# SOMMA TEOLOGICA

## Nuova Edizione in lingua italiana a cura di P.Tito S. Centi e P. Angelo Z. Belloni

2009 © Copyright

**BEATO ANGELICO: San Tommaso d'Aquino**

Il P. Tito Centi, del Convento di S. Domenico di Fiesole, che per ben 28 anni si è accollato quasi per intero la "gioiosa fatica"di tradurre, annotare, introdurre, correggere, redigere l'edizione italiana della Somma Teologica, mentre prende atto con piacere che le nuove edizioni italiane riproducono praticamente la sua, avendo ormai raggiunto la venerabile età di 94 anni ha espresso il desiderio che il frutto delle sue immani fatiche diventi, attraverso la rete informatica internet maggiormente accessibile al grande pubblico senza oneri di sorta. Il sottoscritto si è messo semplicemente a sua disposizione perché tale desiderio diventasse realtà .

*P. Angelo Zelio Belloni o.p.* – Fiesole

N.B. Questa edizione on-line non riproduce semplicemente quella pubblicata negli anni 1949-1975 a Firenze, ma è stata radicalmente rivista e modificata soprattutto nelle introduzioni, nella struttura e nei contenuti con apporti originali. Ci scusiamo per eventuali imperfezioni dovute alla trascrizione elettronica di alcune parti e alla dimensione consistente dell'intero documento.

I PARTE

# Prologo

INTRODUZIONI I PARTE

# ARGOMENTI

001.La dottrina sacra: quale essa sia

e a quali cose si estenda

002.Trattato su Dio. L'esistenza di Dio

003.La semplicità di Dio

004.La perfezione di Dio

005.Il bene in generale

006.La bontà di Dio

007.L'infinità di Dio

008.La presenza di Dio nelle cose

009.L'immutabilità di Dio

010.L'eternità di Dio

011.L'unità di Dio

012.La nostra conoscenza di Dio

013.I nomi di Dio

014.La scienza di Dio

015.Le idee

016.La verità

017.La falsità

018.La vita di Dio

019.La volontà di Dio

020.L'amore di Dio

021.La giustizia e la misericordia di Dio

022.La provvidenza di Dio

023.La predestinazione

024.Il libro della vita

025.La potenza divina

026.La beatitudine di Dio

027.La processione delle persone divine

028.Le relazioni divine

029.Le persone divine

030.La pluralità delle persone in Dio

031.I modi di esprimere l'unità

e la pluralità in Dio

032.La nostra conoscenza delle persone

divine

033.La persona del Padre

034.La persona del Figlio

035.L' immagine

036.La persona dello Spirito Santo

037.Il nome Amore

che viene dato allo Spirito Santo

038.Dono quale nome dello Spirito Santo

039.Le persone in rapporto all'essenza

040.Le persone in rapporto alle relazioni

o proprietà

041.Le persone in rapporto

agli atti nozionali

042.L'uguaglianza e la somiglianza

delle persone divine

043.La missione delle persone divine

044.La derivazione delle cose da Dio,

causa prima di tutti gli esseri

045.Il modo di derivare delle cose

dal primo principio

046.L'inizio della durata delle realtà create

047.La pluralità e la distinzione

delle cose in generale

048.La pluralità e la distinzione delle cose

in particolare

049.La causa del male

050.La sostanza degli angeli considerata

in se stessa

051.Gli angeli e i corpi

052.Gli angeli in rapporto al luogo

053.Il moto locale degli angeli

054.La conoscenza degli angeli

055.Il mezzo della conoscenza angelica

056.La conoscenza angelica

delle realtà immateriali

057.La conoscenza angelica

delle realtà materiali

058.Il modo di conoscere degli angeli

059.La volontà degli angeli

060.L'amore o dilezione degli angeli

061.La creazione degli angeli

nel loro essere naturale

062.L'elevazione degli angeli

allo stato di grazia e di gloria

063.La depravazione degli angeli

064.La pena dei demoni

065.La creazione dei corpi

066.L'ordine della creazione

in rapporto alla distinzione

067.L'opera della distinzione considerata

in se stessa

068.L'opera del secondo giorno

069.L'opera del terzo giorno

070.L'opera di abbellimento

del quarto giorno

071.L'opera del quinto giorno

072.L'opera del sesto giorno

073.Il settimo giorno

074.I sette giorni nel loro complesso

075.L'uomo, cioè l'essere composto

di spirito e di corpo.

Primo: la natura dell'anima

076.L'unione tra l'anima e il corpo

077.Le potenze dell'anima in generale

078.Le potenze dell'anima in particolare

079.Le potenze intellettive

080.Le potenze appetitive in generale

081.La sensualità

082.La volontà

083.Il libero arbitrio

084.La conoscenza dell'anima unita

al corpo rispetto alle realtà materiali

ad essa inferiori

085.Procedimento e sviluppi

dell'intellezione

086.Gli aspetti della realtà materiale

conosciuti dal nostro intelletto

087.In che modo l'anima intellettiva

conosca se stessa

e quanto in essa si trova

088.In che modo l'anima conosca le

realtà ad essa superiori

089.La conoscenza dell'anima separata

090.La creazione dell'anima

091.L'origine del corpo del primo uomo

092.L'origine della donna

093.L’immagine di Dio nell’uomo

094.Lo stato e la condizione del primo

uomo quanto all’intelletto

095.Su quanto concerne la volontà

del primo uomo,cioè la grazia e l’innocenza

096.Il dominio dell’uomo nello stato

di innocenza

097.La conservazione dell’individuo

nello stato primitivo dell’uomo

098.Su quanto concerne la conservazione

della specie

099.Le condizioni fisiche della prole

che sarebbe stata generata

100.Le condizioni morali della prole

101.Le condizioni della prole

rispetto alla scienza

102.Il Paradiso terrestre,

dimora dell’uomo

103.Il governo delle cose in generale

104.Gli effetti del governo divino

in particolare

105.La mozione delle creature da parte

di Dio

106.Mozioni e causalità delle creature

107.La locuzione degli angeli

108.L’ordinamento degli angeli

in gerarchie e ordini

109.L'ordinamento degli angeli cattivi

110.Il governo degli angeli

sugli esseri corporei

111.L'azione degli angeli sugli uomini

112.La missione degli angeli

113.La custodia degli angeli buoni

114.L'ostilità dei demoni

115.L'attività delle creature materiali

116.Il fato

117.Le attività causali dell'uomo

118.La propagazione del genere umano

rispetto all'anima

119.La propagazione del genere umano

rispetto al corpo

I PARTE DELLA SECONDA PARTE ( I-II )

INTRODUZIONI

# Prologo

001.Il fine ultimo dell'uomo

002.I costitutivi della beatitudine umana

003.L' essenza della beatitudine

004.I requisiti della beatitudine

005.Il conseguimento della beatitudine

006.La volontarietà e l'involontarietà

degli atti

007.Le circostanze degli atti umani

008.L’oggetto della volizione

009.Le cause moventi della volontà

010.Come la volontà subisce la mozione

011.La fruizione, atto della volontà

012.L’intenzione

013.La scelta, atto della volontà relativo

ai mezzi

014.Il consiglio, o deliberazione,

che precede la scelta

015.Il consenso, atto della volontà

relativo ai mezzi

016.L’uso, atto della volontà

relativo ai mezzi

017.Gli atti comandati dalla volontà

018.La bontà e la malizia degli atti umani

in generale

019.La bontà e la malizia dell’atto interno

della volontà

020.La bontà e la malizia degli atti umani

esterni

021.Le conseguenze degli atti umani

in rapporto alla loro bontà o malizia

022.La sede delle passioni

023.La distinzione delle passioni

024.La bontà e la malizia delle passioni

025.I rapporti reciproci tra le passioni

026.L’amore

027.La causa dell’amore

028.Gli effetti dell’amore

029.L’odio

030.Il desiderio o concupiscenza

031.Il piacere in se stesso

032.Le cause del piacere

033.Gli effetti del piacere

034.La bontà e la malizia dei piaceri

035.Il dolore o tristezza

036.Le cause della tristezza, o dolore

037.Gli effetti del dolore o tristezza

038.I rimedi alla tristezza o dolore

039.La bontà e la malizia della tristezza

o dolore

040.Le passioni dell’irascibile.

La speranza e la disperazione

041.Il timore in se stesso

042.L’oggetto del timore

043.Le cause del timore

044.Gli effetti del timore

045.L’audacia

046.L’ira in se stessa

047.Le cause e i rimedi dell’ira

048.Gli effetti dell’ira

049.La natura degli abiti in generale

050.Il soggetto degli abiti

051.La generazione degli abiti

052.L'aumento degli abiti

053.La dissoluzione e la diminuzione

degli abiti

054.La distinzione degli abiti

055.Le virtù nella loro essenza

056.Il soggetto delle virtù

057.Le virtù intellettuali

058.La distinzione delle virtù morali

da quelle intellettuali

059.I rapporti fra le virtù morali

e le passioni

060.La distinzione delle virtù morali

tra loro

062.Le virtù cardinali

061.Le virtù  teologali

063.La causa delle virtù

064.Il giusto mezzo delle virtù

065.La connessione delle virtù

066.L'uguaglianza delle virtù

067.La permanenza delle virtù

dopo questa vita

068.I doni

069.Le beatitudini

070.I frutti dello Spirito Santo

071.I vizi e i peccati considerati

in se stessi

072.La distinzione dei peccati

073.Il confronto reciproco tra i peccati

074.Il soggetto del peccato

075.Le cause del peccato in generale

076.Le cause del peccato in particolare:

l'ignoranza

077.I peccati di passione

078.I peccati di malizia

079.Le cause esterne del peccato.

Primo, dalla parte di Dio

080.Il demonio come causa del peccato

081.L'uomo come causa del peccato

082.La natura del peccato originale

083.Il soggetto del peccato originale

084.Il peccato come causa di altri peccati

085.Gli effetti del peccato.

La corruzione dei beni di natura

086.La macchia del peccato

087.Il reato, o obbligazione alla pena

088.Il peccato veniale

e il peccato mortale

089.Il peccato veniale in se stesso

090.I costitutivi essenziali della legge

091.Le divisioni della legge

092.Gli effetti della legge

093.La legge eterna

094.La legge naturale

095.La legge umana

096.Il potere della legge umana

097.La mutazione delle leggi

098.La legge antica

099.I precetti della legge antica

100.I precetti morali della legge antica

101.I precetti cerimoniali in se stessi

102.Le cause dei precetti cerimoniali

103.La durata dei precetti cerimoniali

104.I precetti giudiziali

105.I motivi dei precetti giudiziali

106.La legge evangelica, o legge nuova,

in se stessa

107.Confronto fra la legge nuova

e l'antica

108.Il contenuto della legge nuova

109.La necessità della grazia

110.La grazia di Dio nella sua essenza

111.Divisione della grazia

112.La causa della grazia

113.Gli effetti della grazia.

Primo, la giustificazione del peccatore

114.Il merito

II PARTE DELLA II PARTE (II-II)

INTRODUZIONI

# Prologo

001.L'oggetto della fede

002.L'atto interno della fede

003.L'atto esterno della fede

004.La virtù della fede

005.Coloro che possiedono la fede

006.La causa della fede

007.Gli effetti della fede

008.Il dono dell'intelletto

009.Il dono della scienza

010.L'incredulità in generale

011.L'eresia

012.L'apostasia

013.La bestemmia in generale

014.La bestemmia contro lo Spirito Santo

015.La cecità della mente

e l'ottusità dei sensi

016.I precetti riguardanti la fede,

la scienza e l'intelletto

017.La speranza

018.Il soggetto della speranza

019.Il dono del timore

020.La disperazione

021.La presunzione

022.I precetti relativi al timore

e alla speranza

023.La carità in se stessa

024.Il soggetto della carità

025.L'oggetto della carità

026.L'ordine della carità

027.L'atto principale della carità,

cioè l'amore o dilezione

028.La gioia

029.La pace

030.La misericordia

031.La beneficenza

032.L'elemosina

033.La correzione fraterna

034.L'odio

035.L'accidia

036.L'invidia

037.La discordia

038.La contesa

039.Lo scisma

040.La guerra

041.La rissa

042.La sedizione

043.Lo scandalo

044.I precetti della carità

045.Il dono della sapienza

046.La stoltezza

047.La prudenza considerata in se stessa

048.Le parti della prudenza

049.Le singole parti integranti

della prudenza

050.Le parti soggettive della prudenza

051.Le parti potenziali della prudenza

052.Il dono del consiglio

053.L' imprudenza

054.La negligenza

055.I vizi opposti alla prudenza

che hanno una somiglianza con essa

056.I precetti relativi alla prudenza

057.Il diritto

058.La giustizia

059.L'ingiustizia

060.Il giudizio

061.Le parti della giustizia

062.La restituzione

063.L'accettazione di persone,

o parzialità

064.L'omicidio

065.Le altre ingiustizie che vengono

commesse contro le persone

066.Il furto e la rapina

067.Le ingiustizie del giudice

nell'amministrazione della giustizia

068.Le ingiustizie relative all'accusa

069.I peccati contro la giustizia dalla

parte del colpevole

070.Le ingiustizie commesse dai testimoni

071.Le ingiustizie processuali

degli avvocati

072.La contumelia

073.La maldicenza

074.La mormorazione o sussurrazione

075.La derisione

076.La maledizione

077.La frode che viene commessa

nelle compravendite

078.Il peccato di usura

079.Le parti integranti della giustizia

080.Le parti potenziali della giustizia

081.La religione

082.La devozione

083.La preghiera

084.L'adorazione

085.Il sacrificio

086.Le oblazioni e le primizie

087.Le decime

088.Il voto

089.Il giuramento

090.L'uso del nome di Dio sotto forma

di scongiuro

091.L'uso del nome di Dio

nella preghiera di lode

092.La superstizione

093.La superstizione nel culto

del vero Dio

094 L'idolatria

095.La superstizione divinatoria

096.Le vane osservanze superstiziose

097.La tentazione di Dio

098.Lo spergiuro

099.Il sacrilegio

100.La simonia

101.La pietà

102.L' osservanza o rispetto

103.La dulia

104.L' obbedienza

105.La disobbedienza

106.La riconoscenza o gratitudine

107.L'ingratitudine

108 La vendetta

109.La veracità

110.I vizi contrari alla veracità

111.La simulazione e l'ipocrisia

112.La millanteria

113.L'ironia

114.L'amicizia, o affabilità

115.L'adulazione

116.Il litigio

117.La liberalità

118.L'avarizia

119.La prodigalità

120.L'epicheia, o equità

121.Il dono della pietà

122.I precetti relativi alla giustizia

123.La fortezza

124.Il martirio

125.La viltà, o paura

126.L'insensibilità al timore

127.L'audacia, o temerarietà

128.Le parti della fortezza

129.La magnanimità

130.La presunzione

131.L'ambizione

132.La vanagloria

133.La pusillanimità

134.La magnificenza

135.I vizi contrari alla magnificenza

136.La pazienza

137.La perseveranza

138.I vizi contrari alla perseveranza

139.Il dono della fortezza

140.I precetti relativi alla fortezza

141.La temperanza

142.I vizi opposti alla temperanza

143.Le parti della temperanza in generale

144.La vergogna

145.L'onestà

146.L'astinenza

147.Il digiuno

148.La gola

149.La sobrietà

150.L'ubriachezza

151.La castità

152.La verginità

153.La lussuria

154.Le specie della lussuria

155.La continenza

156.L'incontinenza

157.La clemenza e la mansuetudine

158.L'iracondia

159.La crudeltà

160.La modestia

161.L'umiltà

162.La superbia

163.Il peccato del primo uomo

164.Il castigo del primo peccato

165.La tentazione dei nostri progenitori

166.La studiosità

167.La curiosità

168.La modestia negli atteggiamenti

esterni del corpo

169.La modestia nell'abbigliamento

170.I precetti della temperanza

171.La profezia

172.Le cause della profezia

173.Il modo della conoscenza profetica

174.Divisioni della profezia

175.Il rapimento

176.Il dono delle lingue

177.Il carisma della parola

178.Il dono dei miracoli

179.La divisione della vita in attiva

e contemplativa

180.La vita contemplativa

181.La vita attiva

182.Confronto tra la vita attiva

e la vita contemplativa

183.Gli uffici e gli stati dell'uomo

in generale

184.Lo stato di perfezione in generale

185.Lo stato dei vescovi

186.I principali elementi

che costituiscono lo stato religioso

187.Le attività che convengono

ai religiosi

188.Le diverse forme della vita religiosa

189.L'entrata in religione

III PARTE

INTRODUZIONI

# ARGOMENTI

## Prologo

001.La convenienza dell'incarnazione

002.Il modo dell'unione

del Verbo incarnato

003.L'unione dalla parte

della persona assumente

004.L'unione dalla parte

della natura assunta

005.L'assunzione delle parti

della natura umana

006.L'ordine dell'assunzione

007.La grazia di Cristo in quanto uomo

singolare

008.La grazia di Cristo come capo

della Chiesa

009.La scienza di Cristo in generale

010.La scienza beatifica dell'anima

di Cristo

011.La scienza infusa dell'anima

di Cristo

012.La scienza acquisita o sperimentale

dell'anima di Cristo

013.La potenza dell'anima di Cristo

014.I limiti corporali assunti da Cristo

nella natura umana

015.I limiti dell'anima assunti da Cristo

nella natura umana

016.Ciò che è attribuibile a Cristo secondo

l'essere e il divenire

017.L'unità di Cristo quanto all'essere

018.L'unità di Cristo quanto alla volontà

019.L'unità di Cristo in rapporto

alle sue operazioni

020.La sottomissione di Cristo al Padre

021.La preghiera di Cristo

022.Il sacerdozio di Cristo

023.L'adozione, se convenga a Cristo

024.La predestinazione di Cristo

025.Il culto di Cristo

026.Cristo mediatore fra Dio e gli uomini

027.La santificazione della Beata Vergine

028.La verginità della Madre di Dio

029.Lo sposalizio della Madre di Dio

030.L'annunciazione della Beata Vergine

031.La materia a partire dalla quale

fu concepito il corpo del Salvatore

032.Il principio attivo del concepimento

di Cristo

033.Il modo e l'ordine del concepimento

di Cristo

034.La perfezione della prole concepita

035.La nascita di Cristo

036.La manifestazione di Cristo

alla sua nascita

037.La circoncisione e le altre osservanze

legali a cui fu sottoposto Cristo

da bambino

038.Il battesimo di Giovanni

039.Il battesimo ricevuto da Cristo

040.Il modo di vivere di Cristo

041.La tentazione di Cristo

042.L'insegnamento di Cristo

043.I miracoli di Cristo in generale

044.Le singole specie di miracoli

045.La trasfigurazione di Cristo

046.La passione di Cristo

047.La causa efficiente della passione

di Cristo

048.Come la passione di Cristo produca

i suoi effetti

049.Gli effetti della passione di Cristo

050.La morte di Cristo

051.La sepoltura di Cristo

052.La discesa di Cristo agli inferi

053.La risurrezione di Cristo

054.Le qualità del Cristo risorto

055.La manifestazione della risurrezione

056.La causalità della risurrezione

di Cristo

057.L'ascensione di Cristo

058.La sessione di Cristo alla destra

del Padre

059.Il potere giudiziario di Cristo

060.Che cos'è un sacramento

061.La necessità dei sacramenti

062.L'effetto principale dei sacramenti,

che è la grazia

063.L'altro effetto dei sacramenti,

che è il carattere

064.La causa dei sacramenti

065.Il numero dei sacramenti

066.Il sacramento del battesimo

067.I ministri del battesimo

068.Coloro che ricevono il battesimo

069.Gli effetti del battesimo

070.La circoncisione

071.Il catechismo e l'esorcismo

072.Il sacramento della cresima,

o confermazione

073.Il sacramento dell'Eucaristia

074.La materia di questo sacramento

075.La conversione del pane e del vino

nel corpo e nel sangue di Cristo

076.Il modo in cui Cristo è presente in

questo sacramento

077.La permanenza degli accidenti

in questo sacramento

078.La forma di questo sacramento

079.Gli effetti di questo sacramento

080.L'uso o consumazione di questo

sacramento

081.L'uso che Cristo fece di questo

sacramento nella sua prima istituzione

082.Il ministro di questo sacramento

083.Il rito di questo sacramento

084.Il sacramento della penitenza

085.La penitenza in quanto è una virtù

086.L'effetto della penitenza quanto

alla remissione dei peccati mortali

087.La remissione dei peccati veniali

088.Il ritorno dopo la penitenza

dei peccati rimessi

089.Il ricupero delle virtù mediante

la penitenza

090.Le parti della penitenza in generale

SUPPLEMENTO ALLA III PARTE

INTRODUZIONI

# ARGOMENTI

001.La contrizione

002.L'oggetto della contrizione

003.L'intensità della contrizione

004.Il tempo della contrizione

005.L'effetto della contrizione

006.La necessità della confessione

007.La natura della confessione

008.Il ministro della confessione

009.La qualità della confessione

010.Gli effetti della confessione

011.Il sigillo della confessione

012.La soddisfazione

013.La possibilità della soddisfazione

014.Le modalità della soddisfazione

015.Le opere soddisfattorie

016.Coloro che ricevono

questo sacramento

017.Le chiavi della Chiesa

018.Gli effetti delle chiavi

019.I ministri e l'uso del potere delle chiavi

020.Coloro su cui si può esercitare

il potere delle chiavi

021.La scomunica

022.Il soggetto attivo e passivo

della scomunica

023.Le relazioni con gli scomunicati

024.L'assoluzione dalla scomunica

025.Le indulgenze

026.Coloro che possono concedere

le indulgenze

027.Coloro che possono lucrare

le indulgenze

028.La penitenza solenne

029.Il sacramento dell'estrema unzione

030.L'effetto del sacramento

dell'estrema unzione

031.Il ministro dell'estrema unzione

032.A quali persone debba essere

amministrata l'estrema unzione

e in quali parti del corpo

033.La reiterazione dell'estrema unzione

034.Il sacramento dell'ordine

035.Gli effetti del sacramento dell'ordine

036.Le qualità richieste

per ricevere questo sacramento

037.La distinzione degli ordini

e delle loro funzioni, e l'impressione

del carattere

038.I ministri di questo sacramento

039.Gli impedimenti a ricevere

questo sacramento

040.Le cose connesse con il sacramento

dell'ordine

041.Il matrimonio quale compito naturale

042.Il matrimonio come sacramento

043.Gli sponsali o fidanzamento

044.La natura del matrimonio

045.Il consenso matrimoniale

046.Il consenso seguito dal giuramento

o dall'atto coniugale

047.Il consenso coatto e condizionato

048.L'oggetto del consenso

049.I beni del matrimonio

050.Gli impedimenti matrimoniali

in generale

051.L'impedimento dell'errore

052.L'impedimento della condizione

servile

053.L’impedimento dei voti

e degli ordini sacri

054.L’impedimento della consanguineità

055.L’impedimento dell’affinità

056.L’impedimento della parentela

spirituale

057.La parentela legale causata

dall’adozione

058.Gli impedimenti dell’impotenza,

del maleficio, della follia,

dell’incesto e dell’età

059.L’impedimento della disparità di culto

060.L’uxoricidio

061.L’impedimento matrimoniale

dei voti solenni

062.L’impedimento dell’adulterio,

che può sopravvenire dopo

la consumazione del matrimonio

063.Le seconde nozze

064.Problemi annessi al matrimonio.

Primo, il debito coniugale

065.La poligamia

066.La bigamia e l’irregolarità

che ne deriva

067.Il libello di ripudio

068.I figli illegittimi

069.La dimora delle anime dopo la morte

070.Le proprietà dell'anima separata

dal corpo e la pena inflittale

dal fuoco materiale

071.I suffragi per i morti

072.Le preghiere dei santi

che sono in cielo

073.I segni precorritori del giudizio finale

074.Il fuoco della conflagrazione finale

075.La risurrezione

076.La causa della risurrezione

077.Il tempo e il modo della risurrezione

078.Il punto di partenza della risurrezione

079.Le condizioni dei risorti:

primo, la loro identità

080.L'integrità dei corpi risorti

081.Le qualità dei corpi risorti

082.Le condizioni dei beati

dopo la risurrezione

083.La sottigliezza dei corpi dei beati

084.L'agilità dei corpi risorti dei beati

085.Lo splendore del corpo dei beati

086.Le condizioni dei corpi dei dannati

dopo la risurrezione

087.La conoscenza che nel giudizio

avranno i risuscitati rispetto ai meriti

e ai demeriti

088.Il giudizio universale e il tempo

e il luogo in cui esso avverrà

089.I giudicanti e i giudicati

nel giudizio universale

090.L'aspetto del giudice nel giudizio

091.Le condizioni del mondo

e dei risuscitati dopo il giudizio

092.La visione dell'essenza divina

da parte dei beati

093.La beatitudine dei santi

e le loro dimore

094.L'atteggiamento dei santi

verso i dannati

095.Le doti dei beati

096.Le aureole

097.La pena dei dannati

098.La volontà e l'intelligenza dei dannati

099.La misericordia e la giustizia di Dio

verso i dannati

# Appendici al Supplemento della Terza Parte della Somma Teologica:

0II. ARGOMENTO sul Purgatorio

0II. ARGOMENTO sulla pena

del peccato originale

INDICE ANALITICO

ELENCO OPERE DI S. TOMMASO

Maiora et alia

# PARTE I

## INTRODUZIONI I PARTE

## I
## SACRA DOCTRINA

### (La Teologia di S. Tommaso)

L'espressione *sacra doctrina* ha un significato molto esteso. Si possono enumerare una decina di sensi che non coincidono esattamente ma che possono ricondursi a due grandi ambiti. Nel senso *oggettivo* («ciò che» si insegna), essa si applica innanzitutto alla verità cristiana come corpo di dottrine, e questo in una accezione molto ampia che va dalla Scrittura alla teologia. In senso *attivo* (l'azione di insegnare) *doctrina* designa tutti gli atti tramite i quali la verità cristiana giunge fino a noi: l'insegnamento di Dio che si manifesta per rivelazione, la Tradizione, la predicazione della Chiesa (catechesi compresa), e, naturalmente, l'insegnamento teologico[1].
In fondo, per farsi un'idea molto precisa dell'ampiezza del campo ricoperto dalla *sacra doctrina,* è sufficiente considerare l'opera di Tommaso e la sua attività. Oltre ai grandi libri eruditi quali sono lo Scritto sulle *Sentenze,* le opere di sintesi come le due *Somme,* le lezioni sulla Sacra Scrittura o i commenti ad Aristotele, occorre ancora menzionare due ambiti particolari. Da una parte, le risposte a numerose consultazioni teologiche e le piccole opere composte «su domanda»: riguardo al prestito ad interesse o al movimento del cuore, le migliori forme di governo, l'astrologia, le sorti o la magia; questo teologo nel suo tempo era consultato sui più disparati argomenti. Dall'altra parte, vi è la sua opera di predicatore che, senza farne un grande oratore, permette di percepire meglio il legame che si stabiliva quasi spontaneamente in lui tra le diverse forme del servizio della Parola di Dio[2].
*Sacra doctrina* comprende tutto ciò, per san Tommaso, ed egli non si sentiva certamente meno teologo sul pulpito del predicatore che sulla cattedra di professore; ma per attenerci alla forma più elaborata in cui egli ha praticato questa *doctrina,* bisogna sapere che si possono distinguere in essa tre linee di forza. In primo luogo la linea «speculativa» per la quale egli è giustamente rinomato e che è quella dell'*intellectus fidei* propriamente detto: lo sforzo di comprendere con la ragione ciò che è conosciuto per fede. Questo primo orientamento è stato perseguito con predilezione dai grandi commentatori come Capreolo, Gaetano o Giovanni di San Tommaso, ma

---

[1] Per maggiori dettagli cf. Y. CONGAR, *Tradition et* sacra doctrina *chez saint Thomas d'Aquin,* in J. BETZ - H. FRIES (edd.), *Église et Tradition,* Le Puy 1963, pp. 157-194; A. PATFOORT, *Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie,* Paris 1983, pp. 13-47; J.-P. TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli,* in G. D'ONOFRIO, *Storia della Teologia nel Medioevo,* t. II, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 849-934.
[2] Abbiamo cercato di mostrano in J.-P. TORRELL, *La pratique pastorale d'un tbéologien da XIIIe siècle. Thomas d'Aquin prédicateur,* RT 82 (1982) 213-245.

esso è lungi dall'essere l'unico perseguibile; Tommaso ha anche praticato un'altra linea che oggi chiameremmo «storico-positiva». L'anacronismo si trova soltanto nelle parole, poiché il fatto è proprio questo: durante tutta la sua vita Tommaso è stato un commentatore della Scrittura — anzi era proprio questa la prima forma del suo insegnamento — e non ha mai cessato di documentarsi sui Padri della Chiesa e la storia dei Concili[3]. Questo orientamento è stato troppo poco coltivato dai suoi discepoli; vi fu addirittura un'epoca in cui lo si è completamente perso di vista a vantaggio di una esaltazione indebita dell'apparato filosofico da lui messo in opera. E stato necessario attendere il nostro tempo per riscoprire le ricchezze dei commenti scritturistici e rendersi conto che Tommaso doveva molto anche a sant'Agostino. Vi è infine una terza linea che si può dire «mistica», ma in un senso che occorre precisare, riscontrabile nel carattere «pratico» che Tommaso riconosceva alla teologia (e che noi abbiamo preso l'abitudine di chiamare «teologia morale»).

Questi tre orientamenti maggiori che Tommaso faceva convergere nell'unità indivisa della *sacra doctrina,* dopo di lui non hanno tardato a divergere. Fin dall'inizio del XIV secolo — qualunque sia peraltro l'interesse che si voglia attribuire a quest'epoca per la storia del pensiero — tutta una serie di fattori, sui quali non è il caso qui di soffermarsi, hanno contribuito a quel che l'osservatore è obbligato a chiamare uno «sbriciolarsi» del sapere teologico nelle diverse specializzazioni, fino alla sua disintegrazione. Attualmente si constata — alcuni per deplorarlo, altri per rallegrarsene — l'assenza e anche l'impossibilità di una sintesi teologica. In realtà noi siamo gli eredi di un processo di disgregazione cominciato secoli fa[4] .

La linea speculativa di san Tommaso ha deviato in una «scienza delle conclusioni» dove l'arte del teologo consisteva nel ricercare conclusioni *nuove* tramite il sillogismo, eventualmente definibili da parte del magistero in virtù, soltanto, della loro certezza teologica. Questo modo di praticare teologia è oggi così tragicamente fuori moda che ha trascinato nel suo scomparire la stessa teologia speculativa nel suo sforzo d'intelligenza della fede. La linea storico-positiva, staccata dalla precedente — che invero per prima s'era distaccata da questa seconda — ha evoluto sempre più verso un'erudizione storica altamente specializzata. E certamente la branca della teologia che si è meglio sviluppata (si pensi al progresso dell'esegesi e della patrologia) e non si potrebbe far altro che rallegrarsene se la pretesa d'indipendenza della sua ricerca e dei suoi metodi non l'allontanasse sempre più dalla teologia propriamente detta, allorché il suo compito non ha senso che all'interno dell'organicità della teologia. Quanto alla linea mistica, non essendo più onorata da nessuna delle altre due, essa ha cercato di erigersi da sé in una branca autonoma con una tendenza anti-ntelletualista ben comprensibile. E così che si è arrivati a una teologia «ascetica e mistica» cui si devono molte opere (alcune lodevoli, peraltro) fino alla prima metà del nostro XX secolo. Quando non sono stati gli autori di manuali che, per compensare l'aridità della loro teologia, hanno aggiunto essi stessi dei pii corollari alle loro dimostrazioni. In realtà, una teologia ben intesa deve inglobare questi diversi aspetti e noi capiremo le ragioni di questo ricordando ciò che è la teologia alla scuola di san Tommaso, che a sua volta ha seguito un filone inaugurato da sant'Agostino e da sant'Anselmo.

## UNA SCUOLA DI VITA TEOLOGALE

[3] Cf. *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo,* pp. 73-78 e 161-165.

[4] Noi abbiamo ricordato questa storia per sommi capi in *La théologie catholique* («Que sais-je? 1269»), Paris 1994, cap. II.

Prima di ogni altra cosa, la teologia è un'espressione della vita teologale, un'attività che esercita a pieno le virtù di fede, di speranza e di carità. Se nel seguito di questa ricerca si parla soprattutto della fede, è per essere brevi e per sottolineare dove si situa il nodo esplicativo di alcune qualità della teologia, ma deve essere chiaro che questa fede non è dell'ordine di una pura adesione intellettuale all'insieme di verità di cui si occupa il teologo. La fede — in san Tommaso come nella Bibbia — è l'attaccamento vitale di tutta la persona alla stessa Realtà divina, raggiunta per mezzo della fede attraverso le formule che la svelano a noi.

Questo legame fra teologia e fede compare già nelle espressioni correnti: «intelligenza della fede» *(intellectus fidei)* oppure «la fede cerca di capire» *(fides quaerens intellectum).* E per quanto lontano vogliamo risalire nella storia, i pensatori che hanno riflettuto sul metodo da loro impiegato hanno espresso tale convinzione. Senza usare la parola «teologia», che non doveva apparire se non molto più tardi, sant'Agostino parla già di questa *scientia* «che genera, nutre, difende e fortifica la fede sovranamente salutare»[5]. Nella preghiera finale della sua grande opera sulla Trinità, quando rende conto a Dio di ciò che ha voluto fare, egli spiega con garbo: «Dirigendo i miei sforzi secondo questa regola di fede, nella misura in cui ho potuto farlo io Ti ho cercato; *io ho desiderato vedere con l'intelligenza ciò che conoscevo per fede*»[6] . Stupisce che anche sant'Anselmo – inventore della formula *fides quaerens intellectum* – esprima il suo progetto teologico in una preghiera: «Io desidero comprendere almeno un po' la Tua verità, la Tua verità che il mio cuore crede e ama», e aggiunge questo, che è molto significativo: «Io non cerco di comprendere per credere, ma *io credo per comprendere* (*credo ut intelligam)*» [7].

All'origine di quest'ultima espressione si trova un versetto della Scrittura letto nella versione dei Settanta: «Se voi non credete, non comprenderete»[8]. Agostino stesso ha ripreso varie volte questo versetto, ma non ha temuto di formularne l'aspetto complementare: «Bisogna comprendere per credere, ma occorre anche credere per comprendere»[9]. In Anselmo, come in Agostino, al punto di partenza vi sono la fede e la sua oscurità, l'intelligenza e il suo desiderio di sapere, assieme alla certezza che l'una incitando l'altra saranno beneficiarie entrambe del successo della loro comune impresa. Questo convincimento è rimasto per secoli un bene comune della teologia; i teologi contemporanei — come d'altronde quelli del passato — possono divergere su molti punti, ma se vogliono restare teologi non possono essere in disaccordo su questo legame della teologia con la fede[10].Nell'eredità di sant'Agostino e di sant'Anselmo, il pensiero di san Tommaso si può riassumere affermando che per lui la teologia intrattiene nei confronti della fede una relazione di origine e di costante dipendenza senza la quale non esisterebbe. Essa non trova lì soltanto il suo punto di partenza ma la sua ragione d'essere. Senza la fede, non soltanto la teologia non avrebbe alcuna giustificazione, ma non avrebbe nemmeno il suo oggetto: la cosa è facile da capirsi poiché solo la fede permette al teologo di entrare in possesso di questo. Un parallelo con la filosofia può essere qui illuminante. Se non vi fosse in noi nessuna possibilità di cogliere il reale, i nostri ragionamenti non sarebbero che puro artificio. Per quanto fossero logicamente connessi, essi non esprimerebbero in alcun modo la realtà. La fede costituisce in noi questa aggiunta di capacità di

---

[5] *De Trinitate* XIV 1, 3 (BA 16, p. 348; NBA 4, p. *465).*

[6] *Ibid.,* XV 28, 31: «Desideravi intellectu videre quod credidi» (BA 16, p.564*;* NBA 4, p. 719).

[7] *Proslogion* I, ed. F.S. SCHMITr, *p.* 100, in ANSELME DE CANTORBÉRY, *Monologion. Proslogion,* intr., trad. e note di M. Corbin, Paris 1986, p. 242

[8] Is 7, 9; l'ebraico invero: "..non avrete stabilità"; Trad. CEI.

[9] *Sermone* 43, 7, 9: PL 38,58.

[10] Per non citare che un solo esempio del XX secolo, E. Schillebeeckx parla della fede come «punto di partenza e fondamento permanente della teologia», e sviluppa l'idea secondo cui «la fede esige intrinsecamente la teologia», cf. *Approches théologiques,* I. *Révélation et théologie,* Bruxelles-Paris 1963, pp. 84-90.

cui ha bisogno l'intelligenza umana per essere «all'altezza» del reale divino. Essa ci permette di raggiungerlo poiché «l'atto del credente non termina alle formule [del Credo] ma alla stessa realtà [divina]»[11]. Senza la fede noi non saremmo in possesso che di formule vacue e le nostre più belle costruzioni non sarebbero che botti vuote. Viceversa, con essa si può veramente iniziare ad essere teologi. A riguardo, Tommaso ha una straordinaria espressione concernente il suo santo patrono: dal momento in cui cade in ginocchio ai piedi del Risorto che gli mostra le sue piaghe, l'apostolo Tommaso, l'incredulo, diventa subito un buon teologo[12].

La fede non aderisce al suo oggetto in modo statico. Animata da un ardente desiderio proveniente dall'amore per la verità divina, il quale la penetra da parte a parte fin dai suoi primi balbettii, la fede è più e meglio che una semplice accettazione nell'obbedienza della rivelazione. Essa è animata da un «certo desiderio del bene promesso»[13], che spinge il credente a dare il suo assenso, malgrado il possibile timore che l'oscurità da cui resta avvolta la verità divina potrebbe lasciargli. Questo desiderio, che spinge verso il Bene ancora imperfettamente conosciuto e che sboccia infine nella carità pienamente teologale, costi ce il vero motore della ricerca teologica. San Tommaso lo riassume in un testo giustamente celebre: «Spinto da un'ardente volontà di credere, *l'uomo ama la verità che crede,* la considera nella sua intelligenza e la circonda del maggior numero possibile di ragioni che può trovare a tale scopo»[14].

Se per un verso ci è impossibile amare qualcosa di cui non abbiamo previa conoscenza, dall'altro non siamo in grado di conoscere davvero bene se non ciò che davvero amiamo. Questa massima si applica evidentemente alle relazioni interpersonali, ed è precisamente per questo che trova la sua realizzazione eminente nel campo della fede teologale. Se la fede non è concepibile senza amore, è perché essa non si riferisce a una verità astratta ma ad una persona in cui Bene e verità si identificano. La Verità prima che forma l'oggetto della fede è anche il Bene supremo oggetto di tutti i desideri e dell'intero agire dell'uomo; è per questo che non la si può raggiungere nella sua globalità se non tramite un movimento complesso da parte nostra che coinvolge simultaneamente intelligenza e volontà, e che san Paolo chiama «fede che agisce tramite l'amore» (Gal 5, 6)[15].La conoscenza che ne avremo non potrà che essere debole e imperfetta, eppure è la più nobile delle conoscenze che potremmo mai acquisire e che ci darà la più grande delle gioie[16].

## TEOLOGIA E VISIONE DI DIO

Tommaso ha offerto una formulazione tecnica del rapporto di dipendenza che lega la teologia alla fede in quella che per convenzione chiamiamo la teoria della subalternazione. Essendo stati consacrati a questo tema numerosi studi dettagliati, sarà sufficiente ricordare di esso l'essenziale e soprattutto valorizzarne il significato profondo[17].

---

[11] II-II, q.1, a. 2 ad 2: «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem».

[12] *In Joannem* 20, lect. 6, n. 2562: «Statim factus est Thomas bonus theologus veram fidem confitendo».

[13] *De ver., q.* 14, a. *2* ad 10: «quidam appetitus boni repromissi»; cf. *Super Boetium De Trin., q.* 3, a. 1 ad 4, in cui Tommaso sviluppa ciò con maggiore ampiezza.

[14] II-II, q. 2, a. 10: «Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest».

[15] II-II, q. 4, a. 2 ad 3: «quia veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnlum desideriorum et actionum nostrarum..., unde est quod per dilectionem operatur»; l'ispirazione agostiniana apertamente riconosciuta rinvia qui al *De Tnnitate* I 8, 17 e 10, 20 (cf. BA *15,* pp. 130 e 142; NBA 4, pp. *35* e 41; cf. SCG III *25,* n. 2064: «Est igitur ultimus finis totius hominis, et omnium operationum et desideriorum eius, cognoscere primum rerum, quod est Deus»).

[16] Cf. SCG I 5 e 8.

[17] Si potrà completare questo accenno con J. -P. TORRELL, *La théologie catholique,* cap. 3, oppure con H.-D. GARDEIL, *La méthode de la théologie,* in S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* [della «Revue des Jeunes»], *La Théologie,* q. I, a. 1, Paris 1968, pp. 93-140; o il più erudito, ma fondamentale: M.-D. CHENU, *La théologie comme*

Il presupposto di base è la nozione aristotelica di «scienza». Questa è troppo diversa da ciò che noi intendiamo oggi con tale parola e quindi non possiamo esimerci da alcuni chiarimenti. Anche se, come vedremo, Tommaso la modificherà sensibilmente per il suo proprio uso, lo schema generale del suo modo di procedere resta proprio quello. Per Aristotele, possedere la scienza di una cosa significa averne una conoscenza certa grazie al ragionamento che permette di dimostrare perché essa è necessariamente così e non altrimenti. Questa conoscenza la si ottiene mettendo in relazione alcune verità conosciute in modo *evidente* chiamate «principi», con altre verità meno note (che si scoprono in effetti a partire dalle prime) chiamate «conclusioni». Il legame necessario della verità-conclusione alla verità-principio fa sì che si possieda allora la «scienza»[18]. Seguendo l'esempio dato regolarmente da san Tommaso, la risurrezione del Cristo costituisce la verità-principio che permette di spiegare la risurrezione dei cristiani, che risulta la verità-conclusione[19]. Questo esempio, che ritorna spontaneamente sotto la penna di san Tommaso ogni qualvolta debba proporre un modello di ragionamento teologico, mostra contemporaneamente la difficoltà maggiore contro cui urta la trasposizione in teologia del modello aristotelico della scienza. La scienza parte da principi che le sono «evidenti», verità di base, assiomi o postulati, che restano indimostrati e che non hanno bisogno di esserlo dato che sono immediatamente colti alla luce dell'intuizione. Questo non può accadere nel caso della teologia: essa non ha e non può avere l'evidenza dei suoi principi. Lungi dall'essere evidente, la risurrezione di Gesù non può essere che oggetto di fede. L'esempio che Tommaso propone sembra dunque provare il contrario di ciò che vorrebbe, quasi spiegasse una cosa oscura con una più oscura.

E qui che interviene la nozione di scienza «subalternata». Aristotele aveva previsto il caso di alcune scienze che non hanno l'evidenza dei loro principi, ma che dipendono da un'altra scienza che fornisce loro l'equivalente ditale evidenza tramite la certezza delle sue dimostrazioni. Così l'ottica dipende dai principi che le fornisce la geometria, e la musica dalle leggi della matematica[20]. Non è necessario qui entrare nei dettagli della dimostrazione, è sufficiente sapere che la teologia si trova in una situazione analoga. La «scienza» che possiede l'evidenza delle verità di cui tratta la teologia è la conoscenza che Dio ha di se stesso e del suo disegno di salvezza. Questo sapere egli lo comunica innanzitutto ai beati *in patria,* i quali lo vedono faccia a faccia grazie alla luce della gloria, ma tramite la luce della fede, lo comunica anche agli uomini che, essendo in cammino verso la patria definitiva, non lo vedono ancora.

La fede è dunque il luogo spirituale in cui l'ignoranza dell'uomo si articola con la scienza divina; questo è il senso profondo della subalternazione, secondo san Tommaso. Essa fu molto combattuta nel suo tempo poiché non corrispondeva evidentemente a tutte le condizioni della subalternazione secondo Aristotele, ma possiamo qui tralasciare tutto ciò. Come spesso accade quando utilizza del materiale preso in prestito dallo Stagirita, Tommaso gli fa subire una trasposizione radicale per il fatto stesso che lo utilizza in un clima evangelico completamente sconosciuto al filosofo pagano. Sarebbe ingiusto rimproverare l'uno o l'altro, ma se da un lato la teologia non può costituirsi come scienza propriamente detta secondo il canone aristotelico (visto che non potrà mai acquisire la scienza dei suoi principi, ma sarà sempre obbligata a crederli),

---

*science au XIIIe siècle*, Paris 1957 più recente: J.-P. TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso d'Aquino e i suoi primi discepoli*, in G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della Teologia nel Medioevo*, TI, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 849-934.

[18] *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 2, Leon., t. *50*, pp. 94-97; *Expositio libri Posteriorum* I, 2-4; Leon., I 2, 1989, pp. 10-22; T. TSHIBANGU, *Théologie positive et théologie spéculative*, Louvain-Parjs 1965, pp. 3-34: «La notion de science selon Aristote».

[19] I, q. 1, a. 8; *De uer.* q. 14, a. 2 ad *9; Sent.* I, *Prol.*, a. *5* ad 4.

[20] I, q. 1, a. 2; *Sent.* I, *Prol., a.* 3, q. 2; *SuperBoetium De Trin.*, q. 2, a. 2 ad 5.

dall'altro è proprio questo che ne costituisce per noi la grandezza. La trasposizione effettuata da Tommaso sottolinea la necessità imprescindibile della fede teologale per il lavoro teologico: *«Colui che pratica una scienza subalternata non giunge alla peifezione di essa che nella misura in cui la sua conoscenza è in continuità con quella del sapiente che pratica la scienza subalternante. Anche in questo caso, egli non avrà la scienza dei principi che ne riceve, ma soltanto delle conclusioni che ne trae necessariamente. E così che il credente può avere la scienza di ciò che conclude a partire dagli articoli di fede»*[21].

Se ci si ricorda ora del desiderio di vedere che anima questa ricerca, si è allora in grado di situare la teologia nella vita cristiana. Essa non è estranea al movimento dell'essere cristiano alla ricerca di Dio; anzi, essa si situa esattamente sulla traiettoria che va dalla fede alla visione beatifica. E di conseguenza il teologo che la pratica si trova in una situazione completamente diversa da quella di uno studioso di qualsiasi altra branca del sapere. Egli non ha nessun bisogno di abbandonarla per trovare Dio, gli è sufficiente spingere al massimo l'esigenza della sua scienza per essere irresistibilmente diretto verso Colui che è lo scopo ultimo della sua vita di credente.

## IL SOGGETTO DELLA TEOLOGIA

Quando vuole esprimere da specialista il ruolo che gioca la realtà divina nell'elaborazione del suo sapere, Tommaso parla di Dio come «soggetto» dalla teologia. Nella enumerazione successiva delle principali qualità della teologia, fin dalle prime pagine della *Somma,* egli si chiede come essa si distingua da tutte le altre branche del sapere, cioè quale sia la sua differenza specifica. Una parola gli basta, ma occorre comprenderla bene: Dio è il «soggetto» di questa scienza:

*«Nella* sacra doctrina — scrive —, *tutte le cose sono considerate dal punto di vista di Dio: o si prende in considerazione Dio stesso, oppure le cose in quanto sono riferite a Dio come a loro principio o loro fine. Risulta che Dio è davvero il soggetto di questa scienza»*[22].

Con questa risposta apparentemente semplice ed evidente, Tommaso prendeva una posizione del tutto originale tra i suoi contemporanei. Mentre Pietro Lombardo, seguendo sant'Agostino, vedeva nell'opposizione tra la lettera della Scrittura e la realtà da essa significata *(res* e *signa)* la materia della teologia, mentre Ugo di San Vittore la situava nell'opera della redenzione, e mentre i maestri francescani, tra cui Bonaventura, la indicavano piuttosto in Cristo e nella Chiesa, Tommaso ammette senza difficoltà che in teologia si parla di tutto ciò, ma si rifiuta di individuare in ciò il suo soggetto proprio. Questi diversi punti di vista *descrivono* soltanto la realtà; egli la vuole invece *spiegare.* E molto più ambizioso, ma è proprio quanto si propone di realizzare facendo di Dio stesso il soggetto di questa scienza così singolare. I suoi discepoli non si sono ingannati, e già a partire dalla prima generazione ne faranno una delle loro tesi favorite.

Noi incontriamo delle difficoltà nel capire perché questo punto sia così importante, dato che i linguaggi filosofici di oggi impiegano piuttosto la parola «oggetto» là dove Tommaso parla di «soggetto». Anche se ci addentriamo in una spiegazione un po' difficile, non possiamo qui accontentarci di questa equivalenza approssimativa se non vogliamo cadere in una confusione del tutto dannosa. Per capirlo basta precisare quel che significa la nozione di soggetto nella prospettiva aristotelica di Tommaso e ricordare a cosa conduce il suo oblio. Il «soggetto» è la realtà extramentale che la scienza cerca di conoscere; tutto sommato essa non ha altri scopi che quello di conoscere il suo soggetto. Ma questa realtà esterna non sarà conosciuta se non nella misura in cui il conoscente potrà appropriarsene interiormente e farla esistere nella sua intelligenza. Ciò è reso possibile tramite le idee, che formiamo a partire dalla realtà e che

[21] De Ver. q. 14, a. 9 ad 3.
[22] I, q. 1, a. 7.

chiamiamo «concetti». Essi costituiscono tante prese di intelligenza sulla realtà esterna e sono essi che formano «l'oggetto» della scienza. Tommaso definisce così l'oggetto della scienza come insieme delle conclusioni che giunge a stabilire circa il suo soggetto. Molto semplice da cogliere, questa prima distinzione tra soggetto e oggetto non è meno fondamentale. Essa ha il merito di ricordare che la prima realtà conosciuta, l'oggetto, non costituisce il soggetto e dunque non può essere il fine perseguito dal sapere; in rapporto a questo fine non ha che un valore strumentale. L'oggetto non esprime nemmeno il tutto del soggetto e, di fatto, bisogna moltiplicare i concetti e rapportarli tra di loro con un giudizio di esistenza affinché l'intelligenza sia in grado di esprimere qualcosa del soggetto. E infine, il conoscente deve spesso constatare una perpetua inadeguatezza tra l'oggetto conosciuto e la realtà da conoscere.

Quando si tratta del sapere di cui Dio è il soggetto, le cose sono ancora più chiare. Un vero teologo non può mai dimenticare che il soggetto del suo sapere, il fine che persegue, è la conoscenza del Dio vivente della storia della salvezza. Ed è qui che si può, senza giocare troppo sul senso della parola «soggetto», ritrovare l'accezione del linguaggio contemporaneo. Parlare di Dio come «soggetto», vuol dire anche che egli non si riduce ad un «oggetto» — nemmeno all'oggetto mentale puro che il teologo può conoscere. Un soggetto è una persona che si conosce e che si ama (dato che si è fatta conoscere e amare), che si invoca e che si incontra nella preghiera. La teologia conoscerà una svolta drammatica il giorno in cui, ingannati dalla definizione della scienza come «abito delle conclusioni» e dimentichi della distinzione tra soggetto e oggetto e della sua reale portata, i teologi a partire dal XVI secolo giungeranno ad assegnare come fine al loro sapere non più la conoscenza del suo soggetto, ma quella del suo oggetto: dedurre il maggior numero possibile di conclusioni dalle verità contenute nel deposito della rivelazione. Questo errore è stato denunciato molto spesso e non è qui il nostro scopo[23]; ci basta comprendere che la posizione di Tommaso è completamente diversa. Certo, egli definisce la teologia come scienza delle conclusioni (per opposizione ai principi di cui essa non può avere scienza, ma soltanto fede)[24] , ma non è questo il fine che le attribuisce; esso consiste senza alcun dubbio nella conoscenza del suo soggetto[25].

E innanzitutto questo dunque che san Tommaso vuole dire quando asserisce che Dio stesso è soggetto della teologia. Ma ciò significa anche che bisogna risalire fino a lui per trovare la chiave che spiega tutte le altre prospettive troppo spesso unicamente descrittive. Come la creazione, la redenzione non può essere spiegata al livello dell'opera compiuta; bisogna ricorrere al soggetto che ne ha avuto l'iniziativa, Dio stesso nel suo amore misericordioso. Ancor meno la Chiesa può spiegarsi da se stessa; occorre «risalire» a Colui che ne è il Capo, il Cristo, ed egli stesso, quanto alla sua umanità, non è che l'inviato del Padre e della Trinità. In tutto ciò di cui si occupa, il teologo è rinviato incessantemente alla primitiva origine che è l'Amore nella sua fonte trinitaria. Concretamente, e Tommaso impara la lezione, questo vuoi dire che in teologia tutto, assolutamente tutto, deve essere considerato in rapporto a Dio: è da lui che provengono tutte le cose, è verso di lui che si dirigono tutte le creature. Puramente teorica di primo acchito, questa presa di posizione costituisce quindi una radicale esigenza di ricentrare non soltanto tutto il sapere teologico ma l'intero sforzo dell'uomo, provocato così a rimettere Dio al centro di tutto ciò che può fare, dire e pensare. Mai nessun mistico ha detto né potrà dire qualcosa di più forte.

---

[23] Si potrà vedere qui M.-J. CONGAR, *Théologie*, DTC 15 (1946) 398 e 418-419; E. SCHILLEBEECKX, *Approches théologiques*, I. *Révélation et théologie*, BruxelIes-Paris *1965*, pp. 114-118; C. DUMONT, *La reflexion sur la méthode théologique*, NRT 83 (1961) 1034-1050 e 84 (1962) *17-35; cf.* pp. 1037-1038.

[24] Si può vedere per esempio *Sent.* I, *Prol., a.* 3, sol. 2 ad 2: «In hac doctrina non acquiritur habitus fidei qui est quasi habitus principiorum; sed acquiritur habitus eorum quae ex eis deducuntur».

[25] *Sent* I, *Prol.*, a. 4: «Subiecti cognitio principaliter intenditur in scientia».

Poiché è fin troppo chiaro che se la teologia è così teologalmente centrata, la spiritualità che ne fluisce lo sarà altrettanto.
In secondo luogo, ma non accessoriamente, questa tesi centrale spiega anche alcune qualità della stessa teologia. Così, il fatto che la teologia sia contemplativa è una conseguenza di questa prima tesi su Dio soggetto della teologia. Tommaso ci ritorna quando si chiede se la teologia sia una scienza «pratica». Formulata in questo modo, la questione potrebbe far sorridere, ma si tratta in effetti di sapere se la teologia può estendersi fino a trattare delle regole dell'agire umano. La non ammette dubbi: se, come abbiamo detto, la teologia è effettivamente una partecipazione al sapere che Dio ha di se stesso, allora sarà certamente una scienza pratica, poiché:
*«è con il medesimo sapere che Dio conosce se stesso e realizza tutto ciò che fa (ma la teologia, aggiunge Tommaso] è tuttavia più speculativa* (= *contemplativa) che pratica, perché si occupa più delle realtà divine che degli atti umani. Essa non tratta degli atti umani se non nella misura in cui è tramite essi che l'uomo si orienta verso la perfetta conoscenza di Dio in cui consiste la beatitudine»*[26]*.*
Questa è una risposta che colloca Tommaso a parte nella serie dei teorici della scienza teologica: fino a lui se ne parlava certo come di un sapere anche contemplativo, ma in primo luogo essenzialmente ordinato alla realizzazione perfetta della carità. «Questo sapere è ordinato all'agire», diceva il suo contemporaneo Roberto Kilwardby. Tommaso, per primo, e già dal suo commento alle *Sentenze,* lo vede al contrario orientato verso la contemplazione, poiché se è polarizzato da Dio,
come abbiamo appena visto, questo orientamento prevale su tutti gli altri e non si tratta evidentemente di una realtà che l'azione umana potrebbe porre in essere. Dio non è una costruzione dell'uomo, che di lui non può disporre; egli, da noi, non può che essere conosciuto e amato. E di questo che Tommaso vuoi tener conto quando afferma che la teologia deve essere *principalmente* speculativa.
Questa risposta contiene un altro elemento capitale per il seguito che ci proponiamo. Essa permette di constatare che Tommaso non conosce la distinzione a noi familiare tra teologia morale e teologia dogmatica — come ignora anche la grande ripartizione del lavoro teologico in teologia positiva e teologia speculativa. E la medesima e unica *sacra doctrina* che ingloba tutto questo, come essa ricopre ugualmente, l'abbiamo veduto, i concetti più tardivi di «spiritualità» o «teologia spirituale». Se senza esitazione bisogna riconoscere i benefici procurati dalla crescente specializzazione dei differenti campi del sapere teologico, è anche permesso auspicare che coloro che io praticano abbiano una coscienza sempre più profonda della sua unità fontale. Per Tommaso la cosa andava da sé ed è proprio questo ciò che riscopriremo presto nella sua grande sintesi del sapere teologico.

## COME UN'IMPRONTA DELLA SCIENZA DIVINA

Al seguito di san Tommaso, è necessario ancora spiegare un'altra tesi, in apparenza molto tecnica, ma di una portata spirituale incontestabile: in teologia la fede gioca il ruolo che *l'habitus* dei primi principi ha nella nostra conoscenza naturale. Per capire questo bisogna evidentemente sapere che cos'è un *habitus* e che cosa sono i «principi» della teologia. Nella lingua di san Tommaso, *habitus* (dal greco *hexis) è* una nozione capitale, che non è affatto traducibile con la parola «abitudine», la quale suggerisce piuttosto il contrario. Mentre l'abitudine è un meccanismo fisso, una «routine», *l'habitus* costituisce al contrario una capacità inventiva, perfettiva della facoltà in cui esso si radica

[26] I, q. 1, a. 4.

e a cui conferisce una perfetta libertà nell'esercizio. L'abilità di un artigiano e un *habitus,* come l'arte di un dottore o il sapere di uno scienziato. A metà strada tra la natura e il suo agire, *l'habitus* costituisce il segno e l'espressione della piena realizzazione di essa. Dono divino del tutto gratuito, la fede risiede in noi sotto forma di *habitus,* quindi di uno speciale perfezionamento che sopraeleva la nostra naturale capacità di conoscere all'altezza di un oggetto nuovo, Dio stesso e il mondo delle cose divine. Forma precisa che la grazia assume nella nostra intelligenza, la fede è anch'essa una partecipazione alla vita di Dio e realizza tra lui e noi una specie di connaturalità che ci rende capaci dì cogliere spontaneamente ciò che risale a Dio. Quello che chiamiamo il *sensus fidei* è precisamente questa capacità di comprendere — per così dire — ...naturalmente» le cose soprannaturali, come un amico capisce l'amico — senza discorsi[27].

È questo che ci spiega la formula di san Tommaso secondo cui la fede è in qualche modo *l'habitus* che permette di cogliere i principi della teologia[28]; e i principi sono le verità prime a partire dalle quali essa sviluppa la sua elaborazione scientifica. Con il senso dell'essenziale che lo caratterizza, egli identifica questi principi della teologia con gli articoli stesso del Credo e, con il gioco di relazioni tra principi e conclusioni in cui risiede il procedimento scientifico, li riconduce, in ultima analisi, a due verità assolutamente prime: Dio esiste e ci ama. Non è questa una ricostruzione arbitraria; Tommaso la trova espressa nel versetto della lettera agli Ebrei (11, 6): «Colui che si accosta a Dio deve credere che egli esiste e che egli ricompensa coloro che lo cercano». Questi due primi *credibilia* contengono in sintesi tutto l'insieme della fede: *«Nell'essere di Dio è incluso tutto ciò che crediamo esistere eternamente in lui: è la nostra beatitudine; nella fede nella sua provvidenza è incluso tutto ciò che egli ha compiuto nel tempo per la nostra salvezza: è la via alla beatitudine»[29].*

Si riconosce qui senza esitazione l'antica distinzione dei Padri greci tra la *theologia,* la parte della teologia che si interessa direttamente della vita intima di Dio, la Trinità delle persone, e *l'oikonomia,* ciò che Dio ha compiuto nel tempo per salvarci, la storia della salvezza. Tommaso ne offre, nel testo che segue, una formulazione un po' più tecnica (il fine e i mezzi), ma molto vicina alla lettera del Nuovo Testamento: *«Appartengono di per sé alla fede quelle cose della cui visione godremo nella vita eterna e per mezzo delle quali ivi siamo condotti. Due cose saranno allora offerte alla nostra contemplazione: il segreto divino, la cui visione ci rende beati e il mistero dell'umanità di Cristo, per mezzo del quale abbiamo accesso alla* gloria dei figli di Dio (Em *5, 2). Come dice infatti san Giovanni (17, 3): "Questa è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo"»*[30] .

Il legame qui stabilito tra la nozione di articolo di fede e la beatitudine finale è sicuramente sorprendente, e Tommaso lo sottolinea volentieri: «Ciò che di per sé appartiene all'oggetto della fede è ciò per cui l'uomo è reso beato»[31]. " La nozione di principio richiama irresistibilmente quella di fine ed è qui che si rivela compiutamente l'interesse ermeneutico della nozione di articolo di fede-principio della teologia. Alla luce dei testi richiamati e di numerosi altri, appare chiaramente

---

[27] Cf. III, q. 1, a. 6 ad *3,* riguardo ai due modi di giudicare le cose divine.

[28] *Super Boetium De Trin,, q. 5,* a. 4 ad 8: «.. .fides, quae est *quasi habitus principiorum theologi»; cf. ibid, q.* 3, a. 1 ad 4, dove è sviluppato più ampiamente il parallelo tra l'intuizione dei principi alla luce della ragione e l'apprensione per fede delle verità soprannaturali; all'obiezione che la teologia non sarebbe una scienza perché priva della certezza più elementare, Tommaso replica che *l'habitus* che costituisce la luce di fede è più certo non soltanto di qualsivoglia dimostrazione, ma addirittura più dello stesso *habitus* dei primi principi, il cui funzionamento può essere impedito da infermità del corpo.

[29] II-II,q. l,a.7.

[30] II-II, q. 1, a. 8; per il ruolo che il versetto 17, *3* di Giovanni svolge nella costruzione della *Summa,* vedi I, q. *2 Prol.* e III, q. 1 *Prol.*

[31] II-II, q. 2, a. *5:* «fidei obiectum per se est *id per quod bomo beatus efficitur*».

che l'intelligibilità interna del contenuto della rivelazione è legata alla sua valenza salvifica. Certo, tutte le verità rivelate hanno valore di salvezza, ma il legame e in fondo la gerarchia che possiamo stabffire tra di esse si ricavano dal loro rapporto con Dio, colto come primo autore e fine sovranamente beatificante della sua creatura. E dunque la loro identificazione pura e semplice a questo fine o la loro prossimità ad esso più o meno grande che giocano qui un ruolo assolutamente decisivo[32].

Così può essere completato ciò che resta da dire a proposito del discorso della scienza. L'entrare in relazione di una verità-principio con una verità-conclusione non avviene in modo isolato. La mira del procedimento scientifico è molto più ambiziosa; è l'insieme delle verità rivelate che occorre mettere reciprocamente in relazione in modo tale da ricostruire l'intelligibilità interna del dato rivelato[33]. Infine, è intorno ai primi due *credibilia* che deve organizzarsi il lavoro di spiegazione teologica se esso vuole avere qualche opportunità di cogliere la coerenza interna del piano salvifico di Dio. La volontà salvifica di Dio non ha certo altra causa all'infuori del suo amore totalmente libero e disinteressato e non si tratta qui di imporle le strutture intelligibili della nostra intelligenza. Ma, nella convinzione che Dio ha fatto tutto «con misura, calcolo e peso» (Sap 11, 20) e che dirige tutte le cose «con ogni sapienza e intelligenza», il teologo si applica a scoprire il rapporto organico che esiste tra le varie opere di Dio: «Dio vuole che una cosa esista in vista di un'altra, ma non per questo la vuole» [34]. E la scoperta di queste reciproche relazioni e la loro riconsiderazione in una sintesi il più possibile completa, dove queste saranno situate secondo la loro importanza relativa, che condurrà ad una migliore intelligenza dell'opera e del suo autore, Dio stesso, unico soggetto della *sacra doctrina.*

E questo ideale che Tommaso esprime con una formula presa dalla tradizione avicenniana e che fa pienamente sua: la scienza non è nient'altro che una «riproduzione nell'anima della realtà conosciuta», poiché la scienza è detta essere l'assimilazione del conoscente al conosciuto[35]. Oppure, secondo un'altra formula anch'essa molto eloquente, la struttura del reale è riprodotta nell'intelligenza secondo una organizzazione ragionata *(ordinata aggregatio)* dei concetti delle cose esistenti [36]. Il docente che insegna avendo già elaborato per sé questa ricostruzione, è in grado, per questo, di imprimere nell'intelligenza dell'ascoltatore una visione sintetica della realtà che gli vuole comunicare. Così deve essere spiegata la celebre formula di Tommaso a volte fraintesa: in quanto tale la *sacra doctrina* è «come un'impronta della scienza divina»[37].Lungi dal reclamare per la teologia un privilegio esorbitante (dato che ogni scienza umana è in qualche modo partecipazione della scienza divina), questa formula non è altro che l'espressione esatta della situazione di dipendenza della scienza del teologo rispetto a quella di Dio. Il privilegio non

---

32 Senza dilungarci possiamo segnalare che questo modo di vedere le cose aiuta a capire la raccomandazione del Vaticano TI sulla necessità di tener conto della «gerarchia delle verità della dottrina cattolica nella pratica dell'ecumenismo», cf. Unitatis redintegratio, n. 11; si può vedere a tal proposito Y. CONGAR, On the hierarchia veritatum, «Orientalia christiana analecta» 195 (1973), pp. 409-420; W. HENN, The Hierarchy of Truths according to Yves Congar O.P., «Anal. Greg. 246», Roma 1987.

33 I redattori del cap. III della Dei Filius al Vaticano I si sono certamente ricordati di queste vedute quando hanno così definito il compito della teologia speculativa: «Quando la ragione illuminata dalla fede ricerca con cura, pietà e moderazione, essa giunge, mediante il dono di Dio, a una certa intelligenza molto fruttuosa dei misteri, sia grazie all'analogia con le cose che conosce naturalmente, sia grazie ai legami che collegano i misteri tra di loro e con il fine ultimo dell'uomo».

34 I, q. 19, a. 3: «Vult ergo [Deus] hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc».

35 *De ueritate*, q. 11, a. 1 arg. 11: «Scientia nihil aliud est quam *descriptio rerum in anima*, cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum».

36 SCG I *56* (n. 470): «Habitus [scientiae]... est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum».

37 I q. 1, a. 3 ad 2: «Velut quaedam impressio divinae scientiae».

riguarda la teologia, ma la fede, poiché essa permette di ricevere la rivelazione che Dio offre di se stesso[38]. Mettendo così in continuità il nostro sapere con quello che Dio ha di se stesso, la fede rende possibile la nascita e lo sviluppo del sapere teologico.

## UNA SCIENZA «PIA»

Il legame della teologia con la fede, emerso ad ogni stadio della nostra ricerca, ci permette di valorizzare due delle qualità indispensabili della teologia. Innanzitutto, e proprio a motivo del suo essere animata dalla fede, la teologia è una scienza «pia» e richiede una fede «viva», cioè penetrata («informata», come dice san Tommaso) dalla carità, per corrispondere pienamente alla sua definizione. Se può accadere che la teologia sia praticata con una fede morta o del tutto insufficiente, ciò non toglie che questa sia una situazione anormale. Lo studio teologico richiede la medesima fede esigita dalla vita cristiana o dalla preghiera; e anche se si tratta di attività differenti, è un'unica fede quella che si esprime. «Preghiera contemplativa o speculazione teologica costituiranno varietà specificamente differenti nel loro gioco psicologico; ma nella struttura teologale esse possiedono medesimo oggetto, medesimo principio, medesimo fine»[39] E per questo che nel suo Prologo alle *Sentenze,* Tommaso diceva che, in colui che la pratica, la teologia assume una modalità orante *(modus orantis)*[40]*.* Per lui non c'è alcun dubbio: la preghiera rientra nell'esercizio della teologia.

D'altra parte, e sempre in dipendenza della fede che è la sua anima e il suo motore, la teologia possiede una incontestabile dimensione escatologica. Ed è qui che assieme alla fede e alla carità troviamo la speranza, terza virtù teologale. La teologia, secondo Tommaso, realizza una certa anticipazione di quella conoscenza che avrà il suo compimento nella visione beatifica. Egli lo dice con tutta chiarezza: «il fine ultimo di questa *doctrina* è la contemplazione della verità prima, *in patria»* [41]. È questo che si intende quando si parla della teologia come di un sapere «speculativo»; nel linguaggio di san Tommaso questa parola, oggi così svalutata, non significa niente altro che «contemplativo»[42], e quindi che chi pratica la teologia deve essere come essa completamente rivolto verso l'oggetto del suo sapere, che è anche il fine ultimo della sua vita di cristiano.

E chiaro che questa qualità non appartiene alla teologia se non per il fatto che appartiene prima alla fede che la anima, poiché è la fede che procura questo «assaggio» *(praelibatio quaedam)* dei beni divini di cui godremo nella visione beatifica [43], ma Tommaso la applica precisamente alla scienza delle cose divine: «Per mezzo di essa noi possiamo godere di una qualche partecipazione e assimilazione alla conoscenza divina anche mentre ci troviamo ancora in cammino, nella misura in cui tramite la fede infusa aderiamo alla verità prima per se stessa»[44].

Se la teologia è proprio questa realtà che abbiamo appena descritto — e almeno nel caso di

---

[38] D'altronde *è* a proposito della fede che Tommaso impiega un'espressione molto simile, *Super Boetium De Trin., q.* 3, a. 1 ad 4: «Lumen... *fidei*... est *quasi quedam sigillatio primae ueritatis in mente* , *sigillatio* è anche usato come equivalente di *impressio* nel campo del sapere naturale, cf. *De ver.*, q. 2, a. 1 arg. 6 e ad 6 con rinvio ad Algazel.

[39] M.-D. CHENU, *La foi dans l'intellgence,* Paris 1964, p. 134.

[40] *Sent.* I, *Prol.*, a. 5 sol.

[41] *Sent.* I, *Prol.*, a. 3 sol. i et ad i: «Sed quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, *finis autem huius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria*, ideo principaliter speculativa est»; si troveranno più dettagli in J. - P. TORRELL, *Théologie et sainteté*, RT 71(1971) 205-221, cf. 205-212.

[42] Cf. S. PINCKAERS, *Recherche de la signification véritable dii terme «spéculatif»*, NRT *81(1959)* 673-695.

[43] *Compenduum theol.* I 2; si vedrà la definizione più esplicita della *Summa* (II-II q. 4, a. 1): «la fede è un *habitus* dell'anima che dà inizio in noi alla vita eterna facendo aderire il nostro intelletto alle realtà che non vediamo»; è anche la dottrina più volte ripetuta in *De ver.*, q. 14, a. 2.

[44] *Super Boetium De Trin.*, q. 2, a. 2

Tommaso non c'è dubbio che sia così —' si capisce che egli non abbia avuto alcuna necessità di elaborare una spiritualità *accanto* alla sua teologia. È la sua teologia stessa che è uno teologia spirituale, e si dovrebbe poter sempre riconoscere un teologo tomista dal tono spirituale, che avrà saputo dare anche alle elaborazioni più tecniche. Se questa articolazione a volte necessita di essere messa in evidenza, magari per quei lettori meno preparati a scoprirla, essa è tuttavia, almeno in germe, sempre presente. Però la parola «spiritualità» ha preso ai nostri giorni alcune connotazioni più precise ed è importante esserne coscienti per evitare di utilizzarla a vanvera…

## I
## L'Al di là di tutto

### ( I qq. 1ss)

### (Il problema "dell'esistenza" di Dio in S. Tommaso)

Il primato che san Tommaso riconosce a Dio nell'organizzazione del sapere teologico appare già dal primo colpo d'occhio al piano della *di teologia.* Che si tratti della stessa essenza divina o della distinzione delle persone, oppure del modo in cui si può comprendere la creazione, è sempre Dio Trinità che è preso in considerazione, in sè o nella sua opera. Al teologo cristiano non è possibile, senza mutilare il mistero, trattare di Dio nella sua unità o della sua creazione, e fare astrazione dalla sua vita tripersonale. Il cristiano non conosce altro Dio se non quello della rivelazione e questa luce illumina tutto il suo sforzo d'intelligenza della fede.
Il modo in cui Tommaso abborda il suo soggetto è un po' sconcertante per un lettore non informato; e risulta nondimeno illuminante per la sua intenzione: «Occorre innanzitutto chiedersi *se Dio esista;* poi come egli sia o meglio *come non sia;* infine bisognerà interrogarsi sulla *sua operazione:* la sua scienza, la sua volontà, la sua potenza»[45]. É quindi necessario stabilire innanzitutto l'esistenza di Dio. Cosa già affermata con parole molto forti nella *Somma contro i Gentili: «Alla considerazione di Dio in sè stesso, si deve premettere, come fondamento necessario di tutta l'opera, la dimostrazione della sua esistenza. In mancanza di questa, infatti, ogni ricerca intorno alle cose di Dio non si reggerebbe»*[46].
Non bisogna tuttavia sbagliarsi sul perché di questo modo di procedere. Non si tratta di simulare l'inesistenza di Dio, di fare «come se» Dio non esistesse. Tommaso non ha alcun dubbio a tal proposito, nemmeno metodologico. Nella sua fede, egli accoglie questa verità come la prima che confessa nel Credo. E incessantemente si riferisce alla Scrittura rivelata. E molto significativo, per esempio, che l'articolo in cui sviluppa le cinque vie che devono stabilire l'esistenza di Dio, prenda il suo punto di partenza nella teofania del roveto ardente: «Io sono Colui che sono»[47] . Si farebbe un gran torto all'ispirazione della sua ricerca considerandone soltanto l'armatura filosofica. Suo scopo è accertarsi con la ragione di ciò che crede per fede ed elaborare in quanto teologo il contenuto della rivelazione fatta a Mosè. Al contrario di ciò che penseremmo spontaneamente, il suo procedimento è meno diretto contro l'ateismo che contro chi pretende che l'esistenza di Dio

[45] I, q. 2, *Prol.*
[46] SCGI 9.
[47] I, q. 2, a. 3 sc; non è meno significativo il fatto che alla fine di questa prima sezione dedicata allo studio di Dio, Tommaso riprenda l'esame dello stesso nome per chiedersi se «Colui che è» è il nome proprio di Dio; *cf.* di seguito.

sarebbe evidente e che non sarebbe necessario stabilirla. A costoro Tommaso replica: *in sé* essa è evidente, ma non *per noi*[48]. Ne è prova il fatto che gli increduli sono numerosi. Ma se occorre che il teologo almeno mostri che non è irragionevole credere, è ancora più importante, forse, ch'egli stesso prenda coscienza di ciò che implica il primo articolo della professione di fede.
Senza rifare qui il procedimento, che continua a mettere alla prova la sagacia degli interpreti[49], è utile ricavarne la struttura e il senso. Tommaso non parte dalla soggettività religiosa, ma piuttosto dall'osservazione del mondo esteriore, ed è per questo che la prova basata sul movimento occupa il primo piano. Non il puro movimento fisico, che non è che un punto di partenza, ma il movimento metafisico inferito, riscontrabile in ogni passaggio dalla potenza all'atto. Col rischio di risalire all'infinito, da tale passaggio dalla potenza all'atto osservabile in tutto il mondo creato, si deve arrivare ad ammettere l'esistenza di un primo «motore» che non ha alcun bisogno d'essere mosso da qualche altro, dato che esso è totalmente in atto. Ed è questo che tutti intendono dire parlando di Dio. Le altre quattro vie esplorano i diversi aspetti sotto i quali si realizza l'universale causalità di Dio nella creazione: l'efficienza, il possibile e i necessario, i gradi nell'essere e il governo del mondo; la struttura delle vie resta però fondamentalmente la stessa e si è condotti in ognunt all'esistenza di un Primo, che è l'unica causa esplicativa del mondo, poiché ne è contemporaneamente il primo Principio e il Fine ultimo.
Il significato religioso e spirituale di questo metodo è anch'esso molto chiaro. L'impresa di Tommaso per stabilire l'esistenza di Dio non è pretesa razionalista, ma confessione di umiltà: l'uomo non dispone di Dio[50]. I fiumi d'inchiostro versati a proposito delle prime questioni della *Somma* non possono riuscire a sommergere ciò che una lettura «semplice» permette facilmente di constatare: non solo Tommaso si sente obbligato a stabilire che Dio è, ma in più si riconosce incapace di giungere a possedere di lui una conoscenza completa; senza sosta egli ripete lo stesso ritornello: di Dio noi non possiamo sapere «ciò che egli è» *(quid est),* ma soltanto «ciò ch'egli non è» *(quid non est).* Se non rinuncia all'impresa, dovrà tuttavia confessare che *Dio è conosciuto come sconosciuto*[51]. E se osa dirne qualcosa lo dirà «come balbettando»[52].

## CONOSCENZA E NON CONOSCENZA DI DIO

Nel momento in cui fra Tommaso ne tratta, la questione ha già una lunga storia, il cui periodo più recente non è il meno movimentato. Nel 1241, ossia poco più di dieci anni prima che l'Aquinate cominciasse a insegnare, Guglielmo d'Auvergne, allora vescovo di Parigi, su consiglio dei teologi dell'Università aveva dovuto condannare una tendenza diffusa, che si era affermata fin dall'inizio

---

[48] I, q. 2, a. 1.
[49] Le cinque vie impiegate da Tommaso per stabilire l'esistenza di Dio hanno costituito l'oggetto di una abbondante letteratura; rinviamo semplicemente a due classici in lingua francese: E. GILSON, *Le Thomisme,* Paris 19866, pp. 67-97; J. MARITAIN, *Approches de Dieu,* in *Oeuvres complètes,* t. 10, Fribourg-Paris 1985. Trattandosi qui di filosofi, sarà lecito rinviare a un teologo presso il quale si troveranno gli indispensabili complementi: G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin,* Paris 1961, cap. 1: «La lumière de Dieu», pp. 35-100.
[50] J Maritain l'aveva molto bene espresso in passato: «Dimostrare l'esistenza di Dio non significa sottomettere Dio alla nostra presa, né definirlo, né impadronirsene, né maneggiare nient'altro che idee malferme in confronto a tanto oggetto, né giudicare altro che la nostra radicale dipendenza. Il procedimento con cui la ragione dimostra che Dio è, mette la stessa ragione in un atteggiamento di adorazione naturale e di ammirazione intelligente», *Les degrés du savoir,* in *Oeuvres complètes,* t. 4, Fribourg-Paris 1983, p. 669 [ed. it. p. 267].
[51] *Super Boetium De Trinitate,* q. 1, a. 2 ad 1; si sarà qui riconosciuto il titolo dell'opera di J. -H. NICOLAS, *Dieu conna comme inconnu,* Paris 1966
[52] *Sent. I, d. 22, q. 1, a. 1: «Come noi conosciamo Dio imperfettamente, così anche lo chiamiamo imperfettamente, quasi balbettando (quasi balbutiendo), dice san Gregorio. Egli solo in effetti si comprende perfettamente ed è per questo che è anche il solo a potersi chiamare perfettamente, se mi è permesso parlare in questo modo, generando il Verbo che gli è consostanziale».*

del secolo, secondo la quale era impossibile, sia per gli angeli che per gli uomini, conoscere Dio nella sua essenza[53]. Il vescovo, al contrario, ricordava fermamente che «Dio è veduto nella sua essenza o sostanza dagli angeli e da tutti i santi, e sarà veduto dalle anime glorificate»[54] .
Di fatto, il pensiero cristiano aveva ereditato dalla Bibbia due affermazioni apparentemente contraddittorie. San Paolo aveva affermato con forza che Dio «abita una luce inaccessibile [e] che *nessuno fra gli uomini lo ha mai visto né può vederlo».* San Giovanni da parte sua non era stato meno categorico: *«Dio, nessuno l'ha mai visto»*[55]*.* E tuttavia è lui che ci assicura: «Noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è»[56]. Seguendo la loro propria originalità e i diversi contesti in cui si sono sviluppate, le due tradizioni cristiane, d'Oriente e d'Occidente, hanno messo l'accento su l'una o l'altra di queste due affermazioni.
Sotto la spinta di sant'Agostino, in connessione con quella di Gregorio Magno, l'Occidente considera naturale sperare la visione di Dio *in patria* come il prolungamento di una vita in grazia. Dio è senza dubbio invisibile per sua natura ai nostri occhi carnali, ma poiché Gesù ha solennemente dichiarato: *«Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio»* (Mt 5, 8), bisogna credere che ciò sia possibile. Se Dio è detto invisibile, è per significare che non è un corpo, non per interdire ai cuori puri la visione della sua sostanza[57]. Per Agostino, l'intera speranza cristiana è polarizzata dalla visione di Dio che si avrà nella patria celeste; e noi abbiamo visto come sulla sua scia Tommaso concepisca lo sforzo teologico nella luce pervasa d'amore di una fede che progredisce verso l'intelligenza. In questa linea agostiniana i teologi concedono senza difficoltà ai santi, perfino sulla terra, una certa conoscenza dell'essenza divina, del *quid est* di Dio[58].
Viceversa, alle prese con diversi errori di origine più o meno gnostica, in modo particolare con il razionalismo di Eunomio che sottomette Dio alla ragione umana, i Padri greci tendono piuttosto a sottolineare l'invisibilità di Dio e la sua ineffabilità, facendo attenzione a non metterla in pericolo quando commentano la visione faccia a faccia di cui parla il Nuovo Testamento. Questa tradizione greca penetra in Occidente tramite due vie privilegiate: lo Pseudo-Dionigi da una parte, san Giovanni Damasceno dall'altra[59]. Senza entrare nei dettagli, è sufficiente sapere che Giovanni Scoto Eriugena fu all'origine di una spiegazione che tentava di conservare simultaneamente l'eredità di sant'Agostino e quella di Dionigi: Dio sarà visto nella visione beatifica non nella sua essenza, ma tramite le sue manifestazioni, in teofanie. Questa soluzione non poteva non provocare delle proteste. Quella di Ugo di San Vittore, già alla fine del XII secolo, è la più lucida e la più ferma: se Dio non è visto che in immagine, allora non si tratta più di beatitudine[60].Tuttavia

---

[53] Tommaso fa più volte allusione a questa condanna; cf. per esempio *De veritate* q. 8, a. 1; *Summa theologiae* I, q. 12, a. 1; *In Ioannem* I, 18, lect. 11, n. 212.
[54] *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, n. 128, p. 170: «Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis»; il documento *è* del 13 gennaio 1241.
[55] 1 Tm *6,* 16; Gv 1, 18.
[56] 1*Gv* 3, 2; cf. anche *Gv* 17, 3: «Questa è la vita eterna: che conoscano te...».
[57] AGOSTINO*, Lettera 147, 37 e 48 (a Paolino sulla visione di Dio):* PL 33, 613 e 618.
[58]Si può vedere a proposito H. -F. DONDAINE, *Cognoscere de Deo* quid est, RTAM 22 *(1955)* 72-78, che cita alcuni testi di san Bonaventura, tra cui il seguente che individua nella conoscenza del *quid est* di Dio come «un genere diversamente realizzato presso tutti gli uomini»: «Il *quid est* di Dio può essere conosciuto pienamente e perfettamente in modo esaustivo; in questo modo Dio solo può conoscersi. Esso può anche essere conosciuto in maniera chiara e netta dai beati; o ancora può essere conosciuto in maniera parziale e oscura in quanto Dio è il sovrano e primo Principio di tutto il creato; in questa maniera, per quanto dipende da lui, è conoscibile da tutti», *De mysterio Trinitatis,* q. 1, a. 1 ad 13 *(Opera omnia,* t. 5, p. 51 b; tr. it. V/1, p. 249).
[59] Questo movimento di penetrazione in Occidente della «luce venuta da Oriente» è stato molto ben descritto da M.-D. CHENU', *La théologie au douzième siècle,* «Etudes de philosophie médiévale *45*», Paris 1957, pp. 274-322: cap. 12: «L'entrée de la théologie grecque», e 13: «Orientale lumen».
[60] «Se non si vede sempre che la sola immagine, allora non si vede mai la verità. Poiché l'immagine non è la verità, anche se vi si riferisce. Che essi ci liberino dunque da queste fantasie tramite le quali si sforzano di offuscare la luce

altri teologi – soprattutto tra i domenicani di Saint-Jacques[61] – saranno più sensibili alla profonda religiosità che scaturisce dalla tradizione greca, ed è così che la tesi dell'inconoscibilità di Dio doveva finire per smuovere i garanti dell'ortodossia teologica occidentale fino a provocare, nel 1241, la reazione, in verità un po' pesante, del vescovo di Parigi[62].

Preparata da quella del suo maestro sant'Alberto, la soluzione di san Tommaso consisterà nel distinguere accuratamente ciò che appartiene alla conoscenza terrena di Dio e ciò che non può che appartenere alla conoscenza che avremo *in patria.* Così, nel 1257, quando nella preparazione del *De veritate* incontra le autorità maggiori della tradizione greca, Dionigi e Giovanni Damasceno, secondo i quali non si può conoscere il *quid est* di Dio, egli risponde tranquillamente:

*«Le parole di Dionigi e del Damasceno vanno intese della visione mediante la quale l'intelletto del viatore vede Dio mediante qualche forma [intelligibile]. Dato che questa forma non può che essere inadeguata alla rappresentazione dell'essenza divina, non si può vedere tramite essa l'essenza divina; si sa soltanto che Dio è al di sopra di ciò che di lui viene rappresentato all'intelletto e quindi "ciò che egli è" resta occulto: e questo è il più nobile modo di conoscenza al quale possiamo giungere in questa vita. E così di lui non conosciamo "ciò che è" ma "ciò che non è". [Tuttavia sarà differente nella patria poiché, secondo la soluzione di sant'Alberto che Tommaso prende e perfeziona, noi non avremo allora nessun bisogno di una forma creata per vedere Dio, è lui che si unirà direttamente all'intelligenza del vedente per essere la sua beatitudine]. L'essenza divina, in effetti, rappresenta se stessa sufficientemente, per cui quando Dio sarà egli stesso la forma dell'intelletto non si vedrà di lui soltanto "ciò che non è», ma anche «ciò che è"»*[63]. Come è stato bene scritto, «questa trascrizione in categorie aristoteliche del *sicuti est* (così come è) e del *videre per speciem* (vedere tramite una forma) della Scrittura diverrà classica presso i discepoli di san Tommaso; ma nel 1257 essa comportava per il giovane maestro una decisione rilevante, la cui importanza non appare se non dal confronto con i suoi massimi contemporanei»[64]. Meno aristotelico, Bonaventura non vedeva inconvenienti nell'affermare che una certa visione del «quid est» sarebbe possibile su questa terra; Alberto, da parte sua, pensava di poter concedere una certa conoscenza confusa dell'essenza o dell'essere di Dio «così come esso è» *(ut est)* senza che ciò costituisse allo stesso tempo una conoscenza del suo «quid est»[65]. Cosa a cui Tommaso

---

delle nostre intelligenze e che non interpongano più tra Dio e noi gli idoli delle loro invenzioni. Per noi, niente ci può saziare se non Lui e non possiamo fermarci che a Lui» (PL 175, 955A); Tommaso tratta il problema in I, q. 12, a. 2: «Dire che Dio è veduto mediante qualche immagine, equivale a dire che l'essenza di Dio non è veduta affatto» *(dicere Deum per similitudinem uideri, est dicere diuinam essentiam non uideri).* Si vedrà a tal proposito il nostro studio *La vision de Dieu* per essentiam *selon saint Thomas d'Aquin,* «Micrologus» (1997).

[61] Sembra sia il caso, tra altri, di Ugo di San Caro, uno dei primi maestri domenicani di Parigi (1230-1235), cf. H.-F. DONDAINE, *Hugues de Saint-Cher et la condamnation de 1241,* RSPT 33 (1949) 170-174, e del suo confratello Guerrico di San Quintino (1233-1242), predecessore immediato di Alberto, cf. H.-F. DONDAINE - B.-G. GUYOT, *Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241,* RSPT 44 (1960) 225-242; C. TROTTMANN, *Psychosomatique de la vision béatifique selon Guerric de Saint-Quentin,* RSPT 78 (1994) 203 -226.

[62] Questa storia è stata descritta in modo magistrale da H. -F. DONDAINE, *L'objet et le «medium» de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e^ siècle,* RTAIvI 19 (1952) 60-130. Si può vedere anche S. TUGWELL, *Albert* & *Thomas Selected Writings,* New York-Mahwah 1988, pp. 39-95, e il riassunto dello stesso autore: *La crisi della teologia negativa nel sec. XIII,* «Studi» n.s. 1 (1994) 241-242.

[63] *De veritate, q. 8, a. 1 ad 8.*

[64] H.F. DONDAINE, *Cognoscere de Deo quid est,* p. 72.

65 Cf. H.-F. Dondaine, ibid., pp. 72-75; ecco uno dei passaggi di Alberto al quale poteva pensare Tommaso: «Bisogna distinguere tra vedere Dio "così come è" (ut est) e vedere il quid est di Dio, così come si distingue tra vedere una cosa "così com'essa è" (ui' est) e vedere il quid est di questa cosa. Vedere una cosa "così com'essa è", significa vedere l'essere o l'essenza di questa cosa, vederne il quid est di questa cosa significa vederne la sua propria definizione includente tutti i suoi dati (Rem enim videre, ut est, est enim videre esse rei sive essentiam rei; videre autem, quid est

facilmente replicava nel testo del *De veritate* appena citato: conoscere l'essenza di una cosa significa conoscere il suo «quid est». Il dilemma consisteva dunque nell'accogliere in pieno l'orientamento della tradizione latina ribadito dalla condanna del 1241 e ammettere una certa conoscenza dell'essenza divina, senza cadere nell'ingenua illusione di una conoscenza esaustiva; e nel contempo si trattava di ricevere l'eredità della tradizione greca portatrice di una così profonda attitudine religiosa di rispetto del mistero e della sua trascendenza, senza rinunciare alla speranza nutrita dalla Scrittura di una visione davvero faccia a faccia. Da una parte è il rischio di una pretesa blasfematoria di sottomettere il segreto di Dio alle prese dell'uomo; dall'altra, quello di cedere allo gnosticismo di fronte a una impersonale trascendenza irraggiungibile e di eliminare dall'esistenza cristiana lo stimolo dell'Incontro finale, in cui la speranza troverà il compimento del suo desiderio infinito.

## LA VIA NEGATIVA

Per giungere a una conoscenza di Dio che tenga conto simultaneamente delle esigenze di queste due ispirazioni divergenti, Tommaso impiega un metodo che certamente richiede tutte le risorse della ragione, ma che consiste piuttosto nel negare che nell'affermare, nello scartare successivamente «tutto ciò che non è Dio» più che pretendere di precisare ciò che egli è. Si tratta dunque dell'impiego della «via di separazione» *(via remotionis)* ereditata dallo Pseudo-Dionigi e di cui si trova un bell'esempio in ciò che costituisce, per così dire, la prefazione della *Somma contro i Gentili.* In questa prima grande opera della maturità, Tommaso non era ancora dominato dalla preoccupazione di brevità, forse eccessiva, che caratterizza la *Somma di teologia;* vi si trovano perciò spesso delle spiegazioni più ampie che aiutano il lettore a comprendere più facilmente. Nelle due opere, una volta data per acquisita l'esistenza di Dio («esiste un primo essere al quale diamo il nome di Dio»), rimane da interrogarsi su ciò che egli è in se stesso:

*«Nel considerare la realtà divina si deve ricorrere soprattutto alla* via della negazione. *La sostanza divina infatti sorpassa con la sua immensità tutte le forme che la nostra intelligenza può raggiungere, e quindi non siamo in grado di app renderla in modo tale da conoscere «ciò che essa è"* (quid est). *Ne avremo pertanto una certa conoscenza sapendo «ciò che essa non è"* (quid non est). *E tanto più ci avvicineremo a tale conoscenza, quanto più numerose saranno le cose che col nostro intelletto potremo escludere da Dio»*[66]*.*

Il paragone è un po' grossolano, ma si può provvisoriamente azzardare l'immagine: Tommaso utilizza un'idea tanto semplice quanto quella che si trova alla base di alcuni giochi di società in cui si tratta di indovinare quale è la persona o la cosa alla quale pensa il partner. La cosa più semplice è procedere per eliminazioni successive: si tratta di una cosa o di un essere vivente? Di un animale o di una persona? Di un uomo o di una donna?... Di eliminazione in eliminazione si arriva a poter azzardare un nome. Le cose sono tuttavia meno semplici quando si tratta di Dio:

*«Infatti noi conosciamo tanto più perfettamente una realtà quanto più ne scorgiamo le differenze che la distinguono dalle altre: poiché ogni cosa possiede un essere proprio che la distingue da tutte le altre. Cosicché noi cominciamo col situare nel* genere *le cose di cui conosciamo le definizioni, e questo ce ne dà una certa conoscenza comune; si aggiungono in seguito le* differenze *che distinguono le cose le une dalle altre: così si raggiunge una conoscenza completa*

---

res, est videre propriam diffinitionem includentem omnes terminos rei; De resurrectione, tract. 4, q. 1, a. 9, ed. Col., t. 26, 1958, p. 328 b).

[66] SCGI 14.

*della cosa».*

Per chi non fosse familiarizzato con questo modo di ragionare, sarà sufficiente un esempio per capirlo. In questa prospettiva, le cose si definiscono innanzitutto tramite i loro aspetti più generali (il *genere)* ai quali si aggiungono delle note caratteristiche (la *differenza specifica).* Così, quando si tratta dell'essere umano definito come «animale razionale», «animale» lo situa nel genere degli esseri animati, distinguendolo dai vegetali o dai minerali, mentre «razionale» indica la differenza specifica che caratterizza l'uomo fra tutti gli animali. Con questo non si vuol dire di sapere tutto dell'uomo né soprattutto di ogni uomo. Questa conoscenza dell'universale «uomo» non è che una conoscenza astratta che prende in considerazione proprio gli aspetti più generali, ma che lascia sfuggire la conoscenza del singolare (quella di Pietro o di Paolo, che appartiene a tutt'altro tipo di approccio). Ora, nemmeno questa conoscenza, per quanto povera sia, è possibile quando si tratta di Dio: *«Ma nello studio della sostanza divina, poiché non possiamo cogliere «ciò che è"* (quid) *e prenderlo come genere, e dato che non possiamo nemmeno desumere la sua distinzione con le altre cose tramite le differenze* positive, *siamo obbligati a desumerla dalle differenze* negative». Noi possediamo una differenza positiva quando «razionale» si aggiunge ad «animale» per definire l'uomo; ma poiché questo non può valere per Dio, in tal caso bisognerà dire piuttosto: non cosa, non animale, non razionale... Ne seguirà dunque una procedura analoga:

*«Come nel campo delle differenze positive una differenza ne implica un'altra e aiuta ad avvicinarsi maggiormente alla definizione della cosa sottolineando ciò che la distingue da molte altre,* così una differenza negativa ne implica un'altra ed evidenzia la distinzione da molte altre. *Se affermiamo per esempio che Dio non è un accidente, lo distinguiamo in tal modo da tutti gli accidenti. Se poi aggiungiamo che non è un corpo, lo distinguiamo ancora da un certo numero di sostanze;* e così, progressivamente, grazie a codeste negazioni, arriviamo a distinguerlo da tutto ciò che non è lui. *Si avrà allora una considerazione appropriata della sostanza divina quando* Dio sarà conosciuto come distinto da tutto. Ma non sarà una conoscenza perfetta, poiché si ignorerà "ciò che è in sè stesso» (quid in se sit)».

Malgrado la sua lunghezza e la sua difficoltà, occorreva citare questo testo che risulta molto chiaro sia in se stesso sia riguardo all'intenzione di san Tommaso. Egli è animato dalla profonda convinzione che non è piccola cosa sapere di Dio ciò che non è. Ciascuna di queste differenze negative determina con una precisione crescente la differenza precedente e coglie sempre meglio il contorno esterno del suo oggetto: «E così, procedendo per ordine e distinguendo Dio da tutto ciò che non è, tramite negazioni di questo genere, arriveremo ad una conoscenza *non positiva ma vera* della sua sostanza, poiché lo conosceremo come distinto da tutto il resto»[67] 23 L'immagine del nostro gioco di società rivela qui la sua insufficienza; l'apparente parallelo non funziona fino in fondo. Supponendo che io sia riuscito a identificare la persona o la cosa che bisognava riconoscere, mi trovo ormai in un campo conosciuto e non vi è più mistero per me. Non così accade per quanto riguarda Dio. Io posso affermano in verità con un giudizio positivo, ma non posso farmene un'idea, un concetto che esprimerebbe il suo proprio mistero. «Non è una definizione che ce lo fa conoscere, ma la sua distanza da tutto ciò che non è. Ciò che è, non è conosciuto ma affermato, cioè stabilito con un giudizio»[68]. La teologia negativa non è in alcun modo una teologia negatrice.

Oltre alla sua pertinenza intellettuale, questo testo è anche molto illuminante circa ciò che amerei chiamare l'implicito metodo spirituale del Maestro d'Aquino. Non sarà mai abbastanza l'attenzione

---

[67] É. GILSON, *Le Thomisme*, Paris 19866, p. 114.

[68] T.-D. HUMBRECHT, *La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin,* RT 93 (1993) *535-366; 94* (1994) 71-99, cf. qui p. 81; questo studio, il più recente sul soggetto, è anche tra i più perspicaci.

prestata al rigore di questa dialettica negativa; essa costituisce in se stessa un'ascesi con esigenze poco comuni. Se si sforza di praticarla nello stato d'animo che abbiamo tentato di suggerire nelle prime pagine di questo libro, il teologo non può non considerare le tappe del suo cammino che come altrettanti gradi ascendenti nella via che conduce verso Dio. Se, come ogni credente, deve abbandonare gli idoli per rivolgersi verso il Dio vivente (cf. At 14, 14), egli deve anche rinunciare alle costruzioni del suo spirito, idoli personali che non sono i meno tenaci. A suo modo, è a questo che invita Tommaso quando distingue la contemplazione dei filosofi e la contemplazione cristiana. La prima ha sempre la tentazione di fermarsi alla gioia della conoscenza in se stessa ed è in fin dei conti ispirata dall'amore di sé; la seconda, la contemplazione dei santi, totalmente ispirata dall'amore di carità per la Verità divina, termina all'oggetto stesso[69]. Interamente oggettiva, nel senso che è l'oggetto stesso che ne comanda lo svolgimento, questa ascesa richiede da parte del soggetto che vi si consacra una spoliazione a misura della pienezza che dovrà colmano. L'esercizio della teologia si rivela così come una scuola di vita spirituale.

## DIO CONOSCIUTO COME SCONOSCIUTO

Se il procedimento seguito dalla teologia negativa non cambia direzione passando dalla *Somma contro i Gentili* alla *Somma di teologia,* la sua pratica concreta è tuttavia molto differente. Nella prima opera, Tommaso parte dal fatto che Dio è immutabile. Non si tratta di postulato o conclusione d'ambito filosofico, ma di un dato ricevuto dalla rivelazione. In tre differenti luoghi la Bibbia riprende la stessa affermazione: «Dio non è un uomo da potersi smentire» diceva già il libro dei *Numeri* (23, 19), al quale fanno eco sia il profeta Malachia (3, 6): «Io sono Dio, non cambio», sia l'apostolo Giacomo (1, 17): «In lui non vi è alcun cambiamento». Partendo da ciò, Tommaso stabilisce che se è immobile, Dio è anche eterno, e dunque gli è assolutamente impossibile trovarsi in potenza nei riguardi di qualsiasi cosa. Di conseguenza, in lui non vi è nemmeno materia — poiché essa si definisce per il fatto di essere in potenza — e questo ci spinge a scartare da lui ogni composizione. E se non si compone con nient'altro, occorre allora ritenere per certo che Dio è la sua propria essenza, ch'egli è il suo essere stesso. Non possiamo seguire i dettagli del procedimento fino alla fine: esso sfocia nell'affermazione della semplicità divina, da dove riparte all'esame delle altre perfezioni di Dio.

Nella *Somma di teologia,* l'autore utilizza l'ordine inverso e prende la semplicità divina come punto di partenza. Non per questo rinnega però la sua prima ispirazione, ma al contrario l'approfondisce; per comprenderlo è sufficiente leggere il testo parallelo a quello che abbiamo appena citato:

*«Conosciuta l'esistenza di una realtà resta da ricercare il suo modo di essere, per giungere a conoscere ciò che essa è. Ma, poiché* non possiamo sapere di Dio che cosa è, ma soltanto ciò che non è, *così non possiamo nemmeno considerare come egli è ma piuttosto come non è. Perciò è necessario esaminare prima di tutto* come egli non è, *in seguito come* è conosciuto da noi, e infine

---

[69] Cf. *Sent.*, III, d. *35*, q. 1, a. 2 sol. 1: Tommaso s'interroga sul ruolo della volontà (affettività) nella vita contemplativa e sottolinea che se la contemplazione *è* opera dell'intelligenza, quest'ultima è sostenuta e accompagnata dalla volontà: «Sicché la vita contemplativa consiste in un atto della potenza conoscitiva messa in moto dalla volontà. Ma accade che l'operazione è per così dire a metà strada tra il soggetto e l'oggetto; essa è una perfezione per il soggetto che conosce e riceve la sua qualità dall'oggetto che la specifica. Ne deriva dunque che l'operazione della potenza conoscitiva può essere qualificata mediante l'affettività *(affectari)* in duplice modo. Da una parte, *in quanto essa è la perfezione del conoscente;* e in questo caso la qualità affettiva dell'operazione conoscitiva procede dall'amore di sé; *questo era il caso dell'affettività nella vita contemplativa dei filosofi.* Dall'altra, *in quanto essa termina all'oggetto,* e in questo caso il desiderio della contemplazione procede dall'amore dell'oggetto, poiché dove si trova l'amore là si trova anche lo sguardo... *Questo è il caso dell'affettività nella vita contemplativa dei santi di cui noi parliamo... (e che) esige la carità»;* vedere anche II-II, q. 180, aa. 1 et 7.

come è denominato. *Si può dimostrare di Dio come non è, scartando le cose che a lui non convengono, quali sarebbero la composizione, l'essere in movimento ed altre cose simili. E per questo che ci si interroga innanzitutto sulla sua semplicità, per la quale scartiamo da lui ogni composizione. Ma siccome negli esseri corporali le cose semplici sono imperfette e frammentarie, bisognerà indagare in seguito sulla perfezione di Dio, la sua infinità, la sua immutabilità e la sua unità»*[70].

Partendo dalla semplicità divina, Tommaso impernia il suo discorso sulla pienezza d'essere di Dio e sull'identità in lui dell'essenza e dell'essere: Dio si identifica al suo essere stesso. Ed è questo che fonda la successiva trattazione sugli attributi divini. Ciascuno di essi meriterebbe una lunga considerazione, ma sarà sufficiente sottolineare ciò che emerge più chiaramente del metodo tomasiano. Lungi dal portare l'uomo ad impossessarsi del mistero divino, dominandolo, questo procedimento suscita in lui una coscienza affinata del mistero che l'oltrepassa. La teologia negativa è la forma intellettuale del rispetto e dell'adorazione dinanzi al mistero[71].

E qui che Tommaso appare in una certa misura come un erede autentico della tradizione greca, e lo dimostra fin dall'inizio della sua carriera, quando incontra per la prima volta in questo contesto i nomi prestigiosi che patrocinano il suo apofatismo[72]. Si tratta di sapere se l'espressione utilizzata dalla Volgata quando Dio si fa conoscere da Mosè, «Colui che è» *(Qui est),* significhi veramente «ciò che è» Dio (il suo *quid est)* o soltanto, come afferma san Giovanni Damasceno, «un certo oceano infinito di sostanza»[73]. Se il Damasceno ha ragione, dice l'obiettante, dato che l'infinito non è comprensibile (nel senso di una conoscenza esaustiva), esso non sarà nemmeno «nominabile»; dunque sarà impossibile parlare di Dio, ed egli resterà sconosciuto. Per Tommaso non vi sono dubbi; tra tutti gli altri nomi, «Colui che è» offre vantaggi incontestabii per parlare di Dio, poiché è un nome rivelato; ma ciò non significa che per questo si esaurisca il mistero: *«Tutti gli altri nomi esprimono l'essere determinato e particolare, come "saggio" dice un certo essere; ma il nome "Colui che è" dice l'essere assoluto e non determinato da qualcosa di aggiunto; ed è per questo che il Damasceno afferma che esso non significa ciò che è Dio, ma «un certo oceano infinito di sostanza, come non determinato". E per questo che quando noi procediamo alla conoscenza di Dio per via di negazione, neghiamo di lui innanzitutto le cose corporali e in seguito anche le intellettuali secondo la modalità in cui si trovano nelle creature, come la bontà e la saggezza; e allora non resta nel nostro intelletto che la sua esistenza* (quia est) *e nient'altro, e il nostro intelletto viene a trovarsi allora in una specie di confusione. Infine, anche l'essere,* quale si trova nelle creature, *è negato di lui, e allora egli resta in una certa tenebra dell'ignoranza* (et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae), *ignoranza secondo la quale siamo uniti a Dio in modo ottimale, almeno durante la vita presente; come afferma Dionigi, questa è come una nuvola in cui si dice che Dio abiti»*[74].

---

[70] I. q. 3 *Prol.;* questo enunciato riassume l'ordine delle questioni 4-11.

[71] Si rileggerà volentieri ciò che diceva a tal proposito É. Gn.s0N, *Le Thomisme,* p. 99: «Questo modo negativo di pensare Dio ci apparirà come sempre più caratteristico della conoscenza che noi abbiamo di lui. Dio è semplice; ora, ciò che è semplice ci sfugge, dunque ci sfugge la natura divina. *La conoscenza umana di un tale Dio non può che essere una teologia negativa.* Sapere in cosa consista l'essere divino, significa accettare di ignorarlo».

[72] «Apofatismo» (dal greco *apophasis* = negazione) a volte è utilizzato come equivalente di «teologia negativa» *(theologia apophatikè),* che è l'espressione dello stesso Pseudo-Dionigi.

[73] *De fide orthodoxa* I 9, 2: PG 94, 836; *Burgundionis versio,* ed. E.M. BUYTAERT, Louvain *1955,* p. 49: «Totum enim in seipso comprehendens habet esse, velut *quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum».*

[74] *Sent.* I, d. 8, q. 1, a. 1 ad 4; i testi dello Pseudo-Dionigi che ritornano costantemente in questo contesto sono i seguenti: *De diuinis nominzbus* VII 3 (PG 3, 869-872); *De mystica theologia* 1-2 *(ibid.,* 997-1000); *Epistola V, Ad Dorothaeum (ibid.,* 1074); ci si può riferire alla trad. francese di M. DE GANDILLAC, *Oeuvre3 complètes da Pseudo-Denys l'Aréopagite,* Paris 1943, pp. 144-145; 177-178; 330- 331; si vorrà anche vedere in questo contesto: SAINT

Questo testo, che si è detto essere «il più apofatico di tutta l'opera di san Tommaso»[75], non è però il solo della sua specie ed è molto importante il fatto che si ritrovano delle annotazioni simili in tutte le epoche dell'evoluzione intellettuale del Maestro. Dieci anni dopo le *Sentenze,* la *Somma contro i Gentili* riprende queste espressioni in maniera ancora più esplicita:
*«La sostanza separata conosce da se stessa che Dio esiste* (quia est), *che è la causa di tutto, al di sopra di tutto* (eminentem), *distinto* (remotum) *non solo da ciò che è, ma da tutto ciò che può concepire un'intelligenza creata. Anche noi possiamo ottenere qualcosa di questa conoscenza di Dio: infatti dagli effetti sappiamo che Dio esiste* (quia est) *e che è la causa degli esseri al di sopra e separato da essi* (supereminens et remotus). *Questo è il limite della nostra conoscenza di Dio in questa vita, come afferma Dionigi* (Teologia mistica *I 3):* noi siamo uniti a Dio come ad uno sconosciuto. *Ciò avviene perché di lui sappiamo «ciò che non* è" (quid non sit), *rimanendoci totalmente ignoto* (penitus ignotum) *«ciò che è". E per questo che, per esprimere l'ignoranza di questa sublime conoscenza, si dice di Mosè che* si avvicinò alla nube oscura in cui Dio era presente (Es 20, 21)»[76].
È in occasione di un parallelo con la conoscenza angelica che Tommaso formula queste precisazioni. Bisogna osservare che senza tentare di eliminare il mistero, egli sottolinea però che non siamo completamente sprovveduti dinanzi ad esso. Questi due orientamenti si ripetono formulati più o meno brevemente a seconda dei testi e sarebbe facile moltiplicarne gli esempi. Senza cercare di essere esaustivi si può almeno osservare che, se mettiamo da parte le opere erudite per verificare in che modo Tommaso si rivolga ai fedeli, riscontriamo che il predicatore non si esprimeva diversamente dal teologo: *«Nessuna via è così fruttuosa per la conoscenza di Dio come quella che procede per separazione* (per remotionem). Si viene allora a sapere che Dio è perfettamente conosciuto, quando si diventa coscienti che egli *è* ancora al di là di tutto ciò che può essere pensato di lui. *E per questo che si dice di Mosè — il quale fu tanto intimo* (familiarissimus) *con Dio quanto è possibile esserlo in questa vita — che si avvicinò a Dio nella nuvola dell'oscurità, cioè che giunse alla conoscenza di Dio apprendendo «ciò che Dio non è". E questa via di separazione che indica il nome «santo" [il «tre volte santo" dei serafini in Is 6, 2]»*[77].
Come una litania, questa serie di testi, che non sarebbe difficile prolungare ulteriormente[78], testimonia in modo impressionante che la modestia iniziale del proposito non è mai persa di vista e che viene ripetuta ogni volta che se ne presenta l'occasione. Ma nello stesso tempo — e tanto spesso quanto è necessario — il teologo rifiuta di abdicare: Dio gli ha dato l'intelligenza come il bene più prezioso, ed egli considera che l'omaggio più alto che gli può rendere consiste precisamente nell'impiegare le sue forze per scrutare il mistero. Molti studi sono stati consacrati all'apofatismo di san Tommaso, ma nei suoi riguardi non si può utilizzare questo termine senza operare alcune sfumature che si impongono. Il riferimento costante a Dionigi, che ritorna in questo contesto come una specie di ritornello rituale, esprime indubbiamente la considerevole

---

ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la «Théologie mystique» de Denys le Pseudo-Aréopagite suivi de celai de.s Epìtres I-V,* introd., trad. francese, note e indici a cura di E.-H. WÉBER («Sagesses chrétiennes»), Paris 1993.
[75] T.-D. HUMBRECHT, RT 1994, pp. 78ss; questo testo è stato commentato spesso, cf. soprattutto J. OWENS, *Aquinas «Darkness of Ignorance» in the Mosi Refined Notion of God,* «The Southwestern Journal of Phiosophy» (Norman, Oklahoma) 5 (1974) 93-110.
[76] SCG III 49, n. 2270; oltre l'influenza di Dionigi, questo testo manifesta anche quella di Proclo, poiché è da lui che Tommaso riprende il penitus ignotum, cf. Super librum De Causis, prop. 6, ed. H.-D. SAFFREY, Fribourg-Louvain 1954, p. 43; C. D'ANCONA COSTA, Tommaso d'Aquino, Commento al «Libro delle Cause», Milano 1986, pp. 229ss.; il passaggio del Contra Gentiles è commentato da A.C. PEGIS, Penitus manet ignotum, MS 27 (1965) 212-226.
77 Sermone Seraphim stabant (inedito), in J.-P. T0RRELL, La pratique pastorale, p. 241, nota 141.
78 Cf. Sent. III, d. 35, q. 2, a. 2 sol. 2; Super Boetium De Trin., q. 2, a. 2, ad 1; Deveritate, q. 2, a. i ad 9; De potentia, q. 7, a. 5 ad 14; In Col. 1, lect. 4, n. 30.

autorità che questi aveva agli occhi dei medievali. Ma fedele al suo modo abituale — che si tratti di Aristotele o di altri — Tommaso non riprende Dionigi senza modificarlo profondamente.
La più evidente di queste modificazioni è stata notata da molto tempo e a giusto titolo. Contrariamente a ciò che trovava nelle traduzioni a sua disposizione, Tommaso non riprende Dionigi, che dice che Dio resta *totalmente* sconosciuto *(«omnino» ignotum),* ma si limita a dire che noi lo raggiungiamo *come* sconosciuto *(«tanquam» ignotum;* o ancora *«quasi» ignotum)*[79]*.*
D'altronde, mentre Dionigi situava Dio al di là dell'essere e concludeva alla sua inconoscibilità assoluta, Tommaso situa Dio al di sopra di «questo essere quale si trova nelle creature» [80], indicando così che non vi è un concetto d'essere che sarebbe comune a Dio e alle creature. Ma ciò non significa che il nome «Colui che è» non si applichi a Dio in nessun modo[81] . Tommaso non vede Dio soltanto come la causa dell'essere; egli è molto di più. Se la via della causalità gli permette di esprimere riguardo a Dio qualcosa d'indispensabile, egli vuole andare ancora più avanti.
Ci si rende conto molto bene di ciò osservando il modo in cui egli riprende, prolunga e insieme modifica la triplice via che gli proponeva l'Areopagita per accedere a Dio [82]. La semplice modificazione dell'ordine stesso delle tre vie mostra bene che egli non condivide l'apofatismo assoluto di Dionigi, e che la negazione non sopprime i diritti dell'affermazione[83]. Come osserva Tommaso stesso a proposito di Maimonide, non è sufficiente dire che Dio è vivente perché non ha l'essere alla maniera di un corpo inanimato. Parimenti si potrebbe dire benissimo che Dio è un leone, poiché non ha l'essere alla maniera di un uccello: *«Il senso della negazione è esso stesso fondato su una certa affermazione... Così* se l'intelletto umano non potesse conoscere niente di Dio affermativamente, non potrebbe nemmeno negare niente di lui. *Poiché se niente di ciò che afferma di Dio si verificasse affermativamente, non avrebbe allora nessuna conoscenza in proposito. E per questo che al seguito di Dionigi, occorre dire che questi nomi [di perfezione] esprimono [realmente] la sostanza divina, seppure in modo incompleto e imperfetto»*[84]*.*

## UNA TRIPLICE VIA VERSO DIO

È importante per il nostro scopo soffermarsi un istante su questo nuovo aspetto delle cose. Se è vero che Tommaso attende dal suo discepolo una attitudine di rinuncia intellettuale spinta al massimo, tuttavia non si tratta affatto di una abdicazione più o meno mascherata. Il teologo deve dar prova di una non meno grande magnanimità intellettuale per impiegare con lo stesso rigore tutte le risorse della sua mente. Ci si rende conto molto bene di questo osservando la progressione metodica con cui avvia lo sviluppo delle «tre vie». Per riprenderla molto liberamente,

---

[79] Cf. la nota di P. MARC su SCG III 39 n. 2270 e T.-D. HUMBRECHT, RT 1994, p. 91, n. 92.
[80] Cf. il testo delle *Sentenze* I, d. 8, q. 2, a. 2 ad 4, citato qui sopra all'inizio della nostra serie.
[81] Si vedrà a tal proposito E. GILSON, *Le Thomisme,* p. 165, secondo il quale il modo in cui Tommaso modifica l'ordine del metodo proposto da Dionigi capovolge tutta la dottrina di quest'ultimo; è vero che Tommaso sovverte completamente tutta la dottrina di Dionigi, ma le cose non sono così semplici: se Tommaso non ritiene utile di attenersi una volta per sempre allo stesso modo di proporre le tre vie, non è né inavvertitamente né arbitrariamente, ma proprio secondo i contesti, come l'ha ben dimostrato M.B. Ewbank (cf. nota seguente).
[82] M.B. EWBANK, *Diverse Orderings of Dionysius's* Triplex Via *by St. Thomas Aquinas,* MS 52 (1990) 82-109.
[83] Lo studio di T. -D. Humbrecht è in questo caso prezioso, visto che esso mostra bene come la teologia negativa non si ha senza una teologia positiva preliminare.
84 De potentia q. 7, a. 5: «Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione... Unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmatiue cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret si nihil quod de Deo dicit uerificaretur afflrmatiue. Et ideo... dicendum est quod huiusmodi nomina significant diuinam substantiam, quamuis deficienter et imperfecte». G. Emery mi segnala qui la prossimità di Tommaso rispetto al suo maestro Alberto che scriveva da parte sua: «Omnis negatio fundatur supra aliquam affirmationem; unde ubi non est vere affirmatio, neque erit etiam vere negatio» (Super Dion. Myst. Theol. V; ed. Col., p. 475).

si può seguire qui una delle esposizioni più esplicite di san Tommaso, nel suo commento su un versetto della lettera ai *Romani* (1, 20):
«Fin dalla creazione del mondo, ciò che Dio ha di invisibile si lascia vedere dall'intelligenza nelle opere di lui». Questo luogo comune della Scrittura si ritrova sulla bocca di san Paolo nel discorso agli ateniesi (At 17, 24-28), oppure nel libro della *Sapienza* (13, *5):* «La grandezza e la bellezza delle creature permettono, per analogia, di contemplare il loro autore». Questi testi richiedono subito una prima messa a punto:
*«Occorre sapere che vi è qualcosa di Dio che resta totalmente sconosciuto all'uomo durante questa vita:* ciò che Dio è (quid est Deus)... *La ragione sta nel fatto che la conoscenza umana trova il suo punto di partenza nelle realtà che ci sono connaturali, le creature corporali, che non sono adatte a rappresentare l'essenza divina. Tuttavia, così come afferma Dionigi nel libro* Sui nomi divini (7, *4), all'uomo è possibile conoscere Dio a partire da queste creature in maniera triplice. La prima è costituita [dalla via della]* causalità. *Dato che queste creature sono defettibili e mutevoli, è necessario ricondurle* [reducere: *riportare alla loro spiegazione] a un principio immutabile e perfetto. Secondo questa via, si arriva all'esistenza di Dio* (cognoscitur de Deo an est)»[85]. Considerata in se stessa, questa prima via sarebbe insufficiente e anche assolutamente ingannatrice, poiché il concetto di causa non ha lo stesso senso se losi utilizza per Dio o se lo si utilizza per l'uomo. In termini tecnici — che bisogna spiegare, ma che sono indispensabili —, si tratta di un concetto analogo e non univoco[86]. Diciamo concetto univoco quello applicato in modo uguale a due o più realtà differenti: applicato al cane o al gatto, «animale» ha sempre lo stesso senso. Il concetto analogo, al contrario, indica una certa somiglianza all'interno di una completa dissomiglianza. Questo sarà vero per tutti i nomi o tutte le qualità che potremo applicare a Dio. Nessuna delle nostre perfezioni, fosse anche la più elevata che possiamo immaginare, potrebbe convenire a Dio nello stesso modo in cui conviene a noi. Se prendiamo per esempio il concetto di causa applicato a Dio oppure all'uomo, non si dirà semplicemente: Dio gioca nei riguardi della creazione un ruolo simile a quello che un artigiano gioca nei confronti della sua. Col rischio di indurre in errore, questo primo accostamento deve essere immediatamente rettificato: applicato alla creazione dell'universo, non rimanda al suo autore come l'esistenza di un quadro permette di inferire l'esistenza del pittore, poiché l'azione di Dio non si esercita su una materia preesistente (prima della creazione non vi è *niente*), e bisogna abbandonare quindi l'ordine del creato per trovare la sua ragion d'essere. E per questo che Tommaso aggiunge subito:
*«La seconda è la via d'eminenza* (qui*:* excellentiae). *Infatti, le creature non sono riferite al primo principio come possono esserlo alla loro causa propria ed univoca (ciò che accade quando un uomo genera un uomo), ma giustamente come a una causa universale e trascendente. Si comprende così che Dio si trova ai di sopra di tutto* (super omnia)».
Si potrebbe pensare che il procedimento è compiuto a partire dal momento in cui Dio è stato caratterizzato come causa trascendente, la causa al di sopra di tutte le cause. Ciò significherebbe conoscere male l'esigenza intellettuale e spirituale del Maestro d'Aquino.
*«Dicendo di Dio che è vivente, non intendiamo dire che egli sia la causa della nostra vita o che differisca dai corpi inanimati... Così pure, quando si dice: Dio è buono, non si vuol dire che Dio è causa della bontà, oppure: Dio non è malvagio; invero il senso è questo:* ciò che noi chiamiamo bontà nelle creature preesiste in Dio — *e, in verità, secondo un modo ben superiore*[87] — *Non ne segue dunque che a Dio spetta essere buono perché è la causa della bontà; ma piuttosto, al*

[85] In Ad Romanos I, lect. 6, nn. 114-115. 42Cf.I,q. 13,a.5.
[86] I, q. 13, a. 2.
[87] Tommaso si è già espresso su questo tema in I, q. 4, aa. 2-3.

*contrario, perché egli è buono, effonde la bontà nelle cose, secondo il detto di sant'Agostino:* E perché egli è buono, che noi esistiamo»[88]. Se in Dio non si vedesse che la causa di ogni bontà o di ogni saggezza che si trova in questo mondo, egli sarebbe concepito a partire da questo mondo: Dio potrebbe essere, buono o saggio, alla maniera dell'uomo. Anche così restiamo sotto la minaccia dell'univocità. E necessario dunque compiere un ultimo passo:
*«La terza via è quella della* negazione. *Se in effetti Dio è una causa trascendente, niente di ciò che si trova nelle creature gli può essere attribuito... Così noi diciamo di Dio che è in-finito, im-mutabile, e così via».* Quest'ultimo momento del processo consiste dunque nel negare che ciò che noi chiamiamo essere, bontà o saggezza si realizza in Dio nel modo in cui lo sperimentiamo quaggiù: Dio ne è la fonte poiché tutto ciò preesiste in lui, ma egli non è essere, saggio o buono nel modo in cui lo sono gli uomini. Pur affermando l'esistenza di questa perfezione, Tommaso nega la possibilità di conoscerne il modo di realizzazione[89]. Sappiamo dunque che Dio possiede in modo eminente tutto ciò che rappresenta qualche bene nel nostro mondo, ma il modo in cui lo possiede ci sfugge completamente. L'essenziale (la *ratio* o la *res significata,* secondo l'espressione consacrata) di queste perfezioni si ritrova in lui, ma il modo della nostra conoscenza e del nostro linguaggio *(modus significandi)* non è proporzionato al modo in cui esse vi si trovano, modo che resta inaccessibile.

## «COLUI CHE È»

Il bilancio tuttavia non è assolutamente negativo. Al termine della lunga questione sulla conoscenza di Dio a cui l'uomo può pretendere di pervenire in questa vita, Tommaso poteva riassumere così il risultato del suo studio:
*«Quindi conosciamo di Dio la sua relazione con le creature, che cioè è la causa di tutte; sappiamo cosa lo differenzia da queste creature, che cioè egli non è niente di quanto causato da lui sappiamo infine che ciò che si elimina da lui; non lo si elimina a causa di una mancanza, ma a causa di un eccesso»*[90].
Se ci si ricorda che questa triplice certezza è alla base di tutti gli sforzi di Tommaso, si può allora capire come anche i testi più «negativi» possono sfociare in una vigorosa affermazione:
"Possiamo dire che alla fine del nostro procedimento *conosciamo Dio come sconosciuto,* poiché lo spirito scopre allora che è avanzato al massimo della sua conoscenza. Quando ha saputo che l'essenza divina è al di sopra di tutto ciò che può carpire nello stato della vita presente; e sebbene di Dio gli resta ignoto ciò che è, sa tuttavia che egli è"[91]. La conoscenza per grazia non può che rinforzare questa certezza, ma fondamentalmente non cambia niente alla struttura di questa conoscenza fintantoché noi siamo su questa terra. Essa ci permette di conoscere Dio tramite gli effetti più estesi e ci rivela di lui dati ai quali la sola ragione non potrebbe pervenire, ma nemmeno essa può accedere al *quid est* di Dio. La questione che allora si pone è di sapere se malgrado tutto è possibile parlare di Dio in un altro modo che non sia per iperbole o per metafore poetiche. Si tratta di sapere come «chiameremo» Dio, dato che «gli esseri li nominiamo a partire da ciò che ne

---

[88] I, q.13, a. 2 con citazione del *De doctrina christiana* I 32, 35; Tommaso ritorna su questo tema nell'a. 6 della stessa questione: «i nomi attribuiti a Dio non riguardano soltanto la sua causalità; essi concernono la sua essenza; poiché quando si dice: Dio è buono, o saggio, si vuol dire non solo che Dio sia causa di saggezza o di bontà, ma *si vuoi dire anche che in lui queste qualità preesistono in modo sovreminente*».
[89] Ciò è stato ben colto e detto da T.-D. HUMBRECHT, *La théologie négative,* p. 92, con rinvio molto opportuno a C. GEFFRÉ, *Théologie naturelle et révélation dans la connaissance du Dieu un,* in *L'existence de Dieu* («Cahiers de l'actualité religieuse 16»), Paris-Tournai 1961, pp. 297-317.
[90] I, q. 12, a. 13.
[91] *SuperBoetium De Trin.,* q. 2, a. 2 ad 1.

sappiamo»[92].Teologo e predicatore Tommaso non può rinunciare a questa ambizione senza rischiare di vedere la missione del suo Ordine e la propria messe radicalmente in causa. Conseguentemente a tutto ciò che ha già detto, egli concederà fin dall'inizio che, «se possiamo nominare Dio a partire dalle creature, ciò non accade in modo tale da pretendere di esprimere l'essenza divina così come è in se stessa». Si può ben dire in questo senso con Dionigi che: «Dio non ha nome, oppure che è al di sopra di ogni denominazione»[93]. Ma significherebbe proprio conoscere male Tommaso per pensare che egli si limiti a questo: il suo apofatismo non è un agnosticismo. Simile a Giacobbe che lotta con l'Angelo e pretende di sapere il suo nome, egli non vuole demordere prima di essere stato benedetto. Pazientemente, si interroga sulla possibilità di dire qualcosa di Dio a partire dai suoi effetti creati e a quali condizioni. Concede certamente che i nomi predicati di Dio metaforicamente (roccia, fortezza) convengono primariamente alle creature; ma non così accade per quanto riguarda i nomi di perfezioni (saggezza o bontà). Poiché esse si trovano in Dio prima che nelle creature, non si può propriamente negarle di Dio. Se ha un senso il detto di Dionigi secondo cui questi nomi sono negati di Dio con maggiore verità di quanto non gli siano attribuiti, ciò significa che «la realtà significata dal nome non conviene a Dio sotto la forma stessa in cui il nome li esprime, ma in un modo più eccellente»[94]. La distinzione tra realtà significata e modo propriamente divino di realizzarla rivela qui la sua utilità. Se Tommaso non vuole a nessun costo rinchiudere Dio in un concetto, egli pretende però dirne qualcosa.

Due nomi privilegiati si offrono qui alla nostra considerazione. Consacrato dall'uso, il nome stesso «Dio» non è privo di vantaggi. Se viene applicato ad altri all'infuori di Dio, ciò non può verificarsi che in apparenza, «secondo l'opinione», poiché la natura divina non è comunicabile a vari individui come lo è la natura umana. Non diversamente da un altro nome, questo non ci permette di conoscere la natura divina, ma corona molto bene la dialettica ascendente di eminenza, di causalità e di negazione, poiché «esso è destinato precisamente a designare un essere che è al di sopra di tutto, che è il principio di tutto e separato da tutto. Ciò che precisamente tutti intendono significare quando dicono "Dio"»[95].

Il secondo nome che conviene massimamente a Dio è quello con cui egli stesso si è rivelato a Mosè (Es 3, 14): «Colui che è». Tommaso ha già avuto varie volte l'occasione di commentarlo[96], ma quando lo ritrova nella Somma egli enumera tre ragioni che gli sembrano giustificare questa eminenza. In primo luogo «a causa del suo *significato,* visto che non designa una forma particolare di esistenza, ma l'essere stesso». Poiché — è solo il caso di Dio — il suo essere è identico alla sua essenza, nessun altro nome potrebbe denominano in modo più appropriato, giacché ogni essere è denominato dalla sua forma. In secondo luogo è a causa della sua universalità che questo nome conviene a Dio, dato che ciò che è determinato e limitato non potrebbe convenirgli, mentre tutto ciò che è assoluto e generale si applica molto meglio a lui. E per questo che san Giovanni Damasceno reputa «Colui che è» come il nome principale di Dio, perché esso comprende tutte le cose in se stesso come un oceano di sostanza infinita e senza limiti. Mentre ogni altro nome determina un certo modo della sostanza della cosa, questo nome

[92] I., q. 13: «Sui nomi divini».
[93] I.,q. 13, a. 1 et ad 1.
[94] I, q. 13,a.3 ad 2.
[95] I, q. 13, a. 8 ad 2; è sorprendente ritrovare qui la conclusione che conclude l'enunciato di ciascuna delle cinque vie della I, q. 2, a. 3.
[96] E. ZUM BRUNN, *La «métaphysiqae de l'Exode» selon Thomas d'Aquin,* in *Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24,* Paris 1978, pp. 245- 269, ha enumerato una ventina di testi nei quali Tommaso commenta questo versetto: nelle sue prime opere, egli ripete la formula *Colui che* è; ma a partire dalla *Summa theologiae* sembra preferire la formula completa *Ego sum qui sum.* Apparentemente senza una esclusività, poiché se si trova precisamente questa formula in I, q. 2, a. 3 sc., è invece *Colui che* è che ritroviamo in I, q. 13, a. 11.

«Colui che è» non determina nessun modo di essere particolare; esso si comporta in maniera indeterminata nei confronti di tutti. Infine, a causa di ciò che esso include nel suo significato *(consignificatio):* questo nome significa l'essere *al presente,* ciò che conviene sovranamente a Dio, il cui essere non conosce né passato né avvenire.

A leggere questo testo, Tommaso sembra definitivo: nessun altro nome potrebbe essere più conveniente per designare Dio. Tuttavia, le cose sono più sfumate e una risposta complementare mette in competizione, per così dire, i due nomi principali che abbiamo appena esaminato: *«Il nome "Colui che è" designa Dio con più proprietà di quanto lo faccia lo stesso nome "Dio", se ci si riferisce all'origine del nome* (id a quo imponitur), *cioè l'essere, e al suo modo di significare e di "consignificare". Tuttavia, se si considera ciò che esso intende significare* (id ad quod imponitur nomen) *il nome "Dio" è più adatto poiché è utilizzato per significare la natura divina».*

Il nome «Dio» non dice niente indubbiamente dell'essenza divina, ma ha il vantaggio di designarla come se si applicasse a un individuo singolare un nome universale in un modo che gli sarebbe proprio: per esempio, «uomo» applicato a Pietro. Al contrario, il nome «Colui che è», che designa Dio tramite una perfezione che si ritrova in tutti gli esistenti, non presenta gli stessi vantaggi d'incomunicabilità. Se il teologo non rinuncia per questo al vocabolario dell'essere è perché, sottomettendosi alla rivelazione del «Colui che è», ha ricevuto conferma della validità di esso: «Di conseguenza, abbiamo due nomi: "Dio", che esprime bène la natura divina ma in maniera puramente indicativa, ed "essere", che esprime bene la perfezione sovreminente di Dio, ma a partire dalle creature. E per questo che "Dio" afferma il modo di significare senza raggiungere il modo di essere, e "Colui che è" enuncia il modo di essere senza significarlo. *Nessuno dei due rinchiude l'essenza divina ed è per questo che in ultima analisi il "Colui che è" tomasiano designa Dio come ineffabile»*[97]*.*

## IL NOME AL DI SOPRA DI OGNI NOME

Dopo tutto ciò che abbiamo appena detto, si potrebbe credere che Tommaso raggiunga alla fine quel che cerca. Ma egli sa bene che non è così. In questa stessa risposta in cui mette a confronto i due nomi, egli aggiunge molto curiosamente qualcosa che assomiglia ad un ripensamento letterario: *«Ancora più appropriato è il Tetragramma che è impiegato per significare la sostanza stessa di Dio in quanto incomunicabile e, se così è lecito esprimersi, singolare»* [98].

Il Tetragramma, come si sa, è il nome con il quale Dio nomina se stesso nella rivelazione del Roveto ardente. Questo nome di quattro lettere (JHWH), che gli ebrei evitavano di pronunciare per timore reverenziale e di cui avevano perso il senso esatto e la vera pronuncia, ha dato luogo ad innumerevoli esegesi"[99]. Sebbene non fosse ignoto alla tradizione teologica latina, Tommaso sembra avere scoperto la sua importanza soltanto dalla lettura di Maimonide, che consacrandogli lunghe trattazioni, ritiene il Tetragramma un nome differente da «Colui che è» [100].

Anche se Tommaso non condivide né l'equivocità né l'apofatismo estremo di Maimonide[101] , questa ascendenza merita di essere sottolineata poiché essa non poteva che confermarlo nella sua

---

[97] T.-D. HUMBRECHT, *La théologie negative...*, p. 93; il corsivo è nostro.

[98] I, q. 13, *a.* 11 ad 1.

[99] Per lo stato della questione si vedrà A. CAQUOT, *Les énigmes d'un hémistiche biblique,* e A. CAZELLES, *Pour une exégèse de Ex. 3,14,* in *Dieu et l'être,* pp. 17- 26 e 27-44.

[100] Cf. A. MAURER, *St. Thomas on the Sacred Name «Tetra grammaton»,* MS 34 (1972) 274-286; ripreso senza cambiamenti nella raccolta dello stesso autore: *Being and Knowing.* Studies in Thomas Aquinas and Later Medievals Phiosophers, Toronto 1990, pp. *59-70.* Maurer sottolinea che questa distinzione tra «Colui che è» e il Tetragramma era già stata operata ben prima di Maimonide, da san Girolamo e anche da Filone.

[101] *Cf. A. WOHLMANN, Thomas d'Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire, Paris 1988, soprattutto* pp. 105-164.

opzione per la teologia negativa. In ogni caso è l'esegesi dell'erudito ebreo che gli permette d'affermare che il Tetragramma è un nome ancora più appropriato di «Colui che è». Egli lo ha già affermato nell'articolo precedente della *Somma* quando si interrogava sulla proprietà del termine «Dio»: «Se fosse dato un certo nome a Dio per significarlo non sotto l'aspetto di natura, ma sotto l'aspetto di soggetto, in quanto è *tale essere,* questo nome sarebbe assolutamente incomunicabile. E *forse* il caso del Tetragramma presso gli ebrei»[102]. Il «forse» potrebbe tradurre una certa perplessità circa il vero significato cli questo nome, ma è più importante osservare che se egli lo cita già nella *Somma contro i Gentili* [103], è soltanto nella *Somma di teologia* che ne fa questo uso topico. Il cambiamento è capitale, poiché Tommaso non si situa più solamente nella prospettiva dell'origine del nome, ma piuttosto in quella della realtà che il nome è destinato a significare. Il nome rivelato al credente è preferito al nome definito dal filosofo. Davvero singolare, esso è di certo il nome al di sopra di ogni nome e non designa che Dio.

Giunto a questo punto della ricerca, sembrerebbe che l'uomo in cerca del1'intelligibilità di Dio non possa andare oltre. Ciò sarebbe vero se Tommaso ragionasse come un semplice filosofo, ma non è mai stato il caso in questo contesto. Nel momento stesso in cui sembrava utilizzare soltanto le risorse della sua ragione naturale, egli in qualità di teologo aveva già esplicitamente posto dei cardini e faceva appello alla conoscenza nettamente più elevata ottenuta per mezzo della grazia: *«Malgrado la rivelazione della grazia, resta vero che fino a quando siamo in questa vita noi non conosciamo l'essenza di Dio* (il suo quid est) *e che gli siamo uniti* come ad uno sconosciuto; *tuttavia, lo conosciamo in modo più completo perché ci* è *accessibile per mezzo di effetti più numerosi e più eccellenti e perché* la rivelazione divina ci permette di attribuirgli delle qualità alle quali la ragione naturale non può giungere, come il fatto che Dio sia uno e trino»[104].

Tommaso non si addentra immediatamente in questa pista, ma vi ritornerà alcune pagine più avanti quando riprenderà la questione dei nomi divini in pieno trattato della Trinità, dove si interroga sui nomi personali attribuiti in proprio ad ogni persona divina: il Padre, che non ha altri nomi propri; il Figlio, che ha anche come nomi propri quello di Verbo e di Immagine; lo Spirito Santo, a cui convengono anche personalmente i nomi di Dono e di Amore[105]. Questo nuovo modo di trattare le cose non toglie nulla all'impossibilità in questa vita di conoscere il «quid est» di Dio o alla struttura di una conoscenza di Dio ottenuta a partire dagli effetti, ma permette di vedere che Tommaso non perde di vista le nuove prospettive offerte alla ragione a partire dalla rivelazione. Già la rivelazione del «Colui che è» autorizzava la teologia a prendere il suo posto e a penetrare nel mistero di Dio al di là di quella sua unità, che la ragione filosofica avvertiva di non avere il diritto di oltrepassare. Con una chiarezza d'intuizione che fa onore alla loro grande conoscenza della Bibbia, i teologi medievali non temettero di ampliare il «Colui che è» *dell'Esodo* e di vedere in esso un abbozzo della rivelazione del mistero della Trinità. Essi si sentivano autorizzati a fare ciò da tutta una tradizione che ha trovato la sua espressione nell'arte e nella liturgia, e di cui la *Glossa* si faceva l'eco: «*Questo vero essere è quello del Dio vivente, della Trinità: solo esso è in verità, il Padre con il Figlio e lo Spirito Santo. Per questo si dice: Dio vive, poiché l'essenza divina vive di una vita che la morte non affetta»[106].* Mettendo in relazione il testo *dell'Esodo* con tutti i passaggi del Nuovo Testamento in cui Gesù parla di se stesso affermando la sua esistenza nei termini

---

[102] I, q. 13,a. 9.
[103] Come lo ha segnalato T.-D. Humbrecht, cf. SCG IV 7, n. 3408.
[104] I, 12, a. 13 ad 1.
[105] Cf. I, qq. 33.38.
[106] Si vedrà qui l'importante studio di E.-H. WÉBER, *L'herméneutique christologique d'Exode 3,14 chez quelques maitres parisiens du XIIIe siècle,* in *Celui qui est,* Paris 1986, pp. 47-101, dal quale prendiamo in prestito questa citazione della *Glossa* (cf. p. 54).

assoluti di «Io sono», molti autori, sia francescani che domenicani, potevano offrire un'esegesi cristologica del nome rivelato a Mosè.
Tommaso non è dunque un isolato quando si incammina al loro seguito nella stessa direzione, ricordando con la *Glossa* che il nome divino si appropria alla persona del Figlio, «non affatto in virtù del suo significato proprio, ma a causa del contesto: cioè nella misura in cui la parola rivolta da Dio a Mosè prefigurava la liberazione del genere umano compiuta più tardi dal Figlio»[107]. I dossier riuniti nella *Catena aurea* mostrano a che punto egli condivida il sentimento generale dei Padri per i quali le teofanie dell'Antico Testamento erano annunci velati del Verbo, prefigurazioni dell'incarnazione [108].Ma tra i teologi della sua epoca egli, meglio di altri, salvaguarda la portata della sua teologia negativa. Senza riprendere qui tutti i testi, ci limiteremo alla lettura del più esplicito per comprendere fino a che punto la rivelazione sconvolga l'approccio puramente razionale: «*Riguardo a ciò che si deve credere di lui, Cristo insegna tre cose; innanzitutto, la maestà della sua divinità; poi, la sua origine a partire dal Padre; infine, la sua unione indissolubile con il Padre.*
*Insegna la maestà della sua divinità dicendo;* Io sono; *cioè, Io ho in me la natura di Dio, e* sono il medesimo che ha parlato a Mosè *dicendo:* Io Sono colui che sono.
*Ma poiché l'essere sussistente appartiene all'intera Trinità, per non escludere la distinzione delle persone, subito dopo insegna agli ebrei a credere nella sua origine dal Padre, affermando:* E non faccio nulla da me stesso, ma come mi ha insegnato il Padre così io parlo. *Avendo fin dall'inizio realizzato delle opere ed insegnato, Gesù mostra la sua origine dal Padre, sia in ciò che egli fa*: "E non faccio nulla da me stesso"..., *sia in ciò che insegna: "*ma come mi ha insegnato il Padre", *cioè mi ha comunicato la scienza generandomi nella conoscenza. Dato che la natura della verità è semplice, per il Figlio conoscere significa essere. Quindi, come il Padre generandolo ha dato al Figlio il fatto di essere, così gli ha dato anche il conoscere: "*La mia dottrina non è mia".
*E perché non si pensi che egli è stato inviato dal Padre come distaccandosi da lui, in terzo luogo insegna a credere la sua indissolubile unione con il Padre, dicendo:"* E colui che mi ha inviato", *cioè il Padre, è* con me; *da una parte, per unità d'essenza:"* Io Sono nel Padre e il Padre è in me"; *d'altra parte, per unione d'amore;"* il Padre ama il Figlio e gli manifesta tutto quello che fa". *Cosicché il Padre ha mandato il Figlio senza che questi si distaccasse da sé; "*e non mi ha lasciato solo", *poiché il suo amore mi circonda. Sebbene però essi siano inseparabili, l'uno è inviato* (missus) *e l'altro invia, poiché l'incarnazione è una missione, ed appartiene soltanto al Figlio e non al Padre»[109].*
Il seguito del testo merita di essere conosciuto, ma ci porterebbe troppo lontano. E necessario almeno prevenire lo stupore, che si rischia di provare altrove, di non trovare qui lo Spirito Santo. Tommaso si preoccupa di avvertire il suo lettore: «Se lo Spirito Santo non è citato qui, occorre sapere che *ovunque si tratti del Padre e del Figlio,* e soprattutto quando si tratta della maestà divina, *lo Spirito Santo è sottinteso* (letteralmente è "co-inteso"), *poiché esso è il legame che unisce il Padre ed il Figlio»*[110] . Non è affatto necessario insistere affinché si percepisca l'ampiezza del nuovo campo che si apre alla riflessione, ma il clima di ricerca non cambia. Tommaso non ritira niente di ciò che ha detto circa l'inconoscibilità dell'essenza divina. Egli sa che la rivelazione della semplicità divina fatta a Mosè, nella teofania del Roveto ardente, si sviluppa al tempo opportuno in rivelazione dell'unità trinitaria, ed egli accoglie nell'umiltà della sua fede cristiana la rivelazione di

[107] I, q.39, a. 8.
[108] Cf. E.-H. WÉBER, *ibid.*, p. 92.
[109] *1n Ioannem* 8,28, lect. 3, n. 1192.
[110] *In Ioannem 17,3, lect. 1, n. 2187.*

questo al di là assoluto a cui la sua ragione non poteva pretendere di arrivare. Gesù è venuto a dare alla questione di Dio una risposta che l'uomo non poteva nemmeno immaginare.

## DIO NESSUNO L'HA MAI VISTO

Tommaso è ritornato un'ultima volta su questa questione, proprio alla fine della sua vita, nelle sue lezioni su san Giovanni, senza dubbio il più compiuto dei suoi commenti scritturistici[111]. Il Prologo del quarto Vangelo si conclude con l'affermazione dalla quale siamo partiti in questo capitolo: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1, 18). Non mancano tuttavia testi, osserva il commentatore, che parlano della possibilità di vedere Dio: come bisogna dunque intendere l'affermazione di san Giovanni? L'Aquinate si lancia allora in quella che è indubbiamente la sua trattazione più ampia del soggetto. Senza le spiegazioni tecniche, troppo difficili ed ora non più necessarie, ritroveremo qui la maggior parte dei grandi temi incontrati: *«Occorre tenere presente che si può "vedere Dio" in tre modi. Primo, attraverso una creatura sostitutiva [di Dio], presentata alla vista corporea; come si pensa che sia stato visto da Abramo, quando vide tre uomini e ne adorò uno solo (cf* Gn 18*).*
*Secondo, mediante una visione immaginaria, come Isaia che vide il Signore seduto su un trono alto ed elevato* ( Is 6). *Nella Scrittura s'incontrano parecchie visioni di questo tipo.*
*Terzo, si può anche vedere Dio mediante una specie intelligibile* (speciem intelligibilem) *astratta dalle realtà sensibili da parte di chi, riflettendo sulla grandezza del creato, intravede la grandezza del Creatore* (Cfr. Sap 13, 5; Rm 1,20*).*
*C'è poi un altro modo di vederlo, mediante una illuminazione infusa da Dio all'intelligenza durante la contemplazione. Fu in questo modo che Giacobbe vide Dio faccia a faccia* ( Gn 28, 10-19), *in una visione che egli ebbe, secondo san Gregorio, grazie ad una sublime contemplazione. Tuttavia, con nessuna di queste conoscenze si può raggiungere la visione dell'essenza divina.., poiché nessuna immagine creata* (creata species) *può rappresentare l'essenza divina, dato che niente di finito può rappresentare l'infinito... Dunque la conoscenza di Dio raggiungibile attraverso le creature non è la visione della sua essenza, ma soltanto una visione da lontano, enigmatica, come in uno specchio* (*Cfr.* 1Cor 13, 12*)..., perché nessuna di queste conoscenze ci dice di Dio cosa egli è, ma solamente che cosa non è e che esiste. Ecco perché, secondo Dionigi, la conoscenza più elevata di Dio che un uomo può raggiungere in questa vita esige l'esclusione di tutte le creature e di ogni nostro concetto.*
*Alcuni hanno sostenuto che l'essenza divina non sarà mai vista da nessuna intelligenza creata e che non è vista né dagli angeli né dai beati.* [Si riconosce il testo della proposizione condannata nel 1241; Tommaso la dichiara falsa ed eretica per tre ragioni, di cui l'ultima ha per lui una importanza estrema e che noi ritroveremo.] *Togliere agli uomini la possibilità di vedere l'essenza divina significa privarli della beatitudine stessa. La visione dell'essenza divina è dunque necessaria alla beatitudine dell'intelligenza creata:* Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio (Mt 5, 8).
*Quando si tratta della visione dell'essenza divina, occorre prestare attenzione a tre cose. Primo, mai l'essenza divina sarà vista da un occhio corporeo, né percepita con i sensi o con immaginazione, giacché con i sensi si possono percepire soltanto le cose sensibili. Dio invece è incorporeo... Secondo, l'intelligenza umana finché rimane unita al corpo non può vedere Dio, perché appesantita dal corpo corruttibile, e incapace di raggiungere l'apice della contemplazione. Quanto più l'anima è libera dalle passioni corporali e liberata dagli affetti terreni, più essa avanza nella contemplazione della verità e gusta* come è buono il Signore Sal 33, 91*. Ora, il più alto grado*

[111] *Cf. Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo,* pp. 224-228.

*della contemplazione consiste nel vedere Dio nella sua essenza, perciò finché l'uomo vive nel corpo soggetto per necessità a molteplici passioni, non può vedere Dio per essenza:* L'uomo non può vedermi e restare vivo (Es 33, 20). *Perché l'intelletto umano possa vedere l'essenza divina occorre dunque che abbandoni totalmente il corpo, o con la morte...* ( 2 Cor 5, 8), *o mediante l'estasi (cf* 2 Cor 12, 3).
*E necessario infine ricordarsi che* nessun intelletto creato, *per quanto sia possibile immaginarlo separato dal suo corpo sia mediante la morte che mediante l'estasi,* può comprendere l'essenza divina *vedendola. Per questo si dice comunemente che, sebbene i beati vedano l'essenza divina tutta intera* (tota), *poiché è semplicissima e senza parti, non la vedono tuttavia totalmente* (totaliter), *perché ciò significherebbe «comprenderla". Quando dico «totalmente", io indico un certo modo di visione. Ora, in Dio ogni modo si identifica alla sua essenza; perciò chi non lo vede totalmente non lo «comprende". Propriamente parlando, si dice che qualcuno "comprende" una realtà quando la conosce nella misura in cui essa è conoscibile in se stessa; in caso contrario, per quanto la conosca, non la "comprende".* [Questo tipo di conoscenza esaustiva non è possibile che nei confronti delle realtà create. Quando si tratta di Dio, increato e infinito, è del tutto impossibile che l'intelletto creato e finito possa acquistarne questa conoscenza comprensiva.] *Dio soltanto può comprendere pienamente se stesso, perché la sua potenza conoscitiva è tanto grande quanto la sua entità d'essere...*
*Considerando ciò che è stato detto precedentemente, ecco allora che occorre intendere l'espressione di san Giovanni:* Nessuno ha mai visto Dio, *in un triplice senso: 1. Nessuno, cioè nessun mortale ha mai visto Dio, vale a dire l'essenza divina, con una visione corporea o immaginativa. 2. Nessuno durante questa vita mortale ha visto l'essenza divina così come è. 3. Nessuno, uomo o angelo, ha visto Dio con una visione comprensiva»*[112].
Questo lungo testo avrebbe potuto servire come canovaccio per questo capitolo; terminando con esso abbiamo il vantaggio di raggruppare i punti essenziali in una visione d'insieme difficilmente riscontra- bile altrove. Non si può che essere sorpresi del permanere della volontà iniziale di salvaguardare l'approccio della tradizione latina:
l'uomo non sarebbe mai veramente felice se non giungesse a vedere l'essenza divina. Ma allo stesso tempo bisogna constatare una volontà altrettanto ferma di non svuotare il mistero di cui la tradizione greca affermava così fortemente i diritti: tale visione dell'essenza divina non sarà mai una conoscenza completa, perfino *in patria.* Mai si può cogliere Tommaso in fallo su questo punto:
*«La stessa anima beata di Cristo non possedeva la conoscenza comprensiva, soltanto il Figlio unico di Dio che è nel seno del Padre ne godeva. Per questo il Signore diceva* (Mt *11,* 27): "Nessuno conosce il Padre, se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare". *E di questa conoscenza di comprensione che sembra parlare qui l'evangelista. Infatti nessuno comprende l'essenza divina se non Dio soltanto, Padre, Figlio e Spirito Santo»*[113].

Un luogo comune dell'agiografia rappresenta san Tommaso bambino che pone insistentemente la domanda: «Cos'è Dio?». Se non fosse autentico, sarebbe tuttavia uno di quei casi in cui la leggenda esprime la verità di un essere più profondamente della veridicità strettamente storica di un dato episodio. Appare ora con evidenza che il teologo esperto ha fatto di questa presunta domanda del bambino il grande impegno della sua vita di adulto. Riutilizzando il suo metodo e

[112] *In Ioannem* 1, 18, lect. 11, nn. 211-221.
[113] *1n Ioannem* 1, 18, lect. 11, n. 219.

l'approfondimento della sua dottrina, anche il discepolo di Tommaso è sollecitato a situare Dio al di là di tutto.

## II
## DIO E IL CREATO

In linea retta con una concezione della teologia che situa Dio al centro del suo progetto, un certo numero di opzioni si impongono. La più immediata concerne l'organizzazione stessa della materia teologica: la sintesi del sapere su Dio deve essere presentata obbligatoriamente in modo da far risaltare il primato sovrano che tocca all'unico soggetto di questo sapere. La soluzione si trova nel piano della *Somma di teologia.* Lo svolgimento pedagogico della questione non deve indurre in errore: è in questa maniera che veniamo introdotti nell'insieme della dottrina di fra Tommaso e soprattutto nella sua dottrina della creazione, dell'uomo come immagine di Dio, della presenza di Dio nel mondo e del mondo in Dio. Grandi questioni teologiche che formano altrettanti temi portanti della spiritualità di ogni tempo.

### L'ALFA E L'OMEGA

A soli dieci anni dall'inizio del suo insegnamento, dopo aver conosciuto vari tipi di pubblico, Tommaso aveva potuto misurare i limiti della pedagogia in uso allora nelle facoltà di teologia. L'uso di commentare sia le *Sentenze* sia la Sacra Scrittura condannava i maestri a impartire il loro insegnamento in modo frammentario, a seconda delle occasioni offerte dal testo commentato. Il raggruppamento di *Questioni disputate* permetteva indubbiamente di mettere in evidenza alcune tematiche, ma non si superava la loro dispersione e gli studenti non avevano nessuna visione globale della materia teologica. E a questa situazione che fa eco il celebre Prologo della *Somma: «Abbiamo notato che nell'uso degli scritti di vari autori, i novizi in questa materia sono molto imbarazzati: sia per la moltiplicazione inutile delle questioni; degli articoli o degli argomenti; sia perché ciò che devono imparare non è trattato secondo l'esigenza della materia insegnata* (secundum ordinem disciplinae), *ma come richiede il commento dei libri o l'occasione delle questioni disputate; sia infine perché la ripetizione frequente delle stesse cose genera negli animi degli ascoltatori stanchezza e confusione»*[114]*.*
Ci si è spesso interrogati sulle qualità intellettuali degli studenti ai quali fra Tommaso si rivolgeva, visto che ancora oggi anche specialisti competenti possono incontrare difficoltà nel leggere il libro così introdotto. Ma lo stesso interrogativo potrebbe essere sollevato a proposito di sant'Alberto o di san Bonaventura, anch'essi di non facile accesso. Supponendo che Tommaso abbia sopravvalutato le capacità dei suoi ascoltatori, egli non pensava tanto alla difficoltà dei temi trattati quanto piuttosto al modo in cui li avrebbe messi in relazione in un corpo di dottrina organizzata. Invece di proporre una semplice serie di questioni che si sarebbero succedute senza

[114] I, q. 1, *Prol.;* la severità di questa critica non è mai abbastanza sottolineata: «moltiplicazione inutile dei problemi, articolazioni e argomentazioni; ordine assurdo e fortuito delle cose riferite; ripetizione delle stesse cose. E il risultato: un insegnamento antipedagogico e dottrinalmente rovinoso, che aumenta la confusione degli spiriti, scoraggia gli studenti e paralizza l'insegnamento» (M. HUBERT, *L'humour de saiti Thomas d'Aquin en face de la scolastique,* in *l274-Année charnjère-Mutations et Continuités,* Paris 1977, p. 729). La consueta moderazione di Tommaso sottolinea per contrasto la durezza di colui che fa la requisitoria.

uno stretto legame, egli offriva una sintesi già generatrice di sapere mediante la semplice valorizzazione dei legami e della coerenza interna delle questioni. La grande novità della *Somma* non consiste nel suo contenuto, ma nella sua organizzazione — Tommaso si accontenta, per lo più, di riprendere la dottrina cristiana tradizionale: la sua dipendenza da numerosi filosofi e teologi lo mostra bene. E questo ciò che egli chiama «l'ordine del sapere» *(ordo disciplinae)* e che enuncia, con una sobrietà di cui possiede il segreto, all'inizio della questione seguente: *«Dato che l'oggetto principale della* sacra doctrina è *di far conoscere Dio, e non soltanto in se stesso, ma anche in quanto* è principio e fine delle cose, *e specialmente della creatura ragionevole..., noi dovremo trattare innanzitutto di Dio* (Prima Pars), *poi del movimento della creatura razionale verso Dio* (Secunda Pars), *infine di Cristo, il quale, nella sua umanità,* è *per noi la via che conduce a Dio* (Tertia Pars)»[115]

La straordinaria semplicità di questo enunciato non esprime evidentemente tutto ed occorrerà spiegarlo al momento opportuno. Per ora, l'essenziale è notare la continuità con quanto abbiamo percepito circa il soggetto della teologia: «Dio inizio e fine di tutte le cose». Con un vocabolario leggermente diverso, questa era già la dottrina del commento alle *Sentenze:* «Il teologo considera le creature in quanto escono dal primo Principio e ritornano verso il loro fine ultimo, che è Dio stesso»[116]. Secondo l'espressione consacrata, è dunque lo schema «uscita-ritorno» *(exitus-reditus)* che si trova alla base del piano della *Somma..* Tale questione è stata lungamente trattata altrove quando ho ricordato sia il cammino che aveva spinto Tommaso ad iniziare la sua opera, sia le interpretazioni che ne propongono oggi i discepoli del Maestro[117]. Non è dunque necessario riprendere qui i dettagli di queste spiegazioni ma resta molto da dire sulle implicazioni di questa scelta.

Si è spesso sottolineata l'origine neoplatonica dello schema utilizzato da Tommaso. Ciò non è vero se non in un senso da precisare: vi è qui il rischio di un grave equivoco. Quando Tommaso, al seguito delle sue fonti, utilizza la parola *exitus* (o *egressus)* per dire che le creature «escono» da Dio, evidentemente non ripropone per conto suo una emanazione di tipo neoplatonico, eterna e necessaria[118]. Pensatore appartenente alla tradizione giudeo-cristiana, Tommaso non può concepire questa uscita se non come una creazione libera, inauguratrice del tempo e della storia della salvezza. E, per essere più espliciti, forse è questo il motivo per cui egli fa sempre un minore uso di questo vocabolario, passando dalle *Sentenze* alla *Somma:* invece di parlare di «uscita» delle creature, ormai parlerebbe piuttosto del modo in cui esse «procedono» da Dio mediante l'atto creatore[119]

---

115 I, q. 2,Prol.

[116] *Sent.* II, *Prol.*

[117] Cf. la mia opera: *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo,* cap. VIII; alla bibliografia proposta si aggiungerà il titolo dell'inchiesta molto più dettagliata di I. BIFFI, *Teologia, Storia e Contemplazione,* pp. 223 -312, cap. 6: «Il piano della *Summa theologiae* e la teologia come scienza e come storia».

[118] *Oltre ai suoi contemporanei Bonaventura e Alberto (cf. G. Emery, qui sotto), occorre citare soprattutto il Liber de Causis e lo pseudoDionig1 tra gli autori in cui Tommaso poteva trovare questa dottrina. Rinviamo qui all'opera sempre determinante di M. SECKLER, Le salut et l'bistoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire («Cogitatio fidei 21»), Paris 1967; vedere in modo particolare il cap. III: «Saint Thomas et le néoplatonisme», che manifesta bene la doppia correzione apportata al necessitarismo plotiniano mediante l'idea cristiana di creazione: libertà dell'iniziativa divina e inizio della creazione nel tempo.*

[119] Nel latino della Volgata è il termine *procedere* che viene impiegato da Gesù per dire che egli «è uscito *(processit)* da Dio» *(Gv* 8, 42); lo stesso vale per lo Spirito Santo «che proviene *(procedit)* dal Padre» *(Gv 15*, 26). Da qui la specializzazione dei termini «procedere» o «processione» per parlare delle relazioni trinitarie. Tommaso usa la stessa parola «processione» per definire «l'uscita» da Dio delle creature mediante la creazione; vedi in modo particolare I, q.

Ciò non modifica per niente l'intuizione centrale che intende il rapporto dell'universo con Dio come un movimento circolare che riconduce verso la loro origine, ormai vista come fine, le creature che ne sono uscite. Se fino a poco tempo fa si poteva attribuire a Tommaso l'onore di aver eliminato la concezione ciclica a favore di quella lineare del tempo[120] , oggi si è più coscienti del fatto che questa concezione lineare — ben reale dato che la storia della salvezza va verso un fine — si iscrive essa stessa in questo grande movimento di «uscita-ritorno» di cui Tommaso ha fatto la struttura della sua opera, proprio perché ne scopriva la presenza in tutto l'universo: *«Allora un dato effetto raggiunge il culmine della perfezione quando ritorna al proprio principio. Così, tra tutte le figure geometriche, il cerchio* è *quella più perfetta, come il moto circolare* è *il più perfetto tra tutti i moti, perché in essi si fa ritorno al rispettivo principio. Ora, affinché l'universo creato possa conseguire la sua ultima perfezione,* è *necessario che le creature ritornino alloro principio. Ma tutte e singole le creature ritornano al loro principio in quanto rivestono una somiglianza di esso nel loro essere e nella loro natura che costituiscono per esse una certa perfezione»*[121]*.*

L'apparente semplicità del punto di partenza non deve indurre a pensare che si tratterebbe soltanto di una mera rappresentazione immaginativa. La formulazione filosofica può essere molto più precisa: *«Tutto ciò che si trova in noi viene da Dio e a lui risale perché egli ne* è *o la causa efficiente o la causa esemplare: causa efficiente, in quanto è mediante la potenza attiva di Dio che tutto si compie in noi causa esemplare, in quanto tutto ciò che in noi è di Dio, in un certo modo imita Dio»*[122] . Tommaso non si lascia sfuggire nessuna occasione per sottolineare questo movimento circolare d'insieme, ed è questo che il piano della *Somma* cerca di riprodurre. E così dunque che, dopo la parte che parla del Dio uno e trino della rivelazione cristiana (qq. 2-43), più della metà della *Prima Pars* tratta principalmente della processione delle creature a partire da Dio creatore, e del modo in cui egli se ne occupa (qq. 44- 119). In seguito comincia la descrizione del movimento di ritorno delle creature a Dio, che occupa tutta la *Secunda* «e» la *Tertia Pars.* Occorre sottolineare questo «e» poiché è il caso qui di prevenire un altro equivoco che spesso si fa a seguito del primo. Alcuni lettori, applicando in modo molto materiale alla *Prima Pars* il movimento di uscita e il movimento di ritorno alla *Secunda,* non riescono più a situare correttamente la *Tertia Pars,* e hanno ragione di meravigliarsi del fatto che Tommaso non parli di Cristo se non come un'aggiunta, a modo di un ripensamento letterario.

Che un autore cristiano così rigoroso come Tommaso abbia potuto «dimenticare» Cristo, componendo il suo piano, è già molto poco verosimile. Se l'ha situato in questa Terza parte, è proprio perché egli così ha voluto e ben presto diremo il perché. Ma si nota già come questo errore di lettura non si spiega molto se non mediante la precedente erronea identificazione dello schema «uscita-ritorno» con quello dell'emanatismo plotiniano. Un'attenta frequentazione dell'opera tomasiana non permette questo equivoco: se il vocabolario è neoplatonico la realtà è biblica, e non si tratta soltanto di una questione di struttura, verificata nell'intemporale di un mito

---

44, *Prol.* Tuttavia non è il caso di consolidare queste sfumature, poiché il vocabolario della processione è già ben presente nelle *Sentenze.*

[120] Così E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* («Etudes de philosophie médiévale 33»), Paris 1948$^2$, p. 369.

[121] SCG 1146, n. 1230.

[122] SCG IV 21, n. 3576; questo aspetto delle cose è sempre più riconosciuto, cf. Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo, pp. 178-181; J. AERTSEN, The Circulation-Motive and Man in the Thougth of Thomas Aquinas, in L'homme et son univers au Moyen Age, CHR. WENIN ed., Louvain-la-Neuve 1986, t. 1, pp. 432-439; Nature and Creature, Thomas Aquinas's Way of Thougth, «STGMA 21», Leiden 1988.

d'eterno ritorno, ma proprio di una storia che si svolge nel tempo della salvezza. Così, il ritorno della creatura verso Dio non termina con la descrizione della vita contemplativa che si trova alla fine della *Secunda Pars.* Esso non è completo se non con l'ingresso effettivo nella beatitudine al momento del ritorno di Cristo che viene ad assumere gli eletti nella sua gloria. La morte ha impedito a Tommaso di completare la sua opera, ma è proprio qui che voleva condurre il suo lettore; il Prologo della Terza Parte è molto chiaro a questo proposito: *«Il nostro Salvatore, il Signore Gesù... si è presentato a noi come* la via della verità, *mediante la quale ci è possibile ormai* giungere alla risurrezione e alla beatitudine della vita immortale».
Questi termini riprendono quasi testualmente le prime parole della *Somma* che già annunciavano così lo scopo di questa Terza Parte:
«Cristo, che nella sua umanità è per noi *la via che conduce verso Dio».* Qualunque fossero le ragioni che hanno portato alle scelte concrete che guidano l'esposizione di Tommaso, non si può dubitare che il movimento circolare che egli descrive non si completa se non *mediante Cristo.* Il Dio di cui ci parla non è il primo Principio impersonale di un qualsiasi deismo, ma il Creatore e il Redentore della Bibbia. Ci si può ancora rendere conto di ciò leggendo il Prologo alla Seconda Parte, che inizia col ricordare la prima pagina della *Genesi* sull'uomo come immagine di Dio. Situato al centro di gravità della *Somma,* nel luogo stesso in cui, dopo aver descritto l'«uscita», Tommaso inaugura il movimento di «ritorno», questo testo-chiave che ritroveremo ben presto non lascia alcun dubbio circa questa ispirazione biblica.

## TRINITÀ E CREAZIONE

Non si sarà ancora compreso del tutto lo schema circolare della *Somma* fintantoché non si sarà capito che si tratta di uno schema trinitario che Tommaso vede già all'opera nei rapporti del mondo col suo Creatore. Questa visione del mondo teologalmente unificata — che egli condivide largamente con i suoi grandi contemporanei Alberto e Bonaventura — era già presente fin dagli inizi della sua riflessione teologica[123]. Meno conosciuti, questi testi della giovinezza di Tommaso sono a volte preziosi per spiegare quelli della maturità. All'inizio della sua carriera, su alcuni temi egli è stato sovente più esplicito di quanto non lo sarà in seguito. Il fenomeno è noto: la prima volta che un autore percepisce un'idea importante, egli cerca di esplorarla a fondo e di mostrarne tutti gli aspetti. In seguito, si accontenta di ricordarla succintamente e di supporre conosciuta dal suo lettore la prima spiegazione che ne ha dato. Così accade per le relazioni della creazione con la Trinità: nelle *Sentenze* pur esprimendosi in maniera molto condensata, troviamo tuttavia una dottrina più ampiamente sviluppata rispetto alla *Somma:*
*«Nell'uscita delle creature dal primo Principio si osserva una specie di movimento circolare* (quaedam circulatio vel regiratio) *per il fatto che tutte le cose ritornano, come al loro fine, verso ciò da cui sono uscite come dal loro Principio. Ed è per questo che è necessario che il loro ritorno verso il fine si compia mediante le stesse cause per cui si ha la loro uscita dal Principio. Ora, come si è già detto, poiché la processione delle persone è la ragione esplicativa* [ratio; *questo termine molto ricco ha simultaneamente vari significati: causa, modello, ragione, motivo, ecc.] della produzione delle creature operata dal primo Principio, questa stessa processione è dunque anche la* ratio *del loro ritorno al loro fine»*[124]*.*
Un po' enigmatico nella sua concisione, questo testo si spiega facilmente se ci si riferisce al

123 Ciò è stato magistralmente messo in luce da G. EMERY, Creatrix Trinitas. La Trinité créatrice dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, Diss., Fribourg 1994.
124 *Sent.* I, d. 14, q. 2, a. 2.

passaggio al quale rinvia l'autore[125]. Alcune pagine prima egli ha spiegato che la processione delle creature, altrimenti detta creazione, non si spiega bene da parte del suo autore se non tenendo conto di due punti di vista: da una parte, quello della *natura* divina, la cui pienezza e perfezione spiegano la perfezione delle creature — dato che essa ne è contemporaneamente la causa realizzatrice e il modello —; e dall'altra parte, quello della *volontà,* che fa sì che tutto ciò sia donato liberamente, per amore, e non per una specie di necessità naturale. Ora, siccome noi riteniamo mediante la nostra fede che in Dio vi è una processione delle persone all'interno dell'unità dell'essenza divina, ne concludiamo che questa processione intratrinitana, che è perfetta, deve anche essere la causa e la ragione esplicativa della processione delle stesse creature.

Dal punto di vista della natura, è chiaro che la perfezione delle creature non rappresenta se non molto imperfettamente la perfezione

della natura divina; ma noi la riferiamo tuttavia, come a suo principio esplicativo, al Figlio, che contiene tutta la perfezione della natura divina poiché è la perfetta immagine del Padre. È così che la processione del Figlio è il modello, l'esemplare e la ragione della processione delle creature nell'ordine naturale, dove esse imitano e riproducono qualcosa della natura divina.

In base al secondo punto di vista, secondo cui la processione delle creature risulta dalla volontà divina, occorre riferirsi a un principio che sia esplicativo di tutti i doni elargiti da tale volontà. Il principio primo in quest'ordine non può essere che l'amore, poiché non è che in sua virtù che tutte le cose sono liberamente accordate dalla volontà divina, dunque esso ne è anche la ragione esplicativa. E per questo che, in quanto risulta dalla liberalità divina, la processione delle creature è ricondotta alla persona dello Spirito Santo, che procede per modo di amore.

Tale dottrina, già presente in molti altri testi di questo stesso libro delle *Sentenze*[126] , è anche quella della *Somma* che la riprende con molta più chiarezza:

*«A Dio appartiene l'atto creativo in forza del suo essere: e questo non è che la di lui essenza, comune alle tre Persone. E così il creare non è proprietà di una sola Persona, ma opera comune di tutta la Trinità. Tuttavia le Persone divine hanno un influsso causale sulla creazione in base alla natura delle rispettive processioni... Dio è causa delle cose per mezzo del suo intelletto e della sua volontà, come l'artigiano nei confronti dei suoi manufatti. Ora, l'artigiano si pone all'opera servendosi di un verbo [parola intima o idea] concepito dall'intelligenza, e spinto da un amore [o inclinazione] della sua volontà verso qualche oggetto:* Allo stesso modo anche Dio Padre ha prodotto le creature per mezzo del suo Verbo, che è il Figliuolo; e per mezzo del suo Amore, che è lo Spirito Santo. E sotto questo aspetto le processioni delle Persone sono causa della produzione delle creature, in quanto esse includono attributi essenziali, quali la scienza e la volontà»[127] .

Dopo aver chiarito ciò che riguarda direttamente la *produzione* delle creature, possiamo ritornare al brano delle *Sentenze* che stiamo commentando e che continua trattando del *ritorno* delle creature verso Dio, parimenti messo da Tommaso in relazione con la processione del Figlio e dello Spirito:

*«Infatti come siamo stati creati per mezzo del Figlio e dello Spirito Santo, così mediante essi siamo uniti al nostro fine ultimo. Questo già pensava sant'Agostino quando evocava* il Principio al quale

---

[125] Tommaso rinvia qui al testo assolutamente decisivo di *Sent.* I, d. 10, q. 1, a. 1; la sua densità sfida la traduzione, ma è esso che noi parafrasiamo qui sopra.

126 Si può vedere per esempio Sent. I, d. 14, q. 1, a. 1, che tratta anche delle processioni intratrinitarie e dei loro rapporti con la creazione; vedere anche Sent. I, d. 27, q. 2, a.3 ad 6: «. . non tantum essentia [diuinaj habet ordinem ad creaturam, sed etiam processio personalis, quae est ratio processionis creaturarum».

q.45, a. 6.

127 I q. 45, a. 6.

ritorniamo, *cioè il Padre,* il Modello che seguiamo, *cioè il Figlio, e* la Grazia che ci riconcilia, *cioè lo Spirito Santo. Come pure sant'Ilario, che parla* dell'unico senza-principio e principio di tutto, al quale riferiamo tutte le cose mediante il Figlio»[128].

Questo testo ha su molti altri il vantaggio di prolungare la dottrina della processione delle creature con una dottrina delle «missioni» divine. Si parla di missione, è chiaro, per esprimere l'invio (in latino: (*missio)* del Figlio da parte del Padre, o dello Spirito da parte del Padre e del Figlio, mediante il dono della grazia accordato alle creature razionali… Per il momento è sufficiente sapere che è l'operazione dello Spirito in mezzo alle creature che permette il ritorno dell'opera all'Artefice. Incontriamo qui per la prima volta, ma la ritroveremo spesso, una opzione tomasiana fondamentale che traduce esattamente la sua visione del mondo: malgrado la differenza di livello tra il dono dell'essere e quello della grazia, Tommaso non vede nessuna rottura in due parti: è lo stesso Dio che prende l'iniziativa di questi due tipi di doni nell'unità del suo piano di salvezza per il mondo:

*«Vi sono due modi di considerare la processione delle persone nelle creature. In primo luogo in quanto essa è la ragione dell'uscire dal Principio, ed è questa la processione dei doni naturali nei quali sussistiamo; in tal modo Dionigi può affermare nei* Nomi divini *che la saggezza e la bontà divine procedono nelle creature* . . ».

I «doni naturali» corrispondono a ciò che chiamavamo poco fa il livello della natura; si tratta del fatto di esistere, che l'uomo condivide con tutto ciò che è, ma che nel suo caso riveste una nobiltà particolare, dato che egli è dotato di un'anima intelligente e libera. E proprio un dono divino, ma ciò non è sufficiente per permettere il ritorno della creatura razionale verso Dio e nemmeno per spiegarlo, perciò Tommaso continua:

*«Questa processione può ancora essere osservata in quanto è la ragione del ritornare al fine, ma soltanto nei doni che ci uniscono da vicino al Fine ultimo, cioè Dio, e che sono la grazia santificante[per questa vita] e la gloria[per la vita futura]...».*

Per fare comprendere ciò, Tommaso usa un paragone con quanto accade nel processo di generazione naturale. Non si potrà dire di un bambino che è unito con suo padre nel possesso della stessa specie umana fin dal momento in cui egli è concepito; ciò non potrà verificarsi che al termine dell'atto generatore, cioè quando il bambino è diventato a sua volta persona umana. Allo stesso modo, nelle diverse partecipazioni alla bontà divina che noi conosciamo, non vi è unione immediata a Dio mediante i primi doni che egli ci fa (cioè il fatto di sussistere nell'essere naturale); questa unione non si realizza se non mediante i doni ultimi che ci permettono di aderire a lui come nostro fine. Per questo diciamo che lo Spirito Santo non è dato immediatamente con l'essere della natura, ma soltanto con i doni santificanti che procurano la nostra nascita secondo l'essere di grazia[129].

Se i testi che parlano direttamente della creazione sottolineano a giusto titolo il ruolo decisamente centrale dell'esemplarità dell'Immagine e dell'efficienza del primo Principio che permettono di valorizzare il ruolo del Verbo incarnato, in quello che commentiamo ora è evidentemente io Spirito che passa in primo piano, poiché è per esso e mediante i suoi doni che la creatura sarà resa effettivamente capace di raggiungere l'Esemplare. Detto altrimenti, nell'immediato prolungamento della Trinità creatrice, Tommaso ci parla della Trinità divinizzatrice. Al centro della sua teologia, la

---

128 *Sent.* I, d. 14, q. 2, a. 2; la citazione di sant'Agostino è presa dal *De uera religione* c. *55,* n. 113 (BA 8, pp. 188-191; NBA 6/1, p. *157);* quella di sant'ilario dal *De Synodis 59,* XXVI (PL 10, *521);* a tal proposito si leggerà volentieri il magnifico studio di *G.* EMERY, *Le Père et l'oeuvre trinitaire de création selon le Commentaire des Sentences de S. Thomas d'Aquin,* in *Ordo sapientiae et amoris,* pp. 85-117.

129 Quest'ultimo capoverso è una parafrasi della fine del testo di Sent. I, d. 14, q. 2, a. 2.

Trinità è subito messa in relazione esplicita con la dottrina della creazione e della salvezza. A Tommaso piace questa scorciatoia e la riprende in un testo della *Somma* anch'esso molto illuminante:

*«La conoscenza delle persone ci era necessaria per due ragioni. La prima era quella di farci pensare in modo giusto circa la creazione delle cose. Infatti affermare che Dio ha fatto tutto per mezzo del suo Verbo, significa rigettare l'errore secondo il quale Dio ha prodotto le cose per necessità di natura, e porre in lui la processione dell'Amore significa dimostrare che se Dio ha prodotto delle creature, non è perché ne abbia avuto bisogno, néper nessun'altra causa esterna a Lui: èper amore della sua bontà»*[130] .Si riconosce qui ciò che fondava la messa in guardia circa una possibile confusione sull'origine dello schema circolare, ma si nota anche che l'idea di Dio che Tommaso si fa non è meschina. Egli sa per esperienza che nel nostro mondo nessun essere agisce se non in vista di un fine, in vista d'acquisire qualcosa o di arrivare ad un risultato — detto altrimenti, in modo interessato —. Ma quando si tratta dell'Al *di là di tutto,* è chiaro che il suo agire non può essere motivato dall'acquisizione di qualcosa che gli mancherebbe. Occorre dunque concludere che la creazione del mondo da parte di Dio non ha altro motivo che quello di comunicare la sua propria bontà, la sua propria perfezione. Poiché non gli manca assolutamente niente, Dio solo può agire in maniera perfettamente disinteressata[131]. Veniamo così a comprendere quanto sarebbe erroneo sopravvalutare l'uso del vocabolario neoplatonico. Se vi è somiglianza, al massimo essa è materiale. Ci troviamo in pieno pensiero cristiano e la nascosta debolezza dello schema emanatista è qui corretta in modo radicale. Se Dio crea mediante il suo Logos, la sua Parola (Gv 1, 3) è un'attività di pensiero riflesso, non un'emanazione naturale. È «attività d'Artista e non proliferazione della Sostanza»[132].

In un primo tempo, la rivelazione della Trinità ci permette di comprendere rettamente il perché della creazione, eppure Tommaso gli riconosce un altro motivo, secondo lui ancora più importante:

*«La seconda ragione, e la principale, era quella di darci una vera nozione della salvezza del genere umano, salvezza che si compie tramite l'incarnazione del Figlio e il dono dello Spirito Santo».*

Questo mettere in relazione la creazione e la salvezza, l'origine del mondo e la sua realizzazione finale nella beatitudine — si riconosce qui il piano della *Somma* — mostra a che punto, in questa prospettiva, il corso intero del tempo è immerso per così dire nel seno della Trinità:

la uscita-creazione e il ritorno-divinizzazione sono inglobati nel ciclo eterno delle processioni divine. Per riprendere un'espressione ben coniata da uno dei suoi migliori commentatori, «la rivelazione concreta del mistero della Trinità è come avvolta nella rivelazione dell'economia della salvezza e in quella delle origini del mondo» [133].

## L'ARTISTA DIVINO

Questa dottrina della creazione è carica di implicazioni dottrinali e spirituali di ogni specie che

---

[130] I, q.32,a. 1 sol.3.

[131] Cf. I, q. 44, a. 4: «Ogni agente agisce in vista cli un fine.., e ogni agente imperfetto... intende acquistare qualcosa con la sua azione. Ma al primo agente... non compete agire per raggiungere qualche fine; esso non si propone altro che comunicare la sua perfezione, cioè la sua propria bontà. Siccome da parte sua ogni creatura intende ottenere la sua propria perfezione, che è una somiglianza della perfezione e della bontà divine, questa è dunque la divina bontà che è il fine di tutte le cose»; cf. *ibid.*, ad i; *Depot.* q. 3, a. 7 ad 2; ecc.

[132] H. -F. DONDAINE, nota *85* a SAINT THOMAS D'AQUIN, *La Trinité,* «Revue desJeunes», Paris 1950, t. I, p. 200.

[133] 20H.F. DONDAINE, ibid; per uno studio più completo, si vedrà É. BAILLEUX, La création, ceuvre de la Trinité, selon saint Thomas, RT 62 (1962) 27-50.

Cf. R. IMBACH, Dieu comme artiste. Méditation historique sur les liens de nos conceptions de Dieu et du Beau, «Les Echos de Saint-Maurice», n.s. 15 (1985) 5-19.

saranno esposte a poco a poco nel seguito di queste pagine. La prima che si offre alla meditazione è quella del Dio artefice e artista che imprime alla sua opera una traccia della sua bellezza[134]. Si tratta di un luogo comune del pensiero medievale che ha trovato la sua traduzione perfino nella pittura; inoltre è nota quella miniatura della scuola di Chartres in cui il Creatore, con il compasso in mano, si dà da fare per realizzare una terra perfettamente sferica. Non si può dire qui che l'arte imiti la natura perché prima della creazione non vi è *niente,* occorre perciò che il Creatore divino prenda se stesso come modello. Essendo acquisito peraltro il principio generale secondo cui l'effetto assomiglia alla sua causa e, più precisamente, l'opera al suo autore, si è dunque obbligati a concluderne che la creazione assomiglia al suo Creatore: *«Dio è causa esemplare di tutte le cose. È sufficiente per convincersene ricordarsi che un modello è necessario alla produzione di una cosa se si vuole che l'effetto riceva una forma determinata. Infatti, è perché osserva un modello che l'artigiano produce nella materia una forma determinata, sia questo modello a lui esterno, oppure interiormente concepito dalla sua intelligenza. Ora, è chiaro che le cose prodotte dalla natura ricevono una forma determinata. Questa determinazione delle forme deve essere riportata come al suo primo principio, alla saggezza divina che ha elaborato l'ordine dell'universo, il quale consiste nella disposizione differenziata delle cose. E per questo bisogna dire che la saggezza divina contiene le nozioni di tutte le cose, che precedentemente abbiamo chiamato "idee", cioè forme esemplari esistenti nell'intelligenza divina[135]. E sebbene queste siano molteplici secondo la loro relazione alle realtà, non sono realmente distinte dall'essenza divina, poiché la somiglianza di questa può essere partecipata in modo diverso dai diversi esseri. Così dunque Dio è egli stesso il primo modello di tutto»[136].*

Per quanto approssimativo sia, il paragone dell'Artista divino con un artigiano di questa terra che lavorando crea, è in se stesso altamente suggestivo. E ciò molto più di quanto non si penserebbe di primo acchito, dato che qui è la Trinità che è all'origine di questa opera d'arte che è il mondo, e noi abbiamo visto che ogni Persona vi partecipa secondo quanto le è proprio, seguendo l'ordine stesso delle processioni[137]. Se è così, una nuova conclusione s'impone: si troverà necessariamente una somiglianza, una «traccia» *(vestigium)* della Trinità in tutte le creature e non solo nell'uomo. Basandosi su sant'Agostino, Tommaso non teme di affermarlo, anche se distingue due modi in cui un effetto può assomigliare alla sua causa: come vestigio o come immagine. Ritroveremo l'immagine nel capitolo seguente, ma la dottrina del vestigio è già molto ricca. Si parla di vestigio o di traccia quando l'effetto rappresenta la causalità dell'agente che l'ha prodotto, ma non la sua forma; così il fumo o la cenere evocano il fuoco ma non lo riproducono: «La traccia mostra proprio che qualcuno è passato in quel posto, ma non ci dice chi». Eppure ciò è già qualcosa ed è sufficiente a Tommaso per affermare che *«in tutte le creature vi è una rappresentazione della Trinità per modo di vestigio, nel senso che si trova in ciascuna di esse qualcosa che bisogna*

---

134 Cf. R. IMBACH, Dieu comme artiste. Méditation historique sur les liens de nos conceptions de Dies et du Beau, «Les Echos de Saint-Maurice», n.s. 15 (1985) 5-19.

135 Si può vedere a tal proposito l'importante studio di L.B. GEIGER, *Les idées divines dans l'oeuvre de S. Thomas,* in *Commemorative Studies* I, pp. *175-209.*

136 I, q. 44, a. 3; queste idee sono familiari a Tommaso, cf. *De uer.*, q. 2, a. *5* e il commento di S.-TH. B0NIN0, *La question 2 des «Quaestiones disputatae De veritate» de Thomas d'Aquin,* diss. Fribourg, t. 2, note 37-42, pp. 447-431; FI. KOVA- CH, *Divine Art in Saint Thomas Aquinas,* in *Arts libéraux et Philosophie au Moyen Age.* Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale (Montréal 27 août - 2 sept. 1967), Montréal-Paris 1969, pp. 663-671; più ampiamente H. MERLE, Ars, BPM 28(1986)95-133.

137 Se non bisogna disistimare il metodo filosofico che ci fa risalire dall'effetto alla causa, è anche importante non sopravvalutarlo in questo contesto delle orme trinitarie nella creazione: soltanto la rivelazione della Trinità ci permette di coglierle come tali. Ci si ricordi degli avvisi severi contro la pretesa di «provare» la Trinità delle Persone con la ragione naturale, cf. I, q. 32, a. 1.

*necessariamente riferire alle persone divine come a loro causa... Infatti, in quanto è una sostanza, la creatura rappresenta la sua causa e il suo principio e così manifesta il Padre, Principio senza principio. In quanto ha una data forma e specie essa rappresenta il Verbo, poiché la forma dell'opera deriva dall'artefice che l'ha concepita. Infine, in quanto è ordinata ad altre realtà la creatura rappresenta lo Spirito Santo che è amore: infatti, l'orientamento di una cosa a un'altra è l'effetto di una volontà creatrice»*[138].

Per fondare questi esempi di cui trova l'ispirazione in sant'Agostino [139], Tommaso si riferisce alla celebre triade del libro della *Sapienza* (11, 21) secondo la quale Dio ha disposto tutto *con misura, calcolo e peso;* «la misura riferendosi alla sostanza di una cosa limitata ai suoi propri elementi, il calcolo alla specie e il peso all'ordine». Secondo lui, si potrebbero facilmente ricondurre a questa triade molte spiegazioni proposte dai vari autori, ma si guarda dallo spingere troppo lo spirito di sistema al punto di ritrovare la triade dappertutto. E sufficiente che l'uno o l'altro di questi elementi sia presente affinché, essendo sempre la Trinità creduta per fede, sia possibile procedere a questo tipo di appropriazioni.

San Tommaso ha spesso dato delle spiegazioni su questa distinzione fondamentale tra immagine e vestigio[140]; senza soffermarci ora su di essa, occorre sottolineare *en passant* l'interesse spirituale di questa dottrina. Che Dio sia in tal modo riconoscibile mediante la sua traccia nella creazione, costituisce evidentemente il punto di partenza per dimostrare l'esistenza di Dio[141] , ma è anche lecito adottare «riconoscere» nel senso di «confessare», e allora è aperta la via alla lode e all'ammirazione. Come il Salmista, Tommaso sa bene che «i cieli narrano la gloria di Dio» e non è né il primo né il solo. E soprattutto con sant'Agostino, al quale rinvia, egli ritiene che «le creature sono come delle parole che esprimono l'unico Verbo divino» [142]. Senza avere il brio di Agostino né il lirismo di san Giovanni della Croce, che pure si serve di questa vena [143], egli condivide la stessa convinzione e la esprime con la sobrietà del suo proprio carisma: «Il mondo intero così non è nient'altro che una vasta rappresentazione della Sapienza divina concepita nel pensiero del

---

[138] I, q. 43, a. 7; cf. SCG III 26 n. 3633, dove Tommaso sottolinea che in simili casi si parla di vestigio e non di immagine perché la somiglianza negli esseri irrazionali non è che remota e oscura *(propter remotam repraesentationem et obscuram in irrationabilibus rebus).*

[139] Si può rinviare qui al *De Trinitate* VI 10, 11-12 (BA 15, pp. 496-501; NBA 4, pp. 284-287) e, più ampiamente, ai libri X-XI; vedere la nota complementare 45: «L'homme à l'image», pp. 589-591.

[140] Cf. soprattutto Sent. I, d. 3, q. 2, a. 2; *Depot.* q. 9, a. 9; e in modo particolare I, q. 93, a. 6, che che comporta la nozione di vestigio, rinviamo allo studio di B. MONTAGNES, *La Parole de Dieu dans la création,* RT *54 (1954)* 213-241; osserviamo tuttavia che il testo di partenza non appartiene alle prediche autentiche di Tommaso.

[141] Cf. I, q. 2, a. *3;Super lob* 11, linn. 112-114, Leon. t. 26, p. 76: «le vestigia sono come dei segni di Dio nelle creature, a partire dai quali Dio può essere conosciuto in qualche modo»; si noterà che si tratta di un processo «ascendente», contrariamente a quello «discendente» della *Summa* nella parte che commentiamo.

[142] *Sent.* I, d. 27, q. 2, a. 2, qc. 2 ad 3: «La creazione propriamente parlando non può essere detta "verbo", essa è piuttosto la "voce del verbo" *(vox verbi);* come infatti la voce manifesta il pensiero *(verbum),* così la creazione manifesta l'arte divina. Per questo i Padri affermano che con il solo suo Verbo Dio ha detto tutta la creazione. Le creature sono dunque come delle parole che esprimono l'unico Verbo divino *(Unde creaturae sunt quasi voces exprimentes unum Verbum divinum).* Ecco perché sant'Agostino poteva dire: *Omnia clamant, Deus fecit.* Ma ciò non poteva dirlo che per metafora»; ci si ricorda del passaggio indimenticabile delle *Confessioni* X 6, 9 (BA 14, p. 154-159; NBA 1 p. 307): alla domanda di colui che cerca Dio, la bellezza delle creature risponde: «E lui che ci ha creato».

[143] Senza volerne fare un tomista come a volte si è tentato di fare, non è vietato osservare che è questa ispirazione che si nota facilmente nel *Cantico spirituale,* V strofa: «Mille grazie versando, / Passò per queste selve agile e snello; / Mentre le andò mirando, / Solo col suo bel volto / Fe' ch'ogni bel rimase in esse accolto». Il commento del mistico si avvicina sorprendentemente alle espressioni dei teologi: *«Dio creò tutte le cose* con grande agevolezza e rapidità, *ed in esse lasciò un certo vestigio del suo essere,* non solo traendole dal nulla all'esistenza, ma anche dotandole di innumerevoli grazie e virtù [...] *Le creature sono come un'orma del passo di Dio, nella quale si scorge la sua grandezza, potenza e sapienza, e altri suoi attributi»,* cf. SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale,* a cura del p. Nazareno dell'Addolorata, Torino 1947, pp. 74-75.

Padre»[144] La preoccupazione, legittima e necessaria, di ben precisare lo statuto esatto di questa conoscenza di Dio a partire dalla creazione ha fatto sì che a volte i suoi discepoli mettessero in secondo piano il sentimento di ammirazione estasiata che coglie il credente alla vista di tutti questi segni della Trinità; niente tuttavia impedisce di leggere il Maestro anche in questo modo[145].

## PRESENZA DELLA TRINITÀ NEL MONDO

Questo insegnamento sulla Trinità tutta impegnata nell'opera creatrice e restauratrice ci situa ancora alla radice di una dottrina della presenza di Dio nel mondo, che Tommaso condivide con i più grandi mistici, ma che egli esprime con una forza insospettabile e di cui dà le ragioni con la sua abituale giustezza e precisione. Riferendosi direttamente ad un versetto del Prologo di Giovanni (1, 3), di cui conosce non meno di sei differenti esegesi, e che seguendo sant'Agostino legge nel seguente modo: «Ciò che fu fatto era vita in lui»[146], vede preesistere in Dio non soltanto le creature spirituali ma tutta la creazione: «Se si considerano le cose in quanto sono nel Verbo, esse non sono solamente viventi, ma sono la Vita. Infatti le loro "idee", che esistono spiritualmente nella sapienza di Dio e mediante le quali le cose sono state fatte dal Verbo stesso, sono vita»[147]. La creazione artistica permette qui un nuovo paragone: prima della sua esecuzione, l'opera propriamente parlando non è inesistente perché esiste già nel pensiero dell'artista, tuttavia essa non è puramente e semplicemente la vita, poiché l'intelligenza dell'artista non si identifica con il suo essere. Al contrario, in Dio non vi è niente che non sia Dio e la sua intelligenza si identifica con la sua vita e con la sua essenza. «Perciò tutto ciò che è in Dio non solo *vive* ma è la vita stessa... ed è per questo che la creatura in Dio si identifica all'essenza creatrice *(creatura in Deo est creatrix essentia).* Così, in quanto sono nel Verbo, le cose sono vita». Questa è una dottrina costante che Tommaso sostiene sempre con lo stesso riferimento al Prologo giovanneo: «Le cose preesistono in Dio secondo il modo del Verbo stesso. Esso consiste nell'essere uno, semplice, immateriale, nel *non essere soltanto vivente ma la Vita stessa,* giacché il Verbo è il suo essere»[148]. E dunque in questo modo che vi è presenza della creazione in Dio, ma il contrario non è meno vero: c'è un'«esistenza di Dio nelle cose» [149]. Questo è un luogo privilegiato per comprendere come una presa di posizione in apparenza semplicemente filosofica esige immediatamente la sua traduzione teologica e il suo prolungamento mistico. Tommaso trae il suo punto di partenza da una delle sue posizioni più nette: Dio solo è l'essere per essenza e la sua essenza è il suo essere stesso *(Ipsum esse subsistens);* ne segue quindi che, in ogni altro esistente, l'essere non può che essere creato e ricevuto da Dio, il quale lo produce come suo proprio effetto. Secondo

---

[144] *In Ioannem 1, 10, lect. 5, n. 136.*

[145] Malgrado l'aridità della *reportatio* (semplici appunti di corso), se ne scopre qualcosa nei commenti ai Salmi: *In Ps.* 8, n. 3; 18, nn. 1-3, *passim;* Vivès, t. 18, pp. 266; 326-328.

146 «Quod factum est in ipso vita erat»; oltre Agostino, Tommaso cita Origene, Ilario, Crisostomo, i manichei e una omelia anonima; gli esegeti attuali leggono piuttosto: «Senza di lui niente fu. Di ogni essere egli era la vita», ma non dobbiamo qui addentrarci in questa discussione; ci è sufficiente mettere in evidenza il punto di partenza di Tommaso.

[147] *In Ioannem* 1, lect. 2, n. 91; si sa che i mistici riprendono volentieri questo linguaggio, cf. per esempio ANGELUS SILESIUS, *Le pèlerin chérubique,* I 73 («Sagesses chrétiennes»), Paris 1994, p. 48: «Prima di essere qualsiasi cosa, io ero la vita di Dio. Per questo Egli si è anche donato totalmente a me».

[148] SCG IV 13, n. 3494; cf. *Depot., q.* 3, a. 16 ad 24; I, q. 39, a. 8; q. 4, a. 2: «poiché Dio è la prima causa efficiente delle cose, le perfezioni di tutte le cose devono preesistere in Dio secondo un modo superiore». Tommaso è qui molto vicino a SANT'AGOSTINO, *La Genesi alla lettera,* V *15,* 33: NBA 9/2, pp. 265-267; BA 48, pp. 419-420; *Omelie sul Vangelo di San Giovanni* 37, 8: NBA 24/1, pp. 77 1-773; BA 73A, pp. 23*1-235,* e forse ancora di più a SANT'ANSELMO, *Monologion* 36, ed. F.S. SCHMITT, Edinburgh 1946, t. I, p. 55. Per i problemi metafisici che si pongono qui, rinviamo a J.-H. NICOLAs, *Synthèse dogmatique. Complément: De l'univers à la Trinité,* Fribourg-Paris 1993, pp. 34-42

[149] Cf. I, q. 8, totalmente dedicata a questo tema.

un'immagine fisica prediletta: «essendo Dio l'essere stesso per essenza, è necessario che l'essere creato sia il suo proprio effetto, come bruciare è l'effetto proprio del fuoco». Questa dipendenza nell'essere di tutte le cose nei confronti di Dio non si verifica soltanto nella loro creazione, nel momento in cui cominciano ad esistere, ma dura per tutto il tempo che esse sussistono. Un paragone molto eloquente permette di capire ciò molto facilmente: non fa giorno se non quando il sole diffonde nell'aria la sua luce; se il sole scompare, non si ha più luce né giorno. Il parallelo con Dio che dà l'essere impone la conclusione: «Fintantoché dunque una cosa ha l'essere, è necessario che Dio le sia presente, *e ciò conformemente al modo in cui essa possiede l'essere. L'essere poi è in ogni essere ciò che vi è di più intimo e di più profondamente radicato, poiché gioca nei confronti di tutto ciò che è in esso il ruolo di forma, di principio determinatore... Occorre dunque concludere necessariamente che* Dio è in tutte le cose e nel modo più intimo» [150].
Tommaso insiste su questo punto con una forza un po' sorprendente[151] , ma ci troviamo in un luogo di affermazioni paradossali. Contrariamente a quanto succederebbe per una realtà materiale, questa presenza di Dio nelle cose non equivale a un imprigionamento: le cose non contengono Dio; è il contrario che è vero: *«le cose spirituali contengono ciò in cui esse sono, così l'anima contiene il corpo. Quindi anche Dio è nelle cose come contenente le cose»*[152] . Avendo precisato ciò, Tommaso non teme di aggiungere: *«Dio è in tutti gli esseri e interamente in ciascuno, così come l'anima è tutt'intera in ciascuna parte del corpo»*[153]*.* L'affermazione di partenza è dunque arricchita e precisata: dato che il conosciuto si trova nel conoscente e l'amato nell'amante, ne consegue che, secondo l'intelligenza e la volontà, *«le cose sono in Dio molto più che Dio nelle cose»*[154]*.*
Non è quindi se non per analogia con il mondo materiale che si dice che Dio si trova in tutte le cose. Questi paragoni sono tuttavia delicati da maneggiare; Tommaso non lo ignora e, dal momento in cui incontra il panteismo[155], rigetta l'eredità dello stoicismo antico che considerava Dio come l'anima del mondo. Questo antropomorfismo relativamente grossolano non solo non è sufficiente a rendere conto in modo soddisfacente dell'immanenza di Dio alla sua creazione, ma fallisce anche completamente nel preservare la sua trascendenza [156]. Ora, Tommaso conserva simultaneamente l'una e l'altra e, ancora meglio, si impegna a valorizzare il modo profondamente differenziato in cui Dio è presente nella sua creazione, aprendo così alla contemplazione prospettive inesauribili.
In un celebre testo scritto mentre era giovane teologo, Tommaso distingue tre modi in cui si può dire che Dio esiste nella creazione[157]. Il primo si verifica in tutta la creazione, animata o inanimata;

---

[150] I, q. 8, a. 1: *«Oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime»;* si vedrà qui I, q. 3: «Sulla semplicità di Dio», e soprattutto l'a. 4 per l'affermazione secondo cui in Dio l'essenza è identicamente il suo atto di essere *(esse);* per quanto riguarda il fatto che *l'esse* sia la forma di ogni essente ricordiamo la formula così forte: «l'essere è l'attualità di tutte le cose e delle stesse forme» *(ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarumformarum,* I, q. 4, a. 1 ad 3; cf. *Depot.* q. 7, a. 2 ad 9: *esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum).* Etienne Gilson si è molto impegnato per rimettere in primo piano questo insegnamento, cf. in modo particolare *Le Thomisme*,*Paris* 19866, inizio del cap. III, pp. 99-112.
[151] Poiché egli arriva fino al punto di concedere che Dio si trova anche nei demoni, almeno in quanto essi sono delle realtà esistenti (a. 2 ad 4). A maggior ragione egli sarà nei peccatori di cui l'atto stesso di peccare non ha altra realtà fisica se non quella che gli presta Dio ad ogni istante.
[152] I,q. 8, a. 1 ad 2.
[153] I , q. 8, a. 2 ad 3.
[154] II, q. 8, a. 3 ad 3: «Magis res sunt in Deo quam Deus in rebus».
[155] I, q.3, a. 8.
[156] Cf. J.-H. NICOLAS, *Transcendance et immanence de Dien,* ST 10 (1981) 337-349.
[157] *Sent.* I, d. 37, q. 1, a.2.

il secondo al contrario non lo si incontra che negli esseri spirituali capaci di ricevere la grazia e dunque di accedere a Dio in un modo personale; quanto al terzo, esso si realizza soltanto in Cristo, che l'unione ipostatica situa al vertice della creazione:

*«La prima [presenza] si realizza per semplice similitudine, cioè nella misura in cui si trova nella creatura una somiglianza della divina bontà [questo corrisponde a ciò che abbiamo caratterizzato qui sopra come "vestigio"], senza che essa raggiunga Dio considerato nella sua sostanza. Questo modo di congiunzione [tra Dio e la sua creatura] lo si incontra in tutte le creature nelle quali Dio si trova per la sua essenza, la sua presenza e la sua potenza».*

I teologi parlano in questo caso di una «presenza di immensità». Tommaso spiega ciò molto chiaramente nella *Somma*[158], ma ha pure un testo ancora più esplicito, che risale alla fine della sua carriera:

*«Si dice comunemente che Dio è in ogni realtà per la sua essenza, presenza e potenza. Per comprendere ciò, bisogna sapere che qualcuno è detto essere per la sua* potenza *in tutti coloro che gli sono sottomessi, così come il re è detto essere in tutto il regno che gli è sottomesso, senza tuttavia esservi con la sua presenza né con la sua essenza. Per la sua* presenza, *qualcuno è detto essere in tutte le realtà che sono al suo cospetto, così come il re è detto essere presente nel suo palazzo. Invece qualcuno è detto essere per la sua essenza nelle realtà in cui è la sua sostanza, così come il re è [nella sua propria individualità] in un solo determinato luogo.*

*Noi affermiamo che Dio è dappertutto nel mondo per la sua potenza, poiché tutte le cose sono sottomesse al suo potere* — Se salgo in cielo, là tu sei *(...),* se prendo le ali dell'aurora per abitare all'estremità del mare, anche là mi guida la tua mano e mi afferra la tua destra (Sal 138, 8) —. *Dio è anche dappertutto per la sua* presenza, *poiché* tutto ciò che è nel mondo è nudo e scoperto agli occhi suoi (Eb *4*, 13). *Infine Dio è dappertutto per la sua* essenza, *poiché la sua essenza costituisce ciò che vi è di più intimo in tutte le realtà... Ora, Dio crea e conserva tutte le cose secondo l'atto d'essere di ogni realtà. E dato che l'atto d'essere forma ciò che vi è di più intimo in ogni realtà, è chiaro che Dio è in tutte le realtà per la sua essenza, mediante la quale le crea»*[159]*.*

Noi purtroppo non possediamo il commento di Tommaso al Salmo 138, ma ciò che conosciamo della sua riflessione sul libro di *Giobbe* mostra bene com'egli sia lontano dal vedere in questo Dio che ha tutto al suo cospetto, e scruta le reni e i cuori, il giudice spietato a cui lo si è a volte ridotto; Tommaso, molto diversamente, vede Dio in questa immagine come colui che conduce l'uomo «sul cammino dell'eternità»[160]. C'è infatti un secondo modo in cui Dio si fa presente alla sua creatura; esso si verifica *«quando la creatura raggiunge Dio stesso considerato nella sua sostanza e non nella sua semplice somiglianza, e questo mediante la sua operazione. E quanto succede quando qualcuno aderisce con la fede alla stessa Verità prima, e con la carità alla sovrana Bontà. Tale è dunque il secondo modo, secondo il quale* Dio è specialmente nei santi mediante la grazia».

Con questa scarna formula Tommaso evoca qui la dottrina dell'inabitazione divina che, pur dando origine a eruditi commenti, conserva in lui una semplicità tutta giovannea: «Se uno mi ama..., noi

---

[158] I, q. 8, a. 3: «Dio è in tutto per la sua potenza, perché tutto gli è sottomesso; è in tutto per la sua presenza, perché tutto è allo scoperto e come nudo dinanzi ai suoi occhi; è in tutto per la sua essenza, perché è presente a tutto come causa universale dell'essere»; occorre vedere in questo articolo il modo in cui queste tre parole rifiutano altrettanti errori opposti: *potenza* mira a quello dei manichei che pretendevano sottrarre le cose corporali e visibili all'influenza del Dio buono per sottometterle al Dio cattivo che nel loro sistema gli è prospiciente; *presenza* vuole scartare quello di Avveroè e di altri che, pur ammettendo che tutto è sottomesso alla potenza divina, pretendevano che essa non si occupa di queste umili realtà materiali (cf. I, q. 22, a. 2); *essenza* rettifica la posizione di Avicenna che, pur ammettendo la divina provvidenza su tutte le cose, negava che la creazione sia stata effettuata senza intermediari (cf. I, q. 45, a. 5).

[159] *1n Ioannem* 1, lect. *5*, n. 134.

[160] Sal 139, 24; si può ampliare con J.-P. TORRELL, Dieu qui es-tu?, Paris 1974, pp. 170-175.

verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14, 23). Il contesto qui è molto chiaro: non si tratta dei santi canonizzati ma proprio di tutti i cristiani che vivono secondo le virtù teologali. Questa precisazione è sufficiente per mettere in risalto l'incommensurabile differenza tra la presenza di immensità del Dio creatore in tutte le cose, anche materiali, e la presenza che egli riserva a coloro che lo amano perché per primo li ha amati: «al di fuori della grazia, non esiste una perfezione aggiunta alla sostanza che introduca Dio in un essere a titolo di oggetto conosciuto e amato. *Solo la grazia fonda un modo particolare d'essere di Dio nelle cose»*[161]*.*

Circa il terzo tipo di presenza di Dio nel mondo, Tommaso lo menziona qui molto brevemente: «Eppure c'è un altro modo singolare di esistenza di Dio nell'uomo: *mediante l'unione».* Così com'è, questa semplice parola ha qualcosa di enigmatico, Tommaso però l'ha spiegata nel testo delle *Sentenze* che ci serve da canovaccio:

*«La creatura raggiunge Dio stesso non solo mediante la sua operazione, ma anche nel suo proprio essere. Quest'ultimo bisogna intenderlo non dell'atto che costituisce l'essenza divina — poiché la creatura non può mutarsi nella natura divina — ma dell'atto che costituisce l'ipostasi o la persona alla cui unione la creatura è elevata. E' l'ultimo modo[ di presenza], quello secondo il quale Dio è in Cristo tramite l'unione [ipostatica]».*

Con una formula più semplice possiamo dire che è la venuta del Verbo nella carne che realizza questo terzo modo di presenza nella sua creazione. Noi incontriamo qui la questione, celebre tra i teologi, sul motivo dell'incarnazione: Perché Dio si è fatto uomo?... Partendo dal principio che questo genere di questioni può avere una risposta soltanto dalla Scrittura, Tommaso vi risponde dicendo che Dio probabilmente non si sarebbe incarnato se l'uomo non avesse peccato, ma ammette che esiste a riguardo una diversità di opinioni possibili:

*«Alcuni dicono che anche se l'uomo non avesse peccato, il Figlio di Dio si sarebbe incarnato; altri affermano il contrario. Quest'ultima opinione sembra preferibile. Infatti, le cose che dipendono dalla sola volontà di Dio e sulle quali le creature non hanno nessun diritto, non possono esserci note se non nella misura in cui Dio vuole manifestarcele e ce le trasmette mediante la Sacra Scrittura. Ora, il motivo che la Sacra Scrittura dà dappertutto dell'incarnazione, è il peccato del primo uomo. Sembra dunque* più probabile (convenientius) *che questo mistero sia stato voluto da Dio come rimedio al peccato, sicché senza il peccato non ci sarebbe stata l'incarnazione. Tuttavia bisogna ammettere che la potenza di Dio non si limita a questo e che, anche senza il peccato, Dio avrebbe potuto incarnarsi»*[162]**.**

L'ardore della controversia con gli scotisti aveva indotto i tomisti ad esacerbare un po' questa risposta del Maestro. Non si prestava così molta attenzione alla sua moderazione (*sembra*

---

[161] I, q. 8, a. 3 ad 4; per maggiori dettagli su questo passaggio, cf. lo studio esaustivo di J. PRADES, *«Deus specialiter est in sanctis per gratiam». El misterio de la inhabitaciòn de la Trinidad en los escritos de santo Tomàs* (**«**Analecta gregoriana 261»), Roma 1993

[162] III, q. 1, a. 3; il passaggio parallelo delle *Sentenze* III, d. 1, q. 1, a. 3 sembrava più favorevole a quest'ultima opinione: «Altri dicono che, siccome mediante l'incarnazione del Figlio di Dio non si è prodotta soltanto la liberazione dal peccato ma anche la glorificazione *(excitatio)* della natura umana e il coronamento di tutto l'universo, l'incarnazione avrebbe potuto verificarsi per queste ragioni anche senza il peccato. *E questo può essere sostenuto con probabilità»;* cf. anche *In Iam ad Tim.* 1, *15,* lect. 4, n. 40; per questa questione, un tempo molto discussa, rinviamo allo studio completo di H. BOUESSÉ, *Le Sauveur da Monde,* I, *La piace du Christ dans le plan de Dieu,* Chambéry-Leysse 1951. Cf. anche lo splendido articolo, che non si può non seguire in tutti i suoi dettagli, di M. CORBIN, *La Parole devenue chair. Lecture de la première qaestion de la* Tertia Pars *de la Somme theologique de Thomas d'Aquin,* RSPT 67 (1978) 5-40, ripreso in *L'inouï de Dieu. Six études christologiques,* Paris 1980, pp. 109-158 (a p. 112, l'autore impiega un «no» che non si trova nel testo del commento a Timoteo; dunque bisogna leggere piuttosto: «questa questione *non è* di una grande importanza»).

*preferibile*) e al fatto che non faceva altro che sottolineare la sua maggiore «convenienza»[163] , lasciando aperte altre possibilità. Infatti, quando in un quadro più ampio si interroga sulla convenienza dell'incarnazione, egli situa in primo piano piuttosto una ragione di ordine metafisico e, seguendo Dionigi, spiega: «*La natura di Dio è la bontà. Di conseguenza, tutto ciò che è essenziale al bene conviene a Dio. Ora è proprio dell'essenza del bene il comunicarsi... Si addice dunque al Bene supremo di comunicarsi alla sua creatura in modo sommo. E questa sovrana comunicazione si realizza quando Dio si unisce alla natura creata in modo tale da formare una sola persona da queste tre realtà: il Verbo, l'anima, la carne, così come afferma sant'Agostino... La* convenienza *dell'incarnazione appare dunque con chiarezza*»[164]*.*
In questo modo, la venuta del Verbo nella carne non è più causata soltanto dalla *felix culpa* — che a volte è difficile dissociare da un certo antropocentrismo — ma Cristo appare anche come il vertice e il coronamento di un universo interamente retto dalla comunicazione dell'Essere e del Bene divini, secondo le tre grandi modalità che abbiamo ricordato[165] *52* Solo così completiamo la visione della meravigliosa gradazione che Tommaso introduce circa la presenza di Dio nel mondo, anche se è evidente che il secondo e il terzo modo di presenza non sono in continuità naturale con il primo. Se questo deve esistere affinché la grazia possa essere «innestata» su di esso, c'è tra di essi l'alterità radicale della natura, ridotta alle sue possibilità, e della grazia che proviene dalla pura liberalità divina. Ed è per questo che non è possibile concepirli in un modo rigorosamente simmetrico [166]. L'ordine discendente dei doni naturali non tollera nessun intermediario tra l'azione di Dio e la sua creatura quando si tratta di comunicare l'essere; invece l'ordine ascendente, che è quello del ritorno della creatura verso Dio, non solo accetta alcune mediazioni ma le esige necessariamente, come nel caso dell'umanità di Cristo e del dono della grazia dello Spirito Santo. Cristo si trova infatti all'esatta congiunzione dei due ordini di mediazione, discendente e ascendente, e perciò — Tommaso lo spiega commentando un versetto un po' ermetico del *Siracide* (1, 7) che parla dei «fiumi che ritornano alla loro fonte» — la circolarità trova in lui la sua realizzazione più perfetta e la sua più bella espressione:
*«È il mistero dell'incarnazione che è significato da questo ritorno dei fiumi verso la loro fonte... Questi fiumi sono in effetti i beni naturali di cui Dio ha colmato le creature: l'essere, la vita, l'intelligenza.., e la fonte dalla quale essi provengono è Dio... Mentre poi si trovano dispersi in tutta la creazione, questi beni si trovano riuniti nell'uomo perché costui è come l'orizzonte, il limite in cui si congiungono la natura corporale e quella spirituale; trovandosi come al centro, egli è partecipe sia dei beni spirituali che di quelli temporali... Per questo quando la natura umana fu*

---

[163] Per il significato dell'argomento di convenienza, rinviamo all'illuminante studio preliminare di G. NARCISSE, *Les enjeux épistémologiques de l'argument de convenance selon saint Thomas d'Aquin,* in *Ordo sapientiae et amoris*, pp. 143-167.
[164] III, q. 1, a. 1.
[165] Sebbene tratti della questione senza uno speciale rapporto al nostro tema, si può rinviare qui allo studio più ampio di TH.R. POTVIN, *The Theology of the Primacy of Christ According to St. Thomas Aquinas and its Scriptural Foundations,* «Studia Friburgensia» n.s. *50*, Fribourg (Svizzera) 1973.
[166]Tommaso spiega ciò precisamente a proposito dell'unione ipostatica (III, q. 6, a. 1 ad 1): «Si può considerare un duplice rapporto tra la creatura e Dio. Il primo consiste nel fatto che le creature sono causate da Dio e dipendono da lui come dal principio del loro essere; e in base a questo, in virtù dell'infinità della sua potenza, Dio raggiunge immediatamente tutte le cose causandole e conservandole. In tal modo Dio è immediatamente in tutte le cose per la sua essenza, la sua presenza e la sua potenza. Il secondo rapporto consiste nel fatto che le cose si riconducono a Dio come al loro fine; in tal modo, si trovano degli intermediari tra la creatura e Dio, poiché le creature inferiori ritornano a Dio mediante le superiori, come afferma Dionigi ne *La Gerarchia celeste* (4, 3); è a questo rapporto e in quest'ordine che appartiene l'assunzione della natura umana da parte del Verbo di Dio che è il termine di questa assunzione, e che è in tal modo unito alla carne mediante l'anima».

*unita a Dio tramite il mistero dell'incarnazione, tutti i fiumi dei beni naturali ritornarono alla loro fonte»*[167]*.*

## DIO CHE AMA IL MONDO

Se ci si lascia guidare da questi testi, la coerenza dello schema circolare ci conduce irresistibilmente da Cristo verso il Padre. Tuttavia, prima di riconsiderare più ampiamente il movimento di ritorno nei capitoli seguenti, occorre ancora soffermarsi un po' sul movimento di uscita. Per il modo in cui dovremo ben presto parlare del comportamento del cristiano in questo mondo, è fondamentale focalizzare bene il modo in cui Dio stesso si comporta, se così si può dire, al cospetto del mondo.

Si può partire qui da una semplice constatazione. Tommaso è, come si sa, un frequentatore abituale della Bibbia, specialmente della letteratura sapienziale[168]. Ora, tra le numerose citazioni del libro della *Sapienza* che ritornano spesso sotto la sua penna, questa è una delle più frequenti: *«Tu ami tutti gli esseri* e nulla disprezzi di quanto hai creato; poiché se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creato. Come potrebbe sussistere una cosa se tu non l'avessi voluta? Come conserverebbe l'esistenza se tu non l'avessi chiamata all'esistenza?»[169] Tommaso ama dunque citare queste parole e quando si chiede: Dio ama tutte le cose?, senza esitare risponde:

«Dio ama tutto ciò che esiste. *Infatti tutto ciò che esiste è buono per il solo fatto che esiste, poiché l'essere è in se stesso un bene così come ogni perfezione che esso può avere. Dato che la volontà di Dio è la causa di ogni cosa, ogni cosa allora non ha essere né perfezione se non nella misura in cui è voluta da Dio. Dio dunque vuole bene ad ogni esistente e, poiché amare qualcuno non è nient'altro che volergli bene, è evidente che Dio ama tutto ciò che è.*

*Ma questo amore non è come il nostro... L'amore, mediante il quale vogliamo del bene a qualcuno, non è la causa della sua bontà; è al contrario la sua bontà che, vera o supposta, provoca l'amore con il quale vogliamo conservargli il bene che possiede e perfino aumentarlo, facendoci impegnare in questo.* L'amore di Dio invece è la causa che infonde e crea la bontà negli esseri»[170].

Non è possibile esprimere più semplicemente e più vigorosamente la differenza tra l'amore di Dio e il nostro. Ciò che l'amore più folle si rivela impotente a realizzare per l'essere più amato, Dio lo fa per ciascuno di noi. Come un sole farebbe sbocciare il fiore anche senza seme e senza acqua, l'amore di Dio fa sorgere l'essere dal niente, lo serba nell'esistenza e lo ricolma della sua bontà in ogni istante. Sicché la creazione non è un atto senza continuazione. Dio non si disinteressa di questo mondo che ha fatto. Tanto la fede quanto la ragione ci obbligano ad ammettere che le creature sono conservate nell'essere da Dio:

*«L'essere delle creature dipende a tal punto da Dio che esse non potrebbero sussistere e sarebbero ridotte al niente se, mediante l'operazione della potenza divina, non fossero mantenute nell'essere»*[171]*.* Ciò si spiega facilmente se ci si ricorda che Dio non è soltanto causa del *divenire* di

---

[167] *Sent.* III, *Prol.;* decisamente nello stesso senso, SCG IV *55,* n. 3937: «Dato che l'uomo è in un certo senso il compimento delle creature, poiché le presuppone tutte nell'ordine naturale della sua generazione era del tutto giusto che fosse unito al primo principio *affinché la perfezione dell'universo fosse completata mediante una specie di cerchio».*

[168] Cf. J.-P. TORRELL - D. BOUTHILLIER, *Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe,* RT 90 (1990) 5-47, cf. p. 9.

[169] *Sap* 11,25-26 Volg., cit. in I, q. 20, a. 2 sc.; del versetto *25* si possono contare un totale di 18 ricorrenze e 4 del versetto 26, ripartite in una decina di opere, tra cui le due *Somme* sono nettamente maggioritarie (10 ricorrenze).

[170] I, q. 20, a. 2: *«Sed amor Dei est perfundens et creans bonitatem in rebus».*

[171] I, q. 104, a. 1.

ogni essere ma, nel modo più diretto e intimo, *dell'essere* stesso[172]. La conclusione s'impone da sola, senza però alcun bisogno di immaginare un nuovo intervento divino: «La conservazione delle cose operata da Dio non suppone una nuova azione da parte sua, ma soltanto che continui a donare[173]

Senza insistervi molto, dato che la cosa ora dovrebbe essere evidente, bisogna tuttavia dire che ritroviamo all'opera in questo contesto del governo divino — o della Provvidenza: i termini sono quasi sinonimi — le tre Persone così come le abbiamo scoperte nella prima creazione delle cose. Quando Tommaso trova in san Giovanni (5, 17) la parola di Cristo: «Il Padre mio è all'opera fino ad oggi e anch'io opero», commenta senza timore: «*Perciò come il* Padre mio, *pur avendo istituito in principio l'universo,* opera tuttora, *mantenendolo e conservandolo con un'unica operazione,* così anch'io opero; *poiché sono il Verbo del Padre, per il quale egli opera ogni cosa... Perciò come intervenne nella prima istituzione delle cose mediante il Verbo, così opera nella loro conservazione. Anch'io opero, perché sono il Verbo del Padre per mezzo del quale tutte le cose sono prodotte e conservate nell'essere»[174]. [Tommaso sembra che non perda nessuna occasione per sottolineare la costanza di questa azione del Verbo. Così quando spiega le parole di Gesù: «Io lascio il mondo e vado al Padre», crede utile precisare che si tratta solo di una partenza fisica e non di un abbandono del mondo]. «Lo lascia non già sottraendogli la provvidenza del suo governo,* poiché egli governa sempre il mondo insieme col Padre, *e rimane sempre con i suoi mediante il conferimento della sua grazia»[175].*

La stessa cosa vale per lo Spirito Santo. Quando Tommaso parla del modo in cui «le persone divine, a causa della loro stessa processione, hanno una causalità riguardante la creazione delle cose» e di ciò che appartiene a ciascuna di esse per appropriazione, precisa in questo modo il ruolo dello Spirito Santo: «governare come Signore e vivificare ciò che è creato dal Padre e dal Figlio». Se questo ruolo gli spetta, «è perché gli si attribuisce la bontà, a cui appartiene il condurre, governandole, le cose verso i loro propri fini, e il vivificare: infatti la vita consiste in un certo movimento interiore; ora, il primo movente degli esseri è il fine e la sua bontà» [176]. Questo insegnamento fa eco esattamente ad un grande testo della *Somma contro i Gentili* al quale occorrerà riferirsi quando parleremo dello Spirito Santo:

*«Giacché il governo del mondo è simile ad un certo moto mediante il quale Dio regge e guida tutte le cose verso i loro propri fini, e se è vero che l'impulso e la mozione spettano allo Spirito Santo in quanto è amore, è giusto allora attribuire allo Spirito Santo il governo dell'universo e la sua propagazione» [177].*

Tale dottrina della creazione e della presenza permanente del Verbo «che sostiene l'universo con la potenza della sua parola» [178], induce Tommaso ad esaminare *en passant* una di quelle supposizioni impossibili che gli storici molto frequentemente ritrovano presso i mistici: *«Se Dio ritirasse la sua potenza un solo istante dalle realtà create, queste sarebbero tutte ridotte al niente*

---

[172] Tommaso riprende qui il suo paragone preferito *(ibid.):* «La situazione di ogni creatura al cospetto di Dio è come quella dell'atmosfera nei confronti del sole che la illumina... Dio solo è essere per essenza, poiché la sua essenza è la sua esistenza; ogni creatura invece è essere per partecipazione in quanto non appartiene alla sua essenza l'esistere».

[173] Se si vuole, si potrà parlare qui di creazione continuata, ma a condizione di ben capire che è soltanto in rapporto a noi che ciò accade nel tempo. Dal punto di vista di Dio, «questa azione (si compie) al di fuori del movimento e del tempo», I, q. 104, a. 1 ad 4; si possono vedere a tal proposito le note di CH.-V. HERIS, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le gouvernement divin* («Revue des Jeunes»), Paris 1959, t. I, pp. 253ss.

[174] *In Ioannem 5,* 17, lect. 2, n. 740.

[175] *1n Ioannem* 16, Iect. 28, n. 2163

[176] I, q. 45, a. 6 ad 2.

[177] SCG IV 20, n. 3572

[178] *Eb* 1, 3; cf. il bel commento a questo passaggio: *In Hebraeos* 1, lect. 2, nn. 3 0-37.

*e cesserebbero di esistere».* Egli attribuisce ad Origene (ma si dovrebbe trattare piuttosto di Giovanni Scoto Eriugena) un paragone suggestivo: se si smette di parlare, non si ha più voce; come pure: se Dio smettesse di pronunciare il suo Verbo, l'effetto del Verbo terminerebbe immediatamente e non si avrebbe più l'universo creato[179].

Tommaso non si lascia intimidire da questa supposizione, ma la considera più un dettaglio. Bisogna ammettere che Dio potrebbe ridurre al nulla gli esseri che ha fatto, *poiché egli non ha creato per una necessità di natura.* Dato che tutto dipende dalla sua libera volontà, è necessario ammettere che niente lo obbliga a sostenere ciò che ha creato, così come niente lo obbligava a creare. Egli non avrebbe bisogno nemmeno di una nuova azione: sarebbe sufficiente che cessasse di agire[180] Ma qui il carattere impossibile della supposizione riprende i suoi diritti e infatti subito Tommaso corregge il tiro: *«Assolutamente niente* è *ridotto al niente»,* visto che un simile annientamento non servirebbe affatto alla manifestazione della potenza di Dio, anzi vi si opporrebbe perché è nella conservazione degli esseri che la potenza e la bontà di Dio si esprimono al massimo[181].

A volte si è avanzato il sospetto che Tommaso insegnasse una concezione dell'immutabilità divina secondo la quale Dio sarebbe indifferente alla sua creazione. In effetti però dice che «(se) le creature hanno una relazione reale con Dio.., non si dà relazione reale di Dio nei confronti della sua creatura» [182]. Qui è necessario prevenire l'equivoco che potrebbe derivare da una cattiva lettura di questa frase, se cioè la si comprendesse in un senso puramente psicologico, mentre di fatto enuncia un'asserzione metafisica incontestabile. Essa significa semplicemente che «Dio è al di fuori dell'intero ordine del creato *(cum... Deus sit extra totum ordinem creaturae.* . )»; egli conferisce la consistenza, mentre il contrario non è vero e la relazione è necessariamente dissimmetrica. L'immaginazione non ha niente a che vedere qui, e se si volesse implicare realmente Dio nella sua creazione (fargli condividere le nostre sofferenze, per esempio, come oggi tentano di fare molti teologi), ci si fabbricherebbe un idolo supplementare, niente di più [183]. Questo dio non sarebbe Dio. Lungi dall'essere estraneo alla sua creazione, il Dio di Tommaso è personalmente presente ad ogni essere più intimamente di quanto lo sia questo essere a se stesso. Più di una volta il lettore esperto non può fare a meno di pensare a sant'Agostino ai *quale* Tommaso deve tanto: «E tu eri più dentro in me della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta»[184]. Tommaso non ha certo il genio letterario di Agostino, eppure non dice altro, e la lettura delle sue pagine sulla presenza attiva di Dio nella sua creazione è proprio fatta per

---

[179] *In Ioannem* 1, lect. *5,* n. *135; Commentaire sur S. Jean,* trad. franc. di M.I X Philippe, pp. 168-169; *Depot. q. 4, a. 2* ad 8 et 14.

[180]Cf.I,q. 104, a. 3.

[181] Cf. I, q. 104, a. 4 ad 1.

[182] I, q. 13, a. 7; cf. su questo tema H. SEIDL, *De l'immutabilité de Dieu dans l'acte de la création et dans la relation avec les hommes,* RT 87 (1987) 613-629; più accessibile forse, ma meno illuminante, M. GERVAIS, *Incarnation et immuabilité divine,* RevSR 50 (1976) 215-243, mostra in modo convincente l'inanità delle critiche rivolte a san Tommaso da alcuni teologi contemporanei.

[183] Si vedrà qui J.-H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité,* RT 78 (1978) 271-292, che offre una buona messa a punto del libro di J. MOLTMANN, *Le Dieu cractfié La croix da Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne,* Paris 1974, e che cita numerosi *autori.* Si noterà che J. MARITAIN, *Reflexions sur le savoir théologique,* RT 69 (1969) *5-27,* che ha tentato di parlare della compassione di Dio, evita questo difetto psicologizzante: «.. il concetto e la parola di dolore non possono essere impiegati nei confronti di Dio se non metaforicamente... dobbiamo tuttavia cercare in una perfezione divina *innominata* l'esemplare eterno di ciò che è in noi il dolore con la sua nobiltà» (p. 314

[184] *Confessioni* lIE 6, 1: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo»; si prenderà volentieri in considerazione il commento della *Bibliothèque augustinienne* (t. *13,* p. *383;* NBA 1, pp. 67-69) che vede in questa breve «definizione» di Dio l'espressione perfetta della sua immanenza e della sua trascendenza: «così Dio è contemporaneante intimo al cuore dell'uomo, fosse anche peccatore, e totalmente altro dall'uomo nella sua santità».

provocare l'adorazione ammirativa che deriva dal provato sentimento di questa presenza.
Questo sentimento non può che ampliarsi quando ci si rende conto a che punto il Dio di Tommaso non abbia niente in comune con il principio impersonale del deismo che non si occupa del mondo. Si tratta proprio del Dio-Trinità della Bibbia attivamente implicato nella sua creazione. Non solo egli ne è l'origine assoluta e il costante sostegno, ma l'ama con l'amore con cui ama se stesso: *«Il Padre non ama soltanto il Figlio mediante lo Spirito Santo,* ma anche se stesso e noi; *poiché'... amare, in senso nozionale, non evoca solamente la produzione di una Persona divina, evoca anche la Persona prodotta per modo di amore, e l'amore dice rapporto alla cosa amata. Per questo come il Padre esprime se stesso e ogni creatura tramite il Verbo che genera, dato che il Verbo generato da solo è sufficiente a rappresentare il Padre e ogni creatura; così pure,* il Padre ama se stesso e ogni creatura mediante lo Spirito Santo, *visto che lo Spirito Santo procede come amore da questa bontà originaria a causa della quale il Padre ama se stesso* così come ogni creatura. *In questo modo si evoca anche come in secondo piano, nel Verbo e nell'Amore procedente, un rapporto alla creatura,* poiché la verità e la bontà divine sono principio della conoscenza e dell'amore che Dio ha per le creature»[185].
Non ci si sorprenderà di ritrovare un insegnamento simile a proposito della persona del Figlio. San Tommaso lo propone in un suo commento dell'espressione di san Paolo agli Efesini (1, 6): «La grazia che ci ha dato *nel suo Figlio diletto»:*
*«È importante considerare come alcuni sono amati in se stessi e altri a causa di un altro. In effetti, quando io amo veramente qualcuno, lo amo con tutto ciò che lo concerne. Così quando siamo amati da Dio ciò non è dovuto (direttamente] a causa di noi stessi;* siamo amati a causa di colui che è il Prediletto del Padre. *Per questo l'Apostolo aggiunge* nel suo Figlio diletto, *a causa del quale ci ama nella misura in cui gli assomigliamo. L'amore infatti è fondato sulla somiglianza... Ora il Figlio è per natura simile al Padre, e perciò è amato in se stesso e in primo luogo; egli è* per natura *e nel modo più eccellente il Prediletto del Padre. Quanto a noi, siamo figli* per adozione *nella misura in cui siamo conformi al Figlio [per natura]; è per questo che abbiamo una certa partecipazione all'amore di Dio»*[186].
La lettura di alcuni testi raccolti in questo capitolo dovrebbe essere sufficiente a mostrare la coerenza della visione del mondo e di Dio che se ne ricava. Tommaso non può parlare di creazione senza mostrare le tre Persone all'opera, così come non può parlare della presenza di Dio nella sua creazione senza indicare il suo coronamento in Cristo. Né inoltre può parlare della creazione nell'essere senza parlare della salvezza, cioè della ricreazione nell'amore. Questa costanza e questa insistenza non sono arbitrarie e questi legami sono dappertutto presupposti, anche quando non sono esplicitamente evocati. Questi, dato che entrano a titolo strutturale nella costruzione stessa della *Somma,* non possiamo dimenticarli.

J. P. TORRELL ( *S. Tommaso*, Roma 1998, pp. 9 -96)

## ESISTENZA E NATURA DI DIO
## Scopo e unità della « Summa Theologiae ».
## (I, qq. 1-13)

[185] I, q. 37, a. 2 ad 3*;* più o meno sviluppate, indicazioni simili non mancano, per esempio: *De ver.* q. 22, a. 1 ad 11: «Ex hoc enim quod Deus se ipso fruitur alia in se dirigit»; cf, *Depot.* q. 3, a. 15 ad 14; *Sent.* I, d. 32, q. 1, a. 3.
[186] *In ad Ephesios* 1, 6, lect. 2, n. 16.

## SCOPO E UNITA' DELLA SOMMA TEOLOGICA

1 — S. Tommaso ha voluto dare al trattato dell'essenza di Dio, ovvero al De Deo Uno come dicono i moderni, una posizione di preminenza nel piano generale della Somma Teologica. Essendosi proposto, come si esprime nel Prologo, «di esporre la dottrina sacra con la maggior brevità e chiarezza consentita da tale materia », « nel modo più confacente alla formazione dei principianti », egli decise di ridurre a stretta unità questa dottrina, collegandola, secondo un intrinseco ordine, a un principio supremo, che gli permettesse di renderla nella sua integrità più accessibile alla ragione, o nello stesso tempo di evitare tutti gli inconvenienti di lungaggini, superfluità, confusioni, che si riscontravano nei testi scolastici proposti fino allora agli studenti.

Una dottrina ha la sua intrinseca unità dal soggetto che tratta, e dalla luce intelligibile che illumina questo soggetto, e nella quale viene considerato. Ora la teologia ha come soggetto Dio. Il principio, quindi, che unifica l'opera dell'Aquinate, è Dio. Ma Dio può essere conosciuto alla luce della sola ragione; oppure dalla ragione illuminata dalla Rivelazione. La luce, secondo la quale questo soggetto altissimo viene considerato nella teologia sacra, è la Rivelazione.

L'unità quindi di tutta l'opera è data da questa semplice proposizione, che contiene in germe tutta la teologia: « Dio considerato non solo secondo quello che di lui si può conoscere attraverso alle creature, ma anche secondo quello che di se stesso egli solo conosce, e a noi viene comunicato per Rivelazione» (q. 1, aa. 6 e 7).

Tutto ciò, dunque, che si tratterà nella teologia sarà o Dio stesso o cose che hanno un qualche ordine a lui. E nulla in essa dovrà trovar luogo, se non in virtù di quest'ordine, illuminato non dalla sola ragione, ma anche e soprattutto dalla luce soprannaturale della Rivelazione. Il trattato di Dio considerato nella sua essenza contiene in germe tutta la teologia.

Il genio sintetico di Tommaso si rivela in modo meraviglioso nella costruzione della Sumnna Theologiae, avendo egli mantenuto fede alla promessa di unificare tutta la dottrina cristiana secondo un solo principio, tanto ricco da abbracciare veramente tutta la scienza sacra e conferire a tutte le sue parti l'interna intelligibilità, ma senza impoverire l' immensa varietà della materia.

Nell' Introduzione Generate (nn. 74 ss.) è stato esposto e commentato ampiamente il piano generale della Somma. Rimandiamo ad essa il lettore che desidera di avere una cognizione più esatta dell' immenso e organico edificio che l'Aquinate ha costruito.

A noi interessa — in questa introduzione particolare — fare qualche rilievo sulla Prima Parte e più specialmente sulla prima suddivisione di essa, riguardante « l'essenza di Dio », poiché la nostra traduzione e il nostro commento vertono su questa materia.

Essendo la prima parte di tutta la trattazione teologica, essa ha importanza anche per questo, che da essa si può intendere lo spirito e il metodo di tutta la Somma, e più in generale di tutta la teologia, secondo la mente dell'Aquinate. Nella questione introduttiva, infatti, vien discussa la natura della teologia stessa come scienza della Rivelazione o della fede; e le soluzioni date sono guida a tutta l'opera del grande Teologo.

2 — Anzitutto si potrebbe chiedere perchè S. Tommaso comincia col trattare di Dio secondo l'essenza (Dio come uno, secondo l'espressione più moderna), anziché di Dio secondo la distinzione delle Persone (di Dio come trino) ; come, invece, si sono compiaciuti per lo pii di fare i Padri greci, sotto l'impulso delle prime grandi eresie, che negavano la distinzione delle Persone (Sabellio, sec. III), o la loro consustanzialità (Ario, +336).

Credo che la risposta stia in questo che i Padri greci, come in generale tutti i Padri, trattano la dottrina cristiana prevalentemente con la preoccupazione delle eresie e non sistematicamente in tutto il suo complesso; mentre questo proprio si era proposto S. Tommaso. A lui perciò conveniva molto meglio il metodo di S. Agostino, che procede dall'unità della divina essenza alla pluralità

delle Persone. Anzitutto perchè il mistero dell'unità è a noi più accessibile, essendo in modo più convincente illuminato dalla creazione; onde la filosofia aveva detto parole immortali circa la natura divina. E poi perchè il mistero trinitario (che è il mistero per eccellenza — *substantia Novae Legis* — lo chiama Tertulliano), nella cui visione culminerà la nostra beatitudine, è reso a noi intelligibile dalla pienezza della vita intellettiva ed affettiva che compete alla natura di Dio. Le Processioni divine, infatti, sono concepibili solo secondo gli atti immanenti dell' intelletto e della volontà, secondo cui procedono il Verbo e lo Spirito Santo.

Volendo quindi procedere sistematicamente per costruire l'edificio scientifico della Fede, si doveva cominciare da ciò che a noi è più noto: cioè dalla natura di Dio e dagli attributi impliciti nella natura stessa, prima di studiare il mistero trinitario, la cui oscurità di fronte alla ragione è pressoché impenetrabile anche se è vero che alla luce della fede, nella pur piccola conoscenza che se ne può avere, esso diventa luce illuminante di tutti gli altri misteri cristiani; i quali sono con esso in stretta connessione ed hanno in esso la loro intelligibilità.

3 — L'edificio teologico della Somma è veramente una struttura organica originale e geniale, come nota tra gli altri il Grabmann: vertice incomparabile di solidità e di ordine.

Chi guardasse soltanto al materiale immenso, che entra nella sua costruzione, senza penetrarne i nessi che legano le questioni e gli articoli, sarebbe tentato di pensare a un sincretismo di elementi eterogenei, messi insieme abilmente, un po' meglio che in una enciclopedia. Tale giudizio dispiace che sia stato ripetuto con leggerezza, talvolta anche da filosofi seri, alcuni dei quali hanno pure aggiunto l'immeritato rimprovero, che nello sforzo di cristianizzare Aristotele, S. Tommaso abbia impoverito la ricchezza originale della Rivelazione.

Gli elementi della costruzione possono provenire da più parti (nella Somma derivano per lo più dai Santi Padri, poi dai filosofi e specialmente da Aristotele, [cfr. Introd. Gen., nn. 11-70]), come del resto in qualsiasi costruzione in architettura; ma il disegno, il principio interiore di unità, l'elemento formale della costruzione, è strettamente uno e personale. Ed è questo che vivifica tutta la sintesi tomista. S. Tommaso non ha lo spirito cartesiano di tutto ricostruire ab inis /undamentis trascurando tutte le opere del passato, considerate unicamente quale peso ingombrante . Egli si sente operaio qualificato, ma nel corso vivo di una lunga tradizione, che ha lavorato moltissimo ed ha lasciato un patrimonio prezioso, vivendo di quella verità santa, che tutti gli amanti della sapienza ricercano. Egli vuole lavorare in armonia con la tradizione, per cui ha la più grande venerazione. Se una verità la trova già detta da altri, è un grande conforto e una gioia per lui, e non esita a farla sua; rendendo però giustizia all' inventore. Le sue speculazioni ne restano confermate. Il possesso di tali verità gli è più giocondo, perchè è anche più sicuro e più pacifico; esso infatti lo mette all'unisono con le generazioni passate e gli fa godere questa armonia, poiché la mente e la verità sono anch'esse essenzialmente armonia.

4 — La ricchezza del materiale storico, pertanto, è un titolo d'onore più grande per l'Angelico Dottore, il quale si trova così allo sbocco di tutta una vasta corrente di cultura, di cui coglie e valorizza gli elementi perenni. Ma nulla assomiglia meno a sincretismo o a pura erudizione quanto l'opera del grande Architetto d'Aquino. Gli elementi delle speculazioni precedenti sono assunti in una sintesi che porta la sua forte impronta, in una sintesi personalissima; e sono armonizzati alla luce di principi che hanno appunto la virtù di nulla escludere di quanto di vero fu speculato nel campo della filosofia e della teologia. Ma per ciò stesso queste verità assunte nel suo edificio acquistano un valore nuovo. C'è dell'aristotelismo e molto, nella sua opera; c' è del platonismo, dello stoicismo, nella parte morale specialmente; ma c' è soprattutto, come soffio vivificante, da lui infuso in tutti questi elementi, il suo spirito: cioè una visione realistica dell'essere e dei primi

principi dell'essere, che inquadrano e unificano meravigliosamente tutta l'opera, conferendole una virtualità di assimilazione illimitata.
Da molti studiosi seri è riconosciuta ormai, e messa in giusto rilievo, questa originalità del tomismo, sicchè non è il caso di insistere. Chi vuole, consulti le opere del Maritain, del Gilson, del Manser, dell' Horvàth, del Masnovo, del Geyer, e di altri.

## II

## La Teologia come scienza.

S. — Per quel che riguarda la *Summa Theologiae* (e in modo speciale la parte che tratta dell'essenza di Dio), S. Tommaso non poteva lasciare da parte quanto la tradizione gli forniva di elementi utili, anzi indispensabili per una sistemazione della sua speculazione. Egli vuole dare, nel modo più breve e lucido, una conoscenza completa della dottrina cristiana, come si esprime nel Prologo. E come avrebbe potuto allora trascurare la grande speculazione logico-metafisica di Aristotele che gli forniva schemi ottimi per tale lavoro? Schemi non artificiali' ed arbitrari, ma desunti da una visione netta e realistica della natura della mente umana, relativa all'essere; schemi quindi che non potevano essere sostituiti da nessun altro di' uguale valore.
Oggi c'è, da qualche parte, una levata di scudi contro gli schemi aristotelici introdotti da S. Tommaso nella teologia (vedi Charlier[187], Stolz[188]); però a torto e per un misconoscimento delle funzioni proprie di questi schemi, i quali non impoveriscono, nè tanto meno soffocano la vitalità trascendente della Rivelazione; ma al contrario forniscono uno strumento utilissimo per meglio, ossia più ordinatamente, penetrarla; il che vuol dire pensarla in modo più confacente all' indole della nostra mente che non sa. in senso vero e proprio, se non quando unifica, ossia fa l'ordine nelle sue nozioni: un ordine non estrinseco, puramente storico e di successione; ma intrinseco, logico, fondato sulla natura degli elementi propri della Rivelazione. La teologia di S. Tommaso in questo senso si può ben dire *quaedam metaphysica*, anche se l'espressione spiaccia a qualcuno (p. es., allo Stolz, cfr. op. cit., p. 71), poichè dev'essere veramente la metafisica, ossia studio *per altissimam Causam*, dell'essere rivelato, costruita non con elementi della metafisica razionale infinitamente inferiore, ma sul modello della metafisica razionale, cioè secondo la tendenza propria della ragione umana, da cui nessun teologo potrebbe prescindere.
Quelli che si agitano per un ritorno puro e semplice alla teologia dei Padri, o della santa tradizione, come dicono, non sembra che si battano per un progresso della teologia, ma per un regresso; giacché, come si è detto, i Padri non han fatto se non parzialmente opera di' sistemazione delle verità della fede (il che vuoi dire di intelligibilità); mentre quest'opera ha assunto nei teologi posteriori, e specialmente in S. Tommaso, altezze, al dire di Leone XIII, difficilmente superabili.
Essi insistono sul carattere carismatico della teologia, la quale si svolgerebbe, quindi, in forme più o meno irrazionali o sopraraziona li, al di fuori degli schemi logici e delle argomentazioni che, invece, abbondano nella teologia scolastica. Si sente in questa concezione 1' influsso delle correnti teologiche eterodosse, secondo cui la mente nulla potrebbe nella penetrazione della parola rivelata. Queste correnti eterodosse (p. es., la Teologia dialettica di K. Barth, scuola) dichiarano senz'altro impossibile qualsiasi costruzione scientifica che sia coerente con la parola

---

[187] CHARLIER L.-M., *Essai sur le problème théologique*. Thuilles, 1938.
[188] STOLZ A., *Manuale Theologiae Dogmaticae*, fasc. I: Introductio in S. Theo1ogiam. Friburgi Brisg., 1941.

divina e porti a un consenso con la fede. E sono accanite contro la teologia e i metodi della Scolastica. Ma esse rendono, per ciò stesso, innaturale e avitale, dirò così, la parola di Dio, la quale non può essere da noi assimilata se non per via della più alta nostra facoltà, che è 1' intelligenza. E' chiaro poi che in queste correnti teologiche opera, visibilmente o invisibilmente, la concezione agnostica circa il potere conoscitivo della ragione, non più considerata relativa all'essere e apprensiva dell'essere, ma elaboratrice di fenomeni soggettivi di valore del tutto contingente.

6 — Le polemiche *inter catholicos*, vigenti in questi ultimi tempi, si sono concentrate sul concetto di scienza, applicato alla teologia: concetto aristotelico, valorizzato da S. Tommaso (vedi q. I, a. 2). Non ci è possibile riassumerle in questa introduzione. Diremo solo che a torto si è visto in questo concetto un qualcosa come un letto di Procuste, soffocante e mortificante la straripante vitalità della

dottrina rivelata. Il concetto di scienza applicato alla teologia è un concetto analogico che esige un'applicazione *suo modo*, e va corretto e completato con l'altro concetto di sapienza, che conviene alla teologia non meno che il concetto di scienza. La teologia, partecipazione della scienza di Dio in noi (*impressio quaedam divinae scientiae*, q. 1, a. 3, ad 2), realizza veramente in sè tutto l'elemento certezza e dimostrazione « ex principiis », contenuto nel concetto aristotelico di scienza; il quale esprime bene perciò, una qualità intrinseca ed importantissima della teologia. Essa, scienza della fede, desume i suoi principi dalla Rivelazione, ai quali aderisce per fede soprannaturale; certezza questa inevidente, sostenuta però dall'autorità della parola di Dio, che risuona nel credente con un accento non mai del tutto traducibile in parole umane. A servizio della fede stanno i doni carismatici dello Spirito Santo, specialmente il dono di sapienza, che formano nel teologo l'animus, l'inclinatio, la connaturalità, l'istinto verso la parola di Dio (q. I, a. 6, ad 3). Ma tutto ciò rafforza il teologo e non pregiudica in nulla la sua qualità di scienziato della fede. Dai principi creduti, ragionando secondo il naturale modo di procedere dell'intelletto umano, incapace di penetrare con un atto solo tutto il contenuto dei principi, il teologo dedurrà, tanto più sicuramente quanto più illuminato, le verità implicite, formulando in modo organico le sue conclusioni.

E' scienza della fede anche il sistemare o disporre gerarchicamente i principi rivelati stessi, mettendone in luce le relazioni intime con un principio supremo; poichè questo lavoro è fatto anch'esso per mezzo del ragionamento; ed è sovente deduzione teologica, giacché il nesso dei vari articoli di fede, che sono i principi della teologia, non è sempre oggetto di esplicita rivelazione, ma è arguito o dedotto dalla ragione alla luce della fede allora per noi, non un *revelatum*, ma un *revelabile*: un oggetto in qualche modo nuovo (quanto alla nostra cognizione esplicita), conosciuto in atto, come contenuto nella rivelazione stessa, per un lavoro di penetrazione fatto dalla mente.

Tutto il processo della scienza teologica avviene sotto la luce della fede; giacché essa procede ex auctoritate divina, non nel senso che tutto quello che deduce sia illuminato dall'esplicita testificazione divina, e quindi sia oggetto proprio della fede, intuito nell'atto stesso della fede; ma nel senso di un lavoro della ragione, la quale, vivendo la fede e assimilandone la luce, veramente arguisco ciò che vi è d'implicito nei singoli oggetti di fede; discorre da concetto a concetto, penetra passo passo e assimila via via l'infinita ricchezza della Parola di Dio. Giacché la mente umana non è come la mente divina, e neppure come la mente degli angeli, totalmente intuitiva e di tale vigore da comprendere ed esaurire, con un atto unico di visione, la totalità del contenuto di un oggetto; ma è discorsiva, procede per divisione o composizione, per analisi e sintesi, unificando man mano i vari atti di visione, parziali ma intimamente connessi, in una visione sempre più vasta del soggetto della scienza.

## III
## Funzione della ragione e della cultura nella teologia.

7 — Così la mente nostra si rende conto dell'organicità vivente e vitale della parola di Dio, la quale è infinitamente ricca. E qui si apre un campo immenso alla speculazione teologica: il campo dell'implicito, indiretto, virtuale. S. Tommaso lo chiamò il campo del «rivelabile » intendendo con questo termine tutto ciò che può essere visto in forza della luce della Rivelazione, che si trova in concreto nella sacra Scrittura: sia esso mistero inaccessibile di per sè alla ragione umana, sia invece verità di ragione connessa col mistero come presupposto o come conseguenza, sia fatto storico avente rapporto con la parola di Dio.

« Appartiene alla teologia — scrive S. Tommaso — l'esplorazione dl tutte le verità che dai principi derivano e che servono alla loro difesa », «di tutte le verità che, o accompagnano la fede, o la precedono o la seguono» (1 Sent., Prol., a. 3, qc. 2, ad 2; 3 Sent., d. 24, q. I, a. 2, qc. 2). Campo esplorato dal teologo col sussidio che gli fornisce la propria cultura biblica, letteraria. filosofica, storica. La quale cultura non dovrà nulla immettere di estraneo nella parola di Dio; ma dovrà essere puro strumento di penetrazione di essa. La Parola. di Dio è data a uomini in termini loro intelligibili, proporzionati alla capacità umana, nelle analogie dell'ente creato a cui è legata la nostra mente in questa vita. Chi dell'ente creato ha una conoscenza più chiara, più profonda, più piena, possiede perciò stesso il migliore mezzo di penetrazione della Parola divina. Il teologo è, tra gli uomini di fede, colui che ha più intelligenza e più cultura.

Perchè scandalizzarsi dunque (come mostrano di fare alcuni) dell'elemento razionale introdotto nel procedimento teologico'? Non è possibile fare della teologia senza di esso: senza dare un Senso preciso alle nozioni rivelate, servendosi delle analogie tra il mondo creato e il mondo increato. La quale analogia non «invenzione dell'Anticristo» come vorrebbe K. Barth (*Dogmatik*, p. VITI), ma è insita nella natura delle cose e nella rivelazione stessa, fatta a noi in speculo creaturarum. Con questa sua errata concezione la teologia dialettica di Barth si conclude in un agnosticismo sterile, in un nominalismo morto e mortale, in un relativismo che è distruzione della stessa Parola di Dio e della Fede, che pur pretende di esaltare; mentre la teologia vera deve essere la massima vita dell' intelligenza, la cognizione più piena dell'oggetto della Fede, la contemplazione più alta dei misteri divini, l'analogo in terra della visione beatifica, scopo finale della Rivelazione.

Lo sviluppo che prende la dottrina rivelata, per quanto vasto, non altera la dottrina rivelata: la teologia si muove nell' interno della Rivelazione stessa, anche servendosi di sussidi razionali; e resta, pure distinta dalla fede, perfettamente omogenea con essa. Non impoverisce la dottrina rivelata, come pretende qualcuno ripetendo un'accusa superficiale; ma ne mostra più esplicitamente L' infinita ricchezza. La teologia non può limitarsi a ciò che è espressamente contenuto nella sacra Scrittura, ma va oltre, pur senza uscire dalla virtualità delle fonti della Rivelazione. S. Tommaso non esita ad affermare: « Qualunque verità deducibile da ciò che è contenuto nella Scrittura, non è estranea alla teologia, anche se nella sacra Scrittura [esplicitamente] non sia contenuta» (in Dionys. *De Div. Nom.*, lect. 1).

Ripetiamo ancora che proprio la penetrazione del dato rivelato e non l'abbondanza dell'erudizione in sè, sta a cuore all'Angelico. Egli venera la tradizione filosofica e patristica proprio per questo, conscio della intrinseca solidarietà del vero, la cui scoperta è opera di ognuno e di tutti. Ma aggiunge che una pura cultura che non servisse a questo fine, non sarebbe desiderabile; poichè

« non è il sapere quel che tu vuoi o quel che tu pensi, che costituisce la perfezione della mia intelligenza; ma soltanto il sapere la verità della cosa », *solum quid rei veritas habeat* (I, q. 107, a. 2).

8 — Insistendo sul processo teologico come fu attuato nella *Summa Theologiae*, intendiamo di giustificarne il valore. Ma non vogliamo sostenere che proprio della teologia sia puramente dedurre delle conclusioni di principi rivelati. Come è possibile infatti dedurre conclusioni vere e proprie che spieghino il reale ricco contenuto dei principi rivelati, se non approfondendo la conoscenza dei principi stessi, con lo studiarne seriamente le fonti', cioè la Scrittura e la Tradizione che nei Padri ha il suo canale sacro? Se alla Scolastica decadente si può fare il grave appunto di aver trascurato questo necessarissimo studio, sarebbe supremamente ingiusto fare un tale rimprovero a S. Tommaso, che per i Padri ebbe la più grande venerazione e il più assiduo studio specialmente nella contemplazione della verità nelle questioni di S. Scrittura. Ma anche in questo è necessario l'uso della dialettica, come si riscontra in particolare negli scritti dei santi [Padri].... ». (*1 Sent*, Prol., q. 1, a. S.).

Questa dottrina sulla natura della teologia è applicata in modo vivo in tutta la Somma. Per questo la trattazione di S. Tommaso, seguita e penetrata con attenzione, produce sull'animo un effetto di riposante soddisfazione; che proviene appunto dal modo connaturale alla ragione, con cui egli procede. Dottrina teologica autentica, non immessa nel dogma dalla filosofia, ma dedotta dai dogma, usando della filosofia ancella e non dominatrice (q. 1, a. S., ad 2). Ancella tuttavia perfettamente libera nelle sue mosse, perchè solo così, come osserva il Gilson, può prestare la sua valida opera di prezioso servizio alla Rivelazione.

9 - S. Tommaso ha perfetta coscienza di quanto spetta al dominio proprio della fede e a quello proprio della ragione: distingue nettamente, più che qualsiasi teologo precedente, l'ordine soprannaturale dall'ordine naturale; ma non li separa, bensì li associa amichevolmente.

Oggi la dottrina dell'Aquinate è comune, si può dire, in tutta la Chiesa; ma ai suoi tempi egli fu considerato come un innovatore e fu accusato da alcuni teologi, più pii che illuminati, di laicizzare la teologia, non solo perchè metteva a servizio di essa le dottrine profane dei filosofi (l'accusa di alcuni modernissimi, dunque, è ben antica!); ma soprattutto, allora, perchè sembrava togliere ad essa, per abbandonarli a queste ultime, dei territori che, secondo loro, le appartenevano (cfr. SOM. FRANC., *Dieu*, I. p. 329).

Accusa anche questa ben inconsistente. In realtà S. Tommaso precisava i confini delle scienze profane e della teologia. La teologia è scienza e sapienza nel suo ordine; e le dottrine profane sono scienze nel loro ordine. La teologia lascia ad esse tutta la libertà di costituirsi e svilupparsi secondo la natura dei loro oggetto, secondo i loro propri principi e il loro proprio metodo. Il contatto inevitabile fra scienza sacra e scienze profane non è intrusione di quella nei domini propri di queste, pretesa di dominarle e renderle schiave; ma collaborazione amica, anche se il primato di dignità, a causa della nobiltà del suo oggetto e della fonte da cui attinge, spetta alla teologia (cfr. q. 1, a. S.).

10 — Il giudizio che la teologia dà delle scienze, e la direzione che tiene in qualche modo su di esse, sono estrinseci; riguardano, cioè, le conclusioni delle scienze, le quali non possono essere contrarie alla verità della teologia, a causa dell'unità del vero, che scaturisce da una stessa fonte suprema, che è Dio; e a causa dell'unità della coscienza che non ammette- doppia verità. La teologia è nel suo pieno diritto di rigettare le conclusioni delle scienze profane realmente contrastanti con le sue verità dimostrate; ma non può pretendere di sostituirsi ad esse in nessun campo, neppur nel correggere l'errore. Solo le scienze sono in grado di fare scientificamente questa correzione con ritorni riflessivi più esatti sul proprio oggetto e sui propri procedimenti.

L'espressione filosofia ancella della teologia, già antichissima, e che S. Tommaso richiama (nella q. 1, a. 4, ad 2), non ha per nulla un significato mortificante per le scienze razionali. Esse, infatti, sono libere ancelle e se rendono servigi alla teologia, ciò è un onore che le eleva, poichè entrano così, senza nulla perdere della loro libertà, in un nuovo campo, dove nuovi problemi prima sconosciuti, ma pieni di vitale interesse, sono sottoposti al loro esame e aspettano da loro una soluzione conforme a ragione, pur sotto il controllo estrinseco della Rivelazione; la quale, pur additando la mèta da conseguire e la via che vi conduce, non entra propriamente nell' interno dominio delle scienze, ma resta esterna, come il faro, che indica il porto e 'la rotta da seguire, resta esterno alla nave (influsso negativo).

11 — I servigi che la filosofia rende alla teologia si possono così riassumere (cfr. *De Trinit.*, q. 2, a. 3):

a) La ragione naturale, come quella che è presupposta alla fede e in qualche modo conduce a essa, dimostra i « preamboli della fede», i quali vengono esposti e difesi nell'Apologetica.

b) Fornisce similitudini o analogie alla speculazione teologica per illustrare le verità della fede (cfr. *I Cont. Gent.*, c. 8).

e) Presta i suoi principi alla teologia, affinché per mezzo di essi metta in evidenza e più distintamente enuclei il ricchissimo contenuto della Rivelazione; e affinché possa confutare le obiezioni portate contro la fede, mostrandone razionalmente la falsità, o almeno la mancanza di forza cogente (*2 Cont.* Gent., cc. 3, 4).

Questo metodo è stato applicato magistralmente da S. Tommaso. Esso ha l'approvazione della Chiesa (cfr. Syllabus, 13; DENZ., 1713; Leone XIII, «Aeterni Patris»; Pio X, « Pascendi»; Pio XI, « Studiorum Ducem ») ed è ricco di ottimi frutti.

A proposito dei contrasti che possono sorgere tra filosofia e teologia, ecco un bel testo di S. Tommaso che chiarisce i rapporti tra esse (De Trinit., 1. c.) : « Come la sacra dottrina si fonda sul lume della fede, così la filosofia si fonda sul lume naturale della ragione. Onde, è impossibile che gli' insegnamenti della filosofia siano contrari a quelli della fede.... Che se nei detti dei filosofi si trova qualcosa contrario alla fede, ciò non è filosofia, ma piuttosto abuso della filosofia per difetto di ragione. E perciò è possibile con i principi stessi della filosofia (quindi su terreno prettamente filosofico e con mezzi filosofici) confutare siffatto errore, o dimostrando che ciò che fu obiettato è affatto impossibile, o almeno che non è inoppugnabile. Questa distinzione s'impone: come infatti le cose della fede non si possono provare dimostrativamente vere, così alcune coso contrarie alla. fede non si possono provare dimostrativamente false; ma si può sempre dimostrare che non sono necessitanti ».

La teologia è così opus fidei et rationis — opera insieme della fede e della ragione — attinge alla sorgente pura della Parola di Dio, la elabora in concetti più espressivi, per soddisfare la sete di ogni anima. I misteri divini infatti, come insegna il Concilio Vaticano I, pur restando sempre misteri, hanno una. loro intelligibilità fruttuosissima per una mente religiosa che vi si applica, appunto per l'analogia col mondo creato e per il nesso che li lega tra loro e col fine ultimo dell'uomo (cfr. DENZ., 1796).

## IV

## Le questioni riguardanti l'esistenza di Dio.

12 — E' così che S. Tommaso enuclea le verità circa l'essenza di Dio, alla luce della Rivelazione ordinandole in modo che esse offrano di lui il più alto e pieno concetto.

Definita la questione proemiale circa la natura dalla sacra Dottrina, su cui abbiamo creduto opportuno dare qualche cenno (q. 1), l'Angelico propone la divisione di tutta la teologia (cfr. q. 2). La Prima Parte la suddivide in tre grandi trattati:
1) il trattato che studia l'essenza di Dio; 2) il trattato che studia la distinzione delle Persone; 3) il trattato che studia l'opera creatrice di Dio.
A noi interessa il primo trattato, il quale viene a sua volta suddiviso nelle seguenti questioni: a) se Dio esista; b) come sia in se stesso o piuttosto, nota S. Tommaso, come non sia; e) quale attività abbia in se stesso, ossia della scienza di Dio, della sua volontà e della sua potenza.
La questione dell'esistenza di Dio si svolge in tre articoli di importanza filosofica, oltrechè teologica, grandissima. La teologia evidentemente suppone l'esistenza del suo oggetto e dei suoi principi e non avrebbe da dimostrarli. Ma intorno al problema di Dio tali e tante sono state nei secoli le lotte della ragione pro e contro, che il teologo non potrebbe dispensarsi dal precisare i punti chiari e definiti, sia dalla filosofia, sia soprattutto dall' insegnamento rivelato. Il quale insegnamento, dichiarando la ragione umana in grado di dimostrare l'esistenza di Dio, entra nel vivo campo della filosofia stessa, su cui pertanto il teologo ha da dire, anche come teologo, la sua parola. E d'altra parte, essendo la teologia scienza suprema, non potrebbe affidare ad altre scienze la difesa dei suoi fondamenti, ma deve provvedervi da sè, disputando contro chi li combatte: «argomentando dai suoi principi, se l'avversario ammette qualcuna delle verità rivelate, come si fa contro gli eretici; limitandosi a sciogliere gli argomenti dell'avversario, se costui niente crede di ciò che si ha per rivelazione. E' chiaro infatti che poggiando la fede sulla infallibile verità divina, ed essendo impossibile dare dimostrazione contraria al vero, ogni prova che si porti contro la fede non è una dimostrazione, ma un argomento solvibile» (q. I, a. 8).
Le tre questioni riguardanti l'esistenza di Dio sono: 1) se l'esistenza di Dio sia una verità per se nota, in modo che ogni dimostrazione sia superflua; 2) se l'esistenza di Dio sia dimostrabile in senso stretto; 3) con quali argomenti si provi l'esistenza di' Dio.
Nel trattare questi tre punti S. Tommaso usa abbondantemente e genialmente ragioni filosofiche, ma l'ispirazione della dottrina è rigorosamente teologica, giacché S. Tommaso specula alla luce dolla parola ispirata, espressa in Sap., 13, 1-9; Sal. 13S.; Rom, 1,20; Es., 3,14. In questo ultimo passo Dio indica il suo nome con queste parole: «Io sono Colui che sono » (cfr. q. 13, a. 11).
Nei testi di S. Paolo e del Libro della Sapienza è detto espressamente (parole ispirate e quindi verissime) che la ragione umana è in grado di dimostrare l'esistenza di Dio argomentando dalle cose esistenti. Questi testi sono citati espressamente dall'Angelico, o li presuppone nella mente dei discepoli, poichè l'esposizione della sacra Scrittura era fatta, ai suoi tempi, in un altro corso di studia, antecedente o parallelo al corso di teologia sistematica.
13 — Ci si può domandare se queste prove circa l'esistenza di Dio, ogni altra che si potrebbe portare, abbiano valore razionate dimostrativo o meno. C' è chi mette in dubbio questo valore, ritenendo che tali prove valgono sul terreno teologico, e non 'rigorosamente su quello filosofico, in quanto si appoggiano alla Rivelazione e non alla semplice ragione umana. Per l'uomo, nello stato di natura decaduta dopo il peccato originale — dicono — è necessaria la grazia sanans per raggiungere con sufficiente fermezza la convinzione dell'esistenza di Dio, qualunque sia la prova che gli si sottoponga.
Le prove dell'esistenza di Dio non sarebbero quindi di evidenza cogente. G. Corti recentemente scriveva: « La storia del genere umano e dei suoi pensatori dimostra che, all'infuori della Rivelazione, tutto era Dio fuorché Dio anche Platone ed Aristotele non hanno saputo formarsi cli Dio quel preciso concetto razionale di cui tuttavia la ragione è capace ». E questa che chiama

« dissonanza », egli la crede non risolvibile se non « ammettendo che la naturale capacità dell'uomo a conoscere Dio presentemente non si attui di fatto pienamente senza il concorso della grazia». (*La Scuola Cattolica*, 1940. p. 90).
Ma qui mi pare doversi fare una distinzione: se si parla dell'esistenza di Dio, non mi sembra accettabile teologicamente questa soluzione. Mi sembra esclusa da quanto scrive S. Paolo circa l'inescusabilità dei sapienti: « Avendo conosciuto Iddio non l' hanno glorificato come Dio, nè l'hanno ringraziato; ma s' invanirono nei loro ragionamenti, e fu avvolto di tenebre il 'loro stolto cuore» (Rom., 1,21). Oscurità della mente e del cuore data come castigo di questa colpa e non della colpa originale. Mai si fa cenno, nella Scrittura e nei Padri e in tutta la Dottrina della Chiesa, di un ostacolo generale frapposto dalla colpa originale per la conoscenza di questa primordiale verità religiosa. La colpa originale, secondo S. Tommaso, non intaccò le forze naturali della ragione, giacché ci privò direttamente dei beni gratuiti, e solo indirettamente, in quanto fu disciolta l'armonia della giustizia originale, portò un contraccolpo sulle forze della natura, disperdendole in contrarie direzioni. La Chiesa rigettò decisamente il tradizionalismo che per giustificare le proprie teorie ricorreva all'oscuramento subito dalla ragione in seguito alla colpa originale. Essa dichiara che «sebbene la ragione, a causa del peccato originale, sia stata resa debole e oscura, le rimase tuttavia abbastanza chiarezza e virtù da condurci con certezza alla conoscenza dell'esistenza di Dio» (DENZ., 1627). Dove della grazia non si fa menzione.
Non bisogna poi confondere la questione circa l'esistenza di Dio come causa prima delle cose (ritenuto, almeno confusamente, distinto dalle cose) con la questione circa la natura di Dio, compiutamente determinata dalla ragione in modo coerente. Per questa seconda questione le difficoltà sono molto più grandi e praticamente insormontabili onde la grazia è moralmente necessaria (cfr. q. 1, a. 1; 1 *Cont. Gent.*, c. 4). Invece per la prima questione, pur concedendo l'utilità della grazie., e anche la necessità di essa a riguardo di certi individui in condizioni speciali, non credo che si debba estendere tale necessità generale a tutti gli uomini, secondo verità e secondo la dottrina di' S. Tommaso. Da notare ancora che la grazia, di cui si ammette la necessità per accidens circa la questione dell'esistenza di Dio, non è per necessità un ausilio essenzialmente soprannaturale, poichè è sufficiente anche un aiuto straordinario, che rettifichi semplicemente la natura, in certi casi per cause accidentali, deformata. (Cfr. M. DAFFARA, *Dio...*, p. 6. Torino, 1938).

## V

## Il punto di partenza delle cinque vie e la sua importanza.

14 — Con le famose cinque vie dell'art. 3, l'Aquinate conclude cinque attributi esclusivamente appartenenti a Dio come Principio di tutte le cose; i quali, confermati nella piena luce della Rivelazione, gli serviranno per stabilire organicamente, secondo uno stretto ordine logico metafisico, « quomodo Deus sit» o piuttosto «quomodo Deus non sit»: e cioè che Dio non può esser corpo, nè avere in sè mistura di materia, né di composizioni qualsiasi: tutto pura sostanza senza accidenti, semplicità assoluta, cui ripugna entrare in combinazione con qualsiasi essere (q. 3).
Giova riassumere a brevi tratti il procedimento seguito da S. Tommaso nel determinare la natura di Dio. In tal modo risalterà meglio la stretta unità di tutto il trattato, e insieme la ricchezza filosofico-teologica del suo contenuto.
Il metodo di S. Tommaso è rigorosamente logico, e sempre strettamente coerente ai principi della sua filosofia, innalzandosi gradualmente a un concetto di Dio massimamente comprensivo; il quale concetto illumina in seguito tutte le questioni studiate. E' questo, infatti, il modo connaturale di procedere della nostra mente, la quale nella sua attività conoscitiva passa dal

generale al particolare, dall' indeterminato al determinato, « procede, cioè, dalla potenza all'atto, e quindi perviene a un atto di conoscenza incompleto, prima che a un atto completo. L'atto perfetto a cui perviene la mente è la scienza completa, per cui le cose si conoscono distintamente e determinatamente: mentre l'atto incompleto è la scienza imperfetta, che ci fa conoscere le cose in modo indistinto sotto una certa quale confusione» (cfr. I, q. 85., a. 3). C'è quindi in noi una conoscenza imperfetta e incompleta prima che una conoscenza perfetta e completa.
Così avviene anche nella conoscenza di Dio. L'idea che ci sta dinanzi alla mente, quando cominciamo a speculare di lui e ci domandiamo anzitutto se esista nella realtà, è un'idea massimamente indeterminata. Si parte da una definizione nominale (cfr. q. 2, a. 2, ad 2), e non si procede analizzando l'idea, molto povera, che ne abbiamo; perchè oggetto della mente non è l'idea (so non per riflessione), ma la realtà, che l'idea rende presente all'intelletto. E il peccato originale del famoso argomento di S.. Anselmo, quello di procedere dall'idea, che la mente può farsi di Dio, come « ente di cui non si può pensare uno più grande», per arguirne l'esistenza. S. Tommaso lo rigetta, perchè, per quanto perfetta ne sia l'idea, « l'ente di cui non sì può pensare uno più grande» resterebbe pur sempre « in apprehensione intellectus tantum », avrebbe cioè soltanto una esistenza pensata, non mai un'esistenza realizzata, in sè, «in rerum natura », se non si concede già che un tale Ente esiste «in rerum natura»; il che non è concesso dall'ateo (cfr. q. 2, a. 1, ad2).
15. — Se si tratta dell'attività naturale della mente, oggetto proprio di essa, condizionante ogni sua ulteriore cognizione anche circa le cose spirituali e Dio stesso, sono le essenze dello cose fisiche. La nostra anima, essendo forma, ossia comprincipio sostanziale di un corpo fisico, è in contatto con l'essere fisico o sensibile; e soltanto in esso le è dato di speculare l'universalità dell'ente. L'anima è spirito, ma vivente e operante nel mondo fisico, fornita, per la sua attività specifica, di uno strumento corporeo da lei vivificato e reso sensibile all' impressione delle cose nell'organo dei sensi. Non le piovono dall'alta idee divine comprensive ed esistenziali, ma se le elabora essa stessa partendo dai dati concreti che i sensi interni, in continuità coi sensi esterni (e questi in contatto con la realtà fisica) forniscono alla sua facoltà operativa per eccellenza, l'intelletto agente (cfr. *Diz. Tom.*; I, q. 84).
È reale ed esistente ciò che ha rapporti reali, e non solo pensati, con la realtà esistente, che per noi è anzitutto il nostro essere e le cose che ne circondano.
La mente umana da principio è tabula rasa.... un foglio bianco su cui nulla è scritto. Non ha idee, ma solo 'la capacità di formarsene. E se le forma con la sua attività, ma a contatto con le cose realmente esistenti, modellandosi su di esse. E vero: le cose tra cui viviamo, e il nostro stesso essere sostanziale, non hanno i caratteri che hanno le idee. Le idee infatti sono universali, mentre nulla di universale esiste fuori della nostra mente. Nè potrebbero le cose fisiche nella loro materialità venire di per se stesse a contatto immediato con la intelligenza e operare su di essa, perchè è immateriale. Ma l'anima ha a suo servizio i sensi esterni, che sono facoltà proporzionate alle cose fisiche, essendo legate a un organo corporeo. E' questa, anzi, la ragione più profonda, perchè l'anima, pur essendo spirituale, è principio vivificante di un organismo corporeo; non incarcerata in esso per fantastiche colpe commesse in esistenze anteriori quale pura forma, come immaginava Platone; ma dotata di esso, in unità stretta di natura, per formare una sola sostanza completa capace di operare il contatto con le cose esistenti del mondo fisico, che è il territorio nel quale si realizza l'essere connaturale a lei, di cui deve vivere assimilandoselo nell'attività del pensiero.
Le cose fisiche sebbene materiali, particolari, contingenti, incarnano un'idea: sono fatte dal Logos e secondo il Logos, per manifestare il Logos (cfr. I, q. 44. aa. 1-4). E per questo possono

alimentare la nostra vita intellettiva, e portarci fino a una certa conoscenza dello stesso Dio, il quale in esse in qualche modo si rispecchia. Sotto 1' influsso di una speciale facoltà spirituale (detta intelletto attivo; cfr. I, q. 79, aa. 3-li) I' immagine sensibile delle cose, già in certo modo smaterializzata nei sensi interni, rivela I' idea che si cela come incarnata nella materia. Possiamo paragonare questa facoltà al filtro selettore di un apparecchio radio. Dalla congerie caotica delle onde hertziane che percorrono gli spazi, il filtro seleziona e rileva le inoculazioni, che quelle onde ebbero alla loro origine, sicché risuonino nell'apparecchio in suoni distinti e precisi, quali segni dell'intelligenza che le ha modulate. Similmente l'intelletto attivo fa con le cose venute a contatto dell'anima: filtra l'idea che contengono e la rende manifesta. E solo allora l'intelletto intende e gode, quando ha colto l'elemento intelligibile, cioè l'essere ideale che la cosa incarna e da cui è plasmata, e, per così dire, modellata in tutte le sue parti.

Le cose materiali, dunque, per quanto affoghino 1' idea nella materia, sono nondimeno intelligibili (lo sono in potenza, dicono gli Scolastici), e l'intelletto è in grado di conoscerle; la sua vita, anzi, sta nell'assimilarsi la luce spirituale che racchiudono, rifacendo in sè la loro forma, che è l'elemento intelligibile che le distingue. E così l'intelletto può conoscere l'essere del suo proprio mondo con tutte le relazioni che implica.

16 — Né l'intelletto nostro, nella sua attività naturale, può staccarsi da questo suo mondo fisico, perchè correrebbe il grave rischio di pensare a vuoto e di costruire il suo edificio con enti di ragione. Anche nel far uso delle idee che già possiede, ha bisogno del fantasma che faccia come da corpo all'idea astratta (cfr. I, q. 84, a. 7). Dalle immagini sensibili, che sono nella fantasia, ha origine la nostra cognizione intellettiva; e le immagini della fantasia, a cui ci si riferisce pensando, sono come un controllo della possibilità, se non della realtà, di ciò che pensiamo. Il fantasma a sua volta è controllato dai sensi esterni in maniera che la connessione col reale è stretta e continua. Perchè l'essere pensato dalla nostra mente, è l'essere esistente. — il reale in senso pieno — non il possibile, se non in quanto il possibile deriva dall'esistente ed ha in esso il suo fondamento. Il possibile, infatti, non è ente in senso pieno; e ci sono enti possibili perchè ci sono enti esistenti e non viceversa. Ogni intelletto è ordinato anzitutto all'esistente: sia l'intelletto divino, sia l'angelico, sia l'umano; perché la scienza è dell'essere esistente. « La scienza riguarda anzitutto e principalmente l'ente esistente in atto » (III, q. 10, a. 3). Campo proprio dell'intelletto umano, come abbiamo detto, è il mondo fisico, con tutte le relazioni reali che esso implica, le quali sono infinite e portano fino allo stesso Essere infinito per sè sussistente, perchè solo in lui le cose hanno la loro giustificazione.

Ma proprio perché la filosofia di S. Tommaso fissa bene questo punto (che cioè l'oggetto dell'intelletto è l'esistente, essendo l'esistenza ciò che vi è di più formale, di più intimo, di più attuale e reale nell'ente, e ciò che costituisce l'ente stesso come atto, mentre l'essenza è potenza ad esso ordinata; cfr. I, q. 3, a. 4; q. 7, a. 1; q. 105., a. S.; De Pot., q. 7, a. 2, ad 9....), evita radicalmente ogni forma di soggettivismo o idealismo; e conclude con le sue prove all' Ente realissimo, che non può non esistere, anzi è lo stesso esistere sussistente, poiché tutto l'ordine delle cose esistenti è sospeso ad esso. L' importanza di questa aderenza all'esistente non si potrebbe esagerare, e S. Tommaso la rileva ogni volta che se ne presenta l'occasione. « La nostra conoscenza naturale — egli scrive — trae origine dal senso, e quindi si estende fin dove può essere condotta come per mano dalle cose sensibili ». E poichè le cose sensibili sono effetti che non adeguano la potenza della Causa, mediante essi non si può avere il pieno conoscimento della potenza di Dio e perciò neppure quello della sua essenza. « Ma siccome le cose sensibili sono effetti dipendenti dalla loro causa, ne segue che per mezzo di esse possiamo essere condotti fino a conoscere di Dio se esista; a conoscere altresì quello che a lui conviene necessariamente come

causa prima di tutte le cose eccedente tutti i suoi effetti. Quindi noi conosciamo di Dio la sua relazione con le creature, che cioè è la causa di tutte, e la differenza esistente tra esse e lui, che cioè egli non è niente di ciò che è causato da lui; e che tali cose vanno escluse da lui non già perchè egli sia mancante di qualche cosa, ma perché tutte le supera » (q. 12, a. 12).
Questo articolo è fondamentale e stabilisce il processo natura] e della nostra ascensione a Dio in armonia con tutta la filosofia tomista.

17 — Da quanto abbiamo detto si può comprendere perchè le prove dell'esistenza di Dio per S. Tommaso non possono essere a priori, partendo da un' idea ed analizzandone il contenuto, ma solo a posteriori, partendo da effetti realmente esistenti. In questo del resto egli è perfettamente in armonia con la Scrittura (Sap,, 13,1-9; Rom., 1,20), e con le definizioni della Chiesa (Conc. Vat. I, cfr. DENZ., 1785.), che non indicano, come argomento dimostrativo dell'esistenza di Dio, se non quello che va dagli effetti alla causa: « per ea quae farla sunt ».
Il contenuto di un' idea esprime l'essenza di una cosa, ma non ne possiede l'esistenza, la quale è distinta realmente dagli elementi di un'essenza ed in qualche modo estrinseca ad essi. Per S. Tommaso questa è la verità fondamentale. In Dio, è vero, essenza ed esistenza coincidono perfettamente. Egli è 1' Essere per sè sussistente. Ma questo concetto che è il più alto e più sintetico, a cui perviene S. Tommaso (cfr. q. 3, a. 4), non è nè può essere un punto di partenza nella via della ricerca (via inventìonis), ma punto di arrivo. Suppone dunque che l'esistenza reale di Dio sia data a noi da un'altra fonte. Soltanto nella via iudicii, cioè quando procediamo a unificare e chiarire tutte le nostre cognizioni su Dio, quel concetto diventa principio illuminante e sorgente di un più perfetto sapere, in quanto ci manifesta la ragione intrinseca di tutto ciò che affermiamo e neghiamo di lui.
Per questa aderenza al reale la posizione di S. Tommaso è altresì lontanissima dalle pretese degli Ontologisti (p. es., di Malebranche e di Gioberti), i quali ingenuamente ritenevano che la nostra mente sia in contatto conoscitivo immediato con 1' Essere per sè sussistente, fin dalla prima attività intellettiva, affermando che « il primo logico (ossia il primo ente da noi conosciuto) è anche il primo ontologico (ossia il primo esistente) », per cui provare l'esistenza di Dio sarebbe fatica superflua. Nell'ordine della nostra cognizione prima sono le cose sensibili, poi Dio; prima i suoi effetti, proporzionati alla nostra forza intellettiva, poi la loro causa. Sebbene nèll'ordine dell'essere sia il contrario — prima la causa, poi gli effetti —, nell'ordine del nostro conoscere è così; e il pensiero dell'uomo è veramente, in questo ordine, il centro dell'universo; non nel senso inteso dagli idealisti, quasi crei e ponga esso stesso la realtà delle cose: ma nel senso vero e giusto inteso da S. Tommaso, in quanto è il pensiero nostro che fa l'ordine nella cognizione, procedendo dal più noto al meno noto, e collegando le cose conosciute secondo un ordine connaturale alla mente umana. E tuttavia la mente è perfettamente consapevole che l'ordine del suo conoscere (ordine logico) non coincide con l'ordine dell'essere (ordine ontologico) ; nè la scienza logica, che si occupa del primo, coincide con la metafisica che studia il secondo (mentre per gli Hegeliani queste due discipline si confondono). E per questo la sua cognizione può essere vera, nonostante l'ordine inverso.
Sono gli effetti di Dio, ossia le cose sensibili soggette alla nostra esperienza, che illuminano per noi l'esistenza di Dio e gli attributi conoscibili di lui, come dice S. Paolo (1. c.). La nostra mente è come l'esploratore delle sorgenti di un fiume, il quale è costretto a risalirne la corrente.
Nè si deve pensare che, così procedendo, si arrivi ad un concetto di Dio troppo misero. Certo non si giunge, nè si può giungere, con tale naturale processo, a conoscerne l'essenza intima con un concetto del tutto positivo, che ci manifesti immediatamente ciò che egli è; ma si giunge a un

concetto in parte positivo, in parte negativo, legato sempre agli effetti deficienti, da cui la mente è partita: si giunge a un concetto analogo di Dio, per dirlo con una parola tecnica (cfr. *Diz. Tom.*). Esso però è preziosissimo, sia per quello che manifesta, sia per quello che nasconde, rendendoci Dio conosciuto insieme e sconosciuto, poiché ci orienta sicuramente verso di lui, eccitando, per la sua stessa imperfezione, il desiderio di meglio conoscerlo, e conferendo al nostro amore, che brama di vederlo come è in se stesso, un valore più grande ancora che quello della cognizione (cfr. nn. 24-25.), e lasciando adito ad altre superiori manifestazioni divine: quelle della fede; e preparandoci alla visione intuitiva e facciale della divina essenza, quando, per somma grazia « vedremo Dio come egli è » (la Giov., 3,2): non più, quindi, nello specchio oscuro delle cose per speculum in aenigmate — ma a faccia a faccia — facie ad faciem —, come si esprime S. Paolo (1 Cor., 13,12).

Così S. Tommaso, partendo dalla natura, può distinguere nettamente da essa l'ordine soprannaturale dando risalto alla gratuità assoluta della Rivelazione e della nostra elevazione all'ordine della grazia, mentre nel contempo ne mostra l'armonia profonda con la nostra natura. Elemento questo preziosissimo della speculazione tomista, di cui ha fatto tesoro tutta la speculazione teologica seguente, e che la Chiesa ha custodito gelosamente come sua dottrina, contenuta nel deposito della fede. L'aver così ben fondata questa distinzione è merito precipuo dì s. Tommaso; che appare veramente grande quando sì confronta il modo meno preciso o indeciso di pensare, su questo punto vitale, dei pensatori anteriori a lui.

## VI

## Riassunto delle cinque vie.

18 — Le cinque prove esposte da S. Tommaso — e si potrebbe anche dire la prova, poichè in realtà esse formano una sola prova — partono da cinque aspetti essenziali della realtà, quale cade sotto la nostra immediata conoscenza; aspetti che non è possibile intendere perfettamente senza affermare l'esistenza di un principio supremo, che è ragione prima e fondamento della loro esistenza. Le cose, infatti, che cadono sotto la nostra immediata percezione — oggetto quindi della nostra esperienza sia interna che esterna — e che 1' intelletto tende a penetrare nella loro natura reale e profonda e nella loro ragion d'essere, presentano, considerate sotto i vari aspetti e di fronte alle diverse causalità, queste caratteristiche:

a) *non sono immutabili*, ma soggette a mutamento, tendono cioè al possesso della loro naturale perfezione acquistandola progressivamente: sono potenza che passa all'atto (considerazione secondo la causalità materiale — 1a Via);

b) *agiscono e reagiscono le une sulle altre*, producendosi e conservandosi nell'essere une e le altre (considerazione secondo la causalità efficiente — 2 Via);

c) *non esistono necessariamente, ma possono essere e non essere*; infatti cominciano ad esistere e cessano di esistere (Considerazione secondo la causalità formale intrinseca — 3a Via);

d) *sono multiformi e realizzano gradi diversi di perfezione*, una maggiore dell'altra (considerazione secondo la causalità formale estrinseca o causa esemplare — 4a Via);

e) infine *nel loro mutarsi e nei loro agire non operano a caso, ma tendono a fini determinati*, realizzando in sè e nell'universo l'ordine e la bellezza (considerazione secondo la causa finale — S.a Via). (Cfr. per queste varie causalità il *Diz. Tom.*). Ora se si vuole dar ragione dell'esistenza delle cose e renderle intelligibili, sotto qualunque di questi aspetti o punti di vista si considerino, si è costretti a salire fino a un Primo e Incondizionato che tutti chiamano Dio. Né solo il complesso

delle cose, ma ogni singola cosa verifica in sè quelle proprietà, sicché anche da un solo frammento, per così dire, di realtà esistente, possono irraggiare le cinque vie, che conducono la mente a Dio.

19 — E' merito di S. Tommaso l'aver trovato uno schema scientifico delle prove di Dio così vasto e completo, che abbraccia e include in sè ogni altra prova scientifica. Le prove infatti, che si danno da altri autori — come quella, p. es., che parte dalle verità eterne esistenti nella nostra mente; quella che parte dalla legge morale stampata nel cuore dell'uomo; quella che considera l'origine della vita, della religione, ecc. — non è difficile vederle come particolari applicazioni delle prove tomiste, poiché il nerbo della loro forza consiste nel fatto che tali realtà non hanno in se stesse e nell'uomo la ragione o causa del loro essere; e perciò necessariamente devono averla in un altro essere, cioè in Dio. Da profondo filosofo Tommaso si è attenuto alle cinque forme di cause che esprimono gli aspetti essenziali di tutte le cose soggette alla nostra esperienza, come di qualsiasi altra possibile, e dalle quali è legittimo partire per una completa intelligenza della realtà. Questa intelligenza non si trova se non nel primo principio, che tutti intendiamo quando diciamo Dio.

All'Angelico importava — come teologo — stabilire metodicamente, per antitesi, un complesso di attributi divini che contengono in germe tutta la teodicea e possono per analogia illuminare a noi la stessa Rivelazione soprannaturale, giacché questa è fatta a noi per il tramite di nuove analogie, desunte anch'esse dalla natura creata. S. Tommaso non dimentica, anzi ne fa un principio ricchissimo di applicazioni, che la grazia suppone la natura e sulla natura si modella, e sa che la prima manifestazione di Dio (come la chiama S. Paolo, Rom., 1, 19) si ha per il tramite delle cose create, le cui essenze formano l'oggetto proprio della nostra mente. E' questo soggetto di conoscenza proprio e connaturale, che ci deve per primo mettere in contatto con Dio; e Dio stesso non potrebbe fare a meno di seguire questa via nelle sue ulteriori manifestazioni, fino a che siamo pellegrini in terra, senza ricorrere al miracolo. Egli i rivela perciò necessariamente in speculo *et in in enigmate*, cioè nell'ombra delle creature, «perchè ogni nostra conoscenza trae origine dal senso», « e il raggio divino della verità non può risplendere su di noi altrimenti che attraverso la varietà dei santi veli » che sono lo cose create, secondo Dionigi, (q. I, a. 9).

Così il mondo, imperfetta ma reale manifestazione di Dio, ci porta ad affermarlo come *Primo Motore*, nel pieno immutabile possesso dì tutta la sua perfezione, senza potenzialità, senza cioè dover tendere in nessun modo ad essa e senza la possibilità di perderla (1 prova); come Prima Causa efficiente incausata, sorreggente con la sua efficienza infinita tutte le efficienze, fonte eminente di tutte le attività (2 prova); ci porta ad affermarlo semplicissimo e totalmente omogeneo in sè, senza distinzioni intrinseche di essenza e di esistenza, di attributi e di natura: pura essenza, pura esistenza, atto puro; necessariamente esistente (3 prova) ; Causa esemplare unica, suprema, sommamente perfetta di tutte le cose, la cui maggiore o minore perfezione consiste nel grado di maggiore o minore vicinanza che hanno con lui (4 prova); come Finalizzatore di tutte le cose, Intelligenza Suprema e Suprema Bontà, che tutto intende, nella comprensione di se stesso e tutto ordina, e attrae a sè (5.a prova).

Questo complesso di attributi divini è preziosissimo nel patrimonio della nostra conoscenza. Per avere una compiuta definizione reale della natura di Dio, quale si può ottenere da noi, basterà elaborarne sistematicamente e coerentemente il contenuto implicito ricchissimo. Essi costituiscono nell'ordine della ricerca di questa ulteriore determinazione della natura di Dio (come S. Tommaso documenta nelle questioni 3 e ss. della *Somma*) il criterio decisivo di quanto si afferma o si nega di lui secondo ragione.

E si arriva al concetto più comprensivo che noi possiamo farci della Causa Prima: «L'essere per sè sussistente » — *esse per se subsistens* —; concetto che ci illumina poi a sua volta più

intrinsecamente tutti gli attributi di Dio, manifestandoci la ragione intima del loro dover essere. Questa nozione equivale a quella di S. Anselmo: «id quo maius cogitari non potest» (l'ente di cui non si può pensare il più grande, *Proslogiom*, e. 1); ma la supera per precisione metafisica (cfr. q. 3, a. 4; q. 13, a. II).

E non è vero che per elaborare questo concetto S. Tommaso — come lo accusa Kant — lasci da parte le sue prove cosmologiche e teleologiche subito dopo il primo passo, e vada in traccia di meri concetti a priori con cui determinare, fuori della realtà, la causa necessaria, a cui portavano quelle prove (cfr. *Critica della Ragion Pura*, trad. di G. Gentile e O. Lombardo Radice, II, pp. 133 ss.). Il concetto nuovo non è se non l'enucleazione realistica, analitica, dei concetti stessi di Motore Primo immobile, Causa Prima incausata, Ente necessario, massimamente perfetto, intelligenza suprema finalizzatrice, ai quali conducono le prove cosmologiche.

L'ente, che possiede tali attributi deve escludere da sè tutti i caratteri d'imperfezione che hanno le cose dell'universo e lo stesso universo nel suo insieme; escludere la composizione, la contingenza, la finitezza, la potenzialità. Deve essere l'ente realissimo — id quo maius cogitari non potest — includente tutte le perfezioni senza limiti. E poichè dire perfezione è dire essere, Egli necessariamente è «l'Essere sussistente — *Esse subsistens* ». Ma questo concetto, ben lungi dall'essere il *nerbus probandi*, come pretende Kant (ivi), è il termine a cui arriva la mente, procedendo nella penetrazione di quegli attributi senza che nulla di soggettivo, o di a priori, immetta nella sua sintesi, camminando su terreno reale e sodo; giacché reale è il mondo da cui si è partiti, reale quindi ne è la causa, e reale è conseguentemente la perfezione che necessariamente la costituisce come causa del mondo (cfr. q. 12 a. 12). Le critiche di Kant provengono dal concettualismo, che è la sua dottrina gnoseologica; ma non mordono ìl realistico processo tomista, se non supponendo vera quella errata dottrina.

20 — Questa essenziale esclusiva proprietà di Dio — Essere pèer sè sussistente — illumina, lontano lontano, le tesi principali della teologia tomista; giacché S. Tommaso se ne servirà per provare la necessità che ogni ente sia creato da Dio, non esclusa la materia prima (I, q. 44, aa. 1, 2), e la totale dipendenza da lui di tutti gli enti creati, non esclusa la libera volontà dell'uomo; poichè, essendo ogni creatura ente per partecipazione, è impossibile che possa non dipendere dall' Essere per essenza. Questi, perciò, tutto conosce nella sua essenza e causalità; la sua scienza è scienza di artefice, causatrice dello cose (I, q. 14, a. 8), non presuppone a sè nessun ente reale o logico; non dipende assolutamente da nessuno, ma ogni cosa dipende assolutamente e totalmente da lui. E creatore di tutto l'essere delle cose, prima Causa in ogni genere di causalità, tranne la causalità materiale e la forma intrinseca, perchè egli non può entrare in composizione con nessuna cosa, essendo atto puro (cfr. q. 3, a. 8); muove ogni cosa al suo fine (I, q. 22; q. 103); è causa prima anche del nostro conoscere e del nostro volere (I, q. 10S., aa. 3-S.) ; predestina l'uomo gratuitamente; e sono doni suoi anche i meriti che l'uomo realmente acquista con la sua grazia (I, q. 23, a. 5.); la sua mozione e la sua grazia sono efficaci, pur nel muovere la libera volontà, di per se stesse, non per dipendenza da qualsiasi atto della creatura (cfr. I, q. 22, aa. 2, 4; q. 23, a. 6; q. 103, aa. 7, 8).

E questo appunto perchè è la prima Causa Incausata, la prima Intelligenza sempre in atto dì intellezione, l'Essere sussistente. Prima della sua azione creatrice non vi può essere cosa alcuna; solo dopo di lui, per dipendenza da lui, esiste ogni essere partecipato, il quale persiste nell'esistenza e opera unicamente perchè sospeso alla sua azione conservatrice e motrice (I, qq. 104, 105.).

Tutte queste tesi, e altre molte nella dottrina di S. Tommaso, sono connesse e contenute in quel concetto fondamentale di Dio, come conseguenze implicite nel loro principio. Si potranno forse

mettere in discussione tali dottrine in se stesse, ma non il fatto della loro stretta coerenza coi principi della teologia tomistica; la quale si muove in un processo razionale meravigliosamente concatenato, non per mezzo di sillogismi, solo formalmente costruiti, ma per nessi reali, imposti dall'essere.

## VII

## Il primato dell'essere e dell' intelletto.

21 — Notiamo ancora che *l'Angelico*, pur accettando quale verità indiscutibile e valorizzando molto la nozione di Dio come Sommo Bene (cfr. I, q. 6; q. 19, a. 2;.III, q. I, a. 1; q. 23, a. 1; q. 75., a. 1....), preferisce (distinguendosi in questo dalle correnti teologiche più ispirate al Platonismo), come concetto sintetico massimamente comprensivo, quello di Essere sussistente. Perché il concetto di essere, come concetto, gli appare più universale di quello di bene (q. S., a. 2); e la facoltà intellettiva, che ha come suo proprio oggetto l'essere, primeggia sulla volontà che ha come suo proprio oggetto il bene; il quale non muove la volontà se non in quanto conosciuto dall'intelletto. E da questo pertanto, la volontà, pur essendo prima nell'ordine dell'efficienza (I, q. 82, a. 4), riceve nell'ordine della causalità finale e formale la sua specifica determinazione. Sicché, assolutamente parlando — essendo ìl fine la prima delle cause — l'intelletto precede la volontà e la dirige (I, q. 82, a. 3). Anzi ogni volontà emana dall' intelligenza come da suo principio (I, q. 19, a. 1; q. 27, a. 3; q. 59, a. 1; q. 80, a. 1); e il suo atto libero è tutto impregnato della luce intellettiva, ed è intimamente connesso all'esercizio del raziocinio (I, q. 83).
Tuttavia, realista sino in fondo, l'Angelico — proprio in forza dei principi or ora accennati circa l'oggetto proprio della nostra intelligenza e il modo di procedere di essa nel suo atto, e la conseguente imperfezione della nostra conoscenza di Dio — stabilisce che è cosa migliore amare Dio, specialmente in questa vita, che conoscerlo, ossia che, trattandosi di questo supremo oggetto dell'amore, amare vai meglio che conoscere; e la carità, la quale è nella volontà come forza impulsiva ad amare Dio com' è in sè, è più alta e nobile virtù, che la, fede, la quale è nell' intelletto e ci fa conoscere Dio soltanto imperfettamente nelle analogie dell'ente creato. L'amore infatti, spiega S. Tommaso, procede dalla conoscenza, ma fa un percorso inverso: l'intelletto conosce traendo a sè le cose, la volontà invece tende alle cose conosciute per possederle in se stesse. Sicchè l'intelletto, conoscendo Dio, lo abbassa al suo livello (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*), mentre il moto dell'amore tende a superare questo limite per possedere Dio com'è in sè; il suo desiderio non si appaga ma si acuisce e non lascia tregua all' intelletto (cfr. p. 247, nota 3; II-II, q. 27, a. 4; De Verit., q. I, a. II, ad 6).
«L'amore di Dio, quindi, è qualcosa di più grande — *maius aliquid* — che la conoscenza di Dio, specialmente nello stato di via », in cui ci troviamo finché viviamo su questa terra (II-II, ivi, ad 2). Presuppone tuttavia la conoscenza di Dio, la quale ne rende possibile l'amore; e la conoscenza stessa riprenderà il suo posto di primato, anche nei rapporti con Dio, però non del tutto, nel termine della via, in Patria: quando l'intelligenza fornirà alla volontà il possesso pieno del Sommo Bene, a cui la volontà anela; non più inseguendolo nelle ombre, ma vedendolo svelatamente faccia a faccia (I, q. 12, a. 10; I-II, q. 3, a. 4).
Questa dottrina — del primato dell'intelligenza — ci permette di salvare con più evidenza la libertà di Dio nella sua azione creatrice e in tutte le opere ad extra, contro il pericoloso determinismo naturale dei Neoplatonici, e contro quello psicologico, che ebbe più tardi 'la sua formazione nell'ottimismo di Leibnitz. Tra l'essere di Dio, della cui bontà sono partecipazione le creature, e la

volontà che, per il suo stesso impulso verso il bene, tende naturalmente a comunicare la bontà, sta di mezzo, regolatrice, 1' intelligenza, la facoltà che ricerca l'armonia; e ad essa spetta scegliere i fini e proporzionare i mezzi ai fini. L'essere, quindi, e l'ordine delle cose create, è fatto anzitutto dall' intelligenza, alla quale segue la scelta del volere (I, q. 14, a. 8; q. 19, a. 4). Il fine, che Dio si prefigge nelle opere esteriori, essendo la bontà divina partecipata e manifestata, appare chiara la libertà assoluta dell'atto creatore, poichè la bontà di Dio' — per sè sussistente come il suo essere col quale coincide — è pienezza infinita che nulla riceve dalle creature, e resta sempre' infinitamente distante da tutte le sue possibili partecipazioni, realizzabili nelle creature (cfr. I, q. 19, a. 10; q. 25., a. 6).
L'essere sussistente, che agisce per intelletto, non può non essere libero circa i beni, che non sono la sua stessa essenza (I, q. 19, a. 3); e se si vuole parlare di necessità divina nel creare, conservare e governare le creature, si deve intendere di una necessità non assoluta, ma di supposizione; supponendo, cioè, che Dio le voglia, non potrebbe non volerlo, data la sua assoluta immutabilità (I, q. 19, a. 3).
22 — In forza dei cinque suddetti attributi che culminano e si condensano nel concetto di « Essere sussistente », S. Tommaso esclude sin dal principio ogni possibilità che Dio venga panteisticamente confuso con qualsiasi ente creato o parte di ente creato (cfr. q. 3). Tra l' « Essere per sè sussistente» — pienezza di perfezione e massima semplicità (q. 4), atto puro di perfezione — e gli enti per partecipazione, che non sono l'essere, ma partecipano l'essere — composti' quindi, nel loro stesso nucleo costitutivo, da due elementi distinti e proporzionati, uno limitante (potenza, essenza) l'altro limitato, ma conferente la reale perfezione (atto, esistenza) — la distinzione è radicale e irriducibile. L' Essere sussistente, appunto perchè 'atto puro, tutto omogeneo in sè, non è che uno e immoltiplicabile (q. II); è necessario, pienezza simultanea di totale perfezione ossia eterno (cfr. q. 10), semplicità assoluta, senza possibili distinzioni reali (q. 3), assolutamente immune da qualsiasi forma di mutamento (q. 9), causa creante di tutto l'essere (I, q. 44). Mentre l'essere per partecipazione è moltiplicabile, è contingente e limitato, è mutevole, bisognoso di essere sorretto dall'onnipotenza di lui, appunto perchè nel suo nucleo costitutivo non è atto puro, tutto in sè omogeneo, ma composizione reale di potenza ed atto insieme: due elementi distinti, non separabili, ma condizionantisi a vicenda. Ogni possibile ente che non sia Dio, non può essere se non così. Questi due concetti nella dottrina di S. Tommaso (Dio Essere per sè sussistente, nel quale si identificano essenza ed esistenza; le creature = enti per partecipazione, realmente composti di essenza e di esistenza) riassumono tutto ciò che appartiene a Dio come tale è alle creature come tali. Così l'elemento distintivo, per cui i due mondi — l'increato e il creato — sono irriducibili, è intrinseco a Dio e agli enti creati, e non semplice predicato estrinseco.
Questa visione metafisica è così una forte base per escludere qualsiasi forma di panteismo, e altresì per affermare energicamente la distinzione tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale (cfr. n. 17 in fine).

## VIII

## I limiti della nostra conoscenza di Dio.

23 — E per quanto l'ordine naturale possa illuminarci su Dio, l'intelletto nostro, il quale ha coscienza del suo punto di partenza e del suo proprio oggetto, sa perfettamente che non ci porterà se non alla soglia, per così dire, della intima essenza di Dio. Dio trascende ogni essere

creato e ogni nostra cognizione. I concetti che possiamo avere di lui e i nomi con cui esprimiamo tali concetti, desunti dal creato, sono concetti e nomi che convengono a Dio analogamente, non univocamente, sebbene non equivocamente (q. 13, aa. 1-3). Dalla equivocità nascerebbe l'impossibilità totale di conoscere Dio (agnosticismo); dalla univocità- intendendo con questo termine una somiglianza sostanziale delle realtà significate — nascerebbe una panteistica confusione dell'essere increato con l'ente creato; dall'analogia risulta una possibilità reale di conoscerlo, ma in modo imperfetto. Tali nostri concetti ce lo significano in modo proprio e non puramente metaforico o simbolico; ma per poterli appropriare esclusivamente a lui, dobbiamo affrettarci a includere in essi, oltre l'elemento positivo che contengono, anche un elemento negativo, escludente i limiti e le imperfezioni, con cui la realtà espressa dai concetti viene attuata nelle creature. In forza del principio di causalità noi siamo perfettamente autorizzati ad attribuire a Dio tutta la perfezione che è negli effetti; ma poichè Dio è causa libera, agente per intelletto e volontà, analoga agli effetti e non univoca ad essi, trascendente cioè la specie e il genere degli effetti (non come il padre è causa del figlio, ma come 1' ingegnere è causa della macchina), per questa ragione al concetto di Dio, desunto dai rapporti reali ch le cose hanno con lui, dobbiamo aggiungere la differenza del suo essere da quello delle cose. E questa differenza, che è l'elemento più importante, non è per noi che una negazione. Dobbiamo accontentarci di dire che la sua perfezione non è essenzialmente quella delle cose, ma soltanto simile e proporzionale; in sè è infinitamente superiore, trascendente, e sostanzialmente a noi ignota (q. 12, aa. 2, 12).

24 — Ma la nostra cognizione di Dio, sebbene imperfetta, è vera e preziosissima. La dottrina dell'analogia degli enti, che si estende a tutto il campo dell'essere, non escluso Dio che è il «Sommo Analogato » dell'essere e delle perfezioni dell'essere, è fondata, nel sistema di S. Tommaso, ben più saldamente che nel sistema di Aristotele. Perchè S. Tommaso beneficia della preziosa dottrina della creazione, ignorata o non considerata da Aristotele, secondo la quale ogni ente deriva, da Dio; il molteplice, per quanto vario ed esteso, deriva dall' Uno e necessariamente porta nel suo seno la immagine o il vestigio dell' Uno: dell' Uno com' è in se stesso, nella sua natura intima, la quale non può non essere in qualche modo simile ai suoi effetti, poiché causare è rendere altri partecipi del proprio essere, anche se questa partecipazione, ai limiti del creato, non sia più che un'ombra (I, q. 44; q. 4S., a. 7; q. 93).

Pertanto nella nostra conoscenza di Dio la via *remotionis et negationis*, deve integrare le vie *causalitatis ad excellentrae* perché mette in più chiara evidenza la radicale distinzione di Dio da ogni cosa creata, togliendoci la tentazione di confonderlo con l'essere vago e astratto che si trova, come realtà universalissima, nella mente, quando fonde in concetti semplici le differenze delle cose, o le considera come enti. Pensatori valenti, antichi e moderni, hanno fatto questa deplorevole confusione. Per questo S. Tommaso insiste su questo aspetto negativo della nostra conoscenza di Dio: « Di lui — egli scrive — sappiamo piuttosto ciò che non è, anziché ciò che è» (q. 3, prol.) ; e mai così bene — egli nota — noi pensiamo di Dio, come quando lo distinguiamo da tutte lo cose create, negando energicamente che Egli sia qualcosa di identico ad esse. Così il pensiero di S. Tommaso armonizza profondamente, nella sua metafisica evidenza, con quanto definisce il Concilio Lateranense IV: « Tra Dio e la creatura non si può notare una somiglianza tanto grande, senza notare, insieme, una dissomiglianza ancora più grande» (cfr. DENZ., 132).

S. Tommaso rigetta entrambi gli opposti errori dell'agnosticismo e dell'antropomorfismo ma se potesse avere una preferenza tra due errori, sarebbe certo per l'agnosticismo, tanta è la sua preoccupazione di non materializzare l'essere divino, per sè sussistente (q. 13, a. 5.). Per cui l'Angelico ritiene « più alta e più sicura» la *via negationis*, per arrivare alla cognizione propria di Dio, finché noi siamo in terra. Così infatti scrive nella (3 Cont. Gent., c. 39: «Oltre la conoscenza

di cui si è parlato, ve n' è un'altra più alta, che si ha di Dio per mezzo di dimostrazione, con la quale ci avviciniamo meglio alla cognizione propria di lui. Infatti mediante la dimostrazione si rimuovono da lui molte cose, per cui riusciamo ad intendono distinto dagli altri. Con la dimostrazione si fa chiaro come Dio sia immobile, eterno, incorporeo, semplice, del tutto unico, e dotato di simili proprietà che già abbiamo veduto. Ora si giunge alla cognizione proprio. di una cosa non solo per la via delle affermazioni, ma anche per quella delle negazioni; poiché se è cosa propria dell'uomo essere animale ragionevole, così è proprietà di lui ancora non essere inanimato, né irragionevole; ma questa è la differenza fra i due modi di conoscenza, che avuta la conoscenza propria di una cosa medi ante le affermazioni. si sa che cosa sia, [positivamente] la cosa, e come sia distinta dalle altre; invece avendo la conoscenza propria della cosa mediante le negazioni) sì sa come sia distinta dalle altre, ma ci resta sconosciuto qua! che è in se stessa. Tale è la cognizione propria di Dio che acquistiamo con le dimostrazioni».

2 — Questa *teologia negativa* si distingue però radicalmente da quella dei neoplatonici, i quali insegnavano l' incapacità assoluta della mente umana a determinare qualsiasi cosa circa Dio; e da quella, affine e peggiore, del movimento teologico eterodosso capitanato da Barth, ispirato alla concezione pessimistica di un decadimento irrimediabile della ragion umana per la colpa d'origine, per cui Dio e i misteri divini *in nessun modo* sarebbero esprimibili in concetti umani. Infatti la teologia negativa di S. Tommaso ci notifica qualche cosa di ben prezioso circa Dio, e cioè la sua distinzione o separazione netta dalle cose. E così viene perfezionata l' imperfetta cognizione positiva che dì lui possiamo avere per la via della causalità, per la quale lo determiniamo mediante concetti che sono analogicamente comuni a Dio e alle creature L'elemento dissomiglianza, che è incluso nei concetti analogici, non potendo noi determinano positivamente in sè, lo determiniamo negativamente, in rapporto sempre alle creature, col vantaggio prezioso di evitare lo scoglio panteistico e di conservare Dio in tutta la sua trascendenza. senza tuttavia cadere nell'agnosticismo.

Da notare infine che, pur nell'ambito della fede cattolica, altri teologi sono meno energici nel rilevare la distinzione dei due ordini di conoscenza: ordine increato essenzialmente divino e in sè a noi inconoscibile coi mezzi naturali, e ordine creato proporzionato alla nostra facoltà intellettiva. Infatti l'ente creato è concepito da alcuni piuttosto univocamente all'ente increato (Scoto); oppure l'analogia è definita più per l'elemento di somiglianza (Suarez) che per l'elemento di dissomiglianza, come invece fa abitualmente e nei rapporti tra l'ente creato e Dio in modo speciale, S. Tommaso.

## Vitalità perenne dei principi tomistici.

26 — Concludiamo questo sguardo sulle grandi linee della speculazione tomista nel Trattato di Dio Uno, rilevandone la vitalità perenne. Nulla di più fondato, di più completo, di più armonico è stato finora, scritto che possa sostituire questo trattato. La speculazione teologica posteriore e contemporanea ha recato molti elementi preziosissimi, specialmente di teologia positiva, alla conoscenza migliore della verità rivelata; ma continua a considerare l'opera dell'Aquinate «quanto al metodo, alla dottrina, e ai principi » (C. I. C., I 366, 2) insostituibile; e vi attinge continuamente ispirazione e norma.

La ragione di questa vitalità va ricercata nelle posizioni salde, da cui parte S. Tommaso, e su cui fonda la sua opera. Strumento della sua penetrazione ed enucleazione del dogma è la filosofia dell'essere, la quale, in armonia col senso comune (inteso come istinto naturale incoercibile della

ragione, comune a tutti gli uomini, ad affermare le verità primordiali) si muove realisticamente e scientificamente sul solido terreno, che è quello implicitamente indicato dalla Rivelazione stessa. A questa filosofia bisogna finalmente che la mente umana faccia ritorno dopo gli smarrimenti romantici per vie nuove, le quali, per quanto appaiano seducenti per la drammaticità dell' interesse che suscitano nei primi momenti, conducono pur sempre lontano dalla realtà e dalla vita. La mente non può appagarsi di filosofie distruggitrici delle certezze fondamentali; e soprattutto per mezzo loro non le è possibile intendere, pur nei limiti delle sue capacità, la Parola di Dio; la quale suppone il retto esercizio della ragione naturale e una filosofia immune da errori. Con una filosofia errata non si costruisce una buona teologia, e conseguentemente si altera la fede, con cui la teologia è in stretta dipendenza.
La superiorità della teologia di S. Tommaso, pensiamo che riposi proprio su questo intrinseco carattere, oltre il genio indiscutibile dell'Autore. Esperimenti teologici recenti, fatti in antagonismo ai principi tomisti e finiti con la condanna o la disapprovazione della Chiesa, sono molto significativi.
« Allontanarsi dall'Aquinate, specialmente in metafisica non è senza grave danno, » ammoniva Pio X nell' Enc. « Pascendi », e Pio XI richiamava questo ammonimento nell'Enc. «Studiorum Ducem». E ciò non perchè S. Tommaso sia ritenuto nella Chiesa di Dio una specie di nume o di feticcio; ma perchè allontanarsi sostanzialmente dalla sua metafisica — a parte la bardatura storica medioevale sotto cui si presenta — implica abbandonare l'aderenza obiettiva alla visione dell'essere, che fu più chiara e più profonda nella sua grande intelligenza: significa rompere l'armonia tra i due ordini di verità che s'importano e s'illuminano a vicenda — pur essendo essenzialmente distinti — perché derivano, benché in modo diverso, dalla stessa divina sorgente. Donde segue, non illusorio, ma reale, il pericolo di mancare di fedeltà all'essere, che solo può condurci a Dio.
P. MARCOLINO DAFFARA, O. P.

## LA SS. TRINITÁ

### ( I, qq. 27 – 43 )

### I
### Sintesi dottrinale delle questioni sull'unità di Dio.

1— L'Angelico Dottore, fin dall'inizio delle sue considerazioni teologiche ci ha avvertiti che «noi non possiamo sapere che cosa è Dio ». Però, servendoci di tutto ciò che ci è dato sapere intorno a ciò che vediamo nella natura e nella storia, possiamo acquistare delle nozioni che ci permettono di sapere che cosa egli non è, attribuendo inoltre al principio supremo ogni perfezione positiva manifestata a noi dai suoi effetti.
Tutta la molteplice, mutevole e quasi effimera realtà cosmica dipende necessariamente da un'altra realtà che porta in sè la ragione stessa del suo esistere e in sè unisce, trascendendoli, in tre modi dell'essere: 1' « entitativo » o reale; l' « intenzionale » o intellettuale; il «tendenziale» o volitivo.
Non è difficile riconoscere in questa sintesi tomista un certo riflesso del pensiero di S. Agostino che, raccogliendo le preziose conquiste umane nella ricerca di Dio, dice essere Dio «la causa dell'esistere, la ragione del conoscere, l'ordine del vivere ».
Tommaso è tutto proteso nell'elaborazione del concetto di Dio quale può risultare in noi da

questo triplice ordine di indagine, ammassando in esso tutto ciò che di bello egli trova sparso altrove. Per questo le pagine dove scolpisce questo concetto hanno una densità trasluminosa difficilmente raggiungibile dal pensiero umano.
Come realtà *ultra-entitativa,* Dio è una purissima attualità che *esclude* non solo quanto sa di corporeo, ma altresì ogni ombra di potenzialità.
Perciò l'Angelico Dottore, poggiando fortemente sul dato della rivelazione biblica, secondo il quale Dio è « *Colui che è* », ne salva tutto il valore positivo e ne giustifica tutto il contenuto reale, spiegandola alla intelligenza umana nel modo geniale che fa del suo sistema una sintesi armoniosa nella quale la filosofia, come regina, porta alla teologia, sua imperatrice, i suoi più preziosi acquisti.
Dio, egli dice, *è l'essere per sè sussistente* e, come tale, racchiude in sè, in modo eminente e come in fonte, quanta perfezione si trova sparsa e disseminata nelle realtà create, o che può essere da noi concepita, senza limitazioni.
Egli, per questa pienezza di perfezione, realizza in sè il concetto di bene assoluto che Platone riconobbe veramente degno di Dio come principio supremo.
Egli è infinito, immutabile, come colui che *esclude* ogni limite di spazio e di tempo, ossia è immenso ed eterno; esiste tuttavia in tutte le cose create che, come loro principio distinto e causa efficiente, egli fa esistere.
É anche la *monade* e *l'unità assoluta* che, per il suo totale e irriducibile contrasto col « non-essere », è conoscibile anche da noi, ma con diverso lume e in vario grado sia per se stessa che per i suoi riverberi nelle creature. E come può essere conosciuta da noi, così possiamo esprimere con vari nomi questa realtà sovrana.
Quale realtà *ultra-intenzionale,* ossia *ultra-intellettuale,* Dio è anche purissima attualità di cognizione, come lo è di entità; senza traccia, quindi, di quelle ombre che l' intendere importa anche nelle più sublimi intelligenze create.
Non vi sono cioè in lui quei vari elementi o principi dell'atto conoscitivo (facoltà, specie, atti, oggetto), che caratterizzano la vita intellettuale di ogni spirito creato. Egli, infatti, intenzionalmente, è l'ente assoluto e possiede tutte le varie e molteplici sue partecipazioni, altrove disseminate e composte, nel modo eminentissimo che a lui solo conviene.
Egli è la sede delle idee esemplari e la verità assoluta, per l'assoluta identità tra l'essere e il conoscere, tra l'ordine reale e quello ideale. É pure realtà vivente della cui vita e nella cui vita tutto vive, anche ciò che in sè è privo di vita.
Quale realtà *ultra-tendenziale* o *appetitiva* o *volitiva,* Dio ugualmente *esclude* da sè ogni distinzione reale di facoltà volitive, abiti virtuosi, pluralità di atti, ma tutto racchiude nel semplicissimo concetto di *volere necessario,* riguardo al bene assoluto, e *libero,* rispetto alle varie e infinite partecipazioni o irradiazioni, che da lui derivano la loro diversa stabilità nell'essere.
Quale confluenza di questo conoscere e volere, egli è anche provvidenza che, dall'eternità, tutto dispone sia nell'ordine naturale, sia nell'ordine soprannaturale. E, come predispone, Dio, che è potenza infinita, eseguisce poi nel tempo il suo programma di azione manifestandosi quale causa prima che dà a tutto e a tutti l'esistere, e tocca nel più intimo tutte le modalità dell'essere, quale fonte di necessità, contingenza o libertà nei diversi enti che da lui, come da causa universalissima e trascendente, dipendono.
Questa prima realtà, sintesi purissima dell'essere, del conoscere e del volere, è, quindi, supremamente beata, ed è la beatitudine di tutti coloro che, riconoscendo la voce di Dio, docilmente seguono la via segnata nella storia.
Ad ognuno di questi tre modi d'essere si può riportare tutto quello che la mente umana balbetta

quando parla di Dio. Perciò, alcuni teologi lo considerano di preferenza come 1' « ente assoluto»; altri lo contemplano come purissima « attualità intellettuale» ; altri mettono l'accento sulla nozione di « bene sommo ».
L'Angelico Dottore, per vivificare tutti gli elementi della teologia, si serve del concetto di *esse per se subsistens* (I, q. 4, a. 2). In possesso di questa nozione, egli procede, con metodo più squisitamente teologico, alla sistemazione della dottrina trinitaria, nucleo centrale e inequivocabilmente caratteristico dell'insegnamento rivelato dalla parola di Gesù Cristo.
In tale nozione confluiscono i due dati della rivelazione biblica (Es, 3, 14) e della contemplazione filosofica di Grecia (Aristotele, 12 *Metaphys.,* c. 9).
2 — Se ben si osserva, alla radice di tutti gli errori e di tutte le eresie trinitarie, c' è una falsa nozione di Dio che rende impossibile o compromette ineluttabilmente la sintesi dottrinale cristiana.
L'orientalismo gnostico con la sua torbida nozione di Dio — silenzio abissale — nasconde il senso di indeterminatezza che si ritrova, con più elaborato linguaggio, nel neo-platonismo e nella stessa mistica indiana della Brhadàranyaka-Upanishad: «Brahman è l'Autogeno».
D'altra parte, se la materia, essendo intrinsecamente impura, non può essere toccata dal Dio supremo, è necessario porre una serie più o meno lunga di Potenze intermediarie che, *fuori di lui,* permettano l'organizzazione della materia e il ritorno delle particelle luminose, sparse nel mondo, al focolare centrale della luce divina.
L'Angelico Dottore può superare genialmente queste posizioni di compromesso, perchè è in possesso di una luminosissima nozione di Dio che, mentre ne rispetta la trascendenza, non lo separa né dalla realtà creata né dalla conoscenza dell'uomo.
La vitalità dell'*ipsum esse per se subsistens,* mentre spiega l'onda vitale che circola nel mondo, conserva la caratteristica che il pensiero di Tommaso d'Aquino le ha impresso; per essa, Dio parimente trascende, unendoli, i due generi d'attualità, sempre distinti nelle creature: quello *dell'essere* e quello *dell'operare, dell'esistere* e *dell'agire.*
L'assoluto, Dio, non solo *è* se stesso, ma questo stesso *esistere* nella sua purissima attualità non è che vita perenne, sgorgante dagli intimi principi di sè ed avente per oggetto tutte le possibili partecipazioni dell'essere; perciò, l'eterno è insieme l'attuale, senz'ombra alcuna di indeterminatezza.
L'atto creatore col quale l'insegnamento biblico inizia l'ammaestramento dell'uomo intorno a Dio, è il raggio luminoso che spazza via ogni tenebra di indeterminatezza e ogni nebbia di illusione mistica. La creazione, con la sua quasi infinita varietà di enti via via più perfetti, il governo del mondo, che tutta questa sterminata molteplicità di enti fa convergere mirabilmente al medesimo fine, mentre ci mostrano in Dio una vitalità più palese, sono anche gli indizi di quella vita più profonda, più intima, più vera che sta nascosta nelle latebre della sua imperscrutabile natura.
Questa vita intima di Dio non ci può essere nota se non per mezzo della rivelazione, come auto-manifestazione di Dio all'uomo per educarlo alla vita migliore e beata.
Essa forma l'oggetto della presente ricerca teologica.

## II

## Il metodo teologico e la documentazione delle questioni trinitarie.

3 — Naturalmente, il metodo che l'Angelico Dottore segue in questa trattazione, sotto un certo aspetto, è differente e, in qualche modo, opposto a quello seguito nella sezione precedente. Allora

si trattava di ciò che deve convenire a Dio considerato come causa prima e quindi come termine dei rapporti che le creature (specialmente le cose sensibili) hanno col loro autore, in forza del *principio di causalità.* Il processo dimostrativo si appoggiava alla ragione umana, e utilizzava quanto era stato detto in proposito dagli antichi Filosofi, nelle loro investigazioni sulla causa prima.
La fede non ci aveva che una funzione di direzione e di conferma: per questo, pur appartenendo alla stessa scienza teologica, che è sapienza e regina, le questioni della sezione precedente, presentano quasi la stessa fisionomia che hanno nella metafisica, quando questa s'avvicina alla realtà suprema, con *in* più la precisione assicurata dai nuovi dati dell' insegnamento divino.
Ora, invece, si ha un procedere inverso. Le dimostrazioni si fondano sulla fede e partono dai dati specifici della rivelazione, accettati per fede, e utilizzano le determinazioni del magistero ecclesiastico, l'insegnamento dei Padri e dei Dottori della Chiesa. La ragione non vi ha che un posto molto secondario o, come fu detto, « ancillare » : essa è tutta protesa nella ricerca delle nozioni analoghe che servano a chiarire in qualche modo alla mente umana, nella trasluminosa tenebra della verità divina, conosciuta per fede ma non veduta, il contenuto fecondo di questa stessa verità rivelata. Come ancella essa non definisce, ma, diretta dalla fede, cerca soltanto di chiarire per noi e difendere dalle impugnazioni quanto la fede stessa insegna.
Non si devono perciò prendere come argomenti probativi certi ragionamenti che, supposta la fede, sono fatti in vista della nostra insufficienza a capire, e che lasciano intatto il mistero nella sua inviolabile santità. Per Tommaso d'Aquino la imperscrutabilità non significa inintelligibilità, ma 1' intelligibilità non si esaurisce tutta con una dimostrazione solare della ragione filosofica.
Il metodo dell'Angelico Dottore acquista qui e accentua fortemente il modo proprio della teologia. Da ciò deriva il largo uso che egli fa dei « luoghi » o « topici » propri della teologia:
sacra Scrittura, Concili, Padri e Dottori della Chiesa.
Questo va tenuto ben presente, affinché non faccia sgradevole impressione il vedere come certi quesiti siano proposti quasi unicamente perchè qualche Padre della Chiesa ha espresso il suo pensiero in un modo piuttosto che in un altro.
4 — La documentazione positiva di questo trattato non è però eccessiva, anche perchè sarebbe contro la intenzione espressamente enunciata nella *Somma.* Di questo fatto esiste una ragione più decisiva ed è quella data dal carattere critico del processo tomistico, il quale, avendo già assimilato tutti i dati positivi, pone il suo invariabile *utrum* ad ogni punto dato, quasi a segnare la precisa linea di scavo.
Per apprezzare nella giusta misura questa documentazione positiva, che non s'affardella, come presso altri autori antichi e moderni, ma si presenta «spedita e pronta» a modo di « autorità », bisogna tener presente i tre giganti della teologia trinitaria che sono Ilario, Agostino e il Damasceno. Le *Sentenze* di Pietro Lombardo e le opere di altri grandi scolastici formano il patrimonio positivo comune e basta un semplice accenno per richiamare tutta una serie di dati positivi da esaminare.
I personaggi che interloquiscono si presentano quasi tutti col loro nome e le carte pulite.
Il gruppo dei filosofi puri è piccolissimo: Aristotele (26 citazioni), Avicenna (1 citazione), Macrobio (1 citazione). Col nome di Trismegisto è citato lo scritto pseudo-ermetico *Liber XXIV philosophorum.*
Il pensiero degli eretici antitrinitari è esaminato con molta serenità e comprensione dell'umana debolezza. Ario e Sabellio rappresentano le due ali estreme dell'errore. Eunomio è nominato una volta e, quando si ricorda l'impaziente stoccata di Agostino: « ridicola è la dialettica di Eunomio », che Pietro Lombardo sottolinea volentieri, la calma espressione di Tommaso rivela il diverso modo

di vincere.
Sotto il nome di Ario (q. 42, a. 2, arg. 1) è citato una volta Candido Ariano il cui pensiero sui dodici modi di generazione è riferito da Mario Vittorino, il celebre retore neo-platonico, del quale Simpliciano raccontò la conversione ad Agostino.
Teodoreto [m. c. 4S.8, riconciliato con la Chiesa] è giudicato assai severamente, a giudizio di certi critici moderni; ma, siccome si tratta del *Filioque* e lo stesso giudizio è espresso per il Damasceno forse si potrebbe addolcire la risposta (q. 36, a. 2, ad 3), approfondendo le ricerche con i principi dell'articolo.
Lo gnostico Valentino fa una fugace comparsa (q. 34, a. 2, ad 2), ma sufficiente ad allargare la visuale storica del pensiero tomistico, che svela, anche solo in questo particolare, un'eccezionale finezza di penetrazione, appena velata dal riferimento a due autorità: Ilario e Agostino.
La posizione di Origene [+253], anche in questa parte della *Somma Teologica,* non è simpatica: una volta sola si salva (q. 42, a. 2, ad 4), mentre le altre due apparisce più nella luce dell' « Origenismo» che nella sua personalità. Una volta è messo insieme con Ario (q. 32, a. 1, ad 1) e un'altra è detto « sorgente degli ariani» (q. 34, a. 1, ad 1). Ma si può credere che la responsabilità di questo giudizio risalga a S. Girolamo, il quale nella *Lettera a Pammachio e Oceano* chiama Origene « fontem Arii », ed è la identica espressione che si ritrova nella *Somma:* «quorum (degli Ariani) fons Origenes invenitur ». Noto che Girolamo cambiò atteggiamento di fronte a Origene sotto l'influsso di Epifanio che, per quasi trent'anni [374- 431, si oppose all' Origenismo, o, come egli dice, agli « Origenisti ». Ora, Epifanio dice appunto che « da lui presero i motivi Ario e quelli che vennero dopo, Anomei ed altri» (*Haeres.,* 64, 4).
L' «invenitur » dell'Angelico Dottore non è senza speciale significato storico: tale nesso genetico di dottrine « si trova » in una certa documentazione, ma egli non esclude anzi invita a precisare l'atteggiamento e il pensiero di Origene, come del resto aveva già fatto Atanasio nel *De decretis Nicaenae Synodi* (27).
Il criterio che idealmente guida e sostiene sempre il pensiero di Tommaso d'Aquino è il magistero della Chiesa, espresso nei quattro grandi Concili Ecumenici: Niceno [325], Costantinopolitano [381], Efesino [431], Calcedonese [45.1]. E' pure citato, a proposito del *Filioque,* un certo concilio occidentale, che è quello di Toledo [447].
Tale criterio ha la sua formula nel Simbolo Niceno-costantinopolitano che è sempre presente, anche se le citazioni esplicite sono due sole. Più frequenti invece (14 cit.) quelle del così detto simbolo atanasiano, *Quicumque*; e che, pur non avendo il crisma conciliare e non essendo del grande dottore alessandrino, rimane una « regola della fede» come lo qualifica *l'Enchiridion Symbolorum* del Denzinger-Bannwart (n. 39 in nota). Non dispiace incontrare in questo trattato anche l'uso della Liturgia, sia per chiarire una espressione del *Gloria in excelsis* (q. 31, a. 4, ad 4), sia per confermare un insegnamento, col *Praefatio* della Trinità (q. 28, a. 2).
Sempre a proposito del *Filioque* è citata una *Legenda beati Andreae* (q. 36, a. 2, ad 4) e la risposta indica rispetto per una mentalità differente dalla latina.
5 — Ora si presenta la massiccia schiera dei grandi Padri e Dottori della Chiesa: Ilario [m. 367] con le due opere: *De Trinitate* e *De Synodis;* Ambrogio [m. 397] col *De Fide;* Girolamo [m. 420]; Agostino [m. 430] del quale si citano molte opere e specialmente il *De Trinitate;* Gregorio Magno [+ 604]. Sotto il nome di Agostino, è citato Fulgenzio di Ruspe [m. 533]: *De Fide ad Petrum,* e l'autore del *Dialogo LXV quaestionum.*
La Chiesa orientale greca è rappresentata da Basilio (una citazione fondamentale dell'omelia *De Fide);* da Dionigi detto l'Areopagita (la *regola d'oro* è ricordata quattro volte, sempre all'inizio di una ricerca: q. 29, a. 3, arg. 1; q. 32, a. 2, arg. 1; q. 36, a. 2, arg. 1; q. 39, a. 2, arg. I e ciò non è

forse un semplice giuoco dialettico); dal Damasceno [m. c. 739] col *De Fide Orthodoxa.*
Sotto il nome di Girolamo, c'è una citazione di Didimo il cieco [m.398], al quale alcuni attribuiscono pure il *Libro V contro Eunomio* citato da Tommaso d'Aquino, secondo l'uso del tempo, come opera di Basilio.
Da Pietro Lombardo *(Sentenze,* 1. IV, d. 13, c. 2) dipende la citazione del libro attribuito a S. Girolamo: *Regulae definitionum contra haereticos* (q. 31, a. 2; q. 39, a. 7, arg. 1); ma se alla stessa opera appartiene, come pare, la citazione delle *Sentenze,* 1. I, d. 13, c. 4 (riferita nella q. 33, a. 4, ad 2) e che sembra presa dal *Trattato dello Spirito Santo* di Didimo il cieco, tradotto da S. Girolamo, si può credere che le *Regulae definitionum* fossero una compilazione fatta sull'opera di Didimo, nella traduzione di Girolamo.
Queste semplici affermazioni sembrano sufficienti a farci comprendere che il materiale documentario di cui si serve l'Angelico Dottore è criticamente autentico e valido, in generale. Ciò che nel patrimonio comune è riconosciuto come etichetta, riconosciuta falsa dalla critica moderna, non indebolisce il contenuto e non compromette la saldezza della costruzione.
6 — Come ultimo gruppo, abbiamo alcuni autori che, o rappresentano il nuovo indirizzo del pensiero teologico nel senso della Scolastica occidentale, oppure col loro afflato mistico hanno costretto il pensiero scolastico a stringere più intimamente i rapporti con i principi della fede e con l'esperienza religiosa.
Tra i primi ci sono Boezio [m. 525.] con molte citazioni; Rabano Mauro [m.856]; Anselmo d'Aosta [m.1109]; Pietro Lombardo [m. 1160]; Gilberto de la Porrée [m.1164]; Riccardo di S. Vittore [m. 1173]; Prepositino di Cremona [m.1210].
Tra i secondi l'unico nominato è Gioacchino da Fiore [m. 1202]. Nell' *Esposizione della II Decretale,* l'Angelico Dottore, a proposito della critica mossa dal mistico calabrese a Pietro Lombardo, afferma che egli non capì bene le parole del Maestro «utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis ». Nella *Somma Teologica* dà al mistico una lezione di penetrante discrezione (cfr. q. 39, a. 5., ad 1).

## III
## La storia del dogma trinitario nella sintesi tomistica.

7 — L'esposizione tomistica della dottrina trinitaria sembra tendere esclusivamente a mettere in rilievo le profonde armonie del grande mistero della fede cristiana. Tutto il presente trattato si presenta, infatti, come una esposizione limpida della dottrina cattolica sul mistero trinitario, affine di darne una qualche intelligibilità mediante appropriate analogie tratte dalla vita dello spirito, e di eliminare l'errore mostrandone l' inconsistenza.
L'Angelico Dottore si muove con stupefacente disinvoltura su queste che sono le più alte cime del pensiero e, mentre arditamente segna le vie d'ascesa verso la verità, ha sempre presente i viottoli che conducono ai precipizi dell'eresia: *arianesimo* e *sabellianesimo.*
Egli lascia quindi intravedere tutto il faticoso lavorio dei secoli nella ricerca della grande via d'ascesa è, solo tenendo presente come lui lo sviluppo storico del pensiero cristiano, si può giustamente apprezzare il suo insegnamento. Secondo il suo solito, non arricchisce la sua esposizione con quei molteplici riferimenti storici che si trovano altrove, ma i suoi semplici accenni sono una segnalazione precisa e sintetica. Al di là di Sabellio ci fa risalire (cfr. q. 34, a. 2,ad 2) fino allo gnostico Valentino [sec. II]; e con ciò si arriva a Tertulliano che, forse per il primo, prospetta un qualche rapporto tra lo Gnosticismo e il Patripassianismo *(Adversus Praxeam,* 27).
Dopo l'eresiarca Ario, S.. Tommaso ci fa discendere con i suoi accenni [q. 42, a. 1, ad 2] fino a

Eunomio, e con questo si apre una finestra su quell'ambiente cappadoce che vide fiorire intorno alla geniale figura di S. Basilio Magno i più efficaci oppositori dell'arianesimo nella sua forma più sottile e pericolosa. Le più recenti ricerche hanno messo in luce l'apporto di questa scuola di Basilio alla dottrina delle relazioni e l'uso fattone da Agostino nel *De Trinitate.*

Ma seguiamo con ordine gli sviluppi della dottrina trinitaria. Dalla rivelazione divina si hanno questi due dati che sembrano escludersi mutuamente: Dio è uno; Dio è trino.

« Ascolta, Israele: il Signore Dio nostro è il solo Signore» *(Dt,* 6,4; *Mc 12,29).* « Andate, dunque, ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo» (Mt 28, 19).

Da questi due testi fondamentali, intorno ai quali se ne potrebbero raggruppare molti altri, sembra che l'insegnamento rivelato racchiuda due affermazioni incompossibili: da una parte, l'esistenza di un Dio solo; dall'altra, l'emergenza di tre ognuno dei quali, come Dio, sembrerebbe dover essere quel Dio unico. Quindi, «uno» e «più »; «uno-solo» e «non-uno-solo », con apparente collisione mirante a escludere uno dei due dati in contrasto.

Ma se da un lato l'urto concettuale preme fortemente alla porta dell'umana ragione, dall'altro è pur doveroso riconoscere che il Maestro dal quale ci viene tale insegnamento non può ingannarsi, e non può ingannare. La certezza della divina verità accompagna la fede nella divina autorità, ed è esclusa ogni possibilità di errore, ma non è composta l'armonia in chi anela alla sintesi.

I primi discepoli di Gesù Cristo e i primi cristiani ammettevano, con uguale fermezza, il Monoteismo che li strappava all'idolatria, e la nuova dottrina che li caratterizzava fin dal loro primo ingresso nella Chiesa col battesimo; come risulta dalle primitive formule del *simbolo della fede,* nelle quali è esplicita la confessione trinitaria. Questa ferma adesione a due verità in apparenza così contrastanti tra loro, la si deve principalmente a quella stessa interiore illustrazione notata da Gesù Cristo, quando, approvando la confessione di Pietro, disse: « Tu sei beato, Simone, figlio di Giona, perchè nè la carne, nè il sangue te 1'han rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli» (Mt 16,17). Tale interiore luce soave, che piove dall'alto nella mente e nel cuore, ha fatto sì che «i detti e i fatti del Signore », nei discepoli e in coloro che da essi li udirono e in quanti successivamente li accolsero docilmente abbiano sempre prodotto per prima cosa una convinzione profonda quale non potrebbe produrre la più potente dimostrazione, che Gesù di Nazareth è Dio. Così, per quanto l'affermazione possa sembrare paradossale, tutte le eresie trinitarie, prima di essere errori intorno al primo grande mistero della fede cristiana, sono false interpretazioni della persona di Gesù Cristo.

Dalla seconda metà del I secolo alla seconda metà del IV, 1'indocile pensiero umano, in possesso dei dati fondamentali della fede cristiana, ha seguito due direzioni caratteristiche per la loro interpretazione: il *monarchianismo* e il *Subordinazionismo.* La prima direzione mirava a ridurre la Trinità a una rigida unità: Padre, Figlio e Spirito Santo sarebbero stati nomi o modi di un'unica Persona. La seconda mirava a ridurre il Figlio e lo Spirito Santo alla condizione di semplici creature. Ambedue le direzioni erano destinate al fallimento, perché nessuna delle due procedeva da una coscienza luminosa e precisa della grande novità contenuta nei dati della fede cristiana.

8 — Questa coscienza non mancò, invece, in coloro che, fissi sulla norma della fede contenuta nel *Credo* — già esistente come semplice formula a uso dei catecumeni —, cercavano di coglierne il senso, conservandone il valore e sviluppandone il ricco contenuto. Anche se quei primi tentativi non furono tutti fortunati e qualche volta una espressione meno precisa tradì il pensiero, ciò però non autorizza nessuno a inglobarli nell'uno o nell'altro dei precedenti indirizzi.

Il Monarchianismo è quella eresia che afferma l'unità di Dio come unico Principio e nega la divinità personale di Gesù Cristo.

Esso ebbe due sviluppi e così ci fu il *Monarchianismo dinamico* — che i moderni dopo Harnack preferiscono chiamare Adozionismo — e il *Monarchianismo modalista,* che nella sua prima fase è il *Patripassianismo,* e nell'ultima sua forma è il *Modalismo sabelliano.*
Rappresentanti del Monarchianismo dinamico sono Teodoto di Bizanzio un conciatore di pelli, Teodoto banchiere, Artemone e Paolo di Samosata, vescovo di Antiochia.
Rappresentanti del Monarchianismo modalista sono: Noeto e Prassea, difensori del Patripassianismo; Sabellio, la cui opinione, ulteriormente elaborata, venne a esprimere, con la sua propria etichetta (Sabellianesimo), la posizione opposta all'Arianesimo e, come tale, fu ancora modificata e difesa da Marcello d'Ancira [m. c. 374].
La prima mossa antitrinitaria non venne da preoccupazioni dottrinali, ma volle essere la giustificazione teorica d'una negazione pratica. Secondo Epifanio *(Haeres.,* S.4, 1), Teodoto, il conciatore bizantino sunnominato, in una persecuzione aveva rinnegato Gesù Cristo; e a chi più tardi gli rimproverava tale apostasia, dichiarava: « non rinnegai Dio, ma un uomo ».
La sua giustificazione di tale affermazione la troviamo riportata da Ippolito: « Gesù è un uomo nato da una vergine secondo la volontà del Padre. Egli visse come tutti gli uomini e, divenuto il più pio, al tempo del battesimo nel Giordano ha accolto il Cristo sceso dall'alto in forma di colomba. Perciò *le potenze* non hanno operato in lui, se non dopo che in lui rifulse lo Spirito che (Teodoto) dice essere il Cristo » *(Philosoph.,* VII, 3S.; cfr. X, 23).
Il papa Vittore [190-198] scomunicò Teodoto, ma la sua setta ebbe nuovo sviluppo secondo un programma conservatoci da Eusebio *(Hist. Eccl.,* V, 28).
9 — È probabile che anche nella teologia di Paolo di Samosata, dal 260 vescovo di Antiochia, abbiano influito motivi extra-dottrinali, non ultimo quello politico, in grazia della regina Zenobia di Palmira. Sulla base, infatti, di un rigido monoteismo si pretese sperare di conciliare Giudaismo e Cristianesimo, attuando quello che era stato il sogno di Celso e dando soddisfazione alla tendenza monoteista di coloro che, nell'ambito dell'ellenismo, andavano a farsi una vita spirituale migliore. Il prezzo di tale pacifica convivenza, che sembrava richiesta da una speciosa ragione di Stato, era l'eliminazione della nozione del Verbo come preesistente con la sua personalità propria in Dio, nel modo stesso che suggeriva « la memorabile confessione di Celso» quando rinfacciava ai Cristiani la impossibilità, di un Gesù «Verbo sussistente» ( *Contra Celsum,* II, 31).
Tutta la teologia di Paolo di Samosata sembra sviluppata per fondare un tale sincretismo religioso. Nell'interesse della rigorosa unità di Dio, osserva U. Koch, egli ritiene il Verbo come *una forza impersonale* di Dio identica alla sapienza di Dio e allo Spirito Santo. Questo «Verbo di su » abita quale principio ispiratore nel « Cristo di giù » cioè nel Gesù storico nato dalla Vergine Maria e dallo Spirito Santo, come in un tempio. Ambedue sono uniti non « sostanzialmente », ma « secondo qualità »: tra loro non esiste una unità personale (« perchè altri è Gesù Cristo e altri il Verbo » e « altro è la sapienza e altro è Gesù Cristo »), ma soltanto « una congiunzione per apprendimento e partecipazione ».
Il redentore è essenzialmente uomo e la inabitazione del Verbo in lui differisce da quella nei profeti secondo il grado, non secondo il modo; però egli è « migliore secondo ogni aspetto » e come figlio dell'uomo *ha ricevuto da Dio la potestà di giudicare e la dignità divina,* cosicché si può chiamarlo Dio. In questo senso, Harnack e con lui i moderni, dà il nome di *Adozionismo* a tale indirizzo.
L'aspetto antitrinitario di questa cristologia risulta evidente qualora si rifletta che per Paolo di Samosata non si tratta della inabitazione in Gesù-uomo del Verbo sussistente, come nel posteriore sviluppo nestoriano. Per lui, come nota Harnack, chi si è unito con Gesù è Dio stesso o piuttosto è Gesù che, avendo conosciuto meglio di ogni altro il Padre, meglio di ogni altro ha partecipato la

sapienza di Dio e il Verbo « consostanziale» col Padre.
Paolo di Samosata fu condannato dal Concilio di Antiochia nel 268, e i Padri riprovarono pure la parola «consostanziale », di cui Paolo si serviva per negare la distinzione personale del Verbo dal Padre (EPIFANIO, *Haeres.,* 6S., 1; 73, 12), non già per affermare - come faranno più tardi i Padri del Concilio di Nicea - la identità di natura del Figlio col Padre.
Con ciò la teologia di Paolo di Samosata, secondo l'osservazione di Epifanio, ripeteva nell'ambito del Monarchianismo dinamico, l'errore di Noeto e di Sabellio *(Haeres.,* 65., 1).
10 - Il Monarchianismo modalista intende difendere con l'unità di Dio la divinità personale di Gesù Cristo. Ma non la concepisce come *distinta,* bensì come identica a quella del Padre. Non per nulla Ippolito si compiace di segnalare la derivazione del pensiero teologico di Noeto dalla filosofia di Eraclito per il quale Dio apparisce come *Logos* ( Ragione) che dà un senso al mondo, e «Verbo che unisce gli opposti».
Ippolito *(Philosoph.,* IX, 7-10) insiste forse troppo sul nesso genetico che sembra unire la teologia di Noeto e la filosofia di Eraclito. Ma ciò che egli dice del teologo di Smirne rispecchia una certa somiglianza con la dottrina teologica del filosofo di Efeso. «Uno è il Padre e il Dio dell'universo: egli che tutto ha fatto, quando vuole è nascosto agli esistenti, quando vuole si fa manifesto. Ed è invisibile quando non si fa vedere; visibile quando si fa vedere; *ingenerato,* quando non è generato; generato, quando è generato da una vergine; impassibile e immortale, quando né patisce né muore; poiché s'accostò alla passione, patisce e muore» *(ibid.,* X, 27).
Così, secondo gli accadimenti nel tempo, il Padre si chiama Figlio, senza nessuna distinzione di persona: «Io glorifico un solo Dio, uno solo ne conosco e non un altro, *fuori di lui,* che sia nato, abbia patito e sia morto» (EPIFANIO, *Haeres.,* 5.7, 1).
I presbiteri che lo rimproverano e biasimano il suo errore oppongono la precisa *regola della fede* che confessa un solo Dio e insieme riconosce che proprio il Cristo vero Figlio di Dio è colui che patì, morì, risuscitò, ascese al cielo, siede alla destra del Padre e ritornerà alla fine dei tempi a giudicare i vivi e i morti (cfr. *ibid.).* Dall'Asia la dottrina di Noeto fu divulgata a Roma per opera di Prassea, forse già al tempo del papa Eleuterio [176-190].
Tertulliano quando scrisse *l'Adversus Praxeam* [dopo il 213] si era già separato dagli *psichici* (cioè dai cattolici) per entrare nella spiritualità carismatica del montanismo. Perciò da tutta l'opera spira un'animosità che va oltre il solito stile del focoso e intollerante africano. Prassea, facendosi propagandista del pensiero di Noeto, aveva osato toccare i feticci di Tertulliano:
Montano, Prisca, Massimilla. Di qui il suo violentissimo risentimento. «A Roma, egli [Prassea] combinò due affari del diavolo: *scacciò la profezia e immise l'eresia; mise in fuga il Paraclito e crocifisse il Padre* » (I).
Però, bisogna riconoscere a Tertulliano il merito di avere fortemente affermato «l'unità che da sè fa sgorgare la trinità» (III), mentre per primo mette in rilievo il senso e il valore del termine *persona* in Dio (VI-VII).
Questa prima fase del Monarchianismo modalista va sotto il nome dì Patripassianismo, perchè appunto sarebbe stato il Padre a patire in e con Gesù per redimere il mondo.
11 — Il passaggio dal Patripassianismo al vero e proprio Modalismo sembra dovuto all'opera di Sabellio, un africano della Libia. che « Si stabilì a Roma e divenne moderatore della setta ». Sabellio morì verso il 260, ma il suo pensiero, sviluppato nel Sabellianesimo, ebbe un'ulteriore vitalità durante quasi tutto il IV secolo come posizione antitetica all'eresia ariana.
Fedele al motto dei discepoli di Noeto e Prassea: «monarchiam tenemus» (TERTULLIANO, *Adversus Praxeam,* III), anche egli afferma la rigorosa unità di Dio; perciò spiega la trinità delle persone che si manifestano nell'economia della redenzione non come riflesso d'una trinità immanente, ma

come modificazione esteriore della stessa identica realtà divina. Così, la storia della rivelazione non si svolgerebbe rispecchiando 1' immanente vita di Dio, ma attraverso una successione di modi che personificano una triplice azione di Dio. Ecco i principi della setta secondo S. Epifanio *(Haeres.,* 62, 1): «medesimo è il Padre, medesimo il Figlio, medesimo è lo Spirito Santo, così che nell'unica ipostasi ci sono tre denominazioni », le quali riflettono la successiva energia della medesima realtà.
La Trinità non sarebbe, quindi, che il triplice aspetto, la triplice manifestazione della Monade, dell'unità assoluta. Questa si sarebbe manifestata prima nella creazione, quindi nella redenzione e infine nella santificazione. Il Padre non sarebbe che Dio quale creatore e legislatore dell'Antico Testamento; il Figlio sarebbe lo stesso Dio che opera dall' incarnazione all'ascensione; lo Spirito Santo sarebbe ancora il medesimo Dio che dalla Pentecoste in poi rende giusti e santifica gli uomini. Si avrebbero perciò tre aspetti, quasi tre *maschere (personae* nel significato allora corrente di maschere teatrali), con le quali e dietro le quali si nasconde sempre la stessa identica realtà divina: Dio. Secondo il pensiero di Sabellio l'unità di Dio comporta soltanto una trinità di manifestazioni esteriori.
Dio è, perciò, tre *persone diverse,* come l'attore, che si presenta successivamente in teatro con tre diverse maschere sul viso, è tre diversi personaggi e, secondo la diversità della maschera adottata, è detto Achille, Ettore, Agamennone.
Questa interpretazione dell'economia della redenzione che, presentata con varie sfumature e ulteriori sviluppi, sembrava la più indicata per salvare il monoteismo cristiano dal pericolo del politeismo pagano, fu rigettata dalla Chiesa perchè non corrispondente ai dati della rivelazione e non conforme alla tradizionale regola della fede.
S. Epifanio riferisce la domanda sabelliana alla gente semplice: « o tali, che s' ha a dire? Abbiamo un sol Dio o tre Dei? » *(Haeres.,* 62, 2). E per conto suo risponde: ((noi non introduciamo un politeismo, ma predichiamo un unico Principio e predicando l'unico Principio non sbagliamo, noi invece confessiamo la Trinità: Unità nella Trinità e Trinità nell' Unità » *(ibid..* 3).
12 — L'Arianesimo è l'antitesi del Sabellianesimo; e le lotte dello spirito per 1' interpretazione del grande mistero cristiano riempiono tutto il IV secolo.
Esso potè sembrare, considerato superficialmente, una «cavillazione oziosa di teologi più sottili che pii» ma, come nota giudiziosamente A. Pincherle, «erano in giuoco non solo problemi, e tra i più ardui, di metafisica e teodicea, bensì il modo stesso di rappresentarsi la redenzione e l'essenza stessa del Cristianesimo ».
Ario, africano della Libia [256-336], dette il proprio nome a questo indirizzo teologico, ma, se ne consideriamo l'intimo contenuto dottrinale, è più esatto parlare di Subordinazionismo. Così si ha il duplice vantaggio di mettere bene in rilievo la posizione delle ipostasi (persone) del Figlio e dello Spirito Santo riguardo al Dio supremo (Padre), e di notare subito che queste divine ipostasi per l'arianesimo *non sono in Dio.*
Il graduale sforzo del pensiero teologico cristiano, in lotta contro il Monarchianismo, aveva successivamente affermato la *divinità personale* e distinta del Verbo Incarnato. Ora, sotto la pressione della dialettica ariana, tenderà tutte le sue energie, per giustificare l'affermazione che tale ipostasi è *in* Dio-Padre. Ano infatti è il vero autore del Subordinazionismo, e prima di lui non si può parlare di un vero e proprio indirizzo nel senso indicato, anche se certe espressioni di Giustino, Atenagora, Teofilo di Antiochia, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene, Dionigi di Alessandria e Luciano di Antiochia, hanno *l'apparenza* del Subordinazionismo.
Basta paragonare il simbolo 2° di Antiochia [341] che risale a S. Luciano, secondo le accurate verifiche di G. Bardy (conservate da Atanasio in *De Synodis,* 23 e da Ilario in *De Synodis,* 29-30),

con la professione di fede presentata da Ario a S. Alessandro di Alessandria [320], e conservata da tre autori (Atanasio, *De Synodis,* 16; EPIFANIO, *Haeres.,* 69, 7-8; EPIFANIO, *De Trinitate,* IV, 12-13), per rendersi conto dell'abisso incolmabile scavato da Ano e dai suoi aderenti tra la dottrina cristiana e la sua personale interpretazione. Per cui, mentre Ilario *(De Synodis,* 32) cerca di interpretare in senso ortodosso *l'unità di consonanza tra le divine Persone* affermata nel simbolo di Luciano, per la confessione di Ario e dei suoi compagni usa un linguaggio quanto mai forte e la chiama «istituzione mortifera» *(De Trinit.,* IV, 14).
Non è pertanto del tutto sicuro che si possa chiamare Luciano «padre dell'Arianesimo».
Quanto ad Origene la questione è assai più complessa, ma dal testo citato da Atanasio nel *De decretis Nicaenae Synodi* risulta una netta opposizione a chi osa dire: « ci fu un quando in cui il Figlio non era» (27). D'altra parte, la sua nozione di Dio non coincide affatto con quella di Ano, e questo è essenzialissimo per l'ulteriore sviluppo del suo pensiero teologico, anche se la preferenza per qualche elemento «platonico» potè fornire dati di rassomiglianza col pensiero ariano.
Del resto i più eccellenti discepoli e ammiratori di Origene furono Firmiliano di Cesarea in Cappadocia, Gregorio di Neo- Cesarea nel Ponto (la cui *confessione di fede* trasmessa a Basilio formerà il nucleo luminoso da cui si svilupperà la vittoriosa teologia basiliana), Atenodoro Teoteono di Cesarea in Palestina e altri che condannarono Paolo di Samosata nel Concilio di Antiochia nel 268.
Anche Dionigi di Alessandria, quantunque Basilio lo giudichi in modo assai severo *(Epist., 9,* 2), spiritualmente è fuori dell'indirizzo genetico dell'arianesimo, come risulta dalla sua risposta al richiamo del papa Dionigi di Roma [262] e dalla difesa di Atanasio *(De sententia Dionysii).*
Luciano d'Antiochia [m. 312] «doveva insistere sulla distinzione delle persone e stabilire tra loro una gerarchia di subordinazione» come Origene ma, mentre il pensiero antico in queste formule nascondeva quello che nell'ulteriore sviluppo fu distinto come *ordine di natura* e come *missione delle divine Persone,* Ario lo interpreta in un modo del tutto incompossibile con l'insegnamento rivelato e con i dati della fede.
Egli già nella *Lettera a Eusebio di Nicomedia* (m.c. 318) cerca di agganciarsi al grande martire di Nicomedia S. Luciano, creando per il suo corrispondente l'aggettivo caratteristico di «*collucianista* », ma si tratta di una manovra politica, non di un motivo dottrinale.
13 — L'Angelico Dottore ricorda il giudizio di S. Girolamo su Ario: egli «in Alessandria fu *una scintilla* e siccome non fu immediatamente soppresso, la sua fiamma devastò il mondo intero» (II-II, q. 2*,* a. 3).
S. Girolamo esagera tanto per la sanzione quanto per le dirette responsabilità dell'incendio ariano. Se Ario mise fuoco nei grandi centri della nascente civiltà mediterranea, lo si deve attribuire non a lui, ma alle condizioni dell'ambiente sociale. Questo facilmente *poteva* adattarsi a un assetto religioso monoteista con due ipostasi divine subordinate al Primo Principio; mentre *doveva* con fatica rinnovarsi radicalmente sotto la forza talora sconcertante della dottrina cristiana, che era cosa ben diversa e non suscettibile di fallaci compromessi con le ideologie mistiche dei filosofi contemporanei.
Dalla teologia assiro-babilonese-egiziana era penetrata nello gnosticismo la nozione di Dio come auto-generato: i moderni direbbero come *autoctisi.* Ario si oppone a questa nozione di Dio che si auto-costruisce e si auto-costituisce; e perciò nella sua confessione di fede egli dichiara esplicitamente: « conosciamo un Dio, solo *ingenio,* solo, eterno ».
Fisso in questa nozione di Dio, egli non può più muoversi, senza rompere qualcosa. Non nega nè vuole negare la divinità personale e distinta del Verbo — la sua affermazione della unità di Dio non

è quella del Monarchianismo —, ma non riesce a interpretarla come appartenente alla vita di Dio *in Dio.* Egli non può più capire che il Figlio *generato* sia Dio *in Dio,* consostanziale al Padre. Alle dichiarazioni di S. Alessandro di Alessandria egli oppone un netto rifiuto e comincia la lotta [m.c. 318].

Se egli avesse riflettuto un istante, avrebbe capito che se è da escludere *in Dio* ogni divenire, l'affermazione di Dio come Padre porta ad ammettere una fecondità «degna di Dio». Ma la distinzione tra la nozione di Dio come *indivenuto* e quella di Padre come *ingenito* sarà la conquista più bella di Atanasio e Gregorio Nazianzeno.

Ario confonde le due nozioni e perciò per giustificare la divinità personale e distinta del Figlio, la concepisce in un senso minorato: «ci fu un quando in cui egli non era»; e ulteriormente afferma che «egli venne fuori di tra i non esistenti per volontà di Dio », che così è Padre. Per difendere l'arianesimo, il «sofista» Asterio di Cappadocia [m. c. 335.] metterà in rilievo che il *fare* è più degno del *generare.* Perciò il Figlio è fatto e costituito.

Ario chiude violentemente l'unica porta che lo poteva far entrare nella giusta interpretazione della verità cristiana. Egli nega esplicitamente che il Figlio abbia « l'essere insieme col Padre, *come alcuni dicono dei relativi*».

La puntata era diretta contro Clemente Alessandrino il quale, parlando della «conoscenza simultanea del Padre e del Figlio », dice: «non c'è il Padre senza Figlio, perchè *insieme* a ciò per cui è Padre, è Padre di Figlio. Il Figlio poi è vero maestro riguardo al Padre e affinché uno creda al Figlio deve conoscere il Padre, *al quale si riferisce pure il Figlio* » *(Stromati,* V, l). Qui la *dottrina delle relazioni* è germinale: la sua fioritura per mezzo dei lavori geniali di Atanasio, Basilio e Agostino darà, nei limiti consentiti alla creatura, 1' intelligibilità feconda del grande mistero.

Abbandonata la nozione di Dio come «Colui che è» e chiusa la porta della «relazione », Ario non può più capire la diversità radicale tra l' «esistere avuto» (esse acceptum) e l' « esistere ricevuto» (esse receptum), che l'Angelico Dottore richiama fortemente (q. 27, a. 2, ad 3) come Basilio nell'omelia sulla Fede (cfr. q. 33, a. 3, ad 2), con esplicito riferimento alla nozione di Dio come Colui che è il sussistente per se stesso.

Perciò, per quanto protesti che la sua nozione del Verbo non abbassa il Figlio al livello delle altre creature, ma in realtà non lo eleva al disopra della dignità di *prima* creatura. S. Tommaso si preoccupa di informare, sia pure sommariamente, gli studiosi del suo trattato «De Trinitate» su questi sviluppi storici del pensiero cristiano, fin dal primo articolo (q. 27, a. 1).

14 — E' noto a tutti che nel Concilio di Nicea (325.) fu condannato Ario; e, usando in un senso del tutto nuovo il termine «consostanziale », fu affermata la divinità personale e distinta del Verbo-Figlio *in* Dio-Padre. Nel Concilio di Costantinopoli (381) furono condannati Eunomio e tutti i vari partiti ariani e si affermò la divinità dello Spirito Santo, come persona distinta *in Dio-Padre e Figlio.*

I grandi dottori che lottarono efficacemente per dare alla Chiesa e al mondo la percezione cosciente della nuova dottrina portata da Gesù Cristo: Atanasio, Ilario, Ambrogio, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Nisseno, non compaiono tutti qui nella *Somma* di S. Tommaso, a rendere testimonianza positiva nella contemplazione teologica della Trinità. Ma Ilario è un buon informatore delle cose d' Oriente, Ambrogio si serve di Basilio, e sopra tutti domina sovrano Agostino che particolarmente per la *dottrina delle relazioni* ha accolto nella sua grande opera sulla Trinità il frutto della contemplazione teologica greca su questo grande mistero della fede cristiana. L' assidua meditazione dei classici del pensiero cristiano adegua l' Angelico Dottore ai grandi geni del IV secolo e lo fa erede di una dottrina che egli ordina e chiarisce nel modo più bello che sia consentito alla mente umana. Egli può quindi prendere una posizione esatta anche contro quei

maestri, come Gilberto de la Porrée, o quei mistici, come Gioacchino da Fiore che ripetendo le sottigliezze e gli ondeggiamenti del IV secolo non sfuggivano al pericolo di offuscare la verità e di inquinarla.
Con Bernardo, oppositore di Gilberto, S. Tommaso pone al vertice « l'unità della divina Trinità» (q. II, a. 4, 5. c.) ; ma non c'è ombra di Sabellianesimo: la realtà divina è unica tanto nel Padre quanto nel Figlio e nello Spirito Santo. Senza fare nessuna concessione all'Arianesimo, riconosce e giustifica le affermazioni della fede cattolica che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si distinguono tra loro realmente. Però, questa distinzione non esiste per un'alterità di nature, ma per un'alterità di ipostasi. Conseguentemente la Trinità risulta formata non da tre diverse manifestazioni di un medesimo soggetto, e neppure da tre soggetti di diversa natura e perfezione, ma da tre soggetti di una identica (ossia non ripetuta) natura divina, da tre persone nell'ambito, per così dire, della stessa numerica Deità.
Questa considerazione profonda del pensiero tomistico mette in luce 1'intimo rapporto di armonia tra il Monoteismo e la Trinità, e la soluzione che è proposta dall'Angelico Dottore elimina ogni opposizione tra i due termini della questione. Questa è la formulazione, diremo così, scientifica di ciò che sempre fu creduto dai fedeli e, in piena armonia con tutti i dati della rivelazione, è l'espressione cosciente della stessa Fede.
Nè egli dimentica l'azione delle divine Persone nella storia, ma la chiama col suo nome: *Missione.* Così l'Angelico Dottore dà soddisfazione alle intuizioni mistiche di Gioacchino da Fiore, senza indulgere alle sue fantasie: « egli congetturando predisse alcune cose vere sul futuro e in alcune rimase ingannato» *(Suppl.,* q. 77, a. 2 ad 3).
Per evitare questi inganni di una spiritualità non saldamente fondata sopra una dottrina teologica sicura, egli lo ricorda a proposito di una questione in apparenza sottile: «Se i nomi essenziali espressi in astratto possano indicare le persone » (q. 39, a. 5.). Le stesse espressioni teologiche vanno attentamente studiate. L'influsso del pensiero di Gilberto de la Porrée su Gioacchino da Fiore condusse il mistico calabrese a considerare la storia della salute come sottoposta alla legge dei tre stati, ognuno dei quali è proprio di una delle tre divine Persone (I-II, q. 1.06, a. 4).
L'Angelico Dottore vede molto bene che questa spiritualità distrugge la Chiesa gerarchica a profitto di una futura Chiesa carismatica. Perciò, dando il giusto senso della vita intima di Dio, egli stabilisce la norma precisa della mistica trinitaria, entro la quale si svolge la storia della redenzione.

## IV
## Disegno del trattato sulla Trinità.

15. — Il disegno secondo il quale l'Angelico Dottore sviluppa il suo insegnamento ha una organicità intima che si scorge nei rapporti delle singole parti del trattato.
Le due prime questioni (27-28) formano come i preamboli alla trattazione principale sulle Persone divine che comprende quindici questioni (29-43). Prima di parlare delle *Persone* S. Tommaso ci parla delle *Processioni* e delle *Relazioni.*
La ragione dell'ordine seguito sta in questo: dall'esame delle due opposte posizioni eretiche, che sono il Sabellianesimo e l'Arianesimo, risulta che le tre *Persone* non possono essere semplici modi di una realtà unica, e neppure tre realtà diverse per qualcosa di irriducibile all'unità divina. D'altra parte la sacra Scrittura si serve di espressioni che importano una certa *relazione* d'una realtà all'altra, come di padre a figlio e di figlio a padre. Questa nozione è quasi espressamente indicata

con le parole del prologo di S. Giovanni: "*Kài o logos en pròs ton Teòn*" (Gv 1, 1). Il termine "*o Teòs*" indica *il Padre* e la preposizione *pros* è usata per quei nomi che implicano relazione: *ad,* quasi a dire: « e il Verbo era in relazione al Dio [Padre]» come Figlio «monogenito» (1, 18). Ora tale relazione non può non avere un suo proprio *fondamento,* dal quale sorge e da cui trae la sua realtà.

Per questo non si può parlare delle *Persone* in Dio, senza prima trattare delle *Relazioni* divine che sono presupposto alle Persone, e dei *Fondamenti* presupposti alle Relazioni.

Ora il fondamento delle Relazioni divine non può essere che dipendente dalla vita intima di Dio cioè dalle sue operazioni immanenti, che sono l'intendere e il volere, donde le divine Processioni od Origini.

Ecco quindi l'ordine dottrinale e scientifico del trattato,:

1. — *Le Processioni divine* — q. 27.
2. — *Le Relazioni divine* — q. 28.
3. —, *Le Persone divine* — qq. 29-43.

Quest'ultima parte si sviluppa in quindici questioni, distinte in due sezioni (29-38; 39-43).

L'Angelico Dottore attacca l'argomento studiando la nozione di persona e lumeggiando tutto ciò che si riferisce alla comune considerazione delle divine Persone, per poi procedere all'indagine di ciò che riguarda le divine Persone in particolare.

Una ulteriore ricerca esamina e chiarisce la dottrina *analiticamente* esposta nelle questioni 27, 28, 29 e spiega *in modo sintetico* nelle questioni 39, 40, 41 ciò che appartiene alla considerazione comparativa delle divine Persone. Egli termina la sua ardita contemplazione, esaminando il confronto delle divine Persone tra loro, sia riguardo alla uguaglianza, sia in rapporto con le *missioni:* si ritorna alla storia sacra che si svolge sul tema trinitario.

Lo studioso lettore può trovare più diffusamente spiegato in altre opere tomistiche ciò che qui è condensato, secondo il metodo seguito dall'Angelico Dottore nella *Somma Teologica.* Perciò al principio di ogni articolo del testo latino sono citate queste opere in modo che ognuno, che ne abbia voglia e tempo, possa consultarle a suo agio.

Un'esposizione anche più sommaria la troviamo nel *Compendio di Teologia* dell'Angelico Dottore, dove si ha come uno sguardo panoramico di tutto il trattato.

Se qualcuno, poi, spinto da più acuta brama di conoscere, per così dire, la *filogenesi* delle dottrine che Tommaso di Aquino espone in questo trattato, volesse insieme valutare il contributo prezioso da lui portato, dovrebbe avvicinare i grandi scolastici contemporanei quali Alessandro di Hales, Alberto Magno, Bonaventura, i quali, commentando il primo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, oppure trattando magistralmente di Dio, fecero dei nobili sforzi per il progresso della scienza teologica e prepararono la mirabile sintesi dell'Angelico Dottore.

Ma forse — a parte l' interesse culturale — uno che miri a nutrire il suo spirito col sostanzioso latte della sapienza, può contentarsi di ciò che gli dà il santo Dottore. E certamente ce n' è abbastanza da riempirne l'anima di luce.

Infatti, come nota F. Cayré, « S. Tommaso ha magnificamente sintetizzate, in alcune questioni le speculazioni degli antichi, e soprattutto di S. Agostino, da cui, il più delle volte, trae le fila del suo ordito dottrinale.... S. Agostino aveva proceduto per una serie graduata di simboli, che innalzano a poco a poco l'anima fino ad un'immagine perfetta della Triade santissima. S. Tommaso adopra una sola immagine, la mente che conosce e che ama, ma ne cava tutti gli elementi razionali della sua argomentazione. Tommaso imposta cotesta argomentazione fin dalla prima questione del trattato ». (*Patrologia e storia della teologia,* trad. Pellizzari, voi H, p. 638. Roma, 1938)..

Questa sobrietà favorisce il raccoglimento dello spirito e la riflessione della mente su se stessa,

non per chiudersi in sè, ma per elevarsi a Dio.
Il mistero della « Trinità beata, benedetta e gloriosa, Padre e Figlio e Spirito Santo », è la chiave che unisce e tiene salda la nostra costruzione spirituale, come è la vita della nostra vita, mediante la grazia, germe della gloria.
Leggendo e meditando le pagine nelle quali l'Angelico Dottore ha raccolto il frutto delle sue altissime contemplazioni, ognuno che pazientemente voglia completare la sua formazione cristiana, sotto la direzione del più santo fra i dotti e del più dotto fra i santi, potrà riconoscere che la sua interpretazione, mentre si sviluppa armoniosamente dai principi della fede, apre alla mente nuovi e vasti orizzonti che permettono alla stessa ragione umana di meglio capire il senso racchiuso nel doppio mistero del mondo e della storia.
Perchè anche il mondo ha un suo senso nascosto e anche la storia ha una sua direzione misteriosa; e la ragione umana, pur essendo attrezzata sufficientemente per alzare il velo della realtà creata, non può ritrovare la sua gioia, senza ritornare alla sua sorgente, che è la realtà increata.
P. CESLAO PERA O. P.

# LA CREAZIONE
## ( I 44 – 49 )
## INTRODUZIONE

### I
### Le Fonti.

1— I problemi affrontati dal Dottore Angelico nelle sei questioni, che vengono considerate come il trattato *De Creatione,* sono tra i più vitali del pensiero umano. Come si spiega l'origine delle cose? C'è stato un cominciamento del mondo?
E possibile pensare all' ipotesi di un mondo eterno? Come dobbiamo concepire la creazione? Da che deriva la diversità delle cose, e soprattutto la diversità tra il bene e il male, ammessa l'universale causalità divina?
Questi problemi si riallacciano alla questione dell'esistenza di Dio *(I,* q. 2). Il mondo per la sua problematicità ci ha costretti a riconoscere l'esistenza di un primo motore, di una prima causa, di una realtà necessaria in modo assoluto, di una perfezione assoluta e di una suprema intelligenza ordinatrice (I, q. 2, a.3). Ora si tratta di vedere in quale maniera l'essere contingente e non mai perfettamente in atto possa dipendere dall'essere per essenza, dall'atto puro. Il primo influsso della causa suprema sarà la partecipazione stessa dell'essere che Dio solo possiede in forza di se medesimo, essendo egli solo l'essere per essenza. Avremo quindi la creazione.
S. Tommaso vedeva questa dipendenza causale con tanta chiarezza da non sospettare neppure che una simile idea fosse divenuta patrimonio della cultura umana soltanto attraverso i libri della rivelazione divina. Secondo lui « filosofi, come Platone, Aristotele e i loro seguaci, erano giunti alla considerazione dell'essere nella sua universalità; perciò essi erano giunti ad ammettere una causa universale delle cose, dalla quale tutti gli esseri sono venuti all'esistenza, come appare dalla testimonianza di S. Agostino [*8 De Civit. Dei,* c. 4].

E questa sentenza trova il consenso della fede cattolica *(De Pot.,* q. 3, a. 5). Detti filosofi avrebbero invece negato la creazione nel tempo; e in questo soltanto il loro pensiero sarebbe in contrasto con la rivelazione. Per questo Aristotele e Platone figurano anch'essi tra le fonti del trattato tomistico della creazione, pur facendo delle riserve nei riguardi di Platone (cfr. *2 Sent.,* d. 1, q. 1, a. 1). E noto invece che il pensiero greco non si sollevò mai a tanta altezza.

Nonostante questo svantaggio iniziale S. Tommaso ha saputo affrontare, con una profondità di intuizione senza confronti nella storia del pensiero, i problemi proposti; e risolverli in perfetta coerenza con i principi fondamentali del suo sistema.

2 — Accanto ad Aristotele il Dottore Angelico trovava i filosofi arabi. Anch'essi « si erano sollevati alla considerazione de1l'ente in quanto ente»; non si erano però mai sbarazzati della materia coeterna al primo principio, e dell'emanazionismo ereditato dai greci. Anche Avicenna, che qui espressamente viene citato dall'Aquinate, è rimasto impaniato in certi motivi del neoplatonismo (cfr. A. M. GOLCHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne),* Paris, 1937, pp. 224-244).

Si era invece accostata maggiormente al pensiero cristiano la speculazione filosofica dei figli d'Israele. S. Tommaso ricorda in particolare Mosè Maimonide *(2 Sent.,* d. I, q. I, a. 5)

Ma le vere fonti del nostro trattato sono la Scrittura e le opere dei santi Padri. Tra questi ultimi sono particolarmente utilizzati i testi di S. Agostino e dello Pseudo-Dionigi. L'Aquinate ha saputo apprezzare 1'incalcolabile ricchezza della speculazione agostiniana relativa ai problemi affrontati nelle qq. 44-49 della *I Parte.* Basta ricordare i motivi fondamentali di quella speculazione, per vederli riaffiorare tutti nelle soluzioni tomistiche. Contro i Manichei Agostino aveva difeso la radicale bontà di tutto l'universo, emanazione della bontà di Dio aveva rettificato l'esemplarismo platonico; e, dopo aver di- stinto nettamente la creazione da ogni altra operazione, aveva riservato a Dio solo l'atto creativo. Inoltre, riscontrando in ogni creatura un vestigio della Trinità, e risolvendo magistralmente il problema del male, aveva spianato la via alla sintesi tomistica su questi argomenti. Con Dionigi e con Boezio egli forniva all'Aquinate una interpretazione cristiana sicura del concetto di partecipazione, così essenziale per il trattato che abbiamo preso a esaminare (cfr. FABRO C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* Milano, 1939, pp. 73-103).

3 — La dipendenza da queste fonti non toglie alla speculazione tomistica la sua impronta di originalità anche in questo trattato. Infatti l'Aquinate mirava a un approfondimento scientifico) della dottrina cristiana elaborata dai santi Padri; perciò troviamo il suo spirito costantemente rivolto ai principi filosofici del suo sistema. Egli cerca le basi razionali di tutti gli elementi non essenzialmente soprannaturali del pensiero cristiano. Con una libertà di giudizio, che a qualcuno è sembrata una profanazione, egli stabilisce i confini tra ragione e fede, consigliando moderazione ai maestri cristiani, che qualche volta si lasciano prendere dalla tentazione di dimostrare 1'indimostrabile.

L'indagine tomistica ha avuto il suo frutto più maturo nella determinazione esatta del concetto di creazione. In definitiva la creazione non è che una relazione reale esistente nella creatura stessa, mentre l'atto creativo di Dio si identifica con la divina essenza. Perciò è legittima quella paradossale conclusione: «la creatura precede la creazione stessa» (I, q. 45, a. 3, ad 3).

Se i filosofi posteriori avessero meglio compreso questa dottrina, ci avrebbero risparmiato non poche divagazioni di valore discutibile intorno al concetto di creazione. La filosofia di Vincenzo Gioberti, p. es., è impostata in gran parte su una di queste falsificazioni. Il filosofo del risorgimento italiano è caduto nel trabocchetto di quello schema semplicista: Dio =creazione = creatura. Soltanto in questo schema la creazione è un « nesso », un «legame », un « anello

intermedio », come vuole Gioberti; mentre in realtà tra Dio e il mondo esiste solo una relazione, non già un'impresa creativa. Purtroppo il filosofo piemontese non teneva conto di queste precisazioni, quando considerava quelle tre cose come termini reali C.V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della Filosofia,* Capolago 1845, vol. 2, p. 193).
Non parliamo poi del tentativo fatto dal Gioberti, di convertire la creazione nel *deus ex machina* per risolvere l'antinomia tra Ente ed esistente nel problema della conoscenza.
Contemporaneo del Rosmini, fu anch'egli costantemente preoccupato di dare alla facoltà intellettiva dell'uomo un oggetto, che la rendesse attuale senza dipendere dai sensi e da tutti i processi psicologici. La creazione, concepita come una proiezione cinematografica continuata, parve la soluzione ideale (op. cit., vol. 2, p. 405).
Per lo stesso motivo anche Rosmini si avvicinò a questo falso concetto di creazione, e considerò gli esseri contingenti come termini, sia pure *impropri,* dell'essere iniziale *(Teosofia,* Ed. Roma, 1938, vol. I*,* pp. 210, 224).
I due filosofi ebbero il torto di confondere l'atto creativo con l'atto esistenziale delle Cose, e di pensare a quest'ultimo come a una proiezione fisica della realtà divina. Così essi compro-mettevano la trascendenza di Dio, senza afferrare il concetto esatto di creazione come semplice relazione. L'essere, che è dato, è qualche cosa soltanto di analogico all'essere divino. Ma purtroppo il concetto di analogia non era valorizzato dai filosofi del secolo XIX, mentre esso soltanto può guidare chi vuoi risolvere il problema delle origini dell'universo, senza cadere nel panteismo e nell'emanatismo.

## II

### Il cominciamento del mondo e la possibilità della creazione ab aeterno.

4 — L' indole propria dell'indagine razionale dell'Aquinate si manifesta, in tutto il suo rigore, nella spassionata disamina degli argomenti addotti a favore di un cominciamento temporale dell'universo. La questione era tra le più appassionanti per gli studiosi del secolo XIII. Il pensiero cristiano e quello aristotelico, che in quel tempo era considerato senz'altro *la scienza,* parevano irriducibili su di un punto così delicato.
Non esisteva infatti il minimo dubbio che nella Bibbia si parlasse di un cominciamento del mondo all' inizio del tempo; mentre Aristotele dal canto suo si era ingegnato di dimostrare inconcludenti le prove portate a favore di un cominciamento dell'universo *(1 De Caelo et Mundo,* c. 12). Alcuni perciò concludevano che la fede era compromessa dalla ragione; altri condannavano come assurde le dimostrazioni aristoteliche; e finalmente c'erano i difensori delle due verità, cioè gli averroisti, i quali dicevano di non scandalizzarsi di questo contrasto, anzi vi trovavano la conferma della loro tesi. Secondo costoro poteva darsi benissimo che una cosa fosse vera secondo la fede e assurda secondo la scienza.
S. Tommaso fin dai primi anni del suo insegnamento assunse una posizione personalissima in questa polemica. Dimostrò che gli argomenti di Aristotele non erano cogenti, e che le prove dei maestri cristiani a favore del cominciamento erano anch'esse prive di quel rigore scientifico che si pretendeva. Cosicché la tesi difesa da questi ultimi rimaneva la vera, ma soltanto come dogma di fede. — Questo atteggiamento indipendente destò lo sdegno, per non dire lo scandalo, di non pochi maestri; e il Dottore Angelico dovette difendersi dalle accuse nell'opuscolo *De aeternitate mundi contra murmurantes (1271).*
Nonostante tutto egli continuò ad insegnare questa dottrina negli anni della perfetta maturità,

quasi con lo stesso ardore degli anni giovanili. Nella *Somma* troviamo delle espressioni così forti, che ai contemporanei dovevano parere addirittura sconcertanti,: « Che il mondo non sia sempre esistito si tiene soltanto per fede, e non si può provare con argomenti convincenti: come sopra abbiamo affermato a proposito del mistero della Trinità » (I, q. 46, a. 2).

5 — I discepoli dell'Aquinate furono sempre molto fieri della fermezza del loro maestro in questa posizione di intransigente difesa dei diritti della ragione. Dobbiamo anzi lamentare qualche esagerazione.

Il Card. Gaetano ammoniva già i tornisti dei suoi tempi di essere più cauti nell'affermare la possibilità di una creazione ab aeterno. E a commento di certe ipotesi miracolistiche, escogitate per sostenere detta possibilità, osservava: «E' ridicolo, a mio giudizio, ricorrere a questo miracolo, quando si tratta della possibilità di produrre questo mondo che noi vediamo » *(Comment. in* I, q. 44, a. 2, n. 9).

Le esagerazioni più gravi si sono registrate però in questi ultimi decenni. Ci sono stati infatti dei pensatori cattolici i quali, mentre le scienze naturali propendono piuttosto per una limitazione cronologica dell'universo visibile, si sono spinti ad affermare che il cominciamento del mondo «initio temporis» non è neppure un articolo di fede (cfr. SERTILLANGES A. D., *L'idée de création,* Paris, 1945, pp. 16-19).

Si passa poi ogni limite quando si afferma che la possibilità della creazione *ab aeterno* è l'unica ipotesi ragionevole, mentre la creazione *in initio temporis* sarebbe qualche cosa d'inconcepibile (cfr. ibid., p. 39). Ciò è contro il pensiero stesso di S. Tommaso, il quale ritiene che Dio abbia creato nel tempo, appunto perchè fosse più manifesto il suo intervento come creatore *(2 Cont. Gent.,* c. 38). Questa maggiore evidenza è tanto più chiara per noi moderni, essendo ormai sfatata l'idea che il mondo fisico stesso ci offra dei fenomeni atti a prodursi senza una durata temporale, e quindi con piena simultaneità tra causa ed effetto. Gli antichi invece credevano che la luce si propagasse in modo istantaneo; cosicché data la presenza del sole, o di altra sorgente luminosa, simultaneamente si sarebbero illuminati i corpi verso i quali sono diretti i loro raggi. Quindi nessuna priorità temporale della causa sarebbe stata necessaria.

E' sintomatico il fatto che S. Tommaso ricorra a questo esempio della luce ogni volta che parla di una possibile creazione da tutta l'eternità. Ma una volta eliminato l'esempio, si rimane non poco perplessi prima di accettare il principio, non essere necessaria una priorità cronologica della causa sull'effetto. Non ne vediamo ancora l'assurdità, ma nessuna delle nostre esperienze può aiutarci ad ammetterlo.

Lo zelo di certi moderni discepoli di S. Tommaso pare che sia motivato da considerazioni del tutto estranee alle scienze sperimentali. Sembra che piuttosto abbia influito su di loro un vago desiderio di sottolineare un punto di contatto tra il pensiero tomistico e quello kantiano. Infatti anche E. Kant si è rifiutato di risolvere filosoficamente il problema del cominciamento del mondo. Bisogna però osservare che il filosofo prussiano in questa sua posizione dimostra di non essere riuscito a comprendere che il tempo non è un'entità a sè stante, ma è solo un attributo dell'essere reale. Questa maniera empirica di concepire il tempo è patente in quella espressione: « Il cominciamento presuppone sempre un tempo che preceda » (*Critica della ragion pura,* trad. G. Gentile e G. Lombardo- Radice, Bari, 1940, p. 392). Avvicinare perciò il pensiero dell'Aquinate a concezioni così primitive non onora davvero il genio del grande maestro.

Dire, come fa il P. Sertillanges, che prima del mondo non esisteva il tempo, e che quindi rigorosamente parlando non c'era un *prima,* è proclamare una verità lapalissiana. Ma nessuno può impedire che noi, proiettando all' indefinito il tempo immaginario, costruito sull'esperienza di quello reale, possiamo dire per intenderci: un tempo il mondo non esisteva (cfr. I, q. 46, a. I, ad 8).

I semplici certo possono pensare che si tratti di tempo reale, ma non ci sembra lecito includere nel loro numero la massa dei teologi cristiani. Tra i semplici troviamo invece con certezza coloro che, come Kant, pensano essere indispensabile al cominciamento un tempo reale che preceda.
Noi perciò non crediamo utile soffermarci sulla fortuita e materiale concordanza della tesi di Kant con quella difesa da S. Tommaso, e pensiamo che sia compito assai più costruttivo, per i moderni discepoli di quest'ultimo, chiarire come il loro maestro non sia potuto giungere a una soluzione definitiva del problema. Si tratta di mettere in luce un complesso di circostanze storiche, le quali non hanno però impedito all'Aquinate di mostrare tutta la sua serena obbiettività di studioso, e l'altezza del suo genio.
6 — Ma prima di inoltrarci nella questione dobbiamo nettamente distinguere *due problemi,* che talora vengono confusi tra loro nelle discussioni dei filosofi e dei teologi. Il *primo* consiste nel chiedersi se il mondo attuale possa considerarsi come esistito da tutta l'eternità; il *secondo* si riduce alla domanda: se Dio abbia potuto creare un qualsiasi essere eterno *a parte ante.* Aristotele punta decisamente sul primo quesito; mentre S. Tommaso non sempre lo imita, poichè mira a dimostrare la pura possibilità di un fatto che egli sa per fede non essersi mai verificato. Noi prenderemo separatamente in esame i due problemi.
Abbiamo già notato che il Dottore Angelico non ha potuto conoscere la vera storia del concetto di creazione. Egli cioè pensava che Aristotele avesse negato soltanto la creazione nel tempo, e non l'universale causalità divina. Ai suoi tempi non era stato ancora chiarito il fatto, che i filosofi greci avevano impostato le loro speculazioni cosmologiche sulla base comune della eternità della materia.
Inoltre Aristotele ha trasmesso a S. Tommaso un sistema cosmologico imperniato su un fissismo rigoroso, che oggi non possiamo accettare senza riserve. Le *forme,* fisse come le idee e i numeri, escludono nell'universo, in cui sono state calate dallo Stagirita, ogni evoluzione. Il tempo non poteva rientrare così nei fattori determinanti della struttura del cosmo. Contro 1' incalzante divenire delle cose terrestri « il maestro di color che sanno » si era difeso appellandosi alla immobilità dei corpi celesti. E S. Tommaso lo ha seguito su questa strada. Ecco le sue parole di biasimo contro Eraclito: «Fu una stoltezza giudicare di tutta la natura sensibile da queste poche cose; che anzi sarebbe stato più tollerabile se si fosse giudicato tale natura [delle cose terrestri] alla stregua dei corpi celesti, che superano per la quantità gli altri corpi» (4 *Metaphys.,* c. 5, lect. 13, n. 689).
Anche 1' impulso di questa macchina di sfere intrasmutabili era stato concepito come qualche cosa di perenne: tutto il movimento dell'universo dipendeva dal moto uniforme del primo cielo. Era facile pensare che il tempo stesso, misura di questo moto, fosse sempiterno; o per lo meno era difficile resistere alla tentazione di pensarlo.
Chi pretendesse che S. Tommaso non abbia affatto risentito le conseguenze di questa concezione cosmologica nella soluzione di certi problemi filosofici, mostrerebbe di non conoscere i limiti del pensiero umano. Aristotele era ai suoi tempi il filosofo, cioè *il fisico* per antonomasia. Soltanto pochi reazionari si ribellavano alle sue affermazioni nel campo delle scienze naturali. D'altra parte a proposito dell'eternità del mondo il Dottore Angelico sentiva argomentare i teologi contemporanei con troppa faciloneria. Perciò le impalcature dialettiche di questi ultimi non potevano reggere all'urto formidabile del suo genio. Ma se egli potesse riprendere in esame il problema alla luce di una scienza progredita, che riconosce ormai inequivocabilmente le varie tappe della evoluzione cosmica, c'è da dubitare del suo rispetto verso la posizione aristotelica.
7 — La fisica moderna ci offre il vantaggio incalcolabile di farci considerare il tempo più come elemento qualitativo che quantitativo. E se puntiamo su questa matura concezione del

tempo, evitando certe esagerazioni e certi paradossi, possiamo risolvere con abbastanza facilità la questione relativa alla possibilità che il mondo attuale e visibile sia stato creato da sempre.
S. Tommaso aveva già compreso perfettamente che il tempo, prima di essere una misura più o meno soggettiva, è una proprietà, un *accidens,* di un determinato soggetto *(I,* q. 10, a. 6). Ed aveva saputo ben distinguere tra tempo fisico — reale —, e tempo misura più o meno convenzionalmente di ragione — (cfr. *In 4 Physic.,* lect. 23, e lect. 18). Era rimasto però legato a una fisica tramontata, la quale ammetteva l'esistenza di un primo motore mosso. Credeva cioè, con Aristotele, che tutto il moto degli esseri corporei fosse determinato dal movimento uniforme della prima sfera. Per questo le fasi successive di quel primo mobile venivano a costituire la misura anche dei moti che ne derivavano. Perciò unico sarebbe stato il tempo per gli esseri corporei.
In tale ipotesi il tempo poteva essere anche sempiterno, essendo legato in definitiva a degli esseri sostanzialmente immutabili, quali sarebbero state le sfere celesti. Ma una volta abolito quel motore immutabile, supremo ed unico, ogni essere corporeo acquista un tempo autonomo, che ne costituisce quasi un *accidens* proprio, una qualità quasi incomunicabile. Per la fisica moderna ogni entità, ogni fenomeno, ha le sue inconfondibili proporzioni spaziali e temporali, che a tutto rigore non si possono misurare su quelle di altre entità e di altri fenomeni. Per tale motivo noi siamo subito spinti a domandarci se ha ancora un senso quel problema: il mondo attuale poteva essere creato da tutta l'eternità? Se è impossibile veder coincidere in una unità di durata temporale due fenomeni meccanici, come si può pensare a una coincidenza anche solo materiale dell'essere creato con l'essere increato?
Si aggiunga che tutte le strutture degli esseri corporei, anche quelle dell'infinitamente piccolo, ci si mostrano in continua evoluzione. Nel mondo fisico non esiste nulla di assolutamente stabile e permanente. Ogni molecola, ogni atomo, tendono a disgregarsi; come è possibile pensare che queste cose possano essere esistite dall'eternità, se la loro disgregazione è essenzialmente legata al fattore tempo?
Inoltre la fisica moderna ci fa chiaramente comprendere che la serie delle cause *per accidens* non può essere indefinita, perchè ogni fenomeno dipende in concreto da un determinato numero di coefficienti, e da una situazione che non si ripeterà mai più, con identità assoluta, nella storia del mondo. Non è soltanto la materia prima a rendere individuali le cose: c'è il fatto che in ogni istante il cosmo seguita la sua evoluzione, e ogni fenomeno vi concorre in maniera inimitabile. La serie delle cause *per accidens* viene perciò a perdere la sua assoluta contingenza. E quindi non si deve più parlare di una possibile serie indefinita ditali cause.
Tutto il pensiero moderno nel costruire una visione integrale del mondo non può ormai prescindere da questi due fatti: dalla evoluzione e dalla intrinseca finitezza del cosmo. Vengono distrutte così le basi della teoria fisica aristotelica favorevole all'eternità del creato. Per tornare indietro bisognerebbe negare i risultati delle scienze sperimentali. Perciò chi volesse oggi riesumare la vecchia teoria sarebbe costretto a uscire dal campo della scienza, per slanciarsi nei facili voli della fantasia. Ai poeti e ai romanzieri è ancora permesso parlare di palingenesi, di cicli e di eterni ritorni; ma tutto questo fantasticare non regge alla più elementare analisi scientifica.
8 — Ai cattolici però queste divagazioni sono interdette dalla loro fede, come già diceva S. Tommaso, e come ha opportunamente ricordato S. S. Pio XII nell' Enciclica *Humani Generis (A. A.* S. Sept. 1950, p. 570). Questo richiamo giova a farci meglio comprendere, che la questione relativa al comincia- mento dell'universo attuale non è una questione elegante (cfr. alloc. pontif. del 22 Nov. 1951, in *A. A.* S., lan. 1952, pp. 31-43).
Noi ci siamo soffermati sull'argomento perchè non pochi tornisti, per una fedeltà malintesa alla dottrina del Maestro, concorrono con il loro atteggiamento di riserva a svalorizzare le prove

cosmologiche moderne dell'esistenza di Dio. A sentire certuni non avrebbero quasi nessun valore le prove impostate sulla legge di entropia e sulla produzione piuttosto recente dei fenomeni vitali. Le loro riserve partono sempre dalla possibilità della creazione *ab aeterno* sostenuta dall'Aquinate. Se questa possibilità concretamente esiste, tutte le prove, che mirano immediatamente ad assicurare un limite alla serie delle cause *per accidens,* non avrebbero un valore apodittico. Ma è una cosa seria oggi dubitare di questi limiti di fronte alla patente evoluzione del cosmo? Ci sembra perciò quanto mai opportuno ripetere l'ammonimento del Gaetano: « Cauti sint thomistae in concedendo mundum potuisse esse ab aeterno ».

Alcuni pensano che tutte le prove scientifiche non valgano affatto quando si tratta di un'operazione non sperimentabile, quale è appunto la creazione. La fisica, si dice, non può escludere l'eternità dei primi elementi, dai quali prese le mosse l'evoluzione dell'universo. — La fisica, si risponde, non può escludere una tale ipotesi proprio perché non è un' ipotesi scientifica; cioè si tratta di un'ipotesi che prescinde dalla natura evolutiva del mondo fisico, cioè di quell'unico mondo reale che noi conosciamo. La materia inerte è un'ipotesi metafisica.

Si passa così a un'altra questione: alla questione della pura possibilità di una creazione *ab aeterno*.

9 — Veniamo a trattare brevemente di tale argomento. Questo secondo problema, come abbiamo accennato, è una questione rigorosamente metafisica e quasi una questione elegante. Suscita ancora e susciterà sempre un grande interesse, perché nasce facilmente la speranza o il sospetto che si possa giungere ad escludere la stessa possibilità di una creazione eterna.

S. Tommaso pensa che tale possibilità non esista; perchè in qualsiasi momento si pensi avvenuta la creazione, si potrà sempre pensare alla ipotesi di una creazione antecedente, all'indefinito. Perciò Dio poteva creare da tutta l'eternità (cfr. I*,* q. 46, a. 2).

Ma l'Aquinate ritiene che si possano imbastire degli argomenti di probabilità favorevoli alla creazione *in tempore,* e quindi probabilmente validi contro la possibilità della creazione *ab aeterno.* Noi pensiamo che sia del tutto superfluo insistere su quegli argomenti che già furono confutati da S. Tommaso come inconcludenti. E invece molto istruttivo seguire i passi compiuti dal grande Dottore per avvicinare la ragione umana alla tesi proposta dalla fede cristiana.

Questi nel corso di tutta la sua vita ci si mostra assillati da un problema analogo e connesso a quello della possibile eternità del mondo: il problema della possibilità o meno della concreta esistenza di un'estensione infinita o di un numero illimitato di cose. Dopo qualche indecisione S. Tommaso dimostrò chiaramente l'impossibilità di un infinito attuale in tutto l'ordine creato (I, q. 7, a. 4).

Questa soluzione negativa del secondo problema doveva avere subito delle ripercussioni su quello precedente. Infatti nella *Somma Teologica,* dove si giunge a quella soluzione, l'Aquinate stesso è costretto a restringere le possibilità di una creazione *ab aeterno*. Egli sente l'assurdità di concedere l'esistenza di un numero infinito di anime umane, che sarebbero derivate dal succedersi di infinite generazioni. « Alcuni, egli dice, non ritengono assurda l'esistenza attuale di anime infinite.... Ma questa tesi più sopra l'abbiamo confutata.... — Però e' è da notare che questo è un argomento particolare. Perciò uno potrebbe rispondere che se non è esistito l'uomo, è esistito eternamente il mondo, o almeno qualche creatura, p. es., un angelo» (I*,* q. 46, a. 2, ad 8).

La connessione tra le due tesi è così forte, che in generale i tomisti, per potere ancora affermare la pura possibilità di un mondo eterno, sono costretti a ricorrere all' ipotesi di un mondo privo di qualsiasi movimento. Ogni operazione, essi dicono, è un'entità definita; se quindi il mondo fosse eterno, senza essere del tutto immobile, si andrebbe incontro al grave inconveniente di un infinito attuale; cioè si ricadrebbe nell'assurdo. E questa in sostanza la tesi di Giovanni di S. Tommaso e di

Alcuni invece si mostrarono poco persuasi del valore apodittico delle prove portate da S. Tommaso contro la possibilità dell' infinito attuale. Ma i loro argomenti non sono davvero persuasivi; perchè mostrano di confondere l'ordine astratto con l'ordine concreto, la matematica con la fisica.
Altri tornisti, finalmente, concedono che l'infinito attuale ripugna, ma negano che fatti o cose successive indefinite siano da considerarsi come entità attuali. — Noi non insisteremo nel confutare la loro posizione, poichè crediamo sufficiente far notare che la successione nel tempo non toglie nulla alla individualità e concretezza delle cose. Ora, le entità concrete, nel divenire oggetto diretto di causalità, impediscono formalmente che il loro proprio numero rimanga potenziale. E inutile ricorrere alla distinzione tra moltitudine numerata e moltitudine innumerabile, quando si tratta di realtà che sono e furono oggetto di positivi influssi causali. La causalità infatti non si esercita sul generico o sull' indistinto, che sono categorie degli enti di ragione, ma sul concreto che è individuale.
Così pure non giova ricorrere al famoso testo del *De aeternitate mundi:* « adhuc non est demonstratrum quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu ». Il testo può essere spiegato per analogia con altri testi, i quali non compromettono la tesi comune, secondo cui S. Tommaso nella sua maturità ha negato la possibilità di un infinito attuale (cfr. *2 Cont Gent.,* e. 38,: «tamen ratio non est multum utilis: quia multa supponit»; I, q. 46, a. 2, ad 8: « haec ratio particularis est.... »).
Come si vede, il Dottore Angelico cerca di mostrare ai maestri cristiani, troppo frettolosi di concludere, che per rispondere alle istanze dei filosofi puri, degli averroisti, bisognava rassegnarsi a provare prima di tutto altre tesi, che per molti erano ancora in discussione. Perciò, a suo giudizio, la posizione dei maestri cristiani e le loro argomentazioni avevano, negli spunti più felici, solo una certa probabilità.
Egli stesso non sdegnava perciò di ricorrere a tali dimostrazioni; ché anzi ha voluto farci conoscere quale argomento, a suo giudizio, poteva considerarsi il più solido in favore della creazione nel tempo: è quello che prende lo spunto dalla causa finale. Al fine di raggiungere una maggiore evidenza della sua libertà, liberalità e potenza, era conveniente che Dio effettuasse la creazione nel tempo *(2 Cont. Gent.,* c. 38).
10 — Noi pensiamo che si possa giungere, insistendo su questa via della finalità, con elementi tomistici, a una prova assai probabile dell'impossibilità di un mondo o di una creatura eterna. Direttamente, come si è visto, rimane da escludere la sola ipotesi di una creatura del tutto immobile. Ora, un angelo o qualsiasi altra creatura, che per ipotesi fosse stata creata da tutta l'eternità, non potrebbe essere oggetto dell'atto creativo, a prescindere dal movimento, o dall'operazione.. Dio infatti non crea soltanto per partecipare il proprio essere, ma anche per comunicare la propria bontà. Ma perchè gli esseri derivati abbiano Dio per fine, e partecipino così formalmente la di lui bontà, devono poter tendere a lui. E non si tende a Dio senza operazione alcuna, nella immobilità assoluta. Perciò è impossibile la creazione di un essere posto nella immobilità assoluta (cfr. I, q. 62, a. 1, ad 2).
Non si sfugge a questa conseguenza ammettendo per ipotesi la creazione di un angelo, in cui l'atto secondo coincidesse perfettamente da tutta l'eternità con l'atto primo esistenziale, e perciò eternamente in possesso di Dio per mezzo di una intuizione eterna come la sua sostanza. Infatti, perchè si possa dare un motivo ragionevole all'atto creativo, è necessario che le operazioni della creatura appartengano formalmente a quest'ultima. Se invece l'angelo raggiungesse la propria perfezione ultima con un'operazione emessa nell'atto medesimo che riceve l'essere, tale operazione apparterrebbe più al creatore che alla creatura (cfr. I, q. 63, a. 5). E allora non si vede più il perchè della creazione. Dio infatti, nell' ipotesi ammessa, non verrebbe glorificato affatto

dalla creatura, perchè non è più cercato nè desiderato da essa.
A questo primo argomento possiamo aggiungerne un secondo non meno tomistico del precedente. S. Tommaso fa giustamente osservare che ogni creatura « nell' imprimere attivamente la propria azione ne riceve anche [un perfezionamento]» (I, q. 44, a. 4). Ma questa è la condizione di tutte le creature in quanto tali. L'evoluzione quindi non è solo una condizione degli esseri attualmente esistenti: è una proprietà essenziale dell'ente che non è l'atto puro. Lo svolgersi della potenzialità radicale dell'essere esclude un moto esasperatamente uniforme, come il moto del primo cielo aristotelico. E se ogni creatura è costituzionalmente in evoluzione, non si può risalire all'indefinito nella sua durata. Sarebbe come dire che l'orologio, il quale in un dato momento è sul punto di fermarsi per aver esaurito la carica, è stato caricato dall'eternità.
Il fatto della evoluzione incide necessariamente nei rapporti tra Dio e il mondo. E troppo sbrigativa la risposta del P. Sertillanges: «non si tratta che di legislazione interiore del cosmo» ( La critica bergsoniana e la creazione *ex nihilo* », in *Quaderni di Roma,* marzo 1*947,* p. 105). Se una creatura è essenzialmente evolutiva, la sua esistenza non può trascendere le fasi concrete del suo sviluppo. Una durata indefinita è inconciliabile con una evoluzione definita e circostanziata. Se l'esistenza di una creatura fosse necessariamente accompagnata da un fenomeno evolutivo, non ci sarebbe il minimo dubbio che la creazione non sarà mai stata *ab aeterno*, perchè le fasi di un moto creato segnano un tempo definito. E S. Tommaso stesso che lo dichiara: «Ex parte actionis impeditur ne id quod est a principio simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva» *(I,* q. 42 a. 2,. cfr. *De aeternitate mundi,* ediz. Parmense, p. 319a)
11 — Bisogna però insistere nell'affermare, con il celebre e compianto confratello, che il cominciamento del mondo non si può descrivere in termini di cronistoria, ma solo di relazione. Sarebbe quindi un parlare assai improprio se si dicesse che Dio, prima di creare il mondo, è stato per miliardi di secoli nella solitudine, e che finalmente ha posto in atto quel disegno, che aveva concepito da tutta l'eternità. L'eternità di Dio non ha nè anni nè secoli: è qualche cosa di assolutamente trascendente; non ha passato come non ha futuro. Dio è l'eterno presente. — Volendo egli partecipare l'essere alle cose, le pone all'esistenza decretando la misura delle loro perfezioni sostanziali e accidentali. Queste limitazioni le troviamo nelle cose, ma formalmente quei limiti non si trovano mai in Dio. Così è anche per il tempo. Le cose tutte, essendo tese per la loro radicale potenzialità verso un perfezionamento, ed evolvendosi progressivamente, hanno sempre un cominciamento: è l'inizio del tempo. Prima di tale inizio non c'è tempo, non c'è storia, non c'è a tutto rigore un *prima: o'* è Dio che trascende ogni tempo, che non subisce evoluzioni o mutamenti di sorta (cfr. *De Causis,* prop. II*,* lect. II). Lo scrittore ispirato per parlarci di quella realtà trascendente, verso la quale balbettando proiettiamo talora il tempo immaginario, sarà costretto a usare la medesima espressione con la quale ci viene descritto il cominciamento delle cose. «In principio era il Verbo» materialmente suona come l'altra affermazione: «In principio creò Dio il cielo e la terra ». Ma in questo secondo caso ci è indicato davvero un inizio, un cominciamento; mentre nel primo caso ci è indicato soltanto il termine che si vuole trascendere. Questi punti fermi, posti dalla rivelazione divina al pensiero umano, non servono a confonderlo, ma ad orientano in mezzo agli errori di tutti i secoli. S. Tommaso ha provato egli stesso questo senso di liberazione nel constatare le paurose incertezze di tanti filosofi di fronte ai problemi più assillanti della sopravvivenza delle anime umane, connessi col problema della eternità del mondo. «E certo tuttavia che su questi argomenti non incontrano nessuna difficoltà coloro che professano la fede cattolica, non ammettendo essi l'eternità del mondo» *(2 Cont. Gent.,* c. 81).

## Rinnovato interesse per l'angelologia.

# GLI ANGELI
## (I, qq. 50-64)

— 1 — Il positivismo pratico e teorico della civiltà contemporanea non ha distrutto nell'uomo moderno l'interesse per il mondo degli spiriti. Basterebbe a provarlo una rapida scorsa Ì attraverso la letteratura contemporanea. Ma ci fermiamo a ricordare due sole opere che nel decennio 1940-1950 hanno avuto una risonanza mondiale: *The Screwtape Letters* di O. S. Lewis, tradotte in italiano sotto il titolo *Le lettere di Berlicche,* e *La part du diable* di D. De Rougemont.
L'interesse è anzi talora perfino morboso. L'imperversare delle pratiche spiritiche e l'annessa letteratura sono un fenomeno impressionante. Si direbbe che in mezzo a tanto materialismo oggi si parla ancora troppo di spiriti. E non sempre se ne parla con saggezza, e con l'avvertenza di chi conosce i pochi ma sicuri dati della rivelazione divina in proposito.
Non sarà inutile perciò rileggere le elucubrazioni del più grande e del più saggio teologo cristiano, che già i contemporanei denominarono Dottore Angelico, per la straordinaria maestria con la quale seppe affrontare e risolvere i problemi dell'angelologia, e per l'insistenza con la quale se ne occupò durante i suoi venti anni d'insegnamento. In non meno di trentacinque delle sue opere egli trattò espressamente le questioni fondamentali riguardanti gli angeli. Anzi alcune di que st opere devono essere considerate come vere monografie sugli esseri spirituali.
Nel corso della sua vita S. Tommaso risentì molto di questa dimestichezza con gli spiriti celesti, per le continue polemiche alle quali dovette partecipare contro gli agostinisti e gli averroisti. Dopo la sua morte si ebbe persino la condanna da parte dei Maestri parigini, sempre per colpa degli angeli.
Sembra che la controversia principale intorno alla natura delle mistica, cioè l'opuscolo *De Ente et Essentia,* che il Dottore Angelico scrisse «nondum existens magister ». A giudizio poi dei discepoli più autorevoli il trattato degli angeli, che troviamo nella *Somma Teologica,* è da considerarsi come un vero capolavoro, per la profondità dei principi che lo sostengono e che lo animano, per la genialità delle intuizioni, e per l'armonia e la coerenza di tutte le sue parti.

## II

## Le Fonti.

2 — Ma del trattato tomistico non interessa soltanto la storia: siamo curiosi di conoscerne anche la preistoria. Infatti molto si è lavorato in questi ultimi cinquant'anni nel ricercare le fonti del pensiero dell'Aquinate, per ricostruire l'ambiente storico in cui si svolsero le polemiche medioevali intorno all'angelologia, e per rintracciare gli autori innominati che fanno la loro comparsa nella *Somma Teologica.*
La sacra Scrittura supera per importanza ogni altro documento della cultura antica nel pensiero tomistico. Non dobbiamo dimenticare che anche *Gli angeli* fanno parte di un manuale di teologia, quale doveva essere la *Somma* nella mente del suo Autore. Ecco perchè negli ottanta articoli che formano il trattato troviamo esattamente cento citazioni della *Bibbia.* Ma questa preminenza quantitativa e materiale è appena un indizio dell'interesse primario del testo sacro nella sintesi dell'Aquinate: questi mira costantemente a ricostruire e a giustificare nel modo più ragionevole le nozioni, che sugli angeli ci sono state trasmesse dalla rivelazione divina. Questo scopo va tenuto presente per comprendere il suo pensiero; anche quando sembra assecondare le facili

speculazioni della mitologia e dell'astronomia d'altri tempi.
Nonostante i suoi difetti, l'esegesi medioevale era entrata in possesso dei principi fondamentali dell'angelologia biblica. La questione dell'esistenza di nature intermedie tra l'uomo e Dio era perciò fuori di discussione: bastavano come prova irrefutabile le innumerevoli apparizioni di angeli, riferite da libri santi. Altrettanto chiara appariva per tutti la distinzione tra angeli buoni e angeli cattivi. Ed erano chiaramente indicate le mansioni specifiche di queste nature superiori: adorazione e glorificazione dell'Altissimo, trasmissione degli ordini divini all'umanità, protezione e custodia degli eletti, impetrazione e preghiera presso il trono di Dio a favore dei giusti. Da parte degli angeli ribelli si hanno invece interventi diametralmente opposti, che giustificano i vari nomi biblici dell'angelo decaduto.: tentazione *(serpente antico, dragone, spirito immondo),* persecuzione degli eletti *(satana),* accusa e calunnia dei santi *(diavolo),* infestazione malefica *(spirito maligno).*
Agli autori medioevali pareva che fosse abbastanza evidente dai testi biblici anche la determinazione dell'aria tenebrosa e del fuoco dell'inferno, come luoghi appropriati dei demoni. Ma nel secolo XIII si era ben lontani dal conoscere l'angelologia biblica come è stata ricostruita dagli esegeti moderni, che hanno potuto avvantaggiarsi dei recenti studi filologici, delle meticolose ricerche sulla letteratura rabbinica, e degli scritti dei più antichi Padri della Chiesa, ignorati nel medioevo.
Gli studiosi medioevali non si contentarono però delle nozioni frammentarie che offriva loro il testo sacro; tanto più che essi erano portati dalle stesse nozioni di fisica aristotelica e araba a scorgere dovunque delle forze occulte operanti nel mondo. Essi perciò erano preoccupati di risolvere in sede speculativa quei problemi, che la sacra Scrittura lasciava nella penombra, o che addirittura ignorava. Gli angeli di cui si parla nei libri santi sono dei puri spiriti, o sono sostanze composte di una materia sottile quanto si voglia? Sono stati certamente creati da Dio; ma quando? Come si spiegano le loro apparizioni? Qual' è la natura dei rapporti tra gli angeli e il mondo materiale? Come si svolgono le funzioni intellettive e volitive di questi esseri superiori? Come si spiega il peccato degli angeli? In che consiste questo peccato? In che consiste la pena incorsa per la loro colpa?
3 — Per risolvere questi problemi il teologo medioevale, come abbiamo accennato, non aveva tutte le risorse positive dei teologi moderni: ignorava quasi del tutto le prime opere compilate dai Padri della Chiesa. L'unico libro ben noto della letteratura patristica anteriore al IV secolo era il *Peri Archon* di Origene, nella traduzione di Rufino. Ma qui è proprio il caso di dire che non tutto il male vien per nuocere. A conti fatti la teologia scolastica ci ha guadagnato un tanto, nel caso specifico dell'angelologia, dall'ignoranza di queste preziose fonti del pensiero cristiano. Esse infatti risentono troppo l'influsso delle stravaganze neoplatoniche e gnostiche, imperanti nei primi secoli del cristianesimo.
Uomini come S. Giustino (m. 1.63), S. Ireneo (m. 202) e S. Clemente Alessandrino (m.211) non rifuggono dall'attribuire agli angeli dei peccati carnali, insistendo sull'esegesi materiale di quel celebre passo della *Genesi, 6, 2-4:* « I figli di Dio, che videro esser belle le figlie degli uomini, si presero in mogli, fra tutte, quelle che loro piacquero.... Or v'erano dei giganti sulla terra in quel tempo. Perchè, dopo che i figli di Dio si con- giunsero alle figlie degli uomini.... ». E si deve giungere al secolo IV prima di trovare dei sostenitori convinti della perfetta spiritualità delle nature angeliche.
Lo stesso S. Agostino, pur condannando gli eccessi di antropomorfismo di tanti suoi predecessori e contemporanei, non aveva saputo schierarsi a favore della perfetta immaterialità degli spiriti creati, ed era ricorso alla sconcertante ipotesi di una materia spirituale, da attribuirsi agli angeli.

Ma al medioevo cristiano non doveva mancare una voce autorevole in favore dell'assoluta immaterialità degli angeli. E questa fu tanto più autorevole, quanto era più radicato un grave errore di storia e di critica.
Nel secolo XIII i teologi scolastici erano unanimi nel ritenere autentiche le opere dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Quello scrittore era per essi il diretto discepolo di S. Paolo; perciò la sua chiara posizione contro la materialità degli spiriti creati riuscì a neutralizzare l'autorità dello stesso Agostino. Il *De Divinis Nominibus* e il *De Caelesti Hierarchia* dello sconosciuto teologo ellenista del secolo V, presentatosi sotto il nome dell'ateniese areopagita, divennero per S. Tommaso i testi fondamentali per il trattato sugli angeli. E si comprende facilmente: dietro Dionigi l'Aquinate, come i suoi contemporanei, credeva di scorgere l'ombra di Paolo di Tarso, rapito, mentre ancora viveva sulla terra, fino al terzo cielo.
Con lo Pseudo - Dionigi abbiamo trovato il corso d'acqua, che ci permette di risalire alle fonti più remote del trattato tomistico sugli angeli. Dionigi infatti è un neoplatonico; e alle teorie neoplatoniche dobbiamo risalire per scorgere i motivi fondamentali della sintesi dell'Aquinate intorno alle sostanze spirituali.
Tanto più che convergono verso quella medesima scaturigine altri rivi, dai quali egli ha attinto, sia pure con molta circospezione. Il *Liber de Causis,* che S. Tommaso stesso ha riconosciuto come compendio dell'opera di Proclo, era uscito anch'esso dalla scuola neoplatonica. Il commento che egli ce ne ha lasciato permette di constatare come il Dottore Angelico sapesse impadronirsi dei motivi dottrinali neoplatonici, che dovevano formare le intime strutture della sua angelologia, scartandone gli spunti eterodossi. Lo stesso rilievo vale per le opere di Avicenna e di Averroè.
La concordanza dei filosofi sulla perfetta immaterialità degli spiriti creati lo aveva colpito fin da quando, ancora studente, trascriveva a Colonia il commento di S. Alberto Magno all'Etica di Aristotele, e compilava il *De Ente et Essentia (e. 5).*
Ma questi filosofi arabi, pur avendo subìto influssi neoplatonici, erano sostanzialmente degli aristotelici. Perciò S. Tommaso trovava nei loro scritti un tentativo di sintesi tra il pensiero di Aristotele e quello neoplatonico. Sicché non c'è da stupirsi che egli abbia considerato anche le opere aristoteliche come fonti del suo trattato sugli angeli. La cosmologia aristotelica non parlava forse dei motori delle sfere celesti?
5 — Non si creda però che S. Agostino e gli altri SS. Padri, conosciuti nel secolo XIII, siano stati qui dimenticati da S. Tommaso. Possiamo dire anzi che, se facciamo astrazione dalla controversia sulla composizione ilemorfica e dalle immediate conseguenze che derivano dal concepire gli spiriti come sostanze immateriali, S. Agostino è l'autore ecclesiastico più citato e più autorevole nelle questioni 50-64. E più citato dello stesso Dionigi (77 volte contro 44). Le sue vedute geniali sono ricordate; e le sue personalissime teorie intorno alla conoscenza angelica vengono rielaborate in uno schema più logico, anche se non sempre rispettoso dell'impronta originale del grande Dottore africano.
La teoria della conoscenza umana, che divide ordinariamente i massimi Dottori della Chiesa, non viene qui a turbare i loro rapporti. S. Tommaso aderisce pienamente al platonismo di Agostino, quando si tratta degli spiriti puri.
Nel trattato tomistico non vengono dimenticate le opere di S. Gregorio Magno, che per primo difeso nella Chiesa occidentale l'assoluta immaterialità degli angeli.
Particolare attenzione viene accordata a S. Giovanni Damasceno. Le espressioni più significative del *De Fide Orthodoxa* (1. 2, c. 3) sono riportate e illustrate efficacemente. E si pensi che attraverso l'opera del Damasceno il Dottore Angelico aveva la chiara coscienza di ascoltare l'eco fedele della teologia Orientale. Cosicché nella sua sintesi non è mancato il contributo delle antiche

generazioni cristiane. — Altri autori interessano solo per qualche problema In complesso troviamo nel trattato una base positiva tutt'altro che esauriente; ma è una base solida, perchè formata dai documenti teologici più sicuri. Perciò l'elaborazione della dottrina tomistica sugli angeli, che mira oltre tutto a valorizzare l'apporto della tradizione, difficilmente avrebbe potuto usufruire di una selezione più indovinata delle fonti. Si può affermare che la tradizione cattolica ha ritrovato con S. Tommaso le sue fonti più pure; e il consenso sempre più vasto che la di lui dottrina ha riscosso tra i teologi ne è una riprova.

## III

### La controversia circa la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali.

6 — Abbiamo già accennato alle origini remote del problema: ora dobbiamo meglio precisare i termini della controversia, per capire il nucleo centrale della sintesi tomistica, e per apprezzare lo sforzo compiuto dal Dottore Angelico per ricondurre il pensiero cristiano alla netta affermazione della spiritualità delle intelligenze create.
Nella sacra Scrittura non mancano i testi, che negano espressamente agli angeli le funzioni della vita corporale. Tuttavia l'idea che gli angeli e le anime dei trapassati fossero delle entità del tutto immateriali aveva incontrato la diffidenza di molti; perchè sembrava una menomazione della trascendenza divina attribuire alla creatura 1' immaterialità, che è certamente un attributo di Dio. Questa preoccupazione la troviamo espressa chiaramente, e in qualche modo risolta, da S. Giovanni Damasceno: «L'angelo Si dice incorporeo e immortale rispetto a noi; poichè paragonato a Dio (che solo è incorporeo), ogni cosa apparisce pesante e materiale» *(2 De Fide Orthod.,* c. 3).
In S. Agostino era balenata l'idea che gli angeli fossero impastati di materia spirituale, sempre per la suddetta preoccupazione teologica. Ma nel corso dei secoli non erano mancate nette affermazioni della immaterialità degli angeli. Abbiamo già ricordato S. Gregorio Magno (m. 604); ma dobbiamo per lo meno accennare, per rimanere nel mondo latino, ad Alcuino (m. 804) e a S. Anselmo (m.1109). Abelardo (m. 1142) nel *Sic et Non* aveva ricapitolato lo stato della controversia, riportando le contrastanti *autorità* dei Padri, senza però decidere la questione.
Troviamo quasi lo stesso atteggiamento in Pietro Lombardo (Cfr. *2 Sent.,* d. 8, e. 1), morto nel 1160, circa cento anni prima che S. Tommaso iniziasse la *Somma Teologica.* Egli però si era mostrato piuttosto favorevole all'immaterialità degli angeli. Cosicché sotto la sua influenza si era formata una corrente sempre più decisa a favore di quella tesi.
Ma intorno alla metà del secolo XIII ci troviamo improvvisamente di fronte a una ripresa virulenta della tesi contraria. E il motivo? Nel frattempo si era prodotto un fatto nuovo: l'averroismo minacciava l'ortodossia cattolica, e bisognava correre ai ripari. Tra le tesi più pericolose del grande commentatore di Aristotele c'erano quelle riguardanti gli esseri spirituali, anime umane comprese. Dalla perfetta immaterialità degli spiriti creati Averroè aveva dedotto l'impossibilità di una molteplicità numerica delle sostanze immateriali nell'ambito di una medesima specie. E la deduzione pareva così stringente e così universale da compromettere la sopravvivenza delle anime umane individuali. I difensori dell'ortodossia pensarono allora che la migliore tattica fosse una ritirata strategica: bisognava trincerarsi dietro la materia spirituale, timidamente disegnata da S. Agostino.
La via della ritirata pareva sgombra di pericoli, poichè era stata percorsa nel frattempo anche da un filosofo non cristiano, cioè dall'ebreo Avicebron (m.1058). Questi nel suo *Fons Vitae* aveva sostenuto che tutte le creature, spirituali e corporali, sono composte di materia e forma. Perciò

bisognava insistere sull'argomento con tutte le risorse della dialettica.
Non si può negare che le argomentazioni dovevano aver impressionato fortemente gli stessi sostenitori della immaterialità pura; perchè, prescindendo dalla materia, questi non sapevano trovare una differenza sostanziale tra Dio, atto puro, e gli angeli, pure forme sussistenti. Si cercava una composizione tra *quo est* e *quod est;* ma basta dare un'occhiata alle opere di S. Alberto Magno per capire quanto grave fosse la confusione e l'imbarazzo (cfr. LOTTIN O., «La composition hylemorphique des substances spirituelles: les débuts de la controverse », in *Révue Néoschol. de Philosophie,* 1932, pp. 21-41.
7 — A questo punto entra in scena S. Tommaso d'Aquino. Fin dalla prima giovinezza aveva egli conosciuto le controversie dottrinali del suo secolo, e aveva preso a esaminarle col suo ingegno potente, squisitamente sistematico. Così egli potè entrare all' improvviso nella scena del mondo con una sintesi scientifica assai più consistente di quella del suo maestro.
Già nella trascrizione del commento albertino *dell'Etica a Nicomaco* il geniale discepolo mostra di aver trovato la soluzione del problema, soluzione che preciserà anche meglio nel *De Ente et Essentia.* — Per conservare la distanza infinita tra Dio e gli angeli basta la distinzione tra essenza ed esistenza, che troviamo negli spiriti puri come in qualsiasi creatura. Dio solo è la sua esistenza. Gli angeli sono forme semplici, come dicono gli averroisti; e bisogna accettare tutte le conseguenze che derivano da una tale affermazione, perché parlare di materia spirituale è un non senso. Gli averroisti errano solo nell'applicare alle anime umane le stesse proprietà delle sostanze immateriali, dimenticando che noi uomini abbiamo unito un corpo, non come accidentalità trascurabile, ma come parte integrante della nostra sostanza.
Il Dottore Angelico seppe difendere con una pazienza eroica e con una logica impareggiabile questo punto di vista, nel corso dei suoi venti anni di insegnamento. Ma l'animosità dei Maestri contro le sue teorie innovatrici non si calmò neppure dopo la sua morte. Il 7 marzo 1277 Stefano Tempier vescovo di Parigi condannava come erronee, in pieno accordo col suo consiglio accademico, alcune di quelle tesi che S. Tommaso aveva così strenuamente difeso. La sentenza fu revocata soltanto nel 1325, dopo la canonizzazione del Santo (cfr. GILLON L. B., « Thomas d'Aquin », *Signification historique de la théologie de Saint Thomas,* in *D. T. C., 15,* coll. 672-678).
La condanna impressionò, parzialmente, soltanto i primi discepoli; ma possiamo dire che la scuola tomistica insorse con non minore energia del suo maestro in difesa della perfetta immaterialità degli angeli, anche se talvolta fu meno esemplare di lui nella pazienza. Certamente è merito di questi discepoli se oggi le tesi fondamentali dell'angelologia tomistica sono così comuni tra i teologi.

## IV

## Valutazione dell'angelologia tomistica.

8 — Superata ormai ogni polemica di scuola, noi oggi possiamo ammirare con serenità la rivelazione del genio d'Aquino in questo trattato teologico, che suscitò in passato le più fervide lodi dei discepoli e le riserve più severe degli avversari. E possiamo anche rilevare spassionatamente quali siano gli aspetti meno felici della sua costruzione dottrinale.
Non ci possono essere limiti nell'ammirazione, quando pensiamo alla coerenza sistematica di tutto il trattato. Poche intuizioni fondamentali guidano alla soluzione di tutti i problemi, giustificando i dati positivi della rivelazione e della tradizione con una spontaneità, che a prima vista dà una strana sensazione di sicurezza anche di fronte a problemi di loro natura insolubili.

Abbiamo parlato di intuizioni fondamentali; ma forse è più giusto dire, al singolare, che si tratta di un'intuizione sola, la quale governa l'intero trattato: la negazione di ogni materia nelle sostanze spirituali. Più che un'intuizione abbiamo qui un postulato. La materia, analizzata secondo il più puro aristotelismo, è un sustrato potenziale con determinazioni quantitative: estensione, peso, figura. Posti come siamo dalla rivelazione stessa nella necessità di negare tutto ciò agli angeli, bisogna coerentemente concepire questi ultimi come sostanze semplici, immateriali, cioè come forme pure senza materia.
Primo corollario di questa dottrina è un atto di leale accettazione di un motivo averroista: le forme semplici non possono moltiplicarsi numericamente nella medesima specie. Ogni angelo fa specie a sè (q. 50, a. 4).
Inoltre, una forma sussistente non può subire le determinazioni di luogo, di moto e di tempo alla maniera delle sostanze corporee (qq. 52, 53). Perciò le apparizioni di angeli descritte dai libri santi non possono considerarsi basate sull'unione naturale di queste sostanze con delle entità materiali(q. 52).
L' immaterialità poi di cui si parla non è un concetto negativo, perchè la forma che sussiste in se medesima è un atto che nel suo ordine è senza potenza, un atto che esaurisce tutta la perfezione della sua specie. Ma senza concretarsi e senza spandersi su di un sostrato materiale, la forma rimane in se stessa raccolta in un possesso totale di se medesima. Avremo perciò anche quella forma particolarissima di autopossesso che è la cognizione (q. 56).
Persino le caratteristiche della cognizione angelica derivano dall'immaterialità o semplicità della natura, cui tale cognizione appartiene. Le forme semplici non sono legate agli organi e alle limitazioni della cognizione sensitiva; non ha senso perciò parlare del processo astrattivo, così caratteristico della conoscenza umana. Anzi la cognizione degli angeli, per essere proporzionata alla loro natura di forme o atti sussistenti, non deve essere potenziale come la nostra. E perchè sia sostanzialmente attuale si richiede un'infusione di specie connaturali, di idee innate (qq. 54-58).
Anche l'esercizio della volontà angelica deve piegarsi a queste esigenze della piena attualità di natura e di cognizione. Esiste negli angeli una maniera di decidere piena e integrale, che perciò non conosce esitazioni e pentimenti (q. 64, a. 2). Così pure quando Dio inserisce l'angelo nell'ordine soprannaturale, la piena attualità degli spiriti puri viene rispettata, perché «la grazia perfeziona la natura, non la distrugge ». Ecco quindi che l'angelo, il quale opera sempre con la perfezione di tutta la sua natura attualissima, viene a collaborare con la grazia nella misura delle sue capacità naturali. Per lui non c'è che una scelta: o il peccato con una determinatissima responsabilità e pena, o il merito proporzionato a un «connaturale» grado di gloria (q. 62, a. 6).
9 — La coerenza sistematica arriva certamente fino a queste determinazioni. Ma di fronte ad esse dobbiamo francamente confessare che sentiamo un senso di disagio. Qui la costruzione non trova più nessun appoggio concreto nella rivelazione; e le nature angeliche sembrano sacrificate da un motivo, che inizialmente tendeva ad esaltarne la nobiltà e la grandezza. In definitiva sembra menomata la loro dignità di cause, perché viene ridotta sensibilmente la loro iniziativa, in confronto di quella concessa alla natura umana. L'uomo è artefice del suo destino fin nei minimi particolari; l'angelo invece è costretto a muoversi sul binario unico delle sue doti naturali, e della sua nobiltà e perfezione innata.
Lo stesso rilievo nasce spontaneo nel considerare la maniera caratteristica dell'intellezione angelica. Le idee innate servono magnificamente a porre la natura angelica al disopra dei suoi oggetti, materiali o immateriali che siano; ma questa attualità sopraeminente compromette un poco l'autonomia delle intelligenze angeliche, poichè le idee connaturali, non solo sostituiscono il contatto immediato e diretto con la realtà, ma lo impediscono. Un angelo, per conoscere un uomo

nella sua concretezza, ha sempre bisogno di rivolgersi alle sue specie « intenzionali », che egli non saprebbe costruirsi da sè, ma che sono date direttamente da Dio.
Sappiamo benissimo che il sistema ha le sue esigenze; ma dinanzi a queste conclusioni estreme viene da pensare che dopo tutto la nostra ricostruzione della psicologia degli angeli non può essere che molto approssimativa; e che forse a noi sfugge l'aspetto più originale della loro attività. — Evidentemente qui non tocchiamo soltanto i limiti di una teoria, ma i limiti della stessa intelligenza umana.
10 — Quest'ombra di relativismo è insopprimibile per la mentalità moderna, e non ci sono motivi ragionevoli per dichiararla peccaminosa. Tanto più che nelle strutture di tutte le costruzioni sistematiche del passato troviamo mescolati dei motivi sicuramente caduchi. Anche nel trattato tomistico degli angeli non mancano queste impalcature pericolanti. Prima fra tutte l'analogia tra i corpi celesti incorruttibili della fisica aristotelica e le sostanze angeliche.
Per S. Tommaso aveva un valore dimostrativo questa proporzionalità: come i corpi celesti stanno ai corpi terrestri, così la natura e l'intelligenza angelica stanno alla natura e alla intelligenza umana (cfr. q. 58, a. i). I primi sono attuali, perchè perfettamente dominati dalla forma; i secondi invece sono potenziali. Allo stesso modo, l'intelletto angelico è attuale mentre quello umano è sempre potenziale. Da questa presunta analogia non sono stati tratti solo degli esempi: basta leggere il passo sopra citato per constatare che si tratta di vera dimostrazione. Anche se quella dimostrazione non è l'unico sostegno della tesi in discussione, è ragionevole sospettare che l'analogia abbia forzato la mano del metafisico e del teologo, spingendolo a insistere oltre i limiti del giusto nel negare agli angeli un'intrinseca perfettibilità.
Noi moderni, forse perchè sollecitati dalla concezione evoluzionistica del mondo fisico, si preferisce pensare che tutte le creature si trovino in uno stato di perfettibilità indefinita. Ogni creatura, anche se perfettissima, ci appare come una partecipazione limitata dell'essere, aperta però verso altre forme di esistenza mediante l'operazione, esercitata o subita. Perciò ci sentiamo spinti ad accentuare il carattere transitorio delle operazioni, così da permettere ad ogni creatura di completarsi successivamente nelle varie forme in cui l'essere può venire partecipato. Noi quindi non riusciamo a comprendere l'angelologia dei neoplatonici, per i quali le intelligenze ,separate erano delle sostanze del tutto attuali, senza essere l'atto puro. — L'Aquinate stesso ha compreso che bisognava smorzare le tinte di questa attualità degli spiriti puri, per farne delle creature autentiche. Egli perciò afferma chiaramente che questi esseri sono indirizzati a un fine estrinseco alla loro natura, e quindi sono sottoposti alla iniziativa di Dio. Anche la loro intelligenza può sempre avere illuminazioni dall'alto. — Ma noi vorremmo che fosse posto in maggiore evidenza il fatto che l'operazione in ogni creatura colma sempre una vera potenzialità, anche se si tratta dell'intellezione degli angeli, eliminando così persino l'eco dell'analogia tra angeli e corpi celesti.
11 — Dobbiamo finalmente accennare alle teorie cosmologiche nelle quali gli angeli erano direttamente implicati.
5. Tommaso, da buon aristotelico, pensava che gli angeli avessero tra l'altro il compito di muovere le sfere, che secondo l'astronomia antica avrebbero costituito l'universo.
Sappiamo che egli era ben lontano dall'appassionarsi come i suoi contemporanei a questi problemi di.... astronomia. (Si pensi alla reprimenda di Dante Alighieri contro i predicatori che facevano esibizionismi in tale disciplina, *Parad.,* XXIX, 94-126). Basterebbero a provarlo i consigli di moderazione che diede al B. Giovanni da Vercelli, Maestro Generale del suo Ordine, preoccupato per le animate discussioni sorte tra gli studenti dello Studio milanese a proposito di queste teorie (cfr. Opusc. 10). Ma era naturale che anch'egli indulgesse, almeno in parte, ai gusti de] suo tempo. Perciò la nostra accettazione di certe dottrine non può essere incondizionata.

Ci sono poi le teorie riguardanti il luogo della creazione e della dimora abituale degli angeli, che il teologo moderno considera ormai quasi come pure curiosità archeologiche. In genere oggi si preferisce frenare i voli della fantasia, e inibirsi ogni curiosità intorno a simili problemi. Ma pretendere questo da un medioevale, dopo tutte le sollecitazioni che venivano dal neoplatonismo . dallo gnosticismo, filtrati attraverso la cultura araba e giudaica, significa chiedere un miracolo. Invece S. Tommaso, in questo trattato come in qualsiasi altro, si rivela un uomo saggio, non un uomo miracoloso.

E l'interesse maggiore che noi oggi proviamo per il trattato degli angeli non deriva tanto dalle conclusioni riguardanti questi esseri celesti, quanto piuttosto dall'acuta indagine sulla natura e sulla operazione umana, la quale doveva sempre servire come punto di riferimento per queste ardite speculazioni. Non esiste forse in tutta la *Somma Teologica* un trattato in cui il Dottore Angelico mostri di conoscere così a fondo l'uomo come nel trattato degli angeli.

12 -. Gli studiosi appassionati delle nature spirituali non troveranno invece in queste pagine la risposta a molti dei loro problemi, che pur sono legittimi. Non vi si parla infatti dell'attività e delle mansioni proprie delle nature angeliche, come contributo all'ordine dell'universo. E questo non perchè il Dottore Angelico si sia disinteressato ditali quesiti, ma perchè ha creduto più opportuno rimandarne la discussione a quando si tratterà del *governo dell'universo* (I, qq. 103-119).

Perciò il trattato degli angeli è incompleto. Rimangono fuori 9 questioni, con 47 articoli complessivi: un buon terzo di quelli espressamente dedicati alle nature angeliche nella *Somma Teologica.* — Questo fatto sta a dimostrare che l'Aquinate non intendeva dividere la sua opera in trattati. Egli è solo preoccupato di svolgere le questioni secondo le esigenze della sintesi generale della teologia, alla quale espressamente mirava. La divisione della *Somma* in trattati, sebbene ordinariamente non sia un'impresa tanto difficile, è però un arbitrio. Arbitrio che il Santo Dottore vorrà perdonare, speriamo, agli editori antichi e moderni della sua opera.

## L' UOMO: a) NATURA E POTENZE DELL' ANIMA
## (I, qq. 75-83)

### INTRODUZIONE
### I
### Limiti e interesse del trattato.

1 — Nessuno deve cercare in queste pagine quello che l'Autore non ha intenzione di trattare. L'uomo è un microcosmo, cioè un universo in sintesi; cosicché quasi tutte le discipline si occupano più o meno di lui. Bisogna perciò ricordarsi che qui siamo dinanzi a un trattato teologico; e quindi non si parlerà della parte materiale di cui siamo composti, ma della sola parte spirituale: dell'anima.

Abbiamo indicato così la prima omissione volontaria di S. Tommaso nella compilazione del suo trattato *De homine:* non si parlerà del corpo umano altro che per i suoi rapporti con l'anima.

O è una seconda omissione, anch'essa dichiaratamente volontaria: non si parlerà dell'aspetto morale delle azioni umane. E questo non perché sia un argomento estraneo alla teologia, ma perché l'Autore pensa di dedicarvi la parte più lunga della sua opera. La *Seconda Parte* sarà così voluminosa da richiedere una suddivisione: *Prima* e *Secunda Pars Secundae Partis.* E nelle due

sezioni si parlerà formalmente, se non proprio 'esclusivamente', degli atti umani: avremo cioè un vastissimo trattato di morale cristiana. Alle due omissioni dell'Autore noi ne abbiamo aggiunta una terza, per la tirannia dello spazio: rimanderemo al volume seguente le questioni relative alle operazioni intellettuali dell'uomo e alle sue origini.
Secondo il piano dell'Autore il trattato sulla « creatura composta di anima e di corpo» abbraccia 28 questioni, cioè le qq. 75-102 della *I Parte.* Parlando poi del governo dell'uni verso dedicherà all'uomo ,3 questioni (117-119), che possiamo considerare come parti integranti di un trattato tomistico sull'argomento *uomo.* Vi si parlerà infatti della causalità che l'uomo può esercitare intellettualmente e fisicamente sulle altre creature. Nel volume V noi presentiamo soltanto 9 questioni, il contenuto delle quali giustifica pienamente il sottotitolo: *Natura e potenze dell'anima.* Uno sguardo sommario allo schema del trattato (p. 175) può bastare a convincere che Io smembramento non è arbitrario.
2 — Nonostante la ristrettezza di questi limiti, il gruppo di questioni comprese nel volume conserva ancora un interesse capitale nel campo della teologia cattolica e del pensiero umano. Vi si parla infatti della spiritualità e dell' immortalità dell'anima, della natura dei rapporti tra l'anima e il corpo; vi si studia la natura delle nostre facoltà conoscitive e appetitive, il rapporto di valore tra intelletto e volontà; e finalmente vi troviamo un' indagine accurata sul libero arbitrio, cioè su quella libertà *fisica,* che è alla base di tutta la nostra vita morale.
Anche da un punto di vista puramente storico l'interesse del trattato è davvero considerevole. Abbiamo in esso uno dei documenti principali intorno alla controversia sull'averroismo latino, che, sorta nel secolo XIII, si protrasse sino alla fine del Rinascimento. Manca il tono polemico del *De unitate intellectus contra Averroistas,* cioè dell'opuscolo scritto dal Santo nel suo secondo soggiorno parigino (1269-1272), principalmente (questa è ancora oggi l'ipotesi più attendibile) contro Sigieri di Brabante; ma le tesi averroistiche si trovano, anche qui nella *Somma Teologica,* ben definite ed efficacemente confutate.
Ormai sull'argomento c' è tutta una letteratura contemporanea, la quale, iniziata dal P. Mandonnet con la sua opera: *Siger de Brabant et l'Averroisme latin* (Lovanio, 1910), e coronata da quella di Van Steenberghen: *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (Lovanio, 1942), non sembra ancora esaurita.
Le nuove scoperte d'archivio non possono minimamente compromettere la posizione preminente, che S. Tommaso ha avuto in tale controversia. Di ciò ebbero coscienza anche i contemporanei. Infatti, nei vari *trionfi* che le arti figurative dedicarono al Dottore Angelico, specialmente dopo la sua canonizzazione, Averroè venne posto regolarmente a sgabello dei suoi piedi.
Il mite Tommaso non avrebbe mai pensato di dover assumere quella posa da monarca orientale, nei confronti di un pensatore che egli sinceramente stimava. Ma gli artisti hanno bisogno di creare il dramma. Invece è tanto difficile immaginare una tragedia, dietro la serena esposizione della *Somma Teologica.*

## II
## Le Fonti.

3 — Non è da escludersi che il Dottore Angelico nel 1266 abbia posto mano contemporaneamente alla Prima Parte della *Somma* e al commento degli ultimi due libri aristotelici *De Anima* (cfr. WALZ A., S. *Tommaso d'Aquino,* Roma, 1945, p. 118; *Introd. Gen.,* nn. 7, 10). Comunque è certo che quei due libri sono il testo più citato nelle 9 questioni da noi prese in esame. Anzi, la stessa impostazione del trattato tomistico s' ispira allo schema dell'opera aristotelica.

Così pure è certo che nessun'altra opera era tanto discussa in quegli anni. Tanto discussa, che l'Aquinate deve aver sentito il bisogno di riscontrarne i passi cruciali sull'originale greco (cfr. *De unit. inteli.,* ed. Keeler, p. 15). Per questo lavoro di raffronto egli deve aver approfittato del suo soggiorno in Italia, dove si è trovato per lungo tempo a contatto col suo confratello Guglielmo di Moerbek, specialista nella lingua degli antichi filosofi Vedremo in seguito in che consistesse la polemica intorno ai testi del *De Anima;* ma possiamo constatare fin da ora che S. Tommaso era diventato in quegli anni, anche da un punto di vista di preparazione positiva, l'uomo più indicato per affrontare una delle più gravi e decisive controversie del pensiero umano.
Ma lo Stagirita è presente anche in altro modo nel trattato *De homine:* S. Tommaso mostra una padronanza assoluta di tutte le sue opere, citate sempre con rispetto e con accorgimento

4 - E poi evidente che Averroè non poteva essere dimenticato Anche il grande filosofo arabo ha concorso, a suo modo, alla sintesi dell'Aquinate. Così pure non mancano citazioni del *De Anima* di Avicenna e dell'omonima opera di Temistio. Platone è presente anche lui con le sue teorie filosofiche; tutto però lascia supporre che S. Tommaso non ha avuto la possibilità di leggerne gli scritti, ma ne ha visto le opere soltanto con gli occhi di Aristotele o con quelli di S Agostino e di Dionigi. Ai greci e agli arabi aggiungiamo il nome di Boezio, per completare la serie dei filosofi citati nelle 9 questioni del presente volume. — Possiamo dire che i filosofi fanno la parte del leone in questo trattato teologico, ma non bisogna dimenticare né l'argomento, prevalentemente filosofico, nè il carattere logetico assunto da certi problemi. La risposta più efficace alle instanze averroistiche era un ricorso ai testi aristotelici, e alle ammissioni di altri filosofi.
5 — Agli averroisti poco piacevano invece i testi dei latini: «verba latinorum non sapiunt» *(De unit. intell.,* ed. cil., pp. 2, 38). Ma S. Tommaso non era un uomo da lasciarsi imporre certi gusti esotici. A suo giudizio S. Agostino meritava una considerazione molto superiore a quella accordata da certi « gloriabundi falsi nominis scientia)) *(De unit. mieti.,* conci.) ai filosofi arabi. Perciò nel suo trattato *De homine* le citazioni delle opere di Agostino sono assai frequenti. Spira, però verso di loro una certa diffidenza, in rapporto a determinati problemi. E la ragione di questa diffidenza viene espressamente dichiarata: S. Agostino è un platonico.
Accanto al nome di Agostino troviamo quelli di S. Girolamo, di S. Bernardo e di S. Anselmo; i quali vengono scomodati soltanto per questioni secondarie e particolari. — Avrebbe dovuto nominare anche Gennadio; ma nel medioevo il *De ecciesiasticis dogrnatibus,* citato ripetutamente dall'Aquinate, era un libro più celebre del suo autore.
Maggiore interesse mostra S. Tommaso per lo Pseudo-Dionigi e per S. Giovanni Damasceno, appellandosi più volte alla loro sentenza. Origene invece è ricordato più per i suoi errori, che per i suoi meriti. Basilio è citato una volta, e più volte — abusivamente però — anche il suo fratello S. Gregorio di Nissa. A quest'ultimo nel medioevo si attribuiva il *De natura hominis,* che appartiene invece a Nemesio, che fu Vescovo di Emesa in Fenicia ai primi del secolo V. — Da notarsi che Nemesio, come lo Pseudo-Dionigi, era un platonico. Perciò bisogna onestamente riconoscere che S. Tommaso non faceva buon viso soltanto alle sue fonti aristoteliche; e che nella sua sintesi i motivi platonici non sono esclusi per sistema.

## III

## I motivi ispiratori del trattato.

6 — Nel parlare delle fonti abbiamo lasciato in disparte la Sacra Scrittura. L'abbiamo fatto di proposito, perchè non esiste un altro gruppo di questioni in tutta la *Somma,* dove essa sia meno citata. Eppure per comprendere i motivi ispiratori dell'intero trattato bisogna ricordarsi che S. Tommaso, prima ancora di essere un convinto aristotelico, è un convintissimo cristiano, che dalla rivelazione desume le istanze supreme del suo sistema teologico. Ciò rimane vero anche quando egli sembra unicamente preoccupato di difendere i diritti della ragione, e di avanzare col solo aiuto delle sue conoscenze filosofiche. Ne abbiamo la riprova proprio in questo trattato, che a prima vista sembrerebbe così poco legato alla rivelazione soprannaturale e alle sue fonti.
Nessun sistema di pensiero ha mai avuto l'ardire di elevare l'uomo singolo nella sua elementare concretezza tanto in alto, quanto ha osato farlo la rivelazione cristiana. Non intendo di alludere soltanto al fatto dell' Incarnazione. Perchè, sebbene l'esaltazione della Santa Umanità del Verbo ponga, in qualche modo, l'umanità intera al disopra di tutte le creature, questo fatto potrebbe considerarsi come vantaggio collettivo e non, formalmente almeno, come vantaggio individuale. Ma noi vediamo che nell'economia della Redenzione la Santa Umanità del Verbo è stata posta in qualche modo a servizio dei singoli uomini. « Propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis », dice il Simbolo Nicenocostantinopitano; e tutti gli uomini hanno la possibilità di ripetere con S. Paolo. », «Il Figlio di Dio ha amato me, e ha dato se stesso per me» (Gal., 2,20).
Inoltre, proclamando la legge della carità al disopra di tutti i limiti e di tutte le discriminazioni, il divin Redentore impone a tutti il dovere di porsi al servizio dei singoli uomini tra i quali viviamo, e non di quell'astrazione che potrebbe essere l'umanità o la società. « In verità vi dico, che tutte le volte che avete fatto qualche cosa a uno di questi minimi tra i miei fratelli, l'avete fatta a me» (Mt 25,40). In breve, il valore della persona umana nel cristianesimo è un valore quasi assoluto, che trova un'affinità e un appoggio nell'Assoluto divino.
s. Tommaso si è reso interprete di questo postulato, quando ebbe ad affermare che «la persona significa quanto di più nobile c'è in tutto l'universo » (q. 29, a. 3). E bisogna notare che per lui la persona umana non comprende la sola anima, bensì anche il corpo, che ad essa è unito sostanzialmente e non accidentalmente.
7 — Ora, contro questa concezione dell'uomo si erano accaniti un po' tutti i sistemi filosofici. Il materialismo dei presocratici, negando la spiritualità e 1' immortalità dell'anima; Platone, riducendo l'uomo singolo a una sbiadita partecipazione dell'uomo tipo, esistente nel mondo delle idee; Aristotele stesso, dando ansa, con le sue poco felici espressioni sull'intelletto agente, alle fantasticherie dei neoplatonici e degli arabi, che ridussero l'uomo a una realtà materiale animata temporaneamente da un intelletto separato e trascendente. Ci furono perfino dei pensatori cristiani i quali, abusando di certe espressioni paradossali di S. Agostino, arrivarono a sottrarre praticamente all'uomo le sue capacità naturali di intendere e di volere. S. Tommaso non ebbe la ventura di conoscere gli attentati moderni contro l'integrità della persona umana: egli cioè non conobbe la dialettica del materialismo, né quella dell' idealismo, che hanno annullato il valore dell'uomo singolo, a favore, si dice, del progresso, dello stato, o della classe, dello Spirito o dell'Io trascendente. Il Dottore Angelico ha reagito con tutta la potenza del suo genio contro queste teorie radicalmente anticristiane, e diametralmente opposte al suo realismo filosofico, rivolgendo di preferenza le sue armi contro un pericolo immediato: contro l'averroismo. E ha reagito non solo come teologo cristiano, ma anche come filosofo aristotelico. E' ormai accertato che i filosofi arabi avevano ricostruito il pensiero del grande maestro greco, condizionando la sintesi a due opere spurie di schietta ispirazione neoplatonica: la *Theologia Aristotelis* e il *Liber de Causis* (cfr. GILSON E., *La Philosophie au moyen ge,* Parigi, 1944, p. 345). E in base alle teorie neoplatoniche gli arabi

concepirono i rapporti tra Dio e il mondo sullo schema emanazionista di Plotino. Anche per Averroè Dio avrebbe creato tutta una serie discendente di intelligenze, o spiriti: ultima della serie sarebbe stata 1' Intelletto agente, che nel mondo materiale avrebbe la funzione di imprimere le forme, e nell'uomo singolo ha quella di illuminare i fantasmi dell'immaginativa, rendendoli così oggetto attuale d' intellezione. Perciò, nell'uomo individuo, soltanto 1' Intelletto agente così partecipato sarebbe immateriale e immortale.
La sopravvivenza delle anime individuali era quindi pregiudicata; sebbene Averroè insistesse a dichiarare che egli per fede ammetteva il contrario (cfr. op. cit., pp. 358-366).
8 — S. Tommaso trovò la teologia cattolica impegnata a fondo contro, queste teorie, che, a dispetto di tutte le proibizioni, si diffondevano in tutto l'occidente cristiano. Senza condannare per partito preso l'averroismo e il neoplatonismo, l'Aquinate vide chiaramente in questo sincretismo di elementi aristotelici e platonici una teoria inconsistente. Egli entra nella polemica, mostrando di conoscere e di distinguere nettamente le due metafisiche e i due metodi inconciliabili dei massimi esponenti della filosofia greca.
A prescindere dal caso particolare dell'intelletto agente, è certo che Aristotele ha seguìto un procedimento ben diverso da quello di Platone nella sua indagine filosofica. Con metodo positivo egli riportò le idee trascendenti di Platone all'interno della realtà concreta e sensibile; e all'esperienza sempre si rivolse per inferire e per comprovare le sue tesi. Ora, di fronte all' indagine positiva, l'intelletto agente, così come era concepito dagli arabi, era un controsenso. Perciò S. Tommaso, che aveva perfettamente immedesimato lo spirito del sistema peripatetico doveva necessariamente negare che Aristotele avesse la prima responsabilità di quell'errore. — « Ciascuno sperimenta di essere personalmente lui a intendere» (q. 76, a. 1q. 79, a. 4). Dunque nessuno ci può autorizzare ad attribuire detta operazione a un intelletto trascendente.
Oltre che all'esperienza l'Aquinate farà appello a quell'inoppugnabile principio della metafisica aristotelica, che stabilisce la perfetta convertibilità tra *ente* e *uno* (q. 76, a. 1). — Così pure invocherà quel motivo generale del sistema, che esige l'assegnazione a tutti gli esseri degli elementi indispensabili per una naturale sufficienza. Motivo che egli cristianamente rielabora in questa formula: « Dio ha dato a tutte le cose la dignità di causa». Dunque l'intelletto agente non può essere relegato nel mondo dei puri spiriti; ma dev'essere una facoltà particolare, presente in ogni individuo della specie umana (q. 79, a. 4).
9 — Con ciò non vogliamo dire che la soluzione autorevolmente imposta da S. Tommaso corrisponda esattamente al pensiero storico di Aristotele. Non era quello il tempo di risolvere una questione storicoesegetica, che si presenta ancora piuttosto ardua agli studiosi moderni. Di questi i più recenti si orientano verso una interpretazione, che riconosce incertezze e dubbi positivi del grande maestro greco sui problemi fondamentali della psicologia. Ecco le conclusioni di uno di essi: « Bisogna onestamente riconoscere l'ombra, dal punto di vista storico ed esegetico.... La radice dell' incertezza sta nel fatto che Aristotele non è giunto alla chiara ed esplicita affermazione dell'unità dell'anima-forma nell'uomo; non ha chiarito il modo con cui 1' intelletto è in relazione con l'anima e con il corpo: di conseguenza, tutte le sue teorie noetiche sono rimaste oscure, incerte ed oscillanti. Questa è la situazione storica di fatto dell'Aristotele rimastoci ». — « Altro è il problema delle implicanze logiche del sistema e dei suoi possibili svolgimenti nello spirito del principio fondamentale dell'unità essenziale ed inscindibile della forma e delle possibilità formali del *nous*. Ma tali svolgimenti furono frutto ed opera di pensatori vissuti in secoli posteriori; i quali, pur ancorati al sistema aristotelico e fedeli alle sue linee fondamentali, furono pressati da altre esigenze ed informati e aiutati da uno spirito nuovo, estraneo agl' interessi ed ai problemi dell'Aristotele storico, pensatore greco del IV secolo a. C.» (SOLERI G., *L'immortalità dell'anima in*

*Aristotele,* Torino, 1952, pp. 139, 140).
A noi basterà far notare che S. Tommaso ha ristabilito la logica interna del sistema aristotelico, turbata da un elemento platonico, o per lo meno neoplatonico.
Tra gli stessi studiosi moderni, favorevoli alla interpretazione monopsichista di Averroè, non mancano di quelli che attribuiscono quell'elemento platonico al periodo giovanile del grande Aristotele, non ancora emancipato dal suo maestro (cfr. JAEGER g., *Aristotele,* Firenze, *1935,* p. 452). Comunque l'intelletto agente trascendente ed unico non si può giustificare nè con la metafisica aristotelica, nè col metodo aristotelico. Perciò S. Tommaso aveva pienamente ragione di eliminarlo.
Ma siccome il ristabilimento dell'armonia nel campo filosofico viene qui a coincidere con una superiore consonanza tra la scienza e la Fede, gli studiosi acattolici di tutti i tempi hanno spesso ceduto alla tentazione di giudicare la soluzione tomistica come un puro espediente apologetico.
10 — Per S. Tommaso esiste una sostanziale unità di vedute tra la filosofia e la Rivelazione, intorno alla concezione dell'essere umano. L'uomo deve essere concepito come orizzonte della creazione: punto di contatto tra la realtà materiale e quella spirituale (cfr. *2 Cont. Gent.,* c. 68; 4, e. 55). L'uomo è da considerarsi come valore supremo del mondo visibile, nella sua eternità o immortalità, nella sua unità e concretezza, e nella sua autonomia.
Per illustrare questi che sono i motivi dominanti di tutto il trattato, bisognerebbe parlare anche dell'interminabile polemica sostenuta dall'Aquinate contro la corrente agostinista, che affermava la composizione ilemorfica delle anime e degli spiriti puri, e quindi la pluralità delle forme sostanziali nell'essere umano. Ma di ciò abbiamo già parlato ampiamente *nell'introduzione* al trattato degli Angeli, e quindi rimandiamo alla precedente introduzionei nostri lettori. Qui vogliamo soltanto ricordare l' importanza di quella polemica nella difesa della sostanziale unità del nostro essere.
Ma prima ancora bisognava difendere contro tutti i ritorni materialistici la spiritualità e l'immortalità dell'anima (q. 75) preoccupazione questa comune a tutti i pensatori cristiani. La superiorità di S. Tommaso sta nel fatto che egli ottiene la massima efficacia di argomentazione, partendo da quegli stessi elementi che altri teologi disprezzano o addirittura impugnano. Così egli difende la spiritualità dell'anima, prima di tutto identificando la spiritualità con la sussistenza di pura forma (cosa ripugnante e pericolosa secondo S. Bonaventura e altri Maestri); e quindi servendosi di un principio aristotelico, che molti scolastici hanno creduto addirittura falso: « intus apparens prohibet extraneum et obstruet » (cfr. q. 75, a. 2). E decisamente un innovatore, eppure la sua costruzione è così radicata nella tradizione e così solida, da entrare a far parte, in quasi tutti i suoi elementi, della filosofia perenne.
Il corpo, sebbene non rientri nella diretta considerazione del teologo, non dev'essere però dimenticato o misconosciuto. L'uomo infatti è un'unità sostanziale, e non una congerie di elementi disparati. Corpo e anima devono essere concepiti come parti di un'unica essenza: l'anima quindi è forma del corpo umano, e forma unica, che nella sua virtualità contiene tutte le perfezioni delle forme inferiori, cioè dell'anima vegetativa e di quella sensitiva. L'anima separata non è persona umana, dirà in seguito S. Tommaso. Perciò non si deve svuotare di significato l'uomo nella sua concretezza e individualità, in favore di un fantomatico intelletto separato e trascendente (q. 76), o di un puro spirito incarcerato nel corpo.
11 — Pur difendendo l'unità sostanziale dell'essere umano, è necessario affermare anche l'esistenza di una complessità di elementi accidentali: le facoltà psichiche, molte delle quali appartengono sia al corpo che all'anima (qq. 78-83).
Ma studiando queste facoltà S. Tommaso comprende anche meglio l'unità e l'autosufficienza

dell'uomo nell'ordine naturale. Perciò l'intelletto agente sarà di nuovo ed esplicitamente difeso come facoltà soggettiva di ogni individuo (q. 79, aa. 4, 5); e nel descrivere le facoltà appetitive sarà pienamente giustificato il libero arbitrio contro ogni determinismo (qq. 82, 83).
Il Santo Dottore in tal modo non si limita a difendere l'unità sostanziale del composto umano nell'ordine statico, ma illustra e sostiene tenacemente tale unità anche nell'ordine dinamico. La pluralità delle potenze non deve assolutamente concepirsi, come una pluralità di individui. Per non creare questa personificazione delle facoltà, egli s' indugia a dimostrare l' interdipendenza delle varie facoltà nelle loro più disparate operazioni.
Il P. J. Wébert definisce bene tale aspetto della dottrina tomistica, chiamando quest'ultima «una psicologia dell' interazione ». La psicologia di S. Tommaso è, in altre parole, una psicologia che studia accuratamente le interdipendenze delle varie facoltà (cfr. SOMM. FRANC., *L'âme humaine,* p. 374). E questa è l'unica teoria, capace di dare una giustificazione seria all'esperienza, complessa e unitaria, che noi abbiamo delle azioni coscienti, pullulanti nella nostra psiche.

Conclusione.

12 — Non vogliamo però affermare che S. Tommaso ha detto l'ultima parola su tali argomenti così complessi e così difficili. Ci sono anche nella sua psicologia dei lati manchevoli, degli elementi caduchi. La base sperimentale su cui egli si muove è assai ristretta, e non sempre è sicura. Possiamo dire perciò che la sua indagine acquista un valore sempre meno discutibile, man mano che si avvicina alla superiore attività dello spirito. Ma quando da questa si allontana, per discendere alle funzioni della vita sensitiva e vegetativa, diminuisce gradatamente il suo pregio, secondo la distanza maggiore o minore dalla realtà spirituale.
Avviene cioè, per la psicologia tomistica, il fenomeno inverso, che si verifica quando esaminiamo il valore di certi libri moderni di psicologia. In questi ultimi troviamo descrizioni efficaci e indagini sicure a proposito della fisiologia delle nostre facoltà inferiori; ma si cade persino nel ridicolo quando si passa a descrivere le funzioni più alte dello spirito.
Lo studioso moderno veramente serio dovrebbe, a nostro avviso, integrare il tomismo con l'indagine positiva, e l'indagine positiva dovrebbe modestamente arrestarsi di fronte a problemi di ordine filosofico. Quest'ultima raccomandazione non è nostra soltanto, ma è condivisa da non pochi studiosi di psicologia sperimentale (cfr. BARBADO E.., *Introduzione alla psicologia sperimentale,* Roma, 1930, pp. 413 - 44).

## L' UOMO

## (I, qq. 84-102)

## INTRODUZIONE

1 — L'introduzione seguente parla dell'uomo. Ma l'argomento è così vasto, che ha già fornito le questioni più importanti e più numerose alla precedente, *L'uomo:* a) *natura e potenze dell'anima.* Ad esso rimandiamo per l'introduzione generale sull'argomento.
Nello studio delle facoltà dell'uomo siamo rimasti a mezza strada; perchè un'indagine approfondita delle potenze esige l'analisi accurata delle loro funzioni. Anzi, se l'esposizione non

fosse sistematica, ma genetica, questa indagine avrebbe dovuto precedere. Precisando (dopo le limitazioni del trattato, cosi come è stato concepito nella *Somma Teologica*), diremo che rimane da studiare il pensiero umano nelle sue manifestazioni e nel valore intrinseco dei suoi atti. Si arriva in tal modo alla q. 89.
Dalla q. 90 alla q. 102 abbiamo invece una sezione completamente nuova: vi si parla delle origini dell'uomo, così come sono narrate nei primi capitoli della *Genesi.* E si tratta di un' indagine in cui prevale 1' interesse dogmatico; mentre nella sezione precedente prevale l'interesse filosofico.
Anche per quanto riguarda le fonti del pensiero tomistico si potrebbe stabilire già a priori che nella prima sezione, e cioè dalla q. 84 alla q. 89, le citazioni sono quasi tutte di autori profani; mentre in quella seguente sono prevalentemente bibliche e patristiche. Ma basta una scorsa sommaria all' indice onomastico del volume per averne la riprova.

## I
## « Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu ».

2 — Fermiamoci a considerare gli aspetti più discussi del pensiero tomistico, prima di affrontare la lettura dei testi, per procedere possibilmente con un orientamento sicuro. Coloro che sono preoccupati di ricavare una criteriologia da contrapporre al criticismo dei moderni, facendo leva sulle principali evidenze di ordine soggettivo, si scandalizzano subito nel constatare che l'Aquinate, prima ancora di trattare della conoscenza che l'intelletto può avere di se stesso, si ferma ad analizzare la conoscenza intellettiva delle cose sensibili. Lo scandalo sta in questo: si pensa e si scrive che S. Tommaso ha dato al problema gnoseologico un'impostazione metafisica (cfr. ZAMBONI G.*, La gnoseologja di S. Tommaso d'Aquino,* Verona, 1934, p. 6).
Lo scandalo cresce a dismisura quando si constata il suo attaccamento al principio aristotelico « Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu»; « non c'è conoscenza intellettiva che non sia passata attraverso i sensi ».
Cominciamo subito a rilevare che non è possibile confondere il realismo moderato di S. Tommaso col sensismo; il quale dà al suddetto principio un valore ben diverso. Il Dottore Angelico è così persuaso della spiritualità dell'anima e dell'intelligenza, da sentire il bisogno di giustificare la possibilità stessa di una conoscenza intellettiva della realtà sensibile e materiale. L'argomento che lo costringe a ritenere come unica fonte del pensiero immediato gli oggetti esterni apportati dai sensi, è la constatazione dello stato di potenzialità radicale in cui si trova la nostra intelligenza (q. 87, a. 1).
E non si tratta di semplice impostazione metafisica del problema (atto-potenza) si tratta di una costatazione, di cui tutti possiamo fare in ogni istante l'esperienza.
3 — I sensi tuttavia non possono agire direttamente sull'intelletto; poichè i dati intellettivi non sono formalmente i dati della sensibilità Infatti le nostre idee all'indagine razionale risultano Universali e immateriali. Che cosa dobbiamo concluderne? Siamo costretti a pensare che, oltre alla ben nota facoltà potenziale, la nostra anima deve possedere una facoltà attiva, capace di trasformare le immagini sensoriali, in altrettanti concetti. A meno che non si voglia ricorrere, con S. Agostino, a una illuminazione diretta da parte della divinità, privando la creatura dell'autosufficienza in una funzione che formalmente le appartiene.
Ma è proprio vero che «non c' è conoscenza intellettiva che non sia passata attraverso i sensi »? Una volta compreso il processo di astrazione, non ci sono difficoltà a dedurne che tutte le nostre

conoscenze *dirette e immediate* passano dalla porta dei sensi. La cosa è ben diversa se parliamo della conoscenza *riflessa,* o logicamente *mediata.* Infatti, attraverso la riflessione noi possiamo conoscere, tra l'altro, il soggetto pensante, che naturalmente non può passare attraverso i sensi; e mediante il raziocinio possiamo risalire dalle cause seconde fino a Dio.

4 — Quello che rende ostica la gnoseologia tomistica a molti moderni è la complicazione delle specie intenzionali. Alcuni non riescono a comprendere perchè sia proprio necessario interporre il diaframma delle rappresentazioni soggettive, tra l'oggetto e il soggetto. Essi pensano che la conoscenza debba esaurirsi nella rappresentazione soggettiva: questa è l'oggetto. L'oggetto trascendente è un *noumeno,* un preteso dato conoscitivo, che non regge a una critica spregiudicata. Io posso rendere conto delle mie idee e delle mie impressioni; ma è una pretesa ingenua asserire come stanno le cose nella loro realtà concreta e inesprimibile, posto che tale realtà esista.
Altri invece, senza accettare integralmente la critica dell' idealismo, pensano di arrivare alla realtà nella sua concretezza, attraverso l'elaborazione delle impressioni soggettive; e specialmente attraverso 1' induzione e il raziocinio. Tutte queste critiche partono da un equivoco fondamentale: i filosofi immanentisti di tutte le osservanze possiedono una concezione quasi meccanica della conoscenza. Può sembrare, un paradosso, eppure è una semplice constatazione che sorge dal complesso delle loro critiche. Infatti soltanto chi considera la rappresentazione soggettiva (di ordine sensitivo o intellettivo, poco importa) come una ripresa fotografica, può sospettare che il giuoco si esaurisca nella rappresentazione stessa. Chi invece considera la specie intenzionale come la parte costitutiva di un atto inimitabile, quale è appunto la conoscenza, capisce che la rappresentazione è soltanto funzionale in quell'atto. Questo infatti produce per se stesso evidenze immediate che nessuna elaborazione potrebbe altrimenti giustificare, e che nessun idealista riesce praticamente a mettere in dubbio.
Questa proprietà delle immagini eidetiche noi la chiamiamo astrattamente *intenzionalità.* Ogni atto conoscitivo umano ha bisogno di una *species intentionalis;* che viene denominata anche *specie vicaria,* in quanto fa le veci dell'oggetto presso la facoltà conoscitiva. E un dato soggettivo, perchè funzione della facoltà medesima; deve però il suo principio formale all'oggetto, perchè la facoltà è potenziale rispetto a quanto è chiamata a conoscere. Nel momento in cui l'atto si produce, l'immagine svolge immediatamente la sua funzione formale:
presenta l'oggetto. Solo in un secondo tempo, se è spirituale come l'intelligenza, la facoltà potrà riflettere sul proprio atto e rivolgere l'attenzione sulla rappresentazione medesima. Perciò nell'atto di intellezione, mediante la specie intenzionale, avviene una perfetta unione tra oggetto e soggetto. « L'intelletto in atto è lo stesso intelligibile in atto », dice S. Tommaso.
Chi invece intendesse, come fa il Prof. E. P. Lamanna, che l'intelletto «s' identifica con le specie intelligibili» *(Storia della Filosofia,* Firenze, 1947, p. 774), mostrerebbe di non aver capito perfettamente il pensiero dell'Aquinate. La specie intelligibile infatti è essenzialmente funzionale, e noi ci accorgiamo della sua presenza solo in seguito a laboriose indagini filosofiche. Soltanto il filosofo riesce a scorgere il lato soggettivo delle proprie idee. E questa conoscenza dell'idea in quanto rappresentazione soggettiva deve portare a un certo relativismo, non allo scetticismo, molto meno poi all'idealismo. — S. Tommaso per parte sua riconosce l'esistenza di oggetti intelligibili *per se,* che non sono intelligibili immediatamente *quoad nos.*
5 — Per il momento ci preme di mettere in evidenza questo fatto: le specie intenzionali sono per loro natura in funzione dell'oggetto; cosicché negare la loro capacità a stabilire l'unione intima, e intenzionalmente immediata, tra oggetto e soggetto, significa negare la conoscenza stessa; poichè

ogni cognizione da noi sperimentata produce, merito o demerito che sia, l'evidenza di questa oggettività. Chi tenta di mediare l'oggetto intelligibile, analizzando o elaborando le rappresentazioni soggettive, è come chi volesse rendersi conto dell'ora esatta, cominciando dallo smontare l'orologio.
Se questo vale per una qualsiasi conoscenza, molto più vale per la conoscenza intellettiva. Perciò, come non è possibile ridurre la vita a un complesso di funzioni meccaniche, così non si può ricostruire o valorizzare l'intellezione, riducendola a una serie di impressioni o di immagini sensitive. L'atto intellettivo è talmente originale, che bisogna accettarlo così com'è, cioè senza rinnegare nessuna delle immediate evidenze con le quali si presenta.
Gli errori di percezione intellettiva, se li analizziamo bene, non sono dovuti alla prima apprensione, ma alla precipitazione con la quale avanziamo dei giudizi sulle cose. E sul giudizio influiscono tutte le tare fisiche e morali di un individuo, che non pregiudicano affatto la capacità naturale dell'intelligenza a percepire oggettivamente le cose. Non bisogna poi dimenticare che ci sono delle percezioni complesse, che implicitamente contengono dei giudizi (cfr. q. 85, a. 6).
Sta il fatto che noi abbiamo una tale fiducia congenita in questa rettitudine delle facoltà apprensive, da ricorrere ad esse tutte le volte che il dubbio viene a turbare la nostra mente. Allora ricorriamo alle evidenze primigenie, e chiediamo all'esperienza immediata o la conferma delle nostre induzioni, o le analogie più sicure per controllare quanto abbiamo speculato intorno alle verità di ordine superiore.
Perciò non si può dire che la nostra conoscenza intellettiva si esaurisce nelle cose sensibili; ma in queste, che sono il suo oggetto formale, 1' intelletto umano trova la base di partenza e il banco di prova.

## II
## La plurivalenza intenzionale delle specie.

6 — Un aspetto anche meno noto delle specie intenzionali, secondo la concezione tomistica, è la loro plurivalenza. Molti pensano che ogni aspetto della realtà per presentarsi alla mente umana debba inviare il proprio ritratto: una specie impressa per ogni cosa, per assicurarne la perfetta intelligibilità. Così essi concepiscono il processo conoscitivo tomistico.
E certo invece che S. Tommaso non è di questa opinione. L'intenzionalità dell'idea non ha affatto i limiti dell'oggetto concreto dal quale venne astratta. Essa serve ad estendere il dominio conoscitivo di chi pensa, secondo l'intensità dell'atto vitale in cui si inserisce. Per questo motivo la medesima idea posta in due diverse intelligenze non raggiunge i medesimi risultati conoscitivi (cfr. q. 89, a. 1). É questo il primo aspetto della plurivalenza intenzionale delle specie. Nell'ambito poi di una medesima intelligenza ogni idea ha un' intenzionalità universale, rispetto agli esseri di una data specie. Anche questo si dimentica, quando si rimprovera ad Aristotele e a S. Tommaso di non aver saputo assicurare l'intellezione dei singolari. L' idea astratta non è l'idea platonica, piovuta da un mondo trascendente: è un' immagine della realtà concreta, con una forza di rappresentazione che abbraccia tutti gli individui di una specie. La rappresentazione è necessariamente universale, ma 1' intenzionalità di essa raggiunge i soggetti concreti, che vengono rappresentati nella loro concretezza soltanto nelle facoltà sensitive. Quando io penso al cane so di non pensare a una realtà astratta, ma concreta; appunto perchè la mia idea del cane, per la sua intenzionalità originale, raggiunge gli individui nella loro concretezza. Nell'atto della riflessione posso rilevare l'universalità della mia idea di cane; ma posso anche rivolgere

l'attenzione sul termine concreto di essa. Ed ecco allora che la mia idea viene a concretarsi in questo individuo presentato dai sensi.
S. Tommaso applica il termine *intentio* in campo gnoseologico, sia per indicare *l'attenzione* della facoltà conoscitiva (cfr. *De Verit.,* q. II, a. 3, ad 2; q. 13, a. 3; q. 21, a. 3, ad 5; *I Cont. Gent.,* c. 55), sia per indicare i vari aspetti con i quali si presenta un oggetto all'atto della conoscenza (cfr. *I,* q. 78, a. 3; / *Sent.,* d. 19, q. 5, a. 1, ad 8; d. 23, q. 1, a. 3).— A pensarci bene questa omonimia non disorienta, ma serve a una integrazione reciproca dei due concetti. Infatti l'attenzione determina esattamente 1' intenzionalità di ogni dato conoscitivo. Alle possibilità illimitate della nostra attenzione intellettiva corrisponde nell'oggetto, in quanto tale, una varietà indefinita di *intentiones* o *respectus.*
7 — Siamo così arrivati a quell'aspetto della plurivalenza intenzionale delle specie, che ci sembra la più interessante e la più dimenticata. L'idea di una qualsiasi realtà esterna non serve soltanto a presentare un oggetto, serve anche a porre in atto la nostra intelligenza. Il soggetto passa così dallo stato potenziale a quello attuale. Ma questa attualità rende conoscibili in atto e le facoltà e il soggetto conoscente. Mentre penso io so di pensare. — Ma perchè io pensi a me stesso sarà necessaria una nuova specie intenzionale, diversa da quella che mi presenta l'oggetto al quale sto pensando?
S. Tommaso risponde negativamente. La sola specie intenzionale che occupa l'intelligenza permette di raggiungere, con le sue molteplici *intentiones,* e l'idea in quanto idea, cioè l'atto conoscitivo come tale, e la facoltà che pensa e il soggetto pensante. E vero che la rappresentazione eidetica riguarda il solo oggetto esterno, ma la sua intenzionalità è molteplice, poichè essa sola serve per la cognizione del soggetto pensante in tutti i suoi aspetti. Poiché « non ripugna affatto che un essere concreto immateriale sia oggetto diretto di intellezione» (q. 86, a. i. ad 3). Questa dottrina della plurivalenza intenzionale è la sola che possa avviare a soluzione due questioni gravissime, sorte nei tempi moderni intorno alla gnoseologia tomistica; autocoscienza dell'anima umana, e cognizione dei singolari.
Infatti la riflessione intellettiva permette al soggetto di prendere coscienza ditali oggetti, in forza di quella pluralità di intenzioni che l'idea possiede. Così, attraverso l'idea, si può percorrere in senso inverso il processo conoscitivo umano, e allora si scorge l'universale nel suo legame con l'immagine sensibile, causando la complessa *percezione* del singolare. Si può riflettere sul soggetto conoscitivo, e si ha l'autocoscienza.
Ma nell'uno come nell'altro caso non si potrà fare a meno della specie intenzionale: si tratterà piuttosto di una specie con funzioni non specificamente « rappresentative ». Tanto è. vero che le conoscenze riflesse di cui abbiamo parlato si completano e si producono in una pluralità di specie espresse.
Per chi non avesse pratica di terminologia scolastica, diremo che nell'atto in cui l'attenzione dell'intelligenza si porta su questa o su quell'altra intenzione, noi esprimiamo mentalmente altrettanti concetti definiti.
Quando il Dottore Angelico dice che l'anima, le facoltà e gli atti sono oggetto di cognizione « per suam praesentiam », o «per essentiam suam », intende escludere la specie impressa propria e distinta; ma non intende minimamente rinunziare a una qualsiasi specie. Questo è il senso ovvio di tutti quei testi che don G. Zamboni raccolse a sostegno della sua tesi, cioè a favore di una «conoscenza percettiva intellettuale» indipendente dalle specie intenzionali (cfr. op. cit., pp. 112–119).

## L'origine dell'uomo e i suoi problemi.

8 — Abbiamo già detto che S. Tommaso parla delle origini dell'uomo seguendo il racconto della Bibbia. Dobbiamo precisare che egli esclude dal presente trattato quello che non strettamente connesso con la produzione del primo uomo. Egli perciò non tratta del peccato commesso dai nostri progenitori: si riserva di farlo nella II-II, qq. 163-165. Rimanda alla fine di questa *I Parte.i* problemi connessi con la propagazione danti il peccato d'origine come tale alla I-II, qq. 81-83. del genere umano *(I,* qq. 118, 119). Tratterà i problemi riguardanti il peccato d'origine come tale alla I-II, qq. 81-83. Abbiamo già fatto osservare nei volumi precedenti che S. Tommaso non è preoccupato di stendere dei trattati distinti e definiti, ma di impostare una sintesi teologica. Perciò se uno pretendesse di scorgere nelle questioni che ci interessano un trattato *De homine,* avrebbe l'ingenua sorpresa di riscontrano mutilo. Le tredici questioni che qui presentiamo (qq. 90-102) non sono certo, tra le più impegnative per il genio dell'Aquinate. Pare che egli stesso ne abbia coscienza, per la maniera piuttosto sommaria di impostare e di risolvere i problemi. L'unica questione che superi i quattro articoli è quella in cui ha trattato dell'immagine divina nell'uomo (q. 93). E si spiega; perchè è l'unica in cui il teologo aveva in mano gli elementi sicuri per una costruzione sistematica.
Per il resto il genio di Tommaso è stato sacrificato da un complesso di condizioni sfavorevoli: i) Fu costretto a servirsi di un'esegesi tuttora informe, del tutto impari a risolvere i gravi problemi di ermeneutica, intorno ai quali si è tanto lavorato in questi ultimi cento anni. 2) Ebbe dinanzi a sè una fisiologia ancora più arretrata, che doveva compromettere in partenza la soluzione di quei problemi in cui essa era implicata. 3) Non erano ancora sorti i problemi sull'origine dei viventi, creati dalle teorie evoluzioniste.
Ciò nonostante la *Somma Teologica* si legge anche qui con interesse. Se non altro abbiamo un documento storico di importanza eccezionale; poichè possiamo vedere da queste pagine come un genio ha saputo lottare contro l'errore, che non era in condizioni di poter vincere.

## IL GOVERNO DEL MONDO
## (I, qq. 103-119)

1 — Nei manuali moderni di teologia non esiste un trattato sul governo del mondo; tutt'al più *De Gubernatione rerum* è il titolo di una questione o di un paragrafo del *De Providentia.* Ciò significa che il gruppo di questioni, raccolte da S. Tommaso sotto tale denominazione, ha perduto la sua forza di coesione. In questo caso, quello che poteva essere il germe di un trattato teologico non ha avuto fortuna. Basti dire che nel più grande dizionario moderno di teologia in 15 volumi, cioè nel monumentale *Dictionnaire de Théologie Catholique,* Parigi 1902-1946, questa voce è stata dimenticata: il *governo del mondo* non è stato giudicato degno di una considerazione a parte.
Può sembrare un paradosso, eppure è una constatazione sicura: le disgrazie del *De Gubernatione* dipendono dal costituirsi dei vari trattati autonomi nelle discipline teologiche. Infatti nel *Governo del mondo* il Dottore Angelico aveva. raggruppato, sotto l'aspetto dinamico e causale, Dio, gli angeli, le creature corporali, l'uomo. Chi vuol conoscere il suo pensiero sulle funzioni causali che tali esseri esercitano nell'universo deve ricorrere principalmente a questo gruppo di questioni (qq. 103-119). Chi invece desidera costruire un trattato completo su Dio, un trattato sugli angeli, un trattato sull'uomo, ecc., è costretto ad asportare i materiali necessari per un eventuale trattato sul

governo del mondo.
Era forse fatale che ciò avvenisse, perchè l'esposizione monografica soddisfa immediatamente allo stimolo della curiosità, della controversia, e della ricerca occasionale o di attualità; mentre l'esposizione rigorosamente sistematica, cui mirava la *Somma Teologica,* esige una raffinata moralità scientifica. Sarebbe interessante studiare fino a che punto il trasferimento delle varie questioni da un trattato all'altro può aver influito sulle loro soluzioni e sui loro sviluppi.
Intanto accenniamo alla questione più controversa, che, emigrata da secoli dal *De Gubernatione rerum,* non ha ancora trovato pace sulle acque agitate della teologia cattolica.

## I

## La mozione divina.

*2* — Quando si parla di questo argomento i teologi sono abituati a fiutare odore di polvere, e a distinguere i combattenti dalla stessa terminologia, i fedelissimi di S. Tommaso parlano infatti di *premozione fisica,* i seguaci di L. Molina S. J. parlano invece di *cooperazione* e di *concorso.*
Noi non pretendiamo di dirimere su due piedi una controversia che dura da secoli; ma ci fermeremo a dare qualche informazione per i lettori meno provveduti, e qualche modesto suggerimento ai colleghi teologi, per 1' interpretazione genuina del pensiero di S. Tommaso.
Cominciamo col ricordare che la controversia sulla mozione divina delle creature è sorta col Protestantesimo. I calvinisti specialmente divennero i fanatici assertori di un fatalismo teologico davvero poco rassicurante. Esso era implicito nelle dottrine luterane sul peccato e sulla giustificazione per la sola fede. — Predestinazione e riprovazione divennero temi ossessionanti; poichè l'eterno destino di ogni essere umano pareva dovesse dipendere da un determinismo cieco e ineluttabile, che non lasciava posto all'esercizio della libertà creata, cancellando ogni capacità di meritare.
I cattolici reagirono vivacemente in difesa del libero arbitrio. E, come sempre avviene di fronte al pericolo, ci furono degli eccessi di zelo in alcuni difensori dell'ortodossia. Alcuni infatti non si contentarono di colpire il fatalismo dei novatori col riaffermare la liberalità divina nel conferimento della causalità reale e formale alle creature; ma pretesero di rimettere in discussione la certezza della prescienza divina e l'infallibilità dei divini voleri. Essi non compresero che l'errore dei protestanti non stava nell'affermazione di tale certezza e infallibilità, ma nella persuasione che l'efficacia della causalità divina dovesse essere necessariamente a scapito della libertà umana, eliminando il libero arbitrio e ogni ragione di merito.
Il Protestantesimo con i suoi motivi dogmatici (teoria del peccato originale e conseguenze annesse, giustificazione per la sola fede, predestinazione e riprovazione *praeter praevisa merita)* si era avviluppato in una contraddizione clamorosa. Esso veniva a restringere meschinamente il concetto di Dio, mentre credeva di rivendicarne i diritti conculcati dal pelagianesimo della Chiesa Romana. Il Dio di Calvino e di Lutero è un Dio geloso e un Dio impotente; perchè incapace di donare alle sue creature la dignità di causa. Bisognava perciò combattere il Protestantesimo partendo dal concetto tomistico di Dio, cioè dal vero concetto cristiano della divinità, e mostrare che non esiste nessuna menomazione della efficacia di Dio nell'operare, tutte le volte che si riconosce alle creature vera causalità nel loro ambito specifico. L'efficacia delle cause seconde non è un segno della impotenza di Dio, ma un segno della sua onnipotenza. — Si trattava di far capire ai protestanti che la mozione divina non elimina, ma promuove la causalità delle creature, compresa la libera attività degli spiriti e delle intelligenze create. Ci furono invece dei teologi i

quali cercarono di spiegare come fa Dio a non agire nelle azioni libere dell'uomo.
3 — Uno dei primi a prendere questa cattiva strada fu il domenicano Crisostomo Javelli [1470-1540 ?], il quale escogitò un sistema di conciliazione tra la grazia e il libero arbitrio, che doveva essere accompagnato e seguito da una pleiade di altri analoghi tentativi. Il tentativo più noto è quello di Ludovico Molina [1536-1600], elaborato ampiamente nel famoso libro: *Liberi arbitrii cum Uratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia.*
Il celebre gesuita spagnuolo escogite una teoria molto complessa e del tutto medita sul modo di concepire la prescienza e la mozione divina circa l'atto del libero arbitrio. Le nuove teorie dovevano poi essere difese a oltranza dai teologi del suo Ordine, contro l'opposizione quasi unanime dei teologi delle altre scuole.
I particolari della controversia per ora non interessano; essi riguardano piuttosto le questioni della grazia. — Basti sapere, per ora, che la controversia si è trascinata per secoli fino ai nostri giorni, assumendo spesso dei toni piuttosto aspri e perfino drammatici. In questi ultimi cinquant'anni si sono invece moltiplicati i tentativi di conciliazione. E così tra tomisti e molinisti si sono inseriti i « sincretisti » (cfr. P. PARENTE, in *La scuola cattolica,* 1947, pp. 89-108).
4 — Non possiamo riassumere qui neppure per sommi capi questi vari sistemi; ma ci fermeremo ad alcune indispensabili osservazioni, per coloro che desiderano conoscere il genuino pensiero di S. Tommaso sul problema della mozione divina, senza cedere alle seduzioni di questa o di quell'altra teoria più recente sull'argomento.
- *a)* Prima di tutto è bene ricordare la sostanziale unanimità dei teologi contemporanei dell'Aquinate sull'universale causalità divina, anche a proposito degli atti del libero arbitrio. — Uno dei problemi che più aveva agitato i primi decenni della grande scolastica era stata la causalità divina sull'atto peccaminoso. Ebbene, anche in questo ormai era stato raggiunto un accordo significativo, attribuendo a Dio stesso direttamente quanto di entitativo, o di « fisico », si trova nel peccato. I grandi Maestri del secolo XIII non esitavano affatto su tale argomento, e non trovavano niente di compromettente e di pericoloso in questa loro sentenza (cfr. A. LANDGRAF in *Scholastik,* 1935, pp. 161-192, 369-394, 508-540).
Chi volesse conoscere il pensiero di S. Tommaso in proposito può leggere utilmente nel *De Maio* la q. 3, aa. *i,* 2. E chi non avesse molto tempo disponibile tenga ben fisso nella mente quello che l'Aquinate insegna in questo secondo articolo:
« Quando si dice che una cosa muove se stessa.... non si esclude che sia mossa da un altro dal quale le deriva la mozione di se stessa; e così non ripugna alla libertà che Dio sia causa dell'atto del libero arbitrio» *(ibid.* a. 2, ad 2).
*b)* Per essere onesti non dobbiamo attribuire a S. Tommaso la terminologia nata dalla controversia, ma rispettare scrupolosamente il suo dizionario. L'Aquinate, tanto per cominciare, non parla mai di *premozione,* ma semplicemente di *mozione* divina. Ciò non significa che essa non sia da considerarsi come *prima* o *previa,* poichè ogni causa è prima del suo effetto. — I tomisti si rendono conto perfettamente di questa differenza di terminologia. « Se i tomisti usano il termine *premozione* lo fanno unicamente per mostrare che la mozione di cui par]ano è una vera mozione, che applica la causa seconda ad agire, e non un semplice concorso simultaneo».
(R. GARRIGOU LAGRANGE, in *D. T. C.,* XIII, pp. 34-35).
Il Dottore Angelico non parla neppure di *concorso* e di *cooperazione* divina nell'operazione della creatura. Egli dice semplicemente che « Dio *opera* in ogni operante» (q. 105, a. 5). — Ma in questo caso non si tratta di una semplice differenza di nomenclatura. Infatti, mentre per S. Tommaso l'azione della creatura può e deve essere attribuita a Dio immediatamente come a causa prima, riconoscendo così due cause totali in ogni operazione della creatura, la cooperazione e il concorso

escludono questa possibilità.
Qualcuno potrebbe far notare che S. Tommaso parla di cooperazione divina trattando dell'atto peccaminoso (cfr. q. 118, a. 2 ad 5). Ma questa è una di quelle eccezioni che confermano la regola. Infatti secondo l'Autore della *Somma* si può parlare di cooperazione solo là dove l'atto ha un aspetto che è formalmente escluso dalla causalità divina.
Leggendo attentamente il testo della *Somma* e delle altre opere dell'Angelico, ci accorgiamo inoltre che il significato di certi termini delicati per le controversie accennate non corrisponde a quello corrente dei manuali di teologia. Alludiamo in particolare al termine *sufficiens* e ai suoi derivati. Il contesto c'impone di tradurre tale aggettivo participiale con i sinonimi di *efficace* e non con quelli di *sufficiente.*

e) Dalla lettura dei testi ci accorgiamo che l'Aquinate tende a far rientrare il problema della causalità di Dio sull'atto libero nel quadro ordinario della mozione divina sulle creature. Sono perciò sospetti di poco tomismo quei teologi che tendono invece a farne un caso speciale con soluzioni e teorie particolarissime.
*d)* Molti teologi moderni hanno il torto di voler risolvere la questione sul piano psicologico, dimenticando che siamo dinanzi a un problema eminentemente metafisico. La radicale e immediata mozione divina sulle operazioni della creatura non si può descrivere, come non si possono descrivere nè l'atto creativo, nè l'azione divina conservatrice dell'universo.
— C' è da domandarsi allora che valore possano avere le discussioni interminabili sulla predeterminazione mediata dell'atto libero. — Alcuni teologi si mostrano così preoccupati di difendere la libertà della creatura, da esigere, in sostanza, un'esenzione del libero arbitrio dai principi della metafisica. Pare che questo non debba più essere considerato come *ens ab alio* in tutte le sue determinazioni accidentali. Dio dovrebbe perciò limitarsi a esercitare su di esso una mozione generica, o una mozione mediata; perchè la determinazione immediata, che non può non essere determinazione *ad unum,* distrugge ai loro occhi tutta la psicologia dell'atto libero. Secondo la loro interpretazione, la tesi tomistica rispecchierebbe il semplicismo degli occasionalisti; i quali, una volta riconosciuta l'universale causalità divina, non riescono più a vedere la causalità delle creature. Ma il vero discepolo dell'Aquinate sa come difendersi dall'occasionalismo, senza negare affatto l'immediatezza della causalità divina: basta approfondire il concetto dell'efficacia divina nel causare (cfr. q. 105, a. 5; *3 Cont. Gent.,* cc. 69, 70).
Quando l'Aquinate considera l'atto libero sul piano psicologico, riconosce evidentemente una mozione divina non « fisica » ma morale, non predeterminante ma suadente, non immediata ma mediata, non determinata a un oggetto particolare ma generica. E noi non troviamo niente da ridire quando si affermano, o si descrivono codeste sollecitazioni della divina bontà sui voleri umani. Ma tutto questo non può legittimare sul piano metafisico la negazione della mozione immediata che Dio esercita su ogni operante, come causa prima e analogica di tutto l'essere.
Si sono scritti sull'argomento tanti libri che è inutile insistere. Ma nonostante l'erudizione dei teologi moderni il problema non ha fatto veri progressi. E più e meglio di qualsiasi trattato recente, serve per orientarsi il testo di S. Tommaso. Si leggano perciò spassionatamente nel volume che presentiamo i passi seguenti: q. 105, aa. 3-5; q. 106, a. 2; q. III,a. 2; q. 116, a. 1. Si aggiungano pochi capitoli del *3 Cont. Gent.,* cc. 66-70. E chi, dopo queste letture, confessa di non aver capito, si rassegni a non capire; perchè a quei testi i teologi posteriori non hanno saputo aggiungere niente di indiscutibilmente vero e valido per il dogma cristiano. — E sempre meglio affrettarsi ad accettare il mistero (che del resto si pro- fila all'orizzonte di qualsiasi teoria in questo campo), piuttosto che accettare delle spiegazioni sbagliate.

Per avviare a soluzione il problema è necessario non dimenticarne mai le origini storiche. Il fatalismo teologico del Protestantesimo non si vince accettando un concetto meschino della divinità, che ignora la causalità analogica del Primo Principio. Questa analogia nell'ordine dinamico è tutt'uno con l'analogia nell'ordine dell'essere. E come la negazione dell'analogia dell'ente porta all'ontologismo e all'agnosticismo; così la negazione dell'analogia del causare porta all'occasionalismo o al molinismo.
Stefano Gilson ha messo bene in evidenza quanto il Dottore Angelico dovette combattere, per affermare la causalità delle cose create, compromessa dall'occasionalismo degli arabi e da certi motivi dell'agostinismo. Ma l'illustre studioso non ha esitato a riconoscere il motivo teologico profondo che guidava il Santo in queste sue rivendicazioni delle cause seconde. Questi non si mostra preoccupato di rivendicare i diritti della creatura, quanto piuttosto di difendere quelli di Dio. Un Dio che non sa fare agire, o non può dare l'operazione alle creature, senza compromettere la loro autonomia nell'ordine di natura, non è il Dio del Cristianesimo e non è il Dio di S. Tommaso (cfr. E. Gilson, *Le Thomisme,* 1945, pp. 252-262).

## I

### L'universo materiale di S. Tommaso d'Aquino.

6 — Diciamo subito che la visione tomistica dell'universo visibile non ha niente di particolare, cioè niente che la differenzi sostanzialmente dalle idee correnti nel secolo XIII.
S. Tommaso non è un naturalista, non è un « filosofo » sul tipo del suo maestro Alberto Magno, o del francescano Ruggero Bacone. In fatto di scienze: naturali la sua cultura non va oltre i testi di Aristotele, di Avicenna e di Averroè. Quando nelle sue argomentazioni si appella alle nozioni di scienze naturali, si limita a riferire le loro opinioni: « ut philosophi dicunt.... ».
Ma, anche senza volerlo, la concezione dell'universo fisico doveva necessariamente trasparire dalle sue espressioni, e ri percuotersi in maniera favorevole o sfavorevole sulla sua sintesi teologica e filosofica. E chi è preoccupato di interpretare esattamente il pensiero di S. Tommaso non può ignorare il suo retroscena mentale. Tracceremo perciò brevemente, e quasi schematicamente, la cosmologia dell'Aquinate, che in sostanza coincide con quella dantesca.
7 — *Astronomia.* L'universo viene concepito come un insieme di sfere concentriche: la sfera più bassa è il nostro pianeta, che è considerato centro fisso del mondo materiale. La terra è circondata da sette cieli, in forma di sette sfere, in continuo movimento di rotazione su se stessi. La loro materia è inalterabile solida e diafana. Incastonati su di essi troviamo i « luminari », sole e pianeti; il movimento delle sfere è assicurato dai motori trascendenti, cioè dagli angeli.
Al disopra dei sette cieli mobili si trova il cielo immobile delle stelle fisse, alla cui periferia i teologi collocavano *l'empireo.* Complessivamente abbiamo perciò nove sfere, la più piccola delle quali era la terra, la più grande sarebbe stata l'empireo che veniva considerato dai teologi come la sede dei beati. — Alle nove sfere fanno riscontro i nove ordini o cori angelici. Ma non sembra che S. Tommaso abbia sottolineato questa coincidenza. La luce è l'unica energia fisica che stabilisce con evidenza i contatti tra tutto il mondo corporeo. In connessione con essa i corpi superiori sono in grado di esercitare altri influssi sulla terra, sia sui corpi anorganici, che sui corpi viventi.
8 — *La materia e i quattro elementi.* Mentre i cieli sono composti di materia incorruttibile, il nostro pianeta è il campo delle trasformazioni sostanziali. La materia si trova qui spartita nei quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco), a ognuno dei quali è assegnato un « luogo naturale ». La terra è in basso o tende al basso, verso il centro; sopra di essa ha il suo luogo naturale l'acqua. L'aria

sovrasta i due primi elementi. Intorno al globo terraqueo, molto in alto e in condizione di invisibilità troviamo il luogo naturale del fuoco. Questi quattro elementi entrano di continuo in composizione nella formazione di tutti gli esseri corporei corruttibili, viventi e non viventi. Sebbene ogni corpo «elementare» conservi sempre la virtualità degli elementi che lo compongono, esso tuttavia non ha che una sola forma sostanziale. E di fronte alle infinite forme che possono succedersi negli elementi, bisogna saper scorgere, come sostrato radicale, la materia prima. Qui il naturalista deve cedere il passo al metafisico; poichè soltanto a quest'ultimo spetta il compito di studiare l'ontogenesi.
E il metafisico in ogni trasformazione sostanziale scorge tre momenti dialettici: materia, forma e privazione. — Per non ripeterci rimandiamo i nostri lettori alla *Introd. Gen.,* « Le *XXIV* Tesi », nn. 165-167.
9 — *Genetica e fisiologia.* Sebbene il termine *generatio* sia applicato alla produzione naturale di ogni essere corporeo, esso tuttavia si applica in maniera specialissima alla genesi dei viventi. Come tutti gli antichi, il Dottore Angelico ammette la generazione spontanea, che dipende a suo avviso dall'influsso dei corpi celesti su una materia disposta, cioè sulla « putrefazione ». Gli animali perfetti hanno invece una generazione sessuale.
In quest'ultimo caso la potenza attiva e quella passiva, in ordine alla generazione, risiedono in due soggetti distinti, e cioè nell'elemento maschile e in quello femminile. L'elemento attivo è considerato senz'altro come il *seme,* cioè «come un tutto in potenza, avente in sè la virtù di produrre tutto il corpo» (q. 119, a. 2). L'elemento femminile sarebbe soltanto una « corpulenta substantia », vale a dire una materia organica piuttosto informe. — I fisiologi del secolo XIII non potevano certo riscontrare sperimentalmente, come si *è* potuto fare in seguito alla scoperta del microscopio, che il vero seme dell'essere vivente è l'ovulo fecondato.
10 — *Il molo e la trasmissione dell'energia.* Ancora più rudimentali sono le idee dell'Aquinate intorno alla cinematica. Nell'antichità non si conosceva affatto il moto d'inerzia. Per tale motivo si credeva appunto indispensabile per ogni sfera celeste un motore trascendente. La terra sarebbe stata immobile, mentre i cieli avrebbero rotato senza posa, dando origine, con le variazioni e le combinazioni dei loro movimenti, al succedersi delle stagioni, e alla varietà dei loro misteriosi influssi.
Al moto locale è indirettamente connessa la propagazione delle energie fisiche: luce e calore specialmente. La luce avrebbe avuto una propagazione istantanea; e, per darne una qualche giustificazione, si ricorreva a teorie più o meno ingegnose. S. Tommaso pensava che essa non fosse proiettata dalla sorgente luminosa sugli oggetti, e quindi sulle particelle stesse dell'atmosfera, qualunque ne fosse la natura e la composizione; ma la riteneva essenzialmente legata all'aria, che, per essere diafana, avrebbe avuto una potenzialità naturale a questa sua forma accidentale. Al sorgere di un principio luminoso tutta l'aria si illumina d'attorno, assume cioè la nuova forma: e l'acquisto di una nuova forma è indiscutibilmente un fenomeno istantaneo.
Per la trasmissione del calore la cosa è ancora più semplice. Il contatto tra i corpi rende facile il passaggio di un'energia da un soggetto a un altro. Ma da un punto di vista speculativo il fenomeno è più complesso di quanto possa sembrare. Democrito aveva pensato a una trasmissione di atomi: ipotesi che con molta buona volontà si può considerare come un'anticipazione della teoria corpuscolare. S. Tommaso la respinge energicamente (cfr. q. 115, a. 1). Ma respinge addirittura con ironia le pretese di coloro, che negavano la trasmissione di ogni energia, basandosi sul famoso argomento di don F'errante, di manzoniana memoria: « un accidente non può passare da soggetto a soggetto ». Ecco le sue insostituibili espressioni: « E ridicolo affermare che un corpo non può agire per il fatto che un accidente non passa da soggetto

a soggetto. Infatti si dice che un corpo riscalda l'altro corpo non perchè l'identico calore del corpo incandescente passa sul corpo che viene riscaldato; ma perché in virtù del calore del corpo incandescente si produce nel corpo che si scalda un calore numericamente diverso, che prima si trovava in esso solo potenzialmente. Infatti un agente naturale non può trasferire la propria forma su un soggetto diverso: ma può ridurre dalla potenza all'atto un soggetto paziente» *(3 Coni. Gent.,* c. 79).

Anche se la posizione di S. Tommaso non è così ingenua, come pensano dei critici superficiali, è certo che la fisica moderna è ben lontana da queste concezioni medioevali. — Ma non c'è da stupirsi affatto che il Dottore Angelico abbia accettato simili teorie. Desta invece non poca meraviglia il constatare che, nonostante l'enorme progresso delle scienze positive, egli abbia sempre tanto da insegnare, anche a proposito di problemi filosofici e teologici, intimamente connessi con le nozioni delle scienze naturali.

P. TITO S. GENTI O. P.

## LA BEATITUDINE

### I– II qq. 1– 6)

L'accostamento di questi due termini: immagine e beatitudine, si impone al lettore fin dalle primissime pagine della *Somma.* Tommaso, quando si interroga sulla possibilità per una creatura di essere simile a Dio, risponde con due testi tratti dalla Sacra Scrittura. Ci si aspetterebbe di sicuro il primo: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (Gn 1, 26), ma il secondo è inatteso: «Quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è» (1 Gv 3, 2)[189] Questo breve scorcio evocatore pone accanto l'una all'altra la creazione e la parusia, o meglio ricorda in termini biblici la destinazione finale dell'immagine e suggerisce chiaramente l'intero cammino che essa deve percorrere per raggiungere il suo compimento.

L'accostamento non è evidentemente fortuito: tutte le volte che parlerà della beatitudine, Tommaso citerà di nuovo lo stesso versetto di san Giovanni: «Lo vedremo così come egli è», completando un po' più avanti con un altro testo dello stesso evangelista: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio»[190].

Familiare a Tommaso, questo procedimento pone incessantemente il suo discepolo dinanzi al fine che si propone, o meglio dinanzi al fine che Dio gli propone. Si cita abitualmente – vi ritorneremo ben presto – il Prologo della Seconda Parte, ma in realtà già la prima questione della *Somma* recita così:

*«L'uomo è ordinato a Dio come ad un certo fine che supera la capacità della ragione, secondo il detto di Isaia (64, 4): "Occhio non vide, eccetto te, o Dio, quello che tu hai preparato a coloro che ti amano". Ora è necessario che gli uomini conoscano in precedenza questo loro fine, perché vi indirizzino le loro intenzioni e le loro azioni Cosicché per la salvezza dell'uomo fu necessario che mediante la divina rivelazione gli fossero fatte conoscere delle cose superiori alla ragione*

---

[189] I, q. 4, a. 3 sc.; la nostra attenzione è stata attirata su questo accostamento dal buon studio di C.E. O'NEILL, *L'homme ouvert* à *Dieu (Capax Dei),* in N.A. LUYTEN (ed.), *L'anthropologie de saint Thomas,* Fribourg 1974, pp. 54-74, cf. pp. 61-62; ripreso in P. BÙHLER (ed.), *Humain à l'image de Dieu,* Genève 1989, pp. 241-260. Il Prologo generale alle *Sentenze* moltiplica anch'esso questi accostamenti tra la protologia e l'escatologia; G. Emery, al quale devo questa indicazione, vi vede giustamente un'intuizione propria di Tommaso.

[190] I, q. 12, a. 1 sc. e, a. 4 sc.

*umana»*[191].

Si pensa inevitabilmente al detto popolare *Qui veut la fin, veul les moyens* [Chi vuole il fine, vuole i mezzi], Tommaso però gli dà subito la sua forma più elaborata e situa la creatura di fronte al fine veramente ultimo, in rapporto al quale si ordinerà tutto il resto. Tutto il resto non è ridotto così allo stato di puro mezzo – ciò significherebbe tenere in poco conto autentici valori che a loro modo sono dei veri fini –, ma ciò significa certamente che questi stessi valori non hanno tutto il loro significato se non in rapporto a questo fine ultimo. Raggiunto all'ultimo, il fine deve essere conosciuto per primo ed è in sua funzione che tutto il resto deve organizzarsi. Se dunque vogliamo avere qualche probabilità di comprenderlo, occorre tentare di cogliere l'iniziativa divina là dove appare con maggiore chiarezza – giustamente all'inizio e alla fine della storia della salvezza. E' esattamente quanto fa Tommaso, il quale inizia la descrizione del suo movimento di ritorno col ricordare congiuntamente la dottrina dell'immagine di Dio e il fine che gli è proposto.

« *Poiché, come insegna il Damasceno [De fide orth. 2, 12], si dice che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio intendendo per immagine «un essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di dominio dei propri atti», dopo aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio, e di quanto è derivato dalla divina potenza secondo la sua volontà, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto è anch'egli principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su di esse*».

Questo testo che fa da Prologo alla Seconda Parte viene subito completato da alcune righe che non lasciano alcun dubbio sull'intenzione dell'autore. L'uomo di cui ci parla non è considerato in statico, alla stregua di una natura morta, se così ci si può esprimere come un essere in divenire:

*«Nel movimento della creatura verso Dio,] «la prima cosa da considerare è il fine ultimo della vita umana; la seconda saranno i mezzi che permettono all'uomo di raggiungerlo o di allontanarsene: infatti è a partire dal fine che ci si deve fare un' idea di ciò che ad esso è ordinato . E, poiché si ammette che* il fine ultimo della vita umana *è* la beatitudine, *bisogna prima di tutto trattare del fine ultimo in generale, quindi della beatitudine»*[192] .

Più noto del precedente, questo secondo testo offre una chiave di lettura alla quale bisognerà ricorrere spesso. Ma la lettura simultanea di queste due dichiarazioni di intenzione permette già un'importante osservazione. Passando da una parte all'altra della *Somma,* il teologo non abbandona Dio a favore dell'uomo. Il soggetto della *sacra doctrina* resta sempre Dio, ma non lo si considera più direttamente in se stesso, né come il principio assoluto dell'uomo e dell'universo, ma come il suo completamento, come il fine anch'esso assoluto, ultimo, che attira a sé tutte le cose mediante l'irradiamento della sua suprema bontà e suscita come risposta e in modo speciale l'agire libero della creatura razionale. Tutta la vita spirituale trova qui la sua origine ed è nel campo di attrazione così creato che essa deve svilupparsi.

Nelle prime righe tuttavia, non è ancora questa idea di finalità ad essere proposta, ma quella dell'esemplarità. Se l'essere umano ha Dio per fine, è perché esso è stato fatto da lui «a sua immagine e somiglianza» (Gn 1, 26), onde deriva un'irresistibile attrazione iscritta nella sua stessa natura ad essergli simile, così come l'immagine assomiglia al modello a partire dal quale viene formata. La persona umana raggiungerà il suo compimento sforzandosi di imitarlo sempre più. Per questo, Tommaso, quando parla della creazione dell'uomo e della sua natura nella Prima Parte (q. 93), accorda molto spazio al tema dell'immagine di Dio ed è ancora questo che spontaneamente

---

[191] I, q.1, a. 1.

[192] I-II,q. *1,Prol.*

ritorna quando tratta dell'agire dell'uomo. E in questo modo che il tema dell'immagine di Dio connette in modo organico la *Prima* e la *Secunda Pars* .
Questi due dati congiunti permettono dunque a Tommaso di passare da Dio all'uomo (dalla teologia dogmatica alla teologia morale, diceva) e di unire in una stessa teologia la primaria preoccupazione contemplativa alla preoccupazione di condurre la vita cristiana o la verità evangelica. Situando l'intera sua considerazione dell'agire umano sotto il duplice segno congiunto dell'immagine da restaurare e del fine da raggiungere (essendo l'immagine restaurata il fine è raggiunto), Tommaso propone al suo discepolo un programma di vita posto sotto il segno del compimento di sé, poiché la creatura si scopre essa stessa in ricerca del suo fine. Morale della beatitudine, dunque, ma di una beatitudine che non si ottiene se non mediante l'imitazione dell'Esemplare a partire dal quale siamo fatti. Questo ci rimanda sia a san Paolo: «Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi» (Ef 5*,* 1), che al Discorso della Montagna: «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5*,* 48). Non è un caso se da professore di Sacra Scrittura qual era, Tommaso accorda al tema dell'immagine di Dio un'importanza considerevole. Insieme a lui anche noi siamo invitati ad attingere così alla fonte sempre zampillante della Parola di Dio. Un teologo che si preoccupi di spiritualità non può dimenticare questo continuo riferimento alla Bibbia. Per fortuna è passato il tempo in cui i discorsi sugli incipienti e i proficienti o sulle età della vita interiore, credevano di potersi sviluppare fondandosi unicamente su considerazioni di psicologia religiosa. Ma non è inutile sottolineare che si tratta anche di uno dei temi maggiori della patristica e il patrocinio di san Giovanni Damasceno ce lo conferma. Esso gioca infatti il ruolo di crocevia per l'intera patristica orientale, sicché tramite esso Tommaso si trova collegato a tutta questa tradizione, ad ascoltare la quale egli è stato attento forse , più di ogni altro teologo della sua generazione (la *Catena aurea* ne è eloquente testimonianza). In questa linea patristica non è certamente abusivo parlare di una morale della divinizzazione. Troppo poco conosciuto, questo aspetto è tuttavia ben reale.

## L'IMMAGINE DELLA TRINITÀ

Il lettore della *Somma* non può non osservare il fatto che l'autore ha diviso in due sezioni distinte quanto aveva da dire sull'uomo: mentre le Questioni 75-89 trattano della *natura* dell'uomo, le Questioni 90- 102 parlano della sua *creazione (de productione prima hominis).* Se è un filosofo un po' frettoloso, tale lettore limiterà il suo studio alla prima parte e lascerà la seconda al teologo. Questo sarebbe un errore fatale che gli impedirebbe di capire lo scopo del suo autore, in quanto costui afferma che è proprio nella sua qualità di teologo che intende considerare la natura dell'uomo[193]. Lasciando lo studio del corpo al medico, egli parlerà soprattutto dell'anima e della relazione che essa ha con il suo corpo. Nello stesso tempo annuncia con fermezza che il suo studio sull'uomo non sarà completo prima di aver parlato dell'immagine di Dio, giacché questo è *il fine* che Dio si propone creando l'uomo[194] Come egregiamente si è espresso un filosofo, Tommaso ha compreso il tema dell'immagine «come causa finale della produzione dell'uomo. L'essere umano è stato creato o prodotto *per* essere a immagine di Dio. Se le parole *fine* o *termine* hanno un senso, bisogna affermare che l'essere umano è, è stato creato, e dunque voluto e concepito dal suo Creatore, non per essere una sostanza pensante o un animale razionale, ma *per* essere a sua

[193]Cf. I, q. 75, *Prol.:* «È proprio del teologo *(theologus)* considerare la natura umana dal punto di vista dell'anima e non del corpo.
[194] Si sa che è il titolo stesso della questione sull'immagine di Dio (I, q. 93): *De fine sine termino productionis hominis prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei.*

immagine»[195] . Detto altrimenti, nella sua esegesi di Gn 1, 26 il Maestro d'Aquino vede all'opera e in modo simultaneo l'efficienza e la finalità: Dio, mentre crea l'uomo, è mosso dall'intenzione di comunicargli la sua somiglianza.

San Tommaso ha più volte parlato dell'immagine di Dio nei luoghi più decisivi dei suoi scritti teologici, ma sembra proprio che, pur conservando una base comune delle sue prime ricerche, egli abbia costantemente progredito nel suo approfondimento grazie alla rinnovata attenzione con la quale ha riletto l'opera di sant'Agostino. Anche se non sarà trattato *ex professo* che verso la fine della Prima Parte, il tema lo si trova fin dalle pagine iniziali della *Somma*[196], ed è in riferimento ad esso che Tommaso coglie già il tipo di somiglianza che la creatura può avere con il suo creatore[197]. Questi riferimenti precoci sono il segno, non trascurabile, che il tema è presente alla mente del teologo anche quando non ne parla. Tuttavia, e ciò non ha più niente di cui sorprenderci, è a proposito della Trinità e della creazione che egli stabilirà i punti fondamentali[198]. Quando spiega perché la Sacra Scrittura riserva il termine «immagine» per parlare del Figlio e gli si obietta che questo termine è anche utilizzato per l'uomo, egli risponde con una prima distinzione: «*L'immagine di qualcuno può trovarsi in un altro in due modi: sia in un essere della stessa natura specifica, come l'immagine del re si trova nel suo figlio; sia in un essere di natura diversa, come l'immagine del re si trova sulle monete. Ora, è nel primo modo che il Figlio è l'Immagine del Padre e soltanto nel secondo che l'uomo è immagine di Dio.* Perciò per significare questa imperfezione dell'immagine, nel caso dell'uomo, non si dice semplicemente che egli è l'immagine di Dio, ma che è "ad immagine", e con ciò si vuole significare lo sforzo di una tendenza alla perfezione. *Del Figlio di Dio invece non si può dire che sia «ad immagine» perché è la perfetta Immagine del Padre*»[199].

Supponendo che occorra cercare delle ragioni che spieghino per Tommaso attribuisce una tale

---

[195] L.B. GEIGER, *L'homme image de Dieu. À propos de* Summa theologiae, I, q. 93, a. 4, RFNS 66 (1974) 511-532, cf. pp. 515-516; l'autore prosegue con un'osservazione di cui si scoprirà l'importanza nel seguito di questo capitolo: «Il fine per il quale un essere è creato, deve perciò apparire nella definizione, se la definizione di questo essere è perfetta. Il fine fa capire la natura di un essere... Ora, il fine della creazione dell'essere umano consiste nell'essere abilitato a conoscere e amare Dio così come egli stesso si conosce e si ama. L'uomo è stato creato da Dio affinché, secondo la natura prodotta da Dio, fosse capace di conoscere e amare Dio allo stesso modo in cui questi ama e conosce se stesso, capacità che si attuerà imperfettamente mediante il dono della grazia e perfettamente tramite il dono della gloria. Del resto è per tale ragione che, come sarà mostrato nella seconda parte della *Summa*, la beatitudine dell'uomo non può che consistere in questo fine. Il fine della creazione dell'uomo fa capire ciò che egli è, indicando ciò per cui viene creato. Esso perciò deve apparire nella definizione, se questa deve essere perfetta» (pp. 5 18-5 19).

[196] Cf. I, q. 3, a. 1 ad 2: «Si dice che l'uomo è ad immagine di Dio, non in quanto è un corpo, ma in quanto sorpassa tutti gli altri animali., cioè a causa della ragione e dell'intelligenza. Dunque è per l'intelletto e la ragione che sono incorporee che l'uomo è ad immagine di Dio».

[197] I. q. 4, a. 3; molto riservato qui, Tommaso sembra soprattutto preoccupato di scartare l'ingenuo errore secondo cui, per il fatto che la creatura assomiglia al suo Creatore, si dovrebbe concludere al contrario: «in un certo senso, la creatura è simile a Dio, ma Dio non assomiglia alla creatura» (ad 4). Dal momento che Dio è al di fuori di ogni genere, la sua efficienza si esercita senza che vi sia comunicazione di genere o di specie; le creature non sono simili a lui se non seguendo una certa analogia, dato che esse sono degli esseri riducibili al principio universale di ogni essere: *illa quae sunt a Deo assimilantur ei in qua ntum sunt entia ut primo et uniuersali principio totius esse*[197].

[198] E molto apprezzabile il fatto che dire «immagine di Dio» per Tommaso significa dire allo stesso[198] tempo «immagine della Trinità»; se non ignora la somiglianza rispetto alla natura divina (cf. per es. I, q. 93, a. *5),* non è questa che generalmente egli mette in primo piano.

[ciò appartiene al "fisico"], a meno che non si tratti del rapporto tra l'anima e il corpo».

[199] I**,** q. *35,* a. 2 ad *3;* nella sua semplicità, questa spiegazione sottolinea senza commenti l'abisso ontologico che separa il creato dall'increato; è di questo che si vuoi rendere conto parlando di una somiglianza analogica e non di una identità. Tommaso ritornerà su questa costruzione «ad immagine» per escludere la possibilità che l'uomo sia detto «ad immagine dell'Immagine», cioè del Figlio soltanto; egli ci tiene molto al fatto che sia veramente ad immagine *della Trinità;* per questo bisogna vedere nell'ad *imaginem* l'idea della causalità esemplare: immagine essendo intesa per «modello» (I, q. 93, a. *5* ad 4).

importanza alla nozione dell'immagine – essendo sufficiente di per sé il fatto che sia un dato rivelato –, la sfumatura qui introdotta è particolarmente illuminante. L'idea di una realtà che non è data allo stato perfetto, ma considerata come chiamata a progredire corrisponde molto profondamente alla sua concezione della natura, la quale comporta certamente un dato di base stabile, ma germinalmente ricco di un compimento futuro. L'uomo non è pienamente se stesso se non nello stadio di cultura; così anche l'immagine di Dio che è in lui non sarà pienamente se stessa se non nello stadio perfetto della sua attività di natura spirituale.

Naturalmente, ritroviamo l'immagine nello sviluppo della *Somma* quando Tommaso si interroga sulla somiglianza della creazione al suo Creatore, sulla traccia che l'Artista divino ha lasciato nella sua opera; è in questa occasione che ha precisato la sua dottrina sulle vestigia della Trinità[200]. Ciononostante, è ora che si fa un passo decisivo. Se è vero che l'uomo partecipa, nella sua condizione corporea, insieme all'intera creazione, a questa somiglianza per modo di vestigio, in più gli tocca il fatto di essere un'immagine propriamente detta della Trinità, essendo dotato di intelligenza e di volontà. Perciò è possibile trovare in lui un verbo concepito e un amore che procede. Si ha in questo caso molto più che una semplice somiglianza esteriore; è al livello della *mens,* ciò che vi è di più spirituale nell'uomo, che l'immagine si situa: *«Siccome la Trinità increata si distingue secondo la processione del Verbo a partire da colui che lo proferisce e la processione dell'Amore a' partire da ambedue. . – si può affermare che nella creatura razionale, in cui si trova la processione del Verbo secondo l'intelligenza e la processione dell'amore secondo la volontà, esiste un'immagine della Trinità increata che arriva fino ai tratti specifici»*[201]*.*

Poiché il corpo non ha altra somiglianza se non quella del vestigio, è al livello dell'anima spirituale quindi che si trova l'immagine[202]. Infatti essa è come Dio stesso capace di conoscenza e d'amore. Si ritrova qui un dato di base presente in ogni essere umano in virtù della sua creazione e che fonda l'analogia di proporzionalità propria che Tommaso sviluppa nel testo appena citato. Tuttavia non si tratta che di un punto di partenza; Tommaso infatti non smette di tentare di superare il carattere statico di questo dato bruto e mettere in risalto il carattere progressivo e dinamico dell'immagine. Questa è anche una realtà in divenire, presente nella natura umana come un appello. Perciò, per suggerire tale carattere evolutivo dell'immagine, oltre all'analogia di proporzionalità che si fonda su un dato ontologico indistruttibile, Tommaso impiega una

---

[200] Cf. I, q. 45, a. 7, e sopra, cap. 2.

[201] I, q. 93, a. 6; altri luoghi sono anche molto espliciti, così 1, q. 45, a. 7: «Le processioni delle Persone divine si presentano quali atti dell'intelligenza e della volontà infatti il Figlio procede come Verbo dell'intelligenza e lo Spirito Santo come amore della volontà. Perciò, nelle creature razionali, in cui si trovano intelligenza e volontà, in quanto si riscontra un verbo concepito e un amore che procede, si trova anche una rappresentazione della Trinità a modo di immagine».

[15] Perciò Tommaso osserva, I, q. 93, a. 4 ad 1: «se si considera la natura intellettuale in cui l'immagine risiede *principalmente,* la qualità di immagine di Dio si riscontra tanto nella donna quanto nell'uomo»; questa risposta rifiuta un'obiezione molto negativa secondo cui la donna non avrebbe potuto essere immagine di Dio, ma Tommaso non sfugge al suo tempo e, per dar ragione all'insegnamento paolino, aggiunge subito: «da un punto di vista secondario, l'immagine di Dio si trova nell'uomo in un modo che non si verifica nella donna, poiché l'uomo è principio e fine di tutta la creazione», con citazione di I Cor 11, 7-9. Oggi si sa che l'inciso di *Gn* 1, 27b: «maschio e femmina li creò», non ha niente a che vedere con «l'immagine di Dio» propriamente detta e non evoca altro che la produzione sessuata degli esseri umani; non sarebbe possibile perciò fondare su di esso un'antropologia egualitaria come nemmeno il suo contrario; cf. lo studio di PHILLIS A. BIRD, in K.E. BØRRESEN (ed.), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition,* Oslo 1991. Si sa che, per evitare l'interpretazione misogina dell'immagine di Dio alla quale hanno ceduto numerosi rappresentanti della tradizione cristiana, alcuni autori (tra cui R.R. Ruether, in questo stesso volume) propongono di rinunciare decisamente ad un'antropologia dell'immagine di Dio; non è tanto necessario sottolineare il mancato profitto che ne risulterebbe. Senza addentrarci ulteriormente in questa questione, ricordiamo l'opera equilibrata di C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?* («Bibliothèque thomiste 43»), Paris 1982, e lo studio di C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Homme et femme dans l'anthropologie de Thomas d'Aquin,* in P. BOHLER (ed.), *Humain à l'image de Dieu,* pp. 165-190.

gradazione di conformità ascendente che apre il cammino a una crescita indefinita: «*L'immagine di Dio nell'uomo si può considerare sotto tre aspetti. Primo, in quanto l'uomo ha* un'attitudine naturale a conoscere e ad amare Dio, *attitudine che risiede nella natura stessa dell'anima spirituale che è comune a tutti gli uomini. Secondo, in quanto l'uomo* conosce e ama Dio in maniera attuale o abituale, *sebbene in modo imperfetto: si tratta allora dell'immagine per conformità di grazia. Terzo, in quanto l'uomo* conosce e ama Dio in maniera attuale e perfetta: *si ha così l'immagine secondo la somiglianza di gloria. Perciò, commentando il versetto del Salmo 4:* La luce del tuo volto è stata impressa su di noi, Signore, *la* Glossa *distingue tre tipi di immagine: e cioè di creazione, di nuova creazione e di somiglianza. La prima di queste immagini si trova in tutti gli uomini, la seconda solo nei giusti e la terza soltanto nei* beati »[203].

Come si è giustamente osservato, «questi tre aspetti dell'immagine sono intimamente legati l'uno all'altro come i tre momenti di uno stesso itinerario spirituale» [204]. Se sembra che Tommaso non sia giunto di primo acchito a questa formulazione definitiva, egli ha almeno costantemente proposto dei gradi nel suo modo di comprendere l'immagine, l'uno supponendo l'altro e completandolo in un grado superiore[205]. E ciò mostra che è proprio in questo dinamismo dell'immagine che risiede il suo interesse per la teologia spirituale: «Vi sono due modi di essere conformati [all'immagine dell'uomo celeste, Cristo, cf. *I Cor 15,* 49], l'uno nella vita della grazia e l'altro in quella della gloria, la prima essendo una via verso la seconda *(via ad aliam),* poiché senza la vita della grazia non si giunge a quella della gloria» [206]. Come ben dice un commentatore

---

[203] I, q. 93, a. 4; si noterà l'insistenza sui verbi «conoscere» e «amare» Dio *in atto;* è soltanto in questo caso che si verifica l'immagine nel suo più alto livello; eredità agostiniana per eccellenza di cui Tommaso è molto cosciente (cf. *De uer.* q. 10, a. 3); lo si è ben dimostrato, Agostino non usa forme sostantive *memoria, intelligentia, dilectio,* se non quando si tratta di un grado inferiore dell'immagine *(memoria sui [hominis]);* quando si tratta dell'attività che ha Dio per oggetto, egli usa sempre delle forme verbali: *meminit, intellegit, diligit,* cf. l'illuminante nota di W.H. PRINCIPE, *The Dynamism of Augustine's Terms far Describing the Highest Trinitarian Image in the Human Person* (Studia Patristica 18, 3), E.A. LIVINGSTONE (ed.), Oxford - New York 1982, 1291-1299

[204] A. SOLIGNAC, *Image et ressemlance,* col. 1448, che cita alcuni testi illuminanti e sottolinea bene come «i tre momenti dell'immagine corrispondono anche ai tre lumi dello spirito»: *lumen naturale, gratiae, gloriae.*

[205] G. LAFONT, *Structures et méthodes,* pp. 271, ne trova un primo esempio in *De pot.* 9, 9 che parte dal vestigio del Creatore riconoscibile dal temano «sostanza- forma-ordine», per elevarsi, a partire di là, all'immagine specifica che è la creatura spirituale in esercizio di conoscenza e d'amore *di sé,* e sfociare infine alla creatura graziata, resa conforme a Dio dalla sua conoscenza e dal suo amore *di Dio.* Altrove (III, q. 23, a. 3; *Sent.* III, d. 10, q. 2, a. 2 q.I a 1), Tommaso propone lo stesso tipo di gradazione, ma in termini di filiazione adottiva (poiché il Verbo è simultanea- mente Immagine e Figlio, l'accostamento non è arbitrario); noi abbiamo allora l'assimilazione esterna di ogni essere creato a Dio (che non è ancora veramente Filiazione), l'assimilazione specifica della creatura spirituale che è una specie di filiazione al livello della natura, e infine l'assimilazione unitiva mediante la grazia e la carità, Non è che in quest'ultimo caso che si parlerà in modo appropriato di filiazione adottiva, dato che essa dà diritto all'eredità dei figli di Dio: la beatitudine. Quanto al terzo modo di presentare questa gradazione, è quello che impiega i gradi di conoscenza e di amore in se stessi e che troviamo nel testo della *Summa* analizzato qui sopra.

[206] *In I ad Cor. 15,* 49, lect. 7, n. 998. Altrove, ma sempre in riferimento all'immagine di Dio — riprendendo il detto di san Paolo; «[riflettendo] come in uno specchio la gloria del Signore, noi siamo trasformati in questa stessa immagine sempre più gloriosa» —, Tommaso esplicita ciò come un progresso nell'ordine della conoscenza (e dell'amore); *«Riflettendo (speculantes)* non è inteso qui di *specula* (osservatorio) ma di *speculum* (specchio). Questo vuoi dire che noi conosciamo Dio stesso nella sua gloria mediante lo specchio della ragione nella quale è impressa una certa immagine di lui. Ed è lui che noi riflettiamo quando, dalla considerazione di noi stessi, ci eleviamo ad una certa conoscenza di Dio che ci trasfigura. Infatti, come ogni conoscenza si fa per assimilazione del soggetto conoscente all'oggetto conosciuto, così occorre che coloro che vedono Dio siano in un certo modo trasformati in Dio. Se essi lo vedono perfettamente, sono perfettamente trasfigurati, così come i beati nella patria mediante l'unione di fruizione.. Se non lo vedono che imperfettamente, la loro trasfigurazione è imperfetta, così come accade quaggiù mediante la fede... (S. Paolo) distingue tre gradi della conoscenza nei discepoli di Cristo. Il primo ci fa passare dalla chiarezza della conoscenza naturale a quella della conoscenza della fede. Il secondo ci conduce dalla chiarezza della conoscenza dell'Antica Alleanza alla chiarezza della conoscenza della grazia della Nuova Alleanza. Il terzo ci eleva dalla chiarezza della conoscenza naturale e dell'Antica e della Nuova Alleanza alla chiarezza della visione eterna», *In Il ad Cor. 3,* 18, lect. *3,* nn. 114-115.

recente, l'uomo-immagine non riflette Dio-Trinità come uno specchio, ma come un attore che imita il modello rappresentato, entrando sempre più profondamente nella vita del suo personaggio[207].
Tutto questo è vero, ma per essere pienamente fedeli all'intuizione centrale di fra Tommaso è necessario dire ancora di più. Se la dottrina dell'immagine ha una tale importanza, è perché essa permette di comprendere come si realizza nella creatura l'articolazione *dell'exitus* e del *reditus.* Infatti, se la prima, l'immagine di creazione, è il termine dell'«uscita», la seconda, l'immagine di ri-creazione o secondo la grazia, costituisce quella da cui comincia il «ritorno», avviando il movimento che troverà il suo compimento nella patria con la terza, l'immagine di gloria, infine perfettamente somigliante. Soltanto così noi ridiamo allo slancio interno dell'immagine tutta la sua forza, ricollocandolo nel dinamismo più ampio del movimento circolare infinito che riconduce verso Dio l'intera creazione.
L'intera creazione – e in modo particolare le persone umane che entrano coscientemente in questo processo – si trova così coinvolta e trascinata nel movimento delle relazioni trinitarie. Come si può vedere sull'icona della Trinità di Andrej Rublèv (sotto la forma del rettangolo in basso all'altare che simboleggia l'universo creato, la creazione non si trova al di fuori, ma proprio al centro della comunione trinitaria. Il genio del pittore lambisce senza saperlo l'intuizione del teologo e rende visibile qualcosa di questa *circulatio* che parte dal Padre mediante il Figlio e ritorna verso di lui mediante e nello Spirito, trascinando l'universo nel suo amore.

## IMMAGINE E INABITAZIONE

Per ben comprendere l'intera dinamica del grande testo della *Somma* sui tre gradi di conformità dell'immagine al suo modello, occorre tuttavia ritornare un po' indietro e sforzarsi di considerare più da vicino la somiglianza per grazia *dell'imago recreationis* essa giunge alla sua pienezza quando perviene al massimo splendore permesso su questa terra dall'inabitazione della Trinità nell'anima. Fedele al suo procedimento, Tommaso approfondisce la sua riflessione mediante approcci successivi; non gli basta stabilire la somiglianza trinitaria sul piano delle potenze, ma vuole farlo anche sul piano degli atti. Anche in questo caso però non si tratta di atti qualsiasi:
*«Se si deve trovare l'immagine della Trinità nell'anima, è necessario ricavarla principalmente da ciò che si avvicina maggiormente, per quanto è possibile, ad una rappresentazione specifica delle Persone divine. Ora, le Persone divine si distinguono secondo la processione del Verbo a partire da colui che lo proferisce e secondo quella dell'Amore che unisce entrambi. D'altra parte, come afferma sant'Agostino, il verbo non può esistere nella nostra anima «senza un Pensiero in atto". Quindi è sul piano degli atti che si riscontra in maniera primaria e principale l'immagine di Dio nell'anima,* in quanto a partire dalla conoscenza che abbiamo, formiamo, pensando, un verbo, e da questo prorompiamo nell'amore»[208].

---

[207]D.-J. MERRIELL, *To the Image*, p. 243; «Through Thomas' study of Augustine's *De Trinitate* he carne to realize than man reflects the divine Trinity not merely as a mirror reflects a thing set to some distance from it, but as an actor who imitates the character he plays by entering into his character's life». E necessario precisare che la parola «specchio» in questo contesto non è intesa completamente nello stesso senso in cui si trova nella metafora dello specchio in san Paolo nel testo della nota precedente? Quanto alla parola «attore», non ha qui niente di sgradevole, dato che si tratta di una imitazione interna e che san Tommaso mette sulla via dell'accostamento quando spiega il modo in cui si può dire che la grazia è essa stessa immagine di Dio, *Sent.* II, d. 26, q. 1, a. 2 ad 3; «Immagine e somiglianza di Dio si dicono dell'anima e della grazia diversamente; l'anima è detta immagine in quanto imita Dio, la grazia è detta immagine come essendo ciò mediante cui l'anima imita Dio». Si pensi anche a san Paolo che ben presto ritroveremo; «Imitare Dio come dei figli prediletti».
[208] I, q. 93, a. 7.

L'intero contesto della questione ci autorizza a intendere che si tratta della conoscenza e dell'amore *di Dio,* ed è così che possiamo comprendere il termine utilizzato da san Tommaso. Conformemente all'etimologia, egli impiega spesso il verbo *prorumpere* per esprimere una pressione interiore irresistibile: *«precipitarsi* nel piacere», *«prorompere* in ingiurie», *«sciogliersi* in lacrime» o, più nobilmente, *«esplodere* in rendimento di grazie»... Per rispettare questa sfumatura, e il soggetto, bisognerebbe poter tradurre: *Prorumpimus in amorem,* con: *Noi fondiamo in amore* [per Dio così conosciuto]. In ogni caso vi è qui, e dovremo ritornarvi altrove, una forte evocazione del modo in cui Tommaso concepisce l'amore come una forza vitale che spinge l'amante verso l'amato. Secondo la formula classica ricavata dallo Pseudo-Dionigi, l'amore provoca un'uscita da sé *(amor facit extasim)*[209], Esso sradica colui che ama dal suo tenore di vita e lo precipita in un'avventura dalla quale non uscirà indenne. E altrettanto importante osservare come la parola *prorumpere* si ritrova con lo stesso senso soltanto in un altro contesto [210]: «La grazia rende l'uomo conforme a Dio. *Quindi, affinché una Persona divina sia inviata nell'anima mediante la grazia,* è necessario che l'anima sia conformata o assimilata a questa Persona *tramite qualche dono di grazia. Ora, lo Spirito Santo è l'Amore: dunque è* il dono della carità che assimila l'anima allo Spirito Santo, *ed è a causa della carità che si parla di una missione dello Spirito Santo. Il Figlio, lui, è il Verbo — e non un verbo qualsiasi ma quello che spira l'Amore: "il Verbo che cerchiamo di fare intendere, dice Agostino è una conoscenza piena d'amore"* (De Trin. IX 10, *15). Non si ha dunque missione del Figlio per un perfezionamento qualsiasi dell'intelletto, ma solo quando l'intelletto è istruito* in modo tale che giunge a prorompere in affezione d'amore (quo prorumpat in affectum amoris), *secondo quanto è scritto in san Giovanni (6, 45): «Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me" o nel Salmo (38, 4): «Un fuoco divampò nelle mie considerazioni". Per questo sant'Agostino impiega dei termini significativi: «Il Figlio è inviato quando è conosciuto e* percepito" (ibid. *IV* 20, *28*); *la parola* percezione *significa infatti* una certa cognizione sperimentale *In ciò consiste propriamente la «sapienza" o «scientia sapida", secondo il detto dell'Ecclesiaste (6, 23): «La sapienza della dottrina giustifica il suo nome*[211].
Il fatto che san Tommaso utilizza il verbo *prorumpere* soltanto in questi due luoghi è un invito molto chiaro ad accostarli. Alcuni potrebbero rammaricarsi del fatto che egli non vi insista maggiormente, ma ciò non rientra affatto nel suo modo di procedere che è più allusivo. Come ha ben notato un commentatore perspicace «tutto accade come se un certo pudore spirituale impedisse al Dottore angelico di proseguire ulteriormente la presentazione di questa teologia dell'immagine ed entrare nei dettagli di una teologia spirituale che si sarebbe voluto vedergli sviluppare». E vero; tuttavia questo è proprio uno di quei casi in cui è del tutto lecito al commentatore mettere in evidenza ciò che il Maestro stesso non ha potuto o creduto dover sviluppare a causa del piano che perseguiva; la dottrina dell'inabitazione della Trinità costituisce il coronamento della dottrina dell'immagine di Dio[212], É sufficiente ricordare in che modo egli presenta questa dottrina dell'inabitazione, in stretto legame con la dottrina delle missioni delle Persone divine, o piuttosto come la sua conseguenza: *«Si dice che una Persona divina è inviata in*

---

[209] Cf. per es. I, q. 20, a. 2 ad 1; I-lI, q. 28, a. *3;* Il-Il, q. *175,* a. 2; ecc. .
[210] La cosa è stata notata anche da D, -J. MERRIELL, *To the Image of the Trinity* p. 231, che ha inoltre appurato come la parola non deriva da sant'Agostino. Egli stesso traduce molto giustamente *prorumpere* con *to burst forth into love.*
[211] I, q. 43, a. 5 ad 2; si sarà notata in questo testo, e in atri citati sopra, l'insistenza sulla conformità a Dio che la grazia realizza in noi, o sul1'assimilazione allo Spirito Santo che produce la carità; certamente dovremo ritornare su questo tema.
[212]Si è un po' sorpresi che Merriell, pp. 226-235, manifesti qui una così grande esitazione, benché egli sia più positivo nella sua conclusione (p. 242); si troveranno alcuni sviluppi in questo senso in F.L.B. CUNNINGHAM, *St. Thomas' Doctrine on the Divine Indwelling in the Light of Scolastic Tradition,* Dubuque (Iowa) 1955, pp. 339-349.

*quanto esiste in qualcuno in un modo nuovo; che è* data *in quanto è posseduta da qualcuno ciò non si verifica se non a causa della grazia santificante. Infatti vi è per Dio un modo comune di esistere in tutte le cose mediante la sua essenza, la sua potenza e la sua presenza, come causa negli effetti che partecipano della sua bontà. Ma al di sopra di questo modo comune* c'è un modo speciale che è proprio della creatura razionale: in questa si dice che Dio esiste come il conosciuto nel conoscente e l'amato nell'amante. *E siccome, conoscendolo e amandolo,* la creatura razionale giunge con la sua operazione fino a Dio stesso, si dice che tramite questo modo speciale, non solo Dio è nella creatura razionale, ma anche che abita in essa come nel suo tempio»[213]. Questo «modo speciale di presenza», lo si capisce bene, non consiste semplicemente in un «essere là», così come accade quando due persone si trovano fisicamente nello stesso luogo senza che nient'altro le renda vicine. Questa presenza particolare raddoppia, se così si può dire, l'intensità della presenza di Dio, poiché, all'azione con la quale egli dà l'essere e da cui risulta la presenza di immensità, si aggiunge l'azione con la quale dà la grazia[214]. E, nello stesso tempo, dà alla persona umana la capacità di raggiungerlo al livello di questa nuova presenza. Non si tratta qui di due atti differenti: per Dio, dare la grazia significa darsi da conoscere e da amare. Secondo un'espressione con la quale Tommaso riassume quanto accadrà nella visione beatifica, della quale però quaggiù si ha una realizzazione iniziale, «se esistesse una realtà che fosse simultaneamente la fonte della capacità di vedere e la stessa realtà vista, occorrerebbe che colui che vede riceva da questa realtà sia la capacità di vedere, sia la «forma" mediante cui il vedere si attualizza»[215]. Tenendo conto del fatto che quaggiù «camminiamo nella fede e non nella chiara visione», è esattamente quanto accade in questa presenza speciale Dio non soltanto viene incontro all'uomo, ma gli dà e nello stesso tempo la possibi1ità di incontrarlo.

Questo è dunque quanto rende possibile il dono della grazia santificante è solo per un atto delle virtù teologali di fede (conoscenza) e carità (amore) che Dio è raggiunto così in se stesso. Ma ciò che è importante notare per il nostro scopo è il fatto che Tommaso descrive l'inabitazione di Dio nell'anima come il risultato degli stessi atti che danno all' immagine la conformità di grazia della nuova creazione, ed è questo che ci spinge a sottolineare la continuità tra queste due dottrine. Il dinamismo implicato nella nozione di immagine di Dio trova la sua più alta realizzazione quaggiù in ciò che costituisce anche il vertice dell'avventura umana: l'unione con Dio di cui l'anima gode come di un oggetto d'amore liberamente posseduto. Se si segue Tommaso si va molto lontano, ed è possibile rendersene conto dal modo in cui egli spiega perché si può attribuire allo Spirito Santo il titolo di «Dono» (*donum Dei,* come dice l'inno *Veni Creator):*

«*Noi* possediamo *ciò di cui possiamo fare liberamente uso o fruire a piacere: in questo senso una Persona divina non può essere posseduta se non da una creatura razionale unita a Dio. Le altre creature possono ben essere mosse da una Persona divina, però ciò non conferisce loro il potere di godere di questa Persona divina né di usufruire del suo effetto.* Ma la creatura razionale ottiene a volte questo privilegio, allorquando diventa partecipe del Verbo divino e dell'Amore che procede, fino a poter liberamente conoscere Dio con verità e amarlo perfettamente. *Perciò soltanto una creatura razionale può possedere una Persona divina. Quanto poi alla realizzazione di tale possesso essa non può giungervi con le sue proprie forze: occorre che le sia* dato *dall'alto*

---

[213] I, q. 43, a. 3; la dottrina delle missioni divine e dell'inabitazione è un tema molto studiato e sempre attuale; si troverà un riassunto agevole e affidabile in J.-H. NICOLAS, *Synthèse Dogmatique* I, pp. 227-265; per uno studio esaustivo, *cf.* J. PRADES, *«Deus specialiter est in sanctis per gratiam». El misterio de la inhabitaciòn de la Trinidad en los escritos de santo Tomds* («Analecta gregoriana 261»), Roma 1993.

[214] E Tommaso ritrova qui la sua immagine prediletta: «la grazia è causata nell'uomo dalla presenza della divinità, così come la luce nell'atmosfera deriva dalla presenza del sole», III, q. 7, a. 13.

[215] I, q. 12, a. 2.

– *giacché ciò che otteniamo da altri, si dice che ci è* dato. *Ecco come conviene a una Persona divina di essere data e di essere un Dono»*[216].

## ESPERIENZA DIO

Questa descrizione è già molto vigorosa ma per tentare di dire in modo ancora più preciso ciò che è qui in questione Tommaso non esita a ricorrere a un vocabolario ancora più suggestivo e nel testo in cui parla di «sciogliersi in affezione d'amore» al vertice terrestre della somiglianza dell'immagine — parla anche di una «conoscenza sperimentale» di Dio. Questa espressione ha fatto esitare più di un commentatore e ci si è impegnati a sottolineare come il Maestro parli di una conoscenza *«quasi* sperimentale», attribuendo al «quasi» il valore di un'attenuazione. Ciò che significherebbe: «per così dire» o «in qualche modo» sperimentale. Dopo gli studi del padre Albert Patfoort [217], l'esitazione non è più ammissibile; questi ha infatti ricordato che esistono altri testi in cui Tommaso parla senza restrizioni di una conoscenza sperimentale di Dio[218], e che, anche dove impiega un «quasi», continua nello stesso testo con un «propriamente». Poiché Tommaso certamente non si contraddice a distanza di due righe, è necessario dedurne che il «quasi» non ha il senso di un'esperienza a ribasso ma sottolinea la distinzione di questa conoscenza da un altro tipo di conoscenza che non sarebbe che intellettuale. Per questo, commentando sant'Agostino, egli può scrivere: «"Ciascuno di essi [il Figlio o lo Spirito] è inviato allorquando è *conosciuto".* Questo bisogna intenderlo di una conoscenza che non è soltanto speculativa, ma di una conoscenza che ha anche un lato [chiaramente] sperimentale *(quodammodo experimentalis).* Ciò è sottolineato da quanto segue: "(conosciuto) *e percepito",* il che significa un'esperienza propriamente detta *(proprie experientiam)* nel dono ricevuto»[219].

Questi testi hanno dato origine a esegesi diverse, per non dire opposte: alcuni hanno voluto ridurre l'esperienza di cui parla qui Tommaso al senso che la parola poteva avere presso i suoi predecessori e contemporanei con una connotazione fortemente affettiva; altri, contando questa tesi con vigore e a volte giustamente sostengono al contrario che san Tommaso si libera di questa accezione comune del termine e gli attribuisce una portata sicura intellettuale. Senza voler entrare in questo dibattito che ci porterebbe molto lontano dal nostro proposito ci sembra difficile voler ridurre l'intenzione di Tommaso all'una o all'altra di queste alternative. Non si può certamente eliminare la conoscenza intellettuale propriamente detta di questa esperienza, ma è impossibile che essa non abbia anche e simultaneamente una dimensione affettiva non meno sicura. Sarebbe proprio strano che, giunta al vertice del suo incontro terrestre con Dio, l'anima non vi fosse implicata che per una delle sue potenze.

Qui forse si potranno ricordare alcuni testi utilizzati poco o affatto in questi studi, che, sebbene non appartengano al contesto diretto che ha dato origine a queste dispute tecniche, nondimeno ci

---

[216] I, q. 38, a. 1.

[217] A. PATFOORT, *Cognitio ista est quasi experimentalis (Sent.* I, d. 14, q. 2, a. 2 ad 3), «Angelicum» 63 (1986) 3-13; nello stesso senso, *cf,* H.R.G. PEREZ ROBLES, *The Experimental Cognition of the Indwelling Trinity in the Just Soul: The Thought oJ Fr. Ambroise Gardeil in the Line of Saint Thomas,* Diss. PUST, Roma 1987.

[218] Così *Sent.* I, d. *15, q.* 2 ad *5:* «Sebbene la conoscenza sia appropriata al Figlio, il dono a partire dal quale si ricava questa conoscenza sperimentale *(experimentalis cognitio),* necessaria perché vi sia una missione, non è tuttavia necessariamente appropriato al Figlio, ma a volte può esserlo allo Spirito Santo nella sua qualità d'amore»; *Sent.* II, d. 16, a. 2: «Nella missione invisibile dello Spirito Santo, la grazia sgorga nell'anima in virtù della pienezza dell'amore divino e, per questo effetto di grazia, la conoscenza sperimentale di questa persona divina è ottenuta da colui al quale è fatta questa missione *(cognitio illius personae divinae experimentalis ah ipso cui fit missio)».*

[219] *Sent.* I, d. *15, expositio secundae partis textus:* «Hoc intelligendum est non tantum de cognitione speculativa, sed quae est etiam *quodaminodo experimentalis;* quod ostendit hoc quod sequitur: "atque percipitur" quod *proprie experientiam* in dono percepto demonstrat».

sembrano tali da illuminarlo. Infatti, ricavata innanzitutto dal vocabolario dei sensi[220], la parola *esperienza* continua a suggerire qualcosa del contatto diretto con la realtà quando è trasposta nel dominio delle cose divine: *«L'esperienza di una cosa si fa mediante i sensi... Ora Dio non è lontano da noi, né fuori di noi, egli è in noi... Ed è per questo che l'esperienza della bontà divina è chiamata «gusto"* (gustatio)... *L'effetto di questa esperienza è duplice: il primo consiste nella certezza dell'intelligenza, il secondo nella sicurezza dell'affettività»*[221].

L'immediatezza della realtà divina così sperimentata si irradia dunque sia sull'intelligenza sia sulla volontà che essa conforta nel loro ordine proprio. É chiaro che Tommaso segue qui l'uso comune secondo cui il termine «esperienza» designa altra cosa che una conoscenza puramente intellettuale e che gli accorda anche una carica affettiva certa:

*«Vi sono due modi di conoscere la bontà o la volontà di Dio. Uno è speculativo, e da questo punto di vista, non è permesso dubitare della bontà divina né metterla alla prova [il contesto parla di «tentare" Dio]. L'altro consiste in una conoscenza affettiva o sperimentale* (affectiva seu experimentalis) *della bontà o della volontà divine, e si ha quando uno sperimenta in se stesso* (dum quis experitur in seipso) *il gusto della dolcezza divina e la benevolenza della sua volontà. Come Dionigi dice di Ieroteo, il quale «apprese le cose divine per averle provate". E in questo senso che siamo invitati a fare esperienza della volontà divina e a gustare la sua soavità»*[222].

Vi è dunque una conoscenza delle cose divine che non si acquista unicamente con lo studio. Questa ammissione ha tanto più valore poiché Tommaso aveva già rinviato a questa stessa citazione dello Pseudo-Dionigi circa la saggezza teologica. Senza rinunciare ai diritti della conoscenza chiara, egli attribuiva tuttavia il primo posto alla conoscenza per connaturalità derivante dal dono di saggezza infuso dallo Spirito Santo[223]. Questo appello all'esperienza vuole dunque suggerire anche qualcosa del carattere ineffabile che comporta l'incontro delle Persone divine:

«Venite e vedete, *dice Cristo in san Giovanni. In senso mistico ciò significa che* l'inabitazione, *sia di gloria, sia dia grazia,* non può essere conosciuta che per esperienza, poiché non si può spiegarla con parole. Venite, *credendo e agendo,* e vedete, *sperimentando e comprendendo. Bisogna ben osservare che si giunge a tale conoscenza in quattro modi:* "'*con il compimento delle opere buone... con il riposo dell'anima. con il gusto della dolcezza divina.., con l'operazione della devozione»*[224].

Un altro linguaggio perciò si impone ed è necessario completare il vocabolario dell'esperienza con quello della *fruizione* delle realtà divine. Prediletto dai mistici, questo linguaggio risale a Sant'Agostino e alla sua distinzione tra le realtà di cui ci si può servire *(uti)* e quelle di cui non si

---

[220] Cf. 1, q. 54, a. 5 ad 2: «ln noi vi è esperienza quando conosciamo i singoli esseri mediante i sensi»; il testo più sviluppato si trova in *Super Iob* 12, 11-14, Leon,, t. 26, p. 81, righe 163-226; l'origine sensibile dell'esperienza nell'udito e nel gusto *(audituS* e *gustus)* serve da paradigma per quanto accade nella conoscenza, contemPlativa o pratica. Per uno studio completo e molto accurato di ciò che implica la conoscenza sperimentale nei suoi vari livelli, ci si riferirà a F. ELISON ARAGON, *Conocer por experieflcia Un estudio de sus modos y valoraciòn en la* Summa theologica *de Tomas de Aquino,* RET 52 (1992) *5-50,* 189-229.

[221] *In Ps.* 33, n. 9: Vivès, t. 18, p. 419.

[222] II-II, q. 97, a. 2 ad 2; cf. I, q. 64, a. 1: «Vi è una duplice conoscenza della verità: una che si ottiene per grazia, l'altra che si ottiene mediante la natura. Quel che si ottiene per grazia è essa stessa duplice: una che è soltanto speculativa, come quando qualcuno riceve la conoscenza dei segreti divini per rivelazione; l'altra ch è affettiva e produce l'amore di Dio, e questa è un dono dello Spirito Santo».

[223] Cf. I, q. 1, a. 6 ad 3; la conoscenza per connaturalità ha dato origine a numerosi studi, cf. I. BIFFI, Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino, pp. 87-127, cap. 2: «Il giudizio "per quandam connaturalitatem" o "per modum inclinationis" secondo san Tommaso: Analisi e prospettive», con la bibliografia, p. 90, n. 22.

[224] *In loan.* 1, 39, lect. 15, nn. 292-293 cf. ancora *ibid.,* 17, 23, lect. *5,* nn. *Sent.* I, d. 1; cf anche I-II, q. 11; anche se si discosta dal Lombardo, che 2250.

può che goderne dilettarsi (*frui).* Esso è stato trasmesso tra l'altro tramite la via classica di Pietro Lombardo e delle sue *Sentenze,* ed è per questo che lo si ritrova già nelle prime pagine del commento di san Tommaso[225].
È ancora a lui che l'Aquinate si riferisce spontaneamente per parlare del,la beatitudine, non soltanto nel suo stato compiuto ma anche in quello iniziale, l'inabitazione delle Persone divine. E il caso del seguente testo di cui abbiamo citato la prima parte e che si conclude così:
*«Al di fuori della grazia santificante non vi è niente che possa costituire la ragione di un nuovo modo di presenza della Persona divina nella creatura razionale. Dunque è soltanto a causa della grazia santificante che si ha missione e processione temporale della Persona divina. — Così pure, si dice che noi «possediamo" solamente ciò di cui possiamo liberamente fare uso o* godete. *Ora, non si ha potere di* godere di una Persona divina *se non a causa della grazia santificante Tuttavia, nel dono stesso della grazia santificante è lo Spirito Santo che si possiede e che abita l'uomo. Perciò lo stesso Spirito Santo è dato e inviato». S. Tommaso continua un po' più avanti, in una risposta]: «Il dono della grazia santificante perfeziona la creatura razionale per metterla in grado non solo di usare liberamente il dono creato, ma anche di* godere della stessa Persona divina. *Perciò la missione invisibile avviene tramite il dono della grazia santificate, e tuttavia* è proprio la stessa Persona divina che ci è data»[226]. La grazia non permette dunque al fedele di condurre soltanto la sua vita cristiana, ma lo prepara già all'esperienza mistica più alta: il godimento delle Persone divine. «Lo stato di grazia», come si suol dire, è la «possibilità abituale di vivere una tale fruizione, possibilità abituale di vivere una conoscenza sperimentale lelle Persone divine»[227]. Questo non ha niente a che vedere con le risorse intellettuali, e Tommaso considera ciò come perfettamente realizzabile in persone sprovviste peraltro di ogni conoscenza sapiente, giacché *«questa conoscenza da cui sgorga l'amore* si trova in abbondanza presso coloro che sono ferventi nell'amore di Dio, in quanto essi conoscono la bontà divina come fine ultimo, che effonde con abbondanza su di loro i suoi benefici». Al contrario, «tale conoscenza non potrebbe essere perfetta presso le persone che non sono infiammate da questo amore» [228].
Poco noti, questi testi di Tommaso non sono isolati; accostati a tutti quelli che abbiamo appena citato sull'esperienza delle Persone divine, che va oltre la conoscenza chiara che possiamo averne, essi trovano la loro formulazione, in qualche modo esemplare, in questi altri passaggi in cui Tommaso non esita a dare chiaramente la preferenza a una «piccola anziana» *(vetula)* ardente dell'amore di Dio rispetto a un saggio imbevuto della propria superiorità"[229]. Evidente per un cristiano, il paragone assume un nuovo valore sotto la penna di questo intellettuale d'alta classe. Solo Pascal può affermare con un minimo di credibilità che «tutta la filosofia non vale un'ora di pena».

## L'IMMAGINE IN GLORIA

Di argomento in argomento ci siamo allontanati, sembra, dal tema dell'immagine. Non è però che un'impressione, poiché, ora lo si capisce bene, se l'anima diventa simile al suo modello divino nell'attività pervasa di grazia della sua conoscenza e del suo amore di Dio, è mediante questa stessa attività che Egli viene ad abitare in essa e che questa, a un grado inimmaginabile, fa l'esperienza della sua prossimità e della sua dolcezza. Per quanto sia cosciente della necessità

---

[225] *In Ioan*. 1, 39, lect 15; cf, ancora *ibid*., 17, 23, lect. 5.
[226] I, q. 43, a. 3 ad 1.
[227] A. PATFOORT, *Missions divines et expérience, p. 552.*
[228] *Sent.* I,d. 15,q. 4,a.2 arg.4 et ad 4.
[229] Cf. J.-P. TORRELL, *La pratique pastorale, p.* 242.

della saggezza teologica, che sola permette di esprimersi correttamente, Tommaso senza rinunciarvi impiega dunque il vocabolario dell'esperienza, che gli sembra il solo appropriato a suggerire qualcosa di questa totalità appagante in cui l'affettività si unisce necessariamente all'intelligenza, poiché Dio non è conosciuto soltanto come vero, ma anche come bene.
Il termine del processo sarà raggiunto solamente allorquando all'immagine per conformità di grazia sarà seguita l'immagine per conformità di gloria. Tommaso considera ciò come esigito dalla definizione stessa dell'immagine:
*«L'immagine implica una somiglianza che giunga in qualche modo a rappresentare i tratti specifici [del modello]. Occorre perciò che l'immagine della Trinità nell'anima sia riscontrata sotto un aspetto che rappresenti le Persone divine con una rappresentazione specifica, nella misura in cui ciò è possibile alla creatura. Ora, come già abbiamo visto, le Persone divine si distinguono: secondo la processione del Verbo a partire da colui che lo proferisce, e quella dell'Amore a partire da entrambi. D'altra parte, il Verbo di Dio nasce da Dio secondo la conoscenza che Dio ha di se stesso e l'Amore procede da Dio secondo l'amore che Dio ha per se stesso. Ora, è chiaro che la diversità degli oggetti comporta una diversità specifica nel verbo e nell'amore; infatti il verbo [concetto] che il cuore dell'uomo concepisce di una pietra o di un cavallo non sono della stessa specie, né lo sono i rispettivi amori. Quindi l'immagine divina nell'uomo si riscontra in rapporto al verbo che è concepito a partire dalla conoscenza di Dio e all'amore che ne deriva. E così l'immagine di Dio è presente nell'anima in quanto questa si porta o è capace di portarsi verso Dio». [ E se si obietta che non importa quale tipo di conoscenza di oggetti temporali possa dare luogo a questa attività di conoscenza e d'amore, Tommaso risponde:] «Per verificare la nozione di immagine, non bisogna osservare che vi sia soltanto processione di una cosa a partire da un'altra, ma è necessario vedere ancora ciò che procede e da chi procede; occorre trovare cioè un verbo [o concetto] di Dio procedente da una conoscenza di Dio»*[230].
In questa prospettiva, è evidente allora che l'uomo esercita la sua attività di conoscenza e d'amore *di Dio* al massimo grado a cui può giungere. Eppure, ancor di più, la condizione posta da san Tommaso circa l'origine di questa processione conosce qui una realizzazione inaspettata. Poiché nella beatitudine la conoscenza di Dio avverrà senza mediazione di qualsiasi similitudine creata, noi siamo spinti a dire che in quel momento Dio stesso sarà *immediatamente* al principio e al termine di tale atto di conoscenza e d'amore beatificante. Riprendendo qui una felice espressione: «la congiunzione attuale tra Dio e l'anima immagine non conosce intermediari. E Dio stesso che procede da Dio attraverso i nostri atti umani»[231]. Se ci è permesso concludere questo capitolo con una specie di omaggio, ameremmo riportare qui alcune righe di un autore che ha reso immensi servigi alla causa tommasiana. Di una densità e di una precisione degne del Maestro, esse riuniscono con garbo l'essenziale di ciò che abbiamo cercato di dire: *«Il ritorno della creatura razionale si compie nell'unione di conoscenza e d'amore a Dio nostro Oggetto; è in essa che termina tutto il ciclo delle processioni temporali,' essa è il fine di tutta la storia del Mondo manifestare alle creature razionali la gloria intima delle Persone divine. Questa unione dell'anima a*

---

[230] I, q. 93, a. 8 et ad 1.
[231] *G.* LAFONT, *Structures et méthodes,* cit., p. 270; occorrerebbe riportare qui una grande pagina di Chardon che ha molto bene espresso ciò che accade quando la processione eterna di una Persona divina si prolunga nella sua processione temporale (= missione); eccone almeno la fine: «La produzione eterna è l'odgine della seconda; o piuttosto la seconda non è che un'estensione della prima. Dico meglio: la processione eterna e temporale non è che una stessa produzione. La condizione del tempo non aggiunge niente di nuovo in Dio, il quale è immutabile ed è la pienezza di ogni perfezione, ma soltanto nella creatura la quale è resa "partecipante", mediante un nuovo cambiamento che si opera in essa, di ciò che Dio è sin dall'eternità; ossia *Dio inizia a produrre nell'anima santa le Persone che sono procedenti nel suo seno* dall'eternità», *La croix de Jésus,* pp. 413-414.

*Dio-Trinità è inaugurata, almeno sul piano degli abiti, fin dalla prima infusione della grazia, con la dote di virtù e di doni che abilitano l'anima agli atti proporzionati a questo oggetto divino; tale unione si attualizza gradualmente in atti imperfetti di percezione di Dio nella vita del cristiano quaggiù: essa si espande infine in visione consumata nella visione beatifica, che è un atto perfetto e immutabile. Lungo tutto questo progresso, Dio nelle sue tre Persone si dona, si rende presente all'anima, con una presenza reale e sostanziale che si chiama Abitazione: presenza di un Oggetto da cogliere sperimentalmente.., la cui percezione e fruizione definitive non si avverano pienamente che nella visione beatifica, ma le cui percezioni progressive abbozzate quaggiù rispondono ad altrettante missioni del Figlio e dello Spirito Santo»*[232] ,

(J.- P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino,* Roma 1998, pp. 96-118)

PROLOGO

Poiché il dottore della verità cattolica deve istruire non solo gli iniziati, ma anche i principianti, secondo il detto dell'Apostolo [1 Cor 3, 1 s.]: «Come a bambini in Cristo vi ho dato da bere del latte, non del cibo solido», l'intento che ci proponiamo in quest'opera è di esporre quanto riguarda la religione cristiana nel modo più adatto alla formazione dei principianti.
Abbiamo infatti notato che i novizi in questa disciplina trovano un grande ostacolo negli scritti dei vari autori: in parte per la molteplicità di questioni, articoli e argomenti inutili; in parte anche perché le cose che essi devono imparare non vengono insegnate secondo l'ordine della materia, ma piuttosto come richiede il commento di dati libri o l'occasione delle dispute; e finalmente anche perché quel ripetere sempre le medesime cose produce negli animi degli uditori fastidio e confusione.
Cercando quindi di evitare questi e altri simili inconvenienti tenteremo, confidando nell'aiuto di Dio, di esporre la dottrina sacra con la maggiore brevità e chiarezza consentita da tale materia.

Prima pars

Quaestio 1
Prooemium
[28232] Iª q. 1 pr.
Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat. Circa quae quaerenda sunt decem. Primo, de necessitate huius doctrinae. Secundo, utrum sit scientia. Tertio, utrum sit una vel plures. Quarto, utrum sit speculativa vel practica. Quinto, de comparatione eius ad alias scientias. Sexto, utrum sit sapientia. Septimo, quid sit subiectum eius. Octavo, utrum sit

---

[232] H.-F. DONDAINE, *La Trinité*, TI, pp. 437-438; oltre a numerosi lavori e al magnifico commento in due tomi delle Questioni sulla Trinità dal quale estraiamo il passaggio citato, il P. Dondaine è stato l'editore meritevole di quattro volumi d'opuscoli di san Tommaso: ed. Leon., tt. 40-43.

argumentativa. Nono, utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus. Decimo, utrum Scriptura sacra huius doctrinae sit secundum plures sensus exponenda

## ARGOMENTO 1
## LA DOTTRINA SACRA:
## QUALE ESSA SIA E A QUALI COSE SI ESTENDA

Per assegnare al nostro studio dei limiti precisi è necessario innanzitutto trattare della stessa dottrina sacra, chiedendoci quale essa sia e a quali cose si estenda.

A tale proposito si prospettano dieci quesiti: 1. Se questa dottrina sia necessaria; 2. Se sia una scienza; 3. Se sia una scienza unica o molteplice; 4. Se sia speculativa o pratica; 5. In che rapporti stia con le altre scienze; 6. Se sia sapienza; 7. Quale sia il suo soggetto; 8. Se sia argomentativa; 9. Se debba fare uso di locuzioni metaforiche o simboliche; 10. Se la Scrittura sacra, su cui poggia questa dottrina, debba essere esposta secondo una pluralità di sensi.

### Articolo 1

(II-II,q. 2, aa. 3, 4; 1 Sent., Prol., a. 1; 1 Cont. Gent., cc 4,5; De Verit., q. 14, a. 10.)

Se oltre alle discipline filosofiche sia necessario ammettere un'altra scienza

Pare che oltre alle discipline filosofiche non sia necessario ammettere un'altra scienza. Infatti:

1. L'uomo, ci avverte la Scrittura [Sir 3, 21], non si deve spingere verso ciò che supera la sua ragione: «Non cercare le cose troppo difficili per te». Ora, ciò che è di ordine razionale ci è dato sufficientemente dalle discipline filosofiche. Conseguentemente non vi è posto per un'altra scienza.

2. Non vi è scienza che non tratti dell'ente: infatti non si conosce altro che il vero, il quale coincide con l'ente. Ora, la filosofia tratta di ogni ente e anche di Dio, tanto che una parte della filosofia viene denominata teologia, ossia scienza divina, come dice Aristotele [Met. 6, 1]. Quindi non è necessario ammettere un'altra scienza all'infuori delle discipline filosofiche.

In contrario: Nell'epistola a Timoteo [2 Tm 3, 16] leggiamo: «Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere, formare alla giustizia». Ora, la Scrittura divinamente ispirata non rientra nelle discipline filosofiche, che sono un ritrovato della ragione umana. Di qui l'utilità di un'altra dottrina di ispirazione divina, oltre alle discipline filosofiche.

Dimostrazione: Era necessario per la salvezza dell'uomo che, oltre alle discipline filosofiche oggetto di indagine razionale, ci fosse un'altra dottrina procedente dalla divina rivelazione. Prima di tutto perché l'uomo è ordinato a Dio come a un fine che supera la capacità della ragione, secondo il detto di Isaia [64, 3]: «Occhio non vide, eccetto te, o Dio, che cosa hai preparato per coloro che ti amano». Ora, è necessario che gli uomini conoscano in precedenza questo loro fine, perché vi indirizzino le loro intenzioni e le loro azioni.

E così per la salvezza dell'uomo fu necessario che mediante la divina rivelazione gli fossero fatte conoscere cose superiori alla ragione umana.

Anzi, anche su ciò che intorno a Dio l'uomo può indagare con la ragione fu

necessario che egli fosse ammaestrato dalla rivelazione divina, poiché una conoscenza razionale di Dio non sarebbe stata accessibile se non a pochi, dopo lungo tempo e non senza errori; eppure dalla conoscenza di tali verità dipende tutta la salvezza dell'uomo, che è riposta in Dio. Quindi, per provvedere alla salvezza degli uomini in modo più conveniente e più certo, fu necessario che sulle realtà divine essi fossero istruiti per divina rivelazione. Di qui la necessità, oltre alle discipline filosofiche oggetto dell'indagine razionale, di una dottrina avuta per divina rivelazione.

Analisi dei dubbi: 1. È vero che l'uomo non deve scrutare col semplice lume della ragione cose superiori alla sua intelligenza, ma se Dio gliele rivela deve accoglierle con fede. Infatti nel medesimo punto della Scrittura si aggiunge: «Ti è stato mostrato più di quanto comprenda un'intelligenza umana». E precisamente in ciò consiste la dottrina sacra.

2. La diversità di princìpi o di punti di vista causa la diversità delle scienze. Una stessa conclusione scientifica può dimostrarla infatti sia un astronomo che un fisico: p. es. la rotondità della terra; ma l'astronomo parte da criteri matematici, cioè fa astrazione dalle qualità della materia, mentre il fisico la dimostra tenendo conto della concretezza della materia. Quindi nulla impedisce che degli oggetti di cui tratta la filosofia con la luce della ragione naturale tratti anche un'altra scienza che proceda alla luce della rivelazione. E così la teologia che fa parte della dottrina sacra differisce secondo il genere dalla teologia che rientra nelle discipline filosofiche.

## Articolo 2

(II-II q. 1, a. 5, ad 2; 1 Sent., Prol., a. 3, qc.2; De Verit., q.14, a. 9, ad 3; De Trinit., q. 2, a. 2.)

### Se la dottrina sacra sia una scienza

Pare che la dottrina sacra non sia una scienza. Infatti:

1. Ogni scienza procede da princìpi di per sé evidenti. La dottrina sacra invece procede da articoli di fede, i quali non sono di per sé evidenti, tanto è vero che non tutti li accettano: «Non di tutti, infatti, è la fede», come dice l'Apostolo [2 Ts 3, 2]. Quindi la dottrina sacra non è una scienza.

2. La scienza non si occupa dei singolari. Ora, la dottrina sacra si occupa di particolarità, come delle gesta di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Dunque non è una scienza.

In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 14, 7]: «A questa scienza spetta soltanto ciò mediante cui la fede che salva viene generata, nutrita, difesa, rafforzata». Ora, siccome ciò è esclusivo unicamente della dottrina sacra, ne deriva che la dottrina sacra è una scienza.

Dimostrazione: La dottrina sacra è una scienza. Bisogna però sapere che vi è un doppio genere di scienze. Alcune infatti procedono da princìpi noti attraverso il lume naturale dell'intelletto, come l'aritmetica e la geometria, altre invece procedono da princìpi conosciuti alla luce di una scienza superiore: p. es. la prospettiva si basa su princìpi di geometria e la musica su princìpi di aritmetica. E in questo modo la dottrina sacra è una scienza: in quanto poggia su princìpi conosciuti alla luce di una scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei beati. Come quindi la musica ammette i princìpi che le fornisce la

matematica, così la dottrina sacra accetta i princìpi rivelati da Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. I princìpi di ogni scienza sono evidenti o di per sé, o alla luce di una qualche scienza superiore. E tali sono anche i princìpi della scienza sacra, come ora abbiamo spiegato.
2. I fatti particolari nella dottrina sacra non hanno una parte principale, ma vi sono introdotti o quali esempi di vita, come avviene nelle scienze morali, o anche per dichiarare l'autorità di quegli uomini attraverso i quali è derivata la rivelazione sulla quale si fonda la Scrittura o dottrina sacra.

Articolo 3
(Infra a. 4; 1 Sent., Prol., aa. 2, 4.)
Se la dottrina sacra sia una scienza unica
Pare che la dottrina sacra non sia una scienza unica. Infatti:
1. Secondo il Filosofo [Anal. post. 1, 28] « è una la scienza il cui soggetto è di un unico genere». Ma il Creatore e la creatura, di cui tratta la dottrina sacra, non sono soggetti di un unico genere. Quindi la dottrina sacra non è una scienza unica.
2. Nella dottrina sacra si tratta di angeli, di creature corporee e di costumi umani. Ma tali soggetti appartengono a differenti scienze filosofiche. Conseguentemente la dottrina sacra non è una scienza unica.
In contrario: La Sacra Scrittura [Sap 10, 10] parla di essa come di una scienza unica: «Gli diede la scienza delle cose sante».
Dimostrazione: La dottrina sacra è un'unica scienza. Infatti l'unità della potenza e dell'abito deve essere desunta in relazione all'oggetto non preso nella sua materialità, ma sotto l'aspetto formale di oggetto: così, p. es., l'uomo, l'asino e la pietra convengono nella medesima ragione formale di colorato, oggetto [formale unico] della vista. Siccome dunque la Scrittura o dottrina sacra considera alcune cose precisamente in quanto sono rivelate da Dio, come si è detto [a. 1, ad 2], tutte le cose che possono essere rivelate da Dio convengono per l'oggetto formale che è proprio di questa scienza. Quindi rientrano sotto la dottrina sacra come sotto una scienza unica.
Analisi delle obiezioni: 1. La dottrina sacra non si occupa di Dio e delle creature nello stesso grado, ma di Dio principalmente, delle creature invece in quanto si riferiscono a Dio come al loro principio o fine. È salva quindi l'unità della scienza.
2. Nulla impedisce che facoltà o abiti di ordine inferiore si diversifichino riguardo a oggetti che sono invece colti unitariamente da una facoltà o abito di ordine superiore, poiché l'abito o facoltà superiore considera l'oggetto da un punto di vista più universale. Come l'oggetto del senso comune è il sensibile, che comprende sotto di sé il visibile e l'udibile: quindi il senso comune, pur essendo un'unica facoltà, si estende a tutti gli oggetti dei cinque sensi. E allo stesso modo la dottrina sacra, pur essendo unica, può considerare i vari oggetti delle molteplici scienze filosofiche sotto un unico aspetto, cioè in quanto sono divinamente rivelabili. Così la dottrina sacra si presenta come una partecipazione della scienza divina, che pur essendo una e semplice abbraccia tutte le cose.

Articolo 4
(1 Sent., Prol., a. 3, qc.1)
Se la dottrina sacra sia una scienza pratica
Pare che la dottrina sacra sia una scienza pratica. Infatti:
1. Secondo Aristotele [Met. 2, 1] «il fine della scienza pratica è l'operazione». Ora, la dottrina sacra è ordinata precisamente all'operazione, secondo il detto di S. Giacomo [1, 22]: «Siate di quelli che mettono in pratica la parola, e non soltanto ascoltatori». Quindi la dottrina sacra è una scienza pratica.
2. Si suole dividere la dottrina sacra in legge antica e legge nuova. Ma la legge appartiene alla scienza morale, che è una scienza pratica. Quindi la dottrina sacra è una scienza pratica.
In contrario: Ogni scienza pratica tratta di realtà operabili dall'uomo, come la morale degli atti umani e l'edilizia degli edifici. Ora, la dottrina sacra tratta principalmente di Dio, del quale l'uomo è piuttosto fattura [che fattore]: essa non è dunque una scienza pratica, ma piuttosto una scienza speculativa.
Dimostrazione: Abbiamo già detto [a. prec., ad 2] che la dottrina sacra, pur essendo una, si estende agli oggetti delle varie scienze filosofiche a motivo della ragione formale, o aspetto speciale, sotto cui li riguarda, cioè in quanto conoscibili mediante il lume divino. Per questo, sebbene tra le scienze filosofiche vi sia distinzione fra quelle speculative e quelle pratiche, tuttavia la dottrina sacra comprende sotto di sé i due aspetti: come anche Dio con la medesima scienza conosce se stesso e le sue opere.
Tuttavia è più speculativa che pratica, poiché si occupa più delle cose divine che degli atti umani, dei quali tratta solo in quanto attraverso di essi l'uomo è ordinato alla perfetta conoscenza di Dio, nella quale consiste la beatitudine eterna.
E con ciò vengono risolte le obiezioni.

Articolo 5
(1-II, q. 66, a. 5, ad 3; 1 Sent., Prol., a. 1; 2 Cont. Gent., c., c. 4)
Se la dottrina sacra sia superiore alle altre scienze
Pare che la dottrina sacra non sia superiore alle altre scienze. Infatti:
1. La certezza di una scienza fa parte della sua dignità. Ora le altre scienze, poggiando su princìpi indubitabili, si presentano come più certe della dottrina sacra i cui princìpi, cioè gli articoli di fede, sono suscettibili di dubbio. Quindi le altre scienze sono ad essa superiori.
2. È proprio di una scienza inferiore mutuare da un'altra, come la musica dall'aritmetica. Ora, la dottrina sacra prende qualcosa dalle discipline filosofiche, come nota S. Girolamo in una lettera a Magno [Epist. 70]: «Gli antichi dottori hanno cosparso i loro libri di tanta dottrina e di tante massime dei filosofi che non sai che cosa più ammirare in essi, se l'erudizione profana o la scienza scritturale». Quindi la dottrina sacra è inferiore alle altre scienze.
In contrario: Le altre scienze sono chiamate ancelle della teologia, secondo il detto dei Proverbi [9, 3]: «[La sapienza] mandò le sue ancelle a invitare alla cittadella».
Dimostrazione: Questa scienza, essendo parimenti speculativa e pratica, sorpassa

tutte le altre, sia speculative che pratiche. Infatti fra le scienze speculative una è più degna dell'altra sia per la certezza, sia per l'eccellenza della materia. Ora, questa scienza per tutti e due i motivi eccelle tra le speculative.
Quanto alla certezza, poiché mentre le altre scienze la derivano dal lume naturale della ragione umana che può errare, essa la trae dal lume della scienza di Dio, che non può ingannarsi. Parimenti le supera per la dignità della materia, poiché si occupa prevalentemente di cose che per la loro sublimità trascendono la ragione, mentre le altre discipline trattano di cose accessibili alla ragione.
Tra le discipline pratiche poi è superiore quella che è ordinata a un fine più remoto, come la politica è superiore alla scienza o arte militare, poiché il bene dell'esercito è destinato a procurare il bene dello Stato. Ora, il fine di questa scienza, in quanto è scienza pratica, è l'eterna beatitudine, alla quale sono diretti i fini di tutte le scienze pratiche. Per cui sotto ogni aspetto si fa palese la sua superiorità.
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che quanto di sua natura è più certo sia meno certo relativamente a noi, a motivo della debolezza della nostra mente la quale, al dire di Aristotele [Met. 2, 1], «dinanzi alle cose più evidenti della natura è come l'occhio della civetta davanti al sole». Quindi il dubitare di alcuni circa gli articoli di fede non deriva dall'incertezza della cosa in se stessa, ma dalla debolezza del nostro intelletto. Eppure, nonostante ciò, una conoscenza minima che si possa avere delle realtà più alte è molto più desiderabile di una conoscenza certissima di quelle inferiori, come afferma il Filosofo [De part. animal. 1, 5].
2. La scienza sacra può ricevere qualcosa dalle discipline filosofiche non già perché ne abbia necessità, ma per meglio chiarire i suoi insegnamenti. I suoi princìpi, infatti, non li prende da esse, ma immediatamente da Dio per rivelazione. Quindi non mutua dalle altre scienze come se fossero superiori, ma si serve di esse come di inferiori e di ancelle: proprio come avviene nelle scienze dette architettoniche, che utilizzano le scienze inferiori, come fa la politica con l'arte militare. E l'uso che la scienza sacra ne fa non è motivato dalla sua debolezza o insufficienza, ma unicamente dalla debolezza del nostro intelletto: esso infatti, dalle cose conosciute con il lume naturale della ragione (da cui derivano le altre scienze), viene condotto più facilmente, come per mano, alla conoscenza delle realtà soprannaturali insegnate da questa scienza.

Articolo 6
(1 Sent., Prol., a. 3, qc. 1, 3; 2, Prol., princ.; 2 Cont. Gent., c. 4)
Se questa dottrina sia sapienza
Pare che questa dottrina non sia sapienza. Infatti:
1. Nessuna dottrina che derivi dal di fuori i suoi princìpi è degna dell'appellativo di sapienza poiché, come dice Aristotele [Met. 1, 2], «è proprio del sapiente stabilire l'ordine, non subirlo». Ora, questa dottrina trae dal di fuori i suoi princìpi, come è chiaro da ciò che si è visto [a. 2]. Quindi non è sapienza.
2. Alla sapienza tocca stabilire i princìpi delle altre scienze, per cui essa è

considerata da Aristotele [Ethic. 6, 7] «come il capo» delle scienze. Ma questa dottrina non stabilisce i princìpi delle altre scienze. Quindi non è sapienza.
3. Questa dottrina si acquista con lo studio, mentre la sapienza si ha per infusione, tanto che da Isaia [11, 2] è annoverata tra i sette doni dello Spirito Santo. Essa non è dunque sapienza.
In contrario: Nel Deuteronomio [4, 6] è detto della legge: «Sarà questa la vostra sapienza e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli».
Dimostrazione: Questa dottrina, fra tutte le sapienze umane, è sapienza in sommo grado, e non già in un solo genere, ma in modo assoluto. Siccome infatti spetta al sapiente ordinare e giudicare, e d'altra parte si giudicano le cose ricorrendo alle loro cause superiori, sarà sapiente in un dato genere colui che considera le cause supreme di quel genere. Come in fatto di edifici colui che dà il disegno della casa è il sapiente, e prende il nome di architetto in confronto agli operai sottoposti, che piallano il legname e preparano le pietre. Per cui S. Paolo [1 Cor 3, 10] dice: «Come sapiente architetto ho posto il fondamento». Parimenti, rispetto al complesso della vita umana, sapiente è l'uomo prudente che indirizza tutti gli atti umani al debito fine. Da cui il detto [Pr 10, 23 Vg]: «La sapienza è prudenza per l'uomo». Colui dunque che considera la causa suprema dell'universo, che è Dio, è il sapiente per eccellenza: per cui, al dire di S. Agostino [De Trin. 12, 14], la sapienza è conoscenza delle realtà divine.
La dottrina sacra poi si occupa in modo sommamente proprio di Dio in quanto causa suprema, poiché non si limita a quanto se ne può conoscere attraverso le creature (cosa che hanno fatto anche i filosofi, come dice l'Apostolo [Rm 1, 19]: «Ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto»), ma si estende anche a ciò che di se stesso egli solo conosce, e ad altri viene comunicato per rivelazione. Quindi la dottrina sacra è detta sapienza in sommo grado.
Analisi delle obiezioni: 1. La dottrina sacra non mutua i suoi princìpi da alcuna scienza umana, ma dalla scienza divina, dalla quale, come da somma sapienza, è regolata ogni nostra conoscenza.
2. I princìpi delle altre scienze o sono evidenti e indimostrabili, o sono provati razionalmente da una scienza superiore. Ora, la conoscenza propria di questa scienza si ha per rivelazione, non già per ragionamento naturale; per cui non spetta ad essa dimostrare i princìpi delle altre scienze, ma solo giudicarli: infatti tutto ciò che in quelle scienze si trova in contrasto con la verità di questa scienza è condannato come falso, secondo il detto di S. Paolo [2 Cor 10, 4 s.]: «Noi distruggeremo i [falsi] ragionamenti e ogni baluardo che si leva contro la conoscenza di Dio».
3. Siccome il giudicare spetta al sapiente, un duplice modo di giudicare dà luogo a una duplice sapienza. Accade infatti che uno giudichi per inclinazione, come fa l'uomo virtuoso il quale, essendo disposto ad agire bene, giudica rettamente di ciò che la virtù richiede: per cui anche Aristotele [Ethic. 10, 5] dice che il virtuoso è misura e regola degli atti umani. L'altro modo di giudicare è invece quello che si ha per via di scienza: come uno bene istruito nella scienza morale potrebbe giudicare degli atti di virtù anche senza avere la virtù. La prima maniera dunque di giudicare delle cose divine appartiene alla sapienza

dono dello Spirito Santo, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 2, 15]: «L'uomo spirituale giudica ogni cosa», e di Dionigi [De div. nom. 2, 9]: «Ieroteo è sapiente non solo perché studia il divino, ma anche perché lo sperimenta in sé». La seconda maniera di giudicare appartiene invece alla dottrina sacra in quanto frutto di studio, sebbene i suoi princìpi provengano dalla rivelazione.

Articolo 7
Supra, a. 3, ad 1; 1 Sent., Prol., a. 4; De Trinit., q. 5, a. 4)
Se Dio sia il soggetto [di studio] di questa scienza
Pare che Dio non sia il soggetto di questa scienza. Infatti:
1. In ogni scienza si descrive la natura di ciò che costituisce il suo soggetto, come dice Aristotele [Anal. post. 1, 1]. Ma questa scienza non conosce la natura di Dio, come osserva il Damasceno [De fide orth. 1, 4]: «A noi è impossibile dire di Dio ciò che egli è». Quindi Dio non è il soggetto di questa scienza.
2. Tutto ciò che è trattato in una data scienza rientra nel suo soggetto. Ma nella Sacra Scrittura ci si occupa di molte altre cose distinte da Dio, p. es. delle creature e dei costumi degli uomini. Quindi Dio non è il soggetto di questa scienza.
In contrario: Il soggetto di una data scienza è ciò intorno a cui tale scienza ragiona. Ma in questa scienza si parla di Dio, tanto che essa viene detta teologia, quasi «discorso intorno a Dio». Quindi Dio è il soggetto di questa scienza.
Dimostrazione: Dio è il soggetto di questa scienza. Esiste infatti fra il soggetto e la scienza il medesimo rapporto che passa tra l'oggetto e la facoltà o l'abito. Ora, l'oggetto proprio di una facoltà o di un abito è ciò che fa rientrare ogni altro oggetto sotto quella facoltà o quell'abito: come l'uomo e la pietra dicono relazione alla vista in quanto colorati, motivo per cui il colorato è l'oggetto proprio della vista. Ora, nella dottrina sacra tutto viene trattato sotto il punto di vista di Dio: o perché è Dio stesso, o perché dice ordine a lui come a principio e fine. È chiaro dunque che Dio è il soggetto della dottrina sacra. — E ciò risulta evidente anche considerando i princìpi di questa scienza, che sono gli articoli della fede, la quale riguarda Dio: identico infatti è il soggetto dei princìpi e dell'intera scienza, essendo tutta la scienza virtualmente contenuta nei princìpi.
Altri tuttavia, guardando più agli argomenti trattati da questa scienza che al punto di vista sotto il quale vengono considerati, ne hanno assegnato diversamente il soggetto: chi le cose e i segni, chi le opere della redenzione, chi il Cristo totale, cioè il Capo e le membra. Di tutte queste cose infatti tratta la dottrina sacra, ma in quanto dicono ordine a Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene di Dio noi non possiamo conoscere l'essenza, tuttavia in questa dottrina, per indagare sulle cose che riguardano Dio, ci serviamo di alcuni effetti, di natura o di grazia, prodotti da Dio medesimo, in luogo di una definizione [che sarebbe impossibile]. Come si fa in alcune discipline filosofiche quando si dimostra un enunciato circa una causa mediante un suo effetto, prendendo l'effetto in luogo della definizione della causa.
2. È certamente vero che tutte le cose di cui tratta la dottrina sacra sono comprese

nel termine Dio, non però come parti o specie o accidenti, ma in quanto sono in qualche modo ordinate a lui.

Articolo 8

(II-II, q. 1, a. 5, ad 2; 1 Sent., Prol., a. 5; 1 Cont. Gent. c. 9; De Trinit., q. 2, a. 3; Quondlib. 4, q. 9, a. 3)

Se questa dottrina proceda con argomentazioni razionali

Pare che questa dottrina non proceda con argomentazioni razionali.

Infatti:

1. Dice S. Ambrogio [De fide 1, 13]: «Togliete via le argomentazioni là dove si richiede la fede». Ma in questa dottrina si richiede soprattutto la fede, come dice S. Giovanni [20, 31]: «Queste cose sono state scritte affinché voi crediate ». Quindi la dottrina sacra non si serve delle argomentazioni razionali.

2. Se la dottrina sacra procedesse mediante argomentazioni, dovrebbe argomentare o per autorità o per ragione. Ma argomentare per autorità non conviene alla sua dignità, poiché l'argomento di autorità, secondo Boezio [Cicero M. T., Topica, lib. 6], è il più debole di tutti. Argomentare con la ragione è poi disdicevole al suo fine, poiché al dire di S. Gregorio [In Evang. hom. 26] «la fede cessa di essere meritoria dove la ragione umana porta l'evidenza ». Quindi la dottrina sacra non si serve di argomentazioni razionali.

In contrario: S. Paolo [Tt 1, 9] parlando del vescovo dice: «Sia attaccato alla dottrina sicura secondo l'insegnamento trasmesso, perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare quelli che contraddicono».

Dimostrazione: Come le scienze profane non devono dimostrare i loro princìpi, ma dai loro princìpi argomentano per dimostrare altre tesi, così la dottrina sacra non dimostra i suoi princìpi, che sono gli articoli di fede, ma da essi procede alla dimostrazione di qualche altra cosa, come fa l'Apostolo [1 Cor 15, 12], che dalla risurrezione di Cristo prova la risurrezione di tutti.

Tuttavia è da considerarsi che nelle scienze filosofiche le inferiori non solo non provano i loro princìpi, ma nemmeno discutono contro chi li nega, delegando questo compito a una scienza superiore; la scienza suprema invece, cioè la metafisica, discute con chi nega i suoi princìpi se l'avversario ammette qualcosa; se invece non ammette nulla non può discutere con lui, ma può solo risolvere le sue argomentazioni. Ora, la dottrina sacra non ha un'altra scienza al disopra di sé, per cui essa disputa contro chi nega i suoi princìpi argomentando rigorosamente [solo] se l'avversario ammette qualche verità della rivelazione — come quando ricorrendo all'autorità della dottrina sacra disputiamo con gli eretici, o quando basandoci su un articolo ammesso combattiamo contro chi ne nega qualche altro —. Se invece l'avversario non crede nulla di ciò che è rivelato da Dio, allora la scienza sacra non ha più modo di portare argomenti a favore degli articoli di fede, e non le resta che controbattere le ragioni che le si possono opporre. È chiaro infatti che, fondandosi la fede sulla verità infallibile, ed essendo impossibile dimostrare il contrario di una cosa vera, le prove che vengono portate contro la fede non sono delle vere dimostrazioni, ma degli argomenti risolvibili.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene gli argomenti della ragione umana

non valgano per provare le cose di fede tuttavia, muovendo dagli articoli di fede, la dottrina sacra può provare altre cose, come si è già detto [nel corpo].
2. Argomentare per autorità è particolarmente proprio di questa dottrina, derivando essa i suoi principi dalla rivelazione: per cui è necessario che si creda all'autorità di coloro ai quali fu fatta la rivelazione. Né ciò deroga alla dignità della dottrina sacra poiché, sebbene l'argomento che si basa sull'autorità umana sia il più debole di tutti, l'argomento di autorità fondato sulla rivelazione divina è invece il più forte.
Tuttavia la dottrina sacra fa uso anche del ragionamento, non già per dimostrare i dogmi, perché altrimenti si perderebbe il merito della fede, ma per chiarire alcuni punti del suo insegnamento. Siccome infatti la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona, la ragione deve servire alla fede, come anche l'inclinazione naturale della volontà asseconda la carità. Per cui S. Paolo [2 Cor 10, 5] dice: «Rendendo ogni intelligenza soggetta all'obbedienza a Cristo». Ed è così che la dottrina sacra utilizza anche l'autorità dei filosofi, laddove essi con la ragione naturale riuscirono a conoscere la verità: come fece S. Paolo [At 17, 28], che citò il detto di Arato: «Come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: Poiché di lui stirpe noi siamo».
Però di queste autorità la dottrina sacra fa uso come di argomenti estranei e probabili, mentre delle autorità della Scrittura canonica si serve come di argomenti propri e rigorosi. Delle sentenze poi dei Dottori della Chiesa essa si serve come di argomenti propri, ma di un valore solo probabile: poiché la nostra fede si basa sulla rivelazione fatta agli Apostoli e ai Profeti, i quali hanno scritto i libri canonici, e non già su qualche altra rivelazione, ammesso che esista, fatta a qualche dottore privato. Per cui S. Agostino [Epist. 82, 1] scrive: «Soltanto a quei libri delle sacre Scritture che vengono detti canonici io riconosco questo onore: di credere fermamente che nessuno dei loro autori abbia errato in qualcosa nello scriverli. Quanto agli altri autori invece, se li leggo, non mi sento costretto a ritenere vero quello che dicono semplicemente perché essi hanno sentito e scritto così, per quanto sia grande la loro santità e dottrina».

## Articolo 9

(1 Sent., Prol., a. 5; d. 34, q. 3, aa. 1, 2; 3 Cont. gent., c. 119; De Trinit., q. 2 a. 4)

### Se la Sacra Scrittura debba fare uso di metafore

Pare che la Sacra Scrittura non debba fare uso di metafore. Infatti:
1. Non è conveniente a questa scienza, che fra tutte tiene il primato, il procedimento proprio della scienza infima. Ma procedere per via di similitudini e di figure è proprio dell'arte poetica, che è l'ultima delle discipline. Quindi l'uso delle metafore non conviene a questa scienza.
2. Questa dottrina è destinata alla manifestazione della verità, tanto che ai suoi cultori è promesso un premio: «Quelli che mi mettono in luce avranno la vita eterna» [Sir 24, 31 Vg]. Ma le similitudini occultano la verità. Non conviene quindi a questa dottrina insegnare le realtà divine sotto la figura di realtà corporali.
3. Quanto più una creatura è sublime, tanto più si accosta alla divina somiglianza.

Se quindi proprio si vuole che alcune creature simboleggino la Divinità, è necessario scegliere le più eccelse anziché le più basse, cosa che invece spesso accade nella Scrittura.

In contrario: È detto in Osea [12, 11]: «Io moltiplicherò le visioni, e per mezzo dei profeti parlerò con parabole». Ma presentare la verità con parabole è fare uso di metafore. Quindi tale uso si addice alla dottrina sacra.

Dimostrazione: È conveniente che la Sacra Scrittura ci presenti le realtà divine e spirituali sotto la figura di realtà corporali. Dio infatti provvede a tutti gli esseri in modo conforme alla loro natura. Ora, è naturale all'uomo elevarsi alle realtà intelligibili attraverso le realtà sensibili, poiché ogni nostra conoscenza ha inizio dai sensi. È dunque conveniente che nella Sacra Scrittura le realtà spirituali ci vengano presentate sotto immagini corporee. Ed è quanto dice Dionigi [De cael. Hier. 1, 2]: «Il raggio divino non può risplendere su di noi se non attraverso la varietà dei sacri veli».

Inoltre, siccome la Scrittura è un tesoro comune a tutti (secondo il detto dell'Apostolo [Rm 1, 14]: «Io sono debitore verso i dotti come verso gli ignoranti »), è conveniente che essa ci presenti le realtà spirituali sotto parvenze corporali, affinché almeno in tal modo le persone semplici le possano apprendere, non essendo esse idonee a capire le realtà intelligibili così come sono in se stesse

Analisi delle obiezioni: 1. Il poeta fa uso di metafore per il gusto di costruire delle immagini: infatti il raffigurare è naturalmente piacevole per l'uomo. La Scrittura invece fa uso di metafore per necessità e utilità, come si è detto [nel corpo].

2. Il raggio della divina rivelazione non viene distrutto, come nota lo stesso Dionigi [l. cit.], sotto il velame delle figure sensibili, ma resta intatto nella sua verità: e così non permette che le menti a cui è stata fatta la rivelazione si arrestino alle immagini, ma le eleva alla conoscenza delle realtà intelligibili, e fa sì che per mezzo di coloro che direttamente hanno avuto la rivelazione anche gli altri vengono istruiti su tali cose. Ed è per questo che quanto in un luogo della Scrittura è insegnato sotto metafora viene espresso più esplicitamente in altri luoghi. E inoltre la stessa oscurità propria delle figurazioni è utile per l'esercizio degli studiosi e contro le irrisioni degli infedeli, a proposito dei quali è detto nel Vangelo [Mt 7, 6]: «Non vogliate dare le cose sante ai cani».

3. Con Dionigi [De cael. Hier. 2, 2] bisogna riconoscere che è più conveniente che le realtà spirituali ci vengano presentate nella Sacra Scrittura sotto figure di corpi vili, anziché di corpi nobili. E ciò per tre ragioni. In primo luogo perché così l'animo umano è più facilmente premunito dall'errore. Appare chiaro infatti che tali simboli non vengono applicati alle realtà divine in senso proprio, il che invece potrebbe pensarsi se queste venissero presentate sotto figure di corpi superiori, specialmente da parte di chi non riesce a immaginare qualcosa di più nobile dei corpi. — In secondo luogo perché un tale modo di procedere è più conforme alla conoscenza che noi abbiamo di Dio in questa vita. Infatti di Dio noi sappiamo ciò che non è piuttosto che ciò che è, e quindi le figure delle cose che sono più distanti da Dio ci fanno

intendere meglio che Dio è al disopra di quanto noi possiamo dire o pensare di lui. — In terzo luogo perché in tal modo le cose divine sono meglio occultate agli indegni.

Articolo 10

(1 Sent., Prol., a. 5; 4, d. 21, q. 1 a. 2, qc. 1, ad 3; De Pot., q. 4, a. 1; Quodl. 3, q. 14, a. 1; 7, q. 6, pr tot.; ad gal., c. 4, lect. 7)

Se un medesimo testo della Sacra Scrittura abbia più sensi

Pare che un medesimo testo della Sacra Scrittura non racchiuda più sensi, cioè lo storico o letterale, l'allegorico, il tropologico o morale e l'anagogico.

Infatti:

1. La molteplicità dei sensi in un medesimo testo genera confusione e inganno, e toglie ogni forza all'argomentazione; anzi, la molteplicità delle proposizioni non permette un retto argomentare, ma dà luogo ad alcune fallacie.

Ora, la Scrittura deve essere efficace nel mostrarci la verità senza alcuna fallacia.

Quindi in essa non devono darsi più sensi in un unico testo.

2. Dice S. Agostino [De util. cred. 3, 5]: «La Scrittura che è detta Antico Testamento si presenta sotto quattro aspetti, cioè secondo la storia, l'etiologia, l'analogia e l'allegoria». Ma questa divisione Pare del tutto diversa dalla precedente. Non è quindi conveniente che un medesimo testo della Sacra Scrittura venga spiegato secondo i quattro sensi predetti.

3. Si aggiunga che oltre ai quattro sensi assegnati c'è quello parabolico, che non è computato in quei quattro.

In contrario: Dice S. Gregorio [Mor. 20, 1]: «La Sacra Scrittura sorpassa tutte le altre scienze per il modo stesso in cui si esprime: poiché in uno stesso e identico discorso, mentre racconta un fatto, enuncia un mistero».

Dimostrazione: L'autore della Sacra Scrittura è Dio. Ora, Dio può adattare a esprimere una verità non solo le parole, cosa che può fare anche l'uomo, ma anche le cose stesse. Se quindi nelle altre scienze le parole hanno un significato, la Sacra Scrittura ha questo di proprio: che le stesse realtà indicate dalle parole a loro volta significano qualcosa. Dunque l'accezione ovvia dei termini, secondo cui le parole indicano le realtà, corrisponde al primo senso, che è il senso storico o letterale. L'uso invece delle realtà stesse espresse dalle parole per significare altre realtà prende il nome di senso spirituale, il quale è fondato sopra quello letterale e lo presuppone.

Il senso spirituale poi ha una triplice suddivisione. Dice infatti l'Apostolo [Eb 7, 19] che la legge antica è figura della nuova e la legge nuova, come dice Dionigi [De coel. hier. 5, 2], è figura della gloria futura; e così pure nella legge nuova le cose compiutesi nel Capo stanno a significare quelle che dobbiamo compiere noi. In quanto dunque le realtà dell'antico Testamento significano quelle del nuovo si ha il senso allegorico; in quanto invece le cose compiutesi in Cristo o significanti Cristo sono un segno di ciò che dobbiamo fare noi si ha il senso morale; in quanto finalmente significano le cose attinenti alla gloria eterna si ha il senso anagogico.

Ma siccome il senso letterale è quello che intende l'autore, e d'altra parte l'autore della Sacra Scrittura è Dio, il quale comprende simultaneamente col

suo intelletto tutte le cose, non c'è obiezioni ad ammettere, con S. Agostino [Conf. 12, 31], che anche secondo il senso letterale in un medesimo testo scritturale vi siano più sensi.

Analisi delle obiezioni: 1. La molteplicità di tali sensi non porta all'equivoco o ad altre ambiguità poiché, come si è detto, questi sensi non si moltiplicano per il fatto che una medesima parola significa più cose, ma semplicemente perché le realtà significate dalle parole possono essere segno di altre realtà. E così non c'è da temere confusioni nella Sacra Scrittura, poiché tutti gli altri sensi si fondano su un solo senso, quello letterale, dal quale solo è lecito argomentare, e non già sul senso allegorico, come nota S. Agostino [Epist. 93]. Né per questo viene a mancare qualcosa alla Sacra Scrittura, poiché nulla di necessario alla fede è contenuto nel senso spirituale senza che la Sacra Scrittura lo esprima chiaramente in modo letterale in qualche altro testo.

2. Quei tre modi di esporre la Scrittura: storia, etiologia, analogia, appartengono all'unico senso letterale. Infatti la storia, come spiega lo stesso S. Agostino, si ha quando si espone semplicemente una cosa; l'etiologia quando si assegna la causa di quanto viene detto, come quando il Signore dichiarò il motivo per cui Mosè permise agli Ebrei di ripudiare la moglie, cioè per la durezza del loro cuore [Mt 19, 8]; l'analogia quando si fa vedere che la verità di un passo della Scrittura non è in contrasto con la verità di un altro passo. Nella suddivisione poi a quattro membri [fatta da S. Agostino] l'allegoria da sola corrisponde ai tre sensi spirituali. E così Ugo di S. Vittore pone sotto il nome di allegoria anche il senso anagogico, ponendo nelle sue Sentenze [3] soltanto tre sensi: lo storico, l'allegorico e il tropologico.

3. Il senso parabolico è incluso in quello letterale: infatti con la parola si esprime qualcosa in senso proprio e qualcosa in senso figurato, ma il senso letterale non è la figura, bensì il figurato. Quando, p. es., la Scrittura parla del braccio di Dio, il senso letterale non è che in Dio vi sia questo membro corporale, ma che in lui vi è ciò che tale membro simboleggia, cioè la potenza operativa. Dal che risulta chiaramente che il senso letterale della Scrittura non può mai contenere alcun errore.

## Quaestio 2

### Prooemium

Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso. Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum Deum esse sit per se notum. Secundo, utrum sit demonstrabile. Tertio, an Deus sit.

ARGOMENTO 2

TRATTATO SU DIO. L'ESISTENZA DI DIO

Lo scopo principale della dottrina sacra è quello di far conoscere Dio, e non soltanto in se stesso, ma anche in quanto è principio e fine delle cose, e specialmente della creatura razionale, come appare da quanto detto [q. 1, a. 7];
nell'intento di esporre questa dottrina noi dunque tratteremo: primo, di Dio [I Parte]; secondo, del movimento della creatura razionale verso Dio [II Parte, divisa in I-II e II-II]; terzo, di Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi la via per andare a Dio [III Parte].

L'indagine intorno a Dio comprenderà tre parti. Considereremo: primo, le questioni spettanti all'essenza divina [q. 2]; secondo, quelle riguardanti la distinzione delle Persone [q. 27]; terzo, quelle riguardanti la derivazione delle creature da Dio [q. 44].

Intorno all'essenza divina dobbiamo considerare: primo, se Dio esista;
secondo, come egli sia, o meglio come non sia [q. 3]; terzo, dobbiamo studiare gli attributi spettanti alla sua attività, cioè la scienza, la volontà e la potenza [q. 14].

Sul primo punto di questa divisione si pongono tre quesiti: 1. Se sia di per sé evidente che Dio esiste; 2. Se sia dimostrabile; 3. Se Dio esista.

Articolo 1

(1 Sent., d. 3, q. 1, a. 2; 1 Cont. gent., cc. 10, 11; 3, c. 38; De verity., q. 10, a. 12; De Pot., q. 7, a. 2, ad 11; in Psalm. 8; De Trinit., q. 1, a. 3, ad 6)

Se sia di per sé evidente che Dio esiste

Pare che sia di per sé evidente che Dio esiste. Infatti:

1. Noi diciamo evidenti di per sé quelle cose di cui abbiamo naturalmente insita la conoscenza, come accade nel caso dei primi princìpi. Ora, come assicura il Damasceno [De fide orth. 1, 3], «la conoscenza dell'esistenza di Dio è insita in tutti naturalmente». Quindi l'esistenza di Dio è di per sé evidente.

2. Evidente di per sé è ciò che viene inteso subito, appena ne vengono percepiti i termini; e questo Aristotele [Anal. post. 1, 3] lo attribuisce ai primi princìpi della dimostrazione: conoscendo infatti che cosa è il tutto e che cosa è la parte, subito si intende che il tutto è maggiore della sua parte. Ora, inteso che cosa significhi la parola Dio, all'istante si capisce che Dio esiste. Si indica infatti con questo nome ciò di cui non si può pensare nulla di più grande; ma ciò che esiste al tempo stesso nella mente e nella realtà è più grande di quanto esiste soltanto nella mente: siccome dunque, appena si è inteso questo nome Dio, subito esso viene a esistere nella mente, ne segue che esiste anche nella realtà. Quindi che Dio esiste è di per sé evidente.

3. È di per sé evidente che esiste la verità: infatti chi nega l'esistenza della verità ammette che esiste una verità, poiché se la verità non esiste sarà vero che la verità non esiste. Ma se vi è qualcosa di vero bisogna che esista la verità. Ora, Dio è la Verità, secondo quelle parole [Gv 14, 16]:
«Io sono la via, la verità, la vita». Quindi che Dio esiste è di per sé evidente.

In contrario: Nessuno può pensare l'opposto di ciò che è di per sé evidente, come spiega Aristotele [Met. 4, 3; Anal. post. 1, 10] riguardo ai primi princìpi

della dimostrazione. Ora, si può pensare l'opposto dell'enunciato: Dio esiste, secondo il detto del Salmo [52, 1]: «Lo stolto pensa: Dio non esiste».
Quindi che Dio esista non è di per sé evidente.
Dimostrazione: Una cosa può essere di per sé evidente in due modi: primo, in se stessa, ma non per noi; secondo, in se stessa e anche per noi. Infatti una proposizione è di per sé evidente se il predicato è incluso nella nozione del soggetto, come per esempio: l'uomo è un animale, poiché animale fa parte della nozione stessa di uomo. Se dunque è a tutti nota la natura del predicato e del soggetto, la proposizione risultante sarà per tutti evidente, come avviene nei primi princìpi delle dimostrazioni, i cui termini sono nozioni comuni che nessuno può ignorare, come ente e non ente, il tutto e la parte, ecc. Se però a qualcuno rimane sconosciuta la natura del predicato e del soggetto, la proposizione sarà evidente in se stessa, ma non per quanti ignorano il predicato e il soggetto della proposizione. E così accade, come nota Boezio [De Hebdom., proem.], che alcuni concetti sono comuni ed evidenti solo per i dotti: questo p. es.: «Le realtà immateriali non sono circoscritte in un luogo».
Dico dunque che questa proposizione: Dio esiste, in se stessa è immediatamente evidente, poiché il predicato si identifica con il soggetto, dato che Dio, come vedremo in seguito [q. 3, a. 4], è il suo stesso essere; ma siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, per noi non è evidente, e necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, anche se per loro natura meno evidenti, cioè mediante gli effetti.
Analisi delle obiezioni: 1. È vero che noi abbiamo naturalmente una conoscenza generale e confusa dell'esistenza di Dio, in quanto cioè Dio è la felicità dell'uomo: poiché l'uomo desidera naturalmente la felicità, e ciò che è naturalmente desiderato dall'uomo è anche da lui naturalmente conosciuto. Ma ciò non è propriamente un conoscere che Dio esiste, come non è conoscere Pietro il vedere che qualcuno viene, sebbene chi viene sia proprio Pietro: molti infatti pensano che il bene perfetto dell'uomo, cioè la felicità, consista nelle ricchezze, altri nei piaceri, altri in qualche altra cosa.
2. Può anche darsi che colui che sente questa parola Dio non capisca che si vuole significare con essa un ente di cui non si può pensare nulla di più grande, dal momento che alcuni hanno creduto che Dio fosse un corpo. Ma dato pure che tutti col termine Dio intendano significare ciò che si dice, cioè un ente di cui non si può pensare nulla di più grande, da ciò non segue tuttavia la persuasione che l'essere espresso da tale nome esista nella realtà delle cose, ma soltanto che esiste nella percezione dell'intelletto. E non si può arguire che esista nella realtà se prima non si ammette che nella realtà vi è una cosa di cui non si può pensare nulla di più grande: il che non è concesso da quanti dicono che Dio non esiste.
3. Che esista la verità in generale è di per sé evidente, ma che vi sia una prima Verità non è per noi altrettanto evidente.

## Articolo 2

(Infra, q. 3, a. 5; 3 Sent., d. 24, q. 1, a. 2, qc. 2; 1 Cont. Gent., c. 12; De Pot., q. 7, a. 3; De Trinit., q. 1, a. 2)

Se sia dimostrabile che Dio esiste
Pare che non sia dimostrabile che Dio esiste. Infatti:
1. Che Dio esista è un articolo di fede. Ora, le verità di fede non si possono dimostrare, poiché la dimostrazione ingenera la scienza, mentre la fede è soltanto delle cose non evidenti, come assicura l'Apostolo [Eb 11, 1]. Quindi non si può dimostrare che Dio esiste.
2. Il termine medio di una dimostrazione viene desunto dalla natura del soggetto. Ora, di Dio noi non possiamo sapere ciò che è, ma solo ciò che non è, come nota il Damasceno [De fide orth. 1, 4]. Quindi non possiamo dimostrare che Dio esiste.
3. Se si potesse dimostrare che Dio esiste, ciò non sarebbe che mediante i suoi effetti. Ma questi effetti non sono a lui proporzionati, essendo egli infinito ed essi finiti, e non essendoci d'altra parte proporzione tra il finito e l'infinito. Non potendosi dunque dimostrare una causa mediante un effetto sproporzionato, ne segue che l'esistenza di Dio non può essere dimostrata
In contrario: Dice l'Apostolo [Rm 1, 20]: «Le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute». Ora, ciò non avverrebbe se mediante le realtà create non si potesse dimostrare l'esistenza di Dio: la prima cosa infatti che bisogna conoscere di un dato soggetto è se esso esista.
Dimostrazione: Vi è una duplice dimostrazione. L'una procede dalla [conoscenza della] causa, ed è chiamata propter quid: e questa muove da ciò che di per sé ha una priorità ontologica. L'altra invece parte dagli effetti, ed è chiamata dimostrazione quia: e questa muove da cose che hanno una priorità solo rispetto a noi; ogni volta infatti che un effetto ci è più noto della sua causa, ci serviamo di esso per conoscere la causa. Da qualunque effetto poi si può dimostrare l'esistenza della sua causa (purché gli effetti siano a noi più noti della causa): dipendendo infatti ogni effetto dalla sua causa, posto l'effetto è necessario che preesista la causa. Quindi l'esistenza di Dio, non essendo evidente rispetto a noi, può essere dimostrata per mezzo degli effetti da noi conosciuti.
Analisi delle obiezioni: 1. L'esistenza di Dio e altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere con la ragione naturale non sono, al dire di S. Paolo [Rm 1, 19], articoli di fede, ma preliminari agli articoli di fede: infatti la fede presuppone la conoscenza naturale, come la grazia presuppone la natura e come [in generale] la perfezione presuppone il perfettibile. Tuttavia nulla impedisce che una cosa che di per sé è oggetto di dimostrazione e di scienza sia accettata come oggetto di fede da chi non arriva a capirne la dimostrazione.
2. Quando si vuole dimostrare una causa mediante l'effetto è necessario servirsi dell'effetto in luogo della definizione [o natura] della causa, per dimostrare che questa esiste; e ciò vale specialmente nei riguardi di Dio. Per provare infatti che una cosa esiste è necessario prendere per termine medio la sua definizione nominale, non già la definizione reale, poiché la ARGOMENTO riguardante l'essenza di una cosa viene dopo quella riguardante la sua esistenza. Ora, i nomi di Dio provengono dai suoi effetti, come vedremo in seguito [q. 13, a. 1]: nel dimostrare quindi l'esistenza di Dio mediante gli effetti possiamo prendere per termine medio ciò che significa il nome Dio.

3. Da effetti non proporzionati alla causa non si può avere di questa una conoscenza perfetta; tuttavia in base a qualsiasi effetto noi possiamo avere la chiara dimostrazione che la causa esiste, come si è detto [nel corpo]. E così dagli effetti di Dio si può dimostrare che Dio esiste, sebbene non si possa avere per mezzo di essi una conoscenza perfetta della sua essenza.

Articolo 3

( 1 Sent., d. 3, div. Prim. Part. Tetus; 1 Cont. Gent., cc. 13, 15, 16, 44; 2, c 15; 3, c. 64; De Ver., q. 5, a. 2; De Pot., q. 3, a. 5; Compend. Theol. c. 3; 7 Physic., lect. 2; 8, lect. 9 ss; 12 Metaphys., lect. 5 ss)

Se Dio esista

Pare che Dio non esista. Infatti:

1. Se di due contrari uno è infinito, l'altro resta completamente distrutto. Ora, nel nome Dio si intende affermato un bene infinito. Se dunque Dio esistesse non dovrebbe esserci il male. Viceversa nel mondo c'è il male. Quindi Dio non esiste.

2. Ciò che può essere compiuto da un numero ristretto di cause non si vede perché debba essere compiuto da cause più numerose. Ora, tutti i fenomeni che avvengono nel mondo potrebbero essere prodotti da altre cause, nella supposizione che Dio non esistesse: quelli naturali infatti si riportano, come a loro principio, alla natura, quelli volontari invece alla ragione umana o alla volontà. Nessuna necessità, quindi, dell'esistenza di Dio.

In contrario: Nell'Esodo [3, 14] è detto, in persona di Dio: «Io sono Colui che è».

Dimostrazione: Che Dio esiste può essere provato attraverso cinque vie. La prima e la più evidente è quella che è desunta dal moto. È certo infatti, e consta dai sensi, che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora, tutto ciò che si muove è mosso da altro. Nulla infatti si trasmuta che non sia in potenza rispetto al termine del movimento, mentre ciò che muove, muove in quanto è in atto. Muovere infatti non significa altro che trarre qualcosa dalla potenza all'atto; e nulla può essere ridotto dalla potenza all'atto se non da parte di un ente che è già in atto. Come il fuoco, che è caldo attualmente, rende caldo in atto il legno, che era caldo solo potenzialmente, e così lo muove e lo altera. Ora, non è possibile che una stessa cosa sia simultaneamente e sotto lo stesso aspetto in atto e in potenza, ma lo può essere soltanto sotto diversi rapporti: come ciò che è caldo in atto non può essere insieme caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza. È dunque impossibile che sotto il medesimo aspetto una cosa sia al tempo stesso movente e mossa, cioè che muova se stessa. È quindi necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da altro. Se dunque l'ente che muove è anch'esso soggetto a movimento, bisogna che sia mosso da un altro, e questo da un terzo e così via. Ma non si può in questo caso procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore, dato che i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Quindi è necessario arrivare a un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio.

La seconda via parte dalla nozione di causa efficiente. Troviamo infatti che

nel mondo sensibile vi è un ordine tra le cause efficienti; ma non si trova, ed è impossibile, che una cosa sia causa efficiente di se medesima: perché allora esisterebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile. Ora, un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo. Infatti in tutte le cause efficienti concatenate la prima è causa dell'intermedia, e l'intermedia è causa dell'ultima, siano molte le intermedie o una sola; ma eliminata la causa è tolto anche l'effetto: se dunque nell'ordine delle cause efficienti non vi fosse una prima causa, non vi sarebbe neppure l'ultima, né l'intermedia. Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale a eliminare la prima causa efficiente: e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie, il che è evidentemente falso. Quindi bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio.

La terza via è presa dal possibile [o contingente] e dal necessario, ed è questa. Tra le cose ne troviamo alcune che possono essere e non essere: infatti certe cose nascono e finiscono, il che vuol dire che possono essere e non essere. Ora, è impossibile che tutto ciò che è di tale natura esista sempre, poiché ciò che può non essere, prima o poi non è. Se dunque tutte le cose [esistenti in natura sono tali che] possono non esistere, in un dato momento nulla ci fu nella realtà. Ma se ciò è vero, anche ora non esisterebbe nulla, poiché ciò che non esiste non comincia a esistere se non in forza di qualcosa che esiste. Se dunque non c'era ente alcuno, è impossibile che qualcosa cominciasse a esistere, e così anche ora non ci sarebbe nulla, il che è evidentemente falso. Quindi non tutti gli esseri sono contingenti, ma bisogna che nella realtà vi sia qualcosa di necessario. Ma tutto ciò che è necessario o ha la causa della sua necessità in un altro essere, oppure non l'ha. D'altra parte negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità non si può procedere all'infinito, come neppure nelle cause efficienti, come si è dimostrato. Quindi bisogna porre l'esistenza di qualcosa che sia necessario di per sé, e non tragga da altro la propria necessità, ma sia piuttosto la causa della necessità delle altre cose. E questo essere tutti lo chiamano Dio

La quarta via è presa dai gradi che si riscontrano nelle cose. È evidente infatti che nelle cose troviamo il bene, il vero, il nobile e altre simili perfezioni in un grado maggiore o minore. Ma il grado maggiore o minore viene attribuito alle diverse cose secondo che esse si accostano di più o di meno ad alcunché di sommo e di assoluto: come più caldo è ciò che maggiormente si accosta a ciò che è sommamente caldo. Vi è dunque un qualcosa che è sommamente vero, e sommamente buono, e sommamente nobile, e di conseguenza sommamente ente: poiché, come dice Aristotele [Met. 2, 1], ciò che è massimo in quanto vero è tale anche in quanto ente. Ora, ciò che è massimo in un dato genere è causa di tutte le realtà appartenenti a quel genere: come il fuoco, che è caldo al massimo grado, è la causa di ogni calore, sempre secondo Aristotele [l. cit.]. Quindi vi è qualcosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo essere lo chiamiamo Dio.

La quinta via è desunta dal governo delle cose. Vediamo infatti che alcune cose prive di conoscenza, come i corpi naturali, agiscono per un fine, come appare dal fatto che agiscono sempre o quasi sempre allo stesso modo per

conseguire la perfezione: per cui è evidente che raggiungono il loro fine non a caso, ma in seguito a una predisposizione. Ora, ciò che è privo di intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere. Vi è dunque un qualche essere intelligente dal quale tutte le realtà naturali sono ordinate al fine: e questo essere lo chiamiamo Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Agostino [Enchir. 11]: «Dio, essendo sommamente buono, non permetterebbe in alcun modo che nelle sue opere ci fosse del male se non fosse così potente e buono da trarre il bene anche dal male». Appartiene dunque all'infinita bontà di Dio il permettere che vi siano dei mali, e da essi trarre dei beni.

2. La natura ha certamente le sue attività, ma dato che le compie per un fine determinato sotto la direzione di un agente superiore, è necessario che esse vengano attribuite anche a Dio, come alla loro prima causa. E similmente gli atti del libero arbitrio devono essere ricondotti a una causa più alta della ragione e della volontà umana, poiché queste sono mutevoli e defettibili, e tutto ciò che è mutevole, come tutto ciò che può venir meno, deve essere ricondotto a un qualche principio immutabile e di per sé necessario, come si è detto [nel corpo].

Quaestio 3
Prooemium

Iª q. 3 pr. Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur. Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius; tertio, de infinitate eius; quarto, de immutabilitate; quinto, de unitate. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum Deus sit corpus. Secundo, utrum sit in eo compositio formae et materiae. Tertio, utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiae, vel naturae, et subiecti. Quarto, utrum sit in eo compositio quae est ex essentia et esse. Quinto, utrum sit in eo compositio generis et differentiae. Sexto, utrum sit in eo compositio subiecti et accidentis. Septimo, utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex. Octavo, utrum veniat in compositionem cum aliis.

ARGOMENTO 3
LA SEMPLICITÀ DI DIO

Conosciuta l'esistenza di una cosa resta da ricercare il suo modo di essere, per giungere a conoscerne la natura. Ma siccome di Dio non possiamo sapere che cosa è, ma piuttosto che cosa non è, di conseguenza non possiamo indagare come egli sia, ma piuttosto come non sia. È quindi necessario considerare per prima cosa i suoi modi di non essere; secondo, come noi lo conosciamo

[q. 12]; terzo, come lo denominiamo [q. 13].
Ora, si può mostrare come Dio non è scartando le cose che a lui non convengono, come sarebbero la composizione, il movimento e simili. Studieremo dunque: primo, la sua semplicità, per la quale viene esclusa da lui ogni composizione. E siccome negli enti corporei le realtà semplici sono le meno perfette e parti incomplete, indagheremo: secondo, la sua perfezione [q. 4]; terzo, la sua infinità [q. 7]; quarto, la sua immutabilità [q. 9]; quinto, la sua unità [q. 11].
Circa la semplicità divina ci poniamo otto quesiti: 1. Se Dio sia un corpo; 2. Se in Dio vi sia composizione di materia e di forma; 3. Se vi sia composizione di quiddità, cioè di essenza o natura, e di soggetto; 4. Se vi sia in lui composizione di essenza ed essere; 5. Se vi sia composizione di genere e di differenza; 6. Se vi sia composizione di sostanza e di accidenti; 7. Se egli sia in qualsiasi altro modo composto, oppure totalmente semplice; 8. Se entri in composizione con gli altri enti.

## Articolo 1

(1 Cont. Gent., c. 20; 2, c. 3; Compend. Theol., c. 16)

### Se Dio sia un corpo

Pare che Dio sia un corpo. Infatti:
1. Il corpo è ciò che ha le tre dimensioni. Ora, la Sacra Scrittura attribuisce a Dio le tre dimensioni: vi si dice infatti [Gb 11, 8]: «Egli è più alto del cielo: che cosa puoi fare? È più profondo degli inferi: che ne sai? Più lunga della terra ne è la dimensione, più vasta del mare!». Quindi Dio è un corpo.
2. Tutto ciò che ha una figura è un corpo, essendo la figura una qualità riguardante la quantità. Ora, pare che Dio abbia una figura, essendo scritto [Gen 1, 26]: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza »; ma la figura è chiamata anche immagine, secondo l'espressione di S. Paolo [Eb 1, 3]: «essendo [Cristo] irradiazione della gloria di Dio e figura, cioè immagine, della sua sostanza», ecc. Quindi Dio è un corpo.
3. Tutto ciò che ha delle parti è un corpo. Ora, la Scrittura attribuisce a Dio delle parti corporali: infatti vi si dice [Gb 40, 9]: «Hai tu un braccio come quello di Dio?»; e inoltre [Sal 33, 16]: «Gli occhi del Signore sui giusti»; e ancora [Sal 117, 16]: «La destra del Signore ha fatto meraviglie». Quindi Dio è un corpo.
4. La positura non compete che al corpo. Ora, nelle sacre Scritture si affermano di Dio varie positure: p. es. in Isaia [6, 1] si dice: «Vidi il Signore seduto», e ancora [3, 13]: «Il Signore sta in piedi per giudicare». Quindi Dio è un corpo.
5. Nulla, tranne il corpo o l'ente corporeo, può essere termine spaziale di partenza o d'arrivo. Ma nelle sacre Scritture Dio è considerato come termine spaziale d'arrivo, secondo l'espressione del Salmo [33, 6]: «Accostatevi a lui e sarete raggianti»; e come punto di partenza, secondo il detto di Geremia [17, 3]: «Coloro che si allontanano da te saranno scritti nella polvere». Quindi Dio è un corpo.
In contrario: In S. Giovanni [4, 24] è detto: «Dio è spirito».

Dimostrazione: Si deve negare assolutamente che Dio sia un corpo. E ciò per tre motivi. Primo, perché nessun corpo muove se non è mosso, come appare esaminando caso per caso. Ora, sopra [q. 2, a. 3] si è dimostrato che Dio è il primo motore immobile. Quindi è chiaro che Dio non è un corpo.
Secondo, perché è necessario che il primo ente sia in atto e in nessun modo in potenza. Sebbene infatti in un identico e determinato essere che passa dalla potenza all'atto la potenza possa essere prima dell'atto in ordine di tempo, tuttavia, assolutamente parlando, l'atto è prima della potenza, poiché ciò che è in potenza non passa all'atto se non per mezzo di un ente in atto. Ora, abbiamo già dimostrato [ib.] che Dio è il primo ente. È dunque impossibile che in Dio ci sia qualcosa di potenziale. Ma ogni corpo è in potenza, [se non altro] perché il continuo, in quanto tale, è sempre divisibile. Quindi è impossibile che Dio sia un corpo.
Terzo, perché Dio è il più nobile fra tutti quanti gli esseri, come è chiaro da quanto si è detto [ib.]. Ora, è impossibile che un corpo sia il più nobile degli esseri. Infatti ogni corpo o è vivo o non è vivo. Ma il corpo vivo è manifestamente più nobile del corpo non vivo. D'altra parte il corpo vivo non vive in quanto corpo, altrimenti ogni corpo sarebbe vivo: è quindi necessario che viva in forza di qualche altra cosa, come il nostro corpo vive in forza dell'anima. Ora, ciò per cui il corpo vive è più nobile del corpo. Quindi è impossibile che Dio sia un corpo.
Analisi delle obiezioni: 1. Come abbiamo già detto [q. 1, a. 9], la Sacra Scrittura ci presenta le realtà spirituali e divine sotto immagini corporee. Quando dunque attribuisce a Dio le tre dimensioni, essa indica sotto la figura dell'estensione corporea l'estensione della sua potenza: cioè con la profondità il suo potere di conoscere le cose più occulte, con l'altezza la sua superiorità su tutto, con la lunghezza la durata della sua esistenza, con la larghezza l'effusione del suo amore su tutti gli esseri. Oppure, come dice Dionigi [De div. nom. 9, 5], «per profondità di Dio si intende l'incomprensibilità della sua essenza, per lunghezza l'estensione della sua potenza che penetra in tutte le cose, per larghezza la sua espansione verso tutti gli enti, nel senso cioè che tutti gli enti sono contenuti sotto la sua protezione».
2. Si dice che l'uomo è a immagine di Dio non secondo il corpo, ma secondo ciò per cui l'uomo sorpassa gli altri animali. Per questo alle parole: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» [Gen 1, 26] seguono le altre: «affinché egli domini sui pesci del mare», ecc. Ora, l'uomo sorpassa tutti gli altri animali per la ragione e l'intelligenza. Quindi l'uomo è a immagine di Dio secondo l'intelletto e la ragione, che sono realtà incorporee.
3. Nella Sacra Scrittura si attribuiscono a Dio degli organi corporei a motivo delle loro operazioni, che si prestano a certe analogie. L'atto dell'occhio, p. es., consiste nel vedere: quindi l'occhio attribuito a Dio indica la sua capacità di vedere in maniera intelligibile, non sensibile. E la stessa cosa vale per le altre parti.
4. Anche le positure non vengono attribuite a Dio se non per una certa analogia: come si dice che è seduto per significare la sua immobilità e la sua autorità, e che sta in piedi per indicare la sua forza nel debellare tutto ciò che gli

si oppone.
5. A Dio non ci si avvicina con i passi corporali, essendo egli in ogni luogo, ma con l'affetto dell'animo, e allo stesso modo ci si allontana da lui. E così l'avvicinamento e l'allontanamento, sotto la metafora del moto locale, designano l'affetto spirituale

Articolo 2
Se in Dio vi sia composizione di forma e di materia
( 1 Sent., d. 35, a. 1; 1 COnt. Gent. C. 17; Compend. Theol., c. 28).
Pare che in Dio vi sia composizione di forma e di materia. Infatti:
1. Tutto ciò che ha un'anima è composto di materia e di forma, essendo l'anima la forma del corpo. Ora, la Scrittura attribuisce l'anima a Dio quando in persona di Dio dice [Eb 10, 38]: «Il mio giusto vivrà mediante la fede; ma se indietreggia, la mia anima non si compiace in lui». Quindi Dio è composto di materia e di forma.
2. La collera, la gioia ecc. sono passioni del composto, come insegna Aristotele [De anima 1, 1]. Ma tali passioni sono attribuite a Dio nella Scrittura: infatti è detto nel Salmo [105, 40]: «Il Signore si accese d'ira contro il suo popolo». Quindi Dio è composto di materia e di forma.
3. Il principio di individuazione è la materia. Ma pare che Dio sia individuale: infatti non può essere predicato di più soggetti. Quindi è composto di materia e di forma.
In contrario: Ogni composto di materia e forma è un corpo, essendo la quantità spaziale il primo attributo inerente alla materia. Ma Dio non è un corpo, come si è dimostrato [a. prec.]. Quindi Dio non è composto di materia e di forma.
Dimostrazione: È impossibile che in Dio ci sia la materia. Primo, perché la materia è potenzialità, mentre Dio, come si è provato [ib.], è atto puro, non avente in sé potenzialità alcuna. Quindi è impossibile che Dio sia composto di materia e di forma.
Secondo, perché ogni composto di materia e forma è perfetto e buono in forza della sua forma: quindi è necessario che sia buono per partecipazione, secondo che la materia partecipa la forma. Ora, l'ente che nella bontà e nella perfezione è primo, cioè Dio, non può essere buono per partecipazione: poiché il bene per essenza è anteriore al bene per partecipazione. È impossibile quindi che Dio sia composto di materia e di forma.
Terzo, perché ogni agente agisce in forza della sua forma: per cui il rapporto di un ente al suo agire è determinato dal suo rapporto alla forma. Ciò che dunque è primo come agente e agisce in forza della sua natura deve essere primo anche come forma, e forma per natura sua. Ma Dio è il primo agente, essendo la prima causa efficiente, come si è già dimostrato [q. 2, a. 3]. Egli è dunque forma in forza della sua essenza, e non composto di materia e di forma.
Analisi delle obiezioni: 1. A Dio è attribuita l'anima per l'analogia di certe azioni. Quando infatti desideriamo a noi stessi qualcosa, ciò proviene dalla nostra anima: per cui diciamo che piace all'anima di Dio ciò che è gradito

alla sua volontà.
2. Parimenti vengono attribuite a Dio la collera e le altre passioni per una certa somiglianza di effetti: siccome infatti è proprio dell'irato il punire, così la punizione divina viene detta metaforicamente ira di Dio.
3. Le forme che possono essere ricevute dalla materia sono rese individuali per mezzo della materia, che non può essere ricevuta in un altro soggetto, essendo essa stessa il primo sostrato [della realtà corporea]; la forma invece, di per sé, se non vi sono ostacoli, può essere ricevuta in più soggetti. Quella forma però che non può essere ricevuta dalla materia ed è di per sé sussistente ha la sua individuazione per il fatto stesso che non può essere ricevuta in un altro soggetto. Ora, Dio è una forma di questo genere. Quindi non segue che abbia una materia.

Articolo 3
( 1 Sent., d. 34, q. 1, a. 1; q Cont. Gent., c. 21; De Un. Verbi. a. 1; De anima, a. 17, ad 10; Quodl. 2, q. 2, a. 2; Compend. Theol., c. 10; Opusc. 37, De Quatuor Oppos., c. 4)
Se Dio si identifichi con la sua essenza o natura
Pare che Dio non si identifichi con la sua essenza o natura. Infatti:
1. Di nessuna cosa si dice che è in sé medesima. Ma dell'essenza o natura di Dio, che è la divinità, si afferma che è in Dio. Quindi non pare che Dio si identifichi con la sua essenza o natura.
2. L'effetto assomiglia alla sua causa, poiché ogni agente produce cose simili a sé. Ma nelle realtà create il supposito non si identifica con la sua natura: infatti l'uomo non si identifica con la sua umanità. Quindi nemmeno Dio è identico alla sua divinità.
In contrario: Di Dio si afferma che è la vita, e non soltanto che è vivo, come appare dal Vangelo [Gv 14, 6]: «Io sono la via, la verità, la vita». Ora, tra la divinità e Dio c'è lo stesso rapporto che tra la vita e il vivente. Quindi Dio si identifica con la stessa divinità.
Dimostrazione: Dio si identifica con la sua essenza o natura. Per capire bene questa verità bisogna sapere che nelle realtà composte di materia e di forma l'essenza o natura e il supposito differiscono necessariamente tra loro. Infatti l'essenza o naturacomprende in sé soltanto ciò che è contenuto nella definizione della specie:
come l' umanità comprende solo ciò che è incluso nella definizione di uomo; solo per questo infatti l'uomo è uomo, e precisamente questo indica il termine umanità, vale a dire ciò per cui l'uomo è uomo. Ora, la materia individuale con tutti gli accidenti che la individuano non entra nella definizione della specie: nella definizione dell'uomo infatti non sono incluse queste determinate carni, queste ossa, o il colore bianco o quello nero, o qualche altra cosa simile. Quindi queste carni, queste ossa e tutti gli accidenti che servono a determinare tale materia non sono compresi nell'umanità. E tuttavia sono incluse in ciò che è l'uomo: conseguentemente la realtà uomo ha in sé qualcosa che l'umanità non include. Ed è per questo che l'uomo e l'umanità non sono totalmente la stessa cosa, ma l'umanità ha il significato di parte formale dell'uomo, poiché i princìpi [essenziali], da cui si desume la definizione, rispetto alla materia individuante hanno carattere di forma.
Perciò in quegli esseri che non sono composti di materia e di forma, e in cui l'individuazione non deriva dalla materia individuale, cioè da questa determinata

materia, ma le forme si individuano da sé, bisogna che le forme stesse siano suppositi sussistenti. Quindi in essi il supposito e la natura non differiscono.
E così, non essendo Dio composto di materia e di forma, come si è dimostrato [a. prec.] , è necessario che egli sia la sua divinità, la sua vita e ogni altra cosa che a lui viene in tale modo attribuita.
Analisi delle obiezioni: 1. Non possiamo parlare delle realtà semplici se non al modo delle composte, dalle quali traiamo le nostre conoscenze. Perciò parlando di Dio ci serviamo di termini concreti [Dio, Sapiente, Buono...] per significare la sua sussistenza, dato che per noi soltanto i composti sono sussistenti, mentre per indicare la sua semplicità adoperiamo termini astratti [Divinità, Sapienza, Bontà...]. Se quindi si dice che vi sono in Dio la deità, la vita, ecc., ciò deve riferirsi a diversità esistenti nel nostro modo di concepire, e non a distinzioni esistenti nella realtà.
2. Gli effetti di Dio assomigliano a lui non perfettamente, ma per quanto è possibile. E tale imitazione è imperfetta proprio perché non è possibile rappresentare ciò che è semplice e uno se non per mezzo di molte cose; e per lo stesso motivo si ha nelle creature quella composizione da cui proviene che in esse non si identifichino il supposito e la natura.

Articolo 4
(1 Sent., d. 8, q. 4, aa.1, 2; q. 5, a. 2; d. 34, q. 1, a. 1; 2, d. 1, q. 1, a. 1; 1 Cont. Gent., cc 22, 52; De Pot., q. 7, a. 2; De Spirit. Creat., a. 1; Compend. Theol.., c.11; Opusc. 37, De Quatuor Oppos., c. 4; De ent. et ess., c.5)
Se in Dio l'essenza e l'essere siano la stessa cosa
Pare che in Dio non siano la stessa cosa l'essenza e l'essere. Infatti:
1. Se così fosse, nulla si aggiungerebbe [come determinante] all'essere di Dio. Ma l'essere senza determinazioni successive è l'essere generico che viene attribuito a tutte le cose. Di conseguenza Dio sarebbe l'essere astratto predicabile di tutte le cose. Il che è falso, secondo il detto della Sapienza [14, 21]: «Imposero alle pietre e al legno l'incomunicabile nome [di Dio]». Quindi l'essere di Dio non è la sua essenza.
2. Di Dio, come si è detto [q. 2, a. 2], possiamo sapere se sia, non che cosa sia. Quindi non sono la stessa cosa l'essere di Dio e la sua essenza, quiddità o natura.
In contrario: Scrive S. Ilario [De Trin. 7, 11]: «In Dio l'essere non è accidentalità, ma verità sussistente». Quindi ciò che sussiste in Dio è il suo essere.
Dimostrazione: Dio non è soltanto la sua essenza, come è già stato provato [a. prec.], ma anche il suo essere. Il che può essere dimostrato in molti modi.
Primo, perché tutto ciò che si riscontra in qualcosa oltre alla sua essenza bisogna che vi sia causato o dai princìpi dell'essenza stessa, quale proprietà della specie, come l'avere la facoltà di ridere proviene dalla natura stessa dell'uomo ed è causato dai princìpi essenziali della specie, oppure da cause estrinseche, come il calore nell'acqua è causato dal fuoco. Se dunque l'essere di una cosa è distinto dalla sua essenza, è necessario che l'essere di tale cosa sia causato o da un agente esteriore, o dai princìpi essenziali della cosa stessa. Ora, è impossibile che l'esistere sia causato unicamente dai princìpi

essenziali della cosa, poiché nessuna cosa può essere a se stessa causa dell'esistere, se ha un'esistenza causata. È dunque necessario che ciò che ha un'essenza distinta dal suo essere abbia l'essere causato da altro. Ma ciò non può
dirsi di Dio, essendo Dio la prima causa efficiente. È dunque impossibile che in Dio l'esistere sia qualcosa di distinto dalla sua essenza.
Secondo, poiché l'essere è l'attualità di ogni forma o natura: infatti la bontà o l'umanità non è espressa come realtà attuale se non in quanto diciamo che esiste. È quindi necessario che l'essere stia all'essenza, quando ne è distinto, come l'atto alla potenza. Non essendoci dunque in Dio alcunché di potenziale, come si è dimostrato sopra [a. 1], ne segue che in lui l'essenza non è altro che il suo essere. Quindi la sua essenza è il suo essere.
Terzo, poiché come ciò che è infuocato e non è fuoco è infuocato per partecipazione, così ciò che ha l'essere e non è l'essere è ente per partecipazione.
Ma Dio, come si è provato [a. prec.], è la sua essenza. Se dunque non fosse il suo [atto di] essere, sarebbe ente per partecipazione e non per essenza. Non sarebbe più dunque il Primo Ente, il che è assurdo affermare. Quindi Dio si identifica con il suo essere, e non soltanto con la sua essenza.
Analisi delle obiezioni: 1. L'espressione «qualcosa a cui non si aggiunge nulla» può essere intesa in due maniere. O come qualcosa che [positivamente] di sua natura comporti l'esclusione di aggiunte [o determinazioni]: come è proprio dell'animale non razionale di essere senza ragione. Oppure come qualcosa che non riceve aggiunte [o determinazioni] poiché di per sé non le include: come l'animale preso come genere non include la ragione, dato che non appartiene al genere animale come tale avere la ragione; però il concetto di animale neppure lo esclude. Quindi nella prima maniera l'essere senza aggiunte è l'Essere divino; nella seconda maniera invece l'essere senza aggiunte è l'essere generico o comune.
2. Del verbo essere si può fare un doppio uso: qualche volta esso significa l'atto dell'esistere, altre volte invece indica la copula della proposizione formata dalla mente che congiunge il predicato con il soggetto. Se dunque essere è preso nel primo senso non possiamo dire di conoscere l'essere di Dio, come neppure la sua essenza; lo conosciamo invece soltanto nel secondo significato. Sappiamo infatti che la proposizione che formuliamo intorno a Dio, quando diciamo: «Dio è», è vera. E ciò lo sappiamo dai suoi effetti, come si è già detto [q. 2, a. 2].

Articolo 5
( 1 Snt., d. 8, q. 4, a. 2; d. 19, q. 4, a. 2; 1 Cont. Gent., c. 25; De Pot., q. 7, a 3; Compend. Theol., c. 12; De ent. et ess., c. 6)
Se Dio sia contenuto in qualche genere
Pare che Dio sia contenuto in qualche genere. Infatti:
1. La sostanza è sussistente di per sé. Ma sussistere in tale modo conviene soprattutto a Dio. Quindi Dio è nel genere della sostanza.
2. Ogni cosa viene misurata per mezzo di qualche dato del suo medesimo genere, come le lunghezze con la lunghezza e i numeri col numero. Ma Dio è la misura di tutte le sostanze, come dice il Commentatore [Met. 10, comm. 7].

Quindi Dio è compreso nel genere della sostanza.
In contrario: Il genere viene concepito logicamente come anteriore a ciò che è contenuto sotto di esso. Ma nulla è anteriore a Dio, né realmente, né idealmente.
Quindi Dio non è in alcun genere.
Dimostrazione: Una cosa può essere contenuta in un genere in due maniere. In primo luogo in senso proprio e assoluto, come le specie che sono comprese nel genere. In secondo luogo per riduzione, come avviene per i princìpi e le privazioni: così il punto e l'unità si riducono al genere della quantità, quali princìpi di essa, mentre la cecità e ogni altra privazione si riportano al genere positivo corrispondente. Ora, in nessuno dei due modi Dio è incluso in un genere.
E innanzitutto, che Dio non possa essere la specie di un genere qualsiasi può essere dimostrato in tre modi. Primo, poiché la specie è costituita dal genere e dalla differenza; ora, l'elemento da cui si desume la differenza costitutiva della specie sta sempre in rapporto all'elemento da cui si desume il genere come l'atto alla potenza. Infatti animale [nella classica definizione dell'uomo: animale razionale] viene desunto dalla natura sensitiva indicata al concreto: si dice infatti animale l'essere che ha la natura sensitiva; razionale invece viene desunto dalla natura intellettiva, poiché razionale è [l'animale] che ha la natura intellettiva: ora, l'intellettivo sta al sensitivo come l'atto alla potenza. E lo stesso accade negli altri casi. Siccome quindi in Dio l'atto è senza potenzialità, ne segue che Dio non può essere in un genere come una delle specie. Secondo, poiché dato che l'essere di Dio è la sua stessa essenza, come si è dimostrato [a. prec.], ne viene che se Dio fosse in qualche genere bisognerebbe dire che il suo genere è l'ente: infatti il genere designa l'essenza, poiché viene predicato essenzialmente. Ora, Aristotele [Met. 3, 3] dimostra che
l'ente non può essere il genere di cosa alcuna: poiché ogni genere ha differenze specifiche che sono estranee all'essenza di tale genere, e d'altra parte non si può trovare alcuna differenza estranea all'ente, dal momento che il non ente non può essere una differenza. Resta dunque che Dio è fuori di ogni genere.
Terzo, poiché tutte le cose appartenenti a un dato genere partecipano della quiddità o essenza di quel genere, che è un loro attributo essenziale. Differiscono però quanto all'essere [esistenziale]: infatti non è identico l'essere [esistenziale] dell'uomo e del cavallo, e neppure di quest'uomo e di quest'altro. E così ne viene per necessità che in tutte le cose appartenenti a un dato genere l'esistere e la quiddità o essenza differiscono tra loro. Ora in Dio, come si è dimostrato [a. prec.], non c'è questa differenza. È chiaro dunque che Dio non è in qualche genere come una delle specie.
E da ciò appare che Dio non ha né genere, né differenze; e non è definibile; e neppure è dimostrabile, se non [a posteriori] dagli effetti: poiché ogni definizione è data dal genere e dalla differenza, e il termine medio della dimostrazione [deduttiva e a priori] è la definizione. È chiaro poi che Dio non è contenuto in un dato genere neppure per riduzione,
come principio, poiché il principio che si riduce a un qualche genere non oltrepassa tale genere: come il punto non è il principio che della quantità

continua, e l'unità della quantità discreta. Dio invece è il principio di tutto l'essere, come si dimostrerà più innanzi [q. 44, a. 1]. Quindi Dio non è contenuto in alcun genere quale principio.

Analisi delle obiezioni: 1. Il nome «sostanza» non significa soltanto «essere di per sé», poiché l'essere, come si è visto [nel corpo], non può essere di per sé un genere: «sostanza» indica piuttosto l'essenza a cui compete di essere in tale modo, cioè di esistere di per sé; tuttavia questo essere non è la sua essenza medesima. È chiaro perciò che Dio non è nel genere della sostanza.

2. La obiezioni vale per ciò che riguarda le misure proporzionate: esse infatti devono essere omogenee con il misurato. Ma Dio non è una misura proporzionata per nessuna cosa. Si dice tuttavia che è la misura di tutte le cose per il fatto che ogni cosa in tanto partecipa dell'essere in quanto si avvicina a lui.

## Articolo 6

(1 Sent., d. 8, q. 4, a. 3; 1 Cont. gent., c. 23; De Pot., q. 7, a. 4; Compend. Theol., c. 23)

### Se in Dio vi siano alcuni accidenti

Pare che in Dio vi siano alcuni accidenti. Infatti:

1. Una sostanza non può essere l'accidente di un'altra, come dice Aristotele [Phys. 1, 3]. Quindi ciò che in una realtà è accidente non può essere sostanza in un'altra: come si prova che il calore non è la forma sostanziale del fuoco in base al fatto che nelle altre cose è un accidente. Ma la sapienza, la virtù e simili cose, che in noi sono accidenti, vengono attribuite a Dio. Quindi anche in Dio sono accidenti.

2. In ogni genere di cose vi è un termine primo. Ora, vi sono molti generi di accidenti. Se dunque i termini primi di quei generi non sono in Dio, vi saranno molti termini primi fuori di Dio, il che non è ammissibile.

In contrario: Ogni accidente è in un soggetto; ma Dio non può essere un soggetto, poiché una forma semplice non può essere soggetto, come dimostra Boezio [De Trin. 2]. Quindi in Dio non si può trovare alcun accidente.

Dimostrazione: Da ciò che precede risulta chiaro che in Dio non vi può essere alcun accidente. Primo, poiché il soggetto sta all'accidente come la potenza all'atto: infatti il soggetto riceve dall'accidente una certa attualità [p. es. è reso bianco, sapiente, ecc.]. Ma ogni potenzialità va assolutamente esclusa in Dio, come appare da ciò che è stato detto [a. 1].

Secondo, poiché Dio è il suo stesso essere [a. 4]; ora, «sebbene ciò che è, come dice Boezio [De hebdom.], possa avere qualche altra cosa di aggiunto, l'essere stesso non sopporta aggiunta alcuna»: come una cosa calda potrà avere un'altra qualità diversa dal caldo, p. es. la bianchezza, ma il calore stesso non ha altro che il calore.

Terzo, poiché tutto ciò che ha l'essere di per sé [cioè essenzialmente] è prima di ciò che esiste solo accidentalmente [cioè in forza di altro o per partecipazione]. Quindi, essendo Dio assolutamente il primo ente [q. 2, a. 3], non può esservi in lui alcunché di accidentale. Non solo, ma in lui non vi possono essere neppure accidenti propri, nel modo in cui la risibilità è un accidente proprio dell'uomo, poiché questi sono causati dai princìpi essenziali del soggetto e in Dio, che è la causa prima, non vi può essere nulla di

causato [ib.]. Quindi rimane che in Dio non vi può essere alcun accidente.
Analisi delle obiezioni: 1. La potenza, la sapienza e altre cose del genere non vengono attribuite a Dio e a noi univocamente, come si chiarirà in seguito [q. 13, a. 5]. Quindi non segue che in Dio ci siano degli accidenti come in noi.
2. Essendo la sostanza anteriore agli accidenti, i princìpi degli accidenti si riducono ai princìpi della sostanza come a realtà prime. Sebbene Dio non sia il primo nell'ambito del genere della sostanza, ma il primo fuori di ogni genere, rispetto a tutto l'essere.

Articolo 7
(1 Sent., d. 8, q. 4, a. 1; 1 Cont. Gent., cc. 16, 18; De Pot., q. 7, a. 1; Compend. Theol., c. 9; Opusc. 37, De Quatuor Oppos., c. 4; De Causis, lect. 24)
Se Dio sia del tutto semplice
Pare che Dio non sia del tutto semplice. Infatti:
1. Le opere di Dio sono imitazione di Dio, per cui tutti gli enti derivano dal primo ente e tutti i beni dal primo bene. Ma tra le cose provenienti da Dio nessuna è del tutto semplice. Quindi Dio non è del tutto semplice.
2. Tutto quanto vi è di meglio deve essere attribuito a Dio. Ma presso di noi i composti sono migliori delle realtà semplici, come i corpi misti sono migliori degli elementi e gli elementi delle loro parti. Non bisogna dire, quindi, che Dio è del tutto semplice.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 6, 6] dice che Dio è veramente e sommamente semplice.
Dimostrazione: Si prova in più modi che Dio è del tutto semplice: Primo, in base a quanto si è detto sopra [nella presente ARGOMENTO]. Infatti, dato che in Dio non vi è composizione alcuna — non quella di parti quantitative, non essendo egli un corpo; né quella di forma e materia; né distinzione tra natura e supposito; né tra essenza ed essere; né composizione di genere e differenza; né di soggetto e di accidente —, è chiaro che Dio non è composto in alcun modo, ma è del tutto semplice.
Secondo, poiché ogni composto è posteriore ai suoi componenti e da essi dipende. Ora Dio, come si è dimostrato [q. 2, a. 3], è il primo ente.
Terzo, poiché ogni composto è causato: infatti realtà di per sé diverse non vengono a costituire una qualche unità se non in forza di una causa unificatrice. Ora, Dio non è causato, come si è visto [ib.], essendo la prima causa efficiente.
Quarto, poiché in ogni composto è necessario che vi sia la potenza e l'atto, il che non può verificarsi in Dio. Infatti o una delle parti è atto rispetto all'altra, o per lo meno tutte le parti sono in potenza relativamente al tutto.
Quinto, poiché ogni composto è un qualcosa che non conviene ad alcuna delle sue parti. Il che è evidentissimo nei composti di parti eterogenee: infatti nessuna parte dell'uomo è uomo, e nessuna parte del piede è piede. Nei composti invece di parti omogenee qualcosa che si dice del tutto si dice anche della parte, come una parte dell'aria è aria e una parte dell'acqua è acqua; tuttavia qualcosa si dice del tutto che non conviene alla parte: se p. es. tutta

la massa dell'acqua è di due cubiti, altrettanto non si può dire delle sue parti. E così abbiamo che in ogni composto vi è sempre qualcosa che non gli è identico. Ora, se ciò può dirsi di un essere il quale ha la forma [ma non è la sua forma], che cioè esso ha qualcosa che non è esso stesso (come in una cosa bianca vi è qualcosa che non appartiene alla natura del bianco), tuttavia nella forma stessa non vi è nulla di eterogeneo. Quindi, essendo Dio la sua stessa forma, o meglio il suo stesso essere, in nessun modo può dirsi composto. E accenna a questa ragione S. Ilario [De Trin. 7, 27] quando dice: «Dio, che è potenza, non è costituito di debolezze; lui, che è luce, non è composto di oscurità».

Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che deriva da Dio è imitazione di Dio come le realtà causate possono imitare la causa prima. Ora, è proprio della natura dell'ente causato essere in qualche modo composto, dato che per lo meno il suo essere è distinto dalla sua essenza, come vedremo più innanzi [I, q. 50, a. 2, ad 3].

2. Quaggiù, tra noi, i composti sono più perfetti degli enti semplici perché la bontà perfetta della creatura non può trovarsi nell'uno, ma richiede la molteplicità; la perfezione della bontà divina si ritrova invece tutta nell'unità e nella semplicità, come vedremo in seguito [q. 4, a. 2, ad 1].

Articolo 8

( 1 Sent., d. 8, q.1, a. 2; 1 Cont. Gent., cc. 17, 26, 27; 3, c. 51; De Pot., q. 6, a. 6; De Verit., q. 21, a. 4 )

Se Dio entri in composizione con gli altri esseri

Pare che Dio entri in composizione con gli altri esseri. Infatti:

1. Dice Dionigi [De cael. hier. 4, 1]: «La deità, che è sopra l'essere, è l'essere di tutte le cose». Ma l'essere di tutte le cose entra nella composizione di ciascuna. Quindi Dio viene in composizione con gli altri esseri.

2. Dio è forma, asserendo S. Agostino [Serm. 117] che «il Verbo di Dio (che è Dio) è una certa forma non formata». Ma la forma è parte del composto. Quindi Dio è parte di qualche composto.

3. Le cose che esistono e in nulla differiscono, sono un'identica realtà. Ora, Dio e la materia prima esistono e non differiscono in alcun modo. Quindi si identificano totalmente. Ma la materia prima entra nella composizione delle cose. Quindi anche Dio. Prova della minore: tutte le cose che differiscono, differiscono per qualche differenza, e perciò è necessario che siano composte; ma Dio e la materia prima sono del tutto semplici: quindi non differiscono in alcun modo.

In contrario: Dice Dionigi [De div. nom. 2, 5] che «non vi è né contatto con lui, (cioè con Dio), né qualsiasi altra comunanza con parti da mescolare insieme».

Inoltre nel libro De Causis [19] si dice: «La causa prima governa tutte le cose, ma non si mescola con esse».

Dimostrazione: Su questo punto si sono avuti tre errori. Alcuni, come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 7, 6], affermarono che Dio è l'anima del mondo; e a ciò si riduce l'errore di altri, i quali dissero che Dio è l'anima del primo

cielo. Altri hanno invece affermato che Dio è il principio formale di tutte le cose. Tale, si dice, fu l'opinione dei discepoli di Almarico. Il terzo errore invece è quello di Davide di Dinant, il quale stoltissimamente affermò che Dio è la materia prima. Ora, tutto ciò contiene una falsità manifesta e non è possibile che Dio entri in qualche modo nella composizione di cosa alcuna né come principio formale, né come principio materiale.

Innanzitutto perché già dicemmo [q. 2, a. 3] che Dio è la prima causa efficiente. Ora, la causa efficiente non [può mai] coincidere con la forma dell'effetto numericamente, ma solo specificamente: infatti un uomo genera [non se stesso, ma] un altro uomo. La materia poi non coincide con la causa efficiente né numericamente né specificamente, poiché quella è in potenza, questa invece è in atto.

In secondo luogo perché, essendo Dio la prima causa efficiente, l'agire gli appartiene primariamente e di per sé. Ora, ciò che viene in composizione con qualcosa non è agente di per sé e come causa principale, poiché tale è piuttosto il composto: non è infatti la mano che opera, ma l'uomo mediante la mano, e chi riscalda è il fuoco mediante il calore. Quindi Dio non può essere parte di un composto.

In terzo luogo perché nessuna parte di un composto può essere in modo assoluto la prima realtà fra gli esseri, neppure la materia e la forma, che pure sono le prime parti del composto. Infatti la materia è in potenza, e la potenza, assolutamente parlando, è posteriore all'atto, come è chiaro da quanto si è detto [a. 1]. La forma poi, quando è parte del composto, è una forma partecipata; ora, come il partecipante è posteriore a ciò che è per essenza, così anche lo stesso partecipato: come il fuoco [che troviamo] nelle cose infuocate è posteriore al fuoco per essenza. Ora, si è già dimostrato [q. 2, a. 3] che Dio è l'essere assolutamente primo.

Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che la divinità è l'essere di tutte le cose come causa efficiente ed esemplare, non già per la sua essenza [come se fosse causa materiale o formale delle cose].

2. Il Verbo è la forma esemplare, non la forma che fa parte del composto.

3. Le realtà semplici non differiscono tra di loro per altre differenze: ciò è infatti proprio dei composti. Infatti l'uomo e il cavallo [che sono composti] differiscono per le differenze di razionale e di irrazionale; ma queste differenze non differiscono alla loro volta per altre differenze. Quindi, a rigore di termini, più che differenti debbono dirsi diverse: infatti, secondo Aristotele [Met. 10, 3], diverso dice disuguaglianza assoluta, mentre ciò che è differente differisce soltanto per qualcosa. Se quindi si vuole far forza sulla parola, la materia prima e Dio non differiscono, ma sono realtà del tutto diverse. Quindi non segue che siano la stessa cosa.

## Quaestio 4
## Prooemium

Iª q. 4 pr. Post considerationem divinae simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de

perfectione divina; secundo de eius bonitate. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum Deus sit perfectus. Secundo, utrum Deus sit universaliter perfectus omnium in se perfectiones habens. Tertio, utrum creaturae similes Deo dici possint.

ARGOMENTO 4
LA PERFEZIONE DI DIO
Dopo aver considerato la semplicità di Dio, dobbiamo parlare della sua perfezione. E siccome ogni essere, in quanto è perfetto, è detto buono, dobbiamo trattare: primo, della perfezione di Dio; secondo, della sua bontà [q. 5].
Sul primo punto ci sono tre quesiti: 1. Se Dio sia perfetto; 2. Se sia universalmente perfetto, cioè se abbia in sé le perfezioni di tutte le cose; 3. Se le creature possano dirsi simili a Dio.

Articolo 1
(1 Cont. Gen., c. 28; De Verit., q. 2, a. 3, ad 13; Compend. Theol., c. 20; De Div. Nom., c. 13, lect. 1 )
Se Dio sia perfetto
Pare che essere perfetto non convenga a Dio. Infatti:
1. Dire perfetto è come dire totalmente fatto. Ora, non conviene a Dio di essere fatto. Quindi neppure di essere perfetto.
2. Dio è il principio delle cose. Ma i princìpi delle cose pare che siano imperfetti: infatti il principio degli animali e delle piante è il seme. Quindi Dio è imperfetto.
3. Sopra [q. 3, a. 4] abbiamo dimostrato che la natura di Dio è l'essere stesso. Ma pare che l'essere sia una cosa imperfettissima, essendo ciò che vi è di più generico e ricettivo delle determinazioni di tutte le cose. Quindi Dio è imperfetto.
In contrario: È scritto [Mt 5, 48]: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli».
Dimostrazione: Come riferisce Aristotele [Met. 12, 7], alcuni antichi filosofi, cioè i Pitagorici e Speusippo, non attribuirono al primo principio la bontà e la perfezione assoluta. E la ragione è che gli antichi filosofi considerarono soltanto la causa materiale, e la causa materiale è la più imperfetta. La materia infatti, in quanto tale, è in potenza, per cui la prima causa materiale è per necessità massimamente in potenza, e quindi sommamente imperfetta.
Dio va invece posto come causa prima non materiale, ma nell'ordine delle cause efficienti, e una tale causa è necessariamente perfettissima: poiché come la materia, in quanto tale, è in potenza, così l'agente, in quanto tale, è in atto. Quindi il primo principio attivo deve essere attuale al massimo grado, e per conseguenza sommamente perfetto, poiché un essere è detto perfetto in proporzione alla sua attualità: perfetta infatti si dice quella realtà a cui non manca nulla, tenuto conto del grado della sua perfezione.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Gregorio [Mor. 5, 36; 29, 1], «noi parliamo delle grandezze di Dio balbettando come possiamo: a rigore infatti ciò che non è stato fatto non può essere detto perfetto». Siccome tuttavia tra le cose che vengono fatte si dice perfetta quella cosa che è passata

dalla potenza all'atto, si usa lo stesso termine perfetto per indicare qualsiasi cosa alla quale nulla manchi della pienezza del suo essere, sia che abbia ciò in base all'essere stata fatta, sia che non lo abbia.
2. Il principio materiale, che viene riscontrato sempre imperfetto, non può essere il primo in modo assoluto, ma è procedente da qualcosa di perfetto. Infatti il seme, sebbene sia il principio dell'animale generato dal seme, tuttavia presuppone un animale o una pianta da cui si è distaccato. Bisogna infatti che prima dell'essere in potenza ci sia l'essere in atto, poiché l'ente in potenza non passa all'atto se non per mezzo di un ente in atto.
3. Fra tutte le cose l'essere è la più perfetta, poiché verso tutte sta in rapporto di atto. Nulla infatti ha l'attualità se non in quanto esiste: perciò l'essere stesso è l'attualità di tutte le cose, anche delle stesse forme. Quindi esso non sta in rapporto alle altre cose come il ricevente al ricevuto, ma piuttosto come il ricevuto al ricevente. Se infatti di un uomo, di un cavallo o di qualsiasi altra cosa dico che esiste, l'essere stesso è considerato come principio formale e come elemento ricevuto, non come ciò a cui conviene l'esistenza.

Articolo 2
( 1 Sent., d. 2. aa. 2, 3; 1 Cont. Gent., cc. 28, 31; 2, c. 2; De Verit. q. 2 a. 1; Compend. Theol., cc. 21, 22; De Div. Nom., c. 5. lect. 1, 2)
Se in Dio si trovino le perfezioni di tutte le cose
Pare che in Dio non si trovino le perfezioni di tutte le cose. Infatti:
1. Dio, come si è visto [q. 3, a. 7], è semplice; le perfezioni delle cose invece sono numerose e diverse: perciò in Dio non si possono trovare tutte le perfezioni delle cose.
2. Gli opposti non possono coesistere nel medesimo soggetto. Ora, le perfezioni delle cose sono tra loro opposte, poiché ogni specie di cose ha la sua perfezione in forza della differenza specifica, e le differenze attraverso le quali si divide il genere e si costituiscono le specie procedono per via di opposizione. Non potendosi dunque trovare gli opposti nel medesimo soggetto, non Pare che in Dio si possano trovare tutte le perfezioni delle cose.
3. Il vivente è più perfetto dell'ente, e il conoscente più perfetto del vivente. Quindi anche il vivere è più perfetto dell'essere, e il conoscere più del vivere. Ma l'essenza di Dio non è altro che l'essere stesso. Quindi Dio non ha in sé la perfezione della vita, della sapienza e altre perfezioni di questo genere.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 5, 4] dice che Dio «nella sua unità precontiene tutti gli esistenti».
Dimostrazione: In Dio si trovano le perfezioni di tutte le cose. Per cui è anche detto universalmente perfetto: infatti non gli manca neppure una sola delle perfezioni che si possono trovare in qualsiasi genere di cose, come dice il Commentatore [Met. 5, comm. 21]. E ciò può essere arguito da due considerazioni.
In primo luogo per il fatto che quanto vi è di perfezione nell'effetto deve ritrovarsi nella sua causa efficiente: o secondo la stessa natura, se si tratta di un agente univoco, come nel caso dell'uomo che genera l'uomo, oppure in grado più eminente, quando si tratta di un agente analogico: come nel sole si ritrova l'equivalente di ciò che è generato per la virtù del sole. È evidente,

infatti, che l'effetto preesiste virtualmente nella causa agente: ora, preesistere nella virtualità della causa agente non è un preesistere in modo meno perfetto, ma in modo più perfetto — sebbene preesistere virtualmente nella causa materiale sia un preesistere in maniera più imperfetta poiché la materia, in quanto tale, è imperfetta, mentre l'agente, in quanto tale, è perfetto —.
Essendo dunque Dio la causa efficiente prima delle cose, bisogna che in lui le perfezioni di tutte le cose preesistano in un grado più eminente. E accenna a questa ragione anche Dionigi [De div. nom. 5, 8], quando dice di Dio che «non è questo sì e quello no, ma è tutto, essendo la causa di tutto».
In secondo luogo in base a quanto abbiamo già visto [q. 3, a. 4], che cioè Dio è l'essere stesso per sé sussistente: da cui la necessità che egli contenga in sé tutta la perfezione dell'essere. È chiaro, infatti, che se un corpo caldo non ha tutta la perfezione del caldo, ciò avviene perché il calore non è partecipato in tutta la sua perfezione; se però il calore fosse per sé sussistente non gli potrebbe mancare nulla di ciò che forma la perfezione del calore. Ora, Dio è lo stesso essere per sé sussistente: quindi nulla gli può mancare della perfezione dell'essere. Ma le perfezioni di tutte le cose fanno parte della perfezione dell'essere, essendo le cose perfette a seconda che partecipano dell'essere in una data maniera. Dal che segue che a Dio non può mancare la perfezione di alcuna cosa. E anche a questa ragione accenna Dionigi [De div. nom. 5] quando dice che Dio «non è esistente in una qualche maniera, ma in modo assoluto e illimitato precontiene in sé uniformemente tutto l'essere». E poco dopo aggiunge [ib. 5, 1, 8] che «Egli è l'essere di quanto sussiste».
Analisi delle obiezioni: 1. Bisogna dire con Dionigi [De div. nom. 5] che come il sole, «pur essendo uno e splendendo ugualmente su tutto, precontiene nella sua unità tutte le sostanze delle realtà sensibili e le loro qualità molteplici e diverse, così, a più forte ragione, è necessario che nella causa di tutte le cose tutte preesistano unificate nella natura di essa». E in tal modo enti che considerati in se stessi sono diversi e opposti, preesistono in Dio come una cosa sola, senza menomare la semplicità divina.
2. E con ciò è sciolta anche la seconda obiezioni.
3. Come dice lo stesso Dionigi [l. cit.], sebbene l'essere stesso sia più perfetto della vita e la vita più perfetta della sapienza, se si considerano in astratto le loro distinzioni, tuttavia ciò che vive è [in concreto] più perfetto di ciò che ha soltanto l'essere, poiché il vivente è anche ente, e il sapiente è anche ente e vivente. Quindi, sebbene la nozione di ente non includa in se stessa la nozione di vivente e di sapiente, poiché non è necessario che chi partecipa l'essere lo partecipi secondo tutti i modi dell'essere, tuttavia l'essere stesso di Dio include in sé anche la vita e la sapienza, poiché nessuna delle perfezioni dell'essere può mancare a Colui che è l'essere stesso per sé sussistente.

## Articolo 3

( 1 Sent., d. 48, q. 1; 2, d. 16, q. 1, a. 1, ad 3; 1 Cont. Gent., c. 29; De Verit., q. 2, a. 11; q. 3, a. 1, ad 9; q. 23, a. 7, ad 9 ss.; De Pot., q. 7, a. 7; De Div. Nom., c. 9, lect. 3)

### Se una creatura possa essere simile a Dio

Pare che nessuna creatura possa essere simile a Dio. Infatti:

1. È detto nei Salmi [85, 8]: «Fra gli dèi nessuno è come te, Signore». Ora, fra tutte le creature, le più nobili sono quelle che sono chiamate dèi per partecipazione. Quindi molto meno possono dirsi simili a Dio le altre creature.
2. La somiglianza è una specie di confronto. Ma non si dà confronto tra cose di diverso genere; quindi neppure somiglianza: nessuno infatti dice che il dolce assomiglia al bianco. Ora, nessuna creatura è dello stesso genere di Dio che, come si è provato [q. 3, a. 5], è al disopra di ogni genere. Quindi nessuna creatura è simile a Dio.
3. Si dicono simili quelle cose che hanno comunanza di forma. Ma nulla conviene con Dio nella forma, poiché in nessuna cosa, tranne che in Dio, l'essenza si identifica con l'essere. Quindi nessuna creatura può essere simile a Dio.
4. Tra cose simili la somiglianza è reciproca, dato che il simile è simile al simile. Se dunque qualche creatura è simile a Dio, Dio sarà simile a qualche creatura. Ma ciò contrasta apertamente col detto di Isaia [40, 18]: «A chi potreste paragonare Dio?».
In contrario: Nella Genesi [1, 26] si dice: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza» e in S. Giovanni [1 Gv 3, 2]: «Quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui».
Dimostrazione: Dato che la somiglianza viene considerata in base al convenire o comunicare nella forma, vi sono tanti tipi di somiglianza a seconda dei vari modi di comunicare nella forma. Si dicono infatti simili alcune cose che hanno in comune la stessa forma secondo la stessa natura [o attributo essenziale], e secondo lo stesso grado; e in questo caso non soltanto sono simili, ma anche uguali nella loro somiglianza: come due cose ugualmente bianche si dicono simili nella bianchezza. E questa è la somiglianza più perfetta. — In secondo luogo si dicono simili quelle cose che hanno una forma uguale secondo la stessa natura, ma non secondo lo stesso grado, bensì secondo un più e un meno: come una cosa meno bianca è detta simile a un'altra più bianca. E questa è una somiglianza imperfetta. — In terzo luogo si dicono simili alcune cose che hanno la stessa forma, ma non secondo la stessa natura [specifica], come è il caso degli agenti non univoci. Siccome infatti ogni agente, in quanto tale, tende a imprimere la sua somiglianza, e ogni cosa agisce secondo la sua forma, è necessario che nell'effetto ci sia una somiglianza della forma dell'agente. Se dunque l'agente è contenuto nella stessa specie del suo effetto, la somiglianza tra la causa e l'effetto sarà nella forma secondo la stessa natura specifica: come avviene dell'uomo che genera un altro uomo. Se invece l'agente non è contenuto nella stessa specie, vi sarà somiglianza, ma non secondo la stessa natura specifica: come le cose che vengono generate per la virtù del sole si accostano sì a una certa somiglianza con il sole, ma non sino a partecipare alla forma del sole secondo la somiglianza specifica, bensì solo secondo una somiglianza generica.
Se dunque vi è un agente che non è contenuto in alcun genere, i suoi effetti avranno una somiglianza ancora più lontana dalla sua forma: cioè non arriveranno mai ad assomigliare alla forma dell'agente secondo la stessa natura specifica o generica, ma solo secondo una certa analogia, come lo stesso essere è comune a tutte le cose. E in questo modo le cose prodotte da Dio si assimilano a lui in quanto sono enti, come al primo e universale principio di

tutto l'essere.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice Dionigi [De div. nom. 9], quando la Scrittura nega che qualcosa sia simile a Dio «non contesta la somiglianza con lui. Infatti le medesime cose possono essere simili a Dio e dissimili: simili in quanto lo imitano nella misura in cui è consentito imitare colui che non è perfettamente imitabile; dissimili in quanto si discostano dalla loro causa»; e non solo secondo una minore o maggiore intensità, come il meno bianco si discosta dal più bianco, ma anche perché non vi è comunanza di specie né di genere.
2. Dio non sta in rapporto alle creature come una realtà di genere diverso, ma come ciò che è fuori di ogni genere ed è il principio di tutti i generi.
3. Non si dice che vi è somiglianza della creatura con Dio per comunanza di forma secondo la stessa natura specifica o generica, ma solo secondo l'analogia, in quanto cioè Dio è ente per essenza, e le altre cose sono enti per partecipazione.
4. Se in qualche modo si concede che la creatura è simile a Dio, in nessuna maniera si deve ammettere che Dio è simile alla creatura poiché, come dice Dionigi [De div. nom. 9], «la mutua somiglianza si dà tra esseri appartenenti a uno stesso ordine, non tra causa e causato»: infatti si usa dire che il ritratto assomiglia a una data persona, ma non viceversa. Parimenti si può dire in qualche modo che la creatura è simile a Dio, non però che Dio è simile alla creatura.

Quaestio 5
Prooemium

Iª q. 5 pr. Deinde quaeritur de bono, et primo de bono in communi; secundo de bonitate Dei. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum bonum et ens sint idem secundum rem. Secundo, supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum vel ens. Tertio, supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum. Quarto, ad quam causam ratio boni reducatur. Quinto, utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine. Sexto, quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile.

ARGOMENTO 5
IL BENE IN GENERALE
Continuando, passiamo all'argomento del bene. Tratteremo: primo, del bene in generale; secondo, della bontà di Dio [q. 6].
Sul primo punto poniamo sei quesiti: 1. Se il bene e l'ente si identifichino nella realtà; 2. Supposto che differiscano soltanto secondo la ragione si domanda se venga prima logicamente il bene o l'ente; 3. Supposto che l'ente venga prima, si chiede se ogni ente sia buono; 4. A quale causa si riduca la nozione di bene; 5. Se la nozione di bene consista nella misura, nella specie e nell'ordine; 6. Come il bene si divida in onesto, utile e dilettevole.

Articolo 1
Se il bene differisca realmente dall'ente
Pare che il bene differisca realmente dall'ente. Infatti:

1. Dice Boezio [De hebdom.]: «Nelle cose io scorgo che altra cosa è l'essere buone e altra cosa l'essere enti». Quindi il bene e l'ente differiscono realmente.
2. Nulla è forma di se stesso. Ma il bene, come si legge nel libro De Causis [prop. 21 e 22], è una determinazione formale dell'ente. Quindi il bene differisce realmente dall'ente.
3. Il bene può essere maggiore o minore, non invece l'ente. Quindi il bene è realmente distinto dall'ente.
In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 1, 32] dice: «In quanto siamo, siamo buoni».
Dimostrazione: Il bene e l'ente si identificano secondo la realtà, ma differiscono secondo il concetto. E lo si vede nel modo seguente. La ragione di bene consiste nel fatto che una cosa è desiderabile: infatti Aristotele [Ethic. 1, 1] dice che il bene è «ciò che tutte le cose desiderano». Ora, è chiaro che una cosa è desiderabile nella misura in cui è perfetta, poiché ogni cosa tende appunto a perfezionare se stessa. Ma in tanto una cosa è perfetta in quanto è in atto: e così è evidente che una cosa in tanto è buona in quanto è ente; l'essere infatti è l'attualità di ogni cosa, come appare da quanto si è detto sopra [q. 3, a. 4; q. 4, a. 1, ad 3]. E così si dimostra che il bene e l'ente si identificano realmente; ma il bene esprime il concetto di appetibile, non espresso dall'ente.
Analisi delle obiezioni: 1. Nonostante che il bene e l'ente siano in realtà l'identica cosa, siccome tuttavia differiscono nel loro concetto, una cosa è detta ente in senso assoluto [simpliciter] ed è detta bene in senso assoluto [simpliciter] non alla stessa maniera. Siccome infatti «ente» indica che qualcosa è propriamente in atto, e l'atto dice ordine alla potenza, diremo che una cosa è ente in senso pieno e assoluto in forza di quell'elemento per cui originariamente viene a distinguersi da ciò che è solo in potenza. E questo è l'essere sostanziale di ogni realtà: quindi una cosa è detta ente in senso pieno e assoluto in forza del suo essere sostanziale. In forza degli atti sopraggiunti, invece, si dice che una cosa è ente secundum quid, cioè sotto un certo aspetto; come essere bianco significa essere sotto un certo aspetto: infatti la bianchezza non toglie una cosa dalla pura potenzialità, dal momento che l'essere bianco viene ad aggiungersi a una realtà che preesiste già in atto. Il bene invece esprime l'idea di cosa perfetta, vale a dire desiderabile: e per conseguenza include il concetto di cosa ultimata. Quindi si chiama bene in senso pieno e assoluto ciò che si trova in possesso della sua ultima perfezione. Ciò che invece non ha l'ultima perfezione che dovrebbe avere, sebbene abbia una certa perfezione in quanto è in atto, non viene detto per questo perfetto in senso pieno e assoluto, e neppure buono in senso pieno e assoluto, ma solo buono sotto un certo aspetto.
Così dunque in base all'essere primo e fondamentale, che è l'essere della sua sostanza, una cosa è detta ente in senso pieno e assoluto e buona sotto un certo aspetto, cioè in quanto è un'entità; invece secondo la sua ultima attualità una cosa è detta ente sotto un certo aspetto e buona in senso pieno e assoluto. Quindi, allorché Boezio afferma che «nelle cose altro è l'essere buone e altro l'essere enti», ciò va riferito all'essere e al bene presi entrambi in senso pieno e assoluto: poiché una cosa è ente in senso pieno e assoluto in forza

dell'atto primo e fondamentale, mentre è bene in tale senso in forza del suo atto ultimo. E tuttavia secondo l'atto primo è un certo bene, e secondo l'atto ultimo è un certo ente.
2. Si può dire che il bene è come una forma nuova in quanto si considera il bene in senso pieno e assoluto, che consiste nell'ultima attualità.
3. Ugualmente si risponde alla terza obiezioni: che cioè il bene può dirsi maggiore o minore in base alle attualità [o perfezioni] aggiunte, quali potrebbero essere la scienza o la virtù.

Articolo 2
In 1 Sent., d. 8, q. 1, a. 3; C. G., III, c. 20; De Verit., q. 21, a. 2, ad 5; a. 3
Se il bene sia concettualmente anteriore all'ente
Pare che il bene sia concettualmente anteriore all'ente. Infatti:
1. L'ordine dei nomi segue l'ordine delle cose espresse dai nomi. Ora Dionigi [De div. nom. 3], tra i nomi di Dio, pone il bene prima dell'ente. Quindi il bene concettualmente è anteriore all'ente.
2. Viene prima secondo l'ordine di ragione ciò che si estende a un numero maggiore di oggetti. Ma il bene ha un'estensione maggiore dell'ente poiché, al dire di Dionigi [De div. nom. 5], «il bene si estende alle realtà esistenti e a quelle non esistenti, mentre l'ente si estende alle sole realtà esistenti». Quindi il bene concettualmente è prima dell'ente.
3. Ciò che è più universale ha una priorità di ragione. Ora, Pare che il bene sia più universale dell'ente, poiché il bene si presenta come appetibile, mentre per alcuni è desiderabile il non esistere, come si afferma di Giuda [Mt 26, 24]: «Sarebbe stato meglio per quell'uomo se non fosse mai nato». Quindi il bene concettualmente è prima dell'ente.
4. Non soltanto l'essere è desiderabile, ma lo sono anche la vita e la sapienza e tante altre cose del genere: dal che appare che l'essere è un desiderabile particolare, mentre il bene è il desiderabile nella sua universalità. Quindi il bene nel suo concetto è assolutamente anteriore all'ente.
In contrario: È detto nel libro De Causis [4] che «l'essere è la prima delle realtà create».
Dimostrazione: L'ente è concettualmente anteriore al bene. Infatti il significato letterale del nome [che noi diamo a una cosa] è ciò che l'intelletto concepisce della medesima, e che esprime mediante la parola: per cui è primo, come concetto, ciò che per primo cade sotto la concezione della nostra intelligenza.
Ora, la prima cosa che la nostra intelligenza concepisce è l'ente: poiché, come dice Aristotele [Met. 9, 9], una realtà è conoscibile in quanto è in atto. Per cui l'ente è l'oggetto proprio dell'intelligenza: e quindi è il primo intelligibile, come il suono è il primo udibile. Così dunque l'essere precede concettualmente il bene.
Analisi delle obiezioni: 1. Dionigi tratta dei nomi di Dio in quanto essi implicano un rapporto di causalità riguardo a Dio: noi infatti, come egli osserva [De div. nom. 1], nominiamo Dio [partendo] dalle creature, come si parte dagli effetti [per denominare] la causa. Ora il bene, presentandosi come desiderabile, richiama l'idea di causa finale, il cui influsso ha un primato,

poiché l'agente non opera se non in vista del fine, e dall'agente la materia viene disposta alla forma: perciò si dice che il fine è la causa delle cause. In tal modo, nel causare, il bene è prima dell'ente, come il fine è prima della forma: ed è per questo motivo che tra i nomi esprimenti la causalità divina si mette il bene prima dell'ente. — Bisogna poi anche osservare che, secondo i Platonici, i quali identificando la materia con la privazione dicevano che la materia è un non-ente, la partecipazione del bene sarebbe più estesa della partecipazione dell'essere. Infatti la materia prima partecipa il bene, poiché lo appetisce (e nessuna cosa appetisce se non ciò che le è simile), ma non partecipa l'essere poiché, secondo i Platonici, è un non-ente. Ed è per questo che Dionigi [l. cit. nell'ob. 2] dice che «il bene si estende ai non esistenti».

2. Così abbiamo anche dato la soluzione della seconda obiezione. — Oppure si può dire che il bene si estende alle realtà esistenti e alle non esistenti non secondo la predicazione, ma secondo la causalità: intendendo per non esistenti non le realtà che non esistono affatto, ma quelle che sono in potenza e non in atto: poiché il bene comporta l'idea di fine, il quale fine non è raggiunto solo dalle cose in atto, ma attrae verso di sé anche le cose che non sono in atto, ma solo in potenza. L'ente, viceversa, dice solo relazione di causa formale, intrinseca o esemplare; e tale causalità non si estende se non alle realtà esistenti in atto.

3. Il non essere non è appetibile di per sé, ma solo indirettamente, cioè in quanto è desiderabile la distruzione di un male, il quale male è eliminato dal non-essere. La distruzione del male però non è desiderabile se non in quanto il male ci priva di un certo essere. Quindi ciò che è di per sé appetibile è l'essere; il non-essere è invece appetibile solo indirettamente, in quanto cioè si desidera un certo essere di cui l'uomo non sa sopportare la privazione. E così anche il non essere può essere detto bene in modo indiretto.

4. La vita, il sapere e gli altri beni sono desiderati in quanto sono in atto: perciò in tutte le cose si desidera un certo essere. E così nulla è desiderabile all'infuori di ciò che è: di conseguenza nulla è buono all'infuori dell'ente.

## Articolo 3

In 1 Sent., d. 8, q. 1, a. 3; C. G., II, c. 41; III, c. 20; De Verit., q. 21, a. 9; In De Hebd., lect. 2

### Se ogni ente sia buono

Pare che non ogni ente sia buono. Infatti:

1. Il bene aggiunge qualcosa all'ente, come risulta da quanto detto [a. 1]. Ma ciò che aggiunge qualcosa all'ente ne restringe il significato: come fanno la sostanza, la quantità, la qualità e simili. Quindi il bene restringe l'ente, e perciò non ogni ente è buono.

2. Nessun male è buono: sta scritto infatti in Isaia [5, 20]: «Guai a coloro che chiamano bene il male e male il bene». Ma alcuni enti sono detti cattivi. Quindi non ogni ente è buono.

3. Il bene nel suo concetto dice appetibilità. Ora, la materia prima non dice appetibilità, ma appetito o tendenza [poiché tende all'atto o alla forma, come ogni potenzialità]. Quindi non presenta la natura di bene. Quindi non ogni ente è buono.

4. Dice Aristotele [Met. 3, 2] che nelle entità matematiche non esiste il bene. Ma anche le entità matematiche sono enti, altrimenti di esse non avremmo scienza. Quindi non ogni ente è buono.
In contrario: Ogni ente che non è Dio è creatura di Dio. Ma «tutto ciò che è stato creato da Dio è buono», come si legge nella Scrittura [1 Tm 4, 4]. Dio poi è sommamente buono. Quindi ogni ente è buono.
Dimostrazione: Ogni ente, in quanto ente, è buono. Infatti ogni ente, in quanto ente, è in atto, e in qualche modo perfetto, poiché ogni atto è una perfezione. Ora, il perfetto ha ragione di appetibile e di bene, come si è dimostrato sopra [a. 1]. Conseguentemente ogni ente, in quanto tale, è buono.
Analisi delle obiezioni: 1. La sostanza, la quantità e la qualità, come pure tutto ciò che si trova contenuto sotto questi generi, restringono l'ente applicandolo a qualche quiddità o natura. Non così invece fa il bene rispetto all'ente, ma gli aggiunge soltanto l'idea di appetibile e di perfezione, il che conviene all'essere stesso in qualsiasi natura si trovi. Quindi il bene non restringe l'ente.
2. Nessun ente viene detto cattivo in quanto ente, ma in quanto mancante di un certo essere: come si dice che l'uomo è cattivo perché gli manca l'entità 'virtù', e che l'occhio è cattivo in quanto mancante dell'acume della vista.
3. La materia prima, come non è ente se non in potenza, così non è bene se non in potenza. Anche se, dal punto di vista dei Platonici, si potrebbe dire che la materia prima è un non-ente a motivo della privazione che include; ma anche così essa partecipa qualcosa del bene, cioè l'orientamento o attitudine al bene. Quindi non le compete di essere desiderabile, ma piuttosto di desiderare.
4. Le entità matematiche [numeri, punti, linee, triangoli, ecc.] non sussistono separate nella realtà, perché se sussistessero ci sarebbe in esse il bene, cioè il loro stesso essere. Le entità matematiche invece non esistono separate dalle cose se non per un atto della ragione, in quanto cioè sono [concepite come] astratte dal moto e dalla materia; e in tal modo sono sottratte alla ragione di fine, il quale di sua natura è principio movente. E d'altra parte nulla impedisce che in qualche ente, concettualmente, manchi il bene o l'aspetto caratteristico del bene, quando sappiamo che l'idea di ente è anteriore all'idea di bene, come si è già detto [a. 2].

Articolo 4
Supra, a. 2, ad 1; In 1 Sent., d. 34, q. 2, a. 1, ad 4; C. G., I, c. 40; De Verit., q. 21, a. 1; In Div. Nom., c. 1, lect. 3; In 2 Phys., lect. 5
Se il bene abbia il carattere di causa finale
Pare che il bene, più che di causa finale, rivesta il carattere di altre cause. Infatti:
1. Dice Dionigi [De div. nom. 4]: «Il bene è lodato come bellezza». Ma il bello appartiene alla causa formale. Quindi anche il bene.
2. Il bene è diffusivo del suo essere, come abbiamo dalle parole di Dionigi [ib. 4, 20], secondo cui [ib. 4, 4] «il bene è ciò per cui le cose sussistono e sono». Ma l'essere diffusivo riguarda la causa efficiente. Quindi il bene ha il carattere di causa efficiente.

3. S. Agostino [De doctr. christ. 1, 32] afferma che «noi esistiamo perché Dio è buono». Ma noi siamo da Dio come dalla causa efficiente. Quindi il bene ha il carattere di causa efficiente.
In contrario: Aristotele [Phys. 2, 3] dice che «ciò per cui qualcosa esiste è come il fine e il bene di tutte le altre cose». Quindi il bene ha carattere di causa finale.
Dimostrazione: Si dice bene ciò che è comunque desiderato, il che implica l'idea di fine: è evidente quindi che il bene presenta il carattere di causa finale. Tuttavia l'idea di bene presuppone l'idea di causa efficiente e quella di causa formale. Noi infatti vediamo che le cose riscontrate come prime nel causare sono le ultime nel causato: il fuoco infatti riscalda prima di comunicare la forma del fuoco, sebbene il calore nel fuoco venga dopo la sua forma sostanziale. Ora, nell'ordine del causare, prima si riscontra il bene — il fine — che mette in movimento la causa efficiente; poi viene l'azione della causa efficiente, che muove verso la [nuova] forma, e finalmente si ha la forma. Nell'effetto causato invece si ha un ordine inverso: cioè prima si ha la forma, che costituisce l'essere; poi in questa forma si riscontra una virtù attiva, che appartiene all'essere perfetto (poiché, come insegna Aristotele [Meteor. 4, 3], una cosa è perfetta quando può produrre ciò che le è simile); finalmente segue la ragione di bene, su cui si fonda la perfezione dell'ente.
Analisi delle obiezioni: 1. Certamente il bello e il buono, nel soggetto in cui esistono, si identificano, poiché si fondano tutti e due sulla medesima realtà, cioè sulla forma; e per questo il bene viene lodato come bellezza. Tuttavia nel loro concetto proprio differiscono. Il bene infatti riguarda la facoltà appetitiva, essendo il bene ciò che ogni ente desidera, per cui ha carattere di fine, poiché il desiderare è come un muoversi verso una cosa. Il bello, invece, riguarda la facoltà conoscitiva: belle infatti sono dette quelle cose che, viste, destano piacere. Per cui il bello consiste nella debita proporzione: poiché i nostri sensi si dilettano nelle cose ben proporzionate come in qualcosa di simile ad essi; anche il senso infatti, come ogni altra facoltà conoscitiva, è una specie di ragione. E poiché la conoscenza avviene per assimilazione, e la somiglianza d'altra parte riguarda la forma, il bello propriamente si ricollega all'idea di causa formale.
2. Si dice che il bene tende a diffondere il proprio essere [non come causa agente, ma] nel senso stesso in cui si dice che il fine muove.
3. L'agente volontario è detto buono in quanto ha la volontà buona, poiché noi facciamo uso di tutto ciò che è in noi mediante la volontà. Quindi non si dice buono un uomo se ha buona l'intelligenza, ma se ha buona la volontà. Ora, la volontà ha per oggetto proprio il fine: quindi la frase [di S. Agostino]: «Noi esistiamo perché Dio è buono» si riferisce alla causa finale.

## Articolo 5
I-II, q. 85, a. 4; De Verit., q. 21, a. 6
### Se la natura del bene consista nel modo, nella specie e nell'ordine
Pare che la natura propria del bene non consista nel modo, nella specie e nell'ordine. Infatti:

1. Il bene e l'ente differiscono concettualmente, come si è detto [a. 1]. Ora, il modo, la specie e l'ordine Pareno piuttosto appartenere al concetto di ente, poiché si dice nella Scrittura [Sap 11, 20]: «Tutte le cose disponesti in misura, numero e peso»; e a questi tre elementi si riducono il modo, la specie e l'ordine, come spiega lo stesso S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 3] , il quale appunto scrive: «La misura determina a ciascuna cosa il suo modo; il numero offre a ogni cosa la sua specie; il peso trae ogni cosa al suo riposo e alla sua stabilità». Quindi l'essenza del bene non consiste nel modo, nella specie e nell'ordine.
2. Il modo, la specie e l'ordine sono anch'essi dei beni. Se dunque il bene consiste nel modo, nella specie e nell'ordine, bisogna che ognuna di queste cose abbia e modo e specie e ordine. Si andrebbe così all'infinito.
3. Il male consiste nella privazione del modo, della specie e dell'ordine. Ma il male non elimina totalmente il bene. Quindi il bene non consiste nel modo, nella specie e nell'ordine.
4. Non può dirsi cattivo ciò che forma l'essenza del bene. Ora, si parla di cattivo modo, cattiva specie, cattivo ordine. L'essenza del bene quindi non può consistere in tali cose.
5. Il modo, la specie e l'ordine derivano dal peso, dal numero e dalla misura, come risulta evidente dal brano citato di S. Agostino [ob. 1]. Ma non tutte le cose buone hanno numero, peso e misura: S. Ambrogio [Hexaem. 1, 9] infatti dice che «la natura della luce consiste nel non essere stata creata in numero, peso e misura». Quindi il bene non consiste nel modo, nella specie e nell'ordine.
In contrario: Scrive S. Agostino [De nat. boni 3]: «Queste tre cose: il modo, la specie e l'ordine sono come dei beni generali nelle cose fatte da Dio: per cui dove queste tre cose sono grandi, vi sono grandi beni; dove piccole, piccoli beni; dove non ci sono, non c'è alcun bene». Ma ciò non sarebbe se in esse non consistesse l'essenza del bene. Quindi il bene consiste nel modo, nella specie e nell'ordine.
Dimostrazione: Una cosa è detta buona nella misura in cui è perfetta, perché così è desiderabile, come si è dimostrato sopra [a. 1, ad 3]. Perfetto infatti è ciò a cui nulla manca secondo il modo della sua perfezione. Ora, dato che ogni ente è ciò che è in forza della sua forma, e siccome ogni forma ha i suoi presupposti e le sue conseguenze necessarie, affinché una cosa sia perfetta e buona è necessario che abbia la sua forma, i prerequisiti di essa e ciò che ne deriva. Ma ogni forma preesige l'esatta determinazione o commisurazione dei suoi princìpi sia materiali che efficienti, e ciò viene espresso dal modo: per cui si dice che la misura predetermina il modo. La forma stessa poi è indicata dalla specie, poiché mediante la forma ogni cosa è costituita nella sua specie. E per questo si dice che il numero fornisce la specie: poiché, al dire di Aristotele [Met. 8, 3], le definizioni che esprimono la specie sono come i numeri: come infatti un'unità aggiunta o sottratta cambia la specie del numero, così nelle definizioni una differenza aggiunta o sottratta [cambia la specie della cosa definita]. Dalla forma infine deriva la tendenza al fine, o all'azione, o ad altre cose di questo genere: poiché ogni ente agisce in quanto è in atto, e tende verso ciò che gli conviene secondo la sua forma. E tutto ciò

è indicato dal peso e dall'ordine. Per cui la nozione di bene, in quanto consiste nella perfezione, consiste pure nel modo, nella specie e nell'ordine.
Analisi delle obiezioni: 1. Queste tre cose [numero, peso e misura] non accompagnano l'ente se non in quanto è perfetto: e sotto questo aspetto l'ente è buono.
2. Il modo, la specie e l'ordine sono detti beni nella stessa maniera in cui sono detti enti: non cioè perché essi stessi siano delle realtà sussistenti, ma poiché per mezzo di essi altre cose sono enti e beni. Quindi non è necessario che essi stessi abbiano altri princìpi per essere buoni. Infatti non sono detti buoni come se formalmente fossero buoni in forza di altri princìpi, ma perché grazie ad essi certe cose sono formalmente buone: come la bianchezza non è detta ente in forza di qualcos'altro, ma perché per mezzo di essa una cosa ha un certo modo di essere, vale a dire è bianca.
3. Ogni ente è costituito secondo una certa forma, e perciò a seconda del vario modo di essere di ciascuna cosa vi sarà un modo, una specie, un ordine: così un uomo, in quanto uomo, ha un modo, una specie, un ordine; e ugualmente in quanto bianco ha una specie, un modo e un ordine; e così pure in quanto è virtuoso e sapiente, e così per ogni altro suo attributo. Ora, il male priva di un certo essere, come la cecità priva dell'entità della vista: per cui non toglie ogni modo, specie e ordine, ma soltanto il modo, la specie e l'ordine propri dell'entità della vista.
4. Come spiega S. Agostino [De nat. boni, cc. 22, 23], «ogni modo, in quanto modo, è buono» (e altrettanto si può dire della specie e dell'ordine); [perciò quando si dice:] «cattivo modo, cattiva specie, ordine difettoso, si vuole soltanto dire o che in un dato soggetto essi non si trovano in quel grado in cui si dovrebbero trovare, o che non sono adattati a quelle cose alle quali devono essere adattati: per cui [il modo, la specie e l'ordine] sono detti cattivi in quanto sono fuori di posto e sconvenienti».
5. La luce è detta da S. Ambrogio senza numero, peso e misura non in senso assoluto, ma in confronto ad altri corpi, poiché essa si estende a tutti i corpi, essendo una qualità attiva del primo corpo alterante, cioè del cielo.

## Articolo 6

II-II, q. 145, a. 3; In 2 Sent., d. 21, a. 1, a. 3; In 1 Ethic., lect. 5

### Se il bene sia diviso convenientemente in bene onesto, utile e dilettevole

Pare che il bene non sia diviso convenientemente in bene onesto, utile e dilettevole. Infatti:
1. Dice Aristotele [Ethic. 1, 6] che «il bene si divide secondo i dieci predicamenti». Ma l'onesto, l'utile e il dilettevole si possono riscontrare in un solo predicamento. Quindi non è esatta una tale divisione.
2. Ogni divisione viene fatta per mezzo di contrapposizioni. Ma queste tre cose non Pareno opposte fra loro poiché, come dice anche Cicerone [De off. 2, 3], i beni onesti sono anche dilettevoli, e nessuna cosa disonesta è [veramente] utile (il che invece dovrebbe essere se la divisione venisse fatta per contrapposizione in modo da opporre onesto e utile). La suddetta divisione

non è dunque conveniente.
3. Se una cosa esiste grazie a un'altra [queste due cose non vanno contrapposte, dato che in certo modo] non ne formano che una sola. Ora, l'utile non è buono se non perché fa raggiungere il dilettevole e l'onesto. Quindi l'utile non va diviso in contrapposizione all'onesto e al dilettevole.
In contrario: S. Ambrogio [De off. 1, 9] usa tale divisione del bene.
Dimostrazione: Questa divisione Pare propria del bene umano. Tuttavia, considerando l'idea di bene da un punto di vista più alto e più generale, troviamo che tale divisione conviene propriamente al bene in quanto bene.
Infatti una cosa è buona in quanto è desiderabile e termine del moto della facoltà appetitiva. Il termine di questo moto poi lo si può giudicare alla stregua del movimento di un corpo fisico. Ora, il movimento di un corpo fisico termina, assolutamente parlando, all'ultima tappa, ma in qualche modo anche alle tappe intermedie, attraverso le quali si arriva all'ultima, che pone termine al moto; e queste si dicono impropriamente termini del moto in quanto ne terminano una parte. Per ultimo termine del movimento poi si può intendere o la cosa stessa verso la quale tende il movimento, come un nuovo luogo o una nuova forma di essere, oppure il riposo nel punto d'arrivo. Così dunque, nel moto della facoltà appetitiva, l'appetibile che termina solo relativamente il moto dell'appetito, come mezzo per tendere ad altro, viene detto utile. Quanto invece viene desiderato come scopo ultimo e che termina totalmente il moto dell'appetito, come una certa cosa verso la quale il desiderio tende direttamente, viene detto onesto, poiché onesto è ciò che è desiderato direttamente. Quanto infine termina il moto dell'appetito come riposo nell'oggetto desiderato è il dilettevole.
Analisi delle obiezioni: 1. Il bene, in quanto in concreto si identifica con l'ente, si divide nei dieci predicamenti; se però viene preso nel suo concetto proprio comporta la divisione sopraindicata.
2. La presente divisione viene fatta per opposizione non di realtà, ma di formalità o di concetti. Tuttavia in senso proprio si chiamano dilettevoli quelle cose che in sé non hanno altra ragione di desiderabilità che il piacere, pur essendo talora nocive e disoneste. Utili invece si dicono quelle che in sé non hanno di che essere desiderabili, ma vengono desiderate solo in quanto conducono a un altro bene, come il prendere una medicina amara. Oneste infine si dicono quelle cose che sono desiderabili in se stesse.
3. Il bene non si divide nei tre modi suddetti come un concetto univoco che si applica a ciascuno di essi ugualmente, ma come un concetto analogo, che si applica secondo una certa gradazione. La nozione di bene infatti si applica primariamente all'onesto, in secondo luogo al dilettevole, in terzo luogo all'utile.

Quaestio 6
Prooemium

Iª q. 6 pr. Deinde quaeritur de bonitate Dei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum esse bonum conveniat Deo. Secundo, utrum Deus sit summum bonum. Tertio, utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam. Quarto, utrum omnia sint bona bonitate divina.

ARGOMENTO 6
LA BONTÀ DI DIO
Passiamo ora a trattare della bontà di Dio. Su questo argomento poniamo quattro quesiti: 1. Se a Dio convenga la bontà; 2. Se Dio sia il sommo bene; 3. Se egli solo sia buono per essenza; 4. Se tutte le cose siano buone della bontà di Dio.

Articolo 1
C. G., I, c. 37; In 12 Metaph., lect. 7
Se la bontà convenga a Dio
Pare che la bontà non convenga a Dio. Infatti:
1. La bontà consiste nel modo, nella specie e nell'ordine. Ma tali attributi non pare che convengano a Dio, poiché Dio [è senza modo e misura], è l'immenso e non dice ordine ad alcuna cosa. Quindi a lui non si addice di essere buono.
2. Il bene è ciò che tutte le cose appetiscono. Ma non tutte le cose desiderano Dio, poiché non tutte lo conoscono, e non si dà desiderio di ciò che si ignora. Quindi a Dio non si addice la bontà.
In contrario: È detto in Geremia [3, 25]: «Buono è il Signore con chi spera in lui, con l'anima che lo cerca».
Dimostrazione: L'essere buono conviene principalmente a Dio. Infatti una cosa è buona nella misura in cui è desiderabile. Ora, ogni ente desidera la propria perfezione. Ma la perfezione e la forma di un effetto non sono altro che una somiglianza partecipata della causa agente, poiché ogni agente produce qualcosa di simile a sé. Dal che segue che lo stesso agente è desiderabile [da parte dell'effetto] e ha natura di bene: infatti ciò che si desidera è di parteciparne la somiglianza. Essendo dunque Dio la prima causa produttiva di tutte le cose, è evidente che a lui compete la natura di bene e di appetibile. Perciò Dionigi [De div. nom. 4] attribuisce il bene a Dio come alla prima causa efficiente, affermando che Dio è detto buono «come colui in forza del quale tutte le cose sussistono».
Analisi delle obiezioni: 1. Avere un modo, una specie e un ordine è proprio del bene causato. In Dio invece il bene è come nella [sua propria] causa: quindi a lui spetta imprimere nelle cose il modo, la specie e l'ordine. Quindi queste tre cose sono in Dio come nella loro causa.
2. Tutte le cose, tendendo alla loro perfezione, tendono a Dio stesso, inquantoché le perfezioni di tutte le cose altro non sono che delle somiglianze dell'essere divino, come è chiaro da ciò che si è detto [q. 4, a. 3]. E così tra gli enti che tendono a Dio alcuni lo conoscono in se stesso, e questo è proprio della creatura razionale, altri invece conoscono certe partecipazioni della sua bontà, e ciò va esteso fino alla conoscenza sensitiva, altri finalmente hanno tendenze naturali senza consapevolezza, come essendo inclinati verso i loro fini da un essere superiore dotato di conoscenza.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 1, q. 2, a. 2, ad 3; C. G., I, c. 41
Se Dio sia il sommo bene
Pare che Dio non sia il sommo bene. Infatti:

1. Il sommo bene aggiunge qualcosa al bene, altrimenti converrebbe a ogni bene. Ora, tutto ciò che è costituito come per addizione è composto. Il sommo bene è dunque composto. Ma Dio è sommamente semplice, come si è già visto [q. 3, a. 7]. Quindi Dio non è il sommo bene.
2. Il bene è ciò che è desiderato da tutti gli esseri, come dice Aristotele [Ethic. 1, 1]. Ma non c'è nulla che sia desiderato da tutti gli esseri all'infuori di Dio, il quale è il fine di tutte le cose. Quindi non c'è altro bene che Dio, come risulta anche dal Vangelo [Mt 19, 17]: «Nessuno è buono, se non Dio solo». Ora, sommo si dice in confronto di altri: p. es. sommo caldo in confronto a tutti gli altri corpi caldi. Quindi Dio non può essere detto sommo bene.
3. Sommo dice comparazione. Ma realtà che non appartengono a uno stesso genere non sono tra loro paragonabili: come sarebbe incongruente dire che la dolcezza è più grande o più piccola della linea. Non essendo dunque Dio nel medesimo genere degli altri beni, come si è visto sopra [q. 3, a. 5; q. 4, a. 3, ad 3], non pare che Dio possa dirsi sommo bene in confronto ad essi.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 1, 2] dice che la Trinità delle divine persone «è il sommo bene, che solo le menti del tutto pure possono conoscere».
Dimostrazione: Dio è il sommo bene in modo assoluto, e non soltanto in qualche genere od ordine di cose. Infatti il bene è attribuito a Dio, come si è visto [a. prec.], in quanto tutte le perfezioni desiderate emanano da lui come dalla prima causa. Ma tali perfezioni non scaturiscono da Dio come da una causa univoca, come si è detto [q. 4, a. 3], bensì come da un agente che non ha in comune
con i suoi effetti né la specie né il genere. Ora, nella causa univoca la somiglianza dell'effetto si trova in modo uniforme, ma in una causa equivoca [analoga] si trova in grado più eminente, come [p. es.] il calore si trova a un grado più alto nel sole che nel fuoco. Così dunque è necessario che in Dio il bene si trovi in grado eccellentissimo, essendo in lui come nella causa non univoca di tutti gli enti. E per questo motivo egli è detto il sommo bene.
Analisi delle obiezioni: 1. Sommo bene non aggiunge a bene un qualcosa di reale, ma soltanto una relazione. Ora, la relazione che passa tra Dio e le creature è reale nella creatura, non già in Dio: in Dio è invece soltanto di ragione; come un oggetto è detto scibile in ordine alla scienza non perché abbia [una reale inclinazione o] rapporto alla scienza, ma perché la scienza [è ordinata e]
si rapporta ad esso. E così non è necessario [concludere] che nel sommo bene ci sia una qualche composizione, ma solo che tutte le altre cose sono al disotto di lui [quanto alla bontà].
2. La definizione: «il bene è ciò che tutte le cose desiderano», non va intesa nel senso che qualunque bene sia da tutti desiderato, ma nel senso che tutto ciò che è desiderato ha ragione di bene. L'espressione evangelica poi: «nessuno è buono se non Dio solo» va intesa nel senso di buono per essenza, come si dirà in seguito [a. seg.].
3. Le cose che non appartengono al medesimo genere non possono essere confrontate fra di loro se appartengono a generi diversi. Ma di Dio si nega che sia nel medesimo genere delle altre cose non perché egli sia in qualche altro genere, bensì perché è fuori di ogni genere ed è il principio di tutti i generi. E così può essere messo a confronto con le creature in quanto le trascende. E questa è la relazione che comporta il sommo bene.

Articolo 3
C. G., I, c. 38; III, c. 20; De Verit., q. 21, a. 1, ad 1; a. 5; Comp. Theol., c. 109;
In Div. Nom., c. 4, lect. 1; In De Hebd., lect. 3, 4
Se essere buono per essenza sia proprio di Dio
Pare che essere buono per essenza non sia proprio di Dio. Infatti:

1. Come l'uno si identifica con l'ente, così anche il bene, come si è visto [q. 5, a. 1]. Ora, secondo Aristotele [Met. 4, 2], ogni ente è uno per essenza. Quindi ogni ente è buono per essenza.
2. Se il bene è ciò che tutte le cose desiderano, dato che l'essere è da tutti desiderato, ne viene che l'essere stesso di ciascuna cosa è il suo bene. Ma ciascuna cosa è ente in forza della propria essenza. Quindi ciascuna cosa è buona per la sua essenza.
3. Ogni cosa è buona per la sua bontà. Se dunque vi è qualcosa che non è buono per essenza, bisognerà che la sua bontà non sia la sua essenza. Ma siccome questa bontà è un ente, bisogna che anch'essa sia buona; e se lo è per un'altra bontà, la stessa ARGOMENTO si porrà per quest'altra bontà.
Quindi o bisognerà andare all'infinito, o giungere a qualche bontà che sia buona [in se stessa, per essenza e] non per un'altra bontà. Ma allora per la stessa ragione dobbiamo arrestarci all'inizio. Quindi ogni cosa è buona per la sua essenza.
In contrario: Dice Boezio [De hebdom.] che ogni altra cosa distinta da Dio è buona per partecipazione.
Quindi non per essenza.
Dimostrazione: Soltanto Dio è buono per essenza. Infatti ogni cosa è detta buona in quanto è perfetta. Ora, ogni cosa ha una triplice perfezione. La prima consiste nella costituzione del suo essere [sostanziale]. La seconda nell'aggiunta di alcuni accidenti richiesti per la sua perfetta operazione.
La terza nel raggiungimento di qualcosa come proprio fine. Come la prima perfezione del fuoco consiste nell'essere medesimo che ha in virtù della sua forma sostanziale; la seconda nel suo calore, nella sua levità e secchezza, ecc.; la terza nel cessare dal suo moto di ascesa, raggiunto che abbia il suo luogo.
Ora, questa triplice perfezione a nessun essere creato compete per essenza, ma soltanto a Dio: poiché solo in lui l'essenza si identifica con il suo essere, e in lui non sopraggiungono accidenti, ma le stesse cose che degli altri esseri si dicono accidentalmente a lui convengono essenzialmente,
come essere potente, sapiente e così via, secondo quanto si è detto [q. 3, a. 6]. Egli inoltre non è ordinato ad alcun fine, ma è egli stesso il fine di tutte le cose. Quindi è chiaro che soltanto Dio ha l'assoluta perfezione nella sua essenza, e perciò egli solo è buono per essenza.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uno non comporta l'idea di perfezione, ma solo di indivisione, la quale conviene a ogni cosa per la sua essenza. Le essenze delle cose semplici però sono indivise sia attualmente che potenzialmente, quelle dei composti invece sono indivise solo attualmente. Quindi è necessario
che ogni cosa per la sua essenza sia una, non invece buona, come si è dimostrato [nel corpo].
2. Sebbene ogni cosa sia buona in quanto ha l'essere, tuttavia l'essenza della creatura non è lo stesso suo essere: perciò non segue che la creatura sia buona per la sua essenza.
3. La bontà di una cosa creata non è la sua stessa essenza, ma un qualcosa di aggiunto, cioè la sua propria esistenza, o qualche perfezione accidentale, o il suo ordinamento a un fine. Tuttavia questa stessa bontà così aggiunta è detta buona nel senso stesso in cui è detta ente: ora, è detta ente poiché per mezzo di essa qualcosa viene ad essere, e non perché essa sia in forza di un'altra cosa. Quindi allo stesso modo sarà detta buona poiché per mezzo di essa qualche cosa è buona, non perché essa abbia [bisogno di] qualche altra bontà per essere buona.

Articolo 4
In 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 2, ad 3; C. G., I, c. 40; De Verit., q. 21, a. 4

Se tutte le cose siano buone della bontà di Dio
Pare che tutte le cose siano buone della bontà di Dio. Infatti:
1. Dice S. Agostino [De Trin. 8, 3]: «Considera questo e quel bene, togli questo e quello e, se puoi, guarda il bene stesso: così vedrai Dio, non buono per altro bene, ma bene di ogni bene».
Ora, ogni ente è buono della propria bontà. Quindi ogni ente è buono di quella stessa bontà che è Dio.
2. Al dire di Boezio [De hebdom.] tutte le cose sono dette buone in quanto sono ordinate a Dio, e ciò a motivo della bontà divina. Quindi tutti gli esseri sono buoni della bontà divina.
In contrario: Tutte le cose sono buone in quanto sono enti. Ora, non si dice che tutte le cose sono esistenti per l'essere divino, ma per il proprio essere. Quindi non sono buone della bontà divina, ma della propria bontà.
Dimostrazione: Nulla impedisce, nel caso di attributi che comportano relazione, che un ente sia denominato da qualcosa di estrinseco, come un oggetto dal luogo è detto collocato, e dalla misura misurato. Invece riguardo agli attributi assoluti delle cose ci fu diversità di opinioni. Infatti Platone affermò l'esistenza di specie separate di tutte le cose, e disse che da esse vengono denominati gli individui come se partecipassero delle specie separate: come, p. es., Socrate è detto uomo precisamente perché partecipa dell'idea separata di uomo. E come poneva l'idea separata di uomo e di cavallo, che egli chiamava uomo per sé, cavallo per sé, così poneva l'idea separata di ente e di uno, chiamandola ente per sé, uno per sé; e diceva che dalla partecipazione di queste idee ogni cosa veniva denominata ente o una. E questo ente per sé e uno per sé affermava essere il sommo bene. E siccome il bene, e anche l'uno, si identifica con l'ente, lo stesso bene per sé lo chiamava Dio, dal quale tutte le cose sono dette buone per partecipazione. — Ora, sebbene questa opinione, come ripetutamente dimostra Aristotele [Met. 1, 9; 2, 6; 6, 14-15], sia irragionevole in quanto pone le specie degli esseri fisici in stato di separazione e per sé sussistenti, tuttavia rimane assolutamente
vero che vi è una prima realtà che per sua essenza è ente e bene, e che noi chiamiamo Dio, come si è visto sopra [q. 2, a. 3]. E su questo punto anche Aristotele è d'accordo.
Dalla prima realtà dunque, che è ente e bene per essenza, ogni cosa può dirsi buona e ente in quanto partecipa di essa secondo una certa somiglianza, sia pure da lontano e in misura limitata, come si è detto [q. 4, a. 3]. Così, per conseguenza, ogni cosa è detta buona della bontà divina come della prima causa esemplare, efficiente e finale di ogni bontà. Tuttavia ogni cosa è detta buona [anche] per una somiglianza sua propria della divina bontà ad essa inerente, che è formalmente la sua bontà, e dalla quale essa viene denominata. E così abbiamo una bontà sola di tutte le cose, e anche molte bontà.
E in base a ciò risulta evidente la risposta alle obiezioni.

Quaestio 7
Prooemium

Iª q. 7 pr. Post considerationem divinae perfectionis, considerandum est de eius infinitate, et de existentia eius in rebus, attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, inquantum est incircumscriptibilis et infinitus. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit infinitus. Secundo, utrum aliquid praeter ipsum sit infinitum secundum essentiam. Tertio, utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem. Quarto, utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

ARGOMENTO 7

L'INFINITÀ DI DIO

Dopo aver esaminato la perfezione di Dio dobbiamo considerare la sua infinità e la sua presenza nelle cose [q. 8], poiché si attribuisce a Dio di essere ovunque e in tutte le cose in quanto è illimitato e infinito.

Sul primo argomento poniamo quattro quesiti: 1. Se Dio sia infinito; 2. Se oltre a Dio qualcosa sia infinito secondo l'essenza; 3. Se possa esistere qualcosa di infinito in estensione; 4. Se possa esistere nella realtà una moltitudine infinita di enti.

Articolo 1

III, q. 10, a, 3, ad 1; In 1 Sent., d. 43, q. 1, a. 1; C. G., I, c. 43;
De Verit., q. 2, a. 2, ad 5; q. 29, a. 3; De Pot., q. 1, a. 2; Quodl., 3, a. 3; Comp. Theol., cc. 18, 20

Se Dio sia infinito

Pare che Dio non sia infinito. Infatti:

1. Ogni infinito è imperfetto, racchiudendo l'idea di parte e di materia, come dice Aristotele [Phys. 3, 6]. Ma Dio è perfettissimo. Quindi non è infinito.

2. Secondo Aristotele [Phys. 1, 2], finito e infinito si dicono della quantità. Ma in Dio non c'è quantità, non essendo egli un corpo, come si è visto sopra [q. 3, a. 1]. Quindi non gli compete l'infinità.

3. Una cosa che è qui così da non essere altrove è limitata quanto al luogo: quindi anche ciò che è questo così da non essere altro è limitato quanto alla natura. Ora, Dio è questa cosa e non è un'altra cosa: infatti non è pietra, né legno. Quindi Dio non è infinito nella sua essenza.

In contrario: Scrive il Damasceno [De fide orth. 1, 4] che «Dio è infinito, eterno e incircoscrittibile».

Dimostrazione: Tutti i filosofi più antichi, come dice Aristotele [Phys. 3, 4], attribuiscono l'infinità al primo principio osservando, e con ragione, che le cose emanano senza fine da questo principio. Ma poiché alcuni errarono intorno alla natura del primo principio, conseguentemente errarono anche intorno alla sua infinità. Ritenendo infatti che il primo principio fosse la materia, logicamente gli attribuirono un'infinità materiale, affermando che il primo principio delle cose sarebbe un corpo infinito.

Bisogna dunque considerare che una cosa è detta infinita perché non è finita [limitata]. Ora, in una certa maniera la materia viene a essere limitata dalla forma, e la forma dalla materia. La materia è limitata dalla forma in quanto la materia, prima di ricevere la forma, è in potenza a molte forme, ma dal momento che ne riceve una viene delimitata da quella. La forma invece è limitata dalla materia perché la forma, in sé considerata, è comune a molte cose, ma dopo che è ricevuta nella materia diventa forma soltanto di una data cosa. — Tuttavia la materia riceve la sua perfezione dalla forma che la determina: perciò l'infinito attribuito alla materia racchiude l'idea di imperfezione, essendo come una materia senza forma. La forma invece non viene perfezionata dalla materia, ma ne riceve piuttosto la restrizione della sua ampiezza illimitata: quindi l'infinito che si attribuisce alla forma non delimitata dalla materia comporta essenzialmente perfezione.

Ora, come si è già visto [q. 4, a. 1, ad 3], l'essere stesso, fra tutte le cose, è quanto di più formale si possa trovare. Quindi, dato che l'essere divino non è ricevuto in un soggetto, ma Dio stesso è il suo proprio essere sussistente, come si è mostrato sopra [q. 3, a. 4], resta provato chiaramente che Dio è infinito e perfetto.

Analisi delle obiezioni: 1. Ciò vale anche come risposta alla prima obiezioni.

2. La delimitazione è per la quantità una specie di forma; e se ne ha un segno in questo: che la figura, la quale consiste nella delimitazione della quantità, è una certa determinazione specifica nell'ordine della quantità. Quindi l'infinito che compete alla quantità è un infinito di ordine materiale, e tale infinito non viene attribuito a Dio, come si è detto [nel corpo].

3. Per il fatto stesso che l'essere di Dio è per sé sussistente senza altro soggetto, ottenendo così l'attributo di infinito, si distingue da tutte le altre cose, e tutte le altre cose vengono da lui rimosse: come se esistesse la bianchezza sussistente, per il solo fatto di non essere in altro differirebbe da ogni altra bianchezza esistente in un soggetto.

Articolo 2

Infra, q. 50, a. 2, ad 4; III, q. 10, a. 3, ad 2, 3; In 1 Sent., d. 43, q. 1, a. 2; De Verit., q. 29, a. 3; Quodl., 9, a. 1; 10, q. 2, a. 1, ad 2; 12, q. 2, ad 2; In 11 Metaph., lect. 10

Se qualche altra cosa oltre a Dio possa essere infinita per essenza

Pare che qualche altra cosa oltre a Dio possa essere infinita per essenza.

Infatti:

1. La potenza attiva di un essere è proporzionata alla sua essenza. Se dunque l'essenza di Dio è infinita, necessariamente anche la sua potenza è infinita. Può dunque produrre un effetto infinito, poiché la grandezza della potenza si conosce dall'effetto.

2. Tutto ciò che ha una capacità infinita ha un'essenza infinita. Ma l'intelletto creato ha una capacità infinita, poiché apprende l'universale, il quale può estendersi a un numero infinito di singolari. Quindi ogni sostanza intellettuale creata è infinita.

3. La materia prima è una realtà distinta da Dio, come sopra abbiamo dimostrato [q. 3, a. 8]. Ma la materia prima è infinita. Quindi oltre a Dio vi può essere un altro infinito.

In contrario: Secondo Aristotele [Phys. 3, 4] l'infinito non può derivare da causa alcuna. Ora, tutto ciò che esiste, eccetto Dio, viene da Dio come dalla causa prima. Quindi nulla oltre a Dio può essere infinito.

Dimostrazione: Oltre a Dio ci può essere qualcosa di infinito in senso relativo, ma non in senso pieno e assoluto. Se infatti parliamo dell'infinità che compete alla materia, è chiaro che ogni esistente in atto ha la sua forma, e così la sua materia è determinata dalla forma. Ma dato che la materia, pur determinata da una forma sostanziale, rimane in potenza a molte altre forme accidentali, una cosa che è sostanzialmente finita può essere infinita in senso relativo: come un tronco di legno per la sua forma sostanziale è indubbiamente finito, tuttavia è relativamente infinito in quanto è in potenza a [prendere sotto le mani dell'artista] innumerevoli figure.

Se invece parliamo dell'infinità che appartiene alla forma, allora è chiaro che

quelle realtà le cui forme sono unite alla materia sono sostanzialmente finite, e in nessun modo infinite. Se poi vi sono delle forme create non unite alla materia, ma per sé sussistenti, come alcuni opinano degli angeli, saranno sì infinite in un senso relativo, dato che tali forme non sono limitate né coartate da materia alcuna, tuttavia, siccome una forma creata così sussistente possiede l'essere e non è il suo essere, è necessario che il suo essere venga ricevuto e sia ristretto entro i limiti di una determinata natura. Quindi non può essere infinito in senso assoluto.

Analisi delle obiezioni: 1. È contrario al concetto di realtà creata che la sua essenza sia il suo stesso essere, poiché l'essere sussistente non è un essere creato: perciò è contro l'idea stessa di realtà creata l'essere infinita in modo assoluto. Quindi come Dio, nonostante che abbia una potenza infinita, tuttavia non può creare qualcosa di increato (il che sarebbe far coesistere cose contraddittorie), così non può creare cosa alcuna che sia assolutamente infinita.

2. Il fatto stesso che la capacità dell'intelletto si estenda in qualche modo all'infinito deriva da questo: che l'intelletto è una forma che non è immersa nella materia, ma o è totalmente separata, come le nature angeliche, o per lo meno è una facoltà intellettiva che non è l'atto di un organo materiale, nell'anima intellettiva unita al corpo.

3. La materia prima, propriamente, non esiste nella realtà per se stessa, non essendo un ente in atto, ma solo in potenza: quindi è qualcosa di concreato piuttosto che di creato. Tuttavia la materia prima, anche secondo la potenza, non è infinita in senso assoluto, ma in senso relativo, in quanto la sua potenzialità non si estende che alle sole forme corporee.

Articolo 3

De Verit., q. 2, a. 2, ad 5; Quodl., 9, a. 1; 12, q. 2, ad 2; In 1 Phys., lect. 9; In 3 Phys., lect. 7 sqq.; In 1 De caelo, lect. 9 sqq.

Se si possa dare un infinito attuale in estensione

Pare che si possa dare un infinito attuale in estensione. Infatti:

1. Nelle scienze matematiche non c'è falsità, poiché «l'astrazione non è una falsificazione», come dice Aristotele [Phys. 2, 2]. Ora, le scienze matematiche fanno uso dell'infinito in estensione: dice infatti il geometra nelle sue dimostrazioni: Sia tale linea infinita... Quindi non è impossibile che si dia un infinito in estensione.

2. Ciò che non è contro la natura di un oggetto non è impossibile che gli convenga. Ora, l'infinito non è contro la natura dell'estensione: anzi, finito e infinito Pareno essere denominazioni proprie della quantità. Quindi non ripugna un'estensione infinita.

3. L'estensione è divisibile all'infinito: così infatti si definisce il continuo: «Ciò che è divisibile all'infinito», come dice Aristotele [Phys. 3, 1]. Ora, i contrari si riferiscono a un identico soggetto. Siccome dunque alla divisione si oppone l'addizione e alla diminuzione l'aumento, pare che l'estensione, [come è divisibile all'infinito], così possa crescere all'infinito. Quindi è possibile un'estensione infinita.

4. Il moto e il tempo misurano la loro quantità e la loro continuità in base all'estensione percorsa dal moto, come dice Aristotele [Phys. 4, 11]. Ma non è contro la natura del tempo e del moto di essere infiniti: dal momento che ogni [punto e ogni istante] indivisibile segnato nel tempo e nel moto circolare è insieme inizio e termine. Non è perciò contro la natura dell'estensione di essere infinita.

In contrario: Ogni corpo ha una superficie. Ma ogni corpo avente una superficie è limitato, poiché la superficie è la terminazione di un corpo finito. Quindi ogni corpo è limitato. E lo stesso si può dire della superficie e della linea. Nulla è quindi infinito in estensione.

Dimostrazione: Altro è l'infinito secondo l'essenza, altro l'infinito secondo l'estensione. Dato infatti che ci fosse un corpo infinito in estensione, ad es. il fuoco o l'aria, non sarebbe tuttavia infinito secondo l'essenza: poiché la sua essenza sarebbe limitata a una specie dalla sua forma e a un determinato individuo dalla sua materia. Quindi una volta accertato, in base a quanto sinora premesso, che nessuna creatura è infinita secondo l'essenza, resta ancora da indagare se qualcosa di creato possa essere infinito in estensione.

Bisogna dunque sapere che il corpo, il quale è un'estensione completa, [cioè a tre dimensioni], può essere preso in due significati: cioè in senso matematico, considerando in esso soltanto la quantità, e in senso fisico, considerando in esso la materia e la forma. Ora, che il corpo fisico non possa essere infinito in atto è chiaro. Infatti ogni corpo naturale ha una sua forma sostanziale determinata, e siccome a ogni forma sostanziale conseguono degli accidenti, ne viene per necessità che a una forma determinata conseguano degli accidenti parimenti determinati, tra i quali c'è la quantità. Donde segue che ogni corpo fisico ha una determinata quantità, estesa più o meno [entro certi limiti]. Perciò è impossibile che un corpo fisico sia infinito. — E ciò appare anche dal movimento. Infatti ogni corpo naturale ha un suo moto naturale; ma un corpo che fosse infinito non potrebbe avere alcun moto naturale: non il moto rettilineo, poiché nulla si muove per natura in tale modo se non quando è fuori del suo luogo, e ciò non potrebbe avvenire per un corpo che fosse infinito, in quanto esso occuperebbe tutti i luoghi, e così ogni luogo sarebbe indifferentemente il suo luogo proprio. E così pure non potrebbe avere neanche il moto circolare, poiché nel moto circolare è necessario che una parte del corpo si trasferisca nel luogo in cui era prima un'altra parte, e ciò non potrebbe avvenire in un corpo circolare, se lo immaginiamo infinito: poiché due linee partenti dal centro, più si allontanano dal centro, più si distanziano fra loro, per cui se un corpo fosse infinito le due linee verrebbero a essere tra loro distanti all'infinito, e così l'una non potrebbe mai pervenire al luogo dell'altra.

E la stessa ragione vale se parliamo di un corpo matematico. Perché se immaginiamo un corpo matematico esistente in atto, bisogna che lo immaginiamo sotto una forma determinata, poiché nulla è in atto se non in forza della sua forma. Siccome quindi la forma dell'essere quantitativo come tale è la figura geometrica, esso avrà necessariamente una qualche figura. E così sarà limitato, non essendo altro la figura se non ciò che è compreso in uno o più limiti.

Analisi delle obiezioni: 1. Il geometra non ha bisogno di supporre che una linea sia infinita in atto, ma ha bisogno di prendere una linea attualmente limitata dalla quale si possa sottrarre quanto è necessario: e questa linea la chiama infinita.
2. È vero che l'idea di infinito non ripugna all'idea di estensione in genere, tuttavia è in contraddizione con il concetto di qualsiasi specie di estensione, cioè con la quantità di due cubiti, di tre cubiti, con quella circolare o triangolare e simili. Ora, non è possibile che sia in un genere ciò che non è in alcuna delle sue specie. È quindi impossibile che si dia un'estensione infinita, dal momento che nessuna specie di estensione è infinita.
3. L'infinito che compete alla quantità, come si è detto [a. 1, ad 2], è quello che si riferisce alla materia. Ora, con la divisione di un tutto ci si accosta alla materia, poiché le parti hanno carattere di materia, mentre con l'addizione si va verso il tutto, il quale ha carattere di forma. E così non si ha l'infinito nell'addizionare la quantità, ma solo nel dividerla.
4. Il movimento e il tempo non sono in atto nella loro totalità, ma successivamente, per cui sono un misto di potenza e di atto, mentre l'estensione è tutta in atto. Quindi l'infinito che conviene alla quantità e che sta dalla parte della materia ripugna alla totalità dell'estensione, ma non alla totalità del tempo e
del moto, essendo la potenzialità propria della materia.

Articolo 4
In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 5, ad 17 sqq.; De Verit., q. 2, a. 10; Quodl., 9, a. 1; 12, q. 2, ad 2; In 3 Phys., lect. 12
Se nella realtà si possa dare un infinito numerico
Pare che sia possibile un numero infinito in atto. Infatti:
1. Non è impossibile che ciò che è in potenza sia ridotto in atto. Ma il numero è moltiplicabile all'infinito. Quindi non è impossibile che si dia un numero infinito in atto.
2. È possibile che di ogni specie vi sia qualche individuo in atto. Ma le specie delle figure geometriche sono infinite. Quindi è possibile che vi siano infinite figure.
3. Cose che non sono tra loro opposte neppure si ostacolano a vicenda. Ora, dato un certo numero di cose, se ne possono fare ancora molte altre non opposte alle prime: quindi non è impossibile che assieme ad esse ve ne siano anche delle altre, e così via all'infinito. È dunque possibile che vi siano infinite realtà in atto.
In contrario: È detto nel libro della Sapienza [11, 20]: «Tutto hai disposto in misura, numero e peso».
Dimostrazione: Su questo punto ci furono due opinioni. Alcuni, come Avicenna [Met. 6, 2] e Algazel [Phil. 1, 1, 11], sostennero che una moltitudine numerica attualmente infinita per se è impossibile, ma che esista una moltitudine infinita per accidens non è impossibile. Si dice infatti che una moltitudine numerica è infinita per se quando si richiede per l'esistenza di qualcosa un numero di enti infinito. E ciò è impossibile, perché in tal modo una cosa dovrebbe dipendere da infinite cause, e quindi non verrebbe mai prodotta,

non potendosi percorrere e attraversare l'infinito.
Una moltitudine numerica è detta invece infinita per accidens quando non è richiesta per l'esistenza di una qualche realtà un'infinità numerica, ma di fatto accade così. E si può chiarire la cosa prendendo come esempio l'opera di un fabbro, per la quale si richiede una certa molteplicità numerica per se, cioè l'arte, la mano che muove e il martello. Ora, se questi elementi si moltiplicassero all'infinito, il lavoro del fabbro non verrebbe mai a compimento, perché dipenderebbe da cause infinite. Invece la molteplicità dei martelli che si verifica perché se ne rompe uno e se ne prende un altro è una molteplicità per accidens: poiché capita di fatto che il fabbro lavori con molti martelli, ma è del tutto indifferente che lavori con uno o con due o con più o anche con infiniti martelli, dato che lavori per un tempo infinito. Così quei filosofi ammisero come possibile una moltitudine attualmente infinita per accidens, intesa in questo senso.
Ma ciò è insostenibile. Infatti ogni molteplicità appartiene necessariamente a una qualche specie di molteplicità; ora, le specie della molteplicità corrispondono alle specie dei numeri; d'altra parte nessuna specie del numero è infinita, poiché ogni numero non è altro che una moltitudine misurata dall'unità: perciò è impossibile che si dia una molteplicità infinita in atto, né per se né per accidens. — Ancora: la molteplicità esistente nella natura delle cose è creata, e tutto ciò che è creato è compreso sotto una certa intenzione del Creatore, altrimenti l'agente opererebbe invano: quindi è necessario che tutti gli enti creati siano compresi sotto un numero determinato. È dunque impossibile una moltitudine attualmente infinita, anche solo per accidens.
È invece possibile una molteplicità numerica infinita in potenza: poiché l'aumento del numero consegue alla divisione dell'estensione quantitativa.
Quanto più infatti una cosa viene divisa, tanto più numerose sono le parti che ne risultano. Per cui, come si ha l'infinito in potenza dividendo la quantità continua, poiché si procede verso la materia, secondo la dimostrazione già fatta [a. 3, ad 3], per la stessa ragione si ha l'infinito in potenza anche aumentando il numero.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutto ciò che è in potenza viene ridotto all'atto in conformità al proprio modo di essere: il giorno infatti non passa all'atto in modo da esistere tutto insieme, ma successivamente. Parimenti un infinito numerico non viene ridotto all'atto in maniera da esistere tutto simultaneamente, ma successivamente: poiché dopo un numero qualsiasi se ne può prendere sempre un altro, e così all'infinito.
2. Le specie delle figure partecipano dell'infinità del numero: infatti le specie delle figure sono il triangolo, il quadrato, ecc. Come quindi una moltitudine numerica infinita non viene ridotta in atto in modo da esistere tutta insieme, così nemmeno la moltitudine delle figure.
3. Sebbene sia vero che poste alcune cose se ne possono ammettere delle altre senza creare delle opposizioni, tuttavia ammetterne infinite si oppone a qualsiasi specie di molteplicità. Quindi non è possibile che esista una molteplicità infinita in atto.

Quaestio 8
Prooemium

Iª q. 8 pr. Quia vero infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, considerandum est utrum hoc Deo conveniat. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit in omnibus rebus. Secundo, utrum Deus sit ubique. Tertio, utrum Deus sit ubique per essentiam et potentiam et praesentiam. Quarto, utrum esse ubique sit proprium Dei.

ARGOMENTO 8
LA PRESENZA DI DIO NELLE COSE
Poiché Pare convenire all''infinito di esistere dappertutto e in tutte le cose, bisogna considerare se ciò convenga a Dio.
E a questo proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se Dio sia in tutte le cose; 2. Se Dio sia dappertutto; 3. Se Dio sia dappertutto per essenza, per potenza e per presenza; 4. Se essere dappertutto sia proprio di Dio.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 37, q. 1, a. 1; C. G., III, c. 68
Se Dio sia in tutte le cose
Pare che Dio non sia in tutte le cose. Infatti:
1. Ciò che è al disopra di tutte le cose non può trovarsi in esse. Ma Dio è al disopra di tutte le cose, secondo il detto della Scrittura [Sal 112, 4]: «Su tutti i popoli eccelso è il Signore». Quindi Dio non è in tutte le cose.
2. Ciò che è in altro è contenuto da esso. Ora, Dio non è contenuto dalle cose, ma piuttosto contiene le cose. Quindi Dio non è nelle cose, ma piuttosto le cose sono in Dio. Da cui il detto di S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 20]: «Tutte le cose sono in lui, piuttosto che egli in qualche luogo».
3. Quanto più potente è un agente, a tanto maggior distanza arriva la sua azione. Ma Dio è un agente onnipotente. Quindi la sua azione può giungere anche alle cose che distano da lui, e non è necessario che egli sia in tutte le cose.
4. I demoni sono delle realtà, e tuttavia Dio non è in essi, poiché come dice l'Apostolo [2 Cor 6, 14]: «Quale unione tra la luce e le tenebre?». Quindi Dio non è in tutte le cose.
In contrario: Una cosa è dove opera. Ma Dio opera in tutte le cose, secondo il detto di Isaia [26, 12]: «O Signore, hai operato in noi tutte le nostre opere». Quindi Dio è in tutte le cose.
Dimostrazione: Dio è in tutte le cose, non già come parte della loro essenza, o come una loro qualità accidentale, ma come l'agente è presente a ciò su cui agisce. È necessario infatti che ogni agente sia congiunto a ciò su cui agisce immediatamente, e che lo tocchi con la sua virtù: perciò Aristotele [Phys. 7, 2] prova che il motore e ciò che è mosso devono essere insieme. Ora, essendo Dio l'Essere stesso per essenza, bisogna che l'essere creato sia l'effetto proprio di lui, come il bruciare è l'effetto proprio del fuoco. E questo effetto Dio lo causa nelle cose non soltanto quando cominciano a esistere, ma fin tanto che perdurano nell'essere: come la luce è causata nell'aria dal sole finché l'aria rimane illuminata. Fintanto dunque che una cosa ha l'essere è necessario che Dio le sia presente in proporzione di come essa possiede l'essere.
L'essere poi è ciò che nelle cose vi è di più intimo e di più profondamente

radicato, poiché, come si è detto [q. 4, a. 1, ad 3], è l'elemento formale rispetto a tutti i princìpi e i componenti che si trovano in una data realtà. Quindi necessariamente Dio è in tutte le cose, e in maniera intima.

Analisi delle obiezioni: 1. Dio è sopra tutte le cose per l'eccellenza della sua natura, ma è di necessità anche dentro di esse, in quanto causa l'essere di ogni cosa, come si è appena detto.

2. Mentre si dice che le realtà corporee sono in altre come il contenuto nel contenente, quelle spirituali invece contengono le cose in cui si trovano: come l'anima contiene il corpo. Quindi anche Dio è nelle cose come contenente le cose. Tuttavia, per una certa analogia con le realtà corpore, si dice che tutte le cose sono in Dio, dato che Dio le contiene.

3. Nessun agente, per quanto efficace, può agire su un oggetto distante se non in quanto agisce su di esso mediante il mezzo. Ma appartiene alla somma potenza di Dio agire in tutti gli enti immediatamente: quindi nulla è distante da Dio, come se non avesse Dio in sé. Tuttavia si dice che alcune cose distano da Dio per una dissomiglianza di natura o di grazia; come anche [si dice che] egli stesso è al disopra di tutte le cose a motivo dell'eccellenza della sua natura.

4. Nei demoni c'è da distinguere la natura, che è da Dio, e la deformità della colpa, che non è da Dio. Che quindi Dio sia nei demoni non va concesso in modo assoluto, ma con questa restrizione: in quanto sono delle realtà. Dobbiamo invece asserire che Dio si trova in senso assoluto in quelle cose che indicano nature non deformate.

## Articolo 2

Infra, q. 16, a. 7, ad 2; q. 52, a. 2; In 1 Sent., d. 37, q. 2, a. 1; C. G., IV, c. 68; Quodl., 11, a. 1

### Se Dio sia dappertutto

Pare che Dio non sia dappertutto. Infatti:

1. Essere dappertutto significa essere in ogni luogo. Ma essere in ogni luogo non conviene a Dio, al quale non conviene essere in alcun luogo poiché, come dice Boezio [De hebdom., princ.], le realtà incorporee non sono localizzate. Quindi Dio non è dappertutto.

2. Il tempo sta alle realtà successive come il luogo alle permanenti. Ma un'unità indivisibile di azione o di movimento, [un istante], non può essere in più tempi. Quindi neppure un'unità indivisibile nel genere delle realtà permanenti, [un punto], può essere in tutti i luoghi. Ora, l'essere divino non è successivo, ma permanente. Quindi Dio non è in più luoghi, e così non è dappertutto.

3. Ciò che è tutto in un luogo, non ha nulla fuori di quello. Ora, se Dio è in qualche luogo, vi è tutto, non avendo parti. Quindi nulla di lui è fuori di quel luogo: perciò non è dappertutto.

In contrario: È detto nella Scrittura [Ger 23, 24]: «Io riempio il cielo e la terra».

Dimostrazione: Essendo il luogo una certa realtà, che qualcosa sia in un luogo può essere inteso in due maniere: o nel modo generico in cui una cosa potrebbe trovarsi comunque in qualsiasi altra realtà, come quando, p. es., diciamo che le qualità del luogo sono nel luogo; oppure nel modo proprio del

luogo, come gli esseri localizzati sono in un luogo. Ora, in tutti e due i modi, in un certo senso, Dio è in ogni luogo, ossia dappertutto. Primariamente, come è in tutte le cose in quanto dà loro l'essere, la potenza attiva e l'operazione, così è in ogni luogo in quanto dà ad esso l'essere e la capacità locativa. Parimenti, gli enti localizzati sono nel luogo in quanto lo riempiono: e Dio riempie ogni luogo. Non però come lo riempie un corpo, poiché di un corpo si dice che riempie un luogo in quanto esclude [la presenza di] un altro corpo; invece per il fatto che Dio è in un luogo non si esclude che vi si trovino pure altre cose: anzi, egli riempie tutti i luoghi in quanto dà l'essere a tutte le realtà localizzabili che li riempiono.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli enti incorporei non sono nel luogo per un contatto di dimensioni, come i corpi, ma per un contatto dinamico, [cioè per l'applicazione della loro attività].

2. Vi sono due sorta di indivisibili. Uno è il termine del continuo, come il punto nelle realtà permanenti e l'istante nelle successive. E siccome nelle realtà permanenti l'indivisibile, [il punto], ha una posizione determinata, esso non può trovarsi in più parti del luogo o in più luoghi: come l'indivisibile d'azione o di movimento, avendo un determinato ordine nella successione del moto o dell'azione, non può trovarsi in più parti del tempo. Vi è però un altro indivisibile che è fuori di ogni genere di continuità [temporale o spaziale]: ed è in questo modo che le sostanze incorporee, come Dio, l'angelo e l'anima, si dicono indivisibili. Tale indivisibile, dunque, non si applica al continuo come qualcosa che gli appartenga, ma in quanto lo tocca con la sua potenza. A seconda quindi che la sua potenza attiva si può estendere a una cosa o a molte, a una cosa piccola o a una grande, si dice che è in uno o più luoghi, in un luogo piccolo o in uno grande.

3. Il tutto si dice rispetto alle parti. Ora, vi sono due specie di parti, cioè: le parti essenziali, come la materia e la forma, che sono le parti del composto, il genere e la differenza, che sono le parti della specie, e le parti quantitative, che sono quelle in cui si divide una data quantità. Ora, ciò che quantitativamente si trova per intero in un luogo non può certo essere fuori di tale luogo, poiché la quantità dell'oggetto localizzato corrisponde perfettamente all'estensione del luogo occupato, e quindi non si dà la totalità della quantità se non si ha la totalità del luogo. La totalità dell'essenza, invece, non è commisurata alla totalità del luogo. Quindi non è per nulla necessario che quanto è interamente in un dato luogo per totalità di essenza non sia in alcun modo fuori di esso. E ne abbiamo una riprova nelle forme accidentali che indirettamente, [in ragione del soggetto in cui esistono], hanno la quantità: la bianchezza infatti, se si considera la totalità della sua essenza, è tutta in ciascuna parte della superficie, poiché in ciascuna parte vi è secondo la sua perfetta natura specifica; se però si considera la sua totalità quantitativa, che essa ha indirettamente, [cioè a motivo del soggetto], allora non è tutta in ciascuna parte della superficie. Ora, nelle sostanze incorporee non si trova né direttamente né indirettamente altra totalità che secondo il preciso aspetto dell'essenza. Quindi, come l'anima è tutta in ciascuna parte del corpo, così Dio è tutto in tutti e singoli gli enti.

Articolo 3

In 1 Sent., d. 37, q. 1, a. 2; et expos.

Se Dio sia dappertutto per essenza, per presenza e per potenza

Pare che siano male assegnati i modi di esistere di Dio nelle cose quando si dice che Dio è in tutte le cose per essenza, per presenza e per potenza. Infatti:

1. Una cosa è in un'altra per essenza quando vi è essenzialmente. Ora, Dio non è nelle cose essenzialmente, dato che non appartiene all'essenza di cosa alcuna. Quindi non si deve dire che Dio è nelle cose per essenza, per presenza e per potenza.

2. Essere presente a una cosa significa non mancare ad essa. Ora, dire che Dio è in tutte le cose per essenza equivale a dire che Dio non manca a cosa alcuna. È dunque lo stesso il dire che Dio è nelle cose per essenza e dire che vi è per presenza. Vi è così del superfluo in questa divisione: per essenza, per presenza e per potenza.

3. Come Dio è principio di tutte le cose per la sua potenza, così lo è anche per la sua scienza e per la sua volontà. Ora, non si dice che Dio è nelle cose per scienza e per volontà. Quindi nemmeno deve dirsi che vi è per potenza.

4. Oltre alla grazia, che è una perfezione aggiunta alla sostanza di una cosa, vi sono altre perfezioni aggiunte. Se dunque si dice che Dio è in un modo speciale in alcuni per grazia, parrebbe che per ogni altra perfezione vada assegnato un modo speciale di presenza di Dio nelle cose.

In contrario: Dice S. Gregorio [In Ct 5, 17] che «Dio in una maniera generale è in tutte le cose per presenza, potenza ed essenza; però si dice che è familiarmente in alcuni con la grazia».

Dimostrazione: In due modi si dice che Dio è in qualcosa. Primo, come causa efficiente: e in questo modo è in tutte le cose da lui create. Secondo, come l'oggetto dell'attività si trova nell'agente, e ciò propriamente avviene nelle attività dell'anima, in cui l'oggetto conosciuto è nel conoscente e quello desiderato nel desiderante. Quindi in questa seconda maniera Dio si trova particolarmente nella creatura razionale, che lo conosce e lo ama attualmente per una disposizione abituale. E siccome la creatura razionale deve ciò alla grazia, come si vedrà più innanzi [I-II, q. 109, aa. 1, 3], si dice che Dio è in questo modo nei santi per grazia.

In qual modo poi Dio sia in tutte le altre cose da lui create bisogna argomentarlo da ciò che si dice circa i modi di presenza nelle realtà umane. Così di un re si dice che è in tutto il suo regno a motivo del suo potere, sebbene non sia presente ovunque. Si dice invece che in certe cose uno si trova di presenza quando le ha sotto il proprio sguardo: come tutti gli oggetti che sono in una casa si dicono presenti a qualcuno [che vi si trova], anche se questi materialmente non è in ogni parte della casa. Finalmente si dice che una cosa è secondo la sua sostanza o essenza in un luogo se lì si trova la sua sostanza.

Ora, ci furono alcuni, cioè i Manichei, i quali sostennero che alla divina potestà sarebbero soggette le realtà spirituali e incorporee; le visibili invece e le corporali le dicevano soggette al potere del principio contrario, [cioè al principio del male]. Contro costoro dunque bisogna dire che Dio è in tutte le cose per la sua potenza. — Altri, pur credendo che tutte le cose sono soggette

alla divina potenza, non estendevano però la divina provvidenza sino ai corpi inferiori di quaggiù; e in persona di costoro è detto nel libro di Giobbe [22, 14 Vg]: «Attorno ai cardini del cielo egli passeggia, e non si occupa delle cose nostre». Contro costoro si dovette dunque dire che Dio è in tutte le cose per la sua presenza. — Finalmente vi furono altri i quali, sebbene ammettessero che le cose non sono estranee alla provvidenza di Dio, dissero tuttavia che non tutte sono state create immediatamente da Dio, ma che immediatamente egli creò le prime creature, e queste crearono le altre.

E contro costoro bisogna dire che Dio è in tutte le cose per essenza.

Per concludere, Dio è in tutte le cose con la sua potenza perché tutte sono soggette alla sua potestà; vi è con la sua presenza perché tutto è scoperto e come nudo davanti ai suoi occhi; vi è con la sua essenza perché egli è presente a tutte le cose quale causa universale dell'essere, come si è detto [a. 1].

Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che Dio è in tutte le cose per essenza non certo delle cose, come se facesse parte della loro essenza, ma per la sua essenza, essendo la sua sostanza presente a tutte le realtà quale causa dell'essere, come si è detto [ib.].

2. Una cosa può dirsi presente a qualcuno quando sta dinanzi al suo sguardo, pur rimanendo distante da lui con la sua sostanza, come si è detto [nel corpo]. Fu quindi necessario porre questi due modi, cioè per essenza e per presenza.

3. È proprio della natura della scienza e della volontà che il conosciuto sia nel conoscente e l'oggetto voluto nel volente: quindi secondo la scienza e la volontà piuttosto le cose sono in Dio, che Dio nelle cose. È proprio della potenza invece comportarsi come principio di un'operazione [transitiva] che passa su un soggetto diverso: perciò secondo la potenza l'agente dice ordine e applicazione a qualcosa di estraneo. E così si può dire che un agente per la sua potenza è in un'altra cosa.

4. Nessun'altra perfezione aggiunta alla sostanza, all'infuori della grazia, fa sì che Dio sia in qualche creatura come oggetto conosciuto e amato: perciò soltanto la grazia costituisce un modo singolare della presenza di Dio nelle cose. Vi è tuttavia un altro modo singolare della presenza di Dio nell'uomo: cioè per unione ipostatica; ma di questo modo tratteremo a suo luogo [III, q. 2].

## Articolo 4

Infra, q. 52, a. 2; q. 112, a. 1; In 1 Sent., d. 37, q. 2, a. 2; q. 3, a. 2; C.G., IV, c. 27; Quodl., 11, a. 1; In Div. Nom., c. 3, lect. 1

### Se sia proprio di Dio essere dappertutto

Pare che essere dappertutto non sia proprio di Dio. Infatti:

1. L'universale, secondo Aristotele [Anal. post. 1, 31], è dovunque e sempre: parimenti la materia prima è dovunque, poiché è in tutti i corpi. Ma Dio non è nessuna delle due cose, come appare da ciò che abbiamo detto [q. 3, aa. 5, 8]. Quindi essere dovunque non è proprio di Dio.

2. Nelle cose numerate c'è il numero. Ma tutto l'universo è stato costituito nel numero [cioè è numerato], come appare dalla Scrittura [Sap 11, 20]. Vi è

dunque un certo numero che è in tutto l'universo, e così [il numero] è dappertutto.
3. L'universo intero, al dire di Aristotele [De Caelo 1, 1], è nel suo tutto un corpo perfetto. Ma l'universo è dappertutto, poiché fuori di esso non vi è luogo alcuno. Quindi non solo Dio è dappertutto.
4. Se qualche corpo fosse infinito, non vi sarebbe alcun luogo fuori di esso. Quindi sarebbe dappertutto. E così Pare che l'essere dovunque non sia proprio di Dio.
5. L'anima, dice S. Agostino [De Trin. 6, 6], «è tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna delle sue parti». Se dunque nel mondo non esistesse che un solo animale, l'anima di esso sarebbe dappertutto. E così essere dovunque non è proprio di Dio.
6. Dice S. Agostino [Epist. 137, 2]: «L'anima dove vede, sente; dove sente, vive; dove vive, è». Ma l'anima vede come dappertutto, dato che in successione vede anche tutto il cielo. Quindi l'anima è dappertutto.
In contrario: Dice S. Ambrogio [De Spir. Sancto 1, 7]: «Chi oserà dire creatura lo Spirito Santo, il quale è sempre e in tutte le cose e dovunque, il che certamente è proprio della divinità?».
Dimostrazione: Essere dappertutto primariamente e di per sé è proprio di Dio. Ora, io dico che è dappertutto primariamente ciò che è dappertutto nella sua totalità. Se infatti qualcosa fosse ovunque trovandosi in diversi luoghi secondo le sue varie parti, non sarebbe dappertutto in questo modo: poiché ciò che conviene a una cosa in ragione di una sua parte non le conviene primariamente: come se un uomo è bianco a motivo dei denti, la bianchezza non appartiene primariamente all'uomo, ma ai denti. Dico poi che è dappertutto di per sé ciò a cui non conviene essere ovunque accidentalmente, a motivo di una data supposizione: altrimenti un granello di miglio, supposto che non esistesse alcun altro corpo, sarebbe dappertutto. Essere dunque dappertutto di per sé conviene a un essere tale che, in qualunque ipotesi, debba necessariamente essere dappertutto.
E in questo senso ciò è proprio di Dio poiché, per quanti altri luoghi si ammettano oltre a quelli esistenti, anche in numero infinito, bisognerebbe che Dio fosse in tutti, poiché nulla può esistere se non per opera sua. Così dunque essere dappertutto primariamente e di per sé appartiene a Dio in modo esclusivo, dato che per quanti luoghi si ammettano è necessario che Dio sia in ciascuno di essi non parzialmente, ma secondo tutto se stesso.
Analisi delle obiezioni: 1. L'universale e la materia prima sono dappertutto, ma non secondo un identico essere reale.
2. Il numero, essendo un accidente, non è in un luogo di per sé, ma indirettamente; e non è tutto in ciascuno dei numerati, ma parzialmente. E così non segue che sia dappertutto primariamente e di per sé.
3. L'universo intero è sì dappertutto, non però primariamente, poiché non è tutto in ciascun luogo, ma secondo le sue varie parti; e neppure vi è di per sé poiché, ove si supponessero altri luoghi, non sarebbe in essi.
4. Se esistesse un corpo infinito sarebbe certo dovunque, però [soltanto] secondo le sue parti.

5. Se ci fosse un solo animale al mondo, la sua anima sarebbe ovunque primariamente, ma accidentalmente, [cioè soltanto a motivo della supposizione
fatta].
6. L'espressione «l'anima vede in qualche luogo» può essere intesa in due modi. In un primo modo l'espressione «in qualche luogo» può determinare l'atto del vedere dal lato dell'oggetto, e allora è vero che se l'anima vede il cielo, vede nel cielo, e per la stessa ragione sente nel cielo; ma non ne segue che essa viva o sia nel cielo, poiché il vivere e l'essere non comportano un atto che passi nell'oggetto esterno. In un secondo modo l'espressione può determinare l'atto del vedere dal lato del soggetto che vede. E così, secondo questo modo di parlare, è vero che l'anima dove sente e vede, lì è e vive.
Non ne segue però che sia dappertutto.

Quaestio 9
Prooemium

Iª q. 9 pr. Consequenter considerandum est de immutabilitate et aeternitate divina, quae immutabilitatem consequitur. Circa immutabilitatem vero quaeruntur duo. Primo, utrum Deus sit omnino immutabilis. Secundo, utrum esse immutabile sit proprium Dei.

ARGOMENTO 9
L'IMMUTABILITÀ DI DIO
Logicamente dobbiamo ora trattare dell'immutabilità divina e dell'eternità che ne consegue.
Sull'immutabilità si pongono due quesiti: 1. Se Dio sia del tutto immutabile;
2. Se l'immutabilità sia una proprietà esclusiva di Dio.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 8, q. 3, a. 1; C. G., I, cc. 13, 14; II, c. 25; De Pot., q. 8, a. 1, ad 9; Comp. Theol., c. 4; In De Trin., q. 5, a. 4, ad 2
Se Dio sia del tutto immutabile
Pare che Dio non sia del tutto immutabile. Infatti:
1. Tutto ciò che muove se stesso è in qualche modo mutevole. Ora, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 20], «lo Spirito creatore muove se stesso, ma non nel tempo e nello spazio». Quindi Dio è in qualche modo mutevole.
2. Della Sapienza è detto [Sap 7, 24] che «è il più agile di tutti i moti». Ma Dio è la stessa sapienza. Quindi Dio è soggetto al moto.
3. I due termini "avvicinarsi" e "allontanarsi" indicano movimento e sono nella Scrittura attribuiti a Dio: «Avvicinatevi a Dio ed egli si avvicinerà a voi» [Gc 4, 8]. Quindi Dio è mutevole.
In contrario: È detto in Malachia [3, 6]: «Io sono il Signore, non cambio».
Dimostrazione: Da quanto è stato precedentemente esposto si dimostra che Dio è assolutamente immutabile. Primo, perché sopra [q. 2, a. 3] si è dimostrato che esiste un primo ente da noi chiamato Dio e che è necessariamente atto

puro, senza mescolanza di potenza [passiva], essendo questa in linea assoluta posteriore all'atto. Ora, tutto ciò che in qualunque maniera muta, in qualche modo è in potenza. È quindi evidente l'impossibilità di una qualsiasi mutazione in Dio.

Secondo, perché in tutto ciò che si muove vi è qualcosa che permane e qualcosa che cessa: quando per es. un soggetto passa dal colore bianco al nero, perdura sempre quanto alla sua sostanza. E così in tutto ciò che muta si nota qualche composizione. Ma come sopra [q. 3, a. 7] si è visto, in Dio non vi è composizione alcuna, essendo egli assolutamente semplice: è chiaro quindi che Dio non può mutare.

Terzo, perché tutto ciò che si muove acquista qualcosa in forza del suo movimento e arriva a ciò a cui prima non giungeva. Ora Dio, essendo infinito e racchiudendo in se stesso in modo perfetto e universale la pienezza di tutto l'essere, nulla può acquisire, né estendersi a qualcosa a cui prima non giungesse: in nessun modo quindi a lui conviene il movimento. — Ecco perché, anche tra gli antichi, alcuni, quasi costretti dalla stessa verità, affermarono l'immutabilità del primo principio.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino qui parla alla maniera di Platone, il quale asseriva che il primo motore muove se stesso denominando moto qualsiasi operazione: e in questo senso gli stessi intendere, volere e amare sono considerati moti. Siccome dunque Dio intende e ama se stesso, in questo senso dissero che Dio muove se stesso; non invece nel senso che noi ora diamo al moto e alla mutazione in quanto propri dell'essere in potenza.

2. La sapienza è detta mobile metaforicamente, in quanto diffonde la sua somiglianza anche nelle minime cose. Nulla infatti può esservi che non proceda dalla divina sapienza per via di imitazione come dalla causa efficiente e formale, come i prodotti artificiali procedono dalla perizia dell'artefice. Così dunque, in quanto la somiglianza della divina sapienza si estende gradatamente dalle creature superiori, che ne partecipano maggiormente, sino alle infime, che meno ne partecipano, si può dire che vi è una specie di processo e di movimento della sapienza verso le cose, come se dicessimo che il sole avanza fino alla terra perché il raggio della sua luce giunge fino ad essa.

E questo è anche il pensiero di Dionigi [De cael. hier. 1, 1] quando afferma che «ogni efflusso della divina manifestazione viene a noi da un movimento del Padre dei lumi».

3. Simili espressioni bibliche dette di Dio sono metaforiche. Come infatti si dice che il sole entra nella stanza e ne esce se vi giunge o se ne diparte il suo raggio, così si dice che Dio si avvicina a noi o si allontana in quanto noi percepiamo l'influsso della sua bontà o ne siamo privati.

## Articolo 2

Infra, q. 10, a. 3; q. 65, a. 1, ad 1; III, q. 57, a. 1, ad 1; In 1 Sent., d. 8, q. 3, a. 2; d. 19, q. 5, a. 3; In 2 Sent., d. 7, q. 1, a. 1; De Malo, q. 16, a. 2, ad 6; Quodl., 10, q. 2

### Se l'essere immutabile sia una proprietà esclusiva di Dio

Pare che l'essere immutabile non sia una proprietà esclusiva di Dio.

Infatti:

1. Dice Aristotele [Met. 2, 2] che in tutto ciò che si muove c'è la materia. Ora, vi sono delle sostanze create, come gli angeli e le anime, che sono prive di materia, come opinano alcuni. Quindi essere immutabile non è esclusivo di Dio.
2. Tutto ciò che si muove, si muove per un fine: quindi ciò che è arrivato al possesso del suo fine ultimo non si muove più. Ora, vi sono delle creature, come i beati, che hanno già raggiunto il proprio fine ultimo. Vi sono dunque delle creature immobili.
3. Tutto ciò che è mutevole è variabile. Ma le forme sono invariabili: è detto infatti nel Liber Sex Principiorum [1] che «la forma consiste in una semplice e invariabile essenza». Quindi l'essere immutabile non è proprietà esclusiva di Dio.
In contrario: Dice S. Agostino [De nat. boni 1]: «Solo Dio è immutabile; tutte le cose che ha creato, essendo dal nulla, sono invece mutevoli».
Dimostrazione: Solo Dio è del tutto immutabile: ogni creatura, invece, è in qualche modo mutevole. Bisogna notare, infatti, che una cosa può dirsi mutevole in due modi: o per una potenza [passiva] ad essa inerente, o per un potere [potenza attiva] esistente in un altro essere. Ora tutte le creature, prima che fossero, non avevano la possibilità di esistere in virtù di una potenza creata, poiché nulla di creato può essere eterno, ma solo in virtù della potenza divina, in quanto Dio poteva porle nell'esistenza. E come dipende dalla volontà di Dio che le cose vengano all'esistenza, così dalla sua volontà dipende la loro conservazione nell'essere: poiché Dio non le conserva nell'esistenza in altro modo che dando loro continuamente l'essere, di maniera che, se Dio sottraesse loro la sua azione, ritornerebbero tutte nel nulla, come spiega S. Agostino [De Gen. ad litt. 12]. Come dunque, prima che esistessero in se medesime, era in potere del Creatore che esse venissero all'esistenza, così è in potere del Creatore, dopo che sono venute all'esistenza, che cessino di esistere. Quindi tutte le creature, per un potere esistente in un altro essere, cioè in Dio, sono soggette a mutamento, in quanto poterono da Dio essere tratte dal nulla all'esistenza e possono da lui essere ridotte dall'esistenza al nulla.
Considerando poi la mutabilità dovuta a una potenza immanente alla cosa stessa, anche così ogni creatura risulta in qualche modo mutevole. Nella creatura, infatti, vi è una doppia potenza, cioè attiva e passiva. E chiamo potenza passiva quella secondo cui una data cosa può raggiungere la sua perfezione, o nell'essere o nel conseguimento del fine. Se dunque si considera la mutabilità di una cosa in base a una potenzialità nell'ordine dell'essere, allora la mutabilità non si trova in tutte le creature, ma soltanto in quelle in cui ciò che in esse è potenziale può stare insieme col non essere [in atto]. Quindi nei corpi inferiori vi è mutabilità tanto secondo l'essere sostanziale, poiché la loro materia può esistere senza la loro presente forma sostanziale, quanto secondo l'essere accidentale, se il soggetto è compatibile con la privazione dell'accidente: come questo soggetto uomo è compatibile con il non essere bianco, e quindi può mutare da bianco in non bianco.
Se però l'accidente è tale da risultare necessariamente dai princìpi essenziali

del soggetto, allora la privazione di tale accidente non può coesistere col soggetto, e quindi il soggetto non può mutare secondo questo accidente: p. es. la
neve non può diventare nera. — Nei corpi celesti, invece, la materia non è compatibile con la privazione della forma, poiché la loro forma esaurisce, conducendola a perfezione, tutta la potenzialità della materia: quindi i corpi celesti non sono mutevoli quanto all'essere sostanziale; [sono però mutevoli]
quanto al trovarsi in un luogo, poiché il soggetto, [cioè il corpo celeste], è compatibile con la privazione di questo o di quel luogo. — Finalmente le sostanze incorporee, essendo forme sussistenti, le quali tuttavia stanno al loro essere come la potenza all'atto, non sono compatibili con la privazione di questo atto, poiché l'essere consegue alla forma, e nulla perisce se non per il fatto che perde la forma. Quindi nella forma stessa non vi è potenza al non-essere: per cui tali sostanze sono immutabili e invariabili quanto al loro essere. E questo vuol dire Dionigi [De div. nom. 4] quando scrive che «le sostanze intellettuali create sono pure da ogni generazione e da ogni variazione, in quanto sono spirituali e immateriali». Tuttavia rimane in esse una duplice mutabilità. Una in quanto sono in potenza rispetto al fine e possono così, per libera scelta, mutare dal bene al male, come dice il Damasceno [De fide orth. 2, 3]. L'altra invece secondo il luogo, in quanto con la loro potenza limitata possono influire là dove prima non influivano: il che non può dirsi di Dio, il quale con la sua infinità riempie ogni luogo, come sopra [q. 8, a. 2] si è detto.
In conclusione, in ogni creatura si trova la potenza [o la possibilità] del mutamento: o quanto all'essere sostanziale, come nei corpi corruttibili, o quanto al luogo soltanto, come nei corpi celesti, o quanto all'ordinamento al fine e all'applicazione della potenza operativa a diversi oggetti, come negli angeli. Universalmente poi tutte le creature senza eccezione sono mutevoli rispetto alla potenza del Creatore, dal cui potere dipende il loro esistere e il loro non esistere. Quindi, non essendo Dio mutevole in nessuno dei sopraddetti modi, è sua proprietà esclusiva essere del tutto immutabile.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per la mutabilità secondo l'essere sostanziale o accidentale: di tali mutamenti infatti trattano i naturalisti.
2. Gli angeli buoni, oltre all'immutabilità dell'essere, che compete loro naturalmente, hanno l'immutabilità della scelta, [assicurata loro] dalla divina
potenza; tuttavia resta in essi la mutabilità rispetto al luogo.
3. Le forme sono dette invariabili perché esse stesse non possono venir sottoposte a variazioni; sono però soggette a variare in quanto il soggetto [acquistandole o perdendole] varia in base ad esse. Quindi è evidente che esse cambiano nella maniera stessa in cui hanno l'esistenza: infatti non vengono dette
enti come se fossero esse stesse il soggetto dell'essere, ma perché per mezzo di esse qualcosa è.

## Quaestio 10
## Prooemium

Iª q. 10 pr. Deinde quaeritur de aeternitate. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quid sit aeternitas. Secundo, utrum Deus sit aeternus. Tertio, utrum esse aeternum sit proprium Dei.

Quarto, utrum aeternitas differat a tempore. Quinto, de differentia aevi et temporis. Sexto, utrum sit unum aevum tantum, sicut est unum tempus et una aeternitas.

ARGOMENTO 10
L'ETERNITÀ DI DIO
Passiamo ora a trattare dell'eternità. E in proposito si pongono sei quesiti:
1. Che cosa sia l'eternità; 2. Se Dio sia eterno; 3. Se essere eterno sia una proprietà esclusiva di Dio; 4. Se l'eternità differisca dal tempo; 5. Sulla differenza tra evo e tempo; 6. Se vi sia un solo evo, come vi è un solo tempo e una sola eternità.

Articolo 1
Infra, q. 10, a. 3; q. 65, a. 1, ad 1; III, q. 57, a. 1, ad 1; In 1 Sent., d. 8, q. 3, a. 2; d. 19, q. 5, a. 3; In 2 Sent., d. 7, q. 1, a. 1; De Malo, q. 16, a. 2, ad 6; Quodl., 10, q. 2
Se l'eternità sia ben definita così:
«Il possesso intero, perfetto e simultaneo di una vita senza termine»
Pare che non sia esatta la definizione che dell'eternità dà Boezio [De consol. 5, pr. 6], dicendo che «l'eternità è il possesso intero, perfetto e simultaneo di una vita senza termine». Infatti:
1. Senza termine dice negazione: ora, la negazione rientra soltanto nel concetto di quelle cose che sono defettibili, il che non compete all'eternità.
Quindi nella definizione dell'eternità non va posto quel senza termine.
2. L'eternità significa una certa durata. Ma la durata riguarda più l'essere che la vita. Nella definizione dell'eternità dunque, più che la vita, si dovrebbe porre l'essere.
3. Si dice intero o tutto ciò che ha parti. Ma l'eternità non ha parti, essendo semplice. Quindi quell'intero è fuori posto.
4. Più giorni o più tempi non possono esistere simultaneamente. Ma nell'eternità si nominano al plurale giorni e tempi, poiché è detto in Michea [5, 1]: «La sua origine è dal principio dei giorni dell'eternità»; e in S. Paolo [Rm 16, 25]: «Secondo la rivelazione del mistero taciuto per secoli eterni».
Quindi l'eternità non è simultanea.
5. Intero e perfetto sono la stessa cosa. Posto dunque che l'eternità sia un possesso intero, è superfluo aggiungervi perfetto.
6. Il termine possesso non include l'idea di durata, mentre l'eternità è una certa durata. Quindi l'eternità non è un possesso.
Dimostrazione: Come per arrivare alla conoscenza delle realtà semplici dobbiamo servirci delle realtà composte, così alla conoscenza dell'eternità è necessario arrivare mediante la conoscenza del tempo: il quale è la «misura numerica del moto secondo il prima e il poi». Siccome infatti in ogni moto vi è una successione, e una parte viene dopo l'altra, dal fatto che noi enumeriamo un prima e un poi nel movimento percepiamo il tempo, il quale non è altro che l'enumerazione di ciò che è prima e di ciò che è dopo nel movimento. Ora, dove non c'è movimento e l'essere è sempre il medesimo non si può parlare di prima e di poi. Come dunque l'essenza del tempo consiste nell'enumerazione del prima e del poi nel movimento, così nella percezione dell'uniformità di ciò

che è completamente fuori del moto consiste l'essenza dell'eternità.
Ancora. Si dicono misurate dal tempo le cose che hanno un inizio e una fine nel tempo, come osserva Aristotele [Phys. 4, 12]: per il motivo che a tutto ciò che si muove si può sempre assegnare un inizio e un termine. Ciò che invece è del tutto immutabile, come non può avere una successione, così non può avere neppure un inizio e un termine.
Quindi il concetto di eternità è dato da queste due cose: primo, dal fatto che ciò che è nell'eternità è senza termine, cioè senza principio e senza fine (riferendosi la parola termine all'uno e all'altra). Secondo: dal fatto che la stessa eternità esclude ogni successione, «esistendo tutta insieme»
Analisi delle obiezioni: 1. Si è soliti definire in forma negativa le realtà semplici, come il punto è «ciò che è senza parti». Ma ciò non perché la negazione appartenga alla loro essenza, bensì perché il nostro intelletto, il quale apprende prima le cose composte, non può arrivare alla conoscenza del semplice se non escludendo la composizione.
2. Ciò che è veramente eterno non solo è ente, ma è anche vivente; ed è proprio il vivere che si estende in un certo modo all'operazione, non già l'essere.
Ora, l'estendersi della durata pare che vada considerato secondo l'operazione piuttosto che secondo l'essere: infatti anche il tempo è la misura del movimento.
3. L'eternità è detta intera non nel senso che abbia delle parti, ma perché non le manca nulla.
4. Come Dio, pur essendo incorporeo, nelle Scritture è chiamato metaforicamente con nomi di realtà corporee, così anche l'eternità, pur esistendo «tutta insieme», è indicata con nomi che esprimono successione temporale.
5. Nel tempo ci sono da considerare due cose: cioè il tempo stesso, che esiste successivamente, e l'istante, che è qualcosa di incompleto. Ora, l'eternità è detta simultanea per escludere il tempo; è detta invece perfetta per escludere l'istante.
6. Ciò che è posseduto, lo è con stabilità e quiete. Quindi si è usato il termine possesso per indicare che l'eternità è immutabile e indefettibile.

Articolo 2
In 1 Sent., d. 19, q. 2, a. 1; C. G., I, c. 15; De Pot., q. 3, a. 17, ad 23; Comp. Theol., cc. 5, 8
Se Dio sia eterno
Pare che Dio non sia eterno. Infatti:
1. Nulla di ciò che è causato può essere attribuito a Dio. Ma l'eternità è qualcosa di causato: dice infatti Boezio [De Trin. 4] che «l'istante fluente fa il tempo, mentre l'istante permanente fa l'eternità»; e S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 23] dice che «Dio è l' autore dell'eternità». Quindi Dio non è eterno.
2. Ciò che è prima e dopo l'eternità non è misurato dall'eternità. Ma Dio è prima dell'eternità, come dice il Liber De Causis [2], e dopo l'eternità, come appare dalla Scrittura che dice [Es 15, 18]: «Il Signore regnerà in eterno e oltre». Quindi a Dio non compete di essere eterno.
3. L'eternità è una misura. Ma Dio non può essere misurato. Quindi l'eternità

non gli appartiene.
4. Nell'eternità non esiste presente, passato e futuro, essendo essa simultanea, come si è detto [a. prec.]. Ma nelle Scritture vengono usati, parlando di Dio, verbi al tempo presente, passato e futuro. Quindi Dio non è eterno.
In contrario: Dice S. Atanasio [Symb.]: «Eterno il Padre, eterno il Figlio, eterno lo Spirito Santo».
Dimostrazione: La nozione di eternità nasce dall'immutabilità nello stesso modo in cui quella di tempo deriva dal movimento, come risulta da ciò che si è detto [a. prec.]. Quindi, essendo Dio sommamente immutabile, a lui compete sommamente di essere eterno. E non è soltanto eterno, ma è anche la sua stessa eternità, mentre nessun'altra cosa è la propria durata, non essendo il proprio essere. Dio invece è il suo stesso essere uniforme, e perciò come è la sua essenza, così è [anche] la sua eternità.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando si dice che l'istante permanente fa l'eternità ci si riferisce al nostro modo di intendere. Come infatti in noi viene causata l'idea di tempo in quanto concepiamo il fluire dell'istante, così in noi viene prodotta l'idea di eternità in quanto apprendiamo l'immobilità dell'istante.
Quanto poi dice S. Agostino, che cioè «Dio è l'autore dell'eternità », va inteso dell'eternità partecipata, poiché Dio partecipa ad alcuni esseri la sua eternità al modo stesso in cui partecipa loro la sua immutabilità.
2. Con ciò resta risolta anche la seconda obiezione. Si dice infatti che Dio è prima dell'eternità intendendosi qui l'eternità partecipata dalle sostanze spirituali. E così nel medesimo libro si dice anche che «l'intelligenza è equiparata all'eternità». — Quanto poi alla frase della Scrittura:
«Il Signore regnerà in eterno e oltre», bisogna sapere che in quel punto la parola eterno sta per secolo, come si ha in un'altra versione. Così dunque si dice che Dio regnerà al di là dell'eternità inquantoché perdura oltre qualunque secolo, cioè oltre qualsiasi durata stabilita: per secolo infatti non si intende altro che la durata periodica di una realtà qualsiasi, come dice Aristotele [De Caelo, 1, 9]. — Oppure si dice che regna oltre all'eternità per indicare che se anche ci fosse qualche altra cosa che esistesse sempre (come p. es. il movimento del cielo, secondo alcuni filosofi), tuttavia Dio regnerebbe anche più in là [cioè in maniera più perfetta], in quanto il suo regno è tutto insieme [senza successione].
3. L'eternità non è altro che Dio medesimo. Quindi Dio è detto eterno non come se fosse in qualche modo misurato, ma l'idea di misura è qui presa solo secondo il nostro modo di intendere.
4. Si applicano a Dio verbi di tempi diversi perché la sua eternità include tutti i tempi, non perché egli sia soggetto alla variabilità del presente, del passato e del futuro.

Articolo 3
In 1 Sent., d. 8, q. 2; In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 2, sol. 3; Quodl., 10, q. 2; In Div. Nom., c. 10, lect. 3; In De Causis, lect. 2
Se essere eterno sia una proprietà esclusiva di Dio
Pare che essere eterno non sia una proprietà esclusiva di Dio. Infatti:

1. È detto nella Scrittura [Dn 12, 3]: «Coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre». Ora, non ci sarebbero molte eternità se soltanto Dio fosse eterno. Quindi non soltanto Dio è eterno.
2. Nel Vangelo [Mt 25, 41] è scritto: «Andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno». Quindi non solo Dio è eterno.
3. Tutto ciò che è necessario è eterno. Ma molte cose sono necessarie, p. es. tutti i princìpi della dimostrazione e tutte le proposizioni dimostrative. Quindi non solo Dio è eterno.
In contrario: S. Girolamo [Epist. 15 ad Damasum] scrive: «Soltanto Dio è senza inizio». Ma tutto ciò che ha un inizio non è eterno. Quindi soltanto Dio è eterno.
Dimostrazione: L'eternità veramente e propriamente è soltanto in Dio. Poiché l'eternità deriva dall'immutabilità, come si è già provato [a. 1], e d'altra parte solo Dio è del tutto immutabile, come si è visto sopra [a. 9, a. 2]. Tuttavia, nella misura in cui alcune cose ricevono da Dio l'immutabilità, partecipano anche della sua eternità.
Certe cose dunque ricevono da Dio l'immutabilità nel senso che mai cessano di esistere: così nella Scrittura [Qo 1, 4 Vg] è detto della terra che «eternamente sussiste». E anche altre cose sono dette eterne nella Sacra Scrittura per la diuturnità della durata, sebbene siano corruttibili, come nei Salmi [75, 5 Vg] sono chiamate «eterne» le montagne, e anche nel Deuteronomio [33, 15 Vg] si parla dei «frutti dei colli eterni». Altre cose poi partecipanoanche più ampiamente la natura dell'eternità in quanto sono immutabili o nell'essere o anche nell'operare, come gli angeli e i beati, ammessi alla fruizione del Verbo: poiché relativamente a quella visione del Verbo nei santi non ci sono «pensieri variabili», come dice S. Agostino [De Trin. 15, 16]. Per cui di coloro che vedono Dio si dice che possiedono la vita eterna, secondo il detto della Scrittura [Gv 17, 3]: «Questa è la vita eterna: che conoscano [Te, l'unico vero Dio]».
Analisi delle obiezioni: 1. Si dicono molte le eternità per indicare che sono molti coloro che partecipano dell'eternità mediante la contemplazione di Dio.
2. Il fuoco dell'inferno è detto eterno unicamente perché non finirà mai. Però nelle pene dei dannati vi saranno delle trasmutazioni, secondo il detto della Scrittura [Gb 24, 19 Vg]: «A eccessivo calore passi egli dalle acque delle nevi». Quindi nell'inferno non c'è vera eternità, ma piuttosto il tempo, secondo la frase del Salmo [80, 16]: «La loro sorte sarebbe segnata per sempre».
3. Necessario indica una modalità del vero e questo, secondo il Filosofo [Met. 6, 3], è nell'intelletto. Per conseguenza le cose vere e necessarie sono eterne in quanto esistono in un intelletto eterno, che è soltanto l'intelletto divino. Non ne viene perciò che oltre a Dio vi sia qualcosa di eterno.

Articolo 4
Infra, a. 5; In 1 Sent., d. 8, q. 2, a. 2; d. 19, q. 2, a. 1; De Pot., q. 3, a. 14, ad 10, 18; In Div. Nom., c. 10, lect. 3
Se l'eternità differisca dal tempo

Pare che l'eternità non si distingua dal tempo. Infatti:
1. È impossibile che due misure di durata coesistano, a meno che una non sia parte dell'altra: infatti due giorni o due ore non esistono simultaneamente, ma un giorno e un'ora possono essere simultanei perché l'ora è una parte del giorno. Ora, l'eternità e il tempo sono insieme, e ambedue comportano una certa misura di durata. Non essendo quindi l'eternità una parte del tempo, poiché l'eternità lo sopravanza e lo include, pare che il tempo sia una parte dell'eternità e non una realtà diversa da essa.
2. Secondo Aristotele [Phys. 4, 11] l'istante resta identico a se stesso in tutto il corso del tempo. Ma il restare indivisibilmente la stessa in tutto il decorso del tempo Pare costituire l'essenza stessa dell'eternità. Quindi l'eternità è l'istante del tempo. Ma l'istante non differisce realmente dal tempo. Quindi l'eternità non differisce realmente dal tempo.

3. Come la misura del primo moto è la misura di tutti i movimenti, come dice Aristotele [Phys. 4, 14], così parrebbe che la misura del primo essere debba essere la misura di ogni essere. Ma la misura del primo essere, che è l'essere divino, è l'eternità. Quindi l'eternità è la misura di ogni essere. Ma l'essere delle realtà corruttibili è misurato dal tempo. Quindi il tempo o è l'eternità, o è qualcosa di essa.
In contrario: L'eternità è tutta simultaneamente; nel tempo invece c'è un prima e un poi. Quindi il tempo e l'eternità non sono la stessa cosa.
Dimostrazione: È manifesto che il tempo e l'eternità non sono la medesima cosa. Ora, di tale diversità alcuni hanno assegnato questa ragione: che l'eternità non ha né inizio né termine, mentre il tempo ha inizio e termine. Ma questa differenza è accidentale, non essenziale. Supposto infatti che il tempo sia sempre stato e sempre debba essere, come affermano coloro che attribuiscono al cielo un movimento sempiterno, resterà pur sempre una differenza, al dire di Boezio [De consol. 5, pr. 6], fra eternità e tempo per il motivo che l'eternità è tutta insieme, il che non compete al tempo: poiché l'eternità è la misura dell'essere permanente, il tempo invece è la misura del movimento.
Tuttavia, se si considera tale differenza rispetto alle realtà misurate e non alle stesse misure, essa ha un certo valore: poiché col tempo si misura soltanto ciò che ha inizio e termine nel tempo, come dice Aristotele [Phys. 4, 12].
Per cui se il movimento del cielo durasse sempre, il tempo non lo misurerebbe secondo tutta la sua durata, non essendo l'infinito misurabile, ma ne misurerebbe ogni ciclo, che nel tempo ha inizio e termine.
Però tale differenza potrebbe avere un valore anche rispetto a queste misure, se l'inizio e il termine venissero presi in potenza. Poiché anche supponendo che il tempo durasse sempre, sarebbe possibile, prendendone delle parti, determinare nel tempo un inizio e un termine, come quando parliamo di inizio e di fine del giorno o dell'anno; il che non si verifica per l'eternità.
Tuttavia queste differenze sono conseguenze di quella che è la prima ed essenziale: cioè che l'eternità, diversamente dal tempo, esiste tutta simultaneamente.
Analisi delle obiezioni: 1. Questa ragione sarebbe valida se il tempo e l'eternità fossero misure dello stesso genere: il che appare chiaramente falso se

si considera di quali cose il tempo e l'eternità sono misura.
2. L'istante quanto alla sua realtà è identico a se stesso in tutto il corso del tempo, ma cambiano i suoi rapporti: poiché come il tempo corrisponde al movimento, così l'istante del tempo corrisponde al soggetto mobile; ora, il soggetto che si muove è in se stesso identico per tutto il corso del tempo, ma cambia nei suoi rapporti, essendo prima qui e poi là. E questa variazione costituisce il movimento. Allo stesso modo lo scorrere di un medesimo istante, in quanto subisce l'alternarsi dei rapporti, costituisce il tempo. L'eternità invece rimane identica sia in se stessa che quanto ai rapporti. Quindi l'eternità non si identifica con l'istante del tempo.
3. Come l'eternità è la misura propria dell'essere, così il tempo è la misura propria del movimento. Per cui quanto più un ente si allontana dalla fissità dell'essere e si trova soggetto al mutamento, tanto più si allontana dall'eternità e si assoggetta al tempo. Quindi l'essere delle realtà corruttibili, in quanto trasmutabile, non è misurato dall'eternità, ma dal tempo. Il tempo infatti non misura solo le realtà che attualmente mutano, ma anche quelle che sono mutevoli. Per cui non soltanto misura il movimento, ma anche la quiete, che è propria di ciò che è capace di movimento, ma attualmente non si muove.

Articolo 5
In 1 Sent., d. 8, q. 2, a. 2; d. 19, q. 2, a. 1; In 2 Sent., q. 1, a. 1; De Pot., q. 3, a. 14, ad 18; Quodl., 10, q. 2
Sulla differenza tra evo e tempo
Pare che l'evo non si distingua dal tempo. Infatti:
1. Dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, cc. 20, 22] che «Dio muove la creatura spirituale nel tempo». Ma l'evo è detto misura delle sostanze spirituali. Quindi il tempo non differisce dall'evo.
2. È essenziale al tempo avere il prima e il poi; essenziale all'eternità è invece l'essere tutta insieme, come si è detto [a. 1]. Ma l'evo non è l'eternità: dice infatti la Scrittura [Sir 1, 1] che la sapienza eterna esiste «prima dell'evo ». Quindi non è tutto simultaneamente, ma ha un prima e un poi: e così non è altro che il tempo.
3. Se nell'evo non c'è un prima e un poi, ne viene di conseguenza che negli esseri eviterni non vi è differenza tra l'esserci, l'essere stati e l'essere nel futuro. Ma siccome è impossibile che gli eviterni non siano stati, ne segue che è impossibile che essi non esistano in futuro. Il che è falso, potendo Dio annientarli.
4. Siccome la durata degli esseri eviterni è infinita dopo la loro creazione, se l'evo è tutto intero simultaneamente ne segue che qualcosa di creato è un infinito attuale: il che è impossibile. Quindi l'evo non differisce dal tempo.
In contrario: Dice Boezio [De consol. 3, metr. 9]: «Sei tu [o Signore] che comandi al tempo di scaturire dall'evo».
Dimostrazione: L'evo differisce dal tempo e dall'eternità come qualcosa di mezzo tra l'uno e l'altra. Ora, alcuni autori determinano tale differenza dicendo che l'eternità è senza inizio e senza termine, l'evo ha un inizio ma non un termine, il tempo un inizio e un termine. — Ma questa differenza è

puramente accidentale, come si è già notato [a. prec.]: poiché anche se gli esseri eviterni fossero sempre stati e sempre fossero in futuro, come alcuni dicono, o anche se venissero annientati, il che è possibile a Dio, l'evo si distinguerebbe ancora dall'eternità e dal tempo.

Altri invece assegnano come differenza tra queste tre realtà il fatto che l'eternità non ha un prima e un poi, il tempo ha un prima e un poi con innovazione e invecchiamento, l'evo ha un prima e un poi senza innovazione e invecchiamento.

— Ma questa opinione è contraddittoria. Il che appare in modo evidente se l'innovazione e l'invecchiamento si riferiscono alla misura stessa. Poiché infatti il prima e il poi della durata non possono esistere simultaneamente, se l'evo ha un prima e un poi è inevitabile che, partendosene la prima parte dell'evo, quella che viene dopo giunga come qualcosa di nuovo: e così ci sarà innovazione nello stesso evo, come nel tempo. E tale inconveniente rimane anche se l'innovazione e l'invecchiamento si riferiscono alle entità misurate. Infatti una realtà temporale invecchia col tempo in quanto è trasmutabile: e dipende da questa trasmutabilità del misurato che nella misura ci sia un prima e un poi, come insegna Aristotele [Phys. 4, 12]. Se dunque la stessa realtà eviterna non è soggetta a invecchiare e a rinnovarsi, è perché il suo essere è immutabile. Quindi la sua misura non avrà né un prima né un poi.

Si deve dunque dire che, essendo l'eternità la misura dell'essere immutabile, un ente si allontana dall'eternità per il fatto che si allontana dall'immutabilità nell'essere. Ora, alcune creature si discostano dall'immutabilità nell'essere per il fatto che il loro essere è il soggetto di una trasmutazione, o consiste in una trasmutazione; e questi enti sono misurati dal tempo: come ogni moto e l'essere di tutte le cose corruttibili. Altre cose invece si scostano meno dall'immutabilità nell'essere, dato che il loro essere né consiste in una trasmutazione, né è il soggetto di una trasmutazione: tuttavia hanno congiunta una certa trasmutabilità, o attuale o potenziale. È ciò che avviene nei corpi celesti, il cui essere sostanziale è immutabile, ma congiunto al cambiamento di luogo.

E ciò è evidente anche negli angeli, dato che per quanto riguarda la loro natura hanno l'essere immutabile congiunto a una mutabilità negli atti liberi; e hanno anche mutabilità di pensieri, di affetti e, a loro modo, di luoghi. E per tale motivo essi sono misurati dall'evo, che sta fra l'eternità e il tempo.

L'essere invece che è misurato dall'eternità non è mutevole in se stesso, né associabile a variazioni. — Così dunque il tempo implica un prima e un poi; l'evo invece non ha in sé né un prima né un poi, ma può averli annessi; l'eternità infine né ha un prima e un poi, né li comporta in alcun modo.

Analisi delle obiezioni: 1. Le creature spirituali quanto ai loro desideri e pensieri, nei quali vi è successione, hanno per misura il tempo. Per cui S. Agostino nel passo citato spiega che muoversi nel tempo significa avere una successione di sentimenti. Però quanto al loro essere naturale sono misurate dall'evo. Quanto infine alla visione della gloria, partecipano dell'eternità.

2. L'evo è tutto insieme, ma non è eternità, essendo compatibile con un prima e un poi.

3. Nell'angelo la differenza tra passato e futuro non è nel suo essere, ma solo rispetto alle mutazioni annesse. Il fatto però che noi diciamo che l'angelo è,

o che è stato, o che sarà, differisce quanto al modo di concepire della nostra intelligenza, che apprende l'essere dell'angelo in rapporto alle varie parti del tempo. E quando [la nostra mente] dice che l'angelo è oppure è stato afferma una verità che la stessa potenza divina non potrebbe conciliare col suo contrario; quando invece dice che sarà non afferma nulla di esistente. Essendo quindi l'essere e il non essere dell'angelo soggetto alla divina potenza, Dio, assolutamente parlando, può far sì che esso non sia nel futuro; non può però far sì che non sia mentre è, o che non sia stato dopo che è stato.
4. La durata dell'evo è infinita nel senso che non è limitata dal tempo. Ora, non c'è alcun inconveniente ad ammettere qualcosa di creato come infinito nel senso di non limitato da qualche altra cosa.

Articolo 6
In 2 Sent., d. 2, q. 1, a. 2; Quodl., 5, q. 4
Se vi sia soltanto un evo
Pare che non vi sia solo un evo. Infatti:
1. Nei libri apocrifi di Esdra [3, 4, 40] è scritto: «La maestà e la potestà degli evi è presso di Te, o Signore!».
2. Una diversità di generi richiede una diversità di misure. Ora, alcuni esseri eviterni, cioè i corpi celesti, sono di ordine corporeo mentre altri, cioè gli angeli, sono sostanze spirituali. Non vi è dunque un evo soltanto.
3. Siccome evo è nome di durata, le cose che hanno un solo evo hanno anche una sola durata. Ma tutti gli esseri eviterni non hanno una sola durata, poiché alcuni cominciano a essere dopo gli altri, come è chiaro soprattutto nelle anime umane. Non vi è dunque solo un evo.
4. Gli enti tra loro indipendenti non pare che abbiano una sola misura di durata: la ragione infatti per cui tutte le realtà temporali appaiono soggette a un unico tempo è che di tutti i movimenti è causa, in qualche maniera, il primo moto, il quale per primo è misurato dal tempo. Ma gli esseri eviterni non dipendono l'uno dall'altro, poiché un angelo non è causa di un altro angelo. Quindi non vi è un solo evo.
In contrario: L'evo è più semplice del tempo e si accosta di più all'eternità. Ma il tempo è uno solo. Quindi con più ragione l'evo.
Dimostrazione: Su questo punto vi sono due opinioni: c'è chi dice che vi è un solo evo e c'è chi dice che ve ne sono molti. Ora, per sapere quale delle due opinioni sia la più vera dobbiamo considerare da dove deriva l'unità del tempo: poiché alla conoscenza delle realtà spirituali noi arriviamo mediante quelle corporee.
Dicono dunque alcuni che per tutte le realtà temporali vi è un solo tempo, poiché una sola è la serie dei numeri per tutte le realtà numerate: infatti, secondo Aristotele [Phys. 4, 11], il tempo non è che un numero. — Ma la ragione è insufficiente, poiché il tempo non è un numero preso come astratto e separato dalle realtà numerate, ma come ad esse inerente, altrimenti non sarebbe continuo: come dieci braccia di panno non sono continue a causa del numero, ma del numerato. Ora, il numero quale si trova in concreto nelle realtà numerate non è identico per tutte, ma diverso per ognuna.

Quindi altri assegnano come causa dell'unità del tempo l'unità dell'eternità, che è il principio di ogni durata. E così tutte le durate sono una cosa sola se si considera il loro principio, mentre sono molte se si considera la diversità degli esseri che ricevono la loro durata dall'influsso della prima causa. Altri invece assegnano come causa dell'unità del tempo la materia prima, che è il primo soggetto del movimento, la cui misura è il tempo. — Ma nessuna di queste due spiegazioni è sufficiente, poiché le cose che hanno in comune la causa o il soggetto, specie se remoto, non si identificano in senso pieno e assoluto, ma solo sotto un certo aspetto.

La vera ragione dell'unità del tempo è dunque l'unità del primo moto il quale, essendo semplicissimo, regola tutti gli altri, come insegna Aristotele [Met. 10, 1]. Così dunque il tempo non sta in relazione a quel moto soltanto come la misura al misurato, ma anche come l'accidente al soggetto, e così riceve da esso la sua unità. Rispetto agli altri moti invece dice rapporto solo come la misura al misurato. Per cui non si moltiplica col moltiplicarsi di essi, dato che con un'unica misura separata si possono misurare innumerevoli oggetti.

Posto dunque ciò, bisogna sapere che riguardo alle sostanze spirituali vi fu una duplice opinione. Alcuni, come Origene [Peri Arch. 1, 8], dissero che tutte quante derivarono da Dio uguali tra loro, o per lo meno, come altri hanno detto, molte di esse. Altri invece dissero che tutte le sostanze spirituali provennero da Dio secondo una certa gerarchia e con un certo ordine. E tale Pare essere il sentire di Dionigi [De cael. hier. 10, 3], il quale asserisce che tra le sostanze spirituali vi sono le prime, le intermedie e le ultime, anche in un medesimo ordine di angeli. Secondo la prima opinione, dunque, è necessario dire che vi sono più evi, in quanto vi sono più enti eviterni primi ed eguali. Secondo l'altra opinione invece bisogna dire che vi è un solo evo poiché, essendo ogni cosa misurata con ciò che vi è di più semplice nel suo genere, come dice Aristotele [Met. 10, 1], è necessario ammettere che l'essere di tutti gli enti eviterni abbia per misura l'essere del primo ente eviterno, il quale è tanto più semplice quanto più è eccelso. E poiché questa seconda opinione è più vera, come dimostreremo in seguito [I, q. 47, a. 2; q. 50, a. 4], ammettiamo al presente che vi è un solo evo.

Analisi delle obiezioni: 1. Evo qualche volta è preso per secolo, il quale è un periodo di durata di qualcosa: e in questo senso si dice che vi sono molti evi, come molti secoli.

2. Sebbene i corpi celesti e le creature spirituali differiscano nella loro natura generica, tuttavia convengono nel fatto di avere l'essere intrasmutabile. E per questo hanno come misura l'evo.

3. Neanche le realtà temporali nascono tutte insieme, e tuttavia hanno un unico tempo, essendo la prima misurata dal tempo. Così tutti gli enti eviterni hanno un unico evo a motivo del primo tra essi, anche se non iniziano tutti insieme.

4. Perché più cose abbiano una stessa misura non si richiede che una sia causa di tutte le altre, ma che sia più semplice.

Quaestio 11
Prooemium

Iª q. 11 pr. Post praemissa, considerandum est de divina unitate. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum unum addat aliquid supra ens. Secundo, utrum opponantur unum et multa. Tertio, utrum Deus sit unus. Quarto, utrum sit maxime unus.

ARGOMENTO 11
L'UNITÀ DI DIO
Dopo quanto si è detto rimane da trattare dell'unità di Dio. E su questo argomento poniamo quattro quesiti: 1. Se l'uno aggiunga qualcosa all'ente; 2. Se ci sia opposizione tra l'uno e i molti; 3. Se Dio sia uno; 4. Se sia sommamente uno.

Articolo 1
Infra, q. 30, a. 3; In 1 Sent., d. 19, q. 4, a. 1, ad 2; d. 24, q. 1, a. 3; De Pot., q. 9, a. 7; Quodl., 10, q. 1, a. 1; In 4 Metaph., lect. 2; 10, lect. 3
Se l'uno aggiunga qualcosa all'ente
Pare che l'uno aggiunga qualcosa all'ente. Infatti:
1. Tutto ciò che è posto in un genere determinato vi è posto perché si aggiunge [come determinazione] all'ente, il quale abbraccia tutti i generi. Ma l'uno appartiene a un genere determinato, essendo il principio del numero, che è una specie della quantità. Quindi l'uno aggiunge qualcosa all'ente.
2. Ciò che divide qualcosa di generico risulta da un'aggiunta al dato generico. Ma l'ente si divide in uno e molti. Quindi l'uno aggiunge qualcosa all'ente.
3. Se l'uno non aggiunge nulla all'ente, dire uno e dire ente sarebbe la stessa cosa. Ma è un gioco di parole dire ente ente. Quindi sarebbe un gioco anche il dire ente uno, il che è falso. Quindi l'unità aggiunge qualcosa all'ente.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 13] dice: «Nulla vi è tra gli esistenti che non partecipi dell'uno». Ma ciò non sarebbe se l'uno aggiungesse all'ente qualcosa che lo coartasse. Quindi l'uno non aggiunge nulla all'ente.
Dimostrazione: L'uno non aggiunge all'ente alcuna realtà, ma solo la negazione della divisione: infatti uno non significa altro che ente indiviso. E da ciò appare chiaro che l'uno si identifica con l'ente. Infatti ogni ente o è semplice o è composto. Ma quello semplice non è attualmente diviso, e neppure è divisibile. Quello composto poi non esiste finché le sue parti sono divise, ma solo dopo che queste lo hanno costituito e composto. Quindi è manifesto che l'essere di qualsiasi cosa consiste nell'indivisione. Dal che deriva che ogni cosa, come conserva il proprio essere, così conserva la propria unità.
Analisi delle obiezioni: 1. Alcuni, pensando che fosse la stessa cosa l'uno che coincide con l'ente e l'uno che è principio del numero, si divisero in sentenze opposte. Pitagora e Platone, vedendo che l'uno che si identifica con l'ente non aggiunge alcunché di reale all'ente, ma significa la sostanza dell'ente in quanto è indivisa, stimarono che fosse altrettanto dell'uno che è principio del numero. E poiché il numero si compone di unità, credettero che i

numeri fossero le essenze di tutte le cose. — Al contrario Avicenna [Met. 3, cc. 2, 3], considerando che l'uno principio del numero aggiunge qualcosa di reale alla sostanza dell'ente (altrimenti il numero composto di unità non sarebbe una specie della quantità), credette che l'uno che coincide con l'ente aggiungesse qualcosa di reale alla sostanza dell'ente, come bianco a uomo. — Ma ciò è manifestamente falso: infatti ogni cosa è una in forza della propria sostanza. Se infatti ogni cosa fosse una per qualcos'altro, essendo quest'altra entità a sua volta una, se fosse anch'essa una per qualche altra cosa si andrebbe all'infinito. Quindi bisogna fermarsi al primo punto. — In conclusione: si deve dire che l'uno che si identifica con l'ente non aggiunge alcuna realtà all'ente, ma l'uno che è principio del numero aggiunge all'ente qualcosa che appartiene al genere della quantità.

2. Nulla impedisce che quanto sotto un aspetto è diviso, sotto un altro sia indiviso, come ciò che è diviso numericamente è indiviso secondo la specie: e così accade che una cosa sia una in un modo e molteplice in un altro. Tuttavia, se tale cosa è indivisa assolutamente parlando — o perché è indivisa secondo ciò che appartiene alla sua essenza, sebbene sia divisa quanto alle parti non essenziali, come ciò che è uno in ragione del soggetto e molteplice secondo gli accidenti, o poiché è indivisa in atto e divisibile in potenza, come ciò che è una cosa sola in rapporto al tutto e molteplice in rapporto alle parti —, tale cosa sarà una assolutamente parlando e molteplice sotto un certo aspetto. Se invece, al contrario, una cosa è indivisa sotto un certo aspetto e divisa assolutamente parlando — poiché è divisa secondo l'essenza e indivisa secondo la ragione, oppure secondo il principio o la causa —, allora sarà molteplice assolutamente parlando e una sotto un certo aspetto: come ciò che è molteplice numericamente e uno specificamente, o secondo la causa. Così dunque l'ente si divide in uno e molteplice, ma in questo senso: uno in modo assoluto e molteplice sotto un certo aspetto. Infatti una molteplicità di cose non sarebbe contenuta sotto l'ente se non fosse contenuta in qualche modo sotto l'uno. Dice infatti Dionigi [ib.] che «non vi è moltitudine che non partecipi dell'unità, ma ciò che è molteplice a motivo delle parti è uno in quanto tutto; e realtà molteplici a motivo degli accidenti sono una cosa sola quanto al soggetto; e realtà molteplici quanto al numero sono una cosa sola quanto alla specie; e realtà molteplici quanto alla specie sono una cosa sola quanto al genere; e realtà molteplici quanto alle derivazioni sono una cosa sola quanto al principio.»

3. Non è un gioco dire ente uno inquantoché l'uno aggiunge all'ente qualcosa di concettualmente diverso.

## Articolo 2

In 1 Sent., d. 24, q. 1, a. 3, ad 4; De Pot., q. 3, a. 16, ad 3; q. 9, a. 7, ad 14 sqq.; In 10 Metaph., lect. 4, 8

### Se ci sia opposizione tra l'uno e i molti

Pare che l'uno e i molti non si oppongano. Infatti:

1. Nessun contrario viene affermato del suo contrario. Ma secondo quanto si è detto [a. prec.], ogni molteplice è in qualche modo uno. Quindi l'uno non si oppone ai molti.

2. Nessuna cosa è costituita dal suo opposto. Ma l'unità costituisce la moltitudine. Quindi non si oppone ad essa.
3. A una cosa se ne oppone una sola altra. Ma al molto si oppone il poco. Quindi non gli si oppone l'uno.
4. Se l'uno si oppone alla moltitudine, le si oppone come l'indiviso al diviso: e così le si oppone come la privazione al possesso. Ora, ciò Pare ripugnare, poiché ne verrebbe che l'unità sarebbe posteriore alla moltitudine e verrebbe definita per mezzo di essa, mentre invece è la moltitudine che è definita per mezzo dell'unità. Vi sarebbe quindi un circolo vizioso nella definizione, il che non può essere ammesso. Quindi l'uno e i molti non sono tra loro opposti.
In contrario: Opposte fra di loro sono quelle cose le cui nozioni sono contrastanti. Ma la nozione dell'uno consiste nell'indivisibilità, mentre quella della moltitudine contiene in sé la divisione. Quindi l'uno e i molti sono tra loro opposti.
Dimostrazione: L'uno si oppone ai molti, ma in maniere diverse. L'uno infatti che è principio del numero si oppone alla pluralità numerica come la misura al misurato: infatti l'uno include il concetto di prima misura, e il numero è la moltitudine misurata dall'uno, come dimostra Aristotele [Met. 10, 1 e 6]. L'uno invece che si identifica con l'ente si oppone alla molteplicità a modo di privazione, cioè come l'indiviso si oppone a ciò che è diviso.
Analisi delle obiezioni: 1. Nessuna privazione toglie completamente l'essere, poiché la privazione è la negazione in un soggetto, come dice Aristotele [Cat. 8; Met. 3, 2]. Tuttavia ogni privazione toglie una qualche entità. Se quindi si tratta dell'ente stesso avviene, a causa dell'universalità del termine, che la privazione di entità si fonda sull'ente medesimo: il che non accade invece nelle privazioni di forme particolari, come la vista, la bianchezza e simili. E come è per l'ente, così è per l'uno e per il bene, che si identificano con l'ente: infatti la privazione del bene si fonda su qualche bene, e similmente la privazione dell'unità si fonda su qualche unità. Può quindi capitare che la moltitudine sia una certa unità, e il male un certo bene, e il non-ente un certo ente. Tuttavia non si predica un contrario del suo contrario, poiché l'uno è preso in senso assoluto e l'altro in senso relativo. Ciò infatti che è ente in un certo qual modo, perché in potenza, è non-ente in senso assoluto, cioè in atto: come ciò che è ente in senso assoluto, come la sostanza, sotto un certo aspetto può essere non-ente, rispetto cioè a qualche entità accidentale. Similmente dunque ciò che è bene sotto un certo aspetto può essere male assolutamente parlando, o viceversa. E così anche ciò che in senso assoluto è uno può essere molteplice sotto un certo aspetto, e viceversa.
2. Il tutto è di due specie: c'è il tutto omogeneo, che si compone di parti simili, e il tutto eterogeneo, che si compone di parti dissimili. In un tutto omogeneo le parti che lo costituiscono hanno la forma del tutto, come ciascuna parte dell'acqua è acqua: e in questo modo è costituito il continuo dalle sue parti. In ogni tutto eterogeneo invece qualsiasi parte manca della forma del tutto: nessuna parte della casa infatti è casa, e nessuna parte dell'uomo è uomo. E un tale tutto è la moltitudine. Ora dunque, proprio in quanto

la parte della moltitudine non ha la forma di essa, la moltitudine si compone di unità, come la casa è formata di non-case: tuttavia le unità costituiscono la moltitudine non per la loro indivisibilità, per cui le si contrappongono, ma per la loro entità: come le parti della casa costituiscono la casa in quanto sono dei corpi, non perché sono non-case.
3. Il termine «molto» può essere preso in due sensi. Primo, in modo assoluto: e così si oppone all'uno. Secondo, in quanto implica un certo eccesso: e così si oppone al poco. Quindi nel primo senso due sono già molti; non invece nel secondo.
4. L'uno si oppone ai molti come privazione, in quanto nel loro concetto i molti implicano l'idea di divisione. Che quindi la divisione sia prima dell'unità è necessario non assolutamente, ma secondo il nostro modo di conoscere. Infatti noi conosciamo le realtà semplici mediante le composte, tanto che definiamo il punto: ciò che non ha parti, oppure: il principio della linea. Ma la molteplicità, anche logicamente, è posteriore all'uno: poiché noi non possiamo intendere come due cose tra loro divise costituiscano una molteplicità se non perché attribuiamo all'una e all'altra l'unità. Ed è per questo che l'uno viene posto nella definizione della molteplicità, e non invece la molteplicità nella definizione dell'uno. Ma non appena negato l'ente, subito l'intelletto concepisce la divisione. In modo che prima di tutto si presenta alla nostra intelligenza l'ente; in secondo luogo il fatto che questo ente non è quell'altro ente, e così apprendiamo la divisione; in terzo luogo, l'uno; in quarto luogo, la moltitudine.

Articolo 3
Infra, q. 103, a. 3; In 1 Sent., d. 2, q. 1, a. 1; In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 1; C. G., I, c. 42; De Pot., q. 3, a. 6; Comp. Theol., c. 15; In Div. Nom., c. 13, lect. 2, 3; In 8 Phys., lect. 12; In 12 Metaph., lect. 10
Se Dio sia uno
Pare che Dio non sia uno. Infatti:
1. S. Paolo dice [1 Cor 8, 5]: «Ci sono molti dèi e molti signori».
2. L'uno che è principio del numero non può essere attribuito a Dio, poiché a Dio non si può attribuire alcuna quantità. Similmente non gli si può attribuire l'uno che si identifica con l'ente, poiché esso comporta privazione, e ogni privazione è un'imperfezione, che disdice a Dio. Quindi non si deve dire che Dio è uno.
In contrario: Nel Deuteronomio [6, 4] sta scritto: «Ascolta, Israele: Il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo».
Dimostrazione: Che Dio sia uno viene dimostrato in tre modi. Primo, in base alla sua semplicità. È evidente infatti che ciò per cui un essere singolo viene costituito soggetto individuale non è in alcun modo comunicabile a molti. Ciò infatti per cui Socrate è uomo è comunicabile a molti, ma ciò per cui Socrate è quest'uomo non può convenire che a uno solo. Se dunque Socrate fosse costituito uomo da ciò per cui è quest'uomo, come non vi possono essere più Socrati, così non vi potrebbero essere più uomini. Ora, ciò avviene nel caso di Dio: poiché Dio è la sua stessa natura, come si è già dimostrato

[q. 3, a. 3]. Per l'identico motivo, dunque, egli è Dio e questo Dio. È impossibile, quindi, che vi siano più dèi.
Secondo, in base all'infinità della sua perfezione. Si è infatti dimostrato sopra [q. 4, a. 2] che Dio comprende in se stesso tutta la perfezione dell'essere. Se dunque ci fossero più dèi bisognerebbe che essi differissero in qualcosa: quindi qualcosa converrebbe all'uno e non all'altro. Ma se questo qualcosa fosse una privazione, l'uno non sarebbe pienamente perfetto; se poi fosse una perfezione, l'altro ne sarebbe mancante. È dunque impossibile che vi siano più dèi. Quindi gli stessi filosofi dell'antichità, quasi costretti dalla verità stessa, riconoscendo l'esistenza di un principio infinito riconobbero che questo principio è uno soltanto.
Terzo, in base all'unità del mondo. Tutte le cose che esistono infatti si mostrano vicendevolmente ordinate, dal momento che le une servono alle altre. Ora, cose diverse non concorderebbero in un medesimo ordinamento se non vi fossero indirizzate da un agente unico. Infatti più cose sono riunite in un unico ordine meglio da un solo agente che da molti: poiché l'uno è causa per sé dell'uno, mentre i molti non sono causa dell'uno se non accidentalmente, in quanto cioè anch'essi in qualche modo sono uno. Siccome dunque ciò che è primo è perfettissimo e per sé, [cioè in forza di se stesso], e non in modo puramente accidentale, è necessario che il primo agente che riunisce tutte le cose in un solo ordine sia uno solo. E questi è Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Si parla di molti dèi secondo l'errore di certuni che adoravano molti dèi, pensando che i pianeti e le altre stelle, oppure le singole parti del mondo, fossero dèi. Per cui [l'Apostolo] soggiunge [v. 6]: «Per noi c'è un solo Dio».
2. L'uno che è principio del numero non viene attribuito a Dio, ma solo alle realtà [corporee] che hanno l'essere nella materia. L'uno infatti che è principio del numero appartiene al genere delle entità matematiche, che esistono di fatto nella materia, ma dalla ragione vengono astratte e separate da essa. L'uno invece che si identifica con l'ente è un'entità metafisica, che essenzialmente non dipende dalla materia. E sebbene in Dio non vi sia privazione alcuna, tuttavia, dato il nostro modo di intendere, egli non è conosciuto da noi se non per via di negazioni e di eliminazioni. E così nulla vieta che si enuncino di Dio dei termini negativi: p. es. che è incorporeo, infinito. E in questo modo si dice che Dio è uno.

## Articolo 4
## Se Dio sia sommamente uno
In 1 Sent., d. 24, q. 1, a. 1; In Div. Nom., c. 13, lect. 3
Pare che Dio non sia sommamente uno. Infatti:
1. Uno dice assenza di divisione. Ma una privazione non ammette il più e il meno. Quindi Dio non è uno più di ogni altro ente che è uno.
2. Nulla è più indivisibile di ciò che è indivisibile in atto e in potenza, come il punto e l'unità. Ma una cosa in tanto è detta maggiormente una in quanto è indivisibile. Quindi Dio non è più uno dell'unità e del punto.
3. Ciò che è buono per essenza è sommamente buono: dunque ciò che è uno

per la sua essenza è uno al sommo grado. Ma ogni ente è uno per la sua essenza, come dimostra il Filosofo [Met. 4, 2]. Quindi ogni ente è uno al sommo grado, e così Dio non è più uno degli altri esseri.
In contrario: S. Bernardo [De consid. 5, 8] dice «che fra tutti gli esseri che sono detti uno sta al vertice l'unità della Trinità divina».
Dimostrazione: Siccome l'uno è l'ente indiviso, perché una cosa sia massimamente una bisogna che sia e massimamente ente e massimamente indivisa. Ora, l'una e l'altra condizione si verificano in Dio. Egli infatti è massimamente ente, poiché non ha un certo essere determinato da una qualche natura alla quale sia stato unito, ma è lo stesso essere sussistente, illimitato in tutti i sensi. È poi massimamente indiviso in quanto non è divisibile secondo alcun genere di divisione, né in atto né in potenza, essendo semplice sotto tutti gli aspetti, come si è già dimostrato [q. 3, a. 7]. È dunque evidente che Dio è sommamente uno.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la privazione di per sé non ammetta il più e il meno, tuttavia, in base agli opposti che comportano un più e un meno, anche i termini che indicano privazione vengono predicati secondo un più e un meno. A seconda, quindi, che una cosa è divisa o divisibile di più o di meno o in nessun modo, è detta o meno o più o sommamente una.
2. Il punto e l'unità principio del numero non sono enti al massimo grado, non avendo l'essere se non in un soggetto. Quindi nessuno dei due è uno al massimo grado. Come infatti il soggetto non è massimamente uno per la diversità di accidente e soggetto, così neppure l'accidente.
3. Sebbene ogni ente sia uno per la sua sostanza, tuttavia la sostanza di ciascuno di essi non causa l'unità allo stesso modo: poiché la sostanza di alcuni enti è composta di più elementi, e non così invece quella di altri.

## Quaestio 12
## Prooemium

Iª q. 12 pr. Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, idest quomodo cognoscatur a creaturis. Et circa hoc quaeruntur tredecim. Primo, utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei. Secundo, utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam. Tertio, utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri. Quarto, utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam. Quinto, utrum intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato. Sexto, utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat. Septimo, utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam. Octavo, utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat. Nono, utrum ea quae ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat. Decimo, utrum simul cognoscat omnia quae in Deo videt. Undecimo, utrum in statu huius vitae possit aliquis homo essentiam Dei videre. Duodecimo, utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere. Tertiodecimo, utrum, supra cognitionem naturalis rationis, sit in praesenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

## ARGOMENTO 12
## LA NOSTRA CONOSCENZA DI DIO

Dopo aver considerato nelle questioni precedenti come è Dio in se stesso, resta da esaminare come egli sia nella nostra conoscenza, cioè come sia conosciuto dalle creature.

E intorno a ciò si pongono tredici quesiti: 1. Se qualche intelletto creato possa vedere l'essenza di Dio; 2. Se l'essenza di Dio sia vista dall'intelletto mediante una specie creata; 3. Se l'essenza di Dio possa essere vista dagli occhi corporei; 4. Se una sostanza intellettuale creata sia capace con le sue forze naturali di vedere l'essenza di Dio; 5. Se l'intelletto creato necessiti, per vedere l'essenza di Dio, di un lume creato; 6. Se tra coloro che vedono l'essenza di Dio uno veda più perfettamente di un altro; 7. Se qualche intelletto creato possa comprendere l'essenza di Dio; 8. Se l'intelletto creato vedendo l'essenza di Dio conosca in essa tutte le cose; 9. Se ciò che ivi conosce lo conosca mediante delle immagini; 10. Se le cose che vede in Dio le conosca tutte insieme; 11. Se qualche uomo nello stato di viatore possa vedere l'essenza di Dio; 12. Se in questa vita con la ragione naturale possiamo conoscere Dio; 13. Se al disopra della conoscenza della ragione naturale si dia nella vita presente una conoscenza di Dio mediante la grazia.

## Articolo 1

Infra, a. 4, ad 3; I–II, q. 3, a. 8; q. 5, a. 1; In 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 1; C. G., III, cc. 51, 54, 57; De Verit., q. 8, a. 1; Quodl., 10, q. 8; Comp. Theol., c. 104; et part. 2, cc. 9, 10; In Matth., c. 5; In Ioan., c. 1, lect. 11

### Se un intelletto creato possa vedere Dio nella sua essenza

Pare che nessun intelletto creato possa vedere Dio nella sua essenza. Infatti:

1. Il Crisostomo [In Ioh. hom. 15], commentando il detto di S. Giovanni [1, 18]: «Dio nessuno l'ha mai visto», dice: «Ciò che Dio è non soltanto i profeti non l'hanno conosciuto, ma neanche gli angeli e gli arcangeli: come infatti ciò che è di natura creata potrebbe vedere l'Increato?». E anche Dionigi [De div. nom. 1, 5], parlando di Dio, dice: «Non se ne ha la sensazione, né l'immaginazione, né l'opinione, né l'idea, né la scienza».

2. Ogni infinito, in quanto tale, è sconosciuto. Ma Dio, come si è già dimostrato [q. 7, a. 1], è infinito. Quindi Dio è per sua natura sconosciuto.

3. L'intelletto creato non conosce che gli esistenti, poiché ciò che per primo cade sotto l'apprensione intellettuale è l'ente. Ora, Dio non è un esistente, ma è sopra gli esistenti, come afferma Dionigi [De div. nom. 4]. Quindi Dio non è intelligibile, ma oltrepassa ogni intelletto.

4. Tra il conoscente e il conosciuto ci deve essere una certa proporzione, essendo il conosciuto una perfezione del conoscente. Ma tra l'intelletto creato e Dio non vi è proporzione alcuna, essendovi tra l'uno e l'altro una distanza infinita. Quindi l'intelletto creato non può conoscere l'essenza di Dio.

In contrario: Dice S. Giovanni [1 Gv 3, 2]: «Lo vedremo così come egli è».

Dimostrazione: Poiché ogni cosa è conoscibile nella misura in cui è in atto, essendo Dio atto puro senza mescolanza alcuna di potenza, di per se stesso è sommamente conoscibile. Ma ciò che in se stesso è sommamente conoscibile può non essere conoscibile da parte di qualche intelletto a motivo della sproporzione tra l'intelligibile e l'intelletto: come il sole, che è visibile al massimo

grado, non può essere visto dal pipistrello, per eccesso di luce. In base a questa riflessione dunque alcuni sostennero che nessun intelletto creato può vedere l'essenza di Dio.

Ma ciò è inammissibile. Siccome infatti l'ultima beatitudine dell'uomo consiste nella sua operazione più alta, che è l'operazione intellettuale, se l'intelletto creato non può in alcun modo conoscere l'essenza di Dio, [una delle due]: o non raggiungerà mai la beatitudine, oppure questa consisterà in qualche altra cosa che non è Dio. Ma ciò è contro la fede. Infatti l'ultima perfezione della creatura razionale si trova in ciò che è il principio del suo essere, poiché ogni cosa in tanto è perfetta in quanto raggiunge il suo principio. — Similmente è anche irragionevole. Nell'uomo vi è infatti un desiderio naturale, quando vede un effetto, di conoscerne la causa: da cui il sorgere dell'ammirazione negli uomini. Se dunque l'intelligenza della creatura razionale non potesse giungere alla causa suprema delle cose, rimarrebbe vano un desiderio naturale. Quindi bisogna ammettere puramente e semplicemente che i beati vedono l'essenza di Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. L'uno e l'altro testo parlano della visione comprensiva. Infatti Dionigi alle parole riportate premette queste altre: «Per tutti, universalmente, Egli è incomprensibile, e non se ne ha la sensazione», ecc. E il Crisostomo, poco dopo le parole riferite, aggiunge: «Visione qui dice perfetta contemplazione e comprensione del Padre, tanta quanta il Padre ne ha del Figlio».

2. L'infinito inteso dalla parte della materia non attuata dalla forma è di per sé inconoscibile, dato che ogni conoscenza avviene in forza della forma, ma l'infinito proprio della forma non coartata dalla materia è di per sé sommamente conoscibile. Ora, Dio è infinito in questo modo e non nel primo, come è chiaro da quanto precede [q. 7, a. 1].

3. Si dice di Dio che non è un esistente non nel senso che non esista in alcun modo, ma perché è al disopra di ogni esistente, in quanto è il suo stesso essere. Per cui non ne segue che sia del tutto inconoscibile, ma che supera ogni conoscenza: il che equivale a dire che è incomprensibile.

4. Si deve parlare di due generi di proporzioni. In un primo caso si tratta del rapporto determinato di una quantità rispetto a un'altra: come il doppio, il triplo, l'uguale sono specie della proporzione. In un secondo modo invece si chiama proporzione qualsiasi rapporto di una cosa con un'altra. E in questo senso vi può essere una proporzione della creatura rispetto a Dio, in quanto essa sta a lui come l'effetto sta alla causa, e come la potenza sta all'atto. E in questo senso l'intelletto creato può essere proporzionato a conoscere Dio.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 14, a. 1, sol. 3; In 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 1; De Verit., q. 8, a. 1; q. 10, a. 11; C. G., III, cc. 49, 51; IV, c. 7; Quodl., 7, q. 1, a. 1; Comp. Theol., c. 105, et part. 2, c. 9; In Ioan. c. 1, lect. 11; c. 14, lect. 2; In 1 Cor., c. 13, lect. 4; In Div. Nom., c. 1, lect. 1; In De Trin., q. 1, a. 2

### Se l'essenza di Dio sia vista dall'intelletto creato per mezzo di una qualche immagine

Pare che l'essenza di Dio sia vista dall'intelletto creato per mezzo di una

qualche immagine. Infatti:
1. Sta scritto [1 Gv 3, 2]: «Sappiamo che quando si sarà manifestato saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è».
2. Scrive S. Agostino [De Trin. 9, 11]: «Quando conosciamo Dio, si forma in noi una certa immagine di Dio».
3. L'intelletto in atto è l'intelligibile in atto, come il senso in atto è il sensibile in atto. Ora, ciò non accade se non perché il senso è informato dalla rappresentazione della realtà sensibile e l'intelletto dall'immagine della realtà intelligibile. Se dunque Dio è visto in atto dall'intelletto creato, è necessario che sia visto mediante una qualche immagine.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 15, 9] osserva che quando l'Apostolo [1 Cor 13, 12] dice: «Ora vediamo come in uno specchio e in enigma», «col nome di specchio e di enigma possiamo vedere designate dal medesimo Apostolo tutte le immagini capaci di farci conoscere Dio». Ma il vedere Dio per essenza non è una visione enigmatica o speculare, ma tutto al contrario. Quindi la divina essenza non è vista per mezzo di immagini.
Dimostrazione: Per ogni visione, sia sensibile che intellettuale, si richiedono due cose, cioè la facoltà visiva e l'unione della cosa veduta con la vista: infatti non si dà visione attuale se non per il fatto che la cosa veduta è in qualche modo in colui che vede. Ora, quanto alle realtà corporee è chiaro che la cosa vista non può essere in colui che vede con la sua essenza, ma soltanto con la sua immagine: come nell'occhio c'è la rappresentazione della pietra, per mezzo della quale si ha la visione in atto, ma non la sostanza stessa della pietra. Se però si desse una realtà che nello stesso tempo fosse e causa della potenza visiva e oggetto visibile, colui che vede riceverebbe da essa necessariamente e la potenza visiva e la forma con la quale vedrebbe.
Ora, è chiaro che Dio è l'autore della facoltà intellettiva, e può essere insieme oggetto della nostra intelligenza. E poiché la facoltà intellettiva della creatura non è l'essenza di Dio, resta che sia una somiglianza e una partecipazione di lui, che è la prima intelligenza. Quindi anche la capacità intellettiva della creatura è detta luce intellettuale, come derivante dalla prima luce: sia che si tratti della capacità naturale, sia che si tratti di una perfezione
sopraggiunta nell'ordine della grazia o della gloria. Quindi nella facoltà conoscitiva si richiede per vedere Dio una certa immagine di Dio, tale che renda l'intelletto capace di vedere Dio.
Ma dalla parte dell'oggetto visibile, il quale necessariamente deve in qualche maniera unirsi al soggetto conoscente, è impossibile che l'essenza di Dio sia vista mediante una qualche immagine creata. Prima di tutto perché in nessuna maniera, come dice Dionigi [De div. nom. 1, 1], si possono conoscere realtà superiori con immagini di realtà di ordine inferiore: come con l'immagine di un corpo non si può conoscere l'essenza di una realtà incorporea. Molto meno quindi mediante una qualsiasi specie creata si può vedere l'essenza di Dio. — In secondo luogo perché l'essenza di Dio è il suo stesso essere, come si è dimostrato sopra [q. 3, a. 4]: la qual cosa non può competere ad alcuna forma creata. Nessuna forma creata può dunque essere un'immagine capace di rappresentare l'essenza di Dio al soggetto che vede. — In terzo luogo perché

l'essenza divina è qualcosa di illimitato che contiene in sé in modo sovraeminente tutto ciò che può essere significato o inteso da un intelletto creato. E ciò in nessuna maniera può essere rappresentato da una qualsiasi specie creata:
poiché ogni forma creata è sempre determinata secondo un certo grado o di sapienza, o di potenza, o dell'essere stesso, o di altre cose simili. Quindi dire che Dio è visto mediante qualche immagine equivale a dire che l'essenza di Dio non è vista in alcun modo: il che è falso.
Bisogna dunque concludere che per vedere l'essenza di Dio si richiede dalla parte della potenza visiva una certa somiglianza, cioè la luce della gloria, che rafforzi l'intelletto per la visione di Dio: della quale luce è detto nel Salmo [35, 10]: «Alla tua luce vediamo la luce». Però l'essenza di Dio non può essere vista mediante una qualche immagine creata che rappresenti questa divina essenza così come è in se stessa.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo si riferisce alla somiglianza che si ha con la partecipazione del lume di gloria.
2. S. Agostino qui parla della conoscenza che si ha di Dio nella vita presente.
3. L'essenza divina è lo stesso essere. Come dunque le altre forme intelligibili che non sono il loro essere si uniscono all'intelletto mediante un determinato essere, col quale informano l'intelletto e lo attuano, così l'essenza divina si unisce all'intelletto creato come oggetto già attualmente intelligibile, ponendo così in atto l'intelletto per mezzo di se medesima.

Articolo 3
Infra, a. 4, ad 3; II-II, q. 175, a. 4; In 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 2; In Matth., c. 5
Se l'essenza di Dio possa essere vista con gli occhi corporei
Pare che l'essenza di Dio possa essere vista con gli occhi corporei. Infatti:
1. Si dice nella Scrittura [Gb 19, 26]: «Nella mia carne vedrò Dio»; e ancora [Gb 42, 5]: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono».
2. S. Agostino scrive [De civ. Dei 22, 29]: «La potenza dei loro occhi», cioè dei glorificati, «sarà più potente non perché vedranno più acutamente degli stessi serpenti o delle aquile, come alcuni pensano (per quanto acuta infatti sia la vista di questi animali, essi non possono vedere altro che corpi), ma perché vedranno anche le realtà incorporee». Ora, chi può vedere le realtà incorporee può essere elevato alla visione di Dio. Quindi l'occhio glorificato può vedere Dio.
3. Dio può essere visto dall'immaginazione dell'uomo: dice infatti Isaia [6, 1]: «Vidi il Signore seduto su un trono». Ma questa visione che è dovuta all'immaginazione trae origine dal senso: infatti, come dice Aristotele [De anima 3, 3], la fantasia è «un movimento causato dal senso in atto». Quindi Dio può essere percepito con visione sensibile.
In contrario: S. Agostino scrive [Epist. 147, 11]: «Nessuno ha mai visto Dio in questa vita così come egli è; e neppure nella vita angelica nessuno lo ha mai visto come con la visione corporale si vedono le realtà sensibili».
Dimostrazione: È impossibile che si possa percepire Dio con il senso della vista, o con qualche altro senso o potenza della parte sensitiva. Infatti ogni facoltà di questo genere è l'atto di un organo corporeo, come si dirà in seguito [a. seg.;

q. 78, a. 1]. Ma l'atto è proporzionato al soggetto che deve attuare. Quindi nessuna potenza di questo genere può sorpassare la sfera delle realtà corporee. Ora, Dio è incorporeo, come si è già dimostrato [q. 3, a. 1]. Quindi non può essere visto né dal senso né dall'immaginazione, ma solo dall'intelletto.

Analisi delle obiezioni: 1. Quando [Giobbe] dice: «Nella mia carne vedrò Dio, mio Salvatore», non si deve intendere che lo vedrà con il suo occhio di carne, ma che rivivendo nella sua carne, dopo la risurrezione, egli vedrà Dio. — E similmente quando afferma: «I miei occhi ti vedono», intende parlare degli occhi della mente; come quando l'Apostolo [Ef 1, 17 s.] dice: «Vi dia uno spirito di sapienza per una più profonda conoscenza di lui, e illumini gli occhi della vostra mente».

2. S. Agostino qui parla come uno che indaga e fa delle ipotesi. Il che appare chiaramente da ciò che dice prima: «Saranno pertanto di ben altra potenza [gli occhi glorificati], se con essi si vedrà quella [divina] natura incorporea». E subito dopo [fine cap.] espone il suo pensiero dicendo: «È assai credibile che noi allora vedremo i corpi del nuovo cielo e della nuova terra in modo da percepire chiarissimamente Dio dovunque presente e governante tutte le cose, anche quelle corporee; non già come al presente si arriva a percepire, mediante l'intelligenza delle realtà create, le realtà invisibili di Dio, ma come, appena li guardiamo, vediamo e non solo crediamo che sono vivi e che esercitano funzioni vitali gli uomini tra cui viviamo». Da cui appare chiaro che egli intende dire che gli occhi glorificati vedranno Dio al modo stesso in cui ora i nostri occhi vedono la vita di un uomo. Ora, la vita non è percepita con l'occhio corporeo come un oggetto visibile per se stesso, ma come un dato sensibile di riflesso, il quale non è conosciuto dal senso, ma da un'altra facoltà conoscitiva nell'istante stesso in cui avviene la sensazione. Che poi, non appena si vedono oggetti corporei, subito da essi si conosca mediante l'intelletto la divina presenza dipende da due motivi, cioè dalla perspicacia dell'intelletto e dal riverbero della divina chiarezza nei corpi rinnovati.

3. Nella visione immaginaria non si vede l'essenza di Dio, ma si forma nell'immaginazione una certa immagine rappresentativa di Dio secondo qualche modo figurato, come nelle sante Scritture sono rappresentate metaforicamente le realtà divine attraverso le realtà sensibili.

## Articolo 4

Infra, q. 64, a. 1, ad 2; I-II, q. 5, a. 5; In 2 Sent., d. 4, a. 1; d. 23, q. 2, a. 1; In 4 Sent., d. 29, q. 2, a. 6; C. G., I, c. 3; III, cc. 49, 52; De Verit., q. 8, a. 3; De anima, a. 17, a. 10; In 1 Tim., c. 6, lect. 3.

### Se un intelletto creato possa vedere l'essenza divina con le sue forze naturali

Pare che un intelletto creato possa vedere l'essenza divina con le sue forze naturali. Infatti:

1. Dionigi [De div. nom. 4] dice che l'angelo è «uno specchio puro, nitidissimo, che accoglie in sé, se è lecito dir così, tutta la bellezza di Dio». Ma un oggetto [riflesso in uno specchio] è visto non appena è visto lo specchio. Siccome quindi l'angelo conosce naturalmente se stesso, Pare evidente che con le sue forze naturali intenda anche l'essenza divina.

2. Un oggetto di per sé visibilissimo può diventare per noi meno visibile a causa della debolezza della nostra vista sia corporea che intellettuale. Ma l'intelletto dell'angelo non soffre di alcun difetto. Siccome dunque Dio in se stesso è quanto mai intelligibile, Pare evidente che lo sia anche per l'angelo. Conseguentemente l'angelo, se con le sue forze naturali conosce gli altri intelligibili, con più ragione dovrà conoscere Dio.
3. Il senso corporeo non può assurgere alla conoscenza della sostanza incorporea perché questa oltrepassa la sua natura. Se quindi vedere Dio nella sua essenza eccedesse la natura di ogni intelligenza creata, ne verrebbe che nessun intelletto creato potrebbe giungere alla visione di Dio: il che è erroneo, come appare da quanto si è detto [a. 1]. Pare chiaro dunque che per l'intelletto creato è naturale vedere l'essenza divina.
In contrario: S. Paolo [Rm 6, 23] dice: «Il dono di Dio è la vita eterna». Ma la vita eterna consiste nella visione dell'essenza divina, secondo il detto del Signore [Gv 17, 3]: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio», ecc. Quindi vedere l'essenza di Dio appartiene all'intelletto creato per grazia, e non per natura.
Dimostrazione: È impossibile per un intelletto creato vedere con le sue forze naturali l'essenza di Dio. Infatti la conoscenza avviene per il fatto che il conosciuto viene a essere nel conoscente. Ma il conosciuto è nel conoscente secondo il modo del conoscente. Quindi la conoscenza in ogni soggetto conoscitivo è conforme al modo della sua propria natura. Se dunque il modo di essere di una realtà conosciuta eccede il modo di essere della natura del conoscente, è necessario che la conoscenza di tale realtà trascenda la natura di tale conoscente.
Ora, molti sono i modi di essere delle cose. Alcune sono tali che la loro natura non ha l'essere che in questa o quella materia individuale: e tali sono tutti gli enti corporei. Ve ne sono poi di quelle le cui nature sono per sé sussistenti, fuori di ogni materia, e tuttavia non sono il loro essere, ma sono nature che hanno l'essere: e tali sono le sostanze incorporee, chiamate angeli. Soltanto a Dio infine appartiene di esistere in maniera tale che egli sia il suo stesso essere sussistente.
A noi dunque è connaturale conoscere quelle cose che non hanno l'essere se non nella materia individuale: poiché la nostra anima, con la quale conosciamo, è anch'essa forma di una materia. Quest'anima, tuttavia, ha una duplice potenza conoscitiva. Una è l'atto di un organo corporeo, e ad essa è connaturale conoscere le cose secondo che sono nella materia individuale: per cui il senso non conosce che i singolari. L'altra potenza conoscitiva dell'anima è invece l'intelletto, il quale non è l'atto di alcun organo corporeo. Quindi mediante l'intelletto ci è connaturale conoscere nature che propriamente non hanno l'essere se non nella materia individuale: tuttavia non in quanto esistenti nella materia, ma in quanto ne sono astratte dall'intelletto che le considera. Per cui noi possiamo conoscere intellettualmente tali cose con una conoscenza universale: il che supera la capacità del senso. — All'intelletto angelico infine è connaturale conoscere le nature esistenti fuori della materia, il che supera la capacità naturale dell'intelletto dell'anima umana nello stato

della vita presente, durante il quale è unito al corpo.
Resta dunque che il conoscere l'essere sussistente è connaturale al solo intelletto divino e supera il potere naturale di ogni intelletto creato, poiché nessuna creatura è il suo proprio essere, ma ha un essere partecipato. L'intelletto creato non può dunque vedere Dio per essenza se non in quanto Dio si unisce ad esso con la sua grazia quale oggetto di conoscenza.
Analisi delle obiezioni: 1. All'angelo è connaturale questo modo di conoscere Dio, cioè conoscerlo attraverso la somiglianza di lui che risplende nello stesso angelo. Ma conoscere Dio attraverso un'immagine creata non è conoscere l'essenza di Dio, come si è dimostrato sopra [a. 2]. Quindi non segue che l'angelo possa con le sue forze naturali conoscere l'essenza di Dio.
2. L'intelletto dell'angelo è senza difetto se si prende «difetto» in senso privativo, quasi che l'angelo manchi di ciò che deve avere. Se però si prende tale termine come negazione allora ogni creatura, di fronte a Dio, è difettosa, non avendo quella eccellenza che si trova in Dio.
3. Il senso della vista, essendo del tutto materiale, in nessuna maniera può essere elevato alla realtà immateriale; il nostro intelletto o quello dell'angelo invece, essendo per sua natura elevato di un certo grado al disopra della materia, può essere innalzato dalla grazia a qualcosa di più alto oltre alla sua natura. E un segno di ciò è che la vista in nessun modo può conoscere in astratto ciò che conosce in concreto: infatti non può in alcun modo conoscere una natura se non come questa qui. Il nostro intelletto invece può considerare in astratto ciò che conosce in concreto.
Sebbene infatti conosca realtà aventi forma nella materia, tuttavia risolve tali composti nei loro due elementi e considera direttamente la forma. Similmente l'intelletto dell'angelo, sebbene abbia a sé connaturale la conoscenza dell'essere concretato in una certa natura, tuttavia può separare l'essere stesso con l'intelligenza, quando conosce che altra cosa è egli stesso e altra il suo proprio essere. Quindi, siccome l'intelletto creato ha per sua natura la capacità di apprendere le forme concrete e l'essere concreto in maniera astratta, attraverso una certa risoluzione [osoluzione], esso può venire elevato dalla grazia sino alla conoscenza della sostanza separata sussistente e dell'essere separato sussistente.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 14, a. 1, sol. 3; In 4 Sent., d. 49, a. 2, a. 6; C. G., III, cc. 53, 54; De Verit., q. 8, a. 3; q. 18, a. 1, ad 1; q. 20, a. 2; Quodl., 7, q. 1, a. 1; Comp. Theol., c. 105
Se l'intelletto creato per vedere l'essenza di Dio necessiti di un qualche lume creato
Pare che l'intelletto creato per vedere l'essenza di Dio non necessiti di un qualche lume creato. Infatti:
1. Nelle realtà sensibili ciò che di per sé è luminoso non necessita di un altro lume per essere visto: quindi neppure in quelle intellettuali. Ma Dio è luce intellettuale. Quindi non lo vediamo per mezzo di una luce creata.
2. Vedere Dio attraverso un mezzo non è vederlo per essenza. Ma se lo vediamo con un lume creato lo vediamo attraverso un mezzo. Quindi non lo

vediamo per essenza.
3. Nulla impedisce che ciò che è creato sia naturale a una qualche creatura. Se dunque l'essenza di Dio è vista mediante un lume creato, un tale lume potrà essere naturale a qualche creatura. E così quella creatura per vedere Dio non abbisognerà di alcun altro lume: il che è impossibile. Non è dunque necessario che ogni creatura per vedere l'essenza di Dio abbia una luce supplementare.
In contrario: Nei Salmi [35, 10] sta scritto: «Nella tua luce vediamo la luce».
Dimostrazione: Tutto ciò che viene elevato a qualcosa che supera la sua natura ha bisogno di esservi disposto con una disposizione superiore a questa natura: come l'aria, per prendere la forma del fuoco, deve esservi disposta con una disposizione connaturale a tale forma. Ora, quando un intelletto creato vede Dio per essenza, la stessa essenza di Dio diventa la forma intelligibile dell'intelletto. Quindi bisogna che gli si aggiunga una qualche disposizione soprannaturale perché possa elevarsi a tanta sublimità. Siccome dunque la potenza naturale dell'intelletto creato è insufficiente a vedere l'essenza di Dio, come si è dimostrato [a. prec.], è necessario che la capacità di intendere gli venga accresciuta per grazia divina. E questo accrescimento di potenza intellettiva lo chiamiamo illuminazione dell'intelletto, come lo stesso intelligibile è chiamato lume o luce. E questa è la luce della quale è detto [Ap 21, 23]: «La gloria di Dio la illumina», cioè la società dei beati contemplatori di Dio. E in forza di questa luce i beati diventano deiformi, cioè simili a Dio, secondo il detto della Sacra Scrittura [1 Gv 3, 2]: «Quando si sarà manifestato saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è».
Analisi delle obiezioni: 1. Il lume creato è necessario per vedere l'essenza di Dio non nel senso che con questa luce diventi intelligibile l'essenza di Dio, che è intelligibile di per sé, ma perché l'intelletto divenga capace di intendere al modo stesso in cui ogni altra facoltà, per una disposizione abituale, diventa più capace di compiere il suo atto. Come anche la luce fisica è necessaria per la vista degli oggetti, in quanto rende il mezzo trasparente in atto, in modo che possa essere mosso dal colore.
2. Un tale lume non è richiesto per vedere l'essenza di Dio come un'immagine nella quale si debba vedere Dio, ma quale perfezionamento dell'intelletto, per corroborarlo a tale visione. Per cui si può dire che non è un mezzo nel quale è visto Dio, ma un mezzo in forza del quale egli è visto. E ciò non toglie l'immediatezza della visione di Dio.
3. Una disposizione alla forma del fuoco non può essere naturale se non a ciò che ha effettivamente la forma del fuoco. Quindi il lume di gloria non potrebbe essere naturale a una creatura se non nel caso in cui tale creatura fosse di natura divina, il che è assurdo. Infatti solo per tale lume la creatura razionale diventa deiforme, come si è detto [nel corpo].

## Articolo 6
Infra, q. 62, a. 9; In 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 4; C. G., III, c. 58
### Se tra coloro che vedono l'essenza di Dio uno la veda più perfettamente di un altro
Pare che tra coloro che vedono l'essenza di Dio uno non la veda più perfettamente

di un altro. Infatti:
1. Sta scritto [1 Gv 3, 2]: «Lo vedremo così come egli è». Ma Dio ha un solo modo di essere: e così sarà visto da tutti alla stessa maniera. Quindi non più o meno perfettamente.
2. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 32] dice che uno non può intendere intellettualmente una cosa più di un altro. Ma tutti coloro che vedono Dio per essenza intendono intellettualmente l'essenza divina, poiché si è dimostrato [a. 3] che Dio è visto con l'intelligenza e non con il senso. Quindi tra quanti vedono l'essenza divina uno non la vede più chiaramente dell'altro.
3. Che una cosa sia vista più perfettamente da uno che da un altro può accadere in due modi: o dalla parte dell'oggetto visibile, o dalla parte della capacità conoscitiva di chi vede. Dalla parte dell'oggetto se esso è ricevuto più perfettamente in colui che vede, in quanto cioè vi imprime un'immagine più perfetta.
Ma questo non è il caso: poiché Dio è presente all'intelligenza che vede la sua essenza non con un'immagine, ma con la sua stessa essenza. Resta dunque che se uno vede più perfettamente di un altro ciò sia dovuto a una differenza di capacità intellettiva. E così la conseguenza sarebbe che chi possiede una potenza intellettiva naturalmente più elevata vedrebbe più chiaramente.
Ma ciò è falso, essendo promessa agli uomini, riguardo alla beatitudine, l'uguaglianza con gli angeli.
In contrario: La vita eterna consiste nella visione di Dio, secondo l'espressione evangelica [Gv 17, 3]: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio». Se dunque tutti vedono ugualmente l'essenza di Dio, nella vita eterna tutti saranno uguali. Ma l'Apostolo [1 Cor 15, 41] asserisce il contrario quando scrive: «Ogni stella è differente dall'altra nello splendore».
Dimostrazione: Tra coloro che vedranno Dio per essenza uno lo vedrà più perfettamente dell'altro. Ciò però non sarà a motivo di un'immagine di Dio più perfetta in uno che nell'altro, dal momento che tale visione non si compirà mediante una qualche immagine, come si è detto [q. 2]. Avverrà invece perché l'intelletto dell'uno avrà una capacità o potenza di vedere Dio maggiore dell'altro. La facoltà di vedere Dio non appartiene però all'intelletto creato secondo la sua natura, ma per il lume di gloria il quale, come si è detto sopra [a. prec.], pone l'intelletto in uno stato di deiformità. Per cui l'intelletto che partecipa maggiormente di questo lume di gloria vedrà più perfettamente Dio. Parteciperà poi più largamente di questo lume di gloria colui che ha un grado superiore di carità, poiché dove si ha una maggiore carità lì si trova un maggiore desiderio, e il desiderio rende, in certo qual modo, colui che desidera più atto e più pronto a ricevere l'oggetto desiderato. Quindi colui che avrà una maggiore carità vedrà più perfettamente Dio e sarà più beato.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando si dice: «Vedremo Dio così come egli è», l'avverbio come determina il modo della visione dalla parte dell'oggetto visto: per cui questo è il senso: «Vedremo che egli è così come è», inquantoché vedremo il suo stesso essere, che è la sua essenza. Non determina invece il modo della visione dalla parte del soggetto che vede, nel senso cioè che il nostro modo di vedere sarà così perfetto come in Dio è perfetto il modo di essere.

2. E con ciò resta sciolta anche la seconda obiezione. Quando infatti diciamo che uno non intende una medesima cosa meglio di un altro, siamo nella verità se ci riferiamo al modo di essere della cosa intesa, poiché chiunque apprende una cosa diversamente da ciò che essa è non la conosce secondo verità. Non lo siamo invece se ci riferiamo al modo dell'intendere, poiché l'intendere dell'uno è più perfetto dell'intendere dell'altro.
3. La diversità del vedere non dipenderà dall'oggetto, poiché a tutti sarà offerto il medesimo oggetto, cioè l'essenza di Dio; e neppure dalla diversa partecipazione dell'oggetto a motivo di differenti rappresentazioni, ma dalla diversa capacità, non già naturale, bensì gloriosa, dell'intelligenza, come si è detto [nel corpo].

Articolo 7
In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 2, sol. 1; d. 27, q. 3, a. 2; In 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 3; C. G., III, c. 55; Verit., q. 2, a. 1, ad 3; q. 8, a. 2; q. 20, a. 5; De Virt., q. 2, a. 10, ad 5; Comp. Theol., c. 106; In Ioan., c. 1, lect. 11; In Ephes., c. 5, lect. 3
Se coloro che vedono Dio nella sua essenza lo comprendano
Pare che coloro che vedono Dio per essenza lo comprendano. Infatti:
1. S. Paolo [Fil 3, 12] dice: «Mi sforzo di correre per arrivare a comprendere ». Ma non correva invano, poiché egli stesso dice [1 Cor 9, 26]: «Dunque io corro, ma non come chi è senza meta». Quindi egli è arrivato a comprendere; e per la stessa ragione tutti gli altri che a ciò invita dicendo [ib., v. 24]: «Correte anche voi in modo da comprendere».
2. S. Agostino [Epist. 147, 9] scrive: «Una cosa è compresa quando è talmente vista nella sua totalità che nulla di essa sfugge a chi vede». Ma se Dio è visto nella sua essenza, è visto tutto, e nulla di lui si cela a chi lo vede, essendo Dio semplice. Quindi chi lo vede per essenza lo comprende.
3. Se uno dicesse: «È visto tutto, ma non totalmente», si ribatte: totalmente si riferisce o al conoscente o al conosciuto. Ora, ammesso che si riferisca all'oggetto conosciuto, colui che vede Dio per essenza lo vede totalmente poiché, come si è visto [a. 6, ad 1], lo vede così come è. E anche se ci si riferisce al soggetto conoscente egli vede Dio totalmente, poiché l'intelligenza vedrà l'essenza di Dio con tutto il suo vigore. Quindi chiunque vedrà Dio per essenza lo vedrà totalmente. Quindi lo comprenderà.
In contrario: Sta scritto [Ger 32, 18 s. Vg]: «Dio grande e forte, che Ti chiami Signore degli eserciti; grande nel consiglio, incomprensibile nel pensiero ». Quindi non lo si può comprendere.
Dimostrazione: È impossibile per qualsiasi intelletto creato comprendere Dio; «raggiungere però con la mente Dio in qualunque maniera è una grande felicità », come dice S. Agostino [Serm. 117, 3].
Per capire ciò bisogna dunque sapere che comprendere una cosa vuol dire conoscerla alla perfezione. È conosciuto poi alla perfezione ciò che è conosciuto tanto quanto è conoscibile. Se quindi ciò che è conoscibile per dimostrazione scientifica fosse tenuto soltanto con un'opinione fondata su ragioni probabili, non sarebbe compreso. Se p. es. uno sa per dimostrazione che il triangolo ha i tre angoli uguali a due retti, comprende tale verità; uno invece

che la accetti come opinione probabile, perché così è affermato dai dotti o dai più, non la comprende, poiché non ha raggiunto il perfetto grado di conoscenza secondo cui la cosa è conoscibile.

Ora, nessun intelletto creato può arrivare a quel perfetto grado di conoscenza dell'essenza divina secondo il quale essa è conoscibile. E lo si vede in questo modo. Ogni cosa è conoscibile nella misura in cui è ente in atto. Dio dunque, il cui essere, come si è già dimostrato [q. 7, a. 1], è infinito, è infinitamente conoscibile. Ma nessun intelletto creato può conoscere Dio infinitamente. Infatti un intelletto creato conosce più o meno perfettamente la divina essenza a seconda che è perfuso di un maggiore o minore lume di gloria. Non potendo quindi essere infinito il lume di gloria ricevuto in qualsiasi intelletto creato, è impossibile che un'intelligenza creata conosca Dio infinitamente. Quindi è impossibile che comprenda Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. La parola comprensione può essere intesa in due modi. O in senso stretto e proprio, quando una cosa è racchiusa in colui che comprende. E in questo senso Dio non è compreso in alcun modo né da un'intelligenza, né da qualsiasi altra cosa: poiché essendo infinito non può essere racchiuso da un essere finito, in modo che l'essere finito lo contenga nella sua illimitata infinità. E di tale comprensione ora si tratta. — Oppure in un altro modo il termine comprensione è preso anche in un senso più largo, quando indica l'opposto di tendenza. Chi infatti ha raggiunto qualcuno, quando lo tiene stretto si dice che lo ha preso. E in questo senso si dice che Dio è preso o compreso dai beati, secondo il detto del Cantico [3, 4]: «L'ho afferrato e non lo lascerò». E così vanno intese le citazioni dell'Apostolo. Intesa dunque così la comprensione è una delle tre doti dell'anima [beata], quella che corrisponde alla speranza, come la visione corrisponde alla fede e la fruizione alla carità. Tra noi infatti non tutto ciò che è visto è già tenuto o posseduto, poiché talora si vedono anche cose distanti o che non sono in nostro potere. E neppure godiamo di tutte le cose che possediamo, o perché non ci dilettano, o perché non costituiscono il termine ultimo del nostro desiderio, in modo da saziarlo e da quietarlo. Ma i beati hanno queste tre cose in Dio: poiché lo vedono, e vedendolo lo tengono presente a sé, avendo sempre la possibilità di vederlo; tenendolo poi lo godono, quale ultimo fine che appaga il loro desiderio.

2. Dio è detto incomprensibile non perché qualcosa di lui resti invisibile, ma perché non è visto tanto perfettamente quanto è visibile. Come quando una proposizione rigorosamente dimostrabile è conosciuta per qualche ragione probabile non è che qualcosa di essa, o soggetto, o predicato, o copula, resti sconosciuto, ma tutta quanta non è conosciuta così perfettamente quanto è conoscibile. Quindi S. Agostino [Epist. 147, 9], definendo la comprensione, dice che «un tutto è compreso conoscitivamente quando è visto in maniera tale che nulla di esso sfugga a colui che lo vede; o quando i suoi limiti possono essere abbracciati dallo sguardo»: allora infatti si abbracciano con lo sguardo i limiti di una cosa quando nel modo di conoscerla si arriva all'estremo limite della sua conoscibilità.

3. L'avverbio totalmente si riferisce all'oggetto conosciuto: non già nel senso

che la totalità dell'oggetto non cada sotto la conoscenza, ma perché il modo dell'oggetto non è il modo di colui che conosce. Chi dunque vede Dio nella sua essenza vede in lui che egli esiste infinitamente e che è infinitamente conoscibile. Questo modo infinito però non gli compete, in modo cioè che lo conosca infinitamente: come uno può sapere per argomenti di probabilità che una proposizione è dimostrabile senza però conoscerne la dimostrazione.

Articolo 8

Infra, q. 57, a. 5; q. 106, a. 1, ad 1; III, q. 10, a. 2; In 2 Sent., d. 11, q. 2, a. 2; In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 2, sol. 2; In 4 Sent., d. 45, q. 3, a. 1; d. 49, q. 2, a. 5; C. G., III, cc. 56, 59; De Verit., q. 8, a. 4; q. 20, aa. 4, 5

Se coloro che vedono Dio per essenza vedano in lui tutte le cose

Pare che coloro che vedono Dio per essenza vedano in lui tutte le cose.

Infatti:

1. Dice S. Gregorio [Dial. 4, 33]: «Che cosa non vedono coloro che vedono Colui che tutto vede?». Ma Dio è Colui che tutto vede. Quindi coloro che vedono Dio vedono tutte le cose.

2. Chi vede uno specchio vede tutto ciò che in esso si riflette. Ma tutto ciò che è o che può essere si riflette in Dio come in uno specchio: egli infatti conosce tutte le cose in se stesso. Chiunque perciò vede Dio, vede tutte le cose che sono o che possono essere.

3. Chi conosce il più può conoscere anche il meno, come dice Aristotele [De anima 3, 4]. Ma tutte le cose che Dio fa o che può fare sono interiori alla sua essenza. Quindi chiunque intende Dio può intendere tutte le cose che Dio fa o che può fare.

4. La creatura razionale desidera naturalmente di conoscere tutto. Se dunque nella visione di Dio non conosce tutte le cose, il suo desiderio naturale rimane insoddisfatto: e così anche vedendo Dio non sarà beata. Ma questo ripugna. Quindi nella visione di Dio conosce tutte le cose.

In contrario: Gli angeli vedono Dio, e tuttavia non conoscono tutte le cose. Infatti, al dire di Dionigi [De cael. hier. 7, 3], gli angeli inferiori sono purificati dalla loro nescienza dagli angeli superiori. Essi poi ignorano anche i futuri contingenti e i pensieri dei cuori, essendo ciò una prerogativa esclusiva di Dio. Non è dunque vero che chi vede l'essenza di Dio veda tutte le cose.

Dimostrazione: L'intelletto creato, vedendo l' essenza divina, non vede in essa tutto ciò che Dio fa o può fare. È evidente infatti che una cosa è vista in Dio come vi si trova. Ora, tutte le cose si trovano in Dio come gli effetti si trovano virtualmente nella propria causa. Quindi tutte le cose sono viste in Dio come gli effetti nella loro causa. Ma è chiaro che quanto più perfettamente una causa è conosciuta, tanto maggiore è il numero degli effetti che si possono conoscere in essa. Chi infatti ha un intelletto elevato, se gli viene proposto un solo principio dimostrativo subito ne ricava la conoscenza di molte conclusioni; il che non accade a chi è d'intelletto più debole, al quale è invece necessario spiegare tutto puntualmente. Quindi può conoscere nella causa tutti gli effetti e tutte le ragioni degli effetti solo quell'intelligenza che comprende totalmente la causa. Ma nessuna intelligenza creata, come si è già

visto [a. prec.], può comprendere totalmente Dio. Quindi nessuna mente creata, vedendo Dio, può conoscere tutto ciò che Dio fa o può fare: poiché ciò equivarrebbe a comprendere tutta la sua potenza. Tuttavia delle cose che Dio fa o può fare l'intelletto ne vede tante di più quanto più perfettamente vede Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Gregorio si riferisce alla ricchezza intrinseca dell'oggetto, cioè di Dio, il quale, per quanto dipende da lui, contiene e fa conoscere in modo adeguato tutte le cose. Non ne viene però che chiunque vede Dio conosca tutte le cose: poiché non lo comprende perfettamente.

2. Non è necessario che chi vede uno specchio vi scorga tutto ciò che vi si riflette, a meno che non abbracci completamente lo specchio con il suo sguardo.

3. Senza dubbio è cosa più grande vedere Dio che tutte le altre cose; ma è anche cosa più grande vedere Dio in maniera tale che in lui si vedano tutte le cose che vederlo in modo da scorgervi non tutte le cose, ma un numero minore o maggiore di esse. Ora, abbiamo già dimostrato [nel corpo] che il numero degli oggetti che possono essere conosciuti in Dio dipende dal modo più o meno perfetto in cui egli è visto.

4. Il desiderio naturale di conoscere insito in ogni creatura razionale ha per oggetto tutte quelle cose che sono necessarie alla sua perfezione intellettuale: e queste sono precisamente le specie e i generi delle cose e le loro cause, e tutte queste cose saranno viste da chiunque contempli l'essenza divina. Conoscere invece tutti i soggetti singolari, con i loro pensieri e con le loro opere, non è richiesto alla perfezione dell'intelletto creato, né a ciò tende il suo desiderio naturale; come neanche il conoscere tutte quelle cose che ancora non esistono, ma che possono essere fatte da Dio. Del resto, se uno conoscesse soltanto Dio, fonte e principio di tutto l'essere e di ogni verità, appagherebbe talmente l'innato desiderio di sapere che non cercherebbe più nient'altro, e sarebbe beato. Per cui S. Agostino [Conf. 5, 4] dice: «Infelice l'uomo che conosce tutte quelle cose (cioè le creature), ma non conosce te; beato invece chi conosce te, anche se ignora quelle. Chi poi conosce te e conosce anche quelle, non per quelle è più beato, ma per te solo è beato».

## Articolo 9

In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 4, 5; De Verit., q. 8, a. 5

### Se le cose viste in Dio da coloro che contemplano l'essenza divina siano viste mediante alcune immagini

Pare che le cose viste in Dio da coloro che contemplano l'essenza divina siano viste mediante alcune immagini. Infatti:

1. Ogni conoscenza avviene perché il conoscente si assimila all'oggetto conosciuto: infatti l'intelletto in atto d'intendere diventa la cosa attualmente pensata, e il senso in atto di sentire diventa l'oggetto sensibile in atto, in quanto ambedue sono informati dall'immagine dell'oggetto, come la pupilla dall'immagine del colore. Se dunque l'intelletto di chi vede Dio per essenza conosce in Dio qualche creatura, è necessario che sia informato dalla sua immagine.

2. Noi conserviamo nella memoria le cose che abbiamo viste in precedenza. Ora S. Paolo, che rapito in estasi contemplò l'essenza divina, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, cc. 28, 34], cessato che ebbe di vederla si ricordò di molte cose viste in quell'estasi: tanto che egli stesso dice che «udì parole indicibili, che non è lecito ad alcuno proferire» [2 Cor 12, 4]. È quindi necessario dire che alcune immagini delle cose da lui ricordate gli erano rimaste nella mente. E per la stessa ragione, al momento della visione dell'essenza di Dio, egli doveva avere alcune immagini o specie delle cose che in essa vedeva.

In contrario: Con una stessa immagine visiva si vede lo specchio e le cose che vi si riflettono. Ma tutte le cose sono viste in Dio precisamente come in uno specchio intellettuale. Se dunque lo stesso Dio non è visto per mezzo di un'immagine, ma attraverso la sua essenza, neppure le cose che sono viste in lui sono viste per mezzo di immagini o di specie.

Dimostrazione: Coloro che vedono Dio per essenza vedono ciò che contemplano nell'essenza di Dio non mediante alcune specie, ma mediante la stessa essenza divina unita al loro intelletto. Infatti ogni cosa è conosciuta in quanto una sua immagine è nel conoscente. Ma ciò avviene in due maniere differenti. Siccome infatti due cose simili a una terza sono simili tra loro, in due modi la potenza conoscitiva può assimilarsi a un oggetto conoscibile. In un primo modo per se stessa, quando è informata direttamente dall'immagine, e allora l'oggetto è conosciuto in se stesso. In un secondo modo quando è informata dall'immagine di un'altra cosa che assomiglia a tale oggetto: e allora non si dice che l'oggetto è conosciuto in se medesimo, ma in qualcos'altro che gli assomiglia. Altra infatti è la conoscenza di un uomo visto in se stesso e altra quella che se ne ha vedendolo in un ritratto. Così, dunque, conoscere le cose attraverso le loro immagini presenti nel soggetto conoscente è conoscere le cose in se stesse, cioè nella loro propria natura; conoscerle invece in quanto le loro immagini preesistono in Dio, è un vederle in Dio. E questi due modi di conoscere sono differenti. Quindi, per quanto riguarda quel modo di conoscere che permette a coloro che vedono Dio per essenza di vedere tutto in Dio stesso, le cose non sono viste mediante immagini estranee, ma mediante la sola essenza divina presente all'intelletto, mediante la quale si vede anche Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. L'intelligenza di chi vede Dio si assimila alle cose viste in Dio in quanto si unisce all'essenza divina, nella quale preesistono le immagini rappresentative di tutte le cose.

2. Vi sono alcune potenze conoscitive che possono formarne delle altre mediante immagini anteriormente concepite. Così la fantasia dalle immagini del monte e dell'oro si forma l'immagine di un monte d'oro; e l'intelletto dalle due idee di genere e di differenza si forma l'idea di specie. E similmente dalla rappresentazione di un'immagine noi possiamo formarci la rappresentazione della cosa di cui essa è immagine. E così S. Paolo, o chiunque altro che veda Dio, dalla stessa visione dell'essenza divina può formare in se stesso le immagini delle cose che sono viste nell'essenza divina: e queste rimasero in S. Paolo anche dopo che cessò di vedere l'essenza di Dio. Tuttavia

questa visione con cui si vedono le cose mediante tali specie così formate è diversa dalla visione con cui le cose sono viste in Dio.

Articolo 10

Infra, q. 58, a. 2; In 2 Sent., d. 3, q. 2, a. 4; In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 2, sol. 4; C. G., III, c. 60; De Verit., q. 8, a. 14; Quodl., 7, q. 1, a. 2

Se quelli che vedono Dio per essenza vedano simultaneamente tutto ciò che vedono in lui

Pare che quelli che vedono Dio per essenza non vedano simultaneamente tutto ciò che vedono in lui. Infatti:

1. Secondo Aristotele [Top. 2, 10] può accadere che si abbia la scienza di molte cose, ma non accade che se ne intenda attualmente più di una. Ora, le cose che sono viste in Dio sono intese intellettualmente: infatti Dio è visto con l'intelletto. Quindi non si verifica che quanti vedono Dio vedano in lui molte cose simultaneamente.

2. S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 20] dice che «Dio muove la creatura spirituale nel tempo», cioè nei pensieri e negli affetti. Ma la creatura spirituale è precisamente l'angelo, il quale vede Dio. Quindi coloro che vedono Dio passano successivamente di pensiero in pensiero e di affetto in affetto: il tempo infatti comporta successione.

In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 15, 16]: «Non saranno volubili i nostri pensieri, andando e tornando da un oggetto all'altro, ma possiederemo tutta la nostra scienza simultaneamente con un solo sguardo».

Dimostrazione: Le cose che sono viste nel Verbo sono viste non successivamente, ma simultaneamente. A soluzione di ciò bisogna considerare che noi non possiamo intendere molte cose insieme precisamente per il fatto che le intendiamo per mezzo di specie diverse, e un solo intelletto non può essere simultaneamente informato in atto da specie diverse in modo da intendere per mezzo di esse, come nemmeno un medesimo corpo può essere modellato contemporaneamente con figure diverse. Per cui avviene che quando più cose possono essere percepite con una sola specie sono intese simultaneamente: come le diverse parti di un tutto, se sono intese ciascuna per mezzo della propria specie, sono intese successivamente e non tutte insieme; se invece sono intese tutte per mezzo della sola specie del tutto, allora sono intese simultaneamente. Ora, si è dimostrato sopra [a. prec.] che le cose che sono viste in Dio non sono viste ciascuna nella sua propria specie, ma tutte nell'unica essenza divina. Quindi sono viste tutte insieme e non successivamente.

Analisi delle obiezioni: 1. Noi intendiamo una cosa sola alla volta nel senso che intendiamo con una sola specie. Ma nell'atto di concepire una sola specie sono intese simultaneamente molte cose: p. es. nel concetto di uomo è inteso animale e razionale, e nell'idea di casa sono intese le pareti e il tetto.

2. Gli angeli, in forza della conoscenza naturale con cui conoscono le cose mediante specie diverse loro infuse, non conoscono tutto simultaneamente: e così si mutano nel tempo secondo la loro attività intellettuale. Ma in quanto vedono le cose in Dio le vedono tutte con un solo sguardo.

Articolo 11

II-II, q. 180, a. 5, In 3 Sent., d. 27, q. 3, a. 1; d. 35, q. 2, a. 2, sol. 2; In 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 7; C. G., III, c. 47; De Verit., q. 10, a. 11; Quodl., 1, q. 1; In 2 Cor., c. 12, lect. 1

Se qualcuno in questa vita possa vedere Dio per essenza

Pare che qualcuno, in questa vita, possa vedere Dio per essenza. Infatti:

1. Giacobbe disse [Gen 32, 31]: «Ho visto Dio a faccia a faccia». Ma vedere a faccia a faccia è precisamente vedere per essenza, come appare chiaramente dalle parole di S. Paolo [1 Cor 13, 12]: «Ora vediamo come in uno specchio in maniera confusa, ma allora vedremo a faccia a faccia». Quindi Dio in questa vita può essere visto per essenza.

2. Il Signore dice di Mosè [Nm 12, 8]: «A lui io parlo a faccia a faccia, ed egli vede il Signore manifestamente, non per mezzo di enigmi e figure». Ma ciò equivale a vedere Dio per essenza. Quindi qualcuno può, anche nello stato della vita presente, vedere l'essenza divina.

3. L'oggetto nel quale conosciamo tutte le altre cose e per mezzo del quale giudichiamo tutto il resto ci è noto di per se stesso. Ma tutte le cose anche adesso le conosciamo in Dio. Dice infatti S. Agostino [Conf. 12, 25]: «Se tutti e due vediamo che è vero quello che dici tu ed entrambi vediamo che è vero quello che dico io, di grazia: dov'è che noi lo vediamo? Né io in te, né tu in me, ma tutti e due in quella stessa immutabile verità che sta al disopra delle nostre menti». E altrove [De vera relig., cc. 30, 31] afferma che noi giudichiamo di tutte le cose secondo la verità divina. E nel De Trinitate [12, 2] asserisce che «alla ragione spetta giudicare di queste cose corporee secondo le essenze incorporee e sempiterne, che sicuramente non sarebbero immutabili se non fossero al disopra della nostra mente». Quindi anche in questa vita noi vediamo Dio.

4. Secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, cc. 24, 31] noi vediamo con visione intellettuale tutte le cose che sono nell'anima per la loro essenza. Ma la visione intellettuale, secondo la sua asserzione, raggiunge le realtà intelligibili non per mezzo di immagini, bensì per mezzo delle loro stesse essenze. Siccome dunque Dio è nella nostra anima per essenza, è visto da noi per essenza.

In contrario: È scritto nell'Esodo [33, 20]: «Nessun uomo può vedermi e restare vivo». E la Glossa [di Greg., Mor. 18, 54] commenta: «Finché si vive quaggiù questa vita mortale, Dio può essere visto mediante alcune immagini, ma non nella stessa realtà della sua natura».

Dimostrazione: Un puro uomo non può vedere Dio per essenza se non viene tolto da questa vita mortale. E la ragione di ciò sta nel fatto che, come si è detto sopra [a. 4], la conoscenza segue il modo della natura del soggetto conoscente. Ora la nostra anima, finché siamo in questa vita, ha l'essere nella materia corporea: quindi non conosce, naturalmente, se non le realtà che hanno la loro forma nella materia, o quelle che possono essere conosciute per mezzo di esse. Ma è chiaro che l'essenza divina non può essere conosciuta mediante le essenze delle realtà materiali poiché, come si è detto sopra [a. 2], la conoscenza di Dio avuta per qualsiasi similitudine creata non è la visione dell'essenza stessa. Quindi è impossibile all'anima dell'uomo, ancora vivente della

vita di quaggiù, vedere l'essenza di Dio. — E un segno di ciò è che la nostra anima, quanto più si astrae dalle realtà corporee, tanto più diviene capace di quelle intelligibili astratte. Ed è per questo che nei sogni e nelle alienazioni dai sensi corporei si percepiscono meglio le rivelazioni divine e le previsioni del futuro. Non può dunque avvenire che l'anima sia sollevata al supremo intelligibile, che è l'essenza divina, finché è legata a questa vita mortale.

Analisi delle obiezioni: 1. Dionigi [De cael. hier. 4, 3] spiega che, quando la Scrittura afferma che qualcuno ha visto Dio, vuole indicare che sono state prodotte delle figure, sensibili o immaginarie, atte a rappresentare simbolicamente qualcosa di divino. Per cui quando Giacobbe dice: «Ho visto Dio a faccia a faccia», si riferisce non alla stessa essenza divina, ma a una figura nella quale Dio era rappresentato. Ma questo stesso vedere la persona di Dio che parla, sia pure in visione immaginaria, è già un grado eminente della luce profetica, come vedremo quando parleremo dei vari gradi della profezia [II-II, q. 174, a. 3]. — Oppure Giacobbe disse così per indicare una certa eminenza di contemplazione intellettuale superiore a quella comune.

2. Come Dio talora opera per miracolo qualcosa di soprannaturale nelle realtà corporee, così elevò anche soprannaturalmente e fuori dell'ordine comune la mente di alcuni, che ancora vivevano in questa carne, sino alla visione della sua essenza, ma senza servirsi dei sensi della carne, come afferma S. Agostino [Epist. 147, 13] di Mosè, che fu maestro dei Giudei, e di S. Paolo, che fu maestro dei Gentili. Ma di ciò parleremo più ampiamente quando tratteremo del rapimento [II-II, q. 175, aa. 3 ss.].

3. Quando si dice che noi conosciamo tutte le cose in Dio e per mezzo di lui di tutte giudichiamo, si vuol dire che noi conosciamo e giudichiamo tutto per una certa partecipazione della sua luce: infatti anche lo stesso lume naturale della ragione è una certa partecipazione della luce di Dio; come anche diciamo, delle realtà percepite dai sensi, che le vediamo e le giudichiamo al sole, cioè mediante la luce del sole. Per questo S. Agostino [Solil. 1, 8] dice che «gli oggetti delle varie discipline non possono essere visti se non sono illuminati, per così dire, dal loro sole» cioè da Dio. Come dunque per vedere qualcosa sensibilmente non è necessario vedere la sostanza del sole, così per vedere qualcosa intellettualmente non è necessario vedere l'essenza di Dio.

4. La visione intellettuale ha per oggetto le cose che sono nell'anima per la loro essenza come gli intelligibili sono nell'intelletto. Ma Dio si trova come oggetto intelligibile nell'anima dei beati, non già nell'anima nostra, dove si trova [solo] per essenza, per presenza e per potenza.

## Articolo 12

Infra, q. 32, a. 1; q. 86, a. 2, ad 1; In 1 Sent., d. 3, q. 1, a. 1; In 3 Sent., d. 27, q. 3, a. 1; C. G., IV, c. 1; In De Trin., q. 1, a. 2; In Rom., c. 1, lect. 6

### Se in questa vita possiamo conoscere Dio con la ragione naturale

Pare che con la ragione naturale non possiamo, in questa vita, conoscere Dio. Infatti:

1. Dice Boezio [De consol. 5, pr. 4] che «la ragione non afferra le forme

semplici». Ma Dio è una forma supremamente semplice, come si è già dimostrato [q. 3, a. 7]. Quindi la ragione naturale è impotente a raggiungerne la conoscenza.
2. Come insegna Aristotele [De anima 3, 7], l'anima con la ragione naturale nulla intende senza una rappresentazione della fantasia. Ma noi non possiamo avere di Dio un'immagine fantastica, essendo egli incorporeo. Quindi con la ragione naturale non possiamo conoscere Dio.
3. La conoscenza che si ha mediante la ragione naturale deve essere comune ai buoni e ai cattivi, come è comune anche la natura. Ma la conoscenza di Dio appartiene solo ai buoni: dice infatti S. Agostino [De Trin. 1, 2]: «L'acume della mente umana non può fissarsi in così eccellente luce se non è purificata dalla giustizia della fede». Quindi Dio è inconoscibile alla ragione naturale.
In contrario: S. Paolo [parlando dei gentili] [Rm 1, 19] afferma che «ciò che si può conoscere di Dio è loro manifesto», cioè quello che di Dio è conoscibile mediante il lume della ragione.
Dimostrazione: La nostra conoscenza naturale trae origine dal senso, e quindi si estende fin dove può essere condotta come per mano dalle realtà sensibili. Ora, mediante le realtà sensibili il nostro intelletto non può giungere sino al punto di vedere l'essenza divina, poiché le creature sensibili sono effetti di Dio che non adeguano la potenza della loro causa. Quindi mediante la conoscenza delle realtà sensibili non si può avere la piena conoscenza della potenza di Dio, e per ciò stesso neppure quella della sua essenza. Ma siccome tali realtà sono effetti dipendenti dalla loro causa, ne segue che per mezzo di esse possiamo essere condotti sino a conoscere di Dio se esista, e a conoscere altresì ciò che a lui conviene necessariamente come alla causa prima di tutte le cose, eccedente tutti i suoi effetti. Quindi noi conosciamo di Dio la sua relazione con le creature, che cioè egli è la causa di tutte, e la differenza esistente tra queste e lui, che cioè egli non è nulla di quanto è causato da lui; e che ciò va escluso da lui non già perché egli sia mancante di qualcosa, ma perché tutto supera.
Analisi delle obiezioni: 1. La ragione non può raggiungere una forma semplice sino a conoscere che cosa essa sia; può tuttavia conoscerla sapendo almeno che esiste.
2. Con la ragione naturale Dio è conosciuto mediante le immagini forniteci dai suoi effetti.
3. Conoscere Dio per essenza appartiene esclusivamente ai buoni, perché è dovuto alla grazia, ma la conoscenza che di lui si può avere con la ragione naturale può competere ai buoni e ai cattivi. Quindi S. Agostino nel libro delle Ritrattazioni [1, 4] scrive: «Non approvo ciò che dissi in una mia preghiera [Solil. 1, 1]: "O Dio, che hai voluto che solo i puri conoscessero la verità": infatti mi si può rispondere che molti che non sono puri conoscono molte verità»; le conoscono cioè con il lume della ragione.

## Articolo 13
## Se mediante la grazia si abbia una conoscenza di Dio

## più alta di quella che si ha con la ragione naturale

Pare che mediante la grazia non si abbia una conoscenza di Dio più alta di quella che si ha con la ragione naturale. Infatti:

1. Dice Dionigi [De myst. theol. 1, 3] che chi in questa vita si unisce più intimamente a Dio si unisce a lui come a un essere del tutto sconosciuto; e lo afferma anche di Mosè, che pure nell'ordine della conoscenza per grazia raggiunse un grado sublime. Ora, congiungersi a Dio ignorandone però l'essenza è cosa che avviene anche mediante la ragione naturale. Quindi per mezzo della grazia Dio non è da noi conosciuto più perfettamente che per mezzo della ragione naturale.

2. Con la ragione naturale non possiamo pervenire alla conoscenza delle realtà divine se non mediante le immagini della fantasia; ma ciò avviene anche in forza della conoscenza per grazia. Dice infatti Dionigi [De cael. hier. 1, 2]: «È impossibile che a noi risplenda il raggio divino senza essere circondato e velato dalla varietà dei sacri veli». Quindi mediante la grazia non conosciamo Dio più perfettamente che mediante la ragione naturale.

3. Il nostro intelletto aderisce a Dio per la grazia della fede. Ora, non pare che la fede sia una conoscenza poiché, come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 26], le cose che non si vedono «sono oggetto di fede, non di scienza». Quindi mediante la grazia non ci viene aggiunta una nuova e più eccellente conoscenza di Dio.

In contrario: L'Apostolo [1 Cor 2, 10] scrive: «A noi Dio le ha rivelate per mezzo del suo spirito», cioè quelle cose «che nessuno dei principi di questo mondo ha potuto conoscere» [v. 8]; vale a dire nessuno dei filosofi, come spiega la Glossa [interlin. di Gir., su 1 Cor 2, 8].

Dimostrazione: Mediante la grazia noi possediamo una conoscenza di Dio più perfetta che mediante la ragione naturale. E lo si prova così. La conoscenza che abbiamo in base alla ragione naturale richiede due cose, cioè le immagini che ci vengono dalle realtà sensibili e il lume naturale dell'intelligenza, in forza del quale astraiamo dalle immagini sensibili le concezioni intelligibili. Ora, quanto all'una e all'altra cosa la nostra conoscenza umana è aiutata dalla rivelazione della grazia. Infatti il lume naturale dell'intelletto viene rinvigorito dall'infusione del lume di grazia, e talora si formano per virtù divina nell'immaginazione dell'uomo anche delle immagini sensibili assai più espressive delle realtà divine di quanto non lo siano quelle che ricaviamo naturalmente dalle realtà esterne: come appare chiaro nelle visioni profetiche. E talvolta Dio forma miracolosamente anche delle realtà sensibili, come pure delle voci, per esprimere qualcosa di divino; come nel battesimo di Gesù lo Spirito Santo apparve sotto forma di colomba, e fu udita la voce del Padre: «Questi è il mio Figlio prediletto» [Mt 3, 17].

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene mediante la rivelazione della grazia non conosciamo in questa vita l'essenza di Dio, e in questo senso ci uniamo a lui come a uno sconosciuto, tuttavia lo conosciamo in modo più completo, poiché ci vengono manifestate opere di lui più numerose e più eccellenti, e poiché in forza della rivelazione divina gli attribuiamo delle perfezioni che la ragione naturale non può raggiungere, come ad es. che Dio è uno e trino.

2. Dalle immagini forniteci dai sensi secondo l'ordine naturale, o formate per virtù divina nella nostra immaginativa, si genera una conoscenza intellettuale tanto più perfetta quanto più forte è in un uomo il lume intellettuale. E così in forza della rivelazione si trae da queste immagini, per l'infusione del lume divino, una più ricca conoscenza.
3. La fede è una certa conoscenza, poiché l'intelletto è determinato dalla fede ad aderire a un oggetto conoscibile. Però questa determinazione non è causata dalla visione di colui che crede, ma dalla visione di colui al quale si crede.
E così, in quanto manca l'evidenza, la fede resta al disotto della conoscenza scientifica: infatti la scienza determina l'intelletto a una data verità in forza dell'evidenza e dell'intelligenza dei primi princìpi.

Quaestio 13
Prooemium

[28788] Iª q. 13 pr. Consideratis his quae ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum, unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus. Circa hoc ergo quaeruntur duodecim. Primo, utrum Deus sit nominabilis a nobis. Secundo, utrum aliqua nomina dicta de Deo, praedicentur de ipso substantialiter. Tertio, utrum aliqua nomina dicta de Deo, proprie dicantur de ipso; an omnia attribuantur ei metaphorice. Quarto, utrum multa nomina dicta de Deo, sint synonyma. Quinto, utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce, vel aequivoce. Sexto, supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis. Septimo, utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore. Octavo, utrum hoc nomen Deus sit nomen naturae, vel operationis. Nono, utrum hoc nomen Deus sit nomen communicabile. Decimo, utrum accipiatur univoce vel aequivoce, secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. Undecimo, utrum hoc nomen qui est sit maxime proprium nomen Dei. Duodecimo, utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo.

ARGOMENTO 13
I NOMI DI DIO
Dopo avere studiato ciò che concerne la conoscenza di Dio, bisogna procedere allo studio dei nomi di Dio, poiché noi nominiamo tutte le cose nel modo in cui le conosciamo.
In proposito si pongono dodici quesiti: 1. Se possiamo dare dei nomi a Dio;
2. Se alcuni nomi detti di Dio designino la sua sostanza; 3. Se alcuni nomi si dicano di Dio in senso proprio, o se invece tutti gli vengano attribuiti in senso metaforico; 4. Se i vari nomi che si dicono di Dio siano sinonimi; 5. Se alcuni nomi vengano attribuiti a Dio e alle creature univocamente o equivocamente;
6. Se tali nomi, supposto che si dicano analogicamente, siano attribuiti primariamente a Dio o alle creature; 7. Se alcuni nomi siano detti di Dio dall'inizio del tempo; 8. Se il nome Dio sia un nome indicante la natura o l'operazione;
9. Se il nome Dio sia un nome comunicabile; 10. Se venga preso univocamente o equivocamente secondo che significa Dio per natura o per partecipazione o secondo l'opinione; 11. Se il nome Colui che è sia per eccellenza il nome proprio di Dio; 12. Se su Dio si possano formulare delle proposizioni affermative.

Articolo 1

In 1 Sent., d. 1, expos.; d. 22, q. 1, a. 1; In Div. Nom., c. 1, lect. 1, 3

Se a Dio convenga un nome

Sembra che nessun nome convenga a Dio. Infatti:

1. Dionigi [De div. nom. 1] dice che «Di lui non c'è né nome né opinione». E nella Sacra Scrittura [Pr 30, 4] è detto: «Come si chiama? Qual è il nome di suo figlio, se lo sai?».

2. Ogni nome si dice o in astratto o in concreto. Ora, i nomi concreti, [implicando composizione], non convengono a Dio, poiché egli è semplice; e neppure gli convengono i nomi astratti, poiché non indicano qualcosa di perfetto e di sussistente. Quindi di Dio non può dirsi alcun nome.

3. I nomi [sostantivi] indicano una sostanza determinata da una qualità; i verbi e i participi invece includono l'idea di tempo; i pronomi poi comportano un'indicazione [di ordine spaziale e sensibile], oppure una relazione. Ora, nulla di tutto ciò può convenire a Dio: poiché egli è senza qualità e senza accidente alcuno, e fuori del tempo; e non cade sotto i sensi in modo che lo si possa mostrare, né può essere indicato in modo relativo, poiché i [termini] relativi si richiamano a nomi, participi e pronomi dimostrativi detti in antecedenza. Quindi Dio non può in alcun modo essere da noi nominato.

In contrario: Si legge nella Scrittura [Es 15, 3]: «Il Signore è prode in guerra, si chiama Signore».

Dimostrazione: Come dice Aristotele [Periherm. 1, 1], le parole sono segni dei concetti, e i concetti sono immagini delle cose. E così appare chiaro che le parole si riferiscono alle cose indicate, mediante [però] il concetto della mente. Per cui noi possiamo nominare una cosa a seconda della conoscenza intellettuale che ne abbiamo. Ora, si è già dimostrato [q. 12, aa. 11, 12] che Dio non può essere visto da noi in questa vita nella sua essenza, ma è da noi conosciuto mediante le creature per via di causalità, di eminenza e di rimozione. Conseguentemente può essere nominato da noi [con termini desunti] dalle creature; non però in maniera tale che il nome da cui è indicato esprima l'essenza di Dio quale essa è allo stesso modo in cui il termine uomo esprime nel suo significato proprio la natura dell'uomo [quale essa è]; poiché questo termine ci dà dell'uomo la definizione, che ne esprime l'essenza: infatti l'idea espressa dal nome è la definizione.

Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che Dio non ha nome o che è al disopra di ogni denominazione perché la sua essenza è al disopra di tutto ciò che noi possiamo concepire o esprimere a parole riguardo a Dio.

2. Siccome noi arriviamo alla conoscenza di Dio mediante le creature, e da esse derivano le denominazioni, per conseguenza i nomi che attribuiamo a Dio lo esprimono in un modo che [propriamente] conviene alle creature materiali, la cui conoscenza ci è connaturale, come si è detto [q. 12, a. 4]. E poiché tra queste creature gli enti perfetti e sussistenti sono composti, mentre la loro forma non è qualcosa di completo e di sussistente, ma piuttosto un costitutivo, ne segue che tutti i nomi che noi imponiamo per esprimere un essere completo e sussistente sono termini concreti, come conviene ai composti; i nomi invece che vengono dati per indicare forme semplici non esprimono un essere sussistente, ma ciò per cui una cosa è: come 'bianchezza' significa ciò per cui un oggetto è bianco. Poiché dunque Dio è insieme semplice

e sussistente, gli attribuiamo dei nomi astratti per indicarne la semplicità, e dei nomi concreti per designarne la sussistenza e la perfezione: né gli uni né gli altri però esprimono il suo proprio modo di essere, come neppure il nostro intelletto, in questa vita, lo conosce così come egli è.
3. Indicare una sostanza specificata da una qualità equivale a indicare il supposito con la natura o la forma determinata nella quale sussiste. Come quindi si danno a Dio dei nomi concreti per indicarne la sussistenza e la perfezione, come si è detto [ad 2], così gli si attribuiscono dei nomi che ne indicano l'essenza qualificata. Quanto poi ai verbi e ai participi significanti il tempo, si dicono di Dio per la ragione che l'eternità include tutti i tempi: come infatti non possiamo né concepire né esprimere le realtà semplici e sussistenti se non nella maniera dei composti, così non possiamo intendere ed esprimere a parole la semplice eternità se non nella maniera delle realtà temporali: e ciò per la connaturalità del nostro intelletto con le realtà composte e temporali. I pronomi dimostrativi poi sono detti di Dio per indicarlo quale oggetto dell'intelligenza, non quale oggetto dei sensi: dal momento infatti che cade sotto la nostra intelligenza, cade anche sotto la nostra designazione. Per cui al modo stesso in cui applichiamo a Dio dei nomi, participi e pronomi dimostrativi, così lo possiamo anche designare con dei pronomi relativi.

Articolo 2
In 1 Sent., d. 2, q. 1, a. 2; C. G., I, c. 31; De Pot., q. 7, a. 5
Se qualche nome detto di Dio ne significhi l'essenza
Pare che nessun nome detto di Dio ne indichi l'essenza. Infatti:
1. Dice il Damasceno [De fide orth. 1, 9]: «Ciascuno dei nomi che si dicono di Dio non sta a significare ciò che egli è secondo l'essenza, ma a indicare ciò che non è, o una qualche relazione, o alcune di quelle cose che seguono la natura o l'operazione».
2. Dionigi [De div. nom. 1] afferma: «Troverai che tutti gli inni dei sacri dottori che dividono in lodi e manifestazioni gli appellativi di Dio sono diretti alle libere produzioni della potenza divina». E ciò significa che i nomi usati dai sacri dottori per la divina lode si distinguono in rapporto agli effetti che procedono dallo stesso Dio. Ora, ciò che indica la produzione [o l'effetto] di una cosa non indica nulla di essenziale alla cosa stessa. Quindi i nomi detti di Dio non esprimono la sua essenza.
3. Una cosa viene da noi nominata nel modo in cui è conosciuta. Ma in questa vita noi non conosciamo Dio secondo la sua essenza. Quindi neppure i nomi da noi imposti vogliono esprimere la natura di Dio.
In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 6, 4]: «In Dio è tutt'uno essere ed essere forte, o essere sapiente, e qualsiasi altra cosa che vorrai affermare di quella semplicità per indicarne la sostanza». Quindi tutti questi nomi stanno a significare la sostanza [o la natura] di Dio.
Dimostrazione: I nomi che vengono attribuiti a Dio in senso negativo, o che significano un suo rapporto con le creature, evidentemente non esprimono in alcun modo la sua essenza, ma indicano l'eliminazione di un qualcosa da lui, o la relazione di lui verso altre cose, o meglio di altre cose verso di lui. Se

però si tratta di nomi che si applicano a Dio in modo assoluto e affermativo, come buono, sapiente e così via, allora c'è diversità di opinioni.
Alcuni infatti sostennero che tutti questi nomi, sebbene si dicano di Dio affermativamente, sono stati trovati più per eliminare da Dio qualcosa che non per porre qualcosa in lui. Quindi affermano che quando noi diciamo che Dio è vivente intendiamo dire che non esiste al modo delle realtà inanimate; e così andrebbero presi gli altri [nomi]. Così pensava Mosè Maimonide. —
Altri invece dicono che tali nomi sono stati dati per indicare dei rapporti esistenti fra Dio e le sue creature, in maniera che quando, p. es., diciamo che Dio è buono, il senso sarebbe questo: Dio è causa della bontà nelle cose. E così per tutti gli altri casi.
Ma né l'una né l'altra di queste opinioni soddisfa, per tre motivi. Prima di tutto perché nessuna di esse sarebbe sufficiente ad assegnare la ragione per cui si dicono di Dio alcuni nomi a preferenza di altri. Dio infatti, come è causa dei beni, così è anche causa dei corpi: se quindi col dire: «Dio è buono» non si vuole significare altro se non che «Dio è causa del bene», si dovrebbe poter dire ugualmente che Dio è un corpo, essendo causa dei corpi. Parimenti, dicendolo corpo, si esclude che sia un ente soltanto in potenza, come la materia prima. — Secondo, poiché ne seguirebbe che tutti i nomi applicati a Dio si direbbero di lui per derivazione, come sano si dice della medicina per derivazione, poiché significa soltanto che essa è causa della sanità nell'animale, il quale invece è detto sano in senso pieno e inderivato. — Terzo, poiché ciò è in contrasto con l'intenzione di chi parla di Dio. Infatti chi dice che Dio è vivente non intende affermare semplicemente che è causa della nostra vita, o che differisce dai corpi inanimati.
Perciò bisogna dire diversamente, che cioè tali nomi significano la sostanza divina e vengono attribuiti all'essenza di Dio, ma la rappresentano in modo insufficiente. E lo si dimostra in questo modo. I vocaboli significano Dio in base alla conoscenza che di lui ha il nostro intelletto. Ora, siccome il nostro intelletto conosce Dio attraverso le creature, lo conoscerà nella misura in cui le creature glielo rappresentano. D'altra parte sopra [q. 4, a. 2] si è dimostrato che Dio precontiene in se medesimo tutte le perfezioni delle creature, in quanto assolutamente e universalmente perfetto. E così ogni creatura in tanto lo rappresenta e gli assomiglia in quanto possiede una qualche perfezione; non però in modo da rappresentarlo come un qualcosa della stessa specie o dello stesso genere, bensì come un principio trascendente, dalla cui forma gli effetti sono lontani, ma col quale tuttavia hanno una certa somiglianza: come [ad es.] le forme dei corpi inferiori rappresentano la virtù del sole. E tutto ciò fu esposto sopra [q. 4, a. 3], quando si trattò della divina perfezione. Così, dunque, i predetti nomi significano la divina sostanza, però imperfettamente, come anche le creature la rappresentano in modo imperfetto.
Per cui, quando si dice: «Dio è buono», non si vuol dire che Dio è causa del bene, o che Dio non è cattivo, ma il senso è questo: «ciò che noi chiamiamo bontà nelle creature preesiste in Dio», e in un modo certamente più alto. Quindi la bontà non conviene a Dio perché egli è causa del bene, ma piuttosto, al contrario, per il fatto che è buono Dio effonde la bontà nelle cose;

secondo il detto di S. Agostino [De doctr. christ. 1, 32]: «In quanto è buono, noi esistiamo».

Analisi delle obiezioni: 1. Il Damasceno dice che tali nomi non significano quello che Dio è perché nessuno di essi lo esprime perfettamente, ma ognuno lo indica imperfettamente, come anche imperfettamente lo rappresentano le creature.

2. Nella significazione delle parole talora non c'è corrispondenza fra la cosa da cui si desume un termine e quella per cui lo si adopera: p. es. il latino lapis (pietra) deriva da laedere pedem, offendere il piede; però non lo si adopera per indicare ciò che offende il piede, ma per significare un certo tipo di corpi: altrimenti tutto ciò che offende il piede sarebbe lapis (pietra). Così dunque si deve dire che quei nomi divini sono desunti dagli effetti che derivano dalla divinità: come infatti le creature rappresentano Dio, per quanto imperfettamente secondo partecipazioni diverse di perfezioni, così il nostro intelletto conosce e nomina Dio secondo ciascuna di queste derivazioni. Tuttavia esso non applica [a Dio] questi nomi per indicare le varie derivazioni, quasi che nel dire: «Dio è un vivente» volesse intendere: «da Dio deriva la vita», bensì per indicare lo stesso principio delle cose, in quanto in esso preesiste la vita, sebbene in modo più elevato di quello che noi possiamo capire o esprimere.

3. In questa vita noi non possiamo conoscere l'essenza di Dio come è in se stessa, ma la conosciamo nel modo in cui si trova rappresentata nelle perfezioni delle creature. E così la designano i nomi da noi imposti.

## Articolo 3

In 1 Sent., d. 4, q. 1, a. 1; d. 22, q. 1, a. 2; d. 33, q. 1, a. 2; d. 35, q. 1, a. 1, ad 2; C. G., I, c. 30; De Pot., q. 7, a. 5

### Se qualche nome si dica di Dio in senso proprio

Pare che nessun nome debba dirsi di Dio in senso proprio. Infatti:

1. Tutti i nomi che diamo a Dio sono presi dalle creature, come si è detto [a. 1]. Ora, i nomi delle creature si dicono di Dio in senso metaforico, come quando si dice che Dio è una pietra, un leone e così via. Quindi tutti i nomi che si dicono di Dio sono usati in senso metaforico.

2. Nessun nome è detto in senso proprio di colui del quale con più verità è negato anziché affermato. Ora, tutti questi nomi: buono, sapiente e simili, con più verità vanno negati piuttosto che affermati di Dio, come dimostra Dionigi [De cael. hier. 2, 3]. Quindi nessuno di tali nomi è detto di Dio in senso proprio.

3. I nomi dei corpi non si predicano di Dio se non metaforicamente, essendo egli incorporeo. Ora, tutti questi nomi implicano delle condizioni materiali: includono infatti nel loro significato l'idea di tempo, di composizione e di altre simili cose, che sono condizioni proprie dei corpi. Quindi tutti questi nomi si predicano di Dio metaforicamente.

In contrario: Scrive S. Ambrogio [De fide 2, prol.]: «Ci sono dei nomi che ci mostrano all'evidenza le proprietà della divinità; altri che esprimono la chiara verità della maestà divina; altri poi che si dicono di Dio in senso traslato

per similitudine». Non tutti i nomi, dunque, si dicono di Dio metaforicamente, ma alcuni si dicono in senso proprio.
Dimostrazione: Come abbiamo già detto [a. prec.], noi conosciamo Dio dalle perfezioni che egli comunica alle creature; perfezioni che si ritrovano in Dio in un grado certo più eminente che nelle creature. Tuttavia il nostro intelletto le apprende nel modo in cui si trovano nelle creature; e come le apprende, così le esprime a parole. Nei nomi dunque che attribuiamo a Dio si devono considerare due cose: le perfezioni stesse significate, come la bontà, la vita, ecc., e il modo di significarle. Riguardo dunque a ciò che tali nomi significano, essi convengono a Dio in senso proprio, e anzi più proprio che alle stesse creature, e si dicono di lui primariamente. Quanto invece al modo di significare non si dicono di Dio in senso proprio, poiché hanno un modo di significare che conviene alle creature.
Analisi delle obiezioni: 1. Certi nomi esprimono le perfezioni comunicate da Dio alle realtà create in maniera che lo stesso modo imperfetto con cui la perfezione divina è partecipata dalla creatura è incluso nello stesso significato del termine, come ad es. la parola pietra significa qualcosa che esiste [solo] nella materia: e tali nomi non si possono attribuire a Dio se non metaforicamente. Altri nomi invece significano le stesse perfezioni in modo assoluto, senza che alcun limite di partecipazione sia incluso nel loro significato, come ente, buono, vivente e simili: e questi si dicono di Dio in senso proprio.
2. Dionigi dice che tali nomi si debbono negare di Dio precisamente per questo, perché ciò che è espresso nel nome non compete a Dio nel modo in cui il nome lo significa, ma in una maniera più sublime. Quindi Dionigi nel medesimo punto dice che Dio è al disopra di ogni sostanza e di ogni vita.
3. Questi nomi che si dicono di Dio in senso proprio comportano condizioni corporali non nello stesso significato del nome, ma quanto al modo di significare. Quelli invece che si applicano a Dio in senso metaforico implicano [materialità o] condizione corporale nello stesso loro significato.

Articolo 4
In 1 Sent., d. 2, q. 1, a. 3; d. 22, q. 1, a. 3; C. G., I, c. 35; De Pot., q. 7, a. 6; Comp. Theol., c. 25
Se i nomi che si danno a Dio siano sinonimi
Pare che i diversi nomi che si danno a Dio siano dei sinonimi. Infatti:
1. Si chiamano sinonimi quei termini che significano in tutto la medesima cosa. Ora, i nomi che si dicono di Dio indicano, in tutto, la medesima cosa in Dio, poiché la bontà di Dio è la sua essenza, come anche la sapienza. Quindi tutti questi termini sono sinonimi.
2. A chi dicesse che questi nomi significano in realtà la stessa cosa, però con una diversità di concetti, si ribatte: un concetto a cui non corrisponde qualcosa di reale è vano: se dunque questi concetti sono molti e la realtà è una sola, pare che tali concetti siano vani.
3. Ciò che è uno realmente e concettualmente è più uno di ciò che è uno realmente e molteplice concettualmente. Ora, Dio è uno al massimo grado.
Quindi pare che non sia uno realmente e molteplice concettualmente. E così i

nomi detti di Dio non indicano concetti diversi: quindi sono sinonimi.
In contrario: Dei termini sinonimi uniti insieme non sono che un gioco di parole, come se si dicesse: «La veste è un indumento». Se dunque tutti i nomi detti di Dio sono sinonimi non si potrà più dire convenientemente Dio buono ed espressioni consimili; eppure sta scritto in Geremia [32, 18]: «Dio grande e forte, che ti chiami Signore degli eserciti».
Dimostrazione: I nomi che si danno a Dio non sono sinonimi. Asserzione, questa, facile a provarsi se dicessimo che questi nomi sono stati introdotti per escludere qualcosa da Dio, o per designare il suo rapporto di causa verso le creature: perché allora sotto questi nomi vi sarebbero diverse nozioni secondo le varie realtà negate, o secondo i diversi effetti che si hanno di mira. Ma anche stando a ciò che abbiamo detto [a. 2], che cioè tali nomi significano, per quanto imperfettamente, la sostanza divina, si dimostra facilmente, da quanto precede [aa. 1, 2], che contengono nozioni diverse. Infatti la nozione espressa dal nome è la concezione che l'intelletto si fa della realtà indicata dal nome. Ora il nostro intelletto, conoscendo Dio per mezzo delle creature, per conoscere Dio forma dei concetti proporzionati alle perfezioni derivanti da Dio nelle creature; le quali perfezioni in Dio preesistono certamente allo stato di unità e semplicità, ma nelle creature sono ricevute in modo diviso e molteplice. Come dunque alle diverse perfezioni delle creature corrisponde un unico principio semplice, rappresentato in maniera varia e multipla dalle diverse perfezioni delle creature, così alle concezioni molteplici e varie del nostro intelletto corrisponde un unico oggetto assolutamente semplice, conosciuto imperfettamente secondo tali concezioni. E perciò i nomi attribuiti a Dio, sebbene significhino realmente una sola cosa, tuttavia, siccome la significano attraverso concetti molteplici e diversi, non sono sinonimi.
Analisi delle obiezioni: 1. E così è sciolta la prima obiezione. Infatti si chiamano sinonimi i nomi che significano una sola cosa secondo un unico concetto. Ora, quei nomi che esprimono nozioni diverse di un'identica realtà non significano primariamente e direttamente una medesima cosa: poiché il nome non indica la realtà se non mediante la concezione dell'intelletto, come si è visto [a. 1].
2. I molteplici sensi di questi termini non sono falsi e vani, poiché a tutti corrisponde una realtà semplice rappresentata da essi in modo vario e imperfetto.
3. Dipende dalla perfetta unità di Dio che si trovi in lui in maniera semplice e unitaria ciò che è molteplice e diviso nelle cose. Ed è per questo che egli è uno realmente e molteplice secondo i concetti [che ne abbiamo]: poiché il nostro intelletto lo apprende in molteplici modi, come in molteplici modi le cose lo rappresentano.

Articolo 5
In 1 Sent., Prol., a. 2, ad 2; d. 19, q. 5, a. 2, ad 1; d. 35, q. 1, a. 4; C. G., I, cc. 32, 33, 34; De Verit., q. 2, a. 11; De Pot., q. 7, a. 7; Comp. Theol., c. 27
Se i nomi attribuiti a Dio e alle creature siano loro attribuiti in senso univoco
Pare che i nomi attribuiti a Dio e alle creature siano loro attribuiti in senso

univoco. Infatti:
1. Ogni equivoco si riduce all'univoco, come il molteplice all'uno. Se infatti è vero che la parola cane è applicata equivocamente all'animale che abbaia e all'animale marino, bisogna pure che di alcuni animali sia detto in senso univoco, cioè di tutti i latranti, altrimenti bisognerebbe procedere all'infinito [per trovare il significato originale]. Ora, esistono degli agenti univoci, i quali concordano con i loro effetti nel nome e nella definizione, come l'uomo [che] genera l'uomo; esistono però [anche] degli agenti equivoci, come il sole [che] causa il caldo pur non essendo esso stesso caldo se non in senso equivoco. Pare dunque che il primo agente, al quale si riducono tutti gli altri agenti, sia un agente univoco. E così quanto si dice di Dio e delle creature è detto in senso univoco.
Dimostrazione: È impossibile che si predichi qualcosa di Dio e delle creature in senso univoco. Poiché ogni effetto che non è proporzionato alla potenza della causa agente ritrae una somiglianza dell'agente non secondo la stessa natura, ma imperfettamente; in maniera che quanto negli effetti si trova diviso e molteplice, nella causa è semplice e uniforme: come il sole mediante un'unica energia produce nelle cose di quaggiù forme molteplici e svariate. Allo stesso modo, come si è detto [a. prec.], tutte le perfezioni delle cose, che nelle creature sono frammentarie e molteplici, in Dio preesistono in semplice unità. Così dunque, quando un nome che indica perfezione viene applicato a una creatura, significa quella perfezione come distinta dalle altre, secondo la nozione espressa dalla definizione: p. es., quando il termine sapiente lo attribuiamo all'uomo, indichiamo una perfezione distinta dall'essenza dell'uomo, dalla sua potenza, dalla sua esistenza e da altre cose del genere. Quando invece attribuiamo questo nome a Dio non intendiamo indicare qualcosa di distinto dalla sua essenza, dalla sua potenza e dal suo essere. Per conseguenza, se è applicato all'uomo, il termine sapiente circoscrive, in qualche modo, e racchiude la qualità che esprime; non così invece se è applicato a Dio: perché [in tal caso] lascia la perfezione indicata senza delimitazione, e nell'atto di oltrepassare il significato del nome. Quindi è chiaro che il termine sapiente si dice di Dio e dell'uomo non secondo l'identico concetto [formale]. E così è di tutti gli altri nomi. Quindi nessun nome viene attribuito in senso univoco a Dio e alle creature.
Ma nemmeno in senso del tutto equivoco, come alcuni hanno affermato. Poiché in tal modo nulla si potrebbe conoscere o dimostrare intorno a Dio partendo dalle creature, ma si cadrebbe continuamente nel sofisma chiamato «equivocazione». E ciò sarebbe in contrasto sia con i filosofi, i quali dimostrano molte cose su Dio, sia con l'Apostolo, il quale dice [Rm 1, 20] che «le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute».
Si deve dunque concludere che tali termini vengono affermati di Dio e delle creature in modo analogico, cioè proporzionale. E ciò avviene in due maniere: o perché più termini dicono ordine a un termine unico [originario e inderivato] — come sano si dice della medicina e dell'orina, inquantoché l'una e l'altra dicono un certo ordine e un rapporto alla sanità dell'animale, questa come segno, quella come causa, —, oppure perché un termine presenta [corrispondenza o] proporzione con un altro, come sano si dice della medicina e dell'animale in quanto la medicina è

causa della sanità che è nell'animale. E in questo modo alcuni nomi si dicono di Dio e delle creature analogicamente, e non in senso puramente equivoco, e neppure univoco. Infatti noi non possiamo parlare di Dio se non partendo dalle creature, come sopra [a. 1] si è detto. E così, qualunque termine si dica di Dio e delle creature, lo si dice per il rapporto che le creature hanno con Dio come al principio o alla causa in cui preesistono in modo eccellente tutte le perfezioni delle cose.

E questo modo di comunanza sta in mezzo tra la pura equivocità e la semplice univocità, poiché nei nomi detti per analogia non vi è una nozione unica come negli univoci, né totalmente diversa, come negli equivoci, ma il nome che analogicamente è applicato a più soggetti significa diverse proporzioni riguardo a una medesima cosa: come sano detto dell'orina indica il segno della sanità, mentre detto della medicina significa la causa della stessa sanità.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene logicamente sia necessario ridurre i termini equivoci a quelli univoci, tuttavia nell'ordine delle cause l'agente non univoco precede necessariamente l'agente univoco. Infatti l'agente non univoco è causa universale di tutta la specie, come il sole è causa della generazione di tutti gli uomini. L'agente univoco invece non è la causa agente universale di tutta la specie (altrimenti sarebbe causa di se stesso, essendo contenuto sotto la specie), ma è la causa particolare rispetto a tale individuo in cui assicura la partecipazione della specie. Dunque la causa universale di tutta una specie non è un agente univoco. Ora, la causa universale è anteriore a quella particolare. — Tale agente universale tuttavia, sebbene non sia univoco, non è neppure del tutto equivoco, poiché allora non causerebbe un qualcosa di simile a sé, ma lo si può chiamare agente analogico: come in logica i vari attributi univoci si riducono a un termine primo, non univoco, ma analogico, che è l'ente.

2. La somiglianza della creatura con Dio è imperfetta, poiché non lo rappresenta neppure secondo un medesimo genere, come si è già provato [q. 4, a. 3].

3. Dio, [come causa], è misura [degli enti], ma è una misura eccedente ogni loro proporzione. Per cui non è necessario che Dio e le creature siano contenute sotto un medesimo genere.

Gli argomenti in contrario da parte loro provano che i predetti nomi non vengono detti di Dio e delle creature univocamente, ma non provano che vengano detti equivocamente.

## Articolo 6

Supra, a. 3; In 1 Sent., d. 22, q. 1, a. 2; C. G., I, c. 34; Comp. Theol., c. 27; In Ephes., c. 3, lect. 4

### Se i nomi si dicano delle creature prima che di Dio

Pare che i nomi si dicano delle creature prima che di Dio. Infatti:

1. Noi nominiamo le cose secondo che le conosciamo, essendo le parole, come dice Aristotele [Periherm. 1, 1], «segni dei concetti». Ora, noi conosciamo prima la creatura che Dio: quindi i nomi da noi imposti convengono prima alle creature e poi a Dio.

2. Secondo Dionigi [De div. nom. 1] «noi nominiamo Dio dalle creature». Ma i nomi che noi dalle creature trasferiamo in Dio si dicono prima delle creature che di Dio, come le parole leone, pietra e simili. Quindi tutti i nomi

che vengono attribuiti a Dio e alle creature si dicono prima delle creature che di Dio.
3. Al dire di Dionigi [De myst. theol. 1, 2], tutti i nomi che sono comuni a Dio e alle creature si riferiscono a Dio come alla causa di tutti gli esseri. Ora, un termine dato per ragione di causalità viene attribuito alla causa in secondo luogo: come sano si dice prima dell'animale e poi della medicina, che è causa della sanità. Quindi tutti questi nomi si dicono delle creature prima che di Dio.
In contrario: Dice S. Paolo [Ef 3, 14 s.]: «Io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome». E la stessa ragione vale per tutti gli altri nomi che si dicono di Dio e delle creature. Quindi tali nomi si dicono di Dio prima che delle creature.
Dimostrazione: È necessario che tutti i nomi che si dicono di più cose per analogia si dicano in ordine a una cosa sola: quindi tale cosa deve essere posta nella definizione di tutte le altre. E poiché la nozione espressa dal nome è la definizione, come dice Aristotele [Met. 4, 7], bisogna che tale nome si dica primariamente di quella prima cosa che è posta nella definizione delle altre, e secondariamente delle altre, a seconda che si avvicinano più o meno alla prima: come il termine sano, che si dice dell'animale, entra nella definizione del sano detto della medicina, la quale è detta sana in quanto causa la sanità nell'animale; come [entra] anche nella definizione di sano detto dell'orina, la quale è detta sana in quanto è un indice della sanità dell'animale.
Così dunque tutti i nomi che si dicono di Dio metaforicamente si dicono delle creature prima che di Dio: poiché applicati a Dio non significano altro che delle somiglianze con tali creature. Così ridere, detto del prato, non significa altro che questo: che il prato, quando si ricopre di fiori, offre un aspetto di bellezza somigliante a quello dell'uomo quando sorride, secondo una somiglianza di proporzione; parimenti il termine leone, applicato a Dio, vuole significare solo questo: che Dio nelle sue opere si comporta fortemente come il leone nelle sue. E così si capisce che il significato di tali nomi non può essere definito, nella loro applicazione a Dio, se non dipendentemente dall'applicazione che se ne fa alle creature.
Quanto invece agli altri nomi che non si applicano a Dio metaforicamente, varrebbe la stessa ragione se venissero detti di Dio soltanto secondo la sua causalità, come alcuni hanno sostenuto. Perché allora col dire Dio è buono si vorrebbe significare soltanto che Dio è causa della bontà della creatura. Quindi questo nome buono, detto di Dio, conterrebbe nel suo significato la bontà della creatura, e perciò buono si direbbe della creatura prima che di Dio. Ma sopra [a. 2] abbiamo dimostrato che tali nomi si dicono di Dio in ragione non solo della sua causalità, ma anche della sua essenza, poiché quando si dice che Dio è buono, oppure è sapiente, non si vuol solo dire che egli è causa della sapienza o della bontà, ma che la bontà e la sapienza preesistono in lui in un modo più eminente. Quindi bisogna dire che se si considera il significato intrinseco dei termini, essi si applicano a Dio prima che
alle creature: poiché quelle perfezioni [indicate dai nomi] provengono alle creature da Dio. Se però si considera la loro origine, allora tutti i nomi vengono attribuiti primariamente alle creature, che vengono conosciute per

prime. Quindi anche il modo di significare [dei nomi] è quello caratteristico delle creature, come si è detto sopra [a. 3].
Analisi delle obiezioni: 1. Questa prima obiezione vale relativamente alla derivazione del nome.
2. Il caso dei nomi attribuiti a Dio metaforicamente è differente da quello dei nomi attribuiti in senso proprio, come si è detto [nel corpo].
3. L'obiezione varrebbe se tali nomi fossero attribuiti a Dio soltanto a motivo della sua causalità e non essenzialmente, cioè come sano si dice della medicina.

Articolo 7
Infra, q. 34, a. 3, ad 2; In 1 Sent., d. 30, q. 1, a. 1; d. 37, q. 2, a. 3
Se i nomi che comportano relazione alle creature
vengano attribuiti a Dio dall'inizio del tempo
Pare che i nomi che comportano relazione alle creature non vengano attribuiti a Dio dall'inizio del tempo. Infatti:
1. Si dice comunemente che tali nomi significano la sostanza divina. Per cui anche S. Ambrogio [De fide 1, 1] scrive che il nome Signore designa la potenza, che è la sostanza divina, e la parola Creatore indica l'azione di Dio, che è la sua stessa essenza. Ora, la sostanza divina non è temporale, ma eterna. Quindi questi nomi non si dicono di Dio dall'inizio del tempo, ma dall'eternità.
2. Tutto ciò a cui conviene qualcosa a cominciare da un certo tempo può dirsi fatto: come un essere che è bianco da un certo tempo, è stato fatto bianco. Ma a Dio ripugna di essere fatto. Quindi nulla si dice di Dio a cominciare da un certo tempo.
3. Se alcuni nomi si dicono di Dio dall'inizio del tempo per la ragione che comportano relazione alle creature, la stessa ragione dovrebbe valere per tutti i nomi che implicano relazione alle creature. Invece alcuni nomi che comportano relazione alle creature si dicono di Dio da tutta l'eternità: infatti Dio dall'eternità conosce e ama la creatura, secondo il detto della Scrittura [Ger 31, 3]: «Ti ho amato di un amore eterno». Quindi anche gli altri nomi che comportano relazione alle creature, come Signore e Creatore, vanno attribuiti a Dio dall'eternità.
4. Questi nomi comportano una relazione. Bisogna quindi che tale relazione o sia qualcosa in Dio, o nella creatura soltanto. Ma non è possibile che lo sia nella creatura soltanto, perché allora Dio verrebbe denominato Signore a motivo della relazione opposta che è nelle creature: ora, nulla viene denominato dal suo opposto. Resta dunque che tale relazione è qualcosa anche in Dio. Ma in Dio non vi è nulla di temporale, essendo egli al disopra del tempo. Quindi pare che tali nomi vadano attribuiti a Dio a cominciare dal tempo.
5. Un attributo relativo deriva da una relazione: così avremo Dominus [Signore] da dominio, come bianco da bianchezza. Se dunque la relazione di dominio non è in Dio realmente, ma solo idealmente, ne viene che Dio non è realmente Signore [Dominus]. Il che è falso.
6. Quando si tratta di entità relative che per natura non sono chiamate a stare insieme, l'una può esistere senza che esista l'altra: come lo scibile esiste

anche se non esiste la scienza, come osserva Aristotele [Praed. 5]. Ora, i relativi che vengono affermati di Dio e delle creature non sono fatti per stare insieme. Quindi qualcosa può essere attribuirto a Dio in relazione alle creature anche se la creatura non esiste. E così questi nomi, Signore e Creatore, si dicono di Dio dall'eternità, e non dall'inizio del tempo.

In contrario: S. Agostino [De Trin. 5, 16] dice che questa denominazione relativa di Signore conviene a Dio dall'inizio del tempo.

Dimostrazione: Certi nomi che comportano relazione alla creatura sono detti di Dio [a cominciare] dal tempo, e non dall'eternità.

Per chiarire la cosa ricordiamo che alcuni sostennero che la relazione non ha un'esistenza nella realtà, ma solo nella mente. Ma la falsità di questa opinione appare chiaramente dal fatto stesso che le cose hanno tra loro un certo ordine e un certo rapporto in forza della loro stessa natura. Dobbiamo invece osservare che, richiedendo la relazione due estremi, vi sono tre modi in cui essa può essere un ente reale o di ragione. Talora infatti è solo un ente di ragione dalla parte di tutti e due gli estremi, quando cioè non vi può essere ordine o rapporto tra diverse cose se non in base alla sola apprensione della mente, come quando si dice che una cosa è identica a se stessa. Infatti la ragione, nel concepire due volte una cosa, la può considerare come due cose: e così scorge un certo rapporto di essa con se medesima. E la stessa cosa si verifica in tutte le relazioni che intercorrono tra l'ente e il non-ente: relazioni che la mente forma in quanto concepisce il nulla come un estremo della relazione. E ancora in tutte le relazioni che dipendono dall'atto della ragione, come il genere e la specie e simili.

Alcune relazioni invece sono vere entità reali quanto all'uno e all'altro estremo: quando cioè la relazione nasce tra due cose per una realtà comune all'una e all'altra. Come appare chiaramente in tutte le relazioni basate sulla quantità, come il grande e il piccolo, il doppio e la metà e simili: infatti la quantità è in ambedue gli estremi. E lo stesso vale per le relazioni che risultano dall'azione e dalla passione, come la relazione del motore e del mobile, del padre e del figlio e simili.

Talora infine la relazione in un estremo è un'entità reale e nell'altro un'entità di ragione soltanto. E ciò accade ogni qual volta i due estremi non sono del medesimo ordine. Così la sensazione e la scienza si riferiscono all'oggetto sensibile e a quello intelligibile, i quali oggetti, in quanto sono cose esistenti nella realtà concreta, sono estranei all'ordine intenzionale del sentire e del conoscere: per cui nell'intelletto che conosce e nel senso che percepisce c'è una relazione reale, in quanto essi sono ordinati a conoscere e a sentire le cose, mentre le cose, considerate in se stesse, sono estranee a tale ordine. Quindi in esse non c'è relazione reale al conoscere e al sentire, ma soltanto di ragione, in quanto l'intelletto le apprende come termini correlativi della scienza e della sensazione. Per cui Aristotele [Met. 5, 15] dice che esse sono dette termini di relazione non perché si riferiscano ad altre cose, ma perché altre cose si riferiscono ad esse. Come una colonna è detta destra unicamente perché si trova alla destra dell'animale, per cui la relazione di posizione non è realmente nella colonna, ma nell'animale.

Siccome dunque Dio è al di fuori di tutto l'ordine creato, e tutte le creature dicono ordine a lui e non inversamente, è evidente che le creature dicono rapporto reale a Dio, mentre in Dio non vi è una sua relazione reale verso le creature, ma vi è solo una relazione di ragione, inquantoché le cose dicono ordine a lui. E così nulla impedisce che tali nomi implicanti relazione con le creature si attribuiscano a Dio dall'inizio del tempo: non per un qualche cambiamento avvenuto in lui, ma per una mutazione della creatura; come la colonna diviene destra rispetto all'animale senza che in essa si sia verificato un cambiamento, ma per lo spostarsi dell'animale.

Analisi delle obiezioni: 1. Tra i nomi che comportano relazione alcuni sono imposti per significare [espressamente] le stesse relazioni, come padrone e servo, padre e figlio, e simili: e tali nomi vengono detti relativi secondo l'essere. Altri invece stanno a significare delle cose a cui sono connesse delle relazioni, come motore e mobile, capo e capeggiato, e simili: e questi sono detti relativi secondo la denominazione. Ora, tale distinzione va applicata anche ai nomi di Dio. Infatti alcuni di essi non esprimono che il rapporto stesso [di Dio] alle creature, come Dominus [Signore]. E tali nomi non indicano direttamente, ma solo indirettamente l'essenza divina, in quanto la presuppongono: come il dominio presuppone la potenza, che è la [stessa] essenza di Dio. Altri nomi invece esprimono direttamente l'essenza divina, e solo di conseguenza comportano relazione: come Salvatore, Creatore e simili, i quali esprimono [direttamente] l'azione di Dio, che è la sua essenza. Gli uni e gli altri tuttavia si possono dire di Dio dall'inizio del tempo se si considera la relazione esplicita o implicita che comportano; non però in quanto direttamente o indirettamente indicano l'essenza divina.

2. Come le relazioni che si dicono di Dio [a cominciare] dal tempo non sono in Dio se non secondo il nostro modo di concepire, così anche il farsi e l'essere fatto non si dice di Dio che secondo la nostra ragione, senza che alcun mutamento sia avvenuto in lui, come quando si dice [Sal 89, 1]: «Signore, ti sei fatto per noi un rifugio».

3. L'atto dell'intelletto e della volontà rimane in colui che lo compie: perciò i nomi che esprimono le relazioni derivanti dall'azione dell'intelletto o della volontà si dicono di Dio dall'eternità. Quelli invece che derivano da azioni terminanti, secondo il nostro modo di intendere, a effetti esteriori, si applicano a Dio [a cominciare] dal tempo, come Salvatore, Creatore e simili.

4. Le relazioni espresse da quei nomi che si applicano a Dio [a cominciare] dal tempo sono in lui soltanto secondo il nostro modo di pensare; invece le relazioni opposte si trovano nelle creature realmente. E non vi è ripugnanza alcuna nel fatto che Dio venga denominato in base a relazioni che esistono realmente solo nelle creature, in quanto però la nostra mente concepisce il loro correlativo in Dio. In maniera che Dio potrà essere detto relativo alle creature nel senso che le creature dicono relazione a lui: nello stesso modo in cui, come dice il Filosofo [Met. 5, 15], lo scibile è detto relativo [all'intelligenza che conosce] inquantoché la scienza [di chi conosce] si riferisce ad esso.

5. Siccome Dio dice relazione alla creatura sotto il medesimo rapporto per

cui la creatura dice relazione a Dio, dal momento che la relazione di soggezione si trova realmente nella creatura, ne segue che Dio è il Signore [Dominus] non solo secondo la nostra ragione, ma realmente. E infatti egli è il Signore nel modo stesso in cui la creatura gli è soggetta.

6. Per sapere se dei relativi siano o non siano coesistenti per natura non bisogna considerare l'ordine delle realtà denominate da quei relativi, ma il significato degli stessi relativi. Se infatti uno dei termini nel suo concetto include l'altro, e viceversa, allora i due termini sono coesistenti, come il doppio e la metà, il padre e il figlio, e così via. Se invece l'uno nel suo concetto include l'altro, ma non viceversa, allora non sono coesistenti per natura. E così è dei termini conoscenza e conoscibile. Infatti conoscibile significa qualcosa di potenziale, mentre conoscenza dice qualcosa di abituale o di attuale: quindi il conoscibile, stando con rigore al significato del termine, preesiste alla conoscenza. Se però il conoscibile viene considerato come [conosciuto] in atto, allora coesiste con la scienza parimenti in atto: poiché nessuna cosa è conosciuta se di essa non si ha conoscenza. Sebbene dunque Dio sia anteriore alle creature tuttavia, poiché nel concetto di Dominus [Signore o Padrone] è incluso l'avere un «servo», e viceversa, questi due relativi, Signore e servo, sono per natura simultanei. Quindi Dio non fu Signore [Dominus] prima che avesse la creatura a sé soggetta.

Articolo 8

In 1 Sent., d. 2, expos.

Se il nome Dio sia un nome che indica la natura

Pare che il nome Dio non sia un nome che indica la natura. Infatti:

1. Dice il Damasceno [De fide orth. 1, 9] che «Dio viene da theein, cioè da correre, e dal soccorrere tutte le cose; o da aethein ossia da ardere (poiché il nostro Dio è un fuoco che consuma ogni ingiustizia); oppure da theasthai, cioè dal vedere, tutte le cose». Ora, tutto ciò appartiene all'operazione. Quindi il nome Dio esprime l'operazione [di Dio], non la natura.

2. Una cosa viene da noi nominata secondo che è da noi conosciuta. Ma la natura divina è da noi ignorata. Quindi questo nome Dio non significa la natura divina.

In contrario: S. Ambrogio [De fide 1, 1] afferma che Dio è un nome che esprime la natura.

Dimostrazione: Non sempre la realtà che ha dato origine a una parola si identifica con quella realtà che la parola è destinata a significare. Come infatti conosciamo la sostanza di una cosa dalle sue proprietà o dalle sue operazioni, così talora la nominiamo da una sua operazione o proprietà: p. es. noi nominiamo l'essenza della pietra [lapide] da una sua azione, poiché lede il piede; tuttavia questo nome non è imposto per significare tale azione, ma per designare l'essenza della pietra. Trattandosi invece di cose che ci sono note in se stesse, come il calore, il freddo, la bianchezza e simili, per denominarle non ci serviamo di altre cose: per cui in tali casi l'oggetto indicato dalla parola si identifica con la sua origine etimologica.

Siccome dunque Dio non ci è noto nella sua natura, ma viene a essere conosciuto

attraverso le sue operazioni o effetti, da questi noi lo possiamo denominare, come si è già detto [a. 1]. Quindi questo nome Dio designa una certa operazione, se si bada alla sua origine. Infatti esso è desunto dall'universale provvidenza delle cose: poiché tutti coloro che parlano di Dio intendono chiamare Dio colui che ha l'universale provvidenza delle cose. Per cui Dionigi [De div. nom. 12] dice che «la deità è quella che guarda tutto con provvidenza e bontà perfetta». Ora il nome Dio, derivato da tale operazione, è stato destinato a esprimere la natura divina.

Analisi delle obiezioni: 1. Tutto ciò che dice il Damasceno si riferisce alla provvidenza, dalla quale il nome Dio deriva il suo significato.

2. Allo stesso modo in cui noi possiamo conoscere la natura di una cosa dalle sue proprietà e dai suoi effetti, così la possiamo indicare con un nome. Siccome quindi noi possiamo conoscere in se stessa la natura della pietra per mezzo di una sua proprietà, sapendo che cos'è la pietra, questo nome pietra indica la natura della pietra quale è in se stessa: esprime infatti la definizione della pietra, e la definizione ci dice ciò che la pietra è. Il concetto infatti che viene espresso dal nome è la definizione, come dice Aristotele [Met. 4, 7]. Ora, dagli effetti divini non possiamo conoscere la natura di Dio come è in se stessa, fino al punto di saperne la definizione, ma la conosciamo per via di eminenza, di causalità e di negazione, come si è già detto [q. 12, a. 12]. E così il termine Dio significa la natura divina. Questo nome infatti serve a indicare un essere che è al disopra di tutto, che è il principio di tutto e che è diverso [essenzialmente] da tutto. E questo è l'essere che intendono designare coloro che pronunziano il nome di Dio.

## Articolo 9
## Se il nome Dio sia comunicabile

Pare che il nome Dio sia comunicabile. Infatti:

1. A chiunque è comunicata la realtà espressa dal nome, viene comunicato anche il nome. Ora il nome Dio, come si è visto, indica la natura divina, che è comunicabile ad altri, secondo il detto dell'Apostolo Pietro [2 Pt 1, 4]: «Ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per mezzo loro partecipi della natura divina». Il nome Dio è quindi comunicabile.

2. Solo i nomi propri non sono comunicabili. Ora, il nome Dio non è un nome proprio, ma è un appellativo comune, come appare chiaro dal fatto che viene usato al plurale, secondo il detto del Salmo [81, 6]: «Io ho detto:"Voi siete dèi"». Quindi il termine Dio è un nome comunicabile.

3. Questo nome trae la sua origine da un'operazione divina, come si è detto [a. prec.]. Ora, tutti gli altri nomi che si attribuiscono a Dio e derivano dalle sue operazioni o dai suoi effetti sono comunicabili, come buono, sapiente e simili. Quindi anche il nome Dio è comunicabile.

In contrario: È detto nella Sapienza [14, 21]: «Imposero a pietre e a legni un nome incomunicabile»: e si parla del nome della divinità. Quindi il termine Dio è un nome incomunicabile.

Dimostrazione: Un nome può essere comunicabile in due modi: in senso proprio o

per [accostamento o] somiglianza. Comunicabile in senso proprio è quel nome che viene attribuito a più cose secondo tutta l'estensione del suo significato; comunicabile per un accostamento è invece quello che viene attribuito ad altri esseri per qualcuno dei vari elementi inclusi nel suo significato. Così il termine leone è detto in senso proprio di tutti quegli animali nei quali si riscontra la natura espressa da tale nome; per somiglianza [o analogia] è attribuito invece a tutti gli individui che partecipano alcunché di leonino, come l'audacia o la fortezza, per cui sono detti metaforicamente leoni.

Per sapere poi quali nomi siano comunicabili in senso proprio, bisogna notare che ogni forma esistente in un soggetto singolare, da cui riceve la sua individuazione, è comune a più individui, o realmente, o almeno secondo la considerazione della nostra mente: come la natura umana è comune a più individui sia realmente che secondo il nostro modo di concepire, mentre la natura del sole non è comune a più individui in realtà, ma solo secondo il nostro modo di concepire, poiché la natura del sole possiamo supporla attuata in più soggetti. E ciò perché la nostra mente concepisce la natura di ciascuna specie astraendo dal singolare: quindi esistere in un solo individuo, o in più, non rientra nel concetto che noi ci formiamo di una natura specifica: perciò, salvo restandone il concetto, ogni natura specifica può essere pensata come attuata in più soggetti.

Il singolare invece, per il fatto che è singolare, è distinto da ogni altra realtà. Quindi ogni nome imposto a significare il singolare è incomunicabile sia secondo la realtà che secondo il nostro modo di concepire: non può infatti neppure venire in mente la molteplicità di questo determinato individuo. Per cui nessuno dei nomi che designano l'individuo è comunicabile a più soggetti in senso proprio, ma solo in senso figurato: come uno può essere detto un Achille, in senso metaforico, in quanto possiede qualcuna delle proprietà di Achille, cioè il coraggio.

Ora, le forme che non vengono individuate da un qualche soggetto, ma da se medesime (in quanto cioè sono forme sussistenti), se venissero concepite [da noi] quali sono in se stesse, non potrebbero essere dette comunicabili né realmente né secondo il nostro modo di intendere, ma tutt'al più [sarebbero comunicabili] per analogia, come si è detto degli individui. Siccome però noi non possiamo conoscere le forme semplici per sé sussistenti come esse sono, ma le conosciamo al modo degli esseri composti aventi forma nella materia, allora, come si è detto [a. 1, ad 2], diamo loro dei nomi concreti che esprimono la natura [come se fosse attuata] in qualche soggetto. Per quanto dunque concerne la questione dei nomi, vale lo stesso discorso per i nomi che noi usiamo per indicare la natura delle realtà composte e per quelli che adoperiamo per significare le nature semplici sussistenti.

Per cui, venendo il termine Dio preso per significare la natura divina, come si è detto [a. prec.], e non essendo d'altra parte la natura divina moltiplicabile, come si è dimostrato [q. 11, a. 3], ne viene che questo nome Dio è incomunicabile realmente, ma è comunicabile secondo una [falsa] opinione, come sarebbe comunicabile il nome sole secondo l'opinione di coloro che ammettessero più soli. E in questo senso S. Paolo [Gal 4, 8] dice: «Un tempo, per la vostra ignoranza di Dio, eravate sottomessi a divinità che in

realtà non lo sono»; e la Glossa [interlin.] soggiunge: «Non sono dèi per natura, ma secondo l'opinione degli uomini». — Tuttavia il nome Dio è comunicabile, se non secondo tutta l'estensione del suo significato, almeno in parte, per una certa somiglianza: per cui si potranno chiamare dèi coloro che partecipano qualcosa di divino a modo di somiglianza, secondo le parole del Salmo [81, 6]: «Io ho detto: "Voi siete dèi"».
Se però ci fosse un nome posto a significare Dio non sotto l'aspetto di natura, ma sotto quello di supposito [individuale], allora un tale nome sarebbe del tutto incomunicabile: come forse è presso gli Ebrei il Tetragramma. E sarebbe come se uno desse al sole il suo nome per indicare [non la natura dell'astro, ma] questo [corpo celeste] in particolare.
Analisi delle obiezioni: 1. La natura divina non è comunicabile se non secondo la partecipazione di una somiglianza.
2. Il nome Dio è un appellativo, e non un nome proprio, per il fatto che significa la natura divina come se si trovasse in un soggetto che la possiede; sebbene Dio, in realtà, non sia né un essere universale, né un essere particolare. Infatti i nomi non seguono il modo di essere che si trova nelle cose, ma il modo di essere che hanno nella nostra conoscenza. E nondimeno in realtà è incomunicabile, come si è detto [nel corpo] del nome sole.
3. I termini buono, sapiente e simili sono derivati, è vero, da perfezioni causate da Dio nelle creature, ma essi non sono usati per significare l'essenza divina, bensì le perfezioni prese in se stesse e in modo assoluto. Per cui sono comunicabili anche secondo la realtà delle cose. Invece il termine Dio è stato imposto a partire da un'operazione esclusiva di Dio, che noi continuamente sperimentiamo, per significare la natura divina.

## Articolo 10
## Se il nome Dio abbia lo stesso significato univoco se è applicato a [colui che è] Dio per natura, [a chi lo è] per partecipazione e [a chi lo è] nell'opinione [degli uomini]

Pare che il nome Dio abbia lo stesso significato univoco se è applicato a [colui che è] Dio per natura, [a chi lo è] per partecipazione e [a chi lo è] nell'opinione [degli uomini]. Infatti:
1. Dove c'è diversità di senso non si dà contraddizione tra chi afferma e chi nega, poiché l'equivoco impedisce la contraddizione. Ora, il cattolico che dice: «L'idolo non è Dio», contraddice al pagano che afferma: «L'idolo è Dio». Quindi la parola Dio è presa nell'uno e nell'altro caso univocamente.
2. L'idolo è Dio secondo l'opinione e non secondo la verità allo stesso modo in cui il godimento dei piaceri carnali è detto felicità secondo l'opinione e non secondo la realtà delle cose. Ora, il termine felicità si dice univocamente tanto della felicità presunta quanto di quella vera. Quindi anche il nome Dio si dice univocamente del Dio vero e del dio creduto tale.
3. Univoci si dicono quei termini che hanno un medesimo senso. Ora, quando il cattolico dice che vi è un solo Dio, col nome di Dio intende un essere onnipotente, degno di venerazione sopra tutte le cose; e l'identica cosa intende il pagano quando afferma che l'idolo è Dio. Quindi in tutti e due i casi

questo nome è detto univocamente.
In contrario: 4. Ciò che è nell'intelletto non è altro che l'immagine di ciò che è nella realtà. Ora il termine animale, attribuito all'animale vero e a quello dipinto, è detto con significato equivoco [nei due casi]. Quindi il nome Dio, asserito del Dio vero e del dio creduto tale, è detto equivocamente.
5. Nessuno può esprimere ciò che ignora. Ora, il pagano non conosce la natura divina. E così quando dice che «l'idolo è dio» non esprime la vera divinità. La esprime invece il cattolico che dice esservi un solo Dio. Quindi il termine Dio si dice del Dio vero e del dio creduto tale non univocamente, ma equivocamente.
Dimostrazione: Il termine Dio, nei tre casi indicati, non è preso né in senso univoco, né in senso equivoco, ma in senso analogico. Eccone la prova. Sono univoche quelle cose che hanno una definizione del tutto identica ed equivoche quelle che ne hanno una del tutto diversa; invece le analogiche richiedono che il termine preso secondo un unico significato originale compaia nella definizione del termine stesso preso in altri significati. Così ente, detto della sostanza, rientra nella definizione dell'ente quando viene applicato all'accidente; e sano, detto dell'animale, entra nella definizione di sano detto dell'orina e della medicina: infatti della sanità dell'animale l'orina è segno e la medicina causa.
Accade così nel caso nostro. Infatti quando ci si forma il concetto di un dio secondo l'opinione, o di un dio per partecipazione, si usa il termine Dio nel medesimo significato che è adoperato per il vero Dio. Quando infatti noi chiamiamo uno dio per partecipazione, col nome Dio intendiamo indicare qualcosa che ha una somiglianza col vero Dio. Parimenti, quando chiamiamo dio un idolo, col termine Dio intendiamo significare qualcosa che da alcuni uomini viene ritenuto essere Dio. E così è evidente che le accezioni di questo nome sono diverse, ma una di esse si ritrova nelle altre. È quindi chiaro che esso è preso in senso analogico.
Analisi delle obiezioni: 1. La molteplicità dei nomi non viene considerata in base alla diversità degli oggetti a cui vengono attribuiti, ma in base a quella dei loro significati: p. es. il termine uomo, usato come predicato di qualsiasi entità, secondo verità o falsamente, è sempre usato con uno stesso significato. Avrebbe invece molteplici accezioni se col termine uomo volessimo esprimere entità diverse: come se uno lo usasse per indicare ciò che veramente l'uomo è, un altro invece per significare una pietra, o qualsiasi altra cosa. È evidente quindi che il cattolico, dicendo che l'idolo non è dio, è in perfetto contrasto col pagano, il quale ciò asserisce: infatti l'uno e l'altro si servono di questo termine per indicare il vero Dio. Quando infatti il pagano dice che l'idolo è Dio non prende tale parola nel senso di un dio presunto: poiché altrimenti direbbe la verità, dato che gli stessi cattolici talora prendono il nome di Dio in questo senso, come quando dicono [Sal 95, 5]: «Tutti gli dèi dei pagani sono demòni».
2, 3. Lo stesso si dice per la seconda e la terza obiezioni. Infatti le ragioni addotte partono dalla diversità delle attribuzioni del nome [Dio], non dalla diversità dei suoi significati.

4. [S. c.]. Il termine animale, adoperato per l'animale vero e per quello dipinto, non è preso in senso puramente equivoco; tuttavia Aristotele [Praed. 1] prende il termine equivoco in senso largo, includendovi anche l'analogo. Poiché talora si afferma che persino ente, che indubbiamente è un termine analogico, viene attribuito equivocamente ai diversi predicamenti.
5. [S. c.]. La natura stessa di Dio come è in sé non la conosce né il cattolico né il pagano, ma l'uno e l'altro la conoscono secondo una certa ragione di causalità, o di eminenza, o di negazione, come si è detto [q. 12, a. 12]. E da questo punto di vista essi possono prendere il nome Dio nello stesso significato: sia il pagano quando dice: «L'idolo è Dio», sia il cattolico quando ribatte: «L'idolo non è Dio». Se però vi fosse qualcuno che non conoscesse Dio in alcun modo, allora neppure potrebbe nominarlo, o al massimo potrebbe nominarlo come quando noi proferiamo parole di cui ignoriamo il significato.

Articolo 11
In 1 Sent., d. 8, q. 1, aa. 1, 3; De Pot., q. 2, a. 1; q. 7, a. 5; q. 10, a. 1, ad 9; In Div. Nom., c. 5, lect. 1
Se il nome Colui che è sia il nome più proprio di Dio
Pare che il nome Colui che è non sia il nome più proprio di Dio. Infatti:
1. Il termine Dio è un nome incomunicabile, come si è già detto [a. 9]. Ma il nome Colui che è non è un nome incomunicabile. Quindi non è il nome più proprio di Dio.
2. Dionigi [De div. nom. 3] dice che «la parola bene è manifestativa per eccellenza di tutte le emanazioni di Dio». Ora, a Dio conviene necessariamente di essere il principio universale di tutte le cose. Quindi il nome proprio per eccellenza di Dio è il Bene, e non Colui che è.
3. Ogni nome divino deve comportare una relazione con le creature, poiché Dio non è conosciuto da noi se non per mezzo delle creature. Ma questo nome Colui che è non ha alcuna attinenza con le creature. Quindi non è il nome più proprio di Dio.
In contrario: È detto nella Sacra Scrittura [Es 3, 13 s.] che alla domanda di Mosè: «Se mi diranno: 'Come si chiama?' che cosa riponderò loro? Dio disse a Mosè: 'Io sono colui che è'. Poi disse: 'Dirai agli Israeliti: Colui che è mi ha mandato a voi'». Quindi Colui che è è per eccellenza il nome proprio di Dio.
Dimostrazione: L'espressione Colui che è per tre motivi è il nome più proprio di Dio. Prima di tutto per il suo significato. Infatti non esprime una qualche forma [o modo particolare di essere], ma lo stesso essere. Quindi, siccome l'essere di Dio è la sua stessa essenza, e siccome ciò non conviene ad alcun'altra realtà, come si è dimostrato [q. 3, a. 4], è evidente che fra tutti gli altri nomi questo compete a Dio in modo massimamente proprio: ogni cosa infatti viene denominata dalla propria forma [o essenza].
Secondo, per la sua universalità. Tutti gli altri nomi infatti o sono meno vasti e universali oppure, se si convertono con esso, vi aggiungono, secondo la nostra maniera di concepire, qualcosa che in un certo modo lo qualifica e lo restringe. Ora, il nostro intelletto nella vita presente non può conoscere l'essenza di Dio così come è in se stessa, ma qualsiasi restrizione faccia intorno a ciò che conosce

di Dio si allontana dal modo nel quale Dio è in se stesso. E così quanto meno i nomi sono ristretti e quanto più sono estesi e assoluti, tanto più propriamente noi li applichiamo a Dio. Quindi anche il Damasceno [De fide orth. 1, 9] dice che «di tutti i nomi che si dicono di Dio quello che meglio lo esprime è Colui che è: poiché comprendendo tutto in se stesso possiede l'essere medesimo come una specie di oceano di sostanza infinito e senza rive».

Con ogni altro nome si viene infatti a determinare un qualche modo della sostanza della cosa; invece questo nome Colui che è non determina alcun modo di essere, ma conserva la sua indeterminatezza rispetto a tutti i modi di essere: perciò esprime lo stesso «oceano infinito di sostanza».

Terzo, per la modalità inclusa nel suo significato. Indica infatti l'essere al presente: e ciò si dice in modo sommamente proprio di Dio il cui essere, come afferma S. Agostino [De Trin. 5, 2], non conosce passato o futuro.

Analisi delle obiezioni: 1. Colui che è è un nome di Dio più proprio dell'altro nome Dio sia per la derivazione del termine, che è l'essere, sia per l'universalità del suo significato, sia per la voce del verbo che viene usata, come si è visto [nel corpo]. Se però si considera l'oggetto stesso che si ha l'intenzione di esprimere, allora è più proprio il nome Dio, il quale è posto a indicare la natura divina. Nome poi anche più proprio è il Tetragramma [Jahvè], il quale è destinato a significare la stessa natura divina incomunicabile e, se così è lecito esprimersi, singolare.

2. Il termine Bene è il nome principale di Dio considerato come causa, non però assolutamente: poiché l'essere è logicamente anteriore alla causalità.

3. Non è necessario che tutti i nomi divini implichino relazione alle creature, ma basta che vengano desunti da alcune perfezioni causate da Dio nelle creature: e tra queste la principale è l'essere, da cui deriva il nome Colui che è.

## Articolo 12

In 1 Sent., d. 4, q. 2, a. 1; d. 22, q. 1, a. 2, ad 1; C. G., I, c. 36; De Pot., q. 7, a. 5, ad 2

### Se rispetto a Dio si possano formare delle proposizioni affermative

Pare che rispetto a Dio non si possano formare delle proposizioni affermative. Infatti:

1. Dionigi [De cael. hier. 2, 3] dice che «relativamente a Dio le negazioni sono vere, le affermazioni invece inadeguate».

2. Boezio [De Trin. 2] scrive: «Nessuna forma semplice può essere soggetto ». Ora, Dio è una forma semplice al massimo grado, come si è già dimostrato [q. 3, a. 7]. Quindi non può essere soggetto. Siccome dunque tutto ciò su cui si forma una proposizione affermativa è preso come soggetto, ne segue che su Dio non si possono formare proposizioni affermative.

3. L'intelletto che concepisce le cose diversamente da come sono è falso. Ora, Dio ha l'essere immune da ogni composizione, come fu già provato [l. cit.]. Poiché dunque la mente, quando afferma, concepisce l'oggetto facendo una composizione, Pare che non si possano formulare proposizioni affermative vere intorno a Dio.

In contrario: La fede non contiene nulla di falso. Ma nella fede vi sono alcune proposizioni affermative, p. es. che Dio è uno e trino, e che è onnipotente.

Quindi su Dio si possono formulare delle proposizioni affermative vere.
Dimostrazione: Si possono con verità formulare intorno a Dio delle proposizioni affermative. Per dimostrarlo occorre considerare che in ogni proposizione affermativa vera il soggetto e il predicato devono significare realmente, sotto un certo aspetto, l'identica cosa, e concettualmente cose diverse. Il che è evidente tanto nelle proposizioni in cui il predicato è una qualità accidentale, quanto in quelle in cui il predicato è sostanziale. [Nella proposizione, p. es.: l'uomo è bianco] evidentemente uomo e bianco sono una sola e identica realtà in concreto, ma concettualmente differiscono, poiché altra è la nozione di uomo e altra quella di bianco. E così pure quando dico: l'uomo è un animale: poiché quella realtà medesima che è uomo è in verità animale; infatti nello stesso soggetto [concreto] c'è sia la natura sensibile, per la quale è detto animale, sia quella razionale, per la quale è detto uomo. Anche qui dunque abbiamo che il predicato e il soggetto sono in concreto l'identica cosa, differendo però nozionalmente. Ora ciò, in qualche modo, si ritrova persino nelle proposizioni in cui un'identica cosa è affermata di se medesima: poiché l'intelletto a ciò che prende come soggetto fa fare la parte del supposito, e a ciò che prende come predicato fa fare la parte della forma esistente nel supposito, verificandosi in tal modo quanto si dice [in logica], che cioè «i predicati si presentano sotto l'aspetto di forma e i soggetti sotto quello di materia»; a questa diversità concettuale dunque corrisponde la pluralità del predicato e del soggetto, mentre l'identità reale è espressa dall'intelligenza per mezzo del loro stesso congiungimento.
Ora Dio, considerato in se medesimo, è assolutamente uno e semplice; tuttavia il nostro intelletto lo conosce attraverso diversi concetti, non potendolo vedere così come è in se stesso. E tuttavia, sebbene lo conosca sotto diversi concetti, sa però che a tutti i suoi concetti corrisponde semplicemente una sola e identica sostanza. Ora, questa pluralità di concetti la nostra mente la rappresenta mediante la pluralità del predicato e del soggetto; ne rappresenta invece l'unità per mezzo del loro congiungimento.
Analisi delle obiezioni: 1. Dionigi dice che le proposizioni affermative intorno a Dio sono inadeguate o, come porta un'altra versione, non convenienti, inquantoché nessun nome compete a Dio secondo il modo di significare, come è stato detto sopra [a. 3].
2. La nostra mente non può apprendere le forme semplici sussistenti come sono in se stesse, ma le apprende alla maniera dei composti, nei quali c'è qualcosa che fa da sostrato e qualcosa che vi si appoggia sopra. Quindi apprende la forma semplice sotto l'aspetto di soggetto e le attribuisce qualcosa.
3. La proposizione: «l'intelletto che intende una cosa diversamente da come è, è falso», ha un doppio senso: poiché l'avverbio diversamente può determinare il verbo intendere rispetto all'oggetto inteso, oppure rispetto allo stesso intelletto che percepisce. Nel primo caso la proposizione è vera, e il senso è questo: quell'intelletto che intende una cosa altrimenti da ciò che la cosa è, è falso. Ma ciò non si verifica nel caso nostro: poiché la nostra mente, formulando su Dio proposizioni affermative, non dice che egli è composto, ma che è semplice. Se invece [il diversamente] si riferisce all'intelletto che intende,

allora la proposizione è falsa. Infatti il modo dell'intelletto nell'apprendere è diverso dal modo di essere della cosa. È infatti evidente che il nostro intelletto concepisce immaterialmente le cose materiali che sono al disotto di esso non perché le considera immateriali, ma perché nell'intendere ha un modo che è immateriale. Parimenti, quando [la nostra intelligenza] concepisce le realtà semplici che sono al disopra di essa le intende alla sua maniera, cioè sotto forma di realtà composte, senza però che le consideri composte. E così il nostro intelletto non è falso quando formula nei riguardi di Dio delle composizioni concettuali.

## Quaestio 14
## Prooemium

Iª q. 14 pr. Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente); et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae, considerandum erit de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vocantur, cum consideratione scientiae erit etiam adiungenda consideratio de ideis. Circa scientiam vero quaeruntur sexdecim. Primo, utrum in Deo sit scientia. Secundo, utrum Deus intelligat seipsum. Tertio, utrum comprehendat se. Quarto, utrum suum intelligere sit sua substantia. Quinto, utrum intelligat alia a se. Sexto, utrum habeat de eis propriam cognitionem. Septimo, utrum scientia Dei sit discursiva. Octavo, utrum scientia Dei sit causa rerum. Nono, utrum scientia Dei sit eorum quae non sunt. Decimo, utrum sit malorum. Undecimo, utrum sit singularium. Duodecimo, utrum sit infinitorum. Decimotertio, utrum sit contingentium futurorum. Decimoquarto, utrum sit enuntiabilium. Decimoquinto, utrum scientia Dei sit variabilis. Decimosexto, utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam.

## ARGOMENTO 14
## LA SCIENZA DI DIO

Esaurite le questioni riguardanti la natura divina, rimane da esaminare ciò che riguarda le sue operazioni [cf. q. 2, Prol.]. E poiché vi sono operazioni che rimangono nell'operante e operazioni che passano nell'effetto esterno, prima tratteremo della scienza e della volontà (l'intendere, infatti, resta in colui che intende, e il volere in colui che vuole), poi [q. 25] della potenza di Dio, che è considerata come il principio dell'operazione divina che passa sull'effetto esterno. Siccome poi l'intendere è una maniera di vivere, dopo l'indagine sulla scienza di Dio dovremo trattare della vita divina [q. 18].
E poiché la scienza ha per oggetto il vero, dovremo indagare anche sulla verità e sulla falsità [q. 16]. Infine, poiché ogni oggetto attuale di conoscenza è nel conoscente, e le essenze delle cose in quanto conosciute da Dio sono chiamate idee, bisognerà aggiungere allo studio della scienza quello delle idee [q. 15].
Rispetto alla scienza dunque si pongono sedici quesiti: 1. Se in Dio vi sia

scienza; 2. Se Dio conosca se stesso; 3. Se comprenda se stesso; 4. Se il suo intendere sia la sua sostanza; 5. Se conosca le altre cose distinte da sé; 6. Se di tali cose abbia una conoscenza propria; 7. Se la scienza di Dio sia raziocinativa; 8. Se la scienza di Dio sia causa delle cose; 9. Se la scienza di Dio si estenda alle cose che non sono; 10. Se si estenda al male; 11. Se si estenda ai singolari; 12. Se abbracci infinite cose; 13. Se si estenda ai futuri contingenti; 14. Se raggiunga le proposizioni; 15. Se la scienza di Dio sia variabile; 16. Se Dio abbia delle cose una scienza speculativa o pratica.

Articolo 1

Se in Dio vi sia scienza

In 1 Sent., d. 35, q. 1, a. 1; C. G., I, c. 44; De Verit., q. 2, a. 1; Comp. Theol., c. 28; In 12 Metaph., lect. 8

Pare che in Dio non vi sia scienza. Infatti:

1. La scienza è un abito, il quale non compete a Dio, essendo tra la potenza e l'atto. Quindi non vi è scienza in Dio.

2. La scienza ha per oggetto le conclusioni: quindi è una conoscenza causata dal di fuori, cioè dalla conoscenza dei princìpi. Ora, in Dio non vi è nulla di causato. Quindi in Dio non vi è scienza.

3. Ogni scienza è o universale o particolare. Ma in Dio, come si è dimostrato [q. 13, a. 9, ad 2], non si dà né universale né particolare. Quindi in Dio non vi è scienza.

In contrario: Dice l'Apostolo [Rm 11, 33]: «O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio!».

Dimostrazione: In Dio vi è scienza allo stato perfettissimo. A Analisi di ciò bisogna considerare che gli esseri conoscitivi si distinguono dagli esseri non conoscitivi in questo, che i non conoscitivi hanno solo la propria forma, mentre quelli dotati di conoscenza sono fatti per avere anche le forme delle altre cose, poiché in colui che conosce si trova l'immagine dell'oggetto conosciuto. Quindi è chiaro che la natura degli esseri non conoscitivi è più ristretta e più limitata, mentre quella dei conoscitivi è di maggiore ampiezza ed estensione. Per tale motivo il Filosofo [De anima 3, 8] dice che «l'anima è in certo qual modo tutte le cose». Ma la limitazione della forma viene dalla materia. Per questo anche sopra [q. 7, aa. 1, 2] abbiamo detto che le forme, quanto più sono immateriali, tanto più si accostano a una certa infinità. È dunque evidente che l'immaterialità di un essere è la ragione della sua natura conoscitiva, e che la perfezione del conoscere dipende dal grado di immaterialità. Per questo Aristotele [De anima 2, 12] dice che le piante non sono dotate di conoscenza a causa della loro materialità. Il senso invece è conoscitivo per la sua capacità di ricevere le immagini delle cose senza la materia; l'intelletto poi lo è ancora di più, in quanto maggiormente staccato dalla materia e senza misture, come dice Aristotele [De anima 3, 4]. Quindi, essendo Dio nel sommo grado di immaterialità, come appare chiaro da ciò che precede [q. 7, a. 1], ne viene che egli è all'apice del conoscere.

Analisi delle obiezioni: 1. Siccome le perfezioni derivate da Dio nelle cose si trovano in Dio in un grado più elevato, come è stato spiegato sopra

[q. 4, a. 2], è necessario, tutte le volte che si attribuisce a Dio un nome tratto dalle perfezioni delle creature, che sia escluso dal suo significato tutto ciò che risente del modo imperfetto proprio della creatura. Quindi la scienza in Dio non è una qualità o un abito, ma sostanza e atto puro.

2. Abbiamo già visto [q. 13, a. 4] che quanto nelle creature è frazionato e molteplice si trova in Dio in modo semplice e indiviso. Ora, l'uomo ha diverse conoscenze secondo la diversità degli oggetti: in quanto infatti intuisce i princìpi si dice che ha l'intelligenza; in quanto conosce le conclusioni gli si attribuisce la scienza; in quanto conosce le cause supreme la sapienza; in quanto conosce le azioni da compiere il consiglio e la prudenza. Ma Dio conosce tutte queste cose con una sola e semplice conoscenza, come vedremo a suo luogo [a. 7]. Quindi l'unica conoscenza di Dio può essere denominata con tutti questi termini: purché da ciascuno di essi, in quanto è applicato a Dio, si elimini tutto ciò che vi è di imperfezione e si consideri quanto vi si trova di perfezione. E in questo senso è detto in Giobbe [12, 13]: «In lui risiede la sapienza e la forza, a lui appartiene il consiglio e la prudenza».

3. La scienza si uniforma al modo di essere del soggetto conoscente, poiché l'oggetto conosciuto si trova nel conoscente secondo il modo di quest'ultimo. Siccome quindi il modo di essere di Dio è più alto del modo di essere delle creature, la scienza divina non ha le modalità della scienza creata, cioè a dire non è universale o particolare, abituale o potenziale, o disposta secondo uno di questi modi.

Articolo 2

C. G., I, c. 47; De Verit., q. 2, a. 2; Comp. Theol., c. 30; In 12 Metaph., lect. 11; In De Causis, lect. 13

Se Dio conosca se stesso

Pare che Dio non conosca se stesso. Infatti:

1. Nel libro De Causis [15] si dice che «ogni essere conoscitivo, nell'intendere la propria essenza, ritorna completamente sopra se stesso». Ora, Dio non esce dalla propria essenza, né si muove in modo alcuno, e così non gli compete il ritorno sopra se stesso. Quindi non conosce se stesso.

2. Il conoscere è una specie di passività e di moto, come dice Aristotele [De anima 3, 4]; e anche la scienza è un diventare simile all'oggetto, e l'oggetto conosciuto è un perfezionamento di colui che conosce. Ora, nulla può essere trasformato, o subire un'azione, o essere perfezionato da se stesso, «né può essere l'immagine rappresentativa di sé», come nota S. Ilario [De Trin. 3, 23]. Quindi Dio non conosce se stesso.

3. Noi siamo simili a Dio particolarmente per l'intelletto: poiché, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 6, 12; De Trin. 15, 1], «siamo a immagine di Dio secondo la mente». Ora, il nostro intelletto non conosce se stesso se non perché conosce altre cose, come dice Aristotele [De anima 3, 4]. Quindi neppure Dio conosce se medesimo se non in quanto, eventualmente, conosce le altre cose.

In contrario: S. Paolo [1 Cor 2, 11] dice: «I segreti di Dio nessuno li ha mai visti se non lo Spirito di Dio».

Dimostrazione: Dio conosce se stesso per mezzo di se stesso. Per comprendere ciò bisogna sapere che, mentre nelle operazioni che raggiungono un effetto esterno si ha come termine dell'operazione un oggetto esteriore al soggetto operante, nelle operazioni immateriali, invece, l'oggetto assegnato come termine
dell'operazione è nell'operante: e in quanto si trova nell'operante l'operazione si dice attuale. Quindi Aristotele [De anima 3, 8] afferma che l'oggetto attualmente sensibile è identico al senso in atto, e l'oggetto attualmente intelligente è l'intelligenza in atto. Infatti noi sentiamo o intendiamo attualmente qualcosa perché il nostro intelletto o il nostro senso è attualmente informato dalla specie del sensibile o dell'intelligibile. E il senso differisce dal sensibile e l'intelletto dall'intelligibile soltanto perché sono in potenza.
Quindi, non avendo Dio nulla di potenziale, ma essendo egli atto puro, è necessario che in lui l'intelletto e l'oggetto inteso siano completamente l'identica cosa: in maniera cioè che né Dio manchi della specie intelligibile, come accade al nostro intelletto quando è in potenza, né la specie intelligibile sia cosa distinta dalla sostanza dell'intelletto divino, come avviene per la nostra intelligenza quando è in atto, ma l'unica specie intelligibile sia la stessa divina intelligenza. E così Dio conosce se stesso per mezzo di se stesso.
Analisi delle obiezioni: 1. «Ritornare sopra se stesso» non significa altro se non che una cosa sussiste in se medesima. Infatti una forma, in quanto perfeziona la materia comunicandole l'essere, si espande, in qualche maniera, su di essa, mentre invece in quanto ha l'essere in se stessa torna in se medesima. Così dunque le potenze conoscitive che non sono sussistenti, ma che attuano qualche organo, non conoscono se stesse, come è evidente nel caso dei nostri vari sensi. Le potenze conoscitive per se sussistenti, invece, conoscono se stesse. Per questo è scritto nel libro De Causis che «chi conosce la propria essenza ritorna sopra se stesso». Ora, sussistere per sé compete soprattutto a Dio. Quindi, secondo questo modo di parlare, soprattutto lui ritorna sopra la propria essenza e conosce se stesso.
2. Passività e moto sono termini equivoci, presi qui nel senso in cui per Aristotele [l. cit. nell'ob.] lo stesso intendere è una certa passività e una specie di moto. Infatti l'intendere non è il moto che è l'atto di realtà imperfette, che si ha nel passaggio da una cosa a un'altra, ma è l'atto di ciò che è perfetto, atto che rimane nel soggetto operante. E così l'intelletto è perfezionato dall'oggetto intelligibile e ne prende la somiglianza, se si tratta di un intelletto che talora è in potenza: infatti questo differisce dall'intelligibile perché è in potenza, e ne prende la somiglianza per mezzo della specie intelligibile, che è l'immagine della realtà conosciuta, ed è perfezionato da essa come la potenza dall'atto. L'intelletto divino invece, che in nessun modo è in potenza, non viene perfezionato da un oggetto intelligibile, né ha bisogno di averne la somiglianza, ma è la propria perfezione e il proprio intelligibile.
3. L'esistenza fisica non appartiene alla materia prima, che è un'entità potenziale, se non in quanto questa viene portata all'atto dalla forma. Ora il nostro intelletto possibile, nell'ordine intellettuale, è ciò che la materia prima è nell'ordine delle realtà naturali, poiché è in potenza rispetto agli oggetti intelligibili come la materia prima lo è rispetto alla realtà fisica. Di conseguenza il

nostro intelletto possibile non può avere operazioni intellettuali se non in quanto è perfezionato dalla specie intelligibile di un qualche oggetto. E così conosce se stesso mediante la specie intelligibile, come conosce tutte le altre cose: è evidente, infatti, che conoscendo un oggetto intelligibile intende la sua stessa intellezione, e per mezzo di tale operazione conosce la facoltà intellettiva. Dio, invece, è atto puro tanto nell'ordine dell'esistenza quanto nell'ordine della conoscenza: perciò intende se stesso per mezzo di se stesso.

Articolo 3

In 1 Sent., d. 43, q. 1, a. 1, ad 4; In 3 Sent., d. 14, a. 2, sol. 1; C. G., I, c. 3; III, c. 55; De Verit., q. 2, a. 2, ad 5; Comp. Theol., c. 106

Se Dio comprenda se stesso

Pare che Dio non comprenda se stesso. Infatti:

1. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 15] dice che «chi comprende se stesso è limitato rispetto a se stesso». Ma Dio è infinito sotto tutti gli aspetti. Quindi non comprende se stesso.

2. Se uno rispondesse che Dio è infinito per noi e finito rispetto a se stesso, si potrebbe insistere: qualsiasi cosa è più vera per ciò che essa è presso Dio che non per ciò che essa è presso di noi. Se dunque Dio è finito rispetto a se stesso e infinito per noi, è più vero dire che egli è finito anziché infinito. Quindi Dio non comprende se stesso.

In contrario: In contrario: S. Agostino dice nel luogo citato: «Chiunque conosce se stesso si comprende». Ma Dio conosce se stesso. Quindi anche si comprende.

Dimostrazione: Dio comprende perfettamente se stesso. Eccone la prova. Una cosa è compresa quando si arriva al termine della sua conoscenza; e ciò avviene quando la si conosce così perfettamente quanto è conoscibile. P. es., una proposizione dimostrabile è compresa quando è conosciuta per via di dimostrazione, e non quando è conosciuta con una ragione probabile. Ora, è evidente che Dio conosce se stesso così perfettamente quanto è conoscibile. Ogni cosa infatti è conoscibile secondo il grado della sua attualità, poiché una cosa non è conosciuta in quanto è in potenza, ma in quanto è in atto, come dice Aristotele [Met. 9, 9]. Ora, tanta è la capacità di Dio nel conoscere quanta è la sua attualità nell'essere: infatti Dio è conoscitivo perché, come si è già dimostrato [aa. 1, 2], è in atto e separato da ogni materia e da ogni potenzialità. Quindi è evidente che conosce se stesso tanto quanto è conoscibile. E così comprende perfettamente se stesso.

Analisi delle obiezioni: 1. Il termine comprendere, in senso rigoroso, significa avere o includere una cosa. Quindi ogni oggetto compreso deve essere finito, come tutto ciò che è incluso. Ma non si dice che Dio comprende se stesso nel senso che il suo intelletto sia distinto da lui, e lo prenda e lo includa: tali locuzioni vanno invece prese per esclusione. Come infatti si dice che Dio è in se stesso per indicare che non è contenuto da alcuna cosa a lui estranea, così si dice che è compreso da se stesso perché nulla di se stesso gli è nascosto. E infatti S. Agostino [Epist. 147, 9] scrive che «un tutto è compreso con la vista quando lo vediamo in modo che nulla di esso si celi a noi che lo vediamo».

2. Quando si dice che Dio è finito rispetto a se stesso, ciò va inteso secondo una somiglianza di proporzione: nel senso cioè che Dio non oltrepassa la sua intelligenza come un essere finito non oltrepassa la propria intelligenza finita. Non invece nel senso che Dio riconosca se stesso come qualcosa di finito.

Articolo 4
C. G., I, c. 45; Comp. Theol., c. 31; In 12 Metaph., lect. 11
Se il conoscere stesso di Dio sia la sua sostanza
Pare che il conoscere stesso di Dio non sia la sua sostanza. Infatti:
1. Il conoscere è una certa operazione. Ma ogni operazione indica qualcosa che esce dall'operante. Quindi il conoscere di Dio non è la sua stessa sostanza.
2. Conoscere se stesso nell'atto di conoscere non equivale a intendere qualcosa di grande e di primario nell'ordine intellettivo, ma qualcosa di secondario e di accessorio. Se dunque Dio è il suo stesso conoscere, conoscersi sarà per lui ciò che è per noi il conoscere che conosciamo. E così conoscersi non sarà per lui qualcosa di grande [e di primario].
3. Ogni conoscere è un conoscere qualcosa. Quando dunque Dio si conosce, se egli stesso non è altro che il suo conoscere, [bisognerebbe dire che] il conoscere divino, [e quindi la sostanza divina], non è altro che un conoscere di conoscere, e così all'infinito. L'intendere di Dio non si identifica quindi con la sua sostanza.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 7, 2; cf. 6, 4] dice: «Per Dio l'essere è essere sapiente». Ora, essere sapiente è lo stesso che conoscere. Quindi per Dio l'essere è conoscere. Ma l'essere di Dio è la sua sostanza. Quindi il conoscere di Dio si identifica con la sua sostanza.
Dimostrazione: È necessario dire che il conoscere di Dio è la sua stessa sostanza. Se infatti il conoscere di Dio fosse distinto dalla sua sostanza bisognerebbe, come dice Aristotele [Met. 12, 9], che l'atto e la perfezione della sostanza divina fossero qualche altra cosa, a cui la divina sostanza direbbe ordine come la potenza all'atto (il che è del tutto impossibile): infatti il conoscere è la perfezione e l'atto di colui che conosce.
Ora, è da approfondirsi come ciò avvenga. Sopra [a. 2] infatti abbiamo detto che il conoscere non è un'azione che ha un termine esterno, ma resta nell'operante come suo atto e perfezione, allo stesso modo in cui l'essere è la perfezione dell'esistente: poiché come l'essere dipende dalla forma, così il conoscere dipende dalla specie intelligibile. Ora, in Dio non vi è una forma che sia distinta dal suo essere, come si è provato sopra [q. 3, a. 4]. Quindi, siccome la sua essenza è anche la sua specie intelligibile, come si è già detto [a. 2], ne viene di necessità che il suo conoscere è anche la sua essenza e il suo essere. E così è evidente, da quanto abbiamo spiegato [qui e nell'a. 2], che in Dio l'intelletto, l'oggetto conosciuto, la specie intelligibile e la stessa intellezione sono una sola e identica cosa. È chiaro, perciò, che quando si afferma che Dio conosce non si pone in lui alcuna molteplicità.
Analisi delle obiezioni: 1. L'intellezione non è un'operazione transitiva che esce dall'operante, ma è un'operazione immanente.
2. Quando si conosce un'intellezione che non è sussistente, certo non si

conosce qualcosa di grande [e di primario], come quando noi conosciamo il nostro conoscere. Ma ciò non si può dire del conoscere divino, che è sussistente.
3. E ciò vale anche per la terza obiezione. Infatti l'intellezione divina, che è in se stessa sussistente, ha per oggetto se medesima e non un'altra cosa, per cui si debba procedere all'infinito.

Articolo 5
In 1 Sent., d. 35, q. 1, a. 2; C. G., I, cc. 48, 49; De Verit., q. 2, a. 3; Comp. Theol., c. 30; In 12 Metaph., lect. 11; In De Causis, lect. 13
Se Dio conosca le cose distinte da sé
Pare che Dio non conosca le cose distinte da sé. Infatti:
1. Tutto ciò che è distinto da Dio è fuori di lui. Ora, S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 46] afferma che Dio «nulla vede fuori di se medesimo ». Quindi non conosce le cose distinte da sé.
2. L'oggetto conosciuto è la perfezione di chi conosce. Se dunque Dio conosce le cose distinte da sé, qualcosa di diverso da lui sarà la perfezione di Dio, e più nobile di lui stesso. Il che è assurdo.
3. La conoscenza è specificata dall'oggetto intelligibile, come ogni altro atto dal suo oggetto: perciò anche il conoscere sarà tanto più nobile quanto più nobile è l'oggetto conosciuto. Ma Dio è la stessa sua conoscenza, come è evidente da quanto abbiamo detto [a. prec.]. Se dunque Dio conosce qualcosa di distinto da sé, egli verrà a essere specificato da qualcosa a lui estraneo, il che è assurdo. Quindi egli non conosce le cose distinte da sé.
In contrario: Dice S. Paolo [Eb 4, 13]: «Tutto è nudo e scoperto agli occhi suoi».
Dimostrazione: È necessario che Dio conosca le cose distinte da sé. È chiaro infatti che egli conosce perfettamente se stesso, altrimenti il suo essere non sarebbe perfetto, essendo il suo essere il suo conoscere. Ma quando una cosa è conosciuta perfettamente è necessario che anche la sua potenza sia conosciuta alla perfezione. E non si può conoscere perfettamente la potenza di un essere se non si conoscono tutte le cose a cui tale potenza si estende. Siccome dunque la potenza di Dio si estende a ciò che è fuori di lui — poiché, come sopra abbiamo dimostrato [q. 2, a. 3], essa è la prima causa efficiente di tutti gli esseri —, è logico che Dio conosca le cose distinte da sé. — E ciò diviene anche più evidente se si aggiunge che l'essere stesso della prima causa efficiente, cioè di Dio, è il suo stesso conoscere. Quindi qualsiasi effetto preesista in Dio come nella causa prima è necessario che esista anche nel suo conoscere, e che tutte le cose si trovino in lui sotto forma di conoscenza: poiché tutto ciò che è in altro vi è secondo la maniera propria di ciò in cui si trova.
Per precisare poi in quale modo Dio conosca tutte le cose distinte da sé bisogna considerare che una cosa può essere conosciuta in due maniere: in se stessa o in un'altra. Un soggetto è conosciuto in se stesso se viene a essere conosciuto per mezzo della sua specie intelligibile adeguata a se medesimo in quanto conoscibile: come quando l'occhio vede un uomo per mezzo dell'immagine di tale uomo. Una cosa invece è vista in un'altra quando è vista per mezzo dell'immagine di ciò che la contiene: come quando la parte è vista

nel tutto per mezzo dell'immagine del tutto, oppure quando un uomo è visto nello specchio per mezzo dell'immagine dello specchio, e in genere ogni volta che un oggetto viene a essere conosciuto in un altro.
Dunque, analogamente, bisogna dire che Dio vede se stesso in se medesimo, poiché vede se medesimo nella sua propria essenza. Le altre cose poi, distinte da sé, le vede non in se stesse, ma in se medesimo, in quanto la sua essenza contiene la somiglianza degli altri esseri distinti da lui.
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione di S. Agostino: «Dio non vede nulla fuori di sé», non significa che Dio non vede nulla di ciò che è fuori di Dio, ma che quanto è fuori di lui non lo vede che in se stesso, come si è detto [nel corpo].
2. L'oggetto conosciuto è la perfezione del soggetto conoscente non già secondo la sua natura, ma secondo la sua immagine, mediante la quale è presente all'intelligenza come sua forma e perfezione: «nell'anima, infatti, non c'è la pietra, ma l'immagine della pietra», osserva Aristotele [De anima 3, 8]. Ma le cose che sono distinte da Dio sono conosciute da lui in quanto l'essenza di Dio contiene le loro immagini, come si è detto [nel corpo]. Quindi non ne viene che la perfezione dell'intelletto divino sia una cosa diversa dalla stessa essenza di Dio.
3. La conoscenza non viene specificata dall'oggetto che è conosciuto di riflesso, ma dal suo oggetto principale, nel quale tutti gli altri oggetti sono conosciuti. Infatti il conoscere in tanto è specificato dal proprio oggetto in quanto la forma intelligibile diviene principio dell'operazione intellettuale: poiché ogni operazione è specificata dalla forma che è principio dell'operazione stessa, come il riscaldare è specificato dal calore. Quindi l'operazione intellettuale è specificata da quella forma intelligibile che rende attuale l'intelletto. E questa è l'immagine dell'oggetto principale: che in Dio è la sua stessa essenza, nella quale sono comprese tutte le immagini delle cose. Quindi non è necessario che la conoscenza divina, o piuttosto Dio medesimo, venga specificato da oggetti distinti dall'essenza divina.

Articolo 6
In 1 Sent., d. 35, q. 1, a. 3; C. G., I, c. 50; De Pot., q. 6, a. 1; De Verit., q. 2, a. 4; In De Causis, lect. 10
Se Dio conosca le cose con una conoscenza propria
Pare che Dio non conosca le cose con una conoscenza propria. Infatti:
1. Si è detto che Dio conosce le cose da sé distinte perché sono in lui. Ma esse sono in lui come nella causa prima e universale. Quindi saranno conosciute da Dio [solo virtualmente], come nella causa prima e universale. Ma questo è un conoscere in modo generico, e non secondo una conoscenza propria e distinta. Quindi Dio conosce le cose genericamente, e non secondo una conoscenza propria.
2. Quanto dista l'essenza della creatura dall'essenza divina, altrettanto dista l'essenza divina da quella della creatura. Ora, mediante l'essenza della creatura non si può conoscere l'essenza divina, come fu dimostrato [q. 12, a. 2]. Quindi neppure l'essenza della creatura può essere conosciuta per mezzo di

quella divina. E così, siccome Dio nulla conosce se non mediante la propria essenza, ne segue che non conosce la creatura secondo la natura di questa, in modo da conoscerne la quiddità, come è richiesto invece da una conoscenza propria.

3. Non si ha conoscenza propria di una cosa se non per mezzo della natura di essa. Ora, siccome Dio conosce tutte le cose nella propria essenza, non pare che le conosca una per una, mediante il loro costitutivo formale, poiché un'unica e medesima realtà non può essere il costitutivo formale proprio di più cose diverse. Quindi Dio non ha delle cose una conoscenza propria, ma generica: infatti conoscere le cose non secondo il loro costitutivo formale è un conoscere generico.

In contrario: Avere delle cose una conoscenza propria è conoscerle non soltanto in generale, ma in quanto sono tra loro distinte. Ora, Dio conosce le cose in questa maniera. Per cui S. Paolo [Eb 4, 12 s.] dice che «[la parola di Dio] penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla, e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore. Non v'è creatura che possa nascondersi davanti a lui».

Dimostrazione: Su questo punto alcuni hanno errato, dicendo che Dio non conosce le cose distinte da sé se non in comune, cioè in quanto sono enti. Come infatti il fuoco, se conoscesse se stesso quale principio del calore, conoscerebbe la natura del calore e tutte le altre cose in quanto sono calde così Dio, conoscendo se stesso come principio dell'essere, conosce la natura dell'ente e tutte le altre cose in quanto sono enti.

Ma ciò è impossibile. Infatti conoscere una cosa in generale e non in particolare è conoscerla imperfettamente. Per cui il nostro intelletto, quando passa dalla potenza all'atto, acquista delle cose una conoscenza generica e confusa prima di quella distinta e propria, come procedendo dall'imperfetto al perfetto, al dire di Aristotele [Phys. 1, 1]. Se dunque la conoscenza che Dio ha delle cose fosse soltanto in generale e non in particolare, ne verrebbe che il suo intendere non sarebbe perfetto sotto tutti gli aspetti, e per conseguenza neppure il suo essere: la qual cosa è in contraddizione con quanto sopra abbiamo spiegato [q. 4, a. 1]. Perciò è necessario dire che egli conosce le cose con conoscenza propria: non solo in quanto sono enti, ma anche in quanto l'una è distinta dall'altra.

Vediamo di chiarire la cosa. Alcuni, volendo dimostrare che Dio per mezzo di una sola idea conosce più cose, portano dei paragoni: p. es., se il centro di una sfera conoscesse se stesso, conoscerebbe tutte le linee che ne diramano; e ancora: se la luce conoscesse se stessa, conoscerebbe tutti i colori. — Ma questi paragoni, sebbene valgano sotto un certo aspetto, in quanto indicano modi universali di causare, tuttavia non corrispondono in questo: che la molteplicità e la diversità sono causate da quell'unico principio universale non per ciò che le distingue, ma soltanto per ciò in cui esse convengono. Infatti la diversità dei colori non è causata soltanto dalla luce, ma anche dalle diverse disposizioni del corpo diafano che la riceve; e parimenti la diversità delle linee deriva dalle differenti loro posizioni. Ed è per questo che la loro diversità o la loro molteplicità non può essere conosciuta nella loro causa con una

conoscenza propria, ma solo in comune. Ma in Dio non è così. In precedenza [q. 4, a. 2] abbiamo infatti dimostrato che tutto ciò che vi è di perfezione in ogni creatura preesiste ed è contenuto in Dio in grado eminente. Ora, non ha carattere di perfezione soltanto ciò in cui le creature convengono, cioè l'essere, ma anche ciò in cui si distinguono tra loro, come il vivere, l'intendere, ecc., per cui gli esseri viventi si distinguono dai non viventi, e quelli razionali dai non razionali.

E così pure ogni forma, per mezzo della quale ciascuna cosa è costituita nella propria specie, è una perfezione. Così dunque tutte le cose preesistono in Dio non solo per ciò che hanno di comune, ma anche quanto a ciò per cui sono distinte. Quindi, siccome Dio racchiude in sé tutte le perfezioni, l'essenza divina si rapporta a tutte le essenze delle cose non come un principio generico rispetto ai termini particolari, quali ad es. l'unità rispetto ai numeri o il centro rispetto alle linee, ma quale attualità perfetta rispetto alle imperfette, come se si dicesse uomo in rapporto ad animale, oppure sei, che è un numero perfetto, in rapporto ai numeri imperfetti che contiene. Ora, è chiaro che con un atto perfetto si possono conoscere gli atti imperfetti non solo in generale, ma anche con conoscenza propria. Come chi sa che cosa è un uomo sa anche con esattezza che cosa è un animale; e chi conosce il numero sei conosce, in modo distinto, il numero tre.

Così dunque, avendo l'essenza divina in sé quanto vi è di perfezione nell'essenza di ciascuna cosa, e molto di più, Dio può conoscere in se stesso, di conoscenza propria, tutte le cose. Infatti la natura di ogni essere consiste precisamente nel partecipare, in qualche maniera, la perfezione di Dio. Ma Dio non conoscerebbe perfettamente se medesimo se non conoscesse tutti i modi nei quali la sua perfezione può essere partecipata; e neppure conoscerebbe a perfezione la stessa natura dell'essere se non conoscesse tutti i modi di essere. È quindi evidente che Dio conosce tutte le cose, nelle loro varietà e distinzioni, con una conoscenza propria.

Analisi delle obiezioni: 1. Conoscere una cosa come è nel soggetto conoscente può essere inteso in due maniere. Se l'avverbio come designa il modo della conoscenza dal lato dell'oggetto conosciuto, allora ciò è falso. Infatti non sempre il soggetto conoscente conosce l'oggetto secondo il modo di essere che questo ha nel conoscente: come l'occhio non conosce la pietra secondo l'essere che la pietra ha nell'occhio, ma piuttosto mediante l'immagine della pietra che ha in sé conosce la pietra secondo l'essere [reale] che essa ha fuori dell'occhio. E anche se un soggetto conoscente conosce l'oggetto secondo l'essere che ha nel conoscente stesso, nondimeno lo conosce anche secondo l'essere che ha fuori del soggetto: come l'intelletto conosce la pietra secondo l'essere intelligibile che essa ha nell'intelletto, in quanto conosce di conoscere, ma conosce anche l'essere della pietra nella sua propria natura. — Se invece l'avverbio come indica una modalità della conoscenza dal lato del soggetto conoscente, allora è vero che il soggetto conoscente conosce l'oggetto solo in quanto questo è nel conoscente: poiché quanto più perfettamente un oggetto di conoscenza è nel conoscente, tanto più perfetto è il modo della conoscenza. — Così dunque si deve dire che Dio

non soltanto conosce che le cose sono in lui ma, per il fatto che egli le contiene in sé, le conosce nella loro propria natura; e tanto più perfettamente quanto più perfettamente ciascuna cosa è in lui.
2. L'essenza della creatura sta in rapporto all'essenza di Dio come l'atto imperfetto a quello perfetto. Quindi l'essenza della creatura non è sufficiente a condurre alla conoscenza dell'essenza divina, ma è vero l'inverso.
3. Una medesima cosa non può essere in maniera univoca il costitutivo formale di più cose diverse. Ma l'essenza divina è qualcosa che trascende tutte le creature. Quindi la si può considerare quasi come l'essenza e il costitutivo di ciascuna cosa, a seconda che può essere variamente partecipata da creature diverse.

Articolo 7
Infra, q. 85, a. 5; C. G., I, cc. 55, 57; De Verit., q. 2, a. 1, ad 4, 5; a. 3, ad 3; a. 13; Comp. Theol., c. 29, In Iob, c. 12, lect. 2
Se la scienza di Dio sia discorsiva
Pare che la scienza di Dio sia discorsiva. Infatti:
1. La scienza di Dio non è un sapere posseduto per abito, ma è un'intellezione attuale. Ora, al dire del Filosofo [Topic. 2, 10], per abito di scienza si possono sapere più cose insieme, ma con l'intellezione attuale se ne conosce una sola. Siccome dunque Dio conosce molte cose, poiché conosce sé e gli altri esseri, come si è mostrato sopra [aa. 2, 5], non Pare che le intenda tutte simultaneamente, ma che trascorra dall'una all'altra.
2. Conoscere l'effetto mediante la causa è il conoscere di chi ragiona. Ma Dio conosce le altre cose per mezzo di se stesso, come l'effetto mediante la causa. Quindi la sua scienza è raziocinativa.
3. Dio conosce ogni creatura più perfettamente di quanto la conosciamo noi. Ma nelle cause create noi possiamo conoscere gli effetti, e così discendiamo dalle cause ai causati. Pare dunque evidente che lo stesso avvenga in Dio.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 15, 14] scrive che Dio «vede tutte le cose non particolarmente o una per una, come se con alterno sguardo andasse di qui a là e di lì a qua, ma le vede tutte insieme».
Dimostrazione: Nella scienza di Dio non si dà processo discorsivo. Eccone la dimostrazione. Nella nostra scienza vi è un duplice processo discorsivo: uno per semplice successione, come quando, dopo che abbiamo pensato una cosa, ci volgiamo a pensarne un'altra. L'altro è un rapporto di causalità, come quando per mezzo di un principio perveniamo alla conoscenza delle conclusioni. Ora, il primo processo discorsivo non può convenire a Dio. Infatti molte cose che noi intendiamo successivamente se le consideriamo ciascuna in se stessa, le intendiamo tutte insieme se le consideriamo sotto una certa unità: p. es. se percepiamo le parti nel tutto, o se vediamo cose diverse in uno specchio. Ora, Dio vede tutte le cose nell'unità che è egli stesso, come si è visto [a. 5]: quindi le vede tutte insieme e non successivamente. — Così pure a Dio non può competere il secondo processo discorsivo. Prima di tutto perché questo presuppone il primo: infatti chi va dai princìpi alle conclusioni non considera simultaneamente i princìpi e le conclusioni. In secondo luogo perché

tale processo discorsivo è di chi va da una cosa conosciuta a una non conosciuta. È chiaro perciò che quando si conosce la prima ancora si ignora la seconda. Quindi quest'ultima non è conosciuta nella prima, ma dalla prima. Si ha invece il termine del procedimento razionale quando la seconda cosa [che vogliamo conoscere] è vista nella prima, mediante risoluzione degli effetti nelle cause: e allora si chiude il processo discorsivo. Quindi, siccome Dio già vede tutti gli effetti in se stesso come nella loro causa, ne segue che la sua scienza non è discorsiva.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene l'intellezione sia una sola in se stessa, tuttavia può accadere che più oggetti vengano intesi in una qualche unità, come si è spiegato [nel corpo].

2. Dio non conosce effetti prima ignorati per mezzo di una causa già nota, ma li conosce nella causa stessa. Quindi la sua conoscenza è senza processo discorsivo, come si è detto [ib.].

3. Indubbiamente Dio conosce gli effetti delle cause create nelle cause stesse molto meglio di noi; non però in modo che la conoscenza degli effetti sia causata in lui dalla conoscenza delle cause create, come avviene in noi. Quindi la sua scienza non è discorsiva.

## Articolo 8

In 1 Sent., d. 38, q. 1, a. 1; De Verit., q. 2, a. 14

### Se la scienza di Dio sia causa delle cose

Pare che la scienza di Dio non sia causa delle cose. Infatti:

1. Origene [In Rm 6, su 8, 30] scrive: «Una cosa sarà non perché Dio sa che dovrà essere, ma poiché avverrà, per questo Dio la conosce prima che avvenga».

2. Posta la causa, segue l'effetto. Ma la scienza di Dio è eterna. Se dunque la scienza di Dio è causa delle cose, è evidente che le creature esistono dall'eternità.

3. Il conoscibile è anteriore alla scienza e ne è la misura, come dice Aristotele [Met. 10, 1]. Ma ciò che è posteriore e misurato non può essere causa. Quindi la scienza di Dio non è causa delle cose.

In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 15, 13; cf. 6, 10]: «Tutte le creature, corporali e spirituali, Dio le conosce non perché esistono, ma esistono perché egli le conosce».

Dimostrazione: La scienza di Dio è causa delle cose. Infatti la scienza di Dio sta alle cose create come la scienza dell'artefice sta alle opere della sua arte. Ora, la scienza dell'artefice è causa dei suoi lavori, poiché l'artefice opera col suo intelletto, per cui è necessario che la forma concepita dall'intelletto sia il principio dell'operazione, come il calore è il principio del riscaldamento. Ma bisogna notare che la forma naturale, in quanto è una forma immanente nel soggetto a cui dà l'essere, non designa un principio di operazione; lo designa invece in quanto include una certa inclinazione all'effetto. Parimenti la forma intelligibile non dice principio di operazione solo in quanto è nell'intelletto, ma bisogna aggiungervi un'inclinazione verso l'effetto, e questa inclinazione le viene dalla volontà. Siccome infatti una forma di ordine intelligibile vale per gli opposti (dato che gli opposti formano l'oggetto di un'unica scienza), essa non produrrebbe un determinato effetto se a tale

effetto non fosse determinata dalla facoltà appetitiva, come dice Aristotele [Met. 9, 5]. È evidente poi che Dio causa le cose con il suo intelletto, dato che il suo essere si identifica con la sua intellezione. Quindi è necessario che la sua scienza sia la causa delle cose, in quanto è connessa con la volontà. Per cui la scienza di Dio, in quanto è causa delle cose, fu denominata scienza di approvazione.

Analisi delle obiezioni: 1. Origene parla riferendosi alla scienza come tale, a cui non compete la natura di causa indipendentemente dalla volontà, come si è detto [nel corpo]. — Ma nella sua affermazione, che cioè Dio prevede le cose perché dovranno accadere, [il perché] va inteso nel senso di una dipendenza logica, e non di una causalità reale. Cioè: se vi sono delle cose che esisteranno, ne segue che Dio in antecedenza le ha conosciute; però le cose future non sono causa della conoscenza che Dio ne ha.

2. La scienza di Dio è causa delle cose nel modo in cui esse sono oggetto della sua scienza. Ora, non rientra nella scienza di Dio che le cose siano ab aeterno. Quindi, sebbene la scienza di Dio sia eterna, non ne segue tuttavia che le cose esistano dall'eternità.

3. Gli esseri creati si trovano tra la scienza di Dio e la nostra: noi infatti attingiamo la nostra scienza dalle realtà naturali, delle quali Dio è causa mediante la sua scienza. Come quindi gli oggetti conoscibili esistenti in natura sono anteriori alla nostra scienza e ne sono la misura, così la scienza di Dio antecede le realtà naturali e ne è la misura. Come una casa è intermedia tra la scienza dell'artefice che l'ha costruita e la scienza di chi ne prende conoscenza dopo che è stata costruita.

## Articolo 9

In 1 Sent., d. 38, q. 1, a. 4; In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 2, sol. 2; C. G., I, c. 66; De Verit., q. 2, a. 8

### Se Dio abbia la scienza delle cose che non sono

Pare che Dio non abbia la scienza delle cose che non sono. Infatti:

1. La scienza di Dio non può essere che del vero. Ma il vero e l'ente si identificano. Quindi la scienza di Dio non è delle cose che non sono.

2. La scienza richiede una perfetta somiglianza tra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta. Ora, ciò che non è non può avere somiglianza alcuna con Dio, il quale è l'essere stesso. Quindi le cose che non sono non possono essere conosciute da Dio.

3. La scienza di Dio è causa delle cose che Dio conosce. Ma il non essere non può avere causa. Quindi Dio non ha la scienza del non essere.

In contrario: L'Apostolo [Rm 4, 17] dice: «Egli chiama le cose che non sono come quelle che sono».

Dimostrazione: Dio conosce tutte le cose che sono, in qualunque modo siano. Ora, nulla impedisce che quanto in senso pieno e assoluto non esiste, in qualche modo esista. Esistono in senso pieno e assoluto le cose che hanno esistenza attuale; quelle invece che non hanno esistenza attuale sono in potenza, o di Dio medesimo o delle creature: sia che si tratti di potenza attiva o di potenza passiva, sia che si tratti della possibilità di pensarle, di immaginarle o di esprimerle in qualunque modo. Qualunque cosa dunque possa essere

fatta, o pensata, o detta dalle creature, e anche tutto ciò che può fare egli stesso, tutto Dio conosce, anche se non esiste attualmente. E per questo si può dire che Dio ha la scienza anche delle cose che non esistono.
Però tra le cose che non esistono in atto bisogna notare una certa diversità. Alcune di esse, sebbene non siano in atto ora, però lo furono o lo saranno: e tali cose si dice che Dio le conosce con la scienza di visione. Poiché — dato che l'intellezione di Dio, che si identifica con il suo essere, è misurata dall'eternità, che senza successione comprende tutto il tempo — lo sguardo di Dio si porta su tutti i tempi e su tutte le realtà esistenti in qualsiasi momento del
tempo come su oggetti posti alla sua presenza. — Ve ne sono invece altre, che sono nella potenza o di Dio o della creatura, che tuttavia né esistono, né esisteranno, né mai sono esistite. E rispetto a queste non si dice che Dio ha la scienza di visione, ma quella di semplice intelligenza. E ci si esprime così perché le cose che noi uomini vediamo hanno un essere fuori del soggetto conoscente.
Analisi delle obiezioni: 1. Le cose che non sono in atto hanno una loro verità in quanto esistono potenzialmente: è vero infatti che sono in potenza. E così sono conosciute da Dio.
2. Essendo Dio l'essere stesso, in tanto una cosa è in quanto partecipa della somiglianza con Dio: come una cosa è calda in quanto partecipa del calore. E così le cose che esistono anche solo in potenza, benché non siano in atto, sono conosciute da Dio.
3. La scienza di Dio è causa delle cose in quanto è connessa con la sua volontà. Quindi non è necessario che tutto ciò che Dio conosce esista, o sia esistito, o sia per esistere, ma solo ciò che vuole o che permette che esista. E per di più non è nella scienza di Dio che ciò esista, ma che possa esistere.

Articolo 10
In 1 Sent., d. 36, q. 1, a. 2; C. G., I, c. 71; De Verit., q. 2, a. 15; Quodl., 11, q. 2
Se Dio conosca il male
Pare che Dio non conosca il male. Infatti:
1. Dice Aristotele [De anima 3, 6] che l'intelletto che non è in potenza non conosce la privazione. Ora il male, secondo S. Agostino [Conf. 3, 7; Enchir. 11], è «privazione di bene». Siccome quindi l'intelletto di Dio non è mai in potenza, ma è sempre in atto, come è chiaro da quanto precede [a. 2], pare che Dio non conosca il male.
2. Ogni scienza o è causa del suo oggetto o è causata da esso. Ma la scienza di Dio non è causa del male, né è causata dal male. Quindi la scienza di Dio non verte sul male.
3. Tutto ciò che si conosce, lo si conosce mediante la sua immagine o similitudine, oppure mediante il suo opposto. Ma tutto ciò che Dio conosce lo
conosce mediante la sua essenza, come si è dimostrato [aa. 2, 5]. D'altra parte l'essenza divina né è immagine o similitudine del male, né il male è il suo opposto: poiché, come dice S. Agostino [De civ. Dei 12, 2], l'essenza divina non ha contrario. Quindi Dio non conosce il male.
4. Ciò che è conosciuto non per mezzo di se stesso, ma per mezzo di altro, è

conosciuto imperfettamente. Ora, il male non è conosciuto da Dio per mezzo di se stesso, altrimenti bisognerebbe che il male fosse in Dio, dal momento che l'oggetto conosciuto deve trovarsi nel soggetto conoscente. Se dunque è conosciuto per mezzo di un'altra cosa, cioè mediante il bene, allora è conosciuto imperfettamente; il che è impossibile, poiché nessuna conoscenza può essere imperfetta in Dio. Quindi la scienza di Dio non verte sul male.
In contrario: È detto nella Scrittura [Pr 15, 11]: «Gli inferi e l'abisso sono davanti al Signore».
Dimostrazione: Chiunque conosce perfettamente una cosa, bisogna che conosca tutto ciò che le può accadere. Ora, vi sono alcuni beni ai quali può accadere di essere corrotti dal male: per conseguenza Dio non conoscerebbe perfettamente il bene se non conoscesse anche il male. Una cosa poi è conoscibile nella misura in cui essa è: quindi, siccome l'essere del male consiste precisamente nell'essere privazione di bene, per il fatto stesso che Dio conosce il bene conosce anche il male, come mediante la luce si conoscono le tenebre. Da cui il detto di Dionigi [De div. nom. 7]: «Dio trae da se medesimo la visione delle tenebre, non traendola se non dalla luce».
Analisi delle obiezioni: 1. Il detto di Aristotele deve essere inteso così: l'intelletto che non è in potenza non conosce la privazione mediante una privazione esistente in esso. E ciò concorda con quanto aveva detto avanti [l. cit. nell'ob.], che cioè il punto, e tutto ciò che è indivisibile, è conosciuto per la mancanza [o privazione] della divisione. La qual cosa accade perché le forme semplici e indivisibili non sono nel nostro intelletto attualmente, ma solo potenzialmente: se infatti vi fossero in atto non sarebbero conosciute mediante la privazione. Ed è così che gli enti semplici sono conosciuti dalle sostanze separate. Dio dunque non conosce il male mediante una privazione esistente in lui, ma mediante il bene che ne è l'opposto.
2. La scienza di Dio non è causa del male, ma è causa del bene mediante il quale il male è conosciuto.
3. Sebbene il male non sia opposto all'essenza divina, la quale non può essere corrotta dal male, è in contrasto, tuttavia, con le opere di Dio; opere che egli conosce, e conoscendo le quali conosce i mali contrari.
4. È proprio di una conoscenza imperfetta conoscere una cosa per mezzo di un'altra se tale cosa è conoscibile in se stessa; ma il male non è conoscibile in se stesso, poiché è dell'essenza del male essere privazione di bene. E così non può essere né definito né conosciuto se non mediante il bene.

## Articolo 11

In 1 Sent., d. 36, q. 1, a. 1; In 2 Sent., d. 3, q. 2, a. 3; C. G., I, cc. 50, 63, 65; De anima, a. 20; De Verit., q. 2, a. 5; Comp. Theol., cc. 132, 133; In 1 Periherm., lect. 14

### Se Dio conosca i singolari

Pare che Dio non conosca i singolari. Infatti:
1. L'intelletto divino è più immateriale dell'intelletto umano. Ora, l'intelletto umano per la sua immaterialità non conosce i singolari ma, come dice Aristotele [De anima 2, 5], «la ragione riguarda l'universale, il senso invece il particolare». Quindi Dio non conosce i singolari.

2. In noi le facoltà conoscitive del singolare sono soltanto quelle che ricevono le specie o immagini non separate dalle condizioni materiali, [cioè i sensi]. Ma in Dio le cose sono in sommo grado astratte da ogni materialità. Quindi Dio non conosce i singolari.
3. Ogni conoscenza avviene per mezzo di una certa immagine rappresentativa. Ma l'immagine dei singolari, in quanto tali, non pare che sia in Dio, poiché il principio della singolarità è la materia la quale, essendo pura potenza, è del tutto dissimile da Dio, il quale è atto puro. Quindi Dio non può conoscere i singolari.
In contrario: È scritto nei Proverbi [16, 2]: «Tutte le vie dell'uomo Pareno pure ai suoi occhi, ma chi scruta gli spiriti è il Signore».
Dimostrazione: Dio conosce i singolari. Tutte le perfezioni, infatti, che si riscontrano nelle creature, preesistono in Dio in grado eccelso, come risulta da quanto precede [q. 4, a. 2]. Ora, conoscere le realtà singole appartiene alla nostra perfezione. Quindi è necessario che Dio conosca i singolari poiché, come osserva Aristotele, è un'incongruenza che vi siano delle cose conosciute da noi e ignorate da Dio. Quindi argomenta [De anima 1, 5; Met. 3, 4] contro Empedocle che se Dio ignorasse la discordia sarebbe oltremodo insipiente. Ma le perfezioni che negli esseri inferiori si trovano dissociate, in Dio esistono in modo semplice e unito. Quindi, sebbene noi conosciamo con una facoltà le cose universali e immateriali e con un'altra quelle singolari e materiali, Dio invece conosce le une e le altre con il suo unico intuito intellettuale.
Alcuni però, volendo spiegare come ciò possa avvenire, affermarono che Dio conosce i singolari mediante le cause universali: poiché nulla è nel singolare che non derivi da qualche causa universale. E portano questo esempio: se un astronomo conoscesse tutti i movimenti universali del cielo, potrebbe preannunciare tutte le ecclissi future. — Ma sono ragioni insufficienti. Poiché sebbene gli esseri singolari traggano dalle cause universali certe forme e certe qualità, queste, per quanto connesse tra loro, non diventano individuali se non in forza di una data porzione di materia.
Per cui se uno sapesse di Socrate che è bianco, o che è figlio di Sofronisco, o altre cose del genere, non lo conoscerebbe in quanto è questo uomo. Quindi, nella suddetta ipotesi, Dio non conoscerebbe i singolari nella loro singolarità.
Altri invece dissero che Dio conosce le realtà singolari applicando le cause universali agli effetti particolari. Ma ciò non regge. Poiché nessuno può applicare una cosa a un'altra se non conosce già quest'ultima. Quindi tale applicazione non può essere causa della conoscenza dei singolari, ma presuppone tale conoscenza.
Dobbiamo perciò rispondere diversamente e dire che, essendo Dio causa delle cose per la sua scienza, come si è già visto [a. 8], la scienza di Dio tanto si estende quanto si estende la sua causalità. Per cui, siccome la potenza attiva di Dio si estende non solo alle forme, dalle quali si desume il concetto universale, ma anche alla materia, come si dimostrerà in seguito [q. 44, a. 2], di necessità la scienza di Dio deve estendersi sino ai singolari, i quali sono individuati dalla materia.
Siccome infatti Dio conosce le cose mediante la sua essenza, in quanto essa è la somiglianza delle cose quale principio attivo di

esse, è necessario che tale essenza sia il principio sufficiente per conoscere tutte le cose fatte da lui, non solo in generale, ma anche in particolare. E ciò varrebbe pure per la scienza dell'artefice, se essa producesse tutta la sostanza della cosa, e non soltanto la forma.

Analisi delle obiezioni: 1. Il nostro intelletto astrae le specie intelligibili dai princìpi individuanti, per cui la specie intelligibile del nostro intelletto non può essere la similitudine dei princìpi individuanti. Ed è per questo motivo che il nostro intelletto non conosce i singolari. Ma la specie intelligibile dell'intelligenza divina, che è l'essenza di Dio, non è immateriale per astrazione, ma per se stessa, essendo il principio di tutti i princìpi che rientrano nella composizione di una cosa, siano essi i princìpi della specie o quelli dell'individuo. Quindi Dio per mezzo di essa conosce non soltanto gli universali, ma anche i singolari.

2. Sebbene la specie dell'intelletto divino secondo il suo essere non abbia le condizioni della materia, come invece le specie esistenti nell'immaginazione e nel senso, tuttavia per la sua efficacia si estende alle realtà immateriali e a quelle materiali, come è stato spiegato [nel corpo].

3. La materia, sebbene si discosti dalla somiglianza di Dio per la sua potenzialità, tuttavia, avendo l'essere almeno in questo modo, conserva una certa somiglianza con l'essere divino.

Articolo 12

In 1 Sent., d. 39, q. 1, a. 3; C. G., I, c. 69; De Verit., q. 2, a. 9; q. 20, a. 4, ad 1; Quodl., 3, q. 2, a. 1; Comp. Theol., c. 133

Se Dio possa conoscere infinite cose

Pare che Dio non possa conoscere infinite cose. Infatti:

1. L'infinito, in quanto tale, è inconoscibile, poiché l'infinito, al dire di Aristotele [Phys. 3, 6], è «ciò da cui si può sempre prendere qualcosa, oltre alla quantità già presa». E a sua volta S. Agostino [De civ. Dei 12, 18] dice che «tutto ciò che si abbraccia mediante la conoscenza viene delimitato dalla mente di chi conosce». Ora, cose infinite non possono essere delimitate. Quindi non possono essere comprese dalla scienza di Dio.

2. Se uno rispondesse che le cose in se stesse infinite sono finite per la scienza di Dio, replichiamo: L'essenza dell'infinito è di essere impertransibile, del finito invece di essere pertransibile, come dice Aristotele [Phys. 3, 4]. Ma l'infinito non può essere attraversato né dal finito né dall'infinito, come egli dimostra [Phys. 6, 7]. Quindi l'infinito non può essere finito per il finito, e neppure per l'infinito. E così gli infiniti non sono finiti [neppure] per la scienza di Dio, che è infinita.

3. La scienza di Dio è la misura delle cose conosciute. Ma è contro la natura dell'infinito che esso sia misurato. Quindi l'infinito non può essere conosciuto da Dio.

In contrario: S. Agostino [l. cit.] dice: «Benché non vi sia un limite per i numeri infiniti, tuttavia essi non sfuggono a colui la cui scienza è senza limiti».

Dimostrazione: Siccome Dio conosce non soltanto le cose che attualmente esistono, ma anche quelle che può fare lui o la creatura, e siccome queste sono

infinite, come si è detto [a. 9], è necessario dire che Dio conosce infinite cose. E sebbene la scienza di visione, che si occupa soltanto delle cose che sono o che saranno o che sono state, non abbia per oggetto infinite cose, come alcuni dicono, — poiché non ammettiamo che il mondo sia esistito dall'eternità, né che la generazione e il moto debbano durare in perpetuo, il che moltiplicherebbe gli individui all'infinito —, tuttavia, se si considera la cosa con più diligenza, dobbiamo dire che Dio anche con la scienza di visione conosce infinite cose. E la ragione è che Dio conosce i pensieri e gli affetti dei cuori, che si moltiplicheranno all'infinito, dal momento che le creature razionali dureranno senza fine.

Ecco il motivo. La conoscenza di ogni soggetto conoscente si estende secondo la modalità della forma che è in esso principio della conoscenza. Infatti la specie sensibile, che è nel senso, non è immagine che di un solo individuo, e quindi con essa non si può conoscere che un solo individuo. La specie intelligibile del nostro intelletto rappresenta invece la cosa quanto alla sua natura specifica, la quale può essere partecipata da infiniti individui: per cui il nostro intelletto, mediante la specie intelligibile di uomo, conosce in certo qual modo un numero infinito di uomini. Non li conosce, però, in quanto si distinguono tra loro, ma secondo che convengono nella natura specifica; e ciò avviene perché la specie intelligibile del nostro intelletto non rappresenta gli uomini quanto ai princìpi individuali, ma solo quanto ai princìpi specifici. L'essenza divina invece, mediante la quale l'intelletto divino conosce, è immagine rappresentativa adeguata di tutte le cose che esistono o possono esistere non solo quanto ai princìpi universali, ma anche quanto ai princìpi propri di ciascuna, come si è dimostrato [a. prec.]. Per conseguenza la conoscenza di Dio si estende a un'infinità di oggetti anche in quanto si distinguono gli uni dagli altri.

Analisi delle obiezioni: 1. La nozione di infinito si riferisce alla quantità, come dice il Filosofo [Phys. 1, 2]. Ma rientra nell'essenza della quantità l'avere parti ordinate. Per cui conoscere l'infinito secondo il modo proprio dell'infinito è conoscere una parte dopo l'altra; e in questa maniera l'infinito non può essere conosciuto, poiché qualunque sia il numero delle parti prese, se ne possono sempre prendere altre. Ma Dio non conosce in questo modo l'infinito o le cose infinite, quasi numerando una parte dopo l'altra: egli infatti conosce tutti gli esseri simultaneamente, e non successivamente, come si è detto sopra [a. 7]. Quindi nulla impedisce che egli conosca oggetti infiniti.

2. L'attraversare implica il portarsi successivamente su varie parti: quindi l'infinito non può essere attraversato né dal finito né dall'infinito. Per avere invece la comprensione basta l'adeguazione [o capacità di proporzionare a sé una data cosa]: poiché si dice compreso quell'oggetto di cui nulla resta al di fuori di chi lo comprende. Quindi non è contro la natura dell'infinito l'essere compreso dall'infinito. E così ciò che è infinito in sé può essere finito per la scienza di Dio nel senso che vi è compreso; non però nel senso che ne sia attraversato.

3. La scienza di Dio è la misura delle cose, non però quantitativa, che non esiste nelle cose infinite, bensì perché misura l'essenza e la verità delle cose:

ogni essere, infatti, ha la verità della propria natura in quanto imita la scienza divina, come l'artefatto in quanto concorda con l'arte. Supposto ora che vi siano degli esseri numericamente infiniti, p. es. infiniti uomini, o degli esseri infiniti per estensione, come l'aria, secondo l'opinione degli antichi filosofi, tuttavia è evidente che essi avrebbero l'essere determinato e finito, poiché il loro essere sarebbe limitato a certe nature determinate. Quindi sarebbero misurabili secondo la scienza di Dio.

Articolo 13

Infra, q. 86, a. 4; In 1 Sent., d. 38, q. 1, a. 5; C. G., I, c. 67; De Verit., q. 2, a. 12; De Malo, q. 16, a. 7; Quodl., 11, q. 3; De rat. fidei, c. 10; Comp. Theol., c. 133; In 1 Periherm., lect. 14

Se la scienza di Dio si estenda ai futuri contingenti

Pare che la scienza di Dio non si estenda ai futuri contingenti. Infatti:

1. Da una causa necessaria procede un effetto necessario. Ma la scienza di Dio è causa di quanto egli conosce, come si è detto sopra [a. 8]. Quindi, essendo essa necessaria, ne segue che gli esseri conosciuti sono anch'essi necessari. E così la scienza di Dio non si estende ai contingenti.

2. In ogni proposizione condizionale, se la protasi è assolutamente necessaria, anche l'apodosi risulterà assolutamente necessaria. Tra la protasi, infatti, e l'apodosi vi è lo stesso rapporto che tra i princìpi e le conclusioni; e d'altra parte da princìpi o premesse necessarie non segue se non una conclusione necessaria, come prova Aristotele [Anal. post. 1, 6]. Ora, siccome la scienza di Dio non ha per oggetto altro che il vero, è certa anche questa proposizione condizionale: se Dio ha saputo che tale cosa deve essere, essa sarà. Ma quanto si dice nella protasi di questa condizionale è assolutamente necessario, sia perché è eterno, sia perché è espresso come passato. Quindi anche ciò che è espresso nell'apodosi è assolutamente necessario. Quindi tutto ciò che Dio sa è necessario. E così la scienza di Dio non si estende ai contingenti.

3. Tutto ciò che Dio sa esiste necessariamente, poiché anche ciò che sappiamo noi [con certezza scientifica] esiste necessariamente; e d'altra parte la scienza di Dio è più certa della nostra. Ma nessun futuro contingente ha un'esistenza necessaria. Quindi nessun futuro contingente è conosciuto da Dio.

In contrario: Di Dio sta scritto [Sal 32, 15]: «Lui che solo ha plasmato il loro cuore, e comprende tutte le loro opere», cioè degli uomini. Ma le opere degli uomini sono contingenti, essendo sottomesse al libero arbitrio. Quindi Dio conosce i futuri contingenti.

Dimostrazione: Avendo noi già dimostrato [a. 9] che Dio conosce tutte le cose, non solo quelle che esistono attualmente, ma anche quelle che sono ancora potenzialmente in lui o nella creatura, ed essendo alcune di queste per noi futuri contingenti, ne segue che Dio conosce i futuri contingenti.

Per mettere in chiaro questo punto bisogna notare che un essere contingente può essere considerato in due maniere. Prima di tutto in se stesso, come già in atto. E così non è considerato futuro, ma presente: quindi non come indifferente verso due o più termini opposti, ma come determinato a uno solo. Per questo motivo esso può essere oggetto di conoscenza certa così infallibilmente

come se fosse oggetto del senso della vista: come quando, ad es., vedo Socrate che è a sedere. In secondo luogo il futuro può essere considerato nella sua causa.
E così viene considerato come futuro, e come un contingente non ancora determinato in un dato senso: poiché la causa contingente è indifferente verso termini opposti. E sotto questo aspetto il contingente non è oggetto di alcuna conoscenza certa. Quindi chi conosce un effetto contingente soltanto nella sua causa non ha di esso che una conoscenza congetturale. Ora, Dio conosce tutti i contingenti non solo in quanto esistono nella loro causa, ma anche in quanto ognuno di essi esiste effettuato in se medesimo.
E sebbene i contingenti si attuino uno dopo l'altro, pure Dio non li conosce in loro stessi, successivamente, come li conosciamo noi, ma tutti insieme. Poiché la sua conoscenza, come anche il suo essere, ha per misura l'eternità e questa, esistendo tutta insieme, chiude nel suo ambito tutti i tempi, come fu dimostrato altrove [q. 10, a. 2, ad 4]. Quindi tutte le realtà esistenti nel tempo sono presenti a Dio dall'eternità non solo perché egli ne ha presenti presso di sé i tipi ideali, come dicono alcuni, ma perché il suo sguardo si porta dall'eternità su tutte le cose in quanto sono presenti dinanzi a lui.
È dunque evidente che i contingenti sono conosciuti infallibilmente da Dio perché presenti al suo cospetto, e tuttavia rimangono ancora futuri e contingenti in rapporto alle loro cause [prossime].
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la causa suprema sia necessaria, tuttavia un effetto può essere contingente a motivo della contingenza della sua causa prossima: come la germinazione di una pianta è contingente per la sua causa prossima contingente, sebbene il moto del sole, che ne è la causa prima, sia necessario. Parimenti le cose che Dio sa sono contingenti in confronto alle loro cause prossime sebbene la scienza di Dio, che ne è la causa prima, sia necessaria.
2. Alcuni Rispondono che questa protasi: Dio ha conosciuto che tale contingente dovrà essere, non è necessaria, ma contingente perché, sebbene espressa al passato, tuttavia si riferisce al futuro. — Ma ciò non le toglie la necessità: poiché ciò che ebbe una relazione col futuro non può non averla avuta,
anche se questo futuro non si avvera.
Altri invece dicono che tale protasi è contingente, essendo un composto di necessità e di contingenza; come è contingente questa proposizione: Socrate è un uomo bianco. Ma anche questa risposta non ha valore, poiché nella proposizione: Dio ha conosciuto il futuro avverarsi di questo contingente, il termine contingente non è che un complemento, e non è la parte principale
della proposizione: quindi la contingenza, oppure la necessità, non influisce per nulla sul fatto che la proposizione sia necessaria o contingente, vera o falsa. Così infatti può essere ugualmente vero che io abbia detto che l'uomo è un asino, o che Socrate corre, o che Dio esiste; e la stessa ragione vale per il necessario e il contingente.
Quindi bisogna dire che la protasi in discussione è necessaria assolutamente. Secondo alcuni però non ne seguirebbe che anche l'apodosi sia necessaria in modo assoluto, poiché la protasi è causa remota dell'apodosi, la quale rimane

contingente a motivo della sua causa prossima. — Ma ciò non prova nulla. Poiché sarebbe [semplicemente] falsa quella proposizione condizionale che avesse come protasi una causa remota necessaria e come apodosi un effetto contingente: p. es. se io dicessi: se il sole si leva, l'erba germoglierà.
Dobbiamo perciò rispondere diversamente, e dire che se nella protasi viene presentata una cosa come oggetto di un'operazione dell'anima, nell'apodosi essa non va presa nella sua esistenza oggettiva, ma come entità esistente nell'anima: poiché altro è l'essere della cosa in se stessa e altro l'essere della cosa nell'anima. P. es. quando dico: se l'anima conosce una cosa, questa è immateriale, bisogna intendere che è immateriale in quanto esiste nella mente, non in quanto esiste in se stessa. Parimenti quando dico: se Dio ha conosciuto una cosa, essa sarà, questa conseguenza deve intendersi in quanto la cosa è sottoposta alla scienza divina, cioè secondo che è presenzialmente in Dio. E così è necessaria, come la protasi: «poiché tutto ciò che è, mentre è, è necessario che sia», come dice Aristotele [Periherm. 1, 9].
3. Le cose che si attuano nel tempo sono da noi conosciute successivamente nel tempo, ma da Dio sono conosciute nell'eternità, che è al disopra del tempo. Quindi i futuri contingenti non possono essere certi per noi, dato che li apprendiamo in quanto tali, ma soltanto per Dio, il quale conosce le cose nella eternità, al disopra del tempo. Come chi va per una strada non vede coloro che gli vanno dietro, mentre uno che dall'alto di un monte abbraccia con lo sguardo tutto il percorso vede simultaneamente tutti quelli che vi camminano.
Quindi ciò che è conosciuto con certezza da noi bisogna che sia necessario anche considerato in se stesso, poiché delle cose che sono in se stesse futuri contingenti noi non possiamo avere certezza. Le cose invece conosciute con certezza da Dio devono essere necessarie in quanto sono oggetto della scienza divina, come si è spiegato [ad 1], ma prese in se stesse, in quanto considerate nelle loro proprie cause, non è necessario che lo siano. — Perciò è anche invalso l'uso di distinguere questa proposizione: ogni cosa conosciuta da Dio è necessario che sia. Infatti ci si può riferire alla cosa o all'asserzione. Se ci si riferisce alla cosa, allora la proposizione è presa in senso diviso, ed è falsa, poiché significa: tutte le cose che Dio conosce sono necessarie. Se invece ci si riferisce all'asserzione, allora la proposizione è presa in senso composto, ed è vera, poiché significa: questa affermazione: «ciò che Dio conosce esiste», è necessaria.
Ma alcuni fanno istanza, e dicono che questa distinzione ha luogo soltanto nelle forme separabili dal loro soggetto, per es. in questa proposizione: ciò che è bianco può essere nero. Infatti ciò è falso se riferito all'asserzione, ma è vero se riferito alla cosa: poiché una cosa bianca può diventare nera, ma l'asserzione ciò che è bianco è nero non potrà mai essere vera. Però nelle forme non separabili dal loro soggetto la suddetta distinzione non ha luogo: p. es., se io dico che un corvo nero può essere bianco, questo enunciato è falso in tutti e due i sensi. Ora, l'essere conosciuta da Dio è una proprietà inseparabile della cosa, poiché ciò che da Dio è conosciuto non può non essere conosciuto. — Ma questa istanza varrebbe se il termine conosciuto implicasse una qualche disposizione inerente al soggetto; poiché invece non

implica se non l'atto di colui che conosce, allora alla cosa presa in se stessa, sebbene sia sempre conosciuta, può essere attribuito qualcosa che non le verrebbe attribuito precisamente in quanto oggetto di conoscenza: come alla pietra considerata in se stessa si attribuisce la materialità, che non le viene attribuita invece in quanto è intelligibile.

Articolo 14
Se Dio conosca i giudizi e le proposizioni
In 1 Sent., d. 38, q. 1, a. 3; d. 41, q. 1, a. 5; C. G., I, cc. 58, 59; De Verit., q. 2, a. 7
Pare che Dio non conosca i giudizi e le proposizioni. Infatti:
1. Conoscere i giudizi e le proposizioni è proprio della nostra intelligenza, la quale procede per via di divisione e di composizione [negando o affermando]. Ma nell'intelletto divino non vi è composizione alcuna. Quindi Dio non conosce i giudizi e le proposizioni.
2. Ogni conoscenza avviene mediante un'immagine mentale. Ma in Dio, che è semplice, non vi è alcuna rappresentazione dei giudizi e delle proposizioni. Quindi Dio non conosce tali giudizi o proposizioni.
In contrario: È scritto nei Salmi [93, 11]: «Il Signore conosce i pensieri dell'uomo ». Ma le proposizioni sono incluse nei pensieri umani. Quindi Dio conosce tali proposizioni.
Dimostrazione: Siccome formare giudizi e proposizioni è in potere della nostra mente, e Dio conosce tutto ciò che è in potere suo e delle creature, come è stato dimostrato [a. 9], ne viene per necessità che Dio conosce tutte le proposizioni che si possono formare. Ma come Dio conosce le realtà materiali in modo immateriale, e i composti in modo semplice, così conosce i giudizi non sotto forma di proposizioni, quasi che nella sua mente vi sia unione o divisione di concetti, ma conosce tutte le cose attraverso una semplice intuizione, penetrando l'essenza di ciascuna. È come se nel comprendere che cosa è l'uomo intendessimo tutte le cose che si possono dire dell'uomo. Il che però non accade per il nostro intelletto, il quale procede da una cosa a un'altra, poiché la forma intelligibile rappresenta un dato oggetto in maniera tale che non può rappresentarne un altro. Quindi, comprendendo che cosa è l'uomo, non ne viene che ne conosciamo anche tutte le proprietà, ma le conosciamo successivamente, una per una. Ed è per questo che, dopo aver conosciuto le cose separatamente, le dobbiamo ridurre all'unità per via di composizione o di divisione, formando la proposizione e il giudizio. La forma intelligibile dell'intelletto di Dio invece, cioè la sua essenza, basta a manifestargli tutte le cose. Conoscendo quindi la propria essenza, Dio conosce l'essenza di tutte le cose, e tutte le loro proprietà.
Analisi delle obiezioni: 1. Il ragionamento varrebbe se Dio conoscesse le proposizioni sotto forma di proposizioni.
2. L'affermazione contenuta in un giudizio esprime un certo modo di essere dell'oggetto: e così Dio, mediante il suo essere, che è la sua stessa essenza, è la similitudine di tutte le cose che si possono esprimere mediante i giudizi e le proposizioni.

Articolo 15
In 1 Sent., d. 38, q. 1, a. 2; d. 39, q. 1, aa. 1, 2; d. 41, q. 1, a. 5; De Verit., q. 2, a. 5, ad 11; a. 13
Se la scienza di Dio sia variabile
Pare che la scienza di Dio sia variabile. Infatti:
1. La conoscenza prende il nome dalla sua relazione con le realtà conoscibili. Ma gli attributi [divini] che implicano relazione alle creature si predicano di Dio in rapporto al tempo, e variano secondo le mutazioni delle creature. Quindi la scienza di Dio è variabile secondo il mutarsi delle creature.
2. Dio può sapere tutto ciò che può fare. Ma Dio può fare molte più cose di quante ne faccia. Quindi può sapere molte più cose di quante ne conosca. E così la scienza di Dio può variare per accrescimento o per diminuzione.
3. Dio un tempo conobbe Cristo come nascituro. Ora invece non conosce Cristo come nascituro, poiché egli non ha più da nascere. Quindi Dio non sa al presente tutto ciò che una volta sapeva. Pare quindi che la sua scienza sia mutevole.
In contrario: Dice S. Giacomo [1, 17] che in Dio «non c'è variazione, né ombra di cambiamento».
Dimostrazione: Essendo la scienza di Dio la sua sostanza, come si è già dimostrato [a. 4], ed essendo d'altra parte la sua sostanza assolutamente immutabile, come si è già visto [q. 9, a. 1], ne viene di necessità che la sua scienza è del tutto invariabile.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli attributi Signore e Creatore, e altri consimili, importano relazione alle creature come sono in se stesse; la scienza di Dio, al contrario, dice relazione alle creature come sono in Dio, poiché una cosa è attualmente conosciuta in quanto è nel soggetto conoscente. Ora, le cose create esistono in Dio in maniera invariabile, in se stesse invece in una maniera variabile. — Si può rispondere anche in un altro modo, che cioè i termini Signore e Creatore e altri simili esprimono delle relazioni che conseguono ad atti il cui termine sono le creature considerate in se stesse: perciò tali relazioni vengono attribuite a Dio in modo variabile secondo la mutabilità delle creature. La scienza invece, e l'amore, e simili, implicano relazioni che nascono da atti che devono essere considerati come immanenti a Dio: perciò si affermano di Dio senza mutamento.
2. Dio sa anche le cose che può fare e che non fa. Dal fatto dunque che Dio può fare più di quanto non faccia non segue che possa conoscere più di quanto conosce, a meno che non ci si riferisca alla scienza di visione, che consiste nel conoscere le cose che vengono all'esistenza in un dato tempo. Ma dal fatto che Dio conosce che cose ora non esistenti possono essere, o che cose esistenti possono non essere, non consegue che la sua scienza sia variabile, ma solamente che egli conosce la mutabilità delle cose. La sua scienza sarebbe invece variabile se egli fosse venuto a conoscere qualcosa che prima aveva ignorato. Ma ciò non può avvenire, poiché qualsiasi cosa che è o che può essere nel tempo, Dio la conosce dalla sua eternità. Quindi, proprio perché si suppone un dato essere esistente in un momento qualsiasi del tempo, bisogna ammettere che esso è conosciuto da Dio fin dall'eternità. Per cui non si deve concedere che Dio possa conoscere più di quanto conosce: poiché tale proposizione implica che Dio prima abbia ignorato ciò che poi ha

conosciuto.
3. Gli antichi Nominalisti dicevano che vi è piena identità in queste tre proposizioni: Cristo nasce, Cristo nascerà, Cristo è nato, poiché tutte e tre indicano la stessa cosa: la nascita di Cristo; e da ciò segue che tutto ciò che Dio ha saputo, lo sa, poiché ora sa che Cristo è nato, il che significa la stessa cosa che: Cristo deve nascere. — Ma questa opinione è falsa, sia perché la diversità delle parti del discorso causa la diversità degli enunciati, sia perché ne verrebbe che una proposizione che è vera una volta sarebbe vera sempre. E ciò ha contro di sé Aristotele [Praed. 5], il quale osserva che la frase: Socrate siede è vera mentre egli siede, ma è falsa non appena si alza. Quindi bisogna concedere che non è vera l'affermazione: tutto ciò che Dio ha saputo, lo sa, se viene riferita agli enunciati stessi. Ma da ciò non segue che la scienza di Dio sia variabile. Come infatti senza variazione della scienza divina si ha che Dio conosce che un'identica cosa ora è e ora non è, così, senza cambiamenti nella scienza divina, abbiamo che Dio conosce che una data proposizione ora è vera e ora è falsa. La scienza di Dio sarebbe invece variabile se egli conoscesse gli enunciati sotto forma di proposizioni, cioè unendone e dividendone i termini, come accade per il nostro intelletto. Dal che segue che la nostra conoscenza subisce variazioni o perché si passa dal vero al falso, come quando, p. es., la cosa cambia e noi rimaniamo con la stessa persuasione, oppure perché si passa da un'opinione all'altra, come quando pensiamo che un tale è seduto e subito dopo pensiamo che non è seduto. Ma né l'una né l'altra delle due cose può avvenire in Dio.

Articolo 16
De Verit., q. 3, a. 3
Se Dio abbia delle cose una scienza speculativa
Pare che Dio non abbia delle cose una scienza speculativa. Infatti:
1. La scienza di Dio è causa delle cose, come si è dimostrato sopra [a. 8]. Ma la scienza speculativa non è causa delle cose conosciute. Quindi la scienza di Dio non è speculativa.
2. La scienza speculativa si ottiene per via di astrazione, la qual cosa non conviene alla scienza divina. Quindi la scienza di Dio non è speculativa.
In contrario: Tutto ciò che vi è di più nobile va attribuito a Dio. Ora, la scienza speculativa è più nobile di quella pratica, come dimostra il Filosofo [Met. 1, 1]. Quindi Dio ha delle cose una scienza speculativa.
Dimostrazione: Vi sono delle scienze puramente speculative, ve ne sono di semplicemente pratiche e ve ne sono di quelle in parte speculative e in parte pratiche.
A Analisi di ciò bisogna ricordare che una scienza può essere considerata speculativa per tre ragioni. Primo, a motivo delle cose conosciute, che risultano non fattibili dal soggetto conoscente: e tale è la conoscenza che l'uomo ha della natura o di Dio. Secondo, per il modo [astratto] di conoscere, come quando un architetto considera la casa determinando, analizzando e ponderando in generale i suoi requisiti. Procedere così è un considerare ciò che è fattibile in modo speculativo e non in quanto fattibile: una cosa viene infatti prodotta applicando la forma alla materia, non già risolvendo il composto

nei suoi elementi universali e costitutivi. Terzo, in ragione del fine poiché, al dire di Aristotele [De anima 3, 10], «l'intelletto pratico si differenzia dall'intelletto speculativo per il fine». Infatti l'intelletto pratico ha per fine l'operazione e l'intelletto speculativo la considerazione della verità. Se quindi un architetto considera come una casa possa essere costruita non per costruirla di fatto, ma solo per sapere come viene costruita, la sua considerazione sarà, quanto allo scopo, speculativa, però di una cosa fattibile. — Dunque, una scienza che è speculativa a motivo della stessa cosa conosciuta è soltanto speculativa; quella invece che è speculativa o secondo il modo o secondo il fine è in parte speculativa e in parte pratica; quando poi è indirizzata al fine dell'operazione, è semplicemente pratica.

Supposte tali distinzioni bisogna dunque dire che Dio ha di se stesso una conoscenza puramente speculativa, poiché egli non è fattibile. Di tutte le altre cose, invece, ha una conoscenza e speculativa e pratica. Speculativa per il modo: tutto quello infatti che conosciamo speculativamente nelle cose, determinando e analizzando, Dio lo conosce molto più perfettamente di noi. Delle cose invece che egli potrebbe fare, ma che non farà mai, non ha una conoscenza pratica, in quanto una scienza si dice pratica in ragione del fine. In questo senso ha una conoscenza pratica [solo] delle cose che effettua in un dato tempo. Il male poi, sebbene non operabile da lui, pure cade sotto la conoscenza pratica di Dio, come il bene, in quanto o lo permette, o lo impedisce, o lo indirizza ai suoi fini: come cadono sotto la scienza pratica del medico le malattie, in quanto egli con la sua arte le cura.

Analisi delle obiezioni: 1. La scienza di Dio è causa non già di Dio stesso, ma delle altre cose: di alcune effettivamente, di quelle cioè che in un dato tempo vengono compiute, di altre virtualmente, di quelle cioè che può fare, e tuttavia mai verranno all'esistenza.

2. Che la scienza derivi dagli oggetti non conviene alla scienza speculativa di per sé, ma solo accidentalmente, in quanto è umana.

Quanto all'argomento in contrario bisogna dire che delle cose attuabili non si può avere una conoscenza perfetta se esse non sono conosciute in quanto tali. Essendo quindi la scienza di Dio sotto ogni modo perfetta, bisogna che conosca le cose che sono da lui fattibili precisamente in quanto sono fattibili, e non solo in quanto sono oggetto di speculazione. Ma con ciò non ci si allontana dalla nobiltà della scienza speculativa, poiché tutte le cose da lui distinte Dio le vede in se medesimo, e conosce se stesso di conoscenza speculativa: e così nella scienza speculativa di se medesimo ha la conoscenza sia speculativa che pratica di tutte le altre cose.

## Quaestio 15
## Prooemium

Iª q. 15 pr. Post considerationem de scientia Dei, restat considerare de ideis. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, an sint ideae. Secundo, utrum sint plures, vel una tantum. Tertio, utrum sint omnium quae cognoscuntur a Deo.

ARGOMENTO 15
LE IDEE
Dopo lo studio della scienza di Dio rimane da trattare delle idee [cf. q. 14, Prol.]. Su questo punto poniamo tre quesiti: 1. Se esistano le idee; 2. Se ve ne sia più di una; 3. Se vi siano delle idee per tutte le cose conosciute da Dio.

Articolo 1
Se esistano le idee
Infra, q. 44, a. 3; In 1 Sent., d. 36, q. 2, a. 1; De Verit., q. 3, a. 1; In 1 Metaph., lect. 15
Pare che le idee non esistano. Infatti:
1. Dionigi [De div. nom. 7] afferma che Dio non intende le cose mediante l'idea. Ora, non si pongono le idee se non perché mediante esse si conoscano le realtà. Quindi le idee non esistono.
2. Dio intende ogni cosa in se medesimo, come si è detto sopra [q. 14, a. 5]. Ma non intende se stesso per mezzo di un'idea. Quindi nemmeno le altre cose.
3. L'idea viene posta come principio di conoscenza e di operazione. Ma l'essenza divina è un principio sufficiente per conoscere e operare tutte le cose. Non vi è dunque alcuna necessità di porre le idee.
In contrario: Dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 46]: «Tanta è la potenza riposta nelle idee, che senza la loro intellezione nessuno può essere sapiente».
Dimostrazione: È necessario affermare che nella mente divina vi sono le idee. Idea, infatti, è il termine greco del latino forma: quindi per idee si intendono le forme delle cose esistenti fuori delle cose stesse. Ora, la forma di una data cosa, esistente fuori di essa, può servire a due scopi: o ne è la causa esemplare, o ne è il principio conoscitivo, secondo il quale le forme degli oggetti conosciuti sono nel soggetto intendente. E nell'uno e nell'altro modo è necessario porre in Dio le idee.
Eccone la prova. In tutte le cose che non sono prodotte casualmente, è necessario che la forma sia il fine della produzione di ciascuna. Ora, l'agente non agirebbe in vista della forma se non avesse in se stesso la rappresentazione di tale forma. Il che avviene in due modi. In alcuni agenti la forma della cosa da prodursi preesiste nel suo essere fisico: è il caso di tutti gli agenti che operano in forza della loro natura, come l'uomo [quando] genera l'uomo e il fuoco [quando] genera il fuoco. In altri invece preesiste nel suo essere intelligibile, come avviene per quelle cause che agiscono in forza del loro intelletto: come ad es. nella mente dell'architetto preesiste l'immagine della casa. E questa forma può essere chiamata idea della casa, poiché l'architetto intende costruire la casa a somiglianza della forma che ha concepito nella mente. Poiché dunque il mondo non è stato fatto a caso, ma è stato creato da Dio quale causa intelligente, come vedremo più avanti [q. 19, a. 4; q. 44, a. 3], ci deve essere per necessità nella mente divina una forma a immagine della quale il mondo è stato creato. E in ciò appunto consiste l'idea.

Analisi delle obiezioni: 1. Dio non intende le cose mediante un'idea esistente fuori di lui. Per questo Aristotele [Met. 1, 9] rigetta la teoria delle idee di Platone [Phaed. 48], secondo la quale le idee sono sussistenti, e non esistenti in un'intelligenza.
2. Sebbene Dio conosca se stesso e le altre cose mediante la sua essenza, tuttavia questa, pur essendo principio produttivo delle altre cose, non lo è certo di lui stesso: quindi essa va concepita come idea [o esemplare] rispetto agli altri esseri, ma non riguardo a Dio stesso.
3. Dio è l'esemplare di tutte le cose per la sua essenza. Quindi l'idea, in Dio, non è altro che l'essenza di Dio.

Articolo 2
Infra, q. 44, a. 3; q. 47, a. 1, ad 2; In 1 Sent., d. 36, q. 2, a. 2; In 3 Sent., d. 14, a. 2, sol. 2; C. G., I, c. 54; De Pot., q. 3, a. 16, ad 12, 13; De Verit., q. 3, a. 2; Quodl., 4, q. 1
Se vi siano più idee
Pare che non vi siano più idee. Infatti:
1. In Dio l'idea è la sua essenza. Ma l'essenza di Dio è una sola. Quindi anche l'idea è una soltanto.
2. Come l'idea è il principio del conoscere e dell'operare, così lo sono egualmente l'arte e la sapienza. Ma in Dio non esistono più arti e più sapienze. Quindi nemmeno più idee.
3. Se si dice che le idee si moltiplicano secondo i rapporti alle diverse creature, si può opporre: La pluralità delle idee esiste dall'eternità; se dunque le idee sono molteplici e le creature sono temporali, ne viene che il temporale è causa dell'eterno.
4. Queste relazioni o sono reali soltanto nelle creature, o sono reali anche in Dio. Se sono reali solo nelle creature, siccome le creature non sono eterne, allora la molteplicità delle idee, dato che queste si moltiplicano solo a motivo di tali rapporti, non sarà eterna. Se invece sono reali anche in Dio, si ha questa conseguenza: che in Dio vi è un'altra reale pluralità oltre a quella delle Persone: ciò che contraddice al Damasceno [De fide orth. 1, 10], il quale afferma che «in Dio tutto è uno, tranne l'innascibilità, la generazione e la processione». Quindi in Dio non vi sono più idee.
In contrario: Dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 46]: «Le idee sono certe forme o ragioni delle cose primarie, stabili e immutabili, poiché esse non sono state formate e, per conseguenza, sono eterne e sono sempre le stesse, contenute nella mente divina. Ma mentre esse non cominciano né periscono, si dice tuttavia che quanto può sorgere e perire, e tutto ciò che nasce e perisce, è formato in base ad esse».
Dimostrazione: È necessario porre [in Dio] più idee. A soluzione di ciò bisogna considerare che in ogni effetto l'ultimo fine viene direttamente predisposto dall'agente principale: come l'obiettivo finale di un esercito è predisposto dal comandante. Ora, il bene dell'ordine cosmico è la cosa migliore esistente nell'universo, come dimostra il Filosofo [Met. 12, 10]. Quindi l'ordine dell'universo è direttamente voluto da Dio, e non proviene a caso a motivo del succedersi dei vari agenti, come affermarono invece alcuni, per i quali Dio

avrebbe prodotto soltanto una prima creatura, che ne avrebbe creata una seconda, e così di seguito fino alla produzione di una così grande moltitudine di cose: secondo tale opinione, dunque, Dio non avrebbe l'idea che della prima creatura. Ma se l'ordine dell'universo è stato creato direttamente da Dio e voluto da lui, Dio deve avere in se stesso, necessariamente, l'idea dell'ordine dell'universo. Ora, non è possibile avere l'idea di un tutto se non si hanno le idee delle varie parti di cui il tutto è costituito: come l'architetto non può concepire l'immagine di una casa se non possiede nella mente la rappresentazione propria di ogni sua parte. Così dunque è necessario che nella mente divina vi siano le idee proprie di tutte le cose. Per cui S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 46] afferma che «le singole cose sono state create da Dio secondo l'idea di ciascuna». Per conseguenza, nella mente di Dio vi sono più idee.

Come poi ciò non ripugni alla semplicità divina è facile a vedersi se si pensa che l'idea di un'opera è nella mente di chi la fa quale oggetto conosciuto, e non come quella specie mediante cui si intende e che serve a rendere l'intelletto attualmente conoscitivo. La forma infatti secondo cui il costruttore fabbrica materialmente un edificio è nella sua mente come una cosa già intesa, a somiglianza della quale egli forma l'edificio nella materia. Ora, non pregiudica la semplicità dell'intelletto divino il fatto di conoscere più cose; tale semplicità sarebbe invece distrutta qualora l'intelletto divino fosse attuato da più specie. Quindi nella mente di Dio vi sono più idee da lui intese.

Ecco come si può chiarire la cosa. Dio conosce perfettamente la propria essenza: quindi la conosce secondo tutti i modi in cui può essere conosciuta. Ora, questa può essere conosciuta non solo in se medesima, ma anche come partecipabile, in questo o quel grado, dalle creature. Ogni creatura poi ha la sua propria specie, a seconda che in qualche modo partecipa della somiglianza della divina essenza. Quindi Dio, intendendo la propria essenza come imitabile da tale creatura, la conosce come nozione o idea particolare di quella creatura. E così si dica di tutte le altre. È chiaro quindi che Dio intende le nozioni determinate di più cose, che è quanto dire più idee.

Analisi delle obiezioni: 1. L'idea non designa l'essenza divina in quanto è essenza, ma in quanto è esemplare o ragione di questa o di quella cosa. Per cui si possono trovare tante idee quante sono le nozioni distinte derivate da un'unica essenza.

2. Con i termini 'arte' e 'sapienza' riferiti a Dio vogliamo esprimere ciò mediante cui Dio intende, mentre l'idea sta a significare ciò che Dio intende. Ora, Dio intende un'infinità di cose con un'unica [intuizione], e non soltanto le intende nella loro realtà, ma anche in quanto sono intese; e questo è precisamente intendere più nozioni o idee. Come l'architetto, quando intende la forma della casa esistente nella materia, si dice che intende la casa, ma quando concepisce la forma della casa come pensata da lui, per il fatto che intende di intenderla, allora intende l'idea o la nozione della casa. Ora, Dio non soltanto intende nella sua essenza la moltitudine delle cose, ma anche intende di intendere tale moltitudine mediante la sua essenza. Ma ciò significa che egli intende più nozioni delle cose; ovvero che nella sua mente vi sono più

idee da lui intese.
3. Queste relazioni per le quali si moltiplicano le idee non sono causate dalle cose, ma dall'intelletto divino contemplante l'essenza divina come imitabile dalle creature.
4. Tali rapporti moltiplicanti le idee non sono nelle creature, ma in Dio. Non sono però rapporti reali, come quelli in base a cui si distinguono le Persone divine, ma dei rapporti da lui intesi.

Articolo 3
In 1 Sent., d. 36, q. 2, a. 3; De Pot., q. 1, a. 5, ad 10, 11; q. 8, a. 1, ad 13; De Verit., q. 3, aa. 3 sqq.; In Div. Nom., c. 5, lect. 3
Se per tutte le cose che Dio intende vi siano delle idee distinte
Pare che in Dio non vi siano delle idee distinte per tutte le cose che egli intende. Infatti:
1. In Dio non c'è l'idea del male, perché altrimenti ci sarebbe il male in Dio. Ma Dio intende il male. Quindi Dio non ha le idee di tutte le cose che intende.
2. Dio intende le cose che non sono, che non saranno e che non sono state, come si è detto sopra [q. 14, a. 9]. Ma di tali cose non si danno idee poiché, come dice Dionigi [De div. nom. 5], «gli esemplari sono divine volontà che determinano e producono le cose». Quindi in Dio non ci sono le idee di tutto ciò che intende.
3. Dio conosce la materia prima, la quale non può avere un'idea corrispondente, non avendo alcuna forma. Quindi come sopra.
4. Consta che Dio conosce non soltanto le specie, ma anche i generi e i singolari e gli accidenti. Ora, di queste cose non si danno idee, secondo Platone, che pure per primo introdusse la dottrina delle idee, come sappiamo da S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 46]. Non ci sono dunque in Dio le idee di tutti gli esseri da lui conosciuti.
In contrario: Le idee sono nozioni esistenti nella mente di Dio, come spiega S. Agostino [ib.]. Ora, di tutte le cose che intende, Dio ha in sé delle nozioni proprie. Quindi Dio ha l'idea di tutto ciò che intende.
Dimostrazione: Le idee, secondo il pensiero di Platone [Phaed. cc. 48, 49], sono considerate quali princìpi di conoscenza e di produzione delle cose: perciò anche l'idea come noi la poniamo nella mente di Dio riveste questo duplice carattere. E in quanto è principio di produzione delle cose l'idea si dice esemplare [o modello], e appartiene alla scienza pratica; in quanto invece è principio di conoscenza si dice propriamente ragione [o nozione], e può anche riferirsi alla scienza speculativa. Quindi l'idea, presa nel senso di esemplare, riguarda tutte le cose che Dio effettua in qualsiasi tempo; presa invece come principio di conoscenza abbraccia tutte le cose che Dio intende, anche se non saranno mai effettuate nel tempo; e tutte le cose che Dio conosce nella loro propria nozione, e secondo che sono da lui conosciute in modo speculativo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il male è conosciuto da Dio non attraverso una nozione sua propria, ma mediante la nozione del bene. Quindi il male non ha un'idea corrispondente in Dio, sia che si prenda il termine idea nel significato

di esemplare, sia che la si prenda in quello di nozione.
2. Di ciò che non è, non sarà e non è mai stato Dio ha una conoscenza pratica in quanto oggetto possibile della sua potenza. Quindi rispetto a tali cose non vi è in Dio l'idea nel significato di esemplare, ma solo nel significato di nozione.
3. Platone, secondo alcuni, affermò che la materia non sarebbe stata creata: e perciò non ammise che ci fosse un'idea della materia, ma che l'idea fosse causa delle cose assieme alla materia. Siccome invece noi ammettiamo che la materia è stata creata da Dio, non però priva della sua forma, secondo noi la materia ha in Dio la sua idea corrispondente, non distinta tuttavia dall'idea del composto. Infatti la materia, di per sé, non ha né essere né conoscibilità.
4. I generi non possono avere un'idea distinta da quella delle specie corrispondenti se si prende l'idea nel senso di esemplare, dato che il genere non si effettua se non in qualche specie. E lo stesso si dica degli accidenti che accompagnano inseparabilmente il soggetto: poiché essi si attuano sempre assieme al soggetto. Gli accidenti invece che si aggiungono al soggetto hanno un'idea a parte. L'architetto, infatti, con la forma della casa produce la casa e tutti gli accidenti che la accompagnano fin dal principio; quelli invece che si aggiungono in seguito alla casa già fatta, come pitture o altro, li produce con una nuova forma. Degli individui infine per Platone
[Phaed. 49] non si dava altra idea che quella della specie: sia perché i singolari sono individuati mediante la materia, che egli poneva, secondo alcuni, increata e come causa simultanea all'idea, sia perché la natura mira alla specie e non produce gli individui se non perché mediante essi si salvi la specie.
La divina provvidenza però non si estende solamente alla specie, ma anche ai singolari, come si dirà in seguito [q. 22, a. 2].

## Quaestio 16
## Prooemium

Iª q. 16 pr. Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiae Dei, de veritate inquirendum est. Circa quam quaeruntur octo. Primo, utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu. Secundo, utrum sit tantum in intellectu componente et dividente. Tertio, de comparatione veri ad ens. Quarto, de comparatione veri ad bonum. Quinto, utrum Deus sit veritas. Sexto, utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus. Septimo, de aeternitate veritatis. Octavo, de incommutabilitate ipsius.

## ARGOMENTO 16
## LA VERITÀ
La scienza ha per oggetto la verità quindi, dopo aver considerato la scienza di Dio, tratteremo della verità [cf. q. 14, Prol.].
Su questo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la verità sia nelle cose o soltanto nella mente; 2. Se sia nell'intelletto che afferma e nega; 3. Sulla relazione tra il vero e l'ente; 4. Sulla relazione tra il vero e il bene; 5. Se Dio sia la verità; 6. Se sia una sola la verità delle cose; 7. Sull'eternità della verità; 8. Sulla sua immutabilità.

Articolo 1

In 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 1; C. G., I, c. 60; De Verit., q. 1, a. 2; In 1 Periherm., lect. 3; In 6 Metaph., lect. 4

Se la verità sia soltanto nell'intelletto

Pare che la verità non sia soltanto nell'intelletto, ma che sia piuttosto nelle cose. Infatti:

1. S. Agostino [Solil. 2, 5] riprova questa definizione del vero: «il vero è ciò che si vede» perché, se così fosse, le pietre che si trovano nelle viscere della terra non sarebbero vere pietre, dal momento che non si vedono. Rigetta anche quest'altra: «il vero è ciò che è tale da apparire al soggetto conoscente, quando questi voglia e possa conoscerlo», poiché ne seguirebbe che nulla sarebbe vero se nessuno potesse conoscere. Così invece egli definisce il vero: «il vero è ciò che è». Quindi la verità è nelle cose, non nell'intelletto.

2. Tutto ciò che è vero, è vero in forza della verità. Se dunque la verità è solo nell'intelletto, nulla sarà vero se non in quanto è conosciuto; ma questo è l'errore di certi antichi filosofi, i quali dicevano che è vero ciò che appare tale. Al che seguirebbe che affermazioni contraddittorie sarebbero simultaneamente vere, poiché tesi contraddittorie possono apparire simultaneamente vere a più soggetti.

3. Dice Aristotele [Anal. post. 1, 2]: «Ciò che causa in altri una data qualità, deve possederla anch'esso, e con intensità maggiore». Ora, stando al medesimo Filosofo [Praed. 3], «precisamente dal fatto che una cosa è o non è, deriva che sia vera o falsa un'opinione o un'espressione». Quindi la verità è nelle cose piuttosto che nell'intelligenza.

In contrario: Aristotele [Met. 6, 4] dice che «il vero e il falso non sono nelle cose, ma nell'intelletto».

Dimostrazione: Come il bene esprime ciò verso cui tende la facoltà appetitiva, così il vero esprime ciò verso cui tende l'intelletto. Ma tra la facoltà appetitiva e l'intelligenza, o qualsiasi altra potenza conoscitiva, vi è questo divario, che la conoscenza si ha perché il conoscibile viene a trovarsi nel soggetto conoscente, mentre l'appetizione avviene per il fatto che il relativo soggetto si muove verso la cosa desiderata. Per cui il termine della facoltà appetitiva, che è il bene, è nella cosa desiderata, mentre il termine della conoscenza, che è il vero, è nell'intelligenza stessa.

Ora, come il bene è nella cosa in quanto questa dice ordine alla facoltà appetitiva, e per tale motivo la nozione di bene proviene alla facoltà appetitiva dall'oggetto, per cui questa è detta buona perché tende al bene, così, essendo il vero nell'intelletto in quanto l'intelletto si adegua alla cosa conosciuta, necessariamente la nozione di vero proviene alla cosa conosciuta dall'intelletto, in maniera che la stessa cosa conosciuta si dice vera per il rapporto che ha con l'intelletto.

Ma l'oggetto conosciuto può avere con un intelletto rapporti essenziali o accidentali. Essenzialmente dice ordine a quell'intelletto dal quale ontologicamente dipende, accidentalmente invece all'intelletto dal quale può essere conosciuto. Come se dicessimo: la casa comporta una relazione essenziale

alla mente dell'architetto, una relazione accidentale invece a un [altro] intelletto da cui non dipende. Ora, una cosa non si giudica in base a ciò che le conviene accidentalmente, ma in base a ciò che le si addice essenzialmente: quindi ogni singola cosa si dice vera assolutamente per il rapporto che ha con l'intelligenza dalla quale dipende. Quindi i prodotti delle arti si dicono veri in ordine al nostro intelletto: vera si dice infatti quella casa che riproduce la forma che è nella mente dell'architetto, e vere le parole che esprimono un pensiero vero. Così le realtà naturali si dicono vere in quanto attuano la somiglianza delle specie che sono nella mente di Dio: si dice infatti vera pietra quella che ha la natura propria della pietra, secondo la concezione preesistente nella mente di Dio. — Quindi la verità è principalmente nell'intelletto e secondariamente nelle cose, per la relazione che esse hanno all'intelletto come al loro principio.

Per tale ragione la verità è stata definita in diverse maniere. S. Agostino [De vera relig. 36] dice che «la verità è la manifestazione di ciò che è». S. Ilario [De Trin. 5, 14] insegna che «il vero è ciò che dichiara o manifesta l'essere». E queste definizioni riguardano la verità in quanto è nella mente. — Definizione invece della verità delle cose in rapporto all'intelletto è questa di S. Agostino [De vera relig. 36]: «La verità è la perfetta somiglianza delle cose con il loro principio, senza alcuna dissomiglianza»; e quest'altra di S. Anselmo [De verit. 12]: «La verità è la rettitudine percettibile con la sola mente»: infatti è retto ciò che concorda col suo principio; e anche questa di Avicenna [Met. 8, 6]: «La verità di ciascuna cosa è la proprietà del suo essere, quale le è stato assegnato». — La definizione poi: «La verità è l'adeguazione tra la cosa e l'intelletto» [cf. a. 2, ob. 2] si può riferire ai due aspetti della verità.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino parla della verità [ontologica] delle cose, e dalla nozione di essa esclude ogni relazione col nostro intelletto. Infatti in ogni definizione si esclude ciò che non è essenziale.

2. Questi antichi filosofi dicevano che la natura non deriva da un'intelligenza, ma dal caso; siccome però, d'altra parte, vedevano che il vero dice rapporto all'intelligenza, erano costretti a far consistere la verità delle cose nel loro rapporto con la nostra mente. Da cui tutti gli inconvenienti denunciati da Aristotele [Met. 4, cc. 5, 6]. Inconvenienti che vengono evitati se si pone che la verità [ontologica] delle cose consiste nel loro rapporto con l'intelligenza divina.

3. Sebbene la verità del nostro intelletto sia causata dalle cose, non è però necessario che la verità si trovi primariamente nelle cose, come la sanità non si trova prima nella medicina che nell'animale, poiché è l'efficacia della medicina, e non la sua sanità, che causa la sanità, non essendo un agente univoco. Analogamente è l'essere della cosa, e non la sua verità, che causa la verità dell'intelletto. Quindi il Filosofo dice che un'opinione o un'affermazione è vera perché la cosa è, e non perché la cosa è vera.

Articolo 2

In 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; C. G., I, c. 59; De Verit., q. 1, aa. 3, 9; In 1 Periherm., lect. 3; In 6 Metaph., lect. 4; In 3 De anima, lect. 11

Se la verità sia soltanto nell'intelletto che unisce o che separa dei concetti

Pare che la verità sia soltanto nell'intelletto che unisce o che separa [dei concetti]. Infatti:

1. Dice il Filosofo [De anima 3, 6] che come i sensi nel percepire il sensibile proprio non si ingannano mai, così anche l'intelletto quando apprende la quiddità [delle cose]. Ma la composizione e la divisione non si verificano nel senso, e neppure nell'intelletto che conosce la quiddità. Quindi la verità non è solo nell'atto del comporre e del dividere che fa l'intelletto.

2. Isacco Israeli [De defin.] dice che la verità è l'adeguazione tra la cosa e l'intelletto. Ma come il giudizio intellettuale si può adeguare alle cose, così anche l'intellezione dei concetti semplici, e anche il senso che percepisce la cosa così come è. Quindi la verità non è esclusivamente nell'operazione dell'intelletto che compone e divide.

In contrario: Secondo il Filosofo [Met. 6, 4], finché si tratta di oggetti semplici e di quiddità, non si ha il vero nell'intelligenza, e neppure nelle cose.

Dimostrazione: Il vero, come si è già dimostrato [a. 1], si trova formalmente nell'intelletto. E siccome ogni cosa è vera secondo che ha la forma conveniente alla propria natura, l'intelletto, considerato nell'atto del conoscere, sarà vero in quanto ha in sé l'immagine della cosa conosciuta, poiché tale immagine è la sua forma nell'atto del conoscere. Per questo motivo la verità si definisce in base alla conformità dell'intelletto alla realtà, e quindi conoscere tale conformità è conoscere la verità. Tale conformità invece il senso non la conosce in alcun modo: per quanto infatti l'occhio abbia in sé l'immagine dell'oggetto visibile, pure non afferra il rapporto che corre tra la cosa vista e ciò che esso ne coglie. L'intelletto invece può conoscere la propria conformità con la cosa conosciuta. Tuttavia non la afferra quando percepisce la quiddità di una cosa; ma quando giudica che la cosa in se stessa è conforme alla sua apprensione, è allora che comincia a conoscere e a dire il vero. E fa questo nell'atto di comporre e di dividere: infatti in ogni proposizione l'intelletto applica o esclude, in una cosa espressa dal soggetto, una certa forma espressa dal predicato. Quindi è giusto affermare che il senso relativamente a una data cosa è vero, o che è vero l'intelletto nel conoscere la quiddità, ma non si può dire che conosca o affermi il vero. E la stessa cosa vale per le espressioni verbali complesse o semplici. La verità dunque può anche trovarsi nei sensi o nell'intelletto che conosce la quiddità come si trova in una cosa vera, ma non quale oggetto conosciuto nel soggetto conoscente, come invece indica il termine vero: la perfezione dell'intelletto, infatti, è il vero conosciuto. Per conseguenza, a parlare propriamente, la verità è nell'intelletto che compone o divide [che giudica]; non invece nel senso, e neppure nell'intelletto che percepisce la quiddità.

E così è chiara la risposta alle obiezioni.

Articolo 3

In 1 Sent., d. 8, q. 1, a. 3; d. 19, q. 5, a. 1, ad 3, 7; De Verit., q. 1, a. 1; a. 2, ad 1

Se il vero e l'ente si identifichino

Pare che il vero e l'ente non si identifichino. Infatti:

1. Il vero è nell'intelletto, come si è detto [a. 1]; l'ente invece, propriamente, è nelle cose. Quindi non si identificano.

2. Ciò che si estende all'essere e al non essere non si identifica con l'ente. Ma il vero si estende all'essere e al non essere: infatti è ugualmente vero che l'essere è e che il non essere non è. Quindi il vero e l'essere non sono la stessa cosa.

3. Tra cose aventi rapporti di anteriorità e posteriorità non si dà identità. Ora, Pare che il vero sia prima dell'ente, poiché non si intende l'ente se non sotto la ragione di vero. Quindi Pare che non si identifichino.

In contrario: Il Filosofo [Met. 2, 1] dice che i rapporti di una cosa all'essere e alla verità sono identici.

Dimostrazione: Come il bene si presenta sotto l'aspetto dell'appetibilità, così il vero dice ordine alla conoscenza. Ora, ogni cosa è conoscibile nella misura in cui partecipa dell'essere: per cui Aristotele [De anima 3, 8] dice che «l'anima in qualche maniera è tutte le cose», in forza dei sensi e dell'intelletto. Quindi il vero si identifica con l'ente, come il bene. Tuttavia, come il bene aggiunge all'ente la nozione di appetibilità, così il vero vi aggiunge un rapporto all'intelletto.

Analisi delle obiezioni: 1. Il vero si trova sia nelle cose che nell'intelletto, come si è dimostrato [a. 1]. Ma il vero che è nelle cose si identifica con l'ente secondo la sostanza, mentre il vero che è nell'intelletto si identifica con l'ente come l'espressione con la cosa espressa. Infatti proprio in questo consiste la ragione di vero, come si è detto sopra [ib.]. — E si potrebbe pure rispondere che anche l'ente è nelle cose e nell'intelletto, come il vero; benché il vero sia principalmente nell'intelletto, e l'ente principalmente nelle cose. E ciò avviene per il fatto che il vero e l'ente differiscono concettualmente.

2. Il non ente non ha in se stesso ciò da cui possa essere conosciuto, ma è conosciuto perché l'intelletto lo rende intelligibile. Quindi anche il vero si fonda sull'ente, in quanto il non ente è un ente di ragione, cioè un ente concepito dalla ragione.

3. La proposizione: L'ente non può essere appreso se non sotto l'aspetto di vero, può essere intesa in due modi. O nel senso che non si può apprendere l'ente senza che questa apprensione sia accompagnata dalla nozione di vero, e così l'affermazione è vera; oppure nel senso che l'ente non può essere appreso senza che sia conosciuta la nozione di vero, e ciò è falso. Piuttosto è il vero che non può essere conosciuto se [prima] non si apprende l'ente, poiché l'ente è incluso nella nozione di vero. È come se paragonassimo l'intelligibile all'ente. Infatti l'ente non potrebbe mai essere conosciuto intellettualmente se non fosse intelligibile; tuttavia l'ente può essere conosciuto prescindendo dalla sua intelligibilità. Così pure l'ente intellettualmente conosciuto è vero; tuttavia conoscendo l'ente non si conosce [esplicitamente] il vero.

Articolo 4

De Verit., q. 21, a. 3; In Hebr., c. 11, lect. 1

Se il bene sia concettualmente prima del vero

Pare che il bene sia concettualmente prima del vero. Infatti:

1. Ciò che è più universale è concettualmente anteriore, come insegna Aristotele [Phys. 1, 5]. Ma il bene è più universale del vero, poiché il vero è un certo bene, ossia è il bene dell'intelletto. Quindi il bene concettualmente è prima del vero.

2. Il bene è nelle cose, il vero invece è nel comporre e nel dividere dell'intelligenza, come si è detto [a. 2]. Ma ciò che è nella realtà delle cose è anteriore a ciò che è nell'intelletto. Quindi il bene concettualmente è prima del vero.

3. Secondo Aristotele [Ethic. 4, 7] la verità è una virtù. Ma la virtù rientra nel bene: infatti, al dire di S. Agostino [De lib. arb. 2, 19], è una buona qualità dell'animo. Quindi il bene è prima del vero.

In contrario: Ciò che è più comune è concettualmente anteriore. Ora, il vero è in alcune cose nelle quali non si trova il bene, cioè nelle entità matematiche. Quindi il vero è prima del bene.

Dimostrazione: Nonostante che il vero e il bene siano in concreto identici all'ente, tuttavia differiscono concettualmente. E sotto questo riguardo il vero, assolutamente parlando, è anteriore al bene, per due motivi. Primo: perché il vero è più vicino all'ente, il quale è prima del bene. Infatti il vero dice rapporto all'essere stesso semplicemente e immediatamente, mentre la nozione di bene consegue all'essere in quanto l'essere, in un certo modo, dice perfezione: infatti è sotto questo aspetto che l'essere è appetibile. — Secondo: perché la conoscenza precede per sua natura l'appetizione. Quindi, siccome il vero dice rapporto alla conoscenza e il bene invece alla facoltà appetitiva, ne viene che il vero è concettualmente prima del bene.

Analisi delle obiezioni: 1. La volontà e l'intelletto si includono a vicenda, poiché l'intelletto conosce la volontà e la volontà muove l'intelletto a conoscere. Così dunque, tra le cose che dicono ordine all'oggetto della volontà si trovano anche quelle che riguardano l'intelletto, e viceversa. Quindi nell'ordine del desiderabile il bene ha ragione di universale e il vero ha ragione di particolare; nell'ordine invece dell'intelligibile è l'inverso. Per il fatto, dunque, che il vero è un certo bene, ne segue che il bene viene prima nell'ordine degli appetibili, non però che venga prima puramente e semplicemente.

2. Una cosa è concettualmente anteriore in quanto è considerata per prima dall'intelletto. Ora, l'intelletto innanzi tutto raggiunge l'ente; in secondo luogo conosce se stesso nell'atto di intendere l'ente; in terzo luogo conosce se stesso nell'atto di desiderare l'ente. Quindi prima abbiamo la nozione di ente, poi la nozione di vero e finalmente la nozione di bene, nonostante che il bene sia intrinseco alle cose.

3. La virtù detta verità [o veracità] non è la verità in genere, ma è quella specie di verità per la quale l'uomo nel dire e nel fare si palesa quale è. In senso più ristretto poi parliamo di verità della vita in quanto l'uomo nella sua vita attua ciò a cui è ordinato dalla divina intelligenza: nel senso in cui, come si è spiegato [a. 1], la verità è in tutte le cose. Si dà poi anche una verità della giustizia quando l'uomo rispetta gli obblighi che ha verso gli altri secondo le

disposizioni della legge. Ma da queste [accezioni del termine] verità [così] particolari non si possono fare deduzioni circa la verità in generale.

Articolo 5
I–II, q. 3, a. 7; In 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 1; C. G., I, cc. 59 sqq.; III, c. 51
Se Dio sia la verità
Pare che Dio non sia la verità. Infatti:
1. La verità consiste nell'atto del comporre e del dividere compiuto dall'intelletto. Ma in Dio non c'è composizione e divisione. Quindi non c'è verità.
2. La verità, secondo S. Agostino [De vera relig. 36], è la «somiglianza delle cose con il loro principio». Ma Dio non assomiglia ad alcun principio. Quindi in Dio non c'è verità.
3. Tutto quanto si dice di Dio lo si dice di lui come della prima causa di tutte le cose: p. es. l'essere di Dio è la causa di ogni essere, e la sua bontà è la causa di ogni bene. Se dunque in Dio si trova la verità, ogni vero proverrà da lui. Ora, è vero che qualcuno pecca. Quindi Dio dovrebbe esserne la causa, il che evidentemente è falso.
In contrario: Il Signore [Gv 14, 6] dice : «Io sono la Via, la Verità, la Vita».
Dimostrazione: Come si è già spiegato [a. 1], la verità si trova nell'intelletto quando esso conosce una cosa così come essa è, e nelle cose in quanto il loro essere dice rapporto all'intelligenza. Ora, tutto ciò si trova in Dio in sommo grado. Infatti il suo essere non solo è conforme al suo intelletto, ma è il suo stesso intendere; e il suo atto d'intellezione è la misura e la causa di ogni altro essere e di ogni altro intelletto; ed egli stesso è il suo proprio essere e la sua intellezione. Conseguentemente non soltanto in lui c'è la verità, ma egli medesimo è la stessa somma e prima verità.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene nella divina intelligenza non vi sia composizione e divisione, tuttavia Dio con la sua semplice intelligenza giudica di tutto e conosce tutte le cose, compresi tutti i giudizi. E così nel suo intelletto c'è la verità.
2. La verità del nostro intelletto consiste nella conformità al suo principio, cioè alle cose da cui esso trae le sue conoscenze. E anche la verità [ontologica] delle cose consiste nella conformità di esse al loro principio, cioè all'intelletto divino. L'espressione invece, propriamente parlando, non può essere applicata alla verità divina se non forse riferendosi alla verità che viene appropriata al Figlio, il quale ha un principio. Non vale invece per la verità attributo essenziale di Dio, a meno che la proposizione affermativa non venga risolta in negativa, come quando si afferma che il Padre è da se stesso per negare che sia da altri. E similmente si può dire che la verità divina è «la somiglianza con il suo principio» per indicare che tra l'essere di Dio e il suo intelletto non c'è dissomiglianza.
3. Il non ente e le privazioni non hanno verità in se stessi, ma l'hanno solamente grazie alla conoscenza dell'intelletto. Ora, ogni conoscenza viene da Dio: quindi quanto di verità c'è in questo mio dire: è vero che costui commette fornicazione, proviene da Dio. Se però uno ne conclude: dunque la fornicazione di costui proviene da Dio, si ha un sofisma di accidente.

Articolo 6

In 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 2; C. G., III, c. 47; De Verit., q. 1, a. 4; q. 21, a. 4, ad 5; q. 27, a. 1, ad 7; Quodl., 10, q. 4, a. 1.

Se vi sia una sola verità secondo la quale tutte le cose sono vere

Pare che vi sia una sola verità secondo la quale tutte le cose sono vere.

Infatti:

1. Per S. Agostino [De Trin. 15, 1] nulla è più grande della mente umana, tranne Dio. Ma la verità è superiore alla mente umana, altrimenti questa giudicherebbe la verità, e invece giudica tutte le cose secondo la verità e non secondo se stessa. Quindi solo Dio è verità. Quindi non vi è altra verità che Dio.

2. S. Anselmo [De verit. 14] dice che come il tempo sta alle cose temporali, così la verità sta alle cose vere. Ma il tempo è unico per tutte le cose temporali. Quindi non vi è che una sola verità, per la quale tutte le cose sono vere.

In contrario: Nei Salmi [11, 2 Vg] si legge: «Le verità sono diminuite tra i figli degli uomini».

Dimostrazione: In un certo senso esiste un'unica verità, per la quale tutte le cose sono vere, mentre non è così in un altro senso. Per vederlo chiaramente bisogna sapere che quando un attributo viene affermato di più cose univocamente, si trova in ciascuna di esse secondo la sua propria nozione, come animale in ogni specie di animali. Quando invece un attributo viene affermato di più soggetti analogicamente, allora esso si trova secondo la sua propria nozione in uno solo, dal quale tutti gli altri vengono denominati: p. es. sano si dice dell'animale, dell'orina e della medicina, in modo che l'attributo della sanità non si trova nel solo animale, ma dalla sanità dell'animale è denominata sana la medicina in quanto è causa di tale sanità, e sana l'orina in quanto ne è il segno. E sebbene la sanità non sia nella medicina e neppure nell'orina, tuttavia nell'una e nell'altra vi è qualcosa per cui l'una produce e l'altra significa la sanità.

Ora, sopra [a. 1] si è detto che la verità primariamente è nell'intelletto e secondariamente nelle cose in quanto dicono ordine all'intelligenza divina. Se dunque parliamo della verità in quanto, secondo la sua nozione propria, è nell'intelletto, allora, dato che esistono molte intelligenze create, vi sono anche molte verità; e anche in un solo e medesimo intelletto vi possono essere più verità, data la pluralità degli oggetti conosciuti. Per tale motivo la Glossa, sulle parole del Salmo [11, 2] «le verità sono diminuite tra i figli degli uomini», fa questo rilievo: come da un solo volto di uomo risultano più immagini nello specchio, così dall'unica verità divina risultano più verità. Se invece parliamo della verità in quanto è nelle cose, allora tutte le cose sono vere in forza dell'unica prima verità, alla quale ciascuna di esse si conforma nella misura del proprio essere. E così, sebbene siano molteplici le essenze o forme delle cose, tuttavia unica è la verità dell'intelletto divino, secondo la quale tutte le cose sono dette vere.

Analisi delle obiezioni: 1. La nostra anima non giudica di tutte le cose secondo una qualsiasi verità, ma secondo la verità prima, in quanto essa si riflette nell'anima, attraverso i princìpi intellettivi, come in uno specchio. E

da ciò consegue che la verità prima è superiore all'anima. Tuttavia anche la verità creata che è nel nostro intelletto è superiore alla nostra anima, non assolutamente, ma relativamente, in quanto è una sua perfezione: come anche la scienza potrebbe dirsi superiore all'anima. È vero però che nessun ente sussistente è superiore alla mente razionale, all'infuori di Dio.
2. L'affermazione di S. Anselmo è giusta nel senso che le cose si dicono vere in rapporto all'intelligenza divina.

Articolo 7
Supra, q. 10, a. 3, ad 3; In 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 3; C. G., II, c. 35; III, cc. 82, 84; De Verit., q. 1, a. 5; De Pot., q. 3, a. 17, ad 27
Se la verità creata sia eterna
Pare che la verità creata sia eterna. Infatti:
1. Dice S. Agostino [De lib. arb. 2, 8] che nulla è più eterno della nozione del cerchio, o dell'affermazione che due più tre fa cinque. Ma la verità di tutte queste cose è una verità creata. Quindi la verità creata è eterna.
2. Tutto ciò che esiste sempre è eterno. Ma gli universali esistono dovunque e sempre. Quindi sono eterni. Quindi anche il vero, che è sommamente universale.
3. Ciò che è vero nel presente, fu sempre vero che in futuro sarebbe stato. Ma come è una verità creata la verità di una proposizione al presente, così lo è la verità di una proposizione al futuro. Quindi qualche verità creata è eterna.
4. Tutto ciò che è senza principio e senza fine è eterno. Ma la verità degli enunciati è senza inizio e senza fine. Poiché se la verità ha cominciato a essere mentre prima non c'era, era vero in quel tempo che la verità non c'era; e sicuramente era vero in forza di una verità, e così la verità esisteva prima di avere inizio. Parimenti, se si pone che la verità abbia fine, ne viene che esisterà dopo aver cessato di essere, poiché sarà vero allora che la verità non c'è. Quindi la verità è eterna.
In contrario: Dio solo è eterno, come si è dimostrato [q. 10, a. 3].
Dimostrazione: La verità degli enunciati non è altro che la verità dell'intelletto. Infatti un enunciato può essere nella mente e nella parola. Ora, secondo che è nella mente esso ha di per sé la verità, ma secondo che è nella parola si dice vero in quanto esprime la verità della mente, non già per una qualche verità che risieda nella proposizione come in un soggetto. Così l'orina è detta sana non per una sanità che sia in essa, ma per la sanità dell'animale, della quale è segno. Del resto anche sopra [a. 1] abbiamo spiegato che le cose sono dette vere in base alla verità dell'intelletto. Per cui se non vi fosse alcuna mente eterna, non vi sarebbe alcuna verità eterna. Ma poiché il solo intelletto divino è eterno, soltanto in esso la verità trova la sua eternità. Né per questo si può concludere che vi sia qualche altra cosa di eterno oltre a Dio: poiché la verità dell'intelligenza divina è Dio medesimo, come già si è visto [a. 5].
Analisi delle obiezioni: 1. La nozione del cerchio e l'affermazione che due più tre fa cinque hanno la loro eternità nella mente di Dio.
2. Che una cosa esista sempre e dovunque può essere inteso in due modi. O perché ha in sé la proprietà di estendersi a ogni tempo e a ogni luogo, e in tal senso compete a Dio. Oppure nel senso che non ha in sé un elemento che la

determini a un punto dello spazio o del tempo [piuttosto che a un altro]: come la materia prima è detta una non perché abbia una determinata forma — come l'uomo il quale è uno per l'unità di una sola forma —, ma per l'eliminazione di tutte le forme atte a distinguere. E in questo senso di ogni universale si dice che è dovunque e sempre, in quanto gli universali astraggono dallo spazio e dal tempo. Ma da ciò non segue che essi siano eterni se non nell'intelletto, dato che ve ne sia uno eterno.

3. Ciò che esiste ora, prima di esistere era un futuro perché esisteva una causa capace di produrlo. Tolta quindi la causa, la sua produzione non sarebbe stata un futuro. Ora, soltanto la causa prima è eterna. Quindi non ne segue che sarebbe stato sempre vero che le cose attualmente esistenti dovessero esistere nel futuro, se non dipendentemente da una causa eterna. E tale causa è solo Dio.

4. Siccome il nostro intelletto non è eterno, neppure la verità degli enunciati che noi formiamo è eterna, ma ha cominciato a esistere in un dato momento. Prima quindi che tale verità esistesse, l'affermazione che essa non esisteva non era vera se non in quanto pronunciata dall'intelletto divino, nel quale la verità è eterna. Ma in questo momento è vero dire che quella verità allora non esisteva. Il che certamente non è vero se non in forza di quella verità che adesso è nel nostro intelletto, non già in forza di una qualche verità oggettiva della cosa. Poiché si tratta di una verità che ha per oggetto il non ente; e il non ente non può essere vero in forza di se stesso, ma solo in forza dell'intelletto che lo concepisce. Quindi in tanto è vero dire che la verità non esisteva in quanto noi apprendiamo la non esistenza della medesima come anteriore alla sua esistenza.

## Articolo 8

In 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 3; De Verit., q. 1, a. 6

### Se la verità sia immutabile

Pare che la verità sia immutabile. Infatti:

1. S. Agostino [De lib. arb. 2, 12] dice che la verità non è come la mente, perché altrimenti sarebbe mutevole al pari di essa.

2. Ciò che resta dopo ogni cambiamento è immutabile: come la materia prima, che non può essere né generata né distrutta in quanto permane dopo tutte le generazioni e le corruzioni. Ma la verità rimane dopo ogni mutamento, perché dopo ogni mutazione è sempre vero il dire: tale cosa è o non è. Quindi la verità è immutabile.

3. Se la verità di una proposizione potesse mutare, ciò avverrebbe specialmente quando cambia la cosa. Ma proprio in questo caso non si ha mutamento. Infatti, dice S. Anselmo [De verit. cc. 7, 11], la verità è una certa rettitudine [o fedeltà] consistente nella conformità di una cosa all'idea corrispondente che è nella mente divina. Ora, questa proposizione: Socrate siede, riceve dalla mente divina di significare che Socrate siede: cosa che significherà anche quando Socrate non sarà più seduto. Quindi la verità della proposizione non cambia in alcun modo.

4. Là dove c'è una sola causa avremo anche un identico effetto. Ora, un solo

e identico fatto è causa di queste tre proposizioni: Socrate siede, siederà, sedette. Per conseguenza la verità di esse è la medesima. E siccome una delle tre bisogna che sia vera, ne segue che la verità di queste proposizioni rimane immutabile, e per la stessa ragione la verità di ogni altra proposizione.
In contrario: Nei Salmi [11, 2 Vg] si dice: «Le verità sono diminuite tra i figli degli uomini».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 1], la verità propriamente è soltanto nell'intelletto, mentre le cose sono dette vere in rapporto alla verità che si trova in un'intelligenza. Quindi la mutabilità del vero va ricercata in relazione all'intelletto, la cui verità consiste nella conformità con le cose conosciute. Ora, questa conformità può variare in due maniere, come ogni altro confronto, cioè per il cambiamento dell'uno o dell'altro termine. Quindi dalla parte dell'intelligenza la verità cambia se, restando la cosa immutata, uno se ne forma un'opinione diversa; e varierà egualmente se, restando invariata l'opinione, cambia la cosa. E in ambedue i casi c'è mutamento dal vero al falso.
Se dunque si dà un'intelligenza nella quale non vi sia l'alternarsi di opinioni, e al cui sguardo non ci sia cosa che possa sfuggire, in essa la verità è immutabile. Ora, tale è l'intelligenza divina, come risulta da quanto detto [q. 14, a. 5]. La verità dell'intelletto divino è dunque immutabile, mentre quella del nostro intelletto è mutevole. Non che essa sia il soggetto di queste mutazioni, ma [si ha il mutamento] a motivo del nostro intelletto che passa dalla verità alla falsità: è in questa maniera infatti che sono mutevoli le forme. La verità dell'intelletto divino è invece del tutto immutabile, in quanto dipende da essa che le cose create possano dirsi vere.
Analisi delle obiezioni: 1. Qui S. Agostino parla della verità divina.
2. Il vero e l'ente si identificano. Come quindi l'ente non viene generato né si corrompe di per se stesso, ma indirettamente, in quanto questo o quel soggetto viene distrutto o generato, come dice Aristotele [Phys. 1, 8], così la verità cambia non perché non resti alcuna verità, ma perché la verità che prima esisteva non esiste più.
3. Una proposizione non è vera soltanto come sono vere le altre cose, cioè in quanto attuano ciò che per esse è stato ordinato dalla mente divina, ma è detta vera anche in un suo modo particolare, in quanto significa la verità dell'intelletto, la quale consiste nella conformità fra l'intelletto e la cosa. Se scompare la quale cambia la verità dell'opinione, e per conseguenza la verità della proposizione. Quindi questa proposizione: Socrate siede, finché Socrate di fatto siede, è vera doppiamente: vera di verità ontologica, in quanto è una data espressione verbale, e vera per il significato [verità logica], in quanto esprime un'opinione vera. Se però Socrate si alza rimane la prima verità, ma muta la seconda.
4. Il sedersi di Socrate, che è la causa della verità di questa proposizione: Socrate siede, non può essere considerato allo stesso modo quando Socrate siede e dopo che è stato seduto e prima che sedesse. Quindi anche la verità da esso causata presenta aspetti diversi [rispetto al tempo], e si esprime in diverse maniere nelle tre proposizioni: al presente, al passato e al futuro. Quindi non ne viene che, restando vera una delle tre proposizioni, resti un'unica verità invariabile.

Quaestio 17
Prooemium

Iª q. 17 pr. Deinde quaeritur de falsitate. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum falsitas sit in rebus. Secundo, utrum sit in sensu. Tertio, utrum sit in intellectu. Quarto, de oppositione veri et falsi.

ARGOMENTO 17
LA FALSITÀ
Trattiamo ora della falsità [cf. q. 14, Prol.].
In proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se la falsità sia nelle cose; 2. Se sia nei sensi; 3. Se sia nell'intelletto; 4. Sull'opposizione tra il vero e il falso.

Articolo 1
Se la falsità sia nelle cose
In 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 1; De Verit., q. 1, a. 10; In 5 Metaph., lect. 22; 6, lect. 4
Pare che la falsità non sia nelle cose. Infatti:
1. S. Agostino [Solil. 2, 8] dice: «Se il vero è [tutto] ciò che è, si potrebbe concludere, a dispetto di tutti, che non c'è posto per la falsità».
2. Falso viene da fallere, ingannare. Ma le cose non ingannano, come assicura S. Agostino [De vera relig. 36], «poiché non mostrano altro che il loro volto». Quindi il falso non si trova nelle cose.
3. Diciamo che il vero si trova nelle cose per il rapporto di esse con l'intelligenza divina, come si è detto sopra [q. 16, a. 1]. Ma ogni cosa, in quanto è, imita Dio. Quindi ogni cosa è vera senza falsità. Quindi nessuna cosa è falsa.
In contrario: S. Agostino [De vera relig. 34] dice: «Ogni corpo è un vero corpo e insieme una falsa unità»: imita infatti l'unità, ma non è un'unità.
Ora, ciascuna cosa imita la bontà di Dio, ma senza raggiungerla. Quindi in tutte le cose c'è della falsità.
Dimostrazione: Siccome il vero e il falso sono opposti tra loro, e d'altra parte gli opposti riguardano sempre un medesimo soggetto, è necessario anzitutto ricercare la falsità dove si trova formalmente la verità, cioè nell'intelletto.
Nelle cose poi non c'è né verità né falsità se non in rapporto all'intelletto. E siccome ogni essere acquista le denominazioni assolute dalle sue proprietà inseparabili, mentre per quelle occasionali e accessorie acquista solo denominazioni relative, una cosa potrebbe essere denominata falsa in senso assoluto solo in rapporto all'intelletto da cui dipende, e al quale necessariamente si riferisce, mentre riguardo ad altri intelletti, con i quali ha un rapporto soltanto occasionale, non potrebbe essere detta falsa se non in senso relativo.
Ora, le cose esistenti in natura dipendono dalla mente divina allo stesso modo in cui dalla mente umana dipendono i prodotti dell'arte. Ma i prodotti dell'arte si dicono falsi in modo assoluto e per se stessi nella misura in cui si discostano dalla forma voluta dall'arte: e così di un artista si dice che fa un'opera falsa quando viene meno alle regole dell'arte. Ma in questo senso non è possibile trovare falsità nelle cose dipendenti da Dio, considerate in rapporto all'intelligenza divina, poiché tutto ciò che è in esse procede dalle

disposizioni di questa medesima intelligenza divina. Vi è un'eccezione, forse, per gli esseri dotati di libertà, i quali hanno il potere di sottrarsi alle disposizioni della mente di Dio. E in ciò consiste il male [morale, cioè la] colpa, per cui i peccati nella Scrittura sono chiamati falsità e menzogne. Nel Salmo [4, 3], p. es., si dice: «Perché amate cose vane e cercate la menzogna? ». Così, viceversa, un'azione virtuosa è denominata verità della vita, in quanto è subordinata ai divini intendimenti, secondo l'espressione del Vangelo [Gv 3, 21]: «Chi fa la verità viene alla luce».

Se consideriamo invece le cose esistenti in natura rispetto al nostro intelletto, verso il quale non hanno un rapporto essenziale, esse possono dirsi false non in senso assoluto, ma relativo. E ciò avviene in due maniere. Prima di tutto a motivo del nostro modo di rappresentarci l'oggetto: e così chiameremo falso nelle cose ciò che se ne dice o se ne pensa falsamente. E in questo senso qualsiasi cosa può essere dichiarata falsa per quello che in essa non c'è, come quando diciamo con Aristotele [Met 5, 29] che il diametro è un falso commensurabile, o con S. Agostino [Solil. 2, 10] che l'attore è un falso Ettore. E inversamente qualsiasi cosa può dirsi vera per le proprietà che ad essa appartengono. — In secondo luogo a modo di causa. E in questo senso si dice falsa quella cosa che per natura Pare fatta per produrre di sé una falsa opinione. E poiché è per noi naturale il giudicare delle cose secondo le loro apparenze esterne — dato che le nostre conoscenze hanno origine dal senso, che ha per oggetto proprio ed essenziale le qualità esteriori —, ne consegue che certe cose che assomigliano ad altre quanto all'apparenza esterna, rispetto a queste sono dette false: come il fiele è un falso miele, e lo stagno è un falso argento. E per questo motivo S. Agostino [Solil. 2, 6] dice che «noi chiamiamo false quelle cose che hanno l'apparenza del vero». E il Filosofo [l. cit.] asserisce che si dicono false «quelle cose che per natura Pareno fatte apposta per apparire di altra qualità o di altra natura». E in quest'ultimo senso si dice falso anche colui che è amante di opinioni e locuzioni false. Non però per il semplice fatto che ha la capacità di pensarle e di formularle, perché altrimenti, come nota Aristotele [l. cit], anche i sapienti e gli scienziati sarebbero detti falsi.

Analisi delle obiezioni: 1. Rispetto alla [nostra] intelligenza una cosa è vera per quello che è e falsa per quello che non è. Cosicché «un vero attore è un falso Ettore», come dice S. Agostino [Solil. 2, 10]. Quindi, per il fatto che nelle cose vi è un certo non essere, si trova in esse una certa falsità.

2. Le cose non ingannano di per sé, ma solo accidentalmente. Infatti esse danno occasione d'inganno per la somiglianza che hanno con altre, delle quali non possiedono la natura.

3. Le cose non sono dette false rispetto all'intelligenza divina, il che le renderebbe false in senso assoluto, ma solo rispetto al nostro intelletto: e ciò significa che sono false in senso relativo.

4. [S. c.]. Una somiglianza o una rappresentazione difettosa non riveste carattere di falsità se non in quanto fornisce l'occasione di un'opinione falsa. Quindi non basta che vi sia somiglianza perché una cosa possa dirsi falsa, ma vi deve essere una somiglianza tale da provocare, non in qualcuno, bensì nella maggior parte dei casi, un apprezzamento errato.

Articolo 2
Infra, q. 85, a. 6; De Verit., q. 1, a. 11; In 3 De anima, lect. 6;
In 4 Metaph., lect. 12
Se nei sensi vi sia falsità
Pare che nei sensi non vi sia falsità. Infatti:
1. Scrive S. Agostino [De vera relig. 33]: «Se tutti i sensi corporei manifestano fedelmente le loro impressioni, io non so che cosa dobbiamo esigere di più da essi». E così pare che da essi non siamo tratti in inganno. Quindi nei sensi non c'è falsità.
2. Il Filosofo [Met. 4, 5] dice che «l'errore non è proprio del senso, ma della fantasia».
3. Il vero e il falso si trovano soltanto in ciò che è composto, non in ciò che è semplice. Ora, comporre e dividere non appartiene ai sensi. Quindi nel senso non si dà errore.
In contrario: Dice S. Agostino [Solil. 2, 6]: «È evidente che noi in tutti i nostri sensi siamo tratti in inganno da fallaci apparenze».
Dimostrazione: Non si deve ricercare la falsità nei sensi se non nel modo stesso in cui vi si trova la verità. Ora, come si è detto altrove [q. 16, a. 2], la verità non si trova nei sensi in modo che essi ne abbiano la consapevolezza, ma in quanto hanno un'esatta percezione degli oggetti sensibili. E ciò avviene per il fatto che i sensi apprendono le cose come sono. Quindi accade che la falsità si trovi nei sensi perché questi percepiscono o giudicano le cose diversamente da quello che sono.
Ora, in tanto [i sensi] possono conoscere le cose in quanto si trova in essi la loro immagine. Ma l'immagine di un oggetto si può trovare nei sensi in tre modi: primo, direttamente e in forza di se stessa, come [avviene per] i sensibili propri, p. es. come l'immagine del colore è nella vista; secondo, in forza di se stessa, ma non direttamente, come [per] i sensibili comuni, p. es. come nella vista c'è l'immagine della grandezza e della figura; terzo, né direttamente né in forza di se stessa, ma impropriamente, come nella vista c'è l'immagine dell'uomo non in quanto è un uomo, ma in quanto tale oggetto colorato di fatto è un uomo.
Ora, circa i sensibili propri il senso non cade in errore se non accidentalmente e di rado, vale a dire a motivo della cattiva disposizione degli organi, che non ricevono convenientemente la forma sensibile: come anche gli altri esseri passivi per una qualche indisposizione ricevono in modo difettoso l'impressione di ciò che opera su di essi. E così capita ai malati, che hanno la lingua cattiva, di sentire amare le cose dolci. Riguardo invece ai sensibili comuni e ai sensibili impropri i sensi, anche quando son ben disposti, possono sbagliare, poiché tali oggetti non cadono sotto i sensi per se stessi e direttamente, ma solo accidentalmente e indirettamente, in quanto hanno attinenza con altre cose.
Analisi delle obiezioni: 1. Ricevere l'impressione, per i sensi, è lo stesso che sentire. Quindi, dal momento che i sensi ci manifestano fedelmente le loro impressioni, ne viene che noi non ci inganniamo quando giudichiamo di sentire qualcosa. Ma siccome talora i sensi ricevono un'impressione che non corrisponde alle cose reali, ne viene che ce le presentano in maniera inadeguata.

Quindi siamo ingannati dai sensi riguardo alle cose, non riguardo al sentire stesso.
2. Si dice che l'errore non è proprio dei sensi perché i sensi non si ingannano circa l'oggetto proprio. Quindi in un'altra traduzione si dice più chiaramente che «i sensi non errano circa il sensibile proprio». Si attribuisce invece l'errore alla fantasia perché essa rappresenta l'immagine delle cose anche assenti: per cui, quando uno considera l'immagine della cosa come se fosse la cosa stessa, ne risulta una falsità. E per questo anche il Filosofo [Met. 5, 29] dice che le ombre, le pitture e i sogni sono della falsità in quanto gli oggetti di cui presentano l'immagine non esistono.
3. L'argomento prova solo che la falsità non è nel senso come in un soggetto che conosca il vero e il falso.

Articolo 3
Infra, q. 58, q. 5; q. 85, a. 6; In 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; C. G., I, c. 59; III, c. 108; De Verit., q. 1, a. 12: In 1 Periherm., lect. 3; In 3 De anima, lect. 11; In 6 Metaph., lect. 4; 9, lect. 11
Se la falsità sia nell'intelletto
Pare che la falsità non sia nell'intelletto. Infatti:
1. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 32] dice che «chi sbaglia non ha la conoscenza della cosa in cui sbaglia». Ma la falsità viene attribuita proprio a una conoscenza ingannevole. Quindi nella mente non c'è la falsità.
2. Il Filosofo [De anima 3, 10] dice che «l'intelletto è sempre vero». Quindi in esso non si trova il falso.
In contrario: Aristotele [De anima 3, 6] dice che «dove si verificano combinazioni di concetti, lì si trova il vero e il falso». Ora, le combinazioni dei concetti si verificano nell'intelletto. Quindi il vero e il falso si trovano nell'intelletto.
Dimostrazione: Come ciascuna cosa ha l'esistenza in forza della propria forma, così ogni potenza conoscitiva ha l'atto del conoscere mediante l'immagine della cosa conosciuta. Come quindi le realtà naturali non possono perdere l'essere che hanno in forza della loro forma, ma possono perdere certe qualità accidentali o complementari — p. es. l'uomo potrà non avere più i due piedi, ma non cessare di essere uomo —, così la potenza conoscitiva non potrà mai venir meno nella conoscenza relativamente all'oggetto dalla cui immagine è informata, ma lo potrà rispetto a quei dati che lo accompagnano o gli si aggiungono. Così la vista, come già vedemmo [a. prec.], non si inganna circa il sensibile proprio, ma si può ingannare circa i sensibili comuni, a quello connessi, e circa i sensibili impropri.
Ora, come i sensi sono informati direttamente dall'immagine dei sensibili propri, così l'intelletto è attuato direttamente dall'immagine dell'essenza della cosa. Quindi l'intelletto non può errare relativamente all'essenza delle cose, come neanche i sensi rispetto ai sensibili propri. Invece nell'unire o nel separare [tra loro] dei concetti può ingannarsi quando attribuisce all'oggetto, di cui conosce la natura, qualcosa che è ad esso estraneo, o addirittura opposto. Infatti l'intelletto, nel giudicare di tali cose, si trova come i sensi quando giudicano dei sensibili comuni o di quelli impropri. Vi è tuttavia una differenza:

come sopra [q. 16, a. 2] si è detto a proposito della verità, il falso si può trovare nell'intelletto non solo perché la conoscenza dell'intelletto è falsa, ma perché l'intelletto conosce tale falsità, come conosce anche la verità; nei sensi invece il falso non si trova in quanto conosciuto, come si è detto [a. prec.].
Poiché dunque la falsità si trova propriamente nell'intelletto solo quando questo unisce dei concetti [nel giudizio], essa può trovarsi accidentalmente anche nella semplice apprensione, mediante la quale l'intelletto conosce le essenze, quando vi si nascondono delle composizioni di concetti. E ciò può avvenire in due modi: o perché l'intelletto attribuisce a una cosa la definizione di un'altra, p. es. se attribuisce all'uomo la definizione del cerchio, e in questo caso la definizione di una cosa diventa falsa se applicata a un'altra; oppure perché in una definizione unisce delle parti che non possono stare insieme: e in tal caso la definizione è falsa non solo relativamente a quella data cosa, ma in se stessa.
Quando, p. es., l'intelletto forma questa definizione: animale razionale quadrupede, nel definire così è falso, poiché è falso quando esprime [in un giudizio] questa unione di concetti: un certo animale razionale è quadrupede. Per cui quando si tratta di conoscere delle quiddità o nature semplici l'intelletto non può essere falso, ma o è vero, oppure non conosce assolutamente nulla.
Analisi delle obiezioni: 1. L'oggetto proprio dell'intelletto è la quiddità o essenza delle cose: quindi, a rigore, diciamo di conoscere una data cosa solo quando giudichiamo di essa riportandoci alla sua essenza o natura, come accade nelle dimostrazioni fatte senza alcun errore. Ed è in quest'ultimo senso che va inteso il detto di S. Agostino che «chi sbaglia non ha conoscenza della cosa in cui sbaglia», non nel senso che non si possa sbagliare in nessuna operazione della mente.
2. Come l'intelletto non subisce inganno circa la natura delle cose così, per la stessa ragione, è sempre retto relativamente ai primi princìpi. Infatti i princìpi di per sé evidenti sono quelli che vengono conosciuti non appena ne abbiamo compresi i termini, dato che il loro predicato è incluso nella definizione del soggetto.

## Articolo 4

### Se il vero e il falso siano contrari

Pare che il vero e il falso non siano contrari. Infatti:
1. Il vero e il falso si oppongono come ciò che è e ciò che non è: S. Agostino [Solil. 2, 5], infatti, dice che il vero è ciò che è. Ma ciò che è e ciò che non è non si oppongono come contrari. Quindi il vero e il falso non sono contrari.
2. Uno dei contrari non è nell'altro. Ma il falso è nel vero poiché, al dire di S. Agostino [Solil. 2, 10], «un attore non sarebbe un falso Ettore se non fosse un vero attore». Quindi il vero e il falso non sono fra loro contrari.
3. In Dio non vi è alcuna contrarietà poiché, come osserva S. Agostino [De civ. Dei 12, 2], nulla è contrario alla sostanza divina. Ma il falso si oppone a Dio: infatti nella Sacra Scrittura [Ger 8, 5] l'idolo è chiamato menzogna: «Essi hanno abbracciato la menzogna», cioè «gli idoli», spiega la Glossa

[interlin.]. Quindi il vero e il falso non sono contrari.
In contrario: Il Filosofo [Periherm. 2, 14] insegna che l'opinione falsa è contraria all'opinione vera.
Dimostrazione: Il vero e il falso si oppongono come contrari, e non come l'affermazione e la negazione, secondo la tesi di alcuni. Per convincersene si osservi che la negazione non comporta cosa alcuna, né viene a determinare un dato soggetto; e per questo motivo essa può venire attribuita sia all'ente che al non ente, come p. es. il non vedere e il non essere seduto. E neppure la privazione comporta qualcosa, ma determina un soggetto: poiché essa, al dire di Aristotele [Met. 4, 2], è una negazione in un soggetto: cieco, p. es., non si dice se non di chi è nato per vedere. La contrarietà invece comporta l'idea di qualcosa e insieme determina un soggetto: come il nero è una specie del colore [e si trova in un corpo]. — Ora, il falso comporta qualcosa. La falsità infatti esiste, al dire di Aristotele [Met. 4, 7], perché una data cosa viene detta o creduta essere ciò che non è, o non essere ciò che è. E in realtà, come il vero comporta un concetto adeguato alla cosa, così il falso comporta un concetto non adeguato alla cosa stessa. È evidente quindi che il vero e il falso sono tra loro contrari.
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che è nella realtà costituisce la verità delle cose, ma ciò che è in quanto conosciuto costituisce la verità dell'intelletto, nel quale la verità si trova primariamente. Quindi anche il falso è ciò che non è, [però] in quanto conosciuto. Ora, apprendere che una data cosa è, e apprendere che non è, segna una contrarietà: per cui il Filosofo [Periherm. 2, 14] può dimostrare che l'affermazione: il bene è buono è contraria a quest'altra: il bene non è buono.
2. La falsità non poggia sul vero che è il suo contrario, come neppure il male poggia sul bene ad esso contrario, ma sul soggetto. E ciò accade, nell'un caso e nell'altro, perché il vero e il bene sono comuni, e coincidono con l'ente. Quindi, come ogni privazione si fonda sopra un soggetto che è un ente, così ogni male poggia su qualche bene, e ogni falsità poggia su qualche verità.
3. I contrari e i termini che si oppongono escludendosi l'un l'altro si riferiscono sempre allo stesso soggetto. Quindi nulla vi può essere di contrario a Dio considerato in se stesso, né quanto alla sua bontà, né quanto alla sua verità, dato che nel suo intelletto non vi può essere errore. Nel nostro pensiero tuttavia Dio ha un suo contrario, poiché alla vera opinione su Dio si oppone la falsa opinione. E in questo senso gli idoli sono chiamati menzogne opposte alla verità divina, essendo la falsa opinione che si ha degli idoli contraria all'opinione vera riguardante l'unità di Dio.

## Quaestio 18
## Prooemium

Iª q. 18 pr. Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo,

quorum sit vivere. Secundo, quid sit vita. Tertio, utrum vita Deo conveniat. Quarto, utrum omnia in Deo sint vita.

## ARGOMENTO 18
## LA VITA DI DIO

L'intendere è una delle proprietà dei viventi, quindi dopo lo studio della scienza e dell'intelletto di Dio dobbiamo considerarne la vita [cf. q. 14, Prol.]. Al riguardo si fanno quattro quesiti: 1. Quali esseri siano viventi; 2. Che cos'è la vita; 3. Se la vita convenga a Dio; 4. Se tutte le cose siano vita in Dio.

### Articolo 1

In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 1; In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 3, sol. 2; d. 49, q. 1, a. 2, sol. 3; C. G., I, c. 97; De Verit., q. 4, a. 8; De Pot., q. 10, a. 1; In Div. Nom., c. 6, lect. 1; In Ioan., c. 17, lect. 1; In 1 De anima, lect. 14; 2, lect. 1

Se il vivere appartenga a tutti gli esseri che sono in natura

Pare che il vivere appartenga a tutti gli esseri che sono in natura. Infatti:

1. Il Filosofo [Phys. 8, 1] dice che «il movimento è come una certa vita per tutti gli esseri esistenti in natura». Ma tutte le cose partecipano del movimento. Quindi tutte le realtà naturali partecipano della vita.

2. Si dice che le piante vivono in quanto hanno in se stesse il principio del movimento di sviluppo e di decrescenza. Ora, il moto locale è più perfetto e per natura anteriore al moto di sviluppo e di decrescenza, come prova Aristotele [Phys. 8, 7]. Poiché dunque tutti i corpi fisici hanno un principio di movimento locale, è chiaro che tutti vivono.

3. Fra tutti i corpi fisici i più imperfetti sono gli elementi. Ma ad essi si attribuisce la vita: si parla, infatti, di acque vive. Quindi a più forte ragione hanno vita gli altri corpi fisici.

In contrario: Dionigi [De div. nom. 6, 1] dice che «nelle piante rimane come l'ultima eco della vita». Dal che si può dedurre che le piante occupano l'ultimo gradino della vita. Ora, i corpi inanimati sono al disotto delle piante, e quindi ad essi non si può attribuire la vita.

Dimostrazione: Dagli esseri che possiedono con evidenza la vita si può dedurre quali realmente vivano e quali non vivano. Ora, gli esseri che possiedono con evidenza la vita sono gli animali: infatti, osserva Aristotele [De veget. 1, 1], «negli animali la vita è manifesta». Quindi noi dobbiamo distinguere gli esseri viventi dai non viventi in base a quella proprietà per cui diciamo che gli animali vivono. E questa è il segno che per primo rivela la vita e ne attesta la presenza fino all'ultimo. Ora, noi diciamo che un animale vive appena comincia a muoversi; e si pensa che in esso perduri la vita finché si manifesta tale movimento; quando invece non si muove più da sé, ma viene mosso soltanto da altri, allora si dice che l'animale è morto per mancanza di vita. Da ciò si vede che propriamente sono viventi quegli esseri che comunque si muovono da sé, sia che il termine moto venga preso in senso proprio, in quanto è l'atto di una cosa imperfetta, cioè di una cosa che si trova in potenza, sia che venga preso in un senso più largo, in quanto il moto è l'atto di una cosa perfetta, nel quale

senso anche l'intendere e il sentire sono considerati moti, come nota Aristotele [De anima 3, 4]. E così diremo viventi tutti gli esseri che si determinano da se medesimi al movimento o a qualche operazione; quegli esseri invece che per loro natura non si possono determinare da se stessi al movimento o all'operazione non possono essere detti viventi se non per una certa analogia.

Analisi delle obiezioni: 1. Il detto del Filosofo può essere inteso o del primo moto, cioè di quello dei corpi celesti, o del moto in generale. E nell'uno e nell'altro caso il movimento è come una certa vita dei corpi fisici in senso metaforico, non in senso proprio. Il moto del cielo infatti, nell'insieme di tutte le nature corporee, può essere paragonato al moto del cuore nell'animale, mediante il quale si conserva la vita. Parimenti, ogni altro movimento che si verifica nell'ordine naturale ha una certa somiglianza con un'operazione vitale. Se quindi tutto l'universo corporeo fosse come un solo animale, in maniera che tale movimento derivasse da un unico principio intrinseco, secondo la supposizione di alcuni, ne verrebbe che tale movimento sarebbe la vita di tutti i corpi fisici.

2. Il movimento non conviene ai corpi pesanti e leggeri se non in quanto sono fuori delle loro posizioni connaturali, cioè perché si trovano fuori del loro proprio luogo: poiché quando sono nel loro luogo naturale stanno in riposo. Le piante viceversa, e gli altri esseri viventi, si muovono con moto vitale proprio perché sono nel loro stato naturale, e non perché si sforzano di giungervi o di discostarsene: anzi, a misura che si discostano da tale movimento, si allontanano dal loro stato naturale. — Inoltre i corpi gravi e leggeri sono mossi da un motore estrinseco che, generandoli, dà loro la forma, o elimina l'ostacolo [del loro movimento], come dice Aristotele [Phys. 8, 4].

E così non si muovono da sé come i corpi viventi.

3. Si dicono acque vive quelle che hanno un flusso continuo. Infatti le acque stagnanti che non sono alimentate da una sorgente perenne sono dette morte, come le acque delle cisterne e delle paludi. Ciò però è detto per metafora, poiché in quanto Pareno muoversi hanno una certa somiglianza con la vita; ma in esse non c'è la vera essenza della vita, poiché tale movimento non l'hanno da se stesse, ma dal loro principio generatore, come avviene nel moto dei corpi gravi e leggeri.

## Articolo 2

Infra, q. 54, a. 1, ad 2; In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 1, ad 1; In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 2, sol. 3; C. G., I, c. 98; In Div. Nom., c. 6, lect. 1

### Se la vita sia un'operazione

Pare che la vita sia un'operazione. Infatti:

1. Ogni cosa si divide in parti del medesimo genere. Ma il vivere si suddivide in certe determinate operazioni, come dimostra Aristotele [De anima 2, 2], il quale fa consistere la vita in queste quattro attività: nutrirsi, sentire, muoversi localmente e pensare. Quindi la vita è un'operazione.

2. Altra è la vita attiva e altra la vita contemplativa. Ma gli uomini di vita contemplativa si differenziano dagli uomini di vita attiva per la diversità di alcune operazioni. Quindi la vita è un'operazione.

3. Conoscere Dio è un'operazione. Ma la vita consiste in questo, come dice il Vangelo [Gv 17, 3]: «Questa è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio». Quindi la vita è un'operazione.
In contrario: Dice il Filosofo [De anima 2, 4]: «Per i viventi, vivere è essere».
Dimostrazione: Come risulta da ciò che si è già notato [q. 17, aa. 1, 3], il nostro intelletto, il quale ha come oggetto proprio di conoscenza l'essenza delle cose, dipende dai sensi, che hanno per oggetto proprio gli accidenti esterni. Ne segue quindi che noi arriviamo a conoscere l'essenza di una cosa partendo da ciò che appare esternamente. E poiché, come si è detto sopra [q. 13, a. 1], noi denominiamo le cose a seconda che le conosciamo, i nomi che significano l'essenza delle cose derivano per lo più dalle proprietà esteriori. Quindi tali nomi a volte sono presi rigorosamente per le stesse essenze delle cose, a significare le quali sono stati principalmente destinati; a volte invece, meno propriamente, sono presi per le stesse qualità da cui hanno avuto origine. Come, p. es., il termine corpo fu scelto per indicare un certo genere di sostanze perché in esse si trovano le tre dimensioni: e per questo motivo il termine corpo è usato talvolta per designare le tre dimensioni, per cui il corpo è una specie della quantità [corpo matematico contrapposto a corpo fisico].
Così dunque deve dirsi della vita. La voce vita infatti deriva da un qualcosa che appare all'esterno e che consiste nel movimento spontaneo; ma questo nome non è adoperato per indicare tale fenomeno, bensì per significare una sostanza alla quale compete, secondo la sua natura, di muoversi spontaneamente, o comunque di determinarsi all'operazione. E secondo ciò vivere non è altro che essere in tale natura, e la vita indica la medesima cosa, ma in astratto, come la voce corsa significa il correre in astratto. Quindi il termine vivente non è un attributo accidentale, ma sostanziale. — Qualche volta, tuttavia, il termine vita, in senso meno proprio, è usato per designare le operazioni della vita, dalle quali è stato desunto; e in questo senso il Filosofo [Ethic. 9, 9] dice che «vivere è principalmente sentire e intendere».
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo qui prende il termine vivere per indicare l'operazione vitale. — O si può anche dire, e meglio, che sentire e intendere e altre espressioni del genere talora sono prese per indicare certe operazioni, talaltra per designare la natura degli esseri così operanti. Dice infatti Aristotele [Ethic. 9, ib.] che «essere è sentire o intendere», cioè avere una natura capace di sentire o di intendere. E in questa maniera il Filosofo distingue il vivere in quelle quattro forme. In questo mondo inferiore, infatti, vi sono quattro generi di viventi. Alcuni di essi hanno una natura limitata solo all'uso dell'alimento e, conseguentemente, all'aumento e alla generazione; altri vanno più oltre, fino alla sensazione, come gli animali immobili, p. es. le ostriche; altri arrivano ancora più in là e vi aggiungono il moto locale, come gli animali perfetti, quali sono i quadrupedi, i volatili e simili; altri, finalmente, giungono sino a intendere, come l'uomo.
2. Opere vitali si dicono quelle i cui princìpi sono nell'operante, così che questo si determini da sé a tali operazioni. Ora, capita che relativamente ad alcune operazioni, negli uomini, non soltanto vi siano dei princìpi naturali, cioè le facoltà naturali, ma anche altri princìpi supplementari, cioè gli abiti, che inclinano in

modo connaturale a certi generi di operazioni, rendendole dilettevoli. E per questo nel parlare chiamiamo vita di un uomo, per analogia, quella tale operazione che per lui è piacevole, verso la quale sente inclinazione, in cui si esercita e a cui ordina tutta la sua esistenza: e così si dice che alcuni fanno vita lussuriosa, altri vita onesta. Ora, la vita attiva si distingue dalla vita contemplativa in questo modo. E alla stessa maniera si dice che la vita eterna consiste nel conoscere Dio. E così è risolta anche la terza obiezione.

Articolo 3

C. G., I, cc. 97, 98; IV, c. 11; In Ioan., c. 14, lect. 2; In 12 Metaph., lect. 8

Se a Dio convenga la vita

Pare che a Dio non convenga la vita. Infatti:

1. Abbiamo detto [aa. 1, 2] che alcune cose vivono perché si muovono da sé. Ma a Dio non si addice il moto. Quindi neppure la vita.

2. In tutti gli esseri che vivono si deve trovare un principio vitale. Infatti Aristotele [De anima 2, 4] scrive che «l'anima è il principio del corpo vivente ». Ma Dio non ha principio. Quindi a lui non compete la vita.

3. Il principio vitale dei viventi che noi conosciamo è [sempre] un'anima vegetativa, la quale non si trova che negli esseri corporei. Quindi negli esseri incorporei non ci può essere vita.

In contrario: Dice il Salmo [83, 3]: «Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente».

Dimostrazione: A Dio la vita appartiene nel senso più rigoroso del termine. Per vederlo chiaramente è necessario considerare che, siccome alcuni esseri si dicono vivi in quanto si determinano da sé all'azione e non sono come mossi da altri, quanto più perfettamente questa spontaneità compete a un soggetto, tanto più perfettamente dovrà trovarsi in esso la vita. Ora, negli esseri che muovono e in quelli soggetti al movimento si distingue per ordine un triplice movimento. Innanzi tutto il fine muove l'agente; poi viene l'agente principale, che opera mediante la sua forma; e infine quest'ultimo talora opera mediante uno strumento, il quale non agisce in virtù della propria forma, ma in forza dell'agente principale: e a questo strumento compete soltanto di eseguire l'azione.

Ora, vi sono degli esseri che si muovono da sé senza riferimento a una forma o a un fine, che hanno dalla natura, ma solo in quanto svolgono un moto; la forma però grazie alla quale agiscono e il fine verso cui tendono sono stati fissati loro dalla natura. Tali sono le piante le quali, in forza della forma che hanno dalla natura, muovono se stesse col moto di sviluppo e di decrescenza. Altri esseri vanno più in là, e muovono se stessi non soltanto quanto all'esecuzione di un moto, ma anche quanto alla forma che è il principio del loro movimento, che acquistano da se stessi. Tali sono gli animali, nei quali il principio del movimento è la forma non già infusa dalla natura, ma acquistata mediante i sensi. Per cui, quanto più perfetti hanno i sensi, tanto più perfettamente si muovono da sé. E infatti gli animali che possiedono soltanto il senso del tatto hanno il solo movimento di dilatazione e di contrazione, come le ostriche, che superano di poco il movimento delle piante. Quelli invece che hanno facoltà sensitive perfette, e capaci di conoscere non soltanto ciò che è a contatto con essi, ma anche le cose

distanti, si muovono verso oggetti remoti spostandosi da un punto all'altro. Però, sebbene questi animali acquistino mediante i sensi la forma che è il principio del loro movimento, tuttavia non si prestabiliscono da sé il fine della loro operazione o del loro movimento, ma questo è loro dato dalla natura, sotto il cui impulso si muovono a compiere questa o quella operazione mediante la forma appresa con i sensi. Quindi al disopra di tali animali vi sono quelli che muovono se stessi anche riguardo al fine, che da se stessi si prestabiliscono. E ciò avviene precisamente in forza della ragione e dell'intelletto, di cui è proprio conoscere la proporzione tra il fine e i mezzi, e ordinare una cosa all'altra. Quindi il modo di vivere più perfetto è quello degli esseri che sono dotati di intelligenza: poiché si muovono più perfettamente. E un segno di ciò è che in un solo e medesimo uomo l'intelletto muove le facoltà sensitive, e le facoltà sensitive muovono col loro comando gli organi, i quali eseguono il movimento. Come anche nelle arti vediamo che l'arte di usare la nave, cioè l'arte del navigare, comanda a colui che ha il compito di progettare la nave, e questi a sua volta comanda a colui che ha soltanto il compito dell'esecuzione, cioè di disporre il materiale.

Tuttavia, sebbene la nostra intelligenza si determini da sé ad alcune cose, altre le vengono prestabilite dalla natura, come i primi princìpi, dai quali non può dissentire, e il fine ultimo, che non può non volere. Quindi, sebbene essa muova se stessa riguardo ad alcune cose, quanto ad altre tuttavia richiede di essere mossa da altri. E così quell'essere la cui natura è lo stesso suo intendere, e al quale nessun altro determina ciò che possiede per natura, dovrà possedere il supremo grado della vita. Ora, tale essere è Dio.

Quindi in Dio la vita è al sommo grado. Per cui il Filosofo [Met. 12, 7], dopo aver dimostrato che Dio è un essere intelligente, conclude che deve avere in sé una vita perfettissima ed eterna: perché il suo intelletto è perfettissimo e sempre in atto.

Analisi delle obiezioni: 1. Vi sono due specie di azioni, dice Aristotele [Met. 9, 8]: le une [transitive], che passano su un oggetto esterno, come scaldare e segare, ecc., le altre [intransitive], che restano nell'operante, come intendere, sentire e volere. E tra le une e le altre vi è questa differenza, che le prime non sono un perfezionamento dell'agente che muove, ma dell'oggetto che è mosso, mentre le seconde costituiscono un perfezionamento dell'agente. Quindi, essendo il moto un atto [o perfezione] dell'ente mobile, le azioni della seconda specie, che sono un atto del soggetto operante, possono dirsi moto di quest'ultimo secondo questa analogia: come il moto è l'atto dell'ente mobile, così l'operazione è l'atto dell'agente, sebbene il moto sia l'atto di una cosa imperfetta, cioè in potenza, e l'operazione [immanente] invece sia l'atto di una cosa perfetta, cioè [non in potenza ma] in atto, come dice Aristotele [De anima 3, 7]. Ora, dato che l'intendere può essere detto moto, possiamo dire che chi intende se stesso si muove. Ed è in questo senso che anche Platone [Phaedri 24] affermò che Dio muove se stesso, non nel senso rigoroso del moto che è l'atto di una cosa imperfetta.

2. Come Dio si identifica con il suo essere e il suo intendere, così si identifica con il suo vivere. E per questo motivo la sua vita è tale da non richiedere

alcun principio.
3. La vita negli esseri di quaggiù si trova in nature corruttibili, che abbisognano sia della generazione per la conservazione della specie, sia dell'alimento per la conservazione dell'individuo. E per questo motivo negli esseri di quaggiù non si trova la vita senza l'anima vegetativa. Ciò però non ha luogo nei viventi incorruttibili.

Articolo 4
C. G., IV, c. 13; De Verit., q. 4, a. 8; In Ioan., c. 1, lect. 2
Se tutte le cose siano vita in Dio
Pare che non tutte le cose siano vita in Dio. Infatti:
1. È detto negli Atti [17, 28]: «In lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo». Ora, non tutte le cose in Dio sono movimento. Quindi non tutte le cose in lui sono vita.
2. Tutte le cose sono in Dio come nel loro supremo esemplare. Ora, le immagini devono essere conformi al loro modello. Ma non tutti gli esseri sono viventi in se stessi: dunque neppure in Dio sono vita.
3. Un essere vivente, osserva S. Agostino [De vera relig. 29], è migliore di qualsiasi essere non vivente. Se dunque gli esseri che non hanno vita in se stessi hanno vita in Dio, pare che siano con più verità in Dio che in se stessi. Ma ciò è falso, dal momento che in se stessi esistono attualmente, mentre in Dio solo potenzialmente.
4. Come Dio conosce il bene e le cose che in un dato tempo vengono all'esistenza, così conosce il male e le cose che egli potrebbe fare, ma che mai si compiranno. Se dunque tutte le cose sono vita in Dio in quanto sono da lui conosciute, Pare che anche il male e i puri possibili siano vita in lui, appunto in quanto da lui conosciuti. Ma ciò è inammissibile.
In contrario: Nel Vangelo [Gv 1, 3 s.] sta scritto: «Ciò che è stato fatto in lui era vita».
Dimostrazione: Come è già stato detto [a. prec.], il vivere di Dio è il suo intendere. Ora, in Dio è tutt'uno l'intelletto, l'oggetto intelligibile e l'intellezione. Quindi tutto ciò che è in Dio come oggetto conosciuto è il suo vivere stesso e la sua vita. Ma siccome tutte le cose che Dio ha fatto sono in lui in quanto conosciute, ne segue che in lui sono la sua stessa vita divina.
Analisi delle obiezioni: 1. Si può dire che le creature sono in Dio in due modi: primo, in quanto la potenza divina le domina e le conserva, nello stesso senso in cui diciamo che sono in noi quelle cose che sono in nostro potere. E così si dice che le cose sono in Dio anche in quanto esistono nella realtà. E in questa maniera va inteso il detto di S. Paolo: «In lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo»; poiché per noi l'essere, la vita e il movimento provengono da Dio. Secondo, si dice che le cose sono in Dio come oggetto di conoscenza. E in questo senso esse sono in Dio con le loro immagini ideali, le quali in Dio non sono altro che l'essenza divina. Quindi le cose che sono in Dio in questo senso si identificano con l'essenza divina. E poiché l'essenza divina è vita e non moto, ne segue che le cose, secondo questo modo di parlare, in Dio non sono moto, ma vita.

2. La conformità delle copie o immagini con il loro modello si verifica rispetto alla forma, non rispetto al modo di essere. Infatti la forma, talora, ha un modo di essere tutto differente nell'esemplare e nell'immagine: come la forma della casa nella mente dell'artista ha un'esistenza immateriale e intelligibile, mentre nella casa costruita di fatto ha un'esistenza materiale e sensibile. Quindi anche le immagini ideali delle cose che in natura non sono viventi, nella mente di Dio sono vita, poiché nella mente di Dio hanno l'esistere di Dio.
3. Se l'essenza delle realtà esistenti in natura non richiedesse la materia, ma soltanto la forma, esse con le loro immagini ideali sarebbero in tutto e per tutto con più verità nella mente divina che in se stesse. E per questo motivo Platone dell'uomo in astratto fece l'uomo vero, e dell'uomo materiale l'uomo per partecipazione. Tenendo invece presente che la materia fa parte dell'essenza delle realtà naturali, dobbiamo certo riconoscere che queste, assolutamente parlando, hanno un essere più vero nel pensiero di Dio che in se stesse — inquantoché nel pensiero di Dio hanno l'essere increato e in se stesse, invece, l'essere creato —, però quanto alla loro realtà concreta, di uomo, p. es., o di cavallo, esse sono con più verità nella propria natura che nella mente divina, poiché per avere un vero uomo si richiede un'esistenza materiale, che non si ha nella mente divina. Come la casa ha un modo di essere più nobile nel pensiero dell'artista che non nella materia, ma quella che è attuata nella materia è detta casa con più verità di quella che è nel pensiero, poiché l'una è casa in atto, l'altra in potenza.
4. Il male è in Dio come oggetto di conoscenza, poiché la scienza di Dio comprende anch'esso, ma non si trova in Dio come creato o conservato da Dio, e neppure come se fosse presente in lui mediante un'immagine ideale: infatti Dio lo conosce mediante l'idea di ciò che è bene. Quindi non si può dire che il male sia vita in Dio. Quanto poi alle cose che mai esisteranno [i puri possibili], si può dire che sono vita in Dio soltanto se si restringe il termine vivere al solo conoscere: infatti esse sono pensate da Dio; non invece se il termine vivere viene preso nel suo significato di principio di attività.

## Quaestio 19
## Prooemium

Iª q. 19 pr. Post considerationem eorum quae ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem divinam, ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate; secunda, de his quae ad voluntatem absolute pertinent; tertia, de his quae ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent. Circa ipsam autem voluntatem quaeruntur duodecim. Primo, utrum in Deo sit voluntas. Secundo, utrum Deus velit alia a se. Tertio, utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit. Quarto, utrum voluntas Dei sit causa rerum. Quinto, utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam. Sexto, utrum voluntas divina semper impleatur. Septimo, utrum voluntas Dei sit mutabilis. Octavo, utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. Nono, utrum in Deo sit voluntas malorum. Decimo, utrum Deus habeat liberum arbitrium. Undecimo, utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi. Duodecimo, utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

ARGOMENTO 19

LA VOLONTÀ DI DIO

Dopo lo studio di ciò che si riferisce alla scienza divina, bisogna investigare ciò che riguarda la volontà divina [cf. q. 14, Prol.], e considerare: primo, la volontà di Dio in se stessa; secondo, gli attributi che direttamente le appartengono [q. 20]; terzo, ciò che spetta all'intelligenza in rapporto alla volontà [q. 22].

Relativamente alla volontà in se medesima si pongono dodici quesiti: 1. Se in Dio vi sia la volontà; 2. Se Dio voglia delle cose distinte da sé; 3. Se tutto ciò che Dio vuole lo voglia necessariamente; 4. Se la volontà di Dio sia causa delle cose; 5. Se alla volontà divina si possa assegnare una causa; 6. Se la volontà divina si compia sempre; 7. Se la volontà di Dio sia mutevole; 8. Se la volontà di Dio renda necessarie le cose volute; 9. Se Dio voglia il male; 10. Se Dio abbia il libero arbitrio; 11. Se in Dio si debba distinguere una volontà significata; 12. Se sia giusto determinare cinque segni della divina volontà.

Articolo 1

Infra, q. 54, a. 2; In 1 Sent., d. 45, a. 1; C. G., I, cc. 72, 73; IV, c. 19; De Verit., q. 23, a. 1; Comp. Theol., c. 32

C. G., IV, c. 13; De Verit., q. 4, a. 8; In Ioan., c. 1, lect. 2

Se in Dio vi sia la volontà

Pare che in Dio non vi sia la volontà. Infatti:

1. L'oggetto della volontà è il fine e il bene. Ma a Dio non si può assegnare alcun fine. Quindi in Dio non c'è la volontà.

2. La volontà è un appetito. Ma l'appetito, in quanto riguarda una cosa non posseduta, è indice di imperfezione, che non può essere attribuita a Dio. Quindi in Dio non c'è volontà.

3. Secondo il Filosofo [De anima 3, 10], la volontà è un movente mosso. Ma Dio è il primo motore immobile, come prova lo stesso Aristotele [Phys. 8, cc. 4-6]. Quindi in Dio non c'è volontà.

In contrario: L'Apostolo [Rm 12, 2] così si esprime: «Per poter discernere qual è la volontà di Dio»

Dimostrazione: In Dio c'è la volontà come c'è l'intelligenza, essendo la volontà intimamente connessa con l'intelletto. Come infatti ogni cosa esistente in natura ha l'essere in atto in forza della sua forma, così ogni intelligenza ha l'intendere in atto mediante la sua forma intelligibile. Ogni cosa, poi, ha verso la propria forma questo rapporto, che quando non la possiede vi tende, e quando la possiede vi si riposa. E lo stesso vale per ogni perfezione naturale, che costituisce un bene di natura. E questa tendenza al bene negli esseri privi di conoscenza viene detta appetito naturale. Per cui anche gli esseri intelligenti hanno una simile inclinazione al bene appreso mediante una specie intelligibile, in maniera che quando hanno questo bene vi si riposano, e quando invece non l'hanno lo ricercano. E questa duplice operazione appartiene alla volontà. Quindi in ogni essere che ha l'intelletto c'è la volontà, come in ogni essere dotato di senso c'è l'appetito sensitivo. Quindi è necessario

affermare che in Dio esiste la volontà, essendoci l'intelletto. E come la sua intellezione è il suo essere, così lo è il suo volere.
Analisi delle obiezioni: 1. Nessuna cosa distinta da Dio è il fine di Dio, tuttavia egli stesso è il fine di tutto ciò che da lui è fatto. E lo è per essenza, poiché è buono per essenza, come sopra si è dimostrato [q. 6, a. 3]: infatti il fine ha ragione di bene.
2. La volontà, in noi, appartiene alla parte appetitiva la quale, sebbene derivi il suo nome dall'appetizione, tuttavia non comporta solo l'atto di desiderare ciò che non ha, ma anche quello di amare ciò che ha e di dilettarsi in esso. E sotto questo aspetto si ammette in Dio la volontà; la quale possiede sempre quel bene che ne è l'oggetto, non essendo questo essenzialmente distinto da Dio, come si è spiegato [ad 1].
3. Una volontà il cui oggetto principale è fuori di essa deve essere mossa da altro. Ma l'oggetto della volontà divina è la sua stessa bontà, che si immedesima con la sua essenza. Siccome quindi la volontà di Dio è la sua essenza, essa non è mossa da altro, ma solo da se stessa, secondo quel modo di parlare per cui intendere e volere sono detti movimento. E in questo senso Platone [Phaedri 24] disse che il primo motore muove se stesso.

Articolo 2
In 1 Sent., d. 45, q. 1, a. 2; C. G., I, cc. 75, 76, 77; De Verit., q. 23, a. 4
Se Dio voglia altre cose oltre a se stesso
Pare che Dio non voglia altre cose oltre a se stesso. Infatti:
1. La volizione divina è l'essere stesso di Dio. Ma Dio non è altra cosa che se stesso. Quindi non vuole altro all'infuori di sé.
2. L'oggetto voluto muove la volontà come, al dire di Aristotele [De anima 3, 10], l'appetibile muove l'appetito. Se dunque Dio volesse qualche altra cosa oltre a se stesso, la sua volontà sarebbe mossa da un oggetto distinto da lui stesso: il che è impossibile.
3. Una volontà a cui basta l'oggetto che vuole non va in cerca di altro. Ma a Dio basta la sua bontà, in cui la sua volontà si riposa. Quindi Dio non vuole altro all'infuori di sé.
4. Tanti sono gli atti della volontà quanti sono gli oggetti voluti. Se dunque Dio, oltre ad avere se stesso come oggetto del suo volere, avesse anche altre cose, l'atto della sua volontà sarebbe molteplice, e per conseguenza anche il suo essere, che si identifica con il suo volere. Ma ciò è impossibile. Quindi Dio non vuole cose distinte da sé.
In contrario: L'Apostolo [1 Ts 4, 3] dice: «Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione».
Dimostrazione: Dio ha come oggetto della sua volontà non soltanto se stesso, ma anche altre cose. E ciò può essere chiarito con il paragone già adoperato nell'articolo precedente. Le cose esistenti in natura infatti non solo hanno verso il loro bene l'inclinazione naturale a cercarlo quando non l'hanno e a riposarvisi quando lo possiedono, ma anche a effonderlo sulle altre, per quanto è loro possibile. Per questo vediamo che ogni agente, nella misura in cui ha attualità e perfezione, tende a produrre cose a sé somiglianti. Per cui rientra

nella natura della volontà il comunicare ad altri esseri, nella misura del possibile, il bene posseduto. E ciò appartiene principalmente alla volontà divina, dalla quale deriva, secondo una certa somiglianza, ogni perfezione. Se quindi le cose in quanto sono perfette comunicano ad altri esseri la propria bontà, a maggior ragione conviene alla volontà divina di partecipare ad altri esseri analogicamente, nella misura del possibile, il proprio bene. Così dunque Dio vuole se stesso e le altre cose. Vuole però se stesso come fine e le altre cose come mezzi al fine, poiché si addice particolarmente alla bontà divina di venire partecipata anche da altri esseri.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la volizione di Dio si identifichi realmente con il suo essere, tuttavia se ne distingue concettualmente, per il diverso modo in cui la intendiamo e ne parliamo, come già dicemmo [q. 13, a. 4]. Quando infatti dico: Dio è non esprimo una relazione di Dio con un termine come quando dico invece: Dio vuole. Per conseguenza, sebbene Dio non sia qualcosa di diverso da sé, pure vuole qualcosa al di fuori di sé.

2. Nelle cose che vogliamo per un fine tutta la ragione del volere è il fine: e questo muove la volontà. E ciò è evidente riguardo alle cose che vogliamo unicamente per il fine. Chi infatti decide di prendere una pozione amara, in essa non cerca altro che la sua salute, e solo la salute muove la sua volontà. Diverso è invece il caso di chi prende una pozione dolce, in quanto la prende non solo per la salute, ma può anche volerla per se stessa. Quindi, siccome Dio non vuole le cose distinte da sé se non per il fine, che è la sua bontà, come si è detto [nel corpo], non ne viene che la sua volontà sia mossa da qualcosa di estraneo, ma solo dalla sua bontà. E così, come intende le altre cose da sé distinte comprendendo la sua essenza, parimenti vuole le altre cose volendo la sua bontà.

3. Dal fatto che alla volontà divina basta la sua bontà non segue che essa non voglia altro, ma che non voglia altro se non a motivo della sua bontà. Come anche l'intelletto di Dio, sebbene sia perfetto perché conosce l'essenza divina, tuttavia in essa conosce anche le altre cose.

4. Come l'atto dell'intelletto divino è uno perché conosce cose molteplici in un solo principio, così il divino volere è uno e semplice poiché non ha per oggetto una moltitudine di cose se non per un unico motivo, che è la sua bontà.

## Articolo 3

C. G., I, cc. 80 sqq.; III, c. 97; De Verit., q. 23, a. 4;
De Pot., q. 1, a. 5; q. 10, a. 2, ad 6

### Se tutto ciò che Dio vuole lo voglia necessariamente

Pare che tutto ciò che Dio vuole lo voglia necessariamente. Infatti:

1. Tutto ciò che è eterno è necessario. Ma tutto ciò che Dio vuole lo vuole dall'eternità, perché altrimenti la sua volontà sarebbe mutevole. Quindi tutto ciò che Dio vuole lo vuole per necessità.

2. Dio vuole le altre cose in quanto vuole la propria bontà. Ma Dio vuole la propria bontà necessariamente. Quindi vuole anche le altre cose necessariamente.

3. Tutto ciò che a Dio è naturale è necessario, poiché Dio è di per se stesso

necessario e principio di ogni necessità, come si è dimostrato [q. 2, a. 3].
Ma per lui è naturale volere tutto ciò che vuole poiché, al dire di Aristotele [Met. 5, 5], in Dio non ci può essere nulla fuori della sua natura. Quindi tutto ciò che vuole, lo vuole necessariamente.
4. Non essere necessario e poter non essere si equivalgono. Se dunque non è necessario che Dio voglia una delle cose che vuole, è possibile che non la voglia, ed è possibile che voglia ciò che non vuole. Quindi la volontà divina è contingente [o indifferente] verso le due alternative. E così è imperfetta: poiché tutto ciò che è contingente è imperfetto e mutevole.
5. Chi è indifferente verso due alternative non si determina se non è spinto verso una di esse, come dice il Commentatore [Phys. 2, comm. 48]. Se dunque la volontà di Dio relativamente a certe cose fosse libera [o indifferente], la sua determinazione a causare dipenderebbe da qualcun altro. E così avrebbe una causa anteriore.
6. Ciò che Dio sa, lo sa necessariamente. Ma come la scienza divina, così anche la volontà divina si identifica con l'essenza divina. Quindi Dio vuole necessariamente tutto ciò che vuole.
In contrario: L'Apostolo [Ef 1, 11] così parla [di Dio]: «Egli che tutto opera secondo il consiglio della sua volontà». Ma ciò che si fa secondo il consiglio della propria volontà non lo si vuole necessariamente. Quindi Dio non vuole necessariamente tutto ciò che è oggetto della sua volontà.
Dimostrazione: Una cosa può dirsi necessaria in due maniere: in modo assoluto e in forza di un'ipotesi. Si denomina necessario in modo assoluto quanto risulta dal nesso logico dei termini [di una proposizione]: come nel caso in cui il predicato si trova nella definizione del soggetto, e in tal modo è necessario, p. es., che l'uomo sia un animale; oppure perché il soggetto rientra nella nozione del predicato, come quando affermiamo essere necessario che un numero sia pari o dispari. Invece non è necessario in tale modo che Socrate stia seduto. Per cui ciò non è necessario in modo assoluto, ma può dirsi necessario ipoteticamente: ammesso infatti che si sieda, è necessario che egli sia seduto mentre siede.
E così circa le cose volute da Dio bisogna osservare che per alcune è necessario in modo assoluto che Dio le voglia; ma questo non si verifica per tutto ciò che egli vuole. Infatti la volontà divina ha un rapporto necessario alla sua bontà, che è il suo oggetto proprio. Dio vuole dunque necessariamente che esista la sua bontà, come la nostra volontà vuole necessariamente la felicità.
Del resto ogni altra facoltà ha un rapporto necessario con il suo oggetto proprio e principale, come la vista rispetto al colore: poiché è dell'essenza [di una facoltà] tendere verso il proprio oggetto. Tutte le altre cose invece Dio le vuole in quanto sono ordinate alla sua bontà come al loro fine. Ora, ciò che è ordinato a un fine, noi non lo vogliamo necessariamente volendo il fine, a meno che non sia tale che senza di esso il fine non può essere raggiunto: come quando vogliamo il cibo per conservare la vita, e la nave per attraversare il mare. Non così necessariamente invece noi vogliamo le cose senza di cui possiamo raggiungere ugualmente il fine, p. es. un cavallo per viaggiare: poiché anche senza di esso possiamo fare il nostro viaggio; e così negli altri casi.
Quindi, siccome la bontà di Dio è perfetta e può stare senza tutto il resto, non

traendo da esso alcun accrescimento di perfezione, ne segue che volere le cose da lui distinte non è necessario per Dio di necessità assoluta. Tuttavia è necessario ipoteticamente: supposto infatti che Dio le voglia, non può non volerle, poiché la sua volontà non può mutare.

Analisi delle obiezioni: 1. Dal fatto che Dio vuole eternamente qualcosa non ne segue che lo voglia necessariamente [in modo assoluto], ma solo ipoteticamente.

2. Sebbene Dio abbia come oggetto necessario del suo volere la propria bontà, non per questo, tuttavia, vuole come oggetto necessario le cose che vuole in ragione della sua bontà: poiché la sua bontà può stare senza di esse.

3. Non è [essenziale e] naturale per Dio volere una di quelle cose che non vuole necessariamente. E tuttavia non è neppure innaturale o contro natura, ma è volontario.

4. Può capitare che una causa necessaria abbia un rapporto non necessario a qualche suo effetto: ma ciò è una deficienza dell'effetto, non della causa. Come la virtù del sole ha un rapporto non necessario con alcune cose che sulla terra avvengono in maniera contingente non per una manchevolezza da parte della potenza solare, ma per una deficienza dell'effetto, che proviene non necessariamente da tale causa. E così è riguardo a Dio: non deriva da una manchevolezza della volontà divina che Dio non voglia per necessità alcune delle cose che vuole, ma ciò dipende dall'intrinseca deficienza della cosa voluta: cioè perché questa è tale nella sua natura che senza di essa la bontà di Dio può essere [ugualmente] perfetta. Ora, proprio tale manchevolezza è connaturale a ogni bene creato.

5. Una causa che è intrinsecamente contingente ha bisogno di un movente esterno per essere determinata all'effetto; ma la divina volontà, che è intrinsecamente necessaria, si determina da sé a volere le cose con le quali ha un rapporto non necessario.

6. Come l'essere divino è in se stesso necessario, così altrettanto necessari sono il divino volere e il divino sapere; ma il sapere divino implica un rapporto necessario alle cose conosciute: non così invece il divino volere riguardo alle cose volute. E ciò precisamente perché la scienza delle cose si ha in forza della presenza delle cose nel soggetto conoscente, mentre la volontà, al contrario, si riferisce alle cose così come sono in se medesime. Poiché dunque tutte le cose in quanto si trovano in Dio hanno un essere necessario, ma non hanno una necessità assoluta in quanto esistono in se medesime, così da essere di per se stesse necessarie, per questo motivo tutto ciò che Dio sa lo sa necessariamente, ma non tutto ciò che vuole lo vuole per necessità.

## Articolo 4

In 1 Sent., d. 43, q. 2, a. 1; d. 45, q. 1, a. 3; C. G. II, c. 23; De Pot., q. 1, a. 5; q. 3, a. 15

### Se la volontà di Dio sia causa delle cose

Pare che la volontà di Dio non sia causa delle cose. Infatti:

1. Dice Dionigi [De div. nom. 4, 1]: «Come il nostro sole, non ragionando o scegliendo, ma per la sua propria natura illumina tutte le cose capaci di partecipare della sua luce, così anche il bene divino, per la sua stessa natura, comunica a tutti gli esseri esistenti i raggi della sua bontà». Ma ogni essere

che agisce per volontà agisce precisamente ragionando e scegliendo. Quindi Dio non agisce per volontà. E così la volontà di Dio non è causa delle cose.
2. In ogni ordine di cose viene per primo ciò che è per essenza: come tra le cose infuocate la prima è il fuoco stesso. Ma Dio è la causa prima. Quindi egli causa mediante la sua essenza, che è la sua natura. Agisce, dunque, per natura e non per volontà. Per conseguenza la volontà divina non è causa delle cose.
3. Tutto ciò che causa in forza di una proprietà essenziale causa per natura e non per volontà. Il fuoco infatti è causa del riscaldamento perché è caldo; l'architetto invece è causa degli edifici perché li vuole costruire. Ora, S. Agostino [De doctr. christ. 1, 32] afferma che «noi esistiamo perché Dio è buono». Quindi Dio è causa delle cose per natura e non per volontà.
4. Di una sola e identica cosa non c'è che una sola causa. Ora, abbiamo già detto [q. 14, a. 8] che la causa degli enti creati è la scienza di Dio. Quindi non si può ammettere che la causa di questi stessi enti sia la volontà di Dio.
In contrario: Nel libro della Sapienza [11, 25] è detto: «Come potrebbe sussistere una cosa se tu non vuoi?».
Dimostrazione: È necessario affermare che la volontà di Dio è la causa delle cose, e che Dio agisce per volontà e non per necessità di natura, come invece alcuni hanno pensato. E lo si può provare in tre modi. Primo, considerando l'ordine delle cause agenti. Siccome infatti tanto l'intelletto quanto la natura agiscono per un fine, come prova Aristotele [Phys. 2, 5], è necessario che alla causa naturale siano prestabiliti da una qualche intelligenza superiore il fine e i mezzi adatti al fine: come alla freccia vengono determinati dall'arciere il bersaglio e la direzione. Quindi una causa che opera per intelletto e volontà deve necessariamente precedere le cause operanti per natura. Essendo quindi Dio la prima delle cause agenti, è necessario che egli agisca per intelletto e volontà.
Secondo, [lo si prova] dal concetto di causa naturale, a cui spetta di produrre un effetto unico: poiché la natura, salvo impedimenti, agisce sempre allo stesso modo. E ciò perché la causa naturale opera in quanto è tale: per cui, finché è tale, non produce che quel particolare effetto. Infatti ogni agente naturale ha un essere delimitato e determinato. Siccome invece l'essere di Dio non è limitato, ma contiene in se stesso tutta la pienezza dell'essere, non si può ammettere che operi per necessità di natura; eccetto il caso che venisse a produrre un effetto illimitato e infinito nell'essere, il che è impossibile, come si è visto sopra [q. 7, a. 2]. Non agisce dunque per necessità di natura, ma dall'infinita sua perfezione procedono effetti determinati in conformità alla determinazione del suo volere e del suo intelletto.
Terzo, [lo si dimostra] in base al rapporto degli effetti con la causa: poiché gli effetti derivano dalla causa agente in quanto preesistono in essa, dato che ogni agente produce un qualcosa che gli assomiglia. Ora, gli effetti preesistono nella causa secondo il modo di essere della medesima. Siccome dunque l'essere di Dio si identifica con la sua intelligenza, gli effetti preesistono in lui come intelligibili. Per cui anche deriveranno da lui alla stessa maniera. E così [deriveranno] come oggetto di volontà: infatti appartiene alla volontà

l'inclinazione a compiere ciò che è stato concepito dall'intelligenza. Quindi la volontà di Dio è causa delle cose.
Analisi delle obiezioni: 1. Con queste parole Dionigi non ha inteso negare a Dio la libera scelta in modo assoluto, ma [solo] in un certo senso: in quanto cioè la scelta comporta una qualche discriminazione, mentre Dio non comunica la sua bontà soltanto ad alcuni esseri, ma a tutti.
2. Dato che l'essenza di Dio si identifica con la sua intelligenza e la sua volontà, proprio per il fatto che Dio opera in forza dell'essenza ne segue che opera secondo l'intelligenza e la volontà.
3. Il bene è l'oggetto della volontà. Quindi l'espressione: «Noi esistiamo perché Dio è buono» vale in quanto è la sua bontà a fargli volere tutte le altre cose, come si è detto sopra [a. 2].
4. Anche in noi un solo e identico effetto ha come causa direttiva la scienza, che concepisce il piano dell'opera, e come causa determinante la volontà: poiché il piano [o l'idea], in quanto è soltanto nell'intelletto, non viene determinato a essere o a non essere nell'effetto se non dalla volontà. Per cui l'intelletto speculativo non riguarda direttamente l'operazione. La potenza invece è la causa esecutrice, poiché indica il principio immediato dell'operazione. Ma tutte queste perfezioni, in Dio, non sono che una sola e identica cosa.

Articolo 5
In 1 Sent., d. 41, q. 1, a. 3; C. G., I, cc. 86, 87; III, c. 97;
De Verit., q. 6, a. 2; q. 23, a. 1, ad 3; a. 6, ad 6; In Ephes., c. 1, lect. 1
Se alla volontà divina si possa assegnare una causa
Pare che alla volontà divina si possa assegnare una causa. Infatti:
1. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 46] si domanda: «Chi oserebbe affermare che Dio ha creato tutte le cose senza ragione?». Ora, per una causa volontaria ciò che forma la ragione dell'operare è anche causa del volere. Quindi la volontà di Dio ha una causa.
2. Alle cose che vengono compiute da un volente senza causa alcuna non c'è da assegnare altra causa all'infuori della volontà del volente. Ma noi abbiamo dimostrato [a. prec.] che la volontà di Dio è la causa di tutte le cose. Se dunque non esiste una causa del volere di Dio non ci sarà bisogno di cercare in tutte le realtà naturali altra causa che la divina volontà. E così tutte le scienze diventerebbero inutili, dato che esse mirano a trovare le cause di determinati effetti: ma ciò è assurdo. Bisogna perciò assegnare alla volontà di Dio una qualche causa.
3. Un effetto prodotto da un volente senza alcuna causa dipende unicamente dalla sua volontà. Se dunque la volontà di Dio non ha causa alcuna, ne segue che tutto ciò che avviene dipende dalla sua semplice volontà e non ha altre cause. Ma ciò è assurdo.
In contrario: Dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 28]: «Ogni causa efficiente è maggiore di ciò che produce; ma non vi è nulla di più grande della volontà di Dio: non è dunque il caso di ricercarne la causa».
Dimostrazione: La volontà di Dio in nessun modo può avere una causa. Per chiarire ciò si osservi che, essendo la volontà connessa intimamente con l'intelletto,

c'è un parallelismo nell'assegnare una causa per il volere e per l'intendere. Ora, per l'intelletto succede che se esso intende separatamente il principio e separatamente la conclusione, allora l'intelligenza del principio causa la scienza della conclusione. Se però l'intelletto vedesse la conclusione nello stesso principio, abbracciando con un solo sguardo l'una e l'altro, allora la scienza della conclusione non sarebbe causata in esso dall'intelligenza dei princìpi, poiché un medesima cosa non può essere causa di se stessa. Nondimeno [l'intelletto] intenderebbe che i princìpi [logicamente] sono causa delle conclusioni. E altrettanto si può dire della volontà, nella cui operazione si verifica che il fine sta ai mezzi come i princìpi stanno alle conclusioni nell'attività dell'intelligenza. Se quindi uno con un atto vuole il fine e con un altro i mezzi, per lui il volere il fine sarà la causa per cui vuole i mezzi. Non sarà però così se con un solo atto vuole sia il fine che i mezzi per conseguirlo: poiché una medesima cosa non può essere causa di se stessa. Nondimeno sarà vero affermare che vuole i mezzi subordinati al fine.

Ora Dio, come con un solo atto intende tutte le cose nella sua essenza, così con un solo atto vuole tutte le cose nella sua bontà. Come quindi in Dio l'intendere una causa [o un principio] non produce l'intelligenza degli effetti, poiché egli conosce gli effetti nella causa, così il volere il fine non causa in lui la volizione dei mezzi, pur volendo egli che i mezzi [secondo la loro natura] siano subordinati al fine. Vuole dunque che questa cosa sia per quest'altra, ma non vuole l'una a causa dell'altra.

Analisi delle obiezioni: 1. La volontà di Dio è razionale non perché qualcosa determini Dio a volere, ma in quanto egli vuole che una cosa sia per un'altra.

2. Siccome Dio, per conservare l'ordine nel mondo, vuole che gli effetti si producano in maniera da derivare da cause determinate, non è inutile ricercare altre cause, presupposta però la volontà di Dio. Tuttavia sarebbe certamente vano se si cercassero altre cause come se fossero prime e indipendenti dalla divina volontà. E in questo senso S. Agostino [De Trin. 3, 2] dice: «Piacque alla vanità dei filosofi di attribuire ad altre cause gli effetti contingenti, assolutamente incapaci com'erano di scorgere una causa superiore a tutte le altre, cioè la volontà di Dio».

3. Poiché Dio vuole la dipendenza degli effetti dalle cause, un effetto che presuppone un altro effetto non dipende dalla sola volontà di Dio, ma anche da un'altra causa. Invece gli effetti primari dipendono dalla sola volontà di Dio. Come se dicessimo che Dio ha voluto che l'uomo avesse le mani perché servissero alla sua intelligenza nel compiere le diverse opere, e ha voluto che avesse l'intelletto perché fosse uomo, e ha voluto che fosse uomo perché godesse di Dio medesimo, o perché fosse a compimento dell'universo. Ma queste ultime finalità non possono rapportarsi ulteriormente ad altri scopi creati. Quindi esse dipendono dalla semplice volontà di Dio: tutto il resto invece dipende anche dal concatenamento delle altre cause.

Articolo 6

In 1 Sent., d. 46, q. 1, a. 1; d. 47, q. 1, aa. 1, 3; De Verit., q. 23, a. 2; In 1 Tim., c. 2, lect. 1

Se la volontà di Dio si compia sempre

Pare che la volontà di Dio non si compia sempre. Infatti:

1. L'Apostolo [1 Tm 2, 4] dice che «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità». Ma ciò non avviene. Quindi la volontà di Dio non sempre si compie.

2. La volontà sta al bene come la scienza alla verità. Ora, Dio conosce ogni verità. Quindi vuole ogni bene. Ma non tutto il bene si attua, poiché tante cose buone potrebbero accadere, e invece non accadono. Quindi la volontà di Dio non si compie sempre.

3. Sopra [a. 5] si è detto che la volontà di Dio, essendo la causa prima, non esclude le cause seconde. Ma l'effetto della causa prima può essere impedito dal difetto della causa seconda: come l'effetto della facoltà di locomozione è impedito dalla debolezza delle gambe. Quindi anche l'effetto della volontà divina può essere frustrato dalla deficienza delle cause seconde. Quindi la volontà di Dio non sempre si compie.

In contrario: Nei Salmi [113, 3] si legge: «Egli opera tutto ciò che vuole».

Dimostrazione: È necessario che la volontà di Dio si compia sempre. Per averne la dimostrazione bisogna considerare che gli effetti assomigliano alle proprie cause secondo la forma delle medesime. E questa osservazione è valida tanto per le cause efficienti quanto per le cause formali. Ora, considerando le cause formali, può succedere che una cosa non corrisponda a una forma particolare, ma non c'è cosa che possa non corrispondere alla forma universale: può infatti esserci qualcosa che non è un uomo, né un vivente, ma non può esserci una cosa che non sia un ente. E altrettanto deve accadere per ciò che riguarda le cause efficienti. Qualcosa infatti può avvenire all'infuori dell'influsso di questa o di quella causa particolare, ma non esiste cosa alcuna che sfugga all'influsso di una qualche causa universale sotto cui sono comprese tutte le cause particolari. Perché se una causa particolare non produce il suo effetto, ciò è devuto a un'altra causa particolare che lo impedisce, la quale a sua volta ricade sotto l'influsso della causa universale: dunque l'effetto in nessun modo può sfuggire all'influsso della causa universale. E la cosa ha anche una riprova nel mondo fisico. Una stella, infatti, può essere impedita di produrre il suo effetto, però qualsiasi effetto che risulti nel mondo fisico in seguito a una causa corporea impediente deve essere attribuito, per mezzo di cause intermedie, alla virtù universale del primo cielo.

Ora, essendo la volontà di Dio la causa universale di tutte le cose, è impossibile che essa non consegua il suo effetto. Quindi ciò che Pare sottrarsi alla volontà divina secondo un certo ordine ricade sotto di essa secondo un altro: il peccatore p. es., il quale da parte sua si sottrae peccando al volere divino, rientra sotto l'influsso della volontà di Dio mentre viene punito dalla sua giustizia.

Analisi delle obiezioni: 1. Il detto di S. Paolo: «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati», ecc. può essere inteso in tre modi. Primo, con un'applicazione restrittiva, in modo che ne risulti questo senso: «Dio vuole che siano salvati tutti gli uomini che si salvano»; «non perché», spiega S. Agostino [Enchir. 103], «vi sia qualche uomo che Dio non voglia salvato, ma perché nessuno è salvato senza che Dio lo voglia».

Secondo, con un'applicazione che includa tutti i generi dei vari individui, ma non i singoli individui di tutti i generi, cioè con questo significato: «Dio vuole che siano salvati uomini di ogni stato, maschi e femmine, Giudei e Gentili, grandi e piccoli, ma non tutti gli individui dei singoli stati».
Terzo, stando al Damasceno [De fide orth. 2, 29], [la parola di S. Paolo] si riferisce alla volontà antecedente, non alla volontà conseguente. Distinzione che non si desume dalla volontà divina, nella quale non vi è il prima e il dopo, ma dalle cose volute. Per comprendere ciò è necessario considerare che ogni cosa è voluta da Dio in quanto è buona. Ma una cosa che, al primo aspetto e considerata assolutamente, è buona o cattiva, se viene considerata legata a una speciale circostanza, il che è una considerazione conseguente, può risultare tutto l'opposto. Considerando le cose in modo assoluto, p. es., è bene che un uomo viva ed è male che un uomo sia ucciso; se però si aggiunge la circostanza che un tale uomo è un omicida e da vivo risulta pericoloso alla società, è un bene che sia ucciso ed è un male che viva. Quindi si potrà dire che un giudice giusto vuole, antecedentemente [a tale considerazione], che ogni uomo viva, ma conseguentemente [a tale considerazione] vuole che l'omicida sia impiccato. Così Dio di volontà antecedente vuole che ogni uomo si salvi, ma di volontà conseguente vuole che alcuni siano dannati secondo le esigenze della sua giustizia. — È certo però che quanto noi vogliamo con volontà antecedente non possiamo dire di volerlo puramente e semplicemente, ma solo sotto un certo aspetto. Poiché la volontà si riferisce alle cose come sono in se stesse, e in se stesse le cose esistono con le loro circostanze particolari: perciò noi vogliamo puramente e semplicemente una cosa quando la vogliamo considerata in tutte le sue circostanze particolari, il che è volere di volontà conseguente.
Quindi si può dire che il giudice giusto vuole puramente e semplicemente che l'omicida sia impiccato, ma sotto un certo aspetto, cioè in quanto esso è un uomo, vorrebbe che esso vivesse. Per cui quest'ultima può dirsi piuttosto velleità, anziché volontà assoluta. — E così è evidente che ciò che Dio vuole si attua anche qualora non si attui ciò che egli vuole con volontà antecedente.
2. Per avere un atto della potenza conoscitiva basta che l'oggetto conosciuto sia nel soggetto conoscente; invece l'atto della potenza appetitiva si riferisce alle cose come sono in se stesse. Ora, tutto ciò che può avere ragione di ente e di vero esiste virtualmente in Dio nella sua totalità, ma non tutto esiste nella realtà creata. Quindi Dio conosce ogni verità, eppure non vuole ogni bene, se non in quanto vuole se stesso, nel quale virtualmente ogni bene esiste.
3. Una causa prima può essere impedita di produrre il suo effetto dalle deficienze di una causa seconda quando non è la prima causa universale che comprende sotto di sé tutte le cause: perché allora l'effetto non potrebbe sfuggire in alcun modo al suo influsso. E questo è il caso della volontà di Dio, come si è spiegato [nel corpo].

Articolo 7
In 1 Sent., d. 33, q. 1, a. 1; d. 48, q. 2, a. 1, ad 2; C. G., I, c. 82; III, cc. 91, 96, 98;

De Verit., q. 12, a. 11; In Hebr., c. 6, lect. 4

Se la volontà di Dio sia mutevole

Pare che la volontà di Dio sia mutevole. Infatti:

1. Nella Genesi [6, 7] il Signore parla così: «Mi pento di aver fatto l'uomo». Ora, chiunque si pente di ciò che ha fatto ha una volontà mutevole. Quindi Dio ha una volontà soggetta a cambiamento.

2. Ancora [Ger 18, 7 s.] in persona del Signore si dice: «Talvolta nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di sradicare, di abbattere e di distruggere; ma se questo popolo, contro il quale avevo parlato, si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di fargli». Quindi Dio ha una volontà mutevole.

3. Tutto ciò che Dio fa, lo fa volontariamente. Ma Dio non fa sempre le stesse cose, poiché un tempo comandò di osservare le prescrizioni legali, poi lo proibì. Quindi ha una volontà mutevole.

4. Dio, come si è detto sopra [a. 3], non è necessitato a volere ciò che vuole. Quindi può volere e non volere la medesima cosa. Ora, tutto ciò che dice potenzialità a due cose opposte è mutevole: infatti ciò che può essere e non essere è mutevole quanto alla sostanza, e ciò che può trovarsi ora in un posto e ora in un altro è mutevole quanto al luogo. Quindi Dio è mutevole quanto alla volontà.

In contrario: La Sacra Scrittura [Nm 23, 19] dice: «Dio non è un uomo da potersi smentire, non è un figlio dell'uomo da potersi pentire».

Dimostrazione: La volontà di Dio è assolutamente immutabile. Bisogna però osservare che altro è mutare volontà e altro è volere che alcune cose mutino. Infatti uno, pur rimanendo ferma e immobile la sua volontà, può volere che ora avvenga una cosa e in seguito avvenga il contrario. Si avrebbe invece cambiamento di volontà se uno cominciasse a volere ciò che prima non voleva, o se cessasse di volere ciò che voleva. Il che non può accadere se non viene presupposto un mutamento o nella conoscenza o nelle disposizioni intrinseche del soggetto volente. Dato infatti che la volontà ha per oggetto il bene, può avvenire in due modi che uno cominci a volere una cosa. Primo, perché quella tale cosa comincia a essere per lui un bene. E ciò non è senza una sua mutazione: come ad es. quando, al venire del freddo, comincia a essere un bene starsene accanto al fuoco, mentre prima non lo era. Secondo, perché uno viene a conoscere che quella data cosa è buona per lui mentre prima lo ignorava: se infatti deliberiamo è per sapere che cosa è bene per noi. Ora, sopra [q. 9, a. 1; q. 14, a. 15] abbiamo dimostrato che tanto la sostanza di Dio quanto la sua scienza sono del tutto immutabili. Per cui è necessario che anche la sua volontà sia assolutamente immutabile.

Analisi delle obiezioni: 1. Quelle parole del Signore devono essere intese metaforicamente, per una certa analogia con il nostro modo di fare: quando infatti noi ci pentiamo distruggiamo ciò che abbiamo fatto. Quantunque ciò possa avvenire anche senza mutamento di volontà perché un uomo, senza mutare volontà, può talora voler fare una cosa e al tempo stesso avere l'intenzione di distruggerla in seguito. Così dunque, per una somiglianza con il nostro modo di agire, si dice che Dio si pentì: in quanto cioè con il diluvio

eliminò dalla faccia della terra l'uomo che aveva creato.
2. La volontà di Dio, causa prima e universale, non esclude le cause intermedie, che hanno il potere di produrre effetti determinati. Ma poiché tutte le cause seconde non adeguano la virtù della causa prima, vi sono molte cose, come la risurrezione di Lazzaro, ad es., che non sono sottoposte al dominio delle cause inferiori, ma rientrano nella potenza, nella scienza e nella volontà di Dio. Quindi uno, guardando alle cause inferiori, poteva dire: Lazzaro non risorgerà; guardando invece alla prima causa divina poteva dire: Lazzaro risorgerà.
E Dio vuole l'una e l'altra cosa, cioè che un dato evento debba avvenire in forza di una causa superiore, oppure viceversa. Così dunque si deve dire che Dio talora annuncia un avvenimento che dovrebbe accadere secondo che è contenuto nell'ordine delle cause inferiori, p. es. secondo le disposizioni della natura o del merito, e che tuttavia non si compie poiché è stato stabilito diversamente nella superiore causa divina. Così nella Sacra Scrittura [Is 38, 1]
Dio fece a Ezechia questa predizione: «Disponi riguardo alle cose della tua casa, perché morirai e non guarirai»; e tuttavia ciò non avvenne, perché fin dall'eternità era stato deciso altrimenti nella scienza e nella volontà divina, che è immutabile. Per cui S. Gregorio [Mor 16, 10; cf. c. 37; 20, 32] dice che «Dio muta sentenza, ma non muta consiglio», cioè [il consiglio] della sua volontà. — Perciò le parole di Dio: «Io mi pentirò» vanno intese metaforicamente: infatti gli uomini, quando non attuano le loro minacce, Pareno pentirsi.
3. Da tale argomento non si può concludere che Dio ha una volontà mutevole, ma soltanto che vuole dei mutamenti.
4. Sebbene non sia necessario in modo assoluto che Dio voglia una data cosa, ciò è però necessario in modo ipotetico [nella supposizione cioè che la faccia oggetto del suo volere], per l'immutabilità della sua volontà, come si è detto sopra [a. 3].

Articolo 8
C. G., I, c. 85; II, cc. 29, 30; De Verit., q. 23, a. 5; De Malo, q. 16, a. 7, ad 15; Quodl., 11, q. 3; 12, q. 3, ad 1; In 1 Periherm., lect. 14
Se la volontà di Dio renda necessarie le cose volute
Pare che la volontà di Dio renda necessarie le cose volute. Infatti:
1. Dice S. Agostino [Enchir. 103]: «Nessuno si salva all'infuori di colui che Dio vuole salvo. Quindi bisogna pregare che lo voglia, perché se lo vuole, è necessario che ciò avvenga».
2. Ogni causa che non può essere impedita produce necessariamente il suo effetto: infatti anche la natura, come dice Aristotele [Phys. 2, 8], se nulla la ostacola, produce sempre il medesimo effetto. Ma la volontà di Dio non può essere impedita, dicendo l'Apostolo [Rm 9, 19]: «Chi può resistere al suo volere?». Quindi la volontà di Dio rende necessarie le cose volute.
3. Ciò che trae la propria necessità da certi presupposti è assolutamente necessario: come per l'animale è necessario morire, essendo esso composto di elementi in contrasto. Ma gli esseri che Dio ha creato dicono ordine alla

volontà divina come a qualcosa di antecedente da cui traggono la propria necessità: infatti la condizionale se Dio vuole una cosa, questa esiste è vera, e d'altra parte ogni condizionale vera è necessaria. Ne segue, dunque, che tutto ciò che Dio vuole è assolutamente necessario.
In contrario: Tutto il bene che si compie, Dio vuole che si compia. Se dunque la sua volontà rendesse necessarie le cose volute, ne seguirebbe che tutto il bene accadrebbe necessariamente, e così verrebbe distrutto il libero arbitrio, la deliberazione volontaria e tutte le altre cose di questo genere.
Dimostrazione: La volontà divina rende necessarie alcune tra le cose che vuole, ma non tutte. Ora, alcuni hanno voluto trovare la ragione di ciò nelle cause intermedie: [e affermano] che le cose che Dio produce mediante cause necessarie sono necessarie, quelle invece che produce mediante cause contingenti sono contingenti. — Tale spiegazione però è insufficiente, per due motivi. Primo, perché l'effetto di una causa anteriore viene reso contingente da una causa seconda in quanto l'effetto di quella è frustrato dalla deficienza di questa: come la virtù del sole può diventare inefficace per un difetto della pianta. Ora, nessuna deficienza di una causa seconda può far sì che la volontà di Dio non produca il suo effetto. — Secondo, perché se la distinzione tra necessario e contingente venisse attribuita soltanto alle cause seconde, ne verrebbe che questa distinzione sarebbe estranea all'intenzione e alla volontà di Dio: il che è assurdo.
E allora con maggior ragione si deve affermare che ciò avviene per l'efficacia della volontà divina. Quando infatti una causa è efficace nel suo operare, l'effetto non solo la segue quanto al risultato materiale, ma anche ne riproduce il modo nell'operare e nell'essere: infatti dipende dall'inefficacia della virtù attiva del seme se un figlio nasce non somigliante al padre nelle qualità accidentali, che ne costituiscono il modo di essere.
Poiché dunque la volontà divina è efficacissima, ne segue non solo che si compiano le cose che essa vuole, ma anche che si effettuino nel modo da essa voluto. Ora, Dio vuole che alcune cose si producano necessariamente e altre in maniera contingente, affinché vi sia nelle cose un ordine per la perfezione dell'universo. Quindi ha dato ad alcuni effetti delle cause necessarie, che non possono incontrare ostacoli e dalle quali gli effetti provengono di necessità; ad altri invece ha dato delle cause contingenti defettibili, dalle quali gli effetti procedono in maniera contingente. Non è vero quindi che gli effetti voluti da Dio sono contingenti perché sono contingenti le loro cause prossime, ma al contrario Dio ha predisposto loro delle cause contingenti perché voleva che essi avvenissero in modo contingente.
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione di S. Agostino va riferita alla necessità non assoluta, bensì condizionata, delle cose volute da Dio: occorre infatti che sia vera questa condizionale: Se Dio vuole la tal cosa, è necessario che la tal cosa sia.
2. Dal fatto che nulla resiste alla volontà divina segue che non solo avvengano le cose che Dio vuole, ma che avvengano in maniera contingente o necessaria così come egli vuole.
3. Ciò che deriva trae la propria necessità dai suoi presupposti seguendone il

modo. Quindi le cose che derivano dalla volontà divina hanno quella necessità che Dio vuole che esse abbiano, cioè o assoluta o soltanto condizionata.
E così non tutte le cose sono necessarie in modo assoluto.

Articolo 9
Infra, q. 48, a. 6; In 1 Sent., d. 46, q. 1, a. 4; C. G., I, c. 95; De Pot., q. 1, a. 6; De Malo, q. 2, a. 1, ad 16
Se Dio voglia il male
Pare che Dio voglia il male. Infatti:
1. Tutto il bene che avviene è voluto da Dio. Ma è un bene che ci sia il male: poiché, come dice S. Agostino [Enchir. 96], «sebbene ciò che è male, in quanto è male, non sia un bene, tuttavia è cosa buona che vi sia non solo il bene, ma anche il male». Quindi Dio vuole il male.
2. Dionigi [De div. nom. 4] scrive: «Il male contribuisce alla perfezione del tutto» (cioè dell'universo). E S. Agostino [Enchir. cc. 10, 11]: «Dall'insieme delle cose risulta l'ammirabile bellezza dell'universo, nel quale anche ciò che è detto "male", quando è bene ordinato e messo al suo posto, fa meglio risaltare il bene: in modo che questo, messo a confronto col male, piace di più ed è più degno di lode». Ora, Dio vuole tutto ciò che giova alla perfezione e alla bellezza dell'universo, poiché questo soprattutto Dio vuole nelle creature. Quindi Dio vuole il male.
3. Che il male ci sia e che il male non ci sia sono due cose contraddittorie. Ora, Dio non vuole che il male non ci sia poiché allora, dato che il male c'è, ne verrebbe che la sua volontà non sempre si adempirebbe, [cosa che abbiamo già esclusa]. Quindi Dio vuole che il male ci sia.
In contrario: Scrive S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 3]: «L'uomo non diventa mai peggiore per l'influsso di un uomo saggio; ma Dio è al disopra di tutti i sapienti: molto meno, dunque, uno può diventare peggiore per influsso di Dio. E quando si dice influsso di Dio si dice volontà di Dio». Quindi non è per volontà di Dio che un uomo diventa peggiore. Ora, è chiaro che per qualsiasi male una cosa diventa peggiore. Quindi Dio non vuole il male.
Dimostrazione: Siccome la nozione di bene coincide con la nozione di appetibile, come già vedemmo [q. 5, a. 1], e siccome il male è l'opposto del bene, è impossibile che una cosa cattiva, in quanto tale, sia oggetto di desiderio da parte dell'appetito naturale, o di quello animale, o di quello intellettivo, che è la volontà. Una cosa cattiva però può essere oggetto di desiderio indirettamente, in quanto è unita a un bene. E ciò si riscontra in ognuno dei [tre] generi di appetiti. Infatti una causa fisica non ha [direttamente] di mira la privazione o la distruzione [che di fatto produce], ma una forma alla quale è legata la privazione di un'altra forma, o la generazione di un essere che comporta la distruzione di un altro essere. Come anche il leone, nell'uccidere un cervo, mira direttamente al cibo, al quale è congiunta l'uccisione dell'animale. E allo stesso modo il fornicatore cerca il piacere, al quale è unita la deformità della colpa.
Il male però che si presenta unito a un dato bene è privazione di un bene d'altro genere. Quindi un male non sarebbe mai desiderato, neppure indirettamente o accidentalmente, se il bene a cui è congiunto il male non fosse più

desiderato di quel bene che il male esclude. Ora, Dio nulla desidera più della sua stessa bontà; ci sono però dei beni che egli preferisce ad altri. Per cui il male della colpa [il peccato], che allontana dal bene divino, Dio non lo vuole in alcun modo. Invece egli può volere quel male che è una deficienza della natura, o il male della pena, quando vuole un bene a cui è unito quel male: come nel volere la giustizia vuole la pena, e volendo la conservazione dell'ordine naturale vuole che certi esseri naturalmente periscano.

Analisi delle obiezioni: 1. Alcuni dissero che Dio, sebbene non voglia il male, tuttavia vuole che il male ci sia o che avvenga: poiché, [dicevano], quantunque il male non sia un bene, tuttavia è un bene che ci sia il male o che avvenga. E ragionavano così perché ciò che in se stesso è male può essere ordinato a un bene; e credevano che tale ordine fosse sufficientemente affermato in questa espressione: il male c'è o il male avviene. Ma questa maniera di esprimersi non è esatta. Poiché il male non è ordinato al bene per natura sua, ma solo accidentalmente. Infatti esula dall'intenzione del peccatore che dal suo peccato derivi un bene: come fu estraneo all'intento dei tiranni che dalle loro persecuzioni risplendesse la costanza dei martiri. Quindi non si può dire che tale subordinazione del male al bene sia espressa dalla semplice affermazione: è bene che ci sia o che avvenga il male. Poiché una cosa non si qualifica propriamente per ciò che le conviene in modo accidentale, ma per ciò che le compete di per sé.

2. Il male non contribuisce alla perfezione e alla bellezza dell'universo se non accidentalmente, come si è spiegato [ad 1]. Quindi anche il detto di Dionigi che «il male contribuisce alla perfezione dell'universo» vale come dimostrazione per assurdo.

3. È vero che tra [le due proposizioni]: il male esiste e il male non esiste, c'è contraddizione; non è vero però che vi sia tale opposizione contraddittoria tra volere che il male avvenga e volere che il male non avvenga, dato che ambedue le proposizioni sono affermative. Dio, dunque, non vuole che il male avvenga, e neppure vuole che il male non avvenga, ma vuole permettere che il male avvenga. E questo è un bene.

## Articolo 10

In 2 Sent., d. 45, a. 1, a. 1; C. G., I, c. 88; De Verit., q. 24, a. 3; De Malo, q. 16, a. 5

### Se Dio abbia il libero arbitrio

Pare che Dio non abbia il libero arbitrio. Infatti:

1. S. Girolamo [Epist. 21] afferma: «Solo in Dio non si trova né si può trovare il peccato: tutti gli altri esseri, in quanto dotati di libero arbitrio, possono piegare verso l'una o l'altra parte».

2. Il libero arbitrio è una facoltà della ragione e della volontà, mediante cui si sceglie il bene e il male. Ma Dio, come si è visto [a. prec.], non vuole il male. Quindi in lui non c'è il libero arbitrio.

In contrario: S. Ambrogio [De fide 6] scrive: «Lo Spirito Santo distribuisce a ciascuno come vuole, cioè ad arbitrio del suo libero volere, non cedendo a una necessità».

Dimostrazione: Noi abbiamo il libero arbitrio, [ma] non rispetto a ciò che vogliamo per necessità o per istinto di natura. Non spetta infatti al libero arbitrio, ma all'istinto naturale, il voler essere felici. Per cui neppure si può dire che si muovono di libero arbitrio gli altri animali, che sono portati verso un dato oggetto per istinto naturale. Quindi, siccome Dio vuole necessariamente [solo] la sua bontà, ma non gli altri beni, come si è detto sopra [a. 3], ha il libero arbitrio relativamente a ciò che vuole senza necessità.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Girolamo intende escludere da Dio il libero arbitrio non in modo assoluto, ma solo relativamente alla possibilità di peccare.

2. Siccome il male della colpa [il peccato] si definisce come allontanamento dalla bontà divina, in vista della quale bontà Dio vuole tutte le cose, come sopra abbiamo dimostrato [a. 2], è evidentemente impossibile che Dio voglia il male morale. E tuttavia può scegliere tra opposti, avendo la facoltà di volere che una data cosa esista o non esista. Come anche noi, senza peccare, possiamo [liberamente] volerci sedere e non volerci sedere.

Articolo 11

In 1 Sent., d. 45, q. 1, a. 4; De Verit., q. 23, a. 3

Se si debba distinguere in Dio una volontà significata

Pare che non si debba distinguere in Dio una volontà significata. Infatti:

1. La volontà di Dio è causa delle cose nella stessa misura della sua scienza. Ma non sono stati mai proposti dei segni della scienza divina. Quindi non ce ne devono essere neppure per la volontà divina.

2. Ogni segno che non concorda con ciò che indica è falso. Se dunque i segni proposti come espressione della volontà divina non concordano con essa, sono falsi; se poi concordano, sono inutili. Non si devono quindi ammettere dei segni come espressione della volontà divina.

In contrario: La volontà di Dio è una, essendo la stessa essenza di Dio. Eppure qualche volta è nominata al plurale, p. es. quando si dice [Sal 110, 2 Vg]: «Grandi sono le opere del Signore, scelte secondo tutte le sue volontà». Quindi talora bisogna prendere il segno del divino volere come sua volontà.

Dimostrazione: Parlando di Dio, certe cose si dicono in senso proprio e altre in senso metaforico, come è chiaro da quanto si è detto in precedenza [q. 13, a. 3]. Ora, quando alcune passioni dell'uomo vengono attribuite metaforicamente a Dio, si parte dalla somiglianza degli effetti: per cui, rispetto a Dio, si esprime metaforicamente col nome di una data passione ciò che in noi è un segno di tale passione. Gli uomini, p. es., sono soliti punire quando sono adirati: perciò la punizione stessa è segno di ira, e così con il nome di ira, quando questa è attribuita a Dio, viene indicata la punizione stessa. In modo analogo, talora, viene attribuito a Dio metaforicamente come volontà ciò che in noi di solito è un segno della volontà. Quando p. es. uno comanda qualcosa, è segno che vuole che tale cosa si faccia: quindi il precetto divino talvolta, metaforicamente, viene chiamato volontà di Dio, come nelle parole evangeliche [Mt 6, 10]: «Sia fatta la tua volontà, come in cielo, così in terra». Ma tra la volontà e l'ira c'è questa differenza, che l'ira non si dice mai di Dio in

senso proprio, dato che nel suo significato principale include una passione, mentre la volontà può dirsi di Dio in senso proprio. Quindi si distingue in Dio una volontà propriamente detta e una volontà in senso metaforico. La volontà propriamente detta prende il nome di volontà di beneplacito, mentre la volontà in senso metaforico è detta volontà di segno [o significata], in quanto il segno stesso del volere è detto volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. La scienza non è causa delle cose se non per mezzo della volontà: infatti noi non facciamo ciò che conosciamo se non perché lo vogliamo. Per questo non attribuiamo dei segni alla scienza come invece li attribuiamo alla volontà.
2. I segni della volontà sono detti volontà divine non perché siano delle espressioni [adeguate] del volere divino, ma perché quelli che tra gli uomini passano come segni del volere, in Dio si dicono volontà divine. Come la punizione non è un segno che in Dio ci sia l'ira, ma in Dio si parla di ira per il fatto che tra gli uomini la punizione è un segno di ira.

Articolo 12
In 1 Sent., d. 45, q. 1, a. 4; De Verit., q. 23, a. 3
Se sia esatto stabilire che cinque sono i segni della volontà di Dio
Pare che non sia esatto stabilire che cinque sono i segni della volontà di Dio e cioè: la proibizione, il precetto, il consiglio, l'operazione e la permissione. Infatti:
1. Dio, talora, opera in noi quello che ci comanda o ci consiglia, e qualche volta ci permette quello che ci proibisce. Dunque tali termini non possono distinguersi tra loro.
2. Dio nulla opera senza volerlo, come dice la Scrittura [Sap 11, 25 s.]. Ma la volontà significata si distingue dalla volontà di beneplacito. Quindi l'operazione non deve classificarsi sotto la volontà significata.
3. L'operazione e la permissione riguardano tutte le creature, poiché Dio opera in tutte le creature, e in tutte permette che qualcosa accada. Invece il precetto, il consiglio e la proibizione riguardano le sole creature razionali. Quindi tutte queste cose non sono ben classificate sotto un'unica divisione, non appartenendo al medesimo ordine.
4. Il male accade in più modi che il bene: poiché il bene si attua in una sola maniera, il male invece in tutte le maniere, come notano Aristotele [Ethic. 2, 6] e Dionigi [De div. nom. 4, 30]. Non è dunque esatto stabilire per il male un solo segno, cioè la proibizione, e due per il bene, cioè il consiglio e il precetto.
Dimostrazione: Si dicono segni della volontà quegli atteggiamenti con cui noi siamo soliti far intendere che vogliamo qualcosa. Ora, uno può mostrare che vuole qualcosa o da se stesso, o mediante un altro. Da se stesso quando compie direttamente, o indirettamente e accidentalmente, qualcosa. Direttamente quando compie qualcosa di proposito: e in ciò si ha il segno detto operazione. Indirettamente invece quando non pone ostacoli a un dato evento: infatti chi elimina l'ostacolo merita il nome di movente accidentale, come dice Aristotele [Phys. 8, 4]. E con ciò abbiamo il segno detto permissione. Uno poi manifesta di volere qualcosa per mezzo di altri in quanto dispone altri a

compierla: e questo o con una disposizione obbligatoria, comandando ciò che vuole e proibendo il contrario, oppure con la persuasione, che corrisponde al consiglio.
Quindi, siccome questi cinque termini corrispondono ai modi di manifestare la propria volontà rispetto a qualcosa, essi talora vengono chiamati col nome di volontà divina, in quanto sono segni della medesima. Infatti dal testo del Vangelo [Mt 6, 10]: «Sia fatta la tua volontà, come in cielo, così in terra» appare evidente che il precetto, il consiglio e la proibizione si dicono volontà di Dio. Che poi la permissione e l'operazione si dicano anch'esse volontà di Dio risulta da quel passo di S. Agostino [Enchir. 95]: «Nulla avviene senza che l'Onnipotente voglia che avvenga, o lasciando che si effettui, o facendolo lui stesso».
O si potrebbe anche dire che la permissione e l'operazione si riferiscono al presente: la permissione riguardo al male e l'operazione riguardo al bene. Al futuro invece si riferiscono: rispetto al male la proibizione, rispetto al bene necessario il precetto, rispetto al bene supererogatorio il consiglio.
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che circa la medesima cosa uno mostri la propria volontà in diverse maniere, come si usano molti nomi per indicare la medesima realtà. Quindi nulla vieta che una sola e identica cosa sia oggetto del precetto, del consiglio e dell'operazione, come pure della proibizione o della permissione.
2. Se si può indicare in senso metaforico che Dio vuole ciò che non vuole di volontà propriamente detta, si può anche indicare con un'espressione metaforica che vuole ciò che vuole in senso proprio. Quindi nulla impedisce che circa la medesima cosa ci possano essere la volontà di beneplacito e la volontà significata. Solo che mentre l'operazione si identifica sempre con la volontà di beneplacito, non così invece il precetto o il consiglio: sia perché la prima riguarda il presente e questi ultimi il futuro, sia anche perché quella è un effetto immediato della volontà, mentre questi comportano la mediazione di altri, come si è spiegato [nel corpo].
3. La creatura razionale è padrona dei suoi atti, e quindi in rapporto ad essa si possono determinare dei segni speciali della divina volontà, in quanto Dio dispone la creatura intellettuale a operare volontariamente e da se stessa. Le altre creature invece agiscono solo perché mosse dall'azione divina: perciò rispetto ad esse non ha luogo se non l'operazione e la permissione.
4. Il male morale, sebbene si produca in tante maniere, pure è uniforme in questo, che non si accorda con la volontà di Dio: perciò in rapporto al male è stato posto un solo segno, cioè la proibizione. Invece i beni stanno in relazione con la divina bontà in varie maniere: poiché ve ne sono alcuni che sono indispensabili per conseguire il godimento della bontà di Dio, e rispetto ad essi abbiamo il precetto; ve ne sono altri invece che servono a conseguirlo con maggiore perfezione, e abbiamo il consiglio. — O si può anche rispondere che il consiglio riguarda non solo i beni migliori da conseguire, ma anche i mali minori da evitare.

Quaestio 20

Prooemium

Iª q. 20 pr. Deinde considerandum est de his quae absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passiones animae, ut gaudium, amor, et huiusmodi; et habitus moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, et huiusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei; secundo, de iustitia Dei, et misericordia eius. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Deo sit amor. Secundo, utrum amet omnia. Tertio, utrum magis amet unum quam aliud. Quarto, utrum meliora magis amet.

ARGOMENTO 20
L'AMORE DI DIO
Passiamo adesso a trattare di quanto si riferisce direttamente alla volontà di Dio [cf. q. 19, Introd.]. Ora, nella nostra parte appetitiva troviamo le passioni dell'anima, come il gaudio, l'amore e simili, e gli abiti delle virtù morali, come la giustizia, la fortezza e così via. Quindi innanzi tutto tratteremo dell'amore di Dio, in secondo luogo poi della giustizia di Dio e della sua misericordia [q. 21].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se in Dio ci sia l'amore; 2. Se Dio ami tutte le cose; 3. Se Dio ami una cosa più di un'altra; 4. Se Dio ami di più le cose migliori.
Articolo 1
Infra, q. 82, a. 5, ad 1; In 3 Sent., d. 32, q. 1, a. 1, ad 1; C. G., I, c. 91; IV, c. 19; In Div. Nom., c. 4, lect. 9
Se in Dio ci sia l'amore
Pare che in Dio non ci sia l'amore. Infatti:
1. Nessuna passione è in Dio. Ma l'amore è una passione. Quindi in Dio non c'è amore.
2. L'amore, l'ira, la tristezza e simili [sono realtà dello stesso genere che] si possono contrapporre. Ma la tristezza e l'ira vengono attribuite a Dio solo metaforicamente. Quindi anche l'amore.
3. Dice Dionigi [De div. nom. 4]: «L'amore è una forza unitiva e aggregativa ». Ma Dio è semplice. Quindi in Dio non c'è amore.
In contrario: S. Giovanni [1 Gv 4, 16] afferma: «Dio è amore».
Dimostrazione: È necessario ammettere l'amore in Dio. Infatti l'amore è il primo moto della volontà e di qualsiasi facoltà appetitiva. Ora, l'atto della volontà e di qualsiasi appetito tende, come al proprio oggetto, al bene e al male; ma siccome il bene è l'oggetto principale e diretto della volontà e dell'appetito, mentre il male ne è l'oggetto secondario e indiretto, cioè in quanto è l'opposto del bene, bisogna che gli atti appetitivi e volitivi riguardanti il bene abbiano una priorità naturale su quelli che concernono il male: il gaudio, p. es., precederà la tristezza, e l'amore verrà prima dell'odio. Infatti ciò che è di per sé precede sempre quanto dipende da altro.
Ancora.Ciò che è più generico ed esteso ha una priorità naturale: infatti l'intelletto dice innanzi tutto ordine alla verità in generale, piuttosto che a questa o a quell'altra verità. Ora, vi sono degli atti della volontà e dell'appetito che riguardano il bene sotto una speciale condizione: come la gioia e il piacere riguardano

un bene presente e posseduto, e il desiderio e la speranza un bene non ancora posseduto. L'amore invece riguarda il bene in generale, posseduto o non posseduto. Quindi l'amore è naturalmente il primo atto della volontà e dell'appetito.
Ed è per questo che tutti gli altri moti dell'appetito suppongono l'amore, quale prima radice. Non si desidera infatti se non il bene che si ama, e non si gioisce che del bene amato. E anche l'odio non ha altro oggetto che quanto contrasta con la cosa amata. E così pure è evidente che la tristezza e le altre passioni si richiamano all'amore come al loro primo principio. In qualunque essere quindi si trovi la volontà o l'appetito, lì necessariamente vi è l'amore: perché se si toglie ciò che è primo, tutto il resto scompare. Ora, sopra [q. 19, a. 1] abbiamo dimostrato che in Dio c'è la volontà. Quindi in lui bisogna porre l'amore.
Analisi delle obiezioni: 1. La facoltà conoscitiva non muove se non mediante l'appetito. Ora, come secondo Aristotele [De anima 3, 11] la ragione [astratta] universale agisce in noi mediante la ragione [concreta e] particolare, così l'appetito intellettivo, che è detto volontà, agisce mediante l'appetito sensitivo. Quindi il motore prossimo del nostro corpo è l'appetito sensitivo. Per cui ogni atto dell'appetito sensitivo è sempre accompagnato da qualche trasmutazione corporale, soprattutto nella regione del cuore, che è il primo principio del movimento nell'animale. Per questo gli atti dell'appetito sensitivo, in quanto hanno annessa un'alterazione corporale, sono detti passioni; non così invece l'atto della volontà. Così dunque l'amore, la gioia, il piacere sono passioni quando indicano degli atti dell'appetito sensitivo; non invece quando stanno a indicare l'atto dell'appetito intellettivo [cioè della volontà]. Ed è in quest'ultimo senso che vengono attribuiti a Dio. Quindi il Filosofo [Ethic. 7, 14] dice che «Dio gode di una sola e semplice operazione ». E per la stessa ragione ama senza passione alcuna.
2. Nelle passioni dell'appetito sensitivo bisogna distinguere ciò che rappresenta come l'elemento materiale, cioè l'alterazione corporale, e ciò che costituisce l'elemento formale, cioè il moto specifico dell'appetito sensitivo. P. es. nell'ira, secondo Aristotele [De anima 3, 11], l'elemento materiale è l'accensione del sangue nella regione del cuore, o qualcosa di questo genere; l'elemento formale, invece, è la brama di vendicarsi. Di più, anche nell'elemento formale di alcune passioni è inclusa una certa imperfezione: p. es. nel desiderio, che riguarda un bene non posseduto, e nella tristezza, che riguarda un male subìto.
E lo stesso si dica dell'ira, che presuppone la tristezza. Altre passioni invece non implicano alcuna imperfezione, p. es. l'amore e la gioia. Escluso quindi, come si è spiegato [ad 1], che possa convenire a Dio quanto c'è di materiale nelle passioni, quelle che anche formalmente prese implicano imperfezione possono essere attribuite a Dio solo in senso metaforico: [senso metaforico fondato] sulla somiglianza di effetti, come si è detto nelle precedenti questioni [q. 3, a. 2, ad 2; q. 19, a. 11]. Quelle invece che non implicano imperfezione possono essere affermate di Dio in senso proprio, p. es. l'amore e la gioia; esclusa però la passione, come si è spiegato [ad 1].
3. L'atto dell'amore tende sempre verso due oggetti: verso il bene che si vuole a qualcuno e verso colui al quale si vuole il bene, poiché amare qualcuno vuol dire precisamente volere a lui del bene. Quindi, dal momento che uno

si ama, vuole a se stesso del bene, e questo bene cerca di unirlo a se medesimo per quanto può. Per tale motivo l'amore è detto forza unitiva anche in Dio, però senza composizione di sorta, poiché quel bene che [Dio] vuole a se stesso non è altra cosa che lui medesimo, il quale è buono per essenza, come si è dimostrato sopra [q. 6, a. 3]. — In quanto poi uno ama un altro, vuole del bene a quest'altro. E lo tratta come se stesso, rivolgendo a lui il bene come a se medesimo. E in questo senso l'amore è detto forza aggregativa: poiché uno aggrega un altro a se medesimo, e lo tratta come un altro se stesso. E così anche l'amore divino è una forza aggregativa, senza che per questo in Dio vi sia composizione, in quanto egli vuole per altri cose buone.

Articolo 2

Infra, q. 23, a. 3, ad 1; I-II, q. 110, a. 1; In 2 Sent., d. 26, q. 1, a. 1; In 3 Sent., d. 32, q. 1, aa. 1, 2; C. G., I, c. 111; III, c. 150; De Verit., q. 27, a. 1; De Virt., q. 2, a. 7, ad 2; In Ioan., c. 5, lect. 3; In Div. Nom., c. 4, lect. 9

Se Dio ami tutte le cose

Pare che Dio non ami tutte le cose. Infatti:

1. Al dire di Dionigi [De div. nom. 4, 13], l'amore pone l'amante fuori di sé, e lo trasporta nell'oggetto amato. Ma è assurdo dire che Dio, posto fuori di sé, sia trasportato in altri esseri. Quindi non è ammissibile che Dio ami altri fuori che se stesso.

2. L'amore di Dio è eterno. Ora, le cose distinte da Dio non sono eterne se non in quanto sono in Dio. Quindi Dio non le ama se non in se stesso. Ma in quanto sono in Dio le cose non sono distinte da lui. Quindi Dio non ama altro che se stesso.

3. L'amore è di due specie, cioè di concupiscenza e di amicizia. Ora, Dio non ama le creature irrazionali con amore di concupiscenza, poiché non ha bisogno di nulla; e neppure con amore di amicizia, poiché un tale amore non può aversi verso le creature irrazionali, come dimostra Aristotele [Ethic. 8, cc. 2, 13]. Quindi Dio non ama tutte le cose.

4. Sta scritto nei Salmi [5, 6]: «Tu detesti chi fa il male». Ma nessuno può allo stesso tempo essere odiato e amato. Quindi Dio non ama tutti gli esseri.

In contrario: Si legge nella Sacra Scrittura [Sap 11, 24]: «Tu ami tutte le cose esistenti, e nulla disprezzi di quanto hai creato».

Dimostrazione: Dio ama tutte le realtà esistenti: infatti tutto ciò che esiste, in quanto esiste, è buono, e l'essere di ciascuna cosa è un bene, come pure è un bene ogni sua perfezione. Ora, sopra [q. 19, a. 4] si è dimostrato che la volontà di Dio è causa di tutte le cose, e per conseguenza ogni ente ha tanto di essere, o di qualsiasi bene, nella misura in cui è oggetto della volontà di Dio. Quindi a ogni essere esistente Dio vuole qualche bene. Per cui, siccome amare non è altro che volere del bene a qualcuno, è evidente che Dio ama tutte le realtà esistenti.

Dio però non [ama] come noi. La nostra volontà, infatti, non causa il bene che si trova nelle cose, ma al contrario è mossa da esso come dal proprio oggetto: e così il nostro amore, con il quale vogliamo del bene a qualcuno, non è causa della sua bontà, ma piuttosto la sua bontà, vera o creduta tale,

provoca l'amore, che ci spinge a volere che gli sia mantenuto il bene che possiede e acquisti quello che non ha; e ci adoperiamo a tale scopo. Invece l'amore di Dio infonde e crea la bontà nelle cose.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi ama esce fuori di se stesso portandosi verso l'oggetto amato in questo senso, che all'essere amato vuole del bene e con le sue premure cerca di procurarglielo come a se stesso. Tanto che Dionigi aggiunge: «Bisogna poi aver l'ardire di affermare, e questo per la verità, che Dio medesimo, causa di tutte le cose, per l'eccesso della sua bontà amante esce fuori di sé, e con la sua provvidenza va verso tutti gli esseri».
2. Sebbene le creature non siano esistite eternamente se non in Dio tuttavia, appunto perché esistenti eternamente in Dio, egli le ha conosciute dall'eternità nella loro propria essenza; e per la stessa ragione le ha amate. Come anche noi attraverso le immagini che sono in noi stessi conosciamo le cose come sono in se medesime.
3. L'amicizia può sussistere solo tra creature razionali, poiché solo tra esse vi può essere amore reciproco e comunanza di vita, ed esse sole possono sperimentare il bene e il male nell'alternarsi delle disgrazie e della fortuna; come solo tra esse propriamente può esistere la benevolenza. Le creature irrazionali, invece, non possono arrivare ad amare Dio, né a partecipare alla vita intellettuale e beata che Dio vive. Quindi Dio, parlando propriamente, non ama le creature irrazionali di amore di amicizia, ma le ama di un amore quasi di concupiscenza, in quanto le fa servire alle creature razionali e anche a se stesso: non perché ne abbia bisogno, ma per la sua bontà e la nostra utilità. Infatti possiamo avere desiderio di qualcosa per noi stessi o per altri.
4. Nulla impedisce che un'identica cosa sia amata sotto un aspetto e odiata sotto un altro. Quindi Dio ama i peccatori in quanto sono delle realtà: sotto tale aspetto infatti esistono e da lui ricevono il loro essere. Però in quanto peccatori essi non sono, ma piuttosto hanno una menomazione nell'essere: e ciò non viene da Dio. Per cui sotto questo aspetto Dio li odia.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 26, q. 1, a. 1, ad 2; In 3 Sent., d. 19, q. 1, a. 5, sol. 1; d. 32, q. 1, a. 4; C. G., I, c. 91

### Se Dio ami ugualmente tutte le cose

Pare che Dio ami ugualmente tutte le cose. Infatti:
1. Sta scritto [Sap 6, 7]: «Dio si cura ugualmente di tutti». Ma la provvidenza che Dio ha delle cose scaturisce dall'amore che porta alle medesime. Quindi Dio ama tutte le cose con uguale amore.
2. L'amore di Dio si identifica con la sua essenza. Ma l'essenza di Dio non è suscettibile del più e del meno. Quindi neppure il suo amore. Di conseguenza egli non può amare alcuni esseri più di altri.
3. L'amore di Dio si estende alle creature così come la scienza e la volontà. Ma non si può dire che Dio conosce e vuole alcune cose più di altre. Quindi non si deve neppure dire che le ama di più.
In contrario: S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 110] scrive: «Dio ama tutte le cose che ha fatto; ma tra esse ama di più le creature razionali, e tra queste

maggiormente quelle che sono membra del suo Figlio unico; e molto di più ancora il suo stesso Unigenito».
Dimostrazione: Siccome amare significa volere del bene a qualcuno, una cosa può essere amata di più o di meno per due motivi. Primo, a motivo dell'atto stesso della volontà, il quale può essere più o meno intenso. E sotto questo aspetto Dio non ama una cosa più di un'altra, poiché ama tutte le cose con un solo e semplice atto della sua volontà, sempre invariabile. Secondo, a motivo di quel dato bene che si vuole per l'essere amato. E in questo senso si dice che noi amiamo di più colui per il quale vogliamo un bene maggiore, anche se [lo amiamo] con un'intensità minore. E in questa seconda maniera bisogna dire che Dio ama alcune cose più di altre. Essendo infatti l'amore di Dio causa della bontà delle cose, come si è già dimostrato [a. 2], non vi sarebbe una cosa migliore di un'altra se Dio non volesse per una un bene maggiore che per un'altra.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che Dio ha ugualmente cura di tutte le cose non perché nella sua provvidenza dispensi a tutte dei beni uguali, ma perché tutte le amministra con uguale sapienza e bontà.
2. Questa obiezioni riguarda l'intensità dell'amore nell'atto della volontà, che si identifica con l'essenza divina. Ma il bene che Dio vuole per la creatura non è l'essenza divina. Quindi nulla impedisce che esso possa crescere o diminuire.
3. La conoscenza e la volizione indicano soltanto degli atti, e nel loro significato non includono, come invece si è potuto affermare per l'amore, dei dati oggettivi dalla cui diversità si possa dire che Dio conosca o voglia di più o di meno.
Articolo 4
In 3 Sent., d. 31, q. 2, a. 3, sol. 3; d. 32, q. 1, a. 5
Se Dio sempre ami di più le cose migliori
Pare che Dio non sempre ami di più le cose migliori. Infatti:
1. È evidente che Cristo è superiore a tutto il genere umano, essendo Dio e uomo. Ma Dio ha amato il genere umano più di Cristo, poiché sta scritto [Rm 8, 32]: «Dio non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi». Quindi Dio non sempre ama di più le cose migliori.
2. L'angelo è superiore all'uomo, per cui nei Salmi [8, 6] così si parla dell'uomo: «L'hai fatto poco meno degli angeli». Ora, Dio ha amato l'uomo più dell'angelo: infatti l'Apostolo [Eb 2, 16] dice: «Non si prende cura degli angeli, ma della stirpe di Abramo si prende cura». Quindi Dio non sempre ama di più le cose migliori.
3. Pietro era superiore a Giovanni: poiché amava di più Cristo. Tanto è vero che il Signore, sapendo ciò, così interrogò Pietro: «Simone, di Giovanni, mi ami tu più di costoro?». E tuttavia Cristo amò Giovanni più di Pietro: infatti, come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 124] nel commentare il passo: «Simone, figlio di Giovanni, mi ami tu?», «Giovanni si distingueva per questo segno [dell'amore] dagli altri discepoli; non perché Gesù amasse soltanto lui, ma perché lo amava più degli altri». Non sempre dunque Dio ama di più le cose migliori.
4. Gli innocenti sono migliori dei penitenti, poiché al dire di S. Girolamo [In

Is. 3, 9] «la penitenza è la seconda tavola dopo il naufragio». Eppure Dio ama i penitenti più degli innocenti: poiché di essi più si rallegra. Infatti si legge nel Vangelo [Lc 15, 7]: «Vi dico che ci sarà più gioia in cielo per un peccatore convertito, che per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione». Quindi non sempre Dio ama di più le cose migliori.
5. Un giusto prescìto è migliore di un peccatore predestinato. Ma Dio ama di più il peccatore predestinato, dato che gli vuole un bene maggiore, cioè la vita eterna. Quindi non sempre Dio ama di più le cose migliori.
In contrario: Ogni essere è portato ad amare il proprio simile, come risulta dalla Sacra Scrittura [Sir 13, 15]: «Ogni creatura vivente ama il suo simile». Ma una cosa è migliore nella misura in cui è più simile a Dio. Quindi le cose migliori sono più amate da Dio.
Dimostrazione: È necessario affermare, stando a quanto si è già detto, che Dio ama di più le cose migliori. Abbiamo spiegato infatti [a. 3] che per Dio amare di più un essere non vuol dire altro che dare a quest'essere un bene più grande, essendo la volontà di Dio la causa della bontà nelle cose. E così vi sono delle cose migliori proprio perché Dio vuole ad esse un bene maggiore. Da cui la conseguenza che Dio ama di più le cose migliori.
Analisi delle obiezioni: 1. Dio ama Cristo non solo più di tutto il genere umano, ma anche più dell'universo intero: appunto perché gli ha voluto un bene più grande, dal momento che «gli diede il nome che è al di sopra di ogni altro nome» [Fil 2, 9], in modo che fosse vero Dio. E nulla toglie alla sua eccellenza il fatto che Dio lo abbia consegnato alla morte per la salvezza del genere umano; anzi, in base a ciò divenne vincitore glorioso, secondo le parole di Isaia [9, 6]: «Sulle sue spalle è il segno della sovranità».
2. La natura umana assunta dal Verbo di Dio nella Persona di Cristo è amata da Dio più di tutti gli angeli; ed è più nobile specialmente a causa dell'unione [ipostatica]. Tuttavia, parlando della natura umana in generale e paragonandola alla natura angelica quanto all'ordine della grazia e della gloria, vi è parità, poiché come è detto nell'Apocalisse [21, 17] «una stessa misura è per l'uomo e per l'angelo»; in maniera però che sotto questo aspetto alcuni angeli risultano superiori a certi uomini, e alcuni uomini superiori a certi angeli.
Se si parla invece della condizione naturale, allora l'angelo è superiore all'uomo. Se perciò Dio ha assunto la natura umana non è perché assolutamente parlando amasse di più l'uomo, ma perché questi era più bisognoso.
Come un buon padre di famiglia dà a un servo malato un cibo più costoso che a un figlio sano.
3. Questa obiezioni a proposito di Pietro e di Giovanni si scioglie in molte maniere. S. Agostino [l. cit. nell'ob.] vi scorge un simbolo, dicendo che la vita attiva, figurata in Pietro, ama Dio più della vita contemplativa, rappresentata da Giovanni, in quanto essa sente di più le angustie della vita presente e con maggiore veemenza desidera di esserne liberata per andare a Dio.
Dio invece ama di più la vita contemplativa, poiché la fa durare più a lungo: infatti essa non termina con la vita del corpo, come la vita attiva.
Altri invece dicono che Pietro amò di più Cristo nelle sue membra, e così pure fu amato maggiormente da Cristo, che perciò gli affidò la sua Chiesa.

Giovanni invece amò di più Cristo nella sua persona, e così fu prediletto da Cristo, che perciò gli affidò la Madre. — Altri ancora dicono che è incerto chi dei due abbia amato di più Cristo con amore di carità, e così pure quale dei due Dio abbia amato di più in ordine a una maggiore gloria nella vita eterna. Ma si dice che Pietro amò di più per una certa prontezza o fervore di spirito, e che Giovanni fu amato maggiormente per certi segni di familiarità che Cristo gli dimostrava a causa della sua giovinezza e della sua purità. — Altri, finalmente, dicono che Cristo amò di più l'apostolo Pietro quanto a un più eccellente dono di carità; Giovanni, invece, di più quanto al dono dell'intelletto. Per cui Pietro fu migliore e da Cristo più amato in modo assoluto; Giovanni invece lo fu di più sotto un certo aspetto. — Tuttavia sa di presunzione voler giudicare di tali cose poiché, come dice la Sacra Scrittura [Pr 16, 2], «chi scruta gli spiriti è il Signore», e non altri.

4. I penitenti e gli innocenti si possono trovare [se confrontati fra di loro] reciprocamente in vantaggio e in svantaggio. Infatti tanto gli uni quanto gli altri sono migliori e maggiormente amati nella misura in cui hanno la grazia in maggiore abbondanza. Tuttavia, a parità di condizioni, l'innocenza è migliore e da Dio maggiormente amata. Si dice però che Dio fa più festa per un penitente che per un innocente inquantoché, di solito, i peccatori pentiti risorgono più cauti, più umili e più fervorosi.

Per cui S. Gregorio [In Evang. hom. 34] può affermare che «il capitano preferisce nel combattimento un soldato che, dopo essere fuggito, è ritornato e incalza fortemente il nemico, a uno che non è mai fuggito, ma neppure ha compiuto atti di eroismo». — Si può anche addurre un'altra ragione, e cioè che un uguale dono di grazia è maggiore in rapporto a un penitente, che meritava una punizione, che non in rapporto a un innocente, che non la meritava. Come cento marchi costituiscono un regalo più grande se vengono dati a un povero che se vengono dati a un re.

5. Dal momento che la volontà di Dio è causa della bontà delle cose, il bene di uno che è amato da Dio dovrà giudicarsi in rapporto a quel tempo nel quale costui dovrà ricevere dalla bontà divina un tale bene. Quindi un peccatore predestinato, rispetto al tempo in cui dalla volontà divina gli sarà dato il bene maggiore [la vita eterna], è migliore di un giusto non predestinato, sebbene in altri tempi sia stato peggiore di lui. [Né ciò è difficile a capirsi quando si pensi] che vi fu anche un tempo nel quale non era né buono né cattivo.

## Quaestio 21
## Prooemium

Iª q. 21 pr. Post considerationem divini amoris, de iustitia et misericordia eius agendum est. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Deo sit iustitia. Secundo, utrum iustitia eius veritas dici possit. Tertio, utrum in Deo sit misericordia. Quarto, utrum in omni opere Dei sit iustitia et misericordia.

## ARGOMENTO 21
## LA GIUSTIZIA E LA MISERICORDIA DI DIO

Dopo aver considerato l'amore divino, passiamo a trattare della giustizia e della misericordia di Dio.
In proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se in Dio vi sia la giustizia; 2. Se la sua giustizia possa chiamarsi verità; 3. Se in Dio vi sia la misericordia; 4. Se in ogni opera di Dio si trovino la giustizia e la misericordia.

## Articolo 1

In 4 Sent., d. 46, q. 1, a. 1, sol. 1; C. G., I, c. 93; In Div. Nom., c. 8, lect. 4

### Se in Dio vi sia la giustizia

Pare che in Dio non vi sia la giustizia. Infatti:
1. La giustizia fa parte [delle virtù cardinali], insieme con la temperanza. Ma la temperanza non si trova in Dio. Quindi neppure la giustizia.
2. Chiunque opera ogni cosa secondo l'arbitrio della sua volontà non opera secondo giustizia. Ma al dire dell'Apostolo [Ef 1, 11] Dio «tutto opera secondo il consiglio della propria volontà». Quindi non si deve attribuire a Dio la giustizia.
3. L'atto della giustizia consiste nel dare ciò che è dovuto. Ma Dio non è debitore a nessuno. Quindi a Dio non si addice la giustizia.
4. Tutto ciò che è in Dio è la sua stessa essenza. Ora, [tale identificazione] non conviene alla giustizia: Boezio [De Hebdom.] infatti afferma che «mentre il bene dice rapporto all'essenza, il giusto riguarda l'operazione». Quindi la giustizia non conviene a Dio.
In contrario: È detto nei Salmi [10, 7]: «Giusto è il Signore, ama le cose giuste».
Dimostrazione: Vi sono due specie di giustizia. La prima consiste nel mutuo dare e ricevere: come quella che si ha nella compra-vendita e negli altri scambi o commutazioni del genere. E questa dal Filosofo [Ethic. 5, 4] è chiamata giustizia commutativa, cioè regolatrice degli scambi o commutazioni. Tale giustizia non può essere attribuita a Dio poiché, come dice l'Apostolo [Rm 11, 35]: «Chi gli ha dato qualcosa per primo, sì che abbia a riceverne il contraccambio?».
L'altra [specie di giustizia] consiste nel distribuire [o amministrare], e prende il nome di giustizia distributiva: a norma di essa chi governa o amministra dà a ciascuno secondo il merito. Ora, come il buon ordine che regna in una famiglia o in qualsiasi moltitudine organizzata dimostra che in colui che governa c'è tale specie di giustizia, così l'ordine dell'universo, che appare tanto nella natura quanto negli esseri dotati di volontà, dimostra la giustizia di Dio. Perciò Dionigi [De div. nom. 8] dice: «Bisogna scorgere la vera giustizia di Dio nel fatto che egli dà a tutti ciò che loro conviene secondo il grado di ciascuno degli esseri esistenti, e che conserva la natura di ogni essere nel proprio ordine e nel proprio valore».
Analisi delle obiezioni: 1. Alcune tra le virtù morali hanno per oggetto le passioni: come la temperanza ha per oggetto la concupiscenza, la fortezza il timore e l'audacia, la mansuetudine l'ira. E tali virtù non si possono attribuire a Dio altro che per metafora, poiché in Dio non vi sono né le passioni, come si è detto sopra [q. 20, a. 1, ad 1], né l'appetito sensitivo, nel quale risiedono tali virtù, come dice il Filosofo [Ethic. 3, 10]. Vi sono invece altre

virtù morali, come la giustizia, la liberalità e la magnificenza, che hanno per oggetto le operazioni, e cioè le donazioni, le spese e simili: ed esse non risiedono nella parte sensitiva, ma nella volontà. Quindi nulla impedisce che tali virtù vengano attribuite a Dio, non certo per delle azioni di carattere civile, ma per delle azioni confacenti a Dio. Sarebbe infatti ridicolo, come osserva il Filosofo [Ethic. 10, 8], lodare Dio per le sue virtù politiche.

2. Oggetto della volontà è il bene appreso dall'intelletto: perciò Dio non può volere se non ciò che è conforme alla sua sapienza. Ora, questa è per lui come una legge di giustizia, in forza della quale la sua volontà è retta e giusta. E così quanto egli fa secondo la sua volontà lo fa con giustizia: come anche noi compiamo opere di giustizia ogni volta che osserviamo la legge. Con questa differenza però, che noi operiamo secondo la legge di un superiore, mentre Dio è legge a se stesso.

3. A ciascuno è dovuto il suo. Ora, una cosa è detta sua, cioè di qualcuno, quando è alle sue dipendenze: come il servo è del padrone, e non inversamente, poiché libero è colui che non ha altra dipendenza che da se stesso.

Nella parola debito è dunque inclusa una certa relazione di esigenza o di necessità rispetto a colui da cui un essere dipende. Ora, nelle cose va considerata una duplice relazione. Una è quella che intercorre tra un essere creato e gli altri esseri creati: come le parti dicono relazione al tutto, gli accidenti alla sostanza e ciascuna cosa al proprio fine. L'altra è quella per cui gli esseri creati sono ordinati a Dio. Così, dunque, [l'idea di] debito può trovarsi in due maniere anche nell'operazione divina: o secondo che una certa cosa è dovuta a Dio, o secondo che è dovuta alla creatura; e nell'uno e nell'altro modo Dio rende ciò che è dovuto. A Dio è dovuto infatti che nel creato si attui ciò che la sua sapienza e la sua volontà hanno determinato, e che manifesta la sua bontà. E sotto questo aspetto la giustizia di Dio riguarda il proprio decoro, per cui egli rende a se stesso ciò che a lui è dovuto. Ma è dovuto anche alla creatura che abbia ciò che le è destinato: all'uomo, p. es., che abbia le mani, e che a lui servano gli altri animali. E anche in questo caso Dio compie la giustizia, quando a ciascun essere dà ciò che gli è dovuto secondo le esigenze della sua natura e della sua condizione. Ma questo debito dipende dal primo, poiché a ciascun essere è dovuto ciò che gli è stabilito dall'ordinamento della divina sapienza. E sebbene Dio in tale maniera dia a uno ciò che gli è dovuto, non per questo è suo debitore, poiché non lui è ordinato agli altri esseri, ma piuttosto gli altri esseri sono ordinati a lui.

Per cui la giustizia in Dio talvolta si chiama ornamento della sua bontà e talaltra retribuzione del merito. E a questi due modi accenna S. Anselmo [Prosl. 10] quando scrive: «Se tu punisci i malvagi, è giustizia perché ciò è dovuto al loro merito; se poi perdoni loro, è giustizia perché ciò conviene alla tua bontà».

4. Sebbene la giustizia riguardi l'operazione, non per questo, tuttavia, si esclude che si identifichi con l'essenza di Dio, poiché anche ciò che appartiene all'essenza di una cosa può essere principio di azione. Ma il bene non riguarda soltanto l'atto, poiché una cosa è detta buona non solo in quanto agisce, ma anche in quanto è perfetta nella sua essenza. E per questo motivo

nel luogo citato si dice che il concetto di bene sta al concetto di giusto come il generale allo speciale.

Articolo 2
In 4 Sent., d. 46, q. 1, sol. 3
Se la giustizia di Dio sia verità
Pare che la giustizia di Dio non sia verità. Infatti:
1. La giustizia è nella volontà poiché, come afferma S. Anselmo [De verit. 13], essa è la rettitudine della volontà. La verità invece, secondo il Filosofo [Met. 6, 4; Ethic. 6, 2], risiede nell'intelligenza. Quindi la giustizia non ha a che fare con la verità.
2. La verità, secondo il Filosofo [Ethic. 4, 7], è una virtù distinta dalla giustizia. Quindi la verità non rientra nella nozione di giustizia.
In contrario: Nei Salmi [84, 11] si legge: «Misericordia e verità si incontreranno »: e qui verità sta in luogo di giustizia.
Dimostrazione: La verità, come si è detto [q. 16, a. 1], consiste nell'adeguazione tra l'intelletto e la cosa. Ora, quell'intelletto che è causa delle cose è per esse regola e misura, mentre il contrario avviene per l'intelletto che trae la conoscenza dalle cose. Quando dunque le cose sono misura e regola dell'intelletto la verità consiste nel fatto che l'intelletto si adegua alle cose, come accade in noi: poiché per il fatto che la cosa è o non è, le nostre opinioni e le nostre parole sono vere o false. Quando invece l'intelletto è regola e misura delle cose, allora la verità consiste nel fatto che le cose si adeguano all'intelletto: come di un artista si dice che fa un'opera vera quando essa concorda con l'arte. Ora, le opere giuste stanno alla legge alla quale si uniformano come le opere artistiche stanno all'arte. Quindi la giustizia di Dio, che costituisce nelle cose un ordine conforme al piano della sua sapienza, cioè alla sua legge, con ragione viene chiamata verità. E così anche per gli uomini si usa parlare di verità della giustizia.
Analisi delle obiezioni: 1. La giustizia è nella ragione o nell'intelletto se si guarda alla legge che la regola; se però si guarda alla risoluzione che regola le opere in conformità alla legge, allora è nella volontà.
2. La verità di cui parla il Filosofo è quella virtù particolare per cui un uomo si mostra nelle parole e nei fatti tale quale è effettivamente. Si tratta quindi di concordanza tra la manifestazione e la cosa manifestata, non di conformità tra l'effetto e la causa o regola, come si è detto [nel corpo] della verità della giustizia.

Articolo 3
II-II, q. 30, a. 4; In 4 Sent., d. 46, q. 2, a. 1, sol. 1; C. G., I, c. 91; In Ps. 24
Se la misericordia si addica a Dio
Pare che la misericordia non si addica a Dio. Infatti:
1. La misericordia è una specie di tristezza, come dice il Damasceno [De fide orth. 2, 14]. Ma in Dio non c'è tristezza. Quindi la misericordia non si addice a Dio.
2. La misericordia è un rilassamento della giustizia. Ma Dio non può tralasciare

ciò che appartiene alla sua giustizia. Scrive infatti l'Apostolo [2 Tm 2, 13]: «Se noi manchiamo di fede, egli però rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso»; ma rinnegherebbe se stesso, come osserva la Glossa [interlin.], se smentisse le sue parole. Quindi la misericordia non si addice a Dio.
In contrario: Nei Salmi [110, 4] sta scritto: «Paziente e misericordioso è il Signore».
Dimostrazione: La misericordia va attribuita a Dio in modo principalissimo: non per quanto ha di sentimento o passione, ma per gli effetti [che produce]. A Analisi di ciò si osservi che misericordioso si dice colui che ha in certo qual modo un cuore misero, nel senso che alla vista delle altrui miserie è preso da tristezza come se si trattasse della sua propria miseria. E da ciò proviene che egli si adoperi a rimuovere la miseria altrui come la sua propria miseria. E questo è l'effetto della misericordia. Rattristarsi dunque della miseria altrui non si addice a Dio; però gli conviene in grado sommo il liberare dalla miseria, intendendo per miseria qualsiasi difetto. Ora, i difetti non vengono tolti se non con qualche perfezione di bene: ma la prima fonte di ogni bontà è Dio, come sopra [q. 6, a. 4] si è dimostrato.
Bisogna però considerare che comunicare le perfezioni alle cose appartiene e alla bontà, e alla giustizia, e alla liberalità, e alla misericordia di Dio; ma per ragioni diverse. Il fatto di comunicare le perfezioni, considerato in modo assoluto, appartiene infatti alla bontà, come sopra si è dimostrato [q. 6, aa. 1, 4].
Se però si vuole sottolineare che Dio comunica alle cose delle perfezioni ad esse proporzionate, allora appartiene alla giustizia, come si è detto [a. 1]. E se si vuole mettere in evidenza che egli concede delle perfezioni alle cose non per proprio vantaggio, ma unicamente perché spinto dalla sua bontà, allora abbiamo la liberalità. Se infine consideriamo che le perfezioni concesse da Dio eliminano delle deficienze, abbiamo la misericordia.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione considera la misericordia [soltanto] come sentimento o passione.
2. Quando Dio opera con misericordia non agisce contro la sua giustizia, ma compie qualcosa oltre i limiti della giustizia; precisamente come se a un tale a cui sono dovuti cento denari uno desse del suo duecento denari: costui non agirebbe contro la giustizia, ma agirebbe con liberalità o con misericordia. E così pure se uno perdonasse un'offesa commessa contro di lui. Infatti chi perdona, in qualche maniera dà: per cui l'Apostolo [Ef 4, 32] chiama il perdono una donazione: «Donatevi a vicenda, come anche Dio ha donato a voi in Cristo». Da ciò appare chiaro dunque che la misericordia non elimina la giustizia, ma è una certa quale pienezza della giustizia. Per cui S. Giacomo [2, 13 Vg] dice che «la misericordia esalta il giudizio».

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 46, q. 2, a. 2, sol. 2; C. G., II, c. 28; De Verit., q. 28, a. 1, ad 8; In Ps. 24; In Rom. c. 15, lect. 1

### Se in tutte le opere di Dio ci sia la misericordia e la giustizia

Pare che non in tutte le opere di Dio ci sia la misericordia e la giustizia.
Infatti:

1. Alcune opere di Dio sono attribuite alla misericordia, come la giustificazione del peccatore, e altre sono attribuite alla giustizia, come la dannazione degli empi. Per cui dice S. Giacomo [2, 13]: «Il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia». Quindi non in ogni opera di Dio si manifestano la giustizia e la misericordia.
2. L'Apostolo attribuisce la conversione dei Giudei alla giustizia e alla verità, quella dei gentili invece alla misericordia. Quindi non in tutte le opere di Dio si trovano la misericordia e la giustizia.
3. Molti giusti in questo mondo sono tribolati; ora, questa è una cosa ingiusta: non è dunque vero che in tutte le opere di Dio c'è la giustizia e la misericordia.
4. Proprio della giustizia è il rendere ciò che è dovuto, e proprio della misericordia il sollevare la miseria altrui: e così tanto la giustizia quanto la misericordia nella loro opera presuppongono qualcosa. Ma la creazione non presuppone nulla. Quindi nell'opera della creazione non c'è né misericordia né giustizia.
In contrario: Nei Salmi [24, 10] sta scritto: «Tutte le vie del Signore sono misericordia e verità».
Dimostrazione: È necessario affermare che in ogni opera di Dio si trovano la misericordia e la verità, purché si intenda la misericordia come l'eliminazione di una qualsiasi deficienza; per quanto non ogni deficienza possa dirsi propriamente miseria, ma soltanto le deficienze della creatura razionale, alla quale spetta di essere felice: infatti la miseria è il contrario della felicità.
La ragione poi di tale necessità sta in questo, che il debito soddisfatto dalla divina giustizia è cosa dovuta o a Dio [stesso], oppure alla creatura; e nessuna delle due cose può mancare in qualsiasi opera di Dio. Infatti Dio non può fare cosa alcuna che non sia conforme alla sua sapienza e bontà; e in questo senso, come si è detto [a. 1, ad 3], una cosa è dovuta a Dio. Come pure, qualunque cosa Dio faccia nel creato, la fa secondo l'ordine e la proporzione convenienti, e in ciò consiste appunto la nozione di giustizia. E così è necessario che in ogni opera di Dio ci sia la giustizia.
Ogni opera della divina giustizia, poi, presuppone sempre l'opera della misericordia e in essa si fonda. Infatti nulla è dovuto a una creatura se non in ragione di qualche perfezione che in essa preesiste o che si considera come anteriore; e se a sua volta tale perfezione è dovuta alla creatura, ciò è in forza di un'altra cosa antecedente. E siccome non si può procedere all'infinito, bisogna arrivare a un qualcosa che dipenda unicamente dalla bontà divina, che è l'ultimo fine [di tutte le cose]. Come se dicessimo che avere le mani è dovuto all'uomo in vista dell'anima razionale, avere poi un'anima razionale gli è dovuto affinché sia uomo, ma l'essere uomo non ha altro motivo che la bontà divina. E così in ogni opera di Dio appare la misericordia come sua prima radice. E l'influsso di essa permane in tutte le cose che vengono dopo, e anche vi opera con maggiore efficacia, poiché la causa prima ha un influsso più forte delle cause seconde. E per questo stesso motivo anche ciò che è dovuto a una creatura Dio, per l'abbondanza della sua bontà, lo dispensa con larghezza maggiore di quanto non richieda la proporzione della cosa. Infatti ciò che basterebbe per conservare l'ordine della giustizia è sempre meno di

ciò che è conferito dalla bontà divina, che supera ogni esigenza della creatura.
Analisi delle obiezioni: 1. Alcune opere sono attribuite alla giustizia e altre alla misericordia perché in alcune appare più evidente la giustizia e in altre la misericordia. Ma perfino nella dannazione dei reprobi appare la misericordia, sotto forma non di totale indulgenza, ma di una certa clemenza, poiché Dio punisce meno di quanto sarebbe dovuto. E così nella giustificazione del peccatore si manifesta la giustizia, poiché Dio perdona le colpe a motivo dell'amore, che tuttavia egli stesso infonde misericordiosamente, come si legge della Maddalena [Lc 7, 47]: «Le sono rimessi i suoi molti peccati perché molto ha amato».
2. La giustizia e la misericordia appaiono tanto nella conversione dei Giudei quanto in quella dei gentili; solo che nella conversione dei Giudei figura un aspetto della giustizia che non figura nella conversione dei gentili, come l'essere stati salvati a motivo delle promesse fatte ai Padri.
3. Anche nel fatto che i giusti sono puniti in questo mondo appare la giustizia e la misericordia, inquantoché per mezzo di tali afflizioni i giusti si purificano da certi difetti, e distaccandosi dall'affetto delle cose terrene si innalzano maggiormente a Dio, secondo il detto di S. Gregorio [Mor. 26, 13]: «I mali che ci opprimono in questo mondo ci spingono ad andare a Dio».
4. Sebbene la creazione non presupponga nulla dalla parte del creato, presuppone però qualcosa nel pensiero di Dio. Nel fatto dunque che le cose vengano all'esistenza conformemente alla sapienza e alla bontà divina troviamo la ragione di giustizia. E in certo qual modo vi troviamo la ragione di misericordia in quanto le cose passano dal non essere all'essere.

Analisi delle obiezioni: 1. Alcune opere sono attribuite alla giustizia e altre alla misericordia perché in alcune appare più evidente la giustizia e in altre la misericordia. Ma perfino nella dannazione dei reprobi appare la misericordia, sotto forma non di totale indulgenza, ma di una certa clemenza, poiché Dio punisce meno di quanto sarebbe dovuto. E così nella giustificazione del peccatore si manifesta la giustizia, poiché Dio perdona le colpe a motivo dell'amore, che tuttavia egli stesso infonde misericordiosamente, come si legge della Maddalena [Lc 7, 47]: «Le sono rimessi i suoi molti peccati perché molto ha amato».
2. La giustizia e la misericordia appaiono tanto nella conversione dei Giudei quanto in quella dei gentili; solo che nella conversione dei Giudei figura un aspetto della giustizia che non figura nella conversione dei gentili, come l'essere stati salvati a motivo delle promesse fatte ai Padri.
3. Anche nel fatto che i giusti sono puniti in questo mondo appare la giustizia e la misericordia, inquantoché per mezzo di tali afflizioni i giusti si purificano da certi difetti, e distaccandosi dall'affetto delle cose terrene si innalzano maggiormente a Dio, secondo il detto di S. Gregorio [Mor. 26, 13]: «I mali che ci opprimono in questo mondo ci spingono ad andare a Dio».
4. Sebbene la creazione non presupponga nulla dalla parte del creato, presuppone però qualcosa nel pensiero di Dio. Nel fatto dunque che le cose vengano all'esistenza conformemente alla sapienza e alla bontà divina troviamo la ragione di giustizia. E in certo qual modo vi troviamo la ragione di misericordia in quanto le cose passano dal non essere all'essere.

Quaestio 21
Prooemium
Iª q. 21 pr. Post considerationem divini amoris, de iustitia et misericordia eius agendum est. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Deo sit iustitia. Secundo, utrum iustitia eius veritas dici possit. Tertio, utrum in Deo sit misericordia. Quarto, utrum in omni opere Dei sit iustitia et misericordia.

ARGOMENTO 22
LA PROVVIDENZA DI DIO
Dopo aver considerato ciò che appartiene alla volontà in modo assoluto, bisogna procedere allo studio di ciò che riguarda l'intelletto e la volontà insieme. Tale è la provvidenza rispetto a tutte le creature; e in modo speciale, relativamente agli uomini, la predestinazione, la riprovazione e quanto ad esse è connesso in ordine alla salvezza eterna [q. 23]. Infatti anche nell'etica, dopo le virtù morali, si tratta della prudenza, alla quale appartiene la provvidenza. Sulla provvidenza di Dio si pongono dunque quattro quesiti. 1. Se in Dio ci possa essere provvidenza; 2. Se tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza; 3. Se la divina provvidenza si occupi immediatamente di tutte le cose; 4. Se la divina provvidenza renda necessario tutto ciò a cui provvede.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 39, q. 2, a. 1; De Verit., q. 5, aa. 1, 2
Se in Dio ci possa essere provvidenza
Pare che in Dio non ci possa essere provvidenza. Infatti:
1. La provvidenza, secondo Cicerone [De invent. 2, 53], è una parte della prudenza. Ma la prudenza, essendo al dire del Filosofo [Ethic. 6, cc. 5, 10] la virtù del ben consigliarsi, non può appartenere a Dio il quale, non essendo soggetto a dubbi, non ha bisogno di consigliarsi. Quindi in Dio non ci può essere provvidenza.
2. Tutto ciò che è in Dio è eterno. Ma la provvidenza non è qualcosa di eterno, poiché riguarda le cose esistenti che, secondo S. Giovanni Damasceno [De fide orth. 2, 29], non sono eterne. Quindi la provvidenza non compete a Dio.
3. In Dio non vi può essere nulla di composto. Ma Pare che la provvidenza sia qualcosa di composto, poiché include in sé la volontà e l'intelligenza. Quindi non si dà provvidenza in Dio.
In contrario: Nel libro della Sapienza [14, 3 Vg] sta scritto: «La tua provvidenza, o Padre, governa tutte le cose».
Dimostrazione: È necessario porre in Dio la provvidenza. Tutto il bene infatti che si trova nelle cose è creato da Dio, come si è dimostrato altrove [q. 6, a. 4]. Ora, nelle cose si trova il bene non solo quanto alla loro sostanza, ma anche quanto al loro ordinamento verso il fine, particolarmente verso il fine ultimo, che come si è visto sopra [q. 21, a. 4] è la bontà divina. Quindi quest'ordine esistente nelle cose create è causato da Dio. Siccome poi Dio è causa delle cose mediante l'intelletto, e quindi la ragione di ogni sua opera preesiste necessariamente

in lui, come appare evidente da quanto detto [q. 15, a. 2; q. 19, a. 4], ne viene di necessità che l'ordinamento delle cose al loro fine preesiste nella mente divina. Ma la provvidenza consiste precisamente in questo predisporre le cose al loro fine. Infatti essa è la parte principale della prudenza, a cui sono subordinate le altre due parti, cioè la memoria del passato e l'intelligenza del presente: poiché dal ricordo del passato e dalla conoscenza del presente noi congetturiamo ciò che dobbiamo provvedere per il futuro. Ora, è proprio della prudenza, secondo il Filosofo [Ethic. 6, 5], ordinare tutte le cose al loro fine; sia rispetto a se stessi, e così diciamo prudente un uomo quando indirizza bene tutti i suoi atti al fine della sua vita; sia riguardo ai sottoposti, tanto nella famiglia quanto nella città o nel regno. E in questo senso il Vangelo [Mt 24, 45] parla del «servo fidato e prudente, che il padrone ha preposto ai suoi domestici ». Secondo quest'ultima accezione dunque la prudenza o provvidenza può convenire a Dio: infatti in Dio stesso non vi è nulla che possa essere indirizzato verso un fine, essendo egli stesso l'ultimo fine. Quindi questa preordinazione delle cose al loro fine in Dio prende il nome di provvidenza.

E per tale motivo Boezio [De consol. 4, pr. 6] afferma che «la provvidenza è quella stessa divina ragione la quale, riposta nel sommo principe dell'universo, dispone tutte le cose». E si ha tale disposizione tanto nell'ordinamento delle cose al loro fine, quanto nell'ordinamento delle parti rispetto al tutto.

Analisi delle obiezioni: 1. La prudenza, secondo il Filosofo [Ethic. 6, cc. 10, 11], ha come atto suo proprio il decidere [o comandare] quelle cose circa le quali l'eubulia rettamente consiglia e la sinesi rettamente giudica. Quindi, sebbene a Dio non convenga il consigliarsi, in quanto il consiglio dice indagine su cose dubbie, nondimeno a Dio compete di comandare l'ordinamento di quelle cose di cui possiede un giusto concetto, secondo il detto del Salmo [148, 6]: «Hai posto una legge che non passa». E in questo senso la prudenza e la provvidenza convengono a Dio. — Sebbene si possa anche dire che il piano stesso delle cose da farsi in Dio è chiamato consiglio non a motivo di una ricerca, ma per la certezza della conoscenza, alla quale coloro che deliberano arrivano dopo avere indagato. Infatti sta scritto [Ef 1, 11]: «Colui che tutto opera secondo il consiglio della sua volontà».

2. Il provvedere [all'universo] comprende due cose, cioè l'idea o il piano, che viene chiamato provvidenza o anche disposizione, e l'esecuzione del piano, che viene detto governo. La prima è eterna, la seconda è legata al tempo.

3. La provvidenza è un atto dell'intelletto, ma presuppone la volizione del fine, poiché nessuno decide di compiere delle azioni per un fine se prima non vuole il fine. Per cui anche la prudenza presuppone le virtù morali le quali, come dice Aristotele [Ethic. 6, 13], hanno il compito di indirizzare l'appetito verso il bene. —E nondimeno, anche se la provvidenza riguardasse ugualmente la volontà e l'intelligenza divina, non ne scapiterebbe la divina semplicità poiché, come si è detto sopra [q. 19, a. 1 e a. 4, ad 2], la volontà e l'intelligenza in Dio sono un'identica cosa.

## Articolo 2

Infra, q. 103, a. 5; In 1 Sent., d. 39, q. 2, a. 2; C. G., III, cc. 1, 64, 75, 94; De Verit., q. 5, aa. 2 sqq.; Comp. Theol., cc. 123, 130, 132; De Angelis, cc. 13, 14, 15; In Div. Nom., c. 3, lect. 1

Se tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza

Pare che non tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza. Infatti:

1. Tutto ciò che è predisposto non è fortuito. Se dunque tutte le cose sono state predisposte da Dio, nulla vi sarà di fortuito: e così scompaiono il caso e la fortuna. Il che è contro l'opinione comune.

2. Ogni saggio provveditore elimina più che può le deficienze e i mali dalle cose di cui ha la cura. Ma noi vediamo che nelle cose ci sono tanti mali. Quindi o Dio non può impedirli, e allora non è onnipotente, oppure non ha cura di tutte le cose.

3. Ciò che accade per necessità non richiede provvidenza o prudenza. Da cui l'affermazione del Filosofo [Ethic. 6, 5] che la prudenza «è la saggia disposizione delle cose contingenti per le quali vi è deliberazione e scelta». Ora, siccome molte cose avvengono per necessità, non tutto è soggetto alla divina provvidenza.

4. Chi è abbandonato a se stesso non soggiace alla provvidenza di alcun governante. Ma gli uomini sono da Dio abbandonati a se stessi, secondo quanto è scritto [Sir 15, 14]: «Dio da principio creò l'uomo e lo lasciò in balìa del suo proprio volere»; e in modo speciale i malvagi [Sal 80, 13]: «L'ho abbandonato alla durezza del suo cuore». Quindi non tutte le cose sono soggette alla divina provvidenza.

5. L'Apostolo [1 Cor 9, 9] scrive che «Dio non si dà pensiero dei buoi», e per lo stesso motivo neppure di tutte le altre creature irrazionali. Quindi non tutte le cose sono soggette alla provvidenza di Dio.

In contrario: Nella Sacra Scrittura [Sap 8, 1 Vg] leggiamo a proposito della divina sapienza: «Si estende da un confine all'altro con forza, governa con bontà eccellente ogni cosa».

Dimostrazione: Alcuni negarono totalmente la provvidenza, come Democrito e gli Epicurei, i quali affermarono che il mondo è produzione del caso. Altri invece dissero che soltanto gli esseri incorruttibili dipendono dalla provvidenza, mentre quelli corruttibili [ne dipenderebbero] non quanto agli individui, ma quanto alle specie, poiché sotto questo aspetto sono incorruttibili. E in persona di costoro così parlano gli amici di Giobbe [Gb 22, 14]: «Le nubi gli fanno velo e non vede; sulla volta dei cieli egli passeggia e non si occupa delle cose nostre». Tuttavia da questa condizione degli esseri corruttibili Mosè Maimonide [Dux neutr. 3, 17] eccettuò gli uomini, per lo splendore dell'intelligenza che essi partecipano; quanto agli altri individui corruttibili seguì invece l'opinione degli altri filosofi.

È necessario dire invece che tutte le cose, non solo considerate in generale, ma anche individualmente, sottostanno alla divina provvidenza. Eccone la dimostrazione. Siccome ogni agente opera per un fine, tanto si estende l'ordinamento degli effetti al fine quanto si estende la causalità del primo agente.

Se infatti nell'operare di qualche agente accade che qualcosa avvenga al di fuori dell'ordinamento al fine, il motivo è che tale effetto deriva da qualche altra causa estranea all'intenzione dell'agente. Ora la causalità di Dio, il

quale è l'agente primo, si estende a tutti gli esseri non solo quanto ai princìpi della specie, ma anche quanto ai princìpi individuali, sia delle cose incorruttibili, sia delle cose corruttibili. È quindi necessario che tutto ciò che in qualsiasi modo ha l'essere sia da Dio ordinato al suo fine, secondo il detto dell'Apostolo [Rm 13, 1]: «Ciò che è da Dio, è ordinato». Siccome dunque la provvidenza di Dio non è altro che l'ordinamento delle cose verso il loro fine, come è già stato detto [a. prec.], è necessario che tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza nella misura della loro partecipazione all'essere.
Bisogna anche notare, come sopra si è dimostrato [q. 14, a. 11], che Dio conosce tutti gli esseri, universali e particolari. E poiché la sua conoscenza sta in rapporto alle cose come le norme di un'arte stanno alle opere della medesima, come fu detto sopra [q. 14, a. 8], è necessario che tutte le cose siano sottoposte al suo ordinamento, come le opere di un'arte sono sottoposte alle norme dell'arte.
Analisi delle obiezioni: 1. Una cosa è [parlare] della causa universale e un'altra [parlare] della causa particolare. Si può infatti sfuggire all'ordinamento della causa particolare, ma non a quello della causa universale. Infatti nulla può essere sottratto all'ordinamento di una causa particolare se non a motivo di una qualche altra causa particolare che la ostacola: come la combustione del legno può essere impedita dall'azione dell'acqua. Ora, siccome tutte le cause particolari sono abbracciate dalla causa universale, è impossibile che qualsiasi effetto sfugga all'ordinamento della causa universale. Quindi un effetto si dirà casuale e fortuito relativamente a una causa particolare, in quanto si sottrae al suo ordinamento, ma rispetto alla causa universale, dal cui ordinamento non può sottrarsi, bisogna dire che è previsto. Come ad es. l'incontro di due servi, sebbene sia per essi casuale, è tuttavia previsto dal loro padrone, il quale intenzionalmente li ha mandati in un medesimo posto, l'uno all'insaputa dell'altro.
2. Altro è il caso di chi ha la gestione di un bene particolare e altro quello del provveditore universale. Il primo infatti elimina, per quanto può, ogni difetto da ciò che è affidato alle sue cure, mentre il provveditore universale, per assicurare il bene del tutto, permette qualche difetto in casi particolari. Quindi la distruzione e le deficienze delle cose create si possono dire contro la loro natura particolare, ma rientrano nell'intenzione della natura universale, in quanto il difetto di una ridonda al bene di un'altra, o anche al bene di tutto l'universo: infatti la distruzione di una cosa segna la generazione di un'altra, e così si conserva la specie.
Essendo dunque Dio il provveditore universale di tutto l'essere, appartiene alla sua provvidenza il permettere alcuni difetti in qualcosa di particolare perché non sia impedito il bene perfetto dell'universo. Se infatti venissero impediti tutti i mali molti beni verrebbero a mancare all'universo: come non vi sarebbe la vita del leone se non vi fosse la morte di altri animali, né vi sarebbe la pazienza dei martiri se non vi fosse la persecuzione dei tiranni. Quindi S. Agostino [Enchir. 11] può dire: «L'onnipotente Dio non lascerebbe trascorrere alcun male nelle sue opere se non fosse tanto potente e buono da trarre il bene anche dal male». — Ora, è da queste due obiezioni che abbiamo appena risolto che pare siano stati spinti coloro che sottrassero alla

divina provvidenza gli esseri corruttibili, nei quali si riscontrano il caso e il male.
3. L'uomo non è l'autore della natura, ma si serve per sua utilità delle realtà naturali nella sua attività materiale e morale. Quindi la provvidenza umana non si estende alle cose necessarie, che provengono dalla natura; ad esse però si estende la provvidenza di Dio, autore della natura. — Ed è da questa obiezione che pare siano stati mossi coloro che, come Democrito e gli altri antichi [filosofi] naturalisti, sottrassero alla divina provvidenza il corso delle realtà naturali, attribuendolo alla necessità della materia.
4. Quando si legge che Dio abbandona l'uomo a se stesso non si intende escludere l'uomo dalla divina provvidenza, ma si vuole solo mostrare che non gli è stata prefissata una capacità operativa determinata a un solo modo di agire, come alle realtà naturali — che non agiscono se non sotto l'impulso di qualcos'altro, senza dirigersi da sé verso il loro fine, come [invece fanno] le creature razionali mediante il libero arbitrio, in virtù del quale deliberano e scelgono —. Quindi la Scrittura usa l'espressione «in balìa del suo proprio volere». Ma poiché lo stesso atto del libero arbitrio si riconduce a Dio come alla sua causa, è necessario che anche ciò che viene fatto con il libero arbitrio sia sottomesso alla divina provvidenza di Dio, come una causa particolare alla causa universale. — Agli uomini giusti poi Dio provvede in maniera più speciale che agli empi, in quanto non permette che ad essi accada qualcosa che ostacoli definitivamente la loro salvezza: poiché, come afferma l'Apostolo [Rm 8, 28], «tutto coopera al bene di coloro che amano Dio». Degli empi, invece, è detto che li abbandona per il fatto che non li ritrae dal male morale. Non in modo tale però che siano del tutto esclusi dalla sua provvidenza: perché se non fossero conservati dalla sua provvidenza ricadrebbero nel nulla. — E pare che proprio da questa obiezionie sia stato mosso Cicerone [De divinat. 2] quando sottrasse alla divina provvidenza le realtà umane intorno a cui deliberiamo.
5. La creatura razionale, avendo per il libero arbitrio il dominio dei propri atti, come già si disse [ad 4; q. 19, a. 10], è soggetta alla divina provvidenza in un modo tutto speciale: cioè le viene imputato a colpa o a merito quello che fa, e in cambio ne riceve una pena o un premio. Ora, l'Apostolo nega a Dio la cura dei buoi soltanto sotto questo aspetto, non nel senso che gli individui delle creature irrazionali non siano sottoposti alla provvidenza di Dio, come credeva Mosè Maimonide.

## Articolo 3

Infra, q. 103, a. 6; C. G., III, cc. 76, 77, 83, 94; Comp. Theol., cc. 130, 131; De Angelis, c. 14

### Se Dio provveda direttamente a tutte le cose

Pare che Dio non provveda direttamente a tutte le cose. Infatti:
1. A Dio bisogna attribuire tutto ciò che conferisce onore e dignità. Ma è proprio della dignità di un re avere dei ministri per mezzo dei quali provvedere ai propri sudditi. Quindi con maggior ragione Dio non provvede direttamente a tutti gli esseri.
2. Alla provvidenza spetta ordinare le cose al loro fine. Ma il fine di ciascuna

cosa non è altro che la sua perfezione e il suo bene. D'altra parte ogni causa è capace di portare il suo effetto al bene. Quindi ogni causa agente viene a compiere gli [stessi] effetti della provvidenza. Se dunque Dio provvedesse immediatamente a tutti gli esseri, sarebbero eliminate tutte le cause seconde.
3. S. Agostino [Enchir. 17], come anche il Filosofo [Met. 12, 9], parlando delle cose vili afferma che «è meglio ignorarle che conoscerle». Ma a Dio bisogna attribuire tutto ciò che è meglio. Quindi Dio non ha la provvidenza immediata di certe cose vili e cattive.
In contrario: Sta scritto [Gb 34, 13 Vg]: «Ha forse costituito un altro a capo della terra? Ovvero ha affidato a un altro l'orbe da lui fabbricato?». E S. Gregorio [Mor 24, 20] commenta: «Da se stesso governa il mondo che da se stesso ha creato».
Dimostrazione: La provvidenza comprende due cose, cioè il piano o ordinamento degli esseri verso il loro fine e l'esecuzione di questo piano, che prende il nome di governo. Per quanto riguarda la prima cosa, Dio provvede immediatamente a tutto. Poiché nella sua mente ha l'idea di tutti gli esseri, anche dei più piccoli: e a tutte le cause che ha prestabilito per produrre degli effetti ha dato la capacità di produrre quei dati effetti. Per cui è necessario che abbia avuto in antecedenza nella sua mente [tutto] l'ordine di tali effetti. — Per quanto riguarda invece la seconda cosa, [cioè il governo], vi sono alcuni intermediari della divina provvidenza. Poiché essa governa gli esseri inferiori mediante gli esseri superiori: e ciò non per difetto di potenza, ma per sovrabbondanza di bontà, per comunicare anche alle creature la dignità di cause.
E così viene scartata l'opinione di Platone, il quale, come riferisce S. Gregorio di Nissa [Nemesio, De nat. hom. 44], poneva una triplice provvidenza.
La prima sarebbe stata propria del Dio supremo, che di preferenza e in modo speciale avrebbe provveduto alle cose spirituali, e secondariamente a tutto il mondo, interessandosi dei generi, delle specie e delle cause universali.
La seconda provvidenza avrebbe riguardato invece gli individui delle realtà [corporee] soggette alla generazione e alla corruzione: e questa [Platone] l'attribuiva agli dèi che percorrono i cieli, cioè alle sostanze separate, che muovono con moto circolare i corpi celesti. La terza infine sarebbe stata la provvidenza delle cose umane, che egli attribuiva ai dèmoni, che i Platonici ponevano in mezzo fra noi e gli dèi, come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 9, cc. 1, 2].
Analisi delle obiezioni: 1. Avere dei ministri come esecutori della propria provvidenza fa parte della dignità di un re; ma che questi non abbia in sé la nozione esatta di ciò che i suoi ministri debbono eseguire è un indice di impotenza. Infatti ogni scienza operativa è tanto più perfetta quanto più scende ai particolari nei quali si produce l'azione.
2. Dal fatto che Dio ha immediatamente cura di tutte le cose non vengono eliminate le cause seconde, che sono le esecutrici del piano divino, come appare chiaro da quanto si è detto sopra [nel corpo].
3. Per noi è meglio ignorare certe cose cattive e vili in quanto ci impediscono di considerare le cose migliori, dato che non ci è possibile pensare molte cose insieme, e anche perché il pensiero delle cose cattive talora spinge al

male la nostra volontà. Ma ciò non ha luogo in Dio, che con un solo sguardo vede insieme tutte le cose, e la cui volontà non può volgersi al male.

Articolo 4

In 1 Sent., d. 39, q. 2, a. 2; C. G., III, cc. 72, 94; De Malo, q. 16, a. 7, ad 15; De rat. fidei, c. 10; Comp. Theol., cc. 139, 140; De Angelis, c. 15; In 1 Periherm., lect. 14; In 6 Metaph., lect. 3

Se la provvidenza renda necessarie le cose governate

Pare che la divina provvidenza renda necessarie le cose governate. Infatti:

1. Ogni effetto che abbia una sua causa immediata determinante che attualmente esiste o che è esistita, e dalla quale deriva per necessità, è un effetto necessario, come dimostra il Filosofo [Met. 6, 3]. Ma la provvidenza di Dio, essendo eterna, preesiste, e i suoi effetti ne derivano necessariamente, poiché la provvidenza divina non può essere frustrata. Quindi la divina provvidenza rende necessarie le cose governate.

2. Ogni provveditore cerca di consolidare l'opera sua più che può, perché essa non venga meno. Ma Dio è potente al sommo. Quindi alle cose che egli governa impone la stabilità di ciò che è necessario.

3. Boezio [De consol. 4, pr. 6] dice che il fato, «muovendo dai princìpi dell'immutabile provvidenza, tiene stretti gli atti e le fortune degli uomini nella indissolubile concatenazione delle cause». Pare dunque che la provvidenza renda necessarie le cose.

In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] dice che «non è proprio della provvidenza distruggere la natura». Ma alcune cose sono contingenti per natura. Quindi la divina provvidenza non può dare alle cose la necessità privandole della loro contingenza.

Dimostrazione: La divina provvidenza rende necessarie alcune cose, ma non tutte, come alcuni hanno creduto. Alla provvidenza infatti appartiene indirizzare le cose al loro fine. Ma dopo la bontà divina, che è il fine trascendente delle cose, il bene principale in esse immanente è la perfezione dell'universo, la quale non esisterebbe se nelle cose non si trovassero tutti i gradi dell'essere. Quindi alla divina provvidenza spetta produrre tutte le gradazioni degli enti. E così ad alcuni effetti essa ha prestabilito delle cause necessarie perché avvenissero necessariamente; ad altri invece ha prefissato delle cause contingenti perché potessero avvenire in modo contingente, secondo la condizione delle loro cause immediate.

Analisi delle obiezioni: 1. Effetto della divina provvidenza non è soltanto che una cosa avvenga in un modo qualsiasi, ma [anche] che avvenga in modo contingente o necessario. E così avviene infallibilmente e necessariamente ciò che la divina provvidenza dispone che avvenga infallibilmente e necessariamente, mentre avviene in modo contingente ciò che il piano della divina provvidenza esige che avvenga in modo contingente.

2. La stabilità e la certezza dell'ordine della divina provvidenza consiste proprio in questo, che le cose che Dio governa avvengano tutte nel modo da lui prefissato, cioè in modo necessario o contingente.

3. Quella immutabilità e indissolubilità a cui accenna Boezio si riferisce alla

sicurezza della provvidenza, che non può fallire nei suoi effetti, e neppure nel loro modo di accadere da essa stabilito, ma non si riferisce alla necessità degli effetti. E dobbiamo anche considerare che necessario e contingente sono attributi propri dell'ente in quanto ente. Per cui il modo della contingenza e della necessità cade sotto la provvidenza di Dio, che è il datore universale di tutto l'essere, e non sotto quella delle cause particolari.

## Quaestio 23
## Prooemium

Iª q. 23 pr. Post considerationem divinae providentiae, agendum est de praedestinatione, et de libro vitae. Et circa praedestinationem quaeruntur octo. Primo, utrum Deo conveniat praedestinatio. Secundo, quid sit praedestinatio; et utrum ponat aliquid in praedestinato. Tertio, utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum. Quarto, de comparatione praedestinationis ad electionem; utrum scilicet praedestinati eligantur. Quinto, utrum merita sint causa vel ratio praedestinationis, vel reprobationis, aut electionis. Sexto, de certitudine praedestinationis; utrum scilicet praedestinati infallibiliter salventur. Septimo, utrum numerus praedestinatorum sit certus. Octavo, utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum.

ARGOMENTO 23
LA PREDESTINAZIONE
Dopo lo studio della provvidenza divina bisogna trattare della predestinazione [cf. q. 22, Introd.] e del libro della vita [q. 24].
Intorno alla predestinazione si pongono otto quesiti. 1. Se spetti a Dio la predestinazione; 2. Che cosa sia la predestinazione e se ponga qualcosa nel predestinato; 3. Se a Dio competa la riprovazione di alcuni uomini; 4. Confronto tra predestinazione ed elezione: se cioè i predestinati siano [anche] eletti; 5. Se i meriti siano la causa o il motivo della predestinazione, della riprovazione o dell'elezione; 6. Certezza della predestinazione: se cioè i predestinati si salvino infallibilmente; 7. Se il numero dei predestinati sia certo; 8. Se le preghiere dei santi giovino alla predestinazione.

## Articolo 1
In 1 Sent., d. 40, q. 1, a. 2; C. G., III, c. 163; De Verit., q. 6, a. 1; In Rom., c. 1, lect. 3
Se gli uomini siano predestinati da Dio
Pare che gli uomini non siano predestinati da Dio. Infatti:
1. Scrive il Damasceno [De fide orth. 2, 30]: «Bisogna ammettere che Dio conosce in precedenza tutte le cose, ma non tutte le predestina. Infatti conosce in precedenza tutto ciò che è in noi, ma non lo predetermina». Ora, esistono in noi meriti e demeriti in quanto siamo, per il libero arbitrio, padroni dei nostri atti. Per conseguenza ciò che riguarda il merito e il demerito non è predestinato da Dio. E così si esclude la predestinazione degli uomini.
2. Tutte le creature, come si è detto sopra [q. 22, aa. 1, 2] , sono dirette dalla divina provvidenza al loro fine. Ma delle altre creature non si dice che sono predestinate da Dio. Quindi neppure degli uomini.
3. Gli angeli sono capaci di beatitudine come gli uomini. Ma gli angeli non

hanno bisogno di predestinazione, non avendo mai conosciuto la miseria, mentre la predestinazione, secondo S. Agostino [De praedest. sanct., cc. 3, 6, 17], è «il proposito di prestare soccorso». Quindi gli uomini non sono predestinati.
4. I benefici conferiti da Dio agli uomini sono rivelati ai santi dallo Spirito Santo, secondo quel detto dell'Apostolo [1 Cor 2, 12] : «Noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio, per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato». Se dunque gli uomini fossero predestinati da Dio la predestinazione, essendo un beneficio di Dio, sarebbe conosciuta dai predestinati. Il che è evidentemente falso.
In contrario: S. Paolo [Rm 8, 30] dice: «Quelli che ha predestinati li ha anche chiamati».
Dimostrazione: A Dio spetta predestinare gli uomini. Tutto infatti è sottoposto alla divina provvidenza, come si è dimostrato [q. 22, a. 2]. Ora, appartiene alla provvidenza, come si è visto [ib., a. 1], indirizzare le cose al fine. Ma il fine a cui le cose sono ordinate da Dio è duplice. Uno che sorpassa i limiti e la capacità di ogni natura creata, e tale fine è la vita eterna consistente nella visione di Dio, che trascende la natura di ogni essere creato, come fu già dimostrato [q. 12, a. 4]. L'altro fine, invece, è proporzionato agli enti creati, cioè ogni cosa creata lo può raggiungere con le sue capacità naturali. Ora, quando [si tratta di un fine] che un essere non può raggiungere con le forze naturali, è necessario che un altro ve lo porti, come la freccia è lanciata verso il bersaglio dall'arciere. Per tale motivo dunque la creatura razionale, che è capace della vita eterna, strettamente parlando è condotta e come trasferita in essa da Dio.
E il disegno di questo trasferimento preesiste in Dio, come in lui preesiste il piano che ordina tutti gli esseri al loro fine, piano che abbiamo detto [q. 22, a. 1] essere la provvidenza. D'altra parte l'idea di una cosa da farsi, esistente nella mente del suo autore, è una certa preesistenza in lui della cosa stessa. Quindi il disegno della predetta trasmissione o trasferimento della creatura razionale al fine della vita eterna prende il nome di predestinazione: infatti destinare vuol dire mandare. E così è chiaro che la predestinazione, quanto al suo oggetto, è una parte della provvidenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Damasceno chiama predeterminazione il rendere necessaria una cosa alla maniera degli esseri corporei, che sono determinati a un solo effetto. Come appare chiaro da quanto aggiunge: «[Dio] non vuole il male, né costringe alla virtù». Quindi non viene esclusa la predestinazione.
2. Le creature irrazionali non sono capaci di quel fine che oltrepassa le capacità della natura umana. Quindi, in linguaggio proprio, non possono dirsi predestinate, ancorché talora si adoperi abusivamente il termine predestinazione a proposito di qualunque altro fine.
3. Gli angeli necessitano della predestinazione come gli uomini, sebbene non si siano mai trovati in una condizione di miseria. Infatti il movimento si specifica non in base al punto di partenza, ma in base a quello di arrivo: come poco importa, rispetto all'imbiancatura, che l'oggetto imbiancato prima fosse nero, o giallo o rosso. E ugualmente poco importa, rispetto alla predestinazione, che

uno sia predestinato alla vita eterna dallo stato di miseria o da un altro stato. — Sebbene si potrebbe anche rispondere che il conferimento di un bene che supera le facoltà di colui al quale viene concesso è [sempre] un effetto della misericordia, come già si è visto [q. 21, a. 3, ad 2; a. 4].

4. Anche se ad alcuni, per speciale privilegio, viene rivelata la propria predestinazione, non è tuttavia conveniente che essa sia rivelata a tutti, perché altrimenti quelli che non sono predestinati si darebbero alla disperazione, e la sicurezza dei predestinati finirebbe col degenerare in negligenza.

Articolo 2

In 1 Sent., d. 40, q. 1, a. 1

Se la predestinazione risieda nei predestinati

Pare che la predestinazione risieda nei predestinati. Infatti:

1. L'attività [di un agente] implica la passività [di un paziente]. Se dunque la predestinazione in Dio è all'attivo, bisogna che si trovi al passivo nei predestinati.

2. Origene [In Rm], commentando le parole di S. Paolo [Rm 1, 4]: «Che è stato predestinato», ecc., dice: «La predestinazione riguarda un soggetto inesistente, mentre la destinazione un soggetto esistente». Ma [giustamente] osserva S. Agostino [De praedest. sanct. 14]: «Che cosa è la predestinazione se non la destinazione di qualcuno?». Quindi la predestinazione riguarda soltanto soggetti esistenti. E così presuppone qualcosa nel predestinato.

3. La preparazione è qualcosa nel soggetto che viene preparato. Ma la predestinazione, secondo S. Agostino [De praedest. sanct. 14], è «la preparazione dei benefici di Dio». Quindi la predestinazione è qualcosa nei predestinati.

4. Ciò che è temporale non entra nella definizione dell'eterno. Ma la grazia, che è qualcosa di temporale, è posta nella definizione della predestinazione, poiché sta scritto che la predestinazione «è la preparazione della grazia nel presente e della gloria nel futuro». Quindi la predestinazione non è qualcosa di eterno. E così non può essere in Dio, ma nei predestinati, poiché tutto ciò che è in Dio è eterno.

In contrario: S. Agostino [l. cit.] dice che la predestinazione è «la prescienza dei benefici di Dio». Ora, la prescienza non è nelle cose conosciute, ma in colui che conosce. Quindi neppure la predestinazione è nei predestinati, ma in colui che predestina.

Dimostrazione: La predestinazione non si trova nei predestinati, ma solo in colui che predestina. Si è detto infatti [a. prec.] che la predestinazione è una parte della provvidenza. Ora, la provvidenza non risiede nelle cose ad essa soggette, ma è un piano che si trova nella mente di colui che provvede, come si è visto [q. 22, a. 1]. L'esecuzione della provvidenza invece, che è detta governo, presa in senso passivo si trova nelle cose governate e presa in senso attivo si trova in colui che governa. È chiaro dunque che la predestinazione è [soltanto] il disegno concepito dalla mente divina che mira a indirizzare alcuni alla salvezza eterna. L'esecuzione invece di questo disegno si trova al passivo nei predestinati e all'attivo in Dio. E tale esecuzione della predestinazione si ha nella vocazione e nella glorificazione, secondo le parole dell'Apostolo [Rm 8, 30]: «Quelli che ha predestinati, li ha anche chiamati;

quelli che ha chiamati, li ha anche glorificati».
Analisi delle obiezioni: 1. Le azioni materiali e transitive implicano di per sé la passività, come riscaldare e segare; non così invece le azioni [immanenti] che restano nell'operante, come l'intendere e il volere, come già si è detto [q. 14, a. 2; q. 18, a. 3, ad 1]. Ma la predestinazione è una di tali azioni. Quindi essa non risiede nei predestinati. Tuttavia la sua esecuzione, che si riversa sulle creature, pone in esse un qualche effetto.
2. Destinazione talora significa il trasferimento concreto di un soggetto verso un termine, e in questo caso la destinazione non riguarda se non ciò che esiste. Altre volte invece la parola destinazione viene presa per indicare il trasferimento ideato dalla mente, come quando si dice che noi destiniamo ciò che con la mente fermamente proponiamo. E in questo secondo senso si legge [2 Mac 6, 20 Vg] che «Eleazaro destinò [cioè risolvette] di non ammettere mai cose illecite per amore della vita». E così la destinazione può riguardare ciò che non esiste. Tuttavia la predestinazione, in ragione dell'anteriorità che implica, può [sempre] riguardare ciò che non esiste, in qualsiasi senso venga presa la parola destinazione.
3. Vi è una duplice preparazione. L'una del paziente per ricevere l'azione, e tale preparazione si trova in ciò che è preparato. L'altra è la preparazione dell'agente, perché possa agire: e questa è nell'agente. Ora, la predestinazione è una preparazione di questa seconda specie, nel senso che si dice che un agente di natura intellettuale si prepara ad agire in quanto preconcepisce l'opera che deve essere compiuta. E in questo senso Dio preparò da tutta l'eternità predestinando, cioè concependo il disegno di indirizzare alcuni alla salvezza.
4. La grazia non entra nella definizione della predestinazione nel senso che ne sia un elemento essenziale, ma in quanto la predestinazione comporta una relazione alla grazia come della causa all'effetto e dell'atto all'oggetto. Quindi non ne segue che la predestinazione sia qualcosa di temporale.

Articolo 3
In 1 Sent., d. 40, q. 4, a. 1; C. G., III, c. 163; In Rom., c. 9, lect. 2
Se Dio riprovi qualcuno
Pare che Dio non riprovi nessuno. Infatti:
1. Non si può riprovare colui che si ama. Ma Dio ama tutti gli uomini, come dice la Sacra Scrittura [Sap 11, 24]: «Tu ami tutte le cose esistenti, e nulla disprezzi di quanto hai creato». Quindi Dio non riprova nessun uomo.
2. Se Dio riprovasse qualcuno bisognerebbe [concedere] che tra la riprovazione e i reprobi ci sia la stessa relazione che passa tra la predestinazione e i predestinati. Ma la predestinazione è causa della salvezza dei predestinati. Quindi la riprovazione sarà causa della perdizione dei reprobi. Ma ciò è falso, poiché, come dice la Scrittura [Os 13, 9 Vg]: «La tua perdizione viene da te, o Israele; da me viene solo il tuo aiuto». Quindi Dio non riprova nessuno.
3. A nessuno può essere imputato ciò che egli non può evitare. Ma se Dio riprovasse qualcuno, questi non potrebbe evitare la perdizione, poiché sta scritto [Qo 7, 13]: «Osserva l'opera di Dio: chi può raddrizzare ciò che egli ha fatto curvo?». Non si potrebbe dunque imputare agli uomini la loro perdizione.

Ma ciò è falso. Quindi Dio non riprova nessuno.
In contrario: Dice la Sacra Scrittura [Ml 1, 2 s.]: «Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù».
Dimostrazione: Dio riprova alcuni. Infatti abbiamo già detto [a. 1] che la predestinazione è una parte della provvidenza. E si è anche dimostrato [q. 22, a. 2, ad 2] che la provvidenza può ragionevolmente permettere qualche deficienza nelle cose ad essa sottoposte. Essendo quindi gli uomini indirizzati alla vita eterna dalla provvidenza divina, appartiene ad essa il permettere che alcuni manchino di raggiungere questo fine. E ciò viene detto riprovare.
Quindi, come la predestinazione è una parte della provvidenza relativamente a coloro che da Dio vengono ordinati alla salvezza eterna, così la riprovazione è una parte della divina provvidenza rispetto a coloro che non raggiungono tale fine. Per cui la riprovazione non dice soltanto prescienza, ma aggiunge concettualmente qualcosa, come si è già visto [q. 22, a. 1, ad 3] per la provvidenza. Come infatti la predestinazione include la volontà di conferire la grazia e la gloria, così la riprovazione include la volontà di permettere che qualcuno cada nella colpa, e [la volontà] di infliggere la pena della dannazione per il peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Dio ama tutti gli uomini, anzi ama tutte le creature, in quanto a tutti gli esseri vuole del bene; non a tutti però vuole ogni bene. Per cui quando ad alcuni non vuole il bene della vita eterna si dice che li ha in odio, o che li riprova.
2. Quanto al modo di causare, la riprovazione si comporta diversamente dalla predestinazione. La predestinazione infatti è causa tanto di ciò che è atteso dai predestinati nella vita futura, cioè della gloria, quanto di ciò che da essi è percepito nel presente, cioè della grazia. La riprovazione invece non è causa di ciò che si verifica nella vita presente, cioè della colpa, ma solo dell'abbandono da parte di Dio. È tuttavia causa di ciò che sarà inflitto nel futuro, cioè della pena eterna. Ma la colpa proviene dal libero arbitrio di colui che è riprovato e abbandonato dalla grazia. E così si avvera il detto del profeta: «La tua perdizione proviene da te, o Israele!».
3. La riprovazione di Dio non riduce affatto le capacità dei reprobi. Per cui, quando si dice che i reprobi non possono ottenere la grazia, ciò va inteso non di una impossibilità assoluta, ma di una impossibilità condizionata: nel senso in cui sopra [q. 19, a. 8, ad 1] abbiamo detto che è necessario che il predestinato si salvi, cioè di una necessità condizionata, la quale non toglie il libero arbitrio. Quindi, sebbene chi è riprovato da Dio non possa ottenere la grazia, tuttavia dipende dal suo libero arbitrio che cada in questo o in quel peccato. Giustamente dunque ciò gli viene imputato a colpa.

## Articolo 4

In 1 Sent., d. 41, q. 1, a. 2; De Verit., q. 6, a. 2; In Rom., c. 9, lect. 2

### Se i predestinati siano eletti da Dio

Pare che i predestinati non siano eletti da Dio. Infatti:
1. Dionigi [De div. nom. 4] dice che Dio diffonde la sua bontà come il sole spande la sua luce su tutti i corpi, senza scelta. Ma la bontà di Dio viene

comunicata soprattutto ad alcuni con la partecipazione della grazia e della gloria. Quindi Dio senza scelta [o elezione] dà la grazia e la gloria. E questo è il compito della predestinazione.
2. L'elezione riguarda cose esistenti mentre la predestinazione, che risale all'eternità, concerne anche esseri che non esistono. Quindi alcuni sono predestinati senza elezione.
3. L'elezione indica una certa discriminazione mentre Dio, al dire di S. Paolo [1 Tm 2, 4], «vuole che tutti gli uomini siano salvati». Quindi la predestinazione, che preordina gli uomini alla salvezza, avviene senza elezione.
In contrario: S. Paolo [Ef 1, 4] afferma: «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo».
Dimostrazione: La predestinazione concettualmente presuppone l'elezione, e questa presuppone l'amore. E la ragione di ciò è che la predestinazione, come è stato detto [a. 1], è parte della provvidenza. La provvidenza poi, come anche la prudenza, è il piano esistente nell'intelletto che dispone la destinazione di alcuni esseri al fine, come si è detto sopra [q. 22, a. 1]. Ora, non si comanda la destinazione di un qualcosa al fine se non precede la volizione del fine. Per cui la predestinazione di alcuni alla salvezza eterna presuppone, logicamente, che Dio voglia la loro salvezza. Ora, questa volontà comprende l'elezione e l'amore. L'amore in quanto Dio vuole ad essi il bene che è la salvezza eterna poiché, come si è detto altrove [q. 20, aa. 2, 3], amare significa volere del bene a qualcuno; l'elezione invece in quanto [Dio] vuole tale bene ad alcuni a preferenza di altri, dato che alcuni li riprova, come sopra si è detto [a. prec.].
Però l'elezione e l'amore in Dio hanno una disposizione diversa che in noi: poiché in noi la volontà amando non crea il bene, ma piuttosto dal bene che già esiste siamo incitati ad amare. E perciò scegliamo uno per amarlo, e quindi in noi l'elezione precede l'amore. In Dio invece è il contrario. Infatti la sua volontà, con la quale amando vuole a qualcuno un bene, è causa del fatto che questo bene sia posseduto da costui a preferenza di altri. E così è evidente che l'amore è logicamente presupposto all'elezione, e l'elezione alla predestinazione. Per conseguenza tutti i predestinati sono amati ed eletti.
Analisi delle obiezioni: 1. Se si considera genericamente l'effusione della bontà divina, Dio comunica la sua bontà senza elezione, poiché non vi è un essere che non partecipi qualcosa della sua bontà, come si è già detto [q. 6, a. 4]. Se invece si considera il dono di questo o di quel bene in particolare, allora Dio non distribuisce senza elezione, poiché dà a certuni dei beni che non dà ad altri. E così nel conferimento della grazia e della gloria interviene l'elezione.
2. Quando la volontà di colui che sceglie è portata a eleggere secondo il bene preesistente nell'oggetto, allora l'elezione verte necessariamente su cose già esistenti, come avviene nella nostra scelta. Ma in Dio la cosa è diversa, come si è detto [nel corpo; q. 20, a. 2]. Quindi, come osserva S. Agostino [Serm. 26, 4], «sono eletti da Dio coloro che ancora non esistono, eppure chi elegge non sbaglia».
3. Come già abbiamo spiegato [q. 19, a. 6], Dio vuole che tutti gli uomini si salvino con la volontà antecedente, che è un volere non assoluto, ma condizionato,

e non invece con la volontà conseguente, che è un volere assoluto.

Articolo 5
In 1 Sent., d. 41, q. 1, a. 3; C. G., III, c. 163; De Verit., q. 6, a. 2; In Ioan., c. 15, lect. 3; In Rom., c. 1, lect. 3; c. 8, lect. 6; c. 9, lect. 3; In Ephes., c. 1, lect. 1, 4
Se la previsione dei meriti sia la causa della predestinazione
Pare che la previsione dei meriti sia la causa della predestinazione. Infatti:
1. Dice l'Apostolo [Rm 8, 29]: «Quelli che da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati». E la Glossa [ord.] di S. Ambrogio, commentando le parole [Rm 9, 15]: «Userò misericordia con chi vorrò», dice: «Concederò la mia misericordia a colui che io prevedo che tornerà a me con tutto il cuore». Quindi la previsione dei meriti è la causa della predestinazione.
2. La predestinazione divina essendo, come dice S. Agostino [De div. quaest. 1, 2], «un proposito di misericordia», include il divino volere, che non può essere irragionevole. Ma non vi può essere altra ragione della predestinazione all'infuori della previsione dei meriti. Quindi essa è la causa della predestinazione.
3. «In Dio», ci assicura l'Apostolo [Rm 9, 14], «non c'è ingiustizia.» Ora, Pare una cosa ingiusta dare a esseri uguali cose disuguali. Ma gli uomini sono tutti uguali, sia quanto alla natura sia quanto al peccato originale, e la loro disuguaglianza è soltanto rispetto al merito o al demerito delle loro azioni. Quindi Dio non prepara agli uomini un trattamento disuguale, predestinando e riprovando, se non a causa della previsione dei differenti meriti.
In contrario: Dice l'Apostolo [Tt 3, 5]: «Egli ci ha salvati non in virtù di opere di giustizia da noi compiute, ma secondo la sua misericordia». Ora, come ci ha salvati, così aveva predestinato di salvarci. Non è dunque la previsione dei meriti la causa della predestinazione.
Dimostrazione: La predestinazione include la volontà, come si è visto [aa. 3, 4]: perciò bisogna ricercare la ragione della predestinazione come si ricerca quella della volontà divina. Ma abbiamo detto [q. 19, a. 5] che non si può assegnare una causa alla volontà divina in quanto atto volitivo; gliela si può invece assegnare [se si considerano] gli oggetti della volizione, dato che Dio può volere una cosa a causa di un'altra. Non c'è stato dunque nessuno così insano di mente da dire che i meriti sono la causa della divina predestinazione dalla parte dell'atto del predestinante. La ARGOMENTO è invece un'altra, vale a dire se la predestinazione, nei suoi effetti, abbia una causa. E questo è come domandarsi se Dio abbia preordinato di dare a uno gli effetti della predestinazione in vista dei suoi meriti.
Ci furono dunque dei teologi i quali sostennero che gli effetti della predestinazione per alcuni furono prestabiliti a causa di meriti acquisiti in un'altra vita anteriore. E tale fu l'opinione di Origene [Peri Arch. 2, 9], il quale riteneva che le anime umane fossero state create all'inizio tutte [insieme], e che secondo la diversità delle loro opere avrebbero sortito uno stato diverso in questo mondo, unite a dei corpi. Senonché tale opinione è esclusa dall'Apostolo [Rm 9, 11 s.], che [parlando di Esaù e di Giacobbe] dice: «Quando essi ancora non erano nati e nulla avevano fatto di bene o di male, non in base alle opere, ma alla volontà di colui che chiama, fu dichiarato: il

maggiore sarà sottomesso al minore».
Ci furono invece altri i quali opinarono che motivo e causa degli effetti della predestinazione sarebbero i meriti acquisiti in questa vita. I Pelagiani, infatti, sostennero che l'inizio dell'agire meritorio proviene da noi, il compimento invece da Dio. E così accadrebbe che gli effetti della predestinazione sono concessi a uno piuttosto che a un altro inquantoché il primo vi ha dato inizio preparandosi, e l'altro no. — Ma contro questa opinione stanno le parole dell'Apostolo [2 Cor 3, 5]: «Non siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi». Ora, non è possibile trovare un principio [operativo] anteriore al pensiero. Quindi non si può affermare che in noi esista quell'inizio che sarebbe causa degli effetti della predestinazione.
Vi furono quindi altri i quali insegnarono che la causa della predestinazione sono i meriti che seguono l'effetto della predestinazione, intendendo dire che Dio dà la grazia a qualcuno, e ha preordinato di dargliela, appunto perché ha previsto che se ne servirà bene: come se un re donasse a un soldato un cavallo sapendo che ne userà a dovere. — Ma costoro evidentemente distinsero ciò che viene dalla grazia da ciò che proviene dal libero arbitrio, come se un medesimo effetto non potesse derivare da entrambi. È chiaro infatti che quanto viene dalla grazia è un effetto della predestinazione: quindi non può essere considerato come causa della predestinazione, essendo incluso in essa.
Se dunque qualche altra cosa, da parte nostra, è la ragione della predestinazione, questo qualcosa sarà estraneo all'effetto della predestinazione. Ma non si può distinguere ciò che proviene dal libero arbitrio da ciò che proviene dalla predestinazione, come non si può mai distinguere ciò che deriva dalla causa seconda da ciò che deriva dalla causa prima: poiché la provvidenza, come è stato già detto [q. 22, a. 3], produce i suoi effetti mediante le operazioni delle cause seconde. Quindi anche le azioni compiute dal libero arbitrio derivano dalla predestinazione.
E allora dobbiamo dire, concludendo, che possiamo considerare l'effetto della predestinazione in due modi. Primo, in particolare. E sotto questo aspetto nulla impedisce che un effetto della predestinazione sia causa e ragione di un altro: cioè l'ultimo può essere causa del primo come causa finale, e il primo può essere causa del secondo come causa meritoria, che corrisponde a [quel genere di causalità chiamato] disposizione della materia.
Come quando diciamo, p. es., che Dio ha stabilito di dare a qualcuno la gloria a motivo dei suoi meriti, e che ha decretato di dargli la grazia perché si meritasse la gloria. — In un secondo modo si può considerare l'effetto della predestinazione in generale. E allora è impossibile che tutti gli effetti della predestinazione, considerati nel loro insieme, abbiano una qualche causa da parte nostra. Poiché qualsiasi cosa si trovi nell'uomo che lo porta verso la salvezza è compresa totalmente sotto l'effetto della predestinazione, persino la preparazione alla grazia: infatti ciò non avviene se non mediante l'aiuto divino, secondo le parole della Scrittura [Lam 5, 21]: «Facci ritornare a te, Signore, e noi ritorneremo». Tuttavia, considerata così nei suoi effetti, la predestinazione ha come causa la bontà divina, alla quale l'effetto totale della predestinazione è ordinato come al suo fine, e dalla quale procede come dal

suo primo principio motore.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uso previsto della grazia non è la causa della concessione di essa se non nell'ordine della causa finale, come si è spiegato [nel corpo].
2. La predestinazione considerata in generale ha per causa, nei suoi effetti, la stessa bontà divina. In particolare invece un effetto è causa dell'altro, come si è spiegato [ib.].
3. Dalla stessa bontà divina si può desumere la ragione della predestinazione di alcuni e della riprovazione di altri. Si dice infatti che Dio ha creato tutte le cose a motivo della sua bontà perché così la sua bontà fosse rappresentata in tutti gli esseri. Ma è necessario che la bontà divina, che in se stessa è una e semplice, sia rappresentata nelle cose sotto varie forme: infatti le cose create non possono raggiungere la semplicità divina. Quindi per la perfezione dell'universo si richiedono vari gradi nelle cose: alcune dovranno occupare un posto elevato nell'universo e altre un luogo infimo. E perché si conservi questa multiforme varietà di gradi Dio permette che avvengano alcuni mali in modo che non siano impediti molti beni, come sopra abbiamo visto [q. 2, a. 3, ad 1; q. 22, a. 2].
Così dunque consideriamo ora tutto il genere umano alla stregua dell'universo: Dio volle che tra gli uomini alcuni, da lui predestinati, rappresentassero la sua bontà sotto l'aspetto della misericordia, e usò ad essi misericordia; [volle invece] che altri, da lui riprovati, [rappresentassero la sua bontà] sotto l'aspetto della giustizia, e li sottopose alla punizione. Questo è il motivo per cui Dio elegge alcuni e riprova altri. E lo stesso Apostolo [Rm 9, 22 s.] assegnò una tale causa con le seguenti parole: «Dio, volendo manifestare la sua ira», cioè la giustizia vendicativa, «e far conoscere la sua potenza, ha sopportato», cioè ha permesso, «con grande pazienza vasi di collera, già pronti per la perdizione, e questo per far riconoscere la ricchezza della sua gloria verso vasi di misericordia, da lui predisposti alla gloria». E in un altro luogo [2 Tm 2, 20] egli afferma: «In una casa grande non vi sono soltanto vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e di coccio; alcuni sono destinati a usi nobili, altri a usi più spregevoli».
Ma che egli elegga questo alla gloria e riprovi quello non ha altra causa che la divina volontà. Quindi S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26] dice: «Se non vuoi errare, non voler giudicare perché attiri a sé l'uno e non attiri l'altro».
Come anche nella natura si può trovare la ragione per cui Dio, pur nell'uniformità della materia prima, ha creato una parte di essa sotto la forma del fuoco e un'altra sotto la forma della terra: perché cioè vi fosse varietà di specie nella natura. Ma perché questa parte della materia prima sia sotto la forma del fuoco e quell'altra sotto la forma della terra dipende esclusivamente dalla volontà divina. Come dipende esclusivamente dalla volontà del muratore che una data pietra sia in questa parte della parete e una seconda da un'altra parte; sebbene la regola dell'arte richieda che alcune pietre siano collocate qua e altre là.
Né per questo, tuttavia, Dio è ingiusto, pur riservando cose disuguali a esseri non disuguali. Ciò sarebbe infatti contro le norme della giustizia se l'effetto della predestinazione fosse dato per debito e non per grazia; ma quando si tratta di cose che vengono date per grazia ciascuno può dare a suo piacimento

a chi vuole, più o meno, senza pregiudizio della giustizia, purché a nessuno sottragga ciò che gli è dovuto. Ed è ciò che dice il padre di famiglia [della parabola evangelica] [Mt 20, 14 s.]: «Prendi il tuo, e va'. Non posso fare delle mie cose ciò che voglio?».

Articolo 6
In 1 Sent., d. 40, q. 3; De Verit., q. 6, a. 3; Quodl., 11, q. 3, 12, q. 3
Se la predestinazione sia infallibile
Pare che la predestinazione non sia infallibile. Infatti:
1. S. Agostino [De corr. et gratia 13], nel commentare le parole dell'Apocalisse [3, 11]: «Tieni saldo quello che hai, perché nessuno ti tolga la corona», dice: «Un altro non la prenderà, se costui non l'avrà perduta». Si può dunque acquistare e perdere la corona, che è l'effetto della predestinazione. La predestinazione dunque non è infallibile.
2. Fatta l'ipotesi di una cosa possibile non segue alcun impossibile. Ora, è possibile che un predestinato, Pietro, pecchi, e subito venga ucciso. Ma in questa ipotesi l'effetto della predestinazione sarebbe frustrato. Quindi ciò non è impossibile. E così la predestinazione non è infallibile.
3. Ciò che Dio poteva, lo può ancora. Ma Dio poteva non predestinare chi ha predestinato. Quindi ora può non predestinarlo. E così la predestinazione non è sicura.
In contrario: Su quel testo di S. Paolo [Rm 8, 29]: «Quelli che da sempre ha conosciuti, li ha anche predestinati», la Glossa [ord.] dice: «La predestinazione è la previsione e la preparazione dei benefici di Dio, per cui sono certissimamente salvati coloro che si salvano».
Dimostrazione: La predestinazione certissimamente e infallibilmente ottiene il suo effetto; e tuttavia non comporta necessità, nel senso cioè che il suo effetto provenga necessariamente. Infatti sopra abbiamo dimostrato [a. 1] che la predestinazione è una parte della provvidenza. Ora, non tutto ciò che è soggetto alla provvidenza è reso necessario, ma alcune cose accadono in modo contingente, secondo la natura delle cause prossime che la divina provvidenza ha posto per produrre tali effetti. Tuttavia l'ordine della provvidenza è infallibile, come sopra si è dimostrato [q. 22, a. 4]. Così dunque anche l'ordine della predestinazione è certo; e tuttavia non è abolito il libero arbitrio, da cui deriva che l'effetto della predestinazione si produca in modo contingente. E in proposito bisogna anche richiamare ciò che si è detto sopra [q. 14, a. 13; q. 19, a. 8] a riguardo della scienza e della volontà divina, che non tolgono alle cose la loro contingenza, pur essendo certissime e infallibili.
Analisi delle obiezioni: 1. In due modi si può dire che la corona appartiene a qualcuno. Primo, in virtù della divina predestinazione: e in questo senso nessuno perde la sua corona. Secondo, per i meriti [acquisiti in stato] di grazia: infatti una cosa che abbiamo meritato è in qualche modo nostra. E in questo senso uno può perdere la sua corona per un peccato mortale successivo. Si dice poi che un altro riceve la corona perduta in quanto prende il posto del primo. Dio, infatti, non permette che alcuni cadano senza che ne risollevi altri, secondo quel detto del libro di Giobbe [34, 24]: «Egli fiacca i potenti,

senza fare inchieste, e colloca altri al loro posto». Così infatti in luogo degli angeli decaduti furono sostituiti gli uomini; e in luogo dei Giudei, i Gentili. D'altra parte colui che sarà stato sostituito a un altro nello stato di grazia riceverà la corona di chi è caduto anche per il fatto che nella vita eterna, nella quale ciascuno godrà tanto del bene da lui stesso compiuto quanto del bene compiuto da altri, godrà del bene compiuto dall'altro.

2. Considerando la cosa in se stessa, è possibile che un predestinato muoia in peccato mortale; ma posto (come di fatto si pone) che sia predestinato, allora è impossibile. Non ne segue quindi che la predestinazione possa fallire.

3. Dato che la predestinazione implica la volontà divina, come si è visto [q. 19, a. 3] che quando Dio vuole una realtà creata questa risulta necessaria per supposizione, in ragione dell'immutabilità della volontà divina, e non in senso assoluto, così bisogna dire qui riguardo alla predestinazione. Se quindi si prende la proposizione in senso composto non si potrà dire che Dio può non predestinare chi ha predestinato; sebbene, parlando assolutamente, Dio possa predestinare o non predestinare. Ma con ciò non si intacca la certezza della predestinazione.

## Articolo 7

In 1 Sent., d. 40, q. 3; De Verit., q. 6, a. 4

### Se il numero dei predestinati sia determinato

Pare che il numero dei predestinati non sia determinato. Infatti:

1. Un numero a cui si può fare un'aggiunta non è determinato. Ma al numero dei predestinati, come pare, si possono fare delle aggiunte, poiché sta scritto [Dt 1, 11]: «Il Signore, Dio dei vostri padri, aumenti il vostro numero anche mille volte di più»; «cioè», dice la Glossa [ord.], «il numero stabilito da Dio, il quale sa chi sono i suoi». Quindi il numero dei predestinati non è fisso.

2. Non si può assegnare un motivo per cui Dio preordini gli uomini alla salvezza in un determinato numero piuttosto che in un altro. Ma Dio non fa nulla senza un motivo. Quindi il numero di coloro che debbono essere salvi non è già stato fissato da Dio.

3. Le opere di Dio sono più perfette di quelle della natura. Ma nelle opere della natura il bene si trova nel maggior numero dei casi, i difetti invece e il male in un numero minore. Se dunque il numero degli eletti fosse stabilito da Dio, i salvati dovrebbero essere più di quelli che finiranno dannati. Ma dal Vangelo Pare risultare il contrario, poiché si legge [Mt 7, 13 s.]: «Larga è la porta e spaziosa è la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa; quanto stretta invece è la porta e angusta è la via che conduce alla vita, e quanto pochi sono quelli che la trovano!». Quindi il numero di quelli che devono essere salvati non è stato fissato da Dio.

In contrario: Dice S. Agostino [De corr. et gratia 13]: «Il numero dei predestinati è fissato, e non può essere accresciuto né diminuito».

Dimostrazione: Il numero dei predestinati è determinato. Alcuni però hanno detto che è determinato formalmente, ma non materialmente: come se dicessimo che è stabilito che se ne salveranno cento, o mille, non però [che saranno salvi] questi o quelli. Ma ciò distrugge l'infallibilità della predestinazione, della quale abbiamo parlato sopra [a. prec.]. È quindi necessario affermare che il numero

dei predestinati è fisso per Dio non solo formalmente, ma anche materialmente.
Bisogna però osservare che il numero dei predestinati si dice fisso per Dio non solo a motivo della conoscenza, perché cioè egli sa quanti si salveranno (poiché in questo senso per Dio è certo anche il numero delle gocce d'acqua e dei granellini di sabbia che sono nel mare), ma a motivo di una elezione e di una determinazione.
Per capire bene ciò bisogna ricordare che ogni agente tende a fare qualcosa di definito, come si disse quando si parlò dell'infinito [q. 7, a. 4]. Ora, chiunque intende dare al suo lavoro una misura determinata fissa un numero nelle sue parti essenziali, direttamente richieste alla perfezione del tutto, mentre non sceglie di per sé un numero determinato per quegli elementi che sono richiesti non come principali, ma solo in vista di altri: ne prenderà cioè quei tanti che saranno necessari. P. es. un architetto determina nella sua mente le dimensioni di una casa, e anche il numero degli ambienti che vi vuol fare, come pure le dimensioni delle mura e del tetto; non fissa invece il numero esatto delle pietre, ma ne prende tante quante sono necessarie per dare alle mura le dimensioni volute.
Così dunque bisogna considerare l'azione di Dio rispetto all'universo, che è la sua opera. Dio ha prestabilito quali proporzioni dovesse avere l'universo, e quale fosse il numero conveniente alle parti essenziali del creato, quelle cioè che in qualche modo sono ordinate alla perpetuità: cioè quante sfere, quante stelle, quanti elementi, quante specie di cose. Gli individui corruttibili invece non sono ordinati al bene dell'universo come parti principali, ma vi concorrono come parti secondarie, in quanto per mezzo di essi si conserva la specie.
Quindi, sebbene Dio conosca il numero di tutti gli individui, non è da lui prestabilito di per sé il numero dei buoi, delle zanzare o di altre cose del genere, ma la divina provvidenza ne ha prodotte tante quante ne bastano per la conservazione delle specie.
Ora, fra tutte le creature contribuiscono in modo principale al bene dell'universo le creature razionali, che in quanto tali sono incorruttibili; e in modo anche più speciale quelle [tra di esse] che conseguono la beatitudine, in quanto più immediatamente raggiungono l'ultimo fine. Quindi il numero dei predestinati è rigorosamente certo per Dio, non solo perché è conosciuto, ma anche perché è voluto come una delle cose principali da lui prestabilite. —
Non si può invece parlare allo stesso modo del numero dei reprobi, che sono da Dio preordinati al bene degli eletti, per i quali tutto coopera al bene.
Quanto poi al numero di tutti i predestinati, alcuni hanno detto che si salveranno tanti uomini quanti angeli decaddero. Altri, invece, dicono che se ne salveranno tanti quanti sono gli angeli che perseverarono. Altri, infine, che si salveranno tanti quanti furono gli angeli decaduti, e in più tanti altri quanti furono gli angeli creati. Ma è meglio dire che «solo a Dio è noto il numero degli eletti da collocarsi nella felicità superna» [Missale Rom.].
Analisi delle obiezioni: 1. Questo testo della Scrittura va riferito a coloro che Dio ha prestabilito quanto al conferimento della grazia nel tempo presente. Il numero di costoro, infatti, può crescere o diminuire; non invece il numero dei predestinati.

2. La quantità di una parte trova la sua ragione nella proporzione che essa ha con il tutto. E così c'è un motivo per cui Dio creò tante stelle, tante specie di cose, e predestinò tanti uomini: ed è [precisamente] la proporzione di queste parti principali con la perfezione dell'universo.
3. Il bene proporzionato alla comune condizione della natura si trova nel maggior numero dei casi, e la deficienza di un tale bene è un'eccezione, ma il bene che è al disopra della comune condizione della natura si trova in un numero ristretto, mentre la deficienza di esso si riscontra in un gran numero di casi. E così è chiaro che sono più numerosi gli uomini che hanno una conoscenza sufficiente per regolare le funzioni ordinarie della vita, e meno numerosi quelli che ne sono privi, e che chiamiamo idioti o deficienti; al contrario invece sono in numero minimo, in confronto agli altri, quelli che arrivano ad avere una conoscenza profonda delle realtà intelligibili. Siccome dunque la beatitudine eterna, consistente nella visione di Dio, supera la comune condizione della natura, specialmente privata com'è della grazia a motivo della corruzione [prodotta] dal peccato originale, di conseguenza sono pochi quelli che si salvano. E proprio in ciò si mostra in modo specialissimo la misericordia di Dio, che innalza alcuni a quella salvezza che la maggioranza [degli uomini] non raggiunge, secondo il corso ordinario e l'inclinazione della natura.

Articolo 8
In 1 Sent., d. 41, q. 1, a. 4; In 3 Sent., d. 17, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 3; In 4 Sent., d. 45, q. 3, a. 3, ad 5;
De Verit., q. 6, a. 6
Se la predestinazione possa essere aiutata dalle preghiere dei santi
Pare che la predestinazione non possa essere aiutata dalle preghiere dei santi. Infatti:
1. Nulla di eterno è preceduto da qualcosa di temporaneo, e per conseguenza ciò che è temporaneo non può essere di aiuto a ciò che è eterno. Ma la predestinazione è eterna. Siccome dunque le preghiere dei santi si svolgono nel tempo, esse non possono giovare alla predestinazione di qualcuno. Quindi la predestinazione non può essere facilitata dalle preghiere dei santi.
2. Come nessuno ha bisogno di consiglio se non per un difetto di conoscenza, così nessuno ha bisogno di aiuto se non per mancanza di forza. Ma né l'una né l'altra cosa possono essere attribuite a Dio nell'atto di predestinare: infatti S. Paolo [Rm 11, 34] dice: «Chi aiutò lo Spirito del Signore? O chi fu suo consigliere?». Quindi la predestinazione non è aiutata dalle preghiere dei santi.
3. Essere aiutati ed essere impediti sono sullo stesso piano. Ma la predestinazione non può essere impedita da nessuno. Quindi non può essere nemmeno aiutata.
In contrario: Dice la Scrittura [Gen 25, 21]: «Isacco supplicò il Signore per sua moglie, e [il Signore] diede a Rebecca di concepire». Ora, da quel concepimento nacque Giacobbe, il quale fu predestinato. Ma tale predestinazione non si sarebbe avverata se Giacobbe non fosse nato. Quindi la predestinazione

si giova delle preghiere dei santi.
Dimostrazione: Su questo problema vi furono diversi errori. Alcuni, considerando l'infallibilità della predestinazione divina, affermarono che le preghiere sono superflue, e così pure qualunque altra cosa fatta per conseguire la salvezza eterna, perché sia che ciò venga fatto sia che ciò non venga fatto i predestinati la conseguono e i reprobi non la conseguono. — Ma contro questa opinione stanno tutti gli ammonimenti della Sacra Scrittura, come pure gli incitamenti alla preghiera e alle altre opere buone.
Altri hanno invece sostenuto che con la preghiera si può mutare la divina predestinazione. E questa si dice che fosse l'opinione degli Egiziani, i quali ritenevano che con i sacrifici e le preghiere si potessero impedire le disposizioni divine, che essi chiamavano fato. — Ma anche questa opinione è in contrasto con la Sacra Scrittura. Infatti si legge [1 Sam 15, 29]: «Il trionfatore di Israele non perdonerà e non si pentirà». E S. Paolo [Rm 11, 29] afferma: «I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili».
Quindi dobbiamo ragionare diversamente, dato che nella predestinazione ci sono da considerare due elementi: il disegno divino e il suo effetto. Quanto dunque al primo elemento, in nessuna maniera la predestinazione può ricevere aiuto dalle preghiere dei santi: poiché non potrà mai avvenire che uno sia predestinato per le preghiere dei santi. Quanto invece al secondo elemento si può dire che la predestinazione è aiutata dalle preghiere dei santi e dalle altre opere buone: la provvidenza infatti, di cui la predestinazione è una parte, non elimina le cause seconde, ma dispone gli effetti in maniera che anche l'ordine delle cause seconde sia compreso sotto di essa. Come dunque è stato provveduto agli effetti naturali preordinando ad essi anche le rispettive cause naturali, senza di cui tali effetti non sarebbero prodotti, così è stata predestinata da Dio la salvezza di un singolo in maniera che entro l'ordine della predestinazione venga compreso anche tutto ciò che porta l'uomo alla salvezza,
come le sue proprie preghiere o quelle degli altri, le opere buone o qualunque altra cosa del genere, senza di cui nessuno consegue la salvezza. Quindi i predestinati devono sforzarsi di agire e di pregare bene, poiché con questi mezzi l'effetto della predestinazione si compie con certezza. Per cui sta scritto [2 Pt 1, 10]: «Cercate di rendere sempre più sicura la vostra vocazione e la vostra elezione per mezzo delle buone opere».
Analisi delle obiezioni: 1. Questa ragione vale a dimostrare che la predestinazione non si giova delle preghiere dei santi relativamente al disegno
divino [della predestinazione].
2. In due sensi si dice che uno è aiutato da un altro. Primo, in quanto riceve da esso la forza: ed essere aiutato così è proprio di chi è debole, e quindi non può essere attribuito a Dio. E in questo senso vanno intese le parole: «Chi aiutò lo Spirito del Signore?». Secondo, si dice che uno è aiutato da un altro quando si serve di lui per compiere l'opera propria, come un padrone fa uso del suo servitore. Ora, Dio è aiutato da noi in questo modo, in quanto noi eseguiamo i suoi ordini, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 3, 9]: «Noi siamo i cooperatori di Dio». E ciò non è per un difetto della potenza divina, ma perché Dio usa delle cause intermedie per conservare nelle cose la bellezza

dell'ordine, e anche per comunicare alle creature la dignità di cause.
3. Le cause seconde non possono sottrarsi all'ordinamento della causa prima universale, come si è detto sopra [q. 19, a. 6; q. 22, a. 2, ad 1], ma lo eseguono. E così la predestinazione può essere aiutata, ma non impedita dalle creature.

Quaestio 24
Prooemium

Iª q. 24 pr. Deinde considerandum est de libro vitae. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, quid sit liber vitae. Secundo, cuius vitae sit liber. Tertio, utrum aliquis possit deleri de libro vitae.

ARGOMENTO 24
IL LIBRO DELLA VITA
E ora veniamo a trattare del libro della vita. In proposito si pongono tre quesiti: 1. Che cosa sia il libro della vita; 2. Di quale vita sia libro; 3. Se qualcuno possa essere cancellato dal libro della vita.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 40, q. 1, a. 2, ad 5; In 3 Sent., d. 31, q. 1, a. 2, sol. 2; De Verit., q. 7, aa. 1, 4; In Philipp., c. 4, lect. 1; In Hebr., c. 12, lect. 4
Se il libro della vita si identifichi con la predestinazione
Pare che il libro della vita non si identifichi con la predestinazione.
Infatti:
1. Nella Scrittura [Sir 24, 22] si legge: «Tutte queste cose sono il libro della vita»; «cioè», commenta la Glossa [interlin.], «il nuovo e l'antico Testamento». Ma ciò non è la predestinazione. Quindi il libro della vita non si identifica con la predestinazione.
2. S. Agostino [De civ. Dei 20, 14] dice che il libro della vita «è una certa forza divina che farà tornare in mente a ciascuno tutte le sue opere buone o cattive». Ora, la forza divina non pare che si riallacci alla predestinazione, ma piuttosto all'attributo della potenza. Quindi il libro della vita non si identifica con la predestinazione.
3. Alla predestinazione si oppone la riprovazione. Se dunque il libro della vita fosse la predestinazione, dovrebbe esserci anche il libro della morte.
In contrario: La Glossa [di Cassiod.], commentando il seguente versetto dei Salmi [68, 29]: «Siano cancellati dal libro dei viventi», afferma: «Questo libro è la conoscenza di Dio, mediante la quale egli ha predestinato alla vita quelli che ha preconosciuto».
Dimostrazione: Si parla in senso metaforico di un libro della vita in Dio per un'analogia desunta dalle cose umane. C'è infatti l'uso tra gli uomini di iscrivere in un libro coloro che sono eletti a qualche ufficio, come i soldati o i consiglieri, che una volta erano chiamati Padri coscritti. Ora, appare chiaro da quanto si è detto [q. 23, a. 4] che tutti i predestinati sono eletti da Dio ad avere la vita eterna. Quindi l'iscrizione dei predestinati è detta libro della vita.
D'altra parte si dice, con una metafora, che è scritto nella mente di qualcuno

ciò che egli tiene fisso nella memoria: p. es. si dice nei Proverbi [3, 1]: «Non dimenticare il mio insegnamento, e il tuo cuore custodisca i miei precetti», e poco dopo [v. 3] si aggiunge: «Scrivili sulla tavola del tuo cuore». Infatti si scrivono le cose sui libri materiali per venire in aiuto alla memoria. Per cui la conoscenza stessa di Dio con la quale egli ricorda fermamente di avere destinato certuni alla vita eterna prende il nome di libro della vita. Come infatti le parole scritte in un libro sono un segno di quanto deve essere effettuato, così la conoscenza divina è per Dio un segno che sta a indicare coloro i quali devono essere condotti alla vita eterna; secondo quanto dice S. Paolo [2 Tm 2, 19]: «Il fondamento gettato da Dio sta saldo e porta questo segreto: il Signore conosce i suoi».

Analisi delle obiezioni: 1. [L'espressione] libro della vita può essere presa in due sensi. Primo, per designare l'iscrizione di coloro che sono eletti alla vita: e ora ne parliamo in questo senso. Secondo, si può dire libro della vita la trascrizione delle cose che conducono alla vita. E ciò ancora in due sensi. O delle cose che bisogna fare: e così possiamo chiamare libro della vita il nuovo e l'antico Testamento. O delle cose che già furono compiute: e allora possiamo chiamare libro della vita quella forza divina che farà tornare in mente a ciascuno i suoi atti. Come si può chiamare libro della milizia sia quello in cui sono iscritti coloro che sono scelti per il servizio militare, sia quello in cui si insegna l'arte militare, sia quello in cui si narrano le gesta militari.

2. È risolta così anche la seconda obiezione.

3. Non c'è l'uso di iscrivere gli scartati, ma solo gli eletti. Quindi alla riprovazione non corrisponde il libro della morte come alla predestinazione il libro della vita.

4. Il libro della vita differisce dalla predestinazione concettualmente: infatti vi aggiunge l'idea di conoscenza, come appare anche dalla Glossa riportata.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 31, q. 1, a. 2, sol. 2; De Verit., q. 7, aa. 5, 6, 7

### Se il libro della vita riguardi soltanto la vita gloriosa dei predestinati

Pare che il libro della vita non riguardi soltanto la vita gloriosa dei predestinati. Infatti:

1. Il libro della vita è la conoscenza della vita. Ma Dio mediante la sua vita conosce ogni altra vita. Quindi il libro della vita concerne la vita divina, e non soltanto la vita dei predestinati.

2. La vita della gloria viene da Dio come la vita naturale. Se dunque la conoscenza della vita gloriosa viene detta libro della vita, dovrà chiamarsi libro della vita anche la conoscenza della vita naturale.

3. Sono eletti alla grazia alcuni che pure non sono eletti alla vita della gloria, come appare chiaro da ciò che è scritto nel Vangelo [Gv 6, 71]: «Non ho forse scelto io voi, i Dodici? eppure uno di voi è un diavolo». Ma il libro della vita, come si è detto [a. prec.], è l'iscrizione divina degli eletti. Quindi riguarda anche la vita della grazia.

In contrario: Il libro della vita è la conoscenza della predestinazione, come

si è detto [ib.]. Ma la predestinazione non riguarda la vita della grazia se non in quanto è ordinata alla gloria: poiché non sono predestinati quelli che hanno la grazia e non giungono alla gloria. Il libro della vita dunque riguarda soltanto la gloria.
Dimostrazione: Come si è detto [ib.], il libro della vita comporta una certa iscrizione e conoscenza di coloro che sono eletti alla vita. Ora, uno ha bisogno di essere eletto per ciò che non gli compete secondo la sua natura. E inoltre la funzione per la quale viene eletto ha ragione di fine: infatti un soldato non è arruolato o iscritto per portare le armi, ma per combattere: poiché questo è appunto l'ufficio al quale è ordinata la milizia. Ora, il fine che trascende la natura è la vita della gloria, come sopra [q. 12, a. 4; q. 23, a. 1] si è detto. Quindi, a rigore, il libro della vita riguarda la vita della gloria.
Analisi delle obiezioni: 1. La vita divina, anche in quanto è vita gloriosa, è naturale per Dio. Quindi riguardo a lui non vi è elezione, e per conseguenza neppure un libro della vita. Infatti non diciamo che un uomo è eletto ad avere i sensi, o a qualcosa di connesso con la sua natura.
2. Ciò chiarisce anche la Analisi della seconda obiezione. Infatti non si dà elezione né libro della vita per ciò che riguarda l'esistenza naturale.
3. La vita della grazia non ha ragione di fine, ma di mezzo al fine. Quindi non si dice che uno è eletto alla vita della grazia se non in quanto la vita della grazia è ordinata alla gloria. E per questo motivo coloro che hanno la grazia e non raggiungono la gloria non si dicono eletti semplicemente, ma solo sotto un certo aspetto. E così pure non si dicono iscritti puramente e semplicemente nel libro della vita, ma solo sotto un certo aspetto, in quanto cioè nel disegno e nella conoscenza di Dio è stabilito che essi abbiano un certo ordine alla vita eterna, in forza della partecipazione alla grazia.

Articolo 3
In 1 Sent., d. 40, q. 1, a. 2, ad 5; q. 3, ad 3; In 3 Sent., d. 31, q. 1, a. 2, sol. 3; In Philipp., c. 4, lect. 1
Se qualcuno possa essere cancellato dal libro della vita
Pare che nessuno possa essere cancellato dal libro della vita. Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 20, 15] dice che «la prescienza di Dio, che non può fallire, è il libro della vita». Ma alla previsione di Dio, come anche alla predestinazione, nulla può essere sottratto. Quindi neanche dal libro della vita uno può essere cancellato.
2. Ciò che si trova in un soggetto segue il modo di essere di quest'ultimo. Ma il libro della vita è qualcosa di eterno e di immutabile. Quindi tutto ciò che è in esso non vi si trova temporalmente, ma in maniera immutabile e indelebile.
3. Cancellare è il contrario di scrivere. Ma nessuno può essere iscritto nuovamente nel libro della vita. Quindi non può neppure esserne cancellato.
In contrario: Sta scritto [Sal 68, 29]: «Siano cancellati dal libro dei viventi».
Dimostrazione: Alcuni sostengono che dal libro della vita nessuno può essere veramente cancellato, ma si usa dire che uno è cancellato secondo l'opinione degli uomini. Nella Sacra Scrittura infatti si dice comunemente che una cosa accade quando viene a essere conosciuta. E secondo questo modo di parlare

si afferma che alcuni sono iscritti nel libro della vita in quanto gli uomini credono che vi siano iscritti, a motivo dello stato di grazia che al presente scorgono in essi. Quando però si vede, in questo mondo o nell'altro, che sono decaduti dallo stato di grazia, allora si dice che ne sono cancellati.
E tale cancellazione è spiegata così anche nella Glossa [ord.] alle parole del Salmo [68, 29]: «Siano cancellati dal libro dei viventi».
Ma siccome tra i premi dei giusti viene posto anche quello di non essere cancellato dal libro della vita, secondo il detto dell'Apocalisse [3, 5]: «Il vincitore sarà vestito di bianche vesti, e non cancellerò il suo nome dal libro della vita», e d'altra parte le promesse fatte ai santi non esistono soltanto nell'opinione degli uomini, di conseguenza si può dire che essere cancellato o non essere cancellato dal libro della vita non va riferito soltanto all'opinione degli uomini, ma anche alla realtà. Il libro della vita, infatti, è l'iscrizione degli esseri destinati alla vita eterna. Ora, uno può essere ordinato alla vita eterna in due maniere: in forza di una predestinazione divina, e questo ordinamento non può venir meno, e in forza della grazia. Infatti chiunque ha la grazia, per ciò stesso è degno della vita eterna.
Ma questa ordinazione talora fallisce: poiché alcuni, pur essendo ordinati a motivo della grazia ricevuta a possedere la vita eterna, tuttavia non la raggiungono per il peccato mortale. Quelli perciò che sono ordinati ad avere la vita eterna in forza della divina predestinazione sono iscritti puramente e semplicemente nel libro della vita: poiché vi sono iscritti come persone che avranno la vita eterna in se stessa. E questi non saranno mai cancellati dal libro della vita. Quelli invece che sono ordinati a possedere la vita eterna non per divina predestinazione, ma solo in forza della grazia, non vengono detti iscritti nel libro della vita puramente e semplicemente, ma solo in un certo senso: in quanto cioè iscritti come chiamati ad avere la vita eterna non in se stessa, ma nella sua causa. E questi ultimi possono essere cancellati dal libro della vita: non nel senso che tale cancellazione si riferisca alla conoscenza di Dio, come se Dio prima conoscesse una cosa e poi non la conoscesse più, ma relativamente alla cosa conosciuta, vale a dire in quanto Dio sa che uno prima era ordinato alla vita eterna e poi non lo è più, per aver perduto la grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. La cancellazione [che si può verificare] nel libro della vita non va riferita alla prescienza [divina], come se in Dio avvenisse un mutamento, ma alle persone preconosciute, che possono cambiare, come si è spiegato [nel corpo].
2. Sebbene le cose esistano in Dio in maniera immutabile, in se stesse sono mutevoli. E a questa mutabilità si riferisce l'essere cancellati dal libro della vita.
3. Come si dice che uno è cancellato dal libro della vita, così si può dire che vi è nuovamente iscritto: o secondo l'opinione degli uomini, o in quanto comincia, per la grazia, ad avere nuovamente ordine alla vita eterna. E tutto ciò cade anche sotto la conoscenza divina, ma non come cosa nuova.

## Quaestio 25
### Prooemium

[29489] Iª q. 25 pr. Post considerationem divinae scientiae et voluntatis, et eorum quae ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum in Deo sit potentia. Secundo, utrum eius potentia sit infinita. Tertio, utrum sit omnipotens. Quarto, utrum possit facere quod ea quae sunt praeterita, non fuerint. Quinto, utrum Deus possit facere quae non facit, vel praetermittere quae facit. Sexto, utrum quae facit, possit facere meliora.

ARGOMENTO 25
LA POTENZA DIVINA
Dopo lo studio della scienza e della volontà divina, e delle cose che ad esse si riconnettono, rimane da considerare la potenza divina.
In proposito si pongono sei quesiti: 1. Se in Dio vi sia la potenza; 2. Se la sua potenza sia infinita; 3. Se Dio sia onnipotente; 4. Se Dio possa fare che le cose passate non siano state; 5. Se possa fare quello che non fa, o tralasciare quello che fa; 6. Se le cose che fa, possa farle migliori.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 42, q. 1, a. 1; C. G., I, c. 16; II, c. 7; De Pot., q. 1, a. 1; q. 7, a. 1
Se in Dio vi sia la potenza
Pare che in Dio non vi sia la potenza. Infatti:
1. Come la materia prima sta alla potenza, così Dio, primo agente, sta all'atto. Ma la materia prima, considerata in sé, è senza alcun atto. Quindi il primo agente, che è Dio, è senza potenza.
2. Dice il Filosofo [Met. 9, 9] che migliore di qualsiasi potenza è il suo atto: poiché la forma è migliore della materia, e l'azione è migliore della potenza attiva: è infatti il suo fine. Ma nulla è meglio di ciò che è in Dio: poiché tutto ciò che è in Dio è Dio, come sopra [q. 3, a. 3] abbiamo dimostrato. Quindi in Dio non vi è potenza alcuna.
3. La potenza è il principio dell'operazione. Ora, l'operazione divina è la sua essenza, poiché in Dio non vi è alcun accidente. Ma l'essenza divina non ha principio alcuno. Quindi l'attributo della potenza non conviene a Dio.
4. Sopra [q. 14, a. 8; q. 19, a. 4] abbiamo dimostrato che la scienza di Dio e la sua volontà sono la causa delle cose. Ma la causa e il principio sono identici. Quindi non bisogna ammettere in Dio la potenza, ma solo la scienza e la volontà.
In contrario: Nei Salmi [88, 9] sta scritto: «Sei potente, Signore, e la tua fedeltà ti fa corona».
Dimostrazione: Vi è una duplice potenza: quella passiva, che in nessun modo è in Dio, e quella attiva, che deve essere attribuita a Dio in grado sommo. È evidente infatti che ogni essere è principio attivo di qualcosa in quanto è in atto ed è perfetto, e invece è passivo in quanto è difettoso e imperfetto. Ora, sopra [q. 3, a. 1; q. 4, aa. 1, 2] si è dimostrato che Dio è atto puro, assolutamente e universalmente perfetto, e in lui non vi può essere imperfezione alcuna. Quindi a lui compete al massimo grado di essere principio attivo, e in nessun modo passivo. Ma la natura di principio attivo conviene alla potenza attiva: infatti la potenza attiva è il principio dell'azione transitiva, mentre
la potenza passiva è un principio di passività, come dice il Filosofo [Met. 5, 12]. Resta dunque che in Dio vi sia la potenza attiva al massimo grado.
Analisi delle obiezioni: 1. La potenza attiva non si contrappone all'atto, ma si fonda in esso: poiché ogni essere agisce in quanto è in atto. La potenza passiva invece si contrappone all'atto,

poiché ogni essere è passivo in quanto è in potenza. Quindi da Dio si esclude questa potenza, non già quella attiva.
2. Ogniqualvolta l'atto è distinto dalla potenza, è necessario che esso sia superiore alla potenza. Ora, l'azione di Dio non è qualcosa di distinto dalla sua potenza, ma l'una e l'altra si identificano con l'essenza divina, poiché neppure l'essere si distingue in Dio dalla sua essenza. Non c'è dunque da supporre che vi sia qualcosa di superiore alla potenza di Dio.
3. Nelle cose create la potenza non è principio soltanto dell'azione, ma anche degli effetti. Quindi in Dio si salva la nozione di potenza in quanto causa degli effetti, non però in quanto principio dell'azione, poiché questa si identifica con l'essenza di Dio. A meno che [non si voglia dire], secondo il nostro modo di intendere, che l'essenza divina, che precontiene in sé in modo indiviso tutte le perfezioni esistenti nelle cose create, può essere concepita e come azione e come potenza: come del resto Dio viene concepito e come supposito avente la sua natura e come natura.
4. La potenza non si pone in Dio come qualcosa che differisca dalla scienza e dalla volontà realmente, ma solo concettualmente, in quanto cioè la potenza implica la nozione di causa che esegue ciò che la volontà comanda e la scienza dirige: le quali tre cose in Dio sono una stessa realtà. — O si può anche dire che la stessa scienza, o la volontà divina, in quanto princìpi di operazione, presentano l'aspetto di potenza. E per questo la [nostra] considerazione della scienza e della volontà divina precede la considerazione della potenza [di Dio], come la causa precede l'operazione e l'effetto.

Articolo 2
In 1 Sent., d. 43, q. 1, a. 1; C. G., I, c. 43; De Pot., q. 1, a. 2; Comp. Theol., c. 19; In 8 Phys., lect. 23; In 12 Metaph., lect. 8
Se la potenza di Dio sia infinita
Pare che la potenza di Dio non sia infinita. Infatti:
1. Ogni infinito, secondo il Filosofo [Phys. 3, 6], è imperfetto. Ma la potenza di Dio non è imperfetta. Quindi non è infinita.
2. Ogni potenza si manifesta attraverso gli effetti, altrimenti sarebbe inutile. Se dunque la potenza di Dio fosse infinita potrebbe produrre un effetto infinito, il che è impossibile.
3. Il Filosofo [Phys. 8, 10] prova che se la potenza di un corpo fosse infinita, esso muoverebbe istantaneamente. Ora, Dio non muove istantaneamente, ma «muove la creatura spirituale nel tempo, e la creatura corporea nel luogo e nel tempo», secondo l'espressione di S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, cc. 20, 22]. La sua potenza non è dunque infinita.
In contrario: S. Ilario [De Trin. 8, 24] dice che Dio è «di immensa virtù, vivente e potente». Ma tutto ciò che è [immenso, cioè] senza misura, è infinito. Quindi la virtù divina è infinita.
Dimostrazione: Come abbiamo già detto [a. prec.], in Dio si trova la potenza attiva, poiché egli è in atto. Ma il suo essere è infinito, in quanto non è limitato da un soggetto che lo riceve, come risulta da ciò che si è detto [q. 7, a. 1] a proposito dell'infinità dell'essenza divina. È necessario perciò che la potenza

attiva di Dio sia infinita. Infatti in tutti gli agenti si riscontra questo, che quanto più perfettamente un agente possiede la forma in virtù della quale agisce, tanto maggiore è la sua potenza attiva. Come più un corpo è caldo, tanto maggiore è il suo potere di riscaldamento; e potrebbe avere una potenza infinita di riscaldamento se il suo calore fosse infinito. Quindi, siccome l'essenza divina, con la quale Dio agisce, è infinita, come si è già dimostrato [ib.], ne viene che la sua potenza è infinita.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo parla dell'infinito che appartiene alla materia non determinata da una forma: e questo è l'infinito che conviene alla quantità. Ma non così è infinita la divina essenza, come si è già dimostrato [ib.]: quindi neppure la divina potenza. Non ne segue, perciò, che questa sia imperfetta.

2. Solo la potenza di una causa univoca si manifesta tutta nel suo effetto: come la potenza generativa dell'uomo non può [fare] nulla di più che generare un uomo. Ma la potenza di una causa non univoca non si manifesta tutta nella produzione del suo effetto: come la potenza del sole non si manifesta tutta nella produzione di un animale generato dalla fermentazione. Ora, è chiaro che Dio non è un agente univoco, poiché nessun'altra cosa può avere in comune con lui la specie o il genere, come sopra fu dimostrato [q. 3, a. 5]. Resta perciò che il suo effetto è sempre al disotto della sua potenza. Non è dunque richiesto che la potenza di Dio manifesti la sua infinità producendo un effetto infinito. — E tuttavia, anche se non producesse alcun effetto, la potenza di Dio non sarebbe vana. Poiché vano è ciò che non raggiunge il fine al quale è stato ordinato; ma la potenza di Dio non è ordinata agli effetti come a un fine, anzi, è essa stessa il fine dei suoi effetti.

3. Nel luogo citato il Filosofo prova che, se un corpo avesse un potere infinito, muoverebbe al di fuori del tempo; tuttavia dimostra [Phys. 8, 10] che la potenza del motore del cielo è infinita perché può muovere per un tempo infinito. Resta dunque, secondo il suo pensiero, che la potenza infinita di un corpo, se si desse, muoverebbe al di fuori del tempo; non invece la potenza di un motore incorporeo. E la ragione è che un corpo il quale muove un altro corpo è un agente univoco, quindi è necessario che tutta la potenza di tale agente si manifesti nel moto. Quanto infatti più grande è la potenza di un corpo motore, tanto più veloce è il movimento che imprime: se quindi essa fosse infinita muoverebbe necessariamente con una velocità illimitata, e ciò equivarrebbe a muovere fuori del tempo. Ma il motore incorporeo non è un agente univoco, quindi non c'è bisogno che la sua potenza si manifesti tutta nel moto, fino a muovere fuori di ogni tempo. E specialmente perché muove secondo il beneplacito della sua volontà.

## Articolo 3

III, q. 13, a. 1; In 1 Sent., d. 42, q. 2, a. 2; In 3 Sent., d. 1, q. 2, a. 3; C. G., II, cc. 22, 25; De Pot., q. 1, a. 7; q. 5, a. 3; Quodl., 3, q. 1, a. 2; 5, q. 2, a. 2; 12, q. 2, a. 1; In 6 Ethic., lect. 2

### Se Dio sia onnipotente

Pare che Dio non sia onnipotente. Infatti:

1. Essere mosso e subire un'azione è una delle tante cose [possibili]. Ma Dio non lo può fare, essendo immobile, come si è dimostrato sopra [q. 2, a. 3; q. 9, a. 1]. Quindi non è onnipotente.
2. Peccare è un fare qualcosa. Ma Dio non può peccare, né «rinnegare se stesso», come dice l'Apostolo [2 Tm 2, 13]. Quindi Dio non è onnipotente.
3. Di Dio si dice che «manifesta al sommo la sua onnipotenza perdonando e usando misericordia» [Missale Rom.]. Quindi l'estremo limite della potenza divina è il perdonare e l'aver misericordia. Ma c'è qualcosa di molto più grande del perdonare e dell'usare misericordia: p. es. creare un altro mondo, o [fare] qualche altra opera di questo genere. Quindi Dio non è onnipotente.
4. La Glossa, commentando il detto di S. Paolo [1 Cor 1, 20]: «Dio ha fatto vedere come è stolta la sapienza di questo mondo», dice: «Dio ha fatto vedere come è stolta la sapienza del mondo mostrando possibile ciò che essa giudicava impossibile». Quindi Pare che non dobbiamo giudicare se una cosa è possibile o impossibile in base alle cause inferiori, come giudica la sapienza mondana, ma secondo la potenza divina. Se dunque si ammette che Dio è onnipotente, tutte le cose saranno possibili. Quindi nulla sarà impossibile. Ma tolto l'impossibile è levato di mezzo il necessario: poiché ciò che è necessario è impossibile che non sia. Non vi sarà dunque nulla di necessario nelle cose, se Dio è onnipotente. Ma ciò è assurdo. Quindi Dio non è onnipotente.
In contrario: Nel Vangelo sta scritto [Lc 1, 37]: «Nessuna parola è impossibile a Dio».
Dimostrazione: Tutti sono d'accordo nel riconoscere che Dio è onnipotente. Ma il difficile sta nell'assegnare la ragione dell'onnipotenza, poiché quando si dice che Dio può tutto resta in dubbio che cosa si comprenda sotto questo termine collettivo [tutto]. Se però si esamina bene la cosa, siccome potenza si dice relativamente ai possibili, quando si dice che Dio può tutto non si può intendere meglio di così: che può tutto ciò che è possibile, e che per questo è detto onnipotente.
Ora, secondo il Filosofo, il termine possibile è preso in due sensi. Primo, in relazione a una potenza particolare: come ciò che è sottoposto alla potenza umana è detto possibile all'uomo. Ma non si può dire che Dio è onnipotente perché può tutto ciò che è possibile alla natura creata: poiché la potenza divina si estende molto oltre. E se d'altra parte uno dicesse che Dio è onnipotente perché può tutto ciò che è possibile alla sua potenza, farebbe un circolo vizioso nello spiegare l'onnipotenza: con ciò infatti non si verrebbe a dire nient'altro che questo: che Dio è onnipotente perché può tutto ciò che può. Resta dunque che Dio sia detto onnipotente perché può tutte le cose che sono possibili.
E questo è il secondo senso in cui si prende il termine possibile. Ora, una cosa è detta possibile o impossibile, assolutamente parlando, secondo il rapporto dei termini: possibile quando il predicato non ripugna al soggetto, come [nell'espressione]: Socrate siede; assolutamente impossibile invece quando il predicato ripugna al soggetto, come [nell'espressione]: l'uomo è un asino.
Bisogna però considerare che, siccome ogni agente produce un effetto simile a sé, a ogni potenza attiva corrisponde un possibile come oggetto proprio, secondo la natura dell'atto su cui si fonda la potenza attiva: p. es. la potenza

calorifica si riferisce, come al proprio oggetto, a ciò che è suscettibile di essere riscaldato. Ora l'essere divino, su cui si fonda la ragione della potenza divina, è l'essere infinito, non limitato a un qualche genere di enti, ma avente in sé, in antecedenza, la perfezione di tutto l'essere. Quindi tutto ciò che può avere ragione di ente è contenuto tra i possibili assoluti, a riguardo dei quali Dio viene detto onnipotente.

Ma nulla si oppone alla ragione di ente al di fuori del non ente. Quindi alla ragione di possibile assoluto, oggetto dell'onnipotenza divina, ripugna solo ciò che implica in sé l'essere e il non essere simultaneamente. Ciò, infatti, è fuori del dominio della divina onnipotenza: non per un difetto della potenza di Dio, ma perché non ha la natura di cosa fattibile o possibile. Così tutto ciò che non implica contraddizione è contenuto tra quei possibili rispetto ai quali Dio è detto onnipotente; tutto ciò che invece implica contraddizione non rientra sotto la divina onnipotenza, in quanto non può avere la natura di cosa possibile. Quindi è più esatto dire: ciò non può essere fatto, piuttosto che dire: Dio non lo può fare. — E questa spiegazione non contrasta con le parole dell'Angelo [l. cit. nel s.c.]: «Nessuna parola è impossibile a Dio». Infatti ciò che implica contraddizione non può essere una parola: poiché nessun intelletto può concepirlo.

Analisi delle obiezioni: 1. Dio è detto onnipotente secondo la potenza attiva, non secondo la potenza passiva, come si è spiegato [nel corpo]. Quindi il non essere capace di movimento e di passività non è un ostacolo alla sua onnipotenza.

2. Peccare è un difetto di perfezione nell'atto: quindi il poter peccare è un poter venir meno nell'agire, il che ripugna all'onnipotenza. Ed è appunto per questo che Dio non può peccare: perché è onnipotente. È vero, tuttavia, che il Filosofo [Topic. 4, 5] ha scritto che «Dio e il giusto possono compiere cose malvage». Ma questa espressione va intesa o come una proposizione condizionale la cui protasi è impossibile, come se si dicesse che Dio potrebbe fare del male se lo volesse: poiché nulla impedisce che una proposizione condizionale sia vera benché la protasi e l'apodosi siano false; come se si dicesse: Se l'uomo è un asino, ha quattro zampe. Oppure va interpretata nel senso che Dio potrebbe fare delle cose che ora Pareno cattive, ma che se fossero fatte da lui sarebbero buone. O [infine si può dire che] egli parla secondo l'opinione comune dei pagani, i quali dicevano che certi uomini erano trasformati in dèi, p. es. in Giove o in Mercurio.

3. L'onnipotenza divina si manifesta al sommo nel perdonare e nell'usare misericordia perché in tal maniera, col rimettere liberamente i peccati, Dio mostra di avere la suprema potestà: infatti chi è sottoposto alla legge di un superiore non può condonare i peccati a suo piacimento. — O si può anche dire che perdonando agli uomini e avendone pietà li conduce alla partecipazione del bene infinito, che è l'ultimo effetto della potenza divina. — Oppure perché, come sopra [q. 21, a. 4] si è detto, l'effetto della divina misericordia è il fondamento di tutte le opere divine: poiché nulla è dovuto a chicchessia se non in base a ciò che gli è stato dato da Dio [gratuitamente]. E la divina onnipotenza si manifesta al sommo appunto nel fatto che ad essa risale la prima costituzione di tutti i beni.

4. Il possibile assoluto viene considerato non rispetto alle cause superiori, né riguardo alle cause inferiori, ma in se stesso. Il possibile invece che è detto tale in rapporto a una potenza qualsiasi è denominato possibile in relazione alla sua causa prossima. Quindi le cose che possono essere fatte direttamente solo da Dio, come creare, giustificare e simili, sono dette possibili in rapporto alla causa superiore; le cose invece che possono essere fatte dalle cause inferiori sono dette possibili relativamente alle cause inferiori. E infatti l'effetto trae la sua contingenza o la sua necessità dalla condizione della causa prossima, come fu spiegato sopra [q. 14, a. 13, ad 1]. Ora, la sapienza del mondo è reputata stolta proprio perché giudicava impossibile anche per Dio ciò che è impossibile alla natura. E così è evidente che l'onnipotenza di Dio non esclude dalle cose l'impossibilità e la necessità.

Articolo 4
II-II, q. 152, a. 3, ad 3; In 1 Sent., d. 42, q. 2, a. 2; C. G., II, c. 25; De Pot., q. 1, a. 3, ad 9; Quodl., 5, q. 2, a. 1; In 6 Ethic., lect. 2
Se Dio possa fare che le cose passate non siano state
Pare che Dio possa fare che le cose passate non siano state. Infatti:
1. Ciò che è impossibile di per sé è più impossibile di ciò che è impossibile accidentalmente. Ora, Dio può fare ciò che è impossibile di per sé, come dare la vista a un cieco o risuscitare un morto. Quindi molto più Dio può fare ciò che è impossibile accidentalmente. Ma che le cose passate non siano state è impossibile accidentalmente: è infatti impossibile accidentalmente che Socrate non corra per il fatto che [ormai] è una cosa passata. Quindi Dio può far sì che le cose passate non siano state.
2. Ciò che Dio ha potuto lo può ancora, perché la sua potenza non è diminuita. Ma Dio, prima che Socrate corresse, poteva far sì che non corresse. Quindi, dopo che ha corso, Dio può far sì che non abbia corso.
3. La carità è una virtù più grande della verginità. Ma Dio può ripristinare la carità perduta. Quindi anche la verginità. E così può far sì che una donna che fu violata non sia stata violata.
In contrario: Dice S. Girolamo [Epist. 22]: «Dio, pur potendo tutto, non può rendere inviolata una donna violata». Quindi per la stessa ragione non può fare in modo che qualsiasi altro evento passato non sia avvenuto.
Dimostrazione: Abbiamo detto sopra [a. prec.; q. 7, a. 2, ad 1] che nell'onnipotenza di Dio non rientra ciò che implica contraddizione. Ora, che le cose passate non siano avvenute implica contraddizione. Come infatti è contraddittorio il dire che Socrate siede e che non siede, così è contraddittorio dire che stette seduto e che non stette seduto. Ma dire che stette seduto è dire che la cosa è avvenuta; dire invece che non stette seduto è affermare che la cosa non è avvenuta. Quindi che le cose passate non siano state non soggiace alla divina potenza. Ed è quanto afferma S. Agostino [Contra Faustum 26, 5]: «Chiunque dice così: Se Dio è onnipotente faccia sì che le cose avvenute non siano avvenute, non si accorge che dice questo: Se Dio è onnipotente, faccia sì che ciò che è vero, per il fatto stesso che è vero, sia falso». E anche il Filosofo [Ethic. 6, 2] dice che «di una sola capacità è privo Dio: di far sì che

non sia avvenuto ciò che è avvenuto».
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene sia vero che, a considerare la cosa [passata], p. es. il correre di Socrate, in se stessa, il suo non essere avvenuta risulta impossibile accidentalmente, tuttavia se si considera la cosa passata in quanto passata, allora il suo non essere avvenuta risulta impossibile non solo di per sé, ma assolutamente, implicando contraddizione. È quindi più impossibile della risurrezione di un morto, che non implica contraddizione, ma è detta impossibile relativamente a una certa potenza, cioè a quella naturale. Questi impossibili, infatti, rientrano nella potenza di Dio.
2. Come Dio, data la perfezione della sua potenza, può tutto meno alcune cose che non gli sono sottoposte perché fuori della categoria dei possibili, così, data l'invariabilità della sua potenza, ciò che poté fare lo può fare ancora; però certe cose che una volta, quando erano da farsi, ebbero la natura di possibili, ora che sono fatte non l'hanno più. E di tali cose si dice che Dio non le può fare, poiché non possono essere fatte.
3. Dio può togliere ogni corruzione di mente e di corpo da una donna violata, ma non può distruggere il fatto che sia stata violata. Come neanche può fare che un peccatore non abbia peccato e non abbia perduta la carità.

Articolo 5
In 1 Sent., d. 43, q. 2; C. G., II, cc. 23, 26, 27; III, c. 98; De Pot., q. 1, a. 5
Se Dio possa fare ciò che non fa
Pare che Dio non possa fare se non ciò che fa. Infatti:
1. Dio non può fare quelle cose che non ha previsto e non ha prestabilito di fare. Ma non ha previsto e preordinato di fare se non le cose che fa. Quindi non può fare se non ciò che fa.
2. Dio non può fare se non ciò che deve [fare], e ciò che è giusto che sia fatto. Ma Dio non deve fare ciò che non fa, e non è giusto che faccia quello che non fa. Quindi non può fare se non ciò che fa.
3. Dio non può fare se non ciò che è buono e conveniente per le cose create. Ma per le cose fatte da Dio non è bene né conveniente che siano diversamente da come sono. Quindi Dio non può fare se non le cose che fa.
In contrario: Sta scritto nel Vangelo [Mt 26, 53]: «Non posso io pregare il Padre mio, che mi darebbe subito più di dodici legioni di angeli?». Ma Gesù non lo pregò, e neppure il Padre inviò degli angeli per respingere i Giudei. Quindi Dio poteva fare ciò che non ha fatto.
Dimostrazione: Questo problema ha dato luogo a due errori. Alcuni affermarono che Dio agisce per necessità di natura, vale a dire: come dall'operazione delle realtà naturali non possono provenire se non quelle cose che ne derivano, p. es. dal seme dell'uomo l'uomo, dal seme dell'olivo l'olivo, così dall'operazione divina non possono scaturire altre cose o altro ordine di cose all'infuori di quello attuale. — Noi invece abbiamo dimostrato [q. 19, aa. 3, 4] che Dio non opera per necessità di natura, ma la sua volontà è la causa di tutte le cose; e tale volontà non è determinata naturalmente e necessariamente alle cose presenti. Quindi in nessuna maniera l'ordine attuale delle cose proviene da Dio così necessariamente che non ne possano provenire altre cose.

Altri, invece, hanno sostenuto che la potenza divina è determinata al corso attuale delle cose a motivo dell'ordine della sapienza e della giustizia divina, senza delle quali Dio non opera. — Ma siccome la potenza di Dio, che è la sua stessa essenza, non è distinta dalla sapienza di Dio, si può a buon diritto affermare che nulla rientra nella potenza di Dio che non rientri anche nell'ordine della divina sapienza: infatti la sapienza divina abbraccia tutto ciò che può la potenza. Tuttavia l'ordine che la divina sapienza ha impresso nelle cose e che, come si è già dimostrato [q. 21, a. 4], costituisce l'essenza della giustizia, non adegua la sapienza divina in modo che la sapienza divina sia limitata all'ordine attuale. È evidente infatti che tutta la concezione dell'ordine imposto dal sapiente alle sue opere si desume dal fine. Quando dunque il fine è proporzionato alle cose fatte per questo fine la sapienza dell'agente è limitata a un certo ordine determinato.

Ma la bontà divina è un fine che eccede senza proporzione le realtà create. Quindi la sapienza divina non è determinata a un ordine fisso di cose in modo tale che da essa non ne possa derivare un altro. Bisogna dunque affermare puramente e semplicemente che Dio può fare altre cose oltre a quelle che fa.

Analisi delle obiezioni: 1. In noi la potenza e l'essenza sono distinte dall'intelligenza e dalla volontà, l'intelletto è distinto dalla sapienza e la volontà dalla giustizia: per cui ci può essere in noi qualcosa che rientra nella [nostra] potenza, ma non può rientrare nella volontà giusta o nell'intelletto sapiente. Ma in Dio sono tutt'uno la potenza e l'essenza, la volontà e l'intelligenza, la sapienza e la giustizia. Quindi nella potenza divina non può rientrare cosa alcuna che non possa rientrare nella sua volontà giusta e nel suo intelletto sapiente. Tuttavia, siccome la sua volontà non è determinata necessariamente a questa o a quella cosa, se non forse ipoteticamente, come già vedemmo [q. 19, a.3], e siccome neanche la sapienza e la giustizia di Dio, come si è detto sopra [nel corpo], sono determinate a questo ordine di cose, nulla impedisce che nella potenza di Dio rientri qualcosa che egli non vuole, e che non è contenuto entro l'ordine che ha fissato alle cose. E poiché la potenza viene concepita come esecutrice, la volontà invece come ordinatrice e l'intelletto e la sapienza come principio direttivo [di ciò che la potenza esegue], quanto viene attribuito alla potenza considerata in se stessa si dice che Dio lo può secondo la potenza assoluta. E tali sono tutte le cose in cui si può trovare la ragione di ente, come si è detto sopra [a. 3].

Ciò che invece viene attribuito alla potenza divina in quanto esegue gli ordini della volontà giusta, si dice che Dio lo può fare di potenza ordinata. In tale senso dunque dobbiamo dire che Dio, di potenza assoluta, può fare cose diverse da quelle che ha previsto e stabilito di fare: non può invece essere che faccia cose all'infuori di quelle che ha preconosciuto e che ha preordinato di fare. Poiché lo stesso suo fare è soggetto alla prescienza e al preordinamento; non invece il suo potere, che è naturale. [Quando] infatti Dio fa qualcosa, lo fa perché vuole; invece non ha la potenza di farlo perché vuole, ma perché tale è la sua natura.

2. Dio non deve nulla a nessuno, tranne che a se stesso. Per cui, quando si dice che Dio non può fare se non ciò che deve, si vuol solo dire che Dio non può fare se non ciò che è giusto e conveniente per lui. Ora, questa affermazione:

«[Dio non può fare se non ciò che è] conveniente e giusto» possiamo intenderla in due modi. In un primo modo [i termini] conveniente e giusto vengono considerati in strettissimo rapporto con la parola è, in modo da restringere la frase a significare soltanto le cose presenti: e così, [con tale restrizione], vengono riferiti alla potenza. E in tal modo l'affermazione è falsa, poiché ne viene fuori questo senso: Dio non può fare se non ciò che nel momento attuale è conveniente e giusto. Se invece [i due termini] vengono considerati principalmente in rapporto alla parola può, che ha un valore [non restrittivo, ma] di amplificazione, e soltanto secondariamente sono messi in rapporto con la parola è, allora si verrà a significare un presente indeterminato, e ne risulterà un'affermazione vera, con questo significato: Dio non può fare se non ciò che, se egli lo facesse, sarebbe conveniente e giusto.
3. Sebbene l'ordine attuale delle cose sia limitato a quelle ora esistenti, tuttavia la sapienza e la potenza di Dio non si limitano a tale ordine. Quindi, sebbene per queste cose che esistono ora nessun altro ordine sarebbe buono e conveniente, Dio, tuttavia, potrebbe fare altre cose e fissare ad esse un altro ordinamento.

Articolo 6
In 1 Sent., d. 44, q. 1, aa. 1, 2, 3
Se Dio possa fare migliori le cose che fa
Pare che Dio non possa fare migliori le cose che fa. Infatti:
1. Tutto ciò che Dio fa, lo fa con somma potenza e sapienza. Ma una cosa è tanto meglio fatta con quanta maggiore potenza e sapienza viene fatta. Quindi Dio non può fare una cosa meglio di come la fa.
2. S. Agostino [Contra Maxim. 2, 8] così argomenta: «Se Dio avesse potuto e non avesse voluto generare un figlio uguale a sé, sarebbe stato invidioso». Ora per la stessa ragione, se Dio poteva fare le cose migliori di come le ha fatte, e non ha voluto farle, si è comportato da invidioso. Ma l'invidia è del tutto estranea a Dio. Quindi Dio ha fatto tutto nel migliore dei modi. Quindi non può fare nulla meglio di come lo fa.
3. Ciò che è buono al massimo grado non può essere reso migliore: poiché nulla è più grande del massimo. Ora, come dice S. Agostino [Enchir. 10], «le cose che Dio ha fatto, singolarmente considerate, sono buone, ma prese tutte insieme sono molto buone: poiché dal loro insieme risulta l'ammirabile bellezza dell'universo». Quindi la bellezza dell'universo non può essere resa migliore da Dio.
4. Cristo, in quanto uomo, è pieno di grazia e di verità, e ha lo Spirito Santo senza misura: quindi non può essere migliore. Parimenti si dice che la beatitudine creata è il sommo bene: quindi non può essere migliore. Infine la B. Vergine Maria è stata esaltata su tutti i cori degli angeli: e così non può essere migliore. Quindi non tutte le cose che Dio fa le può fare migliori.
In contrario: S. Paolo [Ef 3, 20] afferma che «Dio in tutto ha potere di fare molto più di quanto possiamo domandare o pensare».
Dimostrazione: C'è una doppia bontà nelle cose. Una appartiene alla loro essenza, come essere razionale rientra nell'essenza dell'uomo. E quanto a questa bontà

Dio non può fare una cosa migliore di come essa è, sebbene possa farne un'altra migliore. Come pure non può fare maggiore il numero quattro, perché se fosse maggiore non sarebbe più il numero quattro, ma un altro numero. Infatti l'aggiunta di una differenza sostanziale nelle definizioni equivale all'aggiunta di un'unità nei numeri, come osserva Aristotele [Met. 8, 3]. L'altra bontà è invece estranea all'essenza delle cose: come per l'uomo è un bene non essenziale essere virtuoso o essere sapiente. E secondo questa specie di bontà Dio può rendere migliori le cose che ha fatto. Parlando però assolutamente [si deve dire che], di qualsiasi cosa da lui fatta, Dio ne può fare un'altra migliore.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando si dice che Dio può fare una cosa meglio di come l'ha fatta, se la parola meglio è presa come nome [nel senso di qualcosa di meglio], l'espressione è vera, poiché [Dio], data qualsiasi cosa, ne può fare un'altra migliore. La medesima cosa invece in un certo modo la può fare migliore, e in un certo modo no, come si è spiegato [nel corpo]. Se invece il termine meglio è preso come avverbio, e designa il modo di agire dalla parte di chi opera, in tal caso Dio non può fare meglio di come fa: poiché non può agire con maggiore sapienza e bontà. Se invece designa il modo di essere della cosa fatta, allora Dio può farla meglio: poiché può dare alle cose che ha fatto un miglior modo di essere per quel che riguarda gli elementi accidentali, sebbene non lo possa quanto agli elementi essenziali.
2. È nella natura del figlio di essere uguale al padre, giunto che sia all'età perfetta; non rientra invece nell'essenza di alcuna creatura di essere migliore di come Dio l'ha fatta. Quindi il confronto non regge.
3. L'universo, supposte le cose che attualmente lo compongono, non può essere migliore, dato l'ordine convenientissimo impresso da Dio alle cose: nel quale ordine consiste il bene dell'universo. E se una sola di tali cose fosse migliorata, l'ordine sarebbe turbato: come sarebbe alterata la melodia della cetra se una corda fosse tesa più del dovuto. Dio potrebbe però fare altre cose, o aggiungerne delle altre a quelle già fatte: e in tal modo quello sarebbe un universo migliore.
4. L'umanità di Cristo in quanto unita alla Divinità, la beatitudine creata in quanto godimento di Dio e la Beata Vergine Maria in quanto Madre di Dio hanno una certa dignità infinita, derivante dal bene infinito che è Dio. E sotto questo aspetto non può essere creato nulla di migliore, come non vi può essere nulla che sia migliore di Dio.

## Quaestio 26
## Prooemium

Iª q. 26 pr. Ultimo autem, post considerationem eorum quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum beatitudo Deo competat. Secundo, secundum quid dicitur Deus esse beatus, utrum secundum actum intellectus. Tertio, utrum sit essentialiter beatitudo cuiuslibet beati. Quarto, utrum in eius beatitudine omnis beatitudo includatur.

## ARGOMENTO 26

## LA BEATITUDINE DI DIO

Alla fine, dopo la considerazione di quanto concerne l'unità dell'essenza divina, bisogna trattare della beatitudine di Dio.

E intorno a ciò si pongono quattro quesiti: 1. Se la beatitudine spetti a Dio; 2. Secondo quale atto Dio sia detto beato, se cioè secondo l'atto dell'intelletto; 3. Se Dio costituisca essenzialmente la felicità di ogni beato; 4. Se nella sua beatitudine sia inclusa ogni beatitudine.

### Articolo 1

In 2 Sent., d. 1, q. 2, a. 2, ad 4; C. G., I, c. 100

Se a Dio spetti la beatitudine

Pare che a Dio non spetti la beatitudine. Infatti:

1. Al dire di Boezio [De consol. 3, pr. 2] la beatitudine è «uno stato perfetto in cui sono assommati tutti i beni». Ma questa somma di beni non si trova in Dio, come neppure la composizione. Quindi a Dio non spetta la beatitudine.

2. La beatitudine, o felicità, secondo il Filosofo [Ethic. 1, 9], «è il premio della virtù». Ma a Dio non si addice il premio, come neppure il merito. Quindi nemmeno la beatitudine.

In contrario: Scrive l'Apostolo [1 Tm 6, 15]: «[La manifestazione] che al tempo stabilito sarà a noi rivelata dal beato e unico sovrano, il re dei re e signore dei signori».

Dimostrazione: La beatitudine conviene a Dio in grado sommo. Infatti col nome di beatitudine non si intende altro che il bene perfetto della natura intellettuale, di cui è proprio conoscere la pienezza del bene che possiede, essere suscettibile di bene o di male ed essere padrona dei suoi atti. Ora queste due cose, cioè essere perfetto ed essere intelligente, appartengono in modo eccellentissimo a Dio. Quindi la beatitudine conviene a Dio in sommo grado.

Analisi delle obiezioni: 1. Questa somma di beni in Dio non si trova a modo di composizione, ma come una realtà semplice: infatti ciò che nelle creature è molteplice preesiste in Dio nella semplicità e nell'unità, come già dimostrammo altrove [q. 4, a. 2, ad 1; q. 13, a. 4].

2. Essere premio della virtù è accidentale alla beatitudine o felicità, in quanto c'è chi acquista la beatitudine: precisamente come è accidentale all'ente di essere termine della generazione, in quanto [vi sono enti che] passano dalla potenza all'atto. Come quindi Dio ha l'essere sebbene non sia generato, così ha la beatitudine benché non la possa meritare.

### Articolo 2

Se Dio sia beato di una beatitudine di indole intellettuale

In 2 Sent., d. 16, q. 1, a. 2; In 1 Tim., c. 6, lect. 3

Pare che Dio non sia beato di una beatitudine di indole intellettuale. Infatti:

1. La beatitudine è il sommo bene. Ma in Dio il bene è detto in ragione dell'essenza: poiché il bene riguarda l'essere che, secondo Boezio [De hebdom.], segue l'essenza. Quindi anche la beatitudine è attribuita a Dio a motivo dell'essenza, non dell'intelligenza.

2. La beatitudine ha ragione di fine. Ma il fine è oggetto della volontà, come anche il bene. Quindi la beatitudine è attribuita a Dio secondo la volontà, non secondo l'intelletto.
In contrario: Dice S. Gregorio [Mor. 32, 6]: «È glorioso chi, godendo in se stesso, non necessita di lodi che gli vengano dal di fuori». Ma essere glorioso [qui] significa essere beato. Poiché dunque godiamo Dio con l'intelletto, dato che secondo S. Agostino [Serm. 2 in Ps. 90] «tutta la nostra ricompensa sarà la visione», si dovrà attribuire a Dio la beatitudine secondo l'intelletto.
Dimostrazione: La beatitudine, come si è detto [a. prec.], è il bene perfetto degli esseri intellettuali. E da ciò segue che, come ogni altro essere cerca la propria perfezione, così anche gli esseri intellettuali desiderano naturalmente di essere felici. Ma ciò che vi è di più perfetto negli esseri intellettuali è l'operazione dell'intelligenza, con la quale in qualche modo si impossessano di tutte le cose. Per cui la beatitudine di ogni essere intelligente creato consiste nell'intendere. In Dio però l'essere non è distinto dall'atto dell'intendere realmente, ma solo secondo il nostro modo di concepire. Quindi bisogna attribuire a Dio una beatitudine di indole intellettuale, come pure a tutti i beati, i quali sono detti tali per assimilazione alla beatitudine di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Con tale argomento si prova che Dio è beato per essenza; non si prova però che la beatitudine gli spetti in ragione della sua essenza, poiché essa gli compete invece in ragione dell'intelletto.
2. La beatitudine, essendo un bene, è oggetto della volontà. Ma l'oggetto di una potenza è concepito prima dell'atto. Quindi, secondo il nostro modo di intendere, la beatitudine divina è anteriore all'atto della volontà che si riposa in essa. E non può essere altro che l'atto dell'intelletto. Quindi la beatitudine si trova nell'atto dell'intelletto.

Articolo 3
I-II, q. 3, a. 1; In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 2, sol. 1
Se Dio sia la beatitudine di ogni beato
Pare che Dio sia la beatitudine di ogni beato. Infatti:
1. Dio, come si è dimostrato sopra [q. 6, a. 2], è il sommo bene. Ma è impossibile che vi siano più sommi beni, come si è già visto [q. 11, a. 3]. Poiché dunque appartiene all'essenza delle beatitudine di essere il sommo bene, è chiaro che la beatitudine non è altro che Dio.
2. La beatitudine è il fine ultimo degli esseri intelligenti. Ma essere il fine ultimo delle nature intellettuali conviene solo a Dio. Quindi la beatitudine di ogni beato è solo Dio.
In contrario: La beatitudine dell'uno è maggiore di quella dell'altro, secondo il detto [1 Cor 15, 41]: «Ogni stella differisce da un'altra nello splendore». Ma nulla è più grande di Dio. Quindi la beatitudine è una cosa diversa da Dio.
Dimostrazione: La beatitudine delle nature intellettuali consiste in un atto dell'intelligenza. E in esso si possono considerare due cose, cioè l'oggetto dell'atto, che è l'intelligibile, e l'atto stesso, che è l'intellezione. Se dunque si considera la beatitudine dal lato dell'oggetto, allora soltanto Dio è la beatitudine: poiché uno è beato soltanto per il fatto che vede Dio con la sua intelligenza,

secondo il detto di S. Agostino [Conf. 5, 4]: «Beato è chi conosce te, anche se ignora tutto il resto». Se invece la si considera in rapporto all'atto del soggetto intelligente, allora la beatitudine nelle creature è qualcosa di creato; in Dio invece anche sotto questo aspetto è qualcosa di increato.

Analisi delle obiezioni: 1. La beatitudine quanto all'oggetto è il sommo bene in senso assoluto; ma considerata nelle creature beate in relazione all'atto è il sommo bene non in senso assoluto, bensì nell'ordine dei beni che possono essere partecipati dalle creature.

2. Il termine fine può indicare due cose, cioè il finis cuius e il finis quo: ossia la cosa di cui si gode e l'atto con il quale la si gode: come per l'avaro [il finis cuius è] il danaro e [il finis quo] l'acquisto del danaro. Quindi per le creature razionali il fine ultimo è Dio in quanto oggetto, ma è la beatitudine creata in quanto uso, o piuttosto godimento, di tale oggetto.

Articolo 4

C. G., I, c. 102

Se nella beatitudine di Dio sia inclusa ogni altra beatitudine

Pare che la beatitudine di Dio non includa ogni altra beatitudine. Infatti:

1. Vi sono delle false beatitudini. Ma in Dio non vi può essere nulla di falso. Quindi la beatitudine di Dio non include ogni altra beatitudine.

2. Secondo alcuni vi è una beatitudine consistente in realtà materiali, come i piaceri, le ricchezze e altro del genere: [tutte] cose che non possono convenire a Dio, essendo egli incorporeo. Quindi la beatitudine di Dio non comprende tutte le altre beatitudini.

In contrario: La beatitudine è una perfezione. Ma la perfezione di Dio comprende ogni perfezione, come si è dimostrato sopra [q. 4, a. 2]. Quindi la beatitudine divina include ogni beatitudine.

Dimostrazione: Quanto di desiderabile si trova in qualsiasi beatitudine, sia essa vera o falsa, preesiste in modo eminente nella beatitudine divina. Così, [se si considera] la felicità della vita contemplativa, Dio ha la continua e infallibile contemplazione di se stesso e di tutte le altre cose; [se si considera invece] la felicità della vita attiva, ha il governo di tutto l'universo. Se poi [si considera] la felicità terrena, consistente secondo Boezio [De consol. 3, pr. 2] nei piaceri, nelle ricchezze, nel potere, nelle cariche e nella gloria, Dio in cambio dei piaceri possiede il godimento di sé e di tutte le altre cose; in cambio delle ricchezze ha quella assoluta sufficienza che le ricchezze promettono; in luogo del potere ha l'onnipotenza; in luogo delle cariche il regime universale; in luogo della gloria l'ammirazione di ogni creatura.

Analisi delle obiezioni: 1. Una beatitudine è falsa in quanto si allontana dalla natura della vera beatitudine; e sotto tale aspetto non può trovarsi in Dio. Ma tutto ciò che in essa assomiglia, per quanto lontanamente, alla vera beatitudine, preesiste nella beatitudine divina.

2. I beni che si trovano materialmente negli esseri corporei si trovano in Dio secondo il suo modo, cioè spiritualmente.

E ciò basti per quanto riguarda l'unità dell'essenza divina.

Quaestio 27
Prooemium

Iª q. 27 pr. Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad Trinitatem personarum in divinis. Et quia personae divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine, sive de processione, secundo, de relationibus originis; tertio, de personis. Circa processionem quaeruntur quinque. Primo, utrum processio sit in divinis. Secundo, utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit. Tertio, utrum praeter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis. Quarto, utrum illa alia processio possit dici generatio. Quinto, utrum in divinis sint plures processiones quam duae.

ARGOMENTO 27
LA PROCESSIONE DELLE PERSONE DIVINE
Dopo aver considerato ciò che riguarda l'unità dell'essenza divina, resta da vedere ciò che riguarda la trinità delle Persone [cf. q. 2, Prol.]. E poiché le Persone divine si distinguono per le loro relazioni d'origine, secondo l'ordine della materia tratteremo prima delle origini o processioni, poi delle relazioni di origine [q. 28] e in terzo luogo delle Persone [q. 29].
Sulle processioni si pongono cinque quesiti: 1. Se in Dio vi siano delle processioni; 2. Se qualcuna di queste processioni possa dirsi generazione; 3. Se oltre alla generazione vi sia in Dio qualche altra processione; 4. Se quest'altra processione non possa dirsi anch'essa generazione; 5. Se in Dio vi siano solo due processioni.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 13, q. 1, a. 1; C. G., IV, c. 11; De Pot., q. 10, a. 1
Se in Dio vi siano delle processioni
Pare che in Dio non vi possa essere alcuna processione. Infatti:
1. Processione significa movimento, e precisamente movimento verso l'esterno. Ma in Dio non vi è nulla che sia mobile o esterno. Quindi neppure vi è processione.
2. Ciò che procede è diverso da ciò da cui procede. Ora, in Dio non c'è nulla di diverso, ma somma semplicità. Quindi in Dio non vi è alcuna processione.
3. Il procedere da altri pare che ripugni al concetto di primo principio. Ma come si è provato [q. 2, a. 3], Dio è il primo principio. Quindi in lui non vi può essere alcuna processione.
In contrario: Il Signore dice [Gv 8, 42]: «Sono uscito da Dio».
Dimostrazione: La Sacra Scrittura, trattando di Dio, usa parole esprimenti processione. Questa processione però fu intesa in diversi modi. Alcuni la intesero come processione degli effetti dalle loro cause. E così la intese Ario, il quale diceva che il Figlio procede dal Padre come sua prima creatura, e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio come creatura di entrambi. — Ma allora né il Figlio sarebbe vero Dio, né lo Spirito Santo. Ciò però è in contrasto con quanto viene detto del Figlio [1 Gv 5, 20]: «Noi siamo nel vero Dio e nel Figlio suo Gesù Cristo: egli è il vero Dio». E dello Spirito Santo è detto [1

Cor 6, 19]: «Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo?».
Ora, avere un tempio spetta a Dio solo.
Altri invece presero la processione nel senso che le si dà quando si dice che la causa procede nel suo effetto, o in quanto lo produce, o in quanto gli imprime la propria somiglianza. E in questo senso la interpretò Sabellio, il quale affermava che lo stesso Dio Padre è detto Figlio in quanto prese carne dalla Vergine. E diceva che è anche Spirito Santo in quanto santifica e vivifica l'uomo. — Questo senso però è escluso da ciò che il Signore dice di se stesso [Gv 5, 19]: «Il Figlio da sé non può fare nulla», e da molte altre espressioni in base alle quali risulta che il Figlio è distinto dal Padre.
Ora, se si guarda bene, si vede che tanto l'uno quanto l'altro presero il termine processione nel senso di moto tendente all'esterno: quindi né l'uno né l'altro ammise la processione in Dio stesso. Essendo però ogni processione la conseguenza di qualche azione, come dall'azione che tende a un oggetto esteriore deriva una processione all'esterno, così dall'azione che resta nell'agente si ha una processione che resta nell'interno stesso dell'agente. E ciò appare molto chiaramente nell'intelletto, la cui azione, cioè l'intendere, rimane in chi intende. Infatti in chiunque intende, per ciò stesso che intende, c'è qualcosa che procede in lui, che è il concetto [o l'idea] della cosa intesa, che sgorga dall'attività della mente e dalla nozione della cosa intesa. Ed è questo concetto, o idea, che viene espresso esternamente con la voce: e viene detto verbo mentale, significato dal verbo orale [o parola].
Ora, essendo Dio al di sopra di tutte le cose, ciò che si dice di lui non va inteso per analogia con le creature inferiori, ma con le superiori, cioè con le sostanze intellettuali; e per di più anche le similitudini desunte da esse sono insufficienti a rappresentare le realtà divine. Quindi la processione [divina] non va presa nello stesso senso di quella che si verifica nei corpi con il moto locale o con l'azione transitiva di una causa su degli oggetti esteriori, come quella del fuoco su un oggetto scaldato, ma piuttosto come un'emanazione intellettuale, quale è quella del verbo mentale che resta nella mente che lo esprime. E in questo senso la fede cattolica pone delle processioni in Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento ha valore per la processione che è un moto locale, o conseguenza di un'azione tendente a una materia esterna o a un effetto esteriore; ma una tale processione non esiste in Dio, come si è spiegato [nel corpo].
2. Ciò che procede per processione all'esterno deve essere diverso dal principio da cui procede. Ciò che però procede interiormente per processo intellettuale non occorre che sia diverso: anzi, quanto più perfettamente procede, tanto più si identifica con ciò da cui procede. Infatti è chiaro che quanto più perfettamente una cosa viene intesa, tanto più intima resta a chi la intende e più unificata [al principio da cui procede]. Tanto più infatti una cosa si identifica con l'intelletto quanto più l'intelletto attualmente la intende. Quindi, siccome l'intendere di Dio è al vertice dell'[attualità o] perfezione, come si è detto [q. 14, a 1], necessariamente il Verbo divino è una cosa stessa col principio da cui procede, senza alcuna diversità.
3. Procedere da un principio come qualcosa di estraneo e diverso da esso

ripugna al concetto di primo principio, ma procedere come qualcosa di intimo e senza alcuna diversità, in maniera intellettuale, è incluso nel concetto di primo principio. Quando infatti diciamo che l'architetto è il principio dell'edificio, nel concetto di questo principio è inclusa l'idea della sua arte; e se l'architetto fosse il primo principio, tale idea sarebbe inclusa nell'idea di primo principio. Ora Dio, che è il primo principio delle cose, sta ad esse come un artefice sta alle sue opere.

Articolo 2

C. G., IV, cc. 10, 11; De Pot., q. 2, a. 1;
De rat. fidei, c. 3; Comp. Theol., cc. 40, 43; In Col., c. 1, lect. 4

Se in Dio qualche processione possa dirsi generazione

Pare che nessuna processione in Dio possa dirsi generazione. Infatti:

1. La generazione è una mutazione dal non essere all'essere, cioè l'opposto della corruzione; e ambedue hanno come soggetto la materia. Ma nulla di tutto ciò conviene a Dio. Quindi nella divinità non ci può essere generazione.

2. La processione che esiste in Dio è di ordine intellettuale, come si è spiegato [a. prec.]. Ma tale processione in noi non si dice generazione. Quindi neppure in Dio.

3. Ogni cosa generata riceve il suo essere dal generante. Quindi l'essere, in ogni cosa generata, è un essere ricevuto. Ma l'essere ricevuto non è di per sé sussistente. Ora, siccome l'essere divino, come si è già dimostrato [q. 3, a. 4], è di per sé sussistente, ne segue che nessuna cosa generata ha l'essere divino. Quindi non si può dire che in Dio ci sia generazione.

In contrario: Sta scritto nei Salmi [2, 7]: «Io oggi ti ho generato».

Dimostrazione: In Dio la processione del verbo prende il nome di generazione. Per chiarire questo punto si deve notare che la parola generazione viene usata in due sensi. Primo, in un senso comune a tutte le cose generabili e corruttibili. E così la generazione non è altro che una mutazione dal non essere all'essere. Secondo, in un senso che è proprio dei viventi: e così la generazione significa l'origine di un vivente da un principio vivente congiunto. E questa è detta propriamente nascita. Tuttavia non ogni vivente si dice generato, ma in senso rigoroso soltanto quello che procede per via di somiglianza. Quindi i peli o i capelli non hanno natura di cosa generata e di figlio, ma la ha soltanto ciò che procede per via di somiglianza. E non basta neppure una somiglianza generica — infatti i vermi che nascono dall'uomo non si dicono generati da lui, né suoi figli, sebbene vi sia una somiglianza generica —, ma si richiede che il generato proceda come simile nella stessa specie naturale, come l'uomo dall'uomo e il cavallo dal cavallo.

Nei viventi dunque che passano dalla potenza all'atto della vita vi sono tutti e due i suddetti tipi di generazione, come negli uomini e negli animali. Se però c'è un vivente la cui vita non passa dalla potenza all'atto, ammesso che in lui vi sia una processione, essa esclude totalmente il primo tipo di generazione, ma potrà avere l'altro, quello esclusivo dei viventi.

Ed è in questo modo che in Dio la processione del verbo è una generazione. Esso infatti procede per un'azione intellettuale che è un'operazione vitale; e

da un principio congiunto, come si è detto [a. prec.]; e secondo una somiglianza, poiché il concetto dell'intelletto è [immagine o] somiglianza della cosa intesa; e nella stessa natura poiché, come si è dimostrato sopra [q. 14, a. 4], l'intendere e l'essere in Dio sono la stessa cosa. Quindi la processione del verbo in Dio è detta generazione, e il verbo che così procede viene detto Figlio.

Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione riguarda la generazione presa nel primo senso, in quanto cioè comporta un passaggio dalla potenza all'atto. Ma come si è già detto [nel corpo], tale generazione non si trova in Dio.

2. In noi l'intendere non è la sostanza dell'intelletto: quindi in noi il verbo che procede per operazione intellettiva non è della stessa natura dell'intelletto da cui procede. Quindi [a questo suo procedere] non conviene propriamente e completamente l'idea di generazione. L'intendere divino, invece, è la stessa sostanza di colui che intende, come si è dimostrato altrove [q. 14, a. 4]: perciò il verbo che ne procede procede come un sussistente della stessa natura del suo principio. Per cui esso è detto in senso proprio generato e Figlio.

Articolo 3

In 1 Sent., d. 13, q. 1, a. 2; C. G., IV, c. 19; De Pot., q. 10, aa. 1, 2; De rat. fidei, c. 3

Se in Dio, oltre alla generazione del verbo, vi sia una seconda processione

Sembra che in Dio non vi sia una seconda processione, oltre alla generazione del verbo. Infatti:

1. Per la stessa ragione per cui si ammette questa [seconda], se ne dovrebbe poi ammettere una terza, e poi una quarta, e così si andrebbe all'infinito, il che è inammissibile. Bisogna quindi fermarsi alla prima, in modo che in Dio non vi sia che un'unica processione.

2. Per ogni natura non c'è che un solo modo di essere comunicata. E ciò perché le operazioni hanno la loro unità e diversità in base al termine. Ora, la processione che si trova in Dio è solo per comunicare la natura divina. Essendo dunque questa una sola, come si è detto [q. 11, a. 3], una sola deve essere la processione in Dio.

3. Se in Dio ci fosse un'altra processione diversa da quella del verbo, non potrebbe essere che quella dell'amore, risultante dall'operazione della volontà. Ma questa processione non può essere distinta da quella intellettuale dell'intelletto, poiché in Dio la volontà non differisce dall'intelletto, come si è già dimostrato [q. 19, a. 1]. Quindi in Dio non c'è un'altra processione oltre a quella del verbo.

In contrario: Lo Spirito Santo procede dal Padre, come è detto nel Vangelo [Gv 15, 26]. Ora, egli è distinto dal Figlio, secondo quanto è scritto [Gv 14, 16]: «Io pregherò il Padre, ed egli vi manderà un altro Consolatore». Quindi in Dio c'è un'altra processione oltre a quella del verbo.

Dimostrazione: In Dio ci sono due processioni: quella del verbo e un'altra ancora. A chiarimento di ciò si tenga presente che in Dio c'è soltanto la processione per azione immanente, e non quella che tende a un termine estrinseco. Ora, una tale azione nella natura intellettuale appartiene all'intelletto e alla volontà: secondo l'azione dell'intelletto si ha la processione del verbo, mentre secondo l'operazione della volontà si trova in noi un'altra processione, cioè quella dell'amore, mediante la quale l'amato si trova nell'amante, a quel modo in cui mediante la concezione del verbo la cosa espressa o intesa è in chi la intende. Quindi, oltre alla processione del verbo, si pone in Dio un'altra processione, quella dell'amore.

Analisi delle obiezioni: 1. Non c'è bisogno di giungere all'infinito nel numero delle processioni divine. Infatti in una natura intellettuale le processioni immanenti si arrestano a quella della volontà.
2. Contrariamente a quanto si verifica nelle altre realtà, tutto ciò che è in Dio è Dio, come si è detto [q. 3, aa. 3, 4]. Quindi con ogni processione immanente in Dio si comunica la natura divina; il che non avviene nelle altre nature.
3. Sebbene in Dio la volontà non differisca dall'intelletto, tuttavia la volontà e l'intelletto richiedono che le loro processioni abbiano tra loro un ordine. Infatti non si dà la processione dell'amore
se non in rapporto a quella del verbo [mentale]: poiché la volontà non può amare se non ciò che è appreso dall'intelletto. Come dunque abbiamo un ordine del verbo rispetto al principio da cui procede,
quantunque in Dio l'intelletto e il verbo mentale siano essenzialmente la stessa cosa, così, sebbene in Dio siano la stessa cosa la volontà e l'intelletto, tuttavia, dato che l'amore non può procedere se non dal verbo mentale, ne viene che la processione dell'amore [anche] in Dio ha una distinzione di ordine da quella del verbo.

Articolo 4
Infra, q. 30, a. 2, ad 2; In 1 Sent., d. 13, q. 1, a. 3, 4; In 3 Sent., d. 8, q. 1, a. 1, ad 8; C. G., IV, c, 19;
De Pot., q. 2, a. 4, ad 7; q. 10, a. 2, ad 22; Comp. Theol., c. 46
Se la processione dell'amore in Dio sia una generazione
Sembra che la processione dell'amore in Dio sia una generazione. Infatti:
1. Ciò che nei viventi procede in somiglianza di natura procede come generato e nato. Ma in Dio ciò che procede come amore procede in somiglianza di natura, altrimenti sarebbe di natura diversa da Dio, e si avrebbe una processione all'esterno. Quindi in Dio ciò che procede come amore procede come generato e nato.
2. La somiglianza appartiene all'amore non meno che al verbo, per cui si dice [Sir 13, 15] che «ogni creatura vivente ama il suo simile». Se dunque a motivo della somiglianza conviene al verbo che procede di essere generato e di nascere, pare che l'essere generato debba convenire anche all'amore che procede.
3. Non può dirsi contenuto in un genere ciò che non è contenuto in qualcuna delle sue specie. Se quindi in Dio vi è una processione di amore, è necessario che oltre a questo nome generico [di processione] essa ne abbia anche un altro speciale. Ma non si può dare altro nome che quello di generazione. Perciò sembra che in Dio anche questa processione dell'amore sia una generazione.
In contrario: Se così fosse, lo Spirito Santo, che procede come amore, procederebbe come generato.
Ma ciò è contrario a quanto è detto nel Simbolo Atanasiano: «Lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio, non come fatto, né creato, né generato, ma come procedente».
Dimostrazione: La processione dell'amore in Dio non può essere detta generazione. A chiarimento di ciò è da notare che tra l'intelletto e la volontà c'è questa differenza, che l'intelletto passa all'atto in quanto l'oggetto inteso è in esso per la sua somiglianza [o rappresentazione]; invece la volontà passa all'atto non perché ci sia in essa una rappresentazione di ciò che è voluto, ma perché ha in sé una certa inclinazione verso la cosa voluta. Quindi la processione propria dell'intelletto è per somiglianza: e può essere detta generazione perché il produrre un proprio simile è caratteristico

della generazione. Invece la processione della volontà non è secondo una somiglianza, ma piuttosto secondo un certo impulso o spinta verso qualcosa. Quindi ciò che in Dio procede come amore non procede come generato o figlio, ma piuttosto come spirito: nome, questo, con cui si indica un moto vitale e una spinta, come si dice che uno è spinto dall'amore a fare qualcosa.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutto ciò che è in Dio è una stessa cosa con la natura divina. Quindi la vera ragione per cui una processione si distingue dall'altra non può essere desunta da questa unità, ma va ricavata dall'ordine che c'è tra di esse. E tale ordine si ricava dalla natura dell'intelletto e della volontà. Quindi dall'indole di queste facoltà tutte e due le processioni in Dio traggono il nome che ne esprime la natura speciale. Ed è per questo che ciò che procede a modo di amore, sebbene riceva la natura divina, tuttavia non si dice nato.
2. Si deve dire che la somiglianza appartiene al verbo e all'amore in modo diverso: al verbo in quanto esso è una certa immagine della cosa intesa, come il generato lo è del generante; all'amore invece non in quanto esso è l'immagine [della cosa amata], ma perché la somiglianza porta ad amare. Quindi non segue che l'amore sia generato, ma solo che il generato è il principio dell'amore.
3. Dio, come si è detto sopra [q. 13, a. 1], non può essere nominato che [a partire] dalle creature. Ora, siccome nelle creature la natura non si comunica che mediante la generazione, tra le processioni divine ha un nome proprio e speciale soltanto la generazione. Quindi la processione che non è una generazione rimane senza un nome particolare. La si può tuttavia chiamare spirazione, poiché è la processione dello spirito.

Articolo 5
C. G., IV, c. 26; De Pot., q. 9, a. 9; q. 10, a. 2, s. c.
Se in Dio vi siano più di due processioni
Sembra che in Dio vi siano più di due processioni. Infatti:
1. Come si attribuisce a Dio la scienza e la volontà, così gli si attribuisce anche la potenza. Se dunque dalla parte dell'intelletto e della volontà si hanno in lui due processione, pare che ce ne debba essere una terza dalla parte della potenza.
2. Sembra che alla bontà in modo particolare convenga di essere principio di processione, dato che il bene tende a diffondere se stesso. Quindi si direbbe che in Dio vi debba essere qualche processione anche secondo la bontà.
3. La fecondità è maggiore in Dio che in noi. Ma in noi non c'è una sola processione concettuale, bensì molte: poiché da un verbo procede un altro verbo, e similmente da un amore un altro amore. Quindi in Dio vi debbono essere più di due processioni.
In contrario: In Dio non vi sono che due procedenti, cioè il Figlio e lo Spirito Santo. Quindi non vi sono che due processioni.
Dimostrazione: In Dio non vi possono essere processioni se non secondo le azioni immanenti. Ora, in una natura intellettuale e divina queste non sono che due sole, cioè l'intendere e il volere. Il sentire infatti, che pare anch'esso un'azione immanente, è estraneo alla natura [puramente] intellettuale; e non è del tutto fuori del genere delle azioni transeunti, poiché si compie mediante l'azione del sensibile sul senso. Resta dunque che in Dio non vi possono essere altre processioni se non quelle del verbo e dell'amore.
Analisi delle obiezioni: 1. La potenza è il principio dell'azione che si esercita su di un altro soggetto: quindi da essa proviene l'azione ad extra. Per questo dall'attributo della potenza non si denomina la processione di una persona divina, ma soltanto la derivazione delle creature.

2. Come dice Boezio [De hebdom.], il bene appartiene all'essenza e non all'operazione, se non forse come oggetto della volontà. Dovendo dunque le processioni divine essere desunte dalle operazioni, ne segue che dalla bontà e da simili attributi non si hanno altre processioni oltre a quelle del verbo e dell'amore, in quanto Dio intende e ama la sua essenza, la sua verità e la sua bontà. 3. Come si è già detto [q. 14, a. 7; q. 19, a. 5], Dio con un semplicissimo atto intende e vuole ogni cosa. Quindi in lui non vi può essere processione di un verbo dal verbo, né di un amore dall'amore, ma in Dio c'è un solo verbo e un solo amore perfettissimi. E in ciò si manifesta la sua perfetta
fecondità.

Quaestio 28
Prooemium

Iª q. 28 pr. Deinde considerandum est de relationibus divinis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Deo sint aliquae relationes reales. Secundo, utrum illae relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixae. Tertio, utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctae ab invicem. Quarto, de numero harum relationum.

ARGOMENTO 28
LE RELAZIONI DIVINE
Passiamo ora a considerare le relazioni divine.
A questo proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se in Dio vi siano delle relazioni reali; 2. Se tali relazioni siano la stessa essenza divina o qualcosa di aggiunto esternamente; 3. Se in Dio vi possano essere più relazioni fra loro realmente distinte; 4. Quale sia il numero di queste relazioni.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 26, q. 2, a. 1; C. G., IV, c. 14; De Pot., q. 8, a. 1; Comp. Theol., c. 53; In Ioan., c. 16, lect. 4
Se in Dio vi siano delle relazioni reali
Pare che in Dio non vi siano delle relazioni reali. Infatti:
1. Boezio [De Trin. 4] dice: «Quando le nostre categorie si riferiscono a Dio, quelle che gli si possono riferire si mutano nella categoria di sostanza; però in nessun modo gli possiamo attribuire la relazione». Ma tutto ciò che è realmente in Dio possiamo a lui attribuirlo. Quindi in lui non c'è realmente alcuna relazione.
2. Boezio asserisce nello stesso libro [6] che «nella SS. Trinità la relazione del Padre al Figlio, e quella di ambedue allo Spirito Santo, è come quella di un'identica cosa a se stessa». Ma questa è solo una relazione di ragione: poiché ogni relazione reale richiede due termini reali. Quindi le relazioni che si pongono in Dio non sono reali, ma solo di ragione.
3. La relazione di paternità è una relazione di principio. Ora, l'espressione: Dio è il principio delle creature non implica una relazione reale, ma solo di ragione. Quindi neppure la paternità è una relazione reale. E lo stesso si deve dire delle altre relazioni che si attribuiscono a Dio.

4. La generazione in Dio avviene come processione del verbo mentale. Ma le relazioni che derivano dalle operazioni intellettuali sono relazioni di ragione. Quindi in Dio la paternità e la filiazione, che sono desunte dalla generazione, sono soltanto relazioni di ragione.
In contrario: Il Padre non è detto tale se non per la paternità, e il Figlio per la filiazione. Se dunque la paternità e la filiazione non sono realmente in Dio, ne segue che egli non è Padre e Figlio realmente, ma solo secondo il nostro modo di concepire: e questa è l'eresia di Sabellio.
Dimostrazione: Vi sono in Dio alcune relazioni reali. Per chiarire questo punto si deve notare che solo nella categoria della relazione si trovano alcune specie che non sono reali, ma soltanto di ragione. Il che non avviene nelle altre categorie: poiché queste altre, come la quantità e la qualità, prese anche secondo il loro concetto essenziale, significano qualcosa di inerente al soggetto. Invece la relazione, presa secondo il suo concetto essenziale, comporta solo un ordine a qualche altra cosa. E tale ordine qualche volta è nella natura stessa delle cose: come quando queste per natura sono tra loro ordinate e tendono l'una all'altra. E le relazioni di questo tipo sono necessariamente reali.
Come nei gravi c'è l'inclinazione e la tendenza verso il centro della terra, e perciò vi è in essi un ordine o relazione a questo centro. E lo stesso avviene in altre cose simili. Invece talvolta il rapporto espresso dai termini relativi si trova soltanto nella ragione che conosce e confronta un termine con l'altro; e allora si ha una relazione soltanto di ragione: come quando questa mette in rapporto l'uomo con l'animale come la specie al genere.
Ora, quando un soggetto procede da un principio di uguale natura, tutti e due, ossia ciò che procede e il suo principio, necessariamente convengono nello stesso ordine, e perciò le relazioni che li uniscono sono di necessità relazioni reali. Essendo dunque le processioni divine in identità di natura, come si è detto [q. 27, a. 3, ad 2], anche le relazioni che ne seguono sono necessariamente relazioni reali.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che la relazione, secondo la sua natura di relazione, non può essere in alcun modo attribuita a Dio in quanto la natura propria di tale categoria non viene desunta dal soggetto in cui si trova, ma dal riferimento all'altro [termine della relazione]. Con ciò però Boezio non ha voluto escludere da Dio le relazioni, ma solo affermare che esse, secondo la loro propria natura, non si predicano in quanto inerenti, ma piuttosto in quanto riferentisi all'altro termine.
2. La relazione indicata dall'espressione identica cosa è una relazione puramente di ragione se [la cosa] è presa come identica sotto ogni aspetto: poiché una tale relazione non può consistere che in un certo rapporto, stabilito dalla mente, di una cosa con se stessa, presa sotto due considerazioni diverse. Diverso è invece il caso quando si dice che due cose numericamente distinte sono identiche nel genere o nella specie. Quindi Boezio paragona le relazioni che sono in Dio a quella di identità non in tutto, ma solo in quanto con tali relazioni la sostanza [divina] non acquista diversità, proprio come nel caso della relazione di identità.
3. Siccome le creature procedono da Dio secondo una diversità di natura,

Dio si trova fuori di tutto l'ordine delle creature; e il rapporto che egli ha verso le creature non proviene dalla sua natura, poiché egli non le produce per una necessità intrinseca, ma da un'azione libera del suo intelletto e della sua volontà, come si è detto [q. 14, a. 8; q. 19, a. 4]. Quindi in Dio non c'è una relazione reale alle creature; però nelle creature c'è una relazione reale a Dio, essendo esse contenute sotto l'ordine divino e dipendendo nella loro natura da Dio. Ma le processioni divine sono secondo l'identità di natura. Quindi il paragone non regge.

4. Le relazioni che sorgono nelle cose per le sole operazioni della mente sono relazioni soltanto di ragione perché poste dalla mente stessa nelle cose intese. Invece le relazioni che seguono le operazioni della mente e intercorrono tra il verbo mentale e il principio da cui procede non sono soltanto di ragione, ma reali: poiché l'intelletto, o la ragione, è qualcosa di reale che ha un rapporto reale con ciò che procede mentalmente, come le realtà corporali hanno una relazione reale con ciò che procede materialmente [da esse]. E in questo senso la paternità e la filiazione esistono in Dio realmente.

Articolo 2

In 1 Sent., d. 33, q. 1, a. 1; C. G., IV, c. 14; De Pot., q. 8, a. 2; Quodl., 6, q. 1; Comp. Theol., cc. 54, 66, 67

Se la relazione in Dio sia identica alla sua essenza

Pare che in Dio la relazione non sia identica alla sua essenza. Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 5, 5] dice: «Non tutto ciò che si predica di Dio sta a indicare la sostanza, poiché alcune cose si dicono di lui in ordine ad altro, come egli è detto Padre in ordine al Figlio; ora, queste [espressioni] non stanno a indicare la sua sostanza». Quindi la relazione non è l'essenza divina.

2. Lo stesso S. Agostino [De Trin. 7, 1] asserisce: «Nelle cose che sono denominate da una relazione, oltre a questa c'è in esse qualcos'altro, come nell'uomo-padrone e nell'uomo-servo». Se dunque in Dio ci sono delle relazioni bisogna che in lui, oltre alla relazione, ci sia anche qualche altra cosa. Ma quest'altra cosa non può essere che l'essenza. Quindi questa si distingue dalle relazioni.

3. L'essere di ogni cosa relativa è il riferirsi ad altro, come dice Aristotele [Praed. 5, 24]. Se dunque la relazione fosse identica all'essenza, ne seguirebbe che l'essere dell'essenza divina sarebbe una semplice relazione; ma ciò ripugna alla perfezione dell'essere divino, che è massimamente assoluto e sussistente, come si è detto [q. 3, a. 4]. Quindi la relazione non è l'essenza divina.

In contrario: Tutto ciò che non è l'essenza divina è una creatura. Ma la relazione viene attribuita a Dio come qualcosa di reale. Se dunque essa non si identifica con l'essenza divina, [allora] è qualcosa di creato, e come tale non meritevole di adorazione latreutica; il che va contro quanto si canta nel Prefazio: «Noi adoriamo la Trinità delle Persone, l'uguaglianza nella maestà divina».

Dimostrazione: È risaputo che Gilberto Porretano errò su questo argomento, ma poi ritrattò il suo errore nel Concilio di Reims. Diceva infatti che le relazioni

in Dio sono assistenti, ossia apposte dall'esterno.
Per chiarire questo punto è necessario osservare che in ognuno dei nove generi di accidenti si devono distinguere due elementi. Il primo è l'essere che conviene a ognuno di tali generi in quanto accidenti. E questo, comune a tutti [e nove], è l'essere nel soggetto, poiché l'essere dell'accidente è appunto l'essere in [un soggetto]. L'altro elemento a cui si deve badare è ciò che forma la ragione propria di ciascun genere e ne è l'elemento distinguente.
Ora, negli altri generi diversi dalla relazione, come nella quantità e nella qualità, anche questo elemento distinguente viene preso in rapporto al soggetto: poiché la quantità è detta misura della sostanza, e la qualità è una disposizione della sostanza. Invece l'elemento distinguente della relazione viene preso in rapporto non al soggetto in cui si trova, ma a qualcosa di esterno.
Se dunque anche nelle creature consideriamo le relazioni secondo ciò che loro compete di proprio, cioè come relazioni, troviamo che sono assistenti, non fissate intrinsecamente: poiché allora significano il rapporto che, in certo qual modo, parte dalla stessa cosa che viene riferita per tendere verso un'altra. Se invece le stesse relazioni vengono considerate come accidenti, allora sono inerenti al soggetto e hanno in esso un essere accidentale. Ma Gilberto Porretano considerò le relazioni solo nel primo modo.
Ora, tutto ciò che nelle creature ha un essere accidentale, trasferito in Dio ne acquista uno sostanziale, poiché in Dio non c'è nulla di accidentale, ma tutto ciò che è in lui è la sua stessa essenza. Così dunque la relazione che esiste realmente in Dio, da quel lato in cui nelle creature ha un essere accidentale, in Dio ha quello sostanziale dell'essenza divina, assolutamente identico ad essa. Invece in quanto relazione non indica alcun ordine all'essenza, ma piuttosto al suo correlativo. E così è chiaro che la relazione esistente realmente in Dio è realmente identica all'essenza; e non ne è distinta se non per una differenza concettuale, in quanto nella relazione è incluso l'ordine al termine correlativo, ordine che non è incluso nel concetto di essenza. È dunque evidente che in Dio l'essere della relazione non è diverso da quello dell'essenza, ma è la stessa e identica cosa.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino con quelle parole non vuol dire che la paternità, od ogni altra relazione che si trova in Dio, non sia identica nel suo essere all'essenza divina, ma soltanto che non si predica come sostanza, cioè come esistente nel soggetto a cui viene attribuita, bensì in quanto si riferisce a un altro termine. — E per questo si dice che in Dio non vi sono che due predicamenti. Poiché gli altri comportano un ordine al soggetto di cui si predicano, tanto secondo il loro essere quanto secondo la loro ragione specifica, mentre invece nulla di quanto è in Dio, data la sua somma semplicità, può avere altro rapporto col soggetto in cui si trova che non sia quello di identità.
2. Come nelle creature che sono denominate da una relazione non c'è soltanto questa relazione, ma anche qualcos'altro di assoluto, così anche in Dio, sebbene in modo differente. Nelle creature infatti ciò che si trova oltre a quanto è significato dal nome relativo è un'altra cosa; in Dio invece è la stessa e identica cosa, cioè la sostanza divina, la quale però non è perfettamente

espressa dal nome relativo, non essendo limitata al significato di tale nome. Si è detto infatti, parlando dei nomi divini [q. 13, a. 2], che in Dio vi è assai più di quanto si possa esprimere con qualsiasi nome. Quindi non segue che in Dio, oltre alle relazioni, vi sia qualche altra cosa realmente, ma soltanto se si considera la natura propria dei nomi.
3. Se la perfezione divina non contenesse nulla di più di quanto è significato dal nome relativo, il suo essere sarebbe imperfetto, poiché consisterebbe nella semplice relazione: come non sarebbe sussistente se non contenesse nulla di più di quanto viene significato con il nome «sapienza». Essendo invece la perfezione dell'essenza divina maggiore di quanto possa esprimersi a parole, se un nome relativo, o qualsiasi altro nome, non significa qualcosa di perfetto, non ne segue che l'essenza divina sia imperfetta: poiché, come si è detto [q. 4, a. 2], essa racchiude in se stessa ogni genere di perfezione.

Articolo 3
In 1 Sent., d. 26, q. 2, a. 2; De Pot., q. 2, aa. 5, 6
Se le relazioni esistenti in Dio si distinguano realmente fra di loro
Pare che le relazioni esistenti in Dio non si distinguano realmente fra di loro. Infatti:
1. Più cose identiche a una medesima sono identiche tra loro. Ma ogni relazione esistente in Dio si identifica realmente con la sostanza divina. Quindi tali relazioni non si distinguono realmente fra di loro.
2. Come la paternità e la filiazione si distinguono dall'essenza divina solo per il proprio concetto espresso dai nomi, così anche si distinguono la bontà e la potenza. Ma la bontà e la potenza in Dio non sono realmente distinte per questa distinzione concettuale. Quindi neppure la paternità e la filiazione sono distinte.
3. In Dio non c'è distinzione reale se non per l'origine. Ma una relazione non scaturisce dall'altra. Quindi le relazioni non sono distinte realmente fra di loro.
In contrario: Dice Boezio [De Trin. 6]: «In Dio la sostanza mantiene l'unità, mentre la relazione moltiplica la trinità». Se dunque le relazioni non si distinguono realmente, in Dio non si avrà una trinità reale, ma solo di ragione; e questo è l'errore di Sabellio.
Dimostrazione: Per ciò stesso che a un soggetto si attribuisce qualcosa, gli si deve attribuire anche tutto ciò che è incluso nel concetto di tale cosa: come a chiunque si attribuisce l'umanità si deve attribuire anche la razionalità. Ora, nel concetto di relazione è incluso il rapporto di una cosa a un'altra opposta in modo relativo. Poiché dunque in Dio vi sono delle relazioni reali, come si è detto [a. 1], ci deve anche essere un'opposizione reale. E tale opposizione include nel suo concetto la distinzione. Quindi in Dio ci deve essere una distinzione reale, non già in quanto vi è in lui di assoluto, cioè nell'essenza, che è somma unità e semplicità, ma in ciò che è relativo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'assioma aristotelico [Phys. 3, 3]: «se due cose sono identiche a una terza sono identiche anche fra di loro», vale per quelle cose che sono identiche tanto nella realtà quanto nel concetto, come p.

es. abito e vestito; non vale invece per quelle che sono diverse nel concetto. Per cui il Filosofo dice nello stesso luogo che, sebbene l'azione si identifichi col moto, e così pure la passione, non ne segue però che l'azione sia identica alla passione: perché nell'azione è incluso il riferimento del moto al principio da cui proviene, mentre nella passione è incluso [il riferimento] al soggetto nel quale il moto è ricevuto. E allo stesso modo, sebbene la paternità sia realmente identica all'essenza divina, e così pure la filiazione, tuttavia queste due cose nei loro concetti includono rapporti opposti. Quindi sono distinte l'una dall'altra.

2. La potenza e la bontà non includono nel loro concetto alcuna opposizione: perciò il paragone non regge.

3. Sebbene, propriamente parlando, le relazioni non nascano o procedano l'una dall'altra, tuttavia sorgono dai termini opposti della processione di una cosa da un'altra.

Articolo 4

Se in Dio vi siano soltanto quattro relazioni reali, cioè la paternità, la filiazione, la spirazione e la processione

Pare che in Dio non vi siano soltanto quattro relazioni reali, cioè la paternità, la filiazione, la spirazione e la processione. Infatti:

1. Si deve tener conto in Dio anche delle relazioni esistenti fra l'intelletto e la cosa intesa, e tra la volontà e l'oggetto voluto: relazioni, queste, che Pareno anch'esse reali, e non sono comprese fra le precedenti. Quindi in Dio non ci sono solo quattro relazioni reali.

2. Le relazioni reali in Dio sorgono dalla processione intellettuale del verbo. Ma secondo Avicenna [Met. 3, 10] le relazioni mentali si moltiplicano all'infinito. Quindi in Dio c'è un numero infinito di relazioni.

3. Come si è detto sopra [q. 15, a. 2], in Dio da tutta l'eternità ci sono le idee [archetipe] le quali, come pure si è detto [l. cit.], si distinguono tra loro solo per il diverso ordine alle creature. Quindi in Dio c'è un numero molto maggiore di relazioni che non le quattro suddette.

4. L'uguaglianza, la somiglianza e l'identità sono anch'esse relazioni, ed esistono in Dio da tutta l'eternità. Quindi da tutta l'eternità ci sono in Dio più relazioni che le [quattro] suddette.

In contrario: Pare invece che ve ne siano meno di quelle quattro poiché, come dice Aristotele [Phys. 3, 3], «è identica la strada da Atene a Tebe e da Tebe ad Atene». Quindi, per la medesima ragione, Pare che sia identica la relazione del padre al figlio, detta paternità, e quella del figlio al padre, detta filiazione. E così non sono quattro le relazioni in Dio.

Dimostrazione: Secondo il Filosofo [Met. 5, 15] ogni relazione si fonda o sulla quantità, come il doppio, la metà, ecc., oppure sull'azione e la passione, come quella che c'è tra chi fa e ciò che è fatto, tra padre e figlio, tra padrone e servo, e simili. Ma non essendovi in Dio quantità (poiché egli, come dice S. Agostino [Contra Ep. Manich. 15], è «grande, ma non in estensione»), ne segue che ogni relazione reale che c'è in lui non può avere altro fondamento che l'azione. Non però quella da cui procede qualcosa al di fuori di lui poiché,

come si è detto [a. 1, ad 3; q. 13, a. 7], le relazioni fra Dio e le creature non sono in lui reali. Quindi non possono esserci relazioni reali in Dio se non per quelle azioni in virtù delle quali si hanno processioni non al di fuori, ma dentro Dio stesso.

Ora, come si è detto [q. 27, a. 5], queste processioni sono soltanto due: una per l'azione dell'intelletto, ed è la processione del verbo, l'altra per l'azione della volontà, ed è la processione dell'amore. A ognuna di queste processioni poi corrispondono due relazioni opposte: una del procedente dal suo principio, l'altra del principio stesso. La processione del verbo è poi detta generazione, nel significato rigoroso proprio degli esseri viventi. Ora, nei viventi di vita perfetta la relazione che conviene al principio della generazione si dice paternità, mentre la relazione di ciò che procede per generazione dal principio è detta filiazione. Invece la processione dell'amore, come si è detto [q. 27, a. 4], non ha un nome proprio: quindi neppure hanno un nome proprio le relazioni che ne seguono. Si chiama però spirazione la relazione del principio di questa processione, mentre [si chiama] processione la relazione del procedente; sebbene questi due nomi appartengano alle processioni od origini, e non alle relazioni.

Analisi delle obiezioni: 1. Negli enti in cui l'intelletto e il suo oggetto, la volontà e ciò che è voluto sono cose diverse, la relazione della conoscenza all'oggetto e del volere alla cosa voluta è reale. Non è così però in Dio, nel quale si identificano assolutamente l'intelletto e l'oggetto, la volontà e la cosa voluta, poiché è intendendo se medesimo che egli intende tutte le cose; e lo stesso si dica della volontà e della cosa voluta. Quindi in Dio queste relazioni non sono reali, come non è reale la relazione di una cosa con se stessa. Tuttavia è reale la relazione al verbo: poiché il verbo va inteso come il termine che procede dall'azione intelligibile, e non come la cosa intesa. Quando infatti intendiamo, p. es., una pietra, si dice verbo l'idea che di essa si forma l'intelletto.

2. In noi le relazioni di ordine intellettuale possono moltiplicarsi all'infinito perché l'uomo con un atto intende la pietra, e con un altro intende di averla intesa, e con un altro ancora intende questo stesso intendere; e così all'infinito si moltiplicano gli atti dell'intendere, e conseguentemente le relazioni intese. Ciò però non ha luogo in Dio, che tutto intende con un unico atto.

3. Le relazioni delle idee alle cose esistono in quanto oggetto della conoscenza di Dio. Quindi dalla loro pluralità non segue che in Dio ci siano più relazioni, ma solo che egli conosce più relazioni.

4. Le relazioni di uguaglianza e di somiglianza in Dio non sono relazioni reali, ma soltanto di ragione, come verrà spiegato in seguito [q. 42, a. 1, ad 4].

5. [S. c.]. La strada da un luogo a un altro e viceversa è la stessa, però i rapporti sono diversi. Quindi da tale identità [della strada] non si può concludere che sia identica la relazione di padre a figlio e di figlio a padre. Si potrebbe invece dirlo di un'eventuale realtà assoluta interposta fra di loro.

## Quaestio 29

### Prooemium

Iª q. 29 pr. Praemissis autem his quae de processionibus et relationibus praecognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis. Et primo, secundum considerationem absolutam; et deinde secundum comparativam considerationem. Oportet autem absolute de personis, primo quidem in communi considerare; deinde de singulis personis. Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur, primo quidem, significatio huius nominis persona; secundo vero, numerus personarum; tertio, ea quae consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas et solitudo, et huiusmodi; quarto vero, ea quae pertinent ad notitiam personarum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de definitione personae. Secundo, de comparatione personae ad essentiam, subsistentiam et hypostasim. Tertio, utrum nomen personae competat in divinis. Quarto, quid ibi significet.

ARGOMENTO 29
LE PERSONE DIVINE
Premesso quanto era necessario sapere sulle processioni e sulle relazioni, dobbiamo affrontare lo studio delle Persone [cf. q. 27, Prol.]. E in primo luogo le considereremo in se stesse, quindi nei loro rapporti [q. 39]. Ora, le Persone in se stesse bisogna considerarle innanzi tutto in generale, poi singolarmente [q. 33]. E nella considerazione generale delle Persone Pare che rientrino questi quattro temi: primo, il significato del nome persona; secondo, il numero delle Persone [q. 30]; terzo, le conseguenze del numero delle Persone, e cioè l'opposizione, la diversità, la somiglianza e simili [q. 31]; quarto, la nostra conoscenza delle Persone divine [q. 32].
Sul primo tema si pongono quattro quesiti: 1. Come si definisca la persona; 2. Quali rapporti essa abbia con l'essenza, con la sussistenza e con l'ipostasi; 3. Se il termine persona si possa attribuire a Dio; 4. Che cosa significhi attribuito a Dio.

Articolo 1
Infra, a. 3, ad 2, 4; III, q. 2, a. 2; In 1 Sent., d. 25, q. 1, a. 1; De Pot., q. 9, a. 2; De unione, a.1
Definizione della persona
Pare che la definizione della persona data da Boezio [De duab. nat. 3], cioè «la persona è una sostanza individuale di natura razionale», non sia accettabile. Infatti:
1. I singolari non si definiscono. Ora, persona significa qualcosa di singolare. Quindi è fuori luogo definire la persona.
2. Sostanza, che fa parte della definizione di persona, o sta per sostanza prima o sta per sostanza seconda. Se sta per sostanza prima l'aggiunta di individuale è superflua: essendo appunto la sostanza prima quella individuale. Se invece sta per sostanza seconda, allora l'aggiunta è falsa, per l'opposizione che c'è tra il sostantivo e l'aggettivo, essendo sostanze seconde i generi e le specie. È dunque una definizione male assegnata.
3. Nella definizione di una cosa reale non si devono mettere nomi di [seconda] intenzione. Non sarebbe infatti bene dire che l'uomo è una specie dell'animale, essendo uomo un nome di realtà, e specie un nome di [seconda] intenzione. Quindi, siccome persona è un nome di realtà (poiché significa

una sostanza di natura razionale), nella sua definizione non è usato a proposito il termine individuale, che è un nome di [seconda] intenzione.
4. La natura, come dice Aristotele [Phys. 2, 1], «è un principio di moto e di quiete nel soggetto in cui si trova non accidentalmente, ma per se stessa». Ma la persona si trova anche in soggetti del tutto immobili, come in Dio e negli angeli. Quindi nella definizione di persona non si doveva mettere natura, ma piuttosto essenza.
5. L'anima separata è una sostanza individuale di natura razionale. E tuttavia non è una persona. Quindi la persona è stata male definita da Boezio.
Dimostrazione: Sebbene l'universale e il particolare si trovino in tutti i generi [o predicamenti], tuttavia l'individuo si ha specialmente nel genere della sostanza. Infatti la sostanza è individuata da se stessa, mentre l'accidente è individuato dal suo soggetto, che è la sostanza: la bianchezza infatti è questa qui [e non un'altra] perché è in questo soggetto. Quindi gli individui sostanziali, a preferenza degli altri, hanno un nome proprio, e sono detti ipostasi o sostanze prime.
L'individuo particolare poi si trova in un modo ancora più speciale e più perfetto nelle sostanze razionali, che hanno il dominio dei propri atti e che si muovono da se stesse, non già spinte dall'esterno come gli altri esseri; e le azioni d'altra parte si verificano proprio nelle realtà particolari. Quindi, fra tutte le altre sostanze, gli individui di natura razionale hanno un nome speciale. E questo nome è persona. Nella suddetta definizione dunque si mette sostanza individuale per significare il singolare nel genere della sostanza, e si aggiunge di natura razionale per indicare il singolare nelle sostanze razionali.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene non si possa definire questo o quel singolare determinato, si può però benissimo definire lo stato di singolarità: e così Aristotele definisce la sostanza prima [Praed. 3]. E nella stessa maniera Boezio definisce la persona.
2. Secondo alcuni, la sostanza posta nella definizione della persona sta per la sostanza prima che è l'ipostasi. Né è superflua [a loro giudizio] l'aggiunta di individuale. Poiché con il nome di ipostasi o di sostanza prima si vuole escludere lo stato di universalità e la condizione di parte (poiché l'uomo in genere non lo diciamo un'ipostasi, e neppure diciamo che lo sia una mano, essendo essa una parte), mentre con l'aggiunta di individuale si esclude dalla persona la ragione di assumibilità: poiché la natura umana in Cristo non è persona, essendo stata assunta da un soggetto più nobile, cioè dal Verbo di Dio. — Però è meglio dire che sostanza è presa in generale, come ancora divisibile in prima e seconda, e quindi con l'aggiunta di individuale si viene a indicare la sostanza prima.
3. Siccome le differenze sostanziali non ci sono note o non hanno nome, qualche volta siamo costretti a usare in loro vece differenze accidentali, come quando si dice che il fuoco è un corpo semplice, caldo e secco: poiché gli accidenti propri sono gli effetti e la manifestazione delle forme sostanziali. E allo stesso modo si possono usare i nomi di [seconda] intenzione per definire le cose, in quanto essi fanno le veci dei nomi mancanti. Ed è per questo che il termine individuale viene posto nella definizione della persona, per indicare cioè il modo di esistere che conviene alle sostanze particolari.

4. Come dice il Filosofo [Met. 5, 4], il nome natura in origine fu usato per indicare la generazione dei viventi, che viene detta nascita. E siccome questa generazione procede da un principio intrinseco, tale nome fu esteso a indicare il principio intrinseco di qualsiasi moto. E così Aristotele [Phys. 2, 1] definisce la natura. Siccome poi questo principio può essere formale o materiale, comunemente tanto la forma quanto la materia si dicono natura. Essendo poi la forma il principio perfettivo dell'essenza di qualsiasi cosa, questa essenza, espressa dalla definizione, è detta comunemente anch'essa natura. E in questo senso è qui usata. Per cui Boezio [De duab. nat. 1] dice che «la natura è la differenza specifica costitutiva di ciascuna cosa»: infatti la differenza specifica è quella che completa la definizione e viene desunta dalla forma propria della cosa. Quindi era più conveniente che nella definizione di persona, che è un singolare di un certo genere determinato, si usasse il nome di natura anziché quello di essenza, poiché quest'ultimo nome è desunto dall'essere, che è la realtà più comune.
5. L'anima è soltanto una parte dell'uomo: e come tale, anche separata, dal momento che ritiene la capacità di riunirsi [al corpo] non può essere detta sostanza individuale come l'ipostasi o la sostanza prima; e così è della mano e di qualsiasi altra parte dell'uomo. Quindi non le conviene né la definizione né il nome di persona.

Articolo 2
In 1 Sent., d. 23, a. 1; De Pot., q. 9, a. 1
Se persona sia la stessa cosa che ipostasi, sussistenza ed essenza
Pare che persona sia la stessa cosa che ipostasi, sussistenza ed essenza.
Infatti:
1. Boezio [De duab. nat. 3] dice che «i Greci chiamarono ipostasi la sostanza individuale di natura razionale». Ma per noi anche il termine persona ha questo significato. Quindi la persona è lo stesso che l'ipostasi.
2. Come diciamo che in Dio ci sono tre persone, così diciamo che ci sono tre sussistenze; ma non sarebbe così se persona e sussistenza non significassero la stessa cosa. Quindi persona e sussistenza significano la stessa cosa.
3. Boezio [In Cat. Arist., De subst.] dice che usìa, equivalente a essenza, significa il composto di materia e forma. Ora, ciò che è composto di materia e forma è l'individuo [del genere] sostanza, che è detto ipostasi o persona. Quindi Pare che tutti questi nomi significhino la stessa cosa.
In contrario: 1. Boezio afferma [De duab. nat. 3] : «I generi e le specie sussistono soltanto, mentre gli individui non soltanto sussistono, ma anche sottostanno [in funzione di supposìti]». Ma da sussistere sono detti sussistenze, come da sottostare sostanze o ipostasi. Siccome dunque essere ipostasi o persona non conviene ai generi e alle specie, l'ipostasi e la persona non si identificano con la sussistenza.
2. Inoltre Boezio [In Cat. Arist., De subst.] dice che l'ipostasi è la materia, la usìosis invece, cioè la sussistenza, la forma. Ora, né la materia né la forma possono dirsi persona. La persona perciò differisce dall'ipostasi e dalla sussistenza.
Dimostrazione: Secondo il Filosofo [Met. 5, 8], il termine sostanza può essere

preso in due sensi. Primo, si dice sostanza la quiddità di una cosa espressa dalla definizione, come diciamo che la definizione esprime la sostanza della cosa: e questa sostanza, che i Greci dicono usìa, noi possiamo chiamarla essenza. — Secondo, si dice sostanza il soggetto o supposito che sussiste nel genere [o predicamento] della sostanza. E questa, presa in generale, può essere indicata con un nome che ne esprime la funzione logica, e allora viene detta soggetto o supposito. La si designa poi anche con tre nomi che esprimono la realtà [concreta], e cioè res naturae, sussistenza e ipostasi, secondo tre diversi aspetti della sostanza presa in quest'ultimo senso.

In quanto cioè esiste in se stessa e non in un altro [soggetto] è detta sussistenza: infatti diciamo sussistenti quelle cose che sussistono in sé e non in altro. In quanto invece fa da supposito a una natura presa nella sua universalità è detta res naturae: come quest'uomo è una res naturae della natura umana. In quanto infine fa da supposito agli accidenti prende il nome di ipostasi o sostanza. Quello poi che questi tre nomi significano universalmente per tutti i generi di sostanze, il termine persona lo significa nel genere delle sostanze razionali.

Analisi delle obiezioni: 1. Per i Greci ipostasi, secondo il significato proprio della parola, indica l'individuo di qualsiasi sostanza, ma secondo l'uso indica solo l'individuo di natura razionale, attesa l'eccellenza di questa natura.

2. Come noi diciamo al plurale che in Dio vi sono tre persone e tre sussistenze, così i Greci dicono che vi sono tre ipostasi. Però siccome il nome di sostanza, che propriamente corrisponde a ipostasi, per noi è equivoco, dato che alcune volte significa l'essenza e altre volte l'ipostasi, per evitare il pericolo di errore si è preferito tradurre ipostasi col termine sussistenza, anziché con quello di sostanza.

3. L'essenza, propriamente, è ciò che viene espresso dalla definizione. Ora, la definizione comprende i princìpi specifici, e non quelli individuali. Quindi nelle cose composte di materia e di forma l'essenza non significa né la sola forma né la sola materia, ma il composto di materia e di forma comuni, in quanto sono princìpi della specie. Invece il composto formato di questa materia e di questa forma ha natura di ipostasi e di persona. Infatti l'anima, la carne e le ossa appartengono alla struttura dell'uomo, mentre questa anima, questa carne e queste ossa appartengono alla struttura [propria] di questo uomo. Perciò l'ipostasi e la persona aggiungono all'essenza i princìpi individuali; e nei composti di materia e di forma non coincidono con l'essenza, come si è già detto sopra [q. 3, a. 3] parlando della semplicità divina.

4. Boezio dice che i generi e le specie sussistono in quanto il sussistere appartiene ad alcuni individui per il fatto che sono racchiusi in generi o specie del predicamento sostanza, non già nel senso che sussistano le specie o i generi, a meno che non [si parli] secondo l'opinione di Platone [Phaed. 48 s.], il quale riteneva le specie delle cose come sussistenti, indipendentemente dai singolari. Sottostare [in funzione di supposito] appartiene invece a questi medesimi individui in ordine agli accidenti, che sono fuori delle specie e dei generi.

5. L'individuo composto di materia e di forma ha dalla materia la proprietà di sottostare agli accidenti, per cui Boezio [De Trin. 2] afferma: «Una forma

semplice non può essere soggetto». Ma il sussistere di per sé [un individuo] lo ha dalla sua forma, che non sopravviene a una realtà già sussistente, ma dà l'essere attuale alla materia, in modo che l'individuo possa così sussistere. Egli quindi attribuisce l'ipostasi alla materia e l'usìosis o sussistenza alla forma per il fatto che la materia è il principio del sottostare [in funzione di supposito], e la forma è il principio del sussistere.

Articolo 3
In 1 Sent., d. 23, q. 1, a. 2; De Pot., q. 9, a. 3
Se a Dio si possa attribuire il nome di persona
Pare che, parlando di Dio, non si debba usare il nome di persona. Infatti:
1. Dionigi [De div. nom. 1, 1] scrive: «Circa la sovrasostanziale e occulta divinità non si deve assolutamente aver l'ardire di dire o di pensare se non ciò che è contenuto nella parola divina». Ora, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento non si trova mai usato il termine persona. Quindi quando si parla della divinità non si deve usare il nome persona.
2. Boezio [De duab. nat. 3] dice: «Il nome di persona Pare che abbia avuto origine da quelle maschere con le quali nelle commedia e nelle tragedie si rappresentavano alcuni personaggi: persona infatti è detta da personare [risonare, rimbombare, suonare forte]: poiché per la stessa concavità [della maschera] il suono risulta rafforzato. E i Greci queste maschere [o persone] le dicono pròsopa, dato che poste in faccia, davanti al viso, nascondono il volto». Ma tutto ciò non può convenire a Dio se non in senso metaforico. Quindi il termine persona non può essere attribuito a Dio se non per metafora.
3. Ogni persona è anche ipostasi. Ma non pare che il nome di ipostasi convenga a Dio: infatti esso, secondo Boezio [l. cit.], significa ciò che sta sotto gli accidenti, che in Dio non si danno. E anche S. Girolamo [Epist. 15 ad Dam.] dice che nel nome di ipostasi «sta nascosto il veleno sotto il miele». Quindi il nome persona non va attribuito a Dio.
4. A chi non conviene la definizione non conviene neppure la realtà definita. Ma la definizione di persona sopra [a. 1] riferita non Pare convenire a Dio. Sia perché la razionalità comporta una conoscenza discorsiva, che a Dio non compete, come si è detto sopra [q. 14, a. 7], e così Dio non può dirsi di natura razionale, sia anche perché Dio non può dirsi sostanza individuale: infatti il principio di individuazione è la materia, mentre Dio è immateriale; e non sottostà neppure agli accidenti, come invece dovrebbe per potersi dire sostanza. Quindi a Dio non si può attribuire il nome di persona.
In contrario: Nel Simbolo di S. Atanasio è detto: «Altra è la persona del Padre, altra quella del Figlio, altra quella dello Spirito Santo».
Dimostrazione: La persona significa quanto di più nobile si trova in tutto l'universo, cioè il sussistente di natura razionale. Per questo, dovendosi attribuire a Dio tutto ciò che comporta perfezione, dato che nella sua essenza egli contiene tutte le perfezioni, è conveniente che gli venga attribuito anche il nome di persona. Tuttavia non nel modo in cui viene attribuito alle creature, ma in maniera più eccellente, come si fa con gli altri nomi da noi imposti alle creature e applicati a Dio: secondo quanto si è dimostrato sopra [q. 13, a. 3] parlando

dei nomi di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene nei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento non sia applicato a Dio il nome persona, tuttavia ciò che è indicato da quel nome vi è affermato di Dio in molte maniere: cioè che egli è ente per sé in grado sommo e perfettissimamente intelligente. Se poi, nel parlare di Dio, non si potessero usare se non quelle parole che sono usate dalla Scrittura, ne verrebbe che nessuno potrebbe parlare di lui in una lingua diversa da quella in cui originariamente furono tramandati i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento. Invece la necessità di disputare con gli eretici spinse a trovare nuovi vocaboli espressivi dell'antica fede. E non c'è motivo di rifuggire da questa novità, poiché non è una cosa profana, dal momento che non discorda dal senso della Scrittura: ora, S. Paolo [1 Tm 6, 20] vuole che si evitino le «novità profane».
2. Quantunque, se si bada alla sua etimologia, il nome persona non convenga a Dio, tuttavia gli conviene, e in grado sommo, se si considera il suo significato. Siccome infatti nelle commedie e nelle tragedie si rappresentavano personaggi famosi, il nome persona fu imposto per significare soggetti costituiti in dignità. Di qui venne l'uso della Chiesa di chiamare persone quelli che rivestivano una qualche carica. Per questo alcuni definiscono la persona come «un'ipostasi contrassegnata da una qualifica connessa con una dignità». E siccome è una grande dignità sussistere come soggetto di natura razionale, perciò, come si è detto [a. 1], ogni individuo di tale natura fu chiamato persona. Ma la dignità della natura divina eccede qualsiasi dignità: perciò a Dio massimamente conviene il nome persona.
3. Se si bada all'origine del nome, ipostasi non conviene a Dio, non sottostando egli ad alcun accidente; però gli conviene quanto al suo significato di realtà sussistente. — S. Girolamo poi dice che sotto quel nome sta il veleno perché, prima che fosse pienamente noto ai latini il suo significato, gli eretici con quel nome ingannavano i semplici inducendoli ad ammettere in Dio più essenze, come ammettevano più ipostasi, dato che il nome di sostanza, a cui in greco corrisponde ipostasi, presso di noi comunemente sta per essenza.
4. Si può dire che Dio è di natura razionale in quanto la ragione, presa in senso generico, significa una natura intellettuale, e non in quanto implica un processo discorsivo. A Dio poi non può convenire di essere individuo nel senso che il principio della sua individuazione sia la materia, ma solo in quanto [individuo] indica incomunicabilità. Essere poi sostanza conviene a Dio in quanto essa dice esistere per sé. — Alcuni tuttavia affermano che la surriferita definizione di persona, data da Boezio, non è la definizione della persona che viene ammessa in Dio. Per cui Riccardo di S. Vittore [De Trin. 4, 22], volendo correggere questa definizione, disse che la persona, in quanto attribuita a Dio, è «un'esistenza incomunicabile di natura divina».

Articolo 4
In 1 Sent., d. 23, q. 1, a. 3; d. 26, q. 1, a. 1; De Pot., q. 9, a. 4
Se il termine persona significhi una relazione
Pare che il termine persona non significhi in Dio una relazione, ma la

sostanza. Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 7, 6] afferma: «Quando diciamo: "la persona del Padre" non diciamo altro che: "la sostanza del Padre", poiché egli è detto persona in ordine a se stesso, e non in ordine al Figlio».
2. [Quando si domanda] il quid si ricerca l'essenza. Ma come dice S. Agostino nello stesso libro [cc. 4, 6; cf. 5, 9], quando si dice: «Sono tre che fanno testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo», e si chiede: «Tre che cosa?» si risponde: «Tre persone». Quindi il termine persona significa l'essenza.
3. Secondo il Filosofo [Met. 4, 7], il nome significa la definizione della cosa da esso designata; ma la definizione di persona è «sostanza individuale di natura razionale», come si è detto [a. 1]. Quindi il nome persona significa la sostanza.
4. Sia negli uomini che negli angeli la persona non significa una relazione, ma qualcosa di assoluto. Se dunque in Dio significasse una relazione, si applicherebbe equivocamente a Dio, agli angeli e agli uomini.
In contrario: Boezio [De Trin. 6] afferma che ogni nome appartenente alle persone significa una relazione. Ma nessun nome appartiene alla persona più che lo stesso nome di persona: esso perciò significa una relazione.
Dimostrazione: Circa il significato del nome persona applicato a Dio può portare obiezioni il fatto che, contro la natura dei nomi assoluti, si dica al plurale delle tre persone; e d'altra parte non è un nome che esprima un rapporto, come i nomi relativi. Quindi ad alcuni parve che il nome persona, semplicemente in forza della parola, in Dio significasse l'essenza, come il nome Dio e il nome sapiente, ma poi, in seguito alle obiezioni degli eretici, per decisione di un Concilio, sarebbe stato adattato a prendere il posto dei relativi: e specialmente se usato al plurale o col partitivo, come quando diciamo tre persone, oppure altra è la persona del Padre, altra quella del Figlio. Nel singolare invece può stare tanto per l'assoluto quanto per il relativo. — Però questa non pare una spiegazione sufficiente. Perché se in Dio persona, in forza del suo significato, non indica altro che l'essenza, dicendo che in Dio vi sono tre persone si sarebbe data agli eretici l'occasione per una calunnia ancora più grave, invece di rigettare la loro accusa.
Per questo altri sostennero che persona significa simultaneamente l'essenza e la relazione. E alcuni di costoro affermarono che direttamente significa l'essenza e solo indirettamente [in caso obliquo] la relazione. Poiché persona deriva da per se una: ora, l'unità si riferisce all'essenza, e d'altra parte il per se indica la relazione indirettamente [in caso obliquo]: infatti il Padre viene concepito come sussistente di per sé in quanto distinto dal Figlio mediante la relazione.
Altri invece affermarono il contrario: che cioè la persona significa direttamente la relazione, e solo indirettamente l'essenza, poiché nella definizione di persona la natura è posta in caso obliquo; e questi si avvicinarono di più al vero.
Per chiarire dunque la questione bisogna notare che si può dare un elemento che rientra nel significato di un termine meno universale senza che rientri nel significato di un termine più universale: come razionale è incluso nel significato di uomo, ma non rientra nel significato di animale. Perciò una cosa è cercare il significato

di animale e altra cosa è cercare il significato di quell'animale che è l'uomo. E così pure altro è cercare il significato del termine persona in generale, e altro è cercare il significato del termine persona divina. La persona in generale infatti, come si è detto [a. 1], significa una sostanza individuale di natura razionale. L'individuo poi è ciò che è indistinto in se stesso e distinto dagli altri. La persona dunque, in qualsiasi natura, significa ciò che è distinto in quella natura: come nella natura umana significa questa carne, queste ossa, questa anima, che sono i princìpi individuanti l'uomo; le quali cose, pur non facendo parte del significato di persona, tuttavia fanno parte di quello di persona umana. Ora, come si è detto [q. 28, a. 3], la distinzione in Dio non avviene se non per le relazioni di origine. E tali relazioni in Dio non sono come accidenti inerenti al soggetto, ma sono la stessa essenza divina: perciò esse sono sussistenti come sussiste l'essenza divina. Come dunque la divinità è Dio, così la paternità divina è Dio Padre, il quale è una persona divina. Perciò la persona divina significa la relazione come sussistente. E ciò equivale a significare la relazione a modo di sostanza, cioè di ipostasi sussistente nella natura divina; benché ciò che sussiste nella natura divina non sia altro che la stessa natura divina.

Stando dunque a queste premesse è vero che il nome persona significa direttamente la relazione e solo indirettamente l'essenza: non però la relazione in quanto relazione, ma in quanto significata come ipostasi. — Parimenti significa pure direttamente l'essenza e indirettamente la relazione: in quanto l'essenza si identifica con l'ipostasi; ma l'ipostasi in Dio viene significata come distinta da una relazione, e quindi la relazione nel suo significato di relazione rientra nel concetto di persona indirettamente [in caso obliquo].

E in base a ciò si può anche dire che il significato del nome persona non era ben conosciuto prima delle critiche degli eretici: perciò non si usava il termine persona se non come uno degli altri nomi assoluti. Invece in seguito, per l'adattabilità del suo significato, il termine persona fu portato a fungere da relativo: per cui questo suo stare per il relativo non l'ebbe solo dall'uso, come voleva la prima opinione, ma anche in forza del suo significato.

Analisi delle obiezioni: 1. Il termine persona appartiene ai nomi assoluti perché significa la relazione non come relazione, ma come sostanza, ossia ipostasi. E in questo senso S. Agostino dice che significa l'essenza, in quanto in Dio l'essenza è lo stesso che l'ipostasi: poiché in Dio il quod est [il soggetto] non differisce dal quo est [l'essenza o natura].

2. Il quid si riferisce alcune volte alla natura espressa dalla definizione, come quando si domanda: Che cosa è l'uomo?, e si risponde: Un animale razionale mortale. Altre volte però si riferisce al soggetto, come quando si domanda: Che cosa nuota nel mare?, e si risponde: Il pesce. E così a chi chiede: Tre che cosa?, si risponde: Tre persone.

3. Nel concetto di sostanza individuale, cioè distinta e incomunicabile, è inclusa, in Dio, la relazione, come si è detto [nel corpo].

4. Il diverso significato di un termine meno universale non comporta equivocazione nel termine più universale [corrispondente]. Sebbene infatti sia differente la definizione propria del cavallo e dell'asino, tuttavia il nome animale conviene loro univocamente: poiché all'uno e all'altro conviene la definizione

comune di animale. Quindi, sebbene nella definizione della persona divina sia contenuta la relazione, e non invece in quella della persona angelica o umana, da ciò non segue che il nome di persona [loro attribuito] sia equivoco. Ma non è neppure univoco: poiché, come si è già detto [q. 13, a. 5], nulla si può predicare univocamente di Dio e delle creature.

Quaestio 30
Prooemium

Iª q. 30 pr. Deinde quaeritur de pluralitate personarum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sint plures personae in divinis. Secundo, quot sunt. Tertio, quid significent termini numerales in divinis. Quarto, de communitate huius nominis persona.

ARGOMENTO 30
LA PLURALITÀ DELLE PERSONE IN DIO
Passiamo ora a trattare della pluralità delle Persone.
Riguardo a ciò si pongono quattro quesiti: 1. Se in Dio vi siano più persone; 2. Quante esse siano; 3. Che cosa significhino in Dio i termini numerici; 4. Sulla comunanza del nome persona.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 2, q.1, a. 4; d. 23, q. 1, a. 4; De Pot., q. 9, a. 5; Comp. Theol., cc. 50, 55; Quodl., 7, q. 3, a. 1
Se in Dio vi siano più persone
Pare che in Dio non si debbano ammettere più persone. Infatti:
1. La persona è una sostanza individuale di natura razionale. Se dunque in Dio vi sono più persone, vi sono anche più sostanze, il che è un'eresia.
2. La pluralità delle proprietà assolute non produce una pluralità di persone, né in Dio, né in noi: molto meno dunque lo potrà fare quella delle relazioni. Ma in Dio non c'è altra pluralità che quella delle relazioni, come si è detto [q. 28, a. 3]. Quindi non si può dire che in Dio vi siano più persone.
3. Boezio [De Trin. 3], parlando di Dio, dice che è veramente uno ciò che non ammette in sé alcun numero. Ma la pluralità dice numero. Quindi in Dio non vi possono essere più persone.
4. Dovunque c'è un numero, si ha un tutto e delle parti. Se dunque in Dio si ha un numero di persone, bisogna ammettere in Dio un tutto e delle parti: ma ciò ripugna alla semplicità divina.
In contrario: S. Atanasio [Symb.] dice: «Altra è la persona del Padre, altra quella del Figlio, altra quella dello Spirito Santo». Quindi il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono più persone.
Dimostrazione: Da quanto si è detto sopra si comprende come in Dio vi siano più persone. Si è infatti dimostrato [q. 29, a. 4] che il nome persona in Dio significa la relazione come realtà sussistente nella natura divina. Ora, si è già stabilito [q. 28, aa. 1, 3, 4] che in Dio ci sono più relazioni reali. Per cui segue che nella natura divina vi sono più realtà [o soggetti] sussistenti. E ciò equivale a dire che in Dio vi sono più persone.

Analisi delle obiezioni: 1. Nella definizione di persona non si pone il termine sostanza nel significato di essenza, ma nel significato di supposito: e ciò risulta dal fatto stesso che vi si aggiunge individuale. Ora, per indicare la sostanza presa in questo senso i Greci hanno il termine ipostasi: quindi, come noi diciamo tre persone, così essi dicono tre ipostasi. Noi però, data l'ambiguità della parola, non usiamo dire tre sostanze, perché non si pensi a tre essenze.
2. In Dio le proprietà assolute, come la bontà e la sapienza, non si contrappongono reciprocamente: per cui non sono neppure tra loro realmente distinte. Quindi, sebbene anche ad esse convenga il sussistere, non sono tuttavia più realtà [o soggetti] sussistenti, cioè non sono più persone. Nelle creature invece queste proprietà assolute, sebbene si distinguano realmente fra di loro, come il bianco e il dolce, tuttavia non sussistono. Al contrario le proprietà relative in Dio sussistono e sono tra loro realmente distinte, come si è detto [q. 28, a. 3; q. 29, a. 4]. Quindi la pluralità di tali proprietà [relative] in Dio basta per la pluralità delle persone.
3. Da Dio, data la sua somma unità e semplicità, resta esclusa ogni pluralità di assoluti, non però di relazioni. Poiché le relazioni si predicano del soggetto a cui vengono attribuite solo in rapporto ad altro: e così non importano composizione in tale soggetto, come spiega Boezio nello stesso libro [c. 6].
4. Il numero è di due specie, e cioè il numero puro e semplice, astratto, come due, tre, quattro, e il numero che è nelle realtà numerate, come due uomini o due cavalli. Se dunque in Dio il numero viene preso in senso assoluto e in astratto, nulla impedisce che in esso vi sia un tutto e delle parti; ma allora ciò si verifica solo nel nostro modo di concepire, poiché il numero separato dalle realtà numerate esiste solo nella nostra mente. Se invece si prende il numero concreto in quanto è nelle realtà numerate, allora nelle creature si verifica che l'unità è parte di due, e due di tre, come un uomo è parte di due uomini, e due di tre; ma ciò non si verifica in Dio, poiché il Padre è grande quanto tutta la Trinità, come si spiegherà in seguito [q. 42, a. 4, ad 3].

Articolo 2
In 1 Sent., d. 10, q. 1, a. 5; d. 33, q. 1, a. 2, ad 1; C. G., IV, c. 26; De Pot., q. 9, a. 9; Comp. Theol., cc. 56, 60
Se in Dio vi siano più di tre persone
Pare che in Dio vi siano più di tre persone. Infatti:
1. La pluralità delle persone in Dio, come si è detto [a. prec.], è data dalla pluralità delle proprietà relative. Ma queste, come si è visto [q. 28, a. 4], sono quattro, cioè la paternità, la filiazione, la spirazione comune e la processione. Quindi in Dio si hanno quattro persone.
2. In Dio la natura non differisce dalla volontà più che dall'intelletto. Ma in Dio la persona che procede come amore secondo la volontà è distinta da quella che procede come figlio per processione naturale [o generazione]. Quindi anche quella che procede come verbo per azione intellettuale è distinta da quella che procede come figlio per processione naturale. E così si ha di nuovo che in Dio vi sono più di tre persone.

3. Nelle creature, quelle che sono superiori alle altre hanno anche un numero maggiore di operazioni intrinseche: l'uomo, p. es., in confronto degli animali, ha in più l'intendere e il volere. Ma Dio è infinitamente superiore alle creature. Quindi in lui si ha non solo la persona che procede per l'operazione della volontà e quella che procede per l'azione dell'intelletto, ma [anche un'infinità di altre persone che procedono] per infinite altre azioni. Quindi in Dio vi è un numero infinito di persone.
4. Che il Padre si comunichi in modo infinito producendo una persona divina proviene dalla sua infinita bontà. Ma anche nello Spirito Santo c'è una bontà infinita. Quindi anche lo Spirito Santo produce una persona divina, e questa un'altra, e così all'infinito.
5. Tutto ciò che è compreso sotto un numero determinato è misurato: il numero infatti è una misura. Ma le persone divine sono incommensurabili, come risulta da S. Atanasio [Symb.]: «Immenso il Padre, immenso il Figlio, immenso lo Spirito Santo». Quindi non sono contenute sotto il numero tre.
In contrario: Dice S. Giovanni [1 Gv 5, 7]: «Sono tre che rendono testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo». E se uno domanda: «Tre che cosa?» si risponde: «Tre persone», come dice S. Agostino [De Trin. 7, cc. 4, 6; cf. 5, 9]. Quindi in Dio ci sono solo tre persone.
Dimostrazione: In Dio, stando a quanto abbiamo detto, si devono ammettere solo tre persone. Si è dimostrato infatti [a. prec.] che più persone sono più relazioni sussistenti, tra loro realmente distinte. Ora, tra le relazioni divine non si ha la distinzione reale se non in ragione dell'opposizione relativa. Quindi due relazioni tra loro contrapposte devono appartenere a due persone, e se esse non sono contrapposte appartengono necessariamente alla stessa persona. Quindi la paternità e la filiazione, essendo tra loro contrapposte, necessariamente appartengono a due distinte persone. E così la paternità sussistente è la persona del Padre, e la filiazione sussistente è la persona del Figlio. Le altre due relazioni invece non si contrappongono né all'una né all'altra, ma soltanto fra loro. Quindi è impossibile che appartengano tutte e due alla medesima persona. È quindi necessario o che una appartenga ad ambedue le suddette persone, oppure che una convenga alla prima e l'altra alla seconda. Però non è possibile che la processione appartenga al Padre e al Figlio o anche a uno solo di loro: poiché se la persona che genera e quella che è generata procedessero dalla persona che spira, ne verrebbe che la processione dell'intelletto, che in Dio è generazione, e in base a cui si stabiliscono la paternità e la filiazione, deriverebbe dalla processione dell'amore, in base alla quale si stabiliscono la spirazione e la processione: il che contrasta con quanto fu detto sopra [q. 27, a. 3, ad 3]. Resta dunque che la spirazione spetti e alla persona del Padre e a quella del Figlio, non avendo alcuna opposizione relativa né alla paternità né alla filiazione. Di conseguenza è necessario che la processione convenga a un'altra persona, chiamata Spirito Santo, la quale, come si è detto [q. 27, a. 4], procede come amore. Quindi in Dio ci sono solo tre persone, cioè il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene le relazioni in Dio siano quattro, tuttavia una di esse, cioè la spirazione, non è attribuita separatamente alla persona del Padre e a quella del Figlio, ma conviene a tutte e due insieme. E così,

sebbene sia una relazione, tuttavia non viene detta proprietà, poiché non conviene a una persona soltanto, e neppure relazione personale, cioè costitutiva di una persona. Invece le tre relazioni di paternità, filiazione e processione sono dette proprietà personali, in quanto costituiscono le persone: poiché la paternità è la persona del Padre, la filiazione è la persona del Figlio e la processione è la persona dello Spirito Santo procedente.

2. Ciò che procede intellettualmente come verbo [mentale] procede per via di somiglianza, allo stesso modo di ciò che procede per generazione; e per questo si è detto sopra [q. 27, a. 2; q. 28, a. 4] che la processione del Verbo divino è la stessa generazione naturale. L'amore invece, in quanto amore, non procede come simile al principio da cui procede (sebbene in Dio l'amore, in quanto divino, sia coessenziale): perciò in Dio la processione dell'amore non viene detta generazione.

3. L'uomo, essendo più perfetto degli altri animali, ha in confronto a questi un maggior numero di operazioni intrinseche solo perché la sua perfezione deriva da una complessità [di elementi]. Per cui gli angeli, che sono più perfetti dell'uomo, ma anche più semplici, hanno un numero minore di operazioni intrinseche: poiché non c'è in loro né l'immaginazione, né la sensazione, né altra operazione del genere. In Dio invece non esiste realmente che una sola operazione, che è la sua stessa essenza. Come poi in lui ci siano due processioni distinte è già stato spiegato [q. 27, aa. 3, 5].

4. L'argomento varrebbe se lo Spirito Santo avesse una bontà numericamente distinta da quella del Padre: perché allora sarebbe necessario che per la sua bontà producesse, come il Padre, un'altra persona divina. Ma una e identica è la bontà del Padre e dello Spirito Santo. E tra loro non c'è altra distinzione che quella dovuta alle relazioni personali. Quindi quell'unica bontà conviene allo Spirito Santo come ricevuta, e al Padre come al principio da cui viene comunicata. — Questa opposizione relativa poi non consente che con la relazione dello Spirito Santo si trovi quella di principio rispetto a un'altra persona divina: poiché è lui a procedere dalle altre persone che possono esistere in Dio.

5. Se si considerano i numeri astratti, che esistono solo nella mente, [allora è vero che] un numero determinato è misurato dall'unità. Se però si considera il numero concreto delle persone divine non si può affermare che esso sia misurato: poiché, come si dirà in seguito [q. 42, aa. 1, 4], la grandezza delle tre persone è la medesima; ora, una cosa non viene misurata da se stessa.

## Articolo 3

In 1 Sent., d. 24, q. 1, a. 3; De Pot., q. 9, a. 7; Quodl., 10, q. 1, a. 1

### Se i termini numerici pongano qualcosa in Dio

Pare che i termini numerici pongano qualcosa in Dio. Infatti:

1. L'unità di Dio è la sua essenza. Ma ogni numero è l'unità ripetuta. Quindi ogni termine numerico in Dio significa l'essenza. Quindi pone qualcosa in lui.

2. Ciò che viene attribuito a Dio e alle creature conviene in modo più eminente

a Dio che alle creature. Ma i termini numerici pongono qualcosa nelle creature. Quindi a maggior ragione in Dio.
3. Se i termini numerici non pongono nulla in Dio, ma vengono usati soltanto in senso negativo, quasi che con la pluralità si voglia negare l'unità e con l'unità la pluralità, ne segue un circolo vizioso, che confonde la mente e non ci accerta di nulla; il che è inammissibile. Quindi i termini numerici pongono qualcosa in Dio.
In contrario: Dice S. Ilario [De Trin. 4, 17]: «Professare il consorzio [divino] », che equivale a confessare la pluralità, «esclude l'idea dell'isolamento e della solitudine». E S. Ambrogio [De fide 1, 2] afferma: «Quando diciamo che Dio è uno, l'unità esclude la pluralità degli dèi, ma non pone in Dio alcuna quantità». Dal che si vede che questi termini sono usati in senso negativo, non in senso positivo.
Dimostrazione: Il Maestro delle Sentenze [1, 24] afferma che i termini numerici non pongono nulla, ma soltanto escludono qualcosa in Dio. Altri invece dicono il contrario.
Per mettere in chiaro la cosa si osservi che qualsiasi pluralità è effetto di una divisione. Ora, vi sono due tipi di divisione. Una è quella materiale, che si ha dividendo una quantità continua: e da questa sorge il numero, che è una delle specie in cui si suddivide la quantità. E un simile numero non si dà che nelle cose materiali dotate di quantità. L'altra è la divisione formale, che risulta da forme diverse e opposte: e conseguenza di questa divisione è la pluralità, la quale non è limitata a un genere, ma appartiene ai trascendentali, in quanto l'ente può essere uno e molteplice. Ora, nelle realtà immateriali si trova solo questa pluralità.
Alcuni dunque, non badando se non alla pluralità che è una specie della quantità discreta, e vedendo che questa in Dio non c'è, dissero che i termini numerali in Dio non pongono, ma soltanto escludono qualcosa. — Altri invece, avendo di mira questa stessa pluralità [quantitativa], affermarono che, come la scienza viene posta in Dio solo secondo la sua natura specifica, ma non secondo la natura del genere [a cui appartiene], dato che in Dio non esistono qualità, allo stesso modo si porrebbe in Dio il numero secondo la natura propria del numero, ma non secondo quella del genere a cui appartiene, cioè della quantità.
Noi invece diciamo che i termini numerici, in quanto vengono applicati a Dio, non derivano dal numero che forma una delle specie della quantità — perché allora verrebbero attribuiti a Dio solo in senso metaforico, come le altre proprietà dei corpi, quali la larghezza, la lunghezza e simili —, ma derivano dal numero preso come trascendentale. Ora, tale numero sta alle cose a cui viene attribuito come l'uno che si identifica con l'ente sta all'ente. Ma come si è detto sopra [q. 11, a. 1] parlando dell'unità di Dio, l'unità non aggiunge all'ente altro che la negazione della divisione: poiché uno significa ente indiviso. Quindi di qualsiasi cosa esso si predichi, significa che quella cosa è indivisa: come quando si dice che l'uomo è uno si intende che la sua natura o sostanza è indivisa. E per la stessa ragione, quando si parla di un numero di cose, il numero così indicato significa quelle date cose e la loro rispettiva indivisione. — Invece il numero che è una delle specie della quantità

indica un determinato accidente che si aggiunge all'ente [numerato]; e così si dica dell'unità che è principio del numero.
Quindi in Dio i termini numerali significano le realtà a cui vengono attribuiti e non aggiungono altro che una negazione, come si è spiegato; e in ciò ha ragione il Maestro delle Sentenze. Così quando diciamo che è una l'essenza, l'unità significa che l'essenza è indivisa; quando diciamo che è una la persona, [l'unità] significa la persona indivisa; quando poi diciamo: vi sono più persone, indichiamo le stesse persone e le loro rispettive indivisioni: poiché è proprio della molteplicità essere composta di unità.
Analisi delle obiezioni: 1. L'unità, essendo uno dei trascendentali, è un termine più universale che sostanza e relazione: e lo stesso si dica della pluralità. Quindi in Dio esso può indicare sia la sostanza che la relazione, secondo che viene aggiunto all'una o all'altra. Tuttavia con questi termini [unità e pluralità], stante il loro significato proprio, viene aggiunta all'essenza e alla relazione una certa negazione della divisione, come si è spiegato [nel corpo].
2. La pluralità che nelle creature aggiunge qualcosa [di accidentale] è quella quantitativa, che non si applica a Dio: [a Dio infatti si può applicare] solo quella trascendentale, che alle cose a cui viene attribuita non aggiunge altro che l'indivisione di ciascuna. E questa è la pluralità che viene attribuita a Dio.
3. L'unità non esclude la pluralità, ma la divisione, la quale concettualmente è prima dell'unità e della pluralità. E la pluralità, a sua volta, non esclude l'unità, ma la divisione delle realtà che la compongono. E di tutto ciò si è già trattato parlando dell'unità di Dio [q. 11, a. 2, ad 4].
Bisogna però notare a questo punto che i testi portati In contrario non provano a sufficienza l'asserto, poiché sebbene sia vero che con la pluralità si esclude la solitudine e con l'unità la pluralità degli dèi, non ne segue tuttavia che con quei nomi si indichino solo tali negazioni. Infatti dicendo bianco si esclude il nero, però col termine bianco non si indica soltanto l'esclusione del nero.

## Articolo 4

In 1 Sent., d. 25, q. 1, a. 3; De Pot., q. 8, a. 3, ad 11

### Se il nome persona possa essere comune alle tre persone

Pare che il nome persona non possa essere comune alle tre persone.
Infatti:
1. Soltanto l'essenza è comune alle tre persone. Ma il nome persona non significa direttamente l'essenza. Quindi non può essere comune a tre soggetti.
2. Comune è l'opposto di incomunicabile. Ma è essenziale al concetto di persona di essere incomunicabile, come appare dalla definizione di persona data da Riccardo di S. Vittore [cf. q. 29, a. 3, ad 4]. Quindi il nome persona non è comune a tutte e tre.
3. Se [persona] è comune a tutte e tre, tale comunanza o è reale o è concettuale. Ma non può essere reale: perché allora le tre persone non sarebbero che una sola. E neppure può essere [soltanto] concettuale: perché in questo caso persona sarebbe un universale, mentre in Dio non c'è né universale né

particolare, né genere, né specie, come si è dimostrato [q. 3, a. 5]. Quindi il nome persona non può essere comune alle tre persone.
In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 7, cc. 4, 6; cf. 5, 9] che alla domanda: «Tre che cosa?», si è risposto: «Tre persone», poiché ciò che va sotto il nome di persona è ad esse comune.
Dimostrazione: Lo stesso modo di parlare dimostra che il nome persona è comune a tutte e tre: infatti diciamo le tre persone; come quando diciamo tre uomini affermiamo chiaramente che uomo è comune a tutti e tre. Però è chiaro che non si tratta di una comunanza di ordine reale simile a quella per cui l'unica essenza è comune a tutte e tre [le persone]: poiché ne seguirebbe che come vi è un'unica essenza per le tre persone, così vi sarebbe un'unica persona.
Circa il genere dunque di questa comunanza gli studiosi proposero diverse opinioni. Alcuni dissero che è una comunanza di negazione: poiché nella definizione di persona si usa il termine incomunicabile [cf. q. 29, a. 3, ad 4].
Altri invece affermarono che è una comunanza di intenzione [logica] [cf. q. 29, a. 1]: poiché nella definizione di persona si pone il termine individuale: come se si dicesse che tanto al cavallo quanto al bue è comune la specie. — Ambedue queste spiegazioni sono però da rigettarsi, poiché il nome persona non esprime né una negazione né un'intenzione [logica], ma una realtà.
Perciò bisogna considerare che anche parlando dell'uomo il nome persona è un nome comune di comunanza concettuale, non però come il genere e la specie, ma come l'individuo indeterminato. Infatti i nomi dei generi e delle specie, come uomo e animale, sono usati per significare espressamente le essenze [universali o] comuni, e non già le intenzioni [logiche] di tali nature, intenzioni indicate invece dai termini genere e specie.
Ma l'individuo indeterminato, come p. es. un uomo, significa la natura [in genere] con quel modo di essere che conviene ai singolari, cioè come sussistente e distinta da ogni altra, mentre col nome del singolare determinato si indica in particolare ciò che lo distingue: come con il nome Socrate [si indicano] questa carne e queste ossa. Con questa differenza però: che un uomo significa la natura, ossia l'individuo come natura, ma con il modo di essere che compete ai singolari, mentre il nome persona non viene usato per significare l'individuo dalla parte della natura, ma per indicare la realtà che sussiste in tale natura.
Ora, è comune alle tre persone divine, secondo una comunanza concettuale, di sussistere nella natura divina ciascuna distinta dall'altra. Quindi il nome persona è comune alle tre divine persone secondo una comunanza concettuale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per la comunanza di ordine reale.
2. Sebbene la persona sia incomunicabile, tuttavia il modo di esistere incomunicabilmente può essere comune a più soggetti.
3. Sebbene si tratti di una comunanza di ordine logico e non di ordine reale, non ne segue però che in Dio abbiano luogo l'universale e il particolare, il genere e la specie: sia perché neppure parlando dell'uomo la comunanza del termine persona è una comunanza di genere o di specie, sia perché le persone

divine hanno un solo [e medesimo] essere, mentre il genere e la specie e qualsiasi universale si predicano di più cose differenti nell'essere.

Quaestio 31
Prooemium

Iª q. 31 pr. Post haec considerandum est de his quae ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de ipso nomine Trinitatis. Secundo, utrum possit dici, filius est alius a patre. Tertio, utrum dictio exclusiva, quae videtur alietatem excludere, possit adiungi nomini essentiali in divinis. Quarto, utrum possit adiungi termino personali.

ARGOMENTO 31
I MODI DI ESPRIMERE L'UNITÀ E LA PLURALITÀ IN DIO
Consideriamo ora, dopo quanto si è detto, i modi di esprimere l'unità e la pluralità in Dio [cf. q. 29, Prol.].
Su tale argomento si pongono quattro quesiti: 1. Sul nome stesso di trinità; 2. Se si possa dire: il Figlio è un altro rispetto al Padre; 3. Se a un termine essenziale si possa aggiungere una voce restrittiva che esclude altri; 4. Se si possa fare tale aggiunta ai termini personali.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 24, q. 2, a. 2
Se in Dio vi sia una trinità
Pare che in Dio non vi sia una trinità. Infatti:
1. Ogni nome in Dio significa o l'essenza o la relazione. Ma il termine trinità non significa l'essenza: perché altrimenti si potrebbe predicare delle singole persone. E non significa neppure le relazioni: poiché non è un termine relativo. Quindi il termine trinità non va usato parlando di Dio.
2. Il termine trinità, significando una moltitudine, è un nome collettivo. Ma nessun nome simile si addice a Dio, poiché l'unità espressa dai nomi collettivi è minima, mentre in Dio c'è l'unità massima. Quindi il termine trinità non va usato parlando di Dio.
3. Tutto ciò che è trino è triplice. Ma in Dio non si dà una triplicità: poiché questa è una specie di disuguaglianza. Quindi non si dà neppure una trinità.

4. Tutto ciò che è in Dio partecipa dell'unità dell'essenza divina, essendo Dio la sua stessa essenza. Se dunque ci fosse una trinità in Dio, questa dovrebbe essere nell'unità stessa dell'essenza divina. E così vi sarebbero in Dio tre unità essenziali: il che è eretico.
5. In tutto ciò che si dice di Dio, il concreto può essere predicato dell'astratto: la deità è Dio, la paternità è il Padre. Ma la trinità non si può dire trina: perché allora in Dio ci sarebbero nove entità reali, il che è falso. Quindi parlando di Dio non si deve usare il termine trinità.
In contrario: Dice S. Atanasio [Symb.] che «si deve venerare l'unità nella trinità e la trinità nell'unità».
Dimostrazione: Il termine trinità in Dio significa un determinato numero di persone.

Quindi, come si ammette la pluralità delle persone, così si deve ammettere la loro trinità: poiché ciò che il termine pluralità indica in modo indeterminato, [lo stesso, ma] in modo determinato, lo significa il termine trinità.
Analisi delle obiezioni: 1. Il termine trinità, secondo la sua etimologia, pare che significhi l'unità di essenza delle tre persone, poiché trinità suona come trium unitas [unità di tre]. Tuttavia secondo il significato proprio della parola esprime piuttosto il numero delle persone di un'unica essenza. E per questo non possiamo dire che il Padre sia trinità, poiché non è tre persone. Non significa però le relazioni stesse delle persone, ma piuttosto il numero delle persone così riferite l'una all'altra. Per cui ne deriva che trinità, in forza del suo significato, non appartiene al genere dei termini relativi.
2. Il nome collettivo include nel suo significato due elementi, cioè la pluralità dei soggetti e una certa unità di un qualche ordine: infatti popolo è una moltitudine di uomini compresi sotto un certo ordine. Ora, quanto al primo elemento il termine trinità rientra nei nomi collettivi; quanto al secondo però ne differisce, poiché nella trinità divina non c'è solo unità di ordine, ma anche unità di essenza.
3. Trinità è un nome assoluto: poiché significa il numero ternario delle persone. Triplicità invece significa un rapporto di disuguaglianza: poiché, come si ricava dall'Aritmetica di Boezio [1, 23], è una specie di proporzione disuguale. Quindi in Dio non vi è triplicità, ma trinità.
4. Nella trinità divina c'è il numero e ci sono le persone numerate. Quando dunque diciamo trinità nell'unità non poniamo il numero nell'unità dell'essenza, quasi che questa sia tre volte una, ma poniamo le persone numerate nell'unità della natura, come quando diciamo che i soggetti di una natura sono in quella natura. Viceversa parliamo di unità nella trinità come di una data natura nei suoi soggetti.
5. L'espressione la trinità è trina, in ragione del numero che vi è implicito, indica che tale numero si moltiplica per se stesso, dato che trino include già la molteplicità delle realtà a cui viene applicato. Quindi non si può dire che la trinità è trina: poiché se la trinità fosse trina ne verrebbe che vi sarebbero tre supposti in ciascuno dei quali si troverebbe la trinità: come dall'espressione Dio è trino segue che tre sono i supposti della Deità.

## Articolo 2

In 1 Sent., d. 9, q. 1, a. 1; d. 19, q. 1, a. 1, ad 2; d. 24, q. 2, a. 1; De Pot., q. 9, a. 8

### Se il Figlio sia un altro rispetto al Padre

Pare che il Figlio non sia un altro rispetto al Padre. Infatti:
1. Altro è termine relativo indicante diversità di sostanza. Se dunque il Figlio è un altro rispetto al Padre, Pare che sia diverso dal Padre; ma ciò è contro S. Agostino [Trin. 7, 4], il quale afferma che con l'espressione tre persone «non vogliamo intendere alcuna diversità».
2. Tutti i soggetti che si distinguono per essere tra loro altri e altri, differiscono in qualcosa. Se dunque il Figlio è un altro rispetto al Padre, ne segue che è differente dal Padre. Ora, ciò è contrario a quanto dice S. Ambrogio [De fide 1, 2]: «Il Padre e il Figlio sono una stessa cosa nella deità, e non c'è tra

loro differenza di sostanza, né alcun'altra diversità».
3. Alieno [estraneo] deriva dal latino alius [altro]. Ma il Figlio non è alieno rispetto al Padre: infatti S. Ilario [De Trin. 7, 39] afferma che nelle persone divine «non c'è nulla di diverso, nulla di alieno, nulla di separabile». Quindi il Figlio non è un altro rispetto al Padre.
4. Alius [altro] e aliud [altra cosa] hanno lo stesso significato e differiscono solo per il genere diverso. Se dunque il Figlio è un altro rispetto al Padre, pare che sia anche un'altra cosa rispetto al Padre.
In contrario: S. Agostino [De fide ad Petrum 1] dice: «Una è l'essenza del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, nella quale non è altra cosa il Padre, altra cosa il Figlio, altra cosa lo Spirito Santo; sebbene come persona altro sia il Padre, altro il Figlio, altro lo Spirito Santo».
Dimostrazione: Siccome, al dire di S. Girolamo [cf. P. Lomb., Sent. 4, 13], col parlare impreciso si finisce col cadere nell'eresia, parlando della SS. Trinità bisogna procedere con cautela e modestia: poiché, secondo S. Agostino [De Trin. 1, 3], «in nessun altro argomento l'errore è più pericoloso, più faticosa la ricerca, più fruttuosa la scoperta». Ora, quando trattiamo della Trinità dobbiamo evitare, stando nel giusto mezzo, due opposti errori: quello di Ario, che poneva con la trinità delle persone anche una trinità di nature, e quello di Sabellio, che poneva con l'unità di natura anche l'unità di persona.
Per sfuggire all'errore di Ario dobbiamo evitare, parlando di Dio, i termini diversità e differenza, per non compromettere l'unità dell'essenza; possiamo invece usare il termine distinzione, data l'opposizione relativa [delle persone]. Per cui, se in qualche testo autentico della Scrittura ci imbattiamo nelle parole diversità o differenza applicate alle persone divine, le dobbiamo intendere come significanti distinzione.
Per non ledere dunque la semplicità dell'essenza divina sono da evitare i termini separazione e divisione, proprie di un tutto suddiviso in parti. Per non compromettere poi l'uguaglianza è da evitare la parola disparità. E infine per non sopprimere la somiglianza si devono evitare i termini alieno e discrepante. S. Ambrogio [De fide 1, 2] infatti dice che nel Padre e nel Figlio «vi è un'unica divinità senza discrepanza». E S. Ilario, come si è riferito [ob. 3], afferma che in Dio «non c'è nulla di alieno e nulla di separabile».
Per non cadere poi nell'errore di Sabellio dobbiamo evitare il termine singolarità, al fine di non negare la comunicabilità dell'essenza divina: per cui, secondo S. Ilario [l. cit.], «è sacrilego dire che il Padre e il Figlio sono un Dio singolare [isolato]». E dobbiamo anche evitare il termine unico, per non escludere il numero delle persone: per cui S. Ilario [l. cit.] afferma che «da Dio si esclude il concetto di singolarità e di unicità». Possiamo tuttavia dire unico Figlio: poiché in Dio non ci sono più Figli; non possiamo però dire unico Dio: poiché la deità è comune a più [persone]. Evitiamo anche l'aggettivo confuso, per non togliere l'ordine di natura tra le persone: cosicché S. Ambrogio [l. cit.] può affermare: «Né ciò che è uno è confuso, né può essere molteplice ciò che non ammette differenza». Si deve anche evitare il termine solitario, per non distruggere la società delle tre persone. Dice infatti S. Ilario [De Trin. 4, 18]: «Dobbiamo confessare che Dio non è solitario, né diverso»

Ora, il termine alius [altro], usato al maschile, non comporta se non la distinzione del soggetto: perciò possiamo correttamente dire che il Figlio è un altro rispetto al Padre: poiché è un altro soggetto della natura divina, come è un'altra persona e un'altra ipostasi.
Analisi delle obiezioni: 1. Altro, poiché suona come un nome individuale, sta a indicare un soggetto: perciò a giustificarne l'uso basta la distinzione di sostanza presa nel significato di ipostasi o persona. La diversità invece richiede la distinzione di sostanza presa nel senso di essenza [o natura]. Quindi non possiamo dire che il Figlio è diverso dal Padre, quantunque sia un altro rispetto al Padre.
2. La differenza comporta una distinzione di forma. Ora, in Dio c'è solo una forma, come è chiaro dalle parole di S. Paolo [Fil 2, 6] [che, parlando del Figlio, dice]: «il quale, sussistendo nella forma di Dio...». Quindi l'aggettivo differente propriamente non può convenire a Dio, come risulta dal testo riportato [nell'ob.]. — Tuttavia il Damasceno [De fide orth. 3, 5], parlando delle persone divine, usa il termine differenza, in quanto le proprietà relative possono essere indicate come forme [differenti]: e perciò afferma che le ipostasi non differiscono tra di loro per la sostanza, ma per delle proprietà determinate. Però [in questo caso] differenza è presa nel senso di distinzione, come si è spiegato [nel corpo].
3. Alieno è ciò che è estraneo e dissimile. Ma tale significato non è incluso nella voce altro: perciò diciamo che il Figlio è un altro rispetto al Padre, sebbene non si possa affermare che sia alieno.
4. Il neutro è un genere indeterminato mentre il maschile, come pure il femminile, è determinato. Per questo giustamente si usa il neutro per indicare l'essenza comune, e il maschile e il femminile per indicare un certo soggetto determinato in una natura comune. Infatti, anche parlando dell'uomo, se si chiede: chi è questo?, si risponde, Socrate, che è il nome di un supposito; se invece si domanda: che cosa è questo?, si risponde: un animale razionale e mortale. Quindi, siccome in Dio la distinzione riguarda le persone e non l'essenza, noi diciamo che il Padre è alius [altro] rispetto al Figlio, ma non aliud [cioè altra cosa]; e all'opposto diciamo che essi sono unum [una stessa cosa], ma non unus [un solo soggetto].

## Articolo 3
In 1 Sent., d. 21, q. 1, a. 1
### Se in Dio a un termine essenziale si possa aggiungere la voce restrittiva solo
Pare che in Dio ai termini essenziali non si possa aggiungere la voce restrittiva solo. Infatti:
1. Secondo il Filosofo [Elench. 2, 3], solo è «chi non è con altri». Ma Dio è con gli angeli e con le anime sante: perciò non possiamo dire che Dio è solo.
2. Tutto ciò che in Dio si aggiunge a un termine essenziale può essere attribuito tanto alle singole persone quanto a tutte e tre insieme: infatti, siccome con verità si può dire che Dio è sapiente, così possiamo dire: il Padre è Dio sapiente, e la SS. Trinità è Dio sapiente. Ora, S. Agostino [De Trin. 6, 9] afferma: «Va presa

in considerazione la sentenza secondo cui il Padre non è il solo vero Dio». Quindi non si può dire Dio solo.
3. Se la voce solo viene aggiunta a un termine essenziale, ciò viene fatto in rapporto a un predicato o personale o essenziale. Ora, non [lo si può fare] in rapporto a un predicato personale: infatti la proposizione: solo Dio è Padre è falsa, poiché anche l'uomo è padre. E neppure in rapporto a un predicato essenziale. Perché se fosse vera la proposizione: solo Dio crea, sarebbe vera anche quest'altra: solo il Padre crea, poiché tutto ciò che si può dire di Dio si può dire anche del Padre. Ma quest'ultima proposizione è falsa, perché anche il Figlio è creatore. Quindi, parlando di Dio, la voce solo non può essere aggiunta a un termine essenziale.
In contrario: S. Paolo [1 Tm 1, 17] dice: «Al Re dei secoli, al solo incorruttibile, invisibile e unico Dio [onore e gloria nei secoli dei secoli]».
Dimostrazione: La dizione solo può essere presa come categorematica e come sincategorematica. Si dice categorematica quella dizione che in modo assoluto afferma di un soggetto il suo significato: come bianco è affermato dell'uomo nell'espressione l'uomo è bianco. Se dunque la dizione solo è presa in questo senso, in Dio non può essere assolutamente aggiunta ad alcun termine: poiché ne affermerebbe la solitudine in senso assoluto, e così Dio sarebbe solitario; il che è contro quanto abbiamo già spiegato [a. prec.]. — Si dice invece sincategorematica quella dizione che implica il rapporto del predicato col soggetto, come ogni o nessuno. E così è per la dizione solo: poiché esclude ogni altro soggetto dalla partecipazione di quel predicato.
Come quando si dice: solo Socrate scrive, non si vuole intendere che Socrate sia solitario, ma che nessuno gli è compagno nello scrivere; quantunque si trovi in compagnia di molti. Ora, nulla impedisce di aggiungere a un termine essenziale in Dio la voce solo presa in questo senso, in quanto si esclude ogni altra cosa che non sia Dio dalla partecipazione di un predicato: come quando diciamo che solo Dio è eterno, poiché nient'altro all'infuori di Dio è eterno.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene gli angeli e le anime sante siano sempre con Dio, tuttavia senza la pluralità delle persone Dio sarebbe solo, cioè solitario. La solitudine infatti non è tolta dalla presenza di soggetti di diversa natura: come si usa dire che uno è solo nel giardino, sebbene vi siano molte piante e molti animali. E allo stesso modo, nonostante la presenza degli angeli e degli uomini, si potrebbe affermare che Dio è solo o solitario nella natura divina se non ci fossero più persone. Quindi la compagnia degli angeli e delle anime non esclude da Dio la solitudine presa in senso assoluto; e molto meno la solitudine in senso relativo, cioè in rapporto a un predicato.
2. Propriamente parlando, l'aggettivo solo non si riferisce al predicato, che si applica come una forma: [solo] si riferisce infatti al soggetto, in quanto esclude altri soggetti da ciò a cui è aggiunto. Invece l'avverbio soltanto, essendo semplicemente restrittivo, può stare unito tanto al soggetto quanto al predicato. Infatti possiamo dire: soltanto Socrate corre, cioè nessun altro [corre], e anche: Socrate corre soltanto, cioè non fa nient'altro.
Perciò, volendo parlare con proprietà, non si può dire: il Padre è il solo Dio,

oppure: la Trinità è il solo Dio, a meno che non si voglia sottintendere un'aggiunta nel predicato, p. es.: la Trinità è il Dio che è il solo Dio. E in tal modo potrebbe essere vera anche la proposizione: il Padre è quel Dio il quale solo è Dio, se il pronome relativo [il quale] si riferisce al predicato [Dio] e non al soggetto [Padre]. Ora, quando S. Agostino afferma che non il Padre, ma la SS. Trinità è il solo Dio, parla da commentatore, come se dicesse che il testo: «Al Re dei secoli, al solo invisibile Dio» non va riferito alla persona del Padre, ma a tutta la Trinità.

3. In ambedue i modi l'aggettivo solo può essere aggiunto a un termine essenziale. Infatti la proposizione solo Dio è Padre ha due significati. Poiché Padre può indicare la persona del Padre; e allora la proposizione è vera, dato che l'uomo non è quella persona. Oppure può indicare soltanto la relazione, e allora la proposizione è falsa, poiché la relazione di paternità si trova, sebbene non in senso univoco, anche in altri soggetti. — Così pure è vera anche quest'altra proposizione: solo Dio crea; ma non ne viene la conclusione: dunque solo il Padre. Poiché, come dicono i dialettici, la dizione restrittiva immobilizza il termine a cui viene applicata, in modo che non si possono sostituire ad esso i soggetti particolari [contenuti sotto quel termine universale]. Infatti dall'affermazione: solo l'uomo è un animale razionale mortale non si può concludere: dunque solo Socrate.

Articolo 4

In 1 Sent., d. 21, q. 1, a. 3; In Matth., c. 11

Se una voce esclusiva possa essere aggiunta a un termine personale

Pare che una voce esclusiva possa essere aggiunta a un termine personale, anche se il predicato è comune. Infatti:

1. Il Signore parlando al Padre dice [Gv 17, 3]: «Affinché conoscano te, solo vero Dio». Quindi solo il Padre è il vero Dio.

2. È detto nel Vangelo [Mt 11, 27]: «Nessuno conosce il Figlio se non il Padre», il che è come dire: solo il Padre conosce il Figlio. Ma conoscere il Figlio è una proprietà comune [a tutta la divinità]. Quindi vale la conclusione precedente.

3. La voce esclusiva non esclude quanto è racchiuso nel concetto stesso del termine a cui si unisce: per cui non ne esclude né la parte, né l'universale. Infatti se dico: solo Socrate è bianco, non posso concludere: dunque la sua mano non è bianca, oppure: dunque l'uomo non è bianco. Ora, una persona è inclusa nel concetto dell'altra: il Padre, p. es., nel concetto del Figlio e viceversa. Quindi, per il fatto che si dice: il solo Padre è Dio non si esclude il Figlio o lo Spirito Santo. E così Pare che questo modo di esprimersi sia legittimo.

4. Inoltre la Chiesa canta: «Tu solo l'altissimo, Gesù Cristo».

In contrario: L'espressione, solo il Padre è Dio può essere spiegata in due maniere, cioè: il Padre è Dio, oppure: nessun altro fuorché il Padre è Dio. Ma questa seconda espressione è falsa: poiché il Figlio, che pure è Dio, è distinto dal Padre. Quindi anche la proposizione: solo il Padre è Dio è falsa. E lo stesso si dica di altre proposizioni simili.

Dimostrazione: L'espressione: solo il Padre è Dio può essere intesa in più modi. Se l'aggettivo solo afferma la solitudine del Padre, la proposizione è falsa, perché allora tale aggettivo è preso in senso categorematico [cf. a. 3]. — Se invece è preso in senso sincategorematico, allora l'espressione può essere di nuovo intesa in vari modi. Se [solo] esclude altri dalla partecipazione della forma del soggetto, allora [la proposizione solo il Padre è Dio] è vera, così da risultarne questo significato: colui con il quale nessun altro è Padre, è Dio. E così la spiega S. Agostino [De Trin. 6, 7] quando afferma: «Diciamo solo il Padre non perché sia separato dal Figlio o dallo Spirito Santo, ma perché, dicendo così, vogliamo intendere che essi insieme con lui non sono il Padre». Tuttavia nel modo comune di parlare non si dà questo senso, a meno che non si sottintenda qualcosa, come se si dicesse: colui che solo è detto Padre, è Dio. Nel suo significato proprio invece [l'aggettivo solo] esclude altri dal partecipare al [medesimo] predicato. E presa così la proposizione è falsa se esclude un altro al maschile [alium]; è vera invece se esclude altro al neutro [aliud]: poiché il Figlio è un altro rispetto al Padre, ma non un'altra cosa. E lo stesso si dica dello Spirito Santo. Tuttavia, come si è detto [a. prec., ad 2], siccome l'aggettivo solo propriamente riguarda il soggetto, esso tende a escludere più alius che aliud. Per cui un tale modo di dire non va generalizzato, ma piamente spiegato se si trova in qualche testo autentico della Scrittura.
Analisi delle obiezioni: 1. L'espressione te solo vero Dio non va intesa del solo Padre, ma di tutta la Trinità, come spiega S. Agostino [De Trin. 6, 9]. — Oppure, se viene intesa della persona del Padre, non esclude le altre persone, data l'unità dell'essenza: cioè quel solo esclude, come si è detto [nel corpo], solamente aliud [al neutro, cioè un'altra cosa].
2. Altrettanto si dica a proposito della seconda obiezione. Data infatti l'unità dell'essenza, quando si dice qualcosa di essenziale del Padre non si esclude il Figlio, né lo Spirito Santo. — Si deve però badare che nel testo riferito il termine nessuno, contrariamente a quanto potrebbe far credere la parola, non equivale a nessun uomo (poiché in tal caso non ci sarebbe motivo di eccettuare la persona del Padre): invece, secondo l'uso ordinario della lingua, esso è preso in senso distributivo per qualunque natura razionale.
3. Una voce esclusiva non esclude le varie cose che rientrano nel concetto del termine a cui si unisce purché esse, come le parti e l'universale, non differiscano quanto al soggetto. Ma il Figlio e il Padre sono due soggetti distinti: quindi il paragone non regge.
4. Non si dice in modo assoluto che solo il Figlio è l'altissimo, ma che è «il solo altissimo con lo Spirito Santo, nella gloria di Dio Padre».

## Quaestio 32
## Prooemium

Iª q. 32 pr. Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum per rationem naturalem possint cognosci divinae personae. Secundo, utrum sint aliquae notiones divinis personis attribuendae. Tertio, de numero notionum. Quarto, utrum liceat diversimode circa notiones opinari.

ARGOMENTO 32

LA NOSTRA CONOSCENZA DELLE PERSONE DIVINE

Logicamente passiamo ora a trattare della conoscenza che possiamo avere delle divine Persone.

E a questo riguardo si pongono quattro quesiti: 1. Se con la ragione naturale si possano conoscere le Persone divine; 2. Se si debbano attribuire alle Persone divine delle nozioni; 3. Sul numero di queste nozioni; 4. Se circa le nozioni si possano avere opinioni differenti.

Articolo 1

In 1 Sent., d. 3, q. 1, a. 4; De Verit., q. 10, a. 13; In De Trin., q. 1, a. 4; In Rom., c. 1, lect. 6

Se la trinità delle divine Persone possa essere conosciuta con la sola ragione naturale

Pare che con la sola ragione naturale si possa conoscere la Trinità delle Persone divine. Infatti:

1. I filosofi non giunsero alla conoscenza di Dio se non con la ragione naturale: ora, risulta che essi hanno detto molte cose sulla Trinità delle Persone. Infatti Aristotele [De caelo 1, 1] afferma: «Con questo numero», cioè col tre, «ci industriamo di magnificare il Dio uno, superiore a tutte le perfezioni delle realtà create». — E S. Agostino [Conf. 7, 9] riferisce: «E io vi lessi», cioè nei libri dei Platonici, «non con queste parole, ma in sostanza, che vi sono molte e molteplici ragioni per persuadersi che in principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio», e altre simili cose egli riporta con cui viene indicata esattamente la pluralità delle Persone divine. — Anche la Glossa [interlin. su Rm 1, 20; Es 8, 19] [spiegando il fatto] che i maghi del Faraone fallirono al terzo segno [aggiunge]: cioè mancarono nella conoscenza della terza Persona, ossia dello Spirito Santo: dunque ne conobbero almeno due. — Anche Trismegisto [Poemand. 4] disse: «La monade generò la monade e rifletté in se stessa il suo calore»: con le quali parole si viene a indicare la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo. Quindi con la sola ragione si possono conoscere le Persone divine.

2. Afferma Riccardo di S. Vittore [De Trin. 1, 4]: «Ritengo per indubitato che qualsiasi verità possa essere provata non solo con argomenti probabili, ma anche con ragioni apodittiche». Per cui alcuni vollero provare anche la Trinità delle Persone appellandosi all'infinita bontà di Dio, che [soltanto] nella processione delle Persone divine si comunica in modo infinito. Altri invece si rifecero al principio che «senza la compagnia di altri non può essere veramente gioioso il possesso di un bene qualsiasi» [Seneca, Epist. 6]. E anche S. Agostino [De Trin. 9, 4 ss.] spiega la Trinità delle Persone con la processione del verbo e dell'amore nella nostra anima: ed è la via che anche noi abbiamo seguìto [q. 27, aa. 1, 3]. Quindi la Trinità delle Persone può essere conosciuta con la sola ragione naturale.

3. Sarebbe superfluo rivelare all'uomo ciò che non può essere conosciuto con la ragione umana. Ma non si può dire che la divina rivelazione del mistero della Trinità sia superflua. Quindi la Trinità delle Persone divine può essere conosciuta dalla ragione umana.

In contrario: Dice S. Ilario [De Trin. 2, 9]: «Non pensi l'uomo di poter penetrare con la sua intelligenza il mistero della [eterna] generazione».
E S. Ambrogio [De fide 1, 10]: «È impossibile capire il mistero della generazione [divina]: la mente viene meno, la voce tace». Ma come si è dimostrato [q. 30, a. 2], è appunto in base alle origini per generazione e processione che si distinguono le Persone divine. Quindi si conclude che la Trinità delle Persone non può essere conosciuta con la ragione, dal momento che l'uomo non è in grado di conoscere e di raggiungere con la sua intelligenza se non ciò che offre la possibilità di una dimostrazione cogente.
Dimostrazione: È impossibile giungere alla conoscenza della Trinità delle Persone divine con la sola ragione naturale. Si è infatti dimostrato sopra [q. 12, aa. 4, 11, 12] che l'uomo con la sola ragione non può giungere alla conoscenza di Dio se non per mezzo delle creature. Ora, queste conducono a Dio come gli effetti alle loro cause. Quindi con la ragione naturale si possono conoscere di Dio soltanto quei dati che necessariamente gli convengono per il fatto di essere egli il principio di tutte le cose; e su questo criterio ci siamo basati nel trattato su Dio [q. 12, a. 12]. Ora, la virtù creatrice è comune a tutta la Trinità: quindi appartiene all'unità dell'essenza e non alla pluralità delle persone. Perciò con la ragione naturale si può conoscere solo quanto fa parte dell'essenza, e non ciò che appartiene alla pluralità delle Persone.
Quelli poi che tentano di dimostrare la Trinità delle Persone con la ragione naturale compromettono la fede in due modi. Primo, ne compromettono la dignità, poiché la fede ha per oggetto cose del tutto invisibili, che superano la capacità della ragione umana. L'Apostolo infatti [Eb 11, 1] afferma che «la fede è di cose che non si vedono». E altrove [1 Cor 2, 6]: «Tra i perfetti parliamo sì di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo; parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta». — Secondo, ne compromettono l'efficacia nell'attirare altri alla fede. Se infatti per indurre a credere si portano delle ragioni che non sono cogenti, ci si espone alla derisione di coloro che non credono: poiché costoro penseranno che noi ci appoggiamo su tali argomenti per credere.
Per tale motivo dunque tutto ciò che è di fede va provato soltanto con i testi [della Scrittura], per coloro che la riconoscono. Per gli altri invece basta difendere la non assurdità di quanto la fede insegna. Quindi Dionigi [De div. nom. 2] ammonisce: «Se qualcuno non cede all'autorità della parola di Dio, è del tutto estraneo e lontano dalla nostra filosofia. Se invece ammette la verità della parola», cioè di quella divina, «è con noi, giacché noi pure ci serviamo di tale regola».
Analisi delle obiezioni: 1. I filosofi non conobbero il mistero della Trinità delle divine Persone per quello che è ad esse proprio, cioè la paternità, la filiazione e la processione, secondo le parole dell'Apostolo [1 Cor 2, 6]: «Parliamo di una sapienza divina, che nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscere», cioè nessuno dei filosofi, come spiega la Glossa [interlin.]. Conobbero tuttavia alcuni attributi essenziali che vengono appropriati alle varie persone, come la potenza al Padre, la sapienza al Figlio e la bontà allo Spirito Santo, come vedremo più avanti [q. 39. a. 7]. — Perciò l'espressione di

Aristotele: «Ci industriamo di magnificare Dio con questo numero» non va intesa nel senso che egli ponesse il numero tre in Dio, ma vuole soltanto dire che gli antichi usavano il tre nei sacrifici e nelle preghiere per una certa sua perfezione. — Nei libri dei Platonici poi l'espressione: «In principio era il verbo» non sta a indicare il verbo che in Dio è una persona generata, ma soltanto il verbo che è l'idea astratta [e archetipa della realtà], secondo la quale tutte le cose furono fatte, e che viene attribuita per appropriazione al Figlio.
E sebbene [i filosofi] abbiano conosciuto gli attributi appropriati alle tre persone, si dice tuttavia che fallirono al terzo segno, cioè nella conoscenza della terza Persona, perché deviarono dalla bontà che viene appropriata allo Spirito Santo quando, come dice S. Paolo [Rm 1, 21], pur avendo conosciuto Dio, «non lo glorificarono come Dio». Oppure perché i Platonici ponevano un primo essere, che chiamavano padre di tutto l'universo, e dopo di lui un'altra sostanza a lui soggetta, che chiamavano mente o intelletto del padre, nella quale c'erano le idee di tutte le cose, come riferisce Macrobio [Super somn. Scip. 1, cc. 2, 6]: però non parlavano in alcun modo di una terza sostanza distinta che potesse in certo qual modo corrispondere allo Spirito Santo. Noi invece non ammettiamo che il Padre e il Figlio differiscano in tal modo per natura, ma questo fu l'errore di Origene e di Ario, che in ciò si lasciarono guidare dai Platonici. — Quanto poi all'affermazione di Trismegisto, che cioè «la monade generò la monade e rifletté in se stessa il suo calore», essa non va riferita alla generazione del Figlio e alla processione dello Spirito Santo, ma all'origine del mondo, poiché il Dio unico produsse un unico universo per l'amore di se medesimo.
2. Si può portare un argomento per due scopi. Primo, per provare in modo rigoroso un dato principio: come nelle scienze naturali si portano argomenti rigorosi per dimostrare che il moto dei cieli ha sempre una velocità uniforme.
Secondo, si può portare un argomento non per dimostrare scientificamente un dato principio, ma soltanto per far vedere come siano legati intimamente al principio, posto [come assioma], gli effetti che ne derivano: come in astronomia si ammettono gli eccentrici e gli epicicli perché, accettata questa ipotesi, si può dare ragione delle irregolarità che nel moto dei corpi celesti appaiono ai sensi; tuttavia questo argomento non è cogente, poiché forse [tali irregolarità] potrebbero essere spiegate anche ammettendo un'altra ipotesi. Sono dunque del primo genere le ragioni che si portano per provare l'unità di Dio e altre simili verità. Invece gli argomenti con i quali si vuole provare la Trinità appartengono all'altro genere: supposta infatti la Trinità, quelle ragioni ne mostrano la congruenza, ma non sono sufficienti a provare la Trinità delle Persone. — E ciò appare chiaramente esaminando i singoli argomenti. Infatti l'infinita bontà di Dio si manifesta anche nella sola produzione delle creature: poiché solo una potenza infinita è capace di produrre dal nulla. Perché infatti Dio si comunichi con infinita bontà non è necessario che da lui proceda un infinito, ma basta che la cosa prodotta partecipi la bontà divina secondo tutta la propria capacità. — Così quel detto: «Senza compagnia non è del tutto gioioso il possesso di un bene», è vero quando in una persona non si trova la bontà nella sua perfezione, e quindi essa ha bisogno della bontà di un altro a sé associato per raggiungerne

il pieno godimento. — La somiglianza poi del nostro intelletto con quello divino non prova nulla in modo cogente, dato che l'intelletto non è univoco in Dio e in noi. — Per questo dunque S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 27, 7] dice che la fede dà la scienza, ma la scienza non dà la fede.

3. La conoscenza delle Persone divine ci fu necessaria per due motivi. Primo, per avere un giusto concetto della creazione. Dicendo infatti che Dio ha fatto le cose mediante il Verbo si evita l'errore di quanti dicevano che Dio le ha create per necessità di natura. E con il porre in Dio la processione dell'amore si indica che egli non ha prodotto le creature per qualche sua indigenza o per qualche causa [a lui] estrinseca, ma solo per amore della sua bontà. Per cui Mosè, dopo aver detto [Gen 1, 1] che «in principio Dio creò il cielo e la terra», aggiunge: «Dio disse: Sia la luce», per far conoscere il Verbo. E continua: «Vide Dio che la luce era cosa buona», per mostrare l'approvazione dell'amore divino. E così [sta scritto] per le altre creature. — Secondo, e principalmente, perché si abbia una giusta idea della redenzione del genere umano, avvenuta con l'Incarnazione del Figlio e l'effusione dello Spirito Santo.

## Articolo 2

In 1 Sent., d. 33, q. 1, a. 2

### Se in Dio si debbano ammettere delle nozioni

Pare che in Dio non si debbano ammettere delle nozioni. Infatti:

1. Dionigi [De div. nom. 1, 1] scrive: «Non si deve avere l'ardire di attribuire a Dio qualcosa all'infuori di ciò che è espresso nella Scrittura». Ma nella Scrittura non si fa cenno delle nozioni. Quindi queste non vanno attribuite a Dio.

2. Tutto ciò che viene attribuito a Dio appartiene o all'unità dell'essenza o alla trinità delle persone. Ora, le nozioni non appartengono né all'unità dell'essenza, né alla trinità delle persone. Infatti non si predicano delle nozioni gli attributi dell'essenza, poiché non si dice che la paternità è sapiente o che crea; e neppure quelli delle persone: poiché non diciamo che la paternità genera o che la filiazione è generata. Perciò le nozioni non vanno attribuite a Dio.

3. Essendo ciò che è semplice conosciuto per se stesso, non gli si devono attribuire dei termini astratti [come le nozioni], che sono [soltanto] mezzi per conoscere. Ora, le persone divine sono semplicissime. Non si devono quindi ammettere delle nozioni nella divinità.

In contrario: Dice S. Giovanni Damasceno [De fide orth. 3, 5]: «Noi rileviamo la differenza delle ipostasi», cioè delle persone, «dalle tre proprietà della paternità, della filiazione e della processione». Quindi in Dio vanno ammesse le proprietà e le nozioni.

Dimostrazione: Il Prevostino, badando alla semplicità delle Persone divine, pensò che a Dio non si dovessero attribuire le nozioni, e dove le trovava prendeva l'astratto per il concreto: come infatti usiamo dire prego la tua benignità invece che [prego] te benigno, così quando si dice paternità in Dio si intenderebbe Dio Padre.

Però, come si è già dimostrato [q. 3, a. 3, ad 1; q. 13, a. 1, ad 2], nel parlare di

Dio non si pregiudica affatto alla sua semplicità con l'uso dei termini astratti e concreti, poiché noi denominiamo le cose nel modo in cui le conosciamo. Ora, il nostro intelletto non può giungere alla semplicità divina considerata in se stessa, e quindi le realtà divine le apprende e le denomina secondo la sua natura, cioè al modo delle realtà sensibili dalle quali dipende il suo conoscere. Ora in queste per indicare le sole forme usiamo termini astratti, mentre per indicare le realtà sussistenti usiamo termini concreti. Quindi, come si è detto [ib.], anche le realtà divine a motivo della loro semplicità le designamo con termini astratti, e a motivo della loro sussistenza e completezza con termini concreti.
È poi necessario esprimere all'astratto o al concreto non solo i termini essenziali, dicendo deità e Dio, o sapienza e sapiente, ma anche quelli personali, dicendo paternità e Padre.
E a questo ci obbligano principalmente due motivi. Primo, le obiezioni degli eretici. Infatti noi professiamo che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono un Dio solo e tre Persone; allora, come alla domanda: che cos'è che li fa essere un solo Dio?, si risponde che è la natura o deità, così si dovette ricorrere ad altri termini astratti per spiegare in forza di che cosa le persone si distinguono. E tali sono appunto le proprietà o nozioni, espresse all'astratto, come la paternità e la filiazione. Per questo in Dio la natura viene espressa come un quid [o sostanza], la persona invece come un quis [o soggetto] e la proprietà come un quo [cioè come una forma].
Secondo, perché in Dio una stessa persona, il Padre, si riferisce a due persone, cioè al Figlio e allo Spirito Santo. Ora, non [può farlo] con una sola relazione: perché allora anche il Figlio e lo Spirito Santo si riferirebbero al Padre con una stessa relazione, e così ne seguirebbe che il Figlio e lo Spirito Santo non sarebbero due persone distinte, poiché le sole relazioni distinguono le persone della Trinità. E non si può neppure dire con il Prevostino che, come Dio ha riferimento alle creature in un modo solo, mentre le creature si riferiscono a lui in modi diversi, così il Padre con un'unica relazione si riferisce al Figlio e allo Spirito Santo, mentre questi due si riferiscono a lui con due relazioni. Infatti non si può dire che due relazioni sono specificamente diverse se nel termine correlativo corrisponde loro una sola relazione, dato che la relazione consiste essenzialmente nel suo riferirsi all'altro termine: è infatti necessario che le relazioni di padrone e di padre siano specificamente distinte secondo la diversità della servitù e della filiazione.
Ora, tutte le creature si riferiscono a Dio con la stessa relazione specifica, quella cioè di sue creature; invece il Figlio e lo Spirito Santo non si riferiscono al Padre con delle relazioni di identica natura: per cui non è la stessa cosa.
Di più, come si è già spiegato [q. 28, a. 1, ad 3], non c'è motivo di porre che la relazione fra Dio e le creature sia reale; che poi quelle di ragione siano molte non presenta inconvenienti. Invece la relazione del Padre al Figlio e allo Spirito Santo deve essere reale. Per cui è necessario che alle due relazioni del Figlio e dello Spirito Santo verso il Padre corrispondano nel Padre due relazioni, una verso il Figlio e l'altra verso lo Spirito Santo. Di conseguenza, essendo unica la persona del Padre, si dovettero indicare separatamente con termini astratti le relazioni, denominate appunto proprietà e nozioni.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene nella Sacra Scrittura non si parli delle nozioni, tuttavia vi si nominano le Persone, nelle quali queste nozioni si trovano come l'astratto nel concreto.
2. Le nozioni in Dio non stanno a indicare delle realtà concrete, ma [soltanto] delle forme ideali che servono a far conoscere le Persone, sebbene queste nozioni o relazioni esistano realmente in Dio, come si è spiegato [q. 28, a. 1]. Quindi tutto quanto dice ordine a qualche atto essenziale o personale non può essere attribuito alle nozioni, poiché il significato particolare di queste ultime non lo comporta. Per cui non si può dire che la paternità genera o crea, e neppure che è sapiente o intelligente.
Invece si possono attribuire alle nozioni gli attributi essenziali che non hanno uno stretto rapporto con un atto, ma escludono soltanto da Dio le condizioni delle creature: così possiamo dire che la paternità è eterna o immensa, e altre simili affermazioni. E allo stesso modo, data la loro identità reale, i sostantivi personali o essenziali si possono predicare delle nozioni: infatti si può dire: la paternità è Dio, la paternità è il Padre.
3. Quantunque le Persone divine siano semplicissime, tuttavia, senza pregiudicare tale loro semplicità, si possono esprimere in termini astratti le ragioni [o i costitutivi] delle persone, come si è già detto [nel corpo].

Articolo 3
In 1 Sent., d. 26, q. 2, a. 3; d. 28, q. 1, a. 1;
De Pot., q. 9, a. 9, ad 21, 27; q. 10, a. 5, ad 12; Comp. Theol., cc. 67 sqq.
Se le nozioni siano cinque
Pare che le nozioni non siano cinque. Infatti:
1. Le nozioni proprie delle Persone sono le relazioni che le distinguono; ma queste sono soltanto quattro, come si è detto [q. 28, a. 4]: quindi anche le nozioni sono soltanto quattro.
2. Dio è detto uno perché l'essenza è una, e trino perché le persone sono tre. Se dunque in Dio vi sono cinque nozioni, egli dovrebbe dirsi cinquino: ma ciò è inammissibile.
3. Se essendo tre le persone le nozioni sono cinque, è necessario che in qualche persona vi siano due o più nozioni: come nella persona del Padre si ammette la innascibilità, la paternità e la spirazione comune. Ora, queste tre nozioni differiscono o realmente o concettualmente. Se differiscono realmente, allora la persona del Padre è composta di più cose. Se invece differiscono soltanto concettualmente, allora una potrà predicarsi dell'altra, e come diciamo che la bontà di Dio è la sua sapienza, non differendo realmente l'una dall'altra, così potremmo dire che la spirazione comune è la paternità: ma ciò non può essere ammesso. Quindi le nozioni non possono essere cinque.
In contrario: 4. Pare che siano più [di cinque]. Come infatti ammettiamo la nozione di innascibilità per il fatto che il Padre non procede da nessuno, così si deve ammettere una sesta nozione per il fatto che dallo Spirito Santo non procede un'altra persona.
5. Come è comune al Padre e al Figlio che da essi proceda lo Spirito Santo, così è comune al Figlio e allo Spirito Santo il procedere dal Padre. Come

quindi si ammette una nozione comune al Padre e al Figlio [la spirazione comune], così se ne deve ammettere anche una comune al Figlio e allo Spirito Santo [la comune processione].
Dimostrazione: Si chiama nozione la ragione formale che serve a fare conoscere una persona divina. Ora, la pluralità delle persone divine dipende dall'origine. Ma il concetto di origine comporta un principio [a quo alius] e un termine [qui ab alio]: e da questi due lati si può conoscere una persona. Quindi non si può conoscere la persona del Padre perché deriva da un altro, ma perché non deriva da nessuno. E da questo lato la sua nozione è l'innascibilità. In quanto poi da lui derivano altri, [il Padre] si manifesta in due modi. Poiché in quanto da lui procede il Figlio si rende noto mediante la nozione di paternità, e in quanto da lui procede lo Spirito Santo si rende noto mediante la nozione di spirazione comune. Si viene invece a conoscere il Figlio per il fatto che deriva da un altro nascendo: e così egli si rende noto mediante la filiazione. In quanto poi un altro, cioè lo Spirito Santo, procede da lui, si rende noto allo stesso modo del Padre, cioè mediante la spirazione comune. Si viene infine a conoscere lo Spirito Santo in quanto procede da un altro o da altri: e così egli si rende noto mediante la processione. Non [lo si viene invece a conoscere] per il fatto che un altro sia da lui: poiché nessuna persona divina procede da lui.
— Dunque in Dio vi sono cinque nozioni, cioè l'innascibilità, la paternità, la filiazione, la spirazione comune e la processione.
Di queste solo quattro sono relazioni, poiché l'innascibilità è una relazione solo per riduzione, come si dirà in seguito [q. 33, a. 4, ad 3]. Quattro sole sono anche le proprietà: poiché la spirazione comune, per ciò stesso che conviene a due persone, non è una proprietà.
Tre soltanto poi sono nozioni personali, cioè costitutive delle persone, e precisamente la paternità, la filiazione e la processione: infatti la spirazione comune e l'innascibilità sono nozioni di persone, ma non personali, come vedremo meglio in seguito [q. 40, a. 1, ad 1].
Analisi delle obiezioni: 1. Oltre alle quattro relazioni bisogna ammettere, come si è spiegato [nel corpo], un'altra nozione [l'innascibilità].
2. L'essenza divina e le persone divine sono espresse come certe realtà; le nozioni invece sono espresse come ragioni formali che notificano le persone. Quindi, sebbene si dica che Dio è uno per l'unità dell'essenza e trino per la trinità delle persone, non si può dire cinquino per le cinque nozioni.
3. Siccome soltanto l'opposizione delle relazioni produce una pluralità reale in Dio, più proprietà di una stessa persona non si distinguono realmente, poiché tra loro non esiste opposizione di relazioni. Tuttavia non si predicano l'una dell'altra, dato che stanno a indicare formalità diverse della stessa persona: come anche non diciamo che l'attributo della potenza è l'attributo della scienza, sebbene diciamo che la scienza è la potenza.
4. [S. c.]. Come si è visto [q. 29, a. 3, ad 2], la persona comporta dignità, perciò non si può ritenere come nozione dello Spirito Santo il fatto che non proceda da lui un'altra Persona. Ciò infatti non conferisce nulla alla sua dignità, come [invece] il non essere da altri mette in evidenza l'autorità del Padre.
5. [S. c.]. Il Figlio e lo Spirito Santo non hanno in comune un unico e speciale

modo di essere originati dal Padre, come [invece] il Padre e il Figlio hanno in comune un modo speciale di produrre lo Spirito Santo. Ora, ciò che è causa della conoscenza [di una persona] deve essere qualcosa di speciale: perciò il paragone non regge.

Articolo 4
In 1 Sent., d. 33, q. 1, a. 5
Se siano permesse opinioni contrastanti circa le nozioni
Pare che non siano permesse opinioni contrastanti circa le nozioni. Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 1, 3] dice che «in nessun altro caso è tanto pericoloso l'errore» come in materia di Trinità, alla quale materia certamente appartengono le nozioni. Ma non si danno opinioni in contrasto senza che si abbia l'errore. Quindi non è lecita la libertà di opinione sulle nozioni.
2. Mediante le nozioni si conoscono le persone, come si è spiegato [aa. 2, 3]. Ma circa le persone non è lecito seguire opinioni contrastanti. Quindi neppure circa le nozioni.
In contrario: Negli articoli di fede non vi è nulla che riguardi le nozioni. Quindi a proposito delle nozioni è lecito pensare in un modo o in un altro.
Dimostrazione: Una cosa può appartenere alla fede in due modi. Primo, direttamente, in qualità di oggetto principale della rivelazione divina, come l'unità e la trinità di Dio, l'incarnazione del Figlio di Dio e simili. E [naturalmente] è un'eresia sostenere un'opinione erronea su tali argomenti, specialmente se vi si unisce l'ostinazione. — Indirettamente invece appartengono alla fede quelle cose dalla cui negazione deriva qualche conseguenza contraria alla fede: come ad es. se qualcuno negasse che Samuele fu figlio di Elcana: infatti ne verrebbe che la divina Scrittura contiene degli errori. Quindi su quanto appartiene alla fede in questo secondo modo uno può seguire opinioni erronee senza pericolo di eresia prima che venga considerato o sia stato determinato che da ciò segue qualcosa di contrario alla fede; e tanto più se non vi aderisce con ostinazione. Se però è chiaro, e specialmente se è stato determinato dalla Chiesa, che da tali idee deriva qualcosa di contrario alla fede, in tal caso il ritenerle sarebbe eresia. Per questo molte sentenze che prima non venivano ritenute eretiche, ora invece lo sono, poiché adesso si vedono più chiaramente le conseguenze che ne derivano.
Perciò si deve concludere che anche circa le nozioni alcuni, senza pericolo di eresia, poterono seguire opinioni contrastanti, non intendendo essi sostenere con ciò nulla di contrario alla fede. Se però uno ne avesse un'opinione sbagliata avvertendo che ne deriva qualcosa di contrario alla fede, costui cadrebbe nell'eresia.
E con ciò risulta evidente la risposta alle obiezioni.

Quaestio 33
Prooemium

Iª q. 33 pr. Consequenter considerandum est de personis in speciali. Et primo de persona patris. Circa quam quaeruntur quatuor. Primo, utrum patri competat esse principium. Secundo, utrum

persona patris proprie significetur hoc nomine pater. Tertio, utrum per prius dicatur in divinis pater secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter. Quarto, utrum sit proprium patri esse ingenitum.

## ARGOMENTO 33
## LA PERSONA DEL PADRE

Logicamente passiamo ora a trattare delle singole persone in particolare [cf. q. 29, Prol.]. E in primo luogo della persona del Padre.

A questo proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se il Padre possa denominarsi principio; 2. Se la persona del Padre sia indicata in modo proprio col nome di Padre; 3. Se, parlando di Dio, si usi la parola Padre più come termine personale che come termine essenziale; 4. Se sia proprio del Padre essere non generato.

### Articolo 1

In 1 Sent., d. 12, q. 1, a. 2, ad 1; d. 29, q. 1, a. 1; In 3 Sent., d. 11, q. 1, a. 1, ad 5; De Pot., q. 10, a. 1, ad 8 sqq.; C. err. Graec., c. 1

**Se il Padre possa dirsi principio**

Pare che il Padre non possa dirsi principio del Figlio o dello Spirito Santo. Infatti:

1. Secondo il Filosofo [Met. 3, 2], principio e causa sono la stessa cosa. Ma non diciamo che il Padre è causa del Figlio. Quindi non si deve neppure dire che ne sia principio.

2. Principio si dice in rapporto al principiato. Se dunque il Padre è principio del Figlio, ne segue che il Figlio è principiato, e per conseguenza creato. Ma ciò è falso.

3. La denominazione di principio si fonda su una priorità. Ma in Dio, come dice S. Atanasio [Symb.], «non c'è né prima né poi». Quindi parlando di Dio non dobbiamo usare il nome di principio.

In contrario: S. Agostino [De Trin. 4, 20] afferma che «il Padre è il principio di tutta la divinità».

Dimostrazione: Il termine principio non significa altro che ciò da cui qualcosa procede: infatti tutto ciò da cui procede qualcosa in qualunque modo lo diciamo principio, e viceversa. Ora, siccome il Padre è uno da cui altri procedono, ne segue che è principio.

Analisi delle obiezioni: 1. I Greci, parlando di Dio, usano indifferentemente i nomi di causa e di principio. I Dottori latini invece non usano il termine causa, ma solo quello di principio. E la ragione sta in questo, che principio è più generico di causa, come causa è più generico di elemento. Il primo punto o la prima parte di una cosa si dice infatti suo principio, ma non sua causa. Ora, come si è detto [q. 13, a. 11], quanto più un nome è generico, tanto meglio si presta a indicare le realtà divine: perché quanto più i nomi sono precisi, tanto più accentuano il modo di essere delle creature. Per cui il termine causa implica una diversità di natura e la dipendenza di una cosa da un'altra: [dipendenza] che non è inclusa nel termine principio. Infatti in ogni genere di causa si trova sempre una distanza in perfezione o virtù tra la causa

e ciò di cui essa è causa. Invece usiamo il termine principio anche dove non c'è questa differenza, ma soltanto un certo ordine. Come quando diciamo che il punto è il principio della linea, o anche quando diciamo che la prima parte della linea è il principio della linea.
2. I Greci usano dire che il Figlio e lo Spirito Santo sono principiati: questo però non è l'uso dei nostri Dottori. Perché sebbene noi attribuiamo al Padre una certa autorità in quanto principio tuttavia, al fine di evitare ogni occasione di errore, non attribuiamo al Figlio e allo Spirito Santo nulla che possa significare subordinazione o inferiorità. E in questo senso S. Ilario [De Trin. 9, 54] scrive: «Il Padre è maggiore per la dignità di donatore, ma il Figlio, al quale il Padre dà il suo stesso essere, non è minore».
3. Sebbene il termine principio, quanto alla sua etimologia, possa Parere desunto da una priorità, tuttavia non significa priorità, ma origine. Come infatti si è spiegato [q. 13, a. 2, ad 2; a. 8], il senso di una parola non corrisponde sempre alla sua etimologia.

Articolo 2
Infra, q. 40, a. 2
Se il nome Padre sia il nome proprio di una persona divina
Pare che il nome Padre non sia il nome proprio di una persona divina.
Infatti:
1. Padre è un nome che indica relazione. Ma la persona è una sostanza individuale. Quindi padre non sta a indicare il nome proprio di una persona.
2. Generante è più generico di padre: poiché ogni padre è generante, ma non viceversa. Ora, come si è già detto precedentemente [a. prec., ad 1], i nomi più comuni e più indeterminati sono più adatti, quando parliamo delle realtà divine. Quindi per indicare una persona divina sono più adatti i termini di generante e di genitore che non quello di padre.
3. Un'espressione metaforica non può essere il nome proprio di nessuno. Ma nell'uomo soltanto per metafora il verbo [mentale] viene chiamato parto o prole [della mente], per cui soltanto in senso metaforico si chiama padre chi lo produce. Quindi neppure in Dio si può chiamare Padre in senso proprio colui che è il principio del Verbo.
4. Ciò che è attribuito alla divinità in senso proprio si predica di Dio prima che delle creature. Ma la generazione va attribuita alle creature prima che a Dio: poiché si ha generazione in senso più proprio quando una cosa deriva da un'altra e si distingue da essa non soltanto in forza di una relazione, ma anche per la sostanza. Quindi il nome di Padre, che viene desunto dalla generazione, non Pare che possa essere il nome proprio di una persona divina.
In contrario: È detto nei Salmi [88, 27]: «Egli mi invocherà: Tu sei mio Padre».
Dimostrazione: Il nome proprio di una persona significa ciò che la distingue da tutte le altre. Come infatti nel concetto di uomo rientrano l'anima e il corpo, così nel concetto di questo uomo rientrano questa anima e questo corpo, come dice Aristotele [Met. 7, 10]: poiché in forza di essi questo uomo si distingue da tutti gli altri. Ora, ciò che distingue la persona del Padre da tutte

le altre è la paternità. Quindi il termine Padre, che esprime la paternità, è il nome proprio della persona del Padre.
Analisi delle obiezioni: 1. In noi la relazione non è una persona sussistente: perciò nelle creature il nome padre non significa una persona, ma solo una relazione della persona. Invece in Dio non è così, come falsamente credettero alcuni: infatti la relazione indicata dal termine Padre è [in questo caso] una persona sussistente. Per cui sopra [q. 29, a. 4] abbiamo detto che in Dio il termine persona significa la relazione in quanto sussistente nella natura divina.
2. Ogni cosa, come dice il Filosofo [De anima 2, 4], va denominata specialmente in base alla perfezione e al fine. Ora, la generazione indica semplicemente il divenire, mentre la paternità significa la generazione già completa. Quindi è più adatto per la persona divina il nome di Padre che non quello di generante o genitore.
3. Il nostro verbo [mentale] non è un sussistente di natura umana, per cui non può essere detto propriamente generato o figlio. Invece il Verbo divino è un sussistente di natura divina: per cui in senso proprio, e non per metafora, viene chiamato Figlio, e Padre il suo principio.
4. I nomi di generazione e di paternità, come tutti gli altri nomi che vengono attribuiti a Dio in senso proprio, vanno riferiti prima a Dio che alle creature se si guarda al significato, sebbene non [sia così] se si guarda al loro modo di significare. Quindi l'Apostolo [Ef 3, 14 s.] dice: «Piego le ginocchia davanti al Padre del Signore nostro Gesù Cristo, dal quale ogni paternità in cielo e in terra prende nome». Il che può vedersi così. È chiaro che la generazione viene specificata dal suo termine, che è la forma [o natura] dell'essere generato. E quanto più questa è vicina alla natura del generante, tanto più vera e perfetta risulta la generazione: infatti la generazione univoca è più perfetta di quella non univoca proprio perché appartiene al concetto di generante produrre un essere di forma [o natura] simile alla propria. Quindi anche il fatto che nella generazione divina la forma del generante e del generato sia la stessa numericamente, mentre nelle creature non è la stessa di numero, ma solo di specie, dimostra che la generazione, e di conseguenza la paternità, si trova prima in Dio che nelle creature. Per cui il fatto stesso che in Dio la distinzione tra generante e generato sia data solo da [una diversità di] relazioni fa vedere meglio quanto sia vera la generazione e la paternità divina.

## Articolo 3

### Se parlando di Dio il nome Padre sia usato in primo luogo come nome personale

Pare che parlando di Dio non si usi il nome Padre primariamente come nome personale. Infatti:
1. Ciò che è comune, nel nostro modo di intendere, precede quanto è proprio. Ora il termine Padre, preso come nome personale, è il nome proprio della persona del Padre; invece preso come nome essenziale è comune a tutta la Trinità, poiché a tutta la Trinità diciamo: Padre nostro. Dunque il termine

Padre è usato in primo luogo come nome essenziale e non personale.
2. Un termine che si applica secondo la stessa nozione a più cose non può essere attribuito primariamente [all'una] e secondariamente [all'altra]. Ma la paternità e la filiazione Pare che si dicano sia in quanto una persona divina è Padre del Figlio, sia in quanto tutta la Trinità è Padre di noi o della creatura: poiché al dire di S. Basilio [Hom. 15 de fide] il ricevere è comune alle creature e al Figlio. Quindi in Dio il termine Padre non viene usato come nome personale prima che come nome essenziale.
3. Non si possono confrontare tra loro attribuzioni non fondate sullo stesso motivo. Ora, il Figlio viene confrontato con le creature a motivo della filiazione o della generazione, secondo le parole di S. Paolo [Col 1, 15]: «Egli è l'immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura». Quindi in Dio non si può considerare la paternità prima come termine personale e poi come termine essenziale, ma allo stesso modo.
In contrario: L'eternità precede il tempo. Ma da tutta l'eternità Dio è Padre del Figlio, mentre soltanto dal principio del tempo è Padre delle creature. Quindi la paternità si attribuisce a Dio prima rispetto al Figlio e poi rispetto alle creature.
Dimostrazione: Un termine viene attribuito al soggetto che ne esaurisce appieno tutto il significato prima che ad altri soggetti che ne partecipano solo in una certa misura: ad essi infatti viene applicato per la somiglianza [che hanno] con quello in cui si trova in tutto il suo significato, poiché ogni imperfetto deriva da ciò che è perfetto. Come il termine leone si dice primariamente dell'animale, in cui si trova appieno tutto ciò che è incluso nel concetto di leone, e che quindi viene detto leone in senso proprio; gli uomini invece, nei quali si trova solo qualche qualità del leone, come l'audacia, la forza e simili, vengono detti leoni solo in senso metaforico.
Ora, come si è detto [q. 27, a. 2; q. 28, a. 4], il concetto di paternità e di filiazione si trova perfettamente in Dio Padre e in Dio Figlio, poiché identica ne è la natura e la gloria. Invece nella creatura la filiazione rispetto a Dio non si riscontra secondo una modalità perfetta, non essendo identica la natura del Creatore e della creatura, ma secondo una certa quale somiglianza. E quanto più è perfetta questa [somiglianza], tanto più si avvicina al vero concetto di filiazione. Infatti di alcune creature, cioè delle irrazionali, Dio è detto padre solo per quella somiglianza che è un semplice vestigio; come ad es., leggiamo nella Scrittura [Gb 38, 28]: «Ha forse un padre la pioggia? o chi ha generato le stille della rugiada?». Di altre invece, cioè delle creature razionali, è padre per quella somiglianza che è un'immagine, secondo quelle parole [Dt 32, 6]: «Non è lui il padre che ti ha creato, che ti ha fatto e ti ha costituito?». Di alcune creature inoltre è padre per quella somiglianza che è la grazia, e [tali creature] sono anche chiamate figli adottivi, in quanto sono ordinate all'eredità della gloria eterna mediante il dono di grazia ricevuto, come dice l'Apostolo [Rm 8, 16 s.]: «Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio; e se figli, anche eredi». Di alcuni infine [è padre] per quella somiglianza che è la gloria [eterna], in quanto essi possiedono già l'eredità della gloria, secondo quelle altre parole di S. Paolo [Rm 5, 2]: «Ci vantiamo nella speranza della

gloria dei figli di Dio». Così dunque è chiaro che in Dio la paternità si dice primariamente in quanto è relazione di Persona a Persona, e non in quanto indica un rapporto di Dio alle creature.

Analisi delle obiezioni: 1. Secondo il nostro modo di intendere, i termini comuni assoluti precedono i termini propri, essendo inclusi in essi, e non viceversa: pensando infatti alla persona del Padre si pensa [necessariamente] a Dio, ma non viceversa. Invece i termini comuni che esprimono relazione alle creature sono posteriori a quelli propri che indicano una relazione personale: poiché in Dio la persona che procede, procede in qualità di principio delle creature. Come infatti l'idea concepita dall'artefice precede l'opera compiuta, che viene riprodotta a immagine e somiglianza di tale idea, così il Figlio procede dal Padre prima delle creature, alle quali poi si attribuisce la filiazione in quanto esse partecipano della somiglianza del Figlio, come attesta S. Paolo [Rm 8, 29]: «Quelli che da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo».

2. Si può dire che ricevere è comune alle creature e al Figlio non in senso univoco, ma per una lontana somiglianza, in ragione della quale egli è chiamato «primogenito delle creature». Quindi in quel testo S. Paolo, dopo aver detto che alcuni «furono predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo», soggiunge: «perché egli sia il primogenito tra molti fratelli». Ma colui che è Figlio di Dio per natura, a differenza degli altri, ha questo di particolare, cioè di possedere per natura ciò che riceve, come dice anche S. Basilio [l. cit.]. E per questo motivo viene denominato unigenito [Gv 1, 18]: «Il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato».

E così è risolta anche la terza obiezione.

## Articolo 4

In 1 Sent., d. 13, q. 1, a. 4; d. 28, q. 1, a. 1; C. err. Graec., c. 8

### Se essere ingenito sia una proprietà [esclusiva] del Padre

Pare che non sia una proprietà [esclusiva] del Padre di essere ingenito. Infatti:

1. Ogni proprietà aggiunge qualcosa al soggetto a cui appartiene. Ora, essere ingenito [o non generato] non aggiunge, ma esclude soltanto qualcosa dal Padre. Quindi non significa una proprietà del Padre.

2. Ingenito può essere preso in senso negativo o privativo. Se è preso in senso negativo, allora tutto ciò che non è derivato per generazione può essere detto ingenito. Ora, né lo Spirito Santo né l'essenza divina derivano per generazione. Quindi appartiene anche a loro di essere ingeniti: e così non si tratta di una proprietà [esclusiva] del Padre. — Se invece è preso in senso privativo, allora ne viene che la persona del Padre dovrebbe essere imperfetta, poiché ogni mancanza significa un'imperfezione. Ma ciò è inconcepibile.

3. Il termine ingenito attribuito a Dio non significa una relazione, non essendo un termine relativo: dunque indica la natura [divina]. E allora ingenito e generato differiscono secondo la natura. Ma il Figlio, che è generato, non differisce dal Padre secondo la natura. Quindi il Padre non deve dirsi ingenito.

4. Proprietà è ciò che conviene a uno solo. Ma essendoci in Dio più di una

persona a procedere da altre, pare che nulla impedisca che vi sia anche più di una persona non originata da altre. Quindi essere non-generato non è una proprietà del Padre.
5. Il Padre, come è principio della persona generata, così lo è anche di quella che procede. Se dunque per opposizione alla persona generata si ammette che sia una proprietà del Padre quella di essere non-generato, si dovrebbe ammettere che egli abbia anche come proprietà quella di essere non-procedente.
In contrario: Dice S. Ilario [De Trin. 4, 33]: «È uno da uno», cioè l'Unigenito dall'Ingenito, «per le rispettive proprietà dell'innascibilità e dell'origine».
Dimostrazione: Come nelle realtà create abbiamo un principio primo e un principio secondo, così nelle persone divine, tra le quali però non esiste anteriorità e posteriorità, c'è il principio non da altro principio che è il Padre, e il principio da altro principio, che è il Figlio. Ora, nelle realtà create un principio primo si manifesta come tale in due modi: primo, per il suo rapporto di priorità rispetto alle cose che da esso derivano; secondo, per il fatto che non deriva da altri. E così il Padre si manifesta [come primo principio] in rapporto alle persone che procedono da lui mediante la paternità e la comune spirazione; si manifesta invece come principio non da principio per il fatto che non deriva da altri. E ciò appartiene alla proprietà dell'innascibilità, espressa con il termine ingenito.
Analisi delle obiezioni: 1. Alcuni dicono che l'innascibilità, espressa dal termine ingenito, in quanto è una proprietà del Padre non ha solo un senso negativo, ma implica simultaneamente due cose: che cioè il Padre non è da altri e che gli altri derivano da lui; oppure implica la sua fecondità universale; o anche la sua pienezza fontale. — Però ciò non Pare vero. Perché allora l'innascibilità non sarebbe una proprietà diversa dalla paternità e dalla spirazione, ma le includerebbe in sé, come un termine più universale include quello particolare: infatti la pienezza fontale e la fecondità non possono significare altro in Dio che il principio dell'origine. — Perciò diciamo con S. Agostino [De Trin. 5, 7] che ingenito sta a indicare la negazione della generazione passiva: infatti egli afferma che «è lo stesso dire ingenito e non figlio». Né da ciò si deve concludere che essere ingenito non sia una nozione propria del Padre: le realtà semplici e prime vengono espresse infatti mediante negazioni; il punto, p. es., viene definito come «ciò che non ha parti».
2. Qualche volta il termine ingenito è preso nel significato di pura negazione. E in questo senso S. Girolamo dice che lo Spirito Santo è ingenito, cioè non generato. — Altre volte invece è preso in senso privativo, senza però che ciò comporti imperfezione alcuna. La mancanza può infatti verificarsi in vari modi. Primo, quando il soggetto non ha ciò che altri possiedono per natura, ma che per lui non è naturale, come quando diciamo che la pietra è morta perché manca di quella vita che altre cose naturalmente possiedono.
Secondo, quando un soggetto non ha ciò che per natura è posseduto da altri dello stesso genere: come quando si dice che la talpa è cieca.
Terzo, quando un soggetto non ha ciò che esso stesso per natura dovrebbe avere: e in questo caso la mancanza include un'imperfezione. Non è però in quest'ultimo senso privativo che ingenito si dice del Padre, ma nel secondo, in quanto cioè un'ipostasi di natura divina non è generata mentre un'altra è

generata. — Però in questo senso ingenito si può dire anche dello Spirito Santo. Quindi, perché sia proprio soltanto del Padre, bisogna ulteriormente includere nel termine ingenito l'idea che la Persona divina di cui viene detto sia principio di altre persone: in modo da venire a negare [implicitamente] che il Padre sia principiato come persona divina. Oppure si può includere nel termine ingenito l'idea che [il Padre] non solo non è da altro per generazione, ma non lo è in alcun modo. Essere ingenito in questo modo infatti non conviene né allo Spirito Santo, che come persona sussistente deriva da altri per processione, né all'essenza divina, di cui si può dire che è nel Figlio e nello Spirito Santo come derivante da altri, cioè dal Padre.
3. Secondo il Damasceno [De fide orth. 1, 8], ingenito qualche volta equivale a increato: e allora è un attributo sostanziale [cioè della natura], e distingue la natura increata da quella creata. Altre volte invece significa non derivato per generazione: e allora è un attributo relativo [cioè della persona], ma per riduzione, alla maniera in cui le negazioni si possono ridurre alle affermazioni corrispondenti: come non-uomo si riporta al genere della sostanza, e nonbianco a quello della qualità. Quindi, siccome generato in Dio è un termine relativo, così anche ingenito è un termine relativo. E così non segue che il Padre, essendo ingenito, si distingua dal Figlio secondo la natura, ma solo secondo la relazione, in quanto cioè si nega al Padre la relazione di Figlio.
4. Come in qualsiasi genere di cose c'è un primo, così nella natura divina c'è un primo principio che non è da altri, e che è detto ingenito. Ammettere pertanto due innascibilità significa ammettere due Dèi e due nature divine.
Quindi S. Ilario [De synod., can. 26] afferma: «Siccome Dio è uno solo, non possono essere due gli innascibili». E questo soprattutto perché, se fossero due, uno non potrebbe derivare dall'altro, e così non si distinguerebbero per opposizione relativa, ma dovrebbero distinguersi per diversità di natura.
5. La proprietà del Padre di non derivare da altri si indica meglio escludendo da lui la generazione del Figlio che non la processione dello Spirito Santo. Sia perché la processione dello Spirito Santo non ha un nome particolare, come si è detto [q. 27, a. 4, ad 3], sia perché presuppone naturalmente la generazione del Figlio. Quindi, escluso che il Padre, che pure è il principio della generazione, sia generato, ne viene di conseguenza che non è neppure procedente per la processione propria dello Spirito Santo: poiché lo Spirito Santo non è principio della generazione, ma procedente dal generato.

## Quaestio 34
## Prooemium

Iª q. 34 pr. Deinde considerandum est de persona filii. Attribuuntur autem tria nomina filio, scilicet filius, verbum et imago. Sed ratio filii ex ratione patris consideratur. Unde restat considerandum de verbo et imagine. Circa verbum quaeruntur tria. Primo, utrum verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter. Secundo, utrum sit proprium nomen filii. Tertio, utrum in nomine verbi importetur respectus ad creaturas.

### ARGOMENTO 34

## LA PERSONA DEL FIGLIO

Passiamo a considerare la persona del Figlio [cf. q. 33, Prol.]. Ad essa sono dati tre nomi: Figlio, Verbo e Immagine. Però il termine Figlio è già chiarito in quello di Padre. Quindi non restano da considerare che i termini di Verbo e di Immagine.

A proposito del Verbo si pongono tre quesiti: 1. Se Verbo in Dio sia un nome essenziale o personale; 2. Se sia un nome esclusivo del Figlio; 3. Se nel termine Verbo sia incluso anche un rapporto con le creature.

### Articolo 1

I-II, q. 93, a. 1, ad 2; In 1 Sent., d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1; De Pot., q. 9, a. 9, ad 7; De Verit., q. 4, a. 2; a. 4, ad 4

Se in Dio il nome Verbo sia personale

Pare che Verbo in Dio non sia un nome personale. Infatti:

1. I nomi personali, come Padre e Figlio, vengono attribuiti a Dio presi nel loro senso proprio. Invece, come dice Origene [In Ioh. 1], il verbo è attribuito a Dio solo in senso metaforico. Quindi in Dio non è un nome personale.

2. Secondo S. Agostino [De Trin. 9, 10], «il Verbo è conoscenza con amore». E secondo S. Anselmo [Monol. 63], «per lo Spirito sommo il dire non è che un intuire pensando». Ma conoscenza, pensamento e intuito vengono attribuiti a Dio come termini essenziali. Quindi il verbo non è attribuito a Dio come termine personale.

3. È proprio del verbo essere detto. Eppure, come insegna S. Anselmo [Monol. 62], allo stesso modo in cui intende il Padre, intende il Figlio e intende lo Spirito Santo; e così dice il Padre, dice il Figlio e dice lo Spirito Santo. E parimenti ciascuno di essi è detto. Quindi il nome di verbo si dice dell'essenza divina e non di una persona.

4. Nessuna delle persone divine è fatta. Ma il verbo divino è qualcosa di fatto, poiché nei Salmi [148, 8] sta scritto: «Fuoco, grandine, neve, nebbia, vento di bufera, che fanno il suo verbo». Quindi verbo non è il nome di una persona divina.

In contrario: Insegna S. Agostino [De Trin. 7, 2]: «Come il Figlio dice relazione al Padre, così anche il Verbo a colui di cui è il Verbo». Ma Figlio è un nome personale, perché relativo. Quindi anche Verbo.

Dimostrazione: Se il termine Verbo è preso in senso proprio, in Dio è un nome personale, e in nessun modo essenziale. Per capire questo si deve notare che noi prendiamo il termine verbo in tre sensi propri, mentre un quarto senso è improprio o metaforico. Più comunemente, e in modo più ovvio, chiamiamo verbo [cioè parola] ciò che viene espresso con suoni vocali. Ma esso proviene dal nostro interno quanto ai due elementi che si riscontrano nel verbo esterno, cioè la voce stessa e il suo significato.

Infatti, secondo il Filosofo [Periherm. 1, 1], la voce significa il concetto della mente; ed essa ancora nasce dall'immaginazione [cf. De anima 2, 8]. Invece i suoni vocali che non significano nulla non possono essere detti parola [verbo]. Quindi la voce esteriore è detta verbo [o parola] perché esprime il concetto interiore della mente. Di qui si ha che in primo luogo e principalmente

si dice verbo il concetto interno della mente, secondariamente la voce che lo esprime e in terzo luogo il fantasma [o immagine sensibile interiore] della voce [che servirà ad esprimerlo]. E queste tre accezioni del verbo sono indicate dal Damasceno [De fide orth. 1, 13] quando egli afferma che «si chiama verbo quel moto naturale della mente per cui essa è in atto, pensa e intende, e che ne è come la luce e lo splendore»: prima accezione. «Ancora, il verbo è ciò che» non si proferisce con la bocca, ma «si pronuncia nel cuore»: terza accezione. «Finalmente il verbo è ancora l'angelo», cioè il nunzio, «dell'intelligenza»: seconda accezione. — In senso traslato poi, o metaforico, si dice verbo [o parola], quarta accezione, la stessa cosa significata o fatta mediante la parola: come quando per indicare semplicemente un fatto o per accennare a un comando siamo soliti dire: questo è il verbo che ti ho detto, o [il verbo] che fu comandato dal re.

Ora, in Dio il verbo in senso proprio indica il concetto dell'intelletto. Quindi S. Agostino [De Trin. 15, 10] afferma: «Chi è in grado di capire che cosa sia il verbo non solo prima che risuoni, ma anche prima che il suono si rivesta di un'immagine nella fantasia, può già intravvedere una certa sembianza di quel Verbo di cui fu detto: In principio era il Verbo».

Ora, lo stesso verbo mentale ha la proprietà di procedere da altro, cioè dalla conoscenza di chi lo ha concepito. Se quindi il verbo si applica a Dio in senso proprio significa qualcosa che procede da altro: e questa è una caratteristica dei nomi personali, poiché le persone divine si distinguono appunto in base alle origini, come si è già spiegato [q. 27, Prol.; q. 32, a. 3]. Quindi si deve dire che il nome Verbo, applicato a Dio in senso proprio, è un nome non essenziale, ma solo personale.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli Ariani, che fanno capo a Origene [cf. q. 32, a. 1, ad 1], sostennero che il Figlio è diverso dal Padre nella sostanza. Quindi si sforzarono di dimostrare che il Figlio di Dio non viene detto Verbo in senso proprio, per non essere costretti a riconoscere che il Figlio di Dio, procedendo come verbo, non è estraneo alla sostanza del Padre: infatti il verbo interiore procede da chi lo esprime in modo da rimanere in lui. — Ma se si ammette in Dio un verbo in senso metaforico bisogna anche ammetterne uno in senso proprio. Infatti una cosa non può essere detta metaforicamente verbo se non a motivo di una manifestazione: cioè o perché manifesta come manifesta il verbo, oppure perché è da questo manifestata. Ma se è manifestata dal verbo, allora è necessario ammettere il verbo che la manifesta. Se invece viene detta verbo perché manifesta esteriormente, allora ciò che è così esteriormente manifestato non può essere detto verbo se non in quanto esprime l'interiore concetto della mente, che uno manifesta anche con segni esteriori. Quindi, sebbene qualche volta, parlando di Dio, il verbo sia preso in senso metaforico, tuttavia bisogna porre in lui un Verbo in senso proprio, che viene detto in modo personale.

2. Nulla di quanto appartiene all'intelletto è attribuito a Dio in senso personale, eccetto il solo Verbo: poiché soltanto il verbo significa una cosa che emana da un'altra. Infatti il verbo è ciò che l'intelletto forma in se stesso nell'intendere. Invece l'intelletto stesso in quanto è in atto mediante la specie intelligibile è da concepirsi come qualcosa di assoluto. E altrettanto si deve

dire dell'intendere, il quale sta all'intelletto in atto come l'essere sta alle cose attualmente esistenti: infatti l'intendere significa un'azione che non esce dal soggetto, ma resta in esso. — Quando dunque si dice che il Verbo è notizia [o conoscenza], notizia qui non sta per l'atto dell'intelletto che conosce o per qualche suo abito, ma per ciò che l'intelligenza concepisce nel conoscere. Per cui anche S. Agostino [De Trin. 7, 2] afferma che il Verbo è «la sapienza generata»: che poi si identifica con il concetto di chi conosce, concetto che a sua volta può essere detto «notizia generata». — E allo stesso modo si può spiegare [l'espressione di S. Anselmo] che dire, per Dio, è «un intuire pensando », cioè nel senso che mediante l'intuizione del pensiero divino viene concepito il Verbo di Dio. Però, propriamente parlando, al Verbo di Dio non si può applicare con proprietà il termine pensiero. Dice infatti S. Agostino [De Trin. 15, 16]: «Il Verbo di Dio è detto Verbo, e non pensiero: affinché non si creda che in Dio ci sia qualcosa di mutevole, che ora prenda una forma per diventare verbo e ora la lasci, e così cambi di forme senza ritenerne alcuna». Il pensare, infatti, consiste nella ricerca del vero, e questa non si può trovare in Dio. Quando invece è giunto alla verità, l'intelletto non ricerca più, ma si ferma a contemplarla. Quindi Anselmo prende il pensare in senso improprio, come sinonimo di contemplare.

3. In Dio sia il Verbo, sia il dire, si riferiscono, come termini propri, alle persone e non all'essenza. Come quindi il Verbo non è comune al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo, così non è vero che il Padre, e il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo dicente. Per cui S. Agostino [De Trin. 7, 1] afferma: «In Dio non si deve intendere che ciascuno sia il dicente di quel Verbo coeterno ». Invece l'essere detto conviene a ogni persona, poiché non si dice soltanto il verbo, ma anche la cosa che con tale verbo è intesa e significata. Così dunque in Dio l'essere detto come verbo conviene a una sola persona; invece l'essere detto come cosa intesa nel verbo e col verbo conviene a tutte e tre le divine persone. Il Padre infatti, intendendo se stesso, il Figlio e lo Spirito Santo e ogni altra cosa contenuta nella sua scienza, concepisce il Verbo: e così tutta la Trinità e ogni creatura viene detta con il Verbo; come l'intelletto umano dice la pietra con il verbo che ha concepito intendendo la pietra. — S. Anselmo invece prende dire in senso improprio, come equivalente di intendere. E tuttavia sono cose diverse. L'intendere infatti indica soltanto un rapporto di chi intende alla cosa intesa; rapporto che non include alcuna idea di origine, ma solo una certa informazione, in quanto il nostro intelletto diviene attualmente intelligente mediante la forma della cosa intesa. Ora, in Dio [l'intendere] comporta un'assoluta identità: poiché in Dio, come si è detto sopra [q. 14, aa. 2, 4], l'intelletto e ciò che esso intende sono assolutamente la stessa cosa.

Invece dire comporta principalmente un rapporto al verbo mentale: infatti dire non è altro che proferire il verbo; tuttavia mediante il verbo implica un rapporto alla cosa intesa, la quale nella parola [o verbo] si manifesta a chi intende. E così in Dio solo la persona che proferisce il Verbo dice, mentre le singole persone e intendono e sono intese, e di conseguenza sono dette nel Verbo.

4. Nel passo citato verbo è preso in senso metaforico, in quanto si dice verbo anche ciò che da esso è significato e fatto. Si dice infatti che le creature fanno il verbo [o la parola] di Dio in quanto eseguiscono effetti a cui sono state ordinate dal Verbo concepito dalla divina sapienza: come si dice che uno fa la parola del re quando compie ciò che gli è stato intimato dalla parola del re.

Articolo 2
In 1 Sent., d. 27, q. 2, a. 2, sol. 2; De Verit., q. 4, a. 3; C. err. Graec., c. 12; In Hebr., c. 1, lect. 2
Se Verbo sia un nome proprio del Figlio
Pare che Verbo non sia un nome proprio del Figlio. Infatti:
1. In Dio il Figlio è una persona sussistente. Ma come si vede anche in noi, il verbo non è qualcosa di sussistente. Quindi Verbo non può essere un nome proprio del Figlio.
2. Il verbo deriva per una certa emissione da chi lo esprime. Se dunque il Figlio è Verbo in senso proprio, procede dal Padre soltanto come emissione. Ma questa è precisamente l'eresia di Valentino, come riferisce S. Agostino [De haeres. 11].
3. I nomi propri di una persona esprimono qualche proprietà della medesima. Se dunque Verbo è un nome proprio del Figlio deve indicare una sua proprietà, e allora verrebbero a esserci in Dio più proprietà di quelle che abbiamo già determinato [q. 32, a. 3].
2. L'errore di Valentino, secondo quanto riferisce S. Ilario [De Trin. 6, 9], non fu condannato perché costui aveva detto che il Figlio è dal Padre per emissione, come calunniosamente dicevano gli Ariani, ma per il modo speciale di emissione che egli poneva, come risulta da S. Agostino [l. cit.].
3. Nel nome di Verbo è indicata la stessa proprietà che in quello di Figlio: per cui S. Agostino può affermare: «È detto Verbo per lo stesso motivo per cui è detto Figlio». La stessa nascita infatti, che è la proprietà personale del Figlio, viene indicata con diversi nomi per esprimere sotto vari aspetti tutta la sua perfezione. Così per indicare che [il Figlio] è consostanziale al Padre è detto Figlio; per indicare che è eterno come il Padre è detto splendore; per mettere in evidenza la perfetta somiglianza [con il Padre] è detto immagine; per sottolineare la perfetta immaterialità della sua generazione è detto Verbo. Poiché non era possibile trovare un nome che da solo esprimesse tutti questi aspetti.
4. L'intendere appartiene al Figlio come gli appartiene di essere Dio: poiché, come si è detto [a. prec., ad 2, 3], l'intendere è un attributo divino essenziale. Però egli è Dio generato e non Dio generante. E così il Figlio intende, ma non quale generatore di un verbo, bensì quale verbo procedente: in Dio infatti il Verbo non si distingue realmente dall'intelletto divino, ma si distingue solo per la relazione [di origine] da colui che è il principio del Verbo.
5. Quando si dice che il Figlio «tutto sostiene col verbo della sua potenza», qui verbo va preso in senso figurato come effetto del verbo [o della parola]. Quindi la Glossa [interlin. e ord.] dice che qui verbo sta per comando, in

quanto cioè è effetto della virtù del Verbo che le cose siano conservate nell'essere, come fu un effetto della potenza del Verbo che venissero prodotte.
S. Basilio poi, nell'usare il termine verbo per lo Spirito Santo, si espresse con una parola impropria e metaforica, chiamando cioè verbo di un soggetto tutto ciò che serve a manifestarlo: e in questo senso lo Spirito Santo, manifestando il Figlio, può essere detto verbo del Figlio.

Articolo 3
Infra, q. 37, a. 2, ad 3; In 1 Sent., d. 27, q. 2, a. 3, De Verit., q. 4, a. 5; Quodl., 4, q. 4, a. 1, ad 1
Se nel nome Verbo sia incluso un rapporto alle creature
Pare che nel nome Verbo non sia incluso un rapporto alle creature. Infatti:
1. I nomi divini che accennano a un effetto nelle creature si riferiscono all'essenza. Ora Verbo, come si è detto [a. 1], è un termine personale e non essenziale. Quindi non include alcun rapporto alle creature.
2. I nomi che esprimono una relazione alle creature si attribuiscono a Dio a cominciare dall'inizio del tempo, come ad es. Signore e Creatore. Ma Verbo si attribuisce a Dio da tutta l'eternità. Esso quindi non include un rapporto alle creature.
3. Il Verbo [necessariamente] dice relazione al soggetto dal quale procede. Se quindi il Verbo comportasse una relazione alle creature dovrebbe procedere da esse.
4. [In Dio] le idee [archetipe] sono tante quanti sono i rapporti alle creature. Se dunque il Verbo include un rapporto alle creature, ne segue che in Dio non ci sarà un solo Verbo, ma molti.
5. Se il Verbo comporta un ordine alle creature, ciò proviene soltanto dalla conoscenza che Dio ne ha. Ora, Dio non conosce solamente le cose che sono, ma anche le cose che non sono. Quindi nel Verbo sarebbe incluso anche un rapporto a ciò che non è, il che evidentemente è falso.
In contrario: S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 63] afferma che nel nome di Verbo «viene indicato non solo un rapporto al Padre, ma anche a quelle cose che mediante il Verbo furono prodotte dalla potenza operativa [di Dio]».
Dimostrazione: Nel Verbo è incluso un rapporto alle creature. Dio infatti conoscendo se stesso conosce ogni creatura. Ora, il verbo mentale rappresenta tutto ciò che attualmente si conosce. Ed è per questo che in noi ci sono tanti verbi quante sono le cose che conosciamo. Ma Dio con un unico atto conosce se stesso e tutte le altre cose: perciò l'unico Verbo esprime non soltanto il Padre, ma anche tutte le creature. E come la scienza divina in rapporto a Dio è soltanto conoscitiva e in rapporto alle creature è conoscitiva e operativa, così il Verbo divino in rapporto a quanto si trova essenzialmente nel Padre è soltanto espressivo, e in rapporto alle creature è espressivo e operativo. Per cui nei Salmi [32, 9] sta scritto: «Egli parla e tutto è fatto»: poiché il Verbo include l'idea di modello di quanto Dio fa.
Analisi delle obiezioni: 1. Il nome di persona include indirettamente anche la natura: infatti la persona è una sostanza individuale di natura razionale.

Quindi il nome di una persona divina in quanto esprime una relazione personale non include un rapporto alle creature, ma lo include [indirettamente] per il fatto che indica anche la natura. Ora, nulla impedisce che [la persona] in quanto implica l'essenza includa un rapporto alle creature: poiché come è proprio del Figlio di essere Figlio, così gli è proprio di essere Dio generato, ovvero Creatore generato. E in questo modo il termine Verbo include un rapporto alle creature.

2. Siccome le relazioni sorgono dalle azioni, alcuni nomi, quelli cioè che esprimono un'azione che da Dio passa negli effetti esterni, come creare e governare, indicano una relazione alle creature; e tali nomi si dicono di Dio a cominciare dall'inizio del tempo. Invece altri nomi esprimono delle relazioni nate da operazioni che non passano sugli effetti esterni, ma rimangono nel soggetto, come sapere e volere: e questi non si attribuiscono a Dio a cominciare dall'inizio del tempo [ma da tutta l'eternità]. Ora, il Verbo sta a indicare questa seconda specie di relazioni con le creature. E neppure è vero che tutti i nomi che implicano una relazione alle creature si attribuiscono a Dio a cominciare dall'inizio del tempo, ma solo quei nomi che esprimono delle relazioni originate da qualche azione di Dio che passa negli effetti esterni.

3. Le creature non sono conosciute da Dio mediante una scienza da esse desunta, ma mediante la sua stessa essenza. Quindi, sebbene il Verbo esprima le creature, non ne segue che proceda da esse.

4. Il termine idea sta a indicare principalmente un rapporto alle creature, per cui quando si parla di Dio è usato al plurale, e non è un nome personale. Il termine Verbo [o Parola] invece sta principalmente a significare il rapporto con colui che [lo] dice, e di conseguenza il rapporto con le creature: in quanto Dio, intendendo se stesso, intende tutte le creature. E così in Dio il Verbo è uno solo, ed è un nome personale.

5. Anche il Verbo di Dio, come la scienza di Dio, abbraccia le realtà non esistenti: poiché, come insegna S. Agostino [De Trin. 15, 14], nel Verbo di Dio non manca nulla di quanto si trova nella scienza di Dio. Tuttavia delle realtà esistenti il Verbo è espressivo e fattivo; di quelle non esistenti invece è espressivo e manifestativo.

## Quaestio 35
## Prooemium

Iª q. 35 pr. Deinde quaeritur de imagine. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum imago in divinis dicatur personaliter. Secundo, utrum sit proprium filii.

## ARGOMENTO 35
## L'IMMAGINE

Parliamo ora dell'Immagine.

Riguardo ad essa si pongono due quesiti: 1. Se l'Immagine applicata a Dio sia un nome personale; 2. Se tale nome sia proprio del Figlio.

### Articolo 1

Infra, q. 93, a. 5, ad 4; In 1 Sent., d. 28, q. 2, a. 2

Se l'Immagine in Dio sia un nome personale

Pare che l'Immagine in Dio non sia un nome personale. Infatti:

1. S. Agostino [De fide ad Petrum 1] dice: «È unica la divinità e l'immagine della SS. Trinità a somiglianza della quale fu fatto l'uomo». Quindi immagine è un nome essenziale e non personale.

2. S. Ilario [De synod., can. 1] afferma che «l'immagine è una specie somigliantissima della cosa riprodotta». Ma specie, o forma, in Dio è un termine essenziale. Quindi lo è anche immagine.

3. Immagine viene da imitare, che indica un prima e un poi. Ma fra le Persone divine non c'è un prima e un poi. Quindi immagine in Dio non può essere un nome personale.

In contrario: Scrive S. Agostino [De Trin. 7, 1]: «Ci può essere qualcosa di più assurdo che prendere immagine come termine assoluto?». Quindi in Dio immagine è un nome relativo. E di conseguenza è un termine che si riferisce alla persona.

Dimostrazione: Per avere l'immagine è richiesta la somiglianza. Però non basta una somiglianza qualsiasi, ma si richiede o la somiglianza nella specie, o almeno in un segno caratteristico della specie. Ora, il segno caratteristico della specie nelle realtà corporali è principalmente la figura: infatti vediamo che le diverse specie di animali hanno figure differenti, ma non [necessariamente] colori diversi. Per cui se su di una parete si stende il colore di una certa cosa, non si dirà che questa rappresentazione ne è l'immagine, se non ne rappresenta la figura. — Tuttavia per avere l'immagine non basta neppure la somiglianza nella specie o nella figura, ma si richiede anche l'origine: poiché, come dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 74], un uovo non è l'immagine di un altro uovo, poiché non è ricavato da esso. Quindi, affinché una cosa sia veramente l'immagine [di un'altra], è necessario che ne derivi rassomigliando ad essa nella specie, o almeno nel segno della specie. — Ora, in Dio tutto ciò che indica processione od origine è personale. Quindi Immagine è un nome personale.

Analisi delle obiezioni: 1. Si dice immagine in senso proprio quella cosa che deriva da un'altra rassomigliando ad essa. La cosa invece da cui fu presa la somiglianza viene detta propriamente esemplare, e solo impropriamente immagine. Tuttavia S. Agostino, nel dire che la divinità della Trinità Santissima è l'immagine riprodotta nell'uomo, volle usare immagine in questo senso [improprio].

2. Il termine specie, posto da S. Ilario nella definizione dell'immagine, sta per forma derivata in un soggetto da un altro soggetto. In questo modo infatti l'immagine può essere detta specie di qualcosa, come si dice forma di qualcosa la realtà stessa che gli è simile, in quanto ha una forma che gli assomiglia.

3. Imitazione, quando si parla delle Persone divine, non significa posteriorità, ma soltanto rassomiglianza.

Articolo 2

Infra, q. 93, a. 1, ad 2; In 1 Sent., d. 3, q. 3, ad 5; d. 28, q. 2, a. 1, ad 3; a. 3;

In 2 Sent., d. 16, q. 1, a. 1; C. err. Graec., c. 10; In 1 Cor., c. 11, lect. 2; In 2 Cor., c. 4, lect. 2; In Col., c. 1, lect. 4; In Hebr. c. 1, lect. 2

Se Immagine sia un nome proprio del Figlio

Pare che immagine non sia un nome proprio del Figlio. Infatti:

1. Il Damasceno [De fide orth. 1, 13] dice che lo Spirito Santo è «immagine del Figlio». Quindi [immagine] non è un nome proprio del Figlio.

2. Secondo S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 74] rientrano nel concetto di immagine la somiglianza e l'espressione. Ma ciò conviene anche allo Spirito Santo: poiché anch'egli procede da altri secondo somiglianza. Quindi anche lo Spirito Santo è immagine. Quindi essere Immagine non è proprio del Figlio.

3. Anche l'uomo, al dire di S. Paolo [1 Cor 11, 7], è immagine di Dio: «L'uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio». Quindi ciò non è proprio del Figlio.

In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 6, 2]: «Solo il Figlio è Immagine del Padre».

Dimostrazione: I Padri greci usano dire che lo Spirito Santo è immagine del Padre e del Figlio. I latini invece il nome di Immagine non lo attribuiscono che al Figlio: poiché nella Scrittura non si trova riferito che al Figlio. Infatti S. Paolo [Col 1, 15] afferma: «Egli è l'immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura»; e altrove [Eb 1, 3]: «è irradiazione della gloria di Dio e impronta della sua sostanza».

La ragione poi di questa [riserva dei Padri latini], secondo alcuni, starebbe nel fatto che il Figlio è simile al Padre non solo nella natura, ma anche nella nozione di principio; lo Spirito Santo invece non conviene in alcuna nozione né col Padre né col Figlio. — Ciò però non pare sufficiente. Poiché dalle relazioni in Dio non può provenire né uguaglianza né disuguaglianza, come spiega S. Agostino [Contra Maxim. 2, 14; De Trin. 5, 6]; e così neppure quella somiglianza che sarebbe richiesta per l'immagine.

Perciò altri dicono che lo Spirito Santo non può essere detto immagine del Figlio per il fatto che non si può parlare dell'immagine di un'immagine. E neppure lo si può dire immagine del Padre inquantoché l'immagine si riferisce senza intermediari al soggetto di cui è immagine, mentre lo Spirito Santo si riferisce al Padre mediante il Figlio. E neppure può essere simultaneamente immagine del Padre e del Figlio: poiché sarebbe l'immagine unica di due [Persone distinte], il che è impossibile. Quindi ne concludono che lo Spirito Santo in nessun modo può essere immagine. — Ma tutto ciò non ha valore. Come infatti si dirà in seguito [q. 36, a. 4], il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo: e così nulla impedisce che del Padre e del Figlio, in quanto sono un unico principio, ci sia un'unica immagine: dal momento che anche l'uomo è una sola immagine di tutta la Trinità.

Perciò si deve procedere diversamente, e dire che come lo Spirito Santo, sebbene nella sua processione riceva, non meno del Figlio, la stessa natura del Padre, tuttavia non è detto nato, così, quantunque riceva una forma simile a quella del Padre, tuttavia non è detto immagine. Poiché il Figlio procede come Verbo, e il concetto di verbo [mentale] implica somiglianza di specie con il soggetto da cui procede; invece [tale somiglianza] non è implicata nel

concetto di amore, sebbene convenga a quell'Amore che è lo Spirito Santo, in quanto amore divino.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Damasceno e gli altri Dottori greci usano comunemente il nome di immagine per indicare una somiglianza perfetta.
2. Sebbene lo Spirito Santo sia simile al Padre e al Figlio tuttavia, per i motivi addotti [nel corpo], non è chiamato immagine.
3. L'immagine di una data cosa può trovarsi nei vari soggetti in due differenti modi. Primo, [può trovarsi] in un soggetto della stessa natura specifica: come l'immagine del re si trova nel suo figlio. Secondo, [può trovarsi] in un soggetto di natura diversa: come l'immagine del re si trova nella moneta. Ora, il Figlio (di Dio) è immagine del Padre nella prima maniera; l'uomo invece è detto immagine di Dio nella seconda. Per indicare quindi che nell'uomo l'immagine è imperfetta non si dice semplicemente che l'uomo è immagine, ma a immagine, per designare cioè la tendenza alla perfezione. Del Figlio di Dio invece non si può dire che è a immagine del Padre, poiché ne è l'immagine perfettissima.

Quaestio 36
Prooemium

Iª q. 36 pr. Post haec considerandum est de his quae pertinent ad personam spiritus sancti. Qui quidem non solum dicitur spiritus sanctus, sed etiam amor et donum Dei. Circa nomen ergo spiritus sancti quaeruntur quatuor. Primo, utrum hoc nomen spiritus sanctus sit proprium alicuius divinae personae. Secundo, utrum illa persona divina quae spiritus sanctus dicitur, procedat a patre et filio. Tertio, utrum procedat a patre per filium. Quarto, utrum pater et filius sint unum principium spiritus sancti.

ARGOMENTO 36
LA PERSONA DELLO SPIRITO SANTO
Ci rimane ora da trattare della persona dello Spirito Santo [cf. q. 33, Prol.], il quale è chiamato non soltanto Spirito Santo, ma anche Amore e Dono di Dio. Sullo Spirito Santo si pongono quattro questioni: 1. Se Spirito Santo sia il nome proprio di una persona divina; 2. Se la persona divina chiamata Spirito Santo proceda dal Padre e dal Figlio; 3. Se essa proceda dal Padre per il Figlio; 4. Se il Padre e il Figlio siano un unico principio dello Spirito Santo.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 10, q. 1, a. 4; C. G., IV, c. 19; Comp. Theol., cc. 46, 47
Se Spirito Santo sia il nome proprio di una persona divina
Pare che Spirito Santo non sia il nome proprio di una persona divina.
Infatti:
1. Nessun nome comune alle tre persone può essere proprio di una sola. Ma Spirito Santo è comune alle tre persone. Infatti S. Ilario [De Trin. 8, nn. 23, 25] dimostra che nella Sacra Scrittura col nome di Spirito di Dio alcune volte è indicato il Padre, come nel passo [Is 61, 1; Lc 4, 18]: «Lo Spirito del Signore è su di me»; altre volte è designato il Figlio, come quando Gesù stesso

disse [Mt 12, 28]: «Se io scaccio i demoni in virtù dello Spirito di Dio», volendo con ciò indicare che egli scacciava i demoni con la potenza della sua natura [divina]; altre volte ancora è indicato lo Spirito Santo, ad es. dove si legge [Gl 2, 28; At 2, 17]: «Effonderò il mio Spirito sopra ogni uomo». Quindi Spirito Santo non è il nome proprio di una persona divina.

2. I nomi delle persone divine sono termini relativi, come dice Boezio [De Trin. 5]. Ma Spirito Santo non è un termine relativo. Quindi non può essere il nome proprio di una persona divina.

3. Essendo Figlio il nome di una persona divina, non si può dire: il Figlio di questo o di quello. Invece si usa dire: lo spirito di questo o di quell'uomo, come in quel brano della Scrittura [Nm 11, 17]: «Il Signore disse a Mosè: Prenderò parte del tuo spirito per darlo a loro». E altrove [2 Re 2, 15]: «Lo spirito di Elia si è posato su Eliseo». Pare dunque che Spirito Santo non sia il nome proprio di una persona divina.

In contrario: Dice la Sacra Scrittura [1 Gv 5, 7 Vg]: «Sono tre che rendono testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo». «Tre che cosa?» si domanda S. Agostino, e risponde [De Trin. 7, cc. 4, 6; cf. 5, 9]: «Tre persone ». Quindi Spirito Santo è il nome di una persona divina.

Dimostrazione: In Dio ci sono due processioni; la seconda però, quella dell'amore, non ha un nome proprio, come si è detto sopra [q. 27, a. 4, ad 3]. Quindi anche le relazioni che ne sorgono mancano di un nome proprio, come si è già spiegato [q. 28, a. 4]. E da ciò deriva che neppure la persona che procede secondo questa processione può avere, per lo stesso motivo, un nome proprio. Tuttavia, come per indicare quelle relazioni furono dall'uso adottati alcuni nomi comuni, cioè processione e spirazione, che propriamente significano più gli atti nozionali che le relazioni, così per designare la persona divina che procede per processione d'amore fu adottato secondo l'uso della Scrittura il nome di Spirito Santo.

E di ciò si possono trovare due motivi di convenienza. Primo, la comunanza della persona chiamata Spirito Santo. Spiega infatti S. Agostino [De Trin. 15, 19; cf. 5, 11]: «Essendo lo Spirito Santo comune alle due [persone], esso è chiamato propriamente con denominazioni comuni a entrambe: infatti il Padre è Spirito e il Figlio è Spirito; il Padre è santo e il Figlio è santo». — Secondo, il significato proprio [di Spirito Santo]. Nel mondo fisico infatti spirito significa impulso e moto: infatti chiamiamo spirito il fiato e il vento. Ora, è proprio dell'amore muovere e spingere la volontà di chi ama verso la realtà amata. Ma a quelle cose che sono ordinate a Dio viene attribuita la santità. Quindi convenientemente è detta Spirito Santo la persona divina che procede come l'amore con cui Dio si ama.

Analisi delle obiezioni: 1. Se l'espressione spirito santo viene considerata come due parole distinte, allora è comune a tutta la Trinità. Poiché con la parola spirito si indica l'immaterialità della sostanza divina: infatti nel mondo fisico lo spirito [vento o fiato] è una sostanza invisibile e di minima densità: perciò a tutte le sostanze immateriali e invisibili diamo il nome di spirito. Con l'aggettivo santo invece si indica la purezza della bontà divina. — Se al contrario si considera l'espressione Spirito Santo come una parola sola allora,

per la ragione già detta [nel corpo], in forza dell'uso della Chiesa essa è stata adottata per designare una delle tre divine persone, quella che procede secondo la processione dell'amore.
2. Sebbene Spirito Santo non sia un termine relativo, tuttavia viene usato come se lo fosse, in quanto fu adottato per designare una persona distinta dalle altre per la sola relazione. — Si potrebbe però anche scorgere in questo termine una relazione se Spirito venisse preso nel senso di spirato.
3. Nel termine Figlio è indicata soltanto la relazione di un soggetto derivante da un principio verso quel principio; in quello di Padre invece è indicata la relazione di principio, e così pure in quello di Spirito, in quanto include l'idea di impulso. Ora, nessuna creatura può essere principio di una persona divina, ma al contrario. Quindi si può dire Padre nostro e Spirito nostro, non però Figlio nostro.

Articolo 2
In 1 Sent., d. 11, q. 1, a. 1; C. G., IV, cc. 24, 25; De Pot., q. 10, aa. 4, 5;
C. err. Graec., p. 2, cc. 27-32; Comp. Theol., c. 49;
De rat. fidei, c. 4; In Ioan., c. 15, lect. 6; c. 16, lect. 4
Se lo Spirito Santo proceda dal Figlio
Pare che lo Spirito Santo non proceda dal Figlio. Infatti:
1. Secondo Dionigi [De div. nom. 1] «non si deve aver l'ardire di affermare qualcosa della supersostanziale divinità oltre a ciò che ne è detto nella Sacra Scrittura». Ora, questa non dice che lo Spirito Santo procede dal Figlio, ma solo dal Padre, come appare da quel testo [Gv 15, 26]: «lo Spirito di verità che procede dal Padre». Quindi lo Spirito Santo non procede dal Figlio.
2. Nel Simbolo del Concilio ecumenico di Costantinopoli si legge: «Crediamo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, e procede dal Padre, e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato». Non si doveva dunque in alcun modo aggiungere nel nostro Simbolo che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio: anzi, parrebbero degni di scomunica coloro che fecero tale aggiunta.
3. Dice il Damasceno [De fide orth. 1, 8]: «Affermiamo che lo Spirito Santo è dal Padre e lo diciamo Spirito del Padre; non affermiamo invece che lo Spirito Santo è dal Figlio, sebbene lo diciamo Spirito del Figlio». Quindi lo Spirito Santo non procede dal Figlio.
4. Una cosa non procede dal soggetto in cui riposa. Ma lo Spirito Santo riposa nel Figlio. È detto infatti nella Leggenda di S. Andrea [inizio]: «Pace a voi, e a tutti quelli che credono nell'unico Dio Padre e nell'unico suo Figlio, il solo Signore nostro Gesù Cristo, e nell'unico Spirito Santo che procede dal Padre e rimane nel Figlio». Quindi lo Spirito Santo non procede dal Figlio.
5. Il Figlio procede come verbo [o parola]. Ma noi vediamo che il nostro spirito [o fiato] non procede dalla nostra parola. Quindi neppure lo Spirito Santo procede dal Figlio.
6. Lo Spirito Santo già procede perfettamente dal Padre. Quindi è superfluo dire che procede dal Figlio.
7. «Nelle realtà sempiterne», come dice Aristotele [Phys. 3, 4], «non c'è differenza tra essere e poter essere»; specialmente poi in quelle divine. Ma lo Spirito

Santo potrebbe distinguersi ugualmente dal Figlio anche se non procedesse da lui. Infatti S. Anselmo [De process. Sp. Sancti 4] dice: «Sia il Figlio che lo Spirito Santo ricevono l'essere dal Padre, ma in due maniere diverse: poiché mentre il primo lo ha per nascita, l'altro lo ha per processione, in modo che per questo si distinguano tra loro». E aggiunge [ib.]: «Se il Figlio e lo Spirito Santo non fossero per altro distinti, per questo solo già si distinguerebbero». Quindi lo Spirito Santo si distingue dal Figlio anche se non procede da lui.

In contrario: S. Atanasio afferma nel Simbolo: «Lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio, non fatto, né creato, né generato, ma procedente».

Dimostrazione: È necessario affermare che lo Spirito Santo procede dal Figlio. Se infatti non procedesse [anche] da lui, in nessun modo si potrebbe da lui distinguere come persona. Il che risulta evidente da quanto abbiamo già spiegato [q. 28, a. 3; q. 30, a. 2]. Infatti non si può dire che le persone divine si distinguano tra loro per qualcosa di assoluto, poiché sarebbe così negata l'unità di essenza delle tre [persone]: infatti tutto ciò che in Dio si dice in modo assoluto appartiene all'unità dell'essenza. Resta dunque che le persone divine si distinguano l'una dall'altra solo per le relazioni. — Però le relazioni non possono distinguere le persone tra loro se non in quanto sono contrapposte. E ciò è dimostrato dal fatto che, pur essendo due le relazioni attribuite al Padre, e cioè una verso il Figlio e l'altra verso lo Spirito Santo, queste, non essendo tra loro opposte, non costituiscono due persone distinte, ma appartengono all'unica persona del Padre. Se dunque nel Figlio e nello Spirito Santo non vi fossero se non le due relazioni con cui ciascuno di essi si riferisce al Padre, tali relazioni non sarebbero tra loro opposte; come non lo sono le due con le quali il Padre si riferisce ad essi. Come quindi la Persona del Padre è una [nonostante le due relazioni], così una dovrebbe essere la persona del Figlio e dello Spirito Santo, con due relazioni opposte alle due relazioni del Padre. Ma questa conclusione è eretica, poiché distrugge la fede nella Trinità.

Quindi è necessario che il Figlio e lo Spirito Santo si riferiscano l'uno all'altro con opposte relazioni. — Ora, in Dio non ci possono essere altre relazioni tra loro opposte se non quelle di origine, come si è già spiegato [q. 28, a. 4]. Ma le opposte relazioni di origine sorgono o dal fatto che un soggetto è principio, o dal fatto che deriva da un principio. Quindi non rimane altro che affermare o che il Figlio procede dallo Spirito Santo, cosa che nessuno ammette, oppure che lo Spirito Santo procede dal Figlio, come professiamo noi.

E ciò è consono all'indole delle due processioni. Si è detto infatti [q. 27, aa. 2, 4; q. 28, a. 4] che il Figlio procede per processione intellettuale come verbo, e lo Spirito Santo per processione di volontà come amore. Ora, è necessario che l'amore proceda dal verbo: infatti non si ama se non ciò che si conosce. È quindi chiaro che lo Spirito Santo procede dal Figlio.

Anche l'ordine che vediamo nel creato porta alla stessa conclusione. Infatti non avviene mai che dalla stessa causa procedano effetti molteplici senza ordine, a meno che non si tratti di cose che differiscono soltanto materialmente: come può avvenire per i vari coltelli prodotti dallo stesso artigiano e numericamente distinti senza che vi sia alcun ordine tra loro. Nelle cose

invece tra cui non c'è solo una distinzione materiale, c'è sempre un certo ordine nella molteplicità dei prodotti. Per cui anche nell'ordine delle realtà create risplende la bellezza della sapienza divina. Se dunque dall'unica persona del Padre ne procedono due altre, cioè il Figlio e lo Spirito Santo, ci deve essere un ordine tra loro.

E non è possibile assegnare un altro ordine diverso da quello di origine, in forza del quale uno procede dall'altro. Se quindi non si vuole ammettere l'assurdo di una distinzione materiale [tra le persone divine], non si può dire che il Figlio e lo Spirito Santo procedano dal Padre in modo tale che uno di essi non proceda anche dall'altro.

Inoltre i Greci stessi ammettono che la processione dello Spirito Santo ha un certo ordine al Figlio. Concedono infatti che lo Spirito Santo è lo Spirito del Figlio, e che procede dal Padre per il Figlio. Anzi, si dice che alcuni di essi concedono che sia dal Figlio, o che emani da lui; [non ammettono] però che ne proceda. E ciò potrebbe dipendere o da ignoranza o da caparbietà. Infatti, se si bada bene, non è difficile vedere che la parola processione è la più vaga e indeterminata fra tutte quelle che stanno a indicare un'origine. Infatti la usiamo per indicare qualunque origine: come diciamo che la linea procede dal punto, il raggio dal sole, il ruscello dalla fonte, e così in qualsiasi altro caso. Quindi, [se si ammette] qualche altra parola che significhi origine, si può anche concludere che lo Spirito Santo procede dal figlio.

Analisi delle obiezioni: 1. Non si deve attribuire a Dio cosa alcuna che non sia contenuta nella Scrittura o espressamente con le parole o per il senso. Ora, quantunque nella Scrittura non si trovi affermato esplicitamente che lo Spirito Santo procede dal Figlio, tuttavia lo si trova affermato quanto al senso; specialmente là dove il Figlio, parlando dello Spirito Santo, dice [Gv 16, 14]: «Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve lo annunzierà». — Si deve poi tenere per regola che quanto nella Scrittura viene detto del Padre, pur con l'aggiunta di un termine esclusivo, va inteso anche del Figlio, a meno che non si tratti di cose che distinguono il Padre e il Figlio mediante le opposte relazioni. Quando infatti il Signore dice [Mt 11, 27]: «Nessuno conosce il Figlio, se non il Padre», non esclude che egli conosca se stesso. Allo stesso modo dunque, quando si dice che lo Spirito Santo procede dal Padre, anche se vi fosse aggiunto che procede dal solo Padre, con ciò non sarebbe escluso il Figlio: poiché il Padre e il Figlio non si oppongono tra loro nell'essere principio dello Spirito Santo, ma solo nell'essere uno Padre e l'altro Figlio.

2. In ogni concilio fu compilata una professione di fede che prendeva di mira l'errore condannato in quel concilio. Per cui il concilio seguente non compilava un Simbolo diverso dal primo, ma soltanto con qualche aggiunta spiegava, contro le nuove eresie, ciò che implicitamente era contenuto nel Simbolo precedente.

Infatti nelle determinazioni del concilio di Calcedonia [Act. 5] si legge che [i Padri] che parteciparono al concilio di Costantinopoli insegnarono la dottrina riguardante lo Spirito Santo «non aggiungendo qualcosa che mancasse ai [Padri] più antichi (che presero parte a quello di Nicea), ma spiegando il pensiero di questi contro gli eretici». Poiché dunque al tempo degli antichi concili

non era ancora sorto l'errore di coloro che dicevano che lo Spirito Santo non procede dal Figlio, non fu necessario mettere ciò esplicitamente [nel simbolo]. Ma in seguito, sorto quell'errore, in un concilio tenuto in Occidente ciò vi fu inserito esplicitamente per autorità del Romano Pontefice, con l'autorità del quale anche gli antichi concili venivano convocati e confermati. — Tuttavia [questa aggiunta] era già implicita nell'affermazione che lo Spirito Santo procede dal Padre.

3. I primi ad affermare che lo Spirito Santo non procede dal Figlio furono i Nestoriani, come si può vedere da un loro simbolo condannato nel Concilio di Efeso [Act. 6]. E tale errore fu poi seguìto dal nestoriano Teodoreto [Ep. 171 Ad Io. Ant. Episc.], e da parecchi altri dopo di lui, fra i quali ci fu anche il Damasceno. Quindi in questo caso non si può seguire la sua sentenza. — Quantunque alcuni sostengano che il Damasceno, come non afferma che lo Spirito Santo procede dal Figlio, così, neppure lo nega, stando alle parole riferite [nell'ob.].

4. Dicendo che lo Spirito Santo riposa o rimane nel Figlio non si esclude che proceda da lui, dato che anche del Figlio si dice che rimane nel Padre, quantunque da lui proceda. — Si può anche dire che lo Spirito Santo riposa nel Figlio perché l'amore di chi ama [cioè del Padre] riposa in lui [Figlio] quale oggetto amato; oppure si ha di mira la natura umana di Cristo, secondo quelle parole [Gv 1, 33]: «L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza [in Spirito Santo]».

5. In Dio il termine Verbo viene preso per una certa somiglianza non già col verbo orale [o parola], da cui lo spirito [il fiato, il respiro] non procede, perché allora sarebbe verbo soltanto in senso metaforico, ma per una somiglianza con quello mentale da cui procede l'amore.

6. La perfetta processione dello Spirito Santo dal Padre non solo non rende superflua quella dal Figlio, ma la include necessariamente. Essendo infatti identica la virtù del Padre e del Figlio, tutto ciò che proviene dal Padre proviene anche dal Figlio, a meno che ciò non ripugni alla sua condizione propria di Figlio. Il Figlio infatti non procede da se stesso, sebbene proceda dal Padre.

7. Lo Spirito Santo si distingue personalmente dal Figlio perché l'origine dell'uno è diversa da quella dell'altro. Ma la differenza delle due origini sta in questo, che il Figlio procede solo dal Padre, mentre lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Diversamente infatti le processioni non si distinguerebbero, come si è dimostrato [nel corpo].

## Articolo 3

In 1 Sent., d. 12, q. 1, a. 3; C. err. Graec., p. 2, c. 9

### Se lo Spirito Santo proceda dal Padre per il Figlio

Pare che lo Spirito Santo non proceda dal Padre per il Figlio. Infatti:

1. Ciò che procede dal suo principio per [mezzo di] qualche altra cosa non procede da esso immediatamente. Se dunque lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio non procede immediatamente dal Padre. Cosa questa che non si può ammettere.

2. Se lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio, non procederà dal Figlio se non in forza del Padre. Ma ciò in forza di cui un soggetto è tale, lo è maggiormente [Anal. post. 1, 2]. Quindi lo Spirito Santo procederà più dal Padre che dal Figlio.
3. Il Figlio ha l'essere per generazione. Se dunque lo Spirito Santo procedesse dal Padre per mezzo del Figlio, prima dovrebbe essere generato il Figlio e poi procedere lo Spirito Santo. E così la processione dello Spirito Santo non sarebbe eterna. Ma questa è un'eresia.
4. Quando si dice che uno opera per un altro si può anche invertire la frase: come diciamo infatti che il re agisce per il suo ministro, così diciamo pure che questi agisce per il re. Ma in nessun modo si può dire che il Figlio spiri lo Spirito Santo per il Padre. Quindi non si può neppure dire che il Padre spiri lo Spirito Santo per il Figlio.
In contrario: Dice S. Ilario [De Trin. 12, 57]: «Conserva, te ne prego, incontaminato questo voto ardente della mia fede: che io possieda sempre il Padre, te, voglio dire; e adori assieme a te il Figlio tuo; e meriti il tuo Spirito Santo, che procede da te per il tuo Unigenito».
Dimostrazione: In ogni espressione in cui si dice che uno opera per un altro, la preposizione per indica nel complemento la causa o il principio di quell'atto. Ma siccome l'azione sta tra l'agente e l'effetto, il complemento a cui è unito il per alcune volte esprime la causa dell'azione secondo che questa deriva dall'agente. E allora determina l'agente ad agire: in qualità o di causa finale, o di causa formale, o di causa efficiente o motiva. Finale quando, p. es., diciamo che un artigiano opera per desiderio del danaro; formale se diciamo che opera per [conformità a] la sua arte; motiva se diciamo che opera per comando di altri. Altre volte invece il complemento a cui è unita la preposizione per indica la causa dell'azione in quanto questa ha come termine l'effetto: come quando diciamo che un artigiano opera per il martello. Infatti con tale espressione non si vuol dire che il martello abbia determinato l'artigiano ad agire, ma che è stata la causa che ha portato l'artefatto a derivare dall'artigiano; e che anche questa causalità l'ha avuta dall'artigiano. — E ciò corrisponde alla spiegazione di quanti insegnano che la preposizione per alcune volte indica l'autorità, come nell'espressione: il re opera per il suo ministro, mentre invece altre volte indica l'autorità indirettamente, come in quest'altra espressione: il ministro opera per il re.
Ora, siccome il Figlio ha dal Padre di essere principio dello Spirito Santo, si può dire che il Padre per il Figlio spira lo Spirito Santo; oppure, ed è la stessa cosa, che lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio.
Analisi delle obiezioni: 1. In ogni azione si deve badare a due cose, cioè al soggetto agente e alla virtù per cui esso agisce: al fuoco, p. es., e al calore per cui riscalda. Se dunque nel Padre e nel Figlio si considera la virtù per cui essi spirano lo Spirito Santo, allora non si dà alcun intermediario: poiché questa virtù è la stessa e identica [in ambedue]. Se invece si considerano le persone spiranti, allora, siccome lo Spirito Santo procede ugualmente dal Padre e dal Figlio, si trova che lo Spirito Santo deriva immediatamente dal Padre in quanto procede da lui, e ne deriva mediamente in quanto procede dal Figlio. E in questo senso si dice che procede dal Padre per mezzo del Figlio. Come, p. es.,

Abele derivò immediatamente da Adamo in quanto questi ne fu il padre, e mediatamente in quanto Eva, che ne fu la madre, procedeva da Adamo. Però questo esempio di una processione materiale è evidentemente poco adatto a significare la processione immateriale delle persone divine.
2. Se il Figlio avesse una sua virtù di spirare lo Spirito Santo numericamente distinta da quella del Padre, ne verrebbe che egli sarebbe come la causa seconda e strumentale [di tale spirazione]: e allora si dovrebbe dire che [lo Spirito Santo] procede più dal Padre che dal Figlio. Essendo però questa virtù spirativa numericamente la stessa nel Padre e nel Figlio, lo Spirito Santo procede ugualmente dall'uno come dall'altro. Qualche volta però questa processione viene attribuita principalmente e in proprio al Padre, dato che il Figlio vi partecipa in virtù del Padre.
3. Come la generazione del Figlio è coeterna al generante, poiché il Padre non esisteva prima che generasse il Figlio, così la processione dello Spirito Santo è coeterna al suo principio. Quindi non fu generato il Figlio prima che procedesse lo Spirito Santo, ma tanto la generazione quanto la processione sono eterne.
4. Non è vero che quando si dice che uno opera per un altro si possano sempre invertire i termini: infatti non possiamo dire che il martello opera per l'artefice. Diciamo invece che il ministro agisce per il re perché il ministro è padrone dei suoi atti, mentre il martello non opera, ma è solo adoperato: perciò non se ne parla altro che come di uno strumento. Si usa dire dunque che il ministro opera per il re, quantunque questa preposizione per indichi mezzo, perché quanto più un soggetto è elevato nell'ordine dell'agire, tanto più diviene immediato il suo potere sull'effetto: è infatti proprio l'efficacia della causa prima che fa raggiungere il suo effetto alla causa seconda; per cui anche nelle scienze dimostrative i primi princìpi si dicono immediati. E così, se si bada alla coordinazione dei soggetti che agiscono, si dirà che il re opera per il ministro; se invece si bada all'ordine dei loro poteri si dirà che il ministro opera per il re, poiché è il potere del re a far sì che l'azione del ministro raggiunga l'effetto. — Ora, tra il Padre e il Figlio non vi è subordinazione di poteri, ma solo di soggetti [o persone]. Quindi si dice che il Padre spira per il Figlio e non viceversa.

## Articolo 4

In 1 Sent., d. 11, q. 1, aa. 2, 4; d. 29, q. 1, a. 4; C. G., IV, c. 25

### Se il Padre e il Figlio siano un unico principio dello Spirito Santo

Pare che il Padre e il Figlio non siano un unico principio dello Spirito Santo. Infatti:
1. Non pare che lo Spirito Santo proceda dal Padre e dal Figlio in quanto sono una cosa sola: non [procede infatti in quanto sono tali] nella natura, perché allora lo Spirito Santo, che ha anch'egli la medesima natura, procederebbe da se stesso; e neppure [in quanto lo sono] in qualche proprietà, poiché evidentemente una stessa proprietà non può convenire a due persone. Quindi lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio in quanto sono distinti. Quindi essi non formano un solo principio dello Spirito Santo.

2. Quando si dice che il Padre e il Figlio sono un solo principio dello Spirito Santo non si può indicare con ciò un'unità personale: perché allora sarebbero una sola persona. E neppure un'unità di proprietà: perché se per un'unica proprietà il Padre e il Figlio sono un unico principio, per lo stesso motivo, in ragione delle due proprietà esistenti nel Padre, questi sarebbe due princìpi, uno del Figlio e l'altro dello Spirito Santo, il che è inammissibile. Quindi il Padre e il Figlio non sono un unico principio dello Spirito Santo.
3. Il Figlio non è unito al Padre più dello Spirito Santo. Ma il Padre e lo Spirito Santo non formano un unico principio di qualche persona divina. Quindi [non lo formano] neppure il Padre e il Figlio.
4. Se il Padre e il Figlio non sono che un unico principio dello Spirito Santo, questo unico [principio] o è il Padre o non è il Padre. Ma nessuna delle due cose si può ammettere: perché se fosse il Padre, allora il Figlio sarebbe identico al Padre; se invece non fosse il Padre, ne verrebbe che il Padre non è il Padre. Quindi non si può dire che il Padre e il Figlio formano un unico principio dello Spirito Santo.
5. Se il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo, evidentemente si può anche dire l'inverso, e cioè che l'unico principio dello Spirito Santo è il Padre e il Figlio. Ma ciò è falso: poiché il termine principio sta o per la persona del Padre o per quella del Figlio: e in tutti e due i casi la proposizione è falsa. Quindi è falsa anche la reciproca, cioè che il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo.
6. L'unità di due cose nella sostanza le rende identiche. Se dunque il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo, ne segue che sono uno stesso e identico principio. Ma questa affermazione molti la negano. Quindi non si deve concedere che il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo.
7. Si dice che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono un unico Creatore perché sono un unico principio delle creature. Ma il Padre e il Figlio, per molti [teologi], non sono uno, ma due spiratori. E ciò è conforme a quanto dice S. Ilario [De Trin. 2, 29], che cioè lo Spirito Santo «deve ritenersi derivato dal Padre e dal Figlio come da suoi autori». Quindi il Padre e il Figlio non sono un principio unico dello Spirito Santo.
In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 5, 14] che il Padre e il Figlio sono un solo principio, e non due princìpi dello Spirito Santo.
Dimostrazione: Il Padre e il Figlio sono in tutto e per tutto una stessa cosa, eccetto in quegli aspetti in cui vi è distinzione per l'opposizione delle relazioni.
Ora, siccome nell'essere principio dello Spirito Santo non c'è questa opposizione relativa, ne segue che il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo.
Tuttavia alcuni dicono che l'espressione il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo è impropria. Poiché il termine principio, preso al singolare, non significando le persone, ma le proprietà, sarebbe usato come aggettivo; e siccome un aggettivo non è determinato da un altro aggettivo, sostengono che non si può dire che il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo: a meno che quell'unico [unum] non venga preso come

avverbio, in modo da dare questo senso: [il Padre e il Figlio] sono in un unico modo, cioè con un unico procedimento, principio [dello Spirito Santo]. — Ma allora si potrebbe analogamente dire che il Padre è due princìpi, cioè del Figlio e dello Spirito Santo, dato che lo è in due modi diversi.

Perciò riteniamo che sebbene il termine principio significhi una proprietà, tuttavia la significa come sostantivo: nel modo in cui si usano i termini padre e figlio anche parlando delle creature. Quindi, come tutti i sostantivi, esso riceve il numero dal concetto stesso che esprime. Come dunque il Padre e il Figlio sono un unico Dio per l'unità del concetto espresso dal termine Dio, così sono un unico principio dello Spirito Santo per l'unità della proprietà indicata dal termine principio.

Analisi delle obiezioni: 1. Se si guarda alla virtù spirativa, [si può dire che] lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio in quanto sono una cosa sola per tale virtù spirativa, la quale, come si dirà in seguito [q. 41, a. 5], in un certo senso indica la natura unita a una proprietà. E non c'è nessun inconveniente se un'unica proprietà si trova in due soggetti che hanno la stessa natura. Se invece si considerano i soggetti della spirazione, allora lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da persone distinte, inquantoché procede da essi come amore che li unisce entrambi.

2. Quando si dice: il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo, si indica una sola proprietà, che è la forma espressa dal nome. Non segue però che per le sue due proprietà si possa dire che il Padre è due princìpi: poiché ciò implicherebbe una pluralità di soggetti.

3. La somiglianza o dissomiglianza in Dio non si desume dalle proprietà relative, ma dall'essenza. Come quindi il Padre non è più simile a se stesso che al Figlio, così il Figlio non è più simile al Padre di quanto lo sia lo Spirito Santo.

4. Le due proposizioni il Padre e il Figlio sono un unico principio che è il Padre e il Padre e il Figlio sono un unico principio che non è il Padre non sono contraddittorie. Quindi non si è costretti ad ammettere [soltanto] l'una o l'altra. Infatti nell'espressione: il Padre e il Figlio sono un unico principio, principio non ha un'attribuzione precisa, ma confusa, in quanto si riferisce simultaneamente a tutte e due le persone. — Quindi nel ragionamento c'è un sofisma di equivocazione, cioè [si passa arbitrariamente] dall'attribuzione confusa a quella determinata.

5. Anche questa affermazione è vera: l'unico principio dello Spirito Santo è il Padre e il Figlio, poiché il termine principio non sta per una persona soltanto, ma indistintamente per due, come si è spiegato [ad 4].

6. Si può benissimo dire che il Padre e il Figlio sono un identico principio, in quanto principio sta simultaneamente in modo confuso e indeterminato per le due persone.

7. Alcuni dicono che il Padre e il Figlio, sebbene siano un unico principio dello Spirito Santo, tuttavia, data la distinzione di persone, sono due spiratori, come pure sono due spiranti: poiché gli atti si riferiscono ai soggetti. Per il termine Creatore invece è un'altra ARGOMENTO: infatti lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio in quanto sono due persone distinte, come si è detto

[ad 1], mentre le creature non procedono dalle tre persone in quanto sono distinte, ma in quanto sono per essenza un'unica realtà. — Pare però meglio dire che, figurando spirante come aggettivo e spiratore come sostantivo, il Padre e il Figlio sono due spiranti, data la pluralità dei soggetti, ma non due spiratori, essendo unica la spirazione. Infatti gli aggettivi prendono il numero dal loro soggetto, i sostantivi invece lo hanno da se stessi, cioè dall'idea che esprimono. — L'affermazione poi di S. Ilario che lo Spirito Santo «procede dal Padre e dal Figlio come da autori» va spiegata nel senso che il sostantivo è usato come aggettivo.

Quaestio 37
Prooemium

Iª q. 37 pr. Deinde quaeritur de nomine amoris. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit proprium nomen spiritus sancti. Secundo, utrum pater et filius diligant se spiritu sancto.

ARGOMENTO 37
IL NOME AMORE
CHE VIENE DATO ALLO SPIRITO SANTO
Trattiamo ora del nome Amore [cf. q. 36, Prol.].
A questo riguardo si pongono due quesiti: 1. Se esso sia un nome proprio dello Spirito Santo; 2. Se il Padre e il Figlio si amino per lo Spirito Santo.
Articolo 1
In 1 Sent., d. 10, q. 1, a. 1, ad 4; d. 27, q. 2, a. 2, sol. 2
Se Amore sia un nome proprio dello Spirito Santo
Pare che Amore non sia uno dei nomi propri dello Spirito Santo. Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 15, 17] fa osservare: «Non saprei perché non possano essere detti carità [o amore] sia il Padre che il Figlio e lo Spirito Santo, e unica carità anche tutti insieme, dato che sono detti sapienza tanto il Padre quanto il Figlio e lo Spirito Santo, e tutti insieme non sono detti tre [sapienze], ma una sola sapienza». Ora, un nome che al singolare si predica delle singole persone, e anche di tutte insieme, non può essere proprio ed esclusivo di una sola. Quindi amore non è un nome proprio dello Spirito Santo.
2. Lo Spirito Santo è una persona sussistente. Amore invece non indica qualcosa di sussistente, ma un'azione che passa dall'amante nell'amato. Quindi non è un nome proprio dello Spirito Santo.
3. L'amore è il legame degli amanti: poiché, come dice Dionigi [De div. nom. 4], esso è «una forza unitiva». Ma il legame è qualcosa che sta in mezzo alle cose che unisce, e non qualcosa che procede da esse. Siccome dunque lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, come si è già spiegato [q. 36, a. 2], non Pare che possa essere l'amore o il legame tra il Padre e il Figlio.
4. Da chi ama deriva un amore. Ma lo Spirito Santo ama. Quindi anche da lui deriva un amore. Se dunque c'è un amore dello Spirito Santo, sarà amore dell'amore, e spirito dello spirito. Ma ciò è inammissibile.
In contrario: S. Gregorio [In Evang. hom. 30] afferma: «Lo stesso Spirito

Santo è Amore».
Dimostrazione: Il termine amore, parlando di Dio, può riferirsi all'essenza o alle persone. Se è riferito a una persona è un nome proprio dello Spirito Santo: come Verbo è un nome proprio del Figlio. Per chiarire la cosa si deve tener presente che in Dio ci sono, come si è detto sopra [q. 27, aa. 1, 3, 5], due processioni: una di ordine intellettivo, cioè la processione del Verbo, l'altra di ordine volitivo, cioè la processione dell'Amore. Siccome però la prima ci è più nota, per indicare i singoli aspetti che ad essa si riferiscono furono trovati nomi adatti; non così invece per la processione di ordine volitivo.
E allora, per indicare la persona procedente, siamo obbligati a usare delle circonlocuzioni; e anche le relazioni che sorgono da tale processione le indichiamo, come si è detto [q. 28, a. 4], con i nomi di processione e di spirazione; i quali, però, propriamente presi, sono nomi che indicano più l'origine che la relazione.
Tuttavia le due processioni vanno analizzate allo stesso modo. Quando infatti uno intende qualcosa, si forma in lui un concetto mentale di ciò che intende, cioè il verbo: così, per ciò stesso che uno ama qualcosa, risulta in lui, nel suo affetto, un'impressione, per così dire, dell'oggetto amato, in forza della quale si dice che l'amato è nell'amante, come la cosa intesa in chi la intende. Quindi, nel momento in cui uno intende e ama se medesimo, è in se stesso non solo perché identico a se medesimo, ma anche perché oggetto della propria intelligenza e del proprio amore.
Ora, per quanto riguarda l'intelletto furono trovate parole adatte per indicare il rapporto della mente che intende con la cosa intesa, come appare evidente dal termine intelligere, e se ne trovarono anche altre per indicare l'emanazione dell'idea, cioè dicere e verbum. Per questo, nel parlare di Dio, intelligere, che non indica un rapporto con il verbo mentale procedente [dall'intelligenza], è usato soltanto come termine essenziale; Verbum invece, che significa ciò che procede, è usato solo come termine personale; dicere infine, che indica la relazione tra il principio del Verbo e il Verbo stesso, è riservato alla nozione.
Invece per quanto riguarda la volontà, oltre ai termini diligere e amare, che stanno a indicare la relazione di chi ama con la cosa amata, non furono coniate altre parole che esprimessero il rapporto esistente tra l'affezione o impressione suscitata dall'oggetto amato e il principio [interiore] da cui essa emana, o viceversa. Quindi, per questa deficienza di vocaboli, tali rapporti vengono anch'essi indicati con i termini amore e dilezione; ed è come se uno desse al Verbo i nomi di intellezione concepita, o di sapienza generata.
Concludendo, se con i termini amor e diligere si vuole indicare solo il rapporto alla cosa amata, allora essi si riferiscono all'essenza divina, come intellezione e intendere. Se invece usiamo questi stessi termini per indicare i rapporti esistenti tra ciò che procede secondo il modo dell'amore e il principio correlativo, e viceversa, in modo che amor sia l'equivalente di amore che procede, e diligere l'equivalente di spirare l'amore procedente, allora Amore è un nome di persona e diligere o amare è un termine nozionale, come dire e generare.

Articolo 2

In 1 Sent., d. 32, q. 1, aa. 1, 2; De Pot., q. 9, a. 9, ad 13

Se il Padre e il Figlio si amino per lo Spirito Santo

Sembra che il Padre e il Figlio non si amino per lo Spirito Santo [Spiritu Sancto]. Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 7, 1] prova che il Padre non è sapiente per la sapienza generata. Ma allo stesso modo in cui il Figlio è la sapienza generata, così lo Spirito Santo, come si è detto [a. prec.], è l'Amore procedente. Quindi il Padre e il Figlio non si amano per l'Amore procedente che è lo Spirito Santo.

2. Quando si dice che il Padre e il Figlio si amano per lo Spirito Santo, il verbo amare è preso o come termine essenziale o come termine nozionale. Ma se è preso come termine essenziale l'affermazione non può essere vera: perché allora si potrebbe ugualmente dire che il Padre intende per il Figlio. E così neppure se è preso come termine nozionale: perché allo stesso modo si potrebbe dire che il Padre e il Figlio spirano per lo Spirito Santo o che il Padre genera per il Figlio. Perciò in nessun modo è vera la proposizione: il Padre e il Figlio si amano per lo Spirito Santo.

3. Per lo stesso amore il Padre ama il Figlio, se stesso e noi. Ma il Padre non si ama per lo Spirito Santo. Nessun atto nozionale infatti ritorna sul suo principio; tanto è vero che non si può dire: il Padre genera o spira se stesso.

Quindi non si può neanche dire che ami se stesso per lo Spirito Santo, se amare viene preso come termine nozionale. E così pure l'amore per cui ama noi [creature] non è evidentemente lo Spirito Santo: poiché tale amore comporta una relazione alle creature, quindi appartiene all'essenza [divina, non alle persone]. Quindi la proposizione: il Padre ama il Figlio per lo Spirito Santo è falsa.

In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 6, 5] che lo Spirito Santo è l'amore «per cui il Figlio è amato dal Padre e ama il Padre».

Dimostrazione: Nella questione la obiezioni sorge dal fatto che nell'enunciato: il Padre ama il Figlio per lo Spirito Santo [Spiritu Sancto], a causa dell'ablativo, che può indicare una certa causalità, sembra che lo Spirito Santo sia principio dell'amore del Padre e del Figlio: cosa affatto inammissibile. Per cui alcuni ritengono che la proposizione il Padre e il Figlio si amano per lo Spirito Santo sia falsa, e sia stata ritrattata implicitamente da S. Agostino [Retract. 1, 26] nella ritrattazione di quest'altra consimile: «il Padre è sapiente per la sapienza generata ». — Altri dicono invece che è un'espressione impropria, che andrebbe spiegata così: il Padre ama il Figlio per lo Spirito Santo, cioè mediante l'amore essenziale che viene attribuito per appropriazione allo Spirito Santo.

Altri ancora dissero che quello è un ablativo che indica un segno; e si avrebbe questo senso: lo Spirito Santo è il segno che il Padre ama il Figlio, in quanto cioè procede da essi come amore. — Altri invece sostengono che è un ablativo che indica la causa formale: poiché lo Spirito Santo è l'Amore con cui formalmente si amano di mutuo amore il Padre e il Figlio. — Altri finalmente ritengono che si tratti di un complemento che indica l'effetto formale. E questi si avvicinano di più al vero.

A chiarimento di ciò è da notare che d'ordinario le cose vengono denominate dalle loro forme [astratte], come il bianco dalla bianchezza e l'uomo dall'umanità: quindi tutto ciò da cui una cosa è denominata si presenta sotto l'aspetto di forma. Così se dico: costui è vestito con la veste, questo ablativo [vestimento] funge da causa formale, quantunque non sia una forma. Ora, un soggetto che è causa agente può essere denominato non solo dall'azione che ne deriva, ma anche dal termine dell'azione, cioè dall'effetto, quando però tale effetto è incluso nel concetto stesso dell'azione. Diciamo infatti che il fuoco col riscaldamento [calefactione] riscalda, quantunque il riscaldamento non sia il calore, che è la forma del fuoco, ma un'azione che proviene dal fuoco. E così pure diciamo che l'albero è fiorito per i fiori [floribus], quantunque i fiori non siano una forma dell'albero, ma soltanto degli effetti che ne derivano.

Da queste considerazioni concludiamo dunque che nel parlare di Dio il verbo amare può avere due accezioni, cioè o è termine essenziale o è termine nozionale: se dunque lo prendiamo come termine essenziale, il Padre e il Figlio non si amano per lo Spirito Santo, ma per la loro stessa essenza. Per questo S. Agostino [De Trin. 15, 7] osserva: «Chi oserà dire che il Padre non ami né sé né il Figlio né lo Spirito Santo se non per lo Spirito Santo?». E in questo senso possono valere le prime opinioni. — Se invece lo prendiamo come termine nozionale, allora amare equivale a spirare l'amore: come dire equivale a produrre il verbo, e fiorire a produrre i fiori. Come diciamo quindi che l'albero fiorisce per i fiori [floribus], così diciamo che il Padre per il Verbo, o per il Figlio, dice se stesso e noi, e che il Padre e il Figlio amano se stessi e noi per lo Spirito Santo [Spiritu Sancto], cioè per l'Amore procedente.

Analisi delle obiezioni: 1. Conoscente e sapiente in Dio sono soltanto termini essenziali: quindi non si può dire che il Padre è sapiente o conosce per il Figlio. L'amore invece vale non solo come termine essenziale, ma anche come termine nozionale. Per cui possiamo dire, come si è visto sopra [nel corpo], che il Padre e il Figlio si amano per lo Spirito Santo.

2. Quando nell'idea di un'azione è incluso un effetto determinato, il principio o causa dell'azione può acquistare la qualifica relativa sia dall'azione che dall'effetto: come possiamo dire che l'albero è fiorito per la fioritura o per i fiori. Quando invece nell'azione non è incluso un effetto determinato, allora il principio dell'azione può essere denominato soltanto in base all'azione, non già in base all'effetto. Non diciamo infatti che l'albero produce il fiore con o per il fiore, ma con o per la produzione del fiore. — Ora, i termini spirare e generare indicano soltanto gli atti nozionali. Quindi non possiamo dire che il Padre spira per lo Spirito Santo o che genera per il Figlio. Invece possiamo affermare che il Padre dice per il Verbo, come mediante la persona procedente, e che dice per la dizione, cioè mediante l'atto nozionale: poiché dire indica una determinata persona procedente, cioè significa produrre il Verbo. E allo stesso modo amare, preso come termine nozionale, significa produrre l'amore. Quindi si può dire che il Padre ama il Figlio per lo Spirito Santo, cioè mediante tale persona procedente, e ama mediante lo stesso amore, cioè mediante tale atto nozionale.

3. Il Padre ama per lo Spirito Santo non soltanto il Figlio, ma anche se stesso e noi: infatti, come si è detto [a. prec.], amare, preso come termine nozionale, non indica solo la produzione di una persona divina, ma anche questa stessa persona prodotta per modo di amore, amore che dice relazione alla realtà amata. Quindi, come il Padre dice se stesso e ogni creatura per il Verbo generato, in quanto il Verbo in modo esauriente rispecchia il Padre e ogni creatura, così ama se stesso e ogni creatura per lo Spirito Santo, in quanto lo Spirito Santo procede come amore della prima bontà, secondo la quale il Padre ama se stesso e ogni creatura. E così è anche chiaro che tanto nel Verbo quanto nell'Amore procedente è indicata, ma secondariamente, una relazione alle creature, in quanto cioè la verità e la bontà divina sono principio di conoscenza e di amore nei riguardi di ogni creatura.

Quaestio 38
Prooemium

Iª q. 38 pr. Consequenter quaeritur de dono. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum donum possit esse nomen personale. Secundo, utrum sit proprium spiritus sancti.

ARGOMENTO 38
DONO QUALE NOME DELLO SPIRITO SANTO
Ora trattiamo del nome Dono [cf. q. 36, Prol.].
A questo proposito si pongono due quesiti: 1. Se Dono possa essere un nome personale; 2. Se sia proprio dello Spirito Santo.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 18, q. 1, a. 1
Se Dono sia un nome personale
Pare che Dono non sia il nome di una persona divina. Infatti:
1. Ogni nome personale accenna a qualche distinzione in Dio. Ma il nome dono non accenna ad alcuna distinzione esistente in Dio, poiché S. Agostino [De Trin. 15, 19] dice che lo Spirito Santo, «come dono di Dio, è dato in modo che anch'egli, quale Dio, doni se stesso». Quindi dono non è un nome personale.
2. Nessun nome personale può convenire all'essenza divina. Ma come appare chiaramente da un'affermazione di S. Ilario [De Trin. 9, 54], l'essenza divina è il dono che il Padre dà al Figlio. Quindi dono non è un nome personale.
3. Secondo il Damasceno [De fide orth. 3, 21; 4, 18], tra le persone divine non ci sono subordinati né sottoposti. Il dono invece comporta una certa subordinazione sia al soggetto a cui viene dato, sia a quello dal quale è dato. Quindi dono non è un nome personale.
4. Il dono indica una relazione alle creature, quindi viene attribuito a Dio dall'inizio del tempo. Ma i nomi personali si dicono di Dio da tutta l'eternità, come Padre e Figlio. Perciò dono non è un nome personale.
In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 15, 19]: «Come il corpo di carne non è altro che la carne, così il dono dello Spirito Santo non è altro che lo

Spirito Santo». Ma Spirito Santo è un nome personale. Quindi anche Dono.
Dimostrazione: Il termine dono include l'idea di attitudine a essere donato. Ora, ciò che è donato dice rapporto sia a chi dà sia a chi riceve: poiché non sarebbe dato se non fosse di chi lo dà, e viene dato appunto perché sia di colui a cui viene dato. Ora, una persona divina si dice di qualcuno o perché deriva da lui, come il Figlio è del Padre, o perché ne è posseduta. D'altra parte noi diciamo di possedere ciò di cui possiamo liberamente fare uso o godere. E in questo modo una Persona divina non può essere posseduta se non da una creatura razionale unita a Dio. Le altre creature invece possono sì subire la mozione di una Persona divina, non però fino a essere in grado di godere di essa e di operare sotto il suo impulso. Al che invece talora arriva la creatura razionale, p. es. quando è fatta partecipe del Verbo divino e dell'Amore procedente in modo da poter liberamente conoscere con verità Dio, e rettamente amarlo. Quindi solo la creatura razionale può possedere una Persona divina. Ma per averla in questo modo non le bastano le sole sue forze, per cui è necessario che ciò le sia dato dall'alto: si dice infatti che ci è dato quanto abbiamo da altri. Perciò a una Persona divina compete di essere data e di essere Dono.
Analisi delle obiezioni: 1. Il termine Dono accenna a una distinzione di persone, in quanto il dono è di qualcuno come da questi derivante. Tuttavia lo Spirito Santo dà se stesso in quanto è di se stesso, potendo servirsi o piuttosto fruire di se medesimo: come anche l'uomo libero si dice che è di se stesso. Ed è quanto dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 29, 3]: «Che cosa è mai tanto tuo quanto te stesso?». — Oppure si potrebbe rispondere meglio ancora che il dono deve essere in qualche maniera di chi lo dà. Ma questo essere di qualcuno può essere inteso in molti modi. Primo, può indicare identità, alla maniera riferita da S. Agostino [l. cit.]. E così il dono non è distinto da chi lo dà, ma solo da chi lo riceve. E in questo senso si può dire che lo Spirito Santo dona se stesso. Secondo, il possessivo può indicare proprietà o dominio: e in questo caso è necessario che il dono sia essenzialmente distinto da chi lo dà. E qui il dono di Dio è qualcosa di creato. Terzo, l'essere di qualcuno può limitarsi a indicare l'origine: e allora [si dirà che] il Figlio è del Padre, e lo Spirito Santo di ambedue. In quanto dunque si dice che il dono è di chi lo dà in questo terzo modo, allora esso si distingue come persona dal donatore, ed è un nome personale.
2. L'essenza [divina] è detta dono del Padre nel primo dei modi suddetti [cf. ad 1]: poiché l'essenza è del Padre per identità con lui.
3. Il Dono, in quanto è il nome di una persona divina, nei riguardi del donatore non comporta subordinazione alcuna, ma soltanto derivazione. In rapporto invece a chi lo riceve sta a indicare il libero uso e la fruizione, come si è spiegato [nel corpo].
4. Il dono viene così denominato non perché è dato, ma perché è atto a essere dato. Quindi da tutta l'eternità una Persona divina è detta Dono, quantunque venga data nel tempo. E neppure si può concludere che sia un termine essenziale per il fatto che dice relazione alle creature, ma si può solo dire che include nel suo concetto qualcosa di essenziale: allo stesso modo in cui nel concetto

di persona è inclusa implicitamente l'essenza, come si è già fatto osservare [q. 34, a. 3, ad 1].

Articolo 2
In 1 Sent., d. 18, q. 1, a. 2
Se Dono sia un nome proprio dello Spirito Santo
Pare che Dono non sia un nome proprio dello Spirito Santo. Infatti:
1. Dono viene da dare. Ora, sta scritto [Is 9, 5]: «Ci è stato dato un Figlio». Quindi essere Dono conviene al Figlio come allo Spirito Santo.
2. Il nome proprio di una Persona significa qualche sua proprietà. Ma dono non significa alcuna proprietà dello Spirito Santo. Quindi non è un suo nome proprio.
3. Lo Spirito Santo può essere detto spirito di qualche uomo, come si è già visto [q. 36, a. 1, ob. 3]. Ma [lo Spirito Santo] non può essere detto dono di un uomo, ma solo Dono di Dio. Quindi dono non è un nome proprio dello Spirito Santo.
In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 4, 20]: «Come per il Figlio l'essere nato significa derivare dal Padre, così per lo Spirito Santo l'essere Dono di Dio significa procedere dal Padre e dal Figlio». Ma lo Spirito Santo ha il proprio nome in quanto procede dal Padre e dal Figlio. Quindi Dono è un nome proprio dello Spirito Santo.
Dimostrazione: Dono come termine personale è in Dio un nome proprio dello Spirito Santo. Perché ciò sia chiaro è da notare che, come dice Aristotele [Topic. 4, 4], il dono è un «dare senza resa», cioè un dare senza pensare a una retribuzione: e così indica una donazione gratuita. Ora, il motivo di una donazione gratuita è l'amore: infatti diamo una cosa gratuitamente a qualcuno perché vogliamo per lui il bene. La prima cosa dunque che gli diamo è l'amore con il quale vogliamo a lui il bene. Quindi è chiaro che l'amore ha natura di primo dono, da cui provengono tutti i doni gratuiti. Ora, si è già visto [q. 27, a. 4; q. 37, a. 1] che lo Spirito Santo procede come Amore, quindi procede come primo dono. Per cui S. Agostino [De Trin. 15, 19] dice che «per il Dono che è lo Spirito Santo sono distribuiti molti doni particolari alle membra di Cristo».
Analisi delle obiezioni: 1. Come il Figlio, procedendo come Verbo, implica l'idea di somiglianza rispetto al principio da cui deriva, per cui è detto propriamente Immagine sebbene anche lo Spirito Santo sia simile al Padre, così dunque anche lo Spirito Santo, procedendo dal Padre come Amore, è detto propriamente Dono quantunque anche il Figlio venga donato. Infatti il dono stesso del Figlio nasce dall'amore del Padre, secondo quanto è scritto [Gv 3, 16]: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio Unigenito».
2. Nel termine dono è inclusa l'idea di appartenenza a colui dal quale esso deriva. E in tal modo è inclusa la proprietà di origine dello Spirito Santo, cioè la processione.
3. Il dono prima di essere dato è solo di chi lo dà, ma dopo che è stato dato è di chi lo ha ricevuto. Ora, siccome nel concetto di Dono non è inclusa la

donazione effettiva, non si può dire che sia dono dell'uomo, ma Dono di Dio che lo dà. Però una volta che è stato dato, allora è spirito o dono dell'uomo.

Quaestio 39
Prooemium

Iª q. 39 pr. Post ea quae de personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, et ad proprietates, et ad actus notionales; et de comparatione ipsarum ad invicem. Quantum igitur ad primum horum, octo quaeruntur. Primo, utrum essentia in divinis sit idem quod persona. Secundo, utrum dicendum sit quod tres personae sunt unius essentiae. Tertio, utrum nomina essentialia praedicanda sint de personis in plurali vel in singulari. Quarto, utrum adiectiva notionalia, aut verba vel participia, praedicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis. Quinto, utrum praedicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis. Sexto, utrum nomina personarum praedicari possint de nominibus essentialibus concretis. Septimo, utrum essentialia attributa sint approprianda personis. Octavo, quod attributum cuique personae debeat appropriari.

ARGOMENTO 39
LE PERSONE IN RAPPORTO ALL'ESSENZA
Dopo quanto si è detto delle Persone divine prese singolarmente, resta da trattare delle Persone in rapporto all'essenza, alle proprietà [q. 40] e agli atti nozionali [q. 41]; e dei rapporti che intercorrono tra di esse [q. 42; cf. q. 29, Prol.].
Per quanto riguarda la prima ARGOMENTO si pongono otto quesiti: 1. Se in Dio l'essenza e la persona siano la stessa cosa; 2. Se si possa dire che le tre Persone sono di una medesima essenza; 3. Se i nomi essenziali si debbano predicare delle Persone al plurale o al singolare; 4. Se gli aggettivi, i verbi o i partecipi nozionali si possano predicare dei nomi essenziali presi in concreto; 5. Se si possano predicare dei nomi essenziali presi in astratto; 6. Se i nomi delle Persone si possano predicare dei nomi essenziali concreti; 7. Se gli attributi essenziali siano da appropriarsi alle Persone; 8. Quali attributi siano da appropriarsi a ciascuna Persona.

Articolo 1
Supra, q. 3, a. 3; In 1 Sent., d. 34, q. 1, a. 1; In 3 Sent., d. 6, q. 2, a. 2, ad 2
Se in Dio l'essenza e la persona siano la stessa cosa
Pare che in Dio l'essenza e la persona non siano la stessa cosa. Infatti:
1. In tutte le realtà in cui l'essenza si identifica con la persona o supposito non vi può essere che un unico soggetto per ogni natura, come è evidente in tutte le sostanze separate. Se infatti abbiamo cose che nella realtà sono identiche fra di loro, non se ne può moltiplicare una senza che si moltiplichi anche l'altra. Ora in Dio, come risulta da quanto si è detto sopra [q. 28, a. 3; q. 30, a. 2], vi è un'unica essenza e tre Persone. Quindi l'essenza non si identifica con la persona.
2. In uno stesso soggetto l'affermazione e la negazione non possono essere simultaneamente vere. Ora in Dio, quanto all'essenza e alle persone, l'affermazione e la negazione sono simultaneamente vere: infatti le persone sono

distinte, mentre l'essenza non è distinta. Quindi la persona e l'essenza non si identificano.
3. Nulla sottostà a se stesso. Ma la persona sta sotto all'essenza, tanto che viene detta supposito, o ipostasi. Perciò la persona e l'essenza non si identificano.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 7, 6] afferma: «Quando noi parliamo della persona del Padre non parliamo di altro che della sostanza [o natura] del Padre».
Dimostrazione: Per chi considera la semplicità divina la soluzione del quesito è evidente. Come infatti si è dimostrato sopra [q. 3, a. 3], la semplicità divina richiede che in Dio la natura sia identica al supposito; il quale, nelle sostanze spirituali, non è altro che la persona.
Ma allora sorge l'obiezione di come sia possibile che le persone si moltiplichino mentre l'essenza conserva la sua unità. Poiché dunque, secondo Boezio [De Trin. 6], «la sola relazione dà origine alla trinità delle Persone», alcuni dissero che in Dio l'essenza e le persone differiscono tra loro allo stesso modo in cui dicevano che le relazioni erano assistenti, considendo in esse solo il rapporto al termine, e non la realtà.
Ma secondo quanto si è già visto [q. 28, a. 2], come nelle creature le relazioni sono accidenti, così in Dio sono la sua stessa essenza. Quindi in Dio l'essenza non differisce in realtà dalla persona; e tuttavia le persone differiscono realmente fra di loro. Come infatti si è detto [q. 28, a. 4], la persona significa la relazione come un sussistente nella natura divina. Ora, la relazione rapportata all'essenza non differisce realmente, ma solo concettualmente; rapportata invece alla relazione opposta, in forza dell'opposizione, si distingue realmente. E così si ha un'essenza e tre persone.
Analisi delle obiezioni: 1. Nelle creature non ci può essere una distinzione di soggetti per semplici relazioni, non essendo queste sussistenti, ma questa deve provenire dai princìpi stessi dell'essenza. In Dio invece le relazioni sono sussistenti: perciò possono, in quanto opposte tra loro, distinguere le persone. Tuttavia non distinguono l'essenza: poiché neppure le relazioni stesse, in quanto si identificano realmente con l'essenza, si distinguono fra loro.
2. In Dio si può affermare dell'essenza quanto si nega della persona perché esse sono concettualmente distinte, e quindi vale per l'una ciò che non vale per l'altra.
3. Come si è già detto [q. 13, a. 1, ad 2; a. 3], parlando di Dio facciamo uso di nomi tratti dalle realtà create. Ora, l'essenza delle realtà create viene individuata mediante la materia che sta sotto la natura specifica, ed è per questo che i singoli esseri concreti sono detti soggetti, o suppositi, o ipostasi. Ed è sempre per tale motivo che anche le persone divine sono dette suppositi o ipostasi, non perché in esse vi sia qualcosa che realmente stia sotto un'altra.

## Articolo 2

In 1 Sent., d. 25, expos.; d. 34, q. 1, a. 2

### Se si possa dire che le tre Persone sono di un'unica essenza

Pare che non si possa dire che le tre Persone sono di un'unica essenza.

Infatti:
1. S. Ilario [De Synod., in exp. Fidei Antioch.] asserisce che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo «sono tre per la loro sostanza, ma per la loro armonia sono una cosa sola». Ma la sostanza di Dio è la sua essenza. Quindi le tre Persone non sono di un'unica essenza.
2. Secondo Dionigi [De div. nom. 1], parlando di Dio non si deve asserire se non quanto si trova detto esplicitamente nella sacra Scrittura. Ma in questa non si trova mai detto che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono di un'unica essenza. Quindi non lo si deve dire.
3. In Dio l'essenza e la natura sono la stessa cosa. Quindi basterebbe dire che le tre Persone sono di un'unica natura.
4. Non si suol dire che la persona è dell'essenza, ma piuttosto che l'essenza è della persona. Quindi non è neppure conveniente dire che le tre persone sono di un'unica essenza.
5. Secondo S. Agostino [De Trin. 7, 6] non usiamo dire che le tre Persone sono ex una essentia [cioè sono costituite a partire da un'unica essenza], affinché non si pensi che in Dio altra cosa sia l'essenza e altra la Persona. Ma come le preposizioni indicano un passaggio [e quindi una distinzione], così anche i casi obliqui. Quindi per lo stesso motivo non si può dire che le tre persone sono unius essentiae [di un'unica essenza].
6. Parlando di Dio non si deve dire ciò che può essere occasione di errore. Ma quando si afferma che le tre Persone sono di una sola essenza o sostanza si dà occasione all'errore. Poiché, come fa osservare S. Ilario [De Synod. 68], «affermando che la sostanza del Padre e del Figlio è una si viene a dire o che c'è un solo sussistente con due nomi distinti, o che quell'unica sostanza fu divisa e con essa ne furono formate due imperfette, o che vi fu una sostanza primordiale che da due fu fatta propria e assunta». Quindi non si può dire che le tre persone sono di un'unica sostanza.
In contrario: Secondo S. Agostino [Contra Maxim. 2, 14] il termine homousios, che fu stabilito nel Concilio Niceno contro gli Ariani, significa appunto che le tre Persone sono di un'unica essenza.
Dimostrazione: Il nostro intelletto, come è stato detto in precedenza [q. 13, a. 1, ad 2; a. 3], denomina le cose divine non secondo il loro modo di essere, perché così non le può conoscere, ma nel modo in cui le conosce attraverso le creature. Ora, nelle creature sensibili, da cui l'intelletto umano trae le sue conoscenze, la natura di una data specie è individuata dalla materia: perciò la natura si presenta come forma, e l'individuo come supposito.
Per questo anche parlando delle realtà divine, se si considera il nostro modo di esprimerci, l'essenza si presenta come forma delle tre Persone. Ora, parlando delle creature, noi diciamo che una forma qualsiasi è del soggetto di cui è forma: come la salute o la bellezza di un dato uomo. Non diciamo invece che il soggetto a cui appartiene la forma è di quella forma senza l'aggiunta di qualche aggettivo qualificativo della forma stessa: così, p. es., diciamo: questa donna è di una bellezza singolare; quest'uomo è di una virtù consumata. Analogamente dunque, anche nel parlare di Dio, per il fatto che abbiamo più persone e una sola essenza diciamo: una è l'essenza delle tre persone

[trium Personarum], e: tre Persone di un'unica essenza [unius essentiae], prendendo tali genitivi come indicanti la forma.
Analisi delle obiezioni: 1. In quel testo [di S. Ilario] sostanza sta per ipostasi, e non per essenza.
2. Sebbene nella Scrittura l'affermazione che le tre Persone sono di un'unica essenza non si trovi esplicitamente, vi si trova tuttavia quanto al senso: p. es. nei brani seguenti [Gv 10, 30]: «Io e il Padre siamo una cosa sola», e [Gv 10, 38; 14, 10]: «Io sono nel Padre e il Padre è in me». E così in molti altri testi.
3. Natura indica piuttosto principio di operazione, essenza invece deriva da essere. Perciò si possono dire di un'unica natura tutte quelle cose che convengono nella medesima operazione: p. es. tutte le cose che riscaldano. Invece non si possono dire di un'unica essenza se non quelle che hanno un unico essere. Quindi l'unità divina viene espressa meglio dicendo che le tre Persone sono di un'unica essenza piuttosto che col dire che sono di un'unica natura.
4. L'uso vuole che quando una forma [p. es. la virtù] non ha aggettivi per essere riferita al soggetto di cui è forma, sia accompagnata da questo in qualità di complemento di specificazione: p. es. la virtù di Pietro. Invece il soggetto non può essere riferito alla forma che gli appartiene costruendo questa come complemento di specificazione se non quando si vuole determinare in qualche modo, [con un aggettivo], la forma stessa. Allora si richiedono due genitivi, dei quali uno indica la forma e l'altro la sua determinazione: p. es., Petrus est magnae virtutis [Pietro è di grande virtù]. Oppure si richiede un genitivo che vale per due genitivi: nella frase, p. es., vir sanguinum iste est [costui è un uomo sanguinario], sanguinum sta per multi sanguinis [di molto sangue].
Ora, poiché l'essenza divina funge da forma rispetto alle persone, è giusto parlare di essenza delle persone. Non sarebbe invece giusto il contrario, a meno che non si voglia determinare la voce essenza con un aggettivo: dicendo p. es. che il Padre è una persona di essenza divina, oppure che le tre Persone sono di un'unica essenza.
5. [In latino] le preposizioni ex o de non indicano un rapporto di causa formale, ma piuttosto di causa o efficiente o materiale. Cause queste che sono sempre distinte da ciò di cui sono causa: poiché nulla è causa materiale o efficiente di se stesso. Alcuni esseri invece sono la loro stessa forma, come è evidente per tutti gli esseri immateriali. Per cui quando diciamo: tre Persone di un'unica essenza, dando all'essenza il significato di forma, non stabiliamo una distinzione tra l'essenza e la persona; come invece accadrebbe se dicessimo: tre Persone costituite a partire da [ex] un'unica essenza.
6. Come dice lo stesso S. Ilario [De Synod. 85 s.], «si reca grave pregiudizio alle cose sante se le rigettiamo solo perché altri non le hanno riconosciute come tali. Così se qualcuno fraintende il termine homousios, a me che importa, se io lo intendo rettamente?». — «Diciamo dunque che la sostanza è una per la proprietà della natura generata, non già per divisione, o unione, o partecipazione» [ib. 71].

Articolo 3
In 1 Sent., d. 9, q. 1, a. 2

Se i nomi essenziali si predichino al singolare delle tre Persone

Pare che i nomi essenziali, come p. es. Dio, non si predichino delle tre Persone al singolare, ma al plurale. Infatti:

1. Come uomo significa avente l'umanità, così Dio significa avente la divinità. Ma le tre Persone sono tre aventi la divinità. Quindi si deve dire che le tre Persone sono tre dèi.

2. Nella Genesi [1, 1], dove si legge: «In principio Dio creò il cielo e la terra», il testo originale ebraico ha Elohim, che significa dèi o giudici. E si dice così a motivo della pluralità delle Persone. Quindi le tre Persone sono più dèi e non un solo Dio.

3. Il termine cosa usato da solo indica la sostanza. Ora, cosa viene posto al plurale parlando delle tre persone: infatti S. Agostino [De doctr. christ. 1, 5] dice: «Le cose di cui si deve godere sono il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo». Quindi anche gli altri nomi essenziali si possono attribuire al plurale alle tre Persone.

4. Come Dio significa un soggetto che ha la natura divina, così persona significa [in modo più generico] un sussistente di qualsiasi natura intellettuale. Ora, noi diciamo tre Persone, quindi, per lo stesso motivo, possiamo dire tre dèi.

In contrario: Sta scritto [Dt 6, 4]: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo».

Dimostrazione: Fra i termini essenziali alcuni indicano l'essenza come sostantivi, altri invece come aggettivi. I sostantivi si predicano delle tre Persone soltanto al singolare, e non al plurale; gli aggettivi invece si predicano di esse al plurale. — E questo perché i sostantivi indicano le cose come sostanze, gli aggettivi invece le esprimono come accidenti inerenti a un soggetto. Ora la sostanza, come di per sé ha l'essere, così di per sé sola è singolare o plurale. Quindi l'unità o la pluralità del sostantivo si desume dal concetto stesso espresso nel nome. Gli accidenti invece, come hanno l'essere nel soggetto [a cui appartengono], così da esso ricevono la loro singolarità o pluralità: per cui la singolarità o la pluralità degli aggettivi dipende dal soggetto.

Ora, nelle creature non ci può essere una forma che sia unica per più supposti, a meno che non si tratti di un'unità di aggregazione, p. es. della forma di una moltitudine organizzata. Quindi i nomi che esprimono tale forma, se sono sostantivi, si predicano al singolare di più soggetti; non invece se sono aggettivi.

Quindi diciamo che molti uomini sono un collegio, o un esercito, o un popolo; diremo invece che molti uomini sono collegati. Ora, quando parliamo di Dio, si è già osservato [a. prec.] che l'essenza divina viene denominata a modo di forma, forma semplice e massimamente una, come pure si è dimostrato [q. 3, a. 7; q. 11, a. 4]. Quindi i sostantivi che indicano l'essenza divina vengono attribuiti alle tre Persone al singolare e non al plurale. Quindi la ragione per cui diciamo che Socrate e Platone e Cicerone sono tre uomini, mentre non diciamo che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono tre dèi, ma un solo Dio, è questa: che in quei tre supposti della natura umana vi sono tre nature umane, mentre nelle tre Persone divine vi è un'unica natura divina.

I termini essenziali che sono aggettivi si predicano invece al plurale delle tre [Persone], data la pluralità dei supposti. Quindi diciamo tre esistenti, o tre sapienti, tre eterni, increati o immensi se questi termini sono presi come aggettivi. Se invece vengono presi come sostantivi, allora affermiamo «un unico increato, immenso ed eterno» come è detto nel simbolo atanasiano.
Analisi delle obiezioni: 1. Quantunque Dio e avente la divinità significhino la stessa cosa, è però diverso il loro modo di esprimerla: poiché Dio è un sostantivo, mentre avente la divinità è un [participio che fa da] aggettivo. Quindi, sebbene vi siano tre aventi la divinità, non ne segue che vi siano tre dèi.
2. Le varie lingue hanno un diverso modo di esprimersi. Come dunque i Greci per la pluralità dei soggetti dicono tre ipostasi, così in ebraico si dice Elohim al plurale. Noi invece non usiamo dire al plurale né dèi né sostanze, affinché il plurale non ricada sulla natura [divina].
3. Il termine cosa è uno dei trascendentali. Per cui quando indica le relazioni divine viene usato al plurale; quando invece sta a indicare la sostanza divina si costruisce al singolare. Ed è per questo che S. Agostino nel passo riferito aggiunge che «la stessa Trinità è una cosa somma».
4. La forma indicata dal termine persona non è l'essenza o la natura, ma la personalità. Essendo quindi tre le personalità, ossia le proprietà personali, nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo, essa si predica dei tre al plurale e non al singolare.

Articolo 4
In 1 Sent., d. 4, q. 1, a. 2; d. 5, q. 1, a. 2
Se i nomi essenziali concreti possano designare le persone
Pare che i nomi essenziali concreti non possano designare le persone, così da giustificare questa proposizione: Dio generò Dio. Infatti:
1. Come la logica insegna, per i sostantivi singolari è identico ciò che significano e ciò che designano. Ora, Dio è un nome singolare poiché, come si è detto [a. prec.], non può essere usato al plurale. E siccome significa l'essenza, Pare che designi l'essenza e non la persona.
2. Il predicato non restringe il soggetto mediante il proprio significato, ma solo mediante la propria forma verbale. Ora, nell'espressione Dio crea, Dio sta per l'essenza [divina]. Quindi anche nell'espressione Dio ha generato il termine Dio non può, a motivo del predicato nozionale [ha generato], designare la persona.
3. Se la proposizione Dio genera è vera perché il Padre genera, per l'identico motivo è vera anche quest'altra: Dio non genera, perché il Figlio non genera. E allora ci sarebbero due dèi, il Dio che genera e quello che non genera.
4. Se è vero che Dio genera Dio, o genera il Dio che è lui stesso o genera un altro Dio. Ma non genera se stesso: poiché, come dice S. Agostino [De Trin. 1, 1], «nessuna cosa genera se stessa». E neppure genera un altro Dio: perché non c'è che un Dio solo. Quindi è falso dire che Dio genera Dio.
5. Se [è vero che] Dio genera Dio, genera o quel Dio che è Dio Padre, o un Dio che non è Dio Padre. Se genera quel Dio che è Dio Padre, allora Dio

Padre è generato. Se genera un Dio che non è Dio Padre, allora vi sarà un Dio che non è Dio Padre, il che è falso. Quindi non si può dire: Dio genera Dio.
In contrario: Nel Simbolo Niceno si afferma: «Dio da Dio».
Dimostrazione: Alcuni ritengono che le voci Dio, e altre simili, di per sé stanno a designare l'essenza; se però ricevono l'aggiunta di una nozione possono anche designare le persone. E pare che questa opinione sia nata dall'aver considerato soltanto la semplicità divina, la quale richiede che in Dio sia la stessa cosa il soggetto che possiede e ciò che esso possiede: tanto è vero che il soggetto che possiede la divinità, indicato dal nome Dio, è la stessa cosa che la divinità.
Ma per cogliere la proprietà delle espressioni bisogna considerare non solo ciò che esse significano, ma anche il loro modo di significarlo. Ora, il termine Dio significa l'essenza divina come posseduta da un soggetto, allo stesso modo in cui uomo significa l'umanità posta in un soggetto: quindi altri, più giustamente, dissero che il termine Dio, appunto per il modo concreto di significare, serve propriamente a designare la persona, come anche il termine uomo.
Concludendo: il nome Dio alcune volte sta per l'essenza, come nell'espressione Dio crea: perché allora il soggetto può ricevere tale predicato in forza del proprio significato specifico, che è la divinità. Altre volte invece designa le persone: o una sola, p. es. nell'espressione Dio genera; o due, come quando si dice che Dio spira; o tutte e tre, come in quel passo della Scrittura [1 Tm 1, 17]: «Al Re dei secoli, incorruttibile, invisibile e unico Dio [onore e gloria]».
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il termine Dio significhi come tutti i singolari un'unica forma non moltiplicata, tuttavia assomiglia ai nomi comuni in quanto la forma da esso significata si trova in più soggetti. Quindi non è necessario che stia sempre a designare l'essenza.
2. La obiezioni ha valore soltanto contro chi ritiene che il nome Dio non possa di per sé indicare la persona.
3. Nel designare la persona i due termini Dio e uomo si comportano in modo diverso. Infatti [la forma o] il concetto di umanità espresso dal termine uomo è realmente multiplo nei suoi diversi supposti, per cui il termine [uomo] di per sé designa la persona anche senza altre determinazioni che servano a designare il suo supposito distinto.
Però l'unità o comunità della natura umana non esiste nella realtà delle cose, ma solo nel pensiero: per cui il termine uomo non designa la natura umana in generale a meno che ciò non risulti da qualche aggiunta, come nell'espressione: l'uomo è una specie. — Invece la divinità, che è la forma significata dal termine Dio, è insieme unica e comune nella realtà. Quindi questo termine di per sé designa esclusivamente la natura in generale, ma il contesto può far sì che esso stia a indicare le persone. Quindi nell'espressione Dio genera, in forza dell'atto nozionale [generare] il termine Dio sta per la persona del Padre. Invece nell'espressione Dio non genera nulla si aggiunge che determini il nome della persona del Figlio: quindi la frase può essere intesa nel senso che la generazione ripugna alla natura divina. Se però si aggiunge qualcosa che sia proprio della persona del Figlio, allora l'affermazione può essere vera: p. es. in questa frase: il Dio generato non genera. Conseguentemente

non si può neppure dire che c'è un Dio che genera e un Dio che non genera, a meno che non si aggiunga qualcosa che sia proprio delle due persone: come se, p. es., si dicesse: il Padre è il Dio che genera e il Figlio è il Dio che non genera. E così non segue che vi siano più dèi: poiché, come si è detto [a. prec.], il Padre e il Figlio sono un solo Dio.

4. La proposizione il Padre genera se [stesso] è falsa, poiché il pronome sé, come riflessivo, fa ricadere l'azione sul soggetto medesimo. Né può valere contro di ciò quel passo di S. Agostino [Ep. 170 ad Maxim.]: «Dio Padre genera un altro se stesso [alterum se]». Infatti quel se o è un ablativo, e allora significa: genera un altro [distinto] da sé, oppure esprime un semplice riferimento, e allora sta a indicare l'identità di natura [tra Padre e Figlio]: per cui è una locuzione impropria ed enfatica per dire che genera un altro somigliantissimo a sé. — E anche quest'altra proposizione è falsa: genera un altro Dio. Poiché sebbene il Figlio sia un altro rispetto al Padre, come si è già spiegato [q. 31, a. 2], non si può tuttavia dire che sia un altro Dio: perché si lascerebbe intendere che l'aggettivo altro va riferito al sostantivo Dio: e allora si indicherebbe una diversità nella natura divina. — Alcuni però ammettono la proposizione genera un altro Dio, ma danno ad altro valore di sostantivo, mentre di Dio fanno una semplice apposizione. Però questo è un modo di parlare improprio e va evitato, potendo essere occasione di errore.

5. La frase Dio genera un Dio che è Dio Padre è falsa: poiché Padre, formando un'apposizione col termine Dio, limita questo nome a designare la persona del Padre: in modo che si ha questo senso: genera un Dio che è lo stesso Padre: cosicché il Padre sarebbe generato, il che è falso. Quindi è vero il contrario: che cioè Dio genera un Dio che non è Dio Padre. — Tuttavia se Padre fosse preso non come apposizione, ma come predicato di un'altra proposizione sottintesa, in modo da avere questo senso: genera un Dio che è quel Dio che è il Padre, allora l'affermativa sarebbe vera e la negativa falsa. Ma questa è un'interpretazione un po' forzata. Quindi è meglio rigettare senz'altro l'affermativa, e ammettere come vera la negativa.

Il Prevostino però sosteneva che tanto l'affermativa quanto la negativa sono false. Poiché il pronome relativo che nell'affermativa può riferirsi semplicemente al supposito, ma nella negativa si riferisce anche alla natura, oltre che al supposito. Quindi il senso dell'affermativa sarebbe che alla persona del Figlio conviene di essere il Padre. E il senso della negativa che l'identità con Dio Padre va negata non soltanto alla persona del Figlio, ma anche alla sua divinità. — Ciò però appare irragionevole: poiché, come dice il Filosofo [Periherm. 6], la stessa cosa può essere oggetto di affermazione e di negazione.

## Articolo 5

In 1 Sent., d. 5, q. 1, aa. 1, 2; De unione, a. 1, ad 12: C. err. Graec., c. 4; Expos. Il Decr.

### Se i nomi essenziali presi in astratto possano designare le persone

Pare che i nomi essenziali presi in astratto possano designare le persone, in modo da giustificare questa proposizione: l'essenza genera l'essenza. Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 7, 2] dice: «Il Padre e il Figlio sono un'unica sapienza, poiché sono un'unica essenza; e considerati come distinti sono sapienza da sapienza, allo stesso modo in cui sono essenza da essenza».
2. All'atto della nostra generazione o del nostro disfacimento si genera o si distrugge quanto è in noi. Ma il Figlio è generato. Essendoci quindi in lui l'essenza divina, Pare che anch'essa venga generata.
3. Dio e la sua essenza, come si è detto [q. 3, a. 3], sono la stessa cosa. Ma si è anche spiegato [a. prec.] che la proposizione Dio genera Dio, è vera. Quindi è vera anche quest'altra: l'essenza genera l'essenza.
4. Qualsiasi predicato può servire a designare il soggetto a cui viene attribuito. Ma il Padre è l'essenza divina. Quindi l'essenza può designare la persona del Padre. Quindi l'essenza [divina] genera.
5. L'essenza è qualcosa che genera: poiché essa si identifica col Padre, il quale genera. Se dunque l'essenza divina non generasse, essa sarebbe qualcosa che nello stesso tempo genera e non genera: ma questo è inconcepibile.
6. Dice S. Agostino [De Trin. 4, 20] che «il Padre è il principio di tutta la divinità ». Ma non è principio se non in quanto genera e spira. Quindi il Padre genera e spira la divinità.
In contrario: Come fa osservare S. Agostino [De Trin. 1, 1], «nessuna cosa genera se stessa». Se dunque l'essenza generasse l'essenza, genererebbe se stessa: poiché in Dio non vi è nulla che si possa distinguere dall'essenza divina. Quindi l'essenza non genera l'essenza.
Dimostrazione: Intorno a questo argomento cadde in errore l'abate Gioacchino [da Fiore] il quale, considerando che a motivo della sua semplicità Dio non è altro che l'essenza divina, sosteneva l'ortodossia di questa espressione: l'essenza genera l'essenza, messa alla pari di quest'altra: Dio genera Dio. — Ma in ciò egli si ingannava: poiché, come si è già fatto notare [a. prec.], affinché un'espressione corrisponda a verità non si deve guardare solo al significato, ma anche al modo di significare. Ora, sebbene Dio e divinità realmente indichino la stessa cosa, non è però uguale il loro modo di esprimerla. Infatti il termine Dio indica l'essenza divina come esistente in un soggetto, e proprio per questo suo modo di esprimerla può normalmente designare la persona: quindi al termine Dio si può unire come predicato quanto è proprietà delle persone, e dire: Dio è generato, o Dio genera, come si è già spiegato [ib.].
Invece la voce essenza, per il suo modo di esprimere, non può designare la persona: poiché serve a indicare la divinità come forma astratta. Quindi quanto è proprio delle persone e serve a distinguerle tra di loro non può essere attribuito all'essenza: poiché ricadrebbe sull'essenza la distinzione che c'è fra le persone.
Analisi delle obiezioni: 1. Per esprimere più fortemente l'unità dell'essenza e delle persone talvolta i santi Dottori accentuarono le espressioni più di quanto lo avrebbe permesso la proprietà del linguaggio [teologico]. Quindi queste non devono essere generalizzate, ma debitamente spiegate, riducendo cioè gli astratti ai nomi concreti rispettivi, o anche ai nomi personali: quindi le espressioni essenza da essenza, oppure sapienza da sapienza vanno intese in questo senso: il Figlio, che è la stessa essenza e sapienza, è dal Padre, che

è la stessa essenza e sapienza. — Tuttavia fra i nomi astratti si deve tener presente una certa gradazione: infatti quelli che descrivono gli atti [nozionali] sono più prossimi alle persone, poiché gli atti si riferiscono direttamente ai suppositi. Quindi sono meno improprie le espressioni natura da natura, o sapienza da sapienza che non essenza da essenza.
2. Nelle creature il generato riceve una natura che è numericamente distinta da quella del generante, la quale perciò in lui comincia a esistere come cosa del tutto nuova all'atto della generazione, e cesserà di esistere con la distruzione: per cui viene generata e distrutta indirettamente. Il Dio generato invece riceve numericamente quella stessa natura che ha il generante. Quindi la natura divina nel Figlio non viene generata, né direttamente né indirettamente.
3. Sebbene Dio e l'essenza divina siano la stessa e identica realtà tuttavia, dato il loro diverso modo di significarla, si deve parlare diversamente dell'uno e dell'altra.
4. A causa della semplicità divina l'essenza si predica del Padre e con lui si identifica. Ma da ciò non segue che essa possa designare il Padre, essendo diverso il modo di significare. L'argomento varrebbe invece per quei termini che vengono predicati l'uno dell'altro, come un universale del particolare.
5. Tra i sostantivi e gli aggettivi c'è questa differenza: che i primi portano con sé il proprio soggetto, non così invece gli aggettivi, i quali si limitano ad applicare il loro significato al sostantivo. Quindi la logica insegna che «i sostantivi designano il supposito, gli aggettivi invece non indicano un soggetto, ma vengono ad esso applicati». Per questo i sostantivi personali si possono predicare dell'essenza, data la loro identità reale con essa; e non segue che le proprietà personali facciano ricadere sull'essenza le loro distinzioni, ma si applicano semplicemente al soggetto indicato dal sostantivo. Gli aggettivi nozionali e personali invece non si possono predicare dell'essenza senza l'aggiunta di un sostantivo. Quindi non possiamo dire: l'essenza è generante. Possiamo dire tutt'al più che l'essenza è una realtà generante, o che è Dio generante, se realtà e Dio stanno a designare la persona e non l'essenza. Quindi non c'è alcuna contraddizione nel dire simultaneamente: l'essenza è qualcosa che genera ed è qualcosa che non genera, poiché nella prima proposizione qualcosa designa la persona, nell'altra invece l'essenza.
6. La divinità, in quanto unica per più persone, ha una certa somiglianza con la forma di un nome collettivo. Quindi nell'espressione: il Padre è il principio di tutta la divinità, quest'ultima voce può essere presa per l'insieme delle tre Persone: in quanto cioè fra tutte le Persone divine egli è il principio. E con ciò non è necessario ammettere che sia anche il principio di se stesso: come quando si dice che un cittadino è il capo di tutto il popolo non si vuol dire che lo sia di se stesso. — Oppure [il Padre] può dirsi principio di tutta la divinità non perché generi o spiri la divinità, ma perché generando e spirando la comunica.

Articolo 6
In 1 Sent., d. 4, q. 2, a. 2, ad 4, 5
Se le persone possano essere predicate dei nomi essenziali
Pare che le persone non possano essere predicate dei nomi essenziali concreti,

dicendo, p. es.: Dio è le tre Persone, oppure: Dio è la Trinità. Infatti:
1. È certamente falsa questa proposizione: un uomo è tutti gli uomini, non potendo verificarsi in alcun caso concreto: poiché né Socrate, né Platone, né chiunque altro è tutti gli uomini. Quindi è falsa anche questa: Dio è la Trinità, non essendo vera di alcuna persona divina in particolare: poiché né il Padre, né il Figlio, né lo Spirito Santo sono la Trinità. Quindi è falsa l'affermazione: Dio è la Trinità.
2. Un termine più ristretto o particolare non si predica di un termine più universale se non in qualità di predicato accidentale, come quando dico: l'animale è uomo; è infatti [soltanto] un caso particolare per l'animale di essere uomo. Ora il nome Dio, secondo il Damasceno [De fide orth. 3, 4], sta alle tre Persone come l'universale al termine particolare. Quindi è evidente che le persone si possono predicare di Dio soltanto come predicato accidentale.
In contrario: S. Agostino [De fide cath., serm. 1] afferma: «Crediamo che l'unico Dio è un'unica Trinità di nome divino».
Dimostrazione: Come si è già detto [a. prec., ad 5], gli aggettivi nozionali e personali non possono essere predicati dell'essenza; lo possono invece i sostantivi, data l'identità che c'è tra l'essenza e la persona. Ora, l'essenza divina si identifica non solo con una singola persona, ma anche con tutte e tre assieme. Quindi si può predicare dell'essenza tanto una persona, come anche due o tre insieme: dicendo p. es. che l'essenza è il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo. Ora, abbiamo già visto [a. 4, ad 3] che il nome Dio di per sé sta a designare l'essenza: perciò come è vero che l'essenza è le tre Persone, così è anche vero che Dio è le tre Persone.
Analisi delle obiezioni: 1. Abbiamo già notato [ib.] che uomo di per sé sta a designare la persona, e solo in forza del contesto può designare anche la natura. Quindi la proposizione: un uomo è tutti gli uomini è falsa, poiché non si può verificare in nessun caso. Invece il termine Dio di per sé serve a designare l'essenza. Quindi, sebbene la proposizione Dio è la Trinità non sia vera di nessuna persona, è vera tuttavia per l'essenza [divina]. — Ed è perché non badò a questo aspetto che Gilberto Porretano [Comm. in 2 Boet. De Trin., ad Io. Diac.] la disse falsa.
2. Nella proposizione: Dio o l'essenza divina è il Padre, il predicato è identico al soggetto; e l'uno non sta all'altro come un termine particolare a quello universale, poiché in Dio non ci sono universali né particolari. Come quindi è per se la proposizione: il Padre è Dio, così lo è anche quest'altra: Dio è il Padre.

## Articolo 7

In 1 Sent., d. 31, q. 1, a. 2; De Verit., q. 7, a. 3

### Se i nomi essenziali siano da appropriarsi alle Persone

Pare che i nomi essenziali non siano da appropriarsi alle Persone. Infatti:
1. Parlando delle realtà divine si deve evitare quanto può essere occasione di errore contro la fede: poiché, secondo S. Girolamo [cf. P. Lomb., Sent. 4, 13, 2], «parlando con poca esattezza si cade nell'eresia». Ma se si appropria a una Persona ciò che è comune a tutte e tre, si potrebbe credere che ciò convenga

a quella sola, o ad essa più che alle altre. Quindi gli attributi essenziali non vanno appropriati alle Persone.
2. Gli attributi essenziali, presi in astratto, sono indicati come altrettante forme. Ma una persona divina non si riferisce all'altra come una forma: poiché la forma e il soggetto di cui è forma non sono mai due suppositi distinti. Quindi gli attributi essenziali, specialmente se presi in astratto, non devono essere appropriati alle Persone.
3. Ciò che è proprio è anteriore a ciò che è appropriato, dato che serve a definirlo. Ora, gli attributi essenziali sono logicamente anteriori alle Persone, come ciò che è comune antecede ciò che è proprio. Quindi gli attributi essenziali non devono essere appropriati [alle Persone].
In contrario: L'Apostolo [1 Cor 1, 24] chiama «Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio».
Dimostrazione: Per illustrare i misteri della fede era conveniente che si appropriassero alle varie Persone gli attributi essenziali. Sebbene infatti non si possa dimostrare, come si è detto [q. 32, a. 1], la Trinità delle Persone, tuttavia è utile portare dei chiarimenti mediante cose più note. Ora, gli attributi essenziali sono più evidenti per la nostra ragione di ciò che riguarda le Persone: poiché alla conoscenza certa degli attributi essenziali noi possiamo giungere attraverso le creature, da cui inizia ogni nostro conoscere, mentre, come si è già dimostrato [ib., ad 1], non possiamo arrivare a [conoscere in questo modo] quanto è proprio delle Persone. Come quindi per esporre la dottrina intorno alle Persone divine ci serviamo delle somiglianze riscontrate nelle creature, [che sono] vestigi o immagini [di Dio], così [ci possiamo servire] degli attributi essenziali. E questa manifestazione delle Persone divine mediante gli attributi essenziali viene detta appropriazione.
Ora, in due modi si possono manifestare le Persone divine mediante gli attributi essenziali. Primo, partendo dalle somiglianze: così, p. es., tutto ciò che ha attinenza con l'intelletto viene appropriato al Figlio, il quale procede intellettualmente [dal Padre] come Verbo. Secondo, partendo dalle dissomiglianze: p. es., al dire di S. Agostino [cf. Ugo di S. Vittore, De Sacram. 1, 2, 8], viene appropriata al Padre la potenza affinché non si creda che in Dio avvenga come tra noi, presso cui i padri per vecchiaia sono deboli e impotenti.
Analisi delle obiezioni: 1. Nell'appropriare alle varie Persone gli attributi essenziali non si vuole asserire che essi siano esclusivi [di ciascuna di esse], ma solo [si vogliono] illustrare le Persone per via di somiglianza o di dissomiglianza, come si è spiegato [nel corpo]. Quindi non ne può seguire alcun errore, ma piuttosto la manifestazione della verità.
2. Se si facessero le appropriazioni in modo da fare degli attributi essenziali delle proprietà delle Persone, ne seguirebbe che una persona avrebbe rispetto all'altra la funzione di forma. Cosa che S. Agostino [De Trin. 7, 1] esclude là dove chiarisce che il Padre non è sapiente per la sapienza generata, come se solo il Figlio fosse la sapienza; e come se il Padre da solo non potesse essere detto sapiente senza il Figlio. Il Figlio è detto invece sapienza del Padre perché è sapienza che deriva dalla sapienza del Padre. Infatti tanto l'uno quanto l'altro sono sapienza per se stessi, e ambedue assieme sono un'unica sapienza.

Quindi il Padre non è sapiente in forza della sapienza che ha generato, ma per la sapienza che è la sua essenza [divina].
3. Gli attributi essenziali di per sé precedono l'idea di Persona nell'ordine logico del pensiero, ma se vengono considerati come appropriati possono anche essere posteriori agli attributi propri delle varie Persone. Così il colore è concepito come posteriore al corpo considerato come corpo; se però si considera il corpo come colorato, allora il bianco è concepito come anteriore al corpo bianco.

Articolo 8
In 1 Sent., d. 14, expos.; d. 31, q. 2, a. 1; q. 3, a. 1; d. 34, q. 2; d. 36, q. 1, a. 3, ad 5; De Verit., q. 1, a. 7; q. 7, a. 3; In Rom., c. 11, lect. 5; In 2 Cor., c. 13, lect. 3
Se gli attributi essenziali siano stati convenientemente appropriati alle varie Persone dai santi Dottori
Pare che gli attributi essenziali non siano stati convenientemente appropriati alle persone dai santi Dottori. Infatti:
1. S. Ilario [De Trin. 2, 1] dice che «l'eternità è nel Padre, la specie [o bellezza] nell'Immagine, l'utilità nel Dono». Ora, qui troviamo tre nomi propri delle Persone, cioè: quello di Padre, quello di Immagine, che è proprio del Figlio, come si è detto [q. 35, a. 2], e quello di Dono, riservato allo Spirito Santo, come si è spiegato [q. 38, a. 2]. Troviamo anche tre termini appropriati: poiché l'eternità viene appropriata al Padre, la specie al Figlio, l'utilità allo Spirito Santo. Ma questa appropriazione non Pare ragionevole. Infatti l'eternità comporta durata nell'essere, la specie è principio dello stesso essere e l'uso o utilità Pare appartenere all'operazione. Ora, né l'essere né l'operazione sono mai stati appropriati a qualche Persona. Quindi l'appropriazione di quegli attributi alle varie Persone non è esatta.
2. S. Agostino [De doctr. christ. 1, 5] afferma che «nel Padre c'è l'unità, nel Figlio l'uguaglianza, nello Spirito Santo la concordia dell'uguaglianza e dell'unità ». Ciò però non Pare conveniente, poiché una persona non è denominata formalmente in base a ciò che è appropriato a un'altra: si è detto infatti [a. prec. ad 2; q. 37, a. 2, ob. 1] che il Padre non è detto sapiente per la sapienza generata. Ora, come S. Agostino aggiunge nello stesso luogo, «le tre [persone] sono tutte e tre unità per il Padre, tutte e tre uguali per il Figlio e tutte e tre concordi per lo Spirito Santo». Non è dunque conveniente quell'appropriazione.
3. Secondo S. Agostino [cf. Ugo di S. Vittore, De Sacram. 1, 2, 6], al Padre va attribuita la potenza, al Figlio la sapienza e allo Spirito Santo la bontà. Ciò però non Pare giusto. Infatti la virtù [o forza] si identifica con la potenza. Ora, troviamo nella Scrittura [1 Cor 1, 24] che la virtù o è appropriata al Figlio, «Cristo potenza di Dio», o anche allo Spirito Santo, poiché sta scritto [Lc 6, 19]: «Da lui [cioè dal Verbo] usciva una virtù che guariva tutti». Quindi la potenza non va appropriata al Padre.
4. Sempre secondo S. Agostino [De Trin. 6, 10], «non si devono considerare senza ordine alcuno quelle espressioni dell'Apostolo 'da lui, per lui e in lui'»: poiché egli dice da lui per indicare il Padre, per lui per indicare il Figlio, in lui per designare lo Spirito Santo». Ma ciò non Pare esatto.

Infatti l'espressione in lui pare stia a indicare un rapporto di causa finale: e questa è la prima fra tutte le cause. Quindi questo rapporto causale dovrebbe appropriarsi al Padre, che è il principio senza principio.

5. Al Figlio è appropriata la verità, secondo le parole evangeliche [Gv 14, 6]: «Io sono la via, la verità, la vita». E così pure gli si appropria il titolo di libro della vita, poiché l'espressione dei Salmi [39, 8]: «In capo al libro di me è scritto» così viene spiegata dalla Glossa [ord.]: «cioè presso il Padre, mio capo». E gli è anche appropriata la formula Colui che è: spiegando infatti le parole [Is 65, 1 Vg]: «Eccomi alle genti», la Glossa [interlin.] aggiunge: «Qui parla il Figlio, il quale a Mosè disse: Io sono Colui che sono».

Ma Pare che queste locuzioni costituiscano dei termini propri per il Figlio e non dei termini appropriati. Infatti la verità, secondo S. Agostino [De vera relig. 36], è «la somma somiglianza col principio, senza ombra di dissomiglianza »: è perciò evidente che conviene come attributo personale al Figlio, che [in quanto tale] deve avere un principio. — Così pure l'espressione libro della vita Pare essere un qualcosa di proprio, indicando un essere che è derivato da un altro, giacché ogni libro è scritto da qualcuno. — E anche la formula Colui che è pare che sia da riservarsi al Figlio. Se infatti quando a Mosè fu detto: «Io sono colui che sono» avesse parlato la Trinità, Mosè avrebbe potuto dire: Colui che è Padre e Figlio e Spirito Santo mi ha mandato a voi. E quindi avrebbe anche potuto dire: Quella tale persona [ille] che è Padre e Figlio e Spirito Santo mi ha mandato a voi, indicando una persona determinata. Ma ciò è falso, poiché nessuna persona è Padre e Figlio e Spirito Santo. Quindi [Colui che è] non indica tutta la Trinità, ma soltanto il Figlio.

Dimostrazione: Il nostro intelletto, che dalle creature è condotto come per mano fino alla conoscenza di Dio, segue necessariamente in questa conoscenza i medesimi procedimenti che gli sono familiari nello studio delle creature. Ora, nella considerazione di una qualsiasi creatura ci si presentano successivamente quattro punti di vista. Primo, si considera la cosa in maniera assoluta, cioè in quanto è un certo ente. Secondo, si passa a considerarla in quanto è una. Terzo, si prende in esame la sua capacità di agire e di causare. Quarto, si studiano le sue relazioni con gli effetti. Per cui queste quattro considerazioni ricompaiono anche nella nostra conoscenza delle realtà divine.

Dalla prima di queste considerazioni dunque, che consiste nel guardare Dio semplicemente nel suo essere, deriva l'appropriazione proposta da S. Ilario, secondo la quale al Padre viene appropriata l'eternità, la specie al Figlio e l'utilità allo Spirito Santo [cf. ob. 1]. Infatti l'eternità, significando un essere senza principio, ha una certa somiglianza con gli attributi personali del Padre, il quale è principio senza principio.

Invece la specie, ossia la bellezza, presenta una certa analogia con le particolarità personali del Figlio. Per la bellezza infatti si richiedono tre doti. In primo luogo l'integrità o perfezione: poiché le cose incomplete, proprio in quanto tali, sono deformi. Poi [si richiede] la debita proporzione o armonia [tra le parti]. Finalmente la chiarezza o lo splendore: infatti diciamo belle le cose dai colori nitidi e splendenti. — Ora, la prima di queste doti presenta una certa somiglianza con quella proprietà personale del Figlio che consiste nell'avere

in sé la natura del Padre in modo integrale e perfetto.
E a ciò vuole accennare S. Agostino [De Trin. 6, 10] quando dice che «in lui», cioè nel Figlio, «c'è vita somma e perfetta». La proporzione poi o armonia è affine alle proprietà del Figlio in quanto egli è l'immagine perfetta del Padre. Infatti diciamo che un'immagine è bella quando rappresenta perfettamente l'oggetto, anche se questo è deforme. E a questo aspetto accenna S. Agostino [l. cit.] con quelle parole: «in lui si trova la perfetta rassomiglianza e la somma uguaglianza». La terza dote finalmente, [ossia lo splendore], ha affinità con le doti personali del Figlio poiché questi, in quanto Verbo, «è splendore e luce dell'intelletto», come dice il Damasceno [De fide orth. 1, 13]. E S. Agostino [De Trin. 6, 10] vi accenna quando dice: «come Verbo perfetto a cui nulla manca, e arte o sapienza di Dio onnipotente».
L'utilità a sua volta presenta una certa affinità con le proprietà personali dello Spirito Santo, se però l'utilità [o usus] è presa in senso lato, in quanto abbraccia anche il godimento [fruitio]: in quanto cioè usare corrisponde ad «avere qualcosa a disposizione della propria volontà», e fruire, come dice S. Agostino [De Trin. 10, 11], corrisponde a «usare con gioia» di una cosa. Quindi l'utilità, che corrisponde alla fruizione reciproca del Padre e del Figlio, è affine a quell'aspetto tutto personale dello Spirito Santo che è l'Amore. Ed è precisamente quanto dice S. Agostino [De Trin. 6, 10]: «Quella dilezione, compiacenza, felicità o beatitudine fu chiamata utilità da S. Ilario». — L'utilità invece che corrisponde alla nostra fruizione di Dio ha una certa somiglianza con l'altro aspetto proprio dello Spirito Santo, che ce lo fa considerare come Dono. Ed è ancora quanto insegna S. Agostino [ib.]: «C'è nella Trinità lo Spirito Santo, dolcezza del Padre e del Figlio, che con ingente larghezza e sovrabbondanza ci inebria».
È chiarito così perché l'eternità, la bellezza e l'utilità siano attribuite e appropriate alle persone, a differenza dell'essenza e dell'operazione. In queste ultime infatti, essendo esse comuni alle tre Persone, non vi è nulla che abbia un rapporto di somiglianza con le proprietà particolari di una data persona.
La seconda considerazione da farsi nei riguardi di Dio consiste nel considerarlo come uno. E in questo senso S. Agostino appropria al Padre l'unità, al Figlio l'uguaglianza, allo Spirito Santo la concordia o connessione [cf. ob. 2].
È chiaro che tutte e tre queste cose implicano il concetto di unità, ma in modi diversi. L'unità infatti lo implica per se stessa, senz'altro presupposto. E per questo viene appropriata al Padre, che non presuppone un'altra persona, essendo egli principio senza principio. — L'uguaglianza invece implica il concetto di unità in correlazione con un'altra cosa: poiché si dice uguale la cosa che ha la stessa quantità di un'altra. E per questo l'uguaglianza viene appropriata al Figlio, che è principio derivante da un principio. — La connessione poi implica l'unità esistente tra due cose. Quindi è appropriata allo Spirito Santo, che procede da due.
E da queste considerazioni si può intendere poi l'affermazione di S. Agostino che «le tre [persone] sono un'unità per il Padre, sono uguali per il Figlio, sono concordi o connesse per lo Spirito Santo»
È evidente infatti che ogni cosa viene attribuita [di preferenza] a quel principio

nel quale anzitutto essa si trova: così, p. es., si dice che tutti i viventi inferiori vivono per l'anima vegetativa, essendo essa il loro primo principio vitale. Ora, l'unità si riscontra immediatamente nel Padre anche se, per impossibile, non esistessero le altre Persone. Quindi le altre due l'hanno da lui. — Tolte invece le altre Persone, non c'è nel Padre l'uguaglianza, ma essa sorge non appena si pone il Figlio. Quindi le altre persone che vengono denominate uguali lo devono al Figlio. Non che il Figlio causi l'uguaglianza del Padre, ma perché se non ci fosse un Figlio uguale al Padre, il Padre non potrebbe essere detto uguale: poiché la sua uguaglianza viene considerata anzitutto in ordine al Figlio. Infatti anche lo Spirito Santo, se può dirsi uguale al Padre, lo deve al Figlio. — Così pure, se si esclude lo Spirito Santo, che è il nesso tra i due, non si potrebbe intendere l'unità di connessione tra il Padre e il Figlio. Per cui si dice che tutte le Persone sono connesse per lo Spirito Santo: perché solo dopo che si è posto lo Spirito Santo si vede come possano dirsi connessi il Padre e il Figlio.

Dalla terza considerazione invece, che consiste nel prendere in esame l'efficacia di Dio nel causare, si desume la terza appropriazione, quella cioè della potenza, della sapienza e della bontà [cf. ob. 3]. Tale appropriazione, se si bada a quanto di positivo si trova [in forza delle loro denominazioni: Padre, Figlio...] nelle Persone divine, viene fatta per via di somiglianza; se invece si bada a quanto di negativo [in forza di tali denominazioni] c'è nelle creature, allora è fatta per via di dissomiglianza. La potenza infatti presenta l'aspetto di principio. E per questo ha una certa affinità con il Padre celeste, che è il principio di tutta la divinità.

Invece talora viene a mancare nel padre terreno, in conseguenza della vecchiaia. La sapienza poi offre una somiglianza col Figlio celeste che, in quanto Verbo, non è altro che il concetto della sapienza. Ma talora viene a mancare nei figli terreni, per la loro tenera età. — La bontà infine, che è il movente e l'oggetto dell'amore, ha una certa analogia con lo Spirito divino, che è l'Amore. Invece si presenta come elemento estraneo allo spirito terreno, in quanto questo implica l'idea di violenza e di urto, secondo le parole della Scrittura [Is 25, 4]: «Lo spirito dei prepotenti è come una procella che abbatte le muraglie».

Quanto alla virtù, essa è appropriata al Figlio e allo Spirito Santo non nel significato di potenza, ma in quello di effetto della potenza, come le imprese poderose di qualcuno sono dette sue virtù.

Stando finalmente alla quarta considerazione, che consiste nel prendere in esame i rapporti esistenti fra Dio e le realtà create, abbiamo l'appropriazione dei termini ex quo (dal quale), per quem (per il quale) e in quo (nel quale) [cf. ob. 4]. La preposizione ex infatti alcune volte indica un rapporto di causa materiale [ex = di], ma questa causa in Dio non può aver luogo. Altre volte invece indica un rapporto di causa efficiente [ex = da]. Causalità questa che conviene a Dio a motivo della sua potenza attiva: quindi [l'espressione dal quale] viene appropriata al Padre come la potenza. La preposizione per invece qualche volta designa una causa intermedia, come quando diciamo che il fabbro opera per il martello. Allora il per non è un termine appropriato, ma addirittura proprio ed esclusivo del Figlio, secondo l'espressione evangelica [Gv 1, 3]: «Tutto è stato fatto per lui». Non perché il Figlio sia uno strumento,

ma perché è un principio derivante da un principio.
Altre volte invece [il per] indica un rapporto con la forma che serve alla causa agente per operare, come quando diciamo che l'artefice opera per la sua arte. E in questo senso il per quem viene appropriato al Figlio allo stesso modo della sapienza e dell'arte. — La preposizione in, infine, indica propriamente un rapporto di contenenza. Ora, Dio contiene le cose in due modi. Primo, per le loro idee o immagini rappresentative, cioè in quanto esse sono in Dio come oggetto della sua scienza. E allora l'espressione in lui andrebbe appropriata al Figlio. Secondo, in quanto egli con la sua bontà le conserva e col suo governo le fa giungere al loro fine. E in questo caso l'espressione nel quale va appropriata allo Spirito Santo, come la bontà.
E non è necessario che il rapporto di causa finale, la prima fra tutte le cause, sia appropriato al Padre, che è il principio senza principio: poiché le Persone divine, di cui il Padre è principio, non procedono da lui come tendenti a un fine, essendo ognuna di esse l'ultimo fine, ma per processione naturale, che è piuttosto rispondente all'attributo essenziale della potenza.
Quanto poi alle altre attribuzioni di cui parlano le obiezioni [cf. ob. 5], rispondiamo che la verità, come si è detto altrove [q. 16, a. 1], per la sua connessione con l'intelletto è un termine appropriato al Figlio, ma non ne è un termine proprio. La verità infatti può essere considerata, secondo le osservazioni già fatte [ib.], come è nell'intelletto [verità logica e di conoscenza] o come è nelle cose [verità ontologica]. Come dunque [parlando di Dio] intelletto e cosa sono termini che di per sé si riferiscono all'essenza e non alle Persone, così è anche per la verità. — Ora, S. Agostino nella definizione riferita ha di mira la verità in quanto è appropriata al Figlio.
Per quanto riguarda il libro della vita, notiamo che direttamente esso implica l'idea di conoscenza e indirettamente quella di vita: poiché, come si è detto [q. 24, a. 1], esso è la conoscenza che Dio ha di coloro che giungeranno alla vita eterna. Quindi va appropriato al Figlio, sebbene la vita venga appropriata allo Spirito Santo, in quanto include il concetto di moto interiore, che ha una certa affinità con ciò che è proprio dello Spirito Santo, cioè con l'Amore. — Che poi il libro sia scritto da qualcuno non conviene al libro come libro, ma solo come prodotto dell'arte. Quindi esso non comporta di per sé origine e non è un attributo personale, ma solo appropriato a una Persona.
Infine l'espressione Qui est (Colui che è) non viene appropriata al Figlio di per sé, ma per delle considerazioni occasionali: in quanto cioè in quelle parole dette da Dio a Mosè era prefigurata la liberazione del genere umano che fu poi operata dal Figlio. Tuttavia, se il Qui [Colui che] viene preso come relativo, potrebbe anche essere riferito alla persona del Figlio, e allora significherebbe la persona: nella frase, p. es., il Figlio è il Qui est generato, il relativo è un termine personale, come Dio generato. Preso però senza determinazioni [Qui est] è un appellativo essenziale. — ->
E quantunque il pronome determinativo questi [iste], grammaticalmente parlando, sembri riferirsi a una determinata persona, tuttavia si osservi che qualunque cosa indicabile in particolare può essere grammaticalmente chiamata persona, sebbene non lo sia nella realtà. Diciamo infatti questa pietra, questo

asino. Quindi, grammaticalmente parlando, l'essenza divina medesima, significata e designata dal nome Dio, può essere indicata col pronome dimostrativo questi [iste], come appare nella Scrittura [Es 15, 2]: «Questi è il mio Dio e lo glorificherò».

## Quaestio 40
## Prooemium

Iª q. 40 pr. Deinde quaeritur de personis in comparatione ad relationes sive proprietates. Et quaeruntur quatuor. Primo, utrum relatio sit idem quod persona. Secundo, utrum relationes distinguant et constituant personas. Tertio, utrum, abstractis per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostases distinctae. Quarto, utrum relationes, secundum intellectum, praesupponant actus personarum, vel e converso.

## ARGOMENTO 40
## LE PERSONE
## IN RAPPORTO ALLE RELAZIONI O PROPRIETÀ

Passiamo ora a trattare delle persone in rapporto alle relazioni o proprietà [cf. q. 39, Prol.].

Si pongono quattro quesiti: 1. Se le relazioni e le persone siano la stessa cosa; 2. Se le relazioni distinguano e costituiscano le persone; 3. Se, eliminate mentalmente le relazioni dalle persone, le ipostasi restino distinte; 4. Se le relazioni presuppongano concettualmente gli atti delle persone, o viceversa.

### Articolo 1

In 1 Sent., d. 26, q. 2, a. 1; d. 33, q. 1, a. 2; Comp. Theol., c. 67

Se in Dio le relazioni e le persone siano la stessa cosa

Pare che in Dio le relazioni e le persone non siano la stessa cosa. Infatti:

1. Quando due cose sono identiche, moltiplicata l'una viene moltiplicata anche l'altra. Ora invece capita che nella stessa persona divina vi siano più relazioni: nella persona del Padre, p. es., c'è la paternità e la spirazione; oppure avviene che un'unica relazione si trovi in due diverse persone, come la comune spirazione si trova nel Padre e nel Figlio. Quindi la relazione non può identificarsi con la persona.

2. Al dire del Filosofo [Phys. 4, 3] nessuna cosa può essere in se stessa. Ma le relazioni sono nelle persone. E non si può dire che ciò avvenga in forza dell'identità: perché allora sarebbero anche nell'essenza. Quindi le relazioni o proprietà in Dio non si identificano con le persone.

3. Trattandosi di cose identiche, ciò che si predica di una si può predicare anche dell'altra. Ma non tutto ciò che si dice delle persone può dirsi delle proprietà. Diciamo infatti che il Padre genera, ma non diciamo che la paternità è generante. Perciò in Dio le proprietà non si identificano con le persone.

In contrario: Come fa osservare Boezio [De hebdom. 7], in Dio non differiscono il quod est [il soggetto] e il quo est [la forma]. Ora, il Padre è Padre in forza della [forma] della paternità. Quindi il Padre si identifica con la paternità. E per lo stesso motivo anche le altre relazioni si identificano con le persone

corrispondenti.
Dimostrazione: Su questo argomento vi furono diverse opinioni. Alcuni dissero che le proprietà non sono le persone e neppure si trovano nelle persone. E furono a ciò indotti dal modo di significare proprio delle relazioni, le quali esprimono il loro significato non come qualcosa di inerente a un soggetto, ma come qualcosa che si riferisce a un termine. Per cui, come si è visto [q. 28, a. 2], le dissero assistenti [o contigue]. — Ora invece le relazioni si identificano necessariamente con le persone: poiché le relazioni reali sono la stessa essenza divina, la quale a sua volta si identifica con le persone, come si è già spiegato [q. 39, a. 1].
Altri dunque, badando a questa identità, dissero che le proprietà corrispondono indubbiamente alle persone, però non sarebbero nelle persone: poiché, come si è visto [q. 32, a. 2], essi non ammettevano le proprietà in Dio se non come nostri modi di dire. — Ora invece è necessario ammettere le proprietà in Dio, come si è già detto [ib.]. Proprietà che in astratto si indicano come certe forme delle persone. Ma le forme si trovano nel soggetto di cui sono forme: quindi si deve dire che le proprietà sono nelle persone, e ciò nondimeno sono le persone: allo stesso modo in cui diciamo che l'essenza divina è in Dio, eppure è Dio medesimo.
Analisi delle obiezioni: 1. Le persone e le proprietà sono in realtà la stessa cosa, ma differiscono concettualmente: quindi non ne segue che moltiplicando le une si moltiplichino anche le altre. — Si deve però badare che, data la semplicità divina, c'è in Dio una doppia identità reale rispetto a quelle cose che nelle creature differiscono realmente. Dato infatti che la semplicità divina esclude la composizione di forma e materia, ne segue che in Dio l'astratto è identico al concreto: p. es. la divinità è Dio. In quanto poi la semplicità divina esclude la composizione di soggetto e di accidenti, ne segue che qualsiasi attributo di Dio è la sua essenza: quindi la sapienza e la potenza, in Dio, sono la stessa cosa, essendo tutte e due nell'essenza divina. E secondo queste due specie di identificazione le proprietà in Dio si identificano con le persone. Infatti le proprietà personali si identificano con le persone per lo stesso motivo per cui l'astratto si identifica con il concreto. Sono infatti le stesse persone sussistenti: la paternità è il Padre, la filiazione il Figlio, la spirazione lo Spirito Santo. Invece le proprietà non personali si identificano con le persone secondo l'altro modo di identificazione, in forza della quale tutto ciò che viene attribuito a Dio è la sua stessa essenza. E in tal modo la spirazione comune è tutt'uno con la persona del Padre e con la persona del Figlio: non perché sia una persona per sé sussistente ma perché, secondo quanto si è detto [q. 30, a. 2], come unica è l'essenza delle due persone, così unica è la proprietà.
2. Si dice che le proprietà sono nell'essenza perché si identificano con essa. Si dice invece che sono nelle persone non soltanto perché si identificano realmente con esse, ma anche per il loro significato particolare di forme esistenti in un soggetto. E così le proprietà determinano e distinguono le persone, ma non l'essenza.
3. I participi e i verbi nozionali significano gli atti nozionali. Ma gli atti

appartengono ai suppositi, mentre le proprietà non hanno il significato di suppositi, ma di forme dei suppositi. Quindi il loro significato particolare impedisce che i participi e i verbi nozionali vengano attribuiti alle proprietà.

Articolo 2

In 1 Sent., d. 26, q. 2, a. 2; C. G.. IV, c. 24; De Pot., q. 8, a. 3; q. 9, a. 4, ad 5; Quodl., 4, q. 4, a. 2

Se le persone si distinguano per le relazioni

Pare che le persone non si distinguano per le relazioni. Infatti:

1. Le cose semplici si distinguono per se stesse. Ma le persone divine sono massimamente semplici. Quindi si distinguono per se stesse, e non per le relazioni.

2. Le forme si distinguono tra loro soltanto secondo il loro genere: come il bianco non si può distinguere dal nero se non secondo la qualità. Ma l'ipostasi significa un individuo nel genere della sostanza. Quindi le ipostasi divine non possono distinguersi per le relazioni.

3. L'assoluto è prima del relativo. Ma la distinzione delle divine persone è prima di ogni altra distinzione. Quindi esse non possono distinguersi per le relazioni.

4. Ciò che suppone una distinzione non può essere il primo principio di distinzione. Ma la relazione suppone una distinzione, essendo questa inclusa nella sua definizione: infatti l'essenza di ciò che è relativo consiste «nell'essere riferito a un'altra cosa». Quindi il primo principio di distinzione in Dio non può essere la relazione.

In contrario: Boezio [De Trin. 6] afferma che «la sola relazione determina la Trinità» delle Persone divine.

Dimostrazione: Quando più cose formano un'unità, è necessario che vi sia un elemento che le distingua. Ma le tre persone formano un'unità di essenza, quindi bisogna trovare qualcosa per cui esse possano distinguersi numericamente fra di loro. Ora, si possono rilevare nelle persone divine due princìpi di distinzione, cioè le origini e le relazioni. Queste poi non differiscono realmente tra loro, ma differiscono per il loro modo particolare di significare: infatti l'origine sta a indicare un atto, p. es. la generazione, mentre la relazione sta a indicare una forma, p. es. la paternità.

Per questo alcuni, considerando che le relazioni dipendono dagli atti, sostennero che in Dio le ipostasi si distinguono per le origini, sicché dovremmo dire che il Padre si distingue dal Figlio perché quegli genera e questi è generato. Quindi le relazioni o proprietà indicherebbero soltanto indirettamente la distinzione delle ipostasi o persone: come nelle creature le proprietà manifestano la distinzione delle singole cose, che invece dipende dalla loro causa materiale.

Ma ciò non può essere ammesso per due motivi. Primo, perché a far sì che due cose possano apparire distinte è necessario scorgere la loro distinzione in dipendenza da qualcosa di intrinseco: p. es. dalla materia o dalla forma, trattandosi di realtà create. Ora, l'origine non significa qualcosa di intrinseco, ma un passaggio da una cosa a un'altra: così la generazione si presenta come una

via che parte dal generante e termina nel generato. Quindi non è possibile che il generato e il generante si distinguano soltanto per la generazione, ma bisogna scorgere tanto nell'uno quanto nell'altro qualcosa di anteriore per cui essi si distinguono tra loro. Ora, nelle persone divine non troviamo altro che l'essenza e le relazioni, o proprietà. Ma siccome l'essenza è identica, le persone non possono distinguersi altro che per le relazioni. — Secondo, perché la distinzione tra le persone divine non va intesa come una divisione di qualcosa ad esse comune, dato che l'essenza, che è loro comune, resta indivisa, ma è necessario che gli stessi princìpi che le distinguono le costituiscano anche come entità distinte. E in questo modo appunto le relazioni o proprietà distinguono e costituiscono le Persone o ipostasi, in quanto sono le stesse persone sussistenti: così la paternità è il Padre e la filiazione è il Figlio, non essendoci in Dio differenza fra astratto e concreto. Invece ripugna al concetto stesso di origine costituire l'ipostasi o la persona. Poiché l'origine, all'attivo, ha il significato di atto che procede da una persona sussistente, e quindi presuppone la persona; l'origine al passivo invece, p. es. la nascita, sta a indicare una persona sussistente in divenire, e quindi non la costituisce.

Perciò è più giusto dire che le persone o ipostasi, anziché dalle origini, sono distinte dalle relazioni. Sebbene infatti si distinguano in tutti e due i modi, tuttavia secondo la nostra maniera di intendere si distinguono prima di tutto e principalmente per le relazioni. — Quindi il nome Padre non significa soltanto la proprietà, ma anche l'ipostasi: invece il termine Genitore o Generante esprime soltanto la proprietà. Padre infatti significa la relazione che distingue e costituisce l'ipostasi, mentre Generante o Generato significa l'origine, che non distingue e non costituisce l'ipostasi.

Analisi delle obiezioni: 1. Le persone sono le stesse relazioni sussistenti. Quindi non ripugna alla semplicità delle persone divine l'essere distinte dalle relazioni.

2. Le persone divine non si distinguono tra loro nell'essere sostanziale, né in qualche altro attributo assoluto, ma solo per il rapporto reciproco. Quindi per distinguerle basta la relazione.

3. Quanto più una distinzione è primordiale, tanto più è vicina all'unità. Quindi deve essere la minima. E così la distinzione delle Persone divine non può essere se non per ciò che distingue in grado minimo, cioè per la relazione.

4. La relazione, quando è un accidente, presuppone certamente la distinzione dei soggetti; quando però è sussistente non presuppone, ma implica essa stessa tale distinzione. Quando infatti si dice che l'essenza del relativo consiste nel riferirsi ad altro, altro designa il correlativo, che non è anteriore, ma simultaneo per natura.

## Articolo 3

In 1 Sent., d. 26, q. 1, a. 2; De Pot., q. 8, a. 4; Comp. Theol., c. 61

### Se facendo astrazione dalle relazioni le persone possano ancora essere concepite come ipostasi

Pare che facendo astrazione dalle relazioni le persone possano ancora essere concepite come ipostasi. Infatti:

1. L'idea inclusa in un'altra idea che le aggiunge [una differenza specifica] può essere concepita anche eliminando questa aggiunta: come uomo aggiunge una differenza ad animale, e si può concepire l'animale anche se si elimina l'aggiunta razionale. Ora, la persona è un'aggiunta fatta al concetto di ipostasi: essa infatti è «un'ipostasi distinta da una proprietà che esprime dignità». Togliendo quindi dalla persona questa proprietà personale, resta ancora l'ipostasi.
2. Ciò che dà al Padre di essere Padre è diverso da ciò che gli dà di essere qualcuno. Infatti egli è Padre in forza della paternità: se dunque questa gli desse anche di essere qualcuno, il Figlio che non ha la paternità non sarebbe qualcuno. Tolta quindi mentalmente dal Padre la paternità, egli rimane ancora qualcuno: cioè rimane l'ipostasi. Quindi, pur eliminando le proprietà dalle persone, rimangono tuttavia le ipostasi.
3. S. Agostino [De Trin. 5, 6] insegna: «Dire ingenito non è lo stesso che dire Padre: perché anche se egli non avesse generato il Figlio, nulla vieterebbe di dirlo ancora ingenito». Ma se non avesse generato il Figlio non avrebbe la paternità. Quindi, anche se togliamo questa, rimane tuttavia l'ipostasi del Padre come non generata.
In contrario: S. Ilario [De Trin. 4, 10] afferma: «Il Figlio non ha in proprio altra cosa che l'essere nato». Ma egli è Figlio in forza della nascita. Tolta quindi la filiazione, non rimane l'ipostasi del Figlio. E lo stesso si dica delle altre persone.
Dimostrazione: Esiste una duplice astrazione [o separazione] mentale. Una è quella con cui si astrae l'universale dal particolare, p. es. animale da uomo. L'altra invece è quella con cui si astrae la forma dalla materia: come p. es. si astrae la figura del cerchio dalla materia sensibile. Tra queste due astrazioni c'è però questa differenza, che nella prima, in cui si astrae l'universale dal particolare, non rimane [nella mente] ciò da cui fu astratto l'universale: tolta infatti dall'uomo la razionalità non resta più nella mente il concetto di uomo, ma soltanto quello di animale. Invece nell'astrazione [formale], che separa la forma dalla materia, l'una e l'altra rimangono [separatamente] nell'intelletto: astraendo infatti la forma del cerchio dal bronzo, restano nel nostro intelletto separatamente il concetto di cerchio e quello di bronzo.
Ora, in Dio non c'è realmente né l'universale né il particolare, né la forma né il soggetto; tuttavia, se si bada al nostro modo di esprimere la realtà divina, vi si trova qualcosa di simile: e in questo senso il Damasceno [De fide orth. 3, 6] afferma che «la sostanza è universale, l'ipostasi invece particolare». Se dunque parliamo dell'astrazione [totale], con cui si astrae l'universale dal particolare, tolte le proprietà [o relazioni] resta l'essenza comune [alle tre persone divine], non però l'ipostasi del Padre, che figura come particolare. Se invece parliamo dell'astrazione [formale], che astrae la forma dalla materia, allora togliendo le proprietà non personali rimane il concetto delle ipostasi e delle persone: togliendo p. es. dal Padre l'idea di non generato e di spiratore, rimane il concetto di ipostasi o di persona del Padre. Se però eliminiamo mentalmente le proprietà personali non si salva il concetto di ipostasi. Infatti le proprietà personali non sono da concepirsi come qualcosa di sopraggiunto alle

ipostasi, alla maniera di una forma che si aggiunge a un soggetto preesistente, ma implicano esse stesse il proprio soggetto [o ipostasi], in quanto sono tutt'uno con le persone sussistenti: come la paternità è lo stesso Padre. Le ipostasi infatti stanno a indicare qualcosa di distinto in Dio, poiché l'ipostasi è una sostanza individuale. Ora, siccome proprio la relazione costituisce e distingue le ipostasi, come si è detto [a. prec.], ne segue che tolte mentalmente le proprietà personali non rimangono più le ipostasi.

Però, come si è visto [ib.], alcuni pensano che le ipotesi in Dio non vengano distinte dalle relazioni, ma solo dalle origini: così il Padre sarebbe un'ipostasi per il fatto che non è da altri, e il Figlio perché è da altri per generazione. Le relazioni poi, che verrebbero ad aggiungersi come proprietà apportatrici di dignità, costituirebbero la ragione di persona, e appunto per questo sarebbero chiamate personalità. Tolte quindi mentalmente queste relazioni resterebbero le ipostasi, ma non le persone.

Ma ciò non può essere, per due motivi. Primo perché, come si è spiegato [ib.], sono le relazioni che distinguono e costituiscono le ipostasi. — Secondo, perché ogni ipostasi di natura razionale è persona, come si vede dalla definizione che Boezio [De duab. nat. 3] dà della persona: «una sostanza individuale di natura razionale». Perché quindi si possa dare un'ipostasi che non sia persona bisognerebbe togliere la razionalità dalla natura, non già la proprietà dalla persona.

Analisi delle obiezioni: 1. La persona non aggiunge all'ipostasi una proprietà che distingue assolutamente, ma che «distingue esprimendo dignità»: poiché tutta l'espressione non indica che un'unica differenza. Ora, la proprietà che distingue riveste dignità in quanto sta a designare un sussistente di natura razionale. Togliendo quindi dalla persona la proprietà atta a distinguere non rimane neppure l'ipostasi; questa invece rimane se si toglie la razionalità dalla natura. Infatti tanto la persona quanto l'ipostasi sono la sostanza individuale: per cui in Dio la relazione distintiva rientra nel concetto dell'una e dell'altra.

2. Il Padre in forza della paternità non solo è Padre, ma è anche persona ed è qualcuno, ossia ipostasi. Non ne segue tuttavia che il Figlio non sia qualcuno, ossia un'ipostasi, come non segue che non sia una persona.

3. S. Agostino non intende dire che tolta la paternità rimanga l'ipostasi del Padre come non generata, quasi che l'innascibilità costituisca e distingua l'ipostasi del Padre: infatti ciò non può essere poiché, come egli stesso fa osservare [l. cit.], ingenito non afferma nulla, ma nega soltanto. La sua è invece un'espressione generica, poiché non ogni ingenito è necessariamente Padre. Eliminata dunque la paternità non rimane in Dio l'ipostasi del Padre come distinta dalle altre persone, ma solo come distinta dalle creature nel senso inteso dai Giudei.

## Articolo 4

In 1 Sent., d. 27, q. 1, a. 2; De Pot., q. 8, a. 3, ad 7; q. 10, a. 3; Comp. Theol., c. 63

### Se gli atti nozionali siano presupposti alle proprietà

Pare che gli atti nozionali siano presupposti alle proprietà [personali].

Infatti:
1. Il Maestro delle Sentenze [1, 27] dice che il «Padre è sempre Padre, perché sempre genera il Figlio». Quindi Pare che la paternità concettualmente presupponga la generazione.
2. Ogni relazione presuppone ciò su cui si fonda: come l'uguaglianza presuppone la quantità. Ma la paternità è una relazione fondata sopra l'atto della generazione. Quindi la paternità presuppone la generazione.
3. La nascita sta alla filiazione come la generazione attiva sta alla paternità. Ma la filiazione presuppone la nascita: poiché il Figlio è Figlio in quanto è nato. Quindi anche la paternità presuppone la generazione.
In contrario: La generazione è un'operazione della persona del Padre. Ma la paternità costituisce la persona del Padre. Quindi la paternità concettualmente precede la generazione.
Dimostrazione: Secondo l'opinione di coloro i quali sostengono che le proprietà non distinguono e non costituiscono le ipostasi, ma servono soltanto a manifestarle già distinte e costituite, si dovrebbe senz'altro dire che le relazioni, stando al nostro modo di intendere, presuppongono gli atti nozionali, per cui sarebbe giustificata questa espressione: è Padre perché genera.
Partendo invece dal presupposto che in Dio le relazioni differenziano e costituiscono le ipostasi, allora bisogna distinguere. Poiché nella Trinità l'origine può essere indicata all'attivo o al passivo: all'attivo, p. es., è indicata la generazione attribuita al Padre e la spirazione che, presa come atto nozionale, viene attribuita al Padre e al Figlio; al passivo invece [viene indicata] la nascita attribuita al Figlio e la processione dello Spirito Santo. Ciò posto, senza dubbio le origini indicate al passivo precedono concettualmente le proprietà anche personali delle Persone procedenti: poiché l'origine al passivo sta a indicare il processo per giungere alla persona costituita dalla proprietà. — E similmente anche l'origine all'attivo è concettualmente anteriore alla relazione non personale della persona originante: l'atto nozionale di spirazione, p. es., è concettualmente anteriore alla corrispondente proprietà relativa, senza nome, comune al Padre e al Figlio. — La proprietà personale del Padre può essere invece considerata in due modi. Primo, come relazione: e presa così presuppone ancora una volta l'atto nozionale, poiché la relazione, in quanto relazione, si fonda sull'atto. Secondo, come costitutiva della persona: e allora è necessario che l'atto nozionale presupponga la relazione, come l'azione presuppone la persona che la compie.
Analisi delle obiezioni: 1. Nell'espressione del Maestro delle Sentenze: «è Padre perché genera» il termine Padre è usato soltanto in quanto dice relazione, non in quanto significa la persona sussistente. In questo caso infatti bisognerebbe dire il contrario, che cioè genera perché è Padre.
2. L'obiezione ha valore se la paternità è considerata solo come relazione, e non come costitutiva della persona.
3. La nascita sta a indicare il processo per giungere alla persona del Figlio, per cui concettualmente essa precede la filiazione, anche se prendiamo quest'ultima come costitutiva della persona del Figlio. Invece la generazione attiva sta a indicare il processo che deriva dalla persona del Padre, e quindi

presuppone la proprietà personale del Padre.

Quaestio 41
Prooemium

Iª q. 41 pr. Deinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum actus notionales sint attribuendi personis. Secundo, utrum huiusmodi actus sint necessarii vel voluntarii. Tertio, utrum, secundum huiusmodi actus, persona procedat de nihilo, vel de aliquo. Quarto, utrum in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium. Quinto, quid significet huiusmodi potentia. Sexto, utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit.

ARGOMENTO 41
LE PERSONE IN RAPPORTO AGLI ATTI NOZIONALI
Continuando l'esposizione, tratteremo delle persone in rapporto agli atti nozionali [cf. q. 39, Prol.].
A questo riguardo si pongono sei quesiti: 1. Se alle persone vadano attribuiti degli atti nozionali; 2. Se questi atti siano necessari o volontari; 3. Se in forza di tali atti le persone procedano dal nulla o da qualcosa; 4. Se si debba porre in Dio una potenza relativa agli atti nozionali; 5. Che cosa significhi questa potenza; 6. Se gli atti nozionali possano dare origine a più persone.

Articolo 1

Se alle persone vadano attribuiti degli atti nozionali
Pare che alle persone non vadano attribuiti degli atti nozionali. Infatti:
1. Insegna Boezio [De Trin. 4] che «tutti i predicamenti, eccetto la relazione, quando vengono trasportati in Dio si immedesimano con la sostanza divina». Ora, l'azione è uno dei dieci predicamenti. Se dunque viene attribuita a Dio deve appartenere all'essenza, non alle nozioni.
2. S. Agostino [De Trin. 5, cc. 4, 5] fa osservare che tutto ciò che viene attribuito a Dio gli viene attribuito o come sostanza o come relazione. Ora, ciò che riguarda la sostanza è indicato con gli attributi essenziali, ciò che invece riguarda le relazioni viene significato con i nomi delle persone e delle proprietà. Quindi, oltre a queste, non vanno attribuiti alle persone gli atti nozionali.
3. L'azione implica sempre la passione come suo corrispettivo. Ma in Dio non si possono ammettere delle passioni. Quindi in lui non si devono ammettere neppure degli atti nozionali.
In contrario: Dice S. Agostino [De fide ad Petrum 2]: «È proprio del Padre generare il Figlio». Ma la generazione è un atto. Quindi in Dio si devono ammettere degli atti nozionali.
Dimostrazione: Tra le persone divine la distinzione deriva dalle origini. Ma queste non possono essere designate convenientemente se non mediante alcuni atti. Quindi per indicare in Dio le relazioni di origine fu necessario attribuire alle persone degli atti nozionali.
Analisi delle obiezioni: 1. L'origine è sempre indicata da un atto. Ora, a

Dio si può attribuire una duplice relazione di origine. La prima è quella che viene determinata dalla produzione delle creature: e questa è comune a tutte e tre le persone. Per questo le azioni che vengono attribuite a Dio per indicare la derivazione delle creature appartengono all'essenza. Invece l'altra relazione di origine che troviamo nella divinità viene desunta dalla derivazione di una persona da un'altra. Per cui gli atti o azioni che indicano questi rapporti di origine sono detti nozionali: poiché, come si è visto [q. 32, a. 2], le nozioni non sono altro che i mutui rapporti delle persone.

2. Gli atti nozionali differiscono dalle relazioni delle persone soltanto per il diverso modo di significare, ma in realtà sono la stessa cosa. Tanto è vero che il Maestro delle Sentenze [1, 26] può dire che la generazione e la nascita «sono chiamate con altri termini paternità e filiazione». — Ora, per bene intendere queste affermazioni si deve tener presente che noi cominciamo a conoscere l'origine di una cosa da un'altra in base al moto. Se infatti una cosa viene tolta dalla sua disposizione naturale mediante il moto, è chiaro che ciò proviene da qualche causa.

E così l'azione, secondo il significato originario del termine, sta a indicare l'origine del moto: infatti il moto che si riscontra in un soggetto mosso da un altro viene detto passione; l'origine invece di tale moto, in quanto parte da un principio e termina nel soggetto che viene mosso, viene detta azione. Per cui, tolto il moto, l'azione non implica se non il rapporto di origine, cioè il procedere da una causa o principio verso ciò che ne deriva. Quindi, non essendovi in Dio alcun moto, l'azione propria della persona che produce la persona non è altro che il rapporto di principio con la persona che ne deriva. E questi rapporti non sono altro che le stesse relazioni o nozioni. Ma di Dio e delle cose puramente intelligibili noi non possiamo parlare se non alla maniera di quelle sensibili, da cui derivano le nostre conoscenze, e nelle quali le azioni e le passioni, in quanto comportano un moto, sono distinte dalle relazioni che da esse sorgono: perciò fu necessario significare questi rapporti delle persone separatamente, come atti e come relazioni. E così risulta chiaro che [gli atti nozionali e le relazioni] sono in realtà la stessa cosa, differendo soltanto nel modo di significare.

3. L'azione implica [come correlativo] la passione solo in quanto è l'origine di un moto; ma in questo senso non ha luogo nelle persone divine. Nelle quali dunque non si ammette passività alcuna se non in senso grammaticale, cioè quanto al modo di esprimersi: del Padre, p. es., usiamo dire che genera [all'attivo], mentre attribuiamo al Figlio l'essere generato [al passivo].

## Articolo 2

In 1 Sent., d. 6; C. G., IV, c. 11; De Pot., q. 2, a. 3; q. 10, a. 2, ad 4, 5

### Se gli atti nozionali siano volontari

Pare che gli atti nozionali siano volontari. Infatti:

1. S. Ilario [De Synod., can. 25 Sirm.] insegna che «il Padre generò il Figlio senza esservi costretto da naturale necessità».

2. Così l'Apostolo [Col 1, 13] scrive che egli «ci ha trasportati nel regno del Figlio del suo amore». Ma l'amore appartiene alla volontà. Quindi il Figlio fu

generato dal Padre volontariamente.
3. Nulla vi è di più volontario dell'amore. Ma lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come Amore. Quindi procede dalla [loro libera] volontà.
4. Il Figlio procede intellettualmente come Verbo. Ma ogni verbo procede dalla libera volontà di chi lo esprime. Quindi il Figlio procede dal Padre per volontà, non per natura.
5. Ciò che non è volontario è necessario. Se dunque il Padre non generasse il Figlio di sua volontà, si dovrebbe dire che lo genera per necessità, contro quanto insegna S. Agostino [Ad Orosium 7].
In contrario: S. Agostino [l. cit.] afferma che «il Padre non generò il Figlio né per volontà, né per necessità».
Dimostrazione: L'affermazione: una cosa è, oppure avviene, voluntate [volontariamente], può essere intesa in due modi. Primo, nel senso che l'ablativo [voluntate] stia a indicare solo una concomitanza: come posso dire che sono uomo di mia volontà, cioè perché voglio essere uomo. E in questo senso si può affermare che il Padre genera il Figlio volontariamente, come volontariamente è Dio: infatti egli vuole essere Dio e vuole generare il Figlio. —
Secondo, nel senso che l'ablativo stia a indicare un rapporto di causa: come quando diciamo che l'artefice opera di sua volontà, perché questa è la causa che lo muove ad agire. E in questo senso si deve dire che il Padre non genera il Figlio volontariamente; mentre invece volontariamente ha prodotto le creature. Perciò si legge in S. Ilario [De Synod., can. 24 Sirm.]: «Se qualcuno dirà che il Figlio fu fatto da Dio volontariamente come una creatura qualsiasi, sia anatema».
E il motivo di ciò sta nel fatto che la volontà e la natura, nel causare, presentano questa differenza: la natura è determinata a un unico effetto, mentre la volontà non è determinata. E ciò perché l'effetto corrisponde esattamente alla forma in forza della quale ogni cosa agisce. Ora, è chiaro che ogni cosa non ha che una sola forma naturale, quella cioè che le dà l'esistenza: quindi produce un effetto identico a se medesima.
La forma invece per cui agisce la volontà non è una sola, ma ve ne sono molte, quanti sono cioè gli oggetti dell'intelligenza. Quindi ciò che deriva come effetto dalla volontà non ha la stessa natura della causa, ma ha quella natura che la causa ha inteso dargli. Concludendo: la volontà è il principio di quelle cose che potrebbero essere anche diversamente da come sono; la natura invece lo è di quelle che non possono essere se non come sono.
Ora, ripugna che la natura divina possa essere diversamente da come è, mentre ciò è proprio delle creature: poiché Dio è l'essere intrinsecamente necessario, la creatura invece è stata creata dal nulla. Ed è per questo che gli Ariani, volendo giungere a provare che anche il Figlio è una creatura, dicevano che il Padre ha generato il Figlio volontariamente, dando al termine volontà il significato di causa. Noi invece dobbiamo dire che il Padre generò il Figlio non per volontà, ma per natura. Quindi S. Ilario [l. cit.] afferma: «È la volontà di Dio che ha dato l'essere a tutte le creature, mentre è la perfetta nascita da una sostanza impassibile e innascibile che ha dato al Figlio la natura. Tutte le altre cose infatti furono create quali Dio le ha volute; il Figlio

invece, nato da Dio, è tale quale è Dio stesso».
Analisi delle obiezioni: 1. Il testo di S. Ilario è contro coloro che dalla generazione del Figlio volevano esclusa anche la volontà concomitante, dicendo che il Padre ha generato il Figlio senza avere la volontà di generarlo; come capita a noi uomini di subire contro voglia tante cose, p. es. la morte, la vecchiaia e altre miserie del genere. E ciò risulta chiaramente dal contesto. Infatti vi si legge: «Il Padre non ha generato il Figlio senza volerlo, o come forzato o spinto da una necessità naturale contro la sua volontà».
2. L'Apostolo chiama Cristo «Figlio dell'amore del Padre» perché è immensamente amato dal Padre, non perché l'amore sia il principio della generazione del Figlio.
3. Anche la volontà, considerata come una natura, vuole alcune cose naturalmente: la volontà umana, p. es., tende naturalmente alla felicità. E così pure Dio per natura vuole e ama se stesso. Invece, come si è visto [q. 19, a. 3], circa le altre cose la sua volontà è in qualche modo indifferente a volerle come a non volerle. Ora, lo Spirito Santo procede come Amore in quanto Dio ama se stesso. Quindi procede per natura, quantunque derivi attraverso una processione di ordine volitivo.
4. Negli stessi princìpi razionali è necessario risalire ai primi princìpi che sono conosciuti [immediatamente] per natura. Ora, Dio intende se stesso per natura. Quindi la concezione del Verbo divino è naturale.
5. Si dice che una cosa è necessaria o per un motivo intrinseco, o per qualche motivo estrinseco. E il motivo estrinseco può intervenire in due modi. Primo, come causa efficiente e cogente: e in questo caso 'necessario' ha il valore di 'violento'. Secondo, come causa finale: si dice, p. es., che una cosa è necessaria in ordine al fine quando senza di essa il fine o non può essere raggiunto in alcun modo, o [non può essere raggiunto] pienamente. Ora, in nessuno di questi due ultimi modi la generazione divina è necessaria: poiché Dio non è ordinato a un fine, e neppure può essere sottoposto a una coercizione. —
Necessario invece per un motivo intrinseco è ciò che non può non essere. E in questo senso è necessaria l'esistenza di Dio. E allo stesso modo è necessario che il Padre generi il Figlio.

Articolo 3
In 1 Sent., d. 5, q. 2; In 3 Sent., d. 11, q. 1, a. 1
Se gli atti nozionali producano dal nulla
Pare che gli atti nozionali producano dal nulla. Infatti:
1. Se il Padre genera il Figlio da qualcosa, lo genera traendolo o da se stesso o da qualche altra cosa. Se lo trae da qualche altra cosa, siccome ciò da cui una cosa è generata rimane incluso in essa, ne segue che nel Figlio ci sarà qualcosa di estraneo al Padre. E ciò è escluso da S. Ilario [De Trin. 7, 39] quando dice che «in essi non vi è nulla di diverso o di estraneo ». Se invece il Padre trae il Figlio da se medesimo, siccome ciò da cui una cosa è tratta, se è qualcosa di permanente, acquista gli stessi attributi della realtà che viene generata, — diciamo infatti che l'uomo è bianco, perché l'uomo, quando passa dal non bianco al bianco, rimane uomo —, ne

segue o che il Padre perisce una volta generato il Figlio, oppure che il Padre è il Figlio: il che è falso. Quindi il Padre non genera il Figlio da qualcosa, ma dal nulla.
2. Ciò da cui una cosa è generata è un principio della cosa stessa. Se dunque il Padre genera il Figlio dalla propria essenza o natura, questa sarà un principio del Figlio. Non ne sarà però il principio materiale, poiché in Dio non c'è materia. Quindi ne sarà il principio efficiente, come lo è il generante del generato. E così seguirebbe che l'essenza genera: cosa questa che fu già rigettata come falsa [q. 39, a. 5].
3. S. Agostino [De Trin. 7, 6] dice che le tre Persone non sono da un'unica essenza, dato che l'essenza non è altra cosa che la persona. Ma la persona del Figlio non è una realtà distinta dall'essenza del Padre. Quindi il Figlio non è dall'essenza del Padre.
4. Ogni creatura viene prodotta dal nulla. Ora, il Figlio nelle Scritture è detto creatura. Infatti così parla di se stessa la Sapienza generata [Sir 24, 3]: «Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo, primogenita avanti a ogni creatura». E poco dopo [v. 9] aggiunge: «Prima dei secoli, fin dal principio, egli mi creò». Quindi il Figlio non è tratto da qualcosa, ma dal nulla. — E la stessa obiezioni si potrebbe fare per lo Spirito Santo, poiché sta scritto [Zc 12, 1]: «Dice il Signore che ha steso i cieli e fondato la terra e ha creato nell'uomo il suo spirito». E altrove [Am 4, 13]: «Io che formo i monti e creo lo spirito».
In contrario: Dice S. Agostino [De fide ad Petrum 2] che «Dio Padre dalla propria natura, senza principio, generò il Figlio uguale a se stesso».
Dimostrazione: Il Figlio non è tratto dal nulla, ma dalla sostanza del Padre. Infatti si è già dimostrato [q. 27, a. 2; q. 33, a. 2, ad 3, 4; a. 3] che in Dio ci sono in senso vero e proprio la paternità, la filiazione e la nascita. Ma tra la vera generazione, in forza della quale uno procede come figlio, e la produzione esiste questa differenza, che il produttore produce da una materia a lui esterna: l'artigiano, p. es., produce una panca dal legno; invece l'uomo [e chiunque genera] produce il figlio da se medesimo. Ora, come l'artigiano produce i suoi manufatti dalla materia, così Dio, come si spiegherà in seguito [q. 45, a. 2], produce le cose dal nulla: non nel senso che il nulla passi a far parte della sostanza delle cose, ma nel senso che Dio produce tutta la sostanza delle cose senza presupporre nulla. Se dunque il Figlio procedesse dal Padre come tratto dal nulla, allora egli starebbe al Padre come sta all'artigiano un manufatto qualsiasi: il quale evidentemente non può essere detto figlio in senso proprio, ma soltanto per una lontana analogia. Ne viene quindi che se il Figlio di Dio procedesse dal Padre come fatto dal nulla, non ne sarebbe veramente e propriamente il Figlio. Ma ciò è contro la Scrittura [1 Gv 5, 20] che dice: «Noi siamo nel vero suo Figlio Gesù Cristo». Quindi il vero Figlio di Dio non procede dal nulla, e non è fatto, ma è soltanto generato.
In contrario: Dice S. Agostino [De fide ad Petrum 2] che «Dio Padre dalla propria natura, senza principio, generò il Figlio uguale a se stesso».
Dimostrazione: Il Figlio non è tratto dal nulla, ma dalla sostanza del Padre. Infatti si è già dimostrato [q. 27, a. 2; q. 33, a. 2, ad 3, 4; a. 3] che in Dio ci sono in senso vero e proprio la paternità, la filiazione e la nascita. Ma tra la vera

generazione, in forza della quale uno procede come figlio, e la produzione esiste questa differenza, che il produttore produce da una materia a lui esterna: l'artigiano, p. es., produce una panca dal legno; invece l'uomo [e chiunque genera] produce il figlio da se medesimo. Ora, come l'artigiano produce i suoi manufatti dalla materia, così Dio, come si spiegherà in seguito [q. 45, a. 2], produce le cose dal nulla: non nel senso che il nulla passi a far parte della sostanza delle cose, ma nel senso che Dio produce tutta la sostanza delle cose senza presupporre nulla. Se dunque il Figlio procedesse dal Padre come tratto dal nulla, allora egli starebbe al Padre come sta all'artigiano un manufatto qualsiasi: il quale evidentemente non può essere detto figlio in senso proprio, ma soltanto per una lontana analogia. Ne viene quindi che se il Figlio di Dio procedesse dal Padre come fatto dal nulla, non ne sarebbe veramente e propriamente il Figlio. Ma ciò è contro la Scrittura [1 Gv 5, 20] che dice: «Noi siamo nel vero suo Figlio Gesù Cristo». Quindi il vero Figlio di Dio non procede dal nulla, e non è fatto, ma è soltanto generato.

2. L'espressione: il Figlio è generato dall'essenza del Padre starebbe a indicare, secondo il Maestro delle Sentenze [1, 5], un rapporto come di causa efficiente, per cui il senso sarebbe: «Il Figlio è generato dall'essenza del Padre, cioè dal Padre essenza»; poiché anche S. Agostino [De Trin. 15, 13] osserva: «Quando dico dal Padre essenza è come se dicessi con più forza, dall'essenza del Padre». — Però tale spiegazione non Pare che basti a giustificare quella proposizione. Possiamo benissimo dire infatti che le creature sono da Dio essenza, ma non possiamo dire che sono dall'essenza di Dio. — Quindi si può dire diversamente che la preposizione latina de indica sempre consostanzialità. Ed è per questo che non diciamo che la casa è de aedificatore [cioè dalla sostanza del] costruttore, poiché questi non ne è la causa consostanziale. Quando invece una cosa si presenta come principio consostanziale di un'altra si può sempre dire che quest'ultima è di o da essa: e ciò vale sia che si tratti di un principio attivo — diciamo infatti che il figlio è dal padre —, sia che si tratti della causa materiale — p. es. si dice che il coltello è di ferro —, sia che si tratti della causa formale, almeno trattandosi di forme sussistenti e non distinte dal loro soggetto: infatti possiamo dire di un dato angelo che è di natura intellettuale. E proprio in quest'ultimo senso diciamo che il Figlio è generato dall'essenza del Padre [de essentia Patris], poiché l'essenza del Padre, comunicata al Figlio per generazione, sussiste in esso.

3. Quando si dice che il Figlio è generato dall'essenza del Padre, [col termine Padre] si aggiunge qualcosa che serve a salvare la distinzione. Quando invece si dice che le tre Persone sono dall'essenza divina non si aggiunge nulla che possa comportare la distinzione indicata dalla preposizione da. Perciò il paragone non regge.

4. Le espressioni che parlano di sapienza creata possono essere riferite non alla Sapienza che è il Figlio di Dio, ma alla sapienza creata che Dio comunica alle creature: p. es. in questo passo [Sir 1, 7 Vg]: «Egli l'ha creata», cioè la sapienza, «nello Spirito Santo e l'ha diffusa sopra tutte le sue opere». E non è impossibile che nello stesso brano la Scrittura parli della Sapienza generata e di quella creata: poiché la sapienza creata è una partecipazione di quella increata. — Oppure

ci si può riferire alla natura creata assunta dal Figlio; così l'espressione: «Prima dei secoli, fin dal principio, egli mi creò», avrebbe questo senso: era stata prevista la mia unione con la creatura. — Oppure con i due termini creata e generata attribuiti alla Sapienza ci viene insinuato il modo della generazione divina. Nella generazione infatti l'essere che viene generato ci mostra la sua perfezione ricevendo la stessa natura del generante; nella creazione invece abbiamo l'immutabilità di colui che crea, ma la creatura non riceve la natura del suo creatore.
Quindi il Figlio è detto simultaneamente creato e generato per indicare con la creazione l'immutabilità del Padre, e con la generazione l'unità di natura del Padre e del Figlio. Ed è così che S. Ilario [De Synod., can. 5 Ancyran.] ha commentato questo testo della Scrittura. — Gli altri testi riferiti poi non parlano dello Spirito Santo, ma dello spirito creato, che alcune volte indica il vento o l'aria, altre volte il fiato e talora anche l'anima, o qualsiasi altra sostanza invisibile.

Articolo 4
In 1 Sent., d. 7, q. 1, a. 1; De Pot., q. 2, a. 1
Se in Dio esista una potenza relativa agli atti nozionali
Pare che in Dio non esista una potenza relativa agli atti nozionali. Infatti:
1. Ogni potenza o è attiva o è passiva. Ma qui non ci può essere né l'una né l'altra: come infatti si è dimostrato [q. 25, a. 1], la potenza passiva in Dio non ci può essere, e quella attiva non può appartenere a una persona per rispetto a un'altra, dato che le persone divine non sono fatte, come già si è visto [a. prec.]. Quindi in Dio non c'è una potenza relativa agli atti nozionali.
2. Si parla di potenza in relazione a un possibile. Ma le persone divine non sono tra le realtà possibili, bensì tra quelle necessarie. Quindi rispetto agli atti nozionali, che danno origine alle persone, non si deve parlare di potenza in Dio.
3. Il Figlio procede come Verbo, che è una concezione dell'intelletto, mentre lo Spirito Santo procede come Amore, che appartiene alla volontà. Ma in Dio la potenza riguarda gli effetti che produce, e non l'intendere e il volere, come si è detto [q. 25, a. 1, ad 3, 4]. Quindi in Dio non si può ammettere una potenza per gli atti nozionali.
In contrario: S. Agostino [Contra Maxim. 2, 7] dice: «Se Dio Padre non ha potuto generare un Figlio uguale a sé, dov'è la sua onnipotenza?». Vi è dunque in Dio una potenza per gli atti nozionali.
Dimostrazione: Come si pongono in Dio gli atti nozionali, così si deve ammettere in lui una potenza che li riguardi, poiché la potenza non è altro che il principio di un atto. Ora, siccome il Padre è concepito da noi come principio della generazione, e il Padre e il Figlio come principio della spirazione, è necessario attribuire al Padre la potenza di generare, e al Padre e al Figlio quella di spirare. Infatti la potenza di generare non è altro che ciò per cui il generante genera. Ora, ogni generante genera in forza di una facoltà adeguata. Quindi in chi genera bisogna ammettere la potenza di generare, e in chi spira la potenza di spirare.
Analisi delle obiezioni: 1. Dagli atti nozionali nessuna persona divina procede nel senso che è fatta: perciò anche la potenza relativa agli atti nozionali

può essere ammessa in Dio soltanto rispetto a una persona procedente, non a una persona fatta.
2. Il possibile che è opposto al necessario accompagna la potenza passiva, che in Dio non esiste. Quindi in Dio non vi è nulla di possibile in questo senso; vi si trova invece il possibile che è incluso nel necessario. E in questo senso, come diciamo che è possibile l'esistenza di Dio, così è possibile la generazione del Figlio.
3. Potenza significa principio. Un principio poi implica distinzione dalla cosa di cui è principio. Ora, tra le cose che vengono attribuite a Dio vi è una duplice distinzione: quella reale e quella solo concettuale. Dio dunque si distingue realmente ed essenzialmente dalle cose di cui è principio per creazione, come una persona si distingue realmente dall'altra di cui essa è principio secondo un atto nozionale. L'azione invece in Dio si distingue dall'agente solo per una distinzione di ragione: altrimenti in Dio l'azione sarebbe un accidente. Quindi rispetto a quelle azioni che determinano la derivazione di cose essenzialmente o personalmente distinte da Dio si può attribuire a Dio la potenza nel suo vero concetto di principio [o di causa]. Come quindi ammettiamo in Dio la potenza di creare, così possiamo ammettere la potenza di generare e di spirare. Invece l'intendere e il volere non sono azioni che indichino derivazione di qualcosa che sia distinto da Dio essenzialmente o personalmente. Quindi rispetto a questi atti non può sussistere in Dio l'attributo della potenza se non secondo il nostro modo di capire e di esprimerci, dato che noi esprimiamo in Dio con termini diversi l'intelletto e l'intendere, nonostante che l'intendere stesso di Dio sia la sua essenza, che non ha principio.

Articolo 5
In 1 Sent., d. 7, q. 1, a. 2; De Pot., q. 2, a. 2
Se la potenza generativa stia a indicare una relazione o l'essenza divina
Pare che la potenza di generare o di spirare stia a indicare una relazione, e non l'essenza divina. Infatti:
1. Potenza significa principio, come appare dalla sua stessa definizione: poiché la potenza attiva, come dice Aristotele [Met. 5, 12], è il principio dell'operazione. Ma in Dio il principio riguardante le persone è preso in senso nozionale. Quindi in Dio la potenza [di generare] indica una relazione, e non l'essenza.
2. In Dio non c'è differenza tra il poter [agire] e l'agire. Ma la generazione in Dio sta a indicare la relazione. Quindi anche la potenza di generare [indica la relazione].
3. Gli attributi divini che indicano l'essenza sono comuni alle tre Persone. Ma la potenza di generare non è comune alle tre Persone, essendo propria del Padre. Quindi non significa l'essenza.
In contrario: Come Dio può generare il Figlio, così anche lo vuole. Ma la volontà di generare sta a indicare l'essenza. Quindi anche la potenza di generare significa l'essenza.
Dimostrazione: Alcuni dissero che la potenza generativa in Dio sta a indicare una

relazione. Ma ciò è impossibile. Infatti in qualsiasi agente si chiama propriamente potenza il principio per cui esso agisce. Ora, chiunque con la propria azione produce una cosa, la produce simile a se stesso, determinandola secondo la forma di cui si serve per agire: l'uomo generato, p. es., è simile al generante nella natura umana, in virtù della quale il padre ha potuto generare un uomo. Quindi la potenza generativa in un generante sarà ciò in cui si riscontra la somiglianza del generato con il generante. Ora, il Figlio di Dio assomiglia al Padre generante nella natura divina. Quindi la natura divina del Padre è in lui la potenza generativa. Per cui S. Ilario [De Trin. 5, 37] scrive: «La nascita di Dio non può non ritenere quella natura dalla quale proviene: poiché ciò che non trae la propria sostanza da altri se non da Dio non può essere altro che Dio».

Perciò col Maestro delle Sentenze [1, 7] bisogna dire che la potenza generativa designa principalmente l'essenza divina, e non la sola relazione. —

E designa l'essenza non in quanto questa si identifica con la relazione, come se le indicasse tutte e due alla pari. Sebbene infatti la paternità si presenti come forma del Padre tuttavia, essendone la proprietà personale, sta alla persona del Padre come la forma individuale sta a un individuo creato.

Ora, nelle creature la forma individuale costituisce la persona generante, ma non è il principio per cui essa genera: altrimenti Socrate genererebbe un altro Socrate.

Quindi la paternità non può essere concepita come il principio per cui il Padre genera, ma solo come il costitutivo della persona che genera: altrimenti il Padre genererebbe un altro Padre. Ciò per cui il Padre genera è invece la natura divina, nella quale il Figlio è a lui simile. Per questo il Damasceno [De fide orth. 1, 8] dice che la generazione è «opera della natura»: non nel senso che la natura sia il generante, ma in quanto è il principio in forza del quale il generante genera. Perciò la potenza generativa indica direttamente la natura divina e indirettamente la relazione.

Analisi delle obiezioni: 1. La potenza non indica la relazione stessa di principio, altrimenti sarebbe nella categoria della relazione, ma indica ciò che è il principio: non il principio che corrisponde al soggetto che agisce, ma il principio che è la virtù mediante cui l'agente agisce. Ora, l'agente è distinto dalla cosa prodotta, e il generante dal generato, ma ciò mediante cui il generante genera è comune al generato e al generante; e tanto più è comune quanto più perfetta è la generazione. Essendo quindi la divina generazione perfettissima, ciò mediante cui il generante genera è talmente comune al generato e al generante da essere non solo specificamente — come avviene nelle creature —, ma anche numericamente identico. Se quindi si afferma che l'essenza divina è il principio in forza del quale il generante genera, non ne segue che l'essenza divina venga distinta, come invece seguirebbe se si dicesse che l'essenza divina genera.

2. In Dio la potenza generativa si identifica realmente con la generazione, come l'essenza divina si identifica realmente con la generazione e con la paternità; non si identifica però concettualmente.

3. Nell'espressione potenza di generare è indicata direttamente la potenza e

indirettamente la generazione: come se si dicesse l'essenza del Padre. Quanto dunque all'essenza così indicata la potenza di generare è comune alle tre persone; quanto invece alla nozione [indirettamente] specificata è propria della persona del Padre.

Articolo 6

In 1 Sent., d. 7, q. 2; expos.; De Pot., q. 2, a. 4; q. 9, ad 1 ss.

Se gli atti nozionali possano dare origine a più persone

Pare che gli atti nozionali possano dare origine a più persone, in modo da avere in Dio più persone generate o spirate. Infatti:

1. Chiunque ha la potenza di generare può generare. Ma il Figlio ha questa potenza. Quindi anch'egli può generare; non se stesso, evidentemente: quindi un altro Figlio. Quindi in Dio ci possono essere più Figli.

2. S. Agostino [Contra Maxim. 2, 12] dice: «Il Figlio non ha generato un Creatore. Non già perché gli mancasse la potenza, ma perché ciò non era conveniente».

3. La potenza generativa di Dio Padre è maggiore di quella dell'uomo. Ma l'uomo può generare molti figli. Quindi anche Dio: tanto più che con la generazione del Figlio non è diminuita la potenza generativa del Padre.

In contrario: In Dio non c'è differenza tra il potere e l'essere. Se dunque in Dio vi potessero essere più Figli, vi sarebbero di fatto. E così le Persone sarebbero più di tre: ma questa è un'eresia.

Dimostrazione: Come dice S. Atanasio [Symb.], in Dio c'è «un solo Padre, un solo Figlio, un solo Spirito Santo». E di ciò si possono portare quattro ragioni. La prima è tratta dalle relazioni, che sole distinguono le persone. Essendo infatti le persone divine le stesse relazioni sussistenti, non potrebbero esserci in Dio più Padri o più Figli senza che vi fossero più paternità o più filiazioni. Ora, ciò non potrebbe avvenire se non per una distinzione di ordine materiale: infatti le forme di un'unica specie si moltiplicano soltanto perché si uniscono alla materia: ma questa in Dio non c'è. Quindi in Dio non ci può essere che una sola filiazione sussistente: come non ci sarebbe che un'unica bianchezza se questa fosse sussistente. — La seconda ragione è ricavata dalla natura delle processioni. Dio infatti intende e vuole tutte le cose con un unico e semplice atto. Quindi non vi può essere che un'unica persona procedente come verbo, e questa è il Figlio, e una sola che procede come amore, ed è lo Spirito Santo. — La terza ragione viene desunta dalla maniera del procedere. Poiché le persone, come si è detto [a. 2], procedono per processione naturale, e la natura è determinata a un unico effetto. — La quarta ragione è tratta dalla perfezione delle persone divine. Infatti il Figlio è perfetto appunto perché in lui si contiene tutta la filiazione divina, e perché è un Figlio solo. E lo stesso si dica delle altre persone.

Analisi delle obiezioni: 1. Si deve senz'altro concedere che il Figlio ha la stessa potenza che ha il Padre: tuttavia non si può ammettere che egli abbia la potenza generandi [di generare o di essere generato], se generandi è preso come gerundio del verbo attivo, in modo da significare che il Figlio ha la potenza di generare. Allo stesso modo l'essere del Padre è identico a quello

del Figlio, e tuttavia non si può dire che il Figlio è il Padre, per l'aggiunta del termine nozionale. Se però generandi è considerato come gerundivo, nel Figlio esiste la potentia generandi, cioè la possibilità di essere generato. E lo stesso si dica se generandi è preso come gerundivo impersonale, per cui l'espressione potentia generandi [attribuita al Figlio] avrebbe il significato di potenza di essere generato da qualche persona.
2. Con quelle parole S. Agostino non vuol dire che il Figlio potrebbe generare un altro Figlio, ma soltanto che il fatto di non generare non proviene da impotenza, come si dirà in seguito [q. 42, a. 6, ad 3].
3. L'immaterialità e la perfezione di Dio richiedono che in lui non vi possano essere più Figli, come si è spiegato [nel corpo]. Quindi il fatto che non vi siano più Figli non proviene da una limitazione della potenza del Padre nel generare.

Quaestio 42
Prooemium

Iª q. 42 pr. Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem. Et primo, quantum ad aequalitatem et similitudinem; secundo, quantum ad missionem. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum aequalitas locum habeat in divinis personis. Secundo, utrum persona procedens sit aequalis ei a qua procedit, secundum aeternitatem. Tertio, utrum sit aliquis ordo in divinis personis. Quarto utrum personae divinae sint aequales secundum magnitudinem. Quinto, utrum una earum sit in alia. Sexto, utrum sint aequales secundum potentiam.

ARGOMENTO 42
L'UGUAGLIANZA E LA SOMIGLIANZA
DELLE PERSONE DIVINE
Infine rimangono da confrontare le persone divine tra loro [cf. q. 39, Prol.]. Primo, parleremo della loro uguaglianza e somiglianza; secondo, delle loro missioni [q. 43].
Riguardo alla prima ARGOMENTO si pongono sei quesiti: 1. Se tra le persone divine abbia luogo l'uguaglianza; 2. Se la persona che procede sia uguale in eternità a quella da cui procede; 3. Se tra le persone divine vi sia un ordine; 4. Se le persone divine siano uguali in grandezza; 5. Se siano una nell'altra; 6. Se siano uguali in potenza.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 19, q. 1, a. 1
Se tra le persone divine vi sia uguaglianza
Pare che tra le persone divine non vi sia uguaglianza. Infatti:
1. Come dice il Filosofo [Met. 5, 15], l'uguaglianza deriva dal concordare nella quantità. Ora, nelle persone divine non c'è né la quantità continua intrinseca, chiamata estensione, né la quantità continua estrinseca, cioè il luogo e il tempo. E neppure c'è tra di esse l'uguaglianza della quantità discreta, essendo due persone più di una. Quindi alle Persone divine non conviene l'uguaglianza.

2. Le persone divine, come si è detto [q. 39, a. 2], sono tutte di una stessa e identica essenza. Ma l'essenza viene significata come una forma. Ora, il concordare nella stessa forma non produce uguaglianza, ma solo somiglianza.
Quindi tra le persone divine c'è somiglianza, non uguaglianza.
3. Le cose tra cui c'è uguaglianza sono uguali tra loro: infatti l'uguale si dice uguale all'uguale. Ma le persone divine non possono dirsi uguali l'una all'altra. Poiché, come dice S. Agostino [De Trin. 6, 10], «se l'immagine riproduce esattamente e perfettamente l'oggetto di cui è immagine, essa si adegua all'oggetto, ma non questo ad essa». Ora, il Figlio è immagine del Padre: perciò questi non è uguale al Figlio. Quindi tra le persone divine non c'è uguaglianza.
4. L'uguaglianza è una relazione. Ma nessuna relazione è comune alle persone divine: poiché esse si distinguono tra loro appunto per le relazioni. Quindi alle persone divine non può convenire l'uguaglianza.
In contrario: È detto nel Simbolo atanasiano che «le tre persone sono coeterne e uguali tra loro».
Dimostrazione: È necessario affermare che tra le persone divine c'è uguaglianza. Infatti, secondo il Filosofo [Met. 10, 5], si ha il concetto di uguale escludendo il più e il meno. Ora, non possiamo ammettere che tra le persone divine ci sia il più e il meno: poiché, come dice Boezio [De Trin. 1], «sono costretti a riconoscere delle discrepanze» nella divinità «coloro che ammettono in Dio il più e il meno, come gli Ariani, i quali con lo stabilire dei gradi distruggono la Trinità e la riducono a una pluralità»
E il motivo è questo, che le cose disuguali non possono avere un'unica quantità. Ma la quantità in Dio non è altro che la sua essenza. Da cui segue che se nelle persone divine ci fosse qualche disuguaglianza, queste non potrebbero avere un'unica essenza: e così le tre persone non sarebbero un Dio solo, il che è inammissibile. Quindi bisogna ammettere l'uguaglianza tra le diverse persone.
Analisi delle obiezioni: 1. Ci sono due specie di quantità. La prima è quella di mole, o di estensione, che essendo propria delle realtà corporee non può trovarsi in Dio. L'altra è la quantità di intensità, che si desume dal grado di perfezione della natura o della forma: si parla p. es. di questa quantità quando un corpo è detto più o meno caldo per indicare che partecipa più o meno perfettamente del calore. Ora, la grandezza di questa quantità intensiva viene desunta, in primo luogo, dalla sua radice, cioè dalla perfezione della natura o forma: e in questo senso si può parlare di grandezza spirituale, come si parla di un grande calore a motivo della sua intensità e perfezione. E in questo senso S. Agostino [De Trin. 6, 8] dice che «tra le cose che sono grandi senza essere estese, è più grande quella che è migliore»: infatti diciamo che è migliore ciò che è più perfetto. In secondo luogo la grandezza di questa quantità intensiva viene desunta dagli effetti della forma. Ora, il primo effetto della forma è l'essere: infatti ogni cosa ha l'essere dalla propria forma.
L'altro effetto è invece l'operazione: infatti ogni agente agisce in forza della propria forma.
Quindi la misura quantitativa dell'intensità viene desunta sia dall'essere che

dall'operazione: dall'essere in quanto le realtà di natura più perfetta sono anche più durature; dall'operazione in quanto le realtà di natura più perfetta sono anche più capaci di agire. Quindi, come dice S. Agostino [De fide ad Petrum 1], l'uguaglianza tra il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo «sta in questo, che nessuno di loro precede l'altro nell'eternità, o lo sorpassa nella grandezza, o lo supera nella potenza».

2. Dove si desume l'uguaglianza dalla quantità di intensità, questa include la somiglianza e vi aggiunge in più l'esclusione di una preminenza. Infatti le realtà che hanno la stessa forma possono essere dette simili anche se la partecipano in grado differente: l'aria, p. es., può essere detta simile al fuoco nel calore; però non possono essere dette uguali se una partecipa la forma più perfettamente dell'altra. Ora, il Padre e il Figlio non solo hanno la stessa natura, ma l'hanno anche in modo ugualmente perfetto: perciò il Figlio non solo è detto simile al Padre, per escludere l'errore di Eunomio, ma è detto anche uguale, per escludere quello di Ario.

3. L'uguaglianza e la somiglianza in Dio possono venire espresse in due modi, cioè coi nomi e coi verbi. Se vengono espresse coi nomi, allora tanto l'una quanto l'altra ammettono la reciprocità, poiché il Figlio è simile e uguale al Padre, e il Padre è simile e uguale al Figlio. E questo perché l'essenza divina non è più nel Padre che nel Figlio: perciò, come il Figlio ha la grandezza del Padre, e quindi è uguale al Padre, così il Padre ha la grandezza del Figlio ed è uguale al Figlio. Nelle creature invece, come dice Dionigi [De div. nom. 9, 6], «non c'è questa reciprocità di uguaglianza e di somiglianza ». Si dice infatti che gli effetti sono simili alle loro cause, avendone in sé la forma, ma non viceversa, in quanto la forma si trova principalmente nelle cause e solo secondariamente negli effetti. — I verbi invece esprimono l'uguaglianza unita all'idea di movimento. E sebbene in Dio non esista il moto, tuttavia c'è in lui [il dare e] il ricevere. Quindi, poiché il Figlio riceve dal Padre, diciamo che il Figlio uguaglia il Padre, ma non viceversa.

4. Nelle persone divine non c'è altro che l'essenza in cui comunicano, e le relazioni per le quali si distinguono. Ora, l'uguaglianza comporta queste due cose: la distinzione delle persone, poiché nessuna cosa può dirsi uguale a se stessa, e l'unità dell'essenza, poiché le persone si dicono uguali tra loro precisamente perché sono di un'unica essenza e grandezza. È poi chiaro che nessuna cosa si riferisce a se medesima con una relazione reale. Così pure è evidente che una relazione non si riferisce a un'altra mediante una terza relazione: quando infatti diciamo che la paternità si oppone alla filiazione, l'opposizione non è una terza relazione interposta tra la paternità e la filiazione, perché altrimenti in tutti e due i casi si andrebbe all'infinito. Quindi l'uguaglianza e la somiglianza delle persone divine non è un'altra relazione reale distinta dalle relazioni personali [paternità, filiazione, spirazione], ma nel suo concetto include sia le relazioni che distinguono le persone, sia l'unità dell'essenza. E per questo il Maestro delle Sentenze [1, 31] dice che nelle persone divine «soltanto le denominazioni sono relative».

Articolo 2

In 3 Sent., d. 11, q. 1, a. 1; De Pot., q. 3, a. 13; Comp. Theol., c. 43; Expos. I Decr.; In Ioan., c. 1, lect. 1

Se la persona che procede, il Figlio per esempio, sia coeterna al suo principio

Pare che la persona che procede, il Figlio p. es., non sia coeterna al suo principio. Infatti:

1. Ario enumera dodici modi di derivazione. Il primo è quello della linea che nasce dal punto: e qui manca l'uguaglianza della semplicità. Il secondo è quello dell'emissione dei raggi dal sole: dove manca l'uguaglianza di natura. Il terzo modo è quello del bollo o dell'impronta lasciata dal segreto: ove però manca la consostanzialità e l'efficienza della potenza. Il quarto è quello dell'infusione della buona volontà da parte di Dio: dove ancora manca la consostanzialità. Il quinto è quello della derivazione dell'accidente dalla sostanza: ma all'accidente manca la sussistenza. Il sesto modo è quello dell'astrazione delle specie conoscitive dalla materia, come i sensi ricevono la specie dalle realtà sensibili: e qui manca l'uguaglianza [di immaterialità o] di semplicità spirituale. Il settimo è quello dell'eccitazione della volontà prodotta dal pensiero: ma questa eccitazione richiede il tempo. L'ottavo modo è quello della mutazione di figura, come quando col bronzo si forma una statua: ma questa è sempre materiale. Il nono è quello del moto prodotto dal movente: e anche qui si ha causa ed effetto.

Il decimo è quello desunto dalle specie che vengono tratte fuori dal genere [nel quale erano contenute]: ma questo modo non può convenire a Dio, poiché il Padre non si predica del Figlio come il genere della specie.

L'undicesimo è quello della ideazione, secondo cui l'arca esteriore deriva da quella ideale esistente nella mente [dell'artigiano]. Il dodicesimo è quello della nascita, cioè quello del figlio che nasce dal padre: ma qui abbiamo un prima e un poi in ordine di tempo. È chiaro dunque che in qualunque modo una cosa derivi da un'altra, manca o l'uguaglianza di natura o quella di durata. Se dunque il Figlio deriva dal Padre, si deve dire o che egli è minore del Padre, o che è posteriore, o l'una e l'altra cosa insieme.

2. Tutto ciò che deriva da altro ha un principio. Ma nulla di eterno ha principio. Quindi né il Figlio né lo Spirito Santo sono eterni.

3. Tutto ciò che si corrompe cessa di essere. Quindi tutto ciò che viene generato incomincia a essere: infatti viene generato affinché sia. Ma il Figlio è generato dal Padre. Quindi incomincia a essere, e non è coeterno al Padre.

4. Se il Figlio è generato dal Padre, o è continuamente generato, o si può assegnare un istante della sua generazione. Se è continuamente generato, siccome ciò che si sta generando è imperfetto, e lo vediamo nelle cose in divenire, cioè nel tempo e nel moto, ne segue che il Figlio è sempre imperfetto, il che è inammissibile. Quindi deve esserci un istante della generazione del Figlio. Quindi prima di quell'istante il Figlio non esisteva.

In contrario: Nel Simbolo atanasiano si legge che «tutte e tre le persone sono coeterne».

Dimostrazione: È necessario affermare che il Figlio è coeterno al Padre. Per mettere in chiaro la cosa si osservi che due possono essere i motivi per cui quanto

deriva da un principio è ad esso posteriore: primo, dalla parte dell'agente; secondo, dalla parte dell'azione. Se dalla parte dell'agente, ciò avviene in modi diversi secondo che si tratti di agenti volontari o di cause naturali. Negli agenti volontari [la posteriorità di quanto ne deriva] è dovuta alla scelta del tempo: poiché come è in loro facoltà la scelta della forma da dare all'effetto, secondo quanto si è già spiegato [q. 41, a. 2], così è in loro potere la scelta del tempo in cui produrlo. Trattandosi invece di cause naturali, la posteriorità dell'effetto è dovuta al fatto che un agente inizialmente non ha quella perfezione di energia necessaria per agire, ma la acquista dopo qualche tempo: come l'uomo da principio non è atto alla generazione. — Dalla parte dell'azione invece può essere impedito che il principio e quanto ne deriva siano simultanei se l'azione ha un certo svolgimento. Quindi, pur ammettendo che un agente cominci a compiere un'azione di questo genere dal primo istante in cui esiste, tuttavia il suo effetto non si produrrà nello stesso istante, ma solo in quello che è il termine della sua azione.

Ora, stando a quanto si è detto sopra [ib.], è chiaro che il Padre non genera il Figlio per volontà, ma per natura. Inoltre la natura del Padre è perfettissima da tutta l'eternità. Di più l'azione con cui il Padre produce il Figlio non è un'azione che abbia uno svolgimento: perché altrimenti il Figlio di Dio sarebbe generato con uno sviluppo progressivo, e la sua generazione sarebbe di carattere materiale e soggetta a mutamento, il che è inammissibile. Rimane dunque stabilito che il Figlio esiste da quando esiste il Padre. Quindi il Figlio è coeterno al Padre; e così pure lo Spirito Santo è coeterno a entrambi.

Analisi delle obiezioni: 1. Nessuno dei modi di derivazione delle creature può rappresentare perfettamente la generazione divina, come dice S. Agostino [Serm. 38, cc. 6, 8]. Quindi bisogna farsene un'idea ricavandola da questi vari modi per similitudine, affinché ciò che manca in uno possa in certo qual modo essere supplito da un altro. Per questo il Concilio di Efeso [3, 10] insegna: «Il termine splendore ti manifesti che il Figlio coesiste sempre coeterno al Padre; il termine verbo ti mostri l'impassibilità della sua nascita; il nome Figlio ti insinui la sua consostanzialità». Ma fra tutte le similitudini la più espressiva è quella del verbo che procede dall'intelletto: poiché il verbo non è posteriore a chi lo esprime, a meno che non sia un intelletto che, [come l'umano], passa dalla potenza all'atto: cosa che di Dio non si può dire.

2. L'eternità esclude l'inizio o il principio temporale, ma non il principio di origine.

3. Ogni corruzione è una mutazione: quindi ciò che si corrompe cessa di essere e incomincia a non essere. Ma la generazione divina non è una trasmutazione, come si è detto [q. 27, a. 2]. Per cui il Figlio viene sempre generato, e il Padre sempre lo genera.

4. Nella categoria del tempo ciò che è indivisibile, cioè l'istante, è diverso da ciò che perdura, cioè dal tempo. Nell'eternità invece l'istante indivisibile dura sempre, come si è detto [q. 10, a. 2, ad 1; a. 4, ad 2]. Ora, la generazione del Figlio non avviene né in un istante del tempo, e meno ancora nel tempo, ma nell'eternità. Quindi, per esprimere meglio la presenzialità e la permanenza eterna [dell'atto della divina generazione], si può dire con Origene

[In Hierem. hom. 6] che il Figlio «perpetuamente nasce». Però è meglio dire, con S. Gregorio [Mor. 29, 1] e con S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 37], che il Figlio è sempre nato, per indicare con l'avverbio sempre la sua permanenza eterna, e col participio nato la perfezione del generato. Così dunque il Figlio né è imperfetto, né «ci fu un tempo in cui non esisteva», come disse Ario.

Articolo 3

In 1 Sent., d. 12, a. 1; d. 20, q. 1, a. 3; De Pot., q. 10, a. 3; C. err. Graec., p. 2, c. 31

Se nelle persone divine ci sia un ordine di natura

Pare che nelle persone divine non ci sia un ordine di natura. Infatti:

1. Tutto ciò che è in Dio è o essenza o persona o nozione. Ma l'ordine di natura non significa né l'essenza, né una persona, e neppure una nozione. Quindi tale ordine non esiste in Dio.

2. In tutte le cose in cui vi è un ordine di natura una è prima dell'altra, almeno naturalmente o concettualmente. Ma nelle persone divine, come dice S. Atanasio [Symb.], «non c'è né un prima né un poi». Quindi nelle persone divine non c'è un ordine di natura.

3. L'ordine suppone la distinzione tra le cose. Ma in Dio la natura non ammette distinzioni. Quindi essa non è ordinata. Quindi in Dio non c'è un ordine di natura.

4. La natura divina è l'essenza di Dio; ma in Dio non c'è un ordine di essenza: quindi non c'è neppure un ordine di natura.

In contrario: Ovunque c'è una pluralità senza ordine, lì c'è confusione. Ma come è detto nel Simbolo atanasiano, nelle Persone divine non c'è confusione. Quindi c'è ordine.

Dimostrazione: L'ordine viene concepito sempre in rapporto a un principio. Ora, abbiamo princìpi di vario genere, cioè geometrici, come il punto, razionali, come i princìpi della dimostrazione, e i vari generi di cause: quindi abbiamo vari generi di ordini. Ma tra le persone divine si parla di principio soltanto rispetto alle origini, senza priorità alcuna, come si è spiegato [q. 33, a. 1, ad 3]. Quindi ci deve essere in Dio un ordine rispetto alle origini, ma senza priorità. E questo è chiamato ordine di natura, «in forza del quale», al dire di S. Agostino [Contra Maxim. 2, 14], «uno deriva dall'altro senza che uno sia prima dell'altro».

Analisi delle obiezioni: 1. L'ordine di natura indica la nozione di origine, ma genericamente, senza alcuna specificazione.

2. Nelle creature, anche quando ciò che deriva da un principio è sincrono ad esso per la durata, se tuttavia si considera ciò che è principio, questo risulta anteriore sia per natura che concettualmente. Se però si considerano [direttamente] le relazioni di causa e causato, e di principio e principiato, è chiaro che esse sono simultanee, sia naturalmente che concettualmente, essendo l'una cosa inclusa nella definizione dell'altra. Ora, in Dio le stesse relazioni sono le persone sussistenti in un'unica natura. Quindi in Dio né dalla parte della natura né dalla parte delle relazioni una persona può essere prima dell'altra, neppure per una priorità di natura o concettuale.

3. Parlare di ordine di natura non vuol dire ordinare la natura stessa, ma vuol dire semplicemente che tra le persone divine c'è un ordine secondo la loro origine naturale.
4. Natura implica in qualche modo l'idea di principio o di causa, non invece essenza. Perciò l'ordine di origine si dice ordine di natura piuttosto che ordine di essenza.

Articolo 4
In 1 Sent., d. 19, q. 1, a. 2; C. G., IV, cc. 7, 11; In De Trin., q. 3, a. 4
Se il Figlio sia uguale al Padre in grandezza
Pare che il Figlio non sia uguale al Padre in grandezza. Infatti:
1. Il Figlio medesimo afferma [Gv 14, 28]: «Il Padre è più grande di me». E l'Apostolo dice di lui [1 Cor 15, 28]: «Il Figlio sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa».
2. La paternità conferisce dignità al Padre. Ma essa non conviene al Figlio. Quindi il Figlio non ha tutto ciò che appartiene alla dignità del Padre, e di conseguenza non gli è uguale in grandezza.
3. Dove troviamo un tutto e delle parti, più parti sono qualcosa di più di una sola o di un numero minore di esse: tre uomini, p. es., sono più che uno o due. Ma anche in Dio si può trovare il tutto universale e le parti, poiché sotto il termine di relazione o di nozione sono contenute più nozioni. Essendoci dunque nel Padre tre nozioni e nel Figlio due soltanto, ne segue che il Figlio non può essere uguale al Padre.
In contrario: S. Paolo [Fil 2, 6] così parla [del Figlio]: «Non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio».
Dimostrazione: È necessario affermare che il Figlio è uguale al Padre in grandezza. Infatti la grandezza di Dio non è altro che la perfezione della sua natura. Ora, rientra nell'idea di paternità e di filiazione che il figlio mediante la generazione giunga ad avere la stessa perfezione di natura che è nel padre, come la ha anche il padre. Però negli uomini la generazione consiste nella lenta trasmutazione di un soggetto che passa dalla potenza all'atto: perciò il figlio di un uomo non è uguale al padre fin dal principio, ma lo diviene in seguito con la crescita normale, a meno che non avvenga diversamente per un difetto del principio generativo. Ora, da quanto fu detto [q. 27, a. 2; q. 33, a. 2, ad 3, 4; a. 3], è chiaro che in Dio c'è in senso vero e proprio tanto la paternità quanto la filiazione. Né si può dire che la potenza del Padre sia stata difettosa nel generare; o che il Figlio raggiunga la sua perfezione poco alla volta e per una lenta trasmutazione. Quindi si deve dire che il Figlio, già da tutta l'eternità, è uguale al Padre in grandezza. Per questo S. Ilario [De Synod. 73] insegna: «Tolta la debolezza dei corpi, tolto l'inizio del concepimento, tolti i dolori del parto e tutte le umane necessità, ogni figlio per la sua nascita è uguale al padre, essendone l'immagine naturale».
Analisi delle obiezioni: 1. Quelle parole vanno riferite alla natura umana di Cristo, nella quale egli è minore del Padre, e a lui sottoposto. Ma secondo la natura divina è uguale al Padre. E ciò corrisponde a quanto asserisce S. Atanasio [Symb.]: «Egli è uguale al Padre per la divinità, minore del

Padre per l'umanità». Oppure, secondo S. Ilario [De Trin. 9, 54]: «Il Padre è maggiore per la dignità di donatore, però non è minore colui a cui viene dato l'identico essere». E altrove [De Synod. 79] lo stesso S. Ilario insegna che «la soggezione del Figlio è pietà naturale», cioè riconoscimento dell'autorità paterna, «mentre la soggezione delle altre cose è debolezza creaturale».

2. L'uguaglianza è desunta dalla grandezza. Ma in Dio la grandezza indica la perfezione della natura, come si è detto sopra [nel corpo; cf. a. 1, ad 1], e appartiene così all'essenza. Quindi in Dio l'uguaglianza e la somiglianza sono desunte da ciò che è essenziale: e non vi può essere in lui disuguaglianza e dissomiglianza per la distinzione delle relazioni. Quindi S. Agostino [Contra Maxim. 2, 18] dice: «Si ha il problema dell'origine col domandare da chi deriva; si ha invece quello dell'uguaglianza domandando come è, o quanto è grande ». La paternità dunque costituisce la dignità del Padre come la costituisce la sua essenza, poiché la dignità è qualcosa di assoluto che appartiene all'essenza. Ora, come la stessa essenza che nel Padre è paternità nel Figlio è filiazione, così la stessa dignità che nel Padre è paternità nel Figlio è filiazione. Quindi è vero che il Figlio ha tanta dignità quanta ne ha il Padre. Però non ne segue che si possa concludere: il Padre ha la paternità, dunque anche il Figlio ha la paternità. Perché [in tale illazione] si passa dall'essenza alle relazioni: infatti identica è l'essenza e la dignità del Padre e del Figlio, ma nel Padre ha la relazione di donatore, nel Figlio invece ha la relazione di ricevente.

3. La relazione in Dio non è un tutto universale, quantunque si predichi delle singole relazioni: poiché tutte le relazioni si identificano nell'essenza e nell'essere, il che ripugna al concetto di universale, le cui parti si distinguono per il loro diverso essere. E in precedenza [q. 30, a. 4, ad 3] abbiamo spiegato che anche persona in Dio non è un universale. Quindi né tutte le relazioni né tutte le persone prese assieme sono qualcosa di più che una sola: perché in ogni persona c'è tutta la perfezione della natura divina.

## Articolo 5

In 1 Sent., d. 19, q. 3, a. 2; C. G., IV, c. 9; In Ioan., c. 10, lect. 6; c. 16, lect. 7

### Se il Figlio sia nel Padre e il Padre nel Figlio

Pare che il Figlio non sia nel Padre, e viceversa [che il Padre non sia nel Figlio]. Infatti:

1. Il Filosofo [Phys. 4, 3] enumera otto modi secondo cui una cosa può essere in un'altra; e secondo nessuno di essi il Figlio è nel Padre o viceversa, come si può vedere percorrendoli a uno a uno. Quindi il Figlio non è nel Padre, né il Padre nel Figlio.

2. Nessuna cosa si trova in quella da cui è uscita. Ma il Figlio da tutta l'eternità è uscito dal Padre, come dice la Scrittura [Mi 5, 1]: «La sua uscita è dall'antichità, dai giorni più remoti». Quindi il Figlio non è nel Padre.

3. Due opposti non si trovano l'uno nell'altro. Ma il Padre e il Figlio sono opposti relativamente. Quindi uno non può essere nell'altro.

In contrario: È detto nel Vangelo [Gv 14, 10]: «Io sono nel Padre, e il Padre è in me».

Dimostrazione: Nel Padre e nel Figlio si devono considerare tre cose, cioè l'essenza,

la relazione e l'origine; e secondo ognuna di esse il Figlio è nel Padre e viceversa. Il Padre è nel Figlio secondo l'essenza, perché il Padre è la sua essenza, e senza trasmutarsi comunica questa sua essenza al Figlio; essendo dunque l'essenza del Padre nel Figlio, ne segue che anche il Padre è nel Figlio. E così pure il Figlio è nel Padre, dato che il Figlio è la sua propria essenza che è nel Padre. E ciò corrisponde a quanto insegna S. Ilario [De Trin. 5, 37 s.]: «L'immutabile Iddio segue, per così dire, la sua natura, generando un altro Dio immutabile. Quindi possiamo riconoscere come sussistente in quest'ultimo la natura divina, trovandosi Dio in Dio». — Anche secondo le relazioni è chiaro che uno degli opposti relativi è concettualmente nell'altro. — Così pure secondo l'origine è evidente che la processione del verbo intelligibile non passa all'esterno, ma [il verbo] resta nell'intelletto che lo esprime. E anche ciò che è espresso mediante il verbo è contenuto nel verbo. — E le stesse ragioni valgono per lo Spirito Santo.

Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che si trova nelle creature non basta a dare un'idea esatta delle realtà divine. Quindi secondo nessuno dei modi che il Filosofo enumera il Figlio è nel Padre, o viceversa. Il modo che più si avvicina, tuttavia, è quello secondo cui si dice che una cosa è nel principio originante: però nelle creature manca sempre l'unità di essenza tra il principio e ciò che deriva da tale principio.

2. L'uscita del Figlio dal Padre avviene secondo una processione immanente, come quella del verbo interiore che sgorga dal cuore e rimane in esso. Quindi in Dio questa uscita ha luogo soltanto secondo la distinzione delle relazioni, non secondo una qualche distanza essenziale.

3. Il Padre e il Figlio si oppongono per le loro relazioni, non per la loro essenza. Tuttavia, come si è detto [nel corpo], anche gli opposti relativi si trovano l'uno nell'altro.

## Articolo 6

In 1 Sent., d. 20, q. 1, a. 2; C. G., IV, cc. 7, 8

### Se il Figlio sia uguale al Padre nella potenza

Pare che il Figlio non sia uguale al Padre nella potenza. Infatti:

1. Dice il Vangelo [Gv 5, 19]: «Il Figlio da sé non può fare nulla se non ciò che vede fare dal Padre». Il Padre invece può fare da sé. Quindi il Padre è più potente del Figlio.

2. Il potere di chi comanda e insegna è maggiore del potere di chi ubbidisce e ascolta. Ora, il Padre comanda al Figlio, il quale disse [Gv 14, 31]: «Faccio quello che il Padre mi ha comandato». Inoltre il Padre insegna anche al Figlio, poiché sta scritto [Gv 5, 30]: «Il Padre ama il Figlio, e gli manifesta tutto quello che fa». Così pure il Figlio ascolta [Gv 5, 30]: «Giudico secondo quello che ascolto». Quindi il Padre è più potente del Figlio.

3. Appartiene alla potenza del Padre il poter generare un Figlio uguale a sé. Dice infatti S. Agostino [Contra Maxim. 2, 7]: «Se non potesse generare un Figlio uguale a sé, dove sarebbe l'onnipotenza di Dio Padre?». Ma come si è dimostrato [q. 41, a. 6, ad 1, 2], il Figlio non può generare un Figlio. Quindi il Figlio non può tutto ciò che può il Padre nella sua onnipotenza. E così non

è uguale a lui nel potere.
In contrario: Nel Vangelo [Gv 5, 19] leggiamo: «Quello che fa il Padre, anche il Figlio lo fa».
Dimostrazione: È necessario affermare che il Figlio è uguale al Padre anche nella potenza. Infatti il potere di agire è una conseguenza della perfezione della natura: vediamo infatti nelle creature che quanto più perfetta è la natura di un agente, tanto più perfettamente esso agisce. Ora, si è dimostrato [a. 4] che la stessa ragione di paternità e di filiazione richiede che il Figlio sia uguale al Padre nella grandezza, cioè nella perfezione della natura. Conseguentemente si deve anche dire che il Figlio è uguale al Padre nella potenza. — E lo stesso si dica dello Spirito Santo rispetto al Padre e al Figlio.
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole evangeliche: «Il Figlio da sé non può fare nulla» non tolgono nulla al Figlio del potere che ha il Padre, poiché subito si aggiunge: «quello che fa il Padre, anche il Figlio lo fa». Esse invece ci mostrano che il Figlio riceve il potere dal Padre, da cui riceve la natura. Quindi S. Ilario [De Trin. 9, 48] può affermare: «L'unità della natura divina è tale che il Figlio, pur agendo di per sé, non agisce da sé».
2. Il manifestare del Padre e l'ascoltare del Figlio non indicano se non che il Padre comunica al Figlio la scienza, come gli comunica anche l'essenza. E a ciò stesso può riferirsi il comandare del Padre, avendo egli dato al Figlio da tutta l'eternità, con la generazione, la conoscenza e il volere di ciò che egli doveva fare.— Oppure, e meglio, tutto ciò è da riferirsi a Cristo in quanto uomo.
3. Come la medesima essenza che nel Padre è paternità nel Figlio è filiazione, così è la medesima potenza quella con cui il Padre genera e il Figlio è generato. Quindi è chiaro che tutto ciò che può il Padre, lo può anche il Figlio. Non ne segue però che il Figlio possa generare: poiché [in tale illazione] si passa dall'essenza alle relazioni, dato che in Dio la generazione significa una relazione. Quindi il Figlio ha la stessa onnipotenza del Padre, ma con una diversa relazione. Il Padre la possiede come donatore, e ciò è indicato col dire che può generare; il Figlio invece la possiede come ricevente, e ciò è indicato col dire che può essere generato.

Quaestio 43
Prooemium

Iª q. 43 pr. Deinde considerandum de missione divinarum personarum. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum alicui divinae personae conveniat mitti. Secundo, utrum missio sit aeterna, vel temporalis tantum. Tertio, secundum quid divina persona invisibiliter mittatur. Quarto, utrum cuilibet personae conveniat mitti. Quinto, utrum invisibiliter mittatur tam filius, quam spiritus sanctus. Sexto, ad quos fiat missio invisibilis. Septimo, de missione visibili. Octavo, utrum aliqua persona mittat seipsam, visibiliter aut invisibiliter.

ARGOMENTO 43
LA MISSIONE DELLE PERSONE DIVINE
Infine passiamo a trattare della missione [o invio] delle Persone divine

[cf. q. 42, Prol.].
Su tale argomento si pongono otto quesiti: 1. Se a qualche Persona divina spetti di essere inviata; 2. Se la missione sia eterna o soltanto temporale; 3. In quale modo avvenga la missione invisibile di una Persona divina; 4. Se a qualsiasi Persona spetti di essere inviata; 5. Se tanto il Figlio quanto lo Spirito Santo siano mandati in modo invisibile; 6. A chi venga indirizzata la missione invisibile; 7. Sulla missione visibile; 8. Se qualche Persona mandi se stessa in modo visibile o invisibile.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 15, q. 1, a. 1; C. G., IV, c. 23; C. err. Graec., c. 14
Se a qualche Persona divina spetti di essere inviata
Pare che a nessuna Persona divina spetti di essere inviata. Infatti:
1. L'inviato è minore di chi lo invia. Ma una Persona divina non è minore di un'altra. Quindi nessuna Persona è mandata da un'altra.
2. Chi è inviato si separa da chi lo invia: per cui S. Girolamo [In Ez 5, su 16, 53 s.] dice: «Ciò che è congiunto e unito in un solo corpo non può essere inviato ». Ma come dice S. Ilario [De Trin. 7, 39], nelle Persone divine «non c'è nulla di separabile». Quindi una Persona non è mandata da un'altra.
3. Chi è mandato si allontana da un luogo e ne raggiunge un altro. Ciò però non può convenire a una Persona divina, che è in ogni luogo. Quindi a una persona divina non spetta di essere mandata.
In contrario: Sta scritto [Gv 8, 16]: «Io non sono solo, ma io e il Padre che mi ha mandato».
Dimostrazione: Il concetto di missione include due elementi: il primo è il rapporto tra l'inviato e il mandante, il secondo il rapporto tra l'inviato e la sua destinazione. Ora, per ciò stesso che uno è inviato appare che egli procede in qualche modo dal mandante: o ne dipende per il comando, come un servo è inviato dal padrone, o per il consiglio, come si dice che il re è inviato a combattere dai suoi consiglieri, o per semplice origine, come si dice che i fiori sono emessi dalla pianta. E così pure è evidente che il rapporto [di chi è inviato] con il luogo al quale è destinato consiste nel fatto che egli comincia sotto un certo aspetto a essere in quel luogo, o perché prima non vi era in alcun modo, o perché non vi era in quel dato modo.
Ciò posto, a una persona divina può convenire la missione in quanto questa da un lato comporta una processione di origine dal mittente, e dall'altro un nuovo modo di essere in qualche luogo. E così si dice che il Figlio fu mandato nel mondo in quanto per comando del Padre incominciò a essere nel mondo visibilmente mediante l'assunzione della natura umana; tuttavia già prima «era nel mondo», come dice il Vangelo [Gv 1, 10].
Analisi delle obiezioni: 1. La missione comporta una minorazione o inferiorità nell'inviato quando la dipendenza da chi lo manda è o per comando o per consiglio: poiché chi comanda è più grande, e chi consiglia è più sapiente. In Dio invece comporta soltanto una dipendenza di origine, la quale, come si è detto [q. 42, aa. 4, 6], è secondo uguaglianza.
2. L'inviato che deve cominciare a essere in un luogo dove prima non era in

alcun modo, in forza della sua missione deve muoversi localmente: e così deve separarsi dal mittente. Ciò però non avviene nella missione di una Persona divina: poiché la Persona inviata, come non incomincia a essere dove prima non era, così non lascia di essere dove prima era. Quindi questa missione è senza separazione, implicando solo la distinzione di origine.
3. L'argomento riguarda la missione che comporta un moto locale: missione che in Dio non ha luogo.

Articolo 2
In 1 Sent., d. 15, q. 4, a. 3
Se la missione sia eterna o soltanto temporale
Pare che la missione possa essere eterna. Infatti:
1. Dice S. Gregorio [In Evang. hom. 26]: «Il Figlio è mandato per lo stesso motivo per cui è generato». Ma la generazione del Figlio è eterna. Quindi anche la sua missione.
2. Riceve nel tempo una qualifica [nuova] ciò che va soggetto a mutamento. Ma le Persone divine non vanno soggette a mutamento. Quindi la loro missione non è temporale, ma eterna.
3. La missione implica la processione. Ma la processione delle Persone divine è eterna. Quindi anche la missione.
In contrario: S. Paolo [Gal 4, 4] afferma: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio».
Dimostrazione: Fra i termini che indicano l'origine delle divine Persone c'è una certa differenza. Alcuni infatti in forza del loro significato indicano soltanto un rapporto con il principio, come processione e derivazione. Altri invece insieme con il rapporto di derivazione implicano anche il termine della processione. E di questi alcuni indicano un termine eterno, come generazione e spirazione: infatti la generazione è la processione di una Persona divina verso la natura divina, e la spirazione passiva comporta la processione dell'Amore sussistente. Altri invece implicano, assieme al rapporto con il principio, un termine temporale, come missione e donazione: infatti uno è inviato per essere in qualche luogo, e una cosa è donata perché qualcuno cominci a possederla. Ora, per una persona divina essere posseduta da una creatura, o trovarsi in una creatura in modo nuovo, è qualcosa di temporale. Perciò in Dio missione e donazione sono denominazioni soltanto temporali. Generazione e spirazione sono denominazioni esclusivamente eterne. Processione e uscita sono insieme temporali ed eterne: poiché il Figlio è proceduto da tutta l'eternità per essere Dio; è proceduto invece nel tempo per essere anche uomo, secondo la missione visibile; o anche per essere nell'uomo, secondo una missione invisibile.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Gregorio [probabilmente] parla della generazione temporale del Figlio dalla Madre, e non di quella eterna dal Padre. — Oppure vuol dire che il Figlio è capace di essere mandato per il fatto stesso che è generato dall'eternità.
2. Se una Persona divina comincia a trovarsi in qualcuno in una maniera nuova, o viene a essere posseduta nel tempo, ciò non va attribuito a una sua

mutazione, ma a una mutazione della creatura: a quel modo in cui Dio a cominciare dal tempo è denominato Signore per mutazione delle creature [passate dal nulla all'esistenza].
3. La missione non implica solo la processione da un principio, ma stabilisce anche un termine temporale di tale processione. Quindi la missione è soltanto temporale. — O [possiamo dire che] la missione include la processione eterna e le aggiunge qualcos'altro, cioè l'effetto temporale: infatti la relazione della Persona divina al suo principio non può essere che dall'eternità. Per cui la processione è detta doppia, cioè eterna e temporale: non che si raddoppi la relazione al principio, ma il raddoppiamento avviene dalla parte del termine temporale ed eterno.

Articolo 3
In 1 Sent., d. 14, q. 2, a. 2
Se la missione invisibile di una Persona divina avvenga solo mediante il dono della grazia santificante
Pare che la missione invisibile di una persona divina non avvenga solo mediante il dono della grazia santificante. Infatti:
1. La missione di una persona divina corrisponde alla donazione della medesima. Se dunque la persona non viene mandata se non secondo il dono della grazia santificante, non sarà la Persona divina a essere donata, ma solo i suoi doni. E questo è l'errore di quanti dicono che non ci è dato lo Spirito Santo, ma i suoi doni.
2. La preposizione mediante [secundum] indica un rapporto di causa. Ora, la grazia non è la causa per cui noi abbiamo la Persona divina, ma al contrario la Persona divina è la causa per cui noi abbiamo la grazia, secondo quanto è scritto [Rm 5, 5]: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato». Quindi non è esatto affermare che la Persona divina è inviata mediante il dono della grazia santificante.
3. S. Agostino [De Trin. 4, 20] insegna che il Figlio «è detto inviato quando è percepito nel tempo dalla nostra mente». Ora, il Figlio è conosciuto non solo mediante la grazia santificante, ma anche mediante le grazie gratis datae, come la fede e la scienza. Quindi la Persona divina non ci è data solo mediante il dono della grazia santificante.
4. Rabano Mauro [Enarr. in Epist. Pauli 11, su 1 Cor 12, 11] dice che lo Spirito Santo fu dato agli Apostoli perché compissero dei miracoli. Ora, questo non è un dono di grazia santificante, ma di grazia gratis data. Perciò la persona divina non è data solo attraverso il dono della grazia santificante.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 15, 27] dice che «lo Spirito Santo procede temporalmente per santificare le creature». Ma la missione è una processione temporale. Non avvenendo dunque la santificazione della creatura se non mediante la grazia santificante, ne segue che la missione invisibile della Persona divina si ha in modo esclusivo mediante la grazia santificante.
Dimostrazione: A una persona divina spetta di essere inviata perché può cominciare a esistere in un modo nuovo in qualcuno; e di essere donata perché può venire in possesso di qualcuno. Ora, senza la grazia santificante non si ha né

l'una né l'altra di queste due cose. Dio infatti si trova comunemente in tutte le cose per essenza, per potenza e per presenza, come la causa negli effetti che partecipano la sua bontà. Ma al di sopra di questo modo comune ce n'è uno speciale riservato alle creature razionali, nelle quali Dio è presente come ciò che è conosciuto è in chi conosce, e ciò che è amato è in chi ama. E siccome la creatura razionale, conoscendo e amando, con la sua operazione raggiunge Dio stesso, si dice che Dio, secondo questo modo speciale, non solo è nella creatura razionale, ma anche abita in essa come in un suo tempio. Quindi nessun altro effetto, all'infuori della grazia santificante, può far sì che una Persona divina sia presente in un modo nuovo nella creatura razionale. Per cui solo mediante la grazia santificante la Persona divina è mandata e procede nel tempo. — E così pure noi diciamo di avere o possedere solo quelle cose di cui possiamo usare e godere a nostro piacimento. Ora, il poter godere di una Persona divina si ha soltanto mediante il dono della grazia santificante. — E tuttavia con questo medesimo dono della grazia santificante lo Spirito Santo è posseduto, e abita nell'uomo. Per cui lo stesso Spirito Santo è dato e inviato.

Analisi delle obiezioni: 1. Mediante il dono della grazia santificante la creatura razionale viene elevata non solo fino a usare liberamente del dono creato [che è la grazia], ma anche sino a fruire della stessa Persona divina. Quindi la missione invisibile avviene mediante il dono della grazia santificante, e tuttavia viene data anche la Persona divina.

2. La grazia santificante dispone l'anima a ricevere la Persona divina; ed è precisamente questo che si vuole affermare quando si dice che lo Spirito Santo è dato mediante il dono della grazia santificante. E tuttavia lo stesso dono della grazia viene dallo Spirito Santo; il che viene indicato da quelle parole: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo».

3. Sebbene il Figlio possa essere conosciuto da noi anche per altri suoi effetti, tuttavia non a motivo di questi abita in noi ed è posseduto da noi.

4. L'attività dei miracoli serve a manifestare la grazia santificante, come il dono della profezia e qualsiasi altra grazia gratis data. Per cui S. Paolo [1 Cor 12, 7] chiama quest'ultima: «manifestazione dello Spirito». Si dice dunque che agli Apostoli fu dato lo Spirito Santo per fare miracoli inquantoché fu data loro la grazia santificante accompagnata dal corrispondente segno manifestativo. — Se invece [a qualcuno] venisse dato solo questo segno manifestativo della grazia senza la grazia santificante, non si potrebbe dire puramente e semplicemente che [gli] è stato dato lo Spirito Santo, ma si dovrebbe aggiungere qualche specificazione, come si fa quando si dice che a qualcuno è dato lo spirito profetico o taumaturgico, in quanto gli è stato concesso dallo Spirito Santo il potere di profetare o di operare miracoli.

## Articolo 4

In 1 Sent., d. 15, q. 2; C. err. Graec., c. 14

### Se il Padre possa essere inviato

Pare che anche il Padre possa essere inviato. Infatti:

1. Per una Persona divina essere inviata corrisponde a essere data. Ma il

Padre dà se stesso: infatti non lo si potrebbe avere se egli stesso non si desse. Quindi si può dire che il Padre invia se stesso.
2. Una Persona divina è inviata in quanto abita in noi mediante la grazia. Ma mediante la grazia abita in noi tutta la Trinità, poiché sta scritto [Gv 14, 23]: «Verremo a lui, e prenderemo dimora presso di lui». Quindi tutte le Persone divine sono inviate.
3. Ciò che conviene a una Persona conviene a tutte, eccetto le nozioni e le persone. Ora, la missione non indica una persona e neppure una nozione, poiché le nozioni sono soltanto cinque, come si è spiegato [q. 32, a. 3]. Quindi qualsiasi persona può essere inviata.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 2, 5] fa osservare che «solo del Padre non si legge mai che sia stato mandato».
Dimostrazione: La missione nel suo concetto implica processione da altri e in Dio, come si è detto [a. 1], implica processione di origine. Quindi il Padre, non derivando da altri, in nessun modo può essere inviato, ma lo possono soltanto il Figlio e lo Spirito Santo, che derivano da altri.
Analisi delle obiezioni: 1. Se col termine dare si vuole esprimere la spontanea comunicazione di qualcosa, si può dire che il Padre dà se stesso, in quanto si offre con liberalità alla fruizione delle creature. Se invece [col termine dare] si vuole esprimere l'autorità di chi dà su chi è dato, allora in Dio l'essere dato, come l'essere mandato, spetta soltanto a una Persona che deriva da un'altra.
2. La produzione della grazia spetta anche al Padre, che mediante la grazia abita in noi come il Figlio e lo Spirito Santo; tuttavia, siccome egli non deriva da altri, non si dice che è mandato. Ed è quanto insegna S. Agostino [De Trin. 4, 20]: «Non si dice che il Padre è mandato quando nel tempo viene conosciuto da qualcuno; non ha infatti uno da cui possa procedere».
3. La missione, implicando l'idea di processione dell'inviato dal mandante, include nel suo significato anche la nozione, non in particolare, ma in generale, in quanto cioè essere da altri è comune a due nozioni.

Articolo 5
In 1 Sent., d. 15, q. 4, a. 1; C. G., IV, c. 23
Se il Figlio possa essere inviato in modo invisibile
Pare che il Figlio non possa essere inviato in modo invisibile. Infatti:
1. La missione di una Persona divina avviene attraverso i doni di grazia. Ma tutti questi doni appartengono allo Spirito Santo, poiché sta scritto [1 Cor 12, 11]: «Tutte queste cose è l'unico e medesimo Spirito che le produce». Quindi la missione invisibile non conviene che allo Spirito Santo.
2. La missione di una Persona divina avviene mediante il dono della grazia santificante. Ma i doni che perfezionano l'intelletto non sono doni di grazia santificante, poiché si possono avere anche senza la carità, come dice S. Paolo [1 Cor 13, 2]: «E se avessi il dono della profezia, e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla». Quindi, dato che il Figlio procede come Verbo mentale, Pare che egli non debba essere

inviato in modo invisibile.
3. La missione di una Persona divina, come si è spiegato sopra [aa. 1, 4], è una certa processione. Ma la processione del Figlio è diversa da quella dello Spirito Santo. Se quindi ambedue sono mandati, ne è diversa anche la missione. E così o l'una o l'altra sarebbe superflua, dato che una sola è sufficiente per santificare le creature.
In contrario: È detto della Sapienza divina [Sap 9, 10]: «Inviala dai tuoi cieli santi, mandala dal tuo trono glorioso».
Dimostrazione: Con la grazia santificante tutta la Trinità dimora nell'anima, secondo le parole [Gv 14, 23]: «Verremo a lui, e prenderemo dimora presso di lui». Ora, la missione di una Persona divina presso qualcuno mediante la grazia invisibile sta a indicare un nuovo modo di inabitazione della medesima, e la sua origine da un'altra Persona. Quindi, siccome tanto al Figlio quanto allo Spirito Santo conviene di inabitare per grazia e di derivare da altri, tutti e due possono essere mandati invisibilmente. Il Padre invece, sebbene possa anch'egli inabitare per grazia, tuttavia non può derivare da altri, e quindi neppure può essere mandato.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutti i doni, in quanto sono doni, sono attribuiti allo Spirito Santo, essendo egli in quanto Amore il primo dono, come si è detto [q. 38, a. 2]; tuttavia alcuni doni, a motivo di quanto hanno di speciale, sono appropriati al Figlio, e sono quelli che riguardano l'intelletto. E secondo tali doni si ha la missione del Figlio. Per cui S. Agostino [De Trin. 4, 20] insegna che il Figlio «allora è mandato a ciascuno in modo invisibile, quando da ciascuno viene conosciuto e percepito».
2. L'anima mediante la grazia diviene conforme a Dio. Quindi, perché [si possa dire che] una Persona divina è inviata mediante la grazia a una creatura, è necessario che quest'ultima per qualche dono di grazia diventi simile alla Persona divina inviata. Ora, poiché lo Spirito Santo è Amore, mediante il dono della carità l'anima diventa simile a lui: quindi secondo il dono della carità si ha la missione dello Spirito Santo. Invece il Figlio è Verbo, ma non un verbo qualunque, bensì un verbo che spira l'Amore: per cui S. Agostino [De Trin. 9, 10] può affermare: «Il Verbo a cui intendiamo alludere è una conoscenza con amore». Dunque il Figlio non è inviato secondo un perfezionamento qualsiasi dell'intelletto, ma solo secondo un'istruzione dell'intelletto tale che esso prorompa nell'affetto dell'amore, come dice la Scrittura [Gv 6, 45]: «Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me»; e altrove [Sal 38, 4]: «Al ripensarci è divampato il fuoco». Per questo S. Agostino [De Trin. 4, 20] dichiara espressamente: «Il Figlio è mandato quando da qualcuno è conosciuto e percepito»; e qui percezione indica una certa conoscenza sperimentale. E questa propriamente viene chiamata sapienza, quasi sapida scientia, [ossia scienza gustosa], come sta scritto [Sir 6, 22]: «La sapienza è come dice il suo nome».
3. La missione, come si è detto sopra [aa. 1, 3], comporta l'origine della Persona inviata e la sua inabitazione mediante la grazia: se quindi parliamo delle missioni considerando le origini che esse implicano, allora la missione del Figlio si distingue da quella dello Spirito Santo come la generazione si

distingue dalla spirazione. Se invece consideriamo la produzione della grazia, allora le due missioni hanno in comune la stessa radice, che è la grazia, distinguendosi però quanto agli effetti della medesima, che sono rispettivamente l'illuminazione dell'intelletto e l'eccitazione degli affetti. E così è evidente che l'una non può stare senza l'altra: poiché né l'una né l'altra missione può aver luogo senza la grazia santificante, né una Persona può separarsi dall'altra.

Articolo 6
In 1 Sent., d. 15, q. 5, a. 1
Se la missione invisibile sia diretta a tutti coloro che sono in grazia
Pare che la missione invisibile non sia diretta a tutti coloro che sono in grazia. Infatti:
1. I Padri dell'Antico Testamento erano partecipi della grazia santificante. Ma non Pare che ad essi sia stata diretta la missione invisibile, poiché sta scritto [Gv 7, 39]: «Lo Spirito Santo non era stato ancora dato, perché Gesù non era stato ancora glorificato». Quindi la missione invisibile non è diretta a tutti quelli che sono in grazia.
2. Il progresso nella virtù non si ha senza la grazia. Ma la missione divina non Pare dipendere dal progresso nella virtù: perché essendo questo continuo, e dato che la carità o cresce sempre o scompare, anche la missione sarebbe continua. Quindi la missione invisibile non è diretta a tutti quelli [che vengono resi] partecipi della grazia.
3. Cristo e i beati hanno la pienezza della grazia. Ma evidentemente non viene indirizzata ad essi questa missione, poiché la missione si indirizza a chi è distante, mentre Cristo come uomo e i beati sono perfettamente uniti a Dio. Quindi la missione invisibile non è indirizzata a tutti i partecipi della grazia.
4. I Sacramenti della nuova legge contengono la grazia. Eppure nessuno dice che ad essi sia diretta la missione invisibile. Quindi non a tutto ciò che ha la grazia viene diretta la missione invisibile.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 15, 27] insegna che la missione invisibile viene fatta per santificare la creatura. Ma ogni creatura che ha la grazia viene santificata. Quindi a ognuna di queste creature è diretta la missione invisibile.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [a. 1], la missione comporta nel suo concetto che l'inviato o incominci a essere dove prima non era, come avviene tra le creature, oppure incominci a essere in un modo nuovo dove già prima si trovava: e in questo secondo senso è attribuita alle Persone divine. Così dunque, [per conoscere chi è] colui al quale è indirizzata la missione, bisogna considerare due cose: l'inabitazione mediante la grazia e un qualche rinnovamento causato dalla grazia stessa. La missione invisibile dunque è diretta precisamente a tutti coloro nei quali si riscontrano queste due cose.
Analisi delle obiezioni: 1. La missione invisibile fu diretta anche ai Padri dell'Antico Testamento. Per cui S. Agostino [De Trin. 4, 20] insegna che il Figlio, come inviato invisibile, «viene a essere negli uomini o con gli uomini; e questo era già avvenuto anche prima nei Patriarchi e nei Profeti».
Quindi le parole: «lo Spirito non era stato ancora dato» vanno intese di quella

donazione accompagnata da segni visibili che fu fatta nel giorno di Pentecoste.
2. Anche secondo il progresso nella virtù e l'aumento della grazia avviene la missione invisibile. Dice infatti S. Agostino [ib.] che il Figlio «allora viene inviato, quando da qualcuno viene a essere conosciuto e percepito, per quel tanto che può essere conosciuto e percepito secondo la capacità dell'anima che o progredisce o ha raggiunto la perfezione in Dio». Tuttavia la missione invisibile avviene principalmente secondo quell'aumento di grazia che si produce quando uno si eleva a nuovi atti o a un nuovo stato di grazia: quando uno, p. es., giunge a fare miracoli o a profetare, oppure quando nel fervore della carità si espone al martirio, o rinuncia a quanto possiede, o mette mano a qualsiasi altra opera straordinaria.
3. Ai beati fu diretta la missione invisibile all'inizio della loro beatitudine. In seguito poi questa missione invisibile avviene ancora nei loro riguardi non per un'intensificazione della grazia, ma a motivo di nuove rivelazioni che vengono loro fatte: e ciò avverrà fino al giudizio finale. Si tratta quindi di un aumento estensivo della grazia. — A Cristo [come uomo] la missione invisibile fu invece fatta all'inizio del suo concepimento, e mai più in seguito: poiché fin dall'inizio del suo concepimento fu colmato di ogni sapienza e grazia.
4. Nei Sacramenti della nuova legge la grazia c'è in modo strumentale, come la forma di un'opera può trovarsi nello strumento che viene usato per produrla secondo un certo passaggio dall'agente al paziente. La missione invece è diretta soltanto al termine. Quindi la missione della persona divina non viene indirizzata ai Sacramenti, ma a coloro che attraverso i Sacramenti ricevono la grazia.

Articolo 7
In 1 Sent., d. 16, q. 1, a. 1
Se si possa attribuire allo Spirito Santo una missione visibile
Pare che allo Spirito Santo non si possa attribuire una missione visibile. Infatti:
1. Il Figlio, in quanto visibilmente inviato, è detto minore del Padre. Ma dello Spirito Santo non si trova mai affermato che sia minore del Padre. Quindi egli non può dirsi inviato in modo visibile.
2. La missione visibile richiede l'assunzione di una qualche creatura: la missione del Figlio, p. es., fu fatta mediante l'incarnazione. Ora, lo Spirito Santo non ha mai assunto creature visibili. Quindi non si può dire che egli si trovi in modo speciale in alcune creature visibili piuttosto che in altre, escluso il caso che si tratti di segni, come sono i Sacramenti e le figure dell'antica legge. Quindi lo Spirito Santo non è inviato visibilmente; oppure si deve affermare che la sua missione visibile avviene mediante tutte queste cose.
3. Ogni creatura visibile è un effetto che manifesta tutta la Trinità. Quindi mediante le creature visibili non si manifesta lo Spirito Santo più di un'altra Persona.
4. Il Figlio fu inviato mediante la più nobile delle creature visibili, cioè mediante la natura umana. Se dunque lo Spirito Santo fosse stato inviato

visibilmente, avrebbe dovuto esserlo mediante una creatura razionale.
5. Secondo S. Agostino [De Trin. 3, cc. 10, 11; cf. 4, 21], i fatti visibili compiuti per virtù divina vengono prodotti attraverso il ministero degli angeli. Se dunque apparvero [soprannaturalmente] delle immagini visibili, ciò fu per opera di angeli. E così sono inviati gli stessi angeli, e non lo Spirito Santo.
6. Se lo Spirito Santo è mandato visibilmente, ciò non avviene se non per manifestare la missione invisibile, essendo le realtà visibili manifestatrici di quelle invisibili. Quindi a coloro a cui non fu fatta la missione invisibile non si sarebbe dovuta fare neppure quella visibile; e al contrario questa si sarebbe dovuta fare a tutti quelli, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, a cui era stata fatta la missione invisibile: cosa questa evidentemente falsa. Quindi non si deve dire che lo Spirito Santo è inviato in maniera visibile.
In contrario: La Scrittura [Mt 3, 16] afferma che lo Spirito Santo discese sotto forma di colomba sopra il Signore dopo il suo battesimo.
Dimostrazione: Dio provvede a tutte le cose secondo il modo proprio di ciascuna. Ora, come si è detto [q. 12, a. 12], è connaturale all'uomo giungere alle realtà invisibili per mezzo di quelle visibili: perciò era necessario che le realtà invisibili di Dio fossero mostrate all'uomo mediante quelle visibili. Quindi come Dio, servendosi di certi indizi tratti dalle realtà visibili, manifestò agli uomini in qualche modo se stesso e le eterne processioni delle Persone, così era giusto che per mezzo di creature visibili manifestasse anche le missioni invisibili delle Persone divine. — Diverse però dovevano essere le manifestazioni del Figlio e dello Spirito Santo. Infatti allo Spirito Santo, che procede come Amore, spetta di essere il dono della santificazione; al Figlio invece, che è principio dello Spirito Santo, spetta di essere l'Autore di questa stessa santificazione. Quindi il Figlio fu mandato visibilmente come Autore della santificazione; lo Spirito Santo invece come indizio di questa santificazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Figlio unì a sé in unità di persona la creatura visibile in cui apparve fino al punto che quanto si dice di tale creatura può essere attribuito al Figlio di Dio. Quindi, a motivo della natura che ha assunto, del Figlio si dice che è minore del Padre. Lo Spirito Santo invece non assunse in unità di persona la creatura in cui apparve, così che gli si possa attribuire quanto si predica di essa. Quindi non può essere detto minore del Padre a motivo di questa creatura visibile.
2. La missione visibile dello Spirito Santo non fu una visione immaginaria, come quella profetica. Poiché, come spiega S. Agostino [De Trin. 2, 6], «la visione profetica non fu presentata agli occhi del corpo per mezzo di forme corporali, ma avvenne nello spirito per mezzo di immagini spirituali tratte dai corpi; invece la colomba e le lingue di fuoco furono viste con gli occhi del corpo da quanti le videro. E lo Spirito Santo non ebbe neppure con quelle apparizioni il rapporto che il Figlio ebbe con la pietra (in quel passo in cui si dice che la pietra era Cristo). Infatti quella pietra esisteva già in natura, e per la sua funzione particolare fu denominata Cristo, di cui era figura; invece la colomba e il fuoco furono formati in quell'istante per significare lo Spirito Santo. Essi Pareno piuttosto simili alla fiamma che apparve a

Mosè nel roveto, e alla colonna che guidava il popolo nel deserto, e ai fulmini e ai tuoni che si udirono quando sul monte fu data la legge: poiché le apparizioni di queste realtà corporee ebbero luogo soltanto per significare qualcosa, e poi scomparire». — È chiaro dunque che la missione visibile non avviene né secondo le visioni profetiche, essendo queste immaginarie e non corporee, e neppure secondo i segni sacramentali dell'Antico e del Nuovo Testamento, nei quali vengono prese come segni delle realtà già preesistenti. Invece lo Spirito Santo si dice che fu inviato visibilmente in quanto fu manifestato mediante alcune creature formate espressamente per indicarlo.

3. Quantunque tutta la Trinità abbia formato quelle creature visibili, tuttavia essa le formò per mostrare l'una o l'altra Persona in particolare. Come infatti il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo vengono indicati con nomi diversi, così poterono essere manifestati con realtà diverse, benché tra loro non ci sia separazione né diversità alcuna.

4. Come si è già detto [nel corpo], era giusto che la persona del Figlio fosse presentata come Autore della santificazione: perciò era necessario che la sua missione visibile avvenisse mediante una creatura razionale, capace di azione e di santificazione. Invece indizio di santificazione poteva essere qualsiasi altra creatura. E non era necessario che la creatura visibile formata a questo scopo fosse assunta dallo Spirito Santo in unità di persona, non essendo stata assunta per agire, ma solo per significare. — E anche per questo non c'era bisogno che durasse, dopo aver compiuto la sua funzione.

5. Quelle creature visibili furono formate attraverso il ministero di angeli non per manifestare la loro persona, ma quella dello Spirito Santo. Poiché dunque lo Spirito Santo si trovava in quelle creature visibili come la realtà rappresentata si trova nel segno che la rappresenta, per questo si dice che per mezzo di esse fu mandato visibilmente lo Spirito Santo, e non un angelo.

6. Non si richiede che la missione invisibile si manifesti sempre esternamente mediante un segno visibile: poiché, come osserva S. Paolo [1 Cor 12, 7], «le manifestazioni dello Spirito vengono concesse per l'utilità» della Chiesa. E tale utilità consiste nella conferma e nella propagazione della fede mediante segni sensibili. Il che avvenne in modo speciale in Cristo e negli Apostoli, come dice la Scrittura [Eb 2, 3]: «[La salvezza], dopo essere stata promulgata all'inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita». Quindi la missione visibile dello Spirito Santo giustamente fu diretta in modo particolare a Cristo, agli Apostoli e ad alcuni Santi dei primi tempi sui quali in una certa maniera si stava fondando la Chiesa: in modo però che la missione visibile diretta a Cristo manifestasse la missione invisibile fatta a lui non allora, ma all'inizio del suo concepimento. Ora, nel battesimo di Cristo si compì la missione visibile sotto forma di colomba, animale prolifico, per dimostrare che Cristo aveva il potere di conferire la grazia mediante la rigenerazione spirituale: per cui la voce del Padre proclamò [Mt 3, 17]: «Questi è il Figlio mio prediletto», per indicare che altri sarebbero stati rigenerati a immagine dell'unigenito. Nella trasfigurazione invece [la missione visibile avvenne] sotto forma di nube splendente per dimostrare la sovrabbondanza della sua dottrina: per cui fu intimato [ib. 17, 5]: «Ascoltatelo».

Agli Apostoli poi [la missione visibile dello Spirito Santo] fu diretta sotto forma di alito per indicare il conferimento della potestà di ordine nell'amministrazione dei Sacramenti: per cui fu loro detto [Gv 20, 23]: «A chi rimetterete i peccati, saranno rimessi»; e sotto forma di lingue di fuoco per indicare il magistero della dottrina: per cui sta scritto [At 2, 4]: «Cominciarono a parlare in varie lingue». — Non era invece opportuno che ai Padri dell'Antico Testamento fosse diretta la missione visibile dello Spirito Santo: poiché prima doveva compiersi la missione visibile del Figlio, dato che lo Spirito Santo ha l'ufficio di manifestare il Figlio, come il Figlio il Padre. Vi furono tuttavia apparizioni sensibili delle Persone divine ai Padri dell'Antico Testamento. Che però non possono essere dette missioni visibili poiché, secondo S. Agostino [De Trin. 2, 17], non avvennero per mostrare l'inabitazione di una Persona divina mediante la grazia, ma per indicare qualche altra cosa.

## Articolo 8

In 1 Sent., d. 15, q. 3; De Pot., q. 10, a. 4, ad 14; C. err. Graec., c. 14

### Se una Persona divina sia mandata solo da quella da cui procede eternamente

Pare che una Persona divina sia mandata soltanto da quella da cui procede eternamente. Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 4, 20] afferma che «il Padre non è mandato da nessuno, poiché non deriva da nessuno». Se dunque una Persona è mandata da un'altra, deve derivare da essa.
2. Chi manda ha potere sull'inviato. Ma rispetto a una Persona divina non c'è potere se non a motivo dell'origine. Quindi è necessario che la Persona divina inviata derivi dalla Persona che la manda.
3. Se una Persona divina potesse essere mandata anche da colui dal quale non procede, si potrebbe affermare che lo Spirito Santo è dato dall'uomo, quantunque da lui non derivi. Ma ciò è contro l'insegnamento di S. Agostino [De Trin. 15, 26]. Quindi una Persona divina non è mandata se non da quella da cui procede.

In contrario: Secondo la Scrittura il Figlio è mandato dallo Spirito [Is 48, 16]: «E adesso mi ha mandato il Signore Dio, e il suo Spirito». Ora, il Figlio non deriva dallo Spirito Santo. Quindi una Persona divina può essere mandata anche da quella da cui non procede.

Dimostrazione: Su questo punto vi sono diversi pareri. Secondo alcuni una Persona divina non è mandata se non da quella da cui procede ab aeterno. E secondo questo modo di vedere i testi in cui si afferma che il Figlio è mandato dallo Spirito Santo vanno riferiti alla sua natura umana, secondo la quale egli fu inviato dallo Spirito Santo a predicare. — Invece S. Agostino [De Trin. 2, 5] insegna che il Figlio è mandato da se stesso e dallo Spirito Santo; e anche lo Spirito Santo viene inviato da se stesso e dal Figlio [De Trin. 2, 5; 15, 19]: per cui non tutte le Persone divine possono essere mandate, ma soltanto quelle che derivano da altre; tutte però hanno il potere di inviare.

Ora, ambedue le opinioni hanno qualcosa di vero. Quando infatti si dice che

una Persona è mandata si indica sia la Persona che deriva da un'altra, sia l'effetto visibile o invisibile da cui si desume la missione di quella Persona divina.
Se dunque la Persona mittente è indicata come principio della Persona inviata, allora non qualsiasi Persona manda, ma soltanto quella che è il principio della Persona mandata; e in questo senso il Figlio è mandato soltanto dal Padre, e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Se invece la Persona mittente è considerata come causa degli effetti a cui mira la missione, allora tutta la Trinità manda la Persona inviata. — Da ciò non segue però che anche l'uomo possa dare lo Spirito Santo: poiché egli non può causare la grazia.
E così vengono risolte le obiezioni.

Quaestio 44
Prooemium

Iª q. 44 pr. Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem haec consideratio tripartita, ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo, de earum distinctione; tertio, de conservatione et gubernatione. Circa primum tria sunt consideranda, primo quidem, quae sit prima causa entium; secundo, de modo procedendi creaturarum a prima causa; tertio vero, de principio durationis rerum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit causa efficiens omnium entium. Secundo, utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex aequo coordinatum ei. Tertio, utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria praeter ipsum. Quarto, utrum ipse sit causa finalis rerum.

ARGOMENTO 44
LA DERIVAZIONE DELLE COSE DA DIO,
CAUSA PRIMA DI TUTTI GLI ESSERI
Dopo il trattato sulle Persone divine rimane da studiare la derivazione delle creature da Dio [cf. q. 2, Prol.]. Il nuovo trattato abbraccerà tre parti, in modo da prendere in esame: primo, la produzione delle creature; secondo, la loro varietà e molteplicità [q. 47]; terzo, la loro conservazione e il loro governo [q. 103].
Intorno al primo argomento avremo tre questioni: quale sia la prima causa di tutti gli esseri; quale sia il loro modo di derivare dalla prima causa [q. 45]; quale sia l'inizio della durata delle cose [q. 46].
Intorno alla prima ARGOMENTO si pongono quattro quesiti: 1. Se Dio sia la causa efficiente di tutti gli esseri; 2. Se la materia prima sia stata creata da Dio, oppure sia un co-principio a lui coordinato e non subordinato; 2. Se Dio sia la causa esemplare delle cose, o se invece esistano altri esemplari distinti da lui; 4. Se egli sia la causa finale delle cose.

Articolo 1
Infra, q. 65, a. 1; In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 2; d. 37, q. 1, a. 2; C. G., II, c. 15; De Pot., q. 3, a. 5; Comp. Theol., c. 68; Opusc. 15, De Angelis, c. 9; In Div. Nom., c. 5, lect. 1
Se sia necessario che ogni essere sia stato creato da Dio
Pare non necessario che ogni essere sia stato creato da Dio. Infatti:

1. Nulla impedisce che si trovi una cosa senza un elemento che non rientra nella sua essenza, p. es. un uomo senza la bianchezza. Ora, il rapporto di causalità non rientra fra gli elementi essenziali delle cose: poiché molte di esse possono essere concepite indipendentemente dalla loro causa. Quindi possono esistere senza di essa. Quindi nulla impedisce che vi siano degli esseri non creati da Dio.
2. Una cosa ha bisogno di una causa efficiente proprio per esistere. Quindi ciò che non può non essere non ha bisogno di causa efficiente. Ma nessun necessario può non essere: poiché quanto è necessario che esista, non può non esistere. Siccome dunque tra le cose se ne trovano molte di necessarie, è chiaro che non tutti gli esseri vengono da Dio.
3. Se alcune cose dipendono da una data causa, si devono poter fare delle dimostrazioni partendo da essa. Ma nel campo delle entità matematiche non si possono fare dimostrazioni partendo dalla causa efficiente, come prova Aristotele [Met. 3, 2]. Quindi non tutte le cose derivano da Dio come dalla loro causa efficiente.
In contrario: Dice l'Apostolo [Rm 11, 36]: «Da lui e per lui e in lui sono tutte le cose».
Dimostrazione: È necessario affermare che ogni cosa, in qualsiasi modo esista, viene da Dio. Se infatti in un essere troviamo una data realtà [soltanto] come partecipata, necessariamente essa deve dipendere causalmente da ciò a cui conviene per essenza: come il ferro [nell'essere] infuocato dipende dal fuoco. Ora, abbiamo già dimostrato [q. 3, a. 4], trattando della semplicità divina, che Dio è l'essere stesso per sé sussistente. E si è anche dimostrato [q. 7, a. 1, ad 3; a. 2] che di esseri sussistenti ne può esistere uno solo: come se ci fosse la bianchezza sussistente non potrebbe essere che unica, poiché il fatto che ci siano molte bianchezze è dovuto soltanto alla pluralità dei soggetti che le ricevono. Rimane dunque che tutti gli enti distinti da Dio non sono il loro essere, ma partecipano l'essere. È quindi necessario che tutte le cose che si diversificano secondo una diversa partecipazione dell'essere, così da risultare esistenti in modo più o meno perfetto, siano causate dall'unico primo ente, il quale perfettissimamente è. — Per cui anche Platone [Parmen. 26] disse che prima di ogni moltitudine è necessario porre l'unità. E Aristotele [Met. 2, 1] afferma che ciò che è sommamente ente e sommamente vero è la causa di ogni ente e di ogni vero: come ciò che è caldo in sommo grado è la causa di ogni calore.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il rapporto con la propria causa non entri nella definizione dell'ente causato, tuttavia è intimamente connesso con ciò che forma la sua essenza: poiché dal fatto che una cosa è ente per partecipazione segue che sia causata da altro. Per cui un tale ente non può esistere se non è causato: come non si dà un uomo che non sia capace di ridere. — Tuttavia, siccome l'essere causato non è proprio della natura dell'ente come tale, per questo si trova un ente non causato.
2. Alcuni furono spinti da questo ragionamento ad affermare che quanto è necessario non ha causa, come riferisce Aristotele [Phys. 8, 1]. Ma questa opinione appare chiaramente falsa nelle scienze che fanno uso della dimostrazione,

poiché in tali scienze abbiamo delle premesse necessarie che sono causa di conclusioni anch'esse necessarie. Per cui Aristotele [Met. 5, 5] dice che esistono dei necessari che hanno una causa della loro necessità. Quindi la causa agente non è richiesta solo perché l'effetto è tale che può anche non essere, ma perché l'effetto non esisterebbe se non esistesse la causa. Infatti questa proposizione ipotetica è vera sia che l'antecedente e la conseguente siano possibili, sia che siano impossibili.

3. Le entità matematiche vengono prese come realtà astratte secondo la ragione, ma non sono astratte nella realtà. Ora, ogni cosa deve avere una causa efficiente secondo che ha l'essere. Sebbene dunque le realtà matematiche abbiano [in natura] una reale causa efficiente, tuttavia non cadono sotto la considerazione del matematico per il rapporto che hanno con la causa efficiente. E così nelle scienze matematiche non si dimostra nulla in base alla causa agente.

Articolo 2

C. G., II, c. 16; De Pot., q. 3, a. 5; Comp. Theol., c. 69; In 8 Phys., lect. 2

Se la materia prima sia stata creata da Dio

Pare che la materia prima non sia stata creata da Dio. Infatti:

1. Tutto ciò che viene prodotto è composto di un sostrato [materiale] e di qualcos'altro, come dice Aristotele [Phys. 1, 7]. Ma non ci può essere un sostrato della materia prima. Quindi la materia prima non è stata prodotta da Dio.

2. L'azione e la passione sono distinte e contrapposte fra di loro. Ora, come il primo principio attivo è Dio, così il primo principio passivo è la materia. Quindi Dio e la materia prima sono due princìpi distinti e contrapposti fra di loro, dei quali l'uno non dipende dall'altro.

3. Ogni causa agente produce effetti a sé somiglianti; ora, siccome ogni agente agisce in quanto è in atto, ne segue che ogni cosa prodotta è anch'essa in atto in qualche modo. Ma la materia prima, come tale, è soltanto in potenza. Quindi l'essere prodotta è contro la stessa nozione di materia prima.

In contrario: Dice S. Agostino [Conf. 12, 7]: «Tu, o Signore, hai fatto due cose, l'una prossima a te», cioè l'angelo, «l'altra prossima al nulla», cioè la materia prima.

Dimostrazione: Gli antichi filosofi si inoltrarono nella conoscenza della verità un po' per volta, e quasi passo per passo. Da principio, infatti, essendo per così dire piuttosto grossolani, credevano che non esistessero se non i corpi sensibili. E quelli tra loro che accettavano il moto non lo consideravano se non sotto certi aspetti accidentali, come la rarefazione e la condensazione, la fusione e la dissociazione. Supponendo poi che la sostanza stessa dei corpi fosse increata, si limitarono a stabilire delle cause per tali trasformazioni accidentali, quali l'amicizia, la lite o altre cose del genere.

Procedendo però oltre, i filosofi distinsero razionalmente la forma sostanziale dalla materia, che ritenevano increata; e capirono che nei corpi avvengono delle trasmutazioni di forme sostanziali. A queste trasformazioni assegnavano poi delle cause universali, cioè il cerchio obliquo per Aristotele [De gen. et corr. 2, 10], e le idee per Platone [Tim. 18].

Ma bisogna considerare che la materia viene coartata dalla forma a una determinata specie; come pure la sostanza di una data specie viene ristretta a un determinato modo di essere dagli accidenti che ad essa si aggiungono, come il sostantivo uomo viene ristretto dall'aggettivo bianco. Gli uni e gli altri dunque considerarono l'ente sotto un aspetto particolare, o in quanto [specificamente] è questo ente, o in quanto è tale ente [determinato dai suoi accidenti]. Quindi essi assegnarono alle cose soltanto delle cause efficienti particolari.

Altri infine si sollevarono fino a considerare l'ente in quanto è ente; e ricercarono la causa delle cose non solo in quanto esse sono queste o sono tali, ma in quanto sono enti. Ora, la causa delle cose in quanto sono enti deve causarle non solo rendendole tali con i loro accidenti, o queste con le loro forme sostanziali, ma causarle in tutto ciò che in qualsiasi maniera appartiene alla loro concreta esistenza. Quindi è necessario ammettere che anche la materia prima è stata creata dalla causa universale dell'essere.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo parla della produzione particolare che consiste nel succedersi di una forma a un'altra, sia accidentale che sostanziale; noi invece parliamo delle cose in quanto derivano dal principio universale dell'essere. E da questa derivazione neppure la materia è esclusa, sebbene sia esente dall'altra maniera di produzione.

2. La passione è l'effetto dell'azione. Per cui è ragionevole che il primo principio passivo sia un effetto del primo principio attivo: poiché ogni entità imperfetta viene causata da ciò che è perfetto. È infatti necessario che il primo principio sia perfettissimo, come dice Aristotele [Met. 12, 7].

3. L'argomento dimostra non che la materia non è stata creata, ma che non è stata creata senza una forma. Sebbene infatti ogni ente creato sia in atto, non è tuttavia pura attualità. Se quindi tutto ciò che appartiene al suo essere è creato, è necessario che sia creato anche ciò che in esso vi è di potenziale.

## Articolo 3

Supra, q. 15; In 1 Sent., d. 36, q. 2; C. G., I, c. 54; De Verit., q. 3, aa. 1, 2; In Div. Nom., c. 5, lect. 3; In 1 Metaph., lect. 15

### Se la causa esemplare sia qualcosa di distinto da Dio

Pare che la causa esemplare [delle cose] sia qualcosa di distinto da Dio. Infatti:

1. L'imitazione conserva la somiglianza con l'esemplare. Ma le creature sono assai distanti dalla somiglianza divina. Quindi Dio non è la loro causa esemplare.

2. Tutto ciò che è per partecipazione si ricollega a qualcosa che è per essenza, p. es. ciò che è infuocato al fuoco, come si è già detto [a. 1]. Ora, quanto si trova nella realtà sensibile è per partecipazione di qualche specie: come dimostra il fatto che in nessuna realtà sensibile ciò che forma il costitutivo della specie si trova isolatamente, ma agli elementi specifici sono sempre uniti quelli individuali. È dunque necessario ammettere delle specie esistenti per se stesse, p. es. l'uomo in se stesso, il cavallo in se stesso, e simili. E queste specie saranno dette esemplari. Quindi gli esemplari sono realtà fuori di

Dio.
3. Le scienze e le definizioni mirano direttamente alle specie, non già al loro modo di essere nei singoli individui: poiché dei singolari non si dà né scienza né definizione. Quindi ci sono degli enti che sono enti e specie senza trovarsi nei singoli individui. E questi sono detti esemplari. Siamo perciò alla conclusione precedente.
4. Lo stesso si conclude dalle parole di Dionigi [De div. nom. 4, 5] che afferma: «Ciò che è essere in sé precede ciò che è vita in sé, e ciò che è sapienza in sé».
In contrario: L'esemplare si identifica con l'idea. Ma le idee, al dire di S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 46], «sono forme che hanno ragione di principio, contenute nell'intelligenza divina». Quindi gli esemplari delle cose non sono fuori di Dio.
Dimostrazione: Dio è la prima causa esemplare di tutte le cose. E ciò si dimostra osservando che l'esemplare è necessario alla produzione di una cosa, perché l'effetto raggiunga una forma determinata: infatti l'artefice produce una data forma nella materia in base all'esemplare al quale si ispira, sia esso un modello a cui guarda dall'esterno o un esemplare concepito internamente dall'intelligenza. Ora, è chiaro che le cose prodotte dalla natura ricevono delle forme determinate.
E questa determinazione di forme è necessario riportarla, come a prima causa, alla sapienza divina che ha fissato l'ordine dell'universo, il quale consiste nella varietà delle cose. Quindi è necessario affermare che nella divina sapienza si trovano le essenze di tutte le cose, che sopra [q. 15, a. 1] abbiamo chiamato idee, cioè forme esemplari esistenti nella mente di Dio. E sebbene esse siano molteplici relativamente alle cose, tuttavia non sono in realtà distinte dall'essenza divina, in quanto la somiglianza di questa può essere partecipata diversamente da più cose. Così dunque Dio stesso è la causa esemplare di tutte le cose. — Anche tra gli esseri creati però alcuni possono dirsi esemplari o modelli di altri, in quanto certe cose assomigliano a certe altre, o secondo una medesima specie, o per un'analogia di imitazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene le creature non arrivino secondo la loro essenza a essere simili a Dio con una somiglianza specifica, come l'uomo generato a colui che lo genera, tuttavia ne raggiungono la somiglianza mediante la riproduzione dell'idea che Dio ne ha: come un edificio materiale assomiglia a quello che si trova nella mente dell'architetto.
2. È nel concetto stesso di uomo l'esistere nel corpo: e così non ci può essere un uomo senza materia. Quindi, sebbene quest'uomo individuale esista per una partecipazione della specie [umana], tuttavia non può riportarsi a qualcosa che sia capace di esistere per se stesso nell'ambito della stessa specie, ma va riportato a una specie trascendente, del genere delle sostanze separate. E lo stesso ragionamento vale per gli altri esseri sensibili.
3. Sebbene la scienza e la definizione abbiano per oggetto la realtà, tuttavia non è necessario che le cose abbiano nella realtà lo stesso modo di essere che hanno nell'intelligenza. Noi infatti per mezzo dell'intelletto agente astraiamo le specie universali dalle condizioni individuali, tuttavia non è necessario che

gli universali separati dai singolari sussistano come cause esemplari di questi.
4. Come spiega anche Dionigi [De div. nom. 11], le espressioni «la vita in se stessa» e «la sapienza in se stessa» talora indicano Dio medesimo, altre volte invece le perfezioni che anche le cose partecipano: però non indicano mai delle realtà sussistenti, come invece pensarono alcuni antichi filosofi.

Articolo 4
Infra, q. 65, a. 2; q. 103, a. 2; In 2 Sent., d. 1, q. 2, aa. 1, 2; C. G., III, cc. 17, 18; Comp. Theol., cc. 100, 101
Se Dio sia la causa finale di tutte le cose
Pare che Dio non sia la causa finale di tutte le cose. Infatti:
1. Agire per un fine è proprio di un essere che necessita del fine. Ma Dio non ha bisogno di nulla. Quindi a lui non si addice operare per un fine.
2. Il fine di una produzione e la forma di ciò che viene prodotto non si identificano numericamente con la causa agente, come dice Aristotele [Phys. 2, 7]: poiché il fine della produzione è la forma della cosa prodotta. Ma Dio è la prima causa efficiente di tutte le cose. Quindi non può essere il fine delle medesime.
3. Tutte le cose appetiscono il fine. Ma non tutte appetiscono Dio: poiché molte neppure lo conoscono. Quindi Dio non è il fine di tutte le cose.
4. La causa finale è la prima delle cause. Se dunque Dio è causa efficiente e insieme causa finale, ne segue che in lui vi è un prima e un poi. Il che è assurdo.
In contrario: Dice la Sacra Scrittura [Pr 16, 4 Vg]: «Il Signore ha operato tutte le cose per se stesso».
Dimostrazione: Ogni agente agisce per un fine: altrimenti dall'operazione non potrebbe risultare un effetto piuttosto che un altro, se non per caso. Ora, l'operante e il soggetto paziente come tale hanno l'identico fine, ma sotto aspetti diversi: infatti ciò che l'agente mira a imprimere e ciò che il paziente intende ricevere sono una sola e identica cosa. Ora, ci sono degli esseri che nell'imprimere attivamente la propria azione ne ricevono anche [un perfezionamento], e tali sono gli agenti imperfetti: è naturale quindi che essi nell'agire mirino ad acquistare qualcosa. Ma al primo agente, che è pura attualità, non si può attribuire l'operazione fatta per giungere al possesso di un fine: egli invece mira soltanto a comunicare la propria perfezione, che è la sua stessa bontà. E ogni creatura tende a raggiungere la propria perfezione, che è una somiglianza della perfezione e della bontà divina. Così dunque la bontà divina è la causa finale di tutte le cose.
Analisi delle obiezioni: 1. Agire per indigenza non si addice che a un agente imperfetto, il quale può agire e patire. Ma ciò va escluso in Dio. Per conseguenza egli soltanto è sommamente liberale: poiché non agisce per la propria utilità, ma solo per la sua bontà.
2. La [nuova] forma dell'essere prodotto può dirsi fine della produzione solo perché consiste in una imitazione della forma della causa agente, la quale appunto tende a comunicare la propria rassomiglianza. Altrimenti la forma dell'essere generato sarebbe più nobile del generante, essendo il fine più

nobile di ciò che è per il fine.
3. Tutte le cose desiderano Dio come loro fine nell'atto in cui desiderano qualsiasi bene o con l'appetito intellettivo, o con quello sensitivo, o con quello naturale, che non è conoscitivo: poiché nulla riveste il carattere di bene e di desiderabile se non in quanto partecipa una somiglianza di Dio.
4. Essendo Dio causa efficiente, esemplare e finale di tutte le cose, e derivando da lui anche la materia prima, ne segue che il principio primo di tutte le cose è unico secondo la realtà. Nulla però impedisce che in lui si possano riscontrare, per una distinzione di ragione, più causalità, alcune delle quali si presentano alla nostra intelligenza come anteriori ad altre.

## Quaestio 45
## Prooemium

Iª q. 45 pr. Deinde quaeritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio. De qua quaeruntur octo. Primo, quid sit creatio. Secundo, utrum Deus possit aliquid creare. Tertio, utrum creatio sit aliquod ens in rerum natura. Quarto, cui competit creari. Quinto, utrum solius Dei sit creare. Sexto, utrum commune sit toti Trinitati, aut proprium alicuius personae. Septimo, utrum vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis. Octavo, utrum opus creationis admisceatur in operibus naturae et voluntatis.

## ARGOMENTO 45
## IL MODO DI DERIVARE DELLE COSE DAL PRIMO PRINCIPIO

Trattiamo ora del modo in cui le cose derivano dalla prima causa: vale a dire della creazione.
In proposito poniamo otto quesiti: 1. Che cosa sia la creazione; 2. Se Dio possa creare; 3. Se la creazione sia un'entità reale; 4 Quali cose possano essere create; 5. Se creare appartenga solo a Dio; 6. Se sia opera di tutta la Trinità, o appartenga esclusivamente a una sola Persona; 7. Se nelle realtà create vi sia un vestigio della Trinità; 8. Se nelle opere dipendenti dalla natura e dalla volontà si celi un atto creativo.

## Articolo 1
## In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 2
## Se creare sia produrre dal nulla

Pare che creare non sia produrre dal nulla. Infatti:
1. Insegna S. Agostino [Contra adv. leg. et proph. 1, 23]: «Fare si dice a proposito di ciò che assolutamente non esisteva, creare invece è costituire una cosa traendola da ciò che già esisteva».
2. La nobiltà di un'azione o di un moto viene considerata in base ai rispettivi termini. Ora, l'azione che va dal bene al bene, e da un ente a un altro ente, è più nobile di quella che dal nulla porta a qualcosa. D'altra parte la creazione si presenta come l'azione più alta e fondamentale fra tutte le operazioni [transitive]. Quindi non può consistere [nel passaggio] dal nulla a qualcosa, ma piuttosto da un essere a un altro essere.

3. La preposizione ex [di o da] indica un rapporto di causa, e precisamente di causa materiale: come quando diciamo che una statua è fatta ex aere [di bronzo]. Ma il nulla non può essere materia di un ente, né causa di esso in qualsiasi altro modo. Quindi creare non è fare qualcosa dal nulla.
In contrario: La Glossa dice, a proposito del passo [Gen 1, 1]: «In principio Dio creò», che «creare è fare qualcosa dal nulla».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 44, a. 2], non si deve considerare soltanto l'emanazione di un essere particolare da una causa determinata, ma anche l'emanazione di tutto l'essere dalla causa universale che è Dio: e questa emanazione la designamo col nome di creazione. Ora, quanto procede secondo un'emanazione particolare non preesiste all'emanazione stessa: se p. es. un uomo viene generato, è segno che quell'uomo prima non esisteva, ma che è stato prodotto [a partire] da ciò che prima non era un uomo, come una cosa diventa bianca a partire da un soggetto che prima non era bianco. Se quindi consideriamo l'emanazione di tutto l'essere universale dalla prima causa, è impossibile pensare che vi sia un ente presupposto a questa causalità. Ora, il nulla è la stessa cosa che nessun ente. Come dunque la generazione di un uomo inizia da quel non-ente che è il non-uomo, così la creazione, che è l'emanazione di tutto l'essere, inizia da quel non-ente che è il nulla.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino qui prende il termine creazione in senso improprio, usando il verbo creare per indicare che una cosa viene cambiata in meglio, come quando si dice che uno è creato vescovo. Ma qui non parliamo di creazione in questo senso, bensì in quello indicato [nel corpo].
2. Le mutazioni ricevono natura e dignità non dal termine di partenza, ma da quello di arrivo. Un moto perciò sarà tanto più perfetto e nobile quanto più nobile e alto è il termine verso cui tende; per quanto il termine di partenza, contrapposto a quello di arrivo, sia più imperfetto. Così, p. es., la generazione di per sé è più nobile e più fondamentale dell'alterazione, per il fatto che la forma sostanziale è più che la forma accidentale: ciò nonostante la mancanza della forma sostanziale, che nella generazione è il termine di partenza, è qualcosa di più imperfetto del corrispondente termine di partenza dell'alterazione. E così pure la creazione è un'operazione più perfetta e più alta della generazione e dell'alterazione, dato che il suo termine di arrivo è l'intera sostanza della cosa. Ciò che invece è inteso come termine di partenza in realtà non esiste.
3. Quando si dice che una cosa è fatta dal nulla, la preposizione ex [di o da] sta a indicare non la causa materiale, ma la sola successione: come quando si dice che dalla mattina si va facendo mezzogiorno, cioè dopo la mattina viene il mezzogiorno. Tuttavia si osservi che la preposizione da o include la negazione espressa nel termine nulla [p. es.: dal non essere], oppure viene a sua volta inclusa dalla negazione stessa [p. es.: non da un essere]. Nel primo caso dunque resta affermata la successione, e si esprime il suo ordine al non essere precedente.
Se invece la negazione include la preposizione, allora la successione viene trascurata, e l'espressione: è fatto dal nulla ha questo senso: non è fatto di [o da] qualcosa; come se uno dicesse: costui parla di nulla, perché non parla di

qualcosa. Ora, in tutti e due i modi è vero che creare è fare qualcosa dal nulla. Ma nel primo caso la preposizione da indica successione, come si è detto; nel secondo invece indica la causa materiale, che viene negata.

Articolo 2

In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 2; C. G., II, c. 16; De Pot., q. 3, a. 1; Comp. Theol., c. 69; In 8 Phys., lect. 2

Se Dio possa creare qualcosa

Pare che Dio non possa creare qualcosa. Infatti:

1. Come riferisce Aristotele [Phys. 1, 4], i primi filosofi ritenevano come verità universalmente accettata da tutti che dal nulla non si produce nulla. Ora, la potenza di Dio non si estende fino ad attuare cose contrarie ai primi princìpi: p. es. Dio non potrebbe fare che il tutto non sia maggiore della parte, o che l'affermazione e la negazione [di una data cosa] siano ugualmente vere. Quindi Dio non può fare una cosa dal nulla, cioè creare.

2. Se creare è fare qualcosa dal nulla, essere creato è un certo essere fatto o divenire. Ma ogni divenire è mutare. Quindi la creazione è una mutazione. Ma ogni mutazione appartiene a un soggetto, come appare dalla definizione del moto [cf. Phys. 3, 1]: il moto è l'atto di un ente che è in potenza. Perciò non è possibile che Dio faccia una cosa dal nulla.

3. Ciò che è stato fatto è necessario che una volta sia stato in divenire. Ma non si può dire che nello stesso istante la creatura venga fatta e sia già fatta: poiché una sostanza che è in divenire non esiste ancora, mentre quella che è stata fatta esiste già; altrimenti nello stesso istante una cosa esisterebbe e non esisterebbe. Se dunque una cosa viene fatta, il suo venir fatta precede l'essere già fatta. Ma ciò non è possibile se non preesiste un soggetto nel quale si operi il divenire stesso. Quindi è impossibile che una cosa sia fatta dal nulla.

4. Non si può percorrere una distanza infinita. Ma tra l'essere e il nulla c'è una distanza infinita. Quindi non è possibile che una cosa venga prodotta dal nulla.

In contrario: Si dice nella Genesi [1, 1]: «In principio Dio creò il cielo e la terra».

Dimostrazione: Non solo non è impossibile che Dio crei qualcosa, ma è necessario affermare che tutte le cose sono state create da Dio, come risulta da quanto precede. Infatti chi produce una cosa da un'altra non produce, con la sua operazione, quanto è presupposto dall'operazione stessa: come l'artigiano opera con i prodotti della natura, p. es. con il legno e col rame, che non sono causati dall'operazione dell'arte, ma dalla natura. E la stessa natura produce le cose naturali solo quanto alla forma, ma presuppone la materia. Se dunque Dio non potesse operare senza qualche presupposto, ne verrebbe che quel presupposto non sarebbe causato da lui. Invece sopra [q. 44, aa. 1, 2] si è dimostrato che nulla può esistere nella realtà che non sia creato da Dio, il quale è la causa universale di tutto l'essere. Quindi è necessario affermare che Dio produce le cose dal nulla.

Analisi delle obiezioni: 1. I primi filosofi, come si già detto [q. 44, a. 2], non consideravano altro che la derivazione di determinati effetti dalle loro cause particolari, le quali necessariamente presuppongono qualcosa alla loro azione: per questo si aveva tra loro la comune persuasione che dal nulla non

deriva nulla. Ma l'assioma non è al suo posto quando si tratta della prima emanazione della realtà dal primo principio universale delle cose.
2. La creazione è una mutazione solo secondo il nostro modo di intendere. E in realtà il concetto di mutamento implica che una stessa cosa si trovi a un certo momento in condizioni diverse da quelle di prima: infatti talora è un identico essere attuale che viene a trovarsi successivamente in condizioni diverse, come nelle mutazioni di quantità, di qualità e di luogo; altre volte invece l'essere identico è solo potenziale, come nelle mutazioni sostanziali, il cui soggetto è la materia. Ma nella creazione, per mezzo della quale si produce l'intera sostanza dell'essere, non è possibile determinare qualcosa che a un dato momento possa trovarsi in condizioni diverse da quelle di prima se non per un gioco della nostra intelligenza: come se uno supponesse che una data cosa, prima non esistente affatto, venga all'esistenza in un secondo momento. Ma poiché l'azione e la passione si identificano nell'unica realtà del moto o mutazione, e differiscono soltanto per le opposte relazioni, come dice Aristotele [Phys. 3, 3], se togliamo il moto non troveremo nel Creatore e nella creatura altro che relazioni diverse. — Ma dato che il modo di esprimersi segue il modo di intendere, come già si disse [q. 13, a. 1], la creazione viene espressa alla maniera delle mutazioni, e per questo si dice che creare è fare qualcosa dal nulla.
Però in questo caso fare ed essere fatto sono termini più adatti che mutare ed essere mutato, poiché fare ed essere fatto esprimono direttamente la relazione della causa al suo effetto e dell'effetto alla causa, e solo indirettamente implicano l'idea di mutazione.
3. Per quanto viene prodotto senza [le fasi successive del] moto, venire fatto ed essere già fatto sono tutt'uno: sia che la produzione si presenti quale termine di un moto, come l'illuminazione (infatti un oggetto è illuminato nello stesso istante in cui viene illuminato), sia che non si presenti come termine di un moto: come ad es. un verbo mentale nell'istante in cui si forma è già formato. E in tali casi ciò che viene fatto [semplicemente] è; ma quando si dice che viene fatto si vuol dire che deriva da altro, e che prima non esisteva. Siccome quindi la creazione avviene senza moto, una cosa nel medesimo istante in cui viene creata è già creata.
4. La obiezioni deriva da una falsa supposizione, come se tra il nulla e l'ente ci fosse realmente di mezzo un infinito: il che è evidentemente falso. E questa fallace supposizione nasce dal fatto che si parla della creazione come se fosse un passaggio da un termine a un altro.

## Articolo 3

In 1 Sent., d. 40, q. 1, a. 1, ad 1; In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 2, ad 4, 5; C. G., II, c. 18; De Pot., q. 3, a. 3

### Se la creazione sia un'entità reale nelle creature

Pare che la creazione non sia un'entità reale nelle creature. Infatti:
1. La creazione al passivo è attribuita alla creatura, come la creazione all'attivo è attribuita al Creatore. Ma la creazione all'attivo non è un'entità reale nel Creatore: perché altrimenti ne seguirebbe che in Dio vi è qualcosa di temporale. Quindi anche la creazione al passivo non è un qualcosa nelle creature.

2. Tra Creatore e creatura non ci sono intermediari. Ma nel parlare della creazione ci si esprime come se questa fosse un qualcosa di intermedio tra l'uno e l'altra: infatti essa non è il Creatore, non essendo eterna, e neppure è una creatura, perché allora per lo stesso motivo bisognerebbe ammettere un'altra creazione per mezzo della quale fosse creata; e così all'infinito. Quindi la creazione non è qualcosa di reale.
3. Se la creazione è qualcosa di diverso dalla sostanza creata, bisogna che sia un suo accidente. Ma ogni accidente esiste nel suo soggetto. Quindi la realtà creata sarebbe il soggetto della creazione. E così una stessa cosa sarebbe soggetto e termine della creazione. Cosa impossibile, perché il soggetto è prima dell'accidente e sostiene l'accidente, e d'altra parte il termine è posteriore all'operazione di cui è termine; e quando esso è raggiunto, cessa l'operazione. Quindi la creazione non è qualcosa di reale.
In contrario: È più difficile produrre tutta la sostanza di una cosa che produrre la sola sua forma sostanziale o accidentale. Ora, la generazione vera e propria o quella impropria, mediante le quali una cosa viene generata secondo la forma sostanziale o la forma accidentale, sono un'entità [reale] nel soggetto che viene generato. Quindi con molta maggior ragione la creazione, per mezzo della quale una cosa viene a essere prodotta in tutta la sua sostanza, è una vera entità nella creatura.
Dimostrazione: La creazione pone qualcosa nella realtà creata soltanto secondo la categoria della relazione: poiché ciò che è creato non viene prodotto per mezzo di un moto o di una mutazione. Infatti ciò che viene prodotto per mezzo di un moto o di una trasmutazione viene fatto con qualcosa di preesistente: il che avviene nelle produzioni particolari di determinati esseri; ma ciò non può avvenire nella produzione di tutto l'essere da parte della causa universale di tutti gli enti, che è Dio.
Quindi Dio, nel creare, produce le cose senza moto. Ma se da un'operazione vista all'attivo o al passivo togliamo il moto non rimane che una relazione, come si è detto [a. 2, ad 2]. Resta dunque stabilito che la creazione nelle creature non è altro che una certa relazione verso il Creatore, in quanto è la causa del loro essere; come in un effetto verificatosi mediante la mutazione viene a determinarsi un rapporto con la causa di tale mutamento.
Analisi delle obiezioni: 1. Per creazione attiva si intende l'azione di Dio, che è poi la sua essenza, con in più una relazione verso la creatura. Ma questo rapporto alla creature in Dio non è reale, ma solo di ragione. Invece la relazione delle creature a Dio è reale, come si è detto sopra [q. 13, a. 7] trattando dei nomi di Dio.
2. Si è visto che la creazione è [da noi] concepita come una mutazione, e la mutazione è in qualche modo tramite tra chi muove e ciò che viene mosso: per questo anche la creazione viene concepita come se fosse un tramite fra il Creatore e la creatura. Sta il fatto però che la creazione presa al passivo esiste realmente nella creatura, ed è una creatura. Ma non è necessario che essa venga creata mediante un'altra creazione: poiché le relazioni, dicendo ordine a qualcosa in forza del loro essere stesso, non si riferiscono per mezzo di altre relazioni, ma per mezzo di se medesime; come si disse anche sopra

[q. 42, a. 1, ad 4], trattando dell'uguaglianza delle Persone divine.
3. La creazione, concepita [impropriamente] come mutazione, ha nella creatura il suo termine; ma in quanto è realmente una relazione trova nella creatura il proprio soggetto e quindi, nell'ordine reale e ontologico, la creatura precede la creazione stessa, come un soggetto precede i propri accidenti. La creazione però conserva una certa priorità [rispetto alla creatura] se consideriamo l'oggetto a cui si riferisce, che è il principio della creatura. E tuttavia non è necessario pensare che la creatura venga creata per tutto il tempo della sua esistenza: infatti la creazione dice relazione della creatura al Creatore, ma unita all'idea di novità o inizio.

Articolo 4
De Pot., q. 3, a. 1, ad 12; a. 3, ad 2; a. 8, ad 3; De Verit., q. 27, a. 3, ad 9; Quodl., 9, q. 5, a. 1
Se essere creato sia proprio dei composti e dei sussistenti
Pare che essere creato non sia proprio [ed esclusivo] dei composti e dei sussistenti. Infatti:
1. Nel De Causis [4] si afferma: «La prima fra le realtà create è l'essere». Ma l'esistenza della realtà creata non è qualcosa di sussistente. Quindi l'essere creato non appartiene in modo esclusivo agli esseri sussistenti e composti.
2. Ciò che è creato viene dal nulla. Ma i composti non vengono dal nulla, bensì dai loro componenti. Quindi non è ai composti che si addice di essere creati.
3. Nella prima emanazione propriamente viene prodotto ciò che nella seconda è presupposto: come i prodotti naturali vengono dalla natura, e poi formano a loro volta il presupposto all'operazione dell'arte. Ma alle produzioni della natura è presupposta la materia. Quindi è propriamente la materia ciò che viene creato, non il composto.
In contrario: Si legge nella Genesi [1, 1]: «In principio Dio creò il cielo e la terra». Ma il cielo e la terra sono realtà composte e sussistenti. Quindi ad esse propriamente conviene di essere create.
Dimostrazione: Si è già detto [a. 2, ad 2] che venire creato è un modo di divenire. Ora, ogni divenire tende a dare l'esistenza a una cosa. Quindi sia il divenire che l'essere creato appartengono propriamente a quelle cose a cui spetta di esistere. E ciò a rigore spetta agli esseri sussistenti: siano essi semplici come le sostanze separate, o composti come le sostanze corporee. Infatti esistere, propriamente, conviene solo a ciò che ha l'esistenza: che è quanto dire a ciò che sussiste nel proprio essere. Invece le forme, gli accidenti e le altre cose del genere sono chiamati enti non nel senso che essi stessi abbiano l'essere, ma perché per mezzo di essi qualcosa viene a essere [in un modo o nell'altro]: come la bianchezza è detta ente perché per mezzo di essa una sostanza è bianca. Quindi, al dire di Aristotele [Met. 7, 1], l'accidente a tutto rigore non dovrebbe essere chiamato ente, ma [cosa] dell'ente. Quindi, come gli accidenti, le forme e le altre realtà che non sussistono sono piuttosto coesistenti che enti, così vanno detti piuttosto concreati che creati. Invece le realtà che propriamente vengono create sono quelle sussistenti.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando si afferma che «la prima fra le realtà

create è l'essere», il termine essere non indica una creatura determinata, ma il carattere proprio sotto il quale la creazione raggiunge il suo oggetto. Infatti una cosa è detta creata per il fatto che è ente [o che esiste], non per il fatto che è tale ente [mediante una data essenza o qualità]: poiché la creazione è l'emanazione di tutto l'essere dall'ente universale, come si è spiegato [a. 1]. Quindi quell'espressione è simile a quella di chi dicesse: la prima cosa che si vede è il colore, sebbene ciò che propriamente vediamo sia l'oggetto colorato.
2. La creazione non sta a indicare il costituirsi del composto mediante princìpi preesistenti, ma si dice che il composto è creato per il fatto che esso viene portato all'esistenza assieme a tutti i princìpi [che lo compongono].
3. Il ragionamento non prova che viene creata soltanto la materia, ma che la materia esiste solo per creazione. Infatti la creazione è la produzione non della sola materia, ma di tutto l'essere.

Articolo 5
Infra, q. 65, a. 3; q. 90, a. 3; In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 3; In 4 Sent., d. 5, q. 1, a. 3, sol. 3;C. G., II, cc. 20, 21; De Verit., q. 5, a. 9; De Pot., q. 3, a. 4; Quodl., 3, q. 3, a. 1;Comp. Theol., c. 70; Opusc. 15, De Angelis, c. 10
Se creare appartenga esclusivamente a Dio
Pare che il creare non appartenga esclusivamente a Dio. Infatti:
1. Secondo Aristotele [Meteor. 4, 3; De anima 2, 4], è perfetto ciò che può fare qualcosa di somigliante a se stesso. Ora, le creature immateriali sono più perfette delle creature corporee, le quali [tuttavia] possono generare cose somiglianti a se stesse: infatti il fuoco genera il fuoco e l'uomo genera un altro uomo. Quindi una sostanza immateriale [un angelo] può produrre un'altra sostanza immateriale che le sia simile. Ma una sostanza immateriale non può essere prodotta che per creazione, poiché manca in essa la materia dalla quale possa essere prodotta. Quindi qualche creatura può creare.
2. Quanto maggiore è la resistenza da parte di ciò che viene prodotto, tanto maggiore potenza si richiede in chi opera. Ora, il contrario oppone certo maggiore resistenza che il nulla. Quindi è opera di maggior potenza fare qualcosa da un contrario, il che tuttavia le creature fanno, che non il produrre qualcosa dal nulla. Con più ragione dunque le creature potranno fare anche quest'ultima cosa.
3. La potenza di chi opera viene misurata dalla cosa prodotta. Ora, l'essere creato è una realtà finita, come si è dimostrato [q. 7, a. 2 ss.] trattando dell'infinità di Dio. Quindi per produrre mediante la creazione una cosa creata non si richiede che una potenza finita. Ma avere una potenza finita non è incompatibile con il concetto di creatura. Quindi non è impossibile che una creatura crei.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 3, 8] dice che né gli angeli buoni né quelli cattivi possono essere creatori di qualcosa. Molto meno quindi le altre creature.
Dimostrazione: Stando a quanto si è detto [a. 1; q. 44, aa. 1, 2], è abbastanza evidente a prima vista che l'atto creativo è un'azione propria soltanto di Dio. In realtà è necessario riferire gli effetti più universali alle cause più universali e

primigenie. Ma tra tutti gli effetti il più universale è lo stesso essere. Quindi bisogna che questo sia effetto esclusivo della prima e universalissima causa, che è Dio. E nel libro De Causis [3] si legge che neppure l'intelligenza, o «anima superiore», dà l'essere se non in quanto opera in forza di una mozione divina. Ora, nel concetto di creazione rientra la produzione dell'essere stesso, e non delle sue sole determinazioni specifiche o numeriche. Quindi è chiaro che la creazione è un'operazione propria di Dio.

Ma può succedere che a un ente venga concesso di compiere l'operazione che è propria di un altro non per virtù propria, bensì come strumento, agendo in virtù di quell'altro: come l'aria che in virtù del fuoco ottiene la facoltà di riscaldare e di infuocare. Per questo motivo alcuni hanno pensato che, sebbene la creazione sia un'operazione propria della causa universale, tuttavia una causa subordinata, agendo in forza della causa prima, potrebbe creare. Così Avicenna [Met. 9, 4] affermò che la prima sostanza separata, creata [immediatamente] da Dio, ne crea una seconda a sé inferiore, e la sostanza della sfera celeste, e l'anima di questa; e a sua volta la sostanza della sfera celeste crea la materia dei corpi inferiori. E allo stesso modo anche il Maestro delle Sentenze [4, 5] dice che Dio può comunicare alla sua creatura la potenza creatrice, in modo che essa possa creare per delega, non in forza della propria capacità.

Ma la cosa non è ammissibile. Infatti la causa seconda strumentale non prende parte all'azione della causa superiore se non in quanto coopera, mediante una sua peculiarità, a disporre un soggetto all'azione dell'agente principale. Se dunque non causasse nulla in base a ciò che forma la sua peculiarità, il suo impiego nell'azione sarebbe inutile, e non ci sarebbe affatto bisogno di determinati strumenti per determinate funzioni. Vediamo invece che la scure, tagliando il legno, funzione che le deriva dalla sua forma caratteristica, produce la figura della sedia, che è l'effetto proprio dell'agente principale [cioè dell'artigiano].

Ora l'essere, che è l'effetto proprio di Dio nel creare, è il presupposto di ogni altra cosa. Quindi non si può fare nulla dispositivamente o strumentalmente in vista di questo effetto, non dipendendo la creazione da un presupposto qualsiasi che possa essere disposto da parte di una causa strumentale. — Quindi non è possibile che una creatura abbia la facoltà di creare, né per virtù propria, né come strumento o per delega.

Ed è specialmente fuori luogo affermare che un corpo possa creare: poiché nessun corpo agisce senza un contatto o un moto, e quindi per agire richiede qualcosa di preesistente, atto a essere toccato e mosso: cosa incompatibile con l'idea di creazione.

Analisi delle obiezioni: 1. Un essere perfetto che abbia ricevuto una data natura produce qualcosa di simile a sé non già producendo quella natura in modo assoluto, ma imprimendola in qualche soggetto. Quest'uomo infatti non può essere causa della natura umana presa in senso assoluto, poiché in tal modo verrebbe a essere causa di se stesso, ma è causa del fatto che la natura umana sia in quest'altro uomo generato. E così nel suo agire presuppone una determinata materia, dalla quale quest'altro uomo deriva. Ma come

l'uomo singolo riceve la natura umana, così qualsiasi ente creato riceve, per così dire, la natura dell'essere: poiché Dio soltanto è il suo proprio essere, come si è detto sopra [q. 7, a. 1, ad 3; a. 2].
Quindi nessun ente creato può produrre un altro ente come tale, ma soltanto può causare l'essere in un dato soggetto: perciò all'operazione con la quale una creatura produce qualcosa di somigliante a sé va presupposta una qualche entità che faccia di una cosa questo dato soggetto. Ora, in una sostanza immateriale non si può presupporre qualcosa che la costituisca nella sua individualità numerica: poiché essa è numericamente determinata in forza della sua forma, mediante la quale riceve l'essere, trattandosi di una forma sussistente. Quindi una sostanza immateriale non può produrre un'altra sostanza immateriale somigliante a sé per il suo essere [sostanziale], ma soltanto quanto a certe perfezioni complementari: come quando affermiamo con Dionigi [De cael. hier. 8, 2] che l'angelo superiore illumina l'inferiore. E in questo modo vi è una paternità anche tra gli esseri celesti, come risulta dalle parole dell'Apostolo [Ef 3, 15]: «Dal quale [da Dio Padre] ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome». E anche da ciò risulta evidente che nessun essere creato può causare senza presupposti. Cosa questa incompatibile con il concetto di creazione.
2. È accidentale che una cosa derivi dal suo contrario, come dice Aristotele [Phys. 1, 7], poiché di per sé essa viene ricavata da un soggetto che è in potenza. Il contrario quindi resiste all'agente in quanto trattiene la potenzialità da quell'atto al quale l'agente tende a portarla: come il fuoco tende a portare la materia dell'acqua a un atto che gli assomiglia, ma trova ostacolo nella forma e nelle disposizioni contrarie, dalle quali la potenza viene come legata perché non sia portata all'atto.
E quanto maggiormente la potenza è legata, tanto maggior forza si richiede nell'agente per ridurre in atto la materia. Per cui molta maggiore potenza si richiede nell'agente se non preesiste alcuna potenzialità. Così dunque è chiaro che è un'opera di maggior potenza produrre qualcosa dal nulla che non da un'entità contraria.
3. La potenza di chi opera non va misurata soltanto in base alla natura del prodotto, ma anche in base al modo della produzione: infatti un calore più intenso non solo riscalda di più, ma riscalda anche più celermente. Sebbene quindi creare un effetto finito non manifesti una potenza infinita, tuttavia lo stesso creare dal nulla manifesta una potenza infinita. Cosa questa già dimostrata sopra [ad. 2] . Se infatti si richiede nell'agente tanta maggiore efficacia quanto più la potenza è lontana dall'atto, bisogna che l'efficacia di chi produce senza presupporre alcuna potenza, quale è l'agente che crea, sia infinita: poiché non esiste confronto tra l'assenza di ogni potenzialità e una qualche potenza — che l'efficacia di un agente naturale presuppone sempre —; come [non può esserci confronto] tra il non ente e l'ente. E siccome nessuna creatura ha una potenza o un essere semplicemente infiniti, come si è provato in antecedenza [q. 7, a. 2], rimane stabilito che nessuna creatura può creare.

Articolo 6
In 2 Sent., prol.; De Pot., q. 9, a. 5, ad 20

Se creare sia la proprietà di una sola Persona divina
Pare che creare sia la proprietà di una sola Persona [divina]. Infatti:
1. Ciò che precede è causa di ciò che segue; e il perfetto dell'imperfetto. Ora, l'emanazione delle Persone divine precede l'emanazione delle creature; ed è più perfetta, poiché una Persona divina emana con perfetta somiglianza dal suo principio, mentre la creatura emana con una somiglianza imperfetta. Quindi le processioni delle Persone divine sono la causa dell'emanazione delle cose. E così il creare è la proprietà di una Persona.
2. Le Persone divine non si distinguono l'una dall'altra se non per le loro processioni e relazioni. Quindi tutto ciò che è attribuito in diverse maniere alle varie Persone divine conviene ad esse in forza delle processioni e delle relazioni. Ora, la capacità di causare le creature è attribuita alle varie Persone divine in maniere diverse: infatti nel Simbolo della Fede si attribuisce al Padre di essere «Creatore di tutte le cose visibili e invisibili»; del Figlio invece si dice che «per mezzo di lui tutte le cose sono state create»; dello Spirito Santo infine si dice che «è Signore e dà la vita». Quindi causare le creature conviene alle Persone secondo le processioni e le relazioni.
3. Se uno replicasse che la creazione viene considerata in rapporto a un attributo essenziale il quale conviene per appropriazione a una data Persona, non si avrebbe ancora una risposta sufficiente. Infatti qualsiasi opera divina viene causata da tutti gli attributi essenziali, cioè dalla potenza, dalla bontà e dalla sapienza: e in tal modo non si può dire che appartenga più all'uno che all'altro. Quindi non si sarebbe dovuto attribuire un determinato modo di causare a una Persona piuttosto che a un'altra se nel creare le Persone non fossero realmente distinte secondo le relazioni e le processioni.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 2] afferma che «tutti gli attributi causali » sono comuni a tutta la divinità.
Dimostrazione: Creare propriamente è causare o produrre l'essere delle cose. Ora, siccome ogni operante produce cose a sé somiglianti, si può stabilire quale sia il principio di un'operazione dall'effetto della medesima: infatti a produrre il fuoco non sarà che il fuoco. Quindi a Dio appartiene l'atto creativo in forza del suo essere: e questo non è altro che la sua essenza, comune alle tre persone. E così il creare non è proprio di una sola Persona, ma è comune a tutta la Trinità.
Tuttavia le Persone divine hanno un influsso causale sulla creazione in base alla natura delle rispettive processioni. Come infatti abbiamo dimostrato sopra [q. 14, a. 8; q. 19, a. 4], quando si trattava della scienza e della volontà divina, Dio è causa delle cose per mezzo del suo intelletto e della sua volontà, come l'artigiano nei confronti dei suoi manufatti.
3. Se uno replicasse che la creazione viene considerata in rapporto a un attributo essenziale il quale conviene per appropriazione a una data Persona, non si avrebbe ancora una risposta sufficiente. Infatti qualsiasi opera divina viene causata da tutti gli attributi essenziali, cioè dalla potenza, dalla bontà e dalla sapienza: e in tal modo non si può dire che appartenga più all'uno che all'altro. Quindi non si sarebbe dovuto attribuire un determinato modo di causare a una Persona piuttosto che a un'altra se nel creare le Persone non fossero

realmente distinte secondo le relazioni e le processioni.
Ora, l'artigiano si pone all'opera servendosi di un verbo [parola intima o idea] concepito dall'intelligenza, e spinto da un amore [o inclinazione] della sua volontà verso un qualche oggetto. E così anche Dio Padre ha prodotto le creature per mezzo del suo Verbo, che è il Figlio, e per mezzo del suo Amore, che è lo Spirito Santo. E sotto questo aspetto le processioni delle Persone sono la ragione della produzione delle creature, in quanto esse includono gli attributi essenziali della scienza e della volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Le processioni delle persone divine sono causa della creazione nel modo indicato [nel corpo].
2. Come la natura divina, pur essendo comune alle tre Persone, conviene ad esse secondo un certo ordine, in quanto il Figlio la riceve dal Padre e lo Spirito Santo da entrambi, così anche la potenza creatrice, sebbene sia comune alle tre Persone, tuttavia conviene ad esse secondo un certo ordine. Quindi si attribuisce al Padre di essere Creatore come a colui che non riceve da altri la potenza creatrice. Del Figlio invece si afferma che «per mezzo di lui tutte le cose sono state create», poiché egli ha il medesimo potere, ma da altri: infatti la preposizione per suole denotare una causa intermedia, ossia un principio [che viene] da un principio. Allo Spirito Santo infine, che ha questa medesima potenza da entrambi, viene attribuito il dirigere come Signore e vivificare ciò che è stato creato dal Padre mediante il Figlio.
Si può anche dare una spiegazione più generica ricavandola dalla maniera ordinaria di appropriare gli attributi essenziali [alle varie persone]. Come infatti si disse più sopra [q. 39. a. 8], si dà al Padre per appropriazione la potenza, che si manifesta soprattutto nella creazione: perciò si attribuisce al Padre di essere il Creatore. Al Figlio invece viene riservata la sapienza, per mezzo della quale opera un agente intellettivo: e per questo si dice del Figlio che «per mezzo di lui tutte le cose sono state create». Si riserva infine allo Spirito Santo la bontà, a cui appartiene il governare, cioè il condurre le cose ai loro fini rispettivi, e il vivificare: infatti la vita consiste in un certo movimento interiore, il cui primo movente è il fine e il bene.
3. Per quanto ogni opera di Dio derivi da ciascuno dei suoi attributi, tuttavia ogni opera si riporta a quell'attributo col quale ha una naturale affinità: come l'ordine delle cose [si ricollega] alla sapienza, e la giustificazione del peccatore alla misericordia e alla bontà, che tende a diffondersi in maniera sovrabbondante. La creazione invece, che consiste nella produzione della sostanza stessa delle cose, si ricollega alla potenza di Dio.

## Articolo 7

Infra, q. 93, a. 6; In 1 Sent., d. 3, q. 2, a. 2; C. G., IV, c. 26; De Pot., q. 9, a. 9

### Se sia necessario che nelle creature si trovi un vestigio della Trinità

Pare non necessario che nelle creature si trovi un vestigio della Trinità.
Infatti:
1. Una cosa attraverso le sue vestigia può divenire oggetto d'indagine. Ma la Trinità delle Persone non può essere oggetto d'indagine a partire dalle creature, come si è osservato sopra [q. 32, a. 1]. Quindi nelle creature non c'è un

vestigio della Trinità.
2. Tutto ciò che si trova nelle creature è una realtà creata. Se dunque il vestigio della Trinità si trova nelle creature per certe proprietà delle medesime, e se tutte le realtà create hanno un tale vestigio, ne segue necessariamente che si trova un vestigio della Trinità anche in ciascuna di quelle proprietà: ma così si andrebbe all'infinito.
3. L'effetto non rappresenta se non la propria causa. Ora, la causalità sul creato non è dovuta alle relazioni che distinguono numericamente le Persone, ma alla natura comune. Quindi nelle creature non si trova un vestigio della Trinità.
In contrario: «Nelle creature», dice S. Agostino [De Trin. 6, 10], «appare un vestigio della Trinità».
Dimostrazione: Gli effetti assomigliano tutti in qualche modo alla loro causa, ma in gradi diversi. Infatti alcuni effetti stanno a rappresentare soltanto l'efficacia della causa, ma non la sua forma, come il fumo rappresenta il fuoco; e si dice che una tale maniera di rappresentare è un vestigio perché il vestigio, o traccia, serve a mostrare il percorso di un viandante, ma non a far conoscere chi egli sia. Altri effetti invece assomigliano alla causa per una somiglianza di forma, come il fuoco prodotto al fuoco che lo produce, e la statua di Mercurio a Mercurio stesso: e questa somiglianza è chiamata immagine.
Ora, le processioni delle Persone si presentano quali atti dell'intelletto e della volontà, come si disse [q. 27]: infatti il Figlio procede come Verbo dell'intelletto divino, e lo Spirito Santo come Amore della volontà. Quindi nelle creature razionali, in cui si trovano la volontà e l'intelligenza, si ha una rappresentazione della Trinità a modo di immagine, in quanto si riscontra in esse un verbo mentale e un amore che ne deriva.
Invece troviamo in tutte le creature la rappresentazione della Trinità a modo di vestigio, in quanto si trovano in ogni creatura degli aspetti che è necessario attribuire, come alla loro causa, alle Persone divine. Infatti ogni creatura sussiste nel proprio essere, ha inoltre una forma che ne determina la specie, e infine ha un ordine verso qualcos'altro.
Allora diciamo che in quanto essa è una sostanza creata rappresenta la causa o principio: e così indica la Persona del Padre, che è il principio senza principio. In quanto invece ha una data forma o specie rappresenta il Verbo, poiché la forma dell'opera d'arte deriva dal verbo mentale dell'artista. Infine in quanto la creatura dice ordine o tendenza offre una somiglianza con lo Spirito Santo, che è Amore: infatti l'ordine o attitudine di una creatura verso qualcos'altro deriva dalla volontà del Creatore.
Per questo S. Agostino [ib.] afferma che in ogni creatura si trova un vestigio della Trinità: e perché essa «è qualcosa», e perché «è costituita in una specie », e perché «conserva un certo ordine». — E a queste tre cose si riducono quei tre elementi elencati nel libro della Sapienza: numero, peso e misura [11, 20]. Infatti la misura corrisponde alla sostanza delle cose delimitata dai princìpi delle medesime, il numero alla specie, il peso all'ordine. — E si riducono a ciò anche gli altri tre termini agostiniani [De nat. boni 3]: il modo, la specie e l'ordine. — E lo stesso si dica dell'altra distinzione agostiniana

[cf. Lib. LXXXIII quaest. 18] tra ciò che costituisce, ciò che distingue e ciò che conviene: poiché ogni cosa rimane costituita in forza della propria sostanza, viene distinta per mezzo della forma, dice convenienza mediante l'ordine. — E a queste si possono facilmente riportare tutte le altre espressioni del genere.

Analisi delle obiezioni: 1. La somiglianza caratteristica del vestigio si fonda direttamente sugli attributi appropriati [alle diverse Persone], e in tal modo possiamo risalire alla Trinità delle Persone divine, come si è spiegato [nel corpo].

2. Le creature sono propriamente le realtà sussistenti, nelle quali si possono riscontrare le tre perfezioni che abbiamo indicato. Ma non ne segue di necessità che in ogni elemento esistente in esse ci siano le tre realtà suddette, bensì proprio a causa di tali elementi si attribuisce il carattere di vestigio alle realtà sussistenti.

3. Anche le processioni delle Persone sono, in qualche modo, causa e norma direttiva della creazione, come si è spiegato [a. 6].

## Articolo 8

In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 3, ad 5; a. 4, ad 4; De Pot., q. 3, a. 8; In 7 Metaph., lect. 7

### Se nelle opera della natura e dell'arte si nasconda un atto creativo

Pare che nelle opere della natura e dell'arte si nasconda un atto creativo. Infatti:

1. In ogni opera della natura e dell'arte viene prodotta una forma. Ma questa non può derivare da qualche altro elemento, dato che non è composta di materia. Quindi è prodotta dal nulla. E così ogni operazione della natura e dell'arte implica una creazione.

2. L'effetto non può essere maggiore della sua causa. Ora, negli esseri naturali non troviamo ad agire altro che forme accidentali attive o passive.
Quindi la forma sostanziale non deriva dalle operazioni della natura. Non rimane quindi che pensare a una creazione.

3. La natura porta a produrre esseri a sé consimili. Ma si trovano in natura degli esseri che non sono prodotti da esseri consimili, come è evidente nel caso di quegli animali che nascono dalla putrefazione. Quindi la loro forma non deriva dalla natura, ma da una creazione.

4. Ciò che non viene creato non è una creatura. Se dunque in ciò che è prodotto dalla natura non interviene anche la creazione, ne segue che quanto la natura produce non è una creatura. Il che è eretico.

In contrario: S. Agostino [De Gen. ad litt. 5, cc. 11, 20] distingue dalla creazione l'opera di propagazione, che è un'opera della natura.

Dimostrazione: La presente ARGOMENTO è sorta a motivo delle forme. Le quali, secondo alcuni, non sarebbero causate dalla natura, ma esisterebbero già prima nella materia, standovi come nascoste. — E l'idea nacque in essi dal non aver avuto la nozione esatta di materia, poiché non sapevano distinguere tra la potenza e l'atto: e così, poiché le forme preesistono potenzialmente nella materia, le considerarono come preesistenti puramente e semplicemente. Altri invece ritennero che le forme venissero date o causate per creazione da

una causa trascendente. E secondo questa opinione a ogni opera della natura corrisponderebbe un atto creativo. — Ma ciò dipende dall'ignoranza della vera nozione di forma. Essi infatti non consideravano il fatto che la forma di un corpo fisico non è una realtà sussistente, ma è solo il [costitutivo] per mezzo del quale una cosa sussiste: per cui, siccome l'essere prodotto o creato non appartiene propriamente che a una realtà sussistente, come si è dimostrato in precedenza [a. 4], alle forme non si addice di essere prodotte o create, ma solo di essere concreate.
Ciò che invece propriamente viene prodotto da una causa naturale è il composto, che viene formato dalla materia. Quindi nelle opere della natura non si nasconde una creazione, ma questa è presupposta alla causalità della natura.
Analisi delle obiezioni: 1. Le forme incominciano a essere attuali nel momento in cui sono prodotti i composti: ciò però non significa che esse vengano prodotte direttamente, ma solo indirettamente.
2. Le qualità attive agiscono nella natura in virtù delle forme sostanziali. Quindi un agente naturale produce un essere che gli assomiglia non solo per le qualità, ma anche per la specie.
3. Per la generazione degli animali imperfetti basta quella causa universale che è la virtù dei cieli, alla quale tali animali si assimilano secondo una somiglianza non specifica, ma per così dire analogica: non è dunque necessario ritenere che le loro forme siano create da una causa trascendente. Invece per la generazione degli animali perfetti non basta una causa universale, ma si richiede una causa propria, che è il generante univoco.
4. Le operazioni della natura presuppongono sempre delle cause create: e così anche le realtà prodotte dalla natura sono chiamate creature.

## Quaestio 46
## Prooemium

[30388] Iª q. 46 pr. Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum creaturae semper fuerint. Secundo, utrum eas incoepisse sit articulus fidei. Tertio, quomodo Deus dicatur in principio caelum et terram creasse.

## ARGOMENTO 46
## L'INIZIO DELLA DURATA DELLE REALTÀ CREATE

Logicamente dobbiamo ora studiare l'inizio della durata delle realtà create [cf. q. 44, Prol.].
E su tale argomento si pongono tre quesiti: 1. Se le creature siano sempre esistite; 2. Se sia un articolo di fede che le cose hanno avuto un inizio; 3. In che senso si dica che Dio creò il cielo e la terra in principio.

## Articolo 1

In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 5; C. G., II, cc. 31 sqq.; De Pot., q. 3, a. 17; Quodl., 3, q. 14, a. 2; Comp. Theol., c. 98; In 8 Phys., lect. 2; In 1 De caelo, lect. 6, 29; In 12 Metaph., lect. 5

### Se l'universo sia sempre esistito

Pare che l'universo, che chiamiamo anche mondo, non abbia avuto un inizio, ma sia esistito dall'eternità. Infatti:
1. Tutto ciò che ha avuto inizio, prima di esistere era una cosa capace di venire all'esistenza: altrimenti sarebbe poi stato impossibile che venisse prodotto. Se dunque il mondo ha iniziato a esistere, prima che iniziasse era una cosa capace di esistere. Ora, ciò che ha la capacità di esistere non è altro che la materia prima, la quale è in potenza a quell'essere che si ha mediante la forma, e a quel non essere che si verifica con la privazione. Se dunque il mondo ha iniziato a esistere, in antecedenza c'era la materia. Ma non può esistere della materia senza forma; e d'altra parte la materia del mondo con la sua forma non è altro che il mondo. Quindi il mondo sarebbe esistito prima di iniziare a esistere: il che è assurdo.
2. Tutto ciò che ha la capacità di esistere sempre non capita che in un dato tempo esista e in un altro tempo non esista: poiché l'esistenza di una cosa è legata alla sua virtù. Ora, ogni essere incorruttibile ha la virtù di esistere sempre: infatti non ha la virtù di durare per un tempo determinato. Quindi nessun essere incorruttibile esiste per un dato tempo soltanto. Invece tutto ciò che inizia, ora esiste e ora non esiste. Quindi nessuna realtà incorruttibile ha iniziato a esistere. Ma nel mondo esistono molte realtà incorruttibili, quali i corpi celesti e le sostanze intellettuali. Quindi il mondo non ha iniziato a esistere, [ma è sempre esistito].
3. Nessuna cosa improducibile ha iniziato a esistere. Ora, il Filosofo [Phys. 1, 9] dimostra che la materia è improducibile, e così pure il cielo [cf. De caelo et mundo 1, 3]. Quindi l'esistenza dell'universo creato non ha avuto inizio.
4. Il vuoto è il luogo dove non c'è alcun corpo, ma dove un corpo si può trovare. Ora, se il mondo ha iniziato a esistere, nel luogo dove ora si trova il corpo del mondo prima non c'era alcun corpo; e tuttavia vi si poteva trovare, altrimenti ora non vi si troverebbe. Quindi prima del mondo sarebbe esistito il vuoto: il che è assurdo.
5. Nulla può iniziare a essere mosso se non perché il motore o il mobile viene a trovarsi adesso in una condizione diversa da quella di prima. Ma se ammettiamo che la creazione si trova ora in una condizione diversa da quella di prima, abbiamo già ammesso il moto. Quindi prima di tutti i moti che hanno un inizio sarebbe già esistito un moto. Quindi il moto è sempre esistito. E così anche il soggetto mobile: poiché il moto non ha luogo che in un soggetto.
6. Ogni causa motrice o è di ordine fisico o è dotata di volontà. Ma né l'una né l'altra incomincerà a muovere senza un moto antecedente. Infatti la natura fisica opera sempre allo stesso modo. Se quindi non vi è in precedenza una mutazione o nella natura della causa movente o nel soggetto che viene mosso, non avrà inizio da un agente fisico un movimento che prima non esisteva. La volontà invece può, senza mutare se stessa, tardare a compiere ciò che si propone; ma anche questo [suo agire con effetto ritardato] non si ha che in base a un mutamento presente all'immaginazione, almeno per quanto riguarda il tempo. Per es., se uno vuole costruire una casa domani e non oggi, attende che domani accada qualcosa che oggi non c'è; o per lo meno aspetta che passi la giornata di oggi e venga quella di domani: cosa questa

che non si ha senza mutazione, poiché il tempo non è che la misura del moto. Rimane perciò che prima di ogni moto che ha inizio, esisteva già un moto. Quindi si conclude come sopra.
7. Ciò che si trova sempre al suo inizio e al suo termine non può né iniziare né finire: poiché ciò che inizia non è al suo termine, e ciò che finisce non è al suo inizio. Ma il tempo si trova sempre al suo inizio e al suo termine: poiché di tutto il tempo non esiste che l'istante, che è il termine del passato e l'inizio del futuro. Quindi il tempo non può né iniziare né finire. E per conseguenza neppure il moto, di cui il tempo è la misura.
8. Dio o è prima del mondo soltanto per natura, oppure anche per la durata. Se soltanto per natura allora, esistendo Dio da tutta l'eternità, anche il mondo esiste da tutta l'eternità. Se invece è prima per la durata allora, siccome il prima e il poi della durata costituiscono il tempo, il tempo sarebbe esistito prima del mondo, il che è assurdo.
9. Posta una causa adeguata è posto anche l'effetto: infatti la causa dalla quale non segue l'effetto è una causa inefficace, bisognosa di qualcos'altro per produrre l'effetto. Ma Dio è la causa adeguata del mondo: causa finale per la sua bontà, esemplare per la sua sapienza, efficiente per la sua potenza, come si dimostrò a suo tempo [q. 44, aa. 1, 3, 4]. Siccome dunque Dio esiste da tutta l'eternità, anche il mondo è esistito dall'eternità.
10. Se un essere ha un'azione eterna, anche il suo effetto sarà eterno. Ma l'azione di Dio è la sua stessa sostanza, che è eterna. Quindi anche il mondo è eterno.
In contrario: Sta scritto [Gv 17, 5]: «E ora, Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse»; e in un altro luogo [Pr 8, 22]: «Il Signore mi ha creata all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin d'allora».
Dimostrazione: Nulla all'infuori di Dio è esistito da tutta l'eternità. E questa affermazione non è affatto insostenibile. Infatti abbiamo già dimostrato [q. 19, a. 4] che la causa delle cose è la volontà di Dio. Così dunque tanto è necessario che le cose esistano quanto è necessario che Dio le faccia oggetto del suo volere: dato che la necessità dell'effetto dipende dalla necessità della causa, come dice Aristotele [Met. 5, 5]. Ora, abbiamo già dimostrato [q. 19, a. 3] che, assolutamente parlando, non c'è necessità per Dio di volere qualcosa all'infuori di se stesso. Non è quindi dimostrato che Dio debba volere che il mondo sia sempre esistito, ma è evidente soltanto che il mondo esiste in quanto Dio vuole che esista, dato che l'esistenza del mondo dipende dalla volontà di Dio come dalla sua causa propria. Non è dunque necessario che il mondo sia sempre esistito. Quindi ciò non può neppure essere provato con argomenti dimostrativi.
E neppure gli argomenti portati da Aristotele [Phys. 8, 1; De caelo et mundo 1, 12] sono dimostrativi in modo assoluto, ma solo in un certo senso: servono cioè a confutare gli argomenti degli antichi filosofi, i quali ritenevano che il mondo avesse avuto inizio in una maniera realmente insostenibile. E ciò appare evidente da tre indizi. Primo, dal fatto che tanto nei libri sulla Fisica quanto in quelli sul Cielo egli premette alcune opinioni, cioè quelle di Anassagora, di Empedocle e di Platone, contro cui porta degli argomenti contrari. — Secondo,

dal fatto che in tutti i passi dove parla di questa materia riporta le sentenze degli antichi: e questo non è l'atteggiamento di chi vuole dimostrare, ma di chi vuole persuadere con argomenti probabili. — Terzo, poiché egli espressamente afferma nella Topica [1, 11] che esistono dei problemi dialettici sui quali non abbiamo veri argomenti, come la ARGOMENTO «se il mondo sia eterno».

Analisi delle obiezioni: 1. Prima che il mondo esistesse esso era possibile [ossia era una cosa atta ad esistere] non in forza di una potenza passiva, qual è la materia, bensì in forza della potenza attiva di Dio. E inoltre intendendo il termine possibile in ordine non a una potenza reale, ma soltanto all'associabilità dei termini [mondo — esistenza], i quali reciprocamente non si escludono: in quanto cioè il termine possibile si contrappone ad assurdo, come spiega Aristotele [Met. 5, 12].

2. Ciò che ha la virtù di esistere sempre, da quando ha ricevuto tale virtù non si trova nella condizione di esistere ora sì e ora no; ma prima di ricevere quella virtù non esisteva. Quindi questo argomento, avanzato da Aristotele [De caelo 1, 12], non afferma propriamente che le realtà incorruttibili non hanno iniziato a esistere, ma che non hanno iniziato a esistere per mezzo di una produzione naturale, nel modo in cui iniziano a esistere le realtà soggette alla generazione e alla corruzione.

3. Aristotele nella Fisica [1, 9] dimostra che la materia non è generata per il fatto che non ha un sostrato dal quale poter derivare. E altrove [De caelo 1, 3] dimostra che il cielo non è generato poiché non si dà un elemento contrario dal quale esso possa venire prodotto. Quindi è evidente che con i due argomenti non si può concludere se non che la materia e il cielo non hanno avuto inizio per generazione, come alcuni ritenevano, specialmente per il cielo. Ma noi diciamo che la materia e il cielo sono venuti all'esistenza per creazione, come è chiaro da quanto si è detto [q. 45, a. 2].

4. Per la definizione del vuoto non basta [dire]: ciò in cui non vi è nulla, ma bisogna [parlare di] uno spazio capace di contenere un corpo, come spiega Aristotele [Phys. 4, cc. 1, 7; cf. De caelo 1, 9]. Ora, noi diciamo che prima del mondo non esisteva né luogo né spazio.

5. Il primo motore è esistito sempre allo stesso modo; invece il primo mobile non è esistito sempre allo stesso modo, poiché ha iniziato a esistere mentre prima non esisteva. Ciò però non avvenne per una mutazione, ma per creazione, che non è una mutazione, come già abbiamo spiegato [q. 45, a. 2, ad 2]. Quindi è chiaro che questo argomento di Aristotele [Phys. 8, 1] ha valore contro coloro che ammettono dei soggetti mobili eterni, ma negano poi il moto eterno; come vediamo nelle opinioni di Anassagora e di Empedocle [ib.]. Noi invece sosteniamo che il moto è sempre esistito dal momento in cui ebbero inizio degli enti mobili.

6. La prima causa efficiente è una causa dotata di volontà. E sebbene abbia avuto dall'eternità il proposito di produrre un dato effetto, tuttavia non produsse un effetto eterno. E non è necessario presupporre una mutazione, neppure per la nostra rappresentazione immaginaria del tempo. Infatti un conto è parlare di un agente particolare il quale presuppone una cosa mentre ne causa un'altra, e un conto è parlare di un agente universale che produce ogni cosa.

L'agente particolare infatti, come produce la forma, così presuppone la materia: per cui è necessario che imprima la nuova forma in modo proporzionato alla corrispettiva materia.
È quindi giusto osservare a suo riguardo che esso imprime la forma in tale materia e non in un'altra, per la differenza tra materia e materia. Ma non è ragionevole fare questa considerazione riguardo a Dio, il quale produce insieme la materia e la forma: si osserva piuttosto con ragione che egli stesso produce la materia adatta alla forma e al fine. — Ora, la causa agente particolare presuppone il tempo come presuppone la materia. Quindi è giusto far notare a suo riguardo che essa agisce o dopo o prima, nella successione immaginaria del tempo. Ma per la causa universale che produce le cose e il tempo non ha senso domandarsi se agisca ora e non prima in base a una rappresentazione immaginaria del tempo, come se il tempo fosse un presupposto della sua azione: bisogna invece far notare qui che questa causa ha stabilito il tempo ai suoi effetti come ha voluto, secondo che era più conveniente per mostrare la propria potenza. Infatti il mondo porta alla conoscenza della potenza creatrice di Dio in maniera più evidente se non è sempre esistito che non nel caso che sia sempre esistito: poiché è evidente che tutto ciò che non è sempre esistito ha una causa; il che invece non è così evidente per un essere che è sempre esistito.
7. Il prima e il poi sono nel tempo secondo che essi sono nel moto, come afferma Aristotele [Phys. 4, 11]. Quindi l'inizio e il termine valgono per il tempo come per il moto. Supposta dunque l'eternità del moto, è necessario che ogni determinato momento del moto sia il suo principio e il suo termine: il che non accade necessariamente se il moto ha inizio. E la stessa ragione vale per l'istante del tempo.
E così è dimostrato che quell'argomento — dell'istante attuale che sarebbe sempre inizio e termine del tempo — presuppone l'eternità del tempo e del moto. Quindi Aristotele [Phys. 8, 1] porta questa ragione contro coloro i quali, pur ammettendo l'eternità del tempo, negano l'eternità del moto.
8. Dio è prima del mondo quanto alla durata. Ma qui il termine prima non indica priorità di tempo, bensì di eternità. — Oppure si può rispondere che designa un'eternità di tempo non reale, ma immaginario. Come quando si dice: sopra il cielo non c'è nulla, quel sopra indica soltanto uno spazio immaginario, nel senso che è possibile immaginare altre dimensioni aggiunte alle dimensioni dei corpi celesti.
9. L'effetto, come segue dalla causa agente di ordine fisico secondo la sua forma [o natura], così deriva da un agente dotato di volontà secondo la forma da questo premeditata e definita, come altrove si è spiegato [q. 19, a. 4; q. 41, a. 2]. Sebbene dunque Dio sia stato da tutta l'eternità causa sufficiente del mondo, tuttavia non è necessario porre che il mondo sia stato da lui prodotto se non in base a una predeterminazione della sua volontà: cioè in modo da avere l'esistenza dopo l'inesistenza, per manifestare più chiaramente il suo autore.
10. Una volta posta l'azione, l'effetto ne deriva secondo l'esigenza della forma che è il principio dell'azione. Ora, negli agenti dotati di volontà figura come forma principio dell'azione quanto viene concepito e prestabilito. Quindi dall'azione eterna di Dio non segue un effetto eterno, ma piuttosto segue un effetto

quale Dio lo volle, e cioè tale da ricevere l'esistenza dopo la non esistenza.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 5; C. G., II, c. 38; De Pot., q. 3, a. 14; Quodl., 12, q. 6, a. 1; De aeternitate mundi.
Se sia [soltanto] un articolo di fede che il mondo ha avuto inizio
Pare che non sia [soltanto] un articolo di fede che il mondo ha avuto inizio, ma piuttosto una tesi dimostrabile. Infatti:
1. Ogni cosa fatta ha un inizio della sua durata. Ora, si può rigorosamente dimostrare che Dio è la causa efficiente del mondo: e questo lo hanno affermato anche i filosofi più autorevoli. Quindi si può dimostrare a tutto rigore che il mondo ha avuto inizio.
2. Se è necessario affermare che il mondo è stato creato da Dio, o [bisognerà dire che è stato fatto] dal nulla, oppure da qualche altra cosa. Ma da qualche altra cosa no: perché altrimenti la materia del mondo avrebbe preceduto il mondo, e contro tale opinione valgono le ragioni portate da Aristotele [cf. a. prec.] quando sostiene che il cielo è qualcosa di non generato. Quindi bisogna affermare che il mondo è stato fatto dal nulla. E così finisce per avere l'esistenza dopo la non esistenza. Dunque è necessario che abbia iniziato a esistere.
3. Ogni essere che agisce usando l'intelligenza, nell'operare si rifà a un principio, come è evidente osservando tutti gli artefici. Ma Dio agisce mediante l'intelligenza. Quindi si rifà a un principio. Quindi il mondo, che ne è l'effetto, non è sempre esistito.
4. È evidente che certe arti e l'abitazione di certe regioni hanno avuto inizio in tempi determinati. Ma ciò non si sarebbe verificato se il mondo fosse sempre esistito.
5. È certo che nulla può equipararsi a Dio. Ma se il mondo fosse sempre esistito potrebbe equipararsi a Dio per la durata. Quindi è cosa certa che il mondo non è sempre esistito.
6. Se il mondo è sempre esistito, infiniti giorni hanno preceduto quest'oggi. Ma siccome non è possibile attraversare infinite cose, non si sarebbe mai dovuti giungere a questo giorno: il che è manifestamente falso.
7. Se il mondo fosse eterno, ci sarebbe dall'eternità anche la generazione. Quindi un uomo sarebbe stato generato da un altro all'infinito. Ma il padre è causa efficiente del figlio, come dice Aristotele [Phys. 2, 3]. Quindi si ammetterebbe l'infinito nella concatenazione delle cause efficienti, cosa che Aristotele [Met. 2, 2] esclude.
8. Se fossero sempre esistiti il mondo e la generazione, ci avrebbe già preceduto un numero infinito di uomini. Ma l'anima dell'uomo è immortale. Quindi esisterebbe in atto un'infinità di anime: il che è assurdo. Quindi si può dimostrare scientificamente con assoluto rigore che il mondo ha avuto inizio, e ciò non è tenuto soltanto per fede.
In contrario: Gli articoli di fede non si possono realmente dimostrare: poiché la fede è «delle cose che non si vedono», come dice S. Paolo [Eb 11, 1]. Ora, che Dio sia il Creatore del mondo in maniera tale che questo abbia iniziato a

esistere è un articolo di fede: infatti diciamo: «Io credo in un solo Dio [Creatore del cielo e della terra]», ecc. — E anche S. Gregorio [In Ez hom. 1] afferma che Mosè profetizzò sul passato nel dire: «In principio Dio creò il cielo e la terra», nelle quali parole si afferma l'inizio del mondo. Quindi l'inizio del mondo si ha soltanto per rivelazione, e non può essere provato dimostrativamente.

Dimostrazione: Che il mondo non sia sempre esistito è tenuto soltanto per fede, e non può essere provato con argomenti dimostrativi, come sopra [q. 32, a. 1] abbiamo affermato del mistero della Trinità. E la ragione è che l'inizio del mondo non può essere dimostrato partendo dal mondo stesso. Infatti il principio della dimostrazione [deduttiva e apodittica] è l'essenza stessa di una cosa. Ora, quanto alla sua essenza specifica ogni cosa astrae dalle circostanze di luogo e di tempo: e per questo si dice [Anal. post. 1, 31] che «gli universali sono dovunque e sempre».

Per cui non si può dimostrare che l'uomo, il cielo o le pietre non siano sempre esistiti. — Parimenti [non si può dimostrare la cosa] neppure partendo dalla causa efficiente, se questa agisce per libero arbitrio. Infatti non si può investigare razionalmente quale sia la volontà di Dio se non a proposito di quelle cose che è assolutamente necessario che egli voglia: ma tali non sono le cose che egli vuole riguardo alle creature, come si è spiegato [q. 19, a. 3]. La volontà divina può essere invece manifestata all'uomo per rivelazione, sulla quale appunto si fonda la fede. Quindi che il mondo ha avuto inizio è oggetto di fede, non di dimostrazione o di scienza. — E ciò va tenuto presente perché qualcuno, presumendo di dimostrare ciò che è soltanto di fede, non abbia a portare argomenti che non provano, e offrire così materia di derisione a coloro che non credono, facendo loro supporre che noi crediamo le verità della fede basandoci su argomenti di questo genere.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Agostino [De civ. Dei 11, 4], tra i filosofi che sostennero l'eternità del mondo si ebbero due opinioni. Alcuni infatti dicevano che la realtà stessa del mondo non verrebbe da Dio. Ma l'errore di questi è insostenibile, e quindi può essere confutato con argomenti cogenti. Altri invece ritenevano che il mondo fosse eterno, e tuttavia affermavano che è stato fatto da Dio: «Questi non concedono che il mondo abbia avuto un inizio in ordine di tempo, ma solo di creazione, così da risultare, in una maniera difficilmente intelligibile, fatto da sempre».

«Hanno poi trovato», dice lo stesso S. Agostino [De civ. Dei 10, 31], «il modo di rendere intelligibile la cosa. Se infatti, essi spiegano, da tutta l'eternità fosse esistito un piede sopra la polvere, sotto di esso ci sarebbe sempre stata un'orma, che nessuno dubiterebbe dipendente da chi ve la imprime; e allo stesso modo è sempre esistito anche il mondo, essendo sempre esistito colui che l'ha fatto». — E per capire ciò bisogna osservare che una causa efficiente che entri in azione con un moto [progressivo] necessariamente precede nel tempo il proprio effetto: poiché l'effetto in questo caso non si ha che al termine dell'azione, e d'altra parte è necessario che ogni agente sia principio dell'operazione. Se però l'azione è istantanea e non progressiva, non è necessario che colui che fa sia, in ordine di tempo, prima di ciò che

viene fatto, come è evidente nel caso dell'illuminazione. Quindi, essi dicono, non segue necessariamente dall'essere Dio causa efficiente del mondo che egli sia prima del mondo quanto a durata: poiché la creazione, con cui produsse il mondo, non è un moto progressivo, come sopra [q. 45, a. 2, ad 3] si è spiegato.

2. I sostenitori dell'eternità del mondo potrebbero rispondere che il mondo è stato fatto da Dio dal nulla non [nel senso] che sia stato fatto dopo il nulla, come vuole il concetto di creazione che abbiamo noi [cristiani], ma nel senso che non è stato fatto con qualche altra cosa. E per questo motivo alcuni di essi non rifiutano il termine creazione, come risulta da Avicenna nella sua Metafisica [9, 4].

3. L'argomento è di Anassagora, ed è riferito da Aristotele [Phys. 3, 4]. Ma esso conclude in maniera cogente solo per quella intelligenza che deliberando ricerca che cosa debba fare: il che è simile al moto. E tale è l'intelletto umano, ma non quello divino, come sopra [q. 14, a. 7] si è dimostrato.

4. Coloro che sostengono l'eternità del mondo ritengono pure che una data regione sia stata infinite volte mutata da inabitabile in abitabile, e viceversa. E così pure sostengono che le arti, in seguito a ripetute distruzioni e rivolgimenti, infinite volte furono scoperte e infinite volte dimenticate. Quindi Aristotele [Meteor. 1, 14] afferma che è ridicolo abbracciare l'opinione dell'inizio di tutto l'universo a motivo di tali mutamenti particolari.

5. Anche se il mondo fosse sempre esistito non sarebbe tuttavia da equipararsi a Dio per l'eternità, come dice Boezio [De consol. 5, pr. 6]: poiché l'esistere di Dio è tutto insieme, senza successione, mentre non è così per l'esistenza del mondo.

6. L'atto del trascorrere viene concepito sempre tra due termini. Ora, qualunque giorno si determini [nel passato], da quello a oggi vi saranno dei giorni in numero finito, e questi possono essere attraversati. L'obiezione invece argomenta come se, posti i due estremi, vi siano infiniti termini intermedi.

7. Nella concatenazione essenziale [per se] delle cause efficienti non si può risalire all'infinito: come sarebbe nel caso che si moltiplicassero all'infinito le cause che sono essenzialmente richieste per un dato effetto: se, p. es., la pietra fosse mossa dal bastone, e il bastone dalla mano, e così via all'infinito. Ma non è assurdo che si possa retrocedere all'infinito nella concatenazione non essenziale [per accidens] delle cause efficienti: nel caso cioè che tutte queste cause moltiplicate all'infinito non abbiano che un solo rapporto causale e che la loro molteplicità sia soltanto qualcosa di accessorio e occasionale: come, p. es., che un artigiano compia la sua opera con molti martelli per il solo fatto che se ne rompe uno dopo l'altro. Nel caso indicato capita infatti per caso a questo martello di agire dopo un altro martello. E così a quest'uomo che genera capita pure per caso di essere generato da un altro: infatti egli genera perché uomo, e non perché figlio di un altro uomo, essendo tutti gli uomini sullo stesso piano nella scala delle cause efficienti, cioè nel grado di individuo atto alla generazione. Quindi non è assurdo che un uomo sia generato dall'altro all'infinito. Sarebbe invece assurdo se la generazione di quest'uomo dipendesse da quest'altro uomo, quindi dalla materia elementare,

poi dal sole e così di seguito all'infinito.
8. Quelli che sostengono l'eternità del mondo sfuggono [alla forza di] tale argomento in molte maniere. Alcuni infatti non ritengono assurda l'esistenza attuale di anime infinite: come appare dalla Metafisica di Algazel [1, 1, 11], il quale afferma che ciò sarebbe un infinito soltanto relativo [per accidens]. Ma questa tesi è già stata confutata sopra [q. 7, a. 4]. Altri invece dicono che l'anima viene distrutta insieme con il corpo. Altri poi sostengono che di tutte le anime non ne rimane che una sola. Finalmente altri, come ci informa S. Agostino [Serm. ad pop. 241; De civ. Dei 12, 13], per questo motivo ammisero un ritorno periodico delle anime: e cioè che le anime separate dai corpi, dopo determinati periodi, ritornerebbero di nuovo nei corpi. Tutte cose di cui dovremo trattare in seguito [q. 75, a. 6; q. 76, a. 2; q. 118, a. 3]. — C'è tuttavia da notare che questo è un argomento troppo circoscritto. Quindi uno potrebbe rispondere che è eterno il mondo, o almeno qualche creatura, come l'angelo, ma non l'uomo. Noi qui invece ci poniamo la ARGOMENTO generale se una creatura possa essere esistita da tutta l'eternità.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 6
Se la creazione delle cose sia avvenuta all'inizio del tempo
Pare che la creazione delle cose non sia avvenuta all'inizio del tempo.
Infatti:
1. Ciò che non si trova nel tempo non è neppure in qualche elemento o determinazione di esso. Ora, la creazione delle cose non poté essere nel tempo: poiché con la creazione fu portata all'esistenza la sostanza [o la natura stessa] delle cose, e il tempo non misura la sostanza delle cose, specialmente poi di quelle incorporee. Quindi la creazione non avvenne all'inizio del tempo.
2. Aristotele [Phys. 6, 6] dimostra che tutto ciò che diviene, diveniva: e così ogni divenire ha un prima e un poi. L'inizio del tempo invece non ha un prima e un poi, essendo un istante indivisibile. Quindi, siccome l'essere creato è un certo modo di divenire, è chiaro che le cose non sono state create all'inizio del tempo.
3. Anche il tempo è stato creato. Ma non poteva essere creato all'inizio del tempo, dal momento che il tempo è divisibile e il principio del tempo è indivisibile. Per conseguenza la creazione delle cose non avvenne all'inizio del tempo.
In contrario: La Scrittura [Gen 1, 1] dice: «In principio Dio creò il cielo e la terra».
Dimostrazione: L'espressione della Genesi [1, 1]: «In principio Dio creò il cielo e la terra» può essere interpretata in tre modi diversi, così da escludere tre errori. Infatti alcuni sostennero che il mondo è sempre esistito, e che il tempo non ha avuto un inizio. E per eliminare questo errore «in principio» viene interpretato nel senso di all'inizio del tempo. — Altri invece ritennero che i princìpi della creazione fossero due, uno del bene e l'altro del male. E volendo escludere ciò, «in principio» viene interpretato nel senso di nel Figlio.
Come infatti a motivo della sua potenza si attribuisce al Padre, per appropriazione,

il principio [o la causalità] efficiente, così si attribuisce per appropriazione al Figlio il principio [o la causalità] esemplare a motivo della sapienza; e in questa maniera quando si dice che Dio ha fatto tutto «in principio» è come se si dicesse: «tutto hai fatto nella sapienza», cioè nel Figlio; in conformità al detto dell'Apostolo [Col 1, 16]: «In lui», cioè nel Figlio, «furono create tutte le cose». — Altri finalmente dissero che le creature corporali furono create da Dio per mezzo di quelle spirituali. E per escludere ciò si ha l'altra interpretazione: «Dio creò il cielo e la terra in principio», cioè prima di tutte le cose. Infatti si danno come create simultaneamente quattro cose, e cioè: il cielo empireo, la materia corporea (espressa dal termine terra), il tempo e le nature angeliche.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che le cose furono create all'inizio del tempo non perché l'inizio del tempo sia la misura dell'atto creativo medesimo, ma perché il cielo e la terra sono stati creati insieme con il tempo.
2. Quella sentenza del Filosofo va riferita al divenire che si ha mediante il movimento o che è il termine di un movimento. Poiché nel corso di ogni vero movimento possiamo trovare sempre un prima e un poi, in rapporto a un qualsiasi punto di quel determinato movimento. Mentre cioè una cosa è in moto o in divenire si può sempre indicare un prima e un poi in quel suo divenire: ciò che infatti si trova all'inizio del moto, oppure è già al suo termine, non è soggetto alla mutazione. Ora, la creazione non è un moto e neppure il termine di un moto, come già abbiamo spiegato [q. 45, a. 2, ad 3; a. 3]. Per cui una cosa viene creata in modo tale che prima non veniva creata.
3. La produzione di una cosa rispecchia il modo di essere della medesima. Ora, di tutto il tempo non esiste che l'istante presente [il nunc]. Quindi il tempo non può essere prodotto che secondo un certo istante: non perché nel primo istante vi sia il tempo, ma perché da esso il tempo ha avuto inizio.

Quaestio 47
Prooemium

Iª q. 47 pr. Post productionem creaturarum in esse, considerandum est de distinctione earum. Erit autem haec consideratio tripartita. Nam primo considerabimus de distinctione rerum in communi; secundo, de distinctione boni et mali; tertio, de distinctione spiritualis et corporalis creaturae. Circa primum quaeruntur tria. Primo, de ipsa rerum multitudine seu distinctione. Secundo, de earum inaequalitate. Tertio, de unitate mundi.

ARGOMENTO 47
LA PLURALITÀ
E LA DISTINZIONE DELLE COSE IN GENERALE
Dopo la produzione delle creature bisogna considerare la loro molteplicità e varietà. E questa nostra considerazione avrà tre parti. Primo, studieremo la molteplicità delle cose in generale; secondo, la distinzione tra il bene e il male [q. 48]; terzo, la distinzione tra le creature spirituali e quelle corporali [q. 50].
Intorno al primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Sulla molteplicità o

distinzione delle cose; 2. Sulla loro disuguaglianza; 3. Sull'unicità dell'universo.

Articolo 1
C. G., II, cc. 39-45; III, c. 97; De Pot., q. 3, a. 1, ad 9; a. 16;
Comp. Theol., cc. 71, 72, 102; In 12 Metaph., lect. 2; In De Causis, lect. 24
Se la molteplicità e la distinzione delle cose derivino da Dio
Pare che la molteplicità e la distinzione delle cose non derivino da Dio.
Infatti:
1. L'uno è fatto per produrre una cosa unica. Ma Dio è massimamente uno, come si è già dimostrato [q. 11, a. 4]. Quindi egli non ha prodotto che un unico effetto.
2. Ciò che è stato modellato assomiglia al modello. Ma Dio è causa esemplare [cioè modello] dei suoi effetti, come sopra [q. 44, a. 3] abbiamo spiegato. Quindi, siccome Dio è uno, anche il suo effetto sarà uno, non già molteplice ed eterogeneo.
3. Le cose che tendono a raggiungere un fine sono proporzionate ad esso. Ma il fine del creato è unico, cioè la bontà divina, come si è già dimostrato [ib., a. 4]. Quindi l'effetto di Dio non può essere che unico.
In contrario: Nel libro della Genesi [1, 4 e 7] è detto che Dio «distinse la luce dalle tenebre», e «divise le acque dalle acque». Quindi la distinzione e la molteplicità delle cose vengono da Dio.
Dimostrazione: Nell'assegnare la causa della distinzione delle cose troviamo una molteplicità di opinioni. Alcuni infatti la attribuirono alla materia soltanto, oppure ad essa in cooperazione con una causa agente. Alla sola materia la attribuirono Democrito e tutti gli antichi naturalisti, i quali riconoscevano la sola causa materiale; e secondo loro la distinzione delle cose risulterebbe dal caso, in base al movimento della materia [cf. Phys. 1, 4; 3, 4; 8, 9]. — Anassagora invece attribuì la distinzione e la molteplicità delle cose alla materia e insieme alla causa efficiente, poiché egli ammise un'intelligenza che distinse tra loro le cose, estraendole dalla materia nella quale si trovavano mescolate [ib.].
Ma tale opinione non può reggere per due motivi. Primo, perché già sopra [q. 44, a. 2] abbiamo dimostrato che la stessa materia è stata creata da Dio. Quindi, anche se esistesse una distinzione dovuta alla materia, bisognerebbe riportarla a una causa superiore. — Secondo, perché la materia è per la forma e non viceversa. Quindi la distinzione delle cose avviene per mezzo delle forme proprie. Per cui non si ha la distinzione delle cose in forza della materia, ma viceversa esiste difformità nella materia creata proprio perché questa è destinata a forme diverse.
Altri invece attribuirono la pluralità delle cose alle cause seconde. Per es. Avicenna [Met. 9, 4], il quale affermò che Dio nell'intendere se stesso produsse la prima intelligenza; e in questa, per il fatto che non è la sua stessa esistenza, necessariamente si ha la composizione di potenza e di atto, come chiariremo in seguito [q. 50, a. 2, ad 3].
Così dunque la prima intelligenza nell'intendere la causa prima produsse la seconda intelligenza; nell'intendere invece se stessa come potenziale produsse il corpo del cielo che essa muove; nell'intendere infine se stessa per quello

che ha di attuale produsse l'anima del cielo.
Ma tutto ciò non può reggere per due motivi. Primo perché, come si è già dimostrato [q. 45, a. 5], creare appartiene soltanto a Dio. Quindi quanto viene causato solo per creazione viene prodotto esclusivamente da Dio: e tali sono quegli esseri che non sono soggetti al processo di generazione e corruzione. — Secondo, perché stando a questa opinione la molteplicità delle cose non dipenderebbe da un primo agente, ma solo dalla combinazione di molte cause efficienti. Ora, noi diciamo che un fatto di questo genere deriva dal caso. E così l'ultima perfezione dell'universo, che consiste nella varietà delle cose, verrebbe dal caso: il che è assurdo.
Perciò dobbiamo affermare che la distinzione e la molteplicità delle cose provengono dal primo agente, che è Dio. Infatti egli ha prodotto le cose nell'essere per comunicare la sua bontà alle creature, e per rappresentarla per mezzo di esse. E poiché questa non può essere sufficientemente rappresentata da una sola creatura, produsse molte e varie creature, perché ciò che manca a una per ben rappresentare la divina bontà sia supplito dall'altra: la bontà infatti, che in Dio è allo stato di semplicità e di unità, si trova nelle creature in modo complesso e frammentato.
Quindi tutto l'universo partecipa e rappresenta la divina bontà più perfettamente di qualsiasi creatura particolare. — E siccome la causa della distinzione delle cose proviene dalla divina sapienza, per questo Mosè dice che le cose furono distinte tra loro dal Verbo di Dio, che è la concezione della sapienza. Ed è quanto si dice nella Genesi [1, 3 e 4]: «Dio disse: "Sia la luce". E divise la luce dalle tenebre».
Analisi delle obiezioni: 1. Una causa naturale agisce in forza della forma che la costituisce, e che per ciascun essere è unica: perciò essa non produce che un solo effetto. Ma un agente dotato di volontà quale è Dio agisce, come si è già spiegato [q. 19, a. 4], in forza di una forma concepita intellettualmente. Siccome dunque il fatto che Dio possa intendere più cose non ripugna alla sua unità e semplicità, come si è già dimostrato [q. 15, a. 2], rimane che egli, sebbene sia uno, può fare molte cose.
2. L'argomento varrebbe se si trattasse di un esemplare che rappresentasse il modello perfettamente: allora l'esemplare non potrebbe essere moltiplicato altro che materialmente. Per cui l'immagine increata, che è perfetta, è una soltanto. Ma nessuna creatura rappresenta perfettamente il divino esemplare, che è l'essenza divina. Quindi questa può essere rappresentata da molte cose. — D'altra parte, se si considerano le idee stesse come esemplari, troveremo corrispondere alla pluralità delle cose una pluralità di idee nella mente divina.
3. Nelle scienze speculative il termine medio della dimostrazione che dimostra perfettamente la conclusione è uno soltanto, ma i termini medi solo probabili sono molti. E similmente in campo pratico: quando il mezzo per raggiungere il fine adegua, per così dire, il fine stesso, non se ne richiede che uno solo. Ma la creatura non è in questo rapporto con quel fine che è Dio. Quindi era necessario che le creature fossero molteplici.

Articolo 2

Infra, q. 65, a. 2; C. G., II, cc. 44, 45; III, c. 97; De Pot., q. 3, a. 16; De anima, a. 7; Comp. Theol., cc. 73, 102; In Div. Nom., c. 4, lect. 16

Se la disuguaglianza delle cose venga da Dio

Pare che la disuguaglianza delle cose non venga da Dio. Infatti:

1. È proprio dell'ottimo produrre cose ottime. Ma tra cose sommamente buone l'una non è maggiore dell'altra. Quindi appartiene a Dio, che è l'ottimo, fare tutte le cose uguali.

2. L'uguaglianza è l'effetto dell'unità, come dice Aristotele [Met. 5, 15]. Ma Dio è uno. Quindi ha fatto uguali tutte le cose.

3. È proprio della giustizia distribuire cose non uguali a esseri disuguali. Ma Dio è giusto nelle sue opere. Non essendoci dunque alcuna disuguaglianza antecedente all'azione con la quale egli comunica l'essere alle cose stesse, Pare che egli abbia fatto uguali tutte le cose.

In contrario: Sta scritto [Sir 33, 7 s.]: «Perché un giorno è più importante di un altro? Essi sono distinti secondo il pensiero del Signore, che ha variato le stagioni e le feste».

Dimostrazione: Origene [Peri Arch. 1, 6 ss.; 2, cc. 1, 2, 9], volendo combattere l'ipotesi di coloro che affermavano la distinzione delle cose come derivante dall'opposizione tra i due princìpi del bene e del male, sostenne che inizialmente tutte le cose erano state create uguali da Dio. E così egli dice che Dio da principio creò soltanto le creature intelligenti, e le creò tutte uguali; e che in esse si verificò per la prima volta la disuguaglianza a causa del libero arbitrio, essendosi alcune di esse più o meno fortemente indirizzate a Dio, altre invece essendosi da Dio più o meno fortemente discostate. Allora quelle creature intelligenti che liberamente si erano rivolte a Dio furono promosse ai diversi ordini di angeli secondo la diversità dei loro meriti. Quelle invece che si erano allontanate da Dio furono incatenate a corpi diversi, secondo la gravità del loro peccato; e [Origene] afferma che questa fu la causa della creazione dei corpi e della loro diversità.

Ora, stando a questa opinione, l'universo delle creature corporee sarebbe esistito non già per comunicare la bontà di Dio alle creature, ma per punire il peccato. E ciò è in contrasto con quanto si dice nella Genesi [1, 31]: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona». D'altra parte, come osserva S. Agostino [De civ. Dei 11, 23]: «Che si può dire di più stolto di questo, che cioè Dio nello stabilire il nostro unico sole in un unico mondo non ebbe di mira la perfezione della bellezza e la prosperità delle realtà corporee, ma piuttosto ciò avvenne perché un'anima aveva peccato in un determinato modo? Stando a questa ragione, se cento anime avessero peccato, questo mondo avrebbe avuto cento soli»

È necessario quindi affermare che la sapienza di Dio, come è causa della distinzione delle cose, così lo è anche della loro disuguaglianza. E lo si dimostra nel modo seguente. Nelle cose si trova una doppia distinzione: formale l'una, tra gli enti che differiscono specificamente, materiale l'altra, tra quelli che differiscono soltanto numericamente. Ma essendo la materia in funzione della forma, la distinzione materiale è in funzione di quella formale. Per cui vediamo che tra gli esseri incorruttibili non vi è che un solo individuo

di una data specie, essendo la specie sufficientemente assicurata con un solo individuo; invece troviamo molti individui di una sola specie tra gli esseri generabili e corruttibili, per la conservazione della specie. Dal che si rileva che la distinzione formale ha una priorità su quella materiale. Ma la distinzione formale richiede sempre disuguaglianza: poiché, come dice Aristotele [Met. 8, 3], le forme delle cose sono come i numeri, tra i quali si ha cambiamento di specie per la semplice addizione o sottrazione di un'unità. Per cui si vede che nella natura le specie sono ordinate secondo una gradazione, cioè i corpi misti sono più perfetti degli elementi, le piante più dei minerali, gli animali più delle piante, gli uomini più degli altri animali; e in ciascuno di questi gradi si trova sempre una specie più perfetta dell'altra. Come dunque la divina sapienza è causa della distinzione delle cose per la perfezione dell'universo, così è causa anche della loro disuguaglianza. Infatti l'universo non sarebbe perfetto se nelle cose si trovasse un solo grado di bontà.

Analisi delle obiezioni: 1. Appartiene all'ottima causa produrre ottimo l'intero suo effetto; non però fare ottima ogni parte per se stessa, ma ottima relativamente al tutto: infatti si distruggerebbe la bontà dell'animale se ciascuna sua parte avesse la nobiltà dell'occhio. Così dunque Dio costituì l'intero universo ottimo, come può esserlo una realtà creata, ma non le singole creature, [che fece] piuttosto una più perfetta dell'altra. Quindi nella Genesi [1, 4] si ripetono delle singole creature quelle parole: «Dio vide che la luce era cosa buona», e così di ciascuna; di tutte insieme invece si dice [v. 31]: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona».

2. La prima cosa che procede dall'unità è l'uguaglianza, e poi la disuguaglianza. Quindi dal Padre, al quale secondo S. Agostino [De doctr. Christ. 1, 5] va appropriata l'unità, procedette il Figlio, al quale si attribuisce per appropriazione l'uguaglianza, e infine derivarono le creature, alle quali appartiene la disuguaglianza. Tuttavia anche le creature partecipano di una certa uguaglianza, cioè di proporzione.

3. Questo è l'argomento che impressionò Origene; ma non si applica che alle sanzioni morali, le cui disuguaglianze sono dovute a meriti disuguali. Nella costituzione delle cose invece la disuguaglianza delle parti non dipende da una qualsiasi disuguaglianza precedente di merito o di disposizione della materia, bensì dalla perfezione del tutto. E ciò è evidente anche nelle opere dell'uomo. Infatti il tetto non differisce dalle fondamenta perché di materia diversa, ma è invece l'artefice che cerca, perché la casa sia perfetta nelle sue varie parti, una materia diversa, e se potesse la creerebbe.

## Articolo 3

De Pot., q. 3, a. 16, ad 1; In 12 Metaph., lect. 10; In 1 De caelo, lect. 16 sqq.

### Se esista un mondo solo

Pare che non esista un mondo solo, ma più mondi. Infatti:

1. S. Agostino [Lib. LXXXIII quest. 46] osserva che è irragionevole dire che Dio ha creato senza motivo. Ma per lo stesso motivo per cui ha creato un mondo ne poté anche creare molti, dal momento che la sua potenza non è limitata alla creazione di un mondo soltanto, ma è infinita, come si disse

[q. 25, a. 2]. Quindi Dio ha prodotto diversi mondi.
2. La natura tende a produrre l'effetto migliore, quindi molto di più Dio. Ma è meglio che esistano più mondi che uno solo: infatti parecchi beni sono meglio che pochi beni. Quindi da Dio sono stati creati più mondi.
3. Tutto ciò che ha la forma nella materia può essere moltiplicato numericamente, pur nell'ambito della medesima specie: poiché la molteplicità numerica dipende dalla materia. Ora, il mondo ha la forma nella materia: come infatti quando dico uomo indico la forma, e quando dico quest'uomo indico quella forma nella materia, così quando si dice mondo si indica la forma, quando invece si dice questo mondo si indica la forma nella materia. Quindi nulla impedisce che vi siano più mondi.
In contrario: Nel Vangelo [Gv 1, 10] si legge: «Il mondo fu fatto per mezzo di Lui», dove "mondo" è nominato al singolare, come per dire che esiste un mondo soltanto.
Dimostrazione: L'ordine stesso esistente nelle cose create da Dio manifesta l'unità del mondo. Infatti si afferma che questo mondo è unico per un'unità di ordine, data la coordinazione esistente tra gli uni e gli altri esseri. E realmente tutte le cose che derivano da Dio dicono ordine le une alle altre, e a Dio stesso, come sopra abbiamo spiegato [q. 11, a. 3; q. 21, a. 1, ad 3]. Quindi è necessario che tutte le cose appartengano a un unico mondo. — E per questo motivo poterono ammettere una pluralità di mondi soltanto coloro che non ritenevano come causa del mondo una qualche sapienza ordinatrice, ma il caso; come Democrito, il quale affermò che dalla combinazione degli atomi erano stati prodotti questo e altri infiniti mondi [cf. Phys. 3, 4; 8, 1].
Analisi delle obiezioni: 1. Il mondo è uno perché tutte le cose devono tendere a un unico fine con un unico ordine. Così Aristotele [Met. 12, 10] poté dimostrare l'unicità del Dio che governa in base all'unità dell'ordine che regna nelle cose. E Platone [Timaeus 6] dall'unicità dell'esemplare dedusse l'unicità del mondo che lo rispecchia.
2. Nessuna causa agente ha di mira come fine la pluralità materiale: poiché la pluralità materiale [o numerica] non ha un limite fisso, ma di per sé tende all'infinito; e l'infinito è incompatibile con la nozione di fine. Ora, quando si dice che più mondi sono meglio di uno solo, l'affermazione riguarda la molteplicità materiale. Ma un meglio di questo genere non può essere nell'intenzione di Dio nell'atto di causare: poiché per lo stesso motivo, se ne avesse fatti due, si potrebbe dire che era meglio che ne avesse fatti tre; e così via all'infinito.
3. Il mondo attuale è costituito dalla totalità della materia. Infatti non è possibile che esista una terra diversa da questa nostra: perché tutto questo elemento sarebbe naturalmente portato al nostro centro, dovunque si trovasse. E lo stesso motivo vale per gli altri corpi che formano le varie parti del mondo.

## Quaestio 48
## Prooemium

Iª q. 48 pr. Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali. Et primo, de distinctione boni et mali; deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturae. Circa primum, quaerendum est de malo; et de causa mali. Circa malum quaeruntur sex. Primo, utrum malum sit natura aliqua. Secundo, utrum malum inveniatur in rebus. Tertio, utrum bonum sit subiectum mali. Quarto, utrum malum totaliter corrumpat bonum. Quinto, de divisione mali per poenam et culpam. Sexto, quid habeat plus de ratione mali, utrum poena vel culpa.

ARGOMENTO 48
LA PLURALITÀ
E LA DISTINZIONE DELLE COSE IN PARTICOLARE
Veniamo ora a trattare della pluralità delle cose in particolare. E prima di tutto della distinzione tra bene e male; poi della distinzione tra creature spirituali e materiali [q. 50]. Sul primo tema imposteremo le questioni del male e della causa del male [q. 49].
A proposito del male poniamo sei quesiti: 1. Se il male sia un'entità positiva; 2. Se il male si trovi nelle cose; 3. Se il bene sia il soggetto del male; 4. Se il male corrompa totalmente il bene; 5. Sulla divisione del male in pena e colpa; 6. Se abbia più il carattere di male la pena o la colpa.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 34, a. 2; C. G., III, cc. 7 sqq.; De Malo, q. 1, a. 1;
Comp. Theol., c. 114; In Div. Nom., c. 4, lect. 14
Se il male sia un'entità positiva
Pare che il male sia un'entità positiva. Infatti:
1. Ogni genere costituisce un'entità positiva. Ma il male è un genere: infatti Aristotele [Praed. 8] dice che «il bene e il male non entrano in un genere, ma sono essi stessi generi delle altre cose». Quindi il male è qualcosa di positivo.
2. Ogni differenza costitutiva di una specie è una certa entità positiva. Ma il male è una differenza costitutiva in morale: infatti una qualità cattiva differisce specificamente da una buona, come la liberalità dall'avarizia. Quindi il male sta a significare un'entità positiva.
3. Se abbiamo due contrari, l'uno e l'altro sono delle entità positive. Ora, il male e il bene non si oppongono tra loro come la privazione e il possesso [di una cosa], ma come due contrari: e lo dimostra Aristotele [ib.] dal fatto che fra il bene e il male esiste qualcosa d'intermedio, e che dal male si può far ritorno al bene. Quindi il male sta a indicare una certa entità positiva.
4. Ciò che non è, non opera. Il male invece opera, poiché corrompe il bene. Quindi il male è un ente, e qualcosa di positivo.
5. Alla perfezione dell'universo concorre solo ciò che è ente e realtà positiva. Ma il male concorre alla perfezione dell'universo: infatti S. Agostino [Enchir., cc. 10, 11] dice che «l'ammirabile bellezza dell'universo è costituita da tutte le cose, e in essa persino ciò che viene chiamato male, se è ordinato e messo al suo posto, mette meglio in evidenza il bene». Quindi il male è un'entità positiva.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] afferma: «Il male non è una natura esistente, e neppure è un bene».

Dimostrazione: Se troviamo due cose opposte fra di loro, l'una è conosciuta per mezzo dell'altra, come le tenebre per mezzo della luce. Quindi bisogna capire che cosa sia il male dalla nozione del bene. Ora, sopra [q. 5, a. 1] abbiamo detto che il bene è tutto ciò che è appetibile: quindi, siccome ogni natura desidera il proprio essere e la propria perfezione, è necessario affermare che l'essere e la perfezione di tutte le nature si presentano come un bene. Per cui non è possibile che il male indichi un qualche essere, oppure qualche forma o natura positiva. Rimane dunque che col termine male si indichi una carenza di bene. — E per questo si dice che il male «non è esistente, e neppure è un bene»: perché essendo l'ente, in quanto tale, un bene, se eliminiamo l'una cosa eliminiamo anche l'altra.

Analisi delle obiezioni: 1. Aristotele in quel brano parla secondo l'opinione dei Pitagorici, i quali ritenevano che il male fosse un'entità positiva: e per questo consideravano come generi il bene e il male [cf. Met. 1, 5]. Infatti Aristotele usava, specialmente nei libri di logica, portare degli esempi che erano materia di ipotesi [probabili] ai suoi tempi, secondo l'opinione di alcuni filosofi. — Oppure si può rispondere con lo stesso Aristotele [Met. 10, 4] che «la prima delle contrarietà si ha tra il possesso e la privazione»: per il fatto cioè che [queste due cose] si riscontrano in tutti i contrari, avendo uno dei due contrari una carenza di perfezione rispetto all'altro, come il nero rispetto al bianco, e l'amaro rispetto al dolce. E così il bene e il male possono dirsi generi non in senso rigoroso, ma [solo] relativamente ai contrari: poiché come ogni forma riveste la natura di bene, così ogni privazione, in quanto tale, riveste quella di male.

2. Il bene e il male non sono differenze costitutive se non per le azioni morali, che ricevono la loro specie dal fine, che è l'oggetto della volontà, da cui dipendono. E poiché il bene riveste l'aspetto di fine, il bene e il male sono differenze specifiche per le azioni o per le qualità morali: il bene in forza di se stesso, il male in quanto è allontanamento dal debito fine. Tuttavia l'allontanamento dal debito fine non costituisce una specie nell'ordine morale se non perché vi si aggiunge un fine indebito: come anche nell'ordine fisico non troviamo mai una privazione di forma sostanziale che non sia accompagnata da una nuova forma.

E allo stesso modo il male che è differenza costitutiva nell'ordine morale è un certo bene che accompagna la privazione di un bene d'altro genere: come il fine dell'intemperante non è già il mancare del bene conforme alla ragione, ma il piacere del senso mancante dell'ordine razionale. Quindi il male non costituisce una differenza in quanto è male, ma in forza del bene a cui è annesso.

3. Così è evidente anche la risposta alla terza obiezione. Infatti in quel passo Aristotele parla del bene e del male nell'ordine morale. E in quest'ordine tra il bene e il male possiamo trovare qualcosa di intermedio: poiché talora chiamiamo bene ciò che è bene ordinato, e male ciò che non solo è disordinato, ma anche nocivo ad altri. Per cui il Filosofo [Ethic. 4, 1] potrà affermare che «il prodigo è bensì vano, ma non cattivo». — E così pure da questo male di ordine morale si può ritornare al bene, non invece da qualsiasi male. Infatti

dalla cecità non si può tornare alla vista, sebbene la cecità sia un certo male.
4. In tre modi si dice che una cosa può causare. Primo: come forma, e si dice allora che la bianchezza rende bianchi. E in questo senso il male, anche in forza della privazione stessa, si dice che corrompe il bene: poiché è la stessa corruzione o privazione del bene. Secondo, come causa efficiente: diciamo p. es. che l'imbianchino rende bianca una parete.
Terzo, come causa finale: diciamo infatti che il fine opera determinando la causa efficiente. Ora il male non agisce, in queste due ultime maniere, in forza di se stesso, cioè in quanto è una privazione, ma perché è connesso con un bene: infatti ogni azione deriva da una forma, e tutto ciò che viene desiderato come fine è una qualche perfezione. Per questo, come dice Dionigi [De div. nom. 4, 19], il male non agisce e non è desiderato se non in forza del bene che lo accompagna; ma di per sé è «senza un fine», ed «estraneo alla volontà e all'intenzione».
5. Come si è spiegato sopra [q. 2, a. 3; q. 19, a. 5, ad 2; q. 21, a. 1, ad 3; q. 44, a. 3], le parti dell'universo hanno un ordine reciproco, in quanto l'una agisce sull'altra ed è fine ed esemplare dell'altra. Ora queste cose, come si è detto [ad 4], non possono convenire al male se non in forza del bene connesso. Quindi il male non concorre alla perfezione del mondo e non è incluso nell'ordine dell'universo altro che indirettamente, cioè in ragione del bene che lo accompagna.

## Articolo 2

Supra, q. 22, a. 2, ad 2; In 1 Sent., d. 46, a. 3; In 2 Sent., d. 34, q. 1, a. 1; C. G., III, c. 71; De Pot., q. 3, a. 6, ad 4; Comp. Theol., c. 142; In Div. Nom., c. 4, lect. 16

### Se il male si trovi nelle cose

Pare che il male non si trovi nelle cose [cioè nella realtà]. Infatti:
1. Tutto ciò che si trova nelle cose è ente, oppure privazione di qualche entità, cioè non-ente. Ora, Dionigi [De div. nom. 4] afferma che il male è lontano dall'esistente, ed è anche più lontano dal non esistente. Quindi il male non si trova in nessuna maniera nelle cose.
2. Ente e cosa sono termini equivalenti. Se quindi il male esiste come ente nelle cose ne segue che il male è una realtà positiva. Ma ciò è contro quanto abbiamo dimostrato [a. 1].
3. Come «più bianca», al dire di Aristotele [Topic. 3, 5], «è quella cosa che ha minore mescolanza di nero», così migliore sarà quella che ha minore mescolanza di male. Siccome dunque Dio, più ancora che la natura, produce sempre l'effetto migliore, nelle cose create da Dio non si trova male alcuno.
In contrario: In base a questo [modo di ragionare] bisognerebbe eliminare le proibizioni e le pene: tutte cose che riguardano solo il male.
Dimostrazione: La perfezione dell'universo, come si è già detto [q. 47, a. 2], esige che nelle cose vi siano delle disuguaglianze, affinché si attuino tutte le gradazioni della bontà. Vi è dunque un primo grado di bontà secondo il quale una data cosa è così buona da non poter mai avere deficienze. Vi è poi un secondo grado di bontà per cui una cosa è buona, in maniera però da poter avere deficienze nel bene. E queste disuguaglianze si riscontrano anche nell'essere:

infatti ci sono delle cose che non possono perdere il proprio essere, come le realtà incorporee, e ce ne sono altre che lo possono perdere, come le realtà materiali. Ora, come la perfezione dell'universo richiede che ci siano enti non solo incorruttibili, ma anche corruttibili, così quella stessa perfezione richiede che ci siano delle cose che possono subire deficienze nel bene; e da ciò deriva che di fatto alcune deficienze si verifichino. Ora, in questo appunto consiste l'essenza del male, cioè nel fatto che una cosa subisce una deficienza di bene. È chiaro quindi che il male si trova nelle cose come [vi si trova] la corruzione: infatti la stessa corruzione non è che uno dei tanti mali.

Analisi delle obiezioni: 1. Il male è ugualmente lontano dall'ente vero e proprio e dal non-ente: poiché non è una qualità e neppure una semplice negazione, ma è una privazione.

2. Come dice Aristotele [Met. 5, 7], il termine ente viene preso in due diversi significati. Primo, in quanto esprime la realtà delle cose, e si divide nei dieci predicamenti: e così equivale al termine cosa. E in questo senso nessuna privazione è un ente: quindi neppure il male.

Si usa poi il termine ente in un secondo significato, per indicare la verità di una proposizione, che consiste nell'unione [di due termini] espressa dal verbo è: e questa è l'entità che risponde [in modo affermativo] alla domanda se [una cosa qualsiasi] è o non è. E in questo senso diciamo che nell'occhio c'è la cecità, o qualsiasi altra privazione. E così anche il male può essere detto ente. — Per non aver conosciuto questa distinzione alcuni, considerando che certi esseri vengono detti cattivi, oppure che si afferma l'esistenza del male nelle cose, credettero che il male fosse un'entità positiva.

3. Dio, come la natura e qualsiasi altro agente, fanno ciò che è meglio per il tutto, non ciò che è meglio per ciascuna parte, se non in ordine al tutto, come si è detto sopra [q. 47, a. 2, ad 1]. Ora, quel tutto che è l'universo creato è cosa migliore e più perfetta se vi si trovano degli esseri che possono subire una minorazione di bontà e che, non impedendolo Dio, effettivamente talora la subiscono: sia perché non è compito della provvidenza distruggere la natura, ma custodirla, come osserva Dionigi [De div. nom. 4, 33], e la natura delle cose porta precisamente a questo: che quanto può venir meno, talora venga meno realmente; sia anche perché, come dice S. Agostino [Enchir. 11], Dio è così potente da saper trarre il bene anche dal male. Per cui si eliminerebbero molte cose buone se Dio non permettesse l'esistenza di alcun male. Infatti non si produrrebbe il fuoco se non si corrompesse l'aria; né si conserverebbe la vita del leone se non ci fosse l'uccisione dell'asino; e neppure si potrebbe lodare la giustizia punitiva, né la longanime pazienza [dei martiri], se non ci fosse l'iniquità.

## Articolo 3

Supra, q. 17, a. 4, ad 2; In 2 Sent., d. 34, q. 1, a. 4; C. G., III, c. 11; De Malo, q. 1, a. 2; Comp. Theol., c. 118

### Se il male si trovi nel bene

Pare che il male non si trovi nel bene. Infatti:

1. Tutti i beni sono delle realtà esistenti. Invece Dionigi [De div. nom. 4, 33] afferma che il male «non è esistente, e neppure si trova nelle realtà esistenti».

Quindi il male non si trova nel bene.
2. Il male non è un ente, mentre il bene è un ente. Ma il non-ente non ha bisogno di un ente in cui venir ricevuto come in un soggetto per esistere. Quindi neppure il male richiede di trovarsi nel bene.
3. Un contrario non è il soggetto dell'altro. Ma il bene e il male sono contrari. Quindi il male non si trova nel bene.
4. La cosa in cui si trova come in un soggetto la bianchezza si dice che è bianca. Quindi anche la cosa in cui si trova il male è cattiva. Se dunque il male si trova nel bene, ne segue che il bene è cattivo, contro ciò che dice Isaia [5, 20]: «Guai a coloro che chiamano bene il male e male il bene».
In contrario: S. Agostino [Enchir. 14] afferma che il male non si trova che nel bene.
Dimostrazione: Come abbiamo spiegato [a. 1], il male comporta una carenza di bene. Ma non ogni mancanza di bene è detta male: poiché la carenza di bene può essere presa come privazione o come negazione. Ora, l'assenza del bene presa come negazione non riveste l'aspetto di male: altrimenti se ne dovrebbe dedurre che una cosa che non esiste affatto sarebbe un male; e ancora che qualsiasi cosa sarebbe cattiva, dal momento che non ha il bene di un'altra, in modo che l'uomo sarebbe cattivo perché non ha la velocità del capriolo, o la forza del leone. Invece si chiama male la carenza del bene che si presenta come privazione: allo stesso modo in cui chiamiamo cecità la privazione della vista. Ora, la privazione e la forma [positiva corrispondente] hanno un identico soggetto, cioè l'ente potenziale: sia esso del tutto potenziale come la materia prima, che è il soggetto della forma sostanziale e dell'opposta privazione, sia un ente potenziale sotto un certo aspetto e attuale in senso assoluto, come un corpo diafano [p. es. l'aria], soggetto delle tenebre e della luce. Ora, è evidente che la forma, dalla quale dipende l'attualità di una cosa, è una perfezione e un bene: per cui ogni ente in atto è un certo bene. E similmente ogni ente in potenza, in quanto tale, è un certo bene, essendo ordinato al bene. Come infatti è ente in potenza, così è anche bene in potenza. Quindi rimane provato che il bene è il soggetto in cui si trova il male.
Analisi delle obiezioni: 1. Dionigi vuol dire che il male non si trova nelle cose esistenti come parte, o come proprietà dovuta per natura a qualche realtà esistente.
2. Il non-ente preso in senso puramente negativo non richiede un soggetto, ma la privazione è una negazione in un soggetto, come dice Aristotele [Met. 4, 2]; ora, il male è un non-ente di questo genere.
3. Il male non ha per soggetto precisamente quel bene che è il suo contrario, ma qualche altro bene: come il soggetto della cecità non è la vista, ma l'animale.
— Tuttavia può Parere, come dice S. Agostino [l. cit.], che qui venga meno quella regola di logica secondo la quale «i contrari non possono stare insieme». Ora, l'asserzione è giusta se viene riferita al bene e al male presi nella loro accezione comune, ma non [lo è] se riguarda in particolare questo bene e questo male. Infatti il bianco e il nero, il dolce e l'amaro e altri simili contrari sono considerati soltanto come realtà particolari, poiché li troviamo entro determinati generi. Ma il bene abbraccia tutti i generi: e così un

dato bene può stare insieme con la privazione di un bene di altro genere.
4. Il Profeta rivolge il suo «guai» a coloro che chiamano male ciò che è bene in quanto è bene. Ma ciò non segue dalle premesse, come è evidente in base alle spiegazioni date [nel corpo].

Articolo 4
I-II, q. 85, a. 2; In 2 Sent., d. 34, q. 1, a. 5; C. G., III, c. 12; De Malo, q. 2, a. 12
Se il male distrugga totalmente il bene
Pare che il male distrugga totalmente il bene. Infatti:
1. L'uno dei contrari corrompe completamente l'altro. Ma il bene e il male sono due contrari. Quindi il male può corrompere totalmente il bene.
2. Dice S. Agostino [Enchir. 12] che il male nuoce in quanto «toglie il bene». Ma il bene è [per natura] omogeneo e uniforme. Quindi con il male esso viene completamente eliminato.
3. Ogni volta che c'è il male esso nuoce al bene e gli toglie qualcosa. Ma ciò da cui si toglie sempre qualcosa alla fine è tutto consumato, se non è infinito, il che non si può dire di un bene creato. Quindi il male consuma totalmente il bene.
In contrario: S. Agostino [l. cit.] afferma che il male non può consumare completamente il bene.
Dimostrazione: Il male non può distruggere totalmente il bene. E per averne l'evidenza bisogna considerare che il bene è di tre specie. C'è quello che viene completamente eliminato dal male: e questo è il bene direttamente opposto a quel dato male: come la luce viene totalmente eliminata dalle tenebre, e la vista dalla cecità. C'è un altro bene invece che non solo non è eliminato totalmente dal male, ma neppure ne resta menomato: ed è quello che costituisce il soggetto del male: infatti al sopraggiungere delle tenebre la sostanza dell'aria non subisce minorazioni. C'è infine un bene che viene a essere menomato dal male senza esserne eliminato completamente: e questo bene è l'attitudine di un soggetto verso atti determinati.
Ora, la diminuzione di questo bene non deve essere concepita come una sottrazione, come avviene nella quantità, ma come un indebolimento, nel modo in cui si verifica la diminuzione delle qualità e delle forme. E l'indebolimento di questa attitudine va concepito come il contrario della rispettiva intensificazione. Infatti questa attitudine viene a essere intensificata per mezzo delle disposizioni, da cui la materia è preparata all'atto; disposizioni che quanto più si moltiplicano in un soggetto, tanto più lo rendono adatto a ricevere la perfezione e la forma. Viene invece a rilassarsi a causa delle disposizioni contrarie; che quanto più si moltiplicano nella materia e quanto più sono intense, tanto più fanno diminuire la potenzialità rispetto all'atto.
Se quindi le disposizioni contrarie non si possono moltiplicare e intensificare all'infinito, ma solo fino a un certo punto, non si potrà neppure diminuire e indebolire all'infinito l'attitudine suddetta. Come è evidente per le qualità attive e passive degli elementi: infatti il freddo e l'umido, da cui dipende la diminuzione e l'indebolimento dell'attitudine della materia al fuoco, non si possono moltiplicare all'infinito. — Se invece si possono moltiplicare all'infinito

le disposizioni contrarie, allora anche la predetta attitudine diminuirà e si indebolirà all'infinito. Tuttavia non verrà mai a essere del tutto eliminata: poiché resta nella sua radice, che è la sostanza del soggetto. Se per es. si interponessero tra il sole e l'aria infiniti corpi opachi, si diminuirebbe all'infinito l'attitudine dell'aria alla luce, ma non la si eliminerebbe totalmente, perché rimane l'aria, che per natura è trasparente [alla luce]. E allo stesso modo si può verificare un'addizione nei peccati, per cui l'attitudine dell'anima alla grazia viene sempre più a diminuire; i quali peccati sono come degli ostacoli interposti tra noi e Dio, secondo il detto di Isaia [59, 2]: «Le vostre iniquità hanno scavato un abisso tra voi e il vostro Dio». E tuttavia non viene distrutta completamente nell'anima la predetta attitudine: poiché deriva dalla sua stessa natura.

Analisi delle obiezioni: 1. Quel bene che è direttamente opposto al male viene eliminato completamente, ma non vengono soppressi totalmente gli altri beni, come si è detto [nel corpo].

2. L'attitudine di cui si è parlato sta in mezzo tra il soggetto e l'atto. E così in rapporto all'atto viene a essere menomata dal male, ma in rapporto al soggetto rimane inalterata. Quindi, nonostante che il bene in sé considerato sia omogeneo, tuttavia, dati i suoi rapporti con realtà diverse, può essere distrutto non totalmente, ma solo in parte.

3. Alcuni, immaginando la diminuzione del bene di cui ora si è parlato alla maniera della diminuzione di una quantità, rispondevano che, come si può dividere all'infinito una quantità continua praticando la divisione secondo una data proporzione (p. es. prendendo sempre la metà della metà, oppure un terzo di un terzo), così avviene nel caso presente. — Ma questa ragione qui non vale. Poiché nella suddivisione fatta secondo una data proporzione si sottrae [successivamente] una quantità sempre minore: infatti la metà della metà è meno della metà dell'intero. Invece il secondo peccato non [sempre] rovina meno del primo l'attitudine di cui si è parlato, ma forse ugualmente, o anche di più. Bisogna perciò affermare che questa attitudine, sebbene sia qualcosa di finito, può tuttavia diminuire, non per se stessa, ma indirettamente, all'infinito, nella misura in cui le disposizioni contrarie aumentano anch'esse all'infinito, nel modo che abbiamo indicato [nel corpo].

## Articolo 5

In 2 Sent., d. 35, q. 1, a. 1; De Malo, q. 1, a. 4

### Se il male sia adeguatamente diviso in pena e colpa

Pare che il male non sia adeguatamente diviso in pena e colpa. Infatti.

1. Ogni difetto è un male. Ma in tutte le creature c'è il difetto di non poter conservare la propria esistenza, difetto che tuttavia non è una pena né una colpa. Quindi il male non è adeguatamente diviso in pena e colpa.

2. Negli esseri irrazionali non esiste né pena né colpa. Tuttavia si riscontrano in essi la disgregazione e i difetti, che rientrano nel concetto di male. Quindi non ogni male è una pena o una colpa.

3. La tentazione è un male. Tuttavia non è una colpa poiché, come dice la Glossa [ord. su 2 Cor 12, 7], «la tentazione alla quale non si acconsente non

è peccato, ma è materia per l'esercizio della virtù». E neppure è una pena, poiché la tentazione precede la colpa, mentre la pena la segue. Quindi la divisione del male in pena e colpa è inadeguata.
In contrario: Pare che la divisione sia invece superflua. Come infatti osserva S. Agostino [Enchir. 12], il male viene così detto «perché nuoce». Ma ciò che nuoce è una penalità. Quindi ogni male viene già abbracciato dal termine pena.
Dimostrazione: Il male, si disse [a. 3], è privazione di bene, il quale ultimo consiste principalmente ed essenzialmente nella perfezione e nell'atto. L'atto poi è di due specie: atto primo e atto secondo. L'atto primo è la forma stessa e l'integrità di una cosa, mentre l'atto secondo ne è l'operazione. Quindi il male può verificarsi in due modi. Primo, per una sottrazione della forma o di qualche parte richiesta all'integrità della cosa: e così è un male la cecità, oppure la privazione di un membro. Secondo, per una carenza della debita operazione: o perché questa non si ha affatto, oppure perché manca del debito modo e del debito ordine.
Ma poiché il bene in senso pieno e assoluto è oggetto della volontà, il male, che è privazione di bene, si trova in una maniera tutta particolare nelle creature razionali dotate di volontà. Il male quindi che si verifica per una sottrazione della forma o dell'integrità di una cosa riveste il carattere di pena; specialmente se supponiamo che tutto è sottoposto alla provvidenza e alla giustizia di Dio, come sopra [q. 22, a. 2] abbiamo spiegato: rientra infatti nel concetto di pena il fatto di essere contraria alla volontà. Il male invece che consiste nella carenza della debita operazione, trattandosi di azioni volontarie, riveste il carattere di colpa. Infatti a uno imputiamo come colpa il non raggiungere la perfezione di un atto del quale secondo la volontà è arbitro. Così dunque ogni male, nelle cose che hanno attinenza con la volontà, o è una pena o è una colpa.
Analisi delle obiezioni: 1. Essendo il male una privazione di bene e non una pura negazione, come si è detto [a. 3], non ogni carenza di bene è un male, ma solo la carenza di quel bene che una cosa per natura dovrebbe avere. Infatti la mancanza della vista non è un male nella pietra, ma nell'animale: poiché è contro il concetto stesso di pietra avere la vista. Ugualmente è contro il concetto stesso di creatura conservarsi nell'essere da se stessa: poiché può conservare l'essere soltanto chi lo dà. Quindi questo difetto non è un male per la creatura.
2. La pena e la colpa sono divisioni soltanto del male che riguarda la volontà.
3. La tentazione, come provocazione al male, è sempre una colpa per chi tenta. Ma per chi viene tentato propriamente non lo è, a meno che non ne resti in qualche modo turbato: infatti in questo caso l'azione dell'agente viene a trovarsi nel soggetto paziente. Quindi nella misura in cui il tentato si lascia trascinare al male dal tentatore, cade nella colpa.
4. [S. c.]. Quanto all'argomento in contrario osserviamo che nel concetto di pena abbiamo una menomazione diretta del soggetto che agisce, mentre nel concetto di colpa troviamo una menomazione dello stesso soggetto nella sua operazione. E così l'uno e l'altro concetto vengono abbracciati da quello di

male, che appunto si presenta come una menomazione o danno.

Articolo 6
II-II, q. 19, a. 1; In 2 Sent., d. 27, q. 3, a. 2; De Malo, q. 1, a. 5
Se rivesta maggiormente il carattere di male la pena o la colpa
Pare che la pena rivesta il carattere di male più della colpa. Infatti:
1. La colpa sta alla pena come il merito al premio. Ma il premio riveste l'aspetto di bene più del merito, essendone il fine. Quindi la pena riveste il carattere di male più della colpa.
2. Il male che si oppone a un bene maggiore è un male maggiore. Ma la pena, come si è detto [a. 5], si oppone al bene del soggetto che agisce, la colpa invece al bene della sua operazione. Essendo dunque l'agente un bene maggiore dell'azione, Pare che la pena sia un male peggiore della colpa.
3. La privazione stessa del fine è una pena, che viene chiamata privazione della visione di Dio. Invece il male della colpa avviene [soltanto] a motivo di una mancanza di ordine al fine. Quindi la pena è un male peggiore della colpa.
In contrario: Un artefice sapiente produce un male minore per evitarne uno maggiore: come il medico taglia un membro perché l'intero corpo non perisca. Ma la sapienza di Dio suole infliggere delle pene per evitare delle colpe. Quindi la colpa è un male maggiore della pena.
Dimostrazione: La colpa riveste il carattere di male non solo più della pena sensibile, a cui si riduce la pena nel concetto dei più, pena che consiste nella privazione dei beni del corpo, ma anche prendendo la pena in generale, in quanto cioè anche la privazione della grazia o della gloria è una certa pena. E di ciò abbiamo due prove. La prima si ha dal fatto che una persona diventa cattiva per il male della colpa, non già per il male della pena, secondo quel detto di Dionigi [De div. nom. 4] : «Il male non è essere puniti, ma diventare degni di punizione». Ed è così perché, consistendo il bene in senso assoluto [simpliciter] nell'atto e non nella potenza, ed essendo l'attività, ovvero l'uso di qualsiasi cosa posseduta, la nostra attualità piena, il bene dell'uomo in senso pieno e assoluto va ricercato nella buona attività o nel giusto uso delle cose che egli possiede. Ora, noi facciamo uso di tutte le cose per mezzo della volontà. Quindi si dice che un uomo è buono o cattivo per la buona o cattiva volontà, con cui si serve delle cose che egli possiede. Infatti chi ha una cattiva volontà può fare cattivo uso anche del bene posseduto: come il grammatico che volontariamente facesse delle sgrammaticature. Poiché dunque la colpa consiste in un atto disordinato della volontà, la pena invece nella privazione di qualcuna di quelle cose che sono sottoposte alla volontà, la colpa riveste la natura del male più della pena.
La seconda prova può essere desunta dal fatto che Dio è autore del male della punizione, ma non del male della colpa. E il motivo è che il male della pena elimina un bene della creatura, sia che si consideri bene della creatura qualcosa di creato, p. es. la vista che viene tolta dalla cecità, sia che si tratti di un bene increato: come quando, p. es., con la privazione della visione di Dio viene sottratto alla creatura un bene increato. Invece il male della colpa

si oppone direttamente al bene increato in se stesso, e non solo in quanto partecipato dalle creature; inoltre va contro l'adempimento della divina volontà, e contro l'amore divino, con cui il bene increato è amato per se stesso.
Quindi è evidente che la colpa riveste carattere di male più della pena.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la colpa faccia capo alla punizione come il merito al premio, tuttavia la colpa non è voluta per la punizione annessa, come invece il merito per il premio, ma piuttosto, al contrario, si infligge la pena perché si eviti la colpa. Quindi la colpa è un male peggiore della pena.
2. L'ordine dell'operazione che viene distrutto dalla colpa, essendo una perfezione ultima, è per l'agente un bene più perfetto della perfezione prima che viene menomata dalla punizione.
3. La colpa e la pena non si corrispondono come il fine e l'ordine al fine: poiché queste due ultime realtà possono essere ambedue compromesse in qualche modo sia dalla colpa che dalla pena. Ma dalla pena in quanto questa ritrae l'uomo stesso dal suo fine e dall'ordine al fine, dalla colpa invece in quanto questa privazione si verifica nell'azione non indirizzata al debito fine.

Quaestio 49
Prooemium

Iª q. 49 pr. Consequenter quaeritur de causa mali. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum bonum possit esse causa mali. Secundo, utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Tertio, utrum sit aliquod summum malum, quod sit prima causa omnium malorum.

ARGOMENTO 49
LA CAUSA DEL MALE
E ora veniamo a trattare della causa del male.
In proposito si pongono tre quesiti: 1. Se il bene possa essere causa del male; 2. Se il sommo bene, che è Dio, sia causa del male; 3. Se esista un sommo male, causa prima di tutti i mali.

Articolo 1
I-II, q. 75, a. 1; In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 1, ad 2; d. 34, q. 1, a. 3; C. G., II, c. 41; III, cc. 10, 13; De Pot., q. 3, a. 6, ad 1 sqq.; De Malo, q. 1, a. 3; In Div. Nom., c. 4, lect. 22
Se il bene possa essere causa del male
Pare che il bene non possa essere causa del male. Infatti.
1. Nel Vangelo [Mt 7, 18] è detto: «Non può un albero buono produrre frutti cattivi».
2. Di due contrari l'uno non può essere causa dell'altro. Ma il male è contrario al bene. Quindi il bene non può essere causa del male.
3. Un effetto difettoso non deriva che da una causa difettosa. Ora il male, posto che abbia una causa, è un effetto difettoso. Quindi avrà pure una causa difettosa. Ma ogni essere difettoso è già un male. Quindi la causa del male non è che il male.
4. Dionigi [De div. nom. 4] afferma che il male non ha causa. Quindi il bene

non è causa del male.
In contrario: S. Agostino [Contra Iul. 1, 9] scrive: «Non c'è altra sorgente che il bene da cui possa derivare il male».
Dimostrazione: È necessario affermare che ogni male, in un modo o nell'altro, ha una causa. Infatti il male è la mancanza di un bene che dovrebbe naturalmente essere posseduto. Ora, che una cosa decada dalla sua debita e naturale disposizione non può provenire che da una causa, la quale trascini quel dato essere fuori della sua disposizione: infatti un corpo grave non si muove verso l'alto se non in forza di un impulso estraneo, e un agente non viene meno nel suo operare se non a causa di un impedimento. Ora, il causare non può attribuirsi che al bene: poiché nessuna cosa può causare se non perché è un ente; e ogni ente, in quanto tale, è un bene. Se poi consideriamo le singole specie di causalità vediamo che quella efficiente, quella formale e il fine implicano una perfezione, e questa si risolve nel concetto di bene; e anche la materia, quale potenza al bene, si presenta come un bene.
Ora, si è già dimostrato che il bene è causa del male come sua causa materiale: infatti abbiamo visto [q. 48, a. 3] che il bene è il soggetto del male. Una causa formale, invece, il male non l'ha: essendo esso piuttosto privazione di forma. E così non ha neppure una causa finale: essendo al contrario carenza di ordine al debito fine. Infatti non soltanto il fine riveste la natura di bene, ma anche l'utile che dice ordine al fine. Invece il male ha una causa efficiente: non già diretta [per se], ma indiretta [per accidens].
Per capire ciò dobbiamo considerare che il male nell'azione stessa viene causato diversamente che nell'effetto. Nell'azione il male è causato per il difetto di qualche causa dell'azione medesima, cioè o della causa agente principale o di quella strumentale. Per es. il difetto di un animale nel camminare può verificarsi o per la debolezza della sua facoltà di locomozione, come nei bambini, oppure per la sola insufficienza dello strumento, come negli zoppi. — Invece in una cosa, che non sia però l'effetto proprio dell'agente, il male viene qualche volta causato dall'efficacia dell'agente e qualche altra volta dal difetto del medesimo o della materia. E precisamente dall'efficacia o perfezione dell'agente quando alla forma verso la quale esso tende segue necessariamente la privazione di una forma diversa: come p. es. alla forma del fuoco segue la privazione della forma dell'aria o dell'acqua. Nella misura dunque in cui il fuoco è più perfetto in efficacia e più perfettamente imprime la sua forma, tanto più perfettamente distrugge il suo contrario: perciò il male, cioè la distruzione dell'aria o dell'acqua, deriva dalla perfezione del fuoco. Ciò però avviene indirettamente: poiché il fuoco non tende a eliminare la forma dell'acqua, bensì a imprimere la propria forma; ma ciò facendo causa indirettamente [per accidens] anche quell'effetto. — Se invece riscontriamo una deficienza in quello che è l'effetto proprio del fuoco, come la mancanza di riscaldamento, ciò avviene o per un difetto nell'azione, che deriva da una deficienza di qualche causa, come si è spiegato, oppure per un'indisposizione della materia, che non riceve l'azione del fuoco che è in attività.
Ma queste deficienze solo come accidentalità appartengono al bene, al quale di per sé appartiene semplicemente di agire. Quindi rimane vero che il male

in nessun modo ha una causa se non accidentalmente e indirettamente [per accidens]. E in questo modo il bene è causa del male.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino [Contra Iul. 1, 9] spiega: «Il Signore chiama albero cattivo la volontà cattiva, e albero buono la volontà buona». Infatti da una volontà buona non fuoriesce un atto morale cattivo: poiché un atto morale è giudicato buono in base alla stessa rettitudine della volontà. Però anche l'atto della cattiva volontà viene causato [in definitiva] dalla creatura razionale, che è buona [come entità]. E così questa è causa del male.
2. Il bene non causa quel male che è il suo contrario, ma qualche altro male: come la bontà del fuoco causa il male dell'acqua, e l'uomo che è buono per la sua natura causa un atto moralmente cattivo. E ciò appunto si verifica indirettamente [per accidens], come si è spiegato [nel corpo; cf. q. 19, a. 9]. —
Ma capita pure che uno dei contrari causi, sempre indirettamente, l'altro: come il freddo che circonda all'esterno [un animale] causa il riscaldamento, in quanto il calore si condensa nelle parti interne.
3. Il male negli esseri dotati di volontà ha una causa deficiente diversa che negli esseri naturali. Infatti l'agente naturale produce il suo effetto così come è esso stesso, se non è ostacolato da qualcosa di estrinseco: e appunto in ciò consiste la sua deficienza. Quindi il male non segue mai nell'effetto se già non preesiste un male qualsiasi nell'agente o nella materia, come si è spiegato [nel corpo]. Invece negli esseri dotati di volontà il difetto dell'azione viene dalla volontà attualmente difettosa, in quanto non attualmente sottoposta alla sua regola. Però questo difetto non è ancora una colpa, ma la colpa segue dal fatto che si opera con tale difetto.
4. Il male non ha una causa diretta, ma soltanto accidentale e indiretta, come si è spiegato [nel corpo].

Articolo 2
Supra, q. 48, a. 6; In 2 Sent., d. 32, q. 2, a. 1; d. 34, q. 1, a. 3; d. 37, q. 3, a. 1; C. G., II, c. 41; III, c. 71; De Malo, q. 1, a. 5; Comp. Theol., c. 141; In Ioan., c. 9, lect. 1; In Rom., c. 1, lect. 7
Se il sommo bene, che è Dio, sia causa del male
Pare che il sommo bene, che è Dio, sia causa del male. Infatti:
1. Si legge in Isaia [45, 6 s.]: «Io sono il Signore e non vi è alcun altro. Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provoco la sciagura». E in Amos [3, 6]: «Avviene forse nella città una sventura che non sia causata dal Signore?»
2. L'effetto della causa seconda si riporta alla causa prima. Ma il bene, come si è detto [a. 1], è causa del male. Essendo quindi Dio la causa di ogni bene, come sopra abbiamo dimostrato [q. 2, a. 3; q. 6, aa. 1, 4], ne segue pure che da Dio deriva ogni male.
3. Come dice Aristotele [Phys. 2, 3], è identica la causa della salvezza e della perdita della nave. Ma Dio è causa della salvezza di tutte le cose. Quindi egli è anche la causa di ogni rovina e di ogni male.
In contrario: S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 21] afferma che Dio «non

è autore del male, poiché non è causa del tendere verso il non essere».
Dimostrazione: Come abbiamo già visto [a. 1], il male che consiste in una deficienza dell'azione è sempre causato da un difetto dell'agente. Ora, in Dio non c'è difetto alcuno, ma somma perfezione, come sopra [q. 4, a. 1] si è dimostrato. Quindi il male consistente in una deficienza dell'azione, o causato da un difetto dell'agente, non può essere riportato a Dio come a sua causa.
Il male invece che consiste nella corruzione o distruzione di qualcosa si riallaccia alla causalità di Dio. E ciò è evidente sia negli esseri naturali che in quelli dotati di volontà. Infatti abbiamo detto [a. 1] che un agente, in quanto produce con la sua efficacia una forma alla quale consegue una corruzione o una privazione, produce quella corruzione o quella privazione con la sua virtù. Ora, è evidente che la forma voluta da Dio nelle realtà create è il bene, consistente nell'ordine dell'universo. E l'ordine dell'universo richiede, come si è spiegato sopra [q. 22, a. 2, ad 2; q. 48, a. 2], che esistano degli esseri che possono venir meno, e che via via vengono meno. E così Dio, quando causa nelle cose quel bene che è l'ordine dell'universo, per concomitanza e indirettamente [quasi per accidens] causa la corruzione delle cose, secondo l'espressione della Scrittura [1 Sam 2, 6]: «Il Signore fa morire e fa vivere»
Mentre l'altro passo [Sap 1, 13]: «Dio non ha creato la morte», va spiegato: «come cosa direttamente voluta». — Ora, all'ordine dell'universo appartiene anche l'ordine della giustizia, il quale richiede che venga inflitta la punizione ai peccatori. E per questo motivo Dio è l'autore di quel male che è la pena; non però di quel male che è la colpa, per la ragione detta sopra [nel corpo; cf. q. 48, a. 6].
Analisi delle obiezioni: 1. In quei testi si parla del male della pena, non del male della colpa.
2. L'effetto della causa seconda difettosa si riporta alla causa prima indefettibile per quanto esso ha di entità e di perfezione, ma non per ciò che ha di difettoso. Come, p. es., quanto c'è di movimento nello zoppicare viene causato dalla potenza motrice, ma ciò che vi è di anormale non deriva dalla potenza motrice, bensì dalla stortura della gamba. E così quanto vi è di entità e di efficacia nell'azione cattiva si riporta alla causalità di Dio, ma quanto vi si trova di manchevole non è causato da Dio, bensì dalla causa seconda che è difettosa.
3. L'affondamento della nave è attribuito all'influsso del pilota per il fatto che egli non compie ciò che è richiesto per la salvezza della nave stessa. Ma Dio non cessa di compiere ciò che è necessario per la salvezza. Quindi il paragone non regge.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 1, ad 1; d. 34, q. 1, a. 1, ad 4; C. G., II, c. 41; III, c. 15; De Pot., q. 3, a. 6; Comp. Theol., c. 117; Opusc. 15, De Angelis, c. 16; In Div. Nom., c. 4, lect. 22

### Se esista un sommo male che sia la causa di ogni male

Pare che esista un sommo male che sia la causa di ogni male. Infatti:
1. Effetti contrari hanno cause contrarie. Ma nelle cose riscontriamo la contrarietà, secondo il detto della Scrittura [Sir 33, 14]: «Di fronte al male c'è il

bene, di fronte alla morte la vita; così di fronte al giusto il peccatore». Quindi esistono due principi contrari, uno del bene, l'altro del male.
2. Se nella realtà esiste uno dei contrari, esiste anche l'altro, come afferma Aristotele [De caelo 2, 3]. Ora, esiste nella realtà il sommo bene, come si è dimostrato a suo tempo [q. 2, a. 3; q. 6, aa. 2, 4]. Quindi esiste anche un sommo male, che è il suo opposto e causa di ogni male.
3. Nelle cose, come si trova il bene e il meglio, così pure si trova il male e il peggio. Ma il bene e il meglio sono detti così in rapporto a un ottimo. Quindi il male e il peggio sono detti in rapporto a un sommo male.
4. Tutto ciò che è per partecipazione si riconduce a ciò che è per essenza. Ora, le cose che tra noi sono cattive non sono cattive per essenza, ma per partecipazione. Quindi si deve trovare un sommo male per essenza, che sia la causa di tutti i mali.
5. Tutto ciò che è indirettamente e casualmente [per accidens] si riconduce a ciò che è di per sé e direttamente [per se]. Ma il bene è causa del male indirettamente e casualmente. Quindi bisogna ammettere un sommo male che sia causa delle cose cattive per sua natura. — E non si può rispondere che il male non ha una causa diretta, ma soltanto [una causa] occasionale, poiché ne seguirebbe che il male non dovrebbe trovarsi nella maggior parte dei casi [come invece accade], bensì molto di rado.
6. Il male di un effetto si riporta al male della causa: poiché l'effetto difettoso deriva da una causa difettosa, come si è già spiegato [aa. 1, 2]. Ma in questo risalire non si può andare all'infinito. Quindi bisogna ammettere un primo male, causa di ogni male.
In contrario: Il sommo bene è causa di ogni entità, come è stato spiegato a suo tempo [q. 2, a. 3; q. 6, a. 4]. Quindi non può esistere un principio opposto che sia causa delle cose cattive.
Dimostrazione: Come risulta da quanto è stato già detto, non può esistere un primo principio del male, come invece esiste un primo principio del bene.
Primo, perché il principio primo del bene è buono per essenza, come fu dimostrato sopra [q. 6, aa. 3, 4]. Ora, nulla può essere cattivo per essenza: infatti fu chiarito [q. 5, a. 3; q. 48, a. 3] che ogni ente, in quanto ente, è buono, e che il male non ha altro soggetto che il bene.
Secondo, perché il primo principio del bene è il bene perfetto, che contiene in sé ogni bontà, come fu spiegato sopra [q. 6, a. 2]. Invece non può esistere un sommo male, poiché si è visto [q. 48, a. 4] che il male, per quanto faccia diminuire il bene, tuttavia non potrà mai totalmente distruggerlo; e così dal momento che un bene rimane sempre, non può esistere una cosa integralmente e assolutamente cattiva. Per questo Aristotele [Ethic. 4, 5] afferma che «se il male fosse integrale distruggerebbe se stesso»: poiché distrutto ogni bene (che è richiesto per la consistenza del male) si elimina anche il male stesso, che ha il suo soggetto nel bene.
Terzo, perché il concetto stesso di male si oppone all'idea di primo principio. Sia perché ogni male viene causato dal bene, come sopra abbiamo dimostrato [a. 1], sia perché il male non può essere che causa accidentale [per accidens]: e così non può essere causa prima, poiché la causa accidentale e indiretta

[per accidens] è posteriore alla causa necessaria e diretta [per se], come dice Aristotele [Phys. 2, 6].
Coloro invece che ammisero due primi princìpi, l'uno buono e l'altro cattivo, caddero in questo errore per la medesima ragione da cui ebbero origine altre opinioni stravaganti degli antichi [filosofi]: cioè perché non consideravano la causa universale di tutto l'essere, ma soltanto le cause degli effetti particolari. Per questo motivo infatti, se trovavano che una cosa in virtù della sua natura era nociva a qualche altra cosa, stimavano che la natura di quella fosse cattiva: come se uno dichiarasse cattiva la natura del fuoco perché ha bruciato la casa di un povero. — Ora, il giudizio sulla bontà di una cosa non va desunto dal suo rapporto con un essere particolare, ma dalla cosa stessa e in relazione a tutto l'universo, nel quale ogni cosa occupa il suo posto col massimo ordine, come è evidente da quanto si è detto [q. 47, a. 2, ad 1]. Così pure, poiché trovavano che di due effetti particolari diversi esistevano due cause particolari diverse, non seppero ricondurre le due cause particolari contrarie a una causa universale comune. Per cui ritennero che la contrarietà fra le cause si estendesse fino alle cause prime. — Siccome invece tutti i contrari coincidono in un unico genere comune è necessario che in essi, oltre alle contrastanti loro cause proprie, si trovi una causa comune unica: come al disopra delle contrarie qualità degli elementi troviamo la potenza di un corpo celeste. E così, al disopra di tutte le cose che sono in un modo o in un altro, troviamo un unico principio dell'essere, come già fu dimostrato [q. 2, a. 3].
Analisi delle obiezioni: 1. I contrari concordano in un determinato genere, e concordano pure nell'essere. Quindi, per quanto abbiano cause particolari contrarie, tuttavia è necessario arrivare a una prima causa comune.
2. Il possesso e la privazione sono precisamente [quei contrari] fatti per succedersi in un medesimo soggetto. Ma il soggetto della privazione è soltanto l'ente potenziale, come si è già spiegato [q. 48, a. 3]. Quindi, dal momento che il male è privazione [di bene], come è evidente da quanto detto [ib.], esso si oppone solo a quel bene che ha annessa della potenzialità, e non al sommo bene, che è atto puro.
3. Ogni cosa si accresce conformemente alla sua natura. Ora, se la forma è una certa perfezione, la privazione è un certo decadimento. Quindi ogni forma, perfezione o bene si intensifica mediante un avvicinamento al termine perfetto; la privazione invece e il male si accrescono per un allontanamento da quel termine. Quindi non diciamo male e peggio per un avvicinamento al sommo male, come invece diciamo bene e meglio per un avvicinamento al sommo bene.
4. Nessun ente è chiamato male per partecipazione, ma per la privazione di una partecipazione. Quindi non può essere ricondotto a qualcosa che sia male per essenza.
5. Il male non può avere che una causa accidentale e indiretta [per accidens], come si è spiegato sopra [a. 1]. Quindi è impossibile risalire a qualcosa che sia per natura [per se] causa del male. — L'affermazione poi che il male si trova nella maggior parte dei casi, presa in generale, è falsa. Infatti gli esseri generabili e corruttibili, nei quali soltanto si verifica il male naturale, sono

una piccola parte di tutto l'universo. E così pure nell'ambito di ciascuna specie i difetti naturali si verificano in pochi casi. Soltanto tra gli uomini invece il male si trova nella maggior parte dei casi: poiché il bene dell'uomo secondo il senso non appartiene all'uomo in quanto uomo, cioè secondo la ragione; e invece la maggioranza segue il senso più che la ragione.
6. Nelle cause del male non si deve risalire all'infinito, ma si devono ricondurre tutti i mali a qualche causa buona, dalla quale il male deriva indirettamente e accidentalmente [per accidens].

Quaestio 50
Prooemium

Iª q. 50 pr. Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae. Et primo, de creatura pure spirituali, quae in Scriptura sacra Angelus nominatur; secundo, de creatura pure corporali; tertio, de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo. Circa vero Angelos, considerandum est primo de his quae pertinent ad eorum substantiam; secundo, de his quae pertinent ad eorum intellectum; tertio, de his quae pertinent ad eorum voluntatem; quarto, de his quae pertinent ad eorum creationem. De substantia autem eorum considerandum est et absolute, et per comparationem ad corporalia. Circa substantiam vero eorum absolute, quinque quaeruntur. Primo, utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea. Secundo, supposito quod Angelus sit talis, quaeritur utrum Angelus sit compositus ex materia et forma. Tertio, quaeritur de multitudine eorum. Quarto, de differentia ipsorum ab invicem. Quinto, de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

ARGOMENTO 50
LA SOSTANZA DEGLI ANGELI CONSIDERATA IN SE STESSA
Rimane ora da trattare distintamente delle creature spirituali e corporali [q. 47, Prol.]. Studieremo quindi: primo, la creatura che è puro spirito, denominata angelo dalla Sacra Scrittura; secondo, la creatura puramente corporea [q. 65]; terzo, la creatura composta di spirito e di corpo, ossia l'uomo [q. 75].
Riguardo agli angeli dobbiamo trattare le questioni relative: primo, alla loro natura; secondo, al loro intelletto [q. 54]; terzo, alla loro volontà [q. 59]; quarto, alla loro creazione [q. 61]. La sostanza degli angeli deve essere poi studiata sia in se stessa, sia nei suoi rapporti con le realtà corporee [q. 51].
Intorno alla sostanza o natura degli angeli considerata in se stessa si pongono dunque cinque quesiti: 1. Se esista una creatura del tutto spirituale e incorporea; 2. Supposto che l'angelo sia del tutto incorporeo e spirituale, si domanda se sia composto di materia e di forma; 3. Se ci siano molti angeli; 4. Come si differenzino fra di loro; 5. Se siano immortali, ossia incorruttibili.

Articolo 1
C. G., II, cc. 46, 49; Opusc. 15, De Angelis, c. 18
Se l'angelo sia del tutto incorporeo
Pare che l'angelo non sia del tutto incorporeo. Infatti:
1. Ciò che è incorporeo relativamente a noi, ma non relativamente a Dio, non è incorporeo assolutamente parlando. Ora, come osserva il Damasceno

[De fide orth. 2, 3], l'angelo «è detto incorporeo relativamente a noi, ma paragonato a Dio è corporeo e materiale». Quindi l'angelo non è, assolutamente parlando, incorporeo.
2. Come dimostra Aristotele [Phys. 6, 4], nulla si muove all'infuori del corpo. Ma l'angelo, al dire del Damasceno [l. cit.], è «una sostanza intellettuale sempre mobile». Quindi l'angelo è una sostanza corporea.
3. Come dice S. Ambrogio [De Sp. Sancto 1, 7]: «Ogni creatura è circoscritta dai limiti ben definiti della sua natura». Ora, l'essere circoscritto è proprio dei corpi. Quindi ogni creatura è corporea. Ma gli angeli sono creature di Dio, come è chiaramente affermato dai Salmi [148, 2]: «Lodate il Signore, voi tutti suoi angeli», e poco dopo [v. 5]: «Poiché egli disse e furono create [queste cose]». Quindi gli angeli sono corporei.
In contrario: Sta scritto nei Salmi [103, 4; cf. Eb 1, 7]: «Colui che fa suoi messaggeri gli spiriti».
Dimostrazione: È necessario ammettere delle creature incorporee. Infatti ciò a cui mira principalmente Dio nella creazione è il bene, che consiste in una rassomiglianza con lui. Ora, l'effetto assomiglia perfettamente alla causa quando la imita proprio in ciò che serve ad essa per produrre l'effetto: come quando un corpo caldo rende caldo un altro corpo. D'altra parte Dio produce la creatura per mezzo dell'intelletto e della volontà, come fu spiegato a suo tempo [q. 14, a. 8; q. 19, a. 4]. Quindi la perfezione dell'universo richiede che vi siano delle creature intellettuali. Ma l'intellezione non può essere l'atto di un corpo né di alcuna facoltà corporea: ogni corpo infatti è limitato nello spazio e nel tempo. Ne segue quindi che, perché si abbia la perfezione dell'universo, è necessario ammettere l'esistenza di qualche creatura incorporea.
Gli antichi [filosofi] invece, ignorando la portata dell'intelligenza, e non sapendo distinguere l'intelletto dal senso, credettero non esservi al mondo nient'altro all'infuori di ciò che cade sotto il dominio dei sensi e dell'immaginazione. E siccome sotto l'immaginazione non cade altro che il corpo, opinarono che non vi fosse altra realtà che il corpo, come riferisce appunto il Filosofo [Phys. 4, cc. 6, 7]. E da questi stessi motivi ebbe origine l'errore dei Sadducei, che «negavano l'esistenza degli spiriti» [cf. At 23, 8]. — Invece per il fatto stesso che l'intelletto è superiore al senso si deve ragionevolmente concludere che esistono delle sostanze incorporee, conoscibili solo dall'intelletto.
Analisi delle obiezioni: 1. Le sostanze incorporee occupano un posto intermedio fra Dio e le creature corporali. Ora un essere intermedio, se viene paragonato a un estremo, Pare l'estremo opposto: come un oggetto tiepido, paragonato a uno caldo, Pare freddo. Per questo si dice che gli angeli, paragonati a Dio, sono materiali e corporei: ma ciò non significa che in essi vi sia qualcosa di corporeo.
2. Il termine moto in quel testo va preso nel senso in cui si dicono moto anche l'intendere e il volere. Si dice dunque che l'angelo è una sostanza sempre mobile perché ha sempre l'atto di intendere: ossia non è come noi, che nell'intellezione ora siamo in atto e ora in potenza. È chiaro quindi che la obiezioni gioca sull'equivoco.
3. L'essere circoscritti da limiti spaziali è proprio dei corpi, ma l'essere circoscritti

da limiti essenziali è cosa comune a tutte le creature, siano esse corporee o spirituali. Dice perciò S. Ambrogio [l. cit.] che alcune creature, per quanto non siano circoscritte entro termini corporali, sono tuttavia circoscritte dai limiti propri della loro natura.

Articolo 2

In 1 Sent., d. 8, q. 5, a. 2; In 2 Sent., d. 3, q. 1, a. 2; C. G., II, cc. 50, 51;De Spir. Creat., a. 1; Quodl., 3, q. 8; 9, q. 4, a. 1; Comp. Theol., c. 74; Opusc. 15, De Angelis, cc. 5 sqq.; c. 18; De ente et ess., c. 5

Se l'angelo sia composto di materia e di forma

Pare che l'angelo sia composto di materia e di forma. Infatti:

1. Tutte le cose che rientrano in un dato genere sono composte di genere e differenza, la quale ultima, aggiungendosi al genere, costituisce la specie. Ora, come insegna Aristotele [Met. 8, 2], il genere si desume dalla materia, la differenza invece dalla forma. Quindi tutto ciò che rientra in un dato genere è composto di materia e di forma. Ma l'angelo si trova nel genere della sostanza. Quindi è composto di materia e di di forma.

2. Ovunque si trovano le proprietà della materia deve trovarsi anche la materia. Ora, le proprietà della materia consistono nel ricevere e nel compiere le funzioni di soggetto: per cui Boezio [De Trin. 1, 2] dice che «una forma semplice non può fare da soggetto». Ma nell'angelo si trovano queste proprietà. Quindi l'angelo è composto di materia e di forma.

3. La forma è un atto. Quindi ciò che è soltanto forma è atto puro. Ma l'angelo non può essere atto puro: poiché ciò appartiene a Dio solo. Quindi l'angelo non è soltanto forma, ma ha la forma unita alla materia.

4. La forma non è propriamente delimitata e terminata che dalla materia. Quindi una forma che non si trovi nella materia sarà infinita. Ma la forma dell'angelo non è infinita, essendo ogni creatura finita. Quindi la forma dell'angelo si trova nella materia.

In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] afferma che le prime creature «debbono ritenersi incorporee e immateriali».

Dimostrazione: Alcuni ritengono che gli angeli siano composti di materia e di forma, e Avicebron si è sforzato di provare questa opinione nel suo libro Fons vitae. Egli parte dal presupposto che siano realmente distinte tutte quelle cose che figurano distinte all'apprensione del nostro intelletto. Ora, nella sostanza incorporea l'intelletto coglie un aspetto [la differenza specifica] per cui essa si distingue dalla sostanza corporea, e un altro aspetto [il genere] che è comune alle due sostanze. Egli allora ne conclude che quanto serve a differenziare la sostanza incorporea da quella corporea costituisce la forma di quella sostanza; quanto invece, come elemento comune, viene a ricevere questa forma distintiva, costituisce la materia di tale sostanza. Afferma perciò che identica è la materia universale degli esseri spirituali e di quelli corporei: egli cioè intende asserire che, come la forma della quantità è impressa nella materia degli enti corporei, così la forma delle sostanze incorporee è impressa nella materia degli enti spirituali.

Si vede però di primo acchito l'impossibilità di un'identica materia per le

realtà spirituali e per quelle corporee. Infatti è impossibile che la forma spirituale e quella materiale siano ricevute nella stessa porzione di materia: poiché in tal caso una stessa cosa numericamente identica sarebbe insieme corporea e spirituale. Si dovrà perciò ammettere che la porzione di materia che riceve la forma corporea è distinta da quella porzione di materia che riceve la forma spirituale. Ora, non si può ammettere che la materia si divida in più parti se non la si concepisce come informata dalla quantità: senza di questa infatti, come insegna Aristotele [Phys. 1, 2], la sostanza rimane indivisibile. Si dovrebbe quindi ammettere che la materia delle sostanze spirituali è soggetta alla quantità: il che è impossibile. È quindi anche impossibile che vi sia un'unica materia per le creature corporee e per quelle spirituali.

Anzi, è impossibile che le sostanze spirituali abbiano una materia qualsiasi. Infatti l'operare di ogni essere è conforme alla sua natura. Ora, l'intendere è un'operazione del tutto immateriale. Il che appare chiaramente dall'oggetto, da cui dipende la specie e la natura di ogni atto. Nessuna cosa infatti può essere colta dall'intelletto se non in quanto viene astratta dalla materia: poiché le forme che si trovano nella materia sono forme individuali, che in quanto tali non sono conosciute dall'intelletto. Si deve perciò concludere che ogni sostanza intellettiva è assolutamente immateriale.

Del resto non è necessario che le cose che si presentano come distinte all'apprensione dell'intelletto siano pure distinte nella realtà: poiché l'intelletto non conosce le cose uniformandosi al loro modo di essere, ma uniformandole al suo. Quindi le realtà materiali, che sono inferiori al nostro intelletto, ricevono nella nostra mente un modo di essere più semplice di quello che hanno in se stesse. Ma le sostanze angeliche sono superiori al nostro intelletto. Questo perciò non è capace di apprenderle come sono in se stesse, ma [le apprenderà] alla sua maniera, cioè come apprende le realtà composte. E in questo modo, come si è già visto [q. 3, a. 3, ad 1], conosce anche Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. La specie è costituita dalla differenza. Ora, ogni cosa è posta nella sua specie in quanto viene determinata a un grado speciale nella scala degli esseri: poiché le specie delle cose sono come i numeri i quali, al dire di Aristotele [Met. 8, 3], differiscono per la semplice addizione o sottrazione di un'unità. Ma nelle cose materiali altro è ciò che determina un essere a un dato grado, vale a dire la forma, e altro è ciò che viene determinato, cioè la materia, per cui il genere si desume dal secondo elemento e la differenza dal primo. Nelle sostanze immateriali invece non si dà un elemento determinante distinto da ciò che viene determinato, ma ognuna di esse, in forza di tutta la sua natura, occupa già un grado particolare nella scala degli esseri. Quindi il genere e la differenza delle sostanze spirituali non vengono desunti da elementi realmente distinti, bensì da un'identica realtà.

Tuttavia il genere e la differenza si distinguono quanto al nostro modo di intendere: cioè si ha il genere quando il nostro intelletto considera la sostanza spirituale sotto un aspetto indeterminato; si ha invece la specie quando la considera nella sua determinatezza.

2. L' obiezione si trova nel Fons Vitae [di Avicebron]. E l'argomento varrebbe

se non esistesse una maniera intellettiva di ricevere la specie, diversa da quella della materia. Ma è evidente che non è così. La materia infatti riceve la forma per divenire, per mezzo di essa, una concreta realtà di una determinata specie, p. es. di aria, di fuoco o di qualsiasi altra cosa. L'intelletto invece non riceve la forma in questo modo: altrimenti sarebbe vera l'opinione di Empedocle [cf. Arist., De anima 1, 2], il quale diceva che noi «conosciamo la terra per mezzo della terra, e il fuoco per mezzo del fuoco». Invece la forma intelligibile si trova nell'intelletto proprio in quanto forma: poiché in questo modo è conosciuta dall'intelletto. Ora, questo modo di ricevere la forma non è il modo proprio della materia, bensì quello che si addice alle sostanze immateriali.

3. Quantunque nell'angelo non vi sia composizione di materia e di forma, tuttavia vi sono in lui l'atto e la potenza. E si può averne l'evidenza osservando che nelle realtà materiali si riscontra una doppia composizione. La prima è la composizione di materia e di forma, che costituisce una natura determinata. Questa natura, così composta, non è però il suo proprio essere, ma l'essere ne è l'atto.

Quindi la natura sta al suo essere come la potenza sta all'atto. Se quindi togliamo la materia, e supponiamo che una forma sussista senza di essa, tra la forma e l'essere rimane ancora il rapporto che esiste tra la potenza e l'atto. E in questo senso dobbiamo intendere la composizione propria degli angeli. Per questo alcuni dicono che l'angelo è composto di quo est [ciò per cui egli è] e di quod est [ciò che è]; oppure, come dice Boezio [De hebdom.], di essere e di ciò che è. Infatti il quod est è la stessa forma sussistente, mentre l'essere è ciò per cui la sostanza è: come il correre è ciò per cui il corridore corre. Ma in Dio, come si è dimostrato sopra [q. 3, a. 4], non c'è distinzione tra l'essere e il soggetto che è. Soltanto Dio quindi è atto puro.

4. Ogni creatura è, assolutamente parlando, finita, in quanto il suo essere non è senz'altro sussistente in se medesimo, ma è limitato a quella natura che lo riceve. Nulla però impedisce che una creatura possa essere infinita sotto un certo aspetto. Ora, le creature materiali presentano una certa infinità per la loro materia, ma sono finite per le loro forme, che vengono limitate dalla materia in cui sono ricevute. Le sostanze immateriali create sono invece finite quanto al loro essere, e infinite quanto alle loro forme, che non sono ricevute in un soggetto. Sarebbe come dire che, se la bianchezza esistesse separata dai corpi, dovrebbe essere infinita quanto alla ragione di bianchezza, poiché non verrebbe limitata da alcun soggetto, ma il suo essere sarebbe finito, in quanto limitato a una natura particolare. E per questo è detto nel libro De Causis [16] che la sostanza intellettiva è «finita in rapporto a ciò che sta al disopra di essa», in quanto cioè riceve l'essere da chi le è superiore, ma è «infinita rispetto a ciò che le è al disotto», in quanto non è ricevuta in qualche materia.

## Articolo 3

Infra, q. 112, a. 4, ad 2; In 2 Sent., d. 3, q. 1, a. 3; C. G., II, c. 92; De Pot., q. 6, a. 6; Opusc. 15, De Angelis, c. 2

### Se vi sia un gran numero di angeli

Pare che non vi sia un gran numero di angeli. Infatti:
1. Il numero è una specie della quantità, e risulta dalla divisione di ciò che ha estensione. Ma l'estensione non può aver luogo negli angeli poiché, come si è dimostrato sopra [a. 1], essi sono incorporei. Quindi non vi può essere un gran numero di angeli.
2. Quanto più una realtà è vicina all'unità, tanto meno viene moltiplicata, come appare manifestamente nella serie dei numeri. Ma fra tutte le altre nature create la natura angelica è la più vicina a Dio. Essendo quindi Dio sommamente uno, Pare che nella natura angelica la pluralità debba essere ridotta al minimo.
3. Pare che l'effetto proprio delle sostanze angeliche sia il moto dei corpi celesti. Ma i movimenti dei corpi celesti si riducono a un piccolo numero ben determinato, che noi possiamo conoscere. Quindi il numero degli angeli non è superiore a quello dei moti dei corpi celesti.
4. Dice Dionigi [De div. nom. 4] che «tutte le sostanze intelligibili e intellettuali devono la sussistenza ai raggi della bontà divina». Ma il raggio si moltiplica in ragione della diversità dei soggetti che lo ricevono. D'altra parte non si può dire che la materia sia un soggetto ricettivo del raggio intelligibile, poiché si è dimostrato [a. 2] che le sostanze intellettuali sono immateriali. Pare quindi che la moltiplicazione delle sostanze intellettuali dipenda unicamente dalle esigenze dei primi corpi, cioè di quelli celesti, di modo che ad essi termina, indirettamente, l'emanazione dei suddetti raggi. Quindi abbiamo la conclusione precedente.
In contrario: Si legge nella Scrittura [Dn 7, 10]: «Mille migliaia lo servivano e diecimila miriadi lo assistevano».
Dimostrazione: Nello stabilire il numero delle sostanze separate i vari autori procedettero per vie diverse. Secondo Platone [Phaed. 49; Parmen. 6] le sostanze separate sono le specie delle realtà sensibili: come se dicessimo che la natura umana esiste allo stato separato. Stando dunque a questa sentenza bisognerebbe concludere che il numero delle sostanze separate corrisponde al numero delle specie delle realtà sensibili. — Ma Aristotele [Met. 1, 9] rigetta tale opinione, per la ragione che la materia è parte essenziale della specie di queste realtà sensibili. Le sostanze separate non possono quindi esserne le specie prototipe, ma hanno una natura superiore ad esse. Aristotele ritiene tuttavia [ib. 12, 8] che quelle nature più perfette siano ordinate alle realtà visibili come loro cause motrici e finali, per cui cerca di stabilire il numero delle sostanze separate in base al numero dei primi moti.
Ma poiché tale sentenza è in contrasto con la Sacra Scrittura, l'ebreo Mosè Maimonide, volendo trovare un accordo fra l'una e l'altra, affermò [Dux neutr. 2, cc. 4, 6] che il numero degli angeli, se si intendono con questo nome le sostanze immateriali, corrisponde al numero dei corpi celesti, come insegna Aristotele. D'altra parte però, per salvare la Sacra Scrittura, sostenne che nei libri sacri sono chiamati angeli tanto gli uomini che annunziano messaggi divini, quanto le forze della natura che manifestano l'onnipotenza di Dio. — Ma in realtà la Scrittura non suole affatto dare il nome di angeli alle forze cieche della natura.

Si deve quindi affermare che anche gli angeli propriamente detti, ossia le sostanze immateriali, superano per il loro numero ingentissimo qualunque moltitudine materiale. E questa è la sentenza di Dionigi [De cael. hier. 14, 1], il quale afferma: «Gli eserciti beati delle menti celesti sono numerosi, e trascendono la debole e ristretta misura dei nostri numeri materiali». E la ragione di questo fatto sta in ciò: che Dio nella creazione delle cose ha di mira principalmente la perfezione dell'universo, di modo che quanto più gli esseri sono perfetti, tanto più grande è il numero in cui furono creati da Dio.
Ora, come nei corpi si misura la preminenza degli uni rispetto agli altri in ragione della grandezza, così nelle realtà incorporee si può valutare la superiorità reciproca in rapporto al numero. Noi vediamo infatti che i corpi incorruttibili, che sono fra tutti i corpi i più perfetti, sorpassano quasi incomparabilmente per la loro grandezza i corpi corruttibili, poiché la sfera dei corpi corruttibili è ben poca cosa a confronto dei corpi celesti. È dunque ragionevole che le sostanze immateriali superino quasi incomparabilmente, per il loro numero, le sostanze materiali.
Analisi delle obiezioni: 1. Negli angeli non esiste quella specie del numero che è causata dalla divisione del continuo, ossia la quantità aritmetica; vi è però il numero causato dalla distinzione delle forme, da cui risulta la molteplicità propria dei trascendentali, come si è detto sopra [q. 30, a. 3].
2. La natura angelica, a motivo della sua vicinanza con Dio, deve avere il minimo di complessità nella sua costituzione, ma non richiede affatto di trovarsi in pochi individui.
3. L'argomento è di Aristotele [Met. 12, 8]. E la conclusione a cui esso giunge sarebbe necessaria se le sostanze separate esistessero solo in funzione delle sostanze corporee. In tal caso infatti sarebbero inutili quelle sostanze immateriali da cui non fosse causato alcun movimento nelle realtà corporee. Ma non è affatto vero che le sostanze immateriali esistono in funzione di quelle corporee: il fine è infatti sempre più nobile di ciò che ad esso è ordinato come mezzo. Per cui anche Aristotele osserva che l'argomento non è apodittico, ma soltanto probabile. D'altra parte egli dovette forzatamente servirsi di tale argomento, non potendo noi giungere a conoscere le realtà intelligibili se non attraverso quelle sensibili.
4. L'argomento si fonda sulla sentenza di coloro che assegnavano la materia come unica causa della distinzione delle cose. Ma tale sentenza l'abbiamo già confutata [q. 47, a. 1]. Per cui la moltiplicazione degli angeli non è fondata né sulla materia, né sui corpi, ma è originata dalla sapienza divina, che ha ideato più ordini di sostanze immateriali.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 3, q. 1, a. 4; d. 32, q. 2, a. 3; In 4 Sent., d. 12, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3; C. G., II, c. 93; De Spir. Creat., a. 8; De anima, a. 3; De ente et ess., c. 5

### Se gli angeli differiscano tra loro specificamente

Pare che gli angeli non differiscano tra loro specificamente. Infatti:
1. La differenza è più nobile del genere: perciò tutte le cose che hanno in comune ciò che in esse vi è di più nobile devono avere in comune l'ultima differenza costitutiva, e quindi convengono tutte nella medesima specie. Ma

tutti gli angeli convengono in ciò che vi è di più nobile nella loro natura, cioè nell'intellettualità. Quindi tutti gli angeli appartengono a un'unica specie.
2. Il più e il meno non mutano la specie. Ma gli angeli non Pare che differiscano tra loro se non in ragione del più e del meno: nel senso cioè che l'uno è più semplice dell'altro, ed è dotato di un intelletto più perspicace. Quindi gli angeli non sono tra loro specificamente diversi.
3. L'angelo e l'anima sono insieme gli estremi opposti di una stessa divisione. Ma tutte le anime appartengono a un'unica specie. Quindi lo stesso deve dirsi degli angeli.
4. Quanto più delle creature sono perfette, tanto più devono essere numerose. Ma ciò non avverrebbe se ci fosse un solo individuo per ogni specie [di angeli]. Quindi ci sono molti angeli di un'unica specie.
In contrario: Come insegna Aristotele [Met. 3, 3], nelle cose che appartengono alla stessa specie non esiste un ordine di priorità e posteriorità. Invece negli angeli, anche di uno stesso ordine, ci sono i primi, gli intermedi e gli ultimi, come dice Dionigi [De cael. hier. 10, 2]. Quindi gli angeli non appartengono a un'unica specie.
Dimostrazione: Secondo alcuni tutte le sostanze spirituali, comprese le anime, appartengono a un'unica specie. Secondo altri invece sarebbero di un'unica specie tutti gli angeli, mentre diversa sarebbe la specie delle anime. E finalmente, secondo altri ancora, apparterrebbero a un'unica specie tutti gli angeli di una stessa gerarchia o di uno stesso ordine.
Ora, queste tesi sono insostenibili. Quelle cose infatti che convengono quanto alla specie e differiscono quanto al numero hanno una stessa forma, e si distinguono per la materia. Se dunque gli angeli non sono composti di materia e di forma, come si è già spiegato [a. 2], è logicamente impossibile che vi siano due angeli di un'unica specie. Ciò è assurdo come affermare che possono esistere diverse bianchezze separate, o più umanità: non si danno infatti diverse bianchezze se non in quanto si trovano in più sostanze.
Ma anche nel caso che gli angeli avessero una materia, non potrebbero esserci più angeli di una medesima specie. Poiché in tal caso il principio che servirebbe a distinguere un angelo dall'altro sarebbe la materia, ma non già in forza della divisione a cui può venir sottoposta la quantità, essendo gli angeli incorporei, bensì in forza di una diversità nella ragione stessa di potenza. Ora, tale diversità della materia causerebbe una differenza non solo di specie, ma anche di genere.
Analisi delle obiezioni: 1. La differenza è più nobile del genere non già nel senso che abbia una natura diversa, ma come il determinato e più nobile dell'indeterminato, e il proprio è più nobile di ciò che è comune. Altrimenti tutti gli animali irrazionali dovrebbero essere di una stessa specie, oppure dovrebbe esserci in essi qualche altra forma più perfetta dell'anima sensitiva. Quindi gli animali irrazionali differiscono nella specie secondo i diversi gradi della natura sensitiva. Parimenti tutti gli angeli differiscono tra di loro secondo i vari gradi della natura intellettiva.
2. Se il più e il meno sono causati dall'intensità o dalla debilità di una forma unica, allora non si ha diversità di specie, ma se provengono da una diversa

gradazione di forme, così come il fuoco è più perfetto dell'aria, allora si ha tale diversità. Ed è appunto questo il modo in cui gli angeli differiscono tra loro secondo il più e il meno.
3. Il bene della specie è superiore a quello dell'individuo. È quindi assai meglio che negli angeli siano numerose le specie anziché gli individui di un'unica specie.
4. La causa agente non ha di mira la molteplicità numerica, potendosi questa estendere all'infinito, ma quella della specie, come già si disse [q. 47, a. 3, ad 2]. La perfezione della natura angelica richiede quindi la molteplicità delle specie, non quella degli individui.

Articolo 5
Supra, q. 9, a. 2; In 2 Sent., d. 7, q. 1, a. 1; C. G., II, c. 55; De Pot., q. 5, a. 3; Comp. Theol., c. 74
Se gli angeli siano incorruttibili
Pare che gli angeli non siano incorruttibili. Infatti:
1. Dice il Damasceno [De fide orth. 2, 3] che l'angelo è «una sostanza intellettuale immortale per grazia e non per natura».
2. Platone scrive nel Timeo [13]: «O dèi, figli di dèi, io sono a un tempo vostro artefice e padre. Voi siete opera mia, naturalmente dissolubili, ma indissolubili per mia volontà». Ora, qui il termine dèi non può designare altro che gli angeli. Quindi gli angeli sono per natura corruttibili.
3. Secondo S. Gregorio [Mor. 16, 37] «tutte le cose cadrebbero nel nulla se la mano dell'Onnipotente non le conservasse». Ma tutto ciò che può cadere nel nulla è corruttibile. Quindi gli angeli, che sono opera di Dio, hanno una natura corruttibile.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] insegna che le sostanze intellettuali «hanno una vita indefettibile, essendo immuni dalla corruzione universale, dalla morte, dalla materia e dalla generazione».
Dimostrazione: Si deve necessariamente affermare che gli angeli sono per natura incorruttibili. E la ragione è questa: nulla si corrompe se non perché la sua forma si separa dalla materia: essendo quindi l'angelo la stessa forma sussistente, come si è già dimostrato [a. 2], è impossibile che la sua sostanza sia corruttibile. Infatti ciò che conviene a una cosa per essenza non può mai esserne separato, mentre se le conviene in forza di altri motivi può esserne separato togliendo la causa per cui le conveniva. La rotondità, p. es., non potrà mai essere separata dal cerchio, poiché gli appartiene per essenza; invece un cerchio di bronzo può perdere la rotondità se la forma circolare si separa dal bronzo. Ora, l'essere appartiene per essenza alla forma: ogni essere, infatti, esiste attualmente in quanto ha una forma. La materia invece non esiste attualmente se non in forza della forma. Quindi ciò che è composto di materia e di forma cessa di esistere attualmente quando la forma si separa dalla materia. Se invece la forma sussiste nel proprio essere, come avviene per gli angeli nel modo già indicato [a. 2], essa non può perdere l'essere. Perciò la stessa immaterialità dell'angelo è la ragione per cui il medesimo è naturalmente incorruttibile.
E possiamo trovare un segno di questa incorruttibilità nell'operazione intellettiva

dell'angelo. Ogni cosa infatti agisce nella misura della propria attualità: quindi l'operazione manifesta il modo di essere dell'agente. Ora, la specie e la natura di un'operazione vengono desunte dal suo oggetto. Ma l'oggetto proprio dell'operazione intellettiva è sempiterno, essendo al disopra del tempo. Quindi ogni sostanza intellettuale è per sua natura incorruttibile.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Damasceno parla dell'immortalità perfetta, che include l'immutabilità nel senso più assoluto: infatti, al dire di S. Agostino [Contra Maxim. 2, 12], «ogni mutamento è una specie di morte». Ora gli angeli, come vedremo in seguito [q. 62, aa. 2, 8], possono raggiungere tale immutabilità solo per mezzo della grazia.
2. Platone chiama dèi i corpi celesti, che egli riteneva fossero composti di elementi, e quindi essenzialmente corruttibili, per quanto conservati sempre nell'essere dalla volontà divina.
3. Come si è visto in precedenza [q. 44, a. 1, ad 2], vi sono delle realtà necessarie la cui necessità ha una causa. Non ripugna quindi né alle realtà necessarie né a quelle incorruttibili che il loro essere dipenda dalla causalità di un altro. Quindi dall'affermazione che tutte le cose e gli stessi angeli cadrebbero nel nulla se non fossero conservati da Dio non segue che negli angeli ci debba essere un principio di corruzione, ma soltanto che l'essere degli angeli dipende dalla causalità di Dio. Ora, una cosa è detta corruttibile non perché Dio potrebbe annientarla sottraendole la sua conservazione, ma perché ha in se stessa un principio di corruzione, come sarebbe la contrarietà degli elementi, o anche solo la potenzialità della materia.

## Quaestio 51
## Prooemium

Iª q. 51 pr. Deinde quaeritur de Angelis per comparationem ad corporalia. Et primo, de comparatione Angelorum ad corpora; secundo, de comparatione Angelorum ad loca corporalia; tertio, de comparatione Angelorum ad motum localem. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Secundo, utrum assumant corpora. Tertio, utrum in corporibus assumptis exerceant opera vitae.

## ARGOMENTO 51
## GLI ANGELI E I CORPI

Tratteremo ora degli angeli in rapporto agli enti corporei. Primo, degli angeli in relazione ai corpi; secondo, degli angeli nei loro rapporti con i luoghi materiali [q. 52]; terzo, degli angeli in relazione al moto locale [q. 53].
Intorno alla prima ARGOMENTO si pongono tre quesiti: 1. Se gli angeli siano uniti naturalmente a dei corpi; 2. Se possano assumere dei corpi; 3. Se nei corpi assunti compiano delle operazioni vitali.

## Articolo 1

In 2 Sent., d. 8, q. 1, a. 1; C. G., II, c. 91; De Pot., q. 6, a. 6; De Malo, q. 16, a. 1; De Spir. Creat., a. 5; Opusc. 15, De Angelis, c. 18

### Se gli angeli siano uniti naturalmente a dei corpi

Pare che gli angeli siano uniti naturalmente a dei corpi. Infatti:
1. Origene [Peri Arch. 1, 6] afferma: «L'esistere senza una sostanza materiale e senz'alcuna aggiunta corporea è proprio della sola natura di Dio, ossia del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». — Anche S. Bernardo [In Ct hom. 6] dice: «Attribuiamo soltanto a Dio tanto l'immaterialità quanto l'incorporeità: poiché solo la sua natura non ha bisogno né direttamente né indirettamente dell'aiuto di uno strumento corporeo. È evidente invece che ogni spirito creato ha bisogno dell'aiuto di un corpo». E S. Agostino [De Gen. ad litt. 3, 10]: «I demoni sono chiamati animali dell'aria, essendo naturalmente dotati di corpi aerei». Ma la natura del demonio è identica a quella dell'angelo. Quindi gli angeli sono uniti naturalmente a dei corpi.
2. S. Gregorio [In Evang. hom. 10] chiama l'angelo «animale razionale». Ma ogni animale è composto di corpo e di anima. Quindi gli angeli sono naturalmente uniti a dei corpi.
3. La vita degli angeli è più perfetta di quella delle anime. Ma l'anima non soltanto vive, ma vivifica altresì il corpo. Quindi anche gli angeli vivificano dei corpi ad essi congiunti.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] afferma che gli angeli sono concepiti «come esseri incorporei».
Dimostrazione: Gli angeli non possono essere uniti naturalmente a dei corpi. Infatti ciò che conviene a una natura accidentalmente non si trova universalmente nella natura stessa. Come avere le ali, non essendo una caratteristica essenziale dell'animale, non appartiene a tutti gli animali. Ora, poiché l'intendere, come vedremo [q. 75, a. 2], non è un'operazione del corpo né di alcuna facoltà corporea, la sostanza intellettiva, in quanto tale, non richiede essenzialmente di essere unita a un corpo; ma ciò può capitare a qualche sostanza intellettiva per altri motivi. All'anima umana, p. es., si addice di essere unita al corpo poiché è imperfetta, ossia in potenza, in quanto sostanza intellettiva: essa infatti, come vedremo in seguito [q. 84, a. 6; q. 89, a. 1], non possiede per natura la pienezza della conoscenza, ma deve acquistarla dalle realtà sensibili per mezzo dei sensi corporei. Ora, se si trova in un dato genere alcunché di imperfetto, bisogna che preesista un modello perfetto di quello stesso genere. Vi saranno quindi delle sostanze intellettive, perfette quanto alla loro natura intellettiva, che non hanno bisogno di ricavare la loro conoscenza dalle realtà sensibili. Quindi non tutte le sostanze intelligenti sono unite a dei corpi, ma ne esistono alcune del tutto separate. E sono appunto quelle che noi chiamiamo angeli.
Analisi delle obiezioni: 1. Come già dicemmo [q. 50, a. 1], alcuni opinarono che ogni ente fosse corporeo. Altri poi, partendo, a quanto Pare, da questo presupposto, pensarono che non ci potesse essere alcuna sostanza incorporea separata dal corpo; alcuni, anzi, giunsero fino ad affermare che Dio sarebbe l'anima del mondo, come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 7, 6]. Ma siccome quest'ultima opinione è incompatibile con la fede cattolica, secondo la quale Dio si innalza al disopra di tutte le cose («Sopra i cieli si innalza la tua magnificenza», dice il Salmo [8, 2]), Origene non volle affermare ciò di Dio, ma sostenne tale dottrina quanto alle altre sostanze intellettive. Ma in questo,

come in molti altri punti, egli si ingannò, seguendo le opinioni degli antichi filosofi. — Quanto poi al passo di S. Bernardo, lo si può interpretare nel senso che gli spiriti hanno bisogno di uno strumento corporeo che, senza essere loro naturalmente unito, venga da essi usato per qualche scopo particolare, come diremo in seguito [a. 2]. — S. Agostino infine non espone il suo pensiero, ma riferisce l'opinione dei Platonici, i quali ammettevano l'esistenza di certi animali composti di aria, che chiamavano dèmoni.

2. S. Gregorio chiama l'angelo animale razionale in senso metaforico, per la somiglianza [che il suo intelletto ha] con la ragione.

3. Vivificare come causa efficiente della vita è una perfezione pura, e quindi conviene anche a Dio, secondo il detto della Scrittura [1 Sam 2, 6]: «Il Signore fa morire e fa vivere». Al contrario vivificare come causa formale della vita è proprio di quelle sostanze che non hanno in sé tutta la natura di una specie, ma che di essa fanno soltanto parte. Quindi la sostanza intellettiva che non è unita a un corpo è più perfetta di quella che è ad esso congiunta.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 8, q. 1, a. 2; De Pot., q. 6, a. 7

### Se gli angeli possano assumere dei corpi

Pare che gli angeli non possano assumere dei corpi. Infatti:

1. Nell'operazione dell'angelo, come in quella della natura, non vi è nulla di superfluo. Ma è superfluo per gli angeli assumere dei corpi: l'angelo infatti non ha bisogno del corpo, poiché la sua virtù trascende ogni energia materiale. Quindi l'angelo non può assumere un corpo.

2. Ogni assunzione include una certa unione. Infatti la parola [latina] assumere deriva da ad se sumere [ossia: prendere con sé]. Ma il corpo, come si è detto [a. 1], non può essere unito all'angelo come a una forma. Che se poi il corpo è unito all'angelo come a suo motore, allora non si può dire che è assunto, poiché ne seguirebbe che tutti i corpi mossi dagli angeli sarebbero da essi assunti. Quindi gli angeli non possono assumere dei corpi.

3. Gli angeli non possono assumere dei corpi composti di terra o di acqua: poiché in tal caso non potrebbero sparire all'improvviso; e neppure assumono dei corpi di fuoco, poiché brucerebbero tutto ciò che toccano; e nemmeno dei corpi aerei, poiché l'aria non ha né figura né colore. Quindi gli angeli non assumono dei corpi.

In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 16, 29] asserisce che gli angeli apparvero ad Abramo mediante corpi da essi assunti.

Dimostrazione: Alcuni insegnarono che gli angeli non assumono mai dei corpi, per cui secondo costoro tutte le apparizioni angeliche narrate dalla Scrittura sarebbero avvenute sotto forma di visione profetica, ossia fantastica. — Ma tale interpretazione viene a urtare contro il senso genuino della Scrittura. Infatti ciò che appare nella visione immaginaria si trova soltanto nell'immaginazione del veggente, e perciò non è visto da tutti indistintamente. Invece talvolta la Scrittura ci parla di apparizioni di angeli visti indistintamente da tutti. Come gli angeli apparsi ad Abramo furono visti da lui, da tutta la sua famiglia, da Lot e dai cittadini di Sodoma. E anche l'angelo apparso a Tobia

era visto da tutti. È chiaro dunque che tutte queste apparizioni furono oggetto di visione corporea, con la quale si coglie una cosa esterna a chi vede, e perciò visibile a tutti. Ma per mezzo di tale visione non si può cogliere se non ciò che è corporeo. Ora, poiché gli angeli, come si è già visto [a. 1; q. 50, a. 1], non sono corpi e neppure sono uniti naturalmente a dei corpi, si deve concludere che essi talora assumono dei corpi.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli angeli non hanno bisogno di un corpo assunto per se stessi, ma per noi: poiché trattando familiarmente con gli uomini rendono certa a questi ultimi quella compagnia spirituale che gli uomini attendono di conseguire con essi nella vita futura. — Inoltre le assunzioni di corpi da parte degli angeli avvenute nell'Antico Testamento erano un indizio simbolico della futura assunzione del corpo umano da parte del Verbo divino. Tutte le apparizioni dell'Antico Testamento erano infatti ordinate all'apparizione con la quale il Figlio di Dio si rese visibile nella carne.

2. Il corpo assunto viene unito all'angelo non già come a una forma, e neppure come a un semplice motore, ma come a un motore fatto palese dal corpo mobile assunto. Come infatti nella Sacra Scrittura sono descritte, mediante rappresentazioni sensibili, le proprietà delle realtà spirituali, così gli angeli possono formarsi, per virtù divina, dei corpi sensibili atti a rappresentare le proprietà spirituali dell'angelo. E per gli angeli assumere un corpo è proprio questo.

3. Sebbene l'aria nel suo stato normale di rarefazione non possa avere né figura né colore, tuttavia quando viene condensata può prendere figura e colore, come dimostrano le nubi. E così gli angeli assumono dei corpi aerei condensando l'aria, per virtù divina, quanto è necessario per la configurazione del corpo che essi vogliono assumere.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 8, q. 1, a. 4; De Pot., q. 6, a. 8

### Se gli angeli esercitino nei corpi assunti delle operazioni vitali

Pare che gli angeli esercitino nei corpi assunti delle operazioni vitali. Infatti:

1. Agli angeli, messaggeri della verità, non si addice alcuna finzione. Ma nel caso che il corpo da essi assunto, pur Parendo vivo e dotato di operazioni vitali, non compisse in realtà tali funzioni, ci sarebbe un inganno. Quindi gli angeli esercitano le funzioni vitali nei corpi che assumono.

2. Nelle opere dell'angelo non vi è nulla di inutile. Ma sarebbe inutile nel corpo assunto dall'angelo la figura degli occhi, del naso e degli altri organi dei sensi se l'angelo non avesse le relative sensazioni per mezzo di questi organi. Quindi l'angelo mediante il corpo che assume ha delle sensazioni. Funzione questa quanto mai vitale.

3. Muoversi da un posto a un altro è uno degli atti vitali, come dimostra Aristotele [De anima 2, 2]. Ora, gli angeli manifestamente si muovono nei corpi assunti. Infatti nella Genesi [18, 16] è detto che Abramo, «congedando gli angeli» che gli erano apparsi, «li accompagnava». E a Tobia [Tb 5, 7 s.] che gli chiedeva: «Conosci la strada per andare nella Media?», l'angelo

rispose: «Certo, parecchie volte sono stato là e conosco bene tutte le strade». Quindi gli angeli compiono spesso nei corpi assunti delle operazioni vitali.
4. Parlare è un'operazione vitale che si compie per mezzo della voce, la quale, al dire del Filosofo [De anima 2, 8], è un suono emesso dalla bocca dell'animale. Ora, è evidente da molti passi della Scrittura che gli angeli si sono serviti dei corpi assunti per parlare. Quindi gli angeli nei corpi assunti esercitano operazioni vitali.
5. Mangiare è un'operazione propria dell'animale: perciò il Signore, come si legge in S. Luca [24, 41 ss.], dopo la risurrezione mangiò con i suoi discepoli, per dimostrare di aver ripreso la vita. Ma gli angeli in certe apparizioni con i corpi assunti mangiarono: leggiamo infatti nella Genesi [18, 2 ss.] che Abramo, dopo aver adorato gli angeli, offrì loro dei cibi. Quindi gli angeli nei corpi assunti compiono operazioni vitali.
6. Generare un uomo è un atto vitale. Ma ciò fecero gli angeli per mezzo dei corpi assunti. Si legge infatti nella Genesi [6, 4]: «C'erano sulla terra i giganti a quei tempi — e anche dopo —, quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi». Quindi gli angeli nei corpi assunti esercitano funzioni vitali.
In contrario: I corpi assunti dagli angeli non vivono, come si è visto sopra [a. 1, ad 3]. Quindi gli angeli non possono compiere operazioni vitali nei corpi assunti.
Dimostrazione: Ci sono delle funzioni vitali che hanno delle somiglianze con altre operazioni [di cose inanimate]: parlare, p. es., è una funzione vitale, ma in quanto suono assomiglia ad altri suoni degli esseri inanimati; e così il camminare, in quanto moto, assomiglia ad altri movimenti. Quindi le operazioni vitali possono essere compiute dagli angeli nei corpi assunti per ciò che esse hanno di comune con le operazioni delle realtà inanimate, ma non possono essere compiute in ciò che è proprio degli esseri viventi. Infatti, secondo l'insegnamento di Aristotele [De somno et vig. 1], «l'atto può esclusivamente trovarsi nel soggetto in cui si trova la potenza corrispondente»: perciò nessuna cosa può compiere un'operazione vitale se non possiede la vita, che è il principio potenziale di tale operazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Non è contrario alla verità l'uso della Scrittura di descrivere le realtà spirituali per mezzo di figure desunte dalle realtà sensibili: poiché tali figure non vengono usate allo scopo di far credere che le realtà spirituali siano sensibili, ma solo per farci comprendere certe proprietà delle realtà spirituali per mezzo di figure sensibili, che hanno con quelle una qualche somiglianza. Quindi non è incompatibile con la veracità degli angeli santi il fatto che i corpi da essi assunti sembrino uomini viventi, per quanto in realtà non lo siano. I corpi infatti sono assunti dagli angeli all'unico scopo di rappresentare, per mezzo delle proprietà e delle operazioni dell'uomo, le proprietà spirituali degli angeli e le loro operazioni spirituali. Se invece assumessero dei veri uomini, lo scopo suddetto non sarebbe raggiunto in maniera altrettanto conveniente: poiché le proprietà dei corpi assunti non ci farebbero conoscere gli angeli, ma solo degli uomini.

2. La sensazione è un'operazione del tutto vitale: quindi non si può dire in alcun modo che gli angeli sentono per mezzo degli organi dei corpi assunti. Non ne segue tuttavia che sia superflua la raffigurazione di tali organi. Essi infatti non vengono concessi alla loro figura per servire alla sensazione, ma solo per designare le facoltà spirituali degli angeli. Così, secondo l'insegnamento di Dionigi [De cael. hier. 15, 3], l'occhio designa la virtù conoscitiva dell'angelo, e gli altri organi ne indicano le altre facoltà.
3. Il moto causato da un motore [formalmente] congiunto è una operazione propriamente vitale. Ma i corpi assunti dagli angeli non vengono mossi in questa maniera, poiché gli angeli non ne costituiscono le forme. Quando tuttavia i corpi assunti si muovono, allora anche gli angeli, che si trovano in essi come i motori nei rispettivi corpi mobili, si muovono indirettamente: poiché mentre stanno in un posto non possono essere altrove; il che non può dirsi di Dio. Quindi mentre Dio, che è in ogni luogo, non si sposta anche se si muovono le cose in cui egli si trova, gli angeli invece indirettamente si muovono secondo il moto dei corpi assunti. Non si muovono però secondo il moto dei corpi celesti, sebbene si trovino in questi come motori, poiché i corpi celesti, considerati nella loro totalità, non abbandonano mai il luogo in cui si trovano. Inoltre allo spirito che muove una sfera non viene fissato un luogo corrispondente a un punto determinato della sfera stessa, il quale si troverà ora a oriente e ora a occidente, ma una sede fissa, poiché la virtù motrice si trova sempre a oriente, come dice Aristotele [Phys. 8, 10; cf. De caelo 2, 2].
4. Gli angeli, propriamente, non parlano per mezzo dei corpi assunti, ma causano qualcosa di simile alla parola, producendo nell'aria dei suoni simili a quelli prodotti dalle voci umane.
5. Anche l'azione del mangiare, propriamente parlando, non può convenire agli angeli, poiché chi mangia ingerisce del cibo che tende a trasformare nella propria sostanza. Così, quantunque il cibo ingerito dal corpo di Cristo dopo la risurrezione non si sia trasformato nel suo corpo, ma si sia risolto nei primi elementi, tuttavia Cristo aveva un corpo di tale natura che il cibo si sarebbe potuto trasformare in esso: perciò vi fu in quel caso una vera manducazione. Trattandosi invece degli angeli, né il cibo da essi ingerito si trasformava nel corpo assunto, né la natura di questo corpo ammetteva una simile trasformazione. Non si trattava quindi di una vera manducazione, ma piuttosto di una figura della refezione spirituale. Disse infatti l'angelo Raffaele [Tb 12, 18 s.]: «Quando ero con voi, a voi Pareva di vedermi mangiare, ma io non mangiavo nulla: ciò che vedevate era solo apparenza». — Abramo poi offrì dei cibi agli angeli avendoli scambiati per uomini: ma egli, al dire di S. Agostino [De civ. Dei 16, 29], intendeva così onorare Dio presente nella loro persona «come è presente nei profeti».
6. S. Agostino [De civ. Dei 15, 23] insegna: «Molti hanno costatato, o affermano di aver sentito da quelli che l'hanno costatato, che i Silvani e i Fauni, detti comunemente incubi, sono stati sovente lascivi con donne e hanno bramato e compiuto l'accoppiamento: sarebbe perciò poco serio negare questo fatto. Ma i santi angeli di Dio non potevano commettere una tale colpa prima

del diluvio. Per figli di Dio si devono perciò intendere i figli di Set, che erano buoni; la Scrittura invece chiama figlie degli uomini le donne della stirpe di Caino. Né c'è da meravigliarsi che da essi siano potuti nascere dei giganti: non furono infatti tutti giganti, tuttavia questi furono più numerosi prima che dopo il diluvio». — Qualora però ci fossero dei casi in cui qualcuno venisse generato in seguito a un rapporto con i demoni, ciò non potrebbe avvenire per mezzo del seme formato da essi stessi o dai corpi assunti, ma per mezzo del seme di qualche uomo da essi preso a tale scopo. Uno stesso diavolo, p. es., potrebbe fare da succube rispetto a un uomo e poi divenire incubo rispetto a una donna. Così infatti agiscono i demoni, come dice S. Agostino [De Trin. 3, cc. 8, 9], quando prendono il seme di altre cose per ottenere la generazione di altri esseri. Chi pertanto viene generato in tal modo non è figlio del demonio, bensì di quell'uomo da cui fu preso il seme.

## Quaestio 52
## Prooemium

Iª q. 52 pr. Deinde quaeritur de loco Angeli. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum Angelus sit in loco. Secundo, utrum possit esse in pluribus locis simul. Tertio, utrum plures Angeli possint esse in eodem loco.

## ARGOMENTO 52
## GLI ANGELI IN RAPPORTO AL LUOGO

Passiamo ora a trattare del luogo degli angeli.
Su questo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se l'angelo possa essere in un luogo; 2. Se possa trovarsi in diversi luoghi simultaneamente; 3. Se più angeli possano trovarsi nello stesso luogo.

### Articolo 1
In 1 Sent., d. 37, q. 1, a. 1; In 2 Sent., d. 6, q. 1, a. 3; De Pot., q. 3, a. 19, ad 2; Quodl., 1, q. 3, a. 1; Opusc. 15, De Angelis, c. 18

### Se l'angelo possa essere in un luogo

Pare che l'angelo non possa essere in un luogo. Infatti:
1. Boezio [De hebdom., proem.] scrive: «È comune sentenza dei sapienti che gli enti incorporei non sono in un luogo». E anche Aristotele [Phys. 4, 5] afferma: «Non tutte le cose che esistono si trovano in un luogo, ma soltanto l'ente mobile corporeo». Ma l'angelo, come sopra si è dimostrato [q. 50, a. 1], non è un corpo. Quindi l'angelo non può essere in un luogo.
2. Il luogo non è altro che una quantità posta in una certa posizione. Quindi tutto ciò che è in un luogo deve pure occupare un sito determinato. Ma l'angelo non può avere un sito: poiché la sostanza angelica non ha la quantità, di cui la posizione è una proprietà essenziale. Quindi l'angelo non può trovarsi in un luogo.
3. Essere in un luogo significa, come dimostra il Filosofo [Phys. 4, 12], essere misurato e contenuto dal luogo, poiché ciò che contiene è più formale di ciò che è contenuto: come l'aria è più formale dell'acqua, sempre secondo il

Filosofo [Phys. 4, 5]. Quindi l'angelo non può essere in un luogo.
In contrario: Si legge in un'orazione: «I tuoi santi angeli, che abitano in questa casa, ci custodiscano nella pace».
Dimostrazione: L'angelo può essere in un luogo; tuttavia il modo di trovarsi in un luogo proprio dell'angelo è assolutamente diverso da quello di un corpo. Il corpo infatti è in un luogo in quanto stabilisce con esso un contatto per mezzo della quantità spaziale. Ora, negli angeli non si trova questa quantità, ma soltanto la quantità virtuale. Si dice perciò che l'angelo si trova in un luogo corporeo in quanto vi applica la sua virtù, in qualsiasi modo ciò avvenga.
Quindi non è lecito concludere che l'angelo assuma le proporzioni di un luogo, o che abbia un sito determinato nello spazio. Queste cose infatti appartengono al corpo localizzato, dotato di quantità continua. — E neppure è lecito per questo affermare che sia contenuto da un luogo. Poiché quando una sostanza incorporea tocca con la sua potenza una realtà corporea contiene quest'ultima, e non è contenuta da essa. Infatti l'anima si trova nel corpo come contenente, non come contenuta. E così pure si dice che l'angelo è in un luogo materiale non come contenuto ma, in qualche modo, come contenente.
E con ciò è chiara la risposta alle obiezioni.

Articolo 2
Supra, q. 8, a. 2, ad 2; infra, q. 112, a. 1; In 1 Sent., d. 37, q. 3, a. 2; In 4 Sent., d. 10, q. 1, a. 3, sol. 2; De anima, a. 10, ad 18
Se un angelo possa essere simultaneamente in più luoghi
Pare che un angelo possa essere simultaneamente in più luoghi. Infatti:
1. L'angelo non è da meno dell'anima. Ma l'anima si trova simultaneamente in molti luoghi poiché, al dire di S. Agostino [De Trin. 6, 6], «è tutta in ciascuna parte del corpo». Quindi un angelo può trovarsi simultaneamente in molti luoghi.
2. L'angelo si trova nel corpo che assume; e poiché assume un corpo continuo, è evidente che deve trovarsi in ogni sua parte. Ma parti diverse si trovano in luoghi diversi. Quindi un angelo può trovarsi simultaneamente in molti luoghi.
3. Dice il Damasceno [De fide orth. 1, 13] che «l'angelo è dove opera». Ma talora esso opera simultaneamente in più luoghi, come è evidente per l'angelo che distrusse Sodoma [cf. Gen 19, 25]. Quindi l'angelo può essere simultaneamente in più luoghi.
In contrario: Dice il Damasceno [De fide orth. 2, 3] che gli angeli, «mentre sono in cielo, non sono in terra».
Dimostrazione: L'angelo è dotato di una virtù e di un'essenza finita. Dio invece ha una virtù e un'essenza infinita ed è causa di tutte le cose, quindi non solo si trova in più luoghi, ma è dovunque. La virtù dell'angelo quindi, appunto perché finita, non si estende a tutti gli enti, ma solo a qualche ente determinato. Infatti ciò che viene commisurato a una virtù bisogna che sia ad essa proporzionato come un tutto unico. Come quindi l'universalità dell'essere può venir considerata un tutto unico rispetto alla virtù universale di Dio, così anche gli enti particolari devono potersi considerare un tutto unico rispetto

alla virtù dell'angelo. Per cui ne segue che, essendo l'angelo localizzato in forza dell'applicazione della sua virtù a un dato luogo, egli non può trovarsi ovunque, né in più luoghi, ma in un luogo solo.

Sull'argomento ci furono però alcuni che si lasciarono trarre in inganno. Essi infatti, non riuscendo a svincolarsi dalla fantasia, concepirono l'indivisibilità dell'angelo alla stregua dell'indivisibilità del punto: credettero perciò che l'angelo non potesse essere localizzato se non nei limiti di un punto. — Ma è chiaro che essi si ingannavano. Il punto infatti è un indivisibile che ha un sito, mentre l'angelo è un indivisibile che non rientra nel genere della quantità e del sito.

Non è necessario perciò attribuire all'angelo un luogo indivisibile avente un sito determinato, ma [questo luogo potrà essere] divisibile o indivisibile, maggiore o minore, secondo che l'angelo applica volontariamente la sua virtù a un corpo maggiore o minore. E così tutto il corpo con cui l'angelo viene in contatto mediante la sua virtù vale rispetto a lui come un luogo unico.

E tuttavia non è necessario che se un angelo muove un cielo debba trovarsi in ogni parte [di esso]. Primo, perché la sua virtù non viene applicata se non a quella parte che da lui è mossa per prima; ora, una sola è la parte del cielo in cui si inizia il moto, ossia la parte orientale. Per questo anche il Filosofo [Phys. 8, 10] attribuisce la virtù motrice dei cieli alla parte orientale.

Secondo, perché i filosofi non ritengono che una sostanza separata possa muovere tutte le sfere immediatamente. Non sarà perciò necessario che si trovi dappertutto.

È perciò evidente che essere in un luogo si addice in modo diverso al corpo, all'angelo e a Dio. Il corpo infatti è nel luogo come circoscritto da esso [circumscriptive]: poiché prende le dimensioni del luogo. L'angelo invece si trova nel luogo senza esserne circoscritto, dato che non ne prende le dimensioni; vi si trova però con una certa delimitazione [definitive]: poiché mentre è in un luogo non può trovarsi in un altro. Dio invece si trova in un luogo senza essere da questo né circoscritto né delimitato: poiché egli è dovunque.

E con ciò rimane facile la risposta da darsi alle obiezioni: poiché il tutto a cui viene applicata la virtù dell'angelo è considerato come un luogo unico, anche se è un continuo [composto di varie parti].

## Articolo 3

In 1 Sent., d. 37, q. 3, a. 3; De Pot., q. 3, a. 7, ad 11; a. 19, ad 1; Quodl., 1, q. 3, a. 1, ad 2

### Se più angeli possano essere simultaneamente nello stesso luogo

Pare che più angeli possano essere simultaneamente nello stesso luogo.

Infatti:

1. Più corpi non si possono trovare simultaneamente nello stesso luogo perché essi riempiono il luogo. Ma gli angeli non riempiono il luogo: infatti, come spiega il Filosofo [Phys. 4, 6], soltanto i corpi riempiono il luogo in modo da rendere impossibile il vuoto. Quindi diversi angeli possono trovarsi in uno stesso luogo.
2. C'è maggiore diversità tra un angelo e un corpo che tra due angeli. Ma l'angelo e il corpo sono simultaneamente nello stesso luogo, poiché non esiste un luogo, come insegna Aristotele [Phys. 4, 7 ss.], che non sia pieno di corpi sensibili.

Quindi a più forte ragione due angeli potranno trovarsi nello stesso luogo.
3. Secondo S. Agostino [De Trin. 6, 6], l'anima si trova in ciascuna parte del corpo. Ma i demoni, sebbene non siano in grado di invasare le anime, talora possono invasare i corpi: e in questo caso l'anima e il demonio sono nello stesso luogo. E allora con lo stesso diritto [possono farlo] tutte le altre sostanze spirituali.
In contrario: Non ci sono mai due anime in uno stesso corpo. Quindi, per lo stesso motivo, non ci possono essere due angeli nello stesso luogo.
Dimostrazione: Due angeli non possono trovarsi simultaneamente nello stesso luogo. E la ragione è questa: è impossibile che vi siano due cause immediate e complete di una stessa identica realtà. E ciò è evidente per ogni genere di causalità: infatti una sola è la forma prossima di un unico essere, e uno solo è il motore immediato, per quanto vi possano essere diversi motori remoti. — Né si può addurre in contrario l'esempio dei molti marinai che rimorchiano un'unica nave: poiché nessuno di loro è un motore perfetto, non bastando la forza di ciascuno a muovere la nave, ma tutti insieme tengono il luogo di un unico motore, in quanto tutte le loro forze si uniscono per causare un unico moto. — Ora, come sopra si è spiegato [a. 1], l'angelo si trova in un luogo in qualità di contenente perfetto quando applica ad esso la propria virtù: quindi in un unico luogo non si può trovare che un unico angelo.
Analisi delle obiezioni: 1. Diversi angeli non possono trovarsi nello stesso luogo non perché lo riempiono, ma per un'altra ragione, come si è visto [nel corpo].
2. L'angelo e il corpo non si trovano localizzati alla stessa maniera: perciò il ragionamento non vale.
3. Il demonio e l'anima non hanno rispetto al corpo lo stesso genere di causalità, poiché l'anima ne è la forma, non invece il demonio. Il ragionamento quindi non vale.

Quaestio 53
Prooemium

Iª q. 53 pr. Consequenter considerandum est de motu locali Angelorum. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum Angelus possit moveri localiter. Secundo, utrum moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium. Tertio, utrum motus Angeli sit in tempore vel in instanti.

ARGOMENTO 53
IL MOTO LOCALE DEGLI ANGELI
Logicamente passeremo ora a trattare del moto locale degli angeli.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se l'angelo si possa muovere localmente;
2. Se si muova da un luogo a un altro percorrendo lo spazio intermedio;
3. Se il moto dell'angelo si compia in un istante o nel tempo.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 37, q. 4, a. 1; Opusc. 15, De Angelis, c. 18
Se l'angelo si possa muovere localmente

Pare che l'angelo non possa muoversi localmente. Infatti:
1. Il Filosofo [Phys. 6, cc. 4, 10] dimostra che «nessun ente indivisibile può trovarsi in movimento», poiché mentre una cosa è al punto di partenza ancora non si muove, e quando è al punto di arrivo è già stata mossa: ne segue perciò che ogni cosa che si muove, mentre si muove, in parte deve essere al punto di partenza e in parte al punto di arrivo. Ma l'angelo è indivisibile. Quindi l'angelo non può muoversi localmente.
2. Il moto è «l'atto di un ente imperfetto», come dice il Filosofo [Phys. 3, 2]. Ma l'angelo beato non è imperfetto. Quindi l'angelo beato non si muove localmente.
3. Il moto non avviene se non per un bisogno. Ma gli angeli santi non necessitano di nulla. Quindi gli angeli santi non si muovono da un luogo a un altro.
In contrario: Il moto dell'angelo beato e quello dell'anima beata sono della stessa natura. Ma è necessario ammettere che l'anima beata si muova localmente, essendo un articolo di fede che Cristo discese con l'anima agli inferi. Quindi l'angelo beato può muoversi rispetto al luogo.
Dimostrazione: L'angelo beato può muoversi localmente. Però, come è equivoco parlare [indifferentemente] di presenza in un luogo per il corpo e per l'angelo, così pure è equivoco parlare di moto locale. Il corpo infatti è in un luogo perché da esso è contenuto e ad esso è commisurato. Quindi è necessario che anche il moto locale del corpo sia proporzionato al luogo e si assoggetti alle sue esigenze. È cioè necessario che alla continuità dell'estensione corrisponda la continuità del moto, e dal prima e il poi dell'estensione derivi il prima e il poi del moto locale dei corpi [cioè il tempo], come spiega Aristotele [Phys. 4, 11]. — Ora, l'angelo non si trova nel luogo come contenuto e commisurato ad esso, ma piuttosto come contenente. Non è quindi necessario che il moto locale dell'angelo si adegui al luogo stesso, e neppure che ne segua le esigenze, acquistandone la continuità, ma il suo è un moto discontinuo. Dal momento infatti che l'angelo si trova in un luogo per il contatto della sua virtù, come sopra si è spiegato [q. 52, a. 1], ne segue necessariamente che il moto locale dell'angelo non è altro che il succedersi di tali contatti con luoghi diversi: poiché l'angelo non può trovarsi simultaneamente in più luoghi, come sopra si è visto [ib., a. 2]. Ma non è necessario che questi contatti abbiano una continuità.
Può verificarsi tuttavia in questi contatti una certa continuità. Infatti nulla impedisce, nel modo già visto [ib.], che come un corpo si trova in un luogo divisibile perché vi applica le sue dimensioni, così l'angelo vi si trovi applicando a tale corpo divisibile la sua virtù. Come quindi il corpo non abbandona istantaneamente, ma progressivamente, il luogo in cui si trova, determinando la continuità del suo moto locale, così pure l'angelo può abbandonare progressivamente il luogo divisibile in cui si trova, e in tal caso il suo moto è continuo. Ma può anche abbandonare istantaneamente tutto il luogo per unirsi istantaneamente a tutto un altro luogo: e in questo caso il suo moto non sarà continuo.
Analisi delle obiezioni: 1. La ragione addotta non fa al caso nostro, per

due motivi. Primo, perché la dimostrazione di Aristotele si riferisce agli indivisibili geometrici, ai quali corrisponde necessariamente un luogo indivisibile.
Ma ciò non si può dire degli angeli. Secondo, perché la dimostrazione di Aristotele riguarda il moto continuo. Se infatti il moto non fosse continuo si potrebbe rispondere che una cosa si muove quando è ancora al punto di partenza o è già al punto di arrivo: perché allora il moto non sarebbe da ritenersi altro che la successione dei luoghi rispetto alla cosa medesima: per cui si potrebbe affermare che la cosa si muove quando si trova in uno qualsiasi di quei luoghi. Ma la continuità del moto impedisce ciò: poiché nessun continuo può trovarsi nel suo termine, come è dimostrato dal fatto che la linea non può trovarsi nel punto [in cui termina].
È necessario quindi che la cosa che si muove, mentre si muove, non si trovi totalmente in uno dei due termini [del moto], ma parte in uno e parte nell'altro. La dimostrazione di Aristotele perciò non fa al caso nostro, quando il moto dell'angelo non è continuo. — Se però si considera il moto continuo dell'angelo si può concedere che, mentre egli si muove, è in parte al punto di partenza e in parte al punto di arrivo (purché l'espressione in parte si riferisca al luogo e non alle sostanze angeliche). Infatti all'inizio del suo moto continuo l'angelo si trova in tutto il luogo divisibile da cui inizia a muoversi, ma quando è già in movimento si trova in parte nel luogo antecedente che abbandona, e in parte nel luogo seguente che sta occupando. — L'angelo ha perciò la capacità di occupare le parti di due luoghi, per il fatto che egli è in grado di occupare un luogo [esteso e] divisibile con il contatto della sua virtù, come un corpo [lo occupa] con il contatto delle sue dimensioni. In conclusione: il corpo che può muoversi localmente è divisibile in parti quantitative, l'angelo invece è in grado di applicare la sua virtù a una realtà divisibile.
2. È l'atto di un ente imperfetto il moto di una cosa che è in potenza. Ma il moto dovuto a un contatto virtuale è proprio di una realtà che è in atto: la virtù infatti compete a una realtà in quanto è attuale [e perfetta].
3. Il moto di una cosa che è in potenza è determinato dalla sua indigenza, ma il moto di una realtà che è in atto non è determinato dalla propria, bensì dall'altrui necessità. Ed è così che l'angelo si muove localmente per le nostre necessità, secondo le parole dell'Apostolo [Eb 1, 14]: «Non sono essi spiriti incaricati di un ministero, inviati per servire coloro che devono ereditare la salvezza?».

Articolo 2
In 1 Sent., d. 37, q. 4, a. 2; Quodl., 1, q. 3, a. 2
Se l'angelo percorra lo spazio intermedio
Sembra che l'angelo non percorra lo spazio intermedio. Infatti:
1. Ogni cosa che percorre lo spazio intermedio percorre uno spazio uguale alla propria grandezza prima di percorrerne uno maggiore. Ora, il luogo proporzionato all'indivisibilità dell'angelo è quello occupato dal punto. Se quindi l'angelo nel suo moto percorresse lo spazio intermedio, bisognerebbe che con il suo moto percorresse infiniti punti: il che è impossibile.
2. L'angelo ha una sostanza più semplice della nostra anima. Ma la nostra anima col suo pensiero può passare da un estremo all'altro senza percorrere

lo spazio intermedio: posso pensare p. es. alla Francia e poi alla Siria senza pensare all'Italia che sta nel mezzo. Quindi con più ragione l'angelo può andare da un posto all'altro senza percorrere lo spazio intermedio.
In contrario: Se l'angelo si muove da un luogo a un altro non è in moto quando si trova al punto di arrivo, perché allora il moto è già compiuto. Ma al compimento del moto deve precedere il muoversi: quindi si muoveva in qualche luogo dove era prima. Ma non si muoveva certo quando si trovava al punto di partenza. Quindi si muoveva quando si trovava nello spazio intermedio. Quindi è necessario che percorra lo spazio intermedio.
Dimostrazione: Come è già stato spiegato [a. 1], il moto locale dell'angelo può essere continuo e discontinuo. Se dunque si tratta di moto continuo, allora l'angelo non può muoversi da un estremo all'altro senza percorrere lo spazio intermedio: poiché, come dice Aristotele [Phys. 5, 3], «è intermedio quello spazio che viene raggiunto da ciò che si muove di moto continuo prima dello spazio in cui si compie l'ultima mutazione». Infatti l'ordine di priorità del moto continuo dipende dall'ordine di priorità dell'estensione, come spiega il medesimo Aristotele [Phys. 4, 11].
Ma quando il suo moto non è continuo, allora l'angelo può passare da un estremo all'altro senza percorrere lo spazio intermedio. Ed eccone la spiegazione. Fra due estremi, qualunque essi siano, ci sono infiniti luoghi intermedi: luoghi divisibili e luoghi indivisibili. Quanto ai luoghi indivisibili la cosa è chiara: poiché tra due punti qualsiasi ci sono infiniti punti intermedi, non potendo due punti susseguirsi l'uno all'altro senza un punto intermedio, come dimostra Aristotele [Phys. 6, 1]. — Quanto poi ai luoghi divisibili si deve affermare la stessa cosa. E se ne ha la dimostrazione esaminando il moto continuo dei corpi. Il corpo infatti non si muove da un luogo all'altro se non in un tempo determinato. Ora, in tutto il tempo che misura il moto di quel corpo non si possono trovare due istanti nei quali il corpo in movimento non sia in due luoghi diversi: poiché se per due istanti si trovasse in uno stesso luogo ne seguirebbe che in quel punto sarebbe fermo.
Stare fermo infatti non significa altro che trovarsi nello stesso punto in un dato momento e nel momento precedente. Per il fatto quindi che tra il primo e l'ultimo istante del tempo che misura il moto vi sono infiniti istanti è anche necessario che tra il primo luogo, da cui inizia il moto, e l'ultimo, in cui il moto si arresta, vi siano infiniti luoghi. — E ciò è manifesto anche ai sensi. Si abbia, p. es., un corpo di un palmo che debba percorrere lo spazio di due palmi: è chiaro che il primo luogo da cui si inizia il moto è di un palmo, e il luogo in cui termina è pure di un palmo. Ora, evidentemente, quando il corpo inizia a muoversi abbandona gradualmente il primo palmo e passa nel secondo. Di conseguenza si moltiplicano i luoghi intermedi man mano che si divide l'estensione del palmo: poiché ogni punto determinato nell'estensione del primo palmo è l'inizio di un luogo; e il punto così determinato nell'estensione dell'altro palmo è il termine di questo medesimo luogo. Essendo dunque l'estensione divisibile all'infinito, ed essendo potenzialmente infiniti i punti di ogni estensione, ne segue che tra due luoghi qualsiasi vi sono infiniti luoghi intermedi.
Ora, il soggetto mobile può oltrepassare l'infinità dei luoghi intermedi soltanto

con un moto continuo: perché allora all'infinito potenziale dei luoghi intermedi corrisponde l'infinito potenziale del moto continuo. Se invece il moto non fosse continuo, tutte le parti del moto sarebbero attualmente distinte. Se quindi un qualsiasi soggetto mobile si muove con un moto non continuo, bisogna o che non percorra tutti i luoghi intermedi, oppure che attraversi luoghi intermedi attualmente infiniti: il che è impossibile. Quando dunque il loro moto non è continuo, gli angeli non percorrono tutti i luoghi intermedi.
Ora, questo muoversi da un posto all'altro senza attraversare lo spazio intermedio è possibile agli angeli, ma non ai corpi. Il corpo infatti è commisurato al luogo ed è contenuto da esso, per cui nel muoversi è soggetto alle leggi del luogo. La sostanza dell'angelo invece non è soggetta al luogo come contenuta da esso, ma è superiore al luogo e lo contiene: è perciò in suo potere congiungersi al luogo come vuole, percorrendo lo spazio intermedio o non percorrendolo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il luogo non viene commisurato all'angelo per l'estensione, ma per un contatto di virtù: perciò il luogo dell'angelo non è sempre un punto, ma può anche essere divisibile [ed esteso]. Tuttavia i luoghi intermedi, anche se divisibili [ed estesi], sono infiniti, come si è detto [nel corpo dell'articolo]: sono però superati, come si è visto [ib.], in forza della continuità del moto.
2. Quando l'angelo si muove localmente, la sua essenza viene a contatto con i diversi luoghi; invece l'essenza dell'anima non viene a contatto con le cose che pensa, ma piuttosto le cose pensate vengono a trovarsi in essa. Quindi il paragone non regge.
3. [S. c.]. Nel moto continuo il compimento del moto non è una parte del moto, ma ne è il termine: è necessario quindi che il muoversi preceda il compimento del moto. E così è anche necessario che un tale moto avvenga attraverso lo spazio intermedio. Nel moto non continuo invece il compimento del moto è parte [del moto], come l'unità fa parte del numero: e allora il succedersi dei diversi luoghi, anche se lo spazio intermedio non viene percorso, costituisce tale moto.

## Articolo 3

In 1 Sent., d. 37, q. 4, a. 3; Quodl., 9, q. 4, a. 4; 11, q. 4

### Se il moto degli angeli sia istantaneo

Sembra che il moto degli angeli sia istantaneo. Infatti:
1. Quanto più grande è la virtù del motore, e quanto minore resistenza presenta il mobile ad esso, tanto più veloce è il moto. Ma la virtù per mezzo della quale l'angelo muove se stesso supera senza proporzione la virtù che muove un corpo; e d'altra parte le velocità sono proporzionali alla diminuzione del tempo. Ora, ogni durata di tempo conserva una qualche proporzione con qualsiasi altra durata di tempo. Se quindi un corpo si muove nel tempo, l'angelo si muove istantaneamente.
2. Il moto dell'angelo è più semplice di qualsiasi mutazione fisica. Ma ci sono delle mutazioni fisiche che avvengono in maniera istantanea, p. es. l'illuminazione: sia perché nessuna cosa viene illuminata progressivamente, come invece viene riscaldata, sia perché il raggio non giunge alle cose vicine

prima di giungere a quelle lontane. Quindi a più forte ragione il moto dell'angelo si compie in un istante.
3. Se l'angelo si muove da un luogo all'altro in un tempo determinato, è chiaro che nell'ultimo istante di quel tempo si trova al punto di arrivo. In tutto il tempo precedente poi, o si trova nel luogo immediatamente precedente, considerato come punto di partenza, oppure è con una parte in esso e con l'altra al punto di arrivo. Ma in questo caso sarebbe divisibile: il che è falso. Quindi in tutto il tempo precedente si trova al punto di partenza. E lì deve trovarsi fermo: essere fermo infatti significa trovarsi nello stesso luogo in un dato istante e in quello precedente, come già si è detto [a. 2]. Ne segue perciò che si muove solo nell'ultimo istante di quel tempo.
In contrario: In ogni mutazione c'è il prima e il poi. Ma il prima e il poi del moto sono distinti secondo il tempo. Quindi ogni moto avviene nel tempo, e così anche il moto dell'angelo, poiché in esso si dà un prima e un poi.
Dimostrazione: Alcuni affermarono che il moto locale degli angeli è istantaneo. Dicevano infatti che l'angelo, quando si muove da un luogo all'altro, in tutto il tempo precedente si trova al punto di partenza, e nell'ultimo istante di quel tempo si trova al punto di arrivo. Né occorre che tra i due punti ve ne sia uno intermedio: come non vi è nulla di intermedio fra il tempo e il suo termine. E siccome tra due istanti del tempo vi è un tempo intermedio, dicono che non si dà un ultimo istante in cui l'angelo si trovava ancora al punto di partenza. Come nell'illuminazione e nella generazione del fuoco non si può trovare un ultimo istante in cui l'aria era oscura, o in cui la materia era priva della forma del fuoco, ma si dà un ultimo tempo, di modo che al termine di quel tempo c'è la luce nell'aria o la forma del fuoco nella materia. E così l'illuminazione e la generazione sostanziale sono considerati moti istantanei.
Ma queste riflessioni non fanno al nostro caso. Ed eccone la ragione. È infatti proprietà essenziale dello stato di quiete che il soggetto quiescente non abbia a un dato momento una posizione diversa dalla precedente. Quindi in ogni istante del tempo che misura lo stato di quiete il soggetto quiescente è nella stessa posizione tanto nel primo istante che nell'istante intermedio e nell'ultimo. Invece è proprio dell'essenza del moto che quanto si muove abbia una disposizione sempre diversa da quella di prima: perciò in ogni istante del tempo che misura il moto il mobile muta disposizione. Ne segue perciò che nell'ultimo istante esso ha una forma che prima non aveva. È chiaro allora che rimanere immutato in qualcosa, p. es. nella bianchezza, per tutto un tempo determinato, significa rimanere immutato in qualcosa in ogni istante di quel tempo: non è dunque possibile che una cosa in tutto il tempo precedente permanga in una data disposizione, e che poi [solo] nell'ultimo istante si trovi ad avere un'altra disposizione. Ciò è invece possibile presupponendo il moto: perché il moto che si svolge per tutto un certo periodo di tempo esclude il permanere in una stessa disposizione in ogni istante di quel tempo.
Per conseguenza tutte le mutazioni istantanee terminano dei moti continui: come la generazione è il termine dell'alterazione della materia, e l'illuminazione è il termine del moto locale del corpo illuminante. — Ora, il moto

locale degli angeli non è il termine di nessun altro moto continuo, ma sta a sé, non dipendendo da alcun altro moto. Quindi non si può dire che l'angelo si trovi per tutto un periodo di tempo in un dato luogo e che nell'ultimo istante [di esso] si trovi in un altro luogo, ma va determinato l'ultimo istante in cui si trovava ancora nel luogo precedente. Ora, dove ci sono più istanti che si succedono, ivi necessariamente c'è il tempo: il tempo infatti non è altro che la misura del moto secondo il prima e il poi. Ne segue quindi che il moto dell'angelo si svolge nel tempo: nel tempo continuo se il suo moto è continuo; nel tempo non continuo se il suo moto non è continuo (infatti il moto degli angeli può avvenire in due modi, come si è spiegato [a. 1]). E la ragione è che la continuità del tempo deriva dalla continuità del moto, come insegna Aristotele [Phys. 4, 11].

Ma questo tempo, sia esso continuo o discontinuo, non è il tempo che misura il moto dei cieli e da cui sono misurate le realtà materiali, che debbono la loro mutabilità al moto del cielo. Infatti il moto dell'angelo non dipende da quello del cielo.

Analisi delle obiezioni: 1. Quando il tempo del moto angelico non è continuo, ma è una successione di istanti, non può avere una proporzione col tempo continuo che misura il moto delle realtà materiali, non essendo della stessa natura. Quando invece è continuo la proporzione esiste, non già perché sono proporzionati il motore e il mobile, ma perché sono proporzionate fra loro le estensioni in cui avviene il moto. — Inoltre [si noti che] la velocità del moto degli angeli non dipende dalla quantità della loro virtù, ma dalla determinazione della loro volontà.

2. L'illuminazione è il termine del moto; ed è un'alterazione, non un moto locale, per cui la luce non deve necessariamente raggiungere gli oggetti vicini prima di quelli lontani. Il moto dell'angelo invece è un moto locale, e non il termine di un moto. Quindi il paragone non regge.

3. L'obiezione si fonda sul tempo continuo. Ora, il tempo del moto angelico può anche non essere continuo. E in tal caso l'angelo può a un dato istante essere in un luogo e nell'istante successivo in un altro luogo, senza tempo intermedio. — Quando poi il tempo del moto angelico è continuo, allora l'angelo in tutto il tempo che precede l'ultimo istante passa per infiniti luoghi, come si è già spiegato [a. 2]. E tuttavia si trova parte in uno dei luoghi continui e parte in un altro: non perché la sua sostanza sia divisibile, ma perché la sua virtù prende contatto con una parte del primo luogo e con una parte del secondo, come si è già visto [a. 1].

## Quaestio 54
## Prooemium

Iª q. 54 pr. Consideratis his quae ad substantiam Angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Haec autem consideratio erit quadripartita, nam primo considerandum est de his quae pertinent ad virtutem cognoscitivam Angeli; secundo, de his quae pertinent ad medium cognoscendi ipsius; tertio, de his quae ab eo cognoscuntur; quarto, de modo cognitionis ipsorum.

Circa primum quaeruntur quinque. Primo, utrum intelligere Angeli sit sua substantia. Secundo, utrum eius esse sit suum intelligere. Tertio, utrum eius substantia sit sua virtus intellectiva. Quarto, utrum in Angelis sit intellectus agens et possibilis. Quinto, utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quam intellectus.

ARGOMENTO 54
LA CONOSCENZA DEGLI ANGELI
Dopo aver trattato le questioni relative alla sostanza degli angeli, passiamo a trattare della loro conoscenza. Questo studio abbraccia i quattro punti seguenti: primo, parleremo della virtù conoscitiva degli angeli; secondo, del loro mezzo di conoscenza [q. 55]; terzo, degli oggetti da essi conosciuti [q. 66]; quarto, del loro modo di conoscere [q. 58].
Sul primo argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se l'intellezione dell'angelo sia la sua sostanza; 2. Se il suo essere sia la sua intellezione; 3. Se la sua sostanza sia la sua virtù intellettiva; 4. Se negli angeli vi sia l'intelletto agente e l'intelletto possibile; 5. Se negli angeli, oltre all'intelletto, vi sia qualche altra facoltà di conoscenza.

Articolo 1
Opusc. 15, De Angelis, c. 13
Se l'intellezione dell'angelo sia la sua sostanza
Pare che l'intellezione dell'angelo sia la sua sostanza. Infatti:
1. L'angelo è più perfetto e più semplice dell'intelletto agente della nostra anima. Ma la sostanza dell'intelletto agente si identifica con l'azione del medesimo, come dimostrano Aristotele [De anima 3, 5] e il Commentatore [19]. Quindi, a più forte ragione, la sostanza dell'angelo è la sua azione, ossia l'intendere.
2. Dice il Filosofo [Met. 12, 7] che «l'azione dell'intelletto è vita». Ora, poiché «vivere», come insegna lo stesso Aristotele [De anima 2, 4], «per i viventi è essere», è chiaro che per essi la vita è l'essenza. Quindi l'operazione dell'intelletto è l'essenza dell'angelo che intende.
3. Se due estremi sono un'identica cosa, anche il termine intermedio si identifica con essi: poiché c'è maggiore distanza tra un estremo e l'altro che tra un estremo e il punto intermedio. Ora, nell'angelo sono un'identica cosa l'intelletto e l'oggetto conosciuto, per lo meno quando l'angelo conosce la propria essenza. Quindi l'intellezione, che sta in mezzo fra l'intelletto e l'oggetto, si identifica con la sostanza dell'angelo che intende.
In contrario: L'azione di una cosa differisce dalla sua sostanza più dell'essere della medesima. Ma in nessuna creatura l'essere è la sua sostanza: ciò infatti è proprio di Dio soltanto, come si è visto [q. 3, a. 4; q. 7, a. 1, ad 3; a. 2; q. 44, a. 1]. Quindi né l'azione degli angeli, né l'azione di alcun'altra creatura è la loro sostanza.
Dimostrazione: È impossibile che l'azione dell'angelo, o di qualsiasi altra creatura, ne sia la sostanza. L'azione infatti è l'atto di una facoltà, come l'essere è l'atto di una sostanza o essenza. Ora, è impossibile che una realtà che non è atto puro e ha qualcosa di potenziale sia la sua propria attualità: poiché l'attualità

è il contrario della potenzialità. Ma soltanto Dio è atto puro. Quindi soltanto in Dio la sostanza è il suo essere e il suo agire.
Inoltre, se l'intellezione dell'angelo fosse la sua sostanza, tale intellezione dovrebbe essere sussistente. Ma l'intendere sussistente, come ogni realtà immateriale sussistente, non può essere che unico. Quindi la sostanza di un angelo non si distinguerebbe né dalla sostanza di Dio, che è la stessa intellezione sussistente, né dalla sostanza di un altro angelo.
Di più, ammesso che l'angelo sia la sua stessa intellezione, non vi potrebbero essere vari gradi di intellezione più o meno perfetti; mentre invece la cosa è possibile a causa della diversa partecipazione dell'intellezione medesima.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando si dice che l'intelletto agente è la sua azione non si vuol dire che lo è per essenza, ma per concomitanza: essendo infatti la sua natura in atto, subito, per quanto dipende da essa, ne segue l'azione. Cosa che non si verifica per l'intelletto possibile, il quale non compie le sue azioni se non dopo essere stato posto in atto.
2. La vita non sta al vivere come l'essenza all'essere, ma come la corsa al correre. Nel quale confronto il primo termine significa l'operazione in astratto, mentre il secondo la indica in concreto. Per il fatto quindi che vivere equivale a essere non segue che la vita sia l'essenza [o la sostanza]. — Talvolta però vita è usato in luogo di essenza, come quando S. Agostino [De Trin. 10, 11] afferma che «la memoria e l'intelligenza e la volontà sono una sola essenza, una sola vita». Non così però viene intesa dal Filosofo quando dice che «l'azione dell'intelletto è vita».
3. L'azione che passa in un soggetto estrinseco è realmente qualcosa di intermedio tra l'agente e il soggetto che la subisce. Invece l'azione [immanente] che rimane nell'operante non è qualcosa di intermedio tra l'agente e l'oggetto in maniera reale, ma soltanto secondo il [nostro] modo di esprimerci: in realtà essa è il risultato dell'unione tra l'oggetto e il soggetto. Infatti si ha l'intellezione, considerata come un effetto differente dal soggetto e dall'oggetto, solo perché l'oggetto diviene una cosa sola col soggetto conoscente.

## Articolo 2

### Se l'intellezione dell'angelo sia il suo essere

Pare che l'intellezione dell'angelo sia il suo essere. Infatti:
1. «Vivere per i viventi è essere», come dice Aristotele [De anima 2, 4]. Ma l'intendere, egli aggiunge, è un vivere [ib., c. 2]. Quindi l'intendere dell'angelo è il suo essere.
2. Le cause si corrispondono tra loro come si corrispondono gli effetti. Ma la forma che dà all'angelo di essere è la stessa forma in virtù della quale egli intende, per lo meno [nell'intendere] se stesso. Quindi la sua intellezione si identifica con il suo essere.
In contrario: L'intendere dell'angelo, come spiega Dionigi [De div. nom. 4], è il suo moto. Ma l'essere non è un moto. Quindi l'essere dell'angelo non è la sua intellezione.
Dimostrazione: L'operazione dell'angelo non è il suo essere, come non lo è l'operazione

di qualsivoglia creatura. Ci sono infatti, come insegna Aristotele [Met. 9, 8], due generi di azioni. Un'azione è quella che passa su di un soggetto esterno, causando in esso una passione: come bruciare e segare. L'altra è quella che non passa su un oggetto esterno, ma rimane nell'agente stesso, come sentire, intendere e volere: queste azioni infatti non mutano qualcosa di estrinseco, ma si compiono totalmente nel soggetto operante. — Ora, quanto alla prima azione è chiaro che non può identificarsi con l'essere: infatti l'essere dell'operante rimane dentro di esso, mentre tale azione passa dal soggetto nell'opera. La seconda poi ha di per se stessa un'infinità o assoluta [simpliciter], o relativa [secundum quid]. Infinità assoluta è quella dell'intendere, che ha per oggetto il vero, e quella del volere, che ha per oggetto il bene: oggetti che sono entrambi convertibili con l'ente, per cui l'intendere e il volere, considerati nella loro natura, si estendono a tutte le cose, e sia l'uno che l'altro sono specificati dall'oggetto. Infinità relativa invece è quella del sentire, che dice ordine a tutte le realtà sensibili, come la vista dice ordine a tutte quelle visibili. Ora, l'essere di ogni creatura è determinato a un solo genere e a una sola specie, e soltanto l'essere di Dio è assolutamente infinito e abbraccia in sé tutte le cose, come insegna Dionigi [De div. nom. 5]. Quindi soltanto l'essere divino è la propria intellezione e il proprio volere.

Analisi delle obiezioni: 1. Talvolta il termine vivere sta a indicare l'essere stesso del vivente; altre volte invece significa un'operazione vitale, quell'operazione cioè in base alla quale si conosce che un essere è vivo. E in questo senso il Filosofo afferma che intendere è vivere. Nel passo citato infatti egli distingue i vari gradi dei viventi secondo le diverse operazioni vitali.

2. L'essenza dell'angelo è la misura adeguata di tutto il suo essere, ma non lo è di tutta la sua conoscenza, poiché l'angelo non è in grado di conoscere tutte le cose per mezzo della sua essenza. Quindi l'essenza, in forza della propria natura, in quanto è tale essenza, ha come corrispettivo l'essere dell'angelo. Dice invece ordine all'intellezione dell'angelo se è considerata sotto un aspetto più universale, ossia in quanto vera o ente. È chiaro quindi che, pur trattandosi della stessa forma, questa non è il principio dell'essere e dell'intendere sotto un medesimo aspetto. Non ne segue perciò che nell'angelo l'essere e l'intendere siano la stessa cosa.

## Articolo 3

Infra, q. 77, a. 1; q. 79, a. 1

### Se la potenza intellettiva dell'angelo sia la sua essenza

Pare che la virtù o potenza conoscitiva dell'angelo non sia altro che la sua essenza. Infatti:

1. I termini mente e intelletto significano la potenza intellettiva. Ora Dionigi, in molti passi delle sue opere, chiama gli angeli menti o intelletti. Dunque l'angelo è la propria potenza intellettiva.

2. Se la potenza intellettiva dell'angelo è qualcosa al di fuori della sua essenza, dovrà essere un accidente: si dice infatti accidente di una cosa ciò che si sovrappone all'essenza. Ora, come fa osservare Boezio [De Trin. 1, 2], «una forma semplice non può essere soggetto». Quindi l'angelo, contrariamente

a quanto è stato detto sopra [q. 50, a. 2], non sarebbe una forma semplice.
3. S. Agostino [Conf. 12, 7] dice che Dio ha fatto la natura angelica «vicina a sé» e la materia prima «vicina al nulla»: è chiaro perciò che l'angelo, come più vicino a Dio, è più semplice della materia prima. Ma la materia prima è la sua potenza. Quindi a maggior ragione l'angelo deve essere la sua potenza intellettiva.
In contrario: Dionigi [De cael. hier. 11, 2] insegna che l'angelo «si divide in sostanza, virtù e operazione». Quindi negli angeli la sostanza non si identifica con la virtù e con l'operazione.
Dimostrazione: Nell'angelo, come in ogni altra creatura, la virtù o potenza operativa non si identifica con l'essenza. E lo si vede in questo modo. Essendo la potenza ordinata all'atto, bisogna distinguere le diverse potenze secondo la diversità degli atti: per cui si dice che l'atto corrisponde alla propria potenza. Ora, si è già visto [a. 1; q. 44, a. 1] che in ogni creatura l'essenza non si identifica con l'essere, al quale viene ordinata come la potenza al suo atto. L'atto invece a cui è ordinata la potenza operativa è l'operazione. E nell'angelo l'intellezione non si identifica con l'essere, come pure non si identifica con l'essere alcun'altra operazione; il che vale tanto per l'angelo quanto per qualsiasi altra creatura. Quindi l'essenza dell'angelo non è la sua potenza intellettiva. Né alcuna essenza di una realtà creata è la sua potenza operativa.
Analisi delle obiezioni: 1. L'angelo viene chiamato intelletto e mente perché tutta la sua conoscenza è di ordine intellettivo. La conoscenza dell'anima, invece, è in parte intellettiva e in parte sensitiva.
2. La forma semplice che è atto puro non può essere soggetto di alcun accidente: poiché il soggetto rispetto all'accidente è come una potenza rispetto al proprio atto. Ma di tale natura è soltanto Dio. E di questa forma parla Boezio nel passo citato. — Invece la forma semplice che non è il proprio essere, ma che ad esso corrisponde come la potenza all'atto, può essere soggetto di accidenti, e soprattutto di quell'accidente che è proprio della specie: tale accidente infatti appartiene alla forma (mentre gli accidenti individuali, quelli cioè che non si estendono a tutta la specie, derivano dalla materia, che è il principio dell'individuazione). E l'angelo è appunto una forma semplice in questa maniera.
3. La potenza della materia dice ordine all'essere sostanziale; non così invece la potenza operativa, che è in correlazione con l'essere accidentale. Il confronto perciò non regge.

Articolo 4
C. G., II, c. 96
Se nell'angelo vi siano l'intelletto agente e l'intelletto possibile
Pare che nell'angelo vi siano l'intelletto agente e quello possibile. Infatti:
1. Dice il Filosofo [De anima 3, 5]: «Come in ogni natura, così nell'anima c'è qualcosa per cui essa può divenire tutti gli esseri, e c'è qualcos'altro per cui essa può far divenire ogni altro essere». Ma l'angelo è una natura. Quindi nell'angelo vi è l'intelletto agente e l'intelletto possibile.
2. Ricevere è proprio dell'intelletto possibile, mentre illuminare è proprio

dell'intelletto agente, come dimostra Aristotele [De anima 3, cc. 4, 5]. Ma l'angelo riceve l'illuminazione dall'angelo superiore e illumina l'inferiore. Quindi in lui c'è l'intelletto agente e quello possibile.
In contrario: Ci sono in noi l'intelletto agente e l'intelletto possibile a motivo dei fantasmi, i quali, al dire di Aristotele [De anima 4, cc. 5, 7], in rapporto all'intelletto possibile sono come i colori rispetto alla vista, e in rapporto all'intelletto agente sono come i colori rispetto alla luce. Ma tutto ciò non si riscontra nell'angelo. Quindi nell'angelo non ci sono l'intelletto agente e l'intelletto possibile.
Dimostrazione: La necessità di ammettere in noi un intelletto possibile è derivata dal fatto che non sempre noi siamo intelligenti in atto, ma solo in potenza: ci deve essere quindi una certa facoltà che prima dell'intellezione sia in potenza rispetto alle realtà intelligibili e che venga posta in atto, relativamente ad esse, quando ne acquista la scienza, e ulteriormente quando pensa ad esse. E questa facoltà è chiamata intelletto possibile. — La necessità poi di ammettere un intelletto agente fu causata dal fatto che le essenze delle realtà materiali, che formano l'oggetto della nostra intelligenza, fuori dell'anima non esistono come attualmente immateriali e intelligibili, ma come intelligibili solo in potenza: ci vuole quindi una facoltà che le renda intelligibili attualmente. E questa nostra facoltà viene chiamata intelletto agente.
Ora, negli angeli manca questa doppia necessità. Gli angeli, infatti, non sono mai intelligenti solo in potenza rispetto a quelle cose che naturalmente conoscono, né i loro propri oggetti intelligibili sono intelligibili in potenza, bensì in atto: poiché, come si vedrà in seguito [q. 84, a. 7; q. 85, a. 1], essi intendono in primo luogo e principalmente le realtà immateriali. Quindi l'intelletto agente e quello possibile non possono esistere in essi se non in senso equivoco.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo, come risulta dalle sue stesse parole, intende dire che vi sono quei due princìpi in tutte le nature soggette alla generazione e al divenire. Ora, nell'angelo la scienza non viene generata, ma si trova naturalmente. Quindi non è necessario ammettere in esso l'intelletto agente e quello possibile.
2. Il compito dell'intelletto agente non è quello di illuminare un altro essere intelligente, ma di illuminare degli oggetti che sono intelligibili in potenza, rendendoli attualmente intelligibili per mezzo dell'astrazione. Il compito poi dell'intelletto possibile è quello di essere in potenza a [conoscere] degli oggetti conoscibili naturalmente, rispetto ai quali viene in certi casi attuato. Quindi l'illuminazione di un angelo da parte di un altro angelo non ha nulla a che vedere con l'intelletto agente. E non ha nulla a che vedere con l'intelletto possibile il fatto che l'angelo talora venga illuminato sui misteri soprannaturali che per un certo tempo era solo in potenza a conoscere. Se poi qualcuno vorrà chiamare tutte queste cose intelletto agente e possibile, avremo delle espressioni metaforiche; ma noi non dobbiamo far ARGOMENTO di parole.

Articolo 5
C. G., III, c. 108; De Malo, q. 16, a. 1, ad 14
Se negli angeli vi sia soltanto la conoscenza intellettiva

Pare che negli angeli non vi sia soltanto la conoscenza intellettiva. Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 8, 6] dice che negli angeli c'è «la vita che intende e che sente». Quindi vi sono in essi le potenze sensitive.
2. S. Isidoro [Sent. 10] afferma che gli angeli apprendono molte cose per esperienza. Ma l'esperienza, come insegna Aristotele [Met. 1, 1], è il risultato di molti ricordi. Quindi gli angeli hanno anche la facoltà della memoria.
3. Insegna Dionigi [De div. nom. 4] che nei demoni vi è «una fantasia proterva ». Ma la fantasia si riduce all'immaginativa. Quindi i demoni hanno la potenza immaginativa. E la ragione vale anche per gli angeli, essendo essi della stessa natura.
In contrario: S. Gregorio [In Evang. hom. 29] fa osservare che l'uomo «ha il sentire in comune con i bruti e l'intendere in comune con gli angeli».
Dimostrazione: Nella nostra anima ci sono alcune facoltà le cui operazioni si compiono per mezzo di organi corporei. E tali facoltà sono perfezioni di determinate parti del corpo: la vista, p. es., lo è dell'occhio, e l'udito dell'orecchio. Ci sono invece nella nostra anima certe altre facoltà, come la volontà e l'intelligenza, le cui operazioni non sono compiute per mezzo di organi corporei: e tali facoltà non sono perfezioni di alcuna parte del corpo. — Ora gli angeli, come si è visto [q. 51, a. 1], non sono uniti naturalmente a dei corpi. Per cui di tutte le facoltà dell'anima non possono avere che l'intelligenza e la volontà.
E ciò corrisponde a quanto dice il Commentatore [Met. 12, comm. 36], quando afferma che le sostanze separate constano di intelletto e di volontà. — Del resto è anche conforme all'ordine dell'universo che la suprema creatura intellettiva sia totalmente intellettiva, e non in parte soltanto, come la nostra anima. — Ed è appunto per questo che gli angeli sono chiamati Intelligenze e Menti, come si è detto sopra [a. 3, ad 1].
Analisi delle obiezioni: Alle obiezioni si può rispondere in due modi.
Primo, facendo rilevare che gli autori citati parlano secondo l'opinione di coloro per i quali gli angeli e i demoni sarebbero uniti naturalmente a dei corpi. Della quale opinione S. Agostino si serve spesso nelle sue opere, per quanto non intenda farla sua. Infatti egli fa osservare [De civ. Dei 21, 10] che «non è necessario interessarsi troppo di questo argomento».
Secondo, [possiamo rispondere] che siffatte espressioni e altre consimili vanno intese nel senso di una certa analogia. Poiché infatti i sensi colgono con un'apprensione certa il proprio oggetto sensibile, si usa dire che sentiamo qualcosa quando ne abbiamo un'apprensione intellettiva certa. E di qui è nato il termine sentenza. — L'esperienza poi viene attribuita agli angeli non già in forza di un'analogia tra le facoltà conoscitive, ma per un'analogia tra gli oggetti conosciuti. Noi infatti abbiamo l'esperienza delle cose quando, per mezzo dei sensi, le conosciamo nella loro singolarità [e concretezza]. Ora gli angeli, come vedremo [q. 57, a. 2], conoscono anch'essi i singolari, ma non per mezzo dei sensi. Tuttavia si può ammettere la memoria negli angeli nel senso in cui S. Agostino la ammette nella mente; non si può però ammettere in essi quella memoria che fa parte dell'anima sensitiva. — E lo stesso si dica della fantasia proterva, che viene attribuita ai demoni per il fatto che

hanno un falso giudizio pratico sul vero bene: in noi infatti l'inganno è causato propriamente dalla fantasia, la quale talora ci fa scambiare le immagini delle cose per le cose stesse, come è evidente nel sonno e nella pazzia.

## Quaestio 55
## Prooemium

[30709] Iª q. 55 pr. Consequenter quaeritur de medio cognitionis angelicae. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species. Secundo, si per species, utrum per species connaturales, vel per species a rebus acceptas. Tertio, utrum Angeli superiores cognoscant per species magis universales, quam inferiores.

## ARGOMENTO 55
## IL MEZZO DELLA CONOSCENZA ANGELICA

Logicamente si deve ora trattare del mezzo della conoscenza angelica.
E a questo riguardo si pongono tre quesiti: 1. Se gli angeli conoscano ogni cosa mediante la propria sostanza, ovvero mediante alcune specie; 2. Ammesso che conoscano per mezzo di specie, se conoscano mediante specie connaturali oppure mediante specie derivate dalle cose; 3. Se gli angeli superiori conoscano mediante specie più universali in confronto agli angeli inferiori.

### Articolo 1

Infra, q. 84, a. 2; q. 87, a. 1; I-II, q. 50, a. 6; q. 51, a. 1, ad 2;
In 2 Sent., d. 3, q. 2, a. 1; In 3 Sent., d. 14, a. 1, sol. 2; C. G., II, c. 98; De Verit., q. 8, a. 8

#### Se gli angeli conoscano ogni cosa mediante la propria sostanza

Pare che gli angeli conoscano ogni cosa mediante la propria sostanza.
Infatti:
1. Dionigi [De div. nom. 7] afferma che gli angeli «conoscono le cose della terra secondo la natura propria della mente». Ma la natura dell'angelo è la sua essenza. Quindi l'angelo conosce le cose mediante la propria essenza.
2. Secondo il Filosofo [Met. 12, 9; De anima 3, 4], «negli esseri immateriali l'intelletto e l'oggetto conosciuto sono la stessa cosa». Ma l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente sono una stessa cosa in forza del mezzo con il quale si conosce. Quindi negli esseri immateriali, quali sono gli angeli, il mezzo di conoscenza è la stessa sostanza del soggetto conoscente.
3. Tutto ciò che viene a trovarsi in un altro soggetto è in esso secondo il modo di essere proprio di quest'ultimo. Ma l'angelo ha una natura intellettuale. Quindi tutto ciò che viene a trovarsi in lui vi si trova come realtà intelligibile. Ora, nell'angelo si trovano tutte le cose: poiché gli esseri inferiori si trovano in quelli superiori per essenza, mentre i superiori si trovano negli inferiori per partecipazione; per cui Dionigi [De div. nom. 4] insegna che «Dio aduna in ogni ente tutte le cose». Quindi l'angelo conosce tutte le cose nella sua sostanza.
In contrario: Dionigi nel passo citato afferma che gli angeli «sono illuminati dalle nozioni delle cose». Quindi conoscono mediante le nozioni delle cose, e non mediante la propria sostanza.

Dimostrazione: Il mezzo che l'intelletto usa per conoscere si rapporta all'intelletto in qualità di forma del medesimo: poiché la forma è il mezzo con cui il soggetto operante agisce. Ma affinché la potenza sia attuata perfettamente dalla forma bisogna che la forma contenga in sé tutte quelle cose a cui la potenza si estende. Infatti negli esseri sottoposti a [quell'imperfezione che è] la corruzione, la forma non attua perfettamente la potenza della materia, appunto perché la potenza della materia si estende a molte più cose di quelle contenute nella forma di questo o di quell'essere. — Ora, la potenza intellettiva dell'angelo abbraccia la conoscenza di tutte le cose: poiché l'oggetto dell'intelletto è l'ente o il vero in generale. L'essenza dell'angelo invece non abbraccia in sé tutte le cose, essendo di un genere e di una specie determinata.
Abbracciare quindi perfettamente e in modo assoluto in se stessa tutte le cose è una proprietà esclusiva dell'essenza divina, che è infinita. Quindi soltanto Dio conosce tutte le cose mediante la propria essenza. L'angelo invece non può conoscere ogni cosa mediante la propria essenza, ma è necessario che il suo intelletto, per intendere le cose, sia completato da un certo numero di specie.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando si dice che l'angelo conosce le cose secondo la propria natura, la parola secondo non si riferisce al mezzo conoscitivo, cioè all'immagine rappresentativa dell'oggetto, bensì alla facoltà conoscitiva, che deve appartenere all'angelo secondo la sua natura.
2. Il senso in atto, al dire di Aristotele [De anima 3, 8], è l'oggetto sensibile in atto non perché la stessa facoltà sensitiva sia diventata l'immagine sensitiva presente nel senso, ma perché dalle due cose ne risulta una sola, come dall'atto e dalla potenza. Parimenti, l'intelletto in atto è l'oggetto conosciuto in atto non perché la sostanza dell'intelletto sia l'immagine stessa di cui esso si serve per intendere, ma perché quell'immagine è divenuta la sua forma.
Del resto l'espressione aristotelica: «negli esseri immateriali l'intelletto e l'oggetto conosciuto sono la stessa cosa», equivale a quell'altra: «l'intelletto in atto è l'oggetto intelligibile in atto». Infatti una cosa è attualmente intelligibile per il fatto che è immateriale.
3. Gli esseri che sono inferiori agli angeli, come quelli che sono ad essi superiori, si trovano in un certo senso nella sostanza dei medesimi, non però in una maniera perfetta, né secondo la propria ragione di essere (dato che l'essenza dell'angelo, essendo limitata, in forza della propria ragione di essere si contrappone piuttosto alle altre cose), ma secondo certi aspetti generici e comuni. Tutte le cose si trovano invece perfettamente e secondo la propria ragione di essere nell'essenza di Dio, che è la prima e universale virtù operativa da cui procede tutto ciò che si trova in qualsiasi realtà, sia che si tratti di elementi propri o di elementi comuni. Dio perciò mediante la sua essenza ha una conoscenza propria di tutte le cose; non così invece l'angelo, il quale ne ricava soltanto una conoscenza generica.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 3, q. 2, a. 1, ad 2; C. G., II, c. 96; De Verit., q. 8, a. 9
Se gli angeli conoscano mediante specie derivate dalle cose

Pare che gli angeli conoscano mediante specie derivate dalle cose. Infatti:
1. Ogni cosa viene conosciuta per mezzo di una sua rappresentazione presente nel soggetto. Ma la rappresentazione di una cosa in un soggetto distinto può trovarsi in esso o come esemplare, se tale rappresentazione è causa delle cose [che conosce], o come immagine, se ne è causata. È necessario quindi che la conoscenza di un'intelligenza o sia causa delle cose conosciute, o sia da esse causata. Ora, non la conoscenza dell'angelo, ma la sola scienza divina può essere causa delle cose esistenti in natura. Quindi le specie mediante cui l'intelletto angelico conosce devono derivare dalle cose.
2. La luce intellettuale dell'angelo è più intensa della luce dell'intelletto agente nella nostra anima. Ma la luce dell'intelletto agente è in grado di astrarre le specie intelligibili dai fantasmi. Quindi la luce dell'intelletto angelico può astrarre le specie direttamente dalle realtà sensibili. Per cui non trova obiezioni l'affermazione che l'angelo intende per mezzo di specie derivate dalle cose.
3. Le specie che si trovano nell'intelletto, se non sono derivate dalle realtà sensibili, servono indifferentemente per le cose vicine e per quelle lontane. Se quindi l'angelo non intende mediante specie derivate dalle cose, la sua conoscenza si porterà indifferentemente tanto sulle cose vicine quanto su quelle lontane: perciò il suo moto locale diventerebbe inutile.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 7] afferma che «gli angeli non raccolgono la loro conoscenza divina dalle realtà divisibili, o da quelle sensibili».
Dimostrazione: Le specie mediante cui gli angeli conoscono non derivano dalle cose, ma sono ad essi connaturali. Infatti è necessario concepire la distinzione e l'ordine delle sostanze spirituali secondo l'ordine e la distinzione di quelle materiali. Ora, la potenza dei corpi più nobili è per natura totalmente e perfettamente attuata dalla forma; al contrario la potenza della materia dei corpi inferiori non è perfettamente e totalmente attuata dalla forma, ma sotto l'influsso di alcune cause riceve ora questa ora quella forma. — Allo stesso modo anche le sostanze intellettuali inferiori, ossia le anime umane, hanno una potenza intellettiva che per natura non è completa, ma viene completata man mano che le anime traggono le specie intelligibili dalle cose. Invece la potenza intellettiva delle sostanze spirituali superiori, cioè degli angeli, è per natura corredata di specie intelligibili, dato che gli angeli hanno delle specie intelligibili congenite, mediante le quali conoscono tutte le cose che essi possono apprendere con le loro capacità naturali.
E tutto ciò può essere provato anche partendo dal modo stesso di essere di tali sostanze. Infatti le sostanze spirituali inferiori, cioè le anime umane, hanno un essere affine al corpo, essendo forme dei corpi. Quindi, per il loro modo di essere, è giusto che derivino la loro perfezione [di ordine] intellettuale dai corpi e per mezzo dei corpi: diversamente sarebbero unite ai corpi senza uno scopo. Al contrario le sostanze superiori, ossia gli angeli, sono totalmente svincolate dai corpi, poiché sussistono come esseri intellettuali indipendentemente dalla materia. Di conseguenza essi derivano la propria perfezione di ordine conoscitivo da un'effusione [di luce] intellettuale mediante la quale ricevono da Dio, unitamente alla natura intellettiva, le specie

delle cose conosciute. — Perciò S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 8] afferma che «tutte le altre cose che sono inferiori agli angeli vengono create in modo che prima diventino oggetto di conoscenza della natura razionale, e poi abbiano un essere loro proprio».

Analisi delle obiezioni: 1. Nell'intelligenza degli angeli si trovano immagini rappresentative delle creature, ma queste non vengono causate dalle cose, bensì da Dio, che è causa di tutte le creature, e nel quale si trovano originariamente le rappresentazioni [eidetiche] delle cose. Dice perciò S. Agostino [l. cit.]: «Come l'idea secondo la quale viene prodotta la creatura si trova nel Verbo di Dio prima che la creatura stessa venga creata, così la conoscenza di tale idea da parte delle creature intellettuali è anteriore alla produzione della creatura».

2. Non si passa da un estremo all'altro se non attraverso lo spazio intermedio. Ora, il modo di essere senza materia, non però senza le condizioni materiali, che la forma presenta nell'immaginazione, sta fra il modo di essere della forma esistente nella materia e il modo di essere della forma quando essa si trova nell'intelletto in seguito alla sua astrazione dalla materia e dalle condizioni materiali. L'intelletto angelico quindi, per quanto sia potente, non potrà mai dare l'essere intelligibile alle forme materiali se prima non avrà loro conferito il modo di essere che ha la forma nell'immaginazione. Il che è impossibile dato che l'angelo, come si è detto [q. 54, a. 5], non ha l'immaginazione. — E anche ammesso poi che l'angelo potesse astrarre le specie intelligibili dalle realtà materiali, tuttavia non lo farebbe, poiché non ne avrebbe bisogno, avendo già le specie intelligibili connaturali.

3. La conoscenza angelica si porta indifferentemente tanto sulle cose vicine quanto su quelle distanti. Né per questo è inutile il suo moto locale: l'angelo infatti non si muove localmente per acquistare delle conoscenze, ma per compiere in un dato luogo qualche attività.

## Articolo 3

Infra, q. 89, a. 1; In 2 Sent., d. 3, q. 2, a. 2; C. G., II, c. 98; De Verit., q. 8, a. 10; De anima, a. 7, ad 5; In De Causis, lect. 10.

### Se gli angeli superiori conoscano mediante specie più universali in confronto agli angeli inferiori

Pare che gli angeli superiori, in confronto agli angeli inferiori, non conoscano mediante specie più universali. Infatti:

1. Evidentemente l'universale è ciò che viene astratto dai particolari. Ma gli angeli non intendono mediante specie astratte dalle cose. Quindi non si può dire che le specie dell'intelletto angelico siano più o meno universali.

2. Ciò che è conosciuto nelle sue note peculiari è conosciuto più perfettamente di quanto lo è in modo più universale, poiché il conoscere una cosa in modo universale [e generico] sta in qualche modo tra la potenza e l'atto. Se quindi gli angeli superiori conoscono mediante specie più universali rispetto agli angeli inferiori, ne seguirà che gli angeli superiori hanno una scienza più imperfetta rispetto a quella degli inferiori.

3. Una stessa entità non può essere la nozione propria di più cose. Ma se

l'angelo superiore per mezzo di una sola idea universale conoscesse una pluralità di cose che dall'angelo inferiore vengono conosciute mediante molteplici idee speciali, ne seguirebbe che l'angelo superiore si serve di un'unica idea universale per conoscere più cose. Quindi non potrà avere una conoscenza propria di ogni singola cosa. Conclusione questa inammissibile.
In contrario: Dionigi [De cael. hier. 12, 2] insegna che gli angeli superiori partecipano di una scienza più universale rispetto agli inferiori. — E anche nel libro De Causis [10] si legge che gli angeli superiori hanno idee più universali.
Dimostrazione: Si dice che nella realtà esistono degli esseri superiori per il fatto che essi sono più vicini e più simili all'unico primo essere che è Dio. Ora, in Dio tutta la pienezza della conoscenza intellettiva viene racchiusa in un solo principio, cioè nell'essenza divina, per mezzo della quale Dio conosce tutte le cose. Tale pienezza intellettuale si riscontra invece negli intelletti creati in modo meno perfetto e meno semplice. È necessario perciò che gli intelletti inferiori conoscano per mezzo di molte idee ciò che Dio conosce per mezzo di un solo principio: e conosceranno mediante un numero di idee tanto maggiore quanto più limitato sarà l'intelletto.
Di conseguenza, quanto più un angelo è superiore, tanto meno numerose saranno le specie di cui deve servirsi per conoscere tutti gli oggetti intelligibili. Perciò è necessario che le sue idee siano più universali, e cioè che ognuna di esse abbracci una più estesa pluralità di cose. — E di ciò possiamo trovare un certo indizio nella nostra esperienza. Ci sono infatti alcuni che non riescono a capire una verità intellettuale se essa non viene loro spiegata minutamente nelle sue applicazioni ai singoli casi: e ciò dipende dalla debolezza del loro intelletto. Altri invece, essendo dotati di un'intelligenza più acuta, da pochi princìpi sono in grado di comprendere molte cose.
Analisi delle obiezioni: 1. Che l'universale sia astratto dai singolari è cosa puramente accidentale, dovuta al fatto che l'intelletto che lo conosce deriva la sua conoscenza dalle cose. Nel caso però di un intelletto che non deriva la sua conoscenza dalle cose, l'universale da esso conosciuto non sarà astratto dalle medesime, ma in una maniera o nell'altra preesisterà ad esse: o perché ne è la causa, come le nozioni universali delle cose esistenti nel Verbo di Dio, o almeno per una precedenza di natura, come le idee universali delle cose nell'intelletto angelico.
2. Una conoscenza può dirsi universale in due modi. Primo, dal punto di vista della cosa conosciuta, quando cioè [si vuole indicare che] si conosce soltanto la natura generica e universale della cosa. E così intesa la conoscenza universale è più imperfetta: chi infatti conoscesse dell'uomo soltanto l'animalità, ne avrebbe una conoscenza imperfetta. Secondo, dal punto di vista del mezzo conoscitivo. E in tal senso la conoscenza più universale è più perfetta: infatti l'intelligenza che servendosi di un unico mezzo [conoscitivo] universale può conoscere gli aspetti propri dei singolari è più perfetta di quella che non lo può.
3. Una stessa entità non può esprimere la natura propria e adeguata di molti esseri. Ma se si tratta di un'entità sovraeminente, allora la stessa entità può valere come nozione propria ed esemplare di più cose. Così nell'uomo vi è una prudenza universale che si estende a tutti gli atti delle virtù: quindi essa

può anche valere come la nozione propria e il prototipo di quella particolare prudenza che si trova nel leone relativamente agli atti della magnanimità, e di quella che si trova nella volpe rispetto agli atti della cautela, e così via. Parimenti l'essenza divina, a causa della sua sovraeminenza, va considerata come la nozione propria [e il prototipo] delle singole cose: perché in essa vi è qualcosa in forza di cui tutti i singoli esseri, secondo la loro nozione propria, diventano simili a Dio. E lo stesso si dica a proposito delle nozioni universali esistenti nella mente dell'angelo: che cioè tali nozioni, a causa della loro sovraeminenza, possono servire per conoscere una pluralità di cose con una conoscenza propria.

## Quaestio 56
## Prooemium

[30734] Iª q. 56 pr. Deinde quaeritur de cognitione Angelorum ex parte rerum quas cognoscunt. Et primo, de cognitione rerum immaterialium; secundo, de cognitione rerum materialium. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum Angelus cognoscat seipsum. Secundo, utrum unus cognoscat alium. Tertio, utrum Angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

ARGOMENTO 56
LA CONOSCENZA ANGELICA
DELLE REALTÀ IMMATERIALI

Veniamo ora a trattare della conoscenza degli angeli dalla parte degli oggetti conosciuti. E in primo luogo della loro conoscenza delle realtà immateriali; in secondo luogo della loro conoscenza delle realtà corporee [q. 57].

Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se l'angelo conosca se stesso; 2. Se un angelo conosca l'altro; 3. Se l'angelo conosca Dio con le sole capacità naturali.

### Articolo 1
C. G., II, c. 98; De Verit., q. 8, a. 6; In 3 De anima, lect. 9; In De Causis, lect. 13

Se l'angelo conosca se stesso

Pare che l'angelo non conosca se stesso. Infatti:

1. Dionigi [De cael. hier. 6, 1] afferma che gli angeli «ignorano le proprie virtù». Ma se uno conosce una data sostanza ne conosce anche la virtù. Quindi l'angelo non conosce la propria sostanza.

2. L'angelo è una sostanza individuale: altrimenti non potrebbe agire, poiché le azioni sono dei singolari sussistenti. Ma un essere individuale non è intelligibile [nella sua singolarità], e quindi non può divenire oggetto di intellezione. Quindi l'angelo, che ha soltanto la conoscenza intellettiva, non può conoscere se stesso.

3. L'intelletto viene mosso dall'oggetto intelligibile: poiché l'intendere indica una certa passività, come insegna Aristotele [De anima 3, 4]. Ma nulla può essere mosso o subire un'azione da se medesimo. Quindi l'angelo non può intendere se stesso.

In contrario: S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 8] fa osservare che l'angelo

«attraverso un'illuminazione della verità conobbe se stesso nell'atto medesimo in cui venne formato».
Dimostrazione: Come si disse sopra [q. 14, a. 2; q. 54, a. 2], diverso è il ruolo dell'oggetto nell'azione [immanente], che rimane nel soggetto, e in quella [transitiva], che dal soggetto passa a un oggetto estrinseco. Infatti nell'azione che termina a qualcosa di estrinseco l'oggetto, ossia la materia che subisce l'azione, è distinta dall'agente: come la cosa riscaldata è distinta dal fuoco, e l'edificio dal costruttore. Invece nell'azione immanente, perché l'atto si produca, è necessario che l'oggetto venga a unirsi con l'agente: come perché il senso attualmente senta bisogna che il sensibile venga a unirsi con esso. Quindi l'oggetto unito alla potenza si comporta, rispetto all'azione suddetta, come la forma che è il principio operativo negli altri agenti. Come infatti il calore è nel fuoco il principio formale del riscaldamento, così l'immagine visiva è nell'occhio il principio formale dell'atto visivo.
Si osservi però che talora l'immagine dell'oggetto si trova nella facoltà conoscitiva soltanto allo stato potenziale: e allora si ha una conoscenza soltanto in potenza, e perché ci sia una conoscenza attuale si richiede che la facoltà conoscitiva riceva l'atto della specie [intenzionale]. Se però essa possiede sempre attualmente tale specie, allora può conoscere per mezzo di essa senza che si debba presupporre una mutazione o una ricezione. È chiaro quindi che la mozione da parte dell'oggetto non è essenziale alla conoscenza come tale, ma solo in quanto si tratta di una conoscenza potenziale. Affinché poi una forma possa essere principio di operazione è indifferente che sia una forma unita a un soggetto o che sia di per sé sussistente: se infatti il calore fosse di per sé sussistente non riscalderebbe meno del calore inerente [a un soggetto].
Così dunque, se nel genere degli intelligibili ve n'è qualcuno che esiste come forma intelligibile sussistente, esso deve necessariamente conoscere se stesso. Ora, essendo l'angelo immateriale, esso è una forma sussistente, e quindi è attualmente intelligibile. Per cui ne segue che egli conosce se stesso mediante la sua forma, che è la sua stessa sostanza.
Analisi delle obiezioni: 1. La citazione è presa dalla versione antica, che viene così corretta nella nuova: «inoltre essi», cioè gli angeli, «conobbero le proprie virtù», mentre nell'altra versione si leggeva: «e ancora essi ignorano le proprie virtù». — Tuttavia si potrebbe giustificare anche l'antica versione in questo senso, che gli angeli non conoscono perfettamente la propria virtù in quanto deriva dall'ordine della divina sapienza, che è incomprensibile agli angeli.
2. Noi non possiamo intendere i singolari corporei non già a motivo della loro singolarità, bensì a causa della materia che è il loro principio di individuazione. Se perciò esistono degli esseri individuali che sussistono indipendentemente dalla materia, come gli angeli, nulla impedisce che essi siano attualmente intelligibili.
3. Venire mosso ed essere ricettivo conviene all'intelletto in quanto è in potenza. Quindi ciò non si verifica nell'intelletto angelico, soprattutto quanto all'intellezione di se medesimo. Inoltre l'atto intellettivo non è della stessa natura dell'operazione propria delle realtà materiali, che passa su un soggetto

estrinseco.

Articolo 2
C. G., II, c. 98; De Verit., q. 8, a. 7
Se un angelo conosca l'altro
Pare che un angelo non conosca l'altro. Infatti:
1. Il Filosofo afferma [De anima 3, 4] che se l'intelletto umano avesse in se stesso una qualche natura di ordine sensibile, tale natura già esistente all'interno impedirebbe la visione delle altre nature ad essa estranee: come se la pupilla fosse colorata di un certo colore, non potrebbe vedere ogni altro colore. Ora, come si comporta l'intelletto umano nella conoscenza delle realtà materiali, così si comporta l'intelletto angelico nella conoscenza di quelle immateriali. Pare quindi che l'intelletto angelico, per il fatto che ha in se stesso una natura di ordine intellettuale, non possa conoscere le altre nature [dello stesso ordine].
2. Nel libro De Causis [8] si legge che «ogni intelligenza conosce ciò che le è superiore in quanto è da esso causata, e ciò che le è inferiore in quanto lo causa». Ma nessun angelo è causa dell'altro. Quindi un angelo non può conoscere l'altro.
3. Un angelo non può conoscere l'altro per mezzo della propria essenza di angelo conoscente: ogni conoscenza infatti avviene in forza di una somiglianza, per cui essendo l'essenza dell'angelo che conosce simile all'essenza dell'angelo conosciuto solo quanto al genere, come si è visto [q. 50, a. 4; q. 55, a. 1, ad 3], è chiaro che un angelo non potrebbe avere dell'altro una conoscenza propria, ma soltanto generica. — E così pure non si potrà dire che un angelo conosce l'altro per mezzo dell'essenza dell'angelo conosciuto: poiché il mezzo che serve all'intelletto per intendere deve essere intrinseco all'intelletto stesso, e soltanto la Trinità può penetrare in questo modo nell'intimo della mente. — E nemmeno si può dire che un angelo conosce l'altro per mezzo di una specie: quella specie infatti non si distinguerebbe dall'angelo conosciuto, essendo l'una e l'altra immateriali. Pare quindi che in nessun modo un angelo possa conoscere l'altro.
4. Un angelo potrebbe giungere alla conoscenza dell'altro servendosi di una specie innata: ma allora ne seguirebbe che se Dio in questo momento creasse un nuovo angelo, quest'ultimo non potrebbe essere conosciuto dagli angeli attualmente esistenti. Oppure potrebbe servirsi di una specie derivata dalle cose: ma allora ne seguirebbe che gli angeli superiori non potrebbero conoscere quelli inferiori, poiché nulla ricevono da essi. Quindi in nessun modo un angelo può conoscere l'altro.
In contrario: Si afferma nel De Causis [11] che «ogni intelligenza conosce le cose che non si corrompono».
Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 8], le cose che si trovano nel Verbo da tutta l'eternità scaturirono da lui in due modi: prima di tutto [furono comunicate] all'intelletto angelico, e in secondo luogo vennero a sussistere nella propria natura. Furono comunicate dunque all'intelletto angelico in quanto Dio impresse nella mente angelica le immagini di quanto

egli produsse poi nella natura. Ora, nel Verbo di Dio, da tutta l'eternità, non ci furono soltanto le idee delle realtà corporee, ma altresì quelle di tutte le creature spirituali. Il Verbo di Dio impresse dunque in ogni creatura spirituale le idee di tutte le cose, tanto materiali quanto spirituali. In ogni angelo però fu impressa l'idea [o ragione] della propria specie tanto secondo l'essere naturale quanto secondo quello intelligibile: in modo cioè che l'angelo fosse in grado di sussistere nella natura della propria specie, e per mezzo di essa di comprendere se stesso; mentre le idee delle altre nature, sia spirituali che materiali, gli furono impresse soltanto secondo l'essere intelligibile, affinché cioè per mezzo di queste idee impresse potesse conoscere tanto le creature corporee quanto quelle spirituali.

Analisi delle obiezioni: 1. Le nature spirituali degli angeli, come si è già spiegato [q. 50, a. 4, ad 1, 2], si distinguono tra di loro per una certa graduazione. Quindi la [determinata] natura di un angelo non impedisce al suo intelletto di conoscere le nature degli altri angeli, poiché tanto gli angeli superiori quanto gli inferiori hanno un'affinità con la sua natura, differenziandosene soltanto secondo i vari gradi di perfezione.

2. La relazione tra causa e causato non giova a far sì che un angelo conosca l'altro se non in forza della somiglianza: in quanto cioè esiste una somiglianza tra causa e causato. Quindi, una volta ammessa una somiglianza tra gli angeli, anche togliendo la causalità rimane che un angelo può conoscere l'altro.

3. Un angelo conosce l'altro per mezzo di una specie esistente nel proprio intelletto, la quale specie differisce dall'angelo che rappresenta non come l'essere materiale da quello immateriale, ma come l'essere [reale] e naturale differisce da quello intenzionale. Infatti l'angelo è una forma che sussiste nel suo proprio essere naturale: non così invece la specie di un angelo che si trova nell'intelletto di un altro angelo, dove ha soltanto l'essere intelligibile. Come anche la forma del colore ha nella parete il suo essere naturale, mentre nell'aria che la trasporta [ai sensi] ha soltanto l'essere intenzionale.

4. Dio proporzionò ogni creatura all'universo che stabilì di creare. Se quindi Dio avesse stabilito di creare altri angeli o altre cose, avrebbe pure impresso nelle menti angeliche le specie intelligibili corrispondenti. Come se un costruttore avesse voluto edificare una casa più grande, avrebbe anche posto più ampie fondamenta. Domandarsi quindi se Dio possa aggiungere una specie intelligibile all'angelo è come chiedersi se possa aggiungere una creatura all'universo.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 23, q. 2, a. 1; C. G., III, cc. 41, 49; De Verit., q. 8, a. 3

### Se gli angeli possano conoscere Dio con le proprie forze naturali

Pare che gli angeli non possano conoscere Dio con le proprie forze naturali. Infatti:

1. Dionigi [De div. nom. 1] afferma che Dio è posto, «per la sua perfezione incomprensibile, al disopra di tutte le menti celesti». E aggiunge: «poiché si eleva al disopra di ogni sostanza, non è raggiunto da alcuna conoscenza».

2. Dio dista infinitamente dall'intelletto dell'angelo. Ma le cose che distano

infinitamente non sono raggiungibili. Pare quindi che l'angelo, con le sue forze naturali, non possa conoscere Dio.
3. Scrive l'Apostolo [1 Cor 13, 12]: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa, ma allora vedremo a faccia a faccia». È chiaro quindi che ci sono due maniere di conoscere Dio: l'una ce lo fa conoscere nella sua essenza, e corrisponde al così detto vedere a faccia a faccia; l'altra ce lo mostra nello specchio [delle creature]. Ora, l'angelo non poteva avere la prima conoscenza con le sue forze naturali, come sopra si è dimostrato [q. 12, a. 4]. D'altra parte la conoscenza attraverso lo specchio [delle creature] non si addice agli angeli: poiché essi, come afferma Dionigi [De div. nom. 7, 2], non derivano la conoscenza divina dalle realtà sensibili. Quindi gli angeli non possono conoscere Dio per mezzo delle loro forze naturali.
In contrario: Gli angeli hanno una conoscenza più perfetta che gli uomini. Ma gli uomini con le loro forze naturali possono conoscere Dio, secondo il detto dell'Apostolo [Rm 1, 19]: «Ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto». Quindi a maggior ragione lo potranno gli angeli.
Dimostrazione: Gli angeli con le loro forze naturali possono avere una certa conoscenza di Dio. Per comprendere ciò bisogna considerare che una cosa può essere conosciuta in tre modi. Primo, per il fatto che la sua essenza si trova nel soggetto conoscente, come la luce è nell'occhio nell'atto della visione: e in questo modo, si disse [a. 1], l'angelo conosce se stesso. Secondo, per il fatto che nella facoltà conoscitiva è presente un'immagine della cosa: e in questo modo è vista dall'occhio la pietra, in quanto si trova nell'occhio una sua immagine. Terzo, quando l'immagine della cosa conosciuta non viene presa immediatamente da questa, ma da un'altra cosa in cui essa si trova: come quando vediamo un uomo in uno specchio.
Al primo genere dunque appartiene la conoscenza di Dio ottenuta per mezzo della sua essenza. Ma nessuna creatura, come già si è visto [q. 12, a. 4], può avere una tale conoscenza con le sue forze naturali. — Corrisponde invece al terzo genere la conoscenza mediante la quale noi, nello stato di viatori, conosciamo Dio dalle vestigia e dalle immagini di lui impresse nelle creature,
secondo il detto dell'Apostolo [Rm 1, 20]: «Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute»
Quindi si dice anche che vediamo Dio come in uno specchio. — Ora, la conoscenza di cui si serve l'angelo per conoscere Dio con le sue forze naturali è qualcosa di intermedio tra queste due, e assomiglia a quella conoscenza che ci fa vedere una cosa per mezzo della specie desunta dalla cosa stessa. Poiché infatti l'immagine di Dio è impressa essenzialmente nella natura dell'angelo, questi conosce Dio in quanto egli stesso ne è un'immagine. Non
vede tuttavia l'essenza stessa di Dio: poiché nessuna immagina creata è in grado di rappresentare pienamente l'essenza divina. Quindi questa conoscenza si avvicina piuttosto alla [nostra] conoscenza speculare: poiché la stessa natura angelica è un certo specchio che riflette l'immagine di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Dionigi, come si vede dalle sue parole, parla della conoscenza comprensiva. E in questo modo Dio non può essere conosciuto da alcun intelletto creato.

2. Dal fatto che l'intelletto e l'essenza dell'angelo distano infinitamente da Dio segue che l'angelo non è in grado di comprendere Dio e di vedere la sua essenza mediante la propria natura. Non ne segue però che non possa avere alcuna conoscenza di Dio: poiché come Dio dista infinitamente dall'angelo, così pure la conoscenza che Dio ha di se stesso dista infinitamente dalla conoscenza che di Dio può avere l'angelo.
3. La conoscenza che l'angelo ha di Dio con le proprie forze naturali sta in mezzo tra le due [suddette] conoscenze: tuttavia, come si è spiegato [nel corpo], si avvicina di più alla seconda.

Quaestio 57
Prooemium

[30761] Iª q. 57 pr. Deinde quaeritur de his materialibus quae ab Angelis cognoscuntur. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum Angeli cognoscant naturas rerum materialium. Secundo, utrum cognoscant singularia. Tertio, utrum cognoscant futura. Quarto, utrum cognoscant cogitationes cordium. Quinto, utrum cognoscant omnia mysteria gratiae.

ARGOMENTO 57
LA CONOSCENZA ANGELICA DELLE REALTÀ MATERIALI
Passiamo ora a trattare della conoscenza angelica delle realtà materiali. Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se gli angeli conoscano la natura delle realtà materiali; 2. Se conoscano i singolari; 3. Se conoscano il futuro; 4. Se conoscano i segreti dei cuori; 5. Se conoscano tutti i misteri della grazia.

Articolo 1
C. G., II, c. 99; De Verit., q. 8, a. 8; q. 10, a. 4
Se gli angeli conoscano le realtà materiali
Pare che gli angeli non conoscano le realtà materiali. Infatti:
1. La realtà conosciuta è una perfezione del soggetto conoscente. Ma le realtà materiali non possono essere perfezioni degli angeli, poiché sono al di sotto di essi. Quindi gli angeli non conoscono le realtà materiali.
2. Come dice la Glossa [ord. di Agost. su 2 Cor 12, 2], la visione intellettuale coglie le cose che sono presenti nell'anima nella loro propria essenza. Ma le realtà materiali, prese nella loro propria essenza, non possono trovarsi nell'anima dell'uomo o nella mente dell'angelo. Quindi non possono essere oggetto della conoscenza intellettuale, ma soltanto dell'immaginativa, con cui si percepiscono le immagini dei corpi, e della conoscenza sensitiva, con cui si percepiscono i corpi stessi. Negli angeli però non esiste né la conoscenza immaginativa né la sensitiva, ma soltanto la conoscenza intellettiva. Quindi gli angeli non possono conoscere le realtà materiali.
3. Le realtà materiali non sono intelligibili in atto, ma vengono conosciute mediante l'apprensione dei sensi e della fantasia: cose queste che non si trovano negli angeli. Quindi gli angeli non conoscono le realtà materiali.
In contrario: La virtù superiore può fare tutto ciò che può fare l'inferiore.

Ma l'intelletto umano, che è naturalmente inferiore all'intelletto dell'angelo, può conoscere le realtà materiali. Quindi, a maggior ragione, lo potrà fare l'intelletto angelico.

Dimostrazione: Nelle cose c'è un ordine tale per cui gli enti superiori sono più perfetti di quelli inferiori, e ciò che è contenuto in quelli inferiori in modo imperfetto, parziale e molteplice, si trova in quelli superiori in modo più eminente, e nella sua totalità e semplicità. Quindi in Dio, come nel sommo vertice della realtà, preesistono in modo soprasostanziale tutte le cose, che vengono ad avere la stessa semplicità dell'essere divino, come insegna Dionigi [De div. nom. 1].— Ora, fra tutte le creature gli angeli sono i più vicini a Dio: perciò, come osserva ancora Dionigi [De cael. hier. 4, 2], essi partecipano dalla divina bontà un maggior numero di perfezioni, e in modo più perfetto. Quindi tutte le realtà materiali preesistono anch'esse negli angeli, in un modo più semplice e immateriale che in se stesse, però meno perfetto e meno semplice che in Dio.

Ma tutto ciò che si trova in un soggetto vi si trova secondo il modo proprio di essere del soggetto medesimo. Ora, gli angeli sono per loro natura esseri intellettuali. Quindi, come Dio conosce le realtà materiali per mezzo della sua essenza, così gli angeli conoscono tali realtà in quanto le hanno presenti in se stessi per mezzo delle rispettive specie intelligibili.

Analisi delle obiezioni: 1. La realtà conosciuta è una perfezione del soggetto conoscente [solo] in forza della specie intelligibile con la quale si presenta all'intelletto. Per questo sono perfezioni e atti dell'intelletto angelico [non gli oggetti, ma] le specie intelligibili che si trovano nell'intelligenza dell'angelo.

2. Il senso non percepisce le essenze delle cose, ma solo gli accidenti esterni. E così si dica dell'immaginazione, che conosce solo le immagini dei corpi. Solo l'intelletto invece coglie le essenze delle cose. Per cui Aristotele [De anima 3, 6] insegna che oggetto dell'intelligenza è la quiddità delle cose, intorno alla quale l'intelletto non si inganna, come non si ingannano i sensi rispetto al sensibile proprio. Le essenze delle realtà materiali si trovano quindi nell'intelletto umano e angelico come gli oggetti d'intellezione si trovano nel soggetto conoscente, e non secondo il loro essere reale. Vi sono però alcune realtà che sono nell'intelletto o nell'anima secondo l'uno e l'altro modo di essere. Allora la visione intellettuale coglie tanto l'uno quanto l'altro.

3. Se l'angelo derivasse la sua conoscenza delle realtà materiali dalle realtà medesime dovrebbe prima renderle attuali astraendole [dalla materia]. Ma egli non deriva questa conoscenza dalle realtà materiali, bensì dalle specie attualmente intelligibili, che sono a lui connaturali: come fa il nostro intelletto mediante le specie rese intelligibili dall'astrazione.

## Articolo 2

Infra, q. 89, a. 4; In 2 Sent., d. 3, q. 2, a. 3; C. G., II, c. 100;De Verit., q. 8, q. 2; q. 10, a. 5; De anima, a. 20; Quodl., 7, q. 1, a. 3; Opusc. 15, De Angelis, cc. 13, 15

### Se l'angelo conosca i singolari

Pare che l'angelo non conosca i singolari. Infatti:

1. Il Filosofo [Phys. 1, 5] insegna che «il senso coglie i singolari, la ragione (o intelletto) invece gli universali». Ma negli angeli, come si è visto [q. 54, a. 5], non vi è altra facoltà conoscitiva all'infuori dell'intelligenza. Quindi gli angeli non conoscono i singolari.
2. Ogni conoscenza avviene attraverso un conformarsi del conoscente al conosciuto. Ma non Pare che un angelo possa conformarsi a un singolare nella sua singolarità: poiché l'angelo, come si è detto sopra [q. 50, a. 2], è immateriale, mentre il principio della singolarità è la materia. Quindi l'angelo non può conoscere i singolari.
3. Se l'angelo conoscesse i singolari li conoscerebbe o per mezzo di specie singolari o per mezzo di specie universali. Ma non [li conosce] per mezzo di specie singolari: perché allora dovrebbe avere infinite specie. E neppure per mezzo di specie universali: infatti l'universale non è un principio sufficiente per la conoscenza del singolare in quanto singolare, poiché nell'universale i singolari sono conosciuti solo virtualmente. Quindi l'angelo non conosce i singolari.
In contrario: Nessuno può avere in custodia ciò che non conosce. Ma gli angeli hanno in custodia gli uomini singoli, come dice il Salmo [90, 11]: «Egli ha dato ordine ai suoi angeli di custodirti in tutti i tuoi passi». Quindi gli angeli conoscono i singolari.
Dimostrazione: Alcuni hanno negato agli angeli qualsiasi conoscenza dei singolari. — Ma ciò, in primo luogo, è contrario alla fede cattolica, secondo la quale le cose di questo mondo sono governate dagli angeli, come dice l'Apostolo [Eb 1, 14]: «Sono tutti spiriti incaricati di un ministero». Ora, se essi non avessero alcuna conoscenza dei singolari non potrebbero prendersi cura alcuna di tutto ciò che si svolge in questo mondo, poiché tutte le azioni appartengono ai singolari. E ciò è in contrasto con quanto insegna la Scrittura [Qo 5, 5]: «Non dire dinanzi all'angelo: Non c'è provvidenza». — In secondo luogo tale concezione contrasta pure con gli insegnamenti della filosofia, la quale stabilisce che gli angeli muovono le sfere celesti, e che le muovono con atti di intelligenza e di volontà.
Perciò altri dissero che l'angelo conosce bensì i singolari, ma solo per mezzo delle cause universali da cui dipendono tutti gli effetti particolari, a quel modo in cui l'astronomo dalla disposizione dei moti celesti prevede un'eclissi futura. — Ma anche questa tesi non sfugge agli inconvenienti anzidetti: poiché conoscere il singolare nelle sue cause universali non significa conoscerlo come singolare, ossia nelle circostanze concrete. Infatti l'astronomo che dal calcolo dei moti celesti prevede l'eclissi futura la conosce in modo universale, ma non la conosce nelle sue circostanze di tempo e di luogo se non quando la percepisce con i sensi. Ora il governo, la provvidenza e il moto hanno per oggetto i singolari nelle loro circostanze di tempo e di luogo.
Si deve perciò procedere diversamente e dire che, come l'uomo conosce ogni genere di cose con le sue varie facoltà conoscitive, cioè quelle universali e immateriali con l'intelletto e quelle singolari e corporee con i sensi, così l'angelo con la sola facoltà intellettiva conosce tanto le une quanto le altre. L'ordine delle cose vuole infatti che quanto più un essere è superiore, tanto

più abbia una virtù semplice capace di estendersi a un maggior numero di oggetti. E lo dimostra il fatto che nell'uomo il senso comune, che è superiore al senso proprio, sebbene sia un'unica potenza conosce tutte le cose che sono apprese dai cinque sensi esterni, e conosce in più altri aspetti che non sono percepiti da nessun senso esterno, come la differenza del bianco dal dolce. E la stessa cosa si verifica in altri campi.

Essendo quindi l'angelo superiore all'uomo, sarebbe poco ragionevole affermare che l'angelo non è in grado di conoscere con la sua unica facoltà conoscitiva, che è l'intelletto, quanto l'uomo conosce con una qualsiasi delle sue potenze. Tanto è vero che Aristotele [De anima 1, 5; Met. 3, 4] reputa inammissibile che Dio possa ignorare una lite che noi conosciamo.

Possiamo poi farci un'idea del modo in cui l'intelletto dell'angelo conosce i singolari ricordando che le cose derivano da Dio non soltanto per sussistere nella loro propria natura, ma anche per inserirsi nella conoscenza angelica. Ora, è evidente che da Dio non deriva soltanto ciò che appartiene alla natura universale, ma altresì tutto ciò che è principio di individuazione. Dio infatti è causa di tutta la sostanza di una cosa, tanto della materia quanto della forma. Come quindi Dio con la sua essenza, principio di tutte le cose, è causa esemplare di tutti gli esseri, e per mezzo di essa conosce tutte le cose non solo nella loro essenza universale, ma anche nella loro singolarità, così gli angeli, per mezzo delle specie infuse in essi da Dio, conoscono le cose non solo quanto alla loro natura universale, ma anche nella loro singolarità, in quanto sono certe rappresentazioni molteplici di quella essenza unica e semplice.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo parla del nostro intelletto, il quale non conosce le cose che per astrazione; e ciò che viene astratto è universale appunto in forza dell'astrazione dalle condizioni della materia. Ma tale maniera di conoscere non si addice agli angeli, come si è già dimostrato [q. 55, a. 2; a. 3, ad 1]: quindi il paragone non regge.

2. Gli angeli nella loro natura hanno una certa somiglianza con le realtà materiali, ma non nel senso di una somiglianza di genere, di specie o di accidenti, bensì nel modo in cui una realtà di ordine superiore può essere conforme a una di ordine inferiore, come il sole al fuoco. E in questo senso si trova in Dio [stesso] una somiglianza con tutte le cose, sia quanto alla forma che quanto alla materia, poiché in lui, come nella sua causa, preesiste tutto ciò che si trova nelle cose. E per la stessa ragione le specie dell'intelletto angelico, che sono delle somiglianze derivate dall'essenza divina, sono somiglianze delle cose non solo quanto alla forma, ma altresì quanto alla materia.

3. Gli angeli conoscono i singolari per mezzo di forme universali, le quali tuttavia rispecchiano le cose sia quanto ai loro princìpi universali, sia quanto ai princìpi individuanti. Come poi sia possibile conoscere molte cose con un'unica specie lo si è già visto più sopra [q. 55, a. 3, ad 3].

## Articolo 3

Infra, q. 86, a. 4; II-II, q. 95, a. 1; In 1 Sent., d. 38, q. 1, a. 5; In 2 Sent., d. 3, q. 2, a. 3, ad 4; d. 7, q. 2, a. 2; C. G., III, c. 154; De Verit., q. 8, a. 12; De Malo, q. 16, a. 7; Comp. Theol., c. 134; In Is., c. 3

Se gli angeli conoscano le realtà future

Pare che gli angeli conoscano le realtà future. Infatti:

1. Gli angeli hanno una conoscenza più perfetta degli uomini. Ma ci sono degli uomini che conoscono molte realtà future. Quindi a più forte ragione gli angeli.

2. Il presente e il futuro sono differenze del tempo. Ma l'intelletto dell'angelo è al di là del tempo: «l'intelligenza» infatti, come si legge nel De Causis [2], «si commisura all'eternità», cioè all'evo. Quindi rispetto all'intelletto angelico non differiscono il passato e il futuro, e l'angelo conosce indifferentemente sia l'uno che l'altro.

3. L'angelo non conosce per mezzo di specie derivate dalle cose, ma piuttosto mediante specie innate universali. Ora, le specie universali riguardano allo stesso modo tanto il presente quanto il passato e il futuro. Quindi Pare che gli angeli conoscano indifferentemente il passato, il presente e il futuro.

4. Una cosa si dice distante sia per il tempo che per il luogo. Ma gli angeli conoscono le cose localmente distanti. Quindi conoscono anche le cose distanti nel tempo futuro.

In contrario:: Ciò che costituisce una prerogativa della divinità non può convenire agli angeli. Ma conoscere le realtà future è una caratteristica propria della divinità, secondo il detto di Isaia [41, 23]: «Annunziate le cose che verranno in futuro, e conosceremo che siete dèi». Quindi gli angeli non conoscono le realtà future.

Dimostrazione: Si può conoscere il futuro in due modi. Primo, nella sua causa. Si possono perciò conoscere con certezza tutte le cose future che derivano necessariamente dalle loro cause: p. es. che domani il sole sorgerà. Le cose invece che provengono dalle loro cause [solo] nella maggior parte dei casi non sono conosciute con certezza, ma soltanto in modo congetturale: come il medico quando prevede la salute dell'infermo. E tale modo di conoscere le realtà future l'hanno anche gli angeli, e tanto più perfettamente di noi quanto più essi conoscono le cause delle cose in modo più universale e perfetto: come i medici che conoscono i sintomi con maggiore perspicacia sanno prognosticare meglio lo stato futuro della malattia. — Rimangono invece del tutto ignote le cose che procedono dalle cause soltanto di rado, come avviene per le realtà casuali e fortuite.

Secondo, si possono conoscere le realtà future in se stesse. E tale conoscenza del futuro compete soltanto a Dio, il quale conosce non solo le cose che accadono necessariamente o nella maggior parte dei casi, ma altresì le realtà casuali e fortuite: poiché Dio vede tutte le cose nella sua eternità, la quale è sempre presente, nella sua semplicità, a tutto il tempo, e lo contiene. Quindi un unico sguardo di Dio, come si è visto sopra [q. 14, a. 13] trattando della scienza divina, si porta su tutte le cose che si svolgono nel tempo come su cose presenti, e le vede tutte come sono in se stesse. — L'intelletto angelico invece, come ogni altro intelletto creato, non ha l'eternità divina. Quindi il futuro, direttamente come è in se stesso, non può essere conosciuto da alcun intelletto creato.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli uomini non conoscono le realtà future se non nelle loro cause, o per divina rivelazione. E così gli angeli conoscono le

realtà future in modo assai più perfetto.
2. Sebbene l'intelletto angelico sia al disopra del tempo che è la misura dei moti corporei, tuttavia nell'intelletto angelico c'è il tempo che è dato dalla successione degli atti del pensiero: e in tal senso S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 22] dice che «Dio muove la creatura spirituale attraverso il tempo». Quindi, essendovi una successione nell'intelletto dell'angelo, non tutto ciò che si svolge nel tempo è a lui presente.
3. Sebbene le specie esistenti nell'intelletto angelico, considerate in se stesse, riguardino ugualmente tanto le realtà presenti quanto le passate e le future, tuttavia le realtà stesse presenti, passate e future non si riferiscono nello stesso modo alle specie. Poiché le realtà presenti hanno una natura in forza della quale possono assomigliare alle specie esistenti nella mente dell'angelo, e quindi possono essere conosciute [nella loro realtà] per mezzo di esse. Le realtà future invece non hanno ancora una natura per poter assomigliare con essa alle specie, e pertanto non possono essere conosciute per mezzo delle specie.
4. Le cose localmente distanti esistono già nella realtà, e partecipano qualche specie di cui esiste una somiglianza nell'angelo; il che non si verifica invece per le realtà future, come si è spiegato [ad 3]. Quindi il confronto non regge.

Articolo 4
De Verit., q. 8, a. 13; De Malo, q. 16, a. 8; In 1 Cor., c. 2, lect. 2
Se gli angeli conoscano i segreti dei cuori
Pare che gli angeli conoscano i segreti dei cuori. Infatti:
1. S. Gregorio [Mor. 18, 48], nel commentare le parole del libro di Giobbe [28, 17]: «Non la pareggia l'oro e il cristallo, né si permuta con vasi di oro puro», scrive: «Non sarà uguale ad essa né l'oro né il cristallo, poiché allora », cioè nella felicità dei risorti, «uno sarà tanto conoscibile per gli altri quanto lo è per se medesimo, e mentre si considererà l'intelletto di ciascheduno, se ne penetrerà al tempo stesso la coscienza». Ma i risorti, secondo il detto evangelico [Mt 22, 30], saranno simili agli angeli. Quindi un angelo può vedere ciò che è contenuto nella coscienza dell'altro.
2. Le figure rappresentano per i corpi ciò che sono le specie per l'intelligenza. Ma quando si vede un corpo se ne vede pure la figura. Se quindi si vede la sostanza intellettuale, si deve vedere anche la specie intelligibile che si trova in essa. Ora, dato che un angelo vede gli altri angeli e anche le anime, Pare che possa vedere i pensieri tanto degli uni quanto delle altre.
3. Tutto ciò che si trova nel nostro intelletto è molto più simile all'angelo di ciò che si trova nella fantasia: poiché tutto ciò che si trova nell'intelletto è attualmente intelligibile, mentre ciò che si trova nella fantasia è intelligibile solo in potenza. Ma ciò che si trova nella fantasia può essere conosciuto dall'angelo come le realtà corporee: la fantasia infatti è una facoltà del [nostro] corpo. Quindi l'angelo può conoscere i pensieri della mente.
In contrario: Ciò che è proprio di Dio non può convenire agli angeli. Ma è proprio di Dio conoscere i segreti dei cuori, come dice Geremia [17, 9 s.]: «Più fallace di ogni altra cosa è il cuore, e difficilmente guaribile; chi lo può

conoscere? Io, il Signore, scruto la mente e saggio i cuori». Quindi gli angeli non conoscono i segreti dei cuori.

Dimostrazione: Il pensiero del cuore può essere conosciuto in due modi. Primo, nei suoi effetti. E in tal modo può essere conosciuto non solo dall'angelo, ma anche dall'uomo: e con una penetrazione tanto più acuta quanto più tali effetti sono occulti. Talora infatti si conosce il pensiero non solo da un atto esteriore, ma anche da un semplice cambiamento del volto; i medici poi possono conoscere dal polso certe affezioni dell'animo. E molto più gli angeli, nonché i demoni, avendo essi una percezione più acuta delle occulte perturbazioni dei corpi. Per questo S. Agostino [De divinat. daem. 5] fa osservare che [i demoni] «talora con tutta facilità percepiscono le disposizioni degli uomini, non solo quelle espresse con le parole, ma anche quelle che, essendo concepite solo col pensiero, l'animo esprime nel corpo con qualche segno». Tuttavia nel libro delle Ritrattazioni [2, 30] aggiunge che non si può affermare in che modo ciò avvenga.

Secondo, si possono conoscere i pensieri in quanto si trovano nell'intelletto, e gli affetti in quanto si trovano nella volontà. E in questa maniera solo Dio può conoscere i pensieri del cuore e gli affetti della volontà. E ciò perché la volontà razionale è soggetta soltanto a Dio, ed egli solo può operare in essa, essendone l'oggetto principale quale ultimo fine, come si vedrà meglio in seguito [q. 105, a. 4; q. 106, a. 2; I-II, q. 9, a. 6]. Quindi tutto quanto si trova nella volontà, o che dipende esclusivamente da questa, è noto soltanto a Dio. Ora, è evidente che pensare in maniera attuale a una data cosa dipende dalla sola volontà: poiché quando uno ha l'abito della scienza, o possiede delle specie intelligibili, se ne serve quando vuole. Quindi l'Apostolo [1 Cor 2, 11] insegna: «Chi conosce i segreti dell'uomo, se non lo spirito dell'uomo che è in lui?».

Analisi delle obiezioni: 1. Due cose impediscono a un uomo di conoscere il pensiero di un altro: la materialità del corpo e la volontà che cela i propri segreti. Il primo ostacolo, che non esiste per gli angeli, sarà tolto con la risurrezione. Il secondo invece rimarrà anche dopo la risurrezione, e già attualmente si trova negli angeli. Tuttavia lo splendore del corpo rappresenterà allora la perfezione dell'anima, per quanto concerne la quantità della grazia e della gloria. E in tal senso uno potrà vedere la mente dell'altro.

2. Sebbene un angelo possa scorgere le specie intelligibili di un altro, in quanto le specie intelligibili sono proporzionate per la loro maggiore o minore universalità alla nobiltà delle singole sostanze, non ne segue tuttavia che egli conosca come l'altro si serva delle sue specie nel suo pensiero attuale.

3. L'appetito dell'animale bruto non è padrone del suo atto, ma segue l'impulso di una causa estrinseca corporea o spirituale. Quindi gli angeli, conoscendo le realtà corporee e le loro disposizioni, possono conoscere per mezzo di queste ciò che si trova nell'appetito e nella fantasia dei bruti, oppure nelle analoghe facoltà degli uomini, quando il loro appetito sensitivo compie un atto in seguito a un impulso fisico, come avviene sempre nei bruti.

Non ne segue tuttavia che gli angeli conoscano il moto dell'appetito sensitivo e l'attività della fantasia umana anche quando queste facoltà sono mosse dalla

volontà e dalla ragione: poiché anche la parte inferiore dell'anima partecipa in qualche modo della ragione stessa, come secondo Aristotele [Ethic. 1, 13] colui che ubbidisce partecipa della perfezione di colui che comanda. —
E neppure segue che, per il fatto che un angelo conosce ciò che si trova nell'appetito sensitivo o nella fantasia dell'uomo, possa anche conoscere ciò che si trova nel pensiero o nella volontà: poiché sia l'intelletto che la volontà non sono subordinati all'appetito sensitivo e alla fantasia, ma possono servirsi in modi diversi di queste facoltà.

Articolo 5
In 4 Sent., d. 10, q. 1, a. 4, sol. 4; In Ephes., c. 3, lect. 3
Se gli angeli conoscano i misteri della grazia
Pare che gli angeli conoscano i misteri della grazia. Infatti:
1. Il più alto fra tutti i misteri è il mistero dell'incarnazione di Cristo. Ora, gli angeli conobbero tale mistero fin da principio: poiché, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 5, 19], «questo mistero rimase nascosto in Dio per tutti i secoli, in modo però che i principati e le potestà celesti ne ebbero notizia». E l'Apostolo [1 Tm 3, 16] afferma che «apparve agli angeli il grande mistero della pietà». Quindi gli angeli conoscono i misteri della grazia.
2. I disegni di tutti i misteri della grazia sono contenuti nella sapienza divina. Ma gli angeli vedono la stessa sapienza di Dio, che è la sua essenza. Quindi essi conoscono i misteri della grazia.
3. I profeti, come insegna Dionigi [De cael. hier. 4, 2], sono istruiti dagli angeli. Ma i profeti conobbero i misteri della grazia: si legge infatti nella Scrittura [Am 3, 7]: «Il Signore non fa cosa alcuna senza aver rivelato il suo consiglio ai suoi servitori, i profeti». Quindi gli angeli conoscono i misteri della grazia.
In contrario: Nessuno impara ciò che già conosce. Ma gli angeli, anche i supremi, scrutano e apprendono i misteri della grazia: infatti Dionigi [De cael. hier. 4, 3] afferma che la Scrittura «parla di alcune nature celesti che pongono una domanda a Gesù, e apprendono la scienza delle sue operazioni su di noi, e Gesù insegna loro senza alcun intermediario». E lo dimostra mediante quel passo di Isaia [63, 1] dove agli angeli che chiedono: «Chi è costui che viene da Edom?», Gesù risponde: «Io che parlo con giustizia ». Quindi gli angeli non conoscono i misteri della grazia.
Dimostrazione: Negli angeli c'è una doppia conoscenza. Una conoscenza naturale che permette loro di conoscere le cose sia per mezzo della propria essenza, sia per mezzo di specie innate. E con tale conoscenza gli angeli non sono in grado di conoscere i misteri della grazia. Questi misteri infatti dipendono dalla sola volontà di Dio: ora, se un angelo non può conoscere i pensieri di un altro angelo, in quanto dipendenti dalla volontà di quest'ultimo, molto meno potrà conoscere quanto dipende dalla sola volontà di Dio. — E in questo senso ragiona l'Apostolo [1 Cor 2, 11]: «Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio».
C'è però un'altra conoscenza negli angeli, che li rende beati, per mezzo della

quale contemplano il Verbo e le cose nel Verbo. E in questa visione essi conoscono i misteri della grazia; non tutti però, e non tutti ugualmente, ma nella misura in cui Dio vuole ad essi rivelarli, secondo il detto dell'Apostolo [1 Cor 2, 10]: «A noi Dio li ha rivelati [i misteri] per mezzo del suo Spirito». Ciò tuttavia avviene in modo tale che gli angeli superiori, penetrando maggiormente la divina sapienza, nella visione di Dio conoscono dei misteri più numerosi e più alti, che poi [a loro volta] manifestano agli angeli inferiori illuminandoli. E anche tra questi misteri alcuni li conobbero fin dal principio della loro creazione; su altri invece furono iniziati in seguito secondo le esigenze della loro missione.
Analisi delle obiezioni: 1. Il mistero dell'incarnazione di Cristo può essere considerato in due modi. Primo, in generale: e in questo senso fu rivelato a tutti gli angeli all'inizio della loro beatitudine. E la ragione è che questo mistero è l'oggetto fondamentale a cui sono ordinati tutti gli uffici degli angeli: dice infatti l'Apostolo [Eb 1, 14]: «Non sono essi tutti spiriti incaricati di un ministero, inviati per servire coloro che devono ereditare la salvezza? ». E ciò avviene per mezzo dell'incarnazione. Era quindi necessario che gli angeli fin da principio avessero una conoscenza generica di questo mistero. Possiamo poi considerare in una seconda maniera il mistero dell'incarnazione, cioè quanto alle sue precise circostanze. E in questo modo non tutti gli angeli furono ammaestrati su ogni particolare fin da principio: anzi, persino alcuni tra gli angeli superiori ne vennero a conoscenza soltanto in seguito, come appare evidente dal testo riportato di Dionigi [s. c.].
2. Sebbene gli angeli beati contemplino la divina sapienza, tuttavia non la comprendono [esaustivamente]. Non ne segue perciò che essi debbano conoscere tutto ciò che in essa è racchiuso.
3. Tutto ciò che conobbero i profeti intorno ai misteri della grazia per mezzo di rivelazioni fu pure rivelato, e in modo più perfetto, agli angeli. Sebbene però Dio abbia rivelato ai profeti in modo generico ciò che avrebbe fatto per la salute del genere umano, pur tuttavia gli Apostoli conobbero certi aspetti del mistero che rimasero ignoti ai profeti; secondo quanto dice S. Paolo [Ef 3, 4 s.]: «Dalla lettura di ciò che ho scritto potete ben capire la mia comprensione del mistero di Cristo. Questo mistero non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti per mezzo dello Spirito». E tra gli stessi profeti quelli posteriori conobbero ciò che era ignoto ai loro predecessori, secondo l'espressione del Salmo [118, 100]: «Ho compreso più degli anziani». E anche S. Gregorio [In Ez hom. 16] afferma che «nel succedersi dei tempi si accrebbe il progresso della conoscenza divina».

## Quaestio 58
## Prooemium

[30804] Iª q. 58 pr. Post haec considerandum est de modo angelicae cognitionis. Et circa hoc quaeruntur septem. Primo, utrum intellectus Angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu. Secundo, utrum Angelus possit simul intelligere multa. Tertio, utrum intelligat discurrendo. Quarto, utrum intelligat componendo et dividendo. Quinto, utrum in intellectu Angeli possit esse

falsitas. Sexto, utrum cognitio Angeli possit dici matutina et vespertina. Septimo, utrum sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversae.

ARGOMENTO 58
IL MODO DI CONOSCERE DEGLI ANGELI
Dopo quanto si è detto, tratteremo ora del modo di conoscere degli angeli.
Sull'argomento si pongono sette quesiti: 1. Se l'intelletto dell'angelo si trovi successivamente in potenza e in atto; 2. Se l'angelo possa intendere simultaneamente molte cose; 3. Se l'angelo intenda servendosi del raziocinio;
4. Se l'angelo intenda formulando proposizioni affermative e negative;
5. Se nell'intelletto dell'angelo si possa insinuare la falsità; 6. Se la conoscenza dell'angelo possa essere detta mattutina e vespertina; 7. Se la conoscenza mattutina e quella vespertina siano diverse o siano la stessa conoscenza.

Articolo 1
I-II, q. 50, a. 6; C. G., II, cc. 97, 98, 101; De Malo, q. 16, aa. 5, 6
Se l'intelletto angelico sia in potenza e successivamente in atto
Pare che l'intelletto angelico talora sia in potenza. Infatti:
1. Come dice Aristotele [Phys. 3, 1], «il moto è l'atto di un ente che è in potenza». Ma le menti angeliche, secondo l'espressione di Dionigi [De div. nom. 4], si muovono conoscendo. Quindi le menti angeliche talora sono in potenza.
2. Il desiderio ha per oggetto una cosa che non si possiede, ma che è possibile raggiungere: perciò chiunque desidera intendere una cosa è in potenza rispetto a tale conoscenza. Ora, S. Pietro [1 Pt 1, 12] così si esprime: «Cose nelle quali gli angeli desiderano fissare lo sguardo». Quindi l'intelletto dell'angelo talora è in potenza.
3. Nel libro De Causis [8] si dice che l'intelligenza intende «secondo il modo della sua sostanza». Ma la sostanza dell'angelo ha in sé qualcosa di potenziale. Quindi talora ha una conoscenza potenziale.
In contrario: Dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 8] che gli angeli «dal momento in cui furono creati godono della stessa eternità del Verbo, per mezzo di una santa e pia contemplazione». Ma l'intelletto che contempla è in atto, non in potenza. Quindi l'intelletto dell'angelo non è in potenza.
Dimostrazione: Come fa osservare il Filosofo [De anima 3, 4; Phys. 8, 4], l'intelletto può essere in potenza in due modi: primo, «avanti di apprendere o di scoprire», cioè prima di avere l'abito della scienza; secondo, quando «pur avendo l'abito della scienza uno non se ne serve». Nel primo modo dunque l'intelletto dell'angelo non è mai in potenza rispetto a quelle cose che la sua conoscenza naturale può raggiungere. Come infatti i corpi superiori, ossia quelli celesti, non hanno alcuna potenzialità nell'ordine dell'essere che non sia colmata dall'atto, così le intelligenze celesti, ossia gli angeli, non hanno alcuna potenzialità di ordine conoscitivo che non sia perfettamente colmata dalle specie intelligibili ad essi connaturali. — Tuttavia nulla impedisce che il loro intelletto sia in potenza rispetto alle cose che vengono ad essi rivelate da Dio: poiché, analogamente, anche i corpi celesti sono talora in potenza

rispetto all'illuminazione del sole.
Nel secondo modo l'intelletto angelico può essere in potenza rispetto alle cose che raggiunge con la sua conoscenza naturale: l'angelo infatti non considera sempre attualmente tutte le cose che conosce con la sua conoscenza naturale. — Rispetto invece alla conoscenza del Verbo, e di tutto ciò che vede nel Verbo, non è mai in potenza: poiché egli ha sempre fisso lo sguardo attualmente sul Verbo e su quanto vede in lui. La beatitudine degli angeli consiste infatti in questa visione: e la beatitudine non consiste in un abito, ma in un atto, come insegna il Filosofo [Ethic. 1, 8].
Analisi delle obiezioni: 1. Il moto di cui si parla non è già «l'atto di un essere imperfetto», che si trova cioè in potenza, bensì «l'atto di un essere perfetto», cioè in atto. Infatti in questo senso possono dirsi moti anche l'intendere e il sentire, come osserva Aristotele [De anima 3, 7].
2. Tale desiderio degli angeli non esclude il possesso della cosa desiderata, ma solo la noia della medesima. — Oppure si dice che essi desiderano la visione di Dio in vista di nuove rivelazioni che possono ricevere da Dio, secondo le esigenze del loro ministero.
3. Nella sostanza dell'angelo non vi è potenzialità alcuna priva del suo atto. E così pure l'intelligenza dell'angelo non è mai in potenza in modo da escludere qualsiasi attualità.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 3, q. 2, a. 4; C. G., II, c. 101; De Verit., q. 8, a. 14

### Se l'angelo possa conoscere simultaneamente molte cose

Pare che l'angelo non possa conoscere simultaneamente molte cose.
Infatti:
1. Dice il Filosofo [Topic. 2, 10] che «si possono sapere molte cose, ma non se ne può intendere che una sola».
2. Non si può intendere cosa alcuna se non in quanto l'intelletto riceve una forma dalla specie intelligibile, come il corpo la riceve dalla sua figura. Ma un unico corpo non può ricevere simultaneamente diverse figure. Quindi un unico intelletto non può conoscere simultaneamente diversi intelligibili.
3. L'intellezione è anch'essa un moto. Ma nessun moto può avere di mira diversi termini. Non è quindi possibile intendere molte cose simultaneamente.
In contrario: S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 32] insegna: «La potenza spirituale della mente angelica può comprendere con molta facilità e simultaneamente tutte le cose che vuole».
Dimostrazione: Come per l'unità del moto si richiede l'unicità del termine, così per l'unità dell'operazione si richiede l'unicità dell'oggetto. Ora, ci sono delle cose che possono essere prese come molteplici, oppure come una cosa sola: p. es. le parti di una quantità continua. Se infatti si prende ogni parte a sé, allora sono realtà molteplici: e così il senso e l'intelletto non le possono cogliere con una sola operazione, né simultaneamente, come osserva Aristotele [De anima 3, 6]. Se invece vengono prese nell'altro modo, in quanto cioè formano una cosa sola nel tutto, allora esse sono conosciute simultaneamente e con una sola operazione, tanto da parte del senso quanto

da parte dell'intelletto perché allora, come nota ancora Aristotele [l. cit.], la quantità continua viene considerata come un tutto. E così anche il nostro intelletto intende simultaneamente il soggetto e il predicato in quanto sono parti di una sola proposizione; come pure conosce i due termini di un paragone in quanto sono uniti dal paragone stesso. È chiaro quindi che realtà molteplici, in quanto sono distinte, non possono essere conosciute simultaneamente; possono però esserlo in quanto si uniscono a formare un solo oggetto intelligibile. Ora, ogni realtà è intelligibile perché una specie rappresentativa di essa si trova nell'intelletto. Tutte le cose perciò che si possono conoscere per mezzo di una sola specie intelligibile, essendo apprese come un solo intelligibile, sono conosciute simultaneamente. Quelle invece che sono conosciute per mezzo di più specie intelligibili, sono apprese come più oggetti intelligibili.

Dunque gli angeli, mediante la conoscenza con la quale vedono le cose nel Verbo, percepiscono tutto con una sola specie intelligibile, che è l'essenza divina. Quindi in forza di tale conoscenza conoscono simultaneamente tutte le cose: come anche nella patria, al dire di S. Agostino [De Trin. 15, 16], «i nostri pensieri non saranno volubili, passando e ripassando da una cosa all'altra, ma abbracceremo con un solo sguardo tutta la nostra scienza». — In forza invece di quella conoscenza che permette agli angeli di apprendere le cose per mezzo delle specie innate, essi possono conoscere con un solo atto d'intellezione tutte quelle realtà che possono essere colte con una sola specie; non invece quelle che richiedono specie diverse.

Analisi delle obiezioni: 1. Intendere molte cose come [se fossero] una sola è, in un certo senso, lo stesso che conoscere una cosa sola.

2. L'intelletto è informato dalla specie intelligibile che possiede in se medesimo. Quindi con una sola specie intelligibile può intuire molte cose; proprio come un corpo può assomigliare a molti altri in forza di una sola figura.

3. Si risponde come alla prima obiezione.

## Articolo 3

Infra, q. 79, a. 8; q. 85, a. 5; De Verit., q. 8, a. 15; q. 15, a. 1

### Se l'angelo conosca servendosi del raziocinio

Pare che l'angelo conosca servendosi del raziocinio. Infatti:

1. Il raziocinio consiste nella conoscenza di una cosa per mezzo di un'altra. Ma gli angeli conoscono una cosa mediante l'altra: conoscono infatti la creatura mediante il Verbo. Quindi l'intelletto dell'angelo conosce servendosi del raziocinio.

2. Tutto ciò che può fare una virtù inferiore lo può anche fare una virtù superiore. Ma l'intelletto umano può sillogizzare e conoscere le cause dagli effetti, che è poi tutto il processo raziocinativo. Quindi l'intelletto dell'angelo, che è superiore nell'ordine di natura, potrà fare assai meglio la stessa cosa.

3. S. Isidoro [Sent. 1, 10] afferma che i demoni conoscono molte cose per esperienza. Ma la conoscenza sperimentale è costruita sull'illazione: come infatti osserva Aristotele [Anal. post. 2, 15; Met. 1, 1], «da molti ricordi [o dati] si ha l'esperienza, e da molte esperienze si ricava l'universale». Quindi

la conoscenza degli angeli è illativa.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 7] insegna che gli angeli «non raccolgono le loro divine conoscenze da un'analisi di elementi, di sensazioni o di ragioni discorsive: essi non si servono che di una percezione cumulativa sotto concetti universali».
Dimostrazione: Come si è già detto più volte [cf. a. 1; q. 50, a. 3; q. 55, a. 2], gli angeli occupano nell'ordine delle sostanze intellettuali il posto tenuto dai corpi celesti tra quelle corporee: e infatti sono chiamati da Dionigi [De div. nom. 1, 4; De cael. hier. 2, 1] menti celesti. Ora, tra i corpi celesti e quelli terrestri c'è questa differenza, che i corpi terrestri raggiungono la loro ultima perfezione mediante il moto e la trasmutazione, mentre i corpi celesti hanno sùbito per natura la propria perfezione suprema. Così dunque anche le intelligenze inferiori, ossia quelle umane, raggiungono la perfezione nella conoscenza della verità attraverso un moto e il procedimento raziocinativo dell'operazione intellettuale: poiché procedono dalla conoscenza di una cosa alla conoscenza di un'altra. Se invece nella conoscenza di un principio già noto scorgessero distintamente tutte le conclusioni che ne conseguono, non si avrebbe più il raziocinio. Ed è ciò che avviene negli angeli: i quali nelle nozioni che naturalmente hanno fin da principio vedono subito tutto ciò che per mezzo di esse si può conoscere.
Per questo dunque gli angeli sono detti intellettuali; e anche nel campo umano si usa parlare di intellezione a proposito delle prime nozioni che vengono apprese naturalmente e immediatamente: per cui l'abito dei primi princìpi viene denominato intelletto. — Le anime umane invece sono dette razionali perché acquistano la conoscenza della verità con un procedimento raziocinativo. E ciò dipende dalla debolezza della loro luce intellettuale. Se infatti avessero la pienezza della luce intellettuale, come gli angeli, alla prima apprensione dei princìpi ne coglierebbero immediatamente tutta la virtualità, scorgendo tutto ciò che da essi si può dedurre con i sillogismi.
Analisi delle obiezioni: 1. Il raziocinio richiama l'idea di moto. Ora, ogni moto va da un termine antecedente a uno seguente. Si ha quindi una conoscenza raziocinativa quando da una cosa già conosciuta si passa alla conoscenza di una cosa ancora ignorata. Se invece nel percepire una cosa si coglie simultaneamente anche l'altra, come chi nel guardare uno specchio vede simultaneamente lo specchio e l'immagine di una data cosa, allora la conoscenza non potrà essere detta discorsiva. Ora, è in questo modo che gli angeli conoscono le cose nel Verbo.
2. Gli angeli possono sillogizzare nel senso che conoscono il sillogismo e vedono gli effetti nelle cause e le cause negli effetti; non però nel senso che essi acquistino la conoscenza di una verità ignota procedendo con sillogismi dalle cause agli effetti e da questi alle cause.
3. L'esperienza viene attribuita agli angeli secondo una certa analogia, in quanto cioè essi conoscono le realtà sensibili presenti, però senza alcuna illazione.

Articolo 4
Infra, q. 85, a. 5; De Malo, q. 16, a. 6, ad 19

Se gli angeli conoscano formulando giudizi affermativi e negativi

Pare che gli angeli conoscano formulando giudizi affermativi e negativi.

Infatti:

1. Dice Aristotele [De anima 3, 6] che quando abbiamo una molteplicità di concetti abbiamo pure una composizione tra di essi [ossia un giudizio]. Ma nell'intelletto dell'angelo vi è una moltitudine di concetti: poiché esso conosce cose diverse non tutte assieme, ma per mezzo di specie diverse. Quindi nell'intelletto angelico abbiamo la formulazione di giudizi affermativi e negativi.

2. Vi è maggiore distanza tra l'affermazione e la negazione che tra due nature opposte qualsiasi: poiché la prima distinzione è quella esistente tra l'affermazione e la negazione. Ma l'angelo, come si è visto [a. 2], conosce nature diverse per mezzo di specie diverse e non di una sola. Deve quindi conoscere l'affermazione e la negazione servendosi di specie diverse. Pare quindi che l'angelo conosca ricorrendo a giudizi affermativi e negativi.

3. La locuzione è il segno rivelatore dell'intelligenza. Ma gli angeli, come appare da molti passi della Scrittura, parlano agli uomini servendosi di proposizioni affermative e negative, che sono un segno dei giudizi affermativi e negativi esistenti nell'intelletto. Quindi l'angelo intende formulando giudizi affermativi e negativi.

In contrario: Dionigi [De div. nom. 7] insegna che «la virtù intellettuale degli angeli rifulge per la semplicità perspicace dell'intellezione delle cose divine». Ma l'intellezione semplice, come dice il Filosofo [De anima 3, 6], è senza alcuna affermazione e negazione. Quindi l'angelo intende senza ricorrere a giudizi affermativi e negativi.

Dimostrazione: La stessa relazione che esiste tra le conclusioni e i princìpi quando l'intelletto si serve del raziocinio, esiste pure tra il predicato e il soggetto quando l'intelligenza formula giudizi affermativi e negativi. Se infatti l'intelletto intuisse subito nei princìpi la verità delle conclusioni, mai più intenderebbe servendosi dell'illazione e del raziocinio. Così pure, se l'intelletto nell'apprendere la quiddità del soggetto vedesse subito tutte le cose che gli si possono attribuire o che gli si debbono negare, non intenderebbe certo formulando giudizi affermativi e negativi, ma solo conoscendo l'essenza.

Appare dunque evidente che identica è la ragione per cui il nostro intelletto conosce servendosi del raziocinio e formulando giudizi affermativi e negativi: per il fatto cioè che esso nella prima apprensione di un oggetto non è in grado di cogliere subito tutto ciò che quello contiene nella sua virtualità. E ciò proviene, come si è detto [a. 3], dalla debolezza della nostra luce intellettuale. Essendovi dunque nell'angelo una luce intellettuale perfetta, poiché egli è uno «specchio puro» e «tersissimo», secondo l'espressione di Dionigi [De div. nom. 4], ne segue che l'angelo, come non intende servendosi del raziocinio, così neppure intende formulando giudizi affermativi e negativi. Pur tuttavia egli comprende le affermazioni e le negazioni degli enunciati, come capisce la logicità dei sillogismi: infatti conosce le cose composte in modo semplice, le cose mutevoli in maniera immutabile, le cose materiali in modo immateriale.

Analisi delle obiezioni: 1. Non qualsiasi molteplicità di concetti causa la

composizione nell'intelletto, ma solo la molteplicità di quei concetti dei quali uno viene attribuito all'altro, oppure viene di esso negato. Ora l'angelo, nell'intendere la quiddità di una cosa, intende simultaneamente tutto ciò che va attribuito o negato alla medesima. Quindi nell'intendere la quiddità intende, con una semplice intellezione, tutto ciò che noi possiamo sapere per mezzo di giudizi affermativi e negativi.
2. Le diverse quiddità delle cose hanno tra di loro, nella realtà, una differenza minore di quella esistente tra l'affermazione e la negazione. Tuttavia nell'ordine conoscitivo l'affermazione e la negazione hanno tra di loro un'affinità maggiore: poiché non appena si conosce la verità di un'affermazione si scorge in pari tempo la falsità della negazione opposta.
3. Il fatto che gli angeli pronunzino proposizioni affermative e negative prova che essi intendono i giudizi affermativi e negativi, non già che conoscano formulando tali giudizi, poiché conoscono la quiddità delle cose senza composizione alcuna.

Articolo 5
C. G., III, c. 108; De Malo, q. 16, a. 6
Se nell'intelletto dell'angelo ci possa essere la falsità
Pare che nell'intelletto dell'angelo ci possa essere la falsità. Infatti:
1. La protervia rientra nella falsità. Ma nei demoni, come afferma Dionigi [De div. nom. 4], c'è una fantasia proterva. Pare quindi che nell'intelletto dell'angelo ci possa essere la falsità.
2. La nescienza è causa di false valutazioni [delle cose]. Ma negli angeli, a quanto insegna Dionigi [De cael. hier. 6, 1], ci può essere la nescienza. Quindi ci può essere [anche] la falsità.
3. Chiunque si allontana dalla verità della sapienza e ha una ragione depravata ha nel suo intelletto la falsità e l'errore. Ora, Dionigi [De div. nom. 7] attribuisce tutto ciò ai demoni. Quindi nell'intelletto dell'angelo ci può essere la falsità.
In contrario: Il Filosofo [De anima 3, 6] insegna che «l'intelletto è sempre vero». E S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 32 e 54] afferma che «soltanto della verità si ha intellezione». Ma gli angeli non possiedono altra conoscenza all'infuori di quella intellettiva. Quindi nella conoscenza dell'angelo non vi può essere né inganno né falsità.
Dimostrazione: La vera Analisi di questo problema dipende in gran parte da quello precedente. Si è detto infatti [a. 4] che l'angelo per conoscere non ha bisogno di formulare giudizi affermativi e negativi, ma gli basta intuire la quiddità delle cose. Ora, al dire di Aristotele [l. cit.], l'intelletto riguardo alle quiddità è sempre nel vero, come il senso rispetto al proprio oggetto. In noi tuttavia può insinuarsi accidentalmente l'inganno e la falsità, quando veniamo a conoscere l'essenza delle cose, a motivo di qualche composizione [almeno implicita]: o perché attribuiamo la definizione di una cosa a un'altra, oppure perché le parti di una definizione sono incompatibili; come se si volesse dare di una cosa questa definizione: animale quadrupede volatile (mentre appunto non esiste un animale siffatto). Ma ciò accade per le cose

composte, la cui definizione è desunta da elementi diversi, di cui uno funge da parte materiale rispetto all'altro. Nell'intellezione delle quiddità semplici invece non ci può essere falsità, come insegna Aristotele [Met. 9, 10]: poiché tali quiddità o non sono raggiunte affatto, e allora non conosciamo nulla intorno ad esse, oppure sono conosciute come sono realmente.

Perciò nell'intelletto di qualsiasi angelo, di per sé, non ci può essere né falsità, né errore, né inganno; tuttavia ciò può accadere accidentalmente. In modo comunque diverso da come avviene in noi. Noi infatti raggiungiamo talora il concetto della quiddità per mezzo di giudizi affermativi e negativi, come quando ricerchiamo una definizione per esclusione, o mediante una dimostrazione. Ora, ciò non si verifica negli angeli, poiché essi nel conoscere la quiddità di una cosa conoscono insieme tutte le proprietà che le appartengono.

È chiaro però che la quiddità di una cosa può servire di base per conoscere tutto ciò che ad essa appartiene o ripugna nell'ordine naturale, non già per conoscere ciò che dipende da una disposizione soprannaturale di Dio. Quindi gli angeli buoni, avendo una volontà retta, dalla conoscenza della quiddità di una cosa non formulano alcun giudizio su ciò che la riguarda nell'ordine naturale se non presupponendo la disposizione divina. E così in essi non può insinuarsi né la falsità né l'errore. I demoni invece, avendo sottratto con volontà perversa l'intelletto alla sapienza divina, portano talora un giudizio assoluto sulle cose secondo la loro condizione naturale. E in ciò che appartiene naturalmente ad esse non si ingannano. Possono però ingannarsi in tutto ciò che può trovarsi in esse di soprannaturale: osservando p. es. un morto, giudicheranno che non debba più risorgere; oppure vedendo l'uomo Cristo potranno pensare che egli non sia Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. Da quanto si è detto appare evidente la risposta da darsi alle obiezioni mosse nei due sensi. Infatti troviamo la protervia nei demoni in quanto non sono sottomessi alla sapienza divina. — Negli angeli poi c'è la nescienza non già rispetto alle cose che si possono conoscere naturalmente, ma rispetto al soprannaturale. — È pure evidente infine che l'intelletto è sempre nel vero quando coglie la quiddità delle cose, e non può cadere nella falsità altro che accidentalmente, quando cioè è ordinato indebitamente a qualche composizione o divisione.

## Articolo 6

Infra, q. 62, a. 1, ad 3; q. 64, a. 1, ad 3; In 2 Sent., d. 12, q. 1, a. 3; De Verit., q. 8, a. 16; De Pot., q. 4, a. 2, resp. ad obiect.; In Ephes., c. 3, lect. 3

### Se vi sia negli angeli la conoscenza mattutina e vespertina

Pare che negli angeli non vi sia né la conoscenza mattutina né quella vespertina. Infatti:

1. Al vespro e al mattino abbiamo una mescolanza di tenebre [e di luce]. Ma nella conoscenza dell'angelo non vi è alcuna oscurità, non essendoci in lui né errore né falsità. Quindi non si deve dire che la conoscenza dell'angelo è mattutina o vespertina.

2. Tra il vespro e il mattino c'è la notte, e tra il mattino e il vespro c'è il meriggio. Se dunque negli angeli esiste la conoscenza mattutina e vespertina,

ci dovranno anche essere con ugual diritto la conoscenza meridiana e quella notturna.
3. La conoscenza si distingue secondo la diversità degli oggetti conosciuti; per cui il Filosofo [De anima 3, 8] afferma che «le scienze si dividono come le cose». Ora le cose, al dire di S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 8], hanno un triplice modo di essere: nel Verbo, nella propria natura e nell'intelletto angelico. Se si ammette quindi negli angeli una conoscenza mattutina e una vespertina per il diverso modo di essere che le cose hanno nel Verbo e nella propria natura, si dovrà pure ammettere in essi una terza conoscenza relativa al modo di essere che le cose hanno nell'intelligenza angelica.
In contrario: S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 22; De civ. Dei 11, 7] divide la conoscenza angelica in mattutina e vespertina.
Dimostrazione: La divisione della conoscenza degli angeli in mattutina e vespertina fu introdotta da S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, cc. 22, 26], il quale volle interpretare i sei giorni della creazione non come se si trattasse dei giorni consueti determinati dal moto circolare del sole — stando infatti alla Scrittura il sole fu creato il quarto giorno —: questi sei giorni non sarebbero invece che un solo giorno, cioè la conoscenza angelica rappresentata in sei generi di cose. Ora, come nel giorno ordinario il mattino è l'inizio e il vespro è il termine della giornata, così la conoscenza dell'essere primordiale delle cose viene detta mattutina: ed è la conoscenza che raggiunge le cose secondo il modo di essere che hanno nel Verbo. La conoscenza invece che considera l'essere delle cose create nella loro propria natura viene chiamata conoscenza vespertina. L'essere delle cose infatti procede dal Verbo come dal suo principio primordiale, e questo
processo termina all'essere che le cose possiedono nella loro propria natura.
Analisi delle obiezioni: 1. L'analogia tra il mattino, il vespro e la conoscenza angelica non è desunta dal fatto che il mattino e il vespro sono frammisti di tenebre, ma solo dall'essere l'uno il principio e l'altro il termine.
Oppure si potrebbe anche dire, con S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 23], che non fa obiezione se una stessa cosa è detta luce se paragonata a un dato essere, e tenebra se paragonata a un altro. Così la vita dei fedeli e dei giusti, paragonata alla vita degli empi, è chiamata luce: «Un tempo eravate tenebre, ma ora siete luce nel Signore», dice S. Paolo [Ef 5, 8]; e tuttavia questa vita dei fedeli, in paragone alla vita della gloria, può, con S. Pietro [2 Pt 1, 19], essere chiamata tenebrosa: «Abbiamo conferma migliore della parola dei profeti, alla quale fate bene a volgere l'attenzione, come a lampada che brilla in un luogo oscuro». La conoscenza quindi di cui si serve l'angelo per conoscere le cose nella loro propria natura è giorno in paragone all'ignoranza e all'errore; è invece oscura se paragonata alla visione del Verbo.
2. La conoscenza mattutina e vespertina è propria del giorno, ossia degli angeli luminosi, i quali sono distinti dalle tenebre, cioè dagli angeli cattivi. Ora gli angeli buoni, nel conoscere le creature, non si attaccano ad esse, il che significherebbe oscurarsi e diventare notte, ma riferiscono anche questo alla gloria di Dio, nel quale conoscono tutte le cose come nel loro principio. Quindi dopo il vespro il testo non pone la notte, ma il mattino: di modo che il mattino è a un tempo il termine del giorno precedente e l'inizio di quello seguente, poiché gli angeli riferiscono la conoscenza dell'opera precedente

alla gloria di Dio. — Il meriggio poi rimane incluso nel termine giorno, come punto di mezzo tra due estremi. Oppure il meriggio può essere riferito alla conoscenza stessa di Dio, il quale non ha principio né fine.
3. Anche gli angeli sono creature. Quindi il modo di essere delle cose nell'intelligenza angelica, come l'essere delle cose viste nella loro propria natura, è oggetto della conoscenza vespertina.

Articolo 7
De Verit., q. 8, a. 16; De Pot., q. 4, a. 2, ad 10, 19, 22
Se la conoscenza mattutina e quella vespertina siano una sola conoscenza
Pare che la conoscenza mattutina e quella vespertina siano una sola conoscenza. Infatti:
1. Sta scritto nella Genesi [1, 5]: «E fu sera e fu mattina: primo giorno». Ma il termine giorno, come spiega S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, cc. 22, 26; De civ. Dei 11, 7], significa la conoscenza angelica. Quindi la conoscenza mattutina e quella vespertina sono una stessa e identica conoscenza.
2. Una potenza non può avere simultaneamente due operazioni. Ma gli angeli hanno sempre l'atto della conoscenza mattutina: poiché vedono sempre Dio e le cose che sono in Dio, come si legge nel Vangelo [Mt 18, 10]: «I loro angeli in cielo vedono sempre la faccia del Padre mio». Se quindi la conoscenza vespertina fosse distinta da quella mattutina, l'angelo in nessun modo potrebbe avere l'atto della conoscenza vespertina.
3. L'Apostolo [1 Cor 13, 10] afferma: «Quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà». Ora, se la conoscenza vespertina è diversa da quella mattutina, la prima starà alla seconda come ciò che è imperfetto sta a ciò che è perfetto. Quindi la conoscenza vespertina non può sussistere con quella mattutina.
In contrario: S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 23] insegna: «C'è una grande differenza tra la conoscenza di una cosa qualsiasi nel Verbo e la conoscenza di essa nella sua propria natura, per cui ben a ragione la prima conoscenza si chiama giorno e la seconda sera».
Dimostrazione: La conoscenza vespertina, come si è detto [a. 6], è quella mediante cui gli angeli conoscono le cose nella loro propria natura. Ma ciò non va inteso nel senso che gli angeli derivino la loro conoscenza dalla natura propria delle cose, quasi che la preposizione [articolata] nella stia a significare l'origine della conoscenza: gli angeli infatti, come si è visto [q. 55, a. 2], non derivano la loro conoscenza dalle cose. L'espressione quindi nella propria natura va riferita all'oggetto in quanto termine reale di conoscenza. E in questo senso si dice vespertina quella conoscenza mediante la quale gli angeli conoscono il modo di essere che le cose hanno nella loro propria natura.
E tale oggetto gli angeli possono coglierlo per due vie: per mezzo delle specie innate e per mezzo delle idee delle cose che sono nel Verbo. Infatti nel contemplare il Verbo essi non conoscono soltanto l'essere che le cose hanno nel Verbo, ma anche quello che hanno nella loro propria natura: a quel modo in cui Dio, conoscendo se stesso, conosce pure l'essere che le cose hanno

nella loro propria natura.
Se dunque si vorrà chiamare vespertina la conoscenza con la quale gli angeli, vedendo il Verbo, conoscono il modo di essere che le cose hanno nella loro propria natura, allora la conoscenza mattutina e quella vespertina saranno essenzialmente la stessa cosa, e differiranno soltanto per gli oggetti sui quali termina la conoscenza. — Se invece per conoscenza vespertina si intende quella che permette agli angeli di conoscere il modo di essere che le cose hanno nella loro propria natura servendosi delle specie innate, allora la conoscenza vespertina è diversa da quella mattutina. E in questo senso parla S. Agostino quando dice che la prima è imperfetta rispetto alla seconda.
Analisi delle obiezioni: 1. Come il numero di sei giorni, secondo l'interpretazione di S. Agostino, è desunto dai sei generi di cose conosciute dagli angeli, così l'unità del giorno è desunta dall'unicità della realtà [da essi] conosciuta, ma che tuttavia essi possono raggiungere servendosi di [due] diverse conoscenze.
2. Due operazioni possono trovarsi simultaneamente in una sola potenza quando l'una è ordinata all'altra: come è evidente nell'atto con il quale la volontà vuole insieme il fine e le cose ordinate al fine, e allorché l'intelletto, avendo già acquistato la scienza, intende insieme i princìpi e le conclusioni per mezzo dei princìpi. Ora, negli angeli la conoscenza vespertina è ordinata a quella mattutina, come spiega S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, cc. 22, 24, 30; De civ. Dei 11, 7]. Quindi nulla impedisce che negli angeli vi siano simultaneamente le due conoscenze.
3. Al sopraggiungere di ciò che è perfetto viene eliminato quanto di imperfetto ad esso si oppone: come la fede, che riguarda le cose che non si vedono, al sopraggiungere della visione finisce. Ma l'imperfezione della conoscenza vespertina non si oppone alla perfezione della conoscenza mattutina. Infatti la conoscenza di una cosa in se stessa non è opposta alla conoscenza della medesima nella sua causa. E neppure ripugna che una cosa sia conosciuta attraverso due mezzi conoscitivi dei quali uno sia più perfetto dell'altro: come per provare una stessa conclusione possiamo addurre una prova apodittica e una prova dialettica. E parimenti un angelo può conoscere una stessa cosa per mezzo del Verbo increato e per mezzo della specie innata.

## Quaestio 59
## Prooemium

[30859] Iª q. 59 pr. Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem Angelorum. Et primo considerabimus de ipsa voluntate secundo, de motu eius, qui est amor sive dilectio. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Angelis sit voluntas. Secundo, utrum voluntas Angeli sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum. Tertio, utrum in Angelis sit liberum arbitrium. Quarto, utrum in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

## ARGOMENTO 59
## LA VOLONTÀ DEGLI ANGELI
Logicamente si deve ora trattare di quanto riguarda la volontà degli angeli.

Prima tratteremo direttamente della volontà, quindi del moto della medesima, che è l'amore o dilezione [q. 60].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se negli angeli ci sia la volontà; 2. Se la volontà degli angeli sia la loro stessa natura o il loro intelletto; 3. Se negli angeli ci sia il libero arbitrio; 4. Se ci sia in essi l'irascibile e il concupiscibile.

## Articolo 1

C. G., II, c. 47; De Verit., q. 23, a. 1

### Se negli angeli ci sia la volontà

Pare che negli angeli non ci sia la volontà. Infatti:
1. Il Filosofo [De anima 3, 9] afferma che «la volontà è nella ragione». Ora, negli angeli non c'è la ragione, ma qualcosa di superiore ad essa. Quindi negli angeli non c'è la volontà, ma qualcosa di superiore alla volontà.
2. La volontà, come dimostra il Filosofo [De anima 3, cc. 9, 10], è un appetito. Ma l'appetito è proprio di un essere imperfetto, avendo per oggetto ciò che non si possiede ancora. Ora, non essendovi negli angeli, specialmente in quelli beati, alcuna imperfezione, Pare che in essi la volontà non esista.
3. Il Filosofo [De anima 3, 10] insegna che la volontà è un movente mosso: infatti è mossa dagli oggetti appetibili conosciuti. Ma gli angeli, essendo incorporei, sono immobili. Quindi negli angeli non esiste la volontà.
In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 10, 12] che nella mente si trova l'immagine della Trinità in quanto si trovano in essa la memoria, l'intelletto e la volontà. Ora, l'immagine di Dio non è soltanto nella mente umana, ma anche nella mente angelica, essendo anch'essa fatta per possedere Dio. Quindi negli angeli c'è la volontà.
Dimostrazione: È necessario ammettere nell'angelo la volontà. Per averne la dimostrazione bisogna considerare che tutte le cose, procedendo dalla volontà di Dio, tendono al bene, ma ciascuna in modo diverso. Alcune infatti hanno soltanto un'inclinazione naturale al bene, senza conoscerlo, come le piante e i corpi inanimati. E questa inclinazione al bene viene chiamata appetito naturale. — Altri esseri invece tendono al bene per averlo in qualche modo conosciuto: non nel senso che conoscano la natura stessa del bene, ma in quanto conoscono qualche bene particolare, come fa il senso che conosce il dolce o il bianco o altre simili cose. E l'inclinazione che accompagna questa conoscenza viene chiamata appetito sensitivo. — Altri esseri infine tendono al bene conoscendo la natura stessa del bene, il che è proprio dell'intelletto. E questi esseri tendono al bene in modo perfettissimo: infatti non tendono al bene solo perché ricevono l'impulso o la direzione da un altro essere, come le realtà non dotate di conoscenza, e neppure tendono soltanto a un bene particolare, come gli esseri che hanno la sola conoscenza sensitiva, ma sono inclinati al bene universale. E questa inclinazione prende il nome di volontà. — Quindi, dato che gli angeli conoscono con l'intelletto la stessa nozione universale di bene, è evidente che in essi si trova la volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. La ragione trascende il senso in modo diverso da come l'intelletto trascende la ragione. La ragione infatti trascende il senso

a motivo della diversità dell'oggetto: poiché il senso conosce il particolare, mentre la ragione conosce l'universale. Quindi l'appetito che tende al bene universale, proprio della ragione, dev'essere diverso dall'appetito che tende al bene particolare, proprio del senso. — L'intelletto e la ragione invece si differenziano solo nel modo di conoscere: in quanto cioè l'intelletto conosce per una semplice intuizione, la ragione invece passando da una conoscenza all'altra. Ciò nonostante la ragione, col suo processo discorsivo, giunge a conoscere l'oggetto medesimo che l'intelletto apprende senza raziocinio, cioè l'universale. Quindi l'oggetto che viene proposto alla facoltà appetitiva è identico tanto per la ragione quanto per l'intelletto. Per cui negli angeli, i quali sono semplicemente intellettuali, non c'è un appetito superiore alla volontà.

2. Sebbene il nome delle facoltà appetitive sia derivato dall'appetire quelle cose che non si posseggono, tuttavia le facoltà appetitive non si estendono soltanto a queste cose, ma altresì a molte altre. Come il nome [latino] della pietra [lapis] deriva da ledere il piede, sebbene questa non sia la sua sola proprietà. Parimenti la facoltà dell'irascibile viene denominata dall'ira, e tuttavia si trovano in essa molte altre passioni, come la speranza, l'audacia ecc.

3. La volontà viene detta un movente mosso nel medesimo senso in cui la volizione e l'intellezione sono anch'esse un moto; ora, nulla impedisce che vi sia un tale moto negli angeli, poiché questo moto è «l'atto di un essere perfetto», come dice Aristotele [De anima 3, 7].

## Articolo 2

In 1 Sent., d. 42, q. 1, a. 2, ad 3; De Verit., q. 22, a. 10

### Se negli angeli la volontà sia distinta dall'intelletto e dalla natura

Pare che negli angeli la volontà non sia distinta dal loro intelletto e dalla loro natura. Infatti:

1. L'angelo è un essere più semplice del corpo fisico. Ma il corpo fisico tende al fine, che è il proprio bene, in virtù della sua stessa forma. Quindi a più forte ragione l'angelo. Ora, forma dell'angelo può essere la natura stessa nella quale sussiste, o la specie che si trova nel suo intelletto. Quindi l'angelo tende al bene per mezzo della sua natura e della specie intelligibile. Ma questa inclinazione al bene è propria della volontà. Quindi la volontà dell'angelo non è una cosa diversa dalla sua natura e dal suo intelletto.

2. L'oggetto dell'intelligenza è il vero, e della volontà il bene. Ma tra il bene e il vero non c'è distinzione reale, bensì soltanto di ragione. Quindi la volontà e l'intelletto non si distinguono realmente.

3. La distinzione tra proprio e comune non determina una diversità di potenze: infatti una stessa potenza vede il colore e la bianchezza. Ma tra il bene e il vero c'è la stessa relazione che esiste tra il comune e il proprio: infatti il vero è un bene particolare, cioè il bene dell'intelletto. Quindi la volontà, che ha per oggetto il bene, non si distingue dall'intelletto, che ha per oggetto il vero.

In contrario: La volontà di [alcuni] angeli si porta soltanto sulle cose buone. Il [loro] intelletto invece si porta tanto sulle cose buone quanto su quelle cattive: conosce infatti le une e le altre. Quindi la volontà negli angeli è distinta

dall'intelletto.
Dimostrazione: La volontà negli angeli è una virtù, o potenza, che non è né loro stessa natura né il loro intelletto. E che non sia la loro natura è evidente per il fatto che la natura o essenza di una cosa è contenuta dentro la cosa stessa: perciò tutto quanto si porta su ciò che è fuori della cosa non è l'essenza della cosa stessa. Vediamo infatti nei corpi fisici che l'inclinazione verso l'essere stesso della cosa non deriva da facoltà distinte dall'essenza, ma dalla materia, che tende all'essere prima di possederlo, e dalla forma che, una volta raggiunto l'essere, mantiene in esso la cosa. Invece l'inclinazione verso ciò che è estrinseco proviene da proprietà distinte dall'essenza: come l'inclinazione al luogo [connaturale] proviene dalla gravità o dalla levità, mentre l'inclinazione a produrre cose consimili è data dalle facoltà attive. — Ora, la volontà ha naturalmente l'inclinazione al bene. Quindi l'essenza e la volontà sono la stessa cosa soltanto in quell'essere in cui il bene è contenuto totalmente nell'essenza del volente, cioè in Dio, il quale non vuole nulla fuori di se medesimo se non a motivo della sua bontà. Cosa che non può dirsi di alcuna creatura, poiché il bene infinito è fuori dell'essenza di ogni realtà creata. Per cui né la volontà dell'angelo né quella di qualsiasi altra creatura può identificarsi con l'essenza.
Parimenti [la volontà] non può identificarsi né con l'intelletto dell'angelo, né con quello dell'uomo. Si ha infatti la conoscenza perché l'oggetto conosciuto viene a trovarsi nel conoscente: per cui l'intelletto si estende a ciò che è fuori di esso nella misura in cui ciò che fisicamente è fuori dell'intelletto è ordinato a essere in qualche modo nell'intelletto stesso. La volontà invece si estende a ciò che è fuori di essa in quanto per la sua inclinazione tende alla realtà esteriore. Ora, il possedere in se stessi qualcosa di estrinseco, e il tendere ad esso, appartengono a facoltà diverse. È necessario perciò che in ogni creatura l'intelletto sia distinto dalla volontà. — Non così invece in Dio, il quale ha in se stesso la totalità dell'essere e del bene. Per cui la volontà e l'intelletto sono la sua stessa essenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Il corpo fisico ha un'inclinazione al proprio essere in virtù della forma sostanziale, ma non tende a ciò che è fuori di esso se non in virtù di qualità distinte dall'essenza, come si è detto [nel corpo].
2. Le potenze non si distinguono secondo la diversità materiale degli oggetti, bensì secondo la diversità formale, che si desume dall'aspetto oggettivo sotto cui essi vengono colti. Quindi la diversità dei due aspetti del bene e del vero è sufficiente a stabilire la distinzione dell'intelletto e della volontà.
3. Poiché il vero e il bene si identificano nella realtà, ne segue che il bene viene colto dall'intelletto in quanto vero, e il vero diviene oggetto della volontà in quanto bene. Tuttavia la diversità degli aspetti, come si è detto [ad 2], è sufficiente a diversificare le potenze.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 25, q. 1, a. 1; C. G., II, c. 48; De Verit., q. 23, a. 1; q. 24, a. 3; De Malo, q. 16, a. 5; Comp. Theol., c. 76.
Se negli angeli vi sia il libero arbitrio

Pare che negli angeli non vi sia il libero arbitrio. Infatti:
1. L'atto proprio del libero arbitrio è quello di scegliere. Ma la scelta negli angeli non ci può essere poiché essa, secondo Aristotele [Ethic. 3, cc. 2, 3], è «un atto dell'appetito che presuppone il consiglio», e il consiglio è una ricerca; ora gli angeli, per conoscere, non hanno bisogno di ricercare, poiché ciò è proprio della ragione. Quindi negli angeli non vi è il libero arbitrio.
2. Il libero arbitrio è indifferente verso due alternative. Ma nell'intelletto angelico non ci può essere indifferenza verso opposte vedute poiché l'intelletto angelico, come si è detto [q. 58, a. 5], non può errare circa gli oggetti di ordine naturale. Quindi anche nella parte appetitiva non vi può essere negli angeli il libero arbitrio.
3. Le perfezioni naturali negli angeli ammettono il più e il meno, poiché negli angeli superiori la natura intellettuale è più perfetta che negli inferiori. Il libero arbitrio invece non ammette il più e il meno. Quindi negli angeli non c'è il libero arbitrio.
In contrario: Il libero arbitrio appartiene alla dignità dell'uomo. Ma gli angeli hanno una dignità superiore agli uomini. Quindi il libero arbitrio, trovandosi negli uomini, si deve trovare a più forte ragione negli angeli.
Dimostrazione: Vi sono degli esseri che non agiscono di proprio arbitrio, ma solo perché mossi e sospinti da altri, come ad es. la freccia, che viene lanciata sul bersaglio dall'arciere. Altri esseri invece agiscono con un certo arbitrio, che però non è libero; e sono gli animali irrazionali: la pecora infatti fugge il lupo in forza di una specie di giudizio, per cui stima che il lupo è dannoso. Ma tale giudizio non è libero per essa, poiché le è imposto dalla natura. Soltanto chi possiede l'intelligenza può invece agire in forza di un giudizio liberamente concepito poiché, conoscendo la ragione universale di bene, può giudicare se questa o quella cosa siano un bene. Quindi dovunque abbiamo l'intelligenza troviamo pure il libero arbitrio. È dunque evidente che negli angeli vi è un libero arbitrio più perfetto ancora che negli uomini, come si verifica anche per l'intelligenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo intende parlare della scelta che è propria dell'uomo. Ora, come il giudizio dell'uomo differisce dal giudizio degli angeli in campo speculativo, in quanto l'uno avviene senza ricerca e l'altro mediante la ricerca, così pure differisce in campo pratico. Negli angeli quindi vi è la scelta in seguito a un'immediata percezione della verità, e non mediante la deliberazione inquisitiva del consiglio.
2. Come si è detto sopra [a. 2; q. 12, a. 4], la conoscenza dipende dal fatto che gli oggetti conosciuti si trovano nel conoscente. Ora, che in una cosa non vi sia tutto ciò che naturalmente è destinato a esserci va ascritto all'imperfezione della cosa stessa. L'angelo quindi non sarebbe perfetto nella sua natura se il suo intelletto non possedesse tutte le verità che può naturalmente conoscere. Invece l'atto della facoltà appetitiva consiste nell'inclinazione dell'affetto verso la realtà esteriore. Ora, la perfezione di un essere non dipende da tutti gli oggetti verso i quali può tendere, ma solo da quelli che gli sono superiori. Non è quindi un'imperfezione per l'angelo non avere la volontà determinata alle realtà inferiori: sarebbe invece un'imperfezione per lui se

non fosse determinato a ciò che gli è superiore.
3. Il libero arbitrio, come il giudizio intellettivo, si trova in modo più perfetto negli angeli superiori che negli inferiori. È vero tuttavia che nella libertà, in quanto esclusione di coazione, non esiste il più e il meno, poiché le privazioni e le negazioni né si rafforzano né si attutiscono [direttamente] per se stesse, ma solo [indirettamente] in forza della loro causa, o perché connesse a un'affermazione.

Articolo 4
Infra q. 82, a. 5; In 2 Sent., d. 7, q. 2, a. 1, ad 1; De Malo, q. 16, a. 1, ad 3
Se negli angeli vi sia l'irascibile e il concupiscibile
Pare che negli angeli vi sia l'irascibile e il concupiscibile. Infatti:
1. Dionigi [De div. nom. 4] afferma che nei demoni vi è «un furore irrazionale » e una «concupiscenza insensata». Ma i demoni hanno la stessa natura degli angeli, poiché il peccato non ha mutato in essi la natura. Quindi negli angeli vi è l'irascibile e il concupiscibile.
2. L'amore e il gaudio sono nel concupiscibile; l'ira, la speranza e il timore si trovano invece nell'irascibile. Ma la Scrittura attribuisce queste cose tanto agli angeli buoni quanto ai cattivi. Quindi negli angeli vi è l'irascibile e il concupiscibile.
3. Siamo soliti dire che certe virtù risiedono nell'irascibile o nel concupiscibile: come la carità e la temperanza si trovano nel concupiscibile, la speranza e la fortezza invece nell'irascibile. Ma negli angeli si trovano queste virtù. Quindi negli angeli vi è il concupiscibile e l'irascibile.
In contrario: Il Filosofo [De anima 3, 9] insegna che l'irascibile e il concupiscibile si trovano nella parte sensitiva, che gli angeli non hanno. Quindi non ci sono in essi l'irascibile e il concupiscibile.
Dimostrazione: Soltanto l'appetito sensitivo, non già quello intellettivo, si divide in irascibile e concupiscibile. E la ragione è che le potenze non si distinguono secondo la distinzione materiale degli oggetti, ma soltanto secondo il loro aspetto formale: se quindi una facoltà coglie l'oggetto secondo una ragione universale, non ci sarà una pluralità di potenze basata sulla distinzione degli oggetti particolari contenuti sotto quello universale. Come se l'oggetto proprio della facoltà visiva è il colore in quanto colore, non si potranno distinguere varie potenze visive secondo la differenza del bianco e del nero; se invece l'oggetto proprio di una potenza fosse il bianco in quanto bianco, allora la potenza visiva che ha per oggetto il bianco si distinguerebbe da quella che ha per oggetto il nero.
Ora, da quanto si è detto [a. 1] appare chiaramente che l'oggetto dell'appetito intellettivo, ossia della volontà, è il bene secondo la ragione universale di bene: né ci può essere alcun appetito che non sia ordinato al bene. Quindi l'appetito della parte intellettiva non si suddivide in base alla distinzione dei beni particolari, come si divide invece l'appetito sensitivo, il quale tende non già al bene secondo la ragione universale di bene, ma a dei beni particolari. — Perciò, non essendovi negli angeli se non l'appetito intellettivo, questo, chiamato volontà, non si distingue in irascibile e concupiscibile, ma rimane indiviso.

Analisi delle obiezioni: 1. Il furore e la concupiscenza vengono attribuiti ai demoni in senso metaforico, a quel modo in cui si suole attribuire l'ira a Dio, per una analogia di effetti.
2. L'amore e il gaudio in quanto sono delle passioni si trovano nel concupiscibile, ma in quanto esprimono un semplice atto della volontà si trovano nella parte intellettiva. E amare in tal caso significa volere del bene a qualcuno, e godere indica il quietarsi della volontà nell'oggetto posseduto. E così, come insegna S. Agostino [De civ. Dei 9, 5], nessuno di questi sentimenti, quando si parla degli angeli, designa una passione.
3. La carità in quanto virtù non è nel concupiscibile, bensì nella volontà. L'oggetto del concupiscibile è infatti il bene che diletta i sensi: ora, tale non può essere il bene divino, oggetto della carità. — E per la stessa ragione si deve dire che la speranza non è nell'irascibile: poiché l'oggetto dell'irascibile è un bene arduo sensibile, mentre la virtù della speranza ha un altro oggetto, cioè il bene arduo divino. — La temperanza poi, in quanto è una virtù umana, si esercita sulla concupiscenza delle cose che dilettano i sensi, e tale concupiscenza appartiene alla facoltà del concupiscibile. Parimenti la fortezza si esercita circa gli ardimenti e i timori, che si riscontrano nell'irascibile. Nell'uomo quindi la virtù della temperanza ha sede nel concupiscibile, e quella della fortezza nell'irascibile. Ma sotto tale aspetto [queste virtù] non esistono negli angeli. In essi infatti non vi sono le passioni della concupiscenza, o del timore e dell'audacia, che debbono essere regolate dalla temperanza e dalla fortezza. Si dice però che in essi c'è la temperanza in quanto essi moderano i moti della loro volontà secondo le norme della volontà divina. E si pone in essi la fortezza in quanto eseguono con fermezza la volontà divina. Ma tutto ciò avviene per mezzo della volontà, non per mezzo dell'irascibile e del concupiscibile.

## Quaestio 60
## Prooemium

[30892] Iª q. 60 pr. Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor sive dilectio, nam omnis actus appetitivae virtutis ex amore seu dilectione derivatur. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum in Angelis sit dilectio naturalis. Secundo, utrum in eis sit dilectio electiva. Tertio, utrum Angelus diligat seipsum dilectione naturali an electiva. Quarto, utrum unus Angelus diligat alium dilectione naturali sicut seipsum. Quinto, utrum Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum.

## ARGOMENTO 60
## L'AMORE O DILEZIONE DEGLI ANGELI
Rimane ora da trattare dell'atto della volontà che è l'amore o dilezione: infatti ogni atto della facoltà appetitiva deriva dall'amore o dilezione.
A questo proposito si pongono cinque quesiti: 1. Se negli angeli vi sia la dilezione naturale; 2. Se vi sia una dilezione deliberata; 3. Se l'angelo ami se stesso per dilezione naturale ovvero deliberata; 4. Se un angelo ami l'altro, per dilezione naturale, come se stesso; 5. Se l'angelo per dilezione naturale ami Dio più di se stesso.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 27, q. 1, a. 2
Se nell'angelo vi sia l'amore o dilezione naturale
Pare che negli angeli non vi sia l'amore o dilezione naturale. Infatti:
1. L'amore naturale, al dire di Dionigi [De div. nom. 4], si distingue per opposizione a quello intellettuale. Ma l'amore dell'angelo è intellettuale. Quindi non è naturale.
2. Le cose che amano per amore naturale, più che compierla subiscono l'azione: nessuna cosa infatti ha il dominio sulla propria natura. Gli angeli invece, più che subire l'azione, la compiono, poiché, come si è visto [q. 59, a. 3], hanno il libero arbitrio. Quindi negli angeli non c'è amore o dilezione naturale.
3. La dilezione o è retta o non è retta. Ora, la dilezione retta appartiene alla carità, quella non retta all'iniquità. Ma nessuna delle due appartiene alla natura, poiché la carità è sopra la natura, e l'iniquità è contro la natura. Quindi negli angeli non c'è dilezione naturale.
In contrario: La dilezione segue la conoscenza poiché, come dice S. Agostino [De Trin. 10, cc. 1, 2: cf. 8, 4], non si ama se non ciò che si conosce. Ma negli angeli vi è la conoscenza naturale. Quindi vi è pure la dilezione naturale.
Dimostrazione: È necessario ammettere negli angeli la dilezione naturale. Per capire la cosa bisogna ricordare che quanto [nozionalmente] precede si ritrova sempre in ciò che segue. Ma la natura precede l'intelletto, poiché la natura di ciascuna cosa è l'essenza della medesima. Quindi ciò che appartiene alla natura deve trovarsi pure negli esseri dotati d'intelligenza. Ora, tutte le nature hanno come comune proprietà un'inclinazione, che è precisamente l'appetito o amore naturale. Tale inclinazione tuttavia si trova in maniere diverse nelle varie nature, in ciascuna secondo il suo modo di essere. Quindi per gli esseri dotati d'intelligenza l'inclinazione naturale si produce nella volontà, per quelli dotati di senso nell'appetito sensitivo e per le nature prive di conoscenza secondo la sola propensione della natura stessa verso qualcosa.
Essendo quindi l'angelo un essere dotato d'intelligenza, è necessario ammettere nella sua volontà una dilezione naturale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'amore intellettuale si distingue per opposizione a quell'amore naturale che è soltanto naturale, che appartiene [cioè] a una natura la quale, oltre alla propria essenza, non possiede la perfezione del sentire e dell'intendere.
2. Se si eccettua il primo agente, che muove senza essere mosso in alcun modo da altri, poiché in lui la natura e la volontà sono la stessa cosa, tutti gli altri esseri che si trovano nell'universo sono mossi da altri. Quindi non ripugna che l'angelo subisca l'azione in quanto riceve dall'Autore della natura un'inclinazione naturale. Tuttavia non subisce l'azione in modo tale da non agire egli stesso, essendo dotato di libera volontà.
3. Come la conoscenza naturale è sempre vera, così la dilezione naturale è sempre retta: poiché l'amore naturale non è altro che l'inclinazione impressa nella natura dall'Autore della natura. Dire perciò che l'inclinazione naturale

non è retta equivale a sminuire l'Autore della natura. — Tuttavia la rettitudine della dilezione naturale è diversa dalla rettitudine della carità e della virtù, poiché l'una perfeziona l'altra: come è diversa la verità della conoscenza naturale dalla verità della conoscenza infusa o di quella acquisita.

Articolo 2
I-II, q. 10, a. 1; De Verit., q. 22, a. 5
Se vi sia negli angeli una dilezione deliberata
Pare che negli angeli non vi sia una dilezione deliberata. Infatti:
1. La dilezione deliberata Pare essere un amore razionale, poiché la deliberazione segue il consiglio il quale, come insegna Aristotele [Ethic. 3, cc. 2, 3], consiste in una ricerca. Ma al dire di Dionigi [De div. nom. 4] l'amore razionale si distingue in contrapposizione a quello intellettuale (proprio degli angeli). Quindi negli angeli vi è una dilezione deliberata.
2. Negli angeli, oltre alla conoscenza infusa, non c'è altro che la conoscenza naturale: poiché gli angeli non si servono del raziocinio per ricavare delle conclusioni dai princìpi. Quindi essi, rispetto a tutto ciò che possono conoscere naturalmente, si comportano come il nostro intelletto riguardo ai primi princìpi che esso è in grado di conoscere naturalmente. Ora la dilezione, come si è visto [a. 1, s.c.], segue la conoscenza. Quindi negli angeli, oltre alla dilezione gratuita [infusa], non vi è altro che quella naturale. Quindi non si trova in essi la dilezione deliberata.
In contrario: Con gli atti naturali né meritiamo, né demeritiamo. Gli angeli invece con la loro dilezione meritano o demeritano. Quindi c'è in essi una dilezione deliberata.
Dimostrazione: Esiste negli angeli una dilezione naturale e una dilezione deliberata. E la dilezione naturale è per gli angeli principio di quella deliberata, poiché ciò che appartiene a un dato antecedente ha ragione di principio e quindi, siccome la natura in ogni essere antecede tutto il resto, è necessario che quanto appartiene alla natura abbia sempre funzione di principio.
E ciò è evidente nell'uomo, sia riguardo all'intelletto, sia riguardo alla volontà. L'intelletto infatti per natura conosce i primi princìpi, e da questa conoscenza l'uomo deduce la scienza delle conclusioni, le quali non sono a lui note per natura, ma o le scopre egli stesso o gli vengono insegnate. Ora, come dice Aristotele [Phys. 2, 9], la volontà si comporta rispetto al fine come l'intelletto rispetto ai primi princìpi. Quindi la volontà tende per natura al suo ultimo fine: ogni uomo infatti vuole per natura la beatitudine. E da questo atto naturale della volontà sono causati tutti gli altri atti volitivi, poiché tutto ciò che l'uomo vuole lo vuole in vista del fine. Quindi la dilezione del bene che l'uomo appetisce naturalmente come suo fine è una dilezione naturale; la dilezione invece che ne deriva, che cioè appetisce un bene in vista del fine, è una dilezione deliberata.
C'è tuttavia una differenza tra l'intelletto e la volontà. Come infatti si è visto sopra [q. 59, a. 2], la conoscenza intellettuale si compie in quanto le cose conosciute vengono a trovarsi nel soggetto conoscente.
E deve ascriversi all'imperfezione della natura intellettuale dell'uomo il fatto

che la sua intelligenza non possieda immediatamente tutte le realtà intelligibili, ma soltanto alcune, dalle quali viene mosso in qualche modo a conoscere le altre. — Invece l'atto della facoltà appetitiva si compie in modo inverso, in quanto si ha un'inclinazione del soggetto che appetisce verso le cose. E di queste alcune sono buone per se stesse, e quindi sono appetibili per se stesse, altre invece hanno ragione di bene in quanto sono ordinate ad altro, e quindi sono appetibili in vista di quello. Non proviene quindi dall'imperfezione del soggetto volente il fatto che esso appetisca per natura alcune cose come suo fine, e ne appetisca invece altre in forza di una deliberazione, in quanto queste altre sono ordinate al fine. Essendo quindi negli angeli perfetta la natura intellettuale, c'è in essi la sola conoscenza naturale, non già quella raziocinativa: invece si trova in essi tanto la dilezione naturale quanto quella deliberata.

In tutto ciò che abbiamo detto non si è però considerato quanto è al disopra della natura, dato che per rispetto a ciò la natura non è un principio sufficiente. Ma di questo parleremo in seguito [q. 62].

Analisi delle obiezioni: 1. Non ogni dilezione deliberata è un amore razionale, se per amore razionale si intende quello che si distingue per opposizione all'amore intellettuale. Infatti l'amore razionale così inteso è quello che segue la conoscenza raziocinativa: ora, come si è detto sopra [q. 59, a. 3, ad 1] trattando del libero arbitrio, non ogni deliberazione presuppone il procedimento discorsivo della ragione, ma solo la deliberazione umana. Quindi l'argomento non regge.

2. La risposta risulta evidente da quanto si è detto [nel corpo].

## Articolo 3

I-II, q. 26, a. 4; q. 29, a. 4; In Div. Nom., c. 4, lect. 9

### Se l'angelo ami se stesso con dilezione naturale e con dilezione deliberata

Pare che l'angelo non ami se stesso con dilezione naturale e con dilezione deliberata. Infatti:

1. Si è visto che la dilezione naturale ha per oggetto il fine stesso, come si è detto [a. 2], mentre la dilezione deliberata ha per oggetto cose che sono mezzi ordinati al fine. Ma un'identica cosa non può essere insieme fine e mezzo al fine per uno stesso soggetto. Quindi non si può amare una stessa cosa di amore naturale e di amore deliberato.

2. L'amore, al dire di Dionigi [De div. nom. 4], è «una virtù che unisce e amalgama». Ora, si parla di unione e di amalgama nel caso di realtà diverse che si fondono in una sola. Quindi l'angelo non può amare se stesso.

3. La dilezione è un moto. Ma ogni moto tende verso un termine da esso distinto. Quindi l'angelo non può amare se stesso né con dilezione naturale, né con dilezione deliberata.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 9, cc. 4, 8] dice che «le premure di amicizia verso gli altri derivano dalle premure di amicizia verso se stessi».

Dimostrazione: Dato che l'amore ha per oggetto il bene, e il bene, come dice il Filosofo [Ethic. 1, 4], si trova sia nella sostanza che negli accidenti, [ne deriva che] una cosa può essere amata in due modi: o come un bene sussistente o come un bene accidentale o inerente. È amato come un bene sussistente il soggetto a

cui si vuole del bene. È amato invece come un bene accidentale o inerente ciò che si desidera per un altro: come si ama la scienza non perché diventi buona essa stessa, ma perché sia posseduta [da qualcuno]. E quest'ultimo amore alcuni usano chiamarlo concupiscenza, mentre al primo danno il nome di amicizia.
Ora, è chiaro che negli esseri privi di conoscenza ciascuno tende naturalmente a conseguire ciò che per esso è un bene: come il fuoco il luogo che sta in alto. Quindi tanto l'angelo quanto l'uomo appetiscono naturalmente il proprio bene e la propria perfezione. E ciò significa appunto amare se stessi. Quindi l'angelo, come l'uomo, ama se stesso di amore naturale in quanto per appetito naturale desidera un bene a se stesso. In quanto invece desidera a se medesimo un bene mediante una deliberazione, ama se stesso con dilezione deliberata.
Analisi delle obiezioni: 1. L'angelo e l'uomo non amano se stessi con dilezione naturale e con dilezione deliberata sotto un unico aspetto, ma sotto aspetti diversi, come si è detto [nel corpo].
2. Come essere uno è più che venire unificato, così è maggiormente unitivo l'amore che uno porta a se stesso che non l'amore verso le altre cose che vengono a unirsi a lui. Ora, Dionigi si è servito dei termini unione e amalgama per dimostrare che l'amore verso le altre cose deriva dall'amore verso se stessi, come dal termine uno deriva quello di unione.
3. L'amore, come è un'azione che rimane nell'agente, così pure è un moto che resta in chi ama, e non tende necessariamente verso altri oggetti; può però ripiegarsi su colui che ama quando questi ama se stesso. E così l'atto conoscitivo ritorna sul conoscente quando questi conosce se stesso.

Articolo 4
In Div. Nom., c. 4, lect. 9
Se un angelo ami l'altro con dilezione naturale come ama se stesso
Pare che un angelo non ami l'altro con dilezione naturale come ama se stesso. Infatti:
1. La dilezione dipende dalla conoscenza. Ma un angelo non conosce l'altro come se stesso: poiché conosce se stesso per mezzo della sua essenza, mentre conosce gli altri per mezzo di immagini rappresentative, come si è già detto [q. 56, aa. 1, 2]. Quindi un angelo non ama l'altro come se stesso.
2. La causa ha sempre maggiore virtù del causato, e il principio di quanto da esso deriva. Ma la dilezione verso gli altri deriva dalla dilezione verso se stessi, come dice il Filosofo [Ethic. 9, 4]. Quindi un angelo non può amare l'altro come se stesso, ma amerà sempre di più se medesimo.
3. La dilezione naturale si rivolge a un oggetto come a un fine, ed è irrevocabile. Ma un angelo non è il fine di un altro; e inoltre questa dilezione è revocabile, come è evidente nel caso dei demoni, i quali non amano più gli angeli buoni. Quindi un angelo non può amare l'altro come se stesso con dilezione naturale.
In contrario: È chiaro che quanto si trova in tutti gli esseri, persino in quelli privi di conoscenza, è cosa naturale. Ora, come dice la Scrittura [Sir 13, 15], «ogni creatura vivente ama il suo simile». Quindi un angelo ama l'altro come se stesso con dilezione naturale.

Dimostrazione: Si è già visto [a. 3] che l'angelo, come l'uomo, ama naturalmente se stesso. Ora, ciò che forma una cosa sola con un'altra realtà viene a essere quella medesima realtà: perciò ogni essere ama ciò che forma con esso una cosa sola. E se forma una cosa sola per un'unione naturale, lo amerà di dilezione naturale; se invece forma una cosa sola per un'unione non naturale, lo amerà di dilezione non naturale. L'uomo, p. es., ama il suo concittadino di un amore derivante dal patriottismo; il consanguineo invece lo ama di amore naturale, in quanto questi forma una cosa sola con lui nel principio della generazione naturale.

Ora, è evidente che quanto per il genere o per la specie forma una cosa sola con un altro essere forma una cosa sola in forza di un'unione naturale. Quindi ogni essere ama di dilezione naturale ciò che forma nella specie una sola cosa con lui, per il fatto che ama la propria specie. E ciò appare anche nelle cose che non sono dotate di conoscenza: il fuoco infatti ha un'inclinazione naturale a comunicare ad altri la sua forma, che è il suo bene; come pure ha un'inclinazione naturale a ricercare il suo bene, cioè a portarsi verso l'alto.

Si deve perciò concludere che un angelo ama l'altro di dilezione naturale in quanto quest'ultimo ha la sua stessa natura. Non lo ama invece di dilezione naturale in quanto per altre cose si accorda con lui, o con lui è in disaccordo.

Analisi delle obiezioni: 1. Parlando di conoscenza o di dilezione, l'espressione come se stesso può riferirsi all'oggetto. E in questo caso [è vero che] l'angelo conosce l'altro come se stesso, poiché conosce l'esistenza degli altri angeli come conosce la propria esistenza. In un altro senso l'espressione può riferirsi alla conoscenza e alla dilezione per ciò che riguarda il soggetto che conosce o che ama. E in tal caso un angelo non conosce l'altro come se stesso: poiché conosce se stesso per mezzo della propria essenza, mentre non conosce l'altro per mezzo dell'essenza di quello. Parimente non ama un altro come se stesso: poiché ama se stesso per mezzo della propria volontà, ma non può amare un altro per mezzo della volontà di quello.

2. Il termine come non significa uguaglianza, ma somiglianza. Infatti la dilezione naturale si fonda sull'unità naturale: perciò un essere ama naturalmente di meno quella realtà che è meno unita ad esso. Ama quindi ciò che forma [con esso] una cosa sola numericamente più di ciò che forma una cosa sola [con esso] nella specie o nel genere. È però naturale che abbia verso gli altri una dilezione simile a quella che ha verso se stesso, nel senso che come ama se stesso in quanto vuole a se stesso del bene, così ama gli altri in quanto vuole ad essi del bene.

3. La dilezione naturale ha per oggetto il fine stesso non già nel senso che questo sia il soggetto a cui si vuole il bene, ma piuttosto nel senso che esso è il bene che uno vuole a se stesso, e conseguentemente anche agli altri, in quanto questi formano una cosa sola con lui. E questa dilezione naturale non può venir meno neppure negli stessi angeli cattivi, i quali hanno una dilezione naturale per gli altri angeli in quanto conservano in comune con essi la natura. Li odiano però in quanto differiscono da essi a motivo della giustizia e dell'iniquità.

Articolo 5

I-II, q. 109, a. 3; II-II, q. 26, a. 3; In 2 Sent., d. 3, q. 3; In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 3;

Quodl., 1, q. 4, a. 3; In Div. Nom., c. 4, lect. 9, 10

Se un angelo con dilezione naturale ami Dio più di se stesso

Pare che un angelo con dilezione naturale non ami Dio più di se stesso.

Infatti:

1. La dilezione naturale, come si è visto [a. 4], si fonda sull'unione naturale. Ma la natura di Dio è infinitamente lontana da quella dell'angelo. Quindi l'angelo con dilezione naturale ama Dio meno di se stesso e degli altri angeli.

2. Ciò che costituisce il motivo per [cui si desiderano] altre cose deve essere desiderato in grado maggiore [cf. Anal. post. 1, 2]. Ora, tutti per dilezione naturale amano gli altri a motivo di se medesimi: infatti ogni essere ama l'altro in quanto è per lui un bene. Quindi l'angelo con dilezione naturale non ama Dio più di se stesso.

3. La natura ritorna su se stessa: vediamo infatti che ogni agente agisce naturalmente per la propria conservazione. Ma la natura non ritornerebbe su se stessa se tendesse a un'altra realtà più che a se stessa. Quindi l'angelo per dilezione naturale non ama Dio più di se stesso.

4. Soltanto la carità fa sì che uno ami Dio più di se stesso. Ora, l'amore di carità non è naturale per gli angeli ma, come dice S. Agostino [De civ. Dei 12, 9], «venne diffuso nei loro cuori per mezzo dello Spirito Santo che fu loro dato». Quindi gli angeli con dilezione naturale non amano Dio più di se stessi.

5. La dilezione naturale rimane finché rimane la natura. Ma nell'angelo e nell'uomo che peccano viene a cessare l'amore di Dio al di sopra di se stessi: poiché, come dice S. Agostino [De civ. Dei 14, 28], «due amori edificarono due città, cioè l'amore di sé fino al disprezzo di Dio edificò la città terrena, mentre l'amore di Dio fino al disprezzo di sé edificò la città celeste». Quindi amare Dio più di se stessi non è qualcosa di naturale.

In contrario: Tutti i precetti morali della legge [mosaica] appartengono alla legge naturale. Ma il precetto di amare Dio più di se stessi è un precetto morale della legge. Quindi appartiene alla legge naturale. E così l'angelo con dilezione naturale ama Dio più di se stesso.

Dimostrazione: Alcuni hanno insegnato che l'angelo con dilezione naturale ama Dio più di se stesso con amore di concupiscenza, in quanto cioè desidera a se stesso più il bene divino che il bene suo proprio. E in certo qual modo anche con amore di amicizia, inquantoché desidera a Dio un bene maggiore che a se stesso: per natura infatti egli vuole che Dio sia Dio; quanto a sé invece vuole il possesso della propria natura. Assolutamente parlando però l'angelo con dilezione naturale amerebbe più se stesso che Dio: poiché per natura ama se stesso prima e più intensamente che Dio.

Ma la falsità di una tale opinione appare evidente se si considera l'oggetto verso cui sono naturalmente inclinate le realtà materiali: infatti l'inclinazione naturale degli esseri privi di ragione ci fa conoscere l'inclinazione naturale della volontà di una natura dotata di intelligenza. Ora, nelle realtà naturali, tutto ciò che appartiene essenzialmente e totalmente a un'altra realtà ha maggiore inclinazione verso la realtà a cui appartiene che verso se stesso. E tale inclinazione naturale è dimostrata dalle cose che sono poste in movimento dalla natura: poiché, come dice Aristotele [Phys. 2, 8], «ogni cosa viene

mossa per natura nel modo che è conforme alla sua naturale inclinazione».
Vediamo infatti che naturalmente la parte espone se stessa per la conservazione del tutto: come la mano, senza previa deliberazione, si espone al colpo per salvare tutto l'organismo. Ora, poiché la ragione imita la natura, noi troviamo questa inclinazione anche nelle virtù civiche: il buon cittadino, infatti, si espone al pericolo di morte per la salvezza dello Stato; e se l'uomo fosse per natura parte dello Stato, tale inclinazione sarebbe naturale per lui.
Poiché dunque Dio è il bene universale, e sotto questo bene rientrano l'angelo, l'uomo e ogni altra creatura, essendo ogni creatura naturalmente, secondo ciò che è, di Dio, ne segue che anche naturalmente l'angelo e l'uomo amano Dio prima e più di se stessi. — Diversamente, se cioè amassero per natura più se stessi che Dio, ne seguirebbe che la dilezione naturale sarebbe perversa: essa perciò non sarebbe perfezionata, ma distrutta dalla carità.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento è valido per quelle cose che si distinguono tra loro sullo stesso piano, quando cioè l'una non è causa dell'esistenza e della bontà delle altre: ognuna di queste cose, infatti, ama naturalmente più se stessa che le altre perché è unita più intimamente a se stessa che alle altre. Quando però troviamo un essere che è la causa totale dell'esistenza
e della bontà di un altro, allora quest'ultimo ama naturalmente più l'altro che se stesso: poiché, come si è detto [nel corpo], le parti amano naturalmente il tutto più di se stesse. E ogni individuo ama più il bene della sua specie che il proprio bene particolare. Ora, Dio non è soltanto il bene di una data specie, ma è lo stesso bene universale. Quindi ogni cosa, a suo modo, ama naturalmente più Dio che se stessa.
2. Quando diciamo che Dio è amato dall'angelo in quanto Dio è un bene per lui, se l'espressione in quanto vuole indicare il fine, allora è falsa. L'angelo infatti non ama Dio per il proprio bene, ma per lui stesso. Se invece [l'espressione] indica il logico presupposto dell'amore da parte di chi ama, allora è vera: poiché la natura di una cosa non porta ad amare Dio se non per il fatto che ogni cosa dipende da quel bene che è Dio.
3. La natura ritorna su se stessa non soltanto in ciò che conviene ai singoli individui, ma anche in ciò che è comune [a molti]: ogni cosa infatti ha una naturale inclinazione non solo a conservare se stessa individualmente, ma anche a conservare la specie. Più forte ancora però è la naturale inclinazione di ogni cosa verso il bene universale assoluto.
4. Dio è amato con dilezione naturale da tutte le cose in quanto è il bene universale da cui dipende ogni bene naturale. È amato invece con amore di
carità in quanto è il bene che a tutti, secondo la natura [di ciascuno], comunica la beatitudine soprannaturale.
5. Poiché in Dio si identificano la sua sostanza e il bene universale, tutti quelli che vedono l'essenza di Dio con uno stesso atto di amore si indirizzano all'essenza divina in quanto è distinta dalle altre cose e in quanto è il bene universale e comune. E poiché Dio, in quanto bene universale, è amato per necessità naturale da tutte le cose, chiunque vede Dio nella sua essenza è impossibile che non lo ami. Quelli però che non lo vedono nella sua essenza, lo conoscono attraverso effetti particolari che talvolta sono in contrasto con

la loro volontà. Per questo motivo, dunque, si viene a dire che essi odiano Dio: e tuttavia, in quanto Dio rimane il bene universale di tutte le cose, ciascun essere ama sempre, per naturale inclinazione, più Dio che se stesso.

Quaestio 61
Prooemium

[30935] Iª q. 61 pr. Post ea quae praemissa sunt de natura Angelorum, et cognitione et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio. Et haec consideratio est tripartita. Nam primo considerabimus quomodo producti sunt in esse naturae; secundo, quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria; tertio, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Angelus habeat causam sui esse. Secundo, utrum Angelus sit ab aeterno. Tertio, utrum Angelus sit creatus ante corporalem creaturam. Quarto, utrum Angeli fuerint creati in caelo Empyreo.

ARGOMENTO 61
LA CREAZIONE DEGLI ANGELI
NEL LORO ESSERE NATURALE
Dopo quanto si è detto sulla natura, sulla conoscenza e sulla volontà degli angeli, rimane ora da trattare della loro creazione, ovvero in genere della loro origine. E la trattazione si suddivide in tre parti. Prima di tutto vedremo come gli angeli siano stati prodotti da Dio nel loro essere naturale; secondo, come siano stati perfezionati per mezzo della grazia e della gloria [q. 62]; terzo, come alcuni di essi siano divenuti cattivi [q. 63].
Intorno al primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se gli angeli abbiano una causa del loro essere; 2. Se gli angeli esistano da tutta l'eternità; 3. Se gli angeli siano stati creati prima dei corpi; 4. Se gli angeli siano stati creati nel cielo empireo.

Articolo 1
Supra, q. 44, a. 1; Opusc., 15, De Angelis, cc. 9, 17
Se gli angeli abbiano una causa del loro essere
Pare che gli angeli non abbiano una causa del loro essere. Infatti:
1. Nella Genesi [1, 1 ss.] si parla delle cose create da Dio, ma non si trova alcun accenno agli angeli. Quindi gli angeli non sono stati creati da Dio.
2. Il Filosofo [Met. 8, 6] insegna che se una sostanza è solo forma senza materia, «è subito di per se stessa ente e una, e non ha una causa che la faccia essere ente e una». Ora gli angeli, come si è dimostrato [q. 50, a. 2], sono forme immateriali. Quindi non hanno una causa del loro essere.
3. Un essere è prodotto da una causa agente se da questa riceve la forma. Ma gli angeli, essendo forme, non ricevono la forma da una causa agente. Quindi gli angeli non hanno una causa agente.
In contrario: Si legge nei Salmi [148, 2]: «Lodatelo voi tutti, suoi angeli». E subito [v. 5] si aggiunge: «Perché egli disse e furono creati».
Dimostrazione: Si deve necessariamente affermare che gli angeli, come tutte le realtà che non sono Dio, furono creati da Dio. Soltanto Dio infatti è il suo essere:

in tutte le altre cose invece, come fu dimostrato [q. 3, a. 4; q. 7, a. 1, ad 3; a. 2; q. 44, a. 1], l'essenza è distinta dall'essere. È chiaro allora che Dio solo è ente [o esistente] per essenza, mentre tutte le altre cose sono enti per partecipazione. Ora, tutto ciò che esiste per partecipazione viene causato da ciò che è per essenza: come ogni cosa infuocata dipende dal fuoco. È dunque necessario che gli angeli siano stati creati da Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino [De civ. Dei 11, cc. 9, 33] fa osservare che gli angeli non sono stati dimenticati in quella [descrizione della] prima origine delle cose, ma sono stati indicati con i termini cielo, ovvero luce. — E sono stati omessi, oppure sono stato designati con i termini di realtà corporee, perché Mosè si rivolgeva a un popolo rozzo, il quale non era in grado di concepire una creatura incorporea: per cui, se a quel popolo fosse stato detto che c'erano delle realtà al disopra di ogni natura corporea, gli sarebbe stata offerta un'occasione di idolatria, a cui era tanto incline, e dalla quale Mosè intendeva anzitutto tenerlo lontano.

2. Le sostanze che sono forme sussistenti non hanno una causa formale del loro essere e della loro unità, e neppure hanno [bisogno di] una causa agente atta a trasformare la materia facendola passare dalla potenza all'atto: devono però avere una causa che produca tutta la loro sostanza.

E con ciò abbiamo anche la soluzione della terza obiezione.

## Articolo 2

### Se gli angeli siano stati creati da Dio fin dall'eternità

Pare che gli angeli siano stati creati da Dio fin dall'eternità. Infatti:

1. Dio causa gli angeli mediante il proprio essere, poiché egli non agisce servendosi di cose estranee alla propria essenza. Ma il suo essere è eterno. Quindi egli ha creato gli angeli da tutta l'eternità.

2. Tutte le cose che non sempre, ma in un dato momento hanno l'esistenza, sono soggette al tempo. L'angelo invece è «al di sopra del tempo», come dice il libro De Causis [2]. Quindi non è vero che l'angelo ha avuto l'esistenza in un dato momento, ma è sempre esistito.

3. S. Agostino [Solil. 2, 19] prova l'immortalità dell'anima dal fatto che essa con l'intelletto è in grado di conoscere la verità. Ora, la verità non è soltanto incorruttibile, ma è anche eterna. Quindi la natura intellettuale tanto dell'anima quanto dell'angelo è eterna.

In contrario: Nella Scrittura [Pr 8, 22] è detto in persona della Sapienza increata: «Il Signore mi ha posseduta all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin da allora». Ma gli angeli sono stati creati da Dio, come si è dimostrato [a. 1]. Quindi ci fu un tempo in cui gli angeli non esistevano.

Dimostrazione: Soltanto Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo, esiste da tutta l'eternità. Ciò infatti ritiene come verità indubitabile la fede cattolica, e ogni asserzione contraria va rigettata come eretica. Dio infatti nel creare le cose le ha prodotte dal nulla, cioè dopo che c'era stato il nulla.

Analisi delle obiezioni: 1. L'essere di Dio è lo stesso suo volere. Per il fatto dunque che Dio produsse gli angeli e le altre creature per mezzo del suo

essere non è escluso che li abbia prodotti per mezzo della sua volontà. Ma la volontà di Dio, come si disse [q. 19, a. 3; q. 46, a. 1], non è necessitata a produrre le creature. Egli perciò produsse le cose che volle e quando volle.
2. L'angelo è al di sopra del tempo che misura il moto dei cieli: poiché trascende qualsiasi moto degli esseri corporei. Non è tuttavia al di sopra del tempo che misura il succedere dal suo non essere al suo essere, né di quello che misura il succedersi delle sue operazioni. Quindi S. Agostino afferma [De Gen. ad litt. 8, cc. 20, 22] che «Dio muove le creature spirituali nel tempo».
3. Gli angeli e le anime intellettive, per il fatto stesso che possiedono una natura per cui sono capaci di conoscere la verità, sono incorruttibili. Questa natura però non l'ebbero dall'eternità, ma fu loro data da Dio nel tempo da lui voluto. Quindi non ne segue che gli angeli esistano da tutta l'eternità.

Articolo 3
In 1 Sent., d. 2, q. 1, a. 3; De Pot., q. 3, a. 18; Opusc. 15, De Angelis, c. 17; Expos. I Decr.
Se gli angeli siano stati creati prima del mondo corporeo
Pare che gli angeli siano stati creati prima del mondo corporeo. Infatti:
1. S. Girolamo [In Tt 1, 2] si domanda: «Il nostro tempo non ha ancora raggiunto i seimila anni, ma quanto tempo e quanti secoli dobbiamo credere che siano trascorsi dacché gli Angeli, i Troni, le Dominazioni e tutti gli altri ordini servono Dio?». — Anche il Damasceno [De fide orth. 2, 3] riferisce: «Alcuni affermano che gli angeli furono creati prima di ogni altra creazione, come dice Gregorio il Teologo [Or. 38]: "Prima di tutto Dio pensò le virtù angeliche e celesti, poi realizzò il suo pensiero"».
2. La natura angelica sta fra la natura divina e quella corporea. Ma la natura divina esiste da tutta l'eternità, quella corporea invece solo a cominciare dal tempo. Quindi la natura angelica fu creata prima della creazione del tempo, e dopo l'eternità.
3. La natura angelica è più distante dalla natura corporea di quanto una natura corporea lo sia da un'altra. Ma certe nature corporee furono create prima di altre, per cui nel principio della Genesi si parla dei sei giorni in cui avvenne la creazione delle cose. Quindi a maggior ragione la natura angelica deve essere stata creata prima di ogni natura corporea.
In contrario: La Genesi [1, 1] afferma: «In principio Dio creò il cielo e la terra». Ma tale affermazione non sarebbe vera se Dio avesse già creato qualcosa prima di allora. Quindi gli angeli non furono creati prima dei corpi.
Dimostrazione: Sull'argomento esistono due sentenze dei santi Dottori. Pare tuttavia più attendibile quella che ritiene la creazione degli angeli simultanea a quella dei corpi. Gli angeli infatti sono una parte dell'universo: non costituiscono infatti un universo a sé, ma assieme alle creature corporee costituiscono un solo universo. E ciò appare con evidenza dall'ordine esistente fra le cose: infatti il bene dell'universo consiste nell'ordine vicendevole delle cose tra loro. Ora, nessuna parte risulta perfetta separata dal suo tutto. Non è dunque probabile che Dio, «le cui opere sono perfette» [Dt 32, 4], abbia creato separatamente la natura angelica prima delle altre creature. — Tuttavia la

spiegazione contraria non va considerata erronea; specialmente trattandosi della sentenza di S. Gregorio Nazianzeno, la cui autorità nella dottrina cristiana è tanto grande che, come attesta S. Girolamo [Rufino, Prol. in orat. S. Greg. Naz.], nessuno ha mai osato incriminare quanto egli afferma, come nessuno ha mai osato incriminare gli insegnamenti di S. Atanasio.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Girolamo parla secondo la dottrina dei Padri greci, i quali ritengono tutti concordemente che gli angeli furono creati prima del mondo corporeo.
2. Dio non è una parte dell'universo, ma lo trascende tutto, avendo in sé in maniera eminente tutta la perfezione dell'universo. L'angelo invece fa parte dell'universo. Quindi l'argomento non regge.
3. Tutte le creature corporee hanno in comune un'unica materia: gli angeli invece non hanno questa comunanza di materia con le creature corporali. Quindi, una volta creata la materia degli esseri corporei, in qualche modo tutte le cose furono [in quel momento] create. Invece una volta creati gli angeli non ci sarebbe stata con questo la creazione dell'universo.
Se poi si ritiene la sentenza contraria, allora nelle parole della Genesi: «In principio Dio creò il cielo e la terra» l'espressione «in principio» equivale a nel Figlio, oppure all'inizio del tempo; ma «in principio» in tal caso non significherebbe più nel momento prima del quale non vi era nulla, bensì soltanto: nel momento prima del quale non esisteva alcuna creatura corporea.

Articolo 4
Infra, q. 102, a. 2, ad 1; In 2 Sent., d. 6, q. 1, a. 3; Opusc. 15, De Angelis, c. 17
Se gli angeli siano stati creati nel cielo empireo
Pare che gli angeli non siano stati creati nel cielo empireo. Infatti:
1. Gli angeli sono creature immateriali. Ma la sostanza immateriale non dipende dal corpo nel suo essere, quindi non dipende da esso neppure nel suo divenire. Quindi gli angeli non sono stati creati in un luogo materiale.
2. S. Agostino [De Gen. ad litt. 3, 10] insegna che gli angeli furono creati nella parte più alta dell'aria. Quindi non furono creati nel cielo empireo.
3. Si chiama empireo il cielo più alto. Se dunque gli angeli fossero stati creati nel cielo empireo non avrebbero più potuto ascendere a un cielo superiore. Il che contrasta con quanto la Scrittura [Is 14, 13] pone sulla bocca dell'angelo ribelle: «Salirò in cielo».
In contrario: Strabone [Glossa ord.], commentando le parole: «In principio Dio creò il cielo e la terra», spiega: «Qui per cielo non si intende il firmamento visibile, bensì il cielo empireo, cioè igneo o intellettuale; il quale viene così denominato non perché arde, ma perché risplende; e perché non appena creato fu riempito di angeli».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 3], le creature corporee e quelle spirituali formano un solo universo. Quindi le creature spirituali furono create in un certo rapporto col mondo corporeo e preposte all'universo materiale. Era dunque conveniente che gli angeli venissero creati nel corpo più sublime, si chiami esso cielo empireo o in qualsiasi altra maniera, perché appunto essi sovrastano tutti gli esseri corporei. Per questo, commentando le parole della

Scrittura [Dt 10, 14]: «Ecco, al Signore tuo Dio appartengono il cieli e i cieli dei cieli», S. Isidoro [Glossa ord.] afferma che «il cielo supremo è quello degli angeli».
Analisi delle obiezioni: 1. Gli angeli non furono creati in un luogo materiale come creature dipendenti dal luogo nel loro essere o nel loro divenire. Dio infatti avrebbe potuto creare gli angeli prima di ogni altra creatura corporea, come ritengono molti santi Dottori. Furono invece creati in un luogo materiale perché fossero evidenti i loro rapporti con gli esseri corporei e la loro capacità di applicare la propria virtù ai corpi.
2. Probabilmente S. Agostino chiama parte suprema dell'aria la parte più sublime del cielo, con il quale l'aria ha una certa somiglianza per la sua sottigliezza e trasparenza. — Oppure intende parlare non di tutti gli angeli, ma di quelli che peccarono, i quali, secondo alcuni, sarebbero appartenuti alle gerarchie più basse. Ora, nulla impedisce di affermare che gli angeli superiori, i quali erano dotati di un potere elevato e universale su tutti i corpi, siano stati creati nella parte più alta del mondo corporeo, e che gli altri angeli invece, avendo dei poteri più limitati, siano stati creati nei corpi sottostanti.
3. Quelle parole non si riferiscono a un cielo corporeo, bensì al cielo della Trinità santa, al quale l'angelo ribelle voleva salire quando pretese di essere in qualche modo uguale a Dio, come vedremo in seguito [q. 63, a. 3].

Quaestio 62
Prooemium

[30968] Iª q. 62 pr. Consequenter investigandum est quomodo Angeli facti sunt in esse gratiae vel gloriae. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum Angeli fuerint in sua creatione beati. Secundo, utrum indiguerint gratia ad hoc quod ad Deum converterentur. Tertio, utrum fuerint creati in gratia. Quarto, utrum suam beatitudinem meruerint. Quinto, utrum statim post meritum beatitudinem adepti fuerint. Sexto, utrum gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint. Septimo, utrum post consecutionem gloriae remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis. Octavo, utrum postmodum potuerint peccare. Nono, utrum post adeptionem gloriae potuerint proficere.

ARGOMENTO 62
L'ELEVAZIONE DEGLI ANGELI
ALLO STATO DI GRAZIA E DI GLORIA
Logicamente dobbiamo ora interessarci di come gli angeli hanno conseguito lo stato di grazia e di gloria.
A questo proposito abbiano nove quesiti: 1. Se gli angeli siano stati beati fin dalla loro creazione; 2. Se abbiano avuto bisogno della grazia per volgersi a Dio; 3. Se siano stati creati in grazia; 4. Se abbiano meritato la beatitudine; 5. Se abbiano conseguito la grazia e la gloria in proporzione delle loro capacità naturali; 7. Se dopo che ebbero raggiunto la gloria [eterna] siano rimaste in essi la dilezione e la conoscenza naturali; 8. Se abbiano avuto ancora la possibilità di peccare; 9. Se dopo di aver raggiunto la gloria abbiano potuto accrescere [la loro beatitudine].

Articolo 1
In 2 Sent., d. 4, q. 1, a. 1
Se gli angeli siano stati beati fin dalla loro creazione
Pare che gli angeli siano stati creati nella beatitudine. Infatti:
1. Nel De Ecclesiasticis Dogmatibus [29] sta scritto che «gli angeli che perseverano nella beatitudine in cui furono creati non possiedono per natura il bene che hanno». Quindi gli angeli furono creati beati.
2. La natura angelica è più perfetta di quella corporea. Ma i corpi fin dall'inizio della loro creazione furono completi e dotati delle rispettive forme: poiché lo stato informe delle creature corporali ha preceduto la loro perfetta formazione non secondo una priorità di tempo, ma solo secondo una priorità di natura, come spiega S. Agostino [De Gen. ad litt. 1, 15]. Quindi neppure la natura angelica è stata creata da Dio informe e imperfetta. Ma essa riceve la sua formazione e perfezione dalla beatitudine. Quindi la natura angelica fu creata beata.
3. Secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 34; 5, 5], le cose che leggiamo essere state fatte nelle opere dei sei giorni furono fatte simultaneamente: quindi è necessario che subito, fin dall'inizio della creazione, ci siano stati tutti quei sei giorni. Ora, in quei sei giorni, secondo la suddetta interpretazione [4, 22], per mattino si intende la conoscenza con la quale gli angeli conoscono il Verbo e le cose esistenti nel Verbo. Quindi fin dal principio della creazione gli angeli conobbero il Verbo e le cose esistenti nel Verbo. Ma gli angeli sono beati appunto perché vedono il Verbo. Quindi gli angeli fin dall'inizio della loro creazione furono beati.
In contrario: La stabilità o confermazione nel bene è parte essenziale della beatitudine. Ma gli angeli non furono confermati nel bene fin dal primo istante della loro creazione, come è provato dalla caduta di alcuni di essi. Quindi gli angeli non furono beati fin dal primo istante della loro creazione.
Dimostrazione: Col termine beatitudine si suole indicare l'ultima perfezione della natura razionale o intellettuale: e appunto per questo la beatitudine è naturalmente desiderata, perché ogni cosa desidera la sua ultima perfezione. Ora, per le creature razionali o intellettuali l'ultima perfezione può essere di due specie. La prima è quella che la creatura può conseguire con le sue capacità naturali; e anche tale perfezione può essere detta, in un certo senso, beatitudine o felicità: infatti Aristotele [Ethic. 10, cc. 7, 8] dice che la suprema felicità dell'uomo consiste nella più alta contemplazione dell'oggetto più nobile dell'intelligenza, cioè di Dio.
Ma al di sopra di questa felicità ce n'è un'altra, che attendiamo nella vita futura, mediante la quale «vedremo Dio così come egli è» [1 Gv 3, 2]. E tale conoscenza, come sopra si è dimostrato [q. 12, a. 4], supera le possibilità naturali di ogni intelletto creato.
Si deve perciò concludere che l'angelo fu creato beato se per beatitudine si intende quella che egli può conseguire con le capacità naturali. L'angelo infatti non acquista questa perfezione con un processo discorsivo, come fa l'uomo, ma la possiede subito in forza della nobiltà della sua natura, come si

è già spiegato [q. 58, a. 3]. — La beatitudine suprema invece, che supera le capacità della natura, gli angeli non l'ebbero nel primo istante della loro creazione: poiché tale beatitudine non fa parte della natura, ma ne è il fine. Quindi non era giusto che la possedessero fin dal primo istante.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel passo citato per beatitudine si intende quella perfezione naturale che l'angelo possedeva nello stato di innocenza.
2. La creatura corporea non poté avere fin dal principio della sua creazione la perfezione che raggiunge mediante la sua attività: per questo, secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 5, cc. 4, 5, 23; 8, 3], il germinare delle piante dalla terra non fu subito tra le prime opere, ma da principio fu data alla terra solo la capacità di far germinare le piante. Parimenti la natura angelica all'inizio della sua creazione ebbe la perfezione propria della sua natura, ma non ebbe quella che doveva conseguire per mezzo della sua attività.
3. Gli angeli hanno una duplice conoscenza del Verbo: la prima naturale, l'altra propria dello stato di gloria. La conoscenza naturale è quella mediante la quale l'angelo vede il Verbo servendosi dell'immagine di lui rilucente nella propria natura. La conoscenza invece dello stato di gloria fa conoscere il Verbo nella sua essenza. E con l'una e con l'altra conoscenza l'angelo vede le cose nel Verbo: imperfettamente con la conoscenza naturale, perfettamente con quella dello stato di gloria. Quindi gli angeli conobbero nella prima maniera le cose nel Verbo fin dalla loro creazione; nella seconda maniera invece non le conobbero se non quando divennero beati, in seguito alla loro definitiva adesione al bene. E questa viene chiamata propriamente conoscenza mattutina.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 5, q. 2, a. 1
Se l'angelo abbia avuto bisogno della grazia per volgersi a Dio
Pare che l'angelo non abbia avuto bisogno della grazia per volgersi a Dio.
Infatti:
1. Non abbiamo bisogno della grazia per compiere le cose che già naturalmente possiamo fare. Ma l'angelo può volgersi naturalmente a Dio poiché egli, come si è visto [q. 60, a. 5], lo ama già naturalmente. Quindi l'angelo non ebbe bisogno della grazia per volgersi a Dio.
2. Noi abbiamo bisogno di aiuto solo per quanto ci riesce difficile. Ma il volgersi a Dio non era una cosa difficile per l'angelo: in lui infatti non c'era nulla che ne ostacolasse la conversione. Dunque l'angelo non ebbe bisogno dell'aiuto della grazia per volgersi a Dio.
3. Volgersi a Dio è lo stesso che prepararsi alla grazia. Dice infatti la Scrittura [Zc 1, 3] : «Volgetevi a me, e io mi rivolgerò a voi». Ma noi non abbiamo bisogno della grazia per prepararci alla grazia: perché altrimenti si andrebbe all'infinito. Quindi l'angelo non ebbe bisogno della grazia per volgersi a Dio.
In contrario: L'angelo conseguì la beatitudine per mezzo della sua conversione a Dio. Se quindi egli non avesse avuto bisogno della grazia per volgersi a Dio, ne seguirebbe che egli non avrebbe bisogno della grazia per raggiungere la vita eterna. Ma ciò è in contrasto con quanto dice l'Apostolo

[Rm 6, 23]: «Dono di Dio è la vita eterna».
Dimostrazione: Per volgersi a Dio in quanto è oggetto della beatitudine gli angeli ebbero bisogno della grazia. Infatti sopra [q. 60, a. 2] abbiamo spiegato che il moto naturale della volontà è il principio di tutti i nostri voleri. Ma l'inclinazione naturale della volontà si porta verso oggetti proporzionati alla natura.
Se vi sono perciò delle cose superiori alla natura, la volontà non può portarsi verso di esse senza essere aiutata da un principio soprannaturale. Il fuoco, p. es., ha un'inclinazione naturale a riscaldare e a generare dell'altro fuoco, ma generare la carne è un'azione che supera la virtù naturale del calore. Quindi il fuoco [o calore] non ha alcuna inclinazione naturale a ciò, se non in quanto è mosso come strumento dall'anima sensitiva.
Ora, come si disse [q. 12, a. 4] quando si trattava della conoscenza di Dio, conoscere Dio per essenza, nella qual cosa consiste la beatitudine della creatura razionale, è un atto che sorpassa le facoltà naturali di qualsiasi intelletto creato. Quindi nessuna creatura razionale può avere un atto della volontà proporzionato a quella beatitudine senza la mozione di una causa soprannaturale. Il che è quanto noi chiamiamo aiuto della grazia. Quindi si deve concludere che l'angelo non poteva con la sua volontà volgersi a quella beatitudine senza l'aiuto della grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli angeli amano naturalmente Dio in quanto egli è il principio del loro essere naturale. Qui invece parliamo della conversione a Dio in quanto questi è oggetto della beatitudine nella visione della sua essenza.
2. Un'operazione viene detta difficile quando supera le capacità di una data cosa. Il che può avvenire in due modi. Primo, se supera le capacità di determinati esseri considerati nel loro ordine naturale. E in questo caso, se ci possono arrivare con un aiuto, si dirà che la cosa è difficile; se invece non ci possono arrivare in alcun modo si dirà che è impossibile, come è impossibile per l'uomo volare. Secondo, un fatto può superare le capacità di quei dati esseri non già in considerazione del loro ordine naturale, ma per qualche impedimento estraneo alle capacità stesse. Come salire non è contrario all'ordine naturale della potenza motrice dell'anima, poiché l'anima, per quanto dipende da essa, può muovere in qualsiasi direzione; ma ne è impedita dal peso del corpo, per cui è difficile per l'uomo salire. Ora, volgersi alla suprema beatitudine è difficile per l'uomo sia perché ciò supera le capacità della natura, sia perché egli trova un impedimento nella corruzione del corpo e nell'infezione del peccato. Per l'angelo invece è difficile solo in quanto è un atto soprannaturale.
3. Ogni moto della volontà che si volge verso Dio può essere detto una conversione. C'è quindi una triplice conversione a Dio. La prima si compie mediante la dilezione perfetta della creatura già in possesso di Dio. E per questa conversione è necessaria la grazia consumata. — Un'altra conversione è quella con la quale si merita la beatitudine. E per questa si richiede la grazia abituale, che è il principio del merito. — La terza conversione è quella con cui uno si prepara a ricevere la grazia. E per tale conversione non si richiede la grazia abituale, ma una mozione di Dio che attira l'anima a sé,

come dice la Scrittura [Lam 5, 21]: «Facci ritornare a te, o Signore, e noi ritorneremo». È chiaro quindi che non si va all'infinito.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 4, q. 1, a. 3
Se gli angeli siano stati creati in grazia
Pare che gli angeli non siano stati creati in grazia. Infatti:
1. S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 8] insegna che la natura angelica fu creata dapprima allo stato informe e denominata cielo; in seguito poi ricevette la sua formazione e fu chiamata luce. Ma tale formazione avviene per mezzo della grazia. Quindi gli angeli non furono creati in grazia.
2. La grazia inclina la creatura razionale verso Dio. Se dunque gli angeli fossero stati creati in grazia, nessuno di loro si sarebbe allontanato da Dio.
3. La grazia sta fra la natura e la gloria. Ma gli angeli non furono creati beati. È chiaro quindi che neppure furono creati in grazia, ma prima furono creati nella loro semplice natura, in seguito conseguirono la grazia e finalmente divennero beati.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 12, 9] si domanda: «Chi produsse negli angeli la buona volontà se non colui che li creò insieme con la loro volontà, cioè con il casto amore con cui aderiscono a lui, creando perciò in essi la natura ed elargendo al tempo stesso la grazia?».
Dimostrazione: Sebbene siano diverse le opinioni intorno al nostro quesito, dicendo alcuni che «gli angeli furono creati nella pura natura» e asserendo invece altri che «furono creati in grazia», Pare tuttavia che si debba ritenere come più probabile e più conforme alla dottrina dei Santi che gli angeli furono creati in possesso della grazia abituale. Vediamo infatti che tutte le cose che furono prodotte dalla divina provvidenza in un processo di tempo, con la cooperazione della creatura sotto l'influsso di Dio, furono prodotte inizialmente nelle loro ragioni seminali, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 3]. Come furono create le piante, gli animali e altre cose simili. Ora, è evidente che la grazia abituale sta alla beatitudine come la ragione seminale, nell'ordine della natura, sta agli effetti naturali: per cui S. Giovanni [1 Gv 3, 9] chiama la grazia seme di Dio. Come quindi si afferma, seguendo S. Agostino, che dal primo istante della creazione gli esseri corporei ebbero in sé le ragioni seminali di tutti gli effetti di ordine naturale, così [si dirà] che gli angeli fin dall'inizio furono creati in grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. Lo stato informe dell'angelo può essere inteso in rapporto alla «formazione» della gloria: e così inteso lo stato informe precedette in ordine di tempo la «formazione». Oppure può essere considerato in rapporto alla «formazione» della grazia: ma in tal senso lo stato informe precedette la «formazione» non in ordine di tempo, bensì in ordine di natura: come S. Agostino [De Gen. ad litt. 1, 15; 5, 5] pensava della «formazione» dei corpi.
2. Ogni forma inclina il soggetto che la riceve adattandosi alla natura di esso. Ora, la natura intellettiva esige che essa si porti liberamente verso gli oggetti del suo volere. Quindi l'inclinazione della grazia non determina una necessità,

ma chi ha ricevuto la grazia può anche non servirsene, e peccare.
3. Seguendo l'ordine ontologico poniamo la grazia tra la natura e la gloria; se però consideriamo l'ordine cronologico [vediamo che] la gloria non doveva trovarsi insieme con la natura creata, poiché la gloria è il fine dell'operazione della natura aiutata dalla grazia. La grazia invece non è il fine dell'operazione, poiché essa non si acquista con le opere, ma è il principio del bene operare. Era perciò conveniente che agli angeli la grazia venisse data subito, insieme con la natura.

Articolo 4
In 2 Sent., d. 5, q. 2, a. 2; Quodl., 9, q. 4, a. 3
Se gli angeli beati abbiano meritato la loro beatitudine
Pare che gli angeli beati non abbiano meritato la loro beatitudine. Infatti:
1. Il merito proviene dalla difficoltà dell'atto meritorio. Ma gli angeli non trovarono alcuna difficoltà a ben operare. Quindi l'azione buona non fu meritoria per essi.
2. Non si può meritare con le [sole] forze naturali. Ma per gli angeli era cosa naturale volgersi a Dio. Quindi con ciò essi non meritarono la beatitudine.
3. Se gli angeli beati meritarono la beatitudine, o la meritarono prima di averla, o dopo. Ma non poterono meritarla prima, poiché, come molti ritengono, prima non avevano la grazia, senza la quale non si dà merito. E neppure la meritarono dopo: poiché in tal caso anche adesso meriterebbero; e ciò è falso, perché allora gli angeli inferiori con i loro meriti potrebbero raggiungere il grado di quelli superiori, e non ci sarebbero più distinzioni stabili dei gradi di grazia: il che è inammissibile. Quindi gli angeli non meritarono la loro beatitudine.
In contrario: Nella Scrittura [Ap 21, 17] si legge che nella Gerusalemme celeste «la misura dell'angelo» è come «la misura dell'uomo». Ora, l'uomo non può raggiungere la beatitudine senza meriti. Quindi neppure l'angelo.
Dimostrazione: La perfetta beatitudine è naturale soltanto per Dio, per il quale essere ed essere beato sono la stessa cosa. Per tutte le creature invece essere beate non rientra nella loro natura, ma è il loro ultimo fine. Ora, ogni cosa raggiunge l'ultimo fine per mezzo della sua operazione. E questa operazione terminante al fine o causa il fine — se questo non supera la virtù dell'atto compiuto per raggiungerlo, come la medicatura che ridona la sanità —, oppure merita il fine — quando questo supera la virtù di colui che agisce per conseguirlo, il quale perciò si aspetta il fine come dono di un altro —. Ora, la beatitudine ultima, come è chiaro da quanto si è detto [a. 1; q. 12, a. 4], supera la natura angelica e quella umana. Rimane dunque che tanto l'uomo quanto l'angelo hanno dovuto meritare la loro beatitudine.
Se dunque gli angeli furono creati in grazia, senza la quale non ci può essere il merito, si può affermare senza obiezionie che essi hanno meritato la loro beatitudine. — E così pure se uno sostiene che hanno ricevuto la grazia in un modo o nell'altro prima della gloria.
Se invece gli angeli non ebbero la grazia prima di essere beati, si dovrà dire che essi ebbero la beatitudine senza meritarla, come noi riceviamo la grazia.

Ma ciò è contro la nozione di beatitudine, la quale presenta il carattere di fine, ed è il premio della virtù, come insegna anche Aristotele [Ethic 1, 9]. — Oppure bisognerà dire, come altri sostennero, che gli angeli meritano la beatitudine con gli atti che essi compiono nel ministero divino. Ma ciò sarebbe in contrasto con il concetto di merito: il merito infatti è la via che conduce al fine; ora, chi è già arrivato al termine non ha più ragione di muoversi. Per questo nessuno merita ciò che già possiede. — Oppure si dovrebbe arrivare a dire che lo stesso e identico atto della conversione a Dio in quanto procede dal libero arbitrio è meritorio, e in quanto raggiunge il fine è fruizione beata. Ma anche questo non è ammissibile. Il libero arbitrio infatti non è causa sufficiente del merito: perciò l'atto che procede dal libero arbitrio non è meritorio se non in quanto è informato dalla grazia. Ora, non è possibile che esso sia informato al tempo stesso dalla grazia imperfetta, che è la causa del merito, e dalla grazia consumata, che è la causa della fruizione. Non è dunque possibile che gli angeli simultaneamente fruiscano di Dio e ne meritino la fruizione.

È meglio ritenere perciò che gli angeli ebbero la grazia prima di essere beati, e che per mezzo di essa meritarono la beatitudine.

Analisi delle obiezioni: 1. La difficoltà a bene operare non proviene negli angeli da contrarietà o da ostacoli che riguardino le loro facoltà naturali, ma dal solo fatto che l'opera buona [richiesta] supera le capacità della loro natura.

2. Gli angeli non meritano la beatitudine con una conversione naturale [a Dio], bensì con la conversione dovuta alla carità, che avviene per mezzo della grazia.

3. La risposta appare chiara in base a quanto si è detto [nel corpo].

## Articolo 5

### Se gli angeli abbiano raggiunto la beatitudine subito dopo il primo atto meritorio

Pare che gli angeli non abbiano raggiunto la beatitudine subito dopo il primo atto meritorio. Infatti:

1. Il bene operare è più difficile per l'uomo che per l'angelo. Ma l'uomo non viene premiato subito dopo il primo atto. Quindi neppure l'angelo.

2. Gli angeli all'inizio della loro creazione furono in grado di emettere subito un atto al primo istante: tanto più che gli stessi corpi naturali cominciano a muoversi nell'istante stesso della loro creazione, e se il moto di un corpo potesse compiersi in un istante, come avviene per le operazioni dell'intelletto e della volontà, essi avrebbero il moto nel primo istante della loro produzione. Se quindi l'angelo con un solo moto della sua volontà meritò la beatitudine, egli la meritò nel primo istante della sua creazione. Così dunque se la beatitudine degli angeli non venne differita, essi furono beati fin dal primo istante.

3. Tra le cose molto distanti ci devono essere molti termini intermedi. Ma l'atto della beatitudine degli angeli è molto distante dalla condizione della loro natura, e il merito è un termine intermedio fra queste due cose. Bisognò quindi che l'angelo raggiungesse la beatitudine attraverso molti termini intermedi.

In contrario: L'anima umana e l'angelo sono destinati alla beatitudine alla stessa maniera, per cui ai Santi viene promessa l'uguaglianza con gli angeli [cf. Lc 20, 36]. Ora l'anima separata dal corpo, se ha meritato la beatitudine, la consegue subito, purché non vi sia qualche altro impedimento. E così, per lo stesso motivo, anche l'angelo. Ma l'angelo col primo atto di carità ebbe subito il merito della beatitudine. Non essendovi dunque nell'angelo alcun impedimento, col primo atto meritorio egli raggiunse subito la beatitudine.
Dimostrazione: L'angelo fu subito beato dopo il primo atto di carità, col quale meritò la beatitudine. E la ragione di ciò sta nel fatto che la grazia perfeziona la natura secondo il modo di essere della natura stessa: come del resto ogni perfezione è ricevuta in un soggetto secondo la natura del soggetto medesimo. Ora, come si è già dimostrato [q. 58, a. 3], è proprio della natura angelica non già acquistare la perfezione naturale per mezzo di un procedimento discorsivo, bensì possederla subito in forza della propria natura. Ma l'angelo, come dice ordine alla perfezione naturale in forza della sua natura, così dice ordine alla gloria in forza del merito. E così l'angelo dovette conseguire la beatitudine subito dopo il merito. — Ma il merito della beatitudine non solo nell'angelo, ma anche nell'uomo, può essere acquistato con un unico atto: poiché l'uomo merita la beatitudine con ciascun atto informato dalla carità. Ne consegue perciò che l'angelo fu beato subito dopo il primo atto informato dalla carità.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo per natura non è ordinato come l'angelo ad acquistare subito l'ultima perfezione. E così all'uomo viene concessa, per meritare, una via più lunga che all'angelo.
2. L'angelo trascende il tempo degli esseri corporei: perciò i diversi istanti degli angeli sono dati soltanto dalla successione dei loro atti. Ma negli angeli non vi potevano essere a un tempo l'atto meritorio della beatitudine e l'atto della beatitudine stessa, che è la fruizione: poiché l'uno è un atto della grazia non ancora perfetta e l'altro della grazia consumata. Ne segue perciò che bisogna ammettere [due] istanti diversi: uno in cui l'angelo meritò la beatitudine e un secondo in cui divenne beato.
3. È proprio della natura dell'angelo conseguire subito la perfezione a cui è ordinato. E così non si richiede che un solo atto meritorio; il quale può essere detto intermedio in quanto l'angelo è ordinato alla beatitudine in forza di esso.

Articolo 6
In 1 Sent., d. 17, q. 1, a. 3, ad 4; In 2 Sent., d. 3, expos. p. p. text.; In 4 Sent., d. 4, q. 2, a. 3, sol. 3, ad 1; In Matth., c. 25
Se gli angeli abbiano ricevuto la grazia e la gloria in proporzione alle loro doti naturali
Pare che gli angeli non abbiano ricevuto la grazia e la gloria in proporzione alle loro doti naturali. Infatti:
1. La grazia viene elargita per pura volontà di Dio. Quindi anche la quantità della grazia dipende dalla volontà di Dio, e non dal grado delle doti naturali.
2. L'atto umano è più vicino alla grazia che la natura, poiché l'atto umano

prepara alla grazia. Eppure la grazia non proviene «dalle opere», come dice S. Paolo [Rm 11, 6]. Quindi a più forte ragione la grazia negli angeli non può dipendere dal grado delle loro doti naturali.

3. L'uomo e l'angelo sono ordinati alla beatitudine e alla grazia nella stessa maniera. Ma all'uomo non viene conferita una grazia maggiore [o minore] in proporzione del grado delle sue perfezioni naturali. Quindi neppure all'angelo.

In contrario: Dice il Maestro delle Sentenze [2, 3]: «Gli angeli che ricevettero nella creazione una natura più nobile e una sapienza più perspicace furono anche arricchiti di maggiori doni di grazia».

Dimostrazione: È cosa ragionevole [pensare] che agli angeli siano stati elargiti i doni di grazia e la perfezione della beatitudine in proporzione alle loro doti naturali. E possiamo servirci di due argomenti per dimostrarlo. Primo, partendo da Dio il quale, per una disposizione della sua sapienza, stabilì diverse gerarchie nella natura angelica. Ora, come la natura angelica fu creata da Dio perché conseguisse la grazia e la gloria, così Pare evidente che i vari gradi della natura angelica siano ordinati ai diversi gradi della grazia e della gloria. Come farebbe per es. un muratore che prepara le pietre destinate alla costruzione di una casa: dal fatto stesso che egli dà ad alcune pietre una forma più bella ed elegante si capisce che egli le ha destinate alle parti più nobili della casa. Così dunque gli angeli dotati da Dio di una natura più perfetta furono anche deputati da lui a ricevere maggiori doni di grazia e una più grande beatitudine.

Secondo, si arriva alla stessa conclusione anche partendo dall'angelo. L'angelo infatti non è composto di nature diverse, cosicché l'inclinazione dell'una possa impedire o ritardare l'impulso dell'altra — come invece accade nell'uomo, in cui i movimenti della parte intellettiva vengono ritardati o impediti dalla parte sensibile —. Ora la natura, quando non vi sia nulla che la trattenga o la ostacoli, si muove con tutta la sua virtù.

È quindi ragionevole pensare che gli angeli che ebbero una natura più perfetta si siano rivolti a Dio con maggiore forza ed efficacia. Ciò del resto avviene anche tra gli uomini, ai quali viene concessa una grazia maggiore [o minore] secondo l'intensità del loro volgersi a Dio. Quindi gli angeli dotati di una natura più perfetta devono aver ricevuto un grado maggiore di grazia e di gloria.

Analisi delle obiezioni: 1. Come la grazia dipende dalla pura volontà di Dio, così anche la natura dell'angelo. E come la volontà di Dio preordinò la natura alla grazia, così pure preordinò i gradi della natura ai vari gradi della grazia.

2. Gli atti della creatura razionale dipendono da questa; invece la natura dipende immediatamente da Dio. Quindi è più giusto pensare che la grazia, piuttosto che secondo le opere, sia stata concessa secondo i gradi della natura.

3. Altra è la diversità delle doti naturali negli angeli, i quali si differenziano tra loro specificamente, e altra è la diversità tra gli uomini, i quali si distinguono solo numericamente. Infatti la differenza di specie è in vista del fine, mentre la differenza numerica proviene dalla materia. — Inoltre nell'uomo c'è qualcosa che può ritardare o impedire il moto della natura intellettiva; non così invece negli angeli. — Quindi l'argomento non vale ugualmente per

le due nature.

Articolo 7

Se rimangano negli angeli beati la conoscenza e la dilezione naturali
Pare che negli angeli beati non rimangano la conoscenza e la dilezione naturali. Infatti:
1. La Scrittura [1 Cor 13, 10] afferma: «Quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà». Ma la dilezione e la conoscenza naturali sono imperfette rispetto alla dilezione e alla scienza beatifica. Quindi con la beatitudine cessano la conoscenza e la dilezione naturali.
2. Dove basta una cosa sola, una seconda è superflua. Ma negli angeli bastano la conoscenza e la dilezione proprie dello stato di gloria. Quindi sarebbero superflue per essi la conoscenza e la dilezione naturali.
3. Una stessa potenza non può avere simultaneamente due atti, come una linea non può essere terminata nello stesso verso da due punti. Ora, gli angeli hanno sempre l'atto della conoscenza e della dilezione beatifica: la beatitudine infatti, come insegna il Filosofo [Ethic. 1, 8], non consiste nell'abito, bensì nell'atto. Quindi negli angeli non ci potranno mai essere la conoscenza e la dilezione naturali.
In contrario: Fino a che permane una natura deve perdurare anche la sua operazione. Ma la beatitudine non distrugge la natura, essendone il coronamento. Quindi non distrugge la conoscenza e la dilezione naturali.
Dimostrazione: Negli angeli beati rimangono la conoscenza e la dilezione naturali. Le operazioni infatti hanno tra di loro gli stessi rapporti che intercorrono tra i loro princìpi. Ora, è chiaro che la natura sta alla beatitudine come un elemento precedente sta a quello susseguente: poiché la beatitudine viene ad aggiungersi alla natura. Ma l'elemento presupposto non può mancare in ciò che lo presuppone. Quindi la natura non può essere assente nella beatitudine. E così assieme agli atti della beatitudine devono esserci anche quelli della natura.
Analisi delle obiezioni: 1. Una perfezione che sopravviene toglie [soltanto] l'imperfezione che è ad essa contraria. Ora, l'imperfezione della natura non si oppone alla beatitudine, ma le fa da sostrato: come l'imperfezione della potenza fa da sostrato alla perfezione della forma senza che dalla forma sia eliminata la potenza, ma solo la privazione, che è l'opposto della forma. — Parimenti l'imperfezione della conoscenza naturale non si oppone alla perfezione della scienza beatifica: nulla infatti impedisce che una cosa possa essere conosciuta per vie diverse, come ad es. si può arrivare a conoscere simultaneamente una cosa con una ragione probabile e con una ragione dimostrativa.
E allo stesso modo un angelo può conoscere Dio mediante l'essenza di Dio con la visione beatifica, e può conoscerlo per mezzo della propria essenza con la conoscenza naturale.
2. Tutte le cose che appartengono alla beatitudine sono per se stesse sufficienti. Ma esse poggiano sulle perfezioni della natura: poiché nessuna beatitudine, all'infuori di quella increata, è sussistente per se stessa.
3. Due operazioni non si possono trovare simultaneamente in una potenza se

l'una non è ordinata all'altra. Ma la conoscenza e la dilezione naturali sono ordinate alla conoscenza e alla dilezione della gloria. Nulla perciò impedisce che ci siano simultaneamente nell'angelo tanto la scienza e la dilezione naturali, quanto la scienza e la dilezione della gloria.

Articolo 8
In 2 Sent., d. 7, q. 1, a. 1; De Verit., q. 24, a. 8
Se l'angelo beato possa peccare
Pare che l'angelo beato possa peccare. Infatti:
1. La beatitudine, come si è detto [a. 7], non distrugge la natura. Ma avere la possibilità di mancare rientra nel concetto stesso di creatura. Quindi l'angelo beato può peccare.
2. Come insegna il Filosofo [Met. 8, cc. 2, 5], le potenze razionali hanno la capacità di volgersi verso oggetti fra loro contrari. Ma la volontà dell'angelo beato non cessa di essere razionale. Quindi può volgersi al bene e al male.
3. La facoltà di scegliere il bene e il male dipende dal libero arbitrio. Ma il libero arbitrio non viene menomato negli angeli beati. Quindi essi possono peccare.
In contrario: S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 7] afferma che «negli angeli santi» non c'è una natura che possa peccare. Quindi gli angeli santi non possono peccare.
Dimostrazione: Gli angeli beati non possono peccare. E la ragione di ciò sta nel fatto che la loro beatitudine consiste nel vedere Dio nella sua essenza. Ora, l'essenza di Dio è l'essenza stessa della bontà. Quindi l'angelo che vede Dio si trova rispetto a lui nella stessa condizione in cui si trova chiunque altro rispetto alla ragione comune di bene, quando non ha tale visione. Ma è impossibile che uno voglia o che faccia qualsiasi cosa senza mirare al bene, o che voglia fuggire il bene proprio in quanto bene. Quindi l'angelo beato non può volere o compiere nulla senza mirare a Dio. Ma chi vuole e agisce in tal modo non può peccare. Quindi in nessuna maniera l'angelo beato può peccare.
Analisi delle obiezioni: 1. Il bene creato, considerato in se stesso, può venir meno. Ma in seguito al suo congiungimento perfetto con il bene increato, cosa che avviene nella beatitudine, diventa impeccabile, per la ragione già detta [nel corpo].
2. Le potenze razionali possono volgersi verso oggetti tra loro contrari se si tratta di cose a cui non sono ordinate per natura; ma se si tratta di cose a cui sono naturalmente ordinate non possono volgersi verso oggetti fra di loro contrari. L'intelletto infatti non può non assentire ai primi princìpi conosciuti naturalmente, e così pure la volontà non può non aderire al bene in quanto bene, poiché essa ha naturalmente il bene per oggetto proprio.
Quindi la volontà degli angeli rispetto a molte cose può volgersi in direzioni opposte fra di loro; però rispetto a Dio, nel quale gli angeli vedono l'essenza stessa della bontà, essi non hanno alternativa, ma qualunque opposto scelgano lo fanno sempre secondo Dio. E ciò avviene senza peccato.
3. Il libero arbitrio, rispetto alla scelta delle cose ordinate a un fine, si comporta come l'intelletto rispetto alla conclusione [di un ragionamento]. Ora, è

chiaro che la facoltà di ricavare certe conclusioni partendo da determinati princìpi deriva dalla perfezione dell'intelletto, mentre invece dedurre delle conclusioni violando l'ordine dei princìpi deriva da una deficienza dell'intelletto stesso. Quindi il poter scegliere cose diverse senza perdere di vista il fine deriva dalla perfezione del libero arbitrio, mentre scegliere qualcosa perdendo di vista il fine col peccato deriva da una deficienza della libertà. C'è quindi maggiore libertà negli angeli che non possono peccare che non in noi che possiamo peccare.

Articolo 9

In 2 Sent., d. 11, q. 2, a. 1

Se gli angeli beati possano accrescere la loro beatitudine

Pare che gli angeli beati possano accrescere la loro beatitudine. Infatti:

1. La carità è il principio del merito. Ma negli angeli c'è una carità perfetta. Quindi gli angeli beati possono meritare. Ora, se cresce il merito cresce pure il premio della beatitudine. Quindi gli angeli beati possono accrescere la loro beatitudine.

2. S. Agostino [De doctr. christ. 1, 32] insegna che Dio «si serve di noi per la sua bontà, e per il nostro vantaggio». E lo stesso vale per gli angeli, di cui egli si serve nel ministero spirituale: poiché, come dice S. Paolo [Eb 1, 14], essi sono «spiriti incaricati di un ministero, inviati per servire coloro che devono ereditare la salvezza». Ora, ciò non tornerebbe a loro vantaggio se col loro ministero non meritassero né potessero progredire nella beatitudine. Rimane perciò stabilito che gli angeli beati possono meritare e accrescere la loro beatitudine.

3. Se colui che non è al culmine della perfezione non può progredire, ciò va ascritto a una sua imperfezione. Ma gli angeli non sono al culmine della perfezione: se quindi non possono progredire, è chiaro che in essi ci deve essere imperfezione e difetto. Il che non è ammissibile.

In contrario: Il meritare e il progredire sono propri dello stato di viatori. Ma gli angeli non sono viatori, bensì contemplanti. Quindi gli angeli beati non possono meritare, né possono accrescere la loro beatitudine.

Dimostrazione: In ogni moto l'intenzione del movente mira a un termine determinato, verso il quale intende condurre il soggetto che viene mosso: l'intenzione infatti riguarda sempre un fine, e [tra i fini] non si può andare all'infinito. Ora, si è già visto [a. 1; q. 12, a. 4] che la creatura razionale, non potendo con la propria virtù conseguire la sua beatitudine, che consiste nella visione di Dio, deve essere mossa da Dio al conseguimento di questa beatitudine. Bisogna quindi che sia ben prefissato il termine a cui la creatura razionale deve essere diretta come al suo ultimo fine.

E questa delimitazione, nella visione di Dio, non può riguardare l'oggetto stesso della visione: poiché esso è la somma verità, che è vista da ciascun beato in grado diverso. — Invece quanto al modo della visione l'intenzione di colui che conduce al fine prestabilisce termini diversi.

Non è possibile infatti che la creatura razionale, come è elevata alla visione della suprema essenza, così pure sia elevata a quella visione perfettissima che

è la comprensione [di Dio]: tale modo di conoscere infatti, come è chiaro da quanto si disse [q. 12, a. 7; q. 14, a. 3], non può competere che a Dio. Ora, poiché per comprendere Dio ci vuole una capacità infinita, mentre le capacità conoscitive delle creature non possono essere che finite, e poiché tra qualsiasi realtà finita e l'infinito ci sono infiniti termini intermedi, ne segue che per le creature razionali ci sono infiniti modi di conoscere Dio, con maggiore o minore chiarezza. E come la beatitudine consiste nella visione stessa di Dio, così il grado della beatitudine consiste in una certa misura della visione. Perciò Dio non solo conduce la creatura razionale al fine della beatitudine, ma le fa anche raggiungere il grado di beatitudine stabilito dalla divina predestinazione. Per cui, una volta raggiunto quel grado, la creatura non può conseguire un grado più elevato.

Analisi delle obiezioni: 1. Il merito è proprio di chi viene mosso verso il fine. Ora, la creatura razionale viene mossa verso il fine non in maniera puramente passiva, bensì mediante le sue operazioni. E se il fine è proporzionato alle proprie forze, la creatura razionale raggiunge il fine con la sua operazione: come l'uomo studiando acquista la scienza. Se invece il raggiungimento del fine non è in suo potere, ma essa lo aspetta da altri, con la sua operazione merita il fine. Nel caso però che uno abbia già raggiunto l'ultimo termine, si dirà che è già stato mosso al fine, non che si muove ancora.

Quindi meritare è proprio della carità imperfetta dello stato dei viatori; la carità perfetta invece non merita più, bensì fruisce del premio. Come anche negli abiti acquisiti le azioni che precedono l'abito servono ad acquistare l'abito stesso, mentre quelle derivanti dall'abito acquisito sono azioni perfette che si compiono con diletto. E così l'atto della carità perfetta non ha ragione di merito, ma è piuttosto un complemento del premio.

2. Una cosa può dirsi vantaggiosa in due modi. Primo, come mezzo per raggiungere il fine: e così si dice utile il merito [che porta] alla beatitudine.

Secondo, come può dirsi vantaggiosa la parte rispetto al tutto: la parete, p. es., rispetto alla casa. E il ministero angelico è utile agli angeli beati in questa maniera, in quanto cioè fa parte della loro beatitudine: infatti il diffondere negli altri la perfezione posseduta è proprio dell'essere perfetto in quanto perfetto.

3. Sebbene l'angelo non abbia raggiunto il sommo grado di beatitudine in senso assoluto, pure si trova al culmine della beatitudine relativamente a quel grado che a lui è stato fissato dalla divina predestinazione.

Tuttavia la gioia degli angeli può crescere per la salvezza di quelli che si salvano con l'aiuto del loro ministero, secondo il detto evangelico [Lc 15, 10]: «C'è gioia davanti agli angeli di Dio per un peccatore che si converte».

Ma questa gioia fa parte del premio accidentale, il quale può certamente crescere fino al giorno del giudizio. Quindi alcuni dicono che quanto al premio accidentale essi possono addirittura meritare. — Ma è più giusto dire che nessun beato può meritare in qualsiasi modo, eccetto il caso in cui sia al tempo stesso viatore e comprensore, come Cristo, il quale fu il solo a essere insieme viatore e comprensore. Infatti più che meritare quella gioia, gli angeli la acquistano in virtù della beatitudine.

Quaestio 63
Prooemium

[31041] Iª q. 63 pr. Deinde considerandum est quomodo Angeli facti sunt mali. Et primo, quantum ad malum culpae; secundo, quantum ad malum poenae. Circa primum quaeruntur novem. Primo, utrum malum culpae in Angelo esse possit. Secundo, cuiusmodi peccata in eis esse possunt. Tertio, quid appetendo Angelus peccavit. Quarto, supposito quod aliqui peccato propriae voluntatis facti sunt mali, utrum aliqui naturaliter sint mali. Quinto, supposito quod non, utrum aliquis eorum in primo instanti suae creationis potuerit esse malus per actum propriae voluntatis. Sexto, supposito quod non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum. Septimo, utrum supremus inter cadentes, fuerit simpliciter inter omnes Angelos summus. Octavo, utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi. Nono, utrum tot ceciderint, quot remanserunt.

ARGOMENTO 63
LA DEPRAVAZIONE DEGLI ANGELI
Passiamo ora a considerare come gli angeli siano incorsi nel male. Primo, quanto alla depravazione della colpa; secondo, quanto alla pena [q. 64].
Intorno al primo argomento si pongono nove quesiti: 1. Se negli angeli possa esistere il male della colpa; 2. Quali peccati possano commettere gli angeli; 3. Che cosa abbia desiderato l'angelo nel suo peccato; 4. Ammesso che alcuni angeli sono diventati cattivi per un peccato della loro volontà, se ci siano tuttavia degli angeli cattivi per natura; 5. Supposto che ciò non sia possibile, se qualche angelo abbia potuto essere cattivo nel primo istante della sua creazione per un atto della propria volontà; 6. Ammesso che ciò non sia vero, se sia trascorso qualche tempo tra la creazione e la caduta; 7. Se il più eccelso dei prevaricatori sia stato il più nobile di tutti gli angeli; 8. Se il peccato del primo angelo abbia indotto gli altri a peccare; 9. Se i prevaricatori siano stati in numero uguale a quelli rimasti fedeli.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 5, q. 1, a. 1; d. 23, q. 1, a. 1; C. G., III, cc. 108-110;
De Verit., q. 24, a. 7; De Malo q. 16, a. 2; Opusc. 15, De Angelis, c. 19; In Iob, c. 4, lect. 3
Se negli angeli possa esistere il male della colpa
Pare che negli angeli non ci possa essere il male della colpa. Infatti:
1. Come dice Aristotele [Met. 9, 9], il male si trova soltanto negli esseri che sono in potenza, poiché il soggetto della privazione è l'ente in potenza. Ma gli angeli, essendo forme sussistenti, non sono in potenza. Quindi in essi non può trovarsi il male.
2. Gli angeli sono più nobili dei corpi celesti. Ma nei corpi celesti, come asseriscono i filosofi, non può trovarsi il male. Quindi neppure negli angeli.
3. Un essere conserva sempre ciò che gli è naturale. Ora, per gli angeli è naturale essere mossi ad amare Dio. Quindi tale moto non può venire a mancare in essi. Ma se amano Dio non possono peccare. Quindi gli angeli non possono peccare.
4. L'atto della volontà non si volge che al bene [vero] o al bene apparente.

Ma per gli angeli non ci può essere un bene apparente che non sia un bene vero: poiché in essi l'errore o non esiste assolutamente, o per lo meno non può precedere la colpa. Quindi gli angeli non possono volere se non ciò che è il vero bene. Ora, nessuno pecca nel volere il vero bene. Quindi l'angelo nell'esercizio della sua volontà non può peccare.

In contrario: Sta scritto [Gb 4, 18]: «Ai suoi angeli imputa difetti».

Dimostrazione: L'angelo, come anche ogni altra creatura razionale, se viene considerato nella sua sola natura, può peccare; e se una creatura qualsiasi è impeccabile lo deve a un dono della grazia, non alla sua natura. E la ragione sta nel fatto che peccare significa precisamente deviare dalla rettitudine che l'atto deve avere, e ciò sia nell'ordine naturale, sia nel campo della morale, sia in quello dell'arte. Ora, l'unico atto che non può deviare dalla rettitudine è quello che ha per norma la stessa virtù dell'agente. Se infatti la mano dell'artefice fosse la regola stessa dell'incisione, l'artefice inciderebbe il legno sempre a regola d'arte; se invece l'esattezza dell'incisione proviene da una norma distinta da lui, allora la sua incisione potrà sempre essere o giusta o sbagliata. Ora, la sola volontà divina è la norma del proprio atto, poiché essa non è ordinata a un fine superiore.

Invece la volontà di qualsiasi creatura non ha la rettitudine insita nel proprio atto, ma ha come regola la volontà divina, alla quale appartiene il fine ultimo: a quel modo in cui la volontà dell'inferiore deve essere regolata da quella del superiore, p. es. la volontà del soldato da quella del comandante dell'esercito. Quindi solo nella volontà divina non ci può mai essere il peccato; mentre esso si può verificare in ogni volontà creata, stando alla condizione propria della sua natura.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli angeli non sono in potenza rispetto al loro essere sostanziale. Sono tuttavia in potenza quanto alla loro facoltà intellettiva, in quanto possono volgersi a questa o a quell'altra cosa. E di qui appunto può derivare in essi il peccato.

2. I corpi celesti hanno soltanto l'operazione naturale. Come quindi nella loro natura non vi può essere quel male che è la corruzione, così nella loro operazione naturale non ci può essere quel male che è il disordine. Ma negli angeli, oltre all'operazione naturale, c'è anche l'atto del libero arbitrio: e questo rende possibile il male.

3. È naturale per l'angelo volgersi con un moto di dilezione verso Dio quale causa del suo essere naturale. Ma volgersi a Dio in quanto oggetto della beatitudine soprannaturale non può avere altro principio che la carità, da cui l'angelo poteva allontanarsi col peccato.

4. Nell'atto del libero arbitrio ci può essere il peccato in due modi. Primo, se si vuole direttamente un male: come quando un uomo pecca scegliendo l'adulterio, che in se stesso è un male. E tale peccato procede sempre da una certa ignoranza o errore: altrimenti non si sceglierebbe come bene ciò che in realtà è un male. L'adultero infatti, spinto dalla passione o dall'abitudine, erra nel suo giudizio particolare, scegliendo il piacere dell'atto disordinato come se al presente fosse un bene da farsi; e ciò anche qualora nel giudicare la cosa in astratto non cada in errore, ma ne abbia invece una valutazione giusta. Ora,

gli angeli non possono peccare in questo modo, perché in essi non ci sono le passioni che annebbiano la ragione o l'intelletto, come è evidente da quanto si è già dimostrato [q. 59, a. 4]; e neppure ci poteva essere in essi precedentemente al primo peccato un abito che li inclinasse alla colpa. — Secondo, si può peccare in un altro modo col libero arbitrio, scegliendo cioè una cosa che in sé è buona, ma desiderandola senza seguire l'ordine stabilito dalla retta regola o misura: cosicché la deficienza peccaminosa non deriva dalla cosa scelta, ma dal modo della scelta, che non è fatta nel debito ordine; come se uno volesse pregare, ma senza curarsi dell'ordine stabilito dalla Chiesa. Ora, tale peccato non suppone l'ignoranza, ma soltanto una mancanza di considerazione di quelle cose che andrebbero considerate. E in questa [seconda] maniera peccò l'angelo, volgendosi col libero arbitrio al proprio bene senza rispettare la regola stabilita dalla divina volontà.

Articolo 2

In 2 Sent., d. 5, q. 1, a. 3; d. 22, q. 1, a. 1; d. 43, q. 1, a. 6; C. G., III, c. 109; De Malo, q. 16, a. 2, ad 4

Se negli angeli ci possano essere soltanto i peccati di superbia e di invidia

Pare che negli angeli ci possano essere [altri peccati, e] non i soli peccati di superbia e di invidia. Infatti:

1. Chi prende gusto a un peccato può cadere in questo peccato. Ma i demoni, come dice S. Agostino [De civ. Dei 2, cc. 4, 26], prendono gusto alle oscenità dei peccati carnali. Quindi nei demoni ci possono essere anche i peccati carnali.

2. Come la superbia e l'invidia, così anche l'accidia, l'avarizia e l'ira sono peccati spirituali. Ma lo spirito può commettere peccati spirituali, come la carne quelli carnali. Quindi negli angeli ci possono essere non soltanto la superbia e l'invidia, ma anche l'accidia e l'avarizia.

3. Secondo il pensiero di S. Gregorio [Mor. 31, 45], come dalla superbia nascono molti vizi, così pure dall'invidia. Ma una volta posta la causa si ha pure l'effetto. Se quindi negli angeli ci possono essere la superbia e l'invidia, per la stessa ragione ci possono essere anche altri vizi.

In contrario: Dice S. Agostino [De civ. Dei 14, 3]: «Il diavolo non è un lussurioso, né un ubriacone, né altre simili cose: è invece superbo e invidioso».

Dimostrazione: Un peccato può trovarsi in una persona in due maniere: quanto al reato e quanto al compiacimento. Quanto al reato si vengono a trovare nei demoni tutti i peccati: poiché quando essi inducono gli uomini a commettere i vari peccati, ne contraggono il reato. — Quanto al compiacimento invece ci possono essere negli angeli soltanto quei peccati dei quali può compiacersi una creatura spirituale. Ora, una creatura spirituale non si compiace dei beni materiali, ma di quei beni che si possono trovare negli esseri spirituali. Ogni essere infatti si compiace soltanto di ciò che in qualche modo conviene alla sua natura. Ora, i beni spirituali non possono dar luogo al peccato per il fatto che uno li desidera, bensì perché li desidera in modo non conforme alla regola di colui che gli è superiore. Ma non assoggettarsi come di dovere a chi è

superiore è un peccato di superbia. Quindi il primo peccato dell'angelo non può essere altro che la superbia.
Però in seguito poté esserci anche l'invidia. La stessa ragione infatti che spinge a desiderare una cosa spinge anche a opporsi al suo contrario. Ora, l'invidioso prova dispiacere per il bene altrui perché lo giudica un impedimento al bene proprio. D'altra parte il bene altrui non poteva essere ritenuto un impedimento al bene desiderato dall'angelo cattivo se non in quanto l'angelo cattivo desiderava un'eccellenza singolare, che viene a cessare ove ci sia un altro dotato della medesima eccellenza. Quindi nell'angelo prevaricatore al peccato di superbia tenne dietro il peccato d'invidia, poiché egli provò dispiacere del bene concesso all'uomo; e anche dell'eccellenza divina, secondo che Dio contro la volontà del diavolo si serve dell'uomo per la sua gloria.
Analisi delle obiezioni: 1. I demoni non prendono gusto alle oscenità dei peccati carnali nel senso che essi ripongano la loro compiacenza in detti peccati, ma a motivo dell'invidia, che li spinge a godere di tutti i peccati degli uomini in quanto sono degli impedimenti al bene dell'umanità.
2. L'avarizia, in quanto è un peccato specifico, è il desiderio smodato dei beni temporali, valutabili in denaro, e che servono per gli usi della vita umana; ora, gli angeli non ripongono la loro compiacenza in queste cose, come non la ripongono nei piaceri carnali. Quindi l'avarizia propriamente detta non si può trovare negli angeli. Se invece per avarizia si vuole intendere ogni desiderio smodato di possedere un bene creato qualsiasi, allora l'avarizia è inclusa nella superbia già riscontrata nei demoni. — L'ira invece, come la concupiscenza, è legata a una passione. Quindi non può essere attribuita ai demoni se non in senso metaforico. — L'accidia poi è una certa tristezza che rende l'uomo tardo a compiere gli esercizi dello spirito a causa della fatica del corpo, che non ci può essere nei demoni. — È perciò evidente che la superbia e l'invidia sono i soli peccati puramente spirituali che si possono trovare nei demoni. Per invidia però non si deve intendere la passione, ma soltanto la volontà contraria al bene altrui.
3. Nell'invidia e nella superbia che riscontriamo nei demoni sono inclusi tutti gli altri peccati che da esse derivano.

## Articolo 3

II-II, q. 163, a. 2; In 2 Sent., d. 5, q. 1, a. 2; d. 22, q. 1, a. 2; C. G., II, c. 109; De Malo, q. 16, a. 3

### Se il demonio abbia desiderato di essere come Dio

Pare che il demonio non abbia desiderato di essere come Dio. Infatti:
1. Ciò che non è oggetto di conoscenza non è neppure oggetto di appetizione, poiché è sempre il bene conosciuto che muove l'appetito, sia sensitivo che razionale o intellettivo (e soltanto in questi appetiti ci può essere il peccato). Ma l'affermazione che una creatura possa diventare uguale a Dio non può essere oggetto di alcuna forma di conoscenza, poiché implica la contraddizione che il finito dovrebbe essere necessariamente infinito, per uguagliarsi all'infinito. Quindi l'angelo non poteva desiderare di essere come Dio.
2. Il fine naturale può essere desiderato senza peccato. Ma la somiglianza con Dio è il fine a cui tende naturalmente ogni creatura. Se quindi l'angelo

desiderò di essere come Dio non per una vera uguaglianza, ma per una certa somiglianza, non si vede come in ciò abbia peccato.
3. L'angelo nella sua creazione ha ricevuto una sapienza maggiore di quella dell'uomo. Ora nessun uomo, a meno che non sia del tutto pazzo, può deliberare di essere uguale, non dico a Dio, ma neanche a un angelo: poiché la libera scelta non ha di mira che le cose possibili, intorno alle quali verte il consiglio. A più forte ragione quindi non poteva peccare l'angelo, desiderando di essere come Dio.
In contrario: Isaia [14, 13 s.] pone sulla bocca del demonio queste parole: «Salirò in cielo, e mi farò uguale all'Altissimo». — E S. Agostino [De quaest. Vet. Test. 113] insegna che il demonio, tronfio della sua grandezza, «volle essere chiamato Dio».
Dimostrazione: L'angelo peccò, senza dubbio, perché desiderò di essere come Dio. Ma ciò può essere inteso in due modi: primo, come una [vera] uguaglianza; secondo, come una [qualsiasi] somiglianza. [Ora, l'angelo] non poté certo desiderare di essere come Dio nella prima maniera: poiché con la sua intelligenza naturale capiva che questa era una cosa assurda; tanto più che in lui il primo atto peccaminoso non era stato preceduto, come invece talora accade in noi uomini, da un abito o da una passione che offuscandone le potenze conoscitive avesse potuto far sì che egli nel suo giudizio particolare scegliesse una cosa impossibile. — Ma anche ammettendo che la cosa fosse possibile, sarebbe tuttavia contraria al desiderio naturale. C'è infatti in ogni cosa la tendenza naturale a conservare il proprio essere: ora, questo essere non si conserverebbe se venisse trasformato in un'altra natura. Quindi nessuna realtà posta in un grado naturale più basso può desiderare il grado della natura superiore. L'asino, p. es., non desidera di essere un cavallo: poiché se fosse trasformato nel grado della natura superiore non esisterebbe più.
Ma qui abbiamo un inganno della nostra immaginazione: dal momento infatti che l'uomo desidera di occupare nella natura un grado superiore al suo rispetto a certe perfezioni accidentali che possono essere accresciute senza la scomparsa del soggetto, si pensa che l'uomo possa desiderare un grado naturale più alto al quale non potrebbe giungere se non cessando di esistere. Ora, è chiaro che Dio è superiore all'angelo non per delle perfezioni accidentali, ma per un diverso grado di natura: anzi, anche tra gli angeli uno è superiore all'altro in questa maniera. È perciò impossibile non solo che un angelo desideri di essere uguale a Dio, ma persino [che desideri] di essere uguale a un angelo superiore.
Il desiderio invece di essere come Dio per una [qualsiasi] somiglianza può nascere in due modi. Primo, rispetto a quelle perfezioni nelle quali si è chiamati ad assomigliare a Dio. E allora, se uno desidera di essere simile a Dio in questa maniera non pecca, purché cerchi di raggiungere questa somiglianza secondo il debito ordine, cioè dipendentemente da Dio. Peccherebbe invece chi desiderasse, sia pure entro i limiti del giusto, di essere simile a Dio, ma volesse raggiungere questa somiglianza con le proprie forze e non con la virtù di Dio. Secondo, uno può desiderare di essere simile a Dio rispetto a una perfezione in cui non è ammessa tale somiglianza: se p. es. uno desiderasse

di creare il cielo e la terra, che è un'operazione esclusiva di Dio, in questo suo desiderio ci sarebbe il peccato. Ora, è in questo senso che il diavolo desiderò di essere come Dio.
Non però nel senso di essere simile a lui nell'autonomia assoluta da qualsiasi altro: poiché [anche] in questo caso egli avrebbe desiderato la negazione del proprio essere, dato che nessuna creatura può esistere se non in quanto ha il suo essere dipendente da Dio, che glielo partecipa. Desiderò invece di essere simile a Dio in quanto desiderò come fine ultimo quella beatitudine a cui poteva giungere con le proprie forze naturali, distogliendo il suo desiderio dalla beatitudine soprannaturale che si ottiene mediante la grazia di Dio. — Oppure, se desiderò come suo ultimo fine la somiglianza che proviene dalla grazia, la volle ottenere con le forze della propria natura e non mediante l'aiuto di Dio, conformemente alla disposizione divina. E questa Analisi si accorda con l'opinione di S. Anselmo [De casu diab. 6], il quale dice che il diavolo desiderò ciò a cui sarebbe giunto se non fosse caduto. Ma le due sentenze in qualche modo dicono la stessa cosa: poiché in ambedue i casi il diavolo desiderò di conseguire con le proprie forze la beatitudine ultima, il che è proprio di Dio.
Inoltre, poiché ciò che vale di per se stesso è principio e causa di ciò che ha consistenza in forza di qualcos'altro, da questo primo desiderio del diavolo derivò [il secondo, che è] quello di avere preminenza e dominio sulle altre cose. E anche qui volle con volontà perversa farsi simile a Dio.
È quindi evidente la risposta da darsi a tutte le obiezioni.

Articolo 4
C. G., III, c. 107; De Malo, q. 16, a. 2; Opusc. 15, De Angelis, c. 19; In Ioan., c. 8, lect. 6; In Div. Nom., c. 4, lect. 19
Se alcuni demoni siano cattivi per natura
Pare che alcuni demoni siano cattivi per natura. Infatti:
1. Dice Porfirio [Epist. ad Aneb.], citato da S. Agostino [De civ. Dei 10, 11], che «c'è un genere di demoni fallaci per natura, simulatori di Dio e delle anime dei defunti». Ma essere fallace significa essere cattivo. Quindi alcuni demoni sono cattivi per natura.
2. Gli angeli sono stati creati da Dio allo stesso modo degli uomini. Ma vi sono alcuni uomini naturalmente cattivi, dei quali si legge nella Scrittura [Sap 12, 10]: «La loro malvagità era naturale». Quindi anche certi angeli possono essere naturalmente cattivi.
3. Certi animali irrazionali hanno una malvagità naturale: la volpe, p. es., è naturalmente subdola, e il lupo è naturalmente rapace. Eppure sono creature di Dio. Quindi anche i demoni, pur essendo creature di Dio, possono essere naturalmente cattivi.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] insegna che «i demoni non sono cattivi per natura».
Dimostrazione: Ogni realtà esistente, in quanto esiste e ha una determinata natura, tende naturalmente al bene, essendo stata prodotta da una causa buona: poiché l'effetto prova sempre inclinazione verso la propria causa. Ora, può

accadere a un bene particolare di trovarsi connesso a un male: al fuoco, p. es., è connesso il male di essere distruttivo delle altre cose; ma con il bene universale nessun male può essere connesso. Se quindi vi è un essere la cui natura è ordinata a un bene particolare, esso può tendere naturalmente a un male, per quanto solo indirettamente [per accidens], dato che non tende al male in quanto male, ma in quanto connesso con un bene. Se però abbiamo un essere la cui natura è ordinata a un bene sotto la ragione universale di bene, questo essere non può tendere naturalmente a un male. Ora, è chiaro che ogni natura intellettiva è ordinata al bene universale, che essa può conoscere e che è l'oggetto della sua volontà. Per cui, essendo i demoni sostanze intellettive, in nessun modo possono avere un'inclinazione naturale a un male qualsiasi. Quindi non possono essere naturalmente cattivi.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino nel passo citato rimprovera Porfirio per avere egli affermato che i demoni sono fallaci per natura, e asserisce che essi sono fallaci non per natura, ma perché lo vogliono. — Ma Porfirio riteneva che i demoni sono fallaci per natura pensando che essi fossero animali dotati di una natura sensitiva. Ora, la natura sensitiva è ordinata a un bene particolare, a cui può essere connesso un male. Sotto questo aspetto dunque essi avrebbero potuto avere un'inclinazione naturale verso il male, ma sempre indirettamente, in quanto cioè il male è legato a un bene.

2. La malvagità di alcuni uomini è detta naturale non per una cattiva inclinazione della loro natura intellettiva, ma a causa dell'abitudine, che è come una seconda natura; oppure per la cattiva inclinazione della natura sensitiva verso una passione disordinata: per cui si dice che alcuni sono naturalmente iracondi o sensuali.

3. Gli animali bruti per la loro natura sensitiva hanno un'inclinazione naturale verso determinati beni particolari a cui sono connessi dei mali: la volpe, p. es., è portata a cercare il vitto con sagacia, alla quale è connessa l'astuzia. Quindi l'essere astuta per la volpe non è un male, essendo per essa una dote naturale. E così pure, al dire di Dionigi [De div. nom. 4], non è un male per il cane l'essere furioso.

## Articolo 5

III, q. 34, a. 3, ad 1; In 2 Sent., d. 3, q. 2, a. 1; In 3 Sent., d. 18, a. 3, ad 4; De Verit., q. 29, a. 8, ad 2; De Malo, q. 16, a. 4; In Ioan., c. 8, lect. 6

### Se il demonio sia stato cattivo nel primo istante della sua creazione per una colpa dovuta alla sua volontà

Pare che il demonio sia stato cattivo nel primo istante della sua creazione per una colpa dovuta alla sua volontà. Infatti:

1. Si legge nel Vangelo [Gv 8, 44]: «Egli fu omicida fin da principio».

2. Stando a S. Agostino [De Gen. ad litt. 1, 15; 5, 5], lo stato informe della creatura precedette la sua formazione non in ordine di tempo, ma di dipendenza causale. Così sotto il nome di cielo, che leggiamo essere stata la prima cosa creata [Gen 1, 1], si dovrebbe intendere, come egli dice, la natura angelica informe; e l'espressione: «Sia la luce, e la luce fu» significherebbe la formazione della natura angelica mediante la sua conversione al Verbo:

quindi la natura angelica nel medesimo istante fu creata e divenne luce. Ma appena essa divenne luce fu anche distinta dalle tenebre [ib., v. 4], che stanno a significare gli angeli peccatori. Quindi nel primo istante della loro creazione alcuni angeli divennero beati e altri peccarono.
3. Il peccato è il contrapposto del merito. Ma nel primo istante della sua creazione una natura dotata di intelligenza può meritare: come fu per l'anima di Cristo, o anche per gli stessi angeli buoni. Quindi i demoni poterono anch'essi peccare nel primo istante della loro creazione.
4. La natura angelica è più potente della natura corporea. Ma i corpi nel primo istante della loro creazione iniziano ad avere le loro operazioni: il fuoco infatti dal primo istante in cui è generato inizia a muoversi verso l'alto. Quindi anche l'angelo fu in grado di operare nel primo istante della sua creazione. E fece necessariamente un'operazione o buona o cattiva. Se buona, essendo in grazia, meritò con essa la beatitudine. E poiché negli angeli, come già si è detto [q. 62, a. 5], al merito segue subito il premio, essi sarebbero stati subito beati e non avrebbero mai peccato: il che è falso. Rimane perciò stabilito che essi peccarono nel primo istante, non avendo allora agito rettamente.
In contrario: Nella Genesi [1, 31] si legge: «E Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona». Ma fra le realtà create vi erano anche i demoni. Quindi anche i demoni un tempo furono buoni.
Dimostrazione: Alcuni ritennero che i demoni furono cattivi fin dal primo istante della loro creazione non già per natura, ma per un atto dovuto alla loro volontà: poiché il diavolo «dal momento in cui fu creato ricusò la giustizia. E chi segue questa sentenza», dice S. Agostino [De civ. Dei 11, 13], «dissente da quegli eretici, cioè dai Manichei, i quali affermano che il diavolo ha la natura del male». — Ma essendo questa opinione in contrasto con la Scrittura (in Isaia [14, 12] infatti sono rivolte al principe di Babilonia, figura del diavolo, queste parole: «Come mai sei caduto dal cielo, Lucifero, figlio dell'aurora?»; e in Ezechiele [28, 12 s.] viene detto al diavolo, rappresentato dalla persona del re di Tiro: «Eri un modello di perfezione (...) in Eden, paradiso di Dio»), essa venne giustamente proscritta dai maestri come erronea.
Altri perciò hanno detto che gli angeli potevano peccare nel primo istante della loro creazione, ma non peccarono. — Ma anche questa opinione viene respinta da qualcuno per il fatto che quando due operazioni si susseguono è impossibile che il medesimo istante segni la fine dell'una e dell'altra. Ora, è evidente che il peccato dell'angelo fu un'operazione posteriore alla creazione. Infatti il termine dell'atto creativo è lo stesso essere dell'angelo, mentre il termine dell'operazione del peccato è, per gli angeli, la loro malvagità. Pare quindi impossibile che l'angelo sia stato cattivo nello stesso istante in cui cominciò a esistere.
Ma questa ragione non è concludente, poiché vale soltanto per quei moti che si svolgono per una certa durata nel tempo: se un moto locale, p. es., segue a un'alterazione, i due fenomeni non possono terminare nello stesso istante. Se però si tratta di mutazioni istantanee, allora i termini della prima e della seconda mutazione possono stare insieme nel medesimo istante. Come nell'istante

stesso in cui la luna è illuminata dal sole, l'aria è illuminata dalla luna. Ora, è evidente che la creazione è un'operazione istantanea, e così pure il moto del libero arbitrio negli angeli: essi infatti, come si è già spiegato [q. 58, a. 3], non hanno bisogno di stabilire dei confronti e di seguire il processo discorsivo della ragione. Quindi nulla impedisce che simultaneamente e nello stesso istante abbiano termine l'atto creativo e l'atto del libero arbitrio.

Perciò è necessario dire diversamente, e cioè che è impossibile che l'angelo abbia peccato nel primo istante con un atto disordinato del suo libero arbitrio. Sebbene infatti una creatura possa cominciare ad agire nel primo istante in cui comincia a esistere, tuttavia questa sua operazione, simultanea al suo venire all'esistenza, le deriva da quello stesso agente che le comunica l'essere: come il movimento verso l'alto viene comunicato al fuoco dalla causa che lo genera. Per cui se una cosa riceve l'essere da un agente difettoso, il quale può essere principio di un'azione difettosa, essa nel primo istante in cui inizia a esistere potrà avere un'operazione difettosa: come se una gamba, nascendo zoppa per la debolezza del seme, cominciasse subito a zoppicare. Ma l'agente che ha dato l'esistenza agli angeli, cioè Dio, non può essere causa del peccato. Quindi non si può sostenere che il diavolo sia stato cattivo nel primo istante della sua creazione.

Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega S. Agostino [De civ. Dei 11, 15], quando si dice [1 Gv 3, 8] che il diavolo pecca fin da principio «non si deve credere che egli abbia peccato fin dall'inizio della sua creazione, ma fin dall'inizio del suo peccato»: nel senso cioè che egli non ha mai desistito dalla colpa.

2. Se nella distinzione tra luce e tenebre per tenebre si intendono i peccati dei demoni, allora detta distinzione riguarda la prescienza divina. Per cui S. Agostino [De civ. Dei 11, 19] dice che «poté distinguere la luce dalle tenebre soltanto colui che poté prevedere, prima ancora che cadessero, quelli che sarebbero caduti».

3. Il merito in tutti i suoi elementi proviene da Dio: perciò l'angelo fin dal primo istante della sua creazione poté meritare. Non si può dire invece lo stesso del peccato, come si è visto [nel corpo].

4. Dio, come insegna S. Agostino [De civ. Dei 11, 11], non fece alcuna discriminazione tra gli angeli prima della prevaricazione degli uni e della conversione degli altri: per cui tutti gli angeli, essendo stati creati in grazia, nel primo istante meritarono. Ma alcuni di essi posero subito un ostacolo alla propria beatitudine, annullando così il merito precedente. E per questo furono privati della beatitudine che avevano meritato.

## Articolo 6
## Se sia trascorso qualche tempo fra la creazione e la caduta dell'angelo

Pare che sia trascorso qualche tempo fra la creazione e la caduta dell'angelo. Infatti:

1. Sta scritto [Ez 28, 15]: «Tu camminasti perfetto da quando fosti creato, finché fu trovata in te l'iniquità». Ma il camminare, essendo un moto che ha continuità, richiede un certo tempo. Quindi tra la creazione del diavolo e la sua caduta trascorse del tempo.

2. Origene [In Ez hom. 1] osserva che «l'antico serpente non camminò subito sul suo petto e sul suo ventre»: cosa che sta a significare il suo peccato. Quindi il diavolo non peccò subito dopo il primo istante della sua creazione.
3. La possibilità di peccare appartiene tanto all'uomo quanto all'angelo. Ma tra la creazione dell'uomo e il suo peccato passò un certo tempo. Quindi per lo stesso motivo trascorse del tempo tra la creazione del diavolo e il suo peccato.
4. L'istante in cui il diavolo peccò fu diverso dall'istante in cui fu creato. Ma tra due istanti qualsiasi c'è sempre di mezzo un intervallo di tempo. Quindi ci fu del tempo fra la creazione del diavolo e il suo peccato.
In contrario: Il Vangelo [Gv 8, 44] a proposito del diavolo dice che «non ha perseverato nella verità». E come osserva S. Agostino [De civ. Dei 11, 15], «dobbiamo intendere queste parole nel senso che egli fu nella verità, ma non vi rimase».
Dimostrazione: Intorno alla questione presente ci sono due opinioni. Ma è più probabile e più conforme agli insegnamenti dei Santi l'opinione secondo la quale il diavolo peccò subito dopo il primo istante della sua creazione. Ed è necessario seguire questa sentenza se si ammette che l'angelo fu creato in grazia, e che nel primo istante della sua creazione proruppe nell'atto del libero arbitrio, come si è già spiegato [a. 5; q. 62, a. 3]. Gli angeli infatti, stando a quanto si è detto in precedenza [q. 62, a. 5], raggiungono la beatitudine con un solo atto meritorio: per cui se il diavolo, creato in grazia, meritò nel primo istante, subito dopo quel primo istante avrebbe conseguito la beatitudine, se non avesse subito frapposto un impedimento col peccato.
Se invece si ritiene che l'angelo non sia stato creato in grazia, o che nel primo istante non abbia potuto avere l'atto del libero arbitrio, allora nulla impedisce che sia trascorso un certo tempo fra la creazione e la caduta.
Analisi delle obiezioni: 1. Talora anche nella Sacra Scrittura si raffigurano metaforicamente i moti spirituali mediante i moti corporali, i quali sono commisurati dal tempo. E così con la parola camminare si vuole indicare il moto del libero arbitrio che tende verso il bene.
2. Quando Origene dice che «l'antico serpente non camminò né da principio né subito sul suo petto» vuole alludere al primo istante, in cui il diavolo non fu cattivo.
3. L'angelo dopo la scelta [del suo volere] ha il libero arbitrio irremovibile: se quindi non avesse frapposto un impedimento alla beatitudine subito dopo il primo istante, in cui ebbe un moto naturale verso il bene, sarebbe stato confermato nel bene. Nulla di simile si verifica invece per l'uomo. E così l'argomento non regge.
4. Che fra due istanti debba intercorrere un certo tempo è vero se si tratta di un tempo continuo, come dimostra Aristotele [Phys. 6, 1]. Ma se parliamo degli angeli, i quali non vanno soggetti al moto dei corpi celesti, che è il primo moto misurato dal tempo continuo, per tempo si intende la successione delle operazioni intellettuali o affettive. Quindi per primo istante dell'angelo si deve intendere quell'operazione della mente angelica in cui questa volse lo sguardo su se medesima mediante la conoscenza vespertina: infatti nel primo

giorno si parla del vespro e non del mattino. E questa operazione fu rettamente compiuta da tutti gli angeli. Ma dopo quell'atto alcuni mediante la conoscenza mattutina si volsero verso il Verbo; altri invece, arrestandosi a [contemplare] se stessi e, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 24], «gonfiandosi di superbia», divennero notte. E così la prima operazione fu uguale per tutti; si differenziarono invece nella seconda. Quindi nel primo istante furono tutti buoni; nel secondo invece si ebbe la distinzione tra buoni e cattivi.

Articolo 7

In 2 Sent., d. 6, q. 1, a. 1; C. G., III, c. 109; Opusc. 15, De Angelis, c. 18

Se il più eccelso degli angeli prevaricatori sia stato il più sublime di tutti gli angeli

Pare che il più eccelso degli angeli prevaricatori non sia stato il più sublime degli angeli. Infatti:

1. Si dice di lui nella Scrittura [Ez 28, 14]: «Eri come un Cherubino ad ali spiegate a difesa; io ti posi sul monte santo di Dio». Ora, come insegna Dionigi [De cael. hier. 7, 1], l'ordine dei Cherubini è inferiore a quello dei Serafini. Quindi il più sublime tra gli angeli prevaricatori non era il più nobile di tutti gli angeli.

2. Dio ha creato la natura intellettiva per farle conseguire la beatitudine. Se quindi il più eccelso di tutti gli angeli avesse peccato, la divina disposizione sarebbe stata frustrata proprio nella creatura più nobile, il che è inammissibile.

3. Quanto più forte è la tendenza di un essere verso una cosa, tanto più difficilmente esso può deflettere da tale tendenza. Ma quanto più un angelo è elevato, tanto maggiore è la sua tendenza verso Dio e tanto più difficilmente esso può, col peccato, deflettere da tale tendenza. Pare quindi che non il più sublime degli angeli abbia peccato, ma soltanto il più nobile degli angeli inferiori.

In contrario: S. Gregorio [In Evang. hom. 34; cf. Mor. 32, 23] scrive che il primo angelo prevaricatore «era preposto a tutte le schiere angeliche, superava lo splendore degli altri e a confronto con essi appariva più bello».

Dimostrazione: Nel peccato si possono considerare due cose: l'inclinazione alla colpa e l'incentivo alla colpa. Se dunque consideriamo negli angeli l'inclinazione al male, può Parere che gli angeli superiori abbiano avuto meno possibilità di peccare di quelli inferiori. E per questo il Damasceno [De fide orth. 2, 4] insegna che l'angelo più perfetto tra quelli che peccarono fu l'angelo «preposto all'ordine terrestre». — E questa opinione Pare concordare con l'opinione dei Platonici riferita da S. Agostino [De civ. Dei 8, cc. 13, 14; 10, c. 11]. Essi infatti dicevano che tutti gli dèi erano buoni, mentre fra i demoni ce n'erano dei buoni e dei cattivi; e chiamavano dèi le sostanze intellettive che si trovano al disopra del cielo della luna, mentre chiamavano dèmoni le sostanze intellettuali che si trovano sotto quel cielo, e che in ordine di natura sono superiori agli uomini. — Né si deve rigettare questa opinione come contraria alla fede: poiché tutto l'universo corporeo viene governato da Dio per mezzo degli angeli, come insegna S. Agostino [De Trin. 3, 4]. Quindi nulla impedisce di affermare che Dio abbia destinato gli angeli inferiori al

governo dei corpi più bassi, quelli superiori al governo dei corpi più alti e gli angeli più sublimi a stare dinanzi al suo cospetto. Seguendo dunque tale opinione il Damasceno [l. cit.] insegna che gli angeli ribelli appartenevano alla gerarchia più bassa: tuttavia non pochi angeli buoni di questa gerarchia rimasero fedeli.

Se invece ci fermiamo a considerare l'incentivo al peccato, questo si trova più negli angeli superiori che in quelli inferiori. Come infatti si è detto [a. 2], il peccato dei demoni fu la superbia; ora, ciò che muove alla superbia è la propria eccellenza, la quale era più grande negli angeli superiori. Per cui S. Gregorio [l. cit. nel s.c.] afferma che l'angelo ribelle era il più nobile di tutti.

E questa sentenza Pare più probabile. Il peccato dell'angelo, infatti, fu dovuto non a una certa inclinazione al male, bensì al solo libero arbitrio: perciò Pare che nel caso si debba considerare soprattutto l'incentivo alla colpa. Con ciò però non si deve escludere l'opinione degli altri: poiché anche nel più nobile degli angeli inferiori si poteva trovare un incentivo [che inducesse] al peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. Cherubino significa pienezza della scienza, Serafino invece ardente o infiammante. È chiaro perciò che il nome di Cherubino sta a indicare la scienza, che può stare assieme al peccato mortale; Serafino invece indica l'ardore della carità, che non è compatibile col peccato mortale. E così il primo angelo ribelle non fu denominato Serafino, ma Cherubino.

2. La volontà divina non viene frustrata né dal peccato degli uni, né dalla salvezza degli altri: Dio infatti ha previsto tanto l'una quanto l'altra cosa, e da entrambi gli eventi egli viene glorificato: poiché alcuni li salva per la sua bontà, altri li punisce per la sua giustizia. Però la creatura razionale, quando pecca, viene meno al debito fine. Il che non è inconcepibile in nessuna creatura, per quanto sublime: poiché la creatura intellettiva ebbe da Dio una natura tale da consentirle di agire liberamente per il fine.

3. Per quanto grande fosse l'inclinazione al bene nell'angelo supremo, tuttavia questa non imponeva una necessità. Quindi col suo libero arbitrio egli ebbe la possibilità di non assecondarla.

## Articolo 8

In 2 Sent., d. 6, q. 1, a. 2

### Se il peccato del primo angelo abbia indotto gli altri a peccare

Pare che il peccato del primo angelo prevaricatore non abbia indotto gli altri a peccare. Infatti:

1. La causa deve essere prima del causato. Ma come dice il Damasceno [De fide orth. 2, 4], tutti gli angeli peccarono simultaneamente. Quindi il peccato di uno non poteva indurre gli altri a peccare.

2. Come si è già spiegato [a. 2], il primo peccato dell'angelo non poteva essere che la superbia; ma la superbia cerca la propria eccellenza. Ora, a chi cerca la propria eccellenza ripugna maggiormente la sottomissione a un inferiore che a un superiore: non Pare perciò che i demoni abbiano preferito

sottoporsi a uno degli angeli superiori piuttosto che a Dio. Ma il peccato del primo angelo sarebbe stato causa del peccato degli altri soltanto se li avesse indotti a sottomettersi a lui. Non Pare quindi che il peccato del primo angelo sia stato la causa del peccato degli altri.

3. È un peccato più grave volersi assoggettare a un altro contro Dio che voler comandare ad altri contro Dio: poiché nel primo caso c'è una minore attrattiva. Se quindi il peccato del primo angelo fu causa del peccato degli altri in quanto egli li indusse a sottomettersi a lui, gli angeli inferiori avrebbero commesso un peccato più grave di quello dell'angelo supremo. Ma ciò sarebbe contro la spiegazione che dà la Glossa a quelle parole del Salmo [103, 26]: «Il Leviatàn che hai plasmato»; dice infatti: «Colui che era superiore nell'essere fu anche più grande nella malizia». Quindi il peccato del primo angelo non fu causa del peccato degli altri.

In contrario: Nell'Apocalisse [12, 4] si legge che il dragone trascinò con sé «la terza parte delle stelle».

Dimostrazione: Il peccato del primo angelo fu causa di peccato per gli altri non costringendoli, ma quasi inducendoli con una specie di esortazione. E ne abbiamo un indizio nel fatto che tutti i demoni sono sottomessi a quell'angelo supremo; come appare manifestamente dalle parole del Signore [Mt 25, 41]: «Andate, o maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli». L'ordine della giustizia divina vuole infatti che colui che acconsente con la colpa all'istigazione di un altro rimanga poi soggetto al potere di lui, in pena [del suo peccato], come sta scritto [2 Pt 2, 19]: «Uno è schiavo di colui che l'ha vinto».

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene gli angeli abbiano peccato simultaneamente, tuttavia il peccato dell'uno poté essere la causa del peccato degli altri. L'angelo infatti non ha bisogno di un certo tempo per scegliere, per esortare e per acconsentire; come invece accade per l'uomo, il quale ha bisogno di deliberare prima di scegliere e di acconsentire, e ha bisogno della parola per esortare: operazioni queste che si svolgono nel tempo. È noto tuttavia che anche l'uomo, mentre nel suo cuore concepisce qualcosa, nell'istante stesso comincia a parlare. E nell'ultimo istante del discorso uno può assentire a ciò che viene detto, non appena ha afferrato il pensiero di chi parla: il che è evidente soprattutto riguardo ai primi princìpi, «a cui ognuno acconsente non appena li ascolta» [cf. Boezio, De hebdom., Prol.]. Tolto quindi il tempo, indispensabile a noi per parlare e per deliberare, allorché il primo angelo espresse il suo desiderio con una locuzione intellettiva, anche gli altri poterono acconsentirvi nel medesimo istante.

2. Il superbo, a parità di condizioni, preferisce sottomettersi a un superiore anziché a un inferiore. Se però sotto l'inferiore può raggiungere un'eccellenza che non potrebbe invece conseguire sotto il superiore, allora preferisce sottostare all'inferiore piuttosto che al superiore. Quindi il fatto che i demoni vollero assoggettarsi a un essere inferiore accettandone il principato non contrasta con la loro superbia: essi infatti scelsero lui come principe e capo al fine di conseguire la loro beatitudine ultima con le forze naturali. D'altra parte essi nell'ordine di natura erano già sottoposti all'angelo supremo.

3. Come si è spiegato sopra [q. 62, a. 6], nell'angelo non vi è nulla che possa debilitarne l'operazione, ma con tutta la sua virtù egli si porta sull'oggetto verso cui si muove, sia che tenda al bene, sia che tenda al male. Avendo perciò l'angelo supremo una virtù naturale maggiore degli altri, esso cadde in peccato con un volere più intenso. E per questo fu superiore anche nella malizia.

Articolo 9
In 1 Sent., d. 39, q. 2, a. 2, ad 4; In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 1, ad 3
Se gli angeli prevaricatori
siano stati tanti quanti furono gli angeli rimasti fedeli
Pare che gli angeli prevaricatori siano stati più numerosi di quelli rimasti fedeli. Infatti:
1. Il Filosofo [Topic. 2, 6] dice che «il male si trova nella maggior parte dei casi, il bene invece in pochi casi».
2. La rettitudine e il peccato si trovano alle medesime condizioni negli angeli e negli uomini. Ma tra gli uomini ci sono più cattivi che buoni,secondo il detto della Scrittura [Qo 1, 15 Vg]: «Infinito è il numero degli stolti». Quindi lo stesso vale per gli angeli.
3. [Pare d'altra parte che siano stati meno numerosi. Infatti] gli angeli si distinguono tra di loro sia come persone che come gerarchie. Se perciò rimasero fedeli molte persone angeliche, Pare pure che non in tutte le gerarchie angeliche ci siano state delle defezioni.
In contrario: Si legge nella Scrittura [2 Re 6, 16]: «Non temere, perché i nostri sono più numerosi dei loro»; e secondo i commentatori qui si parla degli angeli buoni che sono con noi per aiutarci, e di quelli cattivi che ci combattono.
Dimostrazione: Gli angeli che rimasero fedeli furono più numerosi di quelli che prevaricarono. Poiché il peccato è contro l'inclinazione naturale; ora, le cose che sono contro natura avvengono soltanto in un limitato numero di casi: la natura infatti produce il suo effetto o sempre o nella maggior parte dei casi.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel passo citato il Filosofo parla degli uomini, in cui c'è il male per il fatto che essi ricercano i beni sensibili che sono noti alla maggioranza, trascurando il bene della ragione che è conosciuto solo da una minoranza. Ma negli angeli c'è soltanto la natura intellettuale: perciò il confronto non regge.
2. Abbiamo così la risolto anche la seconda obiezioni.
3. Per coloro i quali affermano che il diavolo era il più nobile degli angeli della gerarchia meno alta, di quelli cioè che presiedono alle realtà terrestri, è chiaro che gli angeli prevaricatori non appartenevano a tutte le gerarchie, ma soltanto a quella più bassa. — Invece per gli altri, i quali sostengono che il primo demonio apparteneva alla gerarchia più alta, è più accettabile l'idea che in tutte le gerarchie vi siano state delle defezioni: allo stesso modo in cui vengono assunti da ogni ordine sociale gli uomini chiamati a compensare la caduta degli angeli. E così viene comprovata anche meglio la libertà del libero arbitrio, che può volgersi al male nelle creature di qualsiasi grado. —
Nella Sacra Scrittura però non vengono attribuiti ai demoni i nomi di certi

ordini, p. es. dei Serafini e dei Troni, in quanto tali nomi derivano il loro significato dall'ardore della carità e dall'inabitazione divina: cose incompatibili con il peccato mortale. Vengono invece attribuiti ad essi i nomi di Cherubini, di Potestà, e di Principati in quanto [tali nomi] stanno a indicare la scienza e la potenza, che possono essere comuni ai buoni e ai cattivi.

## Quaestio 64
## Prooemium

[31118] Iª q. 64 pr. Consequenter quaeritur de poena Daemonum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de obtenebratione intellectus. Secundo, de obstinatione voluntatis. Tertio, de dolore ipsorum. Quarto, de loco poenali ipsorum.

## ARGOMENTO 64
## LA PENA DEI DEMONI

Rimane ora da parlare della pena dei demoni.
Intorno a questo argomento vanno considerate quattro cose: 1. L'oscuramento dell'intelletto; 2. L'ostinazione della volontà; 3. Il dolore dei demoni; 4. Il loro luogo di pena.

### Articolo 1
In 2 Sent., d. 7, q. 2, a. 1
### Se l'intelletto del demonio si sia oscurato al punto di essere privato della conoscenza di qualsiasi verità

Pare che l'intelletto del demonio si sia oscurato al punto di essere privato della conoscenza di qualsiasi verità. Infatti:
1. Se i demoni conoscessero qualche verità, conoscerebbero soprattutto se stessi, quindi conoscerebbero delle sostanze separate. Ma ciò è incompatibile con la loro infelicità: poiché conoscere le sostanze separate è fonte di una grande gioia, tanto che alcuni pensarono che la beatitudine dell'uomo consista nel conoscere le sostanze separate. Quindi i demoni sono privati di ogni conoscenza della verità.
2. Una cosa che per sua stessa natura è evidentissima deve essere evidente al massimo per gli angeli, siano essi buoni o cattivi. Che infatti quella data cosa non sia così evidente per noi proviene dalla debolezza del nostro intelletto, il quale astrae la verità dai fantasmi: allo stesso modo in cui la civetta per la debolezza del suo occhio non può vedere la luce del sole. Eppure i demoni non possono conoscere Dio, per quanto sommamente conoscibile, essendo la somma verità: e ciò perché non hanno il cuore puro, che è indispensabile per vedere Dio. Quindi non possono conoscere neppure le altre cose.
3. Gli angeli, come insegna S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 22; De civ. Dei 11, 7], hanno una duplice conoscenza: mattutina e vespertina. Ma i demoni non possono avere la conoscenza mattutina, poiché non vedono le cose nel Verbo; e nemmeno quella vespertina, poiché questa conoscenza rivolge le cose conosciute alla gloria del Creatore (per cui dopo il vespro viene il mattino, come si legge nella Genesi [1]). Quindi i demoni non possono avere alcuna conoscenza delle cose.

4. Come spiega S. Agostino [De Gen. ad litt. 5, 19], gli angeli nell'atto della loro creazione conobbero il mistero del regno di Dio. Ma i demoni furono subito privati di questa conoscenza: come infatti dice S. Paolo [1 Cor 2, 8], «se l'avessero conosciuto non avrebbero mai crocifisso il Signore della gloria». Quindi per lo stesso motivo furono privati di tutte le altre conoscenze della verità.
5. Qualsiasi verità uno conosca, la conosce o naturalmente, a quel modo in cui noi conosciamo i primi princìpi, oppure ricevendola da un altro, come quando noi veniamo a sapere certe cose ascoltandole, oppure per mezzo di una lunga esperienza, come quando apprendiamo le cose che sono frutto delle nostre ricerche. Ora, i demoni non possono conoscere la verità per mezzo della loro natura: poiché, stando a quanto dice S. Agostino [De civ. Dei 11, cc. 19, 33], da essi furono separati gli angeli buoni come la luce dalle tenebre; e ogni illustrazione, al dire di S. Paolo [Ef 5, 13], avviene per mezzo della luce. Parimenti non possono conoscere neppure per mezzo della rivelazione, né imparando dagli angeli buoni: poiché sta scritto [2 Cor 6, 14] che «non vi è comunanza tra la luce e le tenebre». E neppure possono conoscere per mezzo di una lunga esperienza: poiché l'esperienza deriva dai sensi. Quindi in essi non si trova alcuna conoscenza della verità.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] scrive: «Noi affermiamo che i doni angelici concessi ai demoni non sono stati affatto mutati, ma rimangono integri e splendidissimi». Ora, tra questi doni naturali c'è la conoscenza della verità. Quindi in essi c'è una certa conoscenza della verità.
Dimostrazione: Esistono due conoscenze della verità: l'una proviene dalla natura, l'altra è originata dalla grazia. Quella poi che deriva dalla grazia è di due specie: la prima, che è soltanto speculativa, consiste nella semplice rivelazione dei segreti divini; l'altra, che è affettiva, genera l'amore di Dio: e questa appartiene propriamente al dono della Sapienza.
Ora, di queste tre conoscenze la prima non è stata né tolta né diminuita nei demoni. Deriva infatti dalla natura dell'angelo, che è per essenza intelletto o mente; e anche nel caso che si volesse punirlo con la sottrazione di qualche dote naturale, data la semplicità della sua sostanza non si potrebbe strappare qualche parte alla sua natura, come invece si punisce un uomo con il taglio della mano, del piede o di altre membra. Quindi Dionigi [ib.] afferma che i doni naturali nei demoni sono rimasti integri. La conoscenza naturale non fu quindi diminuita in essi. — La seconda conoscenza invece, quella che deriva dalla grazia, fermandosi però alla sola speculazione, non fu completamente tolta ai demoni, ma fu diminuita: poiché viene loro rivelato solo ciò che è indispensabile dei segreti divini, o mediante gli angeli, oppure, come dice S. Agostino [De civ. Dei 9, 21], «per mezzo di determinati effetti compiuti nel tempo dalla virtù divina»; non però come agli angeli santi, ai quali è rivelato un maggior numero di tali verità, e in modo più chiaro, nella diretta visione del Verbo. — Furono invece privati totalmente della terza conoscenza, come anche della carità.
Analisi delle obiezioni: 1. La beatitudine consiste nell'unirsi a qualcosa di superiore. Ora, le sostanze separate in ordine di natura sono superiori a noi: quindi la conoscenza delle sostanze separate costituisce per l'uomo una certa felicità, sebbene la sua perfetta beatitudine consista nel conoscere la

prima sostanza, cioè Dio. Ma per una sostanza separata la conoscenza delle sostanze separate è cosa connaturale, come per noi è connaturale la conoscenza delle realtà sensibili. Come quindi la felicità dell'uomo non consiste nella conoscenza delle realtà sensibili, così la beatitudine dell'angelo non consiste nella conoscenza delle sostanze separate.

2. Ciò che per sua natura è massimamente intelligibile è oscuro per noi perché sorpassa la capacità del nostro intelletto, e non soltanto per il fatto che la nostra intelligenza dipende dai fantasmi. Ora, l'essenza divina non sorpassa solo la capacità dell'intelletto umano, ma anche quella dell'angelo. Quindi neanche l'angelo può conoscere l'essenza di Dio con le sue forze naturali. — Tuttavia, data la perfezione del suo intelletto, e gli può avere una conoscenza naturale di Dio più alta di quella dell'uomo. E tale conoscenza rimane anche nei demoni. Sebbene infatti essi non abbiano la purezza che proviene dalla grazia, hanno tuttavia la purezza della natura, che è sufficiente per la conoscenza di Dio che loro spetta nell'ordine naturale.

3. La creatura è tenebra se paragonata all'eccellenza della luce divina: per cui la conoscenza di una realtà creata nella sua propria natura è detta vespertina. La sera infatti è congiunta alle tenebre, tuttavia conserva ancora un po' di luce, mentre quando viene a mancare totalmente la luce c'è la notte. E lo stesso si dica della conoscenza delle cose nella loro propria natura: se viene indirizzata alla lode del creatore, come avviene negli angeli buoni, tale conoscenza ha un po' della luce divina, e può essere detta vespertina; se invece non è indirizzata alla lode di Dio, come avviene nei demoni, allora non è più detta vespertina, ma notturna. Per cui si legge nella Genesi [1, 5] che Dio «chiamò notte» le tenebre che aveva diviso dalla luce.

4. Il mistero del regno di Dio, che fu compiuto per mezzo di Cristo, fu conosciuto in qualche modo dagli angeli fin da principio, soprattutto da quando furono beati con la visione del Verbo, visione che però i demoni non ebbero mai. Tuttavia gli angeli non conobbero tutti perfettamente questo mistero, né [tutti] ugualmente. Molto meno perciò conobbero il mistero dell'Incarnazione i demoni nel tempo in cui Cristo si trovava nel mondo. Come infatti dice S. Agostino [l. cit.], «Cristo non fu conosciuto da loro come è conosciuto dagli angeli santi, i quali fruiscono dell'eternità del Verbo che ad essi è partecipata; lo conoscono invece soltanto come oggetto di terrore in base a certe sue azioni compiute nel tempo». Se al contrario avessero conosciuto perfettamente e con certezza che Cristo era il Figlio di Dio, e quale sarebbe stato l'effetto della sua passione, non avrebbero mai fatto crocifiggere il Signore della gloria.

5. I demoni possono conoscere la verità in tre modi. Primo, mediante il loro acume naturale: poiché sebbene essi siano ottenebrati in seguito alla privazione della grazia, sono tuttavia illuminati dalla luce della loro natura intellettiva. Secondo, mediante le comunicazioni degli angeli santi, con i quali hanno in comune non la conformità del volere, bensì la somiglianza nella natura intellettiva, per mezzo della quale possono ricevere ciò che viene manifestato da parte degli altri angeli. — Terzo, mediante una lunga esperienza, non nel senso che essi derivino la loro conoscenza dai sensi ma perché, come si è detto sopra [q. 57, a. 3, ad 3] trattando della conoscenza angelica,

quando nella realtà [concreta e] singolare si avvera qualcosa che possiede una somiglianza con la specie intelligibile infusa per natura nei demoni, questi vengono a conoscere, in quanto presenti, certe cose che non avevano conosciuto quando erano ancora future.

Articolo 2

In 2 Sent., d. 7, q. 1, a. 2; De Verit., q. 24, a. 10; De Malo, q. 16, a. 5

Se la volontà dei demoni sia ostinata nel male

Pare che la volontà dei demoni non sia ostinata nel male. Infatti:

1. Come già si disse [a. 1], la natura intellettiva, che nei demoni è rimasta, ha come naturale proprietà il libero arbitrio. Ma il libero arbitrio è più ordinato al bene che al male. Quindi la volontà del demonio non può essere così ostinata nel male da non potersi più volgere al bene.

2. La misericordia di Dio, che è infinita, è più grande della malizia del demonio, che è finita. Ma non si ritorna dalla malizia della colpa alla rettitudine della giustizia se non mediante la misericordia di Dio. Quindi anche i demoni possono ritornare dallo stato di colpa allo stato di giustizia.

3. Se i demoni avessero la volontà ostinata nel male, sarebbero soprattutto ostinati nel peccato con cui prevaricarono. Ma quel peccato, ossia la superbia, non rimane attualmente in essi: poiché è venuto a mancare il suo incentivo, che è la propria eccellenza [o gloria]. Quindi il demonio non è ostinato nel male.

4. S. Gregorio [Mor. 4, 3] fa osservare che l'uomo poteva essere redento da un altro poiché cadde indotto da un altro. Ma i demoni inferiori furono indotti al male dal primo demonio, come si è visto [q. 63, a. 8]. Quindi la loro caduta può essere riparata da un altro. Quindi non sono ostinati nel male.

5. Chi è ostinato nel male non compie mai un'opera buona. Il demonio invece ha compiuto qualche opera buona: egli infatti ha confessato la verità quando disse a Cristo [Mc 1, 24]: «Io so chi tu sei, il santo di Dio»; inoltre la Scrittura [Ger 2, 19] afferma che «i demoni credono e tremano»; e anche Dionigi [De div. nom. 4] afferma che essi «bramano il bene e l'ottimo, cioè l'essere, il vivere e il conoscere». Quindi non sono ostinati nel male.

In contrario: Sta scritto nei Salmi [73, 23]: «La superbia dei tuoi avversari cresce senza fine», parole che vengono riferite ai demoni. Quindi essi rimangono sempre ostinati nel male.

Dimostrazione: Origene [Peri Arch. 1, 6] riteneva che la volontà di qualsiasi creatura, eccettuata l'anima di Cristo a causa della sua unione col Verbo, possa sempre volgersi al bene e al male, in forza del libero arbitrio. — Ma tale sentenza viene a compromettere la vera beatitudine degli angeli santi e degli uomini: poiché la perpetua stabilità appartiene all'essenza della vera beatitudine: tanto che questa viene chiamata vita eterna. È inoltre inconciliabile con l'autorità della Sacra Scrittura [Mt 25, 46], la quale afferma che i demoni e i reprobi saranno condannati a un supplizio eterno, i buoni invece saranno chiamati alla vita eterna.

Questa sentenza deve perciò essere considerata erronea, e si deve ritenere fermamente, come vuole la fede cattolica, che la volontà degli angeli buoni è

confermata nel bene, mentre la volontà dei demoni è ostinata nel male.
La causa di questa ostinazione non proviene però dalla gravità della colpa, bensì dalla particolare condizione della loro natura e del loro stato. Come infatti afferma il Damasceno [De fide orth. 2, 4], «la morte è per gli uomini quello che è la caduta per gli angeli». Ora, è evidente che tutti i peccati degli uomini, siano essi grandi o piccoli, sono sempre remissibili prima della morte, ma dopo la morte sono irremissibili e durano per sempre.
Per ricercare quindi la causa di questa ostinazione bisogna considerare che la facoltà appetitiva è in tutto proporzionata alla facoltà conoscitiva dalla quale inizia il suo moto, come il mobile è proporzionato al suo motore. Infatti l'appetito sensitivo, come si è già notato [q. 59, a. 1], ha per oggetto il bene particolare, mentre la volontà si porta sul bene universale: precisamente come il senso conosce le realtà [concrete e] singolari e l'intelletto quelle universali. — Ora, l'intuizione dell'angelo si differenzia da quella dell'uomo per il fatto che l'angelo apprende col suo intelletto in maniera irremovibile, come noi apprendiamo in modo irremovibile i primi princìpi di cui si occupa [quell'abito mentale che è] l'intelletto. L'uomo invece per mezzo della ragione apprende in maniera instabile, procedendo col ragionamento da una nozione all'altra, e ha la possibilità di scegliere tra due opposte sentenze.
Quindi la volontà dell'uomo aderisce a un oggetto in maniera instabile, conservando la facoltà di staccarsi da esso per aderire a un oggetto contrario; la volontà dell'angelo invece aderisce stabilmente e irremovibilmente al suo oggetto. Se perciò si considera questa volontà prima della sua adesione, vi troviamo la capacità di aderire liberamente a una cosa e al suo contrario (beninteso in quelle cose che non è portata a volere per natura); una volta però che ha aderito, l'adesione è irremovibile. Per cui si suol dire che il libero arbitrio dell'uomo, tra due alternative, ha la capacità di portarsi sia verso l'una che verso l'altra tanto prima che dopo la scelta; invece il libero arbitrio dell'angelo si può volgere verso entrambe le alternative prima della scelta, ma non dopo. — Così dunque gli angeli buoni, aderendo per sempre alla giustizia, sono confermati in essa; i cattivi invece, peccando, rimangono ostinati nel peccato. — Quanto poi all'ostinazione degli uomini dannati, ne parleremo in seguito [cf. Suppl. q. 98, aa. 1, 2].
Analisi delle obiezioni: 1. Tanto gli angeli buoni quanto i cattivi hanno, come si è detto [nel corpo], il libero arbitrio, ma secondo la condizione e il modo conveniente alla loro natura.
2. La misericordia di Dio libera dal male coloro che si pentono. Ma quelli che non sono più capaci di pentimento, aderendo irremovibilmente al male, non vengono liberati dalla misericordia divina.
3. Nel demonio rimane ancora il suo primo peccato quanto al desiderio, sebbene egli non creda più di poter conseguire ciò che aveva desiderato. Come avviene nel caso di uno che crede di poter commettere un omicidio, e che desidera di commetterlo: se gli viene tolta la possibilità di uccidere può tuttavia rimanere in lui la volontà dell'omicidio, o perché vorrebbe averlo commesso, o perché vorrebbe ancora commetterlo se potesse.
4. Il motivo per cui il peccato dell'uomo è remissibile non si riduce soltanto

al fatto che egli ha peccato per suggestione di un altro. Quindi l'argomento non regge.
5. Nel demonio ci sono due specie di atti. Uno è quello che procede dalla volontà deliberata: ed è questo propriamente il suo atto. Ora, tale atto del demonio è sempre cattivo: poiché anche se talvolta egli compie un atto buono, tuttavia non lo compie con rettitudine: come quando dice la verità per ingannare, oppure quando crede contro voglia, confessando una verità perché costretto dall'evidenza. — L'altro atto del demonio è invece quello naturale, il quale può anche essere buono, e manifesta la bontà della natura. Tuttavia i demoni abusano anche di tale atto per fare il male.

## Articolo 3

### Se nei demoni ci sia il dolore

Pare che nei demoni non ci sia il dolore. Infatti:
1. La gioia e il dolore, essendo due cose opposte fra di loro, non si possono trovare simultaneamente nello stesso soggetto. Ma nei demoni c'è la gioia; dice infatti S. Agostino [Contra Manich. 2, 17]: «Il diavolo ha potere su quelli che disprezzano i precetti di Dio, e si rallegra di questo suo disgraziato potere». Quindi nei demoni non c'è il dolore.
2. Il dolore è causa di timore: noi infatti temiamo quando sono future quelle cose che ci addolorano quando sono presenti. Ma nei demoni non c'è il timore, secondo il detto della Scrittura [Gb 41, 25]: «Fu fatto per non aver paura». Quindi nei demoni non c'è il dolore.
3. Provare dolore per il male è un bene. Ma i demoni non possono fare il bene. Quindi non possono provare dolore alcuno, almeno per il male della colpa, cosa che appartiene al rimorso di coscienza.
In contrario: Il peccato del demonio è più grave del peccato dell'uomo. Ma l'uomo è punito col dolore per il piacere del peccato, secondo le parole dell'Apocalisse [18, 7]: «Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituiteglielo in altrettanto tormento e afflizione». Quindi assai più deve essere punito col lutto del dolore il diavolo, che più di tutti si è gloriato.
Dimostrazione: Il timore, la gioia, il dolore e altre cose simili non si possono trovare nel demonio in quanto passioni: infatti come tali appartengono propriamente all'appetito sensitivo, che è una facoltà che ha sede in un organo corporeo. In quanto però significano dei semplici atti di volontà possono trovarsi anche nel demonio. — E si deve necessariamente ammettere che nei demoni c'è il dolore. Poiché il dolore, in quanto indica un semplice atto della volontà, non è altro che l'insofferenza della volontà per ciò che è, o per ciò che non è. Ora, è evidente che i demoni vorrebbero che non ci fossero molte cose che invece ci sono, e vorrebbero viceversa che ci fossero altre cose che non ci sono: essendo infatti invidiosi, vorrebbero che si dannassero quelli che invece si salvano. Bisogna perciò concludere che in essi c'è il dolore, tanto più che è una proprietà essenziale della pena il contrariare la volontà. Inoltre i demoni sono privati della beatitudine che naturalmente desiderano; e in molte cose la loro cattiva volontà viene impedita.

Analisi delle obiezioni: 1. La gioia e il dolore sono opposti fra di loro quando riguardano lo stesso oggetto, non quando riguardano oggetti diversi. Nulla perciò impedisce che uno possa simultaneamente rallegrarsi per una cosa e dolersi per un'altra; specialmente poi se il dolore e la gioia sono dei semplici atti della volontà: poiché non solo quando si tratta di oggetti diversi, ma anche nello stesso oggetto possiamo trovare qualcosa che ci piace e qualcosa che ci dispiace.
2. Come c'è nei demoni il dolore per le cose presenti, così c'è anche il timore per quelle future. L'espressione poi: «Fu fatto per non aver paura» va intesa del timore di Dio, che trattiene dal peccato. Altrove [Gc 2, 19] infatti sta scritto che i demoni «credono e tremano».
3. Provare dolore della colpa in quanto colpa è segno della rettitudine della volontà, a cui la colpa ripugna. Dolersi invece della pena, o anche della colpa a motivo della pena annessa, è segno della bontà della natura, a cui ripugna la pena. Quindi dice S. Agostino [De civ. Dei 19, 13] che «il dolore per il bene che si perde con il supplizio attesta la bontà della natura». Il demonio quindi, avendo una volontà perversa e ostinata, non prova dolore per il male della colpa, [ma solo per la pena].

Articolo 4
In 2 Sent., d. 6, q. 1, a. 3; 4, d. 45, q. 1, a. 3
Se la nostra atmosfera sia il luogo di pena dei demoni
Pare che la nostra atmosfera non sia il luogo di pena dei demoni. Infatti:
1. Il demonio è una natura spirituale. Ma la natura spirituale non può essere localizzata. Quindi non esiste un luogo di pena per i demoni.
2. Il peccato dell'uomo non è più grave di quello del diavolo. Ma il luogo penale dell'uomo è l'inferno. Quindi a maggior ragione lo sarà per il demonio. Quindi il luogo di pena del diavolo non è l'atmosfera caliginosa.
3. I demoni sono puniti con la pena del fuoco. Quindi non è l'aria caliginosa il luogo di pena per il demonio.
In contrario: S. Agostino [De Gen. ad litt. 3, 10] afferma che «l'atmosfera caliginosa è come un carcere per i demoni fino al tempo del giudizio».
Dimostrazione: Gli angeli in ordine di natura stanno tra Dio e gli uomini. Ma la disposizione della provvidenza divina vuole che il bene degli esseri inferiori venga procurato per mezzo degli esseri superiori. Ora, il bene dell'uomo viene procurato dalla divina provvidenza in due modi. Primo, direttamente, inducendo al bene e allontanando dal male: e tutto ciò viene compiuto correttamente per mezzo degli angeli buoni. Secondo, indirettamente, in quanto cioè uno viene esercitato nel bene per mezzo della lotta contro ciò che è contrario. Ed era conveniente che questo bene fosse procurato agli uomini per mezzo degli angeli cattivi, affinché i demoni dopo il peccato non diventassero del tutto inutili all'ordine della natura. — Così dunque ai demoni spettano due luoghi di pena. Uno a motivo della loro colpa: e questo è l'inferno; l'altro invece per tentare gli uomini: e a tale scopo è loro dovuta l'atmosfera caliginosa.
Però queste cure per la salvezza degli uomini dureranno fino al giorno del

giudizio: quindi il ministero degli angeli e le prove dei demoni dureranno fino a quel momento. Per cui fino a quel tempo gli angeli continueranno a essere inviati qua da noi, e i demoni resteranno nella nostra atmosfera caliginosa per tentarci; sebbene non pochi di essi siano già ora nell'inferno per tormentare quelli che essi indussero al male: a quel modo in cui non pochi angeli buoni sono in cielo con le anime sante. — Ma dopo il giorno del giudizio tutti i cattivi, uomini e demoni, saranno collocati nell'inferno; i buoni invece nel cielo.

Analisi delle obiezioni: 1. Un luogo non riesce di pena per l'angelo o per l'anima perché è capace di agire su di essi alterando la natura, ma perché agisce sulla volontà, rattristandola per il fatto che l'angelo e l'anima conoscono di trovarsi in un luogo non conforme alla loro volontà.

2. Un'anima non è superiore a un'altra anima nell'ordine di natura, mentre i demoni sono superiori agli uomini, [con le funzioni annesse a questa superiorità]. Quindi il confronto non regge.

3. Alcuni dissero che fino al giorno del giudizio sarebbe differita la pena del senso tanto per i demoni quanto per le anime; e così pure sarebbe differita fino al giorno del giudizio la beatitudine dei Santi: ma ciò è falso, ed è contro l'affermazione dell'Apostolo [2 Cor 5, 1]: «Quando verrà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, non costruita da mani di uomo, nei cieli». — Altri invece, sebbene non affermino questo delle anime, lo dicono tuttavia dei demoni. — Ma è più giusto affermare che esiste un identico giudizio tanto per le anime cattive quanto per gli angeli cattivi, come c'è un identico giudizio per le anime buone e per gli angeli buoni.

Diremo perciò: come alla gloria degli angeli spetta una sede nel cielo, e tuttavia non viene diminuita la loro gloria quando essi vengono presso di noi, poiché sanno qual è il posto loro dovuto (come si dice che non viene diminuito l'onore del vescovo per il fatto che non siede attualmente sulla cattedra), così si deve dire che i demoni, quando si trovano nella nostra atmosfera caliginosa, anche se non sono attualmente vincolati al fuoco della Geenna, pure non sentono diminuita la loro pena, per il fatto stesso che sanno essere loro dovuto l'incatenamento a quel luogo. Si legge perciò in una Glossa su un passo di S. Giacomo [3, 6] che i demoni «portano con sé il fuoco della Geenna dovunque essi vadano». — E ciò non è contro quanto si legge in S. Luca [8, 31], che cioè i demoni «pregarono il Signore di non mandarli nell'abisso»: lo chiesero infatti poiché ritenevano una pena l'essere allontanati da un luogo in cui potevano nuocere agli uomini. Per cui si legge in S. Marco [5, 10] che «essi lo scongiuravano con insistenza perché non li cacciasse fuori da quella regione».

## Quaestio 65
## Prooemium

[31159] Iª q. 65 pr. Post considerationem spiritualis creaturae, considerandum est de creatura corporali. In cuius productione tria opera Scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cum

dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram,* etc.; opus distinctionis, cum dicitur, *divisit lucem a tenebris, et aquas quae sunt supra firmamentum, ab aquis quae sunt sub firmamento*; et opus ornatus, cum dicitur, *fiant luminaria in firmamento* et cetera. Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo, de opere distinctionis; tertio, de opere ornatus. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum creatura corporalis sit a Deo. Secundo, utrum sit facta propter bonitatem Dei. Tertio, utrum sit facta a Deo mediantibus Angelis. Quarto, utrum formae corporum sint ab Angelis, an immediate a Deo.

ARGOMENTO 65
LA CREAZIONE DEI CORPI
Dopo avere considerato le creature spirituali, passiamo ora a quelle corporali [cf. q. 50, Prol.]. Parlando della loro produzione la Scrittura ricorda tre opere: l'opera della creazione, quando dice [Gen 1, 1]: «In principio Dio creò il cielo e la terra»; l'opera della distinzione, quando dice [ib., vv. 4-7]: «Separò la luce dalle tenebre... e separò le acque che sono sotto il firmamento dalle acque che sono sopra il firmamento»; infine l'opera dell'abbellimento, quando dice [ib., v. 14]: «Ci siano luci nel firmamento».
Tratteremo progressivamente questi tre punti [q. 66; q. 70]. Sul primo punto si pongono quattro quesiti: 1. Se la creatura corporea provenga da Dio; 2. Se sia stata fatta per la bontà di Dio; 3. Se sia stata fatta per mezzo degli angeli; 4. Se le forme dei corpi provengano dagli angeli, oppure immediatamente da Dio.

Articolo 1
De Pot., q. 3, a. 6; Expos. in Decal., a. 1
Se le creature corporee provengano da Dio
Pare che i corpi non provengano da Dio. Infatti:
1. Leggiamo nell'Ecclesiaste [Qo 3, 14]: «Riconosco che qualunque cosa Dio fa, dura in perpetuo». Ora, i corpi visibili non hanno questa durata eterna, come dice S. Paolo [2 Cor 4, 18]: «Le cose visibili sono di un momento, quelle invisibili sono eterne». Quindi Dio non fece i corpi visibili.
2. Sta scritto nella Genesi [1, 31]: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona». Ora, le creature materiali sono cattive, poiché le troviamo spesso nocive, come nel caso di molti serpenti, della calura del sole e di altre simili cose; e noi chiamiamo male ciò che nuoce [cf. q. 48, a. 5, s. c.]. Quindi i corpi non sono da Dio.
3. Ciò che viene da Dio non ci allontana da lui, ma piuttosto ci porta a lui. Invece le creature materiali distolgono da Dio, come dice l'Apostolo [2 Cor 4, 18]: «Non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili». Quindi i corpi non provengono da Dio.
In contrario: Sta scritto nei Salmi [145, 6]: «[Dio] è creatore del cielo e della terra, del mare e di quanto contiene».
Dimostrazione: Secondo la tesi di certi eretici, tutto questo mondo visibile non fu creato dal Dio buono, ma da un primo essere malvagio. Ed essi fondano il loro errore sulla parola dell'Apostolo [2 Cor 4, 4]: «Il dio di questo mondo ha accecato la loro mente incredula». Ma una tale posizione è assolutamente

insostenibile, perché se più elementi formano un'unità è necessario assegnare la causa di tale unione, non potendosi ammettere che enti diversi si uniscano da se stessi. Quindi tutte le volte che si riscontra un qualcosa di unico in enti diversi è necessario che essi lo ricevano da qualche causa: come se dei corpi diversi sono riscaldati, vuol dire che quel calore lo ricevono dal fuoco. Ora, ciò che noi chiamiamo essere lo ritroviamo in tutte le cose, per quanto diverse esse siano. Bisognerà dunque ammettere un principio unico, produttivo di questo essere, da cui lo ricevano tutte le cose che esistono, in qualunque modo esse esistano, sia nell'ordine invisibile e spirituale che in quello visibile e materiale. — Il diavolo poi viene chiamato dio di questo mondo non in ragione della creazione, ma perché coloro che vivono mondanamente gli sono servi. Come si esprime l'Apostolo quando dice che [Fil 3, 19] «il loro dio è il ventre».

Analisi delle obiezioni: 1. Tutte le creature di Dio hanno sotto un certo aspetto una durata eterna, almeno dalla parte della materia, dato che non verranno mai annientate, neppure quelle soggette a corruzione. Si noti però che quanto più esse si avvicinano a Dio, il quale è assolutamente immutabile, tanto maggiormente sono immutabili. Infatti quelle corruttibili rimangono in perpetuo quanto alla materia, mutano però quanto alla forma sostanziale. Invece le creature incorruttibili sono permanenti quanto alla loro sostanza, mentre sono mutevoli sotto altri aspetti: i corpi celesti, p. es., mutano di posizione, e gli enti spirituali mutano nei loro pensieri. — La frase dell'Apostolo poi: «Le cose visibili sono di un momento», è certamente vera se si riferisce alle cose considerate in se stesse, poiché ogni creatura visibile è soggetta al corso del tempo, per il suo essere o per le sue operazioni, tuttavia l'Apostolo intende parlare delle realtà visibili in quanto sono dei beni umani. Infatti i beni dell'uomo che si concretano in queste realtà visibili passano col tempo, mentre quelli che consistono nelle realtà invisibili restano in eterno. Per cui anche sopra [v. 17] aveva detto: «Ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria».

2. Le creature materiali sono buone per loro natura di una bontà non universale, ma parziale e ristretta. Dal che deriva in esse una reciproca contrarietà, in quanto l'una contrasta con l'altra, sebbene le une e le altre siano buone. — Alcuni invece, giudicando le cose non dalla loro natura, ma dal proprio tornaconto, stimano essenzialmente cattivo ciò che è per essi nocivo, non considerando che quanto nuoce sotto un certo aspetto è utile ad essi o ad altri sotto un diverso punto di vista. Il che non avverrebbe se i corpi fossero cattivi e nocivi per natura.

3. Le creature di per sé non ci allontanano da Dio, ma ci portano a lui, poiché [Rm 1, 20] «le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute». Se invece ci distolgono da Dio, è per colpa di coloro che ne usano stoltamente. Per cui sta scritto [Sap 14, 11]: «Le creature di Dio sono divenute un laccio per i piedi degli stolti». — E il fatto stesso che distolgano da Dio attesta che provengono da lui, poiché non svierebbero da lui gli stolti se non li lusingassero con qualche lato buono, che posseggono e che ricevono da Dio.

Articolo 2
Supra, q. 47, a. 2
Se le creature materiali siano state fatte per la bontà di Dio
Pare che le creature materiali non siano state fatte per la bontà di Dio.
Infatti:
1. Sta scritto [Sap 1, 14]: «Dio ha creato tutto per l'esistenza». Dunque tutte le cose sono state create per il loro essere, e non in ordine alla bontà di Dio.
2. Il bene ha carattere di fine. Quindi ciò che è più buono è fine di ciò che lo è meno. Ma la creatura spirituale sta a quella materiale come il bene maggiore al minore. Quindi gli esseri materiali saranno ordinati a quelli spirituali, e non alla bontà di Dio.
3. La giustizia non fa distribuzioni disuguali se non a esseri disuguali. Ma Dio è giusto. Esiste perciò una disuguaglianza non creata da Dio che precede ogni altra disuguaglianza creata da lui. Ora, una disuguaglianza che non sia creata da Dio non può derivare che dalla libera volontà. Per conseguenza ogni disuguaglianza non proviene che da moti diversi del libero arbitrio. Ma le creature materiali non sono uguali a quelle spirituali: dunque sono state create in seguito ad alcuni moti del libero arbitrio, e non per la bontà di Dio.
In contrario: Sta scritto [Pr 16, 4 Vg]: «Il Signore ha fatto tutte le cose per se stesso».
Dimostrazione: Origene [Peri Arch. 3, 5] pensò che il mondo materiale non proviene da una prima decisione della volontà divina, ma in seguito al peccato della creatura spirituale, come pena. Egli affermò infatti [ib. 1, cc. 6, 8; 2, cc. 1, 9; 3, c. 5] che Dio da principio fece soltanto gli spiriti, e tutti uguali. Ora, essendo questi dotati di libero arbitrio, alcuni di essi si orientarono verso Dio e, pur rimanendo nella loro semplicità, acquistarono un grado maggiore o minore, in proporzione all'intensità di quell'orientamento. Altri invece si sviarono da lui e vennero relegati in corpi diversi, secondo l'entità del loro distacco.
Ora, una simile ipotesi è certamente erronea. Primo, perché contrasta con la Scrittura la quale, dopo aver narrato la produzione di tutte le specie degli esseri materiali, soggiunge [Gen 1, 31]: «E Dio vide che era cosa molto buona», come per dire che ogni cosa fu creata proprio perché la sua esistenza era un bene. Invece secondo Origene i corpi furono creati non perché il loro essere era una cosa buona, ma per punire il male di altri. — Secondo, perché ne seguirebbe che l'attuale ordinamento del mondo materiale proverrebbe dal caso. Se infatti il corpo del sole fu fatto così come è per essere di castigo a un qualche peccato di una creatura spirituale, nel caso che molti spiriti avessero peccato allo stesso modo dovrebbero esservi nel mondo più soli per una corrispondente punizione. E così di seguito. Ma tutto ciò è inammissibile.
Scartata dunque tale opinione come erronea, dobbiamo ricordare che l'universo è formato dall'insieme delle creature come un tutto dalle sue parti. Ma se noi vogliamo assegnare uno scopo a un tutto e alle sue parti, riscontriamo per prima cosa che le singole parti dicono ordine essenziale alla propria attività, come l'occhio al vedere. Inoltre la parte meno nobile è ordinata a quella più nobile, come il senso all'intelligenza e il polmone al cuore. Tutte le parti

poi sono subordinate alla perfezione del tutto come la materia alla forma, non essendo le parti che una specie di materia di fronte al tutto. E si aggiunga ancora che l'uomo, nella sua totalità, è orientato verso un fine estrinseco, che è il godimento di Dio. — Così dunque, se consideriamo le parti dell'universo, vediamo che ogni creatura dice ordine alla propria attività e perfezione, e che gli esseri meno nobili sono subordinati a quelli più nobili: come le creature inferiori all'uomo sono per l'uomo. Inoltre le singole creature servono alla perfezione dell'universo, il quale nel suo complesso e nelle singole parti è ordinato a Dio come a suo fine, in quanto risplende in esse una certa immagine della bontà divina, per la gloria di Dio. Si noti però che le creature razionali hanno Dio come loro fine in una maniera speciale, al di sopra di quanto abbiamo detto, inquantoché possono raggiungere Dio con la loro operazione propria, cioè conoscendolo e amandolo. È dunque chiaro che la bontà divina è lo scopo di tutti gli esseri materiali.

Analisi delle obiezioni: 1. Per il fatto stesso che una creatura possiede l'essere porta l'immagine dell'essere divino e della sua bontà. E così per il fatto che Dio ha creato tutte le cose affinché esistessero non si viene a escludere che le abbia create anche per la sua bontà.

2. Il fine prossimo non esclude quello ultimo. Se quindi le creature materiali sono state fatte, in un certo senso, per quelle spirituali, non si esclude che siano state fatte anche per la bontà di Dio.

3. L'uguaglianza relativa alla giustizia ha luogo sul piano della retribuzione, poiché è giusto che a uguali meriti siano date uguali retribuzioni. Ma ciò non ha valore se parliamo del primo ordinamento degli esseri. Infatti il muratore non lede la giustizia quando colloca in parti diverse pietre dello stesso genere senza che ci sia in esse una qualche diversità antecedente: egli bada infatti alla perfezione di tutto l'edificio, cosa questa irrealizzabile se le pietre non vengono sistemate in posizioni diverse. E così anche Dio, volendo realizzare la perfezione dell'universo, formò tante creature diverse e disuguali, secondo il piano della sua sapienza, senza commettere ingiustizia, pur non essendoci stata una diversità di meriti.

## Articolo 3

Supra, q. 45, a. 5; In 2 Sent., d. 1, q. 1, aa. 3, 4; In 4 Sent., d. 5, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 3; De Pot., q. 3, ad 9, 12; Opusc. 15, De Angelis, c. 10

### Se le creature materiali siano state create da Dio per mezzo degli angeli

Pare che le creature materiali siano state create da Dio per mezzo degli angeli. Infatti:

1. Come gli esseri sono regolati dalla sapienza divina, così sono stati fatti dalla medesima sapienza, secondo le parole del Salmo [103, 24]: «Tutto hai fatto con sapienza». Ora, è ufficio proprio del sapiente mettere ordine, come dice Aristotele [Met. 1, 2]. Quindi, nel governo delle realtà create, le inferiori sono rette dalle superiori con un certo ordine, come dice S. Agostino [De Trin. 3, 4]. Di conseguenza vi fu anche nella loro produzione un ordinamento tale per cui i corpi, essendo inferiori, vennero prodotti dagli spiriti,

come da esseri superiori.
2. La diversità degli effetti svela la diversità delle cause, poiché una stessa cosa produce sempre effetti identici. Se dunque tutte le creature, sia spirituali che materiali, fossero state prodotte immediatamente da Dio, non vi sarebbe diversità di sorta fra di esse, né l'una sarebbe più distante dell'altra da Dio. Ma ciò è falso, poiché il Filosofo [De Gen. et corr. 2, 10] insegna che certi esseri sono corruttibili «a causa della loro grande distanza da Dio».
3. Per produrre un effetto finito non si richiede una potenza infinita. Ma ogni corpo è finito. Poté dunque essere prodotto dalla potenza limitata di uno spirito. E di fatto avvenne così, poiché in tali creature l'essere non differisce dal potere, specialmente se consideriamo che a nessuno viene negata una dignità dovutagli per natura se non c'è di mezzo una colpa.
In contrario: Leggiamo nella Genesi [1, 1]: «In principio Dio creò il cielo e la terra»: parole che si riferiscono al mondo dei corpi. Quindi esso è stato prodotto immediatamente da Dio.
Dimostrazione: Alcuni supposero che le creature siano derivate gradatamente da Dio in questa maniera: la prima creatura venne immediatamente da lui, questa poi ne produsse un'altra e via di seguito fino alla creatura materiale. — Ma questa idea non è sostenibile, dato che la prima produzione dell'essere materiale deve avvenire mediante la creazione, che [sola] può dare origine anche alla materia: infatti nel processo evolutivo degli esseri l'imperfetto precede il perfetto. Ora, è impossibile che un ente qualsiasi venga creato se non da Dio solo.
Per ben comprendere questo punto si deve considerare che quanto più una causa è elevata, tanto maggiore è il campo a cui si estende la sua attività. D'altra parte noi riscontriamo che ciò che sta più a fondo nell'essenza delle cose è più comune di ciò che dà loro la forma e le rende meno universali: come l'essere è più universale del vivere, il vivere dell'intendere e la materia della forma. Quindi, quanto più una realtà si trova in un piano inferiore nella natura di una cosa, tanto più direttamente procede da una causa superiore.
Allora quel sostrato primordiale che si trova in tutte le cose dovrà essere collegato, in senso stretto, alla causalità della suprema tra le cause. Quindi nessuna causa seconda potrà mai produrre un qualsivoglia effetto senza presupporre qualcosa che derivi dalla causa superiore. — Ora, la creazione è la produzione di un essere in tutta la sua sostanza, senza presupporre una qualche
entità, sia increata, sia creata da altri. Rimane quindi che nessuno può creare all'infuori di Dio, il quale è la causa prima. Per tale ragione, volendo Mosè mostrare che tutti i corpi furono creati immediatamente da Dio, disse: «In principio Dio creò il cielo e la terra».
Analisi delle obiezioni: 1. Nella produzione delle creature vi è un certo ordine non nel senso che una sia creata dall'altra, essendo ciò impossibile, ma in quanto la sapienza divina ha stabilito gradi diversi nelle creature.
2. Già vedemmo [q. 15, a. 2] come Dio, sebbene sia uno in se stesso, conosca tuttavia oggetti diversi, senza danno della sua semplicità. Ora, in dipendenza da questa diversificazione della sua conoscenza, egli è pure causa di esseri diversi mediante la sua sapienza: come anche l'artefice, ideando modelli diversi, produce opere diverse.

3. Il grado di una potenza attiva non si misura solo dall'effetto prodotto, ma anche dal modo di operare, poiché un effetto identico viene prodotto in maniera diversa da due potenze che siano una maggiore e l'altra minore. Ora, [solo] una potenza infinita ha la proprietà esclusiva di produrre, senza presupposti di sorta, un effetto finito. Il che dunque non potrà competere ad alcuna creatura.

Articolo 4

Infra, q. 91; q. 110, a. 2; In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 4, ad 4; d. 7, q. 3, a. 1; C. G., II, c. 43; III, cc. 24, 60, 103; De Malo, q. 16, a. 8; De operat. occ.

Se le forme dei corpi provengano dagli angeli

Pare che le forme dei corpi provengano dagli angeli. Infatti:

1. Secondo Boezio [De Trin. 2] «le forme legate alla materia derivano da quelle che sono senza materia». Ma queste sono le sostanze spirituali, mentre le prime sono le forme dei corpi. Quindi queste ultime provengono dalle sostanze spirituali.

2. Tutto ciò che possiede un essere derivato va ricondotto all'essere per essenza. Ma gli spiriti sono forme per essenza, mentre i corpi partecipano le forme. Quindi le forme dei corpi sono derivate dagli spiriti.

3. Le sostanze spirituali posseggono una virtù attiva superiore a quella dei corpi celesti. Ma questi corpi causano le forme nel nostro mondo inferiore, per cui li diciamo causa della generazione e della corruzione dei corpi. A maggior ragione dunque le forme che sono nella materia derivano dalle sostanze spirituali.

In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 3, 8]: «Non si creda che questa materia corporea sia soggetta al semplice cenno degli angeli, ma solo al cenno di Dio». Ora, noi diciamo che la materia dei corpi è sottoposta al semplice cenno di qualcuno se da questi riceve la specie. Quindi le forme dei corpi non vengono dagli angeli, ma da Dio.

Dimostrazione: Alcuni pensarono che tutte le forme dei corpi derivino dalle sostanze spirituali, che noi chiamiamo angeli. E tale opinione si presenta sotto due aspetti. Platone infatti suppose che le forme dei corpi siano derivate e costituite dalle forme che sussistono senza materia mediante una partecipazione. Egli poneva, p. es., l'esistenza di un uomo sussistente senza materia; e affermava la stessa cosa del cavallo e di tutti gli altri esseri che formano queste singole entità sensibili, secondo che nella materia dei corpi resta come un'impressione prodotta da quelle forme separate, a modo di somiglianza, che egli chiamava partecipazione. E parallela alla serie delle forme i Platonici ponevano una serie di sostanze separate: esisterebbe p. es. una sostanza separata, il cavallo, causa di tutti i cavalli, e sopra di essa una certa vita separata, che chiamavano vita per se stessa, causa di ogni vita; e così procedendo arrivavano a una [sostanza] che chiamavano l'essere stesso, causa di ogni essere.

Avicenna [Met. 9, 5] invece, con qualche altro, sostenne che queste forme dei corpi non sussistono in se stesse, ma solo nelle intelligenze. Quindi costoro dicevano che tutte le forme dei corpi derivavano dalle forme che si trovano nella mente delle creature spirituali (che essi chiamavano Intelligenze

e noi angeli), come appunto dalla mente dell'artefice sorgono le forme delle sue opere. — E in fondo Pare che con essi concordino certi moderni eretici, i quali dicono che, pur essendo Dio creatore di tutto, tuttavia la materia dei corpi sarebbe stata formata e distinta in varie specie dal diavolo.

Ora, queste opinioni scaturiscono da una radice unica. Costoro infatti vanno in cerca di una causa delle forme come se le forme siano prodotte per se stesse. Aristotele [Met. 7, cc. 8, 9] invece prova che propriamente viene prodotto il composto [di materia e di forma], mentre le forme dei corpi corruttibili passano dall'essere al non essere senza venire generate e senza corrompersi, poiché è tutto il composto che viene generato o si dissolve. Infatti tali forme non hanno l'essere, ma è il composto che lo ha per mezzo di esse: poiché il venire all'esistenza compete a una cosa nello stesso modo in cui le compete l'essere. Ora, siccome effetti simili provengono da cause simili, non si ha da ricercare la causa delle forme materiali in una causa immateriale, ma in un composto: questo fuoco, p. es., è originato da quest'altro fuoco. Tale è dunque il processo produttivo delle forme materiali: esse non vengono infuse da una forma immateriale, ma la materia viene attuata da una causa agente composta [di materia e di forma].

Siccome però la causa agente composta, cioè il corpo, è mossa dalla sostanza spirituale creata, come afferma S. Agostino [De Trin. 3, 4], ne segue che anche le forme materiali dipendono dalle sostanze spirituali, non nel senso che queste infondano le forme, ma perché muovono attivamente verso di esse. Alla fine però anche le specie della mente angelica, che sono in qualche modo le ragioni seminali delle forme corporee, devono essere riportate a Dio, come alla causa prima.

Se però ci riferiamo alla prima produzione dei corpi non dobbiamo cercarvi un passaggio dalla potenza all'atto. E così le forme che allora essi ebbero furono prodotte immediatamente da Dio, che è il solo al quale la materia obbedisce all'istante, come alla sua causa propria. Per cui volendo Mosè indicare questa verità, premette a ogni atto creativo: «Dio disse: sia fatto questo o quello»; nelle quali parole è indicata la formazione delle cose effettuata dal Verbo di Dio dal quale, secondo S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 1], proviene «ogni forma, connessione e concordanza di parti».

Analisi delle obiezioni: 1. Parlando di forme senza materia Boezio intende solo quelle idee delle cose che esistono nella mente divina, come dice anche l'Apostolo [Eb 11, 3]: «Per fede sappiamo che i mondi furono formati dalla parola di Dio, sì che da cose non visibili ha preso origine quello che si vede». — Se invece per forme senza materia intende gli angeli, bisogna rispondere che da essi provengono le forme materiali non per via di infusione, ma mediante il moto [degli astri].

2. Le forme ricevute dalla materia non vanno ricondotte a forme sussistenti della medesima natura, come volevano i Platonici, ma alle forme intenzionali della mente angelica, da cui derivano mediante il moto [astrale]; oppure alle idee dell'intelligenza divina, dalle quali derivano per infusione anche nelle cose create i semi delle forme, affinché queste possano poi venire all'esistenza per mezzo del moto.

3. I corpi celesti causano le forme tra i corpi di questo mondo più basso non mediante un'infusione, ma mediante una mozione.

## Quaestio 66
## Prooemium

[31192] Iª q. 66 pr. Deinde considerandum est de opere distinctionis. Et primo considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundo, de ipsa distinctione secundum se. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum informitas materiae creatae praecesserit tempore distinctionem ipsius. Secundo, utrum sit una materia omnium corporalium. Tertio, utrum caelum Empyreum sit concreatum materiae informi. Quarto, utrum tempus sit eidem concreatum.

## ARGOMENTO 66
## L'ORDINE DELLA CREAZIONE
## IN RAPPORTO ALLA DISTINZIONE

Dobbiamo ora studiare l'opera della distinzione. Prima esamineremo l'ordine della creazione in relazione a questa distinzione, poi la distinzione presa in se stessa [q. 67].

Sul primo punto si pongono quattro quesiti: 1. Se l'informità della materia creata abbia preceduto in ordine di tempo la sua formazione; 2. Se sia unica la materia di tutti i corpi; 3. Se il cielo empireo sia stato creato insieme con la materia informe; 4. Se anche il tempo sia stato creato insieme con essa.

### Articolo 1

Infra, q. 69, a. 1; q. 74, a. 2; In 2 Sent., d. 12, q. 1, a. 4; De Pot., q. 4, a. 1

### Se lo stato informe della materia abbia preceduto in ordine di tempo la sua «formazione»

Pare che che lo stato informe della materia abbia preceduto, in ordine di tempo, la sua «formazione». Infatti:

1. Sta scritto [Gen 1, 2]: «La terra era informe e deserta», oppure, secondo un'altra versione [LXX], «era invisibile e disordinata», le quali parole per S. Agostino [Conf. 12, 12; De Gen. ad litt. 2, 11] indicherebbero lo stato informe della materia. Ci fu quindi un tempo nel quale la materia, prima di essere «formata», era informe.

2. La natura, nel suo operare, imita l'operazione di Dio come la causa seconda imita la causa prima. Ma nelle operazioni della natura noi vediamo che lo stato informe precede, in ordine di tempo, la «formazione». Lo stesso dunque avverrà nell'operazione di Dio.

3. La materia è superiore all'accidente, essendo parte della sostanza. Ma Dio può far sì che l'accidente esista senza il suo soggetto sostanziale, come accade nel sacramento dell'altare. Egli poté dunque far sì che la materia esistesse senza la forma.

In contrario: 1. L'imperfezione dell'effetto attesta l'imperfezione della causa agente. Ora, Dio è un agente perfettissimo, secondo quanto è scritto [Dt 32, 4]: «Perfetta è l'opera sua». Quindi l'opera della sua creazione non fu mai informe.

2. La formazione del creato materiale fu fatta mediante l'opera della distinzione, a cui si oppone la confusione, come lo stato informe si oppone alla «formazione». Se dunque in ordine di tempo lo stato informe precedette la «formazione» della materia, ne segue che da principio si ebbe quella confusione del creato materiale che gli antichi chiamarono caos.

Dimostrazione: Su questo punto le opinioni dei Santi [Dottori] divergono tra loro. S. Agostino [Conf. 12, 29; De Gen. ad litt. 1, 15] pensa che lo stato informe della materia corporea abbia preceduto la sua «formazione» non in ordine di tempo, ma solo di origine, cioè di natura. Altri, come S. Basilio [In Hexaem. hom. 2], S. Ambrogio [In Hexaem. 1, cc. 7, 8] e il Crisostomo [In Gen. hom. 2], stanno per una precedenza di tempo. Ora, sebbene tali opinioni sembrino contraddirsi, tuttavia la divergenza è piccola, dato che S. Agostino per stato informe intende una cosa diversa dagli altri.

Secondo lui infatti lo stato informe della materia indica la mancanza di qualsiasi forma. E così è impossibile ammettere che questa informità abbia avuto una precedenza di tempo tanto sulla sua «formazione», quanto sulla sua «distinzione». Se parliamo della «formazione», è chiaro. Se infatti la materia informe ebbe una precedenza di esistenza nel tempo, vuol dire che ebbe un'esistenza attuale, come esige la creazione, dato che il termine della creazione è l'ente in atto: ora, ciò che è atto, è forma. Il dire dunque che una materia è esistita in precedenza senza forma è come affermare un ente in atto senza atto: cosa contraddittoria. — Né si può dire che essa ebbe prima una forma comune e che poi le sopraggiunsero forme diverse, dalle quali sarebbero derivate le differenze. Si ricadrebbe così, infatti, nell'opinione degli antichi filosofi Naturalisti [cf. Phys. 1, cc. 4, 8], i quali ritenevano che la materia prima fosse un corpo in atto, cioè il fuoco, l'aria, l'acqua, o qualcosa di intermedio. Dal che seguiva che il divenire [cioè il formarsi di nuove sostanze] non sarebbe stato altro che un processo di alterazione. Se infatti quella forma precedente dava un essere perfetto nel genere della sostanza e faceva sì che esistesse di fatto questa entità particolare, ne veniva di conseguenza che la nuova forma non poteva causare un nuovo ente attuale, ma una modificazione di un'entità già esistente, come si addice a una forma accidentale: per cui le forme seguenti non sarebbero state altro che forme accidentali, le quali non danno luogo a una generazione [sostanziale], ma ad alterazioni [accidentali]. Bisogna perciò dire che la materia prima non fu creata del tutto priva di forma, e nemmeno rivestita di una forma comune, ma di forme distinte.

Per conseguenza, se nello stato informe della materia si vogliono vedere le condizioni della materia prima, che per se stessa non ha forma alcuna, dobbiamo dire che quella informità non ha preceduto la sua «formazione» o distinzione in ordine di tempo ma, come vuole S. Agostino, soltanto in ordine di origine o di natura, allo stesso modo in cui la potenza precede l'atto, e la parte precede il tutto.

Per altri Santi [Dottori] invece lo stato informe non esclude ogni forma, ma soltanto quella formosità e bellezza che ora risalta nelle creature materiali. E sotto questo aspetto affermano che lo stato informe della creatura corporea precedette nel tempo la sua formazione, e così concordano in parte con

S. Agostino, mentre in parte ne discordano, come vedremo in seguito [q. 69, a. 1; q. 74, a. 2].

Ritornando ora al testo della Genesi [1, 2], possiamo ritenere che il creato materiale venisse denominato informe perché gli mancavano tre abbellimenti. Mancava l'abbellimento della luce a tutta quella massa trasparente che si chiama cielo. Quindi leggiamo che «le tenebre ricoprivano l'abisso». Alla terra invece mancava una duplice bellezza. La prima è quella che le viene dall'essere emersa dalle acque: perciò si dice che la terra era informe, oppure invisibile, non potendosi essa mostrare visibilmente a causa delle acque che la ricoprivano da ogni parte.

L'altra bellezza le viene dall'essere adornata di erbe e di piante: perciò si legge che era «deserta» o «disordinata», cioè non adornata, secondo un'altra versione. Avendo dunque [l'autore sacro] parlato prima di due nature create, che sono il cielo e la terra, descrive l'informità del cielo con le parole: «Le tenebre ricoprivano l'abisso», includendo anche l'aria sotto la parola cielo; descrive invece l'informità della terra con le parole: «La terra era informe e deserta».

Analisi delle obiezioni: 1. Nel passo riportato S. Agostino [l. cit. nell'ob.; Contra Manich. 1, 7] prende la parola terra in senso diverso dagli altri Santi [Dottori]. Egli pensa infatti che i termini terra e acqua significhino qui la materia prima, dato che Mosè non poteva indicarla espressamente a un popolo rozzo, ma solo fare uso di immagini tolte da cose note. Quindi egli adopera più di una figura, chiamandola non soltanto acqua o soltanto terra, per evitare l'errore che la materia prima fosse confusa realmente con la terra o con l'acqua. Tuttavia essa ha una rassomiglianza con la terra in quanto questa sottostà alle forme, e con l'acqua in quanto quest'ultima è adatta a essere modellata in forme diverse. Allora la terra verrebbe detta «informe e deserta », oppure «invisibile e disordinata» perché la materia viene a essere conosciuta [solo] mediante la forma (e ciò è tanto vero che, se considerata in se stessa, può essere detta invisibile o vuota), e la sua potenzialità viene colmata dalla forma (per la qual cosa anche Platone dice che la materia è un luogo). — Per altri Santi [Dottori] invece la terra significherebbe l'elemento stesso [detto terra] che, come si è visto [nel corpo], avrebbe avuto secondo loro una certa «informità».

2. La natura produce l'effetto in atto traendolo dall'ente in potenza: quindi è necessario che, nella sua attività, la potenza preceda l'atto, in ordine di tempo, e lo stato informe preceda la formazione. Ma Dio produce l'ente in atto dal nulla. Può dunque produrre sull'istante la cosa perfetta, appunto per la grandezza della sua virtù.

3. Siccome l'accidente è una forma, sarà pure un atto, mentre la materia, per quanto sta in essa, non è che un ente potenziale. E allora vi sarà maggiore ripugnanza ad ammettere una materia in atto senza la forma che un accidente senza un soggetto [che lo sostenti].

1. [S. c.]. Quanto al primo argomento in contrario si osservi che se per gli altri Santi Dottori l'informità della materia ha avuto una precedenza di tempo rispetto alla sua formazione, ciò non derivò dall'impotenza di Dio, ma dalla sua sapienza, affinché si conservasse un certo ordine nella disposizione delle

cose, facendole passare dall'imperfezione alla perfezione.
2. [S. c.]. È da notare che alcuni filosofi Naturalisti antichi ammisero una confusione [iniziale negli elementi cosmici] che escludeva qualsiasi distinzione, fatta eccezione per il solo intelletto che, secondo Anassagora [cf. Phys. 1, 4; 8, 1], era distinto e fuori dei corpi. Ma la Scrittura [Gen 1, 1 s.] pone più di una distinzione che precede l'opera stessa della distinzione [fra gli esseri creati].
La prima è quella del cielo e della terra (e qui troviamo una distinzione che riguarda anche la materia, come vedremo poi [a. 3; q. 68, a. 1, ad 1]). Infatti il testo dice: «In principio Dio creò il cielo e la terra». — Si ha poi una distinzione degli elementi quanto alle loro forme. Infatti si ricordano la terra e l'acqua, ma non l'aria e il fuoco, che a un popolo rozzo come quello a cui parlava Mosè non potevano Parere corpi materiali, come invece la terra e l'acqua. Platone [Timaeus 7] invece aveva voluto vedere indicata l'aria nelle parole: lo spirito del Signore (poiché l'aria è detta anche spirito); e così il fuoco lo trovò nella parola cielo, che per lui aveva una natura ignea, come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 8, 11]. Per conto suo Mosè Maimonide [Dux neutr. 2, 30], che in altri punti concorda con Platone, pensa che il fuoco sia significato dalle tenebre inquantoché, a suo giudizio, quando il fuoco sta nella sua sfera non dà luce. Ci pare però più giusto quanto è stato detto sopra: poiché l'espressione spirito del Signore è usata dalla Scrittura soltanto per indicare lo Spirito Santo; il quale, a norma del testo, «aleggiava sulle acque» non in senso materiale, ma al modo stesso in cui la volontà dell'artefice aleggia sulla materia che vuole trasformare. — La terza distinzione è accennata nella diversità del luogo, poiché la terra stava sotto le acque, che la rendevano invisibile, mentre l'aria, che fa da supporto alle tenebre, viene indicata al di sopra delle acque nelle parole: «Le tenebre ricoprivano l'abisso ». Vedremo poi in seguito [q. 69] ciò che restava da distinguere.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 12, q. 1a. 1, C. G., II, c. 16; Opusc. 15, De Angelis, c. 8; In 1 De caelo, lect. 6

### Se la materia informe di tutti i corpi sia una sola

Pare che la materia informe di tutti i corpi sia una sola. Infatti:
1. Dice S. Agostino [Conf. 12, 12]: «Trovo due realtà che tu hai fatto (o Signore): una che era dotata di forma, l'altra che ne era priva»; e aggiunge che quest'ultima era «la terra invisibile e caotica», che starebbe a indicare la materia degli esseri corporei. È dunque unica la loro materia.
2. Secondo il Filosofo [Met. 5, 6] «quegli esseri che hanno comune il genere, hanno comune la materia». Ma tutti gli esseri materiali coincidono nel genere di corpo. Quindi la loro materia è unica.
3. Atti diversi si realizzano in potenze diverse, e un identico atto in un'unica potenza. Ma tutti i corpi hanno una forma unica, che è la corporeità. Avranno quindi una materia unica.
4. La materia, presa per se stessa, non è che un ente in potenza, mentre la distinzione degli enti viene dalla forma. Se dunque prendiamo la materia in se stessa, dovrà essere unica per tutti i corpi.

In contrario: Gli enti che hanno in comune la materia sono trasformabili a vicenda, e si influenzano pure a vicenda, come dice Aristotele [De Gen. et corr. 1, cc. 6, 7]. Ma ciò non si verifica tra i corpi celesti e quelli terrestri. Quindi la loro materia non è identica.

Dimostrazione: Su questo argomento i filosofi ebbero opinioni diverse. Platone e tutti i filosofi anteriori ad Aristotele pensarono che tutti quanti i corpi partecipano della natura dei quattro elementi. E siccome questi hanno una materia comune, come dimostra la loro reciproca generazione e corruzione, ne seguiva l'unità di materia per tutti. Il fatto poi che alcuni di essi siano incorruttibili veniva attribuito da Platone [Timaeus 13] non alla condizione della materia, ma alla volontà dell'Artefice, cioè a Dio, che egli fa quasi parlare così ai corpi celesti: «Voi siete dissolubili per la vostra natura, ma indissolubili per mia volontà, essendo questa più forte del vostro legame».

Aristotele invece [De caelo 1, cc. 2, 3] respinge questa teoria, partendo dal moto naturale dei corpi. Se infatti i corpi celesti hanno un moto naturale diverso da quello degli elementi, ne viene che anche la loro natura è diversa.

E come il movimento circolare, che è caratteristico dei corpi celesti, non ha un moto contrario, mentre i moti degli elementi sono contrari fra di loro, p. es. quello ascendente e quello discendente, così i corpi celesti mancano di contrarietà, a differenza dei corpi elementari. Inoltre, siccome la decomposizione e la generazione provengono da princìpi contrari, ne deduciamo che i corpi celesti sono incorruttibili per natura, mentre non lo sono gli elementi.

Tuttavia, nonostante questa differenza di corruttibilità e di incorruttibilità, Avicebron pose una materia unica per tutti i corpi, avuto appunto riguardo all'unità della forma corporea. — Ora, se questa forma della corporeità fosse una forma essenziale perfetta, alla quale poi si aggiungessero le altre forme che distinguono i vari corpi, l'argomento sarebbe valido. Infatti una forma siffatta sarebbe unita per sempre alla materia, cosicché ogni corpo verrebbe a essere, in rapporto ad essa, incorruttibile: poiché la corruzione avverrebbe soltanto relativamente alle forme successive; nel qual caso si avrebbe una corruzione non in senso assoluto, ma relativo, inquantoché sotto la privazione [della forma] rimarrebbe un ente in atto. Ciò che si verificava per gli antichi Naturalisti, i quali supponevano un ente in atto quale sostrato dei corpi, p. es. il fuoco, l'acqua, o qualcosa di simile.

Supponendo invece che nessuna forma di corpo corruttibile rimanga come sostrato della generazione e della corruzione [dei corpi], ne segue per forza che non è identica la materia dei corpi corruttibili e di quelli incorruttibili. Infatti la materia, presa per quello che è in se stessa, è in potenza alla forma.

Quindi la materia come tale deve essere in potenza a ricevere la forma di tutti quegli enti che hanno una materia comune. Ma con una determinata forma essa viene attuata soltanto in ordine a quella forma. Quindi rimane in potenza a tutte le altre. — Né fa eccezione il fatto che una di tali forme sia più perfetta e contenga virtualmente in sé altre forme, poiché la potenza è, per se stessa, indifferente alla perfezione e all'imperfezione: per cui, come la materia è in potenza a ricevere la forma perfetta quando si trova sotto quella imperfetta, così è vero l'inverso. — Perciò la materia attuata dalla forma di un corpo incorruttibile

sarà sempre in potenza a ricevere la forma di un altro corpo corruttibile. E se ancora non la possiede, sarà simultaneamente sottoposta a una forma e alla privazione [dell'altra forma possibile], non essendo la privazione altro che la mancanza di una forma in ciò che ha la possibilità di averla. Ma questa condizione è proprio quella dei corpi corruttibili. È dunque impossibile l'identità di materia tra questi corpi e quelli che, per natura, sono incorruttibili.

Né si può dire, come immagina Averroè [De subst. orbis 2], che lo stesso corpo celeste sarebbe la materia del cielo, ente in potenza alla posizione spaziale ma non all'essere, e la sua forma sarebbe una sostanza spirituale, ad esso unita a guisa di motore. Non è infatti possibile concepire un ente in atto che non sia o soltanto atto e forma, oppure non abbia un atto o una forma. Prescindendo dunque da quella sostanza spirituale che ne sarebbe il motore, il corpo celeste, se non avesse una forma, se cioè non fosse composto della forma e del sostrato di quella forma, sarebbe esclusivamente forma e atto. Ora, ogni entità siffatta è intelligibile in atto; il che non si può dire dei corpi celesti, che sono realtà sensibili.

Siamo perciò costretti a dire che la materia dei corpi celesti, considerata in se stessa, è in potenza soltanto alla forma che possiede. E per ora non importa che cosa sia questa [forma]: o anima o qualsiasi altra cosa. Quindi la forma attua la loro materia in modo tale che la materia non è più in potenza rispetto all'essere, ma solo rispetto alla posizione spaziale, come dice Aristotele [Met. 12, 2]. Ne concludiamo così che la materia dei corpi celesti e quella degli elementi non sono identiche, a meno che non vogliamo parlare in senso analogico, in quanto ambedue hanno il carattere di potenza.

Analisi delle obiezioni: 1. Nel passo riportato S. Agostino segue l'opinione di Platone, il quale non ammette la quinta essenza. — O si può anche dire che la materia informe ha una certa unità di ordine, come tutti i corpi godono di una certa unità nell'ordinamento dell'universo materiale.

2. Se consideriamo il genere da un punto di vista fisico i corpi corruttibili e quelli incorruttibili non appartengono allo stesso genere, per la natura diversa della loro potenza, come afferma Aristotele [Met. 10, 10]. Sul piano logico invece è unico il genere di tutti i corpi, per l'unico carattere della corporeità.

3. La forma della corporeità non è unica per tutti i corpi: essa infatti non è altra cosa da quelle forme che distinguono i corpi, come si è visto [nel corpo dell'articolo].

4. La potenza viene concepita in ordine all'atto, per cui l'ente in potenza sarà diverso secondo l'ordine che avrà a un atto diverso: la vista, p. es., [viene concepita in ordine] al colore, e l'udito al suono. Quindi la materia del corpo celeste sarà diversa da quella del corpo elementare, non essendo in potenza alla forma degli elementi.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 2, q. 2

### Se il cielo empireo sia stato creato assieme alla materia informe

Pare che il cielo empireo non sia stato creato assieme alla materia informe.

Infatti:

1. Se il cielo empireo è una realtà, deve essere un corpo sensibile. Ora, ogni

corpo sensibile è mobile, mentre il cielo empireo non lo è, poiché il suo movimento sarebbe percepito in base al moto di qualche corpo visibile; cosa che non si verifica. Quindi il cielo empireo non è un'entità che sia stata creata assieme alla materia informe.
2. Dice S. Agostino [De Trin. 3, 4] che «i corpi inferiori sono retti con un certo ordine da quelli superiori». Se quindi il cielo empireo è il corpo più elevato di tutti, bisognerebbe che avesse un influsso su questi corpi più bassi.
Ma ciò non pare possibile, specialmente se lo si suppone immobile: nessun corpo infatti può muovere se esso stesso non è mosso. Quindi il cielo empireo non fu creato assieme alla materia informe.
3. Se si afferma che il cielo empireo è il luogo della contemplazione, non ordinato agli effetti della natura, abbiamo contrario S. Agostino [De Trin. 4, 20], secondo il quale noi, «quando afferriamo con la mente qualcosa di eterno, non siamo più in questo mondo». Dal che si deduce che la contemplazione innalza la mente sopra la sfera dei corpi. Non esiste dunque un luogo materiale destinato alla contemplazione.
4. Tra i corpi celesti ve n'è uno che è in parte trasparente e in parte luminoso, cioè il cielo sidereo. Vi è anche un cielo del tutto trasparente, che alcuni chiamano cielo acqueo o cristallino. Ora, se esiste un altro cielo più alto, esso dovrà essere totalmente luminoso: cosa impossibile, perché in tal caso l'aria sarebbe sempre illuminata, né si avrebbe mai la notte. Quindi il cielo empireo non fu creato assieme alla materia informe.
In contrario: Strabone [Glossa ord.], nel commentare le parole: «In principio Dio creò il cielo e la terra», dice che [la Scrittura] «chiama cielo non il firmamento visibile, ma l'empireo, cioè il cielo del fuoco».
Dimostrazione: L'esistenza del cielo empireo non si fonda che sull'autorità di Strabone, di Beda e di S. Basilio. Essi concordano nel ritenere che esso sia il luogo dei beati. Infatti Strabone [l. cit.], e Beda [Hexaem. 1] con lui, dice che «appena fatto, fu ripieno di angeli». Anche S. Basilio [Hexaem. 2] scrive: «Come i dannati sono cacciati nelle tenebre estreme, così il premio delle opere meritorie è approntato in una luce fuori del mondo, dove i beati otterranno la dimora del riposo». — Discordano però quanto al motivo che adducono. Strabone e Beda infatti pongono il cielo empireo poiché si dice che il firmamento, il quale per essi non è altro che il cielo empireo, venne fatto non da principio, ma il secondo giorno. S. Basilio invece lo pone per evitare l'idea che Dio abbia iniziato la sua opera dalle tenebre; cosa che i manichei affermano calunniosamente, chiamando dio delle tenebre il Dio dell'Antico Testamento.
Siffatti argomenti però non sono molto persuasivi. Infatti la questione del firmamento, che si legge sia stato fatto nel secondo giorno, è risolta diversamente da S. Agostino e dagli altri Santi [Dottori] [cf. q. 68, a. 1, ad 1]. — S. Agostino [Contra adv. legis et prophet. 1, cc. 8, 9] risolve poi la questione delle tenebre col dire che lo stato informe (indicato dalle tenebre) non ebbe una precedenza di tempo, ma di origine. Altri invece, i quali ritengono che le tenebre non siano una creatura, ma la privazione della luce, vi trovano una testimonianza della sapienza divina che, nel produrre dal nulla gli esseri, li pone prima in uno stato di imperfezione per poi condurli allo stato perfetto.

Si può invece ricavare un argomento migliore dalla condizione stessa dello stato di gloria. Infatti nella futura rimunerazione ci attente una duplice gloria: quella dell'anima e quella del corpo; e questa si avrà non solo nel corpo glorificato degli uomini, ma anche nel rinnovamento di tutto il mondo. Ora, la gloria spirituale ebbe inizio fin dal principio del mondo nella beatitudine degli angeli, con i quali ai Santi è promessa uguaglianza [di premio, Lc 20, 36]. Fu perciò conveniente che da principio la gloria iniziasse anche in qualche corpo, reso immune dalla schiavitù della corruzione e della mutabilità, e totalmente luminoso: cosa che tutto il creato materiale attende dopo la resurrezione. Quindi quel cielo viene chiamato empireo, cioè igneo, non a causa di una combustione, ma per lo splendore.

Si osservi tuttavia che, al dire di S. Agostino [De civ. Dei 10, 9], Porfirio «differenziava gli angeli dai demoni per il fatto che i secondi sarebbero collocati negli spazi aerei, i primi invece in quelli eterei o empirei». — Ma Porfirio, come Platonico, pensava che il cielo sidereo fosse di fuoco, e perciò lo chiamava empireo; o etereo, in quanto l'etere deriva il suo nome dal fiammeggiare, e non dalla velocità del moto, come dice invece Aristotele [De caelo 1, 3; Meteor. 1, 3]. E tutto ciò sia detto perché nessuno creda che S. Agostino abbia supposto un cielo empireo nel senso dei moderni.

Analisi delle obiezioni: 1. Il moto dei corpi sensibili è collegato allo stato attuale del mondo, poiché la moltiplicazione degli eletti dipende dal movimento dei corpi. Ma all'ultimo coronamento della gloria cesserà il moto dei corpi. E tale dovette essere fin da principio la disposizione del cielo empireo.

2. Secondo alcuni è abbastanza probabile che il cielo empireo, essendo subordinato allo stato di gloria, non abbia influsso sui corpi inferiori, che rientrano in un ordine diverso, essendo legati al corso naturale delle cose. — Con maggiore probabilità tuttavia si potrebbe dire che, come gli angeli supremi, i quali secondo Dionigi [De cael. hier. 13, 3] assistono [dinanzi al trono di Dio], hanno un influsso su quelli medi e ultimi, che sono inviati a noi, mentre essi non compiono tali missioni, così il cielo empireo ha un certo influsso sui corpi che si muovono, benché esso non si muova. Per questa ragione dunque possiamo dire che l'empireo influisce sul primo dei cieli mobili, causando non qualcosa di transitorio dipendente dal moto, ma qualcosa di fisso e di stabile, p. es. la forza di tenere unito e di causare, o altri effetti del genere, rispondenti alla sua dignità.

3. È assegnato un luogo materiale alla contemplazione non per necessità, ma per una certa convenienza, affinché la luce esteriore corrisponda a quella interiore. Quindi S. Basilio [Hexaem. 2] dice che «quello spirito che è ministro [di Dio] non poteva dimorare nelle tenebre, ma possedeva la sua dimora nella luce e nella gioia».

4. Come dice S. Basilio [l. cit.], «è palese che il cielo è stato fatto a guisa di sfera chiusa, con materia densa e tanto forte da poter separare gli elementi esterni dagli interni. Per questa ragione esso formò necessariamente sotto di sé la zona residua senza luce, escludendo il fulgore che irradiava nella parte superiore». — Ma siccome la materia del firmamento, sebbene solida, è trasparente, cioè non ostacola la luce, come dimostra il fatto che noi vediamo la

luce delle stelle nonostante i cieli intermedi, si può dare un'altra spiegazione, dicendo che il cielo empireo ha una luce non condensata, tale da emettere raggi, come fa il corpo del sole, ma più sottile. — Oppure esso potrebbe possedere una luce di gloria che non assomiglia a quella naturale.

Articolo 4
In 2 Sent., d. 12, q. 1, a. 5
Se il tempo sia stato creato assieme alla materia informe
Pare che il tempo non sia stato creato assieme alla materia informe.
Infatti:
1. S. Agostino [Conf. 12, 12] dice così, rivolgendosi a Dio: «Trovo che tu hai fatto due cose prive di tempo», cioè la materia prima dei corpi e la natura angelica. Quindi il tempo non fu creato assieme alla materia informe.
2. Il tempo si divide in giorno e notte. Ora, da principio non vi era né giorno né notte, ma questi vennero dopo, quando «Dio separò la luce dalle tenebre». Quindi da principio non esisteva il tempo.
3. Il tempo non è che la misura del moto del firmamento, che leggiamo essere stato fatto nel secondo giorno. Quindi da principio non vi era tempo.
4. Il moto precede il tempo. Quindi andava elencato tra le prime creature prima del tempo.
5. Il tempo è una misura estrinseca [del moto], come il luogo. Quindi il tempo non ha maggior ragione del luogo per essere computato fra le prime creature.
In contrario: S. Agostino [De Gen. ad litt. 1, 1] insegna che le creature spirituali e quelle materiali furono create «all'inizio del tempo».
Dimostrazione: Si dice comunemente che quattro furono le prime realtà create: la natura angelica, il cielo empireo, la materia informe dei corpi e il tempo. Ciò però non si accorda con il pensiero di S. Agostino [cf. ob. 1], il quale pone come prime entità create la natura angelica e la materia corporea, senza far menzione del cielo empireo. Queste due entità poi, cioè la natura angelica e la materia informe, precedono la «formazione» [del creato] non in ordine di tempo, ma di natura. E se precedono la «formazione» in ordine di natura, devono precedere così anche il moto e il tempo. Per cui il tempo non può essere annoverato con esse.
Invece l'enumerazione riportata procede dall'opinione degli altri Santi [Dottori] [cf. a. 1], i quali ritengono che lo stato informe della materia abbia una precedenza di durata sulla sua formazione. Ora, una tale durata esige un certo tempo, perché altrimenti non si potrebbe concepire una misura della durata.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino può fare questa affermazione perché [secondo lui] la natura angelica e la materia informe precedono il tempo in ordine di origine o di natura.
2. Nella sentenza degli altri Santi [Dottori], come la materia era in qualche modo informe e poi fu «formata», così il tempo fu, in un certo senso, informe, e poi fu «formato» e distinto in giorno e notte.
3. Se il moto del firmamento non ebbe subito inizio da principio, allora il

tempo precedente non fu misurato col moto del firmamento, ma con un altro primo moto. Infatti il tempo è la misura del moto del firmamento per il fatto che questo è il primo dei movimenti. Se però esistesse un altro movimento che fosse primo, esso darebbe la misura al tempo, poiché tutti gli esseri sono misurati da ciò che è primo nel loro genere. Bisogna poi dire che fin dal principio esisteva qualche movimento, per lo meno in base alla successione degli atti conoscitivi e affettivi nella mente degli angeli. Ora, non si può intendere un moto senza tempo: poiché il tempo non è altro che «la misura del prima e del poi nel moto».
4. Tra i primi enti creati si annoverano quelli che hanno un rapporto universale con [tutte] le cose. Quindi si dovette annoverare il tempo, che ha carattere di misura universale, e non invece il moto, che interessa soltanto gli enti sottoposti al movimento.
5. Il luogo reale è inteso come racchiuso nel cielo empireo, dato che questo contiene tutto. E siccome il luogo è tra le entità permanenti, fu concreato tutto assieme. Il tempo invece, che non è una realtà permanente, fu concreato soltanto nel suo primo istante: come anche adesso l'unica realtà attuale del tempo è l'istante.

## Quaestio 67
## Prooemium

[31236] Iª q. 67 pr. Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se et primo, de opere primae diei; secundo, de opere secundae diei; tertio, de opere tertiae. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum lux proprie in spiritualibus dici possit. Secundo, utrum lux corporalis sit corpus. Tertio, utrum sit qualitas. Quarto, utrum conveniens fuit prima die fieri lucem.

## ARGOMENTO 67
## L'OPERA DELLA DISTINZIONE CONSIDERATA IN SE STESSA

Logicamente dobbiamo ora considerare l'opera della distinzione [del creato] in se stessa. Prima tratteremo dell'opera compiuta nel primo giorno, poi passeremo al secondo giorno [q. 68] e infine al terzo [q. 69].
Sul primo punto si pongono quattro quesiti: 1. Se si possa parlare propriamente di luce negli esseri spirituali; 2. Se la luce materiale sia un corpo;
3. Se sia una qualità; 4. Se fu conveniente la produzione della luce nel primo giorno.

## Articolo 1
## In 2 Sent., d. 13, q. 1, a. 2; In Ioan., c. 1, lect. 3
## Se si possa parlare propriamente di luce negli esseri spirituali

Pare che si possa parlare propriamente di luce negli esseri spirituali.
Infatti:
1. S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 28] insegna che negli esseri spirituali «c'è una luce migliore e più certa»; e così pure che «Cristo non è chiamato

luce come è detto pietra, ma nel primo caso lo è in senso proprio, nel secondo in senso figurato».
2. Dionigi [De div. nom. 4] mette la parola luce tra i nomi intellettuali di Dio. Ora, i nomi intellettuali si applicano in senso proprio agli esseri spirituali. Quindi il termine luce viene loro applicato in senso proprio.
3. L'Apostolo [Ef 5, 13] dice: «Tutto quello che si manifesta è luce». Ora la manifestazione, presa in senso proprio, si riscontra più negli esseri spirituali che in quelli materiali. Quindi anche la luce.
In contrario: S. Ambrogio [De fide 2, Prol.] pone lo splendore fra i termini metaforici che vengono applicati a Dio.
Dimostrazione: Trattando di un termine, possiamo parlarne in due modi: o risalendo alla sua accezione originaria, oppure attendendo al suo uso. Prendiamo p. es. il termine visione: esso fu usato dapprima per indicare l'atto della vista sensibile, ma per la dignità e certezza di questo senso fu esteso, nell'uso comune, a ogni atto conoscitivo degli altri sensi (diciamo infatti: Guarda che sapore ha, come odora, come è caldo), e infine alla conoscenza intellettuale, come in quel passo [Mt 5, 8]: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio».
E la stessa cosa va detta a proposito del termine luce. Da principio infatti la parola fu adottata per significare ciò che rende possibile la manifestazione nel campo visivo, ma in seguito fu estesa a qualunque mezzo manifestativo, in tutti i campi della conoscenza. — Se dunque prendiamo il termine luce nella sua accezione originaria, allora nel mondo spirituale ha un significato metaforico, come dice S. Ambrogio [l. cit.]; se invece lo prendiamo nel senso corrente, che lo estende a ogni manifestazione, allora ha un significato proprio anche nel mondo spirituale.
E con queste spiegazioni si risolvono anche le obiezioni.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 13, q. 1, a. 3; In 2 De anima, lect. 14
Se la luce sia un corpo
Pare che la luce sia un corpo. Infatti:
1. Dice S. Agostino [De lib. arb. 3, 5] che «la luce tiene il primo posto fra gli esseri corporei». Quindi è un corpo.
2. Secondo il Filosofo [Top. 5, 5] «la luce è una specie di fuoco». Ora, il fuoco è un corpo. Quindi anche la luce.
3. La trasmissione, l'intercettazione e la riflessione sono proprietà dei corpi. Ma tutto ciò viene attribuito anche alla luce, o ai suoi raggi. Inoltre, al dire di Dionigi [De div. nom. 4, 5], raggi diversi si congiungono e si separano, il che non può competere che ai corpi. Quindi la luce è un corpo.
In contrario: Due corpi non possono trovarsi insieme nel medesimo luogo. Ma la luce si trova insieme con l'aria. Quindi la luce non è un corpo.
Dimostrazione: Non si può ammettere che la luce sia un corpo, e ciò per tre motivi.
Primo, per le condizioni [reali] dello spazio. Infatti il luogo occupato da un corpo è distinto da quello occupato da un altro corpo; né è possibile, naturalmente parlando, che due corpi stiano insieme nel medesimo luogo, per quanto diversi essi siano, poiché il contiguo esige una distinzione spaziale.

Secondo, per la natura del moto. Se infatti la luce fosse un corpo, l'illuminazione non sarebbe altro che un suo movimento locale. Ora, nessun movimento locale di un corpo può essere istantaneo, dovendo l'oggetto che si muove da un luogo a un altro raggiungere la zona intermedia prima del limite estremo del suo percorso. Invece l'illuminazione si produce istantaneamente. — Né si può opporre che essa avviene in una frazione impercettibile di tempo. Perché se il tempo può sfuggirci in un piccolo spazio, non lo può in una grande estensione, p. es. dall'oriente all'occidente. Ora, noi osserviamo che non appena il sole è su un punto dell'orizzonte a oriente, subito si illumina tutto l'emisfero sino al punto opposto. — Si deve inoltre considerare che ogni corpo possiede un movimento naturale ben determinato: invece il movimento dell'illuminazione si svolge in tutte le direzioni, in senso tanto circolare quanto retto. È quindi evidente che l'illuminazione non è il moto locale di un corpo.

Terzo, la medesima conclusione risulta dallo studio della generazione e della decomposizione dei corpi. Se infatti la luce fosse una sostanza materiale, quando l'aria si abbuia per l'assenza del corpo illuminante la sostanza corporea della luce dovrebbe decomporsi, e la sua materia ricevere un'altra forma. Il che non appare, a meno che qualcuno non dica che anche le tenebre sono un corpo. — E nemmeno si zmezzo emisfero. — Sarebbe poi addirittura ridicolo affermare che una massa così grande viene a decomporsi per la sola assenza della sorgente luminosa. — Se tuttavia qualcuno asserisse che non si decompone, ma che viene e va insieme con il sole, che cosa risponderà all'osservazione che tutta la camera si oscura quando un corpo estraneo viene messo intorno alla candela? E non si dica che tutta la luce si addensa intorno alla candela: infatti qui non vediamo una luce più intensa di prima. — Concludendo, poiché tutto ciò contrasta non solo con la ragione, ma anche con l'esperienza sensibile, affermiamo che la luce non può essere una sostanza materiale.

Analisi delle obiezioni: 1. Per luce S. Agostino intende il corpo dotato di luminosità attuale, cioè il fuoco, che è il più nobile fra i quattro elementi.

2. Aristotele chiama luce il fuoco quando è nella sua materia: come noi lo chiamiamo fiamma quando è nella materia aerea, e carbone [quando è] nella materia terrea. — Si badi però di non dare troppo peso agli esempi che Aristotele porta nei libri di logica, poiché li riporta come probabili, secondo l'opinione di altri.

3. I fenomeni addotti sono attribuiti alla luce metaforicamente, e così potrebbero essere attribuiti anche al calore. Infatti il moto locale è in natura il primo dei movimenti, come prova Aristotele [Phys. 8, 7]. E per questa ragione noi adoperiamo locuzioni tratte dal moto locale anche parlando dell'alterazione e di tutti gli altri moti; come usiamo allo stesso modo la parola distanza, che deriva dall'estensione, quando parliamo di ogni specie di elementi contrari, come dice Aristotele [Met. 10, 4].

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 13, q. 1, a. 3; In 2 De anima, lect. 14

### Se la luce sia una qualità

Pare che la luce non sia una qualità. Infatti:
1. Ogni qualità rimane nel suo soggetto anche dopo che la causa agente si è ritirata: come il calore resta nell'acqua anche dopo che la si è tolta dal fuoco. Ma la luce non resta nell'aria quando la sorgente luminosa si ritira. Quindi non è una qualità.
2. Ogni qualità sensibile ha la sua qualità contraria, come il freddo è contrario al caldo, e il nero al bianco. Ma nulla è contrario alla luce, poiché il buio non è che privazione di luce. Quindi essa non è una qualità sensibile.
3. La causa è più potente dell'effetto. Ora, la luce dei corpi celesti causa le forme sostanziali nei corpi terrestri e dà un essere spirituale ai colori, rendendoli visibili in atto. Quindi non sarà una qualità sensibile, ma piuttosto una forma sostanziale o spirituale.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 1, 8] afferma che la luce è una qualità.
Dimostrazione: Alcuni dissero che la luce ha nell'aria non un essere fisico, come il colore nella parete, ma intenzionale, come l'immagine del colore nell'aria. — Ciò però non può essere ammesso per due motivi. Primo, perché la luce dà una denominazione all'aria: infatti l'aria diventa con essa attualmente luminosa. Il colore invece non la denomina: infatti non diciamo che l'aria è colorata. Secondo, perché la luce produce il suo effetto nella natura: infatti i raggi del sole riscaldano i corpi. Le entità intenzionali invece non causano mutazioni fisiche.
Altri allora dissero che la luce è la forma sostanziale del sole. Ma anche questo appare impossibile per due motivi. Primo, perché nessuna forma sostanziale è per se stessa oggetto dei sensi, essendo le essenze oggetto dell'intelletto, come dice Aristotele [De anima 3, 6]. Ora, la luce cade direttamente sotto il senso della vista. — Secondo, perché è impossibile che la forma sostanziale di un essere diventi forma accidentale di un altro. Infatti è una proprietà della forma sostanziale costituire un essere nella sua specie, e quindi accompagnarlo sempre e in tutti i casi. Ma la luce non è la forma sostanziale dell'aria, altrimenti al suo sparire l'aria si decomporrebbe. Non può dunque essere la forma sostanziale del sole.
Diremo allora che, come il calore è una qualità attiva derivante dalla forma sostanziale del fuoco, così la luce è una qualità attiva derivante dalla forma sostanziale del sole e di qualsiasi altro corpo che risplende di luce propria, se ne esiste qualcuno. E abbiamo un segno di ciò nel fatto che i raggi delle varie stelle producono effetti diversi secondo la diversa natura dei corpi.
Analisi delle obiezioni: 1. Siccome la qualità dipende dalla forma sostanziale del soggetto, questo ha un comportamento diverso nel ricevere la qualità, come lo ha nel ricevere la forma. Se infatti la materia riceve perfettamente la forma, allora la qualità, derivata dalla forma, acquista una forte stabilità: come quando l'acqua si cambia in fuoco. Quando invece la forma sostanziale viene ricevuta imperfettamente in un grado iniziale, allora la qualità che la segue vi rimane certo, ma non sempre, bensì solo per qualche tempo: come vediamo accadere nell'acqua riscaldata, che torna alla sua natura. Ora, l'illuminazione non avviene mediante un cambiamento della materia come nella

ricezione della forma sostanziale, in modo cioè che si produca quasi un principio di forma: e così la luce rimane solo quando è presente la sorgente.
2. La luce non ha un suo contrario essendo una qualità naturale del primo corpo alterante, il quale non ammette contrarietà.
3. Come il calore agisce nel produrre la forma del fuoco, ma in maniera quasi strumentale, in virtù della forma sostanziale, così la luce agisce quasi strumentalmente in virtù dei corpi celesti, per produrre le forme sostanziali. In quanto poi è una qualità del primo corpo sensibile, agisce nel rendere attualmente visibili i colori.

Articolo 4
Infra, q. 69, a. 1; In 2 Sent., d. 13, q. 1, a. 4
Se la produzione della luce
sia posta convenientemente nel primo giorno
Pare che la produzione della luce non sia posta convenientemente nel primo giorno. Infatti:
1. Abbiamo visto [a. 3] che la luce è una qualità. Ma la qualità, essendo un accidente, ha carattere di realtà non prima, ma piuttosto ultima. Quindi la sua produzione non può essere assegnata al primo giorno.
2. È la luce che distingue la notte dal giorno. Ma questo fatto è dovuto al sole, che invece si pone creato il quarto giorno. Quindi non si doveva mettere al primo giorno la produzione della luce.
3. L'avvicendamento del giorno e della notte è dovuto al moto circolare del corpo luminoso. Ma il moto circolare spetta propriamente al firmamento, che leggiamo fatto nel secondo giorno. Quindi non si doveva mettere al primo giorno la produzione della luce, che distingue il giorno dalla note.
4. Se si dice che qui si intende parlare della luce spirituale, ecco quanto opponiamo: Quella luce che leggiamo fatta il primo giorno produce la separazione dalle tenebre. Ora, da principio non c'erano tenebre spirituali, poiché gli stessi demoni da principio erano buoni, come si è visto sopra [q. 63, a. 5]. Quindi la produzione della luce non doveva essere messa al primo giorno.
In contrario: Nel primo giorno era necessario che venisse creato ciò che è indispensabile per l'esistenza del giorno. Ora, senza la luce non ci può essere il giorno. Quindi era necessario che nel primo giorno venisse creata la luce.
Dimostrazione: Sono due le opinioni intorno alla produzione della luce.
A S. Agostino non parve possibile che Mosè passasse sotto silenzio la creazione degli spiriti [cf. q. 61, a. 1, ad 1]. Quindi egli afferma [De Gen. ad litt. 1, cc. 1, 3, 4, 9] che nella frase: «in principio Dio creò il cielo e la terra», la parola cielo indica la natura spirituale, ancora informe, mentre la parola terra si riferisce alla materia informe del mondo corporeo; e siccome la prima è più nobile della seconda, dovette essere formata per prima. Per questa ragione la «formazione» degli spiriti è indicata nella produzione della luce, per cui la luce viene intesa in senso spirituale: infatti la «formazione» degli esseri spirituali avviene quando sono illuminati perché aderiscano al Verbo di Dio.
Altri invece pensano che Mosè avrebbe tralasciato la produzione delle creature spirituali; e ne danno ragioni diverse. S. Basilio [In Hexaem. hom. 1]

ritiene che Mosè abbia iniziato la narrazione da quel principio che appartiene al tempo delle realtà sensibili; e che non abbia parlato della natura spirituale, cioè degli angeli, dato che questi erano già stati creati in antecedenza. — Il Crisostomo [In Gen. hom. 2] invece porta un altro motivo: Mosè parlava a un popolo rozzo, il quale non poteva capire altro che le cose materiali; ed egli, d'altra parte, voleva distoglierlo dall'idolatria.

Avrebbe dunque dato esca all'idolatria se a gente siffatta avesse parlato di esseri superiori a tutte le creature materiali: li avrebbero infatti presi per delle divinità, essendo essi già portati a venerare come dèi il sole, la luna e le stelle, come si ricava dalla proibizione di Dt 4, 19.

Prima però [di parlare della luce] si era già parlato di due informità delle creature materiali: della prima nelle parole: «la terra era informe e deserta»; della seconda nella frase: «le tenebre coprivano l'abisso». Era quindi necessario eliminare anzitutto l'informità delle tenebre, con la produzione della luce, per due motivi. Primo perché, come si è detto [a. 3], la luce è una qualità del primo corpo, e quindi doveva da essa cominciare la «formazione» del mondo. — Secondo, per l'universalità della luce: di essa infatti partecipano tanto i corpi inferiori quanto i superiori. Come quindi nel processo conoscitivo si parte dalle nozioni più comuni, così accade anche nel campo operativo: viene infatti generato il vivente prima dell'animale, e l'animale prima dell'uomo, come insegna Aristotele [De gen. animal. 2, 3]. Era perciò necessario, per far conoscere l'ordine della sapienza divina, che nel differenziare [tra loro le creature] prima venisse prodotta la luce: sia perché la luce è la forma del primo corpo, sia perché è un elemento più universale. — S. Basilio [In Hexaem. hom. 2] porta poi questa terza ragione, cioè che la luce manifesta tutte le altre cose. — E se ne potrebbe aggiungere anche una quarta, accennata nell'argomento in contrario, che cioè non può esservi giorno senza luce. Da cui la necessità che venisse prodotta nel primo giorno.

Analisi delle obiezioni: 1. Se si segue la sentenza secondo cui lo stato informe della materia ha preceduto, in ordine di tempo, il suo ordinamento, allora bisogna dire che la materia fu creata da principio sotto forme sostanziali, e fu arricchita in seguito di forme accidentali, tra cui la luce tiene il primo posto.

2. Alcuni dicono che quella luce non era altro che una nube luminosa la quale, dopo la creazione del sole, ritornò materia primordiale. Ma una tale spiegazione non soddisfa poiché la Scrittura, al principio della Genesi, menziona [soltanto] l'istituzione di esseri fisici che perdurano: quindi non si deve dire che proprio allora fu creato qualcosa che poi cessò di esistere. — Altri perciò dicono che quella nube luminosa dura tuttora, ma è così unita al sole da non potersene distinguere. Si osserva però che in questo caso quella nube sarebbe superflua, mentre nelle opere di Dio nulla è inutile. — Altri ancora pensano che il corpo del sole si sarebbe formato da quella nube. Ma anche questa ipotesi non regge per chi ammette che il corpo del sole non partecipa della natura dei quattro elementi, ma è incorruttibile per natura. In questo caso infatti la sua materia non può sottostare a una forma diversa. Bisognerà dunque affermare con Dionigi [De div. nom. 4] che quella luce

era la luce del sole, ma ancora informe, nel senso che la sostanza del sole già esisteva e possedeva la virtù illuminativa generica; in seguito però gli fu data una virtù speciale e determinata per certi particolari effetti.
Quindi, stando a questa sentenza, nella creazione della luce ci sarebbe un accenno ai tre elementi che servono a distinguerla dalle tenebre. Primo, alla causa: poiché la causa della luce si trova nella natura del sole, mentre quella delle tenebre nell'opacità della terra. Secondo, alla posizione spaziale: quando infatti in un emisfero c'è la luce, nell'altro ci sono le tenebre. Terzo, al tempo: poiché nello stesso emisfero si alternano la luce e il buio, nel giro del tempo. Per cui sta scritto: «Chiamò la luce giorno e le tenebre notte».
3. S. Basilio [In Hexaem. hom. 2] pensa che si ebbero allora luce e tenebre a causa di una emissione o di una contrazione dei raggi luminosi, senza dipendenza da un movimento. — Ma S. Agostino [De Gen. ad litt. 1, 16] obietta che questo alternarsi dei due fenomeni sarebbe senza ragione, poiché non vi erano ancora gli uomini e gli animali a cui ciò dovesse servire. — Inoltre non è naturale per il corpo luminoso ritirare la luce dove è presente, sebbene ciò possa accadere per via miracolosa. Ora, nella prima istituzione della natura non si deve cercare il miracolo, ma quanto appartiene alla natura delle cose, come dice S. Agostino [ib. 2, 1].
Perciò bisogna dire che nel cielo vi è un doppio movimento. Il primo, che è comune a tutto il cielo, determina il giorno e la notte: e questo Pare che sia stato prodotto nel primo giorno. Il secondo, che è diverso per i vari corpi, determina la varietà dei giorni, dei mesi e degli anni.
E per tale ragione nel primo giorno si fa solo menzione della distinzione del giorno dalla notte, che è dovuta al movimento comune, mentre nel quarto giorno si ricorda la diversità dei giorni, dei tempi e degli anni, con le parole [Gen 1, 14]: «Servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni»; la quale diversità dipende dai movimenti di ciascun corpo.
4. Per S. Agostino [Conf. 12, 29; De Gen. ad litt. 1, 15] lo stato informe della materia non precede la sua «formazione» in ordine di tempo. In questo caso dunque la produzione della luce va intesa come «formazione» delle creature spirituali; ma non si tratta di quella «formazione» che si compie nella gloria, poiché non furono create nello stato di gloria, bensì di quella che si ha per la grazia, con la quale esse furono create, come si è visto [q. 62, a. 3]. Con questa luce fu fatta dunque la separazione dalle tenebre, cioè dalle altre creature non [ancora] «formate». Se poi ammettiamo che le creature furono «formate » tutte simultaneamente, allora si ebbe una distinzione mediante le tenebre spirituali, non nel senso che queste già esistessero (poiché il diavolo non fu creato malvagio), ma nel senso che Dio le prevedeva nel futuro.

## Quaestio 68
## Prooemium

[31269] Iª q. 68 pr. Deinde considerandum est de opere secundae diei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum firmamentum sit factum secunda die. Secundo, utrum aliquae aquae sint

supra firmamentum. Tertio, utrum firmamentum dividat aquas ab aquis. Quarto, utrum sit unum caelum tantum, vel plures.

ARGOMENTO 68
L'OPERA DEL SECONDO GIORNO
Dobbiamo ora studiare l'opera compiuta nel secondo giorno.
Su tale argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il firmamento sia stato fatto nel secondo giorno; 2. Se vi siano delle acque sopra il firmamento; 3. Se il firmamento separi le acque dalle acque; 4. Se esistano uno o più cieli.

Articolo 1
De Pot., q. 4, a. 1, ad 15
Se il firmamento sia stato creato nel secondo giorno
Pare che il firmamento non sia stato creato nel secondo giorno. Infatti:
1. Sta scritto [Gen 1, 8]: «Dio chiamò il firmamento cielo». Ora, il cielo fu creato prima di tutti i giorni, come risulta dalle parole: «In principio Dio creò il cielo e la terra». Quindi il firmamento non fu creato il secondo giorno.
2. Le opere dei sei giorni hanno una disposizione che corrisponde all'ordine della sapienza divina. Ora, non si addice alla sapienza divina fare dopo ciò che naturalmente viene prima. Ma il firmamento viene naturalmente prima dell'acqua e della terra, le quali tuttavia sono ricordate prima della formazione della luce, che fu creata il primo giorno. Quindi il firmamento non fu creato il secondo giorno.
3. Tutte le opere compiute nei sei giorni sono formate di materia, la quale fu creata prima di qualsiasi giorno. Ma il firmamento non poté essere formato con una materia preesistente, altrimenti sarebbe soggetto a generazione e a corruzione. Quindi non fu creato il secondo giorno.
In contrario: Narra la Scrittura [Gen 1, 6]: «Dio disse: Sia il firmamento»; poi segue [ib., v. 8]: «E fu sera e fu mattina: secondo giorno».
Dimostrazione: S. Agostino [De Gen. ad litt. 1, cc. 18, 19, 21] insegna che in questo genere di questioni si devono osservare due norme. Primo: bisogna ritenere fermamente la verità della Scrittura. Secondo: se la Scrittura divina si presta a molte spiegazioni, nessuno si attacchi a una interpretazione con tanta ostinazione per cui, se essa risultasse certamente erronea, egli presuma di affermare che quello era il vero senso della Scrittura. In questo modo si eviterà di dare occasione agli increduli di deridere la Scrittura e di precludere loro la via del credere.
Bisogna dunque sapere che sono due le interpretazioni che si danno sulla creazione del firmamento nel secondo giorno. La prima ritiene che si parli di quel firmamento nel quale si trovano gli astri. E in tal caso dobbiamo dare spiegazioni diverse a seconda delle opinioni diverse degli uomini intorno al firmamento. Infatti alcuni dissero che questo firmamento è composto di sostanze elementari. Così pensò Empedocle, il quale tuttavia asserì che esso è indistruttibile, dato che tra i suoi componenti non vi è lite, ma solo amicizia. — Altri invece pensarono che la sua natura è come quella dei quattro elementi, non perché ne sia composto, ma perché è anch'esso una specie di

elemento semplice.
E fu questa l'opinione di Platone, il quale ritenne che il corpo celeste non fosse altro che l'elemento del fuoco. — Altri infine ritennero che il cielo non partecipi della natura dei quattro elementi, ma che sia una specie di quinto corpo, estraneo ai quattro elementi. E questa è l'opinione di Aristotele [De caelo 1, 2].
Ammessa dunque la prima sentenza, si potrebbe senz'altro concedere che il firmamento sia stato creato nel secondo giorno, anche quanto alla sua sostanza. Infatti produrre la sostanza degli elementi rientra nell'opera della creazione, mentre il formare qualcosa con gli elementi preesistenti appartiene all'opera di distinzione e di abbellimento. — Se invece seguiamo l'opinione di Platone, non si può ragionevolmente credere che il firmamento sia stato fatto nel secondo giorno quanto alla sua sostanza. In tal caso, infatti, fare il firmamento equivarrebbe a produrre l'elemento fuoco. Ora, la produzione degli elementi rientra nell'opera della creazione, sempre nella teoria di coloro i quali ritengono che lo stato caotico della materia abbia una precedenza temporale sul suo ordinamento. Infatti le forme degli elementi sono le prime a rivestire la materia. — Se infine accettiamo l'opinione di Aristotele [ib., c. 3], sarà molto meno ammissibile che il firmamento nella sua sostanza sia stato prodotto il secondo giorno, posto che tali giorni vogliano indicare una successione di tempo.
Essendo infatti il cielo incorruttibile per natura, esso ha una materia che non può soggiacere ad altre forme, per cui non è ammissibile che venisse formato un firmamento con una materia preesistente. — Quindi la produzione della sostanza del firmamento rientra nell'opera della creazione. Tuttavia, sia nell'una che nell'altra opinione, viene attribuita una certa «formazione» del firmamento al secondo giorno. Come anche Dionigi [De div. nom. 4] afferma che la luce del sole fu informe nei primi tre giorni e «formata» nel quarto. — Se però questi giorni non indicano una successione di tempo, ma soltanto un ordine di natura, come vuole S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 34; 5, 5], nulla proibisce di dire, secondo qualsiasi opinione, che la formazione del firmamento, quanto alla sua sostanza, appartiene al secondo giorno.
Su questo firmamento, fatto il secondo giorno, vi è comunque un'altra interpretazione, che non vede in esso quella volta in cui sono fissate le stelle, ma quella parte di atmosfera nella quale si condensano le nubi. Ed essa viene detta firmamento appunto per la densità dell'aria in quella zona. Infatti ciò che è fitto e solido viene detto «corpo stabile [firmum], a differenza del corpo matematico», come osserva S. Basilio [In Hexaem. hom. 3]. — E in questo senso nulla di assurdo segue per qualunque opinione. Perciò S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 4], elogiando questa interpretazione, dice: «Ritengo degnissimo di lode questo punto di vista: poiché ciò che afferma non è contro la fede, e può essere creduto prontamente, se documentato».
Analisi delle obiezioni: 1. A giudizio del Crisostomo [In Gen. hom. 2], Mosè espresse prima in modo sommario ciò che Dio fece, con la frase preliminare: «In principio Dio creò il cielo e la terra»; poi scese ai particolari.
Come uno che prima dicesse: Il tale muratore fece questa casa, e poi soggiungesse:

gettò prima le fondamenta, poi tirò su le pareti e infine ci sovrappose il tetto. E così nella frase: «In principio Dio creò il cielo e la terra», e nelle altre che narrano come nel secondo giorno sia stato fatto il firmamento, non c'è bisogno di distinguere due cieli.

Tuttavia si può sempre affermare che essi sono diversi, e per varie ragioni. Per S. Agostino infatti [De Gen. ad litt. 1, cc. 1, 3, 4, 9] il cielo che leggiamo fatto nel primo giorno è la natura spirituale informe, mentre il cielo del secondo giorno sarebbe il cielo materiale. Invece Beda [Hexaem. 1] e Strabone [Glossa ord.] pensano che il primo sia il cielo empireo, mentre il firmamento del secondo giorno sarebbe il cielo sidereo. — Il Damasceno [De fide orth. 2, 6] infine ritiene che il cielo del primo giorno sia quel cielo sferico senza stelle di cui parlano i filosofi, quando dicono che esso è la nona sfera e il primo mobile che si muove con il cielo diurno; il firmamento invece sarebbe il cielo sidereo.

Seguendo però un'altra interpretazione, accettata da S. Agostino [cf. corpo], il cielo creato nel primo giorno sarebbe proprio il cielo sidereo, mentre il firmamento del secondo starebbe a indicare quello spazio dell'aria nel quale si condensano le nubi, e che viene chiamato cielo anch'esso per analogia. E per indicare una tale analogia sarebbe stato scritto appositamente: «Dio diede al firmamento il nome di cielo», come sopra era stato detto: «Diede il nome di giorno alla luce» (poiché la parola giorno è usata anche per indicare lo spazio di ventiquattro ore). E per il rimanente valgono le stesse osservazioni, come dice Mosè Maimonide [Dux neutr. 2, 30].

Le risposte poi alla terza e alla quarta obiezione sono contenute in quanto abbiamo detto [nel corpo].

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 14, q. 1, a. 1; De Pot., q. 4, a. 1, ad 5; Quodl., 4, q. 2, a. 2

### Se vi siano delle acque sopra il firmamento

Pare che non vi siano delle acque sopra il firmamento. Infatti:

1. L'acqua è pesante per natura. Ora, il luogo naturale dell'oggetto pesante non è in alto, ma solo in basso. Quindi sopra il firmamento non vi sono acque.
2. L'acqua è un elemento naturalmente fluido. Ma i fluidi non possono restare sopra un corpo rotondo, come prova l'esperienza. Essendo quindi il firmamento un corpo sferico, non può portare l'acqua sopra di sé.
3. Siccome l'acqua è uno degli elementi, essa dice ordine alla generazione dei corpi misti, come l'essere imperfetto dice ordine a quello perfetto. Ora, non esiste sopra il firmamento un luogo adatto alla combinazione degli elementi, ma solo sulla terra. Quindi l'acqua non avrebbe ragione di stare sopra il firmamento. Ma nulla è senza ragione nelle opere di Dio. Quindi non esistono acque sopra il firmamento.

In contrario: Si dice nella Genesi [1, 7]: «Separò le acque che sono sotto il firmamento dalle acque che sono sopra il firmamento».

Dimostrazione: S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 5] afferma che «l'autorità di questo racconto scritturale è superiore alla capacità di qualsivoglia ingegno

umano. Quindi, qualunque sia il modo e la specie delle acque che vi si trovano, non abbiamo il minimo dubbio che esse vi siano». Ora, sulla qualità di tali acque si hanno diversi pareri. Origene [In Gen. hom. 1] le dice sostanze spirituali: infatti sta scritto nei Salmi [148, 4 s.]: «Lodatelo cieli dei cieli, voi acque al di sopra dei cieli»; e altrove [Dn 3, 60]: «Benedite acque tutte che siete sopra i cieli il Signore». — Risponde però
S. Basilio che con queste parole non si vuol dire che le acque siano creature razionali ma che, «considerate con intelligenza da chi ha senno, portano alla glorificazione del Creatore». Tant'è vero che nello stesso luogo si usano le medesime espressioni per il fuoco, la grandine e simili creature, che evidentemente non sono dotate di ragione.
Dovremo dunque dire che quelle acque sono materiali. Ma la loro natura va determinata in modo diverso a seconda delle opinioni diverse sul firmamento.
Se infatti per firmamento si intende quel cielo sidereo che si suppone abbia la natura dei quattro elementi, si potrà ritenere per lo stesso motivo che le acque sopra i cieli abbiano la stessa natura dell'elemento acqua.
Se invece per firmamento si intende quel cielo sidereo che non partecipa della natura dei quattro elementi, allora quelle acque che gli stanno sopra non avranno la natura delle altre acque. E come, al dire di Strabone [Glossa ord.], un cielo viene chiamato empireo, cioè igneo, a causa del suo splendore, così l'altro cielo, che è sopra quello sidereo, verrà detto acqueo a causa della sua trasparenza.
— Inoltre, pure ammettendo che il firmamento sia di natura diversa da quella dei quattro elementi, si potrà ancora dire che separa le acque a condizione di intendere per acqua non la nostra acqua, ma la materia informe dei corpi, come pensa S. Agostino [Contra Manich. 1, 7]. Sotto questo punto di vista infatti tutto ciò che si trova tra i corpi separa le acque dalle acque.
Se però per firmamento si vuole intendere quella parte dell'aria nella quale si condensano le nubi, allora le acque che stanno sopra il firmamento sono quelle che, risolvendosi in vapori, si innalzano sopra una certa zona dell'aria e danno origine alle piogge. — È infatti assolutamente insostenibile la teoria di alcuni, a cui accenna S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 4], secondo i quali i vapori delle acque si solleverebbero sopra il cielo stellato. E ciò va escluso sia perché il cielo è solido, sia perché c'è di mezzo la regione del fuoco, che consumerebbe tali vapori, sia perché la zona a cui si portano i corpi leggeri e gassosi è situata dentro l'orbita della luna. Si aggiunga poi che l'esperienza sensibile ci mostra che i vapori non raggiungono la vetta di certe montagne. —
Ed è pure vano parlare della rarefazione di un corpo fino all'infinito, basandosi sulla sua divisibilità infinita. Il corpo fisico infatti non si divide e non si rarefà all'infinito, ma sino a un certo limite.
Analisi delle obiezioni: 1. Qualcuno risolve l'obiezione dicendo che le acque, sebbene siano pesanti per natura, sono tenute sopra i cieli per virtù divina. — Ma S. Agostino [l. cit.] esclude questa soluzione, facendo osservare che «qui abbiamo da investigare come Dio creò le nature delle cose, non ciò che vuole fare in esse per la via miracolosa della sua potenza».
Per cui diremo, stando alle due ultime sentenze intorno alle acque del firmamento, che la soluzione è evidente in base a quanto detto [nel corpo]. —

Stando alla prima invece bisogna porre negli elementi un ordine che è diverso da quello di Aristotele [De caelo 2, 4], ritenendo cioè che una massa di acqua densa sia intorno alla terra e un'altra invece rarefatta intorno al cielo. Quindi la prima dovrebbe comportarsi rispetto al cielo come la seconda rispetto alla terra. — O si potrebbe anche supporre che la parola acqua significhi la materia dei corpi, come si è detto [nel corpo].

2. La Analisi è evidente stando alle due ultime opinioni. Attenendosi invece alla prima sentenza, S. Basilio [In Hexaem. hom. 3] presenta due risposte. Primo, non è necessario che un corpo rotondo dalla parte concava lo sia anche dalla parte opposta come convesso. — Secondo, le acque sopra i cieli non sono fluide, ma rassodate intorno al cielo, come ghiaccio solido. Per cui alcuni le chiamano anche cielo cristallino.

3. Secondo la terza sentenza le acque si sarebbero sollevate come vapori sopra il firmamento, per procurare la pioggia. — Per la seconda sentenza invece esse starebbero sopra il firmamento, che è tutto il cielo trasparente privo di stelle. Il quale per alcuni sarebbe il primo mobile, che fa ruotare tutto il cielo col moto diurno, procurando così la continuità nella generazione [dei corpi]: come il cielo delle stelle produrrebbe le variazioni nella generazione e nella corruzione mediante il movimento dello Zodiaco, cioè con l'avvicinarsi e l'allontanarsi, e con le diverse virtù delle stelle. — Stando invece alla prima sentenza, le acque si troverebbero [sopra il firmamento] per temperare il calore dei corpi celesti, come dice S. Basilio [l. cit.]. E alcuni autori, citati da S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 5], ne danno come segno il fatto che la stella di Saturno è freddissima, appunto per la sua vicinanza alle acque superiori.

## Articolo 3

### Se il firmamento separi le acque dalle acque

Pare che il firmamento non separi le acque dalle acque. Infatti:

1. A ogni corpo spetta una posizione spaziale particolare, a seconda della sua specie. Ora, ogni acqua è specificamente identica a ogni altra acqua, come dice il Filosofo [Top. 1, 4]. Quindi tra acqua e acqua non v'è distinzione di luogo.

2. Se uno dicesse che le acque poste al di sopra del firmamento differiscono specificamente da quelle che stanno sotto potremmo opporre: Gli esseri che hanno una specie diversa non abbisognano di altro per distinguersi. Ammesso dunque che le acque superiori siano di specie diversa dalle inferiori, non sarà il firmamento a distinguerle.

3. Potrà separare le acque dalle acque soltanto ciò che è in contatto con esse da tutte e due le parti, come un muro fabbricato in mezzo a un fiume. Ora, è chiaro che le acque inferiori non si elevano fino al firmamento. Quindi non sarà il firmamento a dividerle.

In contrario: Sta scritto [Gen 1, 6]: «Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque».

Dimostrazione: Se uno considerasse solo la superficie del racconto della Genesi,

potrebbe a forza di fantasticare avvicinarsi all'ipotesi di certi antichi filosofi, i quali supposero che l'acqua sia come un corpo infinito e un principio produttivo di tutti gli altri corpi. E tale immensità delle acque potrebbe vedersi nella parola abisso della frase: «le tenebre coprivano l'abisso». Essi pensavano inoltre che il cielo che vediamo non conterrebbe sotto di sé tutti gli altri esseri materiali, ma vi sarebbe una massa infinita di acque sopra il cielo.
E così uno potrebbe dire che il firmamento del cielo separa le acque esterne dalle interne, cioè da tutti i corpi contenuti sotto il cielo, e dei quali l'acqua sarebbe stata il principio [primordiale].
Ma siccome questa supposizione viene dimostrata falsa con solidi argomenti, bisogna dire che non è questo il senso della Scrittura. Si deve invece pensare che Mosè parlava a un popolo rozzo ed esponeva solo quanto risulta ai sensi, per condiscendere alla sua ignoranza. Ora gli uomini, per quanto ignoranti, percepiscono con i sensi che la terra e l'acqua sono corpi. Non tutti però capiscono che anche l'aria è un corpo: tant'è vero che perfino certi filosofi dissero che l'aria non esiste, arrivando a chiamare vuoto lo spazio che è pieno di aria [cf. Phys. 4, 6]. E tale motivo spinse Mosè a far menzione espressa dell'acqua e della terra, tralasciando l'aria, per non proporre qualcosa di ignoto a persone ignoranti. Volendo tuttavia accennare la verità alle persone perspicaci, lasciò capire l'esistenza dell'aria parlandone come di qualcosa di annesso all'acqua, dicendo che «le tenebre coprivano l'abisso».
Il che può far capire che sopra la superficie dell'acqua vi è un corpo trasparente, che è il sostrato della luce e delle tenebre.
In conclusione, sia che per firmamento intendiamo il cielo degli astri, sia che intendiamo lo spazio riservato alle nuvole dell'aria, è giusto dire che esso separa le acque dalle acque. E ciò vale sia nel caso che l'acqua stia a significare la materia informe, sia nel caso che essa indichi tutti i corpi trasparenti.
Infatti il cielo degli astri divide i corpi trasparenti inferiori da quelli superiori, mentre lo spazio aereo delle nubi separa la zona superiore, in cui si formano le piogge e simili fenomeni, da quella inferiore, che confina con l'acqua e viene indicata col termine acque.
Analisi delle obiezioni: 1. Se per firmamento intendiamo il cielo delle stelle, allora le acque superiori non possono essere della stessa specie di quelle inferiori. — Se invece intendiamo la zona delle nubi, allora dovranno essere della stessa specie. Ma in tal caso le due zone vengono determinate in base a due diverse caratteristiche: la superiore è destinata alla generazione delle acque, l'inferiore invece è il luogo della loro quiete.
2. Supposto che le acque siano di specie diversa, si dice che il firmamento le divide non quale causa della loro divisione, ma come loro confine.
3. Mosè abbracciò nella parola acqua anche l'aria e i corpi consimili, a motivo dell'invisibilità di tutti questi corpi. È perciò evidente che vi sono le acque dall'una e dall'altra parte del firmamento, comunque esso venga inteso.

Articolo 4
In 2 Sent., d. 14, q. 1, a. 4; In Ioan., c. 6, lect. 4; In 2 Cor., c. 12, lect. 1
Se esista un unico cielo

Pare che esista un cielo solo. Infatti:
1. Il cielo viene contraddistinto dalla terra con le parole: «In principio Dio creò il cielo e la terra». Ma la terra è una sola. Quindi anche il cielo.
2. Ciò che è formato da tutta la sua materia è unico. Ma tale è il cielo, come prova il Filosofo [De caelo 1, 9]. Quindi il cielo è unico.
3. Se si attribuisce un predicato a più soggetti in senso univoco, lo si fa a motivo di un aspetto che è ad essi comune. Ma se vi sono più cieli, la parola cielo viene usata per essi in senso univoco: poiché il senso equivoco non permetterebbe di parlare di più cieli. Se quindi si parla di più cieli dovremo trovare un aspetto comune che permetta di chiamarli cieli. Ma nessuno può trovare questo aspetto comune. Non si può dunque affermare che esistano più cieli.
In contrario: Sta scritto nei Salmi [148, 4]: «Lodatelo, cieli dei cieli».
Dimostrazione: Sulla nostra ARGOMENTO pare che vi sia una certa divergenza tra S. Basilio e il Crisostomo. Il Crisostomo [In Gen. hom. 4] dice che esiste un solo cielo, e che il plurale «cieli dei cieli» dipende dall'indole della lingua ebraica, in cui si usa mettere sempre al plurale la parola cielo, come succede anche nel latino per molti termini che mancano del singolare. S. Basilio [In Hexaem. hom. 3] invece, seguìto dal Damasceno [De fide orth. 2, 6], preferisce la pluralità dei cieli. — La divergenza però sta più nelle parole che nella sostanza. Infatti il Crisostomo chiama cielo unico l'insieme di quei corpi che sovrastano la terra e l'acqua: anche gli uccelli, p. es., che volano nell'aria, sono chiamati per questo «uccelli del cielo». Ma siccome nell'insieme di questi corpi vi sono molte distinzioni, per questo S. Basilio pose una pluralità di cieli.
Per comprendere dunque queste distinzioni si deve considerare che la parola cielo ha nella Scrittura tre significati. A volte è usata in senso proprio e fisico. E così è chiamato cielo un certo corpo, posto in luogo altissimo, luminoso in atto o in potenza, e incorruttibile per natura. E in questo senso si parla di tre cieli. Il primo, totalmente luminoso, viene chiamato empireo. Il secondo, totalmente trasparente, è detto cielo acqueo o cristallino. Il terzo, che è in parte trasparente e in parte luminoso, è chiamato cielo sidereo, ed è diviso in otto sfere [concentriche], che sono la sfera delle stelle fisse e le sette sfere dei pianeti: e tutte insieme possono essere chiamate gli otto cieli.
Secondo, un corpo può essere denominato cielo perché partecipa di una proprietà dei corpi celesti, cioè della sublimità di posizione e della luminosità in atto o in potenza. E così tutto lo spazio interposto tra le acque e l'orbita lunare, secondo il Damasceno [l. cit.], è un cielo unico, che egli chiama aereo.
Egli viene così ad ammettere tre cieli: l'aereo, il sidereo e un altro sopra di essi, al quale si riferirebbe l'Apostolo [2 Cor 12, 2] quando dice che fu rapito «fino al terzo cielo». — Ma siccome questo cielo contiene due elementi, che sono il fuoco e l'aria, e in ambedue si parla di una zona superiore e di un'altra inferiore, Rabano Mauro divide tutto questo cielo in quattro zone. Chiama cioè cielo igneo la zona suprema del fuoco; cielo olimpio quella inferiore, prendendo la denominazione dall'altezza di un monte, detto Olimpo; chiama poi cielo etereo la zona superiore dell'aria, a causa del suo fiammeggiare,

mentre chiama cielo aereo quella inferiore. E così, aggiungendo questi quattro cieli agli altri tre che stanno di sopra, ci sarebbero nell'universo sette cieli materiali, sempre nella sentenza di Rabano Mauro.
Terzo, la parola cielo può essere presa in senso metaforico. Così la stessa santa Trinità è chiamata qualche volta cielo, per la sua spirituale sublimità e luce. E questo è il cielo a cui, secondo alcuni interpreti, si riferiva il diavolo quando disse [Is 14, 13]: «Salirò al cielo», cioè fino alla parità con Dio.
Sono pure chiamati talvolta cieli i beni spirituali, nei quali consiste il premio dei Santi, a causa della loro elevatezza, come nelle parole [Mt 5, 12; Lc 6, 23]: «Grande è la vostra ricompensa nei cieli»: e questa è la spiegazione di S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 5]. — Altre volte infine sono chiamati tre cieli i tre generi di visione soprannaturale: la corporea, l'immaginaria e l'intellettuale. E ad essi si riferisce S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, cc. 28, 34] nello spiegare come S. Paolo fu rapito fino al terzo cielo.
Analisi delle obiezioni: 1. La terra sta al cielo come il centro alla circonferenza. Ora, si possono avere molte circonferenze intorno a un centro unico. Quindi si possono dare molti cieli con una terra unica.
2. L'argomento vale se si concepisce il cielo come comportante la totalità delle creature materiali. In tale senso infatti il cielo è uno solo.
3. Tutti i cieli hanno in comune la sublimità di posizione e una certa luminosità, come si è visto [nel corpo].

Quaestio 69
Prooemium

[31301] Iª q. 69 pr. Deinde considerandum est de opere tertiae diei. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de congregatione aquarum. Secundo, de productione plantarum.

ARGOMENTO 69
L'OPERA DEL TERZO GIORNO
Passiamo all'opera compiuta nel terzo giorno.
Due sono i problemi: 1. L'ammassamento delle acque; 2. La produzione delle piante.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 14, q. 1, a. 5; De Pot., q. 4, a. 1, ad 17 sqq.
Se sia ben detto che la riunione delle acque fu fatta il terzo giorno
Pare che la riunione delle acque non sia ben descritta al terzo giorno. Infatti:
1. Le opere compiute nel primo e secondo giorno sono indicate col verbo fare; infatti leggiamo: «Dio disse: sia fatta la luce», «Sia fatto il firmamento».
Ma il terzo giorno si allinea con i primi due. Quindi l'opera compiuta in esso doveva essere espressa col verbo fare, non col verbo riunire.
2. Da principio la terra era dovunque ricoperta dalle acque: perciò era detta invisibile. Non vi poteva dunque essere un luogo sulla terra nel quale si potessero raccogliere le acque.
3. Gli elementi che non hanno contatto tra loro non hanno un luogo unico.

Ma non tutte le acque sono contigue. Quindi non si raccolsero in un solo luogo.
4. Il raccogliersi include un moto locale. Ma noi osserviamo che le acque fluiscono e corrono al mare naturalmente. Non ci fu perciò necessità di un comando divino.
5. La terra viene ricordata anche al principio della sua creazione nelle parole: «In principio Dio creò il cielo e la terra». Non si capisce allora come questo nome sia stato imposto il terzo giorno.
In contrario: Basta l'autorità della Scrittura [Gen 1, 9 ss.].
Dimostrazione: Possiamo qui dare due spiegazioni differenti, poiché S. Agostino [De Gen. ad litt. 1, cc. 1, 3, 4, 9; 5, c. 5] presenta un'interpretazione che è diversa da quella degli altri Santi [Dottori]. Infatti in tutte queste opere di Dio egli pone una successione non di tempo, ma solo di origine e di natura. Dice infatti che prima furono creati gli esseri spirituali informi e il mondo materiale privo di qualsiasi forma (che sarebbe indicato [ib. 1, 15; Contra Manich. 1, 7] dalle parole terra e acqua) nel senso di una precedenza non di tempo, ma solo di origine [cf. ib. 4, 34; 5, 5]. Parimenti una «formazione» avrebbe preceduto l'altra non in ordine di tempo, ma solo in ordine di natura. Ora, secondo quest'ordine era necessario ammettere prima la «formazione» della natura più elevata, che è quella spirituale: infatti leggiamo che nel primo giorno fu fatta la luce. — Ma come le nature spirituali sovrastano quelle materiali, così i corpi superiori sovrastano quelli inferiori. Quindi in secondo luogo si accenna alla formazione dei corpi superiori, nelle parole: «Si faccia il firmamento». Col che verrebbe indicata l'impressione della forma celeste nella materia informe, che sarebbe stata preesistente non in ordine di tempo, ma di origine. — In terzo luogo invece si viene a parlare dell'impressione delle forme elementari nella materia informe, che avrebbe sempre una precedenza di natura, non di tempo. Quindi la frase: «Si raccolgano le acque e appaia l'asciutto» dovrebbe essere intesa nel senso che la materia corporea ricevette [simultaneamente] la forma sostanziale dell'acqua, che naturalmente determina un tale movimento, e la forma sostanziale della terra, dalla quale dipende la visibilità [ib. 2, 11].
Stando invece ad altri Santi [Dottori] [cf. q. 66, a. 1], in queste opere si trova anche una successione di tempo. Essi pensano infatti che lo stato informe della materia abbia preceduto, in ordine di tempo, la sua «formazione», e che una «formazione» abbia preceduto l'altra. Però lo stato informe della materia non è per essi la mancanza di ogni forma — poiché esistevano già il cielo, la terra e l'acqua (che vengono ricordati in maniera esplicita, essendo chiaramente percettibili dai sensi) —, ma lo stato informe della materia concepita come priva delle debite distinzioni e di una certa bellezza. — E in base ai seguenti tre termini troviamo che la Scrittura parla di tre «informità». L'«informità» delle tenebre, che
spetta al cielo superiore, dal quale promana la luce. L'«informità» dell'acqua, localizzata nello spazio intermedio, che viene indicata dalla parola abisso, atta a significare un'immensità disordinata di acque, come dice S. Agostino [Contra Faustum 22, 11]. Finalmente l'«informità» della terra, che viene indicata nell'accenno alla terra invisibile o deserta, in quanto ricoperta dalle acque.

Concludendo, il primo giorno avvenne la formazione del corpo più elevato. E siccome il tempo è legato al moto del cielo, non essendo altro che la misura di questo moto, con questa «formazione» si ebbe la distinzione del tempo, cioè il giorno e la notte. — Nel secondo giorno invece fu «formato» il corpo intermedio, cioè l'acqua, che dal firmamento riceve una certa distinzione od ordine (cosicché nella parola acqua si comprendono anche altri corpi, come si è visto sopra [q. 68, a. 3]). — Nel terzo giorno infine fu «formato» l'ultimo corpo, che è la terra, poiché allora emerse dalle acque; e si ebbe così la distinzione nel corpo più basso, cioè nell'orbe terracqueo.

Quindi furono usate espressioni pienamente adatte, tanto nell'indicare l'informità della terra con l'aggettivo invisibile, oppure deserta, quanto nell'accennare alla sua «formazione» col dire: «Appaia l'asciutto».

Analisi delle obiezioni: 1. Secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 11] la Scrittura non usa il verbo fare nell'opera del terzo giorno come nelle opere precedenti appunto per mostrare che le forme superiori, cioè quelle spirituali degli angeli e dei corpi celesti, sono perfette e stabili nell'essere, mentre quelle dei corpi inferiori sono imperfette e mutevoli. Quindi la riunione delle acque e l'apparire della terraferma servono a designare il conferimento di tali forme, «essendo l'acqua scorrevole verso il basso, mentre la terra è fermamente stabile», come egli dice [l. cit.]. — Secondo gli altri, invece, si risponde che l'opera del terzo giorno fu compiuta soltanto col moto locale: quindi non era necessario che la Scrittura usasse il verbo fare.

2. La soluzione è chiara per S. Agostino [Contra Manich. 1, 12; De Gen. ad litt. 2, 11], poiché non c'è bisogno per lui di dire che la terra era prima coperta dalle acque e che poi le acque si sono radunate, ma basta supporre che si siano raccolte nel momento in cui furono prodotte.

Per gli altri si possono dare invece tre risposte, riferite da S. Agostino [De Gen. ad litt. 1, 12]. Primo, si può rispondere che le acque [nel terzo giorno] vennero elevate a una maggiore altezza, nel luogo di raccolta. Infatti, secondo S. Basilio [In Hexaem. hom. 4], l'esperienza avrebbe confermato che il mare è più alto della terra, nel [caso cioè del] Mar Rosso. — Secondo, si può ancora rispondere che l'acqua, che era [in principio] così rarefatta da coprire la terra a guisa di nuvola, poi si condensò raccogliendosi. — Terzo, si potrebbe anche pensare che la terra abbia presentato [soltanto allora] le voragini, atte a raccogliere le acque che vi confluirono. — Ma tra queste spiegazioni la prima Pare più probabile.

3. Tutte le acque hanno uno sbocco unico, che è il mare, nel quale confluiscono per vie aperte o nascoste. E per questo motivo viene affermato che le acque si radunarono in un sol luogo. — L'unicità del luogo può tuttavia anche essere intesa non in senso assoluto, ma relativo, cioè in rapporto al luogo occupato dalla terra asciutta: come se nel dire: «Si radunino in un sol luogo le acque», si volesse sottintendere: «separatamente dalla terra asciutta ». Infatti per non escludere la pluralità dei luoghi occupati dall'acqua si aggiunge: «Chiamò la massa delle acque mare».

4. Il comando di Dio imprime ai corpi [nient'altro che] il loro movimento naturale, per cui si dice [Sal 148, 8] che essi con i loro movimenti «obbediscono

alla sua parola». — O si può anche affermare che sarebbe cosa naturale per le acque avvolgere completamente la terra, ma era necessario che parte di questa fosse scoperta affinché gli animali e le piante potessero vivere sopra di essa. E questo fatto viene attribuito da alcuni filosofi all'azione del sole, che avrebbe prosciugato la terra col sollevare i vapori. Invece la Scrittura lo fa risalire al potere divino, non soltanto nella Genesi, ma anche nel libro di Giobbe [38, 10], dove si dice in persona di Dio: «Ho fissato al mare un limite». E ancora [Ger 5, 22]: «Voi non mi temerete? Oracolo del Signore. Non tremerete dinanzi a me, che ho posto la sabbia per confine al mare?».

5. Secondo S. Agostino [Contra Manich. 1, cc. 7, 12] la terra di cui si fa menzione all'inizio indica la materia prima, mentre in questo passo indicherebbe proprio l'elemento terra. — Si potrebbe anche rispondere con S. Basilio [In Hexaem. hom. 4] che la prima volta la terra prende il nome dalla sua natura, mentre in questo caso viene così denominata in base alla sua proprietà principale, che è l'aridità. — Si può ancora rispondere con Mosè Maimonide [Dux neutr. 2, 30] che dovunque si dice chiamò viene segnalata un'ambiguità nel termine indicato.

Per cui prima si era detto che «chiamò giorno la luce» per il fatto che propriamente si chiama giorno lo spazio di ventiquattro ore, come pure leggiamo nello stesso testo: «E fu sera e fu mattina, un giorno». Parimenti si legge che «chiamò cielo il firmamento», cioè l'aria, perché era stato chiamato cielo anche il primo essere creato. E anche qui abbiamo che «chiamò terra l'asciutto », cioè la parte non coperta dalle acque, per distinguerla dal mare: anche se comunemente si chiama terra quell'elemento sia quando è coperto sia quando non è coperto dalle acque. — Comunque l'espressione chiamò sta sempre a indicare che Dio diede la natura o le proprietà perché una data cosa potesse chiamarsi in tal modo.

## Articolo 2

Infra, q. 102, a. 1, ad 5; In 2 Sent., d. 14, q. 1, a. 4, ad 6 sqq.

### Se la produzione delle piante sia stata assegnata convenientemente al terzo giorno

Pare che la produzione delle piante non sia stata assegnata convenientemente al terzo giorno. Infatti:

1. Le piante posseggono la vita, come gli animali. Ora, la produzione degli animali non viene annoverata tra le opere della distinzione, ma appartiene piuttosto all'opera di abbellimento. Quindi non la si doveva menzionare al terzo giorno, che è limitato all'opera di distinzione.

2. Ciò che è derivato dalla maledizione della terra non doveva essere ricordato assieme alla «formazione» di essa. Ma la produzione di certe piante è derivata dalla maledizione della terra, secondo quel testo [Gen 3, 17 s.]: «Maledetto sia il suolo per causa tua (...). Spine e cardi produrrà per te». Quindi la produzione delle piante non doveva assegnarsi senza restrizioni al terzo giorno, che è riservato alla «formazione» della terra.

3. Le pietre e i metalli aderiscono alla terra come le piante, e tuttavia non se

ne fa parola nel descrivere la «formazione» della terra. Quindi neppure le piante dovevano essere prodotte il terzo giorno.
In contrario: Sta scritto [Gen 1, 12]: «La terra produsse erba verdeggiante»; e poi segue [v. 13]: «E fu sera e fu mattina: terzo giorno».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 1], nel terzo giorno viene eliminato lo stato informale della terra. Ora, prima si era parlato di una duplice informità di essa: la prima che la rendeva invisibile, o informe, in quanto coperta dalle acque; la seconda che la faceva disordinata o deserta, cioè priva del dovuto decoro, derivante dalle piante, che in qualche modo la rivestono. Le due informità vennero dunque eliminate nel terzo giorno: la prima col fatto che tutte le acque si raccolsero in un sol luogo e apparve l'asciutto; la seconda col fatto che la terra produsse erba verdeggiante.
Tuttavia sulla produzione delle piante S. Agostino presenta un'interpretazione diversa dagli altri commentatori. Questi ultimi infatti dicono che le piante furono prodotte in atto nella propria specie al terzo giorno, come vuole la superficie del senso letterale. Per S. Agostino invece [De Gen. ad litt. 5, 4; cf. 8, 3] «fu detto in senso virtuale che la terra allora produsse erbe e piante, poiché essa non ricevette se non il potere di produrle». E una conferma egli la trova nell'autorità della Scrittura [Gen 2, 4 s.], che dice: «Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati, quando il Signore Dio fece il cielo, la terra e ogni pianta del campo, avanti che nascesse sulla terra, e ogni erba della campagna, prima che germogliasse». Prima dunque che le piante spuntassero sulla terra, esse furono prodotte solo potenzialmente nella terra stessa. — E un'altra conferma la trova anche nel ragionamento.
In quei primi giorni, infatti, Dio fece le creature ponendo le origini o cause [di tutto lo sviluppo posteriore]; poi cessò da quest'opera, ma non dal governare le creature nella loro propagazione, poiché in tal senso egli «opera tuttora » [Gv 5, 17]. Ora, il produrre le piante dalla terra rientra nell'opera della loro propagazione. Quindi nel terzo giorno le piante non furono prodotte nella loro attualità perfetta, ma solo virtualmente.
Secondo altri invece si può dire che la prima creazione delle specie appartiene alle opere dei sei giorni, mentre la derivazione di altri esseri della medesima specie appartiene già al governo dell'universo. Infatti la Scrittura usa le frasi: «prima che sorgesse sulla terra», e anche: «prima che germinasse»; come per dire: prima che gli esseri fossero generati da esseri simili, nel modo che ora si riscontra nella natura mediante il seme. Per cui la Scrittura dice espressamente: «Produca la terra erba verdeggiante che faccia seme»; poiché le specie delle piante furono prodotte perfette affinché ne nascessero i semi di altre. Né ci importa di sapere [qui] dove posseggano la potenza seminale, se nella radice, nel tronco o nel frutto.
Analisi delle obiezioni: 1. La vita delle piante è nascosta, poiché esse mancano del movimento locale e della sensibilità, che ci fanno distinguere al massimo grado gli esseri animati da quelli inanimati. Essendo quindi attaccate immobilmente alla terra, la loro produzione viene presentata come una «formazione» della terra.
2. Anche prima di quella maledizione le spine e i cardi erano stati prodotti, o

potenzialmente o di fatto. Però non erano stati prodotti come castigo dell'uomo, in modo cioè che la terra, coltivata per l'alimentazione, producesse cose inutili e nocive. Per cui sta scritto: «produrrà per te».
3. Come si è detto [q. 68, a. 3], Mosè propose soltanto ciò che risalta chiaramente. Ora, i corpi minerali hanno un'origine occulta nelle viscere della terra, e non mostrano una distinzione manifesta da essa, anzi, Pareno una certa specie di terra. Per questo dunque non li menzionò.

## Quaestio 70
## Prooemium

[31322] Iª q. 70 pr. Consequenter considerandum est de opere ornatus. Et primo, de singulis diebus secundum se; secundo, de omnibus sex diebus in communi. Circa primum ergo, considerandum est primo de opere quartae diei, secundo, de opere quintae; tertio, de opere sextae; quarto, de iis quae pertinent ad septimum diem. Circa primum quaeruntur tria. Primo, de productione luminarium. Secundo, de fine productionis eorum. Tertio, utrum sint animata.

## ARGOMENTO 70
## L'OPERA DI ABBELLIMENTO DEL QUARTO GIORNO

Dobbiamo ora considerare l'opera di abbellimento. Parleremo prima dei singoli giorni in particolare, poi di tutti e sei insieme [q. 74]. Primo, studieremo l'opera del quarto giorno; secondo, quella del quinto giorno [q. 71]; terzo, quella del sesto giorno [q. 72]; quarto, tutto ciò che riguarda il settimo giorno [q. 73].
Sul primo argomento esamineremo tre problemi: 1. La produzione degli astri; 2. Lo scopo della loro produzione; 3. Se essi siano animati.

### Articolo 1
### In 2 Sent., d. 15, q. 1, a. 1
### Se era conveniente che gli astri fossero prodotti nel quarto giorno

Pare che non fosse conveniente che gli astri fossero prodotti nel quarto giorno. Infatti:
1. Gli astri sono corpi incorruttibili per natura. Quindi la loro materia non può stare senza la rispettiva forma. Ma questa materia, nell'opera della creazione, fu fatta prima di tutti i giorni. Quindi anche le loro forme furono fatte allora, e non il quarto giorno.
2. Questi corpi luminosi sono come lampade che fanno luce. Ma questa fu fatta il primo giorno. Quindi anch'essi andavano fatti in questo giorno, non nel quarto.
3. Come le piante sono fissate sulla terra, così questi corpi luminosi sono fissati sulla volta del firmamento: tanto che la Scrittura dice che [Dio] «li pose nel firmamento». Ora, la produzione delle piante viene descritta insieme con la «formazione» della terra, alla quale esse aderiscono. Quindi anche la produzione dei corpi luminosi andava posta al secondo giorno, insieme con la creazione del firmamento.
4. Il sole, la luna e gli altri corpi luminosi sono causa delle piante. Ma nell'ordine

della natura la causa precede l'effetto. Quindi essi andavano fatti non il quarto giorno, ma il terzo o prima ancora.
5. Secondo gli astronomi, molte stelle sono più grandi della luna. Quindi non si dovevano menzionare soltanto il sole e la luna come «i due grandi luminari».
In contrario: Basta l'autorità della Scrittura [Gen 1, 14 ss.].
Dimostrazione: Nel ricapitolare le opere di Dio la Scrittura [Gen 2, 1] dice: «Così furono portati a compimento il cielo, la terra e tutte le loro schiere». Ora, in questa frase possiamo vedere una triplice opera: l'opera della creazione, mediante la quale leggiamo che furono prodotti il cielo e la terra, ma allo stato informe, e l'opera della distinzione, con la quale furono ultimati il cielo e la terra, sia mediante le forme sostanziali impresse nella materia totalmente informe, come vuole S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 11], sia mediante un appropriato ordinamento o perfezionamento, come pensano altri Santi [Dottori]. A queste due opere si aggiunge poi quella dell'abbellimento.
E questo differisce dalla perfezione. Infatti la perfezione del cielo e della terra Pare riguardare ciò che è ad essi intrinseco, l'abbellimento invece qualcosa di estrinseco. L'uomo, p. es., è perfezionato dalle sue parti e forme, mentre è adornato dalle vesti e simili [esteriorità]. Ora, la distinzione tra gli esseri si manifesta soprattutto in base al moto locale, che li separa l'uno dall'altro. Quindi la produzione di quelle entità che hanno un movimento in cielo e in terra rientra nell'opera di abbellimento.
Ma come si è detto sopra [q. 69, a. 1], nella creazione si fa menzione di tre cose: del cielo, dell'acqua e della terra. E queste stesse tre cose sono «formate » mediante l'opera della distinzione in tre giorni: nel primo, il cielo; nel secondo sono distinte le acque; nel terzo si ha la distinzione del mare, della terra e dell'asciutto. Parimenti nel primo giorno dell'opera di abbellimento, che è il quarto, sono prodotti per ornamento del cielo i corpi luminosi che in esso si muovono. Nel secondo giorno, che è il quinto, si hanno gli uccelli e i pesci che ornano l'elemento intermedio, poiché essi si muovono nell'aria e nell'acqua, considerate come un tutto unico. Nel terzo giorno, che è il sesto, vengono prodotti gli animali terrestri per ornamento della terra.
È da notare tuttavia che intorno alla produzione degli astri S. Agostino [De Gen. ad litt. 5, 5] non diverge dagli altri Santi, poiché dice che furono fatti non solo virtualmente, ma nella loro attualità. Infatti il firmamento non ha la virtù di produrre questi corpi, come invece la terra ha quella di produrre i vegetali. Per cui la Scrittura non dice: «il firmamento produca gli astri», mentre dice: «la terra produca l'erba verdeggiante».
Analisi delle obiezioni: 1. L'inconveniente in parola non esiste, stando all'opinione di S. Agostino [ib. 4, 34; 5, 5]. Egli infatti non ammette una successione cronologica tra queste opere: perciò non vi è ragione di concludere che la materia degli astri si sia trovata [prima] sotto un'altra forma. — Parimenti non esiste obiezione per chi ammette nei corpi celesti la natura dei quattro elementi [cf. q. 68, a. 1], potendosi affermare che vennero formati dalla materia già esistente, come gli animali e le piante. — Stando invece all'opinione di chi ritiene che i corpi celesti siano di natura diversa dai quattro elementi e dotati di incorruttibilità naturale [cf. ib.], bisognerà dire che la

sostanza degli astri fu creata fin da principio. Essa allora era informe, e nel quarto giorno fu «formata», non certo col ricevere la forma sostanziale, ma assumendo una virtù particolare. Quindi non si fa menzione degli astri in principio, ma solo al quarto giorno, come osserva il Crisostomo [In Gen. hom. 6], allo scopo di allontanare il popolo dall'idolatria mostrando che i corpi luminosi non sono divinità, appunto perché non esistevano da principio.

2. Sempre nell'interpretazione di S. Agostino [De Gen. ad litt. 1, 9] la obiezione non ha luogo, poiché la luce menzionata il primo giorno sarebbe stata una luce spirituale, mentre qui viene creata la luce materiale. — Se però si vuol sostenere che si trattava [anche allora] di luce materiale, bisognerà ammettere che essa fu creata il primo giorno nella sua comune natura di luce, mentre nel quarto giorno fu data agli astri una virtù particolare per determinati effetti.

Infatti riscontriamo che gli effetti prodotti dai raggi del sole, della luna e degli astri, sono diversi. E in considerazione del conferimento di questo potere Dionigi [De div. nom. 4] afferma che la luce del sole era dapprima informe e fu formata il quarto giorno.

3. Secondo Tolomeo i corpi luminosi non sono fissati sulle sfere, ma hanno un moto distinto da esse. Quindi il Crisostomo [l. cit.] osserva che non sta scritto che Dio li pose nel firmamento come per restarvi fissi, ma comandò che ivi esistessero; come pure pose l'uomo nel paradiso perché avesse qui la sua esistenza. — Aristotele [De caelo 2, 8] invece ritiene che le stelle siano fissate sulle sfere rotanti e che realmente non si muovano se non col moto di queste. Tuttavia con i sensi si percepisce il movimento dei corpi luminosi e non il movimento delle sfere celesti. Ora Mosè, volendo adattarsi alla rozzezza del suo popolo, si attenne alle apparenze sensibili, come si è già detto [q. 68, a. 3].

L'obiezione poi scompare se riteniamo che il firmamento, fatto nel secondo giorno, sia realmente diverso da quello nel quale furono collocate le stelle, sebbene i sensi, ai quali si attiene Mosè, non arrivino a discernerlo. Allora il firmamento sarebbe stato fatto nel secondo giorno quanto alla parte inferiore, mentre nel quarto sarebbero state poste le stelle nella sua parte superiore: considerando il tutto come una cosa sola, secondo le apparenze sensibili.

4. Come dice S. Basilio [In Hexaem. hom. 5], la produzione delle piante è premessa a quella degli astri per eliminare l'idolatria. Infatti coloro che ritengono gli astri divinità dicono che le piante hanno da essi la loro prima origine. Sebbene, stando al Crisostomo [l. cit.], anche i corpi luminosi, con i loro movimenti, cooperino alla produzione delle piante, come fa l'agricoltore.

5. Secondo il Crisostomo si parla di «due grandi luminari» non per riguardo alla loro mole, ma per la loro efficacia e potenza. È infatti vero che altre stelle sono materialmente più grandi della luna, però gli effetti della luna sono maggiormente sentiti in questa sfera inferiore. Inoltre essa appare più grande ai sensi.

## Articolo 2

Se sia bene indicata la causa della produzione degli astri

Pare che la causa della produzione degli astri non sia bene indicata.

Infatti:

1. Sta scritto in Geremia [10, 2]: «Non abbiate paura dei segni del cielo, temuti dalle nazioni». Quindi gli astri non «servono da segni».

2. Il segno si distingue dalla causa. Ma gli astri sono causa di quanto avviene quaggiù. Quindi non ne sono i segni.

3. La distinzione dei tempi e dei giorni iniziò dal primo giorno. Quindi gli astri non furono fatti per dividere «le stagioni, i giorni e gli anni».

4. Nessuna cosa è fatta per un'altra meno pregevole, poiché «il fine è superiore a tutto ciò che dice ordine ad esso» [Top. 3, 1]. Ma i corpi luminosi sono superiori alla terra. Quindi non furono fatti «per illuminare la terra».

5. Al tempo del novilunio la luna non presiede alla notte. Ma è probabile che essa sia stata fatta in questa fase, poiché di qui inizia il computo degli uomini. Quindi la luna non fu fatta «per regolare la notte».

In contrario: Basta l'autorità della Scrittura [Gen 1, 14 ss.].

Dimostrazione: Come si è spiegato [q. 65, a. 2], si può dire che una creatura materiale è creata sia per la propria attività, sia per un'altra creatura, sia per tutto l'universo, sia per la gloria di Dio. Mosè però, volendo distogliere il popolo dall'idolatria, portò soltanto il motivo dell'utilità degli uomini. Leggiamo infatti [Dt 4, 19]: «Perché alzando gli occhi al cielo e vedendo il sole, la luna, le stelle e tutto l'esercito del cielo, tu non sia trascinato a prostrarti davanti a quelle cose e a servirle; cose che il Signore tuo Dio ha creato in servizio di tutte le genti».

Ora, al principio della Genesi egli spiega questo servizio sotto tre aspetti. Primo, dagli astri luminosi viene un utile agli uomini perché gli astri permettono la visione, che ha una funzione direttiva nell'operare ed è massimamente utile per conoscere le cose. Quindi sta scritto: «Servano da luci nel firmamento del cielo, per illuminare la terra». — Secondo, si ha il beneficio dell'alternarsi delle stagioni, che elimina la monotonia, conserva la salute e dà origine alle sostanze necessarie all'alimentazione: cosa che non accadrebbe se fosse sempre estate o sempre inverno. Quindi sta scritto: «Contrassegnino le stagioni, i giorni e gli anni». — Terzo si ha il beneficio di potersi regolare negli affari e nelle opere, poiché da questi astri del cielo si ricavano i segni del tempo piovoso o sereno. E per tale motivo sta scritto: «Servano da segni».

Analisi delle obiezioni: 1. Questi astri sono segni dei mutamenti fisici, non di quelli che dipendono dal libero arbitrio.

2. Qualche volta è la causa sensibile che ci conduce alla conoscenza di un effetto occulto, come altre volte è il contrario. Quindi nulla impedisce che la causa sensibile faccia da segno. E si parla di segni invece che di cause proprio per togliere il pericolo dell'idolatria.

3. Nel primo giorno fu fatta la distinzione più comune del tempo in giorno e notte, in dipendenza dal moto diurno, al quale partecipa tutto il cielo, e che possiamo ammettere sia iniziato il primo giorno. Ma le divisioni speciali dei giorni e delle stagioni, secondo che un giorno è, p. es., più caldo di un altro,

una stagione più di un'altra, un anno più di un altro anno, avvengono per i movimenti particolari delle stelle, che possiamo ritenere siano iniziati il quarto giorno.
4. Con l'illuminazione della terra si ha di mira l'utilità dell'uomo, il quale per la sua anima è superiore ai corpi degli astri. — Del resto nulla impedisce di affermare che una creatura superiore sia stata fatta per una inferiore se consideriamo quest'ultima non nella sua natura, ma in quanto è ordinata alla perfezione dell'universo.
5. Quando la luna è piena nasce alla sera e tramonta al mattino, e così presiede alla notte. Ed è abbastanza probabile che essa sia stata creata nel plenilunio, come furono create allo stato perfetto le stesse erbe «capaci di produrre il seme», e così pure gli animali e l'uomo. Sebbene infatti nel corso della natura si proceda dall'imperfetto al perfetto tuttavia, se parliamo in senso assoluto, il perfetto è prima dell'imperfetto. — Non è però d'accordo S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 15], il quale dice che si può benissimo ammettere che Dio abbia fatto prima le cose imperfette e le abbia perfezionate in seguito.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 14, q. 1, a. 3; C. G., II, c. 70; De Verit., q. 5, a. 9, ad 14; De Pot., q. 6, a. 6; De Spir. Creat., a. 6; De anima, a. 8, ad 3 sqq.; Quodl., 12, q. 6, a. 2; In 2 De caelo, lect. 3, 13
Se gli astri del cielo siano animati
Pare che gli astri del cielo siano animati. Infatti:
1. Se un corpo ha una natura più nobile deve essere dotato di ornamenti più nobili. Ora, gli esseri che adornano i corpi inferiori [quali l'acqua e l'aria], vale a dire i pesci, gli uccelli e gli animali terrestri, sono animati. A maggior ragione dunque lo saranno gli astri luminosi, che abbelliscono il cielo.
2. Un corpo più nobile possiede una forma più nobile. Ora il sole, la luna e i rimanenti astri sono più nobili dei corpi appartenenti alle piante e agli animali. Quindi avranno una forma più nobile. Ma la più nobile fra tutte le forme è l'anima, che è principio di vita, poiché, come dice S. Agostino [De vera relig. 29], «in ordine di natura qualsiasi sostanza vivente viene preferita alla sostanza non vivente». Quindi gli astri sono animati.
3. La causa è più nobile dell'effetto. Ma il sole, la luna e gli altri astri sono causa della vita, come vediamo specialmente negli animali nati dalla putrefazione, che giungono alla vita per virtù del sole e delle stelle. Quindi a maggior ragione vivono e sono animati i corpi celesti.
4. I movimenti del cielo e degli astri sono naturali. Ma il moto naturale, come dice il Filosofo [De caelo 1, 2], scaturisce da un principio interno. Inoltre il principio motore dei corpi celesti è una sostanza intellettuale, che è mossa alla maniera in cui il soggetto desiderante è mosso dell'oggetto desiderato, secondo la dottrina di Aristotele [Met. 12, 7]. Pare quindi che quel principio conoscitivo sia intrinseco ai corpi celesti. Essi dunque saranno animati.
5. Il cielo è il primo fra tutti gli esseri che si muovono. Ma il primo di questa categoria di esseri è motore di se stesso, come prova Aristotele nella Fisica

[8, 5]. Infatti «chi deriva una perfezione dalla sua natura deve precedere chi la deriva da altri». Ora, i soli esseri animati muovono se stessi, come si mostra nel libro citato [c. 4]. Quindi gli astri sono animati.
In contrario: Afferma il Damasceno [De fide orth. 2, 6]: «Nessuno creda che i cieli o gli astri siano animati: essi sono inanimati e privi di sensibilità».
Dimostrazione: Sulla presente ARGOMENTO vi furono varie opinioni tra i filosofi. Anassagora, come riporta S. Agostino [De civ. Dei 18, 41], «fu dichiarato reo presso gli Ateniesi perché disse che il sole è una pietra ardente, negando così che fosse una divinità», o comunque un essere animato. I Platonici invece ritenevano che i corpi celesti fossero animati. — Analogamente ci fu disparità di pareri anche tra i Dottori della fede. Infatti Origene [Peri Arch. 1, 7] li volle animati. E anche S. Girolamo Pare dello stesso parere, nell'esporre quel passo [Qo 1, 6]: «Il vento [spiritus] gira a tramontana». Invece S. Basilio [In Hexaem. hom. 3 e 6] e il Damasceno [l. cit.] negano l'animazione dei corpi celesti. S. Agostino resta dubbioso fra le due parti, come vediamo nel libro De Gen. ad litt. [2, 18] e nell'Enchiridion [58], in cui dichiara che, se gli astri sono animati, le loro anime appartengono alla società degli angeli.
Ora, per trovare un poco di luce in tanta disparità di opinioni bisogna considerare che l'unione dell'anima con il corpo non è fatta a vantaggio del corpo, ma dell'anima: infatti la forma non è per la materia, ma viceversa. La natura poi e le potenze dell'anima si manifestano nelle operazioni, le quali sotto un certo aspetto sono il suo fine. E riscontriamo ancora che il corpo è necessario per certe operazioni dell'anima che si compiono mediante il corpo, come è evidente per le operazioni dell'anima sensitiva e vegetativa. È quindi necessario che tali anime siano unite ai corpi per esercitare le loro attività.
E anche se esiste un'attività dell'anima che non viene esercitata mediante il corpo, tuttavia il corpo le presta un aiuto, come quando presenta all'anima le immagini della fantasia di cui essa ha bisogno per intendere. Quindi anche per queste anime sarà necessario unirsi al corpo per poter compiere le loro operazioni, sebbene possano anche venir separate da esso.
Ora, è chiaro che l'anima del corpo celeste non può esercitare le funzioni dell'anima vegetativa, quali il nutrirsi, il crescere e il generare, che non competono a corpi incorruttibili per natura. E lo stesso si dica delle funzioni dell'anima sensitiva: poiché tutti i sensi sono fondati sul tatto, che si limita a percepire le qualità dei quattro elementi. Inoltre tutti gli organi delle potenze sensitive esigono una combinazione ben proporzionata dei quattro elementi, la natura dei quali è estranea ai corpi celesti.
Rimane dunque che all'anima celeste non si può attribuire altra attività all'infuori dell'intellezione e del moto: l'appetizione infatti scaturisce dal sentire e dall'intendere, e rientra nel loro ambito. Ma l'operazione intellettuale non si esercita mediante il corpo, il quale è necessario soltanto perché i sensi somministrino all'anima i fantasmi. Abbiamo già visto però che le operazioni dell'anima sensitiva non competono ai corpi celesti. Quindi l'anima non si unirebbe con essi per compiere un'operazione conoscitiva.
Dobbiamo perciò, in ultima analisi, porre il moto come unico motivo dell'unione. Ma perché [l'anima] muova [il corpo] non c'è bisogno che gli si unisca

come forma, bastando il contatto virtuale, come il soggetto movente si unisce all'oggetto mosso. Quindi Aristotele [Phys. 8, 5], dopo aver mostrato che il primo movente, il quale muove se stesso, è composto di due parti, l'una motrice e l'altra mossa, volendo poi determinare in che modo esse si congiungano, dice [c. 5] che ciò avviene per contatto reciproco se sono corpi, oppure per il contatto di uno solo con l'altro, ma non viceversa, se uno è un corpo e l'altro non lo è.
— E anche i Platonici ritenevano che le anime si uniscano ai corpi solo per contatto virtuale, come un motore all'oggetto mobile. Quindi la supposizione platonica che i corpi celesti siano animati porta solo a ritenere che le sostanze spirituali siano unite ai corpi celesti come i motori agli oggetti mobili.
Che poi essi siano mossi da una sostanza dotata di conoscenza, e non soltanto dalle forze fisiche come i corpi gravi e leggeri, risulta dal fatto che la natura non muove se non verso un certo termine, raggiunto il quale si ferma: cosa che non si riscontra invece nel movimento degli astri. Dobbiamo quindi concludere che essi sono mossi da una sostanza dotata di intelligenza. —
E anche S. Agostino [De Trin. 3, 4] afferma che «tutti i corpi sono governati da Dio mediante lo spirito di vita».
È perciò evidente che gli astri non sono animati allo stesso modo delle piante e degli animali, ma in senso metaforico. Quindi nella polemica tra chi li vuole e chi non li vuole animati non v'è in realtà che una differenza piccola o nulla: si tratta solo di parole.
Analisi delle obiezioni: 1. Vi sono delle creature che concorrono alla bellezza [del mondo] con il loro movimento. E sotto questo aspetto gli astri del cielo concordano con le altre creature che rientrano nell'opera di abbellimento, essendo mossi da esseri viventi.
2. Nulla vieta che un ente sia essenzialmente più nobile [di un altro] senza tuttavia esserlo sotto un aspetto particolare. Quindi anche la forma del corpo celeste, sebbene non sia essenzialmente più nobile dell'anima dell'animale, lo è tuttavia se viene considerata come forma, poiché attua totalmente la sua materia, cosicché questa non ha più la potenza a ricevere un'altra forma; l'anima invece non arriva a tanto. — E anche considerando il movimento abbiamo che gli astri sono mossi da motori più nobili.
3. Siccome il corpo celeste è insieme movente e mosso, riveste la funzione di strumento, il quale agisce in virtù dell'agente principale. Quindi può causare la vita in virtù del suo motore, che è una sostanza vivente.
4. Il moto dei corpi celesti è naturale in ragione non del principio attivo, ma di quello passivo, inquantoché tali corpi possiedono nella loro natura l'attitudine a ricevere un tale movimento da una sostanza intellettuale.
5. Si dice che il cielo muove se stesso in quanto è composto di un motore e di un mobile; non però a modo di materia e di forma, ma per un contatto virtuale, come si è visto [nel corpo]. — E in questo senso si può pure affermare che il suo motore è un principio intrinseco, in modo da poter dire che il moto del cielo è naturale, avuto appunto riguardo al principio attivo: come analogamente si dice che il moto volontario è naturale all'animale in quanto animale, come dice Aristotele [Phys. 8, 4].

ARGOMENTO 71
L'OPERA DEL QUINTO GIORNO

Articolo unico
Passiamo a studiare l'opera del quinto giorno.
Pare che la sua descrizione si presti a delle critiche. Infatti:
1. Le acque possono produrre soltanto ciò di cui sono capaci. Ora, la virtù delle acque non può bastare a produrre tutti i pesci e tutti gli uccelli: vediamo infatti che molti di essi sono generati mediante il seme. Non è dunque esatto il dire: «Le acque producano esseri viventi striscianti e uccelli volanti sopra la terra».
2. I pesci e gli uccelli non sono fatti soltanto di acqua, ma nella loro struttura Pare che la terra predomini sull'acqua, tant'è vero che i loro corpi hanno un moto naturale verso la terra, e su di essa si posano. Non è giusto perciò affermare che sono stati prodotti dall'acqua.
3. Come i pesci nell'acqua, così gli uccelli si muovono nell'aria. Supposto perciò che i primi siano prodotti dall'acqua, i secondi dovrebbero essere prodotti non dall'acqua, ma dall'aria.
4. Non tutti i pesci nuotano nell'acqua, essendovene alcuni forniti di piedi, con i quali camminano sulla terra, come le foche. Non è dunque completo il racconto della creazione dei pesci, espresso dalla frase: «Producano le acque esseri viventi striscianti».
5. Gli animali terrestri sono più perfetti degli uccelli e dei pesci. Infatti hanno membra più differenziate e una generazione più perfetta, poiché sono vivipari, mentre i pesci e gli uccelli sono ovipari. Ora, gli animali più perfetti hanno una precedenza nell'ordine di natura. Quindi i pesci e gli uccelli non dovevano essere creati nel quinto giorno, prima degli animali terrestri.
In contrario: Basta l'autorità della Scrittura [Gen 1, 20 ss.].
Dimostrazione: Come si è detto [q. 70, a. 1], l'ordine [tenuto nel descrivere l'opera] di abbellimento corrisponde all'ordine [tenuto nella descrizione dell'opera] di distinzione. Per conseguenza, come fra i tre giorni assegnati alla distinzione quello intermedio, cioè il secondo, è destinato alla distinzione del corpo intermedio, ossia dell'acqua, così, fra i tre giorni assegnati all'ornamento, quello intermedio, che è il quinto, è destinato all'abbellimento del corpo intermedio mediante la produzione degli uccelli e dei pesci. E come Mosè ricorda gli astri e la luce nel quarto giorno, per indicare che esso corrisponde al primo, in cui aveva parlato della creazione della luce, così in questo quinto giorno fa menzione delle acque e del firmamento del cielo, per mostrare che il quinto giorno corrisponde al secondo.
È però da notarsi che S. Agostino, come si stacca dagli altri a proposito della produzione delle piante, altrettanto fa circa la produzione dei pesci e degli uccelli. Gli altri infatti dicono che questi furono prodotti il quinto giorno nella loro attualità, mentre egli afferma [De Gen. ad litt. 5, 5] che la natura delle acque li produsse il quinto giorno allo stato potenziale.
Analisi delle obiezioni: 1. Avicenna pensava che tutti gli animali potessero essere generati, anche naturalmente, da una composizione degli elementi,

senza il seme. — Ma ciò non pare ammissibile, poiché la natura procede ai suoi fini con mezzi determinati: perciò gli esseri generati naturalmente dal seme non possono essere generati naturalmente senza di esso.
Bisogna dunque dare una spiegazione diversa, e dire che nella generazione di quegli animali che nascono dal seme il principio attivo è la potenza plasmatrice risiedente nel seme; per quelli invece che nascono dalla putrefazione quella potenza è sostituita dalla virtù di un corpo celeste. Nella generazione di ambedue i generi di animali però il principio materiale è un elemento, o un aggregato di elementi. — Ma nella prima formazione della creatura il Verbo di Dio fu il principio attivo, poiché trasse gli animali dalla materia elementare; e li trasse o allo stato perfetto, secondo gli altri Santi [Padri], o allo stato di potenzialità, secondo S. Agostino. Non si pensi però che la terra o l'acqua posseggano la virtù di produrre tutti gli animali, come voleva Avicenna: poiché il fatto stesso che questi possano venire prodotti dalla materia elementare per virtù del seme o delle stelle dipende da quella virtù che fu data da principio agli elementi.
2. Possiamo considerare sotto due aspetti il corpo degli uccelli e dei pesci. Prima di tutto in se stesso: e allora l'elemento terra dovrà predominare in essi. Se infatti nel corpo animale si deve avere una sintesi ben proporzionata [degli elementi], è necessario che vi predomini quantitativamente quell'elemento che è meno attivo, cioè la terra. — Se invece lo si considera in quanto è fatto per compiere determinati movimenti, allora esso è affine a quelle sostanze materiali nelle quali si muove. E così viene qui descritta l'origine di questi animali.
3. Siccome l'aria non è percettibile dai sensi non viene qui ricordata in particolare, ma insieme con altri esseri, e cioè in parte con l'acqua quanto al suo strato inferiore, che è ingrossato dalle esalazioni dell'acqua, e in parte anche con il cielo, quanto allo strato superiore. Ora, gli uccelli si muovono in questa zona inferiore dell'aria: perciò si dice che volano «sotto il firmamento del cielo», anche se per firmamento si prende la zona nuvolosa dell'aria. E così la produzione degli uccelli viene ascritta all'acqua.
4. La natura passa da un estremo all'altro attraverso elementi intermedi. Quindi tra gli animali terrestri e gli acquatici ve ne sono di anfibi, che stanno tra gli uni e gli altri. Essi [però] sono elencati con quelli a cui più si avvicinano, per ciò che hanno di comune con essi, e non per ciò che li accomuna all'altro estremo. Non volendo però Mosè dimenticare quei pesci che hanno qualcosa di peculiare, dopo aver detto: «le acque producano esseri viventi striscianti» aggiunge: «e Dio creò i grandi mostri marini», ecc.
5. La produzione di [tutti] questi animali ha un rapporto più stretto con i corpi di cui sono abbellimento che non con il loro grado di dignità. E tuttavia, secondo l'ordine genetico, dai meno perfetti si giunge ai più perfetti.

ARGOMENTO 72
L'OPERA DEL SESTO GIORNO
Articolo unico
Supra, q. 70, a. 1

Dobbiamo ora considerare l'opera del sesto giorno.
Pare che la sua narrazione sia inaccettabile. Infatti:
1. Gli animali terrestri, come gli uccelli e i pesci, posseggono un'anima vivente, ma non si identificano affatto con la loro anima. Non è quindi ben detto: «Produca la terra anime viventi», ma si doveva dire: «Produca la terra i quadrupedi dall'anima vivente».
2. In una buona divisione non si contrappone il genere alla specie. Ma sia i giumenti che le bestie vengono annoverati nel genere dei quadrupedi. Perciò non è giusto distinguere i quadrupedi in giumenti e bestie.
3. L'uomo, alla pari degli altri animali, appartiene a un determinato genere e a una determinata specie. Ma nella creazione dell'uomo non si ricorda né il suo genere né la sua specie. Lo stesso dunque si doveva fare per gli altri animali, senza dire: «nel loro genere» e «nella loro specie».
4. Gli animali terrestri assomigliano all'uomo, che si dice benedetto da Dio più degli uccelli e dei pesci. Ora, come si dice che questi ultimi furono benedetti [da Dio], a maggior ragione si doveva dirlo di quegli altri animali.
5. Certi animali hanno origine dalla putrefazione, che è una specie di corruzione. Ma la corruzione disdice alla prima formazione degli esseri. Quindi gli animali non dovevano essere prodotti nella prima istituzione delle cose.
6. Esistono degli animali velenosi e nocivi all'uomo. Ma nulla doveva nuocere all'uomo prima del suo peccato. Quindi tali animali o non dovevano assolutamente essere creati da Dio, autore di [ogni] bene, oppure non dovevano essere creati prima del peccato.
In contrario: Basta l'autorità della Scrittura [Gen 1, 24 ss.].
Dimostrazione: Come l'abbellimento del corpo intermedio [acqua e aria] viene compiuto nel giorno quinto, che corrisponde al secondo, così l'ultimo dei corpi, cioè la terra, viene adornato nel sesto giorno, che corrisponde al terzo, mediante la produzione degli animali terrestri: per cui in questi due giorni si fa menzione della terra. — Anche qui però S. Agostino [De Gen. ad litt. 5, 5] pensa che gli animali terrestri siano stati prodotti allo stato potenziale, mentre gli altri Santi [Dottori] stanno per una produzione in atto.
Analisi delle obiezioni: 1. Dal modo di parlare della Scrittura, come dice S. Basilio [In Hexaem hom. 8], si può arguire quale sia il grado di vita che riscontriamo nei vari viventi. Le piante infatti hanno una vita imperfettissima e occulta. Quindi nella loro produzione non si fa menzione alcuna della vita, ma soltanto della loro generazione: poiché è in ordine a questa che si trova in esse l'atto vitale. Infatti la nutrizione e la crescita servono alla generazione, come vedremo [q. 78, a. 2]. — Tra gli animali poi, quelli terrestri sono considerati comunemente più perfetti dei volatili e dei pesci, non perché i pesci manchino di memoria, come afferma S. Basilio [l. cit.], contraddetto da S. Agostino [De Gen. ad litt. 3, 8], ma per la complessità delle membra e per la perfezione della generazione (invece per certe industrie particolari sono maggiormente forniti alcuni animali imperfetti, come le api e le formiche). Quindi la Scrittura non chiama i pesci «animali viventi», ma «nuotanti dall'anima vivente»; chiama invece «anime viventi» gli animali terrestri, appunto per la perfezione della loro vita: come per dire che i pesci sono corpi che

hanno un poco di anima, mentre gli animali terrestri sono come tante anime che dominano il corpo, data la perfezione della loro vita. — Il grado più perfetto della vita si ha però nell'uomo. E per questa ragione non dice che la vita dell'uomo proviene dalla terra o dall'acqua, come per gli altri animali, ma da Dio.

2. Per giumenti e bestiame si intendono gli animali domestici, che in qualche maniera servono all'uomo. Mentre la parola bestie indica gli animali feroci, quali gli orsi e i leoni. Invece il termine rettili significa quegli animali che non hanno piedi per sollevarsi da terra, come i serpenti, oppure li hanno piccoli per alzarsi appena, come le lucertole e le tartarughe. Essendovi però alcuni animali che non appartengono a nessuna di queste categorie, come i cervi e i caprioli, volendo fare entrare anche questi [la Scrittura] aggiunge la parola quadrupedi. — Oppure [si può pensare che] quest'ultima parola fu premessa per indicare il genere, aggiungendo poi le altre come specie, poiché vi sono dei rettili quadrupedi, come le lucertole e le tartarughe.

3. Per gli altri animali e per le piante viene ricordato il genere e la specie allo scopo di indicare che la loro generazione spetta a esseri consimili. Questo però non era necessario notarlo per l'uomo, poiché si può intuire che è riferito anche a lui quanto era stato già detto degli altri. — Oppure per indicare così che gli animali e le piante sono prodotti nel loro genere e nella loro specie in quanto situati a una grande distanza dall'immagine di Dio, mentre l'uomo è detto formato «a immagine e somiglianza di Dio».

4. La benedizione di Dio conferisce il potere di moltiplicarsi mediante la generazione. Quindi l'affermazione fatta per gli uccelli e i pesci, che furono i primi a comparire, non fu necessario ripeterla per gli animali terrestri, essendo sottintesa. — Per gli uomini invece viene ripetuta in quanto essi hanno speciali ragioni per moltiplicarsi: sia per completare il numero degli eletti, sia perché «nessuno asserisse, come osserva S. Agostino [De Gen. ad litt. 3, 13], che vi è peccato nella procreazione dei figli». — Le piante poi «non hanno affetto di sorta nella propagazione della prole, ma generano senza traccia di sentimento: perciò non furono giudicate degne di benedizione» [ib.].

5. La generazione di un corpo implica sempre la decomposizione di un altro, poiché i corpi più nobili nascono dalla decomposizione dei corpi meno nobili: perciò la generazione non contrasta con la prima origine delle creature. Si potevano dunque generare anche allora gli animali che nascono dalla decomposizione delle realtà inanimate e delle piante. Invece quegli esseri che provengono dalla putrefazione degli animali poterono essere prodotti allora solo virtualmente.

6. Come dice S. Agostino [Contra Manich. 1, 16], «quando un profano entra nell'officina di un artigiano vi scorge molti strumenti di cui ignora lo scopo, e se è molto sciocco li ritiene superflui. Se poi incautamente casca in una fornace, o si taglia con un ferro aguzzo, pensa che lì vi siano molte cose nocive per lui, mentre l'operaio che ne sa l'uso deride la sua ignoranza. E così anche in questo mondo alcuni criticano molte cose di cui ignorano le cause. Ve ne sono molte infatti che non sono necessarie alla nostra casa, ma completano la perfezione dell'universo». Quanto all'uomo, prima del peccato egli avrebbe

usato rettamente delle cose del mondo: quindi gli animali velenosi non lo avrebbero danneggiato.

## Quaestio 73
## Prooemium

[31385] Iª q. 73 pr. Deinde considerandum est de iis quae pertinent ad septimum diem. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, de completione operum. Secundo, de requie Dei. Tertio, de benedictione et sanctificatione huius diei.

## ARGOMENTO 73
## IL SETTIMO GIORNO

Studiamo ora quanto riguarda il settimo giorno.
Intorno a questo tema si presentano tre argomenti: 1. Il compimento di tutte le opere; 2. Il riposo di Dio; 3. La benedizione e la santificazione di questo giorno.

### Articolo 1
In 2 Sent., d. 15, q. 3, a. 1
Se il compimento delle opere divine vada assegnato al settimo giorno

Pare che un tale compimento non vada assegnato al settimo giorno.
Infatti:
1. Tutto ciò che avviene nel tempo rientra nelle opere di Dio. Ma il «compimento del tempo» avverrà alla fine del mondo, come leggiamo in S. Matteo [13, 37 ss.]. E anche il tempo dell'incarnazione di Cristo è il compimento di un certo periodo, poiché viene chiamato [Gal 4, 4] «pienezza del tempo», e Cristo stesso morendo disse [Gv 19, 30]: «Tutto è compiuto». Quindi il compimento delle opere divine non appartiene al settimo giorno.
2. Chi rifinisce la sua opera, fa certamente qualcosa. Ma noi non leggiamo che Dio abbia fatto cosa alcuna nel settimo giorno, ché anzi si riposò da ogni opera. Quindi il compimento delle sue opere non spetta al settimo giorno.
3. Non si può dire ultimata un'opera quando le si fanno delle aggiunte, a meno che non siano superflue: poiché si dice perfetto ciò a cui non manca nulla di quanto deve avere. Ma molte cose furono fatte dopo il settimo giorno, come la produzione di molti individui e anche di alcune specie nuove, che appaiono spesso, specialmente negli animali originati dalla putrefazione. Inoltre quotidianamente Dio crea nuove anime. E anche l'Incarnazione fu un'opera nuova, poiché si dice di essa [Ger 31, 22]: «Il Signore crea una cosa nuova sulla terra». Nuove sono poi anche le opere miracolose, delle quali sta scritto [Sir 36, 5]: «Rinnova i segni e compi altri prodigi». E tutto ancora sarà rinnovato nella glorificazione dei santi, secondo quelle parole [Ap 21, 5]: «E Colui che sedeva sul trono disse: "Ecco, io faccio nuove tutte le cose"». Non si può dunque attribuire al settimo giorno il compimento finale delle opere di Dio.
In contrario: Sta scritto [Gen 2, 2]: «Allora Dio nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto».

Dimostrazione: Ogni cosa ha due perfezioni: la prima si ha quando essa è perfetta nella sua sostanza. E questa non è altro che la forma di tutto l'essere, che risulta dall'integrità delle parti. — La seconda perfezione è il compimento o fine. Ora, il fine può essere l'operazione stessa, come suonare per il suonatore, oppure è un risultato a cui si giunge mediante l'operazione, come per il costruttore è la casa che egli realizza con la sua attività lavorativa. — Ora, la prima perfezione è causa della seconda, poiché la forma è il principio dell'operazione. La perfezione ultima dunque, che è il compimento e il fine di tutto l'universo, è la beatitudine perfetta dei Santi, che si avrà alla fine del mondo. Invece la prima perfezione, che consiste nell'integrità dell'universo, si ebbe nella prima formazione delle cose. Ed è questa che viene assegnata al settimo giorno.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è detto [nel corpo], la prima perfezione è causa della seconda. Ora, sono due i requisiti per conseguire la beatitudine: la natura e la grazia. Quindi la perfezione della beatitudine si avrà alla fine del mondo, come si è detto [ib.]. Ma questo compimento finale viene preparato, nell'ordine della natura, dalla prima formazione delle creature; e nell'ordine della grazia dall'incarnazione di Cristo, poiché «la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» [Gv 1, 17]. Così dunque si ha il compimento della natura nel giorno settimo, quello della grazia nell'incarnazione di Cristo e quello della gloria alla fine del mondo.
2. Dio fece qualcosa anche nel settimo giorno, non già creando nuovi esseri, ma governando l'universo e muovendo tutte le cose alle loro attività; e ciò appartiene in qualche modo agli inizi della seconda perfezione. E per tale motivo il compimento delle opere viene assegnato al settimo giorno, secondo la nostra versione. Ma secondo un'altra versione [LXX] è assegnato al sesto. E regge sia l'una che l'altra lezione. Quel compimento infatti che consiste nell'integrità di tutte le parti dell'universo appartiene al sesto giorno, mentre quello che riguarda le loro attività appartiene al settimo.
O potremmo anche rispondere che soltanto il moto continuo [delle cose materiali] rimane imperfetto prima della quiete, cioè finché il soggetto è in potenza a muoversi ancora, essendo la quiete ciò che dimostra il compimento del moto. Dio invece poteva fare molte altre creature, oltre a quelle fatte nei sei giorni. Per cui si dice che terminò la sua opera per il solo fatto che nel settimo giorno cessò dal farne delle altre.
3. Nulla di ciò che è stato in seguito fatto da Dio è totalmente nuovo, poiché aveva un qualche precedente nelle opere dei sei giorni. Infatti alcuni esseri preesistevano quanto alla loro materia, come la donna, che fu da Dio formata dalla costola di Adamo. — Altri invece preesistevano nelle opere dei sei giorni non solo materialmente, ma anche virtualmente: come gli individui che sono ora generati avevano una certa preesistenza nei capostipiti della specie. E anche le nuove specie, se effettivamente ne appaiono, preesistevano allora in certe virtù attive: come anche gli animali originati dalla putrefazione sono prodotti dalla virtù che le stelle e gli elementi ricevettero da principio, anche qualora nascessero nuove specie di tali animali. Vi sono poi certi animali che vengono prodotti come una specie nuova dall'accoppiamento di esseri tra loro specificamente diversi, p. es. il mulo, che è generato

da un asino e da una cavalla: e anche questi ebbero una certa preesistenza causale nell'opera dei sei giorni. — Altri esseri infine ebbero una preesistenza per via della somiglianza: come le anime che vengono create ora.
E lo stesso si dica dell'opera dell'Incarnazione, poiché, come dice S. Paolo [Fil 2, 7], il Figlio di Dio «divenne simile agli uomini». Così ancora la gloria: quella spirituale ebbe [allora] una prefigurazione negli angeli, mentre quella del corpo l'ebbe nel cielo, specialmente nell'empireo. — Perciò si legge [Qo 1, 9 s.]: «Non c'è nulla di nuovo sotto il sole. C'è forse qualcosa di cui si possa dire: "Guarda, questa è una novità"? Proprio questa è già stata nei secoli che ci hanno preceduto».

Articolo 2
In 2 Sent., d. 15, q. 3, a. 2; In Hebr., c. 4, lect. 1
Se Dio nel settimo giorno si sia riposato da ogni sua opera
Pare che Dio nel settimo giorno non si sia riposato da ogni sua opera.
Infatti:
1. Sta scritto [Gv 5, 17]: «Il Padre mio opera sempre, e anch'io opero». Quindi non cessò da ogni attività al settimo giorno.
2. Il riposo si contrappone al movimento; o alla fatica, che talvolta è causata dal movimento. Ma Dio produsse le sue opere senza muoversi o affaticarsi. Non si deve dunque dire che al settimo giorno si sia riposato dal suo operare.
3. Se uno dicesse che Dio si riposò al settimo giorno nel senso che fece riposare l'uomo, rispondiamo così: Il riposo si contrappone all'attività; ora, quando diciamo che Dio creò, oppure fece tale o talaltra cosa, non intendiamo dire che Dio fece sì che l'uomo creasse od operasse. Perciò non è giusta l'interpretazione secondo la quale Dio si sarebbe riposato perché fece riposare l'uomo.
In contrario: Sta scritto [Gen 2, 2]: «Allora Dio nel settimo giorno si riposò da ogni suo lavoro».
Dimostrazione: La quiete si oppone propriamente al moto e, per conseguenza, alla fatica che nasce dal moto. Ora, sebbene il moto, preso in senso proprio, appartenga ai corpi, tuttavia si applica al mondo spirituale in due modi. Primo, nel senso che ogni operazione si qualifica come moto: p. es. [diciamo che] la bontà divina si muove estendendosi verso le cose e comunicandosi ad esse, come dice Dionigi [De div. nom. 2]. Secondo, si applica il termine moto al desiderio, che tende verso un oggetto. — Per cui analogamente anche la parola «riposo» è presa per indicare sia la cessazione dall'operare, sia l'appagamento di un desiderio.
E sotto ambedue gli aspetti noi diciamo che Dio si è riposato il settimo giorno. Prima di tutto perché in tal giorno cessò dal creare nuovi esseri. Infatti egli non fece in seguito nulla che in qualche modo, come si è spiegato [a. 1, ad 3], non preesistesse nelle prime opere. — Secondariamente perché egli non aveva bisogno delle cose fatte, essendo beato nel godimento di se stesso. Perciò, dopo aver compiuto tutte le opere, non si dice che «si riposò in esse», quasi che fossero necessarie alla sua felicità, ma che «si riposò da esse», cioè [riposò] in se stesso, poiché egli basta a se stesso e appaga totalmente il proprio desiderio.

E sebbene riposi in se stesso fin dall'eternità, tuttavia il suo riposo, dopo il compimento delle opere, appartiene al settimo giorno. E questo vuol dire riposarsi dalle opere, come spiega S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 15].
Analisi delle obiezioni: 1. Dio opera sempre conservando e governando le sue creature, non già creandone delle nuove.
2. Il riposo non si contrappone qui alla fatica o al movimento, ma alla produzione di nuovi esseri e al desiderio di tendere verso un altro oggetto, come si è spiegato [nel corpo].
3. Come Dio riposa solo in se stesso ed è beato nel godimento di sé, così noi diveniamo beati per il solo godimento di lui. E in questo senso egli ci fa riposare in se stesso dalle sue opere e dalle nostre. È dunque buona l'interpretazione che attribuisce a Dio il riposo perché egli fa riposare noi, ma non è l'unica: anzi, l'altra è più importante e più ovvia.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 15, q. 3, a. 3
Se la benedizione e la santificazione siano bene appropriate al settimo giorno
Pare che la benedizione e la santificazione non siano bene appropriate al settimo giorno. Infatti:
1. Si suole chiamare benedetto o santo un tempo perché in esso o si fa un bene o si evita un male. Ma Dio non guadagna né perde nulla sia che operi, sia che cessi dall'operare. Non era dunque necessaria una speciale benedizione e santificazione per il settimo giorno.
2. La parola benedizione deriva da bene. Ma il bene è diffusivo e comunicativo di se stesso, al dire di Dionigi [De div. nom. 4, 20]. Quindi si dovevano benedire i giorni nei quali [Dio] produsse le creature piuttosto che quello nel quale cessò dal produrle.
3. Si è già ricordata sopra una specie di benedizione per le singole creature quando per ciascuna delle opere si è detto: «Dio vide che era cosa buona». Quindi è superflua la benedizione del settimo giorno, dopo la creazione di tutte le cose.
In contrario: Sta scritto [Gen 2, 3]: «Dio benedisse il settimo giorno e lo santificò, perché in esso aveva cessato da ogni suo lavoro».
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 2], il riposo di Dio nel settimo giorno viene preso in due sensi. Primo, per indicare che, pur conservando e governando il creato, Dio cessò allora dal fare opere nuove. Secondo, per significare che si riposò in se stesso, dopo le opere. — Nel primo senso compete al settimo giorno la benedizione perché questa, come si è visto [q. 72, ad 4], ha rapporto con la moltiplicazione [degli esseri]. E per tale ragione fu detto alle creature che benedisse: «Crescete e moltiplicatevi». Ora, la moltiplicazione avviene mediante il governo delle creature, in quanto si ha la generazione di un essere dal proprio simile. — Quanto invece al secondo senso compete al settimo giorno la santificazione. Infatti la santificazione per qualsiasi cosa consiste massimamente nel trovare riposo in Dio: per cui vengono dette sante le cose [totalmente] dedicate a Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. Il settimo giorno è santificato non per il fatto che rimanga in Dio la capacità di guadagnare o di perdere qualcosa, ma perché egli dà incremento alle creature moltiplicandole e facendole riposare in Dio.
2. Nei primi sei giorni gli esseri furono prodotti nelle loro cause primordiali. In seguito però da quelle cause primordiali derivarono la moltiplicazione degli esseri e la loro conservazione: il che rientra nella bontà di Dio. Ma la perfezione di questa bontà risplende specialmente nel fatto che in essa sola Dio stesso trova riposo, e noi pure possiamo trovarvi riposo, godendo di essa.
3. Il bene ricordato nei singoli giorni riguarda la prima effettuazione della natura, mentre la benedizione del settimo giorno si riferisce alla propagazione della natura.

Quaestio 74
Prooemium

[31410] Iª q. 74 pr. Deinde quaeritur de omnibus septem diebus in communi. Et quaeruntur tria. Primo, de sufficientia horum dierum. Secundo, utrum sint unus dies, vel plures. Tertio, de quibusdam modis loquendi quibus Scriptura utitur, enarrando opera sex dierum.

ARGOMENTO 74
I SETTE GIORNI NEL LORO COMPLESSO
Dobbiamo ora trattare dei sette giorni presi tutti insieme.
I punti da esaminare sono tre: 1. La sufficienza [numerica] di questi giorni; 2. Se siano un giorno solo o più giorni; 3. Alcuni modi di esprimersi usati dalla Scrittura nel raccontare le opere dei sei giorni.

Articolo 1
Supra, q. 70, a. 1; In Hebr., c. 4, lect. 1
Se sia sufficiente il numero di questi giorni
Pare che non sia sufficiente il numero di questi giorni. Infatti:
1. L'opera della creazione è diversa da quella della distinzione e dell'abbellimento non meno di quanto siano differenti tra loro queste ultime due. Ma per la distinzione e l'abbellimento [del creato] sono assegnati vari giorni. Si doveva dunque fare lo stesso per la creazione.
2. L'aria e il fuoco sono elementi più nobili della terra e dell'acqua. Ma per la distinzione dell'acqua è assegnato un giorno, e un altro per quella della terra. Era quindi giusto fare lo stesso per il fuoco e per l'aria.
3. La distanza che c'è tra gli uccelli e i pesci non è minore di quella esistente tra gli uccelli e gli animali terrestri. L'uomo poi dista dagli altri animali più di qualsiasi specie di animali tra loro. Ma la creazione dei pesci del mare e quella degli animali della terra abbraccia due giorni distinti. Quindi conveniva stabilire due giorni distinti anche per la creazione degli uccelli dell'aria e dell'uomo.
In contrario: Pare invece che quei giorni siano troppi. Infatti:
1. La luce sta alla sorgente luminosa come un accidente al suo soggetto. Ma ogni soggetto viene prodotto insieme con il suo accidente proprio. Quindi la

luce e gli astri illuminanti non dovevano essere prodotti in due giorni distinti.
2. Tali giorni vengono assegnati alla costituzione iniziale del mondo. Ma nel settimo giorno non fu creato nulla. Quindi il settimo giorno non deve essere computato con gli altri.
Dimostrazione: Il motivo della distinzione di questi giorni può divenire chiaro in base a quanto abbiamo spiegato sopra [q. 70, a. 1]. Infatti era necessario che le varie parti dell'universo prima venissero distinte, e poi venissero abbellite facendole occupare dai propri abitatori. Ora, stando agli altri Santi [Dottori, e non a S. Agostino], nel creato materiale sono indicate tre parti: la prima detta cielo, l'intermedia detta acqua, l'infima detta terra. Per cui anche i Pitagorici facevano consistere la perfezione in queste tre entità: «il principio, la metà e la fine», come riferisce Aristotele [De caelo 1, 1]. E così la prima parte viene distinta nel primo giorno e adornata nel quarto; l'intermedia è distinta nel secondo e adornata nel quinto; l'infima è distinta nel terzo e adornata nel sesto.
S. Agostino da parte sua è d'accordo con gli altri quanto agli ultimi tre giorni, ma dissente quanto ai primi tre [cf. q. 70, a. 1; qq. 71, 72]. Secondo lui infatti nel primo giorno furono create le creature spirituali e negli altri due quelle materiali; in maniera però che il secondo giorno è riservato ai corpi più elevati e il terzo a quelli più bassi. E così la perfezione delle opere divine corrisponde alla perfezione del numero sei, il quale risulta dalla somma dei suoi divisori, che sono l'uno, il due e il tre. Infatti un giorno è assegnato alla produzione delle creature spirituali, due a quella delle creature materiali, tre all'opera di abbellimento.
Analisi delle obiezioni: 1. L'opera della creazione, secondo S. Agostino, rientra nella produzione della materia informe e della natura spirituale anch'essa informe [cf. q. 70, a. 1]. Ora, questi due fatti sono fuori del tempo, come egli dice [Conf. 12, cc. 12, 13], e perciò la creazione che li riguarda viene posta «prima di qualsiasi giorno». — Secondo gli altri Santi [Dottori] invece si può dire che l'opera di distinzione e di abbellimento viene prospettata in rapporto a certe variazioni delle creature che si misurano col tempo, mentre la creazione consiste nella sola azione divina che produce sull'istante la sostanza delle cose. Quindi ogni opera di distinzione e di abbellimento si dice fatta in un dato giorno, mentre la creazione si dice fatta «nel principio», che sta a indicare un indivisibile.
2. Il fuoco e l'aria non sono nominati espressamente da Mosè perché il popolo non li distingue, ma vengono computati con l'elemento intermedio, che è l'acqua, avuto specialmente riguardo alla zona bassa dell'aria. Quanto invece alla zona alta, essa è computata col cielo, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, cc. 3, 13; cf. 3, c. 7].
3. La creazione degli animali viene ricordata in connessione con l'ornamento o abbellimento dell'universo. Per questo motivo i giorni della loro creazione sono diversi o coincidono a seconda che essi stessi coincidono o differiscono nell'adornare una determinata parte dell'universo.
1. [S. c.]. Nel primo giorno la natura della luce fu creata in un certo soggetto informe. E i corpi luminosi si dicono fatti nel quarto non perché fosse creata

allora la loro sostanza, ma perché acquistarono in quel momento una costituzione definita che prima non avevano, come si è detto [q. 70, a. 1, ad 2].
2. [S. c.]. Per S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 15], dopo quanto fu attribuito agli altri giorni viene assegnato qualcosa anche al settimo giorno, cioè che Dio si riposò dalle sue opere in se stesso. E per questo motivo bisognava ricordare anche il settimo, dopo i primi giorni. — Gli altri invece pensano che nel giorno settimo l'universo abbia avuto un nuovo modo di essere per il solo fatto che non gli si aggiunse nulla di nuovo. Quindi dopo gli altri sei giorni non si ricorda che il settimo, in quanto destinato alla cessazione da ogni opera.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 12, q. 1, aa. 2, 3; De Verit., q. 8, a. 16; De Pot., q. 4, a. 2; In Hebr., c. 4, lect. 1
Se tutti questi giorni formino un giorno solo
Pare che tutti questi giorni formino un giorno solo. Infatti:
1. Sta scritto [Gen 2, 4 s.]: «Queste sono le origini del cielo e della terra, quando vennero creati. Nel giorno in cui il Signore Dio fece la terra e il cielo, nessun cespuglio campestre era sulla terra». È dunque unico il giorno nel quale egli fece «la terra, il cielo e ogni cespuglio campestre». Ma il cielo e la terra furono fatti nel primo giorno, o meglio, prima di ogni giorno, mentre le piante del campo furono fatte il terzo giorno. Quindi il primo giorno e il terzo sono un giorno solo; e lo stesso si dica di tutti gli altri giorni.
2. Sta scritto [Sir 18, 1]: «Colui che vive in eterno creò insieme tutte le cose». Ma ciò non sarebbe vero se fossero molti i giorni di queste opere, poiché più giorni non sono simultanei tra loro. Quindi i giorni in ARGOMENTO non sono molti, ma uno solo.
3. Dio cessò nel giorno settimo dal fare qualsiasi opera nuova. Ma se [è vero che] quel giorno è distinto dagli altri, ne viene che quel giorno non l'ha fatto [Dio]. Il che è inammissibile.
4. Dio compì l'opera assegnata a ciascun giorno istantaneamente, tanto che per ognuna di esse sta scritto: «Disse... e fu fatto». Ma se avesse riservato l'opera seguente a un altro giorno ne verrebbe che nella parte residua di quel giorno avrebbe cessato di operare: e così sarebbe stato [un giorno] superfluo. Quindi il giorno dell'opera seguente non è distinto da quello della precedente.
In contrario: Sta scritto [Gen 1]: «E fu sera e mattina: secondo giorno», e poi «terzo giorno» e via di seguito. Ma non si può parlare di un secondo e di un terzo se fosse stato un giorno solo. Quindi non si ebbe un giorno unico.
Dimostrazione: Su tale problema S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, cc, 26, 33; 5, cc. 3, 23; De civ. Dei 11, 9; Dial. LXV quaest. 26] dissente dagli altri esegeti perché ritiene che i cosiddetti sette giorni non siano che un unico giorno, nel quale il soggetto [della narrazione] è presentato in sette quadri. — Invece gli altri interpreti pensano che furono veramente sette giorni distinti, e non uno soltanto.
Ora, se badiamo al senso letterale della Genesi, le due opinioni hanno una grande diversità. Infatti per S. Agostino la parola giorno significa la conoscenza avvenuta nella mente degli angeli: così il primo giorno sarebbe la

conoscenza della prima opera divina, il secondo della seconda, e così di seguito. Ed egli dice che ciascuna opera fu fatta in un dato giorno nel senso che Dio non produsse cosa alcuna nella natura senza imprimerla anche nella mente degli angeli.

Ora, questa può intendere simultaneamente molte cose, specialmente nel Verbo, in cui si perfeziona e termina tutta la conoscenza degli angeli. E così si distingue un giorno dall'altro in base all'ordine naturale delle cose conosciute, e non secondo il succedersi delle conoscenze o della genesi delle cose. E in realtà la conoscenza degli angeli può essere detta giorno in senso proprio poiché la luce, che è causa del giorno, si ritrova propriamente nel mondo spirituale, sempre secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 28]. — Gli altri invece pensano che questi giorni stiano a indicare una successione di giorni nel tempo, e insieme una successione nella genesi delle cose.

Tuttavia la differenza fra le due opinioni non è poi tanto grande se esse vengono riferite al modo in cui furono prodotte le cose. E ciò in base ai due punti emersi dalla diversa interpretazione di S. Agostino e degli altri che sopra abbiamo nominato. Primo, perché S. Agostino ritiene che la terra e l'acqua, create da principio, non sono altro che la materia corporea totalmente informe: cosicché la produzione del firmamento, la raccolta delle acque e l'emersione della terra asciutta significano per lui l'impressione delle forme nella materia corporea. Invece gli altri Santi [Dottori] pensano che la terra e l'acqua, create in principio, siano gli stessi elementi del mondo esistenti sotto le proprie forme: per cui le opere seguenti non sarebbero altro che il processo di distinzione avveratosi nei corpi già esistenti, come si è visto [q. 69, a. 1]. — Secondo, quanto alla produzione delle piante e degli animali troviamo questa differenza: tutti gli altri li ritengono prodotti realmente nei sei giorni, mentre S. Agostino sta per una produzione potenziale.

Dal fatto dunque che S. Agostino considera le opere dei sei giorni compiute simultaneamente deriva che unico è il modo della loro produzione. Infatti per ambedue le opinioni col primo atto creativo la materia venne a trovarsi sotto le forme sostanziali degli elementi: e sia per l'una che per l'altra non ci furono allora animali e piante allo stato attuale. — Restano però quattro differenze. Secondo gli altri Santi, dopo la prima produzione del creato vi fu un tempo in cui non esisteva la luce; uno in cui non c'era un firmamento formato; uno in cui la terra era totalmente coperta dalle acque e un altro ancora, e siamo al quarto giorno, nel quale gli astri del cielo non erano ancora formati. Spiegazione che non è necessaria nella tesi di S. Agostino.

Non volendo dunque pregiudicare nessuna delle due sentenze, risponderemo ai rispettivi argomenti [esposti nelle obiezioni].

Analisi delle obiezioni: 1. Nel giorno in cui creò il cielo e la terra Dio creò pure tutte le piante del campo non di fatto, ma «prima che fossero sulla terra», cioè allo stato potenziale. Genere di produzione che S. Agostino [De Gen. ad litt. 5, 5; 8, 3] assegna al terzo giorno; gli altri interpreti invece [lo fanno risalire] al primo atto creativo.

2. Dio creò insieme tutte le cose quanto alla loro sostanza, che in un certo modo era [allora] informe. La creazione non fu però simultanea quanto alla

formazione, che si compì mediante l'opera di distinzione e di abbellimento. Per cui viene usato appositamente il termine creazione.
3. Nel settimo giorno Dio cessò dal fare opere nuove, ma non cessò dal moltiplicare alcune di esse. E in quest'opera di moltiplicazione rientra anche il fatto che dopo il primo giorno ve ne siano altri che gli succedono.
4. Il fatto che tutte le opere non furono subito distinte e ornate non dipende dall'impotenza di Dio, quasi che egli avesse bisogno di tempo per operare, ma è per la conservazione dell'ordine nella creazione. Era quindi necessario che ai diversi stati dell'universo corrispondessero giorni diversi. Ma ogni opera successiva aggiungeva sempre un nuovo stato di perfezione all'universo.
5. [S. c.]. Stando alla tesi di S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, cc. 34, 35; 5, 5], la serie dei giorni va riferita all'ordine di natura esistente tra le opere assegnate ai vari giorni.

## Articolo 3

### Se la Scrittura usi termini adatti nel narrare le opere dei sei giorni

Pare che la Scrittura non adoperi espressioni adatte nel narrare le opere dei sei giorni. Infatti:
1. Il cielo e la terra, non meno della luce, del firmamento e delle altre opere, furono fatti per mezzo del Verbo di Dio: poiché «tutto è stato fatto per mezzo di lui» [Gv 1, 3]. Quindi nella creazione del cielo e della terra si doveva far menzione del Verbo di Dio, come nelle altre opere.
2. L'acqua è stata creata da Dio, e tuttavia non si parla della sua creazione. Il racconto della creazione è dunque manchevole.
3. Sta scritto [Gen 1, 31] che «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona». Si sarebbe dunque dovuto parimenti dire per ogni singola opera: «Dio vide che era buona». Non c'era quindi motivo di tralasciare ciò nell'opera della creazione e in quella del secondo giorno.
4. Lo Spirito di Dio è Dio. Ma a Dio non si addice di essere portato o di avere una determinazione di luogo. Quindi non è ben detto che «lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque».
5. Nessuno fa ciò che è stato già fatto. Quindi non è ragionevole affermare che «Dio fece il firmamento» dopo aver detto: «Dio disse: sia fatto il firmamento, e così avvenne». E lo stesso si dica delle altre opere.
6. La sera e il mattino non dividono tutto il giorno, che ha più parti. Quindi non è esatto dire che «fu sera e mattina: secondo giorno» o «terzo giorno».
7. Ai termini secondo e terzo non corrisponde precisamente il termine uno, ma primo. Si doveva dunque dire: «fu sera e mattina: primo giorno» là dove sta scritto: «un giorno».
Risposta alle obiezioni: 1. Secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 1, 4] la persona del Figlio è ricordata tanto nella prima creazione delle cose quanto nella loro distinzione e abbellimento, ma in maniera diversa. Infatti la distinzione e l'abbellimento rientrano nella «formazione» delle cose. Ora, come la «formazione» delle opere manufatte dipende dall'idea che è nella mente dell'artigiano, e che può essere detta il suo verbo mentale, così la «formazione»

di tutto il creato dipende dal Verbo di Dio. Per questa ragione dunque viene ricordato il Verbo di Dio nell'opera di distinzione e di abbellimento. — Nella creazione invece, e per creazione si intende la produzione della materia informe, è ricordato il Figlio come principio, là dove si dice: «Nel principio Dio creò».

Invece secondo gli altri, i quali ammettono che da principio furono creati gli elementi con le proprie forme, bisogna rispondere diversamente. Infatti S. Basilio [In Hexaem. hom. 2] spiega [l'assenza di quelle parole col fatto] che la frase «Dio disse» include un comando divino, per cui era necessario che, prima di far cenno del comando divino, fosse prodotta la creatura che gli obbedisse.

2. Sempre secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 1, cc. 1, 3, 4, 9], con la parola cielo si intenderebbe la natura spirituale informe, mentre la parola terra starebbe a indicare la materia informe di tutti i corpi. E così non viene dimenticata nessuna creatura. — Invece per S. Basilio [In Hexaem. hom. 1] sarebbero stati ricordati il cielo e la terra come due estremi, per indicare però anche gli esseri intermedi; tanto più che il movimento dei corpi intermedi si porta verso il cielo se essi sono leggeri, e verso la terra se sono pesanti. — Altri ancora affermano che la Scrittura è solita comprendere i quattro elementi sotto la parola terra. Infatti il Salmista, dopo aver detto [148, 7]: «Lodate il Signore dalla terra», soggiunge [v. 8]: «fuoco, grandine, neve, nebbia».

3. Nell'opera della creazione viene ricordato qualcosa che corrisponde a quanto è detto nell'opera della distinzione e dell'abbellimento: «Dio vide che questa o quella cosa era buona». Per rendercene conto dobbiamo considerare che lo Spirito Santo è amore; ora, dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 1, 8], «sono due le cose a cui Dio mira nell'amare le sue creature: che esse esistano e che durino nell'esistenza.

Si dice dunque che lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque affinché venissero all'esistenza quegli esseri che dovevano poi perdurare» (l'acqua va qui intesa come materia informe; [e l'analogia è presa] dall'amore dell'artefice che si porta sulla materia per cavarne un'opera); «e si dice: Dio vide che erano buone, affinché le cose fatte seguitassero a esistere». Troviamo infatti indicata in queste parole la compiacenza dell'Artefice divino per le cose compiute, e non già l'acquisizione di una nuova conoscenza o di un nuovo compiacimento diversi da quelli che aveva prima di farle. — E in tal modo viene adombrata nelle due opere della creazione e della «formazione» la Trinità delle Persone divine. Nella creazione abbiamo un accenno alla persona del Padre in Dio che crea, alla persona del Figlio nel principio in cui creò, alla persona dello Spirito Santo nel suo librarsi sulle acque. Nella «formazione» abbiamo un accenno alla persona del Padre in Dio che dice, alla persona del Figlio nelle parole pronunziate, alla persona dello Spirito Santo nel compiacimento col quale Dio vide che le cose fatte erano buone.

Nell'opera del secondo giorno è invece omessa la frase: «Dio vide che era cosa buona» perché allora si ebbe solo l'inizio della divisione delle acque, che fu completata nel terzo. Quindi quanto è detto del terzo giorno si riferisce anche al secondo. — Si può anche rispondere che la distinzione del secondo giorno riguarda cose che non sono evidenti per il popolo, per cui la

Scrittura non usa simile elogio. — Oppure ciò è dovuto al fatto che col termine firmamento viene indicata la zona nuvolosa dell'aria, che non appartiene alle parti stabili, e quindi principali, dell'universo.

Sono queste le tre ragioni portate da Mosè Maimonide [Dux neutr. 2, 30]. Alcuni invece vi trovano una ragione mistica, fondata sul numero: cioè l'opera del secondo giorno non verrebbe coronata dall'approvazione [di Dio] perché il due si discosta dall'unità.

4. Nelle parole: «lo Spirito del Signore» Mosè Maimonide [l. cit.] vede indicati l'aria e il vento, come aveva fatto Platone. Egli afferma che si dice Spirito del Signore perché la Scrittura suole attribuire sempre a Dio il soffio del vento. — Invece secondo i Santi [Dottori] lo Spirito del Signore significa lo Spirito Santo. E si dice che «aleggiava sulle acque», cioè sulla materia informe, «affinché non si credesse», come spiega S. Agostino [Contra Manich. 1, 7], «che Dio ama le sue opere future per indigenza: poiché l'amore nato dall'indigenza è dipendente dalle cose amate. Era dunque giusto che si accennasse a una cosa già creata, sulla quale egli fosse presentato come sovrastante: e infatti [lo Spirito Santo] non sovrasta materialmente, ma con la sua eminente potenza». — Invece secondo S. Basilio [In Hexaem. hom. 2] lo Spirito aleggiava sull'elemento dell'acqua nel senso che «fecondava e avvivava la natura delle acque allo stesso modo in cui la gallina cova e comunica una forza vitale alle uova covate». Infatti specialmente l'acqua possiede forza vitale, tanto è vero che molti animali hanno origine nell'acqua, e tutti i germi degli animali sono umidi. E anche la vita spirituale viene data mediante l'acqua del battesimo, per cui è detto [Gv 3, 5]: «Se uno non nasce dall'acqua e dallo Spirito Santo», ecc.

5. Per S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 8] in quelle tre opere sarebbe indicato il triplice essere delle cose: primo, la loro esistenza nel Verbo, con le parole «sia fatto»; secondo, la loro esistenza nella mente degli angeli, con le parole «fu fatto»; terzo, il loro esistere nella propria natura, con la parola: «fece». Ora, siccome la formazione degli angeli sarebbe riferita nel primo giorno, qui non era necessario aggiungere la parola «fece». — Secondo gli altri interpreti invece si può rispondere che nelle parole «Dio disse: si faccia» è contenuto il comando di Dio sul da farsi, mentre nella frase «fu fatto» è incluso il compimento dell'opera. Ed era davvero necessario parlare del modo con cui l'opera fu fatta, avuto specialmente riguardo a chi pensava che tutto il creato visibile fosse stato fatto per mezzo di angeli. Per escludere quindi un tale errore si fa notare che lo stesso Dio «fece». Quindi nelle singole opere, dopo la frase: «e fu fatto», si aggiunge un qualche atto di Dio, come: «fece», «distinse», «chiamò» e simili.

6. Per S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, cc. 22, 24] le parole sera e mattina starebbero a indicare la cosiddetta scienza vespertina e mattutina degli angeli, di cui abbiamo parlato [q. 58, aa. 6, 7]. — Invece S. Basilio [l. cit.] pensa che si sia voluto denominare il tempo dalla sua parte principale, che è il giorno: come Giacobbe parlò dei «giorni del suo pellegrinaggio» [Gen 47, 9] senza fare menzione alcuna della notte.

Allora la sera e la mattina sarebbero posti come limiti del giorno, il cui principio

è la mattina e il cui termine è la sera. — Oppure col termine sera si è voluto indicare il principio della notte, e col termine mattino il principio del giorno. Ed era cosa conveniente che appunto si ricordassero i soli inizi dei tempi qui, dove si parla della prima distinzione delle cose. È anteposta poi la sera perché il giorno inizia dalla luce; ora il termine della luce, che è la sera, si presenta prima del termine delle tenebre e della notte, che è il mattino. — Oppure, secondo il Crisostomo [In Gen. hom. 5], si è voluto indicare che il giorno naturale non termina alla sera, ma al mattino.
7. Nella prima istituzione del giorno si parla di un giorno per indicare che gli intervalli di ventiquattr'ore formano un giorno solo. Quindi il termine uno stabilisce la misura del giorno naturale. — Oppure si vuol dire che il giorno finisce col ritorno del sole nello stesso punto. — O ancora perché, una volta compiuto il periodo dei sette giorni, si fa ritorno al primo giorno, che è uno solo con l'ottavo. E queste tre ragioni sono portate da S. Basilio [l. cit.].

## Quaestio 75
## Prooemium

[31447] Iª q. 75 pr. Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de eius productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundum Dionysium, XI cap. Angel. Hier., tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio; primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius; tertio, ea quae pertinent ad operationem eius. Circa primum duplex occurrit consideratio, quarum prima est de ipsa anima secundum se; secunda, de unione eius ad corpus. Circa primum quaeruntur septem. Primo, utrum anima sit corpus. Secundo, utrum anima humana sit aliquid subsistens. Tertio, utrum animae brutorum sint subsistentes. Quarto, utrum anima sit homo; vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore. Quinto, utrum sit composita ex materia et forma. Sexto, utrum anima humana sit incorruptibilis. Septimo, utrum anima sit eiusdem speciei cum Angelo.

## ARGOMENTO 75
## L'UOMO, CIOÈ L'ESSERE COMPOSTO DI SPIRITO E DI CORPO. PRIMO: LA NATURA DELL'ANIMA

Dopo aver considerato le creature spirituali e quelle materiali, passiamo ora all'uomo, il quale è composto di spirito e di corpo [cf. q. 50, Prol.]. Studieremo prima la sua natura, poi la sua origine [q. 90]. Ora, al teologo spetta di occuparsi della natura dell'uomo dal punto di vista dell'anima, non del corpo, salvo i rapporti che il corpo ha con l'anima. Quindi il primo studio si occuperà dell'anima. E siccome, secondo Dionigi [De cael. hier. 11, 2], si ritrovano tre cose nelle sostanze spirituali, cioè «l'essenza, le facoltà e le attività », studieremo: primo, quanto riguarda l'essenza dell'anima; secondo, quanto riguarda le sue facoltà o potenze [q. 77]; terzo, quanto ha attinenza con la sua attività [q. 84].

Sul primo punto si affacciano due considerazioni: la prima riguarda l'anima in se stessa; la seconda la sua unione con il corpo [q. 76].
Sul primo argomento dunque si pongono sette quesiti: 1. Se l'anima sia un corpo; 2. Se l'anima umana sia qualcosa di sussistente; 3. Se le anime degli animali bruti siano sussistenti; 4. Se l'anima sia l'uomo, o non piuttosto l'uomo sia un essere composto di anima e di corpo; 5. Se sia composta di materia e di forma; 6. Se l'anima umana sia incorruttibile; 7. Se sia della stessa specie dell'angelo.

## Articolo 1

C. G., II, c. 65; In 2 De anima, lect. 1

### Se l'anima sia un corpo

Pare che l'anima sia un corpo. Infatti:
1. L'anima è l'elemento motore del corpo. Ma non si può dire che sia un movente non mosso. Sia perché pare che nulla possa imprimere un movimento se non è mosso a sua volta: poiché nessuno dà ciò che non ha, come un oggetto non caldo non riscalda. Sia perché, se esistesse un motore non mosso, causerebbe un movimento sempiterno e uniforme, come prova Aristotele [Phys. 8, cc. 6, 10]: e ciò non si verifica nel movimento dell'animale, che proviene dall'anima. Quindi l'anima è un motore mosso. Ma ogni motore mosso è un corpo. Quindi l'anima è un corpo.
2. Ogni conoscenza avviene mediante una certa somiglianza. Ora, non può darsi che un corpo assomigli a una realtà incorporea. Se quindi l'anima non fosse un corpo non potrebbe conoscere le realtà materiali.
3. È necessario che vi sia qualche contatto tra il motore e la cosa mossa. Ma il contatto non avviene che tra i corpi. Se quindi l'anima muove il corpo deve essere anch'essa un corpo.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 6, 6] insegna che l'anima «è detta semplice per rispetto al corpo, poiché essa non occupa lo spazio mediante la quantità».
Dimostrazione: Per indagare sulla natura dell'anima bisogna partire dal presupposto che l'anima è il primo principio della vita nei viventi che ci circondano: infatti chiamiamo animati gli esseri viventi, e inanimati quelli che sono privi di vita. La vita poi si manifesta specialmente nella duplice attività della conoscenza e del movimento. Ora gli antichi filosofi, che non riuscivano a elevarsi al disopra dell'immaginazione, ritenevano che il principio di tali attività fosse un corpo, poiché affermavano che i soli corpi sono esseri reali e che fuori di essi non vi è che il nulla. E in base a ciò dicevano che l'anima non è altro che un corpo.
Ora, sebbene si possa mostrare la falsità di tale opinione in molte maniere, tuttavia useremo un solo argomento che, per la sua universalità e certezza, prova come l'anima non sia un corpo. È infatti evidente che non ogni principio di operazioni vitali è un'anima, altrimenti anche l'occhio sarebbe un'anima, essendo principio dell'operazione visiva; e lo stesso potremmo dire degli altri organi dell'anima. Noi invece chiamiamo anima il primo principio della vita. Ora, benché un corpo possa essere in un certo senso principio di vita —

il cuore, p. es., è principio di vita nell'animale —, tuttavia un corpo non potrà mai essere primo principio di vita. È infatti manifesto che al corpo, in quanto corpo, non appartiene né di essere principio di vita né di essere vivente: altrimenti ogni corpo sarebbe vivente, o principio di vita. Se dunque un corpo è vivente o principio di vita, ciò dipende dal fatto che esso è tale corpo.

Ora, un essere è attualmente tale in forza di un principio che viene chiamato il suo atto. Quindi l'anima, che è il primo principio della vita, non è un corpo, ma l'atto di un corpo: come il calore, che è il principio del riscaldamento, non è un corpo, ma l'atto [o la perfezione] di un corpo.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene tutto ciò che si muove sia mosso da altro, non si può tuttavia risalire all'infinito, e quindi è necessario affermare che non ogni movente è mosso. Se infatti il muoversi non è altro che un uscire dalla potenza all'atto, il motore dà al mobile ciò che ha in quanto lo attua. Ora, come prova Aristotele [Phys. 8, 6], esiste un motore del tutto immobile, il quale non si muove né per natura né indirettamente: e un tale motore è capace di imprimere un moto uniforme. Vi sono invece altri motori i quali, pur non essendo soggetti al moto in forza della loro natura, vi sono però soggetti indirettamente: per cui non imprimono un moto sempre uniforme. E l'anima è uno di questi. Vi sono infine altri motori che sono soggetti al moto in forza della loro natura, cioè i corpi. E poiché gli antichi filosofi naturalisti credevano che esistessero solo i corpi, di conseguenza ritenevano che ogni motore fosse mosso, e che l'anima stessa fosse soggetta al moto in forza della sua natura, e fosse un corpo.

2. Non è necessario che la somiglianza della realtà conosciuta si trovi attualmente nella natura del conoscente: se infatti abbiamo un essere che prima è conoscente in potenza e poi in atto, non è necessario che la somiglianza [o immagine rappresentativa] dell'oggetto conosciuto si trovi in atto nella natura del conoscente, ma basta che vi si trovi in potenza; come il colore non è attualmente, ma solo potenzialmente nella pupilla. Non è quindi necessario che le somiglianze delle realtà materiali si trovino attualmente nell'essenza dell'anima, ma che questa sia in potenza a [ricevere] tali somiglianze. Dato però che gli antichi Naturalisti non sapevano distinguere tra l'atto e la potenza, dicevano che l'anima era un corpo proprio perché potesse conoscere i corpi, e che era composta dei princìpi [elementari] di tutti i corpi perché la sua conoscenza si potesse estendere a tutti i corpi.

3. Ci possono essere due specie di contatti: il contatto quantitativo e quello virtuale. Col primo un corpo non può essere toccato che da un corpo. Col secondo un corpo può essere toccato anche da un essere incorporeo, che lo muove.

## Articolo 2

De Pot., q. 3, aa. 9, 11; De Spir. Creat., a. 2; De anima, aa. 1, 14; In 3 De anima, lect. 7

### Se l'anima umana sia qualcosa di sussistente

Pare che l'anima umana non sia qualcosa di sussistente. Infatti:

1. Ciò che è sussistente è un hoc aliquid [cioè un ente concreto]. Ora, non

l'anima, ma il composto di anima e corpo è un hoc aliquid. Quindi l'anima non è sussistente.
2. Tutto ciò che è sussistente si può dire che opera. Ma non si può affermare che l'anima operi poiché, secondo Aristotele [De anima 1, 4], «dire che l'anima sente o intende è come dire che essa tesse o edifica qualcosa». Quindi l'anima non è un ente sussistente.
3. Se l'anima fosse qualcosa di sussistente, dovrebbe avere una qualche sua attività senza il corpo. Non esiste invece alcuna attività senza il corpo, nemmeno l'intendere, poiché non si dà intellezione senza fantasma, e questo non è possibile senza il corpo. Quindi l'anima umana non è qualcosa di sussistente.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 10, 7] insegna: «Chiunque vede la natura della mente, cioè come essa sia una sostanza, e per di più non corporea, vede pure che coloro i quali opinano che essa sia corporea sbagliano nell'attribuirle quelle cose senza di cui non possono concepire alcuna natura, cioè le sembianze dei corpi». Quindi la natura della mente umana non solo è immateriale, ma è anche una sostanza, cioè qualcosa di sussistente.
Dimostrazione: Dobbiamo necessariamente affermare che il principio dell'operazione intellettiva, cioè l'anima dell'uomo, è incorporeo e sussistente. Infatti è noto che l'uomo con la sua intelligenza può conoscere la natura di tutti i corpi. Ora, chi ha la facoltà di conoscere delle cose non deve possederne alcuna nella sua natura: poiché quella che fosse insita in lui per natura impedirebbe la conoscenza delle altre; come vediamo che la lingua dell'infermo, quando è infettata di umore bilioso e amaro, non può percepire il dolce, ma tutto le Pare amaro. Se dunque il principio intellettivo avesse in se stesso la natura di qualche corpo, non potrebbe conoscere tutti i corpi. Ma ogni corpo possiede una natura determinata. Quindi è impossibile che il principio intellettivo sia un corpo.
Parimenti è impossibile che esso intenda mediante un organo corporeo, poiché anche la natura di quell'organo materiale impedirebbe la conoscenza di tutti i corpi: se infatti un determinato colore, oltre a essere nella pupilla [al momento della conoscenza], è anche nel vaso di vetro, i liquidi in questo versati appariranno [sempre] dello stesso colore.
Il principio intellettivo dunque, chiamato mente o intelletto, ha un'attività sua propria, alla quale il corpo non comunica. Ora, nessuna cosa può operare per se stessa se non sussiste per se stessa. L'operazione infatti non compete che all'ente in atto: per cui una cosa opera in conformità al suo modo di esistere. Per cui non diciamo che ciò che riscalda è il calore, ma il corpo caldo. — Rimane dunque dimostrato che l'anima umana, la quale viene chiamata mente o intelletto, è qualcosa di incorporeo e sussistente.
Analisi delle obiezioni: 1. L'espressione hoc aliquid può essere presa in due sensi: per indicare qualunque essere sussistente, oppure per indicare un essere sussistente completo nella natura di una data specie. Preso nel primo modo esclude l'inerenza propria dell'accidente e della forma materiale, mentre nel secondo esclude anche l'imperfezione che ha la parte [rispetto al tutto]. Quindi la mano, p. es., potrà essere detta hoc aliquid nel primo modo, ma non nel secondo. Così dunque, essendo l'anima una parte della specie

umana, potrà essere denominata hoc aliquid nel primo modo, essendo dotata di una sua sussistenza, ma non nel secondo. In questo senso infatti [solo] il composto di anima e di corpo viene detto hoc aliquid.
2. Aristotele usa quelle parole per esprimere non il suo parere, ma quello di chi diceva che l'intendere è un moto, come risulta dal contesto.
Oppure si può rispondere che l'operazione appartiene propriamente a ciò che esiste propriamente. Ora, talvolta si può dire che una cosa esiste propriamente quando, senza essere un accidente o una forma corporea, è tuttavia parte [di un tutto]. Si dice però che una cosa è a tutto rigore e propriamente sussistente quando non solo non è inerente a un soggetto nel modo suddetto, ma non è neppure parte [di un tutto]. E sotto questo punto di vista né l'occhio né la mano possono essere detti propriamente sussistenti, e per conseguenza nemmeno propriamente operanti. Per cui anche le operazioni delle parti vengono attribuite al tutto. Infatti diciamo che è l'uomo che vede mediante l'occhio e palpa mediante la mano, non però come un oggetto caldo riscalda mediante il calore: poiché il calore, propriamente parlando, non riscalda in alcun modo. Si può quindi affermare che l'anima intende come l'occhio vede; ma in senso rigoroso è meglio dire che è l'uomo a intendere mediante l'anima.
3. Perché l'intelletto agisca si richiede il corpo non come un organo necessario per esercitare una tale azione, ma a motivo dell'oggetto: infatti l'immagine fantastica sta all'intelletto come il colore alla vista. Ma l'avere bisogno del corpo in questo modo non esclude che l'intelletto sia sussistente: altrimenti anche l'animale non sarebbe un ente sussistente dal momento che ha bisogno delle realtà esteriori sensibili per sentire.

Articolo 3
C. G., II, c. 82
Se le anime degli animali bruti siano sussistenti
Pare che le anime degli animali bruti siano sussistenti. Infatti:
1. L'uomo ha in comune il genere con gli altri animali. Ma abbiamo visto che l'anima dell'uomo è qualcosa di sussistente. Quindi anche le anime degli altri animali sono sussistenti.
2. I sensi stanno alle realtà sensibili come l'intelletto sta a quelle intelligibili. Ora, l'intelletto intende gli intelligibili senza il corpo. Quindi anche il senso percepisce i sensibili senza il corpo. Ma le anime degli animali bruti sono sensitive. Quindi sono sussistenti, a pari titolo dell'anima dell'uomo, che è intellettiva.
3. L'anima degli animali bruti muove il corpo. Ora, il corpo non muove, ma è mosso. Quindi l'anima dell'animale bruto ha una qualche attività senza il corpo.
In contrario: Sta scritto nel libro De Ecclesiasticis Dogmatibus [cc. 16, 17]: «Crediamo che solo l'uomo abbia un'anima sussistente, mentre non sono tali le anime degli animali».
Dimostrazione: Gli antichi filosofi non ammisero distinzione alcuna tra il senso e l'intelletto, attribuendoli ambedue a un principio materiale, come si è detto

[a. 1; cf. q. 50, a. 1]. Platone invece li distinse, ma attribuì sia l'uno che l'altro a un principio incorporeo, ritenendo che tanto l'intendere quanto il sentire appartenessero all'anima come tale. Ne veniva così che anche le anime degli animali sarebbero state sussistenti.

Aristotele [De anima 3, 4] infine stabilì che solo l'intendere, tra le operazioni dell'anima, si svolge senza un organo corporeo. Il sentire invece, e tutte le conseguenti operazioni dell'anima sensitiva, sono manifestamente accompagnate da un'alterazione del corpo: nella vista, p. es., si ha un'alterazione della pupilla per l'impressione del colore; e così nelle altre sensazioni. È perciò evidente che l'anima sensitiva non ha un'operazione esclusivamente sua, ma ogni attività dell'anima sensitiva appartiene al composto [di anima e corpo]. Ne segue perciò che le anime degli animali, non avendo la capacità di agire indipendentemente [dal corpo], non sono sussistenti: poiché in ogni ente vi è corrispondenza fra l'essere e l'operare.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene l'uomo abbia in comune il genere con gli altri animali, tuttavia ne differisce nella specie; e la differenza di specie deriva dalla differenza di forma. Poiché non tutte le differenze nella forma portano necessariamente a una diversità anche nel genere.

2. In un certo modo è vero che il senso sta alle realtà sensibili come l'intelletto sta a quelle intelligibili, in quanto ambedue sono in potenza ai rispettivi oggetti. Vi è però anche una certa dissomiglianza, poiché il senso riceve l'oggetto sensibile in forza di un'alterazione fisica: per cui gli oggetti sensibili troppo forti guastano i sensi. Ciò invece non accade nell'intelletto: infatti questo nell'intendere le più grandi verità di ordine intellettivo acquista maggiore capacità a intendere le minori. — Che poi nel lavoro intellettuale il corpo provi fatica dipende accidentalmente dal fatto che l'intelligenza necessita delle facoltà sensitive, dalle quali le vengono approntati i fantasmi.

3. Sono due le facoltà di moto. La prima, che è la facoltà appetitiva, comanda il movimento. E il funzionamento di questa nell'anima sensitiva non avviene senza il corpo, ma l'ira, la gioia e simili passioni si presentano sempre con una qualche alterazione del corpo. L'altra facoltà di moto è quella che esegue il movimento: essa rende le membra docili alla mozione dell'appetito, e il suo atto non è il muovere, ma l'essere mosso. È perciò evidente che il moto non è un atto incorporeo dell'anima sensitiva.

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 5, q. 3, a. 2; d. 22, q. 1, a. 1; C. G., II, c. 57; De Unit. Int.; De ente et ess., c. 2; In 7 Metaph., lect. 9

### Se l'anima sia l'uomo

Pare che l'anima non sia altro che l'uomo. Infatti:

1. Sta scritto [2 Cor 4, 16]: «Se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, l'uomo interiore si rinnova di giorno in giorno». Ma ciò che è dentro l'uomo è l'anima. Quindi l'anima è l'uomo interiore.

2. L'anima umana è una sostanza. Ma non è una sostanza universale. Quindi è una sostanza particolare. Dunque è un'ipostasi o persona, e persona umana. Quindi l'anima non è altro che l'uomo, poiché la persona umana è l'uomo.

In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 19, 3] loda Varrone, il quale pensava che «l'uomo non è né l'anima sola, né il corpo solo, ma l'insieme dell'anima e del corpo».

Dimostrazione: Possiamo intendere in due modi l'affermazione: «l'anima è l'uomo ». Primo, nel senso che l'uomo [in generale] sia l'anima; non però questo dato uomo, Socrate p. es., poiché egli è composto di anima e di corpo. E dico questo perché alcuni ritenevano che la sola forma rientrasse nell'essenza della specie, mentre la materia sarebbe stata una parte dell'individuo, non della specie. — Ma ciò non può essere vero. Infatti la natura della specie abbraccia tutto ciò che è contenuto nella definizione. Ora, negli esseri corporei la definizione non indica solo la forma, ma la forma e la materia insieme. La materia quindi è un componente della specie negli esseri corporei: non dico la materia [concreta e] quanta, che è principio di individuazione, ma la materia in generale. Poiché come nel concetto di quest'uomo particolare è incluso che egli possiede quest'anima, queste carni e queste ossa, così nel concetto universale di uomo rientra che egli ha un'anima, delle carni e delle ossa. È infatti necessario che l'essenza della specie abbracci tutto ciò che è comune a tutti gli individui contenuti nella specie.

Secondo, [la frase suddetta] può anche essere intesa nel senso che questa anima sia questo uomo. E una tale interpretazione potrebbe sostenersi se si ammettesse che l'anima sensitiva compie le sue operazioni senza il corpo: poiché in tal caso tutte quelle operazioni che vengono attribuite all'uomo sarebbero esclusivamente dell'anima, dato che ogni cosa si identifica con il soggetto che svolge le operazioni della medesima. Quindi l'uomo sarà quel soggetto che svolge le operazioni dell'uomo.

Ma noi abbiamo già dimostrato [a. 3] che il sentire non è un'operazione dell'anima soltanto. Essendo dunque il sentire un'operazione dell'uomo, sebbene non sia la sua operazione propria e specifica, è chiaro che l'uomo non è soltanto anima, ma un insieme che risulta composto di anima e di corpo. — Platone invece, poiché riteneva che il sentire fosse un'operazione della sola anima, poteva affermare che l'uomo è «un'anima che si serve del corpo».

Analisi delle obiezioni: 1. Come osserva il Filosofo [Ethic. 9, 8], ogni cosa pare che si identifichi con il suo elemento principale: per cui si attribuisce alla città ciò che viene fatto dal suo capo. E in questo senso talora viene chiamato uomo ciò che è principale in lui, e cioè: a volte, con ragione, la parte intellettiva, che viene denominata uomo interiore; a volte invece, secondo l'opinione di chi è immerso nelle realtà sensibili, la parte sensitiva insieme con il corpo. E questa viene chiamata uomo esteriore.

2. Non ogni sostanza particolare è ipostasi o persona, ma solo quella che possiede la natura completa della specie. Quindi la mano o il piede non possono dirsi ipostasi o persona. E così neppure l'anima, che è solo una parte della specie umana.

Articolo 5

In 1 Sent., d. 8, q. 5, a. 2; In 2 Sent., d. 17, q. 1, a. 2; C. G., II, c. 50;

Quodl., 3, q. 8; 9, q. 4, a. 1; De Spir. Creat., a. 1; a. 9, ad 9; De anima, a. 6; Opusc. 15, De Angelis, c. 7

Se l'anima sia composta di materia e di forma

Pare che l'anima sia composta di materia e di forma. Infatti:

1. La potenza si contraddistingue dall'atto. Ora, tutti gli enti che sono in atto partecipano il primo atto, che è Dio: poiché essi sono buoni, enti e viventi per una sua partecipazione, come insegna Dionigi [De div. nom. 5]. Quindi allo stesso modo tutti gli enti in potenza partecipano la potenza prima. Ma la potenza prima è la materia prima. Essendo quindi l'anima umana in qualche modo in potenza, come appare dal fatto che l'uomo talora è solo potenzialmente conoscente, Pare che l'anima umana partecipi la materia prima come sua parte.

2. Dovunque si trovino le proprietà della materia, ivi è la materia. Ora, nell'anima si trovano le proprietà della materia, che sono il fare da soggetto [a una forma] e il subire trasmutazioni: l'anima infatti è il soggetto della scienza e della virtù, e può passare dall'ignoranza alla scienza, dal vizio alla virtù. Quindi nell'anima ci deve essere la materia.

3. Le cose prive di materia non hanno una causa del proprio essere, come afferma Aristotele [Met. 8, 6]. Ma l'anima ha una causa del suo essere, essendo creata da Dio. Quindi in essa ci deve essere la materia.

4. Ciò che non è materia, ma è solo forma, è atto puro e infinito. Ma ciò spetta soltanto a Dio. Quindi nell'anima non può mancare la materia.

In contrario: S. Agostino [De Gen. ad litt. 7, cc. 7-9] dimostra che l'anima non è fatta né di materia corporea, né di materia spirituale.

Dimostrazione: L'anima non ha materia. E questo lo possiamo desumere da due considerazioni. La prima parte dal concetto generico e universale di anima. Infatti è proprio della natura dell'anima essere la forma di un corpo. Ora, essa sarà forma o totalmente o per una sua parte. Se totalmente, allora è impossibile che una sua parte sia materia, se per materia intendiamo un ente che sia solo in potenza: infatti la forma, in quanto forma, è atto, e ciò che esiste solo in potenza non può essere parte dell'atto, essendo la potenza incompatibile con l'atto, che è il suo contrario. Se invece l'anima è forma [di un corpo] per una sua parte, chiameremo anima quella parte, e chiameremo primo animato quella materia di cui essa è l'atto primo.

La seconda considerazione parte dal carattere specifico dell'anima umana, cioè dal suo essere intellettiva. È infatti evidente che quanto viene ricevuto in un soggetto è ricevuto in conformità alla natura del ricevente.

D'altra parte ogni oggetto è conosciuto secondo il modo in cui la sua forma si trova nel soggetto conoscente. Ora, l'anima intellettiva conosce alcuni oggetti nella loro natura universale e assoluta, p. es. la pietra in quanto è pietra, nella sua assolutezza. Vi è dunque nell'anima intellettiva la forma della pietra nella sua assolutezza, secondo la sua ragione formale. Quindi l'anima intellettiva è una forma assoluta, non già un composto di materia e di forma. — Se infatti l'anima intellettiva fosse composta di materia e di forma, le forme delle cose sarebbero ricevute in essa nella loro individualità; e così essa conoscerebbe le cose soltanto nella loro singolarità, come avviene nelle potenze sensitive,

che ricevono le forme delle cose in un organo corporeo: la materia infatti è il principio di individuazione delle forme. Rimane dunque che l'anima intellettiva, e ogni sostanza intellettuale che conosca le forme nella loro assolutezza, non è composta di materia e di forma.

Analisi delle obiezioni: 1. L'atto primo è il principio universale di tutti gli atti, perché essendo infinito «contiene in sé virtualmente tutte le cose», come dice Dionigi [De div. nom. 5]. È quindi partecipato dalle cose non dividendo se stesso in parti, ma mediante l'esercizio della sua causalità. Invece la potenza deve essere proporzionata all'atto, essendo ricettiva dell'atto. Ma gli atti ricevuti, che procedono dal primo atto infinito e sono in certo modo partecipazioni di esso, sono diversi tra loro.

Non può quindi esistere una potenza capace di ricevere tutti gli atti, come invece esiste un atto unico il quale causa tutti gli atti partecipati: altrimenti quella potenza ricettiva adeguerebbe la potenza attiva del primo atto. Ora, nell'anima intellettiva vi è una potenza ricettiva che è ben diversa dalla potenza ricettiva della materia prima, come si rileva dalla diversità delle cose ricevute: infatti la materia prima riceve le forme individuali, mentre l'intelletto riceve le forme assolute. Quindi l'esistenza di tale potenza nell'anima intellettiva non prova che l'anima sia composta di materia e di forma.

2. Fare da soggetto e subire trasmutazioni appartiene alla materia in quanto è in potenza. Come dunque la potenza dell'intelletto è diversa da quella della materia prima [cf. ad 1], così è diversa la natura delle due funzioni suddette. L'intelletto infatti è il soggetto della scienza, e si trasmuta dall'ignoranza alla conoscenza in quanto è in potenza alle specie intelligibili.

3. La forma causa e determina l'essere della materia: infatti l'agente, in quanto riduce la materia all'atto della forma mediante il processo di trasmutazione, ne causa l'essere. Ma se una cosa è una forma sussistente non riceve l'essere da un principio formale, e neppure ha una causa che la muti dalla potenza all'atto. Quindi il Filosofo, dopo le parole riportate, conclude dicendo che negli esseri composti di materia e di forma «non si trova altra causa oltre a quella che muove dalla potenza all'atto; invece in quelli che sono privi di materia tutta la natura è un'entità semplice».

4. Ogni partecipato si rapporta al partecipante come suo atto. Ora, è necessario che tutte le forme create sussistenti per se stesse partecipino l'essere: poiché anche «la vita in se stessa», o qualunque altra entità assoluta «partecipa l'essere», come scrive Dionigi [De div. nom. 5, 9]. Ma l'essere partecipato è limitato alla capacità del partecipante. Quindi Dio solo, che è lo stesso suo essere, è un atto puro e infinito. Nelle sostanze intellettuali invece si ha composizione di atto e di potenza: non già di materia e di forma, ma di forma e di essere partecipato. Quindi alcuni dicono che esse risultano composte di quo est [ciò per cui la cosa è] e di quod est [ciò che è]: infatti l'essere è ciò per cui [id quo] una cosa esiste.

## Articolo 6

In 2 Sent., d. 19, q. 1, a. 1; In 4 Sent., d. 50, q. 1, a. 1; C. G., II, cc. 79 sqq.; Quodl., 10, q. 3, a. 2; De anima, a. 14; Comp. Theol., c. 84

Se l'anima umana sia corruttibile

Pare che l'anima umana sia corruttibile. Infatti:

1. Gli esseri che hanno un uguale principio e un uguale processo devono avere uguale anche la fine. Ora, uguale è il principio della generazione sia degli uomini che dei giumenti, essendo ambedue tratti dalla terra. E così pure il processo vitale è analogo: poiché, come dice l'Ecclesiaste [Qo 3, 19], «c'è un solo soffio vitale per tutti. Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie». Quindi, conclude, «la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa». Essendo dunque l'anima degli animali corruttibile, lo sarà anche quella dell'uomo.

2. Tutto ciò che viene dal nulla deve tornare al nulla, poiché la fine deve corrispondere al principio. Ma sta scritto [Sap 2, 2 Vg] che «noi siamo nati dal nulla»: il che è vero non solo quanto al corpo, ma anche quanto all'anima. Quindi anche rispetto all'anima la Scrittura [ib.] conclude: «e dopo saremo come se non fossimo stati».

3. Non esiste cosa alcuna senza una propria attività. Ma l'attività dell'anima, che è l'intellezione mediante il fantasma, non può verificarsi senza il corpo: infatti l'anima non intende nulla senza il fantasma, e questo, d'altra parte, suppone il corpo, come insegna Aristotele [De anima 1, 1]. Quindi, distrutto il corpo, l'anima non può continuare a esistere.

In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] afferma che le anime umane hanno dalla bontà divina di essere «dotate di intelligenza» e di possedere «una sostanziale vita inesauribile».

Dimostrazione: È necessario affermare che l'anima umana, cioè il principio intellettivo, è incorruttibile. Infatti la corruzione di una cosa avviene in due modi: direttamente [per se] e indirettamente [per accidens]. Ora, non è possibile che un essere sussistente nasca o perisca in maniera indiretta, cioè in forza della generazione o della corruzione di un altro essere. Infatti la generazione e la corruzione competono a una cosa nella stessa maniera in cui le compete l'essere, il quale è acquistato con la generazione ed è perduto con la corruzione. Per conseguenza ciò che direttamente possiede l'essere non può soggiacere alla generazione e alla corruzione altro che direttamente; al contrario gli esseri non sussistenti, come gli accidenti e le forme materiali, si dice che nascono e periscono in seguito alla generazione e alla corruzione del composto [in cui si trovano]. Ora, abbiamo visto [aa. 2, 3] che le anime dei bruti non sono direttamente sussistenti, ma lo è soltanto l'anima umana. Quindi le loro anime periscono con la distruzione del corpo, mentre l'anima umana non potrebbe perire se non mediante la propria diretta distruzione.

Ciò però è impossibile non solo per essa, ma per ogni ente sussistente che sia soltanto forma. Infatti è chiaro che quanto direttamente [per se] compete a un essere, è da esso inseparabile. Ora, l'essere compete direttamente alla forma, la quale è atto. Per cui la materia acquista l'essere in atto acquistando la forma, e la corruzione si verifica in essa appunto perché la forma viene a separarsi da essa. Ora, è impossibile che una forma si separi da se stessa. È dunque impossibile che una forma sussistente cessi di esistere.

Ma anche ammettendo che l'anima fosse composta di materia e di forma,

come dicono alcuni, bisognerebbe sempre ritenerla incorruttibile. Infatti non si trova corruzione se non là dove si trova contrarietà: poiché i processi di generazione e corruzione provengono da elementi contrari e tendono a termini contrari — per cui i corpi celesti, non avendo una materia soggetta a contrarietà, sono incorruttibili —. Ma non vi può essere contrarietà alcuna nell'anima intellettiva. Le sue percezioni infatti, che avvengono secondo il modo del suo essere, sono prive di contrarietà: per cui anche le nozioni dei contrari non sono tra loro contrarie nell'intelletto, anzi, è unica la scienza dei contrari. Non è dunque possibile che l'anima intellettiva sia corruttibile.

E una riprova di questa verità può vedersi nel fatto che ogni essere desidera naturalmente di esistere nel modo ad esso conveniente. Ma negli esseri dotati di conoscenza il desiderio segue la conoscenza. Ora, mentre i sensi conoscono l'essere soltanto nelle circostanze particolari di luogo e di tempo, l'intelletto percepisce l'essere su un piano assoluto e rispetto a ogni tempo. Per cui ogni essere dotato di intelletto desidera naturalmente di esistere sempre. Ma un desiderio naturale non può essere vano. Quindi ogni sostanza intellettuale è incorruttibile.

Analisi delle obiezioni: 1. Salomone fa quell'affermazione a nome degli stolti, com'è detto espressamente altrove [Sap 2, 1 e 21]. Dire dunque che l'uomo e gli altri animali nella loro generazione hanno un uguale principio è vero quanto al corpo: infatti tutti gli animali sono ugualmente tratti dalla terra. Non è però vero quanto all'anima: poiché l'anima dei bruti è prodotta da una potenza corporea, mentre l'anima umana viene da Dio. Per questo nella Scrittura [Gen 1, 24] è detto riguardo agli altri animali: «La terra produca esseri viventi», mentre per l'uomo si dice che Dio «soffiò nelle sue narici un alito di vita» [ib. 2, 7]. Quindi altrove [Qo 12, 7] si conclude: «Ritorni la polvere alla terra, com'era prima, e lo spirito torni a Dio, che l'ha dato». — Parimenti, il processo vitale è simile quanto al corpo, al quale si riferiscono quei testi: «C'è un soffio vitale per tutti» [Qo 3, 19], «è un fumo il soffio delle nostre narici» [Sap 2, 2], ecc., però il processo non è uguale quanto all'anima: poiché l'uomo ha l'intelligenza, e non invece gli animali. È quindi falsa l'affermazione: «Non esiste superiorità dell'uomo riguardo alle bestie». Se dunque la fine è simile quanto al corpo, non lo è però quanto all'anima.

2. Come si dice che una cosa può essere creata non per la potenza passiva, ma per la sola potenza attiva del Creatore, il quale può produrre una cosa dal nulla, così quando si dice che una cosa può essere annichilata non si vuole includere nella creatura una potenza al non essere, ma attribuire al Creatore la potenza a non comunicare più l'essere. Si dice invece che una cosa è corruttibile quando ha in se stessa la potenza al non essere.

3. L'intellezione accompagnata dal fantasma è un'operazione propria dell'anima in quanto unita al corpo. Se invece l'anima è separata avrà un altro modo di intendere, simile a quello delle altre sostanze che sono separate dal corpo, come vedremo meglio in seguito [q. 89, a. 1].

## Articolo 7

In 2 Sent., d. 3, q. 1, a. 6; C. G., II, c. 94; De anima, a. 7

### Se l'anima e l'angelo siano di una medesima specie

Pare che l'anima e l'angelo siano di una medesima specie. Infatti:
1. Ogni essere è indirizzato al suo fine mediante la natura della sua specie, da cui trae la tendenza al fine. Ma è identico il fine dell'anima e dell'angelo, cioè la felicità eterna. Quindi essi sono di una medesima specie.
2. L'ultima differenza specifica è la più nobile, poiché completa l'essenza della specie. Ma nulla è più nobile che avere l'intelligenza, sia per l'angelo che per l'anima. Quindi l'anima e l'angelo hanno in comune l'ultima differenza specifica. Sono quindi di una medesima specie.
3. L'anima non differisce dall'angelo se non per il fatto di essere unita a un corpo. Ma il corpo, essendo fuori dell'essenza dell'anima, non può appartenere alla specie dell'anima. Quindi l'anima e l'angelo rientrano nella stessa specie.
In contrario: Gli esseri che hanno attività naturali diverse differiscono nella specie. Ma nell'anima e nell'angelo vi sono attività naturali diverse: poiché Dionigi [De div. nom. 7] insegna che «le menti angeliche hanno intelletti semplici e beati, che non raccolgono la conoscenza divina dal mondo visibile »; per l'anima invece afferma il contrario. Pertanto l'anima e l'angelo non sono della stessa specie.
Dimostrazione: Origene [Peri Arch. 3, 5] riteneva che le anime umane e gli angeli fossero della medesima specie. E ciò perché supponeva [ib. 1, cc. 6, 8; 2, cc. 1, 9; 3, c. 5] che la diversità di grado esistente tra queste sostanze fosse accidentale, essendo derivata dal loro libero arbitrio, come già si disse [q. 47, a. 2].
Ma tale ipotesi è insostenibile, poiché nelle sostanze incorporee non si dà diversità numerica senza una diversità specifica e senza una disuguaglianza di natura. Se infatti non sono composte di materia e di forma, ma sono forme sussistenti, è evidente che avranno una diversità di specie. Non si può infatti ammettere una forma separata che non sia unica nella sua specie: come se esistesse una bianchezza separata non potrebbe essere che una sola, poiché una bianchezza concreta non differisce da un'altra se non per il fatto di appartenere a questo o a quel soggetto. Ma la diversità di specie è sempre accompagnata da una diversità di natura, come nelle specie dei colori l'uno è più perfetto dell'altro, e così in altri campi.
E tutto ciò avviene perché le differenze, che suddividono il genere [in tante specie], sono contrarie fra loro, e i contrari si contrappongono l'uno all'altro come il perfetto all'imperfetto, poiché «il principio della contrarietà è la privazione e il possesso [di una data perfezione]», come dice Aristotele [Met. 10, 4].
E si avrebbe la stessa conseguenza se tali sostanze fossero composte di materia e di forma. Se infatti la materia di una cosa si distingue dalla materia di un'altra, è necessario che la forma sia il principio distintivo della materia, cioè che le varie materie siano diverse in rapporto alle diverse forme: e così ci sarà ancora diversità di specie e disuguaglianza naturale [tra quelle sostanze]. Oppure la materia sarà direttamente il principio distintivo delle forme: ma in tal caso non si potrà parlare di diverse materie se non in rapporto alla quantità. Ora questa, nelle sostanze spirituali come l'angelo e l'anima, non esiste. Quindi non può essere che l'angelo e l'anima siano di un'unica specie.

— Mostreremo poi in seguito [q. 76, a. 2, ad 1] come si possano dare più anime della medesima specie.
Analisi delle obiezioni: 1. La obiezioni parte dal fine prossimo e naturale, mentre la felicità eterna è il fine ultimo e soprannaturale.
2. L'ultima differenza specifica è la più nobile in quanto è sommamente determinata, al modo stesso in cui l'atto è più nobile della potenza. Così dunque avere la facoltà intellettiva, di per sé, non è la differenza più nobile, essendo qualcosa di indeterminato e di comune ai molti gradi degli esseri intellettivi, come la sensibilità rispetto ai suoi molteplici gradi. Per cui, come non tutti gli esseri sensibili appartengono a un'unica specie, così nemmeno gli esseri intelligenti.
3. Il corpo non fa parte dell'essenza dell'anima, ma l'anima deve alla natura della sua essenza di essere unibile al corpo. Parlando quindi in senso proprio non l'anima, ma il composto fa parte della specie. Il fatto stesso poi che l'anima abbia in qualche maniera bisogno del corpo per la sua operazione mostra come essa si trovi in un grado di intellettualità inferiore rispetto all'angelo, il quale non è unito a un corpo.

Quaestio 76
Prooemium

[31504] Iª q. 76 pr. Deinde considerandum est de unione animae ad corpus. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma. Secundo, utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum; vel sit unus intellectus omnium hominum. Tertio, utrum in corpore cuius forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima. Quarto, utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis. Quinto, quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma. Sexto, utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore. Septimo, utrum mediante aliquo accidente. Octavo, utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

ARGOMENTO 76
L'UNIONE TRA L'ANIMA E IL CORPO
Passiamo ora a studiare l'unione tra l'anima e il corpo.
Sulla ARGOMENTO si pongono otto quesiti: 1. Se il principio intellettivo si unisca al corpo come forma; 2. Se esso si moltiplichi di numero in proporzione alla moltiplicità dei corpi, oppure se sia unico l'intelletto di tutti gli uomini; 3. Se vi siano altre anime nel corpo di cui è forma il principio intellettivo; 4. Se vi siano altre forme sostanziali; 5. Quale debba essere il corpo la cui forma è un principio intellettivo; 6. Se questo si unisca a un tale corpo mediante un altro corpo; 7. Oppure se si unisca mediante qualche accidente; 8. Se l'anima sia tutta intera in ciascuna parte del corpo.

Articolo 1
C. G., II, cc. 56, 57, 59, 68 ss.; De Spir. Creat., a. 2; De anima, aa. 1, 2; De Unit. Int.; In 2 De anima, lect. 4; 3, lect. 7
Se il principio intellettivo si unisca al corpo come forma

Pare che il principio intellettivo non si unisca al corpo come forma.
Infatti:
1. Dice il Filosofo [De anima 3, 4] che l'intelletto è «separato» e non è l'atto di nessun corpo. Quindi non si unisce al corpo come forma.
2. Ogni forma acquista una determinazione a seconda della materia di cui è forma: altrimenti non si richiederebbe la proporzione tra la materia e la forma. Se quindi l'intelletto si unisse al corpo come forma, ne verrebbe che esso avrebbe una natura determinata, poiché ogni corpo ha una natura determinata. E così non avrebbe la possibilità di conoscere tutte le cose, come si è dimostrato sopra [q. 75, a. 2]: il che sarebbe contro la natura stessa dell'intelletto. Quindi l'anima intellettiva non si unisce al corpo come forma.
3. Qualunque potenza ricettiva che sia atto [o perfezione] di un corpo riceve la forma materialmente e individualmente, poiché la ricezione avviene secondo la natura del ricevente. Ora, la forma della cosa intesa non è ricevuta nell'intelletto materialmente e individualmente, ma in modo immateriale e universale: altrimenti l'intelletto non avrebbe la possibilità di conoscere gli oggetti immateriali e universali, ma solo quelli singolari, come il senso. Quindi l'intelletto non si unisce al corpo come forma.
4. Appartengono al medesimo soggetto la potenza e l'operazione: poiché è identico il soggetto che ha la facoltà di agire e quello che poi agisce. Ma l'operazione intellettiva non appartiene ad alcun corpo, come si è già visto [q. 75, a. 2]. Per conseguenza neppure la potenza intellettiva può appartenere a un corpo. Ora, la facoltà o potenza non può essere più astratta o più semplice della sostanza da cui promana. Quindi neppure la sostanza intellettiva può essere la forma di un corpo.
5. Ciò che ha l'esistenza per se stesso non si unisce al corpo come forma, poiché la forma è quell'elemento per cui una cosa esiste; e così l'esistenza di una forma non appartiene di per se stessa alla sola forma. Ma il principio intellettivo ha direttamente per se stesso l'esistenza ed è sussistente, come si è detto sopra [ib.]. Quindi non si unisce al corpo come forma.
6. Ciò che è essenzialmente unito a una cosa non se ne può mai separare. Ora, la forma richiede essenzialmente di stare unita alla materia: infatti essa attua la materia non mediante un accidente, ma in forza della sua essenza — altrimenti dall'unione della materia con la forma non risulterebbe un'unità sostanziale, ma accidentale —. La forma perciò non può esistere senza la rispettiva materia. Ma il principio intellettivo, essendo incorruttibile, come si è provato [q. 75, a. 6], rimane separato dal corpo quando il corpo si corrompe. Quindi il principio intellettivo non si unisce al corpo come forma.
In contrario: Come insegna il Filosofo [Met. 8, 2], la differenza [specifica] deriva dalla forma delle cose. Ma la differenza costitutiva dell'uomo è razionale, e ciò si afferma dell'uomo a causa del principio intellettivo. Quindi il principio intellettivo è la forma dell'uomo.
Dimostrazione: È necessario affermare che l'intelletto, cioè il principio dell'operazione intellettiva, è la forma del corpo umano. Infatti il principio in forza del quale un essere immediatamente opera è la forma del soggetto a cui viene attribuita l'operazione. La sanità, p. es., è il principio in forza del quale

immediatamente viene sanato un corpo, e la conoscenza è il principio in forza del quale immediatamente l'anima conosce: perciò la sanità e la scienza sono rispettivamente forme del corpo e dell'anima. E la ragione di ciò sta nel fatto che nessun ente agisce se non in quanto è in atto, per cui agisce in forza di quell'attualità che possiede. Ora, è evidente che l'anima è il principio immediato in forza del quale il corpo vive.

E siccome la vita si manifesta con varie operazioni nei diversi gradi dei viventi, l'anima è il principio primo e immediato in forza del quale compiamo tutte le operazioni vitali: infatti l'anima è il principio primo e immediato in forza del quale ci nutriamo, sentiamo e ci moviamo localmente, e in forza del quale abbiamo l'intellezione. Il principio primo della nostra intellezione dunque, che chiamiamo intelletto o anima intellettiva, è la forma del corpo. — E questa è la dimostrazione di Aristotele [De anima 2, 2].

Se poi qualcuno volesse dire che l'anima intellettiva non è forma del corpo, dovrebbe trovare il modo di spiegare come mai l'intellezione sia l'operazione di quest'uomo [particolare]: poiché ciascuno sperimenta di essere personalmente lui a intendere. Ora, come spiega il Filosofo [Phys. 5, 1], tre sono i modi di attribuire una data operazione a un soggetto. Si dice infatti che qualcosa muove o agisce o con tutto se stesso, come il medico che [in quanto tale] apporta la guarigione, oppure in forza di una sua parte, come l'uomo che vede mediante l'occhio, o ancora in modo [del tutto] accidentale, come si dice che il bianco edifica quando capita che il costruttore sia di carnagione bianca. Quando dunque diciamo che Socrate, oppure Platone, intende, è chiaro che non vogliamo fare tale attribuzione in modo accidentale: poiché l'attribuzione gli è fatta in quanto è un uomo, e «uomo» è un predicato essenziale dell'uomo. Bisognerà allora dire così: o Socrate intende con tutto se stesso, come voleva Platone, il quale insegnava che l'uomo non è altro che l'anima intellettiva, oppure bisognerà dire che l'intelletto è una parte di Socrate.

Ma la prima ipotesi non regge, come si è visto [q. 75, a. 4], per il fatto che l'identico uomo percepisce non solo di intendere, ma anche di sentire, e non si può sentire senza un corpo: dunque è necessario che il corpo sia una parte dell'uomo. Bisognerà ammettere perciò che l'intelletto col quale Socrate intende è una parte di Socrate: nel senso che esso è unito in qualche modo al corpo di Socrate.

Ora, secondo il Commentatore [De anima 3, comm. 5], questa unione avverrebbe per mezzo della specie intelligibile, che risiederebbe in due soggetti distinti: l'intelletto possibile e i fantasmi che risiedono negli organi del corpo. Così, tramite la specie intelligibile, l'intelletto possibile avrebbe un prolungamento nel corpo di questo o di quell'altro uomo. — Ma questo prolungamento o congiunzione non basta a spiegare come mai l'azione dell'intelletto sia proprio l'azione di Socrate. E ciò si rileva dall'analogia con i sensi, dai quali Aristotele prende le mosse per studiare il campo dell'intelligenza. Infatti, come egli dice [De anima 3, cc. 5, 7], le immagini fantastiche stanno all'intelletto come i colori alla vista. Quindi i fantasmi vengono a trovarsi di fronte all'intelletto come le immagini dei colori di fronte alla vista. Ora, è evidente che l'azione visiva non viene attribuita alla parete per il semplice fatto che

nella vista c'è l'immagine dei colori che si trovano sulla parete: non diciamo infatti che la parete vede, ma piuttosto che è vista. Per il fatto dunque che le specie provenienti dai fantasmi vengono a trovarsi nell'intelletto possibile non ne segue che Socrate, nel quale i fantasmi si trovano, ne abbia l'intellezione, ma piuttosto che egli stesso o i suoi fantasmi sono oggetto d'intellezione.

Alcuni invece vollero dire che l'intelletto si unisce al corpo come un suo motore: e così dalla loro unione si formerebbe un essere unico, tanto da potersi attribuire al tutto l'operazione dell'intelletto. — Ma tale supposizione è inconsistente per molte ragioni. Primo, perché l'intelletto non muove il corpo se non mediante la facoltà appetitiva, il cui movimento presuppone l'operazione dell'intelletto. Quindi Socrate non intende perché è mosso dall'intelletto, ma è vero piuttosto il contrario: è mosso dall'intelletto appunto perché intende. — Secondo, perché Socrate è un individuo appartenente a una natura la cui essenza, composta di materia e di forma, è una: se perciò l'intelletto non è la sua forma, ne viene che esso è fuori dell'essenza, e così l'intelletto starà a Socrate, preso nella sua totalità, come un motore all'oggetto mosso. Ma l'intendere è un'azione [immanente] che rimane nell'agente stesso, e non è transitiva come il riscaldare. Non si può dunque attribuire a Socrate l'intellezione per il fatto che egli è mosso dall'intelletto. — Terzo, perché l'azione del soggetto motore non viene attribuita mai all'oggetto mosso, a meno che non sia uno strumento, come la sega, alla quale si attribuisce l'azione del falegname. E allora, se l'intellezione venisse attribuita a Socrate in quanto operazione di chi lo muove, essa gli verrebbe attribuita come a uno strumento.

Il che va contro il Filosofo [De anima 3, 4], il quale non ammette che l'azione intellettiva si svolga mediante un organo o strumento corporeo. —

Quarto, perché sebbene l'azione di una parte venga attribuita al tutto, come l'azione dell'occhio all'uomo, tuttavia non viene attribuita mai a un'altra parte se non forse accidentalmente: nessuno infatti dice che la mano vede perché vede l'occhio. Se perciò dall'unione dell'intelletto con Socrate risulta un essere unico nel modo indicato, non si potrà mai attribuire a Socrate l'operazione intellettiva. Se invece Socrate è un tutto derivante dall'unione dell'intelletto con il complesso degli elementi appartenenti a Socrate, e nondimeno l'intelletto è unito soltanto come motore a tutto ciò che appartiene a Socrate, ne segue che Socrate non ha una vera unità, e quindi neppure è un ente in senso stretto [simpliciter]: infatti è identica la ragione per cui una cosa è ente ed è una.

Non resta dunque che ammettere, con Aristotele, che la sola ragione per cui questo dato uomo intende è che il principio intellettivo è la sua forma. E così dalla stessa operazione dell'intelletto si ricava la conclusione che il principio intellettivo si unisce al corpo come forma.

Alla stessa conclusione si può giungere anche partendo dalla natura della specie umana. Infatti la natura di ogni essere si rivela nelle sue operazioni. Ora, l'operazione dell'uomo in quanto uomo è l'intellezione: per essa infatti egli trascende tutti gli animali.

Per cui anche Aristotele [Ethic. 10, 7] colloca l'ultima felicità in questa operazione,

come in quella che è propria dell'uomo. Sarà dunque necessario che l'uomo derivi la sua specie dal principio di tale operazione. Ora, ogni essere deriva la specie dalla sua forma. Per conseguenza il principio intellettivo dovrà essere la forma propria dell'uomo.

Bisogna però notare che quanto più una forma è nobile, tanto più domina la materia corporea, tanto meno è immersa in essa e tanto più la sorpassa con la sua operazione e potenza. Vediamo infatti che la forma del corpo misto ha un'operazione che non è causata dalle qualità degli elementi componenti. Anzi, quanto più si procede nella nobiltà delle forme, tanto maggiormente si trova che la virtù della forma oltrepassa la materia elementare: l'anima vegetativa, p. es., sorpassa la forma del metallo, e l'anima sensitiva supera quella vegetativa. Ma l'anima umana è la suprema per nobiltà fra tutte queste forme. Quindi essa, con la sua virtù, è tanto superiore alla materia corporea da possedere un'operazione e una facoltà nelle quali non entra affatto la materia del corpo. E questa potenza è chiamata intelletto.

Si osservi però che chi ritiene l'anima composta di materia e di forma non può in alcun modo affermare che l'anima è la forma del corpo. Se infatti la forma è un ente attuale e la materia invece è un ente soltanto in potenza, in nessun modo un composto di materia e forma può essere, nella sua totalità, forma di qualcos'altro. Se poi si dicesse che è forma secondo una sua parte, allora chiameremo anima ciò che è forma, e chiameremo primo animato tutto il soggetto di cui è forma, come si è detto sopraPer cui anche Aristotele [Ethic. 10, 7] colloca l'ultima felicità in questa operazione,

come in quella che è propria dell'uomo. Sarà dunque necessario che l'uomo derivi la sua specie dal principio di tale operazione. Ora, ogni essere deriva la specie dalla sua forma. Per conseguenza il principio intellettivo dovrà essere la forma propria dell'uomo.

Bisogna però notare che quanto più una forma è nobile, tanto più domina la materia corporea, tanto meno è immersa in essa e tanto più la sorpassa con la sua operazione e potenza. Vediamo infatti che la forma del corpo misto ha un'operazione che non è causata dalle qualità degli elementi componenti. Anzi, quanto più si procede nella nobiltà delle forme, tanto maggiormente si trova che la virtù della forma oltrepassa la materia elementare: l'anima vegetativa, p. es., sorpassa la forma del metallo, e l'anima sensitiva supera quella vegetativa. Ma l'anima umana è la suprema per nobiltà fra tutte queste forme. Quindi essa, con la sua virtù, è tanto superiore alla materia corporea da possedere un'operazione e una facoltà nelle quali non entra affatto la materia del corpo. E questa potenza è chiamata intelletto.

Si osservi però che chi ritiene l'anima composta di materia e di forma non può in alcun modo affermare che l'anima è la forma del corpo. Se infatti la forma è un ente attuale e la materia invece è un ente soltanto in potenza, in nessun modo un composto di materia e forma può essere, nella sua totalità, forma di qualcos'altro. Se poi si dicesse che è forma secondo una sua parte, allora chiameremo anima ciò che è forma, e chiameremo primo animato tutto il soggetto di cui è forma, come si è detto sopra [q. 75, a. 5].

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice Aristotele [Phys. 2, 2], l'ultima

delle forme naturali alla quale termina l'indagine del filosofo naturalista, cioè l'anima umana, è certamente separata, tuttavia si trova nella materia; e lo si prova dal fatto che «l'uomo genera l'uomo dalla materia, insieme con il sole». È certamente separata per la facoltà intellettiva, la quale non appartiene a un organo del corpo, come invece la facoltà visiva è un atto o perfezione dell'occhio: infatti l'intellezione è un'attività che non può essere svolta, come la visione, mediante un organo corporeo. L'anima umana si trova invece nella materia in quanto essa, alla quale appartiene detta facoltà, è forma del corpo e termine ultimo della generazione umana. Così dunque il Filosofo afferma che l'intelletto è «separato», appunto perché esso non è la facoltà di un organo corporeo.

2, 3. E con ciò si risponde anche alla seconda e alla terza obiezione. Infatti basta ammettere che la facoltà intellettiva non è un atto o la perfezione di un corpo per spiegare come l'uomo possa avere l'intellezione di tutte le cose, e come l'intelletto possa conoscere oggetti immateriali e universali.

4. L'anima umana, a motivo della sua perfezione, non è una forma del tutto immersa e coartata dalla materia del corpo. Nulla quindi impedisce che essa abbia una facoltà che non sia atto o perfezione del corpo, sebbene l'anima per la sua essenza sia forma del corpo.

5. L'anima comunica alla materia del corpo, che insieme con essa forma una sola entità, quell'essere per cui essa sussiste, in modo che l'essere del composto non è altro che l'essere dell'anima. Il che non accade nelle altre forme, che non sono sussistenti. Per questo l'anima umana rimane nel suo essere anche quando il corpo perisce; non così invece le altre forme.

6. L'anima è fatta naturalmente per stare unita al corpo, come un corpo leggero è fatto per stare in alto. E come quest'ultimo resta sempre leggero anche quando è tolto dal suo luogo proprio, mantenendo l'attitudine e l'inclinazione verso il suo luogo naturale, così l'anima umana rimane nel suo essere, quando è separata dal corpo, mantenendo l'attitudine e l'inclinazione naturale a riunirsi al corpo.

## Articolo 2

In 1 Sent., d. 8, q. 5, a. 2, ad 6; In 2 Sent., d. 17, q. 2, a. 1; C. G., II, cc. 73, 75; De Spir. Creat., a. 9; De anima, a. 3; Comp. Theol., c. 85; De Unit. Int.

### Se il principio intellettivo si moltiplichi secondo la molteplicità dei corpi

Pare che il principio intellettivo non si moltiplichi secondo la molteplicità dei corpi, ma che invece ci sia un unico intelletto per tutti gli uomini. Infatti:

1. Nessuna sostanza immateriale presenta una molteplicità di individui di un'unica specie. Ma l'anima umana è una sostanza immateriale, non essendo composta di materia e di forma, come si è visto [q. 75, a. 5]. Quindi non vi sono più anime nella stessa specie. Ora, tutti gli uomini appartengono a un'unica specie. Quindi ci sarà un intelletto unico per tutti gli uomini

2. Tolta la causa, si toglie anche l'effetto. Se dunque le anime umane si moltiplicassero secondo la molteplicità dei corpi, avremmo come conseguenza che, tolti i corpi, verrebbe eliminata anche la pluralità delle anime, e di esse

non resterebbe che qualcosa di unico. Ma questa è un'eresia, poiché scomparirebbe la differenza dei premi e delle pene.
3. Se il mio intelletto è diverso dal tuo, esso è un'entità individuale, e così il tuo: poiché sono entità particolari quelle che differiscono di numero avendo però comune la specie. Ora, tutto ciò che viene ricevuto in un essere si trova in esso secondo il modo del ricevente. Quindi le immagini intenzionali delle cose sarebbero ricevute nel mio intelletto e nel tuo con i caratteri individuali: il che è contro la natura dell'intelletto, il quale è fatto per conoscere gli universali.
4. L'oggetto conosciuto deve trovarsi nell'intelletto che lo conosce. Se dunque il mio intelletto è diverso dal tuo, bisogna che l'oggetto inteso da me sia diverso da quello che è inteso da te. Per conseguenza l'oggetto sarà molteplice in base agli individui, e intelligibile solo in potenza, per cui bisognerà poi astrarre l'universale dalle due intellezioni: poiché da oggetti diversi si può sempre astrarre un intelligibile comune e universale. Ciò però è incompatibile con la natura dell'intelletto, perché in tal caso non si vede come si potrebbe distinguere l'intelletto dall'immaginativa. Quindi non resta che ammettere un solo intelletto per tutti gli uomini.
5. Quando il discepolo riceve la scienza dal maestro non si può dire che la scienza del maestro generi la scienza nel discepolo, perché in tal caso anche la scienza sarebbe una forma attiva, come il calore, il che evidentemente è falso. Pare dunque che una scienza numericamente unica venga comunicata dal maestro al discepolo. Ma ciò non può avvenire se non si ammette che è unico l'intelletto di ambedue. Perciò deve essere unico l'intelletto del discepolo e del maestro, e quindi di tutti gli uomini.
6. S. Agostino [De quant. animae 32] scrive: «Se dicessi che le anime umane sono soltanto molteplici, riderei di me stesso». Ma l'unità dell'anima risulta specialmente dall'intelletto. Perciò è unico l'intelletto di tutti gli uomini.
In contrario: Il Filosofo [De anima 2, 3] afferma che le cause particolari stanno agli enti particolari come quelle universali agli enti universali. Ora, come è impossibile che un'anima di una data specie appartenga ad animali di specie diversa, così è impossibile che un'anima intellettiva numericamente unica appartenga a esseri numericamente distinti.
Dimostrazione: Non è assolutamente possibile che ci sia un intelletto solo per tutti gli uomini. E ciò è evidente se, come pensava Platone, l'uomo fosse l'intelletto stesso. Infatti in tal caso se Socrate e Platone non avessero che un intelletto unico, Socrate e Platone non sarebbero che un solo uomo; e non si distinguerebbero tra loro se non per qualcosa di estraneo alla loro essenza. Ma in tal caso la distinzione tra Socrate e Platone sarebbe come quella esistente tra l'uomo vestito con la tunica e [il medesimo] vestito con la cappa: cosa questa del tutto assurda.
Parimenti è impossibile l'ipotesi se si ritiene, con Aristotele, che l'intelletto è una parte o una potenza di un'anima che è la forma dell'uomo. Infatti non è possibile che più cose numericamente distinte abbiano un'unica forma, come non è possibile che abbiano un unico essere: poiché la forma è il principio dell'essere.
E questa impossibilità è ugualmente evidente qualunque sia il modo proposto

[per spiegare] l'unione dell'intelletto con questo o quell'altro uomo. È chiaro infatti che, se abbiamo una causa agente principale e due strumenti, si potrà dire che sia sostanzialmente uno l'agente, ma saranno più di una le azioni: come se un uomo tocca diversi oggetti con due mani, sarà unico colui che tocca, ma duplice il toccamento. Se viceversa lo strumento è unico ma gli agenti principali sono distinti, si dirà che gli agenti sono molteplici, ma unica è l'azione: come se molti rimorchiano una nave con la fune, avremo molti rimorchiatori, ma unico sarà il rimorchio. Se poi l'agente principale è uno solo e unico è lo strumento, si dirà che unico è l'agente e unica l'azione: quando il fabbro, p. es., percuote con un martello, abbiamo un unico percussore e un' unica percussione. — Ora, è evidente che l'intelletto, in qualsivoglia modo si unisca o si aggreghi a questo o a quell'altro uomo, conserva un primato su tutte le facoltà dell'uomo: infatti le potenze sensitive sono sottoposte all'intelletto e lo servono. Supponendo dunque che siano molteplici gli intelletti e unico il senso di due uomini, nel caso, p. es., che avessero un solo occhio in comune, avremmo più veggenti, ma un'unica visione. Se invece fosse unico l'intelletto, per quanto possano essere diverse tutte le altre facoltà di cui l'intelletto si serve come di strumenti, in nessuna maniera si potrà evitare che Socrate e Platone siano un unico essere intelligente.

E se aggiungiamo che l'intendere, che è un'operazione dell'intelletto, non avviene per mezzo di un organo distinto dall'intelletto, ne seguirà pure che unico è l'agente e unica l'azione: cioè che tutti gli uomini saranno un unico essere intelligente, e unica sarà la loro intellezione — voglio dire rispetto al medesimo oggetto intelligibile —.

La mia intellezione e la tua potrebbero però essere distinte in forza della diversità dei fantasmi — essendo distinta dalla tua la mia immagine fantastica della pietra —, se tale immagine informasse l'intelletto possibile secondo la distinzione che ha in me e in te: infatti uno stesso agente può produrre azioni diverse mediante forme diverse; come nell'occhio si hanno visioni diverse mediante le diverse forme delle cose. Ma il fantasma non è la forma [intenzionale] dell'intelletto possibile, essendolo invece la specie intelligibile astratta dai fantasmi. Ora, un solo intelletto non può astrarre che una sola idea da molti fantasmi della medesima specie. E lo riscontriamo dal fatto che uno stesso uomo, nel quale possono trovarsi varie immagini fantastiche della pietra, non può astrarre che un'idea unica della pietra, idea mediante la quale intende, con una sola operazione, la natura della pietra, nonostante la pluralità dei fantasmi. Se dunque ci fosse un solo intelletto per tutti gli uomini, la diversità dei fantasmi esistenti in questo e in quell'altro non potrebbe causare la diversa intellezione di questo e di quell'altro uomo, come invece pensa, illudendosi, il Commentatore [De anima 3, comm. 5]. — Si deve perciò concludere che è assolutamente impossibile e insostenibile che vi sia un solo intelletto per tutti gli uomini.

Analisi delle obiezioni: 1. Benché l'anima intellettiva, come anche l'angelo, non derivi dalla materia, tuttavia è la forma di una data materia, il che non può dirsi dell'angelo. Perciò si possono avere molte anime di una stessa specie mediante la divisione della materia, mentre non ci possono essere

assolutamente più angeli di un'unica specie.
2. Ogni ente possiede l'unità come possiede l'essere: di conseguenza identico sarà il criterio per giudicare la molteplicità di una cosa e quella del suo essere. Ora, è chiaro che l'anima intellettiva, in forza del suo essere, è unita al corpo come forma; e tuttavia, quando perisce il corpo, essa perdura nel suo essere. Parimenti la pluralità delle anime avviene secondo la molteplicità dei corpi; e tuttavia, distrutti i corpi, le anime rimangono molteplici nel loro essere.
3. L'individualità di colui che intende, o dell'idea mediante la quale intende, non esclude l'intellezione degli universali: altrimenti le intelligenze separate [cioè gli angeli], essendo sostanze sussistenti e perciò particolari, non potrebbero intendere gli universali. È invece la materialità di colui che conosce, o dell'immagine con la quale conosce, a impedire la conoscenza dell'universale. Infatti ogni azione avviene secondo la natura della forma che serve all'operazione: il riscaldamento, p. es., avviene secondo la natura del calore; la conoscenza quindi avviene conformemente alla natura dell'immagine che serve alla conoscenza.
Ora, è evidente che un'essenza universale si distingue e si moltiplica in forza dei princìpi individuanti, che si riportano alla materia. Se dunque la forma che serve alla conoscenza non è astratta dalle condizioni della materia ed è materiale, rappresenterà la natura della specie e del genere in quanto distinta e moltiplicata dai princìpi individuali: e in tal caso non si potrà conoscere la natura della cosa nella sua universalità. Se invece l'immagine [intenzionale] è astratta dalle condizioni della materia individuale rappresenterà la natura della cosa senza gli aspetti che la distinguono e che la rendono molteplice: e si conoscerà così l'universale. E quanto a ciò poco importa che esistano uno o più intelletti: perché anche se ce ne fosse uno solo, bisognerebbe che esso fosse un intelletto determinato, e che fosse determinata anche la specie intelligibile di cui si serve.
4. Tanto se l'intelletto è uno solo quanto se sono molti, è sempre unico l'oggetto. Infatti l'oggetto inteso non si trova nell'intelletto come è in se stesso, ma mediante una sua immagine. «Nell'anima infatti», dice Aristotele [De anima 3, 8], «non c'è la pietra, ma l'immagine della pietra». E tuttavia l'oggetto inteso è la pietra, non già l'idea della pietra, prescindendo dalla riflessione che l'intelletto può fare su se stesso: altrimenti le scienze non raggiungerebbero la realtà, ma le specie intelligibili. Ora, può capitare che una medesima cosa ingeneri la propria somiglianza in molti mediante forme molteplici.
E siccome la conoscenza avviene mediante l'assimilazione del conoscente all'oggetto conosciuto, ne segue che il medesimo oggetto può essere percepito da conoscenti diversi, come appare chiaramente nei sensi: molti infatti possono vedere lo stesso colore mediante una pluralità di immagini. E allo stesso modo più intelletti possono intendere un unico oggetto. La sola differenza tra il senso e l'intelletto, secondo Aristotele [l. cit.], è questa: che la cosa viene percepita dal senso nella sua concretezza, cioè nella condizione in cui si trova fuori dell'anima, mentre la natura della cosa, che viene percepita

dall'intelletto, è certamente fuori dell'anima, ma fuori dell'anima essa non ha quel modo di essere che acquista nell'intellezione. Infatti l'intellezione mira all'essenza universale prescindendo dagli elementi individuanti, mentre fuori dell'anima la cosa non ha questo modo di essere. — Secondo Platone invece la cosa intesa si trova fuori dell'anima nella condizione in cui si trova quando è oggetto d'intellezione: egli infatti riteneva che esistessero le essenze delle cose separate dalla materia.

5. La scienza nel discepolo non è quella del maestro. Vedremo in seguito [q. 117, a. 1] come essa venga causata.

6. S. Agostino vuol dire che le anime non sono molteplici al punto di non partecipare neppure di una sola essenza specifica.

## Articolo 3

C. G., II, c. 58; De Pot., q. 3, a. 9, ad 9; De Spir. Creat., a. 3; De anima, a. 2; Quodl., 11, a. 5; Comp. Theol., cc. 90 sqq.

### Se nell'uomo, oltre all'anima intellettiva, vi siano altre anime essenzialmente diverse

Pare che nell'uomo, oltre all'anima intellettiva, vi siano altre anime, essenzialmente diverse, e cioè l'anima sensitiva e quella vegetativa. Infatti:

1. La corruttibilità e l'incorruttibilità non sono di una medesima essenza. Ora, l'anima intellettiva è incorruttibile, mentre le altre anime, cioè la sensitiva e la vegetativa, sono corruttibili, come si è visto sopra [q. 75, a. 6]. Quindi nell'uomo non può esserci un'unica essenza che sia intellettiva, sensitiva e vegetativa.

2. Se uno rispondesse che anche l'anima sensitiva nell'uomo è incorruttibile, ecco in contrario le parole di Aristotele [Met. 10, 10]: «Il corruttibile e l'incorruttibile differiscono tra loro nel genere». Ora, l'anima sensitiva del cavallo, del leone e degli altri animali è corruttibile. Se quindi nell'uomo fosse incorruttibile, non sarebbe dello stesso genere di quella degli animali. Ma un essere è detto animale in base al fatto che possiede un'anima sensitiva. Perciò l'animalità non costituirebbe più un genere unico, comune all'uomo e agli altri animali. Il che è insostenibile.

3. Il Filosofo insegna che l'embrione prima è animale e poi uomo. Ma così non potrebbe essere se fosse identica l'essenza dell'anima sensitiva e di quella intellettiva: poiché esso è costituito animale dall'anima sensitiva, uomo invece da quella intellettiva. Quindi nell'uomo non è unica l'essenza dell'anima sensitiva e di quella intellettiva.

4. Il Filosofo [De Gen. animal. 2, 3] afferma che il genere viene desunto dalla materia, la differenza specifica invece dalla forma. Ora la razionalità, che è la differenza costitutiva dell'uomo, è desunta dall'anima intellettiva, mentre si attribuisce all'uomo l'animalità perché possiede un corpo animato dall'anima sensitiva. Perciò l'anima intellettiva ha, verso il corpo animato dall'anima sensitiva, lo stesso rapporto che ha la forma verso la materia. Quindi nell'uomo l'anima intellettiva non ha identità di essenza con quella sensitiva, ma la presuppone come suo sostrato materiale.

In contrario: Leggiamo nel De Ecclesiasticis Dogmatibus [15]: «Dichiariamo

che non vi sono due anime nello stesso uomo, come sostengono Giacomo e altri scrittori di Siria, la prima delle quali, vivificatrice del corpo e infusa nel sangue, sarebbe animale, mentre l'altra, a servizio della ragione, sarebbe spirituale; diciamo al contrario che è una e identica l'anima nell'uomo, che dà vita al corpo al quale si associa, e regola se stessa mediante la ragione».
Dimostrazione: Platone ritenne che vi fossero nel corpo diverse anime, distinte anche per la localizzazione negli organi, alle quali egli attribuiva le diverse opere della vita, asserendo che la potenza vegetativa risiede nel fegato, l'appetitiva nel cuore e la conoscitiva nel cervello.
Aristotele [De anima 2, 2] invece rigetta tale opinione, per quanto riguarda le parti dell'anima che nelle loro operazioni si servono di organi corporei, per il fatto che negli animali che continuano a vivere anche se tagliati in più parti vediamo che in ciascuna parte si ritrovano varie operazioni dell'anima, come il senso e l'appetito. Il che non avverrebbe se i diversi princìpi operativi dell'anima fossero distribuiti tra le varie parti del corpo come se fossero di essenza diversa. Pare invece lasciare nel dubbio [ib.] la questione riguardante la parte intellettiva: se cioè essa sia separata dalle altre parti dell'anima soltanto concettualmente o anche localmente.
Ora, si potrebbe certo sostenere l'opinione di Platone se si ammettesse che l'anima è unita al corpo non come forma, ma come motore, secondo appunto la sua teoria. Infatti non c'è alcun inconveniente ad ammettere che il medesimo mobile venga mosso da motori diversi, specialmente in ordine a parti diverse. Se però ammettiamo che l'anima è unita al corpo come forma, è assolutamente impossibile che in uno stesso corpo vi siano più anime di essenza differente. E lo si può provare con tre ragioni.
Innanzitutto perché l'animale che avesse più anime non sarebbe essenzialmente uno. Infatti nessuna entità è dotata di unità in senso stretto se non perché possiede una forma unica, da cui riceve l'essere: poiché ogni cosa riceve dalla medesima radice l'entità e l'unità; perciò le realtà che vengono denominate da forme diverse non costituiscono un'unità in senso stretto, come p. es. un uomo bianco. Se pertanto l'uomo ricevesse da una forma, cioè dall'anima vegetativa, l'essere vivente, da un'altra, cioè dall'anima sensitiva, l'essere animale e da un'altra ancora, cioè dall'anima razionale, l'essere umano, ne seguirebbe che l'uomo non sarebbe un'unità in senso stretto. Come anche lo stesso Aristotele [Met. 8, 6] argomenta contro Platone, dicendo che se l'idea di animale fosse diversa da quella di bipede, l'animale bipede non formerebbe una realtà unica in senso stretto. E per questo motivo egli [De anima 1, 5], confutando i difensori della pluralità delle anime nel corpo, va ricercando «ciò che le tiene unite», cioè che fa di esse un'unità. E non si può dire che sono unite mediante l'unità del corpo, essendo più vero che è l'anima a tenere unito il corpo e a ridurlo all'unità che non il contrario.
In secondo luogo ciò appare insostenibile stando al modo in cui viene fatta l'attribuzione [dei predicati]. Gli attributi desunti da forme diverse si predicano infatti l'uno dell'altro in due modi: o accidentalmente [per accidens], se queste forme non hanno un'intima correlazione, come quando di una cosa bianca affermiamo che è dolce, oppure nel secondo modo di predicazione

essenziale, se dette forme hanno tra loro un'intima correlazione: poiché allora il soggetto viene posto nella definizione del predicato. L'estensione, p. es., è prerequisita al colore: avremo perciò il secondo modo di predicazione essenziale [per se] quando affermiamo che un corpo esteso è colorato. — Se dunque la forma da cui uno trae la denominazione di animale fosse diversa da quella da cui trae la denominazione di uomo, ne verrebbe questa alternativa: o una [denominazione] non potrebbe predicarsi dell'altra se non accidentalmente, poiché le due forme non hanno un'intima correlazione, oppure la predicazione avverrebbe nel secondo modo di predicazione essenziale, poiché una delle anime sarebbe il presupposto dell'altra. Ma ambedue le ipotesi sono chiaramente false: animale infatti si predica dell'uomo essenzialmente, non accidentalmente; inoltre uomo non viene posto nella definizione di animale, ma viceversa. Bisognerà dunque che sia identica la forma per cui uno è animale ed è uomo: altrimenti l'uomo non sarebbe realmente animale, così da permettere che animale si predichi essenzialmente [per se] dell'uomo.
Terzo, l'impossibilità [in questione] risulta ancora dal fatto che se un'operazione dell'anima è intensa, impedisce le altre. Il che non avverrebbe in alcun modo se il principio di queste operazioni non fosse essenzialmente unico. Bisogna perciò affermare che nell'uomo esiste un'unica anima, che è sensitiva, intellettiva e vegetativa. Come poi avvenga ciò lo si può mostrare facilmente se si considerano le differenze delle specie e delle forme. Vi sono infatti degli esseri le cui specie e forme differiscono tra loro secondo vari gradi di perfezione: come nell'ordine della natura gli esseri animati sono più perfetti di quelli inanimati, gli animali più delle piante, gli uomini più delle bestie; e inoltre nei singoli generi si riscontrano varie gradazioni. E per questa ragione Aristotele [Met. 8, 3] paragona le specie naturali ai numeri, i quali differiscono specificamente per l'addizione o la sottrazione di un'unità. Inoltre egli paragona le diverse anime alle figure [geometriche], l'una delle quali contiene l'altra: il pentagono, p. es., contiene il quadrilatero e lo trascende. — Così dunque l'anima intellettiva contiene nella sua virtualità tutto ciò che è posseduto dall'anima sensitiva degli animali e da quella vegetativa delle piante. Come quindi la superficie del pentagono non contiene il quadrilatero in forza di una figura distinta da quella del pentagono — perché allora la figura del quadrilatero, essendo contenuta nel pentagono, sarebbe superflua —, così Socrate non è uomo in forza di un'anima distinta da quella per cui è animale, ma in forza di una sola e identica anima.
Analisi delle obiezioni: 1. L'anima sensitiva non ha l'incorruttibilità per il fatto di essere sensitiva, ma questa le è dovuta perché è intellettiva. Quando perciò è soltanto sensitiva è corruttibile; quando invece possiede il principio intellettivo insieme con quello sensitivo, allora è incorruttibile. Sebbene infatti il principio sensitivo non dia l'incorruttibilità, tuttavia non la può togliere a quello intellettivo.
2. Non sono le forme a essere collocate in un dato genere o in una data specie, ma i composti. Ora, l'uomo è corruttibile come gli altri animali. Perciò la differenza basata sulla corruttibilità e incorruttibilità che deriva dalla forma non produce una differenza di genere tra l'uomo e gli altri animali.

3. Da principio l'embrione ha un'anima che è soltanto sensitiva; eliminata questa sopraggiunge un'anima più perfetta, che è insieme sensitiva e intellettiva, come vedremo meglio in seguito [q. 118, a. 2, ad 2].
4. Non è necessario stabilire negli esseri reali una diversità partendo dalle varie ragioni o intenzioni logiche, che provengono dal nostro modo di intendere: poiché la ragione può percepire un oggetto identico sotto vari aspetti.
Poiché dunque l'anima intellettiva, come si è visto [nel corpo], contiene virtualmente tutto quanto ha l'anima sensitiva e ancora di più, la ragione potrà considerare separatamente ciò che appartiene all'anima sensitiva, come qualcosa di imperfetto e di materiale. E poiché trova in questo un elemento comune all'uomo e agli altri animali, se ne serve per formare il concetto di genere. Si serve invece delle proprietà in cui l'anima intellettiva oltrepassa quella sensitiva come dell'elemento formale e completivo, e con esso forma la differenza [specifica] dell'uomo.

Articolo 4
In 4 Sent., d. 44, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 4; C. G., IV, c. 81; De Spir. Creat., a. 3; De anima, a. 9; Quodl. 1, q. 4, a. 1; 11, q. 5; Comp. Theol., c. 90
Se nell'uomo vi sia qualche altra forma oltre all'anima intellettiva
Pare che nell'uomo vi sia qualche altra forma oltre all'anima intellettiva.
Infatti:
1. Dice il Filosofo [De anima 2, 1] che l'anima è «l'atto del corpo fisico che ha la vita in potenza». L'anima quindi è paragonata al corpo come la forma alla materia. Ma il corpo ha una forma sostanziale che lo fa essere corpo. Perciò prima dell'anima esiste nel corpo un'altra forma sostanziale.
2. L'uomo, come ogni altro animale, muove se stesso. Ora, ogni essere che muove se stesso si divide in due parti: una che muove e l'altra che è mossa, come prova Aristotele [Phys. 8, 5]. Ma la parte movente è l'anima. Quindi è necessario che l'altra parte sia tale da poter essere mossa. La materia prima però non può essere mossa, come dice Aristotele [Phys. 5, 1], essendo un ente soltanto in potenza; anzi, tutto ciò che è mosso è un corpo. È necessario dunque che nell'uomo e in ogni altro animale ci sia un'altra forma sostanziale, come costitutivo del corpo.
3. L'ordine tra le forme si stabilisce in rapporto alla materia prima, poiché il prima e il poi si dicono in ordine a un principio. Se dunque nell'uomo non vi fosse alcun'altra forma sostanziale oltre all'anima razionale, e questa fosse unita immediatamente alla materia prima, ne seguirebbe che essa verrebbe a trovarsi nella categoria delle forme più imperfette, le quali appunto sono unite immediatamente alla materia.
4. Il corpo umano è un corpo misto. Ora, la combinazione degli elementi [mixtio] non interessa soltanto la materia, perché in tal caso avremmo la sola corruzione. È perciò necessario che le forme degli elementi rimangano nel corpo misto, ed esse sono forme sostanziali. Perciò esistono nel corpo umano altre forme sostanziali oltre all'anima intellettiva.
In contrario: Un'unica realtà non ha che un solo essere sostanziale. Ma la forma sostanziale dà l'essere sostanziale. Perciò un'unica realtà non può

avere che un'unica forma sostanziale. Ora, l'anima è la forma sostanziale dell'uomo. È quindi impossibile che nell'uomo vi siano altre forme sostanziali, oltre all'anima intellettiva.
Dimostrazione: Se si ammettesse con i Platonici [cf. a. 1] che l'anima intellettiva non si unisce al corpo come forma, ma solo come motore, bisognerebbe affermare che nell'uomo vi è un'altra forma sostanziale da cui il corpo, soggetto alla mozione dell'anima, sarebbe costituito nel suo essere. Se invece l'anima intellettiva, stando a quanto si è detto [ib.], si unisce al corpo come forma sostanziale, è impossibile che nell'uomo si trovi qualsiasi altra forma sostanziale oltre a quella.
Per averne l'evidenza dobbiamo considerare che la forma sostanziale in questo differisce da quella accidentale, che la forma accidentale non dà l'essere in senso assoluto [simpliciter], ma l'essere in una determinata maniera: il calore, p. es., non dà l'esistenza assoluta al suo soggetto, ma solo lo fa essere caldo. Perciò un soggetto, quando acquista un forma accidentale, non si dice che è prodotto o generato in senso assoluto [simpliciter], ma che acquista una qualifica o una determinata maniera di essere; e così pure, allo scomparire della forma accidentale, non si dice che un soggetto perisce in senso assoluto, ma solo in senso relativo. La forma sostanziale invece conferisce l'essere in senso assoluto: quindi alla sua venuta si dice che un soggetto è generato in senso assoluto, e al suo scomparire si dice che perisce in senso assoluto. Per tale ragione gli antichi filosofi naturalisti, i quali ritenevano che la materia prima fosse un ente attuale, vale a dire il fuoco, l'aria o altre cose simili, dicevano che nulla si genera o si corrompe in senso assoluto, ma «riducevano ogni divenire a un'alterazione», come si legge in Aristotele [Phys. 1, 4]. —
Se dunque così fosse, se cioè prima dell'anima intellettiva fosse presente nella materia una qualsiasi altra forma sostanziale per cui il soggetto dell'anima fosse un ente in atto, ne verrebbe che l'anima non darebbe l'essere in senso assoluto: per conseguenza non sarebbe una forma sostanziale, e al suo sopraggiungere non si avrebbe una generazione in senso assoluto, come pure al suo dipartirsi non si avrebbe una corruzione in senso assoluto, ma soltanto relativo. Tutte cose manifestamente false.
Dobbiamo quindi affermare che nell'uomo non vi è altra forma sostanziale oltre all'anima intellettiva; e che essa, come contiene virtualmente l'anima sensitiva e vegetativa, così pure contiene virtualmente tutte le forme inferiori, facendo da sola tutto ciò che le forme meno perfette fanno negli altri esseri. — Parimenti dobbiamo affermare la stessa cosa dell'anima sensitiva negli animali, di quella vegetativa nelle piante e in generale di tutte le forme più perfette rispetto a quelle meno perfette.
Analisi delle obiezioni: 1. Aristotele non dice soltanto che l'anima è «l'atto del corpo», ma «l'atto del corpo fisico, organico, che ha la vita in potenza», e che una tale potenza «non elimina l'anima». È perciò chiaro che in quel soggetto di cui essa è l'atto è inclusa anche l'anima: come si dice che l'atto del corpo caldo è il calore, e l'atto del corpo luminoso è la luce, non perché esista separatamente l'oggetto luminoso senza la luce, ma perché esso è luminoso in forza della luce. Analogamente si dice che l'anima è «l'atto

del corpo», ecc., perché in forza della sola anima esso è corpo, è organico, e ha la vita in potenza. L'atto primo si dice però in potenza rispetto all'atto secondo, che è l'operazione. Infatti tale potenza «non elimina», cioè non esclude l'anima.

2. L'anima non muove il corpo col suo essere, cioè in quanto è unita al corpo come forma, ma mediante la facoltà di locomozione, il cui esercizio presuppone il corpo già attuato dall'anima: in modo che l'anima, in forza di questa sua facoltà, viene a essere la parte motrice, mentre il corpo animato è la parte mossa.

3. Nella materia si riscontrano diversi gradi di perfezione, cioè l'essere, il vivere, il sentire e l'intendere. Ora, il grado che viene ad aggiungersi dopo è sempre più perfetto. Perciò la forma che conferisce alla materia soltanto il primo grado di perfezione è imperfettissima, ma la forma che conferisce insieme il primo, il secondo, il terzo e ogni altro grado, è perfettissima; e tuttavia è unita immediatamente alla materia.

4. Avicenna [De anima 4, 5; Suffic. 1, 6] riteneva che le forme sostanziali degli elementi restassero integre nel corpo misto, e che la combinazione avvenisse per il fatto che le qualità contrarie degli elementi si riducono a un grado intermedio. — Ma ciò non è sostenibile. Infatti non possono esistere forme elementari diverse se non in diverse parti della materia; e questa diversità di parti implica necessariamente le dimensioni, poiché senza di esse la materia non può essere divisibile. Ora, la materia è sottoposta alle dimensioni soltanto nei corpi. D'altra parte corpi diversi non possono stare nello stesso luogo. Ne segue perciò che gli elementi dovrebbero trovarsi nel corpo misto distinti secondo la posizione. In tal caso però non ci sarà una vera combinazione del tutto, ma una combinazione apparente, causata dalla giustapposizione di particelle minime.

Averroè [De caelo 3, comm. 67] invece riteneva che le forme degli elementi, per la loro imperfezione, fossero qualcosa di mezzo tra le forme accidentali e quelle sostanziali; e per questa ragione esse sarebbero suscettibili di aumento e di diminuzione, perdendo di intensità nella combinazione fino a ridursi a un grado intermedio, così da costituire una forma unica. — Ma ciò è ancora più insostenibile. Infatti l'essere sostanziale di qualsiasi realtà è qualcosa di indivisibile: per cui ogni addizione o sottrazione, al dire di Aristotele [Met. 8, 3], varia la specie, come nei numeri. Perciò è impossibile che una qualsiasi forma sostanziale sia suscettibile di aumento o di diminuzione. — E non è meno inconcepibile una realtà intermedia fra la sostanza e l'accidente. Dobbiamo quindi affermare col Filosofo [De gen. et corr. 1, 10] che le forme degli elementi rimangono nel misto non già in atto, ma virtualmente. Restano infatti, sebbene attenuate, le qualità proprie degli elementi, nelle quali si conserva la virtù delle forme elementari. Tali qualità della combinazione sono la disposizione immediata [che prepara il soggetto] alla forma sostanziale del corpo misto, p. es. alla forma della pietra, o all'anima di qualsiasi essere vivente.

## Articolo 5

In 2 Sent., d. 1, q. 2, a. 5; De Malo, q. 5, a. 5; De anima, a. 8

## Se l'anima intellettiva sia unita a un corpo conveniente

Pare che l'anima intellettiva non sia unita a un corpo conveniente. Infatti:

1. La materia deve essere proporzionata alla forma. Ma l'anima intellettiva è una forma incorruttibile. Quindi non è conveniente che sia unita a un corpo corruttibile.

2. L'anima intellettiva è una forma immateriale al massimo grado: e ne è un segno il fatto che essa ha un'attività nella quale non entra la materia del corpo. Ora, quanto più un corpo è sottile, tanto meno è materiale. Quindi l'anima si sarebbe dovuta unire a un corpo sottilissimo, p. es. al fuoco, e non già a un corpo misto, e per di più fatto di terra.

3. Essendo la forma il principio [costitutivo] della specie, da una sola forma non derivano specie diverse. Ma l'anima intellettiva è una forma unica. Perciò essa non doveva essere unita a un corpo che è composto di parti di specie dissimile.

4. Il soggetto in cui risiede una forma più perfetta deve avere una maggiore perfezione. Ma l'anima intellettiva è la più perfetta tra le anime. Se quindi i corpi degli altri animali hanno per natura i loro organi di protezione, cioè i peli al posto delle vesti e le unghie al posto delle calzature, nonché armi naturali, come artigli, denti e corna, parrebbe che l'anima intellettiva non avrebbe dovuto essere unita a un corpo imperfetto, privo cioè di tali aiuti.

In contrario: Il Filosofo [De anima 2, 1] insegna che l'anima è «l'atto [primo] di un corpo fisico organico che ha la vita in potenza».

Dimostrazione: Poiché non la forma è fatta per la materia, ma piuttosto la materia per la forma, dovremo ricorrere alla forma per trovare la ragione che giustifica una determinata materia, e non viceversa. Ora, si è già visto [q. 55, a. 2] che l'anima intellettiva nella gerarchia delle cose occupa il grado più basso tra le sostanze intellettuali, per cui non riceve naturalmente per infusione la conoscenza della verità, come gli angeli, ma ha bisogno di raccoglierla dalle realtà materiali e concrete per la via dei sensi, come osserva Dionigi [De div. nom. 7]. Ora, la natura non priva gli esseri delle cose indispensabili: perciò era necessario che l'anima intellettiva avesse non solo la facoltà di intendere, ma anche quella di sentire. D'altra parte l'attività sensitiva non può esercitarsi senza uno strumento corporeo. Di qui la necessità che l'anima intellettiva fosse unita a un corpo capace di essere l'organo dei sensi.

Ora, tutti i sensi sono fondati sul tatto. Ma l'organo del tatto deve essere equidistante tra gli elementi contrari, quali il caldo e il freddo, l'umido e il secco e altre simili qualità, di cui il tatto ha la percezione. Infatti è in questo modo che esso è in potenza a oggetti contrari e li può sentire. E per questa ragione il tatto sarà tanto più fine quanto più il suo organo si avvicinerà al [perfetto] equilibrio delle qualità elementari. Ora, l'anima intellettiva possiede nel modo più completo la virtù sensitiva: poiché un essere superiore possiede in modo più perfetto le qualità degli esseri inferiori, come insegna Dionigi [De div. nom. 5]. Era quindi necessario che il corpo a cui si unisce l'anima intellettiva fosse un corpo misto, e fra tutti il più vicino, per la sua complessione, al [perfetto] equilibrio delle qualità elementari.

Ed è questa la ragione per cui l'uomo ha il tatto migliore fra tutti gli animali.

—E anche tra gli stessi uomini chi ha un tatto migliore ha una migliore intelligenza. E ne è segno il fatto che «quanti hanno la carnagione più delicata risultano anche più intelligenti», come osserva Aristotele [De anima 2, 9].
Analisi delle obiezioni: 1. Qualcuno potrebbe forse tentare di risolvere l'obiezione dicendo che il corpo dell'uomo, prima del peccato [originale], era incorruttibile. — La risposta però non è sufficiente, poiché il corpo umano prima del peccato era immortale non per natura, ma per un dono della grazia divina: diversamente la sua immortalità non sarebbe cessata col peccato, come non cessò quella del diavolo.
Bisogna invece rispondere che nella materia si riscontrano due disposizioni: la prima che è intesa direttamente perché essa sia adatta alla forma, l'altra che scaturisce dalla prima per necessaria concomitanza. Come il fabbro per costruire una sega sceglie il ferro come materia adatta per segare i corpi duri; che poi i denti della sega possano spuntarsi o contrarre la ruggine deriva dalla inevitabile deficienza della materia adoperata. Così dunque anche all'anima intellettiva è dovuto un corpo che abbia una complessione equilibrata: ma da ciò deriva, per l'inevitabile deficienza della materia, che tale corpo sia soggetto a corruzione. — Se poi uno insistesse col dire che Dio poteva evitare una siffatta manchevolezza, rispondiamo che nello stabilire la natura delle cose non si deve considerare ciò che Dio poteva fare, ma ciò che compete alla natura delle cose, come fa osservare S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 1]. Tuttavia Dio volle provvedere apprestando un rimedio contro la morte mediante un dono di grazia.
2. L'anima intellettiva non richiede il corpo direttamente per l'operazione intellettiva presa in se stessa, ma per la facoltà sensitiva, che ha bisogno di un organo equilibrato nella sua complessione. Era perciò necessario che l'anima intellettiva fosse unita a un corpo siffatto e non a un elemento semplice, o a un corpo misto nel quale il fuoco fosse stato predominante: poiché in tal caso sarebbe scomparso l'equilibrio della complessione a causa dell'eccesso di attività da parte del fuoco. Invece un corpo che sia ben proporzionato nei suoi componenti ha una certa dignità proprio perché lontano dai contrari: assomigliando così in qualche modo ai corpi celesti.
3. Non le varie parti dell'animale, come l'occhio, la mano, le carni, le ossa e simili, ma [solo] il tutto è una specie: per cui, in senso proprio, non si può dire che tali parti appartengano a specie diverse, ma a disposizioni diverse. E questa diversità [di disposizioni] conviene all'anima intellettiva la quale, sebbene unica nell'essenza, pure è molteplice nella virtù, a causa della sua perfezione: per cui in vista delle diverse operazioni necessita di disposizioni diverse nelle varie parti del corpo al quale è unita. E per tale ragione vediamo che la diversità delle parti negli animali perfetti è maggiore che in quelli imperfetti; e in questi più che nelle piante.
4. L'anima intellettiva, essendo capace di comprendere gli universali, ha una virtù che si estende a infiniti oggetti. Non potevano quindi esserle fissati dalla natura particolari istinti o determinati mezzi per difendersi e per coprirsi come avviene per gli altri animali, le cui anime hanno percezioni e facoltà orientate verso oggetti particolari. Al posto di tutto ciò però l'uomo possiede

per natura la ragione e le mani, che sono «lo strumento degli strumenti» [De anima 3, 8], potendo con esse l'uomo prepararsi strumenti di una varietà infinita e in ordine a infiniti effetti.

Articolo 6

Se l'anima intellettiva sia unita al corpo mediante disposizioni accidentali

Pare che l'anima intellettiva sia unita al corpo mediante alcune disposizioni accidentali. Infatti:

1. Ogni forma si trova in una materia propria e disposta per essa. Ma le disposizioni alla forma sono delle entità accidentali. Quindi bisogna presupporre nella materia degli accidenti che precedano la forma sostanziale; e così deve essere anche per l'anima, che appunto è una forma sostanziale.

2. Più forme appartenenti a una medesima specie richiedono più porzioni di materia. Ma non si possono concepire più parti di materia se non in base alla divisione di quantità estese. Quindi nella materia bisogna concepire le dimensioni prima delle forme sostanziali, essendo queste più di una nella medesima specie.

3. Gli esseri spirituali si applicano a quelli corporei mediante un contatto virtuale. Ma la virtù dell'anima è costituita dalle sue potenze. Quindi l'anima dovrà essere unita al corpo mediante le sue potenze, che sono degli accidenti.

In contrario: L'accidente è posteriore alla sostanza, «sia in ordine di tempo che di ragione», come insegna Aristotele [Met. 7, 1]. Non è quindi possibile concepire una forma accidentale nella materia prima dell'anima, che ne è la forma sostanziale.

Dimostrazione: Se l'anima si unisse al corpo soltanto come suo motore nulla impedirebbe, anzi sarebbe addirittura necessario, che vi fossero delle disposizioni di collegamento tra l'anima e il corpo: e cioè dalla parte dell'anima una potenza per muovere il corpo, e dalla parte del corpo un'attitudine a subire la mozione dell'anima.

Se invece l'anima intellettiva si unisce al corpo come forma sostanziale, secondo ciò che si è già detto [a. 1], è impossibile che una disposizione accidentale serva di collegamento tra il corpo e l'anima, o tra una qualsiasi forma sostanziale e la propria materia. E la ragione è che, essendo la materia in potenza a tutti gli atti, ma in un determinato ordine, è necessario che il primo di tali atti sia posto per primo nella materia. Ora, fra tutti gli atti l'essere ha una priorità assoluta. Non è quindi possibile concepire una materia calda o estesa prima che esista nella realtà. Ma l'esistenza attuale essa la riceve dalla forma sostanziale, che dà l'essere in senso assoluto, come si è visto [a. 4]. Quindi non è possibile che nella materia esistano disposizioni accidentali di qualunque sorta prima della forma sostanziale, e per conseguenza neppure prima dell'anima.

Analisi delle obiezioni: 1. La forma più perfetta contiene virtualmente tutto ciò che si trova nelle forme inferiori, come risulta da quanto si è detto [a. 4]. Quindi, pur rimanendo essa unica e identica, attua la materia secondo gradi diversi di perfezione. Infatti è unica e identica nell'essenza quella

forma in forza della quale l'uomo è ente in atto, è corpo, è vivente, è animale ed è uomo. D'altra parte è noto che ogni genere è accompagnato dai propri accidenti. Come quindi si concepisce la materia perfetta nell'essere prima di concepirvi la corporeità e gli altri accidenti, così gli accidenti propri dell'ente vengono concepiti prima della corporeità. E così le disposizioni nella materia vengono concepite come anteriori alla forma non in rapporto a tutti gli effetti della medesima, bensì in rapporto ai gradi ulteriori di perfezione.
2. Le dimensioni quantitative sono accidenti che derivano dalla corporeità, che è un elemento comune a tutta la materia. Quindi la materia, quando è già concepita come soggetta alla corporeità e alle dimensioni, può essere considerata come distinta in più parti, in modo da poter ricevere più forme in rapporto ai gradi ulteriori di perfezione. Sebbene infatti sia sostanzialmente identica la forma che conferisce i diversi gradi di perfezione alla materia, come si è detto [ad 1], tuttavia vi si trovano delle differenze di ragione.
3. La sostanza spirituale che si unisce a un corpo soltanto come motore gli si unisce mediante la potenza o la virtù. Ma l'anima intellettiva è unita al corpo come forma per mezzo del suo essere. E tuttavia lo regge e lo muove con la sua potenza attiva.

Articolo 7
In 2 Sent., d. 1, q. 2, a. 4, ad 3; C. G., II, c. 71; De Spir. Creat., a. 3; De anima, a. 9; In 2 De anima, lect. 1; In 8 Metaph., lect. 5
Se l'anima sia unita al corpo animale mediante un altro corpo
Pare che l'anima sia unita al corpo animale mediante un altro corpo.
Infatti:
1. Dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 7, 19] che «l'anima governa il corpo per mezzo della luce», cioè del fuoco, «e dell'aria: che sono gli elementi più simili allo spirito». Ma il fuoco e l'aria sono corpi. Quindi l'anima si unisce al corpo umano mediante un altro corpo.
2. Quando l'unione di più cose viene distrutta a causa della sottrazione di un dato elemento, quest'ultimo doveva loro servire di collegamento. Ma l'anima si separa dal corpo quando vengono a mancare gli spiriti vitali. Perciò lo spirito, che è concepito come un corpo sottile, fa da intermediario nell'unione dell'anima con il corpo.
3. Entità molto distanti non possono unirsi senza un elemento intermedio. Ma l'anima intellettiva dista dal corpo sia perché è incorporea, sia perché è incorruttibile. Dovrà quindi essergli unita mediante qualcosa che sia insieme corpo e incorruttibile. E ciò Pare essere una qualche luce celeste, capace di conciliare gli elementi e di unificarli.
In contrario: Il Filosofo [De anima 2, 1] fa osservare che «non ha senso la questione se l'anima e il corpo, al pari della cera e della sua impronta, siano una cosa sola». Ma la figura si unisce alla cera senza l'intermediario di un altro corpo. Lo stesso quindi sarà dell'anima rispetto al corpo.
Dimostrazione: Se l'anima, secondo la teoria dei Platonici, si unisse al corpo solo come motore, sarebbe giusto affermare che tra l'anima dell'uomo, o di ogni altro animale, e il rispettivo corpo c'è di mezzo qualche altro corpo: essendo

ragionevole che un motore distante agisca servendosi di un mezzo più vicino. Se invece l'anima è unita al corpo come forma, secondo quanto si è detto [a. 1], non è possibile che gli sia unita mediante un altro corpo. E la ragione è che una cosa è detta una allo stesso modo in cui è detta ente. Ora, la forma dà per se stessa l'essere alla cosa, essendo atto per sua natura: non dà quindi l'essere servendosi di intermediari. Per cui l'unità di un composto di materia e di forma deriva dalla forma medesima, che per se stessa si unisce alla materia come suo atto. Così pure non esiste altra causa di tale unione all'infuori della causa agente la quale, come spiega Aristotele [Met. 8, 6], fa sì che la materia acquisti il suo atto.

Sono perciò evidentemente false le opinioni di quanti pensavano che vi fossero dei corpi intermedi tra l'anima e il corpo dell'uomo.

Tra gli altri ci furono dei Platonici i quali dicevano che l'anima intellettiva è unita essenzialmente a un corpo incorruttibile, dal quale non si divide mai, e per mezzo di esso si unisce al corpo corruttibile dell'uomo. — Alcuni di essi invece affermarono che l'unione avviene per mezzo di uno spirito corporeo. — Altri infine posero come legame la luce, ritenendo che essa sia un corpo avente la natura della quinta essenza: per cui l'anima vegetativa si unirebbe al corpo mediante la luce del cielo sidereo, l'anima sensitiva mediante la luce del cielo cristallino e l'anima intellettiva mediante la luce del cielo empireo. Tutte cose evidentemente fantasiose e ridicole: sia perché la luce non è un corpo, sia perché la quinta essenza non entra con la sua materia, ma solo con la sua virtù, nella composizione del corpo misto, essendo essa inalterabile, sia anche perché l'anima si unisce immediatamente al corpo, come la forma alla propria materia.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino parla dell'anima in quanto muove il corpo: non per nulla usa il termine administratio [governo]. Ed è vero che essa muove le parti più grossolane del corpo mediante quelle più sottili. Gli spiriti vitali infatti sono il primo strumento della facoltà di locomozione, come insegna il Filosofo [De causa motus animal. 10].

2. Venuti a mancare gli spiriti vitali cessa l'unione dell'anima con il corpo non perché essi siano qualcosa di intermedio, ma perché scompare con essi la disposizione [necessaria] del corpo a tale unione. — Tuttavia gli spiriti vitali sono un mezzo [indispensabile] per il moto, essendo essi il primo strumento della facoltà di locomozione.

3. Certamente l'anima è molto distante dal corpo, considerate separatamente le loro condizioni: se quindi avessero, sia l'una che l'altro, un essere separato, sarebbe necessario l'intervento di molti intermediari. Ma l'anima, in quanto forma del corpo, non ha un essere separato da quello del corpo, bensì col suo essere è ad esso immediatamente unita. Ogni forma, del resto, considerata come atto, ha una grande distanza dalla materia, che è ente soltanto in potenza.

## Articolo 8

In 1 Sent., d. 8, q. 5, a. 3; C. G., II, c. 72; De Spir. Creat., a. 4; De anima, a. 10

### Se l'anima sia tutta intera in ogni parte del corpo

Pare che l'anima non sia tutta intera in ogni parte del corpo. Infatti:

1. Dice il Filosofo [De causa motus animal. 10]: «Non è necessario che l'anima sia in ogni parte del corpo ma che, stando in un dato principio di esso, faccia vivere le altre parti: poiché ciascuna di queste è capace per natura di eseguire il movimento suo proprio».
2. L'anima si trova nel corpo di cui è l'atto. Ma essa è l'atto di un corpo organico. Perciò non si trova che nel corpo organico. Ora, non ogni parte del corpo umano è organica. Quindi l'anima non è tutta in ciascuna parte del corpo.
3. Scrive Aristotele [De anima 2, 1] che tutta l'anima sta a tutto il corpo come una parte dell'anima a una parte del corpo, p. es. come la vista alla pupilla. Ora, se tutta l'anima si trovasse in ciascuna parte del corpo, ne verrebbe che ognuna di queste sarebbe un animale completo.
4. Tutte le potenze dell'anima non hanno altra radice che l'essenza di essa. Se quindi tutta l'anima fosse in ciascuna parte del corpo, avremmo che in ciascuna di queste parti vi sarebbero tutte le potenze dell'anima: e così la vista sarebbe nell'orecchio e l'udito nell'occhio. Cosa questa inammissibile.
5. Se in ogni parte del corpo ci fosse tutta l'anima, ogni parte dipenderebbe immediatamente dall'anima. Perciò una parte non dipenderebbe dall'altra, né l'una sarebbe più importante dell'altra: cosa evidentemente falsa. Quindi l'anima non è tutta intera in ciascuna parte del corpo.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 6, 6] insegna che «in ogni corpo l'anima si trova tutta intera nel tutto, e tutta intera in ciascuna delle sue parti».
Dimostrazione: Come si è già detto più volte, se l'anima si unisse al corpo soltanto come suo motore si potrebbe affermare che l'anima non si trova in ogni parte di esso, ma in una parte soltanto, e che per mezzo di essa muove le altre parti. — Dato invece che si unisce come forma deve trovarsi nel tutto e in ogni parte del corpo. Essa infatti non è una forma accidentale del corpo, ma sostanziale. Ora, la forma sostanziale non è solo perfezione del tutto, ma di ciascuna delle sue parti. Infatti il tutto risulta dall'insieme delle parti, e quindi la forma di un tutto che non conferisse l'essere alle singole parti sarebbe quella specie di forma che viene detta composizione e ordine, come la forma di una casa: e una tale forma è accidentale.
L'anima invece è una forma sostanziale: deve quindi essere forma e atto non solo del tutto, ma di ogni sua parte. Perciò come al partirsi dell'anima [il cadavere] non è più detto animale o uomo se non in senso equivoco, alla pari dell'animale dipinto o scolpito, così avviene, al dire del Filosofo [De anima 2, 1], per la mano e per l'occhio, o per le carni e per le ossa. E il segno lo abbiamo nel fatto che quando l'anima si ritira nessuna parte del corpo conserva la propria attività, mentre se una cosa conserva la propria specie ne conserva anche l'attività. — Ora, un atto si trova nel soggetto attuato. L'anima dovrà quindi trovarsi in tutto il corpo e in ciascuna delle sue parti.
E che si trovi tutta in ciascuna parte lo si può chiarire così: essendo il tutto ciò che può dividersi in parti, avremo una triplice totalità secondo una triplice divisione. C'è un tutto che si divide in parti quantitative, come una linea o un corpo. Ve n'è un altro che si divide in parti concettuali o essenziali, come l'oggetto definito che si divide nelle parti della definizione, e il composto

che si risolve nella materia e nella forma. Terzo tutto è invece quello potenziale, che si divide nelle parti potenziali.
Ora, il primo modo di totalità non compete alle forme se non in maniera indiretta, e compete a quelle sole forme che possono trovarsi indifferentemente sia nel tutto quantitativo, sia nelle sue parti. Come la bianchezza, quanto alla sua natura, ha un'eguale disposizione a essere in tutta la superficie come in ogni sua parte. Se perciò dividiamo la superficie, anche la bianchezza indirettamente resta divisa.
Quella forma invece che esige diversità nelle parti, come l'anima, specialmente negli animali perfetti, non è indifferente al tutto e alle parti: quindi non può essere divisa nemmeno indirettamente con una divisione di quantità. Quindi la totalità quantitativa non può essere attribuita all'anima né direttamente né indirettamente. — Compete invece alle forme in senso strettissimo e proprio la seconda totalità, che nasce dal complesso delle parti metafisiche ed essenziali. E così pure [compete loro] la totalità potenziale, essendo la forma il principio delle operazioni.
A chi dunque domandasse riguardo alla bianchezza se sia tutta in tutta la superficie e in ogni sua parte, dovremmo rispondere con una distinzione. Se ci riferiamo alla totalità quantitativa, che la bianchezza indirettamente ha assunto, diremo che non si trova tutta in ogni parte della superficie. E lo stesso si dirà della totalità potenziale: la vista infatti ha maggiore potenzialità a essere impressionata dalla bianchezza di tutta una superficie che non dalla bianchezza di una sua particella. Se invece ci riferiamo alla totalità specifica o essenziale, allora la bianchezza si trova tutta in ogni parte della superficie.
Ora, mancando l'anima della totalità quantitativa, sia direttamente che indirettamente, come si è spiegato, basterà affermare che l'anima è tutta intera in ciascuna parte del corpo secondo la totalità della sua perfezione o essenza, ma non secondo la totalità della sua potenza o virtù. Infatti non si trova in ciascuna parte del corpo con tutte le sue potenze, ma è nell'occhio con la vista, nell'orecchio con l'udito, e così via.
Si badi però che, richiedendo l'anima una diversità nelle parti, essa non dice lo stesso rapporto al tutto e alle parti: dice infatti rapporto al tutto direttamente ed essenzialmente, trattandosi del soggetto proprio e proporzionato al quale conferisce la sua perfezione, mentre [dice rapporto] alle parti in modo secondario, cioè in quanto esse sono ordinate al tutto.
Analisi delle obiezioni: 1. In quel passo il Filosofo non parla dell'anima, bensì della sua facoltà di locomozione.
2. L'anima è l'atto del corpo organico in quanto questo è il soggetto proporzionato, che essa è immediatamente chiamata a informare.
3. È animale quell'essere che si compone dell'anima e di tutto il corpo, il quale è il soggetto proporzionato che essa immediatamente informa. Ora, non in questo modo l'anima si trova nelle parti del corpo. Perciò non è necessario che ogni parte dell'animale sia essa pure un animale.
4. Alcune potenze, come l'intelletto e la volontà, si trovano nell'anima in quanto essa trascende tutte le capacità del corpo: perciò si dice che tali potenze non risiedono in nessuna parte del corpo. Altre potenze invece sono

comuni all'anima e al corpo, e per queste non è necessario ammettere che ciascuna sia presente dovunque c'è l'anima, ma solo in quella parte del corpo che è idonea all'operazione di tale potenza.
5. Si dice che una parte del corpo è più importante di un'altra a causa delle diverse facoltà, che hanno come organi le varie parti del corpo. Infatti nel corpo è più importante quella parte che è l'organo di una facoltà più importante, oppure quella che serve più delle altre a una medesima potenza.

Quaestio 77
Prooemium

[31590] Iª q. 77 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad potentias animae. Et primo, in generali; secundo, in speciali. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum essentia animae sit eius potentia. Secundo, utrum sit una tantum potentia animae, vel plures. Tertio, quomodo potentiae animae distinguantur. Quarto, de ordine ipsarum ad invicem. Quinto, utrum anima sit subiectum omnium potentiarum. Sexto, utrum potentiae fluant ab essentia animae. Septimo, utrum potentia una oriatur ex alia. Octavo, utrum omnes potentiae animae remaneant in ea post mortem.

ARGOMENTO 77
LE POTENZE DELL'ANIMA IN GENERALE
Consideriamo ora quanto riguarda le potenze dell'anima. Primo, in generale; secondo, in particolare [q. 78].
Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se l'essenza dell'anima si identifichi con le sue potenze; 2. Se nell'anima vi siano una o più potenze; 3. In che modo le potenze dell'anima si distinguano tra loro; 4. Sul loro ordine reciproco; 5. Se l'anima sia il soggetto di tutte le potenze; 6. Se le potenze emanino dall'essenza dell'anima; 7. Se una potenza derivi dall'altra; 8. Se tutte le potenze rimangano nell'anima dopo la morte.

Articolo 1
Supra, q. 54, a. 3; In 1 Sent., d. 3, q. 4, a. 2; De Spir. Creat., a. 11; Quodl., 10, q. 3, a. 1; De anima, a. 12
Se l'essenza dell'anima si identifichi con le sue potenze
Pare che l'essenza dell'anima si identifichi con le sue potenze. Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 9, 4] insegna che «la mente, la conoscenza e l'amore sono nell'anima sostanzialmente, oppure, il che è lo stesso, essenzialmente ». E aggiunge [10, 11] che «la memoria, l'intelligenza e la volontà sono una sola vita, una sola mente e una sola essenza».
2. L'anima è più nobile della materia prima. Ma la materia prima si identifica con la sua potenza. Quindi a più forte ragione l'anima.
3. La forma sostanziale è più semplice di quella accidentale, come mostra il fatto che la forma sostanziale non subisce intensificazioni o attenuazioni, ma consiste in qualcosa di indivisibile. Ma la forma accidentale si identifica con la sua virtù. Quindi più che mai [si identificherà con essa] una forma sostanziale come l'anima.

4. La potenza sensitiva è il principio della sensazione, e quella intellettiva dell'intellezione. Ma secondo il Filosofo [De anima 2, 2] «l'anima è il principio primo del sentire e dell'intendere». Perciò l'anima si identifica con le sue potenze.
5. Tutto ciò che non fa parte dell'essenza di una cosa è un suo accidente. Se dunque la potenza dell'anima è fuori della sua essenza, ne segue che è un accidente. Ma così si va contro S. Agostino [De Trin. 9, 4], il quale afferma che le cose sopra accennate [mente, notizia, amore, ecc.] «non hanno per soggetto l'anima, come il colore e la figura hanno per soggetto il corpo, al pari delle altre qualità e della quantità: poiché ogni entità di tal genere non si estende oltre il soggetto nel quale si trova, mentre la mente può ancora amare e conoscere altri oggetti».
6. «Una forma semplice non può fare da soggetto» [Boezio, De Trin. 1, 2]. Ma l'anima è una forma semplice, non essendo composta di materia e di forma, come si è visto [q. 75, a. 5]. Perciò le potenze dell'anima non possono trovarsi in essa come in un soggetto.
7. L'accidente non può causare una differenza sostanziale. Ma sensitivo e razionale sono differenze sostanziali, derivate dal senso e dalla ragione, che sono due potenze dell'anima. Quindi le potenze dell'anima non sono accidenti. Perciò dette facoltà vengono a identificarsi con la sua essenza.
In contrario: Dionigi [De cael. hier. 11, 2] scrive: «Negli spiriti celesti sono cose distinte l'essenza, la potenza e l'operazione». A maggior ragione dunque saranno cose distinte tra loro l'essenza dell'anima e la sua virtù o potenza.
Dimostrazione: Non è possibile ammettere che l'essenza dell'anima si identifichi con le sue potenze, benché alcuni l'abbiano pensato. E per il momento bastano due argomenti. Primo: dato che la potenza e l'atto dividono l'ente e ogni genere dell'ente, è necessario che la potenza e il rispettivo atto appartengano al medesimo genere. Se quindi l'atto non appartiene al genere della sostanza, anche la potenza che dice ordine a quell'atto non può essere nel genere della sostanza. Ma l'operazione dell'anima non è nel genere della sostanza, poiché ciò avviene in Dio solo, la cui operazione si identifica con la sua sostanza. Per cui la potenza di Dio, che è il principio dell'operazione, non è altro che la sua essenza. Il che non può essere vero né per l'anima né per qualsiasi creatura, come sopra [q. 54, a. 3] abbiamo visto a proposito degli angeli.
Secondo: la cosa appare impossibile anche se consideriamo direttamente l'anima. Infatti l'anima, considerata nella sua essenza, è atto. Se dunque l'essenza stessa dell'anima fosse il principio immediato delle sue attività, chi ha attualmente l'anima avrebbe sempre in maniera attuale le operazioni della vita, così come sempre è un vivente. — [E questo perché l'anima], in quanto forma, non è un atto ordinato a un atto ulteriore, ma è il termine ultimo del processo generativo. Se quindi essa è ancora in potenza a un altro atto ciò non è dovuto alla sua essenza, vale a dire al fatto che essa è forma, ma alle sue potenze.
E così l'anima, considerata come soggetto delle sue potenze, viene denominata [De anima 2, 1] «atto primo», in rapporto cioè a un atto secondo. —
Ora, si costata che non sempre chi ha l'anima è in atto rispetto alle operazioni della vita. Perciò anche nella definizione dell'anima si dice che essa è

«l'atto di un corpo che ha la vita in potenza», la quale potenza tuttavia «non esclude l'anima». — Resta dunque provato che l'essenza dell'anima non si identifica con la sua potenza. Non è possibile infatti che una cosa sia in potenza precisamente in quanto è in atto.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino parla della mente in quanto essa conosce e ama se stessa. Così dunque la conoscenza e l'amore, in quanto si riferiscono a essa stessa quale oggetto conosciuto e amato, sono sostanzialmente o essenzialmente nell'anima, dato che è la sostanza o essenza stessa dell'anima che viene conosciuta e amata.

E in senso analogo va intesa l'altra asserzione, che cioè esse sono «una sola vita, una sola mente e una sola essenza». — Oppure, come altri spiegano, tale locuzione è vera allo stesso modo in cui un tutto potenziale, che sta di mezzo fra il tutto universale e il tutto integrale, viene predicato delle sue parti. Infatti il tutto universale è presente in ciascuna delle sue parti con tutta la sua essenza e virtù, come l'animale nell'uomo e nel cavallo: perciò [questo tutto] viene predicato in senso proprio di ogni sua parte. Invece il tutto integrale non si trova in ciascuna delle sue parti né con tutta la sua essenza, né con tutta la sua virtù. Quindi esso non viene predicato in nessun modo delle singole parti, ma è predicato in qualche modo, sia pure impropriamente, di tutte insieme: come se dicessimo, p. es., che la parete, il tetto e le fondamenta sono la casa. Il tutto potenziale infine è presente nelle singole parti con tutta la sua essenza, ma non con tutta la sua virtù. Perciò si può predicare in un certo modo di ciascuna parte, non però così propriamente come il tutto universale. E precisamente sotto questo punto di vista S. Agostino dice che la memoria, l'intelligenza e la volontà sono l'unica essenza dell'anima.

2. L'atto al quale è in potenza la materia prima è la forma sostanziale. E così la potenza della materia non è altro che la sua essenza.

3. L'agire spetta al composto come l'essere, poiché chi agisce è l'esistente. Ora, il composto riceve la possibilità di esistere sostanzialmente dalla forma sostanziale; opera invece mediante le facoltà che emanano da essa. Perciò la forma accidentale attiva sta alla forma sostanziale dell'agente (p. es. il calore alla forma del fuoco) come le potenze dell'anima stanno all'anima.

4. Il fatto che la forma accidentale sia principio di operazione è dovuto anch'esso alla forma sostanziale. Quindi la forma sostanziale è il principio primo, non prossimo, dell'operazione. E in questo senso il Filosofo afferma che «l'anima è il principio dell'intendere e del sentire».

5. Se prendiamo l'accidente in quanto si contraddistingue dalla sostanza, allora non ci può essere un elemento intermedio fra l'accidente e la sostanza: poiché essi si contrappongono come l'affermazione e la negazione, cioè come essere in un soggetto e non essere in un soggetto. E in questo senso è necessario che le potenze dell'anima, non identificandosi con la sua essenza, siano accidenti; e vengono classificate nella seconda specie della qualità. — Se però prendiamo l'accidente come uno dei cinque [predicabili] universali, allora esiste qualcosa di intermedio fra la sostanza e l'accidente. Infatti tutto ciò che è essenziale a una cosa appartiene alla sua sostanza; però non può dirsi subito accidente tutto ciò che è fuori dell'essenza, ma soltanto ciò che

non è causato dai princìpi essenziali della specie. Infatti le proprietà non rientrano nell'essenza della cosa, e tuttavia sono causate dai princìpi essenziali della specie: per cui stanno tra l'essenza e l'accidente inteso come predicabile. E in questo modo le potenze dell'anima possono dirsi intermedie fra la sostanza e l'accidente, quasi proprietà naturali dell'anima.
Quando poi S. Agostino afferma che la conoscenza e l'amore non sono nell'anima come accidenti nel loro soggetto, si riferisce, stando alla spiegazione precedente [ad 1], all'anima non in quanto ama e conosce, ma in quanto è oggetto di amore e di conoscenza. E in questo modo la sua argomentazione è corretta: poiché se l'amore fosse nell'anima amata come nel suo soggetto, un accidente trascenderebbe il suo soggetto, dato che anche altri oggetti sono amati dall'anima.
6. Sebbene l'anima non sia composta di materia e di forma, ha tuttavia in se stessa una certa potenzialità, come si è detto sopra [q. 75, a. 5, ad 4]. Quindi può essere soggetta ad avere accidenti. Il testo addotto vale invece nel caso di Dio, che è atto puro: e Boezio lo ha enunziato parlando di lui.
7. Il razionale e il sensitivo, in quanto differenze specifiche, non vengono desunti dalle facoltà del senso e della ragione, ma dalla stessa anima sensitiva e razionale. Siccome però le forme sostanziali, che in se stesse ci sono ignote, si manifestano mediante gli accidenti, nulla impedisce che gli accidenti vengano talora usati in luogo delle differenze sostanziali.

## Articolo 2

### Se le potenze dell'anima siano più di una

Pare che le potenze dell'anima non siano più di una. Infatti:
1. L'anima intellettiva si avvicina al massimo alla somiglianza con Dio. Ma in Dio c'è una potenza unica e semplice. Così dunque sarà anche nell'anima intellettiva.
2. Quanto più una virtù è superiore, tanto maggiormente è dotata di unità. Ma l'anima intellettiva supera in virtù ogni altra forma. Perciò deve avere una virtù o potenza unica al massimo grado.
3. L'operazione appartiene a ciò che ha l'essere in atto. Ma l'uomo possiede l'essere, secondo i vari gradi di perfezione, in forza di un'unica essenza dell'anima, come si è visto [q. 76, aa. 3, 4]. Quindi egli, nel compiere le molteplici operazioni dei vari gradi, si serve di un'unica potenza dell'anima.
In contrario: Il Filosofo [De anima 2, cc. 2, 3] sostiene che vi sono più potenze dell'anima.
Dimostrazione: È necessario ammettere una pluralità di potenze nell'anima. Per convincersene bisogna considerare, come fa il Filosofo [De caelo 2, 12], che gli esseri infimi non possono conseguire il bene perfetto, ma solo un bene imperfetto, mediante pochi movimenti; quelli ad essi superiori invece raggiungono il bene perfetto con molti movimenti; ancora più in alto troviamo quelli che raggiungono il bene perfetto con pochi movimenti; troviamo infine la perfezione somma in quelli che posseggono il bene perfetto senza alcun movimento. Per portare un esempio: è minimamente disposto alla salute chi

non può raggiungere la perfetta salute, ma ne ottiene poca con pochi rimedi; è meglio disposto invece chi può raggiungere la perfetta salute, sebbene con molti rimedi; meglio ancora poi colui al quale bastano pochi rimedi; ottimamente infine chi ha la salute perfetta, senza bisogno di rimedi.
Diciamo dunque che gli esseri inferiori all'uomo raggiungono soltanto certi beni particolari, per cui posseggono solo poche e determinate operazioni e potenze. L'uomo invece ha la possibilità di conseguire il bene universale e perfetto, dato che può raggiungere la felicità. Egli però si trova per natura nell'ultimo grado di quegli esseri che sono fatti per la felicità: perciò l'anima umana necessita di molte e svariate operazioni e potenze. Gli angeli invece hanno bisogno di una minore diversità di potenze. In Dio poi non esiste alcuna potenza od operazione distinta dalla sua essenza. Ma vi è anche un'altra ragione per cui l'anima umana abbonda di potenze diverse: ed è che essa sta al confine tra le creature spirituali e quelle materiali, per cui confluiscono in essa le virtù di ambedue gli ordini creaturali.
Analisi delle obiezioni: 1. L'anima intellettiva si avvicina alla somiglianza con Dio più delle creature inferiori perché è capace di raggiungere il bene perfetto, sebbene con mezzi molteplici e diversi, nel che consiste la sua inferiorità rispetto alle creature superiori.
2. Una virtù dotata di maggiore unità è superiore se si estende ai medesimi oggetti. Se però ne abbraccia un maggior numero è superiore una virtù frazionata.
3. Una sola cosa non ha che un solo essere sostanziale, ma possono essere molteplici le sue operazioni. Quindi una sola è l'essenza dell'anima, ma molteplici le sue potenze.

Articolo 3
De anima, a. 13; In 2 De anima, lect. 6
Se le potenze si distinguano in base agli atti e agli oggetti
Pare che le potenze non si distinguano in base agli atti e agli oggetti.
Infatti:
1. Nessuna cosa viene determinata nella sua specie da ciò che è posteriore o estrinseco. Ma l'atto è posteriore alla potenza, e l'oggetto è qualcosa di estrinseco. Quindi da essi le potenze non possono derivare la loro distinzione specifica.
2. I contrari hanno tra loro una differenza massima. Se quindi le potenze desumessero la loro distinzione dagli oggetti, ne deriverebbe che nella medesima potenza non potrebbero trovarsi oggetti contrari. Il che è falso quasi in tutti i casi: poiché è la medesima potenza visiva che percepisce il bianco e il nero, come è l'identico gusto che sente il dolce e l'amaro.
3. Tolta la causa si toglie anche l'effetto. Ora, se la differenza delle potenze scaturisse dalla differenza degli oggetti, uno stesso oggetto non potrebbe appartenere a potenze diverse. Cosa questa evidentemente falsa: poiché vediamo che una stessa cosa è oggetto della potenza conoscitiva e della potenza appetitiva.
4. Ciò che è essenzialmente causa di un effetto, lo causa sempre. Ora, noi vediamo che certi oggetti, diversi tra loro e appartenenti a potenze diverse,

appartengono ancora a una potenza unica: p. es. il suono e il colore appartengono alla vista e all'udito, che sono potenze diverse, e tuttavia appartengono ancora a quell'unica potenza che è il senso comune. Quindi le potenze non si distinguono tra loro in base alla differenza degli oggetti.
In contrario: Le realtà posteriori sono distinte in base a quelle anteriori.
Ora, il Filosofo [De anima 2, 4] insegna che «in ordine di ragione gli atti e le funzioni sono prima delle potenze; e prima ancora vengono gli oggetti».
Quindi le potenze ricevono la loro distinzione dagli atti e dagli oggetti.
Dimostrazione: La potenza, proprio in quanto potenza, dice ordine all'atto. Dovremo quindi ricavare la natura della potenza da quell'atto al quale è ordinata: per conseguenza bisognerà che la sua natura si diversifichi in base alla diversa natura dell'atto. E l'atto a sua volta segue la diversa natura dell'oggetto. Infatti ogni azione appartiene a una potenza o attiva o passiva. Ora, l'oggetto si riferisce all'atto della potenza passiva come suo principio o causa agente: il colore, p. es., è causa della visione in quanto muove la vista. Rispetto invece all'atto della potenza attiva l'oggetto si presenta come termine o fine: oggetto, p. es., della facoltà di crescita [negli animali e nelle piante] è quella data quantità perfetta che è il fine della crescita.
L'azione dunque riceve la sua specificazione da queste due cose, cioè o dal principio [agente], oppure dal fine o termine. Infatti il riscaldamento differisce dal raffreddamento in questo, che l'uno procede da un corpo caldo, che è l'elemento attivo, e mira a [produrre] un altro corpo caldo, mentre l'altro procede da un corpo freddo e mira a un altro corpo freddo. È quindi necessario che le potenze siano distinte tra loro secondo gli atti e gli oggetti.
Si deve però osservare che gli elementi accidentali non determinano una differenza di specie. L'animale, p. es., riceve il colore come un accidente, perciò non abbiamo un cambiamento di specie quando cambia il colore, ma solo quando cambiano gli elementi essenziali, cioè in base a una differenza dell'anima sensitiva, la quale può essere o non essere unita alla ragione. Per cui razionale e irrazionale formano due differenze che dividono il genere animale, e ne costituiscono due specie diverse. — In modo analogo non qualsiasi diversità di oggetti produce diversità nelle potenze dell'anima, ma la sola differenza di quegli oggetti ai quali la potenza è essenzialmente ordinata. Così il senso dice essenzialmente ordine alla qualità passibile, di cui sono divisioni essenziali il colore, il suono e simili: per cui la potenza sensitiva del colore, che è la vista, sarà diversa da quella del suono, che è l'udito. Ma a una qualità passibile, p. es. al colore, può capitare accidentalmente, a motivo del soggetto, di essere musicista o grammatico, grande o piccolo, uomo o sasso. Ora, tali differenze non producono distinzione alcuna nelle potenze dell'anima.
Analisi delle obiezioni: 1. Benché l'atto sia posteriore alla facoltà quanto all'esistenza, tuttavia è anteriore in ordine di intenzione e di ragione, come il fine è anteriore alla causa agente. — L'oggetto poi, sebbene sia qualcosa di estrinseco [all'agente], è però principio o fine dell'azione. Ora, gli elementi intrinseci di una cosa devono essere proporzionati al suo principio e al suo fine.
2. Se una potenza fosse volta di per sé verso uno dei contrari come al suo

oggetto, bisognerebbe che l'altro contrario appartenesse a un'altra potenza. Ma la potenza dell'anima non è volta per se stessa verso uno dei contrari, bensì verso il loro aspetto comune: come la vista non dice di per sé ordine alla bianchezza, ma al colore come tale. E ciò avviene perché l'uno dei contrari è in qualche modo principio dell'altro: infatti essi stanno tra loro come il perfetto all'imperfetto.

3. Nulla impedisce che una cosa sostanzialmente unica sia diversa nei suoi aspetti, e appartenga così a potenze diverse.

4. Una potenza superiore ha di per sé un oggetto formale più ampio di una potenza inferiore: poiché quanto più una potenza è superiore, tanto più numerosi sono gli oggetti a cui si estende. Perciò sono molte le cose aventi in comune un medesimo aspetto oggettivo che forma l'oggetto proprio di una potenza superiore, e che tuttavia differiscono tra loro in base ai vari aspetti che formano l'oggetto proprio delle potenze inferiori. E da ciò deriva che oggetti diversi, appartenenti a potenze inferiori diverse, ricadono tuttavia sotto una sola potenza superiore.

Articolo 4

De anima, a. 13, ad 10

Se vi sia una gerarchia tra le potenze dell'anima

Pare che non vi sia una gerarchia tra le potenze dell'anima. Infatti:

1. Tra entità che cadono sotto un'unica distinzione non esiste un prima e un poi, ma esse sono per natura simultanee. Ora, le potenze dell'anima si contraddistinguono reciprocamente. Non vi è quindi una gerarchia fra di esse.

2. Le potenze dell'anima dicono ordine ai loro oggetti e alla stessa anima. Ma in rapporto all'anima non vi è ordine tra di esse: poiché l'anima è una sola. E neppure in rapporto agli oggetti: poiché questi sono del tutto diversi e disparati, come ad es. il colore e il suono. Perciò non vi è ordine di sorta tra di esse.

3. Nelle potenze che sono ordinate fra di loro riscontriamo che l'operazione dell'una dipende da quella dell'altra. Ma l'operazione di una potenza dell'anima non dipende dall'operazione dell'altra: la vista infatti può emettere il suo atto senza l'udito, e viceversa. Non esiste dunque una gerarchia tra le potenze dell'anima.

In contrario: Il Filosofo [De anima 2, 3] paragona le parti o potenze dell'anima alle figure [geometriche]. Ora, le figure hanno un ordine reciproco. Lo stesso quindi sarà delle potenze dell'anima.

Dimostrazione: Essendo l'anima una sola e molte le potenze, ed essendo necessario procedere con un certo ordine dall'unità alla moltitudine, è pure necessario che vi sia una gerarchia tra le potenze dell'anima.

Ora, possiamo scorgere in esse tre specie di ordini. Due derivano dalla dipendenza di una facoltà dall'altra; il terzo invece si rileva dall'ordine degli oggetti. La dipendenza poi di una facoltà dall'altra può essere considerata sotto due aspetti: primo, in ordine di natura, poiché le entità perfette vengono per natura prima di quelle imperfette; secondo, in ordine di generazione e di tempo, poiché si giunge alle entità perfette partendo da quelle imperfette.

Se badiamo dunque alla prima specie di ordine, allora le potenze intellettive vengono prima di quelle sensitive: per cui le dirigono e le comandano. Parimenti, secondo quest'ordine, le facoltà sensitive antecedono quelle dell'anima vegetativa. — Abbiamo invece l'opposto se ci atteniamo alla seconda specie di ordine. Infatti in ordine genetico le potenze dell'anima vegetativa sono prima di quelle dell'anima sensitiva: per cui esse preparano il corpo alle operazioni di queste ultime. E lo stesso si dica di quelle sensitive rispetto alle facoltà intellettive. — Finalmente la terza specie di ordine stabilisce una gerarchia tra le facoltà dell'anima sensitiva, quali la vista, l'udito e l'olfatto. In ordine di natura infatti viene prima ciò che è visibile, poiché la visibilità è comune ai corpi celesti e a quelli terrestri. Il suono d'altra parte, cioè l'udibile, si produce nell'aria, la quale per natura è anteriore alla combinazione degli elementi, che è il presupposto dell'odore.

Analisi delle obiezioni: 1. In certi generi le specie possono realmente dipendere l'una dall'altra come i numeri e le figure; benché si dica che sono simultanee in quanto sono classificate sotto uno stesso genere.

2. L'ordine delle potenze dell'anima deriva dall'anima in quanto questa, pur essendo essenzialmente unica, ha attitudine ai diversi atti secondo un determinato ordine; e deriva dagli oggetti, come pure dagli atti, nel modo sopra indicato [nel corpo].

3. La obiezioni può valere nel caso delle potenze ordinate soltanto secondo la terza specie di ordine. Quelle invece che sono ordinate secondo le altre due specie sono fatte in maniera tale che l'operazione dell'una dipende dall'operazione dell'altra.

## Articolo 5

De Spir. Creat., a. 4, ad 3; Comp. Theol., cc. 89, 92

### Se l'anima sia il soggetto di tutte le sue potenze

Pare che l'anima sia il soggetto di tutte le sue potenze. Infatti:

1. Le potenze dell'anima stanno all'anima come le potenze del corpo al corpo. Ma il corpo è il soggetto delle potenze corporee. Quindi l'anima è il soggetto delle varie potenze dell'anima.

2. Le operazioni delle potenze dell'anima vengono attribuite al corpo a motivo dell'anima poiché, al dire di Aristotele [De anima 2, 2], «l'anima è il primo principio del sentire e dell'intendere». Ma le potenze sono i princìpi immediati delle operazioni dell'anima. Quindi le potenze sono prima di tutto nell'anima.

3. S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, cc. 7, 24] afferma che l'anima certe sensazioni non le ha per mezzo del corpo, anzi, le ha senza il corpo, come il timore e sentimenti consimili; altre invece le ha per mezzo del corpo. Ma l'anima non potrebbe sentire nulla senza il corpo se le potenze sensitive avessero un altro soggetto oltre all'anima. Quindi l'anima è il soggetto delle potenze sensitive e, per lo stesso motivo, anche di tutte le altre.

In contrario: Afferma il Filosofo [De somno et vig. 1] che «il sentire non è una proprietà esclusiva dell'anima o del corpo, ma del composto [umano]». Perciò la potenza sensitiva ha sede nel composto, e quindi non la sola anima è il soggetto di tutte le sue potenze.

Dimostrazione: Il soggetto della potenza operativa è quell'entità che è capace di operare: infatti il soggetto viene sempre denominato dai suoi accidenti. Ora, è identico il soggetto che ha la capacità di operare e quello che di fatto opera. È quindi necessario che «la potenza appartenga all'identico soggetto a cui appartiene l'operazione», come dice il Filosofo [ib.].
È evidente però, da quanto abbiamo già detto [q. 75, aa. 2, 3; q. 76, a. 1, ad 1], che vi sono certe operazioni dell'anima, come l'intendere e il volere, che vengono esercitate senza un organo materiale. Perciò le potenze che sono i princìpi di tali operazioni hanno sede nell'anima. — Ci sono invece altre operazioni dell'anima che si esercitano mediante organi corporei: come la vista mediante l'occhio e l'udito mediante l'orecchio. E così è per tutte le altre operazioni della vita vegetativa e sensitiva. Quindi le potenze che sono i princìpi di tali operazioni hanno la loro sede nel composto umano, e non nella sola anima.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutte le potenze si dicono dell'anima considerata però come loro principio, non come loro soggetto: poiché la capacità che ha il composto [umano] di compiere le sue operazioni deriva anch'essa dall'anima.
2. L'anima possiede prima del composto tutte queste potenze non come soggetto, ma come principio.
3. Era opinione di Platone che il sentire fosse un'operazione propria dell'anima, come l'intendere. Ora S. Agostino, in molte questioni filosofiche, si serve delle opinioni di Platone non a modo di asserzione, ma di documentazione.
Tuttavia, nel caso presente, l'affermazione che l'anima esercita certe sensazioni con il corpo e altre senza di esso può essere intesa in due modi. Primo, applicando le espressioni con il corpo e senza il corpo all'atto del sentire, in quanto esso promana dal soggetto senziente. E così non è possibile la sensazione senza il corpo, poiché l'atto del sentire non può procedere dall'anima se non mediante un organo corporeo. Secondo, applicando dette espressioni all'atto del sentire in quanto questo dipende dall'oggetto. E in questo caso l'anima alcune sensazioni le percepisce con il corpo nel senso che esistono nel corpo: come quando sente una ferita o altre cose del genere; altre invece le sente senza il corpo, cioè come realtà non esistenti nel corpo, ma solo nell'apprensione dell'anima: come quando nell'ascoltare una notizia ha la sensazione della tristezza o della gioia.

Articolo 6
In 1 Sent., d. 3, q. 4, a. 2
Se le potenze dell'anima emanino dalla sua essenza
Pare che le potenze dell'anima non emanino dalla sua essenza. Infatti:
1. Da un ente unico e semplice non procedono cose diverse. Ma l'essenza dell'anima è unica e semplice. Perciò le potenze dell'anima, essendo molte e diverse, non possono procedere dalla sua essenza.
2. Ciò da cui una cosa procede ne è la causa. Ma l'essenza dell'anima non può dirsi causa delle potenze, come si vede passando in rassegna i singoli generi di causalità. Quindi le potenze dell'anima non possono derivare dalla sua essenza.

3. Emanazione indica moto. Ora, nessuna cosa muove se stessa, come prova Aristotele [Phys. 7, 1]; a meno che il moto non le venga attribuito a motivo di una sua parte: come si dice che l'animale muove se stesso nel senso che una sua parte è movente e l'altra è mossa. E nemmeno l'anima muove se stessa, come dimostra ancora Aristotele [De anima 1, 4]. Quindi l'anima non causa in se stessa le sue potenze.

In contrario: Le potenze dell'anima sono sue proprietà naturali. Ora, il soggetto è causa dei suoi accidenti propri, tanto che è incluso nella definizione dell'accidente, come risulta da Aristotele [Met. 7, 4]. Perciò le potenze dell'anima emanano dalla sua essenza come dalla loro causa.

Dimostrazione: La forma sostanziale e quella accidentale in parte si assomigliano e in parte differiscono. Si assomigliano nell'essere ambedue atto, e quindi nel rendere attuale una cosa. — Differiscono invece sotto due aspetti. Primo, perché la forma sostanziale dà l'essere in modo assoluto [simpliciter], e il suo soggetto [cioè la materia] è un essere soltanto in potenza. Invece la forma accidentale non dà l'essere in modo assoluto [simpliciter], ma una qualità o una quantità o altre modalità dell'essere: poiché il suo soggetto è un ente già in atto. Quindi è chiaro che l'attualità si trova nella forma sostanziale prima che nel suo soggetto: e siccome in ogni genere di cose ciò che è primo è anche causa, di conseguenza la forma sostanziale deve causare l'essere attuale del suo soggetto. Viceversa l'attualità si trova nel soggetto della forma accidentale prima che nella forma accidentale stessa: perciò l'attualità della forma accidentale è causata dall'attualità del soggetto. Per cui il soggetto in quanto è in potenza è ricettivo della forma accidentale, ma in quanto è in atto è produttivo di essa. Ciò vale però per gli accidenti propri e connaturali, perché se parliamo degli accidenti estrinseci, allora il soggetto ha soltanto la capacità di riceverli: poiché chi li produce è un agente estrinseco. — Secondo, la forma sostanziale e quella accidentale differiscono anche in questo, che la materia è ordinata alla forma sostanziale, mentre la forma accidentale è ordinata alla perfezione del soggetto: poiché ciò che è meno fondamentale è sempre ordinato a ciò che è principale.

Risulta dunque da quanto abbiamo spiegato [a. 5] che sede o soggetto delle potenze dell'anima o è la sola anima, la quale appunto può essere soggetto di accidenti in quanto ha in sé una certa potenzialità, come si è detto [a. 1, ad 6; q. 75, a. 5, ad 4], oppure è il composto. Ma il composto è reso attuale dall'anima. È chiaro quindi che tutte le potenze dell'anima, sia che la loro sede si trovi nell'anima sola, sia che si trovi nel composto, emanano dall'essenza dell'anima come dal loro principio: poiché, come si è già detto, l'accidente è causato dal suo soggetto secondo che quest'ultimo è in atto, ma viene ricevuto in esso in quanto è in potenza.

Analisi delle obiezioni: 1. Da un ente unico e semplice possono procedere naturalmente molti effetti seguendo un determinato ordine, oppure in base alla diversità dei soggetti riceventi. Così dunque dall'unica essenza dell'anima possono derivare molte e svariate potenze sia in base alla gerarchia delle facoltà, sia in base alla diversità degli organi corporei.

2. Il soggetto rispetto agli accidenti propri è causa finale, e in certo modo

efficiente; ed è anche causa materiale, in quanto soggetto ricettivo degli accidenti stessi. E da ciò si può concludere che l'essenza dell'anima è insieme causa finale e causa efficiente di tutte le sue facoltà; di alcune poi è anche il soggetto ricettivo.

3. L'emanazione degli accidenti propri dal loro soggetto non avviene mediante una trasmutazione, ma per una naturale risultanza: come ad es. il colore deriva dalla luce.

Articolo 7

In 1 Sent., d. 3, q. 4, a. 3; In 2 Sent., d. 24, q. 1, a. 2; De anima, a. 13, ad 7, 8

Se nell'anima una potenza abbia origine dall'altra

Pare che nell'anima una potenza non abbia origine dall'altra. Infatti:

1. Tra cose che iniziano simultaneamente a esistere l'una non deriva dall'altra. Ma tutte le potenze dell'anima sono create insieme con l'anima. Perciò l'una non può avere origine dall'altra.

2. Le potenze dell'anima derivano dall'anima come un accidente deriva dal suo soggetto. Ma una potenza dell'anima non può essere il soggetto di un'altra, poiché non si dà accidente di un altro accidente. Quindi una potenza non deriva dall'altra.

3. Cose opposte non provengono l'una dall'altra, ma ogni cosa proviene da un essere della medesima specie. Ora, le potenze dell'anima si dividono tra loro per contrapposizione, quali specie diverse. Quindi l'una non procede dall'altra.

In contrario: Le potenze si conoscono dai loro atti. Ma l'atto dell'una è causato dall'operazione dell'altra: come l'atto della fantasia è causato dall'operazione dei sensi. Perciò una potenza dell'anima è causata dall'altra.

Dimostrazione: Quando più effetti derivano secondo un ordine naturale da un unico principio avviene che, come questo primo è causa di tutti, così il suo effetto più immediato è in qualche modo causa degli effetti più remoti. Ora, abbiamo visto sopra [a. 4] che fra le potenze dell'anima vi sono molte specie di ordini. Quindi vi sono delle potenze che derivano dall'essenza dell'anima mediante altre potenze.

Essendo però l'anima causa efficiente e finale nonché principio ricettivo delle facoltà, o separatamente per se stessa o assieme al corpo, ed essendo le causalità efficiente e finale più perfette del principio ricettivo come tale, conseguentemente le potenze dell'anima che hanno una priorità di perfezione e di natura sono princìpi delle altre sia come cause finali, sia come cause efficienti. Vediamo infatti che i sensi sono ordinati all'intelletto, e non viceversa. Effettivamente i sensi sono come delle incomplete partecipazioni dell'intelligenza: in base quindi alla loro derivazione naturale essi nascono in qualche modo dall'intelligenza, come ciò che è imperfetto da ciò che è perfetto. — Se invece consideriamo la ricettività troviamo, al contrario, che le potenze più imperfette hanno una priorità rispetto alle altre: l'anima p. es, in quanto possiede la potenza sensitiva, viene considerata come soggetto e, in un certo modo, come materia rispetto all'intelligenza. Per questa ragione le potenze più imperfette vengono prima, in ordine genetico: [nell'essere umano] infatti

prima è generato l'animale e poi l'uomo.
Analisi delle obiezioni: 1. Come le potenze dell'anima scaturiscono dalla sua essenza non mediante trasmutazioni, ma per una certa naturale ridondanza, ricevendo esse l'esistenza insieme con l'anima, così avviene di una potenza rispetto a un'altra.
2. L'accidente non può per se stesso essere il soggetto di un altro accidente, ma un accidente può essere ricevuto nella medesima sostanza prima di un altro, come la quantità prima della qualità. E sotto questo aspetto si dice che un accidente è il soggetto di un altro, come la superficie, p. es., lo è del colore, in quanto la sostanza riceve un accidente mediante un altro accidente. E lo stesso si può dire delle potenze dell'anima.
3. L'opposizione esistente tra le varie potenze dell'anima è come quella che si ha tra ciò che è perfetto e ciò che è imperfetto: cioè come quella esistente tra le varie specie dei numeri e delle figure [geometriche]. Ora, tale opposizione non impedisce l'origine di un opposto dall'altro: poiché gli esseri imperfetti derivano naturalmente da quelli perfetti.

Articolo 8
In 4 Sent., d. 44, q. 3, a. 3, sol. 1, 2; d. 50, q. 1, a. 1; C. G., II, c. 81; De Virt., q. 5, a. 4, ad 13; De anima, a. 19; Quodl., 10, q. 4, a. 2
Se dopo la separazione dal corpo rimangano nell'anima tutte le sue potenze
Pare che dopo la separazione dal corpo rimangano nell'anima tutte le sue potenze. Infatti:
1. Leggiamo nel libro De spiritu et anima [15] che «l'anima si stacca dal corpo portando seco il senso e l'immaginazione, la ragione, l'intelletto e l'intelligenza, il concupiscibile e l'irascibile».
2. Le potenze dell'anima sono sue proprietà naturali. Ora, ciò che è proprio è sempre inerente, né mai si separa dall'essere a cui appartiene. Quindi le potenze restano nell'anima anche dopo la morte.
3. Le potenze dell'anima, anche quelle sensitive, non si indeboliscono con l'indebolirsi del corpo poiché, come dice Aristotele [De anima 1, 4], «se a un vecchio fosse innestato l'occhio di un giovane, egli vedrebbe di certo come un giovane». Ora, l'indebolimento è la via che porta al disfacimento. Quindi le potenze dell'anima non periscono quando perisce il corpo, ma restano nell'anima separata.
4. La memoria è una potenza dell'anima sensitiva, come prova il Filosofo [De mem. et remin. 1]. Ora, essa rimane nell'anima separata [dal corpo], poiché si legge nel Vangelo [Lc 16, 25] che al ricco epulone, il quale stava con l'anima nell'inferno, fu detto: «Ricordati che hai ricevuto i tuoi beni durante la vita». Perciò la memoria rimane nell'anima separata, e per conseguenza anche le altre potenze della parte sensitiva.
5. La gioia e la tristezza stanno nel concupiscibile, che è una potenza della parte sensitiva. Ma è evidente che le anime separate si rattristano e gioiscono dei premi e delle pene che ricevono. Quindi il concupiscibile resta nell'anima separata.

6. S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 32] afferma che quando l'anima sarà totalmente separata dal corpo dopo la morte avrà con l'immaginativa delle visioni, come quando il corpo giace senza sentimento benché non sia del tutto morto. Ma l'immaginazione è una potenza della parte sensitiva. Quindi c'è una potenza della parte sensitiva che rimane nell'anima separata, e per conseguenza rimangono anche tutte le altre potenze.
In contrario: Si legge nel De Ecclesiasticis Dogmatibus [19]: «L'uomo è composto soltanto di due sostanze: dell'anima con la sua ragione e del corpo con i suoi sensi». Perciò morto il corpo non possono rimanere le potenze sensitive.
Dimostrazione: Come si è già detto [aa. 5, 6, 7], tutte le potenze dell'anima hanno soltanto in essa il loro principio. Alcune di esse poi, cioè l'intelletto e la volontà, hanno esclusivamente in essa il loro soggetto: e queste ultime devono necessariamente sussistere nell'anima anche dopo la dissoluzione del corpo. Le altre invece, cioè le potenze della parte sensitiva e vegetativa, hanno la loro sede nel composto umano. Ora, venuto a mancare il soggetto non possono rimanere i suoi accidenti. Quindi le potenze suddette non rimangono in atto dopo la distruzione del composto, ma restano soltanto virtualmente nell'anima, come nella loro causa o radice.
È quindi falsa l'asserzione di alcuni, i quali dicono che tali potenze restano nell'anima anche dopo la morte del corpo. — Ed è ancora più falso asserire che nell'anima separata restano perfino gli atti di tali potenze: poiché ad esse non è possibile alcuna operazione senza un organo corporeo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il libro citato non fa testo. Perciò quanto vi è scritto è da rigettarsi con la stessa facilità con la quale è affermato.
Tuttavia si potrebbe anche rispondere che l'anima porta con sé quelle facoltà non in maniera attuale, ma virtuale.
2. Le potenze che secondo quanto diciamo non restano in atto nell'anima separata non sono proprietà dell'anima sola, ma del composto umano.
3. Si dice che tali potenze non si indeboliscono con l'indebolirsi del corpo perché resta immutabile l'anima che ne è il principio attivo.
4. Quel ricordo va riferito alla memoria che S. Agostino [De Trin. 10, 11; 14, 7] attribuisce alla mente, e non alla memoria che fa parte dell'anima sensitiva.
5. Nell'anima separata non c'è la gioia o la tristezza dell'appetito sensitivo, ma quella dell'appetito intellettivo, come anche negli angeli.
6. In questo caso S. Agostino parla come chi è in ricerca della verità, e non come chi vuole affermarla: per cui ritratterà in seguito [Retract. 2, 24] alcune espressioni di questo suo libro.

## Quaestio 78
## Prooemium

[31671] Iª q. 78 pr. Deinde considerandum est de potentiis animae in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animae in speciali erit tripartita, primo namque

considerandum est de his quae sunt praeambula ad intellectum; secundo, de potentiis intellectivis; tertio, de potentiis appetitivis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de generibus potentiarum animae. Secundo, de speciebus vegetativae partis. Tertio, de sensibus exterioribus. Quarto, de sensibus interioribus.

ARGOMENTO 78
LE POTENZE DELL'ANIMA IN PARTICOLARE
Consideriamo adesso le potenze dell'anima in particolare. Ora, al teologo appartiene di per sé solo lo studio speciale delle potenze intellettive e appetitive in cui risiedono le virtù [intellettuali e morali]. Dato però che la conoscenza di tali potenze dipende in una certa misura da quella delle altre, divideremo in tre parti la nostra indagine sulle potenze dell'anima, e in particolare: primo, studieremo le potenze che sono presupposte dall'intelletto; secondo, le potenze intellettive [q. 79]; terzo, le potenze appetitive [q. 80].
Sul primo argomento studieremo: 1. I vari generi delle potenze dell'anima; 2. Le specie della parte vegetativa; 3. I sensi esterni; 4. I sensi interni.

Articolo 1
Supra, q. 18, a. 3; De Verit., q. 10, a. 1, ad 2; De anima, a. 13; In 1 De anima, lect.; 2, lect. 3, 5
Se si debbano distinguere cinque generi di potenze dell'anima
Pare che non si debbano distinguere nell'anima cinque generi di potenze, e cioè la potenza vegetativa, sensitiva, appetitiva, locomotiva e intellettiva.
Infatti:
1. Le potenze dell'anima vengono dette sue parti. Ma vengono assegnate comunemente da tutti tre parti dell'anima, che sono: l'anima vegetativa, la sensitiva e la razionale. Sono dunque soltanto tre, non cinque, i generi delle potenze nell'anima.
2. Le potenze dell'anima sono i princìpi delle operazioni vitali. Ma la vita si presenta soltanto sotto quattro forme. Scrive infatti il Filosofo [De anima 2, 2]: «Pur ammettendo che molte sono le forme della vita, diciamo che un essere vive anche se possiede una sola di queste forme: l'intelligenza, il senso, il moto locale e la quiete, il moto di nutrizione con il deperimento e la crescita». Quindi sono soltanto quattro i generi delle potenze dell'anima, restando escluse le potenze appetitive.
3. Non è giusto stabilire nell'anima un genere a parte per ciò che è comune a tutte le potenze. Ma l'appetizione è comune a tutte le potenze. Infatti la vista appetisce l'oggetto visibile corrispettivo, come sta scritto [Sir 40, 22]: «L'occhio desidera grazia e bellezza, ma più ancora di esse il verde dei campi». E per la medesima ragione ogni altra potenza desidera il proprio oggetto. Non si deve pertanto annoverare l'appetito tra i generi particolari delle potenze dell'anima.
4. Per Aristotele [De anima 3, 10] negli animali il principio del moto può essere il senso, o l'intelletto, o l'appetito. Non è quindi necessario aggiungere alle suddette potenze dell'anima il principio del moto [locale] come un genere a parte.
In contrario: Scrive il Filosofo [De anima 2, 3]: «Le facoltà che abbiamo

indicato sono la vegetativa, la sensitiva, l'appetitiva, la facoltà di locomozione e quella intellettiva».
Dimostrazione: Cinque sono nell'anima i generi delle potenze, e sono quelli che abbiamo enumerato. Si parla invece di tre anime e di quattro forme di vita.
E la ragione di questa diversità sta nel fatto che le anime si distinguono secondo il diverso modo col quale le operazioni vitali sorpassano le operazioni delle realtà corporee: i corpi infatti sono inferiori all'anima e servono ad essa come materia o come strumento. Vi è dunque un'operazione dell'anima che trascende talmente la realtà corporea da non aver nemmeno bisogno di un organo materiale per esplicarsi.
E questa è l'operazione dell'anima razionale. — Vi è poi un'altra operazione dell'anima, inferiore alla precedente, che si esplica mediante un organo materiale, non però mediante una qualità corporea. E tale è l'operazione dell'anima sensitiva. Sebbene infatti perché il senso possa operare si richiedano il caldo e il freddo, l'umido e il secco e altre simili qualità dei corpi, tuttavia queste non sono richieste affinché l'operazione dell'anima sensitiva abbia a svolgersi per mezzo delle virtù di tali qualità, ma solo per la debita disposizione dell'organo. — La più bassa infine tra le operazioni dell'anima è quella che si svolge mediante un organo corporeo e in virtù di certe qualità fisiche. Anch'essa però sorpassa l'operazione della realtà materiale, inquantoché i movimenti dei corpi sono originati da un principio estrinseco, mentre le operazioni in parola provengono da un principio intrinseco: aspetto comune questo a tutte le operazioni dell'anima, dato che ogni essere animato in qualche modo muove se stesso. E così si presenta l'operazione dell'anima vegetativa: infatti la digestione e le operazioni che ne derivano si svolgono, strumentalmente, mediante l'azione del calore, come dice Aristotele [De anima 2, 4]
Invece i generi delle potenze dell'anima si distinguono secondo gli oggetti. Quanto più infatti una potenza è elevata, tanto più universale ne è l'oggetto, come si è visto sopra [q. 77, a. 3, ad 4]. Ora, l'oggetto dell'attività dell'anima possiamo considerarlo in un triplice ordine. Vi è infatti una potenza dell'anima il cui oggetto non è che il corpo stesso unito all'anima. E le potenze di questo genere sono dette facoltà vegetative: infatti le potenze vegetative non agiscono se non sul corpo a cui è unita l'anima.
Vi è poi un altro genere di facoltà, che abbraccia un oggetto più universale, cioè ogni corpo sensibile, e non solo il corpo unito all'anima. Vi è infine un terzo genere di potenze dell'anima, che abbraccia un oggetto ancora più universale, cioè non il solo corpo sensibile, ma l'ente universalmente preso.
È perciò evidente che questi due ultimi generi di potenze hanno un operazione che non riguarda soltanto ciò che è unito all'anima, ma anche il mondo esterno.
Ora, essendo necessario che ciò che opera venga a unirsi in qualche modo all'oggetto della sua operazione, bisogna che la cosa estrinseca, oggetto dell'operazione dell'anima, abbia rapporto con l'anima sotto due aspetti.
Primo, in quanto ha l'attitudine a unirsi all'anima e a trovarsi in essa mediante una sua immagine. E abbiamo così due generi di potenze: quelle sensitive, che si portano verso un oggetto meno universale, quale è il corpo sensibile, e quelle intellettive, che abbracciano un oggetto vastissimo, quale è l'ente

nella sua universalità. — Secondo, in quanto l'anima stessa è inclinata e tende verso la realtà esterna. E anche sotto questo rispetto abbiamo due generi di potenze nell'anima: nel primo si trovano le facoltà appetitive, secondo le quali l'anima si volge all'oggetto esteriore come a un fine, che è il primo nell'ordine dell'intenzione; nel secondo le facoltà di locomozione, che servono all'anima per portarsi verso la cosa esteriore come verso il termine della sua operazione e del suo moto: infatti ogni animale si muove per raggiungere un oggetto desiderato e perseguito.

Le forme di vita invece si distinguono secondo i vari gradi dei viventi. Vi sono infatti dei viventi, come le piante, che hanno la sola vegetalità. Altri, p. es. le ostriche, hanno la sensibilità unita alla vegetalità, sebbene manchino di moto locale. — Altri poi hanno anche la facoltà di muoversi localmente, p. es. gli animali perfetti, i quali, abbisognando di molti mezzi per vivere, hanno bisogno del moto per provvedersi le cose distanti necessarie alla vita. — Vi sono infine dei viventi, cioè gli uomini, nei quali a tutti questi gradi si aggiunge l'intelligenza. — Invece l'essere dotato di appetizione non costituisce un grado speciale nei viventi, poiché si ha l'appetito ovunque esiste la sensibilità, come dice Aristotele [De anima 2, 3].

Analisi delle obiezioni: 1, 2. Due obiezioni sono così risolte.

3. L'appetito naturale non è che l'inclinazione congenita di ogni essere verso qualcosa: e in questo senso ogni potenza, per impulso di natura, desidera il proprio oggetto. — Invece l'appetito animale dipende da una percezione. E per tale appetito non basta la sola conoscenza dell'oggetto, ma si esige una speciale potenza dell'anima. Infatti l'oggetto è desiderato quale è realmente nella sua natura, mentre nella facoltà conoscitiva esso non si trova con la sua realtà naturale, ma solo mediante un'immagine. È quindi chiaro che la vista, p. es., appetisce naturalmente l'oggetto visibile soltanto in ordine al suo atto, cioè per vedere; l'animale invece appetisce con le sue facoltà appetitive la cosa veduta non solo per vederla, ma anche per altri usi.

Se al contrario l'anima abbisognasse delle cose percepite dai sensi solo per l'attività dei sensi stessi, cioè per sentirle, non ci sarebbe motivo di considerare la potenza appetitiva come un genere a parte delle potenze dell'anima, perché allora basterebbe l'appetito naturale delle potenze stesse.

4. Sebbene negli animali perfetti il senso e l'appetito siano princìpi motori, tuttavia il senso e l'appetito in quanto tali non bastano a dare il movimento senza servirsi di un'altra facoltà: infatti negli animali immobili vi è il senso e l'appetito, eppure manca la facoltà di locomozione. Ora, questa facoltà ha sede non solo nell'appetito e nel senso, che comandano il moto, ma anche nelle varie membra del corpo, per renderle disposte a obbedire all'appetito dell'anima, quando questa vuole il movimento. E ne abbiamo un segno nel fatto che, quando le membra perdono la loro disposizione naturale, non obbediscono più all'appetito in ordine al moto.

## Articolo 2

C. G., IV, c. 58; De anima, a. 13; In 2 De anima, lect. 9

Se sia giusto assegnare come parti della vegetativa

## le facoltà di nutrizione, di crescita e di generazione

Pare che non sia giusto assegnare come parti della vegetativa le facoltà di nutrizione, di crescita e di generazione. Infatti:

1. Queste facoltà vengono denominate fisiche. Ma le potenze dell'anima sono al di sopra delle forze fisiche. Quindi tali facoltà non devono essere poste fra le potenze dell'anima.
2. Non si deve assegnare all'anima una speciale potenza per funzioni che sono comuni ai viventi e ai non viventi. Ma la generazione è comune a tutti i corpi generabili e corruttibili, sia viventi che non viventi. Perciò la facoltà generativa non deve essere posta fra le potenze dell'anima.
3. L'anima è più potente della natura corporea. Ma la natura corporea conferisce la specie e la dovuta quantità con una sola virtù attiva. A maggior ragione quindi l'anima. Per conseguenza la facoltà accrescitiva dell'anima e quella generativa non si distinguono fra loro.
4. Ogni cosa è conservata nell'essere da ciò che le dà l'essere. Ora, il vivente acquista l'essere grazie alla potenza generativa. Perciò è conservato in vita dalla medesima. Ma anche la potenza nutritiva è ordinata alla conservazione dell'essere vivente: come infatti scrive Aristotele [De anima 2, 4], «essa è una potenza capace di salvare chi la possiede». Quindi non si deve distinguere la potenza nutritiva dalla generativa.

In contrario: Insegna il Filosofo [ib.] che le opere di quest'anima sono: «generare, fare uso degli alimenti, e ancora [2, 2] «causare la crescita».

Dimostrazione: Sono tre le potenze della parte vegetativa. Infatti il principio vegetativo, come si è detto [a. 1], ha per oggetto il corpo stesso vivificato dell'anima: e un tale corpo ha bisogno di tre operazioni dell'anima. Una prima per acquistare l'esistenza: e a tale scopo è ordinata la potenza generativa. Una seconda perché il corpo vivo possa raggiungere la debita quantità: e a tale scopo è ordinata la potenza accrescitiva. Una terza per mantenere il corpo del vivente nell'essere e nella quantità dovuta: e a questo scopo è ordinata la potenza nutritiva.

Si deve però notare una differenza tra queste potenze. La nutritiva e l'accrescitiva infatti producono il loro effetto nel soggetto in cui si trovano: poiché è proprio il corpo unito all'anima che si sviluppa e si conserva mediante le facoltà di crescita e di nutrizione esistenti nell'anima stessa. Invece la facoltà generativa produce il suo effetto non nel proprio corpo, ma in un altro: poiché nessuno può generare se stesso.

E sotto questo aspetto la generativa si avvicina in certo modo alla nobiltà dell'anima sensitiva, che rivolge la sua operazione sul mondo esteriore, sebbene in modo più eccellente e più esteso: infatti il grado supremo di una natura inferiore tocca quello infimo della natura superiore, come afferma Dionigi [De div. nom. 7]. — Perciò tra queste potenze quella che più esercita la funzione di causa finale ed efficiente, e che ha una maggiore perfezione, è la generativa, come dice Aristotele [De anima 2, 4], essendo proprio dell'essere perfetto «produrre un altro essere della medesima specie». Alla generativa poi servono tanto l'accrescitiva quanto la nutritiva, mentre la nutritiva serve all'accrescitiva.

Analisi delle obiezioni: 1. Queste facoltà si dicono fisiche sia perché hanno un effetto simile a quello della natura fisica, la quale conferisce anch'essa esistenza, quantità e durata [ai corpi inanimati] (benché dette facoltà abbiano queste capacità in un modo più alto), sia perché esercitano le loro funzioni servendosi come di strumenti delle qualità attive e passive, cause determinanti dei fenomeni fisici.
2. Nelle realtà inanimate la generazione viene totalmente dal di fuori. La generazione dei viventi invece avviene in un modo più alto, per mezzo di qualcosa che appartiene al vivente stesso, cioè mediante il seme, in cui è presente un principio capace di plasmare il corpo. Bisogna quindi che nell'essere vivente esista una potenza dalla quale venga preparato quel seme: e questa è la potenza generativa.
3. Siccome la generazione dei viventi proviene da un seme, è necessario che da principio l'animale sia generato di piccole dimensioni. Si richiede quindi che possegga nell'anima una potenza fatta per raggiungere la grandezza dovuta. Invece i corpi inanimati sono generati da una materia già determinata sotto l'azione di un agente estrinseco: perciò ricevono insieme la loro specie e la loro quantità, secondo la condizione della materia.
4. Come si è già detto [a. 1], l'operazione del principio vegetativo si compie mediante il calore, che tende a consumare l'elemento umido. Quindi per riparare questa perdita è necessaria la potenza nutritiva, che serve a trasformare l'alimento nella sostanza del corpo. E ciò è necessario anche per l'operazione della potenza accrescitiva e generativa.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 2, q. 2, a. 2, ad 5; De anima, a. 13; In 2 De anima, lect. 14; 3, lect. 1
Se sia esatto distinguere cinque sensi esterni
Pare che non sia esatto distinguere cinque sensi esterni. Infatti:
1. La funzione dei sensi è di conoscere gli accidenti. Ma questi si suddistinguono in molti generi. Poiché dunque le potenze si distinguono in base ai loro oggetti, parrebbe che i sensi dovessero moltiplicarsi in base al numero dei generi degli accidenti.
2. La grandezza, la figura e gli altri accidenti chiamati sensibili comuni non si identificano con i sensibili per accidens, ma piuttosto si contraddistinguono da essi [De anima 2, 6]. Ora, la diversità essenziale [per se] degli oggetti comporta una diversità di potenza. Siccome dunque la grandezza e la figura differiscono dal colore più che il suono, Pare più necessario che esistano potenze sensitive distinte per conoscere la grandezza e la figura che non per conoscere il colore e il suono.
3. Un senso non percepisce che una coppia di contrari, come la vista percepisce il bianco e il nero. Il tatto invece percepisce più coppie di contrari: il caldo e il freddo, l'umido e l'asciutto, ecc. Saranno quindi più sensi e non uno solo. Quindi i sensi sono più di cinque.
4. Una specie non si contraddistingue dal suo genere. Ma il gusto è una specie del tatto. Perciò non va classificato come un senso distinto dal tatto.
In contrario: Il Filosofo [De anima 3, 1] insegna che «all'infuori dei cinque

sensi non ce ne sono altri».
Dimostrazione: Alcuni tentarono di desumere il fondamento della distinzione e del numero dei sensi esterni dai rispettivi organi, nei quali predomina un dato elemento, ossia l'acqua, l'aria, o altra cosa del genere. — Altri invece dal mezzo [che serve alla sensazione], come sarebbe l'aria, l'acqua, ecc., il quale può essere immanente oppure estrinseco. — Altri infine dalla diversità di natura delle qualità sensibili, cioè a seconda che la qualità appartiene a un corpo semplice o deriva da una combinazione.
Ma nessuno di questi criteri è giusto. Infatti non le potenze sono per gli organi, ma gli organi per le potenze: quindi non perché ci sono diversi organi si hanno diverse potenze, ma la natura formò organi diversi perché corrispondessero alla diversità delle potenze. — E così pure assegnò mezzi diversi ai diversi sensi secondo che lo richiedevano le operazioni delle potenze. — Riguardo poi alla natura delle qualità sensibili non è il senso che ha la capacità di conoscerla, ma l'intelletto.
Dovremo dunque desumere il fondamento del numero e della distinzione dei sensi esterni da quanto propriamente ed essenzialmente appartiene al senso.
Ora, il senso è una potenza passiva, che è fatta per essere trasmutata dalle realtà esteriori sensibili. Quindi l'oggetto esterno, che è la causa della trasmutazione dei sensi, è propriamente ciò che viene percepito dal senso, e secondo le sue differenze si distinguono [tra loro] le potenze sensitive.
Ora, due sono le specie della trasmutazione: una fisica e l'altra spirituale.
Fisica, in quanto la forma di ciò che produce la trasmutazione è ricevuta secondo il suo essere fisico, così come il calore è ricevuto nell'oggetto riscaldato.
Spirituale, in quanto la forma di ciò che produce la trasmutazione è ricevuta in modo spirituale, come avviene per la forma del colore nella pupilla, la quale per questa ricezione non diventa colorata. Ora, per la sensazione si richiede questa trasmutazione spirituale, mediante la quale la forma intenzionale dell'oggetto sensibile viene a trovarsi nell'organo del senso.
Diversamente, se la sola trasmutazione fisica provocasse il sentire, tutti i corpi fisici sentirebbero quando subiscono un'alterazione.
Vi sono però dei sensi, come la vista, nei quali si ha soltanto una trasmutazione spirituale. — In altri invece, oltre alla trasmutazione spirituale, vi è pure quella fisica; o esclusivamente dalla parte dell'oggetto, oppure anche dalla parte dell'organo.
Dalla parte dell'oggetto si ha una trasmutazione fisica di carattere spaziale nel suono, che è oggetto dell'udito — poiché il suono è causato da una percussione e dalla vibrazione dell'aria —, mentre si ha un'alterazione nell'odore, che è oggetto dell'olfatto — essendo necessario che il corpo, per emanare l'odore, sia in qualche modo alterato dal caldo —. — Dalla parte poi dell'organo si ha una trasmutazione fisica nel tatto e nel gusto: infatti a toccare cose calde la mano si riscalda, e la lingua a contatto con i corpi umidi si inumidisce.
Tuttavia gli organi dell'olfatto o dell'udito nel sentire non subiscono [tali] trasmutazioni fisiche se non in maniera del tutto accidentale.
La vista pertanto, funzionando senza mutazione fisica dell'organo e dell'oggetto, è il senso più spirituale e perfetto, e più universale. Viene poi l'udito,

seguìto dall'odorato, i quali comportano entrambi una mutazione fisica dalla parte dell'oggetto; tuttavia il moto locale è più perfetto e, in ordine di natura, anteriore rispetto al moto di alterazione, come prova Aristotele [Phys. 8, 7]. Invece il tatto e il gusto sono i sensi più materiali; ma parleremo in seguito [ad 3, 4] della loro distinzione. — E da ciò deriva che i primi tre sensi non operano servendosi di un mezzo congiunto [al soggetto], dato che nessuna trasmutazione fisica deve alternare l'organo, come invece avviene per questi ultimi due sensi.

Analisi delle obiezioni: 1. Non tutti gli accidenti hanno per loro natura la capacità di causare trasmutazioni, ma solo le qualità della terza specie, che producono l'alterazione. E per questo esse sole sono oggetto dei sensi, poiché secondo Aristotele [Phys. 7, 2] «il senso è alterato dalle stesse cause da cui sono alterati i corpi inanimati».

2. La grandezza, la figura e consimili accidenti, chiamati sensibili comuni, stanno tra i sensibili per accidens e i sensibili propri, che sono l'oggetto [immediato] dei sensi. Infatti questi ultimi producono per natura e direttamente una trasmutazione nell'organo, essendo qualità alteranti. — I sensibili comuni poi, da parte loro, si riducono tutti alla quantità. E per la grandezza e il numero la cosa è evidente, trattandosi di specie della quantità. La figura poi è una qualità della quantità: poiché la figura non è che il limite estremo della grandezza. Invece il moto e la quiete sono oggetto dei sensi in quanto un dato soggetto si trova in una condizione fissa o variata rispetto alla sua grandezza o allo spazio, cioè in ordine al moto di crescita o al moto locale; oppure rispetto alle qualità sensibili, come nel moto di alterazione. E così il sentire il moto e la quiete è, in certo qual modo, un sentire insieme l'uno e il molteplice. Ora, la quantità è il soggetto prossimo delle qualità alteranti, come la superficie lo è del colore.

Perciò i sensibili comuni non trasmutano il senso direttamente e in forza della loro natura, ma in forza delle qualità sensibili: come fa la superficie mediante il colore. — Tuttavia essi non sono dei sensibili per accidens, perché i sensibili comuni portano delle variazioni nella trasmutazione dei sensi. Infatti una superficie grande non trasmuta il senso come una piccola: poiché la bianchezza stessa viene denominata grande o piccola, e quindi può essere divisa secondo il soggetto in cui si trova.

3. Stando a quanto Pare dire il Filosofo [De anima 2, 11], il senso del tatto è unico nel genere, ma specificamente si suddivide in molti sensi, per cui abbraccia diverse serie di contrari. Tuttavia questi sensi non sono reciprocamente distinti quanto all'organo, ma si trovano a essere concomitanti in tutto il corpo, per cui la loro distinzione non appare. — Tuttavia il gusto, che ha la percezione del dolce e dell'amaro, si trova in concomitanza col tatto sulla lingua e non su tutto il corpo: perciò è facile distinguerlo dal tatto.

Si potrebbe però anche rispondere che tutte quelle coppie di contrari convengono ciascuna in un unico genere prossimo, e tutte in un unico genere comune, il quale appunto è, nella sua universalità, l'oggetto del tatto. Però questo genere comune non ha una denominazione particolare; come del resto rimane innominato il genere prossimo del caldo e del freddo.

4. Al dire del Filosofo [De anima 2, cc. 9, 11], il senso del gusto non è che una specie particolare del tatto con sede esclusiva nella lingua. Quindi non si contrappone in quanto genere al tatto, ma solo a quelle specie del tatto che sono sparse in tutto il corpo.
Se invece il tatto dovesse essere un unico senso, a causa dell'unica ragione formale degli oggetti, allora bisognerebbe rispondere che il gusto si distingue dal tatto in base alla diversità della trasmutazione prodotta nei sensi. Infatti il tatto è soggetto a una trasmutazione non soltanto spirituale, ma fisica del suo organo, proprio secondo la qualità che gli viene presentata. Invece l'organo del gusto non subisce necessariamente una mutazione fisica proprio secondo la qualità che gli viene presentata, cioè non si verifica che la lingua diventi [essa stessa] dolce o amara, ma secondo una qualità previa su cui si fonda il sapore, cioè secondo l'umidità, che è oggetto del tatto.

Articolo 4
De anima, a. 13
Se sia esatta l'enumerazione dei sensi interni
Pare che non sia esatta l'enumerazione dei sensi interni. Infatti:
1. Il comune e il proprio non sono parti di un'unica divisione. Perciò non si deve enumerare il senso comune tra le potenze sensitive interiori, come facoltà distinta dai sensi propri o esterni.
2. Non è necessario ammettere una facoltà conoscitiva interiore laddove bastano i sensi esterni. Ma i sensi propri ed esterni hanno la capacità di giudicare dei sensibili: poiché ciascuno di essi giudica del suo oggetto. Essi poi
Pareno anche capaci di percepire i loro atti: essendo infatti la sensazione come intermedia tra la potenza e l'oggetto, parrebbe che la vista dovesse percepire più facilmente la sua visione, come ad essa più vicina, che non il colore; e così per gli altri sensi. Non era dunque necessario, per raggiungere questo scopo, ammettere quella facoltà interna chiamata senso comune.
3. Secondo il Filosofo [De mem. et remin. 1], la fantasia e la memoria sono modalità del centro primitivo della sensibilità. Ma le modalità non si contraddistinguono dal loro soggetto. Perciò la memoria e la fantasia non vanno
ritenute come potenze distinte dal senso.
4. L'intelletto dipende dai sensi meno di qualsiasi potenza della parte sensitiva. Eppure l'intelletto non conosce un oggetto senza riceverlo dai sensi, per cui, secondo Aristotele [Anal. post. 1, 18], «chi manca di un senso, manca della scienza corrispondente». Molto meno quindi si può ammettere una potenza speciale della parte sensitiva, chiamata estimativa, per la percezione di certi aspetti [delle cose] non percepiti dai sensi.
5. L'atto della cogitativa, che è quello di confrontare, unire e dividere, e l'atto della reminiscenza, la quale fa quasi un sillogismo nel processo di ricerca, non sono meno distanti [rispettivamente] dall'atto dell'estimativa e della memoria di quanto l'atto dell'estimativa disti da quello della fantasia. Perciò, o bisogna aggiungere la cogitativa e la reminiscenza come facoltà distinte, oltre all'estimativa e alla memoria, oppure bisogna considerare l'estimativa e la memoria come fuse con la fantasia.

6. S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, cc. 6, 7] conta tre generi di visione, cioè: la corporea, che si compie mediante i sensi, la spirituale, che avviene mediante l'immaginazione o fantasia, l'intellettuale, che si produce nell'intelletto. Non esiste dunque un'altra facoltà interiore tra il senso e l'intelletto all'infuori dell'immaginazione.

In contrario: Avicenna [De anima 4, 1] enumera cinque potenze sensitive interiori: il senso comune, la fantasia, l'immaginativa, l'estimativa e la memoria.

Dimostrazione: La natura non è mai manchevole in ciò che è necessario: bisogna perciò che vi siano nell'anima sensitiva tante operazioni quante bastano alla vita dell'animale perfetto. Quelle poi di queste attività che non possono ricondursi a un principio [immediato] unico richiedono potenze diverse: poiché le potenze dell'anima non sono altro che i princìpi prossimi delle sue operazioni.

Bisogna dunque considerare che per la vita dell'animale perfetto non si richiede soltanto la percezione dell'oggetto quando esso è presente, ma anche quando è assente. Altrimenti l'animale non si muoverebbe a cercare una cosa assente, dato appunto che il moto e l'azione dell'animale seguono la percezione; invece vediamo verificarsi il contrario specialmente negli animali perfetti, che si muovono da un luogo a un altro: poiché essi si muovono verso oggetti conosciuti, ma non presenti. È quindi necessario che l'animale, in forza dell'anima sensitiva, non solo riceva le immagini delle realtà sensibili quando queste lo colpiscono con la loro presenza, ma sia anche capace di ritenerle e di conservarle. Ora, ricevere e ritenere sono funzioni che negli esseri corporei appartengono a princìpi diversi: infatti i corpi umidi ricevono bene e ritengono male, mentre accade il contrario per i corpi secchi.

Essendo quindi la potenza sensitiva l'atto di un organo corporeo, bisogna che vi sia una potenza per ricevere le immagini delle realtà sensibili e una per conservarle. — Si osservi inoltre che, se gli animali si muovessero soltanto perché una sensazione è piacevole o sgradevole, basterebbe ammettere in essi la sola conoscenza delle forme percepite con i sensi di fronte alle quali sentono piacere o ripulsa. L'animale ha invece necessità di ricercare o di fuggire alcune cose non soltanto perché sono o non sono gradevoli alla sensazione, ma ancora per altre funzioni e utilità, oppure per certi nocumenti.

Come la pecora, vedendo venire il lupo, fugge, non perché le è sgradito il colore o la figura, ma perché è un suo nemico naturale; parimenti l'uccello raccoglie le pagliuzze non perché piacevoli ai sensi, ma perché utili a fare il nido. È dunque necessario che l'animale percepisca questi dati intenzionali che non cadono sotto i sensi esterni. Bisogna quindi che esista un principio operativo distinto di queste percezioni: poiché esse non derivano dalle trasmutazioni dei sensi, come invece le percezioni delle qualità sensibili.

Concludendo, per apprendere le qualità sensibili servono i sensi propri e il senso comune, della cui distinzione parleremo in seguito [ad 1, 2]. — Per raccogliere però e per conservare queste percezioni abbiamo la fantasia o immaginativa: essendo appunto la fantasia, o l'immaginativa, che è la stessa cosa, una specie di ricettacolo delle forme apprese per mezzo dei sensi. —

Per apprendere invece quei dati intenzionali che sfuggono ai sensi [propri] abbiamo l'estimativa.
Finalmente, per conservare questi ultimi abbiamo la memoria, che è come un ricettacolo di questi dati intenzionali. E ne abbiamo la riprova dal fatto che negli animali il motivo di un ricordo proviene da qualcuno di questi dati intenzionali, cioè dall'essere una data cosa nociva o vantaggiosa. E tra questi dati intenzionali va pure computata la percezione del passato in quanto tale, che è oggetto della memoria.
Si deve poi ancora notare che, riguardo alle percezioni dei sensi, non vi è differenza tra l'uomo e gli altri animali: analoghe infatti sono le trasmutazioni subite da parte degli oggetti sensibili esterni. Vi è differenza invece quanto ai dati intenzionali sopra ricordati: poiché gli altri animali li percepiscono solo per un certo istinto naturale, mentre l'uomo può arrivarci anche mediante una specie di ragionamento. Perciò quella potenza che negli altri animali è chiamata estimativa naturale, nell'uomo viene detta cogitativa, poiché raggiunge queste immagini intenzionali mediante una specie di ragionamento. E così questa facoltà, alla quale i medici assegnano come organo determinato la parte centrale del cervello, è chiamata anche ragione particolare: essa infatti raccoglie i dati conoscitivi concreti come la ragione intellettiva raccoglie quelli universali.
Quanto poi alla memoria, l'uomo non solo possiede, come gli altri animali, la capacità di ricordare spontaneamente il passato, ma possiede pure la reminiscenza, mediante la quale cerca di evocare i ricordi con un procedimento quasi sillogistico sui dati conoscitivi concreti e individuali.
Avicenna però pone una quinta potenza tra l'estimativa e l'immaginativa, che unisce o scompone le immagini fantastiche: come succede p. es. quando noi, mediante le immagini dell'oro o del monte, componiamo l'immagine unica di un monte d'oro, che non abbiamo mai visto. Questa operazione però non la riscontriamo negli animali, ma solo nell'uomo, la cui facoltà immaginativa è già capace di ciò. E a quest'ultima attribuisce la cosa anche Averroè, nel suo libro De Sensu et Sensibilibus [8].
Dunque non è necessario porre se non quattro facoltà interne nella parte sensitiva, cioè il senso comune e l'immaginativa, l'estimativa e la memoria.
Analisi delle obiezioni: 1. Il [primo] senso interno è chiamato comune non perché sia un predicato comune a più cose, quasi fosse un genere, ma in quanto radice comune e principio di tutti i sensi esterni.
2. Il senso proprio giudica del proprio oggetto sensibile discernendo un oggetto dagli altri che cadono sotto lo stesso senso: [l'occhio], p. es., discerne il bianco dal nero o dal verde. Se però si tratta di discernere il bianco dal dolce, questo non può farlo né la vista né il gusto: poiché è necessario che chi distingue due cose diverse le conosca ambedue. È quindi necessario che un tale giudizio appartenga a un senso comune, nel quale vengano a confluire tutte le percezioni dei sensi come a un termine comune, e dal quale siano pure percepite le sensazioni stesse, come quella di chi vede di vedere.
Questo infatti non può farlo il senso proprio, il quale non conosce se non la qualità sensibile da cui subisce una trasmutazione: trasmutazione questa nella quale si compie la visione, e che viene seguita da un'altra trasmutazione

nel senso comune, il quale percepisce la visione.
3. Una potenza può nascere dall'anima mediante un'altra potenza, come si è detto [q. 77, a. 7]; e per lo stesso motivo l'anima può essere il soggetto di una potenza mediante un'altra potenza. E proprio sotto questo aspetto la fantasia e la memoria si dicono modalità del centro primigenio della sensibilità.
4. Sebbene l'operazione dell'intelletto abbia origine dal senso, tuttavia l'intelletto conosce, nell'oggetto percepito dal senso, molto più di quanto possa percepire il senso. E così fa l'estimativa, benché in un grado inferiore.
5. La cogitativa e la memoria hanno nell'uomo tanta eccellenza non per ciò che è proprio della parte sensitiva, ma a motivo dell'affinità e vicinanza con la ragione universale, secondo una certa ridondanza. Quindi, benché più perfette, esse sono facoltà non diverse, ma identiche a quelle degli altri animali.
6. S. Agostino chiama spirituale la visione che avviene mediante le immagini dei corpi nell'assenza di questi. Essa perciò abbraccia tutte le sensazioni interne.

Quaestio 79
Prooemium

[31715] Iª q. 79 pr. Deinde quaeritur de potentiis intellectivis. Circa quod quaeruntur tredecim. Primo, utrum intellectus sit potentia animae, vel eius essentia. Secundo, si est potentia, utrum sit potentia passiva. Tertio, si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem. Quarto, utrum sit aliquid animae. Quinto, utrum intellectus agens sit unus omnium. Sexto, utrum memoria sit in intellectu. Septimo, utrum sit alia potentia ab intellectu. Octavo, utrum ratio sit alia potentia ab intellectu. Nono, utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae. Decimo, utrum intelligentia sit alia potentia praeter intellectum. Undecimo, utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae. Duodecimo, utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivae partis. Tertiodecimo, utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivae partis.

ARGOMENTO 79
LE POTENZE INTELLETTIVE
Passiamo ora a studiare le potenze intellettive.
Su di esse si pongono tredici quesiti: 1. Se l'intelletto sia una potenza dell'anima o la sua essenza; 2. Posto che sia una potenza, si domanda se sia una potenza passiva; 3. Posto che sia una potenza passiva, si domanda se si debba ammettere anche un intelletto agente; 4. Se questo sia qualcosa dell'anima; 5. Se l'intelletto agente sia uno solo per tutti; 6. Se vi sia una memoria intellettiva; 7. Se essa sia una potenza distinta dall'intelletto; 8. Se la ragione sia una potenza distinta dall'intelletto; 9. Se la ragione superiore e quella inferiore siano potenze distinte; 10. Se l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto; 11. Se l'intelletto speculativo e quello pratico siano potenze distinte; 12. Se la sinderesi sia una potenza della parte intellettiva; 13. Se la coscienza sia una potenza della parte intellettiva.

Articolo 1

Se l'intelletto sia una facoltà dell'anima

Pare che l'intelletto non sia una qualità dell'anima, ma la sua stessa essenza. Infatti:

1. L'intelletto si identifica con la mente. Ora, la mente non è una potenza dell'anima, ma la sua essenza: dice infatti S. Agostino [De Trin. 9, 2]: «Mente e spirito non si dicono in senso relativo, ma indicano l'essenza». Quindi l'intelletto è l'essenza stessa dell'anima.

2. I vari generi di potenze non si trovano uniti in una qualche potenza, ma nella sola essenza dell'anima. Ora, l'appetito e l'intelligenza sono generi diversi di facoltà psichiche, come dice Aristotele [De anima 2, 3], eppure si trovano uniti nella mente, poiché S. Agostino [De Trin. 10, 11] pone l'intelligenza e la volontà nella mente. Quindi la mente o intelletto non è una potenza, ma l'essenza stessa dell'anima.

3. Dice S. Gregorio [In Evang. hom. 29] che «l'uomo ha in comune con gli angeli l'intendere». Ma gli angeli vengono chiamati Menti e Intelletti. Perciò la mente o intelletto dell'uomo non è una potenza dell'anima, ma l'anima stessa.

4. Una sostanza deriva la sua intellettualità dal fatto di essere immateriale. Ma l'anima è immateriale per la sua essenza: dovrà quindi essere intellettiva per la sua essenza.

In contrario: Il Filosofo [l. cit.] considera l'intelligenza come una potenza dell'anima.

Dimostrazione: In base a quanto si è detto [q. 54, a. 3; q. 77, a. 1], dobbiamo necessariamente ammettere che l'intelletto è una potenza dell'anima e non la sua essenza. Infatti il principio immediato dell'operazione è l'essenza stessa di chi opera solo quando l'operazione si identifica con l'essere dell'operante: poiché una potenza sta all'operazione, che ne è l'atto, come l'essenza sta all'essere. Ora, solo in Dio l'intendere si identifica col suo essere. Dunque solo in Dio l'intelletto si identifica con l'essenza, mentre nelle altre creature intellettuali l'intelletto non è che una potenza dell'essere intelligente.

Analisi delle obiezioni: 1. Talora usiamo il termine senso per indicare la potenza, a volte invece per indicare la stessa anima sensitiva: poiché l'anima sensitiva prende il nome dalla sua potenza principale, che è il senso. E in modo analogo l'anima intellettiva talora è chiamata intelletto, come da quella che ne è la facoltà principale: e in questo senso Aristotele [De anima 1, 4] scrive che «l'intelletto è una sostanza». E sempre in questo senso S. Agostino [De Trin. 9, 2; 14, 16] afferma che la mente è spirito o essenza.

2. L'appetito e l'intelligenza sono generi diversi di potenze psichiche, data la diversità dei loro oggetti. Ma l'appetito concorda in parte con l'intelletto e in parte col senso quanto al modo di operare mediante organi corporei o senza di essi: poiché l'appetizione segue [in tutto] la conoscenza. E sotto questo punto di vista

S. Agostino pone la volontà nella mente, e il Filosofo [De anima 3, 9] nella ragione.

3. Non ci sono negli angeli altre potenze oltre all'intelletto e alla volontà, che segue l'intelletto. L'angelo quindi è chiamato Mente o Intelletto perché è in

tale facoltà che si esaurisce tutta la sua virtù. L'anima invece possiede molte altre potenze, quali le sensitive e le vegetative: per cui non è la stessa cosa.
4. Non è che l'immaterialità della sostanza intelligente creata si identifichi col suo intelletto, ma piuttosto grazie all'immaterialità viene ad essa la facoltà di intendere. Non è perciò necessario che l'intelletto sia la sostanza stessa dell'anima, ma che ne sia una facoltà o potenza.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 14, a. 1, sol. 2; De Verit., q. 16, a. 1, ad 13; In 3 De anima, lect. 7, 9
Se l'intelletto sia una potenza passiva
Pare che l'intelletto non sia una potenza passiva. Infatti:
1. Gli esseri sono passivi a motivo della materia, e sono invece attivi in ragione della forma. Ma la facoltà intellettiva si fonda sull'immaterialità della sostanza intelligente. Pare quindi che l'intelletto non possa essere una potenza passiva.
2. La potenza intellettiva è incorruttibile, come si è visto sopra [q. 75, a. 6]. Ma Aristotele [De anima 3, 5] insegna che «se l'intelletto è passivo, è corruttibile ». Perciò la potenza intellettiva non è passiva.
3. «L'agente è più nobile del paziente», come dicono S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 16] e Aristotele [De anima 3, 5]. Ma le potenze della parte vegetativa sono tutte attive, benché siano le più basse tra le potenze dell'anima. Molto più dunque saranno attive le potenze intellettive, che sono le più alte.
In contrario: Il Filosofo [De anima 3, 4] afferma che «l'intendere è in certo modo un patire».
Dimostrazione: Il termine patire viene usato in tre diversi significati. Primo, in senso propriissimo, quando si toglie a un essere qualcosa che ad esso conviene per natura, o per un'inclinazione propria: come ad es. quando l'acqua perde la freschezza a causa del calore, oppure quando l'uomo si ammala o si rattrista. — Secondo, si dice in senso meno proprio che uno patisce per il fatto che perde qualcosa, conveniente o nocivo che sia. E in questo senso si dirà che patisce non soltanto chi si ammala, ma anche chi guarisce, e non solo chi si rattrista, ma anche chi si rallegra, o chiunque venga in qualche modo alterato o trasmutato. — Terzo, si dice in senso larghissimo che uno patisce per indicare soltanto che, essendo in potenza a qualcosa, riceve ciò a cui era in potenza, senza perdere nulla. E così tutto ciò che esce dalla potenza all'atto si può dire che patisce, anche se acquista una perfezione. E in questo senso il nostro intendere è un patire.
Ed eccone la dimostrazione. Abbiamo già visto [q. 78, a. 1] che l'intelletto abbraccia con la sua operazione l'ente nella sua universalità. Potremo allora scoprire se l'intelletto sia in atto o in potenza osservando come esso di comporta verso l'ente preso nella sua universalità. Vi è infatti un intelletto che si trova di fronte all'ente universale come atto di tutto l'essere: e tale è l'intelletto divino, che è la stessa essenza di Dio, in cui preesiste originariamente e virtualmente tutto l'essere, come nella sua prima causa.
Perciò l'intelletto divino non è in potenza, ma è atto puro. — Ora, nessun intelletto creato può presentarsi come atto di tutto l'essere universale: perché

bisognerebbe che fosse un ente infinito. Quindi ogni intelletto creato, in forza della sua essenza, non è l'atto di tutti gli intelligibili, ma sta ad essi come la potenza all'atto.
La potenza però può trovarsi rispetto all'atto in due diverse condizioni. Vi è infatti una potenza che è sempre provvista del suo atto, come si è detto [q. 58, a. 1] a proposito della materia dei corpi celesti. Ve n'è un'altra invece che non è sempre attuata, ma è soggetta a passare dalla potenza all'atto, come avviene nei corpi generabili e corruttibili. — Dunque l'intelletto angelico è sempre in atto rispetto ai propri intelligibili a causa della sua vicinanza alla prima intelligenza, che è atto puro, come si è visto. Invece l'intelletto umano, che è la più bassa delle intelligenze e la più lontana dalla perfezione dell'intelletto divino, è in potenza rispetto agli intelligibili, e da principio, secondo l'espressione del Filosofo [De anima 3, 4], è «come una tavoletta levigata su cui non è scritto nulla». Il che appare evidente dal fatto che in un primo tempo noi siamo soltanto in potenza all'intellezione, che poi diviene attuale. — È dunque evidente che il nostro intendere è un certo patire, preso nel terzo significato. Per conseguenza l'intelletto è una potenza passiva.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione procede dal primo e dal secondo modo di patire, che sono propri della materia prima. Invece il terzo modo appartiene a qualsiasi cosa che essendo in potenza passi all'atto.
2. Secondo alcuni l'intelletto passivo sarebbe l'appetito sensitivo, nel quale risiedono le passioni dell'anima, e che anche Aristotele [Ethic. 1, 13] chiama «razionale per partecipazione», dato che obbedisce alla ragione. Per altri invece l'intelletto passivo sarebbe la cogitativa, la quale è chiamata anche ragione particolare. Stando a queste due opinioni dunque il termine passivo potrebbe essere preso secondo i due primi modi di patire, poiché un tale intelletto non sarebbe che l'atto di un organo corporeo. — Ma l'intelletto che è in potenza agli intelligibili e che Aristotele [De anima 3, 4] denomina, per questo, intelletto possibile, non è passivo se non nel terzo modo, non essendo l'atto di un organo corporeo. Ed è pertanto incorruttibile.
3. L'agente è più nobile del paziente quando l'azione e la passione si riferiscono a un medesimo oggetto, ma non lo è sempre se esse si riferiscono a oggetti diversi. Ora, l'intelletto è una potenza passiva che abbraccia l'ente nella sua universalità, mentre il principio vegetativo è attivo rispetto a un ente particolare, cioè al corpo a cui è unito. Nulla dunque impedisce che un principio passivo di tal genere sia più nobile di un tale principio attivo.

## Articolo 3

Supra, q. 54, a. 4; C. G., II, c. 77; De Spir. Creat., a. 9; Comp. Theol., c. 83; De anima, a. 4; In 3 De anima, lect. 10

### Se sia necessario ammettere un intelletto agente

Pare che non sia necessario ammettere un intelletto agente. Infatti:
1. Il nostro intelletto sta agli intelligibili come il senso ai sensibili. Ora, per il fatto che il senso è in potenza agli oggetti sensibili noi non ammettiamo un senso agente, ma basta quello passivo. Per il fatto quindi che il nostro intelletto è in potenza all'oggetto intelligibile non Pare necessario ammettere

un intelletto agente, ma basta quello possibile.
2. Se poi uno rispondesse che anche per il senso esiste un agente, p. es. la luce, replichiamo: La luce è richiesta alla visione per rendere attualmente trasparente il mezzo [p. es. l'aria], dato che di per sé il colore è già capace di trasmutare un mezzo trasparente. Ma nell'intellezione non esiste un mezzo che richieda di essere posto in atto. Non è dunque necessario ammettere un intelletto agente.
3. L'immagine dell'agente è ricevuta nel paziente in modo conforme al paziente stesso. Ora, l'intelletto possibile è una facoltà immateriale. Quindi la sua immaterialità basta a far sì che le forme siano ricevute in esso immaterialmente. Ma una forma è intelligibile in atto proprio perché è immateriale.
Non vi è perciò necessità alcuna di supporre un intelletto agente per rendere intelligibili in atto le specie [delle cose].
In contrario: Dice il Filosofo [De anima 3, 5] che «come nella natura, così anche nell'anima vi è un principio per cui essa è in potenza a diventare tutte le cose e un principio per cui essa rende tutto attuale». Si deve dunque ammettere un intelletto agente.
Dimostrazione: Ammessa l'opinione di Platone non vi è necessità di porre un intelletto agente per rendere intelligibile in atto gli oggetti, ma forse soltanto per offrire a colui che intende una luce intellettuale, come diremo in seguito [a. 4; q. 84, a. 6]. Pensava infatti Platone che le forme degli esseri fisici sussistessero senza materia, e che per conseguenza esse fossero intelligibili:
appunto perché un'entità è attualmente intelligibile per il fatto che è immateriale.
Ed egli chiamò specie o idee queste forme; e diceva che dalla partecipazione di esse acquistano le loro forme sia la materia corporea, allo scopo di costituire così gli individui nei loro generi e nelle loro specie fisiche, sia il nostro intelletto, per acquistare così la scienza dei generi e delle specie delle cose.
Ma dato che Aristotele [Met. 3, 4; 8, 3] ha escluso che le forme degli esseri fisici sussistano senza la materia, e poiché d'altra parte le forme esistenti nella materia non sono intelligibili in atto, ne segue che le nature o forme delle realtà sensibili che noi intendiamo non sono intelligibili in atto. Ora, nulla può passare dalla potenza all'atto se non per mezzo di un ente già in atto: come il senso diviene senziente in atto a causa dell'oggetto già attualmente sensibile.
Bisognava dunque ammettere nell'intelletto una potenza capace di rendere intelligibili in atto gli oggetti mediante l'astrazione delle forme dalle loro condizioni materiali. E questa è la necessità di porre l'intelletto agente.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli oggetti sensibili si trovano già in atto fuori dell'anima: perciò non è necessario porre un senso agente. — E così risulta che nella parte nutritiva tutte le potenze sono attive, nella parte sensitiva invece sono tutte passive, nell'intellettiva infine vi è un principio attivo e un principio passivo.
2. Sono due le opinioni sull'effetto della luce. Per alcuni la luce è richiesta alla visione per rendere i colori visibili in atto. E in tal caso, analogamente e per lo stesso scopo, si richiederebbe l'intelletto agente per intendere come si richiede la luce per vedere. — Altri invece pensano che la luce non sia necessaria alla

vista per rendere attualmente visibili i colori, ma perché sia il mezzo a divenire attualmente luminoso, come dice il Commentatore [De anima 2, comm. 67].
E in questo caso la somiglianza stabilita da Aristotele [De anima 3, 5] tra l'intelletto agente e la luce va così concepita: come l'una è necessaria per vedere, così l'altro è necessario per intendere; ma non per la medesima ragione.
3. Supposta la presenza di un agente, può avvenire che la sua immagine venga ricevuta in modo diverso in soggetti diversi, a causa della loro diversa disposizione. Ma se l'agente non preesiste, non può giovare la disposizione del ricevente. Ora, l'intelligibile in atto non esiste come tale nella realtà, almeno per le realtà sensibili, che non sussistono fuori della materia. Quindi l'immaterialità dell'intelletto possibile non basterebbe per intendere se non ci fosse l'intelletto agente a rendere intelligibili in atto gli oggetti mediante il processo di astrazione.

Articolo 4
In 2 Sent., d. 17, q. 2, a. 1; C. G., II, cc. 76, 78; De Spir. Creat., a. 10; De anima, a. 5; Comp. Theol., c. 86; In 3 De anima, lect. 10
Se l'intelletto agente faccia parte dell'anima
Pare che l'intelletto agente non faccia parte dell'anima. Infatti:
1. La funzione dell'intelletto agente è quella di illuminare per l'intellezione. Ma ciò deriva da qualcosa che è più alto dell'anima, secondo quelle parole [Gv 1, 9]: «Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo». Pare quindi che l'intelletto agente non faccia parte dell'anima.
2. Secondo il Filosofo [De anima 3, 5] per l'intelletto agente «non si verifica che a volte intenda e a volte non intenda». Invece la nostra anima non intende sempre, ma a volte sì e a volte no. Quindi l'intelletto agente non è qualcosa della nostra anima.
3. Un agente e un paziente bastano a produrre un'azione. Se quindi l'intelletto possibile, che è una facoltà passiva, e l'intelletto agente, che è una facoltà attiva, fanno parte dell'anima, ne viene che l'uomo potrà sempre intendere a suo piacimento: cosa evidentemente falsa. Quindi l'intelletto agente non fa parte dell'anima.
4. Dice il Filosofo [ib.] che l'intelletto agente è «una sostanza esistente in atto». Ma nulla è nello stesso tempo in atto e in potenza rispetto alla medesima cosa. Se dunque l'intelletto possibile, che è in potenza a tutti gli intelligibili, è qualcosa della nostra anima, è impossibile che l'intelletto agente sia anch'esso qualcosa dell'anima.
5. Se l'intelletto agente facesse parte della nostra anima, dovrebbe essere una potenza. Infatti non rientra nella categoria della passione o dell'abito, poiché gli abiti e le passioni non hanno il carattere di agente rispetto alle attività dell'anima: anzi, la passione non è che l'azione stessa della potenza passiva, mentre l'abito non è che una conseguenza delle azioni [ripetute]. Ma ogni potenza promana dall'essenza dell'anima. Avremmo così che l'intelletto agente procederebbe dall'essenza dell'anima. E così non verrebbe a essere nell'anima per la partecipazione di un intelletto superiore: cosa questa inammissibile. Quindi l'intelletto agente non fa parte dell'anima.

In contrario: Il Filosofo [ib.] insegna che «necessariamente vi sono nell'anima queste differenze», cioè l'intelletto possibile e l'intelletto agente.
Dimostrazione: L'intelletto agente di cui parla il Filosofo fa parte dell'anima. Per averne l'evidenza cominciamo a osservare che al disopra dell'anima intellettiva dell'uomo si deve ammettere un intelletto superiore, dal quale l'anima riceva la capacità di intendere.
Quando infatti un ente mobile e imperfetto partecipa di una perfezione esige sempre prima di sé un essere immobile e perfetto che abbia quella perfezione per essenza. Ora, l'anima umana è detta intellettiva solo perché è partecipe della virtù intellettuale: e lo riprova il fatto che essa non è tutta quanta intellettiva, ma solo secondo una sua parte. Di più, essa giunge alla conoscenza della verità gradatamente con un processo discorsivo, per via di argomentazioni. Inoltre la sua intellezione è imperfetta: sia perché non conosce tutte le cose, sia perché negli atti conoscitivi procede dalla potenza all'atto. Quindi bisogna ammettere l'esistenza di un intelletto più alto, che dia all'anima la virtù di intendere.
Alcuni supposero dunque che questo intelletto, sostanzialmente separato [dal corpo], fosse l'intelletto agente il quale, quasi proiettando la sua luce sui fantasmi, li renderebbe intelligibili in atto. — Ma dato pure che esista un simile intelletto agente separato, bisognerà nondimeno ammettere nella stessa anima umana una virtù partecipata da quell'intelletto superiore, mediante la quale l'anima possa rendere intelligibili in atto gli oggetti. Come anche nel mondo degli esseri fisici più perfetti vediamo che, oltre alle cause efficienti più universali, esistono nei singoli esseri perfetti delle loro capacità proprie, derivate dalle cause universali: infatti non è soltanto il sole che genera l'uomo, ma nell'uomo stesso vi è la virtù di generare altri uomini; e così si dica per gli altri animali perfetti.
Ora, nella sfera degli esseri inferiori non vi è nulla di più perfetto dell'anima umana. Perciò bisogna concludere che esiste in essa una facoltà derivata da un intelletto superiore, mediante la quale essa possa illuminare i fantasmi.
E ne abbiamo la riprova nell'esperienza, quando ci accorgiamo di astrarre i concetti universali dalle condizioni particolari, il che equivale a rendere attualmente intelligibili gli oggetti. Ora, nessuna operazione compete a un soggetto se non per mezzo di un principio ad esso formalmente inerente, come si è già detto [q. 76, a. 1] a proposito dell'intelletto possibile. Perciò necessariamente la potenza che costituisce il principio di questa operazione è qualcosa dell'anima. — E per questa ragione Aristotele paragonò l'intelletto agente alla luce, che è un'entità ricevuta [e posseduta] dall'aria. Platone invece, come riferisce Temistio [Comm. de anima 32], paragonò l'intelletto separato, che comunica una sua impronta alle nostre anime, al sole.
Ora, stando agli insegnamenti della nostra fede, questo intelletto separato è Dio stesso, il quale è il creatore delle anime, e la loro unica felicità, come vedremo in seguito [q. 90, a. 3; I-II, q. 3, a. 7]. Da lui quindi l'anima umana partecipa la luce intellettuale, secondo le parole del Salmo [4, 7]: «Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto».
Analisi delle obiezioni: 1. Quella vera luce illumina come la causa universale da cui l'anima umana riceve una particolare facoltà, come si è spiegato [nel corpo].

2. Il Filosofo dice quelle parole a proposito non dell'intelletto agente, ma nell'intelletto in atto. Tanto è vero che prima [l. cit. nell'ob.] aveva detto: «La conoscenza in atto si identifica con l'oggetto». — Se però vogliamo riferirle all'intelletto agente, allora esse significano che il fatto che la nostra intellezione non sia continua non dipende dall'intelletto agente, ma dall'intelletto possibile.
3. Se l'intelletto agente stesse a quello possibile come un oggetto agente sta alla potenza, p. es. come l'oggetto visibile in atto sta alla vista, ne seguirebbe che noi intenderemmo subito tutte le cose: poiché l'intelletto agente è il principio mediante il quale [l'anima] rende attualmente intelligibili tutte le cose.
Ma esso non si comporta come un oggetto, bensì come il principio che rende attuali gli oggetti; per questo, oltre alla presenza dell'intelletto agente, si richiede la presenza dei fantasmi, la buona disposizione delle facoltà sensitive e l'esercizio in questo genere di attività: poiché dalla conoscenza di una cosa deriva la conoscenza di altre, come dai singoli termini si arriva alle proposizioni e dai princìpi alle conclusioni. Del resto di fronte a questa obiezione poco importa che l'intelletto agente sia qualcosa dell'anima o una realtà separata.
4. Certamente l'anima intellettiva è attualmente immateriale, ma essa è in potenza rispetto alle specie determinate delle cose. Al contrario i fantasmi sono immagini rappresentative attuali di determinate specie, ma sono immateriali solo potenzialmente. Quindi nulla impedisce che una medesima anima, in quanto è attualmente immateriale, possegga una facoltà atta a formare delle specie attualmente immateriali astraendole dalle condizioni della materia concreta, facoltà questa che viene denominata intelletto agente, e possegga pure un'altra facoltà atta a ricevere tali specie, che viene denominata intelletto possibile, perché appunto è in potenza a quelle specie.
5. Dato che l'essenza dell'anima è immateriale e creata dall'intelletto supremo, nulla può impedire che da essa promani, con le altre potenze, anche quella facoltà che è una partecipazione dell'intelletto supremo, e che ha la capacità di astrarre dalla materia [gli oggetti intelligibili].

Articolo 5
In 2 Sent., d. 17, q. 2, a. 1; De Spir. Creat., a. 10; De anima, a. 5; Comp. Theol., c. 86
Se l'intelletto agente sia uno solo per tutti
Pare che l'intelletto agente sia uno solo per tutti. Infatti:
1. Nessun essere che sia separato dalla materia si moltiplica con la moltiplicazione dei corpi. Ma l'intelletto agente è separato, come dice Aristotele [De anima 3, 5]. Quindi non si moltiplica secondo il numero dei corpi umani, ma è unico per tutti.
2. L'intelletto agente produce l'universale, che consiste in un concetto unico per molte cose. Ora, ciò che è causa di unità è unico a più forte ragione. Quindi l'intelletto agente è unico per tutti.
3. Tutti gli uomini concordano nei primi princìpi intellettivi. Ma l'assenso a quei princìpi viene dato con l'intelletto agente. Tutti perciò concordano in un solo intelletto agente.

In contrario: Il Filosofo [ib.] afferma che l'intelletto agente è come la luce. Ma la luce non è identica nei diversi soggetti illuminati. Quindi non è identico l'intelletto agente dei diversi uomini.
Dimostrazione: La Analisi del quesito dipende da quanto appena detto [a. 4]. Se infatti l'intelletto agente non facesse parte dell'anima, ma fosse una sostanza separata, l'intelletto agente sarebbe unico per tutti gli uomini. E questo è appunto il pensiero di chi ammette l'unità dell'intelletto agente. — Se invece l'intelletto agente fa parte dell'anima come una sua facoltà, è necessario concludere che gli intelletti agenti sono tanti quante sono le anime, le quali corrispondono al numero dei singoli uomini, come si è già visto [q. 76, a. 2]. Non è infatti possibile che un'unica e identica facoltà appartenga a più sostanze.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo prova che l'intelletto agente è separato in base al fatto che è separato quello possibile: poiché, come egli dice [l. cit.], «l'agente è superiore al paziente». Ora, l'intelletto possibile è detto separato perché non è l'atto di un organo corporeo. E alla stessa maniera anche l'intelletto agente è detto separato, non già nel senso che sia una sostanza separata.
2. L'intelletto agente causa l'universale astraendolo dalla materia. Ora, per far questo non si richiede che esso sia unico in tutti quelli che possiedono l'intelletto, ma basta che abbia unità in rapporto a tutti gli oggetti dai quali astrae l'universale, e rispetto ai quali l'universale è uno. E ciò compete all'intelletto agente in forza della sua immaterialità.
3. Tutti gli esseri di una medesima specie hanno in comune gli atti che derivano dalla natura della specie, e per conseguenza anche la facoltà che è principio di quegli atti; senza però che questa sia unica per tutti. Ora, conoscere i primi princìpi intellettivi è un atto che deriva dalla specie umana. Bisogna perciò che tutti gli uomini abbiano in comune quella facoltà che ne è il principio: ed essa è la facoltà dell'intelletto agente. Non è necessario tuttavia che essa sia numericamente identica per tutti. — Essa però deve derivare in tutti da un principio unico. E così la concordanza degli uomini nei primi princìpi dimostra l'unità di quell'intelletto separato che Platone paragona al sole; non dimostra invece l'unità dell'intelletto agente, che Aristotele paragona alla luce.

## Articolo 6

I-II, q. 67, a. 2; In 1 Sent., d. 3, q. 4, a. 1; In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 5, ad 4; In 4 Sent., d. 44, q. 3, a. 3, sol. 2, ad 4; d. 50, q. 1, a. 2; C. G., II, c. 74; De Verit., q. 10, a. 2; q. 19, a. 1; Quodl., 3, q. 9, a. 1; 12, q. 9, a. 1; In 1 Cor., c. 13, lect. 3; In De Mem., lect. 2

### Se nella parte intellettiva dell'anima ci sia la memoria

Pare che nella parte intellettiva dell'anima non ci sia la memoria. Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 12, cc. 2, 3, 8] dice che «spettano alla parte superiore dell'anima le facoltà che non sono comuni agli uomini e alle bestie». Ma la memoria è comune agli uomini e alle bestie, tanto è vero che egli aggiunge nello stesso luogo: «Le bestie possono sentire con i sensi del corpo le realtà materiali e conservarle nella memoria». Quindi nella parte intellettiva dell'anima non c'è la memoria.

2. La memoria riguarda il passato. Ma il passato è legato a un certo determinato tempo. Quindi la memoria conosce le cose in quanto limitate a un tempo determinato: il che vuol dire conoscere una cosa in quanto è qui e ora. Ora, ciò non appartiene all'intelletto, ma al senso. Quindi la memoria non si trova nella parte intellettiva, ma solo in quella sensitiva.
3. Nella memoria sono conservate le immagini delle cose che non sono attualmente pensate. Ma non è possibile che questo fatto avvenga nell'intelletto: poiché l'intelletto, dal momento che riceve la forma delle specie intelligibili, diviene attuale, e per l'intelletto l'essere in atto è il suo stesso intendere in atto. L'intelletto quindi intende attualmente tutte le cose di cui possiede le idee. Perciò nella parte intellettiva non vi è la memoria.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 10, 11] insegna che «la memoria, l'intelligenza e la volontà sono un'unica mente».
Dimostrazione: Essendo compito della memoria conservare le immagini delle cose non attualmente percepite, la prima cosa da considerare è se le specie intelligibili si possano conservare in tal modo nell'intelletto. — Avicenna [De anima 5, 6] lo riteneva impossibile. Diceva infatti che ciò si verifica nella parte sensitiva per alcune potenze perché queste sono atti di organi corporei, nei quali si possono conservare delle immagini senza bisogno di una percezione attuale. Invece nell'intelletto, che manca di un organo corporeo, nulla esiste se non come realtà pensata. È quindi necessario che quell'oggetto la cui immagine è presente all'intelligenza sia sempre attualmente conosciuto. Così dunque, secondo Avicenna, non appena uno cessa dall'intellezione attuale di una cosa, subito scompare dal suo intelletto l'immagine di essa; e se vuole pensarla di nuovo ha bisogno di rivolgersi all'intelletto agente, che egli riteneva fosse una sostanza separata, affinché da esso derivino le specie intelligibili nell'intelletto possibile.
Dall'esercizio poi e dall'uso di rivolgersi all'intelletto agente rimarrebbe nell'intelletto possibile, secondo lui, una certa attitudine a rivolgersi all'intelletto agente, attitudine che egli riteneva fosse l'abito della scienza. Secondo questa opinione, dunque, nulla si conserverebbe nella parte intellettiva che non sia attualmente pensato. Per cui in questo modo non si può ammettere la memoria nella parte intellettiva.
Una tale opinione però urta chiaramente contro le parole di Aristotele. Infatti egli scrive [De anima 3, 4] che quando l'intelletto possibile «è divenuto le singole cose, è conoscente come colui che lo è in atto (il che avviene quando può passare all'atto da se stesso); e tuttavia anche allora è in qualche modo in potenza, ma non come lo era prima di avere appreso o di avere scoperto». Si afferma cioè che l'intelletto possibile diviene le singole cose nel senso che riceve le specie delle singole cose. Dal fatto dunque di ricevere le specie intelligibili l'intelletto riceve la capacità di passare all'atto quando vuole, ma non di essere sempre in atto, poiché anche allora è in certo modo in potenza, benché in maniera diversa da prima che avesse inteso: cioè come colui che avendo un abito conoscitivo è in potenza all'atto della conoscenza.
Ma la teoria di Avicenna è contraria anche alla ragione. Infatti ciò che viene ricevuto in un soggetto è ricevuto secondo la natura del ricevente. Ora, l'intelletto

è di natura più stabile e permanente che non la materia dei corpi.
Se dunque la materia conserva le forme che riceve non solo quando attualmente opera per loro mezzo, ma anche quando ha cessato di operare, in aniera molto più immobile e permanente riceverà le specie intelligibili l'intelletto, sia che le riceva attraverso i sensi, sia che queste gli vengano comunicate da un intelletto superiore. Perciò, se per memoria intendiamo la sola capacità di conservare le specie intenzionali, bisogna concludere che essa si trova anche nella parte intellettiva.
Se invece si riduce il concetto di memoria alla facoltà che ha per oggetto il passato in quanto passato, allora la memoria non esiste nella parte intellettiva, ma solo in quella sensitiva, che è fatta per conoscere i singolari. Infatti il passato come tale, indicando l'esistenza [di una cosa] in un determinato tempo, partecipa la natura dei singolari.
Analisi delle obiezioni: 1. La memoria, in quanto capacità di conservare le specie intenzionali, non è comune a noi e alle bestie. Infatti le specie intenzionali non sono conservate nella sola parte sensitiva dell'anima, ma piuttosto nel composto [di anima e corpo]: poiché la memoria è l'atto di un organo. L'intelletto invece è capace di conservare esso stesso le specie intenzionali senza l'aiuto di un organo corporeo. Perciò il Filosofo [De anima 3, 4] dice che «l'anima è il luogo delle specie, non tutta però, ma l'intelletto».
2. Il passato si può riferire a due termini, cioè all'oggetto conosciuto e all'atto della conoscenza. Ora, i due aspetti sono uniti per quanto riguarda la parte sensitiva, la quale percepisce un oggetto per il fatto che viene a subire una trasmutazione da parte di un oggetto sensibile presente: e infatti l'animale ricorda simultaneamente di avere prima sentito nel passato, e di avere sentito un oggetto sensibile passato. Invece per ciò che riguarda la parte intellettiva il passato come passato è soltanto accidentale, e propriamente non interessa dal punto di vista dell'oggetto. Infatti l'intelletto conosce l'uomo in quanto uomo: ora, per l'uomo in quanto tale è una pura accidentalità l'esistere nel presente, nel passato o nel futuro. Però dal punto di vista dell'atto si può dire che il passato può riguardare direttamente anche l'intelletto, come il senso. Infatti l'intendere della nostra anima è un atto particolare [e concreto] che esiste in questo o in quel tempo, ed è così che l'intellezione di un uomo la diciamo di ora, di ieri o di domani. E ciò non ripugna alla natura dell'intelligenza: poiché, sebbene tale intellezione sia un fatto particolare [e concreto], tuttavia è un atto immateriale, come si è detto sopra [q. 76, a. 1] parlando dell'intelletto. Come quindi l'intelletto intende se stesso, benché sia un intelletto particolare, così intende la propria intellezione, che è un atto particolare esistente nel passato, nel presente o nel futuro. — Concludendo: nell'intelletto si salva il concetto di memoria come conoscenza del passato in quanto l'intelletto conosce di avere già prima conosciuto o pensato; non [si salva] invece come conoscenza del passato nelle sue condizioni concrete di tempo e di luogo.
3. Qualche volta la specie intelligibile si trova solo potenzialmente nell'intelletto: e allora si dice che l'intelletto è in potenza. A volte invece si trova nell'intelletto secondo tutta la perfezione dell'atto: e allora l'intelletto intende attualmente. Altre volte infine è come in uno stadio intermedio tra la potenza e l'atto: e allora si dice che l'intelletto ha una conoscenza abituale. E proprio

in questa maniera l'intelletto conserva le specie intenzionali, anche quando attualmente non le pensa.

Articolo 7

Infra, q. 93, a. 7, ad 3; In 1 Sent., d. 3, q. 4, a. 1; C. G., II, c. 74; De Verit., q. 10, a. 3

Se la memoria intellettiva sia una potenza distinta dall'intelletto

Pare che la memoria intellettiva sia una potenza distinta dall'intelletto.

Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 10, 11] pone nella mente «la memoria, l'intelligenza e la volontà». Ma è chiaro che la memoria è una potenza distinta dalla volontà. Quindi sarà pure distinta dall'intelletto.

2. Le potenze della parte sensitiva e quelle della parte intellettiva si distinguono per gli stessi motivi. Ma la memoria della parte sensitiva è una potenza distinta dal senso, come si è già visto [q. 78, a. 4]. Quindi la memoria della parte intellettiva è una potenza distinta dall'intelletto.

3. Secondo S. Agostino [De Trin. 10, 11; 11, 7] la memoria, l'intelligenza e la volontà sono uguali tra loro, e l'una di esse nasce dall'altra. Ma ciò non sarebbe possibile se la memoria si identificasse con l'intelletto. Non sono quindi la stessa potenza.

In contrario: È proprio della memoria essere il ricettacolo o il luogo dove si conservano le specie intenzionali. Ora, il Filosofo [De anima 3, 4] attribuisce questo compito all'intelletto, come si è visto sopra [a. 6, ad 1]. Perciò nella parte intellettiva la memoria non è distinta dall'intelletto.

Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 77, a. 3], le potenze dell'anima si distinguono secondo le ragioni [formali] dei loro oggetti: poiché la natura di ogni potenza consiste nella relazione al proprio oggetto. E abbiamo anche detto [q. 59, a. 4] che se una potenza, per la sua natura, è ordinata a un oggetto considerato sotto un aspetto universale, essa non va soggetta a suddivisioni in base alle diversità delle differenze particolari: come la potenza visiva, che dice ordine al suo oggetto in quanto colorato, non va soggetta a differenze in forza della distinzione tra il bianco e il nero. Ora, l'intelletto dice ordine al suo oggetto sotto l'aspetto universale di ente: poiché l'intelletto possibile è la facoltà «capace di divenire tutte le cose» [De anima 3, 5]. Perciò nessuna delle differenze esistenti nelle cose può causare una diversità nell'intelletto possibile.

Tuttavia la facoltà dell'intelletto possibile è distinta da quella dell'intelletto agente: poiché in rapporto a un medesimo oggetto la potenza attiva, che attua l'oggetto, deve essere un principio distinto dalla potenza passiva, che è mossa dal suo oggetto già esistente in atto. E così la potenza attiva dice ordine al suo oggetto come un ente in atto a un ente in potenza; viceversa la potenza passiva dice ordine al suo oggetto come un ente in potenza a un ente in atto.

Così dunque nell'intelletto non vi può essere altra distinzione di potenze se non quella tra l'intelletto possibile e quello agente. È chiaro perciò che la memoria non è una potenza distinta dall'intelletto: dato che la funzione di conservare, come quella di ricevere, spettano ugualmente a una potenza passiva.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene alla distinzione 3 del primo libro delle

Sentenze si dica che la memoria, l'intelligenza e la volontà sono tre facoltà, tuttavia ciò non corrisponde al pensiero di S. Agostino, il quale dichiara espressamente che «se si prendono la memoria, l'intelligenza e la volontà in quanto sono sempre presenti all'anima, sia che si pensi sia che non si pensi ad esse, allora tutte si presentano come appartenenti alla sola memoria. Per intelligenza poi in questo caso io intendo la virtù con la quale intendiamo quando pensiamo; e per volontà, ossia amore o dilezione, quella che ricongiunge questo figlio a suo padre». Da cui risulta che S. Agostino non prende queste tre cose come tre facoltà, ma intende per memoria il ritenere abituale dell'anima, per intelligenza l'atto dell'intelletto e per volontà l'atto della volontà.

2. Il passato e il presente possono essere differenze che impongono delle vere distinzioni tra le potenze sensitive, ma non tra quelle intellettive, per la ragione sopra indicata [nel corpo].

3. L'intelligenza nasce dalla memoria come l'atto dall'abito. E in questo sono alla pari, ma non come due potenze distinte.

Articolo 8

In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1; De Verit., q. 15, a. 1

Se la ragione sia una potenza distinta dall'intelletto

Pare che la ragione sia una potenza distinta dall'intelletto. Infatti:

1. Sta scritto nel libro De spiritu et anima [11]: «Quando vogliamo salire dalle cose inferiori a quelle superiori incontriamo prima il senso, poi l'immaginazione, quindi la ragione e infine l'intelletto». Perciò la ragione è distinta dall'intelletto come l'immaginazione dalla ragione.

2. Dice Boezio [De consol. 4, pr. 6] che l'intelletto sta alla ragione come l'eternità sta al tempo. Ma una stessa facoltà non può trovarsi insieme nell'eternità e nel tempo. Quindi la ragione e l'intelletto non sono un'identica potenza.

3. L'uomo ha in comune con gli angeli l'intelletto e con gli animali il senso. Ma la ragione, che è una proprietà dell'uomo, e per la quale esso è definito animale razionale, è una potenza distinta dal senso. Quindi, per lo stesso motivo, sarà una potenza distinta dall'intelletto, che propriamente appartiene agli angeli: tanto che questi sono chiamati [creature] intellettuali.

Ora è evidente, anche nel mondo fisico, che il fermarsi e il muoversi non appartengono a potenze diverse, ma a una sola: poiché è identico il principio intrinseco che porta una cosa a muoversi verso un luogo e a starvi ferma.

A più forte ragione dunque è identica la potenza con la quale intendiamo e con la quale ragioniamo. È perciò evidente che nell'uomo la ragione e l'intelletto si identificano.

Analisi delle obiezioni: 1. Quell'enumerazione è fatta secondo l'ordine degli atti, e non in base alla distinzione delle potenze. Si noti tuttavia che quel libro non ha una grande importanza.

2. La risposta scaturisce dalle spiegazioni date. Infatti l'eternità viene paragonata al tempo come l'immobilità alla mobilità. Per questo Boezio paragonò l'intelligenza all'eternità, e la ragione al tempo.

3. Gli altri animali sono talmente inferiori all'uomo da non poter arrivare a

conoscere la verità ricercata dalla ragione. Invece l'uomo arriva a conoscere, sebbene in modo imperfetto, la verità di ordine intellettivo posseduta dagli angeli. Perciò la facoltà conoscitiva degli angeli non è di un genere diverso dalla facoltà conoscitiva della ragione, ma sta in rapporto ad essa come il perfetto all'imperfetto.

Articolo 9
In 2 Sent., d. 24, q. 2, a. 2; De Verit., q. 15, a. 2
Se la ragione superiore e quella inferiore siano potenze distinte
Pare che la ragione superiore e quella inferiore siano potenze distinte.
Infatti:
1. Dice S. Agostino [De Trin. 12, cc. 4, 7] che l'immagine della Trinità si trova nella parte superiore della ragione, non in quella inferiore. Ma le parti dell'anima non sono altro che le sue potenze. Quindi la ragione superiore e quella inferiore sono due potenze.
2. Nessuna entità ha origine da se stessa. Ma la ragione inferiore nasce da quella superiore, da cui è regolata e diretta. Quindi la ragione superiore è una potenza distinta da quella inferiore.
3. Afferma il Filosofo [Ethic. 6, cc. 1, 5] che il «potere scientifico» dell'anima, per il quale essa conosce le verità necessarie, è un principio e una parte dell'anima ben distinta dal «potere opinativo e raziocinativo», col quale essa conosce le realtà contingenti. E lo prova col dire che «per gli oggetti che sono di un genere differente vi è una parte dell'anima di genere differente». Ora, il contingente e il necessario sono cose di genere diverso, come il corruttibile e l'incorruttibile.
Siccome poi il necessario si identifica con l'eterno, e ciò che è temporale con il contingente, pare che ci sia identità tra quello che il Filosofo chiama «potere scientifico» e la parte superiore della ragione, che per S. Agostino [l. cit., c. 7] «è ordinata a contemplare e a consultare le verità eterne»; e Pare pure che siano la stessa cosa ciò che il Filosofo chiama «potere raziocinativo», oppure «opinativo», e la ragione inferiore, che per S. Agostino [ib.] «è chiamata a ordinare le realtà temporali». Quindi la ragione superiore dell'anima e la ragione inferiore sono potenze distinte.
4. Dice il Damasceno [De fide orth. 2, 22] che «dall'immaginazione nasce l'opinione; poi la mente, che è fatta per giudicare se un'opinione è vera o falsa, discerne la verità: mente infatti deriva da metiri [misurare]. Si parla dunque di intelletto quando intorno alle cose si è già formato un giudizio e stabilita una vera conclusione». Quindi la facoltà di opinare, che è poi la ragione inferiore, è distinta dalla mente o intelletto, che potremmo chiamare ragione superiore.
In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 12, 4] che la ragione superiore e quella inferiore non si distinguono che per le loro funzioni. Non sono quindi due potenze.
Dimostrazione: La ragione superiore e la ragione inferiore, come le intende S. Agostino [l. cit., c. 7], in nessun modo possono essere due potenze. Infatti egli dice che la ragione superiore è quella «che è ordinata a contemplare e a

consultare le verità eterne»: a contemplarle in quanto le considera in se stesse, a consultarle in quanto ricava da esse le regole dell'agire. Invece la ragione inferiore è, a suo dire, la facoltà «che si applica a disporre delle realtà temporali». Ora, questi due tipi di realtà, le temporali e le eterne, rispetto alla nostra conoscenza si presentano in questo rapporto, che le une sono il mezzo per conoscere le altre. Seguendo infatti la via dell'indagine, mediante le realtà temporali arriviamo alla conoscenza delle realtà eterne, secondo il detto dell'Apostolo [Rm 1, 20]: «Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute»; seguendo invece la via del giudizio, mediante le verità eterne già conosciute giudichiamo delle realtà temporali, e in base ai valori eterni le ordiniamo.

Può accadere però che la nozione che è servita da mezzo, e quella che è il termine a cui siamo arrivati col suo aiuto, appartengano ad abiti diversi: come i primi princìpi indimostrabili appartengono all'abito dell'intelletto, mentre le conclusioni che ne derivano appartengono all'abito della scienza. E così pure avviene che dai princìpi della geometria si passa a trarre delle conclusioni nel campo di un'altra scienza, p. es. della prospettiva. — Ma la facoltà della ragione che abbraccia il medio dimostrativo e la conclusione è la medesima.

Infatti l'atto della ragione è come un movimento che passa da una conoscenza a un'altra: ora, identico deve essere il mobile che, attraversando lo spazio intermedio, giunge al termine. Quindi la ragione superiore e quella inferiore non sono che un'unica e identica potenza. Si distinguono però, secondo S. Agostino [l. cit., cc. 4, 14], per le funzioni dei loro atti e in base ai loro diversi abiti: infatti alla ragione superiore è attribuita la sapienza e a quella inferiore la scienza.

Analisi delle obiezioni: 1. La parola parte può essere usata per qualsiasi specie di partizione. Quindi si può parlare di ragione superiore e inferiore come di parti in quanto la ragione si divide secondo le diverse funzioni, non perché siano potenze distinte.

2. Si dice che la ragione inferiore deriva dalla superiore, ed è da quella regolata, perché i princìpi di cui si serve la ragione inferiore sono dedotti e regolati dai princìpi della ragione superiore.

3. Il potere «scientifico» di cui parla il Filosofo non corrisponde alla ragione superiore: poiché si trovano nozioni scientifiche necessarie anche nelle realtà temporali, di cui si occupano le scienze naturali e la matematica. Il «potere opinativo» o «raziocinativo» poi è qualcosa di meno della ragione inferiore, poiché abbraccia solo le realtà contingenti.

Tuttavia non si deve concludere puramente e semplicemente che altra è la potenza con cui l'intelletto conosce le realtà necessarie e altra quella con cui conosce le realtà contingenti: infatti conosce le une e le altre secondo una medesima ragione di oggetto, cioè secondo la ragione di ente e di vero. Quindi conosce perfettamente le cose necessarie, che hanno un essere perfetto nella verità, in quanto percepisce la loro essenza, e in base a quella dimostra le loro proprietà. Conosce invece imperfettamente le realtà contingenti: appunto perché queste hanno un essere imperfetto e una verità imperfetta. Ora, la perfezione

e l'imperfezione nell'atto non possono produrre una distinzione tra le potenze. Producono però delle differenze tra gli atti quanto al modo di agire, e indirettamente tra i princìpi degli atti e tra gli stessi abiti. Quindi il Filosofo distinse due parti nell'anima, il «potere scientifico» e il «raziocinativo», non perché siano due potenze, ma perché si distinguono in base a un'attitudine diversa a ricevere abiti diversi, della cui diversità egli si occupa in quel luogo. Infatti gli enti contingenti e quelli necessari, benché differiscano nel genere, tuttavia concordano nella ragione comune di ente, che è l'oggetto dell'intelletto, e alla quale essi si rapportano rispettivamente come la perfezione e l'imperfezione.
4. La distinzione del Damasceno è basata sulla diversità degli atti, non su quella delle potenze. Infatti l'opinione indica l'atto dell'intelletto che si porta verso una proposizione col timore che sia vera la sua contraddittoria. Giudicare invece, o misurare, è l'atto dell'intelletto che applica dei princìpi certi alla critica [o misura] delle tesi proposte. Da cui il termine mente. L'intellezione, infine, indica l'adesione del giudicante unita a una certa approvazione.

## Articolo 10

### Se l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto

Pare che l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto. Infatti:
1. Sta scritto nel libro De spiritu et anima [11]: «Quando vogliamo salire dalle realtà inferiori a quelle superiori troviamo prima il senso, poi l'immaginazione, quindi la ragione, l'intelletto, e infine l'intelligenza». Ma l'immaginazione e il senso sono due potenze distinte. Quindi anche l'intelletto e l'intelligenza.
2. Secondo Boezio [De consol. 5, pr. 4], «l'uomo stesso è conosciuto diversamente dal senso, dall'immaginazione, dalla ragione e dall'intelligenza».
Ma l'intelletto e la ragione sono una stessa potenza. Quindi Pare che l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto, al modo stesso in cui la ragione è una potenza distinta dall'immaginazione e dal senso.
3. Aristotele [De anima 2, 4] insegna che «gli atti antecedono le potenze».
Ma l'intelligenza è un atto distinto dagli altri atti che vengono attribuiti all'intelletto. Infatti dice il Damasceno [De fide orth. 2, 22] che «il primo moto [dello spirito] è chiamato intelligenza; se l'intelligenza si volge a un oggetto, si ha l'intenzione; se questa è prolungata e configura l'anima in conformità all'oggetto inteso, si ha l'investigazione [excogitatio]; l'investigazione poi che viene fatta su un medesimo soggetto e che esamina e giudica se stessa è detta fronesi (cioè sapienza); la fronesi poi, estendendosi a sua volta, produce il pensiero [cogitatio], cioè la parola interiore ben ordinata; e da questo si dice che deriva la parola espressa dalla lingua». Pare dunque che l'intelligenza sia una potenza speciale.
In contrario: Secondo il Filosofo [De anima 3, 6] «l'intelligenza è la conoscenza degli indivisibili, nei quali non c'è falsità». Ma una tale conoscenza spetta all'intelletto. Quindi l'intelligenza non è una potenza distinta dall'intelletto.
Dimostrazione: Il termine intelligenza significa propriamente l'atto stesso dell'intelletto, che è l'intendere. Però in certi libri, tradotti dall'arabo, sono chiamate Intelligenze le sostanze separate, che noi chiamiamo angeli: per la ragione

forse che tali sostanze sono sempre intelligenti in atto. Invece nei libri tradotti dal greco gli angeli sono chiamati Intelletti o Menti. — Dunque l'intelligenza non si distingue dall'intelletto come una potenza da una potenza, ma come un atto dalla sua facoltà.

E una tale divisione la troviamo anche presso i filosofi. A volte infatti essi distinguono quattro intelletti: agente, possibile, «abituale» e acquisito [adeptus]. E dei quattro soltanto l'intelletto agente e quello possibile sono potenze distinte, poiché in ogni ordine di realtà la potenza attiva è distinta da quella passiva. Gli altri tre invece si distinguono secondo i tre stati dell'intelletto possibile, il quale a volte è soltanto in potenza, e allora è detto possibile, a volte è in atto primo, cioè ha la scienza, e viene detto «abituale», altre volte infine è in atto secondo, cioè intende, e allora prende il nome di intelletto in atto, o intelletto acquisito [adeptus].

Analisi delle obiezioni: 1. Ammesso che sia da accettarsi l'autorità di quel testo, l'intelligenza sta per l'atto dell'intelletto. E in tal senso essa si contraddistingue dall'intelletto come un atto dalla sua potenza.

2. Boezio prende l'intelligenza per quell'atto dell'intelletto che trascende l'atto della ragione. Quindi soggiunge che «la ragione appartiene soltanto al genere umano, come l'intelligenza alla sola Divinità»: infatti appartiene solo a Dio conoscere tutto senza alcuna ricerca.

3. Tutti gli atti enumerati dal Damasceno appartengono a un'unica potenza, cioè a quella intellettiva. Questa infatti dapprima ha la semplice apprensione di una cosa, e tale atto viene detto intelligenza; quindi ordina l'apprensione avuta a un'altra conoscenza o a un'operazione: e tale atto è detto intenzione. Il persistere poi nell'indagine suddetta prende il nome di investigazione [excogitatio]. Se però [l'intelletto] esamina la materia investigata alla luce di verità certe, allora si dice che conosce o che sa: il che è proprio della fronesi o sapienza: poiché «giudicare appartiene al sapiente», come dice Aristotele [Met. 1, 2]. Dal fatto poi di ritenere una cosa come certa, perché esaminata, si pensa al modo di manifestarla agli altri: e questo è l'ordinamento della parola interiore, da cui procede la locuzione esterna. Infatti non ogni differenza di atti causa una distinzione di potenze, ma solo quella che non può essere ricondotta a un identico principio, come sopra [q. 78, a. 4] si è spiegato.

## Articolo 11

In 3 Sent., d. 23, q. 2, a. 3, sol. 2; De Verit., q. 3, a. 3; In 6 Ethic., lect. 2; In 3 De anima, lect. 15

### Se l'intelletto speculativo e quello pratico siano potenze distinte

Pare che l'intelletto speculativo e quello pratico siano potenze distinte.

Infatti:

1. La facoltà di conoscere e quella di muovere sono due generi diversi di potenza. Ma l'intelletto speculativo è soltanto conoscitivo, mentre l'intelletto pratico muove all'azione. Sono dunque potenze distinte.

2. La diversa ragione di oggetto produce una diversità di potenze. Ma l'oggetto dell'intelletto speculativo è il vero, del pratico invece il bene: [vero e bene] che sono oggetti distinti. Quindi i due intelletti sono potenze distinte.

3. Nella parte intellettiva l'intelletto pratico sta a quello speculativo come

nella parte sensitiva l'estimativa sta all'immaginazione. Ma l'estimativa e l'immaginazione, a norma di quanto si è detto [q. 78, a. 4], differiscono tra loro come due potenze. Quindi sarà la stessa cosa per l'intelletto pratico e quello speculativo.

In contrario: Insegna Aristotele [De anima 3, 10] che l'intelletto speculativo per estensione diviene pratico. Ma una potenza non si muta mai in un'altra. Quindi l'intelletto speculativo e quello pratico non sono potenze distinte.

Dimostrazione: L'intelletto speculativo e quello pratico non sono due potenze distinte. Eccone la ragione: un elemento che è accidentale rispetto all'oggetto formale di una potenza non può, come si è già detto [q. 77, a. 3], influire sulla distinzione delle potenze stesse, come per il colorato è un'accidentalità essere uomo, oppure essere grande o piccolo: perciò tutte queste cose sono percepite da un'identica potenza visiva. Ora, per un oggetto percepito dall'intelligenza è un'accidentalità l'essere o il non essere indirizzato all'operazione.

Ma è proprio in questo che differiscono tra loro l'intelletto speculativo e quello pratico. Infatti l'intelletto speculativo è quello che non indirizza le sue conoscenze all'azione, ma alla sola contemplazione della verità; invece è chiamato pratico quell'intelletto che ordina le sue conoscenze all'operazione. Per questo il Filosofo [l. cit.] afferma che «lo speculativo differisce dal pratico in ragione del fine». E così entrambi prendono il nome dal fine: speculativo il primo e pratico, cioè operativo, il secondo.

Analisi delle obiezioni: 1. L'intelletto pratico si dice che muove non perché esegue un movimento, ma perché indirizza verso di esso: cosa questa che gli appartiene in forza del suo modo di conoscere.

2. Il vero e il bene si implicano a vicenda: poiché il vero è anche un bene, altrimenti non sarebbe appetibile, e così pure il bene è anche un certo vero, altrimenti non sarebbe intelligibile. Come dunque il vero può essere oggetto dell'appetito in quanto è un bene — quando, p. es., uno desidera di conoscere la verità —, così sotto l'aspetto di vero può essere oggetto dell'intelletto pratico un bene ordinabile all'azione. Infatti l'intelletto pratico ha per oggetto la verità, come anche quello speculativo; ma la indirizza all'attività pratica.

3. Molte differenze, pur causando delle distinzioni tra le potenze sensitive, non ne producono alcuna in quelle intellettive, come si è visto [a. 7, ad 2; q. 77, a. 3, ad 4].

## Articolo 12

In 2 Sent., d. 24, q. 2, a. 3; De Verit., q. 16, a. 1

### Se la sinderesi sia una potenza speciale, distinta dalle altre

Pare che la sinderesi sia una potenza speciale, distinta dalle altre. Infatti:

1. Le parti di una medesima divisione [logica] appartengono a un medesimo genere. Ora, per S. Girolamo [Glossa su Ez 1, 6], la sinderesi si contraddistingue dall'irascibile, dal concupiscibile e dal razionale; e queste sono potenze. Quindi anche la sinderesi è una potenza.

2. Gli opposti appartengono a uno stesso genere. Ma è chiaro che la sinderesi e la sensualità sono tra loro opposte: poiché la sinderesi inclina sempre al bene, mentre la sensualità inclina sempre al male; per cui viene simboleggiata

dal serpente, come dice S. Agostino [De Trin. 12, cc. 12, 13]. Pare perciò che la sinderesi sia una potenza, come la sensualità.
3. Dice S. Agostino [De lib. arb. 2, 10] che nel giudizio spontaneo e naturale vi sono «delle verità immutabili, delle regole e dei semi di virtù»: cioè quello che chiamiamo sinderesi. Ma poiché le regole immutabili del nostro giudizio appartengono alla parte superiore della ragione, come dice pure S. Agostino [l. cit.], è chiaro che la sinderesi non è altro che la ragione stessa. Quindi è una potenza.
In contrario: Secondo il Filosofo [Met. 9, 2] «le potenze razionali sono capaci di accogliere oggetti opposti». Ora, la sinderesi non ha questa capacità, ma inclina soltanto al bene. Quindi non è una potenza. Se infatti fosse una potenza dovrebbe essere razionale, dato che non la ritroviamo negli animali bruti.
Dimostrazione: La sinderesi non è una potenza, ma un abito; benché alcuni l'abbiano ritenuta una potenza più alta della ragione, e altri l'abbiano identificata con la ragione, non in quanto è ragione, ma in quanto è natura. — Per averne l'evidenza dobbiamo considerare, come si è detto sopra [a. 8], che il raziocinio umano, essendo una specie di moto, parte dalla conoscenza di alcune verità che sono note per natura senza il lavoro investigativo della ragione, come da un certo principio immobile; e così pure ha il suo termine in qualcosa di intuitivo, per il fatto che giudichiamo delle cose conosciute attraverso il raziocinio alla luce dei princìpi evidenti per natura. Ora, è chiaro che come l'intelletto speculativo ragiona sulle realtà speculative, così l'intelletto pratico tratta delle realtà operabili. È dunque necessario che siano insiti in noi per natura non solo i princìpi di ordine speculativo, ma anche quelli di ordine pratico.
Ora, i primi princìpi della vita speculativa, insiti in noi per natura, non appartengono a una potenza speciale, ma a un particolare abito chiamato da Aristotele [Ethic. 6, 6] «intelletto dei princìpi». Quindi neppure i princìpi della vita pratica, insiti in noi per natura, appartengono a una potenza speciale, ma a un abito speciale naturale chiamato «sinderesi». Quindi si dice che la sinderesi spinge al bene e allontana dal male in quanto mediante i primi princìpi noi procediamo nell'indagine [del bene da compiere], e giudichiamo dei risultati. È dunque evidente che la sinderesi non è una potenza, ma un abito naturale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'enumerazione di S. Girolamo è desunta dalla diversità non delle potenze, ma degli atti. Ora, si possono dare atti diversi di una stessa potenza.
2. L'opposizione tra la sensualità e la sinderesi è basata su un'opposizione di atti, non su una diversità di specie distinte nel medesimo genere.
3. Tali ragioni immutabili sono i primi princìpi della vita pratica, intorno ai quali non ci può essere errore; ed essi vengono attribuiti alla ragione come a una potenza e alla sinderesi come a un abito. Per cui noi giudichiamo naturalmente con l'una e con l'altra, cioè con la ragione e con la sinderesi.

## Articolo 13
In 2 Sent., d. 24, q. 2, a. 4; De Verit., q. 17, a. 1
Se la coscienza sia una facoltà

Pare che la coscienza sia una facoltà. Infatti:
1. Dice Origene [In Rm 2, 15] che la coscienza «è lo spirito correttore e il pedagogo che accompagna l'anima per allontanarla dal male e affezionarla al bene». Ma la parola spirito designa nell'anima una potenza; oppure la mente stessa, come in quel passo [Ef 4, 23]: «Rinnovatevi nello spirito della vostra mente»; oppure l'immaginazione, dato che la visione immaginaria è detta anche «spirituale», come risulta da S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, cc. 7, 24]. La coscienza è dunque una facoltà.
2. Il soggetto del peccato non può essere che una facoltà dell'anima. Ma la coscienza è soggetto del peccato, poiché sta scritto [Tt 1, 15] di alcuni: «sono contaminate la loro mente e la loro coscienza». Pare quindi che la coscienza sia una facoltà.
3. È necessario che la coscienza sia o un atto, o un abito, o una facoltà. Ma essa non è un atto, poiché non sarebbe permanente nell'uomo. E neppure è un abito, perché in tal caso la coscienza non sarebbe dotata di unità, ma sarebbe un insieme di più cose: infatti noi facciamo uso di molti abiti conoscitivi nelle nostre azioni. Quindi la coscienza è una facoltà.
In contrario: La coscienza può essere messa da parte, non invece le potenze: quindi essa non è una potenza.
Dimostrazione: Propriamente parlando la coscienza non è una facoltà, ma un atto. E ciò risulta sia dal significato della parola, sia da quelle funzioni che sono ad essa attribuite nel comune modo di parlare. Coscienza, infatti, stando al significato proprio della parola, include un ordine della conoscenza a qualcosa: infatti coscientia deriva da cum alio scientia [scienza unita ad altro]. Ora, ci vuole un atto per applicare la scienza a qualcosa. Stando quindi al significato della parola, è chiaro che la coscienza è un atto.
E la stessa cosa appare anche dalle funzioni che vengono attribuite alla coscienza. Infatti si dice che la coscienza attesta, impedisce, incita, come pure che accusa, rimorde e riprende. E tutto ciò proviene dall'applicazione di una nostra cognizione o scienza alle nostre azioni. Ora, questa applicazione avviene in tre modi. Primo, riconoscendo di aver fatto o di non aver fatto un'azione, secondo quel detto della Scrittura [Qo 7, 23]: «La tua coscienza [il tuo cuore] sa che anche tu hai detto tante volte male degli altri». E in questo caso diciamo che la coscienza attesta.
Secondo, giudicando con la nostra coscienza di dover fare o di non dover fare una data cosa: e in questo caso si dice che la coscienza incita o trattiene.
Terzo, giudicando con la coscienza se una data azione è stata fatta bene o male: e allora si dice che essa scusa, oppure che accusa o rimorde. Ora, è evidente che tutte queste cose dipendono dall'applicazione attuale della scienza alle nostre azioni. Quindi, a parlare propriamente, la coscienza indica un atto.
Siccome però l'abito è il principio [immediato] dell'atto, a volte il termine coscienza viene attribuito al primo abito naturale, cioè alla sinderesi: e così fanno S. Girolamo [Glossa su Ez 1, 6], che la chiama appunto sinderesi, S. Basilio [Hom. 12 in princ. Prov.], che la chiama criterio naturale, e il Damasceno [De fide orth. 4, 22], che la considera come la legge della nostra

intelligenza. Infatti si è soliti denominare gli effetti con i nomi delle loro cause, e viceversa.
Analisi delle obiezioni: 1. La coscienza viene chiamata spirito in quanto spirito sta per mente, poiché la coscienza è come un dettame della mente.
2. La contaminazione si trova nella coscienza non come nel suo soggetto, ma come una cosa conosciuta si trova nella conoscenza, in quanto cioè uno sa di essere contaminato.
3. Sebbene l'atto non sia sempre permanente in se stesso, tuttavia perdura sempre nelle sue cause, che sono la potenza e l'abito. E benché siano molti gli abiti da cui è influenzata la coscienza, pure essi traggono tutti l'efficacia da un primo abito, cioè dall'abito dei primi princìpi, che è chiamato sinderesi. Per cui talvolta questo abito in modo speciale viene chiamato coscienza, come si è spiegato [nel corpo].

Quaestio 80
Prooemium

[31828] Iª q. 80 pr. Deinde considerandum est de potentiis appetitivis. Et circa hoc consideranda sunt quatuor, primo, de appetitivo in communi; secundo, de sensualitate; tertio, de voluntate; quarto, de libero arbitrio. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animae. Secundo, utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

ARGOMENTO 80
LE POTENZE APPETITIVE IN GENERALE
Dobbiamo ora trattare delle potenze appetitive.
Sull'argomento vanno considerate quattro cose: primo, l'appetito in generale; secondo, la sensualità [q. 81]; terzo, la volontà [q. 82]; quarto, il libero arbitrio [q. 83].
Sul primo punto si pongono due quesiti: 1. Se si debba ammettere l'appetito quale potenza speciale dell'anima; 2. Se l'appetito si divida in sensitivo e intellettivo come in due potenze distinte.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 27, q. 1, a. 2; De Verit., q. 22, a. 3
Se l'appetito sia una potenza speciale dell'anima
Pare che l'appetito non sia una potenza speciale dell'anima. Infatti:
1. Non è necessario assegnare una potenza dell'anima per ciò che è comune agli esseri animati e a quelli inanimati. Ora, l'appetire è comune a tutti questi esseri, poiché secondo Aristotele [Ethic. 1, 1] il bene è «ciò che tutti appetiscono ». Quindi l'appetito non è una speciale potenza dell'anima.
2. La distinzione delle potenze si ricava dai loro oggetti. Ma è identico l'oggetto della conoscenza e dell'appetizione. Non è quindi necessario ammettere una facoltà appetitiva oltre a quella conoscitiva.
3. Un universale non si distingue in opposizione ai rispettivi particolari. Ma ciascuna potenza dell'anima appetisce un particolare appetibile, cioè il proprio

oggetto. Quindi per un oggetto quale l'appetibile in genere non è necessario ammettere una potenza particolare distinta dalle altre, che venga detta appetitiva.
In contrario: Il Filosofo [De anima 2, 3; cf. 3, 10] distingue la facoltà appetitiva dalle altre potenze. E il Damasceno [De fide orth. 2, 22] distingue le facoltà appetitive da quelle conoscitive.
Dimostrazione: È necessario ammettere nell'anima una potenza appetitiva. Per dimostrarlo bisogna considerare che ogni forma ha una sua inclinazione — come il fuoco è spinto dalla sua forma verso l'alto, e a produrre un effetto a sé somigliante —. Ma negli esseri dotati di conoscenza la forma si trova a un grado più alto che in quelli privi di conoscenza. Infatti in questi ultimi si trova una forma che determina ciascuno di essi soltanto al proprio essere, che è pure quello naturale per ognuno. E questa forma naturale ha una sua inclinazione naturale, chiamata appunto appetito naturale. Quelli invece dotati di conoscenza sono determinati ciascuno al proprio essere naturale dalla loro forma naturale, in modo però da poter ricevere anche le specie [intenzionali] delle altre cose: come il senso riceve le specie di tutte le realtà sensibili, e l'intelletto quelle di tutte le realtà intelligibili; per cui l'anima dell'uomo, in forza del senso e dell'intelletto, è in un certo modo tutte le cose. E sotto questo aspetto gli esseri conoscitivi si avvicinano a una certa somiglianza con Dio, «in cui tutte le cose preesistono», come dice Dionigi [De div. nom 5, 5].
Come dunque negli esseri dotati di conoscenza le forme esistono in un grado superiore a quello delle forme naturali, così bisogna che in essi vi sia un'inclinazione più alta dell'inclinazione naturale, chiamata appetito naturale.
E questa inclinazione superiore spetta alla facoltà appetitiva dell'anima, mediante la quale gli animali possono appetire le cose da essi conosciute, oltre a quelle verso cui sono inclinati in forza della forma naturale. È dunque necessario ammettere una potenza appetitiva di ordine psichico.
Analisi delle obiezioni: 1. Negli esseri conoscitivi l'appetizione si trova sotto una forma superiore a quella esistente in tutti gli esseri. Ed è per questo che bisogna determinare una potenza speciale dell'anima.
2. L'oggetto conosciuto e quello desiderato sono in concreto la stessa cosa, ma c'è una differenza di ragione: poiché un identico oggetto viene conosciuto in quanto è un ente sensibile o intelligibile, mentre viene desiderato in quanto è una cosa conveniente o buona. Ora, per avere una diversità di potenze non si richiede la diversità materiale degli oggetti, ma quella delle ragioni [formali].
3. Ogni potenza dell'anima è una certa forma o natura che ha un'inclinazione naturale verso un oggetto. Quindi ogni facoltà appetisce, in forza dell'appetito naturale, il proprio oggetto. Ma oltre a ciò esiste l'appetito animale, legato alla conoscenza, col quale si appetisce una cosa non perché conveniente all'atto di questa o di quella potenza, come sarebbe la visione per la vista o l'audizione per l'udito, bensì perché conveniente all'animale stesso.

Articolo 2
De Verit., q. 22, a. 4; q. 25, a. 1; In 3 De anima, lect. 14

Se l'appetito sensitivo e quello intellettivo siano potenze distinte

Pare che l'appetito sensitivo e quello intellettivo non siano due potenze distinte. Infatti:

1. Le potenze non si distinguono per differenze accidentali, come si è detto [q. 77, a. 3]. Ora, per l'oggetto appetibile è un'accidentalità l'essere percepito dal senso o dall'intelletto. Quindi l'appetito sensitivo e quello intellettivo non sono potenze distinte.

2. La conoscenza intellettiva ha per oggetto gli universali, e per questo si distingue da quella sensitiva, che ha per oggetto i singolari. Ma questa distinzione non ha luogo nella parte appetitiva: essendo infatti l'appetito un moto dell'anima verso le cose, che esistono nella loro singolarità, è chiaro che ogni appetito ha per oggetto le cose concrete e singolari. Quindi non bisogna fare distinzione tra l'appetito sensitivo e quello intellettivo.

3. Non è soltanto l'appetito che è subordinato alla facoltà conoscitiva quale facoltà inferiore, ma lo è anche la facoltà di locomozione. Ora, nell'uomo non esiste una facoltà di locomozione che accompagni l'intelletto distinta da quella che negli altri animali accompagna il senso. Quindi per lo stesso motivo non esiste neppure un'altra facoltà appetitiva distinta.

In contrario: Il Filosofo [De anima 3, cc. 9, 10] distingue due appetiti, e dice [ib., c. 11] che quello superiore muove l'inferiore.

Dimostrazione: È necessario affermare che l'appetito intellettivo è una potenza distinta da quella sensitiva. Infatti la potenza appetitiva è una potenza passiva, che come tale è fatta per essere mossa dall'oggetto conosciuto: per cui l'appetibile conosciuto è un motore non mosso, mentre l'appetito è un motore mosso, come dice Aristotele [De anima 3, 10; Met 12, 7]. Ora, gli enti passivi e mobili si distinguono in base alla distinzione dei rispettivi princìpi attivi e motori: poiché è necessario che il motore sia proporzionato al mobile, e l'attivo al passivo; anzi, la potenza passiva si concepisce proprio in rapporto al suo principio attivo. Ora, essendo l'oggetto dell'intelletto e quello del senso distinti per il genere, ne consegue che l'appetito intellettivo è una potenza distinta dall'appetito sensitivo.

Analisi delle obiezioni: 1. Per l'oggetto appetibile non è cosa accidentale, ma essenziale, l'essere percepito dal senso o dall'intelletto: poiché l'appetibile non muove l'appetito se non in quanto oggetto di conoscenza, per cui le differenze dell'oggetto in quanto conosciuto sono sue differenze essenziali anche in quanto appetibile. E così le potenze appetitive sono tra loro distinte in base alla differenza degli oggetti conosciuti come in base ai loro oggetti propri.

2. Anche se l'appetito intellettivo ha per oggetto delle realtà che fuori dell'anima esistono nella loro singolarità, tuttavia si porta su di esse secondo una ragione universale: come quando desidera una cosa in quanto questa è un bene. Quindi il Filosofo [Reth. 2, 4] dice che l'odio può essere rivolto a qualcosa di universale, p. es. quando «abbiamo in odio ogni genere di assassini».

— Inoltre con l'appetito intellettivo possiamo desiderare dei beni immateriali, quali la scienza, le virtù e simili, che i sensi neppure percepiscono.

3. Come dice Aristotele [De anima 3, 11], l'opinione universale non muove

che per mezzo di quella particolare, e analogamente l'appetito superiore muove mediante quello inferiore. Per questo non esiste una facoltà di locomozione annessa all'intelletto distinta da quella che accompagna il senso.

Quaestio 81
Prooemium

[31845] Iª q. 81 pr. Deinde considerandum est de sensualitate. Circa quam quaeruntur tria. Primo, utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum. Secundo, utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias. Tertio, utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

ARGOMENTO 81
LA SENSUALITÀ
Passiamo a parlare della sensualità.
A tale proposito si pongono tre quesiti: 1. Se la sensualità sia solo una facoltà appetitiva; 2. Se si divida in irascibile e concupiscibile come in due potenze distinte; 3. Se l'irascibile e il concupiscibile obbediscano alla ragione.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 24, q. 1, a. 1; De Verit., q. 25, a. 1
Se la sensualità sia una facoltà soltanto appetitiva
Pare che la sensualità sia una facoltà non soltanto appetitiva, ma anche conoscitiva. Infatti:
1. Dice S. Agostino [De Trin. 12, 12] che «il moto dell'anima sensitiva proteso verso i sensi del corpo è comune a noi e alle bestie». Ma i sensi del corpo rientrano nell'ambito delle facoltà conoscitive. Quindi la sensualità è una facoltà conoscitiva.
2. Le parti di una divisione [logica] devono appartenere a un solo genere. Ma S. Agostino [l. cit.] pone la sensualità in una divisione che abbraccia la ragione superiore e quella inferiore, che sono di ordine conoscitivo. Quindi anche la sensualità è una potenza conoscitiva.
3. Nella tentazione dell'uomo la sensualità fa la parte del serpente [cf. Agost., l. cit.]. Ma nella tentazione dei progenitori il serpente enunziò e propose il peccato, cose queste che rientrano nell'ordine conoscitivo. Quindi la sensualità è una potenza conoscitiva.
In contrario: La sensualità è definita [P. Lomb., Sent. 2, 24] come «l'appetito delle cose riguardanti il corpo».
Dimostrazione: Il termine sensualità, di cui parla S. Agostino [De Trin. 12, cc. 12, 13], deriva dal moto dei sensi nel modo in cui il nome di una potenza viene desunto dal suo atto, come la vista dal vedere. Ora, i moti del senso sono le appetizioni che seguono la conoscenza sensitiva. Infatti l'atto della virtù conoscitiva non viene detto moto in maniera così propria come quello dell'appetito: poiché le operazioni delle facoltà conoscitive si compiono in quanto le cose conosciute restano nel conoscente, mentre le operazioni delle facoltà appetitive si compiono col tendere dell'appetente verso la cosa appetibile.

E per questa ragione l'operazione della potenza conoscitiva viene paragonata alla quiete, mentre quella della potenza appetitiva è più simile al moto. Parlando quindi di moti della sensibilità intendiamo le operazioni della facoltà appetitiva. Quindi il termine sensualità non è altro che il nome dell'appetito sensitivo.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando S. Agostino scrive che il moto della sensualità si protende verso i sensi del corpo non intende dire che i sensi del corpo fanno parte della sensualità, ma piuttosto che quel moto è una tendenza verso i sensi del corpo, ossia che è un'appetizione di quelle cose che sono percepite dai sensi. Quindi i sensi appartengono alla sensualità come suoi prerequisiti.
2. La sensualità rientra in un'unica divisione con la ragione superiore e con quella inferiore in quanto vi è in comune l'attitudine a muovere. Infatti la facoltà conoscitiva, alla quale appartengono la ragione superiore e quella inferiore, è principio di moto come l'appetitiva, di cui fa parte la sensualità.
3. Il serpente non solo mostrò e propose il peccato [ai nostri progenitori], ma li spinse a compierlo. E la sensualità viene simboleggiata dal serpente proprio per questo.

Articolo 2
Infra, q. 82, a. 5; In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 2; De Verit., q. 25, a. 2; De Malo, q. 8, a. 3; In 3 De anima, lect. 14
Se l'appetito sensitivo si divida in irascibile e concupiscibile come in due potenze distinte
Pare che l'appetito sensitivo non si divida in irascibile e concupiscibile come in due potenze distinte. Infatti:
1. Secondo Aristotele [De anima 2, 11] unica è la potenza dell'anima che ha per oggetto una coppia di contrari: come la vista ha per oggetto il bianco e il nero. Ora, il conveniente e il nocivo sono [una coppia di] contrari. Avendo quindi il concupiscibile per oggetto ciò che conviene e l'irascibile ciò che nuoce, Pare che essi siano la stessa potenza.
2. L'appetito sensitivo non ha altro oggetto che le cose convenienti secondo i sensi. Ma ciò che è conveniente secondo i sensi è oggetto del concupiscibile. Quindi non esiste un appetito sensitivo distinto dal concupiscibile.
3. L'odio si trova nell'irascibile: esorta infatti S. Girolamo [In Mt 13, 33]: «Custodiamo nell'irascibile l'odio dei vizi». Ma l'odio, essendo il contrario dell'amore, si trova anche nel concupiscibile. Quindi il concupiscibile e l'irascibile sono la stessa facoltà.
In contrario: S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom., cc. 16, 17] e il Damasceno [De fide orth. 2, 12] considerano le due parti dell'appetito sensitivo, irascibile e concupiscibile, come due facoltà.
Dimostrazione: L'appetito sensitivo in quanto genere è una facoltà unica chiamata sensualità, ma si divide in due potenze che sono le sue specie, cioè nell'irascibile e nel concupiscibile. Per rendercene conto dobbiamo considerare che negli esseri fisici soggetti a corruzione non solo ci deve essere una tendenza a conseguire ciò che loro conviene e a sfuggire ciò che è nocivo, ma anche una tendenza

a resistere agli agenti disgregatori e contrari che impediscono di conseguire ciò che giova, causando invece ciò che è dannoso. Come il fuoco ha un'inclinazione naturale non soltanto ad allontanarsi dal basso, luogo ad esso non connaturale, e a tendere verso l'alto, suo luogo naturale, ma anche a resistere agli agenti che lo distruggono o che gli sono di ostacolo. — Poiché dunque l'appetito sensitivo è un'inclinazione che segue la conoscenza sensitiva, proprio come l'appetito naturale è un'inclinazione che segue la forma naturale, è necessario che nella parte sensitiva vi siano due potenze appetitive.

La prima che direttamente inclina l'animale a raggiungere gli oggetti ad esso giovevoli sul piano della sensibilità e a respingere quelli nocivi, e questa facoltà è chiamata concupiscibile, la seconda invece che porta l'animale a resistere agli attacchi di chi gli contrasta il possesso delle cose giovevoli, o di chi lo molesta, e questa facoltà è chiamata irascibile. Per cui si dice che il suo oggetto è l'arduo: appunto perché tende a vincere e a sopraffare gli agenti contrari.

Ora, queste due inclinazioni non si possono ricondurre a un unico principio: poiché l'anima, agendo contro l'inclinazione del concupiscibile, talvolta compie atti rattristanti per affrontare agenti contrari, seguendo l'inclinazione dell'irascibile. Quindi le passioni stesse dell'irascibile si presentano in contrasto con quelle del concupiscibile: infatti l'accendersi della concupiscenza smorza l'ira, e l'accendersi dell'ira smorza, almeno ordinariamente, la concupiscenza. Da cui si rileva ancora che l'irascibile è come il vindice e il difensore del concupiscibile, insorgendo contro quanto impedisce di raggiungere le cose gradevoli, da quest'ultimo desiderate, o contro quanto causa quei nocumenti che dal concupiscibile sono aborriti. Ed è questa la ragione per cui tutte le passioni dell'irascibile hanno inizio dalle passioni del concupiscibile e sfociano in esse: come l'ira nasce da un dolore subìto e, sfogandosi nella vendetta, termina nel godimento. Ed è per questo che anche le battaglie tra gli animali riguardano cose che sono oggetto di concupiscenza, vale a dire i cibi e le realtà sessuali, come dice Aristotele [De animal. 8, 1; cf. 6, 18; 9, 1].

Analisi delle obiezioni: 1. Il concupiscibile ha per oggetto le cose giovevoli e quelle nocive; l'irascibile invece ha la funzione di resistere alle cose nocive, affrontandole.

2. Come tra le facoltà conoscitive della parte sensitiva vi è l'estimativa, di cui si è già parlato [q. 78, a. 2], capace di percepire oggetti che non trasmutano i sensi, così vi è nell'appetito sensitivo una facoltà che ha per oggetto delle cose convenienti non secondo il godimento dei sensi [esterni], ma perché utili all'animale per la sua difesa. E questa è la facoltà dell'irascibile.

3. L'odio di per sé appartiene al concupiscibile, ma può essere attribuito anche all'irascibile a motivo della lotta che può provocare.

## Articolo 3

I-II, q. 18, a. 7; De Verit., q. 25, a. 4; In 1 Etich., lect. 20

### Se l'irascibile e il concupiscibile obbediscano alla ragione

Pare che l'irascibile e il concupiscibile non obbediscano alla ragione. Infatti:

1. L'irascibile e il concupiscibile sono [due] parti della sensualità. Ma la sensualità non obbedisce alla ragione, tanto che viene raffigurata dal serpente, come dice S. Agostino [De Trin. 12, cc. 12, 13]. Quindi anche l'irascibile e il concupiscibile non obbediscono alla ragione.
2. Chi obbedisce a un altro non lo combatte. Ma tanto l'irascibile quanto il concupiscibile si oppongono alla ragione, secondo il detto dell'Apostolo [Rm 7, 23]: «Nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente». Per conseguenza l'irascibile e il concupiscibile non obbediscono alla ragione.
3. Una facoltà appetitiva è inferiore alla parte razionale dell'anima, così come lo è una facoltà sensitiva. Ma le potenze sensitive non obbediscono alla ragione: infatti non si può udire o vedere quando si vuole. Quindi, analogamente, nemmeno le potenze dell'appetito sensitivo, cioè l'irascibile e il concupiscibile, obbediscono alla ragione.
In contrario: Dice il Damasceno [De fide orth. 2, 12] che «la parte che obbedisce e si lascia persuadere dalla ragione si divide in concupiscenza e ira».
Dimostrazione: L'irascibile e il concupiscibile obbediscono in due modi alla parte superiore, nella quale si trovano l'intelletto, o ragione, e la volontà: primo, relativamente alla ragione; secondo, relativamente alla volontà. — Obbediscono alla ragione in ordine ai loro stessi atti. Infatti l'appetito sensitivo, negli altri animali, è portato per natura a essere posto in moto dall'estimativa: come la pecora teme perché con l'estimativa ha percepito che il lupo è suo nemico. Ora nell'uomo, al posto dell'estimativa, vi è la cogitativa, come si è visto sopra [q. 78, a. 4], e questa è chiamata da alcuni ragione particolare, in quanto ha la funzione di confrontare le varie percezioni dei singolari. È quindi da essa che l'appetito sensitivo dell'uomo prende naturalmente il suo movimento. Ma a sua volta questa ragione particolare è fatta per essere mossa e diretta secondo la ragione universale: per cui nei procedimenti sillogistici le conclusioni particolari derivano dalle proposizioni universali.
È quindi evidente che la ragione universale comanda all'appetito sensitivo, distinto in concupiscibile e irascibile, e questo appetito le obbedisce. — E siccome il portare i princìpi universali alle conclusioni particolari non è funzione del semplice intelletto, ma della ragione, si preferisce dire che l'appetito irascibile e il concupiscibile obbediscono alla ragione piuttosto che all'intelletto. — E questo lo può sperimentare ciascuno in se stesso: applicando infatti delle considerazioni universali possiamo smorzare o accendere l'ira, il timore e altri simili sentimenti.
L'appetito sensitivo è poi sottoposto anche alla volontà in ordine all'esecuzione, che avviene mediante la facoltà di locomozione. Negli altri animali infatti il moto segue immediatamente l'appetizione del concupiscibile o dell'irascibile – la pecora, p. es., al timore del lupo, subito fugge –; e questo perché non esiste in essi un appetito superiore che faccia da freno. L'uomo invece non si muove subito sotto l'impulso dell'irascibile o del concupiscibile, ma aspetta il comando della volontà, che è un appetito superiore. Infatti in tutte le facoltà di moto ordinate tra loro vediamo che il motore secondario non muove che in virtù di un primo motore: per cui l'appetito inferiore non

basta a muovere senza il consenso dell'appetito superiore. E ciò corrisponde a quanto dice il Filosofo [De anima 3, 11], che cioè «l'appetito superiore muove l'appetito inferiore come la sfera più alta muove quella più bassa». — È questo dunque il modo in cui l'irascibile e il concupiscibile sono sottoposti alla ragione.

Analisi delle obiezioni: 1. La sensualità è figurata nel serpente per ciò che le appartiene in quanto facoltà di ordine sensitivo. L'irascibile e il concupiscibile invece indicano l'appetito sensitivo piuttosto in ordine ai suoi atti, ai quali esso viene determinato dalla ragione, come si è detto [nel corpo].

2. Come dice il Filosofo [Polit. 1, 2], «bisogna considerare nell'animale un potere dispotico e un potere politico: poiché l'anima domina il corpo con un regime dispotico, l'intelletto invece domina l'appetito con un regime politico e regale». Un regime si dice infatti dispotico quando si governano degli schiavi, i quali non hanno facoltà alcuna di resistere all'ordine del padrone, non avendo più nulla di proprio. Invece si ha un principato politico e regale quando si governano degli uomini liberi i quali, benché siano soggetti all'autorità di un capo, conservano tuttavia qualcosa di proprio che dà loro la possibilità di resistere a chi comanda. — Così dunque si dice che l'anima governa il corpo con un dominio dispotico perché le membra di questo non possono in alcun modo resistere al comando dell'anima, ma immediatamente la mano e il piede si muovono sotto l'impulso appetitivo dell'anima; e così pure ogni membro fatto per essere mosso sotto l'impulso della volontà. Ora, noi affermiamo che l'intelletto, o ragione, comanda all'irascibile e al concupiscibile con un potere politico: poiché l'appetito sensitivo ha qualcosa di proprio, per cui può resistere al comando della ragione. Infatti l'appetito sensitivo può subire naturalmente anche l'impulso dell'immaginazione e del senso, e non soltanto quello dell'estimativa, se si tratta di animali, o della cogitativa governata dalla ragione universale, nel caso dell'uomo. Per cui noi sperimentiamo che l'irascibile e il concupiscibile si oppongono alla ragione quando sentiamo o immaginiamo un piacere che la ragione proibisce, oppure quando concepiamo una cosa sgradevole che la ragione comanda. E così, sebbene l'irascibile e il concupiscibile si oppongano in qualche caso alla ragione, non si esclude tuttavia che le obbediscano.

3. I sensi esterni per agire hanno bisogno dei sensibili esterni, dovendo subire da essi una trasmutazione, e la presenza di tali sensibili non è in potere della ragione. Invece le facoltà interne, sia appetitive che conoscitive, non hanno bisogno dei sensibili esterni. Quindi sono sottoposte all'impero della ragione, la quale può non solo stimolare o mitigare i sentimenti della parte appetitiva, ma anche formare i fantasmi dell'immaginativa.

## Quaestio 82
## Prooemium

[31870] Iª q. 82 pr. Deinde considerandum est de voluntate. Circa quam quaeruntur quinque. Primo, utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat. Secundo, utrum omnia ex necessitate

appetat. Tertio, utrum sit eminentior potentia quam intellectus. Quarto, utrum voluntas moveat intellectum. Quinto, utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

## ARGOMENTO 82

### Articolo 1

I-II, q. 10, a. 1; In 2 Sent., d. 25, q. 1, a. 2; De Verit., q. 22, a. 5; De Malo, q. 6

**Se la volontà appetisca per necessità qualcosa**

Pare che la volontà non appetisca nulla per necessità. Infatti:

1. Dice S. Agostino [De civ. Dei 5, 10] che se una cosa è necessaria non è più volontaria. Ma tutto ciò che la volontà vuole è volontario. Quindi nessuna cosa che sia voluta dalla volontà è desiderata in modo necessario.

2. Secondo il Filosofo [Met. 9, 2], le potenze razionali hanno per oggetto cose opposte tra loro. Ma la volontà è una potenza razionale, poiché la volontà si trova nella ragione, come dice Aristotele [De anima 3, 9]. Quindi la volontà ha per oggetto cose opposte tra loro. Di conseguenza a nulla è necessariamente determinata.

3. In forza della volontà noi siamo padroni dei nostri atti. Ma di ciò che esiste necessariamente non siamo padroni. Quindi l'atto della volontà non può avere un'esistenza necessaria.

In contrario: S. Agostino De Trin. 13, 4] insegna che «tutti con una volontà sola desiderano la felicità». Ora, se ciò non fosse necessario, ma contingente, si avrebbe, almeno qualche rara volta, un'eccezione. Quindi c'è qualcosa che la volontà vuole necessariamente.

Dimostrazione: Il termine necessità ha molti significati. infatti necessario è «ciò che non può non essere». Ma ciò può verificarsi di una cosa prima di - tutto in forza di un principio intrinseco: sia esso una causa materiale, come quando diciamo necessario che ogni sostanza composta di elementi contrari si corrompa; sia esso una causa formale, come quando diciamo necessario che il triangolo abbia i tre angoli uguali a due retti. E questa è la necessità naturale e assoluta. C'è poi un secondo modo per una cosa di non poter non essere, vale a dire in rapporto a una causa estrinseca, che può essere il fine o la causa efficiente. In rapporto al fine quando senza quella data cosa non si può raggiungere uno scopo, o non si può raggiungerlo bene: come si dice che il cibo è necessario per la vita, e il cavallo per il viaggio. E questa è chiamata necessità del fine, e talora anche utilità. In rapporto poi alla causa agente si ha necessità quando l'agente costringe in modo che non si possa fare il contrario. E quest'ultima è chiamata necessità di coazione.

Concludendo: la necessità di coazione ripugna del tutto alla volontà. Infatti noi chiamiamo violento tutto ciò che è contro l'inclinazione di una cosa. Ora, anche il moto della volontà è un'inclinazione verso qualcosa. Come quindi si dice che qualcosa è naturale perché corrisponde all'inclinazione della natura, così si dirà volontario tutto ciò che corrisponde all'inclinazione della volontà. Per conseguenza, come è impossibile che una cosa sia insieme violenta e naturale, così è impossibile che sia essenzialmente coatta, o violenta, e insieme volontaria.-

Invece la necessità del fine non ripugna alla volontà quando il fine non è raggiungibile che in un modo solo: come dalla determinazione di passare il mare nasce per la volontà la necessità di volere la nave.

Parimenti, neppure la necessità naturale ripugna alla volontà. Anzi, è indispensabile che come l'intelletto aderisce necessariamente ai primi principi, cosi la volontà aderisca necessariamente all'ultimo fine, che è la beatitudine:

poiché, al dire di Aristotele {Phys. 2, 9], nell'ordine pratico il fine ha la l'unzione dei principi nell'ordine speculativo. Bisogna infatti che il fondamento e il principio di tutto ciò che si attribuisce a una cosa sia ciò che le appartiene in maniera naturale e immutabile: poiché la natura è ciò che è primo in ogni essere, e ogni moto procede sempre da qualcosa di immutabile.
Analisi delle obiezioni: 1. La frase di S. Agostino va riferita a ciò che è necessario per necessità di coazione. La necessità naturale invece «non toglie la libertà della volontà», come egli dice nello stesso libro [I. cit.].
2. La volontà, in quanto vuole qualcosa naturalmente, corrisponde più all'intelletto dei principi naturali che non alla ragione, la quale ha per oggetto gli opposti. Quindi, da questo punto di vista, è una potenza più intellettuale che razionale.
3. Noi siamo padroni dei nostri atti in quanto possiamo scegliere questa o quella cosa. Ora, la scelta non ha per oggetto il fine, ma «i mezzi che portano al fine», come dice Aristotele [Ethic. 3, cc. 3, 6]. Quindi l'appetizione del-
l'ultimo fine non rientra tra le cose di cui siano padroni.

Articolo 2
I-II, q. 10, a. 2; In 2 Sent., d. 25, q. 1, a. 2; De Verit., q. 22, a. 6;
De Malo, q. 3, a. 3; q. 6; In 1 Periherm., lect. 14
Se la volontà voglia per necessità tutto ciò che vuole
Pare che la volontà voglia per necessità tutto ciò che vuole. Infatti:
1. Dionigi [De div. nom. 41 afferma che «il male non è oggetto della volontà». Quindi la volontà tende necessariamente al bene che le viene presentato.
2. L'oggetto sta alla volontà come il motore sta al soggetto mobile. Ma all'azione del motore segue necessariamente il moto del mobile. Pare quindi che gli oggetti muovano necessariamente la volontà.
3. Come ciò che è conosciuto dal senso è oggetto dell'appetito sensitivo, così ciò che è conosciuto dall'intelletto è oggetto di quello intellettivo, detto volontà. Ma l'oggetto conosciuto dai sensi muove necessariamente l'appetito sensitivo: dice infatti S. Agostino [De Gen. ad litt. 9, 14] che «l'animale è mosso dalle cose viste». Pare quindi che le cose conosciute dall'intelletto m"nvano necessariamente la volontà.
In contrario: S. Agostino [Retract. 1, 9] insegna che «ciò per cui si pecca o si vive rettamente è la volontà»: quindi la volontà ha per oggetto cose opposte. Quindi non vuole per necessità tutto ciò che vuole.
Dimostrazione: La volontà non vuole necessariamente tutto ciò che vuole. Per averne la dimostrazione si consideri, e sopra lo abbiamo spiegato [..j.], che la volontà aderisce naturalmente e necessariamente all'ultimo fine, come fa l'intelletto con i primi princìpi. Ora, vi sono delle verità che non hanno una connessione necessaria con i primi princìpi: p. es. le proposizioni contingenti, la cui negazione non porta alla negazione dei primi principi. E in tal caso l'intelletto non dà necessariamente il suo assenso. Altre proposizioni invece sono necessarie perché hanno una connessione necessaria con i primi principi, come le conclusioni evidenti, la cui negazione porta alla negazione dei primi princìpi. E a queste l'intelletto dà necessariamente il suo assenso, non appena abbia conosciuto la loro connessione necessaria con i princìpi mediante la dimostrazione deduttiva; non dà però necessariamente l'assenso prima di aver conosciuto col ragionamento una tale connessione.
Una cosa simile si verifica anche dalla parte della volontà. Esistono infatti dei beni particolari che non hanno una connessione necessaria con la beatitudine, poiché senza di essi uno può

ugualmente essere felice: e a questi la volontà non aderisce necessariamente. Ve ne sono invece di quelli che hanno una connessione necessaria con la felicità, e sono quelli mediante i quali l'uomo si unisce a Dio, nel quale solo consiste la vera beatitudine.
E tuttavia prima che la necessità ditale connessione venga mostrata nella certezza della visione beatifica, la volontà non aderisce per necessità a Dio e alle cose di Dio. Invece la volontà di chi vede Dio per essenza aderisce a Dio necessariamente, così come al presente noi vogliamo necessariamente essere beati. È chiaro quindi che la volontà non vuole necessariamente tutto ciò che vuole.
Analisi delle obiezioni: 1. La volontà non può volere una cosa che sotto l'aspetto di bene. Essendoci però una molteplicità di beni, essa non è necessariamente determinata a un solo oggetto.
2. Il motore causa il movimento nel soggetto mobile necessanamente solo quando la virtù del motore sorpassa il mobile fino al punto di esaurire tutta la capacità di quest'ultimo a subire [il movimento]. Ora, siccome la capacità della volontà si estende al bene universale e perfetto, essa non viene mai esaurita da un bene particolare. Quindi da questo non è mossa per necessità.
3. Le potenze sensitive non hanno, come la ragione, la capacità di confrontare oggetti diversi, ma si limitano a percepire un oggetto singolo, e in base a tale percezione danno un impulso determinato all'appetito sensitivo, Invece la ragione ha la capacità di confrontare più cose: quindi l'appetito intelletti- vo, cioè la volontà, può essere mosso da questa pluralità, e non necessariamente da un solo oggetto.

Articolo 3
Infra, a. 4, ad 1; II-II, q. 23, a. 6, ad 1; In 2 Sent., d. 25, q. 1, a. 2, ad 4; In 3 Sent., d. 27, q. 1, a. 4; C. G., III, c. 26; De Verit., q. 22, a. 11; De Virt., q. 2, a. 3, ad 12, 13
Se la volontà sia una potenza superiore all'intelletto
Pare che la volontà sia una potenza superiore all'intelletto. Infatti:
1. Oggetto della volontà sono il bene e il fine. Ma il fine è la prima e la più alta delle cause. Quindi la volontà è la prima e la più alta delle potenze.
2. Vediamo che le cose naturali procedono dall'imperfezione alla perfezione. E lo stesso si verifica nelle potenze dell'anima: poiché si procede dal senso all'intelletto, che è più nobile. Ora, il processo naturale va dall'atto dell'intelletto a quello della volontà. Quindi la volontà è una potenza più perfetta e più nobile dell'intelletto.
3. Gli abiti stanno alle potenze come una perfezione sta al suo soggetto perfettibile. Ma l'abito che perfeziona la volontà, cioè la carità, è più nobile di quelli che perfezionano l'intelletto, poiché sta scritto [I Cor 13, 2]: «Se conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede (...), ma non avessi la carità, non sono nulla». Quindi la volontà è una potenza piu alta dell'intelletto.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 10, 7] considera l'intelletto come la potenza più alta dell'anima.
Dimostrazione: La superiorità di una cosa rispetto a un'altra può essere determinata o in modo assoluto [simpliciter] o in modo relativo [secundum quid]. Ora, una cosa è tale in modo assoluto quando è tale per se stessa, lo è invece in modo relativo quando è tale per rispetto a un'altra. — Se dunque l'intelletto e la volontà sono considerati in se stessi, allora risulta superiore l'intelletto. E ciò appare evidente dal confronto dei rispettivi oggetti. Infatti l'oggetto dell'intelletto è più semplice e più assoluto di quello della volontà: infatti l'oggetto dell'intelletto è la ragione stessa di bene appetibile, mentre l'oggetto della volontà è il bene appetibile, la cui ragione si trova già

nell'intelletto. Ora, quanto più l'oggetto è semplice e astratto, tanto più è nobile e alto in se stesso. Quindi l'oggetto dell'intelletto è più alto di quello della volontà. Siccome dunque la natura propria di una potenza è data dalla sua relazione all'oggetto, ne segue che in modo assoluto ed essenziale l'intelletto è più alto e più nobile della volontà.

Se però [le due facoltà sono considerate] in modo relativo e comparativo, allora capita che la volontà sia talora più alta dell'intelletto; quando cioè l'oggetto della volontà si concretizza in qualcosa che è superiore all'oggetto dell'intelligenza. Sarebbe come dire che l'udito sotto un certo aspetto è più nobile della vista perché il soggetto a cui appartiene il suono è più nobile di quello a cui appartiene il colore, sebbene il colore [di per sé] sia più nobile e più semplice del suono.–>

Ora, come già si disse [ci. 16, a. 1; q. 27. a. 4], l'intellezione si verifica per il fatto che la specie della cosa intesa viene a trovarsi nel conoscente, mentre l'atto della volontà si compie per il fatto che la volontà subisce un'inclinazione verso la cosa quale è nella sua realtà. Quindi il Filosofo [Met. 6, 4] dice che «il bene e il male», oggetto della volontà, «sono nelle cose, mentre il vero e il falso», oggetto dell'intelletto, «sono nella mente». Quando dunque la realtà in cui si trova il bene è più nobile dell'anima stessa, nella quale si trova la sua immagine intellettiva, allora la volontà è più alta dell'intelletto, appunto in rapporto a tale oggetto. Quando invece la realtà in cui si trova il bene è al di sotto dell'anima, allora anche in rapporto a tale oggetto l'intelletto è superiore alla volontà. L'amore di Dio perciò vale più della conoscenza di lui; al contrario la conoscenza delle realtà naturali è preferibile al loro amore. Tuttavia, assolutamente parlando, l'intelletto è più nobile della volontà.

Analisi delle obiezioni: 1. Il concetto di causa viene desunto dalle correlazioni delle cose tra loro, e in tali correlazioni il bene ha una priorità; il vero però ha un significato più assoluto, e abbraccia lo stesso concetto di bene. Infatti anche il bene è un vero. D'altra parte il vero stesso è un bene, in quanto l'intelletto è una realtà e il vero è il suo fine. E questo fine è superiore agli altri fini, come l'intelletto lo rispetto alle altre potenze.

2. Le cose che hanno una priorità in ordine di generazione e di tempo sono più imperfette: poiché in ordine di tempo nello stesso soggetto la potenza precede l'atto, e l'imperfezione precede la perfezione. Le cose invece che hanno una priorità assoluta, e in ordine cli natura, sono più perfette: è così infatti che l'atto precede la potenza. E in questo modo l'intelletto è prima della volontà, come il motore è prima del mobile e l'elemento attivo è prima di quello passivo: infatti è il bene conosciuto che muove la volontà.

3. L'argomento si ferma a considerare la volontà in quanto è ordinata a un oggetto superiore all'anima. Infatti la virtù della carità è quella che ci fa amare Dio.

## Articolo 4

I–II, q. 9, a. 1; C. G., II, c. 26; De Verit., q. 22, a. 12; De Malo, q. 6

### Se la volontà muova l'intelletto

Pare che la volontà non muova l'intelletto. Infatti:

1. Chi muove è superiore e anteriore al soggetto mosso: poiché il motore è agente, e «l'agente è più nobile del paziente», come dicono S. Agostino [DGen.ad1itt. 12. 16) e Aristotele [De anima 3, *51.* Ma abbiamo visto [3J che l'intelletto è prima ed è più nobile della volontà. Quindi la volontà non muove l'intelletto.

2. Chi muove non è mosso dal soggetto mobile, se non in via accidentale. Ma l'intelletto muove la volontà: poiché l'appetibile, che è oggetto dell'intelligenza, è un motore non mosso, mentre

l'appetito è un motore mosso. Quindi l'intelletto non è mosso dalla volontà.
3. Noi non possiamo volere ciò che non è conosciuto. Se quindi la volontà col voler intendere muove all'intellezione, bisognerà che un tale volere sia preceduto da un'altra intellezione, questa poi da un altro volere e cosi all'infinito: cosa questa impossibile. La volontà dunque non muove l'intelletto.
In contrario: Fa osservare il Damasceno [De fide ortli. che «in noiE' il potere di imparare e di non imparare qualunque arte vogliamo». Ora, vi è in noi un dato potere in forza della volontà, mentre impariamo le arti mediante l'intelletto. Quindi la volontà muove l'intelletto.
Dimostrazione: Una cosa può causare il movimento in due modi. Primo, a modo di fine: come quando si dice che il fine muove la causa efficiente. E in questo modo è l'intelletto a muovere la volontà, poiché il bene intellettualmente conosciuto è oggetto della volontà e la muove come fine. Secondo, a modo di causa agente: come l'elemento alterante muove quello che viene alterato, e ciò che spinge muove la cosa sospinta. E in questo modo la volontà muove l'intelletto e tutte le potenze dell'anima, come dice S. Anselmo [De similitud. 2]. E la ragione è che in una serie di potenze attive ordinate fra loro quella che mira a un fine universale muove quelle che mirano a fini particolari. Il che è evidente anche nel campo fisico e in quello politico. Infatti il cielo, che esercita il suo influsso per l'universale conservazione dei corpi generabili e corruttibili, muove tutti i corpi inferiori, ognuno dei quali agisce per la conservazione della sua specie o per quella dell'individuo. Parimenti il re, che tende al bene comune di tutto il regno, muove col suo comando i vari capi delle città, i quali curano il governo delle singole città. Ora, oggetto del volere sono il bene e il fine nella loro universalità. Invece ogni altra potenza è ordinata a un bene particolare ad essa proporzionato: la vista, p. es., è ordinata a percepire il colore, e l'intelletto a conoscere il vero. Quindi la volontà muove, come causa agente, tutte le potenze dell'anima verso i loro atti, eccettuate le potenze organiche della vita vegetativa, che non sottostanno al nostro arbitrio.
Analisi delle obiezioni: I. L'intelletto può essere considerato sotto due punti di vista: primo, in quanto è conoscitivo dell'ente e del vero universale; secondo, in quanto è un'entità particolare e una particolare potenza avente un suo atto determinato. E parimenti la volontà può essere considerata sotto due aspetti: primo, secondo l'universalità del suo oggetto, in quanto cioè ha per oggetto il bene universale; secondo, in quanto è una determinata potenza dell'anima avente un determinato atto. — Ora, se paragoniamo l'intelletto e la volontà secondo l'universalità dei rispettivi oggetti, allora abbiamo già dimostrato [a.3] che l'intelletto, assolutamente parlando, è superiore e più nobile della volontà. — Se poi consideriamo l'intelligenza secondo l'universalità del suo oggetto, e la volontà in quanto è una potenza determinata, allora l'intelletto è di nuovo superiore e anteriore alla volontà: infatti la volontà stessa, il suo atto e il suo oggetto rientrano nei concetti di ente e di vero, che formano l'oggetto dell'intelligenza. Quindi l'intelletto conosce la volontà, il suo atto e il suo oggetto, come conosce tutti gli altri intelligibili particolari, quali la pietra, il legno ecc., che rientrano nei concetti universali di ente e di vero. — Se però si considera la volontà secondo l'universalità del suo oggetto, che è il bene, e l'intelletto invece in quanto è un ente particolare e una particolare potenza, allora rientrano sotto la ragione universale di bene, come singolari, sia l'intelletto, sia l'intellezione, sia il suo oggetto, cioè il vero, ciascuno dei quali è un bene particolare. E sotto questo aspetto la volontà è più alta dell'intelletto e lo può muovere.-> Da qui dùiiju cui queste potenze siinc1di vicenda con i loro atti: poiché l'intelletto conosce che la volontà vuole, e la volontà vuole che l'intelletto conosca. Analogamente, il bene è incluso nel vero in quanto è un vero conosciuto dall'intelletto, e il vero è incluso nel bene in quanto è un bene desiderato.
2. Abbiamo visto che l'intelletto muove la volontà in un modo diverso da quello in cui la volontà

muove l'intelletto.
3. Non c'è bisogno di procedere all'infinito, ma ci si arresta all'intelletto come punto di partenza. Infatti è necessario che la conoscenza preceda ogni moto della volontà, ma non che la volontà preceda ogni conoscenza: poiché il principio del consigliarsi e dell'intendere è un principio intellettivo più alto del nostro intelletto, cioè è Dio, come dice lo stesso Aristotele [Ethic. Eudem. 7, 14]; il quale proprio da ciò dimostra che non è necessario procedere all'infinito.

Articolo 5

Supra, q. 59, a. 4; In 3 Sent., d. 17, q. 1, a. 1, sol. 3; De Verit., q. 25, a. 3; In 3 De anima, lect. 14
Se nell'appetito superiore si debbano distinguere l'irascibile e il concupiscibile
Pare che nell'appetito superiore, che è la volontà, si debbano distinguere l'irascibile e il concupiscibile. Infatti:
1. Il concupiscibile deriva dalla parola [latina] concupio, come l'irascibile da irascor. Ora, vi è una concupiscenza che non può appartenere all'appetito sensitivo, ma soltanto a quello intellettivo, cioè alla volontà: p. es. la concupiscenza della sapienza, della quale è detto [Sap 6, 21]: «La concupiscenza della sapienza conduce al regno». E vi è pure una specie di ira che non può appartenere all'appetito sensitivo, ma solo a quello intellettivo, come quando ci adiriamo contro i vizi. Per cui S. Girolamo [In Mt 13, 33] ci ammonisce:
«Conserviamo nell'irascibile l'odio dei vizi». Quindi dobbiamo distinguere l'irascibile e il concupiscibile anche nell'appetito intellettivo, come in quello sensitivo.
2. Si dice comunemente che la carità sta nella parte concupiscibile, mentre la speranza sta nell'irascibile. Ma esse non possono trovarsi nell'appetito sensitivo, non avendo per oggetto realtà sensibili, ma intelligibili. Quindi nella parte intellettiva dobbiamo porre il concupiscibile e l'irascibile.
3. Sta scritto nel libro De spiritu et anima «l'anima,prima di unirsi al corpo, possiede queste potenze» (cioè l'irascibile, il concupiscibile e la ragione). Ora, nessuna potenza della parte sensitiva appartiene all'anima sola, ma al composto [di anima e corpol, come si è detto sopra [q. 77. aa. 5. 8]. Quindi l'irascibile e il concupiscibile devono trovarsi nella volontà, che è l'appetito intellettivo.
In contrario: S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom., cc. 16, 171 divide in concupiscibile e irascibile la [sola] parte irrazionale dell'anima. Lo stesso fa il Damasceno [De fide orth. 2, 12]. E il Filosofo [De anima 3, 91 afferma che «la volontà è nella ragione; invece nella parte irrazionale dell'anima si trovano la concupiscenza e l'ira», cioè «il desiderio e l'ardimento».
Dimostrazione: L'irascibile e il concupiscibile non sono parti dell'appetito intellettivo, cioè della volontà. Come infatti si è già spiegato [q. 59. a. 4; q. 79. a. 7], una potenza che dice ordine a un oggetto preso nella sua universalità non subisce le differenze speciali incluse sotto quella ragione universale. Come il fatto che la vista ha per oggetto le cose visibili in quanto colorate non giustifica una pluralità di potenze visive in base alle diverse specie dei colori; se invece esistesse una potenza che percepisse il bianco in quanto bianco, e non in quanto colorato, sarebbe diversa da una potenza che percepisse il nero in quanto nero.-
Ora, l'appetito sensitivo non ha per oggetto la ragione universale di Eii dato che nemmeno i sensi percepiscono gli universali. Quindi le parti dell'appetito sensitivo si distinguono in base alle diverse ragioni dei beni particolari: infatti il concupiscibile ha come suo oggetto il bene in quanto gradevole ai sensi e conveniente alla natura, mentre l'irascibile ha per oggetto il bene in quanto esso reagisce e si oppone a ciò che arreca nocumento.

La volontà invece ha per oggetto il bene secondo la ragione universale di bene. Quindi, essendo la volontà un appetito intellettivo, non comporta una pluralità di potenze appetitive diverse, così da ammettere la distinzione tra irascibile e concupiscibile: come anche nell'intelletto non c'è una pluralità di facoltà conoscitive nonostante la molteplicità di quelle sensitive.
Analisi delle obiezioni: 1. I termini amore, concupiscenza e simili possono avere due sensi. A volte stanno a indicare le passioni, che nascono accompagnate da una certa concitazione dell'animo. E questo è l'uso comune: e in questo caso [quei sentimenti] si trovano soltanto nell'appetito sensitivo.
A volte invece indicano una semplice affezione, senza passione ed emozione dell'animo. E allora essi sono atti della volontà. E in questo senso sono attribuiti anche agli angeli e a Dio. Intesi però in questa maniera non appartengo a potenze diverse, ma a una sola, cioè alla volontà.
2. Anche la volontà può essere detta irascibile in quanto si oppone al male, non per impeto di passione, ma in base al giudizio della ragione. E alla stessa maniera può essere detta concupiscibile in quanto desidera il bene. E così la carità e la speranza si trovano nell'irascibile e nel concupiscibile, cioè nella volontà in quanto dice ordine a simili atti.
Così potrebbero spiegarsi anche le parole del libro De spiritu et anima, nel senso cioè che l'irascibile e il concupiscibile fanno parte dell'anima prima che si unisca al corpo (beninteso però che si tratta di ordine di natura e non di tempo); per quanto non sia necessario stare alle parole di quel libro.
3. Abbiamo così risposto anche alla terza obiezione.

Quaestio 83
Prooemium

Iª q. 83 pr. Deinde quaeritur de libero arbitrio. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo sit liberi arbitrii. Secundo, quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus, vel habitus. Tertio si est potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva. Quarto, si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARGOMENTO 83
IL LIBERO ARBITRIO
Trattiamo ora del libero arbitrio.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'uomo possieda il libero arbitrio; 2. Che cosa sia il libero arbitrio, cioè se sia una potenza, un atto, o un abito; 3. Posto che sia una potenza, si domanda se sia una potenza appetitiva o conoscitiva; 4. Posto che sia una potenza appetitiva, si domanda se si identifichi con la volontà o sia una potenza distinta.

Articolo 1
Supra, q. 59, a. 3; I-II, q. 13, a. 6; De Verit., q. 25, aa. 1, 2; De Malo, q. 6
Se l'uomo possieda il libero arbitrio
Pare che l'uomo non possieda il libero arbitrio. Infatti:
1. Chi possiede il libero arbitrio fa quello che vuole. Ma l'uomo non fa quello che vuole, poiché sta scritto [Rm 7, 19]: «Io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio». Quindi nell'uomo non c'è il libero arbitrio.
2. Chiunque abbia il libero arbitrio ha il potere di volere e di non volere, di

operare e di non operare. Ma ciò non appartiene all'uomo: infatti sta scritto [Rm 9, 16]: «Non è di chi vuole» il volere, «né di chi corre» il correre. Quindi l'uomo non possiede il libero arbitrio.

3. «È libero chi è causa di se stesso», come dice Aristotele [Met. 1, 2]: quindi non lo è chi è mosso da altri. Ma Dio muove la volontà, poiché dice la Scrittura [Pr 21, 1]: «Il cuore del re è un canale d'acqua in mano al Signore: lo dirige dovunque egli vuole», e ancora: [Fil 2, 13] «È Dio che produce in noi il volere e l'operare». Quindi l'uomo non ha il libero arbitrio.

4. Chiunque possiede libertà di arbitrio è padrone dei suoi atti. Ma l'uomo non è padrone dei suoi atti, poiché leggiamo [Ger 10, 23]: «L'uomo non è padrone della sua via, non è in potere di chi cammina il dirigere i suoi passi». Per conseguenza l'uomo non è libero.

5. Dice il Filosofo [Ethic. 3, 5]: «Quale ciascuno è, tale è il fine che a lui appare». Ma non è in nostro potere essere fatti in questo o in quel modo, poiché ci viene dalla natura. Quindi è per natura che noi seguiamo un dato fine. Quindi non per libero arbitrio.

In contrario: Sta scritto [Sir 15, 14]: «Egli da principio creò l'uomo e lo lasciò in balìa del suo proprio volere». E la Glossa [ord.] spiega: «cioè del suo libero arbitrio».

Dimostrazione: L'uomo possiede il libero arbitrio: altrimenti sarebbero vani i consigli, le esortazioni, i precetti, le proibizioni, i premi e le pene. Per averne l'evidenza dobbiamo osservare che alcuni esseri agiscono senza alcun discernimento o giudizio, come la pietra che si muove verso il basso; e così tutte le cose che sono prive di conoscenza. — Altri esseri invece agiscono con un certo giudizio, che però non è libero, come gli animali bruti. Infatti la pecora, al vedere il lupo, giudica, con discernimento naturale e non libero, che è necessario fuggirlo: e tale giudizio non proviene da un confronto [tra vari oggetti], ma da un istinto naturale. E lo stesso si dica del discernimento di tutti gli animali. — L'uomo invece agisce in base a un [vero] giudizio, poiché giudica mediante la facoltà conoscitiva se una cosa vada fuggita o seguita.

Ora, siccome un tale giudizio non mira per un istinto naturale a una cosa determinata da farsi, ma dipende da un raffronto della ragione, nelle realtà l'uomo agisce con giudizio libero, avendo di conseguenza il potere di portarsi su oggetti diversi. Infatti nelle realtà contingenti la ragione ha la via aperta verso termini opposti: come riscontriamo nei sillogismi di probabilità, o dialettici, e negli accorgimenti della retorica. Ora, le cose particolari da farsi sono contingenti: quindi il giudizio della ragione su di esse rimane aperto verso soluzioni opposte, e non è determinato a una sola. È necessario pertanto che l'uomo possieda il libero arbitrio, proprio perché egli è razionale.

Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già notato [q. 81, a. 3, ad 2], l'appetito sensitivo, benché obbedisca alla ragione, può talvolta dissentire, nutrendo desideri contrari a quelli che sono dettati dalla ragione. — E il bene che l'uomo non riesce a fare quando vuole è proprio questo, «di non desiderare contro la ragione», come dice S. Agostino nel suo commento.

2. La frase dell'Apostolo non va intesa nel senso che l'uomo non voglia e non corra per libero arbitrio, ma nel senso che il libero arbitrio non è sufficiente

a fare questo se non è mosso e aiutato da Dio.
3. Il libero arbitrio è causa del suo operare, dato che l'uomo muove se stesso all'azione per mezzo del libero arbitrio. Tuttavia la libertà non esige necessariamente che l'essere libero sia la prima causa di se stesso, come per ammettere che una cosa sia causa di un'altra non si richiede che ne sia la causa prima. Dio dunque è la causa prima, che muove le cause naturali e quelle volontarie. E come col muovere le cause naturali non toglie che i loro atti siano naturali, così muovendo le cause volontarie non toglie alle loro azioni di essere volontarie, anzi, è proprio lui che le fa essere tali: infatti egli opera in tutte le cose secondo le proprietà di ciascuna.
4. Si dice che «l'uomo non è padrone della sua via» quanto all'esecuzione delle sue decisioni, esecuzione che, lo voglia o non lo voglia, può essere impedita. Ma le decisioni stesse dipendono da noi: supposto però l'aiuto divino.
5. Vi sono nell'uomo due maniere di essere: una naturale e l'altra acquisita. Quella naturale può riguardare o la parte intellettiva, o il corpo e le facoltà annesse al corpo. Dal fatto dunque che l'uomo ha un suo modo naturale di essere nell'ordine intellettivo consegue che egli desidera naturalmente il fine ultimo, che è la felicità. Questo appetito è naturale e non sottostà al libero arbitrio, come si è già visto [q. 82, aa. 1, 2].
Invece in ordine al corpo e alle facoltà annesse l'uomo può avere un suo modo naturale di essere in quanto possiede una data complessione fisica, o una data predisposizione in dipendenza dall'influsso delle cause fisiche — le quali invece non possono influire sulla parte intellettiva, non essendo questa l'atto di un corpo —. Così dunque è vero che quale ciascuno è in base alle qualità del corpo, tale è il fine che gli si presenta: poiché da tali disposizioni fisiche l'uomo si sente inclinato a scegliere o a ripudiare qualcosa. Però queste inclinazioni sottostanno al giudizio della ragione, a cui l'appetito inferiore obbedisce, come si è già detto [q. 81, a. 3]. Quindi da ciò non viene alcun pregiudizio al libero arbitrio.
Le qualità sopraggiunte si presentano poi come abiti e passioni, in forza di cui uno è portato più a una cosa che a un'altra. Tuttavia anche queste inclinazioni sottostanno al giudizio della ragione. Anzi, tali qualità vi sottostanno anche perché sta in noi acquistarle, o causandole o disponendoci ad esse, oppure eliminarle. E così non vi è nulla che si opponga alla libertà di arbitrio.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 24, q. 1, a. 1; De Verit., q. 24, a. 4

### Se il libero arbitrio sia una potenza

Pare che il libero arbitrio non sia una potenza. Infatti:
1. Il libero arbitrio non è altro che un giudizio libero. Ora, il giudizio non indica una potenza, ma un atto. Quindi non è una potenza.
2. Si dice [P. Lomb., Sent. 2, 24] che il libero arbitrio è una facoltà della volontà e della ragione. Ma il termine facoltà sta a indicare la facilità di una data potenza, facilità che si ottiene mediante l'abito. Quindi il libero arbitrio è un abito. — E anche S. Bernardo [De gratia et lib. arb., cc. 1, 2], afferma

che «il libero arbitrio è un abito dell'anima, libero di sé». Non è dunque una potenza.
3. Col peccato non viene tolta alcuna potenza naturale. Ma il libero arbitrio viene tolto in seguito al peccato: poiché, dice S. Agostino [Enchir. 30], «l'uomo, usando male del libero arbitrio, ha perduto se stesso e quello». Quindi il libero arbitrio non è una potenza.
In contrario: È chiaro che nulla può fare da soggetto di un abito all'infuori di una potenza. Ma il libero arbitrio è il soggetto in cui si trova la grazia, con l'assistenza della quale esso sceglie il bene. Quindi il libero arbitrio è una potenza.
Dimostrazione: Sebbene «libero arbitrio», secondo il significato proprio del termine, indichi un atto, pure nell'uso comune chiamiamo libero arbitrio il principio di tale atto, vale a dire ciò per cui l'uomo giudica liberamente. Ora, in noi i princìpi dell'atto sono la potenza e l'abito: si dice infatti che conosciamo una cosa sia mediante la scienza, sia mediante la facoltà intellettiva. Bisognerà dunque che il libero arbitrio sia o una potenza, o un abito, oppure una potenza unita a un abito.
Ora, che non sia un abito, né una potenza unita a un abito, lo si rileva chiaramente da due argomenti. Primo, perché se fosse un abito dovrebbe essere un abito naturale, essendo cosa naturale per l'uomo avere il libero arbitrio. Ora, non esiste in noi un abito naturale per le cose che sottostanno al libero arbitrio, poiché noi tendiamo naturalmente a fare quanto è oggetto degli abiti naturali, p. es. ad assentire ai primi princìpi, e d'altra parte le cose a cui tendiamo naturalmente non sottostanno al libero arbitrio, come si è notato sopra [q. 82, aa. 1, 2] a proposito del desiderio della felicità. Quindi è contro il concetto stesso di libero arbitrio che esso sia un abito naturale. Che poi sia un abito non naturale è in contrasto con la sua naturalità. Quindi rimane acquisito che esso non è un abito per nessun verso.
Secondo, lo rileviamo dal fatto che gli abiti vengono definiti da Aristotele [Ethic. 2, 5] come qualità «secondo le quali siamo disposti bene o male rispetto alle passioni o alle azioni». In materia di concupiscenza, infatti, con la temperanza riceviamo una disposizione buona, e con l'intemperanza una disposizione cattiva; e così con la scienza abbiamo una disposizione buona a compiere l'atto dell'intelletto, poiché conosciamo la verità, mentre l'abbiamo cattiva con l'abito contrario. Ma il libero arbitrio è indifferente nello scegliere bene o male. Dunque non è possibile che sia un abito. — Rimane quindi che sia una potenza.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uso vuole che la potenza sia indicata col nome del suo atto. Quindi mediante quell'atto che è il giudizio libero viene denominata la potenza che ne è il principio. Altrimenti, se il libero arbitrio indicasse un atto, non sarebbe permanente nell'uomo.
2. «Facoltà» talvolta indica la potenza spedita nell'operare. E in questo senso il termine «facoltà» è posto nella definizione del libero arbitrio. — S. Bernardo poi parla di abito non in quanto si distingue dalla potenza, ma in quanto sta a indicare una qualsiasi disposizione ad agire. E ciò può dipendere sia da una potenza che da un abito: infatti dalla potenza l'uomo è messo in condizione di

poter agire, mentre dall'abito è messo in condizione di poter agire bene o male.
3. Si dice che l'uomo col peccare ha perduto il libero arbitrio non quanto alla libertà naturale, che dice immunità dalla coazione, ma quanto alla libertà che è esenzione dalla colpa e dalla miseria. — Ma parleremo di queste cose in seguito, quando tratteremo della morale nella seconda parte di quest'opera [I-II, qq. 85 ss.; q. 109].

Articolo 3
I-II, q. 13, a. 1
Se il libero arbitrio sia una potenza appetitiva
Pare che che il libero arbitrio non sia una potenza appetitiva, ma conoscitiva. Infatti:
1. Dice il Damasceno [De fide orth. 2, 27] che «il libero arbitrio segue immediatamente alla razionalità». Ma la ragione è una potenza conoscitiva. Quindi il libero arbitrio è una potenza conoscitiva.
2. Dire libero arbitrio è come dire libero giudizio. Ma il giudicare è un atto della facoltà conoscitiva. Quindi il libero arbitrio è una potenza conoscitiva.
3. L'atto della scelta appartiene in modo particolare al libero arbitrio. Ma la scelta è di ordine conoscitivo, poiché la scelta implica il raffronto di una cosa con un'altra, il che è proprio della facoltà conoscitiva. Quindi il libero arbitrio è una potenza conoscitiva.
In contrario: Dice il Filosofo [Ethic. 3, 3] che «la scelta è il desiderio delle cose che dipendono da noi». Ma il desiderio è un atto della facoltà appetitiva. Quindi anche la scelta. Ora, in tanto abbiamo il libero arbitrio in quanto siamo capaci di scegliere. Di conseguenza il libero arbitrio è una facoltà appetitiva.
Dimostrazione: L'atto proprio del libero arbitrio è la scelta: infatti si dice che siamo dotati di libero arbitrio appunto perché abbiamo la possibilità di prendere una cosa ricusandone un'altra, il che equivale a scegliere. Bisognerà dunque studiare la natura del libero arbitrio partendo dalla scelta. Ora, in questa concorrono un elemento di ordine conoscitivo e un elemento di ordine appetitivo: dalla parte della potenza conoscitiva si richiede il consiglio, col quale si giudica quale sia il partito da preferire; dalla parte invece della potenza appetitiva si richiede che sia accettato mediante il desiderio quanto viene giudicato mediante il consiglio. Per questa ragione Aristotele [Ethic. 6, 2] lascia sospesa la questione se la scelta appartenga maggiormente alla facoltà appetitiva o a quella conoscitiva: dice infatti che la scelta è o «un'intellezione appetitiva o un'appetizione intellettiva». Però nel libro III dell'Etica [c. 3] propende per l'appetito intellettivo, poiché definisce la scelta un «desiderio deliberato». E questo perché l'oggetto proprio della scelta è ciò che serve per raggiungere il fine e quindi, in quanto tale, ha carattere di bene utile: per cui essendo il bene, in quanto tale, oggetto dell'appetito, ne segue che la scelta è principalmente un atto della facoltà appetitiva. Quindi il libero arbitrio è una potenza appetitiva.
Analisi delle obiezioni: 1. Le potenze appetitive accompagnano quelle conoscitive. E questo è il senso in cui il Damasceno afferma che «il libero

arbitrio segue immediatamente alla razionalità».
2. Il giudizio è una specie di conclusione e di determinazione del consiglio. Ora, il consiglio è determinato prima dal parere della ragione, quindi dall'accettazione dell'appetito. Per cui il Filosofo [Ethic. 3, ib.] dice che «avendo noi formato il giudizio mediante il consiglio, desideriamo in conformità al consiglio [stesso]». E in questo senso anche la scelta si dice che è una specie di giudizio, dal quale prende il nome il libero arbitrio.
3. Il raffronto implicito nel termine «scelta» appartiene al consiglio che precede, e che spetta alla ragione. Sebbene infatti l'appetito non abbia una capacità di comparazione tuttavia, in quanto è mosso dalla facoltà conoscitiva che stabilisce dei raffronti, acquista una certa affinità col raffronto, quando appetisce di preferenza una cosa piuttosto che un'altra.

Articolo 4
III, q. 18, aa. 3, 4; In 2 Sent., d. 24, q. 1, a. 3; De Verit., q. 24, a. 6
Se il libero arbitrio sia una potenza distinta dalla volontà
Pare che il libero arbitrio sia una potenza distinta dalla volontà. Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 2, 22] dice che altra cosa è la thélesis, altra la bùlesis: ora, la thélesis è la volontà, mentre la bùlesis Pare essere il libero arbitrio; poiché, secondo lui [ib.], è la volontà che ha per oggetto una cosa scelta nel raffronto con un'altra. Quindi il libero arbitrio si presenta come una potenza distinta dalla volontà.
2. Le potenze si conoscono dai loro atti. Ora la scelta, che è l'atto del libero arbitrio, è un'altra cosa dalla volontà, poiché stando al Filosofo [Ethic. 3, 2] «la volontà ha per oggetto il fine, mentre la scelta ha per oggetto i mezzi che portano al fine». Quindi il libero arbitrio è una potenza distinta dalla volontà.
3. La volontà è l'appetito intellettivo. Ma nella parte intellettiva ci sono due potenze, cioè l'intelletto agente e quello possibile: perciò anche nell'appetito intellettivo ci deve essere un'altra potenza, oltre alla volontà. E questa non Pare essere altro che il libero arbitrio. Quindi il libero arbitrio è una potenza distinta dalla volontà.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 14] insegna che il libero arbitrio non è altro che la volontà.
Dimostrazione: È necessario che le potenze appetitive corrispondano a quelle conoscitive, come si è detto sopra [q. 64, a. 2; cf. q. 80, a. 2]. Ora, lo stesso rapporto che nella conoscenza intellettiva esiste tra l'intelletto e la ragione esiste anche nell'appetito intellettivo tra la volontà e il libero arbitrio, il quale non è altro che la facoltà di scelta. E la cosa appare evidente dalle relazioni esistenti tra gli oggetti e gli atti. Infatti l'intellezione indica la semplice apprensione immediata di una cosa: per cui si dice che propriamente sono oggetto d'intellezione i princìpi per sé noti, senza illazione. Invece ragionare significa propriamente passare da una conoscenza a un'altra: per cui il ragionamento riguarda a tutto rigore le conclusioni raggiunte mediante i princìpi.
Parimenti, per quanto riguarda l'appetito, il volere indica l'immediata e semplice appetizione di una cosa: quindi si dice che la volontà ha per oggetto il fine, il quale è voluto per se stesso. Scegliere invece è desiderare una cosa in

vista di un'altra: perciò in senso proprio la scelta ha per oggetto le cose che portano al fine. Ora, il rapporto esistente nel campo della conoscenza tra il principio e le conclusioni a cui diamo l'assenso in forza dei princìpi è analogo a quello esistente nel campo appetitivo tra il fine e le cose che conducono al fine, e sono volute in ordine al fine.
È dunque evidente che come l'intelletto sta alla ragione, così la volontà sta alla facoltà di scelta, cioè al libero arbitrio. — Ma sopra [q. 79, a. 8] abbiamo visto che l'intendere e il ragionare spettano alla medesima potenza, come alla medesima potenza spettano la quiete e il moto. Spetteranno quindi alla medesima potenza il volere e lo scegliere. Quindi la volontà e il libero arbitrio non sono due potenze, ma una sola.
Analisi delle obiezioni: 1. La bùlesis si distingue dalla thélesis non per una diversità di potenze, ma per una differenza di atti.
2. La scelta e la volontà, o volizione, sono atti distinti, tuttavia appartengono alla medesima potenza, come anche l'intendere e il ragionare, secondo quanto si è detto [nel corpo].
3. L'intelletto si rapporta alla volontà come suo motore: non c'è quindi bisogno di distinguere in questa una potenza agente e una possibile.

Quaestio 84
Prooemium

[31948] Iª q. 84 pr. Consequenter considerandum est de actibus animae, quantum ad potentias intellectivas et appetitivas, aliae enim animae potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent, et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia. Nunc autem de actibus intellectivae partis agetur. In consideratione vero actuum, hoc modo procedemus, primo namque considerandum est quomodo intelligit anima corpori coniuncta; secundo, quomodo intelligit a corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita, primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam; secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt; tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam. Circa cognitionem vero corporalium, tria consideranda occurrunt, primo quidem per quid ea cognoscit; secundo, quomodo et quo ordine; tertio, quid in eis cognoscit. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum anima cognoscat corpora per intellectum. Secundo, utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species. Tertio, si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae. Quarto, utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis. Quinto, utrum anima nostra omnia quae intelligit, videat in rationibus aeternis. Sexto, utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu. Septimo, utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Octavo, utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

QUESTIONE 84
LA CONOSCENZA DELL'ANIMA UNITA AL CORPO
RISPETTO ALLE REALTÀ MATERIALI AD ESSA INFERIORI

Passiamo ora a studiare le operazioni dell'anima spettanti alle sole potenze intellettive e appetitive: poiché le altre facoltà non ricadono direttamente nel campo della teologia. Ora, gli atti della parte appetitiva appartengono alla scienza morale: perciò ne tratteremo nella seconda parte di quest'opera, in cui ci occuperemo di tale scienza. Ci limiteremo dunque per ora alle operazioni della parte intellettiva.
Nell'indagine procederemo in questo modo: primo, vedremo in quale maniera l'anima intende quando è unita al corpo; secondo, in quale maniera intende nello stato di separazione [q. 89].
La prima indagine sarà divisa in tre parti: primo, considereremo in che modo l'anima conosce gli esseri materiali che sono ad essa inferiori; secondo, come conosce se stessa e ciò che è in essa [q. 87]; terzo, come conosce le sostanze immateriali ad essa superiori [q. 88].
Ora, sono tre le considerazioni da farsi intorno alla conoscenza dei corpi: primo, con quali mezzi essa li conosca; secondo, in quale modo e con quale ordine [q. 85]; terzo, che cosa conosca in essi [q. 86].

Sul primo punto si pongono otto quesiti: 1. Se l'anima conosca i corpi mediante l'intelletto; 2. Se li conosca intellettualmente mediante la propria essenza o servendosi di specie intelligibili; 3. Posto che intenda con le specie, si domanda se le specie di tutti gli oggetti intelligibili siano in essa innate; 4. Se queste vengano infuse in essa da forme immateriali separate; 5. Se la nostra anima veda nelle ragioni eterne tutto quello che intende; 6. Se ricavi dai sensi la conoscenza intellettiva; 7. Se l'intelletto possa avere l'atto d'intellezione mediante le specie intelligibili che possiede, senza volgersi ai fantasmi; 8. Se l'atto intellettivo del giudizio sia ostacolato dall'assopimento dei sensi.

## Articolo 1
De Verit., q. 10, a. 4
### Se l'anima conosca i corpi mediante l'intelletto
Pare che l'anima non conosca i corpi mediante l'intelletto. Infatti:
1. Dice S. Agostino [Solil. 2, 4]: «I corpi non possono essere percepiti dall'intelletto; e una realtà corporea non può essere vista che dai sensi». E altrove [De Gen. ad litt. 12, 24] afferma che la visione intellettuale riguarda quegli oggetti che per loro natura si trovano nell'anima. Ma ciò non avviene per i corpi. Quindi l'anima non può conoscere i corpi con l'intelligenza.
2. Come sta il senso agli oggetti intelligibili, così sta l'intelletto a quelli sensibili. Ma l'anima non può in alcun modo conoscere con i sensi le realtà spirituali, che sono intelligibili. Quindi non potrà assolutamente conoscere con l'intelletto i corpi, che sono realtà sensibili.
3. L'intelletto ha per oggetto entità necessarie e invariabili. Ma i corpi sono tutti mobili e variabili. Quindi l'anima non può conoscere i corpi mediante l'intelletto.
In contrario: La scienza risiede nell'intelletto. Ora, se questa facoltà non conoscesse i corpi, verrebbe negata ogni scienza dei corpi, e perirebbero così

le scienze naturali, che si occupano dei corpi soggetti a mutamento.
Dimostrazione: A chiarimento del problema bisogna ricordare che i primi filosofi che indagarono sulla natura delle cose ritenevano che nel mondo esistessero soltanto i corpi. E poiché vedevano che tutti i corpi sono mutevoli, e ritenevano che tutte le cose fossero in continuo mutamento, pensarono che a noi non fosse possibile avere una qualsiasi certezza sulla verità delle cose. Infatti non si può conoscere con certezza ciò che è in continuo divenire, dato che si dissolve prima di essere giudicato dalla mente. E in tal senso Eraclito diceva, come riferisce Aristotele [Met. 4, 5], che «non è possibile toccare due volte la stessa acqua di un fiume che scorre».
Seguì poi Platone [Phaed. 49; Timaeus 5] il quale, per salvare la certezza della nostra conoscenza intellettiva, pose al di fuori di queste realtà corporee un altro genere di enti, svincolati dalla materia e dal moto, che egli chiamò specie o idee, partecipando le quali ogni essere concreto, singolare e sensibile, acquisterebbe la denominazione di uomo, di cavallo, o di altra cosa del genere. Così dunque diceva che le scienze, le definizioni e tutto quanto appartiene alle operazioni intellettive non si riferirebbe ai corpi sensibili, ma a quelle entità immateriali e separate. L'anima quindi non conoscerebbe intellettualmente queste realtà corporee, ma le loro specie separate.
Ma tutta questa teoria si rivela chiaramente falsa per due motivi. Primo, perché si verrebbe a escludere dalle scienze sia la conoscenza del moto e della materia (cose che formano l'oggetto delle scienze naturali), sia le dimostrazioni che partono dalla causa motrice e da quella materiale, poiché dette specie sono immobili e immateriali. — Secondo, perché è ridicolo che per conoscere cose che sono a noi manifeste mettiamo in campo altre entità che non possono costituire la loro sostanza, avendo un altro modo di essere. Cosicché, anche conoscendo tali sostanze separate dalla materia, non potremmo con ciò emettere logicamente dei giudizi sulla realtà sensibile.
Ora, Pare che Platone su questo punto abbia deviato dalla verità poiché, ritenendo che ogni conoscenza avvenga mediante una certa somiglianza [fra oggetto e soggetto], pensò che necessariamente la forma del conosciuto dovesse trovarsi nel conoscente allo stesso modo in cui è nel conosciuto. Considerando poi che la forma della cosa conosciuta si trova nell'intelletto in maniera universale, immateriale e immobile — il che appare dalla stessa attività dell'intelletto, il quale intende in modo universale e secondo una certa necessità: infatti il modo dell'azione è secondo il modo della forma dell'agente —, pensò che le cose dovessero esistere in se stesse in questo medesimo modo, cioè in maniera immateriale e immobile.
Ma queste induzioni non sono concludenti. Vediamo infatti che anche nella realtà sensibile la stessa forma si trova diversamente nei vari soggetti. La bianchezza, p. es., in uno è più intensa, in un altro è più debole; in un soggetto è congiunta con la dolcezza, in un altro ne è separata. E così, in modo analogo, la forma sensibile ha un diverso modo di essere nelle realtà che sono fuori dell'anima e nei sensi, i quali ricevono senza materia le forme delle realtà sensibili: il colore dell'oro, p. es., senza l'oro. E allo stesso modo anche l'intelletto riceve immaterialmente e immobilmente, in conformità appunto

al suo modo di essere, le specie intenzionali dei corpi, che sono materiali e soggetti al moto: infatti la cosa ricevuta si trova nel soggetto ricevente in modo conforme alla natura del ricevente. — Dobbiamo dunque concludere che l'anima, mediante l'intelletto, conosce i corpi con una conoscenza immateriale, universale e necessaria.

Analisi delle obiezioni: 1. Le parole di S. Agostino vanno riferite ai mezzi di cui si serve l'intelletto per conoscere, non agli oggetti che conosce. Infatti l'anima conosce intellettualmente i corpi non mediante dei corpi, o immagini materiali e corporee, ma mediante immagini immateriali e intellettuali, che per la loro natura possono trovarsi nell'anima.

2. Al dire di S. Agostino [De civ. Dei 22, 29] non è giusto affermare che come i sensi conoscono soltanto le realtà corporee, così l'intelletto conosce solo quelle spirituali: ne verrebbe infatti che Dio e gli angeli non conoscerebbero le realtà materiali. E la ragione della diversità sta nel fatto che una potenza inferiore non si estende al campo proprio di una facoltà superiore, ma una facoltà superiore può svolgere in modo più eminente le funzioni delle potenze inferiori.

3. Ogni moto presuppone qualcosa di immobile: quando infatti avviene una mutazione di qualità rimane immutata la sostanza, e quando cambia la forma sostanziale rimane immutata la materia. Ma anche nelle realtà soggette a mutazione troviamo dei rapporti immutabili: p. es., sebbene Socrate non stia sempre seduto, pure è immutabilmente vero che quando egli siede rimane in un dato luogo. Nulla quindi impedisce che si abbia una scienza immutabile intorno a cose soggette alla mutazione.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 3, q. 2, a. 1; In 3 Sent., d. 14, a. 1, sol. 2; C. G., II, c. 98; De Verit., q. 8, a. 8

### Se l'anima conosca gli esseri corporei mediante la propria essenza

Pare che l'anima conosca gli esseri corporei mediante la propria essenza. Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 10, 5] insegna che l'anima «raccoglie e comprende le immagini dei corpi formate in se stessa e da se stessa: poiché dà qualcosa della sua sostanza per formarle». Ma essa conosce i corpi per mezzo delle immagini dei corpi. Quindi conosce gli esseri corporei mediante la propria essenza, da essa offerta per formare tali immagini.

2. Dice il Filosofo [De anima 3, 8] che «l'anima in un certo senso è tutte le cose». Essendo però un certo oggetto conosciuto soltanto mediante una realtà consimile, Pare che l'anima conosca gli oggetti materiali mediante se stessa.

3. L'anima è superiore alle creature materiali. Ma gli esseri inferiori esistono in modo più eminente in quelli superiori che in se stessi, come insegna Dionigi [De cael. hier. 12, 2]. Quindi tutte le creature materiali esistono nell'essenza stessa dell'anima in modo più nobile che in se stesse. Quindi l'anima può conoscere le creature materiali mediante la propria essenza.

In contrario: Scrive S. Agostino [De Trin. 9, 3] che «la mente raccoglie le sue conoscenze sulle realtà materiali per mezzo dei sensi corporei». Ma l'anima non è conoscibile per mezzo di questi sensi. Quindi essa non conosce gli esseri materiali mediante la propria essenza.

Dimostrazione: Gli antichi filosofi ritenevano che l'anima conoscesse i corpi servendosi della propria essenza. Infatti era radicata allora nell'animo di tutti la convinzione che «il simile è conosciuto dal simile» [cf. De anima 1, cc. 2, 5]. Inoltre si credeva che la forma della cosa conosciuta si trovasse nel soggetto conoscente come si trova nella realtà. I platonici invece giunsero alla conclusione opposta. Platone infatti, avendo capito che l'anima intellettiva è immateriale, e che conosce escludendo la materia, pensò che le forme delle cose conosciute sussistessero separate dalla materia. Viceversa i primi filosofi naturalisti, considerando che le cose conosciute sono corporee e materiali, avevano affermato che esse devono trovarsi materialmente anche nell'anima che le conosce.
Per poter quindi attribuire all'anima la conoscenza universale delle cose, le attribuirono una natura comune con tutte le cose. E siccome la natura dei corpi composti risulta dai princìpi elementari, attribuirono all'anima la natura di questi princìpi: quindi chi riteneva che il fuoco fosse il principio costitutivo di tutte le cose, affermò che l'anima ha la natura del fuoco; e lo stesso avvenne per l'aria e per l'acqua. Empedocle poi, il quale ammetteva quattro elementi materiali e due motori, affermò che anche l'anima è composta di essi. Così dunque, ponendo le cose materialmente nell'anima, asserirono che ogni nostra conoscenza è materiale, non riuscendo a distinguere l'intelletto dai sensi.
Ma questa teoria va rigettata. Primo, perché nel principio materiale di cui essi parlavano i corpi derivati esistono solo potenzialmente. Ora, un essere non è conosciuto per ciò che esso è potenzialmente, ma soltanto per ciò che esso è un atto, come spiega Aristotele [Met. 9, 9]: per cui la potenza stessa non è conosciuta che mediante l'atto. Così dunque, secondo l'argomentazione di Aristotele [De anima 1, 5], perché l'anima possa conoscere tutte le cose non basta attribuirle la natura degli elementi, se essa non ha già acquisito la natura e la forma dei singoli effetti, vale a dire delle ossa, delle carni e simili. — Secondo, perché se una cosa per essere conosciuta dovesse [soltanto] esistere materialmente nel conoscente, non vi sarebbe ragione per negare che abbiano la conoscenza gli esseri sussistenti materialmente fuori dell'anima: se, p. es., l'anima conosce il fuoco mediante il fuoco, anche il fuoco che è fuori dell'anima dovrebbe conoscere il fuoco.
Rimane perciò acquisito che gli oggetti materiali esistono nel conoscente non materialmente, ma piuttosto immaterialmente. E la ragione è che l'atto del conoscere si estende al di fuori del soggetto conoscente: infatti noi conosciamo anche le cose che sono fuori di noi. Ora, la materia ha la funzione di limitare la forma a un determinato essere. È evidente perciò che la conoscenza ha un carattere opposto a quello della materialità. Gli esseri quindi che ricevono le forme solo materialmente sono del tutto privi di conoscenza, come le piante, secondo la spiegazione di Aristotele [De anima 2, 12]. Invece quanto più immaterialmente un essere possiede la forma della cosa conosciuta, tanto più perfetta è la sua conoscenza.
Quindi l'intelletto, il quale astrae le specie intenzionali non soltanto dalla materia, ma anche dalle condizioni materiali individuanti, conosce in modo più perfetto del senso, il quale riceve la forma della cosa conosciuta senza la materia, ma non senza le condizioni materiali. E così tra i sensi stessi la vista

è il senso più conoscitivo, perché meno materiale, come si è già spiegato [q. 78, a. 3]. Parimenti, fra le diverse intelligenze, una è tanto più perfetta quanto più è immateriale.

Da tutto ciò risulta dunque che se vi è un intelletto capace di conoscere tutte le cose mediante la propria essenza, questa sua essenza le deve contenere tutte in se stessa in maniera immateriale: così come gli antichi ritenevano che l'essenza dell'anima fosse composta dei princìpi elementari di tutte le realtà corporee, per poterle conoscere tutte. Ma è una prerogativa di Dio contenere nella propria essenza tutte le cose in modo immateriale, in quanto gli effetti devono preesistere virtualmente nella loro causa. Dunque solo Dio conosce tutto mediante la propria essenza: non invece l'anima umana, e neppure l'angelo.

Analisi delle obiezioni: 1. In quel passo S. Agostino parla della visione immaginaria, che avviene mediante imagini corporee. Ora, nella formazione di tali immagini l'anima mette qualcosa della sua sostanza, come offrendo il soggetto che sarà rivestito di quelle date forme. E in questo senso essa costruisce tali immagini con la sua sostanza: non nel senso che l'anima, o parte di essa, si trasformi in modo da diventare questa o quell'immagine, ma nel senso in cui si usa dire che da un corpo che viene rivestito dal colore viene formata una cosa colorata. E una tale interpretazione risulta dal contesto. Infatti S. Agostino aggiunge che l'anima «conserva qualcosa», cioè non informato da quelle immagini, «capace di giudicare liberamente sulla specie di tali immagini»: ed è quanto egli chiama «mente» o «intelletto». Dice invece che è «comune a noi e alle bestie» quella parte che viene rivestita di tali immagini, cioè l'immaginativa.

2. Aristotele non affermò che l'anima è composta di tutte le cose in maniera attuale, come volevano gli antichi naturalisti, ma disse che «l'anima è tutte le cose in certo qual modo», cioè in quanto è in potenza rispetto a tutte le cose: rispetto a quelle sensibili con il senso, a quelle intelligibili invece con l'intelletto.

3. Ogni creatura ha un essere definito e determinato. Quindi l'essenza di una creatura superiore, benché abbia una somiglianza con quella inferiore, avendo un genere comune, tuttavia non ha questa somiglianza in modo completo, essendo determinata a una data specie, a cui è estranea la specie della creatura inferiore. Invece l'essenza di Dio è immagine rappresentativa perfetta di tutte le cose e di quanto in esse si trova, essendo egli la causa universale di ogni essere.

## Articolo 3

C. G., II, c. 83; De Verit., q. 10, a. 6; q. 11, a. 1; q. 18, a. 7; q. 19, a. 1; De anima, a. 15

### Se l'anima conosca tutte le cose per mezzo di idee innate

Pare che l'anima intenda tutte le cose per mezzo di idee innate. Infatti:

1. Dice S. Gregorio [In Evang. hom. 29] che «l'uomo ha in comune con gli angeli l'intelligenza». Ma gli angeli intendono tutte le cose mediante idee in esse innate: infatti nel De Causis [10] si legge che «ogni intelligenza è piena di forme [intelligibili]». Quindi l'anima possiede delle idee innate con le quali conosce gli esseri corporei.

2. L'anima intellettiva è più nobile della materia prima. Ma quest'ultima è stata creata da Dio sotto quelle forme alle quali è in potenza. A maggior

ragione dunque è stata creata da Dio rivestita di specie intelligibili l'anima umana. E in tal modo avremo che l'anima conosce le realtà materiali servendosi di specie innate.

3. Nessuno può dare una risposta vera su ciò che non conosce. Ma anche un uomo ignorante, privo di scienza acquisita, risponde con verità alle singole domande, purché venga interrogato con metodo, come riferisce Platone nel Menone [15 ss.]. Quindi un uomo possiede la conoscenza delle cose prima di acquistarne la scienza: il che risulterebbe impossibile se l'anima non avesse delle idee innate. Quindi l'anima intende le cose materiali mediante tali idee.

In contrario: Il Filosofo [De anima 3, 4], parlando dell'intelletto, dice che «è come una tavoletta su cui non è scritto nulla».

Dimostrazione: Essendo la forma il principio dell'operazione, è necessario che un essere si trovi ad avere verso la forma, che è il principio della sua operazione, lo stesso rapporto che ha verso quell'operazione. Se p. es. il tendere verso l'alto proviene dalla levità, è necessario che quanto si muove solo potenzialmente verso l'alto sia solo potenzialmente un corpo lieve; invece ciò che attualmente si solleva in alto sarà in atto un corpo lieve. Ora, noi riscontriamo che l'uomo rispetto al conoscere talora è solo in potenza, sia quanto alla conoscenza sensitiva che quanto all'intellettiva. E viene posto in atto a partire da tale potenzialità: sente cioè in forza dell'azione degli oggetti sensibili sui sensi, e intende in forza dell'insegnamento o dell'induzione. Bisogna dunque affermare che l'anima conoscitiva è in potenza a ricevere sia le immagini che sono i princìpi della sensazione, sia le immagini che sono i princìpi dell'intellezione.

E per tale motivo Aristotele [ib.] sostenne che l'intelletto, col quale l'anima formalmente conosce, non possiede idee innate, ma inizialmente è in potenza a tutte le specie intenzionali.

Potrebbe però accadere che un essere che possiede attualmente una forma non possa agire in forza di essa per un qualche impedimento: che un corpo lieve, p. es., possa essere impedito di sollevarsi in alto. Per cui Platone pensò che l'intelletto umano sarebbe per natura ripieno di tutte le specie intelligibili, ma l'unione con il corpo gli impedirebbe di passare all'atto.

Tale posizione però non è sostenibile. Primo, perché se l'anima ha una nozione naturale di tutte le cose non Pare possibile che cada in tanta dimenticanza di questa conoscenza naturale da ignorare persino di possedere una tale conoscenza. Nessuno infatti dimentica ciò che conosce per natura: che il tutto, p. es., è maggiore della sua parte, e altre verità del genere. Ma la cosa diviene anche più insostenibile se ammettiamo che per l'anima è naturale essere unita al corpo, come si è già dimostrato [q. 76, a. 1]. È assurdo infatti che l'attività naturale di un essere venga totalmente impedita da ciò che le compete per natura. — Secondo, la falsità di tale teoria appare chiaramente dal fatto che quando abbiamo la mancanza di un dato senso viene a mancare la scienza di quelle cose che sono percepite per suo mezzo: come il cieco nato non può avere alcuna nozione dei colori. Ora, ciò non avverrebbe se nell'anima fossero innati i concetti di tutte le realtà intelligibili. — Dobbiamo quindi concludere

che l'anima non conosce gli esseri materiali servendosi di idee in essa innate.
Analisi delle obiezioni: 1. È vero che l'uomo ha in comune con gli angeli l'intelligenza: non raggiunge però l'eminenza del loro intelletto; come anche i corpi inferiori, i quali, al dire di S. Gregorio [l. cit. nell'ob.], hanno la sola esistenza, sono distanti dal modo di esistere dei corpi superiori. Infatti la materia dei primi non è del tutto attuata dalla forma, ma è in potenza rispetto alle forme che non ha; invece la materia dei corpi celesti è totalmente attuata dalla forma, in modo che non è più in potenza ad altre forme, come si è già spiegato [q. 66, a. 2]. Parimenti l'intelletto dell'angelo è perfettamente attuato dalle specie intelligibili, in conformità alla sua natura, mentre quello dell'uomo è in potenza alle medesime.
2. La materia prima trae l'essere sostanziale dalla forma: era perciò necessario che fosse creata sotto una data forma, altrimenti non sarebbe potuta esistere. Tuttavia, mentre sussiste sotto una data forma, è in potenza ad altre forme. L'intelletto invece non riceve un essere sostanziale dalla specie intelligibile: quindi il caso è diverso.
3. L'interrogazione metodica procede dai princìpi universali per sé noti alle conclusioni particolari. Ma con tale procedimento si causa la scienza nell'anima del discepolo. Se quindi egli risponde il vero su quelle cose su cui viene interrogato in un secondo momento, non è perché ne aveva una conoscenza anteriore, ma perché le ha imparate in quel momento. Infatti poco importa che l'insegnante, nel procedere dai princìpi comuni alle conclusioni, usi l'esposizione o l'interrogazione: poiché in ambedue i casi l'animo del discepolo arriva alla certezza delle nozioni posteriori in forza di quelle anteriori.

Articolo 4
De Verit., q. 10, a. 6; q. 11, a. 1; De anima, a. 15
Se le idee derivino nell'anima dalle forme separate
Pare che le idee derivino nell'anima dalle forme separate. Infatti:
1. Ogni essere che abbia per partecipazione una data qualità dipende da ciò che la possiede per essenza: come un oggetto infuocato ha una dipendenza causale dal fuoco. Ora l'anima intellettiva, nell'atto di intendere, viene a essere partecipe degli oggetti intelligibili: infatti l'intelletto che attualmente pensa, in qualche modo è l'oggetto pensato. Quindi quanto è di per sé e per essenza oggetto attuale d'intellezione è causa dell'intellezione attuale dell'anima. Ora, sono essenzialmente oggetto attuale d'intellezione le forme che sussistono indipendentemente dalla materia. Quindi le specie intelligibili, di cui si serve l'anima per intendere, derivano da qualche forma separata.
2. Gli oggetti intelligibili stanno all'intelletto come quelli sensibili ai sensi. Ma la causa delle immagini sensibili che si trovano nei sensi, e con le quali sentiamo, sono gli oggetti sensibili esistenti fuori dell'anima. Quindi le immagini intelligibili con le quali il nostro intelletto intende sono causate da oggetti intelligibili in atto esistenti fuori dell'anima. Quindi le specie intelligibili del nostro intelletto derivano dalle sostanze separate.
3. Tutto ciò che è in potenza viene posto in atto da un essere che è già in atto. Se quindi il nostro intelletto, inizialmente in potenza, passa in seguito all'intellezione

attuale, è perché ciò è causato da un'intelligenza sempre in atto.
Ma tale intelligenza è un intelletto separato. Quindi le specie intelligibili con le quali intendiamo dipendono dalle sostanze separate.
In contrario: Stando così le cose noi non dovremmo aver bisogno dei sensi per intendere. Ma che ciò sia falso risulta chiaro dal fatto che chi è privo di un dato senso non può in alcun modo conoscerne i relativi oggetti.
Dimostrazione: Alcuni hanno pensato che le specie intelligibili del nostro intelletto derivino dalle forme o sostanze separate. E abbiamo in proposito due opinioni.
Platone, come già si disse [a. 1], pose le forme delle realtà sensibili sussistenti senza materia: p. es. la forma dell'uomo, che chiamava «l'uomo per se stesso», e la forma o idea del cavallo, che chiamava «il cavallo per se stesso», e così via. E riteneva che queste forme separate venissero partecipate sia dalla nostra anima che dalla materia corporea: dalla nostra anima per la conoscenza e dalla materia per l'esistenza. Per cui, come la materia diventa questa data pietra per il fatto che partecipa l'idea della pietra, così il nostro intelletto conoscerebbe di fatto la pietra partecipando l'idea della pietra.
La partecipazione poi dell'idea avverrebbe mediante un'immagine rappresentativa dell'idea stessa in colui che la partecipa, allo stesso modo in cui un modello viene partecipato dalla sua copia.
Come dunque egli riteneva che le forme sensibili e materiali derivassero dalle idee quali loro imitazioni, così anche pensava che le nostre specie intelligibili fossero imitazioni delle idee e loro derivazioni. E per tale motivo, come già si è visto [a. 1], asseriva che le scienze e le definizioni si riferiscono direttamente alle idee.
Siccome però, e Aristotele [Met. 7, cc. 14, 15] lo dimostra ampiamente, è contro la natura stessa delle realtà sensibili che le loro forme sussistano senza la materia, Avicenna [De anima 5, 5; Met. 8, 6; 9, cc. 4, 5], escludendo questa teoria, pensò che le specie intelligibili di qualsiasi realtà sensibile non sussistessero da sé senza materia, ma preesistessero spoglie di ogni materialità nelle intelligenze separate. Esse cioè sarebbero state partecipate dalla prima intelligenza alla seconda, e così di seguito fino all'ultima intelligenza separata, che egli chiama intelletto agente; e da questa verrebbero infuse a suo parere nelle nostre anime le specie intelligibili, e nella materia le forme delle realtà sensibili. E così Avicenna è d'accordo con Platone nel ritenere che le nostre specie intelligibili derivino dalle forme separate. Mentre però Platone le ritiene sussistenti per se stesse, Avicenna le colloca nell'intelletto agente. E discordano ancora in questo: Avicenna [De anima 5, 6] afferma che le specie intelligibili non rimangono nel nostro intelletto quando questo non le pensa, ma esso è obbligato a rivolgersi di nuovo all'intelletto agente per riceverle una seconda volta.
Quindi egli non ammette una scienza innata nell'anima, come fa invece Platone, il quale sostiene che la partecipazione delle idee rimane perpetuamente nell'anima.
Ora, stando alla suddetta teoria, non è possibile trovare una ragione sufficiente per giustificare l'unione dell'anima con il corpo. Non si può dire infatti che l'anima intellettiva si unisce al corpo a vantaggio del corpo: poiché la

forma non è per la materia, né il motore per il mobile, ma piuttosto è vero il contrario. Ora, il corpo si dimostra necessario all'anima intellettiva soprattutto per l'operazione specifica di questa, cioè per l'intellezione: poiché quanto all'essere l'anima non dipende dal corpo. Se dunque l'anima avesse per natura l'attitudine a ricevere le idee per influsso delle sostanze separate, senza ricavarle dai sensi, non avrebbe bisogno del corpo per intendere, e quindi sarebbe inutile la sua unione con il corpo.

E non basta replicare che la nostra anima ha bisogno ugualmente dei sensi per intendere in quanto ha da essi come uno stimolo a considerare le cose di cui riceve le specie intelligibili dalle sostanze separate. Un tale stimolo infatti è necessario all'anima solo in quanto essa, al dire dei Platonici, è come assopita e smemorata in seguito alla sua unione con il corpo: cosicché i sensi gioverebbero all'anima intellettiva solo per togliere le obiezioni provenienti dalla sua unione con il corpo. Rimane dunque da chiarire quale sia la causa dell'unione tra l'anima e il corpo.

E neppure giova replicare con Avicenna [ib., c. 5] che i sensi sono necessari all'anima perché questa possa essere stimolata a rivolgersi all'intelletto agente da cui riceve le idee. Perché se fosse vero che l'anima è fatta per intendere mediante le idee infuse dall'intelletto agente, essa potrebbe talvolta rivolgersi a questo intelletto, sia in forza della sua inclinazione naturale, sia dietro lo stimolo di un altro senso, per avere le idee di quegli oggetti sensibili di cui uno non avesse mai avuto la percezione. E così un cieco nato potrebbe avere la scienza dei colori: cosa evidentemente falsa. — Dobbiamo perciò concludere che le idee mediante cui la nostra anima intende non derivano dalle forme separate.

Analisi delle obiezioni: 1. Le specie intelligibili partecipate dal nostro intelletto dipendono, come dalla causa prima, da un primo principio intelligibile per essenza, cioè da Dio. Ma esse derivano da tale principio attraverso le forme delle realtà sensibili e materiali, dalle quali raccogliamo la nostra scienza, come dice Dionigi [De div. nom. 7].

2. Le realtà materiali, in forza dell'esistenza che hanno fuori dell'anima, possono essere attualmente sensibili, ma non attualmente intelligibili. Non è quindi uguale il caso per il senso e per l'intelletto.

3. Il nostro intelletto possibile passa dalla potenza all'atto in forza di un essere in atto, cioè dell'intelletto agente, che è una facoltà della nostra anima, come si è già dimostrato [q. 79, a. 4], e non in forza di un intelletto separato, almeno in qualità di causa prossima; tutt'al più forse in qualità di causa remota.

## Articolo 5

Supra, q. 12, a. 2, ad 3; De Verit., q. 8, a. 7, ad 13; q. 10, a. 6, ad 6; a. 8

### Se l'anima intellettiva conosca le realtà materiali nelle nozioni eterne

Pare che l'anima intellettiva non conosca le realtà materiali nelle nozioni eterne. Infatti:

1. Il mezzo nel quale è conosciuta una cosa deve essere conosciuto maggiormente e in antecedenza. Ora, l'anima intellettiva dell'uomo, nello stato della vita presente, non conosce le nozioni eterne, poiché non conosce Dio, nel

quale le nozioni eterne si trovano, ma piuttosto, al dire di Dionigi [De myst. theol. 1, 3], si unisce a lui come a uno sconosciuto. Quindi l'anima non conosce tutte le realtà nelle nozioni eterne.
2. Sta scritto [Rm 1, 20]: «Le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute». Ora, le nozioni eterne sono comprese tra le perfezioni invisibili di Dio. Quindi le nozioni eterne sono conosciute mediante le creature materiali, e non viceversa.
3. Le nozioni eterne non sono altro che le idee: spiega infatti S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 46]: «Le idee sono le nozioni immutabili delle cose, esistenti nella mente divina». Ora, se diciamo che l'anima intellettiva conosce tutto nelle nozioni eterne, ricadiamo nella teoria di Platone, il quale riteneva che ogni nostra conoscenza promana dalle idee.
In contrario: Scrive S. Agostino [Conf. 12, 25]: «Se tutti e due vediamo che è vero quanto dici tu, e che è vero quanto dico io, di grazia, dov'è che lo vediamo? Certamente né io in te, né tu in me, ma ambedue lo vediamo nella stessa immutabile verità, che è al disopra delle nostre menti». Ma la verità immutabile fa parte delle nozioni eterne. Quindi l'anima intellettiva conosce ogni verità nelle nozioni eterne.
Dimostrazione: Fa osservare S. Agostino [De doctr. christ. 2, 40]: «Se i cosiddetti filosofi hanno eventualmente insegnato cose vere e conformi alla nostra fede, noi dobbiamo rivendicarle da essi a nostro vantaggio, come da possessori illegittimi. Infatti le dottrine dei pagani contengono favole fallaci e superstiziose, che ciascuno di noi uscendo dal paganesimo è tenuto a schivare».
E per tale motivo S. Agostino, che era stato formato alle dottrine dei Platonici, quando trovava nei loro scritti delle cose conformi alla fede, le riteneva, mentre sostituiva con dottrine migliori quanto vi riscontrava di opposto alla nostra fede. Ora Platone, come si è visto sopra [a. prec.], riteneva che le forme delle cose, da lui chiamate idee, sussistessero per se stesse, indipendentemente dalla materia, affermando che il nostro intelletto conosce tutte le cose mediante la partecipazione di esse. Cosicché la materia corporea sarebbe diventata pietra per causa della partecipazione dell'idea-pietra, e il nostro intelletto avrebbe conosciuto la pietra mediante la partecipazione della medesima idea.
Ma non Pare conciliabile con la fede [l'opinione] che le forme delle cose sussistano separate da esse e senza la materia, come volevano i Platonici; i quali, come riferisce Dionigi [De div. nom. 11], sostenevano che «la vita per se stessa », o la «sapienza per se stessa», sono sostanze creatrici. Quindi S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 46] invece delle idee platoniche affermò che nella mente divina esistono le nozioni di ogni cosa creata, e che in forza di tali nozioni tutti gli esseri ricevono la loro forma, e l'anima nostra conosce tutte le cose.
Quando perciò si domanda se l'anima umana conosca tutto nelle nozioni eterne bisogna ricordare che due sono i sensi in cui si dice che una cosa è conosciuta in un'altra. Primo, come inclusa in un oggetto conosciuto: nel modo cioè in cui chi guarda uno specchio vede in esso le cose che vi si specchiano. E in questo senso l'anima, nello stato della vita presente, non può vedere le cose nelle nozioni eterne; ma in questo modo le vedono i beati, i

quali vedono Dio, e in lui tutte le cose. — Secondo, si può dire che una cosa è conosciuta in un'altra in quanto quest'ultima ne è il principio di conoscenza: come se si dicesse che è visto nel sole quanto si vede per mezzo del sole. E in questo senso bisogna dire che l'anima conosce tutto nelle nozioni eterne, poiché in forza della loro partecipazione noi conosciamo tutte le cose. Infatti la stessa luce intellettuale che è in noi non è altro che un'immagine partecipata della luce increata, in cui sono contenute le nozioni eterne. Quindi nei Salmi [4, 6 s.] si legge: «Molti dicono: chi ci farà vedere il bene?»; alla quale domanda così risponde il Salmista: «Risplende su di noi, Signore, la luce del tuo volto». Quasi per dire: tutte le cose ci sono mostrate mediante il segreto della luce divina che è in noi.

Ma siccome per poter avere la conoscenza delle realtà materiali, oltre alla luce intellettuale che è in noi, sono richieste anche le specie intellettive ricevute dalle cose, noi non abbiamo la conoscenza delle realtà materiali mediante la sola partecipazione delle nozioni eterne, come volevano i platonici, i quali pensavano che la sola partecipazione delle idee bastasse alla conoscenza. Per cui dice in proposito S. Agostino [De Trin. 4, 16]: «Forse che i filosofi, i quali insegnano con argomenti validissimi che tutte le cose temporali sono fatte secondo le nozioni eterne, hanno potuto scorgere in queste medesime nozioni, oppure desumere da esse, quanti siano i generi degli animali e quali i semi dei singoli esseri? Non raggiunsero forse tali nozioni attraverso l'indagine dei luoghi e dei tempi?».

Che poi S. Agostino, nell'affermare che tutte le cose sono conosciute «nelle nozioni eterne», o «nella verità incommutabile», non abbia inteso sostenere che queste nozioni sono conosciute direttamente, risulta da quanto scrive egli stesso [Lib. LXXXIII quaest., l. cit.]: «Non ogni anima razionale, ma solo quella che è stata santa e pura», come è l'anima dei beati, «è idonea a quella visione», cioè alla visione mediante le nozioni eterne.

E così sono evidenti le risposte da dare alle obiezioni.

## Articolo 6

De Verit., q. 10, a. 6; q. 10, a. 1; De anima, a. 15; Quodl. 8, q. 2, a. 1; Comp. Theol., cc. 81 sqq.

### Se la conoscenza intellettiva derivi dalle realtà sensibili

Pare che la conoscenza intellettiva non derivi dalle realtà sensibili. Infatti:

1. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 9] insegna che «non bisogna aspettarsi una sincera verità dai sensi del corpo». E lo prova in due modi. Primo, dal fatto che «quanto è oggetto dei sensi si trasforma ininterrottamente; e ciò che è instabile non può essere percepito». Secondo, dal fatto che «possiamo avere l'impressione delle immagini di tutto ciò che sentiamo mediante il corpo anche quando le cose sono assenti dai sensi, p. es. nel sonno o nei momenti di alienazione; inoltre con i sensi non siamo capaci di discernere se effettivamente sentiamo le realtà sensibili, o le loro immagini fallaci. Ora, nulla può dirsi percepito se non viene distinto da ciò che è falso». Quindi S. Agostino conclude che non si deve aspettare la verità dai sensi. Ma la conoscenza intellettiva include la percezione della verità. Quindi non dobbiamo aspettare dai sensi la conoscenza intellettiva.

2. S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 16] scrive: «Non si creda che il corpo possa agire sullo spirito, mettendo lo spirito di fronte all'azione del corpo in condizione di materia: poiché chi agisce è sotto tutti gli aspetti superiore a chi subisce l'azione». E conclude che «non il corpo produce l'immagine del corpo nello spirito, ma lo spirito la produce in se stesso». Quindi la conoscenza intellettiva non deriva dalle realtà sensibili.
3. Gli effetti non possono oltrepassare la virtù della loro causa. Ma la conoscenza intellettiva si estende al di là delle realtà sensibili: abbiamo infatti l'intellezione di cose non percepibili dai sensi. Quindi la conoscenza intellettiva non deriva dalle realtà sensibili.
In contrario: Il Filosofo [Met. 1, 1; Anal. post. 2, 15] dimostra che i sensi sono il principio di tutta la nostra conoscenza.
Dimostrazione: Sulla presente ARGOMENTO tre furono le opinioni dei filosofi. Democrito insegna, come riferisce S. Agostino [Epist. 118, 4], che «l'unica causa di ogni nostra conoscenza consiste nel fatto che dai corpi, sui quali si volge il nostro pensiero, partono le immagini ed entrano nelle nostre anime». E anche Aristotele [De somno et vig. 2] ricorda che Democrito spiegava la conoscenza «mediante immagini e deflussi».
E la ragione di questa teoria sta nel fatto che tanto Democrito quanto gli antichi naturalisti ritenevano che l'intelletto non differisse dal senso, come attesta Aristotele [De anima 3, 3]. Siccome dunque il senso viene alterato dall'oggetto sensibile, ritenevano che ogni nostra conoscenza avvenisse solo mediante l'alterazione prodotta dalle realtà sensibili, alterazione che Democrito sosteneva prodursi mediante emanazioni di immagini.
Platone, al contrario, stabilì che l'intelletto è distinto dal senso, e che esso è una potenza immateriale, la quale nei suoi atti non si serve di un organo corporeo. E poiché ciò che è incorporeo non può essere alterato dalle realtà corporee, pensò che la conoscenza intellettiva non avvenisse mediante un'alterazione dell'intelletto dovuta alle realtà sensibili, ma per la partecipazione di forme intelligibili separate, come si è spiegato [aa. 4, 5]. Pensava poi che anche il senso fosse una facoltà capace di agire per se stessa. E così neppure il senso, ridotto a essere una potenza immateriale, sarebbe trasmutato dalle realtà sensibili, ma sarebbero alterati soltanto gli organi della sensibilità, e da questa alterazione l'anima sarebbe sollecitata a formare in se stessa le specie delle realtà sensibili. E Pare che a una tale opinione voglia accennare S. Agostino quando scrive [De Gen. ad litt. 12, 24]: «Non è il corpo che sente, ma l'anima per mezzo del corpo, del quale si serve come di messaggero, per formare in se stessa quanto le viene annunziato dal di fuori».
In conclusione, nella teoria platonica la conoscenza intellettiva non deriva dalla realtà sensibile; anzi, neppure quella sensitiva procede totalmente dalle realtà sensibili, ma queste stimolerebbero l'anima sensitiva a sentire, mentre i sensi stimolerebbero l'anima intellettiva a intendere.
Aristotele [De anima 3, 3] prese una via intermedia. Ammise con Platone che l'intelletto è distinto dal senso, ma negò che il senso possa avere la propria operazione indipendentemente dal corpo: cosicché la sensazione non è un atto della sola anima, bensì del composto. E affermò la stessa cosa di tutte

le operazioni della parte sensitiva. Non essendoci poi alcuna incongruenza nell'ammettere che le realtà sensibili, esistenti fuori dell'anima, producano un effetto su tutto il composto [umano], Aristotele venne a concordare con Democrito nel ritenere che le operazioni della parte sensitiva sono causate dalle impressioni delle realtà sensibili sui sensi, però non a modo di deflusso, come pensava Democrito, ma mediante un certo tipo di attività. Infatti anche Democrito supponeva che ogni azione fosse prodotta da un influsso degli atomi, come si rileva da Aristotele [De Gen. et corr. 1, 8]. — Tuttavia Aristotele [De anima 3, 4] stabilì che l'intelletto ha una sua operazione indipendentemente dal corpo. Ora, nessuna realtà corporea può agire su di un essere incorporeo. Stando perciò ad Aristotele, non basta l'azione dei corpi sensibili a causare l'intellezione, ma si richiede qualcosa di più nobile, poiché «l'agente è sempre superiore al paziente», come egli dice [De anima 3, 5]. Non però nel senso che l'attività intellettiva sia in noi causata dal solo influsso di certi esseri superiori, come voleva Platone, ma nel senso che l'agente superiore e più nobile, che Aristotele denomina intelletto agente e di cui abbiamo già parlato [q. 79, aa. 3, 4], mediante l'astrazione rende intelligibili in atto i fantasmi avuti per mezzo dei sensi.

Perciò dalla parte dei fantasmi l'operazione intellettiva è causata dai sensi. Siccome però i fantasmi non hanno la capacità di agire sull'intelletto possibile, ma devono diventare intelligibili in atto in forza dell'intelletto agente, non si può affermare che la conoscenza sensitiva sia la causa totale e perfetta della conoscenza intellettiva; piuttosto, in un certo senso, essa è la materia su cui la causa agisce.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino con quelle parole vuol far capire che la verità non dobbiamo aspettarla totalmente dai sensi. E infatti si richiede il lume dell'intelletto agente per conoscere l'immutabile verità nelle realtà mutevoli, e per distinguere la realtà delle cose dalle loro immagini.

2. In quel passo S. Agostino non parla della conoscenza intellettiva, ma di quella immaginaria. Poiché infatti, secondo la teoria platonica, l'immaginativa ha un'operazione che appartiene alla sola anima, S. Agostino, per dimostrare che i corpi non imprimono le loro immagini su quella facoltà, e che è l'anima stessa a fare questo, si servì dello stesso argomento che usa Aristotele [l. cit.] per provare che l'intelletto agente è un'entità separata [dalla materia]: cioè che «l'agente è sempre superiore al paziente»

E non vi è dubbio che, stando a questa teoria, bisognerebbe ammettere nell'immaginativa non solo una potenza passiva, ma anche una potenza attiva. Se però ammettiamo con Aristotele che l'atto dell'immaginativa appartiene al composto, non troviamo più obiezioni di sorta: un corpo sensibile infatti è al disopra degli organi sensitivi dell'animale per il fatto che rispetto ad essi si trova come un ente in atto di fronte a un ente in potenza: esattamente come l'oggetto colorato in atto sta alla pupilla, che è colorata solo potenzialmente. — Si potrebbe tuttavia anche rispondere diversamente. Sebbene infatti la prima alterazione dell'immaginativa provenga dall'azione degli oggetti sensibili, essendo appunto «la fantasia un moto che ha origine dal senso», come dice Aristotele [De anima 3, 3], esiste tuttavia nell'uomo un'attività psichica la quale, dividendo

e componendo, forma varie immagini di cose non sempre percepite dai sensi. Ora, le parole di S. Agostino potrebbero riferirsi a questa attività.
3. La conoscenza sensitiva non è la causa totale dell'intellettiva. Non fa quindi meraviglia che questa oltrepassi la sfera della sensitiva.

Articolo 7
Infra, q. 89, a. 1; In 2 Sent., d. 20, q. 2, a. 2, ad 3; In 3 Sent., d. 31, q. 2, a. 4; C. G., II, cc. 73, 81; De Verit., q. 10, a. 2, ad 7; a. 8, ad 1; q. 19, a. 1; In 1 Cor., c. 13, lect. 3; In De Mem., lect. 3
Se l'intelletto possa avere l'intellezione attuale mediante le specie intelligibili che già possiede, senza volgersi ai fantasmi
Pare che l'intelletto possa avere l'intellezione attuale mediante le specie intelligibili che già possiede, senza volgersi ai fantasmi. Infatti:
1. L'intelletto ha l'intellezione attuale mediante la specie intenzionale da cui è informato. Ma l'intelletto in atto non è che l'intellezione stessa. Quindi per avere l'intellezione attuale bastano le specie intelligibili, senza bisogno di volgersi ai fantasmi.
2. Ha maggiore dipendenza l'immaginativa dai sensi che l'intelletto dall'immaginativa. Ma questa può attualmente immaginare nell'assenza degli oggetti sensibili. A più forte ragione quindi l'intelletto potrà intendere senza volgersi ai fantasmi.
3. Non esistono fantasmi degli esseri immateriali, poiché l'immaginativa non oltrepassa i limiti del tempo e dello spazio. Se dunque il nostro intelletto non potesse avere un'intellezione attuale senza volgersi ai fantasmi, ne seguirebbe la sua incapacità a conoscere qualsiasi oggetto immateriale. Il che è falso in modo evidente, poiché noi conosciamo la verità stessa e Dio e gli Angeli.
In contrario: Il Filosofo [De anima 3, 7] insegna che «l'anima nulla conosce senza i fantasmi».
Dimostrazione: È impossibile che il nostro intelletto, nella vita presente, in cui è unito a un corpo passibile, possa avere un'intellezione attuale senza volgersi ai fantasmi. Ne abbiamo due indizi. Primo, essendo l'intelletto una facoltà inorganica e immateriale, in nessuna maniera verrebbe impedito nel suo atto dalla menomazione di un organo corporeo se per la sua operazione non si richiedesse l'atto di una potenza facente uso di un organo corporeo. Ora, fanno uso di un organo corporeo i sensi, la fantasia e le altre facoltà della parte sensitiva. È evidente perciò che l'intelletto per operare richiede l'atto dell'immaginativa e delle altre facoltà, e non solo nell'acquisto di nuove conoscenze, ma anche nell'uso della scienza acquisita.->
Vediamo infatti che l'uomo è reso incapace di intendere ciò che ha conosciuto in antecedenza quando la lesione di un organo impedisce o l'attività dell'immaginativa, come nei pazzi furiosi, o l'attività della memoria, come nei letargici. — Secondo, ognuno può sperimentare in se stesso questo fatto: quando si sforza di intendere qualcosa si costruisce dei fantasmi a guisa di esempi, e in essi cerca quasi di vedere ciò che tenta di capire. E anche quando vogliamo spiegare una cosa a un altro gli proponiamo degli esempi, grazie

ai quali egli possa formarsi delle immagini adatte per capire.
E la ragione di ciò è che la potenza conoscitiva deve essere proporzionata all'oggetto conoscibile. Quindi per l'intelligenza angelica, totalmente separata dal corpo, l'oggetto proporzionato è costituito dalle sostanze intelligibili separate dalla materia; e mediante queste l'angelo conosce anche le realtà materiali. Invece l'oggetto proprio dell'intelletto umano unito al corpo sono le essenze o nature che hanno la loro sussistenza nella materia corporea; e mediante queste essenze delle realtà visibili l'uomo può salire a una certa conoscenza delle realtà invisibili. Ora, la nozione stessa di queste nature esige che esse abbiano concreta sussistenza in determinati individui; e ciò non può verificarsi senza la materia. Così la nozione della natura della pietra richiede la sussistenza concreta di essa in questa determinata pietra; e quella della natura del cavallo richiede la sussistenza concreta in un dato cavallo, e così via. Non si può quindi conoscere in maniera completa e vera la natura della pietra, o di qualsiasi altra realtà materiale, se non la si conosce nella sua esistenza particolare e concreta. Ora, noi raggiungiamo il particolare mediante il senso e l'immaginativa. Quindi, affinché l'intelletto possa conoscere il proprio oggetto, è necessario che si volga ai fantasmi, e apprenda così la natura universale esistente nel particolare. — Se invece l'oggetto proprio del nostro intelletto fosse costituito dalle forme separate, oppure se le nature delle realtà sensibili avessero una loro sussistenza indipendentemente dagli enti particolari, come volevano i Platonici, allora non sarebbe necessario per il nostro intelletto volgersi ai fantasmi ogni volta che intende.
Analisi delle obiezioni: 1. Le idee conservate nell'intelletto possibile, quando non c'è intellezione attuale, esistono in esso allo stato di abiti, come si è spiegato [q. 79, a. 6]. Quindi la conservazione delle specie intelligibili non basta per l'intellezione attuale, ma è necessario che ce ne serviamo nel modo che conviene alle cose di cui sono le specie, le quali cose sono nature esistenti in enti particolari e concreti.
2. Il fantasma stesso è un'immagine della cosa particolare, perciò l'immaginativa non ha bisogno, come l'intelletto, di un'altra immagine del particolare.
3. Gli esseri immateriali, di cui non si possono avere dei fantasmi, sono conosciuti da noi per analogia con i corpi sensibili, di cui abbiamo i fantasmi. Così noi conosciamo la verità [in astratto] considerando un oggetto qualsiasi di cui investighiamo la verità; conosciamo invece Dio quale causa [prima] per via di eminenza e di negazione, come insegna Dionigi [De div. nom. 1]; e anche le altre sostanze immateriali, nella vita presente, non possiamo conoscerle se non per via di negazione, o per una certa analogia con il mondo dei corpi. Quindi anche quando abbiamo una qualche idea di tali oggetti, che pure non possono avere fantasmi che li rappresentino, siamo nella necessità di rivolgerci ai fantasmi dei corpi.

Articolo 8
II-II, q. 154, a. 5; In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 3, sol. 2, ad 2;
De Verit., q. 12, a. 3, ad 1 sqq.; q. 28, a. 3, ad 6
Se l'atto intellettivo del giudizio sia ostacolato dall'assopimento dei sensi

Pare che l'atto intellettivo del giudizio non sia ostacolato dall'assopimento dei sensi. Infatti:

1. Le realtà superiori non dipendono da quelle inferiori. Ma il giudizio intellettivo è superiore al senso. Quindi tale atto non può essere ostacolato dall'assopimento dei sensi.

2. Ragionare è un atto dell'intelletto. Ma i sensi nel sonno sono assopiti, come insegna Aristotele [De somno et vig. 1], e tuttavia capita talvolta che uno si metta a ragionare nel sonno. Quindi l'atto intellettivo del giudizio non viene ostacolato dall'assopimento dei sensi.

In contrario: Come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 15], non si considera peccato quanto capita nel sonno contro i buoni costumi. Ma così non sarebbe se l'uomo nel sonno avesse il libero uso della ragione e dell'intelligenza. Quindi l'uso della ragione è impedito dall'assopimento dei sensi.

Dimostrazione: Come abbiamo già spiegato [a. prec.], l'oggetto proprio e proporzionato del nostro intelletto è la natura delle realtà sensibili. Ora, non si può dare un giudizio perfetto di una cosa se non si conosce tutto ciò che la riguarda, e specialmente se si ignora ciò che è il termine e il fine del giudizio. Infatti il Filosofo [De caelo 3, 7] nota che «come il fine delle scienze tecniche è l'opera, così il fine delle scienze naturali è principalmente ciò che si vede con i sensi»: il fabbro, cioè, studia il coltello al solo scopo di produrre questo determinato coltello; parimenti il naturalista studia la natura della pietra o del cavallo al solo scopo di conoscere l'intima struttura delle realtà sensibili. Ora, è evidente che il fabbro non avrebbe un perfetto giudizio [pratico] del coltello se ignorasse il lavoro da compiere; e così pure le scienze naturali non potrebbero formulare giudizi perfetti sulle realtà naturali se ignorassero la realtà sensibile. Ma tutto ciò che noi adesso conosciamo intellettualmente lo conosciamo per analogia dalle realtà sensibili naturali. Quindi è per noi impossibile formare un giudizio intellettivo perfetto quando sono assopiti i sensi, con i quali conosciamo la realtà sensibile.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene l'intelletto sia superiore al senso, pure ha una certa dipendenza dai sensi, e i suoi oggetti immediati e principali hanno origine dal mondo sensibile. Quindi il giudizio dell'intelletto è necessariamente ostacolato quando i sensi sono assopiti.

2. Al dire di Aristotele [De somno et vig. 3], i sensi rimangono assopiti nei dormienti per lo sprigionarsi di certe evaporazioni ed esalazioni. E secondo l'intensità di queste evaporazioni i sensi possono essere più o meno bloccati. Quando infatti l'afflusso dei vapori è intenso restano assopiti non solo i sensi, ma anche l'immaginativa, al punto che non si forma alcuna immagine o fantasma, come si riscontra in chi comincia a dormire dopo aver mangiato e bevuto in abbondanza. Se poi questo afflusso di vapori è più debole, si presentano i fantasmi, ma difformi e sconnessi, come nei febbricitanti. E se l'afflusso suddetto è ancora più ridotto, i fantasmi si presentano ordinati, come suole accadere, soprattutto alla fine del sonno, alle persone sobrie e dotate di una forte immaginazione. Se infine l'afflusso dei vapori è minimo, allora non soltanto resta libera l'immaginativa, ma in parte anche il senso comune; cosicché talora uno, mentre dorme, giudica che quanto vede è un sogno,

distinguendo in qualche modo la realtà dalle apparenze. Però il senso comune in parte rimane assopito e quindi, sebbene distingua la realtà da certe apparenze, in altre si inganna. — Così dunque nel sonno il giudizio intellettivo è reso possibile nella misura in cui viene a destarsi il senso e l'immaginativa, tuttavia mai completamente. Per cui chi ragiona nel sonno, quando si desta, si accorge sempre di essere incorso in qualche errore.

Quaestio 85
Prooemium

[32009] Iª q. 85 pr. Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus. Secundo, utrum species intelligibiles abstractae a phantasmatibus, se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur. Tertio, utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale. Quarto, utrum intellectus noster possit multa simul intelligere. Quinto, utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo. Sexto, utrum intellectus possit errare. Septimo, utrum unus possit eandem rem melius intelligere quam alius. Octavo, utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

ARGOMENTO 85
PROCEDIMENTO E SVILUPPI DELL'INTELLEZIONE
Veniamo ora a trattare del procedimento e degli sviluppi dell'intellezione.
Su tale argomento si pongono otto quesiti: 1. Se il nostro intelletto conosca astraendo le specie intelligibili dai fantasmi; 2. Se le specie intelligibili astratte dai fantasmi siano, per rispetto all'intelligenza,
l'oggetto conosciuto oppure il mezzo della conoscenza; 3. Se per natura il nostro intelletto conosca prima gli oggetti più universali; 4. Se il nostro intelletto possa conoscere simultaneamente più cose; 5. Se il nostro intelletto conosca mediante processi di composizione e di divisione; 6. Se l'intelletto possa cadere in errore; 7. Se uno possa intendere la stessa cosa meglio di un altro; 8. Se il nostro intelletto conosca gli indivisibili prima delle realtà divisibili.

Articolo 1
Supra, q. 12, a. 4; C. G., II, c. 77; In 2 Metaph., lect. 1
Se il nostro intelletto intenda le realtà corporee e materiali astraendole dai fantasmi
Pare che il nostro intelletto non conosca le realtà corporee e materiali astraendole dai fantasmi. Infatti:
1. Un intelletto che intenda la realtà diversamente da ciò che essa è, è falso. Ora, le forme delle realtà materiali non esistono nello stato di astrazione dai singolari, le cui immagini rappresentative sono i fantasmi. Se dunque noi conosciamo le realtà materiali astraendo le specie intelligibili dai fantasmi, avremo un errore nel nostro intelletto.
2. Le realtà materiali sono entità fisiche nella cui definizione è inclusa la materia. Ora, non può dirsi conosciuta una cosa se si prescinde da ciò che rientra nella sua definizione. Quindi le realtà materiali non possono essere conosciute prescindendo dalla materia. Ma la materia è il principio dell'individuazione. Per conseguenza tali realtà non possono essere conosciute mediante

l'astrazione dell'universale dal particolare, che equivale all'astrazione delle specie intelligibili dai fantasmi.
3. Aristotele [De anima 3, 7] insegna che i fantasmi stanno all'anima intellettiva come i colori alla vista. Ora, l'atto della visione non avviene mediante l'astrazione di qualche specie intenzionale dai colori, ma per il fatto che i colori producono un'impressione nell'occhio. Anche l'intellezione dunque non avverrà per il fatto che si astrae qualcosa dai fantasmi, ma perché i fantasmi producono un'impressione nell'intelletto.
4. Come dimostra Aristotele [De anima 3, 5], nell'anima intellettiva si trovano l'intelletto possibile e l'intelletto agente. Ora, astrarre le specie intellegibili dai fantasmi non spetta all'intelletto possibile, al quale invece spetta ricevere tali specie già astratte. E neppure Pare che spetti all'intelletto agente, il quale sta ai fantasmi come la luce ai colori: luce che non astrae nulla dai colori, ma piuttosto si irradia su di essi. Quindi in nessun modo possiamo conoscere astraendo dai fantasmi.
5. Il Filosofo [De anima 3, 7] sostiene che l'«intelletto conosce le specie intelligibili nei fantasmi ». Quindi non mediante l'astrazione.
In contrario: Scrive Aristotele [De anima 3, 4]: «Quanto le cose sono separabili dalla materia, tanto hanno rapporto con l'intelletto». È necessario quindi che le realtà materiali siano conosciute in quanto vengono astratte dalla materia e dalle rappresentazioni materiali, quali sono i fantasmi.
3. Aristotele [De anima 3, 7] insegna che i fantasmi stanno all'anima intellettiva come i colori alla vista. Ora, l'atto della visione non avviene mediante l'astrazione di qualche specie intenzionale dai colori, ma per il fatto che i colori producono un'impressione nell'occhio. Anche l'intellezione dunque non avverrà per il fatto che si astrae qualcosa dai fantasmi, ma perché i fantasmi producono un'impressione nell'intelletto.
4. Come dimostra Aristotele [De anima 3, 5], nell'anima intellettiva si trovano l'intelletto possibile e l'intelletto agente. Ora, astrarre le specie intellegibili dai fantasmi non spetta all'intelletto possibile, al quale invece spetta ricevere tali specie già astratte. E neppure Pare che spetti all'intelletto agente, il quale sta ai fantasmi come la luce ai colori: luce che non astrae nulla dai colori, ma piuttosto si irradia su di essi. Quindi in nessun modo possiamo conoscere astraendo dai fantasmi.
5. Il Filosofo [De anima 3, 7] sostiene che l'«intelletto conosce le specie intelligibili nei fantasmi». Quindi non mediante l'astrazione.
In contrario: Scrive Aristotele [De anima 3, 4]: «Quanto le cose sono separabili dalla materia, tanto hanno rapporto con l'intelletto». È necessario quindi che le realtà materiali siano conosciute in quanto vengono astratte dalla materia e dalle rappresentazioni materiali, quali sono i fantasmi.
Dimostrazione: Come abbiamo già detto [q. 84, a. 7], l'oggetto deve essere proporzionato alla facoltà conoscitiva. Ora, abbiamo tre ordini di facoltà conoscitive.
Ci sono delle facoltà conoscitive che sono l'atto di organi corporei, vale a dire i sensi. Quindi l'oggetto di qualsiasi potenza sensitiva è la forma in quanto esiste nella realtà corporea. E poiché la materia è principio di individuazione, ogni potenza della parte sensitiva può conoscere soltanto i singolari. Esiste poi una facoltà conoscitiva, come l'intelletto angelico, che non è l'atto di un organo corporeo e non è unita in alcun modo alla materia corporea.
Oggetto quindi di questa facoltà conoscitiva sono le forme che sussistono

separate dalla materia. Sebbene infatti gli angeli conoscano anche le realtà materiali, tuttavia le conoscono negli esseri immateriali, e cioè in se stessi o in Dio. L'intelletto umano, da parte sua, si trova in una condizione intermedia: non è l'atto di un organo, però è la facoltà di un'anima che è forma [sostanziale] di un corpo, come si è detto [q. 76, a. 1]. Quindi è sua proprietà conoscere le forme che hanno una sussistenza individuale nella materia, ma non in quanto sono in una data materia. Ora, conoscere ciò che esiste in una data materia, non però in quanto si trova in quella data materia, significa astrarre la forma dalla materia individuale rappresentata dai fantasmi. Quindi è necessario concludere che il nostro intelletto conosce le realtà materiali mediante l'astrazione dai fantasmi, e che da una tale conoscenza delle realtà materiali possiamo raggiungere una certa conoscenza di quelle immateriali. Al contrario gli angeli conoscono le realtà materiali per mezzo di quelle immateriali.

Platone invece, considerando la sola immaterialità dell'intelletto umano, senza badare alla sua unione con il corpo, concluse che l'oggetto della nostra intelligenza è costituito dalle idee separate, e che noi intendiamo non mediante l'astrazione, ma piuttosto col partecipare le idee astratte, come si è riferito in precedenza [q. 84, a. 1].

Analisi delle obiezioni: 1. L'astrazione può avvenire in due modi. Primo, mediante un processo di composizione e di scomposizione, come quando arriviamo a conoscere che una cosa non è implicita in un'altra, o è separata da essa. Secondo, mediante la semplice e assoluta considerazione dell'intelletto, come quando intendiamo un oggetto senza badare ad altro. Ora, astrarre o separare con la mente, nel primo modo, cose che nella realtà non sono divise, non è senza errore. Invece astrarre intellettualmente, nel secondo modo, cose che nella realtà non sono divise, non implica un errore. E ciò appare chiaramente nelle realtà sensibili. Se infatti noi apprendiamo o affermiamo il colore come non inerente al corpo colorato, oppure come realtà separata, avremo l'errore nel pensiero o nel discorso. Se invece consideriamo il colore nelle sue proprietà, senza pensare affatto al pomo colorato, oppure se esprimiamo a parole quanto abbiamo pensato in siffatto modo, non avremo errore né di pensiero né di parola.

Il pomo infatti non rientra nell'essenza del colore, per cui nulla impedisce di pensare il colore senza pensare in alcun modo al pomo. — In modo analogo dico che i costitutivi dell'essenza specifica di ogni essere corporeo, quali la pietra, l'uomo, il cavallo, possono essere concepiti senza i princìpi individuali, che non rientrano nell'essenza della pietra. E ciò equivale ad astrarre l'universale dal particolare, o la specie intelligibile dai fantasmi, ossia a concepire l'essenza della specie prescindendo dai princìpi individuali, che sono rappresentati dai fantasmi.

Quando perciò si dichiara falso un intelletto che percepisce una cosa diversamente da quello che è, si ha ragione se il diversamente viene riferito all'oggetto conosciuto. Infatti l'intelletto è in errore quando ritiene che un oggetto ha un modo di essere diverso da quello che ha realmente. Quindi sarebbe falso l'intelletto se, nell'astrarre la specie della pietra dalla materia, la concepisse

come realmente separata dalla materia, secondo la teoria di Platone. — Si ha invece torto se il diversamente viene riferito al soggetto conoscente. Infatti non c'è errore nell'ammettere che la maniera di intendere del soggetto conoscitivo è diversa dalla maniera di esistere del suo oggetto nella realtà: poiché l'oggetto conosciuto si trova nel conoscente non nella sua fisica concretezza, ma in maniera immateriale, conformemente alla natura dell'intelletto.

2. Alcuni ritennero che la sola forma costituisca l'essenza specifica delle realtà naturali, cosicché la materia non ne farebbe parte. Ma se così fosse non si dovrebbe porre la materia nella definizione degli esseri fisici. Bisogna perciò ragionare diversamente, e distinguere due specie di materia: la materia come entità universale e la materia designata o individuale. Materia universale sarebbero le carni e le ossa, materia individuale sarebbero invece queste carni e queste ossa. Ora, quando l'intelletto astrae, separa la specie degli esseri fisici dalla materia sensibile individuale, non già da quella universale. Astrae, p. es., l'essenza specifica dell'uomo da queste carni e da queste ossa, che non rientrano nell'essenza della specie, ma sono parti integranti dell'individuo, come insegna Aristotele [Met. 7, 10]: cosicché l'essenza può essere concepita senza di esse. Non si può però astrarre intellettualmente l'uomo dalle carni e dalle ossa in generale.

Le entità matematiche invece possono essere astratte completamente dalla materia sensibile, non solo da quella individuale, ma anche da quella universale. Non però dalla materia intelligibile, almeno da quella universale, bensì soltanto da quella individuale. Materia sensibile viene detta infatti la materia dei corpi in quanto soggetto delle qualità percettibili dai sensi, come il calore, il freddo, la durezza, la morbidezza e simili. Materia intelligibile invece viene chiamata la sostanza come quanta [o estesa]. Ora, è chiaro che la quantità è inerente alla sostanza prima delle qualità sensibili.

Quindi i dati quantitativi, cioè il numero, le dimensioni e la figura, che sono delimitazioni della quantità, possono essere concepite senza le qualità sensibili, vale a dire possono essere astratte dalla materia sensibile, ma non possono essere concepite prescindendo dalla sostanza come quanta, cioè non possono essere astratte dalla materia intelligibile universale. Tuttavia possono essere concepite senza questa o quella determinata sostanza, che è quanto dire: possono essere astratte dalla materia intelligibile individuale.

Vi sono però dei dati che possono essere astratti anche da questa materia universale, p. es. l'ente, l'uno, la potenza, l'atto e simili, che possono esistere prescindendo da qualsiasi materia, come avviene per le sostanze immateriali. —

Per non aver dunque considerato quanto abbiamo detto sui due tipi di astrazione, Platone giunse ad ammettere l'esistenza reale di quelle astrazioni che abbiamo visto dipendere dal nostro intelletto.

3. I colori hanno, nella materia corporea individuale, un'esistenza analoga a quella che ricevono nella potenza visiva, e così possono imprimere la loro immagine nell'occhio. Essendo invece i fantasmi immagini di realtà concrete e individuali, ed esistendo in organi materiali, non hanno lo stesso modo di esistenza dell'intelletto umano, come si è dimostrato [nel corpo], e quindi non hanno la diretta capacità di produrre impressioni sull'intelletto possibile.

Tuttavia in forza dell'intelletto agente, che si volge verso i fantasmi, si forma nell'intelletto possibile un'immagine che rappresenta gli oggetti già riprodotti da quei fantasmi, però soltanto negli elementi costitutivi della specie.
Ed è in questo senso che la specie intelligibile si dice astratta dai fantasmi, non già nel senso che una forma numericamente identica si sia trovata prima nell'immaginativa e poi nell'intelletto possibile, nel modo in cui un corpo viene trasferito da un luogo a un altro.
4. I fantasmi prima sono illuminati dall'intelletto agente e poi, sotto l'azione del medesimo, permettono l'astrazione delle specie intelligibili. E c'è in questo un'illuminazione per il fatto che i fantasmi ricevono dall'intelletto agente l'attitudine a permettere l'astrazione delle specie intelligibili, come tutta la parte sensitiva acquista maggior vigore unendosi alla parte intellettiva. Ora, l'intelletto agente astrae le specie intelligibili dai fantasmi nel senso che in forza di tale intelletto possiamo accogliere nel nostro pensiero le nature delle specie lasciando da parte le loro condizioni individuali, e da quelle specie viene posto in atto l'intelletto possibile.
5. Il nostro intelletto, pur astraendo le specie intelligibili dai fantasmi, in quanto considera le nature delle cose nella loro universalità, tuttavia le concepisce nei fantasmi, dato che non può intendere le cose di cui astrae le specie senza rivolgersi ai fantasmi, come si è già spiegato [q. 84, a. 7].

Articolo 2
C. G., II, c. 75; c. 11; De Verit., q. 10, a. 9; De Spir. Creat., a. 9, ad 6; Comp. Theol., c. 85, In 3 De anima, lect. 8
Se le specie intelligibili astratte dai fantasmi siano l'oggetto stesso della nostra intellezione
Pare che le specie intelligibili astratte dai fantasmi siano l'oggetto stesso della nostra intellezione. Infatti:
1. L'oggetto attualmente conosciuto si trova nel soggetto conoscente: infatti l'oggetto attualmente pensato si identifica con l'intelletto attualmente pensante. Ma la cosa conosciuta si trova nell'intelletto pensante solo mediante la specie intenzionale avuta per astrazione. Quindi tale specie è l'oggetto stesso del nostro atto intellettivo.
2. L'oggetto pensato deve trovarsi in un dato soggetto, altrimenti non esisterebbe affatto. Ma esso non si trova nella realtà esistente fuori dall'anima, poiché questa realtà, essendo materiale, non può essere oggetto attuale di intellezione. Quindi rimane che tale oggetto deve trovarsi nell'intelletto. E così non si distingue dalla specie intelligibile.
3. Scrive il Filosofo [Periherm. 1, 1] che «le parole sono i segni delle affezioni dell'anima». Ma le parole significano le cose pensate, poiché noi esprimiamo con la parola ciò che abbiamo compreso. Quindi sono le affezioni dell'anima, cioè le specie intelligibili, che formano l'oggetto dell'intellezione attuale.
In contrario: La specie intenzionale intellettiva sta all'intelletto come la specie sensibile sta al senso. Ora, la specie sensibile non è ciò che viene percepito, ma il mezzo con cui il senso percepisce. Quindi la specie intelligibile

non è l'oggetto dell'atto intellettivo, ma il mezzo di cui si serve l'intelletto per intendere.

Dimostrazione: Alcuni ritennero che le nostre potenze conoscitive possano conoscere soltanto le loro impressioni: il senso, p. es., non percepirebbe che le alterazioni del suo organo. E in tale ipotesi l'intelletto non intenderebbe altro che la propria impressione, cioè la specie intenzionale che ha ricevuto. Stando così le cose, detta specie sarebbe l'oggetto stesso dell'atto intellettivo.

Ma tale opinione risulta chiaramente falsa per due motivi. Primo, perché l'oggetto della nostra intellezione si identifica con l'oggetto delle scienze. Se dunque noi conoscessimo soltanto le specie intenzionali presenti nella nostra anima ne seguirebbe che tutte le scienze non avrebbero per oggetto le cose reali esistenti fuori dell'anima, ma soltanto le specie che si trovano in essa. Infatti i Platonici, i quali pensavano che le idee fossero intese in atto, ritenevano che le scienze avessero per oggetto le idee [q. 84, a. 1].

Secondo, perché ne seguirebbe l'errore di quegli antichi filosofi i quali affermavano che «la verità è ciò che Pare [a ognuno]» [cf. Arist., Met. 4, 5]: e così sarebbero vere anche asserzioni contraddittorie. Se infatti una facoltà non conosce altro che le proprie impressioni, può dare un giudizio soltanto su queste. Ma un oggetto si presenta [in un modo o in un altro] secondo le disposizioni della potenza conoscitiva. Quindi la potenza conoscitiva sarà portata a giudicare sempre il proprio oggetto, cioè la propria impressione, secondo il suo modo di essere: e così tutti i suoi giudizi saranno veri. Se, p. es., il gusto non percepisce altro che la propria impressione, quando uno di gusto sano giudica che il miele è dolce, darà un giudizio vero; ma darà un giudizio ugualmente vero anche un malato dal gusto corrotto, quando lo giudica amaro: perché sia l'uno che l'altro giudicano secondo le disposizioni del loro gusto. E così ogni opinione, e in genere ogni punto di vista, sarebbe ugualmente vero.

È perciò necessario affermare che le specie intelligibili sono il mezzo di cui l'intelletto si serve per conoscere. Eccone la prova. Come insegna Aristotele [Met. 9, 8], ci sono due specie di operazioni: ve ne sono di quelle che rimangono nell'agente stesso, come il vedere e l'intendere, e ve ne sono altre che passano su di un oggetto esterno, come riscaldare e segare. Ma sia le une che le altre si esercitano secondo una data forma. E come la forma secondo cui si produce l'azione transitiva è una somiglianza dell'oggetto dell'azione — il calore di ciò che scalda, p. es., è una somiglianza del calore prodotto —, così la forma secondo cui si produce l'azione immanente deve essere un'immagine rappresentativa dell'oggetto.

Quindi l'immagine rappresentativa dell'oggetto visibile è il mezzo di cui si serve la vista per vedere, e l'immagine rappresentativa dell'oggetto intelligibile, vale a dire l'idea, è la forma di cui si serve l'intelletto per intendere.

Ma poiché l'intelletto può riflettere su se stesso, allora, in forza di questa riflessione, può conoscere la propria intellezione e quindi l'idea di cui si serve. Quindi la specie intellettiva in un secondo tempo è anche oggetto d'intellezione. Ma l'oggetto primario dell'intellezione rimane la realtà di cui l'idea è un'immagine rappresentativa.

E tutto ciò ha una riprova nella convinzione degli antichi, i quali ritenevano

che «il simile è conosciuto dal simile». E ciò fino al punto di credere che l'anima conosce la terra esistente al di fuori per mezzo della terra contenuta in essa; e così per gli altri oggetti. Ma se al posto della terra mettiamo l'idea della terra, secondo la dottrina di Aristotele [De anima 3, 8], il quale dice che «nell'anima non vi è la pietra, ma l'idea della pietra», avremo come conseguenza che l'anima conosce le realtà esistenti fuori di essa mediante dati intelligibili.

Analisi delle obiezioni: 1. L'oggetto pensato si trova nell'intelletto pensante con la sua immagine. E si dice che l'oggetto pensato si identifica con l'intelletto pensante appunto perché l'immagine rappresentativa della cosa pensata diventa allora la forma dell'intelletto, come l'immagine della cosa sensibile diviene la forma del senso nell'atto del sentire. Non ne segue perciò che la specie intelligibile sia l'oggetto dell'intellezione attuale, non essendo essa altro che un'immagine dell'oggetto.

2. L'espressione l'oggetto pensato contiene due elementi: l'oggetto conosciuto e il fatto della sua conoscenza. Così pure quando si parla dell'universale astratto si intendono due cose: la natura stessa della cosa e l'astrazione o universalità [della medesima]. Ora, la natura che diviene oggetto di conoscenza, di astrazione o di universalizzazione esiste solo nei singolari concreti, mentre l'atto conoscitivo e l'astrazione o universalizzazione si trovano nell'intelletto. E qualcosa di simile lo riscontriamo nei sensi. Infatti la vista percepisce il colore del pomo senza il suo odore. Se allora ci si domanda dove si trovi il colore che si vede senza l'odore, è chiaro che esso non può trovarsi altro che nel pomo, e il fatto che il pomo venga percepito senza l'odore dipende solo dalla vista, in quanto vi è in essa l'immagine del colore senza quella dell'odore. Analogamente il concetto di umanità non si trova in concreto che in questo o in quel dato uomo particolare, ma che l'umanità venga percepita senza le condizioni individuanti, cioè il fatto della sua astrazione da cui deriva l'universalità, proviene all'umanità stessa proprio dall'essere pensata dall'intelletto, nel quale può trovarsi una rappresentazione della natura della specie senza quella dei princìpi individuanti.

3. Due sono le operazioni che si producono nella parte sensitiva. Una avviene per semplice alterazione: e questa si compie per il solo fatto che il senso riceve l'impressione dall'oggetto sensibile. L'altra si compie mediante una produzione, per il fatto cioè che l'immaginativa si forma la rappresentazione di un oggetto assente, o addirittura mai visto.

Ora, nell'intelligenza queste due operazioni si trovano riunite. C'è infatti da considerare prima di tutto la ricezione dell'intelletto possibile, dovuta al fatto che esso viene attuato dalla specie intelligibile. Una volta poi così attuato, esso passa a formare la definizione, o la divisione, o la composizione: e tutto ciò viene espresso dalla parola. I [singoli] termini, quindi, esprimono la definizione, mentre l'enunziato esprime il dato intellettivo della composizione e della divisione. Quindi le parole non stanno a indicare le specie intelligibili, ma ciò che l'intelletto forma in se stesso per giudicare le realtà esteriori.

Articolo 3

In 1 Post., lect. 4; In 1 Phys., lect. 1

## Se nella nostra conoscenza intellettiva i primi dati siano quelli più universali

Pare che nella nostra conoscenza intellettiva i primi dati non siano quelli più universali. Infatti:

1. Le entità prime e più note secondo natura sono posteriori e meno note rispetto a noi. Ma le entità più universali hanno una priorità di natura: poiché «è prima ciò che per esistere non è condizionato da altro» [Praed. 12]. Quindi i dati più universali non sono i primi nella nostra conoscenza intellettiva.
2. Noi conosciamo gli esseri composti prima di quelli semplici. Ma gli esseri più universali sono anche i più semplici. Quindi sono posteriori rispetto a noi.
3. Il Filosofo [Phys. 1, 1] insegna che il definito è oggetto della nostra conoscenza prima che lo siano le parti della definizione. Ma le nozioni più universali sono parti nella definizione di oggetti meno universali: animale, p. es. entra come parte nella definizione di uomo. Quindi i dati più universali sono posteriori rispetto a noi.
4. Noi siamo costretti a risalire dagli effetti alle cause e ai princìpi. Ma gli universali sono come altrettanti princìpi. Essi dunque non sono i primi dati rispetto a noi.

In contrario: Aristotele [Phys. 1, 1] insegna che «è necessario giungere ai singolari partendo dagli universali».

Dimostrazione: Il processo conoscitivo della nostra intelligenza si presenta sotto due aspetti. Primo, bisogna ricordare che la conoscenza intellettiva deriva in qualche modo da quella sensitiva. E poiché il senso percepisce i singolari, mentre l'intelletto ha per oggetto gli universali, ne segue necessariamente che nella nostra conoscenza i singolari precedono gli universali.

Secondo, si deve tener presente che il nostro intelletto passa dalla potenza all'atto. Ma ogni ente che procede dalla potenza all'atto prima raggiunge l'atto incompleto, che è intermedio tra la potenza e l'atto, e poi l'atto perfetto. Ora, l'atto perfetto che l'intelletto ha di mira è la scienza perfetta, che ci fa conoscere le cose in modo distinto e determinato. L'atto incompleto è invece la scienza imperfetta, che ci fa conoscere le cose in modo generico e confuso: infatti un oggetto conosciuto in tale modo è conosciuto in parte attualmente e in parte potenzialmente. Quindi il Filosofo [Phys. 1, 1] afferma che «da principio abbiamo l'evidenza e la certezza delle cose più confuse; in seguito invece conosciamo distinguendo i princìpi e gli elementi». Ora, è chiaro che conoscere un oggetto in cui sono contenute molte cose senza una conoscenza appropriata di ciascuna di esse è un conoscere in confuso.

E in tal modo può essere conosciuto sia il tutto universale, in cui le parti si trovano potenzialmente, sia il tutto integrale: poiché tanto l'uno quanto l'altro possono essere conosciuti in confuso senza che si conoscano distintamente le loro parti. Conoscere invece distintamente quanto è contenuto in un tutto universale equivale a conoscere una cosa meno universale. Per es., conoscere genericamente un animale corrisponde a conoscere un animale [soltanto] in quanto è un animale. Conoscerlo invece distintamente equivale a conoscerlo in quanto è un animale razionale o irrazionale, ossia a conoscere l'uomo o il

leone. Al nostro intelletto dunque si presenta prima la conoscenza dell'animale e poi quella dell'uomo. E ciò vale per qualsiasi nozione più universale in confronto con altre meno universali.

Del resto questo medesimo ordine si riscontra anche nel senso, poiché anche il senso passa dalla potenza all'atto, come l'intelletto. Con i sensi infatti si conoscono i dati più comuni prima di quelli meno comuni, sia in ordine allo spazio che in ordine al tempo. In ordine allo spazio: guardando qualcosa che si avvicina, prima ci si accorge che è un corpo, poi che è un animale; prima ci si accorge che è un animale, poi che è un uomo; prima che è un uomo, poi che è Socrate o Platone. In ordine al tempo: il bambino impara a distinguere tra l'uomo e le altre cose prima che tra uomo e uomo: perciò Aristotele [Phys. 1, 1] scrive che «i bambini da principio chiamano babbo tutti gli uomini, e solo in seguito imparano a fare distinzione tra di essi».

E la ragione di ciò è evidente. Chi infatti ha la conoscenza indistinta di una cosa è ancora in potenza a conoscerne il principio distintivo: chi conosce il genere, p. es., è in potenza a conoscere le differenze specifiche. È perciò chiaro che la conoscenza indistinta si trova tra la potenza e l'atto.

In conclusione, la conoscenza dei singolari è per l'uomo anteriore a quella degli universali, come la conoscenza sensitiva è anteriore a quella intellettiva. Però, sia per i sensi che per l'intelletto, la conoscenza dei dati più universali precede quella dei dati meno universali.

Analisi delle obiezioni: 1. L'universale può essere considerato sotto due aspetti. Primo, in quanto la natura universale include la relazione di universalità. E siccome questa relazione di universalità, cioè il fatto che un unico e identico concetto dice ordine a molte cose, proviene dall'astrazione intellettiva, è necessario che sotto tale aspetto l'universale sia un dato posteriore. Quindi Aristotele [De anima 1, 1] dice che «l'animale universale o è nulla, oppure è posteriore». Stando invece a Platone, il quale riteneva che gli universali fossero sussistenti, l'universale, anche sotto questo aspetto, sarebbe anteriore ai singolari: i quali non sarebbero che partecipazioni degli universali sussistenti, cioè delle idee. Secondo, si può considerare negli universali la stessa natura reale, p. es. l'animalità o l'umanità, come esistente nei singolari. E allora diciamo che vi è un doppio ordine di natura.

Il primo è l'ordine genetico o cronologico, e in esso hanno una priorità gli esseri imperfetti e potenziali. I dati più universali sono quindi anteriori secondo la natura, stando a questa considerazione: e ciò risulta chiaramente nella generazione umana e in quella degli animali, poiché secondo Aristotele [De anima 2, 3] «prima è generato l'animale e poi l'uomo». Il secondo è l'ordine di perfezione, o di finalità naturale: quello cioè per cui l'atto, assolutamente parlando, è per sua natura prima della potenza, e il perfetto è prima dell'imperfetto. E in base a tale ordine i dati meno universali hanno una precedenza su quelli più universali: l'uomo, p. es., ha la precedenza sull'animale,

poiché lo scopo a cui tende la natura non è la generazione dell'animale, ma quella dell'uomo.

2. L'universale più esteso può paragonarsi al meno esteso sia come tutto, sia come parte. Come tutto, perché nell'universale più esteso non solo è contenuto

un determinato universale meno esteso, ma altri ancora: animale, p. es., non è soltanto l'uomo, ma anche il cavallo. Come parte, perché un universale più ristretto include nella sua nozione non soltanto quel determinato universale, ma anche altri: l'uomo, p. es., non è soltanto animale, ma anche razionale. La nozione di animale quindi, considerata in se stessa, precede nella nostra conoscenza quella di uomo; noi però conosciamo l'uomo prima di apprendere che l'animale fa parte della sua definizione.

3. Le parti [di un tutto] si possono conoscere in due modi. Primo, direttamente, prese in se stesse: e nulla impedisce di conoscere così prima le parti che il tutto: le pietre, p. es., prima della casa. Secondo, in quanto sono parti di un tutto; e allora è necessario conoscere il tutto prima delle parti: infatti prima conosciamo confusamente la casa e poi ne distinguiamo le singole parti. Quindi diciamo che gli elementi della definizione, considerati per se stessi, sono conosciuti prima del definito: altrimenti quest'ultimo non potrebbe essere chiarito per mezzo di essi. Presi però come parti della definizione vengono conosciuti dopo [il definito]: abbiamo infatti la nozione confusa di uomo prima di riuscire a distinguere tutti gli elementi che entrano nella sua definizione.

4. Se l'universale viene considerato in quanto implica la relazione di universalità, allora è in qualche modo principio di conoscenza: poiché l'universalità scaturisce dal processo intellettivo, cioè dall'astrazione. Non è detto però che ogni principio conoscitivo sia anche un principio ontologico, come pensava Platone: poiché noi talora conosciamo la causa mediante gli effetti e la sostanza mediante gli accidenti. Quindi l'universale preso in questo senso non è, secondo il pensiero di Aristotele [Met. 7, 13], né un principio ontologico né una sostanza. Se invece consideriamo la natura stessa del genere e della specie in quanto si trova nei singolari, allora l'universale, in un certo senso, ha carattere di principio formale rispetto ad essi: infatti il singolare è dovuto alla materia, mentre la natura della specie è desunta dalla forma. La natura del genere però, confrontata alla natura della specie, ha piuttosto carattere di principio materiale: poiché la natura del genere si desume da quello che è l'elemento materiale della cosa, mentre la differenza specifica si desume da quello che ne è l'elemento formale: l'animalità, p. es., dall'elemento sensitivo, la razionalità invece da quello intellettivo. E da ciò deriva il fatto che la natura ha di mira la specie, non l'individuo, e neppure il genere: poiché la forma è il fine della generazione, mentre la materia è per la forma. Non è poi necessario che la conoscenza di qualsiasi causa o principio sia posteriore rispetto a noi: poiché anche nell'ordine delle realtà sensibili possiamo conoscere talora effetti occulti per mezzo delle loro cause, mentre altre volte avviene il contrario.

## Articolo 4

Supra, q. 12, a. 10; q. 58, a. 2; In 2 Sent., d. 3, q. 3, a. 4; In 3 Sent., d. 14, a. 2, sol. 4; C. G., I, c. 55; De Verit., q. 8, a. 14; De anima, a. 18, ad 5; Quodl., 7, q. 1, a. 2

### Se sia possibile conoscere molte cose simultaneamente

Pare che sia possibile conoscere molte cose simultaneamente. Infatti:

1. L'intelletto è al disopra del tempo. Ma la successione, cioè il prima e il poi, è propria del tempo. Quindi la conoscenza intellettiva non ha un prima e un poi, ma è tutta simultanea.
2. Nulla impedisce che forme diverse, ma non opposte, si trovino simultaneamente nel medesimo soggetto, come l'odore e il colore in un pomo. Ma le idee non sono opposte tra loro. Quindi nulla impedisce che un identico intelletto sia attuato da specie intellettive diverse. E così potrà conoscere simultaneamente più cose.
3. L'intelletto può intendere simultaneamente un tutto, p. es. un uomo o una casa. Ma in ogni tutto sono contenute molte parti. Quindi l'intelletto intende simultaneamente molte cose.
4. Non si può conoscere la differenza di una cosa da un'altra se non si conoscono simultaneamente entrambe, come dice Aristotele [De anima 3, 2]; e la stessa ragione vale per qualsiasi altra comparazione. Ma il nostro intelletto conosce le differenze e le comparazioni reciproche delle cose. Quindi conosce simultaneamente più cose.
In contrario: Scrive Aristotele [Topic. 2, 10] che «si ha l'intellezione di un'unica cosa, ma si ha la scienza di molte».
Dimostrazione: L'intelletto può intendere più cose in quanto formano un'unità, non in quanto formano una pluralità: vale a dire servendosi di una sola e non di più specie intenzionali. Infatti la portata di ogni operazione dipende dalla forma, che ne costituisce il principio. L'intelletto dunque può intendere simultaneamente tutto ciò che può conoscere con una sola specie intenzionale: Dio, infatti, può vedere simultaneamente tutte le cose perché le vede mediante quell'unica realtà che è la sua essenza. Le cose invece conosciute dal nostro intelletto mediante una pluralità di concetti non sono da esso conosciute simultaneamente. E il motivo sta nel fatto che un identico soggetto non può rivestirsi simultaneamente di più forme di uno stesso genere e di specie diversa: è impossibile, p. es., che il medesimo corpo sotto lo stesso rapporto sia colorato con colori diversi, o modellato in figure diverse.
Ora, tutte le specie intelligibili sono di uno stesso genere, essendo tutte perfezioni dell'unica potenza intellettiva, anche se le realtà rappresentate sono di genere diverso. È dunque impossibile che il medesimo intelletto sia attuato simultaneamente da una pluralità di specie intelligibili per conoscere così più cose in maniera attuale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'intelletto è al disopra di quel tempo che è la misura del moto delle realtà materiali. Ma la stessa pluralità dei concetti causa una successione nelle operazioni intellettive, per cui una di esse è prima dell'altra. E S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, cc. 20, 22] chiama tempo questa successione quando scrive che «Dio muove attraverso il tempo la creatura spirituale».
2. Non solo le forme opposte, ma neppure quelle di un medesimo genere, sebbene non opposte, possono trovarsi simultaneamente in un medesimo soggetto: come risulta dall'esempio addotto dei colori e delle figure.
3. Le parti possono essere conosciute in due modi. Primo, in confuso, cioè in quanto sono incluse nel tutto: e in tal caso le conosciamo mediante l'unica forma del tutto, e così le possiamo conoscere simultaneamente. Secondo, con

una conoscenza distinta, in modo che ciascuna sia conosciuta mediante la propria specie intenzionale: e allora le parti non possono essere conosciute simultaneamente.
4. Quando l'intelletto conosce la differenza e la comparazione di una cosa con un'altra conosce i due termini sotto l'aspetto di un'unica comparazione e di un'unica differenza: allo stesso modo in cui conosce le parti nel tutto, come si è spiegato [ad 3].

Articolo 5
Supra, q. 58, q. 4
Se il nostro intelletto conosca componendo e dividendo [i concetti]
Pare che il nostro intelletto non conosca componendo e dividendo [i concetti]. Infatti:
1. La composizione e la divisione implicano una pluralità di cose. Ma il nostro intelletto non può conoscere più cose simultaneamente. Quindi non può conoscere per via di composizione e divisione.
2. In ogni composizione e divisione [di concetti, cioè in ogni giudizio], si ha [col verbo] l'indicazione del tempo presente, passato o futuro. Ma l'intelletto prescinde dal tempo, come dalle altre condizioni particolari. Quindi l'intelletto non conosce formulando giudizi affermativi e negativi.
3. L'intelletto conosce adeguandosi alla realtà. Ma nella realtà non esistono composizioni e divisioni, poiché nella realtà esiste soltanto la cosa indicata dal predicato e dal soggetto, ed è un'unica e identica cosa, se l'enunziato è vero: l'uomo infatti è esattamente ciò che è l'animale. Quindi l'intelletto non può comporre e dividere [dei concetti].
In contrario: Le parole stanno a indicare le operazioni dell'intelligenza, come insegna il Filosofo [Periherm. 1, 1]. Ma con le parole si esprimono composizioni e divisioni, come è evidente nelle proposizioni affermative e negative. Quindi l'intelletto divide e compone.
Dimostrazione: È una necessità per l'intelletto umano il conoscere mediante composizioni e divisioni di concetti. Dovendo esso infatti passare dalla potenza all'atto, ha una certa analogia con gli esseri soggetti alla generazione, i quali acquistano la loro perfezione in modo non istantaneo, ma graduale. Così l'intelletto umano non acquista subito alla prima apprensione una conoscenza perfetta dell'oggetto, ma da principio ne percepisce un aspetto, p. es. la quiddità, che è l'oggetto primario e proprio dell'intelligenza, e in seguito conosce le proprietà, gli accidenti e le relazioni che circondano la quiddità. Per cui si trova costretto a comporre o dividere le varie percezioni, e a passare da una composizione o divisione a un'altra, il che è ragionare. L'intelletto divino e quello angelico invece si comportano come i corpi incorruttibili, i quali immediatamente fin da principio possiedono tutta la loro perfezione. Quindi l'intelletto divino e quello angelico possiedono una conoscenza immediata e perfetta delle cose. E così nel conoscere l'essenza di una cosa ne apprendono simultaneamente tutti gli aspetti, che noi riusciamo a conoscere in forza di composizioni, di divisioni e di ragionamenti.
In conclusione: l'intelletto umano conosce componendo e dividendo i concetti,

come pure conosce ragionando. Invece l'intelletto di Dio e quello degli angeli conoscono certamente queste operazioni, ma senza comporre o dividere i concetti e senza ragionamento, cioè mediante l'intuizione della sola quiddità.

Analisi delle obiezioni: 1. La composizione e la divisione dei concetti avvengono in base a una differenza o a una comparazione. Quindi l'intelletto può conoscere più cose formulando giudizi affermativi e negativi, come fa quando conosce una differenza o una comparazione.

2. L'intelletto, pur astraendo il suo oggetto dai fantasmi, non compie alcuna intellezione senza volgersi ai fantasmi, come si è spiegato [a. 1; q. 84, a. 7]. Quindi i giudizi affermativi e negativi dell'intelligenza implicano il tempo in quanto quest'ultima si volge ai fantasmi.

3. L'immagine intenzionale delle cose è ricevuta nell'intelligenza secondo il modo di essere non delle cose, ma dell'intelletto. Quindi nell'oggetto vi è certamente qualcosa che corrisponde alla composizione e alla divisione dell'intelligenza, ma questo qualcosa non ha nell'intelligenza lo stesso modo di essere che ha nella realtà. Infatti l'oggetto proprio dell'intelletto umano è l'essenza delle realtà materiali, sottoposte ai sensi e all'immaginazione. Ora, nelle realtà materiali esistono due composizioni. Innanzi tutto quella di forma e materia: e ad essa corrisponde nell'intelligenza la composizione per cui il tutto universale viene predicato di una sua parte. Infatti il genere viene desunto dalla materia universale, la differenza specifica dalla forma e il singolare dalla materia individuale.

La seconda composizione è invece quella di accidente e soggetto: e a questa seconda composizione reale corrisponde nell'intelletto la composizione che è implicita nella predicazione di un accidente relativamente al suo soggetto, come quando diciamo: l'uomo è bianco. — Tuttavia la composizione o la divisione dell'intelletto differisce dalla composizione reale: poiché gli elementi che entrano in composizione nella realtà sono diversi tra loro, mentre la composizione fatta dall'intelletto sta a indicare l'identità dei concetti che entrano in composizione. L'intelletto infatti non unisce fino al punto di pensare che l'uomo è la bianchezza, ma afferma che l'uomo è bianco, cioè che ha la bianchezza: l'uomo quindi e chi ha la bianchezza in concreto si identificano. E lo stesso si dica della composizione di forma e materia: infatti animale indica un essere che ha la natura sensitiva, razionale un essere che ha quella intellettiva, uomo un essere che ha l'una e l'altra natura; Socrate poi indica un soggetto che ha tutte queste cose, e in più la materia individuale. Ora, è proprio questa [sostanziale] identità che permette al nostro intelletto di unire una cosa con l'altra mediante la predicazione logica.

## Articolo 6

Supra, q. 17, a. 3; q. 58, a. 5; In 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; C. G., I, c. 59;III, c. 108; De Verit., q. 1, a. 12; In 1 Periherm., lect. 3; In 3 De anima, lect. 11; In 6 Metaph., lect. 4; In 9 Metaph., lect. 9

### Se l'intelletto possa ingannarsi

Pare che l'intelletto possa ingannarsi. Infatti:

1. Scrive il Filosofo [Met. 6, 4] che «il vero e il falso si trovano nella

mente». Ma la mente non è altro che l'intelletto, come si è già visto [q. 79]. Quindi nell'intelletto si può trovare l'errore.
2. L'opinare e il ragionare appartengono all'intelletto. Ma in queste due funzioni può verificarsi l'errore. Quindi l'intelletto si può ingannare.
3. Il peccato ha luogo nella parte intellettiva. Ma il peccato è connesso con un errore, poiché sta scritto [Pr 14, 22] che «errano coloro che compiono il male». Quindi nell'intelletto si può trovare l'errore.
In contrario: Dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 32] che «chi si inganna non comprende la cosa su cui si inganna». E anche il Filosofo [De anima 3, 10] dichiara che «l'intelletto è sempre retto».
Dimostrazione: Il Filosofo [De anima 3, 6] stabilisce qui un parallelismo tra l'intelletto e i sensi. I sensi infatti non si ingannano circa l'oggetto proprio: la vista, p. es., non si inganna sui colori; se non forse per accidens, cioè per un impedimento casuale dell'organo. Come il gusto dei febbricitanti giudica amare le cose dolci perché la lingua è impregnata di umori cattivi. Sui sensibili comuni invece, ossia nel giudicare della grandezza, della figura ecc., il senso si può ingannare: come quando giudica, p. es., che il sole ha il diametro di un piede, mentre è più grande della terra. E si inganna anche più facilmente intorno ai sensibili per accidens, quando p. es. giudica che il fiele sia miele per la somiglianza del colore. — E la ragione di ciò è evidente. Infatti ciascuna potenza è ordinata al proprio oggetto per se stessa e quindi, come tale, ha sempre un identico modo di comportarsi. Quindi una potenza, finché perdura, non può fallire il suo giudizio intorno al proprio oggetto.
Ora, l'oggetto proprio dell'intelletto è la quiddità delle cose. Per cui intorno alla quiddità delle cose, di per sé, l'intelletto non si inganna. Può invece ingannarsi sui dati annessi alla quiddità, scambiando l'uno con l'altro, sia nel giudizio affermativo e negativo, sia nel raziocinio. Di conseguenza non può errare neppure a proposito di quelle proposizioni che si conoscono appena conosciuto il valore dei termini, come nel caso dei primi princìpi: dai quali poi deriva infallibilità di verità e certezza scientifica alle stesse conclusioni.
Tuttavia l'intelletto si può ingannare, per accidens, sulla quiddità, quando si tratta di esseri composti: non già per causa degli organi [come nel caso dei sensi], poiché l'intelletto è una facoltà che non si serve di organi, ma a causa della composizione che si richiede per formulare una definizione. La definizione di una cosa infatti è falsa se è applicata a un'altra: la definizione del cerchio, p. es., è falsa per il triangolo. Inoltre la definizione può essere falsa in se medesima se è composta di termini incompatibili: quando, p. es., si pretende di definire qualcosa come animale razionale alato. Per cui non ci possiamo sbagliare nel caso di entità semplici, nelle cui definizioni non ci può essere composizione. Possiamo però mancare non percependo totalmente, come dice Aristotele [Met. 9, 10].
Analisi delle obiezioni: 1, 2, 3. Il Filosofo ammette l'errore nella mente nell'atto di formulare giudizi affermativi e negativi. — E lo stesso si dica in risposta alla seconda obiezione, per le funzioni dell'opinare e del raziocinare; e in risposta alla terza per l'errore di chi pecca, errore che consiste nell'applicazione di un giudizio al campo dell'appetibile. — Invece nella semplice

intuizione della quiddità delle cose, e di quanto è implicito in essa, l'intelletto non si inganna mai. E questo è il senso dei testi riferiti dall'argomento in contrario.

Articolo 7

Supra, q. 12, a. 6, ad 1; In 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 4, ad 1; De Verit., q. 2, a. 2, ad 11

Se uno possa intendere una stessa cosa meglio di un altro

Pare che uno non possa intendere una stessa cosa meglio di un altro.

Infatti:

1. Dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 32]: «Chi intende una cosa diversamente da quello che è, non la intende affatto. Quindi esiste senza dubbio una comprensione perfetta di cui non ce n'è un'altra più eccellente, e così non è possibile procedere all'infinito nella conoscenza di una cosa, come non è possibile che uno la conosca meglio di un altro».

2. L'intelletto nel suo operare è vero. Ma essendo la verità un'adeguazione o uguaglianza tra l'intelletto e la realtà, non comporta un più o un meno: parlando infatti con proprietà non si può dire che una cosa è più o meno uguale. Quindi non si può affermare che una cosa viene capita di più o di meno.

3. L'intelletto è ciò che vi è di più formale nell'uomo. Ma una differenza nella forma causa una differenza di specie. Se dunque un uomo capisse più di un altro bisognerebbe concludere che non è della sua medesima specie.

In contrario: L'esperienza dimostra che alcuni hanno un'intellezione più profonda di altri: p. es., chi è capace di riportare una data conclusione ai primi princìpi, o alle cause prime, intende più profondamente di uno che è capace di ricollegarla soltanto alle cause prossime.

Dimostrazione: Che uno intenda una cosa più di un altro può essere preso in due sensi. Primo, applicando l'avverbio più all'intellezione in rapporto all'oggetto conosciuto. E in questo senso non è possibile che uno intenda la stessa cosa più di un altro: perché se la conoscesse diversamente da come è, vale a dire meglio o peggio, si ingannerebbe, e perciò non la conoscerebbe, come argomenta appunto S. Agostino [l. cit.]. — Secondo, applicando il più all'intellezione in rapporto al soggetto conoscente. E in questo senso uno può intendere la stessa cosa meglio di un altro, se ha una maggiore capacità intellettiva: come chi è meglio disposto e ha una potenza visiva più perfetta vede meglio fisicamente le cose.

E ciò avviene per l'intelletto in due modi. Primo, dalla parte dell'intelletto medesimo, che può essere più perfetto. È infatti evidente che quanto più il corpo è ben disposto, tanto migliore è l'anima che viene a informarlo, e ne abbiamo la riprova evidente negli esseri di specie diversa. E la ragione è che l'atto e la forma sono ricevuti nella materia in base alla ricettività della medesima. Siccome quindi anche tra gli uomini alcuni hanno un corpo meglio disposto, questi ricevono un'anima dotata di maggiore capacità intellettiva: per cui Aristotele [De anima 2, 9] osserva che «i soggetti dalla carnagione delicata sono meglio dotati di intelligenza».

Secondo, il fatto può verificarsi dalla parte delle facoltà inferiori, che l'intelletto

è costretto a usare per la sua attività. Infatti coloro che hanno l'immaginativa, la cogitativa e la memoria meglio disposte sono anche meglio portati all'intellezione.
Analisi delle obiezioni: 1, 2. La soluzione della prima obiezioni è perciò evidente. E lo stesso vale per la seconda: infatti la verità dell'intelletto consiste appunto nell'intendere le cose come sono.
3. Quella differenza di forma che proviene soltanto dalla diversa disposizione della materia causa una diversità non specifica, ma soltanto numerica: infatti la molteplicità e la varietà degli individui dipendono dalla diversa materia.

Articolo 8
Supra, q. 11, a. 2, ad 4; In 3 De anima, lect. 11
Se l'intelletto conosca gli indivisibili prima delle realtà divisibili
Pare che il nostro intelletto conosca gli indivisibili prima delle realtà divisibili. Infatti:
1. Il Filosofo [Phys. 1, 1] scrive che «noi arriviamo all'intellezione e alla scienza dalla conoscenza dei princìpi e degli elementi». Ma gli indivisibili sono i princìpi e gli elementi delle realtà divisibili. Quindi gli indivisibili ci sono noti prima delle realtà divisibili.
2. I termini posti nella definizione di una cosa sono conosciuti da noi in precedenza: poiché la definizione si compone «di dati anteriori e più noti», come dice Aristotele [Topic. 6, 4]. Ora, l'indivisibile è posto nella definizione [del divisibile, come il punto nella definizione] della linea: infatti Euclide [Element. 1] insegna che «la linea è una lunghezza senza larghezza, le cui estremità sono due punti». E così pure troviamo l'unità nella definizione del numero: infatti «il numero», come dice Aristotele [Met. 10, 6], «è una pluralità misurata dall'unità». Quindi il nostro intelletto intende gli indivisibili prima delle realtà divisibili.

Quaestio 86
Prooemium

[32082] Iª q. 86 pr. Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum cognoscat singularia. Secundo, utrum cognoscat infinita. Tertio, utrum cognoscat contingentia. Quarto, utrum cognoscat futura.

ARGOMENTO 86
GLI ASPETTI DELLA REALTÀ MATERIALE
CONOSCIUTI DAL NOSTRO INTELLETTO
Passiamo ora a esaminare quali aspetti della realtà materiale conosca il nostro intelletto.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se conosca i singolari;
2. Se conosca infinite cose; 3. Se conosca i contingenti; 4. Se conosca le realtà future.

Articolo 1

In 2 Sent., d. 3, q. 3, a. 3, ad 1; In 4 Sent., d. 50, q. 1, a. 3; C. G., I, c. 65; De Verit., q. 2, aa. 5, 6; q. 10, a. 5; De anima, a. 20; Quodl., 7, q. 1, a. 3; 12, q. 8; In 3 De anima, lect. 8

Se il nostro intelletto conosca i singolari

Pare che il nostro intelletto conosca i singolari. Infatti:

1. Chi conosce un'affermazione conosce pure i termini che la compongono. Ma il nostro intelletto conosce questa affermazione: Socrate è un uomo, poiché spetta all'intelletto formare le proposizioni. Quindi la nostra intelligenza conosce quel singolare che è Socrate.

2. L'intelletto pratico guida nell'operare. Ma le opzioni hanno per oggetto i singolari. Quindi l'intelletto li conosce.

3. Il nostro intelletto conosce se medesimo. Ma esso è un singolare, altrimenti non potrebbe avere operazione alcuna, poiché le operazioni sono proprie dei singolari. Quindi l'intelletto conosce i singolari.

4. Ciò che può fare una potenza inferiore lo può fare una superiore. Ma il senso conosce i singolari. A maggior ragione quindi dovrà conoscerli l'intelletto.

In contrario: Il Filosofo [Phys. 1, 5] insegna che «l'universale viene conosciuto dalla ragione, il singolare dal senso».

Dimostrazione: Il nostro intelletto non è in grado di conoscere in modo diretto e immediato il singolare delle realtà corporee. E lo deduciamo dal fatto che la radice della singolarità per le realtà materiali è la materia individuale, e d'altra parte il nostro intelletto conosce, come si è visto [q. 85, a. 1], astraendo l'aspetto intelligibile da tale materia. Ma ciò che viene astratto dalla materia individuale è un universale. Quindi il nostro intelletto ha conoscenza diretta solo degli universali.

Tuttavia esso è in grado di conoscere i singolari indirettamente, mediante una certa riflessione: poiché, come si è già spiegato [q. 84, a. 7], anche dopo aver astratto le specie intelligibili non può con esse passare all'atto dell'intellezione senza volgersi ai fantasmi, nei quali appunto vede le idee, come scrive Aristotele [De anima 3, 7]. Quindi l'intelletto conosce direttamente l'universale mediante le sue specie intelligibili, e indirettamente i singolari che sono rappresentati dai fantasmi. — E in tal modo può formare la proposizione: Socrate è un uomo. Per cui è risolta la prima obiezioni.

Analisi delle obiezioni: 2. La scelta di un'azione concreta da compiere è, al dire di Aristotele [Ethic. 7, 5], come la conclusione di un sillogismo dell'intelletto pratico. Ora, da una proposizione universale non si può direttamente dedurre una conclusione singolare, ma bisogna prendere come termine medio una proposizione dai termini concreti e singolari. Quindi i dati dell'intelletto pratico possono portare ad agire solo mediante una percezione del concreto dovuta alla parte sensitiva, come dice Aristotele [De anima 3, 11].

3. Il singolare non è intelligibile non perché è singolare, ma perché è materiale: poiché solo l'immaterialità rende le cose oggetto di intellezione. Se quindi esiste un singolare immateriale, quale è appunto l'intelletto, nulla si oppone alla sua intelligibilità.

4. Una potenza superiore è certamente capace di quanto può fare una potenza

inferiore, ma in modo più eminente. Così quanto è conosciuto dai sensi in modo materiale e concreto, cioè nella conoscenza diretta dei singolari, è conosciuto pure dall'intelletto in modo immateriale e astratto, cioè nella conoscenza degli universali.

Articolo 2

De Verit., q. 2, a. 9; Comp. Theol., c. 133

Se il nostro intelletto possa conoscere infinite cose

Pare che il nostro intelletto possa conoscere infinite cose. Infatti:

1. Dio sorpassa tutti gli infiniti. Ma il nostro intelletto può conoscere Dio, come si è visto [q. 12, a. 1]. Molto più dunque potrà conoscere tutti gli altri infiniti.

2. Il nostro intelletto è fatto per conoscere tanto i generi quanto le specie. Ma ci sono dei generi che hanno specie infinite, come il numero, la relazione e la figura. Quindi il nostro intelletto può conoscere infinite cose.

3. Se un corpo non impedisse all'altro di occupare il medesimo luogo, non si potrebbe escludere la presenza di infiniti corpi in un solo luogo. Ma una specie intelligibile non impedisce a un'altra di trovarsi nel medesimo intelletto: poiché entrambe possono essere oggetto di una conoscenza abituale. Quindi nulla impedisce che il nostro intelletto abbia la scienza abituale di infiniti oggetti.

4. L'intelletto, non essendo una facoltà materiale e corporea, come si è dimostrato [q. 76, a. 1], Pare essere una potenza illimitata. Ma una potenza illimitata può estendersi a un'infinità di cose. Quindi il nostro intelletto può conoscere infinite cose.

In contrario: Aristotele [Phys. 1, 4] afferma che «l'infinito, in quanto infinito, è ignoto».

Dimostrazione: Essendo le facoltà proporzionate al loro oggetto, è necessario che l'intelletto abbia verso l'infinito l'identico rapporto che ha verso di esso l'oggetto suo proprio, cioè la quiddità delle realtà materiali. Ora, nel mondo corporeo non si trova un ente che sia infinito in maniera attuale, ma solo in maniera potenziale, in quanto cioè [nella materia] può esservi un continuo succedersi di forme, come spiega Aristotele [Phys. 3, 6]. Quindi anche nel nostro intelletto si riscontra l'infinito potenziale, in quanto cioè esso riceve un oggetto dopo l'altro: infatti l'intelletto non è mai così saturo di conoscenze da non poterne ricevere delle altre.

Però la nostra intelligenza non può conoscere, né in maniera attuale, né in maniera abituale, oggetti infiniti. Non in maniera attuale, poiché il nostro intelletto può conoscere simultaneamente in tal modo soltanto ciò che è conoscibile mediante una sola idea. Ora, un infinito non è rappresentato da un'unica idea, altrimenti sarebbe un tutto unico e un'entità definita e perfetta.

Quindi non è possibile conoscerlo se non prendendo una parte dopo l'altra, come si può arguire dalla stessa definizione che ne dà Aristotele [Phys. 3, 6]: «Infinito è quell'essere tale per cui, se si toglie una quantità, ne resta sempre dell'altra da prendere». Cosicché per conoscere in maniera attuale un infinito bisognerebbe enumerare distintamente tutte le sue parti: il che è impossibile.

E per la stessa ragione non possiamo conoscere gli infiniti in maniera abituale.

Infatti la conoscenza abituale è causata in noi dalla conoscenza attuale, poiché come dice Aristotele [Ethic. 2, 1] noi acquistiamo la scienza attraverso atti intellettivi. Non potremmo quindi avere un abito conoscitivo di infinite cose che ce ne desse una nozione distinta se non avessimo considerato prima tutte quelle cose con atti successivi di conoscenza: il che è impossibile. Per conseguenza il nostro intelletto non può conoscere infinite cose né in maniera attuale, né in maniera abituale, ma solo in maniera potenziale, come si è spiegato.

Analisi delle obiezioni: 1. Come abbiamo già spiegato [q. 7, a. 1], Dio è infinito perché è una forma non limitata da una qualsiasi materia; invece nella realtà materiale una cosa è infinita perché manca di una qualsiasi determinazione di forma. Poiché dunque, mentre la forma è intelligibile per se stessa, la materia priva di forma è inintelligibile, ne segue che l'infinito materiale di per sé è inintelligibile. Tuttavia anche quell'infinito che è Dio, pur essendo intelligibile per se stesso, non è intelligibile per noi, data la limitatezza del nostro intelletto, il quale nello stato della vita presente ha una capacità naturale limitata alla conoscenza delle realtà materiali.

Quindi nella vita presente noi possiamo conoscere Dio soltanto attraverso le sue creature materiali. Nella vita futura invece questa limitazione della nostra intelligenza sarà eliminata dalla gloria, e allora potremo vedere Dio nella sua essenza, senza però comprenderlo appieno.

2. Il nostro intelletto è fatto per conoscere le specie intelligibili astratte dai fantasmi. Quindi uno non può conoscere né in maniera attuale né in maniera abituale quelle specie dei numeri e delle figure che non sono passate attraverso l'immaginativa, ma semmai potrà averne una conoscenza generica nei princìpi generali, il che equivale ad averne una conoscenza potenziale e confusa.

3. Se due o più corpi si trovassero nel medesimo spazio non sarebbe necessario che vi entrassero uno dopo l'altro e permettessero così, con questa occupazione successiva, di enumerare distintamente i vari corpi occupanti. Invece le specie intelligibili entrano nel nostro intelletto l'una dopo l'altra: poiché non è possibile intendere più cose simultaneamente. È quindi necessario che le idee si trovino nel nostro intelletto in numero non infinito, ma limitato.

4. Il nostro intelletto ha una conoscenza dell'infinito proporzionata all'infinità che possiede come potenza. Esso infatti possiede una capacità infinita in quanto non è limitato dalla materia corporea. Avendo inoltre la conoscenza degli universali, che sono astratti dalla materia individuale, l'intelletto non è limitato a conoscere un individuo determinato, ma di per sé si estende a un'infinità di individui.

## Articolo 3

De Verit., q. 15, a. 2, ad 3; In 6 Ethic., lect. 1

### Se l'intelletto conosca le realtà contingenti

Pare che l'intelletto non conosca le realtà contingenti. Infatti:

1. Scrive Aristotele [Ethic. 6, 6] che l'intelletto, la sapienza e la scienza non hanno per oggetto le realtà contingenti, ma quelle necessarie.

2. Come dice Aristotele [Phys. 4, 12], «gli esseri che ora esistono e ora non esistono sono misurati dal tempo». Ma l'intelletto umano fa astrazione dal

tempo, come anche dalle altre condizioni materiali. Essendo dunque proprietà delle realtà contingenti di esistere solo per un certo tempo, Pare che esse non siano conosciute dall'intelletto.
In contrario: Tutte le scienze risiedono nell'intelletto. Ma esistono delle scienze che hanno per oggetto le realtà contingenti: p. es. le scienze morali, che trattano degli atti umani, soggetti al libero arbitrio; e anche le scienze naturali, per quella parte che riguarda le cose generabili e corruttibili. Quindi l'intelletto ha la capacità di conoscere le realtà contingenti.
Dimostrazione: Possiamo considerare le realtà contingenti sotto due aspetti. Primo, nella loro contingenza. Secondo, in quanto includono un elemento necessario: poiché nessuna cosa è tanto contingente da non includere qualche aspetto necessario. Il fatto, p. es., che Socrate corre di per sé è contingente, ma il rapporto tra la corsa e il moto è necessario. Se infatti Socrate corre, è necessario che si muova.
Ora, la contingenza dipende dalla materia: poiché è contingente quella cosa che è in potenza a essere e a non essere, e la potenzialità appartiene alla materia. La necessità invece deriva dalla forma: poiché ciò che deriva dalla forma si trova necessariamente in un dato essere. Inoltre, mentre la materia è principio di individuazione, l'universale è desunto, mediante l'astrazione della forma, dalla materia concreta e particolare. Ora, abbiamo già dimostrato [a. 1] che l'intelligenza ha per oggetto proprio e immediato gli universali, mentre il senso ha per oggetto i singolari, i quali sono conosciuti indirettamente anche dall'intelletto, come si è spiegato [ib.]. Quindi le realtà contingenti, in quanto contingenti, sono conosciute direttamente dai sensi e indirettamente dall'intelletto: i dati invece universali e necessari sono conosciuti [solo] dall'intelletto.
Se quindi consideriamo l'universalità dei dati scientifici, allora tutte le scienze hanno per oggetto il necessario. Se invece consideriamo le cose in se stesse, allora avremo una scienza delle realtà necessarie e una scienza di quelle contingenti.
E in tal modo è evidente la risposta da dare alle obiezioni.

Articolo 4
Supra, q. 57, a. 3; II-II, q. 95, a. 1; q. 172, a. 1; In 1 Sent., d. 38, a. 5, ad 2; In 2 Sent., d. 7, q. 2, a. 2;
C. G., III, c. 154; De Verit., q. 8, a. 12; De Malo, q. 16, a. 7;
Comp. Theol., cc. 133, 134; In Is., c. 3
Se il nostro intelletto conosca le realtà future
Pare che il nostro intelletto conosca le realtà future. Infatti:
1. L'intelletto umano conosce mediante specie intelligibili che prescindono dalle circostanze di tempo e di luogo, per cui qualsiasi tempo è indifferente per esse. Ma l'intelletto può conoscere le realtà presenti. Quindi può conoscere anche le future.
2. Quando l'uomo è alienato dai sensi può conoscere degli eventi futuri, come appunto riscontriamo nello stato di sonno e di esaltazione. Ma in questa alienazione dai sensi l'intelletto ha maggior vigore. Quindi l'intelletto di per sé ha la capacità di conoscere il futuro.

3. La conoscenza intellettiva è superiore a quella di qualsiasi animale. Ma ci sono degli animali che conoscono alcuni eventi futuri: le cornacchie, p. es., quando gracchiano con insistenza, indicano che la pioggia è vicina. Quindi a maggior ragione può conoscere le realtà future l'intelligenza umana.
In contrario: Leggiamo nella Scrittura [Qo 8, 7 Vg]: «Grande miseria pesa sull'uomo, poiché egli ignora il passato, e da nessuno può aver notizie del futuro».
Dimostrazione: A proposito della conoscenza del futuro si impongono le medesime distinzioni fatte per la conoscenza delle realtà contingenti. Infatti le realtà future, in quanto legate al tempo, sono dei singolari, singolari che l'intelletto conosce solo per riflessione, come si è spiegato sopra [a. 1]. Però le ragioni formali delle realtà future possono essere universali, e direttamente intelligibili, per cui possono essere oggetto di scienza.
Tuttavia, se si parla della conoscenza del futuro in genere, bisogna ricordare che le realtà future possono essere conosciute in due modi: primo, in se stesse; secondo, nelle loro cause. In se stesse le realtà future non possono essere conosciute che da Dio, per il quale esse sono presenti, pur restando future in rapporto al succedersi degli avvenimenti: poiché lo sguardo eterno di Dio si porta simultaneamente su tutto il corso del tempo, come si è spiegato parlando della scienza di Dio [q. 14, a. 13].
Se invece le realtà future vengono considerate come preesistenti nelle loro cause, allora possono essere conosciute anche da noi. E se sono precontenute nelle loro cause in modo da derivarne per necessità, allora sono conosciute con certezza scientifica: come l'astronomo prevede le eclissi future. Se invece sono precontenute nelle loro cause in modo da derivarne non sempre, ma nella maggioranza dei casi, allora possono essere conosciute con una probabilità più o meno certa, a seconda che le cause sono più o meno determinate a produrre l'effetto.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per la conoscenza che avviene attraverso le ragioni formali e universali delle cause; dalle quali ragioni si può ricavare una conoscenza del futuro proporzionata al tipo di rapporto tra l'effetto e la causa.
2. Secondo un'opinione sostenuta da S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 13], l'anima avrebbe una capacità divinatoria, in modo da poter conoscere naturalmente il futuro: cosicché quando si astrae dai sensi e ritorna in qualche modo in se stessa verrebbe a partecipare di questa conoscenza delle realtà future. — Ora, siffatta opinione sarebbe ragionevole se si potesse ammettere che l'anima raggiunge la conoscenza delle cose mediante la partecipazione delle idee, come ritenevano i Platonici: poiché in tal caso l'anima dovrebbe conoscere in forza della sua natura le cause universali di tutti gli effetti, ma ne sarebbe impedita dal corpo: quindi verrebbe a conoscere il futuro tutte le volte che si astrae dai sensi.
Siccome però questo modo di conoscere non è per nulla connaturale al nostro intelletto, il quale al contrario ricava la sua conoscenza dai sensi, non è certamente conforme alla natura dell'anima conoscere il futuro in forza dell'alienazione dai sensi, ma piuttosto per influsso di cause superiori, spirituali o

materiali. Di cause spirituali quando, p. es., attraverso il ministero di angeli l'intelletto umano viene illuminato da Dio e i fantasmi vengono ordinati alla conoscenza di realtà future; oppure quando l'intervento diabolico, come già si disse [q. 57, a. 3], produce un turbamento nella fantasia per indicare eventi futuri conosciuti dai demoni. Ora, l'anima è più disposta a ricevere tali impressioni delle cause spirituali quando è astratta dai sensi: poiché allora diventa più affine alle sostanze spirituali, ed è più libera dai turbamenti esterni. — E la stessa cosa può verificarsi anche per influsso di cause superiori materiali. È evidente infatti che i corpi superiori influiscono su quelli inferiori. Ora, le facoltà sensitive sono atti di organi corporei: per cui la fantasia può in qualche modo essere alterata dall'influsso dei corpi celesti. E siccome questi corpi sono la causa di molti eventi futuri, si producono nell'immaginazione fenomeni indicatori di taluni di essi. Ora, tali indizi sono percepiti con maggiore facilità di notte da chi dorme, che non di giorno da chi è sveglio. Scrive infatti Aristotele [De somno et vig. 2]: «Le impressioni trasmesse di giorno sono più facili a dissolversi: infatti l'aria della notte è meno turbata, essendo le notti più tranquille. Le impressioni allora producono nel corpo delle sensazioni a causa del sonno, poiché i piccoli turbamenti interni sono meglio percepiti da chi dorme che non da chi è sveglio. E questi turbamenti producono quelle immaginazioni dalle quali nasce la previsione del futuro».

3. Gli animali non hanno al disopra della fantasia una facoltà che coordina i fantasmi, come fa la ragione negli uomini: perciò l'immaginativa di questi animali segue totalmente l'influsso dei corpi celesti. E così è più facile conoscere certi eventi futuri, come la pioggia e fenomeni consimili, dal comportamento degli animali che non da quello degli uomini, i quali si muovono dietro il consiglio della ragione. Per cui il Filosofo [De somno et vig. 2] insegna che «certi uomini imprudentissimi talvolta sono sommamente previdenti: poiché la loro intelligenza non è sovraccarica di preoccupazioni, ma trovandosi come deserta e vuota di tutto, quando viene mossa si lascia condurre secondo la causa movente».

## Quaestio 87
## Prooemium

[32116] Iª q. 87 pr. Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quae in se sunt. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum cognoscat seipsam per suam essentiam. Secundo, quomodo cognoscat habitus in se existentes. Tertio, quomodo intellectus cognoscat proprium actum. Quarto, quomodo cognoscat actum voluntatis.

## ARGOMENTO 87
## IN CHE MODO L'ANIMA INTELLETTIVA CONOSCA SE STESSA E QUANTO IN ESSA SI TROVA

Vediamo ora in che modo l'anima conosca se stessa e quanto in essa si trova. Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se conosca se stessa mediante la propria essenza; 2. In che modo conosca i suoi abiti; 3. Come l'intelletto

conosca il proprio atto; 4. Come conosca l'atto della volontà.

Articolo 1

Supra, q. 14, a. 2, ad 3; C. G., II, c. 75; III, c. 46; De Verit., q. 8, a. 6; q. 10, a. 8; De anima, a. 16, ad 8; In 2 De anima, lect. 6; 3, lect. 9

Se l'anima intellettiva conosca se stessa mediante la propria essenza

Pare che l'anima intellettiva conosca se stessa mediante la propria essenza. Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 9, 3] insegna che «la mente conosce se stessa per se stessa, poiché è immateriale».

2. L'angelo e l'anima concordano nel genere della sostanza intellettiva. Ma l'angelo conosce se stesso mediante la propria essenza. Quindi anche l'anima.

3. Come scrive Aristotele [De anima 3, 4], «nelle realtà prive di materia l'intelletto si identifica con l'oggetto conosciuto». Ma la mente umana è priva di materia, non essendo essa l'atto di un corpo, come si è visto [q. 76, a. 1]. Quindi nella mente umana si identificano il soggetto e l'oggetto dell'intellezione. Quindi essa conosce se stessa mediante la propria essenza.

In contrario: Aristotele [De anima 3, 4] insegna che «l'intelletto conosce se stesso come conosce le altre cose». Ora, queste le conosce non mediante la propria essenza, bensì mediante le loro immagini. Quindi non conosce se stesso mediante la propria essenza.

Dimostrazione: Ogni cosa, dice il Filosofo [Met. 9, 9], è conoscibile in quanto è in atto, non in quanto è in potenza: ogni cosa infatti partecipa l'essere e la verità, che formano l'oggetto della conoscenza, in proporzione della propria attualità. E ciò risulta chiaramente nel mondo sensibile: la vista infatti non percepisce un oggetto che è potenzialmente colorato, ma soltanto ciò che è colorato in maniera attuale. Ed è altrettanto chiaro che l'intelletto, quando conosce le realtà materiali, le conosce soltanto per la loro attualità: tanto è vero che non può conoscere la materia prima se non in relazione alla forma, come dice Aristotele [Phys. 1, 7]. Quindi tra le varie sostanze immateriali troviamo che ciascuna è tanto capace di essere intelligibile mediante la propria essenza, quanto in forza della medesima essenza lo è in ordine all'essere in atto. Così dunque l'essenza di Dio, che è atto puro e perfetto, è per se stessa e totalmente intelligibile in senso assoluto. Quindi Dio conosce mediante la propria essenza non soltanto se stesso, ma tutte le cose. — L'essenza dell'angelo invece, pur facendo parte, in quanto atto, degli esseri intellettuali, non è tuttavia un atto puro e perfetto.

Quindi l'intellezione dell'angelo non si completa mediante la sola essenza propria: sebbene infatti conosca se stesso mediante la propria essenza, non può tuttavia conoscere con essa tutte le cose, ma conosce le altre cose mediante le loro specie intenzionali. — L'intelletto umano, infine, fa parte degli esseri intellettuali solo come qualcosa di potenziale, cioè come la materia prima fa parte delle realtà sensibili: per cui viene denominato possibile. Considerato perciò nella sua essenza, si presenta come un essere intelligibile potenziale. Per cui ha di per sé la capacità di conoscere, ma non di essere conosciuto, a

meno che non diventi attuale. E così i Platonici ammisero una serie di esseri intelligibili al disopra delle varie intelligenze: l'intelligenza infatti, secondo questa teoria, dovrebbe conoscere solo mediante una partecipazione degli intelligibili, e chi riceve la partecipazione è inferiore a chi la comunica.

Se quindi l'intelletto umano fosse posto in atto da una partecipazione delle forme intelligibili separate, come volevano i Platonici, esso conoscerebbe se stesso mediante una siffatta partecipazione delle realtà immateriali. Siccome però nello stato della vita presente è connaturale al nostro intelletto volgersi alle realtà materiali e sensibili, come si è già spiegato [q. 84, a. 7], ne segue che esso conosce se stesso in quanto è posto in atto dalle specie intenzionali astratte dal mondo sensibile mediante il lume dell'intelletto agente; e questo lume è insieme l'atto degli oggetti intelligibili e, per mezzo di essi, l'atto dell'intelletto possibile. Quindi il nostro intelletto non conosce se stesso mediante la propria essenza, bensì mediante il proprio atto.

E ciò può avvenire in due modi. Primo, nella conoscenza [soggettiva] particolare: quando Socrate, p. es., o Platone, nel riflettere sulla propria conoscenza, percepisce di avere un'anima intellettiva. Secondo, nella conoscenza [oggettiva] universale: cioè quando studiamo la natura della mente umana analizzando l'operazione dell'intelletto. È vero però che il discernimento e l'efficacia di questa conoscenza con la quale conosciamo la natura dell'anima ci deriva dal fatto che la luce della nostra intelligenza promana dalla verità divina, nella quale sono contenute le ragioni di tutte le cose, come si è visto [q. 84, a. 5]. Scrive perciò S. Agostino [De Trin. 9, 6]: «Noi percepiamo la verità immutabile, dalla quale passiamo a definire perfettamente, per quanto ci è possibile, non quale sia la mente di ciascun uomo, ma quale debba essere secondo le ragioni sempiterne». — Tra le due maniere di conoscere c'è però una [grande] differenza. Per la prima infatti basta la sola presenza della mente, da cui proviene l'atto mediante il quale essa conosce se stessa. Quindi si dice che la mente conosce se stessa in forza della sua presenza. Per avere invece l'altra conoscenza della mente non basta la sua presenza, ma si richiede un'indagine diligente e sottile. Molti infatti ignorano la natura dell'anima, e non pochi hanno errato in proposito. Per cui S. Agostino [De Trin. 10, 9], parlando di tale ricerca, scrive: «La mente non cerchi di scorgere se stessa come una cosa assente, ma cerchi di arrivare a discernere se stessa in quanto è presente», cerchi cioè di conoscere la sua differenza dalle altre cose, il che significa conoscere la propria quiddità o natura.

Analisi delle obiezioni: 1. La mente conosce se stessa per se stessa in quanto alla fine giunge alla conoscenza di se medesima, sebbene vi giunga mediante il proprio atto: essa stessa è infatti l'oggetto della conoscenza, poiché essa stessa è l'oggetto del suo amore, come aggiunge lo stesso S. Agostino. Una cosa infatti può dirsi conosciuta per se stessa per due motivi: o perché si arriva alla sua conoscenza senza intermediari, come avviene per i primi princìpi per sé noti, oppure perché non è conoscibile per via indiretta [per accidens]: come il colore è visibile direttamente, mentre la sostanza è visibile per via indiretta [per accidens].

2. L'essenza dell'angelo si trova come atto nel genere delle realtà intellettuali,

perciò può essere insieme intelletto conoscente e oggetto conosciuto. Per cui l'angelo conosce la propria essenza senza intermediari. Non così invece l'intelletto umano, il quale o è totalmente in potenza rispetto agli oggetti intelligibili, come l'intelletto possibile, oppure è l'atto delle specie intelligibili astratte dai fantasmi, come l'intelletto agente.

3. L'affermazione del Filosofo è universalmente vera per ogni intelletto. Come infatti il senso nell'atto del sentire si identifica con l'oggetto sensibile — poiché l'immagine dell'oggetto sensibile costituisce allora la sua forma di senso in atto —, così nell'atto dell'intendere l'intelletto si identifica con il suo oggetto, poiché l'immagine intenzionale dell'oggetto conosciuto costituisce allora la sua forma di intelletto in atto.

E poiché l'intelletto umano diviene attuale mediante l'immagine conoscitiva del suo oggetto, dovrà essere conosciuto anch'esso mediante l'immagine che ne costituisce la forma. Quindi dire che «nelle realtà prive di materia l'intelletto si identifica con l'oggetto conosciuto» equivale ad affermare che «nelle realtà attualmente conosciute l'intelletto si identifica con l'oggetto conosciuto »: poiché un oggetto è conosciuto in maniera attuale per il fatto che è privo di materia. C'è però da notare una differenza: la natura di alcuni esseri esclude la materia, come avviene per le sostanze separate, che noi chiamiamo angeli, ognuna delle quali è insieme conosciuta e conoscente. Esistono invece altri esseri che non escludono la materia dalla loro natura, ma soltanto dalle immagini che essi astraggono. Per cui il Commentatore [De anima 3, comm. 15] scrive che l'affermazione riportata vale soltanto per le sostanze separate: poiché in esse si verifica in un modo che non può essere applicato ad altre intelligenze, come si è spiegato [ad 2].

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 2; De Verit., q. 10, a. 9; Quodl., 8, q. 2, a. 2

### Se il nostro intelletto conosca immediatamente nella loro essenza gli abiti dell'anima

Pare che il nostro intelletto conosca immediatamente nella loro essenza gli abiti dell'anima. Infatti:

1. Scrive S. Agostino [De Trin. 13, 1]: «Non si vede la fede nel cuore in cui si trova nel modo in cui si vede l'anima di un altro uomo in base ai movimenti del corpo; tuttavia essa è ritenuta da una scienza certissima ed è gridata dalla coscienza». Ma la stessa ragione vale per tutti gli abiti dell'anima. Quindi questi abiti non sono conosciuti mediante i loro atti, ma per se stessi.

2. Le realtà materiali esistenti fuori dell'anima sono conosciute per il fatto che vengono a trovarsi nell'anima le loro immagini: e per questo si dice che sono conosciute mediante le loro immagini. Ma gli abiti dell'anima si trovano già nell'anima con la loro essenza. Quindi sono conosciuti in questa loro essenza.

3. «Ciò che causa in altri una data perfezione deve possederla anch'esso e in grado maggiore» [Anal. post. 1, 2]. Ma l'anima conosce le altre cose in forza dei suoi abiti e delle specie intelligibili. Questi ultimi dunque devono essere conosciuti dall'anima in modo ancora più diretto.

In contrario: Gli abiti sono i princìpi degli atti, come lo sono le potenze. Ma secondo Aristotele [De anima 2, 4] «gli atti e le operazioni vengono logicamente prima delle potenze». Quindi, per la medesima ragione, vengono prima anche degli abiti. E così gli abiti, come le potenze, sono conosciuti per mezzo dei loro atti.

Dimostrazione: In qualche modo l'abito si trova tra la pura potenza e il puro atto. Ora, abbiamo già spiegato [a. prec.] che nulla può essere conosciuto se non in quanto è in atto. L'abito perciò, non avendo la pienezza dell'atto, non ha neppure l'attitudine a essere conosciuto per se stesso, ma è necessario che sia conosciuto mediante il suo atto. E ciò è vero sia nel caso di chi percepisce di avere un abito per il fatto che compie l'atto proprio di quell'abito, sia nel caso di di chi va alla ricerca della natura e della definizione di un abito partendo dagli atti corrispondenti. Ora, la prima di queste conoscenze avviene per la presenza stessa dell'abito, poiché per il fatto stesso che l'abito è presente causa l'atto in cui viene subito percepito; la seconda conoscenza dell'abito invece avviene mediante un'indagine accurata, come si è già detto a proposito dell'anima [a. prec.].

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la fede non venga conosciuta in base ai movimenti esteriori del corpo, tuttavia viene percepita da chi la possiede attraverso l'atto interiore del cuore. L'uomo infatti sa di avere la fede solo perché ha la percezione del suo credere.

2. [Inizialmente] gli abiti si trovano nel nostro intelletto non come oggetto di intellezione — poiché nella vita presente l'oggetto del nostro intelletto è la natura delle realtà materiali, come si è già visto [q. 84, a. 7; q. 85, a. 8; q. 86, a. 2] —, ma come mezzi di cui l'intelletto si serve per conoscere.

3. L'assioma riportato: «Ciò che causa in altri una data perfezione deve possederla anch'esso e in grado maggiore», è vero se è applicato a realtà dello stesso ordine, p. es. a uno stesso genere di causalità: se è vero, poniamo, che la salute è desiderabile per la vita, la vita sarà più desiderabile di essa. L'assioma è invece falso se viene applicato a realtà di ordine diverso: dall'affermare, p. es., che la salute dipende dalla medicina, non ne viene che la medicina sia più desiderabile della salute, poiché la salute è qui posta nell'ordine dei fini, mentre la medicina si trova in quello delle cause efficienti. Se quindi prendiamo due realtà che rientrino direttamente nell'ordine degli oggetti conoscitivi, allora quella di esse che serve a far conoscere l'altra avrà una conoscibilità maggiore, come l'hanno i princìpi rispetto alle conclusioni. Ma un abito non rientra nell'ordine degli oggetti in quanto abito, e le cose possono essere conosciute mediante un abito non perché questo funge da mezzo conoscitivo, ma perché serve al soggetto conoscente come disposizione o come forma nell'atto della conoscenza: perciò l'argomento non regge.

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 2, ad 3; C. G., II, c. 75; De Verit., q. 10, a. 9; In 2 De anima, lect. 6

### Se l'intelletto conosca il proprio atto

Pare che l'intelletto non conosca il proprio atto. Infatti:

1. Propriamente si conosce ciò che è l'oggetto di una facoltà conoscitiva. Ma

l'atto differisce dall'oggetto. Quindi l'intelletto non conosce il proprio atto.
2. Tutto ciò che è conosciuto lo è mediante un atto. Se dunque l'intelletto conoscesse il proprio atto dovrebbe conoscerlo mediante un altro atto, e questo con un altro ancora. Si avrebbe così un processo all'infinito, il che è impossibile.
3. L'intelletto sta al proprio atto come il senso sta al suo. Ora, i sensi propri non sentono il proprio atto, ma questa percezione appartiene al senso comune, come insegna Aristotele [De anima 3, 2]. Quindi neppure l'intelletto conosce il proprio atto.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 10, 11] afferma: «Io capisco di capire».
Dimostrazione: Come abbiamo già spiegato [aa. 1, 2], ogni cosa è conoscibile in quanto è in atto. Ora, l'ultima perfezione dell'intelletto è la sua operazione: poiché questa non è un'operazione [transitiva] che, per avere un termine estrinseco, viene a essere il compimento di un prodotto o di un'opera, come la costruzione di un edificio; essa invece rimane nell'operante, quale perfezione e atto del medesimo, come dice Aristotele [Met. 9, 8]. Quindi la prima cosa che si conosce intorno all'intelletto è precisamente il suo stesso intendere.
Ma in ciò le varie intelligenze si trovano in condizioni diverse. Vi è infatti un intelletto, quello di Dio, il quale si identifica con il suo atto conoscitivo. Quindi in Dio conoscere la propria intellezione e conoscere la propria essenza è la stessa cosa: appunto perché l'essenza di Dio si identifica con l'intellezione. — Vi è poi un altro intelletto, quello degli angeli, che non si identifica con la loro intellezione, come si è visto [q. 79, a. 1], ma ha come primo oggetto la loro essenza. Quindi, sebbene per l'angelo non sia logicamente la stessa cosa intendere la propria intellezione e intendere la propria essenza, tuttavia l'angelo conosce simultaneamente le due cose con un unico atto: infatti l'intendere la propria essenza è propriamente la perfezione di questa medesima essenza, e d'altra parte l'oggetto e la sua perfezione vengono intesi mediante un solo atto. — C'è infine un altro intelletto, quello dell'uomo, il quale non si identifica con la sua intellezione, e il cui oggetto primario non è la propria essenza, ma qualcosa di estrinseco, cioè la natura degli enti. Quindi questo è l'oggetto che per primo viene conosciuto dall'intelletto umano, mentre in secondo luogo viene conosciuto l'atto stesso che serve per conoscere l'oggetto e alla fine, mediante questo atto, si arriva a conoscere l'intelletto medesimo, che ha la sua perfezione nello stesso conoscere. Per questo il Filosofo [De anima 2, 4] afferma che gli oggetti sono conosciuti prima degli atti, e gli atti prima delle potenze.
Analisi delle obiezioni: 1. L'oggetto dell'intelletto, cioè l'ente e il vero, è un universale, il quale abbraccia anche l'atto d'intellezione. Quindi l'intelletto può conoscere il proprio atto. Non però come primo oggetto: poiché nello stato presente il primo oggetto del nostro intelletto non è un ente o un vero qualsiasi, ma l'ente e il vero visto nelle realtà materiali, come si è spiegato [q. 84, a. 7]. E da qui si passa alla conoscenza di tutte le altre cose.
2. L'intellezione umana non costituisce l'atto e la perfezione di quell'essere materiale che è oggetto d'intellezione, in modo che così si possa conoscere con un solo atto la natura dell'essere materiale e la stessa intellezione, come

si conoscono le cose insieme con la loro perfezione. Quindi l'atto con cui l'intelletto conosce la pietra è diverso da quello con cui conosce di conoscere la pietra, e così di seguito. E d'altra parte non c'è difficoltà ad ammettere nell'intelligenza un'infinità potenziale, come si è già spiegato [q. 86, a. 2].
3. I sensi propri hanno la sensazione in quanto subiscono un'alterazione nei loro organi materiali da parte degli oggetti esterni. Infatti non è possibile che una realtà materiale si alteri da se stessa, ma deve essere alterata da un'altra. E così l'atto dei sensi propri è percepito dal senso comune. Ma l'intelletto non intende mediante l'alterazione materiale di un organo: perciò il paragone non regge.

Articolo 4
Supra, q. 82, a. 4, ad 1; In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 2, ad 3
Se l'intelletto conosca l'atto della volontà
Pare che l'intelletto non conosca l'atto della volontà. Infatti:
1. Nessuna cosa è conosciuta dall'intelletto se non si trova in qualche modo in esso. Ma l'atto della volontà non si trova nell'intelligenza, trattandosi di potenze diverse. Quindi l'atto della volontà non è conosciuto dall'intelletto.
2. Gli atti sono specificati dagli oggetti. Ma l'oggetto della volontà differisce da quello dell'intelletto. Quindi anche l'atto della volontà è di specie diversa da ciò che può essere oggetto dell'intelligenza. Quindi non è conosciuto dall'intelletto.
3. Al dire di S. Agostino [Conf. 10, 17], i moti dell'anima non sono conosciuti «né per mezzo di immagini, come i corpi, né per la loro presenza, come le arti, ma per mezzo di certe nozioni». Ora, non Pare possibile che nell'anima ci siano altre nozioni oltre alle essenze delle cose conosciute o alle loro immagini rappresentative. Quindi è impossibile che l'intelletto conosca quei moti dell'anima che sono gli atti della volontà.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 10, 11] afferma: «Io intendo di volere».
Dimostrazione: Come abbiamo già visto [q. 59, a. 1], l'atto della volontà è l'inclinazione che accompagna la forma di ordine intellettivo, come l'appetito naturale è l'inclinazione che accompagna la forma di ordine naturale. Ora, ogni inclinazione è proporzionata al modo di essere del soggetto rispettivo. Quindi l'inclinazione fisica si trova fisicamente negli esseri fisici, e quella che corrisponde all'appetito sensitivo si trova sensibilmente nel soggetto senziente. Parimenti l'inclinazione intellettiva, che corrisponde all'atto della volontà, si trova intellettualmente negli esseri intelligenti, come nel suo principio e soggetto proprio. Per cui anche il Filosofo [De anima 3, 9] si esprime così quando scrive che «la volontà è nella ragione». Ora, ciò che si trova intellettualmente in un soggetto intellettuale è conseguentemente conosciuto da esso. Quindi l'atto della volontà è conosciuto dall'intelletto: sia perché uno percepisce di volere, sia perché conosce la natura di questo atto, e per conseguenza la natura dei suoi princìpi, cioè degli abiti e della facoltà.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento portato sarebbe valido se la volontà e l'intelletto fossero non soltanto potenze diverse, ma appartenessero anche a soggetti diversi: poiché allora ciò che avviene nella volontà sarebbe assente dall'intelletto. Trovandosi invece radicalmente le due facoltà nell'unica

sostanza dell'anima, ed essendo l'una come la radice dell'altra, ciò che si trova nella volontà viene a trovarsi in qualche modo anche nell'intelletto.
2. Il bene e il vero, che sono rispettivamente oggetto della volontà e dell'intelletto, sono concettualmente due realtà distinte, tuttavia l'uno è incluso nell'altro, come si è già fatto osservare [q. 16, a. 4, ad 1; q. 82, a. 4, ad 1]. Il vero infatti è una specie del bene, e il bene è una specie del vero. E così quanto appartiene alla volontà ricade nell'intelletto, e quanto appartiene all'intelletto può ricadere nell'ambito della volontà.
3. I moti dell'anima sono presenti nell'intelletto non soltanto con la loro immagine rappresentativa, come i corpi, e neppure soltanto con la loro presenza nel soggetto, come le arti, ma come il principiato nel principio che ne possiede la nozione. Per questo S. Agostino afferma che i moti dell'anima stanno nella memoria mediante certe nozioni.

## Quaestio 88
## Prooemium

[32149] Iª q. 88 pr. Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum anima humana, secundum statum praesentis vitae, possit intelligere substantias immateriales quas Angelos dicimus, per seipsas. Secundo, utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium. Tertio, utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

## ARGOMENTO 88
## IN CHE MODO L'ANIMA CONOSCA LE REALTÀ AD ESSA SUPERIORI

Rimane ora da studiare in che modo l'anima umana conosca le realtà ad essa superiori, cioè le sostanze immateriali.
Sull'argomento si presentano tre quesiti: 1. Se l'anima umana nella vita presente possa avere la conoscenza immediata delle sostanze immateriali che chiamiamo angeli; 2. Se possa giungere a tale conoscenza mediante la conoscenza delle realtà materiali; 3. Se Dio sia il primo oggetto della nostra conoscenza.

### Articolo 1
C. G., II, c. 60; III, cc. 42-46; De Verit., q. 10, a. 11; q. 18, a. 5, ad 7, 8; De anima, a. 16; In De Trin., q. 6, a. 3; In 2 Metaph., lect. 1

### Se l'anima umana nella vita presente possa avere la conoscenza immediata delle sostanze immateriali

Pare che l'anima umana nello stato della vita presente possa avere la conoscenza immediata delle sostanze immateriali. Infatti:
1. Scrive S. Agostino [De Trin. 9, 3]: «La mente, come ricava le sue nozioni intorno alle realtà materiali dai sensi del corpo, così le ricava da se stessa intorno agli esseri incorporei». Ma questi esseri non sono altro che le sostanze immateriali. Quindi la mente ha la percezione delle sostanze immateriali.
2. Ogni cosa diviene conosciuta mediante una realtà consimile. Ma la mente umana è più simile agli esseri immateriali che a quelli materiali, essendo essa

immateriale, come si è dimostrato sopra [q. 76, a. 1]. Se dunque essa percepisce le realtà materiali, molto più percepirà quelle immateriali.
3. I sensibili di somma intensità non sono percettibili in grado sommo da noi perché la loro intensità rovina i sensi. Ma l'intensità di ordine intellettivo non rovina l'intelletto, come dice Aristotele [De anima 3, 4]. Quindi gli oggetti che per se stessi sono sommamente intelligibili sono sommamente intelligibili anche per noi. Inoltre, essendo le realtà materiali intelligibili solo perché siamo noi a renderle attualmente intelligibili, astraendole dalla materia, è chiaro che quelle sostanze che per loro natura sono immateriali sono per se stesse più intelligibili. Queste perciò sono da noi meglio conosciute delle realtà materiali.
4. Fa notare il Commentatore [Met. 2, comm. 1] che se noi non potessimo conoscere le sostanze immateriali, «allora la natura avrebbe agito senza scopo, formando degli esseri per se stessi conoscibili che di fatto non sarebbero conosciuti da nessuno». Ma nulla in natura è senza scopo. Quindi le sostanze immateriali possono essere conosciute da noi.
5. L'intelletto sta agli oggetti intelligibili come il senso a quelli sensibili. Ma la nostra vista può vedere tutti i corpi, tanto quelli superni e incorruttibili quanto quelli inferiori e corruttibili. Quindi il nostro intelletto potrà conoscere tutte le sostanze intellettive, anche quelle superiori e immateriali.
In contrario: Sta scritto [Sap 9, 16]: «Chi scruterà le cose che sono nei cieli?». Ora, le sostanze in parola stanno nei cieli, poiché si legge in S. Matteo [18, 10]: «I loro angeli in cielo», ecc. Quindi le sostanze immateriali non possono essere conosciute con l'indagine umana.
Dimostrazione: Secondo l'opinione di Platone le sostanze immateriali non soltanto sono conosciute da noi, ma sono il primo oggetto della nostra conoscenza. Infatti Platone riteneva che le forme immateriali sussistenti, che chiamava idee, fossero l'oggetto proprio della nostra intelligenza, e quindi fossero primariamente e direttamente conosciute da noi. Tuttavia la conoscenza dell'anima sarebbe rivolta alle cose materiali in quanto l'intelletto è unito alla fantasia e ai sensi. Quanto più dunque l'intelletto sarà purificato, tanto meglio percepirà la verità delle realtà immateriali.
Invece secondo il parere di Aristotele, più conforme all'esperienza, nello stato della vita presente il nostro intelletto ha un rapporto naturale all'essenza delle realtà materiali, così da non conoscere nulla, come si è visto [q. 84, a. 7], senza volgersi ai fantasmi. È perciò evidente che, atteso il processo conoscitivo da noi sperimentato, noi non possiamo intendere primariamente e immediatamente le sostanze immateriali, che sono estranee al dominio dei sensi e dell'immaginazione.
Ciò nonostante Averroè [De anima 3, comm. 36] ritiene che alla fine, in questa vita, l'uomo possa giungere alla percezione di queste sostanze separate in forza della nostra continuità o unione con una certa sostanza immateriale, chiamata da lui «intelletto agente», la quale, essendo appunto una sostanza separata, ha per natura la percezione delle sostanze separate. Per cui quando la nostra unione con essa sarà così perfetta che noi potremo conoscere perfettamente per mezzo suo, allora anche noi percepiremo le sostanze separate, così

come ora conosciamo le realtà materiali per la nostra unione con l'intelletto possibile. — Ed ecco come egli concepisce la nostra unione con l'intelletto agente. Siccome la nostra intellezione dipende dall'intelletto agente e dagli oggetti pensati, e ciò è evidente quando veniamo a conoscere delle conclusioni in forza di princìpi già noti, è necessario che l'intelletto agente abbia verso le cose pensate lo stesso rapporto che ha l'agente principale verso i suoi strumenti, oppure la forma verso la materia. Infatti sono questi i due modi secondo i quali un'unica operazione può essere attribuita a due princìpi: o come l'atto del segare, che si attribuisce al falegname e alla sega, agente principale e strumento, oppure come il riscaldare, che si attribuisce al calore e al fuoco, forma e soggetto. E in un modo e nell'altro l'intelletto agente sta alle cose pensate come la perfezione al soggetto perfettibile, e come l'atto alla potenza. Ora, la perfezione e il suo effetto sono entità simultanee in una data realtà: come sono simultanei nella pupilla l'oggetto attualmente visibile e la luce. Quindi avremo anche un'infusione simultanea nell'intelletto possibile sia delle cose pensate che della luce dell'intelletto agente.

E quante più sono le cose pensate che riceviamo, tanto maggiormente ci avviciniamo alla nostra unione perfetta con l'intelletto agente. Cosicché quando avremo conosciuto tutte le cose pensate, l'intelletto agente sarà perfettamente unito a noi, e noi potremo conoscere per mezzo di esso tutte le cose, materiali e immateriali. E in ciò Averroè fa consistere l'ultima felicità dell'uomo. — E non ha importanza per la presente ARGOMENTO decidere se in tale stato di felicità sia l'intelletto possibile a conoscere le sostanze separate mediante l'intelletto agente, come egli pensa, oppure, secondo l'opinione che egli attribuisce ad Alessandro di Afrodisia [De anima, l. cit.], se l'intelletto possibile non conosca mai le sostanze separate, ma sia l'uomo a conoscerle per mezzo dell'intelletto agente, dato che a suo parere l'intelletto possibile sarebbe corruttibile.

Ma tutta questa teoria non regge. Primo, perché sarebbe per noi impossibile conoscere formalmente con l'intelletto agente se l'intelletto fosse una sostanza separata: poiché ciò che serve all'agente per agire formalmente è la sua forma e il suo atto, dato che ogni causa agente agisce in quanto è in atto, come anche sopra [q. 76, a. 1] abbiamo dimostrato a proposito dell'intelletto possibile.

Secondo, perché se, stando all'opinione suddetta, l'intelletto agente fosse una sostanza separata, non si unirebbe a noi in maniera sostanziale, ma si unirebbe solo mediante la sua luce, partecipata alle varie intelligenze nell'atto del pensare, e non invece in ordine alle altre operazioni dell'intelletto agente, in modo che possiamo ricavarne la conoscenza delle sostanze immateriali. Come quando vediamo i colori illuminati dal sole non avviene un'unione sostanziale tra noi e il sole, fino al punto di poter noi compiere le azioni del sole, ma a noi si unisce solo la luce solare per la visione dei colori.

Terzo, perché anche ammettendo che in questo modo l'intelletto agente si unisca a noi con tutta la sua sostanza, tuttavia questi filosofi non possono ammettere che l'intelletto agente si unisca a noi totalmente in funzione di uno o due intelligibili soltanto, ma in funzione di tutti i nostri oggetti intelligibili. Ora, tutti questi oggetti, [essendo realtà sensibili], non raggiungono il

valore e il grado dell'intelletto agente, essendo cosa molto più grande conoscere le sostanze separate che non tutti gli esseri materiali. Per cui è evidente che, pur conoscendo noi tutte le realtà materiali, l'intelletto agente non si unirebbe a noi in modo tale da farci conoscere anche le sostanze separate.
Quarto, perché è ben difficile che un uomo in questo mondo possa conoscere tutte le realtà materiali: cosicché nessuno, o pochissimi, potrebbe arrivare alla felicità. Ma ciò urta contro il pensiero di Aristotele [Ethic. 1, 9], il quale dice che la felicità è «un bene comune, partecipabile da tutti coloro che non sono negati alla virtù». — Del resto non è ragionevole che il fine di tutta una specie sia raggiunto solo in pochi casi dagli esseri contenuti in quella specie.
Quinto, perché Aristotele [Ethic. 1, 10] dice espressamente che «la felicità consiste nell'operazione della virtù più perfetta». E dopo aver elencato molte virtù, conclude [ib. 10, 8] affermando che l'ultima felicità, la quale consiste nella conoscenza dei supremi intelligibili, appartiene alla virtù della sapienza, da lui considerata [ib. 6, 7] la prima delle scienze speculative.
Risulta così che per Aristotele l'ultima felicità dell'uomo consiste nella conoscenza delle sostanze separate quale si può avere grazie alle scienze speculative, e non già dalla compartecipazione a un intelletto agente secondo i sogni di certuni.
Sesto, perché abbiamo già dimostrato [q. 79, a. 4] che l'intelletto agente non è una sostanza separata, ma una facoltà dell'anima, che si estende in maniera attiva a quegli oggetti ai quali si estende in maniera ricettiva l'intelletto possibile. Infatti Aristotele [De anima 3, 5] insegna che l'intelletto possibile «è la potenza a diventare tutte le cose», e l'intelletto agente «la potenza a far diventare tutte le cose». Quindi questi due intelletti, nello stato della vita presente, si estendono ai soli oggetti materiali; oggetti che l'intelletto agente rende intelligibili in atto, e che sono ricevuti nell'intelletto possibile. E così secondo lo stato della vita presente noi non raggiungiamo la conoscenza diretta delle sostanze immateriali, né per mezzo dell'intelletto possibile, né per mezzo dell'intelletto agente.
Analisi delle obiezioni: 1. Da questo testo di S. Agostino si potrà desumere che in forza di se medesima la nostra mente può conoscere ciò che arriva a sapere intorno agli esseri incorporei. E questo è così vero che gli stessi filosofi usano dire che la nostra conoscenza dell'anima è il punto di partenza per conoscere le sostanze separate. L'anima infatti, dalla conoscenza di se medesima, giunge a quella certa conoscenza delle sostanze immateriali che essa può raggiungere, ma non è che arrivi a conoscerle direttamente e perfettamente, conoscendo se stessa.
2. La somiglianza di natura non è una ragione sufficiente per conoscere; altrimenti bisognerebbe dire con Empedocle [cf. De anima 1, 2] che l'anima, per conoscere tutte le cose, dovrebbe avere la natura di tutti gli esseri. Per la conoscenza si richiede invece che la similitudine dell'oggetto conosciuto venga a trovarsi nel conoscente come una sua forma. Ora, nello stato della vita presente il nostro intelletto possibile è fatto per ricevere le similitudini delle realtà materiali astratte dai fantasmi: esso perciò conosce le realtà materiali più delle sostanze immateriali.

3. Si esige una certa proporzione tra l'oggetto e la potenza conoscitiva, come tra l'atto e la potenza e tra la perfezione e il perfettibile. Quindi la mancata percezione degli oggetti sensibili troppo intensi non dipende soltanto dal fatto che essi rovinano gli organi sensitivi, ma anche dal fatto che sono sproporzionati alle facoltà sensitive. Come anche le sostanze immateriali sono sproporzionate, nello stato della vita presente, al nostro intelletto, il quale non è perciò in grado di percepirle.
4. L'argomento del Commentatore non regge per più di un motivo. Primo, perché anche se le sostanze separate non sono conosciute da noi non ne viene che non siano conosciute da altre intelligenze: infatti sono conosciute da se medesime, e si conoscono reciprocamente fra di loro. — Secondo, perché il fine delle sostanze separate non è quello di essere conosciute da noi. Ora, si dice vano e senza scopo ciò che non raggiunge il fine per cui è creato. Anche ammettendo quindi che le sostanze spirituali non siano conosciute da noi, non ne seguirebbe l'inutilità della loro esistenza.
5. Il senso conosce tanto i corpi superiori quanto quelli inferiori in maniera identica, cioè per una trasmutazione prodotta nell'organo dall'oggetto sensibile. Invece non è identico il modo in cui sono conosciute le sostanze materiali, percepite per via di astrazione, e le sostanze immateriali, che non possono invece essere conosciute da noi in questa maniera, non essendo rappresentabili dai fantasmi.

Articolo 2
In 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 7, ad 12; C. G., III, c. 41; De Verit., q. 18, a. 5, ad 6; De anima, a. 16; In De Trin., q. 6, aa. 3, 4; In 1 Post., lect. 41; In De Causis, lect. 7
Se il nostro intelletto possa raggiungere la conoscenza
delle sostanze immateriali
mediante la conoscenza delle realtà materiali
Pare che il nostro intelletto possa raggiungere la conoscenza delle sostanze immateriali mediante la conoscenza delle realtà materiali. Infatti:
1. Scrive Dionigi [De cael. hier 1, 3] che «non è possibile alla mente umana assurgere alla contemplazione immateriale delle gerarchie celesti se non facendosi condurre per mano dalla realtà materiale». Resta dunque stabilito che le realtà materiali ci possono condurre come per mano alla conoscenza delle sostanze immateriali.
2. La scienza risiede nell'intelletto. Ora, noi abbiamo scienze e definizioni intorno alle sostanze immateriali: infatti il Damasceno [De fide orth. 2, 3] dà una definizione dell'angelo; e sempre sugli angeli vengono impartite delle lezioni, tanto nelle discipline teologiche quanto in quelle filosofiche. Quindi noi possiamo conoscere le sostanze immateriali.
3. L'anima umana appartiene al genere delle sostanze immateriali. Ma essa può venir conosciuta da noi mediante l'atto col quale conosce la realtà materiale. Quindi potremo conoscere anche le altre sostanze immateriali mediante le loro operazioni sulla realtà materiale.
4. Partendo dagli effetti è impossibile comprendere la causa solo se questa sorpassa i suoi effetti all'infinito. Ma quest'ultima prerogativa appartiene a

Dio solo. Quindi le altre sostanze immateriali create possono essere conosciute da noi per mezzo delle realtà materiali.
In contrario: Dionigi [De div. nom 1] insegna che «le entità intelligibili non possono essere apprese mediante quelle sensibili, né le semplici mediante le composte, né le incorporee mediante le corporee».
Dimostrazione: Come riferisce Averroè [De anima 3, comm. 36], un certo Avempace pensò che noi, attraverso la conoscenza delle sostanze materiali, possiamo arrivare all'intellezione di quelle immateriali in base ai soli princìpi della filosofia. Infatti il nostro intelletto, essendo fatto per astrarre l'essenza delle realtà materiali dalla materia, se in tale essenza riscontrasse ancora qualcosa di materiale, potrebbe nuovamente astrarre: e poiché tale processo non può ripetersi all'infinito, arriverà finalmente a un'essenza del tutto depurata dalla materia. Cioè verrà a conoscere una sostanza immateriale.
Ora, l'argomento sarebbe valido se le sostanze immateriali fossero le forme o le specie di questi esseri materiali, come pensavano i Platonici. Ma scartata questa ipotesi, e stabilito invece che le sostanze immateriali sono di tutt'altra natura che le essenze corporee, allora, per quanto il nostro intelletto possa astrarre l'essenza delle realtà materiali dalla materia, non arriverà mai a un'entità simile alla sostanza immateriale. Quindi attraverso le sostanze materiali non potremo mai comprendere perfettamente le sostanze immateriali.
Analisi delle obiezioni: 1. Dalle realtà materiali noi possiamo salire a una certa conoscenza degli esseri immateriali, ma non a una conoscenza perfetta: poiché non esiste un adeguato termine di paragone tra le realtà materiali e quelle immateriali, e le similitudini prese talora dal mondo materiale per capire le realtà immateriali presentano delle fortissime dissomiglianze, come nota Dionigi [De cael. hier. 2, 2].
2. Quando nelle scienze si tratta degli esseri superiori si procede soprattutto per via di negazione: Aristotele [De caelo 1, 3], p. es., ci dà una nozione dei corpi celesti mediante la negazione delle proprietà dei corpi inferiori. Molto meno dunque potremo conoscere le sostanze immateriali fino al punto di comprenderne la quiddità, ma la scienza umana si limita a impartire insegnamenti intorno ad esse per via di negazione, o in base a certi loro rapporti col mondo corporeo.
3. L'anima umana conosce se stessa mediante la propria intellezione, che essendo il suo atto specifico ne dimostra perfettamente la virtù e la natura. Questo atto però, e quant'altro si trova nelle realtà materiali, non può servire a conoscere perfettamente la virtù e la natura delle sostanze immateriali, poiché tutte queste cose non adeguano la loro virtù.
4. Le sostanze immateriali create non convengono certamente in qualche genere naturale con quelle corporee, poiché la potenza e la materia non vi si trovano nello stesso modo; convengono però nel genere logico, poiché anche le sostanze immateriali sono comprese nel predicamento sostanza, non essendo la loro essenza identica al loro essere. Dio, al contrario, non ha in comune con le realtà materiali né il genere naturale né il genere logico: egli infatti in nessuna maniera è racchiuso in un genere, come fu già dimostrato [q. 3, a. 5]. Quindi mediante le analogie tratte dalle realtà materiali possiamo

cogliere delle nozioni positive generiche, non però specifiche, sugli angeli, mentre su Dio non possiamo averne in alcun modo.

Articolo 3
In De Trin., a. 1, a. 3
Se Dio sia il primo oggetto conosciuto dalla mente umana
Pare che Dio sia il primo oggetto conosciuto dalla mente umana. Infatti:
1. Ciò in cui sono conosciute tutte le altre cose, e in forza del quale giudichiamo di esse, è il primo oggetto della nostra conoscenza: come è la luce per l'occhio, e i primi princìpi per l'intelletto. Ma noi conosciamo tutte le cose nella luce della prima verità, e in forza di essa le giudichiamo, come dice esplicitamente S. Agostino [De Trin. 12, 2; De vera relig. 31]. Quindi Dio è il primo oggetto della nostra conoscenza.
2. «Chi causa in altri una data perfezione deve possederla in grado maggiore » [Anal. post. 1, 2]. Ma Dio è la causa di ogni nostra conoscenza, poiché è «la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo» [Gv 1, 9]. Quindi Dio è l'oggetto conosciuto da noi per primo e meglio di ogni altra cosa.
3. La prima cosa che si conosce in un'immagine è il modello da cui essa dipende. Ora, stando a S. Agostino [De Trin. 12, cc. 4, 7], la nostra mente è un'immagine di Dio. Quindi Dio è il primo oggetto che noi percepiamo nella nostra mente.
In contrario: Nel Vangelo [Gv 1, 18] si legge: «Nessuno ha mai visto Dio».
Dimostrazione: L'intelligenza umana nello stato della vita presente non può conoscere le sostanze immateriali create, come si è visto [a. 1]: molto meno, dunque, potrà conoscere l'essenza della sostanza increata. Quindi, assolutamente parlando, dobbiamo dire non che Dio è il primo oggetto della nostra conoscenza, ma piuttosto che noi arriviamo a conoscerlo attraverso le creature, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 1, 20]: «Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute».
Il primo oggetto da noi conosciuto nello stato della vita presente è invece l'essenza delle realtà materiali, che è l'oggetto [proprio] del nostro intelletto, come più volte abbiamo spiegato [q. 84, a. 7; q. 85, a. 8; q. 87, a. 2, ad 2].
Analisi delle obiezioni: 1. Noi intendiamo e giudichiamo tutte le cose nella luce della prima verità in quanto la luce stessa della nostra mente, naturale e gratuita, non è che un'impronta della prima verità, come si è già visto [q. 12, a. 2, ad 3; q. 84, a. 5]. Per cui siccome la luce stessa del nostro intelletto non è l'oggetto conosciuto, ma soltanto il mezzo per conoscere, molto meno potrà essere Dio l'oggetto primo percepito dal nostro intelletto.
2. Il principio indicato vale per realtà dello stesso ordine, come sopra abbiamo spiegato [q. 87, a. 2, ad 3]. Ora, Dio causa la conoscenza di tutte le cose non come primo oggetto di conoscenza, ma come prima causa delle nostre capacità conoscitive.
3. Se nella nostra anima vi fosse un'immagine perfetta di Dio, come il Figlio è l'immagine perfetta del Padre, allora la nostra mente conoscerebbe subito Dio. Invece quell'immagine è imperfetta. Quindi l'argomento non regge.

Quaestio 89
Prooemium

[32180] Iª q. 89 pr. Deinde considerandum est de cognitione animae separatae. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum anima separata a corpore possit intelligere. Secundo, utrum intelligat substantias separatas. Tertio, utrum intelligat omnia naturalia. Quarto, utrum cognoscat singularia. Quinto, utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata. Sexto, utrum possit uti habitu scientiae hic acquisitae. Septimo, utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae. Octavo, utrum animae separatae a corporibus cognoscant ea quae hic aguntur.

ARGOMENTO 89
LA CONOSCENZA DELL'ANIMA SEPARATA
Tratteremo ora della conoscenza che ha l'anima separata [dal corpo].
Sono otto i quesiti da risolvere: 1. Se l'anima separata dal corpo possa compiere atti d'intellezione; 2. Se conosca le sostanze separate; 3. Se conosca tutta la realtà fisica; 4. Se conosca i singolari; 5. Se nell'anima rimangano gli abiti di scienza acquistati in vita; 6. Se l'anima possa servirsi di questi abiti; 7. Se la lontananza nello spazio impedisca la conoscenza dell'anima separata; 8. Se le anime separate dai corpi conoscano gli avvenimenti di questo mondo

Articolo 1
In 3 Sent., d. 31, q. 2, a. 4; In 4 Sent., d. 50, q. 1, a. 1; C. G., II, c. 81; De Verit., q. 19, a. 1; De anima, a. 15; Quodl., 3, q. 9, a. 1
Se l'anima separata possa avere l'intellezione di qualcosa
Pare che l'anima separata non possa avere l'intellezione di alcuna cosa.
Infatti:
1. Il Filosofo [De anima 1, 4] insegna che «l'intellezione perisce in seguito alla perdita di un qualche organo interno». Ma tutti gli organi interni dell'uomo periscono con la morte. Quindi perisce anche l'intellezione.
2. L'anima umana, come si è già visto [q. 84, aa. 7, 8], è impedita nella sua attività intellettiva dall'inerzia dei sensi e dalla perturbazione dell'immaginativa. Ma si è anche detto [q. 77, a. 8] che con la morte vengono distrutti totalmente sia i sensi che l'immaginazione. Quindi l'anima dopo la morte non ha intellezione alcuna.
3. Se l'anima separata avesse la conoscenza intellettiva, bisognerebbe che conoscesse servendosi di specie intenzionali. Ma non può servirsi di specie innate, poiché inizialmente essa è «come una tavoletta su cui non c'è scritto nulla» [De anima 3, 4]; e neppure può servirsi di specie direttamente astratte dalle cose, poiché manca degli organi dei sensi e dell'immaginazione, che sono i mezzi necessari per l'astrazione delle specie intenzionali. E nemmeno sarà in condizione di ricorrere alle specie intenzionali astratte in precedenza, perché allora l'anima del bambino non potrebbe conoscere nulla dopo la morte. E neppure potrà servirsi di specie intenzionali avute per infusione da Dio, poiché una tale conoscenza non rientrerebbe nell'ordine naturale di cui

discutiamo, ma in quello della grazia. Quindi l'anima separata dal corpo non può conoscere nulla.

In contrario: Dice il Filosofo [De anima 1, 1] che «se non esiste un'operazione propria dell'anima non può avvenire che essa si separi». Ora invece avviene che essa si separa dal corpo. Quindi l'anima ha una sua operazione specifica, e questa sarà principalmente l'intellezione. Quindi l'anima può conoscere intellettualmente nello stato di separazione dal corpo.

Dimostrazione: La difficoltà del presente argomento dipende dal fatto che l'anima, finché è unita al corpo, non può intendere nulla senza volgersi ai fantasmi, come risulta dall'esperienza. Ora, se ciò non dipendesse dalla natura dell'anima, ma solo dal fatto accidentale di essere legata al corpo, come pensavano i Platonici, tutto si risolverebbe facilmente.

Infatti, una volta eliminato l'impedimento del corpo, l'anima ritornerebbe alla sua natura, cioè tornerebbe a percepire gli intelligibili puri senza bisogno di volgersi ai fantasmi, come avviene per le altre sostanze separate. Però in questo caso essa non sarebbe unita al corpo a proprio vantaggio, poiché la sua intellezione sarebbe peggiore nello stato di unione che in quello di separazione, ma l'unione avverrebbe solo a vantaggio del corpo: cosa irragionevole, essendo la materia subordinata alla forma, e non viceversa. Se invece ammettiamo che l'anima deve alla propria natura l'esigenza di conoscere volgendosi ai fantasmi allora, dato che la natura dell'anima non muta per la morte del corpo, Pare logico che l'anima non possa più conoscere nulla naturalmente quando non avrà più a disposizione dei fantasmi a cui volgersi.

Per eliminare dunque questa obiezione bisogna considerare che ogni cosa opera soltanto in quanto è un atto: perciò il modo di operare di ciascuna cosa corrisponde al modo di essere della medesima. Ora, è diverso il modo di essere dell'anima quando è unita al corpo e quando ne è separata, sebbene resti identica la sua natura; senza però che la sua unione col corpo sia per essa accidentale, poiché l'anima è unita al corpo in forza della sua natura: come neppure la natura del corpo leggero muta quando dal suo luogo naturale passa a un altro luogo che non gli compete per natura.

Per cui, quando l'anima si trova nel suo stato di unione con il corpo, allora le compete il modo di intendere mediante la riflessione sui fantasmi delle realtà corporee presenti negli organi del senso; quando invece sarà separata dal corpo, allora le competerà l'intellezione che si effettua volgendosi alle realtà che sono intelligibili per essenza, come avviene per le altre sostanze separate.

Quindi l'intellezione mediante la riflessione sui fantasmi è naturale per l'anima, come lo è anche la sua unione con il corpo; invece l'esistere separata dal corpo non è conforme alla sua natura, e così pure non le è naturale il conoscere senza volgersi ai fantasmi. Così dunque l'anima è unita al corpo proprio per avere un'esistenza e un'operazione conformi alla sua natura.

Ma qui sorge una nuova obiezione. La natura infatti è sempre ordinata al meglio; ora, è certamente meglio conoscere volgendosi alle realtà essenzialmente intelligibili che ai fantasmi: Dio quindi avrebbe dovuto formare la natura dell'anima in maniera da renderle naturale il processo conoscitivo più nobile, senza costringerla per questo all'unione con il corpo.

Dobbiamo perciò considerare che, sebbene l'intellezione mediante gli intelligibili superiori sia più nobile di quella che si può avere ricorrendo ai fantasmi,

tuttavia quel primo processo intellettivo, per le capacità dell'anima, sarebbe risultato meno perfetto. Ed eccone la spiegazione. La virtù intellettiva presente nelle sostanze intellettuali è dovuta a una partecipazione della luce divina.

Ora, questa luce è una e semplice nel primo principio, ma quanto più le creature intellettuali sono distanti da esso tanto più si suddivide e si diversifica, come accade per le linee che si allontanano dal centro. Per cui avviene che Dio conosce tutte le cose mediante la sua sola essenza, mentre le sostanze intellettuali più alte al contrario conoscono servendosi di un certo numero di forme intenzionali — tuttavia meno numerose, più universali e più efficaci, per rappresentare le cose, [di quanto lo siano quelle delle sostanze inferiori], a causa della maggiore capacità intellettiva dei soggetti in cui si trovano —. Le forme intenzionali invece che si trovano nelle sostanze intellettive più basse sono più numerose, meno universali e meno efficaci per rappresentare le cose, dato che i loro soggetti non raggiungono la virtù intellettiva delle sostanze superiori. Se dunque le sostanze inferiori ricevessero delle forme intenzionali in quella universalità in cui si trovano nelle sostanze superiori, non avendo esse una virtù intellettiva corrispondente, non ne ricaverebbero una conoscenza delle cose perfetta, ma soltanto generica e confusa. E il fatto lo si può costatare in qualche modo anche negli uomini; chi ha infatti un'intelligenza modesta non arriva a farsi un'idea chiara delle cose mediante i concetti più universali propri delle persone meglio dotate, ma le cose gli devono essere spiegate una per una. — Ora, è evidente che in ordine di natura le anime umane sono le sostanze intellettuali più basse. E ciò era richiesto dalla perfezione dell'universo, affinché non mancassero i vari gradi degli esseri. Se dunque le anime umane fossero state create da Dio per avere un'intellezione secondo il modo che compete alle sostanze separate, non avrebbero avuto una conoscenza perfetta, ma confusa e generica.

Quindi, affinché esse potessero avere una conoscenza perfetta e propria delle cose, fu loro data una struttura naturale fatta per l'unione con il corpo, in modo da ricavare dalle realtà sensibili una conoscenza propria delle medesime: come capita alla gente ignorante, che ha bisogno di esempi sensibili per capire una nozione scientifica.

È evidente perciò che l'anima è unita al corpo a proprio vantaggio, e per conoscere mediante i fantasmi; tuttavia può esistere separata dal corpo, e avere un processo intellettivo diverso.

Analisi delle obiezioni: 1, 2. Se si analizzano attentamente le parole del Filosofo si vede che esse sono legate all'ipotesi, da lui fatta in precedenza, secondo la quale l'intellezione sarebbe un atto del composto [di anima e corpo], come la sensazione. Egli infatti non aveva ancora dimostrato la differenza fra l'intelletto e il senso.

O si potrebbe anche rispondere che egli parla di quell'intellezione che è legata alla riflessione sui fantasmi. E anche la seconda obiezione parte da questo tipo di conoscenza.

3. L'anima separata non intende servendosi di specie intenzionali innate, né di specie avute per astrazione diretta, e neppure di quelle sole che essa conserva,

come l'obiezione dimostra, ma servendosi di quelle che le vengono infuse e comunicate dalla luce divina, e di cui l'anima diventa partecipe come le altre sostanze separate, sebbene in grado inferiore. Per cui non appena essa cessa di mirare verso il mondo corporeo, subito si volge verso le realtà superiori. E tuttavia non si può dire che la sua conoscenza non è naturale, poiché da Dio dipende l'infusione non soltanto della luce gratuita, ma anche della luce [intellettiva] naturale.

Articolo 2
C. G., III, c. 45; De anima, a. 17; Quodl., 3, q. 9, a. 1
Se l'anima separata conosca le sostanze separate
Pare che l'anima separata non conosca le sostanze separate. Infatti:
1. L'anima è più perfetta quando è unita al corpo che quando ne è separata: poiché l'anima è per essenza una parte della natura umana, e ogni parte è perfetta quando sta nel suo tutto. Ma l'anima umana quando è unita al corpo non conosce le sostanze separate, come si è visto [q. 88, a. 1]. Molto meno, dunque, le conoscerà nello stato di separazione dal corpo.
2. Ogni oggetto viene conosciuto o in forza della sua presenza, o in forza di una sua specie intenzionale. Ma le sostanze separate non possono essere conosciute dall'anima né con la loro presenza, poiché soltanto Dio penetra così nell'anima, né per mezzo di specie intenzionali ricavate per astrazione dagli angeli, essendo gli angeli più semplici dell'anima. In nessun modo dunque l'anima separata può conoscere le sostanze separate.
3. Alcuni filosofi hanno pensato che l'ultima beatitudine dell'uomo consista nella conoscenza delle sostanze separate. Se quindi l'anima nello stato di separazione potesse conoscere tali sostanze raggiungerebbe la beatitudine per il solo fatto che si separa dal corpo. Il che è inammissibile.
In contrario: Le anime separate conoscono le altre anime separate: infatti il ricco posto nell'inferno vide Lazzaro e Abramo [cf. Lc 16, 23]. Quindi esse vedono anche i demoni e gli angeli.
Dimostrazione: S. Agostino [De Trin. 9, 3] insegna che «la nostra mente ricava da se medesima la scienza delle realtà spirituali», cioè conoscendo se medesima, come si è visto [q. 88, a. 1, ad 1]. Partendo quindi dalla conoscenza che l'anima separata ha di se stessa possiamo desumere in che modo essa conosca le altre sostanze separate. Ora, si è detto [a. prec.; q. 84, a. 7] che l'anima, fino a che è unita al corpo, esplica la sua attività intellettiva volgendosi ai fantasmi. Per conseguenza essa è in grado di conoscere se medesima solo in quanto ha un'intellezione attuale mediante una specie intellettiva astratta dai fantasmi: ed è così che conosce se stessa mediante il suo atto, come si è spiegato [q. 87, a. 1]. Ma una volta separata dal corpo l'anima non conoscerà più volgendosi ai fantasmi, bensì volgendosi a quelle entità che sono intelligibili per se stesse, e quindi conoscerà se stessa in se stessa. — Ora, è comune a tutte le sostanze separate «conoscere conformemente alla loro natura tanto ciò che è al disopra di esse quanto ciò che è al disotto» [De causis 8]: infatti una cosa è conosciuta perché viene a trovarsi nel conoscente, e d'altra parte ciò che è ricevuto segue le condizioni del soggetto ricevente.
Ora, la condizione naturale dell'anima separata è inferiore a quella delle

nature angeliche, mentre è conforme a quella delle altre anime separate. Quindi l'anima ha una conoscenza perfetta delle anime separate, mentre degli angeli l'ha imperfetta e difettosa, parlando sempre della sola conoscenza naturale. Per la conoscenza nello stato di gloria la cosa è invece diversa.
Analisi delle obiezioni: 1. L'anima nello stato di separazione è certamente più imperfetta se si considera che i suoi legami con il corpo sono naturali; però sotto un certo aspetto ha una maggiore libertà di intellezione, poiché il peso e le occupazioni del corpo impediscono un'intellezione perfettamente pura.
2. L'anima separata conosce gli angeli per mezzo di specie intenzionali infuse in essa da Dio. Queste tuttavia non arrivano a una perfetta rappresentazione di essi, poiché la natura dell'anima è inferiore a quella dell'angelo.
3. L'ultima felicità dell'uomo non consiste nella conoscenza delle sostanze separate, quali che siano, ma di Dio soltanto, il quale non può essere visto che nell'ordine della grazia. Tuttavia c'è una grande felicità, anche se non ultima, nel conoscere le altre sostanze separate, se però si tratta di una conoscenza perfetta. Invece abbiamo appena visto [nel corpo] che l'anima separata non le può conoscere perfettamente con la sua conoscenza naturale.

Articolo 3
De anima, a. 18
Se l'anima separata conosca tutta la realtà fisica
Pare che l'anima separata conosca tutta la realtà fisica. Infatti:
1. Nelle sostanze separate si trovano le nozioni di tutte le realtà fisiche. Ma le anime separate conoscono tali sostanze. Quindi esse conoscono tutta la realtà fisica.
2. Chi conosce gli intelligibili più alti a maggior ragione conoscerà gli intelligibili meno elevati. Ma l'anima nello stato di separazione conosce le sostanze separate, che sono gli intelligibili più elevati. Quindi a maggior ragione potrà conoscere tutti gli esseri fisici, che sono intelligibili meno alti.
In contrario: 1. La conoscenza naturale è più forte nei demoni che nelle anime separate. Ora, i demoni non conoscono tutta la realtà fisica, ma apprendono molte cose mediante una lunga esperienza, come afferma S. Isidoro [Sent. 1, 10]. Quindi neppure le anime separate conoscono tutta la realtà fisica.
2. Se l'anima, appena separata dal corpo, conoscesse tutte le realtà del mondo fisico, sarebbe inutile lo studio degli uomini per l'acquisto delle scienze naturali. Ma ciò è irragionevole. Quindi l'anima separata non può conoscere tutta la realtà fisica.
Dimostrazione: Abbiamo già detto [a. 1, ad 3] che nello stato di separazione l'anima conosce come gli angeli, cioè per mezzo di specie intenzionali dovute all'influsso della luce divina. Siccome però la natura dell'anima è inferiore a quella dell'angelo, al quale un tale modo di conoscere è connaturale, l'anima separata per mezzo di quelle specie non raggiunge una conoscenza perfetta delle cose, ma una conoscenza piuttosto generica e confusa. In forza quindi di tali specie intenzionali l'anima separata sta alla conoscenza imperfetta e confusa della realtà fisica come gli angeli in forza delle medesime stanno

alla conoscenza perfetta. Ora, gli angeli per mezzo di quelle specie possiedono una conoscenza perfetta di tutti gli esseri fisici: poiché, al dire di S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 8], tutto ciò che Dio crea nella sua realtà fisica lo crea pure nelle intelligenze angeliche. Perciò le anime separate avranno una conoscenza non certa e propria, ma generica e confusa di tutta la realtà fisica.
Analisi delle obiezioni: 1. Neppure gli angeli conoscono tutta la realtà fisica mediante la loro natura, ma si servono di un certo numero di specie intenzionali, come fu già dimostrato [q. 55, a. 1; q. 87, a. 1]. Quindi dal fatto che l'anima conosce in qualche modo le sostanze separate non segue che conosca tutte le realtà del mondo fisico.
2. Come l'anima separata non conosce perfettamente le sostanze separate, così non conosce perfettamente neppure tutte le realtà naturali, ma le conosce in confuso, come si è spiegato [nel corpo].
1. [S. c.]. S. Isidoro parla della conoscenza delle cose future, che né gli angeli né i demoni né le anime separate possono avere direttamente, ma soltanto nelle loro cause, o mediante una rivelazione divina. Noi invece parliamo qui della conoscenza delle realtà fisiche.
2. [S. c.]. La conoscenza che acquistiamo quaggiù con lo studio è propria e perfetta, mentre quella dell'aldilà è confusa. Non ne viene perciò che l'applicazione allo studio sia inutile.

Articolo 4
In 4 Sent., d. 50, q. 1, a. 3; De Verit., q. 19, a. 2; De anima, a. 20
Se l'anima separata conosca i singolari
Pare che l'anima separata non conosca i singolari. Infatti:
1. Come si è visto [q. 77, a. 8], nell'anima separata non rimane altra potenza conoscitiva che l'intelletto. Ma l'intelletto non può conoscere i singolari, secondo una tesi dimostrata in precedenza [q. 86, a. 1]. Quindi l'anima separata non conosce i singolari.
2. La conoscenza che ha per oggetto i singolari è più determinata di quella che ha per oggetto gli universali. Ma l'anima separata non può conoscere in maniera determinata neppure le specie degli esseri fisici. Molto meno dunque può conoscere i singolari.
3. Se conoscesse i singolari senza servirsi dei sensi, allora l'anima dovrebbe conoscerli tutti. Ma è certo che non li conosce tutti. Quindi non ne conosce nessuno.
In contrario: Leggiamo in S. Luca [16, 28] che il ricco posto nell'inferno diceva: «Ho cinque fratelli».
Dimostrazione: Le anime separate conoscono alcuni singolari, ma non tutti. Anzi, neppure tutti quelli del presente. Per comprendere ciò bisogna considerare che l'intelletto può conoscere in due modi. Primo, mediante l'astrazione dai fantasmi: e si è già visto [q. 86, a. 1] che questo modo non permette all'intelletto di conoscere i singolari direttamente, ma solo indirettamente. Secondo, mediante un'infusione di specie intenzionali da parte di Dio: e questo modo dà all'intelletto la facoltà di conoscere i singolari. Come infatti Dio conosce tutti gli universali e tutti i singolari nella propria essenza, che è appunto la causa di tutti i

princìpi universali e singolari, come si è già spiegato [q. 14, a. 11; q. 57, a. 2], così le sostanze separate possono conoscere i singolari mediante specie intenzionali che sono immagini partecipate dell'essenza divina.

Vi è però questa differenza tra gli angeli e le anime: che gli angeli dalle specie suddette ricavano una conoscenza perfetta e propria delle cose, mentre le anime separate ne ricavano invece una conoscenza confusa. Quindi gli angeli, per il vigore della loro intelligenza, sono in grado di conoscere, servendosi di tali idee, non soltanto la natura specifica delle cose, ma anche i singolari contenuti nelle varie specie. Le anime separate invece, servendosi delle idee infuse, possono conoscere soltanto quei singolari in rapporto ai quali hanno una certa determinazione; e questa può dipendere o da una conoscenza precedente, o da una disposizione affettiva, o da un rapporto naturale, o da una disposizione divina. Infatti tutto ciò che viene ricevuto in un soggetto assume in esso una determinazione conforme al modo di essere del ricevente.

Analisi delle obiezioni: 1. L'intelletto non può conoscere i singolari mediante il processo di astrazione. Ma come si è visto [nel corpo], non è questo il modo di conoscere dell'anima separata.

2. La conoscenza dell'anima separata viene ristretta a qualche specie e a quegli individui verso i quali essa ha determinati rapporti, come si è spiegato [ib.].

3. L'anima separata non ha uguali rapporti verso tutti i singolari, ma verso alcuni ha dei rapporti che non ha con altri. Quindi non è indifferente a conoscere tutti i singolari.

Articolo 5

I-II, q. 67, a. 2; In 4 Sent., d. 50, q. 1, a. 2; Quodl., 12, q. 9, a. 1; In 1 Cor., c. 13, lect. 3

Se nell'anima separata rimangano gli abiti scientifici acquistati in vita

Pare che nell'anima separata non rimangano gli abiti scientifici acquistati in vita. Infatti:

1. Scrive l'Apostolo [1 Cor 13, 8]: «La scienza svanirà».

2. In questo mondo ci sono uomini meno buoni che superano nella scienza altri più buoni, i quali ne sono privi. Se dunque l'abito della scienza restasse nell'anima anche dopo la morte, ne verrebbe che alcuni meno buoni, nella vita futura, sarebbero superiori ad altri più buoni, il che non è ammissibile.

3. Le anime separate avranno la scienza delle cose grazie all'infusione del lume divino. Se dunque la scienza acquisita quaggiù rimanesse nell'anima separata, ne seguirebbe la presenza di due forme della stessa specie nel medesimo soggetto, il che è impossibile.

4. Il Filosofo [Praed. 6] osserva che «l'abito è una qualità difficilmente amovibile; ma la scienza talvolta perisce, per la malattia o per altre cause del genere». Ora, non esiste in questa vita una mutazione così forte come quella che si verifica con la morte. È perciò evidente che l'abito della scienza viene distrutto.

In contrario: Scrive S. Girolamo in una lettera a Paolino [Epist. 53]: «Impariamo sulla terra quella scienza che conserveremo in cielo».

Dimostrazione: Alcuni dissero che gli abiti scientifici non risiedono nell'intelletto,

ma nelle facoltà sensitive, cioè nell'immaginativa, nella cogitativa e nella memoria, e che l'intelletto possibile non è in grado di conservare le sue specie intenzionali. Ora, se questa teoria fosse vera ne verrebbe che, distrutto il corpo, seguirebbe la distruzione degli abiti scientifici acquistati in vita.
Siccome invece la scienza ha sede nell'intelletto il quale, al dire di Aristotele [De anima 3, 4], è «il luogo delle idee», bisogna concludere che gli abiti scientifici in parte risiedono nelle suddette facoltà sensitive e in parte nell'intelletto medesimo. E lo si può rilevare dagli atti stessi con i quali vengono acquistati gli abiti scientifici: come infatti insegna Aristotele [Ethic. 2, 1], «gli abiti sono simili agli atti con i quali vengono acquisiti». Ora, gli atti intellettivi con cui si acquista la scienza nella vita presente avvengono per il volgersi dell'intelletto verso i fantasmi, presenti nelle suddette facoltà sensitive.
Per cui da tali atti deriva all'intelletto possibile una certa abilità a pensare mediante le specie così ricevute, e alle suddette facoltà inferiori deriva una certa attitudine a far sì che l'intelletto, volgendosi ad esse, possa considerare gli oggetti intelligibili con maggiore facilità. Ma come gli atti intellettivi si producono principalmente e formalmente nell'intelletto stesso, mentre vengono a trovarsi solo materialmente e sotto forma di predisposizioni nelle facoltà inferiori, così si dovrà dire lo stesso a proposito degli abiti.
Perciò quegli elementi degli abiti di scienza che risiedono nelle facoltà inferiori non rimangono nell'anima separata, mentre dovranno necessariamente rimanere quelli che hanno sede nell'intelletto. Come infatti insegna Aristotele [De long. et brev. vitae 2], sono due i modi in cui può perire una forma: primo, direttamente, quando cioè viene distrutta dal suo contrario, come il caldo dal freddo. Secondo, indirettamente, cioè in seguito alla distruzione del soggetto in cui si trova. Ora, è evidente che la scienza presente nell'intelletto umano non può perire in seguito alla distruzione del suo soggetto, poiché l'intelletto è incorruttibile, come si è già dimostrato [q. 79, a. 2, ad 2; cf. q. 75, a. 6]. Parimenti le specie intelligibili presenti nell'intelletto possibile non possono essere distrutte da un loro contrario: poiché un dato intenzionale di ordine intellettivo non ha contrari; e specialmente se consideriamo la semplice apprensione, con la quale si percepisce la quiddità delle cose.
Se però consideriamo le operazioni con le quali la mente formula giudizi affermativi e negativi, oppure imbastisce ragionamenti, allora si verifica una contrarietà nell'intelletto, in quanto in una proposizione o in un argomento la falsità si presenta come il contrario della verità.
E in questo caso può succedere che la scienza sia distrutta dal suo contrario, cioè quando uno è sviato dalla scienza della verità per colpa di un ragionamento sbagliato. Per questo il Filosofo [l. cit.] pone due modi con i quali la scienza può essere direttamente distrutta: cioè la dimenticanza, che dipende dalle facoltà mnemoniche, e l'errore, che dipende da un ragionamento sbagliato. Ma ciò non può avvenire nell'anima separata. Quindi bisogna concludere che gli abiti scientifici, per quanto risiedono nell'intelletto, rimangono nell'anima separata.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel passo citato l'Apostolo parla degli atti, non degli abiti di ordine conoscitivo. Infatti come dimostrazione aggiunge:

«Ora io conosco in modo imperfetto».
2. Come uno che è meno buono può avere benissimo una statura fisica superiore a quella di uno più buono, così pure nulla proibisce che uno meno buono abbia nella vita futura degli abiti conoscitivi di cui un altro più buono è sprovvisto. Ma questo è nulla in paragone alle altre prerogative che i migliori possiederanno.
3. Le due scienze in parola hanno caratteri essenziali diversi. Quindi non ne segue alcuna incongruenza.
4. L'argomento è valido per quegli elementi dell'abito scientifico che dipendono dalle facoltà sensitive.

Articolo 6
In 3 Sent., d. 31, q. 2, a. 4; In 4 Sent., d. 50, q. 1, a. 2
Se gli atti della scienza acquisita in questo mondo rimangano nell'anima separata
Pare che nell'anima separata non rimangano gli atti della scienza acquisita in questo mondo. Infatti:
1. Dice il Filosofo [De anima 1, 4] che dopo la dissoluzione del corpo l'anima «né ricorda, né ama». Ma ricordare significa ripensare le cose che uno aveva conosciuto in precedenza. Quindi l'anima separata non può avere l'atto della scienza acquisita in vita.
2. Le specie intelligibili non saranno più efficaci nell'anima separata di quanto lo siano nell'anima unita al corpo. Ma noi ora non possiamo intendere per mezzo di tali specie senza volgerci ai fantasmi, come si è già dimostrato [q. 84, a. 7]. Quindi neppure l'anima separata potrà fare questo. E così essa non potrà compiere l'atto intellettivo mediante le specie intelligibili acquistate in vita.
3. Il Filosofo [Ethic. 2, 1] insegna che «gli abiti rendono gli atti [rispettivi] simili agli atti con i quali vengono acquisiti». Ma in questa vita noi acquistiamo gli abiti scientifici con gli atti dell'intelletto che si volge ai fantasmi. Quindi tali abiti non possono rendere i loro atti diversi da quelli. D'altra parte atti del genere non sono possibili all'anima separata. Quindi l'anima separata non avrà alcun atto della scienza acquisita quaggiù.
In contrario: Al ricco caduto nell'inferno Abramo risponde: «Ricordati che hai ricevuto i tuoi beni durante la vita» [Lc 16, 25].
Dimostrazione: Nell'atto si devono considerare due aspetti: la sua specie e il suo modo di prodursi. La specie dell'atto è desunta dall'oggetto, al raggiungimento del quale tende l'atto della potenza conoscitiva mediante la specie intenzionale, che è una rappresentazione dell'oggetto; il modo invece dipende dalla virtù dell'agente. Così, che uno veda una pietra deriva dal fatto che l'immagine della pietra è nel suo occhio, mentre che la veda in modo nitido dipende dalla forza visiva dell'occhio. — Ora, una volta dimostrato [a. prec.] che nell'anima separata rimangono le specie intelligibili, e posto che lo stato di tale anima non è identico a quello attuale, ne viene di conseguenza che l'anima separata è in grado di ripensare le cose conosciute in precedenza servendosi dei concetti acquistati quaggiù; non è però in grado di farlo nella

stessa maniera, cioè volgendosi ai fantasmi, ma lo fa nella maniera che conviene a un'anima separata. E così l'atto della scienza acquisita quaggiù rimane nell'anima separata, ma il modo non è identico.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo parla di reminiscenza avendo di mira quegli elementi della memoria che si devono alla parte sensitiva, e non quelli che fanno attribuire la memoria all'intelletto, secondo le spiegazioni date [q. 76, a. 6].
2. Il modo diverso di conoscere non proviene dalla diversa efficacia delle specie intelligibili, ma dallo stato diverso dell'anima nel compiere l'atto intellettivo.
3. Gli atti con i quali si acquista l'abito sono simili agli atti causati dagli abiti quanto alla specie dell'atto, ma non quanto al modo di prodursi. Infatti operare cose giuste, ma non nel modo [connaturale a chi è] giusto, cioè con gioia, causa l'abito della giustizia politica, mediante la quale operiamo poi con gioia.

Articolo 7
In 4 Sent., d. 50, q. 1, a. 4
Se la lontananza impedisca la conoscenza dell'anima separata
Pare che la lontananza impedisca la conoscenza dell'anima separata.
Infatti:
1. Scrive S. Agostino [De cura pro mortuis 13] che «le anime dei morti si trovano in un luogo dove non possono sapere ciò che accade qui tra noi». Sanno però ciò che accade presso di loro. Quindi la distanza impedisce la conoscenza dell'anima separata.
2. S. Agostino nel De Divinatione Daemonum [3] afferma che «i demoni possono annunciare cose a noi ignote, per la celerità dei loro movimenti». Ma l'agilità nel muoversi non servirebbe a nulla se la lontananza non impedisse al demonio di conoscere. A maggior ragione dunque la distanza impedirà la conoscenza dell'anima separata, che per natura è inferiore al demonio.
3. Chi è lontano nello spazio è come chi è lontano nel tempo. Ma la lontananza nel tempo impedisce la conoscenza dell'anima separata: questa infatti non conosce il futuro. Quindi anche la lontananza nello spazio impedisce all'anima separata di conoscere.
In contrario: Leggiamo nel Vangelo [Lc 16, 23] che il ricco epulone «mentre era nei tormenti levò gli occhi e vide di lontano Abramo». Quindi la lontananza non impedisce la conoscenza dell'anima separata.
Dimostrazione: Alcuni ritennero che l'anima separata conosca i singolari astraendoli dalla realtà sensibile. Ora, se ciò fosse vero si potrebbe asserire che la distanza locale impedisce la conoscenza dell'anima separata: infatti allora bisognerebbe o che le realtà sensibili agissero sull'anima separata, o che questa agisse sulle realtà sensibili; e nell'uno come nell'altro caso si richiederebbe una distanza determinata. — Ma una simile ipotesi è insostenibile: poiché l'astrazione delle immagini dalle realtà sensibili viene fatta attraverso i sensi [esterni] e le altre potenze sensitive, che non rimangono in maniera attuale nell'anima separata. Questa invece conosce i singolari per un'infusione di

idee da parte del lume divino, il quale è indifferente alla vicinanza e alla lontananza. Quindi la lontananza in nessun modo può impedire la conoscenza dell'anima separata.

Analisi delle obiezioni: 1. Quando S. Agostino scrive che le anime dei morti dal luogo dove sono non possono conoscere le nostre cose non vuole far credere che la lontananza sia la ragione di tale ignoranza. Ci può essere invece un altro motivo, come vedremo [a. seg.].

2. Nel passo riportato S. Agostino parla secondo l'opinione di chi riteneva che i demoni fossero uniti per natura a dei corpi; e secondo tale opinione essi avrebbero dovuto avere anche le potenze sensitive, la cui funzione esige una distanza determinata. Ed egli accenna espressamente a questa opinione nel medesimo libro [3 ss.], benché sembri parlarne più a titolo di citazione che di asserzione, come risulta da quanto scrive nel De Civitate Dei [21, 10].

3. Le cose future, che sono lontane nel tempo, non sono enti in atto. Quindi non sono conoscibili in se stesse, poiché nella misura in cui qualcosa manca di entità, così manca di conoscibilità. Invece le cose lontane nello spazio sono enti in atto, e quindi sono per se stesse conoscibili. La lontananza nello spazio e la lontananza nel tempo non sono quindi sullo stesso piano.

## Articolo 8

II-II, q. 83, a. 4, ad 2; In 4 Sent., d. 45, q. 3, a. 1, ad 1, 2; d. 50, q. 1, a. 4, ad 1; De Verit., q. 8, a. 2, ad 12; q. 9, a. 6, ad 5; De anima, a. 20, ad 3

### Se le anime separate conoscano gli avvenimenti di questo mondo

Pare che le anime separate conoscano gli avvenimenti di questo mondo. Infatti:

1. Se non conoscessero tali avvenimenti non se ne curerebbero. Invece esse se ne preoccupano, poiché leggiamo nel Vangelo [Lc 16, 28] queste parole [del ricco epulone]: «Ho cinque fratelli. Che Lazzaro li ammonisca perché non vengano anch'essi in questo luogo di tormento». Quindi le anime separate conoscono ciò che accade tra noi.

2. Spesso i morti appaiono ai vivi, nel sonno o nella veglia, e li avvisano di quanto avviene quaggiù: come Samuele apparve a Saul [1 Sam 28, 11 ss.]. Ma ciò non sarebbe possibile se essi non conoscessero le nostre cose. Quindi i morti conoscono ciò che accade in questo mondo.

3. Le anime separate certamente conoscono le cose che accadono presso di loro. Se dunque non conoscessero ciò che accade presso di noi, la loro carenza di conoscenza dovrebbe essere attribuita alla lontananza. Ma questo lo abbiamo escluso nell'articolo precedente.

In contrario: Sta scritto [Gb 14, 21]: «Siano pure onorati i suoi figli, non lo sa; siano disprezzati, lo ignora».

Dimostrazione: Se si considera la conoscenza naturale, di cui ora parliamo, bisogna dire che le anime dei morti ignorano ciò che avviene in questo mondo. E possiamo ricavarne la prova dalle cose già dette [a. 4]. Infatti l'anima separata conosce i singolari per il fatto che in qualche modo è in relazione con essi, sia per le tracce di conoscenze o volizioni antecedenti, sia per una disposizione divina. Ma le anime dei morti, per disposizione divina e per il loro modo di essere,

sono segregate dal consorzio dei viventi e aggregate a quello delle sostanze spirituali separate dal corpo. Quindi ignorano le vicende di quaggiù. — E questa è la ragione che ne dà S. Gregorio [Mor 12, 21]: «I morti non sanno come si svolge la vita di coloro che vivono corporalmente dopo di essi: poiché la vita dello spirito è lontana dalla vita della carne, e come gli esseri corporei e quelli incorporei differiscono nel genere, così sono distinti per la conoscenza ». E Pare che anche S. Agostino [De cura pro mortuis cc. 13, 16] accenni a questo quando dice che «le anime dei morti non sono presenti nelle vicende dei viventi».

Riguardo alle anime dei beati non c'è invece accordo tra S. Gregorio e S. Agostino. Infatti S. Gregorio continua nel passo citato: «Non bisogna però pensare lo stesso delle anime sante poiché, vedendo esse internamente la chiarezza di Dio onnipotente, non si può assolutamente credere che rimanga fuori di esse qualcosa che esse ignorino».

Invece S. Agostino [op. cit. 13] afferma espressamente che «i morti, anche se santi, non sanno ciò che fanno i vivi e i loro figli». E questa affermazione è riportata dalla Glossa [interlin.] a proposito di quel passo di Isaia [63, 16]: «Abramo non ci riconosce». E lo conferma col fatto che egli non veniva più consolato nella tristezza da sua madre come quando ella era in vita; né riteneva possibile che ella fosse divenuta più crudele in una vita più felice. E ricorda poi ancora in proposito che il Signore promise al re Giosia di farlo morire prima che vedesse i mali imminenti al suo popolo [cf. 2 Re 22, 20]. — Però S. Agostino parla in forma dubitativa, per cui aveva premesso la frase: «Ciascuno prenda come vuole quello che dico». Invece S. Gregorio asserisce, come è evidente da quell'espressione: «Non si può assolutamente credere...».

Pare dunque più giusto ritenere con S. Gregorio che le anime dei santi, ammesse alla visione di Dio, conoscano tutti gli avvenimenti attuali di questo mondo. Esse infatti sono equiparate agli angeli, riguardo ai quali anche S. Agostino afferma che non ignorano ciò che avviene presso i vivi. Tuttavia, siccome esse hanno un'adesione perfettissima alla giustizia divina, non si rattristano per le vicende dei vivi, e non vi partecipano se non nei casi in cui lo esigono le disposizioni della stessa giustizia divina.

Analisi delle obiezioni: 1. Le anime dei morti possono curare le cose dei vivi pur ignorandone le condizioni. Anche noi infatti abbiamo cura dei morti, procurando loro dei suffragi, senza conoscerne la condizione. — Inoltre i defunti possono conoscere i fatti dei vivi indirettamente, sia per mezzo delle anime che giungono ad essi da questo mondo, sia per mezzo degli angeli o dei demoni, sia ancora «per una rivelazione dello Spirito di Dio», come dice S. Agostino [l. cit.].

2. Le apparizioni dei morti, qualunque esse siano, possono avvenire o per il fatto che una speciale disposizione di Dio vuole l'intervento di certe anime nelle vicende dei vivi, e la cosa va quindi annoverata tra i miracoli di Dio, oppure per iniziativa degli angeli buoni o cattivi, anche all'insaputa dei morti. Del resto S. Agostino [op. cit. 10] fa notare che la stessa cosa capita anche ai vivi, i quali senza saperlo possono apparire nel sonno ad altri vivi. — Perciò anche riguardo al fatto del profeta Samuele possiamo affermare che egli

apparve per una rivelazione divina, come dice l'Ecclesiastico [Sir 46, 20]: «Dopo la sua morte profetizzò predicendo al re la sua fine». Oppure, se si rifiuta l'autorità dell'Ecclesiastico, per il fatto che gli Ebrei non mettono questo libro tra le Scritture canoniche, si può pensare che quell'apparizione fu dovuta a un intervento diabolico.
3. L'ignoranza di cui si parla non proviene dalla lontananza, ma è dovuta alla ragione indicata nel corpo dell'articolo.

## Quaestio 90
## Prooemium

[32248] Iª q. 90 pr. Post praemissa considerandum est de prima hominis productione. Et circa hoc consideranda sunt quatuor, primo considerandum est de productione ipsius hominis; secundo, de fine productionis; tertio, de statu et conditione hominis primo producti; quarto, de loco eius. Circa productionem autem consideranda sunt tria, primo, de productione hominis quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus viri; tertio, quantum ad productionem mulieris. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei. Secundo, supposito quod sit facta, utrum sit creata. Tertio, utrum sit facta mediantibus Angelis. Quarto, utrum sit facta ante corpus.

## ARGOMENTO 90
## LA CREAZIONE DELL'ANIMA

Passiamo ora a studiare la creazione dell'uomo. Su tale argomento quattro sono i punti da considerare: primo, la creazione dell'uomo in se stesso; secondo: il termine di questa creazione [q. 93]; terzo: lo stato o la condizione del primo uomo [q. 94]; quarto: il luogo in cui fu posto [q. 102].
Tre sono poi gli aspetti della creazione che vanno esaminati: primo, la creazione dell'uomo quanto all'anima; secondo, quanto al corpo dell'uomo [q. 91]; terzo, quanto alla produzione della donna [q. 92].
Sul primo di questi tre argomenti si pongono quattro quesiti: 1. Se l'anima sia stata prodotta o faccia parte della sostanza stessa di Dio; 2. Supposto che sia stata prodotta, si domanda se sia stata creata; 3. Se sia stata prodotta per mezzo di angeli; 4. Se sia stata prodotta prima del corpo.

## Articolo 1
In 2 Sent., d. 17, q. 1, a. 1; C. G., II, c. 85; Comp. Theol., c. 94
### Se l'anima sia stata prodotta o faccia parte della sostanza stessa di Dio

Pare che l'anima non sia stata prodotta, ma faccia parte della sostanza stessa di Dio. Infatti:
1. Sta scritto [Gen 2, 7]: «Il Signore plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente». Ora, chi alita emette qualcosa di se stesso. Quindi l'anima, in forza della quale l'uomo vive, fa parte della sostanza divina.
2. L'anima è pura forma, come si è visto [q. 75, a. 5]. Ma la forma è atto. Quindi l'anima è atto puro: e questo è un attributo divino. Quindi l'anima fa

parte della sostanza divina.
3. Quelle entità che esistono e non differiscono in nulla fra di loro sono identiche. Ma Dio e l'anima esistono e non differiscono in nulla, poiché altrimenti dovrebbero avere elementi differenziali e in tal caso cesserebbero di essere entità semplici. Quindi Dio e l'anima umana sono la stessa cosa.
In contrario: S. Agostino nel De origine animae [3, 15] elenca alcune teorie, che chiama «grandemente e apertamente perverse e contrarie alla fede cattolica », e la prima di esse è quella di coloro i quali insegnavano che «Dio non ha prodotto l'anima dal nulla, ma da se medesimo».
Dimostrazione: Dire che l'anima fa parte della sostanza di Dio implica una manifesta assurdità. L'anima umana infatti, come si è visto [q. 77, a. 2; q. 79, a. 2; q. 84, a. 6], spesso ha l'intellezione solo in potenza; riceve poi, sotto un certo aspetto, la conoscenza dalle cose e possiede un complesso di facoltà: ora, tutte queste cose sono estranee alla natura di Dio, il quale è atto puro, non riceve nulla da alcunché e non ha in sé composizione alcuna, come fu già dimostrato a suo tempo [q. 3, aa. 1, 7; q. 9, a. 1].
Ma siffatto errore Pare che derivi da due concezioni degli antichi [filosofi]. Infatti i primi che iniziarono a studiare la natura delle cose, non riuscendo a trascendere il campo dell'immaginazione, ritennero che la sola realtà fosse quella corporea. Dicevano perciò che Dio stesso sarebbe stato un corpo, concepito come l'elemento primordiale degli altri corpi. E siccome pensavano che l'anima avesse la natura di quel corpo ritenuto da essi primordiale [cf. De anima 1, 2], ne seguiva logicamente che l'anima doveva essere di natura divina. E in base a questa concezione anche i Manichei credevano che Dio fosse una specie di luce materiale, e che una particella di questa luce, unita a un corpo, fosse l'anima umana. — In un secondo tempo invece alcuni arrivarono a concepire una realtà immateriale, non però distinta dal corpo, ma quale forma di un corpo. E in tal senso Varrone disse che «Dio è l'anima che governa il mondo col moto e con la ragione», come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 7, 6]. Alcuni quindi pensarono che l'anima dell'uomo fosse una parte di quell'anima universale, come l'uomo è una parte dell'universo. E questo perché non riuscivano a distinguere con la ragione i gradi delle sostanze spirituali se non in base alle distinzioni dei corpi. — Ora, tutte queste concezioni sono inammissibili, come si è dimostrato [q. 3, aa. 1, 8; q. 50, a. 2, ad 4; q. 75, a. 1].
Quindi è falso in maniera evidente ritenere che l'anima faccia parte della sostanza di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. La parola alitare [o soffiare] non va presa in senso materiale: dire infatti che Dio alita equivale a dire che crea lo spirito. Del resto anche l'uomo che materialmente alita non emette qualcosa della sua sostanza, ma qualcosa di estrinseco.
2. Sebbene l'anima sia per essenza una forma semplice, tuttavia non si identifica con il suo essere, essendo anch'essa un ente per partecipazione, come si è già dimostrato [q. 75, a. 5, ad 4]. Quindi non è atto puro, come Dio.
3. Parlando in senso proprio, le realtà differenti sono tali in forza di qualche elemento differenziale determinato: per cui si parla di differenza dove esiste anche una somiglianza. Quindi le realtà differenti dovranno in qualche modo

essere composte, poiché in forza di un dato elemento differiscono tra loro, e in forza di un altro concordano. Ma in base a ciò, sebbene tutte le realtà differenti siano diverse, non è detto, come insegna Aristotele [Met. 10, 3], che tutte le realtà diverse siano differenti. Infatti le realtà semplici sono diverse per se stesse, e non differiscono in forza di elementi componenti differenziali. L'uomo e l'asino, p. es., hanno le loro differenze nei due termini di razionale e irrazionale, ma questi due concetti non differiscono in forza di differenze ulteriori.

Articolo 2

Infra, q. 118, a. 2; In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 4; C. G., II, c. 87; De Verit., q. 27, a. 3, ad 9; De Pot., q. 3, a. 9; De Spir. Creat., a. 2, ad 8; Quodl., 9, q. 5, a. 1; Comp. Theol., c. 93

Se l'anima sia venuta all'esistenza per creazione

Pare che l'anima non sia venuta all'esistenza per creazione. Infatti:

1. Ciò che ha in sé qualcosa di materiale viene tratto dalla materia. Ma l'anima ha qualcosa di materiale, non essendo atto puro. Quindi l'anima è stata tratta dalla materia. Quindi non è stata creata.

2. L'atto di una determinata materia è sempre tratto dalla potenza della materia: essendo infatti la materia la potenza all'atto rispettivo, ogni atto dovrà esistere potenzialmente nella materia stessa. Ma l'anima è l'atto della materia del nostro corpo, come risulta dalla sua definizione [cf. De anima 2, 1]. Quindi l'anima viene tratta dalla potenza della materia.

3. L'anima è una forma. Se dunque l'anima fosse prodotta per creazione, anche le altre forme dovrebbero esserlo ugualmente. E così nessuna forma verrebbe all'esistenza per generazione. Il che è inammissibile.

In contrario: Sta scritto [Gen 1, 27]: «Dio creò l'uomo a sua immagine». Ma l'uomo è immagine di Dio quanto all'anima. Quindi l'anima è venuta all'esistenza per creazione.

Dimostrazione: L'anima razionale può essere prodotta solo per creazione; il che non si verifica per le altre forme. Ed eccone la ragione. Essendo il processo produttivo la via che porta all'esistenza, a una cosa dovrà attribuirsi il divenire nel modo stesso in cui le si attribuisce l'essere. Ora, si dice propriamente che esiste ciò che possiede l'esistenza in modo da sussistere in se medesimo: per cui le sole sostanze si dicono propriamente e veramente enti. L'accidente invece non possiede l'essere, ma è ciò mediante cui qualcosa possiede l'essere, ed è chiamato ente in questo senso: la bianchezza, p. es., è detta ente perché per mezzo di essa alcune cose sono bianche. E per questo motivo Aristotele [Met. 7, 1] scrive che l'accidente è «più dell'ente che ente».

E questa è pure la condizione di tutte le altre forme non sussistenti. Quindi il divenire non compete in senso proprio ad alcuna forma non sussistente, ma si dice che tali forme sono prodotte in quanto vengono prodotti i rispettivi composti sussistenti. — Ora, l'anima razionale è una forma sussistente, come si è dimostrato [q. 75, a. 2], per cui le compete in senso proprio tanto l'essere quanto il divenire. Dato quindi che non può derivare da una materia preesistente né corporea, perché sarebbe allora di natura corporea, né spirituale,

perché in tal caso le sostanze spirituali si trasmuterebbero le une nelle altre, è necessario concludere che viene prodotta solo per creazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Nell'anima l'elemento materiale è l'essenza semplice della medesima, mentre l'elemento formale è l'esistenza partecipata: e questa accompagna necessariamente l'essenza dell'anima, dato che l'esistenza è essenzialmente annessa alla forma. — E si avrebbe la stessa conseguenza se si ritenesse, come pensano alcuni, che l'anima è composta di una qualche materia spirituale. Infatti una tale materia non dovrebbe essere in potenza ad altre forme, come neppure la materia dei corpi celesti: altrimenti l'anima sarebbe corruttibile. Quindi in nessun modo l'anima può essere prodotta da una materia preesistente.
2. Dire che l'atto viene tratto dalla potenza della materia significa soltanto che un essere, che prima era in potenza, in seguito diviene attuale. Ora, siccome l'essere dell'anima intellettiva non dipende dalla materia corporea, ma è sussistente e oltrepassa la virtualità della materia corporea, come si è già spiegato [q. 75, a. 2], per questo l'anima non può essere tratta dalla potenza della materia.
3. Abbiamo già spiegato [nel corpo] che il caso dell'anima intellettiva è diverso da quello delle altre forme.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 18, q. 2, a. 2; Quodl., 3, q. 3, a. 1; Opusc. 15, De Angelis, c. 10; In De Causis, lect. 3, 5
Se l'anima intellettiva sia prodotta immediatamente da Dio
Pare che l'anima intellettiva non sia prodotta immediatamente da Dio, ma per mezzo degli angeli. Infatti:
1. Nel mondo degli spiriti vige più ordine che in quello dei corpi. Ma i corpi inferiori sono prodotti da quelli superiori, come afferma Dionigi [De div. nom. 4]. Quindi anche gli spiriti inferiori, quali sono appunto le anime umane, sono prodotti dagli spiriti superiori, che sono gli angeli.
2. Nelle cose il principio e il fine si corrispondono: infatti il principio e il fine di tutti gli esseri è Dio. Quindi il modo di promanare delle cose dal loro principio deve corrispondere al loro modo di tendere verso il fine. Ora, Dionigi [De cael. hier. 5] insegna che «gli esseri infimi sono indirizzati [al fine] per mezzo dei primi». Quindi gli esseri inferiori ricevono anche l'esistenza per mezzo dei primi, e cioè le anime per mezzo degli angeli.
3. «È perfetto ciò che può produrre un essere consimile», come dice Aristotele [Meteor. 4, 3]. Ma le sostanze spirituali sono molto più perfette di quelle materiali. Poiché dunque i corpi producono esseri della loro medesima specie, molto più gli angeli saranno in grado di produrre qualcosa di inferiore alla loro natura specifica, cioè l'anima umana.
contrario: La Scrittura [Gen 2, 7] assicura che Dio stesso «soffiò nelle narici dell'uomo lo spirito di vita».
Dimostrazione: Alcuni pensarono che gli angeli, operando per delegazione divina, producano le anime umane. Ma ciò è assolutamente impossibile e contrario alla fede. Infatti abbiamo visto [a. prec.] che l'anima umana non può

essere prodotta che per creazione. Ora, Dio solo può creare. Infatti è prerogativa del solo primo agente operare senza presupposto alcuno: invece la causa seconda presuppone sempre qualcosa di dovuto al primo agente, come si è già dimostrato [q. 65, a. 3]. Ma chi produce un effetto presupponendo qualcosa compie una trasmutazione, mentre soltanto Dio può compiere una creazione. Poiché dunque l'anima intellettiva non può avere origine per trasmutazione di una qualsiasi materia, non potrà che essere prodotta immediatamente da Dio.

E ciò risolve chiaramente le obiezioni. Infatti la causalità sui corpi consimili o inferiori e l'influsso dei corpi superiori sugli inferiori avvengono sempre mediante qualche trasmutazione.

Articolo 4

Infra, q. 91, a. 4, ad 3, 5; q. 118, a. 3; In 2 Sent., d. 17, q. 2, a. 2; C. G., II, cc. 83, 84; De Pot., q. 3, a. 10

Se l'anima umana sia stata creata prima del corpo

Pare che l'anima umana sia stata creata prima del corpo. Infatti:

1. L'opera della creazione ha preceduto quella della distinzione e dell'abbellimento, come si è visto [q. 66, a. 1; q. 70, a. 1]. Ma l'anima ha ricevuto l'essere per creazione, mentre il corpo fu prodotto al termine dell'opera di abbellimento. Quindi l'anima umana è stata creata prima del corpo.

2. L'anima intellettiva è più vicina agli angeli che alle bestie. Ma gli angeli furono creati prima dei corpi, oppure subito da principio assieme alla materia, mentre il corpo dell'uomo fu formato il sesto giorno, quando furono prodotte anche le bestie. Quindi l'anima umana fu creata prima del corpo.

3. Il principio e la fine si corrispondono. Ma l'anima alla fine rimane dopo il corpo. Quindi in principio fu creata prima del corpo.

In contrario: L'atto proprio si attua nella rispettiva potenza. Essendo dunque l'anima l'atto proprio del corpo, dovette essere prodotta nel corpo.

Dimostrazione: Origene [Peri Arch. 1, 6 ss.] sostenne che non solo l'anima del primo uomo, ma anche quelle di tutti gli uomini furono create, insieme con gli angeli, prima dei corpi: poiché riteneva che tutte le sostanze spirituali, tanto le anime quanto gli angeli, fossero uguali per condizione di natura e differenti solo a motivo dei loro meriti. E per tale motivo alcune di esse, come le anime degli uomini e quelle dei corpi celesti, sarebbero state legate ai corpi, mentre le altre sarebbero rimaste nella loro purezza, secondo le varie gerarchie. Ma noi abbiamo già confutato una tale opinione [q. 47, a. 2], per cui non ne parliamo per il momento.

Anche S. Agostino [De Gen. ad litt. 7, cc. 24-28] dice che l'anima del primo uomo fu creata con gli angeli prima del corpo, ma per un'altra ragione. Egli infatti ritiene che nell'opera dei sei giorni il corpo dell'uomo non fu prodotto nella sua realtà attuale, ma nelle ragioni seminali; il che non può dirsi dell'anima, poiché essa non fu prodotta da una materia preesistente, corporale o spirituale, e neppure poteva essere causata dalla virtù di una creatura. Pareva perciò plausibile che fosse stata creata insieme con gli angeli nell'opera dei sei giorni, quando furono create tutte le cose: in seguito poi si

sarebbe piegata per volontà propria a governare un corpo.
Però egli non dice questo a modo di asserzione, come mostrano le sue stesse parole [l. cit., c. 24]: «A meno che non si opponga l'autorità della Scrittura, o l'esigenza della verità, si può credere che l'uomo sia stato creato nel sesto giorno nel senso che la ragione seminale del corpo umano fu creata negli elementi del mondo, mentre l'anima fu creata essa stessa direttamente».
Ora, una tale opinione si potrebbe tollerare nella teoria di quanti sostengono che l'anima possiede per se stessa una specie e una natura completa, e che essa non si unisce al corpo come sua forma, ma solo come guida. Se invece l'anima è unita al corpo come sua forma, ed è essenzialmente parte della natura umana, una tale opinione è assolutamente insostenibile. È infatti evidente che Dio costituì gli esseri primordiali nello stato perfetto della loro natura, come richiedeva la specie di ciascuno di essi. Ora l'anima, essendo parte della natura umana, non ha la sua perfezione naturale se non nell'unione con il corpo. Quindi non sarebbe stata conveniente la sua creazione senza il corpo.
Volendo dunque sostenere l'opinione di S. Agostino sui giorni della creazione, si potrebbe dire che l'anima umana ebbe una certa priorità sull'opera dei sei giorni se ci fermiamo a considerare il genere, cioè il fatto che l'anima è simile agli angeli per la sua natura intellettiva; ma direttamente essa fu creata assieme al corpo. — Stando invece agli altri Santi [Dottori], tanto l'anima quanto il corpo del primo uomo furono prodotti nell'opera dei sei giorni.
Analisi delle obiezioni: 1. Se la natura dell'anima formasse una specie indipendente, tale da richiedere una creazione a parte, allora l'argomento porterebbe a concludere che all'inizio l'anima fu creata da sola. Ma siccome l'anima è essenzialmente forma del corpo, non doveva essere creata separatamente, bensì nel corpo.
2. Analoga è la risposta alla seconda obiezione. Se infatti l'anima appartenesse per se stessa a una specie avrebbe la massima affinità con gli angeli. Essendo invece forma del corpo, appartiene come causa formale al genere degli animali.
3. Che l'anima rimanga dopo il corpo dipende da quella deficienza del corpo che è la morte. Ma una tale deficienza non doveva verificarsi quando in principio l'anima fu creata.

Quaestio 91
Prooemium

[32279] Iª q. 91 pr. Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de materia ex qua productum est. Secundo, de auctore a quo productum est. Tertio, de dispositione quae ei per productionem est attributa. Quarto, de modo et ordine productionis ipsius.

ARGOMENTO 91
L'ORIGINE DEL CORPO DEL PRIMO UOMO
Passiamo a studiare la produzione del corpo del primo uomo.

Sull'argomento quattro sono le cose da considerare: 1. La materia con la quale venne formato; 2. La causa che lo produsse; 3. La disposizione che ricevette nella sua produzione; 4. Il procedimento e l'ordine della produzione stessa.

## Articolo 1

### Se il corpo del primo uomo sia stato formato col fango della terra

Pare che il corpo del primo uomo non sia stato formato col fango della terra. Infatti:

1. Per fare una cosa dal nulla si richiede una potenza maggiore che per farla da un'altra cosa: poiché il nulla è più distante dall'atto di quanto lo sia un ente in potenza. Ora, essendo l'uomo la più nobile delle creature inferiori, era conveniente che la virtù di Dio risaltasse nella maniera più evidente nella produzione del corpo umano. Quindi questo non doveva essere formato dal fango della terra, ma dal nulla.
2. I corpi celesti sono più nobili di quelli terrestri. Ma la nobiltà suprema spetta al corpo umano, in quanto attuato dalla forma più nobile, che è l'anima intellettiva. Esso quindi non doveva essere formato con un corpo terrestre, ma piuttosto con qualche corpo celeste.
3. Il fuoco e l'aria sono corpi più nobili della terra e dell'acqua, come risulta dalla loro sottigliezza. Essendo dunque il corpo umano il più nobile dei corpi, doveva essere fatto di fuoco e di aria, piuttosto che di fango.
4. Il corpo umano risulta composto dei quattro elementi. Quindi non è vero che sia stato formato col fango della terra, ma con tutti gli elementi.

In contrario: Sta scritto [Gen 2, 7]: «Dio plasmò l'uomo dal fango della terra».

Dimostrazione: Dio, essendo perfetto, comunicò alle sue opere una perfezione proporzionata al loro grado: perciò leggiamo nella Scrittura [Dt 32, 4]: «Perfetta è l'opera sua». Egli dunque è perfetto in senso assoluto, per il fatto che «precontiene in sé tutte le cose», non alla maniera delle realtà composte, ma «nella semplicità e nell'unità», come dice Dionigi [De div. nom. 5], nel modo cioè in cui effetti diversi possono preesistere nell'unica essenza della loro causa. — Ora, questa perfezione è comunicata anche agli angeli, nel senso che tutte le cose prodotte da Dio in natura sono presenti, sia pure con una pluralità di specie intenzionali, nella loro conoscenza. — All'uomo invece questa perfezione è comunicata in un grado inferiore. Egli infatti non possiede per conoscenza innata la nozione di tutto l'universo creato, però è composto in qualche modo di tutte le cose: poiché dal genere delle sostanze spirituali trae in sé l'anima intellettiva, è affine ai corpi celesti per la sua equidistanza dai contrari mediante l'equilibrio sommo della sua complessione, ed è affine ai quattro elementi possedendoli nella propria sostanza. Ma in questo complesso predominano, in ordine dinamico, gli elementi superiori, cioè il fuoco e l'aria, poiché la vita consiste specialmente nel calore, ossia nel fuoco, e nell'umidità, vale a dire nell'aria. In ordine quantitativo invece predominano gli elementi inferiori: se infatti questi, dotati di minore virtù, non

prevalessero quantitativamente nell'uomo, non si potrebbe avere equilibrio nella combinazione. Per questo si dice che il corpo dell'uomo fu formato col fango della terra: perché la terra mescolata con l'acqua è chiamata fango. — Si dice poi che l'uomo è un «microcosmo» perché in un certo senso si trovano in lui tutte le creature dell'universo.

Analisi delle obiezioni: 1. La potenza creatrice di Dio si manifestò nel corpo dell'uomo per il fatto che la materia di esso fu prodotta per creazione. Ma era necessario che il corpo dell'uomo fosse formato con la materia dei quattro elementi affinché l'uomo avesse una certa affinità con i corpi inferiori, costituendo egli come un intermediario fra le sostanze spirituali e quelle materiali.

2. Assolutamente parlando un corpo celeste è più nobile di un corpo terrestre; esso tuttavia è meno adatto per le funzioni dell'anima umana. Infatti questa in qualche modo raccoglie dai sensi la conoscenza della verità, e gli organi di senso non possono essere formati di materia celeste, che è impassibile. Così pure è falsa l'asserzione di chi ritiene che un certo quantitativo materiale della quinta essenza entri nella composizione del corpo umano, supponendo che l'anima sia unita al corpo mediante un coefficiente di luce. Infatti è prima di tutto falso che la luce sia un corpo. Secondariamente poi è impossibile che un quantitativo della quinta essenza si stacchi da un corpo celeste e si mescoli ai quattro elementi, data l'impassibilità dei corpi celesti. Quindi questi entrano in contatto con i corpi misti soltanto mediante l'influsso della loro virtù.

3. Se il fuoco e l'aria, che sono gli elementi più attivi, abbondassero anche quantitativamente nella composizione del corpo umano, trarrebbero totalmente a sé anche gli altri elementi, e non si potrebbe così raggiungere l'equilibrio necessario per assicurare al composto umano la bontà del tatto, che è il fondamento degli altri sensi. Infatti è necessario che l'organo di ciascun senso non contenga già in sé attualmente quei contrari che esso è ordinato a percepire, ma li abbia solo allo stato potenziale. Quindi o sarà assolutamente privo di tutto un genere di contrari, come la pupilla è priva del colore per poter percepire tutti i colori — cosa impossibile per l'organo del tatto, che è composto di quegli elementi dei quali percepisce le qualità —, oppure l'organo sarà qualcosa di intermedio fra i contrari, come deve avvenire per il tatto: infatti l'intermedio è in qualche modo in potenza rispetto agli estremi.

4. Nel fango della terra sono indicate la terra e l'acqua, che appunto conglutina le parti della terra. La Scrittura poi non fa menzione degli altri elementi sia perché essi si trovano in minore quantità nel corpo umano, come si è spiegato [nel corpo], sia perché essa, destinata a un popolo ignorante, non ricorda nell'opera della creazione universale il fuoco e l'aria, che sfuggono alla percezione sensibile dei semplici.

## Articolo 2

Infra, q. 92, a.4

### Se il corpo umano sia stato prodotto immediatamente da Dio

Pare che il corpo umano non sia stato prodotto immediatamente da Dio.

Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 3, 4] insegna che Dio dispone degli esseri corporei per mezzo delle creature angeliche. Ma il corpo umano fu formato di materia corporea, come si è dimostrato [a. prec.]. Esso quindi dovette essere prodotto per mezzo degli angeli, e non immediatamente da Dio.
2. Ciò che può essere prodotto da una virtù creata non è necessario che sia fatto immediatamente da Dio. Ma il corpo umano può essere prodotto dalla virtù creata dei corpi celesti. Vediamo infatti che certi animali sono generati dalla putrefazione per la potenza attiva degli astri; Albumasar poi afferma che non si ha generazione umana nelle regioni troppo calde o troppo fredde, ma solo in quelle temperate. Non era perciò necessario che il corpo umano venisse formato immediatamente da Dio.
3. Tutto ciò che viene tratto dalla materia corporea deriva da una trasmutazione della materia stessa. Ma ogni trasmutazione corporea è causata da quel moto dei corpi celesti che è il primo fra tutti i moti. Essendo dunque il corpo umano prodotto dalla materia corporea, è evidente che i corpi celesti devono aver cooperato alla sua formazione.
4. Dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 7, 24] che nell'opera dei sei giorni il corpo umano fu prodotto soltanto nei suoi princìpi causali, inseriti da Dio nel mondo corporeo, e che in seguito venne formato in maniera attuale. Ma le cose che preesistono nei corpi secondo le ragioni seminali possono essere prodotte dalla virtù di determinati esseri corporei. Quindi il corpo umano fu prodotto da una virtù creata, e non immediatamente da Dio.
In contrario: Sta scritto [Sir 17, 1]: «Il Signore creò l'uomo dalla terra».
Dimostrazione: La prima formazione del corpo umano non poteva derivare da una virtù creata, ma doveva derivare immediatamente da Dio. È vero che ci furono alcuni i quali ritenevano che le forme materiali provenissero da qualche forma immateriale, ma il Filosofo [Met. 7, cc. 8, 9] confuta siffatta teoria, osservando che il divenire propriamente non è da attribuirsi alle forme, bensì ai composti, come si è già spiegato [q. 45, a. 8; q. 65, a. 4; q. 90, a. 2]. E siccome la causa agente deve essere simile agli effetti prodotti, non è ammissibile che una forma pura, priva di materia, produca una forma che ha la sua esistenza nella materia e che diviene attuale solo per il fatto che lo diviene il composto. Quindi la causa di una forma che ha la sua esistenza nella materia deve essere ricercata in una forma esistente nella materia: cosicché un composto sarà generato da un altro composto. Ora Dio, sebbene sia del tutto immateriale, è tuttavia il solo che possa con la sua virtù produrre per creazione la materia.
Quindi appartiene a lui soltanto produrre la forma nella materia senza l'aiuto di una precedente forma materiale. Ed è questa la ragione per cui gli angeli non possono produrre nei corpi una mutazione di forma senza servirsi di germi determinati, come dice S. Agostino [De Trin. 3, cc. 8, 9] — Ma siccome [all'inizio] non vi era mai stata la formazione di un corpo umano il quale potesse, con la sua virtù e per via di generazione, formarne un altro di specie simile, era necessario che il corpo del primo uomo fosse formato immediatamente da Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. È vero che gli angeli prestano a Dio il loro

ministero in ciò che riguarda i corpi, però Dio compie nel mondo corporeo certi effetti che non sono assolutamente possibili agli angeli, come risuscitare i morti e ridare la vista ai ciechi. Ora, in forza di questa sua onnipotenza Dio formò il corpo del primo uomo dal fango della terra. — È possibile però che gli angeli abbiano prestato qualche ministero anche nella formazione del corpo del primo uomo, analogo a quello che essi eserciteranno nella risurrezione finale raccogliendo le ceneri.

2. Gli animali perfetti, generati da un seme, non possono essere generati per virtù dei corpi celesti, come si immagina Avicenna, sebbene quella virtù possa cooperare alla loro generazione naturale, secondo quell'espressione del Filosofo [Phys. 2, 2]: «L'uomo, nonché il sole, genera l'uomo dalla materia». Per questo si esige la zona temperata per la generazione dell'uomo e degli altri animali perfetti. Basta invece la virtù dei corpi celesti per procurare la generazione di certi animali imperfetti da una materia adatta: è chiaro infatti che richiede di più la produzione di un essere perfetto che non quella di un essere imperfetto.

3. Il moto dei cieli è causa delle trasmutazioni naturali, non già di quelle che sorpassano l'ordine naturale e sono dovute alla sola potenza divina, come risuscitare i morti e ridare la vista ai ciechi. Ora, la formazione dell'uomo dal fango della terra è un fatto di questo genere.

4. Due sono i modi secondo i quali una creatura può considerarsi preesistente nei suoi princìpi causali. Primo, in rapporto sia alla potenza attiva che a quella passiva: in maniera cioè che la sua attitudine a essere prodotta non dipenda solo dal preesistere della materia, ma anche dalla preesistenza di una creatura capace di produrla. Secondo, in rapporto alla sola potenza passiva: per il fatto cioè che Dio ha la capacità di produrla da una materia preesistente. E questa, per S. Agostino, sarebbe stata la preesistenza del corpo dell'uomo nel creato secondo i princìpi causali.

## Articolo 3

II-II, q. 161, a. 2, ad 1; De Malo, q. 5, a. 5; De anima, a. 8

### Se al corpo dell'uomo sia stata data una disposizione conveniente

Pare che al corpo dell'uomo non sia stata data una disposizione conveniente. Infatti:

1. Essendo l'uomo l'animale più nobile, il suo corpo doveva avere la migliore disposizione per quelle operazioni che sono proprie dell'animale, cioè per la sensibilità e per il moto. Ma vi sono degli animali che hanno una sensibilità più raffinata e un moto più veloce dell'uomo: i cani, p. es., hanno un odorato più fine e gli uccelli una maggiore velocità. Quindi il corpo umano non ha le disposizioni più convenienti.

2. È perfetto quell'essere che non manca di nulla. Ma al corpo umano mancano più cose che a quello degli altri animali, i quali, a differenza dell'uomo, possiedono per loro protezione rivestimenti e armi naturali. Quindi il corpo dell'uomo ha una disposizione molto imperfetta.

3. L'uomo è più distante dalle piante che dagli animali. Ma le piante hanno una disposizione verticale, mentre gli animali l'hanno orizzontale. Quindi l'uomo non doveva avere una posizione verticale.

In contrario: Sta scritto [Qo 7, 29]: «Dio ha fatto l'uomo retto».
Dimostrazione: Tutti gli esseri della natura sono stati prodotti dall'arte divina: quindi, in qualche modo, sono artefatti di Dio. Ora, ogni artefice tende a conferire alla sua opera la migliore disposizione non in senso assoluto, ma in rapporto al fine voluto. E se una tale disposizione comporta qualche difetto, egli non se ne cura. Come l'artigiano che fabbrica una sega per segare, la fa di ferro perché sia adatta a segare; e non pensa a farla di vetro, che pure è una materia più bella, perché la bellezza sarebbe un impedimento a raggiungere lo scopo. Analogamente Dio conferirà a ogni essere naturale la disposizione migliore non in senso assoluto, ma in rapporto al suo fine. Ed è quello che dice il Filosofo [Phys. 2, 7]: «L'essere in tal modo è cosa più degna non in senso assoluto, ma in ordine alla natura di ogni cosa».
Ora, scopo immediato del corpo umano sono l'anima intellettiva e le sue operazioni: la materia infatti è per la forma e gli strumenti sono per le operazioni della causa agente. Dico dunque che in vista di tale forma e di tali operazioni Dio diede al corpo umano la disposizione migliore. E se nel corpo umano si riscontrano dei difetti, si osservi che quei difetti sono connessi con la materia richiesta al raggiungimento di quell'equilibrio fisico necessario all'anima e alle sue operazioni.
Analisi delle obiezioni: 1. Il tatto, che è il fondamento degli altri sensi, è più perfetto nell'uomo che in qualsiasi altro animale: e per questo era necessario che l'uomo, fra tutti gli altri animali, possedesse una complessione temperatissima. L'uomo del resto supera tutti gli altri animali per le potenze sensitive interne, come si è visto [q. 78, a. 4]. — La sua inferiorità quanto ad alcuni sensi esterni è invece dovuta alla necessità [di assicurare certe funzioni]. L'uomo, p. es., ha l'olfatto meno perfetto di ogni altro animale. Infatti era necessario che l'uomo più di tutti gli altri animali avesse, rispetto al corpo, il cervello più voluminoso: sia perché vi si svolgessero con più agio le operazioni delle facoltà sensitive interiori, necessarie, come si è detto [q. 84, a. 7], alle attività intellettuali, sia perché la frigidità del cerebro temperasse il calore del cuore, necessariamente abbondante nell'uomo per assicurare il portamento eretto. Ora, la voluminosità del cerebro, a causa della sua umidità, è di ostacolo all'olfatto, che richiede l'asciutto. — Parimenti, se si domanda perché certi animali hanno la vista più acuta e l'udito più fine, si può rispondere che nell'uomo il perfetto equilibrio della sua complessione impedisce l'eccellenza di questi sensi. E la medesima ragione vale a spiegare come mai certi animali siano più veloci dell'uomo, il cui equilibrio di complessione è di ostacolo a una velocità troppo accentuata.
2. Le corna e gli artigli, che sono le armi di certi animali, come pure lo spessore della pelle e l'abbondanza dei peli e delle piume che li proteggono, dimostrano una prevalenza dell'elemento terra, che è in contrasto con l'equilibrio e la delicatezza della complessione umana. Quindi tali cose non si addicono all'uomo. In compenso l'uomo possiede la ragione e le mani, con le quali può provvedersi di armi, di vesti e di tutte le cose necessarie alla vita in una infinità di modi. Per cui la mano è chiamata da Aristotele [De anima 3, 8] «lo strumento degli strumenti». Ed era anche più proporzionata alla creatura

razionale, capace di infiniti concetti, l'attitudine a procurarsi un numero infinito di strumenti.
3. Era conveniente per quattro motivi che l'uomo avesse un portamento eretto. Primo, perché all'uomo sono stati dati i sensi non soltanto per procurarsi il necessario alla vita, come agli altri animali, ma anche direttamente per conoscere. Mentre infatti gli animali si dilettano dei dati sensibili solo in ordine agli alimenti e ai piaceri sessuali, l'uomo soltanto si diletta della bellezza delle realtà sensibili per se stessa. E siccome i sensi sono localizzati in modo particolare sulla faccia, gli altri animali hanno la faccia rivolta alla terra come per cercare il cibo e provvedersi del vitto; l'uomo invece ha la faccia sollevata perché con i sensi possa conoscere liberamente da ogni parte, specialmente con la vista, che è il senso più acuto e più universale, le realtà sensibili tanto celesti che terrestri, e raccogliere così da tutte le verità di ordine intellettivo.
Secondo, perché le facoltà interiori siano più libere nelle loro operazioni essendo il cervello, in cui esse si svolgono, non compresso, ma elevato su tutte le parti del corpo. — Terzo, perché se l'uomo avesse una posizione orizzontale dovrebbe usare le mani come piedi anteriori, e quindi verrebbe a cessare l'attitudine delle mani a compiere tante opere diverse. — Quarto, perché se l'uomo avesse una posizione orizzontale e usasse le mani come piedi anteriori dovrebbe afferrare il cibo con la bocca. E in tal caso dovrebbe avere, come gli altri animali, la bocca bislunga, le labbra dure e massicce e dura anche la lingua, per evitare lesioni da parte di oggetti esteriori. Ora, una siffatta disposizione impedirebbe totalmente la loquela, che è l'opera propria della ragione.
E tuttavia l'uomo, pur avendo un portamento eretto, è distante al massimo dalle piante. Esso infatti ha la sua parte superiore, cioè il capo, rivolta verso la parte superiore del mondo e la sua parte inferiore rivolta verso la parte inferiore del mondo: ha quindi la disposizione più ordinata rispetto all'universo.
Le piante invece hanno la loro parte più importante rivolta verso la parte più bassa del mondo (poiché le radici corrispondono alla bocca), mentre la parte meno importante è rivolta verso l'alto. Gli animali poi hanno una disposizione intermedia: poiché la parte superiore di essi è quella con cui prendono l'alimento, mentre l'inferiore è quella con cui eliminano il superfluo.

Articolo 4
Supra, q. 72, a. un.; ad 1, 3, 4
Se nella Scrittura
sia descritta convenientemente la produzione del corpo umano
Pare che la produzione del corpo umano non sia descritta convenientemente nella Scrittura. Infatti:
1. Il corpo umano, come tutte le opere dei sei giorni, è stato fatto da Dio. Ma per le altre opere nella Scrittura si legge [Gen 1, 26 s.; 2, 7]: «Dio disse: Sia fatto (...) e fu fatto». Si doveva quindi usare la stessa espressione parlando della formazione dell'uomo.
2. Il corpo umano fu fatto immediatamente da Dio, come si è visto sopra

[a. 2]. Allora non sta bene la frase: «Facciamo l'uomo».
3. La forma del corpo umano è l'anima, che è lo spirito di vita. Quindi dopo le parole: «Dio formò l'uomo col fango della terra» non ha senso aggiungere: «gli alitò in faccia lo spirito di vita».
4. L'anima, cioè lo spirito di vita, è in tutto il corpo, ma principalmente nel cuore. Quindi la Scrittura non doveva dire che «gli alitò in faccia lo spirito di vita».
5. Il sesso maschile e quello femminile appartengono al corpo, l'immagine di Dio invece appartiene all'anima. Ora, secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 7, cc. 24, 28], l'anima fu creata prima del corpo. Quindi, dopo aver detto: «lo fece a sua immagine», non si doveva aggiungere: «li creò maschio e femmina».
In contrario: C'è l'autorità della Scrittura.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 6, 12], l'uomo non eccelle sulle altre creature per il fatto di essere stato creato immediatamente da Dio a differenza delle altre cose, poiché sta scritto [Sal 101, 26]: «I cieli sono opera delle tue mani», e altrove [Sal 94, 5]: «Le sue mani hanno fondato la terra», ma perché l'uomo fu creato a immagine di Dio. Tuttavia per la creazione dell'uomo la Scrittura usa delle espressioni particolari, per indicare che tutto il resto fu creato per l'uomo. Infatti noi siamo soliti mettere più impegno e diligenza nel compiere le opere che maggiormente ci premono.
2. Non si creda che Dio abbia rivolto agli angeli le parole: «Facciamo l'uomo », come alcuni hanno falsamente interpretato. L'espressione invece vuole indicare la pluralità delle Persone divine, la cui immagine si trova espressa particolarmente nell'uomo.
3. Alcuni intendono che Dio prima avrebbe dato forma al corpo dell'uomo, e in un secondo tempo avrebbe infuso l'anima. — Ma supporre che Dio abbia fatto il corpo senza l'anima, o l'anima senza il corpo, non è conciliabile con la perfezione dovuta alla prima origine delle cose: poiché sia l'uno che l'altra sono parti della natura umana. E la cosa è ancor meno accettabile per il corpo: poiché esso dipende dall'anima e non viceversa.
Perciò altri, volendo escludere tali incongruenze, ritengono che le parole: «Dio formò l'uomo» si riferiscano alla produzione del corpo insieme con l'anima, mentre la frase: «gli alitò in faccia lo spirito di vita» starebbe a indicare l'infusione dello Spirito Santo, come quando il Signore alitò sugli Apostoli dicendo: «Ricevete lo Spirito Santo» [Gv 20, 22]. — Ma questa interpretazione, al dire di S. Agostino [De civ. Dei 13, 24], è esclusa dalle parole della Scrittura. Infatti dopo la frase riportata si aggiunge: «E l'uomo divenne anima vivente», parole che sono riferite dall'Apostolo [1 Cor 15, 45] non alla vita spirituale, ma alla vita animale.
Per conseguenza il termine «spirito di vita» sta a indicare l'anima, e quindi la frase: «Gli alitò in faccia lo spirito di vita» è come una spiegazione di quanto si era già detto: l'anima infatti è la forma del corpo.
4. Si dice che Dio alitò lo spirito di vita sulla faccia dell'uomo perché le funzioni della vita si palesano maggiormente sul volto, a causa dei sensi che vi

risiedono.
5. Secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, cc. 33, 44], le opere dei sei giorni furono compiute tutte assieme. Quindi egli non ammette che l'anima del primo uomo, creata assieme agli angeli, sia stata creata prima del sesto giorno, ma ritiene che nel sesto giorno l'anima del primo uomo sia stata creata nella sua attualità e il corpo umano secondo le ragioni seminali. — Gli altri Dottori invece ritengono che tanto l'anima quanto il corpo dell'uomo furono creati il sesto giorno nella loro attualità.

Quaestio 92
Prooemium

[32319] Iª q. 92 pr. Deinde considerandum est de productione mulieris. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci. Secundo, utrum debuerit fieri de viro. Tertio, utrum de costa viri. Quarto, utrum facta fuerit immediate a Deo.

ARGOMENTO 92
L'ORIGINE DELLA DONNA
Passiamo ora a considerare l'origine della donna.
Sull'argomento si presentano quattro quesiti: 1. Se c'era bisogno di produrre la donna all'origine del mondo; 2. Se bisognava darle origine dall'uomo; 3. Se precisamente dalla costola dell'uomo; 4. Se essa fu formata immediatamente da Dio.

Articolo 1

Se c'era bisogno di produrre la donna nella prima costituzione del mondo
Pare che non ci fosse bisogno di produrre la donna nella prima costituzione del mondo. Infatti:
1. Dice il Filosofo [De Gen. animal. 2, 3] che «la femmina è un maschio mancato». Ma nella prima costituzione del mondo non doveva esserci nulla di mancato e di difettoso. Quindi la donna non doveva essere creata allora.
2. La sudditanza e l'inferiorità sono conseguenze del peccato: infatti dopo il peccato fu detto alla donna [Gen 3, 16]: «Tuo marito ti dominerà»; e S. Gregorio [Mor. 21, 15; De reg. past. 2, 6] spiega: «Senza il peccato siamo tutti uguali». Ma la donna è dotata per natura di minore forza e dignità dell'uomo poiché, secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 16], «il soggetto che agisce è più nobile di quello che riceve». Quindi la donna non doveva essere formata nella prima origine del mondo prima del peccato.
3. È doveroso eliminare le occasioni del peccato. Ma Dio conosceva già che la donna sarebbe stata occasione di peccato per l'uomo. Quindi non doveva crearla.
In contrario: Sta scritto [Gen 2, 18]: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto simile a lui».
Dimostrazione: Era necessario che in aiuto dell'uomo, come dice la Scrittura,

fosse creata la donna: e questo non perché gli fosse di aiuto in qualche altra funzione, come dissero alcuni, poiché per qualsiasi altra funzione l'uomo può essere aiutato meglio da un altro uomo che dalla donna, ma per cooperare alla generazione. Vi sono infatti dei viventi che non hanno in se stessi la virtù attiva di generare, ma sono generati da un agente di specie diversa: e sono quei vegetali e quegli animali che, privi di seme, vengono generati, in una materia adatta, dalla sola virtù attiva dei corpi celesti. — Altri invece possiedono unitamente la virtù attiva e quella passiva della generazione, e sono le piante che nascono dal seme. Infatti nelle piante non c'è funzione vitale più nobile della generazione: perciò è giusto che la virtù attiva della generazione si trovi in esse sempre unita a quella passiva. — Invece negli animali perfetti la virtù attiva della generazione è riservata al sesso maschile e la virtù passiva al sesso femminile. E siccome gli animali hanno delle funzioni vitali più nobili della generazione, negli animali superiori il sesso maschile non è sempre unito a quello femminile, ma solo nel momento dell'accoppiamento: come per indicare che il maschio e la femmina raggiungono nell'accoppiamento quell'unità che nella pianta è perpetua per la fusione dell'elemento maschile con quello femminile, sebbene nelle varie specie prevalga ora l'uno ora l'altro.

L'uomo poi è ordinato a una funzione vitale ancora più nobile, cioè all'intellezione. A maggior ragione dunque si imponeva per lui la distinzione delle due virtù mediante la produzione separata dell'uomo e della donna, che tuttavia si sarebbero uniti nell'atto della generazione. Per questo, dopo la creazione della donna, la Scrittura [Gen 2, 24] aggiunge: «I due saranno una sola carne».

Analisi delle obiezioni: 1. Rispetto alla natura particolare la femmina è un essere difettoso e manchevole. Infatti la virtù attiva racchiusa nel seme del maschio tende a produrre un essere perfetto simile a sé, di sesso maschile, e il fatto che ne derivi una femmina può dipendere dalla debolezza della virtù attiva, o da una indisposizione della materia, o da una trasmutazione causata dal di fuori, p. es. dai venti australi, che sono umidi, come dice il Filosofo [De gen. animal. 4, 2]. Rispetto invece alla natura nella sua universalità la femmina non è un essere mancato, ma è espressamente voluto in ordine alla generazione. Ora, l'ordinamento della natura nella sua universalità dipende da Dio, il quale è l'autore universale della natura. Quindi nel creare la natura egli produsse non solo il maschio, ma anche la femmina.

2. Ci sono due specie di sudditanza. La prima, servile, è quella per cui chi è a capo si serve dei sottoposti per il proprio interesse: e tale dipendenza sopravvenne dopo il peccato. Ma vi è una seconda sudditanza, economica o politica, in forza della quale chi è a capo si serve dei sottoposti per il loro interesse e per il loro bene.

E tale sudditanza ci sarebbe stata anche prima del peccato, poiché senza il governo dei più saggi sarebbe mancato il bene dell'ordine nella società umana. E in questa sudditanza la donna è naturalmente soggetta all'uomo: poiché l'uomo ha per natura un più vigoroso discernimento razionale. — Del resto lo stato di innocenza non esclude la disuguaglianza tra gli uomini, come vedremo in seguito [q. 96, a. 3].

3. Se Dio avesse sottratto dal mondo tutto ciò che ha dato all'uomo occasione di peccato, l'universo sarebbe rimasto privo della sua perfezione. Ora, non si doveva sopprimere il bene universale per evitare un male particolare: specialmente se consideriamo che Dio è tanto potente da indirizzare al bene qualsiasi male.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 18, a. 1, s. c. 1, 2; ad 1
Se era bene che la donna fosse tratta dall'uomo
Non Pare bene che la donna fosse tratta dall'uomo. Infatti:
1. Il sesso è comune all'uomo e agli altri animali. Ma negli altri animali le femmine non furono tratte dai maschi. Quindi ciò non doveva accadere neppure per l'uomo.
2. La materia per esseri della medesima specie è identica. Ma il maschio e la femmina appartengono alla medesima specie. Se dunque l'uomo fu formato col fango della terra, anche la donna doveva essere tratta dal fango, non già dall'uomo.
3. La donna fu creata come aiuto per l'uomo nella generazione. Ma la troppa affinità rende le persone incapaci a questo compito: infatti la Scrittura [Lv 18, 6 ss.] proibisce il matrimonio tra persone imparentate fra loro. Quindi la donna non doveva essere tratta dall'uomo.
In contrario: Sta scritto [Sir 17, 5]: «Creò da lui», cioè dall'uomo, «un aiuto consimile», cioè la donna.
Dimostrazione: Era giusto che nella prima costituzione delle cose la donna fosse tratta dall'uomo, a differenza di quanto fu fatto per gli altri animali. Primo, perché da ciò risultasse una particolare dignità per il primo uomo, il quale a somiglianza di Dio doveva essere il principio di tutta la sua specie, come Dio è il principio di tutto l'universo. Per cui anche S. Paolo [At 17, 26] afferma che Dio «creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini».
Secondo, affinché l'uomo, sapendo che la donna è uscita da lui, la amasse di più e le fosse unito indissolubilmente. Quindi sta scritto [Gen 2, 23 s.]: «Essa è stata tratta dall'uomo; per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre, e si unirà a sua moglie». E ciò era necessario in modo specialissimo per la specie umana, in cui il maschio e la femmina devono convivere per tutta la vita, cosa che non avviene negli altri animali.
Terzo, perché stando al Filosofo [Ethic. 8, 12] il maschio e la femmina si uniscono nella specie umana non solo per la necessità di generare, come negli altri animali, ma anche per la vita domestica, nella quale l'uomo e la donna hanno funzioni distinte, e in cui l'uomo è capo della donna. Quindi questa fu giustamente tratta dall'uomo come dal suo principio.
Quarto, per una ragione mistica: cioè perché il fatto stava a rappresentare come la Chiesa trae la sua origine da Cristo. Quindi l'Apostolo [Ef 5, 32] scrive: «Questo mistero è grande: lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa».
Analisi delle obiezioni: 1. Così è chiara la risposta alla prima obiezione.
2. La materia è quell'elemento col quale si fa una cosa. Ora, la natura creata ha un principio determinato, ed essendo determinata a produrre una cosa particolare

ha pure un processo determinato: perciò essa da una data materia produce effetti di una specie determinata. La virtù divina invece, essendo infinita, può produrre cose specificamente identiche da qualsiasi materia, e quindi l'uomo dal fango della terra e la donna dall'uomo.
3. Dalla generazione naturale si viene a contrarre un'affinità che impedisce il matrimonio. Ma la donna non fu originata dall'uomo per via di generazione naturale, bensì per la sola virtù divina: per cui Eva non può essere detta figlia di Adamo. Quindi l'argomento non regge.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 18, q. 1, a. 1; In 1 Cor., c. 7, lect. 1
Se era conveniente che la donna fosse formata dalla costola dell'uomo
Pare poco conveniente che la donna fosse formata dalla costola dell'uomo. Infatti:
1. La costola dell'uomo era molto più piccola del corpo della donna. Ora, dal meno non si può fare il più, senza altre aggiunte, nel qual caso si dovrebbe dire o che la donna fu formata da quell'aggiunta piuttosto che da quella costola, oppure che ciò avvenne per rarefazione, poiché come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 10, 26] «non è possibile che un corpo cresca senza rarefarsi». Ma il corpo della donna non è più rarefatto di quello dell'uomo, almeno in quella proporzione che ha la costola rispetto al corpo di Eva. Quindi Eva non fu formata con la costola di Adamo.
2. Nelle prime opere della creazione non poteva esserci nulla di superfluo. Quindi la costola di Adamo rientrava nella perfezione del suo corpo. Dunque, sottratta la costola, questo rimase imperfetto. Ma ciò è inammissibile.
3. Non si poteva togliere una costola dall'uomo senza dolore. Ma il dolore non doveva esistere prima del peccato. Quindi non si doveva togliere una costola dall'uomo per formare la donna.
In contrario: Sta scritto [Gen 2, 22]: «Il Signore Dio plasmò con la costola che aveva tolta all'uomo una donna».
Dimostrazione: Era conveniente che la donna fosse formata dalla costola dell'uomo. Primo, per indicare che tra l'uomo e la donna ci deve essere un vincolo di amore. D'altra parte la donna «non deve dominare sull'uomo» [1 Tm 2, 12], e per questo non fu formata dalla testa. Né deve essere disprezzata dall'uomo come una schiava: perciò non fu formata dai piedi. — Secondo, per una ragione mistica: poiché dal costato di Cristo dormiente sulla croce dovevano scaturire i sacramenti, cioè il sangue e l'acqua, con i quali sarebbe stata edificata la Chiesa.
Analisi delle obiezioni: 1. Alcuni ritengono che il corpo della donna fu formato per una moltiplicazione della materia, senza l'aggiunta di altra materia; e allo stesso modo spiegano la moltiplicazione dei cinque pani fatta dal Signore. — Ma questa spiegazione è del tutto insostenibile. Infatti una tale moltiplicazione avviene o per una trasmutazione sostanziale della materia stessa, o per una trasmutazione delle sue dimensioni. Ma non è possibile l'aumento per una trasmutazione sostanziale, sia perché la materia considerata in se stessa è addirittura intrasmutabile, avendo un'esistenza solo potenziale

ed essendo un semplice sostrato, sia perché l'estensione e la quantità sono fuori dell'essenza della materia. Quindi non si può spiegare in alcun modo l'aumento di un corpo, salvando senza aggiunte l'identità della materia, se non ammettendo l'aumento delle sue dimensioni. Ma l'aumento di volume di una stessa materia, insegna il Filosofo [Phys. 4, 9], non è altro che una rarefazione. Dire perciò che un corpo aumenta senza rarefarsi è ammettere cose contraddittorie, cioè la definizione senza il definito.

Quindi, siccome in tali accrescimenti non risulta alcuna rarefazione, bisogna ammettere un'aggiunta di materia, o per creazione oppure, cosa più probabile, per trasmutazione. Infatti S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 24] scrive che «Cristo sfamò con cinque pani cinquemila uomini come produce con pochi grani l'abbondanza delle messi»; il che avviene mediante l'assimilazione delle sostanze [del terreno]. — Tuttavia si dice che sfamò la turba con cinque pani e che formò la donna con la costola di Adamo perché l'aggiunta fu fatta alla materia preesistente della costola e dei pani.

2. Quella costola apparteneva alla perfezione di Adamo quale capostipite della specie: cioè come il seme che, pur facendo parte della perfezione del generante, si libera mediante un'operazione naturale a cui è annesso un piacere. Per cui a maggior ragione la virtù divina poté formare il corpo della donna dalla costola dell'uomo senza dolore.

3. E così è risolta anche la terza obiezione.

## Articolo 4

### Se la donna fu formata immediatamente da Dio

Pare che la donna non sia stata formata immediatamente da Dio. Infatti:

1. Nessun individuo che trae la sua origine da un essere della medesima specie viene prodotto immediatamente da Dio. Ma la donna trae origine dall'uomo, che è della sua stessa specie. Quindi non fu prodotta immediatamente da Dio.

2. Dice S. Agostino [De Trin. 3, 4] che le cose corporee sono amministrate da Dio per mezzo degli angeli. Ma il corpo della donna fu formato dalla materia corporea. Quindi non fu prodotto da Dio immediatamente, ma per mezzo degli angeli.

3. Gli esseri che hanno avuto una preesistenza in altre creature secondo le ragioni seminali non sono stati prodotti immediatamente da Dio, ma in virtù di qualche creatura. Ora, secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 9, 15], il corpo della donna fu prodotto nel primo abbozzo del creato secondo le ragioni seminali. Quindi la donna non fu prodotta immediatamente da Dio.

In contrario: Scrive S. Agostino [l. cit.]: «Soltanto Dio, da cui trae sussistenza tutta la natura, poté formare o edificare una costola in modo da farne una donna».

Dimostrazione: La generazione naturale richiede per ogni specie una materia determinata, come si è visto [a. 2, ad 2]. Ma la materia da cui l'uomo ha la sua origine naturale è il seme umano dell'uomo o della donna. Quindi gli individui della specie umana non possono essere generati naturalmente da un'altra materia qualsiasi. Ora solo Dio, creatore della natura, può dare l'esistenza

alle cose fuori del corso della natura. Quindi solo Dio poté formare l'uomo dal fango della terra e la donna dalla costola dell'uomo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento addotto è valido quando un individuo è generato da un altro della medesima specie per generazione naturale.
2. Come S. Agostino confessa [De Gen. ad litt., l. cit.], noi non sappiamo se gli angeli abbiano prestato a Dio un qualche ministero nella formazione della donna; tuttavia è certo che, come il corpo dell'uomo [a partire] dal fango non fu formato dagli angeli, così neppure il corpo della donna [a partire] dalla costola dell'uomo.
3. Come dice S. Agostino nel medesimo libro [c. 18], «la fase primordiale del creato non esigeva che la donna fosse fatta assolutamente in quel modo, ma solo che potesse esser fatta in quella maniera». Quindi il corpo della donna preesisteva nel primo abbozzo del creato in forza delle ragioni seminali non secondo la potenza attiva, ma solo secondo quella passiva, cioè in rapporto alla potenza attiva del Creatore.

Quaestio 93
Prooemium

[32352] Iª q. 93 pr. Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum in homine sit imago Dei. Secundo, utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis. Tertio, utrum imago Dei sit magis in Angelo quam in homine. Quarto, utrum imago Dei sit in omni homine. Quinto, utrum in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam, vel ad personas divinas omnes, aut unam earum. Sexto, utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem. Septimo, utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus. Octavo, utrum per comparationem ad omnia obiecta. Nono, de differentia imaginis et similitudinis.

ARGOMENTO 93
L'IMMAGINE DI DIO NELL'UOMO
Consideriamo ora il fine o coronamento della creazione dell'uomo in quanto si dice che egli è stato fatto «a immagine e somiglianza di Dio».
Su tale ARGOMENTO si pongono nove quesiti: 1. Se vi sia nell'uomo l'immagine di Dio; 2. Se l'immagine di Dio si trovi nelle creature irrazionali; 3. Se l'immagine di Dio si trovi più nell'angelo che nell'uomo; 4. Se l'immagine di Dio si trovi in tutti gli uomini; 5. Se l'immagine di Dio esistente nell'uomo si riferisca all'essenza divina, a tutte le Persone divine oppure a una sola di esse; 6. Se l'immagine di Dio si trovi nell'uomo solo in rapporto all'anima; 7. Se l'immagine di Dio si trovi nell'uomo in rapporto alle potenze, agli abiti o agli atti; 8. Se in rapporto a tutti gli oggetti; 9. Differenza tra immagine e somiglianza.

Articolo 1
Supra, q. 35, a. 2, ad 3; q. 45, a. 7; C. G., IV, c. 26; In 2 Sent., d. 16, expos.; In 1 Cor., c. 11, lect. 2
Se vi sia nell'uomo l'immagine di Dio
Pare che nell'uomo non vi sia l'immagine di Dio. Infatti:

1. In Isaia [40, 18] si legge: «A chi potreste paragonare Dio? E quale immagine gli darete?».
2. L'essere immagine di Dio è una prerogativa del Primogenito, del quale l'Apostolo [Col 1, 15] afferma: «Egli è l'immagine di Dio invisibile, il primogenito di ogni creatura». Quindi l'immagine di Dio non si trova nell'uomo.
3. S. Ilario [De synod., 1 can. Syn. Ancyr.] insegna che «l'immagine è la specie indifferenziata della cosa che rappresenta»; e ancora: «l'immagine è la somiglianza completa e senza differenza di una cosa, fatta per uguagliarla ». Ora, non si dà una specie indifferenziata [e comune] tra Dio e l'uomo, e neppure può esserci uguaglianza. Quindi non ci può essere nell'uomo l'immagine di Dio.
In contrario: Sta scritto [Gen 1, 26]: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza».
Dimostrazione: Come fa osservare S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 74], «dove c'è l'immagine vi è senz'altro la somiglianza; dove però c'è la somiglianza non per questo c'è senz'altro l'immagine». Da ciò rileviamo quindi che la somiglianza fa parte della nozione di immagine, e che quest'ultima aggiunge qualcosa alla nozione di somiglianza, cioè la dipendenza da altro: infatti immagine deriva dall'atto dell'imitare. Quindi un uovo, per quanto possa essere simile e uguale a un altro uovo, non potrà essere chiamato sua immagine, appunto perché non ne costituisce una riproduzione. — Il concetto di immagine non include invece l'uguaglianza poiché, come dice S. Agostino [l. cit.], «dove c'è l'immagine non vi è senz'altro l'uguaglianza»: come è evidente nel caso dell'immagine di una persona riflessa in uno specchio. Però [l'uguaglianza] è richiesta nell'immagine perfetta: poiché nell'immagine perfetta non deve mancare nulla di quanto appartiene al prototipo da essa riprodotto.
Ora, è chiaro che nell'uomo vi è una certa similitudine [o immagine rappresentativa] di Dio, dipendente da lui come dal suo esemplare: ma non è una similitudine di uguaglianza, poiché l'esemplare supera all'infinito la copia. Quindi si dovrà dire che nell'uomo vi è un'immagine di Dio non perfetta, ma imperfetta. E questo vuole indicare la Scrittura quando dice che l'uomo è fatto «a immagine di Dio»: poiché la preposizione a indica l'approssimazione a una cosa, che però è distante.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Profeta parla delle immagini materiali fabbricate dall'uomo: perciò usa l'espressione: «Quale immagine gli darete?».
Ma nell'uomo Dio stesso si è dato un'immagine spirituale.
2. «Il Primogenito di ogni creatura» è l'immagine perfetta di Dio, che adegua perfettamente colui di cui è immagine: perciò di lui si dice che è Immagine, non a immagine. Invece l'uomo per la somiglianza è chiamato immagine, ma per l'imperfezione di questa somiglianza è detto a immagine. Ora, poiché la somiglianza perfetta con Dio esige identità di natura, l'immagine di Dio viene a trovarsi nel suo Figlio Primogenito come l'immagine del re nel suo figlio legittimo, mentre nell'uomo essa si trova come in una natura estranea, cioè come l'immagine del re si trova in una moneta d'argento, per usare il paragone di S. Agostino [Serm. 9, 8].

3. L'uno non è che l'ente indiviso, e quindi la specie indifferenziata non è altro che la specie unica. Ora, a una cosa si può attribuire l'unità non solo secondo il numero, la specie o il genere, ma anche secondo una certa analogia o proporzione, e questa è l'unità o comunanza esistente fra la creatura e Dio. Le parole poi: «fatta per uguagliarla» si riferiscono all'immagine perfetta.

Articolo 2

Supra, q. 45, a. 7; In 1 Sent., d. 3, q. 3; In 2 Sent., d. 16, q. 1 a. 2; In 3 Sent., d. 10, q. 2, sol. 2; C. G., IV, c. 26; De Verit., q. 10, a. 1, ad 5; De Pot., q. 9, a. 9

Se l'immagine di Dio si trovi anche nelle creature irrazionali

Pare che l'immagine di Dio si trovi anche nelle creature irrazionali.

Infatti:

1. Dice Dionigi [De div. nom. 2]: «Gli effetti portano delle immagini contingenti delle loro cause». Ma Dio è causa non soltanto delle creature razionali, ma anche di quelle irrazionali. Quindi anche in queste si trova l'immagine di Dio.
2. Quanto più la somiglianza di una cosa è marcata, tanto più si avvicina alla nozione di immagine. Ma Dionigi [De div. nom. 4] scrive che il raggio del sole ha la somiglianza più marcata con la bontà divina. Quindi il sole è a immagine di Dio.
3. Quanto più un essere è perfetto nella bontà, tanto più è simile a Dio. Ma l'universo intero è più perfetto dell'uomo nella bontà poiché, sebbene le cose singolarmente siano buone, tutte insieme vengono denominate «molto buone» [Gen 1, 31]. Quindi non solo l'uomo, ma tutto l'universo è a immagine di Dio.
4. Boezio [De consol. 3, metr. 9] parla di Dio così: «Egli è colui che sostiene il mondo con la mente, e lo plasma a sua immagine». Per conseguenza non la sola creatura razionale, ma tutto il mondo è a immagine di Dio.

In contrario: Scrive S. Agostino [De Gen. ad litt. 6, 12]: «L'eccellenza dell'uomo consiste nel fatto che Dio lo ha creato a sua immagine, dandogli un'anima intellettiva che lo mette al disopra delle bestie». Quindi gli esseri che mancano d'intelligenza non sono a immagine di Dio.

Dimostrazione: Per una vera immagine non basta una somiglianza qualsiasi, anche se c'è dipendenza da altri. Se infatti la somiglianza si limita al genere o a un accidente comune, non si potrà dire per questo che una cosa è a immagine di un'altra: come un verme originato dalla carne dell'uomo non può essere detto immagine dell'uomo perché simile a lui nel genere [animale]; e neppure una cosa che riceve il [colore] bianco a somiglianza di un'altra può essere detta sua immagine, essendo il bianco un accidente comune a molte specie. Quindi per avere un'immagine si richiede la comunanza secondo la specie, ed è il caso dell'immagine del re esistente nel suo figlio, o per lo meno la comunanza secondo qualche accidente proprio della specie, in modo particolare secondo la figura, ed è il caso dell'immagine di un uomo riprodotta nel bronzo. Per cui giustamente S. Ilario [De synod., 1 can. Syn. Ancyr.] usa quell'espressione: «L'immagine è una specie indifferenziata».

È poi evidente che la somiglianza nella specie va considerata secondo l'ultima

differenza. Ora, i vari esseri hanno con Dio una prima somiglianza genericissima in quanto esistono, una seconda in quanto vivono, una terza in quanto pensano o intendono. E questi ultimi, al dire di S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 51], «hanno con Dio una somiglianza tanto stretta che non ve n'è un'altra più prossima concessa alle creature». Quindi è chiaro che, parlando propriamente, solo le creature intellettuali sono a immagine di Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. Ogni imperfetto è una certa partecipazione del perfetto. Quindi anche gli esseri che non raggiungono il grado perfetto dell'immagine ne partecipano parzialmente, in quanto hanno una certa somiglianza con Dio. Per cui giustamente Dionigi scrive che gli esseri causati portano delle «immagini contingenti» delle loro cause, cioè immagini in senso non assoluto, ma soltanto relativo.

2. Dionigi paragona il raggio del sole alla bontà divina quanto alla causalità, non quanto alla dignità di natura, come si richiede invece per una vera immagine.

3. L'universo, per estensione e universalità, è un bene più perfetto della creatura intellettiva. Ma in intensità e in profondità la somiglianza con la perfezione divina è più marcata nella creatura intellettiva, che è capace di possedere il sommo bene. — Si potrebbe anche rispondere che la parte qui non si contrappone al tutto, ma a un'altra parte. Per cui quando si afferma che la sola creatura intellettiva è fatta a immagine di Dio non si esclude che l'universo, in qualche sua parte, sia pure a immagine di Dio, ma si escludono solo le altre sue parti.

4. Boezio usa il termine immagine in quanto sta a indicare la somiglianza dell'artefatto con il modello esistente nella mente del suo artefice: e in questo senso ogni creatura è un'immagine delle idee archetipe esistenti nella mente divina. Noi però non parliamo ora dell'immagine in questo senso, ma di quella somiglianza che è fondata sulla natura, e cioè della somiglianza che tutte le cose hanno col primo ente in quanto sono enti, con la prima vita in quanto sono viventi e con la somma sapienza in quanto sono intelligenti.

## Articolo 3

In 1 Sent., d. 3, q. 3, ad 4; In 2 Sent., d. 16, a. 3; In 3 Sent., d. 2, q. 1, a. 1, sol. 2; In Psalm. 8

### Se l'angelo sia a immagine di Dio più dell'uomo

Pare che l'angelo non sia a immagine di Dio più dell'uomo. Infatti:

1. S. Agostino [Serm. 43, 2] afferma che Dio non ha dato ad alcun'altra creatura, fuorché all'uomo, di essere a sua immagine. Quindi non è vero che l'angelo sia a immagine di Dio più dell'uomo.

2. Al dire di S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 51], «l'uomo è talmente a immagine di Dio che è stato formato da Dio stesso, senza l'intervento di alcuna creatura. Quindi nessun'altra cosa è a lui così affine». Ma una creatura viene detta a immagine di Dio in quanto è affine a Dio. Quindi l'angelo non è a immagine di Dio più dell'uomo.

3. La creatura è detta a immagine di Dio in quanto possiede una natura intellettiva. Ma la natura intellettiva non ammette gradi di intensità maggiore o minore, non essendo un accidente, ma una sostanza. Quindi l'angelo non supera l'uomo nell'essere a immagine di Dio.

In contrario: Scrive S. Gregorio [In Evang. hom. 34] che «l'angelo è chiamato segnacolo di somiglianza, per insinuare che in lui la somiglianza dell'immagine divina è più marcata».
Dimostrazione: In due modi possiamo parlare dell'immagine di Dio. Primo, in rapporto a ciò che costituisce il primo fondamento dell'immagine, vale a dire in rapporto alla natura intellettiva. E sotto questo aspetto l'immagine di Dio si trova più negli angeli che negli uomini, avendo essi una natura intellettiva più perfetta, come risulta da quanto già detto [q. 58, a. 3; q. 75, a. 7, ad 3; q. 79, a. 8]. — Secondo, possiamo considerare l'immagine di Dio nell'uomo sotto qualche aspetto secondario, cioè in quanto si riscontra nell'uomo una certa imitazione di Dio: troviamo, p. es., che l'uomo proviene dall'uomo come Dio da Dio; e che l'anima umana è tutta in tutto il corpo, e tutta in ogni sua parte, come appunto è Dio in rapporto al mondo. E sotto questi aspetti e altri consimili l'immagine di Dio si trova più nell'uomo che nell'angelo. —
Si noti però che non è questo l'aspetto proprio ed essenziale dell'immagine di Dio nell'uomo, ma esso presuppone quella prima imitazione che è fondata sulla natura intellettiva: altrimenti anche gli animali bruti sarebbero a immagine di Dio. Quindi, siccome in rapporto alla natura intellettiva l'angelo è a immagine di Dio più dell'uomo, bisogna affermare che, assolutamente parlando, l'angelo ha una superiorità nell'essere a immagine di Dio; l'uomo invece ha una superiorità in senso relativo.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino non esclude gli angeli dal partecipare l'immagine di Dio, ma le creature inferiori prive di intelligenza.
2. Come si dice che il fuoco è per la sua specie il più sottile dei corpi, sebbene un dato fuoco sia più sottile di un altro, così, considerando il genere della natura intellettiva, si può dire che nulla è tanto affine a Dio quanto la mente umana: infatti S. Agostino [l. cit. nell'ob.] aveva già detto poco prima che «gli esseri dotati di discernimento hanno con lui una somiglianza tanto stretta che non ve n'è un'altra più prossima concessa alle creature». Quindi quel testo non esclude affatto che l'angelo sia in grado maggiore a immagine di Dio.
3. Quando si dice [Arist., Praed. 15] che «la natura non ammette gradi di intensità maggiore o minore» non si esclude che una data specie di natura possa essere più perfetta di un'altra, ma che un medesimo individuo possa partecipare la sua specie ora più, ora meno. Anzi, neppure individui distinti possono partecipare in tal modo l'[unica] specie della loro essenza o sostanza.

## Articolo 4

In 1 Sent., d. 3, expos. 2; De Pot., q. 9, a. 9

### Se l'immagine di Dio si trovi in ogni singolo uomo

Pare che l'immagine di Dio non si trovi in ogni singolo uomo. Infatti:
1. L'Apostolo [1 Cor 11, 7] scrive che «l'uomo è immagine di Dio, la donna invece è immagine dell'uomo». Poiché dunque la donna è un individuo della specie umana, non ogni individuo è immagine di Dio.
2. Dice pure l'Apostolo [Rm 8, 29]: «Quelli che Dio da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo».
Ma non tutti gli uomini sono predestinati. Quindi non tutti hanno la conformità

dell'immagine.
3. La somiglianza è l'elemento essenziale dell'immagine, come si è già detto [a. 1]. Ma l'uomo col peccato diviene dissimile da Dio. Quindi perde l'immagine di Dio.
In contrario: Sta scritto [Sal 38, 7 Vg]: «L'uomo passa come un'immagine».
Dimostrazione: Essendo l'uomo a immagine di Dio per la sua natura intellettiva, egli raggiungerà il grado massimo in questa sua somiglianza nell'atto in cui la natura intellettiva può massimamente imitare Dio. Ora, la natura intellettiva imita Dio al massimo grado quanto al fatto che Dio conosce e ama se stesso. Quindi l'immagine di Dio nell'uomo può essere considerata sotto tre aspetti. Primo, in quanto l'uomo ha un'attitudine naturale a conoscere e ad amare Dio: e questa attitudine si trova nella natura stessa della mente, che è comune a tutti gli uomini. Secondo, in quanto l'uomo conosce e ama Dio in maniera attuale o abituale, però non in modo perfetto: e questa è l'immagine dovuta alla conformità della grazia. Terzo, in quanto l'uomo conosce e ama Dio in maniera attuale e perfetta: e questa è l'immagine secondo la somiglianza della gloria. Quindi, commentando il versetto del Salmo [4, 7]: «Risplende su di noi, Signore, la luce del tuo volto», la Glossa [ord.] distingue tre immagini, e cioè di creazione, di ricreazione e di somiglianza. —
La prima immagine dunque si trova in tutti gli uomini, la seconda nei soli giusti, la terza nei soli beati.
Analisi delle obiezioni: 1. Sia nell'uomo che nella donna si trova l'immagine di Dio quanto all'elemento principale che la costituisce, cioè quanto alla natura intellettiva. Quindi la Genesi, dopo aver detto che «lo creò a immagine di Dio», soggiunge: «maschio e femmina li creò»; e dice li al plurale, come osserva S. Agostino [De Gen. ad litt. 3, 22], perché non si pensasse che i due sessi siano stati uniti in un solo individuo.
Se però consideriamo certi aspetti secondari, allora l'immagine di Dio che è nell'uomo non è nella donna: l'uomo, p. es., è principio e fine della donna, come Dio è principio e fine di tutta la creazione. Quindi l'Apostolo [1 Cor 11, 7 ss.], dopo aver detto che «l'uomo è immagine e gloria di Dio, la donna invece è gloria dell'uomo», mostra la ragione delle sue parole continuando: «infatti non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo».
2, 3. Le argomentazioni valgono per quell'immagine che è fondata sulla conformità della grazia e della gloria.

## Articolo 5

Infra, a. 6; De Verit., q. 10, a. 3

### Se nell'uomo vi sia l'immagine di Dio secondo la Trinità delle Persone

Pare che nell'uomo non vi sia l'immagine di Dio secondo la Trinità delle Persone divine. Infatti:
1. S. Agostino [Fulgenzio] nel De Fide ad Petrum [1] scrive: «È essenzialmente unica la divinità della santa Trinità; come pure l'immagine secondo la quale fu creato l'uomo». E S. Ilario [De Trin. 5, 8] afferma che «l'uomo è fatto secondo l'immagine comune della Trinità». Vi è dunque nell'uomo

l'immagine di Dio secondo l'essenza, non secondo la Trinità delle Persone.
2. Nel libro De ecclesiasticis dogmatibus [55] sta scritto che nell'uomo l'immagine di Dio è in rapporto all'eternità. Per il Damasceno poi [De fide orth. 2, 12] l'espressione che «l'uomo è a immagine di Dio vuole indicare che egli è dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di autonomia». E anche S. Gregorio Nisseno [De hom. opif. 16] dichiara che quando la Scrittura dice che l'uomo è fatto a immagine di Dio «è come se dicesse che la natura umana è stata fatta partecipe di ogni bene, poiché la pienezza di ogni bene è la divinità»
Ora, tutte queste cose non si riferiscono alla distinzione delle Persone, ma piuttosto all'unità dell'essenza. Vi è dunque nell'uomo l'immagine di Dio non secondo la Trinità delle Persone, ma secondo l'unità dell'essenza.
3. L'immagine porta alla conoscenza del suo modello. Se quindi nell'uomo vi fosse l'immagine di Dio secondo la Trinità delle Persone, avendo l'uomo la capacità di conoscere se stesso con la ragione naturale, ne verrebbe che egli con la sua conoscenza naturale potrebbe conoscere la Trinità delle Persone divine: cosa falsa, come si è già detto [q. 32, a. 1].
4. Il nome di Immagine non appartiene a tutte e tre le Persone, ma soltanto al Figlio: dice infatti S. Agostino [De Trin. 6, 2] che «solo il Figlio è immagine del Padre». Se dunque nell'uomo l'immagine di Dio si riferisse alle Persone non vi sarebbe in esso l'immagine di tutta la Trinità, ma solo del Figlio.
In contrario: S. Ilario [De Trin. 4, nn. 18, 19] arguisce la pluralità delle Persone divine dal fatto che la Scrittura dichiara l'uomo creato a immagine di Dio.
Dimostrazione: La distinzione delle Persone divine è data solo dall'origine, o meglio dalle relazioni di origine, come si è spiegato sopra [q. 40, a. 2]. Ora, il processo di origine non è uguale per tutti gli esseri, ma è conforme alla natura di ciascuno: infatti in un modo si producono gli esseri animati e in un altro quelli inanimati; in una maniera nascono gli animali e in un'altra le piante.
È evidente quindi che la distinzione delle Persone si verifica secondo il modo che è conforme alla natura divina. Quindi essere a immagine di Dio secondo l'imitazione della natura divina non esclude la possibilità di esserlo anche secondo la Trinità delle Persone: anzi, l'una cosa è implicita nell'altra. —
Bisogna perciò affermare che nell'uomo vi è l'immagine di Dio tanto secondo la natura divina quanto secondo la Trinità delle Persone: infatti anche in Dio stesso esiste una sola natura in tre Persone.
Analisi delle obiezioni: 1, 2. Abbiamo così risolto le prime due obiezioni.
3. L'argomento addotto avrebbe valore se l'immagine di Dio nell'uomo rappresentasse perfettamente Dio. Invece, come dice S. Agostino [De Trin. 15, cc. 20, 23], vi è una differenza massima fra la trinità che è in noi e la Trinità divina. Per cui leggiamo in quel medesimo libro [c. 6]: «La trinità che è in noi, più che crederla, la vediamo; che invece Dio sia Trinità lo crediamo, ma non lo vediamo».
4. Alcuni hanno affermato che nell'uomo si trova soltanto l'immagine del Figlio. Ma l'affermazione viene riprovata da S. Agostino [De Trin. 12, 6]. Primo, perché essendo il Figlio simile al Padre per uguaglianza di essenza è

necessario che l'uomo, fatto a somiglianza del Figlio, sia anche fatto a somiglianza del Padre.
Secondo, perché se l'uomo fosse fatto soltanto a immagine
del Figlio il Padre non avrebbe detto: «Facciamo l'uomo a nostra immagine,
a nostra somiglianza», ma a tua immagine, [a tua somiglianza].
Perciò l'espressione [Gen 1, 27]: «Lo fece a immagine di Dio» non deve
essere intesa nel senso che il Padre abbia fatto l'uomo soltanto a immagine
del Figlio di Dio, come interpretarono alcuni, ma va intesa nel senso che Dio
Trinità fece l'uomo a immagine sua, cioè di tutta la Trinità.
L'espressione poi «Dio fece l'uomo a sua immagine» può essere intesa in
due modi. Primo, nel senso che la preposizione [latina] ad indichi il termine
dell'azione, come se si dicesse: «Facciamo l'uomo in modo tale che in esso
vi sia l'immagine». Secondo, nel senso che la preposizione ad voglia indicare
la causa esemplare, come ad es. nelle parole: «Questo libro è fatto su [ad]
quell'originale». E allora l'immagine di Dio è la stessa essenza divina, chiamata
impropriamente immagine, in quanto immagine sta per esemplare.
Secondo altri invece l'essenza divina sarebbe denominata immagine perché è
in essa che una Persona imita l'altra.

Articolo 6
Supra, q. 3, a. 1, ad 2; q. 45, a. 7; In 1 Sent., d. 3, q. 3; C. G., IV, c. 26
Se l'immagine di Dio si trovi nell'uomo
soltanto in rapporto all'anima intellettiva
Non Pare che nell'uomo si trovi l'immagine di Dio soltanto in rapporto
all'anima intellettiva. Infatti:
1. Dice l'Apostolo [1 Cor 11, 7] che «l'uomo è l'immagine di Dio». Ma l'uomo
non è soltanto anima. Quindi l'immagine di Dio non deve ridursi alla
sola anima.
2. Sta scritto [Gen 1, 27]: «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di
Dio lo creò, maschio e femmina li creò». Ma la distinzione tra maschio e
femmina riguarda il corpo. Quindi l'immagine di Dio nell'uomo riguarda
anche il corpo, e non soltanto l'anima.
3. Pare che l'immagine riguardi specialmente la figura. Ma la figura è un
aspetto del corpo. Quindi l'immagine di Dio nell'uomo deve riguardare
anche il corpo, e non soltanto l'anima.
4. Secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, cc. 7, 24], si trovano in noi tre
specie di visione: corporale, spirituale o immaginaria, intellettiva. Se dunque
per la visione intellettiva, che appartiene all'anima, vi è in noi una certa trinità
in forza della quale siamo immagine di Dio, dovremo ammetterla anche
per le altre specie di visione.
In contrario: Scrive l'Apostolo [Ef 4, 23-24]: «Rinnovatevi nello spirito
della vostra mente e rivestite l'uomo nuovo»; dal che si rileva che la nostra
rinnovazione, che si attua col rivestire l'uomo nuovo, appartiene alla mente.
Altrove poi [Col 3, 10] così si esprime: «Avete rivestito l'uomo nuovo che si
rinnova, per una piena conoscenza, a immagine del suo Creatore»: attribuisce
quindi all'immagine di Dio quel rinnovamento che avviene rivestendosi
dell'uomo nuovo. Quindi l'essere a immagine di Dio riguarda soltanto la

mente.
Dimostrazione: Si è già visto [a. 2] che in ogni creatura si trova una qualche somiglianza di Dio, ma soltanto nella creatura razionale essa si trova come immagine, mentre nelle altre si trova come vestigio. Ora, ciò per cui la creatura razionale supera le altre creature è l'intelletto o la mente. Quindi è chiaro che nella stessa creatura razionale l'immagine di Dio si trova solo in rapporto alla mente. In rapporto invece alle altre parti che la creatura razionale può avere vi sarà soltanto la somiglianza di vestigio, come avviene per tutti gli altri esseri ai quali essa risulta simile secondo le parti suddette.
Ed è facile comprendere la ragione di questo fatto se consideriamo il diverso modo di rappresentare del vestigio e dell'immagine. Infatti l'immagine rappresenta secondo una somiglianza di specie, come si è visto [ib.]. Invece il vestigio rappresenta al modo di un effetto che non raggiunge la somiglianza di specie con la sua causa. Si chiamano infatti vestigia le impronte lasciate sul terreno dagli animali; come pure si dice che la cenere è un vestigio del fuoco, e la desolazione di un territorio un vestigio dell'esercito nemico.
Ora, tra le creature razionali e le altre creature possiamo stabilire tale differenza, sia in rapporto alla somiglianza delle creature con la natura divina, sia in rapporto alla loro somiglianza con la Trinità increata. Per quanto riguarda infatti la somiglianza con la natura divina le creature razionali arrivano in qualche modo a una imitazione secondo la specie in quanto imitano Dio non solo nell'essere e nel vivere, ma anche nell'intendere, come si è visto [ib.].
Le altre creature invece non intendono, però traspare in esse un certo vestigio dell'intelletto creatore, se si considera la loro disposizione. — Parimenti, siccome la Trinità increata fonda le sue interne distinzioni sulla processione del Verbo dal Padre che lo esprime e sulla processione dell'Amore da ambedue, come si è detto [q. 28, a. 3], si può affermare che nella creatura razionale esiste un'immagine della Trinità increata secondo una certa somiglianza specifica: poiché in tale creatura si trova un'emanazione del verbo mentale da parte dell'intelletto e un'emanazione dell'amore da parte della volontà.
Nelle altre creature invece non si riscontra né il principio del verbo mentale, né il verbo, né l'amore; vi si trova però un vestigio, il quale indica l'esistenza di tali realtà nella causa che le ha prodotte. Poiché il fatto stesso che la creatura ha una sostanza misurata e finita prova la sua derivazione da un principio; la sua specie poi indica il verbo o l'idea di chi l'ha fatta, come la forma della casa sta a indicare il concetto dell'artefice; l'ordine infine, che dirige la creatura al bene, palesa l'amore di chi l'ha prodotta, come la funzione di un edificio rivela la volontà dell'artefice.
Perciò nell'uomo in rapporto alla mente c'è una somiglianza di immagine con Dio; c'è invece una somiglianza di vestigio in rapporto alle altre sue parti.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che l'uomo è immagine di Dio non perché egli sia essenzialmente un'immagine, ma perché nella sua mente è impressa l'immagine di Dio: come si dice che la moneta è l'immagine di Cesare perché porta l'immagine di Cesare. Non è quindi necessario che l'immagine di Dio si trovi in ogni parte dell'uomo.
2. Come riferisce S. Agostino [De Trin. 12, 5], alcuni posero nell'uomo l'immagine

della Trinità non rispetto a ciascun individuo, ma rispetto a più individui [della specie umana], affermando che «l'uomo fa pensare alla Persona del Padre, mentre fa pensare a quella del Figlio ciò che deriva dall'uomo per generazione; e così dicono che la donna fa pensare alla terza persona, cioè allo Spirito Santo, poiché essa è derivata dall'uomo, in maniera però da non essere suo figlio o figlia». — Ma questa teoria appare subito assurda.

Primo, perché lo Spirito Santo verrebbe a essere principio del Figlio, come la donna è principio della prole che nasce dall'uomo. Secondo, perché ciascun uomo sarebbe a immagine di una sola Persona soltanto. Terzo, perché in questa ipotesi la Scrittura avrebbe dovuto parlare dell'immagine di Dio nell'uomo soltanto dopo la produzione della prole.

Bisogna allora concludere che la Scrittura aggiunge alle parole: «lo creò a immagine di Dio» l'espressione: «maschio e femmina li creò» non perché l'immagine di Dio si riferisca alla distinzione dei sessi, ma perché quell'immagine è comune ai due sessi, essendo secondo la mente, in cui non c'è distinzione di sesso. Quindi l'Apostolo [Col 3, 10], dopo aver detto: «a immagine del suo Creatore», continua: «dove non esiste maschio o femmina».

3. Sebbene l'immagine di Dio nell'uomo non sia da concepirsi secondo la figura corporea, tuttavia «si ritiene a buon diritto che il corpo dell'uomo sia fatto a immagine e somiglianza di Dio più del corpo degli altri animali perché non fu piegato verso il basso, ma fatto in modo da essere più adatto a contemplare il cielo», come scrive S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 51].

Il che non significa in ogni modo che nel corpo umano vi sia l'immagine di Dio, ma che la figura stessa di questo corpo esprime, come vestigio, l'immagine di Dio impressa nell'anima.

4. Tanto nella visione corporale quanto nell'immaginaria si riscontra una certa trinità, come osserva S. Agostino [De Trin. 11, 2 ss.]. Infatti nella visione corporale vi è anzitutto la specie del corpo esterno, in secondo luogo l'atto visivo che si compie mediante l'impressione dell'immagine di detta specie sull'organo visivo, in terzo luogo l'atto della volontà che applica la vista a guardare e la trattiene sull'oggetto visto. — Parimenti nella visione immaginaria troviamo prima di tutto la specie conservata nella memoria, quindi l'atto stesso della visione immaginaria, che si produce per il fatto che lo sguardo dell'anima, cioè la stessa immaginativa, viene a rivestire la forma della specie suddetta, e finalmente interviene la volontà che unisce la prima col secondo. — Però l'una e l'altra di queste trinità non raggiungono la dignità di immagine divina. Infatti la specie dei corpi esterni è fisicamente fuori dell'anima; la specie poi che si trova nella memoria, sebbene non sia fuori dell'anima, è tuttavia sempre qualcosa di avventizio: viene così a mancare in ambedue i casi l'analogia con la connaturalità e con la coeternità delle Persone divine. La visione corporale poi non procede unicamente dalla specie del corpo esterno, ma anche dal senso di chi vede; e così pure la visione immaginaria non procede esclusivamente dalla specie [sensibile] conservata nella memoria, ma anche dalla facoltà immaginativa: manca perciò l'analogia con la processione del Figlio dal solo Padre. Finalmente l'intenzione della volontà, che congiunge i due termini suddetti, non procede da essi, né

nella visione corporale né in quella spirituale: quindi non è rappresentata convenientemente la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio.

Articolo 7
De Verit., q. 10, a. 3
Se l'immagine di Dio nell'anima si fondi sugli atti
Pare che l'immagine di Dio nell'anima non si fondi sugli atti. Infatti:
1. Dice S. Agostino [De civ. Dei 11, 26] che l'uomo è stato creato a immagine di Dio «per il fatto che noi esistiamo, sappiamo di esistere e amiamo di esistere e di conoscere». Ora, l'esistere non indica un atto. Quindi l'immagine di Dio nell'anima non viene desunta dagli atti.
2. S. Agostino [De Trin. 9, 12] attribuisce l'immagine di Dio nell'anima a queste tre cose: la mente, la conoscenza e l'amore. Ora, la mente non sta a indicare un atto, ma piuttosto una potenza, o addirittura l'essenza dell'anima intellettiva. Quindi l'immagine di Dio non si fonda sulle operazioni.
3. S. Agostino [De Trin. 10, 12] riferisce l'immagine della Trinità nell'anima alla memoria, all'intelligenza e alla volontà. Ma queste non sono che «facoltà naturali dell'anima», come dice il Maestro delle Sentenze [1, 3]. Per conseguenza l'immagine non si riferisce agli atti, ma alle potenze.
4. L'immagine della Trinità è stabile nell'anima; gli atti invece non sono stabili: perciò l'immagine di Dio nell'anima non è fondata sugli atti.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 11, 2 ss.] riconosce una trinità nelle parti inferiori dell'anima in rapporto alla visione attuale, tanto sensibile quanto immaginaria. Quindi anche la trinità che si riscontra nella mente, e in forza della quale l'uomo è a immagine di Dio, deve riferirsi all'atto della visione.
Dimostrazione: La nozione di immagine, come si è visto [a. 2], richiede una qualche imitazione secondo la specie. Se si deve perciò ammettere un'immagine della Trinità nell'anima è necessario che essa principalmente si riferisca a quell'aspetto che più si avvicina, per quanto è possibile, a rappresentare la specie delle Persone divine. Ora, le Persone divine si distinguono in forza delle due processioni del Verbo dal Padre che lo esprime, e dell'Amore che unisce entrambi. Ma nella nostra anima «non ci può essere un verbo [mentale] senza il pensiero in atto», come dice S. Agostino [De Trin. 14, 7]. Quindi l'immagine della Trinità si riscontra nella nostra mente in maniera primaria e principale in rapporto all'atto, in quanto cioè, partendo dalla nozione di cui siamo in possesso, formiamo, pensando, il verbo mentale, e da questo prorompiamo nell'amore. — Siccome però gli abiti e le potenze sono i princìpi [immediati] degli atti, e siccome d'altra parte ogni effetto si trova virtualmente nel suo principio, è possibile riscontrare l'immagine creata della Trinità, in maniera secondaria e subordinata, anche nelle potenze, e soprattutto negli abiti, in quanto in essi si trovano virtualmente gli atti.
Analisi delle obiezioni: 1. Il nostro essere è a immagine di Dio in ciò che sorpassa gli altri animali; ora, tale superiorità deriva dal fatto che possediamo la mente. Quindi questa trinità è identica all'altra di S. Agostino, che consiste nella mente, nella conoscenza e nell'amore.
2. S. Agostino riscontra questa trinità anzitutto nella mente. La mente però,

sebbene sotto un aspetto conosca tutta se stessa, pure sotto un altro aspetto, cioè in quanto è distinta dalle altre cose, ignora se stessa e va in cerca di se stessa, come egli dimostra in seguito [De Trin. 10, cc. 4, 8]; S. Agostino quindi, partendo dal presupposto che la conoscenza non arriva ad abbracciare tutta la mente, considera nell'anima tre proprietà che nessuno ignora di possedere, cioè la memoria, l'intelligenza e la volontà; e preferisce designare [ib., c. 10] in queste tre cose l'immagine della Trinità, come per indicare che la prima designazione era in qualche modo inadeguata.

3. Come S. Agostino osserva [De Trin. 14, 7], si dice che noi conosciamo e che vogliamo, o che amiamo una data cosa, sia quando pensiamo ad essa, sia quando non ci pensiamo. Ora, quando non ci pensiamo l'oggetto appartiene alla sola memoria la quale, per S. Agostino, non è altro che il possesso abituale della conoscenza e dell'amore. «Ma poiché», come egli dice [ib.], «non ci può essere verbo mentale senza che si pensi (appunto perché noi pensiamo tutto quello che diciamo, anche se lo diciamo soltanto con quella parola interiore che non appartiene alla lingua di nessun popolo), l'immagine suddetta si riscontra principalmente in queste tre cose: memoria, intelligenza e volontà. E chiamo intelligenza il mezzo di cui ci serviamo per conoscere quando pensiamo; volontà invece, amore o dilezione quanto unisce questa prole con chi l'ha generata». Dal che si rileva che egli pone l'immagine della Trinità divina più nel pensiero e nel volere attuale che non in quello abituale della memoria; sebbene si trovi in qualche modo l'immagine della Trinità nell'anima anche per tale riguardo, come egli fa osservare [ib.]. È chiaro quindi che la memoria, l'intelligenza e la volontà non sono tre facoltà, come si legge nel libro delle Sentenze.

4. Qualcuno potrebbe rispondere, con S. Agostino [De Trin. 14, 6], che «la mente sempre pensa a se stessa, sempre si conosce e sempre si ama». Ora, alcuni intendono queste parole nel senso che l'anima avrebbe stabilmente una conoscenza e un amore attuale di se stessa. Ma tale interpretazione è esclusa da ciò che segue: «[l'anima] non sempre si pensa separata da quelle cose che sono distinte da essa». E così è chiaro che l'anima conosce e ama sempre se stessa non in modo attuale, ma abituale. Sebbene si potrebbe anche dire che essa, nel percepire il proprio atto, conosce se medesima tutte le volte che conosce qualcosa. Dato però che il suo intelletto non è sempre in atto, e lo vediamo bene nei dormienti, bisognerà interpretare S. Agostino in questo senso: sebbene le operazioni non siano sempre attuali in se stesse, pure rimangono sempre nei loro princìpi, e cioè nelle potenze e negli abiti. Quindi egli scrive [De Trin. 14, 4]: «Se l'anima razionale fu creata a immagine di Dio per la sua capacità di conoscere e di vedere Dio mediante la ragione e l'intelletto, fin dal momento in cui cominciò a esistere ci fu in essa l'immagine di Dio».

## Articolo 8

In 1 Sent., d. 3, q. 4, a. 4; De Verit., q. 10, a. 7

### Se l'immagine della Trinità divina si trovi nell'anima solo in rapporto a quell'oggetto che è Dio

Pare che l'immagine della Trinità divina non si trovi nell'anima solo in rapporto a quell'oggetto che è Dio. Infatti:

1. L'immagine della Trinità, come si è visto [aa. 6, 7], viene a trovarsi nell'anima per il fatto che c'è in noi un verbo mentale promanante da un soggetto che lo esprime, e un amore che promana da entrambi. Ma ciò avviene per un oggetto qualsiasi. Quindi l'immagine della Trinità si trova nella nostra mente in rapporto a qualsiasi oggetto.
2. Dice S. Agostino [De Trin. 12, 4]: «Quando cerchiamo una trinità nell'anima la cerchiamo in tutta l'anima, senza distinguere l'attività della ragione in rapporto alle realtà temporali dalla contemplazione delle realtà eterne». Quindi l'immagine della Trinità si trova nell'anima anche in rapporto agli oggetti temporali.
3. La conoscenza e l'amore di Dio dipendono da un dono della grazia. Ora, se l'immagine della Trinità si trova nell'anima in rapporto alla memoria, all'intellezione e al buon volere o amore che noi abbiamo verso Dio, l'immagine di Dio si troverà nell'anima non per natura, ma per grazia. Quindi non sarà comune a tutti.
4. I santi che sono nella patria [celeste] sono resi conformi in sommo grado all'immagine di Dio mediante la visione della gloria: perciò sta scritto [2 Cor 3, 18]: «Noi tutti veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria». Ma con la visione della gloria si conoscono [anche] le realtà temporali. Quindi l'immagine di Dio si riscontra in noi anche in rapporto alle realtà temporali.
In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 14, 12]: «L'immagine di Dio è nella mente non per il fatto che questa ricorda, conosce e ama se stessa, ma perché può ricordare, conoscere e amare anche Dio, dal quale fu creata». Molto meno dunque l'immagine di Dio sarà riscontrabile nella mente in rapporto ad altri oggetti.
Dimostrazione: Come abbiamo già visto [aa. 2, 7], l'immagine esige una somiglianza che giunga in qualche modo a rappresentare la specie. Bisognerà perciò riscontrare l'immagine della Trinità divina nell'anima sotto un aspetto che rappresenti le Persone divine secondo la specie, per quanto è possibile alla creatura. Ora, abbiamo già visto [aa. 6, 7] che le Persone divine si distinguono tra loro per la processione del Verbo dal Padre che lo esprime, e dell'Amore da entrambi. Ma il Verbo di Dio nasce da Dio secondo la conoscenza che Dio ha di se stesso, e l'Amore procede da Dio secondo l'amore che Dio porta a se medesimo. D'altra parte è noto che la diversità degli oggetti rende diversa la specie del verbo e dell'amore: infatti nel cuore dell'uomo i concetti di pietra e di cavallo non sono della medesima specie, e neppure è specificamente identico l'amore per essi. Quindi l'immagine divina si riscontra nell'uomo in rapporto al verbo mentale che nasce dalla nozione di Dio e in rapporto all'amore che ne deriva. E così l'immagine di Dio è presente nell'anima in quanto questa ha Dio per oggetto, oppure in quanto ha le disposizioni per averlo.
Però la mente si porta verso l'oggetto in due modi: o direttamente e immediatamente, oppure indirettamente e mediatamente, come quando vediamo un uomo vedendo la sua immagine in uno specchio. Per questo S. Agostino [De Trin. 14, 8] dice che «la mente si ricorda di se stessa, si conosce e si ama: se riusciamo a vedere questo, noi vediamo una trinità; non è ancora

Dio, ma è già un'immagine di Dio». Ma ciò avviene non perché la mente ha per oggetto se stessa, bensì perché in tal modo può portarsi su Dio, come si rileva dal testo riportato [nell'argomento in contrario].

Analisi delle obiezioni: 1. Per salvare il concetto di immagine non basta che ci sia la derivazione di una cosa da un'altra, ma bisogna anche considerare che cosa procede e da che cosa procede: si richiede cioè un verbo [o concetto] di Dio procedente dalla conoscenza di Dio.

2. In tutta l'anima si trova una certa trinità; non però nel senso che, oltre alle operazioni riguardanti le realtà temporali e la contemplazione di quelle eterne, «si debba cercare un terzo elemento con cui completare questa trinità», come dice S. Agostino stesso [l. cit. nell'ob.]. Piuttosto, «sebbene si possa trovare una certa trinità» in quella parte della ragione che ha di mira le realtà del tempo, «tuttavia non vi si può trovare l'immagine di Dio»: poiché una siffatta nozione delle realtà temporali è avventizia e non essenziale per l'anima. E gli stessi abiti con cui sono conosciute le realtà nel tempo non sono sempre permanenti, ma talvolta sono realmente presenti e qualche volta rimangono solo nella memoria, dopo essere stati presenti. Come è evidente per la fede, che al presente noi possediamo temporalmente, mentre nello stato della beatitudine futura non vi sarà la fede, ma solo la memoria della fede.

3. La conoscenza e l'amore di Dio che sono meritori dipendono esclusivamente dalla grazia. Esistono però anche una certa conoscenza e un certo amore naturali di Dio, come si è visto [q. 12, a. 12; q. 56, a. 3; q. 60, a. 5]. Ed è naturale anche la capacità che ha la mente di servirsi della ragione per conoscere Dio; e in forza di ciò, abbiamo detto [a. prec., ad 4], l'immagine di Dio rimane in perpetuo nell'anima: «tanto nel caso che l'immagine di Dio sia talmente lontana» e come oscurata «da essere quasi annullata», come in coloro che non hanno l'uso di ragione, «quanto nel caso che si presenti oscura e deforme», come nei peccatori, «quanto, finalmente, nel caso che sia luminosa e bella», come nei giusti, secondo quanto dice S. Agostino [De Trin. 14, 4].

4. Nella visione della gloria le realtà temporali saranno viste in Dio stesso, e così la visione di tali realtà temporali entrerà a far parte dell'immagine di Dio. Quindi S. Agostino [De Trin. 14, 14] afferma che «la mente vedrà come realtà immutabile tutto ciò che vedrà in quella natura a cui aderirà nella beatitudine ». Infatti nel Verbo increato si trovano le idee archetipe di tutte le creature.

## Articolo 9

In 2 Sent., d. 16, q. 1, a. 4

### Se sia conveniente distinguere la somiglianza dall'immagine

Pare che non sia conveniente distinguere la somiglianza dall'immagine. Infatti:

1. Non è logico distinguere il genere dalla specie. Ma la somiglianza sta all'immagine come il genere alla specie: poiché, come dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 74], «dove c'è l'immagine si trova senz'altro la somiglianza,

ma non viceversa». Quindi non è giusto distinguere la somiglianza dall'immagine.
2. L'immagine si desume in ordine alla rappresentazione non solo delle Persone, ma anche dell'essenza divina, alla quale rappresentazione appartengono l'immortalità e l'indivisibilità. Non è dunque giusto dire [Sent. 2, 16] che «la somiglianza si trova nell'essenza, che è immortale e indivisibile, mentre l'immagine si trova nelle rimanenti proprietà».
3. C'è nell'uomo una triplice immagine di Dio, e cioè secondo la natura, la grazia e la gloria, come si è già spiegato [a. 4]. Ma l'innocenza e la giustizia sono proprie della grazia. Quindi non è esatto affermare [Sent., l. cit.] che «l'immagine si desume dalla memoria, dall'intelligenza e dalla volontà; la somiglianza invece dall'innocenza e dalla giustizia».
4. La conoscenza della verità spetta all'intelletto, l'amore della virtù invece alla volontà: le quali cose sono due aspetti dell'immagine. Quindi non si può dire [Sent., l. cit.] che «l'immagine si fonda sulla conoscenza della verità, la somiglianza invece sull'amore della virtù».
In contrario: Scrive S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 51]: «C'è chi pensa con ragione che non siano state usate inutilmente le due parole immagine e somiglianza: poiché se si fosse trattato di una cosa sola sarebbe bastata un'unica espressione».
Dimostrazione: La somiglianza implica una certa unità. Infatti la somiglianza risulta da una comunanza di qualità, come dice Aristotele (Met. 5, 15]. Ora l'uno, essendo un trascendentale, conviene a tutti gli enti e può essere attribuito a ciascuno di essi, come il bene e il vero. Per cui, come la bontà può essere attribuita a una data cosa sia come presupposto che come coronamento, qualora stia a indicare una sua perfezione, lo stesso vale per la somiglianza in rapporto all'immagine. C'è infatti una bontà che è anteriore alla nozione di uomo, in quanto l'uomo è un bene particolare; e c'è una bontà che è posteriore all'uomo stesso, in quanto diciamo che un uomo è buono in una maniera speciale, per la perfezione della sua virtù. E in modo analogo la somiglianza può essere considerata come anteriore all'immagine, in quanto è qualcosa di più generico dell'immagine, come si è visto sopra [a. 1], e può essere considerata anche come posteriore, se sta a indicare una certa perfezione dell'immagine. Infatti diciamo che l'immagine di qualcosa è somigliante o no all'originale secondo che lo rappresenta perfettamente o imperfettamente.
Perciò si può distinguere la somiglianza dall'immagine in due modi. Primo, in quanto ne è un presupposto e ha un'estensione maggiore. E da questo lato la somiglianza è desunta dagli aspetti più generici delle proprietà della natura intellettiva, dalle quali propriamente si desume l'immagine. E in questo senso parla S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 51] quando dice che «lo spirito », cioè la mente, «fu creato a immagine di Dio, e di ciò nessuno dubita; qualcuno invece vorrebbe che le altre proprietà dell'uomo», cioè tutto quanto rientra nelle facoltà inferiori dell'anima, compreso lo stesso corpo, «fossero state create a somiglianza di Dio». E sempre in questo senso leggiamo, nel suo libro De quantitate animae [2], che la somiglianza di Dio nell'anima è fondata sulla sua incorruttibilità: infatti corruttibile e incorruttibile costituiscono

due suddivisioni dell'ente comune.
Secondo, la somiglianza può essere considerata come la perfetta espressione dell'immagine. E in questo senso il Damasceno [De fide orth. 2, 12] scrive: «L'immagine include l'intelligenza e la libertà di arbitrio; la somiglianza invece include la conformità nella virtù, per quanto è possibile all'uomo». — E ha lo stesso significato il dire che la somiglianza riguarda l'amore della virtù, poiché non c'è virtù senza l'amore della medesima.
Analisi delle obiezioni: 1. La somiglianza non si distingue dall'immagine secondo la sua nozione generica (così considerata, infatti, è inclusa nella nozione stessa di immagine), ma se ne distingue o perché non raggiunge la natura di immagine, o perché è una perfetta espressione dell'immagine.
2. L'essenza dell'anima rientra nell'immagine per il fatto che rappresenta l'essenza divina mediante le proprietà caratteristiche della natura intellettiva, e non mediante gli attributi che accompagnano l'ente nella sua universalità, come la semplicità e l'indissolubilità.
3. Ci sono anche delle virtù che si trovano naturalmente nell'anima, almeno in germe; e rispetto ad esse si potrebbe già parlare di somiglianza naturale. Sebbene nulla impedisca che una cosa sia detta immagine in un senso e somiglianza in un altro.
4. L'amore del verbo [mentale], cioè la conoscenza amata, è un elemento dell'immagine; l'amore della virtù invece, come la virtù medesima, è un elemento della somiglianza.

## Quaestio 94
## Prooemium

[32435] Iª q. 94 pr. Deinde considerandum est de statu vel conditione primi hominis. Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus. Circa primum consideranda sunt duo, primo, de conditione hominis quantum ad intellectum; secundo, de conditione hominis quantum ad voluntatem. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum primus homo viderit Deum per essentiam. Secundo, utrum videre potuerit substantias separatas, idest Angelos. Tertio, utrum habuerit omnium scientiam. Quarto, utrum potuerit errare vel decipi.

## ARGOMENTO 94
## LO STATO E LA CONDIZIONE DEL PRIMO UOMO
### QUANTO ALL'INTELLETTO
Veniamo ora a studiare lo stato o condizione del primo uomo. Primo, quanto all'anima; secondo, quanto al corpo [q. 97]. Sul primo punto si presentano due questioni: primo, la condizione dell'uomo quanto all'intelletto; secondo, la condizione del medesimo quanto alla volontà [q. 95].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il primo uomo vedeva Dio per essenza; 2. Se poteva vedere le sostanze separate; 3. Se possedeva la scienza di tutte le cose; 4. Se poteva errare o essere ingannato.

## Articolo 1
In 2 Sent., d. 23, q. 2, a. 1; De Verit., q. 18, aa. 1, 2

## Se il primo uomo abbia visto l'essenza di Dio

Pare che il primo uomo abbia visto l'essenza di Dio. Infatti:

1. La beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina. Ma come dice il Damasceno [De fide orth. 2, 11], il primo uomo, «vivendo nel Paradiso terrestre, godeva di una vita beata e ricca di ogni bene». E anche S. Agostino [De civ. Dei 14, 10] afferma: «Se i primi uomini avessero avuto quei sentimenti che noi ora abbiamo, in che modo avrebbero potuto essere beati in quel luogo di indicibile felicità che è il Paradiso?». Quindi il primo uomo nel Paradiso terrestre deve aver visto Dio per essenza.

2. Scrive S. Agostino [l. cit.] che «al primo uomo nulla mancava di ciò che la buona volontà può conseguire». Ma la buona volontà non può conseguire cosa migliore della visione beatifica. Quindi l'uomo vedeva Dio per essenza.

3. Nella visione di Dio per essenza Dio è visto senza intermediari e senza enigmi. Ma secondo il Maestro delle Sentenze [4, 1] l'uomo nello stato di innocenza «vedeva Dio senza termini intermedi», e anche senza enigmi, poiché l'enigma, come osserva S. Agostino [De Trin. 15, 9], comporta oscurità, la quale invece subentrò col peccato. Quindi l'uomo nel suo stato primitivo vedeva Dio per essenza.

In contrario: L'Apostolo [1 Cor 15, 46] scrive: «Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale». Ma vedere Dio per essenza è cosa sommamente spirituale. Quindi il primo uomo, nello stato primitivo della sua vita animale, non vedeva Dio per essenza.

Dimostrazione: Considerando la condizione ordinaria della vita del primo uomo dobbiamo dire che egli non poteva vedere Dio per essenza, se non forse durante quel rapimento in cui «Dio fece scendere un torpore sull'uomo» [Gen 2, 21]. Ed eccone la ragione. L'essenza divina si identifica con la beatitudine: quindi l'intelletto di chi la contempla sta a Dio come l'uomo alla felicità. Ora, è evidente che nessun uomo può con la sua volontà rinunziare alla beatitudine, dato che l'uomo naturalmente e necessariamente ricerca la felicità e fugge l'infelicità. Nessuno quindi che veda Dio per essenza può allontanarsi volontariamente da Dio, cioè peccare. Quindi tutti coloro che vedono Dio per essenza sono così confermati nell'amore di Dio da non poter più peccare. — Ora, siccome Adamo peccò, è chiaro che non vedeva Dio per essenza. Tuttavia conosceva Dio in un modo più elevato del nostro: e così la sua conoscenza era, per così dire, intermedia fra quella dello stato attuale e quella della patria [celeste], in cui si vedrà l'essenza di Dio. Per averne la dimostrazione si deve considerare che la visione di Dio per essenza si contraddistingue dalla visione di Dio mediante le creature. Ma quanto più una creatura è perfetta e simile a Dio, tanto più serve alla visione di Dio: come l'uomo è visto più perfettamente in quello specchio in cui meglio risulta la sua immagine. È perciò evidente che negli effetti intelligibili Dio è visto molto più perfettamente che in quelli sensibili e corporei. Ma nello stato presente l'uomo trova ostacolo alla considerazione piena e luminosa degli effetti intelligibili per il fatto che, distratto dalle realtà sensibili, si occupa eccessivamente di esse. La Scrittura [Qo 7, 29] invece afferma che «Dio fece l'uomo retto». E la rettitudine dell'uomo creato da Dio consisteva nel fatto che le creature

inferiori erano subordinate alle superiori, e le superiori non erano ostacolate dalle inferiori. Quindi il primo uomo non trovava impedimento nelle realtà esteriori alla contemplazione chiara e continua degli effetti intelligibili procuratagli dall'irradiazione della prima verità, mediante una conoscenza sia naturale che gratuita. Per cui S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 33] scrive: «È possibile che in principio Dio parlasse ai primi uomini così come parla agli angeli, illuminando le loro menti con la stessa incommutabile verità, senza tuttavia comunicare loro quel grado di partecipazione dell'essenza divina di cui sono capaci gli angeli». Così dunque mediante questi effetti intelligibili di Dio il primo uomo conosceva Dio in modo più chiaro di noi.

Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo del Paradiso terrestre era beato, ma non di quella perfetta beatitudine nella quale doveva essere trasferito, e che consiste nella visione dell'essenza divina; conduceva tuttavia «in una certa misura una vita beata», come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 18], in quanto godeva di una certa integrità e perfezione naturale.

2. La buona volontà è la volontà ordinata. Ma la volontà del primo uomo non sarebbe stata ordinata se, trovandosi nello stato di merito, avesse preteso ciò che invece gli era promesso come premio.

3. Il mezzo conoscitivo può essere di due specie. Il primo è qualcosa che viene percepito assieme all'oggetto: come quando si vede un uomo mediante lo specchio, e insieme con lui lo specchio. Il secondo è qualcosa la cui conoscenza ci porta a conoscere una verità ignota, come ad es. il medio dimostrativo. Ora, Dio era visto senza quest'ultimo mezzo, non però senza il primo. Infatti il primo uomo non aveva bisogno di giungere alla conoscenza di Dio mediante una dimostrazione desunta dagli effetti, come dobbiamo fare noi, ma conosceva Dio immediatamente negli effetti, specialmente in quelli intelligibili, secondo le sue capacità.

Parimenti si deve notare che l'oscurità inclusa nella parola enigma può essere presa in due sensi. Primo, in quanto ogni creatura paragonata all'immensità della chiarezza divina è qualcosa di oscuro: e in questo senso Adamo vedeva Dio nell'enigma, poiché lo vedeva negli effetti creati. Secondo, in riferimento all'oscurità derivata dal peccato, che legando l'uomo alle realtà sensibili gli impedisce la meditazione delle realtà intelligibili: e in quest'altro senso il primo uomo non vedeva Dio nell'enigma.

## Articolo 2

De Verit., q. 18, a. 5

### Se Adamo nello stato di innocenza abbia visto le essenze angeliche

Pare che Adamo nello stato di innocenza abbia visto le essenze angeliche. Infatti:

1. Insegna S. Gregorio [Dial. 4, 1]: «L'uomo nel Paradiso terrestre era abituato a godere della parola di Dio e a comunicare con gli angeli beati, per la mondezza del cuore e per la sublimità della visione».

2. Nello stato presente l'anima non può conoscere le sostanze immateriali perché è unita a un corpo corruttibile, il quale «appesantisce l'anima», come dice la Scrittura [Sap 9, 15]. Ed è per questo che l'anima separata [dal corpo] può vedere le sostanze separate, come già fu dimostrato [q. 89, a. 2]. Ma l'anima

del primo uomo non era gravata dal corpo, non essendo questo corruttibile. Quindi poteva vedere le sostanze separate.
3. Una sostanza separata conosce le altre conoscendo se stessa, come leggiamo nel libro De Causis [13]. Ma l'anima del primo uomo conosceva se stessa. Quindi conosceva le sostanze separate.
In contrario: L'anima di Adamo ebbe la stessa natura delle altre anime. Ma le nostre anime attualmente non possono conoscere gli angeli. Quindi non li poteva conoscere neppure l'anima del primo uomo.
Dimostrazione: Lo stato dell'anima umana può essere considerato sotto due aspetti. Primo, nei suoi due modi di esistenza naturale: e sotto questo punto di vista lo stato dell'anima separata si distingue da quello dell'anima unita al corpo. Secondo, considerandone l'integrità e la corruzione, a prescindere dal modo di esistenza naturale: e in questo senso lo stato di innocenza si distingue dallo stato dell'uomo dopo il peccato. Infatti l'anima dell'uomo nello stato di innocenza era ordinata a informare e governare il corpo, come adesso: per cui sta scritto che il primo uomo fu creato «anima vivente» [Gen 2, 7], vale a dire capace di dare al corpo una vita, cioè la vita animale. L'uomo però possedeva questa integrità di vita perché, come si è visto [a. prec.], il corpo era del tutto soggetto all'anima e non ne impediva le operazioni. Ma risulta da quanto si è già detto [q. 84, a. 7; q. 85, a. 1; q. 89, a. 1] che l'anima, essendo ordinata a governare e perfezionare il corpo nella vita animale, deve conoscere volgendosi ai fantasmi. Quindi anche l'anima del primo uomo doveva conoscere in questo modo.
Ora, in questa conoscenza si può distinguere nell'anima un moto che ha tre gradi, come insegna Dionigi [De div. nom. 4]. Nel primo «l'anima dalle cose esterne si raccoglie in se stessa»; nel secondo sale fino a «congiungersi alle potenze superiori sussistenti», cioè agli angeli; nel terzo «è come condotta per mano fino al bene supremo», cioè a Dio. — Dunque secondo il primo moto intellettivo, che va dalle cose esterne allo spirito, si raggiunge la perfetta conoscenza dell'anima. Come infatti si è già dimostrato [q. 87, a. 3], l'operazione intellettiva dell'anima ha un rapporto naturale con gli oggetti esterni, e così mediante la loro conoscenza può essere conosciuta perfettamente la nostra propria operazione intellettiva, come l'atto mediante l'oggetto. E da questa operazione intellettiva si può finalmente giungere a una conoscenza perfetta dell'intelletto umano, come una facoltà è conosciuta mediante il proprio atto. — Nel secondo processo mentale invece non si raggiunge una conoscenza perfetta. Infatti l'angelo, come si è visto [q. 55, a. 2], non conosce volgendosi ai fantasmi, ma in modo molto più eminente: perciò la riflessione intellettiva con cui l'anima conosce se stessa non ci consente un'adeguata conoscenza dell'angelo. — Molto meno infine termina a una perfetta conoscenza il terzo processo intellettivo: poiché gli stessi angeli, conoscendo se stessi, non possono arrivare alla conoscenza della sostanza divina, a causa appunto della sua trascendenza.
Così dunque l'anima del primo uomo non poteva vedere gli angeli per essenza. Tuttavia li conosceva meglio di noi, essendo la sua percezione degli intelligibili spirituali più certa e continua della nostra. E a motivo di questa superiorità

S. Gregorio [l. cit. nell'ob. 1] afferma che il primo uomo «aveva società con gli spiriti angelici».

Analisi delle obiezioni: 1. Così è risolta anche la prima obiezioni.

2. L'anima del primo uomo era incapace di conoscere le sostanze separate non per il gravame del corpo, ma perché il suo oggetto connaturale era sproporzionato alla loro nobiltà. Invece noi ne siamo incapaci per ambedue i motivi.

3. L'anima del primo uomo non poteva giungere alla conoscenza perfetta delle sostanze separate mediante l'autocoscienza, come si è dimostrato [nel corpo]: poiché anche tra le sostanze separate l'una conosce l'altra nel modo in cui conosce se stessa.

Articolo 3

In 2 Sent., d. 23, q. 2, a. 2; De Verit., q. 18, a. 4

Se il primo uomo possedesse la conoscenza di tutte le cose

Pare che il primo uomo non avesse la conoscenza di tutte le cose. Infatti:

1. Se avesse avuto una tale scienza l'avrebbe avuta o mediante idee acquisite, o mediante idee innate, o mediante idee infuse. Ma non è possibile che la avesse mediante idee acquisite: poiché, come dimostra Aristotele [Met. 1, 1], una tale conoscenza nasce dall'esperienza, e il primo uomo non poteva avere allora esperienza di tutte le cose. Parimenti non è possibile che la avesse mediante idee innate, poiché la sua natura era identica alla nostra, e la nostra anima è «come una tavoletta su cui nulla è scritto». Se poi l'avesse avuta per mezzo di idee infuse, allora la sua scienza delle cose non sarebbe stata dello stesso ordine della nostra, che è desunta dalle cose.

2. Negli individui della stessa specie c'è un identico modo di raggiungere la perfezione. Ora, gli altri uomini non hanno subito da principio la conoscenza di tutte le cose, ma la acquistano gradatamente nella misura ad essi naturale. Quindi neppure Adamo appena creato ebbe la conoscenza di tutte le cose.

3. La vita terrena viene concessa all'uomo affinché l'anima vi progredisca in conoscenza e merito: a tal fine appunto l'anima è unita al corpo. Ma l'uomo nello stato primitivo sarebbe progredito nel merito. Quindi sarebbe dovuto progredire anche nella conoscenza delle cose. Quindi non poteva già possedere la scienza di tutte le cose.

In contrario: Leggiamo [Gen 2, 20] che Adamo impose il nome a ciascun animale. Ma i nomi devono corrispondere alla natura delle cose. Quindi egli conosceva la natura di tutti gli animali e, per analogia, doveva possedere la scienza di tutte le altre cose.

Dimostrazione: In ordine di natura ciò che è perfetto precede l'imperfetto, allo stesso modo in cui l'atto precede la potenza: infatti le realtà potenziali non vengono portate all'atto se non da qualcosa di preesistente in atto. E siccome fin da principio Dio stabilì che le creature non solo esistessero per se stesse, ma fossero anche princìpi di altre cose, perciò le produsse in quello stato di perfezione necessario per renderle princìpi di altri esseri.

Ora, un uomo può essere principio di un altro non solo perché lo può generare, ma anche perché lo può istruire e guidare. Per conseguenza, come il

primo uomo fu creato fisicamente perfetto in modo da poter subito generare, così fu creato spiritualmente perfetto in modo da poter subito istruire e governare gli altri.

Ma l'istruzione non è possibile senza la scienza. Quindi il primo uomo fu creato da Dio in condizioni tali da possedere la scienza di tutto ciò che l'uomo può naturalmente imparare. Vale a dire tutte le conoscenze racchiuse virtualmente nei primi princìpi per sé noti, cioè tutto quanto gli uomini possono conoscere naturalmente. — Ma per governare la propria vita e l'altrui si richiede la conoscenza non soltanto delle verità naturali, ma anche di quelle che trascendono l'ordine della natura, poiché la vita dell'uomo è ordinata a un fine soprannaturale; come anche il retto governo della nostra vita suppone la conoscenza della verità di fede. Quindi il primo uomo ebbe nelle verità soprannaturali tanto lume quanto se ne richiedeva per dirigere la sua vita in quello stato.

Non conobbe invece quelle verità che trascendono le capacità umane e non sono necessarie alla vita, quali sono i pensieri degli uomini, i futuri contingenti e certi dati singolari, p. es. quanti granelli di sabbia si trovino in un fiume, e cose del genere.

Analisi delle obiezioni: 1. Il primo uomo ebbe la scienza di tutte le cose mediante idee infuse da Dio. Tuttavia tale scienza non era specificamente diversa dalla nostra, come gli occhi che Cristo ridonò al cieco nato non erano specificamente diversi da quelli che la natura poteva produrre.

2. Adamo era il primo uomo, perciò gli spettavano delle perfezioni non dovute ai suoi discendenti, come si è spiegato sopra [nel corpo].

3. Nella scienza delle realtà naturali Adamo sarebbe progredito non per l'acquisto di nuove nozioni, ma per un nuovo modo di conoscerle: poiché in seguito avrebbe conosciuto per esperienza quanto già conosceva intellettualmente. Rispetto poi alle conoscenze soprannaturali ci sarebbe stato anche un aumento di nozioni mediante rivelazioni successive: così come gli angeli progrediscono per nuove illuminazioni. — Del resto il progresso nel merito non corrisponde a quello nella scienza: perché un uomo non è mai per un altro principio del merito, come invece lo è della scienza.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 23, q. 2, a. 3; De Verit., q. 18, a. 6

### Se l'uomo nello stato primitivo poteva essere ingannato

Pare che l'uomo nello stato primitivo potesse essere ingannato. Infatti:

1. L'Apostolo [1 Tm 2, 14] insegna: «Fu la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione».

2. Secondo il Maestro delle Sentenze [2, 21], «la donna non si spaventò alle parole del serpente perché pensò che esso avesse ricevuto da Dio l'incarico di parlare». Ma ciò era falso. Quindi la donna fu ingannata prima del peccato.

3. È naturale che quanto più una cosa è lontana, tanto più piccola appaia. Ma la natura dell'occhio non fu minorata dal peccato. Quindi lo stesso fenomeno si sarebbe verificato nello stato di innocenza. E così l'uomo si sarebbe ingannato sulla grandezza degli oggetti visti, come accade ora.

4. S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 2] scrive che «nel sonno l'anima scambia le immagini con le cose». Ma l'uomo nello stato di innocenza avrebbe mangiato, e per conseguenza avrebbe dormito e sognato. Quindi si sarebbe ingannato, scambiando le immagini con le cose.
5. Il primo uomo avrebbe ignorato i pensieri degli altri uomini e i futuri contingenti, come si è detto sopra [a. prec.]. Se quindi uno avesse detto il falso su tali cose, egli sarebbe stato ingannato.
In contrario: S. Agostino [De lib. arb. 3, 18] insegna: «Prendere per vere le cose false non proviene dalla natura del primo uomo appena creato, ma dalla pena conseguente alla condanna».
Dimostrazione: Alcuni ritengono che col termine inganno si possono intendere due cose: o una qualsiasi supposizione in forza della quale uno aderisce al falso come se fosse vero, senza l'assenso del credere; oppure il fermo atto del credere. Se quindi ci riferiamo alle cose che Adamo prima del peccato conosceva, l'uomo non si sarebbe potuto ingannare in nessuno dei due modi. Se invece ci riferiamo alle cose da lui ignorate, prendendo in senso largo la parola inganno, in quanto indica una qualsiasi supposizione che non includa l'assenso del credere, allora l'uomo si sarebbe potuto ingannare. E così dicono perché ritenere il falso in tale materia non è nocivo all'uomo, e dal momento che non si dà un assenso inconsiderato non c'è colpa.
Ma tale opinione è inconciliabile con l'integrità dello stato primitivo: poiché in esso, come dice S. Agostino [De civ. Dei 14, 10], «perdurava un'astensione tranquilla dal peccato che impediva assolutamente qualsiasi male». Ora, è evidente che, come il vero è il bene dell'intelletto, così il falso è il suo male, secondo l'espressione di Aristotele [Ethic. 6, 2].
Non poteva quindi succedere che, perdurando l'innocenza, l'intelletto dell'uomo aderisse a un errore come se fosse una cosa vera. Come infatti nelle membra del primo uomo mancava qualche perfezione, p. es. la chiarezza del corpo glorioso, ma non per questo vi potevano essere dei difetti, così al suo intelletto poteva mancare qualche conoscenza, ma senza l'accettazione del falso.
E ciò appare anche dalla rettitudine dello stato primitivo in forza del quale, finché l'anima fosse rimasta soggetta a Dio, le potenze inferiori dell'uomo sarebbero state sottoposte alle potenze superiori, e queste non sarebbero state ostacolate dalle prime. Ora, dalle cose già spiegate [q. 17, a. 3; q. 85, a. 6] risulta che l'intelletto è sempre nel vero quando si volge al suo oggetto proprio. Quindi di per sé non si inganna mai; gli capita invece di ingannarsi solo a causa delle facoltà inferiori, quali la fantasia e simili. Per cui vediamo che la facoltà naturale di giudizio non si lascia mai ingannare dalle immaginazioni quando non è vincolata, ma solo quando è impedita, come avviene nel sonno. È perciò evidente che la rettitudine dello stato primitivo non ammetteva inganno alcuno nell'intelletto.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la seduzione della donna abbia preceduto l'azione esterna del peccato, tuttavia venne dopo un peccato interno di superbia. Dice infatti S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 30]: «La donna non avrebbe creduto alle parole del serpente se nella sua anima non avesse già sentito l'amore del proprio potere e una certa presunzione orgogliosa di se

stessa».
2. La donna pensò che il serpente compisse questo ufficio di parlare non per natura, ma per un intervento soprannaturale. — Si noti però che non è necessario accettare l'autorità del Maestro delle Sentenze su questo argomento.
3. Anche se ai sensi e alla fantasia del primo uomo una cosa fosse stata presentata in maniera diversa dalla sua realtà, egli non sarebbe stato tratto in errore: poteva infatti con la ragione giudicare secondo verità.
4. L'uomo non è responsabile di ciò che avviene nel sonno, poiché non ha allora l'uso della ragione, che è l'atto specifico dell'uomo.
5. Se uno avesse detto il falso sui futuri contingenti o sui segreti del cuore all'uomo nello stato di innocenza, questi non gli avrebbe creduto sulla parola, ma avrebbe pensato che la cosa era possibile; e questo non significa accettare la falsità.
Oppure si può pensare che egli sarebbe stato soccorso da Dio, per non sbagliare su cose che non conosceva. — Né vale replicare, come fanno alcuni, che nella tentazione non ebbe un tale aiuto per evitare l'errore, sebbene ne avesse proprio allora il massimo bisogno. Infatti in questo caso il peccato era già stato compiuto nel suo spirito, ed egli non aveva fatto ricorso all'aiuto divino.

## Quaestio 95
## Prooemium

[32472] Iª q. 95 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem primi hominis. Et circa hoc consideranda sunt duo, primo quidem, de gratia et iustitia primi hominis; secundo, de usu iustitiae quantum ad dominium super alia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum primus homo creatus fuerit in gratia. Secundo, utrum in statu innocentiae habuerit animae passiones. Tertio, utrum habuit virtutes omnes. Quarto, utrum opera eius fuissent aeque efficacia ad merendum, sicut modo sunt.

## ARGOMENTO 95
## SU QUANTO CONCERNE LA VOLONTÀ DEL PRIMO UOMO, CIOÈ LA GRAZIA E L'INNOCENZA

Dobbiamo ora interessarci di ciò che riguarda la volontà del primo uomo.
E in proposito si presentano due argomenti: primo, la grazia e l'innocenza del primo uomo; secondo, l'esercizio dell'innocenza rispetto al dominio sugli altri esseri [q. 96].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il primo uomo sia stato creato in grazia; 2. Se nello stato di innocenza avesse le passioni dell'anima; 3. Se era dotato di tutte le virtù; 4. Se le sue azioni possedevano uguale efficacia di meritare, come le nostre.

## Articolo 1
In 2 Sent., d. 20, q. 2, a. 3; d. 29, a. 2; De Malo, q. 4, a. 2, ad 22

### Se il primo uomo sia stato creato in grazia

Pare che il primo uomo non sia stato creato in grazia. Infatti:

1. L'Apostolo [1 Cor 15, 45] così distingue Adamo da Cristo: «Il primo Adamo divenne un essere vivente; l'ultimo divenne spirito datore di vita». Ma lo spirito diviene datore di vita mediante la grazia. Quindi soltanto Cristo ebbe il privilegio di essere creato in grazia.
2. S. Agostino [De quaest. Vet. et Novi Test. 123] scrive che «Adamo non possedeva lo Spirito Santo». Ma chi ha la grazia possiede lo Spirito Santo. Quindi Adamo non fu creato in grazia.
3. Altrove [De corrept. et gratia 10] S. Agostino fa osservare che «Dio volle disporre la vita degli angeli e degli uomini in maniera da mostrare prima quello che in essi poteva il libero arbitrio, e in seguito quello che poteva il beneficio della sua grazia e il giudizio della sua giustizia». Quindi egli dapprima creò l'uomo e l'angelo nella sola naturale libertà di arbitrio, e in seguito conferì loro la grazia.
4. Il Maestro delle Sentenze [2, 24] afferma che «nella creazione fu dato all'uomo un aiuto sufficiente per non cadere, ma non per progredire». Ma chiunque ha la grazia può progredire mediante il merito. Quindi il primo uomo non fu creato in grazia.
5. Perché si possa ricevere la grazia è necessario il consenso da parte di chi la riceve: infatti allora si compie una specie di matrimonio spirituale tra Dio e l'anima. Ma il consenso alla grazia suppone che uno già esista. Quindi il primo uomo non fu creato in grazia.
6. È più distante la natura dalla grazia che la grazia dalla gloria, la quale non è altro che un coronamento della grazia. Ma nell'uomo la grazia ha preceduto la gloria. A maggior ragione dunque la natura dovette precedere la grazia.
In contrario: L'uomo e l'angelo si trovano nelle medesime condizioni in rapporto alla grazia. Ma l'angelo fu creato in grazia: poiché, al dire di S. Agostino [De civ. Dei 12, 9], «Dio simultaneamente produceva in essi la natura ed elargiva la grazia». Per conseguenza anche l'uomo fu creato in grazia.
Dimostrazione: Alcuni ritengono che il primo uomo non fu creato in grazia, tuttavia ebbe il conferimento di essa prima del peccato: infatti numerosi testi di Santi [Dottori] attribuiscono la grazia all'uomo nello stato di innocenza. Ma in realtà, come altri pensano, l'integrità stessa di quello stato primitivo nel quale Dio aveva creato l'uomo, secondo il detto della Scrittura [Qo 7, 29]: «Dio ha fatto l'uomo retto», esigeva che questi fosse creato in grazia sin dall'inizio. Questa integrità infatti consisteva nella subordinazione della ragione a Dio, delle facoltà inferiori alla ragione e del corpo all'anima. Ma la prima di queste subordinazioni era causa della seconda e della terza: fino a che infatti la ragione fosse rimasta subordinata a Dio, anche le facoltà inferiori sarebbero rimaste sottoposte ad essa, come fa osservare S. Agostino [De civ. Dei 13, 13]. Ora, è evidente che la subordinazione del corpo all'anima e delle facoltà inferiori alla ragione non era dovuta alla natura: altrimenti sarebbe rimasta anche dopo il peccato, poiché le doti naturali sono rimaste anche nei demoni dopo il peccato, come afferma Dionigi [De div. nom. 4]. È chiaro quindi che anche la prima subordinazione, cioè la subordinazione della ragione a Dio, non dipendeva esclusivamente dalla natura, ma dal dono

soprannaturale della grazia. Infatti è impossibile che l'effetto sia superiore alla causa. Quindi S. Agostino [l. cit.] scrive che, «non appena compiuta la trasgressione del precetto, venuta loro a mancare la grazia, si vergognarono della nudità del loro corpo: sentirono infatti il moto della loro carne disobbediente, quale castigo proporzionato alla loro disobbedienza». Dalla qual cosa si comprende che, essendo l'obbedienza della carne allo spirito venuta a mancare con la sottrazione della grazia, era in forza della grazia presente nell'anima che le facoltà inferiori erano sottomesse allo spirito.

Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo usa quell'espressione per indicare che a un corpo spirituale è contrapposto un corpo animale: infatti la vita spirituale del corpo ha avuto inizio in Cristo, il quale è «il primogenito di coloro che risuscitano dai morti» [Col 1, 18], come la vita del corpo animale ebbe inizio con Adamo. Quindi dalle parole dell'Apostolo non si può dedurre che Adamo non sia stato spirituale quanto all'anima, ma che non fu spirituale quanto al corpo.

2. Come dice S. Agostino nello stesso luogo, non si nega che lo Spirito Santo sia stato presente in qualche modo in Adamo come negli altri giusti, ma si dice che «non era in lui come ora è nei fedeli», i quali sono ammessi al possesso dell'eredità eterna subito dopo la morte.

3. Da quel passo di S. Agostino non si deve concludere che l'angelo e l'uomo, prima di ricevere la grazia, siano stati creati nella [sola] naturale libertà di arbitrio, ma che Dio volle mostrare ciò che poteva in essi il libero arbitrio prima che fossero confermati in grazia, e ciò che in seguito loro apportò la grazia confermante.

4. Il Maestro [delle Sentenze] parla secondo l'opinione di quanti ritenevano che l'uomo fu creato non in grazia, ma solo nello stato di natura. — O si potrebbe dire che, sebbene l'uomo sia stato creato in grazia, tuttavia la capacità di merito non gli derivò dalla creazione della sua natura, ma dal sopraggiungere della grazia.

5. Essendo il moto della volontà istantaneo, nulla impedisce che il primo uomo abbia acconsentito alla grazia anche nel primo istante della sua creazione.

6. Noi meritiamo la gloria operando nello stato di grazia, ma non possiamo meritare la grazia con un atto di ordine naturale. Per cui non è la stessa cosa.

## Articolo 2

Infra, a. 3, ad 2; De Verit., q. 26, a. 8

### Se nel primo uomo vi siano state le passioni dell'anima

Pare che nel primo uomo non vi fossero le passioni dell'anima. Infatti:

1. Avviene proprio per le passioni dell'anima che «la carne abbia desideri contrari allo spirito» [Gal 5, 17]. Ma ciò non avveniva nello stato di innocenza. Quindi in tale stato non vi erano le passioni dell'anima.

2. L'anima in Adamo era più nobile del corpo. Eppure il suo corpo era impassibile. Anche l'anima, dunque, era priva di passioni.

3. Le passioni dell'anima sono represse dalle virtù morali. Ma in Adamo vi erano le virtù morali in grado perfetto. Quindi le passioni erano in lui totalmente soppresse.

In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 14, 10] afferma che esisteva in essi [nei progenitori] «un amore imperturbabile verso Dio» e alcune altre passioni dell'anima.

Dimostrazione: Le passioni dell'anima risiedono nell'appetito sensitivo, avente per oggetto il bene e il male. Infatti alcune passioni dell'anima riguardano il bene, come l'amore e la gioia; altre il male, come il timore e il dolore. E siccome in quello stato primitivo non c'era alcun male presente o incombente, e non mancava alcun bene che allora potesse essere desiderato da una volontà retta, come spiega S. Agostino [l. cit.], ne segue che Adamo non aveva le passioni riguardanti il male, quali il timore, il dolore e simili; e così pure egli mancava di quelle passioni che riguardano il bene ancora assente, ma prossimo a conseguirsi, come la bramosia ardente. Invece nello stato di innocenza non mancavano le passioni compatibili col bene già presente, come la gioia e l'amore; e neppure quelle che riguardano un bene futuro da conseguirsi a suo tempo, quali sono il desiderio e la speranza non affliggenti. La cosa però avveniva in modo diverso che al presente. In noi infatti l'appetito sensitivo, nel quale risiedono le passioni, non è totalmente sottoposto alla ragione: per cui le nostre passioni talora prevengono e ostacolano il giudizio della ragione, mentre altre volte lo seguono, poiché l'appetito sensitivo obbedisce ancora in qualche modo alla ragione. Ma nello stato di innocenza l'appetito inferiore era totalmente sottoposto alla ragione: per cui allora vi erano soltanto le passioni che seguono il giudizio della ragione.

Analisi delle obiezioni: 1. La carne ha desideri contrari allo spirito per il fatto che [ora] le passioni si oppongono alla ragione; ma ciò non avveniva nello stato di innocenza.

2. Nello stato di innocenza il corpo umano era impassibile rispetto a quelle passioni che tendono a eliminare le disposizioni naturali, come vedremo [q. 97, a. 2]. E analogamente l'anima era impassibile rispetto a quelle passioni che sono di ostacolo alla ragione.

3. La perfetta virtù morale non elimina del tutto le passioni, ma le tiene nell'ordine. Dice infatti Aristotele [Ethic. 3, 12] che «è proprio dell'uomo temperante desiderare come conviene e ciò che conviene».

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 29, q. 1, a. 3

### Se Adamo fosse dotato di tutte le virtù

Pare che Adamo non fosse dotato di tutte le virtù. Infatti:

1. Ci sono delle virtù che sono ordinate a frenare la smoderatezza delle passioni: come la temperanza frena la concupiscenza smodata e la fortezza frena l'eccessivo timore. Ma nello stato di innocenza non esisteva smoderatezza di passioni. Quindi non esistevano neppure le suddette virtù.

2. Ci sono delle virtù che riguardano le passioni aventi per oggetto il male: come la mansuetudine riguarda l'ira e la fortezza il timore. Ma tali passioni mancavano nello stato di innocenza, come si è visto [a. prec.]. Quindi mancavano anche le virtù corrispondenti.

3. La penitenza è una virtù che riguarda un peccato commesso in precedenza.

E anche la misericordia è una virtù avente per oggetto la miseria. Ma nello stato di innocenza non c'era né peccato né miseria. Quindi non c'erano neppure tali virtù.
4. La perseveranza è una virtù. Essa però mancava ad Adamo, come dimostrò il suo peccato. Quindi egli non possedeva tutte le virtù.
5. Anche la fede è una virtù. Ma essa pure mancava nello stato di innocenza: poiché la fede implica una conoscenza oscura, che Pare inconciliabile con la perfezione dello stato primitivo.
In contrario: Dice S. Agostino [Serm. contra Iud., Pag. et Arianos 2]: «Il principe dei vizi sconfisse Adamo, formato dal fango della terra a immagine di Dio, armato di pudicizia, regolato dalla temperanza, splendente di chiarezza».
Dimostrazione: L'uomo nello stato di innocenza aveva in qualche modo tutte le virtù. E lo si può dedurre da quanto abbiamo detto. Infatti abbiamo visto sopra [a. 1] che la perfezione dello stato primitivo era tale da implicare la subordinazione della ragione a Dio e delle potenze inferiori alla ragione. Ora, le virtù non sono altro che perfezioni ordinanti la ragione a Dio e disponenti le potenze inferiori secondo la regola della ragione, come vedremo meglio quando tratteremo delle virtù. Quindi la perfezione dello stato primitivo esigeva che l'uomo possedesse in qualche modo tutte le virtù.
Dobbiamo tuttavia osservare che tra le virtù ve ne sono alcune che nel loro concetto non includono alcuna imperfezione, come la carità e la giustizia. E tali virtù esistevano pienamente nello stato di innocenza, sia come abiti che come atti. — Altre invece implicano nel loro concetto un'imperfezione, o nell'atto o nella materia. Se dunque tale loro imperfezione non ripugnava alla perfezione dello stato primitivo, esse potevano coesistervi: come la fede, avente per oggetto le cose non viste, e la speranza, che è di cose non possedute. Infatti la perfezione dello stato primitivo non si estendeva fino a dare la visione di Dio per essenza e il possesso di Dio col godimento dell'ultima beatitudine: perciò in tale stato la fede e la speranza potevano esistere sia come abiti che come atti. — Se invece l'imperfezione implicita nel concetto di una data virtù ripugnava alla perfezione dello stato primitivo, allora tale virtù poteva esservi come abito, ma non come atto; come è evidente per la penitenza, che è il dolore per un peccato commesso, e per la misericordia, che è il dolore per l'altrui miseria: poiché tanto il dolore quanto la colpa e la miseria contrastano con la perfezione dello stato primitivo. Quindi tali virtù si trovavano nel primo uomo come abiti, ma non come atti, essendo egli disposto in modo tale che, se ci fosse stato un peccato in precedenza, se ne sarebbe addolorato; e se avesse visto una miseria in altri l'avrebbe soccorsa per quanto stava in lui. E in tal senso il Filosofo [Ethic. 4, 9] dice che «la verecondia», che riguarda le azioni turpi, «si trova nell'uomo virtuoso solo sotto condizione: nel senso cioè che egli è così ben disposto che si vergognerebbe se commettesse qualcosa di turpe».
Analisi delle obiezioni: 1. Non è essenziale per la temperanza e per la fortezza il tenere a freno gli eccessi delle passioni, ma ciò è dovuto al fatto che nel soggetto in cui esse si trovano si verificano tali eccessi. L'essenziale

di queste virtù è invece il regolare le passioni.
2. Passioni come il timore e il dolore, che hanno per oggetto il male del soggetto medesimo in cui si trovano, sono incompatibili con la perfezione dello stato primitivo. Le passioni invece che riguardano il male di altri non presentano tale incompatibilità: infatti l'uomo nello stato primitivo poteva odiare la malizia dei demoni, come poteva amare la bontà di Dio. Di conseguenza le virtù moderatrici di tali passioni potevano trovarsi [nell'uomo] nello stato primitivo, sia come abiti che come atti. — Le altre virtù invece, che moderano le passioni riguardanti il male del soggetto [in cui si trovano], qualora non abbiano altro oggetto che queste passioni, non potevano trovarsi nello stato primitivo in forma di atti, ma soltanto in forma di abiti, come si è detto [nel corpo] a proposito della penitenza e della misericordia. Vi sono però delle virtù che hanno per oggetto non soltanto queste, ma anche altre passioni: la temperanza, p. es., ha per oggetto non solo la tristezza, ma anche il piacere; e così pure la fortezza ha per oggetto non solo il timore, ma anche l'audacia e la speranza. Quindi nello stato primitivo poteva esserci l'atto della temperanza in quanto questa ha la funzione di moderare i piaceri, e poteva esserci la fortezza come moderatrice dell'audacia e della speranza; non invece in quanto tali virtù moderano la tristezza e il timore.
3. La soluzione è implicita in quanto si è detto.
4. La perseveranza viene presa in due sensi. Primo, in quanto è una virtù: e così significa quell'abito in forza del quale uno è deciso a perseverare nel bene. E così Adamo ebbe la perseveranza. — Secondo, in quanto è una circostanza della virtù: e allora significa continuità nella virtù, senza interruzioni.
E in questo senso Adamo non ebbe la perseveranza.
5. La soluzione risulta dalle cose già dette.

Articolo 4
In 2 Sent., d. 29, q. 1, a. 4
Se le opere del primo uomo
avessero un'efficacia meritoria minore delle nostre
Pare che le opere del primo uomo avessero un'efficacia meritoria minore delle nostre. Infatti:
1. La grazia viene concessa dalla misericordia di Dio, la quale soccorre secondo il bisogno. Ora, noi abbiamo più bisogno della grazia che non il primo uomo nello stato di innocenza. Quindi a noi viene concessa la grazia in maggiore abbondanza. Ma siccome essa è la radice del merito, le nostre opere sono più meritorie.
2. Per meritare si richiedono dei contrasti e delle obiezioni. Poiché sta scritto [2 Tm 2, 5]: «Non riceve la corona se non chi ha lottato secondo le regole». E il Filosofo [Ethic. 2, 3] afferma che «la virtù ha per oggetto le cose difficili e buone». Ma noi oggi abbiamo maggiori contrasti e difficoltà. Quindi abbiamo anche un'efficacia maggiore nel meritare.
3. Il Maestro delle Sentenze [2, 24] afferma che «l'uomo non avrebbe meritato se avesse resistito alla tentazione; invece ora chi resiste alla tentazione merita». Quindi le nostre opere hanno maggiore efficacia meritoria adesso

che nello stato primitivo.
In contrario: Se ciò fosse vero, l'uomo si sarebbe venuto a trovare in migliori condizioni dopo il peccato.
Dimostrazione: La quantità del merito può essere valutata da due punti di vista. Primo, in base alla sua radice di carità e di grazia. E una tale quantità di merito corrisponde al premio essenziale, che consiste nel godimento di Dio: poiché chi compie un'opera con maggiore carità godrà Dio più perfettamente.
— Secondo, il merito può essere misurato in base al valore [intrinseco] dell'opera. E questo è di due specie: assoluto e relativo. Infatti la vedova che mise due spiccioli nel tesoro compì un'opera minore, per il suo valore assoluto, di quella compiuta da coloro che vi misero delle grosse somme; se però badiamo al valore relativo, allora la vedova compì, come dice il Signore, un'opera più grande, poiché il suo dono superava le sue possibilità. Però l'una e l'altra di queste ultime valutazioni corrispondono al premio accidentale, che è il godimento di un bene creato.
Dobbiamo quindi concludere che, se consideriamo la quantità del merito in rapporto alla grazia, le opere dell'uomo avrebbero avuto maggiore efficacia meritoria nello stato di innocenza che dopo il peccato: infatti la grazia sarebbe stata allora più copiosa, non trovando ostacoli nella natura umana.
E lo stesso si dica in rapporto al valore assoluto delle opere: poiché il primo uomo avrebbe compiuto opere più grandi, avendo egli una virtù superiore. In rapporto invece al loro valore relativo troviamo una maggiore fonte di merito dopo il peccato, data la fragilità dell'uomo: poiché una piccola opera supera le forze di chi la compie con difficoltà più di quanto un'opera grande possa superare le forze di chi la compie senza difficoltà.
Analisi delle obiezioni: 1. Dopo il peccato l'uomo necessita della grazia per un numero di cose maggiore che prima del peccato, ma non ne ha un bisogno più grande. Infatti prima del peccato aveva bisogno della grazia per conseguire la vita eterna: e questa è la principale necessità di ricevere la grazia. Ma oltre a ciò l'uomo dopo la caduta ne ha bisogno anche per la remissione dei peccati, e a sostegno della sua fragilità.
2. Le difficoltà e i contrasti rientrano nella quantità del merito che si misura secondo il valore relativo dell'opera, come si è detto [nel corpo]. E sono anche un indice della prontezza della volontà, che si sforza di fare ciò che le rimane difficile; ora, la prontezza della volontà è dovuta al vigore della carità. Tuttavia può avvenire che uno compia una cosa facile con una prontezza di volontà uguale a quella di un altro che ne compie una difficile, essendo preparato a compiere anche ciò che gli resterebbe difficile. In ogni modo però le difficoltà attuali, essendo dovute a una pena, hanno anche un valore soddisfattorio rispetto al peccato.
3. Il primo uomo non avrebbe meritato resistendo alla tentazione se si sta all'opinione di quanti ritengono che egli non possedeva la grazia: come non è meritoria adesso tale resistenza per chi non è in grazia. C'è però questa differenza, che nello stato primitivo mancava una spinta interiore verso il male, come al presente, e quindi allora l'uomo senza la grazia poteva resistere alla tentazione più validamente di oggi.

Quaestio 96
Prooemium

[32515] Iª q. 96 pr. Deinde considerandum est de dominio quod competebat homini in statu innocentiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo in statu innocentiae animalibus dominaretur. Secundo, utrum dominaretur omni creaturae. Tertio, utrum in statu innocentiae omnes homines fuissent aequales. Quarto, utrum in illo statu homo hominibus dominaretur.

ARGOMENTO 96
IL DOMINIO DELL'UOMO NELLO STATO DI INNOCENZA
Passiamo ora a considerare quale fosse il dominio dell'uomo nello stato di innocenza.
Su tale argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'uomo nello stato di innocenza avesse il dominio sugli animali; 2. Se avesse il dominio su tutte le creature; 3. Se nello stato di innocenza tutti gli uomini sarebbero stati uguali; 4. Se in quello stato un uomo avrebbe dominato sugli altri uomini.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 44, q. 1, a. 3
Se Adamo nello stato di innocenza avesse il dominio sugli animali
Pare che Adamo nello stato di innocenza non avesse il dominio sugli animali. Infatti:
1. Afferma S. Agostino [De Gen. ad litt. 9, 14] che gli animali furono condotti ad Adamo, perché imponesse loro il nome, dagli angeli. Ma questo intervento degli angeli non sarebbe stato necessario se l'uomo avesse avuto direttamente il dominio sugli animali. Egli dunque non aveva nello stato di innocenza il dominio sugli altri animali.
2. Non è conveniente unire sotto un dominio unico esseri in discordia fra loro. Ma noi vediamo che molti animali sono in discordia, come la pecora e il lupo. Quindi non tutti gli animali potevano essere sottoposti all'unica signoria dell'uomo.
3. S. Girolamo [?] scrive che «Dio conferì all'uomo il dominio sugli animali, benché prima del peccato non ne avesse bisogno, perché sapeva già che di essi si sarebbe servito dopo la caduta». Quindi bisogna ammettere per lo meno che l'esercizio del dominio sugli animali non si addiceva all'uomo prima del peccato.
4. Caratteristica del padrone è comandare. Ma non si può comandare che a un essere razionale. Quindi l'uomo non aveva il dominio sugli animali irrazionali.
In contrario: A proposito dell'uomo sta scritto [Gen 1, 26]: «Domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su tutte le bestie selvatiche».
Dimostrazione: Come abbiamo già detto [q. 95, a. 1], l'insubordinazione all'uomo di tutto ciò che avrebbe dovuto essergli soggetto fu un castigo conseguente alla sua disobbedienza a Dio. Quindi l'uomo, nello stato di innocenza e prima del peccato, non trovava ribellione alcuna negli esseri che per natura dovevano essergli sottoposti. Ora, tutti gli animali sono naturalmente sottoposti

all'uomo, come si rileva da tre considerazioni. Innanzitutto in base allo stesso ordine genetico delle cose. Come infatti nella genesi delle cose naturali noi riscontriamo un certo ordine, che procede dall'imperfetto al perfetto (infatti la materia è ordinata alla forma, e la forma meno perfetta a quella più perfetta), così avviene anche nell'uso delle realtà naturali, che cioè gli esseri inferiori servono a quelli superiori: infatti le piante sfruttano la terra per nutrirsi, gli animali si nutrono delle piante e gli uomini si nutrono sia delle piante che degli animali. È quindi nell'ordine della natura che l'uomo abbia il dominio sugli animali. Per cui dice il Filosofo [Polit. 1, 3] che la caccia degli animali selvatici è giusta e naturale, poiché con essa l'uomo rivendica ciò che per natura gli appartiene.

Secondo, ciò risulta anche dall'ordine della divina provvidenza, che governa sempre gli esseri inferiori mediante i superiori. Per cui, essendo l'uomo creato a immagine di Dio, e quindi superiore agli altri animali, è logico che gli altri animali siano sottoposti al suo dominio.
Terzo, la medesima conclusione appare evidente dal confronto tra le proprietà dell'uomo e quelle degli altri animali. In questi ultimi infatti si riscontra, fondata sul loro istinto naturale, una partecipazione della prudenza in ordine ad alcuni atti particolari, mentre nell'uomo si riscontra la prudenza nella sua universalità, in quanto è la retta norma di tutto il nostro operare. Ora, tutto ciò che è per partecipazione dipende da ciò che è in assoluto e per essenza. Quindi è evidente la subordinazione all'uomo degli altri animali.
Analisi delle obiezioni: 1. Il potere superiore può compiere sui sottoposti molte cose che non sono possibili a un potere più basso. Ma l'angelo è per natura superiore all'uomo. Quindi la virtù degli angeli poteva compiere sugli animali degli effetti che trascendono le capacità dell'uomo, come ad es. radunare immediatamente tutti gli animali.
2. Secondo alcuni, quegli animali che ora sono feroci e uccidono gli altri animali sarebbero stati in quello stato mansueti non soltanto verso l'uomo, ma anche verso gli altri animali. — Ma questa opinione è del tutto irragionevole. Infatti la natura degli animali non subì per il peccato dell'uomo trasformazioni tali da ridurre quegli animali che ora sono portati dalla loro natura a cibarsi delle carni degli altri animali, come il leone e il falco, a vivere di erbe. E nemmeno la Glossa di S. Beda [Gen 1, 30] afferma che gli alberi e le erbe erano dati in cibo a tutti gli animali e a tutti gli uccelli, ma solo ad alcuni di essi. Sarebbe dunque esistita una discordia naturale tra alcuni animali. — Ma ciò non li avrebbe sottratti al dominio dell'uomo, come anche adesso non sono sottratti al dominio di Dio, dalla cui provvidenza dipendono tutte le condizioni suddette. E di questa provvidenza l'uomo sarebbe stato esecutore, come vediamo attualmente nel caso degli animali domestici: infatti l'uomo ciba con le galline i falchi addomesticati.
3. Nello stato di innocenza gli uomini non avrebbero avuto bisogno degli animali per le necessità del corpo: non per ricoprirsi poiché, sebbene nudi, non sentivano rossore, essendo immuni da ogni moto di concupiscenza disordinata; non per cibarsi, poiché mangiavano i frutti del Paradiso terrestre; e neppure per viaggiare, data la robustezza del loro corpo. Ne avevano tuttavia

bisogno per attingere una conoscenza sperimentale della loro natura. E di ciò abbiamo un indizio nel fatto che Dio condusse all'uomo tutti gli animali [Gen 2, 19] perché desse loro un nome che ne indicasse la natura.
4. Gli altri animali hanno una partecipazione della prudenza e della ragione [umana] in forza del loro istinto naturale, il quale fa sì che le gru, p. es., seguano la loro guida, e le api obbediscano alla loro regina. E in modo analogo tutti gli animali avrebbero prestato spontaneamente una certa obbedienza all'uomo, come fanno ora certi animali domestici.

Articolo 2

Se l'uomo avesse un dominio su tutte le altre creature
Pare che l'uomo non avesse un dominio su tutte le creature. Infatti:
1. L'angelo ha per natura un potere superiore all'uomo. Ma S. Agostino [De Trin. 3, 8] afferma che «la materia dei corpi non avrebbe obbedito senza resistenza neppure agli angeli santi». Molto meno, dunque, gli esseri fatti di materia avrebbero obbedito all'uomo nello stato di innocenza.
2. Nelle piante non si riscontrano altre potenze dell'anima all'infuori della nutritiva, dell'accrescitiva e della riproduttiva. Ma queste facoltà non sono ordinate a obbedire alla ragione: come è evidente persino nell'uomo stesso. Quindi, esercitando l'uomo il dominio in forza della ragione, non Pare che nello stato di innocenza egli avesse il dominio sulle piante.
3. Chi ha il dominio di una cosa può mutarla. Ma l'uomo non ha il potere di mutare il corso dei corpi celesti, essendo questa una prerogativa di Dio, come insegna Dionigi [Epist. 7 ad Polycarp.]. Quindi non aveva un dominio su di essi.
In contrario: Leggiamo nella Scrittura [Gen 1, 26] a proposito dell'uomo: «Domini su tutte le creature».
Dimostrazione: Nell'uomo si trovano in un certo senso tutte le cose: perciò egli ha un dominio sulle realtà esterne analogo a quello con cui domina ciò che trova in se stesso. Ora, nell'uomo si possono riscontrare quattro cose: la ragione, che lo rende simile agli angeli; le facoltà sensitive, che gli danno un'affinità con gli animali; le facoltà fisiologiche, che lo accomunano alle piante; e finalmente il corpo, in forza del quale è affine alle cose inanimate. Ma la ragione occupa nell'uomo un posto non di sudditanza, bensì di comando. Quindi nello stato primitivo l'uomo non aveva un dominio sugli angeli, e la frase «su tutte le creature» va riferita alle creature «che non sono fatte a immagine di Dio». — Invece sulle facoltà sensitive, quali l'irascibile e il concupiscibile, che in parte obbediscono alla ragione, l'anima esercita un dominio mediante i suoi comandi. Quindi nello stato di innocenza l'uomo dominava con i suoi comandi sugli altri animali. — Riguardo poi alle facoltà fisiologiche e al corpo stesso l'uomo esercita un dominio non già comandando, ma servendosene. Quindi nello stato di innocenza l'uomo dominava sulle piante e sugli esseri inanimati non perché avesse il potere di comandare ad essi e di mutarli, ma perché poteva servirsene senza trovare ostacoli.
E così risultano evidenti le risposte alle obiezioni.

Articolo 3
Se gli uomini nello stato di innocenza sarebbero stati tutti uguali
Pare che nello stato di innocenza gli uomini sarebbero stati tutti uguali.
Infatti:
1. Dice S. Gregorio [Mor. 21, 15] che «se non pecchiamo siamo tutti uguali». Ma nello stato di innocenza non esisteva reato alcuno. Quindi gli uomini erano tutti uguali.
2. La somiglianza e l'uguaglianza sono motivi di amore scambievole, secondo l'affermazione della Scrittura [Sir 13, 15]: «Ogni creatura vivente ama il suo simile, ogni uomo il suo vicino». Ma nello stato di innocenza abbondava fra gli uomini l'amore, che è il vincolo della pace. Quindi essi allora sarebbero stati tutti uguali.
3. Eliminata la causa si elimina anche l'effetto. Ma le cause dell'attuale disuguaglianza tra gli uomini Pareno essere dalla parte di Dio il fatto che a motivo dei meriti alcuni sono premiati e altri puniti, dalla parte della natura invece il fatto che a motivo di certe infermità naturali alcuni nascono deboli e difettosi, mentre altri nascono forti e perfetti. Tutte cose che non potevano avvenire nello stato di innocenza.
In contrario: Sta scritto [Rm 13, 1]: «Le cose che sono da Dio sono bene ordinate». Ma Pare che l'ordine debba consistere soprattutto nella disuguaglianza: infatti S. Agostino [De civ. Dei 19, 13] scrive: «L'ordine è una disposizione di cose uguali e diverse, che assegna il suo posto a ciascuna». Quindi nello stato primitivo, che doveva essere ordinatissimo, non sarebbe mancata la disuguaglianza.
Dimostrazione: Bisogna riconoscere che nello stato primitivo ci sarebbero state delle disuguaglianze, almeno per il sesso, non essendo possibile la generazione senza la diversità di sesso. — E lo stesso si dica dell'età: poiché gli uni sarebbero nati dagli altri, e quelli che si univano non erano sterili.
Ma anche quanto alle anime ci sarebbe stata diversità, sia per la santità che per la scienza. L'uomo infatti è mosso a operare non da una qualche necessità, ma dal libero arbitrio; e da ciò deriva la possibilità di applicare l'animo di più o di meno nel fare, nel volere o nel conoscere. Quindi alcuni sarebbero progrediti più di altri nella santità e nella scienza.
E vi poteva essere disuguaglianza anche riguardo al corpo. Infatti il corpo umano non era del tutto esente dalle leggi di natura, così da non essere più o meno agevolato e aiutato dagli agenti esterni: poiché anche i primi uomini avrebbero sostentato la loro vita con il cibo. Nulla perciò proibisce di pensare che alcuni, a differenza di altri, sarebbero nati più robusti, più alti e più belli, e di migliore complessione, a causa della diversità del clima e della diversa posizione degli astri. Tuttavia nei meno dotati non ci sarebbe stato né difetto né colpa, né nell'anima né nel corpo.
Analisi delle obiezioni: 1. Con quelle parole S. Gregorio intende escludere la disuguaglianza dovuta al peccato, dal quale deriva come castigo che alcuni sono costretti a stare sottoposti ad altri.
2. L'uguaglianza è causa della conformità nell'amore reciproco. Tuttavia tra

persone non uguali ci può essere un amore più grande che tra uguali, anche se tale amore non trova un'uguale corrispondenza. Infatti il padre di per sé ama naturalmente il figlio più di quanto il fratello non ami il fratello, sebbene il figlio non ami a sua volta il padre con la stessa intensità.
3. Dalla parte di Dio poteva sussistere una causa di disuguaglianza non a motivo di una punizione o di un premio, ma in vista dell'elevazione più o meno sublime di alcuni, affinché nel mondo umano risplendesse maggiormente la bellezza dell'ordine. E anche dalla parte della natura poteva risultare una disuguaglianza nel modo indicato [nel corpo] senza alcun difetto di natura.

Articolo 4
Supra, q. 92, a. 1, ad 2; In 2 Sent., d. 44, q. 1, a. 3
Se nello stato di innocenza
l'uomo avrebbe avuto un dominio sugli altri uomini
Pare che nello stato di innocenza l'uomo non avrebbe avuto un dominio sugli altri uomini. Infatti:
1. Dice S. Agostino [De civ. Dei 19, 15]: «Dio volle che l'uomo razionale, fatto a sua immagine, non dominasse che sugli esseri irrazionali: non l'uomo sull'uomo, ma l'uomo sugli animali».
2. Nello stato di innocenza non ci potevano essere le condizioni dovute come pena del peccato. Ora, la subordinazione di un uomo all'altro fu una pena conseguente al peccato: fu detto infatti alla donna dopo il peccato [Gen 3, 16]: «Egli ti dominerà». Quindi nello stato di innocenza nessun uomo era sottoposto all'altro.
3. La sottomissione si oppone alla libertà. Ma la libertà è uno dei beni principali, che non poteva mancare nello stato di innocenza, quando «non mancava nulla di tutto ciò che una volontà retta avrebbe potuto desiderare», come dice S. Agostino [De civ. Dei 14, 10]. Quindi nello stato di innocenza nessun uomo esercitava un dominio sugli altri uomini.
In contrario: La condizione degli uomini nello stato di innocenza non era superiore a quella degli angeli. Ora, tra gli angeli ve ne sono alcuni che hanno un dominio sugli altri; anzi, c'è persino un ordine detto delle Dominazioni. Dunque il dominio di un uomo sull'altro non pregiudica la nobiltà dello stato di innocenza.
Dimostrazione: Il termine dominio può essere preso in due sensi. Primo, come contrapposto alla schiavitù: e in questo senso si dice dominus [ossia padrone] colui che tiene altri sotto di sé come schiavi. Secondo, nel significato più comune che si riferisce a una sudditanza qualsiasi: e in questo senso si può chiamare dominus anche chi ha l'ufficio di governare e di dirigere delle persone libere. Prendendo dunque il termine nel primo significato nessun uomo nello stato di innocenza avrebbe dominato su altri uomini; stando invece al secondo significato, un uomo avrebbe potuto avere il dominio su altri.
E la ragione sta in questo, che mentre «chi è libero è causa di se stesso», come dice il Filosofo [Met. 1, 2], lo schiavo è subordinato ad altri. Quindi uno viene dominato come servo quando viene subordinato all'altrui utilità. E siccome

ciascuno desidera il proprio bene, e per conseguenza si rattrista per dover cedere ad altri quel bene che dovrebbe essere suo, ne viene che un tale dominio non è senza pena per i sottoposti. Quindi nello stato di innocenza non ci sarebbe stata questa specie di dominio di un uomo sugli altri uomini.
Invece uno è sottoposto al dominio di un altro come persona libera quando quest'ultimo lo indirizza al suo bene, oppure al bene comune. E tale dominio di un uomo sull'altro si sarebbe verificato anche nello stato di innocenza, per due motivi. Primo, perché l'uomo è per natura un animale socievole: quindi gli uomini nello stato di innocenza sarebbero vissuti in società. Ma non può esserci vita sociale in una moltitudine senza il comando di uno, il quale abbia di mira il bene comune: poiché di per sé una pluralità di persone ha di mira una pluralità di scopi, mentre un individuo mira a uno scopo unico. Quindi il Filosofo [Polit. 1, 2] insegna che in ogni pluralità di cose dirette a un fine se ne trova sempre una che ha la funzione direttiva e principale. — Secondo, ammesso che un uomo avesse avuto sugli altri una preminenza nel sapere o nella santità, sarebbe stato poco conveniente che non adoperasse queste sue doti in vantaggio degli altri, conformemente al passo della Scrittura [1 Pt 4, 10]: «Ognuno di voi ponga al servizio degli altri la grazia ricevuta». Quindi S. Agostino [De civ. Dei 19, cc. 14, 15] dice che «i giusti comandano non per ambizione di dominio, ma per il dovere di prendere a cuore [il bene altrui]: poiché questo è l'ordine prescritto dalla natura, e così Dio ha creato l'uomo».
Sono così risolte tutte le obiezioni, che si basano sul primo significato del termine dominio.

## Quaestio 97
## Prooemium

[32546] Iª q. 97 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum primi hominis secundum corpus. Et primo, quantum ad conservationem individui; secundo, quantum ad conservationem speciei. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo in statu innocentiae esset immortalis. Secundo, utrum esset impassibilis. Tertio, utrum indigeret cibis. Quarto, utrum per lignum vitae immortalitatem consequeretur.

## ARGOMENTO 97
## LA CONSERVAZIONE DELL'INDIVIDUO NELLO STATO PRIMITIVO DELL'UOMO

Passiamo ora a trattare di quanto riguarda il corpo nello stato primitivo dell'uomo. Primo, rispetto alla conservazione dell'individuo; secondo, rispetto alla conservazione della specie [q. 98].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'uomo nello stato di innocenza fosse immortale; 2. Se fosse impassibile; 3. Se abbisognasse del cibo; 4. Se conseguisse l'immortalità mediante l'albero della vita.

### Articolo 1
Supra, q. 76, a. 5, ad 1; In 2 Sent., d. 19, aa. 2, 4; In 4 Sent., d. 44, q. 3, a. 1, sol. 2;

De Verit., q. 24, a. 9; De Malo, q. 5, a. 5; Comp. Theol., c. 152; In Rom., c. 5, lect. 3

Se l'uomo nello stato di innocenza fosse immortale

Pare che l'uomo nello stato di innocenza non fosse immortale. Infatti:

1. Il termine «mortale» entra nella definizione dell'uomo. Ma se si toglie la definizione scompare anche il definito. Quindi se l'uomo esisteva non poteva essere immortale.

2. «Corruttibile e incorruttibile differiscono nel genere», come insegna Aristotele [Met. 10, 10]. Ma tra cose di genere diverso non si può verificare il passaggio dall'una all'altra. Se quindi il primo uomo fosse stato incorruttibile, l'uomo non potrebbe ora essere corruttibile.

3. Se l'uomo nello stato di innocenza era immortale, lo era o per natura o per grazia. Ma non lo era per natura, poiché essendo rimasta la natura identica nella specie, anche ora sarebbe immortale. E non lo era neppure per grazia, poiché il primo uomo ricuperò la grazia con la penitenza, come sappiamo dalla Scrittura [Sap 10, 2]: Dio «lo liberò dalla sua caduta»; quindi avrebbe ricuperato anche l'immortalità: cosa evidentemente falsa. Dunque nello stato di innocenza l'uomo non era immortale.

4. L'immortalità viene promessa all'uomo come premio, secondo quel passo della Scrittura [Ap 21, 4]: «Non ci sarà più la morte». Ora, l'uomo non fu creato nello stato di premio, ma in condizione di meritarlo. Quindi nello stato di innocenza l'uomo non era immortale.

In contrario: Sta scritto [Rm 5, 12]: «Col peccato entrò la morte nel mondo». Quindi nello stato di innocenza l'uomo era immortale.

Dimostrazione: Una cosa può essere incorruttibile in tre modi. Primo, a motivo della materia: e cioè o perché è immateriale, come gli angeli, oppure perché ha una materia che è in potenza a una sola forma, come i corpi celesti. E un essere in queste condizioni è incorruttibile per natura. — Secondo, l'incorruttibilità può dipendere dalla forma: quando cioè una cosa corruttibile per natura acquista disposizioni tali per cui viene totalmente immunizzata dalla corruzione. E un simile essere è detto incorruttibile secondo la gloria: ed è quanto afferma S. Agostino [Epist. 118, 3] là dove scrive che «Dio conferì all'anima una natura così potente da far rifluire sul corpo, dalla propria beatitudine, la pienezza della salute, cioè il vigore dell'incorruttibilità». — Terzo, una cosa può essere incorruttibile in forza della causa efficiente. E questo è il modo in cui l'uomo sarebbe stato incorruttibile e immortale nello stato di innocenza. Scrive infatti S. Agostino [De quaest. Vet. et Novi Test. 19]: «Dio fece l'uomo in modo che potesse godere l'immortalità fino a che non avesse peccato; cosicché egli stesso doveva essere l'artefice o della sua vita o della sua morte».

Il suo corpo quindi non era indissolubile in forza di un suo intrinseco vigore di immortalità, ma vi era nell'anima una virtù conferita soprannaturalmente da Dio con la quale l'anima poteva preservare il corpo immune da ogni corruzione, finché essa stessa fosse rimasta sottoposta a Dio. E la cosa era ragionevole. Come infatti l'anima trascende i limiti della materia corporea, così era conveniente che le fosse conferita inizialmente, per conservare il corpo, una virtù che trascendeva le capacità naturali della materia corporea.

Analisi delle obiezioni: 1, 2. Le prime due obiezioni varrebbero se si trattasse di un essere incorruttibile e immortale per natura.
3. La virtù che preservava il corpo dalla corruzione non era naturale per l'anima umana, ma era un dono di grazia. E sebbene l'uomo abbia ricuperato la grazia, tale ricupero fu sufficiente a rimettere il peccato e a meritare la gloria, ma non a riottenere l'immortalità perduta. Una tale opera infatti era riservata a Cristo il quale, come vedremo [III, q. 14, a. 4, ad 1], doveva riparare in meglio i difetti della natura.
4. L'immortalità della gloria, che ci è promessa in premio, differisce dall'immortalità conferita all'uomo nello stato di innocenza.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 19, q. 1, a. 3; In 4 Sent., d. 44, q. 2, a. 1, sol. 4, ad 1
Se l'uomo nello stato di innocenza fosse passibile
Pare che l'uomo nello stato di innocenza fosse passibile. Infatti:
1. «Sentire è una specie di passività» [De anima 2, 11]. Ma all'uomo nello stato di innocenza non sarebbe mancata la sensibilità. Quindi egli era passibile.
2. Anche il sonno è una specie di passività. Ma l'uomo nello stato di innocenza avrebbe dormito: leggiamo infatti [Gen 2, 21] che «Dio fece scendere un torpore sull'uomo». Quindi doveva essere passibile.
3. Nello stesso passo la Scrittura aggiunge: «gli tolse una delle costole». Quindi l'uomo sarebbe stato passibile fino a subire l'amputazione di una delle sue parti.
4. Il corpo dell'uomo era molle. Ma un corpo molle è naturalmente passivo di fronte a un corpo duro. Se quindi il corpo del primo uomo si fosse scontrato con un corpo duro avrebbe patito una contusione. E così il primo uomo era passibile.
In contrario: Se l'uomo fosse stato passibile sarebbe stato anche corruttibile, poiché «la passività intensificata porta alla distruzione della sostanza» [Topic. 6, 6].
Dimostrazione: Il termine passione viene preso in due diversi significati. Primo, in senso proprio: e allora si dice che una cosa subisce una passione quando viene tolta dalla sua disposizione naturale. La passione infatti è un effetto dell'azione, e in natura i contrari agiscono e patiscono reciprocamente, poiché l'uno tende a modificare le disposizioni naturali dell'altro. — Secondo, in senso comune: e allora sta a indicare qualsiasi mutazione, anche se serve alla perfezione naturale di un essere; per cui l'intellezione e la sensazione sono «un certo patire».
Stando dunque a questo secondo significato l'uomo nello stato di innocenza era passibile, e pativa tanto nell'anima quanto nel corpo. Se invece ci riferiamo al primo significato del termine, allora l'uomo era impassibile sia nell'anima che nel corpo, così come era anche immortale: poteva infatti impedire ogni patimento allo stesso modo della morte, se si fosse conservato immune dal peccato.
Analisi delle obiezioni: 1, 2. È evidente la risposta alle prime due obiezioni. Infatti il sentire e il dormire non tolgono la disposizione naturale,

ma sono ordinati al bene della natura.
3. Come abbiamo notato sopra [q. 92, a. 3, ad 2], quella costola si trovava in Adamo in quanto questi era il principio del genere umano: come nell'uomo, quale principio della generazione, si trova attualmente il seme. Come quindi il distacco del seme avviene senza una disposizione contraria alla disposizione naturale dell'uomo, così dobbiamo pensare dell'amputazione di quella costola.
4. Nello stato di innocenza il corpo dell'uomo poteva essere preservato dalle lesioni dei corpi duri in parte con la ragione, capace di evitare le cose nocive, e in parte con l'aiuto della provvidenza divina, che avrebbe impedito qualsiasi scontro improvviso, da cui sarebbe potuto derivare un danno.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 19, q. 1, a. 2, ad 2, 3; C. G., IV, c. 83; De Malo, q. 5, ad 8; Comp. Theol., c. 156
Se l'uomo nello stato di innocenza avesse avuto bisogno di cibo
Pare che nello stato di innocenza l'uomo non avesse bisogno di cibo.
Infatti:
1. Il cibo è necessario all'uomo per riparare le perdite. Ma pare che nel corpo di Adamo non ci fossero perdite di sorta, essendo egli incorruttibile. Quindi egli non aveva bisogno di mangiare.
2. Il cibo è necessario per nutrirsi. Ma non c'è nutrizione senza una vera passione. Essendo dunque il corpo dell'uomo impassibile, non si vede come potesse aver bisogno di cibo.
3. Il cibo è necessario a noi per la conservazione della vita. Ma Adamo poteva conservare la vita in altra maniera: poiché se non avesse peccato non sarebbe morto. Quindi egli non aveva bisogno di mangiare.
4. Alla nutrizione segue l'eliminazione del superfluo, che è un atto indecoroso per la nobiltà dello stato primitivo. Quindi Pare che l'uomo nello stato primitivo non dovesse mangiare.
In contrario: Sta scritto [Gen 2, 16]: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino».
Dimostrazione: Nello stato di innocenza l'uomo aveva una vita animale, che necessitava di alimento; invece dopo la risurrezione avrà una vita spirituale, senza questa necessità. Per vederlo chiaramente dobbiamo considerare che l'anima razionale è insieme anima e spirito. È anima in rapporto a ciò che ha in comune con le altre anime, vale a dire in quanto dà vita al corpo: per cui sta scritto [Gen 2, 7]: «L'uomo fu creato come anima vivente», cioè come anima che dà vita al corpo. L'anima razionale è invece spirito in rapporto alle sue proprietà esclusive, non comuni agli altri animali, e cioè in quanto possiede le facoltà intellettive e immateriali.
Ora, nello stato primitivo l'anima razionale comunicava al corpo ciò che le appartiene in quanto anima: perciò il corpo umano fu detto giustamente animale, proprio perché aveva ricevuto la vita dall'anima. D'altra parte il primo principio vitale degli esseri inferiori, come dice Aristotele [De anima 2, 4; 3, 9], è l'anima vegetativa, le cui funzioni sono la nutrizione, la generazione e la crescita. Quindi tali funzioni competevano all'uomo nello stato primitivo. —

Invece nella vita futura, dopo la risurrezione, l'anima trasfonderà al corpo in qualche modo le sue proprietà in quanto spirito: cioè l'immortalità in tutti e l'impassibilità, la gloria e la potenza nei soli buoni, i cui corpi saranno denominati spirituali. Perciò dopo la risurrezione gli uomini non avranno bisogno di cibarsi, mentre ne avevano bisogno nello stato di innocenza.

Analisi delle obiezioni: 1. Scrive S. Agostino [De quaest. Vet. et Novi Test. 19]: «Come era possibile che un corpo immortale fosse sostentato dal cibo? Perché un essere immortale non ha bisogno né di cibo, né di bevanda». Ma abbiamo già notato che l'immortalità dello stato primitivo derivava da una virtù soprannaturale presente nell'anima, e non da una disposizione fisica del corpo. Quindi l'azione del calore poteva causare nel corpo la perdita di una certa quantità dell'elemento umido, per cui si rendeva necessaria la nutrizione, per impedire che esso si esaurisse del tutto.

2. Nella nutrizione si ha una vera passione o alterazione, ma negli alimenti, i quali si trasformano nella sostanza di chi si nutre. Quindi non è lecito concludere che il corpo dell'uomo era passibile: era invece passibile il cibo assimilato. Sebbene anche una tale passività sarebbe stata ordinata alla perfezione della natura.

3. Se l'uomo non si fosse sostentato col cibo avrebbe peccato, come peccò mangiando il cibo proibito. Infatti gli era stato ordinato contemporaneamente di astenersi dall'albero della scienza del bene e del male e di cibarsi di ogni altro albero del Paradiso.

4. Alcuni ritengono che l'uomo nello stato di innocenza avrebbe preso solo il cibo strettamente necessario, per cui non ci sarebbe stata l'eliminazione del superfluo. — Ma non Pare ammissibile che nel cibo ingerito dovesse mancare del tutto qualsiasi materia fecale, non fatta per trasmutarsi in nutrimento dell'uomo. Quindi doveva esserci l'eliminazione dei rifiuti. Dio però avrebbe provveduto a togliere a quell'atto ogni aspetto indecoroso.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 19, q. 1, a. 4; De Malo, q. 5, a. 5, ad 8, 9

### Se l'uomo nello stato di innocenza avrebbe conseguito l'immortalità mediante l'albero della vita

Pare che l'albero della vita non potesse essere causa di immortalità.

Infatti:

1. Nessuna cosa può nell'agire superare la propria specie: poiché l'effetto non può essere superiore alla causa. Ma l'albero della vita era corruttibile: altrimenti non sarebbe potuto servire come cibo, poiché il nutrimento si trasforma nella sostanza di chi lo ingerisce, come si è detto [a. prec., ad 2]. Quindi l'albero della vita non poteva dare l'incorruttibilità o immortalità.

2. Gli effetti causati dalla virtù delle piante e delle altre realtà naturali sono naturali. Se quindi l'albero della vita avesse causato l'immortalità, questa sarebbe stata di ordine naturale.

3. Il racconto della Genesi Pare affine alle favole degli antichi, messe in ridicolo da Aristotele [Met. 3, 4], i quali dicevano che gli dèi erano diventati immortali mangiando certi cibi.

In contrario: Sta scritto [Gen 3, 22]: «Che egli [Adamo] non stenda più la

mano, e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre».
2. S. Agostino [De quaest. Vet. et Novi Test. 19] commenta: «L'uso dell'albero della vita impediva la corruzione del corpo: per cui anche dopo il peccato [l'uomo] sarebbe potuto rimanere incorruttibile se gli fosse stato concesso di mangiare di quell'albero».
Dimostrazione: L'albero della vita era causa di immortalità, ma non in senso assoluto. Per esserne persuasi bisogna considerare che l'uomo nello stato primitivo, per conservare la vita, aveva due rimedi, contrapposti a due deficienze.
La prima deficienza consiste nella perdita dell'elemento umido sotto l'azione del calore naturale, necessario strumento dell'anima. E l'uomo rimediava a tale deficienza cibandosi degli altri alberi del Paradiso, come facciamo anche noi mediante i cibi che prendiamo.
Il secondo difetto sta nel fatto, notato anche dal Filosofo [De gen. et corr. 1, 5], che una sostanza generata da una materia estranea mediante l'aggregazione a un corpo umido preesistente debilita la virtù attiva della specie: aggiungendo, p. es., l'acqua al vino, dapprima l'acqua prende il sapore del vino, ma poi via via che viene aggiunta fa diminuire la forza del vino, e alla fine il vino diventa acquoso.
Così dunque vediamo che da principio la virtù attiva della specie è così forte da assimilare non solo l'alimento necessario a riparare le perdite, ma anche quello che serve alla crescita. In seguito invece l'alimento assimilato non è più sufficiente per la crescita, ma basta appena a riparare le perdite. Finalmente nella vecchiaia non basta neppure a questo: perciò si ha un decadimento fino alla disAnalisi del corpo. — E precisamente contro questa deficienza l'uomo veniva immunizzato dall'albero della vita, che possedeva la capacità di rinvigorire la virtù della specie contro la debilitazione causata dall'assimilazione di sostanze estranee. Quindi S. Agostino [De civ. Dei 14, 26] afferma che «l'uomo aveva il cibo per sfamarsi, la bevanda per dissetarsi e l'albero della vita per non essere disfatto dalla vecchiaia». E altrove [De quaest. Vet. et Novi Test. 19] dichiara che «l'albero della vita era come una medicina che impediva la dissoluzione dell'uomo».
Però l'albero della vita non causava l'immortalità in senso assoluto. Infatti la virtù stessa esistente nell'anima per conservare il corpo non era causata dall'albero della vita; e neppure poteva comunicare al corpo una disposizione all'immortalità tale da preservarlo per sempre. E questo perché evidentemente la virtù di ogni corpo è limitata. Quindi la virtù dell'albero della vita non poteva giungere a dare al corpo la capacità di durare per un tempo indefinito, ma solo per un tempo limitato. È evidente infatti che la durata degli effetti dipende dall'efficacia di una data virtù.
Ora, essendo la virtù dell'albero della vita limitata, una volta che se ne mangiava il frutto questo poteva preservare dalla corruzione fino a un dato tempo, trascorso il quale l'uomo sarebbe passato alla vita beata, oppure avrebbe avuto nuovamente bisogno di mangiare dell'albero della vita.
Analisi delle obiezioni: Restano così sciolti gli argomenti iniziali. Infatti le prime obiezioni portano a concludere che l'albero della vita non causava l'incorruttibilità in senso assoluto. Le altre invece portano a concludere che

le causava solo con l'impedire la corruzione, nel modo che abbiamo indicato [nel corpo].

Quaestio 98
Prooemium

[32582] Iª q. 98 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad conservationem speciei. Et primo, de ipsa generatione; secundo, de conditione prolis genitae. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum in statu innocentiae fuisset generatio. Secundo, utrum fuisset generatio per coitum.

ARGOMENTO 98
SU QUANTO CONCERNE
LA CONSERVAZIONE DELLA SPECIE
Trattiamo ora di quelle cose che hanno attinenza con la conservazione della specie. E cioè: primo, della generazione; secondo, della condizione della prole generata [q. 99].
Sul primo argomento si pongono due quesiti: 1. Se nello stato di innocenza vi sarebbe stata la generazione; 2. Se la generazione sarebbe avvenuta mediante il rapporto sessuale.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 20, q. 1, a. 1
Se nello stato di innocenza vi sarebbe stata la generazione
Pare che nello stato di innocenza non vi sarebbe stata la generazione.
Infatti:
1. Dice Aristotele [Phys. 5, 5] che «la corruzione è contraria alla generazione». Ora, i contrari riguardano un medesimo soggetto. Ma nello stato di innocenza non vi sarebbe stata la corruzione. Quindi neppure la generazione.
2. Scopo della generazione è di conservare come specie quegli esseri che non è possibile conservare come individui: per cui non si riscontra generazione in quegli individui che durano in perpetuo. Ma l'uomo nello stato di innocenza sarebbe vissuto perpetuamente senza morire. Quindi in quello stato non vi sarebbe stata generazione.
3. Gli uomini con la generazione si moltiplicano. Ma se si moltiplicano i padroni si devono necessariamente dividere i possedimenti, per evitare confusioni nel dominio. Ora, siccome l'uomo fu creato padrone degli animali, la moltiplicazione del genere umano mediante la generazione avrebbe portato alla divisione dei possedimenti. E ciò è contro il diritto naturale, secondo il quale tutte le cose sono comuni, come afferma S. Isidoro [Etym. 5, 4].
Quindi nello stato di innocenza non vi sarebbe stata la generazione.
In contrario: Sta scritto [Gen 1, 28]: «Crescete, moltiplicatevi e riempite la terra». Ma tale moltiplicazione non poteva verificarsi senza generazione, poiché all'inizio erano stati creati soltanto due [uomini]. Quindi nello stato primitivo ci sarebbe stata la generazione.
Dimostrazione: Nello stato di innocenza per moltiplicare il genere umano ci sarebbe stata la generazione: altrimenti sarebbe stato veramente necessario il

peccato dell'uomo, dal quale sarebbe derivato un bene così grande.
Dobbiamo dunque tener presente che l'uomo, per la sua natura, è come un anello intermedio fra le creature corruttibili e quelle incorruttibili: poiché la sua anima è essenzialmente incorruttibile e il corpo essenzialmente corruttibile.
Si consideri poi che l'intenzione della natura mira alle creature corruttibili e a quelle incorruttibili in due modi diversi. Infatti la natura ha direttamente di mira gli esseri perenni e incorruttibili, mentre quelli che esistono per un certo tempo non sono voluti dalla natura direttamente, ma in ordine ad altri: diversamente l'intento della natura verrebbe frustrato quando essi vengono a cessare. Ora, poiché nel mondo degli esseri corruttibili di perenne e di invariabile non vi è che la specie, è il bene della specie, la cui conservazione è assicurata dalla generazione naturale, che rientra direttamente nell'intenzione della natura. Le sostanze incorruttibili invece hanno una durata perenne non solo come specie, ma anche come individui: perciò gli individui stessi rientrano direttamente nell'intenzione della natura.
Di conseguenza, per quanto riguarda il corpo nell'uomo ci deve essere la generazione, essendo esso di natura sua corruttibile. Per quanto invece riguarda l'anima, che è incorruttibile, si deve concludere che nell'uomo la molteplicità degli individui è voluta direttamente dalla natura, o meglio dall'autore della natura, il quale soltanto può creare le anime umane. Quindi egli stabilì, anche nello stato di innocenza, la generazione nel genere umano, affinché questo si moltiplicasse.
Analisi delle obiezioni: 1. Nello stato di innocenza il corpo umano di per sé era corruttibile, ma l'anima aveva la facoltà di preservarlo dalla corruzione. Quindi non si doveva negare all'uomo la generazione, che è dovuta agli esseri corruttibili.
2. La generazione, pur non essendo ordinata nello stato di innocenza alla conservazione della specie, sarebbe stata ordinata tuttavia alla moltiplicazione degli individui.
3. Nello stato presente il moltiplicarsi dei padroni porta alla necessità di dividere i possedimenti per il fatto che la comunanza dei beni è occasione di discordia, come fa osservare il Filosofo [Polit. 2, 2]. Ma nello stato di innocenza i voleri degli uomini sarebbero stati così bene armonizzati che i beni loro concessi sarebbero stati usati in comune secondo il bisogno di ciascuno, senza pericolo di discordia: come si fa anche ora presso molti uomini virtuosi.
Di conseguenza, per quanto riguarda il corpo nell'uomo ci deve essere la generazione, essendo esso di natura sua corruttibile. Per quanto invece riguarda l'anima, che è incorruttibile, si deve concludere che nell'uomo la molteplicità degli individui è voluta direttamente dalla natura, o meglio dall'autore della natura, il quale soltanto può creare le anime umane. Quindi egli stabilì, anche nello stato di innocenza, la generazione nel genere umano, affinché questo si moltiplicasse.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 20, q. 1, a. 2
Se nello stato di innocenza la generazione sarebbe avvenuta

mediante il rapporto sessuale

Pare che nello stato di innocenza la generazione non sarebbe avvenuta mediante il rapporto sessuale. Infatti:

1. Dice il Damasceno [De fide orth. 2, 11] che il primo uomo stava nel Paradiso terrestre «come un angelo». Ma nello stato della risurrezione futura, quando gli uomini saranno simili agli angeli, «non prenderanno moglie né marito» [Mt 22, 30]. Quindi nel Paradiso non ci sarebbe stata la generazione mediante il rapporto sessuale.

2. I primi uomini furono formati in età perfetta. Se dunque ci fosse stata in essi, prima del peccato, la generazione mediante il rapporto sessuale, si sarebbero uniti carnalmente anche nel Paradiso. Ma ciò è falso, come risulta dalla Scrittura [Gen 4, 1].

3. Nella congiunzione carnale l'uomo diviene al massimo grado simile alle bestie, per la violenza del piacere: perciò viene lodata la continenza, mediante la quale gli uomini si astengono da siffatti piaceri. Ma è stato il peccato a rendere l'uomo simile alle bestie, secondo le parole del Salmo [48, 21]: «L'uomo, essendo stato posto in onore, non ebbe discernimento: si mise al pari dei bruti giumenti e divenne simile ad essi». Quindi prima del peccato non ci sarebbe stata la congiunzione carnale fra l'uomo e la donna.

4. Nello stato di innocenza non vi sarebbe stata corruzione di sorta. Ma il rapporto sessuale corrompe l'integrità verginale. Quindi nello stato di innocenza non ci sarebbe stato il rapporto sessuale.

In contrario: Prima del peccato, come dice la Genesi [1, 27; 2, 22], Dio creò l'uomo maschio e femmina. Ma non vi è nulla di inutile nelle opere di Dio: quindi anche se l'uomo non avesse peccato ci sarebbe stato il rapporto sessuale, al quale è ordinata la distinzione dei sessi.

2. La Scrittura dice che la donna fu creata in aiuto dell'uomo [Gen 2, 18 ss.]. Ma non si può trattare che della generazione, che si compie mediante il rapporto sessuale: poiché per qualunque altro scopo l'uomo poteva essere aiutato meglio da un altro uomo che dalla donna. Quindi anche nello stato di innocenza ci sarebbe stata la generazione mediante il rapporto sessuale.

Dimostrazione: Alcuni antichi Dottori, considerando la turpitudine della concupiscenza che attualmente si riscontra nel rapporto sessuale, pensarono che nello stato di innocenza non ci sarebbe stata la generazione mediante tale rapporto. E in questo senso S. Gregorio Nisseno [De hom. opif. 17] insegna che il genere umano nel Paradiso [terrestre] si sarebbe moltiplicato in maniera diversa, come furono moltiplicati gli angeli, cioè senza unione sessuale, per opera della virtù divina. E dice ancora che Dio fece il maschio e la femmina prima del peccato in vista di quel modo di generare che ci sarebbe stato dopo il loro peccato, che egli prevedeva.

Ma questa opinione non è ragionevole. Infatti le attribuzioni di ordine naturale non sono state né sottratte né conferite all'uomo a motivo del peccato. Ora è evidente che, secondo la vita animale posseduta anche prima del peccato, come si è già visto [q. 97, a. 3], era naturale per l'uomo generare mediante il rapporto sessuale, come lo era per gli altri animali perfetti. E ne abbiamo la riprova negli organi naturali destinati a tale funzione. Per cui non si

deve dire che prima del peccato essi non sarebbero stati usati, come anche gli altri organi naturali.

Bisogna dunque considerare nel rapporto sessuale due cose. La prima è un dato naturale, e cioè l'unione del maschio e della femmina in ordine alla generazione. Infatti in ogni generazione si richiede una virtù attiva e una virtù passiva. E dove c'è distinzione di sesso la virtù attiva risiede nel maschio e quella passiva nella femmina: quindi l'ordine della natura esige che l'uomo e la donna si uniscano sessualmente per generare. — Il secondo aspetto da considerare è una certa deformità della concupiscenza smoderata. E questa sarebbe mancata nello stato di innocenza, quando le forze inferiori sottostavano totalmente alla ragione. E in questo senso S. Agostino [De civ. Dei 14, 26] dice: «Lungi da noi il sospetto che non si potesse generare la prole senza il disordine della libidine. Ma quelle membra si sarebbero mosse a un cenno della volontà, come le altre, senza il divampare dello stimolo libidinoso, con tranquillità di animo e di corpo».

Analisi delle obiezioni: 1. Nel Paradiso terrestre l'uomo sarebbe stato come un angelo rispetto alla mente spirituale, ma quanto al corpo avrebbe avuto una vita animale. Invece dopo la risurrezione finale l'uomo sarà simile all'angelo divenendo spirituale nell'anima e nel corpo. Quindi il confronto non regge.

2. Come spiega S. Agostino [De Gen. ad litt. 9, 4], i progenitori non ebbero il rapporto sessuale nel Paradiso terrestre inquantoché, poco dopo la formazione della donna, ne furono espulsi per il peccato; oppure perché attendevano l'ordine dall'alto che ne determinasse il tempo, avendo essi ricevuto da Dio un comando generico.

3. Le bestie [sono tali perché] mancano di ragione. E l'uomo diviene bestiale nel rapporto sessuale in quanto diviene incapace di moderare con la ragione il piacere dell'atto e il bollore della concupiscenza. Ma nello stato di innocenza non c'era nulla che sfuggisse al freno della ragione: non perché fosse minore il piacere dei sensi, come dicono alcuni (poiché sarebbe stato tanto maggiore il diletto sensibile quanto più pura era la natura e più sensibile il corpo), ma perché il concupiscibile non si sarebbe gettato così disordinatamente su tale piacere, essendo regolato dalla ragione. Alla quale ragione non spetta di rendere minore il piacere dei sensi, ma di impedire che la facoltà del concupiscibile aderisca sfrenatamente al piacere; e sfrenatamente qui significa oltre i limiti della ragione.

Come l'uomo sobrio, nel cibarsi moderatamente, non ha un piacere minore dell'uomo goloso, ma il suo appetito concupiscibile si abbandona meno a tale piacere. E questo è il senso delle parole di S. Agostino [De civ. Dei 14, 26], che non vogliono escludere dallo stato di innocenza l'intensità del piacere, ma l'ardore della libidine e il turbamento dell'anima. — Perciò nello stato di innocenza non sarebbe stata lodevole la continenza, che ora invece è lodata non perché esclude la fecondità, ma perché elimina la libidine disordinata. Allora invece ci sarebbe stata la fecondità senza la libidine.

4. Come dice S. Agostino [ib.], in quello stato «il marito si sarebbe unito alla moglie senza comprometterne l'integrità. Infatti il germe virile poteva allora

introdursi nell'utero della donna senza lederne la verginità, allo stesso modo in cui ora resta intatta tale integrità nonostante il flusso delle mestruazioni dall'utero di una vergine. Come infatti l'impulso della maturità, non il gemito del dolore, avrebbe dilatato le viscere della donna per il parto, così l'uso volontario, non l'appetito libidinoso, avrebbe congiunto le due nature per l'atto del concepimento».

Quaestio 99
Prooemium

[32602] Iª q. 99 pr. Deinde considerandum est de conditione prolis generandae. Et primo, quantum ad corpus; secundo, quantum ad iustitiam; tertio, quantum ad scientiam. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum in statu innocentiae pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream. Secundo, utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARGOMENTO 99
LE CONDIZIONI FISICHE DELLA PROLE
CHE SAREBBE STATA GENERATA
Dobbiamo ora studiare le condizioni della prole che sarebbe stata generata. Primo, quanto al corpo; secondo, quanto alla bontà morale [q. 100]; terzo, quanto alla scienza [q. 101].
Sul primo argomento si pongono due quesiti: 1. Se nello stato di innocenza i bambini appena nati avrebbero avuto una vigoria fisica perfetta; 2. Se tutti sarebbero nati di sesso maschile.

Articolo 1

Se nello stato di innocenza i bambini appena nati avrebbero avuto perfetta vigoria nell'uso delle membra
Pare che nello stato di innocenza i bambini appena nati avrebbero avuto perfetta vigoria nell'uso delle membra. Infatti:
1. Dice S. Agostino [De bapt. parv. 1, 38] che «l'attuale debolezza del corpo», che si scorge nei bambini, «corrisponde alla debolezza dell'anima». Ma nello stato di innocenza mancava qualsiasi debolezza di anima. Quindi nei bambini sarebbe mancata anche tale debolezza di corpo.
2. Vi sono degli animali che, appena nati, hanno vigoria sufficiente per l'uso delle membra. Ma l'uomo è più nobile degli altri animali. Quindi è tanto più naturale che, appena nato, l'uomo possieda la virtù di muovere le sue membra. E così Pare che la privazione di essa sia un castigo dovuto al peccato.
3. Non poter conseguire una cosa piacevole che ci si presenta reca afflizione. Ma se si ammette che i bambini non avrebbero avuto la capacità di muovere le loro membra, sarebbe loro accaduto spesso di non poter raggiungere delle cose piacevoli loro proposte. Quindi ci sarebbe stata in essi una pena, il che è inammissibile prima del peccato. Quindi nello stato di innocenza non sarebbe mancata ai bambini la facoltà di muovere le loro membra.
4. Le debolezze della vecchiaia corrispondono a quelle della puerizia. Ma

nello stato di innocenza non ci sarebbero stati gli acciacchi della vecchiaia. Quindi neppure le debolezze della puerizia.
In contrario: Ogni cosa che deriva per generazione è inizialmente imperfetta. Ma nello stato di innocenza i bambini sarebbero venuti all'esistenza per generazione. Quindi all'inizio essi sarebbero stati imperfetti nelle proporzioni e nella vigoria del corpo.
Dimostrazione: Alle verità che trascendono la nostra natura è necessario aderire con la fede, e ciò che crediamo lo dobbiamo all'autorità. Di conseguenza, in tutte le asserzioni dobbiamo partire dalla natura delle cose, purché non si tratti di verità soprannaturali rivelate dall'autorità di Dio. Ora, è evidente che rientra nell'ordine della natura, in quanto corrisponde ai primordi della natura umana, che i bambini appena nati non abbiano la forza sufficiente per muovere le loro membra. La natura infatti ha dato all'uomo un cervello che, in rapporto al suo corpo, ha una mole superiore a quella degli altri animali. Quindi è cosa naturale che nei bambini i muscoli, che sono gli strumenti diretti del moto, non siano idonei a muovere le membra, data la preponderante umidità dei loro cervelli. — D'altra parte nessun cattolico dubita che la virtù divina possa far sì che i bambini appena nati abbiano la perfetta capacità di muovere le membra.
Ora, l'autorità della Scrittura [Qo 7, 29] assicura che «Dio ha fatto l'uomo retto», e questa rettitudine, come spiega S. Agostino [De civ. Dei 13, 13], consiste nella perfetta subordinazione del corpo all'anima. Come quindi nello stato primitivo non ci poteva essere nulla nelle membra umane che opponesse resistenza alla volontà bene ordinata dell'uomo, così le membra dell'uomo non potevano sottrarsi alla volontà umana. La volontà dell'uomo poi è bene ordinata quando tende ad atti che si addicono a lui. Ora, all'uomo non si addicono i medesimi atti in tutte le età. Quindi dobbiamo concludere che i bambini appena nati non avrebbero avuto la vigoria necessaria a muovere le membra per qualunque azione, ma solo per quelle che si addicono all'infanzia, come succhiare il latte e simili.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino parla di quella debolezza che ora si riscontra nei bambini anche rispetto agli atti propri dell'infanzia, come si rileva dalle parole del contesto: «Pur avendo vicine le mammelle, essi nella fame sono più capaci di piangere che di succhiare il latte».
2. Il fatto che certi animali appena nati abbiano l'uso delle membra non dipende dalla loro nobiltà, poiché altri animali più perfetti ne sono privi, ma dalla secchezza del loro cervello, e dal fatto che le loro azioni specifiche sono così imperfette da richiedere una virtù minima.
3. La soluzione scaturisce da quanto si è detto [nel corpo]. Si può anche aggiungere che essi non avrebbero desiderato cosa alcuna che non fosse conveniente al loro stato.
4. Nello stato di innocenza l'uomo sarebbe stato soggetto alla generazione, ma non alla corruzione. Quindi potevano esserci in lui le debolezze dell'infanzia connesse con la generazione, ma non quelle senili, che precedono il disfacimento.

Articolo 2

In 2 Sent., d. 20, q. 2, a. 1, ad 1, 2

Se nello stato primitivo sarebbero nate anche le donne

Pare che nello stato primitivo non sarebbero nate anche le donne. Infatti:

1. Secondo il Filosofo [De gen. et corr. 2, 3] «la donna è un maschio mancato», quasi proveniente al di fuori dell'intenzione della natura. Ma in quello stato non sarebbe accaduto nulla di innaturale nella generazione umana. Quindi non vi sarebbero state nascite di donne.

2. La causa agente tende a produrre un effetto simile a sé; a meno che non sia impedita o da una deficienza di virtù, o da una indisposizione della materia, come è il caso di un piccolo fuoco incapace di bruciare la legna verde. Ma nella generazione la virtù attiva risiede nel maschio. Siccome dunque nello stato di innocenza non vi sarebbe stata alcuna deficienza di virtù nel maschio, e nessuna indisposizione della materia nella femmina, Pare che sarebbero nati tutti maschi.

3. Nello stato di innocenza la generazione era ordinata a moltiplicare gli uomini. Ma questa moltiplicazione poteva essere assicurata sufficientemente dal primo uomo e dalla prima donna, dato che essi dovevano vivere perpetuamente. Non era quindi necessario che in tale stato nascessero le donne.

In contrario: La natura sarebbe proceduta nell'opera della generazione secondo il modo stabilito da Dio. Ma per la natura umana Dio aveva stabilito che ci fossero il maschio e la femmina, come dice la Scrittura [Gen 1, 27; 2, 22]. Quindi anche allora ci sarebbe stata la generazione di maschi e di femmine.

Dimostrazione: Nello stato di innocenza non sarebbe mancato nulla di quanto spetta al completamento della natura umana. Come dunque i diversi gradi degli esseri rientrano nella perfezione dell'universo, così anche la diversità dei sessi rientra nella perfezione della natura umana. Quindi nello stato di innocenza sarebbe stato generato l'uno e l'altro sesso.

Analisi delle obiezioni: 1. La femmina viene detta «un maschio mancato» perché è estranea all'intenzione di una natura particolare [cioè del maschio], ma non è estranea all'intenzione della natura universale, come si è già spiegato [q. 92, a. 1, ad 1].

2. La generazione della femmina non dipende solo da una deficienza della virtù attiva o da un'indisposizione della materia, come vuole l'obiezione. Poiché talora è causata da qualche contingenza estrinseca: il Filosofo [De animal. 6, 19], p. es., asserisce che «il vento di tramontana giova alla generazione dei maschi; quello australe invece alla generazione delle femmine».

E altre volte può anche dipendere dal pensiero dell'anima, che facilmente si fa sentire sul corpo. Il che poteva capitare specialmente nello stato di innocenza, quando il corpo era maggiormente soggetto all'anima: e così la distinzione di sesso nella prole sarebbe avvenuta secondo la volontà del generante.

3. La prole generata avrebbe avuto una vita animale, e questa esige la facoltà di generare, come anche quella di nutrirsi. Era perciò necessario che non solo i progenitori, ma anche tutti gli uomini generassero. E da ciò si rileva che sarebbero state generate tante femmine quanti erano i maschi.

Quaestio 100
Prooemium

[32621] Iª q. 100 pr. Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad iustitiam. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum homines fuissent nati cum iustitia. Secundo, utrum nascerentur in iustitia confirmati.

ARGOMENTO 100
LE CONDIZIONI MORALI DELLA PROLE
Passiamo ora a considerare quali sarebbero state le condizioni morali della prole.
Due sono i quesiti da proporsi: 1. Se gli uomini sarebbero nati nello stato di giustizia; 2. Se sarebbero nati confermati nella giustizia.

Articolo 1
I-II, q. 81, a. 2; In 2 Sent., d. 20, q. 2, a. 3; De Verit., q. 18, a. 7; De Malo, q. 4, a.
Se gli uomini sarebbero nati nello stato di giustizia [originale]
Pare che allora gli uomini non sarebbero nati nello stato di giustizia [originale]. Infatti:
1. Ugo di S. Vittore [De sacram. 1, 6, 24] scrive: «Il primo uomo, prima del peccato, certamente avrebbe generato i figli senza peccato, però senza trasmettere l'eredità della giustizia paterna».
2. Come insegna l'Apostolo [Rm 5, 16 ss.], la giustizia dipende dalla grazia. Ora, la grazia non si trasmette, perché altrimenti sarebbe di ordine naturale, ma viene infusa direttamente da Dio. Quindi i bambini non sarebbero nati nello stato di giustizia.
3. La giustizia ha sede nell'anima. Ma l'anima non deriva per generazione. Quindi neppure la giustizia sarebbe stata trasmessa di padre in figlio.
In contrario: S. Anselmo [De conc. virg. 10] scrive che «se l'uomo non avesse peccato, i figli da lui generati avrebbero ricevuto la giustizia, insieme con l'anima razionale».
Dimostrazione: Per legge di natura l'uomo genera un essere a sé consimile nella specie. Quindi in tutti gli accidenti derivanti dalla natura della specie è necessario che i figli assomiglino ai loro genitori, a meno che non vi sia un difetto nell'operazione della natura; difetto che era impossibile nello stato di innocenza. Per quanto riguarda invece gli accidenti individuali non è necessario che i figli assomiglino ai genitori. — Ora la giustizia originale, in cui fu creato il primo uomo, era un «accidente» appartenente alla natura della specie — non come una realtà prodotta dai princìpi essenziali della specie, ma come un dono elargito da Dio a tutta la natura —. E ciò appare dal fatto che gli opposti appartengono a un unico genere; ora il peccato originale, che si contrappone a tale giustizia, è denominato peccato di natura, per cui si trasmette di padre in figlio. Per tale motivo dunque i figli sarebbero stati simili ai loro genitori anche nella giustizia originale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione di Ugo [di S. Vittore] va riferita non all'abito della giustizia, ma alle opere compiute.

2. Alcuni dicono che i bambini allora non sarebbero nati con la giustizia gratuita, principio del merito, ma con la sola giustizia originale. Siccome però il fondamento della giustizia originale, in cui fu creato l'uomo, sta nella subordinazione soprannaturale della ragione a Dio, e questa si ottiene con la grazia santificante, come si è visto [q. 95, a. 1], è necessario affermare che, se i bambini fossero nati nella giustizia originale, sarebbero nati anche in grazia.->
Del resto anche il primo uomo, come si è detto [ib.], fu creato in grazia.
Né per questo la grazia sarebbe stata naturale: poiché non sarebbe stata trasmessa per virtù del seme, ma sarebbe stata data all'uomo non appena infusa l'anima razionale. Come pure, non appena il corpo è disposto, viene infusa da Dio l'anima razionale, che tuttavia non deriva per generazione.
3. Così è risolta anche la terza obiezione.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 20, q. 2, a. 3, ad 5, 7; De Malo, q. 5, a. 4, ad 8; Quodl., 5, q. 5, a. 1
Se nello stato di innocenza i bambini sarebbero nati confermati nella giustizia
Pare che nello stato di innocenza i bambini sarebbero nati confermati nella giustizia. Infatti:
1. S. Gregorio [Mor. 4, 31], commentando quelle parole di Giobbe [3, 13]: «Dormirei e avrei pace», scrive: «Se nessuna corruzione di peccato avesse guastato il primo padre, egli non avrebbe generato dei figli di perdizione, ma da lui sarebbero nati soltanto gli eletti che ora devono essere salvati dal Redentore». Quindi sarebbero nati tutti confermati nella giustizia.
2. Scrive S. Anselmo [Cur Deus homo 1, 18]: «Se i nostri progenitori fossero vissuti in maniera da evitare il peccato quando furono tentati, sarebbero stati confermati con tutta la loro discendenza, così da non poter più peccare». Quindi i bambini sarebbero nati confermati nella giustizia.
3. Il bene è più forte del male. Ma dal peccato del primo uomo è derivata, per tutti quelli che provengono da lui, la necessità di peccare. Se dunque il primo uomo avesse perseverato nella giustizia sarebbe derivata nei posteri la necessità di osservare la giustizia.
4. L'angelo che aderì a Dio, mentre gli altri cadevano nel peccato, fu subito confermato nella giustizia in modo da non poter più peccare. Parimenti, se l'uomo avesse resistito alla tentazione, sarebbe stato anch'egli confermato. D'altra parte avrebbe generato gli altri nelle condizioni in cui egli si trovava. Quindi anche i suoi figli sarebbero nati confermati nella giustizia.
In contrario: Dice S. Agostino [De civ. Dei 14, 10]: «Il genere umano sarebbe felice in questo modo se né essi, cioè i progenitori, avessero commesso il peccato che si sarebbe trasmesso ai posteri, né qualcun altro della loro stirpe avesse commesso un'iniquità meritevole di dannazione». Dal che si rileva che se anche i progenitori non avessero peccato, alcuni dei loro discendenti avrebbero tuttavia potuto commettere l'iniquità. Quindi non sarebbero nati confermati nella giustizia.
Dimostrazione: Non è possibile che i bambini nello stato di innocenza potessero nascere confermati nella giustizia. È chiaro infatti che i bambini alla loro

nascita non avrebbero avuto una perfezione maggiore di quella che avevano i loro genitori quando li generavano. Ora i genitori, finché era possibile generare, non sarebbero stati confermati nella giustizia.
Infatti la creatura razionale è confermata nella giustizia quando è resa beata dalla visione aperta di Dio, dal quale non può distaccarsi, essendo Dio l'essenza stessa della bontà dalla quale nessuno può distogliersi: infatti nulla viene desiderato e amato se non in quanto è un bene. — Ciò però vale secondo la legge comune: poiché per un privilegio speciale può essere altrimenti, come crediamo della Vergine Madre di Dio —. Dunque non appena Adamo fosse giunto alla beatitudine, che consiste nella visione di Dio per essenza, sarebbe divenuto spirituale non solo nell'anima, ma anche nel corpo; e sarebbe cessata la vita animale, che sola comporta la generazione. È perciò evidente che i bambini non sarebbero nati confermati nella giustizia.
Analisi delle obiezioni: 1. Se Adamo non avesse peccato non avrebbe generato figli di perdizione nel senso che essi non avrebbero contratto da lui il peccato originale, causa della geenna. Tuttavia sarebbero potuti divenire ugualmente figli della geenna peccando con il loro libero arbitrio. Oppure, se non fossero divenuti figli della geenna con il peccato, ciò non sarebbe dipeso dall'essere confermati nella giustizia, ma dalla provvidenza divina che li avrebbe conservati immuni dalla colpa.
2. S. Anselmo non dice questo sotto forma di asserzione, ma di opinione. E ciò risulta dal modo stesso in cui si esprime: «Pare che, se fossero vissuti», ecc.
3. La ragione addotta non ha valore, sebbene S. Anselmo mostri di esserne rimasto colpito, come appare dalle sue parole [l. cit. nell'ob. 2]. Infatti i discendenti del primo uomo non contraggono, per il peccato, la necessità di peccare al punto di non poter ritornare sulle vie del bene: ciò infatti si verifica solo nei dannati. Quindi neppure [Adamo] avrebbe trasmesso ai suoi discepoli la necessità assoluta di non peccare mai: cosa che si verifica solo nei beati.
4. Non è la stessa cosa per l'uomo e per l'angelo. L'uomo infatti possiede un libero arbitrio soggetto a mutazione prima e dopo la scelta; non così invece l'angelo, come si è già visto [q. 64, a. 2].

Quaestio 101
Prooemium

[32640] Iª q. 101 pr. Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad scientiam. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum pueri nascerentur in scientia perfecti. Secundo, utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARGOMENTO 101
LE CONDIZIONI DELLA PROLE RISPETTO ALLA SCIENZA
Trattiamo ora delle condizioni della prole rispetto alla scienza.
Su tale argomento si pongono due quesiti: 1. Se i bambini sarebbero nati perfetti nella scienza; 2. Se appena nati avrebbero avuto il perfetto uso di ragione.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 23, q. 2, a. 2; De Verit., q. 18, a. 7
Se nello stato di innocenza i bambini
sarebbero nati perfetti nel sapere
Pare che nello stato di innocenza i bambini sarebbero nati perfetti nel sapere. Infatti:
1. Quale era Adamo, tali dovevano essere i figli da lui generati. Ma Adamo era perfetto nella scienza, come si è già visto [q. 94, a. 3]. Quindi i figli sarebbero nati da lui perfetti nel sapere.
2. L'ignoranza è causata dal peccato, come dice S. Beda [?]. Ma l'ignoranza non è che la privazione della scienza. Quindi prima del peccato i bambini appena nati avrebbero posseduto ogni scienza.
3. I bambini appena nati avrebbero posseduto la giustizia. Ma per la giustizia ci vuole la conoscenza che dirige nell'agire. Quindi avrebbero posseduto anche la scienza.
In contrario: La nostra anima è per natura, secondo l'espressione di Aristotele [De anima 3, 4], come «una tavoletta levigata su cui non c'è scritto nulla». Ma la natura dell'anima è la stessa di allora. Quindi le anime dei bambini inizialmente sarebbero state prive di scienza.
Dimostrazione: Come abbiamo già ricordato [q. 99, a. 1], nelle cose che sorpassano la natura si deve credere esclusivamente all'autorità [di Dio rivelante]; ma se questa autorità manca dobbiamo seguire l'ordine della natura. Ora, per l'uomo è naturale raggiungere la scienza per mezzo dei sensi, come si è visto [q. 55, a. 2; q. 84, a. 7]: quindi l'anima si unisce al corpo perché ne ha bisogno per esercitare la sua operazione specifica; il che non avverrebbe se l'uomo inizialmente avesse una scienza non acquisita mediante le facoltà sensitive. Quindi si deve concludere che nello stato di innocenza i bambini non sarebbero nati perfetti nella scienza; tuttavia l'avrebbero acquisita col tempo senza obiezioni, per via di indagine e di insegnamento.
Analisi delle obiezioni: 1. La perfezione della scienza era un accidente individuale del nostro progenitore, in quanto cioè personalmente era stato costituito padre e maestro di tutto il genere umano. Quindi egli non avrebbe generato figli simili a sé sotto tale aspetto, ma simili solo quanto agli accidenti di natura e di grazia comuni a tutta la specie.
2. L'ignoranza è la privazione della scienza in un soggetto fatto per possederla in un dato tempo. Ma ciò non si sarebbe verificato nei bambini appena nati: infatti essi avrebbero avuto una scienza proporzionata alla loro età. Cosicché in essi non ci sarebbe stata ignoranza, ma semplice nescienza di un certo numero di conoscenze. E la nescienza è ammessa da Dionigi [De cael. hier. 7, 3] persino negli angeli santi.
3. I bambini avrebbero posseduto una scienza sufficiente per dirigersi nelle opere di giustizia nelle quali gli uomini sono diretti dai princìpi universali del diritto: e l'avrebbero posseduta in grado molto superiore a quello che naturalmente noi ora possediamo; e lo stesso si dica a proposito degli altri princìpi universali.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 20, q. 2, a. 2; De Verit., q. 18, a. 8
Se i bambini appena nati avrebbero avuto
il perfetto uso di ragione
Pare che nello stato di innocenza i bambini appena nati avrebbero avuto il perfetto uso di ragione. Infatti:
1. Attualmente i bambini non hanno il perfetto uso di ragione perché l'anima è aggravata dal corpo. Ma ciò allora non accadeva, poiché la Scrittura [Sap 9, 15] afferma: «Il corpo corruttibile appesantisce l'anima». Quindi prima del peccato e della corruzione che ne seguì i neonati avrebbero avuto il perfetto uso di ragione.
2. Vi sono degli animali che, appena nati, hanno l'uso del loro istinto naturale, come l'agnello che subito fugge il lupo. A maggior ragione quindi, nello stato di innocenza, gli uomini appena nati avrebbero posseduto il perfetto uso di ragione.
In contrario: La natura, in tutti gli esseri soggetti a generazione, procede dall'imperfetto al perfetto. Quindi i bambini non avrebbero avuto subito da principio il perfetto uso di ragione.
Dimostrazione: Come abbiamo già spiegato [q. 84, a. 7], l'uso della ragione dipende in qualche modo dall'esercizio delle facoltà sensitive: per cui se i sensi sono legati e le facoltà sensitive interne impedite, l'uomo non ha il perfetto uso della ragione, come è evidente nello stato di sonno e di follìa. Ma le potenze sensitive non sono altro che facoltà speciali degli organi corporei: se quindi questi vengono impediti sono necessariamente impedite le loro operazioni, e per conseguenza [è impedito anche] l'uso della ragione. Ora, nei bambini queste facoltà sono impedite dalla troppa umidità del cervello. Quindi essi non hanno il perfetto uso della ragione, come non hanno quello delle altre membra. Quindi nello stato di innocenza i bambini non avrebbero avuto il perfetto uso della ragione che avrebbero raggiunto nell'età perfetta. Tuttavia l'avrebbero avuto in un grado più perfetto che al presente, in ordine alle cose proporzionate al loro stato, come si è visto sopra [q. 99, a. 1] parlando dell'uso delle membra.
Analisi delle obiezioni: 1. Il gravame che viene attribuito alla corruzione del corpo consiste in un impedimento dell'uso della ragione che riguarda qualsiasi età.
2. Anche gli altri animali non possiedono subito da principio un uso dell'istinto naturale così perfetto come in seguito. Vediamo infatti che gli uccelli insegnano a volare ai loro piccoli; e fatti simili si riscontrano negli altri generi di animali. Nell'uomo però vi è un impedimento speciale causato dalla preponderanza dell'umidità nel cervello, come si è già visto [ib.].

Quaestio 102
Prooemium

[32655] Iª q. 102 pr. Deinde considerandum est de loco hominis, qui est Paradisus. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Paradisus sit locus corporeus. Secundo, utrum sit conveniens locus habitationis humanae. Tertio, ad quid homo in Paradiso positus fuit. Quarto, utrum in Paradiso debuit fieri.

ARGOMENTO 102
IL PARADISO TERRESTRE, DIMORA DELL'UOMO
Passiamo ora a considerare il luogo dove l'uomo si trovava, cioè il Paradiso terrestre.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il Paradiso terrestre sia un luogo materiale; 2. Se sia un luogo conveniente come dimora dell'uomo; 3. A quale scopo l'uomo fu posto nel Paradiso; 4. Se egli doveva essere creato nel Paradiso.

Articolo 1
2 Sent., d. 17, q. 3, a. 2
Se il Paradiso sia un luogo materiale
Pare che il Paradiso non sia un luogo materiale. Infatti:
1. Afferma S. Beda [Glossa su Gen. 2, 8] che «il Paradiso giunge sino alla sfera della luna». Ora, nessun luogo terrestre può essere così alto: sia perché una tale altezza contrasta con la natura della terra, sia perché sotto l'orbita lunare vi è la regione del fuoco, il quale consumerebbe la terra. Quindi il Paradiso non è un luogo materiale.
2. La Genesi [2, 10 ss.] ricorda quattro fiumi che nascono dal Paradiso. Ma i fiumi di cui si parla hanno altrove la loro ben nota origine, come rileviamo anche dal Filosofo [Meteor. 1, 13]. Quindi il Paradiso non è un luogo materiale.
3. Vi sono alcuni che hanno esplorato attentamente tutti i luoghi della terra abitabile, e tuttavia non menzionano il Paradiso terrestre. Quindi questo non è un luogo materiale.
4. Riferisce la Scrittura [Gen 2, 9] che nel Paradiso c'è l'albero della vita. Ora, questo albero è qualcosa di spirituale: è detto infatti nei Proverbi [3, 18] che la sapienza «è un albero di vita per chi ad essa si attiene». Quindi anche il Paradiso terrestre non deve essere un luogo materiale, ma spirituale.
5. Se il Paradiso fosse un luogo materiale bisognerebbe che fossero materiali anche i suoi alberi. Ma ciò non Pare possibile: poiché gli alberi materiali furono creati il terzo giorno, mentre la Genesi [2, 8 s.] narra che gli alberi del Paradiso furono piantati dopo l'opera dei sei giorni. Quindi il Paradiso non è un luogo materiale.
In contrario: Scrive S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 1]: «Sono tre le sentenze correnti sul Paradiso: la prima vuole che il Paradiso terrestre sia esclusivamente materiale; la seconda che sia soltanto spirituale; la terza vede nel Paradiso l'uno e l'altro aspetto, e questa è la sentenza che a me piace».
Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De civ. Dei 13, 21], «nessuno proibisca di dire ciò che si può convenientemente asserire in senso spirituale del Paradiso; purché si creda fermamente la verità fedelissima di questa storia, verità comprovata dalla narrazione di determinati avvenimenti». Infatti le

cose affermate dalla Scrittura sul Paradiso terrestre vengono presentate sotto forma di narrazione storica; ora, in siffatti racconti della Scrittura bisogna sempre tenere come base la verità storica, e poi costruirvi sopra le interpretazioni spirituali.

Dunque il Paradiso, come dice S. Isidoro [Etym. 14, 3], è «un luogo posto nelle regioni dell'Oriente, e il suo nome greco significa giardino». — Ora, è giusto collocare la sua ubicazione in Oriente. Poiché è da credere che sia stato preparato nel luogo più nobile della terra. Essendo dunque l'Oriente la parte destra del cielo, come scrive il Filosofo [De caelo 2, 2], ed essendo la destra sempre più nobile della sinistra, era conveniente che il Paradiso terrestre fosse collocato da Dio nella parte orientale.

Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione di S. Beda non corrisponde a verità, se viene presa come suona. Si può tuttavia interpretarla nel senso che il Paradiso terrestre si eleva fino alla sfera lunare non per altezza di dislocazione, ma per una certa analogia: poiché, al dire di S. Isidoro [l. cit. nel corpo], «vi si trova un'atmosfera sempre temperata», e in tal modo esso ha una somiglianza con i corpi celesti, che non hanno contrarietà di elementi. E si accenna in particolare all'orbita lunare piuttosto che alle altre poiché questa è il termine dei corpi celesti dalla nostra parte; inoltre la luna è, fra tutti i corpi celesti, il più affine alla terra; tanto che vi si trovano delle ombre, che la rendono simile ai corpi opachi.

Alcuni dicono invece che il Paradiso terrestre sarebbe giunto fino all'orbita lunare nel senso che arrivava fino alla zona intermedia dell'atmosfera, in cui hanno origine le piogge, i venti e i fenomeni affini: e ciò perché tali fenomeni vengono attribuiti specialmente all'influsso della luna. — Ma in tale ipotesi quel luogo non sarebbe adatto all'abitazione degli uomini, sia per la massima intemperie che vi regna, sia perché esso non è confacente alla complessione umana, come lo è invece l'atmosfera inferiore, più vicina alla terra.

2. Secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 7], «bisogna credere che la dislocazione del Paradiso sia molto distante dalla conoscenza degli uomini, e che i fiumi di cui si dicono note le sorgenti siano sprofondati sotto terra, e dopo aver percorso vastissime regioni siano affiorati in altri luoghi. E chi non sa che molte correnti d'acqua si comportano in questa maniera?».

3. La località di questo Paradiso è tagliata fuori dalle nostre dimore o dalle montagne, o dai mari, o da qualche regione infuocata che non si può attraversare. È per questo che i geografi non lo ricordano.

4. L'albero della vita è un certo albero materiale, chiamato così perché il suo frutto aveva la virtù di conservare la vita, come si è già detto [q. 97, a. 4]. Tuttavia aveva un significato spirituale, come lo aveva anche la pietra del deserto, che era una realtà materiale e tuttavia simboleggiava Cristo.

Parimenti l'albero della scienza del bene e del male era un vero albero, denominato in quel modo a motivo di quanto sarebbe accaduto: poiché dopo di averne mangiato il frutto l'uomo avrebbe imparato, sperimentando la punizione, la differenza tra il bene dell'obbedienza e il male della disobbedienza. Tuttavia poteva anche simboleggiare il libero arbitrio, come alcuni ritengono.

5. Secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 5, 4; 8, 3], nel terzo giorno le piante

non sarebbero state create in atto, ma nelle loro ragioni seminali; invece dopo l'opera dei sei giorni sarebbero state prodotte nella loro attualità sia le piante del Paradiso che le altre. — Stando invece agli altri Santi Dottori tutte le piante furono prodotte nella loro attualità perfetta il terzo giorno, compresi gli alberi del Paradiso: quindi il racconto della piantagione di questi alberi dopo le opere dei sei giorni va inteso come una ricapitolazione. Infatti la nostra versione dice [v. 8]: «Il Signore Dio aveva piantato un Paradiso di delizie fin dal principio».

Articolo 2
In 2 Sent., d. 29, q. 1, a. 5; Comp. Theol., c. 187
Se il Paradiso fosse un luogo adatto alla dimora dell'uomo
Pare che il Paradiso non fosse un luogo adatto alla dimora dell'uomo.
Infatti:
1. L'uomo e l'angelo sono ordinati alla beatitudine nella stessa maniera. Ma l'angelo venne posto fin da principio ad abitare il luogo dei beati, che è il cielo empireo. Anche l'uomo dunque doveva avere in quel luogo la sua dimora.
2. Se all'uomo spetta un luogo determinato, gli spetta o a motivo dell'anima o a motivo del corpo. Ma a motivo dell'anima l'uomo non dovrebbe avere altro luogo che il cielo, il quale Pare costituire il luogo naturale dell'anima, essendo istintivo in tutti il desiderio del cielo. A motivo del corpo, invece, all'uomo non è dovuto un luogo diverso da quello degli altri animali. Quindi in nessun modo il Paradiso terrestre poteva essere un luogo adatto alla dimora dell'uomo.
3. Un luogo che non contiene le cose che deve contenere non ha ragione di essere. Ma dopo il peccato il Paradiso terrestre non è più il luogo della dimora umana. Quindi, se esso è un luogo adatto a questa dimora, Pare che Dio l'abbia creato inutilmente.
4. Avendo l'uomo una complessione temperata, gli conviene una località che sia temperata. Ma tale non è il luogo del Paradiso terrestre, poiché si dice che sia posto sotto la linea equinoziale; e questa è una zona caldissima, per il fatto che due volte all'anno il sole passa a piombo sulle teste di coloro che vi abitano. Quindi il Paradiso terrestre non è una dimora adatta all'uomo.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 2, 11] scrive che il Paradiso terrestre «è una regione divina, e degna dimora di colui che era a immagine di Dio».
Dimostrazione: Come abbiamo già detto [q. 97, a. 1], l'uomo era incorruttibile e immortale non perché il suo corpo possedesse la disposizione all'incorruttibilità, ma perché vi era nell'anima una virtù che preservava il corpo dalla corruzione. Ora, il corpo umano può corrompersi per cause intrinseche o estrinseche. Si corrompe intrinsecamente per l'esaurirsi dell'elemento umido e per la vecchiaia, come si è visto sopra [ib., a. 4]: e l'uomo primitivo poteva rimediarvi mediante il cibo. Tra gli agenti che lo guastano dall'esterno Pare invece che i principali siano i rigori del clima: e a tale opera di disgregazione si ripara specialmente col clima temperato.

Ora, nel Paradiso terrestre si riscontravano le due condizioni: poiché al dire del Damasceno [l. cit.] esso è un luogo «rifulgente di aria temperata, sottilissima e purissima, ornato di alberi sempre fiorenti». Quindi è evidente che il Paradiso terrestre è un luogo adatto alla dimora dell'uomo nel suo stato primitivo di immortalità.

Analisi delle obiezioni: 1. Il cielo empireo è il più alto luogo nello spazio materiale ed è immune da qualsiasi mutamento. A motivo della prima condizione, quindi, è adatto alla natura angelica, per la ragione indicata da S. Agostino [De Trin. 3, 4] con quelle parole: «Dio regge la creatura materiale per mezzo di quella spirituale»; è giusto infatti che la natura spirituale sia posta al disopra di tutto il mondo materiale, come per governarlo. Per la seconda condizione poi è adatto allo stato di beatitudine, che è fondato su una stabilità somma. — Così dunque il luogo della beatitudine si addiceva bene all'angelo, in forza della sua natura: e infatti egli fu creato in esso. Non si addiceva invece all'uomo, sempre avuto riguardo alla sua natura, perché l'uomo non presiede e non governa tutto il mondo materiale: gli spetta dunque soltanto in forza della beatitudine. Quindi l'uomo non fu posto da principio nel cielo empireo, ma doveva esservi trasportato nello stato dell'ultima beatitudine.

2. È ridicolo affermare che le anime e le altre sostanze spirituali abbiano un loro luogo naturale; tuttavia per una certa congruenza anche alla creatura incorporea viene assegnato un luogo particolare.

Il Paradiso terrestre, dunque, era un luogo conveniente per l'uomo, avuto riguardo tanto all'anima quanto al corpo, per il fatto che nell'anima vi era una virtù atta a preservare il corpo umano dalla corruzione. Cosa che non si trovava negli altri animali. Quindi, come dice il Damasceno [l. cit.], «nel Paradiso non vi erano animali irrazionali»; sebbene per una disposizione divina siano stati condotti ad Adamo gli animali, e il serpente vi sia entrato per opera del diavolo.

3. Quel luogo non è inutile, sebbene non serva come dimora dell'uomo dopo il peccato; allo stesso modo in cui non fu conferita inutilmente all'uomo una certa immortalità, che pure egli non doveva conservare. Ciò infatti manifesta la benignità di Dio verso l'uomo, e ciò che l'uomo ha perduto col peccato. — Si noti però che, secondo alcuni, anche adesso il Paradiso terrestre sarebbe abitato da Enoch e da Elia.

4. Coloro che pongono il Paradiso sulla linea dell'equatore pensano che su quella linea la regione sia temperatissima a causa dell'uguaglianza fra il giorno e la notte in tutto l'anno; e anche perché il sole non si allontana mai troppo, così da causare un eccesso di freddo; inoltre non vi è, come essi dicono, eccesso di caldo: poiché il sole, pur passando a piombo sulla testa degli abitanti, rimane in tale posizione per poco tempo. — Aristotele [Meteor. 2, 5] invece dichiara espressamente che quella zona è inabitabile per il calore. E la cosa Pare più probabile: poiché le regioni più vicine al sole, in cui tuttavia il sole non passa mai a piombo, sono già caldissime per la sola vicinanza del sole. — Ma comunque stiano le cose, dobbiamo ritenere che il Paradiso terrestre è situato in un luogo temperatissimo, o all'equatore o altrove.

Articolo 3

Se l'uomo fu posto nel Paradiso terrestre per lavorarlo e custodirlo

Pare che l'uomo non fosse posto nel Paradiso terrestre per lavorarlo e custodirlo. Infatti:

1. Nel Paradiso terrestre e nello stato di innocenza non si doveva trovare ciò che fu introdotto come pena del peccato. Quindi l'uomo non fu posto nel Paradiso perché lo coltivasse.

2. Non c'è bisogno di custodia dove non si temono invasori violenti. Ma nel Paradiso non c'erano da temere invasori violenti. Quindi non era necessario custodirlo.

3. Se l'uomo fu posto nel Paradiso terrestre per lavorarlo e per custodirlo, Pare seguirne che l'uomo sia stato creato per il Paradiso e non viceversa; il che è falso. Quindi l'uomo non fu posto nel Paradiso per coltivarlo e custodirlo.

In contrario: Dice la Scrittura [Gen 2, 15]: «Il Signore prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo lavorasse e lo custodisse».

Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 10], questo passo della Scrittura può essere inteso in due modi. Primo, nel senso che Dio pose l'uomo nel Paradiso affinché lo stesso Dio lavorasse e custodisse l'uomo: lo lavorasse, cioè dandogli la giustificazione — poiché se l'azione divina abbandona l'uomo questi subito si ottenebra, come fa l'aria quando cessa l'influsso della luce —, e lo custodisse da ogni corruzione e da ogni male. Secondo, può essere inteso nel senso che l'uomo doveva lavorare e custodire il Paradiso. Quel lavoro tuttavia non sarebbe stato gravoso, come lo è dopo il peccato, ma piacevole, poiché permetteva di sperimentare la virtù della natura. E anche la custodia non aveva per oggetto gli invasori, ma suo scopo era che l'uomo custodisse per sé il Paradiso, evitando di perderlo con il peccato. Il Paradiso era perciò ordinato al bene dell'uomo, e non viceversa.

Sono quindi evidenti le risposte alle obiezioni.

Articolo 4

Se l'uomo sia stato creato nel Paradiso terrestre

Pare che l'uomo sia stato creato nel Paradiso terrestre. Infatti:

1. L'angelo fu creato nel luogo della sua dimora, cioè nel cielo empireo. Ma il Paradiso terrestre era il luogo adatto alla dimora dell'uomo, prima del peccato. Quindi l'uomo doveva essere creato nel Paradiso terrestre.

2. Gli animali sono conservati nella sede della loro origine: i pesci nell'acqua, i quadrupedi sulla terra da cui furono prodotti. Ma l'uomo sarebbe stato conservato nel Paradiso, come si è detto [q. 97, a. 4]. Quindi doveva essere creato nel Paradiso.

3. La donna fu creata nel Paradiso terrestre. Ma l'uomo è più nobile della donna. Quindi a maggior ragione l'uomo doveva essere creato nel Paradiso terrestre.

In contrario: Sta scritto [Gen 2, 15]: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden».

Dimostrazione: Il Paradiso terrestre era un luogo indicato come dimora dell'uomo a motivo della condizione di incorruttibilità dello stato primitivo. Ora,

quell'incorruttibilità non spettava all'uomo in forza della sua natura, ma per un dono soprannaturale di Dio. Quindi, affinché un tale privilegio venisse attribuito non alla natura umana, ma alla grazia di Dio, Dio creò l'uomo fuori del Paradiso terrestre e poi ve lo collocò, perché vi abitasse per tutto il tempo della sua vita animale, con la prospettiva di essere poi trasferito in cielo, quando avesse conseguito la vita spirituale.
Analisi delle obiezioni: 1. Il cielo empireo è un luogo conveniente per gli angeli anche rispetto alla loro natura: e per questo vi furono creati.
2. La stessa cosa si dica per la seconda obiezione. Quei luoghi infatti convengono agli animali in forza della loro natura.
3. La donna fu creata nel Paradiso terrestre non per la sua nobiltà, ma per la nobiltà del principio dal quale veniva formato il suo corpo. Poiché allo stesso modo anche i figli sarebbero nati nel Paradiso terrestre, nel quale i genitori erano già stati posti.

Quaestio 103
Prooemium

[32692] Iª q. 103 pr. Postquam praemissum est de creatione rerum et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione. Et primo, in communi; secundo, in speciali de effectibus gubernationis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum mundus ab aliquo gubernetur. Secundo, quis sit finis gubernationis ipsius. Tertio, utrum gubernetur ab uno. Quarto, de effectibus gubernationis. Quinto, utrum omnia divinae gubernationi subsint. Sexto, utrum omnia immediate gubernentur a Deo. Septimo, utrum divina gubernatio cassetur in aliquo. Octavo, utrum aliquid divinae providentiae contranitatur.

ARGOMENTO 103
IL GOVERNO DELLE COSE IN GENERALE
Dopo aver trattato della creazione delle cose e della loro distinzione, ci resta ora da trattare, in terzo luogo, del loro governo [cf. q. 44, Introd.]. Ne tratteremo prima in generale, poi in particolare, considerando cioè gli effetti del governo [q. 104].
Intorno al primo punto poniamo otto quesiti: 1. Se il mondo sia governato; 2. Quale sia il fine del suo governo; 3. Se sia governato da uno solo; 4. Quali siano gli effetti del governo; 5. Se tutte le cose siano soggette al governo divino; 6. Se tutte le cose siano governate immediatamente da Dio; 7. Se il governo divino sia reso vano in qualche caso; 8. Se qualche essere si opponga alla provvidenza divina.

Articolo 1
Supra, q. 2, a. 3; C. G., III, c. 64; De Verit., q. 5, a. 2
Se il mondo sia governato
Pare che il mondo non sia governato. Infatti:
1. Soggetti a governo sono gli esseri che si muovono o agiscono per un fine. Ma gli esseri fisici della natura, che costituiscono gran parte del mondo, né si muovono né agiscono per un fine, poiché non hanno conoscenza del fine.

Quindi il mondo non è soggetto a governo.
2. Il governo riguarda propriamente le cose che si muovono verso una mèta. Ora, il mondo non Pare muoversi verso una mèta, ma possiede un'intrinseca stabilità. Quindi non è governato.
3. Ciò che da un'interna necessità è determinato a un solo effetto nel suo agire e nel suo muoversi non necessita di uno che lo governi dall'esterno. Ma le parti principali del mondo sono, nelle loro attività e nei loro movimenti, determinate con necessità a un solo effetto. Quindi il mondo non necessita di un governo.
In contrario: Nel libro della Sapienza [14, 3 Vg] si legge: «Tu, o Padre, tutto governi con provvidenza»; e in Boezio [De consol. 3, metr. 9]: «O tu che il mondo governi con eterno consiglio».
Dimostrazione: Nell'antichità alcuni filosofi negarono il governo del mondo, affermando che tutto dipende dal caso. Ma questa tesi si rivela assolutamente insostenibile per due motivi. Primo, per quello che le cose stesse ci manifestano. Noi vediamo infatti che nelle realtà naturali avviene, o sempre o nella maggior parte dei casi, ciò che è meglio: cosa che non accadrebbe se esse non fossero indirizzate a un fine buono da una provvidenza, il che è governare. Quindi l'ordine stabile esistente nelle cose dimostra chiaramente l'esistenza di un governo del mondo: come, per usare un paragone attribuito da Cicerone [De nat. deorum 2] ad Aristotele, chi entrasse in una casa bene ordinata, dall'ordine che in essa risplende sarebbe in grado di afferrare l'idea di un ordinatore.
Secondo, la medesima conclusione nasce dalla considerazione della divina bontà che, come già abbiamo detto [q. 44, a. 4; q. 65, a. 2], donò l'esistenza alle cose. Poiché infatti «l'ottimo non produce che cose ottime» [cf. Plat., Timaeus 6], disdirebbe alla divina bontà non condurre a perfezione le cose da essa prodotte. Ora, la perfezione ultima di ogni realtà consiste nel conseguimento del fine. Come quindi fu la divina bontà a dare l'esistenza alle cose, così ad essa spetta pure il condurle al loro fine. E questo è governare.
Analisi delle obiezioni: 1. Due sono i modi di muoversi o di agire per il fine. Primo, quando l'agente determina se stesso nel movimento verso il fine, come è il caso dell'uomo e delle altre creature razionali: e gli esseri che così operano conoscono propriamente sia il fine in quanto tale, sia i mezzi che vi conducono.
Secondo, si dice pure che un essere si muove o agisce per il fine quando è mosso e diretto al fine da altri: come la freccia va verso il bersaglio direttavi dall'arciere, a cui solo, e non ad essa, è noto il fine. Ma come l'andare della freccia verso il punto prefissato dimostra che essa vi è diretta da un agente dotato di conoscenza, così il corso stabile delle cose prive di conoscenza manifesta chiaramente che il mondo è governato secondo un piano prestabilito.
2. In tutti gli esseri creati fisici vi è qualcosa di stabile, per lo meno la materia prima, e qualcosa di soggetto al moto, includendo nella sfera di questo anche l'operazione. Ora, tutti gli esseri hanno bisogno di governo, sia quanto all'una, sia quanto all'altra cosa: poiché lo stesso fondo stabile che è in essi ricadrebbe nel nulla (essendo venuto dal nulla) se non fosse conservato dalla mano di un governante, come vedremo [q. 104, a. 1].

3. La necessità fisica, che è inerente agli esseri e li determina a un solo effetto, è una specie di impulso da parte di Dio che li dirige al loro fine: come la necessità da cui è spinta la freccia a tendere verso il bersaglio è un impulso dalla parte dell'arciere e non dalla parte della freccia. Si ha però questa differenza: che mentre ciò che le creature ricevono da Dio è la loro natura, ciò che è impresso dall'uomo alle realtà naturali al di fuori della loro natura è qualcosa di violento. Come quindi la necessità che la violenza imprime alla freccia dimostra l'azione direttrice dell'arciere, così la necessità naturale delle creature dimostra il governo della provvidenza divina.

Articolo 2
C. G., III, c. 17; In 12 Metaph., lect. 12
Se il fine a cui mira il governo del mondo sia fuori di esso
Pare che il fine a cui mira il governo del mondo non sia fuori di esso.
Infatti:
1. Il fine nel governo di un essere è costituito da quel bene a cui è condotto l'essere governato. Ma tale bene a cui l'essere è condotto è intrinseco all'essere stesso: come ad es. la sanità, a cui è condotto il malato, è un bene a lui intrinseco. Quindi il fine del governo degli esseri non è un bene estrinseco, ma un bene esistente nelle cose stesse.
2. A proposito dei fini, il Filosofo [Ethic. 1, 1] dice che «alcuni sono le operazioni stesse, altri le opere prodotte». Ma nessun'opera prodotta può restare al di fuori di tutto l'universo; e d'altra parte l'operazione è immanente a chi la compie. Quindi nulla di estrinseco può fare da fine al governo delle cose.
3. Il bene di ogni moltitudine è evidentemente l'ordine e la pace, la quale, al dire di S. Agostino [De civ. Dei 19, 13], è «la tranquillità dell'ordine». Ma il mondo risulta costituito di una moltitudine di esseri. Quindi il fine del governo del mondo è l'ordine pacifico intrinseco agli esseri stessi. Non è dunque un bene estrinseco.
In contrario: Sta scritto [Pr 16, 4 Vg]: «Tutte le cose il Signore ha operato per se stesso». Ma egli è al di fuori di tutto l'ordine dell'universo. Quindi il fine delle cose è un bene estrinseco.
Dimostrazione: Poiché il fine corrisponde al principio, è impossibile ignorare il fine delle cose una volta conosciutone il principio. Ma il principio delle cose, cioè Dio, è al di fuori di tutto l'universo, come si è già dimostrato [q. 44, a. 1]: quindi è necessario che anche il fine delle cose sia un bene estrinseco.
Ed eccone la dimostrazione. È evidente che il bene presenta l'aspetto di fine. Quindi il fine particolare di un essere è un certo bene particolare, mentre il fine universale di tutti gli esseri è un certo bene universale. Il bene universale poi deve essere tale per se stesso e per la propria essenza, che quindi è l'essenza stessa della bontà; invece il bene particolare è bene per partecipazione.
Ora, è evidente che in tutto l'universo non esiste un bene che non sia tale per partecipazione. Per conseguenza quel bene che è il fine dell'universo bisogna che sia al di fuori di tutto l'universo.
Analisi delle obiezioni: 1. Noi possiamo conseguire un dato bene in diversi modi: primo, quale forma immanente in noi, come la salute o la

scienza; secondo, quale prodotto del nostro lavoro, ed è il caso del costruttore che raggiunge il suo fine edificando la casa; terzo, quale bene avuto o posseduto da noi: come ad es. raggiunge il suo fine chi, mediante la compera, entra in possesso di un campo. Quindi nulla impedisce che il termine a cui è condotto l'universo sia un bene estrinseco.

2. Il Filosofo si riferisce ai fini delle arti, alcune delle quali hanno per loro fine le stesse operazioni, come ad es. il suonatore di cetra ha quale fine della sua arte il suonare; altre invece hanno per fine un'opera da produrre: come il costruttore ha per fine della sua arte non il costruire, ma l'edificio. Una realtà estrinseca però può essere fine non solo come opera da produrre, ma anche come oggetto da possedere, o come modello da rappresentare: come se dicessimo che Ercole è il fine dell'immagine, fatta appunto per rappresentarlo. Si può quindi affermare che il bene estrinseco a tutto l'universo è il fine del governo delle cose in quanto è un bene da possedere e da rappresentare: poiché ogni essere tende a partecipare di quel bene e ad acquistarne una rassomiglianza, nei limiti delle proprie capacità.

3. Vi è certamente nell'universo un fine che è un bene ad esso immanente, ed è l'ordine dell'universo stesso; ma tale bene non è il fine ultimo, dato che a sua volta è ordinato, come a fine ultimo, a un bene estrinseco: nel modo in cui, come dice Aristotele [Met. 12, 10], l'ordinamento interno dell'esercito è ordinato, a sua volta, al comandante dell'esercito.

## Articolo 3

Supra, q. 11, a. 3; C. G., III, c. 64; De Verit., q. 5, a. 3; Opusc. 15, De Angelis, c. 16; In 12 Metaph., lect. 12

### Se il mondo sia governato da uno solo

Pare che il mondo non sia governato da uno solo. Infatti:

1. Noi giudichiamo della causa dai suoi effetti. Ma si nota nel governo delle cose che queste non si muovono e non operano tutte in maniera uniforme: alcune infatti hanno operazioni contingenti, altre necessarie, e con diversità di altro genere. Quindi il mondo non è governato da uno solo.

2. Gli esseri governati da uno solo non sono in disaccordo tra loro se non per l'imperizia o per l'impotenza di chi li governa: difetti, questi, lontani da Dio. Ma gli esseri creati sono in disaccordo tra loro e si combattono a vicenda, come vediamo accadere nei contrari. Quindi il mondo non è governato da uno solo.

3. Nella natura si riscontra sempre ciò che è meglio. Ma al dire della Scrittura [Qo 4, 9] «è meglio essere due che uno solo». Quindi il mondo non è governato da uno solo, ma da molti.

In contrario: Noi confessiamo [nel Credo] l'esistenza di un solo Dio e di un solo Signore, secondo quel detto dell'Apostolo [1 Cor 8, 6]: «Per noi c'è un solo Dio, il Padre, e un solo Signore». E i due termini si riferiscono all'idea di governo, poiché al Signore spetta il governo dei sudditi, e il nome di Dio è desunto, come vedemmo [q. 13, a. 8], dall'idea di provvidenza. Quindi il mondo è governato da uno solo.

Dimostrazione: È necessario affermare che il mondo è governato da uno solo.

Essendo infatti fine del governo del mondo il bene che è bene per essenza, vale a dire l'ottimo, ottimo pure dev'essere necessariamente il governo del mondo. Ora, il governo ottimo è quello esercitato da uno solo. Ed eccone la prova. Governare degli esseri non è altro che dirigerli a un fine, che è un dato bene. Ma all'essenza della bontà è intrinseca l'unità: e Boezio lo dimostra dal fatto che tutti gli esseri, come desiderano il bene, così desiderano l'unità, senza della quale non possono sussistere. Infatti ogni ente in tanto esiste in quanto è uno: per cui noi vediamo che le cose oppongono resistenza, per quanto possono, alla loro divisione, e che la disAnalisi di una qualunque cosa proviene da un difetto dell'essere della medesima. E per questo motivo lo scopo a cui mira colui che governa una moltitudine è l'unità, ossia la pace. — Ora, la causa diretta e propria dell'unità è l'uno. È evidente infatti che più individui non riescono a ridurre a unità e concordia tra loro molte cose se non a patto che essi stessi si uniscano in qualche modo.

Ma ciò che è essenzialmente uno può essere causa di unità più agevolmente e meglio che non molti uniti insieme. Quindi la moltitudine è governata meglio da uno solo che da più. — Per conseguenza il governo del mondo, che è un governo ottimo, deve dipendere da un solo governante. Ed è quanto afferma il Filosofo [Met. 12, 10]: «Gli enti non amano di essere male ordinati, e non è un bene la moltitudine dei principati: sia perciò uno solo colui che governa».

Analisi delle obiezioni: 1. Il moto è provocato dal motore, ma è un atto del soggetto mobile. Quindi la diversità dei moti deriva dalla varietà dei soggetti mobili, richiesta dalla perfezione dell'universo, come si è visto [q. 47, aa. 1, 2; q. 48, a. 2], e non dalla diversità dei governanti.

2. Sebbene i contrari discordino tra loro quanto ai fini prossimi, concordano tuttavia quanto al fine ultimo, essendo racchiusi nell'unico ordine dell'universo.

3. Se si parla di beni particolari, allora due di essi sono migliori di uno solo; ma al bene per essenza non è possibile fare alcuna addizione di bontà.

## Articolo 4

### Se l'effetto del governo sia unico o molteplice

Pare che l'effetto del governo del mondo sia unico, e non molteplice. Infatti:

1. Effetto del governo è ciò che il governo causa negli esseri governati. Ma tale effetto è l'unità, vale a dire il bene dell'ordine, come vediamo nel caso di un esercito. Quindi uno soltanto è l'effetto del governo del mondo.

2. Da un principio unico deriva, naturalmente, un effetto unico. Ma il mondo, come si è dimostrato [a. prec.], è governato da uno solo. Quindi unico sarà anche l'effetto di questo governo.

3. Se in forza dell'unicità di chi governa l'effetto del governo del mondo non fosse unico, bisognerebbe che esso si moltiplicasse secondo il numero degli esseri governati. Ma questi sono per noi innumerevoli. Quindi gli effetti del governo non potrebbero essere racchiusi sotto un numero determinato.

In contrario: Dionigi [De div. nom. 12] afferma che «la Deità con la sua

provvidenza e bontà perfetta abbraccia tutte le cose, e le riempie di se stessa ». Ma il governare rientra nella provvidenza. Quindi il governo divino ha di mira alcuni effetti determinati.
Dimostrazione: L'effetto di qualsiasi azione va misurato dal fine di questa, poiché l'azione non è altro che il mezzo per raggiungere il fine. Ora, il fine del governo del mondo è il bene per essenza, alla cui partecipazione e imitazione tendono tutte le cose. Quindi tale effetto può essere considerato sotto tre aspetti. Primo, in relazione al fine stesso: e allora unico è l'effetto del governo, cioè la somiglianza col sommo bene. — Secondo, in rapporto ai mezzi con i quali la creatura tende alla somiglianza con Dio. E sotto questo aspetto si hanno due effetti generali del governo. Infatti la creatura assomiglia a Dio secondo questi due modi: nell'essere buona, come è buono Dio, e nel muovere un'altra creatura alla bontà, come Dio causa la bontà negli esseri. Quindi due sono gli effetti del governo: la conservazione degli esseri nel bene e la loro mozione verso il bene. — Terzo, si possono considerare gli effetti del governo in particolare: e allora riscontriamo effetti innumerevoli.
Analisi delle obiezioni: 1. L'ordine dell'universo include sia la conservazione dei vari esseri creati da Dio, sia la loro mozione, poiché l'ordine tra le creature dipende da queste due cose: o dal fatto che una cosa è migliore dell'altra, o dal moto che l'una riceve dall'altra.
2, 3. La risposta alle altre obiezioni scaturisce dalle spiegazioni date [nel corpo].

Articolo 5
Supra, q. 22, a. 2; C. G., III, cc. 64, 94, 113; Comp. Theol., c. 123
Se tutte le cose siano soggette al governo divino
Pare che non tutte le cose siano soggette al governo divino. Infatti:
1. Sta scritto [Qo 9, 11]: «Ho visto anche sotto il sole che non è degli agili la corsa né dei forti la guerra, e neppure dei sapienti il pane e degli accorti la ricchezza, e nemmeno degli intelligenti il favore; perché il tempo e il caso raggiungono tutti». Ora, le cose soggette al governo di qualcuno non sono casuali. Quindi le cose che sono sotto il sole non soggiacciono al governo divino.
2. L'Apostolo [1 Cor 9, 9] dice che «Dio non si dà pensiero dei buoi». Ma ognuno si dà pensiero di quanto cade sotto il suo governo. Quindi il governo divino non si estende a tutte le cose.
3. Chi è capace di governarsi da sé non ha bisogno del governo altrui. Ma la creatura razionale è capace di governarsi da sé: possiede infatti il dominio delle proprie azioni e agisce di per sé, non essendo mossa esclusivamente da altri, come Pare invece proprio degli esseri governati. Non tutte le cose, dunque, sottostanno al governo divino.
In contrario: Dice S. Agostino [De civ. Dei 5, 11] che «Dio non soltanto non ha lasciato senza armonia di parti il cielo e la terra, l'angelo e l'uomo, ma neppure l'organismo del più spregevole animaletto, né la piuma dell'uccello, né il fiorellino dell'erba, né la foglia dell'albero». Quindi è evidente che tutte le cose soggiacciono al governo divino.

Dimostrazione: Il governo delle cose compete a Dio per la stessa ragione per cui gli compete la loro produzione, poiché tocca al medesimo agente produrre un essere e conferirgli la debita perfezione: compito, quest'ultimo, proprio di chi governa. Ora, Dio non è la causa particolare di un determinato genere di cose, ma è la causa universale di tutti gli enti, come fu già dimostrato [q. 44, aa. 1, 2]. Come quindi non può esservi cosa che non sia stata creata da Dio, così non può esservi cosa che non sia sottoposta al suo governo.
E la stessa conclusione si impone considerando il fine. Infatti il governo di qualcuno si estende quanto può estendersi il fine del suo governo. Ma come sopra abbiamo detto [a. 2], il fine del governo di Dio è la sua stessa bontà. Quindi, poiché nulla può esistere che non sia ordinato alla divina bontà come al suo fine, secondo quanto abbiamo dimostrato [q. 44, a. 4; q. 65, a. 2], è impossibile che qualcosa sfugga al governo divino.
Stolta è pertanto l'opinione di coloro che negarono il governo divino degli esseri corruttibili, o anche dei singolari, oppure delle cose umane. Ad essi vengono attribuite quelle parole [Ez 9, 9]: «Dio ha abbandonato il paese».
Analisi delle obiezioni: 1. Si dicono sotto il sole quegli esseri che vengono generati e corrotti in seguito al moto del sole. Ora, in tutti questi esseri si verifica il caso: non nel senso che tutto quanto in essi accade sia casuale, ma nel senso che in ciascuno di essi può verificarsi qualcosa di casuale. Il fatto stesso però che in tali esseri si verifichi qualcosa di casuale dimostra che sono soggetti al governo di qualcuno. Se infatti tali esseri corruttibili non fossero governati da un essere superiore, essi non avrebbero tendenza alcuna, massimamente quelli privi di conoscenza: quindi non potrebbe accadere loro nulla di preterintenzionale, come invece si richiede perché si verifichi il caso. Per cui [la Scrittura], volendo mostrare che gli eventi casuali si verificano secondo il piano di una causa superiore, non dice semplicemente di aver veduto il caso in tutti gli esseri, ma «il tempo e il caso»: e ciò perché i difetti casuali si verificano in questi esseri rispetto a un dato ordine di tempo.
2. Il governo è una specie di movimento impresso da chi governa agli esseri governati. Ma ogni movimento, come dice Aristotele [Phys. 3, 3], è «un atto del soggetto mobile provocato dal motore». Quindi ogni atto acquista le proporzioni del soggetto a cui appartiene. Bisognerà quindi che i diversi soggetti mobili siano mossi in maniera diversa, anche se dipendono da un solo motore. Pur essendo quindi una sola l'arte con la quale Dio governa, gli esseri sono da lui diversamente governati secondo le loro diversità.
Ve ne sono alcuni, infatti, che hanno la capacità naturale di muoversi da se stessi, avendo il dominio dei propri atti: e questi sono governati da Dio non solo perché mossi da Dio che opera internamente in essi, ma anche perché da lui indotti al bene e allontanati dal male con precetti e divieti, con premi e con pene. Le creature irrazionali invece, che non agiscono ma subiscono l'azione, non sono governate da Dio in questo modo. Quando perciò l'Apostolo afferma che Dio non si dà pensiero dei buoi non intende sottrarre i buoi alle cure del governo divino totalmente, ma solo rispetto al modo che è proprio delle creature razionali.
3. La creatura razionale governa se stessa con l'intelletto e con la volontà,

facoltà che però hanno bisogno di essere sorrette e attuate dall'intelletto e dalla volontà di Dio. Quindi la creatura razionale, oltre al governo col quale dirige se stessa in quanto padrona dei suoi atti, ha bisogno di essere governata da Dio.

Articolo 6
Supra, q. 22, a. 3; infra, q. 116, a. 2; C. G., III, cc. 76, 77, 88, 94; Comp. Theol., c. 130; Opusc. 15, De Angelis, c. 14
Se tutte le cose siano governate immediatamente da Dio
Pare che tutte le cose siano governate immediatamente da Dio. Infatti:
1. S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 44] biasima l'opinione di Platone che aveva distinto tre specie di provvidenza: la prima attribuita al Dio supremo, che avrebbe cura delle cose celesti e di tutti gli enti universali; la seconda attribuita a dèi di secondo grado, i quali si aggirerebbero per il cielo occupandosi delle cose soggette alla generazione e alla corruzione; la terza affidata a certi dèmoni, che sorveglierebbero le azioni umane sopra la terra. Quindi tutte le cose devono essere governate immediatamente da Dio.
2. Se è possibile, è meglio che una cosa sia fatta da uno solo che da molti, come dice Aristotele [Phys. 8, 6]. Ma Dio è in grado di governare tutte le cose da solo, senza bisogno di cause intermedie. Quindi le governa tutte immediatamente.
3. In Dio non c'è nulla di difettoso e di imperfetto. Ma governare per mezzo di altri si deve a un difetto di chi governa: infatti un re terreno è costretto ad avere dei ministri per governare perché non arriva a fare tutto da sé, e non è presente dovunque nel suo regno. Quindi Dio governa tutte le cose immediatamente.
In contrario: Scrive S. Agostino [De Trin. 3, 4]: «Come i corpi di materia più densa e di grado inferiore sono retti gerarchicamente dai corpi di materia più sottile e di maggiore energia, così tutti i corpi sono retti dallo spirito dotato di vita intellettuale, e lo spirito che ha abbandonato Dio costituendosi peccatore è retto dallo spirito rimasto giusto e pio, e questo infine è retto immediatamente da Dio».
Dimostrazione: Nel governo bisogna distinguere due cose: il piano o disegno di governo, che è la stessa provvidenza, e l'esecuzione. Rispetto dunque al piano di governo Dio dirige tutti gli esseri immediatamente; quanto invece all'esecuzione Dio governa alcuni esseri per mezzo di altri.
E la ragione è che, essendo Dio la bontà per essenza, qualunque cosa venga attribuita a lui gli va attribuita nella maniera più perfetta. Ora, in ogni genere di disegno o di conoscenza pratica, qual è appunto il piano di governo, la perfezione consiste nel raggiungere i singolari concreti, sui quali si deve agire: così, p. es., non sarà medico perfetto colui che ha del malato e della malattia delle nozioni astratte, ma chi ha oltre a ciò la capacità di considerare anche i minimi particolari; e lo stesso si dica di ogni altra conoscenza pratica. Quindi è necessario affermare che Dio ha un piano di governo tale da raggiungere anche i minimi particolari.
Ma poiché l'atto del governare ha il compito di condurre alla perfezione gli esseri governati, sarà tanto migliore il governo quanto maggiore sarà la perfezione comunicata, da chi governa, alle cose governate. Ora, si ha certo una

maggiore perfezione nel far sì che una cosa sia buona in se stessa e insieme sia causa di bontà nelle altre, che non nel rendere la cosa buona soltanto in se stessa. Dio perciò governa le cose in maniera da rendere alcune di esse cause rispetto al governo di altre: come un maestro che rendesse i suoi alunni non solo dotti, ma anche capaci di insegnare agli altri.
Analisi delle obiezioni: 1. L'opinione di Platone è biasimata perché nega a Dio il governo immediato di tutte le cose anche rispetto al piano o disegno di governo. Infatti egli distingueva tre specie nella provvidenza, che è il piano di governo.
2. Se Dio governasse da solo verrebbe a mancare alle cose la dignità di cause. Quindi da uno solo non verrebbe attuato tutto ciò che è attuato da molti.
3. Il fatto che un re terreno abbia, nel governare, degli esecutori delle proprie direttive non denota soltanto la sua imperfezione, ma anche la sua dignità: il potere regio infatti acquista maggior decoro grazie alla gerarchia dei ministri.

Articolo 7
Supra, q. 19, a. 6; q. 22, a. 2, ad 1
Se possa accadere qualcosa al di fuori dell'ordinamento del governo divino
Pare che possa accadere qualcosa al di fuori dell'ordinamento del governo divino. Infatti:
1. Boezio [De consol., pr. 12] dice che «Dio dispone tutte le cose mediante il bene». Se dunque nulla accadesse nella realtà al di fuori dell'ordinamento del governo divino, il male non dovrebbe esistere.
2. Ciò che rientra nel piano prestabilito da chi governa non è mai casuale. Se quindi nulla accadesse al di fuori del piano divino, nel mondo non ci potrebbe essere mai nulla di fortuito o casuale.
3. Il disegno del governo divino è stabile e immutabile, essendo conforme alla ragione eterna. Ora, se nel mondo non potesse accadere nulla al di fuori di questo disegno divino, tutti gli eventi sarebbero necessari, e nulla di contingente accadrebbe nel mondo: il che non è ammissibile. Quindi nel mondo possono verificarsi delle cose al di fuori del disegno divino.
In contrario: Leggiamo nel libro di Ester [4, 17b Vg]: «Signore Dio, re onnipotente, al tuo impero tutte le cose sono sottoposte, e non c'è chi possa resistere alla tua volontà».
Dimostrazione: È possibile che un effetto si verifichi al di fuori dell'ordine di una causa particolare, ma è impossibile che si verifichi al di fuori dell'ordine della causa universale. Infatti nulla accade al di fuori dell'ordine di una causa particolare se non in forza di un'altra causa che le sia di impedimento; ma anche questa seconda causa particolare deve essere ricondotta alla prima causa universale: come ad es. la cattiva digestione si verifica al di fuori dell'ordine della potenza nutritiva in forza di un qualche impedimento, quale potrebbe essere la pesantezza dei cibi; e tuttavia anche questa causa va ricondotta necessariamente a un'altra, e così di seguito fino alla causa prima universale. Ora, poiché Dio è la prima causa universale non di un solo genere di

enti, ma di tutto l'essere nella sua generalità, è impossibile che accada qualcosa fuori dell'ordine stabilito da Dio: anzi, proprio per il fatto che una cosa
Pare evadere, da una parte, dall'ordine della provvidenza divina considerato nell'ambito di una causa particolare, è necessario che essa rientri, da un'altra parte e in forza di un'altra causa, nel medesimo ordinamento.
Analisi delle obiezioni: 1. Non c'è nulla al mondo di totalmente cattivo, poiché il male, come si è visto [q. 48, a. 3], ha come sostrato il bene. Quindi una cosa viene detta cattiva perché esce dall'ordine di un bene particolare. Se invece uscisse totalmente dall'ordine del governo divino si ridurrebbe a un puro nulla.
2. Alcuni avvenimenti si dicono casuali in rapporto alle cause particolari, di cui non rispettano la dipendenza. Ma in rapporto alla provvidenza divina «nulla avviene a caso nel mondo», come dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 24].
3. Certi effetti sono detti contingenti perché vengono riferiti alle loro cause prossime, che non sono infallibili nel conseguimento dei loro effetti, e non perché sia possibile che accada qualcosa al di fuori di tutto l'ordine del governo divino. Infatti anche ciò che accade al di fuori dell'ordine di una causa prossima dipende da qualche altra causa soggetta al governo divino.

Articolo 8
Se qualcosa possa fare resistenza al governo divino
Pare che qualcosa possa fare resistenza al governo divino. Infatti:
1. Sta scritto [Is 3, 8]: «La loro lingua e le loro opere sono contro il Signore».
2. Nessun re può punire giustamente chi non si ribella ai suoi ordini. Se quindi fosse vero che nulla può contrastare all'ordinamento stabilito da Dio, Dio non punirebbe nessuno giustamente.
3. Ogni cosa è sottoposta all'ordinamento divino. Eppure una cosa è combattuta dall'altra. Quindi ci sono delle cose che si oppongono al governo divino.
In contrario: Scrive Boezio [De consol. 3, pr. 12]: «Non vi è nulla che voglia o possa opporsi a questo sommo bene. È perciò il sommo bene che regge tutte le cose con fortezza e tutte le dispone con soavità», come viene affermato dalla Sapienza divina [Sap 8, 1].
Dimostrazione: L'ordinamento della provvidenza divina può essere considerato sotto due aspetti: in generale, cioè in quanto dipende dalla causa che governa tutte le cose, e in particolare, in quanto dipende da una causa particolare, esecutrice del piano divino.
Sotto il primo aspetto nessuna cosa può opporsi all'ordinamento del governo divino. E ciò risulta chiaro da due fatti. Primo, dal fatto che l'ordinamento divino ha di mira il bene sotto tutti gli aspetti, e ogni cosa con la sua attività e con i suoi sforzi non tende altro che al bene: poiché, come dice Dionigi [De div. nom. 4], «nessuno opera avendo di mira il male». — Secondo, la stessa cosa risulta dal fatto che, come si è già visto [a. 1, ad 3; a. 5, ad 2], ogni tendenza naturale o volontaria di un essere non è altro che una specie di impulso impresso dal primo motore: come la tendenza della freccia verso il bersaglio non è che un impulso impresso dall'arciere. Quindi tutti gli esseri

che agiscono naturalmente o volontariamente giungono come spontaneamente al fine loro predisposto da Dio. E per questa ragione si dice che Dio «dispone tutte le cose con soavità».
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che alcuni pensano, parlano od operano contro Dio non perché si oppongano totalmente all'ordinamento del governo divino, dato che anche i peccatori hanno di mira un qualche bene, ma perché si contrappongono a un bene determinato ad essi conveniente secondo la loro natura o il loro stato. E per questo vengono giustamente puniti da Dio.
2. In questo modo si risolve anche la seconda obiezione.
3. Il fatto che una cosa combatta contro l'altra mostra la possibilità di opporsi all'ordinamento dipendente da una causa particolare, ma non a quello dipendente dalla causa universale di tutte le cose.

Quaestio 104
Prooemium

[32756] Iª q. 104 pr. Deinde considerandum est de effectibus divinae gubernationis in speciali. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum creaturae indigeant ut conserventur in esse a Deo. Secundo, utrum conserventur a Deo immediate. Tertio, utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum. Quarto, utrum aliquid in nihilum redigatur.

ARGOMENTO 104
GLI EFFETTI DEL GOVERNO DIVINO IN PARTICOLARE
Passiamo ora a trattare degli effetti del governo divino in particolare. Esamineremo a questo proposito quattro quesiti: 1. Se le creature abbiano bisogno di Dio per la conservazione del loro essere; 2. Se siano conservate immediatamente da Dio; 3. Se Dio possa annichilare una cosa; 4. Se qualche cosa sia di fatto annichilata.

Articolo 1
C. G., III, c. 65; De Pot., q. 5, a. 1; In Ioan., c. 5, lect. 2; In Hebr., c. 1, lect.
Se le creature abbiano bisogno di essere conservate da Dio
Pare che le creature non abbiano bisogno di essere conservate da Dio. Infatti:
1. Ciò che non può non essere non ha bisogno di venir conservato nell'essere, come ciò che non può allontanarsi da un luogo non ha bisogno di esservi trattenuto perché non se ne allontani. Ora, vi sono delle creature che, in virtù della loro natura, non possono non essere. Quindi non tutte le creature hanno bisogno di venir conservate da Dio nel loro essere. — Prova della minore. Ciò che è inerente a una cosa come sua proprietà essenziale è necessario che si trovi in essa, ed è impossibile che in quella cosa si trovi il suo contrario: come è necessario che il numero due sia pari, ed è impossibile che sia dispari. Ora, l'essere è annesso di per sé alla forma: poiché ogni ente è in atto in quanto ha la forma. Ma esistono delle creature che sono forme sussistenti, come fu detto [q. 50, aa. 2, 5] degli angeli: a queste perciò l'essere inerisce di necessità. E la medesima ragione vale per quelle cose la cui materia è in potenza a una sola forma, come si è già visto [q. 66, a. 2] a proposito dei

corpi celesti. Quindi tali creature, in forza della loro natura, esistono necessariamente, e non possono non esistere: infatti la potenza a non essere non può fondarsi né sulla forma, a cui segue necessariamente l'essere, né sulla materia la quale, non essendo in potenza a un'altra forma, esiste sotto una forma che non può perdere.

2. Dio è più potente di qualunque agente creato. Ma si danno degli agenti creati capaci di comunicare ai loro effetti il potere di conservarsi da sé nell'essere, anche al cessare della loro azione: come al cessare dell'azione del muratore resta la casa, e al cessare dell'azione del fuoco l'acqua rimane calda per qualche tempo. Quindi a più forte ragione Dio può conferire alle sue creature il potere di conservarsi nell'essere, pur cessando egli dalla sua azione.

3. Nessun fatto violento può verificarsi senza una causa agente. Ora, tendere al non essere è cosa contro natura e violenta per tutte le creature: poiché ogni creatura appetisce naturalmente l'essere. Quindi nessuna creatura può tendere al non essere se non in forza di un agente che la porti alla distruzione. Ma vi sono degli esseri la cui distruzione sfugge alla forza di qualsiasi agente, come le sostanze spirituali e i corpi celesti. Quindi tali creature non possono tendere al non essere, anche cessando l'azione di Dio.

4. Se Dio conserva le cose nell'essere, ciò avverrà in forza di una sua azione. Ora qualunque azione, se è efficace, produce qualcosa nell'effetto. Quindi l'azione conservatrice di Dio dovrà produrre degli effetti nella creatura. — Ma ciò non risulta. Infatti una tale azione non produce l'essere della creatura, poiché non si può fare ciò che già esiste. E d'altra parte non produce qualche nuova perfezione: perché altrimenti o Dio non conserverebbe di continuo la creatura nell'essere, oppure le aggiungerebbe di continuo qualcosa, il che è inammissibile. Quindi le creature non sono conservate nell'essere da Dio.

In contrario: Sta scritto [Eb 1, 3]: «Egli sostiene tutto con la potenza della sua parola».

Dimostrazione: Tanto secondo la fede quanto secondo la ragione è necessario affermare che le creature sono conservate nell'essere da Dio. Per una chiara dimostrazione di ciò dobbiamo osservare che una cosa può essere conservata da altri in due modi. Primo, indirettamente e per accidens, ed è il caso di chi tiene lontano da una cosa quanto potrebbe distruggerla: come se uno bada a un bambino affinché non caschi nel fuoco, si dice che lo conserva. E anche in questo senso si dice che Dio conserva alcuni esseri, ma non tutti: poiché si danno degli esseri per i quali non esistono cause da tener lontane perché atte a distruggerli. — Secondo, si può conservare una cosa formalmente e direttamente [per se]: quando cioè la cosa conservata dipende talmente da ciò che la conserva da non poter esistere senza di esso. E in questo modo tutte le creature hanno bisogno di essere conservate da Dio. Infatti l'essere di qualunque creatura dipende da Dio in maniera tale che le creature non potrebbero sussistere nemmeno per un istante, ma ricadrebbero nel nulla, se non venissero conservate nell'essere dall'azione della potenza divina, come scrive S. Gregorio [Mor 16, 37].

Ed eccone la spiegazione. Ogni effetto dipende dalla sua causa, nella misura in cui questa è causa. Ma bisogna osservare che alcuni agenti sono causa del

loro effetto non direttamente quanto all'essere, ma solo quanto al divenire.
E ciò si verifica sia per i manufatti che per le realtà naturali. Come chi edifica una casa è causa del suo divenire [della sua costruzione], ma non direttamente del suo essere. È evidente infatti che l'essere della casa consegue alla forma della casa: la quale forma, consistente nell'ordinamento e nella struttura [propria di una casa], dipende dalle proprietà fisiche del materiale usato. Come infatti il cuoco cucina i cibi usando la forza attiva del fuoco, così il muratore costruisce la casa impiegando calce, pietre e legname, che sono materiali atti a ricevere e a conservare quella struttura e quell'ordinamento. Quindi l'essere della casa dipende dalla natura di quei materiali, mentre il suo divenire, [cioè la sua costruzione], dipende dall'azione del muratore. —
E un ragionamento analogo vale per le realtà naturali. Perché se un dato agente non è causa della forma in quanto tale, non sarà direttamente causa dell'essere che accompagna quella forma, ma sarà causa dell'effetto solo quanto al suo divenire.
Ora è evidente che, se due cose appartengono alla medesima specie, una non può essere causa diretta e adeguata [per se] della forma dell'altra in quanto è una forma di tale natura: perché altrimenti dovrebbe essere causa della propria forma, essendo identica l'essenza di ambedue. Può essere invece causa di tale forma in quanto essa viene a trovarsi in una data materia: può cioè far sì che questa materia riceva questa forma. Ma ciò equivale a essere causa del divenire: ed è così che l'uomo genera l'uomo, e il fuoco il fuoco.
Ogni volta quindi che un effetto naturale subisce l'influsso di una causa agente nello stesso ordine essenziale dell'agente, l'effetto dipende dalla causa agente per il suo divenire, ma non per il suo essere. — Altre volte invece l'effetto non riceve l'influsso causale dall'agente secondo la medesima natura dell'agente stesso, come è evidente per tutte le cause agenti che non producono effetti della medesima specie: i corpi celesti, p. es., causano la generazione dei corpi inferiori che sono dissimili nella specie. Ora, un agente di questo genere può causare la forma come tale, e non solamente in quanto è ricevuta in una data materia: perciò non è causa soltanto del divenire, ma [anche] dell'essere.
Come dunque non può durare il divenire di una cosa se cessa l'azione dell'agente che è causa del suo divenire, così non può durare il suo essere se cessa l'azione dell'agente che è causa dell'effetto non solo quanto al divenire, ma anche quanto all'essere. Ed è questa la ragione per cui l'acqua rimane calda pur cessando l'azione del fuoco, mentre l'aria non resta illuminata neppure un istante al cessare dell'azione del sole. Appunto perché la materia dell'acqua è capace di ricevere il calore del fuoco secondo la medesima natura che ha nel fuoco: per cui, se viene portata a possedere perfettamente la forma del fuoco, manterrà il calore per sempre; se invece partecipa della forma del fuoco in modo imperfetto, il calore non vi rimarrà sempre, ma per un certo tempo, a causa di quella debole partecipazione del principio del calore.
L'aria invece non è disposta in alcun modo a ricevere la luce secondo la medesima forma o natura in cui si trova nel sole, vale a dire secondo la forma del sole, che è il principio della luce: e così, al cessare dell'azione del

sole, cessa anche la luce che non ha nell'aria la sua radice.
Ora, ogni creatura è in rapporto a Dio come l'aria in rapporto al sole che la illumina. Come infatti il sole è risplendente per sua natura, mentre l'aria diventa luminosa partecipando la luce del sole senza partecipare la natura del sole, così Dio è il solo ente per essenza, poiché la sua essenza si identifica col suo essere, mentre ogni creatura è ente per partecipazione, poiché in essa l'essenza non si identifica con l'essere. Per cui S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 12] scrive che «se per ipotesi la potenza di Dio cessasse di sostenere le realtà create, cesserebbe all'istante anche la loro specie, e ogni natura verrebbe meno».
E ancora [ib. 8, 12]: «Come l'aria diventa luminosa alla presenza della luce, così l'uomo si illumina quando Dio gli è presente, mentre subito si ottenebra quando Dio si ritrae».
Analisi delle obiezioni: 1. L'essere è annesso di per sé alla forma della creatura, previo però l'influsso di Dio: come la luce segue alla qualità diafana dell'aria previo l'influsso del sole. Quindi per le creature spirituali e per i corpi celesti la potenza a non essere risiede più in Dio che può sottrarre il suo influsso che non nella forma o nella materia di tali creature.
2. Dio non può comunicare a nessuna creatura il potere di conservarsi da sé nell'essere, al cessare della sua azione; come non può far sì che non dipenda da lui l'origine della sua esistenza. Infatti la creatura ha tanto bisogno di essere conservata da Dio quanto ne ha l'essere dell'effetto di dipendere dalla causa dell'essere. Quindi il paragone di un agente che è causa del divenire soltanto, e non dell'essere, non regge.
3. L'argomento vale per quella specie di conservazione che consiste nel rimuovere gli agenti disgregatori, e della quale non tutte le creature hanno bisogno, come si è detto [nel corpo].
4. Dio non conserva le cose con una nuova azione, ma continuando l'azione con la quale dà l'essere, azione che non è soggetta né al moto né al tempo. Come anche la conservazione della luce nell'aria si attua per un influsso continuato del sole.

## Articolo 2

### Se Dio conservi immediatamente ogni creatura

Pare che Dio conservi immediatamente ogni creatura. Infatti:
1. Dio, come si è visto [a. 1, ad 4], conserva le cose con la medesima azione con la quale le ha create. Ma Dio è creatore delle cose immediatamente. Quindi le conserva pure immediatamente.
2. Ogni cosa è più vicina a se stessa che a qualunque altra. Ma a una creatura non può essere comunicata la facoltà di conservare se stessa. Molto meno dunque le potrà essere comunicata la facoltà di conservarne un'altra. Per conseguenza Dio conserva immediatamente tutte le cose senza alcun'altra causa conservatrice intermedia.
3. Un effetto viene conservato nell'essere dalla propria causa non solo quanto al divenire, ma anche quanto all'essere. Ora, Pare che tutte le cause create siano cause dei loro effetti solo quanto al divenire, poiché la loro causalità

si riduce al moto, come si disse [q. 45, a. 3]. Quindi non sono cause capaci di conservare i loro effetti nell'essere.

In contrario: La conservazione di una cosa corrisponde alla sua produzione nell'essere. Ma Dio dà l'essere alle cose per mezzo di alcune cause intermedie. Quindi conserva pure le cose nell'essere mediante alcune cause.

Dimostrazione: Come abbiamo detto [a. 1], due sono i modi di conservare una cosa nell'essere: il primo, indiretto e accidentale, si limita a rimuovere o a impedire l'azione di un agente disgregatore; il secondo, diretto e formale, stabilisce una dipendenza nell'essere come tra l'essere dell'effetto e quello dalla sua causa. Ora, noi possiamo costatare che alcune cose create conservano l'essere di altre in ambedue i modi. Infatti è noto che anche tra i corpi ve ne sono molti i quali impediscono l'azione disgregatrice di altri, e per questo sono chiamati conservanti: come ad es. il sale preserva la carne dalla putrefazione; e lo stesso avviene in molti altri casi. — Osserviamo però che certi effetti dipendono da qualche creatura anche secondo l'essere. Quando infatti vi sono molte cause subordinate è necessario che l'effetto dipenda in modo primario e principale dalla causa prima, ma secondariamente anche da tutte le cause intermedie. Quindi la causa prima è la conservatrice principale dell'effetto, ma subordinatamente lo sono pure tutte le cause intermedie; e tanto maggiormente quanto più una causa è di grado più alto e più vicina alla prima causa. Per cui anche nel mondo dei corpi alle cause più alte sono attribuite la conservazione e la durata delle cose: così secondo il Filosofo [Met. 12, 6] il primo moto, cioè quello diurno, è causa della continuità della generazione mentre il secondo, che è quello attraverso lo zodiaco, è causa dell'alternarsi della generazione e della corruzione. E in modo analogo gli astronomi attribuiscono a Saturno, che è il più alto dei pianeti, il carattere stabile e duraturo di certi esseri. — Dobbiamo perciò concludere che Dio conserva nell'essere alcune creature mediante certe cause.

Analisi delle obiezioni: 1. Dio ha creato immediatamente tutte le cose; ma nella stessa creazione delle cose stabilì un ordine, in modo che alcune di esse dipendessero e fossero conservate nell'essere da altre: presupposta però la conservazione primaria che proviene da lui.

2. Dato che la causalità propria di ogni essere è volta a conservare l'effetto da essa dipendente, come a nessun effetto si può concedere il potere di essere causa di se stesso, e tuttavia gli si può concedere il potere di essere causa di altre cose, così a nessun effetto si può concedere il potere di conservare se stesso, e tuttavia gli si può concedere il potere di conservare altre cose.

3. Nessuna creatura può essere causa di un'altra nell'acquisto di nuove forme o disposizioni se non per una trasmutazione: poiché la creatura può agire soltanto su un soggetto preesistente. Una volta però che essa abbia prodotto nell'effetto la forma o la disposizione, può conservare l'una o l'altra senza produrre altre mutazioni nell'effetto. Come nell'aria che viene a essere illuminata si ha una certa trasmutazione, ma la conservazione della sua luce avviene per la sola presenza del sole, senza altri mutamenti dell'aria.

## Articolo 3

Supra, q. 9, a. 2; De Verit., q. 5, a. 2, ad 6; De Pot., q. 5, a. 3; Quodl., 4, q. 3, a. 1
Se Dio possa annichilare qualcosa
Pare che Dio non possa annichilare una cosa. Infatti:
1. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 21] dice che «Dio non è causa della tendenza al non essere». Ciò invece accadrebbe se annichilasse qualche creatura. Quindi Dio non può annichilare nulla.
2. Dio è causa dell'esistenza delle cose per la sua bontà: poiché, come afferma S. Agostino [De doctr. christ. 1, 32], «noi esistiamo in quanto Dio è buono». Ma Dio non può non essere buono. Quindi non può far sì che le cose non esistano. Ciò che invece farebbe se le riducesse al nulla.
3. Se Dio volesse annientare delle cose dovrebbe compiere un'azione. Ma ciò è impossibile, dato che ogni azione ha per termine un ente: per cui la stessa azione dell'agente disgregatore finisce di fatto con la produzione di un nuovo ente, poiché la corruzione di una cosa coincide con la produzione di un'altra. Quindi Dio non può annichilare nulla.
In contrario: Sta scritto [Ger 10, 24 Vg]: «Correggimi, o Signore, ma con giusta misura, non secondo la tua ira: affinché tu non mi abbia a ridurre al nulla».
Dimostrazione: Alcuni pensarono che Dio abbia prodotto le cose agendo per necessità di natura. Ora, se ciò fosse vero Dio non avrebbe il potere di annientare alcuna cosa, come non può mutare nella sua natura. Ma noi abbiamo già visto [q. 19, a. 4] che tale ipotesi è falsa e del tutto estranea alla fede cattolica, la quale confessa che Dio ha portato le cose all'esistenza con volontà libera, secondo quel detto dei Salmi [134, 6]: «Tutto ciò che vuole il Signore lo compie». La partecipazione dunque dell'essere alle creature dipende [solo] dalla volontà di Dio. Ed egli non conserva le cose nell'essere se non somministrando loro continuamente l'essere, come si è detto [a. 1, ad 4]. Come dunque prima che le cose fossero egli avrebbe potuto non comunicare loro l'essere, e quindi non crearle, così dopo che sono state fatte può negare loro la somministrazione dell'essere, e in tal modo le cose cesserebbero di esistere. Sarebbero cioè annichilate.
Analisi delle obiezioni: 1. Il non essere non ha una causa diretta [per se]: poiché nulla può essere causa se non in quanto è ente, e l'ente, parlando propriamente, è causa dell'essere. Per questo Dio non può essere causa della tendenza al non essere, ma tale tendenza le creature l'hanno in se stesse in quanto sono tratte dal nulla. Dio però può essere causa indiretta [per accidens] dell'annichilazione delle cose, sottraendo ad esse la sua azione.
2. La bontà di Dio non è causa delle cose per necessità di natura, poiché la bontà divina non dipende dalle realtà create, ma per libera volontà. Come quindi Dio poteva non portare all'esistenza le cose senza pregiudizio della sua bontà, così potrebbe non conservarle nell'essere, sempre senza detrimento della sua bontà.
3. Se Dio annientasse una cosa ciò non avverrebbe per mezzo di un'azione, ma perché semplicemente egli cesserebbe dall'azione.

Articolo 4

Supra, q. 65, a. 1, ad 1; De Pot., q. 5, a. 4; a. 9, ad 1

Se di fatto qualche cosa venga annichilata

Pare che di fatto qualche cosa venga annichilata. Infatti:

1. Il fine e il principio si corrispondono. Ma da principio nulla esisteva all'infuori di Dio. Quindi le cose dovranno essere condotte a questo fine, che nulla più esista all'infuori di Dio. E così le creature saranno ridotte al nulla.

2. Ogni creatura ha una potenza finita. Ma nessuna potenza finita si estende all'infinito: per cui Aristotele [Phys. 8, 10] dimostra che una potenza finita non può muovere per un tempo infinito. Quindi nessuna creatura può durare all'infinito. E così alla fine dovrà tornare nel nulla.

3. Le forme e gli accidenti non hanno la materia quale parte di se stessi. Eppure via via cessano di esistere. Quindi finiscono nel nulla.

In contrario: Si legge nella Scrittura [Qo 3, 14]: «Riconosco che qualunque cosa Dio fa, è immutabile».

Dimostrazione: Tra le opere che Dio compie nel creato, alcune si svolgono secondo il corso naturale delle cose, altre invece, come vedremo [q. 105, a. 6], sono da lui compiute miracolosamente, fuori di quell'ordine naturale posto nelle creature. Ora, noi possiamo arguire ciò che Dio farà secondo il corso naturale impresso alle cose dalla natura stessa delle cose; ciò che invece è da lui compiuto miracolosamente è ordinato alla manifestazione della grazia, come afferma l'Apostolo [1 Cor 12, 7] parlando fra le altre cose del carisma dei miracoli: «A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune».

Ora, la natura delle cose create mostra chiaramente che nessuna di esse sarà annichilata: perché o sono immateriali, e allora manca loro la potenza al non essere, o sono materiali, e allora durano sempre, almeno a causa della materia che è incorruttibile, in quanto sostrato della generazione e della corruzione [dei corpi]. D'altra parte l'annichilazione di un essere non serve alla manifestazione della grazia: poiché la potenza e la bontà divina viene illustrata maggiormente dal fatto che essa conserva nell'essere le cose.

Dobbiamo perciò affermare che nessuna cosa sarà annichilata.

Analisi delle obiezioni: 1. Il fatto che le creature furono portate all'esistenza mentre prima non esistevano dimostra la potenza di colui che le produsse. L'annientamento invece impedirebbe tale dimostrazione: poiché la conservazione delle cose costituisce la prova più grande della potenza di Dio, secondo l'espressione dell'Apostolo [Eb 1, 3]: «Essendo Egli colui che sostiene tutto con la potenza della sua parola».

2. La potenza che ha la creatura a esistere è puramente passiva, mentre la potenza attiva spetta soltanto a Dio, che è la sorgente unica dell'essere. Quindi la durata indefinita delle cose dipende dall'infinità della potenza divina. Certe creature però ricevono una capacità di durare limitata, cioè per un tempo determinato, in quanto possono essere impedite dal ricevere l'essere, che viene da Dio, da parte di agenti contrari, ai quali una virtù finita non può resistere per un tempo indefinito, ma soltanto per un tempo determinato. Quindi gli esseri che non hanno contrari, sebbene abbiano una virtù finita, possono durare in perpetuo.

3. Le forme e gli accidenti non sono enti completi, poiché non sussistono, ma sono qualcosa dell'ente: vengono infatti denominati enti solo perché per mezzo di essi una cosa riceve un certo modo di essere. Tuttavia, anche così come sono, tali enti non finiscono totalmente nel nulla: non perché rimanga una qualche parte di essi, ma perché rimangono nella potenzialità della materia o del soggetto.

Quaestio 105
Prooemium

[32791] Iª q. 105 pr. Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinae qui est mutatio creaturarum. Et primo, de mutatione creaturarum a Deo; secundo, de mutatione unius creaturae ab alia. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam. Secundo, utrum immediate possit movere aliquod corpus. Tertio, utrum possit movere intellectum. Quarto, utrum possit movere voluntatem. Quinto, utrum Deus operetur in omni operante. Sexto, utrum possit aliquid facere praeter ordinem rebus inditum. Septimo, utrum omnia quae sic Deus facit, sint miracula. Octavo, de diversitate miraculorum.

ARGOMENTO 105
LA MOZIONE DELLE CREATURE DA PARTE DI DIO
Dobbiamo ora trattare del secondo effetto del governo divino, che riguarda la mozione delle creature. Primo, parleremo delle mozioni causate da Dio; secondo, dell'influsso di una creatura sull'altra [q. 106].
Sul primo punto si pongono otto quesiti: 1. Se Dio possa muovere immediatamente la materia verso la forma; 2. Se egli possa muovere immediatamente un corpo; 3. Se possa muovere l'intelletto; 4. Se possa muovere la volontà; 5. Se Dio operi in ogni operante; 6. Se possa compere qualcosa al di fuori dell'ordine impresso alle cose; 7. Se tutte le cose che Dio compie in questo modo siano miracoli; 8. Sulla diversità dei miracoli.

Articolo 1
Se Dio possa muovere immediatamente la materia verso la forma
Pare che Dio non possa muovere immediatamente la materia verso la forma. Infatti:
1. Come il Filosofo [Met. 7, 8] dimostra, solo una forma esistente nella materia può produrre la forma in una data materia: poiché per produrre una cosa ci vuole un essere consimile. Ma Dio non è una forma esistente nella materia. Quindi non può causare una forma nella materia.
2. Quando un agente è orientato verso molti effetti non ne produce alcuno se non viene determinato da altri: poiché, come dice Aristotele [De anima 3, 11], un'idea universale non ha la capacità di muovere se non mediante un'apprensione particolare. Ma la virtù divina è la causa universale di tutte le cose. Quindi non può produrre una forma particolare se non servendosi di una causa particolare.
3. Come l'essere nella sua universalità dipende dalla prima causa universale, così un essere determinato dipende da cause particolari, come si è già spiegato

[q. 104, a. 2]. Ma l'essere determinato di una cosa dipende dalla forma propria di essa. Quindi le forme proprie delle cose sono prodotte da Dio solo per mezzo di cause particolari.
In contrario: Sta scritto [Gen 2, 7]: «Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo».
Dimostrazione: Dio può muovere immediatamente la materia verso la forma. Infatti un ente che è in potenza passiva può essere portato all'atto da quella potenza attiva che lo tiene in suo potere. Ora, siccome la materia ricade, in quanto prodotta da Dio, sotto il potere divino, essa può essere portata all'atto dalla potenza divina. E questo è, per la materia, essere mossa verso la forma: poiché la forma non è altro che l'atto della materia.
Analisi delle obiezioni: 1. Un effetto può assomigliare alla sua causa in due modi. Primo, nell'identità della specie, come l'uomo e il fuoco generati rispettivamente dall'uomo e dal fuoco. Secondo, in forza di una precontenenza virtuale, in quanto cioè la forma dell'effetto è precontenuta virtualmente nella causa: e così gli animali sorti dalla putrefazione, le piante e i corpi minerali hanno una somiglianza con il sole e con le stelle, dalla cui virtù sono generati. Così dunque l'effetto viene assimilato alla causa agente in tutto ciò a cui si estende la virtù dell'agente.
Ma noi abbiamo già visto [q. 14, a. 11; q 44, a. 2] che la virtù di Dio si estende alla materia e alla forma. Il composto dunque [di materia e forma] che nasce per generazione, come assomiglia al composto che lo ha generato in forza della somiglianza nella specie, così assomiglia a Dio in forza della precontenenza virtuale. Come quindi il composto generante può muovere la materia alla forma col generare un altro composto simile, così può farlo anche Dio. Non può farlo invece un'altra forma immateriale: poiché la materia non è contenuta nella virtù di alcun'altra sostanza separata. Per conseguenza i demoni e gli angeli, quando operano sulle realtà visibili, non comunicano direttamente le forme, ma si servono del seme delle sostanze corporee.
2. L'argomento varrebbe se Dio agisse per necessità di natura. Ma siccome egli agisce per volontà e per intelligenza, e l'intelletto conosce non solo le ragioni universali, ma anche quelle particolari di tutte le forme, ne segue che egli può imprimere nella materia questa o quella forma determinata.
3. Il fatto stesso che le cause seconde sono ordinate a determinati effetti proviene loro da Dio. Quindi Dio, proprio perché ordina le cause seconde a determinati effetti, può anche produrre questi effetti da se medesimo.

Articolo 2
Resp. ad lect. Ven., a. 13
Se Dio possa muovere direttamente un corpo
Pare che Dio non possa muovere direttamente un corpo. Infatti:
1. Il motore e il mobile devono essere insieme, come dimostra Aristotele [Phys. 7, 2]: perciò è necessario che tra il motore e il mobile vi sia un contatto. Ma non è possibile un contatto fra Dio e un corpo: poiché, come scrive Dionigi [De div. nom. 1], «Dio non ammette contatti». Quindi Dio non può muovere direttamente un corpo.

2. Dio è un motore non mosso. Ora, tale è l'oggetto appetibile conosciuto. Quindi Dio muove in quanto oggetto di desiderio e di conoscenza. Ma l'intelletto, che solo può conoscerlo, non è un corpo né una potenza corporea.
Quindi Dio non può muovere un corpo immediatamente.
3. Il Filosofo [Phys. 8, 10] prova che una potenza infinita muove in modo istantaneo. Ma non è possibile che tale sia il moto di un corpo poiché, attuandosi il moto fra due termini opposti, ne verrebbe che due termini opposti si troverebbero insieme nello stesso soggetto, il che è assurdo. Quindi un corpo non può essere mosso direttamente da una potenza infinita quale è la potenza di Dio, come si è visto [q. 25, a. 2]. Di conseguenza Dio non può muovere direttamente un corpo.
In contrario: Dio compì direttamente le opere dei sei giorni, tra le quali è incluso anche il movimento dei corpi, come appare evidente dalle parole [Gen 1, 9]: «Si raccolgano le acque in un solo luogo». Quindi Dio può muovere direttamente un corpo.
Dimostrazione: È erroneo affermare che Dio non può produrre da se stesso tutti gli effetti particolari prodotti da una qualsiasi causa creata. Per cui, essendo i corpi mossi immediatamente da cause create, non c'è dubbio che Dio possa muovere immediatamente qualsiasi corpo.
E ciò deriva con evidenza da quanto abbiamo già detto [a. 1]. Infatti ogni movimento di qualsiasi corpo o deriva da una data forma, come il moto locale dei corpi gravi e leggeri deriva dalla forma impressa dal generante, denominato motore per questo, o costituisce il passaggio a una nuova forma, come il riscaldamento è il passaggio alla forma del fuoco. Ora, imprimere la forma, disporre alla forma e dare il moto susseguente alla forma appartengono a una stessa causa: il fuoco infatti non solo genera dell'altro fuoco, ma anche riscalda e muove verso l'alto. Ora, Dio può imprimere immediatamente la forma nella materia: quindi può muovere qualunque corpo secondo ogni specie di moto.
Analisi delle obiezioni: 1. Il contatto è di due specie: fisico, come quello che avviene tra due corpi che si toccano, e virtuale, come quello che avviene tra chi rattrista e chi viene rattristato. Se dunque parliamo della prima specie di contatto, allora Dio non può né toccare né essere toccato, essendo incorporeo. Se invece parliamo del contatto virtuale, allora egli può toccare, muovendole, le creature, ma non può essere toccato: poiché nessuna virtù naturale di qualche creatura può raggiungerlo. E questo è il senso delle parole di Dionigi: «Dio non ammette contatti»: egli cioè non può essere toccato.
2. È vero che Dio muove quale oggetto desiderato e conosciuto. Non è necessario però che egli muova sempre come oggetto desiderato e conosciuto dalla parte delle cose che si muovono, bensì dalla parte di se stesso: poiché egli tutto compie in vista della sua bontà.
3. Nel luogo citato il Filosofo intende provare che la virtù del primo motore non è una virtù legata all'estensione; e fa questo ragionamento: La virtù del primo motore è infinita (e lo prova dal fatto che essa può muovere per un tempo infinito); ma una virtù che fosse infinita in estensione muoverebbe fuori [della misura] del tempo, cosa questa impossibile: quindi bisogna che

la virtù del primo motore non sia legata all'estensione. E da ciò appare chiaramente che il moto di un corpo fuori del tempo potrebbe derivare soltanto
da una virtù infinita in estensione. E la prova l'abbiamo nel fatto che ogni virtù legata all'estensione, o quantità, muove con tutta se stessa: poiché muove per necessità di natura.
Ora, una potenza infinita supera qualsiasi potenza finita in modo da escludere ogni proporzione. Quanto poi maggiore è la potenza di chi muove, tanto più è accentuata la velocità del movimento. Poiché dunque una potenza finita muove sempre in un tempo determinato, ne segue che una potenza infinita deve muovere fuori del tempo: poiché fra un tempo e un altro tempo vi è sempre una qualche proporzione. — Invece la virtù che non è legata a un corpo esteso è la virtù di un essere intellettivo, il quale opera sugli effetti secondo la loro natura. Essendo quindi impossibile per un corpo muoversi fuori del tempo, non segue che [la virtù suddetta] muova fuori del tempo.

Articolo 3
I-II, q. 109, a. 1; Comp. Theol., c. 129
Se Dio muova immediatamente l'intelletto creato
Pare che Dio non muova immediatamente l'intelletto creato. Infatti:
1. L'azione dell'intelletto proviene dal soggetto in cui si produce: poiché non passa in una materia esteriore, come fa osservare Aristotele [Met. 9, 8]. Ora, l'azione di chi è mosso da un altro non deriva dal soggetto in cui si produce, ma da colui che muove. Quindi l'intelletto non è mosso da altri. E così Pare che Dio non possa muovere l'intelletto.
2. Chi possiede in se stesso il principio sufficiente del proprio movimento non è mosso da altri. Ora, il moto dell'intelletto non è altro che la sua azione intellettiva, nel senso in cui, secondo le espressioni del Filosofo [De anima, 3, 7],
diciamo che anche l'intendere e il sentire sono una specie di moto. Ma il lume intellettuale, di cui è dotato l'intelletto, è un principio sufficiente dell'atto intellettivo. Quindi l'intelletto non è mosso da altri.
3. L'intelletto è mosso dall'oggetto intelligibile, come il senso da quello sensibile. Ma Dio non è intelligibile per noi, poiché trascende il nostro intelletto. Quindi Dio non può muovere il nostro intelletto.
In contrario: L'insegnante muove la mente del discepolo. Ma Dio, come si legge nei Salmi [93, 10], «insegna all'uomo il sapere». Quindi Dio muove l'intelletto dell'uomo.
Dimostrazione: Come nel moto fisico si dice motore ciò che imprime la forma che è principio del moto, così diciamo che muove l'intelletto ciò che imprime la forma che è principio delle operazioni intellettive, chiamate anche moti intellettivi. Ora, nel soggetto intelligente vi sono due princìpi dell'atto intellettivo: il primo è la stessa virtù intellettiva presente anche in colui che è soltanto in potenza all'intellezione; l'altro invece è il principio dell'intellezione attuale, ed è l'immagine ideale dell'oggetto nel soggetto che intende.
Si dice dunque che uno muove l'intelletto o perché gli dona la virtù di intendere, o perché gli imprime l'immagine della cosa intesa.
Ora, Dio muove l'intelletto creato in ambedue i modi. Egli è infatti il primo

ente immateriale. E poiché l'intellettualità scaturisce dall'immaterialità, ne segue che egli è pure il primo intelligente. Ma in qualsiasi genere di cose il primo è causa di tutta la serie che segue: perciò da lui proviene ogni virtù intellettiva.

Parimenti, essendo egli il primo ente e preesistendo tutti gli altri enti in lui come nella prima loro causa, è necessario che essi si trovino in lui come intelligibili nel modo che a lui compete. Come infatti le nozioni intelligibili di tutte le cose esistono prima in Dio, e vengono poi da lui comunicate agli altri intelletti perché abbiano l'intellezione attuale, così anche vengono partecipate alle creature perché queste possano sussistere. Così dunque Dio muove l'intelletto creato in quanto gli dà la virtù naturale o soprannaturale di intendere, in quanto gli comunica le specie intelligibili e in quanto tiene e conserva nell'essere la virtù e le specie.

Analisi delle obiezioni: 1. L'operazione intellettiva proviene dall'intelligenza in cui si produce come dalla causa seconda, ma proviene da Dio come dalla causa prima. È lui infatti che dà al soggetto il potere di intendere.

2. Il lume intellettuale unito all'immagine della cosa intesa è principio sufficiente dell'intellezione, ma secondariamente e in dipendenza dal primo principio.

3. L'oggetto intelligibile muove il nostro intelletto comunicandogli in qualche modo la sua immagine, mediante la quale può essere conosciuto. Ma le immagini che Dio imprime nell'intelletto creato non bastano a farci conoscere Dio nella sua essenza, come già altrove [q. 12, a. 2; q. 56, a. 3] abbiamo spiegato. Per cui Dio muove l'intelletto creato pur non essendo intelligibile per esso, come si è detto [q. 12, a. 4].

## Articolo 4

Infra, q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; I-II, q. 9, a. 6; C. G., III, cc. 88, 89, 91; De Verit., q. 22, a. 8; De Malo, q. 3, a. 3; Comp. Theol., c. 129

### Se Dio possa muovere la volontà creata

Pare che Dio non possa muovere la volontà creata. Infatti:

1. Tutto ciò che è mosso dall'esterno subisce una costrizione. Ma la volontà non può subire costrizioni. Quindi non è mossa da agenti esterni, e così non può essere mossa da Dio.

2. Dio non può far sì che due cose contraddittorie si verifichino tutte e due insieme. Ma ciò accadrebbe se egli muovesse la volontà: poiché muoversi volontariamente vuol dire muoversi da sé, e non per opera altrui. Quindi Dio non può muovere la volontà.

3. Il movimento viene attribuito più al movente che al mobile: come l'uccisione di un uomo non viene attribuita al sasso, ma a chi l'ha scagliato. Ora, se Dio muovesse la volontà, ne seguirebbe che le opere volontarie non potrebbero essere imputate all'uomo come merito o come demerito. Ma ciò è falso. Quindi Dio non muove la volontà.

In contrario: Sta scritto [Fil 2, 13]: «È Dio che suscita in noi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni».

Dimostrazione: Come l'intelletto, secondo quanto abbiamo visto [a. 3], è mosso dall'oggetto e da colui che conferisce la virtù intellettiva, così la volontà è

mossa dal proprio oggetto, che è il bene, e da colui che crea la virtù del volere. Ora, la volontà può essere mossa come dal suo oggetto da qualunque bene, ma soltanto da Dio in modo sufficiente ed efficace. Infatti una cosa non può muovere sufficientemente un soggetto mobile se la virtù attiva del movente non è superiore, o per lo meno uguale, alla virtù passiva del mobile. Ora, la virtù passiva della volontà si estende al bene in tutta la sua universalità, avendo essa per oggetto il bene universale, come l'intelletto l'ente universale. Ma qualunque bene creato è un bene particolare, mentre Dio solo è il bene universale. Quindi Dio solo, come oggetto, riempie la volontà e la muove in modo pienamente sufficiente.

Parimenti anche la virtù del volere è causata da Dio solo. Infatti il volere non è altro che l'inclinazione della volontà verso il proprio oggetto, che è il bene nella sua universalità. Ma questa inclinazione al bene universale deriva dal primo motore, al quale si proporziona l'ultimo fine: infatti anche tra gli uomini dirigere al bene comune spetta al capo della moltitudine. E così in ambedue i modi è proprio di Dio muovere la volontà: ma soprattutto in questa seconda maniera, piegandola interiormente.

Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che è mosso da altri subisce una costrizione se è mosso contro la propria inclinazione; ma se è mosso da chi gli conferisce la sua stessa inclinazione non si può dire che viene costretto: come i corpi gravi non subiscono costrizioni quando dalla causa che li produce sono mossi verso il basso. E in modo analogo, quando Dio muove la volontà, non la costringe: poiché è lui stesso che le conferisce la sua inclinazione naturale.

2. Muoversi volontariamente significa muoversi da se stesso, cioè per impulso del proprio principio intrinseco: ma tale principio intrinseco può anche derivare da un principio estrinseco. E allora muoversi da sé non è in contraddizione con l'essere mosso da un altro.

3. Se la volontà fosse mossa da un altro in modo da non muoversi in alcun modo da se stessa, allora le opere della volontà non potrebbero essere ascritte a merito o a demerito. Ma siccome per essa il venire mossa da un altro non esclude il muoversi da sé, come si è spiegato [ad 2], non cessa per questo il principio del merito e del demerito.

## Articolo 5

In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 4; C. G., III, c. 67; De Pot., q. 3, a. 7; Comp. Theol., c. 135

### Se Dio operi in ogni operante

Pare che Dio non operi in ogni operante. Infatti:

1. Non si può attribuire a Dio alcuna inefficacia. Quindi, supposto che egli operi in ogni operante, vi opera in modo efficace. Ma allora sarebbe superflua qualsiasi operazione della creatura.

2. Un'operazione non può derivare simultaneamente da due cause operanti: come un movimento unico non può appartenere a due soggetti mobili distinti. Ma se l'operazione della creatura proviene da Dio che opera in essa, non può insieme provenire dalla creatura. A nulla perciò si ridurrebbe l'attività di tutte le creature.

3. Colui che produce una cosa è detto pure causa dell'operazione di questa,

in quanto le dà la forma con la quale essa opera. Se quindi Dio è causa dell'attività esplicata da tutte le cose da lui prodotte, ciò proverrà dal fatto che egli ha dato loro la virtù per agire. Ma ciò si verifica da principio, nel momento in cui egli produce la cosa. Quindi non è vero che in seguito operi ancora nella creatura operante.

In contrario: Leggiamo nella Scrittura [Is 26, 12 Vg]: «O Signore, tu hai operato in noi tutte le nostre opere».

Dimostrazione: L'agire di Dio in ogni agente fu inteso da alcuni nel senso che nessuna virtù creata possa compiere qualcosa nel mondo, e che sia Dio solo direttamente a fare tutto, per cui non sarebbe il fuoco a riscaldare, ma Dio nel fuoco, e così in tutti gli altri casi. — Ma ciò è impossibile. Primo, perché sarebbe tolto dal creato il rapporto tra causa ed effetto. Fatto, questo, che denoterebbe l'impotenza del creatore: poiché la capacità di operare deriva negli effetti dalla virtù di chi li produce. — Secondo, perché le facoltà operative che si trovano nelle cose sarebbero state conferite loro inutilmente, se le cose non potessero fare nulla per loro mezzo. Anzi, tutte le realtà create in certo qual modo non avrebbero più ragione di essere, se fossero destituite della loro attività: poiché ogni ente è per la sua operazione. Infatti le realtà meno perfette sono sempre ordinate a quelle più perfette: come quindi la materia è per la forma, così la forma, che è l'atto primo, è per la sua operazione, che è l'atto secondo; e in tal modo l'operazione è il fine delle realtà create. Quindi l'affermazione che Dio opera in tutte le cose va intesa in modo da non pregiudicare il fatto che le cose stesse hanno la loro propria attività.

Per averne l'evidenza bisogna considerare i quattro generi di cause, e notiamo subito che la materia non è un principio operativo, ma fa soltanto da soggetto delle azioni altrui. Invece il fine, l'agente e la forma sono princìpi operativi, ma secondo un certo ordine.

Infatti il primo principio di un'attività, come è evidente negli artefatti, è il fine, il quale muove la causa agente; segue la causa agente, e finalmente la forma dello strumento che viene applicato all'azione dall'agente (sebbene lo stesso agente operi in forza della sua forma). Infatti l'artigiano è spinto ad agire dal fine, che è l'opera da produrre, p. es. una cassa o un letto; e applica all'azione la scure, la quale incide [il legno] mediante l'acutezza del suo taglio.

Ora, anche Dio opera in ogni operante secondo questi tre generi di causalità. Primo, come causa finale. Infatti ogni attività tende a un bene vero o apparente; e poiché nessuna cosa costituisce un bene vero o apparente se non in quanto partecipa una qualche somiglianza del sommo bene che è Dio, ne segue che Dio è causa finale di qualunque attività. — Similmente, in ogni serie di cause agenti subordinate tra loro la seconda agisce sempre in virtù della prima: infatti è il primo agente che muove il secondo ad agire. Quindi, sotto questo punto di vista, tutte le cose agiscono in virtù di Dio stesso: egli è perciò causa delle operazioni di tutte le cause agenti. — Terzo, bisogna ricordare che Dio non soltanto muove gli esseri a operare applicando all'attività le loro forme e le loro virtù, come fa l'artigiano che adopera la scure senza forse aver costruito lui stesso la scure, ma dà anche la forma alla creatura che opera, e la conserva

nell'essere. Quindi non è causa delle operazioni solo in quanto dà la forma che è principio dell'attività, come il corpo generante che produce il moto dei corpi gravi e leggeri, ma anche perché conserva nell'essere le forme e le virtù delle cose: nel modo stesso in cui il sole è detto causa della manifestazione dei colori perché dà e conserva la luce che li manifesta.

Essendo poi la forma dentro la cosa, e tanto maggiormente quanto più una forma viene considerata come anteriore e più universale, ed essendo Dio stesso direttamente in tutte le cose causa dell'essere universale, che è ciò che vi è di più intimo in esse, ne segue che Dio opera intimamente in tutte le creature. Ed è per questo motivo che nella Sacra Scrittura le attività della natura vengono attribuite a Dio come se egli fosse operante nella natura stessa, come in quel passo [Gb 10, 11]: «Di pelle e di carne mi hai rivestito, di ossa e di nervi mi hai intessuto».

Analisi delle obiezioni: 1. Dio opera efficacemente nelle cose come causa prima; ma ciò non rende superflua l'attività delle cause seconde.

2. Un'operazione non può procedere da due cause dello stesso ordine; ma nulla impedisce che essa proceda insieme dalla causa prima e dalla causa seconda.

3. Dio non soltanto dà la forma alle cose create, ma le conserva nell'essere, le applica all'azione ed è il fine di ogni operazione, come si è dimostrato [nel corpo].

## Articolo 6

Infra, q. 106, a. 3; C. G., III, cc. 98, 99; De Pot., q. 6, a. 1; Comp. Theol., c. 136

### Se Dio possa compiere qualcosa fuori dell'ordine stabilito nel creato

Pare che Dio non possa compiere nulla fuori dell'ordine stabilito nel creato. Infatti:

1. Dice S. Agostino [Contra Faustum 26, 3]: «Dio, fondatore e creatore di tutte le nature, non fa nulla contro la natura». Ma ciò che è al di fuori dell'ordine stabilito naturalmente nel creato Pare essere contro la natura. Quindi Dio non può fare nulla fuori dell'ordine stabilito nel creato.

2. L'ordine della natura procede da Dio come l'ordine della giustizia. Ma Dio non può fare nulla fuori dell'ordine della giustizia, perché in tal caso commetterebbe un'ingiustizia. Quindi neppure può fare qualcosa fuori dell'ordine della natura.

3. L'ordine della natura l'ha stabilito Dio. Se dunque Dio facesse qualcosa fuori di quest'ordine, si mostrerebbe mutevole. Ma ciò è inammissibile.

In contrario: S. Agostino [ib.] insegna che «Dio talvolta opera contro il corso consueto della natura».

Dimostrazione: Ogni causa determina un certo ordine nei suoi effetti: poiché ogni causa ha ragione di principio. Quindi vi saranno tanti ordini quante sono le cause, e un ordine sarà contenuto nell'altro come una causa è subordinata all'altra. Per conseguenza una causa superiore non rientra nell'ordine di una causa inferiore, ma accadrà invece il contrario. E di ciò abbiamo un esempio evidente nei rapporti umani: infatti dal capo di famiglia dipende l'ordinamento

della casa, che è contenuto sotto l'ordinamento della città, il quale dipende dal governatore, che a sua volta sta sotto l'ordine del re, dal quale deriva l'ordinamento di tutto il regno.

Se si considera perciò l'ordine delle cose in quanto dipende dalla prima causa, allora Dio non può fare nulla fuori di esso: poiché se così agisse andrebbe contro la sua prescienza, volontà e bontà. — Se si considera invece l'ordine delle cose come dipendente da una qualsiasi causa seconda, allora Dio può operare fuori dell'ordine stabilito. Poiché non lui è soggetto all'ordine delle cause seconde, ma tale ordine è a lui soggetto, essendo derivato da lui non per necessità di natura, ma per libera volontà: Dio infatti avrebbe potuto benissimo stabilire anche un altro ordine del creato. Per conseguenza egli può operare, quando vuole, fuori di esso, o producendo gli effetti delle cause seconde senza di esse, o producendone altri che sorpassano le loro capacità. E in questo senso S. Agostino [ ib.] scrive che «Dio opera contro il corso consueto della natura, ma non fa assolutamente nulla contro la legge suprema, come non fa nulla contro se stesso».

Analisi delle obiezioni: 1. Un fatto può verificarsi nelle cose fuori della loro natura in due modi. Primo, per opera di una causa dalla quale non dipende l'inclinazione naturale dell'essere sul quale essa agisce, come quando un uomo spinge verso l'alto un corpo grave, che da altre cause ha ricevuto l'inclinazione verso il basso: e allora abbiamo un fatto contro natura. Secondo, per influsso della causa da cui dipende l'azione naturale della cosa. E in questo caso il fatto non è contro natura: come appare chiaramente nel flusso e riflusso del mare, movimento che, sebbene sia estraneo all'inclinazione dell'acqua, a cui è connaturale il muoversi verso il basso, non può tuttavia dirsi contro natura: proviene infatti dall'influsso di un corpo celeste, dal quale dipende l'inclinazione naturale dei corpi inferiori. — Ora, siccome l'ordine naturale è stato posto nelle cose da Dio, ciò che egli opera fuori di quest'ordine non è contro natura. «Per ogni essere», dice perciò S. Agostino [ ib.], «è naturale tutto ciò che è fatto da colui dal quale deriva ogni misura, numero e ordine della natura».

2. L'ordine della giustizia dice [immediata] relazione alla causa prima, che è la regola di ogni giustizia. Quindi Dio non può fare nulla contro tale ordine.

3. Dio ha impresso un ordine stabile nelle creature, in modo però da riservarsi una motivata libertà di agire altrimenti. Egli perciò non muta quando opera qualcosa al di fuori di tale ordine.

## Articolo 7

In 2 Sent., d. 18, q. 1, a. 3; C. G., III, c. 101; De Pot., q. 6, a. 2; In 2 Thess., c. 2, lect. 2

### Se tutte le opere compiute da Dio fuori dell'ordine naturale delle cose siano miracoli

Pare che non tutte le opere compiute da Dio fuori dell'ordine naturale delle cose siano miracoli. Infatti:

1. La creazione del mondo e quella delle anime, come pure la giustificazione del peccatore, sono opere compiute da Dio al di fuori dell'ordine naturale: poiché non vi è in esse intervento di cause naturali. E tuttavia non sono chiamate miracoli. Quindi non tutte le opere compiute da Dio fuori dell'ordine naturale sono miracoli.

2. Si dice miracolo [cf. Agost., De util. cred. 16] «un fatto arduo e insolito che si verifica al di là delle forze della natura e al di là dell'aspettativa o speranza degli uomini, generando perciò meraviglia». Ora, vi sono dei fatti che escono dall'ordine della natura e tuttavia non sono ardui: poiché avvengono in cose minime, come la rifioritura delle gemme o la guarigione dei malati. — E neppure sono insoliti: poiché avvengono con frequenza, come accadeva con i malati che venivano collocati nelle piazze per essere risanati dall'ombra di Pietro. — E non superano le forze della natura: come le guarigioni dalle febbri. — E neppure superano l'aspettativa: tutti, p. es., speriamo nella risurrezione dei morti, sebbene debba avvenire fuori dell'ordine della natura.
Quindi non tutti i fatti che superano l'ordine della natura sono miracoli.
3. La parola miracolo deriva da meraviglia. Ma la meraviglia deriva da fatti sensibili. Invece talora capitano dei fatti che, pur accadendo al di fuori dell'ordine della natura, non sono tuttavia sensibili: come quando gli Apostoli divennero dotti all'istante, senza studio e senza insegnamento. Quindi non tutti i fatti che sorpassano i limiti delle forze naturali sono miracoli.
In contrario: Afferma S. Agostino [Contra Faustum 26, 3] che «quando Dio opera contro il corso consueto della natura a noi noto, i fatti così prodotti vengono chiamati fatti sorprendenti, o meraviglie».
Dimostrazione: La parola miracolo deriva da meraviglia. E la meraviglia sorge dinanzi a effetti evidenti le cui cause rimangono occulte: così capita di meravigliarsi a chi vede un'eclisse di sole e ne ignora la causa, come fa osservare Aristotele [Met. 1, 2]. Può darsi però che la causa di un fatto sia nota a qualcuno pur rimanendo occulta ad altri. Allora il fatto può riuscire meraviglioso per alcuni, ma non per tutti: come di un'eclisse di sole resta meravigliato l'ignorante, ma non l'astronomo. Il miracolo è invece un fatto totalmente meraviglioso, poiché ha una causa veramente occulta per tutti. E tale causa è Dio.
Quindi le opere compiute da Dio fuori dell'ordine delle cause da noi conosciute vengono dette miracoli.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la creazione e la giustificazione del peccatore siano opere compiute soltanto da Dio tuttavia, a rigore di termini, non vengono dette miracoli. Esse infatti per natura non possono avere altre cause: quindi non avvengono mai fuori dell'ordine della natura, dato che non vi appartengono.
2. Il miracolo viene detto arduo non per l'importanza della realtà in cui avviene, ma perché supera le forze della natura. — E così viene detto insolito non perché non avvenga di frequente, ma perché è fuori del consueto ordine naturale. — Si dice inoltre che un'opera sorpassa le forze della natura non soltanto per la sostanza del fatto, ma anche per il modo e l'ordine della sua produzione. — Si dice poi che il miracolo supera la speranza, ma quella della natura, non quella della grazia, che scaturisce dalla fede e ci fa credere nella risurrezione futura.
3. Sebbene la scienza degli Apostoli non fosse una cosa evidente in se stessa, lo era tuttavia nei suoi effetti, mediante i quali destava meraviglia.

Articolo 8

I-II, q. 113, a. 10; C. G., III, c. 101
Se i miracoli siano uno maggiore dell'altro
Pare che i miracoli non siano uno maggiore dell'altro. Infatti:
1. Scrive S. Agostino [Epist. 137, 2]: «Nel portento tutta la ragione del fatto sta nella potenza di chi lo compie». Ma i miracoli sono dovuti tutti alla sola potenza di Dio. Quindi non vi è gradazione fra di essi.
2. La potenza di Dio è infinita. Ma l'infinito supera senza misura tutto ciò che è finito. Quindi non vi è ragione di ammirare un effetto più di un altro. E così un miracolo non è maggiore di un altro.
In contrario: Il Signore, parlando delle opere miracolose, dice [Gv 14, 12]: «Anche chi crede in me compirà le opere che io compio, e ne farà di più grandi».
Dimostrazione: In rapporto alla potenza divina nulla può essere detto miracolo: poiché in rapporto alla potenza divina ogni fatto non è che una minima cosa, secondo quel detto di Isaia [40, 15]: «Ecco che le nazioni sono come la goccia da un secchio, contano quanto il pulviscolo sulla bilancia».
Ma un fatto viene detto miracolo in rapporto alle capacità della natura che esso supera. E un miracolo è detto maggiore di un altro a seconda del grado in cui supera le capacità della natura.
Ora, un fatto può superare le forze della natura in tre modi. Primo, nella sostanza stessa del fatto, che la natura non può assolutamente compiere: come far sì che due corpi occupino uno stesso luogo nello stesso tempo, o che il sole torni indietro nella sua corsa, o che il corpo umano diventi glorioso. E tali fatti tengono il primo posto tra i miracoli. — Secondo, un fatto può superare le forze della natura non per la cosa prodotta, ma per il soggetto in cui viene prodotta: come ad es. la risurrezione dei morti, la guarigione dei ciechi e simili. Infatti la natura può causare la vita, ma non in un morto; può dare la vista, ma non a un cieco. E questi fatti occupano il secondo posto tra i miracoli. — Terzo, un fatto può superare le forze della natura [soltanto] per il modo e per il procedimento con cui è prodotto: come quando p. es. uno guarisce istantaneamente dalla febbre per virtù divina, senza cure e fuori del decorso normale della malattia in casi simili; oppure quando l'aria si condensa immediatamente
e cade la pioggia per la sola virtù divina e senza l' intervento di cause naturali, come avvenne alle preghiere di Samuele e di Elia [1 Sam 12, 8; 1 Re 18, 44 s.]. E fatti di questo genere occupano l'ultimo posto tra i miracoli. — Tuttavia ciascuna di queste serie di miracoli ammette diversi gradi, a seconda del diverso grado in cui vengono superate le forze della natura.
E così si è risposto anche alle obiezioni, che considerano il miracolo solo dalla parte della potenza divina.

QUAESTIO 106
QUOMODO UNA CREATURA MOVEAT ALIAM
Deinde considerandum est quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem haec consideratio tripartita,
ut primo consideremus quomodo angeli moveant, qui sunt creaturae pure spirituales;
secundo, quomodo corpora moveant (q. 115); tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et

corporali natura compositi (q. 117).
Circa primum tria consideranda occurrunt, primo, quomodo angelus agat in angelum; secundo, quomodo in creaturam corporalem (q. 110); tertio, quomodo in homines (q. 111).
Circa primum, considerare oportet de illuminatione, et locutione angelorum (qq. 106, 107), et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum (q. 108), quam malorum (q. 109).
Circa illuminationem quaeruntur quatuor.
Primo, utrum unus angelus moveat intellectum alterius illuminando. Secundo, utrum unus moveat voluntatem alterius. Tertio, utrum inferior angelus possit illuminare superiorem. Quarto, utrum superior angelus illuminet inferiorem de omnibus quae cognoscit.

QUESTIONE 106
MOZIONI E CAUSALITÀ DELLE CREATURE
Passiamo ora a trattare delle mozioni o causalità delle creature. Divideremo questa trattazione in tre parti, in maniera da considerare: nella prima, come muovano gli angeli, che sono creature puramente spirituali; nella seconda, come muovano i corpi [q. 115]; nella terza, come muovano gli uomini, composti di una natura insieme spirituale e corporale [q. 117].
Nella prima parte dobbiamo considerare: primo, come un angelo agisca su un altro angelo; secondo, come agisca sulla creatura corporea [q. 110]; terzo, come agisca sull'uomo [q. 111].
Sul primo argomento c'è da esaminare l'illuminazione e la locuzione [q. 107] degli angeli, quindi il loro ordinamento reciproco, tanto di quelli buoni [q. 108] quanto di quelli cattivi [q. 109].
Sull'illuminazione degli angeli si presentano quattro quesiti: 1. Se un angelo possa muovere l'intelletto di un altro angelo, illuminandolo; 2. Se possa muoverne la volontà; 3. Se un angelo inferiore possa illuminare un angelo superiore; 4. Se l'angelo superiore illumini l'inferiore su tutto ciò che conosce.

Articolo 1
Infra, q. 111, a. 1; In 2 Sent., d. 9, q. 1, a. 2; d. 11, q. 1, a. 2; De Verit., q. 9, aa. 1, 5; Comp. Theol., c. 126
Se un angelo illumini l'altro
Sembra che un angelo non illumini l'altro. Infatti:
1. Gli angeli attualmente godono di quella stessa beatitudine che noi uomini possederemo nel futuro. Ma allora nessun uomo illuminerà l'altro, poiché sta scritto [Ger 31, 34]: «Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri». Quindi neppure gli angeli si illuminano, adesso, tra di loro.
2. Negli angeli vi è un triplice lume: di natura, di grazia e di gloria. Ma l'angelo è illuminato col lume di natura da chi lo crea, col lume di grazia da chi lo giustifica, col lume di gloria da chi lo beatifica; e tutto ciò è opera di Dio. Quindi un angelo non illumina l'altro.
3. L'illuminazione è come una forma impressa nella mente. Ma al dire di S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 51] la mente «è informata da Dio solo, senza la mediazione di alcuna creatura». Quindi un angelo non illumina la mente dell'altro.
In contrario: Insegna Dionigi [De cael. hier. 8, 1] che «gli angeli della

gerarchia inferiore sono purificati, illuminati e perfezionati dagli angeli della gerarchia superiore».

Dimostrazione: Un angelo ha la capacità di illuminare l'altro. Per chiarire la cosa bisogna tener presente che l'illuminazione, nel senso in cui la parola è applicata all'intelligenza, non è che una manifestazione della verità, secondo quanto dice S. Paolo [Ef 5, 13]: «Tutto quello che si manifesta è luce». Quindi illuminare altri significa soltanto manifestare loro una verità, come appunto scrive l'Apostolo di se stesso [Ef 3, 8 s.]: «A me, che sono l'infimo fra tutti i santi è stata concessa questa grazia: di illuminare tutti sull'adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio». Si dice dunque che un angelo illumina l'altro in quanto manifesta a quest'altro la verità che egli conosce. E «i teologi, al dire di Dionigi [De cael. hier. 7, 3], mostrano chiaramente che, tra le sostanze celesti, quelle di grado inferiore sono istruite, in tutto ciò che concerne le opere di Dio, da quelle di grado superiore».

E poiché per conoscere, come si è detto sopra [q. 105, a. 3], si richiedono due cose, cioè la virtù intellettiva e la specie intelligibile dell'oggetto, un angelo può manifestare la verità all'altro in due modi. Primo, rafforzandone la virtù intellettiva. Come infatti le energie fisiche di un corpo meno perfetto acquistano vigore grazie alla vicinanza di un corpo più perfetto — un corpo meno caldo, p. es., aumenta di calore per la vicinanza di un corpo più caldo —, così la virtù intellettiva di un angelo inferiore viene corroborata dal volgersi dell'angelo superiore verso di lui.

Poiché quello che è l'effetto prodotto negli esseri corporei dal loro trovarsi vicini nello spazio viene prodotto negli esseri spirituali dal volgersi dell'uno verso l'altro. — Secondo, un angelo può manifestare la verità a un altro anche rispetto alla specie intelligibile. Infatti l'angelo superiore conosce la verità con dei concetti più universali, che l'intelletto dell'angelo inferiore non sarebbe in grado di comprendere, essendo a lui connaturale la conoscenza della verità mediante concetti più ristretti. Quindi l'angelo superiore suddivide, in certo qual modo, la verità da lui più universalmente concepita, affinché possa essere compresa dagli angeli inferiori; e così suddivisa la propone alla loro conoscenza. Come anche da noi gli insegnanti suddividono e suddistinguono la verità da loro posseduta in maniera sintetica per andare incontro alla capacità degli altri. E tale è il senso di quanto scrive Dionigi [De cael. hier. 15, 3]: «Ogni sostanza intellettuale, avendo ricevuto in dono da un'essenza più divina l'intellezione unitiva, la divide e la moltiplica provvidenzialmente per elevare spiritualmente quanto può l'essenza inferiore».

Analisi delle obiezioni: 1. Tutti gli angeli, sia superiori che inferiori, vedono immediatamente l'essenza di Dio: perciò sotto questo aspetto uno non insegna all'altro. E il Profeta parla appunto di tale insegnamento, poiché aggiunge: «Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri dicendo: "Riconoscete il Signore"; perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore».

Però le ragioni delle opere divine, conosciute in Dio come nella loro causa, soltanto Dio è capace di vederle tutte in se stesso, poiché comprende se stesso; gli altri invece, ammessi alla visione di Dio, le conoscono in numero

maggiore o minore secondo il grado della loro visione di Dio. Quindi l'angelo superiore, rispetto alle ragioni delle opere divine, ha più conoscenze dell'angelo inferiore; e su di esse lo illumina. E in questo senso Dionigi [De div. nom. 4] dice che gli angeli «sono illuminati sulle ragioni degli esseri».
2. Un angelo non illumina l'altro comunicandogli il lume di natura, di grazia o di gloria, ma corroborando il suo lume naturale e manifestandogli la verità su cose pertinenti allo stato di natura, di grazia o di gloria, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
3. La mente è informata immediatamente da Dio o come l'immagine dal suo esemplare, essendo essa fatta soltanto a immagine di Dio, o come il soggetto dalla sua ultima forma perfettiva, dato che la mente creata è reputata sempre informe fino a quando non aderisce alla stessa prima verità. Le altre illuminazioni invece, che derivano o dall'uomo o dall'angelo, sono come disposizioni all'ultima forma.

Articolo 2
Infra, q. 111, a. 2; I-II, q. 9, a. 6; C. G., III, c. 88; De Verit., q. 22, a. 9; De Malo, q. 3, a. 3
Se un angelo possa muovere la volontà dell'altro
Sembra che un angelo possa muovere la volontà dell'altro. Infatti:
1. Secondo le parole di Dionigi sopra riportate [a. 1, s.c.], come un angelo illumina l'altro, così lo purifica e lo perfeziona. Ma la purificazione e il perfezionamento riguardano indubbiamente la volontà: la purificazione infatti riguarda le macchie della colpa, che si trovano nella volontà, e il perfezionamento il conseguimento del fine, che è oggetto della volontà. Quindi un angelo può muovere la volontà dell'altro.
2. «I nomi degli angeli», scrive Dionigi [De cael. hier. 7, 1], «designano le loro proprietà». Ma i Serafini sono così chiamati perché infiammano o riscaldano: e ciò avviene per mezzo dell'amore, che appartiene alla volontà.
Quindi un angelo può muovere la volontà dell'altro.
3. Secondo il Filosofo [De anima 3, 11], l'appetito superiore muove l'appetito inferiore. Ma come è superiore l'intelletto dell'angelo superiore, così lo è anche il suo appetito. Quindi l'angelo superiore deve poter muovere la volontà dell'altro.
In contrario: Muovere la volontà appartiene a colui che può giustificare, la giustizia non essendo altro che la rettitudine della volontà. Ma è Dio solo che può giustificare. Quindi un angelo non può muovere la volontà dell'altro.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 105, a. 4], la volontà può essere mossa in due modi: primo, dalla parte dell'oggetto; secondo, dalla parte della potenza stessa. Dalla parte dell'oggetto muove la volontà sia il bene che è l'oggetto della volontà — allo stesso modo in cui l'appetibile muove l'appetito —, sia colui che presenta l'oggetto — come chi dimostra, p. es., che una cosa è buona —. Ora, secondo quanto si è detto precedentemente [ib.], gli altri beni inclinano in qualche modo la volontà, ma soltanto il bene universale che è Dio muove la volontà in maniera efficace. E Dio soltanto mostra questo bene nella visione beatifica: infatti alla richiesta di Mosè [Es 33, 18 s.]: «Mostrami la tua gloria», Dio rispose: «Io ti mostrerò ogni bene». Quindi l'angelo

non muove irresistibilmente la volontà, né come oggetto, né come presentatore dell'oggetto. Può tuttavia dare un'inclinazione alla volontà, sia quale oggetto amabile, sia presentando alcuni beni creati ordinati alla bontà di Dio. E così egli può inclinare all'amore di una creatura o di Dio, come uno che consiglia.

Invece dalla parte della potenza stessa la volontà può essere mossa solo da Dio. L'atto della volontà, infatti, è un'inclinazione del soggetto volente verso l'oggetto voluto. Ora, una tale inclinazione può subire un mutamento solo da parte di chi conferisce alla creatura la potenza volitiva: come l'inclinazione naturale può essere mutata solo dall'agente che conferisce la virtù a cui è annessa l'inclinazione naturale. Ma solo Dio può conferire alla creatura la potenza di volere, essendo egli solo l'autore della natura intellettiva. Non è quindi possibile che un angelo muova la volontà di un altro angelo.

Analisi delle obiezioni: 1. La purificazione e il perfezionamento vanno presi come effetti dell'illuminazione. Dal momento quindi che Dio illumina influendo direttamente sull'intelletto e sulla volontà, purifica anche dai difetti dell'intelletto e della volontà, e perfeziona in rapporto al fine dell'intelletto e della volontà. L'illuminazione dell'angelo invece si riferisce al solo intelletto, come si è visto [a. 1]. Quindi anche il suo purificare va riferito solo al difetto dell'intelletto, che è la nescienza, e il suo perfezionare solo al fine dell'intelletto, che è la verità conosciuta. E questo vuol dire Dionigi quando scrive [De eccl. hier. 6, 6]: «Nella gerarchia celeste la purificazione si compie nelle essenze subalterne a guisa di un'illuminazione su cose ignorate, che le conduce a una scienza più perfetta». Come se dicessimo che la vista corporea è purificata in quanto sono rimosse le tenebre, è illuminata in quanto è investita dalla luce, è perfezionata in quanto è portata alla conoscenza dell'oggetto colorato.

2. Si è già detto [nel corpo] che un angelo può indurre l'altro all'amore di Dio come uno che consiglia.

3. Il Filosofo parla dell'appetito inferiore sensitivo, il quale può subire l'influsso di quello superiore, cioè dell'intellettivo, sia in quanto appartiene alla medesima natura dell'anima, sia perché è la facoltà di un organo corporeo. Il che non si verifica negli angeli.

## Articolo 3

Infra, q. 107, a. 2; De Verit., q. 9, a. 2

### Se un angelo inferiore possa illuminare un angelo superiore

Sembra che un angelo inferiore possa illuminare un angelo superiore. Infatti:

1. La gerarchia ecclesiastica deriva dalla celeste e la rappresenta: per questo infatti la Gerusalemme superna è chiamata «nostra madre» [Gal 4, 26]. Ma nella Chiesa anche i superiori sono illuminati e ammaestrati dagli inferiori, conformemente al detto dell'Apostolo [1 Cor 14, 31]: «Tutti potete profetare, uno alla volta, perché tutti possano imparare ed essere esortati». Quindi anche nella gerarchia celeste i superiori possono essere illuminati dagli inferiori.

2. L'ordinamento delle sostanze materiali e quello delle sostanze spirituali dipendono ugualmente dalla volontà di Dio. Ma Dio, come si è provato

[q. 105, a. 6], opera a volte al di fuori dell'ordine stabilito nelle sostanze materiali. Quindi qualche volta opera pure al di fuori dell'ordine stabilito nelle sostanze spirituali, illuminando le inferiori senza il tramite delle superiori. Così dunque, illuminati da Dio, gli angeli inferiori possono a loro volta illuminare i superiori.

3. Si è dimostrato [a. 1] che un angelo illumina l'altro volgendosi verso di lui. Ma siccome un tale volgersi verso l'altro è volontario, un angelo supremo potrà volgersi verso un angelo di grado infimo senza volgersi a quelli che stanno in mezzo. Potrà dunque illuminarlo direttamente: e così questi potrà illuminare quelli di grado superiore.

In contrario: Afferma Dionigi [De cael. hier. 4, 3]: «Questa è la legge perentoria della Divinità: che gli esseri inferiori siano ricondotti a Dio per mezzo dei superiori».

Dimostrazione: Gli angeli inferiori non illuminano mai quelli superiori, ma sono sempre illuminati da essi. Ed eccone la ragione. Secondo quanto si è detto [q. 105, a. 6], un ordine è contenuto sotto un altro ordine come una causa è contenuta sotto un'altra. Quindi un ordine è subordinato all'altro come le cause corrispondenti. E così non vi è nulla di sconveniente se qualche volta si producono dei fatti fuori dell'ordine di una causa inferiore in riferimento a una causa superiore: come p. es. nelle cose umane si passa sopra a un'ordinazione del capo della città per obbedire al capo dello stato. E in questo modo si verifica che Dio compie opere miracolose al di fuori dell'ordine delle cause fisiche per condurre gli uomini alla conoscenza di se stesso. Ma una deroga all'ordine proprio delle sostanze spirituali non può servire in alcun modo a indirizzare gli uomini verso Dio: poiché le azioni degli angeli non sono a noi manifeste come quelle degli esseri corporei visibili. Quindi da parte di Dio non si deroga mai all'ordine che è proprio delle sostanze spirituali, e sempre tra esse si verifica che le inferiori sono mosse dalle superiori, e non viceversa.

Analisi delle obiezioni: 1. La gerarchia ecclesiastica imita in qualche modo quella celeste, ma non giunge a una perfetta rassomiglianza con essa. Infatti nella gerarchia celeste il principio dell'ordine è dato unicamente dalla vicinanza a Dio. Quindi quegli spiriti che sono più vicini a Dio sono anche più elevati di grado e più luminosi per scienza: ragione per cui i superiori non sono mai illuminati dagli inferiori. Nella gerarchia ecclesiastica, invece, coloro che sono più vicini a Dio per santità si trovano a volte nel grado più basso, e non emergono per scienza; e anche nella scienza alcuni emergono in un dato campo del sapere e sono invece sprovveduti in un altro. E così i superiori possono essere ammaestrati dagli inferiori.

2. Come abbiamo spiegato [nel corpo], non esiste un motivo per cui Dio debba agire fuori dell'ordine spirituale come agisce fuori dell'ordine materiale. Quindi l'argomento non regge.

3. L'angelo si volge a un altro angelo per illuminarlo con un atto volontario, ma la volontà dell'angelo è regolata sempre dalla legge divina, che ha stabilito un ordine tra gli angeli.

## Articolo 4

Se l'angelo superiore illumini l'inferiore
su tutto ciò che egli conosce

Sembra che l'angelo superiore non illumini l'inferiore su tutto ciò che egli conosce. Infatti:

1. Secondo Dionigi [De cael. hier. 12, 2], gli angeli superiori possiedono una scienza più universale, mentre quelli inferiori la possiedono più particolare e subalternata. Ma una scienza universale abbraccia più nozioni di una particolare. Quindi non tutte le conoscenze che hanno gli angeli superiori vengono comunicate agli inferiori mediante l'illuminazione.

2. Gli angeli superiori, dice il Maestro delle Sentenze [2, 11], ebbero conoscenza fin da principio del mistero dell'Incarnazione, che rimase invece ignoto agli angeli inferiori sino al suo compimento. Il che sembra verosimile in base all'interpretazione, fatta da Dionigi [De cael. hier. 7, 3], di quel passo [Sal 23, 10] secondo il quale, domandando alcuni angeli, quasi mossi da ignoranza: «Chi è questo re della gloria?», altri, come coloro che sanno, rispondono: «Il Signore degli eserciti è il re della gloria». Ma la cosa non sarebbe vera se gli angeli superiori illuminassero gli inferiori su tutto ciò che conoscono. Quindi essi non illuminano in questo modo.

3. Se gli angeli superiori manifestassero agli inferiori tutte le loro conoscenze, questi non ignorerebbero nulla di quanto è conosciuto dai primi, e così i primi non potrebbero più illuminare i secondi. Ma ciò è impossibile. Quindi l'illuminazione fatta agli angeli inferiori non si estende a tutte le conoscenze degli angeli superiori.

In contrario: «Nella patria celeste», dice S. Gregorio [In Evang. hom. 34], «sebbene alcuni doni siano dati in grado eccellente, nulla tuttavia è posseduto in modo esclusivo». E Dionigi [De cael. hier. 15, 3] afferma che «ognuna delle essenze celesti comunica alle inferiori la conoscenza ricevuta da un'altra essenza superiore», come è chiaro dal testo sopra citato [a. 1, fine del corpo].

Dimostrazione: Tutte le creature partecipano dalla bontà divina la proprietà di diffondere negli altri il bene che possiedono: poiché è essenziale al bene la tendenza a comunicarsi agli altri. E da ciò deriva che anche gli agenti corporei cercano di trasmettere ad altri una loro somiglianza. Quanto più dunque gli agenti godono di una maggiore partecipazione della bontà divina, tanto più si sforzano, secondo le loro possibilità, di trasfondere negli altri le proprie perfezioni. Per cui S. Pietro [1 Pt 4, 10], a coloro che partecipano la bontà divina mediante la grazia, dà il seguente ammonimento: «Come buoni amministratori di una multiforme grazia di Dio, ciascuno metta a servizio degli altri la grazia ricevuta».

A più forte ragione quindi gli angeli santi, che sono ammessi a una così piena partecipazione della bontà divina, distribuiscono agli inferiori tutto quello che ricevono da Dio. —Tuttavia quanto è ricevuto dagli angeli inferiori non viene mai a trovarsi in essi in quella maniera eminente in cui si trova negli angeli superiori. Quindi questi restano sempre in un grado più elevato, e possiedono sempre una scienza più perfetta. Come una medesima nozione è posseduta sempre meglio dal maestro che non dal discepolo che la

apprende da lui.
Analisi delle obiezioni: 1. La scienza degli angeli superiori è detta più universale per il loro modo più eminente di conoscere.
2. L'affermazione del Maestro delle Sentenze non va intesa nel senso che gli angeli inferiori abbiano ignorato del tutto il mistero dell'Incarnazione, ma nel senso che non l'hanno conosciuto pienamente come gli angeli superiori, e progredirono poi nella conoscenza di esso quando quel mistero veniva compiendosi.
3. Fino al giorno del giudizio gli angeli superiori ricevono sempre nuove rivelazioni da parte di Dio su quanto concerne la disposizione del mondo, e specialmente la salvezza degli eletti. Quindi gli angeli superiori hanno sempre qualcosa su cui illuminare gli inferiori.

Quaestio 107
Prooemium

[32886] Iª q. 107 pr. Deinde considerandum est de locutionibus Angelorum. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum unus Angelus loquatur alii. Secundo, utrum inferior superiori. Tertio, utrum Angelus Deo. Quarto, utrum in locutione Angeli aliquid distantia localis operetur. Quinto, utrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARGOMENTO 107
LA LOCUZIONE DEGLI ANGELI
Consideriamo adesso la locuzione degli angeli.
Esamineremo cinque punti: 1. Se un angelo parli con l'altro; 2. Se l'angelo inferiore parli a quello superiore; 3. Se l'angelo parli a Dio; 4. Se la distanza locale influisca sul parlare degli angeli; 5. Se il parlare di un angelo con l'altro sia conosciuto da tutti.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 11, q. 1, a. 3; De Verit., q. 9, a. 4; In 1 Cor., c. 13, lect. 1
Se un angelo parli con l'altro
Pare che un angelo non parli con l'altro. Infatti:
1. Dice S. Gregorio [Mor. 18, 48] che nello stato di risurrezione «la corporeità delle membra non nasconde la mente dell'uno agli occhi dell'altro».
Molto meno dunque la mente di un angelo può essere nascosta all'altro.
Ma il parlare ha lo scopo di manifestare agli altri ciò che è nascosto nella mente. Non vi è dunque bisogno che un angelo parli all'altro.
2. Si parla in due modi: interiormente con se stessi ed esteriormente con gli altri. Ma questa seconda locuzione si compie o per mezzo di segni sensibili, quali la voce e il gesto, o per mezzo di organi corporei, quali la lingua e le dita: tutte cose che gli angeli non possono avere. Quindi un angelo non parla con l'altro.
3. Chi sta per parlare eccita prima l'attenzione di chi deve ascoltare. Ma non si vede con quale mezzo un angelo potrebbe eccitare l'attenzione di un altro angelo: poiché ciò avviene tra noi uomini mediante segni sensibili. Quindi

un angelo non parla con l'altro.
In contrario: Sta scritto [1 Cor 13, 1]: «Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli».
Dimostrazione: Esiste una locuzione negli angeli: «è necessario però», come osserva S. Gregorio [Mor. 2, 7], «che la nostra mente si elevi al di sopra delle condizioni del parlare materiale, e consideri i sublimi e occulti modi del parlare interiore». Per capire dunque in che modo un angelo parli all'altro bisogna ricordare, come si è detto precedentemente [q. 82, a. 4] trattando degli atti e delle potenze dell'anima, che è la volontà a muovere l'intelletto alla sua operazione. Ma l'oggetto intelligibile si trova nell'intelletto in tre modi: primo, sotto forma di abito, cioè come oggetto della memoria, stando all'insegnamento di S. Agostino [De Trin. 14, cc. 6, 7]; secondo, come oggetto del pensiero attuale; terzo, come riferito ad altro. È chiaro poi che il passaggio dell'oggetto dal primo modo al secondo si compie sotto il comando della volontà: infatti nella definizione dell'abito si dice [Averroè, De anima 3, comm. 18]: «del quale uno fa uso quando vuole». E similmente ancora per mezzo della volontà si compie il passaggio dal secondo modo al terzo: è per mezzo della volontà infatti che il concetto della mente viene riferito ad altro, cioè o a compiere una cosa o a manifestarla ad altri.
Ora, quando la mente si applica a considerare ciò che possiede in maniera abituale si dice che uno parla a se stesso: infatti il concetto della mente viene chiamato parola interiore. Quando invece l'idea di una mente angelica viene ordinata dalla rispettiva volontà a essere manifestata a un altro, essa viene a essere conosciuta dall'altro: e così un angelo parla all'altro. Parlare infatti è lo stesso che manifestare agli altri i propri pensieri.
Analisi delle obiezioni: 1. In noi il concetto interiore della mente è come racchiuso da un doppio recinto. Il primo ostacolo è costituito dalla stessa volontà, che ha il potere di ritenere internamente quel concetto o di indirizzarlo al di fuori. E sotto questo aspetto nessuno, a eccezione di Dio, può vedere la mente di un altro, come scrive S. Paolo [1 Cor 2, 11]: «Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui?». — Il secondo recinto è costituito invece dalla materialità del corpo. Per cui avviene che, anche quando la volontà ha ordinato il concetto della mente a essere manifestato a un altro, esso non è subito conosciuto dall'altro, ma si richiedono dei segni sensibili. E a questo proposito scrive S. Gregorio [Mor 2, ib.]: «Per gli occhi estranei noi stiamo nel segreto della mente quasi come dietro le pareti del corpo; ma se desideriamo manifestarci usciamo fuori quasi passando per la porta della lingua, per mostrarci quali siamo internamente». Ora, l'angelo non ha un tale ostacolo. Non appena quindi ha determinato di manifestare il suo pensiero, l'altro lo conosce all'istante.
2. Il parlare esteriore, che si effettua mediante la voce, è a noi necessario per superare il recinto del corpo. Esso quindi non conviene all'angelo, ma a lui conviene solo il parlare interiore; e questo si effettua non soltanto col parlare a se stessi pensando, ma anche con l'indirizzare, per mezzo della volontà, il proprio pensiero ad altri. Quindi la lingua degli angeli metaforicamente non è altro che la virtù dell'angelo con la quale egli manifesta il suo pensiero.

3. Quanto agli angeli buoni, che sempre si vedono reciprocamente nel Verbo, non ci sarebbe bisogno di porre un mezzo per eccitarne l'attenzione: poiché come l'uno vede sempre l'altro, così in esso vede sempre tutto ciò che quello gli rivolge. Siccome però gli angeli potevano parlarsi anche nello stato di natura, e gli angeli malvagi si parlano tuttora, si deve rispondere che, come il senso è mosso dall'oggetto sensibile, così l'intelletto è mosso da quello intelligibile. Come quindi il senso viene eccitato mediante un segno sensibile, così la mente dell'angelo può essere eccitata all'attenzione mediante una qualche virtù intellettiva.

Articolo 2
De Verit., q. 9, a. 5; In 1 Cor., c. 13, lect. 1
Se l'angelo inferiore parli a quello superiore
Pare che l'angelo inferiore non parli a quello superiore. Infatti:
1. Sopra quelle parole di S. Paolo [1 Cor 13, 1]: «Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli», la Glossa [ord.] dice che il parlare degli angeli non è altro che il loro illuminare. Ora, come si è visto [q. 106, a. 3], gli angeli inferiori non illuminano mai quelli superiori. Quindi neppure parlano ad essi.
2. Come si è già detto [ib. a. 1], illuminare non è altro che manifestare agli altri quanto si conosce. Ma parlare significa la stessa cosa. Quindi parlare e illuminare sono la stessa cosa: e così ritorna l'obiezione precedente.
3. Dice S. Gregorio [Mor. 2, 7] che «Dio parla agli angeli rivelando ai loro cuori i suoi segreti invisibili». Ma ciò è lo stesso che illuminare. Quindi ogni parlare di Dio è un illuminare. Per la medesima ragione, dunque, ogni parlare dell'angelo è anch'esso un'illuminazione. In nessun modo perciò l'angelo inferiore può parlare al superiore.
In contrario: Stando all'interpretazione di Dionigi [De cael. hier. 7, 3], gli angeli inferiori chiesero a quelli superiori: «Chi è questo re della gloria?» [Sal 23, 10].
Dimostrazione: Gli angeli inferiori possono parlare ai superiori. Per comprenderlo si deve considerare che, negli angeli, l'illuminare è sempre un parlare, ma il parlare non è sempre un illuminare. Si è visto infatti [a. 1] che il parlare di un angelo con l'altro non è che un indirizzare a lui il proprio pensiero dietro il comando della volontà. Ora, i concetti formati dalla mente si possono riferire a due princìpi: cioè direttamente a Dio, che è la verità prima, e alla volontà del conoscente, in forza della quale noi consideriamo attualmente un oggetto. Ma essendo la verità la luce dell'intelligenza, e norma di ogni verità lo stesso Dio, ne deriva che la manifestazione di un concetto, in quanto dipende dalla prima verità, è insieme un parlare e un illuminare: come quando un uomo dice a un altro: «Il cielo è stato creato da Dio», oppure: «L'uomo è un animale». Invece la manifestazione delle cose che dipendono dalla volontà del conoscente non può essere detta illuminazione, ma soltanto locuzione: come nel caso che uno dicesse a un altro: «Voglio imparare questo», oppure: «Voglio fare questa o quella cosa». E la ragione è che la volontà creata non è né luce né norma della verità, ma partecipa soltanto della luce: quindi

comunicare agli altri ciò che procede dalla volontà creata in quanto tale non è un illuminare. Infatti non ha nulla a che fare con la perfezione del mio intelletto il conoscere ciò che tu vuoi o ciò che tu intendi, ma solo il conoscere la sostanza della verità.
È chiaro, d'altra parte, che gli angeli sono detti superiori o inferiori in rapporto a quel principio che è Dio. Quindi l'illuminazione dipendente da quel principio che è Dio viene trasmessa solo dagli angeli superiori a quelli inferiori. In rapporto invece all'altro principio, che è la volontà, la stessa persona che vuole è prima e suprema. Quindi la manifestazione delle cose che appartengono alla volontà è fatta dalla stessa persona che vuole direttamente a chi essa vuole. E sotto questo aspetto gli angeli parlano reciprocamente: i superiori agli inferiori e questi a quelli.
Analisi delle obiezioni: 1, 2. Si è risposto così anche alla prima e alla seconda obiezioni.
3. Ogni parlare di Dio agli angeli è anche un illuminare: essendo infatti la volontà di Dio norma della verità, anche il sapere ciò che Dio vuole appartiene alla perfezione e illuminazione della mente creata. Non è invece lo stesso per la volontà dell'angelo, come si è detto [nel corpo].

Articolo 3
In Iob., c. 1, lect. 2
Se l'angelo parli a Dio
Pare che l'angelo non parli a Dio. Infatti:
1. Si parla per manifestare qualcosa agli altri. Ma l'angelo non può manifestare nulla a Dio, il quale sa tutto. Quindi l'angelo non parla a Dio.
2. Parlare è indirizzare il proprio pensiero ad altri, come si è detto [a. 1]. Ma l'angelo indirizza sempre il proprio pensiero a Dio. Se quindi egli parlasse a Dio una volta, gli parlerebbe sempre: cosa questa che talora non Pare possibile, poiché qualche volta gli angeli parlano tra di loro. Quindi Pare più verosimile che l'angelo non parli mai a Dio.
In contrario: Sta scritto [Zc 1, 12]: «Allora l'angelo del Signore disse: "Signore degli eserciti, sino a quando rifiuterai di aver pietà di Gerusalemme?"». Quindi l'angelo parla a Dio.
Dimostrazione: Come abbiamo spiegato [aa. 1, 2], la locuzione angelica consiste nell'indirizzare il concetto della mente verso un soggetto diverso. Ora, un cosa può essere così indirizzata per due scopi. Primo, per essere comunicata all'altro: come nel mondo fisico il principio attivo è ordinato al principio passivo, e nella locuzione umana l'insegnante è ordinato all'alunno. E sotto questo aspetto l'angelo non può parlare a Dio in nessun modo, né di quanto appartiene alla verità oggettiva, né di quanto dipende dalla volontà creata: poiché Dio è principio e causa di ogni verità e di ogni volontà. — Secondo, una cosa può essere indirizzata verso un soggetto estraneo per riceverne qualcosa: come nel mondo fisico il principio passivo è ordinato al principio attivo, e nella locuzione umana l'alunno all'insegnante. Ed è in questo modo che l'angelo parla a Dio, o consultando la volontà divina sul da farsi, o ammirando la sua eccellenza che egli non può mai comprendere totalmente:

per cui S. Gregorio [Mor. 2, 7] fa osservare che «gli angeli parlano a Dio quando, riguardando al di sopra di sé, escono in sentimenti di ammirazione».
Analisi delle obiezioni: 1. Il parlare non ha sempre lo scopo di manifestare ad altri qualcosa, ma talora ha lo scopo finale di ricevere una manifestazione: come quando l'alunno chiede spiegazioni al suo insegnante.
2. Gli angeli non cessano mai di parlare a Dio con la lode e con l'ammirazione. La locuzione invece con cui consultano la divina sapienza sul da farsi si limita a quelle circostanze in cui essi devono compiere qualcosa di nuovo, su cui desiderano essere illuminati.

Articolo 4
In 2 Sent., d. 11, q. 2, a. 3, ad 3; De Verit., q. 9, a. 6
Se la distanza locale influisca sulla locuzione degli angeli
Pare che la distanza locale influisca sulla locuzione degli angeli. Infatti:
1. Dice il Damasceno [De fide orth. 1, 13] che «l'angelo opera dove si trova». Ma il parlare è una delle operazioni dell'angelo. Quindi, essendo l'angelo in un luogo determinato, Pare che un angelo possa parlare sino a una distanza di luogo determinata.
2. Chi grida quando parla, lo fa a causa della lontananza di colui che ascolta. Ma leggiamo in Isaia [6, 3], a proposito dei Serafini, che «l'uno gridava verso l'altro». Quindi la distanza locale influisce sulla locuzione degli angeli.
In contrario: Narra il Vangelo [Lc 16, 24] che il ricco posto nell'inferno parlava ad Abramo senza che la distanza di luogo glielo impedisse. Molto meno dunque la distanza locale può impedire il parlare di un angelo con l'altro.
Dimostrazione: Il parlare dell'angelo consiste, come si è spiegato [aa. prec.], in un'operazione intellettiva. Ma l'operazione intellettiva dell'angelo prescinde totalmente dalle condizioni di luogo e di tempo: infatti anche la nostra intellezione prescinde di per sé dalle circostanze di luogo e di tempo, e ne risente solo a causa dei fantasmi, che non si trovano negli angeli. Ora, la successione del tempo e la distanza locale non influiscono in alcun modo su ciò che prescinde del tutto dalle condizioni di luogo e di tempo. Quindi la distanza locale non può costituire un impedimento alla locuzione degli angeli.
Analisi delle obiezioni: 1. La locuzione degli angeli, come si è detto [a. 1, ad 2], è una parola interiore, che però viene percepita: essa quindi è nell'angelo che parla, e conseguentemente anche nel luogo dove l'angelo parla. Ora, come la distanza locale non impedisce a un angelo di vedere l'altro, così neppure gli impedisce di percepire in esso quanto l'altro gli rivolge, cioè di percepire la sua parola.
2. Il grido di cui si parla non è il grido materiale che viene emesso a causa della distanza, ma sta a indicare la grandiosità delle cose che venivano dette, oppure la grande intensità degli affetti, secondo l'espressione di S. Gregorio [Mor. 2, 7]: «Tanto meno uno grida, quanto meno desidera».

Articolo 5
De Verit., q. 9, a. 7
Se la locuzione di un angelo con l'altro sia conosciuta da tutti

Pare che la locuzione di un angelo con l'altro sia conosciuta da tutti.
Infatti:
1. Il fatto che non tutti odono il parlare di un uomo con un altro dipende dalla distanza di luogo. Ma nel parlare degli angeli la distanza locale non influisce in alcun modo, come si è spiegato [a. 4]. E così quando un angelo parla all'altro è inteso da tutti.
2. La capacità di intendere è comune a tutti gli angeli. Se quindi il pensiero di un angelo è capito da colui a cui è indirizzato, sarà capito anche dagli altri.
3. L'illuminazione è una specie di locuzione. Ma quando un angelo illumina l'altro la sua illuminazione giunge a tutti gli angeli: poiché, come dice Dionigi [De cael. hier. 15, 3], «ciascuna sostanza celeste comunica alle altre l'intellezione ricevuta». Quindi anche la locuzione di un angelo con l'altro giunge a tutti.
In contrario: All'uomo è possibile parlare soltanto a un altro uomo. Molto più dunque ciò deve essere possibile all'angelo.
Dimostrazione: Il pensiero di un angelo può essere percepito da un altro, come si è spiegato [aa. 1, 2], per il fatto che il soggetto pensante lo indirizza a un altro con la sua volontà. Ora, può esserci un motivo per cui un pensiero viene indirizzato a uno e non a un altro. Quindi il pensiero di un angelo potrà essere conosciuto da uno e non dagli altri. E così la locuzione di un angelo con un altro non sarà percepita dagli altri non per colpa della distanza locale, ma perché così è stato determinato volontariamente, come si è detto.
Analisi delle obiezioni: 1, 2. Abbiamo così risposto alla prima e alla seconda obiezione.
3. L'illuminazione riguarda le verità che emanano dalla prima regola della verità, che è la causa universale di tutti gli angeli: perciò le illuminazioni sono comuni a tutti. La locuzione invece può riguardare cose che si riferiscono direttamente all'esercizio della volontà creata, il che è proprio di ciascun angelo: non è quindi necessario che tali locuzioni siano rivolte a tutti.

Quaestio 108
Prooemium

[32921] Iª q. 108 pr. Deinde considerandum est de ordinatione Angelorum secundum hierarchias et ordines, dictum est enim quod superiores inferiores illuminant, et non e converso. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum omnes Angeli sint unius hierarchiae. Secundo, utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo. Tertio, utrum in uno ordine sint plures Angeli. Quarto, utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura. Quinto, de nominibus et proprietatibus singulorum ordinum. Sexto, de comparatione ordinum ad invicem. Septimo, utrum ordines durent post diem iudicii. Octavo, utrum homines assumantur ad ordines Angelorum.

ARGOMENTO 108
L'ORDINAMENTO DEGLI ANGELI
IN GERARCHIE E ORDINI
Possiamo ora considerare l'ordinamento degli angeli in gerarchie e ordini:

poiché abbiamo detto [q. 106, a. 3] che quelli superiori illuminano gli inferiori, e non viceversa.

Su tale ARGOMENTO discuteremo otto quesiti: 1. Se gli angeli costituiscano tutti una sola gerarchia; 2. Se in una gerarchia vi sia un ordine soltanto; 3. Se in un ordine vi siano più angeli; 4. Se la distinzione delle gerarchie e degli ordini provenga dalla natura; 5. Quali siano i nomi e le proprietà dei singoli ordini; 6. Quale sia il rapporto degli ordini fra di loro; 7. Se gli ordini permangano dopo il giorno del giudizio; 8. Se gli uomini vengano assunti agli ordini degli angeli.

## Articolo 1

III, q. 8, a. 4; In 2 Sent., d. 9, q. 1, a. 3; In 4 Sent., d. 24, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 4; In Ephes., c. 1, lect. 7

### Se tutti gli angeli costituiscano una sola gerarchia

Pare che tutti gli angeli costituiscano una sola gerarchia. Infatti:

1. Essendo gli angeli le creature supreme, bisogna ritenere che il loro ordinamento sia ottimo. Ma ottimo è l'ordinamento della moltitudine che sottostà a un principato unico, come dimostra il Filosofo [Met. 12, 10; Polit. 3, 4]. Non essendo dunque la gerarchia altro che un sacro principato, Pare evidente che tutti gli angeli costituiscano una sola gerarchia.

2. Dionigi [De cael. hier. 3, 1] insegna che «la gerarchia è un ordinamento, una conoscenza e un atto». Ma tutti gli angeli convengono nell'essere ordinati a Dio, che essi conoscono e da cui sono regolati nelle loro azioni. Quindi tutti gli angeli appartengono a una sola gerarchia.

3. Il sacro principato, chiamato gerarchia, si trova ugualmente negli uomini come negli angeli. Ma tutti gli uomini appartengono a una sola gerarchia. Quindi anche gli angeli appartengono a una sola gerarchia.

In contrario: Dionigi [De cael. hier. 6, 2] distingue tre gerarchie di angeli.

Dimostrazione: La gerarchia, come si è detto [ob. 1], è un sacro principato. Ma il termine principato sta a indicare sia il principe, sia la moltitudine ordinata sotto di lui. Poiché dunque l'unico principe è Dio, il quale è il capo non solamente di tutti gli angeli, ma altresì degli uomini e di tutto il creato, ne segue che una sola è pure la gerarchia non solo di tutti gli angeli, ma anche di tutte le creature razionali, atte a partecipare le cose sante, come si può capire dalle espressioni di S. Agostino [De civ. Dei 12, 1], che parla di «due città o società, l'una degli angeli e degli uomini buoni, l'altra dei cattivi». — Se invece consideriamo il principato in rapporto alla moltitudine ordinata sotto il principe, allora si può parlare di un solo principato quando la moltitudine può essere governata con un unico e identico regime. Le cose invece che non possono sottostare a un unico e identico regime appartengono a principati distinti: infatti sotto un medesimo re si possono trovare città diverse, governate da leggi e da magistrati differenti.

Ora, è evidente che gli uomini percepiscono le illuminazioni divine in maniera differente dagli angeli: mentre infatti gli angeli le percepiscono nella loro pura intelligibilità, gli uomini le percepiscono attraverso immagini sensibili, come insegna Dionigi [De cael. hier. 1, 2]. Quindi era bene distinguere

la gerarchia umana da quella angelica.
E in base allo stesso criterio anche negli angeli si distinguono tre gerarchie. Nel trattare infatti della conoscenza degli angeli si disse [q. 55, a. 3] che i superiori hanno una conoscenza della verità più universale di quella degli angeli inferiori.
Ora, una tale universalità di conoscenza può essere distinta in tre gradi. Infatti le nozioni delle cose intorno a cui gli angeli vengono illuminati possono essere considerate da tre punti di vista. Primo, in quanto emanano dal primo principio universale che è Dio: e questo modo di conoscere compete alla prima gerarchia che si trova a contatto immediato con Dio, e «quasi dimora nei vestiboli della Divinità», come dice Dionigi [De cael. hier. 7, 2]. Secondo, in quanto tali nozioni dipendono dalle cause universali create, che includono già una certa molteplicità: e questo modo di conoscere conviene alla seconda gerarchia. Terzo, in quanto tali nozioni vengono applicate alle singole cose, e in quanto dipendono dalle loro cause particolari: e questo modo di conoscere conviene alla gerarchia infima. Ma tutto ciò sarà messo in piena luce quando tratteremo dei singoli ordini [a. 6]. Così dunque si distinguono le gerarchie in rapporto alla moltitudine governata.
Sbagliano perciò manifestamente, e vanno contro il pensiero di Dionigi, quanti pongono nelle Persone divine una gerarchia da essi denominata sopraceleste. Infatti tra le Persone divine vi è ordine di natura, ma non di gerarchia. Secondo l'insegnamento di Dionigi infatti [De cael. hier. 3, 2] «l'ordine di gerarchia fa sì che mentre gli uni sono purificati, illuminati e perfezionati, gli altri invece purifichino, illuminino e perfezionino». Ma non sia mai che si pensi tutto ciò delle Persone divine.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per il principato considerato in rapporto al principe: infatti, come intende provare il Filosofo nei passi citati, è cosa ottima per la moltitudine essere governata da un unico principe.
2. In rapporto alla conoscenza immediata di Dio, che tutti vedono allo stesso modo, cioè per essenza, non si distinguono gerarchie negli angeli: queste invece si distinguono, come è stato detto [nel corpo], in rapporto alle nozioni delle realtà create.
3. Gli uomini appartengono tutti alla medesima specie, e una sola è la maniera di conoscere ad essi connaturale; non così invece negli angeli. Quindi il confronto non regge.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 9, q. 1, a. 3; In 4 Sent., d. 24, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 4

### Se in una gerarchia vi siano più ordini

Pare che in una gerarchia non vi siano più ordini. Infatti:
1. Le suddivisioni di un termine che serve a definire suddividono anche il termine definito. Ma la gerarchia, al dire di Dionigi [De cael. hier. 3, 2], è un ordine. Se quindi vi sono molti ordini, non vi sarà una sola gerarchia, ma molte.
2. Ordini diversi sono gradi diversi. Ora, nel mondo degli spiriti i gradi sono stabiliti in base ai diversi doni spirituali. Ma negli angeli tutti i doni spirituali

sono comuni, poiché «nulla tra essi è partecipato con esclusività» [P. Lomb., Sent. 2, 9]. Quindi non vi sono diversi ordini di angeli.
3. Nella gerarchia ecclesiastica gli ordini si distinguono in base alle tre funzioni: purificare, illuminare e perfezionare; poiché, come dice Dionigi [De eccl. hier. 5, 2], l'ordine dei Diaconi purifica, l'ordine dei Sacerdoti illumina e l'ordine dei Vescovi perfeziona. Ma ogni angelo purifica, illumina e perfeziona. Quindi non si dà distinzione di ordini negli angeli.
In contrario: Scrive l'Apostolo [Ef 1, 21] che Dio costituì Cristo uomo sopra ogni Principato e Potestà e Virtù e Dominazione; e questi sono ordini diversi di angeli, alcuni dei quali appartengono alla medesima gerarchia, come si vedrà in seguito [a. 6].
Dimostrazione: Secondo quanto si è detto [a. 1], una gerarchia costituisce un unico principato, vale a dire una sola moltitudine ordinata con un solo regime, sotto il governo di un solo principe. Ora, una moltitudine non sarebbe ordinata, ma confusa, se in essa non vi fossero diversi ordini. Quindi il concetto stesso di gerarchia esige una diversità di ordini. E questa diversità di ordini si fonda sulla diversità degli uffici e delle attività. Come avviene anche nella società civile, dove troviamo diversi ordini in base alle diverse attività: altro è infatti l'ordine dei magistrati, altro quello dei militari e altro quello degli agricoltori, e via dicendo.
Ma sebbene gli ordini civili siano molti, essi nondimeno possono ridursi tutti a tre, considerando che ogni comunità perfetta presenta un principio, un termine medio e un fine. Cosicché in qualsiasi stato o città si riscontra un triplice ordine di persone: vi sono infatti quelle di grado più elevato, come i patrizi, altre di grado infimo, come il popolo minuto, altre di grado intermedio, come la classe media. — Così dunque si possono distinguere gli ordini anche in ciascuna gerarchia angelica in base alle attività e alle funzioni [degli angeli]; e tutta questa diversità si riduce ai tre gradi: supremo, medio e infimo. E questa è la ragione per cui Dionigi [De cael. hier. 6 ss.] pone tre ordini in ciascuna gerarchia.
Analisi delle obiezioni: 1. Il termine «ordine» ha due accezioni. La prima [generica] indica tutto l'ordinamento che abbraccia sotto di sé diversi gradi: e secondo tale accezione si dice che la gerarchia è un ordine. La seconda indica un solo grado: e secondo questa accezione si dice che esistono più ordini in una medesima gerarchia.
2. Nella società angelica tutto è posseduto in comune, ma alcuni doni sono posseduti in modo più eccellente dagli uni che dagli altri. Infatti qualunque cosa sarà sempre posseduta più perfettamente da chi può comunicarla piuttosto che da chi non lo può: come, p. es., un corpo capace di riscaldare sarà più caldo di un corpo caldo ma senza questa capacità, e chi può anche insegnare sarà più dotto di chi invece non ne è ancora capace. E quanto più perfetto è il dono che uno può comunicare, tanto più perfetto è il grado in cui egli si trova: come si trova in un grado superiore di insegnamento chi è capace di insegnare una scienza più alta. Ora, la diversità di gradi o di ordini negli angeli va considerata, secondo questa analogia, in base alla diversità dei loro uffici e funzioni.
3. L'infimo angelo è sempre superiore all'uomo più elevato della nostra gerarchia, secondo quel detto evangelico [Mt 11, 11]: «Il più piccolo nel regno

dei cieli è più grande di lui», cioè di Giovanni Battista, del quale «tra i nati di donna nessuno è sorto di più grande». Per conseguenza l'infimo angelo della gerarchia celeste può non soltanto purificare, ma anche illuminare e perfezionare, e in un modo più alto di quanto non facciano gli ordini della nostra gerarchia. E così gli ordini celesti non si distinguono in base alla distinzione di queste funzioni, ma in base ad altre differenze della loro attività.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 9, q. 1, aa. 3, 5
Se in un ordine vi siano più angeli
Pare che in un ordine non vi siano più angeli. Infatti:
1. Si è detto sopra [q. 50, a. 4] che gli angeli sono tutti disuguali tra loro. Si dicono invece di un solo ordine esseri tra loro uguali. Quindi non esistono più angeli di un solo ordine.
2. Ciò che può essere compiuto perfettamente da uno solo è superfluo farlo compiere da molti. Ma le mansioni spettanti a un ufficio angelico possono essere espletate perfettamente da un unico angelo molto meglio di quanto l'unico sole non faccia perfettamente l'ufficio del sole: e ciò tanto più quanto più l'angelo supera in perfezione un corpo celeste. Se dunque, come si è detto [a. 2], gli ordini si distinguono in base agli uffici, è superfluo che vi siano più angeli di un medesimo ordine.
3. Gli angeli, come fu dimostrato [cf. ob. 1], sono disuguali. Se quindi esistono più angeli di uno stesso ordine, p. es. tre o quattro, l'infimo dell'ordine superiore sarà più vicino a quello supremo dell'ordine inferiore che non a quello supremo del proprio ordine. E allora non si vede perché esso debba appartenere a un ordine piuttosto che all'altro. Quindi non esistono più angeli in uno stesso ordine.
In contrario: Si legge in Isaia [6, 3] che i Serafini «gridavano l'uno all'altro ». Quindi esistono più angeli nel solo ordine dei Serafini.
Dimostrazione: Chi ha la conoscenza perfetta di un dato genere di cose è in grado di distinguere sino ai minimi particolari gli atti, le potenze e le nature delle medesime. Chi invece ne ha una conoscenza imperfetta deve limitarsi a distinzioni generiche, che si fondano su pochi elementi. Come chi conosce imperfettamente gli esseri materiali distingue i loro ordini genericamente, ponendo in un ordine i corpi celesti, in un altro i corpi inferiori inanimati, in un altro le piante e in un altro gli animali; chi invece li conoscesse perfettamente sarebbe in grado di distinguere ordini diversi tra gli stessi corpi celesti, e così tra gli altri ricordati.
Ora, noi possediamo una conoscenza imperfetta degli angeli e dei loro uffici, come afferma Dionigi [De cael. hier. 6, 1]. Quindi possiamo distinguere gli uffici e gli ordini degli angeli soltanto in generale, per cui veniamo a raggruppare molti angeli sotto un unico ordine. Se invece conoscessimo perfettamente gli uffici degli angeli e le loro distinzioni, allora conosceremmo perfettamente che ciascun angelo, più di una qualsiasi stella, ha un proprio ufficio e un proprio ordine nel creato, per quanto [attualmente] a noi rimanga ignoto.

Analisi delle obiezioni: 1. Tutti gli angeli di uno stesso ordine sono uguali in qualche modo, rispetto cioè a quella particolarità che li costituisce in un solo ordine, ma in senso assoluto non sono uguali. Ed è per questo che Dionigi ritiene possibile distinguere in un medesimo ordine di angeli i primi, gli intermedi e gli ultimi.
2. La distinzione specifica degli ordini e degli uffici, in forza della quale ogni angelo ha il suo proprio ufficio e il suo proprio ordine, è a noi ignota.
3. In una superficie che sia per metà bianca e per metà nera le due parti contigue del bianco e del nero sono localmente più vicine tra di loro di quanto possano esserlo due parti della zona bianca, però sono più lontane tra loro per qualità: e così due angeli che stiano ai confini di due ordini sono più vicini tra di loro per affinità di natura di quanto non lo sia uno di loro con qualche altro del proprio ordine; non però per idoneità a uffici consimili, idoneità che si estende entro un ambito determinato.

Articolo 4
In 2 Sent., d. 9, q. 1, a. 7; In 4 Sent., d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3
Se la distinzione delle gerarchie e degli ordini negli angeli provenga dalla natura
Pare che negli angeli la distinzione delle gerarchie e degli ordini non provenga dalla natura. Infatti:
1. Gerarchia significa sacro principato, nella cui definizione Dionigi [De cael. hier. 3, 2] pone che esso «tende a rendere, per quanto può, deiforme ». Ora, la santità o deiformità si attua negli angeli per mezzo della grazia, non per mezzo della natura. Quindi anche la distinzione delle gerarchie e degli ordini deriva negli angeli dalla grazia e non dalla natura.
2. Serafino, come spiega Dionigi [De cael. hier. 7, 1], significa «ardente» o «infiammante». Ma simili proprietà appartengono evidentemente alla carità, la quale non proviene dalla natura, ma dalla grazia: essa infatti «è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato», come dice S. Paolo [Rm 5, 5]; e questo testo, secondo S. Agostino [De civ. Dei 12, 9], «non riguarda solo gli uomini santi, ma può applicarsi anche ai santi angeli». Quindi gli ordini non provengono negli angeli dalla natura, ma dalla grazia.
3. La gerarchia ecclesiastica è modellata su quella celeste. Ma tra gli uomini gli ordini non provengono dalla natura, bensì dal dono della grazia, poiché non dipende dalla natura che uno sia vescovo, un altro sacerdote e un altro diacono. Quindi neppure tra gli angeli gli ordini possono dipendere dalla natura, ma soltanto dalla grazia.
In contrario: Secondo il Maestro delle Sentenze [2, 9], «si chiama ordine angelico una moltitudine di spiriti celesti che sono simili tra loro per un qualche dono della grazia, come sono affini per la partecipazione di certi doni naturali». Quindi la distinzione degli ordini negli angeli si basa non soltanto sui doni gratuiti, ma anche sui doni naturali.
Dimostrazione: L'ordine [gerarchico] di governo, che è l'ordinamento della moltitudine sottoposta a un principato, viene desunto per rapporto al fine. Ma il fine degli angeli può essere considerato in due modi. Primo, in base alle loro

capacità naturali, in quanto cioè essi hanno per fine di conoscere e amare Dio con una conoscenza e amore naturali. E in rapporto a questo fine gli ordini angelici si distinguono in base ai doni naturali. — Secondo, può essere considerato in quanto supera le capacità naturali, consistendo nella visione dell'essenza divina e nella fruizione immobile della sua bontà; e a questo fine gli angeli possono arrivare solo mediante la grazia.

Per cui in rapporto a tale fine la distinzione degli ordini si ha negli angeli come coronamento secondo i doni gratuiti, ma come predisposizione secondo i doni naturali: poiché agli angeli, come si disse [q. 62, a. 6 c. e ad 3], i doni gratuiti furono concessi secondo la capacità dei doni naturali, il che non si verifica negli uomini. Ed è questa la ragione per cui negli uomini gli ordini si distinguono soltanto in base ai doni gratuiti, e non in base alla natura.

Restano così risolte anche le obiezioni.

Articolo 5

In 2 Sent., d. 9, q. 1, aa. 3, 4; C. G., III, c. 80; Comp. Theol., c. 126; In Col., c. 1, lect. 4

Se gli ordini angelici siano ben denominati

Pare che gli ordini angelici non siano ben denominati. Infatti:

1. Tutti gli spiriti celesti sono Angeli e Virtù celesti. Ma non è giusto assegnare, come propri ad alcuni, dei nomi che sono comuni a tutti. Quindi non è giusto dare il nome di Angeli e di Virtù a due ordini particolari.

2. Essere Dominus [Signore] è prerogativa di Dio, secondo quelle parole [Sal 99, 3]: «Riconoscete che il Signore è Dio». Non è quindi conveniente chiamare Dominazioni uno degli ordini angelici.

3. Il nome Dominazione si riferisce indubbiamente al governo. E altrettanto si dica dei nomi Principato e Potestà. Non è dunque cosa ragionevole assegnare queste tre denominazioni a tre ordini distinti.

4. Gli Arcangeli sono così chiamati perché sono quasi Angeli Principi. Un tale nome perciò non dovrebbe essere imposto ad alcun altro ordine se non a quello dei Principati.

5. Il nome di Serafini è desunto dall'ardore proveniente dalla carità, e il nome di Cherubini è desunto dalla scienza. Ma la carità e la scienza sono doni comuni a tutti gli angeli. Quindi quei nomi non dovrebbero essere riservati a due soli ordini.

6. Dire troni o seggi è la stessa cosa. Ma si suol dire che Dio ha sede nella creatura razionale in quanto questa lo conosce e lo ama. Non dovrebbe dunque esserci distinzione tra l'ordine dei Troni e quello dei Cherubini e dei Serafini. — Così dunque gli ordini angelici non risultano ben denominati.

In contrario: Abbiamo l'autorità della Sacra Scrittura che così li denomina. Infatti troviamo i Serafini in Isaia [6, 2]; i Cherubini in Ezechiele [1; 10, 15.20]; i Troni nella Lettera ai Colossesi [1, 16]; le Dominazioni, le Virtù, le Potestà e i Principati nella Lettera agli Efesini [1, 21]; gli Arcangeli nella Lettera Canonica di Giuda [9] e gli Angeli in moltissimi luoghi della Scrittura.

Dimostrazione: Nella denominazione degli ordini angelici bisogna tener presente ciò che afferma Dionigi [De cael. hier. 7, 1], e cioè che «i nomi propri dei singoli ordini designano le loro proprietà». Per discernere poi quale sia la

proprietà di ciascun ordine è necessario riflettere che negli esseri disposti gerarchicamente una perfezione si può trovare in tre modi, cioè in modo proprio, in modo eccedente e in modo partecipato. Una perfezione si trova in modo proprio in un soggetto quando essa è adeguata e proporzionata alla natura del soggetto.

Vi si trova invece in modo eccedente quando la perfezione è al disotto del soggetto a cui viene attribuita, e conviene ad esso in grado sovraeminente; come si disse [q. 13, a. 2] di tutti i nomi attribuiti a Dio. Vi si trova infine in modo partecipato quando la perfezione suddetta non raggiunge nel soggetto tutta la sua pienezza: come i santi sono chiamati dèi per partecipazione. — Quando dunque a un dato essere si voglia imporre un nome che ne denoti una proprietà intrinseca, questo nome non va desunto né da ciò che esso partecipa imperfettamente, né da ciò che possiede in grado eccedente, ma da ciò che è ad esso commisurato. Come volendo denominare con un nome proprio l'uomo lo si dovrà chiamare sostanza razionale, e non sostanza intellettuale, che è il nome proprio dell'angelo: poiché, mentre la semplice intelligenza conviene all'angelo come proprietà, all'uomo conviene solo per partecipazione; né lo si potrà chiamare sostanza sensitiva, che è il nome proprio del bruto, poiché la sensitività è qualcosa di meno di ciò che è proprio dell'uomo ed essa, in confronto agli altri animali, conviene all'uomo in grado eccedente.

Venendo ora agli ordini angelici, bisogna considerare che le perfezioni spirituali sono comuni a tutti gli angeli, e negli angeli superiori si trovano in misura più abbondante che negli inferiori. Essendoci tuttavia una graduatoria nelle perfezioni stesse, la perfezione superiore viene attribuita in modo proprio all'ordine superiore e in modo partecipato a quello inferiore; viceversa la perfezione inferiore viene attribuita in modo proprio all'ordine inferiore e in modo sovraeminente a quello superiore. E così gli ordini più alti vengono denominati dalle perfezioni più alte.

Con tale criterio dunque, in base cioè alla disposizione degli angeli alle perfezioni spirituali, Dionigi spiega i nomi dei vari ordini [De cael. hier. 7 ss.] — S. Gregorio invece nella spiegazione di tali nomi si fonda sui ministeri esterni. Dice infatti [In Evang. hom. 34] che «vengono chiamati Angeli quelli deputati alle piccole ambasciate; Arcangeli quelli deputati alle grandi; Virtù quelli incaricati di compiere i miracoli; Potestà quelli chiamati a respingere le forze avverse; Principati quelli che presiedono agli stessi spiriti buoni».

Analisi delle obiezioni: 1. Angelo vuol dire messaggero. Perciò tutti gli spiriti celesti, in quanto sono latori dei messaggi di Dio, sono chiamati angeli. Senonché gli angeli superiori godono, in questa manifestazione delle cose divine, di una certa eccellenza, dalla quale gli ordini superiori traggono il loro nome. Invece l'infimo ordine angelico non aggiunge alcuna eccellenza al comune ufficio di messaggero, e quindi viene denominato da esso. E così il nome comune diventa quasi proprio dell'ordine infimo, come dice Dionigi [De cael. hier. 5]. — Si potrebbe però anche pensare che l'infimo ordine è chiamato per antonomasia ordine degli Angeli perché questi ultimi trasmettono a noi direttamente i messaggi divini.

Quanto poi al termine Virtù, esso può avere due accezioni. La prima generica,

e allora significa la potenza che è intermedia tra l'essenza e l'operazione: e in tal senso tutti gli spiriti celesti sono chiamati virtù celesti, come sono chiamati «essenze celesti». — La seconda in quanto sta a indicare un grado eminente di fortezza: e così essa è il nome proprio di un ordine.

Per questo Dionigi [De cael. hier. 8, 1] afferma che «il nome "Virtù" denota una fortezza virile e incrollabile», ordinata a compiere prima di tutto le operazioni divine ad esse convenienti, e in secondo luogo ad accogliere quanto viene da Dio. E così tale nome sta a significare che tali spiriti affrontano senza timore i compiti divini loro affidati: ciò che indubbiamente appartiene alla fortezza d'animo.

2. Scrive Dionigi [De div. nom. 12] che «si deve celebrare in Dio la Dominazione in modo del tutto singolare e trascendente; ma le sante Scritture conferiscono per partecipazione il titolo di Signori [Domini] anche agli ordini principali, da cui gli esseri inferiori ricevono parte dei doni divini ». Quindi, come afferma sempre lo stesso Autore [De cael. hier. 8, 1], il nome Dominazioni significa prima di tutto «libertà dalla condizione servile e da una soggezione avvilente», quale è propria della plebe, «e da un'oppressione tirannica», quale patiscono a volte anche i magnati. Significa, poi, «una rigida e inflessibile disciplina di governo, che non si piega a compiere alcun atto servile, né di quelli propri a chi è schiavo, né di quelli propri a chi è oppresso da tiranni». Significa, da ultimo, «brama e partecipazione del vero dominio che è in Dio». — E in modo analogo il nome di ciascun ordine significa sempre la partecipazione di ciò che è in Dio, come p. es. il nome Virtù significa la partecipazione della virtù divina; e così per gli altri nomi.

3. I termini Dominazione, Potestà e Principato si riferiscono al governo, ma sotto aspetti diversi. Infatti compito proprio di chi è signore [dominus] è solo quello di impartire gli ordini sul da farsi. Per cui S. Gregorio [l. cit.] dice che «alcune schiere angeliche sono chiamate Dominazioni perché le altre devono sottostare, obbedendo, ad esse». — Potestà invece indica un certo ordinamento, secondo il detto dell'Apostolo [Rm 13, 2]: «Chi si oppone alla potestà si oppone all'ordinamento stabilito da Dio». Giustamente perciò Dionigi [De cael. hier. 8, 1] osserva che il termine Potestà designa un ordinamento relativo sia alla ricezione dei comandi divini, sia al compimento di quelle azioni che gli angeli superiori esercitano su quelli inferiori, per condurli in alto. Quindi all'ordine delle Potestà spetta coordinare le cose che devono essere compiute dai subalterni. — Esercitare invece un principato vuol dire, secondo S. Gregorio [l. cit.], «essere primi tra gli altri», essere cioè quasi i primi nell'eseguire quanto è stato comandato. Per questo Dionigi [De cael. hier. 9, 1] afferma che il nome Principati sta a indicare «coloro che fanno da guida nell'ordinamento sacro». Infatti vengono chiamati propriamente prìncipi coloro che, primi tra gli altri, fanno loro da guida, come dice il Salmista [67, 26 Vg]: «Precedono i prìncipi uniti ai citaredi».

4. Secondo il pensiero di Dionigi [De cael. hier. 9, 1], gli Arcangeli stanno tra i Principati e gli Angeli. Ora una realtà intermedia, paragonata a uno degli estremi, appare diversa, in quanto partecipa anche la natura dell'altro estremo: come un corpo tiepido è freddo se viene paragonato a un corpo caldo,

mentre è caldo se viene paragonato a un corpo freddo.
Analogamente gli Arcangeli sono come Angeli Principi in rapporto agli Angeli; in rapporto invece ai Principati sono angeli. — Per S. Gregorio invece [l. cit.] essi si chiamano Arcangeli perché esercitano un principato solo sull'ordine degli Angeli, in quanto compiono le grandi ambasciate. I Principati invece sono così chiamati perché esercitano un principato su tutte le virtù celesti che eseguono i comandi divini.
5. Il nome di Serafini non viene desunto dalla carità come tale, ma da una sovrabbondanza di carità, come indica la parola ardore o incendio. Perciò Dionigi [De cael. hier. 7, 1] lo interpreta in base alle proprietà del fuoco, in cui il calore è in grado eccedente. Ora, nel fuoco possiamo considerare tre cose. Primo, il suo movimento che tende verso l'alto e che è continuo. E ciò sta a indicare che i Serafini si muovono invariabilmente verso Dio. — Secondo, la sua virtù attiva che è il calore. E questo si trova nel fuoco non in un modo qualsiasi, ma in un grado acuto, giacché esso è sommamente penetrativo nel suo agire, giungendo sino alle intime fibre; ed è inoltre accompagnato da un incontenibile fervore. E ciò serve a indicare l'azione potente esercitata da questi angeli sui loro sottoposti, per eccitarli a un fervore consimile e per purificarli con il loro incendio. — Terzo, nel fuoco va considerato lo splendore. E ciò sta a indicare che questi angeli possiedono in se stessi una luce inestinguibile, e che illuminano perfettamente gli altri.
Parimenti anche il nome di Cherubini è desunto da una sovrabbondanza di scienza: perciò si fa corrispondere a «pienezza di scienza». Pienezza che Dionigi [ib.] riscontra in quattro cose: primo, nella perfetta visione di Dio; secondo, nella piena ricezione del lume divino; terzo, nel fatto che essi contemplano la bellezza dell'ordine dell'universo in Dio stesso; quarto, nel fatto che, essendo essi ripieni di tale scienza, la effondono copiosamente sugli altri.
6. L'eccellenza dell'ordine dei Troni, in rapporto agli ordini inferiori, consiste in questo, che essi possono conoscere in Dio immediatamente le ragioni delle opere divine. I Cherubini invece possiedono l'eccellenza della scienza e i Serafini l'eccellenza dell'ardore. E sebbene in queste due ultime cose sia inclusa la prima, tuttavia in questa, che è propria dei Troni, non sono incluse le altre due. Quindi l'ordine dei Troni si distingue dall'ordine dei Cherubini e dei Serafini. In tutte le cose infatti vige il principio che l'eccellenza dei gradi inferiori è contenuta nell'eccellenza dei gradi superiori, e non viceversa.
Dionigi inoltre [ib.] spiega il nome dei Troni per analogia con i troni materiali. Ora, in questi vanno considerate quattro cose. Primo, la posizione: i troni sono elevati sopra la terra. E così gli angeli chiamati Troni sono elevati sino a conoscere immediatamente in Dio le ragioni delle cose. — Secondo, nei troni materiali si considera la loro stabilità: su di essi infatti uno siede acquistando fermezza. Nel caso nostro però si verifica il contrario, poiché questi angeli acquistano la loro stabilità in Dio. — Terzo, il trono accoglie la persona che vi siede e questa può anche essere trasportata. E così questi angeli accolgono in se stessi Dio, e in certo qual modo lo portano agli angeli inferiori. — Quarto, la forma esterna: il trono è aperto davanti per ricevere

chi vi deve sedere. E nello stesso modo anche questi angeli sono aperti, con la loro prontezza, ad accogliere Dio e a prestargli servizio.

Articolo 6

In 2 Sent., d. 9, q. 1, a. 3; C. G., III, c. 80; Comp. Theol., c. 126; In Ephes., c. 1, lect. 7; In Col., c. 1, lect. 4

Se i gradi degli ordini siano ben determinati

Pare che i gradi degli ordini non siano ben determinati. Infatti:

1. L'ordine più alto è quello di coloro che comandano. Ma le Dominazioni, i Principati e le Potestà, stando ai loro nomi, esercitano un certo dominio. Quindi supremi fra tutti dovrebbero essere questi ordini.

2. Un ordine è tanto più alto quanto più è vicino a Dio. Ma il più vicino a Dio Pare essere l'ordine dei Troni: poiché nulla è tanto vicino a colui che siede quanto il suo seggio. Quindi l'ordine più alto è quello dei Troni.

3. La scienza è prima dell'amore, e l'intelletto Pare più alto della volontà. Quindi anche l'ordine dei Cherubini Pare essere più alto dell'ordine dei Serafini.

4. S. Gregorio [In Evang. hom. 34] pone i Principati sopra le Potestà. Quindi il loro posto non è immediatamente sopra gli Arcangeli, come vuole Dionigi [De cael. hier. 6, 2].

In contrario: Dionigi [ib.] insegna che nella prima gerarchia si succedono nell'ordine i Serafini, i Cherubini e i Troni; nella gerarchia intermedia le Dominazioni, le Virtù e le Potestà; nell'ultima i Principati, gli Arcangeli e finalmente gli Angeli.

Dimostrazione: I gradi degli ordini angelici sono stati determinati sia da S. Gregorio [l. cit.] che da Dionigi [ib.], i quali concordano tra loro eccetto che per i Principati e le Virtù. Mentre infatti Dionigi colloca le Virtù sotto le Dominazioni e sopra le Potestà, e i Principati sotto le Potestà e sopra gli Arcangeli, S. Gregorio pone i Principati tra le Dominazioni e le Potestà, e le Virtù tra le Potestà e gli Arcangeli. E tanto l'una quanto l'altra determinazione può trovare appoggio nell'autorità dell'Apostolo. Questi infatti, enumerando in linea ascendente gli ordini intermedi nella Lettera agli Efesini [1, 20 s.], dice che Dio costituì lui, cioè Cristo, «alla sua destra nei Cieli, al di sopra di ogni Principato e Potestà e Virtù e Dominazione»: ponendo così le Virtù, come vuole Dionigi, tra le Potestà e le Dominazioni. Invece nella Lettera ai Colossesi [1, 16] così enumera gli stessi ordini in linea discendente: «Troni, Dominazioni, Principati e Potestà, tutto per mezzo di lui e in vista di lui fu creato»: e qui pone i Principati tra le Dominazioni e le Potestà, come fa S. Gregorio.

Vediamo dunque, da prima, il criterio della determinazione fatta da Dionigi [l. cit.]. In proposito va ricordato che secondo lui, come già abbiamo detto [a. 1], la prima gerarchia apprende le ragioni delle cose in Dio stesso, la seconda nelle loro cause universali, la terza nell'applicazione di esse agli effetti particolari. E poiché Dio è il fine non solamente dei ministeri angelici, ma di tutto il creato, alla prima gerarchia spetta considerare il fine, alla gerarchia di mezzo disporre universalmente le cose da fare, all'ultima applicare le

disposizioni agli effetti, e cioè eseguire l'opera. È evidente infatti che queste tre fasi si riscontrano nel processo di ogni operazione. Quindi Dionigi, che dai nomi degli ordini deriva le loro proprietà, nella prima gerarchia pose quegli ordini i cui nomi indicano un rapporto con Dio: cioè i Serafini, i Cherubini e i Troni. Nella gerarchia intermedia pose invece quegli ordini i cui nomi significano un certo universale governo o ordinamento: cioè le Dominazioni, le Virtù e le Potestà. Nella terza gerarchia infine pose quegli ordini i cui nomi designano l'esecuzione dell'opera: cioè i Principati, gli Arcangeli e gli Angeli.

Ora, per quanto riguarda il fine possiamo distinguere tre momenti: primo, la considerazione del fine; secondo, la conoscenza perfetta di esso; terzo, la determinazione ferma dell'intenzione su di esso: e di questi tre momenti il secondo aggiunge qualcosa al primo e il terzo a entrambi.

E siccome Dio è il fine delle creature nella maniera in cui, come dice Aristotele [Met. 12, 11], il comandante è il fine dell'esercito, si può desumere qualche analogia dalle cose umane: infatti ci sono alcuni rivestiti di tanta dignità da poter accedere di persona e familiarmente al re o al comandante; vi sono altri invece che hanno, in più, il privilegio di essere al corrente dei suoi segreti; altri infine, per un privilegio ancora più alto, stanno sempre intorno a lui, come se fossero suoi congiunti. Ora, in base a questa analogia possiamo comprendere la disposizione degli ordini nella prima gerarchia. Infatti i Troni sono elevati a tanta dignità da accogliere familiarmente Dio in se stessi, in quanto possono conoscere immediatamente in lui le ragioni delle cose. E questa è una prerogativa comune a tutta la prima gerarchia. I Cherubini, invece, godono di una conoscenza sovraeminente dei segreti divini.

I Serafini infine eccellono in ciò che costituisce la suprema perfezione, nell'essere cioè a contatto con Dio stesso. In tal modo l'ordine dei Troni resta denominato da ciò che è comune a tutta la [prima] gerarchia, come da ciò che è comune a tutti gli spiriti celesti è denominato l'ordine degli Angeli.

Quanto al governo invece, esso per sua natura ha tre compiti. Primo, determinare le cose da fare: e ciò spetta alle Dominazioni. Secondo, concedere il potere di farle: e ciò spetta alle Virtù. Terzo, indicare in che modo le cose comandate o determinate possano essere fatte da chi deve eseguirle: e ciò spetta alle Potestà.

L'esecuzione infine dei ministeri angelici consiste nell'annunziare le cose di Dio. Ora, nell'esecuzione di qualsiasi opera vi sono alcuni che danno l'inizio all'opera e fanno da guida agli altri, come i maestri nel canto e i comandanti in guerra: e questo ufficio appartiene ai Principati. Vi sono altri invece che agiscono quali semplici esecutori: è il compito degli Angeli. Altri infine si trovano in una situazione intermedia: e tali sono gli Arcangeli, come si è già detto [a. 5, ad 4].

Ora, questa determinazione degli ordini appare conveniente. Infatti ciò che è primo nell'ordine inferiore ha sempre una certa affinità con ciò che è ultimo nell'ordine superiore: come avviene tra gli infimi esseri del regno animale e i primi del regno vegetale. Il primo ordine assoluto è dunque quello delle Persone divine, il quale si conclude con lo Spirito Santo, che è l'amore

procedente: e con esso ha affinità il supremo ordine della prima gerarchia [quello dei Serafini], che deve il suo nome all'incendio dell'amore. Dall'altra parte invece l'ordine più basso della prima gerarchia, quello dei Troni, ha affinità, in forza del suo stesso nome, con le Dominazioni: infatti i Troni sono così denominati, secondo S. Gregorio [l. cit.], perché Dio «esercita i suoi giudizi per mezzo di essi», dato che essi ricevono le divine illuminazioni per l'attitudine naturale che hanno a illuminare immediatamente la seconda gerarchia, a cui compete di disporre i ministeri divini.

L'ordine poi delle Potestà è affine all'ordine dei Principati: avendo infatti le Potestà il compito di imporre un ordinamento ai sottoposti, questo viene evocato subito dal nome stesso dei Principati, che sono i primi nell'esecuzione dei divini misteri, come coloro che presiedono al governo dei popoli e dei regni, che è il primo e il principale dei ministeri divini, «essendo il bene del popolo cosa più divina del bene di un singolo individuo» [Ethic. 1, 1]. Per cui dice la Scrittura [Dn 10, 13]: «Il Principe del regno di Persia mi si è opposto».

Ma anche la determinazione degli ordini fatta da S. Gregorio ha la sua convenienza. Essendo infatti le Dominazioni quelle che determinano e comandano quanto concerne i divini ministeri, gli ordini ad esse soggetti vengono ad assumere la disposizione degli esseri intorno ai quali si esercitano i divini ministeri. Ora, come dice S. Agostino [De Trin. 3, 4], «gli esseri corporei sono governati con un certo ordine, e cioè gli inferiori per mezzo dei superiori, e tutti per mezzo della creatura spirituale; gli spiriti malvagi, poi, per mezzo degli spiriti buoni». Quindi il primo ordine dopo le Dominazioni è quello dei Principati, che comandano anche agli spiriti buoni. Seguono le Potestà, per mezzo delle quali sono tenuti a freno gli spiriti malvagi: come per mezzo delle potestà terrene, al dire di S. Paolo [Rm 13, 3 s.], sono tenuti a freno i malfattori. Dopo di esse vengono le Virtù, che hanno potere sui corpi nel compimento dei miracoli. E finalmente gli Arcangeli e gli Angeli, che annunziano agli uomini o le grandi verità che superano la ragione, o le verità minori che rientrano nelle sue capacità.

Analisi delle obiezioni: 1. Per gli angeli è cosa più nobile la sottomissione a Dio che il dominio sugli inferiori: anzi, quest'ultimo deriva da quella. Quindi gli ordini supremi non sono quelli che traggono il loro nome dal comando, ma piuttosto quelli i cui nomi indicano il rapporto con Dio.

2. La vicinanza a Dio indicata dal nome dei Troni conviene anche ai Cherubini e ai Serafini, e in un grado più eccellente, come si è visto [nel corpo].

3. La conoscenza si attua, come si è detto sopra [q. 16, a. 1; q. 27, a. 3], in quanto l'oggetto viene a trovarsi nel conoscente, mentre l'amore si attua in quanto l'amante tende a unirsi alla cosa amata. Ora, gli esseri superiori esistono in modo più nobile in se stessi che negli esseri inferiori; al contrario le cose meno nobili acquistano una maniera di essere più alta negli esseri superiori che in se stesse. Quindi la conoscenza degli esseri inferiori è più eccellente dell'amore per essi, mentre l'amore degli esseri superiori, e specialmente di Dio, è più eccellente della loro conoscenza.

4. Chi esamini diligentemente la determinazione degli ordini fatta da Dionigi e quella fatta da S. Gregorio, si accorgerà che esse differiscono poco o nulla

quanto alla sostanza. Infatti S. Gregorio [l. cit.] fa derivare il nome dei Principati dal fatto che essi «presiedono agli spiriti buoni»: e ciò compete anche alle Virtù, in quanto il nome di Virtù comporta una certa fortezza che dà vigore agli spiriti inferiori, perché eseguano efficacemente i divini ministeri. Inoltre le Virtù di S. Gregorio Pareno identificarsi con i Principati di Dionigi. Infatti il primo dei ministeri divini è il compimento dei miracoli, perché è in questo modo che si apre la strada agli annunzi degli Arcangeli e degli Angeli.

Articolo 7

In 2 Sent., d. 11, q. 2, a. 6; In 4 Sent., d. 47, q. 1, a. 2, sol. 4; In 1 Cor., c. 15, lect. 3

Se gli ordini rimarranno dopo il giorno del giudizio

Pare che gli ordini non rimarranno dopo il giorno del giudizio. Infatti:

1. S. Paolo [1 Cor 15, 24] dice che Cristo, «quando avrà consegnato il regno a Dio Padre, ridurrà al nulla ogni Principato e Potestà»: il che avverrà alla fine del mondo. Per lo stesso motivo, dunque, saranno allora eliminati tutti gli altri ordini.

2. Gli ordini angelici hanno il compito di purificare, di illuminare e di perfezionare. Ma dopo il giorno del giudizio un angelo non potrà più né purificare né illuminare né perfezionare l'altro, poiché gli angeli non faranno altri progressi nella scienza. Quindi gli ordini resterebbero invano.

3. A proposito degli angeli l'Apostolo [Eb 1, 14] dice che «sono tutti spiriti incaricati di un ministero, inviati per servire coloro che devono ereditare la salvezza»: dal che si deduce che gli uffici angelici sono ordinati a condurre gli uomini alla salvezza. Ma tutti gli eletti avranno conseguito la salvezza il giorno del giudizio. Quindi dopo il giorno del giudizio non vi saranno più né gli uffici né gli ordini angelici.

In contrario: Sta scritto [Gdc 5, 20 Vg]: «Restando le stelle nelle loro orbite e nel loro corso», testo che la Glossa [interlin.] applica agli angeli. Quindi gli angeli resteranno sempre nei loro ordini.

Dimostrazione: Negli ordini angelici si possono distinguere due aspetti: la distinzione dei gradi e l'esecuzione degli uffici. Ora, la distinzione dei gradi si basa, negli angeli, sulle differenze di natura e di grazia, come si è spiegato [a. 4]. Orbene, tanto l'una quanto l'altra differenza rimarrà sempre negli angeli. Infatti la differenza di natura potrebbe essere tra loro eliminata soltanto con la loro distruzione; e anche la differenza nella gloria rimarrà sempre in essi, in base alle differenze dei meriti precedenti.

L'esercizio invece dei loro uffici in qualche modo resterà e in qualche modo verrà a cessare dopo il giorno del giudizio. Cesserà in quanto gli uffici sono ordinati a condurre altri al loro fine; resterà invece nella misura in cui potrà coesistere con la consecuzione ultima del fine. Come anche altri sono i compiti degli ordini militari durante la battaglia e altri durante il trionfo.

Analisi delle obiezioni: 1. Alla fine del mondo i Principati e le Potestà saranno eliminati quanto all'ufficio di condurre altri al loro fine: poiché una volta che il fine sia conseguito non è più necessario tendere ad esso. E questa risposta scaturisce dalle parole stesse dell'Apostolo: «Quando avrà consegnato il regno a Dio Padre», cioè quando avrà condotto i fedeli al godimento

di Dio.
2. Le azioni di un angelo sugli altri angeli vanno considerate secondo l'analogia delle nostre azioni intellettuali. Ora, in noi vi sono molte azioni intellettuali che stanno tra loro nel rapporto di causa e di effetto: quelle p. es. con le quali giungiamo gradatamente a un'unica conclusione passando attraverso molti termini medi. È evidente d'altra parte che la conoscenza della conclusione dipende da tutti i termini medi precedenti non solo per l'acquisto della scienza, ma anche per la sua conservazione. E la riprova di ciò si ha nel fatto che, qualora uno dimenticasse qualcuno dei termini medi precedenti, egli conserverebbe l'opinione o la fede su quella verità, ma non più una conoscenza scientifica, ignorando ormai l'ordine delle cause. — Così dunque, siccome gli angeli inferiori conoscono le ragioni delle opere divine mediante il lume derivato loro dagli angeli superiori, la loro conoscenza dipende dal lume degli angeli superiori non solo quanto al nuovo acquisto della scienza, ma anche quanto alla conservazione della medesima. Quindi, sebbene sia vero che gli angeli inferiori dopo il giudizio non faranno altri progressi nella conoscenza di certe realtà, tuttavia con ciò non si esclude che essi continuino a essere illuminati dagli angeli superiori.
3. Quantunque gli uomini dopo il giorno del giudizio non debbano più essere condotti alla salvezza mediante il ministero degli angeli, tuttavia coloro che avranno già raggiunto la salvezza riceveranno ancora delle illuminazioni mediante gli uffici degli angeli.

Articolo 8
In 2 Sent., d. 9, q. 1, a. 8
Se gli uomini vengano aggregati agli ordini degli angeli
Pare che gli uomini non vengano aggregati agli ordini degli angeli. Infatti:
1. La gerarchia umana è posta sotto l'ultima delle gerarchie celesti, come l'ultima di queste è al disotto di quella intermedia, e questa è sotto la prima. Ma gli angeli dell'ultima gerarchia non saranno mai promossi alle gerarchie superiori. Quindi neppure gli uomini saranno elevati agli ordini degli angeli.
2. Agli ordini angelici competono certi uffici, quali la custodia [degli uomini], il fare miracoli, il tenere a freno i demoni e simili, che non si addicono alle anime dei santi. Quindi queste non saranno elevate agli ordini angelici.
3. Come gli angeli buoni spingono al bene, così i demoni spingono al male. Ma è erroneo ritenere che le anime degli uomini cattivi si tramutino in demoni: e lo riprova esplicitamente il Crisostomo [In Mt hom. 28]. Quindi le anime dei santi non vengono aggregate agli ordini degli angeli.
In contrario: Il Signore [Mt 22, 30], parlando dei santi, dice che «saranno come angeli nel cielo».
Dimostrazione: Come si è spiegato in precedenza [aa. 4, 7], gli ordini degli angeli si distinguono sia in base alle loro condizioni di natura, sia in base ai doni della grazia. Ora, se gli ordini angelici vengono considerati tenendo conto solo del grado della natura, allora gli uomini in nessun modo potranno essere aggregati a tali ordini: poiché la distinzione di natura sussisterà sempre. Fermandosi dunque a questa considerazione, alcuni pensarono che gli uomini

non potranno mai essere innalzati al punto di acquistare un'uguaglianza con gli angeli. Ma ciò è falso: contraddice infatti alla promessa di Cristo, il quale dichiara [Lc 20, 36] che i figli della risurrezione saranno in cielo uguali agli angeli. Infatti ciò che è dalla parte della natura costituisce nell'ordine soltanto l'elemento materiale, mentre il coronamento dell'ordine deriva dal dono della grazia, la quale dipende dalla liberalità di Dio, e non dalla nobiltà della natura. Quindi gli uomini mediante il dono della grazia possono meritare tanta gloria da uguagliare gli angeli, a qualunque grado questi appartengano. E ciò equivale ad aggregare gli uomini agli ordini degli angeli.

Alcuni tuttavia vogliono che agli ordini angelici non siano assunti tutti coloro che si salvano, ma solo i vergini e i perfetti: gli altri invece costituirebbero un proprio ordine a parte, distinto da tutta la società angelica. — Ma tale opinione è contraria a S. Agostino [De civ. Dei 12, 9], il quale dice «che non vi saranno due società, quella degli uomini e quella degli angeli, ma una sola: poiché per tutti la beatitudine consiste nell'adesione all'unico Dio».

Analisi delle obiezioni: 1. La grazia è conferita agli angeli nella misura delle loro doti naturali, ma per gli uomini non è così, come si è detto [a. 4; q. 62, a. 6]. Quindi gli angeli inferiori non possono essere trasferiti né al grado di natura né a quello di grazia degli angeli superiori. Gli uomini invece possono salire al loro grado di grazia, non però a quello di natura.

2. Gli angeli, secondo l'ordine di natura, stanno fra noi e Dio. Quindi essi, secondo la legge comune, amministrano non solamente le cose umane, ma tutte le creature corporee. I santi invece, anche nell'altra vita, restano della nostra medesima natura. Essi perciò ordinariamente non amministrano le cose umane, «né, come dice S. Agostino [De cura pro mortuis cc. 13, 16], si interessano delle faccende dei vivi». Tuttavia, per speciale concessione, è dato talvolta ad alcuni santi, durante la vita o dopo la morte, di esercitare tali uffici, come fare miracoli, tenere a freno i demoni e simili, secondo quanto insegna nello stesso libro S. Agostino [16].

3. Non è errato ritenere che gli uomini possano condividere le pene dei demoni; alcuni però pretesero che i demoni non fossero altro che anime di defunti. Ed è questo che il Crisostomo riprova.

## Quaestio 109
## Prooemium

[32992] Iª q. 109 pr. Deinde considerandum est de ordinatione malorum Angelorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ordines sint in Daemonibus. Secundo, utrum in eis sit praelatio. Tertio, utrum unus illuminet alium. Quarto, utrum subiiciantur praelationi bonorum Angelorum.

## ARGOMENTO 109
## L'ORDINAMENTO DEGLI ANGELI CATTIVI

Studiamo ora l'ordinamento degli angeli cattivi.

Sull'argomento si presentano quattro quesiti: 1. Se tra i demoni esistano degli ordini gerarchici; 2. Se tra essi esista autorità alcuna; 3. Se uno illumini l'altro; 4. Se siano sottoposti all'autorità degli angeli buoni.

Articolo 1

In 2 Sent., d. 6, q. 1, a. 4; In 4 Sent., d. 47, q. 1, a. 2, sol. 4; In Ephes., c. 6, lect. 3

Se esistano tra i demoni degli ordini [gerarchici]

Pare che tra i demoni non esistano ordini [gerarchici]. Infatti:

1. L'ordine appartiene all'essenza del bene, come la misura e la specie, secondo quanto insegna S. Agostino [De nat. boni 3], mentre al contrario all'essenza del male appartiene il disordine. Ma nulla di disordinato esiste negli angeli buoni. Quindi neppure negli angeli cattivi ci deve essere qualcosa di ordinato.

2. Gli ordini angelici fanno parte di qualche gerarchia. Ma i demoni, essendo vuoti di ogni santità, non sono sotto qualche gerarchia, che è un principato sacro. Quindi tra di loro non esistono gli ordini.

3. Per comune sentenza si ritiene che i demoni siano angeli decaduti appartenenti a tutti gli ordini angelici. Se dunque alcuni di essi appartengono a un ordine perché da esso decaddero, Pare che si debbano attribuire loro anche i nomi dei rispettivi ordini. Ma i demoni non vengono mai chiamati Serafini, o Troni, o Dominazioni. Quindi, per lo stesso motivo, essi non appartengono neppure agli altri ordini.

In contrario: L'Apostolo [Ef 6, 12] afferma che «la nostra battaglia è contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra».

Dimostrazione: Come si è già detto [q. 108, aa. 4, 7, 8], gli ordini angelici possono essere considerati sia come gradi di natura, sia come gradi di grazia.

La grazia, poi, ha un duplice stato: quello imperfetto, che è lo stato in cui si merita, e quello perfetto, che è lo stato della gloria pienamente raggiunta.

Ora, se gli ordini angelici vengono considerati in rapporto alla perfezione della gloria, allora è vero che i demoni né sono, né mai furono negli ordini angelici. Se invece vengono considerati in rapporto alla grazia nel suo stato imperfetto, allora è vero che i demoni appartennero una volta agli ordini angelici, ma decaddero da essi: infatti abbiamo detto sopra [q. 62, a. 3] che tutti gli angeli furono creati in grazia. Se infine vengono considerati in rapporto alla natura, allora è vero che i demoni appartengono sempre ai loro ordini: poiché, come insegna Dionigi [De div. nom. 4], essi non hanno perduto le loro doti naturali.

Analisi delle obiezioni: 1. Il bene può stare senza il male, ma non il male senza il bene, come si è visto [q. 49, a. 3]. Quindi i demoni, in quanto conservano la bontà della loro natura, sono anche ordinati.

2. L'ordinamento dei demoni è sacro se viene considerato dalla parte di Dio ordinante: poiché egli si serve dei demoni per se stesso. Non è però sacro dalla parte della loro volontà: poiché i demoni abusano della loro natura per il male.

3. Il nome dei Serafini è desunto dall'ardore della carità, il nome dei Troni dall'inabitazione divina e quello delle Dominazioni implica una certa libertà: cose tutte incompatibili col peccato. Di conseguenza questi nomi non sono mai attribuiti agli angeli prevaricatori.

Articolo 2

Supra, q. 63, a. 8; In 2 Sent., d. 6, q. 1, a. 4; In 4 Sent., d. 47, a. 2, sol. 4

Se tra i demoni esista qualche autorità

Pare che tra i demoni non esista autorità alcuna. Infatti:

1. Ogni autorità si fonda su un ordine di giustizia. Ma i demoni decaddero totalmente dalla giustizia. Quindi tra di essi non esiste autorità alcuna.

2. Dove non esistono obbedienza e sottomissione non può esistere l'autorità. Ma tali cose non possono esistere senza la concordia, che non si trova fra i demoni, secondo quel detto [Pr 13, 10]: «Tra i superbi vi sono sempre contese ». Quindi tra i demoni non vi è autorità.

3. Se tra di essi vi fosse una qualche autorità, questa dovrebbe fondarsi o sulla loro natura, oppure sulla loro colpa o pena. Ma non può fondarsi sulla loro natura: poiché la subordinazione e la servitù sono conseguenza del peccato. E neppure sulla loro colpa o pena, perché altrimenti i demoni più dotati, che maggiormente peccarono, dovrebbero essere sottoposti agli inferiori. Non esiste perciò autorità fra i demoni.

In contrario: Commentando S. Paolo [1 Cor 15, 24] la Glossa [ord.] dice: «Finché durerà il mondo, gli angeli avranno autorità sugli angeli, gli uomini sugli uomini e i demoni sui demoni».

Dimostrazione: L'operazione segue sempre la natura della cosa: perciò ogni volta che si trovano nature ordinate devono risultare subordinate anche le loro azioni. E ciò è evidente nelle realtà materiali. Essendo infatti i corpi inferiori naturalmente al di sotto dei corpi celesti, ne segue che le operazioni e i moti dei corpi inferiori sono subordinati ai moti dei corpi celesti. Ma è chiaro, da quanto si è detto [a. 1], che alcuni demoni sono per natura al disotto di altri. Quindi anche le loro azioni sono subordinate a quelle dei superiori. Ed è questo che costituisce l'autorità, vale a dire la subordinazione dell'agire del suddito all'iniziativa di colui che comanda. Quindi la stessa disposizione naturale dei demoni postula che vi sia tra essi un'autorità. — E la cosa è conforme alla sapienza divina, la quale nulla lascia di disordinato nell'universo e che, come dice la Scrittura [Sap 8, 1], «si estende da un confine all'altro con forza, e governa con bontà eccellente ogni cosa».

Analisi delle obiezioni: 1. L'autorità dei demoni non si fonda sulla loro giustizia, ma sulla giustizia di Dio che tutto ordina.

2. La concordia dei demoni, derivante dall'obbedienza degli uni verso gli altri, non deriva dall'amore scambievole, ma dalla loro comune malvagità, con la quale odiano gli uomini e si ribellano alla giustizia di Dio. È infatti caratteristica degli uomini empi unirsi e assoggettarsi a coloro che vedono dotati di maggiore potenza, per dare sfogo alla propria malvagità.

3. I demoni non sono uguali per natura: perciò tra essi esiste una subordinazione naturale. Il che non accade negli uomini, che sono uguali per natura.

La subordinazione però degli inferiori ai superiori non ridonda a bene di questi ultimi, ma piuttosto a loro danno: perché se è già cosa sommamente miserabile fare il male, è cosa ancor più miserabile stare a capo di chi lo compie.

Articolo 3

Se tra i demoni vi sia l'illuminazione

Pare che tra i demoni vi sia l'illuminazione. Infatti:

1. L'illuminazione consiste nella manifestazione della verità. Ma un demonio è in grado di manifestare delle verità a un altro, poiché i demoni superiori sono dotati di una maggiore penetrazione di conoscenza naturale. Quindi i demoni superiori possono illuminare gli inferiori.

2. Un corpo sovrabbondante di luce può illuminare un corpo che ne difetta: come fa, p. es., il sole con la luna. Ma i demoni superiori abbondano nella partecipazione del lume naturale. Quindi Pare che essi possano illuminare i demoni inferiori.

In contrario: L'azione illuminativa è congiunta, come si è visto [q. 106, a. 1, s.c.; a. 2, ad 1], con l'azione che purifica e con quella che perfeziona. Ma il purificare non compete ai demoni, poiché «dall'impuro che cosa potrà uscire di puro?» [Sir 34, 4 Vg]. Quindi essi sono incapaci anche di illuminare.

Dimostrazione: Tra i demoni non ci può essere propriamente illuminazione. Si è detto infatti [q. 107, a. 2] che l'illuminazione, in senso proprio, è una manifestazione della verità in ordine a Dio, che illumina ogni intelligenza. Esiste però un'altra manifestazione della verità, la locuzione, che avviene quando un angelo manifesta all'altro il proprio pensiero. Ora, la perversità dei demoni ha questo di proprio, che uno non intende ordinare l'altro a Dio, ma piuttosto stornarlo dall'ordine verso Dio. Perciò un demonio non illumina l'altro; tuttavia con la locuzione può rivelargli il proprio pensiero.

Analisi delle obiezioni: 1. Non qualsiasi manifestazione della verità ha carattere di illuminazione, ma soltanto quella indicata sopra [nel corpo].

2. Nell'ambito delle conoscenze naturali non è necessaria alcuna manifestazione della verità, né per gli angeli buoni, né per i demoni: poiché, come si disse [q. 55, a. 2; q. 58, a. 2; q. 79, a. 2], fin dalla loro creazione essi conobbero subito tutto ciò che concerne la conoscenza naturale. Quindi la maggiore pienezza di lume esistente nei demoni superiori non basta per parlare di illuminazione.

Articolo 4

Se gli angeli buoni abbiano autorità su quelli cattivi

Pare che gli angeli buoni non abbiano autorità su quelli cattivi. Infatti:

1. L'autorità di un angelo sull'altro consiste principalmente nell'illuminazione. Ma gli angeli cattivi, essendo tenebre, non sono illuminati da quelli buoni. Quindi gli angeli buoni non hanno autorità su quelli cattivi.

2. Le azioni cattive dei sudditi denunziano la negligenza di chi comanda. Ma i demoni commettono molte malvagità. Se quindi essi sottostanno all'autorità degli angeli buoni, Pare che in questi vi sia negligenza. Il che non si può ammettere.

3. L'autorità fra gli angeli segue l'ordine della natura, come si è visto [a. 2]. Ma se i demoni, come ritiene la sentenza comune, decaddero da tutti gli ordini, molti di essi sono per natura superiori a certi angeli buoni. Quindi gli angeli buoni non hanno autorità su quelli cattivi.

In contrario: S. Agostino [De Trin. 3, 4] dice: «Lo spirito che ha abbandonato Dio e si è costituito peccatore è governato dallo spirito rimasto pio e giusto». — E S. Gregorio [In Evang. hom. 34]: «Sono chiamati Potestà quegli angeli al cui dominio sono soggette le potenze avverse».
Dimostrazione: Tutto l'ordinamento dei poteri si trova innanzitutto e originariamente in Dio, e viene partecipato dalle creature nella misura in cui esse si avvicinano a lui: infatti le creature più perfette e più vicine a Dio predominano su tutte le altre. Ora la perfezione massima, mediante cui si raggiunge la massima vicinanza con Dio, è quella delle creature che godono della fruizione di Dio, come gli angeli santi: e di questa perfezione sono privi i demoni. Quindi gli angeli buoni hanno autorità e dominio su quelli cattivi.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli angeli santi rivelano molte cose ai demoni intorno ai misteri divini, poiché la giustizia divina esige che i demoni compiano certe opere, o come punizione dei cattivi, o come prova per i buoni: come tra gli uomini gli assessori del giudice notificano la sua sentenza agli esecutori della giustizia. Ora, tali rivelazioni sono illuminazioni rispetto agli angeli che le fanno, dato che essi le ordinano a Dio, ma non sono illuminazioni rispetto ai demoni, poiché essi non le ordinano a Dio, bensì all'attuazione della propria iniquità.
2. Gli angeli santi sono ministri della sapienza divina. Come quindi la sapienza divina permette che per mezzo degli angeli o degli uomini cattivi avvenga del male in vista dei beni che essa ne ricava, così anche gli angeli buoni non impediscono del tutto ai cattivi di fare il male.
3. Anche un angelo inferiore per natura può avere autorità sui demoni naturalmente superiori: poiché la potenza della divina giustizia, a cui gli angeli buoni aderiscono, è sempre superiore alla potenza naturale degli angeli. Del resto anche tra gli uomini, secondo l'espressione dell'Apostolo [1 Cor 2, 15], «l'uomo spirituale giudica ogni cosa». E il Filosofo [Ethic. 3, 4; 10, 5] dice che «l'uomo virtuoso è norma e misura di tutti gli atti umani».

## Quaestio 110
## Prooemium

[33023] Iª q. 110 pr. Deinde considerandum est de praesidentia Angelorum super creaturam corporalem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum creatura corporalis administretur per Angelos. Secundo, utrum creatura corporalis obediat Angelis ad nutum. Tertio, utrum Angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter. Quarto, utrum Angeli boni vel mali possint facere miracula.

## ARGOMENTO 110
## IL GOVERNO DEGLI ANGELI SUGLI ESSERI CORPOREI
Passiamo ora a trattare del governo degli angeli sugli esseri corporei.
Su tale ARGOMENTO poniamo quattro quesiti: 1. Se gli esseri corporei siano governati per mezzo degli angeli; 2. Se obbediscano a un loro cenno; 3. Se gli angeli abbiano la capacità di muovere direttamente i corpi da un luogo a un altro; 4. Se gli angeli, buoni o cattivi, possano fare miracoli.

Articolo 1
C. G., III, cc. 78, 83; De Verit., q. 5, a. 8
Se gli esseri corporei siano governati per mezzo degli angeli
Pare che gli esseri corporei non siano governati per mezzo degli angeli. Infatti:
1. Gli esseri che hanno un modo di agire ben determinato non hanno bisogno di essere diretti da un sorvegliante: se noi infatti abbiamo bisogno di direzione è affinché non agiamo diversamente da come si deve. Ma negli esseri corporei ogni operazione è determinata dalla natura ricevuta da Dio. Quindi non serve il governo degli angeli.
2. Gli esseri inferiori sono governati per mezzo dei superiori. Ma tra i corpi alcuni sono inferiori, altri superiori. I corpi inferiori sono perciò governati per mezzo dei superiori. Quindi non è necessario che siano governati per mezzo degli angeli.
3. I vari ordini angelici vengono distinti in base ai diversi uffici. Ma se gli esseri corporei fossero governati per mezzo degli angeli, si avrebbero tanti uffici angelici quante sono le specie degli esseri. E lo stesso si dica, per conseguenza, degli ordini. Ma tale ipotesi contraddice a quanto è stato già dimostrato [q. 108, a. 2]. Quindi gli esseri corporei non sono governati per mezzo degli angeli.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 3, 4] dice che «tutti i corpi sono governati per mezzo di uno spirito di vita razionale». — E S. Gregorio [Dial. 4, 6] afferma che «in questo mondo visibile nulla può essere disposto se non per mezzo delle creature invisibili».
Dimostrazione: Tanto nel campo delle realtà umane quanto nel campo delle realtà materiali riscontriamo questa norma universale, che un potere più ristretto è governato e guidato da un potere più universale: come il potere del magistrato è governato dal potere del re. E anche a proposito degli angeli si è detto [q. 55, a. 3; q. 106, a. 1; q. 108, a. 1] che gli angeli superiori, che presiedono a quelli di grado inferiore, possiedono una scienza più universale. Ora, è evidente che la virtù di qualsiasi essere corporeo è più ristretta di quella di una sostanza spirituale: poiché ogni forma corporea viene resa individuale dalla materia e determinata alle condizioni del tempo e dello spazio, mentre le forme immateriali sono sciolte da queste condizioni e intelligibili.
Per conseguenza come gli angeli inferiori, che hanno forme intenzionali meno universali, sono governati per mezzo di quelli superiori, così tutti i corpi sono governati per mezzo degli angeli. — E questa è la sentenza non solo dei santi Dottori, ma anche di tutti i filosofi che hanno ammesso l'esistenza delle sostanze immateriali.
Analisi delle obiezioni: 1. È vero che gli esseri corporei hanno operazioni ben determinate, ma è anche vero che essi esercitano tali azioni solo in quanto sono mossi: è infatti proprio dell'essere corporeo non agire se non in quanto è mosso. Quindi è necessario che le creature materiali siano mosse da quelle spirituali.
2. Questo ragionamento si inspira all'opinione di Aristotele [Met. 11, 8], il

quale sostenne che [solo] i corpi celesti sono mossi dalle sostanze spirituali, il cui numero egli si sforzò di determinare in base al numero dei moti apparenti nei corpi celesti. Egli invece non ammetteva l'esistenza di sostanze spirituali che avessero un influsso immediato sui corpi inferiori, se si eccettuano forse le anime umane. E ciò perché egli, riguardo ai corpi inferiori, considerava solo le azioni naturali, a spiegare le quali bastava il moto dei corpi celesti.
— Ma poiché noi nei corpi inferiori, oltre alle azioni naturali, ammettiamo anche il verificarsi di molte altre cose a spiegare le quali non bastano gli influssi dei corpi celesti, per questo, secondo noi, è necessario ammettere che gli angeli abbiano un immediato potere d'azione non solo sui corpi celesti, ma anche sui corpi inferiori.
3. Varie sono le sentenze dei filosofi intorno alle sostanze immateriali. Platone affermò che le sostanze immateriali sono le essenze e le specie [sussistenti] dei corpi sensibili, e che tra di esse alcune sono più universali di altre: perciò sostenne che le sostanze immateriali hanno un immediato influsso su tutti i corpi sensibili, e che sono diverse secondo la diversità dei corpi. — Aristotele [Met. 6, 8] invece sostenne che le sostanze immateriali non sono le essenze dei corpi sensibili, ma qualcosa di più alto e di più universale: e per questo egli non attribuì loro un immediato influsso su tutti i singoli corpi, ma soltanto sugli agenti universali, quali sono i corpi celesti [cf. Met. 9, 8]. — Avicenna infine [Met. 9, cc. 3, 4] tenne una via di mezzo. Pose infatti con Platone l'esistenza di una sostanza spirituale atta a presiedere alla sfera dei princìpi attivi e passivi: e ciò perché riteneva, come Platone, che le forme delle realtà sensibili derivassero dalle sostanze immateriali. Differisce però da Platone in quanto pose una sola sostanza spirituale preposta a tutti i corpi inferiori, da lui chiamata Intelligenza agente.
Quanto ai santi Dottori, essi ritennero, come i Platonici, che ai diversi esseri corporei siano preposte diverse sostanze spirituali. Scrive infatti S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 79]: «In questo mondo ciascuna realtà visibile ha una potenza angelica che le è preposta».
E il Damasceno [De fide orth. 2, 4]: «Il diavolo apparteneva a quelle potenze angeliche che erano a capo dell'ordine terrestre». — Origene poi [In Nm hom. 14], commentando quelle parole della Scrittura [Nm 22, 23]: «l'asina, avendo visto l'angelo», dice che «il mondo ha bisogno degli angeli, che presiedono alle bestie, alla nascita degli animali e alla crescita dei virgulti e delle piante e di tutte le altre cose». Ma ciò non va inteso nel senso che un angelo per natura sia più portato a presiedere agli animali che alle piante: poiché ciascun angelo, anche il più piccolo, possiede una virtù più alta e più universale di qualsiasi genere di realtà materiali. Tutto dipende invece dall'ordine della sapienza divina, la quale a esseri diversi ha preposto reggitori diversi.
Da ciò non segue però che gli ordini angelici siano più di nove: infatti, come si è spiegato [q. 108, a. 2], gli ordini angelici si distinguono tra loro in base al genere degli uffici che esercitano. Quindi, come secondo S. Gregorio [In Evang. hom. 34] appartengono all'ordine delle Potestà tutti gli angeli che hanno un potere diretto sui demoni, così Pareno appartenere all'ordine

delle Virtù tutti gli angeli che hanno un potere sulle realtà puramente corporee: infatti è per loro mezzo che talora vengono compiuti dei miracoli.

Articolo 2
Supra, q. 65, a. 4; q. 91, a. 2; C. G., III, c. 103; De Pot., q. 6, a. 3; De Malo, q. 16, a. 9; Quodl., 9, q. 4, a. 5; In Gal., c. 3, lect. 1
Se la materia corporea obbedisca al cenno degli angeli
Pare che la materia corporea obbedisca al cenno degli angeli. Infatti:
1. È maggiore il potere dell'angelo che il potere dell'anima. Ma la materia corporea obbedisce prontamente ai moti intellettivi dell'anima: infatti in virtù di certi moti dell'anima il corpo umano subisce trasmutazioni, scaldandosi o raffreddandosi, e qualche volta perfino guarendo o ammalandosi.
Tanto più dunque la materia corporea potrà subire trasmutazioni in virtù dei moti intellettivi dell'angelo.
2. Una virtù superiore è in grado di compiere tutto ciò di cui è capace una virtù inferiore. Ora, la virtù dell'angelo è superiore a quella dei corpi. Ma i corpi con la loro virtù sono in grado di portare la materia corporea a una nuova forma: come quando, p. es., il fuoco genera altro fuoco. Molto più agevole sarà dunque per la virtù degli angeli portare la materia a una nuova
3. Tutto il mondo corporeo è governato per mezzo degli angeli, come si è detto [a. 1]: i corpi quindi, in rapporto agli angeli, sono come tanti strumenti, poiché diciamo strumento una cosa che muove in quanto mossa. Ora, negli effetti si riscontra qualcosa che è dovuto alla virtù degli agenti principali e che non può dipendere dalla virtù dello strumento: e si tratta di ciò che è principale nell'effetto. Come p. es. la digestione degli alimenti si compie per virtù del calore naturale, che è lo strumento dell'anima nutritiva, ma la generazione della carne viva [mediante quel calore] è dovuta solo alla virtù dell'anima. Parimenti il taglio del legno dipende dalla sega, ma che si giunga così a ottenere la forma di un letto dipende dall'arte. Quindi la forma sostanziale, che è la realtà principale nei fenomeni corporei, proviene dalla virtù degli angeli. La materia perciò obbedisce agli angeli quanto alla ricezione della forma.
In contrario: Dichiara S. Agostino [De Trin. 3, 8]: «Non è da credere che questa materia delle realtà visibili obbedisca a un cenno di questi angeli trasgressori, ma a Dio solo».
Dimostrazione: I Platonici sostenevano che le forme esistenti nella materia sono causate da forme immateriali, poiché ritenevano che le forme materiali fossero partecipazioni di quelle immateriali. Avicenna [Met. 9, 5] li seguì in parte, dicendo che tutte le forme esistenti nella materia procedono dai concetti di un'Intelligenza, e che le cause fisiche hanno solo la funzione di disporre [la materia] alle nuove forme.
Ora, l'errore di costoro Pare derivato dall'avere essi ritenuto la forma una realtà fattibile per se stessa, per derivazione da una causa formale. Invece, come dimostra il Filosofo [Met. 7, cc. 8, 9], ciò che propriamente è fatto è il composto: poiché esso soltanto, a tutto rigore, è una realtà sussistente. Invece la forma viene detta ente non perché essa stessa abbia l'esistenza, ma perché

è un principio mediante il quale una data cosa esiste: quindi non è la forma che propriamente viene prodotta o diviene, poiché viene prodotta soltanto la cosa a cui appartiene l'essere, e il divenire non è che la via all'essere.
È evidente d'altra parte che le cose prodotte devono avere una somiglianza con la propria causa, poiché ogni agente produce un essere consimile. Quindi la causa produttrice delle realtà materiali deve avere una somiglianza col composto: o perché è essa stessa un composto, come nel caso del fuoco che genera il fuoco, o perché tutto il composto prodotto, sia quanto alla forma sia quanto alla materia, è contenuto nella sua virtù: prerogativa questa esclusiva di Dio. Da cui segue che ogni produzione di nuove forme nella materia proviene o immediatamente da Dio, o da un agente corporeo; mai invece immediatamente da un angelo.
Analisi delle obiezioni: 1. La nostra anima è unita al corpo quale sua forma: non c'è quindi da stupirsi se il corpo subisce trasformazioni in forza dei moti intellettivi dell'anima; tanto più che i moti dell'appetito sensitivo, che avvengono con una certa trasmutazione fisica, sono soggetti al comando della ragione. Ma non è di tal genere il rapporto dell'angelo con i corpi. Quindi l'obiezione non regge.
2. Una virtù superiore può tutto ciò di cui è capace una virtù inferiore, non però nell'identico modo, ma in maniera più eminente: come l'intelletto conosce gli oggetti sensibili in modo più eminente dei sensi. E così l'angelo trasmuta la materia corporea in maniera più nobile delle cause materiali, cioè muovendo le stesse cause materiali quale causa superiore.
3. Nulla impedisce che per virtù degli angeli si operino nel mondo fisico certi fenomeni che gli agenti naturali non sarebbero mai in grado di produrre da sé. Ma ciò non significa che la materia corporea obbedisca a un cenno degli angeli, come non si potrebbe dire che la materia obbedisce al cenno del cuoco quando questi si serve del fuoco per cuocere le vivande, moderandolo con arte, come il fuoco da sé non potrebbe fare: infatti portare la materia all'atto della forma sostanziale non supera le capacità degli agenti corporei, dato che ogni agente è fatto per produrre effetti a sé consimili.

## Articolo 3

De Pot., q. 6, a. 3; De Malo, q. 16, a. 1, ad 14; a. 10; Quodl., 9, q. 4, a. 5; In Iob., c. 1, lect. 3

### Se i corpi obbediscano agli angeli quanto al moto locale

Pare che i corpi non obbediscano agli angeli quanto al moto locale.
Infatti:
1. Il moto locale dei corpi fisici dipende dalle loro forme. Ma gli angeli non causano le forme dei corpi, come si è visto [a. 2]. Quindi non possono causare in essi neppure il moto locale.
2. Aristotele [Phys. 8, 7] dimostra che il primo fra tutti i moti è il moto locale. Ma gli angeli non possono causare gli altri moti trasmutando la forma della materia. Quindi neppure possono causare il moto locale.
3. Le membra del corpo obbediscono quanto al moto locale ai pensieri dell'anima perché possiedono in se stesse un principio vitale. Ma i corpi inanimati non possiedono alcun principio vitale. Quindi essi non obbediscono agli

angeli quanto al moto locale.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 3, cc. 8, 9] dice che gli angeli usano dei semi corporei per produrre certi effetti. Ma essi non potrebbero farlo senza muoverli localmente. Quindi i corpi obbediscono loro quanto al moto locale.
Dimostrazione: Come insegna Dionigi [De div. nom. 7], «la sapienza divina congiunge i limiti inferiori delle realtà prime con i limiti superiori delle seconde »: dal che risulta che la natura inferiore entra a contatto con la natura superiore con quanto ha di più alto. Ma la natura materiale è al di sotto della natura spirituale. D'altra parte fra tutti i moti dei corpi il più perfetto è il moto locale, come dimostra Aristotele [Phys. 8, 7]: e questo perché un corpo, in quanto mobile di moto locale, non ha una potenzialità intrinseca, ma soltanto estrinseca, cioè è in potenza al luogo. Quindi la natura corporea è fatta per essere mossa immediatamente dalle nature spirituali quanto al moto locale. Per cui anche i filosofi dissero che i corpi superiori sono mossi localmente da sostanze spirituali. E noi stessi costatiamo che l'anima muove il corpo, in maniera primaria e principale, secondo il luogo.
Analisi delle obiezioni: 1. Oltre a quelli che dipendono dalle forme, esistono nei corpi altri moti locali: come il moto dell'alta e bassa marea non dipende dalla forma sostanziale dell'acqua marina, ma dall'influsso della luna. A più forte ragione dunque alcuni moti locali possono dipendere dall'influsso di sostanze spirituali.
2. Gli angeli, causando per primo il moto locale, possono per mezzo di esso causare altri moti, servendosi cioè di agenti corporei per produrre tali effetti: come un fabbro usa il fuoco per rendere malleabile il ferro.
3. La virtù dell'angelo è meno ristretta di quella dell'anima. Infatti la virtù motrice dell'anima si restringe al corpo ad essa unito, che essa vivifica e mediante il quale può muovere gli altri corpi. Invece la virtù dell'angelo non è ristretta a un corpo determinato. Quindi essa può muovere di moto locale corpi non congiunti.

Articolo 4
Infra, q. 114, a. 4; C. G., II, cc. 102, 103; De Pot., q. 6, aa. 3, 4;
Comp. Theol. c. 136; Resp. ad lect. Ven., aa. 15, 16, 18;
In Ioan., c. 10, lect. 5
Se gli angeli possano operare miracoli
Pare che gli angeli possano operare miracoli. Infatti:
1. Dice S. Gregorio [In Evang. hom. 34]: «Si chiamano Virtù quegli spiriti per mezzo dei quali avvengono spesso prodigi e miracoli».
2. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 79] scrive: «I maghi operano miracoli mediante contratti privati, i buoni Cristiani mediante la giustizia pubblica, i cattivi Cristiani mediante i segni della giustizia pubblica». Ma i maghi fanno miracoli perché «sono esauditi dai demoni», come scrive lo stesso S. Agostino [Lib. XXI Sent. 4]. Quindi i demoni possono operare miracoli. Molto più, dunque, gli angeli buoni.

3. Dice ancora S. Agostino [ib.]: «Tutto ciò che accade in questo mondo visibile

non è assurdo credere che possa essere fatto anche dalle potenze inferiori di questa nostra atmosfera». Ma quando un fenomeno naturale viene prodotto fuori dell'ordine della sua causa naturale noi diciamo che è un miracolo: p. es. quando uno guarisce dalla febbre senza l'opera della natura. Quindi gli angeli e i demoni possono operare miracoli.

4. Una virtù superiore non è soggetta all'ordine proprio di una causa inferiore. Ma la natura dei corpi è inferiore all'angelo. Quindi l'angelo può operare fuori dell'ordine proprio degli agenti corporei. E ciò è fare miracoli.

In contrario: Sta scritto di Dio nei Salmi [135, 4]: «Egli solo ha compiuto meraviglie».

Dimostrazione: Si dice miracolo in senso stretto un fatto che si verifica fuori dell'ordine della natura. Tuttavia per parlare di miracolo non basta che il fatto avvenga fuori dell'ordine di una natura particolare, perché altrimenti scagliare una pietra in alto sarebbe un miracolo, essendo contrario alla natura della pietra. Si dice invece che un fatto è un miracolo se è al di là dell'ordine di tutta la natura creata. E una tale cosa può compierla soltanto Dio: poiché tutto ciò che opera un angelo o qualunque altra creatura con la propria virtù rientra nell'ordine della natura creata, e così non è un miracolo. Resta dunque che solo Dio può operare miracoli.

Analisi delle obiezioni: 1. Si suol dire che alcuni angeli fanno miracoli o perché Dio li compie secondo i loro desideri, come si dice che fanno miracoli i santi, oppure perché essi prestano la loro opera nei miracoli che vengono compiuti: come faranno p. es. nella risurrezione finale, raccogliendo le ceneri o facendo qualcos'altro del genere.

2. Come si è detto [nel corpo], miracoli veri e propri sono i fatti che trascendono l'ordine di tutta la natura creata. Ma poiché noi non conosciamo tutte le forze della natura, ne segue che un fatto compiutosi fuori dell'ordine della natura da noi conosciuta, per mezzo di una virtù creata ma occulta, viene detto miracolo non in senso assoluto, ma relativamente a noi. Quindi allorché i demoni compiono delle opere con le loro forze naturali, queste opere non sono miracoli in senso assoluto, ma solo relativamente a noi. Tali dunque sono i miracoli che i maghi compiono per mezzo dei demoni. Si dice poi che siffatti miracoli sono compiuti «mediante contratti privati» perché una qualsiasi virtù della creatura sta all'universo come la virtù di una persona privata sta alla società civile: quindi, allorché un mago compie qualcosa per un patto stipulato col demonio, lo fa quasi in forza di un contratto privato. Invece la giustizia divina sta all'universo come la legge pubblica sta alla società.

E così quando i buoni Cristiani fanno miracoli mediante la giustizia divina si dice che li fanno «mediante la giustizia pubblica». I cattivi Cristiani invece li fanno «mediante i segni della giustizia pubblica», p. es. invocando il nome di Cristo, o usando cose sacre.

3. Le potenze spirituali possono compiere i fenomeni visibili di questo mondo servendosi di semi corporei mediante il moto locale.

4. Sebbene gli angeli possano operare qualcosa fuori dell'ordine della natura materiale, non possono tuttavia trascendere l'ordine di tutto il creato: che è quanto propriamente si esige per il vero miracolo, come si è detto

[nel corpo].

Quaestio 111
Prooemium

[33058] Iª q. 111 pr. Deinde considerandum est de actione Angelorum in homines. Et primo, quantum possint eos immutare sua virtute naturali; secundo, quomodo mittantur a Deo ad ministerium hominum; tertio, quomodo custodiant homines. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Angelus possit illuminare intellectum hominis. Secundo, utrum possit immutare affectum eius. Tertio, utrum possit immutare imaginationem eius. Quarto, utrum possit immutare sensum eius.

ARGOMENTO 111
L'AZIONE DEGLI ANGELI SUGLI UOMINI
Passiamo a studiare l'azione degli angeli sugli uomini. Considereremo:
primo, sino a che punto possano influire sugli uomini con le loro virtù naturali;
secondo, con quale criterio siano inviati da Dio a servizio degli uomini
[q. 112]; terzo, come custodiscano gli uomini [q. 113].
Sulla prima ARGOMENTO poniamo quattro quesiti: 1. Se l'angelo possa illuminare l'intelletto dell'uomo; 2. Se possa influire sui suoi affetti; 3. Se possa influire sulla sua fantasia; 4. Se possa influire sui suoi sensi.

Articolo 1
C. G., III, c. 81; De Verit., q. 11, a. 3; De Malo, q. 16, a. 12; Quodl., 9, q. 4, a. 5
Se l'angelo possa illuminare l'uomo
Pare che l'angelo non possa illuminare l'uomo. Infatti:
1. L'uomo è illuminato mediante la fede: per questo Dionigi [De eccl. hier. 2, 1] attribuisce l'illuminazione al battesimo, che è il sacramento della fede. Ma la fede proviene immediatamente da Dio, secondo l'insegnamento di S. Paolo [Ef 2, 8]: «Per grazia siete salvi mediante la fede; e ciò non viene da voi, ma è dono di Dio». Quindi l'uomo non è illuminato dagli angeli, ma immediatamente da Dio.
2. Così la Glossa [ord.] commenta le parole di S. Paolo [Rm 1, 19]: «Dio lo ha loro manifestato»: «Non soltanto la ragione naturale fu utile perché le cose divine fossero manifestate agli uomini, ma Dio stesso le rivelò loro mediante l'opera sua», cioè mediante la creatura. Ma tanto la ragione naturale quanto la creatura procedono entrambe immediatamente da Dio. Quindi Dio illumina l'uomo immediatamente.
3. Chiunque è illuminato sa di essere illuminato. Ma gli uomini non hanno coscienza di essere illuminati dagli angeli. Quindi non sono illuminati da essi.
In contrario: Dionigi [De cael. hier. 4, 2] prova che le rivelazioni delle cose divine giungono all'uomo attraverso gli angeli. Ma tali rivelazioni sono illuminazioni, come si è visto sopra [q. 106, a. 1; q. 107, a. 2]. Quindi gli uomini sono illuminati dagli angeli.
Dimostrazione: L'ordine stabilito dalla divina provvidenza vuole, come si è visto

sopra [q. 109, a. 2; q. 110, a. 1], che gli esseri inferiori siano sotto l'influsso degli esseri superiori: come quindi gli angeli di grado inferiore sono illuminati da quelli di grado superiore, così gli uomini, che sono inferiori agli angeli, sono da essi illuminati.

Però il modo di queste due illuminazioni è in parte simile e in parte diverso. Infatti, come si è detto precedentemente [q. 106, a. 1], si ha l'illuminazione, che è una manifestazione della verità divina, sotto due aspetti: in quanto l'intelletto inferiore è corroborato dall'influsso di quello superiore e in quanto le specie intelligibili, presenti nell'intelletto superiore, vengono offerte all'intelletto inferiore in modo adatto alle sue capacità. E negli angeli ciò si verifica per il fatto che l'angelo superiore, come si è visto [ib.], suddivide la verità, da lui concepita in tutta la sua universalità, secondo le capacità dell'angelo inferiore. Ora, l'intelletto umano non può afferrare la nuda verità intelligibile, poiché gli è connaturale intendere mediante il ricorso ai fantasmi, come si disse [q. 84, a. 7].

Quindi la verità intelligibile è presentata dagli angeli all'uomo sotto immagini sensibili, secondo quanto dice Dionigi [De cael. hier. 1, 2]: «È impossibile che rifulga a noi il raggio divino se non è avvolto dalla varietà dei sacri veli». Quanto invece all'altro aspetto è certo che l'intelletto umano, data la sua inferiorità, riceve un aiuto dall'influsso dell'intelletto angelico. Secondo questi due aspetti dunque va intesa l'illuminazione dell'uomo da parte degli angeli.

Analisi delle obiezioni: 1. Alla fede concorrono due cose. Primo, un abito intellettivo che rende l'intelletto disposto a obbedire alla volontà protesa verso la verità divina. Infatti l'intelletto aderisce alle verità di fede non perché è convinto dalla ragione, ma perché è sotto il comando della volontà; come scrive S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26]: «Nessuno crede se non perché lo vuole». E sotto questo aspetto la fede proviene solo da Dio. — Secondo, per la fede si esige che le verità da credere siano proposte a chi deve credere. E in ciò interviene l'opera dell'uomo poiché, come dice S. Paolo [Rm 10, 17], «la fede viene dalla predicazione», ma principalmente intervengono gli angeli, poiché è mediante il loro ministero che vengono rivelate all'uomo le verità divine. Gli angeli quindi cooperano all'illuminazione che viene dalla fede. — Si osservi tuttavia che l'uomo è illuminato dagli angeli non solo sulle verità da credere, ma anche sulle azioni da compiere.

2. La ragione naturale, che proviene immediatamente da Dio, può essere corroborata per mezzo degli angeli nella maniera sopra indicata [nel corpo]. — Parimenti, dalle specie intelligibili derivate dalle creature si potrà ricavare una verità intelligibile tanto più alta quanto più l'intelletto umano sarà forte. E così l'uomo può essere aiutato dagli angeli nel raggiungere più perfettamente la conoscenza di Dio attraverso le creature.

3. L'operazione intellettuale e l'illuminazione possono venire considerate da due lati. Primo, dalla parte dell'oggetto conosciuto: e da questo lato chiunque intende o è illuminato sa di intendere o di essere illuminato, poiché sa che l'oggetto gli è manifesto. Secondo, dalla parte del principio conoscitivo: e da questo lato non chiunque intende una verità sa che cosa sia l'intelletto, che è

il principio dell'operazione intellettuale. E similmente non chiunque è illuminato da un angelo sa di essere illuminato da lui.

Articolo 2

Supra, q. 106, a. 2; I-II, q. 80, a. 1; In 2 Sent., d. 8, q. 1, a. 5; C. G., III, cc. 88, 92; De Verit., q. 22, a. 9; De Malo, q. 3, aa. 3, 4; In Ioan., c. 13, lect. 1

Se gli angeli possano influire sulla volontà dell'uomo

Pare che gli angeli possano influire sulla volontà dell'uomo. Infatti:

1. Sopra il testo di S. Paolo [Eb 1, 8]: «Egli fa i suoi angeli pari ai venti, e i suoi ministri come fiamma di fuoco», la Glossa [ord.] dice che «essi sono fuoco perché ardono internamente e bruciano i nostri vizi». Ma ciò non si verificherebbe senza una mutazione della volontà. Quindi gli angeli possono mutare la volontà [dell'uomo].

2. S. Beda [In Mt 15, 11] dice che «il diavolo non manda i cattivi pensieri, ma li accende soltanto». Il Damasceno [De fide orth. 2, 4] invece afferma che li manda anche, e scrive: «Ogni malizia e ogni immonda passione furono escogitate dai demoni, a cui è stato concesso di immetterle nell'uomo». Parimenti anche gli angeli buoni possono mandare e accendere i buoni pensieri. Ma non potrebbero farlo senza muovere la volontà. Quindi la muovono.

3. Gli angeli, come si è detto [a. prec.], illuminano l'intelletto dell'uomo mediante i fantasmi. Ma come la fantasia, che sta a servizio dell'intelletto, può essere mossa dagli angeli, così può essere mosso l'appetito sensitivo, che sta a servizio della volontà: poiché anch'esso è legato a un organo corporeo. Quindi, come muovono l'intelletto, così possono muovere la volontà.

In contrario: Mutare la volontà è prerogativa esclusiva di Dio, secondo le parole della Scrittura [Pr 21, 1]: «Il cuore del re è un canale d'acqua in mano al Signore: lo dirige dovunque egli vuole».

Dimostrazione: La volontà può essere mossa in due modi. Primo, dall'interno. Ora, poiché il moto della volontà non è altro che la sua inclinazione verso la cosa voluta, muovere la volontà nel predetto modo è proprio di Dio solo, che conferisce alla natura intellettiva la virtù necessaria per tale inclinazione. Come infatti l'inclinazione naturale proviene soltanto da Dio, che dà la natura alle cose, così l'inclinazione della volontà proviene soltanto da Dio, che causa il volere.

Secondo, la volontà può essere mossa dall'esterno. E nell'angelo ciò è possibile in un modo soltanto, cioè mediante il bene appreso con l'intelletto. Quindi uno può muovere la volontà di un altro presentandogli un oggetto come un bene desiderabile. E anche così Dio solo può muovere la volontà efficacemente; l'angelo e l'uomo invece, come si è già visto [q. 106, a. 2], soltanto facendo opera di persuasione.

La volontà umana, tuttavia, può essere mossa dall'esterno anche in un'altra maniera, e cioè dalla passione che sorge nell'appetito sensitivo: come la volontà viene spinta a volere qualcosa dalla concupiscenza o dall'ira. E in questo modo, in quanto hanno il potere di suscitare tali passioni, possono muovere la volontà anche gli angeli. Non è tuttavia un moto necessitante: poiché la volontà resta sempre libera di acconsentire o resistere alla passione.

Analisi delle obiezioni: 1. I ministri di Dio, angeli o uomini, bruciano i vizi e infiammano alle virtù con la persuasione.
2. I demoni non possono immettere i pensieri causandoli internamente, poiché l'uso della potenza intellettiva è sottoposto alla volontà. Si suol dire tuttavia che il diavolo accende i pensieri in quanto incita a pensare e a desiderare le cose pensate, o mediante la persuasione o mediante l'eccitazione delle passioni. Ed è questo accendere che il Damasceno chiama «mandare», poiché tale operazione si svolge internamente. I buoni pensieri invece vengono riferiti a un principio più alto, e cioè a Dio, benché siano procurati attraverso il ministero degli angeli.
3. Nello stato presente l'intelletto umano non può intendere senza volgersi ai fantasmi; la volontà umana invece può volere qualcosa seguendo il giudizio della ragione, senza assecondare la passione dell'appetito sensitivo. Quindi il caso è diverso.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 8, q. 1, a. 5; De Malo, q. 3, a. 4; q. 16, a. 11
Se gli angeli possano influire sull'immaginativa dell'uomo
Pare che gli angeli non possano influire sull'immaginativa dell'uomo.
Infatti:
1. Il fenomeno della fantasia, dice Aristotele [De anima 3, 3], «è un moto causato dal senso in atto». Ma se avvenisse per un mutamento prodotto dagli angeli non sarebbe più causato dal senso in atto. Quindi è contro la natura del fenomeno fantastico, che è l'atto dell'immaginativa, l'essere causato da un influsso degli angeli.
2. Le forme che stanno nell'immaginativa, essendo spirituali, sono più nobili delle forme che stanno nella materia sensibile. Ma gli angeli non possono imprimere le forme nella materia sensibile, come si è visto [q. 110, a. 2]. Quindi tanto meno possono imprimere le forme nell'immaginativa. E così non possono influire su di essa.
3. Secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 12], «l'unione di uno spirito con l'altro fa sì che l'uno possa mediante tali immagini mostrare all'altro le cose che egli conosce, sia che questi sia capace di intenderle, sia che esse gli vengano mostrate come conosciute da altri». Ma non si vede come uno spirito angelico possa unirsi all'immaginativa umana, né come l'immaginativa possa comprendere ciò che l'angelo conosce. Quindi l'angelo non può influire sull'immaginativa.
4. Nelle visioni immaginarie l'uomo aderisce alle parvenze delle cose come se fossero le cose stesse. Ma in ciò vi è una specie di inganno. Quindi, poiché gli angeli buoni non possono essere causa di inganno, Pare che essi non possano causare le visioni immaginarie, alterando l'immaginativa.
In contrario: Le cose che appaiono in sogno sono viste in una visione immaginaria. Ma gli angeli fanno alcune rivelazioni nel sogno, come fece l'angelo che apparve a S. Giuseppe [Mt 1, 20; 2, 13.19]. Quindi gli angeli possono influire sull'immaginativa.
Dimostrazione: Tanto gli angeli buoni quanto quelli cattivi possono, in forza del

potere della loro natura, influire sull'immaginativa dell'uomo. E la cosa si può spiegare così. Si è detto [q. 110, a. 3] che la natura corporea obbedisce agli angeli quanto al moto locale. Quindi tutti i fenomeni derivanti dal moto locale dei corpi rientrano nel potere naturale degli angeli. Ora, è chiaro che le immagini della fantasia sono talvolta causate in noi dagli spostamenti degli spiriti [vitali] e degli umori. Infatti Aristotele [De somno et vig. 3], nell'assegnare la causa dei sogni, afferma che «quando l'animale dorme, affluendo copiosamente il sangue al principio [o radice] della sensibilità, vi affluiscono insieme i moti», cioè le impressioni lasciate dalle mozioni degli oggetti sensibili, che si conservano negli spiriti vitali, «e muovono il principio della sensibilità» in modo da produrvi delle apparizioni, come se allora tale principio fosse stimolato dagli oggetti esterni.

E l'agitazione degli spiriti e degli umori può essere tanto forte da produrre tali apparizioni anche nello stato di veglia: come accade ai pazzi e ad altri alienati. Quindi, come siffatti fenomeni possono verificarsi per un turbamento naturale degli umori, e talvolta per mezzo della stessa volontà dell'uomo, che volontariamente riproduce con l'immaginazione quanto aveva percepito con i sensi, così possono anche verificarsi per influsso di un angelo buono o cattivo, a volte con astrazione dai sensi corporei, a volte senza tale astrazione.

Analisi delle obiezioni: 1. Il principio primo del fenomeno fantastico è il senso in atto: infatti noi non possiamo immaginare ciò che non abbiamo in alcun modo percepito, in tutto o in parte, con i sensi; come un cieco nato non riesce a formarsi un'immagine dei colori. Talvolta però, come si è detto [nel corpo], l'immaginativa viene disposta a produrre delle fantasie dalle impressioni conservate internamente.

2. L'angelo muove l'immaginativa non imprimendo immagini mai viste attraverso i sensi (infatti non potrebbe fare immaginare i colori a un cieco nato), ma mediante il moto locale degli spiriti e degli umori, come si è spiegato [ib.].

3. L'unione che avviene tra lo spirito angelico e l'immaginativa umana non è essenziale, ma riguarda soltanto gli effetti che l'angelo produce, nel modo predetto, nell'immaginativa, alla quale mostra ciò che egli conosce, ma non nel modo in cui egli lo conosce.

4. L'angelo che causa una visione immaginaria talvolta illumina anche l'intelletto affinché comprenda ciò che tali immagini vogliono significare: e allora non vi è alcun inganno. Altre volte invece, per opera dell'angelo, appaiono nell'immaginativa solo le immagini delle cose: ma neppure allora l'angelo è il responsabile dell'inganno, bensì la poca intelligenza di colui al quale sono apparse le visioni. Come neppure Cristo fu causa di inganno alle turbe per il fatto che propose loro molte verità per mezzo di parabole senza darne la spiegazione.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 8, q. 1, a. 5; De Malo, q. 3, a. 4; q. 16, a. 11

### Se gli angeli possano influire sui sensi dell'uomo

Pare che gli angeli non possano influire sui sensi dell'uomo. Infatti:

1. L'operazione sensitiva è un'operazione vitale. Ma le operazioni vitali non procedono da princìpi estrinseci. Quindi non è possibile che l'operazione sensitiva sia causata dagli angeli.
2. La potenza sensitiva è più nobile di quella nutritiva. Ma gli angeli, come pare, non possono muovere la potenza nutritiva, come non possono influire sulle altre forme naturali. Quindi non possono influire neppure sulle potenze sensitive.
3. I sensi sono mossi naturalmente dagli oggetti sensibili. Ma gli angeli non possono mutare l'ordine naturale, come si disse [q. 110, a. 4]. Quindi gli angeli non possono muovere i sensi, ma questi sono mossi sempre dagli oggetti sensibili.
In contrario: Gli angeli che distrussero Sodoma [Gen 19, 11] «colpirono di cecità (o di aorasia) i Sodomiti, così che questi non potevano più trovare la porta della casa». E un fatto analogo si legge dei Siri che Eliseo condusse in Samaria [2 Re 6, 18 ss.].
Dimostrazione: I sensi possono essere mossi in due modi. Primo, dall'esterno, come quando sono mossi dagli oggetti sensibili. Secondo, dall'interno: vediamo infatti che essi si alterano quando si turbano gli spiriti vitali e gli umori organici; come il gusto del malato, che ha la lingua cosparsa di umore bilioso, sente tutto amaro; e lo stesso accade per gli altri sensi. Ora gli angeli, con il loro potere naturale, sono in grado di muovere i sensi dell'uomo in ambedue i modi. Infatti dall'esterno possono presentare ai sensi oggetti sensibili o esistenti già nella natura, o formati da loro stessi, come fanno quando assumono un corpo, secondo quanto si disse [q. 51, a. 2]. Dall'interno poi, come si è detto [a. 3], possono muovere gli spiriti vitali e gli umori, e per mezzo di essi produrre alterazioni varie nei sensi.
Analisi delle obiezioni: 1. Non può darsi un principio estrinseco dell'operazione sensitiva che escluda il principio intrinseco, che è la potenza sensitiva, ma questo principio intrinseco può essere mosso in più modi dalle cause estrinseche, come si è spiegato [nel corpo].
2. Per mezzo dell'alterazione interiore degli spiriti e degli umori l'angelo può influire anche sugli atti della potenza nutritiva. E lo stesso si dica delle potenze appetitive e sensitive, e di ogni altra potenza che fa uso di organi corporei.
3. Gli angeli non possono agire fuori dell'ordine di tutto il creato; tuttavia possono agire fuori dell'ordine di una natura particolare, non essendo essi soggetti a tale ordine. Quindi possono, in maniera eccezionale, muovere i sensi fuori del modo consueto.

## Quaestio 112
## Prooemium

[33093] Iª q. 112 pr. Deinde considerandum est de missione Angelorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliqui Angeli mittantur in ministerium. Secundo, utrum omnes mittantur. Tertio, utrum illi qui mittuntur, assistant. Quarto, de quibus ordinibus mittantur

ARGOMENTO 112

LA MISSIONE DEGLI ANGELI

Consideriamo ora la missione degli angeli.

Su tale ARGOMENTO poniamo quattro quesiti: 1. Se gli angeli siano inviati per ministero; 2. Se siano inviati tutti; 3. Se anche quelli inviati siano angeli assistenti; 4. Di quali ordini siano quelli inviati.

Articolo 1

Se gli angeli siano inviati per ministero

Pare che gli angeli non siano inviati per ministero. Infatti:

1. Ogni invio di cose o di persone è fatto sempre a un determinato luogo. Ma l'operazione intellettuale non è legata a un luogo determinato, poiché l'intelletto astrae dal tempo e dallo spazio. Quindi, essendo l'attività degli angeli intellettuale, essi non sono inviati a svolgerla in determinati luoghi.

2. Il luogo che conviene alla dignità angelica è il cielo empireo. Se quindi gli angeli fossero inviati a noi per qualche ministero, ne scapiterebbe la loro dignità. Ma ciò è inammissibile.

3. Le occupazioni esteriori impediscono la contemplazione della sapienza: per cui sta scritto [Sir 38, 24]: «Chi ha poca attività diventerà saggio». Ora, se qualche angelo fosse inviato a compiere dei ministri esteriori, verrebbe distolto dalla contemplazione. Ma tutta la beatitudine degli angeli consiste proprio nella contemplazione di Dio. Se quindi fossero inviati questa verrebbe a diminuire, il che non è ammissibile.

4. Servire è proprio degli inferiori, per cui si legge [Lc 22, 27]: «Chi è più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è forse colui che sta a tavola?». Ma gli angeli per condizione di natura sono superiori a noi. Quindi essi non sono inviati tra di noi per ministero.

In contrario: Si legge nella Scrittura [Es 23, 20]: «Ecco, io mando un angelo davanti a te».

Dimostrazione: Da quanto fu detto in precedenza si può già arguire che alcuni angeli sono inviati da Dio per ministero. Nel trattare delle missioni delle Persone divine [q. 43, a. 1] si disse infatti che viene inviato colui che, procedendo in qualche modo da un altro, incomincia a essere là dove prima non era, oppure a essere in maniera nuova là dove già si trovava. Infatti si parla della missione del Figlio — o dello Spirito Santo — perché, procedendo dal Padre per via di origine, egli incomincia a essere in maniera nuova, cioè per grazia o per mezzo della natura assunta, dove prima era soltanto con la presenza della Deità. Infatti è proprio di Dio essere dappertutto: poiché, essendo egli la causa universale, la sua virtù si estende a tutti gli enti, e così Dio è in tutte le cose, come si disse [q. 8, a. 1].

Invece la virtù dell'angelo, che è una causa particolare, non si estende a tutto l'universo, ma se raggiunge una cosa non può raggiungere l'altra. Quindi se è qui non può essere altrove. Ora è chiaro, in base a quanto si è già detto [q. 110, a. 1], che le creature materiali sono governate per mezzo degli angeli. Quando perciò in un essere corporeo c'è da compiere qualcosa per mezzo

di un angelo, questi viene ad applicare la sua virtù a quel corpo: e così comincia a trovarsi ex novo in quel corpo. Tutto ciò però dipende da un comando divino. Risulta quindi da tutto ciò che gli angeli ricevono una missione da Dio.

Ma l'attività che gli angeli inviati svolgono procede, come dal primo principio, da Dio, ai cui cenni e per l'autorità del quale gli angeli agiscono; e si riconduce a Dio come all'ultimo fine. Ed è questo che determina la condizione di ministro: infatti il ministro è come uno strumento intelligente; lo strumento poi, da parte sua, è mosso da un altro, e la sua azione è in funzione di altro. Questa è dunque la ragione per cui le azioni degli angeli sono dette ministeri; e per questo si dice che essi sono mandati in ministero.

Analisi delle obiezioni: 1. Un'operazione può essere intellettuale per due motivi. Primo, perché si svolge nell'intelletto stesso, come ad es. la contemplazione. E una tale attività non esige di per sé un luogo determinato; anzi, al dire di S. Agostino [De Trin. 4, 20], «anche noi uomini, nella misura in cui con la mente gustiamo qualcosa di eterno, non siamo più in questo mondo». — Secondo, un'attività può essere intellettuale perché è regolata e comandata da un intelletto. E allora è chiaro che essa esige talvolta un luogo determinato.

2. Il cielo empireo è il luogo proprio della dignità angelica per una certa convenienza: è infatti conveniente che il supremo dei corpi sia assegnato alla natura che è al disopra di tutti i corpi. Tuttavia agli angeli non deriva un onore speciale dal fatto di trovarsi nel cielo empireo. Per cui quando non sono presenzialmente in esso la loro dignità non ne scapita in nulla: come non viene diminuita la dignità del re quando egli non sta assiso sul trono regale.

3. In noi le occupazioni esteriori impediscono la limpidezza della contemplazione perché ci applichiamo ad esse con le potenze sensitive la cui attività, quanto più si fa intensa, tanto più rallenta l'attività intellettiva. Gli angeli invece regolano le loro operazioni esteriori con la sola intelligenza, per cui le occupazioni esteriori non impediscono affatto la loro contemplazione: poiché se ci sono due azioni di cui l'una è regola e ragione dell'altra l'una non impedisce, ma aiuta l'altra. Per cui S. Gregorio [Mor. 2, 3] dice che «gli angeli non escono mai fuori in maniera tale da rimanere privi delle gioie della contemplazione interiore».

4. Gli angeli con la loro attività esterna servono principalmente Dio, e secondariamente noi uomini. E ci servono non perché siamo più grandi di loro, semplicemente parlando, ma perché un uomo, o un angelo qualsiasi, in quanto con l'adesione a Dio diventa un solo spirito con lui, è superiore a ogni altra creatura. Per cui l'Apostolo [Fil 2, 3] comanda che «ciascuno ritenga gli altri superiori a se stesso».

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 10, q. 1, a. 2; In Hebr., c. 1, lect. 6

### Se tutti gli angeli siano inviati in ministero

Pare che tutti gli angeli siano inviati in ministero. Infatti:

1. S. Paolo [Eb 1, 14] dice: «Sono tutti spiriti incaricati di un ministero,

inviati per servire».
2. Il supremo tra gli ordini è quello dei Serafini, come si è visto [q. 108, a. 6]. Ma a mondare le labbra del profeta Isaia fu mandato un Serafino, come narra la Scrittura [Is 6, 6 s.]. Tanto più dunque sono mandati gli angeli di grado minore.
3. Le Persone divine trascendono infinitamente tutti gli ordini angelici. Ma le Persone divine sono mandate, come si disse [q. 43, a. 1]. Molti più dunque sono mandati, senza eccezione, gli angeli supremi.
4. Se gli angeli superiori non vengono inviati a compiere ministeri esterni ciò accade solo perché essi, per eseguire i ministeri divini, si servono degli angeli inferiori. Ma essendo tutti gli angeli disuguali, come si è visto sopra [q. 50, a. 4; q. 108, a. 3, ad 1], ciascun angelo, se si eccettua l'ultimo, ha sotto di sé un angelo inferiore. Quindi uno solo, l'ultimo, verrebbe mandato per ministero. Cosa questa contraria alla Scrittura [Dn 7, 10] che dice: «Mille migliaia lo servivano».
In contrario: S. Gregorio [In Evang. hom. 34], riferendo la sentenza di Dionigi [De cael. hier. 13, 2], afferma: «Le schiere più alte non esercitano in alcun modo il ministero esterno».
Dimostrazione: Come è evidente da quanto è stato già detto [q. 106, a. 3; q. 110, a. 1], l'ordine della divina provvidenza vuole che non solo tra gli angeli, ma in tutto l'universo gli esseri inferiori siano governati attraverso il ministero di quelli superiori: tuttavia nel mondo materiale si deroga talora per disposizione divina a quest'ordine in vista di un ordine più alto, nella misura cioè in cui questo giova alla manifestazione della grazia. Come la guarigione del cieco nato [Gv 9, 1 ss.] e la risurrezione di Lazzaro [Gv 11, 43 s.] furono opere compiute immediatamente da Dio senza l'intervento dei corpi celesti. E anche gli angeli, buoni o cattivi, possono operare qualcosa nel mondo materiale senza l'azione dei corpi celesti, p. es. condensare le nubi in pioggia e altre cose del genere. E così non vi è da dubitare che Dio possa direttamente fare rivelazioni agli uomini senza servirsi degli angeli, e gli angeli superiori senza servirsi degli inferiori. Partendo dunque da questa considerazione alcuni affermarono che, pur essendo inviati ordinariamente soltanto gli angeli inferiori e non i superiori, per una speciale disposizione divina qualche volta sarebbero inviati anche i superiori.
Ma tale opinione non Pare giustificata. Infatti l'ordine angelico è costituito in vista dei doni della grazia, e l'ordine della grazia non ha un altro ordine sopra di sé in funzione del quale si debba ad esso derogare, come invece si deroga all'ordine della natura in vista dell'ordine della grazia. — E bisogna anche considerare che si deroga all'ordine della natura, con i miracoli, per recare una conferma alla fede. Ma a questa non gioverebbe nulla una deroga fatta all'ordine angelico, dato che essa non potrebbe essere conosciuta da noi. — Nulla inoltre è così grande nei ministeri divini da non poter esser compiuto per mezzo degli angeli inferiori. Infatti S. Gregorio [l. cit.] scrive che «si chiamano Arcangeli coloro che annunziano le cose della più alta importanza. E per questo alla Vergine Maria viene mandato l'Arcangelo Gabriele». Eppure, come nota lo stesso santo, si trattava del più sublime fra

tutti i divini ministeri. — Perciò bisogna ritenere senz'altro, con Dionigi [l. cit], che gli angeli superiori non sono mai inviati per ministeri esterni.
Analisi delle obiezioni: 1. Come tra le missioni delle Persone divine ve n'è qualcuna visibile che avviene mediante creature corporee, e qualcuna invisibile che avviene solo con effetti spirituali, così tra le missioni degli angeli ve n'è qualcuna di esterna, che consiste in ministeri da svolgere presso esseri corporei, e secondo la quale non tutti sono inviati, e ve n'è un'altra interna, destinata a produrre effetti spirituali mediante l'illuminazione intellettiva, e secondo la quale sono inviati tutti gli angeli.
O si potrebbe anche rispondere che l'Apostolo porta quell'argomento per provare la superiorità di Cristo sugli angeli per mezzo dei quali fu data la legge, mostrando così la superiorità della legge nuova su quella antica. Per cui la frase andrebbe riferita ai soli angeli addetti al ministero per mezzo del quale fu data la legge.
2. Secondo Dionigi [ib.], l'angelo inviato a mondare le labbra del profeta apparteneva a un ordine inferiore, ma fu chiamato Serafino, cioè bruciante, in senso analogico, dato che era venuto a purificare col fuoco le labbra del profeta.
O si potrebbe anche rispondere che gli angeli superiori comunicano i propri doni, da cui sono denominati, mediante gli angeli inferiori. Così dunque si dice che un Serafino mondò col fuoco le labbra del profeta non perché lo fece lui direttamente, ma perché lo fece un angelo inferiore in virtù di lui. Come si suol dire che il Papa assolve uno anche nel caso che impartisca l'assoluzione servendosi di una terza persona.
3. Le Persone divine non vengono inviate per ministero, ma sono dette inviate in senso analogico: come risulta dalle spiegazioni date in precedenza [q. 43, a. 1].
4. Nei divini ministeri vi sono molti gradi. Nulla quindi impedisce che anche angeli disuguali siano inviati in ministero; però ai ministeri più alti sono deputati gli angeli superiori, e a quelli più bassi gli angeli inferiori.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 10, q. 1, a. 1; In Hebr., c. 1, lect. 6; In Iob., c. 1, lect. 2

### Se anche gli angeli inviati siano assistenti

Pare che anche gli angeli inviati siano assistenti. Infatti:
1. Dice S. Gregorio [In Evang. hom. 34]: «Gli angeli dunque e sono inviati e sono assistenti: poiché sebbene sia circoscritto lo spirito angelico, non è tuttavia circoscritto lo Spirito sommo, che è Dio».
2. Un angelo fu mandato per ministero a Tobia. Eppure esso dichiarò di sé [Tb 12, 15]: «Io sono Raffaele, uno dei sette angeli che stanno al cospetto di Dio». Quindi anche gli angeli che sono mandati stanno al cospetto di Dio.
3. Ogni angelo beato è più vicino a Dio di Satana. Ma Satana sta al cospetto di Dio, secondo quanto è detto nel libro di Giobbe [1, 6]: «Un giorno i figli di Dio andarono a presentarsi davanti al Signore, e anche Satana andò in mezzo a loro». Quindi a più forte ragione stanno al cospetto di Dio gli angeli che sono inviati.

4. Se gli angeli inferiori non appartengono al numero degli angeli assistenti, ciò dipenderà dal fatto che essi non ricevono le illuminazioni immediatamente da Dio, ma per mezzo degli angeli superiori. Ma ogni angelo, eccettuato quello supremo fra tutti, riceve le illuminazioni per mezzo di un angelo superiore. Quindi angelo assistente dovrebbe essere solo l'angelo supremo.
Ma ciò contrasta con quanto dice la Scrittura [Dn 7, 10]: «Diecimila miriadi lo assistevano». Quindi è da ritenere che anche gli angeli inviati per ministero siano assistenti.
In contrario: Commentando quelle parole [Gb 25, 3]: «Si possono forse contare le sue schiere?», S. Gregorio [Mor. 17, 13] dice: «Stanno alla sua presenza quelle Potestà che non escono per recare messaggi agli uomini». Quindi gli angeli che vengono inviati per ministero non sono assistenti.
Dimostrazione: Si suole distinguere tra angeli assistenti e angeli ministranti, con un'analogia tratta dalle persone a servizio di un re. Tra queste infatti ve ne sono alcune che stanno continuamente al suo cospetto, e apprendono immediatamente i suoi ordini. Ve ne sono invece altre alle quali gli ordini regi vengono trasmessi per mezzo delle persone assistenti, come i governatori delle varie città: e queste sono dette ministranti, non assistenti.
Bisogna considerare dunque che tutti gli angeli vedono immediatamente l'essenza divina: e sotto questo aspetto sono assistenti anche coloro che compiono dei ministeri.
Per cui S. Gregorio [Mor. 2, 3] dice: «Gli angeli inviati a un ministero esteriore per la nostra salvezza sono sempre assistenti, e possono sempre vedere la faccia del Padre». Non tutti gli angeli però hanno il potere di apprendere i segreti divini negli splendori della divina essenza, ma soltanto quelli di grado superiore, per mezzo dei quali essi sono svelati agli angeli inferiori. Così sotto quest'altro aspetto sono detti assistenti soltanto gli angeli superiori che appartengono alla prima gerarchia la quale, secondo Dionigi [De cael. hier. 7, 3], ha il privilegio di essere illuminata immediatamente da Dio.
Analisi delle obiezioni: 1, 2. E con ciò sono chiarite anche le risposte alle due prime obiezioni, che argomentavano dal primo modo di essere assistenti.
3. Non è detto in quel testo che Satana fosse assistente, ma egli è descritto come intervenuto tra gli assistenti: e questo perché, come dice S. Gregorio [Mor. 2, 4], «sebbene egli abbia perduto la sua beatitudine, non ha tuttavia perduto la sua natura angelica».
4. Tutti gli angeli assistenti vedono alcune cose immediatamente negli splendori della divina essenza: perciò si dice che è proprio di tutta la prima gerarchia essere illuminata immediatamente da Dio. Ma gli angeli superiori vedono più cose degli angeli inferiori, e su di esse illuminano gli altri: come anche tra coloro che stanno intorno al re, alcuni conoscono più segreti di altri.

Articolo 4
In 2 Sent., d. 10, q. 1, a. 3; In Hebr., c. 1, lect. 6
Se gli angeli della seconda gerarchia siano tutti inviati
Pare che gli angeli della seconda gerarchia siano tutti inviati. Infatti:

1. Tutti gli angeli o sono del numero degli assistenti o sono del numero dei ministranti, come si ricava dal profeta Daniele [7, 10]. Ma gli angeli della seconda gerarchia non appartengono al numero degli assistenti, essendo illuminati dagli angeli della prima gerarchia, come afferma Dionigi [De cael. hier. 8, 1]. Quindi sono tutti quanti inviati in ministero.
2. Secondo S. Gregorio [Mor. 17, 13] «gli angeli ministranti sono più numerosi degli angeli assistenti». Ma ciò non sarebbe vero se gli angeli della seconda gerarchia non fossero inviati in ministero. Quindi tutti gli angeli della seconda gerarchia sono inviati in ministero.
In contrario: Dionigi [l. cit.] afferma che «le Dominazioni sono al disopra di ogni soggezione». Ma l'essere inviato in ministero comporta soggezione. Quindi le Dominazioni non vengono inviate in ministero.
Dimostrazione: In base alle spiegazioni date [a. 1], l'essere inviato per un ministero esterno compete propriamente agli angeli, in quanto essi compiono qualche opera sulle creature materiali per comando di Dio, il che appartiene certamente all'esecuzione del divino ministero. Ora, le proprietà degli angeli vengono rivelate dai loro nomi, come insegna Dionigi [De cael. hier. 7, 1]. Quindi vengono inviati per ministero gli angeli di quegli ordini i cui nomi denotano una esecuzione [pratica]. Ma il nome delle Dominazioni non denota alcuna esecuzione, bensì solo disposizione e comando sulle cose da fare. Invece nei nomi degli ordini inferiori è chiaramente espressa l'esecuzione: infatti gli Angeli e gli Arcangeli sono così denominati perché annunziano, e le Virtù e le Potestà perché dicono rapporto con qualche azione da compiere: poiché, come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 34], «è proprio del principe essere il primo tra coloro che operano». Quindi l'essere inviati per ministeri esterni appartiene a questi cinque ordini, e non ai quattro superiori.
Analisi delle obiezioni: 1. Le Dominazioni sono annoverate tra gli angeli ministranti non come esecutori del ministero, ma come ideatori e committenti di ciò che deve essere eseguito dagli altri. Come fanno appunto gli architetti, i quali non prendono parte al lavoro manuale, ma solo dispongono e ordinano ciò che gli altri debbono fare.
2. Nell'assegnare il numero degli angeli assistenti e ministranti si segue un doppio criterio. S. Gregorio infatti sostiene che sono più gli angeli ministranti che quelli assistenti. Poiché egli interpreta le parole della Scrittura [Dn 7, 10]: «Mille migliaia lo servivano» non in senso moltiplicativo, ma in senso partitivo, come se si dicesse: «alcune migliaia del numero di quelle migliaia».
E in questo senso il numero degli angeli ministranti viene posto come indefinito, per denotare una cifra esorbitante, mentre rimane definito il numero degli assistenti in base alle altre parole: «diecimila volte centomila [= un miliardo] lo assistevano». E questa opinione si fonda su una tesi dei Platonici, secondo i quali quanto più gli esseri si avvicinano a un primo principio, tanto più piccolo è il loro numero: infatti un numero tanto più è piccolo quanto più si accosta all'unità. E tale criterio è esatto relativamente al numero degli ordini, poiché sei amministrano e tre assistono.
Dionigi invece [De cael. hier. 14] sostiene che il numero degli angeli sorpassa ogni moltitudine materiale: per cui, come i corpi celesti superano quasi

infinitamente per grandezza i corpi inferiori, così le nature superiori incorporee superano per numero tutte le nature corporee: poiché le realtà migliori sono maggiormente volute e moltiplicate da Dio. E in base a ciò, essendo gli angeli assistenti superiori agli angeli ministranti, saranno più numerosi gli assistenti che i ministranti.
Quindi, secondo tale opinione, la formula numerica «mille migliaia» va presa in senso moltiplicativo, come se si dicesse «mille per mille» [= 1.000.000]. E poiché cento per dieci fa mille, se si fosse detto «centomila per dieci» [= 1.000.000] si sarebbe potuto intendere che tanti erano gli angeli assistenti quanti i ministranti; invece si dice «diecimila volte centomila» [= 1.000.000.000], in modo da significare che gli assistenti sono molto più numerosi dei ministranti. — Si badi però che tali cifre non vanno prese materialmente, quasi che gli angeli siano tanti e non più: poiché il loro numero è molto maggiore, superando qualunque moltitudine materiale. E ciò viene indicato dalla moltiplicazione dei numeri massimi per se stessi, e cioè dei numeri dieci, cento e mille, come fa osservare Dionigi [ib.].

Quaestio 113
Prooemium

[33129] Iª q. 113 pr. Deinde considerandum est de custodia bonorum Angelorum, et de impugnatione malorum. Et circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum homines ab Angelis custodiantur. Secundo, utrum singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputentur. Tertio, utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem Angelorum. Quarto, utrum omni homini conveniat habere Angelum custodem. Quinto, quando incipiat custodia Angeli circa hominem. Sexto, utrum Angelus semper custodiat hominem. Septimo, utrum doleat de perditione custoditi. Octavo, utrum inter Angelos sit pugna ratione custodiae.

ARGOMENTO 113
LA CUSTODIA DEGLI ANGELI BUONI
Trattiamo ora della custodia [dell'uomo da parte] degli angeli buoni e dell'ostilità [verso di lui da parte] di quelli cattivi.
Sul primo punto poniamo otto quesiti: 1. Se l'uomo sia custodito dagli angeli; 2. Se a ogni singolo uomo sia assegnato un particolare angelo custode; 3. Se tale compito sia soltanto degli angeli dell'infimo ordine; 4. Se l'angelo custode sia assegnato a tutti gli uomini; 5. Quando cominci la custodia dell'angelo sull'uomo; 6. Se l'angelo custodisca sempre l'uomo; 7. Se si dolga della perdizione dell'uomo a lui affidato; 8. Se la custodia [degli uomini] dia origine a lotte fra gli angeli.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 11, q. 1, a. 1
Se l'uomo sia custodito dagli angeli
Pare che l'uomo non sia custodito dagli angeli. Infatti:
1. Si assegnano dei custodi alle persone che, o per ignoranza o per impotenza, non sono in grado di custodire se stesse, quali sono p. es. i bambini e gli

invalidi. Ma l'uomo è in grado di custodire se stesso col suo libero arbitrio; e sa anche farlo, per la conoscenza che ha della legge naturale. Quindi l'uomo non è custodito dagli angeli.
2. Dove c'è un custode più forte è superfluo quello più debole. Ma l'uomo ha Dio per custode, secondo le parole del Salmo [120, 4]: «Non si addormenta, non prende sonno il custode di Israele». Quindi non c'è bisogno che l'uomo sia custodito dagli angeli.
3. La rovina della persona custodita ricade sulla negligenza di chi la custodisce, per cui sta scritto [1 Re 20, 39]: «Custodisci quest'uomo: se egli cadrà, la tua vita pagherà per la sua». Ma molti uomini giornalmente periscono cadendo nel peccato, mentre gli angeli potrebbero aiutarli o apparendo loro visibilmente, o facendo miracoli, o in altri modi consimili. Se quindi gli uomini fossero davvero affidati alla custodia degli angeli, questi sarebbero negligenti, il che evidentemente è falso. Quindi gli angeli non sono custodi degli uomini.
In contrario: Si legge nei Salmi [90, 11]: «Egli ha dato ordine ai suoi angeli di custodirti in tutti i tuoi passi».
Dimostrazione: Nel creato, secondo il piano della divina provvidenza, si riscontra questa legge, che gli esseri mobili e mutevoli sono mossi e regolati dagli esseri immobili e immutabili: cioè tutti gli esseri corporei dalle sostanze spirituali immobili, e i corpi inferiori dai corpi superiori, che sono immutabili nella loro essenza. Anche noi, del resto, giudichiamo le conclusioni, intorno alle quali c'è variabilità di opinioni, guidati da princìpi che teniamo con certezza immutabile. — Ora, è evidente che la conoscenza e gli affetti dell'uomo, nell'attività pratica, possono variare e deviare in più modi dal bene. Era perciò necessario che all'uomo fossero assegnati degli angeli quali suoi custodi, affinché lo guidassero e lo muovessero al bene.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo, col suo libero arbitrio, è in grado di evitare il male in parte, ma non del tutto: poiché egli è reso debole, nel suo amore per il bene, dalle molte passioni dell'anima. E così anche la conoscenza che egli possiede della legge naturale, che è a lui congenita, può in parte dirigerlo al bene, ma non in maniera adeguata: poiché nell'applicare i princìpi generali del diritto alle azioni particolari l'uomo più volte si inganna. Per cui sta scritto [Sap 9, 14]: «I ragionamenti dei mortali sono timidi, e incerte le nostre riflessioni». Era quindi necessaria all'uomo la custodia degli angeli.
2. Per operare il bene si richiedono due cose. Primo, che l'affetto sia inclinato al bene: e in noi ciò si compie mediante l'abito delle virtù morali.
Secondo, che la ragione trovi la via giusta per operare l'atto virtuoso: e questo è il compito che il Filosofo [Ethic. 6, 12] assegna alla prudenza. Per quanto dunque riguarda la prima cosa, Dio custodisce l'uomo direttamente, infondendogli la grazia e le virtù. Per quanto invece riguarda la seconda, Dio custodisce l'uomo quale supremo maestro, ma il suo insegnamento, come si è visto [q. 111, a. 1], perviene all'uomo attraverso gli angeli.
3. Come l'uomo si discosta dalla naturale inclinazione verso il bene a causa delle passioni che spingono al peccato, così si discosta pure dall'ispirazione degli angeli buoni, prodotta da questi invisibilmente in quanto illuminano gli

uomini affinché agiscano bene. Quindi il fatto che gli uomini periscano non va imputato alla negligenza degli angeli, ma alla malizia degli uomini. — Che poi gli angeli in casi straordinari appaiano talora visibilmente agli uomini proviene da una grazia speciale di Dio: come quando avvengono dei miracoli fuori dell'ordine della natura.

## Articolo 2

### Se ogni uomo sia custodito da un angelo particolare

Pare che non ogni uomo sia custodito da un angelo particolare. Infatti:
1. L'angelo è più potente dell'uomo. Ma un uomo solo basta a custodirne molti. Quindi molto più un angelo solo può custodire molti uomini.
2. Come insegna Dionigi [De cael. hier. 4, 3], gli esseri inferiori sono ricondotti a Dio dagli esseri superiori tramite quelli intermedi. Ma si è già dimostrato [q. 50, a. 4] che tutti gli angeli sono disuguali, e quindi non esistono esseri intermedi solo tra l'ultimo angelo e l'uomo. Quindi è uno solo l'angelo che custodisce immediatamente gli uomini.
3. Gli angeli maggiori sono deputati a uffici maggiori. Ma non è un ufficio maggiore custodire un uomo invece di un altro, poiché gli uomini sono tutti uguali per natura. Essendo dunque gli angeli uno maggiore dell'altro, come afferma Dionigi [De cael. hier. 10, 2], non si vede perché i diversi uomini debbano essere custoditi da angeli diversi.
In contrario: S. Girolamo [In Mt 18, 10], commentando il passo evangelico: «I loro Angeli in cielo», ecc., scrive: «È tanto grande la dignità delle anime che ciascuna di esse ha, fin dalla nascita, un angelo deputato alla sua custodia».
Dimostrazione: A ciascun uomo è assegnato un particolare angelo custode. E la ragione sta nel fatto che la custodia degli angeli rientra nell'esecuzione della provvidenza divina rispetto all'uomo. Ora, la provvidenza di Dio si comporta in modo diverso riguardo all'uomo e riguardo alle altre creature corruttibili, essendo diverso il rapporto di queste creature con l'incorruttibilità. Gli uomini infatti sono incorruttibili non solo nella loro comune forma specifica, ma anche nelle loro forme individuali, che sono le anime razionali: il che non può essere affermato degli altri esseri corruttibili. Ora, è evidente che la provvidenza di Dio ha di mira principalmente gli esseri che sempre esisteranno, mentre cura gli esseri perituri in ordine al bene di quelli eterni. Quindi la provvidenza di Dio si comporta nei riguardi di ogni singolo uomo come si comporta nei riguardi di ogni singolo genere o di ogni singola specie degli esseri corruttibili. Ma al dire di S. Gregorio [In Evang. hom. 34], ai diversi generi delle cose vengono deputati diversi ordini di angeli: le Potestà, p. es., a tenere a freno i demoni, le Virtù a operare miracoli nel mondo dei corpi. È inoltre probabile che alle diverse specie delle cose vengano preposti angeli diversi di un medesimo ordine. Quindi è ragionevole pensare che anche per i diversi uomini vengano deputati come custodi angeli diversi.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo può essere affidato alla custodia di altri in due modi. Primo, in quanto è un individuo particolare: e in questo caso a ciascun uomo è dovuto un custode, e qualche volta anche più di uno.

Secondo, in quanto fa parte di una comunità: e in questo caso si assegna un custode a tutta la comunità, col compito di provvedere a ciascun membro nelle sue relazioni con la comunità, cioè in rapporto alle sue azioni esterne, dalle quali gli altri traggono o edificazione o scandalo. Ora, la custodia sugli uomini da parte degli angeli riguarda anche la loro attività intima e occulta, che interessa la salvezza dei singoli presi individualmente. Quindi a ogni singolo uomo è assegnato un particolare angelo custode.

2. Si è detto sopra [q. 112, a. 3, ad 4] che tutti gli angeli della prima gerarchia sono illuminati immediatamente da Dio su alcune verità, ma che vi sono altre verità intorno alle quali sono illuminati immediatamente da Dio solo gli angeli superiori, che illuminano poi gli inferiori. Ora, la stessa considerazione va fatta riguardo agli ordini inferiori: infatti un angelo di grado infimo è illuminato su alcune verità da un qualche angelo supremo, e su altre dall'angelo che sta immediatamente sopra di lui. E così è possibile che un angelo illumini immediatamente l'uomo e abbia nondimeno sotto di sé altri angeli da lui illuminati.

3. Sebbene gli uomini siano uguali per natura, tuttavia in essi si verifica la disuguaglianza perché dalla divina provvidenza alcuni sono ordinati a cose maggiori, altri a cose minori, secondo l'insegnamento della Scrittura [Sir 33, 11 s.]: «Il Signore li ha distinti nella sua grande sapienza, ha assegnato loro diversi destini: alcuni li ha benedetti ed esaltati, altri li ha maledetti e umiliati». Quindi può essere un maggiore ufficio custodire un uomo piuttosto che un altro.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 11, q. 1, a. 2; C. G., III, c. 80

### Se la custodia degli uomini sia affidata soltanto agli angeli dell'ordine più basso

Pare che la custodia degli uomini non sia affidata solo agli angeli dell'ordine più basso. Infatti:

1. Il Crisostomo [In Mt hom. 59] sostiene che quanto è detto nel Vangelo [Mt 18, 10] con le parole: «I loro Angeli in cielo», ecc., «non va inteso di qualsiasi angelo, ma dei sovraeminenti». Quindi gli angeli sovraeminenti sono i custodi degli uomini.

2. L'Apostolo [Eb 1, 14] afferma che gli angeli «sono tutti spiriti incaricati di un ministero, inviati per servire coloro che devono ereditare la salvezza»: Pare quindi che la missione degli angeli sia ordinata alla custodia degli uomini. Ma come si è visto [q. 112, a. 4], cinque sono gli ordini che vengono inviati per ministeri esterni. Quindi tutti gli angeli di tali ordini sono incaricati della custodia degli uomini.

3. Per custodire gli uomini si richiede soprattutto di tenere a freno i demoni, il che è compito delle Potestà, come pensa S. Gregorio [In Evang. hom. 34], e di fare miracoli, che è compito delle Virtù. Quindi non soltanto all'ordine più basso, ma anche a questi ultimi ordini è affidata la custodia degli uomini.

In contrario: Nei Salmi [90, 11] la custodia dell'uomo è attribuita agli Angeli, il cui ordine, secondo Dionigi [De cael. hier. 9, 2], è l'infimo fra tutti.

Dimostrazione: Come abbiamo già spiegato [a. 2, ad 1], la custodia dell'uomo si attua in due forme. Primo, in forma individuale, secondo che a ogni singolo uomo è assegnato un particolare angelo custode. E la custodia in questa forma spetta agli angeli dell'infimo ordine, incaricati, come insegna S. Gregorio [l. cit.], di «annunziare le cose di minore importanza»: ora, fra tutti gli uffici angelici il minimo Pare appunto quello di prendersi cura di quanto interessa la salvezza di un solo individuo. — Secondo, in forma universale. E questa varia secondo i diversi ordini, poiché una causa è tanto più alta quanto più è universale. Per conseguenza la custodia delle collettività umane spetta all'ordine dei Principati, o forse agli Arcangeli, il cui nome significa Angeli Prìncipi: per cui anche Michele, che è un Arcangelo, viene detto in Daniele [10, 13] «uno dei prìncipi». Salendo, vengono poi le Virtù, che esercitano la custodia su tutte le nature corporee. Salendo ancora vengono le Potestà, che stanno a guardia dei demoni. Da ultimo poi vengono i Principati, che secondo S. Gregorio [l. cit.] fanno da custodi agli spiriti buoni.
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole del Crisostomo possono riferirsi agli angeli supremi dell'infimo ordine poiché, come insegna Dionigi [De cael. hier. 10, 2], in ciascun ordine vi sono «i supremi, gli intermedi e gli infimi». Ora, è probabile che alla custodia di coloro che sono eletti da Dio a un maggior grado di gloria vengano deputati angeli superiori.
2. Non tutti gli angeli che vengono inviati fanno da custodi a individui singoli: poiché vi sono degli ordini che, come si è visto [nel corpo], esercitano una forma di custodia universale più o meno ampia.
3. Anche gli angeli inferiori esercitano gli uffici degli angeli superiori, nella misura in cui partecipano dei loro doni e in quanto, di fronte ad essi, sono come esecutori del loro potere. Intesa quindi la cosa in questo modo, anche gli angeli dell'infimo ordine sono in grado di tenere a freno i demoni e di operare miracoli.

## Articolo 4
In 2 Sent., d. 11, q. 1, a. 3
### Se l'angelo custode sia assegnato a tutti gli uomini

Pare che l'angelo custode non sia assegnato a tutti gli uomini. Infatti:
1. Di Cristo è detto [Fil 2, 7] che «divenendo simile agli uomini apparve in forma umana». Ora, se fosse vero che l'angelo custode è assegnato a tutti gli uomini, avrebbe avuto l'angelo custode anche Cristo. Ma ciò non si può ammettere, essendo Cristo superiore a tutti gli angeli. Quindi l'angelo custode non è assegnato a tutti gli uomini.
2. Il primo di tutti gli uomini fu Adamo. Ma a lui non era necessario l'angelo custode, per lo meno nello stato d'innocenza, poiché allora egli non era minacciato da alcun pericolo. Quindi non a tutti gli uomini viene dato un angelo preposto alla custodia.
3. Gli uomini vengono affidati alla custodia degli angeli per essere condotti alla vita eterna, per essere stimolati al bene e per essere premuniti contro gli assalti dei demoni. Ma i prescìti alla dannazione non giungeranno mai alla

vita eterna. Gli infedeli poi, sebbene talvolta compiano opere buone, tuttavia non le compiono mai bene, poiché non le compiono con retta intenzione: infatti, stando all'insegnamento di S. Agostino [Enarr. in Ps. 31, 2], è «la fede che fa retta l'intenzione». E S. Paolo [2 Ts 2, 9] scrive che la venuta dell'Anticristo «avverrà nella potenza di Satana». Quindi non tutti gli uomini godono della custodia degli angeli.

In contrario: Sta il testo già citato di S. Girolamo [a. 2, s.c.], il quale afferma che «ciascun'anima ha un angelo deputato alla sua custodia».

Dimostrazione: Finché vive in questo mondo l'uomo si trova come su una strada che deve condurlo alla patria. Ma lungo tale strada molti pericoli incombono su di lui, sia dall'interno che dall'esterno, come dice il Salmista [141, 4]: «Nel sentiero dove cammino mi hanno teso un laccio». Quindi, come si dà una scorta alle persone che devono transitare per strade malsicure, così si dà un angelo custode a ogni uomo, finché dura il suo stato di viatore. Quando invece sarà giunto al termine della strada, allora l'uomo non avrà più un angelo custode, ma avrà in cielo un angelo conregnante, o nell'inferno un demonio tormentatore.

Analisi delle obiezioni: 1. Cristo, in quanto uomo, era governato immediatamente dal Verbo di Dio, perciò non aveva bisogno della custodia degli angeli. Inoltre, pur essendo ancora viatore a causa della passibilità del corpo, con l'anima era già comprensore. Anche per questo motivo dunque a lui non conveniva la sorveglianza di un angelo custode, quasi fosse a lui superiore, ma piuttosto il ministero degli angeli, a lui inferiori. Infatti leggiamo in S. Matteo [4, 11] che «angeli gli si accostarono e lo servivano».

2. Nello stato di innocenza l'uomo non correva alcun pericolo dall'interno, poiché all'interno tutto era ordinato in lui, come si è visto [q. 95, aa. 1, 3]. Però gli sovrastavano pericoli dall'esterno per le insidie dei demoni, come provarono gli eventi. Quindi aveva bisogno della custodia degli angeli.

3. I prescìti, gli infedeli e l'Anticristo, come non sono privati dell'aiuto interno della ragione naturale, così non sono neppure privati dell'aiuto esterno concesso da Dio a tutto il genere umano, e cioè della custodia da parte degli angeli. E sebbene non ne ricevano un aiuto al punto di meritare la vita eterna con le buone opere, tuttavia sono in tal modo portati a evitare dei mali con i quali potrebbero danneggiare se stessi e gli altri. Infatti perfino gli stessi demoni sono tenuti a freno dagli angeli buoni, affinché non arrechino tutto il danno che vorrebbero. E così pure l'Anticristo non potrà nuocere quanto vorrebbe.

## Articolo 5

In 2 Sent., d. 11, q. 1, a. 3, corp. et ad 3

### Se l'angelo custode sia assegnato all'uomo fin dalla nascita

Pare che l'angelo custode non sia assegnato all'uomo fin dalla nascita. Infatti:

1. Gli angeli sono «spiriti incaricati di un ministero, inviati per servire coloro che devono ereditare la salvezza», come dice S. Paolo [Eb 1, 14]. Ma gli uomini incominciano a ricevere l'eredità della salvezza quando sono battezzati. Quindi l'angelo custode è assegnato all'uomo al momento del battesimo,

e non al momento della nascita.
2. Gli uomini sono custoditi dagli angeli in quanto sono da essi illuminati per via di insegnamento. Ma i bambini appena nati non sono capaci di ricevere l'insegnamento, non avendo ancora l'uso di ragione. Quindi l'angelo custode non è assegnato ai bambini appena nati.
3. I bambini esistenti nel seno materno, per qualche tempo almeno, hanno l'anima razionale, come l'hanno dopo la nascita. Ma mentre sono nel seno materno non Pare che siano affidati alla custodia di un angelo: infatti i ministri della Chiesa non amministrano loro i sacramenti. Quindi gli angeli custodi non vengono assegnati agli uomini subito dopo la nascita.
In contrario: S. Girolamo [cf. a. 2, s.c.] sostiene che «ciascun'anima, fin dalla nascita, ha un angelo deputato alla sua custodia».
Dimostrazione: Come Origene [In Mt tract. 13] riferisce, ci sono in proposito due opinioni. Alcuni dicevano che l'angelo custode è assegnato all'uomo al momento del battesimo, altri invece al momento della nascita. S. Girolamo difende la seconda opinione, e con ragione. Infatti i benefici largiti da Dio all'uomo in quanto cristiano hanno inizio dal momento del battesimo, p. es. la ricezione dell'Eucaristia e altre cose del genere. Invece le cose che Dio nella sua provvidenza concede all'uomo in quanto ha un'anima razionale gli vengono concesse fin dal momento in cui, con la nascita, egli entra in possesso di tale natura. Ora, la custodia degli angeli è un beneficio di questo genere, come risulta chiaro dalle cose dette sopra [aa. 1, 4]. Quindi l'uomo ha un angelo deputato alla sua custodia dal momento della nascita.
Analisi delle obiezioni: 1. Se si considera l'effetto finale della custodia degli angeli, che è il raggiungimento della salvezza, è vero che gli angeli sono inviati efficacemente in ministero solo nel caso di coloro che ricevono l'eredità della salvezza. Tuttavia tale ministero angelico non è negato agli altri, sebbene riguardo a loro non abbia l'efficacia di condurli alla salvezza. Conserva comunque una certa efficacia anche riguardo a loro, in quanto li preserva da molti mali.
2. La custodia è ordinata, come a suo ultimo e precipuo effetto, a illuminare l'uomo per via di insegnamento. Tuttavia essa opera anche molti altri effetti necessari ai bambini, quali p. es. tenere a freno i demoni e impedire altri danni, sia corporali che spirituali.
3. Finché è nel seno materno il bambino non è del tutto separato dalla madre, ma per il legame che a lei lo unisce è ancora qualcosa della madre: come il frutto che pende dall'albero è qualcosa dell'albero. Si può quindi ritenere come opinione probabile che l'angelo che custodisce la madre custodisca pure il bambino chiuso nel suo seno. Alla nascita invece, quando esso si separa dalla madre, gli viene assegnato un angelo custode particolare, come insegna S. Girolamo [l. cit.].

## Articolo 6
In 2 Sent., d. 11, q. 1, a. 4
### Se l'angelo custode talora abbandoni l'uomo
Pare che l'angelo custode talora abbandoni l'uomo che tiene in sua custodia.

Infatti:
1. In Geremia [51, 9] si legge come detto dagli angeli: «Abbiamo curato Babilonia, ma non è guarita, abbandoniamola dunque». E in Isaia [5, 5]: «Toglierò alla vigna la sua siepe e si trasformerà in pascolo»: toglierò cioè «la custodia degli angeli», come spiega la Glossa [interlin.].
2. Custodisce più Dio che l'angelo. Ma Dio qualche volta abbandona l'uomo, secondo quelle parole [Sal 21, 2]: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Quindi molto più l'angelo potrà abbandonare l'uomo.
3. Il Damasceno [De fide orth. 2, 3] dice che «quando gli angeli stanno qui con noi non stanno in cielo». Ma qualche volta essi stanno in cielo. Quindi qualche volta ci abbandonano.
In contrario: I demoni ci fanno guerra continuamente, come dice S. Pietro [1 Pt 5, 8]: «Il vostro avversario, il diavolo, come leone ruggente va in giro cercando chi divorare». Quindi con maggiore continuità ci custodiscono gli angeli buoni.
Dimostrazione: Da quanto si è detto [a. 2] è evidente che la custodia degli angeli rientra nel piano esecutivo della provvidenza divina nei riguardi dell'uomo.
È chiaro d'altra parte che né l'uomo né alcun'altra creatura può essere sottratta del tutto alla provvidenza divina: poiché nella misura in cui una cosa partecipa dell'essere dipende dall'universale provvidenza delle cose. Ora, si dice che Dio abbandona l'uomo nel senso che Dio, secondo il piano della sua provvidenza, permette la caduta dell'uomo in una colpa o in una pena. — Similmente anche l'angelo custode non abbandona mai del tutto l'uomo, ma talora lo abbandona in quanto non impedisce, secondo il piano divino, una sua tribolazione o un suo peccato. E in questo senso la Scrittura dice che Babilonia e la casa d'Israele furono abbandonate dagli angeli, in quanto cioè i loro angeli custodi non impedirono che cadessero nelle tribolazioni.
Analisi delle obiezioni: 1, 2. E con ciò sono risolte pure la prima e la seconda obiezione.
3. Benché l'angelo talvolta abbandoni l'uomo localmente, mai però lo abbandona quanto all'effetto della sua custodia: poiché anche stando in cielo egli è a conoscenza di quanto accade all'uomo, e non ha bisogno di alcun lasso di tempo per muoversi, ma può essergli vicino all'istante.

Articolo 7
In 2 Sent., d. 11, q. 1, a. 5
Se gli angeli provino dolore dei mali dei loro protetti
Pare che gli angeli provino dolore dei mali di coloro che hanno in custodia.
Infatti:
1. In Isaia [33, 7] si legge che «gli Angeli della pace piangeranno amaramente ». Ma il pianto è segno di dolore e di tristezza. Quindi gli angeli si rattristano dei mali degli uomini che hanno in custodia.
2. La tristezza, al dire di S. Agostino [De civ. Dei 14, 15], trae origine da «ciò che accade contro la volontà». Ma la perdizione della persona custodita è contro la volontà dell'angelo custode. Quindi gli angeli si rattristano della perdizione degli uomini.

3. Come la tristezza è contraria alla gioia, così la penitenza è contraria al peccato. Ma gli angeli gioiscono del peccatore che fa penitenza, come si legge in S. Luca [15, 7]. Quindi si rattristano pure del giusto che cade in peccato.
4. Sopra quel passo dei Numeri [18, 12]: «Tutto ciò che viene offerto come primizia», ecc., la Glossa di Origene dice: «Gli Angeli sono tratti in giudizio affinché sia palese se gli uomini perirono per negligenza propria o per negligenza degli angeli». Ma è ragionevole che uno si dolga dei mali a causa dei quali è tratto in giudizio. Quindi gli angeli si dolgono dei peccati degli uomini.
In contrario: Dove sono tristezza e dolore non c'è felicità perfetta, per cui è detto nell'Apocalisse [21, 4]: «Non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno». Ma gli angeli sono perfettamente beati. Quindi non si dolgono di nulla.
Dimostrazione: Gli angeli non provano dolore né dei peccati né delle pene degli uomini. Infatti la tristezza e il dolore, come dice S. Agostino [l. cit.], traggono origine solo da ciò che contraria la volontà. Ora, nel mondo non accade nulla che sia contrario alla volontà degli angeli e degli altri beati: poiché la loro volontà aderisce totalmente all'ordine della divina giustizia, e nel mondo avviene soltanto ciò che è conforme alla divina giustizia o è da essa tollerato. Quindi, parlando in senso assoluto, nulla si compie nel mondo che sia contrario alla volontà dei beati. Come infatti insegna il Filosofo [Ethic. 3, 1], si dice volontario in senso assoluto ciò che uno vuole in concreto, attese cioè tutte le circostanze particolari, anche se considerando la cosa in universale egli non la vorrebbe: il navigante, p. es., non vuole il gettito in mare della mercanzia se si considera la cosa in sé e astrattamente, ma lo vuole nell'imminenza di un grave pericolo di morte. Quindi, come osserva sempre Aristotele [ib.], un tale atto è più volontario che involontario. Ora in modo analogo anche gli angeli, parlando in senso astratto e assoluto, non vogliono i peccati e le pene degli uomini; vogliono però che in ciò sia salvo l'ordine della giustizia divina, secondo il quale alcuni sono sottoposti alla pena, ed è permesso che pecchino.
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole di Isaia si possono riferire agli angeli, o messaggeri, di Ezechia, che piansero a causa dei discorsi di Rabsace, di cui si parla nel c. 37 [2 ss.] di Isaia. E ciò secondo il senso letterale. — In senso allegorico invece gli angeli della pace sono gli apostoli e gli altri predicatori che piangono sui peccati del popolo. — In senso anagogico infine quelle parole si possono applicare agli angeli beati, ma allora hanno evidentemente un significato metaforico, per indicare il desiderio generico che hanno gli angeli di vedere salvi tutti gli uomini. Infatti solo in tal senso possono essere attribuite a Dio e agli angeli simili passioni.
2. La risposta è chiara da quanto si è detto [nel corpo].
3. Sia che gli uomini facciano penitenza, sia che cadano in peccato, unico rimane il motivo del gaudio degli angeli, e cioè l'adempimento dell'ordine della divina provvidenza.
4. Gli angeli sono tratti in giudizio a motivo dei peccati degli uomini non come rei, ma come testimoni, per convincere gli uomini della loro negligenza.

Articolo 8
In 2 Sent., d. 11, q. 2, a. 5; In 4 Sent., d. 45, q. 3, a. 3, ad 3
Se tra gli angeli possa esserci lotta o discordia
Pare che tra gli angeli non possa esserci lotta o discordia. Infatti:
1. In Giobbe [25, 2] si parla di «Colui che mette concordia nelle altezze». Ma la lotta si oppone alla concordia. Quindi nelle altezze angeliche non ci può essere lotta.
2. Non ci può essere lotta dove c'è la perfetta carità e un giusto regime. Ma negli angeli si trova tutto questo. Quindi tra gli angeli non ci può essere lotta.
3. Ammesso che gli angeli custodi lottino fra di loro a favore dei loro protetti, è necessario che mentre un angelo favorisce una parte l'altro favorisca l'altra. Ma se una parte sta nella giustizia, l'altra sta certamente nell'ingiustizia. Quindi seguirebbe che un angelo buono sarebbe fautore dell'ingiustizia, il che è assurdo. Quindi tra gli angeli buoni non vi è lotta.
In contrario: La Scrittura pone queste parole sulla bocca di Gabriele [Dn 10, 13]: «Il principe del regno di Persia mi si è opposto per ventun giorni ». Ma questo principe dei Persiani era l'angelo incaricato della custodia del regno dei Persiani. Quindi un angelo può resistere all'altro, e così c'è lotta fra di loro.
Dimostrazione: Il presente argomento fu occasionato dalle parole appena citate. Ora S. Girolamo [In Dn, l. cit.], nell'interpretarle, afferma che il principe del regno dei Persiani era un angelo che si oppose alla liberazione del popolo ebreo per il quale Daniele pregava, mentre Gabriele presentava a Dio le sue preghiere. Ma questa resistenza si sarebbe verificata perché, avendo un principe dei demoni indotto al peccato i Giudei deportati in Persia, tale peccato impediva l'esaudimento delle preghiere di Daniele per il suo popolo.
Secondo S. Gregorio invece [Mor. 17, 12] il principe del regno dei Persiani era l'angelo buono incaricato della custodia di quel regno.
Per farci dunque un'idea di come possa verificarsi che un angelo buono resista all'altro, è necessario considerare che i divini giudizi riguardanti i regni e gli uomini vengono attuati per mezzo degli angeli. Ora gli angeli, nel loro operare, si regolano sui voleri di Dio. Può però talvolta accadere che nei diversi regni e nei diversi uomini si trovino dei meriti o demeriti contrari, per cui uno è superiore o inferiore all'altro.
Ma gli angeli non possono conoscere che cosa in proposito richieda l'ordine della sapienza divina se non in base a una rivelazione di Dio: quindi gli angeli si trovano nella necessità di consultare la sapienza di Dio in proposito. Ora, in quanto gli angeli consultano la volontà di Dio su meriti contrari e contrastanti si dice che si fanno mutua resistenza: non perché le loro volontà siano in contrasto, essendo tutti gli angeli d'accordo nel volere attuato il volere divino, ma perché sono in urto tra loro le cose intorno a cui si consultano.
E da ciò appare chiara la risposta alle obiezioni.

Quaestio 114
Prooemium

[33193] Iª q. 114 pr. Deinde considerandum est de impugnatione Daemonum. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum homines a Daemonibus impugnentur. Secundo, utrum tentare sit proprium Diaboli. Tertio, utrum omnia peccata hominum ex impugnatione sive tentatione Daemonum proveniant. Quarto, utrum possint vera miracula facere ad seducendum. Quinto, utrum Daemones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARGOMENTO 114
L'OSTILITÀ DEI DEMONI
Passiamo a trattare dell'ostilità dei demoni.
Intorno ad essa poniamo cinque problemi: 1. Se l'uomo sia combattuto dai demoni; 2. Se tentare sia proprio del diavolo; 3. Se tutti quanti i peccati dell'uomo abbiano origine dagli assalti o tentazioni dei demoni; 4. Se i demoni possano fare dei veri miracoli a scopo di seduzione; 5. Se un demonio sconfitto sia costretto a cessare dalla lotta contro l'uomo.

Articolo 1
Supra, q. 64, a. 4
Se l'uomo sia combattuto dai demoni
Pare che l'uomo non sia combattuto dai demoni. Infatti:
1. Gli angeli sono incaricati della custodia dell'uomo in quanto inviati da Dio. Ma i demoni non sono inviati da Dio: poiché mentre l'intenzione di Dio è di salvare le anime, quella dei demoni è di perderle. Quindi i demoni non sono incaricati di combattere l'uomo.
2. Non vi sono giuste condizioni di lotta se il debole è esposto a combattere contro il forte e l'ignaro contro l'astuto. Ma mentre gli uomini sono deboli e ignari, i demoni sono potenti e astuti. Quindi non dovrebbe essere permesso da Dio, autore di ogni giustizia, che gli uomini siano combattuti dai demoni.
3. Per tenere esercitato l'uomo basta la lotta che gli muovono la carne e il mondo. Ma Dio permette che i suoi eletti siano combattuti per tenerli esercitati. Quindi non è necessario che siano combattuti dai demoni.
In contrario: L'Apostolo [Ef 6, 12] dice: «La nostra battaglia non è contro creature fatte di carne e sangue, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti».
Dimostrazione: Nella lotta che i demoni muovono all'uomo vanno considerate due cose: la lotta in se stessa e l'ordine a cui soggiace. La lotta in se stessa procede dalla malizia dei demoni, i quali per invidia cercano di impedire ogni profitto dell'uomo nel bene, e per orgoglio cercano di usurpare una somiglianza del divino potere con l'assegnare a se stessi determinati ministri subalterni nella lotta contro l'uomo, come anche gli angeli servono Dio in determinati uffici per la salvezza degli uomini. L'ordine invece a cui soggiace la lotta è stabilito da Dio, che sapientemente sa servirsi del male a profitto del bene. — Nel caso degli angeli, al contrario, tanto la custodia quanto l'ordine di essa si ricollegano a Dio come al loro primo principio.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli angeli cattivi combattono l'uomo in due modi. Primo, mediante l'istigazione al peccato. E in questa funzione essi non

sono inviati da Dio, anche se talvolta Dio, nei suoi giusti giudizi, permette tale attività. Secondo, mediante la punizione. E per questo compito sono mandati da Dio: come fu mandato uno spirito mendace a punire Acab re d'Israele, come riferisce la Scrittura [1 Re 22, 20 ss.]. Tuttavia i demoni inviati a punire puniscono con un'intenzione diversa da quella con cui sono inviati: poiché mentre essi puniscono mossi da odio o da invidia, Dio invece li manda mosso dalla sua giustizia.

2. Affinché le condizioni della lotta non siano ingiuste c'è un compenso a favore dell'uomo, principalmente mediante l'aiuto della grazia divina, e secondariamente mediante la custodia degli angeli. Per cui Eliseo disse al proprio servo [2 Re 6, 16]: «Non temere, perché i nostri sono più numerosi dei loro».

3. Alla debolezza umana basterebbero certamente per l'esercizio le tentazioni della carne e del mondo; non bastano però alla malizia dei demoni, la quale si serve e dell'una e dell'altro per combattere l'uomo. Ciò tuttavia, per divina disposizione, ridonda a gloria degli eletti.

Articolo 2

In 2 Sent., d. 21, q. 1, a. 1; In Orat. Dom., petit. 6; In Matth., c. 4; In 1 Thess., c. 1, lect. unic.; In Hebr., c. 11, lect. 4

Se tentare sia proprio del diavolo

Pare che tentare non sia proprio del diavolo. Infatti:

1. La Scrittura dice che la tentazione viene da Dio [Gen 22, 1]: «Dio tentò Abramo». Tentano inoltre la carne e il mondo. E anche l'uomo può tentare Dio o un altro uomo. Quindi tentare non è proprio del demonio.

2. Tentare è proprio di chi ignora [e vuol sapere]. Ma i demoni sanno già quanto accade tra gli uomini. Quindi i demoni non tentano.

3. La tentazione porta al peccato. Ma il peccato ha sede nella volontà. Siccome dunque i demoni non possono influire direttamente sul volere dell'uomo, come si è visto sopra [q. 111, a. 2], non Pare che essi possano tentare.

In contrario: Commentando le parole dell'Apostolo [1 Ts 3, 5]: «Per timore che il tentatore vi avesse tentati», la Glossa [interlin.] spiega: «cioè il diavolo, che ha il compito di tentare».

Dimostrazione: Tentare, propriamente, vuol dire sottoporre una cosa a esperimento. E tale esperimento ha lo scopo di meglio conoscere la cosa stessa: poiché lo scopo immediato di ogni tentazione è la conoscenza. Talvolta però, dopo l'acquisto della conoscenza, si mira a un altro scopo ancora, che può essere buono o cattivo: buono nel caso in cui uno intenda scoprire le qualità di una persona, sia nel campo del sapere che nel campo della virtù, per aiutarla ad avanzare ulteriormente; cattivo invece quando uno vuole scoprire tutto ciò per poterla ingannare e rovinare.

Da tali premesse si può comprendere come la tentazione venga attribuita a soggetti diversi in modo diverso. Prendiamo l'uomo: si dice che egli tenta talvolta con l'unico scopo di sapere; ed è per questo che si dice che è un peccato il tentare Dio, perché allora l'uomo, come dubitandone, presume di mettere alla prova la potenza di Dio. Altre volte invece l'uomo tenta con lo

scopo o di giovare o di nuocere. — Al contrario il diavolo tenta sempre per nuocere, trascinando al peccato. Ed è appunto tentare in questo modo che è ufficio proprio del diavolo: poiché sebbene talvolta tenti così anche l'uomo, in tal caso quest'ultimo agisce quale ministro del diavolo. — Dio invece tenta per conoscere, ma nel senso in cui si dice che viene a conoscere colui che produce in altri la conoscenza.
Così infatti si legge nel Deuteronomio [13, 3]: «Il Signore vostro Dio vi mette alla prova, perché sia manifesto se lo amate o no». — La carne e il mondo poi tentano anch'essi, ma strumentalmente o materialmente: in quanto cioè si può conoscere quale sia una persona dal fatto che asseconda o respinge le voglie della carne, e dal fatto che disprezza le cose prospere e avverse del mondo; e di queste cose si serve anche il diavolo per tentare.
Analisi delle obiezioni: 1. Così resta sciolta anche la prima obiezioni.
2. I demoni conoscono ciò che accade esteriormente agli uomini, ma l'intimo stato dell'uomo, per cui alcuni sono più inclini a un vizio che a un altro, lo conosce solo Dio, «che scruta gli spiriti» [Pr 16, 2]. E per questo motivo il diavolo tenta cercando di esplorare l'intimo stato dell'uomo, per poterlo poi spingere a quel vizio verso cui è più inclinato.
3. Sebbene il demonio non possa esercitare un influsso diretto sulla volontà, come si vide a suo tempo [q. 111, aa. 3, 4], può tuttavia esercitarlo sulle potenze inferiori dell'uomo dalle quali la volontà, pur restando libera, viene però inclinata.

Articolo 3
I-II, q. 80, a. 4; De Malo, q. 3, a. 5
Se tutti i peccati provengano dalle tentazioni del diavolo
Pare che tutti i peccati provengano dalle tentazioni del diavolo. Infatti:
1. Dionigi [De div. nom. 4] scrive: «La moltitudine dei demoni è la causa di tutti i mali per loro e per gli altri». E il Damasceno [De fide orth. 2, 4]: «Ogni malizia e ogni immonda passione fu escogitata dal diavolo».
2. A ogni peccatore potrebbero applicarsi le parole rivolte dal Signore ai Giudei [Gv 8, 44]: «Voi avete per padre il diavolo». Ma il motivo di ciò era che essi peccavano per suggestione del diavolo. Quindi ogni peccato proviene dalla suggestione del diavolo.
3. Come gli angeli sono incaricati di custodire l'uomo, così i demoni sono incaricati di combatterlo. Ma tutto il bene che noi operiamo proviene dai suggerimenti degli angeli buoni: poiché le cose divine ci vengono comunicate per mezzo degli angeli. Quindi anche il male che operiamo proviene tutto dalla suggestione del diavolo.
In contrario: Nel libro De Ecclesiasticis Dogmatibus [82] è detto: «Non tutti i nostri cattivi pensieri sorgono per opera del diavolo, ma qualche volta essi affiorano dai moti del nostro libero arbitrio».
Dimostrazione: Una cosa può essere causa di un'altra in due modi: direttamente o indirettamente. Indirettamente, come un agente che produce una disposizione previa a un dato effetto è occasionalmente e indirettamente causa di quell'effetto: come se si dicesse che chi ha fatto seccare la legna è causa della sua

combustione. E in questo senso bisogna affermare che il diavolo è la causa di tutti i nostri peccati: perché fu lui a istigare al peccato il primo uomo, dal cui peccato derivò a tutto il genere umano una certa propensione a ogni sorta di peccato. E in questo senso vanno intese le parole del Damasceno e di Dionigi [cf. ob. 1].

Una cosa è invece causa diretta di un'altra quando concorre direttamente a produrla. E in questo senso il diavolo non è la causa di ogni peccato: per la ragione che non tutti i peccati sono commessi dietro istigazione del diavolo, ma alcuni hanno origine dalla libertà dell'arbitrio e dalla corruzione della carne. Infatti, come osserva Origene [Peri Arch. 3, 2], anche se non esistesse il diavolo gli uomini avrebbero ugualmente l'appetito dei cibi, dei piaceri venerei e di altre simili cose sulle quali accadono, senza il freno della ragione, molti disordini, specialmente in seguito alla corruzione della natura.->
(Ma il tenere a freno e in ordine tale appetito è in potere del libero arbitrio).

Quindi non è affatto necessario che tutti i peccati provengano dalla suggestione del diavolo. Se però provengono da essa, allora gli uomini sono portati a compierli «per il medesimo inganno che sedusse i nostri progenitori», come dice S. Isidoro [Sent. 3, 5].

Analisi delle obiezioni: 1. E con ciò è chiara la risposta alla prima obiezioni.

2. Anche i peccati commessi senza istigazione del diavolo rendono ugualmente gli uomini figli del diavolo, perché peccando imitano lui, che fu il primo peccatore.

3. L'uomo può cadere nel peccato per opera propria, mentre non può assurgere al merito senza l'aiuto divino, che gli viene somministrato per mezzo degli angeli. Quindi è vero che gli angeli cooperano a tutte le nostre opere buone, mentre non è vero che tutti i nostri peccati provengono dalle istigazioni dei demoni. Sebbene non esista alcun genere di peccato che non provenga talvolta dalle suggestioni diaboliche.

Articolo 4

Supra, q. 110, a. 4, ad 2; II-II, q. 178, a. 1, ad 2; a. 2; In 2 Sent., d. 7, q. 3, a. 1; De Pot., q. 6, a. 5; In Matth., c. 24; In 2 Thess., c. 2, lect. 2

Se il demonio possa sedurre l'uomo con dei veri miracoli

Pare che il demonio non possa sedurre l'uomo con dei veri miracoli.

Infatti:

1. La potenza dei demoni si rivelerà massimamente nelle opere dell'Anticristo. Ma l'Apostolo [2 Ts 2, 9] dice che «la sua venuta avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di portenti, di segni e prodigi menzogneri». Quindi a più forte ragione saranno menzogneri i prodigi che i demoni operano negli altri tempi.

2. I veri miracoli vengono compiuti mediante la trasformazione dei corpi. Ma i demoni non hanno il potere di trasformare un corpo in un'altra natura: infatti S. Agostino [De civ. Dei 18, 18] dichiara: «Per nessuna ragione al mondo crederei che il corpo umano possa, con le arti o col potere dei demoni, tramutarsi in un corpo di bestia». Quindi i demoni non possono operare dei veri miracoli.

3. È privo di efficacia l'argomento che si presta a provare due tesi opposte. Ora, se si ammette che dei veri miracoli possano essere operati dai demoni a conferma della falsità, è chiaro che il vero miracolo non ha più l'efficacia di provare la verità della fede. Ma ciò è da escludersi, poiché nel Vangelo [Mc 16, 20] si legge: «Il Signore operava insieme con loro e confermava la parola con i prodigi che la accompagnavano».

In contrario: S. Agostino [Lib. XXI Sent. 4] dice che «con le arti magiche spesso vengono compiuti miracoli simili a quelli fatti dai servi di Dio».

Dimostrazione: Come abbiamo già spiegato [q. 110, a. 4], se il miracolo è preso in senso stretto, allora né i demoni possono fare miracoli, né alcun'altra creatura, ma solo Dio: poiché il miracolo in senso stretto trascende l'ordine di tutta la natura creata, il quale abbraccia la virtù di tutte le creature. Tuttavia talvolta vengono denominati miracoli, in senso lato, anche quei fenomeni che trascendono soltanto le forze e le conoscenze dell'uomo. E in questo senso i demoni possono compiere dei miracoli, cioè delle opere tali da fare stupire gli uomini, in quanto superiori alle loro forze e alle loro conoscenze. Del resto anche chi compie un'impresa superiore alle capacità di un altro induce costui ad ammirarla, dando l'impressione di compiere un miracolo.

Ora, riguardo alle opere demoniache che a noi Pareno dei miracoli è da notare che, sebbene non posseggano la natura del vero miracolo, sono nondimeno dei fatti reali. Così per virtù dei demoni i maghi del Faraone produssero dei veri serpenti e delle vere rane [Es 7, 12; 8, 7]. E «quando», come dice S. Agostino [De civ. Dei 20, 19], «cadde fuoco dal cielo e distrusse i servi di Giobbe insieme con i greggi e gli armenti, e un turbine abbattendo la casa uccise i suoi figli, queste opere compiute da Satana furono dei fatti reali, e non delle mere apparenze».

Analisi delle obiezioni: 1. Come nota S. Agostino [ib.], le opere dell'Anticristo possono essere dette prodigi menzogneri «o perché egli ingannerà i sensi dei mortali con allucinazioni, in modo che sembri fare ciò che in realtà non fa, o perché i suoi prodigi, se veri, serviranno a condurre alla menzogna quanti crederanno in lui».

2. La materia corporea, come si disse [q. 110, a. 2], non obbedisce ai cenni degli angeli buoni o cattivi così da permettere ai demoni di trasmutarla da una forma a un'altra: questi però possono servirsi dei semi nascosti negli elementi per produrre effetti del genere, come insegna S. Agostino [De Trin. 3, cc. 8, 9]. Bisogna perciò ritenere che tutte le trasformazioni delle realtà corporee operabili mediante una virtù naturale, a cui appartengono i semi predetti, possono essere compiute anche dal demonio servendosi di quei semi: egli quindi può trasformare in serpenti o in rane, che sono animali generabili dalla semplice putrefazione, certe sostanze.

Invece le trasformazioni dei corpi che non possono essere compiute per virtù della natura non possono in alcun modo essere compiute realmente neppure per opera dei demoni: come la trasformazione di un corpo umano in corpo animalesco o la risurrezione di un morto. E se talora Paresse che per virtù dei demoni si compie alcunché di simile, allora non si tratta di fatti reali, ma di mere apparenze.

E ciò può avvenire in due modi. Primo, dall'interno: in quanto il demonio, per l'influsso che può esercitare sulla fantasia e sui sensi dell'uomo, gli può far vedere una cosa per un'altra, come altrove abbiamo spiegato [q. 111, aa. 3, 4]. E tale effetto in certi casi può essere prodotto anche dall'azione di sostanze materiali. — Secondo, dall'esterno. Potendo infatti il demonio formare con l'aria corpi di ogni forma e figura, per apparire visibilmente in essi dopo averli assunti, allo stesso modo può rivestire e presentare un qualunque oggetto materiale sotto qualsiasi forma corporea. E a ciò allude S. Agostino [De civ. Dei 18, 18] quando scrive: «L'elemento fantastico che l'uomo ha in sé e che, nel fantasticare da svegli o durante il sogno, muta continuamente attraverso generi di cose innumerevoli, quasi preso un corpo nella figura di qualche animale, appare così ai sensi degli altri». Non però nel senso che l'immaginativa di un uomo, o una sua immagine, restando numericamente identica, possa mostrarsi come materializzata ai sensi di un altro, ma nel senso che il diavolo, dopo aver prodotto un'immagine nella fantasia di un uomo, può presentarne una simile ai sensi di un altro.

3. Come osserva S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 79], «quando i maghi operano ciò che operano i santi, lo fanno con un altro scopo e con un altro diritto. Quelli infatti agiscono cercando la propria gloria, questi invece cercando la gloria di Dio. Quelli agiscono in forza di patti privati, questi invece per pubblica amministrazione e per comando di Dio, al quale ogni creatura è sottomessa».

## Articolo 5

In 2 Sent., d. 6, q. 1, a. 6

### Se il demonio sia costretto a desistere dal tentare colui che lo ha sconfitto

Pare che il demonio non sia costretto a desistere dal tentare colui che lo ha sconfitto. Infatti:

1. Cristo vinse il suo tentatore nella maniera più completa. Eppure costui continuò a combatterlo ancora, incitando i Giudei alla sua uccisione. Quindi non è vero che il diavolo, una volta vinto, cessi la sua guerra.

2. Infliggere una punizione a colui che resta soccombente nella lotta significa eccitare a combattere più ferocemente. Ma ciò disdice alla misericordia di Dio. Quindi i demoni rimasti sconfitti non vengono impediti di combattere.

In contrario: Il Vangelo [Mt 4, 11] riferisce: «Allora il diavolo lo lasciò», cioè lasciò Cristo che lo aveva vinto.

Dimostrazione: Alcuni pensano che il demonio, una volta vinto, non possa ulteriormente tentare alcun altro uomo, né sul medesimo né su altri peccati. —

Altri invece pensano che può tentare ancora, ma non la stessa persona. E questo ci Pare più probabile, riferendosi però a un tempo limitato: infatti nel Vangelo [Lc 4, 13] si legge che «il diavolo, dopo aver esaurito ogni specie di tentazione, si allontanò da lui per ritornare al tempo fissato». E il fatto può avere una doppia ragione. La prima si fonda sulla misericordia di Dio: poiché, come dice il Crisostomo [Op. imp. in Mt 5, su 4, 10], «il diavolo non può tentare gli uomini per tutto il tempo che vuole, ma finché Dio glielo permette;

e Dio, sebbene glielo permetta per un certo tempo, tuttavia alla fine lo allontana, per la debolezza della natura». L'altra ragione viene ricavata invece dall'astuzia del demonio: come infatti osserva S. Ambrogio [In Lc 4, 13], «il diavolo ha paura di insistere perché rifugge dal vedersi spesso superato». — Che tuttavia il diavolo torni talvolta ad assalire la persona che aveva dovuto lasciare risulta chiaro da quelle parole del Vangelo [Mt 12, 44]: «Ritornerò alla mia abitazione da cui sono uscito».
E con queste spiegazioni sono risolte tutte le obiezioni.

Quaestio 115
Prooemium

[33231] Iª q. 115 pr. Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturae; et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur. Circa actiones corporales quaeruntur sex. Primo, utrum aliquod corpus sit activum. Secundo, utrum in corporibus sint aliquae seminales rationes. Tertio, utrum corpora caelestia sint causa eorum quae hic per inferiora corpora fiunt. Quarto, utrum sint causa humanorum actuum. Quinto, utrum eorum actionibus Daemones subdantur. Sexto, utrum caelestia corpora imponant necessitatem his quae eorum actionibus subduntur.

ARGOMENTO 115
L'ATTIVITÀ DELLE CREATURE MATERIALI
E ora passiamo a trattare dell'attività delle creature materiali, e del fato, che viene attribuito ad alcune di esse [q. 116].
Sull'attività degli esseri corporei si pongono sei quesiti: 1. Se esistano dei corpi attivi; 2. Se nei corpi vi siano delle ragioni seminali; 3. Se i corpi celesti siano causa di quanto compiono quaggiù i corpi inferiori; 4. Se siano causa degli atti umani; 5. Se i demoni siano sottoposti al loro influsso; 6. Se i corpi celesti rendano necessarie le cose sottoposte al loro influsso.

Articolo 1
C. G., III, c. 69; De Verit., q. 5, a. 9, ad 4; De Pot., q. 3, a. 7
Se esistano dei corpi attivi
Pare che non esistano dei corpi attivi. Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 5, 9] dice che «nella realtà esiste qualcosa di passivo e non attivo, come sono i corpi, qualcosa di attivo e non passivo, come è Dio, e qualcosa di attivo e di passivo, come sono le sostanze spirituali».
2. Se si eccettua il primo agente, tutti gli altri agenti per agire hanno bisogno di un soggetto che riceva la loro azione. Ma non esiste una sostanza che possa ricevere l'azione della sostanza corporea, dato che questa occupa l'ultimo gradino nella scala degli enti. Quindi la sostanza corporea non è attiva.
3. Ogni sostanza corporea è circoscritta dalla quantità. Ma la quantità ostacola il movimento e l'azione della sostanza, poiché la chiude e la sostanza è immersa in essa: come l'aria che diventa nuvolosa diventa incapace di ricevere la luce. E segno di ciò è il fatto che quanto più aumenta la quantità di un corpo, tanto più questo si fa pesante e tardo nei movimenti. Quindi nessuna sostanza corporea è attiva.

4. Ogni agente deriva la sua capacità di agire dalla vicinanza al primo principio attivo. Ma i corpi, a causa della loro natura sommamente composta, sono i più lontani dal primo principio attivo, che è semplicissimo. Quindi nessun corpo è attivo.
5. Supposto che un corpo sia attivo, esso agirà per produrre o la forma sostanziale o la forma accidentale. Ma esso non può produrre la forma sostanziale, poiché nei corpi non vi è altro principio attivo che la qualità, che è un accidente, e l'accidente non può essere causa della forma sostanziale, dovendo la causa essere maggiore dell'effetto. E neppure può agire per produrre una forma accidentale: poiché, come dice S. Agostino [De Trin. 9, 4], «l'accidente non si estende al di là del proprio soggetto». Quindi nessun corpo è attivo.
In contrario: Dionigi [De cael. hier. 15, 2], fra le altre proprietà del fuoco, riconosce che esso, «attivo e potente, manifesta la sua grandezza nelle materie che investe».
Dimostrazione: I sensi ci attestano chiaramente che esistono dei corpi attivi. Ma intorno all'attività dei corpi si sono avute tre specie di errori. Vi furono infatti alcuni che negarono del tutto l'attività dei corpi. E tale è l'opinione che Avicebron espose nel suo Fons Vitae [2, 9], dove, con gli argomenti riportati [nelle obiezioni], si sforza di provare che nessun corpo agisce e che tutte le apparenti azioni dei corpi appartengono a una sostanza spirituale che pervade tutti i corpi: di modo che, secondo lui, non sarebbe il fuoco che riscalda, ma la potenza spirituale che lo pervade. E questa opinione Pare sia derivata dalla teoria di Platone. Infatti Platone sosteneva che tutte le forme esistenti nella materia corporea sono partecipate, determinate e limitate a questa materia individuale, mentre le forme separate sarebbero assolute e universali: per cui diceva che le forme separate sono le cause delle forme esistenti nella materia [cf. q. 79, a. 3; q. 84, a. 1]. Avicebron dunque, osservando che la forma corporea viene determinata e individuata dalla quantità, ritenne che tale forma venisse impedita e trattenuta dalla quantità, in quanto principio di individuazione, dall'estendersi con la sua attività a un'altra materia, e che solo la forma spirituale e immateriale, che non è coartata dalla quantità, si potesse estendere con la sua azione ad altri soggetti.
Ma questo ragionamento non può portare a concludere che la forma corporea non sia agente, bensì soltanto che non è un agente universale. Nella misura infatti in cui si partecipa una data perfezione è necessario che se ne partecipino anche le proprietà: un oggetto, p. es., sarà in tanto visibile in quanto partecipa della luce. Ora l'agire, il quale non è altro che il rendere attuale una cosa, è una proprietà essenziale dell'atto in quanto atto: ogni agente infatti produce un effetto a sé somigliante. Se quindi un essere si presenta come una forma non determinata dalla materia soggetta alla quantità, sarà un agente non limitato e universale; se invece si presenta come una forma determinata, sarà un agente limitato e particolare. Di modo che, se la forma del fuoco fosse separata, come sostenevano i Platonici, essa sarebbe in qualche modo la causa di ogni combustione. Invece la forma del fuoco che esiste nella materia è causa della combustione che da questo corpo passa a quest'altro.

Infatti essa si compie per il contatto dei due corpi.
E tuttavia l'opinione di Avicebron va oltre la teoria di Platone. Infatti Platone poneva come forme separate solo quelle sostanziali, e riportava invece gli accidenti ai princìpi materiali, il grande e il piccolo, ritenuti da lui quali primi contrari, così come altri ritenevano [quali primi contrari] la rarefazione e la densità. Quindi tanto Platone quanto Avicenna, che lo segue in parte, dicevano che gli agenti materiali agiscono propriamente per produrre le forme accidentali disponendo la materia alla forma sostanziale, mentre l'ultima perfezione, che consiste nell'induzione della forma sostanziale, dipenderebbe dal principio immateriale. E questa è la seconda opinione intorno all'attività dei corpi, già discussa nel trattato sulla Creazione [q. 45, a. 8].
La terza opinione è invece quella di Democrito, che concepiva l'azione come un fluire di atomi dal corpo agente, e la passione come una ricezione dei medesimi nei pori del corpo paziente: opinione confutata da Aristotele nel De Generatione [1, cc. 8, 9]. Da essa seguirebbe infatti che un corpo non sarebbe paziente nella sua totalità, e che la quantità del corpo agente diminuirebbe quando esso agisce: cose manifestamente false.
Quindi bisogna ritenere che il corpo agisce, in quanto è in atto, su di un altro corpo in quanto questo è in potenza.
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione di S. Agostino va intesa di tutta la natura corporea presa nel suo insieme, la quale non ha sotto di sé un'altra natura inferiore su cui agire, mentre la natura spirituale agisce su quella corporea e la natura increata su quella creata. E tuttavia un corpo è al disotto di un altro corpo, in quanto è in potenza a quelle forme che l'altro già possiede in atto.
2. E da ciò scaturisce la Analisi della seconda obiezioni. — Bisogna però concedere l'argomento di Avicebron: «Esiste un essere che muove e non è mosso, cioè l'Autore primo delle cose: quindi deve anche esistere un essere che è mosso ed è passivo soltanto». Ma questo è la materia prima, che è pura potenza, come Dio è atto puro. Il corpo invece si compone di potenza e di atto: perciò è attivo e passivo insieme.
3. La quantità, come si è spiegato [nel corpo], non impedisce totalmente l'azione della forma corporea, ma le impedisce [solo] di essere un agente universale, perché individuata da una materia soggetta alla quantità. — L'esempio poi desunto dalla pesantezza dei corpi non è a proposito. Primo, perché l'aumento della quantità non è causa della pesantezza, come prova Aristotele [De caelo 4, 2].
Secondo, perché è falso che la pesantezza ritardi il movimento: anzi, quanto più un corpo è pesante tanto più veloce è il suo movimento proprio. Terzo, perché l'azione non si compie mediante il moto locale, come pensava Democrito, ma per il fatto che una cosa è portata dalla potenza all'atto.
4. Non è il corpo ciò che dista massimamente da Dio, dato che esso possiede una certa somiglianza con l'essere divino, in quanto ha la forma. Ciò che invece dista massimamente da Dio è la materia prima, che non è in alcun modo attiva, essendo solo in potenza.
5. Il corpo agisce per produrre sia la forma accidentale, sia la forma sostanziale. Benché infatti la qualità attiva sia un accidente, essa nondimeno agisce

in virtù della forma sostanziale, come suo strumento: perciò è in grado di agire per produrre la forma sostanziale; il calore naturale, p. es., in quanto agisce come strumento dell'anima, serve alla generazione delle carni.
Invece nella produzione degli accidenti la qualità attiva agisce per virtù propria. —
E non è contro la natura dell'accidente trascendere il proprio soggetto nell'agire, ma [solo] trascenderlo nell'essere: a meno che uno non immagini che un accidente numericamente identico passi dall'agente al paziente, come pensava
Democrito, il quale riteneva che l'azione avvenisse mediante il flusso degli atomi.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 18, q. 1, a. 2; De Verit., q. 5, a. 9, ad 8
Se nella materia corporea vi siano delle ragioni seminali
Pare che nella materia corporea non vi siano delle ragioni seminali.
Infatti:
1. Il termine ragione denota qualcosa di spirituale. Ora, nella materia corporea non c'è nulla di spirituale, ma tutto è materiale, secondo il modo del soggetto medesimo. Quindi nella materia corporea non vi sono ragioni seminali.
2. S. Agostino [De Trin. 3, cc. 8, 9] dice che i demoni compiono alcune opere servendosi, con movimenti occulti, di certi semi che essi conoscono celati negli elementi. Ma le cose di cui ci si serve mediante il moto locale sono corpi, e non ragioni. Quindi è fuori di luogo parlare di ragioni seminali esistenti nella materia corporea.
3. Il seme è un principio attivo. Ma nella materia corporea non esiste alcun principio attivo, poiché l'agire non compete alla materia, come si è visto [a. 1, ad 2, 4]. Quindi nella materia corporea non vi sono ragioni seminali.
4. Si dice che nella materia corporea vi sono delle ragioni causali [cf. Agost., De Gen. ad litt. 5, 4], e queste Pareno bastare alla produzione delle cose. Ma le ragioni seminali sono diverse dalle causali, poiché i miracoli avvengono al di fuori delle ragioni seminali, ma non al di fuori di quelle causali. Quindi non si può ammettere l'esistenza di ragioni seminali in seno alla materia corporea.
In contrario: Scrive S. Agostino [De Trin. 3, 8]: «Negli elementi corporei di questo mondo si celano i semi di tutti gli esseri che nascono corporalmente e visibilmente».
Dimostrazione: Come fa osservare Aristotele [De anima 2, 4], le denominazioni si sogliono desumere da ciò che è più perfetto. Ora, in tutta la natura corporea la realtà più perfetta sono i corpi viventi: per cui anche il termine natura passò dalle realtà viventi a tutte le realtà naturali. Esso infatti, nota il Filosofo [Met. 5, 4], prima era usato per indicare la generazione dei viventi, cioè la nascita; ma poiché i viventi sono generati da un principio congiunto, come il frutto dall'albero e il feto dalla madre, alla quale è unito, così il termine natura venne in seguito a significare qualsiasi principio intrinseco di moto. —
Ora, è evidente che i princìpi della generazione dei viventi, quello attivo e quello passivo, sono dei semi da cui i viventi sono generati. Quindi giustamente S. Agostino [De Trin. 3, 8] chiama ragioni seminali tutte le virtù attive e passive che sono i princìpi delle generazioni e dei moti naturali.

Ma tali virtù attive e passive si presentano in una pluralità di rapporti con i vari esseri. Primo, esse si trovano come ragioni ideali, principalmente e originariamente, nello stesso Verbo di Dio, come dice di S. Agostino [De Gen. ad litt. 6, 10]. Secondo, come nelle loro cause universali si trovano negli elementi del mondo, nei quali e assieme ai quali furono prodotte fin da principio. Terzo, come nelle loro cause particolari si trovano negli esseri che, nel succedersi dei tempi, sono prodotti dalle cause universali: p. es. in questa pianta e in questo animale. Quarto, si trovano nei semi che sono prodotti dalle piante e dagli animali. I quali semi, a loro volta, stanno agli effetti particolari come le cause primordiali universali stanno ai primi effetti prodotti.

Analisi delle obiezioni: 1. Tali virtù attive e passive degli esseri naturali, sebbene non possano dirsi ragioni per il loro modo di esistere nella materia corporea, possono tuttavia dirsi ragioni in rapporto alla loro origine, in quanto cioè sono emanazione delle ragioni ideali.

2. Le virtù attive e passive hanno sede in certe parti dei corpi; e quando esse, mediante il moto locale, sono adoperate dai demoni per produrre determinati effetti, si dice che i demoni fanno uso dei semi.

3. Il seme del maschio è il principio attivo nella generazione dell'animale. Però può chiamarsi seme anche l'elemento femminile, che è un principio passivo. E così col nome generico di seme si possono indicare sia le virtù attive che le virtù passive.

4. Da quanto dice S. Agostino intorno a tali ragioni seminali si può agevolmente arguire che le ragioni seminali sono anche ragioni causali, come appunto anche il seme è una causa: egli infatti dice [De Trin. 3, 9] che, «come le madri sono pregne dei loro feti, così il mondo stesso è pregno delle cause degli esseri nascituri». Ma se le ragioni ideali possono dirsi causali non possono tuttavia dirsi, parlando propriamente, seminali, dato che il seme non è un principio separato; e al di fuori dell'ambito di tali ragioni non avvengono i miracoli. Come non avvengono neppure al di là delle potenze passive date alla creatura, in modo che di essa si possa fare tutto ciò che Dio vorrà comandare. Ma quando si dice che i miracoli avvengono al di fuori delle ragioni seminali si intende che sono prodotti al di fuori delle virtù naturali attive, e al di fuori delle potenze passive in quanto ordinate alle virtù attive.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 15, q. 1, a. 2; C. G., III, c. 82; De Verit., q. 5, a. 9; Comp. Theol., c. 127

### Se i corpi celesti siano causa di quanto compiono quaggiù i corpi inferiori

Pare che i corpi celesti non siano causa di quanto compiono quaggiù i corpi inferiori. Infatti:

1. Il Damasceno [De fide orth. 2, 7] dice: «Per conto nostro noi diciamo che essi», cioè i corpi celesti, «non sono causa di quanto avviene quaggiù, né della corruzione di quanto si corrompe, ma sono piuttosto segni delle piogge e del cambiamento del tempo».

2. A produrre un effetto bastano il principio agente e la materia. Ma nei corpi inferiori c'è la materia quale principio passivo, ed esistono pure degli agenti

contrari, quali il caldo e il freddo e altri simili. Per spiegare quindi i fenomeni che avvengono sulla terra non è necessario attribuire una causalità ai corpi celesti.
3. L'agente deve produrre cose consimili. Ma noi vediamo che tutti i fenomeni che si verificano sulla terra sono fenomeni di riscaldamento o di raffreddamento, di umidificazione o di essiccazione e di altre simili alterazioni che non si trovano nei corpi celesti. Quindi i corpi celesti non sono causa dei fenomeni che avvengono quaggiù.
4. Al dire di S. Agostino [De civ. Dei 5, 6], «niente è più corporeo del sesso dei corpi». Ma il sesso non è causato dai corpi celesti: e segno di ciò può essere il fatto che di due gemelli nati sotto la medesima costellazione talvolta uno è maschio e l'altro è femmina. Quindi i corpi celesti non sono causa di quanto avviene quaggiù.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 3, 4] dice: «I corpi di materia più spessa e di grado inferiore sono retti gerarchicamente dai corpi di materia più sottile e di maggiore energia». E Dionigi [De div. nom. 4]: «La luce del sole coopera alla generazione dei corpi sensibili e li muove alla vita, li nutre, li fa crescere e li perfeziona».
Dimostrazione: Dato che ogni pluralità deriva dall'unità, e d'altra parte ciò che è immobile è uniforme mentre ciò che è mobile è multiforme, bisogna pensare che in tutta la natura ogni moto proceda da un principio immobile. Per conseguenza, quanto più un ente è immobile, tanto maggiormente è causa dell'ente più mobile. Ma fra tutti i corpi i più immobili sono i corpi celesti, essendo essi dotati del solo moto locale. Quindi i moti dei corpi inferiori, che sono vari e multiformi, si riconducono come alla loro causa al moto dei corpi celesti.
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole del Damasceno vanno prese nel senso che i corpi celesti non sono la causa prima della generazione e della corruzione degli esseri terrestri, come affermavano coloro che ritenevano dèi i corpi celesti.
2. Nei corpi inferiori non si trovano altri princìpi attivi al di fuori delle qualità attive degli elementi, quali sono il caldo e il freddo e altre qualità del genere. Ora, se fosse vero che le forme sostanziali dei corpi inferiori non si diversificano se non in base a tali accidenti — princìpi dei quali per gli antichi Fisici sarebbero state la rarefazione e la densità —, non ci sarebbe bisogno di altri princìpi attivi al di sopra dei corpi inferiori, ma basterebbero essi ad agire. Senonché, a chi ben rifletta, appare evidente che tali accidenti non sono altro che disposizioni della materia in ordine alle forme sostanziali. Ma la materia da sola non è in grado di agire. Quindi è necessario porre qualche principio attivo al di sopra di queste disposizioni della materia.
E così i Platonici posero le forme separate, e dissero che i corpi inferiori acquistano le forme sostanziali per una partecipazione di esse. — Ma tale partecipazione non basta. Poiché le forme separate, essendo concepite come immobili, dovrebbero dare delle operazioni sempre uniformi, e quindi non ci dovrebbe essere alcuna variazione nella generazione e nella corruzione dei corpi inferiori: il che è inammissibile.

Per cui il Filosofo [De gen. et corr. 2, 10] sostiene la necessità di porre un principio attivo mobile, il quale con la sua presenza e assenza causi le variazioni nella generazione e corruzione dei corpi inferiori. E questo principio è costituito dai corpi celesti. Per conseguenza tutto ciò che nel mondo dei corpi inferiori ha un'attività generativa, muove alla produzione della specie come strumento di un corpo celeste: e in base a ciò il Filosofo [Phys. 2, 2] può dire che «l'uomo è generato dall'uomo e dal sole».

3. I corpi celesti sono simili ai corpi inferiori non nella specie, ma perché contengono nella loro virtù universale tutto ciò che viene generato nei corpi inferiori: nel modo stesso cioè in cui diciamo che tutte le cose sono simili a Dio.

4. L'influsso dei corpi celesti è ricevuto in modo diverso dai corpi inferiori secondo la diversa disposizione della materia. Ora, può accadere che la materia di un concepimento umano non sia disposta del tutto al sesso maschile, cosicché in parte diviene maschile e in parte femminile. E S. Agostino [l. cit. nell'ob.] porta questo fatto quale argomento per rigettare la divinazione basata sull'astrologia: infatti l'influsso degli astri varia nei corpi inferiori secondo la diversa disposizione della materia.

## Articolo 4

II-II, q. 95, a. 5; In 2 Sent., d. 15, q. 1, a. 3; d. 25, q. 1, a. 2, ad 3;C. G., III, cc. 84, 85, 87; De Verit., q. 5, a. 10; Comp. Theol., cc. 127, 128; In 1 Periherm., lect. 14; In 3 De anima, lect. 4; In 6 Metaph., lect. 3; In Matth., c. 2

### Se i corpi celesti siano causa degli atti umani

Pare che i corpi celesti siano causa degli atti umani. Infatti:

1. I corpi celesti sono mossi dalle sostanze spirituali, come si è visto [q. 110, a. 3], e perciò essi agiscono in virtù di quelle come loro strumenti. Ma le sostanze spirituali sono superiori alle nostre anime. Pare quindi che detti corpi possano influire sulle nostre anime e causare gli atti umani.

2. Tutto ciò che è multiforme si riconduce a un principio uniforme. Ma gli atti umani sono vari e multiformi. Quindi si riconducono ai movimenti uniformi dei corpi celesti come ai loro princìpi.

3. Gli astrologi fanno spesso vere predizioni sulle guerre future e su altre azioni umane che dipendono dall'intelletto e dalla volontà. Ma non potrebbero fare ciò fondandosi sui corpi celesti se questi non fossero causa delle azioni umane. Quindi i corpi celesti sono causa delle azioni umane.

In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 2, 7] dice che «i corpi celesti non sono in alcun modo causa degli atti umani».

Dimostrazione: I corpi celesti, come si è detto [a. 3], esercitano il loro influsso diretto ed essenziale sui corpi inferiori. Invece sulle potenze dell'anima che sono funzioni di organi corporei hanno sì un influsso diretto, ma accidentale: poiché l'attività di tali potenze rimane necessariamente impedita quando ne siano impediti gli organi: l'occhio malato, p. es., non riesce a vedere bene. Se quindi l'intelletto e la volontà fossero facoltà unite a organi corporei, come volevano alcuni i quali escludevano ogni differenza tra l'intelletto e i sensi, ne seguirebbe necessariamente che i corpi celesti sarebbero causa delle decisioni e degli atti umani. E da ciò seguirebbe che l'uomo sarebbe portato

alle proprie azioni dall'istinto naturale, proprio come gli altri animali, nei quali esistono solo potenze legate a organi corporei: infatti tutto ciò che avviene nei corpi inferiori sotto l'influsso dei corpi celesti si compie naturalmente. E così seguirebbe che l'uomo non sarebbe dotato di libero arbitrio, e le sue azioni sarebbero determinate come quelle di tutti gli altri esseri corporei. Ma tutto ciò è manifestamente falso e contrario al vivere umano.->
Va però notato che indirettamente e in modo accidentale l'influsso dei corpi celesti può giungere sino all'intelletto e alla volontà: poiché sia l'intelletto che la volontà dipendono in qualche maniera dalle potenze inferiori, unite a organi corporei. Tuttavia è diversa la dipendenza dell'intelletto e della volontà. Infatti l'intelletto ha una dipendenza necessaria dalle potenze conoscitive inferiori: di modo che una volta turbata l'immaginativa, la cogitativa o la memoria, ne rimane pure necessariamente turbata l'attività dell'intelletto. La volontà invece non segue necessariamente la spinta dell'appetito inferiore: sebbene infatti le passioni dell'appetito irascibile e concupiscibile abbiano una certa capacità di inclinare la volontà, tuttavia resta sempre in potere della volontà l'assecondare o il respingere le passioni. Quindi l'influsso dei corpi celesti, in quanto è capace di muovere le potenze inferiori, raggiunge meno la volontà, che è la causa prossima degli atti umani, di quanto non raggiunga l'intelletto.
Il ritenere dunque che i corpi celesti siano causa degli atti umani è proprio di coloro che non ammettono alcuna differenza fra l'intelletto e i sensi. Tanto che alcuni di essi affermavano, di conseguenza, che «tale è il volere negli uomini quale lo dà giornalmente il [sole], padre degli uomini e degli dèi» [Odyss. 18, vv. 135, 136]. Poiché invece è certo che l'intelletto e la volontà non sono facoltà di organi corporei, è impossibile che i corpi celesti siano causa degli atti umani.
Analisi delle obiezioni: 1. Le sostanze spirituali motrici dei corpi celesti agiscono sulle realtà materiali mediante i corpi celesti; sull'intelletto umano invece agiscono immediatamente, illuminandolo. Non possono però influire direttamente sulla volontà, come si è detto [q. 111, a. 2].
2. Come la varietà dei moti corporei si riconduce, in ordine di causalità, all'uniformità dei moti celesti, così la varietà degli atti emessi dall'intelletto e dalla volontà si riconduce a quel principio uniforme che è l'intelletto e la volontà di Dio.
3. La maggioranza degli uomini segue le passioni, che sono moti dell'appetito sensitivo e alle quali possono cooperare i corpi celesti; mentre poche sono le persone sagge che resistono a tali passioni. Quindi gli astrologi, nella maggior parte dei casi, possono fare delle predizioni vere, specialmente se si mantengono sulle generali. Non possono però farle nei casi particolari: poiché nulla impedisce che una persona resista alle passioni col suo libero arbitrio. Infatti gli stessi astronomi [Tolom., Centiloq. 5] dicono che «l'uomo saggio domina gli astri», nel senso cioè che domina le proprie passioni.

Articolo 5
De Pot., q. 6, a. 10

## Se i corpi celesti possano influire anche sui demoni

Pare che i corpi celesti possano influire anche sui demoni. Infatti:

1. I demoni travagliano certe persone in determinate fasi lunari, e per questo tali persone sono dette lunatiche, come consta anche dal Vangelo [Mt 4, 24; 17, 14]. Ma ciò non accadrebbe se essi non fossero sottoposti ai corpi celesti. Quindi i demoni subiscono l'influsso dei corpi celesti.

2. I negromanti per evocare i demoni si rivolgono verso certe costellazioni. Ma i demoni non potrebbero essere evocati per mezzo dei corpi celesti se non fossero ad essi sottoposti. Quindi i demoni sentono l'influsso dei corpi celesti.

3. I corpi celesti possiedono maggiori poteri dei corpi inferiori. Ma i demoni possono essere scacciati per mezzo di certi corpi inferiori, e cioè «con erbe, con pietre, con animali, con determinati suoni e voci, con figure e simboli», secondo le parole di Porfirio, riferite da S. Agostino [De civ. Dei 10, 11].

A più forte ragione, dunque, i demoni subiscono l'azione dei corpi celesti.

In contrario: Per natura i demoni sono superiori ai corpi celesti. Ma come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 16], «l'agente è superiore al paziente». Quindi i demoni non sono sottoposti all'azione dei corpi celesti.

Dimostrazione: Intorno ai demoni ci sono state tre opinioni. La prima è quella dei Peripatetici, i quali negavano l'esistenza dei demoni, affermando che tutti i fatti attribuiti ad essi dalla negromanzia si compiono per la virtù dei corpi celesti. E ad essa allude S. Agostino [De civ. Dei 10, 11] citando le parole di Porfirio: «Gli uomini sulla terra si fabbricano certe potenze capaci di compiere i vari effetti prodotti dagli astri». — Ma questa sentenza è manifestamente falsa. Si sa infatti per esperienza che col concorso dei demoni vengono operati certi fenomeni a produrre i quali non basta in alcun modo la virtù dei corpi celesti: come ad es. che gli invasati parlino lingue ignote, o recitino versi e testi che mai conobbero; o che i negromanti facciano parlare e muovere delle statue, e altre cose del genere.

Questi fatti dunque indussero i Platonici a ritenere che i demoni siano «animali dal corpo aereo e dall'animo passivo», secondo la citazione di Apuleio fatta da S. Agostino [De civ. Dei 8, 16]. E questa è la seconda opinione: stando alla quale si potrebbe dire che i demoni soggiacciono ai corpi celesti nel modo indicato sopra [a. 4] per gli uomini. — Ma anche tale opinione risulta falsa da quanto si è spiegato avanti [q. 51, a. 1]: noi infatti riteniamo che i demoni sono sostanze spirituali separate dai corpi. È quindi evidente che essi non subiscono in alcun modo l'influsso dei corpi celesti, né di per sé né accidentalmente, né direttamente né indirettamente.

Analisi delle obiezioni: 1. Che i demoni tormentino gli uomini in determinate fasi della luna accade per due motivi. Prima di tutto «per gettare infamia su una creatura di Dio», cioè sulla luna, come affermano S. Girolamo [In Mt 4, 24] e il Crisostomo [In Mt hom. 57]. — Secondo perché, come si è detto [q. 114, a. 4, ad 2], non potendo essi agire se non mediante le forze della natura, nelle loro azioni tengono conto, per produrre gli effetti voluti, delle attitudini dei corpi. Ora, è noto che «fra tutte le parti del corpo la più ricca di umore è il cervello», come insegna Aristotele [De part. animal. 2, 7;

De sensu et sensato 2; De somno et vig. 3]: per cui esso è massimamente soggetto all'influsso della luna, la quale ha appunto la proprietà di muovere gli elementi liquidi. Ma nel cervello hanno sede le potenze animali: perciò i demoni turbano la fantasia dell'uomo in determinate fasi della luna perché vedono il cervello meglio disposto.

2. I demoni si prestano a essere evocati sotto certe costellazioni per due motivi. Primo, per indurre gli uomini a credere falsamente che vi sia nelle stelle una qualche divinità. — Secondo, perché vedono che sotto certe costellazioni la materia corporea è meglio disposta agli effetti per cui sono evocati.

3. Come dice S. Agostino [De civ. Dei 21, 6], «i demoni sono allettati dai vari generi di pietre, di erbe, di legni, di animali, di canti, di riti, non come gli animali dai cibi, ma come gli spiriti dai segni»: in quanto cioè queste cose vengono loro mostrate come segni di onori divini, dei quali sono avidi.

Articolo 6

In 2 Sent., d. 15, q. 1, a. 2, ad 3; a. 3, ad 4; C. G., III, c. 86; De Verit., q. 5, a. 9, ad 1, 2; De Malo, q. 6, ad 21; q. 16, a. 7, ad 14, 16; In 1 Periherm., lect. 14; In 6 Metaph., lect. 3

Se i corpi celesti rendano necessarie le cose sottoposte al loro influsso

Pare che i corpi celesti rendano necessarie le cose sottoposte al loro influsso.

Infatti:

1. Posta la causa adeguata, è posto necessariamente anche l'effetto. Ma i corpi celesti sono causa adeguata dei loro effetti. Essendo quindi i corpi celesti, con i loro movimenti e con la loro disposizione, enti necessari, gli effetti devono derivarne necessariamente.

2. Gli effetti di un agente sorgono per necessità nella materia quando la virtù dell'agente è tanto grande da sottomettere completamente la materia stessa. Ma tutta la materia dei corpi inferiori è sottoposta alla virtù dei corpi celesti come a una causa che li supera. Quindi l'effetto dei corpi celesti si attua per necessità nella materia corporea.

3. Se l'effetto di un corpo celeste non si verifica necessariamente, ciò dipenderà da una causa che lo impedisce. Ora, qualunque causa corporea che possa impedire l'effetto di un corpo celeste va riportata necessariamente a una causa celeste, dato che i corpi celesti influiscono su tutto ciò che si produce quaggiù. Ma essendo necessaria anche questa causa celeste, ne segue che l'effetto dell'altro corpo celeste sarà impedito necessariamente. Quindi tutto quanto accade quaggiù accade necessariamente.

In contrario: Il Filosofo [De somno et vig. 2] scrive: «Non c'è alcun inconveniente nel fatto che non si verifichino nella natura molti fenomeni dipendenti dai segni celesti, quali le piogge e i venti». Quindi non tutti gli effetti dei corpi celesti sono necessari.

Dimostrazione: Il problema è in parte risolto in base a quanto si è spiegato in precedenza; in parte invece presenta ancora delle obiezioni. Si è mostrato infatti [a. 4] che, sebbene sotto l'influsso dei corpi celesti si producano nella materia corporea alcune inclinazioni, la volontà tuttavia non segue necessariamente tali inclinazioni. Quindi nulla proibisce di pensare che un atto della

volontà possa impedire l'effetto dei corpi celesti, sia nei riguardi dell'uomo stesso, sia nei riguardi degli altri esseri che entrano nel raggio dell'attività umana.
Ma tra gli esseri corporei non esiste un principio che abbia la libertà di assecondare o di non assecondare le mozioni celesti.
Quindi, almeno nella cerchia di tali esseri, Pare che tutto debba accadere necessariamente: conformemente all'antica argomentazione di alcuni i quali, partendo dal presupposto che quanto esiste ha una causa, e che posta una causa è posto necessariamente anche l'effetto, concludevano che tutti i fenomeni sono necessari. Aristotele però confuta questa opinione, scalzandone i due presupposti.
Anzitutto, infatti, non è vero che posta una causa qualsiasi sia posto necessariamente l'effetto. Vi sono infatti delle cause che sono ordinate a produrre i loro effetti non sempre e per necessità, ma nella maggior parte dei casi, per
cui talvolta, sebbene raramente, non raggiungono l'effetto. — È anche vero però che tali cause non raggiungono talora il loro effetto soltanto perché interviene un'altra causa a impedirlo: quindi il predetto inconveniente non Pare ancora evitato, poiché si potrebbe pensare che anche l'ostacolo frapposto dall'altra causa si verifichi necessariamente.
Diremo perciò, in secondo luogo, che ciò che è per se ha una causa, mentre ciò che è per accidens non ha causa, poiché non è veramente un ente, non possedendo una vera unità. Infatti l'essere bianco ha la sua causa, come ha una causa l'essere musico: ma che un medesimo soggetto sia insieme bianco e musico non ha causa, poiché tale aggregazione non costituisce per natura né un ente né un'unità. Ora, è chiaro talvolta che la causa che ostacola l'azione di un'altra causa ordinata a produrre il proprio effetto nella maggior parte dei casi interferisce su di essa solo per accidens: quindi tale interferenza, in quanto è per accidens, non ha causa.
E per questo motivo ciò che segue da tale coincidenza di cause non si riporta a una causa superiore da cui provenga per necessità.
Che p. es. un corpo terrestre sia reso infuocato nella parte alta dell'atmosfera e precipiti in basso può avere per causa una virtù celeste; parimenti, che sul terreno si trovi della materia atta a bruciare, anche ciò può ricondursi a un principio celeste. Ma che quel fuoco, cadendo, vada a incontrare proprio quella materia e la bruci non ha per causa alcun corpo celeste, ma è un fatto puramente casuale [o per accidens]. È quindi evidente che non tutti gli effetti dei corpi celesti sono necessari.
Analisi delle obiezioni: 1. I corpi celesti sono causa dei fenomeni terrestri mediante cause terrestri particolari, e queste non sono tali da raggiungere sempre l'effetto.
2. La virtù del corpo celeste non è infinita. Quindi, per produrre il suo effetto, richiede nella materia determinate disposizioni, sia quanto alla distanza locale, sia quanto alle altre condizioni. Come quindi l'effetto del corpo celeste è impedito dalla distanza locale (il sole infatti non produce, col suo calore, i medesimi effetti in Dacia e in Etiopia), così esso può venire impedito dalla pesantezza della materia, dal suo stato di raffreddamento o di riscaldamento,

o da altre simili disposizioni.
3. Benché la causa che impedisce l'effetto di un'altra causa dipenda anch'essa in definitiva da un corpo celeste, tuttavia la coincidenza delle due cause, essendo puramente casuale, non dipende da una causa celeste, come si è spiegato [nel corpo].

Quaestio 116
Prooemium

[33288] Iª q. 116 pr. Deinde considerandum est de fato. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, an fatum sit. Secundo, in quo sit. Tertio, utrum sit immobile. Quarto, utrum omnia subsint fato.

ARGOMENTO 116
IL FATO
Trattiamo ora del fato.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il fato esista; 2. In quali esseri esista; 3. Se esso sia immutabile; 4. Se tutte le cose siano soggette al fato.

Articolo 1
C. G., III, c. 93; Comp. Theol., c. 138; Quodl., 12, q. 3, a. 2;
In Matth., c. 2; In 1 Periherm., lect. 14; In 6 Metaph., lect. 3
Se il fato sia una realtà
Pare che il fato non sia una realtà. Infatti:
1. S. Gregorio [In Evang. hom. 10] ammonisce: «Si guardino bene i fedeli dal pensare e dall'affermare che il fato sia qualcosa».
2. Le cose soggette al fato non sono degli imprevisti: poiché, come osserva S. Agostino [De civ. Dei 5, 9], «sappiamo che fato deriva da fari, dire» per cui vengono attribuiti al fato gli eventi che sono stati predetti in anticipo da qualcuno che li determina. Ma ciò che è oggetto di provvidenza non è né fortuito né casuale. Se quindi si ammettesse che le cose sono soggette al fato, si escluderebbero dalle cose il caso e la fortuna.
In contrario: Ciò che non esiste non è definibile. Ma Boezio [De consol., pr. 6] al contrario definisce il fato, dicendo che «esso è una disposizione inerente agli esseri mobili, con la quale la provvidenza lega ogni cosa al suo ordine». Quindi il fato è una realtà.
Dimostrazione: È evidente che nel mondo alcuni eventi dipendono dalla fortuna e dal caso. Capita però talvolta che un evento in rapporto alle cause inferiori sia fortuito o casuale, mentre in rapporto a una causa superiore si scopre che è voluto direttamente. Si pensi, ad es., a due servi mandati dal padrone in una stessa località, l'uno all'insaputa dell'altro: l'incontro dei due servi, per loro, è causale, poiché avviene senza che essi lo vogliano, ma per il padrone che lo ha preordinato non è casuale, bensì voluto direttamente.
Vi furono dunque certuni i quali non vollero ricondurre ad alcuna causa superiore gli eventi terrestri fortuiti o casuali. E questi negarono il fato e la provvidenza, come S. Agostino [De civ. Dei 5, 9] dice di Cicerone. —

Ma tale sentenza è contraria a quanto si disse trattando della provvidenza [q. 22, a. 2, ad 1].

Altri invece vollero ricondurre gli eventi fortuiti e casuali, sia quelli del mondo fisico che quelli del mondo umano, a una causa superiore, cioè ai corpi celesti. Secondo costoro, dunque, il fato non sarebbe altro che «la posizione degli astri sotto la quale uno fu concepito o venne alla luce» [S. Agost., l. cit., cc. 1, 8, 9]. — Ma anche questa sentenza è insostenibile per due motivi.

Primo, in rapporto alle cose umane. Infatti si è già dimostrato [q. 115, a. 4] che gli atti umani sono soggetti all'azione dei corpi celesti soltanto in maniera accidentale e indiretta.

Invece la causa fatale, essendo ordinata a eventi fatali, deve essere una causa diretta e per se dell'evento. — Secondo, in rapporto a tutto ciò che si verifica per accidens. Si è detto infatti [ib., a. 6] che un per accidens non è propriamente né ente né uno. Invece ogni operazione della natura tende a produrre un effetto [determinato e quindi] unico. Per cui è impossibile che un per accidens sia effetto per se di una causa agente naturale. Per cui nessun agente naturale può causare per se il fatto che uno, volendo scavare una fossa sepolcrale, trovi un tesoro. Ora, è evidente che i corpi celesti agiscono come cause naturali: perciò anche i loro effetti sulla terra sono naturali. Quindi è impossibile che una virtù attiva dei corpi celesti sia causa di quanto nel mondo avviene per accidens, cioè per combinazione o per caso.

Bisogna quindi affermare che gli eventi casuali, sia quelli del mondo fisico che quelli del mondo umano, dipendono da una causa preordinante, che è la provvidenza divina. Nulla infatti impedisce che ciò che è per accidens sia concepito come un tutt'uno da un'intelligenza: altrimenti l'intelletto non potrebbe neppure formulare questa proposizione: «Colui che scavava un sepolcro ha trovato un tesoro». E come un intelletto può concepire questo fatto, così può anche provocarlo: sapendo infatti uno dov'è nascosto un tesoro, potrebbe spingere un contadino che lo ignora a scavare il sepolcro in quel punto. Quindi nulla impedisce che gli eventi che accadono quaggiù per accidens, quali sono le cose fortuite e casuali, dipendano da una causa intellettiva predeterminante; e specialmente dall'intelletto divino.

Infatti solo Dio può influire direttamente sulla volontà, come si è dimostrato [q. 105, a. 4; q. 106, a. 2; q. 111, a. 2]. Per conseguenza la coordinazione causale degli atti umani, che dipendono dalla volontà, deve essere attribuita soltanto a Dio.

Concludendo, noi possiamo ammettere il fato perché quanto accade quaggiù è soggetto alla provvidenza divina, e accade come un evento preordinato e quasi pre-detto da essa: sebbene i santi Dottori abbiano ricusato di servirsi di questo vocabolo, a motivo di coloro che attribuivano il fato all'influsso e alla posizione degli astri. Per cui S. Agostino [De civ. Dei 5, 1] ammoniva: «Chi attribuisce gli eventi umani al fato perché con tale vocabolo intende significare la stessa volontà e potenza di Dio, pensi pure così, ma corregga il suo linguaggio». Ed è questa la ragione per cui nega il fato S. Gregorio [l. cit.].

Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta la prima obiezioni.

2. Nulla impedisce che alcuni eventi siano fortuiti e casuali in rapporto alle cause prossime, e non lo siano invece in rapporto alla provvidenza divina: infatti in rapporto a quest'ultima, come dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 24], «nulla nel mondo avviene inconsideratamente».

Articolo 2

In 1 Sent., d. 39, q. 2, a. 1, ad 5; C. G., III, c. 93; De Verit., q. 5, a. 1, ad 1; Quodl., 12, q. 3, a. 2; Comp. Theol., c. 138

Se il fato sia nelle realtà create

Pare che il fato non sia nelle realtà create. Infatti:

1. Secondo S. Agostino [De civ. Dei 5, 1], «col nome di fato si designa la volontà o la potenza di Dio». Ora, la volontà e la potenza di Dio non sono nelle creature, ma in Dio. Quindi il fato è in Dio, e non nelle realtà create.

2. Il fato è causa in rapporto agli eventi da esso dipendenti, come indica il modo stesso in cui se ne parla. Ma Dio soltanto è la causa universale diretta degli eventi che si verificano per accidens, come sopra si è visto [a. 1]. Quindi il fato è in Dio e non nelle realtà create.

3. Se il fato fosse nelle creature sarebbe o sostanza o accidente: e in tutte e due le ipotesi dovrebbe moltiplicarsi secondo il numero delle creature. Siccome invece il fato è uno soltanto, esso non è nelle creature, ma in Dio.

In contrario: Boezio [De consol. 4, pr. 6] insegna che «il fato è una disposizione inerente agli esseri mobili».

Dimostrazione: La provvidenza divina, come si è dimostrato in precedenza [q. 22, a. 3; q. 103, a. 6], porta a compimento i suoi effetti servendosi di cause intermedie. Quindi l'ordinamento causale degli effetti può essere considerato in due modi. Primo, in quanto è in Dio stesso: e allora tale ordinamento viene detto provvidenza. — Secondo, in quanto è nelle cause intermedie: e considerato in questo modo il predetto ordinamento prende l'aspetto di fato. Per questo Boezio [l. cit.] scrive: «Il fato si compie sia mediante gli spiriti che sono al servizio della provvidenza divina, sia mediante il servizio dell'anima o di tutta la natura, sia mediante i moti celesti degli astri, sia mediante le virtù degli angeli, sia mediante le molteplici astuzie dei demoni, che agiscono talora separatamente e altre volte in concomitanza»: tutte cose delle quali si è già trattato distintamente in precedenza [a. 1; q. 104, a. 2; q. 110, a. 1; q. 113, 114]. È quindi evidente che il fato ha sede nelle cause create, in quanto sono ordinate da Dio a produrre i loro effetti.

Analisi delle obiezioni: 1. L'ordinamento delle cause seconde, da S. Agostino [l. cit., c. 8] chiamato «serie delle cause», prende il nome di fato solo in quanto dipende da Dio. Quindi la volontà e la potenza di Dio possono essere dette fato in senso causale. Ma essenzialmente il fato è la disposizione, la serie, ovvero il coordinamento delle cause seconde.

2. Il fato ha ragione di causa in quanto la hanno le stesse cause seconde, il cui ordinamento appunto prende il nome di fato.

3. Quando si dice che il fato è una disposizione, non si intende la disposizione che è nella categoria della qualità, ma si prende la disposizione nel significato di ordine, il quale non è sostanza, ma relazione. Ora, se quest'ordine viene considerato in rapporto al suo principio, è uno solo: e allora è unico

anche il fato. Se invece viene considerato in rapporto agli effetti o alle cause seconde, allora è molteplice; e in questo senso il Poeta [Aeneid. 5, 509] poteva dire: «Tu sei trascinato dai tuoi fati».

Articolo 3

Se il fato sia immutabile

Pare che il fato non sia immutabile. Infatti:

1. Boezio [De consol. 4, pr. 6] scrive: «Come sta il ragionamento all'intelletto, il divenire all'essere, il tempo all'eternità, la circonferenza al centro, così sta la trama mobile del fato alla semplicità stabile della provvidenza».

2. Come dice il Filosofo [Topic. 2, 7], «se ci muoviamo noi, si muove pure tutto ciò che è in noi». Ma il fato, secondo Boezio [l. cit.], è «una disposizione inerente agli esseri mutevoli». Quindi il fato è mutevole.

3. Se il fato fosse immutabile gli eventi che da esso dipendono si verificherebbero stabilmente e necessariamente. Ma tali sarebbero soprattutto le cose contingenti, che vengono attribuite appunto al fato. Quindi nella natura non ci sarebbe più alcun evento contingente, ma tutto accadrebbe per [intrinseca] necessità.

In contrario: Boezio [ib.] afferma che il fato è una disposizione immutabile.

Dimostrazione: Il coordinamento delle cause seconde, che noi chiamiamo fato, può venire considerato sotto due aspetti: primo, in rapporto alle cause seconde, che vengono così disposte o ordinate; secondo, in rapporto al primo principio da cui sono coordinate, e cioè in rapporto a Dio. Alcuni, dunque, pensarono che la medesima serie o coordinazione delle cause seconde fosse necessaria in se stessa, per cui tutto accadrebbe in maniera necessaria; e la ragione di ciò sarebbe che, avendo ogni effetto la sua causa, posta la causa verrebbe posto necessariamente anche l'effetto. — Ma è evidente che ciò è falso, in forza di quanto si è già dimostrato [q. 115, a. 6].

Altri, al contrario, ritennero che il fato fosse mutevole anche in quanto dipende dalla provvidenza divina. Per cui gli Egiziani, come riferisce S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De homine 36], affermavano che il fato può essere mutato con certi sacrifici. — Ma anche questa sentenza è stata già confutata [q. 23, a. 8], in quanto ripugna all'immutabilità della provvidenza divina.

Bisogna perciò affermare che il fato, considerato in rapporto alle cause seconde, è mutevole; considerato invece in rapporto alla provvidenza divina acquista immutabilità, non già di necessità assoluta, ma condizionata: nel senso cioè in cui diciamo che è vera e necessaria questa proposizione: «Se Dio sa che una cosa deve accadere, essa accadrà». Per cui Boezio [l. cit.], dopo aver detto che «la trama del fato è mutevole», aggiunge poco dopo: «Ma poiché esce dalle scaturigini dell'immutabile provvidenza, è necessario che sia immutabile anch'essa».

E così si è risposto anche alle obiezioni.

Articolo 4

Supra, a. 1

Se tutte le cose siano soggette al fato
Pare che tutte le cose siano soggette al fato. Infatti:
1. «La trama del fato», dice Boezio [De consol. 4, pr. 6], «muove i cieli e gli astri, tempera tra loro gli elementi e li combina con alterne trasformazioni, rinnova tutti gli esseri che nascono e muoiono con riproduzioni di feti e di semi somiglianti, stringe le azioni e le vicende degli uomini con l'indissolubile catena delle cause». Non vi è nulla quindi che sfugga alla trama del fato.
2. S. Agostino [De civ. Dei 5, 1] osserva che il fato è una realtà in quanto dice rapporto alla volontà e alla potenza di Dio. Ma la volontà di Dio è causa di tutto ciò che avviene, come afferma lo stesso S. Agostino [De Trin. 3, 1 ss.]. Quindi tutte le cose sono soggette al fato.
3. Il fato, secondo Boezio [l. cit.], è «una disposizione inerente agli esseri mutevoli». Ma tutte le creature sono mutevoli, e solo Dio è veramente immutabile, come fu dimostrato [q. 9, a. 2]. Quindi il fato è in tutte le creature.
In contrario: Scrive Boezio [l. cit.]: «Alcune cose, che sono poste sotto la provvidenza, trascendono la serie causale del fato».
Dimostrazione: Come si è detto [a. 2], il fato è il coordinamento delle cause seconde in ordine agli effetti predisposti dalla provvidenza divina. Quindi tutto quanto è soggetto alle cause seconde è pure soggetto al fato. Se però vi sono degli effetti prodotti immediatamente da Dio, essi non sono soggetti al fato: come ad es. la creazione delle cose, la glorificazione delle sostanze spirituali e altro del genere. Ed è quanto dice lo stesso Boezio [l. cit.]:
«Gli esseri vicini alla suprema divinità sono stabilmente fissi, e trascendono l'ordine della mobilità dei fati». Il che dimostra ancora che «quanto più un cosa si allontana dalla mente suprema, tanto più si trova stretta dai legami del fato» [ib.]: perché è più soggetta alla necessità imposta dalle cause seconde.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli effetti accennati sono prodotti da Dio mediante le cause seconde, perciò non sfuggono alla trama del fato. Non è invece la stessa cosa per tutti gli altri effetti, come si è detto [nel corpo].
2. Il fato dice rapporto alla volontà e alla potenza di Dio come al primo principio. Quindi non è necessario che quanto è sottoposto alla volontà o alla potenza di Dio sia sottoposto anche al fato, come si è visto [ib.].
3. Per quanto sia vero che tutte le creature sono in qualche modo mutevoli, tuttavia alcune di esse non hanno origine da cause create mutevoli. Quindi non sono soggette al fato, come si è spiegato [ib.].

Quaestio 117
Prooemium

[33317] Iª q. 117 pr. Postea considerandum est de his quae pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali et corporali creatura. Et primo considerandum est de actione hominis; secundo, de propagatione hominis ex homine. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam. Secundo, utrum homo possit docere Angelum. Tertio, utrum homo per virtutem suae animae possit immutare materiam corporalem. Quarto, utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

ARGOMENTO 117

LE ATTIVITÀ CAUSALI DELL'UOMO

Passiamo ora a trattare quanto concerne le attività causali dell'uomo, che è una creatura composta di spirito e di materia. Tratteremo dapprima della causalità attiva dell'uomo, quindi della propagazione dell'uomo dagli altri uomini [q. 118].

Sulla prima questione poniamo quattro quesiti: 1. Se un uomo possa insegnare all'altro, causando in lui la scienza; 2. Se un uomo possa insegnare a un angelo; 3. Se l'uomo con la virtù della sua anima possa trasmutare la materia corporea; 4. Se l'anima umana separata possa muovere i corpi di moto locale.

Articolo 1

In 2 Sent., d. 9, q. 1, a. 2, ad 4; d. 28, q. 1, a. 5, ad 3;
C. G., II, c. 75; De Verit., q. 11, a. 1; De Unit. Int., c. 5

Se un uomo possa insegnare all'altro

Pare che un uomo non possa insegnare all'altro. Infatti:

1. Dice il Signore [Mt 23, 8]: «Non vi fate chiamare Rabbi»; cioè, come spiega la Glossa [interlin.] di S. Girolamo: «Non date l'onore divino agli uomini». Quindi essere maestro è una prerogativa divina. Ma l'insegnamento è il compito proprio del maestro. Quindi l'uomo non può insegnare, ma ciò è proprio di Dio.

2. Un uomo per insegnare a un altro dovrebbe agire positivamente con la sua scienza causando la scienza nell'altro. Ma la qualità di cui uno si serve per produrre un effetto consimile è una qualità attiva. Quindi ne viene che la scienza dovrebbe essere una qualità attiva, come il calore.

3. Per avere la scienza si richiede la luce intellettuale e la specie intelligibile dell'oggetto conosciuto. Ma nessuna delle due cose può essere prodotta da un uomo nell'altro. Quindi un uomo, con l'insegnamento, non può causare la scienza in un altro.

4. L'insegnante non fa altro che proporre all'alunno dei segni, esprimendosi o con le parole o con dei gesti. Ma proponendo dei segni uno non può insegnare a un altro, causando in lui la scienza. Infatti o propone segni di cose note, o di cose ignote. Se di cose note, allora colui al quale i segni sono proposti possiede già la scienza, e perciò non l'acquista dall'insegnante. Se di cose ignote, allora il discepolo non impara nulla: come chi proponesse a un latino delle parole greche, di cui questi ignorasse il significato, non riuscirebbe a istruirlo. In nessun modo, dunque, un uomo può causare in un altro la scienza mediante l'insegnamento.

In contrario: L'Apostolo [1 Tm 2, 7] afferma: «Della quale testimonianza io sono stato costituito banditore e apostolo, maestro dei pagani nella fede e nella verità».

Dimostrazione: Su questo problema si sono avute diverse opinioni. Averroè [De anima 3, comm. 5], come già riferimmo [q. 76, a. 2], parte dal presupposto che esiste un unico intelletto possibile per tutti gli uomini, dal che segue che le specie intelligibili di tutti gli uomini sarebbero le stesse. E in base a queste premesse egli afferma che un uomo, insegnando a un altro, non causa

in esso una scienza [numericamente] distinta dalla propria, ma gli comunica quella medesima da sé posseduta, facendo sì che l'altro ordini i fantasmi della sua anima nella maniera richiesta per l'apprensione intellettuale. — Ora, tale opinione è vera nel senso che è identica la scienza del maestro e del discepolo in rapporto all'oggetto conosciuto: infatti il maestro e il discepolo conoscono un'identica verità oggettiva. Ma essa è falsa, come si è già visto [l. cit.], in quanto pone un unico intelletto possibile per tutti gli uomini, e le stesse specie intelligibili, che sarebbero differenti solo in rapporto ai diversi fantasmi.

Altra è invece l'opinione dei Platonici i quali ritenevano, come già si disse [q. 84, aa. 3, 4], che la scienza fosse innata nelle nostre anime fin da principio, per una partecipazione intellettuale delle [idee o] forme separate, ma che l'anima, per la sua unione con il corpo, venisse impedita dal poter contemplare liberamente gli oggetti di cui ha la scienza. E secondo questa opinione il discepolo non acquisterebbe una nuova scienza grazie al maestro, ma sarebbe soltanto da lui stimolato a considerare gli oggetti di cui possiede già la scienza, per cui l'imparare non sarebbe altro che un ricordare.

Proprio come, [nell'ordine fisico], essi dicevano che gli agenti naturali si limiterebbero a disporre la ricezione delle forme, che la materia corporea acquisterebbe per una partecipazione delle specie separate. — Ma contro questa opinione fu dimostrato [q. 79, a. 2; q. 84, a. 3] che l'intelletto possibile dell'anima umana è soltanto in potenza agli intelligibili, come afferma Aristotele [De anima 3, 4].

È necessario perciò dire altrimenti, e cioè che l'insegnante causa la scienza nell'alunno, portandolo dalla potenza all'atto, come dice Aristotele [Phys. 8, 4].

E per averne l'evidenza bisogna considerare che, tra gli effetti prodotti da princìpi estrinseci, ve ne sono alcuni che procedono esclusivamente da una causa estrinseca: la forma della casa, p. es., è causata nella materia esclusivamente dall'arte. Ve ne sono altri invece che procedono a volte da un principio estrinseco e a volte da un principio intrinseco: come la guarigione dell'ammalato è causata qualche volta da un principio estrinseco, cioè dall'arte della medicina, qualche altra volta invece da un principio intrinseco, come quando uno guarisce per virtù della natura. Ora, negli effetti di questo genere vanno osservate due cose. Innanzitutto che l'arte nelle sue funzioni imita la natura: come infatti la natura opera la guarigione del malato alterando, smaltendo ed espellendo la materia patogena, così fa anche l'arte. Secondo, che il principio estrinseco, vale a dire l'arte, non opera come agente principale, ma come sussidio dell'agente principale, che è il principio intrinseco, rafforzandolo e somministrandogli mezzi e aiuti che servono per raggiungere lo scopo: come fa appunto il medico che rinvigorisce la natura e le appresta cibi e medicine, di cui essa si serve per conseguire l'effetto voluto.

Ora, la scienza può essere acquistata dall'uomo sia mediante un principio intrinseco, come è evidente nel caso di chi acquista la scienza con la propria ricerca personale, sia mediante un principio estrinseco, come nel caso di chi va a scuola. È infatti innato in ciascun uomo un principio di scienza, e cioè il lume dell'intelletto agente, per mezzo del quale fin da principio vengono

subito conosciuti naturalmente alcuni princìpi universali di tutte le scienze. Quando perciò uno applica tali princìpi universali agli oggetti particolari, di cui ha ricordo o esperienza per mezzo dei sensi, acquista con la propria ricerca personale la scienza di ciò che ignorava, procedendo dal noto all'ignoto.
Per cui anche qualsiasi insegnante porta il discepolo a conoscere ciò che ignorava facendolo partire da quanto già sapeva; secondo appunto il detto del Filosofo [Anal. post. 1, 1]: «Ogni dottrina e ogni disciplina vengono acquisite partendo da una conoscenza preesistente».
Ora, il maestro porta il discepolo alla conoscenza di ciò che ignora, partendo dalle cose conosciute, in due modi. Primo, proponendogli aiuti e sussidi adatti al suo intelletto per l'acquisto della scienza: come quando, p. es., gli propone delle proposizioni meno generiche e universali, che però il discepolo può giudicare con nozioni già possedute; oppure come quando gli porta degli esempi sensibili, analoghi o contrari, o ancora altre cose del genere, per mezzo delle quali l'intelletto del discepolo è guidato come per mano alla conoscenza delle verità che ignora.
Secondo, corroborando l'intelletto dell'alunno: non certo mediante una virtù attiva quasi di natura superiore, analoga a quella degli angeli illuminanti, di cui si è parlato sopra [q. 106, a. 1; q. 111, a. 1], — poiché tutti gli intelletti umani sono di un medesimo grado nell'ordine naturale —, ma mostrando all'alunno la connessione esistente fra i princìpi e le conclusioni, dato che egli forse non avrebbe da solo una capacità ragionativa tale da saper dedurre le conclusioni dai princìpi. Per cui Aristotele [Anal. post. 1, 1] chiama la dimostrazione «un sillogismo che produce la scienza». E in questo modo chi dà una dimostrazione produce la scienza nell'uditore.
Analisi delle obiezioni: 1. Si è già spiegato [nel corpo] che l'uomo nell'insegnare esercita soltanto una funzione esterna, come il medico nel guarire; ma come la natura è la causa principale della guarigione, così pure la causa principale della scienza è l'interna luce intellettuale. Ora, queste due cose procedono da Dio. Quindi, come sta scritto [Sal 102, 3] di Dio che «guarisce tutte le tue malattie», così pure di lui è detto [Sal 93, 10] che «insegna all'uomo il sapere», in quanto la «luce del suo volto risplende su di noi» [Sal 4, 7], quella luce mediante la quale conosciamo tutte le cose.
2. Il maestro non causa la scienza nell'alunno nel modo di un agente naturale, come pretendeva Averroè [l. cit.]. Quindi non è necessario che la scienza sia una qualità attiva: è invece il principio che guida nell'insegnamento, così come l'arte è il principio che guida nella composizione di un'opera.
3. Il maestro non causa nel discepolo né la luce intellettuale né, direttamente, le specie intelligibili, ma col suo insegnamento eccita il discepolo a formare, mediante la luce del proprio intelletto, quei concetti che corrispondono ai segni da lui presentati esternamente.
4. I segni che il maestro propone all'alunno si riferiscono a cose vagamente e confusamente già note, ma ignote nei loro particolari e nella loro esattezza. Per cui, quando uno acquista la scienza da sé, non si può dire che insegna a se stesso, o che è maestro di se stesso: non preesiste infatti in lui la scienza già formata, quale è richiesta nel maestro.

Articolo 2

In 2 Sent., d. 11, q. 2, a. 4; C. err. Graec., c. 26; In Ephes., c. 3, lect. 3

Se gli uomini possano insegnare agli angeli

Pare che l'uomo possa insegnare agli angeli. Infatti:

1. L'Apostolo [Ef 3, 10] scrive: «Perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio». Ma la Chiesa è l'assemblea degli uomini fedeli. Quindi alcune verità vengono notificate agli angeli per mezzo degli uomini.

2. Gli angeli superiori, che sono illuminati sulle realtà divine immediatamente da Dio, possono istruire quelli inferiori, come si è visto [q. 106, a. 1; q. 112, a. 3]. Ma alcuni uomini furono istruiti sulle realtà divine immediatamente dal Verbo di Dio, come è evidente nel caso degli Apostoli, secondo la testimonianza di S. Paolo [Eb 1, 1 s.]: «In questi giorni Dio ha parlato a noi per mezzo del Figlio». Quindi alcuni uomini furono in grado di insegnare agli angeli.

3. Gli angeli inferiori sono istruiti dai superiori. Ma ci sono degli uomini che sono superiori a certi angeli dato che, come afferma S. Gregorio [In Evang. hom. 34], alcuni uomini vengono assunti ai supremi ordini degli angeli. Quindi questi angeli inferiori possono essere istruiti sulle realtà divine da alcuni uomini.

In contrario: Dionigi [De cael hier. 4, 2] afferma che tutte le illuminazioni divine giungono agli uomini per tramite degli angeli. È impossibile quindi che gli angeli siano istruiti sulle realtà divine dagli uomini.

Dimostrazione: Come si è spiegato sopra [q. 107, a. 2], gli angeli inferiori possono parlare a quelli superiori per manifestare loro i propri pensieri, ma gli angeli superiori non sono mai illuminati da quelli inferiori sulle realtà divine. Ora, è evidente che gli stessi uomini più sublimi sono soggetti agli angeli dell'infimo grado, come gli angeli inferiori sono sottoposti a quelli superiori. E ciò risulta chiaro dalle parole del Signore [Mt 11, 11]: «Tra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni il Battista; tuttavia il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui». Quindi sulle realtà divine gli angeli non sono mai illuminati dagli uomini. Tuttavia gli uomini possono rivelare agli angeli i segreti del loro cuore a modo di locuzione: poiché la conoscenza [diretta] dei segreti del cuore è prerogativa di Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. Ecco l'interpretazione agostiniana [De Gen. ad litt. 5, 19] di quel testo dell'Apostolo. Questi aveva premesso [Ef 3, 8 s.]: «A me che sono l'infimo fra tutti i santi è stata concessa questa grazia: di far risplendere agli occhi di tutti qual è l'adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio»; e il Santo commenta: «Intendo quel nascosto in modo che tuttavia la infinitamente varia sapienza di Dio fosse nota ai Principati e alle Potestà dei Cieli, per mezzo della Chiesa». Quasi volesse dire: Questo arcano era sì nascosto agli uomini, era però noto alla Chiesa celeste, compresa nei Principati e nelle Potestà, «fin dal principio dei secoli, non prima dei secoli: perché all'inizio la Chiesa fu là dove, dopo la risurrezione, andrà a radunarsi anche questa Chiesa degli uomini».

Si può tuttavia interpretare anche diversamente, e dire che «ciò che è nascosto è reso noto agli angeli non soltanto in Dio, ma anche nel mondo, mentre si attua e si manifesta alla luce», come aggiunge lo stesso S. Agostino [ib.]. Mentre infatti i misteri di Cristo e della Chiesa si compivano per mezzo degli Apostoli, agli angeli si facevano palesi alcuni aspetti di tali misteri che prima rimanevano loro occulti. — E in tal senso si può spiegare quanto dice S. Girolamo [In Ef 3, 10], che cioè mediante la predicazione degli Apostoli gli angeli venivano a conoscenza di alcuni misteri: e ciò perché mediante la predicazione degli Apostoli tali misteri avevano compimento, come ad es. la conversione dei gentili per opera della predicazione di S. Paolo, alla quale accenna appunto, in quel luogo, l'Apostolo.

2. Gli Apostoli venivano istruiti immediatamente dal Verbo di Dio, non però secondo la divinità, ma in quanto parlava la sua umanità. Quindi l'argomento non vale.

3. Alcuni uomini anche nel loro stato di viatori sono più grandi di certi angeli, ma non in maniera attuale, bensì virtuale: poiché essi possiedono una carità di tale virtù da poter meritare un grado di gloria superiore a quello posseduto da alcuni angeli. Come se si dicesse che il seme di un grande albero è virtualmente maggiore di un arboscello, pur essendo attualmente più piccolo.

## Articolo 3

In Galat., c. 3, lect. 1

### Se l'uomo con la virtù della sua anima possa trasmutare la materia corporea

Pare che l'uomo con la virtù della sua anima possa trasmutare la materia corporea. Infatti:

1. Scrive S. Gregorio [Dial. 2, 30]: «I santi operano i miracoli a volte per mezzo della preghiera, a volte col loro potere: come S. Pietro pregando risuscitò da morte Tabita, e rimproverandoli consegnò alla morte Anania e Saffira mentitori». Ma alle opere miracolose si accompagna sempre una trasmutazione della materia. Quindi l'uomo con la virtù della sua anima può trasmutare la materia corporea.

2. Sopra quel testo di S. Paolo [Gal 3, 1]: «Chi vi ha ammaliati, così che non aderiate più alla verità?», la Glossa [ord.] dice: «Alcune persone hanno occhi tanto ardenti che col solo sguardo influiscono sugli altri, specialmente sui bambini». Ma ciò non avverrebbe se la virtù dell'anima non potesse trasmutare la materia corporea. Quindi l'uomo ha il potere di trasmutare la materia con la virtù della sua anima.

3. Il corpo umano è più nobile degli altri corpi inferiori. Ma in forza di certi turbamenti dell'anima il corpo umano subisce delle alterazioni, riscaldandosi o raffreddandosi, come appare chiaro in chi subisce un accesso d'ira o di paura; e talvolta simili alterazioni possono condurre alla malattia e alla morte. Quindi sarà ancora più facile per l'anima dell'uomo trasmutare con la sua virtù la materia corporea.

In contrario: Dice S. Agostino [De Trin. 3, 8]: «La materia corporea è sottomessa in modo totale solo a Dio».

Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 110, a. 2], la materia corporea si trasmuta, cambiando forma, solo in due casi: o per opera di un agente composto di materia e forma, o per opera di Dio stesso, nel quale sia la materia che la forma preesistono virtualmente, come nella loro causa primordiale. Per cui anche a proposito degli angeli si è detto [ib.] che essi non possono trasmutare la materia corporea con la loro virtù naturale, ma possono soltanto applicare gli agenti naturali per produrre gli effetti voluti. Molto meno dunque potrà trasmutare la materia con la sua virtù naturale l'anima, a meno che non si serva di qualche corpo.

Analisi delle obiezioni: 1. I santi operano i miracoli col potere che deriva loro dalla grazia, non dalla natura. E ciò appare chiaramente da quanto S. Gregorio [ib.] aggiunge: «C'è forse da meravigliarsi se, col loro potere, operano dei miracoli coloro che, come dice S. Giovanni, hanno il potere di essere figli di Dio?».

2. Avicenna [De anima 4, 4] spiegò la causa della malìa dicendo che la materia corporea obbedisce naturalmente più alla sostanza spirituale che agli agenti contrari della natura. Per cui quando un'anima ha un forte potere d'immaginazione, sotto il suo influsso la materia corporea si trasmuta. E così spiega il malocchio. Senonché sopra [q. 110, a. 2] si è dimostrato che la materia corporea obbedisce al cenno del solo Creatore, e non delle sostanze spirituali. Quindi è meglio dire che, in forza di un'intensa immaginazione dell'anima, si verifica un'alterazione degli spiriti vitali nel corpo ad essa congiunto: alterazione che avviene soprattutto negli occhi, dove affluiscono gli spiriti più sottili. Gli occhi poi, a loro volta, influenzano l'aria circostante entro un certo raggio: infatti Aristotele [De somno et vig. 2] insegna che gli specchi nuovi e tersi rimangono offuscati dallo sguardo di una donna mestruata.

Quando perciò un'anima è portata violentemente alla malvagità, come accade specialmente in certe vecchie, lo sguardo diventa, nel modo descritto, velenoso e malefico, soprattutto verso i bambini, che hanno un corpo ancora tenero e facilmente influenzabile. È però anche possibile che, per una permissione di Dio o per qualche altro fatto occulto, vi cooperi la malvagità dei demoni, con i quali le vecchie fattucchiere hanno dei patti.

3. L'anima si unisce al corpo umano come forma, e l'appetito sensitivo, che come si è detto [q. 81, a. 3] obbedisce in qualche modo alla ragione, è l'atto di un organo corporeo. Quindi è necessario che dietro certi turbamenti dell'anima umana resti turbato anche l'appetito sensitivo, con un'alterazione fisica. Invece per trasmutare i corpi esterni i turbamenti dell'anima non giovano se non dopo la trasmutazione del proprio corpo, come si è spiegato [ad 2].

## Articolo 4

De Malo, q. 16, a. 10, ad 2

### Se l'anima umana separata possa muovere i corpi di moto locale

Pare che l'anima umana separata possa muovere i corpi di moto locale. Infatti:

1. Quanto al moto locale il corpo obbedisce naturalmente alle sostanze spirituali,

come si è detto [q. 110, a. 3]. Ma l'anima è una sostanza spirituale.
Quindi essa può, col suo comando, muovere i corpi esterni.
2. Come si legge nell'Itinerario di S. Clemente [De gestis S. Petri 27], Niceta raccontava a S. Pietro che Simon Mago, ucciso un bambino, ne tratteneva con arti magiche l'anima presso di sé e se ne serviva per compiere le sue stregonerie. Ma ciò non sarebbe potuto accadere senza una trasmutazione almeno locale dei corpi. Quindi le anime separate hanno la virtù di muovere localmente i corpi.
In contrario: Il Filosofo [De anima 1, 3] afferma che l'anima non può muovere qualsiasi corpo, ma solo il proprio.
Dimostrazione: L'anima separata con la sua virtù naturale non può muovere nessun corpo. È evidente infatti che quando l'anima è unita al corpo muove soltanto il corpo da essa vivificato: per cui quando un membro del corpo viene a
perdere la sua vitalità non esegue più il moto locale comandato dall'anima.
Ora, è chiaro che nessun corpo è vivificato dall'anima separata. Stando quindi sul piano delle capacità naturali nessun corpo compie un moto locale sotto il comando dell'anima; tuttavia su un piano superiore l'anima può ricevere dei poteri particolari dalla virtù divina.
Analisi delle obiezioni: 1. Ci sono delle sostanze spirituali la cui virtù non è ristretta a dei corpi determinati, come gli angeli, che per loro natura non sono legati ai corpi: ad essi perciò possono obbedire diversi corpi quanto al moto locale. Quando invece la virtù di una sostanza spirituale è determinata a muovere un dato corpo, essa non può muoverne un altro maggiore, ma solo uno minore: come secondo i filosofi il motore di un cielo più basso non potrebbe muovere il cielo superiore. Poiché dunque l'anima per sua natura è determinata a muovere solo il corpo di cui è forma, essa con la sua virtù naturale non può muovere alcun altro corpo.
2. Come dicono S. Agostino [De civ. Dei 10, 11] e il Crisostomo [In Mt hom. 28], spesso i demoni simulano di essere le anime dei trapassati per confermare l'errore dei Pagani che avevano questa credenza. Quindi può darsi che Simon Mago restasse giocato da qualche demonio, che fingeva di essere l'anima del bambino da lui ucciso.

## Quaestio 118
## Prooemium

[33350] Iª q. 118 pr. Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine. Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum anima sensitiva traducatur cum semine. Secundo, utrum anima intellectiva. Tertio, utrum omnes animae fuerint simul creatae.

## ARGOMENTO 118
## LA PROPAGAZIONE DEL GENERE UMANO
## RISPETTO ALL'ANIMA

Trattiamo ora della propagazione del genere umano. Primo, rispetto all'anima; secondo, rispetto al corpo [q. 119].

Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se l'anima sensitiva si trasmetta mediante il seme; 2. Se si trasmetta così anche l'anima intellettiva;
3. Se le anime furono create tutte insieme.

## Articolo 1

In 2 Sent., d. 18, q. 2, a. 3; C. G., II, c. 86; De Pot., q. 3, a. 11; Quodl., 9, q. 5, a. 1

### Se l'anima sensitiva si trasmetta mediante il seme

Pare che l'anima sensitiva non si trasmetta mediante il seme, ma sia creata da Dio. Infatti:

1. Ogni sostanza perfetta non composta di materia e forma, se comincia a esistere viene all'esistenza per creazione, non per generazione: poiché tutto ciò che è generato è generato dalla materia. Ma l'anima sensitiva è una sostanza perfetta, altrimenti non potrebbe muovere il corpo; ed essendo forma del corpo non è composta di materia e forma. Quindi viene all'esistenza per creazione, non per generazione.

2. Negli esseri viventi il principio della generazione risiede nella potenza generativa, e questa, appartenendo alle potenze dell'anima vegetativa, sta al di sotto dell'anima sensitiva. Ma nessun essere agisce al di là della propria specie. Quindi l'anima sensitiva non può essere causata dalla potenza generativa dell'animale.

3. Il generante tende a generare un essere consimile, per cui è necessario che la forma del generato si trovi in atto nella causa generante. Ma l'anima sensitiva non si trova in atto nel seme, né tutta né in parte: poiché ogni parte dell'anima sensitiva si trova soltanto in una corrispondente parte del corpo, e invece nel seme non si trova una determinata parte del corpo, non esistendo parte alcuna del corpo che non sia formata dal seme e per virtù del seme. Quindi l'anima sensitiva non è causata dal seme.

4. Posto che nel seme si trovi un principio attivo dell'anima sensitiva, esso, una volta generato l'animale, o perdura o viene a estinguersi. Ma esso non può perdurare. Perché o si identificherebbe con l'anima sensitiva dell'animale generato, o sarebbe qualcosa di diverso. Ma la prima ipotesi è impossibile, perché si avrebbe l'identificazione del generante col generato, del producente col prodotto. E ugualmente impossibile è la seconda poiché, come fu dimostrato [q. 76, a. 4], in un animale non vi è che un unico principio formale, cioè l'unica sua anima. — D'altra parte è impossibile che non abbia a perdurare: perché allora si avrebbe un agente che agisce per distruggere se stesso, il che è assurdo. Quindi l'anima sensitiva non può essere causata dal seme.

In contrario: La virtù che è nel seme sta agli animali generati dal seme come la virtù che si trova negli elementi sta agli animali prodotti dagli elementi, quali sono quelli originati dalla putrefazione. Ma le anime di questi animali sono prodotte dalle virtù che sono negli elementi, come si arguisce da quelle parole [Gen 1, 20]: «Producano le acque animali viventi striscianti ». Quindi anche le anime degli animali generati dal seme sono prodotte dalla virtù che è nel seme.

Dimostrazione: Alcuni pensarono che le anime sensitive degli animali siano create da Dio. E questa opinione potrebbe essere accettata se l'anima sensitiva

fosse una realtà sussistente, dotata di esistenza e di attività autonome. In tal caso infatti, avendo esistenza e operazioni di per sé, dovrebbe anche essere prodotta di per sé. E poiché una realtà semplice e sussistente non potrebbe essere prodotta altro che per creazione, si dovrebbe concludere che l'anima sensitiva viene all'esistenza per creazione.

Tuttavia questo presupposto, che cioè l'anima sensitiva abbia un'esistenza e un agire autonomi, è falso, come è evidente da quanto si disse in precedenza [q. 75, a. 3]: se infatti così fosse, essa non dovrebbe perire con la distruzione del corpo. Non essendo dunque una forma sussistente, essa si comporta nell'esistere alla maniera delle altre forme corporee, alle quali non compete un'esistenza autonoma, ma che vengono dette esistere solo in quanto, per mezzo di esse, esistono i composti sussistenti. Quindi anche il divenire compete solo a tali composti.

E poiché il generante è simile al generato, è necessario che tanto l'anima sensitiva quanto le altre forme affini ricevano naturalmente l'esistenza da agenti corporei atti a mutare la materia dalla potenza all'atto, mediante una virtù corporea esistente in essi.

Ora, quanto più un agente è forte, tanto più largo è il suo raggio d'azione: come quanto più un corpo è caldo, tanto più lontano spinge il suo calore.

I corpi non viventi dunque, che occupano l'infimo grado nella natura, possono generare un effetto consimile solo direttamente, senza strumenti intermedi; come il fuoco genera direttamente dell'altro fuoco. I corpi viventi invece, avendo una maggiore potenza, possono generare sia direttamente, sia servendosi di realtà intermedie. Agiscono direttamente nel processo nutritivo, in cui la carne genera altra carne; si servono invece di realtà intermedie nell'atto della generazione: poiché l'anima del generante comunica una certa virtù attiva al seme dell'animale o della pianta, come fa l'agente principale che imprime l'impulso allo strumento. E come l'effetto viene attribuito indifferentemente allo strumento e all'agente principale, così è indifferente dire che l'anima del generato è causata dall'anima del generante, o dalla virtù derivata da essa e racchiusa nel seme.

Analisi delle obiezioni: 1. L'anima sensitiva non è una sostanza completa di per sé sussistente. Ciò è stato già dimostrato [q. 75, a. 3] e non è necessario ripeterlo.

2. La potenza generativa non genera solamente per virtù propria, ma in virtù di tutta l'anima, di cui è una facoltà. Quindi la potenza generativa di una pianta genera una pianta e quella di un animale un animale. Quanto più infatti l'anima è perfetta, tanto più la sua virtù generativa è ordinata a un effetto di maggiore perfezione.

3. La potenza attiva racchiusa nel seme e che proviene dall'anima del generante è come un impulso dell'anima stessa del generante, ma non è attualmente l'anima, né una sua parte: allo stesso modo in cui nella sega o nell'ascia non vi è attualmente la forma del letto, ma l'impulso a tale forma.

Quindi non è necessario che tale potenza attiva abbia un determinato organo in atto, ma essa è racchiusa nello spirito vitale incluso nel seme, il quale è appunto spumoso, come attesta la sua bianchezza. E in tale spirito è contenuto

pure un certo calore derivato dalla virtù dei corpi celesti poiché, come si è detto [q. 115, a. 3, ad 2], gli agenti inferiori agiscono in ordine alla specie anche in virtù di essi. E proprio perché in tale spirito la virtù dell'anima si incontra con la virtù celeste, si suol dire che «l'uomo è generato dall'uomo e dal sole» [Phys. 2, 2]. Invece il calore degli elementi funge da strumento rispetto alla virtù generativa dell'anima, come pure rispetto alla sua virtù nutritiva, secondo quanto insegna Aristotele [De anima 2, 4].

4. Negli animali perfetti, che sono generati dal rapporto sessuale, la virtù attiva, stando a quanto insegna il Filosofo [De gen. animal. 2, cc. 3, 4], risiede nel seme del maschio, mentre dalla femmina è somministrata la materia del feto. Ora, in tale materia vi è subito, fin da principio, l'anima vegetativa, non in atto secondo, ma in atto primo, come l'anima sensitiva in chi dorme. Quando invece essa inizia ad attrarre l'alimento, allora agisce già attualmente. Tale materia dunque subisce una trasmutazione grazie alla virtù racchiusa nel seme del maschio, fino a che non raggiunge l'atto dell'anima sensitiva: non però nel senso che la virtù presente nel seme passi a diventare l'anima sensitiva, poiché in tal caso il generante e il generato verrebbero a essere la stessa cosa, e il processo avrebbe più carattere di nutrizione e di crescita che non di generazione, come osserva il Filosofo [De gen. et corr. 1, 5]. Quando però, in virtù del principio attivo del seme, si è prodotta nel generato l'anima sensitiva quanto a una sua parte principale, allora l'anima sensitiva della prole comincia ad agire in ordine al compimento del proprio corpo, mediante gli atti della nutrizione e dello sviluppo. — La virtù attiva del seme poi cessa di esistere una volta che si sia dissolto il seme e sia svanito lo spirito in esso racchiuso. E in questo fatto non vi è nulla di anormale, poiché tale virtù non è un agente principale, ma strumentale, e d'altra parte la mozione dello strumento cessa quando l'effetto è già stato prodotto nell'essere.

## Articolo 2

Supra, q. 90, a. 2; In 2 Sent., d. 18, q. 2, a. 1; C. G., II, cc. 86, 88, 89; De Pot., q. 3, a. 9; Quodl., 11, q. 5, ad 1, 4; 12, q. 7, a. 2; Comp. Theol., c. 93; In Rom., c. 5, lect. 3

### Se l'anima intellettiva sia causata dal seme

Pare che l'anima intellettiva sia causata dal seme. Infatti:

1. Sta scritto [Gen 46, 26]: «Dal femore di Giacobbe uscirono in tutto sessantasei anime». Ma nulla esce dal femore di un uomo se non in quanto è causato dal seme. Quindi l'anima intellettiva è causata dal seme.

2. Come si è dimostrato [q. 76, a. 3], nell'uomo vi è sostanzialmente un'unica e identica anima, che è insieme intellettiva, sensitiva e nutritiva. Ma nell'uomo l'anima sensitiva è generata dal seme, come negli altri animali: per cui anche il Filosofo [De gen. animal. 2, 3] insegna che non si produce insieme l'animale e l'uomo, ma prima si produce l'animale con l'anima sensitiva. Quindi anche l'anima intellettiva è causata dal seme.

3. Unico deve essere l'agente di quell'atto che ha di mira la forma e la materia: altrimenti dalla forma e dalla materia non risulterebbe un essere dotato di unità essenziale. Ma l'anima intellettiva è la forma del corpo umano, il quale è causato dalla virtù del seme. Quindi anche l'anima intellettiva sarà causata

dalla virtù del seme.
4. L'uomo genera un suo simile secondo la specie. Ma la specie umana è costituita dall'anima razionale. Quindi l'anima razionale procede dal generante.
5. È assurdo affermare che Dio coopera al peccato. Ma se le anime razionali fossero create da Dio, Dio coopererebbe con gli adulteri, dal cui illecito rapporto qualche volta nasce la prole. Quindi le anime razionali non sono create da Dio.
In contrario: Si legge nel De Ecclesiasticis Dogmatibus [14]: «Le anime razionali non sono prodotte dal rapporto sessuale».
Dimostrazione: È impossibile che la virtù attiva della materia possa arrivare a produrre un effetto immateriale. Ora, è evidente che il principio intellettivo dell'uomo è un principio che trascende la materia: ha infatti un'operazione indipendente dal corpo. Quindi è impossibile che la virtù del seme possa produrre il principio intellettivo.
Inoltre la virtù del seme agisce in virtù dell'anima del generante in quanto questa è atto del corpo e usa il corpo nel suo agire. Ma nelle operazioni dell'intelletto il corpo rimane estraneo. Quindi la virtù del principio intellettivo, in quanto è intellettivo, non può influire sul seme. E per questo il Filosofo [l. cit.] dice: «Rimane che l'intelletto solo viene dal di fuori».
Infine, avendo l'anima intellettiva una sua operazione specifica indipendente dal corpo, essa è sussistente, come si è dimostrato [q. 75, a. 2]: e così le è dovuto un esistere e un divenire autonomi. Trattandosi poi di una sostanza immateriale, essa non può essere causata per generazione, ma solo per creazione da parte di Dio. Sostenere quindi che l'anima intellettiva è causata dal generante equivale a sostenere che essa non è sussistente, e che per conseguenza si corrompe alla corruzione del corpo. È perciò eretico affermare che l'anima intellettiva viene trasmessa con il seme.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel testo citato è presa per sineddoche la parte per il tutto, cioè l'anima per tutto l'uomo.
2. Alcuni ritennero che le azioni vitali costatabili nell'embrione non provengano dall'anima di questo, ma dall'anima della madre, oppure dalla virtù plasmatrice del seme. — Ma le due supposizioni sono false: infatti le azioni vitali, come il sentire, il nutrirsi e il crescere, non possono provenire da un principio estrinseco. Quindi bisogna ammettere che nell'embrione preesiste già l'anima, prima nutritiva, poi sensitiva e infine intellettiva.
Altri dicono dunque che dopo l'anima vegetativa, presente fin da principio, sopraggiunge un'altra anima, cioè la sensitiva, e dopo questa un'altra ancora, cioè l'intellettiva. E così nell'uomo vi sarebbero tre anime, di cui l'una sarebbe in potenza all'altra. — Ma anche questa posizione è stata confutata in precedenza [q. 76, a. 3].
Quindi altri affermano che la medesima anima, che da principio era soltanto vegetativa, in seguito, per l'azione della virtù del seme, è condotta a diventare anche sensitiva; e infine è portata a diventare anima intellettiva, non già per la virtù attiva del seme, ma per la virtù di un agente superiore, cioè di Dio, che dal di fuori verrebbe a illuminarla. E questa sarebbe la ragione per

cui il Filosofo [l. cit.] afferma che l'intelletto viene dal di fuori. — Ma tutto ciò non regge. Primo, perché nessuna forma sostanziale è suscettibile di aumento e di diminuzione, ma l'aggiunta di una perfezione maggiore muta la specie, come l'aggiunta di un'unità muta la specie del numero. Ora, non è possibile che un'unica e medesima forma appartenga a specie diverse. — Secondo, perché ne seguirebbe che la generazione animale sarebbe un moto continuo, procedente da ciò che è imperfetto a ciò che è perfetto, come accade nell'alterazione. — Terzo, perché la generazione dell'uomo o dell'animale non sarebbe più una generazione in senso stretto, dato che il loro soggetto sarebbe già in atto. Ammesso infatti che nella materia della prole vi sia fin da principio l'anima vegetativa, e che poi a poco a poco questa venga portata a uno stato più perfetto, si avrebbe sempre l'aggiunta di una perfezione seguente senza la distruzione della precedente.

E ciò è contro il concetto di generazione in senso stretto. — Quarto, perché ciò che verrebbe causato da Dio o è qualcosa di sussistente, e allora dovrebbe essere essenzialmente diverso dalla forma preesistente, che non ha sussistenza, e si ricadrebbe nell'opinione di coloro che ammettono una pluralità di anime nel corpo; o non sarebbe qualcosa di sussistente, ma un certo perfezionamento dell'anima preesistente: e allora l'anima intellettiva verrebbe a subire la corruzione del corpo, il che è inammissibile.

Vi sarebbe poi anche un altro punto di vista, quello cioè di coloro che ammettono un solo intelletto per tutti gli uomini, ma esso è stato già confutato sopra [q. 76, a. 2].

Dobbiamo perciò concludere che tanto nell'uomo quanto negli altri animali, al sopraggiungere della forma più perfetta si opera la corruzione della forma precedente, poiché la generazione di una cosa implica sempre la corruzione di un'altra: in modo però che la forma seguente abbia tutte le perfezioni della precedente, e qualcosa in più. E così, attraverso varie generazioni e corruzioni, si giunge all'ultima forma sostanziale, tanto nell'uomo quanto negli altri animali. E ciò appare anche sensibilmente negli animali generati dalla putrefazione.

Quindi bisogna affermare che l'anima intellettiva è creata da Dio al termine della generazione umana, con la scomparsa delle forme preesistenti, e che essa è insieme sensitiva e nutritiva.

3. L'argomento vale per agenti diversi non ordinati tra loro. Se però i vari agenti sono ordinati tra loro nulla impedisce che la virtù dell'agente superiore giunga fino all'ultima forma, mentre la virtù degli agenti inferiori raggiunge solo una certa disposizione della materia: come nella generazione dell'animale la virtù del seme dispone la materia, mentre la virtù dell'anima dà la forma.

È chiaro poi, da quanto si è detto in precedenza [q. 105, a. 5; q. 110, a. 1], che tutta la natura corporea agisce come strumento delle potenze spirituali, e specialmente di Dio. Quindi nulla impedisce che la formazione del corpo dipenda da una potenza corporea, e l'anima intellettiva sia invece prodotta soltanto da Dio.

4. L'uomo genera un suo simile per il fatto che la virtù del suo seme dispone la materia alla ricezione di tale forma.

5. Nell'operato degli adulteri quanto viene dalla natura è buono: e a ciò Dio

coopera. Quanto invece è effetto del piacere disordinato è cattivo: e a ciò Dio non coopera.

Articolo 3

Supra, q. 90, a. 4; In 1 Sent., d. 8, q. 5, a. 2, ad 6; In 2 Sent., d. 3, q. 1, a. 4, ad 1; d. 17, q. 2, a. 2; C. G., II, cc. 83, 84; De Pot., q. 3, a. 10; De Malo, q. 5, a. 4; In Hebr., c. 1, lect. 4

Se le anime umane siano state create tutte insieme fin dal principio del mondo

Pare che le anime umane siano state create tutte insieme fin dal principio del mondo. Infatti:

1. Sta scritto [Gen 2, 2]: «Dio si riposò da tutto il lavoro che aveva fatto». Ma ciò non sarebbe vero se ogni giorno creasse nuove anime. Quindi le anime furono create tutte insieme.

2. Alla perfezione dell'universo concorrono specialmente le sostanze spirituali. Ma se le anime fossero create assieme ai corpi, alla perfezione dell'universo sarebbero aggiunte ogni giorno innumerevoli sostanze spirituali, e così l'universo da principio sarebbe stato imperfetto. Il che contraddice quel passo della Scrittura [Gen 2, 2]: «Dio portò a compimento tutte le sue opere».

3. La fine di una cosa corrisponde al suo principio. Ma l'anima intellettiva rimane dopo la distruzione del corpo. Quindi essa cominciò a esistere prima del corpo.

In contrario: Si legge nel De Ecclesiasticis Dogmatibus [cc. 14, 18] che «l'anima è creata insieme con il corpo».

Dimostrazione: Alcuni dissero che l'unione con il corpo è un fatto accidentale per l'anima intellettiva, mettendo questa alla pari delle sostanze spirituali che non si uniscono ai corpi. Quindi affermarono che le anime degli uomini furono create da principio insieme con gli angeli.

Ma questa opinione è falsa. Prima di tutto nei suoi presupposti. Se infatti l'unione con il corpo fosse per l'anima un fatto accidentale, seguirebbe che l'uomo, il quale è costituito proprio da questa unione, sarebbe un ente accidentale [per accidens]; oppure che l'anima sarebbe tutto l'uomo, il che è falso, come fu già dimostrato [q. 75, a. 4]. — Che poi l'anima umana non sia della stessa natura degli angeli lo dimostra lo stesso loro modo diverso di conoscere, come si è detto sopra [q. 55, a. 2; q. 85, a. 1]: l'uomo infatti conosce con dipendenza oggettiva dai sensi e volgendosi ai fantasmi, come fu spiegato [q. 84, aa. 6, 7; q. 85, a. 1]. E per questo l'anima ha bisogno di unirsi al corpo, che le è indispensabile per l'attività della parte sensitiva. Il che non può dirsi dell'angelo.

In secondo luogo l'opinione è falsa in se stessa. Se è vero infatti che è naturale per l'anima l'unione con il corpo, lo stare senza il corpo è per essa contro natura, ed esistendo senza il corpo essa non ha la perfezione della sua natura. Ora, non è ragionevole pensare che Dio abbia cominciato la sua opera partendo da esseri imperfetti e da realtà contro natura: egli infatti non fece l'uomo senza le mani e senza i piedi, che sono parti naturali dell'uomo. Molto meno dunque ha fatto l'anima senza il corpo.->

Se poi qualcuno volesse sostenere che non è naturale per l'anima l'unione con

il corpo, bisognerà trovare allora una ragione che giustifichi questa unione. E bisognerà dire che ciò avviene o per volontà dell'anima, o per un'altra causa. Ma se avviene per volontà dell'anima le incongruenze sono evidenti. Primo, perché tale volontà sarebbe irragionevole, qualora l'anima non avesse bisogno del corpo e tuttavia volesse unirsi con esso: se infatti ne avesse bisogno l'unione con il corpo sarebbe per essa un'esigenza di natura, dato che «la natura non viene meno nelle cose necessarie» [De anima 3, 9]. Secondo, perché non si può trovare alcuna ragione che spieghi come mai un'anima, creata fin dal principio del mondo, si decida solo adesso a unirsi col corpo, dopo tanto tempo. Infatti una sostanza spirituale è posta al di sopra del tempo, in quanto trascende il moto delle sfere celesti. Terzo, perché l'anima verrebbe a unirsi per puro caso con questo determinato corpo: infatti si richiederebbe l'incontro di due volontà, e cioè della volontà dell'anima che sopraggiunge e dell'uomo generante. — Se invece l'anima viene unita al corpo senza la sua volontà e contro la sua natura, ciò dovrà dipendere da una causa che vuole infliggere una violenza, e quindi l'unione sarebbe per l'anima una pena e un motivo di tristezza. E ciò corrisponde all'errore di Origene, il quale riteneva che le anime umane entrano nei corpi in pena di un loro peccato.

Essendo quindi tutte queste posizioni insostenibili, bisogna senz'altro affermare che le anime non furono create prima dei corpi, ma sono create nel momento in cui vengono infuse nei corpi.

Analisi delle obiezioni: 1. Sta scritto che Dio cessò di operare il giorno settimo non nel senso che abbia terminato qualsiasi attività, poiché il Vangelo [Gv 5, 17] afferma: «Il Padre mio opera sempre», ma nel senso che cessò dal creare nuovi generi e nuove specie di esseri che in nessun modo preesistevano nelle prime opere. Ora, le anime che vengono create adesso preesistevano secondo la somiglianza specifica nelle prime opere, tra le quali si trova la creazione dell'anima di Adamo.

2. Alla perfezione dell'universo può essere aggiunto qualcosa ogni giorno quanto al numero degli individui, non però quanto al numero delle specie.

3. L'anima rimane priva del corpo a motivo della corruzione del corpo, che è una conseguenza del peccato. Quindi non era conveniente che Dio iniziasse così la sua opera: infatti sta scritto [Sap 1, 13.16]: «Dio non ha creato la morte, ma gli empi invocano su di sé la morte con gesti e con parole».

## Quaestio 119
## Prooemium

[33381] Iª q. 119 pr. Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae. Secundo, utrum semen, quod est humanae generationis principium, sit de superfluo alimenti.

## ARGOMENTO 119
## LA PROPAGAZIONE DEL GENERE UMANO
## RISPETTO AL CORPO

Resta da considerare, da ultimo, la propagazione del genere umano rispetto al corpo.

Discuteremo in proposito due quesiti: 1. Se parte dell'alimento si trasformi nel vero essere dell'uomo; 2. Se il seme, che è il principio della generazione umana, provenga dal superfluo dell'alimento.

Articolo 1

In 2 Sent., d. 30, q. 2, a. 1; In 4 Sent., d. 44, q. 1, a. 2, sol. 4; Quodl., 8, q. 3, a. 1

Se l'alimento si trasformi nel vero essere della natura umana

Pare che nessuna parte dell'alimento passi nel vero essere della natura umana. Infatti:

1. Sta scritto [Mt 15, 17]: «Ogni cosa che entra nella bocca passa nel ventre e di là viene espulsa». Ma ciò che viene espulso non passa nel vero essere dell'uomo. Quindi l'alimento non passa nel vero essere dell'uomo.

2. Il Filosofo [De gen. et corr. 1, 5] distingue tra la carne secondo la specie e la carne secondo la materia; e dice che la carne secondo la materia «viene e va via». Ora, ciò che è generato dall'alimento viene e va via. Quindi l'alimento si trasforma nella carne secondo la materia e non nella carne secondo la specie. Ma al vero essere dell'uomo appartengono gli elementi propri della specie. Quindi l'alimento non passa nel vero essere dell'uomo.

3. Al vero essere dell'uomo Pare appartenere evidentemente l'umido radicale il quale, come affermano i medici, non può essere ricuperato quando si è perduto. Potrebbe invece essere ricuperato se il nutrimento si trasformasse in tale umido. Quindi il nutrimento non passa nel vero essere della natura umana.

4. Se l'alimento passasse a far parte del vero essere dell'uomo, tutto ciò che nell'uomo si logora potrebbe essere riparato. Ma la morte dell'uomo dipende unicamente dal logoramento di qualcosa. Quindi l'uomo col nutrimento potrebbe difendersi perpetuamente dalla morte.

5. Se l'alimento passasse a far parte del vero essere dell'uomo, non vi sarebbe nulla nell'uomo che non possa essere perduto e quindi riparato: poiché quanto nell'uomo è generato dall'alimento può essere perduto e riparato. Se dunque un uomo vivesse a lungo, alla fine non si troverebbe in lui nulla di ciò che egli possedeva materialmente al principio della sua generazione. E così non sarebbe numericamente lo stesso uomo nel corso della sua vita, perché a ciò è richiesta l'identità della materia. Ma ciò è inammissibile. Quindi l'alimento non si trasforma nel vero essere dell'uomo.

In contrario: Scrive S. Agostino [De vera relig. 40]: «Gli alimenti del corpo, disfacendosi, cioè perdendo le loro forme, passano nella struttura delle membra ». Ma la struttura delle membra appartiene al vero essere dell'uomo. Quindi l'alimento si trasforma nel vero essere dell'uomo.

Dimostrazione: Secondo il Filosofo [Met. 2, 1] «ogni cosa sta alla verità come sta all'essere». Quindi appartiene al vero essere di una cosa ciò che entra nella costituzione della sua natura. Ma la natura può essere considerata in due modi: in universale, nella sua nozione di specie, e in particolare, nel singolo individuo. Al vero essere di una natura considerata nella sua universalità appartengono dunque la sua forma e la sua materia prese in astratto, mentre

al vero essere di una natura considerata in questo particolare individuo appartengono la materia [concreta] individuale e la forma individuata da tale materia: come il vero essere della natura umana in universale richiede l'anima umana e il corpo, mentre il vero essere dell'uomo considerato, p. es., in Pietro e in Martino, esige quest'anima e questo corpo.

Vi sono però alcuni esseri le cui forme non possono sussistere che in una sola materia determinata: come la forma del sole non può trovarsi che in quella materia che attualmente informa. Ora, alcuni hanno affermato in modo analogo che la forma umana non può salvarsi se non in una data materia, e precisamente in quella materia che fu da principio attuata da tale forma nel primo uomo. Di modo che tutto ciò che viene aggiunto dai posteri a quanto essi derivano da Adamo non entrerebbe a far parte del vero essere umano, perché non acquisterebbe la vera forma della natura umana.

Si avrebbe invece l'aumento autonomo di quella materia che nel primo uomo fu soggetta alla forma umana: e in questo modo si spiegherebbe il moltiplicarsi dei corpi umani dal corpo del primo uomo. Quindi, secondo costoro, l'alimento non si convertirebbe nel vero essere dell'uomo, ma esso verrebbe preso come un certo combustibile della natura, per resistere cioè all'azione del calore naturale, che consuma l'umido radicale: come all'argento si aggiunge il piombo o lo stagno per non farlo consumare dal fuoco.

Ma questa tesi è irragionevole per molti motivi. Primo, perché per una forma la possibilità di passare in un'altra materia corrisponde alla possibilità di abbandonare la materia che attualmente informa: per cui tutti gli esseri generabili sono corruttibili, e viceversa. Ora, è evidente che la forma umana può abbandonare la materia particolare in cui si trova: in caso contrario il corpo umano non sarebbe corruttibile. Quindi è pure possibile che essa passi a informare un'altra materia, e che qualcosa di estrinseco passi a far parte del vero essere dell'uomo. — Secondo, perché in tutti gli esseri corporei la cui materia è posseduta tutta da un solo individuo, non esiste che un solo individuo per ogni specie: come è evidente per il sole, per la luna e per altri esseri consimili. Quindi, ammessa tale tesi, anche nella specie umana non ci sarebbe che un solo individuo. — Terzo, perché non è possibile che l'aumento della materia si compia al di fuori di questi due modi: o secondo la sola quantità, come avviene nei corpi soggetti a rarefarsi, che crescono e diminuiscono di volume, o anche secondo la sostanza della materia.

Ma se l'identica sostanza della materia rimane sola non si può affermare che essa si sia moltiplicata: infatti nessuna cosa, finché resta identica a se stessa, può costituire una pluralità, poiché ogni pluralità dipende necessariamente da una divisione. Quindi è necessario che sopraggiunga dall'esterno dell'altra materia, o per creazione o per trasformazione di altre cose. Quindi, in definitiva, una materia non si può moltiplicare che in tre modi: o per rarefazione, come quando dall'acqua si produce il vapore; o per trasformazione di altre sostanze, come il fuoco si propaga con l'aggiunta della legna; o per creazione di nuova materia. Ora, è evidente che l'aumento della materia nei corpi umani non avviene per rarefazione: perché altrimenti i corpi degli uomini di età perfetta sarebbero più imperfetti dei corpi dei bambini. E neppure avviene per

creazione di nuova materia: poiché, come insegna S. Gregorio [Mor. 32, 12], «tutte le cose furono create insieme quanto alla sostanza della materia, sebbene non quanto alla specie delle loro forme». Quindi non rimane da concludere se non che l'aumento del corpo si compie mediante la trasformazione degli alimenti nella vera sostanza del corpo umano. — Quarto, perché non essendovi differenza tra l'uomo e gli animali e le piante quanto all'anima vegetativa, ne seguirebbe che anche i corpi degli animali e delle piante non aumenterebbero in forza della trasformazione degli alimenti nel loro essere, ma per una specie di moltiplicazione.

Questa però non potrebbe essere naturale: sia perché la materia, per legge di natura, non può estendersi oltre una ben definita quantità, sia perché non esiste un essere corporeo che cresca se non per rarefazione o per trasformazione di altro in se stesso. E così tutte le funzioni delle facoltà generativa e nutritiva, che sono denominate facoltà naturali, sarebbero miracolose. Cosa questa assolutamente inammissibile.

Altri perciò sostengono che la forma umana può certamente passare a esistere in una nuova materia, se però la natura umana viene considerata in universale; non invece se viene considerata come esistente in questo individuo, nel quale la forma umana resterebbe come fissata in una certa materia determinata, alla quale è originariamente impressa al momento della generazione dell'individuo, in modo da non abbandonarla se non alla dissoluzione dell'individuo stesso. E questa materia dicono che apparterrebbe principalmente al vero essere dell'uomo. Poiché però tale materia non basta al debito sviluppo dell'individuo, si richiederebbe l'aggiunta di altra materia, ottenuta mediante la conversione degli alimenti nella sostanza dell'individuo, nella misura appunto necessaria al suo sviluppo. E questa materia, essi dicono, apparterrebbe al vero essere dell'uomo solo in modo secondario: perché non sarebbe richiesta al primo essere dell'individuo, ma solo alla sua debita quantità. Che se poi dagli alimenti derivasse qualche altra cosa, essa non apparterrebbe propriamente al vero essere dell'uomo.

Ma anche questa tesi è illogica. Primo, perché giudica della materia dei corpi viventi alla stregua della materia dei corpi inanimati nei quali, benché vi sia una forza atta a generare un essere specificamente simile, non vi è però una virtù capace di generare un essere ad essi consimile nella loro individualità: virtù che invece nei corpi viventi è la potenza nutritiva. La potenza nutritiva non verrebbe dunque ad aggiungere nulla ai corpi viventi se gli alimenti non si trasformassero nel loro vero essere. — Secondo, perché la virtù attiva che risiede nel seme è una specie di impulso impresso dall'anima del generante, come si è spiegato [q. 118, a. 1]. Ora, questa virtù non può possedere nell'azione maggiore capacità della stessa anima da cui deriva. Se quindi è possibile che per la virtù del seme una materia acquisti la vera forma dell'essere umano, tanto più sarà possibile che l'anima, con la sua potenza nutritiva, imprima la vera forma dell'essere umano all'alimento col quale è a contatto. — Terzo, perché si ha bisogno dell'alimento non solo per lo sviluppo — che altrimenti, terminata la fase dello sviluppo, non sarebbe più necessario —, ma anche per riparare le perdite causate dal calore naturale. Ora, non vi sarebbe riparazione

se ciò che viene generato dagli alimenti non dovesse sostituire ciò che si è perduto. Quindi, come faceva parte del vero essere umano ciò che vi era prima, così fa parte di esso anche ciò che viene generato dagli alimenti.
Per conseguenza, stando alla sentenza di altri, è necessario affermare che gli alimenti si trasformano realmente nel vero essere dell'uomo, in quanto realmente acquistano la natura della carne, delle ossa e delle altre sue parti.
E questo è quanto insegna Aristotele [De anima 2, 4; De gen. et corr. 1, 5] quando afferma che «l'alimento nutre perché è carne in potenza».
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore non dice che viene espulso tutto ciò che entra nella bocca, ma ogni cosa, perché da ogni cibo viene sempre espulso qualcosa di impuro. — O si potrebbe anche dire, con S. Girolamo [In Mt 15, 17], che tutto quanto viene generato dagli alimenti può anche essere dissociato per mezzo del calore naturale ed eliminato attraverso pori invisibili.
2. Alcuni per carne secondo la specie intesero quell'elemento che nell'individuo assume per primo la natura umana e deriva dal generante: e affermano che tale elemento permane sempre, finché dura la vita dell'individuo. Invece per carne secondo la materia intendono quella formata dagli alimenti: e questa, secondo essi, non permane sempre, ma come viene così pure se ne va. —
Tale interpretazione è però contro il pensiero di Aristotele. Egli infatti in quel punto dice che «come in ogni essere avente la sua specie nella materia», p. es. nel legno o nella pietra, «così pure nella carne si verifica che altra cosa è ciò che è secondo la specie e altra cosa ciò che è secondo la materia». Ora, è evidente che la predetta distinzione non può aver luogo negli esseri inanimati, che non hanno origine dal seme e non si nutrono.
Siccome poi ciò che viene generato dagli alimenti viene aggiunto al corpo che si nutre come l'acqua al vino, secondo l'esempio portato dal Filosofo [De gen. et corr. 1, 5], è impossibile che l'essere di ciò che viene aggiunto rimanga distinto dall'essere che riceve l'aggiunta, essendosi già formato un solo essere in forza di una vera composizione. Quindi non vi è alcuna ragione perché l'uno debba essere consumato dal calore naturale e l'altro debba rimanere.
Perciò bisogna spiegare la cosa altrimenti, e dire che questa distinzione del Filosofo non riguarda carni diverse, ma una medesima carne considerata diversamente. Se infatti la carne viene considerata secondo la specie, secondo cioè quanto è formale in essa, allora è vero che essa permane sempre: poiché sempre permane la natura della carne e la sua intrinseca costituzione.
Se invece la carne viene considerata secondo la materia, allora non permane sempre, ma si consuma e viene riparata a poco a poco: come avviene, ad es., per il fuoco di una fornace, la cui forma permane sempre mentre la materia continuamente si consuma, e dell'altra viene a sostituirla.
3. All'umido radicale si sogliono attribuire tutti gli elementi su cui si fonda la virtù della specie. E questi, una volta perduti, non possono più essere sostituiti: come non potrebbero essere più sostituiti un piede o una gamba amputati.
L'umido alimentare è invece quello che non è giunto ancora a possedere perfettamente la natura della specie, ma tende ad essa: come sono il sangue e altre cose del genere. Per cui anche se queste vengono perdute, la virtù della specie rimane sempre nella sua radice, che non viene per questo eliminata.

4. Tutte le facoltà di un corpo passibile si indeboliscono con la continua attività, essendo agenti soggetti anch'essi alla passibilità. Quindi la facoltà di assimilazione da principio è tanto forte da essere capace di assimilare non solo quanto basta a riparare le perdite, ma anche quanto serve allo sviluppo. In seguito invece riesce ad assimilare solo quanto serve a riparare le perdite: e allora lo sviluppo cessa. Poi non arriva più neppure a questo: e allora ha inizio il deperimento. Finalmente, scomparsa totalmente tale virtù, l'animale muore. Come, per usare l'esempio del Filosofo [De gen. et corr. 1, 5], la forza del vino che trasforma l'acqua ad esso mescolata si snerva gradatamente con l'aggiunta di altra acqua, fino a che il vino diventa del tutto acquoso.
5. Come spiega il Filosofo [ib.], quando una data materia incendiandosi acquista la forma del fuoco si dice che viene generato un fuoco nuovo; quando invece una materia si trasforma in un fuoco preesistente, allora si dice che viene alimentato il fuoco vecchio. Quindi, nel caso in cui tutta la vecchia materia perdesse simultaneamente la specie del fuoco e questa venisse presa da un'altra materia, si avrebbe un fuoco numericamente diverso. Nel caso invece in cui, bruciato a poco a poco un legno, se ne sostituisse un altro, e così di seguito fino a che i primi siano tutti consumati, resterà sempre numericamente lo stesso fuoco: perché la legna aggiunta si trasforma in ciò che preesisteva. E lo stesso avviene nei corpi viventi, nei quali gli alimenti risarciscono le perdite dovute al calore naturale.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 30, q. 2, a. 2
Se il seme provenga dal superfluo dell'alimento
Pare che il seme non provenga dal superfluo dell'alimento, ma dalla sostanza del generante. Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 1, 8] dice che la generazione «è l'opera della natura che produce il nuovo essere dalla sostanza del generante». Ma ciò che è generato, è generato dal seme. Quindi il seme proviene dalla sostanza del generante.
2. Il figlio ha la somiglianza del padre in quanto riceve qualcosa da lui. Ma se il seme da cui viene generato il nuovo essere appartenesse al sovrappiù dell'alimento, uno non riceverebbe nulla dal nonno e dai proavi, nei quali tale alimento non poteva trovarsi. Quindi nessuno dovrebbe rassomigliare più al nonno o ai suoi proavi che ad altri uomini.
3. L'alimento del generante può provenire dalle carni di bue o di maiale o di altri animali simili. Ammesso quindi che il seme derivasse dal sovrappiù dell'alimento, l'individuo generato dal seme avrebbe più affinità con il bue o con il maiale che non con il padre e con gli altri consanguinei.
4. Secondo S. Agostino [De gen. ad litt. 10, 20] noi saremmo esistiti in Adamo «non solo quanto alla ragione seminale, ma anche quanto alla sostanza corporea». Ma ciò non potrebbe verificarsi se il seme derivasse dal superfluo dell'alimento. Quindi il seme non proviene dal superfluo dell'alimento.
In contrario: Il Filosofo [De gen. animal. 1, 18] prova con molti argomenti che «il seme è il sovrappiù dell'alimento».

Dimostrazione: La presente questione dipende in parte dalle cose già viste [a. 1; q. 118, a. 1]. Se è vero infatti che l'essere umano possiede la virtù di comunicare la propria forma a dell'altra materia non solo in un altro essere, ma anche nel proprio, è evidente che l'alimento, il quale da principio è dissimile, diventa alla fine simile in forza della forma ad esso comunicata. Ora, l'ordine naturale vuole che una cosa sia portata dalla potenza all'atto gradatamente: quindi negli esseri prodotti per generazione noi riscontriamo che ognuno di essi inizialmente è imperfetto e in seguito diventa perfetto.
È poi evidente che il generico sta al proprio e al determinato come l'imperfetto sta al perfetto: perciò vediamo che nella generazione dell'animale esso viene generato prima dell'uomo o del cavallo. Così dunque anche l'alimento prima acquista una virtù generica in ordine a tutte le parti del corpo, e in seguito riceve una determinazione in ordine a questa o a quella parte.
Non è possibile quindi che divenga seme ciò che già si è convertito nella sostanza delle membra, quasi tornasse a separarsene. Perché tale elemento separato, se non conservasse più la natura del soggetto da cui si è separato, già si troverebbe avulso dalla natura del generante e quasi sulla via della corruzione: e così non potrebbe avere la virtù di trasformare altre cose in tale natura. Se invece conservasse ancora la natura di ciò da cui si separa allora, avendo ricevuto una determinazione per una parte speciale, non potrebbe più agire in ordine alla natura del tutto, ma solo in ordine alla natura di una parte. A meno che non si voglia ritenere che esso si separi come un prodotto di tutte le parti del corpo, conservando perciò la natura di tutte le parti.
In tal caso però il seme verrebbe a essere quasi un piccolo animale in atto: e allora la generazione di un animale dall'altro non avverrebbe altro che per scissione, come il fango è generato dal fango, e come accade in quegli animali che, fatti a pezzi, continuano a vivere. Ma ciò è inammissibile.
Diciamo dunque che il seme non è scisso da ciò che era il tutto in atto, ma piuttosto è il tutto in potenza, avente in sé la virtù di produrre tutto il corpo: virtù derivata, come si è detto [ib.], dall'anima del generante. Ma questo tutto potenziale può essere soltanto ciò che è generato dall'alimento prima che si trasformi nella sostanza delle membra.
Quindi è da qui che è preso il seme. — E per tale motivo si dice che la potenza nutritiva è al servizio di quella generativa: poiché ciò che è trasmutato dalla potenza nutritiva è assunto come seme dalla potenza generativa. E il Filosofo [De gen. animal. 1, 18] trova un segno di ciò nel fatto che gli animali di grossa corporatura, avendo bisogno di molto nutrimento, sono scarsi di seme e poco fecondi in rapporto alla mole del loro corpo; e anche gli uomini pingui sono scarsi di seme per lo stesso motivo.
Analisi delle obiezioni: 1. Negli animali e nelle piante la generazione deriva dalla sostanza del generante in quanto il seme trae la sua virtù dalla forma del generante, e in quanto è in potenza alla sostanza [o natura] del medesimo.
2. La rassomiglianza del generante col generato non viene raggiunta per mezzo della materia, ma per mezzo della forma dell'agente, che tende a produrre un essere consimile. Perché dunque uno abbia somiglianza col suo

nonno non è necessario che la materia corporea del seme si trovasse già nel nonno, ma basta che nel seme vi sia una virtù derivata dall'anima del nonno, attraverso il padre.
3. Vale la stessa risposta. Infatti l'affinità non dipende dalla materia, bensì dalla derivazione della forma.
4. L'affermazione di S. Agostino non va interpretata nel senso che in Adamo sia esistita già in atto o la ragione seminale prossima di questo individuo o la sua sostanza corporea, ma nel senso che sia l'una che l'altra esistevano in Adamo come nella loro sorgente. Infatti anche la materia corporea che viene somministrata dalla madre, e che egli chiama «sostanza corporea», deriva originariamente da Adamo; e similmente deriva da lui la virtù attiva che è nel seme paterno, e che è la ragione seminale prossima di questo individuo. Si dice invece che Cristo fu in Adamo secondo la sostanza corporea, ma non secondo la ragione seminale. E ciò perché la materia del suo corpo, che venne somministrata dalla Vergine madre, derivava da Adamo, ma non derivava da Adamo la virtù attiva, poiché il corpo di Cristo non fu formato per virtù di seme virile, ma per opera dello Spirito Santo. Tale generazione infatti conveniva a colui che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli. Amen.

# I PARTE DELLA SECONDA PARTE
# INTRODUZIONI

## GLI ATTI UMANI

### I–II, qq. 6 – 21

### I

### Le fonti del trattato.

1 — La potente originalità dell'Aquinate è ormai fuori discussione. Ma se ci fosse bisogno di una prova supplementare, questa potrebbe essere offerta dalle sedici questioni che siamo per prendere in esame.
S. Tommaso non è l'uomo che cerca le occasioni per rompere con la tradizione: ormai egli è maestro nell'applicare il suo genio singolarissimo a valorizzare la tradizione stessa, dove si possono sempre trovare gli elementi e i germi per lo sviluppo del sapere. Anche nel nostro trattato le citazioni frequenti di Aristotele, di S. Giovanni Damasceno, di S. Agostino, e di S. Gregorio Nisseno — abusiva quest'ultima autorità, come vedremo — possono dare a un lettore superficiale l'impressione di trovarsi dinanzi a una compilazione di testi. Ma chi, dopo aver approfondito la lettura della *Somma,* ha la pazienza di risalire alle fonti indicate, si accorge di aver valicato più secoli di storia sulle spalle di un gigante.
Tra tutte le fonti del trattato sugli atti umani occupa senza dubbio il primo posto l' *Etica a Nicomaco* di Aristotele. Eppure ecco quello che giustamente ha scritto in proposito Mons. M. Gillet: « Sarebbe interessante stabilire un parallelismo tra l' *Etica a Nicomaco* e il trattato degli atti umani: si vedrebbe allora che quanto S. Tommaso ha chiesto in prestito ad Aristotele, è niente in

confronto a quello che vi ha aggiunto» (SOMM. FRANC, *Les actes humaines,* p. 443). Come vedremo nelle annotazioni sul testo, il contributo massimo di Aristotele alla sintesi che c' interessa, sta nell'aver chiaramente definito le due funzioni caratteristiche *dell'elezione* del *consiglio* (vedi qq. 13, 14).

2 — Il contributo del Damasceno può sembrare più rilevante per il numero degli elementi psicologici prestati a S. Tommaso Anzi, dovere di giustizia far risalire al valoroso teologo d Damasco il tentativo dei teologi occidentali, tomisti e non tomisti, di descrivere un quadro esatto degli atti intellettivi e volitivi in campo pratico (cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles,* Genbloux, 1942, I, pp. 394 Ss.). — Ma il Dottore Angelico, senza dichiarare il suo giudizio critico, si è rifiutato di accettare, nella sua completezza, il quadro compilato dal Damasceno, in cui sono indicati una dozzina di atti per la sola volontà. Evidentemente egli pensava che codesto numero fosse esagerato. E quindi ha scelto, con la massima libertà di giudizio, quello che considerava più rispondente all'esperienza, e più giustificabile di fronte all'indagine razionale.

S. Gregorio Nisseno, come si diceva, è per isbaglio tra gli autori più citati del trattato. Infatti il vero autore del *De Natura hominis* è Nemesio, vescovo di Emesa intorno ai primi anni del sec. V. S. Tommaso ha potuto riscontrare in codesto scritto, universalmente allora attribuito a Gregorio di Nissa, alcune pericopi derivate dall' *Etica a Nicomaco.* Egli perciò lo cita con insistenza, quasi per dimostrare ai teologi suoi contemporanei l'aristotelismo dei Padri. A proposito degli atti umani, Nemesio non aggiunge niente, a quanto già il Dottore Angelico poteva sapere attraverso la lettura dei testi aristotelici.

L'apporto di S. Agostino è sempre considerevole. Le analisi introspettive del vescovo di Ippona, e le sottili disquisizioni sulla responsabilità e la moralità degli atti umani avevano rifornito abbondantemente l'armamentario scolastico. Attraverso le varie *Summae* e *Sententiae* specialmente attraverso i quattro libri di Pietro Lombardo, S. Tommaso poteva conoscere i testi agostiniani relativi alla *fruizione, all'uso,* al *consenso.* Del resto il grande Dottore africano nel campo della psicologia e della morale ha toccato, possiamo dire, tutti i problemi. Perciò non possono meravigliare le frequenti citazioni delle sue opere nelle sedici questioni che c' interessano.

Le quarantatre citazioni della Sacra Scrittura ci ricordano che siamo in teologia e non in filosofia. Se si vuole, codeste citazioni sono per lo più negli argomenti iniziali, e nel *sed contra,* senza costituire veri principi risolutivi dei problemi proposti. Ricordiamo però che i problemi d'indole generale esigono per se stessi una trattazione di carattere filosofico. Ma è bene notare che i vari atti, di cui dovremo interessarci nel trattato, sono tutti esplicitamente nominati nella Scrittura.

## II

## Per un trattato tomistico degli atti umani.

3 — Fin dalla *Prima Parte* abbiamo fatto notare , che la struttura dei vari trattati nella *Somma Teologica* è necessariamente condizionata alla sintesi generale. Cosicché la completezza di ciascuna di essi viene necessariamente a mancare. Volendo dare al trattato degli atti umani la sua naturale integrità, dovremmo necessariamente inserirlo nel *De homine.* Altrimenti saremmo costretti a farlo precedere da una morale fondamentale, così come è stata concepita dal manuale del Mausbach-Ermecke, *Teologia Morale,* I, La morale generale, Alba, 1957, pp. 17-40.

S. Antonino Pierozzi [1389-1459], il quale fu uno dei primi e dei più fortunati autori di Somme morali, aveva già pensato a soddisfare codesta esigenza, iniziando 1' impresa con un buon

trattato *De anima,* in cui trovano posto gli atti umani, immediatamente dopo le rispettive facoltà o potenze. S. Tommaso presuppone che il lettore della sua *Somma Teologica* non abbia dimenticato il luogo che egli avrebbe desiderato assegnare agli atti relativi alla volontà, nel suo trattato *De homine.* Nel prologo della q. 84 *(Prima Parte)* abbiamo letto: «Passiamo ora a studiare le operazioni dell'anima, spettanti alle sole potenze intellettive e appetitive; poichè le altre facoltà non ricadono direttamente nel campo della teologia. Gli atti poi della parte appetitiva appartengono alla scienza morale; perciò ne tratteremo nella *Seconda Parte* di quest'opera, in cui ci occuperemo ditale scienza » (cfr. vol. VI, p. 16).

Il disegno generale dell'Opera ha portato così allo smembramento del trattato sugli atti umani. Da una parte sono rimasti gli atti dell'intelletto, dall'altra sono andati a finire quelli della volontà. Per essere esatti, alcuni brandelli della prima categoria sono stati aggregati alla seconda; mentre qualche elemento della seconda era già stato anticipato dalla *Prima Parte.*

4 — Volendo ricomporre il quadro esatto di tutte le nostre funzioni psicologiche secondo il pensiero dell'Aquinate, dobbiamo sottolineare la sua opera di semplificazione a proposito delle facoltà. Non pochi scolastici suoi contemporanei ammettevano l'esistenza di più facoltà di ordine intellettivo: intelletto speculativo, intelletto pratico, ragione superiore, ragione inferiore, mente, memoria, sinderesi, coscienza, intelligenza, memoria intellettiva. Un vero esercito di potenze. S. Tommaso comprese che si trattava di una sola potenza, sotto varie funzioni e denominazioni. Qualche cosa di simile era avvenuto anche per la volontà. Molti sdoppiavano il volere, distinguendo in esso come facoltà a sè stante il libero arbitrio. L'Aquinate. Come abbiamo visto (I, q. 83, a. 2), ridusse quest'ultimo ad un semplice atto, col quale talora si usa denominare la stessa facoltà volitiva.

Riducendo il numero delle potenze, si veniva così a ingrossare, materialmente almeno, il numero degli atti, in modo particolare di quelli intellettivi. Ma considerando le cose nella loro struttura essenziale, S. Tommaso riduce la moltep1icit di questi atti alle tre funzioni della semplice apprensione, del giudizio e del raziocinio (cfr. I, q. 85, a. 5; *in 1 Post. Analyt.,* proem., n. 4). — Nessun dubbio può sussistere sull'adesione dell'Aquinate a codesta semplificazione aristotelica. Se mai si può rimanere esitanti sul valore che egli intende attribuire ai procedimenti e alle funzioni, descritte da autori di altro orientamento e di altra scuola. Dal Damasceno, p. es., egli ha accettato la serie di sei atti, che descrivono il moto intellettivo dalla prima apprensione alla parola esterna: *Intelligentia, intentio, excogitatio, phronesis* o *sapientia, sermo interior, sermo exterior* (cfr. I, q. 79, a. 10 ad 3). Ma si tratta di atti realmente distinti dai tre atti intellettivi aristotelici? E più probabile che si tratti di funzioni e atteggiamenti psicologici, che abbracciano per lo più un insieme di atti fondamentali, cioè di apprensioni, di giudizi e di raziocini.

La stessa cosa va detta a proposito delle complesse funzioni della *sinderesi,* della *coscienza,* della *reminiscenza, dell'assenso,* della *dubitatio,* del *consiglio* e dell' *imperium,* ecc. In questo momento, però, a noi non interessano tanto le funzioni intellettive, quanto piuttosto quelle volitive. Ma era necessario enumerare anche quelle, per la connessione innegabile tra le due serie di atti e di funzioni.

5 — I manuali moderni sono soliti presentare lo schema completo « di dodici atti parziali, sia dell'intelletto, sia della volontà, i quali concorrono all' integrità dell'atto umano » (LEHU, op. cit., p. 61). Facciamo lo stesso anche noi, per comodità dei nostri lettori.

RIGUARDANTI IL FINE

*Atti dell' intelletto pratico.*
1°) Semplice apprensione del fine (I-II, 43. 9, a. 1).
3°) Giudizio che presenta il fine come assequibile *(2 Sent.,* d. 38, q. 1. a. 3; I-II, q. 12. a. 1, ad 1, 3).

*Atti della volontà.*
2°) Semplice volizione del fine (I-II, q. 8, a. 2).
4°) Intenzione del fine (I-II, q. 12; q. 19, a. 7 ss.),

ATTI RIGUARDANTI I MEZZI

5°) Consiglio (I-II, q. 14).
7°) Giudizio discretivo pratico (I-II, q. 13, a. 3; q. 14, a. 6; 3 Ethic., lect. 9).
9°) Imperium, o comando (I-II, q. 17).

6°) Consenso (I-II, q. 15).
8°) Elezione (I-II, q. 13).
10°) Uso attivo del volere (I-II, q. 16).

CONSEGUIMENTO DEL FINE
11°) Uso passivo delle facoltà esecutive (I-II, 43. 16, a. 1).

12°) Fruizione (I-II, a. 2).

(I numeri ordinati Indicano chiaramente la successione di codesti atti)

6 — Da notare che S. Tommaso non ha mai presentato codesto schema completo; ma ha parlato di questa o di quella funzione più complessa, in cui sono convogliati, o presupposti, fino a quattro o cinque degli atti descritti. — I tomisti stessi non sono perfettamente d'accordo sulla struttura dell'elenco. Il Gaetano, p. es., ricava i dodici atti, scomodando due volte sole l'intelletto: *apprehensio finis, volurttas, imperfecta truitio finis, intentio, usus consilii, consilium, consensus, electio, imperium, usus, executio, fruitio perfecta* (cfr. In I-II, q. 16, a. 4).
Per il Gaetano codesto ordine è « in rapporto a un unico oggetto» (ibid.). Per il P. R. Garrigou-Lagrange O. P. lo schema indicato ci dà «la successione degli atti che concorrono alla deliberazione e all'esecuzione di un qualche proposito» (cfr. *De Revelatione*, Roma, 1932, p. 284).
Per il P. O. Gredt abbiamo qui la descrizione del «processo completo dell'atto deliberato» *(Elementa philosophiae,* Friburgo Bris., 1926, n. 600).
Si è creata così la convinzione che per S. Tommaso ogni atto completo deliberato debba subire ben dodici fasi preparatorie, e cioè dodici atti parziali, suddivisi tra intelletto e volontà. Leggendo il testo della *Somma* abbiamo però la netta impressione che qui la sistematica dei discepoli ha forzato la mano del maestro. Essi sono troppo preoccupati di raccogliere quello che il maestro ha dislocato in ordine sparso, con criteri non sempre perspicui. Per procedere all'impresa ci voleva un elemento unitario: e si è fatto forza sull'oggetto. Ma può trattarsi di un qualsiasi oggetto, che interessi la deliberazione della volontà? La risposta affermativa a codesto quesito compromette, a nostro modo di vedere, l'esatta comprensione del pensiero dell'Aquinate.
7 — Bisogna ricordare che il primo tentativo di descrivere le fasi successive dèl processo volitivo si deve a S. Giovanni Damasceno. Ora, secondo i teologi del secolo XIII, quale significato poteva

avere codesta descrizione? Per S. Alberto Magno, «Damascenus ponit omnes actus rationis qui sunt ad consecutionem *ultimi voliti,* sive sint rationis in se, sive sint aliarum potentiarum per imperium rationis» (*Summa de Creaturis,* II, q. 69, a. 2).
Se ci mettiamo da questo punto di vista, gli atti di cui si parla non sono ordinariamente le fasi parziali di un unico atto di volontà, bensì le varie e distinte funzioni psicologiche, complementari o a sè stanti, per giungere al fine desiderato attraverso l'uso dei mezzi occorrenti. E vero infatti che la volizione del mezzo, in quanto mezzo ordinato al fine, implica la volizione del fine stesso; ma non è affatto vero il contrario (cfr. I-II, q. 8, a. 3 ad 2).
Si noti inoltre che non è neppure possibile fissare un oggetto Unico alle suddette funzioni; poichè alcuni atti hanno per oggetto il fine, altri i mezzi. Non si vede, poi, come la pluralità degli oggetti cui si riferisce il consiglio possa conciliarsi con l'oggetto unico dell'intenzione, o della elezione. Del resto chi potrebbe difendere l'unità psicologica di un atto, emesso da facoltà distinte?
Ma non è necessario insistere; poichè gli stessi manualisti con i loro esempi correggono efficacemente 1' inesattezza dei loro enunciati. I dodici atti si riferiscono quindi alle varie funzioni e ai vari atteggiamenti psicologici di un uomo, il quale dalla volizione di un fine, raggiungibile attraverso una pluralità di mezzi, si orienta e si conduce al perfetto conseguimento di esso. — Quando invece S. Tommaso parla di atti che si presuppongono, o che si implicano vicendevolmente, per lo più si ferma a descrivere le fasi o gli aspetti complementari di un unico atto morale (cfr. I-II , q. 8, a. 2 ad 2; q. 17, a. 4; q. 20, a. 3). Ma in codesti casi non è in giuoco tutta la gamma dei dodici atti, e non si tratta di vera unità psicologica. Spesso si tratta di aggruppamenti occasionali, o di concrete identificazioni, per entità psicologiche le quali possono anche essere atti ben distinti nel tempo e nello spazio (cfr. q. 17, a. 3).
Probabilmente S. Tommaso non ha voluto darci lo schema suddetto, proprio perchè si tratta di un complesso di funzioni dalla struttura cangiante ed eterogenea.

## III

## Difesa tomistica della libertà.

8 — Da una questione sistematica passiamo ora a trattare brevemente un argomento di fondo. Alla base della moralità e dell'imputabilità degli atti umani c' è l'affermazione della libertà del nostro agire cosciente. L'esperienza in questo caso è decisamente a favore della libertà; ma la filosofia ha trovato sempre meno difficoltà a disfarsene che a giustificarla in maniera convincente. Tra tutti i filosofi e i teologi nessuno più o meglio di S. Tommaso d'Aquino ha saputo difendere la libertà fisica dell'uomo. Il problema, che è vivissimo tra i nostri contemporanei, non era meno vivo nel secolo XIII. S. Tommaso trovò la teologia cattolica impegnata a definire con esattezza la natura del libero arbitrio (cfr O. LOTTIN, op. cit., pp. 207ss.). Si trattava di risolvere i seguenti quesiti: Il libero arbitrio è una potenza, o un abito? E una potenza unica, o un insieme di potenze? E distinto dalla ragione, o dalla volontà, oppure s'identifica con una di esse? S. Tommaso risponde brillantemente a codeste domande, dimostrando che il libero arbitrio è soltanto un atto, il quale denomina una potenza da cui promana, e precisamente la volontà (cfr. I, q. aa. 2, 3).
Ora si trattava di sapere se la volontà libera, ovvero il libero arbitrio, fosse una facoltà che opera, senza subire la causalità o 1'influsso dell' intelletto. Vale a dire, bisognava rispondere al quesito: La volontà è facoltà attiva o passiva? Infatti per stabilire una dipendenza pareva necessaria codesta passività. Ma qual è il genere di causalità che la volontà può subire da parte dell'intelletto? Non è certamente una causalità efficiente, che potrebbe compromettere l'immunità da costrizione, o da

necessità: non può trattarsi che di causalità formale e finale.
Analizzando i rapporti tra volontà e ragione, il Santo è riuscito a impostare il problema su questi principi basilari:
1°) Esiste tra le due facoltà spirituali dell'uomo una distinzione reale; 2°) Codesta distinzione non impedisce però una perfetta complementarietà delle due potenze: l'universalità dei rispettivi oggetti, cioè del vero e del bene, assicura a entrambi il condominio di tutto l'essere; 3°) La ragione presta alla volontà la coscienza dei suoi stessi atti; mentre la volontà offre all'intelletto la dinamica della appetizione. Lo stesso desiderio del sapere è mosso dalla volontà ; 4°La concreta complementarietà dinamica delle due potenze è assicurata dalla riflessione perfetta, che appartiene a ogni facoltà spirituale.
9 — Torniamo adesso col pensiero al paragrafo precedente della nostra introduzione; e ricordiamo i vari atti dell'intelletto e della volontà in ordine all'operazione. E facile riscontrare che l'intelletto è sempre un passo più avanti della volontà, nel quadro che abbiamo presentato, e che materialmente deriva dai testi dell'Aquinate. Alla volizione precede la semplice apprensione, all'intenzione il giudizio di assequibilità, al consenso precede il consiglio, all'elezione la sentenza.... Non e' è il pericolo di compromettere così la libertà con una specie di determinismo razionalista o intellettualista? Infatti il libero arbitrio è un'illusione, se la volontà non fa che seguire la ragione più o meno illuminata, senza possibilità di decisioni originali.
S. Tommaso conosce perfettamente il pericolo, e riesce a trionfarne con assoluta chiarezza. La volontà dipende dall' intelletto nella prima presentazione del fine, e nell'intenzione di esso; ma già in questi casi la sua dipendenza non è assoluta; poichè è in potere della volontà sospendere il proprio atto, agire o non agire: *libertà di esercizio.* Codesta sospensione, o rifiuto, è impossibile solo- dinanzi all'oggetto adeguato della, volontà stessa, cioè al bene visto nella sua assoluta perfezione. In codesto caso la volontà è costretta, se possiamo esprimerci così, dalla sua natura di facoltà appetitiva fatta per il bene, e non precisamente dall'intelletto. Ma l'indipendenza del volere dall' intelletto risalta assai di più negli atti susseguenti. Infatti il consiglio, che precede il consenso e l'elezione, è già esso stesso sotto la guida della volontà, come ha voluto notare espressamente il Gaetano nel suo schema sopra ricordato. La volontà usa del consiglio. Vale a dire:
l'uomo che si consiglia sui mezzi, cioè sul proprio comportamento per raggiungere un fine, non è come lo studioso che risolve a tavolino un problema di algebra. Il suo *consilium* è sotto l'influsso diretto della propria volontà. Certamente il giudizio discretivo pratico verrà formulato dall'intelletto; ma, avendo esso per oggetto un bene parziale, non potrà derivare dall' indagine razionale come una conclusione necessaria. Avrà piuttosto il valore di opinione; come si verifica per tutti i sillogismi dialettici. Ma non è tutto.
10 — Ed ecco che la volontà fa sua codesta «opinione» mediante la scelta, o elezione. E così che codesto giudizio diviene di fatto ultimo, e si procede all'azione mediante 1' *imperium,* o comando, commesso alla ragione dalla volontà.
L'atto del libero arbitrio è proprio codesta libera scelta. In essa la volontà è libera di porre o di sospendere l'atto — *libertas exercitii;* ed è libera di fronte all'oggetto, cui potrebbe preferire altre cose — *libertas specificationis.*
Si noti bene che S. Tommaso non fa mai dipendere direttamente la scelta da altre funzioni psicologiche di carattere appetitivo; ma solo dal raziocinio. Su codesto raziocinio di ordine pratico possono influire le disposizioni patologiche e passionali, le tare dell'atavismo e il peso dell'abitudine; ma in definitiva la ragione dell'uomo responsabile e cosciente è sempre in grado di giudicare e di formulare quei giudizi discretivi, su cui si esercita la scelta. Il libero arbitrio è preceduto dalla precisazione e dalla presentazione più o meno efficace dell'oggetto, e non dalla

predisposizione soggettiva alla scelta, che distruggerebbe alla radice la libertà. Perciò il razionalismo tomistico giova alla libertà del volere assai più di certo volontarismo tradizionalista. Del resto S. Tommaso non esita affatto a riconoscere una certa priorità del volere sull'intelletto. Infatti, se è vero che nell'ordine della specificazione 1' intelletto è al primo posto, è anche vero che nell'ordine dell'esercizio degli atti, senza escludere la stessa attività intellettiva susseguente alla prima apprensione, la volontà domina senza contrasti. E il primo motore dell'agire umano.
11 — S' ingannerebbe però chi pensasse di sottrarre per questo la volontà umana alla mozione divina nelle sue deliberazioni. Ricordiamo a questo proposito quanto è stato già detto nei volumi precedenti, a commento di testi inequivocabili dell'Aquinate (cfr. vol. VII, pp. 8-12). Il richiamo è necessario. Infatti è bastato che il Dottore Angelico, nel descrivere il prol : cedimento psicologico dei vari atti della volontà, abbia posto in risalto 1' influsso esclusivo della prima causa sulla semplice volizione, a differenza della iniziativa e dell'autonomia lasciata alla volontà creata nelle altre operazioni, per far nascere in qualcuno la speranza di trascinano verso il molinismo. Vedremo quanto sia arbitraria codesta interpretazione, che confonde in maniera grossolana una descrizione psicologica con la soluzione di un problema metafisico.
Per S. Tommaso la più valida difesa della libertà umana non sta nel fatto che la volontà cessa di essere una causa seconda, per il dono assurdo di una certa «aseità », ma nella sua immediata dipendenza dall' influsso di Dio: « Ciò che è mosso da altri subisce una costrizione, se è mosso contro la propria inclinazione: ma se è mosso da chi gli conferisce la sua stessa inclinazione, non si può dire che viene costretto; così i corpi gravi non subiscono costrizione quando dalla causa che li produce sono mossi verso il basso. In modo analogo, quando Dio muove la volontà, non la costringe: perchè è lui stesso che le conferisce la sua inclinazione naturale» (I, q. 105, a. 4, ad 1). Tutto questo non ha niente di strano, per chi comprende una volta per sempre il valore e la portata della causalità analogica, caratteristica della causa prima.

## LE PASSIONI

## (I-II qq. 22-48)

### (1-3 omissis )

### I

### Luoghi paralleli.

4 — Prima di partire per Parigi, cioè prima del 1252, S. Tommaso aveva trascritto a Colonia un ampio commento del suo maestro S. Alberto Magno *sull'Etica Nicomachea.* Guglielmo di Tocco, riportando codesta notizia, lascia chiaramente capire che la trascrizione era da considerarsi più rispondente al pensiero del discepolo che a quello del maestro. E codesta impressione è pienamente confermata dai brani recentemente pubblicati dell'opera tuttora medita. Forse in quel primo commento potremo leggere un giorno il primo abbozzo del trattato tomistico sulle passioni.
Infatti la classificazione aristotelica del *2 Ethic.,* o. 4, imponeva una presa di posizione, che facilmente poteva sfociare nella ricostruzione embrionale di una sintesi sull'argomento. E certo comunque che l'autore della *Somma Teologica* non si lasciò sfuggire l'occasione nel suo commento all' *Etica Nicomachea* elaborato intorno al 1270 (vedi *loco cit.,* lect. 5), e che troviamo

stampato in decine di edizioni.
In mancanza di documenti più antichi, per il primo abbozzo del trattato rimandiamo i nostri lettori al *3 Sent.,* d. 26, q.I, aa. 1-4. Non ci fermiamo ai titoli dei vari quesiti: nel testo troviamo un profilo breve, ma esattissimo del trattato che siamo per esaminare. La virtù teologale della speranza è un pretesto. Il giovane insegnante è preoccupato di chiarire ai suoi alunni l'esatta nozione delle passioni, e di prospettarne una classificazione completa e definitiva.
La confusione che regnava in proposito era indescrivibile. Chi ne volesse un saggio persuasivo potrebbe appagare il suo desiderio, leggendo quanto scrive S. Alberto Magno in / *De motibus animalium,* tr. 2, o. 4. Egli vi troverà delle affermazioni come questa: «genera omnium passionum sunt tristitia et delectatio ». Secondo S. Alberto esisterebbero quattro « potentiae passionum »: *timor, tristitia, concupiscentia* (che alcuni chiamano *spes),* e *delectatio.*
Mentre finiva di stendere il suo commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, S. Tommaso fu pressato forse dagli stessi suoi discepoli parigini a precisare meglio il suo pensiero sulle passioni in una solenne determinazione magistrale. Abbiamo così le questioni disputate 25 e 26 del *De Ventate,* che riquadrano perfettamente il suo pensièro già maturo.
Ho indicato di proposito anche la q. 25, sebbene d'ordinario non venga riportata tra i luoghi paralleli del trattato *De passionibus; perchè* in essa il Dottore Angelico presenta con assoluta chiarezza il suo principio risolutivo per la definizione e per la classificazione dei moti passionali: natura e comportamento della *sensualità,* ossia dell'appetito sensitivo, che si sdoppia nelle due potenze dell'irascibile e del concupiscibile.
Nella q. 26, aa. 2-5 ritroviamo in gran parte quanto era stato già detto nel *Commento alle Sentenze.* La sicurezza del giovane insegnante è senza esitazioni di sorta. Si noti però che codeste dottrine venivano presentate come temi marginali; tutto era inquadrato nella soluzione di gravi problemi teologici: peccato personale e peccato originale, pene dell'inferno, merito e demerito, dolori fisici e morali dell'anima del Cristo.

## III

## Le fonti del trattato.

5 — Vediamo brevemente quali siano le fonti a cui l'Aquinate ha potuto attingere la sua dottrina, prima di passare allo studio del suo trattato sulle passioni come si presenta nella *Somma Teologica.*
Abbiamo già accennato ad Aristotele, ricordando in particolare *l'Etica Nicomachea.* Qui nella *Somma* il Santo Dottore mostra di conoscere un'altra opera fondamentale dello Stagirita, tradotta negli anni in cui egli attendeva ai suo capolavoro, vale a dire la *Retorica.* In essa Aristotele scende a descrivere nei particolari i moti di certe passioni, le loro cause, e i loro rimedi. Si trattava di un'opera tuttora ignota in occidente; ecco perchè S. Tommaso non sdegna di parafrasarne interi brani, richiamandosi onestamente alla fonte.
S'ingannerebbe però chi pensasse a una sua dipendenza assoluta dal filosofo greco. L'Aquinate costruisce una sintesi scientifica, preoccupato soltanto della sua intima coerenza, e della sicurezza dei suoi fondamenti. Ma è felice sempre di sottolineare la consonanza della propria dottrina con i pensatori più autorevoli del passato. Neppure in questo caso egli avanza riserve per gli autori pagani. Oltre ad Aristotele vediamo citato con una certa frequenza Cicerone, sporadicamente Avicenna, e persino Sallustio. Si rimane perciò meravigliati di non vedere mai citato, nelle questioni dedicate all'argomento, il *De ira* di Seneca. Siamo costretti a pensare che S. Tommaso

non aveva ancora mai letto quest'opera, che egli mostrerà di conoscere solo a cominciare dalla II-II, cioè dai suoi trattati sulla morale speciale.
Il pensiero platonico e quello stoico è conosciuto soprattutto, per non dire esclusivamente, attraverso le opere di Aristotele, dello Pseudo-Dionigi, dello Pseudo-Nisseno (cioè di Nemesio), e di S. Agostino. La presenza di quest'ultimo nel trattato è assai considerevole, anche se meno invadente di quella d'Aristotele. Gli squarci autobiografici del vescovo d'Ippona sono utilizzati bene a proposito nella definizione di delicati problemi di psicologia.
Dopo S. Agostino, l'autore cristiano più citato è il Damasceno. Da lui e da Nemesio il Dottore Angelico ha ereditato la divisione dell'appetito sensitivo in due facoltà distinte: *irascibile* e *concupiscibile.* Infatti codesta dottrina era stata soltanto riferita da Aristotele, senza nessuna convinzione (cfr. *3 De Anima,* c. 9). Vedremo invece quanta importanza essa abbia nel trattato tomistico delle passioni.
L'autorità del Damasceno, unita di solito a quella dello Pseudo-Nisseno, porterà S. Tommaso ad accogliere anche tesi di minore importanza, quale, p. es., la divisione della tristezza nelle sue specie (cfr. q. 35, a. 8).
6 — Anche le citazioni bibliche sono sparse con una certa abbondanza. Ma in che modo la sacra Scrittura poteva essere utilizzata nella costruzione di un trattato così poco teologico? Sarebbe stato da ingenui attendersi dal testo sacro una teoria anche solo embrionale delle passioni umane. Però non era affatto inutile controllare su quei testi così santi e così divulgati la validità di una nomenclatura estremamente cangiante, come quella riservata nel corso dei secoli al mondo delle passioni. Ed è stato proprio questo il principale sussidio che il Dottore Angelico ha chiesto ai libri santi.
Le undici passioni con la loro esatta terminologia si possono riscontrare tutte nella Bibbia, secondo il significato tecnico della *Somma Teologica.* E se il nostro Santo sentirà il dovere di precisare che il termine passione è più appropriato per le passioni mortificanti (cfr. q. 35, a. *i),* non vi sarà indotto solo da motivi teorici, ma anche dal fatto che nella Scrittura questo è l'uso più insistente del termine suddetto: *passione* nel significato di patimento.
Evidentemente S. Tommaso non faceva come certi filosofi moderni, che spesso ricorrono a una terminologia medita per delle idee niente affatto nuove: egli aspirava ad adeguarsi col pensiero alla realtà delle cose, e nell'uso delle parole cercava di non scostarsi dalla parola di Dio, e dall'uso corrente.

## IV

## Natura della passione.

7 — Grazie alla catechesi cristiana la nostra lingua è rimasta sostanzialmente fedele al concetto antico e medioevale di *passione.* E codesto concetto si ricollega al termine greco *pàtos* conservandone quasi tutte le sfumature di significato. Invece in altre lingue moderne, in francese, p. es., ha prevalso un senso peggiorativo, che si riflette nelle stesse traduzioni italiane da codeste lingue; poichè non sempre i traduttori si rendono conto dell'uso più comune ed appropriato dei termini affini nella loro lingua materna. Ecco perchè anche in Italia molti preferiscono parlare di emozioni, di sentimenti, di tendenze e d'inclinazioni, quando si dovrebbe parlare di passioni. Questa terminologia denunzia talora vere alterazioni del concetto di passione; e in tutti i casi è insufficiente per un concetto così ricco e così generico.
Infatti col termine passione noi indichiamo qualsiasi moto affettivo della nostra sensibilità; mentre

le voci ricordate indicano solo questo o quel tipo di impulsi, o di stati d'animo. Ben diversa, come abbiamo detto, è la condizione di cose nella lingua francese. « La passion », scrive L. Dugas, « est distincte, non seulement de l'émotion, mais ancore de l'inclination. Elle est une inclination portée à l'excès, devenue prédominante, qui se suborcionne toutes les autres ou qui les exclut» (in *Nouveau Traité de Psychologie,* Paris 1938, vol. VI, p. 31). In italiano *passione* può avere anche codesto significato, indicando talora più il vizio che il moto passionale. Ma non è questo l'uso più comune del termine. E per essere esatti in codesti casi è necessario specificare, parlando di passioni sregolate.

Nel dizionario tomistico *passio,* prima ancora di indicare un moto psicologico, è un termine metafisico: è l'antitesi dell'actio. Nel mondo materiale e fenomenico, ogni moto ha questi due aspetti: come esercizio dell'agente è *un'actio,* come accadimento nel soggetto cui esso si applica è una *passio.* Perciò anche in campo psicologico la passione risente per analogia di questa impostazione metafisica. Ma in sostanza le passioni psicologiche sono vere azioni umane. Il Prologo della q. 6, ci ricorda in maniera inequivocabile che le passioni sono atti umani, « comuni all'uomo e agli animali irragionevoli ».

A tutto rigore si tratta non di stati d'animo affettivi, ma di moti transeunti. Se poi codesto moto passionale si trasforma in abitudine, parleremo di vizio o di virtù; ma la passione non deve essere confusa con codesta disposizione permanente, anche se si è preso l'abitudine di chiamare certi vizi col nome delle passioni corrispondenti. Il Dottore Angelico dedicherà un intero trattato alla teoria generale degli abiti psicologici, data la loro importanza nella vita morale (vedi vol. X); ma in una indagine scientifica e seria di questi problemi non si può confondere senza pregiudizio la disposizione permanente con l'atto transeunte.

8 — Purtroppo nei trattati, sia antichi, sia moderni, che toccano il problema delle passioni, spesso non si tien conto di questa distinzione, convogliando facilmente cose eterogenee in una medesima prospettiva. Baruch Spinoza (1632-1677), p. es., mette sullo stesso piano il desiderio e l'umiltà, l'ebrietà e il pudore.... Per lui son tutte passioni nel medesimo senso i quarantotto stati d'animo che egli descrive nella III Parte dell'Etica. C'è allora da meravigliarsi che non trovi più il modo di giungere a una definizione comprensibile? Egli allora dirà che la passione « è l'idea confusa onde la Mente afferma che il proprio corpo, o una parte di esso, ha una certa forza d'esistere maggiore o minore di quella antecedente, e data la quale, la Mente stessa è indotta a pensare una cosa piuttosto che un'altra» *(L' Etica,* trad. E. Troilo, Milano I. E. I., p. 254).

Invece per S. Tommaso la passione è un moto psicologico; e si tratta di un moto dell'appetito sensitivo, ossia di quelle facoltà affettive che sono comuni all'uomo e agli altri animali. Gli affetti superiori della volontà sono presi talora in esame nel trattato sulle passioni, per l'affinità che presentano con queste, o perchè in queste trovano la loro prima naturale espressione. Ma formalmente la passione è un fatto di origine « animale », ed è una funzione organica. Non è atto dell'anima, come dirà falsamente Cartesio, ma del composto, ossia di un organismo vivente dotato di sensibilità.

È vero che nella *Somma Teologica* si parla di *passio animae,* ma in questo caso il genitivo di specificazione non sta a indicare la sede o il soggetto dell'operazione, bensì il principio e la caratteristica di essa (cfr. q. 22, a. 1). Ricordiamo che per S. Tommaso *passio* è un termine generico, che si usa persino in metafisica. Egli perciò sente il bisogno di specificare: qui si tratta delle passioni dell'anima, cioè psicologiche, o « animali».

Ma per chiarire ancora meglio il suo pensiero, ripeteremo la sua distinzione tra i due elementi componenti della passione: l'elemento materiale, e l'elemento quasi formale; ossia tra l'elemento fisiologico e quello psicologico (cfr. q. 44, a. 1). Codesti due elementi sono però inscindibili (cfr. I,

q. 20, a. 1, ad 2). E sono presenti in tutti i moti passionali, non già soltanto in quelli patologici, o comunque violenti.
Il P. M. Corvez ha potuto facilmente dimostrare che codesta concezione dei moti passionali coincide perfettamente con le teorie più moderne della psicologia sperimentale (cfr. SOM. FRANC., *Les Passions de l'âme,* I, p. 248 ss.).
Il Dottore Angelico credeva di aver ereditato la definizione esatta della passione dal Damasceno: « Motus appetitivus virtutis sensibilis ex imaginatione boni vel mali» *(2 De Fide orth.,* c. 22; cfr. q. 32, a. 4 *S.c.*). Ma codesta idea si è precisata in un'ampia parafrasi, attraverso le ventisette questioni del suo trattato.
9 — Perciò dal suo punto di vista bisognerebbe rimproverare ai moderni psicologi di confondere troppo spesso la passione in generale con particolari tendenze, che non sono passioni ma abiti, ovvero disposizioni permanenti. Così bisognerebbe giudicare severamente l'impostazione eccessivamente empirica delle teorie psicologiche più in voga, imposta dal prevalere del dato fisiologico su quello psicologico; e l'incapacità dello scienziato positivista a distinguere i moti affettivi di ordine sensibile, da quelli analoghi di ordine spirituale.
I complessi, di cui amano parlare i cultori della psicanalisi, derivano da questo empirismo per discendenza diretta. Si è presa l'abitudine di partire dal bisogno fisiologico più che dall'atteggiamento psicologico nello studio dei fenomeni affettivi. Questo fatto porta fatalmente ad accantonare o a minimizzare i processi affettivi nel loro aspetto formale, come semplici sviluppi accidentali di quei meccanismi quasi automatici che sono gli impulsi vitali. L'interesse si sposta così verso la vita vegetativa, che naturalmente si svolge nei labirinti insondabili dell'inconscio. Ma quando l'impulso affiora alla coscienza, sia attraverso la sensibilità, che attraverso l'intuito o l'indagine razionale, lo scienziato avrebbe il dovere di mettere in primo piano il dato conoscitivo, per capire e per interpretare le variazioni delle reazioni affettive. Invece lo psicanalista tende a riportare l'origine di ogni cosa alla caverna tenebrosa dell'istinto, e a considerare deformazioni pericolose tutte quelle manifestazioni psicologiche, le quali non sembrano discendere dai pretesi impulsi primordiali in maniera logica ed evidente.
È certo che un buon tomista non potrà mai accettare codesto rovesciamento di valori, non solo perché deriva da una premessa filosofica soggettivista e materialista; ma anche perchè compromette il concetto genuino della passione, come di qualsiasi altro atto psicologico.

## V

## La classificazione delle passioni.

10 — Il trattato tomistico delle passioni, sebbene fosse considerato esauriente da non pochi commentatori, non è del tutto completo, perchè è inserito anch'esso nella sintesi generale di un'opera sistematica. Che cosa manca alla sua completezza? Mancano principalmente due cose: i) la dottrina relativa alle facoltà appetitive della « sensualità » (I, q. 81); 2) le pericopi riguardanti l'influsso del volere sulle potenze inferiori (I-II, qq. 17, 18). Potremmo aggiungere una terza cosa, di cui non è facile indicare un riferimento bibliografico: la degenerazione della passione nel vizio corrispondente, che l'Autore affronterà nello studio particolare di ciascuno di essi nella II-II.
Dobbiamo soffermarci sul primo di codesti argomenti, se vogliamo capire il perchè della classificazione tomistica. Questa infatti deriva dalla pluralità degli appetiti di ordine sensitivo. Nella parte superiore dell'anima esiste un solo appetito intellettivo: la volontà. Ma nella «sensualità », ossia nella parte animale, esistono i due appetiti del *concupiscibile* e dell'irascibile.

Codesta divisione, che suona così strana al nostro orecchio, giunse all'Aquinate attraverso gli scritti del Damasceno e dello Pseudo-Nisseno. Essa però è di origine platonica; e, come accenna lo stesso Aristotele *(3 De Anima,* c. 9; cfr. lect. 14), deriva dalla celebre tricotomia dell'anima escogitata dal grande filosofo ateniese. S. Tommaso ha avvertito chiaramente che si trattava di un elemento più platonico che aristotelico (cfr. *I Ethic.,* lect. 19, n. 230). Ma nella costruzione della sua sintesi egli non badava molto alla provenienza del materiale, bensì alle qualità intrinseche del medesimo. Senza badare all'affermazione dei maestri contemporanei che di codeste due facoltà facevano rispettivamente l'appetito delle cose vantaggiose (concupiscibile) e l'appetito di quelle nocive (irascibile), egli se ne servirà in tutt'altro significato. Dell'irascibile egli farà oggetto specifico l'arduo, mentre il concupiscibile è volto « ad bonum et malum simpliciter ».
I due appetiti, così originalmente interpretati, quadravano in pieno con le sue idee. O meglio: la distinzione s'imponeva. per la manifesta incompatibilità di certi moti affettivi. Ben diverso infatti è l'atteggiamento dell'uomo e dell'animale di fronte a un bene di facile acquisizione, e a un bene di acquisizione difficile e rischiosa. L'appetito che si erge a contrastare, non può identificarsi con l'appetito che si lascia conquistare dall'oggetto e che ne attende il possesso pacifico, per distendersi e quietarsi in esso (cfr. *De Verit.,* q. 25, a. 2).
L'Aquinate non dirà mai con Platone che l'irascibile è nel cuore e il concupiscibile è nel fegato; ma li distinguerà sempre nettamente come due facoltà irriducibili. Di qui parte la sua classificazione delle passioni.
11 — Indubbiamente in codesta impresa si è ispirato ad Aristotele, il quale *nell'Etica Nicomachea* nomina undici passioni: « Chiamo passioni la concupiscenza, l'ira, il timore, l'audacia, l'invidia, il piacere, l'amore, l'odio, il desiderio, lo zelo, la misericordia, e tutte quelle cose cui segue piacere o dolore» *(2 Ethic.,* e. 5, n. 2).
Ma un confronto sommario tra codeste undici passioni, che secondo il compositore dell'elenco non sarebbero neppure esaurienti, e le undici della classificazione di S. Tommaso, mostra considerevoli differenze. Questi nel suo commento non insiste affatto per ottenere una sostanziale concordanza; ma riprende in mano la questione, riquadrando tutto secondo il suo schema:

| CONCUPISCIBILE: | IRASCIBILE: |
|---|---|
| amore - odio | speranza - disperazione |
| desiderio - fuga | audacia - timore |
| piacere - tristezza | ira (ibid., lect. 5) |

Ripetiamo che codesta classificazione è in sostanza opera originale dell'Aquinate e ci sorprende per la sua semplicità, e per la chiarezza dei criteri ai quali s'ispira: distinzione delle facoltà, e distinzione tra bene e male d'ordine « fisico » e psicologico.
12 — Rimane da vedere che valore essa abbia. Si è parlato di divisione specifica: vale a dire si tratterebbe di undici specie distinte del genere passione. Così sembra esprimersi S. Tommaso stesso (cfr. q. 23, a. 1). D'altra parte egli ci parla delle varie specie della tristezza (q. 35, a. 8). Se la tristezza ha delle specie, evidentemente essa è un genere. E se è un genere la tristezza, lo è pure il piacere l'amore, il desiderio e ogni altro membro della divisione suddetta.
Per capire la sua posizione dobbiamo ricordare che per l'Aquinate i moti passionali sono legati strettamente a un tipo di conoscenza: quelli dell'irascibile sonò connessi con *l'aestimativa,* quelli del concupiscibile si articolano come riflessi appetitivi della *fantasia.* Si tratta di due facoltà sensitive, indubbiamente; ma non di due facoltà periferiche. Sono entrambe facoltà centrali, che

raccolgono in una percezione unitaria, le impressioni dei sensi esterni particolari. Ebbene, anche nell'ordine appetitivo le facoltà di cui parliamo sono da concepirsi come centralizzate. La sensazione dolorifica periferica non è vera passione, finché dal centro non è percepita come tale, cioè come motivo di tristezza. Cosicché qualora un soggetto la subisse come incentivo di piacere, codesto dolore periferico sarebbe l'elemento materiale della passione opposta, cioè del piacere. E questa la classica involuzione del masochismo.

I moderni psicologi puntano troppo su questo elemento materiale e fisiologico nelle loro classificazioni. Ma esso non divide mai così bene e così nettamente come l'elemento formale. L'esempio addotto è sufficiente a dimostrarlo.

Perciò il Dottore Angelico imposta la sua classificazione sul comportamento psicologico cosciente, al livello della *fantasia* e dell'istinto superiore che egli chiama *aestimativa.* A codesto livello la distinzione delle undici passioni si presenta come divisione specifica. I complessi periferici cui esse si applicano, e le stesse funzioni biologiche con le loro esigenze, possono creare delle suddivisioni; ma sono suddivisioni più materiali che formali. Si tratta di specificazioni di ordine fisiologico più che di ordine psicologico. Ecco perchè nel trattato delle passioni S. Tommaso non parla ex professo dell'istinto sessuale, che tanto preoccupa la psicologia moderna.

13 — Come abbiamo visto, parlando degli atti umani in genere (vol. VIII, pp. 167 ss.), l'Autore della *Somma* distingue i vari atteggiamenti che noi siamo capaci di prendere, qualunque sia la materia concreta che ci determina ad agire. Poco importa che si tratti di un bicchier d'acqua o di un regno. Invece gli psicologi moderni son portati a fermare la loro attenzione sul dato concreto, specialmente se implica nel soggetto delle variazioni fisiologiche, e soddisfa particolari esigenze. Perciò la psicologia moderna ci offre delle classificazioni di un genere diverso. Invece di descriverci, attraverso vari gradi dalla complessità progressiva, gli atteggiamenti dell'appetito, che passa dalla prima attrattiva al pieno godimento, o dalla prima ripulsa alla disperazione e allo spasimo della tristezza, ci descrive i diversi centri motori di codeste attrattive, classificando i vari bisogni o stimoli fisiologici o psicologici: istinto di conservazione, appetito del bere e del mangiare, appetito sessuale.... E inutile dire che codeste attrattive e tendenze sono indefinite, come indefiniti sono sempre gli oggetti materiali delle nostre facoltà. Quindi, sebbene codeste analisi possano servire a meglio conoscere il comportamento umano, non possono essere considerate il sistema migliore per giungere a una classificazione formalmente completa e razionale delle passioni.

14 — I moderni psicologi sono abituati a distinguere tra passioni elementari e passioni miste. Le prime sarebbero espresse in un sentimento unico e semplice; le seconde invece sarebbero composte di sentimenti molteplici. Nasce allora spontanea la domanda: le undici passioni della classificazione tomistica sono elementari o miste? Non c' è il minimo dubbio che l'amore iniziale è un'passione elementare in codesto senso. Ma fuori dell'amore tutte le passioni son miste, per il semplice motivo che l'amore ,almeno l'amore è implicito come principio movente in tutte le altre. Questa non è una condizione speciale della misericordia (« ex amore et tristitia proveniens ») o di altre passioni consimili, come vorrebbe, p. es., Dom J. Gredt (cfr. *Elementa Phil.,* n. 953); ma è la condizione di tutti i moti passionali, a eccezione dell'amore. A proposito dell'ira, p. es., S. Tommaso nota che « essa è composta di audacia, di tristezza e di speranza » (3 *Sent.,* d. 26, q. *i,* a. 3, ad, 5).

Le passioni sono certamente diverse tra loro in base alla diversità del loro oggetto formale; ma codesto oggetto non determina una distinzione materiale o generica, bensì formale e specifica. Ora, la distinzione specifica, a differenza di quella materiale, può implicare un ordine gerarchico. Vale a dire: la passione che precede in ordine genetico, o intenzionale, entra come principio in

quella successiva. Possiamo dire che si tratta di una distinzione per addizione (cfr. I, q. 47, a. 2). Perciò le undici passioni non sono tra loro distinte come sezioni di una linea; ma sono interdipendenti come parti di un organismo sempre più complesso. Ecco perchè codesti moti non si possono considerare elementari o semplici, così come intendono codesti aggettivi certi psicologi moderni. Sotto quest'aspetto la classificazione dei moti passionali ha una grande analogia con quella degli atti umani, di cui si è parlato nel volume precedente (pp. 166 ss.).
Perciò diremo, meglio, che le undici passioni sono le passioni fondamentali, alle quali si riducono formalmente tutte le altre. La misericordia e l'invidia non sono che variazioni della tristezza; la libidine non è che una variazione della concupiscenza, o desiderio. S. Tommaso ha escluso dall'elenco le passioni già moralmente o materialmente specificate, restando rigorosamente nel generico. L'unica specificazione che per il momento lo interessa è la specificazione psicologica.

## VI

### Quello che manca al trattato tomistico.

15 — Pur ammirando la profondità e l'organicità del trattato delle passioni elaborato nella *Somma Teologica,* dobbiamo riconoscerne i limiti e le deficienze, che accompagnano fatalmente qualsiasi opera dell'uomo. Siamo dinanzi a un trattato medioevale, pur appartenendo esso a un uomo di genio, o d'avanguardia, come si suol dire. S. Tommaso ha avuto il merito di affermare con chiarezza non solo l'aspetto psicologico, ma anche quello fisiologico delle passioni; però la fisiologia cui poteva appellarsi era quella di Ippocrate e di Avicenna. Ora, codesta fisiologia è del tutto insufficiente per noi.
Per fortuna il Dottore Angelico ha avuto il buon senso di fermarsi a descrivere l'elemento formale e psicologico della passione, accennando appena alle sue nozioni di fisiologia. E quindi le sue dottrine risultano ancora oggi sostanzialmente valide. Ma per uno studioso moderno, che ha la possibilità di utilizzare le ricerche feconde di due secoli di progressi sbalorditivi nel campo della fisiologia, sarebbe imperdonabile fermarsi alla descrizione archeologica di certi fenomeni, cui accenna a suo modo S. Tommaso.
Anzi, noi siamo tenuti a integrare l'aspetto psicologico con quello fisiologico di qualsiasi moto passionale. Le scienze positive ci offrono la possibilità di studiare codesto sustrato materiale delle passioni. Amore e odio, desiderio e ripugnanza, speranza e disperazione, timore e audacia, ira, dolore e piacere sono accompagnati da trasmutazioni fisiologiche ben diverse, secondo la materia cui si applicano. La fisiologia dell'istinto di nutrizione è ben diversa nelle sue fasi appetitive dalla fisiologia dell'istinto sessuale.
La conoscenza di codesti processi aiuta immensamente l'uomo nell'acquisto del dominio effettivo sulle passioni. La medicina può e deve intervenire in questo campo, per contribuire efficacemente a sanare situazioni particolarmente delicate.
Questa conoscenza e questi interventi sono anche più necessari, quando si sconfina addirittura nelle forme patologiche.
S. Tommaso ha solo vaghi accenni a queste degenerazioni; ma il teologo moralista del secolo XX non può ignorare le ricerche positive sulle forme patologiche più comuni: isterismo, paranoia, schizofrenia, ecc.
16 — Si è molto discusso intorno al valore teorico e pratico della psicanalisi freudiana, e se ne discuterà ancora. In codeste discussioni non deve mancare la parola autorevole del teologo, entro certi limiti. Ma perchè un teologo possa intervenire, è necessario che conosca i termini esatti delle

questioni discusse. Un buon tomista non sdegnerà di esaminare le varie teorie di Freud e dei suoi discepoli, per il solo fatto che partono dall'inconscio, mentre per S. Tommaso la passione muove sempre da un fatto conoscitivo. Abbiamo già notato che il dizionario dei moderni studiosi spesso è infelice; o per lo meno è assai diverso da quello logico e perspicuo dell'Aquinate. Ma qui non è il caso di formalizzarsi sulle parole. Esiste anche per S. Tommaso una vasta zona d'ombra nell'anima umana. Le passioni, ricordiamolo, sconfinano nelle abitudini, nei vizi, nella memoria. E codesti stati « abituali » sono soltanto potenzialmente coscienti.

Chi non vede quanto ricche potrebbero essere le prospettive di uno studio accurato di queste complesse sedimentazioni dei moti passionali e degli stati emotivi?

Notiamo inoltre l'accenno tomistico all'influsso dell'atavismo sulle passioni: l'Aquinate si limita a rilevarne la presenza a proposito dell' ira (q. 46, a. 5). Ma è facile comprendere l'importanza delle predisposizioni remote in tutte le passioni psicologiche. E anche in questo campo la psicologia sperimentale più aggiornata è in grado di integrare, nonostante le sue incertezze e i suoi errori, la psicologia razionale del Dottore Angelico.

Bastano questi accenni per mostrare quali prospettive si aprano allo psicologo e al moralista cristiano, il quale, senza rinnegare le dottrine dell'Aquinate, voglia affrontare lo studio dei problemi più discussi della nostra epoca. Questo con-tatto tra la teoria più organica e più logica dell'antichità, con i dati più sicuri dell'esperienza scientifica contemporanea, non può essere che vantaggioso, così per la teologia morale, come per le scienze positive.

## VIZI E PECCATI
## (I-II, qq. 71-89)

### I
### Natura e definizione del peccato

( 1-3 *omissis*)

### II

### Le fonti del trattato.

4 — Le citazioni più numerose che incontriamo in queste pagine son quelle tratte dalla sacra Scrittura. Non c' è un testo biblico importante sul nostro argomento che il Santo non abbia utilizzato. Ma quelli che hanno attratto maggiormente il suo interesse sono i testi di S. Paolo, sia a proposito del peccato originale, che a proposito di quello attuale. La sola *Epistola ai Romani* è citata circa quaranta volte.

Ma la Scrittura non è giunta a Tommaso nella sua cruda materialità. Egli ne è venuto in possesso attraverso l'interpretazione viva e tradizionale della Chiesa, che si esprime con la voce dei SS.Padri. Il primo posto spetta qui a S. Agostino. I grandi maestri della Scolastica si riallacciavano tutti con sommo rispetto alle parole del Dottore africano. Nessun teologo medioevale pensò mai di espungere dalla parenesi cristiana le sue frasi più paradossali. La saggezza dei maestri e dei discepoli era sufficiente a impedire quelle interpretazioni fanatiche ed estremiste, che in seguito servirono come pretesto per imbastire la triste storia della pseudo-riforma protestante e dei suoi strascichi. Le opere del Vescovo di Ippona sono citate in grande abbondanza nel trattato tomistico,

e le citazioni son tali da far trasparire lo studio diretto dei libri da cui furono attinte. I testi più celebri erano già stati raccolti e discussi dai teologi precedenti, e in particolare dal Maestro delle *Sentenze.* Ma l'Aquinate non poteva contentarsi di brani cuciti alla buona, quando si trattava di precisare i concetti fondamentali del pensiero teologico. Egli ha avuto il merito di chiarire, se non di approfondire, la dottrina di S. Paolo e di S. Agostino, e di ridurne tutti gli elementi a un sistema coerente e solido, in cui è ben difficile scorgere la più piccola crepa. Gli altri autori citati sono tutti secondari, senza eccettuare neppure Aristotele. E'vero infatti che le citazioni del folosofo abbondano, ma esaminandole con cura ci accorgiamo che esse descrivono soltanto la cornice etico-metafisica entro la quale si muove l'Autore della *Somma.* Lo stesso si dica dello Pseudo-Dionigi, che S. Tommaso non dimentica mai, neppure in questo trattato.
Più importanti in questo campo sono le citazioni di S. Gregorio Magno e di S. Anselmo; ma le loro « autorità» sono prese in considerazione e utilizzate, in quanto interpretano e precisano, il pensiero di Agostino.
Gli studi sui testi medioevali intrapresi da O. Lottin e da altri dimostrano che 1' Aquinate ha potuto servirsi delle elaborazioni dei maestri che lo precedettero di pochi decenni sulla cattedra di Parigi. E questo è vero specialmente per i problemi caratteristici del nostro trattato. La sua indipendenza di fronte ad essi è tale da non potersi esigere la citazione degli interessati, anche quando materialmente egli ne ripete le parole E neppure si può esigere una segnalazione personale quando prende a confutarne le opinioni. Lo stesso suo maestro, Alberto Magno, nello stile impersonale del Santo rientra ha nebulosa, per noi spesso indecifrabile, dei «quidam ».

## III

## Il « problematico » peccato veniale.

6 — La distinzione tra peccato veniale e mortale risale alle origini del cristianesimo. Ma pare che in origine la « venialità », o perdonabilità, fosse concepita su un piano piuttosto giuridico. Nella prassi di molte antiche comunità cristiane vigeva questo criterio: alcuni peccati erano considerati perdonabili, e quindi non escludevano dalla comunione dei fedeli; altri invece erano ritenuti imperdonabili, e implicavano la *excommunicatio.* Ma in seguito la terminologia suddetta prese altri punti di riferimento, specialmente quando ti ebbero ben chiara 1'idea che la gerarchia ecclesiastica ha la piena autorità di rimettere qualsiasi colpa, compreso il rinnegamento scandaloso della fede, purché il colpevole ne sia sinceramente pentito. Il vero punto di riferimento del peccato è Dio. E di fronte a lui siamo morti, quando volontariamente abbiamo tradito il suo amore calpestando un suo comando. Ma le piccole colpe quotidiane, dovute alla fragilità più che alla malizia, come potrebbero produrre un effetto così disastroso? Nella catechesi i due concetti si precisano in rapporto all'effetto: è *mortale* il peccato che merita la morte eterna, cioè la dannazione; *veniale* invece è la colpa che non merita dannazione.
Ma il teologo non può contentarsi di questa spiegazione. Impugnando l'arma della logica egli nota subito che l'effetto non può essere l'elemento costitutivo e discriminativo di un'azione umana. Il peccato quindi sarà mortale o veniale, prima di mandare o di non mandare all'inferno; cioè sarà mortale o veniale per il modo col quale si commette, o per l'oggetto che lo specifica. Qual'è, dunque, il costitutivo del peccato mortale? Quale quello del peccato veniale?
Teologicamente ciò che costituisce il vero peccato, cioè il peccato mortale, è l'abbandonare volontariamente Dio: l'aversio a Deo ». vero infatti che la definizione agostiniana del peccato insiste piuttosto nella difformità dalla Legge Eterna; ma abbiamo già detto che, codesta Legge non

è che Dio stesso. Ora, è logico domandarsi se il peccato veniale merita anch'esso questa definizione. S. Tommaso risponde espressamente di no; perchè il termine peccato applicato alle colpe veniali e mortali non è univoco, bensì analogico (q. 88, a. 1, ad 1; cfr. *2 Sent.,* d. 42, q. 1, a. 3).

Del resto tutti i teologi precedenti e contemporanei concordano con lui nell'affermare che la colpa veniale non è «contra legem », ma « praeter legem» (cfr. *2 Sent.* d. 42, q. 1, a. 4, argg. et soli. 3, 4). Il peccato veniale in definitiva non infirma un vero precetto, cioè una di quelle disposizioni che gravemente s'impongono alla ragione umana come norme di condotta, pena l'abbandono del Primo Principio della legge medesima, che poi è il fine ultimo della vita umana. Chi pecca venialmente si attarda sui mezzi, ma non abbandona Dio come ultimo fine della sua condotta.

7 — Questa soluzione che all' Aquinate e ai suoi discepoli immediati parve tanto logica e consistente, nel complesso equilibrio dei suoi elementi, trovò invece una colluvie di difficoltà nei secoli successivi. Il francescano Giovanni Duns Scoto [m. 1308] partì all'attacco giocando con destrezza su tutte le possibili equivocazioni di una terminologia che col passare del tempo aveva perso la sua forza originaria, e sulla stessa complessità del problema. Alle sue critiche si aggiunsero quelle di Durando di Saint Pourain e di altri. — Non sempre le riposte dei tomisti alle molte difficoltà riuscirono concludenti; qualche volta nel tentativo di risolvere gli altrui cavilli la dottrina rischiò di perdere coerenza e chiarezza.

All'inizio di questo secolo essi hanno tentato di chiarire bene storicamente la posizione del loro Maestro, e di difendere in tutta la sua complessità la dottrina sul peccato veniale. A parte qualche stonatura, l'articolo magistrale del P. Th. Deman su *Dict. de Théol. Cath.,* « Péché» [1933], ha segnato un passo decisivo verso la perfetta chiarificazione sull'argomento. Oltre tutto il compianto confratello ha avuto il merito i richiamare l'interesse degli studiosi moderni sull'argomento. Ormai i tentativi di compromesso fatti dal Suarez e dal Vazquez sul finire del secolo XVI sono completamente abbandonati.

8 - Col passare del tempo la controversia si era accentuata su di un aspetto particolare, in cui la dottrina tomistica pareva dibattersi in una manifesta contraddizione. Da un lato S. Tommaso afferma che ogni atto umano è compiuto per un fine ultimo, e d'altra parte è certo che per non cadere in peccato mortale l'ultimo fine di ogni azione dev'essere Dio stesso. Ora, com'è possibile che Dio sia il fine ultimo di chi commette il peccato veniale? E' vero che gli autori spirituali, per scuotere le anime dalla tiepidezza, spesso esagerano nel definire la natura dei peccati veniali facendone dei peccati mortali in miniatura; ma chi non vede l'impossibilità di ordinare a Dio una bugia, anche se minima, o un atto di collera ingiustificato?

Il problema è stato agitato dai più grandi rappresentanti del tomismo nel corso dei secoli, i quali hanno discusso tutte le possibili soluzioni:

a) Il peccato veniale dell'anima in grazia non ha un fine ultimo nè attuale nè virtuale; nell'atto del peccato il soggetto tende ancora abitualmente al fine ultimo che è Dio. E quindi si ha un fine ultimo solo concomitante (Sentenza del Gaetano).

*b)* Nel peccato veniale il *finis operis* è la creatura, il *finis operantis* è il proprio comodo, il quale non è però fine ultimo, ma solo fine prossimo del peccato veniale, essendo questo abitualmente subordinato a Dio (B. Medina: variazione della sentenza precedente).

e) Il peccato veniale ha un fine ultimo non *simpliciter* o positivo, ma solo *secundum quid,* o negativo. « Il giusto che pecca venialmente ha Dio per fine ultimo *simpliciter,* e tuttavia pone nel peccato veniale il fine ultimo *secundum quid* » (Così F. Suarez, e grosso modo Vasquez).

d) fine ultimo efficacemente voluto può stare con un altro fine ultimo inefficacemente voluto ». Quindi nel peccato veniale l'uomo agisce virtualmente per un fine ultimo concreto inefficace che è

la creatura, restando Dio il fine ultimo efficace del giusto il quale commette codesto atto (tesi di G. B. Ildefonso, del Gonet, del Gredt e di altri).
*e)* Nel peccato veniale la carità che anima il giusto influisce sul peccato perchè è una delle condizioni che muovono a consentirvi », sia pure in maniera negativa. Perciò rimane un influsso concreto virtuale negativo o permissivo dell'ultimo fine che è Dio stesso (Giovanni di S. Tommaso e Salmanticensi).
*f)* Il peccato veniale ha il suo fine ultimo nella beatitudine in genere: esso cioè non ha un fine ultimo concreto, ma solo un fine ultimo formale (O. Curiel, O. Martinez, Billot, Garrigou-Lagrange).
g) Si può anche escludere che il peccato veniale abbia un ultimo fine, perchè non è necessario un fine ultimo concreto attualmente o virtualmente voluto in ogni atto umano (Autori recenti).
*h)* Il peccato veniale è esso stesso ordinato abitualmente a Dio e questo deve bastare per un buon tomista (P. Deman).
9 - Evidentemente noi non possiamo qui discutere il valore di ognuna di codeste sentenze. Rimandiamo i lettori più esigenti alla nota bibliografica con la quale si conclude il presente volume. Ci sembra però doveroso accennare a quella che noi crediamo la migliore e la più genuina impostazione del problema.
Sollecitati dalle obiezioni di altre scuole i nostri bravi tomisti hanno rivolto la loro attenzione al fine dell'atto peccaminoso, e ai vari modi di tendervi. Non c' è dubbio che la controversia è proprio su questo terreno. E neppure possiamo mettere in dubbio la validità del principio che ogni azione umana dev'essere compiuta per un fine ultimo; perchè questa non è che una esemplificazione di un principio metafisico:
«Omne agens agit propter finem ». I fini intermedi, infatti, non sono fini: in definitiva essi non sono che mezzi — «sunt ad finem ». Ma per chiarire bene il pensiero di S. Tommaso bisogna tener presenti altri aspetti fondamentali del problema.
Invece di concentrare l'attenzione sul fine, sull'oggetto e sulla tendenza più o meno attuale verso di essi, bisogna rivolgere lo sguardo al *soggetto.* Quando 1' Autore della *Somma* insiste a dimostrare che il peccato veniale non può trovarsi negli angeli e neppure nell'uomo prima del peccato originale, non intende affatto di imbastire delle questioni eleganti. Scoto. il quale pensa di contraddirne le conclusioni ricorrendo al suo volontarismo, dimostra bene di non aver capito affatto il pensiero di S. Tommaso a proposito del peccato veniale. Per l' Aquinate tale colpa è inconcepibile in un soggetto integro nella sua natura razionale o intellettuale. L'angelo e l'uomo integro sono immuni dal peccato veniale proprio perchè le facoltà sentono attualmente il dominio della facoltà principale orientata decisamente verso un fine ultimo concreto. . sottolineato il fatto che l'unità di codesti esseri è insieme essenziale e dinamica.
L'uomo decaduto invece è ridotto a una congerie di facoltà, ciascuna delle quali ha le sue brave tendenze. La ragione è ancora a capo di quest'esercito, ma ormai il suo non è che un dominio politico. Ebbene il peccato veniale ha il proprio campo di azione proprio in questo marasma nel quale è caduto l'uomo dopo il peccato originale. Le facoltà periferiche, quali fantasia, il concupiscibile e l'irascibile hanno ormai di fatto a certa autonomia, e sentono il richiamo del loro oggetto, indipendentemente dalle prospettive cui è orientata l'intelligenza, o la volontà; e queste medesime facoltà riescono a fissarsi in un oggetto o in un fine prestabilito.
Stando così le cose è inevitabile che l'uomo, anche se giusto battezzato, cada spesso in peccato veniale. S. Tommaso giustifica perciò pienamente l'affermazione della Scrittura: « Septies enim cadet iustus, et resurget» (Pro 24, 16).
10- La caduta per le anime in grazia avviene nell'ambito dell'orientamento abituale della volontà al bene vero, cioè verso Dio. Spesso infatti anche l'uomo giusto fa delle concessioni incoerenti alle

attrattive delle potenze inferiori, che però non ,compromettono la sua orientazione verso il bene supremo. Questi atti hanno un loro fine? Sì, lo hanno nella soddisfazione delle facoltà direttamente interessate; ma l'uomo interiore avverte 1' incoerenza di simili concessioni. Il fine della facoltà soddisfatta non è Dio, bensì la creatura. Però l'uomo che vi ha cercato la soddisfazione ha coscienza di non averla considerata, con la sua ragione e con il suo volere, al di sopra del suo valore di mezzo.

Perciò il peccato veniale ha un fine costitutivo nell'ambito della facoltà che lo emette. Ma all'esame della ragione codesto fine non supera mai la portata di mezzo: è allora un mezzo incoerente per un ultimo fine abitualmente voluto, cui non può essere attualmente e concretamente ordinato. E' ben chiaro alla coscienza stessa di chi fa il peccato veniale che in quell'azione non si tende in maniera attuale verso Dio, pur conservandone l'amicizia. S. Tommaso spiega: « In due modi ci possiamo allontanare dal bene divino incommutabile: in maniera [ tabile o] abituale, e in maniera passeggera o] attuale. Si allontana in maniera stabile colui che si propone un fine contrario, e questo avviene nel peccato mortale; perciò chi pecca mortalmente è come uno che abbandona una strada. Uno invece si allontana in maniera attuale [o passeggera], quando compie un'azione con la quale non tende a Dio, per il fatto che aderisce in maniera disordinata a un mezzo, senza però costituire in esso il proprio fine; e questo avviene nel peccato veniale. Perciò chi fa peccato veniale viene paragonato a uno che si attarda troppo sulla strada, e questo è un allontanarsi in senso improprio. Così chi ritarda il moto di un corpo grave non toglie la gravità o la sua inclinazione al fine. La toglierebbe invece, se a codesto corpo imprimesse un moto contrario, come quando si producono corpi leggeri da corpi gravi» (2 Sent., d. 42, q. i, a. 3, ad 5).

Niente impedisce di dire che la volontà e la ragione, accettando la colpa veniale, tendono a un fine formale che è il bene o la felicità in genere. Ma trattandosi di felicità a scartamento ridotto, per delle facoltà che non rispecchiano la tendenza globale del soggetto operante, in definitiva codesto fine non rimane che un mezzo.

Questo ci sembra in poche parole il punto di vista dell'Aquinate sull'argomento.

## IV

## Le presunte imperfezioni.

11 — S. Tommaso divide i peccati veniali in due categorie: peccati veniali *ex genere,* e peccati veniali *ex imperfectione actus,* facendo rientrare nella prima serie anche quelli che i moderni chiamano veniali *ex parvitate materiae* (Cfr. q. 88, a.2). La divisione è chiara e spartisce interamente la colpa veniale: nessun peccato veniale può sfuggire a questa classificazione. I più piccoli moti disordinati, i moti « primo primi» della sensualità, per. es., non sono che dei peccati veniali; pur essendo molto diversi dai peccati veniali deliberati. Così sono peccati veniali tutte le omissioni delle opere di consiglio, cui ci sentiamo sollecitati efficacemente dall' ispirazione interiore.

I moralisti antichi non conoscevano altra classificazione degli atti morali: le azioni si dividono in azioni virtuose e peccaminose; e i peccati si suddividono in mortali e veniali. La pretesa scotista di affermare l'esistenza di concreti atti indifferenti era stata considerata solo come un'abile schermaglia dialettica. Gli antichi teologi sanno ben distinguere anch'essi i vari gradi del peccato veniale; e non la cedono a nessuno in sottigliezza quando indugiano nella interpretazione di quel celebre testo paolino, in cui si parla di *legno, fieno* e *paglia (*1 Cor. 3 ,12). Ma certi autori spirituali moderni, dopo aver spaventato le anime pie descrivendo a foschi colori la gravità del peccato

veniale, han sentito il bisogno di correre ai ripari inventando le cosiddette *imperfezioni.* E i teologi un po' per volta hanno accettato 1' innovazione. I tomisti, sia pure in ritardo, hanno reagito a questa novità. Memorabile fra tutte fu la presa di posizione del P. Hugueny O.P., nel ricordato *Dict. de Théol. Cath.* [1927] alla voce « Imperfection ».
Alle sue inoppugnabili obiezioni alcuni manualisti hanno risposto col disinteresse, per continuare a concludere in pratica che le cosiddette imperfezioni non sono materia sufficiente di assoluzione sacramentale. Ma nessuno ha potuto scalfire la critica radicale fatta dal P. Hugueny a questa invenzione della devozione moderna. E noi pensiamo che sia logico anche in pratica non tener conto di questa nuova classificazione dei peccati veniali più leggeri. Lo stesso S. Alfonso De' Liguori, in un'epoca in cui la deprecata distinzione aveva invaso il mondo, dava questo consiglio: «Dico probabiliter posse sub condictione absolvi poenitentem pium, qui aliquas tantum imperfectiones confitetur de quibus dubitatur quod pertingant ad venialia» *(Theologia Moralis,* L. 6, c. *1,* n. 432). Secondo la dottrina di S. Tommaso tutte le azioni non virtuose, o non perfettamente virtuose, sono peccati veniali (q. 89, a. 2), ovvero sono condizionate e menomate da peccati veniali. Perciò codesti atti sono sempre materia facoltativa di accusa e di assoluzione. Questo giova per tenere le anime nell'umiltà. « Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est» (1Gv 1, 8).
D'altra parte non è detto che i peccati veniali si possano rimettere soltanto con la confessione. In concreto un'anima di buona volontà troverà sempre nella pratica della vita cristiana più occasioni di purificazione che di peccati veniali.

## V

## Il peccato originale.

12 — La dottrina tomistica sul peccato originale è ormai dottrina comune dei teologi nelle sue grandi linee. Tutti sanno il peso che ebbero nel Concilio Tridentino [1545-1563] le chiarificanti parole di S. Tommaso sull'argomento. Noi ci risparmiamo la fatica di fare un sunto di queste dottrine, perchè i nostri lettori sono preoccupati di leggere il testo insostituibile dell' Autore, e non queste note introduttive.
Eppure se in tutto il trattato si deve fare una critica, questa va fatta proprio a proposito del peccato originale. Si tratta, ben inteso di una critica marginale che riguarda soltanto la trasmissione di codesto peccato; però in teologia come in filosofia la rettifica di un punto di dottrina potrebbe avere delle implicanze abbastanza vaste. Già nei volumi precedenti (vedi voi. VI pp. *192 Ss.* voi. VII, pp. *14, MO)* abbiamo accennato alla falsa idea che del seme si era formato Aristotele a proposito della generazione umana, e sessuale in genere. Egli pensava che l'elemento maschile della fecondazione fosse il solo elemento attivo mentre l'elemento femminile sarebbe stato semplicemente passivo. Ora, questo concetto è contraddetto apertamente dalla genetica sperimentale moderna. Il seme attivo come lo concepisce Aristotele è l'ovulo fecondato. Ciò significa che esso è costituito da una cellula germinale in cui i cromosomi delle due parti sono dello stesso numero, e quindi che la donna partecipa attivamente alla generazione non meno dell'uomo. Cade perciò il motivo su cui si fonda S. Tommaso per affermare che la trasmissione del peccato originale dipende dalla mozione «cattiva» del protoparente Adamo nell'ordine della generazione. A suo modo di vedere proprio per questo il solo peccato di Eva non avrebbe determinato la catastrofe per tutta l'umanità.
13 — Pur respingendo il motivo suddetto noi non possiamo abbandonare la tesi tradizionale:

effettivamente più che il peccato di Eva fu fatale all'umanità il peccato di Adamo. Egli infatti era il capo del genere umano per un complesso di ragioni, da cui esula del tutto la superiore efficacia dell'uomo nell'ordine della generazione.
Il motivo principale lo troviamo nel fatto che Adamo fu il primo essere umano, primo in ordine assoluto: di tempo e di natura. Dal racconto della *Genesi* emerge con chiarezza questa priorità, per cui Adamo si presenta come il prototipo di tutta la specie. A lui sono stati conferiti tutti i doni di natura e di grazia prima della formazione della donna.
Da questa prima sorgente plasmata dalle sue mani, Dio attinge per formare il resto dell'umanità: Eva stessa venne formata dalla costola di Adamo. S. Paolo sottolinea questa priorità assoluta dell'uomo: « Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro » (1 Cor., 2, 8).
Anche nell'ordine finalistico l'uomo riveste la medesima preminenza: « Non l'uomo è stato creato per la donna, ma la donna per l'uomo» (ibid. 9).
Tutto questo non ha niente a che fare con la famosa tesi di quei teologi che vedono in Adamo un capo giuridico.
S. Tommaso stesso conosce e accetta le ragioni da noi invocate, nel commentare il testo paolino: «Caput autem mulieris vir» (Cfr. *In I ad Cor.,* c. II*, 3).* Oggi comprendiamo forse con maggior chiarezza che Adamo viene considerato dai libri santi il capostipite del genere umano, e lo è di fatto quale prototipo della specie. Nella stessa generazione egli ha una preminenza nell'ordine formale; perchè ogni nuovo individuo umano è ripetizione più o meno perfetta del modello uscito dalle mani di Dio.
Ora il peccato ha sconvolto e deturpato il modello distruggendo la vita soprannaturale di quest'essere, fatto per presiedere l'universo visibile. Ma se Adamo è peccatore, evidente in lui sono perdute tutte le prerogative legate alla sua passata amicizia con Dio. E quindi ogni uomo sarà generato secondo un prototipo vittima di queste menomazioni dolorose. Ciò non toglie che il peccato si trasmetta in forza della generazione naturale. Ma in codesta generazione i due generanti purtroppo sul medesimo piano di colpevolezza.
Come si vede la rettifica imposta dalla genetica moderna dottrina di S. Tommaso sul peccato originale non è così come potrebbe sembrare a prima vista. L'intuito del teologo non è stato eccessivamente frastornato dalle nozioni di scienza naturale che la sua epoca imponeva.

## LA LEGGE EVANGELICA
## (I-II, qq. 106-108)
## INTRODUZIONE

1 — A prima vista le tre questioni, che presentiamo all'inizio del voi. XIII, sembrano proprio maltrattate dalla nostra divisione, che purtroppo è dettata anche da criteri materiali di spazio. Le qq. 106-108 rientrano logicamente nel trattato *De Lege:* eccole invece affiancate al trattato *De Gratia.*
Diciamo pure che la mole del *De Lege* consigliava questo smembramento tutt'altro che naturale. Però è anche vero che abbiamo voluto dare a questa divisione un significato polemico. Affermiamo così in maniera evidentissima, che la *Legge Evangelica* nella partizione dell'Opera appartiene più alla grazia che alla legge. Le ragioni le vedremo subito in questa introduzione, meglio ancora appariranno a coloro che si daranno premura di leggere il testo di S. Tommaso.
Abbiamo già notato in altri volumi che il Dottore Angelico non mira tanto a stendere trattati monografici, quanto a curare l'unità della sua sintesi teologica. Per questo ricorre con insistenza a

degli allacciamenti con anticipazioni e richiami continui, svolgendo qua o là nei punti chiave tesi che si prestino a un naturale trapasso dall'uno all'altro argomento. Possiamo dire che in questo caso il tentativo è evidentissimo, ed è riuscito alla perfezione. Dalla legge alla grazia il passaggio si fa attraverso la legge evangelica.
Questa posizione chiave del trattatello non poteva sfuggire a una ricerca meticolosa come quella di Dom Ghislain Lafont: «Si noterà che le questioni 106-108, trattando della nuova legge, e partendo dal principio esterno che istruisce l'uomo, in realtà hanno un'affinità considerevole con le questioni 109 e seguenhe trattano della grazia, principio che muove ad agire»
*(Structures et méthode dans la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin,* Bruges, 1961, p. 218).

## I
## Fortuna del trattato.

2 — E inutile cercare nel *De lege nova* una vera originalità: S. Tommaso non fa che ricalcare le orme di S. Paolo, di S. Agostino e degli altri Padri di cui ebbe conoscenza. Quello che colpisce è la concisione e l'esattezza delle formule in cui sintetizza il pensiero tradizionale, cavandone arditamente tutte le conseguenze più interessanti, superando le false interpretazioni degli antinomiani di tutti i tempi.
Nessuna delle sue tesi si distingue dalla dottrina comunemente accettata nel medioevo. Ciò spiega perchè i grandi commentatori della *Somma,* troppo sensibili alle controversie scolastiche, si siano dispensati dal loro ufficio, accontentandosi di qualche brevissima nota. S. Antonino Pierozzi [m. 1459] trascrisse quasi integralmente il testo di S. Tommaso nella propria *Summa Theologica,* P. I, tit. 15. Anche Domenico Soto [m. 1560] nel *De Justitia et Jure* non fece molto di più. Poche, sebbene interessanti, le osservazioni di Francesco De Vitoria [m.1546].
Di maggiore ampiezza sono invece i trattati *De Lege Nova* del gesuita Francesco Suarez [m. 1617] e del domenicano Giov. Vincenzo Patuzzi [m. 1763], che in senso lato si possono considerare illustrazioni dell'analogo trattato tomistico.
I teologi e i moralisti più recenti non si sono molto interessati del nostro argomento nei loro manuali. Rare sono le loro monografie; mentre è più facile incontrare studi accurati in proposito da parte dei cultori delle scienze bibliche.
3 — Il disinteresse dei moralisti per la legge nuova è concomitante al favore incontrato in questi ultimi secoli dalla casistica e da certo probabilismo, che ci hanno regalato una morale minimista, preoccupata di salvare una libertà che non è quella cristiana. In proposito condividiamo quanto ha scritto il P. Antonio Di Monda O. F. M. nell'unica moderna monografia teologica sul nostro argomento (cfr. *La Legge Nuova della libertà secondo* S. *Tommaso,* Napoli, 1954, pp. 290 ss.):
«Senza dubbio, il fatto che la legge Nuova è una legge di libertà, potrebbe apparentemente legittimare o fornire un argomento di più a dei sistemi, il massimo sforzo dei quali è tutto nel tentativo di alleggerire l'onere della legge, nei confronti della libertà.... Preoccupazione costante dei casuisti» e di certo probabilismo, «è di rendere l'osservanza della legge più facile che sia possibile, *dissimulandone le obbligazioni.* Da ciò il ricorso a tutte le sottigliezze, a tutte le opinioni altrui, le determinazioni meticolose della legge e della sua obbligatorietà, le divisioni e suddivisioni il ricorso, in una parola, a tutti i possibili sotterfugi.... ».
«Tale scopo, teso evidentemente a una liberazione materiale ed effettiva dalla legge, comporta, inevitabilmente, un accentuato pericolo di licenza che non può sfuggire a nessuno. E ciò non può essere certo in accordo con i principi della legge Nuova. Una ricerca storica sullo stesso famoso

principio: "La legge positiva non obbliga con grave incomodo", ci direbbe fino a qual punto la soavità e libertà della legge Nuova siano state tradite » (ibid., pp. 293 s.).

## II

## Natura della legge evangelica.

4 — Nel definire il concetto di legge evangelica ci troviamo subito dinanzi a una certa ambiguità del termine principale, cui dobbiamo ricorrere. Il termine *legge* implica un concetto univoco, o un concetto analogico? S. Tommaso all'inizio del suo trattato (q. 90) ha fatto una ricerca accuratissima della definizione della legge, ricapitolando il suo pensiero in una formula ormai classica: «Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata » (q. 90, a. 4). Nonostante la precisione e la chiarezza di questi dati essenziali, la legge non è un concetto univoco, ma analogico. Basti pensare che il termine si applica anche alla legge eterna, la quale in sostanza s'identifica con Dio stesso. E mai possibile che un concetto possa applicarsi a Dio e alle creature in senso univoco?
Anche applicato alla legge evangelica il concetto di legge subisce degli adattamenti considerevoli, i quali lo differenziano non poco dal concetto che ricaviamo dalla legge positiva divina dell'Antico Testamento, o dalla legge positiva umana.
5 — I caratteri essenziali della legge si applicano anche qui in maniera analogica. Certamente anche la legge nuova è «un ordinamento di natura razionale », ma non nel senso che derivi da un'intelligenza creata, o che possa essere « compresa» da un intelletto creato: è infatti legge positiva divina concepita per un ordine squisitamente soprannaturale. Tale ordinamento trascende ogni esigenza della creatura, e costituisce un disegno misterioso, in cui si armonizzano in modo arcano i rapporti dell'uomo con Dio. L'uomo peccatore ottiene misericordia in forza dell'opera salvifica dell'Uomo-Dio, che costituisce il nuovo patto, o Testamento. Precisamente: la legge nuova non è che il Nuovo Testamento.
La legge evangelica è una «*ordinatio rationis*» anche nel soggetto che la riceve e ne partecipa, cioè nell'uomo battezzato. Questo però non va inteso nel senso di un risanamento al livello della pura razionalità; perchè la grazia di cui il giusto è investito non si limita a guarire l'uomo, ma a formare un figlio di Dio.
Anche il « bene comune », cui è ordinata la nuova legge, va concepito in maniera diversa dal bene della collettività, cui è ordinata la legge umana. Qui il bene comune è innanzi tutto il bene universale estrinseco. ossia la Divinità; perchè ogni anima in grazia riferisce realmente tutti i suoi atti di virtù alla gloria di Dio, in forza della carità che li informa. E in secondo luogo il bene comune si attua nell'edificazione del Corpo mistico di Cristo. Ora, questa «comunità» dei fedeli, che derivano misticamente la loro vita soprannaturale da Cristo, costituisce un organismo ben più organico di qualsiasi collettività umana. E il bene cui essi cooperano è di ordine trascendente.
Autore poi della nuova legge è il capo di questa «comunità » soprannaturale, il Redentore Divino: il quale ha un rapporto di priorità su tutti gli associati, ben diverso da quello esistente tra un capo qualsiasi e la società cui presiede. S. Tommaso qui parla di Lui solo incidentalmente. Ma per conoscere il suo pensiero dobbiamo tener presente quanto dirà nella q. 8 della *Terza Parte.* La dottrina del Corpo mistico, di cui, a ragione, oggi tanto si parla, non è davvero sottaciuta nella *Somma Teologica,* anche se non è condensata in un trattato particolare.
6 — L'influsso causale di Cristo come legislatore non si esaurisce in una serie di atti giuridici storicamente circostanziati, ma è così universale da abbracciare tutti i tempi e tutti gli uomini, sia

pure in grado diverso (III, q. 8, a. 3). Per quello che riguarda noi battezzati viventi sulla terra, ossia in stato di viatori, vanno ricordate le sue parole: «Ecco io sono con voi ogni giorno fino alla fine del mondo» (Mt. 28, 20).
Cristo è un legislatore che è sempre alla testa del suo popolo in marcia verso la Terra Promessa. Il suo esempio è valido per tutti i secoli come norma direttiva: « Chi vuol essere mio discepolo, rinneghi ogni giorno se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (Mt. 16, 24). Cosicchè la sua opera di legislatore si identifica più con la sua vita che con la sua dottrina.
7 — Quanto poi alla promulgazione, che secondo alcuni tornisti è tra gli elementi essenziali della legge, la condizione della legge evangelica non è meno singolare. Cominciamo subito a dire che si tratta di una legge data non per iscritto, ma per infusione, come partecipazione a quel nuovo genere di vita, che è la grazia. Allora si comprende bene che la sua promulgazione s'identifica con l'opera redentrice del Cristo, il quale diceva:
«Il regno di Dio è dentro di voi» (Lc. 17, 21).
I manuali han troppa fretta di concludere che la promulgazione della nuova legge avvenne in due tempi: nel discorso della montagna e nel giorno della Pentecoste, cioè con 1' inaugurazione del regno di Dio. Ma la cosa è molto più complessa; perchè la nuova legge in sostanza s' incarna nel Redentore medesimo, il quale affermò di se stesso: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv. 14, 6). Forse quindi è più giusto affermare che la vera inaugurazione della legge evangelica si ebbe sul Calvario, nell'atto in cui il Cristo dava compimento all'antica legge, esaurendone e proclamandone il superamento: «Tutto è compiuto »; (Consummatum est» (Gv. 19, 28). Fu allora infatti che « il Cristo ci redense dalla maledizione della legge, facendosi per noi maledizione» (Gal. 3, 13). Giustamente S. Tommaso fa rilevare che il Redentore divino «iniziò il culto della religione cristiana mediante la sua passione », dando così valore «ai sacramenti della nuova legge e inaugurando il nuovo sacerdozio» (III, q. 62, a. 5; cfr. I-II, q. 107, a. 1, arg. S. *c.; Hebr., o. 7,* lect. 3).
Ma per apprezzare a dovere la sua tesi bisogna tener presente che l'essenziale della nuova legge non sono i precetti o i consigli evangelici, bensì la grazia con 1' infusiorie concomitante delle virtù e dei doni dello Spirito Santo (q. 106, aa. 1, 2).
— La grazia è un abito entitativo; mentre le virtù e i doni che l'accompagnano sono abiti operativi. Si tratta quindi di un organismo nuovo, pronto ad agire secondo un nuovo genere di vita.

## III

## La legge nuova come legge di amore e di libertà.

8 — Tra tutte le caratteristiche della legge nuova quella che più s'impone con singolare evidenza è il fatto che viene presentata dal Nuovo Testamento come «legge di libertà» (Gc1, 2,5; 2, 12; Gal. 2, 4, 31; 5, 30).
Fin dall'inizio alcuni eretici interpretarono la libertà cristiana nel senso di una totale autonomia da qualsiasi legge. La teologia protestante è impegnata da secoli a difendere l'antinomismo fanatico di Lutero e di Calvino. Ai nostri giorni non è mancato l'appoggio dei cristiani, per motivi addirittura scritturistici, alla «morale della situazione » (cfr. PEREGO A., *L'etica della situazione,* Roma, 1958).
Si tratta evidentemente di interpretazioni materiali e sommarie di una dottrina profonda e inoppugnabile. S. Tommaso, come sempre, ha raccolto e organizzato in proposito l'insegnamento della tradizione, servendosi soprattutto dei testi di S. Agostino. Cerchiamo di tratteggiare in poche pagine il suo pensiero.

9 — A prima vista la legge sembra essere l'antitesi della libertà: chi è sotto la legge è schiavo della legge. E questo un sentimento comune presso tutti i popoli. Tale convinzione dipende dalla effettiva dissonanza che siamo abituati a riscontrare tra i nostri gusti, più o meno buoni, più o meno depravati e le norme della legge positiva, non sempre orientate al nostro bene personale. Ma se la legge è veramente degna di questo nome ( ordinamento razionale promulgato per il bene comune da chi ha la cura della collettività ), allora saremo costretti a riconoscere che le sue disposizioni si accordano con la parte superiore del nostro essere, cioè con la ragione. E quindi la sottomissione alla legge equivale a un atto di liberazione rispetto alla tirannia delle passioni e dei nostri capricci.

Il discorso vale soprattutto per la legge naturale e per la legge divina, sia del vecchio come del nuovo Testamento. La « razionalità» infatti di queste leggi non può esser messa in discussione. Ma se la legge, per quanto giusta e santa, si trova in disaccordo con la volontà di sudditi maldisposti, ecco che si stabilisce di fatto uno stato di schiavitù. La legge viene subita contro voglia, e quindi esercita un potere coercitivo sopra esseri che ne accettano le norme loro malgrado. Tale schiavitù è conseguenza della schiavitù del peccato: ma è innegabilmente una schiavitù; perchè solo il timore della pena trattiene dall'atto peccaminoso.

Ora, la grande novità della legge evangelica sta nel fatto che agisce trasformando dall' interno i credenti, sottoposti alla sua giurisdizione. Questi sudditi la ricevono dallo Spirito Santo, e non solo sotto forma di dottrina, di precetti e di consigli; ma innanzi tutto sotto forma di grazia, di virtù infuse, di doni e di carismi.

10 — S. Paolo parla di opposizione irriducibile tra «la lettera che uccide» e «lo spirito che vivifica (2 Cor. 3, 6). Tale opposizione può concepirsi in due modi: o come autonomia e ribellione verso ogni norma di legge da parte di chi vive sotto la mozione dello Spirito; o come superamento della legge in uno stato di intima santificazione mediante una radicale conversione a Dio, che non fa più sentire il peso di prescrizioni diventate connaturali.

Il protestantesimo ha scelto la prima spiegazione, che oltre tutto è inconciliabile con altri testi della Scrittura, ed è insostenibile nella vita pratica. S. Tommaso invece, con tutta la tradizione cattolica, sta per la seconda spiegazione. 1 vero che molte norme dell'antica legge sono superate, perché legate a situazioni contingenti: tali sono senz'altro i precetti cerimoniali e giudiziali. Ma le norme morali non sono state abolite da Cristo nel Nuovo Testamento; egli infatti esige dai suoi discepoli una «giustizia superiore a quella dei farisei» (Mt. 5, 20), ed esige dagli uomini la prova delle opere (Mt. 7, 21).

Si deve perciò pensare che il dono della grazia, che è l'elemento precipuo della nuova legge, non si limita, come voleva Lutero, a un rivestimento esterno; ma è una forza vivificante che trasforma l'uomo dall' interno, facendo del peccatore «una nuova creatura ». E la presenza dello Spirito Santo nell'anima è accompagnata, oltre che dalla grazia, da tutte le virtù in- fuse, principalmente dalla carità.

5S Tommaso ripete spesso che la legge ha il compito di educare l'uomo alla virtù. Ma la legge evangelica, che è infusa nel cuore mediante la grazia, se non incontra resistenze e infedeltà, convoglia nell'anima tutte le virtù, e all'occorrenza produce ogni atto virtuoso. Cosicché «la giustificazione» è una cosa reale e non di semplice titolo. E tutto ciò non è opera dell'uomo, ma dello Spirito Santo, che («scrive la legge nuova non in tavole di pietra, ma in cuori di carne» (cfr. q. 106, aa. 1, 2).

11 — Tra tutte le virtù infuse, come fa notare il P. Patuzzi, risaltano in modo speciale nella legge evangelica le virtù teologali: «Essa rinnova l'uomo con la fede, la speranza e la carità, che sono la parte principale di questa legge, come sue caratteristiche e proprietà. Essa è chiamata dall'

Apostolo "lex fidei" *(Rom.* 3), perchè contiene in sè la grazia della fede. Viene chiamata spessissimo "legge evangelica ", perchè ci annunzia i beni più eccellenti, cioè il Cristo salvatore, la sua grazia e i premi celesti... Vangelo infatti equivale a "buona novella"... Ed è chiamata "legge di grazia"; perchè il suo elemento principale è la grazia di Dio, infusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo» *(Ethica Christiana sive Theol. Moralis,* t. I, tract. 1*,* d. 2, e. 5, I).
evidente però che su tutte le virtù la preminenza assoluta, sia in ordine di dignità che di efficacia, spetta alla carità; perché «la vita cristiana consiste essenzialmente nella carità, e solo relativamente nelle altre virtù» (II-II, q. 184, a. 1, ad 2). Si sa del resto che la carità, in chi pienamente la possiede, è il movente segreto di ogni atto virtuoso. La carità è un rapporto di amicizia con Dio (cfr. II-II*,* q. 23), un amore profondo che mette la volontà umana all'unisono con quella divina. Di qui la liberazione completa. «Dilige et quod vis fac », scrive S. Agostino *(In I Joan.,* tract. 7, c. 8).
E il Dottore Angelico spiega: «E proprio dell'amicizia concordare con l'amico in ciò che egli vuole. Ora, la volontà di Dio ci viene manifestata dai suoi comandamenti. Osservare quindi i comandamenti dipende dall'amore che abbiamo verso Dio, secondo le parole evangeliche: "Se mi amate, osservate i miei comandamenti". Perciò, siccome lo Spirito Santo ci fa amare il Signore, è da lui che in qualche modo siamo mossi ad adempiere i divini comandamenti, secondo le parole dell' Apostolo: "Quelli che son mossi dallo Spirito di Dio, questi son figli di Dio ". Si deve però notare che i figli di Dio sono mossi dallo Spirito Santo non come servi, ma come liberi. Libero infatti è "colui che è causa di se stesso"; e invero noi facciamo liberamente quello che facciamo da noi stessi. E questo è appunto quello che noi facciamo volontariamente... Ebbene, lo Spirito Santo ci spinge ad agire in modo da farci agire volontariamente, rendendoci amanti di Dio. Perciò i figli di Dio sono mossi liberamente dallo Spirito Santo con l'amore, e non servilmente con il timore. Di qui le parole dell'Apostolo: "Non avete ricevuto di nuovo lo spirito di schiavitù con il timore, ma lo spirito di adozione e di figliolanza" » (4 *Cont. Gent.,* c. 22).
12 — L'attuarsi di questa libertà porta nell'anima i suoi frutti di gioia e di pace, di cui si è parlato nelle questioni precedenti.
«Tra i frutti dello spirito al primo posto abbiamo la *carità:*
nella quale lo Spirito Santo viene dato come in una somiglianza appropriata, essendo egli stesso amore. Infatti S. Paolo scrive (Rom. 5, 5): "La carità di Dio s'è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato". — Ma all'amore di carità segue necessariamente la gioia. Poichè chi ama gode sempre nell'unione con l'amato. Ora, la carità ha sempre presente quel Dio che ama: "Chi sta nella carità sta in Dio e Dio è in lui" (1 Giov. 4, 16*).* Per questo alla carità segue la *gioia.* — E la perfezione della gioia è la pace, nei suoi due elementi. Primo, rispetto alla quiete dai turbamenti esterni: infatti non può godere perfettamente del bene amato, chi da altri viene distolto dalla fruizione di esso; e d'altra parte chi ha il cuore perfettamente appagato in una cosa, non può essere molestato dalle altre, ché non le considera affatto. Egli attua così le parole del Salmo (118, 165): "Molta pace per quelli che amano la tua legge, e non v'è inciampo per essi ", non essendo essi distolti per cose esterne dal godere Dio. Secondo, rispetto alla sazietà dell' inquieto desiderio: poichè non si può godere perfettamente, se quel che si gode non basta. Ora, la pace implica queste due cose: non essere turbati dall'esterno, e l'acquietarsi del nostro desiderio in una data cosa» (I-II, q. 70, a. 3).
Se tutto questo potesse essere compiuto perfettamente sulla terra, senza resistenze e contrasti, avremmo quasi un paradiso anticipato. Ma S. Tommaso non è così ingenuo da non vedere le reali difficoltà in cui si dibatte la vita morale dei battezzati. «La difficoltà nel bene e la proclività al male si riscontra nei battezzati, non perchè manchino loro gli abiti delle virtù, ma per la concupiscenza,

che nel battesimo non viene eliminata. Tuttavia, come mediante il battesimo diminuisce la concupiscenza, in modo da non avere più il predominio, così diminuiscono i due inconvenienti lamentati, in modo che l'uomo non ne sia sopraffatto» (III, q. 69, a. 4, ad 3; cfr. I-II, q. 65, a. 3, ad 2).
La nostra quindi è una liberazione iniziale, che esige il combattimento e la conquista, e si attua mediante il progresso nella virtù, e specialmente nella carità. «Coloro che hanno la carità solo da principianti, sebbene progrediscano, hanno come compito principale di resistere al peccato, da cui sono minacciati. In seguito, sentendo meno insistente questa minaccia, tendono con più sicurezza alla perfezione: da una parte essi badano a costruire, e dall'altra maneggiano la spada, come si legge (nel *2* libro di Esdra, 4, 17) dei ricostruttori di Gerusalemme» (II-II*,* q. 24, a. 9, ad 2).

## IV

## Precetti e consigli della legge evangelica.

13 — Pur essendo la grazia e la carità gli elementi essenziali della nuova legge, non mancano in essa precetti e consigli, che formano la parte «dispositiva» e « istruttiva » di essa. « Alcuni, prendendo occasione da quelle parole della Scrittura: "Dov'è lo Spirito del Signore ivi è libertà", e dalle altre: "La legge non è posta per il giusto, ma per gli ingiusti ", erroneamente hanno pensato che gli uomini spirituali non sono tenuti ai precetti della legge divina. Ma ciò è falso, poichè i precetti di Dio sono regola della volontà umana. Infatti non c'è nessun uomo, anzi neppure un angelo, la cui volontà non debba essere regolata dalla legge divina» (In 2 Cor*.,* c. 5, lect. 3).
Nel dettare questo commento S. Tommaso pensava agli antichi anomei; noi invece siamo portati col pensiero alle recise affermazioni di Lutero e di Calvino, che negano a Cristo la qualifica di legislatore. Ma contro costoro non è necessario tessere degli argomenti: basta riferire i testi evangelici e 1' insegnamento degli Apostoli. Anzi i cultori delle scienze bibliche sembra che non diano troppo peso alle riflessioni dei teologi, preoccupati come sono del dato positivo. La legge evangelica è là con le sue formule e con il suo contenuto, come una qualsiasi legge positiva:
1) Riaffermazione dei precetti di legge naturale, p. es.: « Fate agli altri tutto quello che volete che gli altri facciano a voi» (Mt 7, 12; Lc. 6, 31).
2) Accettazione sostanziale della legge mosaica (Mt. 5, 17). 3) Precetti particolari, come quelli relativi alla fede, alla preghiera, alla predicazione.
4) Precetti relativi ai sacramenti; p. es.: «Fate questo in memoria di me» (Lc. 22, 19).
5) Consigli evangelici.
Proseguendo con lo stesso metodo, gli esegeti fanno notare i perfezionamenti apportati da Cristo ai precetti morali della legge mosaica:
a) approfondimento e interiorità nell'osservanza dei precetti;
b) aspirazione ai beni spirituali, senza attendere ricompense di ordine temporale;
c) atteggiamento paziente di fronte alle ingiustizie e alle ingiurie personali;
d) sublimazione assoluta del precetto della carità.

14 — S. Tommaso riscontra anch'egli tutto questo (q. 108); ma la cosa principale che egli vuol mettere in evidenza è il nuovo genere di vita su cui si innestano queste prescrizioni: «L'elemento principale della nuova legge è la grazia dello Spirito Santo, che si manifesta mediante la fede operante nella carità» (ibid., a. 1). E perciò alla grazia, e a Cristo autore di essa, che si devono ricongiungere anche le opere esterne dei credenti. E' giusto quindi che «la grazia giunga a noi dal

Verbo Incarnato mediante le cose sensibili; e che da questa grazia interiore, la quale sottomette la carne allo spirito, vengano prodotte delle opere esterne e sensibili » (ibid.).
La morale tomistica vista attraverso queste parole presenta un aspetto teologico (per essere esatti bisogna dire cristologico) evidentissimo. E un aspetto che non dovrebbe essere dimenticato dai moralisti e dai giuristi cristiani.
Di proposito ho nominato anche i giuristi, perchè anche nel promulgare e nell'interpretare le leggi positive il cristiano deve tener conto dell'impostazione evangelica della legge. La complessità della vita sociale esige dalle autorità ecclesiastiche e civili la creazione di molte leggi. Ma bisognerebbe fare in modo da non rendere la condizione dei credenti in Cristo analoga o peggiore di quella degli antichi ebrei (q. 107, a. 4), come dice con sarcasmo S. Agostino (Ep. 55, c. 19).
Molti ordini e congregazioni religiose, per non compromettere la libertà evangelica, hanno provvisto da secoli a dichiarare puramente penali le loro regole e costituzioni.

## V

## Il « De lege nova » in rapporto agli altri trattati della Somma Teologica.

15 — Nelle introduzioni e nelle note dei volumi precedenti più volte abbiamo sottolineato il fatto che S. Tommaso nella *Somma* non ha inteso costruire dei trattati monografici completi, cercando principalmente l'armonia di una sintesi generale del pensiero teologico. Per tale motivo non possiamo illuderci di vedere racchiuso il trattato *De lege nova* nelle tre questioni che precedono il *De Gratia.* Per una monografia sull'argomento dovremmo dirottare verso il nostro piccolo trattato parecchie pericopi della *Somma,* sconvolgendo quasi tutto il piano dell'Opera.
Dalla *Prima Parte* dovremmo prelevare innanzi tutto gran parte della q. 43, riguardante la missione delle Persone divine; perchè l'elemento precipuo della legge nuova consiste nella grazia divina, che deriva in noi dall' inabitazione della SS. Trinità. Per questo stesso motivo bisogna tener presente quanto l'Autore insegna a proposito dell'immagine di Dio nell'uomo (q. 93): Quello che nel caso più interessa è 1' *imago recreationis* (ibid., a. 4). Ma procedendo su questo terreno sarebbe facile dimostrare la connessione di tale immagine con la personale imitazione di Cristo: imitazione sostanziale mediante 1' infusione della grazia; imitazione accidentale mediante l'accettazione della sua dottrina e l'esercizio effettivo delle virtù cristiane. In tale studio non si potrebbe fare a meno di gettare uno sguardo sull'uomo nello stato d' innocenza, specialmente per quanto riguarda la vita soprannaturale (q. 95), e i rapporti di reciproca subordinazione (q. 96), che neppure allora dovevano mancare.
16 — Passando alla *Seconda Parte* i legami si moltiplicano quasi con tutti i trattati. Infatti la *beatitudine* non è raggiungibile senza l'agire umano virtuoso e meritorio, compiuto cioè a norma della legge. E questo «non per l'insufficienza della virtù divina a rendere beati, ma per rispettare l'origine delle cose » (I-II, q. 5, a. 7). In quest'ordine si vede come l'opera buona del giusto è più dettata da un'esigenza ontologica, che da una disposizione volontaria e razionale estrinseca.
Per definire la bontà degli atti umani, vediamo che S. Tommaso ricorre espressamente alla legge, sia pure nella sua più alta accezione, la legge eterna, che però viene a noi partecipata mediante la creazione e la rivelazione (q. 19, a. 4, ad 3).
In questa introduzione abbiamo già parlato della funzione che l'amore esercita nel liberare l'uomo dalla schiavitù della legge; ma per approfondire l'argomento bisogna tener presente quanto l'Autore insegna a proposito dell'amore (qq. 26-28).
Nel trattato generale degli abiti non si può trascurare quanto si dice a proposito degli abiti infusi (q. 1, a. 4), per capire come sia infusa in noi la legge evangelica. E nel trattato delle virtù non si

può omettere l' insegnamento di S. Tommaso sulle virtù teologali (q. 62), che sono il dato più importante della nuova legge. In appendice poi al trattato generale delle virtù ci sono tre questioni che stanno al *De Virtutibus* come le tre questioni della legge evangelica stanno al *De Lege.* Sono precisamente le qq. 68, 69, 70, dedicate rispettivamente ai doni, alle beatitudini e ai frutti. E non si tratta solo di corrispondenza materiale: questi tre elementi della morale tomistica e tradizionale hanno origini bibliche, anzi neotestamentarie. Sono i punti di forza della morale e della legge evangelica, oppure sono i risultati immediati dell'applicazione di essa. — Procedendo nell'analisi dell' Opera oltre il *De Lege,* incontriamo il trattato sulla grazia (qq. 109-114).

Abbiamo già notato la vicinanza del *De lege nova* al *De Gratia.* Non è solo un contatto materiale, come è facile comprendere. In questo secondo trattato vediamo in qualche modo lo sviluppo dell'elemento primario del precedente. Data però la sua enorme importanza dogmatica, è chiaro che aveva bisogno di un'esposizione a parte; ma per una monografia sulla legge evangelica non si possono trascurare i suoi sviluppi e le sue conclusioni.

17 — Dopo aver sottolineato i punti di contatto che il trattato ha con i vari elementi della morale generale, è logico attendersi una moltiplicazione geometrica di essi nella morale speciale, cioè nella *Secunda Secundae.* Ecco quindi che accanto ad ogni virtù troviamo il dono, i frutti e i precetti corrispondenti: tutte cose che appartengono di diritto alla legge evangelica; perchè gli stessi precetti del decalogo interessano non in quanto si trovano nella legge mosaica, bensì in quanto rimangono validi nella legge cristiana. Ma c'è di più: i trattati sulle virtù teologali (qq. 1-46) potrebbero essere rielaborati quasi al completo come parti integranti del nostro minuscolo trattato.

Lo stesso possiamo dire a proposito dei carismi e degli stati di perfezione (qq. 179-189); poichè si tratta di perfezione cristiana. Non per nulla S. Tommaso conclude ricordando che la vita religiosa altro non è che il soave giogo di Cristo (q. 189, a. 10, ad 3).

18 — Ed eccoci alla *Terza Parte.* Chi ci ha seguiti fin qui ha già intuito quanto siamo per dire: tutti i trattati che qui vengono svolti (il *De Verbo Incarnato, De Sacramentis,* ecc.) non sono che sviluppi del *De lege nova.* Anche i *novissimi* non sono che le sanzioni di questa legge divina, la quale è fatta per governare gli uomini « fino alla fine del mondo ». D'altra parte essi si chiudono nella prospettiva della resurrezione finale, dovuta all'opera redentiva di Cristo. Chi avesse dubbi in proposito, non ha che da rileggere il prologo della *Terza Parte:*

«Poichè il Signore Gesù Cristo nostro Salvatore, "nel salvare ", secondo l'annunzio dell'angelo, "il popolo dai suoi peccati", ci ha presentato in se stesso la via della verità, per la quale possiamo giungere dopo la resurrezione alla beatitudine della vita immortale, per condurre a termine tutto il corso teologico, è necessario che alla considerazione dell'ultimo fine della vita umana, delle virtù e dei vizi, segua lo studio del Salvatore di tutti, e dei benefici da lui apportati al genere umano ».

Questa rapida corsa attraverso i mille e mille articoli dell'Opera è fatta per invogliare i nostri lettori a ricostruire personalmente la sintesi teologica nel loro pensiero, prospettando il panorama da uno dei punti più suggestivi di tutta la teologia tomistica.

P. TIT0 S. CENTI O. P.

## L A GRAZIA

### I- II, qq. 109- 114

1 — Qualsiasi trattato moderno sulla grazia si apre e si chiude con una lunga serie di controversie teologiche. Di qui la complessità di certe monografie, costrette a rimettere in discussione problemi fondamentali come la mozione divina, la predestinazione, il peccato originale, ecc. Niente di tutto questo iri nei brevissimo trattato della *Somma Teologica.* Qui l'unica controversia che si conosce è quella pelagiana, con i suoi strascichi semipelagiani.
Le questioni di fondo sono state già ampiamente discusse dall'Autore nella Prima Parte. Della provvidenza e della scienza di Dio si è parlato nel De Deo uno (I, qq. 14, 15, 19, 22, 23); della mozione divina nel De Gubernatione rerum (qq. 103-105); della inabitazione divina nell'anima del giusto si è trattato nel De Trinitate (q. 43) e nel De Homine (q. 93). In quest'ultimo trattato si è preso in esame per la prima volta il peccato originale, considerando le condizioni dell'uomo prima della caduta (qq. 94 ss.), per approfondire l'argomento nella I-II (qq. 81-83). Delle virtù che scaturiscono dalla grazia se n' è già parlato in generale, e se ne parlerà ancora in particolare nella II-II. Della causalità di Cristo e dei sacramenti nel l infusione della grazia se ne tratterà ampiamente nella Terza Parte.
Eppure questo brevissimo trattato tomistico è di una ricchezza inesauribile, ed ha attirato su di sè l'attenzione di tutti i teologi posteriori. I Padri del Concilio Tridentino [1534-1563] hanno attinto alle sue risposte magistrali le formule più esatte della dottrina cattolica contro gli errori protestanti relativi alla giustificazione.

## I
## Il trattato tomistico nel piano della Somma.

2 — Come l'opera della creazione è compendiata in sei giorni, così il trattato sulla grazia abbraccia in tutto sei questioni «perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri » I, q. 74, a. 1) : complessivamente 54 articoli. Ci si limita ai problemi essenziali: necessità della grazia, natura di essa, le sue divisioni, la sua causa che è Dio soltanto, gli effetti che sono la giustificazione e il merito. Il tutto è disposto in perfetto ordine sistematico fino nei minimi particolari.
Giova ripetere che non rientra nell' intenzione dell' Autore lo svolgimento di ampi trattati monografici sostanzialmente completi, ma l'inserimento di ogni tema in una sintesi generale del pensiero teologico. Per chi avesse poca dimestichezza con il piano generale dell' Opera ricordiamo che il *De Gratia* vi occupa una posizione chiave evidentissima. Siamo infatti a metà di quella che S. Tommaso chiama «via del ritorno ». La *Prima Parte* ci ha descritto « l'uscita » di tutte le cose da Dio; la *Seconda Parte,* dedicata agli atti e alle virtù dell'uomo, ci presenta la strada del ritorno. Ma questa lunghissima sezione dell'Opera è suddivisa in *Prima Secundae* (morale generale), o *Secunda Secundae* (morale speciale), come se si trattasse delle due fiancate di un ponte maestoso a una sola gettata. La grazia, mi si permetta questa immagine che non pecca affatto di esagerazione, costituisce la chiave di volta di questo ponte lanciato tra l'umanità e Dio. Essa è posta al termine della morale generale, quale aiuto offerto dalla divinità a sostegno della fragile volontà umana, che è del tutto impari, con le sue forze, a raggiungere il fine soprannaturale della nostra esistenza attraverso l'esercizio di tutte le virtù.
3 — Con ogni probabilità S. Tommaso ha composto il *De Gratia,* come del resto tutta la I-II, nel suo ultimo soggiorno parigino, cioè intorno al 1270. Non era la prima volta che si applicava a scrivere sull'argomento. Sia pure in ordine sparso, aveva già affrontato questi medesimi problemi

nel suo primo insegnamento [1254-56], commentando le *Sentenze* di Pietro Lombardo. E come giovane Maestro negli anni successivi ne aveva tentato un approfondimento nelle questioni disputate *De Veritate* (qq. 27-29).
Erano passati molti anni da allora; e nel suo soggiorno in Italia [1259-68], essendo forse più libero dagli impegni scolastici, aveva potuto dedicarsi a uno studio personale di quelle stesse fonti, che prima aveva conosciuto solo di seconda mano. Non è da escludere che allora abbia potuto conoscere anche gli atti del Concilio II d'Orange [529], che i suoi contemporanei mostrano di ignorare completamente (cfr. AMANN E., «Semi-pelagiens », in *D. T. C.,* 14, coll. 1847 ss.). Noteremo all'occorrenza i presumibili riferimenti (impliciti almeno) a quel documento.
importante conoscere l'attività letteraria del Santo Dottore in questo periodo di maturazione, per non cadere nei tranelli di equivoche ipotesi, le quali di storico hanno solo la vernice. Anzi talora questa vernice più che storica è storicista: si basa cioè su schemi a priori, che non hanno nessuna affinità con i fatti nella loro concretezza.
Per l'argomento che c'interessa va notato che il Dottore Angelico ha composto nel suo primo ritorno in Italia gli ultimi tre libri della *Summa Contra Gentiles,* e ha redatto un ampio commento alle epistole di S. Paolo. Se è vero, come sembra accertato, che a proposito della preparazione alla grazia egli ha mutato opinione, o per lo meno impostazione, gli studiosi sanno ormai dove bisogna cercare le fasi del trapasso; poichè nel commento alle epistole paoline e nella *Contra Gentiles* troviamo l'esposizione di questi problemi.

## I

### Storia e fonti del trattato tomistico.

4 — Il P. Henri Bouillard S. J. mise a rumore circa venti anni or sono il campo degli studi sulla grazia con le conclusioni di un'indagine storica — *Conversion et Grace chez S. Th. d'Aquin,* Parigi, 1944 —, che ancora oggi non si possono trascurare, anche se non sempre si possono condividere. Senza accettare l'opinione del Lange, il quale aveva attribuito al giovane Tommaso idee semipelagiane, il P. Bouillard crede di documentare a sufficienza che i teologi dei secoli XII e XIII non conoscevano gli atti del II Concilio d'Orange contro i semipelagiani (op. cit., pp. 92 ss.). E certo però che mentre nelle opere giovanili S. Tommaso stesso sembra poco preoccupato di questo errore, a cominciare dalla *Summa Contra Gentiles* lo cita e lo confuta espressamente (ibid., p. 103). — A nostro parere la denominazione generica, *Pelagiani,* lascia qualche perplessità riguardo alla conoscenza storica dell'Aquinate sull'argomento. La stessa conoscenza dei canoni d'Orange non sarebbe bastata da sola per distinguere le due fasi della controversia (vedi *In Philipp.,* c. 2, lect. 3).
Ma quello che nell'opera del Bouillard incontrava la disapprovazione dei tornisti era la conclusione che S. Tommaso non avrebbe conosciuto ciò che noi oggi chiamiamo la grazia attuale (op. cit., p. 209). Più ancora urtava la pretesa di far dipendere la maturazione del pensiero teologico dell'Aquinate dalla scoperta di testi aristotelici; e soprattutto il motivo storicista che consiste nel ritenere sorpassata la teologia tomistica, perchè di moda e attuale nel secolo XIII (ibid., p. 211).
In questa breve introduzione noi non possiamo certo, e non intendiamo, confutare punto per punto una monografia storica. Noteremo però certi aspetti del problema che sono stati dimenticati, o mal compresi. — È innegabile che S. Tommaso da giovane non ha parlato con tutta esattezza di certi problemi, e specialmente della preparazione alla grazia. Lo riconobbe espressamente anche il Gaetano [m. 1533] (cfr. *Comment. in I-II,* q. 109, a. 6). Ma in che consiste

la diversità tra il periodo giovanile e quello della maturità?
Il P. Bouillard, ha pensato che il punto discriminante tra il primo e il secondo periodo letterario sia da riscontrare nel diverso modo di concepire la preparazione alla grazia. Anche in gioventù S. Tommaso riconosce la necessità della mozione divina sulla volontà umana che viene predisposta all'infusione della grazia. Ma allora egli pensava che potesse bastare una mozione « indiretta» e «mediata ». Invece nella maturità esige una mozione « immediata e interiore» (op. cit., p. 130).
Il trapasso dall'una all'altra concezione sarebbe legato, occasionalmente almeno, alla scoperta dell'opuscolo *De Bona Fortuna,* estratto *dell'Etica Eudemica* attribuita ad Aristotele (ibid.).
5 — Ci sembra che tutta questa ricostruzione, anche se corredata di citazioni apparentemente inoppugnabili, non regga a un'approfondita analisi di quei testi medesimi che vengono citati. Il trapasso, lo vedremo subito, non è così «filosofico» come si dice, e nella sua apparente semplicità è più rivoluzionario di quanto potrebbe sembrare.
S. Tommaso nella sua maturità, come tutti sanno, fu costretto a rettificare l'idea che i teologi contemporanei avevano della grazia *gratis* data, e di cui egli stesso si era servito nelle opere giovanili. Per i teologi della prima metà del secolo XIII col termine grazia *gratis data* si volevano intendere tutti gli aiuti divini che avevano una qualche attinenza con la grazia *gratum faciens,* o santificante, senza però coincidere con essa. La divisione parve accettabile anche al giovane Tommaso, il quale non aveva ancora ben compreso la portata dell'errore semipelagiano. Fino a quando egli si rassegnò a considerare gli atti preparatori alla grazia e tutte le disposizioni previe, compresa la fede informe, come dovuti essenzialmente alla creatura sotto la mozione generale di Dio, la denominazione e la divisione potevano ancora reggere: la divisione tra *gratum faciens* e *gratis data* seguiva le regole di una buona divisione. Da una parte la *gratum faciens,* e dall'altra quella *non gratum faciens* con tutta la sua congerie di predisposizioni, abiti informi, atti preparatori e carismi.
Ma una volta rigettato nettamente il semipelagianesimo, con la sua pretesa attribuzione alla creatura delle predisposizioni, ossia degli atti che preparano l'infusione della grazia, questi non potevano più dirsi solo *gratis dati.* Passavano quindi al lato opposto della divisione, diventando *gratum facientes.*
In tal modo si estendeva considerevolmente il dominio della grazia e del soprannaturale; e il termine *gratia gratis data* veniva riservato ai soli carismi, che sono realmente indipendenti dalla santità e santificazione personale di chi li possiede o li esercita (q. 111, a. 1).
Il trapasso si avverte chiaramente nel *3 Cont. Gent.,* dove si tenta una sistemazione delle grazie *gratis datae,* dando un significato restrittivo al termine contrapposto, cioè alla grazia *gratum faciens.* Qui infatti dopo aver escogitato dei nove carismi paolini una spiegazione che nella *Somma Teologica* sarà del tutto trasformata, S. Tommaso così si avvia alla conclusione: «In praemissis autem gratiae effectibus consideranda est quaedam differentia. Nam etsi omnibus gratiae nomen competat, quia gratis, absque praecedenti merito, conferuntur; solus tamen dilectionis effectus ulterius nomen gratiae meretur ex hoc quod gratum Deo facit; dicitur enim *Prov.* 8, *17:* "Ego diligentes me diligo". Unde fides et spes et alia quae ad finem ordinantur, possunt esse in peccatoribus qui non sunt Deo grati: sola autem dilectio est proprium donum iustorum, quia "qui manet in cantate in Deo manet, et Deus in eo", ut dicitur 1 Joann. 4, 16» *(3 Cont. Gent.,* c. 154).
Ma presto egli dovette accorgersi che bisognava procedere in ordine inverso. Invece di dare un senso restrittivo alla grazia *gratum faciens* era più logico restringere la grazia *gratis data* ai soli carismi; poichè le stesse predisposizioni alla grazia abituale derivano dalla divina predestinazione e predilezione. Esse cioè hanno per fine diretto e oggettivo la santificazione degli eletti.
In maniera schematica ecco il trapasso descritto dal punto di partenza a quello di arrivo:

Divisione della grazia:
<u>prima del 1260</u>

1) gr. gratis data = a) abiti informi e disposizioni remote; b) atti previ e disposizioni prossime; c) carismi.
(2) gr. gratum faciens = gratia habitualis.

<u>Dopo il 1260</u>

1) gr. gratis data = carismi

2) gr. gratum faciens = a) A) simpliciter: gr. habitualis e atti informati dalla carità.

B) secundum quid = a) abiti informi e disposizioni remote;

b) atto previ e disposizioni prossime.

Anche il P. Bouillard ha avvertito questo trapasso: « A partire dal *Contra Gentiles,* gli stessi termini *[auxilium divinum,* o *auxilium gratiae],* compreso quello di mozione, designano anche — e spesso — la grazia santificante. Questa è considerata ancora come un abito. Ma tale aspetto passa in secondo piano: esso si subordina a quello di azione divina. La grazia santificante è prima di tutto ciò per cui Dio conduce l'uomo al suo ultimo fine» (op. cit., p. 135). Egli però non ha compreso il motivo tecnico di questo ripensamento (cioè il ridimensionamento della grazia *gratis data),* sebbene non ne abbia ignorato il profondo motivo storico dottrinale. Anzi egli ha costruito un'ipotesi superflua e poco convincente, prospettando l'idea che nel nuovo atteggiamento di S. Tommaso abbia agito in maniera determinante, anche se occasionale, la scoperta di un opuscolo attribuito ad Aristotele (cfr. op. cit., pp. 123 ss.).
Il meno che si possa dire di codesta ipotesi è che un libro del genere non avrebbe potuto servire allo scopo. Il testo del *De Bona Fortuna* che l'Aquinate si compiace innegabilmente di citare nelle sue più recenti esposizioni relative agli atti -che precedono l'infusione della grazia, serve soltanto a ribadire l'idea che Dio agisce immediatamente in ogni operante, e quindi nella stessa libera volontà dell'uomo. Ma tale idea non è affatto estranea al pensiero giovanile del santo Dottore (cfr. *1 Sent.,* d. 36, q. 1, a. 1; *2 Sent.,* d. 1, q. *i,* a. 4; *De Verit.,* q. 24, a. 14).
S. Tommaso sì compiace di citare quel testo, per mettere bene in evidenza quella prima specialissima mozione divina che, anche nell'ordine naturale, è l'abbrivo di ogni nostra azione deliberata (cfr. supra, q. 9, a. 4). in tal senso la dimostrazione aristotelica ha un valore deduttivo inoppugnabile.
« Indiget autem divino auxilio [homo] non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempia, et interdum aegritudines et flagella; sed etiam quantum ad interiorem motum; prout Deus cor hominis interius movet ad bonum... Et quod hoc necessarium sit probat Philosophus in quodam capite *De Bona Fortuna.* Hoc enim agit voluntate: voluntatis autem principium est electio, et electionis consilium. Si autem quaeratur quaiiter consiliari incipiat, non potest dici quod ex consilio consiliari inceperit, quia sic esset in infinitum procedere. Unde oportet aliquod exterius principium esse quod moveat mentem humanam ad consiliandum de agendis. Hoc autem oportet esse aliquod melius humana mente. Non ergo est corpus celeste, quod est infra intellectualem virtutem, sed Deus, ut Philosophus ibidem concludit... Sic ergo nullus potest se ad gratiam

praeparare, vel aiiquid boni facere, nisi per divinum auxilium» *(1 Quodl.,* a. 7).
Ma pericopi del genere non potranno mai servire a dimostrare che il Dottore Angelico, sia pure in gioventù, abbia condiviso l'idea che Dio si dispensi dalla mozione immediata e determinante su tutte e singole le operazioni in cui si articola il processo volitivo umano. Non si può credere infatti che un pensatore così coerente abbia voluto inventare eccezioni ingenue ai suoi inoppugnabili principii di metafisica:
«Operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum: et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, inquantum virtus sua est sicut medium coniungens virtutem cuiusiibet causae secundae cum suo effeetu...; quia, ut in *Libro De Causis* dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae» *(2 Sent.,* d. 1, q. 1, a. 4; cfr. 1 *Sent.,* d. 36, q. *i,* a. 1).
Quello che mancava invece nella sintesi giovanile dell'Aquinate era l'idea chiara che il dominio della grazia si estende virtualmente e formalmente agli atti che predispongono e preparano l'anima all'infusione della grazia abituale. E questa idea certamente non era possibile trovarla nelle opere di Aristotele.
L'idea è sorta quando il santo Dottore ha compreso meglio l'intrinseca proporzione esistente tra fine e mezzi in ciascun ordine di cose:
«Ea enim quae sunt ad finem », scriverà nei *3 Cont. Gent.,* c. 147, «necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedat. necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem ».
In codesto Libro della *Contra Gentiles* egli si era posto nella prospettiva migliore per scorgere la conseguenza logica di tali principi. Aveva infatti rivolto la sua attenzione all'ordine delle creature verso Dio come loro fine, cioè a Dio come a causa finale . E più che insistere sull'ordine statico, aveva voluto esaminare l'ordine dinamico dell'universo in tale prospettiva. Ne era scaturito un ampio trattato sul «governo del mondo» (cfr. *3 Cont. Gent.,* cc. 64-163). Lo studio accurato della redazione travagliatissima di questo terzo libro potrebbe essere risolutivo per il problema che c'interessa. Ma purtroppo l'autografo che possediamo della prima redazione si ferma al c. 138. Ce n'è però a sufficienza per constatare che il motivo dominante della seconda redazione è a tutto vantaggio della finalità. Consiste cioè nel proposito di far derivare *analiticamente* tutte le conclusioni « dal concetto che il Moderatore supremo (summus *Gubernator)* dirige tutte le cose secondo la loro natura rispettiva verso se medesimo come al loro fine» (S. THOMAE AQ., *Opera,* ed. Leon., vol. XIV, p. XIII).
7 — É più facile condividere, con il P. Bouillard, l'opinione che il ripensamento sui problemi della grazia sia avvenuto nella vita dell'Aquinate in seguito a uno studio più accurato e personale delle opere di S. Agostino. Ma non possiamo fermarci alle ipotesi, quando la Divina Provvidenza ci offre dei documenti. In questo caso la documentazione storica è più esplicita di quanto si potrebbe desiderare.
Sappiamo che il Dottore Angelico tornato in Italia nel 1259, intraprese l'esposizione delle Epistole di S. Paolo. Questo commento noi lo possediamo in gran parte nella sua redazione primitiva, cioè a cominciare da I Cor., c. 11. Mentre per *l'Epistola ai Romani* e per i primi capitoli della I Cor. abbiamo una redazione più recente, cioè l'esposizione scritta dall'Autore stesso dopo il 1270.
Nessuno potrebbe dirci se il prologo appartiene alla prima o alla seconda redazione: è certo comunque che tutto il commento s'ispira ai concetti in esso contenuti. E codesti concetti son tali che nessuno storico può trascurarli nel ricostruire il suo pensiero teologico sulla grazia. Ecco a suo giudizio le sintesi del pensiero paolino:
« Haec est doctrina tota de gratia Christi... »; « Questa costituisce tutta la dottrina sulla grazia di

Cristo. Primo, come essa si riscontra nel capo, cioè in Cristo, e se ne ha l'esposizione nella lettera agli *Ebrei.* Secondo, come si trova nelle principali membra del corpo mistico: nelle epistole pastorali *[1, 2 Tim., Tit.].* Terzo, la grazia nel corpo mistico che è la Chiesa: e se ne tessono le lodi nelle epistole dirette ai gentili.., ma da tre punti di vista: in se stessa, *Rm.;* nei sacramenti: in 1 e 2 *Cor.* e nell'epistola ai *Galati* dove si escludono quelli superflui della legge antica; finalmente si considera la grazia nell'unità che essa produce nella Chiesa in Ef., Fil., Col., 1, 2 Ts. ».
Dunque per S. Tommaso la sintesi teologica sulla grazia non poteva essere altro che una ricapitolazione organica della dottrina di S. Paolo, esposta nelle sue lettere. E qui che egli ha approfondito il suo pensiero, attingendo direttamente alle fonti della rivelazione. La riprova di quanto diciamo si ha nel testo medesimo che abbiamo tra le mani. Il trattato *De Gratia* della Somma Teologica, pur nella sua brevità, contiene oltre sessanta citazioni delle epistole di S. Paolo, senza contare le ripetizioni dei testi principali. E questi non vengono utilizzati in maniera approssimativa rispetto al loro autentico significarlo: l'Autore mostra di conoscerne con esattezza il valore originale.
Per quanto riguarda la dottrina relativa alle grazie *gratis datae* bisogna dire che il *3 Cont. Gent.* è anteriore al commento delle Epistole di S. Paolo (cfr. *I Cor.,* c. 12, lect. 3; e. 13, lect. 1; *Eph., e.* 1, lect. 1).
8 — Tra le fonti del trattato tomistico sulla grazia non si possono trascurare i testi evangelici; e neppure i libri dell'Antico Testamento: tra questi si nota una vera predilezione per i *Salmi.* Qui però l'esegeta medioevale rivela più volte i limiti delle sue possibilità. Tuttavia è doveroso ricordare lo stretto legame che l'Autore crede di scorgere tra quegli antichi passi liturgici e la dottrina della grazia. — Nel suo commento al *Libro dei Salmi,* dettato in un'epoca non molto distante dalla compilazione del nostro trattato, egli si esprime in questi termini:
« Materia erit universalis: quia... hic liber generalem habet [materiam] totius theologiae...; quia de omni opere Dei tractat: scilicet creationis...; gubernationis...; reparationis...; glorificationis... Tertio, reparationis: quantum ad caput, scilicet Christum, et quantum ad omnes effectus gratiae... Omnia enim quae ad fidem incarnationis pertinent, sic dilucide traduntur in hoc opere, ut fere videatur evangelium, et non prophetia » *(In Psalmos Expos.,* Proem.).
Aggiungiamo alla Sacra Scrittura il nome di S. Agostino, e abbiamo indicato le fonti principali del trattato tomistico.
Non manca però in questa sintesi il contributo della teologia orientale, con il *De Fide Orthodoxa* del Damasceno e specialmente con le opere dello Pseudo-Dionigi.
Ripetiamo ancora una volta che non abbiamo motivi sufficienti per negare le conclusioni degli studiosi moderni relative alla scomparsa del Concilio d'Orange [529] dalle compilazioni degli atti conciliari nei secoli XIII-XIV. Il fatto è deprecabile perchè codesto Concilio aveva posto fine, con una serie di proposizioni indovinatissime, alla controversia semipelagiana. La loro dimostrazione però non può dirsi apodittica, come vedremo annotando il testo della *Somma.* Ma anche se noi riuscissimo a dimostrare il contrario, la costatazione potrebbe valere solo per S. Tommaso negli ultimi anni della sua carriera. Sembra infatti fuori discussione che le più alte speculazioni sulla grazia, sviluppate nel periodo aureo della scolastica, si siano svolte nell'ignoranza completa di quell'importantissimo documento del magistero ecclesiastico. A premunire quelle altissime intelligenze dall'errore, sia pelagiano che semipelagiano, potevano forse bastare le opere di S. Agostino, da cui erano state attinte le stesse definizioni conciliari.

## Controversie e sviluppi dottrinali.

9 — «Raro utilis doctor invenitur in Ecclesia quin sit longevus» *(In Ad Philem.,* lect. 1*).* S. Tommaso scrivendo queste parole non pensava davvero che sarebbe toccato proprio a lui essere la più felice eccezione di codesta regola. E non è certo l'eccezione unica che riscontriamo nella sua persona. — Per quanto riguarda la grazia, p. es., troviamo questo fatto singolarissimo, che egli ne ha sviluppato sostanzialmente la dottrina, senza essere sollecitato da gravi controversie.
Si ricorderà invece che S. Paolo aveva approfondito le sue indagini sull'argomento in polemica con i cristiani giudaizzanti, i quali pretendevano di mettere il dono di Cristo sullo stesso piano, se non al di sotto della Legge mosaica. S. Agostino poi deve alla controversia pelagiana il ripensamento sui rapporti esistenti tra l'anima e Dio nell'opera della santificazione e della salvezza.
S. Tommaso ha trovato il campo teologico sostanzialmente tranquillo su tali argomenti. Non che mancassero le discussioni (si erano anzi posti di nuovo in discussione problemi già definiti nell'ignorato Concilio d'Orange): ma si trattava per lo più di problemi marginali e tecnici, con esclusione di quegli estremismi pericolosi, caratteristici di altre epoche. Comunque l'Aquinate non aveva bisogno dei clamori della polemica, per dedicarsi con passione allo studio di un argomento così vitale del pensiero cristiano. Abbiamo già accennato alla scarsità delle sue conoscenze storiche a proposito della controversia pelagiana. Aggiungiamo ora che egli, da quanto ci è dato rilevare dalle sue opere, non conobbe neppure le controversie sulla grazia che erano state agitate agli inizi della scolastica. L'eresia luterana, con i suoi strascichi semiprotestantici del baianismo e del giansenismo, doveva ancora attendere oltre due secoli per nascere.
10 — Eppure il quadro degli errori fondamentali in proposito è nettamente disegnato nella sua mente, comprese le ultime sfumature del semipelagianesimo. Così infatti egli commenta quel passo di S. Paolo *(Fu.* 2, *13),* « E Dio che produce in voi, a suo piacimento, il volere e l'operare» : « Così dicendo l'Apostolo esclude quattro false opinioni. La prima è quella di coloro i quali pensano che l'uomo si possa salvare con il libero arbitrio, senza l'aiuto di Dio... I secondi negano del tutto il libero arbitrio, dicendo che l'uomo è necessitato dal destino, o dalla divina Provvidenza... La terza, che appartiene ai Pelagiani, come la prima, dice che la scelta dipende da noi, ma il coronamento dell'opera spetta a Dio... La quarta ammette che Dio compie in noi ogni bene, però per i nostri meriti. Il che viene escluso dalla frase: "pro bona voluntate", cioè per buona volontà sua, non nostra. Ossia non per i nostri meriti; poiché prima della grazia di Dio non c'è in noi nessun merito di bene» *(Ad Phil.,* c. 2, lect. 3).
E cosa abbastanza facile riempire questo schema di nomi e di date.
(I) Al primo posto troviamo l'eresia di Pelagio [esplosa negli anni 409-415], il quale, coerentemente al principio riferito, negava la predestinazione e la realtà del peccato originale; non riteneva indispensabile il battesimo per la salvezza; e concepiva la grazia come un rimedio supplementare al peccato e piuttosto come un ornamento dell'anima. Questa eresia fu condannata nei due concili provinciali di Cartagine e di Milevi nel 416, promossi e guidati da S. Agostino.
Cronologicamente il secondo posto spetterebbe all'eresia semipelagiana, che si sviluppò durante gli ultimi anni del grande Dottore africano [426-430]; ma procedendo in modo sistematico, l'eresia diametralmente opposta a quella di Pelagio è il fatalismo teologico, che ai tempi di S. Tommaso si era sviluppato coerentemente solo nel mondo mussulmano.
(III) In sostanza i semipelagiani mal sopportavano l'affermazione recisa che Dio opera in noi «il volere e l'agire », secondo le drastiche formule agostiniane, che parevano compromettere la libertà e la responsabilità umana. I più tenaci sostenitori di questa nuova eresia si ebbero nelle Gallie, e furono condannati definitivamente nel II Concilio d'Orange, promosso da S. Cesario di Arles nel

529.
(II) Due secoli dopo la morte dell'Aquinate si svilupperà in occidente il fatalismo teologico, ad opera di Lutero, di Calvino e dei loro seguaci. L'errore era stato previsto dall'Autore della *Somma Teologica* e furono specialmente i suoi discepoli a fronteggiarlo nelle dispute, nei libri e nel Concilio Tridentino [1534- 1564]. Strascichi pericolosi di codesto errore, che in sostanza consiste nel concepire la grazia come un dono estraneo al dinamismo psicologico dell'uomo, offerto capricciosamente da Dio ai suoi eletti, come causa invincibile e necessaria della loro salvezza, si ebbero negli errori di Baio [condannati nel 1569, 1579], e di Giansenio [condannati nel 1665, 1690].
(IV) Al quarto e ultimo posto S. Tommaso colloca l'opinione di coloro, i quali ritengono «che Dio compia in noi ogni bene, però per i nostri meriti ». — Se con tale espressione s'intende il merito *de condigno,* si ha un altro errore dei semipelagiani; se invece si vuol intendere un certo merito *de congruo,* abbiamo il molinismo, cioè l'opinione del P. Ludovico Molina S. J. [1536-1600].
11 — Con questa chiara prospettiva degli errori da escludere l'Aquinate ha potuto elaborare una sintesi perfetta, utilizzando tutti gli elementi che la scienza teologica metteva a sua disposizione, senza trascurare neppure l'appoggio indiretto della metafisica e della logica aristotelica. Ciò spiega perchè nelle controversie successive i teologi cattolici si appellino con tanta insistenza alla sua autorità. Non che in lui si riscontri sempre in modo esplicito la soluzione di tutti i problemi, ma in lui si trova l'imposizione coerente del pensiero cattolico su tutti i problemi fondamentali. Anzi alcuni elementi della sua sintesi hanno bisogno di essere esplicitati, specialmente a proposito della grazia, per servire efficacemente nelle dispute sui nuovi problemi.
Alcune di queste esplicitazioni sono così facili, da scaturire spontaneamente dalla lettura del testo. E vero, p. es., che S. Tommaso non ha mai parlato di grazia *attuale.* Ma è soltanto il termine che manca, non la dottrina. Ecco le sue parole: «Sopra [q. 109, aa. 1, 2, 5] abbiamo già visto che l'uomo è aiutato in due maniere dalla gratuita volontà di Dio. Primo, in quanto l'anima umana viene mossa da Dio a conoscere, a volere, o a compiere qualche cosa. Secondo, in quanto Dio infonde nell'anima un dono abituale» (q. 110, a. 2). — Si potrebbero citare parecchie decine di altri testi altrettanto espliciti, se ce ne fosse bisogno. Ma prima ancora che alle frasi singole, si deve badare all'insieme e agli sviluppi della sua dottrina. Questi ultimi confermano che il Dottore Angelico è addirittura il primo grande teorico della grazia attuale, avendola definitivamente isolata dall'equivoca congerie delle grazie *gratis datae.*
12 — Non è invece altrettanto facile dedurre dai testi di S. Tommaso la distinzione tra grazia *sufficiente* e grazia *efficace.* E nel farlo bisogna procedere con una certa cautela, perché nel linguaggio dell'Autore il termine *sufficiens* è sinonimo di *efficace* (cfr. CHENU M. D., «Sufficiens », in *R. Sc. Ph. Théol.,* 1933, pp. 251-59). Si noti però che non siamo di fronte a un problema di filologia, ma di teologia. Perciò non dobbiamo guardare tanto alle parole, quanto ai concetti.
Si tratta di sapere se per S. Tommaso ha un senso il problema da cui scaturisce quella distinzione. Il problema è il seguente: la grazia che ottiene il suo effetto, che cioè porta alla giustificazione, o produce l'atto meritorio, è l'unica grazia attuale che Dio offre all'uomo, oppure esistono grazie attuali che rimangono inefficaci per la mancata corrispondenza del soggetto che le riceve? Secondo i protestanti e i giansenisti una grazia solo sufficiente è un dono indesiderabile e inconcepibile. Ma possiamo attribuire a S. Tommaso un'opinione del genere, per il fatto che ignora la distinzione suddetta?
Notiamo subito che egli parte da posizioni antitetiche a quelle di codesti eretici; poichè la privazione della grazia è per lui certamente sempre dovuta alla cattiva volontà dell'uomo, perchè

Dio «quantum est in se, paratus est omnibus gratiam dare (cfr. *3 Cont. Gent.,* c. 159). E come insiste nel combattere il pelagianesimo di tutte le sfumature, così rigetta vigorosamente il fatalismo di tutte le tinte.
Il Dottore Angelico ha una visione ottimista della realtà, proprio perchè all'uomo è offerto con tanta generosità l'aiuto divino per giungere alla salvezza: «Quandiu status huius vitae durat, remanet in homine aptitudo ut moveatur ad bonum: cuius signa sunt desiderium de bono, et dolor de malo, quae adhuc remanet in homine post peccatum... Et sie auxilio gratiae homo potest semper consequi remissionem peccatorum» *(3 Cont. Gent.,* c. 156).
Ora da questa volontà universale di salvezza, dalle predisposizioni remote concesse a tutti con tanta generosità, e dalla universalità della redenzione (q. 106, a. 2, ad 2) nasce spontanea l'idea che Dio non si contenta di offrire l'aiuto soprannaturale solo agli eletti e per le azioni infallibilmente meritorie.
Inoltre dobbiamo ricordare che S. Tommaso rigetta l'idea di coloro che concepiscono i rapporti tra la causa prima e gli effetti prodotti nella causa seconda sullo schema dell'occasionalismo, il quale cancella l'operazione propria e specifica della creatura: « Detrahere actiones proprias rebus est divinae bonitati detrahere» *(3 Cont. Gent.,* e. 69). Ora, per non togliere la contingenza alle azioni contingenti, e la libertà alle azioni libere, l'influsso causale di Dio deve essere concepito in modo da non escludere la reale possibilità degli effetti contrari, cioè il potere di compiere atti diversi da quelli che di fatto vengono compiuti (ibid., cc. 72, 73). Quel potere, dunque, offerto alla creatura razionale, perchè possa orientarsi al bene soprannaturale, non essendo efficace, sarà almeno *sufficiente.*
Si può concedere che deduzioni di questo genere sono piuttosto complesse; ma quel che importa è che non siano arbitrarie.
13 — Fermiamoci pure alla constatazione che S. Tommaso, come tutti i teologi del suo tempo, non ha mai parlato in modo esplicito della distinzione tanto cara ai teologi post-tridentini. Ma nel secolo XIII la teologia cattolica non era impegnata a combattere il fatalismo teologico che nega il libero arbitrio in omaggio all' infallibilità e all'efficacia della grazia. Nessuna meraviglia quindi che non si sia sentito il bisogno di suddividere le grazie attuali, volendo definire astrattamente e logicamente problemi che di suo sono di ordine dogmatico-metafisico. Ma la logica di quei principii potrebbe sempre offrire un appoggio al teologo moderno, che si trovasse a difendere il pensiero cristiano intorno al problema della grazia su un terreno inadatto.
Su questo terreno nacque purtroppo una controversia sbagliata tra gli stessi teologi cattolici. Volendo combattere l'eresia protestante, che affermava la predestinazione anche dei reprobi antecedentemente alla previsione dei loro peccati, e che riduceva il libero arbitrio a una cosa «di solo titolo », alcuni ebbero la pessima idea di scagionare Dio da eventuali responsabilità sul destino dei singoli, sforzandosi di spiegare come fa la prima causa a dipendere dalle nostre azioni libere nelle sue «gratuite» elargizioni di ordine soprannaturale. Uno dei primi a mettersi sulla cattiva strada fu il domenicano Crisostomo Javelli [m. 1540 circa] (CHENU M. D., in *D. T. C.,* t. 18, col. 536).
Si pretese così di ridurre la mozione divina a un « concorso », cioè a una *concausa* dell'atto libero umano, dimenticando, o esponendosi al pericolo di dimenticare, che ne è la causa *totale.* Si cominciò quindi a descrivere un concorso previo, non determinante, ma generico, come potrebbe essere l'energia elettrica che serve a impieghi diversi, secondo i macchinari cui si applica.
Guardando le cose da questa modestissima visuale antropomorfica, l'efficacia della grazia, come la sua insufficienza, doveva essere rimessa praticamente alla mercè della creatura. Dio per rendere veramente idoneo allo scopo il suo dono, dovrebbe adattarlo alle disposizioni del soggetto. Ma per

il resto tutto andrà per il meglio, anche senza il suo influsso determinante. « Efficacia gratiae eo explicatur, quod Deus dat homini talem gratiam, qualem scit esse congruam, ut homo libere consentiat» (PESCH CHR., S. I, *Praelectiones dogmaticae,* t. 5, Friburgo Br., 1900, p. 157).
Ma come fa Dio a conoscere queste disposizioni delle sue creature, se non nel suo eterno e infallibile decreto? Niente affatto, rispondono questi originalissimi teologi: Dio oltre alla *scientia visionis* che abbraccia in un atto eterno tutta la realtà esistente (presente, passata e futura), e alla scientia *simplicis intelligentiae,* con la quale conosce tutti i possibili, ha una *scientia media,* che è fatta apposta per conoscere i «futuribili », cioè le molteplici decisioni che le volontà libere sarebbero capaci di prendere al verificarsi di tutte le possibili circostanze; e attraverso le quali, per la supercomprensione che ha dei voleri umani, Dio vede quello che di fatto ciascuno di noi vorrà deliberare sotto la mozione della grazia.
14 — Questo modo di concepire le cose scosse finalmente i discepoli di S. Tommaso, i quali insorsero contro L. Molina e gli altri teologi della Compagnia di Gesù, che se n'erano fatti difensori, per riaffermare l'efficacia *intrinseca* della grazia. Non è forse Dio che compie in noi, come dice S. Paolo, « velle et perficere »? Se Dio infatti nell'ordine naturale è la causa prima e immediata di ogni essere e di ogni operazione, perchè nell'ordine soprannaturale non dovrebbe essere altrettanto? Le stesse azioni libere sono metafisicamente alla pari con le altre operazioni delle creature. Dunque è assurdo far dipendere l'efficacia della mozione divina e della stessa scienza di Dio da qualche cosa di creato. Perciò la grazia efficace è tale solo in forza di se medesima, ossia in forza della mozione divina che la costituisce.
La teoria molinista venne quindi denunziata come semipelagiana. Da parte loro i molinisti accusarono gli avversari di essere calvinisti, non salvando con la « premozione fisica » del volere umano la nostra libertà e responsabilità. Ne nacque una controversia interminabile, che talora assunse aspetti drammatici. La Santa Sede dovette intervenire, ma non si arrivò mai a una definizione dei problemi discussi.
La disputa era cominciata a Valladolid nel 1594 tra P. Padilla S. J., e D. Alvarez O. P.
I teologi molinisti e i loro fiancheggiatori non si rassegnarono mai a considerare la loro teoria in contrasto col pensiero di S. Tommaso, dato l'immenso prestigio del Dottore Angelico. Perciò molti di essi presero l'abitudine di assegnare ai propri avversari un caposcuola più recente nella persona del P. Domenico Bañez [1528-1604], destando vivaci risentimenti (cfr. GARRIGOU-LAGRANGE R., *De Gratia,* Torino, 1947, pp. 359 ss.).
Si volle incolpare il teologo spagnolo (se possiamo parlare di colpa) di aver inventato la teoria della *premozione fisica,* secondo la quale Dio causa l'atto della volontà creata con una mozione previa (» ordine naturae tantum ») che la determina *fisicamente* (cioè in maniera entitativa e non semplicemente morale) a un'unica concreta decisione *(ad unum).* — Ma tale dottrina, come abbiamo visto nel vol. VII di quest'Opera (pp. 8ss.; 66ss.), non è da attribuirsi a lontani discepoli, bensì allo stesso 5. Tommaso.
Le Congregazioni romane, incaricate di studiare la questione (denominate cc de auxiliis ») si tennero dal 1599 al 1607. Alla fine si ebbe solo una norma disciplinare: cc Ci si astenga dall'accusarsi reciprocamente di eresia » (DENZ., 1090).
15 — A complicar le cose nacquero altre teorie, quella, p. es., degli « agostinisti» (che fanno della grazia efficace una irresistibile *deleclatio* spirituale; mentre la *delectatio* che si lascia vincere dalle attrattive della carne sarebbe la grazia sufficiente); e finalmente quelle sincretiste, che vanno dal sistema di S. Alfonso M. De' Liguori, a quello di Mons. P. Parente.
Qui non è il caso di discutere tutti questi sistemi, che con i loro trattati sulla grazia hanno riempito intere bib1iotechc. Siccome però tutti più o meno si appellano a S. Tommaso, per aggiogarlo al

proprio carro, non sarà mai abbastanza raccomandato il rispetto per l'autentico significato storico e critico dei suoi testi.
Personalmente siamo convinti che la controversia poteva essere evitata con uno studio più accurato del pensiero tomistico. Per combattere il protestantesimo bisognava insistere, come fa 1' Aquinate contro il fatalismo pagano e mussulmano, sull'efficacia somma del volere divino, e non sulla sua pratica inefficacia nei riguardi delle nostre azioni libere. In sostanza
il Protestantesimo non faceva che ripetere con terminologia cristiana la vieta argomentazione di cui Cicerone si serviva contro i fatalisti; ma prendendo le cose sul serio: « Se tutto è stato previsto da Dio, la successione delle cause e degli avvenimenti è immutabile. Ma se questo è vero, tutto dipende dal fato. E se tutto dipende dal fato niente è più in nostro potere, ed è nullo il libero arbitrio della volontà ». L' Aquinate pensa che non sia il caso di prendere troppo in considerazione questi cavilli; ma considera "frivolo" codesto modo di argomentare; «poichè dalla divina Provvidenza non solo dipendono gli effetti, ma anche le loro cause e il loro modo di prodursi... Quindi per il fatto che sono causati dalla divina Provvidenza, non segue che i nostri atti non dipendano da noi. Dio infatti ha previsto e preordinato che avvenissero in quanto compiuti da noi» *(3 Coni. Geni.,* c. 94; cfr. I, q. 105, aa. 4, 5).
I rapporti tra la creatura e Dio non possono mai concepirsi in termini fenomenici e psicologici, ma solo in termini metafisici. Non si può mai spartire in un'azione creata quello che è di Dio da quello che è della creatura; perchè tutto è di Dio e tutto è della creatura. Ciascuno nel suo ordine ne è la causa totale. ingenuo il fatalista che incrocia le braccia aspettando tutto da Dio; perchè trasferisce sul piano psicologico e fenomenico un problema del tutto trascendente, rinunziando al proprio ordine di causalità in omaggio a un disegno superiore, che per definizione include anche la sua iniziativa, come è estraneo alla sua esperienza. Ma è ingenuo anche il teologo «congruista », il quale s'industria a restringere il dominio di Dio, per paura di compromettere la libertà creata, voluta e promossa dall'universale e indefettibile causalità divina.
In perfetta coerenza con questi concetti S. Tommaso insiste a ripetere che sul piano psicologico la causalità divina non si esercita mai in maniera determinante, così da escludere l'intrinseca naturale contingenza dell'agire umano. — Mentre sul piano metafisico afferma recisamente 1' infallibilità e la necessità di quanto è oggetto della scienza e del volere eterno di Dio. «Il fatto che Pietro o Martino si salvino ha due cause:
la prima è la volontà divina, e questa è *certa,* indefettibile; la seconda è il libero arbitrio, e questa è contingente. Così per altre cose: poichè la contingenza deriva in esse dalla causa prossima, e la indefettibilità e necessità deriva dalla causa prima...» *(Quodl. 12,* q. 3, a. 3; cfr. *Quodl. 12,* q. 3, a. 3).
Prendere i testi tomistici della prima serie per combattere le tesi sostenute dalla seconda, è il peggior servizio che si possa rendere alla dottrina e alla coerenza di S. Tommaso.
16 — La libertà dell'uomo, dicevamo, dev'essere posta in blocco fuori discussione, perchè l'atto della volontà per definizione non può essere che libero, cosicché neppure Dio può mai farle violenza, come spiega 1' Aquinate in uno splendido articolo del *De Ventate* (q. 22, a. 8). Quindi non era il caso di lanciarsi con tanto zelo alla difesa di una posizione così solida, che oltre tutto ha l'appoggio incontestabile dell'esperienza personale di ogni essere umano.
Bisognava invece far capire ai protestanti che il loro «occasionalismo» soprannaturale non fa onore alla divina grandezza, come essi pensavano. «Esset providentiae divinae repugnans si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur similitudinem divinam» *(3 Cont. Gent.,* c. 73). Chi rifiuta alle creature «la dignità di causa », procede da un concetto meschino della divinità, perchè tale menomazione ricadrebbe su Dio stesso (cfr. *I,* q. 105, a. 4).

5. Tommaso avrebbe dovuto orientare i polemisti cattolici anche con il suo esempio personale. Nei medesimi anni, infatti, in cui eliminava dalla sua sintesi dottrinale gli ultimi echi delle dottrine semipelagiane, egli approfondiva il concetto dell'autonomia da riservarsi alle creature nel proprio ambito specifico (cfr. LAFONT G., *Structure ei méthode dans la Somme Th. de S. Thomas d'Aquin,* Bruges, 1961, p. 259).
Invece si volle insistere nel prospettare la grazia sufficiente, di cui solo in un secondo momento ci si preoccupò di conoscere la natura, come il termine risolutivo della controversia. Questa Dio non la nega a nessuno: quindi tutti sono responsabili della propria sorte. I molinisti poi fecero tanta strada in questa direzione, da ridurre a un puro potere, e quindi a grazia sufficiente, la stessa grazia efficace; poichè tale grazia rimane ancora intrinsecamente ripudiabile, e sotto la sua mozione l'uomo acquista la sola attitudine per passare all'atto (cfr. PESCH, op. cit., pp. 158 ss.).
17 — Qualunque possa essere il giudizio sull'opportunità di queste discussioni, sta il fatto che dopo tante dispute e tante ricerche promosse e suscitate dalla controversia, la dottrina cattolica sull'argomento non ha raggiunto nessuna chiarificazione. I problemi invece di chiarirsi si sono complicati e moltiplicati all' indefinito. Nasce quindi il sospetto che ci sia da correggere uno sbaglio iniziale.

« Molti teologi contemporanei », scrivono i PP. Flick e Alszeghy S. J., « pensano che i sistemi classici [per risolvere il problema relativo alla natura della grazia efficace] hanno un difetto comune, in quanto peccano di antropomorfismo, non considerando abbastanza la trascendenza dell'azione divina. A causa di questa deficienza radicale rimangono insolute da secoli le obbiezioni che i difensori di un sistema oppongono ai sistemi opposti. Queste difficoltà sono di fatto insolubili finchè si continua a supporre che Dio concorre con le cause create in modo simile a quello cori cui una causa creata agisce su un'altra causa creata... Perciò.. bisogna abbandonare gli schemi classici, e mettersi in una prospettiva radicalmente diversa, in cui si tenga conto che la cognizione e l'azione divina trascendono la categoria del tempo» (*Il Vangelo della Grazia,* Firenze, 1964, pp. 315 s.).
La prospettiva è suadente; però osservando i tentativi fatti in tal senso, si ha 1' impressione che talora si confondano alla brava cose sostanzialmente diverse.
Qualcuno propone timidamente un ritorno puro e semplice alla nomenclatura di S. Tommaso, rinunziando anche alla distinzione tra grazia *sufficiente* e grazia *efficace* (cfr. *Iniziazione Teologica,* Brescia, 1955, III, p. 367), che ha complicato fino all'esasperazione i trattati moderni sulla grazia.
In tutti i casi, per non cadere nell'errore giansenista, bisogna pur concedere l'esistenza di un potere effettivo offerto all'uomo, non solo attraverso le grazie generali accordate all'umanità, ma anche mediante aiuti e mozioni personali. Dio infatti agisce in ogni operante. Ora, è incontestabile che in ciascun uomo si producono pensieri e affetti, i quali nel loro logico e naturale sviluppo dovrebbero sfociare nell'atto di fede, nella conversione sincera, o nell'atto meritorio; e invece abortiscono per la resistenza della volontà creata. Venuto a mancare colpevolmente l'effetto, non potremo fare a meno di considerare queste mozioni come grazie sufficienti.
Se proprio si vuol evitare questa terminologia, perchè *sufficiens* è detto in rapporto a un termine che di suo non si può raggiungere senza una nuova mozione divina; e d'altra parte la grazia concessa è stata realmente efficace in rapporto alla mozione avvenuta, si potrà parlare di grazia *dispositiva.*
Allora soltanto si potrà riservare il termine grazia *attuale* alla sola grazia efficace, e accantonare ai margini della teologia quelle controversie che non si riesce a risolvere, perchè non avevano motivo

di nascere. Verrebbe così eliminata, p. es., la controversia sorta tra gli stessi tornisti sulla natura della grazia sufficiente. — Si discute infatti per sapere se questa grazia è un semplice *posse,* o capacità di agire, oppure un agire iniziale, I sostenitori di quest'ultima tesi giuocano la loro carta migliore, insistendo sul fatto che la grazia *sufficiens* è una suddivisione della grazia attuale. Quindi per appartenere al genere, in qualche modo deve essere un atto. Così andiamo incontro all'assurdo di una grazia non efficace, che però è efficace in una certa maniera.
Si comprende bene, quindi, come sarebbe più semplice limitarsi a dire che la grazia attuale, ossia la mozione divina, è sempre efficace,. dando all'aggettivo un significato analogico. Diversa infatti è l'efficacia di una grazia che porta a concepire un atto di fervore capace di far crescere la carità, da quella che si limita a una semplice velleità sopraffatta dalla pigrizia.
18 — Ma non è il caso di illudersi che sia per finire la controversia molinista. Il tentativo di scagionare la divinità delle differenze esistenti nell'universo, e specialmente nel mondo umano, è antico quanto il cristianesimo (S. Tommaso denunzia in proposito le posizioni di Origene, cfr. *3 Cont. Gent.,* o. 89), e forse quanto l'umanità. Esso corrisponde a un inconscio antropomorfismo, che vede nella divinità un essere benevolo ingiustamente accusato, prima ancora di scorgere in essa la prima sorgente della realtà in tutta la sua problematica concretezza, cioè la pienezza dell'essere, i cui disegni sono imperscrutabili, e la cui bontà non è a misura d'uomo.
P. TITO S. CENTI O. P.

## Prima pars secundae partis

### Prooemium

[33404] Iª-IIae pr. Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

### PROLOGO

Poiché, come insegna il Damasceno [De fide orth. 2, 12], si dice che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio intendendo per immagine «un essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di dominio dei propri atti», dopo aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio, e di quanto è derivato dalla divina potenza secondo la sua volontà, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto è anch'egli principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su di esse.

## Quaestio 1

### Prooemium

[33405] Iª-IIae q. 1 pr. Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare, ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur

esse beatitudo, oportet primo considerare de ultimo fine in communi; deinde de beatitudine. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum hominis sit agere propter finem. Secundo, utrum hoc sit proprium rationalis naturae. Tertio, utrum actus hominis recipiant speciem a fine. Quarto, utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae. Quinto, utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines. Sexto, utrum homo ordinet omnia in ultimum finem. Septimo, utrum idem sit finis ultimus omnium hominum. Octavo, utrum in illo ultimo fine omnes aliae creaturae conveniant.

ARGOMENTO 1

IL FINE ULTIMO DELL'UOMO

La prima cosa da considerare sull'argomento è il fine ultimo della vita umana; la seconda saranno i mezzi che permettono all'uomo di raggiungerlo, o ciò che da esso lo fa deviare [q. 6]: infatti dal fine va desunta la ragione di quanto è ordinato al fine. E una volta ammesso che la beatitudine è il fine ultimo della vita umana, prima di tutto bisogna trattare del fine ultimo in generale, quindi della beatitudine [q. 2]. Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se appartenga all'uomo agire per un fine; 2. Se ciò sia una proprietà della natura razionale; 3. Se gli atti umani siano specificati dal fine; 4. Se esista un fine ultimo della vita umana; 5. Se un uomo possa avere più fini ultimi; 6. Se l'uomo ordini tutto al fine ultimo; 7. Se il fine ultimo sia identico per tutti gli uomini; 8. Se questo
fine sia comune anche alle altre creature.

Articolo 1

Infra, a. 2; q. 6, a. 1; C. G., III, c. 2

Se appartenga all'uomo agire per un fine

Sembra che all'uomo non appartenga agire per un fine. Infatti:

1. La causa per sua natura dice priorità. Il fine, al contrario, ha ragione di ultimo, come dice il nome stesso. Quindi il fine non ha ragione di causa. Ma l'uomo agisce per ciò che è causa dell'azione: infatti la preposizione per sta a indicare un rapporto causale. Quindi all'uomo non appartiene agire per un fine.

2. Ciò che costituisce il fine ultimo non è ordinato a un fine. Ma in certi casi le azioni stesse costituiscono il fine ultimo, come dimostra il Filosofo [Ethic. 1, 1]. Quindi l'uomo non sempre agisce per un fine.

3. L'uomo agisce per un fine quando delibera. Ma l'uomo spesso agisce senza deliberazione alcuna, e talora perfino senza pensarci affatto: come quando muove il piede o la mano, oppure si gratta la barba, pensando ad altro. Quindi non sempre l'uomo agisce per un fine.

In contrario: Le cose appartenenti a un dato genere derivano tutte dal principio di quel genere. Ma il fine è il principio dell'agire umano, come dimostra il Filosofo [Phys. 2, 9]. Quindi conviene che l'uomo agisca sempre per un fine.

Dimostrazione: Tra le azioni che l'uomo compie sono dette umane in senso stretto soltanto quelle compiute dall'uomo in quanto uomo. Ora, l'uomo si distingue dalle altre creature non razionali perché è padrone dei propri atti. Quindi, in senso stretto, si dicono umane le sole azioni di cui l'uomo ha la padronanza. D'altra parte l'uomo è padrone dei suoi atti mediante la ragione e la

volontà: infatti si dice che il libero arbitrio è «una facoltà della volontà e della ragione» [P. Lomb., Sent. 2, 24]. Quindi propriamente sono denominate umane le azioni che procedono da una volontà deliberata. Le altre azioni invece che vengono attribuite all'uomo potranno essere dette azioni dell'uomo, ma non azioni umane in senso proprio, non appartenendo esse all'uomo in quanto uomo. - Ora, tutti gli atti che procedono da una data facoltà ne derivano secondo la ragione formale del suo oggetto. Ma l'oggetto della volontà è il fine e il bene. Quindi è necessario che tutte le azioni umane siano per un fine.

Analisi delle obiezioni: 1. Il fine, pur essendo l'ultima cosa in ordine di esecuzione, è tuttavia la prima nell'intenzione dell'agente. Ed è così che possiede la ragione di causa.

2. Un'azione umana, per essere l'ultimo fine, deve essere volontaria: altrimenti non sarebbe un'azione umana, come si è detto [nel corpo]. Ma un'azione può essere volontaria in due modi: primo, perché è comandata dalla volontà, come ad es. camminare o parlare; secondo, perché è emessa dalla volontà, come il volere stesso. Ora, è impossibile che l'atto stesso emesso dalla volontà sia il fine ultimo, poiché il fine è oggetto della volontà come il colore è oggetto della vista: come quindi è impossibile che il primo oggetto visivo sia il vedere medesimo, poiché ogni atto visivo è la visione di un oggetto visibile, così è assurdo che il primo oggetto appetibile, cioè il fine, sia il volere medesimo. Rimane dunque che un'azione umana, per essere il fine ultimo, deve essere comandata dalla volontà. E così anche in tal caso si riscontra almeno un'azione dell'uomo, cioè la volizione, che è per un fine. Quindi è vero che l'uomo, qualunque azione compia, agisce sempre per un fine, anche se compie un'azione che si identifica con il fine ultimo.

3. Le azioni indicate non sono propriamente azioni umane: poiché non procedono da una deliberazione della ragione, che è il vero principio degli atti umani. Quindi esse hanno un fine in rapporto all'immaginativa, ma non un fine prestabilito dalla ragione.

## Articolo 2

Infra, q. 12, a. 5; C. G., II, c. 23; III, cc. 2, 16, 24; De Pot., q. 1, a. 5; q. 3, a. 15; In 5 Metaph., lect. 16

### Se agire per un fine sia una proprietà esclusiva della natura razionale

Sembra che agire per un fine sia una proprietà esclusiva della natura razionale. Infatti:

1. L'uomo, che certamente agisce per un fine, non agisce mai per un fine che non conosce. Ma vi sono molti esseri che non conoscono il fine: o perché sono del tutto privi di conoscenza, come le creature insensibili, o perché non capiscono il rapporto di finalità, come gli animali bruti. Quindi è proprietà esclusiva della natura razionale agire per un fine.

2. Agire per un fine significa indirizzare verso tale fine la propria azione. Ma ciò è opera della ragione. Quindi non compete a esseri privi di ragione.

3. Il fine, come il bene, è oggetto della volontà. Ma al dire di Aristotele

[De anima 3, 9] «la volontà ha sede nella ragione». Quindi agire per un fine spetta soltanto alla natura razionale.
In contrario: Aristotele [Phys. 2, 5] insegna che «non solo l'intelletto, ma anche la natura agisce per un fine».
Dimostrazione: È necessario che tutti gli agenti agiscano per un fine. Infatti in una serie di cause ordinate fra loro non si può eliminare la prima causa senza eliminare anche le altre. Ora, la prima fra tutte le cause è la causa finale. E lo dimostra il fatto che la materia non raggiunge la forma senza la mozione della causa agente: infatti nessuna cosa può passare da se stessa dalla potenza all'atto. Ma la causa agente non muove senza mirare al fine. Se infatti l'agente non fosse determinato a un dato effetto non verrebbe mai a compiere una cosa piuttosto che un'altra: quindi, perché produca un dato effetto, è necessario che venga determinato a qualcosa di definito, che acquista così la ragione di fine. Ora questa determinazione, che nell'essere razionale è dovuta all'appetito intellettivo, detto volontà, negli altri esseri viene prodotta dall'inclinazione naturale, chiamata appunto appetito naturale.
Tuttavia dobbiamo ricordare che un essere può tendere verso il fine, con la propria operazione o moto, in due modi: primo, muovendo se stesso verso il fine, come fa l'uomo; secondo, facendosi muovere da altri verso il fine, come la freccia che tende a un fine determinato perché è mossa dall'arciere, il quale ne indirizza l'operazione verso il bersaglio. Quindi gli esseri dotati di ragione muovono se stessi al raggiungimento del fine, poiché sono padroni dei loro atti mediante il libero arbitrio, che è «una facoltà della volontà e della ragione» [cf. a. 1].
Gli esseri invece privi di ragione tendono al fine in forza di un'inclinazione naturale, come sospinti da altri e non da se stessi: e ciò perché non conoscono la finalità delle cose, per cui non possono ordinare nulla verso il fine, ma vengono ordinati da altri al suo raggiungimento. Abbiamo infatti già spiegato [I, q. 22, a. 2, ad 4; q. 103, a. 1, ad 3] che tutta la natura priva di ragione si rapporta a Dio come uno strumento all'agente principale. E così è proprio della natura razionale tendere al fine muovendo e guidando se stessa al suo raggiungimento, mentre la natura priva di ragione è come guidata da altri o verso un fine conosciuto, come nel caso degli animali bruti, o verso un fine non conosciuto, come nel caso degli esseri assolutamente privi di conoscenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando l'uomo agisce direttamente per un fine certamente conosce il fine, ma quando è mosso o guidato da altri, come quando agisce sotto il comando altrui, o perché spinto da un altro, non è necessario che conosca il fine. E così avviene per gli esseri irrazionali.
2. Ordinare o indirizzare al fine spetta a chi può muovere se stesso verso il fine. A chi invece è portato da altri al raggiungimento del fine spetta di essere ordinato al fine da altri. E ciò può capitare anche alla natura priva di ragione, però sotto l'azione di un essere dotato di ragione.
3. Oggetto della volontà è il fine e il bene nella sua universalità. Per cui non ci può essere volontà negli esseri privi di ragione e di intelligenza, non avendo essi la capacità di apprendere l'universale, ma in essi esiste l'appetito naturale o sensitivo, determinato a dei beni particolari. Ora, è evidente che le

cause particolari sono mosse da quelle universali: il capo di uno stato, p. es., che mira al bene comune, muove col suo comando tutti i funzionari particolari della città. È necessario quindi che tutti gli esseri privi di ragione siano mossi al conseguimento dei fini particolari da una volontà intelligente che ha di mira il bene universale, cioè dalla volontà divina.

Articolo 3

Infra, q. 18, a. 6; q. 72, a. 3; In 2 Sent., d. 40, a. 1; De Virt., q. 1, a. 2, ad 3; q. 2, a. 3

Se gli atti umani ricevano la loro specificazione dal fine

Sembra che gli atti umani non ricevano la loro specificazione dal fine. Infatti:

1. Il fine è una causa estrinseca. Ma ogni cosa riceve la sua specie da un principio intrinseco. Quindi gli atti umani non la ricevono dal fine.

2. Ciò che dà la specie deve avere una priorità. Ma il fine è posteriore in ordine ontologico. Quindi l'atto umano non può ricevere la specie dal fine.

3. Una medesima cosa non può avere che una sola specie. Ora, può capitare che il medesimo atto venga ordinato a diversi fini. Quindi il fine non può determinare la specie degli atti umani.

In contrario: S. Agostino [De mor. Eccl. 2, 13] scrive: «Le nostre opere sono colpevoli o lodevoli secondo che è colpevole o lodevole il loro fine».

Dimostrazione: Ogni cosa deriva la sua specie dall'atto e non dalla potenza: infatti gli esseri composti di materia e forma raggiungono la specie mediante le loro forme. E la stessa cosa vale per il moto in senso stretto. Infatti l'azione e la passione, in cui il moto si distingue, derivano la loro specie dall'atto: e cioè l'azione dall'atto che è il principio operativo, la passione invece dall'atto che è il termine del moto. Infatti il riscaldamento all'attivo non è altro che il moto derivante dal calore, e il riscaldamento al passivo non è altro che il moto verso il calore; e la definizione d'altra parte non fa che esprimere la natura della specie.

Ora, gli atti umani considerati in tutti e due i modi, o come azioni o come passioni, ricevono la loro specie dal fine. Infatti gli atti umani possono essere considerati in entrambi i modi: poiché l'uomo muove se stesso, ed è mosso da se stesso. Ora, abbiamo spiegato [a. 1] che gli atti sono detti umani in quanto procedono da una volontà deliberata. Ma l'oggetto della volontà è il bene e il fine. È perciò evidente che il fine costituisce il principio degli atti umani in quanto umani. E così pure ne costituisce il termine: infatti l'atto umano ha il suo termine in ciò che la volontà persegue come suo fine; come anche nella generazione naturale la forma del generato è conforme a quella del generante. E dal momento che, al dire di S. Ambrogio [In Lc, Prol.], «i costumi morali sono propriamente umani», ne viene che gli atti morali ricevono la loro specie propriamente dal fine: infatti gli atti umani e gli atti morali si identificano.

Analisi delle obiezioni: 1. Il fine non è qualcosa di totalmente estrinseco all'atto: poiché si rapporta all'atto come principio e come termine; ed è proprio dell'atto come tale derivare da un principio in quanto azione, e tendere a un termine in quanto passione.

2. Abbiamo già spiegato [a. 1, ad 1] che il fine appartiene alla volontà in

quanto è primo nell'intenzione. E proprio in questo modo esso specifica le azioni umane o morali.

3. Un solo e medesimo atto, in quanto promana in concreto da un agente, è sempre ordinato a un solo fine prossimo, dal quale riceve la specie, ma può essere ordinato a più fini remoti dei quali l'uno sia fine dell'altro. – È tuttavia possibile che un atto, unico se considerato nella sua specie fisica, sia ordinato a fini diversi nell'ordine volitivo: come l'uccisione di un uomo, che fisicamente è sempre di una medesima specie, può essere ordinata sia all'esecuzione della giustizia che all'appagamento dell'ira. E si avranno allora atti specificamente diversi nell'ordine morale: poiché nel primo caso si avrà un atto di virtù e nel secondo un atto peccaminoso. Il moto infatti non riceve la specie da un termine accidentale, ma solo dal suo termine proprio. Ora, i fini morali sono accidentali per le realtà naturali, e al contrario la finalità naturale è accidentale nell'ordine morale. Nulla perciò impedisce che atti specificamente identici nell'ordine fisico siano diversi nell'ordine morale, e viceversa.

Articolo 4

In 2 Metaph., lect. 4; In 1 Ethic., lect. 2

Se esista un fine ultimo della vita umana

Sembra che non esista un fine ultimo della vita umana, ma piuttosto una serie indefinita di fini. Infatti:

1. Il bene è per natura ordinato a diffondersi, come dimostra Dionigi [De div. nom. 4]. Ora, se quanto procede dal bene è un bene esso stesso, è necessario che tale bene diffonda dell'altro bene: e così la diffusione del bene è senza limiti. Ma il bene ha ragione di fine. Quindi tra i fini c'è un procedimento all'infinito.

2. Le entità dipendenti dalla ragione possono moltiplicarsi all'infinito: infatti le quantità matematiche possono crescere senza limiti. E le specie dei numeri sono anch'esse infinite, poiché posto qualsiasi numero la ragione può sempre escogitarne uno più grande. Ma il desiderio del fine segue l'apprensione della ragione. Quindi anche nei fini si procede all'infinito.

3. Il bene, o fine, è oggetto della volontà. Ma la volontà può riflettere su se stessa infinite volte: posso cioè volere una cosa, e quindi volere di volerla, e così all'infinito. Quindi si ha un processo all'infinito nei fini del volere, e si esclude l'esistenza di un fine ultimo della volontà umana.

In contrario: Il Filosofo [Met. 2, 2] insegna che «distruggono l'essenza del bene coloro che lo riducono a un processo indefinito». Ma il bene è precisamente ciò che ha ragione di fine. Quindi il processo all'infinito è contro la ragione di fine. È perciò necessario ammettere un fine ultimo.

Dimostrazione: È da escludersi sotto tutti gli aspetti un vero processo all'infinito tra i fini. Infatti in ogni serie di cose ordinate tra loro avviene necessariamente che tolta la prima vengono a cessare anche le altre connesse con quella.

Il Filosofo [Phys. 8, 5] infatti dimostra che è impossibile procedere all'infinito tra le cause del moto, poiché se non esistesse un primo motore gli altri non potrebbero muovere, derivando essi il loro moto da quel primo motore. Ora, tra i fini esistono due tipi di ordine, cioè l'ordine dell'intenzione e l'ordine dell'esecuzione: e in tutti e due deve esistere un termine primo. Ciò che infatti

è primo nell'ordine dell'intenzione costituisce come il principio motore degli appetiti, per cui, eliminato il principio, l'appetito rimane inerte. Il principio invece nell'ordine dell'esecuzione è il primo passo che uno compie nell'operare, per cui, eliminando questo, nessuno comincerebbe mai un'operazione.
Ora, il principio nell'ordine dell'intenzione è il fine ultimo, il principio invece nell'ordine dell'esecuzione è il primo dei mezzi necessari al raggiungimento del fine. Quindi da nessuna delle due parti è possibile procedere all'infinito: poiché senza fine ultimo non ci sarebbe appetizione alcuna, nessuna azione avrebbe un termine e l'intenzione dell'agente non sarebbe mai soddisfatta; e d'altra parte senza un primo nell'ordine esecutivo nessuno comincerebbe mai a operare, e il consiglio o deliberazione nella scelta dei mezzi non avrebbe mai termine, ma procederebbe all'infinito.
Le cose invece che non hanno un ordine essenziale tra loro, ma solo un ordine accidentale, possono avere una [certa] infinità: infatti le cause accidentali sono indeterminate. E in questo senso ci può essere accidentalmente un'infinità sia nei fini che nei mezzi preordinati al fine.
Analisi delle obiezioni: 1. È insita nella ragione di bene l'emanazione di qualcosa da esso, non già l'emanazione di esso da un altro bene. Quindi, avendo il bene ragione di fine, ed essendo il primo bene l'ultimo fine, la ragione invocata non dimostra che non esiste un ultimo fine ma soltanto che, stabilito un fine ultimo, si potrebbe avere un processo all'infinito in ordine discendente, cioè un'infinità di mezzi ordinati al fine. E si arriverebbe a ciò se si considerasse la sola potenza del bene supremo, che è infinita. Siccome però il bene supremo si diffonde seguendo l'intelligenza, la quale influisce sugli effetti secondo forme determinate, così il fluire dei vari beni dal bene supremo, dal quale gli altri beni partecipano l'attitudine a diffondersi, avviene secondo una misura determinata. Perciò l'attitudine dei beni a effondersi non ha un processo all'infinito ma piuttosto, come dice la Sapienza [11,20], Dio ha tutto disposto «con misura, calcolo e peso».
2. Nelle cose ordinate tra loro in maniera necessaria, la ragione parte da princìpi per sé noti per giungere a un termine definito. E il Filosofo [Anal. post. 1, 3] prova che nelle dimostrazioni non c'è un processo all'infinito proprio perché in esse si ha di mira un ordine di cose connesse tra loro non accidentalmente, ma necessariamente. Nulla impedisce invece che si proceda all'infinito trattandosi di cose connesse tra loro accidentalmente. A una quantità, p. es., o a un numero, presi come tali, può sempre essere fatta l'aggiunta di un'altra quantità, o di altre unità. Quindi in questo campo la ragione non trova ostacoli nel procedere all'infinito.
3. Il ripetersi degli atti della volontà che riflette su se stessa è accidentale nell'ordine dei fini. E lo dimostra il fatto che, rispetto a un medesimo fine, la volontà può riflettere indifferentemente una o più volte.

## Articolo 5

### Se un uomo possa avere più fini ultimi

Sembra possibile che la volontà di un solo uomo possa volere simultaneamente

più cose come fini ultimi. Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 19, 1] scrive che alcuni hanno riposto il fine ultimo dell'uomo in queste quattro cose: «nel piacere, nella tranquillità, nei beni di natura e nella virtù». Ora, qui è evidente che si tratta di più cose. Quindi un medesimo uomo può stabilire più cose come fine ultimo del suo volere.
2. Cose che tra loro non si oppongono, neppure si escludono. Ma nella realtà ci sono molte cose che non si oppongono. Se quindi una di esse costituisce l'ultimo fine della volontà, non per questo si escludono le altre.
3. La volontà non perde la sua libertà per il fatto che ha posto il suo ultimo fine in un dato oggetto. Ma prima di fissare in esso, p. es. nel piacere, il suo ultimo fine, poteva fissarlo in un oggetto diverso, p. es. nelle ricchezze. Quindi, dopo aver stabilito il fine ultimo della propria volontà nel piacere, un uomo rimane libero di stabilirlo simultaneamente nelle ricchezze. E così è possibile che la volontà di un uomo possa volere insieme oggetti diversi come ultimi fini.
In contrario: L'oggetto nel quale uno stabilisce il suo ultimo fine domina totalmente l'affetto di un uomo: poiché da esso questi prende la norma di tutta la sua vita. Infatti, a proposito dei golosi, S. Paolo [Fil 3, 19] scrive: «Hanno come Dio il loro ventre», vale a dire: nei piaceri del ventre hanno riposto il loro fine ultimo. Ma «nessuno», come dice il Vangelo [Mt 6, 24], «può servire a due padroni», i quali cioè non siano subordinati tra loro. Quindi è inconcepibile che uno stesso uomo possa avere più fini ultimi non subordinati fra loro.
Dimostrazione: È impossibile che la volontà di un uomo si trovi a volere diversi oggetti come fini ultimi. E possiamo dimostrarlo con tre argomenti. Primo. Un uomo desidera quale ultimo fine ciò che vuole come bene perfetto e completivo di se medesimo, poiché ogni cosa desidera la propria perfezione. Per cui S. Agostino [De civ. Dei, 19, 1] scrive: «Chiamiamo qui fine dell'uomo non ciò che si consuma fino a non essere, ma ciò che si perfeziona per essere pienamente». È perciò necessario che l'ultimo fine riempia talmente l'appetito dell'uomo da non lasciare nulla di desiderabile all'infuori di esso. E ciò non potrebbe avvenire se si richiedesse qualche altra cosa per la sua perfezione. Quindi non può verificarsi che la volontà voglia contemporaneamente due oggetti come se l'uno e l'altro fossero per essa il bene perfetto.
Secondo. Come nel processo della ragione il principio è ciò che è conosciuto naturalmente, così nel processo dell'appetito razionale, che è la volontà, il principio deve essere ciò che è desiderato naturalmente.
Ma questo oggetto deve essere unico: poiché la natura tende a un unico termine. D'altra parte il fine ultimo ha funzione di principio nel processo dell'appetito razionale. Quindi è necessario che sia unico l'oggetto verso cui tende la volontà come al suo ultimo fine.
Terzo. Le azioni volontarie ricevono la loro specie dal fine, come si è già dimostrato [a. 3]: è quindi necessario che esse ricevano il loro genere dal fine ultimo allo stesso modo in cui gli esseri materiali vengono classificati in un genere secondo una ragione formale comune. Ora, siccome tutti gli oggetti razionalmente appetibili appartengono, come tali, a un unico genere, è necessario

che unico sia il fine ultimo. E specialmente se consideriamo che ciascun genere ha un unico primo principio, e d'altra parte l'ultimo fine, come si è detto, ha ragione di primo principio.
Ora, il fine ultimo di un dato uomo sta a questo uomo particolare come il fine ultimo dell'uomo in generale sta a tutto il genere umano. Come quindi ci deve essere per natura un unico fine ultimo per tutti gli uomini, così è necessario che la volontà di ciascun uomo sia determinata a un unico fine ultimo.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutte quelle cose venivano considerate, da coloro che riponevano in esse il loro fine ultimo, come un solo bene perfetto risultante dalla loro somma.
2. Benché si trovino molte cose che non si oppongono tra di loro, tuttavia si oppone alla nozione di bene perfetto l'esistenza di elementi capaci di integrarlo dall'esterno.
3. La volontà non può arrivare al punto di ridurre gli opposti a esistere simultaneamente. Il che avverrebbe, come si è visto [nel corpo e ad 2], se essa potesse perseguire oggetti disparati come fini ultimi.

Articolo 6
In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 3, sol. 4; C. G., III, c. 2
Se l'uomo voglia tutto ciò che vuole in ordine al fine ultimo
Sembra che l'uomo non voglia tutto ciò che vuole in ordine al fine ultimo.
Infatti:
1. Le azioni ordinate al fine ultimo vengono dette serie, cioè utili. Ma i divertimenti sono distinti dalle azioni serie. Quindi l'uomo non ordina al fine ultimo le cose fatte per divertimento.
2. Le scienze speculative, insegna il Filosofo [Met. 1, 2], sono cercate per se stesse. E tuttavia non si può affermare che ciascuna di esse sia il fine ultimo. Quindi l'uomo non desidera tutto in virtù del fine ultimo.
3. Chi ordina un'azione verso un fine pensa a quel fine. Ma non sempre l'uomo pensa al fine ultimo in tutto ciò che compie o desidera. Quindi l'uomo non ordina al fine ultimo tutto ciò che compie o desidera
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 19, 1] scrive: «Il nostro bene supremo è quella cosa in vista della quale amiamo le altre, mentre essa è amata per se medesima».
Dimostrazione: Necessariamente l'uomo desidera tutto ciò che vuole in ordine al fine ultimo. E ciò appare evidente per due motivi. Primo, perché l'uomo tutto desidera sotto l'aspetto del bene. E questo bene, se non è desiderato come bene perfetto, cioè come ultimo fine, sarà necessariamente desiderato come tendente al bene perfetto: infatti l'inizio di una cosa è sempre ordinato al suo completamento; e ciò è evidente sia nelle opere della natura che in quelle dell'arte. Quindi ogni inizio di perfezione è ordinato alla perfezione completa, che si raggiunge con l'ultimo fine.
Secondo, il fine ultimo sta al moto dell'appetito come il primo motore sta agli altri [motori e ai loro] movimenti. Ora, è evidente che i motori subordinati non possono muovere se non sono mossi dal primo motore. Quindi anche gli appetibili secondari non possono muovere l'appetito se non in vista

del primo appetibile, che è l'ultimo fine.
Analisi delle obiezioni: 1. Il divertimento non è certamente ordinato a un fine estrinseco: è però ordinato al bene di chi si diverte, in quanto è una cosa piacevole e riposante. Ora, il bene dell'uomo portato alla sua perfezione non è altro che il fine ultimo.
2. La stessa osservazione vale per la obiezioni riguardante la scienza speculativa, che viene desiderata come un bene dello studioso compreso nel bene totale e perfetto che è il fine ultimo.
3. Non è necessario che nell'agire o nel desiderare qualsiasi cosa uno pensi sempre al fine ultimo, ma l'influsso della prima intenzione rivolta al fine ultimo rimane nel desiderio di qualsiasi cosa, anche se attualmente non si pensa a quel fine. Come non è necessario che il viandante a ogni passo pensi al termine del viaggio.

Articolo 7
Supra, a. 5; In 1 Ethic., lect. 9
Se il fine ultimo sia unico per tutti gli uomini
Sembra che il fine ultimo non sia unico per tutti gli uomini. Infatti:
1. È evidente che se c'è un fine ultimo, questo è il bene incommutabile. Ma molti con il peccato si allontanano da esso. Quindi non esiste un unico fine ultimo per tutti gli uomini.
2. Il fine ultimo regola tutta la vita di un uomo. Se dunque tutti gli uomini avessero un unico fine ultimo non ci sarebbero tra loro sistemi diversi di vita. Il che invece è falso in maniera evidente.
3. Il fine non è che il termine dell'azione, che è sempre individuale. Ora gli uomini, sebbene possiedano una comune natura specifica, differiscono tuttavia nei dati individuali. Quindi il fine ultimo non è unico per tutti gli uomini.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 13, 3] insegna che tutti gli uomini concordano nel desiderare il fine ultimo, che è la beatitudine.
Dimostrazione: Possiamo considerare il fine ultimo sotto due aspetti: primo, fermandoci alla ragione [astratta] di ultimo fine; secondo, cercando l'oggetto in cui la ragione suddetta si trova. Stando dunque alla ragione di ultimo fine tutti concordano nel desiderio del fine ultimo: poiché tutti desiderano il raggiungimento della propria perfezione, costitutivo, come si è detto [a. 5], della ragione di ultimo fine. Non tutti invece concordano nell'ultimo fine quando si tratta di stabilire l'oggetto in cui la suddetta ragione si trova: alcuni infatti desiderano come bene perfetto le ricchezze, altri i piaceri, altri ancora qualunque altra cosa. Come anche per ogni gusto è piacevole il dolce, ma qualcuno preferisce il dolce del vino, un altro quello del miele o di altre cose ancora. Tuttavia il dolce più buono e piacevole dovrà essere in assoluto quello che è più gradito a chi ha il gusto più raffinato. E allo stesso modo sarà necessariamente bene perfettissimo quello che è desiderato come fine ultimo da coloro che hanno gli affetti bene ordinati.
Analisi delle obiezioni: 1. I peccatori si allontanano da quel bene in cui realmente si trova l'essenza dell'ultimo fine, ma non dalla ragione formale dell'ultimo fine, che ricercano, ingannandosi, in altri oggetti.

2. Il motivo per cui esistono tra gli uomini vari sistemi di vita sta nella diversità degli oggetti in cui si cerca la ragione di bene supremo.
3. Sebbene le azioni appartengano agli individui, tuttavia il principio operativo deriva in essi dalla natura, la quale tende a un unico termine, come si è già ricordato [ib.].

Articolo 8
I, q. 103, a. 2; In 2 Sent., d. 38, aa. 1, 2; C. G., III, cc. 17, 25; De Verit., q. 5, a. 6, ad 4
Se le altre creature concordino anch'esse nella ricerca di questo ultimo fine
Sembra che anche le altre creature concordino con l'uomo nella ricerca dell'ultimo fine. Infatti:
1. Il fine deve corrispondere al principio. Ma il principio degli uomini, cioè Dio, è il principio di tutti gli esseri. Quindi nel fine ultimo tutti gli altri esseri concordano con l'uomo.
2. Dionigi [De div. nom. 4] scrive che «Dio volge a sé, come ultimo fine, tutte le cose». Ma Dio è precisamente l'ultimo fine dell'uomo: poiché, come dice S. Agostino [De doctr. christ. 1, cc. 5, 22], di lui solo dobbiamo fruire. Quindi anche le altre cose concordano con l'uomo nell'ultimo fine.
3. Il fine ultimo dell'uomo non è che l'oggetto della volontà. Ma l'oggetto della volontà è il bene universale, fine comune di tutte le cose. Quindi è necessario che tutti gli esseri abbiano in comune con l'uomo l'ultimo fine.
In contrario: Il fine ultimo dell'uomo è la beatitudine: cosa che tutti desiderano, come osserva S. Agostino [De Trin. 13, cc. 3, 4]. Ma egli fa anche notare che «gli animali privi di ragione non possono gustare la beatitudine» [Lib. LXXXIII quaest. 5]. Quindi gli altri esseri non hanno in comune con l'uomo l'ultimo fine.
Dimostrazione: Come insegna Aristotele [Phys. 2, 2; Met. 12, 7; De anima 2, 4], il fine si distingue in cuius [oggettivo] e quo [soggettivo]: abbiamo cioè l'oggetto in cui si trova la ragione di bene, e l'uso o conseguimento di tale oggetto. Come se dicessimo che il moto di un corpo grave ha come fine o la terra quale termine oggettivo, o lo stare in terra quale termine soggettivo; e come il fine dell'avaro è o il danaro come oggetto, o il possesso del danaro come uso. Se dunque parliamo del fine ultimo dell'uomo sotto l'aspetto oggettivo, allora tutti gli esseri concordano con l'uomo nell'ultimo fine: poiché Dio è l'ultimo fine sia dell'uomo che degli altri esseri. Se invece parliamo del fine ultimo dell'uomo considerando il conseguimento di esso, allora le creature prive di ragione non concordano con l'uomo. Infatti l'uomo e le altre creature intellettive raggiungono l'ultimo fine mediante la conoscenza e l'amore di Dio, il che è impossibile alle altre creature, le quali raggiungono l'ultimo fine [solo] partecipando una certa somiglianza con Dio in quanto esistono, vivono o anche conoscono.
E così risulta evidente la risposta alle obiezioni: infatti la beatitudine sta a indicare il conseguimento dell'ultimo fine.

Quaestio 2

Prooemium

Iª–IIae q. 2 pr. Deinde considerandum est de beatitudine, nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis. Primo quidem, in quibus sit; secundo, quid sit; tertio, qualiter eam consequi possimus. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum beatitudo consistat in divitiis. Secundo, utrum in honoribus. Tertio, utrum in fama, sive in gloria. Quarto, utrum in potestate. Quinto, utrum in aliquo corporis bono. Sexto, utrum in voluptate. Septimo, utrum in aliquo bono animae. Octavo, utrum in aliquo bono creato.

ARGOMENTO 2

I costitutivi della beatitudine umana

Passiamo ora a trattare della beatitudine: primo, del suo oggetto; secondo, della sua essenza [q. 3]; terzo, del modo di conseguirla [q. 5].
Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la beatitudine consista nella ricchezza; 2. Se negli onori; 3. Se nella fama, o nella gloria; 4. Se nel potere; 5. Se in qualche bene del corpo; 6. Se nel piacere; 7. Se in qualche bene dell'anima; 8. Se in qualche altro bene creato.

Articolo 1
C. G., III, c. 30; In 1 Ethic., lect. 5
Se la beatitudine dell'uomo consista nella ricchezza
Sembra che la beatitudine dell'uomo consista nella ricchezza. Infatti:
1. La beatitudine è l'ultimo fine dell'uomo: perciò deve concretarsi in quell'oggetto che maggiormente domina l'affetto umano. Ora, tale oggetto è costituito dalle ricchezze, poiché sta scritto [Qo 10, 19]: «Tutto obbedisce al danaro». Quindi la beatitudine consiste nelle ricchezze.
2. Secondo Boezio [De consol. 3, pr. 2] la beatitudine è «uno stato risultante dall'insieme di tutti i beni». Ma con le ricchezze si possiedono tutti i beni: poiché, come fa osservare il Filosofo [Ethic. 5, 5], il danaro è stato introdotto per fungere da intermediario nell'acquisto di quanto l'uomo desidera. Quindi la beatitudine consiste nelle ricchezze.
3. Il desiderio del bene supremo, che è inesauribile, deve avere una certa infinità. Ma ciò si riscontra specialmente nelle ricchezze, poiché «l'avaro», come dice la Scrittura [Qo 5, 9], «non sarà mai sazio di danaro». Quindi la beatitudine consiste nelle ricchezze.
In contrario: Il bene di un uomo consiste più nel conservare che nell'alienare la beatitudine. Ma come dice Boezio [De consol. 2, prosa 5], «le ricchezze risplendono più quando sono distribuite che quando sono accumulate: poiché l'avarizia rende sempre odiosi, mentre la munificenza rende onorati». Quindi la beatitudine non consiste nelle ricchezze.
Dimostrazione: È impossibile che la beatitudine umana consista nelle ricchezze. Le ricchezze infatti, come spiega il Filosofo [Polit. 1, 3], sono di due specie: naturali e artificiali. Le ricchezze naturali sono quelle che aiutano l'uomo a colmare le sue naturali indigenze: come i cibi, le bevande, le vesti, i mezzi di

trasporto, la casa e altre cose del genere. Le ricchezze artificiali invece sono quelle che di per sé non portano giovamento alla natura - come ad es. il danaro -, ma sono state inventate dall'industria umana per facilitare gli scambi, e formano una specie di misura comune per gli oggetti commerciabili.
Ora, è evidente che la beatitudine umana non può consistere nelle ricchezze naturali. Infatti tali ricchezze sono ricercate per un altro scopo, cioè per dare sostentamento alla natura dell'uomo, e quindi non possono essere l'ultimo fine dell'uomo, ma sono piuttosto ordinate esse stesse all'uomo. Per cui in ordine di natura tutte queste cose sono al disotto dell'uomo, e sono fatte per l'uomo, secondo l'espressione del Salmo [8, 7]: «Tutto hai posto sotto i suoi piedi».
Le ricchezze artificiali poi sono usate in vista di quelle naturali: infatti nessuno le cercherebbe se non servissero per acquistare le cose necessarie alla vita. Quindi esse meno che mai possono avere ragione di ultimo fine. Quindi è impossibile che la beatitudine, fine ultimo dell'uomo, consista nelle ricchezze.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutte le realtà materiali obbediscono al danaro per la moltitudine degli stolti, i quali conoscono soltanto i beni del corpo, che si possono acquistare col danaro. Ma non si deve giudicare dei beni umani secondo gli stolti, bensì secondo i saggi: come trattandosi di sapori si cerca il giudizio di chi ha il gusto sano.
2. Col danaro si possono avere tutti i beni commerciabili, non però i beni spirituali, che non possono essere venduti. Per cui sta scritto [Pr 17, 16]: «A che serve il danaro in mano allo stolto? Forse a comprare la sapienza, se egli non ha senno?».
3. Il desiderio delle ricchezze naturali non è illimitato, poiché in una data quantità esse colmano le esigenze della natura. È infinito invece il desiderio delle ricchezze artificiali: poiché esso è schiavo della concupiscenza disordinata, come fa notare il Filosofo [Polit. 1, 3]. Tuttavia il desiderio delle ricchezze non è infinito allo stesso modo di quello del bene supremo. Infatti quanto più perfettamente il sommo bene è posseduto, tanto più esso è amato e gli altri beni vengono disprezzati: poiché un maggiore possesso ne accresce la conoscenza.
Quindi sta scritto [Sir 24, 20]: «Quanti si nutrono di me avranno ancora fame». Invece si verifica il contrario nel desiderio delle ricchezze e di qualsiasi altro bene temporale: infatti quando tali beni sono posseduti non vengono apprezzati, e se ne desiderano altri; secondo quelle parole del Signore [Gv 4, 13], applicabili ai beni temporali: «Chi beve di quest'acqua avrà di nuovo sete». Il che avviene perché quando sono posseduti se ne scorge meglio l'insufficienza. E ciò dimostra la loro imperfezione, e l'impossibilità che in essi consista il sommo bene.

## Articolo 2

C. G., III, c. 28; In 1 Ethic., lect. 5

### Se la beatitudine dell'uomo consista negli onori

Sembra che che la beatitudine dell'uomo consista negli onori. Infatti:
1. La beatitudine o felicità, al dire di Aristotele [Ethic. 1, 9], è «il premio

della virtù». Ma gli onori sembrano essere in modo speciale il premio della virtù, come lo stesso Filosofo ha scritto [Ethic. 4, 3]. Quindi la beatitudine consiste specialmente negli onori.
2. La beatitudine deve consistere soprattutto in un bene riservato a Dio e alle persone più eccellenti. Ma tale è l'onore, come dice il Filosofo [ib.]. Anzi, anche l'Apostolo [1 Tm 1, 17] scrive: «A Dio solo onore e gloria». Quindi la beatitudine consiste nell'onore.
3. La beatitudine è la cosa più desiderata dagli uomini. Ma nulla più dell'onore sembra essere desiderato da essi: poiché gli uomini soffrono qualsiasi perdita nelle altre cose pur di non compromettere l'onore. Quindi la beatitudine consiste nell'onore.
In contrario: La felicità deve trovarsi in chi è felice. Invece l'onore non è in colui che è onorato ma, come scrive il Filosofo [Ethic. 1, 5], è «piuttosto nell'onorante », che rende a lui omaggio. Quindi la beatitudine non consiste negli onori.
Dimostrazione: È impossibile che la beatitudine consista negli onori. Infatti l'onore viene tributato a qualcuno per il suo valore, e quindi è un segno e una testimonianza dell'eccellenza che si trova in chi è onorato. Ma l'eccellenza di un uomo è data proprio dalla beatitudine, che è il suo bene perfetto, e dagli elementi di essa, cioè da quei beni in cui si trova una partecipazione della beatitudine. Quindi l'onore può derivare dalla beatitudine, ma non può esserne il costitutivo.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel luogo indicato [Ethic. 4, 3] il Filosofo aggiunge che l'onore non è il premio per cui agiscono gli uomini virtuosi, ma al posto del premio essi ricevono l'onore degli uomini «come da gente che non ha nulla di meglio da offrire». Il vero premio della virtù è invece la beatitudine stessa, per la quale gli onesti agiscono. Se infatti agissero per gli onori non ci sarebbe più la virtù, ma piuttosto l'ambizione.
2. L'onore è dovuto a Dio e alle persone più eccellenti come segno o testimonianza di un'eccellenza preesistente, ma non è l'onore a rendere eccellenti.
3. Dal desiderio naturale della beatitudine alla quale, come si è detto [nel corpo], è connesso l'onore, deriva il fatto che gli uomini siano così gelosi di esso. Per cui essi desiderano soprattutto di essere onorati dai saggi, in base al cui giudizio credono di essere eccellenti o felici.

Articolo 3
C. G., III, c. 29
Se la beatitudine dell'uomo consista nella gloria
Sembra che la beatitudine dell'uomo consista nella gloria. Infatti:
1. La beatitudine pare che debba consistere nella ricompensa che ricevono i Santi per le tribolazioni sofferte nel mondo. Ma questa ricompensa è la gloria: scrive infatti l'Apostolo [Rm 8, 18]: «Le sofferenze del tempo presente non sono paragonabili alla gloria futura che deve essere rivelata in noi». Quindi la felicità consiste nella gloria.
2. Il bene tende a diffondesi, come dimostra Dionigi [De div. nom. 4]. Ma il bene di un uomo viene diffuso nella conoscenza degli altri mediante la gloria:

poiché la gloria, come scrive S. Ambrogio [Agost., Contra Maxim. 2, 13], non è altro che «una notorietà lodata». Quindi la beatitudine umana consiste nella gloria.
3. La beatitudine è il più stabile dei beni. Tale però sembra essere la fama, ossia la gloria: in forza di essa, infatti, gli uomini acquistano una specie di eternità. Per cui Boezio [De consol. 2, pr. 7] poteva scrivere: «Voi sembrate dei conquistatori dell'immortalità, quando pensate alla fama delle età future». Quindi la beatitudine dell'uomo consiste nella fama, ossia nella gloria.
In contrario: La felicità è il vero bene dell'uomo. La fama invece, o la gloria, spesso è falsa: e Boezio [De consol. 3, pr. 6] scrive che «non pochi spesso acquistarono una grande rinomanza per i falsi apprezzamenti del volgo. E che cosa ci può essere di più indegno? Coloro infatti che vengono falsamente celebrati devono vergognarsi dinanzi a se stessi delle lodi loro rivolte». Quindi la felicità umana non può consistere nella fama, ossia nella gloria.
Dimostrazione: È impossibile che la beatitudine dell'uomo consista nella fama, ossia nella gloria umana. Infatti la gloria non è altro che «una notorietà lodata», come dice S. Ambrogio [Agost., l. cit.]. Ora, un oggetto ha dei rapporti diversi con la conoscenza umana e con la conoscenza divina: poiché la conoscenza umana viene causata dagli oggetti conosciuti, mentre la conoscenza divina ne è la causa. Quindi la perfezione del bene umano, cioè la beatitudine, non può essere causata dalla conoscenza degli uomini, ma piuttosto questa deriva dalla beatitudine di un dato soggetto, e in qualche modo è causata dalla stessa beatitudine umana, iniziale o perfetta. E così la beatitudine dell'uomo non può consistere nella fama o nella gloria. Il bene dell'uomo invece ha la sua causa nella conoscenza divina. Quindi la beatitudine umana ha una dipendenza causale dalla gloria esistente presso Dio; e così sta scritto [Sal 90, 15 s.]: «Lo salverò e lo renderò glorioso. Lo sazierò di lunghi giorni e gli mostrerò la mia salvezza»
Si deve anche considerare il fatto che la conoscenza umana spesso si inganna, specialmente nei singolari contingenti, tra i quali rientrano le azioni umane. Quindi spesso la gloria umana è fallace. La gloria di Dio, invece, è sempre vera, poiché Dio non può ingannarsi. Per cui S. Paolo [2 Cor 10, 18] dichiara: «Non colui che si raccomanda da sé viene approvato, ma colui che il Signore raccomanda».
Analisi delle obiezioni: 1. In quel testo l'Apostolo non parla della gloria dovuta agli uomini, ma di quella che viene da Dio al cospetto dei suoi Angeli. Quindi sta scritto [Mc 8, 38]: «Il Figlio dell'uomo lo onorerà nella gloria del Padre suo, al cospetto dei suoi Angeli».
2. Il bene di un uomo conosciuto da molti mediante la fama, o la gloria, dovrà dipendere da un bene già esistente in lui, se si tratta di conoscenza vera: e allora presuppone la beatitudine, o perfetta o iniziale. Se invece tale conoscenza è falsa, allora non concorda con la realtà: e così nella persona celebre e famosa non c'è il bene. Quindi in nessun caso la fama può rendere un uomo felice.
3. La fama è priva di stabilità, anzi, facilmente viene perduta per una falsa diceria. E se talora persevera stabilmente, ciò avviene per caso. La beatitudine invece deve avere una stabilità intrinseca e perenne.

Articolo 4

C. G., III, c. 31; Comp. Theol., p. 2, c. 9; De Reg., 1, c. 8; In Matth., c. 5

Se la beatitudine dell'uomo consista nel potere

Sembra che la beatitudine consista nel potere. Infatti:

1. Tutte le creature tendono alla somiglianza con Dio, loro principio e loro ultimo fine. Ma gli uomini costituiti in autorità, per la somiglianza nel potere, sembrano più degli altri conformi a Dio: infatti la Scrittura [Es 22, 28] talora li chiama dèi: «Non mormorerai contro gli dèi». Quindi la beatitudine consiste nel potere.

2. La beatitudine è un bene perfetto. Ma la cosa più perfetta sta nella possibilità per l'uomo di governare gli altri, il che si verifica per coloro che hanno in mano il potere. Quindi la beatitudine si identifica con il potere.

3. La beatitudine, essendo la cosa più desiderabile, si oppone alla cosa più ripugnante. Ma la cosa più ripugnante per gli uomini è la schiavitù, che ha come contrapposto il potere. Quindi la beatitudine consiste nel potere.

In contrario: La beatitudine è un bene perfetto. Il potere invece è sommamente imperfetto. Come infatti dice Boezio [De consol. 3, pr. 5], «il potere umano è incapace di eliminare il morso delle preoccupazioni, e la spina del timore». E continua: «Tu stimi forse potente colui che è circondato di satelliti, che più egli spaventa, più gli fanno paura?». Quindi la beatitudine non consiste nel potere.

Dimostrazione: È impossibile che la beatitudine consista nel potere, per due motivi. Primo, perché il potere ha natura di principio, come dimostra Aristotele [Met. 5, 12], mentre la beatitudine ha ragione di fine ultimo. - Secondo, perché il potere è indifferentemente buono o cattivo, mentre la beatitudine è il bene proprio e perfetto dell'uomo. Quindi una certa beatitudine potrebbe trovarsi più nel buon uso del potere, dovuto alla virtù, che non nel potere medesimo.

Si possono poi portare quattro argomenti generali per dimostrare che la beatitudine non consiste in nessuno dei predetti beni esterni. Primo, perché la beatitudine è incompatibile col male di qualsiasi genere, essendo essa il bene sommo dell'uomo. Invece tutti i beni suddetti possono trovarsi sia nei malvagi che nei buoni. - Secondo, perché non è ammissibile la mancanza di un bene qualsiasi necessario all'uomo una volta raggiunta la beatitudine, essendo questa per natura sua «per sé sufficiente», come dice Aristotele [Ethic. 1, 7].

Invece dopo il conseguimento dei singoli beni sopra indicati possono ancora mancareall'uomo molti beni necessari, come la sapienza, la salute del corpo, ecc. - Terzo, perchédalla beatitudine non può mai derivare un male, essendo la beatitudine il bene perfetto.Non è così invece per i beni suddetti: infatti sta scritto [Qo 5, 12] che le ricchezze spessovengono conservate «a danno di chi le possiede»; e lo stesso si dica per gli altri beni enumerati. - Quarto, perché l'uomo deve essere ordinato alla beatitudine da princìpi interiori, essendo ordinato ad essa per natura. Invece i quattro beni ricordati derivano piuttosto da cause esterne, e spesso dalla fortuna: infatti sono anche chiamati beni di fortuna. È perciò evidente che in nessun modo la beatitudine può consistere nei beni suddetti.

Analisi delle obiezioni: 1. Il potere di Dio si identifica con la sua bontà: egli quindi non può servirsene altro che in bene. Ciò invece non accade per gli uomini. Quindi non basta, per la beatitudine dell'uomo, che egli assomigli a Dio nel potere se non gli assomiglia anche nella bontà.
2. Come servirsi bene del potere nel governo di una moltitudine è cosa ottima, così servirsene male è cosa pessima. Quindi il potere è qualcosa di indifferente rispetto al bene e al male.
3. La schiavitù è di ostacolo al buon uso del potere, ed è per questo che gli uomini naturalmente la aborriscono, non già perché pensino che nel potere si trovi il sommo bene.

Articolo 5
In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 1, sol. 1; C. G., III, c. 32; Comp. Theol., p. 2, c. 9; In 1 Ethic., lect. 10
Se la beatitudine dell'uomo consista in qualche bene del corpo
Sembra che la beatitudine dell'uomo consista nei beni del corpo. Infatti:
1. Sta scritto [Sir 30, 16]: «Non c'è ricchezza migliore della salute del corpo». Ma la beatitudine consiste nella cosa più preziosa. Quindi essa consiste nella salute del corpo.
2. Dionigi [De div. nom. 5] insegna che l'essere vale più del vivere, e il vivere vale più di tutte le perfezioni susseguenti. Ma l'essere e il vivere umano dipendono dalla salute del corpo. Poiché dunque la beatitudine corrisponde al bene supremo dell'uomo, è chiaro che specialmente la salute del corpo fa parte della beatitudine.
3. Quanto più una cosa è universale, tanto più alto è il principio da cui dipende: poiché quanto più una cosa è di ordine superiore, tanto più vasto è il suo raggio di azione. Ma come la virtù di una causa agente si misura dal suo influsso, così la causalità del fine si misura dagli appetiti. Come quindi la prima causa efficiente deve estendere il suo influsso a tutte le cose, così il fine ultimo deve essere da tutti desiderato. Ma la cosa da tutti maggiormente desiderata è l'essere. Quindi la beatitudine di un uomo consiste specialmente in ciò che è richiesto per la sua esistenza, quindi nella salute del corpo.
In contrario: Per la beatitudine l'uomo è superiore a tutti gli altri animali. Ma nei beni del corpo egli è superato da molti di essi: dall'elefante, p. es., nella durata della vita, dal leone nella forza, dal cervo nella velocità. Quindi la beatitudine dell'uomo non consiste nei beni del corpo.
Dimostrazione: È impossibile che la beatitudine dell'uomo consista nei beni del corpo, per due motivi. Primo, perché è impossibile che l'ultimo fine di una cosa sia la conservazione della medesima quando quest'ultima è già ordinata a un fine distinto da essa. Un pilota, p. es., non può considerare la conservazione della nave a lui affidata come ultimo fine, poiché la nave è già ordinata a un fine più remoto, cioè alla navigazione. Ora, come la nave è affidata alla direzione di un pilota, così l'uomo è affidato alla volontà e alla ragione, secondo il detto della Scrittura [Sir 15, 14]: «Dio da principio creò l'uomo, e lo lasciò in balìa del suo proprio volere». È evidente d'altra parte che l'uomo deve avere il suo fine in qualcosa: poiché l'uomo non è il sommo bene. Quindi è impossibile che la propria conservazione sia l'ultimo fine della

ragione e della volontà dell'uomo.
Secondo, anche ammesso che la conservazione dell'esistenza umana fosse il fine della ragione e della volontà dell'uomo, non si potrebbe tuttavia concludere che il fine dell'uomo è un bene corporeo.
Infatti l'essere dell'uomo abbraccia l'anima e il corpo; e sebbene l'essere del corpo dipenda dall'anima, tuttavia l'essere dell'anima umana non dipende dal corpo, come fu già dimostrato [I, q. 75, a. 2; q. 76, a. 1, ad 5, 6; q. 90, a. 2, ad 2]; il corpo inoltre è per l'anima, come la materia è per la forma e come gli strumenti sono per il loro principio motore, il quale si serve di essi per le proprie operazioni. Per cui tutti i beni del corpo hanno come fine i beni dell'anima. Quindi è impossibile che la beatitudine, ultimo fine dell'uomo, consista nei beni del corpo.
Analisi delle obiezioni: 1. Come il corpo è per l'anima, così i beni esterni sono per il corpo. Quindi è giusto preferire il bene del corpo ai beni esterni, indicati col termine ricchezza, come va preferito il bene dell'anima ai beni del corpo.
2. L'essere preso in assoluto, in quanto include tutte le perfezioni dell'essere, vale più della vita e di ogni altra determinazione successiva: poiché in tal caso l'essere precontiene tutte le perfezioni susseguenti. E questo è il senso delle parole di Dionigi. – Se però si considera l'essere in quanto partecipato da soggetti determinati, i quali non possiedono l'essere in tutta la sua perfezione, ma solo parzialmente, come avviene in tutte le creature, allora è evidente che l'essere vale di più se è accompagnato da altre perfezioni. Infatti Dionigi stesso fa osservare che i viventi valgono più dei semplici esistenti, e gli esseri intelligenti più dei viventi.
3. Esiste certo una corrispondenza tra il principio e il fine, ma ciò prova [soltanto] che l'ultimo fine coincide col primo principio dell'essere, nel quale si trovano tutte le perfezioni dell'essere: perfezioni di cui ciascuna creatura appetisce una somiglianza proporzionata, o fermandosi al semplice essere, o cercando l'essere e la vita, oppure aspirando all'essere dotato di vita, di intelligenza e di beatitudine. Ma questo è di pochi.

Articolo 6
In 4 Sent., d. 44, q. 1, a. 3, sol. 4, ad 3, 4; C. G., III, cc. 27, 33; In 1 Ethic., lect. 5
Se la beatitudine dell'uomo consista nel piacere
Sembra che la beatitudine dell'uomo consista nel piacere. Infatti:
1. Essendo la beatitudine il fine ultimo, essa non viene desiderata per altre cose, ma piuttosto le altre cose sono desiderate per essa. Ma ciò si riscontra specialmente nel piacere: «è ridicolo infatti», scrive Aristotele [Ethic. 10, 2], «chiedere a uno perché voglia godere». Quindi la beatitudine consiste specialmente nel piacere e nel godimento.
2. Si legge nel De Causis [1]: «La causa prima ha un influsso più marcato della causa seconda». Ma l'influsso del fine si misura dall'appetito corrispettivo. Quindi la cosa che più muove l'appetito è quella che più presenta la natura di fine ultimo. Ma questa è il piacere: e ne è segno il fatto che il piacere assorbe talmente la volontà e la ragione dell'uomo da fargli disprezzare

ogni altro bene. Quindi l'ultimo fine dell'uomo, ossia la beatitudine, consiste specialmente nel piacere.
3. Essendo il bene oggetto dell'appetito, il bene più grande sarà quello che tutti appetiscono. Ma tutti desiderano il godimento, sia i sapienti che gli ignoranti, anzi, perfino gli esseri privi di ragione. Quindi il piacere è il bene più grande. E così la beatitudine, che è il bene supremo, consiste nel piacere.
In contrario: Boezio [De consol. 3, pr. 7] scrive: «Chiunque potrà capire le tristi conseguenze del piacere, purché voglia ricordarsi delle proprie dissolutezze. Se queste infatti potessero rendere felici non ci sarebbero ostacoli per proclamare beate le bestie».
Dimostrazione: Aristotele [Ethic. 7, 13] fa osservare che «le soddisfazioni corporali hanno assunto il nome di piaceri perché sono le più conosciute», pur essendoci soddisfazioni molto superiori. Tuttavia in nessuna di esse può consistere direttamente la beatitudine. Poiché in ogni cosa bisogna distinguere gli elementi essenziali dagli accidenti propri: nell'uomo, p. es., una cosa è il suo essere animale, razionale e mortale, e altra cosa è il suo essere capace di ridere. Bisogna perciò considerare che ogni godimento è un accidente proprio annesso alla beatitudine, sia totale che parziale: infatti uno gode perché nella realtà, nella speranza o nella memoria possiede un bene per lui conveniente. Ora, se questo bene è perfetto si identifica con la beatitudine stessa dell'uomo; se invece è imperfetto si ha una certa partecipazione, o prossima, o remota, o almeno apparente, della beatitudine. È evidente quindi che neppure il godimento che accompagna il bene perfetto è l'essenza stessa della beatitudine, ma è un qualcosa che ne deriva come un accidente proprio.
I piaceri del corpo poi non possono accompagnare neppure in questo modo il bene perfetto. Infatti essi derivano dal bene che è oggetto dei sensi, e questi sono facoltà dell'anima che si serve del corpo. Ma un bene che riguarda il corpo ed è appreso dai sensi non può essere il bene perfetto dell'uomo. Essendo infatti l'anima razionale superiore a tutte le capacità della materia, la parte dell'anima che è indipendente dagli organi corporei ha una certa infinità rispetto al corpo e alle parti dell'anima legate al corpo: come gli esseri immateriali sono in un certo senso infiniti rispetto a quelli materiali, poiché la forma viene come coartata e delimitata dalla materia, mentre la forma libera dalla materia è in qualche modo infinita. Quindi i sensi, che sono facoltà corporee, conoscono i singolari determinati dalla materia mentre l'intelletto, che è una facoltà indipendente dalla materia, conosce gli universali, i quali sono astratti dalla materia e abbracciano infiniti singolari. Per cui è evidente che i beni corporali, i quali percepiti dai sensi producono il godimento materiale, non possono essere il bene perfetto dell'uomo, ma sono piuttosto dei beni insignificanti paragonati al bene dell'anima. Sta scritto infatti [Sap 7, 9]: «Tutto l'oro, al suo confronto, è un po' di sabbia». Quindi il piacere corporeo non può essere né la beatitudine, né un suo accidente proprio.
Analisi delle obiezioni: 1. È unica la ragione su cui si fondano il desiderio del bene e quello del godimento annesso, il quale non è altro che l'acquietarsi dell'appetito nel bene raggiunto: come dipendono da un'unica forza naturale la tendenza di un corpo grave a scendere in basso e il suo stare

fermo sul fondo. Quindi il godimento, come il bene, è desiderato per se stesso e non per altro motivo se con il per si intende la causa finale. Se invece si intende la causa formale, o addirittura motrice, allora il godimento è appetibile per un'altra cosa, cioè per il bene, che costituisce l'oggetto, e quindi il principio e la forma, del godimento: infatti il godimento è appetibile in quanto è l'appagamento nel bene desiderato.
2. La veemenza del desiderio dei piaceri sensibili è dovuta al fatto che le attività dei sensi, che sono alla radice della nostra conoscenza, sono più percettibili. Per questo i piaceri sensibili sono desiderati dalla maggioranza degli uomini.
3. Tutti desiderano il godimento allo stesso modo in cui desiderano il bene: tuttavia desiderano il godimento a motivo del bene, e non viceversa, come si è spiegato [ad 1]. Quindi non ne segue che il piacere sia il bene supremo ed essenziale, ma piuttosto che ogni godimento deriva da un bene, e che c'è pure un godimento che deriva da quell'oggetto che è il bene sommo e per essenza.

Articolo 7

Se la beatitudine dell'uomo consista in qualche bene dell'anima
Sembra che la beatitudine consista in qualche bene dell'anima. Infatti:
1. La beatitudine è un certo bene dell'uomo. Ora, tale bene si suddivide in beni esteriori, beni del corpo e beni dell'anima. Ma la beatitudine, come si è visto [aa. 4, 5], non consiste nei beni esteriori, e neppure nei beni del corpo. Quindi consiste nei beni dell'anima.
2. Noi amiamo il soggetto per il quale desideriamo un bene più del bene per lui desiderato: amiamo p. es. un amico per il quale desideriamo il danaro più del danaro. Ma ciascuno desidera per se stesso ogni bene. Quindi ama se stesso più di tutti gli altri beni. Ora, la beatitudine è la cosa più amata: e lo dimostra il fatto che tutte le altre cose sono amate e desiderate per essa. Quindi la beatitudine deve consistere in un bene dell'uomo stesso. Ma non consiste nei beni del corpo. Quindi consiste nei beni dell'anima.
3. La perfezione è una proprietà di colui che la possiede. Ma la beatitudine è una perfezione dell'uomo. Quindi la beatitudine stessa è una proprietà dell'uomo. Ma non è una proprietà del corpo, come si è dimostrato [a. 5].
Quindi sarà una proprietà dell'anima. E allora dovrà consistere nei beni dell'anima.
In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 1, 22] scrive: «Ciò che costituisce la vita beata va amato per se stesso». L'uomo invece non deve essere amato per se stesso, ma tutto ciò che si trova nell'uomo deve essere amato in ordine a Dio. Quindi la beatitudine non consiste in un bene dell'anima.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 1, a. 8], il fine può indicare due cose, e cioè l'oggetto che desideriamo conseguire e l'uso, oppure il conseguimento o il possesso, di tale oggetto. Se quindi parliamo dell'ultimo fine dell'uomo inteso come oggetto desiderato, allora è impossibile che l'anima stessa, o qualche suo accidente, sia l'ultimo fine dell'uomo. Infatti l'anima stessa di per sé è una realtà potenziale, poiché essendo prima in potenza a conoscere

diviene poi attualmente conoscitiva, ed essendo virtuosa in potenza lo diviene poi in atto. Ora, essendo la potenza ordinata all'atto come al suo complemento, è impossibile che una realtà che di per sé è in potenza abbia la funzione di ultimo fine. È quindi impossibile che l'anima stessa sia l'ultimo fine di se medesima.

E così non può esserlo un suo accidente, sia che si tratti di potenze, di atti o di abiti. Infatti il bene che costituisce l'ultimo fine è il bene perfetto che sazia l'appetito. Ma l'appetito umano, che è la volontà, ha per oggetto il bene universale, mentre qualsiasi bene inerente all'anima è un bene partecipato, e quindi particolare. Quindi è da escludersi che uno di questi beni possa essere l'ultimo fine dell'uomo.

Se parliamo invece dell'ultimo fine dell'uomo inteso come conseguimento, possesso, o uso dell'oggetto stesso desiderato quale fine, allora troviamo un elemento dell'uomo, cioè dell'anima, che fa parte dell'ultimo fine: poiché l'uomo raggiunge la beatitudine con l'anima. Quindi la cosa stessa che è desiderata come fine costituisce l'oggetto della beatitudine, ed è ciò che rende beati; invece il conseguimento di essa è la beatitudine stessa. Si deve così concludere che la beatitudine è qualcosa dell'anima, ma l'oggetto che costituisce la beatitudine è qualcosa al di fuori di essa.

Analisi delle obiezioni: 1. Se consideriamo compresi in quella suddivisione tutti i beni appetibili dall'uomo si dovranno includere tra i beni dell'anima non soltanto le potenze, gli abiti e gli atti, ma anche gli oggetti, che sono esterni. E allora nulla impedirà di affermare che la beatitudine consiste in un bene dell'anima.

2. Per limitarci a quanto ora ci riguarda, basta notare che la beatitudine è la cosa più amata in quanto bene desiderato, mentre l'amico è amato come colui per il quale si desidera il bene; e l'uomo ama anche se stesso in questa maniera. Quindi nei due casi la ragione dell'amore è diversa. Quando poi tratteremo della carità [II-II, q. 26, a. 3], allora vedremo se l'uomo ami qualcosa più di se stesso con amore di amicizia.

3. La beatitudine stessa, essendo una perfezione dell'anima, è un bene inerente all'anima; l'oggetto invece che costituisce la beatitudine, ed è beatificante, è esterno all'anima, come si è spiegato [nel corpo].

## Articolo 8

I, q. 12, a. 1; C. G., IV, c. 54; Comp. Theol., p. 1, c. 108; p. 2, c. 9; De Reg., 1, c. 8; In Psalm. 3

### Se la beatitudine dell'uomo consista in qualche bene creato

Sembra che la beatitudine dell'uomo consista in qualche bene creato. Infatti:

1. Dionigi [De div. nom. 7] insegna che la divina sapienza «fa combaciare l'estremo dei primi esseri con il principio dei secondi»: e da ciò si può arguire che la parte più elevata di una natura inferiore raggiunge quella più bassa della natura superiore. Ora, il bene più alto per l'uomo è la beatitudine. Essendo dunque l'angelo superiore all'uomo in ordine di natura, come si è visto nella Prima Parte [q. 96, a. 1, ad 1; q. 108, a. 2, ad 3; a. 8, ad 2; q. 111, a. 1], è evidente che la beatitudine dell'uomo consiste nel raggiungere in qualche modo l'angelo.

2. Il fine ultimo di ogni cosa consiste nell'essere completo corrispettivo: infatti la parte è ordinata al tutto come al suo fine. Ma tutto l'insieme delle creature, o macrocosmo, sta in rapporto all'uomo, che Aristotele [Physic. 8, 2] chiama microcosmo, come l'essere completo all'incompleto. Quindi la beatitudine dell'uomo consiste in tutto il complesso delle creature.
3. L'uomo è reso felice da ciò che appaga il suo desiderio naturale. Ma il desiderio naturale dell'uomo non si estende a un bene superiore alla sua capacità. Non essendo dunque l'uomo capace di ricevere un bene che sorpassa i limiti di tutto il creato, è evidente che può essere felice con un bene creato. Quindi la beatitudine dell'uomo consiste in un bene creato.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 19, 26] insegna: «Come l'anima è la vita del corpo, così Dio è la vita beata dell'uomo; e in proposito sta scritto: "Beato quel popolo di cui Dio è il Signore"».
Dimostrazione: È impossibile che la beatitudine umana si trovi in un bene creato. Infatti la beatitudine è il bene perfetto che appaga totalmente l'appetito: altrimenti, se lasciasse ancora qualcosa da desiderare, non sarebbe l'ultimo fine.
Ma l'oggetto della volontà, cioè dell'appetito umano, è il bene universale, come quello dell'intelletto è il vero nella sua universalità. È evidente quindi che nulla può appagare la volontà umana all'infuori del bene preso in tutta la sua universalità. Esso però non si trova in un bene creato, ma soltanto in Dio: poiché ogni creatura ha una bontà partecipata. Quindi solo Dio può appagare la volontà dell'uomo, «lui che», come dice il Salmo [102, 5], «sazia di beni i tuoi giorni». Quindi la beatitudine dell'uomo si trova soltanto in Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. La parte superiore dell'uomo raggiunge quella più bassa della natura angelica per una certa somiglianza, però non si ferma ad essa come nel suo ultimo fine, bensì raggiunge la stessa fonte universale del bene, che è l'oggetto universale della beatitudine di tutti i beati, essendo il bene infinito e perfetto.
2. Se un tutto non è fine ultimo, ma è a sua volta ordinato a un fine superiore, l'ultimo fine delle sue parti non sarà il tutto medesimo, bensì qualche altro oggetto. Ora il complesso delle creature, che sta all'uomo come il tutto alla parte, non è fine ultimo, ma è ordinato a Dio come al suo fine ultimo. Quindi non il bene dell'universo, ma Dio stesso è l'ultimo fine dell'uomo.
3. Il bene creato non è minore del bene di cui l'uomo è capace come di un bene a lui interiore e inerente; è minore tuttavia del bene di cui l'uomo è capace a titolo di oggetto, poiché questo è infinito. Il bene partecipato agli angeli e a tutto l'universo è invece un bene finito e limitato.

## Quaestio 3
## Prooemium

[33533] Iª-IIae q. 3 pr. Deinde considerandum est quid sit beatitudo; et quae requirantur ad ipsam. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum beatitudo sit aliquid increatum. Secundo, si est aliquid creatum, utrum sit operatio. Tertio, utrum sit operatio sensitivae partis, an intellectivae tantum. Quarto, si est operatio intellectivae partis, utrum sit operatio intellectus, an voluntatis. Quinto, si est operatio intellectus, utrum sit operatio intellectus speculativi, aut practici. Sexto, si

est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum. Septimo, utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum. Octavo, utrum in sola speculatione Dei qua per essentiam videtur.

ARGOMENTO 3

L'ESSENZA DELLA BEATITUDINE

Dobbiamo ora considerare che cosa sia la beatitudine, e quali elementi essa richieda.

Sul primo argomento si presentano otto quesiti: 1. Se la beatitudine sia qualcosa di increato; 2. Ammesso che sia qualcosa di creato, se sia un'operazione; 3. Se sia un'operazione della parte sensitiva o soltanto di quella intellettuale; 4. Se è un'operazione della parte intellettiva, si chiede se sia un atto dell'intelletto o della volontà; 5. Posto che sia un atto dell'intelletto, se sia un atto dell'intelletto speculativo o dell'intelletto pratico; 6. Ammesso che sia un atto dell'intelletto speculativo, se consista nell'esercizio delle scienze speculative; 7. Se consista nella contemplazione delle sostanze separate, cioè degli angeli; 8. Se consista nella sola contemplazione di Dio visto nella sua essenza.

Articolo 1

I, q. 26, a. 3; In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 2, sol. 1

Se la beatitudine sia qualcosa di increato

Sembra che la beatitudine sia qualcosa di increato. Infatti:

1. Boezio [De consol. 3, pr. 10] scrive: «È necessario affermare che Dio è la stessa beatitudine».

2. La beatitudine è il sommo bene. Ma è proprio di Dio essere il sommo bene. Non essendoci quindi più sommi beni, è evidente che la beatitudine si identifica con Dio.

3. La beatitudine è l'ultimo fine, al quale tende per natura la volontà umana. Ma la volontà non deve avere come fine un oggetto diverso da Dio: poiché di lui soltanto dobbiamo fruire, secondo l'espressione di S. Agostino [De doctr. christ. 1, cc. 5, 22]. Quindi la beatitudine è Dio stesso.

In contrario: Ciò che è fatto non è increato. Ma la beatitudine dell'uomo è qualcosa di fatto: poiché secondo S. Agostino [De doctr. christ. 1, 3] «noi dobbiamo fruire di quelle cose che ci fanno beati». Quindi la beatitudine non è increata.

Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 1, a. 8; q. 2, a. 7], il fine può indicare due cose. O l'oggetto che desideriamo conseguire: come l'avaro ha il suo fine nelle ricchezze. Oppure il conseguimento o il possesso, l'uso o il godimento dell'oggetto desiderato: e allora il possesso delle ricchezze è il fine dell'avaro, e il godimento dei piaceri quello dell'intemperante. Ora, fine ultimo dell'uomo nel primo senso è il bene increato, cioè Dio, il quale nella sua bontà infinita è il solo capace di saziare perfettamente la volontà umana. Invece nel secondo senso il fine ultimo dell'uomo è qualcosa di creato esistente in lui, è cioè il conseguimento, o fruizione, dell'ultimo fine. Se dunque consideriamo la beatitudine umana in rapporto alla sua causa e al suo oggetto,

allora è qualcosa di increato; se invece ne consideriamo l'essenza, allora la beatitudine è qualcosa di creato.
Analisi delle obiezioni: 1. Dio è la beatitudine in forza della propria essenza. Egli infatti non è beato per il conseguimento o la partecipazione di qualche altra cosa, ma per essenza. Gli uomini invece, come aggiunge Boezio, sono beati per partecipazione; come anche per partecipazione sono chiamati dèi. Ora, questa partecipazione della beatitudine, in forza della quale l'uomo è detto beato, è una realtà creata.
2. Si dice che la beatitudine è il sommo bene per l'uomo perché è il conseguimento o il godimento del sommo bene.
3. La beatitudine è detta fine ultimo nel senso in cui è detto fine il conseguimento del fine.

Articolo 2
In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 2, sol. 2; C. G., I, c. 100; In 1 Ethic., lect. 10; In 9 Metaph., lect. 8
Se la beatitudine sia un'operazione
Sembra che la beatitudine non sia un'operazione. Infatti:
1. Dice l'Apostolo [Rm 6, 22]: «Voi raccogliete il frutto che vi porta alla vostra santificazione, e come destino avete la vita eterna». Ma la vita non è un'operazione, bensì l'essere stesso dei viventi. Quindi l'ultimo fine, cioè la beatitudine, non è un'operazione.
2. Insegna Boezio [De consol. 3, pr. 2] che la beatitudine «è uno stato risultante dall'insieme di tutti i beni». Ma uno stato non indica un'operazione. Quindi la beatitudine non è un'operazione.
3. La beatitudine, essendo l'ultima perfezione dell'uomo, sta a indicare una proprietà esistente nei beati. L'operazione invece non indica un fatto esistente in chi opera, ma piuttosto un fatto che da lui procede. Quindi la beatitudine non è un'operazione.
4. La beatitudine rimane stabilmente nei beati. L'operazione invece non rimane, ma è transitoria. Quindi la beatitudine non è un'operazione.
5. Un uomo non può avere che un'unica beatitudine. Le operazioni invece sono molteplici. Quindi la beatitudine non è un'operazione.
6. La beatitudine si trova nei beati senza interruzione. L'operazione umana invece spesso si interrompe, ad es. per il sonno, per altre occupazioni o per il riposo. Quindi la beatitudine non è un'operazione.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 1, 13] scrive che «la felicità è un'operazione che promana da una virtù perfetta».
Dimostrazione: È necessario affermare che la beatitudine dell'uomo, in quanto è qualcosa di creato esistente in lui, è un'operazione. Infatti la beatitudine è l'ultima perfezione dell'uomo. Ma ogni essere è perfetto nella misura della sua attualità: poiché la potenza priva dell'atto è imperfetta. Quindi è necessario che la beatitudine consista nell'atto ultimo dell'uomo. Ora, è evidente che l'operazione è l'ultimo atto dell'operante, per cui dal Filosofo [De anima 2, 1] viene chiamata «atto secondo»: un essere infatti, dal momento che ha una forma, è operante in potenza, come chi ha la scienza è pensante virtualmente. E per tale motivo anche a proposito degli altri esseri Aristotele [De caelo 2, 3]

afferma che ogni cosa è «per la sua operazione». Quindi è necessario che la beatitudine dell'uomo sia un'operazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Il termine vita ha due significati. Prima di tutto significa l'essere stesso del vivente. E in questo senso la beatitudine non è una vita: infatti abbiamo già dimostrato [q. 2, a. 5] che l'essere di un uomo, quale che sia, non è la beatitudine dell'uomo: poiché solo in Dio la beatitudine si identifica col suo proprio essere. – Altre volte invece il termine vita significa le operazioni del vivente, nelle quali il principio vitale si attua: e in questo senso parliamo di vita attiva, contemplativa o gaudente. Ora, la vita eterna è l'ultimo fine in questo senso, come si rileva da quelle parole del Signore [Gv 17, 3]: «Questa è la vita eterna, che conoscano te, unico vero Dio».
2. Boezio, nel definire la beatitudine, ha di mira la sola nozione generica della felicità. Infatti il concetto generico di beatitudine comporta solo un bene universale perfetto; e ciò è indicato da quelle parole: «stato risultante dall'insieme di tutti i beni», espressione che significa soltanto che i beati sono nello stato del bene perfetto. Aristotele invece volle esprimere l'essenza stessa della beatitudine, mettendo in evidenza ciò per cui l'uomo viene a trovarsi in tale stato, e che è precisamente un'operazione. Nell'Etica [1, 7] poi egli stesso dimostra che la beatitudine è «un bene perfetto».
3. Come spiega Aristotele [Met. 9, 8], le azioni sono di due specie. Le une si riversano dall'agente sulla materia esteriore, come bruciare e segare. E la beatitudine non può essere una di queste: poiché tali azioni, nota lo stesso Aristotele, non costituiscono una perfezione per l'agente, ma per il paziente. Ci sono invece altre azioni che rimangono nell'agente medesimo, come sentire, intendere e volere: e tali azioni sono perfezioni e atti dell'agente.
La beatitudine quindi può essere una di queste.
4. La beatitudine indica una certa perfezione ultima: perciò essa dovrà avere applicazioni diverse nei vari esseri capaci di raggiungere la felicità, secondo i diversi gradi di perfezione. Infatti la beatitudine si trova in Dio per essenza: poiché l'essere stesso in lui è la sua attività, mediante la quale egli non gode di altro che di se stesso. Negli angeli beati invece si ha la perfezione ultima secondo una certa operazione, mediante la quale essi si uniscono al bene increato: operazione che in essi è unica e sempiterna. Negli uomini, infine, la beatitudine della vita presente è l'ultima perfezione raggiunta nell'atto mediante il quale l'uomo aderisce a Dio; ma tale atto non è continuo, e quindi non è unico, poiché un'operazione, interrompendosi, diviene molteplice. Quindi nella vita presente non ci può essere nell'uomo la beatitudine perfetta. Infatti il Filosofo [Ethic. 1, 10], nel determinare la beatitudine dell'uomo in questa vita, la dice imperfetta, concludendo dopo molte riflessioni: «Li chiamiamo beati come possono esserlo gli uomini». Ma il Signore nel Vangelo [Mt 22, 30] ci ha promesso la perfetta beatitudine, quando saremo «come gli angeli nel cielo». Riguardo alla beatitudine perfetta, dunque, l'obiezione cade: poiché in quello stato di beatitudine la mente umana sarà unita a Dio mediante un'operazione unica, continua e sempiterna. E nella vita presente tanto siamo lontani dalla perfetta beatitudine quanto lo siamo dall'unità e dalla continuità di tale operazione. Vi è tuttavia una certa partecipazione della beatitudine: e tanto maggiore

quanto più l'operazione viene a essere unitaria e continua. Quindi nella vita attiva, che si occupa di molte cose, troviamo una minore affinità con la beatitudine che non nella vita contemplativa, la quale ha un unico oggetto, cioè la contemplazione della verità. E anche se l'uomo non sempre compie tale operazione, tuttavia questa si presenta quasi come un'azione continuata poiché egli è sempre preparato a compierla, e ordina ad essa le stesse pause del sonno o di altre occupazioni naturali.

5, 6. Sono così risolte anche la quinta e la sesta obiezioni.

## Articolo 3

C. G., III, c. 33; Comp. Theol., p. 2, c. 9; In 1 Ethic., lect. 10

### Se la beatitudine sia un'operazione della parte sensitiva o soltanto di quella intellettiva

Sembra che la beatitudine consista in qualche operazione dei sensi. Infatti:

1. Nell'uomo le uniche operazioni più nobili di quelle dei sensi sono le operazioni dell'intelletto. Ma in noi gli atti intellettivi dipendono dall'operazione dei sensi, poiché come dice Aristotele [De anima 3, 7] «noi non possiamo intendere senza i fantasmi». Quindi la beatitudine deve trovarsi anche nelle operazioni dei sensi.

2. Insegna Boezio [De consol. 3, pr. 2] che la beatitudine è «lo stato di perfezione risultante dall'insieme di tutti i beni». Ma certi beni sono sensibili, cioè raggiungibili mediante l'operazione dei sensi. Quindi l'operazione dei sensi è richiesta per la beatitudine.

3. Aristotele [Ethic. 1, 7] dimostra che la beatitudine è «un bene perfetto»: ma non lo sarebbe se l'uomo non venisse attuato da essa in tutte le sue parti. Ora, alcune parti dell'anima sono attuate da operazioni sensitive. Quindi le operazioni sensitive sono richieste per la beatitudine.

In contrario: Gli animali bruti hanno in comune con noi le operazioni sensitive. Essi però non partecipano della beatitudine. Quindi la beatitudine non consiste in operazioni sensitive.

Dimostrazione: Una cosa può far parte della beatitudine in tre modi: in maniera essenziale, come antecedente o come conseguente. Ora, l'operazione sensitiva non può appartenere alla beatitudine in maniera essenziale. Infatti la beatitudine dell'uomo consiste essenzialmente nella sua unione con il bene increato, suo ultimo fine, come si è dimostrato [a. 1]: e tale unione non può avvenire mediante l'operazione dei sensi. Inoltre abbiamo già visto [q. 2, a. 5] che la felicità dell'uomo non consiste nei beni materiali, i soli raggiungibili con le operazioni dei sensi.

Invece le operazioni dei sensi possono far parte della beatitudine o come antecedenti o come conseguenti. Come antecedenti fanno parte della beatitudine imperfetta raggiungibile nella vita presente: infatti l'operazione dell'intelletto ha come suo prerequisito l'operazione dei sensi. – Fanno invece parte come conseguenti della beatitudine perfetta che avremo in cielo: infatti dopo la risurrezione, al dire di S. Agostino [Epist., 118, 3], «la stessa beatitudine dell'anima avrà una ridondanza sul corpo e sui sensi corporei, che saranno attuati nelle loro operazioni», come vedremo meglio quando parleremo della

risurrezione [cf. Suppl., qq. 82 ss.]. Tuttavia l'operazione che unirà allora la mente umana con Dio non avrà alcuna dipendenza dai sensi.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione dimostra soltanto che l'operazione dei sensi è richiesta come antecedente alla beatitudine imperfetta, raggiungibile nella vita presente.
2. Nella beatitudine perfetta, qual è quella degli angeli, si ha la compresenza di tutti i beni mediante l'unione con la fonte universale di ogni bene, senza bisogno dei singoli beni particolari. Invece per la beatitudine imperfetta di quaggiù si richiede la compresenza di tutti quei beni che sono necessari all'operazione più perfetta di questa vita.
3. Nella beatitudine perfetta tutto l'uomo ha il suo compimento, ma la sua parte inferiore lo deriva per ridondanza dalla parte superiore. Invece nella beatitudine imperfetta della vita presente si procede dall'attuazione della parte inferiore al compimento di quella superiore.

Articolo 4
I, q. 26, a. 2, ad 2; In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 1, sol. 2; C. G., III, c. 26; Quodl., 8, q. 9, a. 1; Comp. Theol., c. 107
Se la beatitudine sia un atto dell'intelletto o della volontà
Sembra che la beatitudine consista in un atto della volontà. Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 19, cc. 10, 11] insegna che la beatitudine dell'uomo consiste nella pace: per cui leggiamo nei Salmi [147, 3]: «Ha messo pace nei tuoi confini». Ma la pace rientra nell'ambito del volere. Quindi la felicità umana è riposta nel volere.
2. La beatitudine è il bene supremo. Ma il bene è oggetto della volontà. Quindi la beatitudine consiste in un'operazione della volontà.
3. L'ultimo fine deve corrispondere alla prima causa motrice: come l'ultimo fine dell'esercito è la vittoria, che è il fine del comandante, primo motore di tutto l'esercito. Ma la volontà è la prima causa motrice dell'operare: poiché spetta alla volontà muovere le altre potenze, come vedremo [q. 9, aa. 1, 3]. Quindi la beatitudine appartiene alla volontà.
4. Se la beatitudine è un'operazione, deve essere la più nobile operazione dell'uomo. Ma l'amore di Dio, che è un atto della volontà, è, come insegna l'Apostolo [1 Cor 13, 13], un'operazione più nobile della sua conoscenza, che è un atto dell'intelletto. Quindi la beatitudine consiste in un atto della volontà.
5. Scrive S. Agostino [De Trin. 13, 5] che «è felice colui che possiede tutto ciò che vuole, senza volere nulla malamente». E aggiunge poco dopo: «Si avvicina alla felicità chi vuole bene tutto ciò che vuole: infatti rendono felici soltanto quei beni di cui già si possiede un elemento, cioè la buona volontà». Quindi la felicità si riduce a un atto della volontà.
In contrario: Dice il Signore [Gv 17, 3]: «Questa è la vita eterna, che conoscano te, unico vero Dio». Ma la vita eterna è l'ultimo fine, come si è detto [a. 2, ad 1]. Quindi la beatitudine dell'uomo consiste nella conoscenza di Dio, che è un atto dell'intelletto.
Dimostrazione: Si è già detto [q. 2, a. 6] che per la felicità si richiedono due cose:

una che ne costituisce l'essenza e un'altra che ne costituisce l'accidente proprio, cioè il godimento che la accompagna. Dico dunque che è impossibile che la felicità stessa, nella sua essenza, consista in un atto della volontà. Risulta infatti evidente, da quanto si è detto, [aa. 1, 2; q. 2, a. 7] che la felicità è il conseguimento dell'ultimo fine.

Ma il conseguimento dell'ultimo fine non è un atto della volontà. Infatti la volontà si volge al fine o per desiderarlo, se assente, o per acquietarsi in esso, se presente. Ora, è chiaro che il desiderio del fine non è il conseguimento del fine, ma piuttosto un moto verso il fine. Il godimento poi sopravviene alla volontà per il fatto che il fine è presente, mentre non è vero, al contrario, che una cosa diviene presente perché la volontà ne gode. Si richiede perciò che vi sia un atto diverso da quello della volontà per rendere il fine presente alla volontà medesima.

E ciò è evidente per i fini di ordine sensibile. Se infatti il conseguimento del danaro dipendesse da un atto della volontà, un avaro lo potrebbe avere fin da principio, dal momento che vuole possederlo. Invece da principio gli manca; e arriva a conseguirlo per il fatto che lo stringe nelle mani, o compie altri atti consimili: e allora finalmente gode del danaro posseduto. Così dunque avviene per il fine di ordine intellettuale. Dapprima infatti c'è la volontà di conseguirlo; poi ne abbiamo il conseguimento per il fatto che esso diviene a noi presente mediante un atto dell'intelletto; finalmente la volontà appagata si acquieta nel fine già posseduto.

Così dunque l'essenza della beatitudine consiste in un atto dell'intelletto; alla volontà invece spetta il godimento che accompagna la beatitudine. E in questo senso S. Agostino [Conf. 10, 23] afferma che la beatitudine è «la gioia della verità»: poiché la gioia è il coronamento della beatitudine.

Analisi delle obiezioni: 1. La pace rientra nell'ultimo fine dell'uomo: non però nel senso che sia essenzialmente la beatitudine stessa, ma perché ne è un prerequisito, o una conseguenza. Prerequisito in quanto la felicità presuppone già rimossi tutti gli elementi che distraevano o trattenevano dall'ultimo fine. Conseguenza in quanto l'uomo, avendo raggiunto l'ultimo fine, rimane pacificato con l'appagamento del suo desiderio.

2. Il primo oggetto della volontà non è il suo proprio atto: come il primo oggetto della vista non è il vedere, ma il visibile. Quindi dal fatto stesso che la felicità appartiene alla volontà come suo primo oggetto segue che non le può appartenere come atto.

3. Il fine è percepito dall'intelletto prima che dalla volontà, tuttavia il moto verso il fine inizia dalla volontà. Quindi è dovuta alla volontà l'ultima conseguenza derivante dal conseguimento del fine, cioè il godimento, o fruizione.

4. L'amore supera la conoscenza nell'ordine dell'impulso, ma la conoscenza è anteriore all'amore nel conseguimento: come scrive infatti S. Agostino [De Trin. 10, 1], «non si ama se non ciò che si conosce». Quindi il fine di ordine intelligibile viene raggiunto da noi prima di tutto mediante un atto dell'intelletto: come anche un fine di ordine sensibile viene prima raggiunto con una percezione dei sensi.

5. Colui che possiede tutto ciò che vuole è beato per il fatto che possiede le

cose che vuole; ma ciò avviene mediante un'operazione che non è un atto della volontà. Il non volere poi nulla malamente è un prerequisito della beatitudine, come debita disposizione verso di essa. La buona volontà è posta infine tra i beni che rendono felici quale propensione verso di essi, come i vari moti rientrano nel genere dei termini rispettivi: come ad es. l'alterazione rientra nel genere della qualità.

Articolo 5

In 4 Sent., d. 49, q. 1, sol. 3; In 10 Ethic., lect. 10 sqq.

Se la beatitudine sia un'operazione dell'intelletto speculativo o dell'intelletto pratico

Sembra che la beatitudine consista in un'operazione dell'intelletto pratico. Infatti:

1. L'ultimo fine di ogni creatura consiste nella somiglianza con Dio. Ma l'uomo diventa più simile a Dio mediante l'intelletto pratico, il quale causa le cose conosciute, che non mediante quello speculativo, la cui scienza deriva dalle cose. Quindi la felicità dell'uomo consiste più nell'operazione dell'intelletto pratico che in quella dell'intelletto speculativo.

2. La beatitudine è il bene umano perfetto. Ma l'intelletto pratico è più ordinato al bene di quello speculativo, che è ordinato al vero. Infatti siamo denominati buoni in base alla perfezione dell'intelletto pratico, e non in base all'eccellenza dell'intelletto speculativo, dalla quale risulta piuttosto la denominazione di sapienti o di intelligenti. Quindi la felicità dell'uomo consiste più nell'atto dell'intelletto pratico che in quello dell'intelletto speculativo.

3. La felicità è un bene dell'uomo stesso. Ora, l'intelletto speculativo si interessa piuttosto delle cose che sono fuori dell'uomo, mentre l'intelletto pratico si occupa di quelle che appartengono all'uomo stesso, cioè delle sue operazioni e delle sue passioni. Quindi la felicità dell'uomo consiste più in un'operazione dell'intelletto pratico che in un'operazione di quello speculativo.

In contrario: S. Agostino [De Trin. 1, 8] scrive: «Ci è promessa la contemplazione, fine di tutte le azioni ed eterna perfezione del godimento».

Dimostrazione: La beatitudine consiste più in un'operazione dell'intelletto speculativo che in un'operazione dell'intelletto pratico. E ciò è evidente per tre motivi.

Primo, perché se la felicità è un'operazione umana, è necessario che sia l'operazione umana più nobile. Ora, l'operazione umana più nobile è quella che spetta alla facoltà più nobile in rapporto all'oggetto più nobile. Ma la facoltà più nobile è l'intelletto e il suo oggetto più nobile è il bene divino, il quale non è oggetto dell'intelletto pratico, bensì di quello speculativo. Quindi la beatitudine consiste principalmente in tale operazione, cioè nella contemplazione delle realtà divine. E poiché, come dice Aristotele [Ethic. 9, 8; 10, 7], «ogni essere sembra identificarsi con ciò che in esso vi è di più nobile», tale operazione è massimamente propria dell'uomo, e sommamente dilettevole.

Secondo, la stessa conclusione deriva dal fatto che la contemplazione, più di ogni altra cosa, viene desiderata per se stessa. Invece le operazioni dell'intelletto pratico non sono desiderate per se stesse, ma per le azioni [esterne]. E queste azioni sono ordinate a qualche fine. Quindi è evidente che l'ultimo fine non

può consistere nella vita attiva, che è di competenza dell'intelletto pratico.
Terzo, la vita contemplativa affianca l'uomo agli esseri superiori, cioè a Dio e agli angeli, ai quali egli diviene simile in forza della beatitudine. Invece nelle operazioni della vita attiva gli animali stessi si affiancano all'uomo, sebbene in un grado inferiore.
Perciò la felicità ultima e perfetta, che ci attende nella vita futura, consiste totalmente nella contemplazione. Invece la beatitudine imperfetta che è possibile avere al presente consiste innanzitutto e principalmente nella contemplazione, però in modo secondario consiste anche nelle operazioni dell'intelletto pratico che regola le azioni e le passioni umane, come dice Aristotele [Ethic. 10, cc 7, 8].
Analisi delle obiezioni: 1. Questa somiglianza dell'intelletto pratico con Dio è secondo la proporzionalità: esso cioè sta al proprio oggetto come Dio sta al suo. Invece la somiglianza dell'intelletto speculativo con Dio ha carattere di unione e di «informazione», e questa è molto più intima. - E del resto si potrebbe anche rispondere che in rapporto al suo oggetto principale, che è la sua propria essenza, Dio non ha una conoscenza pratica, ma solo speculativa.
2. L'intelletto pratico è ordinato a un bene esterno ad esso; invece l'intelletto speculativo possiede in se stesso il bene, cioè la contemplazione della verità. E se questo bene è perfetto tutto l'uomo viene a essere perfezionato e diventa buono: cosa che non si verifica per l'intelletto pratico, il quale può soltanto predisporre a quel bene.
3. L'argomento potrebbe valere se l'uomo fosse l'ultimo fine di se stesso: allora infatti la considerazione e la disciplina delle proprie azioni e passioni potrebbe essere la sua felicità. Ma siccome l'ultimo fine dell'uomo è un bene estrinseco, e cioè Dio, raggiungibile mediante l'operazione dell'intelletto speculativo, è evidente che la beatitudine dell'uomo consiste più nelle operazioni dell'intelletto speculativo che in quelle dell'intelletto pratico.

Articolo 6
C. G., III, c. 48; Comp. Theol., c. 104
Se la beatitudine consista nell'esercizio delle scienze speculative
Sembra che la beatitudine consista nell'esercizio delle scienze speculative. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 1, 13] scrive che «la felicità è un'operazione procedente da una virtù perfetta». E nel classificare le virtù si limita a ricordare, tra quelle speculative, «la scienza, la sapienza e l'intelletto» [Ethic. 6, cc. 3 ss.], che rientrano tutte nell'esercizio delle scienze speculative. Quindi l'ultima beatitudine dell'uomo consiste nell'esercizio delle scienze speculative.
2. L'ultima felicità dell'uomo è costituita da quel bene che tutti desiderano per se stesso. Ma tale è precisamente l'esercizio delle scienze speculative: poiché «tutti gli uomini desiderano naturalmente il sapere», come scrive Aristotele [Met. 1, 1]; e nel medesimo libro [c. 2] egli aggiunge che le scienze speculative sono ricercate per se stesse. Quindi la felicità consiste nell'esercizio delle scienze speculative.
3. La felicità è l'ultima perfezione dell'uomo. Ma ogni essere viene reso perfetto

in quanto passa dalla potenza all'atto, e d'altra parte l'intelletto umano passa dalla potenza all'atto mediante l'esercizio delle scienze speculative. Quindi in tale esercizio consiste l'ultima beatitudine dell'uomo.
In contrario: In Geremia [9, 23] sta scritto: «Non si vanti il saggio della sua saggezza»; e si intende la saggezza delle scienze speculative. Quindi l'ultima felicità dell'uomo non consiste nell'esercizio di tali scienze.
Dimostrazione: Abbiamo già detto che la felicità dell'uomo è di due specie: perfetta e imperfetta. Ora, per beatitudine perfetta si deve intendere quella che esaurisce la vera nozione di felicità, e per beatitudine imperfetta quella che non la esaurisce, ma solo ne partecipa un aspetto particolare. Come la prudenza perfetta si trova propriamente nell'uomo, che possiede la retta norma delle azioni da compiere, mentre la prudenza imperfetta si trova anche in certi animali, in cui si riscontrano particolari istinti a compiere opere simili a quelle dovute alla prudenza.
Dunque la felicità non può consistere essenzialmente nell'esercizio delle scienze speculative. Per averne la dimostrazione si deve considerare che l'esercizio di una scienza speculativa non si estende oltre alla virtualità dei suoi princìpi: poiché una scienza è contenuta tutta virtualmente nei suoi princìpi. Ora, i primi princìpi delle scienze speculative sono appresi mediante i sensi, come dimostra Aristotele [Met. 1, 1; Anal. Post. 2, 15]. Quindi l'esercizio delle scienze speculative si può estendere solo entro quei limiti che possono essere raggiunti con la conoscenza delle realtà sensibili. Ma l'ultima beatitudine dell'uomo, che è poi la sua perfezione suprema, non può consistere nella conoscenza delle realtà sensibili. Nulla infatti può essere perfezionato da una realtà inferiore se non in quanto quest'ultima partecipa in qualche modo di una realtà superiore. Ora, è evidente che l'idea della pietra, o di qualsiasi altra realtà sensibile, è inferiore all'uomo. Quindi l'intelletto non acquista perfezione alcuna dall'idea della pietra come tale, ma solo in quanto in essa c'è una partecipazione di qualcosa che è al di sopra dell'intelletto umano, e cioè la luce intelligibile, o altre cose del genere. Siccome dunque ciò che è per partecipazione si riporta a ciò che è per essenza, è necessario che l'ultima perfezione dell'uomo sia attribuita alla conoscenza di qualcosa che è al di sopra dell'intelletto umano. E così rimane stabilito che l'ultima felicità dell'uomo non può consistere nell'esercizio delle scienze speculative. –
Tuttavia, come nelle forme sensibili è partecipata una somiglianza delle sostanze superiori, così nell'esercizio delle scienze speculative si trova una certa partecipazione della vera e perfetta beatitudine.
Analisi delle obiezioni: 1. In quel passo il Filosofo parla della felicità imperfetta, raggiungibile, come si è visto [a. 2, ad 4], nella vita presente.
2. È desiderata naturalmente non soltanto la beatitudine perfetta, ma anche qualsiasi somiglianza o partecipazione della medesima.
3. Esercitandosi nelle scienze speculative il nostro intelletto passa all'atto, ma non all'atto ultimo e completo.

Articolo 7
I, q. 64, a. 1, ad 1; C. G., III, c. 44; In De Trin., q. 6, a. 4, ad 3

## Se la beatitudine consista nel conoscere le sostanze separate, cioè gli angeli

Sembra che la felicità dell'uomo consista nel conoscere le sostanze separate, cioè gli angeli. Infatti:

1. S. Gregorio [In Evang. hom. 26] scrive: «A nulla giova prendere parte alle feste degli uomini se non ci fosse dato di partecipare alle feste degli angeli», volendo designare così l'ultima beatitudine. Ma noi possiamo prendere parte alle feste degli angeli mediante la loro contemplazione. Quindi l'ultima felicità dell'uomo consiste nella contemplazione degli angeli.

2. Qualsiasi essere trova la sua ultima perfezione nell'unione col suo principio: infatti il cerchio è una figura perfetta proprio perché in esso il principio e la fine si identificano [Arist., Phys. 8, 8]. Ma il principio della conoscenza umana deriva dagli angeli i quali, come insegna Dionigi [De cael. hier. 4, 2], hanno l'ufficio di illuminare gli uomini. Quindi la perfezione dell'intelletto umano consiste nella contemplazione degli angeli.

3. Una natura è perfetta quando viene a unirsi a una natura superiore: come l'ultima perfezione del corpo si ha nella sua unione con una natura spirituale. Ma in ordine di natura sopra l'intelletto umano ci sono gli angeli. Quindi l'ultima perfezione dell'intelletto umano sta nell'unirsi agli angeli mediante la contemplazione.

In contrario: Sta scritto in Geremia [9, 23]: «Chi vuole gloriarsi si vanti di questo, di avere senno e di conoscere me». Quindi l'ultima gloria o beatitudine umana consiste solo nella conoscenza di Dio.

Dimostrazione: Come si è già detto [a. 6], la perfetta felicità dell'uomo non può consistere in qualcosa che è perfezione dell'intelletto secondo una certa partecipazione, ma che è tale per essenza. Ora, è evidente che una data cosa costituisce la perfezione di una potenza nella misura in cui in essa si trova la natura dell'oggetto proprio della suddetta potenza. Ma l'oggetto proprio dell'intelletto è la verità. Quindi tutti gli esseri che hanno una verità partecipata sono incapaci, in quanto oggetto di contemplazione, di perfezionare l'intelletto secondo l'ultima sua perfezione. E poiché, al dire di Aristotele [Met. 2, 1], le cose stanno alla verità come stanno all'essere, tutte le cose che sono enti per partecipazione sono anche vere per partecipazione. Ma gli angeli hanno un essere partecipato: poiché solo in Dio l'essere si identifica con l'essenza, come si è visto nella Prima Parte [I, q. 44, a. 1].

Quindi rimane provato che solo Dio è la verità per essenza, e che solo la contemplazione di lui rende perfettamente felici. – Tuttavia nulla impedisce che si possa riscontrare nella contemplazione degli angeli una certa beatitudine imperfetta, e anche maggiore che nell'esercizio delle scienze speculative.

Analisi delle obiezioni: 1. Condivideremo le feste angeliche non solo contemplando gli angeli, ma contemplando Dio con essi.

2. Secondo quelli che attribuiscono agli angeli la creazione delle anime è troppo logico che la beatitudine dell'uomo si trovi nella contemplazione degli angeli, come nel congiungimento al proprio principio. Ma ciò è falso, come si è visto nella Prima Parte [q. 90, a. 3]. Quindi l'ultima perfezione dell'intelletto umano avviene nell'unione con Dio, primo principio della creazione

dell'anima e della sua illuminazione. Invece l'angelo, come si disse [I, q. 111, a. 2, ad 2], illumina soltanto come ministro. Egli perciò col suo ministero aiuta l'uomo a raggiungere la felicità, ma non è l'oggetto della beatitudine umana.

3. La natura inferiore può raggiungere quella superiore in due modi. Primo, in rapporto al grado della facoltà partecipante: e in questo senso l'ultima perfezione umana consisterà nel fatto che l'uomo arriverà a contemplare come contemplano gli angeli. Secondo, in rapporto all'oggetto raggiunto dalla facoltà: e allora l'ultima perfezione di qualsiasi potenza consiste nel raggiungere la realtà in cui si trova pienamente attuata la ragione formale del suo oggetto.

## Articolo 8

I, q. 12, a. 1; De Verit., q. 8; Quodl., 10, q. 8;
Comp. Theol., p. 1, cc. 104, 106; p. 2, c. 9; In Matth., c. 5; In Ioan., c. 1, lect. 11

### Se la beatitudine umana consista nella visione dell'essenza divina

Sembra che la beatitudine umana non consista nella visione dell'essenza divina. Infatti:

1. Dionigi [De myst. theol. 1, 3] insegna che l'uomo con il supremo sforzo della sua intelligenza si unisce a Dio come a un essere totalmente sconosciuto. Ma ciò che è visto nella sua essenza non è del tutto sconosciuto. Quindi l'ultima perfezione dell'intelletto, cioè la beatitudine, non può consistere nel vedere Dio per essenza.

2. Una natura superiore ha una perfezione superiore. Ma vedere la propria essenza è una perfezione peculiare dell'intelletto divino. Quindi la perfezione ultima dell'intelletto umano non può arrivare a tanto, ma deve restare al disotto.

In contrario: Sta scritto [1 Gv 3, 2]: «Quando [Dio] si sarà manifestato saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è».

Dimostrazione: La felicità ultima e perfetta non può trovarsi che nella visione dell'essenza divina. Per averne la dimostrazione bisogna considerare due cose.

La prima è che l'uomo non è perfettamente felice fino a che gli rimane qualcosa da desiderare e da cercare. La seconda è che la perfezione di ciascuna potenza è determinata dalla natura del suo oggetto. Ora l'intelletto, come insegna Aristotele [De anima 3, 6], ha per oggetto la quiddità o essenza delle cose. Quindi la perfezione di un intelletto si misura dal suo modo di conoscere l'essenza di una cosa. Per cui se un intelletto viene a conoscere l'essenza di un effetto partendo dalla quale però non è possibile conoscere l'essenza o quiddità della causa, non si dirà che l'intelletto può raggiungere senz'altro la causa, sebbene possa conoscerne l'esistenza mediante gli effetti. Quando dunque l'uomo nel conoscere gli effetti arriva a comprendere che essi hanno una causa, conserva il desiderio naturale di conoscere la quiddità della causa. E si tratta di un desiderio dovuto alla meraviglia, come dice Aristotele [Met. 1, 2], che stimola la ricerca. Come chi osserva le eclissi del sole capisce la loro dipendenza da una causa, la cui natura però gli sfugge: e allora si meraviglia, e mosso dalla meraviglia si pone alla ricerca. Ricerca che non cessa finché

non giunge a conoscere la natura della causa.
Ora, dal momento che l'intelletto umano, conoscendo la natura di un effetto creato, arriva a conoscere solo l'esistenza di Dio, la perfezione da esso conseguita non è tale da raggiungere veramente la causa prima, ma rimane ancora il desiderio naturale di indagarne la natura. Quindi l'uomo non è perfettamente felice. Per la felicità perfetta si richiede dunque che l'intelletto raggiunga l'essenza stessa della causa prima. E così esso avrà la sua perfezione unendosi a Dio come al suo oggetto, nella qual cosa soltanto si trova la felicità dell'uomo, come si è visto sopra [aa. 1, 7; q. 2, a. 8].
Analisi delle obiezioni: 1. Dionigi parla in questo caso della conoscenza dei viatori, che tendono alla beatitudine.
2. Come si è già spiegato [q. 1, a. 8], il fine può essere preso in due sensi. Primo, in quanto è l'oggetto stesso desiderato: e in questo senso il fine della natura superiore e di quella inferiore è identico, anzi esso è identico per tutti gli esseri, come si è già visto [ib.]. Secondo, in quanto indica il conseguimento dell'oggetto: e allora il fine di una natura superiore differisce da quello della natura inferiore, in base alla diversità dei rapporti con tale oggetto. Quindi la beatitudine di Dio, il quale abbraccia e comprende perfettamente col suo intelletto la propria essenza, è superiore a quella dell'uomo o dell'angelo, i quali vedono quell'essenza senza averne la piena comprensione.

Quaestio 4
Prooemium

[33605] Iª-IIae q. 4 pr. Deinde, considerandum est de his quae exiguntur ad beatitudinem. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum delectatio requiratur ad beatitudinem. Secundo, quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio vel visio. Tertio, utrum requiratur comprehensio. Quarto, utrum requiratur rectitudo voluntatis. Quinto, utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus. Sexto, utrum perfectio corporis. Septimo, utrum aliqua exteriora bona. Octavo, utrum requiratur societas amicorum.

ARGOMENTO 4
I REQUISITI DELLA BEATITUDINE
Dobbiamo ora considerare che cosa è richiesto per la beatitudine.
Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se il godimento sia un requisito della beatitudine; 2. Se per la beatitudine sia più importante il godimento o la visione; 3. Se si richieda la comprensione; 4. Se sia richiesta la rettitudine della volontà; 5. Se la beatitudine dell'uomo richieda anche il corpo; 6. Se esiga il benessere del corpo; 7. Se siano richiesti dei beni esteriori; 8. Se sia necessaria la compagnia degli amici.

Articolo 1
Supra, q. 3, a. 4; In 2 Sent., d. 38, q. 1, a. 2; In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 1, sol. 2; q. 3, a. 4, sol. 3; Comp. Theol., cc. 107, 165; 10 Ethic., lect. 6
Se il godimento sia un requisito della beatitudine
Sembra che il godimento non sia un requisito della beatitudine. Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 1, 8; Enarr. in Ps. 90] insegna che «la visione è tutta la ricompensa della fede». Ma come Aristotele [Ethic. 1, 9] dimostra, la felicità è il premio, o mercede, della virtù. Quindi per la felicità non si richiede altro che la visione.
2. La beatitudine è «un bene per se stesso sufficientissimo», come dice il Filosofo [Ethic 1, 7]. Ma ciò che ha bisogno di qualcosa non è di per sé sufficiente. Poiché dunque l'essenza della beatitudine consiste nella visione di Dio, come si è visto [q. 3, a. 8], sembra che per la beatitudine non si richieda il godimento.
3. È necessario, come dice Aristotele [Ethic 7, 13], che «l'operazione della felicità», o beatitudine, «non sia ostacolata». Ma il godimento ostacola l'azione dell'intelletto, poiché «guasta il giudizio della prudenza» come dice sempre il Filosofo [Ethic 6, 5]. Quindi il godimento non è richiesto per la beatitudine.
In contrario: S. Agostino [Conf. 10, 23] insegna che la beatitudine è «il godimento della verità».
Dimostrazione: Una cosa può essere richiesta per un'altra in quattro modi. Primo, quale suo presupposto o prerequisito: come lo studio per la scienza. Secondo, quale elemento perfettivo: come l'anima è richiesta per la vita del corpo. Terzo, quale aiuto estrinseco: come sono richiesti dei compagni per compiere un'impresa. Quarto, quale elemento concomitante: come se dicessimo che il calore è richiesto per il fuoco. Ed è in quest'ultimo modo che si richiede il godimento nella beatitudine. Infatti il godimento nasce dall'acquietarsi dell'appetito nel bene raggiunto. Non essendo quindi la beatitudine altro che il conseguimento del sommo bene, non ci può essere la beatitudine senza il godimento che la accompagna.
Analisi delle obiezioni: 1. Per il fatto stesso che viene corrisposta la ricompensa, la volontà di chi l'ha meritata si acquieta, cioè ne gode. Quindi il godimento è incluso nella nozione stessa della retribuzione.
2. Il godimento è causato dalla visione stessa di Dio. Quindi chi vede Dio non può essere privo di godimento.
3. La gioia che accompagna l'operazione dell'intelletto non è di impedimento a quest'ultima, anzi le dà vigore, come insegna Aristotele [Ethic. 10, 4]: infatti noi compiamo con maggiore attenzione e perseveranza le azioni piacevoli. Invece un godimento estraneo ostacola l'operazione: qualche volta perché distrae l'attenzione, poiché le cose che piacciono ci attirano di più, come si è detto; e mentre siamo attratti con forza verso una cosa l'attenzione è distolta dalle altre. Altre volte invece perché si tratta di cose contrarie: come un piacere sensibile contrario alla ragione impedisce il giudizio della prudenza più ancora che quello dell'intelletto speculativo.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 38, q. 1, a. 2, ad 6; C. G., III, c. 26; In 10 Ethic., lect. 6

### Se nella beatitudine la visione sia più importante del godimento

Sembra che nella beatitudine il godimento sia più importante della visione. Infatti:

1. «Il godimento è la perfezione dell'operare», come dice Aristotele [Ethic. 10, 4]. Ma la perfezione è superiore al perfettibile. Quindi il godimento è più importante dell'operazione intellettiva che è la visione.
2. L'elemento che rende desiderabile una cosa è ad essa superiore. Ma le operazioni sono desiderabili per il piacere che procurano: infatti la natura, per impedire che gli animali le trascurassero, ha unito il piacere alle azioni necessarie per la conservazione dell'individuo e della specie. Quindi nella beatitudine il godimento è più importante dell'operazione intellettiva, cioè della visione.
3. La visione corrisponde alla fede mentre il godimento, o fruizione, corrisponde alla carità. Ma la carità è superiore alla fede, come insegna l'Apostolo [1 Cor 13, 13]. Quindi il godimento, o fruizione, è superiore alla visione.
In contrario: La causa è superiore all'effetto. Ma la visione è la causa del godimento. Quindi la visione è superiore al godimento.
Dimostrazione: Aristotele ha sollevato il problema nel decimo libro dell'Etica [c. 4], e lo ha lasciato insoluto. Ma per chi consideri la cosa con diligenza è evidente che l'operazione dell'intelletto, ossia la visione, deve essere superiore al godimento. Infatti la gioia consiste in un acquietamento della volontà. Ora, che la volontà si acquieti in una data cosa dipende solo dalla bontà della cosa in cui essa si acquieta. Se quindi la volontà si acquieta in una data operazione, l'acquietarsi della volontà dipende dalla bontà di tale operazione. E non è vero che la volontà cerchi il bene per tale acquietamento: se infatti così fosse, allora l'atto stesso della volontà sarebbe il suo fine, contro ciò che abbiamo già dimostrato [q. 1, a. 1, ad 2; q. 3, a. 4]. Essa invece cerca di acquietarsi nell'operazione perché l'operazione è il suo bene.
È evidente quindi che è un bene più grande l'operazione stessa in cui la volontà si acquieta che non l'acquietarsi della volontà in essa.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel testo citato il Filosofo aggiunge che «il godimento perfeziona l'operare come la bellezza perfeziona la giovinezza»; e la bellezza consegue alla giovinezza. Quindi il godimento è una perfezione concomitante, e non una perfezione che rende la visione perfetta nella sua specie.
2. La percezione sensitiva non raggiunge la nozione universale di bene, ma solo un bene particolare, cioè il piacere. Quindi l'appetito sensitivo, che si trova anche negli animali, cerca le operazioni per il piacere. L'intelletto invece conosce la nozione universale del bene, al cui conseguimento segue la gioia.
Quindi l'intelletto cerca più il bene che il godimento. Ed è per questo che l'intelletto divino, ideatore della natura, ha posto il piacere in vista delle operazioni. Ora, le cose non vanno giudicate in ultima analisi secondo l'ordine dell'appetito sensitivo, ma piuttosto secondo quello dell'appetito intellettivo.
3. La carità non cerca il bene che ama per il godimento, ma il godere del bene raggiunto è piuttosto una conseguenza della carità. Quindi alla carità non corrisponde come fine il godimento, ma piuttosto la visione, la quale per prima rende il fine presente.

Articolo 3
I, q. 12, a. 7, ad 1; In 1 Sent., d. 1, q. 1, a. 1; In 4 Sent., d. 49, q. 4, a. 5, sol. 1
Se per la beatitudine si richieda la comprensione
Sembra che per la beatitudine non si richieda la comprensione. Infatti:
1. S. Agostino [Serm. 117] scrive: «Raggiungere Dio con la mente è una grande felicità, ma comprenderlo è una cosa impossibile». Quindi la beatitudine è senza la comprensione.
2. La felicità è la perfezione dell'uomo secondo la parte intellettiva, la quale non abbraccia altre potenze all'infuori dell'intelletto e della volontà, come si disse nella Prima Parte [qq. 79 ss.]. Ma l'intelletto viene totalmente perfezionato dalla visione di Dio, e la volontà dal godimento di lui. Quindi non si richiede la comprensione come terzo elemento.
3. La beatitudine consiste in un'operazione. Ma le operazioni sono determinate secondo gli oggetti, e gli oggetti generici sono due soltanto, il vero e il bene: il vero che corrisponde alla visione, il bene che corrisponde al godimento. Quindi non si richiede la comprensione come terzo elemento.
In contrario: L'Apostolo [1 Cor 9, 24] scrive: «Correte in maniera da arrivare a comprendere». Ora, la corsa spirituale termina nella beatitudine; infatti egli dice [2 Tm 4, 7 s.]: «Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la corsa, ho conservato la fede. Ora mi resta solo la corona di giustizia». Quindi la comprensione è richiesta per la beatitudine.
Dimostrazione: Bisogna determinare i requisiti della beatitudine in base ai rapporti che l'uomo ha con il fine ultimo, poiché la beatitudine consiste nel raggiungimento di tale fine. Ora, l'uomo è indirizzato verso il fine intelligibile in parte mediante l'intelletto e in parte mediante la volontà. Con l'intelletto mediante un'iniziale conoscenza imperfetta del fine. Con la volontà invece secondariamente, sia mediante l'amore, che è il suo primo moto verso l'oggetto, sia mediante le relazioni concrete esistenti tra chi ama e l'oggetto amato, le quali possono essere di tre specie. Talora infatti l'oggetto amato è presente a chi ama: e in questo caso non è più cercato. Altre volte invece non è presente ed è impossibile raggiungerlo: e anche in questo caso non viene cercato. Talora infine è possibile raggiungerlo, ma esso è al di sopra delle capacità di chi vuole raggiungerlo, per cui non è possibile possederlo subito: e questa è la relazione esistente tra chi spera e l'oggetto sperato, ed è l'unica relazione che determina la ricerca del fine. Ora, ai tre suddetti atteggiamenti corrisponde qualcosa nella beatitudine stessa. Infatti alla conoscenza imperfetta del fine corrisponde quella perfetta, all'attesa della speranza corrisponde la presenza del fine, e il godimento per il fine già presente è una conseguenza dell'amore, come si è già spiegato [a. 2, ad 3].->
Quindi per la beatitudine è necessario il concorso di queste tre cose: della visione, che è la conoscenza perfetta del fine intelligibile, della comprensione, che implica la presenza di questo fine, del godimento o fruizione, che implica l'acquietarsi di chi ama nell'oggetto amato.
Analisi delle obiezioni: 1. Il termine comprensione ha due significati.
O sta a indicare l'inclusione dell'oggetto compreso in colui che lo comprende: e così tutto ciò che è compreso da un essere finito è una realtà finita.

Per cui in tale senso Dio non può essere compreso da alcun intelletto creato. Oppure la comprensione non indica nient'altro che la presa di possesso di una cosa già raggiunta e presente: come si dice che chi insegue la preda la comprende quando la ha afferrata. Ed è in questo senso che la comprensione è richiesta per la beatitudine.
2. Come la speranza e l'amore appartengono entrambi alla volontà, poiché spetta a un'identica potenza amare un oggetto e tendere ad esso quando non lo si possiede, così spetta alla volontà sia la comprensione che il godimento, poiché appartiene al medesimo soggetto il possedere una cosa e l'acquietarsi in essa.
3. La comprensione non è un'operazione esterna alla visione, ma indica una certa relazione al fine ormai raggiunto. Per cui la visione stessa, oppure la cosa vista in quanto è presente, è l'oggetto della comprensione.

Articolo 4
Infra, q. 5, a. 7; C. G., IV, c. 92; Comp. Theol., c. 166
Se la beatitudine richieda la rettitudine della volontà
Sembra che la beatitudine non richieda la rettitudine della volontà. Infatti:
1. La felicità consiste essenzialmente in un'operazione dell'intelletto, come si è spiegato [q. 3, a. 4]. Ma per la perfezione dell'atto intellettivo non è richiesta la rettitudine della volontà, che rende gli uomini puri. Infatti nelle sue Ritrattazioni [1, 4] S. Agostino dichiara: «Non approvo ciò che dissi in una preghiera: O Dio, che hai voluto far conoscere la verità soltanto ai puri. Si può infatti replicare che molti impuri conoscono non poche verità». Quindi per la felicità non si richiede che la volontà sia retta.
2. Ciò che precede non può dipendere da ciò che segue. Ma l'operazione dell'intelletto precede quella della volontà. Quindi la beatitudine, che è la più perfetta operazione dell'intelletto, non può dipendere dalla rettitudine della volontà.
3. Ciò che è ordinato a un'altra cosa come mezzo per raggiungerla non è più necessario una volta che il fine è raggiunto: come la nave [non serve più] quando si è raggiunto il porto. Ma la rettitudine della volontà, attuata dalla virtù, ha per fine la beatitudine. Una volta quindi raggiunta la beatitudine non è più necessaria la rettitudine della volontà.
In contrario: Sta scritto [Mt 5, 8]: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio». E altrove [Eb 12, 14]: «Cercate la pace con tutti e la santificazione, senza la quale nessuno vedrà mai il Signore».
Dimostrazione: La rettitudine della volontà è richiesta per la beatitudine sia come condizione antecedente che come elemento concomitante. Come condizione antecedente perché la rettitudine della volontà consiste nel debito ordine verso l'ultimo fine. Ma il fine sta al soggetto che tende a conseguirlo come la forma sta alla materia. Come quindi la materia non può conseguire la forma senza la dovuta predisposizione a riceverla, così nessuna cosa può conseguire il fine senza il debito ordine verso di esso. Quindi nessuno può raggiungere la beatitudine senza la rettitudine della volontà.
È richiesta poi come elemento concomitante perché l'ultima beatitudine,

come si è visto [q. 3, a. 8], consiste nella visione dell'essenza divina, che è l'essenza stessa della bontà. E così la volontà di chi vede l'essenza di Dio ama necessariamente in ordine a Dio tutto ciò che ama, come la volontà di chi non vede l'essenza divina ama necessariamente tutto ciò che ama sotto la ragione universale del bene che essa conosce. Ed è proprio questo che costituisce la rettitudine della volontà. È quindi evidente che non ci può essere beatitudine senza la rettitudine della volontà.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino [in quel passo] parla della conoscenza di quella verità che non costituisce l'essenza stessa della bontà.

2. Ogni atto della volontà è preceduto da un atto dell'intelletto; tuttavia certi atti della volontà precedono alcuni atti dell'intelletto. Infatti la volontà tende all'ultimo atto dell'intelletto, che è la beatitudine. Quindi la retta inclinazione della volontà è un prerequisito per la beatitudine come la traiettoria esatta lo è per il raggiungimento del bersaglio.

3. Raggiunto il fine non viene a cessare tutto ciò che era ordinato al fine, ma soltanto ciò che implica un'imperfezione, come il moto. Quindi una volta raggiunto il fine tutto ciò che è a servizio del moto non è più necessario, ma l'ordine debito verso il fine rimane sempre necessario.

## Articolo 5

C. G., IV, cc. 79, 91; De Pot., q. 5, a. 10; Comp. Theol., c. 151

### Se per la beatitudine dell'uomo si richieda anche il corpo

Sembra che per la beatitudine dell'uomo si richieda anche il corpo. Infatti:

1. La perfezione della virtù e della grazia presuppone la perfezione della natura. Ma la beatitudine è la perfezione della virtù e della grazia. D'altra parte l'anima senza il corpo non ha la perfezione della natura, poiché ogni parte è imperfetta se separata dal suo tutto. Quindi l'anima senza il corpo non può essere beata.

2. La beatitudine, come si è spiegato [q. 3, aa. 2, 5], è un'operazione perfetta. Ma l'operazione perfetta accompagna l'essere perfetto: poiché nulla può operare se non in quanto è un ente in atto. Siccome dunque l'anima quando è separata dal corpo non possiede un essere perfetto, come non lo possiede una parte separata dal tutto, è chiaro che l'anima senza il corpo non può essere beata.

3. La beatitudine è la perfezione dell'uomo. Ma l'anima separata dal corpo non è l'uomo. Quindi la beatitudine non si può trovare nell'anima senza il corpo.

4. Il Filosofo [Ethic. 7, 13] afferma che «l'operazione della felicità», nella quale consiste la beatitudine, è «senza impedimenti». Ma l'operazione dell'anima separata è impedita: poiché, come scrive S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 35], «vi è nell'anima una certa tendenza naturale a governare il corpo che in certo qual modo le impedisce di slanciarsi interamente verso il cielo supremo», cioè verso la visione dell'essenza divina. Quindi l'anima senza il corpo non può essere beata.

5. La beatitudine è un bene esauriente, che acquieta il desiderio. Ma ciò non si verifica per l'anima separata: poiché questa desidera ancora l'unione col

corpo, come insegna S. Agostino [l. cit.]. Quindi l'anima separata dal corpo non è beata.

6. L'uomo nella beatitudine è equiparato agli angeli. Ma l'anima senza il corpo non è alla pari degli angeli, al dire di S. Agostino [ib.]. Quindi non è beata.

In contrario: Sta scritto [Ap 14, 13]: «Beati i morti che muoiono nel Signore».

Dimostrazione: Ci sono due tipi di beatitudine: la prima imperfetta, possibile nella vita presente, e la seconda perfetta, che consiste nella visione di Dio. Ora, è evidente che per la felicità di questa vita si richiede necessariamente il corpo. Infatti questa felicità è un'operazione dell'intelletto, sia speculativo che pratico. Ma nella vita presente non è possibile un'operazione dell'intelletto senza le immagini della fantasia, che a loro volta non possono prescindere da un organo corporeo, come si è visto nella Prima Parte [q. 84, aa. 6, 7]. Quindi la beatitudine possibile in questa vita dipende in qualche modo dal corpo.

Quanto invece alla beatitudine perfetta, che consiste nella visione di Dio, alcuni ritennero che essa non possa venire attribuita a un'anima separata dal corpo, dicendo che le anime dei Santi separate dai corpi non raggiungono quella perfetta beatitudine prima del giorno del Giudizio, quando riprenderanno i loro corpi. – Ma la falsità di questa tesi viene dimostrata con argomenti sia di autorità che di ragione. Di autorità in quanto l'Apostolo [2 Cor 5, 6] afferma: «Finché abitiamo nel corpo siamo in esilio, lontano dal Signore»; e per mostrare di che natura sia tale esilio aggiunge [v. 7]: «camminiamo nella fede e non ancora in visione». Dalle quali parole si rileva che fino a quando uno cammina nella fede e non nella visione, privo cioè della visione dell'essenza divina, non è ancora presente a Dio. Invece le anime dei Santi separate dai corpi, sempre secondo l'Apostolo [ib., v. 8], sono presenti a Dio: «Siamo pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio dal corpo e abitare presso il Signore». Quindi è evidente che le anime dei Santi separate dai corpi camminano nella visione, contemplando l'essenza di Dio: il che costituisce la vera beatitudine.

Ma tale conclusione si impone anche per argomenti di ragione. Infatti l'intelletto ha bisogno del corpo nella propria operazione solo per le immagini della fantasia, nelle quali scorge la verità di ordine intelligibile, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 84, a. 7]. Ora, è evidente che l'essenza divina non può essere vista mediante le immagini della fantasia, come si è già dimostrato [I, q. 12, a. 3]. Quindi, siccome la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina, la perfetta beatitudine umana non dipende dal corpo. Quindi l'anima può essere beata senza il corpo.

Bisogna però ricordare che una cosa può appartenere alla perfezione di un dato essere in due modi. Primo, come costitutivo della sua essenza: come l'anima umana è richiesta alla perfezione dell'uomo. Secondo, come elemento integrativo: come appartengono alla perfezione dell'uomo la bellezza del corpo e la prontezza dell'ingegno. Sebbene dunque il corpo non appartenga alla perfezione della beatitudine umana nella prima maniera, vi appartiene però nella seconda. Poiché infatti l'operazione dipende dalla natura di una cosa, l'anima avrà tanto più perfettamente la sua operazione, nella quale consiste la beatitudine, quanto più perfetta sarà nella sua natura. Per cui

S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 35], essendosi posto la ARGOMENTO: «Se gli spiriti dei defunti possano fruire senza il corpo della suprema beatitudine», risponde che «non sono in grado di vedere la sostanza incommutabile come la vedono gli angeli, sia per qualche altra ragione più nascosta, sia perché c'è in essi il desiderio naturale di governare il corpo».

Analisi delle obiezioni: 1. La beatitudine è la perfezione dell'anima non in quanto questa è la forma naturale del corpo, ma in ordine all'intelletto, per il quale essa trascende gli organi corporei. Quindi le anime separate possiedono la loro perfezione naturale in rapporto a ciò che costituisce la beatitudine, sebbene non la possiedano come forme dei corpi.

2. L'anima ha con l'essere un rapporto diverso da quello delle altre parti. Infatti l'essere del tutto non è l'essere di nessuna delle sue parti: per cui dopo la distruzione del tutto o le parti cessano completamente di esistere, come le parti di un animale dopo la distruzione dell'animale, oppure, se rimangono, hanno un essere attuale diverso, come la parte di una linea ha un essere diverso dalla linea intera. Invece l'anima umana, dopo la distruzione del corpo, conserva l'essere del composto: e ciò perché l'essere della forma è identico all'essere della materia, e questo è l'essere del composto. D'altra parte l'anima nel suo essere è sussistente, come fu dimostrato nella Prima Parte [q. 75, a. 2]. Rimane dunque stabilito che dopo la separazione dal corpo essa conserva l'essere nella sua perfezione, e quindi può avere l'operazione perfetta, sebbene non abbia la natura completa della sua specie.

3. La beatitudine appartiene all'uomo secondo il suo intelletto: perciò finché rimane l'intelletto egli può conservare la beatitudine. Come i denti di un Etiope, secondo i quali costui può essere detto bianco, possono rimanere bianchi anche dopo essere stati cavati.

4. Una cosa può essere di impedimento a un'altra in due modi. Primo, come un elemento contrario, cioè come il freddo impedisce l'azione del calore: e tale impedimento dell'operazione è incompatibile con la felicità. Secondo, come una certa manchevolezza, cioè per il fatto che il soggetto così ostacolato non possiede tutto ciò che sarebbe richiesto alla sua perfezione totale: e questo impedimento non è incompatibile con la felicità, ma solo con la sua perfezione completa. E in questo senso si dice che la separazione dal corpo impedisce all'anima di tendere con tutto lo slancio verso la visione dell'essenza divina. Infatti l'anima desidera di godere Dio in modo che il godimento ridondi anche sul corpo, nella misura del possibile. Quindi, finché essa ha il godimento di Dio senza il corpo, il suo appetito, pur acquietandosi nell'oggetto che possiede, vorrebbe inoltre che il suo corpo arrivasse a parteciparne.

5. Il desiderio dell'anima separata si acquieta totalmente rispetto all'oggetto appetibile: poiché possiede quanto sazia il suo appetito. Non si acquieta però totalmente in rapporto al soggetto appetente: poiché questo non possiede quel bene secondo tutti i modi in cui vorrebbe possederlo. Quindi con la riassunzione dei corpi la beatitudine non crescerà in intensità, ma in estensione.

6. Le parole di S. Agostino secondo cui «gli spiriti dei defunti non vedono Dio come gli angeli» non vanno riferite a una disuguaglianza di grado: poiché anche al presente alcune anime di Beati sono state assunte agli ordini

angelici più sublimi, e quindi vedono Dio con maggiore chiarezza degli angeli inferiori. Vanno invece riferite a una disuguaglianza di proporzionalità: poiché gli angeli, anche se infimi, possiedono già, a differenza delle anime separate dei Santi, tutta la perfezione della beatitudine che dovranno avere in seguito.

Articolo 6
III, q. 15, a. 10; In 4 Sent., d. 49, q. 4, a. 5, sol. 2
Se si richieda per la beatitudine il benessere del corpo
Sembra che per la beatitudine perfetta dell'uomo non si richieda alcun benessere del corpo. Infatti:
1. Il benessere del corpo è un bene materiale. Ma sopra [q. 2] abbiamo dimostrato che la beatitudine non consiste nei beni materiali. Quindi per la beatitudine dell'uomo non si richiede alcuna buona disposizione del corpo.
2. La beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina, come si è visto [q. 3, a. 8]. Ma abbiamo anche visto [a. prec.] che a questa operazione il corpo non dà alcun contributo. Quindi per la beatitudine non si richiede alcuna disposizione del corpo.
3. Quanto più l'intelletto è astratto dal corpo, tanto più perfetta è la sua intellezione. Ma la beatitudine consiste nell'operazione più perfetta dell'intelligenza. Quindi è necessario che l'anima sia interamente astratta dal corpo.
E così in nessun modo si richiede una disposizione del corpo per la beatitudine.
In contrario: La beatitudine è il premio della virtù, per cui sta scritto [Gv 13, 17]: «Sarete beati se farete queste cose». Ora, ai Santi viene promesso in premio non solo la visione e il godimento di Dio, ma anche il benessere del corpo, poiché sta scritto [Is 66, 14]: «Voi lo vedrete, e gioirà il vostro cuore; le vostre ossa saranno rigogliose come erba fresca». Quindi per la beatitudine si richiede anche il benessere del corpo.
Dimostrazione: Se parliamo della beatitudine raggiungibile nella vita presente è chiaro che essa richiede necessariamente la buona disposizione del corpo. Infatti, come dice il Filosofo [Ethic. 1, 13], questa felicità consiste «nell'operazione della virtù perfetta». Ora, è evidente che l'uomo può essere ostacolato in tutti gli atti di virtù dall'infermità del corpo.
Se invece parliamo della beatitudine perfetta, allora troviamo alcuni i quali ritennero che la beatitudine non richieda alcuna disposizione fisica: anzi, essa richiederebbe che l'anima sia del tutto separata dal corpo. Infatti S. Agostino [De civ. Dei 22, 26] riferisce queste parole di Porfirio: «Perché l'anima sia beata, il corpo deve essere messo interamente da parte». – Ma ciò non è logico. Essendo infatti naturale per l'anima l'unione con il corpo, non può essere che la perfezione dell'anima debba escludere la sua perfezione naturale.
Dobbiamo perciò concludere che tra i requisiti della beatitudine totalmente perfetta c'è anche la buona disposizione del corpo, sia come condizione previa, sia come conseguenza. Come condizione previa poiché, al dire di S. Agostino [De Gen ad litt. 12, 35], «se il corpo è tale da rendere difficile e gravoso il suo governo, come lo è una carne che si corrompe e che aggrava l'anima, la

mente viene distratta dalla visione del cielo supremo». Quindi conclude: «Quando questo corpo non sarà più animale, ma spirituale, allora l'anima sarà uguale agli angeli, e ciò che era un fardello sarà per lei una gloria». - Come conseguenza perché dalla beatitudine dell'anima deriva al corpo, per ridondanza, il raggiungimento della sua perfezione. S. Agostino [Epist. 118, 3] infatti scrive: «Dio ha fatto l'anima di una natura così potente da far ridondare dalla pienezza della sua felicità il vigore dell'incorruzione sulla natura inferiore».
Analisi delle obiezioni: 1. Un bene materiale non può costituire la beatitudine come oggetto della medesima, ma può contribuire al decoro e alla perfezione della beatitudine.
2. Sebbene il corpo non dia alcun contributo a quell'operazione con la quale l'intelletto vede l'essenza di Dio, tuttavia potrebbe essere di ostacolo. Quindi si richiede la perfezione del corpo perché esso non impedisca l'elevazione dell'anima.
3. Possiamo concedere che per l'operazione perfetta dell'intelletto si richieda l'astrazione da questo corpo corruttibile, che aggrava l'anima, ma non dal corpo spirituale, che sarà totalmente soggetto allo spirito, e di cui parleremo nella Terza Parte di quest'opera [Suppl., qq. 82 ss.].

Articolo 7
II-II, q. 186, a. 3, ad 4
Se per la beatitudine si richiedano dei beni esteriori
Sembra che per la beatitudine si richiedano anche dei beni esteriori. Infatti:
1. Appartiene alla beatitudine ciò che lo Spirito Santo promette come premio ai Santi. Ma ai Santi sono stati promessi dei beni esteriori, quali il cibo e la bevanda, le ricchezze e il regno: infatti sta scritto [Lc 22, 30]: «Perché possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno»; inoltre [Mt 6, 20]: «Accumulate tesori nel cielo»; e ancora [Mt 25, 34]: «Venite, benedetti dal Padre mio, ricevete in eredità il regno». Quindi per la beatitudine si richiedono dei beni esteriori.
2. Secondo Boezio [De consol. 3, pr. 2] la beatitudine è «lo stato di perfezione dovuto all'insieme di tutti i beni». Ma i beni esterni, sebbene minimi, come spiega S. Agostino [De lib. arb. 2, 19], sono beni dell'uomo. Quindi sono anch'essi richiesti per la beatitudine.
3. Il Signore [Mt. 5, 12] afferma: «Grande è la vostra ricompensa nei cieli». Ma essere nei cieli è una determinazione di luogo. Quindi almeno il luogo esteriore è richiesto per la beatitudine.
In contrario: Sta scritto nei Salmi [72, 25]: «Chi altri avrò per me in cielo? Fuori di te nulla bramo sulla terra». Come a dire: Nient'altro io voglio se non quanto segue [v. 28]: «Il mio bene è stare vicino a Dio». Quindi nessun bene esteriore è richiesto per la beatitudine.
Dimostrazione: Per la beatitudine imperfetta quale può aversi in questa vita sono richiesti anche i beni esteriori come elementi non essenziali, bensì strumentali, della felicità, la quale consiste, al dire di Aristotele [Ethic. 1, 13], nell'esercizio delle virtù. Infatti nella vita presente l'uomo ha bisogno di quanto serve al corpo, sia nell'esercizio della contemplazione che nell'esercizio

delle virtù attive: anzi, per queste ultime si richiedono molte altre cose necessarie al compimento delle opere della vita attiva.
Per la beatitudine perfetta invece, consistente nella visione di Dio, tali beni non sono per nulla richiesti. E ciò perché tutti i beni esterni sono richiesti o per il sostentamento del corpo animale, oppure per delle operazioni giovevoli alla vita umana che noi compiamo mediante il corpo animale. Ma la perfetta beatitudine consistente nella visione di Dio si avrà o in un'anima priva del corpo, o in un'anima unita a un corpo non più animale, ma spirituale. Quindi tali beni esterni non sono mai richiesti per la suddetta beatitudine, essendo ordinati alla vita animale.
E dato che in questa vita la felicità della contemplazione è più simile alla perfetta beatitudine che non quella dell'azione, essendo anche più simile a Dio, come si è visto [q. 3, a. 5, ad 1], ne segue che essa, al dire di Aristotele [Ethic. 10, 8], ha meno bisogno di tali beni esteriori.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutte le promesse di ordine materiale esistenti nella Sacra Scrittura vanno intese in senso metaforico, poiché la Scrittura ha l'abitudine di indicare i beni spirituali con quelli materiali «affinché noi», come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 11], «partendo dalle cose che conosciamo ci innalziamo a desiderare quelle che ci sono ignote». E così il cibo e la bevanda stanno a indicare il godimento della beatitudine, i tesori la sazietà che l'uomo proverà in Dio solo, il regno l'esaltazione dell'uomo fino all'unione con Dio.
2. Tutti questi beni necessari per la vita animale non si addicono alla vita spirituale, in cui si trova la perfetta beatitudine. E tuttavia anche in questa beatitudine vi sarà la somma di tutti i beni, poiché nella fonte suprema di tutti i beni si troverà tutta la bontà in essi contenuta.
3. Secondo S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 5] non è detto che la ricompensa dei Santi debba essere situata nei cieli materialmente presi, ma per cieli si deve intendere l'elevatezza dei beni spirituali. – Tuttavia i Beati avranno anche un luogo materiale, e cioè il cielo empireo, non perché lo esiga la necessità, ma per un certo rapporto di convenienza e di decoro.

## Articolo 8

### Se per la beatitudine sia necessaria la compagnia degli amici

Sembra che gli amici siano necessari per la beatitudine. Infatti:
1. Nelle Scritture la beatitudine futura viene spesso designata col nome di gloria. Ma la gloria consiste nel fatto che la bontà di un uomo viene portata a conoscenza di molti. Quindi per la beatitudine si richiede la compagnia degli amici.
2. Boezio [Seneca, Epist. 6] scrive che «il possesso di un bene è senza godimento se non è partecipato». Ma per la beatitudine si richiede il godimento. Quindi si richiede anche la compagnia degli amici.
3. Nella beatitudine si ha la perfezione della carità. Ma la carità abbraccia l'amore di Dio e del prossimo. Quindi per la beatitudine si richiede la compagnia degli amici.

In contrario: Sta scritto [Sap. 7, 11]: «Insieme con essa mi sono venuti tutti i beni», cioè insieme con la divina sapienza, che consiste nella contemplazione di Dio. Quindi per la beatitudine non si richiede altro.
Dimostrazione: Se parliamo della felicità della vita presente allora l'uomo felice, come insegna Aristotele [Ethic. 9, 9], ha bisogno degli amici: ma non per utilità propria, essendo egli già sufficiente a se stesso, e neppure per il godimento, avendo in se stesso la gioia perfetta negli atti della virtù, bensì per il bene della sua azione, e cioè per beneficarli, per godere vedendo il bene che essi compiono, e anche per essere da loro aiutato nel fare del bene. Infatti l'uomo ha bisogno di amici sia nelle opere della vita attiva che in quelle della vita contemplativa.
Se invece parliamo della beatitudine perfetta, che ci attende nella patria, allora non si richiede necessariamente per la beatitudine la compagnia degli amici, poiché l'uomo ha in Dio la pienezza della sua perfezione. Tuttavia la compagnia degli amici dà completezza alla beatitudine. Per cui S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 25] scrive che «le creature spirituali per essere beate non trovano soccorso che dall'interno, nell'eternità, verità e carità del Creatore. Se però si dicesse che sono aiutate dall'esterno, forse si dovrà ridurre l'aiuto al fatto che esse si vedono reciprocamente, e che godono in Dio di tale compagnia».
Analisi delle obiezioni: 1. La gloria essenziale alla beatitudine non è quella che si riscuote presso gli uomini, ma quella che si riscuote presso Dio.
2. L'affermazione è esatta quando il bene posseduto non ha in se stesso la piena capacità di saziare. E ciò nel nostro caso non si può dire, poiché l'uomo trova in Dio la pienezza di ogni bene.
3. La perfezione della carità è essenziale alla beatitudine quanto all'amore di Dio, non quanto all'amore del prossimo. Per cui se esistesse un'anima sola ammessa a godere della visione di Dio, essa sarebbe beata anche senza avere il prossimo da amare. Supposto però il prossimo, l'amore verso di esso deriva dal perfetto amore di Dio. E così l'amicizia è quasi un elemento concomitante della beatitudine perfetta.

Quaestio 5
Prooemium

[33676] Iª-IIae q. 5 pr. Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum homo possit consequi beatitudinem. Secundo, utrum unus homo possit esse alio beatior. Tertio, utrum aliquis possit esse in hac vita beatus. Quarto, utrum beatitudo habita possit amitti. Quinto, utrum, homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. Sexto, utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae. Septimo, utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo. Octavo, utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARGOMENTO 5
IL CONSEGUIMENTO DELLA BEATITUDINE
Rimane ora da esaminare il conseguimento della beatitudine.

Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se l'uomo possa conseguire la beatitudine; 2. Se un beato possa essere più felice di un altro; 3. Se uno possa essere beato in questa vita; 4. Se sia possibile perdere la beatitudine raggiunta; 5. Se l'uomo possa acquistare la beatitudine con le sue forze naturali; 6. Se l'uomo possa acquistare la beatitudine mediante l'azione di una creatura superiore; 7. Se per ricevere da Dio la beatitudine l'uomo abbia bisogno di compiere qualche azione; 8. Se tutti gli uomini desiderino la beatitudine.

## Articolo 1
## Se l'uomo possa conseguire la beatitudine

Sembra che l'uomo non possa conseguire la beatitudine. Infatti:

1. Come la natura razionale sorpassa quella sensitiva, così la natura intellettuale sorpassa quella razionale, come più volte ripete Dionigi [De div. nom. 4; 6; 7]. Ma gli animali bruti, forniti della sola natura sensitiva, non possono raggiungere il fine della natura razionale. Quindi neppure l'uomo, che è di natura razionale, può conseguire il fine della natura intellettuale, cioè la beatitudine.
2. La vera beatitudine consiste nella visione di Dio, che è la verità pura. Ma per l'uomo è connaturale percepire la verità nelle realtà materiali: infatti, come insegna Aristotele [De anima 3, 7], «l'uomo conosce le specie intelligibili nelle immagini della fantasia». Quindi l'uomo non è in grado di raggiungere la beatitudine.
3. La beatitudine consiste nel conseguimento del bene supremo. Ma nessuno può raggiungere il bene supremo senza superare i gradi intermedi. Trovandosi dunque, tra Dio e la natura umana, la natura angelica, che l'uomo non è in grado di superare, è impossibile che l'uomo possa conseguire la beatitudine.

In contrario: Sta scritto nei Salmi [93, 12]: «Beato l'uomo che tu istruisci, Signore».

Dimostrazione: Il termine beatitudine sta a indicare il conseguimento del bene perfetto. Quindi chiunque è capace del bene perfetto è in grado di raggiungere la beatitudine. Ora, che l'uomo sia capace del bene perfetto lo dimostra il fatto che il suo intelletto è in grado di apprendere il bene universale e perfetto, e la sua volontà è in grado di desiderarlo. Quindi l'uomo può conseguire la beatitudine.

– E ciò risulta anche dal fatto che l'uomo è capace di vedere l'essenza divina, come si è dimostrato nella Prima Parte [q. 12, a. 1], nella quale visione consiste la perfetta beatitudine dell'uomo, come si è detto [q. 3, a. 8].

Analisi delle obiezioni: 1. La distanza che separa la natura razionale da quella sensitiva è di tipo diverso da quella che separa la natura intellettuale dalla natura razionale. Infatti questa supera la natura sensitiva per l'oggetto della conoscenza: poiché i sensi non possono conoscere in alcun modo l'universale percepito dalla ragione. Invece la natura intellettuale supera quella razionale per il modo di conoscere la medesima verità intelligibile: infatti la natura intellettuale apprende in maniera immediata quella verità che la natura razionale raggiunge attraverso l'indagine della ragione, come è evidente in base a quanto si disse nella Prima Parte [q. 58, a. 3; q. 79, a. 8]. Quindi la ragione raggiunge con una specie di moto l'oggetto che l'intelletto apprende. E così la natura razionale può conseguire la beatitudine, che è la perfezione

della natura intellettuale: però in modo diverso dagli angeli. Mentre infatti gli angeli la raggiunsero subito dopo la loro creazione, gli uomini vi arrivano attraverso il tempo. La natura sensitiva invece non può raggiungere questo fine in alcuna maniera.
2. Nello stato della vita presente è connaturale per l'uomo conoscere la verità intelligibile mediante le immagini della fantasia, ma dopo lo stato di questa vita sarà connaturale all'uomo un altro modo [di conoscere], come si è spiegato nella Prima Parte [q. 84, a. 7; q. 89, a. 1].
3. L'uomo non può oltrepassare gli angeli nel grado della natura, così da essere per natura superiore ad essi. Li può tuttavia superare con l'operazione intellettiva, nell'atto di comprendere che esiste qualcosa di superiore agli angeli, che rende l'uomo beato; e quando avrà raggiunto perfettamente tale oggetto sarà perfettamente beato.

Articolo 2
In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 4, sol. 2; In Matth., c. 20; In Ioan., c. 14, lect. 1; In 1 Cor., c. 3, lect. 2
Se un beato possa essere più felice di un altro
Sembra che un beato non possa essere più felice di un altro. Infatti:
1. La beatitudine, come dice il Filosofo [Ethic. 1, 9], è «la ricompensa della virtù». Ma la ricompensa è uguale per tutte le opere di virtù: infatti sta scritto nel Vangelo [Mt 20, 10] che tutti gli operai della vigna «ricevettero un danaro per ciascuno»; «poiché», come spiega S. Gregorio [In Evang. hom. 19], «ricevettero la stessa retribuzione della vita eterna». Quindi uno non può essere più beato di un altro.
2. La beatitudine è il bene supremo. Ma nulla può essere superiore a ciò che è supremo. Quindi non ci può essere una beatitudine superiore a quella di un beato qualsiasi.
3. La beatitudine acquieta il desiderio dell'uomo, essendo «un bene perfetto ed esauriente» [Arist., Ethic. 1, 5]. Ma il desiderio non si acquieta se manca di un bene ancora da acquistare, e se d'altra parte non c'è più nulla da acquistare, non ci potrà essere un qualche bene maggiore. Quindi o uno non è beato oppure, se è beato, non ci può essere una beatitudine superiore alla sua.
In contrario: Sta scritto nel Vangelo [Gv 4, 2]: «Nella casa del Padre mio vi sono molti posti»; e questi, al dire di S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 67], «stanno a indicare i diversi gradi di merito nella vita eterna». Ma il grado di vita eterna assegnato per merito è la beatitudine. Quindi la beatitudine non è uguale per tutti, ma ci sono gradi diversi.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 1, a. 8; q. 2, a. 7], la beatitudine include due cose: il fine ultimo in se stesso, che è il sommo bene, e il conseguimento o fruizione di tale bene. Quanto dunque al bene stesso che è oggetto e causa della beatitudine non ci può essere una beatitudine maggiore di un'altra: poiché non esiste che un unico sommo bene, cioè Dio, la cui fruizione rende gli uomini beati. – Quanto invece al conseguimento o fruizione di tale bene uno può essere più beato di un altro: poiché quanto più si fruisce di quel bene, tanto più si è felici. E avviene che uno possa fruire di Dio più perfettamente di un altro per il fatto che è meglio disposto e ordinato alla sua fruizione.

E in questo modo uno può essere più felice di un altro.
Analisi delle obiezioni: 1. L'unico danaro sta a indicare l'unicità della beatitudine rispetto all'oggetto. La diversità dei posti invece indica la diversità della beatitudine rispetto ai gradi della fruizione.
2. Si dice che la beatitudine è il sommo bene in quanto è la perfetta presa di possesso, o fruizione, del sommo bene.
3. A nessun beato manca un qualsiasi bene desiderabile, possedendo egli lo stesso bene infinito, che è «il bene di ogni bene», come dice S. Agostino [Enarr. in Ps. 134]. Si dice però che uno è più beato di un altro per la diversa partecipazione di tale bene. L'aggiunta poi di altri beni non accresce la beatitudine: infatti S. Agostino [Conf. 5, 4] così pregava: «Chi conosce te e insieme altre cose, non è beato per tali cose, ma solo per te».

Articolo 3
In 4 Sent., d. 43, q. 1, a. 1, sol. 1; d. 49, q. 1, a. 1, a. 1, sol. 4; C. G., III, c. 48; In 1 Ethic., lect. 10, 16
Se uno possa essere beato in questa vita
Sembra che si possa avere la beatitudine in questa vita. Infatti:
1. Sta scritto nei Salmi [118, 1]: «Beato l'uomo di integra condotta, che cammina nella legge del Signore». Ma ciò avviene nella vita presente. Quindi uno può essere beato in questa vita.
2. La partecipazione meno perfetta del sommo bene non distrugge la nozione di beatitudine: altrimenti uno non potrebbe essere più beato di un altro. Ma nella vita presente gli uomini possono partecipare, sia pure imperfettamente, il sommo bene con la conoscenza e con l'amore. Quindi l'uomo può essere beato in questa vita.
3. Non può essere totalmente falso ciò che è affermato dalla maggior parte degli uomini: infatti ciò che è più frequente si presenta come naturale, e la natura non può mai sbagliare nel suo complesso. Ora, i più ripongono la beatitudine in questa vita, come si rileva da quel passo dei Salmi [143, 15]: «Dicono beato quel popolo che possiede questi beni», cioè i beni della vita presente. Quindi uno può essere beato in questa vita.
In contrario: Sta scritto [Gb 14, 1]: «L'uomo nato da donna, breve di giorni, è ripieno di molte miserie». Ma la beatitudine esclude la miseria. Quindi l'uomo non può essere beato in questa vita.
Dimostrazione: In questa vita si può avere una certa partecipazione della felicità, ma non la vera e perfetta beatitudine. E ciò può essere confermato da due argomentazioni. Primo, partendo dalla nozione stessa universale di felicità. Infatti la beatitudine, essendo «un bene perfetto ed esauriente», esclude ogni male e appaga ogni desiderio. Ma in questa vita è impossibile escludere ogni male. Infatti la vita presente soggiace a molti mali inevitabili: all'ignoranza dell'intelletto, agli affetti disordinati dell'appetito, ai molteplici malanni del corpo, come S. Agostino espone con diligenza nel De Civitate Dei [19, 4 ss.]. E così pure nella vita presente non può essere saziato il desiderio del bene. Infatti per natura l'uomo desidera il perdurare del bene che possiede, e invece i beni di questa vita sono transitori: poiché è transitoria la vita stessa, che per

natura desideriamo e che vorremmo far durare in perpetuo, avendo l'uomo un orrore istintivo della morte. Quindi è impossibile il possesso della beatitudine nella vita presente.
Secondo, considerando ciò in cui specialmente consiste la beatitudine, cioè la visione dell'essenza divina: visione che l'uomo non può conseguire in questa vita, come si è dimostrato nella Prima Parte [q. 12, a. 2]. Per cui risulta evidente che nessuno in questa vita può acquistare la vera e perfetta beatitudine.
Analisi delle obiezioni: 1. Alcuni ricevono in questa vita la denominazione di beati o per la loro speranza di acquistare la beatitudine nella vita futura, secondo quelle parole di S. Paolo [Rm 8, 24]: «Nella speranza siamo stati salvati», oppure per una qualche partecipazione della beatitudine, in forza di un possesso parziale del sommo bene.
2. La partecipazione della beatitudine può essere imperfetta in due modi. Primo, rispetto all'oggetto stesso della beatitudine, quando questo non è visibile nella sua essenza. E tale imperfezione distrugge la nozione stessa della vera beatitudine. Secondo, può essere imperfetta rispetto al soggetto che ne partecipa, quando questo raggiunge in se stesso l'oggetto della beatitudine, cioè Dio, ma imperfettamente in rapporto al modo in cui Dio possiede se stesso. E tale imperfezione non elimina la nozione della vera beatitudine poiché, essendo la beatitudine un'operazione, come si è detto [q. 3, a. 2], la nozione della vera beatitudine viene determinata dall'oggetto che specifica l'atto, non dal soggetto.
3. Gli uomini ritengono che esista in questa vita una qualche beatitudine per una certa somiglianza con la vera beatitudine. E in questo senso non sbagliano del tutto nei loro giudizi.

Articolo 4
I, q. 64, a. 2; q. 94, a. 1; In 1 Sent., d. 8, q. 3, a. 2; In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 1, sol. 4; C. G., III, c. 62; Comp. Theol., p. 1, c. 166; p. 2, c. 9; In Ioan., c. 10, lect. 5
Se sia possibile perdere la beatitudine raggiunta
Sembra che la beatitudine possa essere perduta. Infatti:
1. La beatitudine è una perfezione. Ma ogni perfezione si trova nel soggetto perfettibile secondo la natura di questo. Siccome dunque l'uomo è mutevole per natura, sembra che la beatitudine sia partecipata dall'uomo come cosa mutevole. Sembra quindi che l'uomo possa perdere la beatitudine.
2. La beatitudine consiste in un'operazione dell'intelletto, il quale è soggetto alla volontà. Ma la volontà può sempre determinarsi a cose opposte. Sembra dunque che possa desistere dall'operazione che dà la beatitudine: e così l'uomo cessa di essere beato.
3. Il fine deve corrispondere al principio. Ma la beatitudine dell'uomo ha un principio: poiché l'uomo non sempre è stato felice. Quindi la beatitudine deve avere una fine.
In contrario: Il Vangelo [Mt 25, 46] assicura che i giusti «andranno alla vita eterna»; la quale, come si è spiegato [a. 2, s.c.], è la beatitudine dei santi. Ma ciò che è eterno non può venir meno. Quindi la beatitudine non può essere perduta.

Dimostrazione: Se parliamo della beatitudine imperfetta, raggiungibile in questa vita, allora diciamo che è possibile perderla. E ciò è evidente per la felicità della vita contemplativa, che si perde o con la dimenticanza, come quando viene meno la scienza in seguito a una malattia, oppure a causa di certe occupazioni che distraggono completamente dalla contemplazione. Ed è pure evidente per la felicità della vita attiva: poiché la volontà dell'uomo può cambiare, passando dalla virtù, i cui atti principalmente costituiscono la felicità, al vizio. Tuttavia se la virtù rimane integra le vicende esterne possono certamente turbare questa beatitudine con l'impedire non poche azioni virtuose, ma non possono totalmente distruggerla, poiché rimane ancora l'esercizio della virtù, quando un uomo sopporta lodevolmente le avversità. - E proprio perché la felicità di questa vita è precaria, e ciò contro la nozione stessa di beatitudine, il Filosofo [Ethic. 1, 10] afferma che alcuni sono beati in questa vita non già in senso assoluto, ma «come uomini», la cui natura è soggetta al mutamento.

Se invece parliamo della beatitudine perfetta promessa dopo la vita presente, allora va ricordato che Origene [Peri Arch. 1, 5], seguendo l'errore di alcuni platonici, affermò che l'uomo può ricadere nella miseria dopo l'ultima beatitudine. Ma si dimostra agevolmente che ciò è falso per due ragioni. Primo, partendo dalla stessa nozione generica di felicità. Essendo infatti la felicità un bene perfetto e sufficiente, è necessario che sazi il desiderio ed escluda ogni male. Ma per natura l'uomo desidera di conservare il bene che possiede e di ottenere la sicurezza di non perderlo: altrimenti il timore o la certezza di perderlo gli procureranno necessariamente una pena. Quindi per la vera beatitudine si richiede che l'uomo abbia la convinzione certa di non dover mai perdere il bene che possiede. E se questa convinzione è vera, è chiaro che non perderà mai la beatitudine. Se invece è falsa, già è un male avere tale convinzione: infatti il falso è il male dell'intelletto, come il vero ne è il bene, al dire di Aristotele [Ethic. 6, 2]. Quindi l'uomo non sarà perfettamente beato se in lui si trova un male qualsiasi.

Secondo, la medesima conclusione nasce dall'analisi del concetto specifico della beatitudine. Sopra [q. 3, a. 8] infatti abbiamo spiegato che la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza di Dio. Ora, è impossibile che chi vede l'essenza divina non voglia più vederla. Poiché ogni bene posseduto che uno vuol perdere o è insufficiente, per cui al suo posto se ne cerca uno che sia più completo, oppure è accompagnato da qualche inconveniente che lo rende fastidioso.

Ma la visione dell'essenza divina riempie l'anima di ogni bene, unendola alla fonte di ogni bontà, poiché sta scritto [Sal 16, 15]: «Mi sazierò della tua gloria»; e altrove [Sap 7, 11]: «Insieme con essa mi sono venuti tutti i beni», cioè insieme con la contemplazione della [divina] sapienza. E neppure è accompagnata da inconvenienti, poiché sta scritto [Sap 8, 16] a proposito della contemplazione della sapienza: «La sua compagnia non dà amarezza, né dolore la sua convivenza». Così dunque è evidente che un beato non può di volontà propria abbandonare la beatitudine. - E neppure può perderla per sottrazione da parte di Dio. Essendo infatti tale sottrazione una pena, è impossibile che essa provenga da Dio, giusto giudice, senza una colpa; nella

quale colpa non può cadere chi vede l'essenza di Dio, poiché da questa visione deriva necessariamente la rettitudine della volontà, come si è già spiegato [q. 4, a. 4]. – E neppure la può sottrarre un'altra causa qualsiasi. Poiché la mente che è unita a Dio viene elevata al disopra di tutte le altre realtà, per cui nessun agente la può escludere da tale unione. È quindi insostenibile che attraverso varie vicissitudini temporali l'uomo possa passare dalla beatitudine alla miseria, e viceversa: poiché tali vicissitudini possono alterare soltanto le realtà soggette al tempo e al moto.

Analisi delle obiezioni: 1. La beatitudine è la perfezione assoluta che esclude ogni difetto in chi la possiede. Perciò questi viene a possederla senza mutabilità alcuna, in forza della virtù divina, che solleva l'uomo alla partecipazione dell'eternità al disopra di ogni mutamento.

2. La volontà è indeterminata rispetto ai mezzi ordinati al fine, ma in rapporto all'ultimo fine è determinata da una necessità naturale. E ciò appare evidente dal fatto che l'uomo non può non desiderare di essere felice.

3. Che la beatitudine abbia un inizio dipende dalla condizione del soggetto che ne partecipa; che invece non abbia fine dipende dalla condizione del bene la cui partecipazione rende beati. Quindi l'inizio della beatitudine dipende da una causa e la sua indefettibilità da un'altra.

## Articolo 5

I, q. 12, a. 4; q. 62, a. 1; infra, q. 62, a. 1; In 3 Sent., d. 27, q. 2, a. 2; In 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 6; C. G., III, cc. 52, 147

### Se l'uomo possa acquistare la beatitudine con le sue capacità naturali

Sembra che l'uomo possa acquistare la beatitudine con le sue capacità naturali. Infatti:

1. La natura non può mancare nelle cose necessarie. Ma nulla è più necessario all'uomo di quanto è richiesto per raggiungere il fine ultimo. Quindi alla natura umana ciò non può mancare. Quindi l'uomo può conseguire la beatitudine con le sole forze naturali.

2. L'uomo, essendo superiore alle creature irrazionali, deve essere più completo. Ma le creature irrazionali, mediante le loro capacità naturali, possono raggiungere i propri fini. A maggior ragione dunque l'uomo deve essere in grado di raggiungere la beatitudine con le sue capacità naturali.

3. La beatitudine è «un'operazione perfetta», secondo il Filosofo [Ethic. 7, 13]. Ma spetta al medesimo principio iniziare una cosa e condurla a perfezione. Siccome dunque l'operazione imperfetta, che è come l'inizio dell'agire umano, ricade sotto il potere naturale dell'uomo, che lo rende padrone dei propri atti, sembra che questi possa giungere mediante il suo potere naturale all'operazione perfetta che è la beatitudine.

In contrario: L'uomo è per natura principio dei suoi atti mediante l'intelletto e la volontà. Ma l'ultima beatitudine preparata per i Santi è al disopra dell'intelletto e della volontà dell'uomo: infatti l'Apostolo [1 Cor 2, 9] afferma: «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano». Quindi l'uomo

non può raggiungere la beatitudine con le sue capacità naturali.
Dimostrazione: L'uomo può acquistare la beatitudine imperfetta, raggiungibile nella vita presente, come può acquistare le virtù, negli atti delle quali consiste tale beatitudine, come vedremo in seguito [q. 63]. Ma la perfetta beatitudine dell'uomo consiste, e lo abbiamo già visto [q. 3, a. 8], nella visione dell'essenza divina. Ora, vedere Dio per essenza è al disopra della natura non soltanto dell'uomo, ma di qualsiasi creatura, come fu già dimostrato nella Prima Parte [q. 12, a. 4].
Infatti la conoscenza naturale di una qualsiasi creatura segue il modo della sua sostanza, come il De Causis [8] dice a proposito dell'Intelligenza [angelica]: «Conosce le cose che sono al disopra e quelle che sono al disotto di sé secondo il modo della propria sostanza». Ora, qualsiasi conoscenza che segua il modo di una sostanza creata è inadeguata alla visione dell'essenza divina, che sorpassa all'infinito ogni sostanza creata. Quindi né l'uomo né qualsiasi altra creatura può conseguire l'ultima beatitudine con le sue capacità naturali.
Analisi delle obiezioni: 1. La natura non è manchevole rispetto all'uomo per non averlo fornito di armi e di vesti come gli altri animali, poiché gli ha concesso la ragione e le mani per acquistare tali cose; e allo stesso modo non è manchevole per non avergli accordato un mezzo per raggiungere la beatitudine: ciò infatti era impossibile. Gli ha donato però il libero arbitrio, con il quale può volgersi a Dio, che lo farà beato. «Infatti», dice Aristotele [Ethic. 3, 3], «ciò che possiamo grazie agli amici in qualche modo lo possiamo da noi stessi».
2. Come insegna il Filosofo [De caelo 2, 12], una natura che può conseguire il bene perfetto, sia pure con aiuti esterni, è sempre più nobile di quella che raggiunge un bene imperfetto senza aver bisogno di tali aiuti.
Come colui che è in grado di conseguire la perfetta guarigione, sia pure con l'aiuto della medicina, è meglio disposto alla guarigione di chi può raggiungere soltanto una guarigione parziale senza tale aiuto. Quindi la creatura razionale, che può conseguire il bene perfetto della beatitudine ricorrendo all'aiuto divino, è superiore alla creatura irrazionale incapace di tale bene, pur raggiungendo questa un bene imperfetto con le capacità della sua natura.
3. Quando il bene perfetto e quello imperfetto sono della medesima specie possono derivare dallo stesso principio. Non necessariamente invece se sono di specie differente: infatti non tutte le cause che possono produrre una disposizione della materia sono in grado di conferire l'ultima perfezione. Ora, l'operazione imperfetta che rientra nelle capacità naturali dell'uomo non è della medesima specie a cui appartiene l'operazione perfetta che è la beatitudine umana: poiché la specie dell'operazione dipende dall'oggetto. Quindi l'argomento non regge.

## Articolo 6

### Se l'uomo acquisti la beatitudine mediante l'influsso di una creatura superiore

Sembra che l'uomo possa acquistare la beatitudine per l'influsso di una creatura

superiore, cioè di un angelo. Infatti:
1. Vi è un duplice ordinamento nell'universo: il primo è l'ordinamento delle varie parti fra di loro, l'altro è l'ordinamento di tutto l'universo al bene che è fuori di esso. Il primo ordinamento però è ordinato al secondo come al suo fine, al dire di Aristotele [Met. 12, 10], come l'ordinamento delle parti di un esercito è subordinato all'ordinamento di tutto l'esercito al proprio comandante supremo. Ma l'ordine reciproco delle parti dell'universo consiste nel fatto che le creature superiori influiscono su quelle inferiori, come è stato spiegato nella Prima Parte [q. 19, a. 5, ad 2; q. 48, a. 1, ad 5; q. 109, a. 2]. D'altra parte la beatitudine consiste nell'ordine dell'uomo al bene che è fuori dell'universo. Quindi l'uomo diventa beato mediante l'influsso di una creatura superiore, cioè di un angelo.
2. Ciò che è tale solo in potenza può diventarlo in atto mediante un essere già tale in atto: come un corpo che è caldo in potenza diviene attualmente caldo mediante un corpo già caldo in atto. Ma l'uomo è beato in potenza. Quindi può diventare beato in atto mediante un angelo che è beato in atto.
3. La beatitudine consiste, come si è visto [q. 3, a. 4], in un'operazione dell'intelletto. Ma l'angelo, come si è visto nella Prima Parte [q. 111, a. 1], può illuminare l'intelletto dell'uomo. Quindi l'angelo può rendere l'uomo beato.
In contrario: Sta scritto nel libro dei Salmi [83, 12]: «Il Signore concede grazia e gloria».
Dimostrazione: È impossibile che si compia per virtù di una qualsiasi creatura quanto sorpassa la natura creata: poiché ogni creatura è soggetta alle leggi della natura con le sue capacità e i suoi influssi limitati. Se quindi si tratta di compiere qualcosa che è al disopra della natura, ciò dipende immediatamente da Dio: come il far risorgere un morto, ridare la vista a un cieco e altre cose simili. Ora, si è dimostrato [a. 5] che la beatitudine è un bene che sorpassa la natura creata. Quindi è impossibile che essa derivi dall'operazione di una creatura, ma l'uomo, se parliamo della beatitudine perfetta, diviene beato soltanto per opera di Dio. – Se invece parliamo della beatitudine imperfetta, allora si dirà di essa quanto si dice della virtù, nell'esercizio della quale essa consiste.
Analisi delle obiezioni: 1. Tra potenze attive subordinate, generalmente tocca alla facoltà suprema condurre all'ultimo fine, mentre quelle inferiori collaborano disponendo [il soggetto] al conseguimento di quel fine: come spetta all'arte nautica, che presiede all'arte di costruire le navi, l'uso della nave, per il quale la nave viene costruita. E così anche nell'ordine dell'universo l'uomo può essere aiutato dagli angeli a conseguire l'ultimo fine quanto a certi atti preparatori che dispongono al suo raggiungimento, ma esso viene raggiunto di fatto solo grazie al primo agente, che è Dio.
2. Quando una forma si trova attualmente in un soggetto secondo il suo essere perfetto e naturale, allora può esercitare un influsso causale su altri soggetti: come una cosa calda mediante il suo calore riscalda. Se però una forma si trova in un soggetto solo imperfettamente e non secondo il suo essere naturale, allora non può essere principio della sua comunicazione ad altri: come l'immagine del colore che è nella pupilla non può colorare un oggetto; e neppure sono in grado di illuminare e di riscaldare tutte le cose illuminate o

riscaldate: perché allora l'illuminazione e il riscaldamento si propagherebbero all'infinito. Ora il lume di gloria, che serve per vedere Dio, si trova in Dio perfettamente nel suo essere naturale, ma in qualsiasi creatura si trova solo imperfettamente, per somiglianza o partecipazione. Quindi nessuna creatura beata può comunicare ad altri la propria beatitudine.

3. L'angelo beato illumina l'intelletto dell'uomo, o anche degli angeli inferiori, rispetto a determinate opere di Dio, ma non rispetto alla visione dell'essenza divina, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 106, a. 1]. Per tale visione infatti tutti sono illuminati immediatamente da Dio.

## Articolo 7

I, q. 62, a. 4; Comp. Theol., c. 172

### Se siano richieste delle opere buone perché l'uomo ottenga da Dio la beatitudine

Sembra che non si richiedano opere umane per ottenere da Dio la beatitudine. Infatti:

1. Dio, essendo un agente di potenza infinita, non richiede la materia o le disposizioni della materia per agire, ma può produrre tutto in un istante. D'altra parte le opere dell'uomo, non essendo richieste come causa efficiente per la beatitudine, possono servire solo come disposizioni. Quindi Dio, il quale non ha bisogno di predisposizioni per agire, assegna la beatitudine senza opere precedenti.

2. Dio è causa immediata della beatitudine come è stato causa immediata della natura. Ora, nella creazione della natura Dio produsse le creature senza il presupposto di disposizioni o di operazioni delle creature stesse, ma costituì immediatamente ogni essere perfetto nella sua specie. Quindi egli conferisce la beatitudine all'uomo senza presupporre operazione alcuna.

3. L'Apostolo [Rm 4, 6] dice che la beatitudine appartiene all'uomo «al quale Dio accredita la giustizia indipendentemente dalle opere». Quindi per conseguire la beatitudine non sono richieste delle opere umane.

In contrario: Sta scritto [Gv 13, 17]: «Sapendo queste cose, sarete beati se le metterete in pratica». Quindi si raggiunge la beatitudine mediante le opere.

Dimostrazione: Per la beatitudine è richiesta, come si è già detto [q. 4, a. 4], la rettitudine della volontà, consistente nel debito ordine del volere rispetto all'ultimo fine; e viene richiesta per il conseguimento dell'ultimo fine come la buona disposizione della materia per la ricezione della forma. Ma ciò non basta a dimostrare che la beatitudine dell'uomo deve essere preceduta da una sua operazione: infatti Dio potrebbe produrre una volontà che tende al fine e che simultaneamente lo raggiunge, come fa talora quando simultaneamente dispone la materia e dà la forma. Ma l'ordine della divina sapienza esige che così non avvenga: poiché, come osserva Aristotele [De caelo 2, 12], «tra gli esseri che sono capaci di possedere il bene perfetto alcuni lo possiedono senza moto, altri con un moto solo e altri con molti moti». Ora, possedere il bene perfetto senza moto appartiene a colui che lo possiede per natura. E possedere per natura la beatitudine è soltanto di Dio. Quindi è proprio soltanto di Dio non muoversi verso la beatitudine con un'operazione che la preceda.

Nessuna pura creatura invece raggiunge la beatitudine in maniera conveniente senza un moto operativo col quale tenda a raggiungerla.
L'angelo tuttavia, che in ordine di natura è superiore all'uomo, l'ha raggiunta, secondo l'ordine della sapienza divina, con un solo moto del suo agire meritorio, come fu spiegato nella Prima Parte [q. 62, a. 5]. Gli uomini invece la raggiungono con i moti molteplici delle loro operazioni, cioè con i meriti. Per cui la beatitudine, come dice il Filosofo [Ethic. 1, 9], è anche il premio delle azioni virtuose.
Analisi delle obiezioni: 1. L'azione umana non è richiesta al conseguimento della beatitudine per l'insufficienza della virtù divina a rendere beati, ma per rispettare l'ordine nelle cose.
2. Dio produsse subito le prime creature nella loro perfezione, senza presupporre disposizioni od operazioni del creato, perché si trattava di formare i primi individui delle specie, dai quali la natura si sarebbe propagata nei posteri. E allo stesso modo, per il fatto che da Cristo, uomo Dio, doveva derivare agli altri la beatitudine - secondo l'espressione dell'Apostolo [Eb 2, 10]: «volendo portare molti figli alla gloria» -, fin dal principio del suo concepimento, senza alcuna azione meritoria precedente, l'anima di Cristo fu subito beata. Ma questa è una condizione singolare per lui: infatti nel caso dei bambini battezzati interviene il merito di Cristo per il conseguimento della beatitudine, sebbene manchino i meriti personali: poiché con il battesimo essi sono divenuti membra di Cristo.
3. L'Apostolo parla della beatitudine della speranza, che si ha mediante la grazia della giustificazione, che non è concessa per le opere precedenti. Questa infatti non ha il carattere di termine di un moto, come la beatitudine, ma è piuttosto il principio del moto con cui si tende alla beatitudine.

Articolo 8
In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1
Se ogni uomo desideri la beatitudine
Sembra che non tutti desiderino la beatitudine. Infatti:
1. Nessuno può considerare ciò che non conosce poiché, come insegna Aristotele [De anima 3, 10], oggetto dell'appetito è il bene conosciuto. Ma molti non conoscono che cosa sia la beatitudine: e ciò appare evidente dal fatto che, come osserva S. Agostino [De Trin. 13, 4], «alcuni collocarono la beatitudine nei piaceri del corpo, altri nelle virtù dell'animo e alcuni in altre cose ancora». Quindi non tutti desiderano la beatitudine.
2. L'essenza della beatitudine consiste nella visione dell'essenza divina, come si è già spiegato [q. 3, a. 8]. Ma alcuni ritengono che sia impossibile per l'uomo vedere Dio per essenza, e quindi non lo desiderano. Quindi non tutti gli uomini desiderano la beatitudine.
3. S. Agostino [De Trin. 13, 5] scrive che «è beato colui che possiede tutto ciò che vuole, e nulla vuole male». Ma non tutti hanno questo volere: infatti alcuni vogliono male certe cose, e tuttavia sono decisi a volerle. Quindi non tutti vogliono la beatitudine.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 13, 4] fa osservare: «Se quel mimo avesse detto: "Tutti volete essere felici e non volete essere infelici", avrebbe

detto una cosa che nessuno avrebbe mancato di scorgere nella propria volontà». Quindi ognuno desidera di essere felice.
Dimostrazione: La beatitudine può essere considerata in due modi. Primo, partendo dalla nozione universale di beatitudine. E in questo senso è necessario che ciascun uomo desideri la beatitudine. Infatti la beatitudine in genere consiste nel bene perfetto, come si è spiegato [aa. 3 e 4]. Ma essendo il bene l'oggetto della volontà, il bene perfetto sarà quello che sazia totalmente la volontà. Quindi desiderare la beatitudine non è altro che desiderare l'appagamento della volontà. E questo tutti lo vogliono.
Secondo, possiamo parlare della beatitudine considerando la sua nozione specifica, in rapporto all'oggetto in cui essa consiste. E allora non tutti conoscono la beatitudine: poiché non tutti sanno a quale oggetto si applichi la nozione universale di beatitudine. E per conseguenza, in questo senso, non tutti la desiderano.
Analisi delle obiezioni: 1. Risulta così evidente la risposta alla prima obiezioni.
2. La volontà segue la conoscenza dell'intelletto o ragione: come quindi può capitare che una cosa identica nella realtà presenti aspetti diversi all'analisi della ragione, così capita che un oggetto in realtà identico sia desiderato per un verso e non desiderato per un altro.
Ora, la beatitudine può essere considerata sotto l'aspetto di bene finale e perfetto che si identifica con la nozione universale di felicità: e allora per natura e per necessità la volontà tende ad essa, come si è spiegato [nel corpo e a. 4, ad 2]. Ma può anche essere considerata sotto altri aspetti più particolari, o in rapporto all'operazione, o in rapporto alla potenza operativa, o in rapporto all'oggetto: e allora la volontà non tende necessariamente ad essa.
3. Questa definizione della beatitudine, adottata da qualcuno: «Beato è colui che possiede tutto ciò che vuole», oppure: «Colui del quale tutti i desideri si compiono», intesa in un certo senso è buona ed esauriente; in un altro senso invece è inadeguata. Se infatti ci si riferisce in modo assoluto a tutte le cose che l'uomo può desiderare per appetito di natura, allora è vero che è felice colui che possiede tutto ciò che vuole: poiché soltanto il bene perfetto, che è la beatitudine, sazia l'appetito naturale dell'uomo. Se però ci si riferisce a quelle cose che un uomo vuole seguendo la sola conoscenza della sua ragione, allora possedere ciò che l'uomo vuole giova non alla beatitudine, ma piuttosto all'infelicità, poiché il possesso di tali beni impedisce all'uomo di raggiungere pienamente le cose desiderate dalla sua natura: come si comporta talora anche la ragione, prendendo per vere delle opinioni che impediscono di conoscere la verità. E per questo motivo S. Agostino aggiunge alla definizione della perfetta beatitudine l'espressione: «Nulla vuole male». Sebbene la prima: «beato è colui che possiede tutto ciò che vuole» possa bastare da sola, se intesa rettamente.

Quaestio 6
Prooemium

[33741] Iª-IIae q. 6 pr. Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali secundo vero, in particulari. Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis; secundo, de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii; quidam autem sunt homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis; secundo, de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animae passiones. Circa primum duo consideranda occurrunt, primo, de conditione humanorum actuum; secundo, de distinctione eorum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundo, de actibus qui sunt voluntarii quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes; tertio, de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas diiudicantur, primo considerandum est de voluntario et involuntario; et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum in quibus voluntarium et involuntarium invenitur. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium. Secundo, utrum inveniatur in animalibus brutis. Tertio, utrum voluntarium esse possit absque omni actu. Quarto, utrum violentia voluntati possit inferri. Quinto, utrum violentia causet involuntarium. Sexto, utrum metus causet involuntarium. Septimo, utrum concupiscentia involuntarium causet. Octavo, utrum ignorantia.

ARGOMENTO 6

LA VOLONTARIETÀ E L'INVOLONTARIETÀ DEGLI ATTI

Poiché dunque sono necessari, per giungere alla beatitudine, alcuni atti determinati [cf. q. 5, a. 7], dovremo ora logicamente prendere in esame gli atti umani, per distinguere quelli che servono a raggiungere la beatitudine da quelli che ostacolano il cammino verso di essa. E siccome gli atti e le operazioni riguardano il singolare concreto, qualsiasi scienza operativa deve completarsi nell'indagine del particolare. Quindi la morale, che ha per oggetto gli atti umani, va esposta prima di tutto in generale (I-II), quindi in particolare (II-II).

Per quanto dunque riguarda l'indagine degli atti umani in genere si presentano alla nostra considerazione innanzitutto gli atti umani in se stessi, e in secondo luogo i loro princìpi [q. 49]. Tra gli atti umani poi alcuni sono propri dell'uomo e altri sono comuni all'uomo e agli animali. Essendo però la beatitudine un bene esclusivo dell'uomo, gli atti propriamente umani sono più vicini alla beatitudine degli atti comuni all'uomo e agli altri animali. Quindi dobbiamo trattare prima delle azioni proprie dell'uomo, e in secondo luogo di quelle comuni all'uomo e agli altri animali, cioè delle passioni [q. 22].

Sul primo tema si presentano due argomenti: primo, la condizione degli atti

umani; secondo, la loro distinzione [q. 18]. E poiché si dicono umani in senso proprio gli atti volontari, essendo la volontà l'appetito razionale proprio dell'uomo, è necessario considerare questi atti in quanto sono volontari.
Quindi bisogna trattare: primo, di ciò che è volontario o involontario in generale; secondo, degli atti che sono volontari perché emessi dalla volontà ed esistenti nella volontà [q. 8]; terzo, degli atti che sono volontari perché imperati dalla volontà, e che appartengono alla volontà mediante le altre potenze [q. 17].
E poiché gli atti volontari hanno delle circostanze che li distinguono, bisogna considerare prima di tutto la loro volontarietà e involontarietà, quindi le circostanze di questi medesimi atti [q. 7].
Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se negli atti umani si trovi la volontarietà; 2. Se essa si trovi negli animali bruti; 3. Se la volontarietà possa prescindere da qualsiasi atto; 4. Se alla volontà si possa fare violenza; 5. Se la violenza possa causare atti involontari; 6. Se li possa causare il timore; 7. Se li possa causare la concupiscenza; 8. Oppure l'ignoranza.

## Articolo 1

De Verit., q. 23, a. 1

### Se negli atti umani ci sia la volontarietà

Sembra che negli atti umani non ci sia la volontarietà. Infatti:
1. Volontario è «ciò che possiede in se stesso il proprio principio», come dimostrano S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 32], il Damasceno [De fide orth. 2, 24] e Aristotele [Ethic. 3, 1]. Ora, il principio degli atti umani non è nell'uomo, ma fuori di esso: infatti l'appetito dell'uomo viene mosso ad agire dall'oggetto appetibile esterno che, secondo Aristotele [De anima 3, 10], è come un «motore immobile». Quindi negli atti umani non c'è volontarietà.
2. Il Filosofo [Phys. 8, 2] dimostra che non c'è moto nuovo negli animali che non sia preceduto da un moto dall'esterno. Ma tutti gli atti umani sono nuovi: poiché nessun atto dell'uomo è eterno. Quindi il principio di tutti gli atti umani viene dall'esterno. Quindi in essi non c'è volontarietà.
3. Chi agisce volontariamente può agire da se stesso. Ma questo l'uomo non è in grado di farlo, poiché sta scritto [Gv 15, 5]: «Senza di me non potete far nulla». Quindi negli atti umani non c'è volontarietà.
In contrario: Il Damasceno [l. cit.] insegna che «la volontarietà si concreta in un atto che è un'operazione razionale». Ma tali sono gli atti umani. Quindi negli atti umani c'è la volontarietà.
Dimostrazione: Negli atti umani ci deve essere la volontarietà. Per averne la dimostrazione bisogna considerare che alcuni atti o moti hanno il loro principio o causa nell'agente, cioè nel soggetto in movimento, e altri moti od operazioni hanno invece una causa estrinseca: quando infatti una pietra si muove verso l'alto il principio del suo movimento è esterno alla pietra; quando invece si muove verso il basso il principio del moto è nella pietra stessa. Ora, tra le cose che sono mosse da un principio intrinseco alcune muovono se stesse e altre no: se è vero infatti, come si è dimostrato [q. 1, a. 2], che ogni agente

muove o agisce per un fine, saranno mosse perfettamente da un principio intrinseco quelle cose che ottengono da quel principio non solo di potersi muovere, ma anche di potersi muovere verso il fine. Ma perché un'azione sia fatta per un fine si richiede una certa conoscenza del fine: perciò ogni essere che agisce o viene mosso da un principio intrinseco, avendo una certa conoscenza del fine, ha in se stesso il principio della sua operazione non solo per poter agire, ma anche per agire in vista di un fine.

L'essere invece che non ha alcuna conoscenza del fine, anche se è in possesso del principio intrinseco del suo agire o del suo movimento, non ha il principio del suo agire e del suo moto verso il fine in se stesso, ma in qualcos'altro dal quale gli viene impresso il principio della sua mozione verso il fine: per cui non si dice che tali esseri muovono se stessi, ma che sono mossi da altri. Invece gli esseri che hanno la conoscenza del fine si dice che muovono se stessi, poiché si trova in essi il principio non soltanto dell'agire, ma anche dell'agire per un fine. Siccome dunque le due cose, agire e agire per un fine, dipendono da un principio intrinseco, questi atti e questi moti si dicono volontari: la volontarietà infatti comporta precisamente che il moto, o l'agire, dipenda dalla propria inclinazione. Per questo, secondo la definizione di Aristotele, di S. Gregorio Nisseno e del Damasceno [ll. cit. nell'ob. 1], la volontarietà denomina non solo la derivazione da un principio intrinseco, ma anche l'aggiunta della conoscenza. - E poiché soprattutto l'uomo conosce il fine del suo operare e muove se stesso, soprattutto nei suoi atti si deve trovare la volontarietà.

Analisi delle obiezioni: 1. Non ogni principio è il primo principio: sebbene quindi la volontarietà richieda che il principio dell'atto sia intrinseco, non è detto che tale principio non possa essere causato o mosso da un principio estrinseco: poiché non è essenziale per la volontarietà che il principio intrinseco sia il primo principio.

D'altra parte bisogna ricordare che un principio di moto può essere primo nel suo genere senza essere primo in senso assoluto: come nel genere dei princìpi dell'alterazione il primo alterante è il corpo celeste, che però non è il primo motore in senso assoluto, ma è mosso di moto locale da un movente superiore. Così dunque i princìpi intrinseci dell'atto volontario, che sono le facoltà conoscitive e appetitive, sono il primo principio nel genere del moto appetitivo, sebbene siano mossi da cause estrinseche secondo altre specie di moto.

2. Il moto dell'animale può essere preceduto da un moto esterno in due modi. Primo, perché un moto esterno può presentare al senso dell'animale un oggetto sensibile la cui percezione muove l'appetito: come il leone, vedendo il cervo che si avvicina, inizia a muoversi verso di esso. Secondo, perché un'azione esterna, p. es. quella del freddo o del caldo, può determinare una mutazione naturale nel corpo dell'animale; e una volta che il corpo è posto in movimento dal moto del corpo esterno, indirettamente viene mosso anche l'appetito sensitivo, che è una facoltà legata a un organo corporeo: come quando un'alterazione del corpo spinge l'appetito a desiderare qualcosa.

Ma come si è detto [ad 1] ciò non infirma la volontarietà: infatti tali mozioni

estrinseche sono di altro genere.
3. Dio muove l'uomo ad agire non solo presentando ai sensi l'oggetto, o trasmutando il corpo, ma muovendo la stessa volontà: poiché ogni moto, sia della volontà che della natura, deriva da lui come dal primo motore. E come non distrugge la nozione di natura il fatto che il moto naturale derivi da Dio come dal primo motore, essendo la natura come uno strumento che Dio muove, così non distrugge la nozione di atto volontario la sua derivazione da Dio, essendo la volontà sotto la mozione di Dio. E tuttavia sia il moto naturale che quello volontario hanno in comune la caratteristica di derivare da un principio intrinseco.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 25, q. 1, a. 1, ad 6; De Verit., q. 29, a. 1; In 3 Ethic., lect. 4
Se la volontarietà si trovi negli animali bruti
Sembra che la volontarietà non si trovi negli animali bruti. Infatti:
1. Volontarietà deriva da volontà; ma la volontà, trovandosi nella ragione, come dimostra Aristotele [De anima 3, 9], non può trovarsi negli animali bruti. Quindi in questi non ci può essere la volontarietà.
2. Si dice che l'uomo è padrone dei suoi atti in quanto gli atti umani sono volontari. Ma gli animali non hanno il dominio dei propri atti: poiché essi, come dice il Damasceno [De fide orth. 2, 27], sono piuttosto azionati che attivi. Quindi negli animali bruti non c'è volontarietà.
3. Scrive il Damasceno [ib., c. 24] che «agli atti volontari sono connessi la lode e il biasimo». Ma gli atti dei bruti non meritano né lode, né biasimo. Quindi in essi non c'è volontarietà.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 2] insegna che i bambini e gli animali bruti partecipano della volontarietà. E lo stesso dicono il Damasceno [l. cit.] e S. Gregorio di Nissa [Nemesio, De nat. hom. 32].
Dimostrazione: La volontarietà richiede che il principio dell'atto sia interiore e accompagnato dalla conoscenza del fine. Ora, ci sono due modi di conoscere il fine, cioè perfettamente e imperfettamente. La conoscenza del fine è perfetta quando non solo viene percepita la cosa che costituisce il fine, ma viene conosciuto anche il suo aspetto di fine, e il rapporto di quanto è ordinato al fine col fine medesimo: e tale conoscenza del fine appartiene soltanto all'essere razionale. Invece è imperfetta quella conoscenza del fine che consiste nella sola percezione del fine senza conoscerne l'aspetto di fine, e il rapporto dell'atto col fine: e tale conoscenza del fine si trova negli animali bruti mediante il senso e l'istinto naturale.
Quindi la volontarietà perfetta accompagna la perfetta conoscenza del fine: per cui uno, dopo la percezione del fine, è in grado di deliberare prima di tutto sul fine e sui mezzi diretti al fine, e quindi di muoversi o di non muoversi verso di esso. Invece la conoscenza imperfetta del fine è accompagnata da una volontarietà imperfetta: per cui l'essere che percepisce il fine non delibera, ma subito si muove verso di esso. Quindi soltanto la natura razionale possiede la volontarietà perfetta. Tuttavia una certa volontarietà imperfetta compete anche agli animali bruti.

Analisi delle obiezioni: 1. La volontà sta a indicare l'appetito razionale: perciò non si può trovare negli esseri privi di ragione. Invece la volontarietà deriva il suo nome dalla volontà, e può estendersi alle cose che in qualche modo ne partecipano, per un rapporto con essa. Ed è in questa maniera che agli animali bruti viene attribuita la volontarietà, cioè in quanto si muovono verso il fine mediante una certa conoscenza.
2. L'uomo è padrone dei suoi atti inquantoché può deliberare su di essi. Infatti la volontà è indifferente verso più soluzioni, poiché la ragione può avere di mira gli opposti. Ma la volontarietà non si trova negli animali bruti in questo modo, come si è spiegato [nel corpo].
3. La lode e il biasimo accompagnano l'atto volontario secondo la volontarietà perfetta, che non si trova nei bruti.

Articolo 3
Infra, q. 71, a. 5, ad 2; In 2 Sent., d. 35, q. 1, a. 3; De Malo, q. 2, a. 1, ad 2
Se ci possa essere volontarietà senza alcun atto
Sembra che non ci possa essere volontarietà senza un qualche atto. Infatti:
1. Ciò che è volontario deriva dalla volontà. Ma nulla può venire dalla volontà se non mediante un atto, almeno della volontà stessa. Quindi non ci può essere volontarietà senza un qualche atto.
2. Come si dice che uno vuole con un atto della volontà, così si dice che non vuole se questo atto viene a cessare. Ma il non volere causa l'involontarietà, che è l'opposto della volontarietà. Quindi non ci può essere volontarietà se manca l'atto della volontà.
3. La conoscenza è essenziale alla volontarietà, come si è detto [aa. 1 e 2]. Ma la conoscenza avviene mediante un atto. Quindi non ci può essere volontarietà senza un qualche atto.
In contrario: Si dice che è volontario ciò di cui siamo padroni. Ma noi siamo padroni di agire e di non agire, di volere e di non volere. Come quindi è volontario l'agire e il volere, così lo è pure il non agire e il non volere.
Dimostrazione: La volontarietà deriva dalla volontà. Ora, si dice che una cosa deriva da un'altra in due modi. Primo, direttamente, cioè come dalla causa agente: p. es. come il riscaldamento dal calore. Secondo, indirettamente, cioè per il fatto stesso che non agisce: come si dice che il naufragio della nave dipende dal pilota perché egli ha cessato di pilotare. Bisogna notare tuttavia che il risultato di un'azione mancata non deve essere sempre attribuito alla causalità dell'agente per il semplice fatto che esso non agisce, ma soltanto quando esso può e deve agire. Se infatti il pilota non potesse più dirigere la nave, oppure non fosse stato affidato a lui il suo comando, non gli si potrebbe imputare l'eventuale naufragio della nave che si verificasse per l'assenza del pilota.
Ora, dato che la volontà con il volere e con l'agire può eliminare l'assenza del volere e dell'agire, e qualche volta è tenuta a farlo, il fatto stesso di non volere e di non agire viene ad essa imputato, come determinato da essa. E in questo caso ci può essere volontarietà anche senza atto: qualche volta senza l'atto esterno, ma con un atto interno, come quando si vuole non agire; altre

volte anche senza alcun atto interno, come quando ci si astiene dal volere.
Analisi delle obiezioni: 1. È volontario non solo ciò che deriva direttamente dalla volontà perché essa agisce, ma anche ciò che da essa dipende indirettamente perché non agisce.
2. L'espressione non volere viene usata in due sensi. Primo, come un'unica dizione, cioè come se fosse l'infinito del verbo latino nolo [non voglio]. Per cui, come il dire: Nolo legere, equivale a: Voglio non leggere, così non voler leggere significa avere la volontà di non leggere. Quindi il non volere in questo senso determinerebbe un fatto involontario [se la lettura fosse imposta con violenza]. -Secondo, come suona. E allora viene negato ogni atto della volontà. E questo non volere non determina un fatto involontario.
3. L'atto del conoscere è richiesto per la volontarietà come l'atto del volere: deve essere cioè in potere di uno considerare, volere e agire. Come quindi è un fatto di volontarietà il non volere e il non agire nel tempo debito, così lo è pure il non considerare.

Articolo 4
I, q. 82, a. 1; In 2 Sent., d. 25, q. 1, a. 2; In 4 Sent., d. 29, q.1, a. 1; De Verit., q. 22, aa. 5, 8
Se si possa fare violenza alla volontà
Sembra che si possa fare violenza alla volontà. Infatti:
1. Qualsiasi cosa può essere costretta da chi è più potente di essa. Ma esiste un essere che è più potente della volontà umana, cioè Dio. Quindi essa può venire costretta almeno da lui.
2. Ogni elemento passivo viene costretto dall'elemento attivo corrispondente, sotto la mozione di questo. Ma la volontà è una potenza passiva, essendo «un motore mosso», come dice Aristotele [De anima 3, 10]. Siccome dunque tale mozione talvolta avviene, sembra che talvolta essa venga costretta.
3. Un moto contro natura è violento. Ma il moto della volontà qualche volta è contro natura, come è evidente nel moto della volontà verso il peccato, che è contro natura, secondo l'espressione del Damasceno [De fide orth. 4, 20]. Quindi il moto della volontà può essere costretto.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 5, 10] afferma che se una cosa avviene per volontà non avviene per necessità. Ma tutto ciò che è per coazione avviene per necessità. Quindi ciò che avviene per volontà non può essere coatto. E così la volontà non può essere costretta ad agire.
Dimostrazione: Due sono gli atti della volontà: il primo le appartiene immediatamente, poiché da essa promana, cioè il volere; il secondo appartiene alla volontà perché è da essa comandato, anche se viene compiuto da un'altra potenza, come camminare e parlare, che sono atti comandati dalla volontà mediante la facoltà del movimento. Quindi, rispetto agli atti da essa comandati la volontà può subire violenza, poiché con la violenza si può impedire che le membra eseguano il comando della volontà, ma all'atto proprio della volontà non è possibile fare violenza.
E il motivo di ciò sta nel fatto che l'atto della volontà non è altro che una certa inclinazione originata da un principio interiore conoscitivo: come l'appetito naturale è un'inclinazione originata da un principio interiore non conoscitivo.

Invece la coazione, o violenza, viene da un principio estrinseco.
Quindi sarebbe contro la nozione stessa di atto volontario se questo fosse coatto o violento: come è anche contro la nozione di inclinazione o di moto naturale. Infatti con la violenza una pietra può essere portata in alto, ma non può essere che tale moto violento derivi dalla sua inclinazione naturale.
E allo stesso modo anche un uomo può essere trascinato con la violenza, ma ripugna al concetto di violenza che tale fatto derivi dalla sua volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Dio, che è più potente della volontà umana, può certamente muoverla, come afferma la Scrittura [Pr 21, 1]: «Il cuore del re è nelle mani di Dio; lo dirige ovunque egli vuole». Ma se ciò avvenisse mediante una violenza sarebbe incompatibile con l'atto della volontà, e non si avrebbe una mozione della volontà, ma un fatto ad essa contrario.
2. Quando l'elemento passivo viene modificato da quello attivo non sempre si produce un moto violento, ma solo quando ciò avviene contro l'inclinazione interiore dell'elemento passivo. Altrimenti le alterazioni e le generazioni dei corpi semplici sarebbero tutte innaturali e violente. Invece sono naturali, per la naturale attitudine interiore della materia o del soggetto alla nuova disposizione. E similmente quando la volontà viene attratta dall'oggetto appetibile secondo la propria inclinazione non si ha un moto violento, ma volontario.
3. Sebbene l'oggetto verso cui tende la volontà quando pecca sia realmente un male contrario alla ragione naturale, esso tuttavia viene considerato come un bene e come conveniente alla natura, in quanto conviene all'uomo secondo una qualche passione del senso, o secondo un'abitudine perversa.

Articolo 5
Infra, q. 73, a. 6; In 3 Ethic., lect. 1
Se la violenza produca atti involontari
Sembra che la violenza non causi atti involontari. Infatti:
1. La volontarietà e l'involontarietà si desumono in rapporto alla volontà. Ma alla volontà non si può fare violenza, come si è dimostrato [a. 4]. Quindi la violenza non può causare involontarietà.
2. Un fatto involontario è accompagnato dalla tristezza, come affermano il Damasceno [De fide orth. 2, 24] e il Filosofo [Ethic. 3, 3]. Ma in certi casi chi patisce violenza non se ne rattrista. Quindi la violenza non provoca atti involontari.
3. Ciò che è dovuto alla volontà non può essere involontario. Ma ci sono dei fatti violenti che sono dovuti alla volontà: come quando uno sale in alto nonostante la gravità del suo corpo, oppure quando piega le membra nel verso contrario alla loro flessibilità naturale. Quindi la violenza non causa involontarietà.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 1] e il Damasceno [l. cit.] affermano che «ci sono dei fatti involontari dovuti alla violenza».
Dimostrazione: La violenza si contrappone direttamente alla volontarietà e alla spontaneità naturale. Tanto il fatto volontario quanto quello naturale derivano infatti da un principio intrinseco, mentre il fatto violento deriva da un

principio estrinseco. Come quindi negli esseri privi di conoscenza la violenza produce qualcosa di contrario alla natura, così in quelli dotati di conoscenza determina qualcosa di contrario alla volontà. E come ciò che è contro la natura viene detto innaturale, così ciò che è contrario alla volontà viene detto involontario. Quindi la violenza causa l'involontario.

Analisi delle obiezioni: 1. L'involontarietà si oppone alla volontarietà. Ma sopra [a. 4] abbiamo spiegato che si denomina volontario non soltanto l'atto immediato della volontà, ma anche l'atto che è comandato dalla volontà. E abbiamo pure detto [ib.] che rispetto all'atto immediato della volontà questa non può subire violenza: per cui la violenza non può ridurre quell'atto a un atto involontario. Invece la volontà può subire violenza rispetto agli atti imperati. E la violenza determina l'involontarietà proprio rispetto a tali atti.

2. Un fatto è detto volontario perché è conforme all'inclinazione della volontà, come viene detto naturale perché è conforme all'inclinazione della natura. Ma un fenomeno può dirsi naturale per due motivi. Primo, perché deriva dalla natura come da un principio attivo: come riscaldare è naturale per il fuoco

Secondo, in forza di un principio passivo, cioè perché nella natura esiste un'inclinazione a ricevere l'azione da un principio estrinseco: come il moto del cielo è detto naturale per l'attitudine naturale del corpo celeste a un tale moto, sebbene il motore sia un essere dotato di volontà. E allo stesso modo un fatto può dirsi volontario in due modi: primo, all'attivo, come quando si vuole compiere una data azione; secondo, al passivo, quando cioè la si vuole subire da un altro. Perciò quando l'azione viene inflitta da un agente esterno rimanendo in colui che la subisce la volontà di subirla, allora l'atto non è violento assolutamente parlando: poiché sebbene colui che subisce l'azione non vi contribuisca col suo agire, vi contribuisce però col suo voler subire. Quindi l'atto non può essere considerato involontario.

3. Come spiega il Filosofo [Phys. 8, 4], il movimento col quale gli animali talora si muovono contro l'inclinazione naturale dei corpi, sebbene non sia naturale per il loro corpo, tuttavia è naturale in qualche modo per gli animali, che sono fatti per muoversi seguendo l'appetito. Quindi questo è un fenomeno violento in senso non assoluto, ma soltanto relativo. – E lo stesso si dica del piegare le membra contro il loro verso naturale. Questa infatti è un'azione violenta in senso relativo, cioè rispetto a un membro particolare, ma non in senso assoluto, cioè in rapporto all'uomo come tale.

## Articolo 6

In 4 Sent., d. 29, q. 1, a. 1; Quodl., 5, q. 5, a. 3; In 2 Cor., c. 9, lect. 1; In 3 Ethic., lect. 1, 2

### Se il timore possa causare atti involontari in senso assoluto

Sembra che il timore possa causare l'involontarietà in senso assoluto. Infatti:

1. Il timore sta al male futuro che ripugna alla volontà come la violenza sta a quanto contrasta la volontà come cosa presente. Ma la violenza causa atti involontari in senso assoluto. Quindi anche il timore causa l'involontarietà in senso assoluto.

2. Ciò che di per sé ha una data qualità rimane tale qualunque cosa gli si

aggiunga: come ciò che è caldo di per sé rimane sempre caldo finché non cessa di esistere, qualunque sia la cosa a cui viene congiunto. Ma un'azione compiuta per timore è involontaria di per sé. Quindi rimane involontaria anche se interviene il timore.

3. Ciò che ha una data qualifica in forza di una condizione è tale sotto un certo aspetto [secundum quid]; altrimenti è tale assolutamente parlando [simpliciter]. Come il necessario ipotetico è necessario sotto un certo aspetto, mentre ciò che è essenzialmente necessario è tale assolutamente parlando. Ora, un'azione compiuta per timore è essenzialmente involontaria, e non è volontaria se non in forza di una condizione, cioè per evitare il male che si teme. Quindi ciò che si compie per timore è involontario assolutamente parlando.

In contrario: S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 30] e il Filosofo [Ethic. 3, 1] insegnano che le cose fatte per timore sono «più volontarie che involontarie».

Dimostrazione: Come insegnano concordemente il Filosofo [l. cit.] e S. Gregorio Nisseno [Nemesio, l. cit.], le azioni compiute per timore «sono un misto di volontarietà e di involontarietà». Infatti l'azione compiuta per timore, considerata per se stessa, non è volontaria, ma diventa volontaria nella contingenza particolare, cioè per evitare il male che si teme.

Se però si considera la cosa attentamente, queste azioni sono più volontarie che involontarie: poiché sono volontarie assolutamente parlando e involontarie sotto un certo aspetto. Infatti si dice che una cosa esiste in senso assoluto secondo che esiste in atto, mentre in quanto esiste nella sola considerazione astratta ha un essere soltanto relativo. Ora, un'azione compiuta per timore esiste in atto nel modo in cui viene compiuta; e poiché gli atti consistono in fatti singolari, e il singolare come tale è una realtà ben circostanziata, così l'azione che viene compiuta esiste in atto in quanto è definita nelle circostanze di tempo e di luogo, con tutte le altre condizioni individuanti. Ed è per questo che l'azione compiuta per timore è volontaria, proprio in quanto è un fatto concreto, cioè in quanto nel caso determinato è un rimedio a un male maggiore che si temeva: come gettare la merce in mare diviene un atto volontario durante la tempesta, per paura del pericolo.

Quindi è evidente che, assolutamente parlando, è un atto volontario. Perciò a una tale azione va attribuito anche il carattere proprio della volontarietà: poiché il suo principio è interiore. – Considerare invece l'azione compiuta per timore come avulsa dalle sue circostanze determinate è soltanto un'astrazione. E così essa è un fatto involontario in senso relativo, cioè in quanto supposto esistente fuori delle circostanze concrete.

Analisi delle obiezioni: 1. Le azioni compiute per timore differiscono da quelle dovute alla violenza non soltanto per il loro rispettivo rapporto a una cosa futura o presente, ma anche per il fatto che quanto si compie sotto la violenza è del tutto contrario alla mozione della volontà, mentre l'azione compiuta per timore diviene volontaria inquantoché la volontà si muove verso di essa, sebbene non abbia di mira tale azione, ma un'altra cosa, cioè la fuga del male che si teme. Infatti per avere la volontarietà basta che una cosa sia voluta in vista di un'altra: per cui è volontaria non soltanto l'azione che vogliamo

per se stessa come fine, ma anche quella che vogliamo in vista del fine.
È quindi evidente che la volontà interiore non prende parte in alcun modo a ciò che è dovuto alla violenza, mentre ha la sua parte nell'azione che si compie per timore. Quindi, come fa osservare S. Gregorio Nisseno [Nemesio, l. cit.], per escludere dalla definizione del violento le azioni compiute per timore non si dice soltanto che «la violenza è una cosa che ha il suo principio al di fuori», ma si aggiunge: «senza alcuna cooperazione del paziente»: proprio perché la volontà di chi teme coopera in qualche modo all'azione compiuta per timore.
2. Le cose che sono tali in senso assoluto, come il colore e la bianchezza, rimangono tali qualunque cosa ad esse sopravvenga, ma le cose che sono tali solo in senso relativo cambiano se vengono riferite a realtà diverse: infatti ciò che è grande in rapporto a questo oggetto è piccolo se viene paragonato a un altro. Ora, un fatto può essere volontario non solo per se stesso, in senso assoluto, ma anche in rapporto a un altro fatto, cioè in senso relativo. Quindi nulla impedisce che ciò che in rapporto a una data cosa non sarebbe volontario diventi volontario in rapporto a un'altra.
3. L'atto compiuto per timore, prescindendo da ogni condizione, cioè in quanto viene posto attualmente, è volontario; è involontario invece in rapporto a una data condizione, cioè se non incombesse quel dato timore. Stando perciò all'argomento bisognerebbe piuttosto concludere il contrario.

Articolo 7
In 3 Ethic., lect. 2, 4
Se la concupiscenza possa causare atti involontari
Sembra che la concupiscenza possa causare atti involontari. Infatti:
1. La concupiscenza è una passione, come il timore. Ma il timore, a suo modo, causa atti involontari. Quindi anche la concupiscenza.
2. Come il pauroso agisce per timore contro i suoi intendimenti, così pure l'incontinente a motivo della concupiscenza. Ma il timore in qualche modo causa atti involontari. Quindi anche la concupiscenza.
3. Per la volontarietà si richiede la conoscenza. Ma la concupiscenza perverte la conoscenza: infatti il Filosofo [Ethic. 6, 5] afferma che «il piacere», cioè la concupiscenza del piacere, «perverte il giudizio prudenziale». Quindi la concupiscenza causa involontarietà.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 2, 24] scrive: «L'atto involontario è degno di misericordia o di indulgenza, ed è compiuto con tristezza».
Ma nessuna delle due cose spetta a quanto viene compiuto per concupiscenza. Quindi la concupiscenza non causa atti involontari.
Dimostrazione: La concupiscenza non causa atti involontari, ma piuttosto ne provoca la volontarietà. Infatti si dice che un'azione è volontaria perché la volontà sì inclina verso di essa. Ma la concupiscenza inclina la volontà a volere ciò che essa stessa appetisce. Quindi la concupiscenza contribuisce più a rendere volontaria un'azione che a renderla involontaria.
Analisi delle obiezioni: 1. Mentre il timore ha per oggetto il male, la concupiscenza ha per oggetto il bene. Ora, il male di per sé ripugna alla volontà, mentre il bene è consono ad essa. Quindi il timore è più adatto della concupiscenza

a causare atti involontari.
2. In chi agisce per timore rimane la ripugnanza della volontà verso l'azione che viene compiuta, considerata per se stessa. Invece in chi agisce per concupiscenza, p. es. nell'incontinente, non rimane la volontà che in antecedenza ripudiava l'allettamento, ma essa passa a volere ciò che prima ripudiava. Quindi ciò che viene compiuto per timore in qualche modo è involontario, mentre non lo è in alcun modo ciò che è compiuto per concupiscenza. Infatti chi non sa tenere a freno la concupiscenza agisce contro ciò che prima si proponeva, ma non contro ciò che vuole adesso; invece chi teme agisce contro ciò che anche adesso vuole di per sé.
3. Se la concupiscenza togliesse completamente la conoscenza, come capita in coloro che a motivo di essa diventano pazzi, allora distruggerebbe la volontarietà. Però neppure in questo caso si avrebbe un fatto involontario: poiché negli esseri privi di ragione non esistono né atti volontari né atti involontari. Tuttavia qualche volta negli atti compiuti per concupiscenza la conoscenza non è assente totalmente, poiché non viene a mancare la facoltà di conoscere, ma solo la considerazione attuale in un'azione particolare. Comunque anche tale atto è volontario, in quanto si dice volontario quanto ricade sotto il potere della volontà, come il non agire e il non volere, e così pure anche il non considerare: infatti la volontà ha il potere di resistere alla passione, come vedremo [q. 10, a. 3; q. 77, a. 7].

Articolo 8
Infra, q. 76, a. 3; In 2 Sent., d. 39, q. 1, a. 1, ad 4; d. 43, q. 1, a. 1, ad 3; De Malo, q. 3, a. 8; In 3 Ethic., lect. 1, 3
Se l'ignoranza possa causare atti involontari
Sembra che l'ignoranza non possa causare atti involontari. Infatti:
1. «Un fatto involontario», come dice il Damasceno [De fide orth. 2, 24], «merita perdono». Invece certe azioni compiute per ignoranza non meritano perdono, poiché sta scritto [1 Cor 14, 38]: «Chi ignora sarà ignorato». Quindi l'ignoranza non causa atti involontari.
2. Ogni peccato è accompagnato dall'ignoranza, poiché sta scritto [Pr 14, 22]: «Errano coloro che operano il male». Se dunque l'ignoranza dovesse causare atti involontari ne seguirebbe che tutti i peccati sarebbero involontari. Ma ciò è contro quanto dice S. Agostino [De vera relig. 14], che cioè «ogni peccato è volontario».
3. Come dice il Damasceno [l. cit.], «l'atto involontario è accompagnato dalla tristezza». Ma certe azioni sono fatte per ignoranza e senza tristezza: p. es. quando uno uccide il nemico, che voleva uccidere, credendo di uccidere un cervo. Quindi l'ignoranza non causa atti involontari.
In contrario: Il Damasceno [ib.] e il Filosofo [Ethic. 3, 1] affermano che «ci sono degli atti involontari per ignoranza».
Dimostrazione: L'ignoranza è in grado di causare atti involontari nella misura in cui sottrae la conoscenza necessaria all'atto volontario, come si è detto [a. 1]. Tuttavia tale conoscenza non viene sottratta da qualsiasi ignoranza. Si deve perciò considerare che l'ignoranza può avere tre rapporti con l'atto della

volontà: primo, di concomitanza; secondo, di conseguenza [effetto]; terzo, di antecedenza [causa]. Di concomitanza, quando l'ignoranza riguarda un'azione che si compirebbe ugualmente anche se ci fosse la conoscenza. Allora infatti l'ignoranza non induce a volere che l'azione si compia, ma accidentalmente questa viene compiuta essendo ignorata: come quando, secondo l'esempio riportato [ob. 3], uno che desidera uccidere il suo nemico lo uccide senza saperlo credendo di uccidere un cervo. E tale ignoranza non produce un atto involontario, come dice il Filosofo [Ethic. 3, 1], poiché non causa un'azione che ripugna alla volontà, ma produce un atto non volontario, poiché non può essere oggetto della volontà ciò che è ignorato.
Ma l'ignoranza può avere con la volontà anche un rapporto di conseguenza, inquantoché la stessa ignoranza può essere volontaria. E ciò avviene nei due modi già ricordati [a. 3] dell'atto volontario. Nel primo quando l'atto della volontà ha per oggetto l'ignoranza: è il caso di chi vuole ignorare per avere una scusa del peccato, o per non essere distolto dal peccato, secondo il detto della Scrittura [Gb 21, 14]: «Non vogliamo conoscere le tue vie».
E questa ignoranza è detta affettata. - Si dice poi che l'ignoranza è volontaria nella seconda maniera quando riguarda cose che uno può ed è tenuto a fare: così infatti il non agire e il non volere diventano atti volontari, come si è spiegato in precedenza [nel corpo]. E si parla di ignoranza in questo senso sia nel caso di chi non considera attualmente ciò che può e deve considerare - e questa è l'ignoranza [di inconsiderazione] implicita nella cattiva scelta, e che proviene o dalla passione o dall'abitudine -, sia nel caso di chi non si cura di acquistare le nozioni che è tenuto a possedere - e in questo caso l'ignoranza dei princìpi più comuni della legge, che ciascuno è tenuto a conoscere, è detta volontaria in quanto nasce dalla negligenza -. Ora, quando l'ignoranza stessa è volontaria in qualcuno dei modi suddetti, non può causare un fatto involontario in senso assoluto. Tuttavia può causarlo sotto un certo aspetto, in quanto precede il moto della volontà nel compimento di un'azione che non avverrebbe se ci fosse la conoscenza.
Infine l'ignoranza antecede la volontà quando non è volontaria, e tuttavia porta a volere una cosa che uno altrimenti non vorrebbe. È il caso di chi, ignorando una circostanza che non era tenuto a conoscere, compie qualcosa che non avrebbe fatto se l'avesse conosciuta: p. es. se uno, pur avendo prese le debite cautele, ignorando che un uomo sta passando per la strada lancia una freccia e lo uccide mentre passa. E tale ignoranza causa un fatto puramente e semplicemente involontario.
Sono così evidenti le risposte alle obiezioni. Infatti il primo argomento ha valore per le cose che uno è tenuto a conoscere. Il secondo vale per l'ignoranza implicita nella scelta, che a suo modo è volontaria, come si è spiegato [nel corpo]. Il terzo è valido per l'ignoranza che è solo concomitante alla volontà.

## Quaestio 7
## Prooemium

[33804] Iª-IIae q. 7 pr. Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit circumstantia. Secundo, utrum circumstantiae sint circa

humanos actus attendendae a theologo. Tertio, quot sunt circumstantiae. Quarto, quae sunt in eis principaliores.

ARGOMENTO 7
LE CIRCOSTANZE DEGLI ATTI UMANI
Passiamo ora a considerare le circostanze degli atti umani.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Che cosa siano le circostanze; 2. Se vi siano delle circostanze degli atti umani di cui debba interessarsi il teologo; 3. Quante siano le circostanze; 4. Quali siano le principali.

Articolo 1
Infra, q. 18, a. 3; In 4 Sent., d. 16, q. 3, a. 1, sol. 1
Se le circostanze siano accidenti dell'atto umano
Sembra che le circostanze non siano accidenti dell'atto umano. Infatti:
1. Scrive Cicerone [De invent. 1, 24] che le circostanze sono «il mezzo di cui si serve il discorso per aggiungere autorità e forza all'argomento». Ma il discorso dà forza all'argomentazione specialmente partendo dai dati essenziali di una cosa: definizione, genere, specie e simili; dai quali, secondo l'insegnamento dello stesso Cicerone [Topic. 3], l'oratore deve trarre i suoi argomenti. Quindi le circostanze non sono accidenti dell'atto umano.
2. L'accidente ha per proprietà l'inerenza. Ora, ciò che sta intorno [circumstat] non è inerente, ma piuttosto è esterno. Quindi le circostanze non sono accidenti degli atti umani.
3. Nessun accidente può appartenere a un accidente. Ma anche gli atti umani sono accidenti. Quindi le circostanze non sono accidenti degli atti.
In contrario: Le condizioni particolari di qualsiasi singolare sono suoi accidenti individuanti. Ma Aristotele nell'Etica [3, 1] ha posto le circostanze tra le «realtà particolari», cioè tra le condizioni particolari dei singoli atti.
Quindi le circostanze sono accidenti individuanti degli atti umani.
Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Periherm. 1, 1], «i nomi sono segni dei concetti»: perciò è necessario che l'ordine della denominazione corrisponda all'ordine della conoscenza intellettiva. Ora, la nostra conoscenza intellettiva procede dalle realtà più note a quelle meno note, per cui noi usiamo estendere i termini presi dalle realtà più conosciute a quelle meno conosciute.
E da ciò si comprende quanto Aristotele ha scritto nella Metafisica [10, 4]: «Dalle realtà esistenti nello spazio il termine distanza è passato a indicare tutti i contrari»; e alla stessa maniera usiamo i termini presi dal moto locale per indicare altri moti, essendo i corpi localmente circoscritti le cose a noi più note. Quindi anche il termine circostanza è passato al campo degli atti umani a partire dalle realtà esistenti nello spazio.
Ora, nel corpo localizzato si denominano circostanti quelle cose che, pur essendo estrinseche, tuttavia lo toccano e gli sono localmente vicine. Quindi tutte le condizioni che sono fuori dell'essenza dell'atto, e che tuttavia riguardano in qualche modo l'atto umano, sono denominate circostanze. Ma ciò che riguarda una cosa ed è fuori della sua essenza è un suo accidente. Quindi le circostanze degli atti umani vanno considerate loro accidenti.

Analisi delle obiezioni: 1. Certamente il discorso desume la forza dell'argomentazione prima di tutto dall'essenza di un atto, ma secondariamente anche dalle sue circostanze. Come uno può essere accusato prima di tutto perché ha commesso un omicidio, ma secondariamente anche perché lo ha commesso con inganno, o a scopo di rapina, oppure in un tempo o luogo sacro, ecc. Quindi di proposito Cicerone dice che mediante la circostanza «il discorso aggiunge forza al ragionamento», quasi in modo secondario.
2. Una cosa può essere l'accidente di un'altra in due diversi modi. Primo, inerendo ad essa: come la bianchezza del colore è un accidente di Socrate. Secondo, perché si trova abbinata con essa nel medesimo soggetto: come il fatto di essere bianco è un accidente dell'essere musico, in quanto le due cose si trovano abbinate, e in qualche modo si toccano, nel medesimo soggetto. E in questo senso si dice che le circostanze sono accidenti degli atti.
3. Come si è spiegato [ad 2], si dice che un accidente si aggiunge a un altro accidente per l'unicità del soggetto. Ma ciò avviene in due modi. Primo, per il semplice fatto che due accidenti dicono rapporto a un unico soggetto, senza alcun ordine tra di loro: come l'essere bianco e l'essere musico in rapporto a Socrate. Secondo, con un certo ordine: p. es. perché il soggetto riceve un accidente mediante l'altro, come il corpo riceve il colore mediante la superficie. E in questo senso si può anche dire che un accidente è inerente all'altro: infatti diciamo che il colore è sulla superficie. Ora, le circostanze possono essere accidenti dell'atto in tutti e due i modi. Infatti alcune circostanze che si riferiscono all'atto appartengono all'agente a prescindere dall'atto, come il luogo e la condizione della persona; altre invece gli appartengono mediante l'atto, come il modo di agire.

Articolo 2
In 4 Sent., d. 16, q. 3, a. 1, sol. 2, 3; De Malo, q. 2, a. 6; In 3 Ethic., lect. 3
Se le circostanze degli atti umani debbano interessare il teologo
Sembra che le circostanze degli atti umani non debbano interessare il teologo. Infatti:
1. Gli atti umani non sono considerati dal teologo se non in quanto sono atti qualificati, cioè buoni o cattivi. Ma le circostanze non possono qualificare gli atti: poiché una cosa non viene qualificata formalmente da ciò che è fuori, ma da quanto è dentro di essa. Quindi le circostanze non devono essere considerate dal teologo.
2. Le circostanze sono accidenti degli atti. Ma «per ogni realtà vi sono infiniti accidenti»: perciò, come dice Aristotele [Met. 6, 2], «nessuna arte o scienza, eccetto la sofistica, si occupa di ciò che esiste accidentalmente». Quindi il teologo non deve occuparsi delle circostanze degli atti umani.
3. Lo studio delle circostanze interessa i retori. Ma la retorica non fa parte della teologia. Quindi lo studio delle circostanze non appartiene al teologo.
In contrario: L'ignoranza delle circostanze causa atti involontari, come insegnano il Damasceno [De fide orth. 2, 24] e S. Gregorio di Nissa [Nemesio, De nat. hom. 31]. Ma l'involontarietà scusa dalla colpa, di cui il teologo deve interessarsi. Quindi al teologo spetta anche lo studio delle circostanze.
Dimostrazione: Le circostanze interessano il teologo per tre motivi. Primo, perché

il teologo considera gli atti umani in quanto l'uomo si serve di essi per orientarsi verso la beatitudine. Ora, tutto ciò che è ordinato a un fine deve essere proporzionato a quel fine. Ma gli atti vengono proporzionati al loro fine mediante una certa commisurazione, determinata dalle debite circostanze. Quindi la considerazione delle circostanze deve interessare il teologo. – Secondo, perché il teologo considera gli atti umani in quanto si trovano in essi il bene e il male, il meglio e il peggio: e tali variazioni dipendono dalle circostanze, come vedremo [q. 18, aa. 10, 11; q. 73, a. 7]. – Terzo, perché il teologo considera l'aspetto caratteristico degli atti umani di essere meritori o demeritori: proprietà questa che presuppone la loro volontarietà. Ma l'atto umano è giudicato volontario o involontario in base alla conoscenza o all'ignoranza delle circostanze, come si è già detto [s.c.; q. 6, a. 8]. Quindi lo studio delle circostanze deve interessare il teologo.

Analisi delle obiezioni: 1. Il bene ordinato a un fine è denominato utile, il che implica una relazione: per cui il Filosofo [Ethic. 1, 6] scrive che «nel genere della relazione il bene è l'utile». Ora, le cose che sono dette in modo relativo vengono denominate non solo da quanto si trova in esse, ma anche da ciò che le riguarda esternamente, come è evidente nelle determinazioni di destro o sinistro, di uguale o disuguale, e simili. Siccome dunque la bontà degli atti consiste nella loro utilità in rapporto al fine, nulla impedisce che essi siano denominati buoni o cattivi in rapporto a elementi che li toccano dall'esterno.

2. Gli accidenti che capitano in maniera del tutto accidentale sono trascurati da qualsiasi disciplina per la loro incertezza e infinità. Ma tali accidenti non hanno il carattere di circostanza: poiché le circostanze, come si è spiegato [a. 1], pur restando estrinseche all'atto, tuttavia lo riguardano, essendo ordinate ad esso. Gli accidenti propri invece riguardano l'arte.

3. Lo studio delle circostanze interessa al moralista, al politico e al retore. Al moralista perché in base ad esse si riscontra, o viene a mancare, il giusto mezzo della virtù negli atti umani e nelle passioni. Al politico e al retore perché le circostanze rendono gli atti lodevoli o riprovevoli, scusabili o condannabili. Il loro interesse però è diverso: infatti il retore se ne serve per persuadere, il politico per giudicare. Al teologo poi, a cui devono servire tutte le altre discipline, le circostanze interessano in tutti i modi suddetti: egli infatti deve giudicare con il moralista degli atti virtuosi e peccaminosi, e con il retore e il politico deve considerare gli atti in quanto meritano un premio o una pena.

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 16, q. 3, a. 2, sol. 2; In 3 Ethic., lect. 3

### Se le circostanze siano bene enumerate nel III libro dell'Etica

Sembra che le circostanze non siano bene enumerate nel III Libro dell'Etica [c. 1]. Infatti:

1. Si chiama circostanza dell'atto ciò che ha con esso un rapporto esterno. Ma tali sono soltanto il tempo e il luogo. Quindi le circostanze sono due sole, cioè il quando e il dove.

2. Dalle circostanze si desume se una cosa è fatta bene o male. Ma ciò rientra nelle modalità di un atto. Quindi tutte le circostanze sono racchiuse in quell'unica

circostanza che è il modo di agire.
3. Le circostanze non appartengono all'essenza dell'atto. Invece appartengono evidentemente all'essenza dell'atto le sue cause. Perciò non si deve desumere alcuna circostanza dalle cause dell'atto. Quindi né chi, né perché, né intorno a che cosa sono delle circostanze: infatti chi indica la causa efficiente, perché la causa finale e intorno a che cosa la causa materiale.
In contrario: C'è il passo del Filosofo nel III Libro dell'Etica [l. cit.].
Dimostrazione: Cicerone nella sua Retorica [De invent. 1, 24] enumera sette circostanze, contenute nel verso: «Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando»; «Chi, che cosa, dove, con quali mezzi, perché, in che modo, quando». Infatti dobbiamo considerare, nelle varie azioni, chi le compie, con quali mezzi o strumenti le compie, che cosa compie, dove, perché e quando le compie. Aristotele però ne aggiunge un'altra [l. cit.], e cioè intorno a che cosa, inclusa da Cicerone nel che cosa.
E di tale enumerazione si può dare questa spiegazione. Si chiama circostanza ciò che, pur essendo esterno all'essenza di un atto, in qualche modo lo riguarda. Il che può avvenire in tre modi: primo, in quanto riguarda l'atto medesimo; secondo, in quanto riguarda le sue cause; terzo, in quanto riguarda gli effetti. Ora, una cosa può riguardare l'atto stesso o come misura, e abbiamo il tempo e il luogo, oppure come qualità dell'atto, e abbiamo il modo di agire. In rapporto all'effetto abbiamo invece la considerazione di che cosa uno abbia fatto. Riguardo poi alle cause dell'atto si ha il perché rispetto alla causa finale, mentre in rapporto alla causa materiale abbiamo l'intorno a che cosa. Infine in rapporto alla causa agente principale si considera chi ha agito, e in rapporto alla causa agente strumentale con quali mezzi.
Analisi delle obiezioni: 1. Il tempo e il luogo sono circostanze dell'atto in qualità di misura; ma ci sono altre circostanze che riguardano l'atto in altri modi, pur rimanendo estranee alla sua essenza.
2. Tale modo, indicato come bene o male, non è una circostanza, ma è la risultante di tutte le circostanze. Viene però considerato come una circostanza speciale il modo che è una qualità dell'atto: p. es. camminare in fretta o adagio, battere forte o piano, e così via.
3. Le condizioni della causa dalle quali dipende l'essenza di un atto non sono circostanze, ma condizioni aggiunte. Riguardo all'oggetto, p. es., non si può dire che sia una circostanza del furto il fatto che si tratti di roba altrui, poiché ciò appartiene alla sua essenza, ma solo il fatto di essere molta o poca. E lo stesso si dica delle altre circostanze desunte in rapporto alle altre cause. Infatti il fine che determina la specie dell'atto non è una circostanza: lo è invece un qualche fine connesso. Come non è una circostanza che l'uomo forte agisca con energia per il bene della fortezza: lo è invece l'agire in tal modo per la liberazione della città, o del popolo cristiano, o per altri motivi del genere. E lo stesso vale per il che cosa: infatti non è una circostanza di un lavaggio il fatto che uno versando l'acqua su una persona la lavi; lo è invece il fatto di raffreddarla o di riscaldarla, di sanarla o di farle del male.

Articolo 4

In 4 Sent., d. 16, q. 3, a. 2, sol. 2; In 3 Ethic., lect. 3
Se le principali circostanze siano il perché
e le cose in cui si estrinseca l'operazione
Sembra che le principali circostanze non siano, come vorrebbe Aristotele [Ethic. 3, 1], il perché e le cose in cui si estrinseca l'operazione. Infatti:
1. Le cose in cui si estrinseca l'operazione sembrano essere il luogo e il tempo: circostanze queste che non sembrano affatto principali, essendo le più estrinseche all'atto. Quindi le cose in cui si estrinseca l'operazione non sono tra le principali circostanze.
2. Il fine è anch'esso estrinseco alla cosa. Quindi non può essere una delle circostanze principali.
3. Ciò che è principalissimo in ogni genere di cose è la causa e la forma. Ma la causa dell'atto è la persona che agisce, mentre la forma di un'azione è il modo di essa. Quindi queste due ultime [chi, in che modo] sembrano essere le circostanze principali.
In contrario: S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 31] scrive che «le principali circostanze sono il fine per cui si agisce, e ciò che si fa».
Dimostrazione: Gli atti sono detti propriamente umani in quanto sono volontari, come si è visto [q. 1, a. 1]. Ora, il movente e l'oggetto della volontà è il fine. Quindi la principale fra tutte le circostanze è quella che riguarda l'atto in rapporto al fine, cioè il perché, e al secondo posto c'è la circostanza che riguarda l'essenza stessa dell'atto, cioè il che cosa. Le altre circostanze poi sono più o meno importanti secondo che si avvicinano più o meno a queste.
Analisi delle obiezioni: 1. Le cose in cui si estrinseca l'operazione per il Filosofo non sono il tempo e il luogo, ma le circostanze annesse all'atto medesimo. Infatti S. Gregorio Nisseno [l. cit.], quasi commentando questa espressione del Filosofo, parla di «ciò che viene fatto».
2. Il fine, pur non appartenendo all'essenza dell'atto, ne è tuttavia la causa principalissima in quanto spinge ad agire. Quindi l'atto deriva la sua specie morale soprattutto dal fine.
3. La persona che agisce è causa dell'azione perché mossa dal fine, e principalmente in forza di quest'ultimo è ordinata all'atto. Invece le altre condizioni della persona non sono ordinate all'atto così direttamente. – Il modo poi non è la forma costitutiva dell'atto – infatti la forma è data dall'oggetto e dal termine o fine –, ma piuttosto una qualità accidentale.

Quaestio 8
Prooemium

[33837] Iª–IIae q. 8 pr. Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntariis in speciali. Et primo, de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis velut ab ipsa voluntate eliciti; secundo de actibus imperatis a voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem. Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus eius quibus movetur in ea quae sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui et intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo, de fruitione; tertio, de intentione. Circa primum consideranda sunt tria, primo quidem, quorum voluntas sit;

secundo, a quo moveatur; tertio, quomodo moveatur. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum voluntas sit tantum boni. Secundum, utrum sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem. Tertio, si est aliquo modo eorum quae sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem et in ea quae sunt ad finem.

ARGOMENTO 8

L'OGGETTO DELLA VOLIZIONE

Passiamo ora a esaminare distintamente gli atti volontari. Prima di tutto gli atti che appartengono immediatamente alla volontà, in quanto emessi da essa, e in secondo luogo gli atti comandati dalla volontà [q. 17].

Ma la volontà si muove sia verso il fine, sia verso i mezzi ordinati al fine. Prima dunque bisogna considerare gli atti mediante i quali la volontà si muove verso il fine, e in seguito quelli mediante i quali si muove verso i mezzi ad esso ordinati [q. 13].

Ora, tre sembrano essere gli atti della volontà riguardanti il fine, e cioè il volere, il fruire e l'avere l'intenzione. Studieremo perciò: primo, la volizione; secondo, la fruizione [q. 11]; terzo, l'intenzione [q. 12].

Sul primo tema vanno esaminati tre punti: primo, l'oggetto della volizione; secondo, la causa del suo movimento [q. 9]; terzo, il modo del medesimo [q. 10].

Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la volizione abbia per oggetto solo il bene; 2. Se abbia per oggetto solo il fine, oppure anche i mezzi ordinati al fine; 3. Posto che abbia per oggetto i mezzi, se tenda al fine e agli oggetti ordinati al fine mediante un unico moto.

Articolo 1

I, q. 19, a. 9; In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1; De Verit., q. 22, a. 6

Se la volizione abbia per oggetto solo il bene

Sembra che la volizione non abbia per oggetto solo il bene. Infatti:

1. Gli opposti sono l'oggetto di una medesima facoltà. Ma il bene e il male sono opposti. Quindi la volizione non ha per oggetto solo il bene, ma anche il male.

2. Le potenze razionali, secondo il Filosofo [Met. 8, 2], possono volgersi a perseguire cose opposte. Ma la volontà è una facoltà razionale: infatti si trova «nella ragione» come scrive lo stesso Aristotele [De anima 3, 9]. Quindi la volontà ha per oggetto cose opposte. Quindi non vuole soltanto il bene, ma anche il male.

3. Il bene e l'ente si equivalgono. Ora, la volizione non abbraccia soltanto gli enti, ma anche i non enti: infatti talora noi vogliamo non camminare e non parlare; e talora vogliamo cose future, che non sono enti in atto. Quindi la volizione non ha per oggetto solo il bene

In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] insegna che «il male è estraneo alla volizione», e che «tutte le cose desiderano il bene».

Dimostrazione: La volontà è un appetito razionale. Ma ogni appetito ha per oggetto solo il bene. E la ragione sta nel fatto che l'appetito consiste precisamente nell'inclinazione dell'appetente verso un oggetto. Ma nessun essere

prova inclinazione verso cose ad esso non conformi e non convenienti. Siccome dunque ogni essere, in quanto ente e sostanza, è un bene, è necessario che ogni sua inclinazione sia orientata verso un bene. Per questo il Filosofo [Ethic. 1, 1] scrive che il bene è «ciò che tutte le cose desiderano». Ora, bisogna considerare che, derivando ogni inclinazione da una data forma, l'appetito naturale dipende dalla forma che si trova nella natura; l'appetito sensitivo e quello intellettivo o razionale, chiamato volontà, dipendono invece dalle forme avute in seguito alla percezione. Come quindi l'oggetto verso cui tende l'appetito naturale è il bene esistente nella realtà, così l'oggetto verso cui tende l'appetito animale o quello volontario è il bene conosciuto. Perché dunque la volontà tenda verso un oggetto non è necessario che esso sia un bene vero, ma che sia conosciuto sotto l'aspetto di bene. E per questo il Filosofo [Phys. 2, 3] scrive che «il fine è un bene, o un bene apparente».

Analisi delle obiezioni: 1. Gli opposti sono l'oggetto di una medesima facoltà, ma non allo stesso modo. La volontà dunque ha per oggetto il bene e il male: mentre però il bene lo appetisce, il male lo fugge. Quindi l'appetizione attuale del bene è detta volizione, in quanto denomina l'atto della volontà: e noi qui parliamo della volontà in questo senso. Invece la fuga del male è piuttosto una nolizione. Come quindi la volizione ha per oggetto il bene, così la «nolizione» ha per oggetto il male.

2. Una potenza razionale non può volgersi a perseguire tutti gli opposti, ma solo quelli che rientrano nel proprio oggetto: infatti ogni potenza non è capace di cogliere se non l'oggetto ad essa conveniente. Ora, l'oggetto della volontà è il bene. Quindi la volizione può avere per oggetto quegli opposti che rientrano nel bene, come muoversi e riposarsi, parlare e tacere, e così via: infatti la volizione persegue tali opposti sotto l'aspetto di bene.

3. Ciò che nella realtà è un non ente può essere considerato come ente dalla ragione: infatti si dice che le negazioni e le privazioni sono enti di ragione. E in questo modo anche le realtà future, in quanto vengono pensate, sono enti. In quanto dunque sono enti in questo modo sono apprese sotto l'aspetto di bene: e così la volontà tende verso di esse. Per cui il Filosofo dice [Ethic. 5, 1] che «la privazione del male ha ragione di bene».

## Articolo 2

In 1 Sent., d. 45, q. 1, a. 2, ad 1; In 2 Sent., d. 24, q. 1, a. 3, ad 3; De Verit., q. 22, a. 13, ad 9

### Se il volere abbia per oggetto soltanto il fine, oppure anche le cose ordinate al fine

Sembra che il volere non abbia per oggetto le cose ordinate al fine, ma solo il fine. Infatti:

1. Il Filosofo scrive nell'Etica [3, 2] che «il volere riguarda il fine, la scelta invece le cose ordinate al fine».

2. Aristotele [Ethic. 6, 1] insegna che «per cose di genere diverso sono predisposte potenze psichiche diverse». Ma il fine e le cose ordinate al fine sono beni di genere diverso: infatti il fine, che è un bene onesto o dilettevole, è nel genere della qualità, o dell'azione e della passione; invece il bene utile, cioè quello ordinato a un fine, è nel genere della relazione, secondo Aristotele

[Ethic. 1, 6]. Se dunque il volere ha per oggetto il fine non può avere per oggetto le cose ordinate al fine.
3. Gli abiti sono proporzionati alle potenze, essendo le loro perfezioni. Ma negli abiti chiamati arti operative il fine e le cose ordinate al fine appartengono a soggetti diversi: come l'uso della nave spetta al pilota mentre la costruzione della nave, che è ordinata a tale fine, spetta all'arte di fabbricare le navi. Poiché dunque il volere ha per oggetto il fine, non potrà avere per oggetto le cose ordinate al fine.
In contrario: In natura un corpo passa attraverso lo spazio intermedio e raggiunge il suo termine mediante un'unica potenza. Ma le cose ordinate al fine sono come altrettante posizioni intermedie attraverso le quali si giunge al fine come al termine ultimo. Se dunque il volere ha per oggetto il fine deve avere per oggetto anche le cose che sono ordinate al fine.
Dimostrazione: Il volere indica talvolta la facoltà con la quale vogliamo, altre volte invece indica l'atto stesso della volontà. Se dunque parliamo del volere in quanto sta a indicare la facoltà, allora esso abbraccia il fine e le cose ordinate al fine. Infatti ogni potenza abbraccia tutte le cose in cui si trova in qualche modo la natura del proprio oggetto: come la vista abbraccia tutte le cose che in qualche modo partecipano del colore. Ora il bene, che è l'oggetto della facoltà volitiva, non si trova soltanto nel fine, ma anche nelle cose ordinate al fine.
Se invece parliamo del volere in quanto sta a indicare propriamente l'atto, allora esso ha per oggetto, propriamente parlando, soltanto il fine. Infatti ogni atto denominato dalla rispettiva potenza designa il semplice atto di quella potenza: come l'intendere indica il semplice atto dell'intelletto. Ma il semplice atto di una potenza ha di mira ciò che forma di per se stesso l'oggetto della potenza medesima. Ora, ciò che è buono e voluto di per se stesso è il fine. Quindi il volere ha come oggetto proprio il fine. Le cose invece che dicono ordine al fine non sono buone e volute per se stesse, ma in ordine al fine. Quindi il volere non si porta su di esse se non in quanto si porta sul fine: per cui ciò che in esse vuole è il fine.
Come anche l'intellezione ha propriamente per oggetto le cose di per sé intelligibili, cioè i princìpi, mentre le cose conosciute mediante i princìpi non sono oggetto di intellezione se non in quanto in esse si scorgono i princìpi: infatti, come scrive Aristotele [Ethic. 7, 8], «il fine sta alle cose appetibili come i princìpi a quelle intelligibili».
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo parla in quel testo del volere in quanto indica propriamente il semplice atto della volontà, non in quanto indica la potenza.
2. Per realtà di genere diverso non subordinate fra loro sono preordinate potenze diverse: come il suono e il colore sono realtà sensibili di genere diverso, per cui si richiedono l'udito e la vista. Ma il bene utile e quello onesto non sono pari tra loro, bensì subordinati, come ciò che è di per sé e ciò che è in rapporto ad altro. Ora, cose di questo genere fanno sempre capo a un'unica potenza: come mediante la sola vista si percepisce sia il colore, sia la luce mediante cui si vede il colore.
3. Non tutto ciò che diversifica l'abito diversifica la potenza, poiché gli abiti sono

speciali determinazioni delle potenze per certi atti determinati. E tuttavia qualsiasi arte operativa considera sia il fine, sia le cose ordinate al fine. L'arte nautica, p. es., considera sia il fine come cosa da operare, sia i mezzi necessari per il fine come cose da preordinare. Al contrario l'arte di fabbricare le navi considera i mezzi necessari al fine come cosa da operare, e ciò che costituisce il fine come termine ultimo a cui subordinare ciò che opera. E così in ogni arte c'è un qualche fine proprio, e ci sono delle cose ordinate al fine che sono proprie di quell'arte.

Articolo 3

Infra, q. 12, a. 4; De Verit., q. 22, a. 14

Se il volere tenda con uno stesso atto verso il fine e verso i mezzi ordinati al fine

Sembra che il volere tenda con uno stesso atto verso il fine e verso i mezzi ad esso ordinati. Infatti:

1. Il Filosofo [Top. 3, 2] insegna: «Dove si trova una cosa a motivo di un'altra, lì si trova una cosa soltanto». Ma il volere vuole quanto è ordinato al fine solo a motivo del fine. Quindi esso tende con uno stesso atto verso le due cose.

2. Il fine costituisce la ragione per volere ciò che è ordinato al fine, come la luce è la ragione della visione dei colori. Ma la luce e il colore sono percepiti con uno stesso atto. Quindi unico è il moto della volontà verso il fine e verso i mezzi ordinati al fine.

3. È unico il moto di un corpo che tende al suo termine attraverso il mezzo [spaziale]. Ma le cose ordinate al fine stanno al fine precisamente come mezzi. Quindi identico è il moto con cui la volontà tende al fine e alle cose ordinate al fine.

In contrario: Gli atti si distinguono secondo gli oggetti. Ma il fine e ciò che è ordinato al fine, ossia il bene utile, sono specie diverse del bene. Quindi il volere non tende verso le due cose con un medesimo atto.

Dimostrazione: Il fine è oggetto della volontà per se stesso, mentre ciò che è ordinato al fine è voluto, come tale, solo per il fine. Quindi il volere può evidentemente tendere al fine senza tendere ai mezzi ordinati al fine, mentre non può tendere ai mezzi in quanto tali senza tendere al fine. Così dunque la volontà può tendere in due modi verso il fine: primo, direttamente in quanto tale; secondo, come motivo per volere i mezzi. È perciò evidente che unico è il moto con cui il volere tende al fine, inteso come motivo della volizione dei mezzi, e ai mezzi stessi. È invece distinto l'atto col quale tende al fine direttamente. E talora questo atto è cronologicamente precedente: come quando uno prima vuole la guarigione e poi, pensando come guarire, vuole l'intervento del medico per la guarigione stessa. Il che avviene anche in campo intellettivo: infatti prima uno intende i princìpi per se stessi e poi li scorge applicati alle conclusioni, quando aderisce alle conclusioni in forza dei princìpi.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale se applicato alla volizione che ha di mira il fine in quanto costituisce il motivo della volizione dei mezzi.

2. Tutte le volte che si vede il colore, si vede con lo stesso atto anche la luce;

tuttavia si può vedere la luce senza vedere il colore. E allo stesso modo tutte le volte che uno vuole quanto è ordinato al fine vuole con lo stesso atto anche il fine, ma non viceversa.
3. Nell'esecuzione di un'opera le cose ordinate al fine si presentano come mezzi, e il fine come termine. Quindi, come il moto di un corpo talora si ferma nello spazio intermedio senza giungere al termine, così c'è chi eseguisce quanto è ordinato a un fine senza raggiungere il fine. Ma nella volizione si verifica il contrario: infatti la volontà in forza del fine passa a volere le cose ordinate al fine: come l'intelletto giunge alle conclusioni partendo dai princìpi, che sono chiamati mezzi [dimostrativi]. Per cui l'intelletto talora intende il mezzo dimostrativo senza giungere alla conclusione. E allo stesso modo qualche volta la volontà desidera il fine, e tuttavia non passa a volere ciò che è ordinato al fine.
Quanto poi all'argomento in contrario, abbiamo la soluzione in ciò che si è già detto [a. 2, ad 2]. Infatti l'utile e l'onesto non sono specie del bene a parità di diritto, ma stanno tra loro come ciò che è di per sé sta a ciò che è in forza di altro. Quindi l'atto della volontà può tendere all'uno senza tendere all'altro, ma non viceversa.

Quaestio 9
Prooemium

[33863] Iª-IIae q. 9 pr. Deinde considerandum est de motivo voluntatis. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum voluntas moveatur ab intellectu. Secundo, utrum moveatur ab appetitu sensitivo. Tertio, utrum voluntas moveat seipsam. Quarto, utrum moveatur ab aliquo exteriori principio. Quinto, utrum moveatur a corpore caelesti. Sexto, utrum voluntas moveatur a solo Deo, sicut ab exteriori principio.

ARGOMENTO 9
LE CAUSE MOVENTI DELLA VOLONTÀ
Dobbiamo ora considerare le cause moventi della volontà.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la volontà sia mossa dall'intelletto; 2. Se sia mossa dall'appetito sensitivo; 3. Se la volontà muova se stessa; 4. Se sia mossa da una causa esterna; 5. Se sia mossa dai corpi celesti; 6. Se la volontà non abbia all'infuori di Dio un altro principio esterno di movimento.

Articolo 1
I, q. 82, a. 4; C. G., III, c. 26; De Verit., q. 22, a. 12; De Malo, q. 6
Se la volontà sia mossa dall'intelletto
Sembra che la volontà non sia mossa dall'intelletto. Infatti:
1. S. Agostino, nel commentare il versetto del Salmo [118, 20]: «Io mi consumo nel desiderio dei tuoi precetti», scrive: «L'intelletto vola avanti, l'affetto lo segue, o tardo o inesistente: conosciamo il bene, ma non ci piace l'operare ». Ora, ciò non accadrebbe se la volontà fosse mossa dall'intelletto: poiché il moto del soggetto mobile accompagna la mozione del movente.

Quindi l'intelletto non muove la volontà.
2. L'intelletto rispetto alla volontà ha la funzione di mostrare l'oggetto appetibile, come l'immaginazione lo mostra all'appetito sensitivo. Ma l'immaginazione mostrando l'oggetto appetibile non muove l'appetito sensitivo, anzi, talora noi ci comportiamo verso le cose immaginate come verso quelle da noi viste in pittura, secondo l'osservazione di Aristotele [De anima 3, 3]. Quindi neppure l'intelletto muove la volontà.
3. Una cosa non può essere insieme movente e mossa sotto il medesimo aspetto. Ma la volontà muove l'intelletto: infatti noi esercitiamo l'intelligenza quando vogliamo. Quindi l'intelletto non muove la volontà.
In contrario: Il Filosofo [De anima 3, 6] insegna che «l'oggetto appetibile conosciuto dall'intelletto è un motore non mosso, mentre la volontà è un motore mosso».
Dimostrazione: Un ente in tanto esige una mozione da parte di un altro in quanto è in potenza a più cose: è necessario infatti che gli enti potenziali siano resi attuali da enti già in atto; e ciò equivale a una mozione. Ora, una facoltà dell'anima può essere in potenza a più cose in due modi: primo, in rapporto all'agire o al non agire; secondo, in rapporto al compimento di una cosa o di un'altra. La vista, p. es., talvolta è nell'atto di vedere e talvolta non vede; talvolta poi vede il bianco e talvolta vede il nero. Quindi ha bisogno della mozione per due motivi: per l'esercizio dell'atto e per la determinazione dell'atto. Rispetto alla prima cosa dipende dal soggetto, il quale non sempre è in atto; rispetto alla seconda invece dipende dall'oggetto, dal quale appunto l'atto viene specificato.
Ora, la mozione del soggetto stesso deriva da una causa agente. E siccome ogni agente agisce per un fine, come si è già dimostrato [q. 1, a. 2], così il principio di questa mozione dipende dal fine.
E da ciò consegue che l'arte a cui appartiene il fine muove e dirige le altre arti che hanno per oggetto le cose ordinate al fine: «come l'arte nautica», scrive Aristotele [Phys. 2, 2], «dirige l'arte di fabbricare le navi». Ma il bene nella sua universalità che si presenta come fine è oggetto della volontà. Quindi sotto questo aspetto la volontà muove le altre potenze dell'anima verso i loro atti: per cui ci serviamo delle altre facoltà quando vogliamo. Infatti i fini e le perfezioni di tutte le altre potenze rientrano sotto l'oggetto della volontà come beni particolari: ora, è sempre l'arte o la facoltà avente per oggetto il fine universale che muove ad agire le arti o le facoltà aventi per oggetto i fini particolari compresi sotto quel fine più universale: come il capitano di un esercito che ha di mira un bene più vasto, cioè l'ordine di tutto l'esercito, muove col suo comando questo o quel tribuno, il quale ha di mira l'ordine di una schiera determinata.
L'oggetto invece muove specificando l'atto secondo il modo del principio formale dal quale nelle realtà naturali le operazioni vengono specificate, come il riscaldamento dal calore. Ora, il primo principio formale è l'ente e il vero nella sua universalità, oggetto dell'intelligenza. Quindi in questo tipo di mozione l'intelletto muove la volontà, in quanto presenta ad essa il proprio oggetto.

Analisi delle obiezioni: 1. Da quel passo non si rileva che l'intelletto non muove, ma che non muove in maniera necessitante.
2. Come la presenza di un'immagine nella fantasia senza la percezione del suo aspetto di oggetto conveniente o nocivo non muove l'appetito sensitivo, così la percezione del vero non muove senza la ragione di bene e di appetibile. Quindi la mozione non viene dall'intelletto speculativo, ma dall'intelletto pratico, come dice Aristotele [De anima 2, cc. 9, 10].
3. La volontà muove l'intelletto quanto all'esercizio dell'atto: poiché lo stesso vero, che è la perfezione dell'intelligenza, è contenuto nel bene universale come un bene particolare. Quanto però alla specificazione dell'atto, che dipende dall'oggetto, è l'intelletto che muove la volontà: poiché il bene stesso viene appreso come ragione particolare compresa sotto l'universale ragione di vero. E così è evidente che non abbiamo un'unica entità che sarebbe insieme movente e mossa sotto il medesimo aspetto.

Articolo 2
Infra, q. 10, a. 3; q. 77, a. 1; De Verit., q. 22, a. 9, ad 6
Se la volontà sia mossa dall'appetito sensitivo
Sembra che la volontà non possa essere mossa dall'appetito sensitivo. Infatti:
1. Come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 16], «il movente, o agente, è superiore al paziente». Ma l'appetito sensitivo è inferiore alla volontà, che è un appetito intellettivo, come il senso è inferiore all'intelletto. Quindi l'appetito sensitivo non muove la volontà.
2. Nessuna potenza particolare può causare un effetto universale. Ma l'appetito sensitivo è una potenza particolare: infatti segue l'apprensione dei singolari. Quindi non può causare il moto della volontà, che è universale, in quanto derivante dall'apprensione intellettiva degli universali.
3. Come Aristotele [Phys. 8, 5] dimostra, chi muove non può essere mosso da ciò che esso muove, determinando così una mozione reciproca. Ma la volontà muove l'appetito sensitivo, in quanto l'appetito sensitivo obbedisce alla ragione. Quindi l'appetito sensitivo non muove la volontà.
In contrario: S. Giacomo [1, 14] scrive: «Ciascuno è tentato dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce». Ma nessuno sarebbe attratto dalla concupiscenza se la sua volontà non fosse mossa dall'appetito sensitivo, in cui la concupiscenza risiede. Quindi l'appetito sensitivo muove la volontà.
Dimostrazione: Come si è detto [a. prec.], quanto viene appreso sotto la ragione di cosa buona e conveniente muove la volontà come suo oggetto. Ora, tale bontà e convenienza può dipendere da due cose, cioè dalla disposizione dell'oggetto e da quella del soggetto a cui esso viene presentato. Infatti il termine conveniente sta a indicare una relazione: per cui dipende dai due termini correlativi.
E da ciò deriva che il gusto, in situazioni diverse, non apprende allo stesso modo una cosa come conveniente o non conveniente. Quindi, come dice il Filosofo [Ethic. 3, 5], «quale ciascuno è, tale è il fine che gli appare».
Ora, è chiaro che l'uomo viene a subire un cambiamento nelle sue disposizioni secondo l'alterazione dell'appetito sensitivo. Infatti un uomo sotto l'influsso di una data passione considera conveniente ciò che, libero dalla passione,

mai considererebbe tale: come a uno che è adirato sembra conveniente ciò che gli ripugna quando è calmo. E in questo modo, dalla parte dell'oggetto, l'appetito sensitivo muove la volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che quanto assolutamente parlando è superiore sia dipendente sotto un certo aspetto. E così la volontà, assolutamente parlando, è superiore all'appetito sensitivo, ma per quel tanto che in un dato soggetto viene a dominare la passione l'appetito sensitivo ottiene una certa preminenza su di essa.
2. Gli atti e le deliberazioni degli uomini riguardano i singolari. Essendo quindi l'appetito sensitivo una potenza particolare, esso ottiene una grande efficacia nel predisporre l'uomo a giudicare in una maniera o in un'altra intorno ai singolari stessi.
3. Il Filosofo [Polit. 1, 2] fa osservare che la ragione, in cui è inclusa la volontà, muove col suo comando l'irascibile e il concupiscibile non «con un dominio dispotico», come fa il padrone con lo schiavo, ma «con un dominio regale e politico», cioè simile al governo di uomini liberi, che conservano la facoltà di muoversi in senso contrario. Quindi l'irascibile e il concupiscibile possono muovere in senso contrario alla volontà. E così nulla impedisce che talora la volontà sia mossa da questi appetiti.

Articolo 3
De Malo, q. 6
Se la volontà possa muovere se stessa
Sembra che la volontà non possa muovere se stessa. Infatti:
1. Chi muove, in quanto movente, è in atto; ciò che invece è mosso è in potenza, poiché «il moto è l'atto di ciò che è in potenza in quanto è in potenza».
Ma la stessa cosa non può essere sotto lo stesso aspetto in potenza e in atto. Quindi nessuna cosa muove se stessa. E così neppure la volontà può muovere se stessa.
2. Il soggetto mobile si muove alla presenza del suo motore. Se dunque la volontà potesse muovere se stessa si muoverebbe sempre, essendo sempre presente a se stessa. Cosa evidentemente falsa.
3. La volontà viene mossa dall'intelletto, come si è dimostrato [a. 1]. Se dunque la volontà muovesse se stessa, ne seguirebbe che la medesima cosa sarebbe mossa immediatamente da due motori: il che è inammissibile. Quindi la volontà non muove se stessa.
In contrario: La volontà ha il dominio dei suoi atti, e ha la facoltà di volere e di non volere. Ma ciò non potrebbe essere se non avesse la capacità di muovere se stessa a volere. Quindi la volontà muove se stessa.
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], spetta alla volontà la mozione delle altre potenze in vista del fine, che è il suo oggetto. Ma abbiamo anche dimostrato [q. 8, a. 2] che il fine sta alle realtà appetibili come i princìpi a quelle intelligibili. Ora, è evidente che l'intelletto, una volta conosciuti i princìpi, riduce se stesso dalla potenza all'atto nella conoscenza delle conclusioni: e in questo modo muove se stesso. Parimenti la volontà, una volta che voglia il fine, muove se stessa a volere le cose ordinate al fine.

Analisi delle obiezioni: 1. La volontà muove ed è mossa non sotto il medesimo aspetto. Quindi non è in atto e in potenza dallo stesso punto di vista, ma volendo il fine riduce se stessa dalla potenza all'atto rispetto ai mezzi ordinati al fine, in modo cioè da volerli attualmente.
2. La facoltà del volere è sempre presente attualmente a se stessa, ma non sempre possiede l'atto con cui vuole un determinato fine. Siccome dunque la volontà muove se stessa solo in vista di un certo fine, non ne segue che debba sempre muovere se stessa.
3. La volontà non è mossa alla stessa maniera dall'intelletto e da se medesima. È mossa infatti dall'intelligenza in ordine all'oggetto, mentre è mossa da se medesima in ordine all'esercizio dell'atto, cioè in ordine al fine.

Articolo 4
I, q. 105, a. 4; q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; Infra, q. 80, a. 1; q. 109, a. 2, ad 1; C. G., III, c. 89; De Verit., q. 22, a. 9; De Malo, q. 6; Quodl., 1, q. 4, a. 2
Se la volontà possa essere mossa da una causa esterna
Sembra che la volontà non possa essere mossa da cause esterne. Infatti:
1. Il moto della volontà è un moto volontario. Ma è nella natura delle realtà volontarie, come di quelle naturali, il derivare da un principio intrinseco. Quindi il moto della volontà non deriva da un principio estrinseco.
2. La volontà è incompatibile con la violenza, come si è dimostrato [q. 6, a. 4]. Ma il fatto violento si definisce: «Ciò che ha al di fuori il suo principio » [Arist., Ethic. 3, 1]. Quindi la volontà non può subire una mozione da parte di una realtà esterna.
3. Ciò che è già mosso efficacemente da un motore non ha bisogno di altre mozioni. Ma la volontà muove già efficacemente se stessa. Quindi non è mossa da un principio esterno.
In contrario: La volontà, come si è visto [a. 1], viene mossa dall'oggetto. Ma l'oggetto della volontà può essere una realtà esterna presentata ai sensi. Quindi la volontà può essere mossa da qualcosa di esterno.
Dimostrazione: È evidente che la volontà può essere mossa da qualcosa di esterno quanto alla sua mozione da parte dell'oggetto. Ma anche quanto all'esercizio dell'atto è necessario porre l'intervento di una causa esterna nella sua mozione. Infatti ogni agente che è in atto e talvolta è in potenza ha bisogno di una mozione. Ora, è evidente che la volontà comincia a volere qualcosa che prima non voleva. È quindi necessario che sia mossa a volere da parte di qualche agente. Infatti, come si è detto [a. 3], la volontà muove se stessa, in quanto volendo il fine porta se stessa a volere le cose ordinate al fine.
Ma non può far questo senza una deliberazione: quando infatti uno desidera la guarigione comincia a pensare come conseguire lo scopo, e mediante tale pensiero arriva a comprendere che può essere sanato dal medico, e allora vuole il medico. Ma poiché non ha sempre voluto in modo attuale la guarigione, è necessario che abbia iniziato a desiderarla sotto la spinta di un altro movente. E se la volontà si fosse mossa da se stessa a volere questo, allora bisognerebbe che lo avesse fatto con un'altra deliberazione, presupponendo così un'altra volizione. Ma qui non si può retrocedere all'infinito. Quindi è

necessario affermare che la volontà emette il suo primo moto volitivo sotto l'influsso di un motore estrinseco, come conclude Aristotele in un capitolo dell'Etica Eudemica [7, 14].

Analisi delle obiezioni: 1. È nella natura dell'atto volontario di avere il suo principio dall'interno, ma non è necessario che tale principio intrinseco sia un primo principio non mosso da altro. Quindi, sebbene il moto volontario abbia il suo principio prossimo all'interno, tuttavia il suo primo principio è al di fuori. Come del resto è al di fuori il primo principio del moto naturale, quello cioè che muove la natura.

2. Per la nozione di violenza non basta che la causa di essa sia esterna, ma è necessario aggiungere: «senza che il paziente vi apporti alcun contributo» [Arist., l. cit. nell'ob.]. Ora, ciò non avviene quando la volontà è mossa da un principio estrinseco: poiché è essa che vuole, pur essendo mossa da altro. Questa mozione sarebbe invece una violenza se fosse contraria al moto della volontà. Ma ciò nel caso nostro è assurdo: poiché allora la volontà dovrebbe volere e non volere la stessa cosa.

3. La volontà, per certe cose e nel proprio ambito, cioè come agente immediato, muove efficacemente se stessa; ma non può muovere se stessa in tutto, come si è dimostrato [nel corpo]. Quindi ha bisogno di essere mossa da altro come dal primo motore.

Articolo 5

I, q. 115, a. 4; II-II, q. 95, a. 5; In 2 Sent., d. 15, q. 1, a. 3; C. G., III, cc. 85, 87; De Verit., q. 5, a. 10; De Malo, q. 6; Comp. Theol., cc. 127, 128; In Matth., c. 2; In 1 Periherm., lect. 14; In 3 De anima, lect. 4; In 3 Ethic., lect. 13

Se la volontà sia mossa dai corpi celesti

Sembra che la volontà umana sia mossa dai corpi celesti. Infatti:

1. Tutti i moti vari e multiformi si riportano alla causalità di quel moto uniforme che è il moto del cielo, come dimostra Aristotele [Phys. 8, 9]. Ora, i moti dell'uomo sono vari e multiformi, producendosi a intermittenza. Quindi si riducono alla causalità del moto dei cieli, che è per natura uniforme.

2. Secondo S. Agostino [De Trin. 3, 4] «i corpi inferiori sono mossi dai corpi superiori». Ma i moti del corpo umano, causati dalla volontà, non si possono ricondurre al moto dei cieli se la volontà stessa non è mossa dai cieli. Quindi i cieli muovono la volontà umana.

3. Gli astrologi mediante l'osservazione dei corpi celesti fanno delle predizioni vere sugli atti umani futuri, che dipendono dalla volontà. Ma ciò non avverrebbe se i corpi celesti non potessero esercitare una mozione sulla volontà dell'uomo. Quindi la volontà umana viene mossa dai corpi celesti.

In contrario: Scrive il Damasceno [De fide orth. 2, 7] che «i corpi celesti non sono causa dei nostri atti». Ma essi lo sarebbero se la volontà, che è il principio degli atti umani, ricevesse una mozione dai corpi celesti. Quindi la volontà non è mossa dai corpi celesti.

Dimostrazione: È chiaro che la volontà può subire la mozione dei corpi celesti nei limiti in cui subisce l'influsso degli oggetti esterni: poiché i corpi esterni, presentati dai sensi alla volontà, e gli organi stessi delle potenze sensitive,

sono soggetti ai moti dei corpi celesti.
Alcuni hanno però affermato che i corpi celesti avrebbero un influsso diretto sulla volontà umana nello stesso modo in cui la volontà, nell'esercizio del suo atto, è mossa da un agente estrinseco. - Ma ciò è impossibile. Infatti, come dice Aristotele [De anima 3, 9], «la volontà è nella ragione». Ma la ragione è una facoltà dell'anima indipendente da qualsiasi organo corporeo, per cui la volontà è una potenza del tutto immateriale e incorporea. Ora, è evidente che nessun corpo può agire su di una cosa incorporea, ma potrebbe piuttosto avvenire il contrario, dato che gli esseri incorporei e immateriali hanno una virtù più formale e più universale che non qualsiasi essere corporeo.
Quindi è impossibile che un corpo celeste possa influire direttamente sull'intelletto o sulla volontà. - Per cui Aristotele [De anima 3, 3], nel riferire l'opinione di chi sosteneva che «tale è la volontà negli uomini quale la dona di giorno in giorno il Padre degli dèi e degli uomini» [Omero, Odissea 18, 135-136] (cioè Giove, per il quale intendevano il cielo nel suo complesso), la attribuisce ai sostenitori dell'identificazione dell'intelletto con i sensi. Infatti tutte le potenze sensitive, essendo atti di organi corporei, possono essere mosse accidentalmente dai corpi celesti, in quanto cioè sono mossi quei corpi di cui esse sono l'atto.
Ma poiché l'appetito intellettivo subisce in qualche modo la mozione dell'appetito sensitivo, come si è visto [a. 2], ne viene che indirettamente i moti dei corpi celesti ridondano sulla volizione: in quanto cioè le passioni dell'appetito sensitivo muovono la volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. I multiformi moti della volontà umana si riportano a una causa uniforme, che tuttavia è superiore all'intelletto e alla volontà. Il che non può essere detto di alcun corpo, ma solo di una sostanza immateriale più alta. Quindi non è necessario che il moto della volontà faccia capo alla causalità dei moti celesti.
2. I movimenti del corpo umano dipendono dal moto dei corpi celesti per il fatto che la stessa disposizione degli organi al loro movimento deriva in qualche modo dall'influsso dei corpi celesti; e anche perché l'appetito sensitivo viene alterato dall'azione di quei corpi; e finalmente perché subiscono il movimento dei corpi celesti quei corpi esterni alla presenza dei quali la volontà comincia a volere o a non volere qualcosa, come alla venuta del freddo uno comincia a voler accendere il fuoco. Ma questa mozione della volontà è dalla parte dell'oggetto presentato dall'esterno, non da quella dell'impulso interiore.
3. Come si è già detto [nel corpo], l'appetito sensitivo è l'atto di un organo corporeo. Quindi nulla impedisce che alcuni siano più pronti all'ira, alla concupiscenza o a qualsiasi altra passione per l'influsso dei corpi celesti, come anche per la complessione naturale. D'altra parte la maggioranza degli uomini segue le passioni, alle quali soltanto i più saggi resistono. Quindi d'ordinario si verificano nelle azioni umane quei fatti che sono predetti in base alla considerazione dei corpi celesti. Tuttavia, come dice Tolomeo nel Centiloquio [5], «il sapiente sa dominare gli astri»: egli cioè, resistendo alle passioni, impedisce con la volontà libera e non soggetta al moto dei cieli gli

effetti di tali corpi celesti.
Oppure, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 17], «bisognerà ritenere che quando gli astrologi predicono il vero lo fanno mediante un istinto misterioso, che le menti umane subiscono senza saperlo. E se ciò avviene per ingannare gli uomini è opera degli spiriti seduttori».

Articolo 6
I, q. 105, a. 4; q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; In 2 Sent., d. 15, q. 1, a. 3;
C. G., III, cc. 88, 89, 91, 92; De Verit., q. 22, aa. 8, 9; De Malo, q. 3, a. 3; q. 6; Comp. Theol., c. 129
Se la volontà non abbia all'infuori di Dio un altro principio esterno del suo movimento
Sembra che la volontà abbia altri princìpi esterni del suo movimento oltre a Dio. Infatti:
1. L'inferiore è fatto per subire una mozione da parte del suo superiore, come i corpi inferiori dai corpi celesti. Ma la volontà umana, oltre a Dio, ha qualcosa di superiore, cioè l'angelo. Quindi la volontà umana può avere anche gli angeli come princìpi esterni del suo movimento.
2. L'atto della volontà segue l'atto dell'intelletto. Ora, l'intelletto umano nel suo atto non dipende soltanto da Dio, ma anche dagli angeli, in forza delle illuminazioni, come spiega Dionigi [De cael. hier. 4, 2]. Dunque, per la stessa ragione, anche la volontà.
3. Dio è causa solamente del bene, poiché sta scritto [Gen 1, 31]: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona». Se dunque la volontà dell'uomo fosse mossa soltanto da Dio non sarebbe mai mossa verso il male: invece la volontà è lo strumento «col quale si pecca e si vive rettamente», come dice S. Agostino [Retract. 1, 9].
In contrario: L'Apostolo insegna [Fil 2, 13]: «È Dio che suscita in noi il volere e l'operare».
Dimostrazione: Il moto della volontà viene dall'interno, come il moto fisico naturale. Ora, sebbene una realtà naturale possa essere mossa anche da ciò che non è causa della sua natura, tuttavia soltanto chi in qualche maniera è causa della natura può produrre un moto naturale. Infatti anche l'uomo, che non può causare la natura del sasso, può muovere un sasso verso l'alto: però tale moto non è naturale per il sasso, ma il suo moto naturale viene prodotto solo dall'artefice della sua natura. Per cui Aristotele [Phys. 8, 4] insegna che il generante muove localmente i corpi gravi e leggeri. Così dunque può darsi che l'uomo, dotato di volontà, sia mosso da qualcosa che non è la causa della volontà stessa, ma è impossibile che il suo moto volontario provenga da un principio estrinseco che non sia la causa della volontà.
Ora, nulla può essere causa della volontà all'infuori di Dio. E ciò è evidente per due motivi. Primo, perché la volontà è una potenza dell'anima razionale, che viene prodotta solo da Dio per creazione, come si è già spiegato a suo tempo [I, q. 90, aa. 2, 3]. – Secondo, perché la volontà è ordinata al bene nella sua universalità. Quindi nulla all'infuori di Dio, che è il bene universale, può essere causa del volere. Ogni altro bene invece è detto bene per partecipazione,

ed è un certo bene particolare: ora, una causa particolare non può produrre un'inclinazione universale. Per cui neppure la materia prima, che è in potenza a tutte le forme, può essere prodotta da una causa particolare
Analisi delle obiezioni: 1. L'angelo è superiore all'uomo, ma non in modo da essere causa della sua volontà; invece i corpi celesti producono quelle forme naturali da cui derivano i moti naturali dei corpi.
2. L'intelletto umano subisce la mozione dell'angelo dalla parte dell'oggetto, che viene presentato alla conoscenza dell'uomo in virtù dell'illuminazione angelica. Ma in questo modo, come si è detto [a. 4], anche la volontà può subire mozioni da parte di altre creature.
3. Dio, quale motore universale, muove la volontà dell'uomo verso l'oggetto universale della volontà, che è il bene. E l'uomo non può volere nulla senza questa mozione universale. Ma l'uomo, mediante la ragione, si determina poi a volere questa cosa o quell'altra, che sarà un bene vero o apparente. - Tuttavia in qualche caso Dio muove alcuni in maniera speciale a volere dei beni determinati: come nel caso di coloro che muove mediante la grazia, secondo quanto diremo in seguito [q. 109, a. 2].

Quaestio 10
Prooemium

[33912] Iª-IIae q. 10 pr. Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. Secundo, utrum de necessitate moveatur a suo obiecto. Tertio, utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori. Quarto, utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo quod est Deus.

ARGOMENTO 10
COME LA VOLONTÀ SUBISCE LA MOZIONE
Passiamo a considerare come la volontà subisce la mozione.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la volontà sia mossa verso qualcosa per natura; 2. Se sia mossa in maniera necessitante dal proprio oggetto; 3. Se sia necessitante la mozione dell'appetito inferiore; 4. Se sia necessitante la mozione di quel motore esterno che è Dio.

Articolo 1
I, q. 60, aa. 1, 2; In 3 Sent., d. 27, q. 1, a. 2; De Verit., q. 22, a. 5; De Malo, q. 6; q. 16, a. 4, ad 5
Se la volontà sia mossa verso qualcosa per natura
Sembra che la volontà non sia mossa verso qualcosa per natura. Infatti:
1. La causa agente naturale e la causa agente volontaria sono contrapposte come i termini di una suddivisione, secondo Aristotele [Phys. 2, 1]. Quindi la volontà non può muoversi verso qualcosa per natura.
2. In un dato soggetto si trova sempre ciò che gli è naturale: come nel fuoco c'è sempre il calore. Ora, non c'è alcun moto che si trovi sempre nella volontà. Quindi nessun moto è naturale in essa.
3. La natura è determinata senza alternative. Invece la volontà è capace di soluzioni opposte. Quindi la volontà non vuole nulla per natura.

In contrario: Il moto della volontà segue l'atto dell'intelletto. Ma l'intelletto conosce certi princìpi per natura. Quindi anche la volontà vuole alcuni oggetti per natura.
Dimostrazione: Come insegnano Boezio [De duabus nat., quasi all'inizio] e Aristotele [Met. 5, 4], il termine natura ha diversi significati. Talora infatti sta a indicare il principio intrinseco degli esseri soggetti al moto. E allora la natura indica la materia o la forma materiale, come spiega Aristotele [Phys. 2, 1]. – Altre volte invece il termine natura denomina qualsiasi sostanza, o anche qualsiasi ente, per cui stando a questo significato è naturale per una cosa ciò che è dovuto alla sua essenza. Ed è ciò che si trova in essa di per sé. Ma in tutte le cose gli elementi che vi si trovano per altre ragioni devono ricondursi, come al loro principio, a un elemento che vi si trova per se stesso. Quindi è necessario, prendendo la natura in questo senso, che il principio di quanto conviene a una cosa sia sempre naturale. E ciò è evidente nel caso dell'intelletto: infatti i princìpi della conoscenza intellettiva sono noti per natura. Allo stesso modo dunque è necessario che il principio dei moti volitivi sia qualcosa di voluto per natura. Ora, è tale sia il bene nella sua universalità, verso il quale la volontà tende per sua natura, come ogni potenza verso il proprio oggetto, sia il fine ultimo, che sta alle cose appetibili come i princìpi dimostrativi a quelle intelligibili, sia, in genere, tutto ciò che conviene per natura all'essere dotato di volontà. Infatti con la volontà non desideriamo soltanto ciò che appartiene alla potenza volitiva, ma anche quanto si addice alle singole potenze, e all'uomo tutto intero. Quindi l'uomo vuole per natura non soltanto ciò che forma l'oggetto della volontà, ma anche le altre cose richieste dalle altre potenze: vale a dire la conoscenza della verità per l'intelletto, e inoltre l'essere, la vita e altre cose del genere connesse con l'esistenza naturale: tutte cose che rientrano sotto l'oggetto della volontà come beni particolari.
Analisi delle obiezioni: 1. La volontà e la natura sono contrapposte tra loro come due cause ben distinte: certe cose infatti avvengono per natura e altre per volontà. Infatti la maniera propria di causare della volontà, che è padrona dei suoi atti, è diversa dalla maniera di causare riservata alla natura, che è determinata senza alternative. Ma siccome la volontà si fonda sulla natura, è necessario che la volontà stessa partecipi in qualche modo all'operare proprio della natura: come gli effetti di una causa susseguente devono partecipare alla causa precedente. Infatti in ogni cosa l'essere, che è dovuto alla natura, è anteriore al volere, che deriva dalla volontà. Da ciò si deduce quindi che la volontà deve volere qualcosa per natura.
2. Negli esseri corporei ciò che è naturale in quanto proprietà esclusiva della forma si trova sempre in atto, come il calore nel fuoco. Invece ciò che è naturale in connessione con la materia non è sempre in atto, ma talora è solo in potenza. Infatti la forma è atto e la materia potenza, e d'altra parte il moto è «l'atto di una cosa che si trova in potenza» [Arist., Phys. 3, 1]. Quindi ciò che si riferisce al moto o consegue al moto non è presente di continuo negli esseri corporei: come il fuoco non sempre si muove verso l'alto, ma solo quando è fuori del suo luogo naturale. E così non è necessario che una volontà che passa dalla potenza all'atto quando vuole qualcosa sia in atto

sempre, ma solo quando si trova in una determinata disposizione. Invece la volontà di Dio, che è atto puro, è sempre nell'atto di volere.
3. Alla natura corrisponde sempre una determinazione unica senza alternative, proporzionata però alla natura. Alla natura in genere, infatti, corrisponde un'unità di genere, alla natura presa come specie corrisponde un'unità di specie e alla natura individuale corrisponde un'unità individuale. Ma essendo la volontà una facoltà immateriale, come anche l'intelletto, ad essa deve corrispondere per natura un'unità di carattere universale, cioè il bene: come anche all'intelletto corrisponde un'unità di carattere universale, vale a dire il vero, o l'ente, o la quiddità. Ora, il bene universale abbraccia molti beni particolari, verso i quali la volontà non è determinata.

Articolo 2
I, q. 82, aa. 1, 2; In 2 Sent., d. 25, q. 1, a. 2; De Verit., q. 22, a. 6;
De Malo, q. 6; In 1 Periherm., lect. 14
Se la volontà sia mossa in maniera necessitante dal proprio oggetto
Sembra che la volontà sia mossa in maniera necessitante dal proprio oggetto. Infatti:
1. Secondo Aristotele [De anima 3, 10] l'oggetto sta alla volontà come il motore al mobile. Ora il motore, se è proporzionato, muove necessariamente il soggetto mobile. Quindi la volontà può essere mossa in maniera necessitante dal proprio oggetto.
2. La volontà è una facoltà immateriale come l'intelletto: e l'una e l'altra potenza sono ordinate a un oggetto universale, come si è spiegato [a. 1, ad 3]. Ma l'intelletto è mosso di necessità dal proprio oggetto. Quindi anche la volontà dal suo.
3. Tutto ciò che uno vuole o è il fine, o è una cosa ordinata al fine. Ora, il fine è voluto evidentemente per necessità: poiché costituisce ciò che in campo speculativo sono i princìpi, che vengono accettati per necessità. Ma a sua volta il fine costituisce il motivo per la volizione di quanto è ordinato al fine: e così sembra che anche le cose ordinate al fine siano volute necessariamente. Quindi la volontà è mossa per necessità dal proprio oggetto.
In contrario: Le facoltà razionali, secondo Aristotele [Met. 8, 2], dicono ordine a cose tra loro opposte. Ma la volontà è una potenza razionale: essa infatti, come egli scrive [De anima 3, 9], si trova «nella ragione». Quindi la volontà dice ordine a cose opposte tra loro. Quindi non è mossa di necessità verso una di esse.
Dimostrazione: La volontà può avere due mozioni: la prima in rapporto all'esercizio dell'atto, la seconda in rapporto alla specificazione dell'atto, la quale dipende dall'oggetto. Quanto alla prima, dunque, la volontà non può essere mossa da alcun oggetto in maniera necessitante: infatti uno può astenersi dalla considerazione di qualsiasi oggetto, e per conseguenza può anche non volerlo in modo attuale.
Quanto invece al secondo genere di mozione la volontà è mossa da alcuni oggetti in maniera necessitante e da altri no. Infatti nella mozione che ogni

potenza subisce dal proprio oggetto bisogna considerare la ragione in forza della quale l'oggetto muove la potenza. L'oggetto visibile, p. es., muove la vista in forza del colore attualmente visibile. Se quindi il colore è presentato alla vista necessariamente la muove, purché uno non distolga la vista: cosa questa che appartiene all'esercizio dell'atto. Se però venisse presentato alla vista un oggetto che non fosse in tutto colore in atto, bensì tale soltanto in parte, la vista non sarebbe costretta per necessità a vedere questo oggetto: infatti potrebbe guardarlo proprio da quel lato che non ha attualmente colore, e quindi non lo vedrebbe. Ora, come il colorato è oggetto della vista, così il bene è oggetto della volontà.

Se quindi alla volontà viene presentato un oggetto universalmente e sotto tutti gli aspetti buono, necessariamente la volontà tenderà verso di esso, quando desidera qualcosa: infatti non potrà volere l'opposto. Se invece le viene presentato un oggetto che non è bene sotto tutti gli aspetti, allora la volontà non sarà portata necessariamente a volerlo. - E poiché la mancanza di una bontà qualsiasi implica il carattere di cosa non buona, soltanto il bene perfetto, al quale non manca nulla, è un bene tale che la volontà non può non volerlo: e questo bene è la beatitudine. Tutti gli altri beni particolari invece, mancando di qualche bontà, possono essere sempre considerati come cose non buone: e in base a tale considerazione possono essere ripudiati o accettati dalla volontà, che ha la capacità di volgersi verso una medesima cosa secondo considerazioni diverse.

Analisi delle obiezioni: 1. Il motore proporzionato di una potenza è soltanto l'oggetto che si presenta come suo motore sotto tutti gli aspetti. Se invece è manchevole in qualcosa non muoverà in maniera necessaria, come si è spiegato [nel corpo].

2. L'intelletto è mosso di necessità da quegli oggetti che sono sempre e necessariamente veri: non invece da cose che possono essere vere o false, come sono i contingenti; e ciò vale anche per il bene, come si è detto [nel corpo].

3. Il fine ultimo muove la volontà in maniera necessaria perché è il bene perfetto. E lo stesso si dica delle cose ordinate a questo fine senza le quali non è possibile conseguirlo, come l'essere, la vita e simili. Le altre cose invece non indispensabili al raggiungimento del fine non sono volute per necessità da chi vuole il fine: come chi accetta i princìpi non accetta per necessità quelle conclusioni senza le quali può sussistere la verità dei princìpi.

## Articolo 3

Infra, q. 77, a. 7; De Verit., q. 5, a. 10; q. 22, a. 9, ad 3, 6

### Se la volontà subisca una mozione necessitante da parte degli appetiti inferiori

Sembra che la volontà subisca una mozione necessitante da parte delle passioni degli appetiti inferiori. Infatti:

1. L'Apostolo [Rm 7, 19] scrive: «Non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio»; e ciò è detto a motivo della concupiscenza, che è una passione. Quindi la volontà è mossa necessariamente dalla passione.

2. Come insegna Aristotele [Ethic. 3, 5], «quale uno è, tale è il fine che gli

appare». Ma non è in potere della volontà rigettare subito la passione. Quindi non è in potere della volontà non volere l'oggetto al quale la passione inclina.
3. Una causa universale non si applica a un effetto particolare se non mediante una causa particolare: infatti la ragione universale, come dice Aristotele [De anima 3, 2], muove soltanto mediante la valutazione particolare. Ora, come la ragione universale sta alla valutazione particolare, così la volontà sta all'appetito sensitivo. Quindi la volontà non viene mossa a volere un oggetto particolare se non mediante l'appetito sensitivo. Se quindi l'appetito sensitivo è disposto in un certo modo a motivo di una data passione, la volontà non potrà muoversi in senso contrario.
In contrario: Sta scritto [Gen 4, 7]: «Verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo ». Quindi la volontà dell'uomo non è mossa necessariamente dagli appetiti inferiori.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 9, a. 2], la passione dell'appetito sensitivo muove la volontà secondo la mozione che questa subisce da parte dell'oggetto: in quanto cioè l'uomo che è turbato da una passione è portato a giudicare buona e conveniente una cosa che avrebbe giudicato altrimenti se fosse stato libero da quella passione. Ora, questo turbamento può avvenire in due modi. Primo, in maniera tale da legare del tutto la ragione, cosicché uno viene a perderne l'uso, come capita in quelli che diventano pazzi furiosi o dementi per la violenza dell'ira o della concupiscenza, come anche per qualche altra perturbazione corporale: tali passioni infatti non avvengono senza alterazioni corporali. E per questi uomini vale quanto si dice degli animali irragionevoli, che seguono necessariamente l'impulso della passione: infatti in essi manca qualsiasi moto della ragione, e quindi della volontà.
Altre volte invece la ragione non è sopraffatta totalmente dalla passione, ma il suo giudizio rimane libero in parte. E in base a ciò rimane qualcosa della mozione della volontà. Quindi, nella misura in cui la ragione rimane libera e non soggetta alle passioni, il susseguente moto della volontà è libero dalla necessità di tendere verso l'oggetto al quale le passioni inclinano. E così o nell'uomo non rimane alcun moto della volontà e dominano soltanto le passioni, oppure, se il moto della volontà sussiste, esso non segue necessariamente la passione.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la volontà non possa far sì che non nascano i moti della concupiscenza, di cui l'Apostolo [Rm 7, 15] dice: «Faccio il male che non voglio», cioè concupisco, tuttavia la volontà può non volere la concupiscenza, o può non consentirvi. E così essa non segue necessariamente la mozione della concupiscenza.
2. Essendoci nell'uomo due nature, cioè l'intellettiva e la sensitiva, talora uno è disposto uniformemente con tutta la sua anima in una certa maniera: nel senso che o la parte sensitiva è totalmente sottomessa alla ragione, come avviene nelle persone virtuose, oppure, al contrario, la ragione è del tutto sopraffatta dalla passione, come avviene nei pazzi. Spesso invece, sebbene la ragione sia offuscata dalla passione, rimane tuttavia in essa una certa libertà. E in forza di questa uno ha il potere o di allontanare del tutto la passione, o

almeno di trattenersi dall'assecondarla. In tali disposizioni infatti, essendo uno diversamente disposto secondo le diverse parti dell'anima, le cose gli si presentano in una maniera secondo la ragione e in un'altra secondo la passione.
3. La volontà viene mossa non solo dal bene in universale appreso dalla ragione, ma anche dal bene percepito dai sensi. Quindi essa può muoversi verso un bene particolare senza una passione dell'appetito sensitivo. Infatti noi vogliamo e facciamo molte cose senza passione, per sola deliberazione: come è evidente specialmente in quei casi in cui la ragione è in contrasto con la passione.

Articolo 4
I, q. 83, a. 1, ad 3; De Verit., q. 24, a. 1, ad 3; De Malo, q. 6, ad 3
Se la volontà sia mossa in maniera necessitante
da quel motore esterno che è Dio
Sembra che la volontà sia mossa da Dio in maniera necessitante. Infatti:
1. Ogni causa agente a cui è impossibile resistere esercita una mozione necessitante. Ma a Dio è impossibile resistere, essendo egli di potenza infinita; infatti sta scritto [Rm 9, 19]: «Chi può resistere al suo volere?». Quindi Dio muove la volontà in maniera necessitante.
2. La volontà è portata a volere necessariamente le cose che desidera per natura, come si è visto [a. 2, ad 3]. Ora, al dire di S. Agostino [Contra Faustum 26, 3], «per ciascuna cosa è naturale ciò che Dio opera in essa». Quindi la volontà vuole necessariamente tutte le cose verso le quali è mossa da Dio.
3. È possibile ciò che, supposto, non determina l'impossibile. Ora, presupponendo che la volontà non voglia una cosa verso la quale è mossa da Dio si ha un impossibile: poiché allora l'operazione di Dio verrebbe a essere inefficace. Dunque non è possibile che la volontà non voglia ciò a cui Dio la muove. Quindi è necessario che essa lo voglia.
In contrario: Sta scritto [Sir 15, 14]: «Dio da principio creò l'uomo, e lo lasciò in balìa del suo proprio volere». Quindi non muove in maniera necessitante la sua volontà.
Dimostrazione: Come insegna Dionigi [De div. nom. 4, 33], «la divina provvidenza non ha il compito di alterare la natura delle cose, ma di conservarla». Quindi essa muove tutte le cose secondo la loro natura: per cui, in forza della mozione divina, da cause necessarie derivano effetti necessari e da cause contingenti effetti contingenti. Essendo dunque la volontà un principio attivo non determinato in un solo senso, ma indifferente verso più alternative, Dio la muove in maniera da non determinarla necessariamente a una sola cosa, ma conservando contingente e non necessario il suo moto, eccetto in quelle cose verso cui essa ha una spinta naturale.
Analisi delle obiezioni: 1. La volontà di Dio non si limita a far compiere una data cosa all'essere che essa muove, ma giunge anche a fargliela compiere in conformità con la sua natura. Quindi sarebbe più ripugnante alla mozione divina una mozione necessitante della volontà, che non compete alla sua natura, piuttosto che una mozione libera, che le è invece conforme.

2. Per ogni essere è naturale ciò che Dio vi opera in modo che sia una cosa per esso naturale: per ogni cosa infatti è conveniente ciò che Dio ha voluto che le convenga. Ma Dio non vuole che tutto quanto si opera nei vari esseri sia per essi naturale, p. es. che i morti risorgano. Vuole però che sia in essi naturale la subordinazione al potere divino.
3. Se Dio muove la volontà verso un oggetto, non è compossibile con tale supposizione il fatto che la volontà non si muova verso di esso. Però non è impossibile assolutamente parlando. Per cui non ne segue che la volontà sia mossa da Dio in maniera necessitante.

## Quaestio 11
## Prooemium

[33945] Iª-IIae q. 11 pr. Deinde considerandum est de fruitione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum frui sit actus appetitivae potentiae. Secundo, utrum soli rationali creaturae conveniat, an etiam animalibus brutis. Tertio, utrum fruitio sit tantum ultimi finis. Quarto, utrum sit solum finis habiti.

## ARGOMENTO 11
## LA FRUIZIONE, ATTO DELLA VOLONTÀ

Parliamo ora della fruizione.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la fruizione sia un atto della potenza appetitiva; 2. Se appartenga alla sola creatura razionale o anche agli animali bruti; 3. Se non esista altra fruizione che quella dell'ultimo fine;
4. Se esista soltanto quella del fine raggiunto.

### Articolo 1
### In 1 Sent., d. 1, q. 1, a. 1
### Se la fruizione sia un atto della potenza appetitiva

Sembra che la fruizione non sia un atto della sola potenza appetitiva. Infatti:
1. Fruire non è altro che cogliere il frutto. Ma il frutto della vita umana, che è la beatitudine, lo coglie l'intelletto, con l'operazione del quale la beatitudine si identifica [cf. q. 3, a. 4]. Quindi la fruizione non appartiene alla potenza appetitiva, ma all'intelletto.
2. Qualsiasi potenza ha il proprio fine, che è la sua perfezione: come il fine della vista è conoscere le realtà visibili, dell'udito percepire i suoni, e così via. Ma il fine di una cosa è il suo frutto. Quindi la fruizione appartiene a tutte le facoltà, e non soltanto all'appetitiva.
3. La fruizione comporta un certo godimento. Ma il godimento sensibile spetta ai sensi, che godono del loro oggetto, e il godimento intellettivo, per lo stesso motivo, all'intelletto. Quindi la fruizione appartiene alla facoltà conoscitiva, e non all'appetitiva.
In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 1, 4; De Trin. 10, cc. 10, 11] scrive: «Fruire è aderire mediante l'amore a una cosa per se stessa». Ma l'amore appartiene alla potenza appetitiva. Quindi la fruizione è un atto della potenza appetitiva.

Dimostrazione: Frutto e fruizione hanno lo stesso significato, e un termine deriva dall'altro. Ora, per quanto ci riguarda, non conta sapere quali dei due derivi dall'altro, per quanto appaia probabile che la cosa più nota sia stata anche la prima nella denominazione. Per cui sembra che il termine fruizione sia derivato dai frutti sensibili. – Ora, il frutto sensibile è ciò che per ultimo si aspetta dall'albero, e che viene raccolto con un certo godimento. Quindi la fruizione sembra appartenere all'amore o godimento che uno prova per l'ultima cosa attesa, che è il fine. Ma il fine, come il bene, è oggetto dell'appetito.
È quindi evidente che la fruizione è un atto della potenza appetitiva.
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che un'identica cosa, sotto aspetti diversi, appartenga a potenze diverse. Quindi la stessa visione di Dio, in quanto visione, è un atto dell'intelletto, ma in quanto bene e fine è oggetto della volontà. E in tal senso questa ne ha la fruizione. Per cui l'intelletto raggiunge tale fine come facoltà esecutiva; la volontà invece lo raggiunge come facoltà che muove verso di esso, e che ne fruisce una volta che è stato raggiunto.
2. Come si è già spiegato [q. 9, a. 1], la perfezione e il fine di qualsiasi altra potenza rientrano nell'oggetto di quella appetitiva, come il singolare nell'universale. Quindi la perfezione e il fine di ciascuna potenza, in quanto è un bene, spetta alla facoltà appetitiva. Per cui la facoltà appetitiva muove le altre potenze ai fini rispettivi, e raggiunge il proprio fine quando ciascuna delle altre facoltà ha raggiunto il suo fine.
3. Il godimento abbraccia due cose: la percezione dell'oggetto conveniente, la quale appartiene alla potenza conoscitiva, e la compiacenza in ciò che viene presentato come conveniente. E questa appartiene alla facoltà appetitiva, nella quale si riscontra pienamente il godimento.

## Articolo 2

In 1 Sent., d. 1, q. 4, a. 1

Se la fruizione appartenga soltanto alle creature razionali, oppure anche agli animali bruti

Sembra che il fruire sia soltanto degli uomini. Infatti:
1. S. Agostino [De doctr. christ. 1, 22] insegna che «siamo noi uomini a fruire e ad usare». Quindi gli altri animali non possono fruire.
2. La fruizione ha per oggetto l'ultimo fine. Ma gli animali bruti non possono raggiungere l'ultimo fine. Quindi essi non hanno la fruizione.
3. Come l'appetito sensitivo è al disotto di quello intellettivo, così l'appetito naturale è al disotto di quello sensitivo. Ora, se si attribuisce la fruizione all'appetito sensitivo, la si potrebbe attribuire per lo stesso motivo anche all'appetito naturale. Il che è falso, poiché esso non è capace di godimento. Quindi la fruizione non appartiene all'appetito sensitivo. E così va esclusa negli animali bruti.
In contrario: S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 30] scrive: «Non è una cosa assurda pensare che anche le bestie fruiscano del cibo e di ogni altro piacere del corpo».
Dimostrazione: Abbiamo già visto [a. 1] che la fruizione non è un atto della potenza che raggiunge il fine come facoltà esecutiva, ma della potenza che

comanda l'esecuzione: si è detto infatti che appartiene alla potenza appetitiva. Ora, negli esseri privi di conoscenza si trovano le facoltà che raggiungono il fine in via di esecuzione, come la capacità, nei corpi gravi, di tendere al basso e quella, nei corpi leggeri, di tendere verso l'alto. La facoltà però che ha il compito di raggiungere il fine a modo di comando non si trova in essi, ma in una qualche natura superiore, che muove tutta la natura con il suo comando, come negli esseri dotati di conoscenza l'appetito muove le altre facoltà ai rispettivi atti. Quindi è evidente che gli esseri privi di conoscenza, sebbene raggiungano il fine, mancano tuttavia della fruizione del fine, la quale si trova soltanto negli esseri dotati di conoscenza.

Ma anche la conoscenza del fine è di due generi: perfetta e imperfetta. Con quella perfetta, che appartiene alla sola natura razionale, non si conosce soltanto ciò che è fine e ciò che è bene, ma anche la ragione universale di fine e di bene. Invece la conoscenza imperfetta si limita a conoscere il singolo fine e il singolo bene in particolare: e questa è propria degli animali bruti. E le stesse potenze appetitive di questi ultimi non comandano liberamente, ma si muovono verso gli oggetti percepiti secondo l'istinto naturale. La fruizione spetta dunque alla natura razionale in maniera perfetta, agli animali bruti in maniera imperfetta e in nessuna maniera alle altre creature.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino parla della fruizione perfetta.

2. La fruizione non ha per oggetto il vero fine ultimo, ma la realtà che ciascuno considera come fine ultimo.

3. L'appetito sensitivo è connesso con una certa conoscenza; non così invece l'appetito naturale, specialmente quale si trova negli esseri privi di conoscenza.

4. [S.c.]. Qui S. Agostino parla della fruizione imperfetta. E ciò traspare dal modo stesso in cui si esprime: infatti dice che «non è una cosa tanto assurda pensare che anche le bestie fruiscano», come invece è del tutto assurdo attribuire ad esse l'uso.

## Articolo 3

In 1 Sent., d. 1, q. 2, a. 1; In Philem., lect. 2

### Se la fruizione sia soltanto dell'ultimo fine

Sembra che la fruizione non si riferisca soltanto all'ultimo fine. Infatti:

1. L'apostolo scriveva a Filomene [20]: «Sì, fratello, possa io fruire di te nel Signore». Ora, è evidente che Paolo non aveva risposto il suo ultimo fine in un uomo. Quindi non c'è la sola fruizione dell'ultimo fine.

2. Il frutto è la cosa di cui uno fruisce. Ma l'Apostolo [Gal 5, 22] scrive: «Frutto dello Spirito è amore, gioia, pace», e altre cose del genere che non hanno la natura di ultimo fine. Quindi la fruizione non si restringe all'ultimo fine.

3. Gli atti della volontà possono riflettere su se stessi: infatti io voglio volere e amo amare. Ora, fruire è un atto della volontà: poiché «la volontà è ciò mediante cui abbiamo la fruizione», come scrive S. Agostino [De Trin. 10, 10]. Quindi uno può fruire della propria fruizione. Ora, la fruizione non è l'ultimo fine dell'uomo, ma lo è soltanto il bene increato, che è Dio. Quindi la fruizione non si limita all'ultimo fine.

In contrario: S. Agostino [De Trin. 10, 11] scrive: «Non si ha fruizione

quando uno fa oggetto della sua facoltà volitiva una cosa desiderandola in vista di un'altra». Ora, soltanto l'ultimo fine non viene desiderato in vista di altre cose. Quindi la fruizione è limitata all'ultimo fine.

Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], la nozione di frutto implica due elementi: che la cosa sia ultima e che sazi l'appetito con una certa dolcezza o godimento. Ora, ci sono due modi di essere ultimo, cioè in modo assoluto o in modo relativo: è ultimo in modo assoluto ciò che è tale senza riferimento ad altro; è ultimo invece in modo relativo ciò che è ultimo rispetto ad altro. Quindi propriamente parlando è frutto la sola cosa che è ultima in modo assoluto, e che viene goduta come ultimo fine: e a proposito di tale oggetto si può parlare in senso proprio di fruizione. - Le cose al contrario che non sono gradevoli in se stesse, ma che sono desiderate in ordine ad altro, come una bevanda amara in ordine alla guarigione, in nessun modo possono essere dette frutti. - Trattandosi invece di cose che in sé offrono un certo godimento, verso il quale miravano alcuni degli atti precedenti, si può parlare in qualche modo di frutti, ma non di fruizione in senso proprio e secondo la perfetta nozione di frutto. Infatti S. Agostino [De Trin. 10, 10] afferma che «noi abbiamo la fruizione di quegli oggetti di conoscenza nei quali la volontà compiaciuta si riposa». Assolutamente parlando, però, questa non si riposa che in ciò che è ultimo: poiché il moto della volontà rimane in sospeso finché è in attesa, sebbene abbia già raggiunto qualcosa. Come nel moto locale, sebbene uno dei punti intermedi possa essere principio e termine, tuttavia non può essere considerato come termine effettivo se non quando ci si ferma in esso.

Analisi delle obiezioni: 1. Come fa osservare S. Agostino [De doctr. christ. 1, 33], «se l'Apostolo avesse detto: possa io fruire "di te", senza aggiungere "nel Signore", sarebbe potuto sembrare che egli avesse riposto in lui il fine del suo amore. Ma con questa aggiunta mostrava di aver posto il suo fine in Dio, e di voler fruire di lui». Cosicché l'Apostolo intendeva la fruizione del fratello non come fine, ma come mezzo.

2. Il rapporto del frutto con l'albero che lo produce è diverso da quello esistente tra il frutto e l'uomo che ne fruisce. Infatti il frutto sta all'albero che lo produce come un effetto alla sua causa, mentre sta a chi ne fruisce come l'ultimo oggetto della sua attesa e la causa del suo godimento. Quindi le cose enumerate dall'Apostolo sono chiamate frutti perché sono certi effetti determinati dallo Spirito Santo in noi, per cui vengono denominati «frutti dello Spirito»; non invece perché di essi noi abbiamo la fruizione come dell'ultimo fine. - Oppure si potrebbe rispondere, seguendo S. Ambrogio [Glossa interlin. su Gal 5, 22], che sono denominati frutti «poiché sono da chiedersi per se stessi»: non certo perché non abbiano riferimento alla beatitudine, ma perché in se stessi hanno qualcosa di piacevole per noi.

3. Come si è spiegato nelle questioni precedenti [q. 1, a. 8; q. 2, a. 8], il fine può indicare due cose: o l'oggetto da raggiungere, o il suo conseguimento. E non si tratta di due fini, ma di un identico fine considerato o in se stesso o nella sua applicazione a un soggetto. Ora, Dio è l'ultimo fine come ultimo oggetto desiderato; la fruizione invece è come il conseguimento di questo ultimo fine. Quindi, come Dio non è un fine diverso dalla fruizione di Dio,

così identica è la ragione della fruizione che abbiamo di Dio e della fruizione che abbiamo della fruizione divina. E la stessa cosa vale per la beatitudine creata, che consiste nella fruizione.

Articolo 4
In 2 Sent., d. 38, q. 3; De Verit., q. 22, a. 13
Se la fruizione sia soltanto del fine raggiunto
Sembra che la fruizione sia soltanto del fine raggiunto. Infatti:
1. Scrive S. Agostino [De Trin. 10, 11] che «fruire è usare di un bene con la gioia della realtà, e non con quella della speranza». Ora, finché un bene non è posseduto non si ha la gioia della realtà, ma quella della speranza. Quindi la fruizione si limita al fine raggiunto.
2. Propriamente parlando, come si è detto [a. 3], la fruizione non ha per oggetto che l'ultimo fine, poiché esso soltanto acquieta l'appetito. Ma l'appetito non si acquieta che nel fine già raggiunto. Quindi, propriamente parlando, la fruizione ha per oggetto solo l'ultimo fine raggiunto.
3. Fruire significa cogliere il frutto. Ora, non si coglie il frutto che quando si possiede il fine. Quindi la fruizione riguarda solo il fine già posseduto.
In contrario: Come spiega S. Agostino [De doctr. christ. 1, 4], «fruire è aderire a una cosa per se stessa con l'amore». Ma ciò può avvenire anche nel caso di realtà non possedute. Quindi la fruizione può avere per oggetto anche il fine non ancora raggiunto.
Dimostrazione: La fruizione implica un rapporto tra la volontà e il fine ultimo, in quanto la volontà stima una cosa come suo ultimo fine. Ora, il fine può presentarsi in due modi: o allo stato perfetto o allo stato imperfetto. È allo stato perfetto quando non è posseduto soltanto nell'intenzione, ma anche nella realtà; è nello stato imperfetto invece quando è posseduto soltanto nell'intenzione. Quindi la perfetta fruizione si ha in rapporto al fine già posseduto realmente. Quella imperfetta invece può anche riguardare il fine posseduto non ancora nella realtà, ma solo nell'intenzione.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino qui parla della fruizione perfetta.
2. L'acquietarsi della volontà può essere impedito in due modi: primo, dalla parte dell'oggetto, per il fatto che non è l'ultimo fine, ma è ordinato ad altro; secondo, dalla parte del soggetto, che desidera il fine senza averlo ancora raggiunto. Ora, mentre dall'oggetto deriva la specificazione dell'atto, dall'agente dipendono solo le sue modalità, cioè il suo essere perfetto o imperfetto, secondo le condizioni del soggetto operante. Quindi la fruizione è impropria quando non ha per oggetto l'ultimo fine, in quanto è menomata nella nozione specifica di fruizione. La fruizione è invece propria, anche se imperfetta per il modo, quando ha per oggetto il fine ultimo non ancora raggiunto.
3. Si può dire che si coglie e si possiede il fine non solo quando lo si raggiunge realmente, ma anche quando lo si possiede intenzionalmente, come si è spiegato [nel corpo].

Quaestio 12
Prooemium

[33979] Iª-IIae q. 12 pr. Deinde considerandum est de intentione. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis secundo, utrum sit tantum finis ultimi. Tertio, utrum aliquis possit simul duo intendere. Quarto, utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem. Quinto, utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ARGOMENTO 12
L'INTENZIONE
Dobbiamo ora trattare dell'intenzione.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se l'intenzione sia un atto dell'intelletto o della volontà; 2. Se abbia per oggetto soltanto l'ultimo fine;
3. Se uno possa perseguire simultaneamente due oggetti; 4. Se l'intenzione del fine si identifichi con la volizione dei mezzi; 5. Se l'intenzione si trovi negli animali irrazionali.

Articolo 1

Se l'intenzione sia un atto dell'intelletto o della volontà
Sembra che l'intenzione sia un atto dell'intelletto e non della volontà. Infatti:
1. Nel Vangelo [Mt 6, 22] si legge: «Se il tuo occhio è sano, tutto il tuo corpo sarà illuminato»: e qui occhio sta per intenzione, come spiega S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 13]. Ma essendo l'occhio l'organo della vista, sta a indicare una facoltà conoscitiva. Quindi l'intenzione è l'atto di una potenza non appetitiva, ma conoscitiva.
2. S. Agostino [ib.] afferma che l'intenzione è chiamata luce dal Signore, là dove dice [Mt 6, 23]: «Se la luce che è in te, è tenebra», ecc. Ora, la luce riguarda la conoscenza. Quindi anche l'intenzione.
3. L'intenzione indica ordine al fine. Ma ordinare è ufficio della ragione. Quindi l'intenzione non spetta alla volontà, ma alla ragione.
4. Gli atti della volontà riguardano o il fine, o i mezzi ordinati al fine. Ora, l'atto della volontà relativo al fine è detto volere o fruizione; quello relativo ai mezzi invece scelta. Ma l'intenzione non si identifica con essi. Quindi l'intenzione non è un atto della volontà.
In contrario: Insegna S. Agostino [De Trin. 11, cc. 4, 8, 9] che «l'intenzione della volontà unisce il corpo percepito alla vista, e similmente unisce l'immagine esistente nella memoria allo sguardo dell'anima che medita interiormente ». Quindi l'intenzione è un atto della volontà.
Dimostrazione: Intenzione, come dice lo stesso vocabolo, significa «tendenza verso qualcosa». Ora, tende verso qualcosa sia l'azione del movente, sia il moto di ciò che è mosso. Ma quest'ultimo moto deriva dall'azione del movente. Quindi l'intenzione appartiene in modo primario e principale a ciò che muove verso il fine: per cui diciamo che l'architetto, come qualsiasi altro dirigente, muove con i suoi ordini gli altri al raggiungimento di ciò che egli intende. Ora, è la volontà che muove tutte le altre facoltà dell'anima verso il fine, come si è già spiegato [q. 9, a. 1]. Quindi è chiaro che l'intenzione propriamente è un atto della volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. L'intenzione è chiamata occhio in senso metaforico

non perché appartenga alla conoscenza, ma perché presuppone la conoscenza, mediante la quale viene proposto alla volontà il fine da raggiungere: infatti mediante l'occhio scorgiamo il punto che dobbiamo fisicamente raggiungere.
2. L'intenzione è chiamata luce poiché è evidente per chi la possiede. Invece chiamiamo oscurità le opere perché l'uomo conosce le sue intenzioni, ma ignora ciò che deriverà dal suo operare, come S. Agostino osserva nel medesimo luogo.
3. La volontà certamente non ordina, tuttavia tende verso qualcosa secondo l'ordine della ragione. Quindi il termine intenzione indica un atto della volontà, presupposto un atto della ragione che ordina le cose al loro fine.
4. L'intenzione è un atto della volontà relativo al fine. Ma la volontà dice rapporto al fine in tre modi. Primo, in modo assoluto: e allora viene denominata volere, in quanto ad es. vogliamo in modo assoluto la guarigione, o altre cose del genere. Secondo, quando il fine è visto come l'oggetto in cui la volontà si riposa: e in questo caso il rapporto al fine è la fruizione. Terzo, quando il fine è visto come il termine delle cose ad esso ordinate: e allora il rapporto al fine è l'intenzione. Infatti non diciamo di tendere alla guarigione solo perché la vogliamo, ma perché vogliamo raggiungerla con qualche mezzo.

Articolo 2
Se l'intenzione abbia per oggetto soltanto l'ultimo fine
Sembra che l'intenzione abbia per oggetto soltanto l'ultimo fine. Infatti:
1. Nelle Sentenze [100] di S. Prospero si legge: «L'intenzione del cuore è un grido verso Dio». Ma Dio è l'ultimo fine del cuore umano. Quindi l'intenzione riguarda sempre l'ultimo fine.
2. L'intenzione riguarda il fine come termine. Ma il termine si presenta come ultimo, come si è detto [a. 1, ad 4]. Quindi l'intenzione ha sempre per oggetto l'ultimo fine.
3. L'intenzione ha per oggetto il fine come la fruizione. Ma la fruizione ha sempre per oggetto il fine ultimo. Quindi anche l'intenzione.
In contrario: Come si è già visto [q. 1, a. 7], l'ultimo fine delle volontà umane, cioè la beatitudine, è unico. Se quindi l'intenzione avesse per oggetto soltanto l'ultimo fine, gli uomini non avrebbero che una sola intenzione. Il che è falso in modo evidente.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [a. 1, ad 4], l'intenzione riguarda il fine in quanto è termine di un moto della volontà. Ora, nel moto il termine può essere determinato in due modi: primo, come il termine ultimo in cui ci si riposa, e nel quale termina tutto il movimento; secondo, come un punto intermedio, che è principio di una parte del moto e fine o termine di un'altra. Nel moto, p. es., da A a C attraverso il punto B, C è il termine ultimo; ma anche B è un termine, anche se non ultimo. E si può avere l'intenzione dell'uno e dell'altro. Quindi, sebbene l'intenzione riguardi sempre il fine, non è necessario tuttavia che si tratti sempre del fine ultimo.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che l'intenzione è un grido verso Dio non perché Dio ne sia sempre l'oggetto, ma perché egli conosce l'intenzione.

-Oppure perché quando preghiamo indirizziamo a Dio la nostra intenzione, che ha la forza di un grido.
2. Il termine si presenta come ultimo: non sempre però rispetto al tutto, ma talora rispetto a una parte.
3. La fruizione implica il quietarsi della volontà nel fine, e ciò si verifica soltanto in rapporto al fine ultimo. L'intenzione invece implica non la quiete, bensì il moto verso il fine. Quindi la cosa è diversa.

Articolo 3
De Verit., q. 13, a. 3
Se si possano perseguire simultaneamente due oggetti
Sembra che non si possano perseguire simultaneamente due oggetti. Infatti:
1. S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, cc. 14, 16, 17] afferma che l'uomo non può perseguire simultaneamente Dio e il benessere materiale. Dunque, per lo stesso motivo, si esclude qualsiasi altra alternativa.
2. L'intenzione dice moto della volontà verso un termine. Ma è impossibile che ci siano più termini di un moto in una determinata direzione. Quindi la volontà non può rivolgere simultaneamente la sua intenzione verso più cose.
3. L'intenzione presuppone un atto della ragione, o intelletto. Ma come insegna il Filosofo [Top. 2, 10], «non si può avere l'intellezione simultanea di più cose». Quindi neppure si può avere l'intenzione simultanea di più oggetti.
In contrario: L'arte imita la natura. Ma la natura con un solo strumento persegue due scopi: «come la lingua», insegna Aristotele [De anima 2, 8], «è ordinata al gusto e alla favella». Dunque per lo stesso motivo l'arte, oppure la ragione, può ordinare simultaneamente una cosa a due fini. E così uno può tendere contemporaneamente a più oggetti.
Dimostrazione: Due cose possono essere prese come ordinate l'una all'altra, oppure come non ordinate. Ora, se sono ordinate è evidente, in base a quanto si è già detto, che un uomo può portare simultaneamente la sua intenzione su molte cose. Infatti l'intenzione, come si è visto [a. 2], non ha per oggetto soltanto il fine ultimo, ma anche i fini intermedi. Ora, uno può perseguire contemporaneamente il fine prossimo e il fine ultimo: come la preparazione della medicina e la guarigione.
Se poi si prendono cose tra loro non ordinate, anche allora l'uomo può perseguirne simultaneamente più di una. E ciò si deduce dal fatto che ne sceglie una perché è migliore di un'altra; ma tra le altre condizioni per cui una cosa è migliore di un'altra c'è anche questa, che essa serve a più scopi: quindi può essere prescelta perché serve a più scopi. E così è evidente che l'uomo persegue simultaneamente più cose.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino vuol dire che l'uomo non può perseguire allo stesso tempo Dio e il benessere temporale quali fini ultimi: poiché, come si è dimostrato [q. 1, a. 5], l'uomo non può avere più fini ultimi.
2. Un moto può avere più termini in una data direzione se l'uno è ordinato all'altro, mentre ciò è impossibile se non sono ordinati. Tuttavia bisogna tener presente che enti molteplici nella realtà possono essere considerati come una cosa unica dalla ragione. Ora l'intenzione, come si è spiegato [a. 1, ad 3], è un

moto della volontà verso oggetti preordinati dalla ragione.->
Quindi è possibile prendere come termine unico di intenzione cose che in realtà sono molteplici: o perché due elementi concorrono a integrare un'unica cosa, come il calore e il freddo concorrono col loro equilibrio alla salute, oppure perché due cose sono incluse in un dato comune che viene perseguito. L'acquisto del vino e del vestito, p. es., è implicato nel guadagno come in un dato comune: nulla perciò impedisce che chi cerca il guadagno intenda pure queste due cose.
3. Nella Prima Parte [q. 12, a. 10; q. 58, a. 2; q. 85, a. 4] si disse che è possibile l'intellezione simultanea di più cose in quanto formano in qualche modo un solo oggetto.

Articolo 4
Supra, q. 8, a. 3; In 2 Sent., d. 38, q. 1, a. 4; De Verit., q. 22, a. 14
Se sia un identico atto l'intenzione del fine e la volizione dei mezzi
Sembra che non sia un identico moto l'intenzione del fine e la volizione dei mezzi. Infatti:
1. Scrive S. Agostino [De Trin. 11, 6] che «la volontà di vedere la finestra ha come fine la visione della finestra; e un'altra è la volontà di vedere i passanti attraverso la finestra». Ma il voler vedere i passanti attraverso la finestra spetta all'intenzione, mentre il voler vedere la finestra spetta alla volizione dei mezzi. Quindi l'intenzione del fine è un moto della volontà distinto dalla volizione dei mezzi.
2. Gli atti si distinguono secondo gli oggetti. Ma il fine e i mezzi sono oggetti diversi. Quindi il moto volontario che è l'intenzione del fine è distinto dalla volizione dei mezzi.
3. La volizione dei mezzi è detta scelta. Ma la scelta e l'intenzione non sono la stessa cosa. Quindi l'intenzione del fine e la volizione dei mezzi non sono lo stesso moto.
In contrario: I mezzi stanno al fine come un punto intermedio sta al termine corrispettivo. Ora, nel mondo fisico è unico il moto che raggiunge il suo termine attraverso un punto intermedio. Quindi anche nel campo degli atti volontari è un moto unico l'intenzione del fine e la volizione dei mezzi.
Dimostrazione: Il moto della volontà verso il fine e verso i mezzi ad esso ordinati può essere considerato sotto due aspetti. Primo, in quanto la volontà si porta distintamente e direttamente sull'uno e sull'altro. E allora, assolutamente parlando, abbiamo due moti della volontà. - Secondo, può essere considerato in quanto la volontà si porta sui mezzi per raggiungere il fine. E in questo caso è numericamente unico il moto della volontà che tende verso il fine e verso i mezzi. Quando infatti dico: Voglio la medicina per la guarigione, indico un unico moto della volontà. E questo perché il fine costituisce la ragione della volizione dei mezzi. Ma è unico l'atto che ha di mira l'oggetto e la ragione dell'oggetto: come infatti si è detto sopra [q. 8, a. 3, ad 2], unica è la percezione del colore e della luce. E lo stesso avviene per l'intelletto: se infatti esso considera per se stessi il principio e la conclusione, allora si hanno due considerazioni distinte; se invece accetta la conclusione in forza

dei princìpi si ha un'unica intellezione.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino parla del vedere la finestra e del vedere i passanti attraverso la finestra come di oggetti distinti della volontà.
2. Il fine in quanto è una determinata realtà è un oggetto della volontà distinto dai mezzi, ma in quanto è la ragione formale della volizione dei mezzi è un unico e identico oggetto.
3. Un moto identico quanto al soggetto può essere distinto dalla ragione in base al principio e al termine, come la salita e la discesa, spiega Aristotele [Phys. 3, 3]. Se quindi il moto della volontà ha per oggetto i mezzi in quanto ordinati al fine, è denominato scelta; se invece ha per oggetto il fine da raggiungere mediante i mezzi, è detto intenzione. E ne è prova il fatto che si può avere l'intenzione del fine prima di determinare i mezzi, che sono l'oggetto della scelta.

Articolo 5
In 2 Sent., d. 38, q. 1, a. 3
Se l'intenzione si trovi anche negli animali irrazionali
Sembra che anche gli animali irrazionali abbiano l'intenzione del fine.
Infatti:
1. La natura degli esseri privi di conoscenza è più distante dalla natura razionale che dalla natura sensitiva, presente negli animali. Ma la natura ha l'intenzione del fine anche negli esseri privi di conoscenza, come dimostra Aristotele [Phys. 2, 8]. A maggior ragione dunque avranno l'intenzione del fine gli animali bruti.
2. L'intenzione ha per oggetto il fine, al pari della fruizione. Ma la fruizione, come si è dimostrato [q. 11, a. 2], è possibile agli animali. Quindi anche l'intenzione.
3. Può avere l'intenzione del fine chi può agire per il fine: infatti intendere non significa altro che tendere verso un oggetto. Ma gli animali irrazionali agiscono per un fine: si muovono infatti in cerca del cibo, o per altre cose del genere. Quindi gli animali bruti hanno l'intenzione del fine.
In contrario: L'intenzione del fine comporta l'ordinamento di una cosa al fine, il che è proprio della ragione. Siccome dunque gli animali bruti non hanno la ragione, è chiaro che non possono avere l'intenzione del fine.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [a. 1], intendere significa tendere verso qualcosa; e questa tendenza si può riscontrare sia nel soggetto che muove sia in quello che è mosso. Se dunque si considera l'intenzione come derivante da altri, allora si può affermare che la natura ha l'intenzione del fine: poiché è mossa da Dio al suo fine, come la freccia dall'arciere. E in questo senso anche gli animali irrazionali hanno l'intenzione del fine, in quanto sono mossi dall'istinto naturale verso determinate cose. – In un altro senso invece l'intenzione del fine è riservata al soggetto che muove, in quanto è capace di ordinare l'operazione propria, o quella di altri, al fine. Il che spetta solo alla ragione. Quindi gli animali irrazionali non hanno l'intenzione del fine in questo senso, che è poi quello proprio e principale, come si è spiegato [ib.].
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per l'intenzione che si riscontra anche nelle cose mosse da altri al loro fine.

2. La fruizione non implica l'idea di ordinamento di una cosa a un'altra, come l'intenzione, ma il semplice acquietarsi nel fine [raggiunto].
3. Gli animali privi di ragione si muovono verso il fine non già con la prospettiva, propria di chi ha l'intenzione, di conseguire il fine con il loro movimento, ma piuttosto, bramosi del fine per istinto di natura, si muovono verso il fine come mossi da altri, al pari degli altri esseri soggetti al moto naturale.

## Quaestio 13
## Prooemium

[34022] Iª-IIae q. 13 pr. Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem. Et sunt tres, eligere, consentire, et uti. Electionem autem praecedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione; secundo, de consilio; tertio, de consensu; quarto, de usu. Circa electionem quaeruntur sex. Primo, cuius potentiae sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tertio, utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quae per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibilium. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

## ARGOMENTO 13
## LA SCELTA, ATTO DELLA VOLONTÀ RELATIVO AI MEZZI

Passiamo ora a studiare gli atti della volontà che riguardano i mezzi. Essi sono tre: la scelta, il consenso e l'uso. Ma la scelta ha come premessa il consiglio. Quindi tratteremo: primo, della scelta ; secondo, del consiglio [q. 14]; terzo, del consenso [q. 15]; quarto, dell'uso [q. 16].
Circa la scelta si presentano sei quesiti: 1. A quale facoltà appartenga, se alla volontà o alla ragione; 2. Se si trovi anche negli animali privi di ragione; 3. Se la scelta riguardi soltanto i mezzi oppure talora anche il fine; 4. Se la scelta riguardi le sole cose che facciamo noi; 5. Se riguardi soltanto le cose possibili; 6. Se la scelta umana sia necessaria o libera.

## Articolo 1
I, q. 83, a. 3; In 2 Sent., d. 24, q. 1, a. 2; De Verit., q. 22, a. 15; In 3 Ethic., lect. 6, 9; In 6 Ethic., lect. 2

### Se la scelta sia un atto della volontà o della ragione

Sembra che la scelta non sia un atto della volontà, ma della ragione. Infatti:
1. La scelta presuppone un certo raffronto, in base al quale una cosa viene preferita a un'altra. Ma confrontare è un atto della ragione. Quindi la scelta è un atto della ragione.
2. Appartiene al medesimo soggetto formulare un sillogismo e tirare la conclusione. Ma sillogizzare in campo pratico spetta alla ragione. Essendo quindi la scelta una conclusione di ordine pratico, come insegna Aristotele [Ethic. 7, 3], sembra essere un atto della ragione.
3. L'ignoranza non riguarda la volontà, bensì la facoltà conoscitiva. Ora esiste, al dire di Aristotele [Ethic. 3, 1], l'«ignoranza della scelta». Quindi la

scelta non spetta alla volontà, ma alla ragione.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 3] insegna che la scelta è il «desiderio delle cose che dipendono da noi». Ma il desiderio è un atto della volontà. Quindi anche la scelta.
Dimostrazione: Il termine scelta (electio), implica elementi che spettano alla ragione o intelligenza ed elementi che appartengono alla volontà: infatti il Filosofo [Ethic. 6, 2] dice che la scelta è «un'intellezione appetitiva o un'appetizione intellettiva». Ora, se due elementi concorrono a formare una cosa, uno di essi è come formale rispetto all'altro. Per cui S. Gregorio di Nissa [Nemesio, De nat. hom. 33] afferma che la scelta «per se stessa non è l'appetito, e neppure il solo consiglio, ma la loro combinazione. Come infatti diciamo che l'animale è il composto di anima e corpo, non il corpo o l'anima soltanto, così anche la scelta». Ora, bisogna considerare che negli atti dell'anima un atto appartenente sostanzialmente a una data potenza o a un dato abito riceve la forma e la specie da una potenza o da un abito superiore nella misura in cui l'inferiore è subordinato al superiore: se infatti uno compie un atto di fortezza per amore di Dio, materialmente quell'atto è di fortezza, ma formalmente è di carità. Ora, è evidente che la ragione è superiore in qualche modo alla volontà, e ne ordina gli atti: in quanto cioè la volontà tende al proprio oggetto secondo l'ordine della ragione, essendo la facoltà conoscitiva quella che presenta all'appetitiva il proprio oggetto. Quindi l'atto mediante cui la volontà tende a una cosa presentata come buona, essendo ordinato al fine dalla ragione, appartiene materialmente alla volontà e formalmente alla ragione.
Ora, in questi casi la sostanza dell'atto è come l'elemento materiale rispetto all'ordine imposto dalla facoltà superiore. Quindi la scelta sostanzialmente non è un atto della ragione, ma della volontà: infatti la scelta si compie in un certo moto dell'anima verso il bene prescelto. Quindi è chiaro che essa è un atto della potenza appetitiva.
Analisi delle obiezioni: 1. La scelta presuppone un raffronto, ma non è essenzialmente tale raffronto.
2. La conclusione di un sillogismo in campo pratico spetta alla ragione: ed è la decisione, o giudizio, a cui segue la scelta. E così la conclusione stessa appartiene alla scelta come a una sua conseguenza.
3. Si parla di un'«ignoranza della scelta» non perché la scelta medesima sia una conoscenza, ma perché nel caso è fatta ignorando ciò che va scelto.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 25, q. 1, a. 1, ad 6, 7; In 5 Metaph., lect. 16; In 3 Ethic., lect. 5
Se la scelta competa agli animali irrazionali
Sembra che la scelta competa agli animali irrazionali. Infatti:
1. La scelta, come scrive Aristotele [Ethic. 3, cc. 2, 3], è «il desiderio di alcune cose per un fine». Ma gli animali desiderano qualcosa per un fine: infatti agiscono per dei fini, e mossi dall'appetito. Quindi negli animali irrazionali non manca la scelta.
2. Il termine stesso di scelta sta a indicare l'atto di prendere una cosa piuttosto che un'altra. Ma gli animali sanno agire in questo modo: come è evidente

nel caso della pecora, che mangia certe erbe e ne rifiuta certe altre. Quindi anche negli animali irrazionali si trova la scelta.
3. Come insegna Aristotele [Ethic. 6, 12], «dipende dalla prudenza che uno scelga bene le cose ordinate al fine». Ma la prudenza non manca negli animali irrazionali: infatti sta scritto all'inizio della Metafisica che «sono prudenti senza averlo appreso tutti quegli animali che non sono capaci di udire i suoni, come le api». E ciò è evidente anche ai sensi: poiché nelle opere degli animali si riscontrano industrie mirabili, come nel caso delle api, dei ragni e dei cani. Quando un cane, p. es., insegue un cervo, arrivato a un trivio esplora col fiuto se il cervo è passato dalla prima strada o dalla seconda: e se riscontra che non vi è passato, senza esplorare [ulteriormente] si lancia sicuro per la terza strada, come servendosi di un sillogismo disgiuntivo, mediante il quale si può concludere che il cervo percorre quella strada per il fatto che non percorre le altre due, non essendovene altre. Quindi la scelta non manca agli animali privi di ragione.
In contrario: S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 33] scrive che «i bambini e gli esseri privi di ragione hanno azioni volontarie, ma senza scelta». Quindi negli animali irrazionali non c'è la scelta.
Dimostrazione: È necessario che la scelta riguardi più cose come passibili di scelta, dato che essa consiste nel preferire una cosa a un'altra. Quindi non vi può essere scelta in quegli esseri che sono rigidamente determinati a una cosa sola. Ora, tra l'appetito sensitivo e la volontà c'è questa differenza, che l'appetito sensitivo, come è evidente da quanto si è detto [q. 1, a. 2, ad 3], è determinato per natura a oggetti particolari, mentre la volontà per natura è determinata a qualcosa di universale, cioè al bene, restando indeterminata in rapporto ai beni particolari. E così la scelta è un atto esclusivo della volontà e non dell'appetito sensitivo, che è il solo esistente negli animali irrazionali. Quindi negli animali bruti non ci può essere la scelta.
Analisi delle obiezioni: 1. Non ogni desiderio di qualcosa per un fine è scelta, ma il desiderio accompagnato dal discernimento di una cosa da un'altra. E questo ci può essere soltanto là dove l'appetito è capace di portarsi su una pluralità di oggetti.
2. L'animale privo di ragione preferisce una cosa a un'altra perché la sua facoltà appetitiva è per natura determinata ad essa. Per cui quando il senso o l'immaginazione gli presentano una cosa verso la quale il suo appetito è naturalmente inclinato, immediatamente, senza scelta, si muove verso di essa.
Come anche il fuoco, senza scelta, si muove verso l'alto e non verso il basso.
3. Come scrive Aristotele [Phys. 3, 3], «il moto è l'atto del mobile impresso dal movente». Quindi nel moto del soggetto mobile appare la virtù della causa movente. Per cui in tutte le cose mosse dalla ragione traspare l'ordine della ragione che muove, sebbene esse non abbiano la ragione: la freccia infatti tende direttamente al bersaglio sotto la mozione dell'arciere come se essa medesima avesse la ragione che la guida. E la stessa cosa si riscontra nel moto degli orologi e di tutte le altre macchine umane escogitate dall'arte. Ora, gli esseri naturali stanno all'arte di Dio come le macchine stanno all'arte dell'uomo. Quindi nelle cose mosse dalla natura si riscontra l'ordine come

in quelle mosse dalla ragione, secondo Aristotele [Phys. 2, 5]. E così si spiega perché le opere degli animali irrazionali rivelino particolari accorgimenti, dovuti al fatto che gli animali hanno un'inclinazione naturale a certi processi ordinatissimi, predisposti da un'arte sovrana. Ed è per questo che alcuni animali sono detti prudenti o accorti, non già perché in essi si trovi la ragione o la scelta. E lo dimostra il fatto che gli animali di una data natura operano tutti allo stesso modo.

Articolo 3

In 1 Sent., d. 41, q. 1, a. 1; In 2 Sent., d. 25, q. 1, a. 3, ad 2; De Verit., q. 24, a. 1, ad 20; In 3 Ethic., lect. 5

Se la scelta riguardi solo i mezzi, o riguardi talora anche il fine

Sembra che la scelta non riguardi soltanto i mezzi. Infatti:

1. Il Filosofo [Ethic. 6, 12] scrive che «la virtù rende buona la scelta; gli atti invece che sono compiuti in vista di essa non sono dovuti alla virtù, ma a un altro principio». Ora, la cosa in vista della quale si compie un'azione è il fine. Quindi la scelta riguarda il fine.

2. La scelta comporta la preferenza di una cosa a un'altra. Ma come si può preferire un mezzo ad altri mezzi, così accade anche per dei fini diversi. Quindi ci può essere scelta del fine come dei mezzi.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 2] insegna che «la volizione ha per oggetto il fine, la scelta invece i mezzi».

Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1, ad 2], la scelta segue alla decisione, o giudizio, che è come la conclusione di un sillogismo operativo. Quindi cade sotto la scelta quanto si presenta come la conclusione in un sillogismo operativo. Ora il fine, al dire di Aristotele [Phys. 2, 9], si presenta in campo operativo come principio, e non come conclusione. Quindi il fine come tale non è oggetto della scelta.

Tuttavia, come in campo speculativo può darsi che il principio di una dimostrazione o di una scienza sia una conclusione rispetto a un'altra dimostrazione o a un'altra scienza, escluso il primo principio indimostrabile, così può capitare che sia ordinato a un fine più remoto ciò che è fine [prossimo] di una data operazione. E in tal caso un fine è oggetto di scelta. Nell'attività del medico, p. es., la salute si presenta come un fine: perciò essa non è oggetto di scelta per il medico, che la presuppone come principio. Ma la salute del corpo è ordinata al bene dell'anima: quindi per chi deve curare la salute dell'anima può essere oggetto di scelta l'essere sano o l'essere malato: infatti l'Apostolo [2 Cor 12, 10] afferma: «Quando sono debole, è allora che sono forte». Però il fine ultimo in nessun modo cade sotto la scelta.

Analisi delle obiezioni: 1. I fini particolari delle virtù sono ordinati alla beatitudine come al fine ultimo. E in questo senso possono essere oggetto di scelta.

2. Come si è visto in precedenza [q. 1, a. 5], il fine ultimo è uno solo. Quindi ovunque si presentino più fini ci può essere scelta tra di essi, in quanto ordinati a un fine più remoto.

Articolo 4

Se la scelta abbia per oggetto soltanto le nostre azioni
Sembra che la scelta non riguardi soltanto le azioni umane. Infatti:
1. La scelta ha per oggetto i mezzi ordinati al fine. Ora, sono mezzi non soltanto gli atti, ma anche gli strumenti, come fa osservare Aristotele [Phys. 2, 3]. Quindi la scelta non riguarda soltanto gli atti umani.
2. L'azione è distinta dalla contemplazione. Ma la scelta si verifica anche nella contemplazione: in quanto cioè un'opinione può essere preferita a un'altra. Quindi la scelta non è limitata agli atti umani.
3. Coloro che eleggono degli uomini ai vari uffici, civili o ecclesiastici, non compiono su di essi alcuna azione. Quindi la scelta non riguarda soltanto le azioni umane.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 2] scrive che «nessuno sceglie se non quanto pensa di poter compiere da se stesso».
Dimostrazione: La scelta ha per oggetto i mezzi, come l'intenzione ha per oggetto il fine. Ora, il fine o è un'azione, o è una certa realtà. Ma anche in quest'ultimo caso è necessario che intervenga un'azione umana: o perché l'uomo produce la realtà che costituisce il fine, come il medico produce la guarigione (infatti si dice che il fine del medico è produrre la guarigione), oppure perché l'uomo in qualche maniera fa uso o gode della realtà che costituisce il fine: come il fine dell'avaro è il danaro, o il possesso del danaro. E lo stesso argomento vale per i mezzi ordinati al fine. Infatti è necessario che quanto è ordinato a un fine o sia un'azione, oppure una realtà con l'intervento di un'azione, la quale o dovrà produrre il mezzo ordinato al fine, o servirsi di esso.
E in questo modo la scelta ha sempre per oggetto delle azioni umane.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli strumenti sono ordinati al fine, poiché l'uomo ne fa uso per il fine.
2. Nella contemplazione stessa non manca l'atto dell'intelletto, che accetta questa o quell'altra opinione. È invece l'azione esterna che si contrappone alla contemplazione.
3. Chi elegge il vescovo o il principe della città sceglie precisamente di indicarlo per quell'ufficio. Altrimenti, se non si richiedesse alcuna azione da parte sua per l'istituzione suddetta, egli non avrebbe la facoltà di eleggere. E similmente, ogniqualvolta si tratta di preferire una cosa a un'altra, si ha sempre una qualche azione da parte di chi sceglie.

Articolo 5
In 3 Ethic., lect. 5
Se la scelta si limiti alle cose possibili.
Sembra che la scelta non si limiti alle cose possibili. Infatti:
1. La scelta è un atto della volontà, come si è detto [a. 1]. Ma secondo Aristotele [Ethic. 3, 2] «la volontà ha per oggetto [anche] gli impossibili». Quindi anche la scelta.
2. La scelta riguarda gli atti compiuti da noi, come si è visto [a. 4]. Quindi poco importa, quanto alla scelta, se uno sceglie cose impossibili del tutto o impossibili solo per lui. Ora, spesso noi non possiamo compiere le azioni

prescelte, che quindi sono impossibili per noi. Quindi la scelta abbraccia anche gli impossibili.
3. Nulla l'uomo tenta di fare se non scegliendo. Ma S. Benedetto [Regula 68] ammonisce che, se il superiore comanda qualcosa di impossibile, bisogna tentare. Quindi la scelta si estende anche alle cose impossibili.
In contrario: Il Filosofo [l. cit.] insegna che «la scelta non è di cose impossibili».
Dimostrazione: Le nostre scelte, come si è spiegato [a. 4], si riferiscono sempre alle nostre azioni. Ora, gli atti che noi compiamo sono per noi possibili. Quindi bisogna concludere che la scelta si limita alle cose possibili.
E così pure il motivo della scelta di una cosa sta nel fatto che essa porta al fine. Ora, nessuno può raggiungere il fine mediante cose impossibili. E lo prova il fatto che, quando gli uomini nel prendere consiglio si trovano di fronte all'impossibile, si ritirano, come incapaci di procedere oltre.
E ciò è evidente anche in base al procedimento della ragione che precede la scelta. Infatti il mezzo, che costituisce l'oggetto della scelta, sta al fine come la conclusione sta ai princìpi. È noto però che da princìpi possibili non segue una conclusione impossibile. Quindi non ci può essere un fine possibile se non è possibile il mezzo ad esso ordinato. Ora, nessuno si muove verso ciò che è impossibile. Quindi nessuno tenderebbe al fine se non gli apparisse possibile il mezzo per raggiungerlo. Quindi le cose impossibili non sono oggetto della scelta.
Analisi delle obiezioni: 1. La volontà è in posizione intermedia fra l'intelletto e l'azione esterna: infatti l'intelligenza propone alla volontà il suo oggetto, e la volontà a sua volta determina l'azione esterna. Quindi l'inizio della mozione volontaria viene desunto dall'intelletto, il quale apprende un dato oggetto sotto l'aspetto universale di bene; invece il compimento, cioè la perfezione dell'atto volitivo, viene desunto in rapporto all'operazione, mediante la quale uno tende a raggiungere l'oggetto: infatti il moto della volontà va dall'anima all'oggetto.
Quindi la perfezione di un dato atto di volontà dipende dal fatto che ci sia, per qualcuno, un bene da compiere. Ora, tale è [solo] il possibile. Quindi non si può avere una volizione completa se non di cose possibili, che sono un bene per il soggetto volente. Invece la volizione incompleta può avere per oggetto anche l'impossibile: e da alcuni essa viene chiamata velleità, nel senso cioè che uno vorrebbe una cosa, se fosse possibile. Ma la scelta indica un atto di volontà già determinato rispetto alle cose che uno deve fare. Quindi non può essere altro che di cose possibili.
2. Essendo l'oggetto della volontà il bene in quanto conosciuto, bisogna determinare l'oggetto della volontà studiandone i rapporti con la conoscenza. Come quindi si può avere la volizione di una cosa conosciuta come buona, ma in verità non buona, così si può avere la scelta di una cosa che è ritenuta possibile per chi sceglie, ma che di fatto è impossibile per lui.
3. Quell'ammonizione è data perché il suddito non deve decidere col proprio giudizio se una cosa è possibile, ma deve sottostare in tutto al giudizio del superiore.

Articolo 6

I, q. 83, a. 1; In 2 Sent., d. 25, q. 1, a. 2; De Verit., q. 22, a. 6; q. 24, a. 1; De Malo, q. 6; In 1 Periherm., lect. 14

Se la scelta dell'uomo sia necessaria o libera

Sembra che la scelta dell'uomo sia necessaria. Infatti:

1. Aristotele [Ethic. 7, 8] dimostra che il fine sta ai mezzi da scegliere come i princìpi alle conclusioni che ne derivano. Ma le conclusioni seguono per necessità dai princìpi. Posto quindi il fine, per necessità uno si muove a scegliere.

2. Abbiamo visto [a. 1, ad 2] che la scelta segue il giudizio operativo della ragione. Ma la ragione, per la necessità delle premesse, fa spesso dei giudizi necessari. Quindi anche la scelta che ne segue è necessaria.

3. Se ci sono due cose del tutto uguali, uno non può sentirsi spinto verso l'una piuttosto che verso l'altra: come un affamato che avesse del cibo ugualmente appetibile in direzioni opposte e a uguale distanza non si muoverebbe né verso l'una né verso l'altra direzione, secondo quanto dice Platone [cf. Arist., De caelo 2, 13] assegnando la ragione dell'immobilità della terra al centro [dell'universo].

D'altra parte la scelta di un bene minore è anche meno possibile di quella di un bene uguale. Se quindi vengono proposte due o più cose tra le quali una appare di maggior valore, è impossibile la scelta delle altre. Quindi è per necessità che si sceglie la cosa che appare di maggior valore. Ma ogni scelta ha precisamente per oggetto il mezzo che in qualche modo si presenta migliore. Quindi ogni scelta è imposta da una necessità.

In contrario: La scelta è un atto della ragione; e questa, al dire del Filosofo [Met. 8, 2], è indifferente di fronte agli opposti.

Dimostrazione: La scelta dell'uomo non è necessaria. E questo perché non è mai necessario ciò che può non essere. Ora, si può dimostrare che è cosa indifferente scegliere o non scegliere partendo dalla duplice facoltà che l'uomo possiede. Infatti l'uomo ha la facoltà di volere o non volere, di agire o non agire; e ha anche la facoltà di volere e di compiere questa o quell'altra cosa. E ne abbiamo la riprova nella stessa struttura della ragione umana. Infatti la volontà può tendere verso quelle cose che la ragione apprende sotto l'aspetto di bene. Ora, la ragione può apprendere come bene non solo il volere e l'agire, ma anche il non volere e il non agire. Inoltre in tutti i beni particolari la ragione può osservare l'aspetto buono di una cosa, oppure le sue deficienze di bene, che si presentano come un male; e in base a ciò può apprendere ciascuno di tali beni come degno di scelta o di rifiuto.

Ora soltanto il bene perfetto, cioè la beatitudine, non può essere appreso dalla ragione sotto l'aspetto di male, o come difettoso. Ed è per questo che l'uomo vuole per necessità la beatitudine, e non può volere l'infelicità o la miseria. Ma la scelta non ha per oggetto il fine, bensì i mezzi, come si è già spiegato [a. 3]; e non riguarda il bene perfetto, cioè la beatitudine, ma gli altri beni particolari. Quindi l'uomo non sceglie per necessità, ma liberamente.

Analisi delle obiezioni: 1. La conclusione non sempre segue necessariamente dai princìpi, ma solo quando essa è tale che, se non fosse vera, comprometterebbe la verità dei princìpi stessi. E così pure non è detto che in vista del

fine l'uomo sia costretto a scegliere i mezzi che ad esso conducono: poiché non tutto ciò che è ordinato al fine è indispensabile per il raggiungimento del fine; oppure, anche se è tale, non sempre come tale viene considerato.
2. La decisione, cioè il giudizio pratico della ragione, verte sulle azioni contingenti che sono in nostro potere; e nelle cose contingenti le conclusioni non seguono necessariamente da princìpi necessari di necessità assoluta, ma da princìpi necessari solo ipoteticamente, come nell'esempio: «Se corre, si muove».
3. Nulla impedisce, quando sono proposte due cose uguali sotto un medesimo aspetto, che si consideri per una di esse qualche condizione più favorevole, e che quindi la volontà si pieghi più verso l'una che verso l'altra.

Quaestio 14
Prooemium

[34069] Iª-IIae q. 14 pr. Deinde considerandum est de consilio. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum consilium sit inquisitio. Secundo, utrum consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem. Tertio, utrum consilium sit solum de his quae a nobis aguntur. Quarto, utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur. Quinto, utrum consilium procedat ordine resolutorio. Sexto, utrum consilium procedat in infinitum.

ARGOMENTO 14
IL CONSIGLIO, O DELIBERAZIONE,
CHE PRECEDE LA SCELTA
Prendiamo ora a esaminare il consiglio.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se il consiglio sia una ricerca; 2. Se abbia per oggetto il fine o soltanto i mezzi; 3. Se riguardi soltanto le nostre azioni; 4. Se riguardi tutte le nostre azioni; 5. Se il consiglio proceda in ordine risolutivo; 6. Se abbia un processo all'infinito.

Articolo 1

Se il consiglio sia una ricerca
Sembra che il consiglio non sia una ricerca. Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 2, 22] scrive che «il consiglio è un appetito». Ma la ricerca non è compito dell'appetito. Quindi il consiglio, o deliberazione, non è una ricerca.
2. Investigare appartiene all'intelletto discorsivo, e quindi non può attribuirsi a Dio, il quale non ha una conoscenza discorsiva, come si è visto nella Prima Parte [q. 14, a. 7]. Invece a Dio viene attribuito il consiglio, o deliberazione: infatti sta scritto [Ef 1, 11] che egli «agisce secondo il consiglio della sua volontà». Quindi il consiglio non è una ricerca.
3. La ricerca ha per oggetto le cose dubbie. Invece si può dare un consiglio su cose certamente buone, come quando l'Apostolo [1 Cor 7, 25] scrive: «Quanto alle vergini non ho alcun comando dal Signore, ma do un consiglio». Quindi il consiglio non è una ricerca.

In contrario: S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 34] scrive: «Ogni consiglio è una ricerca, ma non ogni ricerca è un consiglio».
Dimostrazione: La scelta, come si è visto [q. 13, a. 1, ad 2; a. 3], segue il giudizio della ragione sulle azioni da compiere. Ora, nelle azioni da compiere si riscontra molta incertezza: poiché le azioni riguardano cose singolari contingenti, che per la loro variabilità sono incerte. D'altra parte nelle cose dubbie e incerte la ragione non proferisce il suo giudizio senza una previa ricerca. Quindi è necessaria una ricerca della ragione prima del giudizio sulle azioni da compiere; e questa ricerca viene chiamata consiglio, o deliberazione. Per cui il Filosofo [Ethic. 3, 3] scrive che la scelta è «il desiderio di cose predeliberate mediante il consiglio».
Analisi delle obiezioni: 1. Quando gli atti di due facoltà sono tra loro subordinati, in ciascuno di essi si trova qualche elemento appartenente alla facoltà dell'altro: cosicché tali atti possono essere denominati dall'una o dall'altra facoltà. Ora, è acquisito che l'atto della ragione che guida nella scelta dei mezzi e l'atto della volontà che tende, seguendo la ragione, ai medesimi, sono tra loro subordinati. Quindi nell'atto della volontà, cioè nella scelta, troviamo un elemento razionale, che è l'ordine [dei mezzi al fine], e nella deliberazione o consiglio, che è un atto della ragione, troviamo un elemento volitivo, che funge da materia della deliberazione, poiché questa ha per oggetto le azioni che l'uomo vuole compiere; ed è anche come un impulso all'operazione, poiché un uomo viene spinto a deliberare circa i mezzi per il fatto che vuole il fine. Quindi, mentre il Filosofo [Ethic. 6, 2] dice che «la scelta è un'intellezione appetitiva», per sottolineare che alla scelta concorrono tutti e due gli elementi, il Damasceno [l. cit.] afferma che «il consiglio è un appetito investigativo», per sottolineare che il consiglio spetta in qualche modo sia alla volontà, che offre la materia e l'incentivo per la ricerca, sia alla ragione, che compie la ricerca.
2. Le qualità che vengono attribuite a Dio devono essere interpretate prescindendo da tutti quei difetti che presentano in noi: in noi, p. es., la scienza è fatta di deduzioni dalle cause agli effetti mediante il raziocinio; invece la scienza attribuita a Dio sta a indicare la certezza riguardo a tutti gli effetti nella causa prima, senza deduzione alcuna. E similmente viene attribuito a Dio il consiglio per la certezza della decisione e del giudizio, che in noi deriva invece dalla ricerca del consiglio. Ma tale ricerca non può trovarsi in Dio: perciò in questo senso non è possibile attribuire a Dio il consiglio. E in base a ciò il Damasceno [ib.] scrive che «Dio non si consiglia: infatti il consigliarsi è da persona ignara».
3. Nulla impedisce che ci siano delle cose che sono beni certissimi secondo il giudizio delle persone sapienti e spirituali, e che tuttavia non sono beni certi secondo il giudizio della maggioranza, fatta di uomini carnali. Quindi su tali cose si possono dare dei consigli.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 4, sol. 1; In 3 Ethic., lect. 8

### Se il consiglio abbia per oggetto il fine, o soltanto i mezzi

Sembra che il consiglio non abbia per oggetto soltanto i mezzi, ma anche il fine. Infatti:

1. Si può fare una ricerca su qualsiasi cosa dubbia. Ma nell'agire umano può presentarsi il dubbio non solo sui mezzi, ma anche sul fine. Essendo quindi il consiglio una ricerca sull'agire umano, sembra che il consiglio possa avere per oggetto il fine.
2. Materia del consiglio sono le azioni umane. Ma alcune di queste azioni, come insegna Aristotele [Ethic. 1, 1], sono dei fini. Quindi il consiglio può riguardare il fine.
In contrario: S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 34] scrive che «il consiglio non ha per oggetto il fine, ma i mezzi».
Dimostrazione: In campo pratico il fine ha funzione di principio: e questo perché dal fine derivano i motivi per la scelta dei mezzi. Ora, il principio non è mai oggetto di ricerca, ma in ogni ricerca i princìpi devono essere presupposti. Quindi, essendo il consiglio, o deliberazione, una ricerca, non può avere per oggetto il fine, ma soltanto i mezzi. – Può accadere però che una cosa che in rapporto a certe altre è un fine, sia ordinata a un fine più remoto: come accade che il principio di una data dimostrazione sia la conclusione di un'altra.
E così ciò che è preso come fine in una ricerca può essere considerato come mezzo in un'altra. E in questo caso può essere oggetto di consiglio.
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che viene preso come fine è già determinato. Finché dunque è considerato come cosa dubbia non è considerato come fine. Se quindi è oggetto di deliberazione o di consiglio non si tratterà di una deliberazione sul fine, ma su un mezzo ordinato al fine.
2. Il consiglio ha per oggetto le azioni umane in quanto sono ordinate a un fine. Se quindi un'operazione umana è un fine, come tale non è oggetto di consiglio.

Articolo 3
In 3 Ethic., lect. 7
Se il consiglio riguardi soltanto le nostre azioni
Sembra che il consiglio non si limiti soltanto alle nostre azioni. Infatti:
1. Il consiglio implica il concetto di confronto. Ma si può tenere un confronto tra varie persone anche su realtà immutabili che sfuggono alla nostra azione: p. es. sulla natura delle cose. Quindi il consiglio, o deliberazione, non si limita alle azioni che noi possiamo compiere.
2. Talora gli uomini si consultano su cose stabilite dalla legge: e abbiamo così i giureconsulti. Tuttavia quelli che discutono tali consigli o deliberazioni non hanno il potere di fare delle leggi. Quindi il consiglio non si limita alle nostre azioni.
3. Si dice che alcuni si consultano sugli eventi futuri, che certo non dipendono da noi. Quindi la deliberazione o consiglio non si interessa esclusivamente delle nostre azioni.
4. Se il consiglio si limitasse alle nostre azioni, nessuno potrebbe deliberare sulle azioni altrui. Ma ciò è evidentemente falso. Quindi il consiglio non riguarda solo le nostre azioni.
In contrario: S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 34] scrive: «Ci consigliamo sulle cose esistenti in noi, e che noi possiamo eseguire».

Dimostrazione: Il consiglio propriamente implica l'idea di confronto tra diverse persone. E lo indica il nome stesso: infatti consiglio è come dire consesso, poiché più persone si siedono insieme per discutere. Ma c'è da osservare che nei fatti particolari e contingenti, per conoscere con certezza una cosa, è necessario considerare molte condizioni o circostanze, che uno non può facilmente considerare da solo, mentre è più difficile che possano sfuggire a molti, poiché uno osserva ciò che sfugge a un altro; nelle cose necessarie e universali, invece, si ha una considerazione più assoluta e più semplice, e quindi in una simile indagine è più facile per uno solo bastare a se stesso. Quindi la ricerca deliberativa, o consiglio, propriamente riguarda le cose singolari e contingenti. Ora, la conoscenza della verità non ha in questo campo una grande importanza, così da essere di per sé appetibile come lo è invece quella delle realtà universali e necessarie, ma viene a essere appetibile nella misura in cui serve all'operazione, poiché le azioni hanno per oggetto il singolare contingente. Quindi dobbiamo concludere che il consiglio, propriamente parlando, ha per oggetto le nostre azioni.

Analisi delle obiezioni: 1. Il consiglio implica l'idea di confronto, però non di un confronto qualsiasi, ma di un confronto sulle azioni da compiere, come si è spiegato [nel corpo].

2. Le disposizioni della legge, sebbene non dipendano dall'operazione di chi si consulta per una deliberazione o consiglio, tuttavia sono per lui norme direttive nell'operare: poiché uno dei criteri per agire è il precetto della legge.

3. Il consiglio non riguarda soltanto gli atti da compiere, ma anche ciò che è ordinato a quegli atti. E così vengono fatte delle consultazioni sugli eventi futuri inquantoché l'uomo, conoscendo tali futuri, si regola se fare o evitare qualcosa.

4. Cerchiamo consiglio sui fatti degli altri in quanto questi formano una sola cosa con noi: o per un vincolo di affetto, come l'amico si preoccupa delle cose che interessano l'amico come delle proprie; oppure al modo di uno strumento: infatti l'agente principale e quello strumentale formano come una causa unica, poiché l'uno agisce mediante l'altro; e così il padrone si consiglia sulle cose che dovrà compiere il servo.

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 4, sol. 1; In 3 Ethic., lect. 7

### Se il consiglio abbia per oggetto tutte le nostre azioni

Sembra che il consiglio abbia per oggetto tutte le nostre azioni. Infatti:

1. La scelta, come si è detto [a. 1], è «il desiderio di cose predeliberate mediante il consiglio». Ma la scelta abbraccia tutte le nostre azioni. Quindi anche il consiglio.

2. Il consiglio comporta una ricerca della ragione. Ora, eccettuati gli atti compiuti sotto l'impeto della passione, noi partiamo sempre da una ricerca della ragione. Quindi il consiglio si estende a tutte le nostre azioni.

3. Il Filosofo [Ethic. 3, 3] insegna che «se una cosa può essere compiuta usando più mezzi, mediante il consiglio si cerca quello più spedito e più idoneo; se invece il mezzo è unico, allora si studia la maniera di compierla con

quel mezzo». Ma tutte le azioni che noi possiamo compiere vengono compiute o con un mezzo unico o con molti. Quindi il consiglio ha per oggetto tutte le nostre azioni.
In contrario: Scrive S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 34] che «il consiglio, o deliberazione, non riguarda le opere della scienza e dell'arte».
Dimostrazione: Il consiglio, come si è spiegato [a. 1], è una ricerca. Ora, noi siamo soliti investigare sulle cose dubbie: per cui il raziocinio di ricerca, che viene detto argomento, si dice che è una «testimonianza a favore di una cosa dubbia» [Cic., Topic., all'inizio]. Ma può capitare nell'agire umano che una cosa escluda il dubbio per due motivi. Primo, perché determinati fini sono raggiunti attraverso vie ben determinate; e ciò avviene nelle arti che hanno una tecnica stabilita: l'amanuense, p. es., non delibera come debba scrivere le lettere, poiché la cosa è già stabilita dall'arte. Secondo, perché poco importa che un'azione sia compiuta in una maniera o nell'altra: e ciò capita quando si tratta di cose minime, che possono ostacolare o agevolare in modo trascurabile il raggiungimento del fine; ora, la ragione considera il poco come se fosse nulla. Quindi, al dire del Filosofo [Ethic. 3, 3], noi non deliberiamo nel nostro consiglio su queste due cose: sui fatti insignificanti e su quelli già determinati nel loro modo di esecuzione, cioè sui vari esercizi delle arti; «eccettuate le arti congetturali», precisa il Nisseno [l. cit.], «come la medicina, la mercatura e simili».
Analisi delle obiezioni: 1. La scelta presuppone la deliberazione o consiglio in vista del giudizio o decisione. Per cui quando la decisione è evidente senza investigazione non si richiede la ricerca del consiglio.
2. Nelle cose evidenti la ragione non ricerca, ma subito giudica. Quindi non in tutti gli atti compiuti mediante la ragione è necessaria la ricerca del consiglio.
3. Quando una cosa può essere compiuta con un unico mezzo, ma in maniere diverse, può suscitare dei dubbi, come anche quando i mezzi sono molteplici: quindi si richiede il consiglio. Quando però è determinata non solo la cosa, ma anche la maniera [di compierla], allora il consiglio non serve.

Articolo 5
In 3 Ethic., lect. 8
Se il consiglio proceda in ordine risolutivo
Sembra che il consiglio non proceda in ordine risolutivo. Infatti:
1. Il consiglio ha per oggetto le nostre operazioni. Ora, le nostre operazioni non procedono in ordine risolutivo, ma piuttosto in ordine compositivo, cioè passando dal semplice al composto. Quindi il consiglio non sempre procede in ordine risolutivo.
2. Il consiglio è un'indagine razionale. Ora, la ragione parte da ciò che viene prima per giungere a ciò che viene dopo, seguendo l'ordine più conveniente. Ma essendo le cose passate prima di quelle presenti, e le presenti prima di quelle future, sembra che nel deliberare si debba procedere dal presente e dal passato al futuro. Il che non corrisponde all'ordine risolutivo. Quindi nei consigli o deliberazioni non si rispetta l'ordine risolutivo.
3. Il consiglio ha per oggetto soltanto le cose a noi possibili, come insegna

Aristotele [Ethic. 3, 3]. Ma si giudica se una cosa è possibile o impossibile in base a ciò che possiamo fare o non possiamo fare per raggiungerla. Quindi nella ricerca della deliberazione, o consiglio, bisogna partire dal presente.
In contrario: Il Filosofo [ib.] scrive che «colui il quale delibera si presenta nell'atto di indagare e di risolvere».
Dimostrazione: In ogni ricerca bisogna partire da un principio. E se questo principio ha una priorità, sia nell'ordine conoscitivo che nell'ordine reale, il procedimento non è risolutivo, ma piuttosto compositivo: procedere infatti dalle cause agli effetti è un procedimento compositivo, poiché le cause sono più semplici degli effetti. Se invece le cose che hanno una priorità nella conoscenza sono posteriori nella realtà, si ha un processo risolutivo: come quando formuliamo giudizi su effetti già noti risolvendoli nelle loro cause semplici. Ora, nella ricerca della deliberazione, o consiglio, il principio è costituito dal fine, che precede nell'ordine dell'intenzione, ma è posteriore nella realtà. E così è necessario che l'indagine del consiglio sia di carattere risolutivo, cioè che inizi da ciò che viene perseguito nel futuro per giungere al da farsi immediato.
Analisi delle obiezioni: 1. Il consiglio ha certamente per oggetto le operazioni, ma il motivo dell'operare è desunto dal fine: perciò l'ordine del ragionare sulle operazioni è l'inverso di quello dell'operare.
2. La ragione prende inizio da quanto precede in ordine di ragione, ma non sempre da quanto precede in ordine di tempo.
3. Non cercheremmo di sapere se è possibile ciò che va compiuto per un fine se non fosse una cosa proporzionata al fine. Quindi, prima di considerare se una cosa è possibile, bisogna domandarsi se è adatta per raggiungere il fine.

Articolo 6
In 3 Ethic., lect. 8
Se il consiglio proceda all'infinito
Sembra che la ricerca del consiglio proceda all'infinito. Infatti:
1. Il consiglio è una ricerca nel campo dei singolari, nel quale si svolge l'azione [umana]. Ma i singolari sono infiniti. Quindi la ricerca del consiglio è senza fine.
2. Sotto la ricerca del consiglio non cade soltanto l'azione da compiere, ma anche il modo di eliminare gli ostacoli. Ora, qualsiasi azione umana può essere ostacolata, e ogni ostacolo può essere eliminato mediante un accorgimento della ragione. Quindi si possono cercare all'infinito ostacoli da eliminare.
3. La ricerca scientifica non procede all'infinito perché si possono raggiungere dei princìpi per sé noti, che hanno una certezza assoluta. Ma tale certezza non si può trovare nei singolari contingenti, che sono variabili e incerti. Quindi la ricerca del consiglio procede all'infinito.
In contrario: Aristotele [De caelo 1, 7] insegna che «nessuno si muove verso cose impossibili». Ma è impossibile attraversare l'infinito. Se dunque la ricerca del consiglio fosse infinita, nessuno inizierebbe mai una deliberazione, contro ogni evidenza.
Dimostrazione: La ricerca del consiglio è finita in atto in due sensi: rispetto ai suoi princìpi e rispetto al suo termine. Infatti in questa ricerca troviamo due

princìpi. Il primo è peculiare, derivante dal genere stesso delle cose operabili: ed esso è il fine, che non è materia di consiglio, essendone un presupposto in qualità di principio, come si è visto [a. 2]. Il secondo principio è invece come desunto da altri generi: come nel campo delle scienze dimostrative una scienza presuppone le conclusioni dell'altra, senza discuterle. Ora, i princìpi di questo genere che vengono presupposti nella ricerca del consiglio sono tutti i dati dei sensi: p. es. che questa cosa è pane, o che è ferro; come pure tutte le nozioni astratte acquisite dalle scienze speculative o pratiche: p. es. che l'adulterio è proibito da Dio, e che l'uomo non può vivere senza il nutrimento conveniente. Quindi chi si consiglia non va alla ricerca di queste cose.
- Il termine della ricerca è invece ciò che noi possiamo immediatamente eseguire. Come infatti il fine [nell'ordine pratico] ha natura di principio, così quanto viene eseguito per un fine ha carattere di conclusione. Per cui ciò che si presenta all'operazione come la prima cosa da farsi è come l'ultima conclusione alla quale termina la ricerca. - Tuttavia nulla impedisce che una deliberazione, o consiglio, possa essere un infinito potenziale, in quanto al consiglio possono presentarsi infinite cose da indagare.
Analisi delle obiezioni: 1. I singolari sono infiniti in maniera non attuale, ma potenziale.
2. Sebbene l'operare dell'uomo possa essere sempre ostacolato, tuttavia non sempre trova pronto l'ostacolo. Quindi non sempre è necessario consigliarsi sul modo di eliminare gli ostacoli.
3. Nei singolari contingenti si può trovare qualcosa di certo, sebbene non in senso assoluto, ma come fatto passato o presente, sottoposto al giudizio operativo [del consiglio]. Infatti che Socrate sieda non è necessario, ma è necessario che egli sieda mentre siede. E di ciò si può avere la certezza.

Quaestio 15
Prooemium

[34118] Iª-IIae q. 15 pr. Deinde considerandum est de consensu. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum consensus sit actus appetitivae, vel apprehensivae virtutis. Secundo, utrum conveniat brutis animalibus. Tertio, utrum sit de fine, vel de his quae sunt ad finem. Quarto, utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem.

ARGOMENTO 15
IL CONSENSO, ATTO DELLA VOLONTÀ
RELATIVO AI MEZZI
Passiamo ora a parlare del consenso.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il consenso sia l'atto di una potenza appetitiva conoscitiva; 2. Se si trovi negli animali privi di ragione:
3. Se abbia per oggetto il fine o i mezzi; 4. Se l'acconsentire all'atto sia riservato alla parte superiore dell'anima.

Articolo 1
Infra, q. 74, a. 7, ad 1

Se il consenso sia l'atto di una potenza appetitiva o conoscitiva
Sembra che acconsentire spetti soltanto alla parte conoscitiva dell'anima.
Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 12, 12] attribuisce il consenso alla ragione superiore. Ma il termine ragione indica una facoltà conoscitiva. Quindi acconsentire spetta a una potenza conoscitiva.
2. Acconsentire equivale a sentire insieme. Ora, il sentire è l'atto di una facoltà conoscitiva. Quindi anche l'acconsentire.
3. Assentire indica adesione dell'intelletto a una cosa; e così pure acconsentire. Ma l'assentire è un atto dell'intelligenza, che è una facoltà conoscitiva. Quindi anche l'acconsentire è l'atto di una facoltà conoscitiva.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 2, 22] insegna che «se uno giudica senza amare, non vi è sentenza», cioè consenso. Ma l'amare spetta a una potenza appetitiva. Quindi anche l'acconsentire.
Dimostrazione: L'acconsentire implica l'idea di applicazione dei sensi a qualcosa. Ora, è proprio dei sensi conoscere le cose presenti: infatti l'immaginativa apprende le immagini delle realtà materiali anche nella loro assenza, e l'intelletto considera le ragioni universali, che può apprendere indifferentemente alla presenza o nell'assenza dei singolari. E poiché l'atto della potenza appetitiva è una certa inclinazione verso le cose, l'applicazione della potenza alle cose mediante l'adesione viene denominata senso [o sentimento] in forza di una certa analogia, come per esprimere una certa esperienza dell'oggetto a cui la potenza aderisce, mediante la sua compiacenza verso di esso. Per cui sta scritto [Sap 1, 1 Vg]: «Sperimentate il Signore nell'amore». E sotto questo aspetto acconsentire è l'atto di una facoltà appetitiva.
Analisi delle obiezioni: 1. Come scrive Aristotele [De anima 3, 9], «la volontà è nella ragione». Quando perciò S. Agostino attribuisce il consenso alla ragione, prende il termine ragione in quanto include la volontà.
2. Sentire in senso proprio è della facoltà conoscitiva, ma per una certa analogia fondata sull'esperienza si dice dell'appetitiva, come si è spiegato [nel corpo].
3. Assentire è come sentire ad, cioè in rapporto a un'altra cosa: e ciò comporta una certa distanza dall'oggetto a cui si dà l'assenso. Invece acconsentire equivale a sentire insieme: e ciò comporta una certa unione con la cosa a cui si acconsente. Quindi la volontà, che si muove verso le cose, propriamente dà il consenso; invece l'intelletto, la cui operazione non ha tale movimento, ma piuttosto quello contrario, come si è visto nella Prima Parte [q. 16, a. 1; q. 27, a. 4; q. 59, a. 2], più propriamente dà l'assenso: sebbene si usi anche un termine per l'altro. – Si può anche rispondere che l'intelletto dà l'assenso in quanto è mosso dalla volontà.

Articolo 2
Infra, q. 16, a. 2
Se il consenso convenga agli animali irrazionali
Sembra che il consenso non convenga agli animali irrazionali. Infatti:
1. Il consenso implica la determinazione dell'appetito a un unico oggetto.

Ma l'appetito degli animali privi di ragione è determinato in questo modo.
Quindi il consenso si trova anche negli animali bruti.
2. Togliendo l'antecedente si elimina anche ciò che segue. Ma il consenso precede l'esecuzione dell'opera. Se dunque negli animali bruti mancasse il consenso, dovrebbe mancare in essi anche l'esercizio dei loro atti. Il che è evidentemente falso.
3. Si dice che gli uomini talora acconsentono ad agire perché mossi da una passione, p. es. dall'ira o dalla concupiscenza. Ma gli animali agiscono mossi dalla passione. Quindi in essi c'è il consenso.
In contrario: Dice il Damasceno [De fide orth. 2, 22] che «dopo il giudizio l'uomo dispone e ama ciò che è stato deliberato nel consiglio, e abbiamo la sentenza», cioè il consenso. Ma negli animali bruti non c'è il consiglio.
Quindi neppure il consenso.
Dimostrazione: Propriamente parlando, negli animali privi di ragione non esiste il consenso. E ciò perché il consenso implica l'applicazione di un moto appetitivo al compimento di un'azione.
Ora, tale applicazione spetta a colui che ha il dominio sul moto appetitivo: come si può attribuire al bastone il contatto con la pietra, ma l'applicazione del bastone a tale contatto spetta a colui che ha la facoltà di muovere il bastone.
Ora, gli animali bruti non hanno il dominio sui moti dell'appetito, ma questi si trovano in essi in base all'istinto della natura. Quindi l'animale privo di ragione ha l'appetizione, ma non applica il moto appetitivo a qualcosa.
E così propriamente non si può dire che acconsente, ma acconsente soltanto la natura razionale, che ha il dominio sul moto appetitivo e può applicarlo o non applicarlo a questa o a quell'altra cosa.
Analisi delle obiezioni: 1. Negli animali privi di ragione si riscontra una determinazione puramente passiva dell'appetito riguardo all'oggetto. Invece il consenso implica una determinazione non solo passiva, ma principalmente attiva.
2. Togliendo l'antecedente si toglie anche ciò che ne deriva se questo deriva unicamente da quello. Ma se un effetto può derivare da diverse fonti, allora l'eliminazione di una di esse non lo compromette necessariamente: se l'indurimento, p. es., può derivare dal caldo e dal freddo (infatti i mattoni induriscono col fuoco, e l'acqua congelata indurisce con il freddo), non ne segue che tolto il calore cessi l'indurimento. Ora, l'esecuzione dell'atto non dipende solo dal consenso, ma anche dall'appetito impulsivo, quale si trova negli animali bruti.
3. Gli uomini che agiscono per passione possono non assecondare la passione. Non così invece gli animali. Quindi il paragone non regge.

Articolo 3

Se il consenso abbia per oggetto il fine o i mezzi
Sembra che il consenso abbia per oggetto il fine. Infatti:
1. Le cause sono sempre superiori agli effetti. Ma noi acconsentiamo ai mezzi a motivo del fine. Quindi a maggior ragione acconsentiamo al fine.
2. Il fine per l'intemperante è il suo stesso agire dissoluto, come per il virtuoso

l'agire secondo virtù. Ma l'intemperante acconsente al proprio atto.
Quindi il consenso ha per oggetto il fine.
3. Il moto dell'appetito che ha per oggetto i mezzi è la scelta, come si è già visto [q. 13, a. 1]. Se dunque il consenso avesse per oggetto solo i mezzi non si distinguerebbe in nulla dalla scelta. Il che è falso, come dimostra il Damasceno [De fide orth. 2, 22], il quale dice che «dopo la disposizione», che prima aveva chiamato sentenza, «avviene la scelta». Quindi il consenso non riguarda soltanto i mezzi.
In contrario: Il Damasceno [ib.] precisa che «la sentenza», o consenso, si ha «quando l'uomo dispone e ama una cosa deliberata nel consiglio». Ma il consiglio ha per oggetto soltanto i mezzi ordinati al fine. Quindi anche il consenso.
Dimostrazione: Il consenso indica l'applicazione di un moto dell'appetito a qualcosa che preesiste, applicazione che è nel potere del soggetto. Ora, nell'ordine dell'agire [umano] prima di tutto va posta l'apprensione del fine; quindi il desiderio di esso; viene poi il consiglio relativo ai mezzi, e finalmente l'appetizione dei mezzi. Ora, l'appetito tende per natura verso l'ultimo fine: perciò l'applicazione di tale moto appetitivo al fine percepito non ha natura di consenso, ma di semplice volizione. Invece tutti i fini intermedi, in quanto sono ordinati al fine, cadono sotto il consiglio: quindi possono essere oggetto del consenso mediante l'applicazione del moto appetitivo a ciò che è stato deliberato dal consiglio. (Viceversa il moto appetitivo riguardante il fine non si applica alla deliberazione o consiglio, ma è piuttosto il consiglio che viene applicato ad esso, poiché il consiglio presuppone la volizione del fine. Però il desiderio dei mezzi ordinati al fine presuppone la determinazione del consiglio).
Quindi l'applicazione dei moti dell'appetito alle determinazioni del consiglio costituisce propriamente il consenso. Perciò, avendo il consiglio per oggetto soltanto i mezzi, tale sarà pure, propriamente parlando, l'oggetto del consenso.
Analisi delle obiezioni: 1. Allo stesso modo in cui conosciamo le conclusioni in forza dei princìpi, e tuttavia questi sono oggetto non di una scienza, ma di un abito più elevato, cioè dell'intelletto, così noi acconsentiamo ai mezzi in forza del fine, e tuttavia questo non è oggetto del consenso, ma di qualcosa di superiore, cioè della volizione.
2. L'intemperante, più che le proprie azioni, ha per fine il piacere del suo agire dissoluto, che lo spinge ad acconsentire ad esse.
3. La scelta aggiunge al consenso un riferimento alle cose scartate: perciò dopo il consenso c'è ancora la scelta. Infatti può capitare che nel consiglio, o deliberazione, si trovino più mezzi adatti al raggiungimento del fine, ciascuno dei quali è gradito e quindi oggetto di consenso; ma tra le molte cose che piacciono ne preferiamo una mediante la scelta. Se invece fosse gradito un mezzo soltanto, allora tra il consenso e la scelta non ci sarebbe differenza reale, ma solo di ragione: e verrebbe detto consenso in quanto si tratta di un fatto che ci piace di compiere, scelta invece in quanto è una cosa preferita ad altre non gradite.

Articolo 4

Infra, q. 74, a. 7; In 2 Sent., d. 24, q. 3, a. 1; De Verit., q. 15, a. 3

Se il consenso ad agire appartenga esclusivamente alla parte superiore dell'anima

Sembra che il consenso ad agire non appartenga esclusivamente alla parte superiore dell'anima. Infatti:

1. Aristotele [Ethic. 10, 4] scrive che «il piacere accompagna l'operare e lo perfeziona, come la bellezza accompagna la giovinezza». Ma acconsentire al piacere, secondo S. Agostino [De Trin. 12, 12], spetta alla ragione inferiore. Quindi acconsentire all'atto non è esclusivo della ragione superiore.

2. L'azione alla quale si acconsente è volontaria. Ma sono molte le facoltà capaci di produrre azioni volontarie. Quindi la ragione superiore non è la sola ad acconsentire all'atto.

3. La ragione superiore, secondo l'espressione di S. Agostino [De Trin. 12, 7], «tende verso le realtà eterne per contemplarle e per ispirarvisi». Invece l'uomo spesso acconsente all'atto non per motivi eterni, ma per motivi temporali, o per le passioni dell'anima. Quindi l'acconsentire all'atto non è riservato alla ragione superiore.

In contrario: Scrive S. Agostino [De Trin. 12, 12]: «Non è possibile che l'anima si decida efficacemente a compiere un peccato se l'intenzione dell'anima, avente il potere sovrano di fare agire le membra muovendole o ritraendole dall'azione, non cede all'attrattiva di un'azione malvagia e non se ne fa schiava».

Dimostrazione: L'ultima sentenza spetta sempre a chi è superiore, il quale ha il compito di giudicare gli altri: finché infatti rimane da dare un giudizio sulla ARGOMENTO proposta non c'è ancora una sentenza definitiva. Ora, è evidente che la ragione superiore ha il compito di giudicare ogni altra cosa: poiché mediante la ragione giudichiamo le realtà sensibili, mentre i fatti dipendenti dalla ragione umana li giudichiamo mediante le ragioni divine, che appartengono alla ragione superiore. Quindi nessun giudizio della ragione, finché è incerto se resistere o no [al peccato] secondo le ragioni divine, si presenta come sentenza definitiva. Ma la sentenza definitiva sull'azione da compiere è il consenso all'atto. Quindi il consenso all'atto spetta alla ragione superiore: però in quanto la ragione include la volontà, come si è già spiegato [a. 1, ad 1].

Analisi delle obiezioni: 1. Acconsentire al godimento di un'azione appartiene alla ragione superiore, come acconsentire all'azione stessa; invece acconsentire al godimento del pensare spetta alla ragione inferiore, come spetta alla ragione inferiore la funzione del pensare.

Tuttavia sul pensare o non pensare in quanto azione distinta dà un giudizio la ragione superiore; e così pure sul godimento che la accompagna. Preso invece come elemento ordinato a un'altra operazione, tale giudizio spetta alla ragione inferiore. Infatti le funzioni subordinate spettano sempre ad arti o a facoltà inferiori a quelle che hanno per oggetto il fine: per cui l'arte che ha per oggetto il fine viene chiamata architettonica, o principale.

2. Essendo le azioni volontarie in quanto acconsentiamo ad esse, non basta il consenso delle altre potenze, ma si richiede quello della volontà, da cui deriva il termine "volontario"; e la volontà si trova nella ragione, come si è detto [ib.].

3. Si dice che la ragione superiore acconsente non solo perché muove sempre ad agire secondo le ragioni eterne, ma anche perché in base alle ragioni eterne non dissente.

Quaestio 16
Prooemium

[34151] Iª-IIae q. 16 pr. Deinde considerandum est de usu. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum uti sit actus voluntatis. Secundo, utrum conveniat brutis animalibus. Tertio, utrum sit tantum eorum quae sunt ad finem, vel etiam finis. Quarto, de ordine usus ad electionem.

ARGOMENTO 16
L'USO, ATTO DELLA VOLONTÀ RELATIVO AI MEZZI
Dobbiamo ora parlare dell'uso.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'uso sia un atto della volontà; 2. Se possa trovarsi negli animali privi di ragione; 3. Se abbia per oggetto i mezzi o anche il fine; 4. Sull'ordine dell'uso rispetto alla scelta.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 1, q. 1, a. 2
Se l'uso sia un atto della volontà
Sembra che l'uso non sia un atto della volontà. Infatti:
1. Insegna S. Agostino [De doctr. christ. 1, 4] che «usare è riferire ciò di cui si dispone al conseguimento di altre cose». Ma stabilire la relazione di una cosa a un'altra è compito della ragione. Quindi l'uso è un atto della ragione e non della volontà.
2. Il Damasceno [De fide orth. 2, 22] scrive che «l'uomo si proietta verso l'operazione, e si ha l'impulso operativo; quindi usa, e si ha l'uso». Ma l'operazione spetta alla facoltà esecutiva. Ora, l'atto della volontà non può far seguito all'atto della facoltà esecutiva, essendo l'esecuzione l'ultima cosa. Quindi l'uso non è un atto della volontà.
3. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 30] scrive: «Tutto ciò che è stato fatto è stato fatto a uso dell'uomo: poiché la ragione concessa agli uomini fa uso di tutte le cose giudicando di esse». Ma giudicare delle cose create da Dio spetta alla ragione speculativa, che sembra del tutto separata dalla volontà, che è il principio dell'agire umano. Quindi l'uso non è un atto della volontà.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 10, 11] insegna: «Usare significa mettere una cosa a disposizione della volontà».
Dimostrazione: L'uso di una cosa comporta l'applicazione di tale cosa a un'operazione: infatti l'operazione a cui applichiamo una cosa non è altro che l'uso di questa; come cavalcare è l'uso del cavallo, e percuotere è l'uso del bastone. Ora, noi applichiamo all'operazione sia i princìpi interiori dell'agire, cioè le potenze stesse dell'anima e le membra del corpo, come l'intelletto all'intellezione e l'occhio alla visione, sia anche le cose esterne, come il bastone all'atto del percuotere. Ma è evidente che noi applichiamo all'operazione le cose esterne soltanto mediante i principi interiori, che sono o le facoltà dell'anima,

o gli abiti operativi, oppure gli strumenti che sono membra del nostro corpo. Ora, abbiamo già dimostrato [q. 9, a. 1] che è compito della volontà muovere le potenze dell'anima ai propri atti, vale a dire applicarle all'operazione. È evidente quindi che l'uso spetta in maniera primaria e principale alla volontà, come al primo movente; spetta invece alla ragione come alla facoltà direttiva e alle altre potenze come ai princìpi esecutivi, che stanno alla volontà, da cui sono applicati all'operazione, come degli strumenti all'agente principale. Ora, l'azione non è attribuita propriamente allo strumento, ma all'agente principale: come il costruire viene attribuito al muratore e non ai suoi strumenti. Quindi l'uso è propriamente un atto della volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. La ragione stabilisce una relazione tra le cose, ma è la volontà che tende a una data cosa in vista di un'altra. E l'uso è una relazione in questo senso.
2. Il Damasceno parla dell'uso in quanto appartiene alle potenze esecutive.
3. Lo stesso intelletto speculativo viene applicato alla funzione di apprendere, o di giudicare, dalla volontà. Quindi si dice che l'intelletto speculativo è usato in quanto è mosso dalla volontà, come le altre potenze esecutive.

Articolo 2

Se l'uso convenga agli animali privi di ragione
Sembra che l'uso non manchi negli animali privi di ragione. Infatti:
1. Fruire è più nobile che usare: poiché, come scrive S. Agostino [De Trin. 10, 10], «noi facciamo uso di ciò che riferiamo ad altre cose, di cui vogliamo fruire». Ora, abbiamo già dimostrato [q. 11, a. 2] che negli animali bruti si trova la fruizione. Quindi a più forte ragione non può mancare l'uso.
2. Applicare le membra ad agire è fare uso delle membra. Ma gli animali applicano le membra a certe operazioni: come i piedi a camminare e le corna a colpire. Quindi negli animali non manca l'uso.
In contrario: S. Agostino [Lib. LXXXIII quest. 30] insegna: «Può usare di una cosa solo l'animale dotato di ragione».
Dimostrazione: Usare, come si è detto [a. 1], significa applicare un principio operativo all'operazione: come acconsentire è applicare il moto appetitivo a desiderare qualcosa. Ora, l'applicare una cosa a un'altra è solo di chi è arbitro di essa: cioè soltanto di colui che sa stabilire un rapporto tra una cosa e un'altra, compito questo della ragione. Quindi soltanto l'animale razionale può acconsentire e usare.
Analisi delle obiezioni: 1. La fruizione indica un moto diretto dell'appetito verso l'oggetto appetibile; invece l'uso indica un moto dell'appetito verso una cosa in ordine a un'altra. Se dunque si confronta l'uso con la fruizione in rapporto all'oggetto, allora la fruizione è superiore all'uso: poiché l'oggetto appetibile direttamente è migliore di quello che è appetibile solo in ordine ad altro. Se invece si fa il confronto in rapporto alla facoltà conoscitiva richiesta, allora si ha una superiorità da parte dell'uso: poiché spetta alla sola ragione stabilire dei rapporti tra una cosa e un'altra, mentre per l'apprensione diretta bastano i sensi.

2. Gli animali mediante le loro membra compiono delle operazioni per istinto di natura, non perché conoscono l'ordinamento delle membra a tali operazioni. Quindi non si può dire propriamente che applichino le membra ad agire, né che usino le membra.
Analisi delle obiezioni: 1. La fruizione indica un moto diretto dell'appetito verso l'oggetto appetibile; invece l'uso indica un moto dell'appetito verso una cosa in ordine a un'altra. Se dunque si confronta l'uso con la fruizione in rapporto all'oggetto, allora la fruizione è superiore all'uso: poiché l'oggetto appetibile direttamente è migliore di quello che è appetibile solo in ordine ad altro. Se invece si fa il confronto in rapporto alla facoltà conoscitiva richiesta, allora si ha una superiorità da parte dell'uso: poiché spetta alla sola ragione stabilire dei rapporti tra una cosa e un'altra, mentre per l'apprensione diretta bastano i sensi.
2. Gli animali mediante le loro membra compiono delle operazioni per istinto di natura, non perché conoscono l'ordinamento delle membra a tali operazioni. Quindi non si può dire propriamente che applichino le membra ad agire, né che usino le membra.
Ma bisogna considerare che il fine ultimo può essere inteso o in assoluto, o in relazione a un soggetto. Infatti, come si è già spiegato [q. 1, a. 8; q. 2, a. 7], talora si considera fine la cosa stessa da raggiungere, talora invece il conseguimento o il possesso della medesima. Per l'avaro, p. es., il fine sarà o il danaro o il possesso del medesimo. Ora, è evidente che in assoluto il fine ultimo è la cosa da raggiungere: infatti il possesso del danaro è un bene solo in forza della bontà del danaro. Invece in relazione all'avaro il fine ultimo è l'acquisto del danaro: infatti l'avaro non cerca il danaro che per possederlo.
Parlando dunque oggettivamente e in senso proprio, si dice che un uomo che ha posto il suo fine nelle ricchezze ha la fruizione di esse; considerando invece queste in correlazione al loro possesso si dice che ne ha l'uso.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino qui parla dell'uso in senso lato, in quanto include la subordinazione del fine alla fruizione che uno cerca nel fine.
2. Il fine è posto a disposizione della volontà perché la volontà si acquieti in esso. Per cui lo stesso acquietarsi della volontà nel fine, cioè la fruizione, sotto questo aspetto viene denominata uso del fine. Invece i mezzi vengono posti a disposizione della volontà non solo per l'uso dei medesimi, ma anche in ordine a un'altra realtà in cui la volontà si acquieta.
3. S. Ilario prende il termine uso per indicare l'appagamento nell'ultimo fine: se ne serve cioè, secondo le spiegazioni date [nel corpo], in senso generico, come quando si dice che uno usa il fine nell'atto di conseguirlo. Per cui S. Agostino stesso [De Trin. 6, 10] dichiara che «egli dà il nome di uso all'amore, alla gioia e alla felicità o beatitudine».

## Articolo 4
## Se l'uso preceda la scelta

Sembra che l'uso preceda la scelta. Infatti:
1. Dopo la scelta non segue che l'esecuzione. Ma l'uso, appartenendo alla volontà, precede l'esecuzione. Quindi precede anche la scelta.

2. L'assoluto è prima del relativo. Quindi ciò che è meno relativo è prima di ciò che lo è maggiormente. Ma la scelta implica due relazioni, cioè la relazione della cosa scelta con il fine e con ciò a cui è stata preferita. L'uso invece implica la sola relazione con il fine. Quindi l'uso è prima della scelta.
3. La volontà usa delle altre potenze in quanto le muove. Ma la volontà muove anche se stessa, come si è detto [q. 9, a. 3]. Quindi usa di se stessa, applicando se stessa ad agire. E questo lo fa quando acconsente. Perciò nel consenso abbiamo l'uso. Ma il consenso precede la scelta, come si è dimostrato [q. 15, a. 3, ad 3]. Quindi la precede anche l'uso.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 2, 22] scrive che «la volontà dopo la scelta si proietta verso l'operazione, e quindi si ha l'uso». Quindi l'uso viene dopo la scelta.
Dimostrazione: La volontà ha due relazioni con il suo oggetto. La prima in forza di una certa proporzione o di un certo ordine rispetto ad esso, inquantoché la cosa voluta si trova, in qualche maniera, in colui che la vuole. Per cui anche degli esseri proporzionati per natura a un dato fine si dice che appetiscono quel fine naturalmente. – Ma possedere il fine in questo modo è un possederlo imperfettamente. Ora, tutto ciò che è imperfetto tende alla perfezione. Quindi sia l'appetito naturale che quello volontario tendono a possedere il fine realmente, cioè a possederlo perfettamente. E questa è la seconda relazione della volontà con la cosa voluta.
Ora, sono oggetto della volontà non solo il fine, ma anche i mezzi. E l'ultimo atto appartenente alla prima relazione della volontà verso i mezzi è la scelta: infatti in questa si perfeziona la proporzione della volontà, in modo che voglia perfettamente i mezzi ordinati al fine. Invece l'uso appartiene già alla seconda relazione della volontà [verso l'oggetto], mediante la quale essa tende a conseguire la cosa voluta. Quindi è evidente che l'uso segue la scelta, se però prendiamo l'uso nel senso che la volontà usa le potenze esecutive ponendole in movimento. Ma poiché la volontà muove in qualche modo anche la ragione e ne fa uso, si può parlare di uso tutte le volte che la ragione ordina un mezzo al fine. E in questo senso l'uso precede la scelta.
Analisi delle obiezioni: 1. La mozione della volontà che spinge all'esecuzione precede quest'ultima, mentre segue la scelta. Poiché dunque l'uso fa corpo con questa mozione della volontà, esso sta fra la scelta e l'esecuzione.
2. Ciò che per natura è relativo è posteriore a ciò che è assoluto. Ma ciò a cui vengono attribuite più relazioni non implica per questo posteriorità. Anzi, quanto più una causa è anteriore, tanto più grande è il numero degli effetti con cui ha relazione.
3. La scelta precede l'uso in rapporto a un medesimo oggetto. Ma nulla impedisce che l'uso di una cosa preceda la scelta di un'altra. E poiché gli atti della volontà possono riflettere su se stessi, in ciascun atto della volontà possiamo trovare e il consenso, e la scelta, e l'uso: per cui si può dire che la volontà acconsente di scegliere, acconsente di acconsentire, e usa di se stessa per acconsentire e per scegliere. E ciascuno di questi atti, se è ordinato a ciò che precede, sarà sempre anteriore [rispetto agli altri].

Quaestio 17
Prooemium

[34182] Iª-IIae q. 17 pr. Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis. Secundo, utrum imperare pertineat ad bruta animalia. Tertio, de ordine imperii ad usum. Quarto, utrum imperium et actus imperatus sint unus actus, vel diversi. Quinto, utrum actus voluntatis imperetur. Sexto, utrum actus rationis. Septimo, utrum actus appetitus sensitivi. Octavo, utrum actus animae vegetabilis. Nono, utrum actus exteriorum membrorum.

ARGOMENTO 17
GLI ATTI COMANDATI DALLA VOLONTÀ
Passiamo ora a trattare degli atti comandati dalla volontà.
Sull'argomento si pongono nove quesiti: 1. Se comandare sia un atto della volontà o della ragione; 2. Se possano comandare anche gli animali bruti; 3. Sui rapporti tra il comando e l'uso; 4. Se il comando e l'atto comandato siano atti distinti o un unico atto; 5. Se gli atti della volontà possano essere comandati; 6. Se lo possano essere gli atti della ragione; 7. Se lo possano gli atti dell'appetito sensitivo; 8. Se lo possano quelli dell'anima vegetativa; 9. Se lo possano gli atti delle membra esterne.

Articolo 1
II-II, q. 83, a. 1; In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 1, sol. 1, ad 3; De Verit., q. 22, a. 12, ad 4; Quodl., 9, q. 5, a. 2
Se comandare sia un atto della ragione o della volontà
Sembra che comandare non sia un atto della ragione, ma della volontà.
Infatti:
1. Il comando è una specie di mozione: Avicenna [Suff. 1, 10] infatti insegna che il movente può essere di quattro specie, e cioè attuante, disponente, imperante e consigliante. Ma alla volontà, come si è visto [q. 9, a. 1], spetta la mozione di tutte le altre potenze dell'anima. Quindi comandare è un atto della volontà.
2. Come spetta a chi è sottoposto l'essere comandato, così spetta a chi è sommamente libero il comandare. Ma la radice della libertà è soprattutto nella volontà. Quindi comandare è compito della volontà.
3. Al comando segue subito l'operazione. Ma all'atto della ragione non segue subito l'operare: infatti chi giudica che una cosa sia da farsi non si applica senz'altro a compierla. Quindi comandare non è un atto della ragione, ma della volontà.
In contrario: S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 16] e il Filosofo [Ethic. 1, 13] insegnano che «l'appetito obbedisce alla ragione». Quindi comandare è compito della ragione.
Dimostrazione: Comandare è un atto della ragione, presupposto però un atto della volontà. Per averne l'evidenza si deve considerare che l'atto della volontà può essere preceduto da quello della ragione, e viceversa: poiché gli atti della volontà e della ragione possono reciprocamente riflettere su se stessi, in

quanto la ragione ragiona sul volere, e la volontà vuole il raziocinare. E poiché la virtualità dell'atto antecedente perdura nell'atto che segue, si hanno talvolta degli atti di volontà in cui rimane virtualmente qualche elemento degli atti della ragione, come si è detto a proposito dell'uso [q. 16, 1] e della scelta [q. 13, a. 1]; e viceversa ci sono degli atti della ragione in cui virtualmente rimane qualche elemento dell'atto della volontà.

Ora, comandare è essenzialmente un atto della ragione: infatti chi comanda ordina colui al quale comanda a compiere qualcosa, mediante un'intimazione o dichiarazione; e ordinare sotto forma di intimazione è proprio della ragione. Ma la ragione può intimare o dichiarare una cosa in due modi. Primo, in termini assoluti: e tale intimazione si esprime col verbo nel modo indicativo, come se a una persona si dicesse: «Questo è per te il da farsi».

Altre volte invece la ragione intima una data cosa muovendo verso di essa: e tale intimazione si esprime col verbo di modo imperativo, come quando si dice a uno: «Fa' questo». Ora, tra le facoltà dell'anima il primo motore nell'esercizio dell'atto è la volontà, come si è spiegato [q. 9, a. 1]. E poiché il secondo non muove che in virtù del primo, ne segue che la mozione imperativa della ragione deriva dalla volontà. Quindi rimane stabilito che comandare è un atto della ragione, presupposto un atto della volontà in forza del quale la ragione muove col comando all'esercizio dell'atto.

Analisi delle obiezioni: 1. Comandare non è una mozione qualsiasi, ma è un muovere mediante un'intimazione diretta a qualcuno. E questo è proprio della ragione.

2. Radice della libertà come soggetto è la volontà, ma come causa è la ragione. Infatti la volontà può liberamente indirizzarsi a cose diverse perché la ragione è capace di concepire beni diversi. Quindi i filosofi [Boezio, In Arist. de Int. 3, Comm. Maior] definiscono il libero arbitrio «un libero giudizio dovuto alla ragione», come per indicare che la ragione è la causa della libertà.

3. L'argomento dimostra che il comando è un atto della ragione non in modo esclusivo, ma in dipendenza da una mozione, come si è spiegato [nel corpo].

## Articolo 2

### Se gli animali bruti possano comandare

Sembra che gli animali bruti possano comandare. Infatti:

1. Secondo Avicenna [De anima 1, 5] «la virtù che comanda il moto è nell'appetito, e la virtù che lo esegue è nei muscoli e nei nervi». Ora, sia l'una che l'altra virtù si trova nei semplici animali. Quindi negli animali bruti non manca il comando.

2. È essenziale al concetto di servo il sottostare al comando. Ma il corpo, al dire di Aristotele [Polit. 1, 2], sta all'anima come il servo al padrone. Quindi anche negli animali bruti, che sono composti di anima e di corpo, il corpo subisce il comando dell'anima.

3. Mediante il comando l'uomo si slancia verso l'operazione. Ma «l'impulso verso l'operazione si trova anche negli animali», come dice il Damasceno

[De fide orth. 2, 22]. Quindi anche negli animali si trova il comando.
In contrario: Comandare è un atto della ragione, come si è detto [a. 1].
Ma negli animali bruti manca la ragione. Quindi anche il comando.
Dimostrazione: Comandare non è altro che ordinare uno a compiere qualcosa mediante un'intimazione. Ma ordinare è un atto proprio della ragione.
Quindi è impossibile che negli animali bruti, privi di ragione, vi sia in qualche modo il comando.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che la potenza appetitiva comanda il moto in quanto muove la ragione che comanda. Ma ciò avviene soltanto nell'uomo. Invece negli animali bruti la potenza appetitiva propriamente non può comandare, a meno che il comando non venga preso in senso lato per mozione.
2. Negli animali bruti il corpo è adatto a ubbidire, ma l'anima non lo è a comandare, essendo incapace di ordinare. E così in essi non vi è rapporto tra parti che comandano e parti comandate, ma solo tra parti motrici e parti mosse.
3. L'impulso verso l'operazione si trova diversamente nei semplici animali e nell'uomo. Infatti gli uomini si proiettano verso l'operazione in forza dell'ordine determinato dalla ragione: per cui il suddetto impulso in essi ha natura di comando. Invece negli animali bruti l'impulso verso l'operazione è determinato dall'istinto naturale: poiché il loro appetito, avuta la percezione dell'oggetto utile o nocivo, si muove naturalmente per raggiungerlo o per fuggirlo.
Quindi gli animali vengono ordinati da un altro ad agire, e non ordinano se stessi all'azione. Quindi in essi troviamo l'impulso, ma non il comando.

Articolo 3
Se l'uso preceda il comando
Sembra che l'uso preceda il comando. Infatti:
1. Il comando, come si è detto [a. 1], è un atto della ragione che presuppone un atto della volontà. Ma l'uso è un atto della volontà, come si è visto [q. 16, a. 1]. Quindi l'uso precede il comando.
2. Il comando è uno dei tanti mezzi ordinati al fine. Ma l'uso ha per oggetto i mezzi. Quindi l'uso è prima del comando.
3. Ogni atto delle potenze mosse dalla volontà viene detto uso: poiché la volontà fa uso delle altre potenze, come si è spiegato [ib.]. Ma abbiamo anche visto [a. 1] che il comando è un atto della ragione in quanto mossa dalla volontà, per cui il comando rientra nel genere dell'uso. Ora, il generico è prima di ciò che è proprio. Quindi l'uso precede il comando.
In contrario: Scrive il Damasceno [De fide orth. 2, 22] che l'impulso verso l'operazione precede l'uso. Ma l'impulso verso l'operazione si ha nel comando. Quindi il comando precede l'uso.
Dimostrazione: L'uso dei mezzi in quanto si trovano [concettualmente] nella ragione che li ordina al fine precede la scelta, come si è detto [q. 16, a. 4]. Molto più quindi precede il comando. – Invece l'uso dei mezzi in quanto sono soggetti alla potenza esecutiva è posteriore al comando, poiché l'uso di chi usa è connesso con l'atto dello strumento usato: infatti uno non usa il bastone prima di operare qualcosa con esso. Ora, il comando non coincide

con l'atto di ciò a cui si comanda, ma è per natura prima della sua esecuzione, e talora è prima anche nel tempo. Quindi è evidente che il comando viene prima dell'uso.

Analisi delle obiezioni: 1. Non tutti gli atti della volontà precedono quell'atto della ragione che è il comando, ma qualcuno lo precede, cioè la scelta, e qualcuno lo segue, cioè l'uso. Infatti dopo la determinazione del consiglio, cioè dopo il giudizio della ragione, la volontà sceglie; e dopo la scelta la ragione comanda alla facoltà che deve fare la cosa prescelta; e allora finalmente la volontà comincia a usare, eseguendo il comando della ragione.

Volontà che talora è quella di altri, quando uno comanda ad altre persone, talora è invece quella di chi comanda, quando uno comanda a se stesso.

2. Come gli atti precedono le potenze, così gli oggetti precedono gli atti. Ma i mezzi sono oggetto dell'uso. Dal fatto quindi che il comando è relativo al fine si può concludere che il comando viene prima dell'uso, piuttosto che il contrario.

3. Come l'atto della volontà che fa uso della ragione per comandare precede il comando, così si può dire che l'uso della volontà è preceduto da un comando della ragione: poiché gli atti di queste potenze si riflettono reciprocamente l'uno sull'altro.

## Articolo 4

III, q. 19, a. 2; De unione, a. 5

### Se il comando e l'atto comandato siano atti distinti o siano un unico atto

Sembra che l'atto comandato non si identifichi con il comando. Infatti:

1. Gli atti di potenze distinte sono distinti. Ma il comando e l'atto comandato appartengono a potenze distinte, poiché la potenza che comanda è distinta da quella comandata. Quindi l'atto comandato non si identifica con il comando.

2. Tutte le cose che possono separarsi sono distinte: infatti nessuna cosa può separarsi da se medesima. Ma talora l'atto comandato si separa dal comando: a volte infatti il comando precede senza che segua l'atto comandato. Quindi il comando è un atto distinto dall'atto comandato.

3. Le cose che si susseguono come antecedente e conseguente sono distinte. Ma il comando per natura precede l'atto comandato. Quindi se ne distingue.

In contrario: Il Filosofo [Top. 3, 2] insegna che «dove una cosa è per l'altra, non ce n'è che una sola». Ma l'atto comandato non esiste che per il comando. Quindi si tratta di una cosa sola.

Dimostrazione: Nulla impedisce che certe cose siano distinte sotto un certo aspetto, e sotto un altro siano una realtà unica. Anzi, tutte le realtà molteplici, al dire di Dionigi [De div. nom. 13], in qualche modo partecipano dell'unità.

Qui tuttavia bisogna tener presente una differenza, e cioè che alcune cose sono molteplici in senso assoluto e una cosa sola in senso relativo; altre invece al contrario. Ora, parlare dell'uno è come parlare dell'ente. Ma l'ente in senso assoluto [simpliciter] è la sostanza; invece l'accidente e gli enti di ragione sono enti in senso relativo [secundum quid]. Quindi tutto ciò che è sostanzialmente una cosa sola è tale assolutamente parlando, ed è molteplice

in senso relativo. Come un tutto nel genere della sostanza [l'uomo, p. es.], composto delle sue parti integrali o essenziali, è una cosa unica in senso assoluto: infatti il tutto è un ente e una sostanza in senso assoluto, mentre le parti sono enti e sostanze nel tutto. Invece cose sostanzialmente distinte, ma che costituiscono un'unità accidentale, sono distinte in senso assoluto e una cosa sola in senso relativo: infatti l'unità nel genere o nella specie è un'unità di ragione.
Ora, come nel campo delle realtà naturali c'è un tutto composto di materia e forma – come l'uomo che è composto di anima e di corpo, il quale è un unico essere naturale, sebbene abbia una pluralità di parti –, così negli atti umani l'atto di una potenza inferiore sta a quello di una potenza superiore come la sua materia, in quanto la potenza inferiore agisce in virtù di quella superiore che la muove: infatti l'atto del primo motore è l'elemento formale nell'agire dello strumento. È perciò evidente che il comando e l'atto comandato formano un unico atto umano: come un certo tutto è una cosa sola, ma è molteplice per le sue parti.
Analisi delle obiezioni: 1. Se si trattasse di potenze diverse non ordinate l'una all'altra, i loro atti sarebbero distinti in senso assoluto. Ma quando una potenza è il motore dell'altra, allora i loro atti sono in qualche modo uno solo: infatti, come dice Aristotele [Phys. 3, 3], «identico è l'atto del principio motore e del soggetto mosso».
2. Per il fatto che il comando e l'atto comandato possono venire separati si dimostra [soltanto] che sono molteplici nelle loro parti. Infatti le parti di un uomo possono essere separate tra loro, e tuttavia nel tutto formano un'unità.
3. Nulla impedisce che, tra cose che sono molteplici per le loro parti e formano un'unità nel tutto, l'una venga prima dell'altra. Come l'anima è in qualche modo prima del corpo, e il cuore prima delle altre membra.

Articolo 5
In 1 Ethic., lect. 20
Se l'atto della volontà possa essere comandato
Sembra che l'atto della volontà non possa essere comandato. Infatti:
1. S. Agostino [Conf. 8, 9] scrive: «L'anima comanda all'anima di volere, ma non fa sì che voglia». Ora, volere è un atto della volontà. Quindi gli atti della volontà non si comandano.
2. Può essere comandato chi può intendere il comando. Ma non spetta alla volontà intendere il comando: infatti la volontà è distinta dall'intelletto. Quindi l'atto della volontà non può essere comandato.
3. Se fosse comandato un qualche atto della volontà, per lo stesso motivo lo sarebbero tutti. Ma se tutti gli atti della volontà sono comandati è necessario procedere all'infinito: poiché il comando della ragione è preceduto da un atto della volontà, come si è detto [a. 1]; e se tale atto è a sua volta comandato, questo comando è preceduto da un altro atto della volontà, e così all'infinito. Ma è inammissibile che si proceda all'infinito. Quindi gli atti della volontà non sono comandati.
In contrario: Tutto ciò che è in nostro potere sottostà al nostro comando.

Ma gli atti della volontà sono quanto mai in nostro potere: infatti tutti i nostri atti in tanto sono in nostro potere in quanto sono volontari. Quindi gli atti della volontà sottostanno al nostro comando.
Dimostrazione: Il comando, come si è detto [ib.], non è altro che un atto della ragione che ordina e dispone una cosa ad agire mediante una mozione. Ora, è evidente che la ragione può disporre dell'atto della volontà: come infatti può giudicare che è bene volere una cosa, così può disporre col comando che uno la voglia. È chiaro quindi che gli atti della volontà possono essere comandati.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino [l. cit.] aggiunge che l'animo, quando comanda perfettamente a se stesso di volere, allora già vuole; e se talora gli capita di comandare e di non volere, è perché non comanda perfettamente. E l'imperfezione del comandare dipende dal fatto che la ragione viene sollecitata da più parti a comandare o a non comandare: per cui ondeggia tra due soluzioni, senza un vero comando.
2. Come tra le membra del corpo ciascun membro non agisce solo a proprio vantaggio, ma per tutto l'organismo – l'occhio, p. es., vede per tutto il corpo –, così avviene per le potenze dell'anima. Infatti l'intelletto intende non solo per sé, ma per tutte le potenze; e la volontà non vuole solo per sé, ma per tutte le potenze. Quindi l'uomo può comandare a se stesso l'atto del volere, in quanto è un essere dotato di intelligenza e di volontà.
3. Essendo il comando un atto della ragione, possono essere comandati quegli atti che sono sottoposti alla ragione. Ora, il primo atto della volontà non dipende dall'ordine della ragione, ma dall'istinto della natura, o da una causa superiore, come si è già spiegato [q. 9, a. 4]. Quindi non è necessario procedere all'infinito.

Articolo 6
De Virt., q. 1, a. 7
Se l'atto della ragione possa essere comandato
Sembra che l'atto della ragione non possa essere comandato. Infatti:
1. È inconcepibile che uno comandi a se stesso. Ma comandare spetta alla ragione, come si è dimostrato [a. 1]. Quindi l'atto della ragione non è comandato.
2. Ciò che è per essenza è diverso da ciò che è per partecipazione. Ma la potenza il cui atto viene comandato, al dire di Aristotele [Ethic. 1, 13], è ragione per partecipazione. Quindi non può essere comandato l'atto di quella potenza che è ragione per essenza.
3. Può essere comandato quell'atto che è in nostro potere. Ma conoscere e giudicare la verità, che è un atto della ragione, non è sempre in nostro potere. Quindi l'atto della ragione non può essere comandato.
In contrario: Può essere compiuto col nostro comando ciò di cui siamo capaci col libero arbitrio. Ma gli atti della ragione sono eseguiti mediante il libero arbitrio: infatti il Damasceno [De fide orth. 2, 22] scrive che «col libero arbitrio l'uomo ricerca, scruta, giudica e dispone». Quindi gli atti della ragione possono essere comandati.
Dimostrazione: Poiché la ragione riflette su se stessa, come dispone degli atti delle altre facoltà, così può disporre anche del proprio atto. Quindi anche i suoi atti

possono essere comandati. - Ma si deve osservare che l'atto della ragione può essere considerato sotto due aspetti. Primo, quanto all'esercizio dell'atto. E allora l'atto della ragione è sempre passibile di comando: come quando si ordina a qualcuno di stare attento e di usare la ragione. Secondo, quanto all'oggetto: e a questo proposito due sono gli atti della ragione. Il primo consiste nell'apprendere la verità su un dato argomento. E questo non è in nostro potere: infatti ciò avviene in virtù di una qualche luce, o naturale o soprannaturale. Quindi in questo caso l'atto della ragione non è in nostro potere, né può essere comandato. Ma c'è un secondo atto della ragione, che consiste nel dare l'assenso alle cose conosciute. Se dunque si tratta di nozioni a cui l'intelletto assente naturalmente, come i primi princìpi, allora non è in nostro potere assentire o dissentire, ma dipende dall'ordine naturale: per cui, propriamente parlando, tale atto non sottostà al comando. Ci sono però delle nozioni che non convincono l'intelletto al punto di togliergli la facoltà di assentire o di dissentire, o almeno di sospendere l'assenso o il dissenso, per qualche motivo: e in questi casi l'assenso e il dissenso sono in nostro potere, e ricadono sotto il comando.

Analisi delle obiezioni: 1. La ragione comanda a se stessa come la volontà muove se stessa, secondo le spiegazioni date [q. 9, a. 3]: cioè perché sia l'una che l'altra facoltà riflettono sul proprio atto, e possono passare da un atto all'altro.

2. Data la diversità degli oggetti sottoposti all'atto della ragione, nulla impedisce che la ragione possa partecipare se stessa: come nella conoscenza delle conclusioni viene partecipata la conoscenza dei princìpi.

3. La risposta è evidente in base a quanto detto.

## Articolo 7

I, q. 81, a. 3; infra, q. 56, a. 4, ad 3; q. 58, a. 2; De Verit., q. 25, a. 4; De Virt., q. 1, a. 4

### Se gli atti dell'appetito sensitivo possano essere comandati

Sembra che gli atti dell'appetito sensitivo non possano essere comandati. Infatti:

1. L'Apostolo [Rm 7, 15] scrive: «Non faccio il bene che voglio»: e la Glossa [ord.] spiega che l'uomo non vuole la concupiscenza, e tuttavia la sente. Ora, l'atto della concupiscenza è un atto dell'appetito sensitivo. Quindi gli atti dell'appetito sensitivo non sottostanno al nostro comando.

2. Come si è visto nella Prima Parte [q. 65, a. 4; q. 91, a. 2; q. 110, a. 2], la materia corporea obbedisce soltanto a Dio nelle sue trasmutazioni di forma. Ma gli atti dell'appetito sensitivo comportano una certa trasmutazione di forma nel corpo, cioè il caldo o il freddo. Quindi gli atti dell'appetito sensitivo non sono sottoposti al comando dell'uomo.

3. L'oggetto che propriamente muove l'appetito sensitivo viene appreso dai sensi o dall'immaginazione. Ma non sempre è in nostro potere apprendere gli oggetti con i sensi o con l'immaginazione. Quindi gli atti dell'appetito sensitivo non sottostanno al nostro comando.

In contrario: S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 16] scrive che «quanto obbedisce alla ragione si divide in concupiscibile e irascibile», facoltà appartenenti all'appetito sensitivo. Quindi l'appetito sensitivo è soggetto

al comando della ragione.
Dimostrazione: Un atto sottostà al nostro comando in quanto è in nostro potere, come si è già detto [a. 5, s.c.]. Quindi, per comprendere in che modo gli atti dell'appetito sensitivo sono sottoposti al comando della ragione, bisogna considerare in che modo sono in nostro potere. Ora, va tenuto presente che l'appetito sensitivo differisce da quello intellettivo, o volontà, per il fatto che, a differenza della volontà, è la facoltà di un organo corporeo. Ora, qualsiasi atto di una facoltà organica non dipende soltanto dalla potenza dell'anima, ma anche dalle disposizioni dell'organo: come la vista dipende dalla potenza visiva e dalle qualità dell'occhio, da cui è agevolata o impedita. Quindi gli atti dell'appetito sensitivo non dipendono solo dalla potenza appetitiva, ma anche dalle disposizioni del corpo.
Ora, ciò che ha attinenza con le potenze dell'anima segue la conoscenza. Essendo d'altra parte la conoscenza dell'immaginativa di carattere particolare, essa è regolata dalla conoscenza universale della ragione, come una virtù attiva particolare viene regolata dalla virtù attiva universale. Quindi, da questo lato, l'appetito sensitivo sottostà al comando della ragione. - Invece le qualità e le disposizioni del corpo non sottostanno al comando della ragione. Per cui da quest'altro lato il moto dell'appetito sensitivo viene impedito dal sottostare pienamente al comando della ragione.
Si può avere poi talvolta l'eccitazione improvvisa di un moto dell'appetito sensitivo non appena avuta la percezione della fantasia o dei sensi. E allora quel moto è estraneo al comando della ragione: sebbene potesse essere impedito se la ragione lo avesse previsto. Quindi il Filosofo [Polit. 1, 2] insegna che la ragione presiede all'irascibile e al concupiscibile non «mediante un dominio dispotico», qual è quello del padrone sullo schiavo, ma «mediante un dominio politico o regale», qual è quello su uomini liberi, che non sottostanno pienamente al comando.
Analisi delle obiezioni: 1. Il fatto che l'uomo senta la concupiscenza, che pure non vorrebbe, dipende dalle disposizioni del corpo, che impediscono all'appetito sensitivo di seguire totalmente il comando della ragione. Infatti l'Apostolo aggiunge: «Vedo un'altra legge nelle mie membra che fa guerra alla legge della mia mente». - E ciò avviene pure, come si è spiegato [nel corpo], a causa dei moti improvvisi della concupiscenza.
2. Due sono i rapporti di una qualità fisica con l'appetito sensitivo. Primo, come antecedente: in quanto uno è disposto fisicamente a questa o a quell'altra passione. Secondo, come conseguente: se uno, p. es., si riscalda per l'ira.
La qualità antecedente dunque non sottostà al comando della ragione: poiché dipende o dalla natura o da una mozione precedente, che non può subito cessare.
La qualità conseguente invece segue il comando della ragione: poiché segue il moto del cuore, che varia secondo i diversi atti dell'appetito sensitivo.
3. Non è in nostro potere apprendere qualcosa con i sensi quando è assente l'oggetto perché la percezione dei sensi richiede l'oggetto sensibile esterno, la cui presenza non è sempre in nostro potere. Ma con tale presenza l'uomo può usare i sensi quando vuole, purché non trovi ostacoli da parte dell'organo.
- La percezione della fantasia invece è subordinata alla ragione secondo

la forza o la debolezza della potenza immaginativa. Che infatti l'uomo non possa immaginare le cose che la ragione considera dipende o dal fatto che sono cose non immaginabili, come gli esseri incorporei, oppure dalla debolezza della potenza immaginativa, connessa con una indisposizione organica.

Articolo 8

II-II, q. 148, a. 1, ad 3; III, q. 15, a. 2, ad 1; q. 19, a. 2; In 2 Sent., d. 20, q. 1, a. 2, ad 3; De Verit., q. 13, a. 4; Quodl., 4, q. 11, a. 1

Se gli atti dell'anima vegetativa possano essere comandati

Sembra che gli atti dell'anima vegetativa siano soggetti al comando nella ragione. Infatti:

1. Le potenze sensitive sono più nobili delle potenze dell'anima vegetativa. Ma le potenze dell'anima sensitiva sono soggette al comando della ragione. Molto più quindi lo saranno quelle dell'anima vegetativa.

2. L'uomo viene chiamato «microcosmo» [Arist., Phys. 8, 2] per il fatto che l'anima sta al corpo come Dio sta al mondo. Ora Dio, con la sua presenza, fa in modo che tutte le cose esistenti nel mondo obbediscano al suo comando. Quindi tutte le cose esistenti nell'uomo obbediscono al comando della ragione, comprese le potenze dell'anima vegetativa.

3. La lode e il biasimo riguardano i soli atti soggetti al comando della ragione. Ma gli atti della nutrizione e della generazione sono passibili di lode e di biasimo, di virtù e di vizio: come è evidente nel caso della gola e della lussuria, e delle virtù opposte. Quindi gli atti di queste potenze sono soggetti al comando della ragione.

In contrario: S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 22] afferma che «le facoltà nutritiva e generativa non sono docili alla ragione».

Dimostrazione: Ci sono degli atti che derivano dall'appetito naturale e altri che derivano dall'appetito animale, o da quello intellettivo: infatti ogni agente ha a suo modo l'appetito del fine. Ora, l'appetito naturale non dipende, come quello animale e quello intellettivo, da una qualche conoscenza. D'altra parte la ragione comanda come facoltà conoscitiva. Quindi possono essere comandati dalla ragione gli atti che derivano dall'appetito intellettivo o da quello animale, ma non quelli che derivano dall'appetito naturale. Ora, tali sono gli atti dell'anima vegetativa: per cui S. Gregorio Nisseno [l. cit.] può scrivere che «è chiamato naturale il principio generativo e nutritivo». Quindi gli atti dell'anima vegetativa non sottostanno al comando della ragione.

Analisi delle obiezioni: 1. Quanto più un atto è immateriale, tanto più è nobile e tanto più è soggetto al comando della ragione. Quindi il fatto stesso che le potenze dell'anima vegetativa non obbediscano alla ragione dimostra che tali potenze sono le più basse.

2. La similitudine è da prendersi da un certo punto di vista, cioè in base al fatto che l'anima muove il corpo come Dio muove il mondo. Ma non vale in tutto e per tutto: infatti l'anima non ha creato il corpo dal nulla, come invece Dio ha fatto con il mondo, il quale perciò sottostà pienamente al suo comando.

3. La virtù e il vizio, la lode e il biasimo non sono dovuti agli atti delle potenze nutritiva e generativa, che sono la digestione e la formazione del

corpo umano, ma agli atti della parte sensitiva ordinati alla generazione e alla nutrizione: p. es. al desiderio dei piaceri della gola o sessuali, e all'uso lecito o illecito di essi.

Articolo 9

I, q. 81, a. 3, ad 2; infra, q. 56, a. 4, ad 3; q. 58, a. 2; In 2 Sent., d. 20, q. 1, a. 2, ad 3; De Pot., q. 3, a. 15, ad 4

Se gli atti delle membra esterne possano essere comandati

Sembra che le membra del corpo non obbediscano alla ragione nei loro atti. Infatti:

1. È evidente che sono più lontane dalla ragione le membra del corpo che le potenze dell'anima vegetativa. Eppure queste ultime, come si è dimostrato [a. 8], non obbediscono alla ragione. Quindi molto meno obbediranno le membra del corpo.

2. Il cuore è il principio del moto nell'animale. Ma il moto del cuore non sottostà al comando della ragione: infatti S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 22] afferma che «il principio della pulsazione non è docile alla ragione». Quindi il moto delle membra del corpo non sottostà al comando della ragione.

3. S. Agostino [De civ. Dei 14, 16] scrive che «il moto degli organi genitali è talora importuno, quando uno non lo vuole; talora invece viene a mancare a chi lo vorrebbe, e mentre nell'animo ferve la concupiscenza, il corpo rimane inerte». Quindi il moto delle membra non obbedisce alla ragione.

In contrario: S. Agostino [Conf. 8, 9] insegna: «L'uomo comanda alla mano di muoversi, ed è tanta la facilità che si riesce appena a distinguere il comando dall'esecuzione».

Dimostrazione: Le membra del corpo sono organi delle potenze dell'anima. Come quindi si comportano le potenze, così si comportano le membra nell'obbedire alla ragione. E poiché al comando della ragione sottostanno le potenze sensitive e non le potenze naturali o fisiologiche, ne viene che tutti i moti delle membra dovuti alle potenze sensitive obbediscono al comando della ragione; invece i moti delle membra che accompagnano le potenze naturali o fisiologiche non sottostanno a tale comando.

Analisi delle obiezioni: 1. Le membra esterne non muovono se stesse, ma sono mosse dalle potenze dell'anima; alcune delle quali sono più prossime alla ragione che le potenze dell'anima vegetativa.

2. Nel campo dell'intelletto e della volontà troviamo un principio che è primo secondo natura, e dal quale derivano tutte le altre cose: come dalla conoscenza dei primi princìpi, conoscibili per natura, deriva la conoscenza delle conclusioni, e dalla volizione del fine, desiderato per natura, deriva la scelta dei mezzi. E così anche nei moti corporei il principio è secondo la natura. Ora, il principio del moto corporeo sta nel moto del cuore. Quindi il moto del cuore è nell'ordine della natura e non della volontà: infatti accompagna come un accidente proprio la vita, che è data dall'unione dell'anima con il corpo.

Come il moto dei corpi gravi o lievi consegue alla loro forma sostanziale: per

cui il Filosofo [Phys. 8, 4] può scrivere che essi sono mossi dal generante. E proprio per questo motivo questo moto è detto «vitale». Per cui S. Gregorio di Nissa [l. cit.] dice che né il principio generativo e nutritivo, né il principio delle pulsazioni, che è il principio della vita, sono sottoposti alla ragione. E chiama principio delle pulsazioni il moto del cuore, manifestato appunto dalle vene pulsanti.

3. S. Agostino [De civ. Dei 14, cc. 17, 20] spiega che il fatto che il moto degli organi genitali non obbedisca alla ragione è una conseguenza penale del peccato: in quanto cioè l'anima viene a subire la pena della sua disobbedienza a Dio specialmente in quelle membra che servono a trasmettere ai posteri il peccato originale.

Ma poiché per il peccato di Adamo, come spiegheremo in seguito [q. 85, a. 1, ad 3], la natura è stata lasciata a se stessa, con la sottrazione dei doni soprannaturali concessi all'uomo da Dio, bisogna ricercare la ragione naturale della mancata sottomissione alla ragione proprio in queste membra. Ora, Aristotele [De animal. mot. 11] ne dà la ragione affermando che «i moti del cuore e dei genitali non sono volontari» poiché, sebbene queste membra si alterino in seguito a determinati atti conoscitivi, in quanto cioè l'intelletto e la fantasia presentano oggetti da cui derivano le passioni che provocano i suddetti moti, tuttavia esse non si muovono al comando della ragione o dell'intelletto, poiché il loro moto richiede un'alterazione naturale o fisiologica, cioè il passaggio dal freddo al caldo, che non sottostà al comando della ragione.

E ciò avviene in modo speciale in questi due organi poiché sia l'uno che l'altro sono come animali distinti, in quanto sono princìpi di vita, e il principio è virtualmente già il tutto. Infatti il cuore è il principio dei sensi, e dall'organo genitale esce la virtù seminale, che virtualmente è l'animale intero. Quindi i due organi hanno i loro moti dalla natura: poiché i princìpi, come si è detto [a. 2], devono essere di ordine naturale.

## Quaestio 18

### Prooemium

[34255] Iª-IIae q. 18 pr. Post hoc considerandum est de bonitate et malitia humanorum actuum. Et primo, quomodo actio humana sit bona vel mala; secundo, de his quae consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum et culpa. Circa primum occurrit triplex consideratio, prima est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali; secunda, de bonitate et malitia interiorum actuum; tertia, de bonitate et malitia exteriorum actuum. Circa primum quaeruntur undecim. Primo, utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala. Secundo, utrum actio hominis habeat quod sit bona vel mala, ex obiecto. Tertio, utrum hoc habeat ex circumstantia. Quarto, utrum hoc habeat ex fine. Quinto, utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie. Sexto, utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine. Septimo, utrum species quae est ex fine, contineatur sub specie quae est ex obiecto, sicut sub genere, aut e converso. Octavo, utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Nono, utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum. Decimo, utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali. Undecimo, utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

ARGOMENTO 18
LA BONTÀ E LA MALIZIA DEGLI ATTI UMANI
IN GENERALE

Passiamo ora a considerare la bontà e la malizia degli atti umani. Prima di tutto c'è da esaminare in che modo l'azione umana sia buona o cattiva, e in secondo luogo le conseguenze della bontà o della malizia degli atti, cioè il merito o il demerito, il peccato e la colpa.

Sul primo tema si presentano tre considerazioni: la prima sulla bontà e la malizia degli atti umani in generale; la seconda sulla bontà e la malizia degli atti interni [q. 19]; la terza sulla bontà e la malizia degli atti esterni [q. 20].

Sul primo argomento si pongono undici quesiti: 1. Se tutte le azioni siano buone o ce ne siano anche di cattive; 2. Se l'azione umana sia buona o cattiva per il suo oggetto; 3. Se ciò derivi dalle circostanze; 4. Se dipenda dal fine; 5. Se l'azione umana sia costituita nella sua specie dall'essere buona o cattiva; 6. Se l'atto derivi la bontà o la malizia specifica dal fine; 7. Se la specie desunta dal fine sia contenuta, come nel proprio genere, nella specie desunta dall'oggetto, o viceversa; 8. Se ci possano essere atti specificamente indifferenti; 9. Se ci possano essere in concreto atti indifferenti; 10. Se una circostanza possa rendere l'atto morale specificamente buono o cattivo; 11. Se ogni circostanza che accresce la bontà o la malizia di un atto morale gli conferisca una bontà o una malizia specifica.

Articolo 1
De Malo, q. 2, a. 4
Se tutte le azioni umane siano buone o ce ne siano anche di cattive

Sembra che ogni azione umana sia buona, e nessuna sia cattiva. Infatti:

1. Dionigi [De div. nom. 4] insegna che il male non agisce che in virtù del bene. Ma in virtù del bene non si compie il male. Quindi nessuna azione è cattiva.

2. Nulla agisce se non in quanto è in atto. Ora, nessuna cosa è cattiva in quanto è in atto, ma solo in quanto la sua potenza è priva del suo atto: poiché in quanto la potenza viene perfezionata dall'atto è un bene, come dice Aristotele [Met. 9, 9]. Quindi nessuna cosa agisce in quanto è cattiva, ma solo in quanto è buona. Quindi non si danno altro che azioni buone.

3. Il male non può essere che una causa accidentale, come dimostra Dionigi [l. cit.]. Ma ogni azione ha un effetto di per sé. Quindi nessuna azione è cattiva, ma sono tutte buone.

In contrario: Nel Vangelo [Gv 3, 20] leggiamo: «Chiunque agisce male odia la luce». Quindi ci sono delle azioni umane cattive.

Dimostrazione: Si deve attribuire il bene o il male ai nostri atti come lo si attribuisce alle cose: poiché ogni cosa produce azioni conformi alle proprie qualità.

Ora, in natura ogni cosa tanto possiede di bontà quanto possiede di entità: poiché il bene e l'ente si equivalgono, come vedemmo nella Prima Parte [q. 5, aa. 1, 3; q. 17, a. 4, ad 2]. Ma Dio solo ha tutta la pienezza dell'essere nell'unità e nella semplicità, mentre ogni cosa ha nella diversità

quella pienezza di essere che è ad essa proporzionata. Quindi si verifica che alcune cose possiedono l'essere, ma sotto certi aspetti mancano della pienezza dell'essere loro dovuto. Come per la completezza dell'essere umano si richiede che vi sia un certo composto di anima e di corpo, con tutte le potenze e gli organi della conoscenza e del moto: per cui se a un uomo manca qualcuno di questi elementi, gli viene a mancare la pienezza del proprio essere. Quindi tanta è la sua bontà quanto è il suo essere: e nella misura in cui gli viene a mancare la pienezza dell'essere, altrettanto gli viene a mancare la bontà, e abbiamo il male: come un cieco ha il bene della vita, mentre la mancanza della vista costituisce il suo male. Se invece mancasse totalmente di entità o di bontà non si potrebbe parlare né di bene né di male. Ma poiché proprio la pienezza dell'essere costituisce l'essenza del bene, se una cosa manca di un elemento non potrà essere denominata buona in senso assoluto, ma solo sotto un certo aspetto, in quanto è un ente, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte [q. 5, a. 1, ad 1].

Bisogna perciò concludere che ogni azione tanto ha di bontà quanto possiede di entità; e per quanto l'azione umana manca di pienezza entitativa, per difetto di misura secondo la ragione, o di luogo debito, oppure di altre cose del genere, altrettanto manca di bontà, e viene detta cattiva.

Analisi delle obiezioni: 1. Il male agisce in virtù di un bene incompleto. Se infatti non ci fosse un minimo di bene non si avrebbe un ente, e non ci potrebbe essere un'azione. Quindi anche l'azione così prodotta è un bene incompleto, che è un bene sotto un certo aspetto, e un male assolutamente parlando.

2. Nulla impedisce che sotto un dato aspetto una cosa sia in atto, in modo da poter agire, e sotto un altro aspetto sia priva di attualità, così da determinare un'azione minorata. Come un uomo cieco possiede in atto la capacità di camminare; mancando però della vista, che serve a dirigersi nel cammino, soffre una minorazione nel camminare, e cammina incespicando.

3. L'azione cattiva può avere un effetto di per sé solo per quanto possiede di bontà o di entità. Come l'adulterio è causa della generazione umana in quanto è l'unione di un uomo con una donna, non già in quanto è un atto privo dell'ordine della ragione.

## Articolo 2

Infra, q. 19, a. 1; In 2 Sent., d. 36, q. 1, a. 5

### Se le azioni umane derivino la bontà o la malizia dal loro oggetto

Sembra che le azioni non derivino la bontà o la malizia dal loro oggetto. Infatti:

1. Oggetto dell'azione sono le cose. Ora, come insegna S. Agostino [De doctr. christ. 3, 12], «il male non è nelle cose, ma nell'uso di chi pecca». Quindi le azioni umane non devono all'oggetto la loro bontà o la loro malizia.

2. L'oggetto è come la materia rispetto all'operazione. Ora, la bontà di una cosa non proviene dalla materia, ma piuttosto dalla forma, che è un atto. Quindi il bene e il male non derivano alle nostre azioni dall'oggetto.

3. L'oggetto di una potenza attiva sta all'azione come un effetto sta alla

causa. Ora, la bontà di una cosa non dipende dall'effetto, ma piuttosto è vero il contrario. Quindi le azioni umane non devono la bontà o la malizia al loro oggetto.

In contrario: Il Profeta Osea [9, 10] afferma: «Diventarono abominevoli come le cose che amarono». Ora, l'uomo diventa abominevole dinanzi a Dio per la malizia delle sue opere. Quindi la malizia dell'operare dipende dalla malizia dell'oggetto che uno ama. E lo stesso si dica della bontà delle sue azioni.

Dimostrazione: Come si è chiarito [a. 1], il bene e il male dell'agire, come delle altre cose, viene desunto dalla pienezza o dall'incompletezza nell'essere. Ora, il primo elemento che contribuisce alla pienezza dell'essere è quello che dà a una cosa la sua specie. E come un essere corporeo riceve la specie dalla sua forma, così l'azione riceve la specie dall'oggetto: come anche il moto dal termine. Come quindi la prima bontà di un essere fisico viene desunta dalla forma, che gli dona la specie, così la prima bontà dell'atto morale viene desunta dall'oggetto corrispettivo, per cui alcuni ne parlano come di un bene che è tale per il suo genere: come p. es. fare uso dei propri averi. E come il primo male per un essere corporeo è il mancato raggiungimento della propria forma specifica - il fatto, p. es., che non è generato un uomo, ma qualcos'altro al posto di un uomo -, così il primo male per le azioni morali è quello che deriva dall'oggetto: p. es. prendere la roba altrui. E allora si parla di un male che è tale per il suo genere, prendendo il genere per la specie, come quando chiamiamo genere umano tutta la specie umana.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene le realtà esteriori in se stesse siano buone, tuttavia non sempre hanno la debita proporzione a questo o a quell'atto. Per cui in quanto sono considerate come oggetto di tali atti, non sono buone.

2. L'oggetto non è la materia con la quale si compie un atto, bensì la materia intorno alla quale si agisce: esso perciò si presenta piuttosto come una forma, poiché dà la specie.

3. Non sempre l'oggetto dell'azione umana è l'oggetto di una potenza attiva. Infatti la potenza appetitiva in qualche modo è passiva, poiché è mossa dall'oggetto appetibile: e tuttavia è il principio degli atti umani. - Del resto neppure l'oggetto delle potenze attive si presenta sempre come un effetto, ma solo quando ha già subìto una trasmutazione: come gli alimenti assimilati sono un effetto della potenza nutritiva, ma gli alimenti assimilabili stanno alla potenza nutritiva come la materia su cui essa opera. Dal fatto poi che l'oggetto è in qualche maniera un effetto della potenza attiva segue che è termine dell'agire di essa, e che quindi dà la forma e la specie all'azione: infatti il moto riceve la specie dal suo termine. - E sebbene la bontà dell'azione non sia causata dalla bontà dell'effetto, tuttavia essa viene detta buona in quanto è capace di produrre un effetto buono. Quindi la stessa proporzione dell'azione all'effetto è il costitutivo della sua bontà.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 26, q. 1, a. 5; De Malo, q. 2, a. 4, ad 5

Se le azioni umane siano buone o cattive per le circostanze
Sembra che le azioni non siano buone o cattive per le circostanze. Infatti:
1. Le circostanze circondano l'atto quali dati esteriori, come si è spiegato in precedenza [q. 7, a. 1]. Ma al dire di Aristotele [Met. 6, 4] «il bene e il male sono nelle cose stesse». Quindi gli atti non sono buoni o cattivi per le circostanze.
2. La bontà o la malizia dell'atto viene considerata specialmente nell'etica. Ma le circostanze, essendo accidenti degli atti, sono estranee alla considerazione delle scienze poiché, come dice Aristotele [Met. 6, 2], «nessun'arte considera ciò che è solo accidentale». Quindi la bontà o la malizia di un'azione non dipendono dalle circostanze.
3. Ciò che appartiene a una cosa in forza della sua natura non le viene attribuito a motivo di qualche accidente. Ma il bene o il male appartengono a un'azione in forza della sua natura: poiché, come si è detto [a. 2], gli atti possono essere buoni o cattivi nel loro genere. Quindi un'azione non sarà buona o cattiva per le circostanze.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 3] scrive che il virtuoso opera «come si deve, quando si deve, e secondo le altre circostanze». Quindi al contrario il vizioso opera, secondo i diversi vizi, quando non si deve, dove non si deve, e così via per le altre circostanze. Quindi le azioni umane sono buone o cattive per le circostanze.
Dimostrazione: Gli esseri corporei non devono tutta la pienezza della loro perfezione alla [sola] forma sostanziale, che determina la specie, ma devono molto anche agli accidenti che sopravvengono: come l'uomo molto deve alla figura, al colore e ad altre cose del genere; e se qualcuna di queste cose viene meno alla debita proporzione, abbiamo il male. Ora, la stessa cosa avviene anche nell'azione. Infatti la pienezza della sua bontà non consiste tutta nella sua specie, ma vi aggiungono qualcosa anche gli elementi accidentali che possono sopraggiungere. E tali sono le debite circostanze. Se quindi manca un elemento richiesto perché si abbiano le debite circostanze, l'azione sarà cattiva.
Analisi delle obiezioni: 1. Le circostanze sono esterne all'atto perché non appartengono alla sua essenza; tuttavia si trovano nell'atto medesimo come suoi accidenti. Come anche gli accidenti delle sostanze corporee sono estranei alla loro essenza.
2. Non tutti gli accidenti si trovano accidentalmente nel loro soggetto, ma ci sono degli accidenti propri, che ogni scienza deve prendere in esame. E in questo modo vengono considerate le circostanze degli atti nell'etica.
3. Il bene si converte con l'ente: poiché dunque l'ente si predica delle sostanze e degli accidenti, così anche il bene può essere attribuito a una cosa sia secondo il suo essere sostanziale che secondo il suo essere accidentale, tanto nel campo della natura quanto nel campo delle azioni umane.

Articolo 4
In 2 Sent., d. 36, q. 1, a. 5
Se le azioni umane siano buone o cattive per il fine
Sembra che il bene e il male negli atti umani non dipenda dal fine. Infatti:

1. Dionigi [De div. nom. 4] afferma che «nessuno opera in vista del male». Se dunque il fatto che l'operazione sia buona o cattiva dovesse derivare dal fine, nessun atto sarebbe cattivo. Il che evidentemente è falso.
2. La bontà dell'atto è qualcosa di esistente in esso. Invece il fine è una cosa estrinseca. Quindi le azioni non si dicono buone o cattive secondo il loro fine.
3. Un'azione buona può essere ordinata a un fine cattivo, come quando uno dà l'elemosina per vanagloria; e al contrario un'azione cattiva può essere ordinata a un fine buono, come quando uno ruba per soccorrere i poveri. Quindi l'azione non è buona o cattiva per il fine.
In contrario: Scrive Boezio [De diff. topic. 2] che «la cosa il cui fine è buono è anch'essa buona; e quella il cui fine è cattivo è anch'essa cattiva».
Dimostrazione: Le cose stanno alla bontà come stanno all'essere. Ci sono infatti delle cose il cui essere non dipende da altro: e in esse basta considerare direttamente il loro essere. Ce ne sono invece di quelle il cui essere dipende da altro, per cui va messo in rapporto con la causa da cui dipende. Ora, come l'essere di una cosa dipende dalla causa agente e dalla forma, così la sua bontà dipende dal fine. Per cui la bontà delle Persone divine, che non dipende da altro, non ha alcun rapporto con il fine. Invece le azioni umane, e tutte le altre cose la cui bontà dipende da altro, desumono la loro bontà dal fine a cui tendono, oltre che dalla bontà intrinseca esistente in esse.
Si possono quindi considerare quattro tipi di bontà nell'azione umana. La prima generica, cioè dell'azione come tale: poiché l'agire, come si è detto [a. 1], per quanto ha di atto e di entità, altrettanto ha di bontà. La seconda specifica: che dipende dall'oggetto proporzionato. La terza secondo le circostanze, come se fossero degli accidenti. La quarta poi secondo il fine, cioè quasi in rapporto alla causa della bontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Il bene che uno ha di mira nell'operare non sempre è un bene vero, ma a volte vero e a volte apparente. E in base a ciò un'azione è cattiva in dipendenza dal fine.
2. Sebbene il fine sia una cosa estrinseca, tuttavia la debita proporzione al fine, come la relazione ad esso, è inerente all'azione.
3. Nulla impedisce che un atto possa avere una delle bontà enumerate e mancare delle altre. E così può capitare che un'azione, buona nella sua specie o per le circostanze, sia ordinata a un fine cattivo, e viceversa. Però l'azione non è buona puramente e semplicemente se non vi concorrono tutti i tipi di bontà: poiché, come insegna Dionigi [De div. nom. 4], «qualsiasi difetto particolare causa il male, mentre il bene risulta dall'integrità delle sue cause».

## Articolo 5

I, q. 48, a. 1, ad 2; In 2 Sent., d. 40, q. 1, a. 1; C. G., III, c. 9; De Malo, q. 2, a. 4; De Virt., q. 1, a. 2, ad 3

### Se un'azione umana sia costituita nella sua specie in base alla sua bontà o malizia

Sembra che gli atti morali non differiscano nella specie in quanto buoni o cattivi. Infatti:

1. Si è già detto [a. 1] che il bene e il male si trovano negli atti come si trovano nelle cose. Ma nelle cose il bene e il male non hanno una differenza specifica: infatti l'uomo buono e quello cattivo sono dell'identica specie. Quindi il bene e il male non costituiscono specie distinte neppure negli atti.
2. Il male, essendo una privazione, è un non ente. Ma un non ente non può essere una differenza, come insegna il Filosofo [Met. 3, 3]. Poiché dunque la differenza costituisce la specie, è evidente che un atto non viene a inserirsi in una specie per il fatto che è cattivo. E così il bene e il male non determinano una differenza specifica tra gli atti umani.
3. Atti specificamente diversi devono avere effetti diversi. Ma da atti buoni e da atti cattivi è possibile avere il medesimo effetto specifico: un uomo, p. es., può essere generato da un adulterio o da un atto coniugale. Quindi un atto buono non differisce specificamente da un atto cattivo.
4. Come si è visto [a. 3], talora la bontà o la malizia di un atto dipendono dalle circostanze. Ma la circostanza, essendo un accidente, non può determinare la specie dell'atto. Quindi gli atti umani non differiscono nella specie per la loro bontà o malizia.
In contrario: Secondo il Filosofo [Ethic. 2, 1], «abiti simili rendono simili gli atti». Ma un abito buono differisce specificamente da un abito cattivo: come la liberalità dalla prodigalità. Quindi anche l'atto buono differisce specificamente dall'atto cattivo.
Dimostrazione: Ogni atto riceve la specie dal suo oggetto, come si è visto [a. 2]. È quindi necessario che una differenza di oggetti produca una diversità specifica negli atti. Bisogna però considerare che certe differenze di oggetto producono differenze specifiche negli atti in quanto si riferiscono a un determinato principio attivo, mentre non lo fanno in rapporto a un altro principio attivo. E questo perché ciò che è accidentale non può costituire la specie, ma lo può solo ciò che è essenziale; ora, una differenza di oggetto può essere essenziale in rapporto a un determinato principio attivo e accidentale in rapporto a un altro: come il conoscere il colore piuttosto che il suono costituisce una differenza essenziale in rapporto ai sensi, non invece in rapporto all'intelletto.
Ora, gli atti umani vengono denominati buoni o cattivi in rapporto alla ragione; poiché, come insegna Dionigi [De div. nom. 4], il bene umano consiste «nell'essere conforme alla ragione», e il male nell'essere «contrario alla ragione». Infatti per ogni cosa è bene ciò che le si addice secondo la sua forma, e male ciò che contrasta con essa. Quindi è evidente che la differenza tra bene e male in rapporto all'oggetto ha un rapporto essenziale con la ragione, secondo che l'oggetto concorda o non concorda con essa. Ora, certi atti sono denominati umani, o morali, in quanto dipendono dalla ragione. Quindi è evidente che il bene e il male distinguono specificamente le azioni morali: infatti le differenze essenziali producono differenze specifiche.
Analisi delle obiezioni: 1. Anche nelle realtà naturali il bene e il male, e cioè l'essere secondo natura o contro natura, diversificano la specie: infatti un corpo morto e un corpo vivo non sono della medesima specie. E similmente il bene, in quanto conforme alla ragione, e il male, in quanto contrario ad essa, diversificano la specie morale.

2. Il male comporta una privazione non assoluta, ma relativa a una qualche potenza. Infatti si dice che un atto è cattivo nella sua specie non perché è privo di qualsiasi oggetto, ma perché ha un oggetto contrario alla ragione, come ad es. prendere la roba altrui. E così l'oggetto, per quello che ha di positivo, può costituire la specie dell'atto disonesto.
3. L'atto coniugale e l'adulterio in rapporto alla ragione differiscono nella specie, e hanno effetti specificamente differenti: poiché l'uno merita la lode e il premio, l'altro invece il biasimo e la punizione. Non differiscono invece specificamente in rapporto alla potenza generativa. E sotto questo aspetto hanno un unico effetto secondo la specie.
4. Le circostanze possono valere come differenze essenziali dell'oggetto in quanto sono considerate dalla ragione; e allora possono determinare la specie dell'atto morale. E ciò avviene necessariamente tutte le volte che una circostanza cambia un atto buono in un atto cattivo: poiché una circostanza non potrebbe determinare questo fatto se non perché ripugna alla ragione.

Articolo 6
In 2 Sent., d. 40, q. 1, a. 1
Se l'atto derivi la sua bontà o la sua malizia specifica dal fine
Sembra che la bontà o la malizia del fine non determini una differenza specifica negli atti. Infatti:
1. Gli atti ricevono la specie dall'oggetto. Ma il fine è estraneo all'oggetto come tale. Quindi il bene e il male derivanti dal fine non implicano diversità di specie negli atti.
2. Abbiamo già detto [a. 5] che quanto è accidentale non costituisce la specie. Ora, è accidentale per un atto l'essere ordinato a qualche fine: come nel caso di chi dà l'elemosina per vanagloria. Quindi gli atti non si distinguono nella specie in forza del bene o del male derivanti dal fine.
3. Atti specificamente diversi possono essere ordinati a un unico fine: come alla vanagloria si possono ordinare atti di virtù e di vizi diversi. Quindi il bene e il male dovuti al fine non possono determinare una diversità specifica negli atti.
In contrario: Abbiamo già dimostrato [q. 1, a. 3] che gli atti umani ricevono la specie dal fine. Quindi il bene e il male determinati dal fine distinguono specificamente gli atti.
Dimostrazione: Certe azioni si dicono umane perché volontarie, come si è spiegato in precedenza [q. 1, a. 1]. Ma in un'azione volontaria si possono distinguere due atti, cioè l'atto interiore della volontà e l'atto esterno: e sia l'uno che l'altro hanno il loro oggetto. Ora, il fine è propriamente l'oggetto dell'atto interiore della volontà, mentre l'oggetto è ciò che interessa l'azione esterna. Come dunque l'atto esterno riceve la specie dall'oggetto su cui opera, così l'atto interno della volontà riceve la specie dal fine, che ne costituisce l'oggetto. Ora, ciò che interessa la volontà è formale rispetto a ciò che interessa l'atto esterno: poiché la volontà si serve, per agire, delle membra come di strumenti, e d'altra parte gli atti esterni hanno un aspetto morale solo perché volontari. Quindi la specie dell'atto umano viene determinata formalmente in base al

fine e materialmente in base all'oggetto esterno. Per cui il Filosofo [Ethic. 5, 2] scrive che «chi ruba per commettere un adulterio, propriamente parlando è più adultero che ladro».
Analisi delle obiezioni: 1. Anche il fine, secondo le spiegazioni date [nel corpo e q. 1, aa. 1, 3], si presenta come oggetto.
2. Sebbene l'essere ordinato a un certo fine sia accidentale per l'atto esterno, tuttavia non è accidentale per l'atto interno della volontà, il quale sta all'atto esterno come l'elemento formale a quello materiale.
3. Quando molti atti di specie differente vengono ordinati a un unico fine si ha diversità di specie negli atti esterni, ma unità di specie nell'atto interno.

## Articolo 7

### Se la specie data dal fine sia contenuta, come nel suo genere, nella specie data dall'oggetto, o viceversa

Sembra che la specie morale data dal fine sia contenuta, come nel proprio genere, nella specie morale data dall'oggetto: p. es. nel caso di chi voglia rubare per fare l'elemosina. Infatti:
1. L'atto riceve la specie dall'oggetto, come si è visto [aa. 2, 6]. Ma è impossibile che una cosa sia contenuta in una seconda specie che non è inclusa nella propria specie: poiché la medesima realtà non può trovarsi in più specie non subalterne. Quindi la specie desunta dal fine ricade sotto la specie desunta dall'oggetto.
2. L'ultima differenza costituisce sempre la specie più particolare. Ma la differenza derivante dal fine è posteriore a quella desunta dall'oggetto: poiché il fine corrisponde al concetto di ultimo. Quindi la specie desunta dal fine rientra sotto la specie desunta dall'oggetto, essendo la specie più particolare.
3. Più una differenza è formale, più è speciale: poiché la differenza sta al genere come la forma sta alla materia. Ma la specie desunta dal fine è più formale di quella desunta dall'oggetto, come si è visto [a. 6]. Quindi la specie data dal fine è contenuta nella specie data dall'oggetto come la specie più particolare nel suo genere.
In contrario: A ciascun genere corrispondono differenze determinate.
Invece un atto della medesima specie desunta dall'oggetto può essere ordinato a fini innumerevoli: un furto, p. es., può avere infiniti scopi, buoni o cattivi. Quindi la specie desunta dal fine non è contenuta nella specie desunta dall'oggetto come in un genere.
Dimostrazione: L'oggetto di un atto esterno può avere due rapporti con il fine inteso dal volere: primo, quale mezzo ad esso ordinato essenzialmente, come il combattere bene è ordinato alla vittoria; secondo, quale mezzo ad esso ordinato accidentalmente, come il prendere la roba altrui per fare l'elemosina. Ora è necessario, secondo il Filosofo [Met. 7, 12], che le differenze che suddividono un genere, e costituiscono le sue specie, lo suddividano essenzialmente. Se invece la suddivisione è accidentale, non è una buona divisione: come se uno dicesse: «Gli animali sono razionali e irrazionali; e gli animali irrazionali alati e non alati»: infatti avere le ali o non averle non è una determinazione essenziale

dell'essere irrazionale. Invece bisogna dividere così: «Tra gli animali alcuni hanno i piedi e gli altri non li hanno; e tra quelli che hanno i piedi alcuni ne hanno due, altri quattro, altri ancora di più»; queste ultime suddivisioni infatti determinano essenzialmente la differenza antecedente.

Così dunque, quando l'oggetto non è ordinato essenzialmente al fine, la differenza specifica dovuta all'oggetto non determina essenzialmente quella dovuta al fine, e neppure viceversa. Quindi l'una specie non include l'altra, ma in questo caso l'atto morale si trova in due specie quasi disparate. Per cui diciamo che chi ruba per commettere adulterio assomma due malizie in un solo atto. – Se invece l'oggetto è ordinato essenzialmente al fine, allora una differenza determina direttamente l'altra. Quindi una specie viene inclusa nell'altra.

Rimane però da vedere quale include e quale viene inclusa. E per chiarire la cosa bisogna considerare: primo, che una differenza è tanto più specifica quanto più è particolare la forma da cui dipende. Secondo, che quanto più una causa è universale, tanto più è universale la forma da essa desunta. Terzo, che quanto più il fine è remoto, tanto più corrisponde a un agente dall'influsso più universale: la vittoria, p. es., che è il fine ultimo di un esercito, è il fine inteso dal comandate supremo, mentre la manovra di questa o di quell'altra schiera è il fine inteso da un comandante subalterno. – E da ciò segue che la differenza specifica desunta dal fine è più generale, mentre la differenza desunta dall'oggetto ordinato essenzialmente a tale fine è specifica in rapporto ad esso. Infatti la volontà, che ha per oggetto suo proprio il fine, è la causa movente universale rispetto a tutte le potenze dell'anima, i cui oggetti propri sono gli oggetti degli atti particolari.

Analisi delle obiezioni: 1. In forza della sua natura una cosa non può essere in due specie che non siano tra loro subordinate, ma in forza delle contingenze che possono capitare una cosa può essere inclusa in specie diverse. Come questo frutto per il colore è nella specie delle cose bianche, e per l'odore sotto la specie di quelle profumate. E allo stesso modo un atto che per sua natura appartiene a una determinata specie, per le condizioni morali che possono sopraggiungere può riferirsi a una seconda specie, come si è spiegato [q. 1, a. 3, ad 3].

2. Il fine è l'ultimo nell'esecuzione, ma è il primo nell'intenzione della ragione, in base alla quale si desumono le specie degli atti morali.

3. La differenza sta al genere come la forma sta alla materia, in quanto lo rende attuale. Ma a sua volta il genere viene considerato più formale della specie in quanto è più assoluto e meno contratto. Per cui anche le parti della definizione vengono ricondotte al genere della causa formale, come insegna Aristotele [Phys. 2, 3]. E sotto questo aspetto il genere è causa formale della specie. E sarà tanto più formale quanto più è universale.

## Articolo 8

In 2 Sent., d. 40, q. 1, a. 5; De Malo, q. 2, a. 5

### Se ci possa essere un atto specificamente indifferente

Sembra che non ci possa essere un atto specificamente indifferente. Infatti:

1. Come scrive S. Agostino [Enchir. 11], il male «è la privazione di un bene». Ora, la privazione e il possesso, al dire del Filosofo [Praed. 8], sono due opposti senza termini intermedi. Quindi non c'è un atto specificamente indifferente, che stia in mezzo tra il bene e il male.
2. Gli atti umani ricevono la specie dal fine o dall'oggetto, come si è visto [a. 6, q. 1, a. 3]. Ma l'oggetto e il fine hanno sempre ragione di bene o di male. Quindi l'atto umano è sempre, per la sua specie, o buono o cattivo. E così nessun atto è specificamente indifferente.
3. Come si è spiegato [a. 1], un atto viene detto buono se ha la debita perfezione in fatto di bontà, cattivo invece se manca di qualcosa. Ma ogni atto necessariamente o possiede tutta la pienezza della sua bontà, o manca di qualcosa. Quindi è necessario che ogni atto sia specificamente o buono o cattivo, e nessuno sia indifferente.
In contrario: S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 18] scrive che «ci sono dei fatti intermedi, che si possono compiere con animo buono o cattivo, e che è temerario giudicare». Quindi ci sono degli atti indifferenti nella loro specie.
Dimostrazione: Come si è già dimostrato [aa. 2, 5], ogni atto riceve la sua specie dall'oggetto; e l'atto umano, o morale, riceve la specie dall'oggetto in rapporto al principio degli atti umani, che è la ragione. Se quindi l'oggetto di un atto implica qualcosa che è conforme all'ordine della ragione, l'atto sarà specificamente buono, come dare l'elemosina a un povero. Se invece implica qualcosa che ripugna all'ordine della ragione, allora l'atto sarà specificamente cattivo, come l'atto di rubare, cioè il prendere la roba altrui. Ora, può accadere che l'oggetto non includa nulla che abbia rapporto con l'ordine della ragione, come sollevare una pagliuzza da terra, andare in campagna e altre cose del genere; e tali atti sono specificamente indifferenti.
Analisi delle obiezioni: 1. Esistono due tipi di privazione: la prima consiste in una privazione in atto; e questa non lascia nulla, ma toglie ogni cosa: come la cecità toglie completamente la vista, le tenebre la luce, la morte la vita. E tra questa privazione e il suo contrario non ci può essere un termine intermedio nel soggetto interessato.
La seconda consiste invece in una privazione in divenire: come la malattia è privazione della salute non perché tutta la salute sia da essa eliminata, ma perché è come una via che conduce alla perdita totale della salute, che si verifica con la morte. Quindi tale privazione, lasciando sempre qualcosa, non è senza termini intermedi in rapporto alla proprietà opposta. Ora, il male è privazione del bene in questa maniera, come afferma Simplicio [Comm. super Praed. 10]: poiché non toglie tutto il bene, ma lascia qualcosa. Quindi ci può essere un termine intermedio fra il bene e il male.
2. L'oggetto e il fine sono sempre o buoni o cattivi, almeno fisicamente, ma non sempre implicano una bontà o una malizia morale, che si misura in rapporto alla ragione, come si è spiegato [nel corpo]. Ed è di questa che qui si tratta.
3. Non tutto ciò che si trova in un atto costituisce la sua specie. Quindi, sebbene una cosa non possieda tutto quanto è richiesto per la pienezza della sua

bontà, non per questo è specificamente cattiva, e neppure è buona: come l'uomo, secondo la sua specie, non è né virtuoso né vizioso.

Articolo 9

In 1 Sent., d. 1, q. 3, ad 3; In 2 Sent., d. 40, q. 1, a. 5; In 4 Sent., d. 26, q. 1, a. 4; De Malo, q. 2, a. 5

Se ci possano essere degli atti individuali indifferenti

Sembra che ci possano essere degli atti individuali indifferenti. Infatti:

1. Non vi è nessuna specie che non conti o non possa contare qualche individuo. Ma ci sono degli atti specificamente indifferenti, come si è dimostrato [a. 8]. Quindi ci possono essere degli atti individuali indifferenti.

2. Da atti individuali vengono causati abiti ad essi conformi, come dice Aristotele [Ethic. 2, 1]. Ma ci sono degli abiti indifferenti. Infatti il Filosofo nell'Etica [4, 1] parla di alcuni che non sarebbero cattivi, come i placidi e i prodighi, e tuttavia consta che non sono buoni, scostandosi essi dalla virtù: quindi secondo l'abito sono indifferenti. Quindi certi atti individuali sono indifferenti.

3. Il bene morale si riferisce alla virtù, e il male morale al vizio. Ma può capitare che l'uomo non ordini a un fine vizioso o virtuoso un atto specificamente indifferente. Quindi qualche atto individuale può essere indifferente.

In contrario: S. Gregorio [In Evang. 1, hom. 6] ha scritto: «È oziosa quella parola che manca di rettitudine, o non è motivata da vera necessità, o da pia utilità». Ma le parole oziose sono cattive, poiché «di esse gli uomini renderanno conto nel giorno del giudizio», come dice il Vangelo [Mt 12, 36].

Se invece una parola non manca di vera necessità, o pia utilità, è buona. Quindi ogni parola o è buona o è cattiva. E per lo stesso motivo ogni altro atto o è buono o è cattivo. Quindi nessun atto individuale è indifferente.

Dimostrazione: Può capitare che un atto sia indifferente secondo la specie, mentre invece è buono o cattivo se viene considerato nella sua individualità o concretezza. E questo perché l'atto morale, come si è detto [a. 3], desume la sua bontà non solo dall'oggetto che lo specifica, ma anche dalle circostanze, che ne formano come gli accidenti: al modo stesso in cui competono a un uomo, in forza degli accidenti individuanti, delle qualifiche che non gli competono in forza della sua specie. Ed è inevitabile che ciascun atto concreto e individuale abbia qualche circostanza che lo renda buono o cattivo, almeno dalla parte dell'intenzione del fine. Infatti la ragione ha il compito di ordinare: se quindi un atto dipendente dalla sua deliberazione non è ordinato al debito fine, per ciò stesso ripugna alla ragione ed è cattivo. Se invece l'atto è ordinato al debito fine, allora concorda con l'ordine della ragione, e quindi è buono. Ora, è inevitabile che esso sia o non sia ordinato al debito fine.

E così è necessario che ogni atto umano, dipendente dalla deliberazione della ragione, nella sua individualità sia buono o cattivo.

Se invece l'atto non dipende dalla deliberazione della ragione, ma da una semplice immaginazione, come quando uno si gratta la barba, o muove la mano o il piede, tale atto non è, propriamente parlando, un atto morale o umano: poiché gli atti devono questa qualifica alla ragione. Sarà quindi un

atto indifferente in quanto estraneo al genere degli atti morali.
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione che un atto è specificamente indifferente può essere intesa in più modi. Primo, nel senso che tale indifferenza gli è dovuta essenzialmente in forza della sua specie. E la obiezioni si basa su questa interpretazione. Ma in questo senso nessun atto è indifferente nella sua specie: infatti non esiste un atto umano che non possa essere ordinato o al bene o al male, in forza del fine o delle circostanze. – Secondo, nel senso che l'atto può essere indifferente per la sua specie in quanto non ha bontà o malizia in base alla sua specie. Per cui può diventare buono o cattivo in base a qualcos'altro. E in questo senso l'uomo non deve alla sua specie il suo colore bianco o nero, tuttavia la sua specie non lo costringe a non essere né bianco né nero. Infatti il colore bianco o nero può venire determinato nell'uomo in forza di princìpi diversi da quelli della specie.
2. Il Filosofo dice che è cattivo, propriamente, chi nuoce ad altri uomini. E in questo senso afferma che il prodigo non è cattivo, poiché non nuoce che a se stesso. E la stessa cosa vale per tutti coloro che non sono nocivi al prossimo. Noi invece qui chiamiamo cattivo in senso generale tutto ciò che ripugna alla retta ragione. E in questo senso ogni atto individuale è o buono o cattivo, come si è spiegato [nel corpo].
3. Qualsiasi fine perseguito dalla ragione deliberante appartiene al bene proprio di una virtù o al male di un vizio. Poiché il fatto stesso di agire ordinatamente per il sostentamento o per il riposo del proprio corpo è ordinato al bene onesto, in colui che ordina il proprio corpo alla virtù. E così negli altri casi.

Articolo 10
Supra, a. 5, ad 4; infra, q. 73, a. 7; In 4 Sent., d. 16, q. 3, a. 2, sol. 3; De Malo, q. 2, aa. 6, 7
Se una circostanza possa rendere l'atto morale specificamente buono o cattivo
Sembra che una circostanza non possa rendere l'atto specificamente buono o cattivo. Infatti:
1. La specie di un atto è desunta dall'oggetto. Ma le circostanze non sono l'oggetto. Quindi le circostanze non possono determinare la specie dell'atto.
2. Le circostanze sono come gli accidenti dell'atto morale, secondo le spiegazioni già date [q. 7, a. 1]. Ma gli accidenti non costituiscono la specie.
Quindi una circostanza non può costituire una specie del bene o del male.
3. Un'unica realtà non può avere più di una specie. Ma un atto ha sempre più di una circostanza. Quindi la circostanza non può rendere un atto morale specificamente buono o cattivo.
In contrario: Il luogo è una circostanza. Ora, il luogo costituisce la malizia specifica di un atto morale: infatti rubare qualcosa da un luogo sacro è un sacrilegio. Quindi le circostanze rendono l'atto morale specificamente buono o cattivo.
Dimostrazione: Come le specie degli esseri naturali sono costituite dalle forme naturali, così le specie degli atti morali sono costituite dalle forme concepite dalla ragione nella maniera già indicata [a. 5]. Ora, essendo la natura determinata a un unico effetto, e non potendo d'altra parte essere indefinito il processo

naturale, è necessario giungere a una forma ultima da cui venga desunta la differenza specifica, e dopo la quale non si possano dare altre differenze specifiche. E da ciò segue che nelle realtà naturali un elemento accidentale non può mai diventare costitutivo della specie. Ma il processo razionale non è determinato a un unico effetto: anzi, posta una qualsiasi determinazione, si può sempre procedere oltre. Quindi ciò che in un atto viene considerato come una circostanza aggiunta all'oggetto che ne determina la specie, può essere nuovamente considerato dalla ragione ordinante come una delle condizioni principali dell'oggetto determinante la specie dell'atto. L'atto di prendere la roba altrui, p. es., viene specificato dal fatto che si tratta di roba altrui, il che lo specifica come furto; e se si considerano oltre a ciò il luogo e il tempo, saranno delle circostanze.

Ma poiché la ragione può disporre del luogo e del tempo e delle altre circostanze, può capitare che la condizione del luogo in rapporto all'oggetto sia vista come contraria all'ordine della ragione: la ragione, p. es., ordina che non si deve fare oltraggio al luogo sacro, per cui prendere la roba altrui da un luogo sacro aggiunge una speciale contrarietà all'ordine della ragione. E così il luogo, che prima era considerato una circostanza, ora viene considerato come una condizione principale dell'oggetto nella sua contrarietà alla ragione. Per cui tutte le volte che una circostanza riguarda uno speciale ordine della ragione, in senso favorevole o contrario, è necessario che essa determini la specie dell'atto morale, o in bene o in male.

Analisi delle obiezioni: 1. La circostanza, in quanto dà la specie all'atto, viene considerata una condizione dell'oggetto, come si è visto [nel corpo], e quasi una sua differenza specifica.

2. La circostanza che rimane semplice circostanza, essendo un accidente, non può specificare; può però specificare in quanto si muta in condizione principale dell'oggetto.

3. Non ogni circostanza può rendere l'atto morale buono o cattivo, poiché non ogni circostanza implica una particolare conformità o ripugnanza con la ragione. Per cui non è necessario che un atto si trovi in più specie per le molte circostanze, sebbene non ripugni che un atto morale si trovi in più specie morali, anche disparate, come si è visto [a. 7, ad 1; q. 1, a. 3, ad 3].

## Articolo 11

Infra, q. 73, a. 7; In 4 Sent., d. 16, q. 3, a. 2, sol. 3; De Malo, q. 2, a. 7

### Se ogni circostanza che accresce la bontà o la malizia conferisca all'atto morale una bontà o una malizia specifica

Sembra che ogni circostanza incidente sulla bontà o sulla malizia dia all'atto una nuova specie. Infatti:

1. La bontà e la malizia sono differenze specifiche degli atti morali. Quindi ciò che produce una differenza nella bontà o nella malizia di un atto morale produce una differenza specifica. Ma ciò che aggiunge bontà o malizia a un atto produce una differenza nella sua bontà o malizia. Quindi produce una differenza specifica. E così ogni circostanza che accresce la bontà o la malizia di un atto ne costituisce la specie.

2. La circostanza dell'atto possiede o non possiede un'intrinseca bontà o malizia. Se non la possiede non può aggiungere nulla alla bontà o alla malizia dell'atto: poiché ciò che non è buono non può rendere migliori altre cose, e ciò che non è cattivo non può renderle peggiori. Se invece ha in se stesso un'intrinseca bontà o malizia, per ciò stesso ha una specie nel bene o nel male. Quindi ogni circostanza che accresce la bontà o la malizia [di un atto] produce una nuova specie di bontà o di malizia.
3. Secondo Dionigi [De div. nom. 4] «il male viene causato dai singoli difetti». Ma qualsiasi circostanza che accresce la malizia ha uno speciale difetto. Quindi qualsiasi circostanza aggiunge una nuova specie di peccato. E per lo stesso motivo qualsiasi elemento che accresce la bontà di un atto aggiunge una nuova specie di bene: come qualsiasi unità aggiunta a un numero produce una nuova specie nel numero, poiché il bene consiste «nel numero, nel peso e nella misura».
In contrario: Il più e il meno non producono diversità di specie. Ma il più e il meno sono circostanze che danno un accrescimento di bontà o di malizia. Quindi non ogni circostanza che accresca la bontà o la malizia dà all'atto morale una nuova specie di bontà o di malizia.
Dimostrazione: Come si è visto [a. 10], una circostanza può determinare la bontà o la malizia specifica di un atto morale se dice rapporto a uno speciale ordine della ragione. Ma alcune circostanze non dicono rapporto all'ordine della ragione nel bene o nel male se non in connessione con altre circostanze da cui l'atto morale desume la sua bontà o malizia specifica. Come prendere della roba in quantità piccola o grande riguarda l'ordine della ragione nel bene o nel male solo in connessione a un'altra circostanza dalla quale l'atto riceve la sua bontà o malizia: nel caso il fatto che la roba presa è di altri, il che ripugna alla ragione. Per cui il prendere la roba altrui in grande o piccola quantità non diversifica la specie del peccato. Tuttavia può aggravare o diminuire la colpa. E lo stesso si dica per gli altri casi di malizia o di bontà.
Quindi non tutte le circostanze che accrescono la bontà o la malizia conferiscono all'atto morale una diversa moralità specifica.
Analisi delle obiezioni: 1. Nelle cose passibili di potenziamento e di diminuzione la differenza di potenziamento o di diminuzione non fa mutare la specie: come il soggetto che subisce variazioni nella bianchezza non cambia specie di colore. E così pure non produce differenza specifica nell'atto morale la variazione in intensità del bene o del male.
2. La circostanza che aggrava il peccato, o che accresce la bontà dell'atto, talora non possiede una determinata bontà o malizia in se stessa, ma solo in ordine a un'altra condizione dell'atto, come si è spiegato [nel corpo]. Quindi non conferisce una nuova specie, ma accresce la bontà o la malizia derivanti da un'altra condizione dell'atto.
3. Alcune circostanze non implicano un difetto particolare per se stesse, ma solo in ordine ad altri elementi. E similmente non sempre aggiungono una nuova perfezione se non in rapporto ad altre circostanze. Sebbene quindi accrescano la bontà o la malizia, non sempre mutano la specie del bene o del male.

Quaestio 19
Prooemium

[34346] Iª-IIae q. 19 pr. Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto. Secundo, utrum ex solo obiecto dependeat. Tertio, utrum dependeat ex ratione. Quarto, utrum dependeat ex lege aeterna. Quinto, utrum ratio errans obliget. Sexto, utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem, sit mala. Septimo, utrum bonitas voluntatis in his quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis. Octavo, utrum quantitas bonitatis vel malitiae in voluntate, sequatur quantitatem boni vel mali in intentione. Nono, utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. Decimo, utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinae voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

ARGOMENTO 19
LA BONTÀ E LA MALIZIA DELL'ATTO INTERNO
DELLA VOLONTA`
Dobbiamo ora trattare della bontà dell'atto interno della volontà.
Sull'argomento si pongono dieci quesiti: 1. Se la bontà della volontà dipenda dall'oggetto; 2. Se dipenda unicamente dall'oggetto; 3. Se dipenda dalla ragione; 4. Se dipenda dalla legge eterna; 5. Se la ragione erronea obblighi; 6. Se la volontà che segue la ragione erronea contro la legge eterna di Dio sia cattiva; 7. Se la bontà della volizione dei mezzi dipenda dall'intenzione del fine; 8. Se nella volontà la quantità della bontà o della malizia sia pari al bene o al male esistente nell'intenzione; 9. Se la bontà della volontà dipenda dalla conformità con la volontà divina; 10. Se sia necessario che la volontà umana, per essere buona, si conformi nel suo oggetto alla volontà di Dio.

Articolo 1

Se la bontà della volontà dipenda dall'oggetto
Sembra che la bontà della volontà non dipenda dall'oggetto. Infatti:
1. La volontà non può avere per oggetto altro che il bene, poiché il male è «estraneo alla volontà», come dice Dionigi [De div. nom. 4]. Se dunque la bontà della volontà si giudicasse dall'oggetto, tutte le volizioni sarebbero buone, e nessuna cattiva.
2. Il bene si trova innanzi tutto nel fine: infatti la volizione del fine come tale non dipende da altre cose. Ma secondo il Filosofo [Ethic. 6, 5] «l'azione buona ha natura di fine, a differenza della produzione», che è sempre ordinata come a suo fine a un determinato effetto. Quindi la bontà di un atto di volontà non dipende dal suo oggetto.
3. Ogni cosa col suo influsso tende a rendere le altre come se stessa. Ma l'oggetto della volizione è buono di bontà fisica. Quindi non può dare alla volizione una bontà morale. Quindi la bontà della volizione non dipende dall'oggetto.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 1] insegna che la giustizia è ciò in forza di cui si vogliono cose giuste; e per lo stesso motivo la virtù è ciò in forza di

cui si vogliono cose buone. Ma un volere è buono se è conforme alla virtù. Quindi la bontà della volontà dipende dal fatto che si vogliono cose buone
Dimostrazione: Il bene e il male sono differenze essenziali dell'atto della volizione. Infatti la bontà e la malizia sono differenze essenziali del volere: come la verità e la falsità lo sono della ragione, i cui atti si distinguono essenzialmente in veri e falsi, in quanto diciamo che una data opinione è vera o falsa. Quindi un volere buono e un volere cattivo sono atti specificamente differenti. Ma la differenza specifica degli atti viene desunta dall'oggetto, come si è dimostrato [q. 18, a. 5]. Quindi il bene e il male degli atti di volizione vengono determinati propriamente in base all'oggetto.
Analisi delle obiezioni: 1. Non sempre la volontà ha per oggetto il bene vero, ma talora si accontenta del bene apparente, che ha anch'esso un certo carattere di bene, non però di bene appetibile in senso assoluto. Quindi l'atto della volizione non sempre è buono, ma talora è cattivo.
2. Sebbene un atto possa essere in un certo senso l'ultimo fine dell'uomo, tuttavia tale atto non è un atto della volontà, come si è visto in precedenza [q. 1, a. 1, ad 2].
3. Il bene diviene oggetto della volontà perché è presentato dalla ragione; e in quanto cade sotto il suo ordinamento appartiene all'ordine morale e causa la bontà morale dell'atto di volontà. Infatti la ragione è il principio degli atti umani e morali, come si è spiegato [q. 18, a. 5].

Articolo 2
Se la bontà della volontà dipenda unicamente dall'oggetto
Sembra che la bontà della volontà non dipenda unicamente dall'oggetto. Infatti:
1. Il fine è più affine alla volontà che ad altre potenze. Ora, gli atti delle altre potenze ricevono la bontà non solo dell'oggetto, ma anche dal fine, come si è visto [q. 18, a. 4]. Quindi anche gli atti della volontà non ricevono la bontà unicamente dall'oggetto, ma anche dal fine.
2. La bontà di un atto non dipende solo dall'oggetto, ma anche dalle circostanze, come si è dimostrato [ib., a. 3]. Ora, secondo le diverse circostanze si determina una diversità di bontà o di malizia nella volizione: se p. es. uno vuole o non vuole nel tempo e nel luogo debito, nella misura dovuta e nel modo dovuto. Quindi la bontà della volizione non dipende solo dall'oggetto, ma anche dalle circostanze.
3. L'ignoranza delle circostanze scusa la malizia della volontà, come si è visto in precedenza [q. 6, a. 8]. Ma ciò non sarebbe possibile se la bontà e la malizia della volontà non dipendessero dalle circostanze. Quindi la bontà e la malizia della volontà dipendono dalle circostanze, e non unicamente dall'oggetto.
In contrario: Si è già dimostrato [q. 18, a. 10, ad 2] che un atto non può ricevere la specie dalle circostanze come tali. Ora il bene e il male, come si è detto [a. 1], sono differenze specifiche dell'atto di volontà. Quindi la bontà e la malizia della volizione non dipendono dalle circostanze, ma unicamente dall'oggetto.
Dimostrazione: In ogni genere di cose, quanto più un essere è anteriore, tanto più è

semplice e meno numerosi sono gli elementi che lo compongono: i primi corpi, p. es., sono semplici. Quindi riscontriamo che i primi dati, in qualsiasi genere di cose, hanno una certa semplicità e constano di un solo elemento. Ora, la bontà o la malizia degli atti umani ha il suo principio nell'atto della volizione. Quindi la bontà o la malizia della volizione va riscontrata in un unico elemento, mentre quella degli altri atti può derivare da una pluralità di elementi.
Ora, quella realtà unica che è il principio in qualsiasi genere di cose non è accidentale, ma essenziale: poiché tutto ciò che è accidentale ha il suo principio in ciò che è essenziale. Quindi la bontà della volontà deve essere riscontrata in quell'unico elemento che costituisce essenzialmente la bontà di un atto, cioè nell'oggetto, e non nelle circostanze, che sono come gli accidenti dell'atto.
Analisi delle obiezioni: 1. Il fine è oggetto della volontà, ma non delle altre potenze. Quindi nell'atto della volontà non c'è differenza, come negli atti delle altre potenze, tra la bontà derivante dall'oggetto e quella derivante dal fine; se non forse accidentalmente, in quanto il fine può dipendere da un fine superiore, e la volizione da un'altra volizione.
2. Supposto che una volizione abbia il bene per oggetto, nessuna circostanza può renderla cattiva. Quindi l'affermazione che uno può volere un bene quando e dove non deve può essere intesa in due modi. Primo, riferendo questa circostanza all'oggetto voluto. E in questo caso il volere non ha il bene per oggetto: poiché voler fare una cosa quando non si deve non è volere il bene. Secondo, riferendo detta circostanza all'atto interno della volontà.
E allora è impossibile che uno voglia il bene quando non deve, poiché l'uomo deve sempre volere il bene; se non forse accidentalmente in quanto uno, nel volere quel bene, è impedito di volere attualmente un altro bene dovuto.
E in questo caso egli non commette il male perché vuole quel bene, ma perché non vuole l'altro bene. E lo stesso si dica delle altre circostanze.
3. L'ignoranza delle circostanze scusa la malizia della volontà quando tali circostanze appartengono all'oggetto voluto: in quanto cioè la volontà ignora le circostanze dell'atto che essa vuole.

Articolo 3
Se la bontà della volontà dipenda dalla ragione
Sembra che la bontà della volontà non dipenda dalla ragione. Infatti:
1. Ciò che è anteriore non può dipendere da ciò che è posteriore. Ma il bene appartiene prima alla volontà che alla ragione, come si è visto [q. 9, a. 1]. Quindi la bontà della volontà non può dipendere dalla ragione.
2. Il Filosofo [Ethic. 6, 2] insegna che la bontà dell'intelletto pratico consiste nel «vero conforme all'appetito retto». Ma l'appetito retto è la volontà buona. Quindi la bontà della ragione pratica dipende dalla bontà della volontà, e non viceversa.
3. Il motore non può dipendere da ciò che esso muove, ma piuttosto è il contrario. Ora, la volontà muove la ragione e le altre potenze, come si è detto [q. 9, a. 1]. Quindi la bontà della volontà non dipende dalla ragione.
In contrario: Scrive S. Ilario [De Trin. 10, 1]: «Ogni pertinacia nei voleri prestabiliti è smodata, quando la volontà non è sottomessa alla ragione».

Ma la bontà della volontà consiste nel fatto che essa non è smodata. Quindi la bontà della volontà dipende dalla sua sottomissione alla ragione.
Dimostrazione: Come si è spiegato [aa. 1, 2], la bontà della volontà dipende propriamente dall'oggetto. Ma l'oggetto viene proposto alla volontà dalla ragione.
Infatti la volontà ha come suo oggetto proporzionato il bene conosciuto intellettualmente; invece il bene percepito dal senso o dall'immaginazione non è proporzionato alla volontà, ma all'appetito sensitivo: poiché la volontà può tendere al bene universale conosciuto dalla ragione, mentre l'appetito sensitivo tende soltanto al bene particolare conosciuto dalle potenze sensitive. Quindi la bontà della volontà dipende dalla ragione nel modo stesso in cui dipende dall'oggetto.
Analisi delle obiezioni: 1. Il bene sotto l'aspetto di bene, cioè di appetibile, appartiene alla volontà prima che alla ragione. Tuttavia appartiene prima alla ragione sotto l'aspetto di vero che non alla volontà sotto l'aspetto di appetibile: poiché non ci può essere nella volontà il desiderio di un bene se questo prima non viene appreso dalla ragione.
2. Il Filosofo in quel testo parla dell'intelletto pratico in quanto consiglia e discute dei mezzi: così infatti è perfezionato dalla prudenza. Ora, trattandosi di mezzi, la rettitudine della ragione consiste nella conformazione all'appetito del debito fine, appetito che però presuppone la retta apprensione del fine, che è dovuta alla ragione.
3. La volontà in un certo senso muove la ragione, e la ragione in un altro senso muove la volontà, dalla parte cioè dell'oggetto, come si è visto [q. 9, a. 1].

Articolo 4
Se la bontà della volontà dipenda dalla legge eterna
Sembra che la bontà della volontà non dipenda dalla legge eterna. Infatti:
1. Una cosa non può avere che un'unica regola o misura. Ora, la volontà umana ha come regola, da cui dipende la sua bontà, la retta ragione. Quindi la bontà della volontà non può dipendere dalla legge eterna.
2. Come dice Aristotele [Met. 10, 1], «la misura è omogenea al misurato». Ma la legge eterna non è omogenea alla volontà umana. Quindi la legge eterna non può essere la misura della volontà umana, così da decidere della sua bontà.
3. La misura deve essere certissima. Invece la legge eterna ci è ignota. Quindi non può essere la misura della nostra volontà, in modo da determinare la bontà del nostro volere.
In contrario: Scrive S. Agostino [Contra Faustum 22, 27] che «il peccato è un'azione, una parola o un desiderio contro la legge eterna». Ma la malizia della volontà è la radice del peccato. Essendo dunque la malizia il contrario della bontà, la bontà della volontà dipende dalla legge eterna.
Dimostrazione: Quando si tratta di cause subordinate, l'effetto dipende più dalla causa prima che dalla causa seconda: poiché la causa seconda non agisce se non in virtù della causa prima. Ora, la ragione dell'uomo deriva il fatto di essere la regola della volontà umana, e quindi la misura della sua bontà, dalla legge eterna, che è la ragione divina. Per cui sta scritto [Sal 4, 6 s.]: «Molti

dicono: Chi ci farà vedere il bene? Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto». Come per dire: La luce della ragione che è in noi in tanto ci può mostrare il bene, e regolare la nostra volontà, in quanto è la luce del tuo volto, cioè derivante dal tuo volto. Quindi è evidente che la bontà della volontà umana dipende dalla legge eterna molto più che dalla ragione umana; e dove è mancante la ragione umana bisogna ricorrere alla ragione eterna.

Analisi delle obiezioni: 1. Non esistono più misure prossime di un'unica cosa, ma ci possono essere più misure subordinate l'una all'altra.

2. La misura prossima è omogenea al misurato, non invece quella remota.

3. Sebbene la legge eterna ci sia ignota in quanto si trova nella mente divina, tuttavia viene da noi conosciuta in qualche modo sia mediante la ragione naturale, che ne deriva come sua immagine, sia mediante qualche rivelazione sovraggiunta.

## Articolo 5

In 2 Sent., d. 39, q. 3, a. 3; De Verit., q. 17, a. 4;
Quodl., 3, q. 12, a. 2; 8, q. 6, a. 3; 9, q. 7, a. 2; In Rom., c. 14, lect. 2; In Gal., c. 5, lect. 1

### Se la volontà che discorda dalla ragione erronea sia cattiva

Sembra che la volontà che discorda dalla ragione [o coscienza] erronea non sia cattiva. Infatti:

1. La ragione è la regola della volontà umana in quanto, come si è detto [a. 4], deriva dalla legge eterna. Ma la ragione erronea non deriva dalla legge eterna. Quindi la ragione erronea non è la regola della volontà umana, per cui la volontà non è cattiva se discorda da tale ragione.

2. Secondo S. Agostino [Serm. 62, 8] il comando di un'autorità inferiore non obbliga se è contrario al comando dell'autorità superiore: come nel caso in cui un proconsole comandasse ciò che l'imperatore proibisce. Ma la ragione che sbaglia talora propone delle cose che sono contro il precetto del superiore, cioè di Dio, la cui autorità è suprema. Quindi il dettame della ragione erronea non obbliga. E così la volontà non è cattiva se discorda dalla ragione erronea.

3. Ogni volere cattivo si riporta a una qualche specie di peccato. Ma il volere che discorda dalla ragione erronea non può essere classificato in alcuna specie di peccato: nel caso, p. es., che la ragione erronea mostrasse che bisogna fornicare, il volere di chi non vuole fornicare non potrebbe essere classificato in alcuna specie di peccato. Quindi il volere che discorda dalla ragione erronea non è cattivo.

In contrario: Come si è detto nella Prima Parte [q. 79, a. 13], la coscienza non è altro che l'applicazione della conoscenza a un atto particolare. Ora, la conoscenza è nella ragione. Quindi il volere che discorda dalla ragione erronea è contrario alla coscienza. Ma ogni volere di questo genere è cattivo, poiché sta scritto [Rm 14, 23]: «È peccato tutto ciò che non è secondo la fede», vale a dire tutto ciò che è contro la coscienza. Quindi il volere che discorda dalla ragione erronea è cattivo.

Dimostrazione: Domandarsi se il volere che discorda dalla ragione erronea sia cattivo

equivale a domandarsi se sia obbligante la coscienza erronea: poiché la coscienza è come il dettato della ragione (infatti nella Prima Parte [l. cit.] si disse che è un'applicazione della conoscenza all'atto). E a questo proposito alcuni hanno distinto tre generi di atti: alcuni buoni nel loro genere, altri indifferenti, altri ancora cattivi nel loro genere. Essi dunque concludono che se la ragione o la coscienza impone di compiere una cosa che è buona nel suo genere, non c'è errore. E così pure se impone di non fare ciò che è cattivo nel suo genere: poiché per uno stesso motivo si comanda il bene e si proibisce il male.

Se invece la ragione o la coscienza dicesse a una persona che un uomo è tenuto a compiere per legge cose che sono per se stesse cattive, oppure che sono proibite cose per se stesse buone, allora la ragione o la coscienza sarebbe erronea. E così pure sarebbe erronea se dicesse che è proibito o che è comandato ciò che di per sé è indifferente, come alzare una pagliuzza da terra. Dicono dunque che la ragione o la coscienza che sbaglia in cose indifferenti, sia nel comandare che nel proibire, è obbligante: per cui il volere che non si uniforma a tale ragione erronea è cattivo, e si ha il peccato. Invece la ragione, o la coscienza, che sbaglia comandando cose intrinsecamente cattive, o proibendo cose intrinsecamente buone e necessarie alla salvezza, [dicono che] non è obbligante: e che quindi in tali casi il volere che discorda dalla ragione o dalla coscienza erronea non è cattivo.

Ma questa conclusione non è ragionevole. Infatti nelle cose indifferenti la volontà che è in disaccordo con la ragione o la coscienza erronea è cattiva in certo qual modo per l'oggetto, dal quale dipende la bontà o la malizia della volizione: non già per l'oggetto in se stesso, ma in quanto esso viene accidentalmente considerato dalla ragione come un male da farsi o da evitarsi. E poiché l'oggetto della volontà è ciò che viene proposto dalla ragione [cf. a. 3], se una cosa viene presentata dalla ragione come cattiva, la volontà nel perseguirla diventa cattiva. Ora, ciò non si verifica soltanto nelle cose indifferenti, ma anche in quelle intrinsecamente buone o cattive.

Infatti non soltanto ciò che è indifferente può accidentalmente assumere la natura di bene o di male, ma il bene stesso può assumere l'aspetto di male, e il male l'aspetto di bene, in forza dell'apprezzamento della ragione. Astenersi dalla fornicazione, p. es., è un bene: e tuttavia la volontà non può perseguire tale bene se non in base alla presentazione della ragione. Se quindi ciò venisse presentato dalla ragione erronea come un male, verrebbe perseguito sotto l'aspetto di male. Quindi la volontà sarebbe cattiva, poiché vorrebbe un male: un male che è tale non per se stesso, ma accidentalmente, cioè in forza dell'apprezzamento della ragione. E così credere in Cristo è una cosa essenzialmente buona e necessaria alla salvezza: ma la volontà non può tendere a ciò se non in base alla presentazione della ragione. Se quindi la ragione presentasse tale cosa come un male, la volontà non potrebbe volerla se non come un male: non perché sia un male per se stessa, ma perché è un male nella considerazione della ragione. Per questo il Filosofo [Ethic. 7, 9] insegna che, «assolutamente parlando, incontinente è colui che non segue la retta ragione; tuttavia accidentalmente è incontinente anche colui che non segue la ragione falsa». Quindi bisogna concludere, assolutamente parlando,

che ogni volere che discorda dalla ragione, sia retta che erronea, è sempre peccaminoso.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il giudizio della ragione erronea non derivi da Dio, tuttavia questa presenta il suo giudizio come vero, e quindi come derivato da Dio, da cui dipende ogni verità.
2. Le parole di S. Agostino valgono nel caso in cui uno riconosca il comando dell'autorità subalterna come contrario al comando dell'autorità superiore. Se uno invece credesse che il comando del proconsole è il comando dell'imperatore, disprezzando il comando del proconsole disprezzerebbe il comando dell'imperatore. E similmente se un uomo conoscesse che la ragione umana detta una cosa contraria alla legge di Dio, non sarebbe tenuto a seguirla; ma allora la ragione non sarebbe del tutto erronea. Quando invece la ragione propone una cosa come comandata da Dio, allora è la stessa cosa trasgredire il dettame della ragione e trasgredire la legge di Dio.
3. Quando la ragione apprende una cosa come cattiva, la considera sempre sotto una particolare ragione di male: per es. come cosa contraria a un comandamento di Dio, o come motivo di scandalo, o sotto altri aspetti consimili. E allora tale volizione peccaminosa si riporta a questa particolare specie di peccato.

Articolo 6
De Verit., q. 17, a. 3; ad 4; Quodl., 3, q. 12, a. 2, ad 2; 8, q. 6, aa. 3, 5; 9, q. 7, a. 2
Se la volontà che concorda con la ragione erronea sia buona
Sembra che la volontà concordante con la ragione erronea sia buona. Infatti:
1. Come il volere discordante dalla ragione persegue una cosa che la ragione giudica cattiva, così la volontà concordante con la ragione persegue una cosa che la ragione giudica buona. Ora, il volere che discorda dalla ragione, anche erronea, è cattivo. Quindi il volere che concorda con la ragione, anche se erronea, è buono.
2. Il volere che concorda con i comandamenti di Dio e con la legge eterna è sempre buono. Ma la legge eterna e i comandamenti di Dio ci vengono proposti dalla ragione, anche se erronea. Quindi il volere che concorda con la ragione erronea è buono.
3. Il volere che discorda dalla ragione erronea è cattivo. Se dunque è cattivo anche il volere che concorda con essa, ne viene che sarà cattiva qualsiasi volizione di chi si trova ad avere una ragione erronea. E allora il volere di costui sarà perplesso, e dovrà peccare necessariamente: il che è inammissibile. Quindi il volere che segue la ragione erronea è buono.
In contrario: Il volere di coloro che uccidevano gli Apostoli era cattivo. E tuttavia concordava con la loro ragione erronea, poiché sta scritto [Gv 16, 2]: «Verrà l'ora in cui chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio». Quindi il volere che concorda con la ragione erronea può essere cattivo.
Dimostrazione: Come il problema precedente si identifica col quesito se la coscienza erronea obblighi, così il quesito attuale si identifica con quello in cui ci si domanda se la coscienza erronea scusi [dal peccato]. Ora, il problema dipende da ciò che abbiamo detto a proposito dell'ignoranza. Infatti

sopra [q. 6, a. 8] abbiamo detto che l'ignoranza non sempre causa involontarietà. E poiché sia il bene che il male morale si trovano nell'atto in quanto questo è volontario, come è evidente da quanto si è detto [a. 2], è chiaro che esclude la ragione di bene e di male morale l'ignoranza che causa l'involontarietà dell'atto, non già quella che non la causa. E abbiamo anche detto che l'ignoranza direttamente o indirettamente volontaria non causa involontarietà. E chiamo ignoranza direttamente volontaria quella che è perseguita da un atto di volontà; indirettamente volontaria invece quella dovuta a negligenza, nel senso che uno non vuole sapere ciò che è tenuto a sapere, come si è spiegato [q. 6, a. 8].

Se dunque la ragione o la coscienza è erronea per un errore direttamente o indirettamente volontario, riguardo a cose che uno è tenuto a sapere, tale errore non scusa dal peccato la volontà che segue la ragione o la coscienza erronea. Se invece si tratta di un errore che produce involontarietà, in quanto provocato, senza negligenza alcuna, dall'ignoranza di particolari circostanze, allora tale errore della ragione o della coscienza scusa la volontà dal peccato. Se la ragione erronea, p. es., affermasse che un uomo è tenuto ad accostarsi alla moglie di un altro, il volere che si uniformasse a tale ragione sarebbe peccaminoso, poiché tale errore proviene dall'ignoranza della legge di Dio, che siamo tenuti a conoscere. Se invece uno si inganna credendo che la donna furtivamente introdotta sia sua moglie, e alle richieste di lei volesse trattarla come tale, questa sua volizione sarebbe scusata dal peccato: poiché questo errore proviene dall'ignoranza delle circostanze, che scusa e causa involontarietà.

Analisi delle obiezioni: 1. Come insegna Dionigi [De div. nom. 4], «il bene è causato dall'integrità delle cause, il male invece anche da difetti particolari». Per rendere quindi cattivo l'oggetto su cui si porta la volontà basta che esso sia cattivo in se stesso, o che sia percepito come tale. Perché invece sia buono si richiede che lo sia sotto entrambi gli aspetti.

2. La legge eterna non può sbagliare mai, ma la ragione umana può sbagliare. Quindi il volere che concorda con la ragione umana non sempre è retto, e non sempre concorda con la legge eterna.

3. In logica, come in morale, posto un errore necessariamente ne seguono altri. Posto, p. es., che uno cerchi la vanagloria, sia che faccia per vanagloria ciò che è tenuto a fare, sia che non lo faccia, peccherà ugualmente. E tuttavia non è perplesso, poiché può deporre la cattiva intenzione. Analogamente, una volta posto l'errore della ragione o della coscienza dovuto a un'ignoranza colpevole, segue necessariamente il peccato nella volizione. E tuttavia la persona non è perplessa, avendo la possibilità di togliersi dall'errore, dato che l'ignoranza è vincibile e volontaria.

## Articolo 7

In 2 Sent., d. 38, q. 1, aa. 4, 5

### Se la bontà della volizione dei mezzi dipenda dall'intenzione del fine

Sembra che la bontà della volizione non dipenda dall'intenzione del fine.

Infatti:
1. Abbiamo già detto [a. 2] che la bontà del volere dipende solo dall'oggetto. Ma nella volizione dei mezzi l'oggetto della volontà è distinto dal fine che si persegue. Quindi in questi casi la bontà del volere non dipende dall'intenzione del fine.
2. Voler osservare i comandamenti di Dio è proprio di una volontà buona. Ma ciò può essere indirizzato a un fine cattivo, p. es. alla vanagloria, oppure alla cupidigia, quando uno vuole ubbidire a Dio per conseguire dei beni temporali. Quindi la bontà della volizione non dipende dall'intenzione del fine.
3. Il bene e il male, come distinguono le volizioni, così distinguono i fini. Ma la malizia della volizione non dipende dalla malvagità del fine che si persegue. Chi infatti vuole rubare per fare l'elemosina ha una volontà cattiva, anche se persegue un fine buono. Quindi la bontà della volizione non dipende dalla bontà del fine inteso.
In contrario: S. Agostino [Conf. 13, 26] insegna che Dio premia l'intenzione. Ma una cosa è premiata da Dio perché è buona. Quindi la bontà del volere dipende dall'intenzione del fine.
Dimostrazione: L'intenzione può avere verso la volizione due rapporti differenti: può essere cioè precedente o conseguente. L'intenzione precede la volizione, come sua causa, quando vogliamo una cosa per l'intenzione di un fine. E allora l'ordine al fine viene considerato come un certo aspetto della bontà di ciò che è voluto, p. es. quando uno vuole digiunare in onore di Dio: infatti il digiuno ha ragione di bene in quanto è fatto per Dio. Quindi, siccome la bontà della volizione dipende, come si è detto [aa. 1, 2], dalla bontà dell'oggetto voluto, necessariamente deve dipendere dall'intenzione del fine.
L'intenzione è invece conseguente alla volizione quando si aggiunge a una volizione preesistente: come quando uno vuole fare una cosa, e in seguito la riferisce a Dio. E allora la bontà della prima volizione non dipende dall'intenzione susseguente, a meno che non venga reiterato l'atto di volizione con l'intenzione sopravvenuta.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando l'intenzione è causa della volizione l'ordine al fine viene considerato, secondo le spiegazioni date [nel corpo], come un certo aspetto della bontà dell'oggetto.
2. La volizione non può dirsi buona se è cattiva l'intenzione che spinge a volere. Infatti chi vuole fare l'elemosina per conseguire la vanagloria vuole ciò che in se stesso è bene sotto un aspetto di male: di conseguenza, come è da lui voluta, la cosa è cattiva. Quindi la sua volizione è cattiva. – Se invece l'intenzione è posteriore, allora la volizione poté essere buona; e dall'intenzione successiva non può essere depravato l'atto di volontà fatto in precedenza, ma solo l'atto di volontà che viene reiterato.
3. Si è già detto [a. 6, ad 1] che «il male è occasionato dai singoli difetti, il bene invece dalla totalità e integrità delle cause». Quindi, sia che la volizione abbia per oggetto una cosa cattiva, anche sotto l'aspetto di bene, sia che abbia per oggetto il bene sotto l'aspetto di male, sarà sempre cattiva. Perché invece la volontà sia buona si richiede che abbia per oggetto il bene sotto l'aspetto di bene: cioè che voglia il bene, e a motivo del bene.

Articolo 8

Se nella volizione la misura della bontà o della malizia
sia pari al bene o al male esistente nell'intenzione

Sembra che nella volizione la misura della bontà sia pari al bene esistente nell'intenzione. Infatti:

1. Commentando quel passo [Mt 12, 35]: «L'uomo buono trae cose buone dal buon tesoro del suo cuore», la Glossa [interlin.] aggiunge: «Tanto è il bene che uno compie quanto è quello che egli intende». Ora, l'intenzione comunica la bontà non soltanto all'atto esterno, ma anche alla volizione, come si è visto [a. 7]. Quindi tanto è buono il volere di un uomo quanto lo è la sua intenzione.

2. Se cresce la causa cresce l'effetto. Ma la bontà dell'intenzione è causa della buona volontà. Quindi quanto è grande il bene inteso, altrettanto grande sarà la bontà della volontà.

3. Nel male uno pecca secondo la misura della sua intenzione: chi infatti nel lanciare un sasso intendesse compiere un omicidio, sarebbe reo di omicidio. Quindi nel bene, per la stessa ragione, la volontà tanto è buona quanto è esteso il bene che intende [compiere].

In contrario: L'intenzione può essere buona e la volizione cattiva. Per lo stesso motivo, quindi, l'intenzione può essere più buona e la volizione meno buona.

Dimostrazione: Negli atti e nell'intenzione del fine si possono considerare due tipi di grandezza: la prima dalla parte dell'oggetto, perché si vuole o si compie un bene più grande; la seconda in dipendenza dall'intensità dell'atto, perché si vuole o si agisce con più intensità, il che dipende da colui che agisce.

Se dunque parliamo della misura dell'intenzione e della volizione in rapporto all'oggetto, è chiaro che la grandezza dell'atto è indipendente dal grado dell'intenzione. E dalla parte dell'atto esterno ciò si può verificare in due modi.

Primo, perché può darsi che l'oggetto ordinato al fine inteso non sia proporzionato a quel fine: come se uno intendesse acquistare un oggetto che vale cento libbre non potrebbe soddisfare alla sua intenzione offrendone dieci.

Secondo, per colpa degli ostacoli che può incontrare l'atto esterno, e che non sono eliminabili da parte nostra: come se uno intendesse andare fino a Roma e nascessero ostacoli tali per cui non lo può fare. – Invece in rapporto all'atto interno della volontà ciò può verificarsi in una sola maniera: poiché gli atti interni della volontà, a differenza delle azioni esterne, sono in nostro potere. Però la volontà può avere per oggetto una cosa che non è proporzionata al fine inteso: e allora la volizione, che persegue direttamente quel dato oggetto, non è buona quanto l'intenzione di esso.

Ma poiché l'intenzione stessa fa parte in qualche modo dell'atto della volontà, come sua intima ragione, ne segue che il grado della buona intenzione ridonda sulla volontà, in quanto la volontà vuole qualche bene grande come fine, sebbene il mezzo con cui vuole conseguirlo non sia ad esso proporzionato.

Se invece si considera la misura dell'intenzione e degli altri atti in rapporto

alla loro intensità, allora l'intensità dell'intenzione ridonda sull'atto interno e su quello esterno della volontà: poiché l'intenzione è la ragione intima dell'una e dell'altra, come si è spiegato nelle questioni precedenti [q. 12, a. 4; q. 18, a. 6]. Anche se può darsi che materialmente l'atto interno o quello esterno non siano molto intensi, pur essendo intensa l'intenzione: uno, p. es., può non volere la medicina così intensamente come vuole la guarigione. Tuttavia l'intensità con cui si tende alla guarigione ridonda formalmente sul volere intensamente la medicina.

Si deve tuttavia tener presente che l'intensità dell'atto interno o esterno può divenire oggetto dell'intenzione stessa: p. es. quando uno formula l'intenzione di volere o di compiere una cosa con intensità. Ma ciò non basta perché egli voglia e operi con intensità: poiché la misura del bene esistente nell'intenzione non determina la bontà dell'atto interno o esterno, come si è spiegato [in questo articolo]. Ed è per questo che uno non merita quanto intende di meritare: poiché la grandezza del merito è costituita dall'intensità dell'atto, come vedremo [q. 20, a. 4; q. 114, a. 4].

Analisi delle obiezioni: 1. La Glossa indicata parla dell'apprezzamento di Dio, il quale considera l'intenzione del fine. Per cui un'altra Glossa [ord.] spiega che «il tesoro del cuore è l'intenzione, in base alla quale Dio giudica le opere». Infatti la bontà dell'intenzione, come si è detto [nel corpo], in qualche modo ridonda sulla bontà del volere, che rende meritorio presso Dio anche l'atto esterno.

2. La bontà dell'intenzione non è l'unica causa della volizione buona. Quindi il ragionamento non vale.

3. La sola malizia dell'intenzione basta a rendere cattiva la volizione: perciò quanto più cattiva è l'intenzione, tanto peggiore è la volontà. Per la bontà invece non è la stessa cosa, come si è detto [ad 2].

## Articolo 9

In 1 Sent., d. 48, q. 1, a. 1; De Verit., q. 23, a. 7

### Se la bontà della volontà dipenda dalla conformità con la volontà di Dio

Sembra che la bontà della volontà umana non dipenda dalla conformità con la volontà di Dio. Infatti:

1. È impossibile che la volontà dell'uomo possa conformarsi al volere di Dio, come è evidente dalle parole riportate in Isaia [55, 9]: «Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre, i miei pensieri sovrastano i vostri». Se dunque per la bontà del volere si richiedesse la conformità col volere di Dio, seguirebbe l'impossibilità per il volere umano di essere buono. Il che è impossibile.

2. La nostra volontà dipende dalla volontà di Dio come la nostra scienza dipende dalla scienza divina. Ma non è richiesta per la nostra scienza la conformità con la scienza di Dio: infatti Dio conosce molte cose che noi ignoriamo. Quindi non si richiede che la nostra volontà sia conforme al volere di Dio.

3. Il volere è il principio dell'agire. Ma il nostro agire non può essere conforme

all'agire di Dio. Quindi neppure il nostro volere può conformarsi al volere di Dio.
In contrario: Commentando la frase evangelica [Mt 26, 39]: «Non come voglio io, ma come vuoi tu», S. Agostino [Enarr. in Ps. 32, serm. 1] scrive che il Signore vuole che «l'uomo sia retto e indirizzato a Dio». Ma la rettitudine costituisce la bontà del volere. Quindi la bontà del volere dipende dalla conformità al volere di Dio.
Dimostrazione: Come si è detto [a. 7], la bontà del volere dipende dall'intenzione del fine. Ora, secondo le spiegazioni date [q. 1, a. 8; q. 3, a. 1], l'ultimo fine della volontà umana è il sommo bene, cioè Dio. Quindi per la bontà del volere umano si richiede che esso venga indirizzato al sommo bene, che è Dio.
Ma questo bene prima di tutto dice ordine essenziale alla volontà divina, come suo oggetto proprio. D'altra parte ciò che è primo in un dato genere di cose costituisce la misura e la ragion d'essere di tutte le cose che rientrano in quel genere. Ma ogni cosa è retta e buona in quanto raggiunge la propria misura. Quindi perché la volontà umana sia buona si richiede che sia conforme alla volontà di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. La volontà umana può essere conforme alla volontà di Dio non per uguaglianza, ma per imitazione. E allo stesso modo si ha una conformità della scienza dell'uomo con la scienza divina, in quanto conoscenza della verità. E anche l'azione umana è conforme all'azione di Dio in quanto si addice alla natura dell'agente. E tutto ciò per imitazione, non per uguaglianza.
Per cui risulta chiara la risposta alla seconda e alla terza obiezioni.

## Articolo 10

In 1 Sent., d. 48, q. 1, aa. 3, 4; De Verit., q. 23, a. 8

### Se sia necessario che la volontà umana, per essere buona, si conformi all'oggetto della volontà divina

Sembra che la volontà umana non debba sempre conformarsi alla volontà divina nel suo oggetto. Infatti:
1. Noi non possiamo volere ciò che ignoriamo, poiché l'oggetto della volontà consiste nel bene conosciuto. Ma noi ignoriamo nella maggior parte dei casi ciò che Dio vuole. Quindi la volontà umana non può conformarsi all'oggetto della volontà divina.
2. Dio vuole la dannazione di qualcuno, di cui egli prevede la morte in peccato mortale. Se dunque l'uomo fosse tenuto a conformare la sua volontà a ciò che Dio vuole, sarebbe tenuto a volere la propria dannazione. Il che è inammissibile.
3. Nessuno è tenuto a volere una cosa che è contro la pietà. Ma se un uomo volesse ciò che Dio vuole, qualche volta ciò sarebbe contro la pietà [filiale]: quando p. es. Dio vuole la morte di un padre di famiglia, se il figlio volesse la stessa cosa andrebbe contro la pietà [filiale]. Quindi l'uomo non è tenuto a conformare la propria volontà con quanto costituisce l'oggetto del volere di Dio.
In contrario: Illustrando l'espressione del Salmo [32, 1]: «Ai retti si addice

la lode», la Glossa [ord. di Agost.] dice: «Ha il cuore retto chi vuole ciò che vuole Dio». Ora, chiunque è tenuto ad avere il cuore retto. Quindi chiunque è tenuto a volere ciò che Dio vuole.

2. La forma della volizione, come anche quella di qualsiasi atto, deriva dall'oggetto. Se quindi l'uomo è tenuto a conformare la sua volontà a quella divina, ne segue che è tenuto a conformarla con l'oggetto di essa.

3. Il contrasto delle volontà consiste nel fatto che gli uomini vogliono cose diverse. Ma chiunque ha una volontà contrastante con quella divina ha una volontà cattiva. Quindi chiunque non conforma la propria volontà alla volontà divina in ciò che essa vuole, ha una volontà cattiva.

Dimostrazione: Come si è già dimostrato [aa. 3, 5], la volontà si muove verso il proprio oggetto quale viene presentato dalla ragione. Ora, può capitare che una cosa venga considerata dalla ragione sotto vari aspetti, cosicché può essere buona sotto un aspetto e non esserlo sotto un altro.

Se quindi la volontà di uno vuole l'attuazione di quella cosa sotto l'aspetto di bene, la sua volizione è buona; e se la volontà di un altro vuole che quella cosa non si attui per il suo aspetto di male, sarà ugualmente buona. Come il giudice quando vuole l'uccisione del brigante ha una volontà buona, perché giusta; però è buona anche la volontà di altri, p. es. della moglie o del figlio, che non vogliono quell'uccisione, poiché l'uccisione è cattiva per natura.

Siccome però la volizione dipende dall'apprezzamento della ragione, o intelletto, la volontà si muove verso un bene più universale e comune nella misura in cui l'aspetto del bene percepito è più universale. E ciò è evidente nell'esempio addotto: infatti il giudice ha cura del bene comune, cioè della giustizia, e per questo vuole l'uccisione del brigante, la quale ha un aspetto di bene in rapporto all'ordine sociale; invece la moglie del brigante prende a considerare il bene particolare della famiglia, e in base a questo vuole che il marito brigante non venga ucciso. – Ora, il bene considerato da Dio creatore e moderatore del mondo è il bene di tutto l'universo: perciò quanto Dio vuole lo vuole sotto l'aspetto del bene comune, cioè della sua bontà, che è il bene di tutto l'universo. Invece la considerazione di una creatura, di per sé, riguarda un bene particolare, proporzionato alla sua propria natura. Ora può capitare, come si è detto, che una cosa sia buona secondo un aspetto particolare e non lo sia secondo un aspetto universale, o viceversa. Quindi può capitare che una volontà sia buona nel volere, sotto un aspetto particolare, una cosa che Dio non vuole sotto un aspetto più universale, e viceversa.

E da ciò segue anche che possono essere buone più volontà umane divergenti, in quanto sotto aspetti diversi vogliono che una data cosa sia o non sia.

Tuttavia la volontà di chi vuole un bene particolare può essere retta solo se subordina tale bene al bene comune: e ciò perché anche l'appetito naturale di ciascuna parte dice ordine al bene comune del tutto. D'altra parte è dal fine che si desume la ragione formale del volere ciò che è ordinato al fine. Quindi perché uno possa volere con volontà retta un bene particolare è necessario che tale bene particolare sia l'oggetto materiale della sua volontà, e il bene divino e universale ne sia l'oggetto formale. Quindi la volontà umana è tenuta a conformarsi all'oggetto formale della volontà di Dio; è infatti tenuta a

volere il bene divino e universale; non è invece tenuta per quanto riguarda l'oggetto materiale. - In definitiva, però, la volontà umana si uniforma in qualche modo alla volontà di Dio nell'uno e nell'altro caso. In quanto infatti si conforma all'oggetto formale e universale della volontà divina, si rende conforme al fine ultimo di essa. E pur non conformandosi ad essa quanto all'oggetto materiale, si rende [tuttavia] conforme alla volontà divina come alla sua causa efficiente: poiché le cose ricevono da Dio, come dalla loro causa efficiente, le singole inclinazioni suscitate dalla natura, o dalle attrattive particolari dell'oggetto. Per cui si è soliti dire che la volontà dell'uomo si uniforma alla volontà di Dio in questo senso: che vuole tutto ciò che Dio vuole che essa voglia.

C'è poi anche un altro tipo di conformità secondo la ragione della causa formale, quando cioè l'uomo, mosso dalla carità, vuole ciò che vuole Dio. E anche questa conformità si riduce alla conformità formale che risulta dalla tendenza verso l'ultimo fine, che è l'oggetto proprio della carità.

Analisi delle obiezioni: 1. Sotto un aspetto universale noi possiamo conoscere quale sia l'oggetto della volontà divina. Sappiamo infatti che quanto Dio vuole, lo vuole sotto l'aspetto di bene. Quindi chiunque vuole una cosa sotto un aspetto qualsiasi di bene ha il volere conforme a quello di Dio, in rapporto alla natura dell'oggetto voluto. Invece nei casi particolari non sappiamo ciò che Dio vuole. E sotto questo aspetto non siamo tenuti a conformare la nostra volontà a quella di Dio. - Nello stato di gloria però tutti vedranno il rapporto di ogni oggetto della volontà con ciò che Dio vuole a proposito di esso. E in tal modo conformeranno la loro volontà con quella di Dio non solo formalmente, ma anche materialmente.

2. Di nessuno Dio vuole la dannazione come dannazione, come di nessuno vuole la morte in quanto morte, poiché egli «vuole che tutti gli uomini siano salvati» [1 Tm 2, 4], ma vuole queste cose sotto l'aspetto della giustizia. Per cui a questo proposito basta che l'uomo voglia il rispetto della giustizia di Dio e dell'ordine naturale.

3. È evidente quindi la risposta alla terza obiezioni.

Per gli argomenti in contrario diremo: 1. Chi conforma la propria volontà a quella divina quanto alla ragione formale dell'oggetto voluto è più aderente alla volontà di Dio di colui il quale la conforma quanto allo stesso oggetto voluto: poiché la volontà tende più al fine che ai mezzi.

2. La specie e la forma di un atto si desumono più dalla ragione [formale] dell'oggetto che non dall'oggetto materiale.

3. Non c'è contrasto di volontà quando più persone vogliono cose diverse sotto aspetti diversi. Ci sarebbe invece contrasto se uno volesse ciò che l'altro non vuole sotto il medesimo aspetto. Ma questo non è il nostro caso.

## Quaestio 20
## Prooemium

[34431] Iª-IIae q. 20 pr. Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis,

vel in actu exteriori secundo, utrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis. Tertio, utrum sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actus. Quarto, utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem. Quinto, utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem. Sexto, utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

ARGOMENTO 20
LA BONTÀ E LA MALIZIA DEGLI ATTI UMANI ESTERNI
Passiamo infine a trattare della bontà e della malizia degli atti esterni.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la bontà e la malizia siano prima nell'atto della volontà o prima nell'atto esterno; 2. Se tutta la bontà o la malizia dell'atto esterno dipendano dalla bontà della volizione; 3. Se l'atto interno e quello esterno abbiano l'identica bontà o malizia; 4. Se l'atto esterno contribuisca alla bontà o alla malizia dell'atto interno; 5. Se un evento successivo possa contribuire alla bontà o alla malizia di un atto esterno; 6. Se il medesimo atto esterno possa essere insieme buono e cattivo.

Articolo 1
De Malo, q. 2, a. 3
Se la bontà e la malizia siano prima nell'atto della volontà o prima nell'atto esterno
Sembra che il bene e il male si trovino nell'atto esterno prima che nell'atto della volontà. Infatti:
1. La volontà deriva la sua bontà dall'oggetto, come si è spiegato [q. 19, aa. 1, 2]. Ma l'oggetto dell'atto interno della volontà è l'atto esterno: infatti si dice di volere il furto, o di voler fare l'elemosina. Quindi il bene e il male sono nell'atto esterno prima che nell'atto della volontà.
2. Il bene si attribuisce principalmente al fine: poiché i mezzi ordinati al fine hanno carattere di bene in ordine al fine. Ora, l'atto della volontà non può essere il fine, come si è visto [q. 1, a. 1, ad 2]: può esserlo invece l'atto di un'altra facoltà. Quindi il bene si trova, prima che nell'atto della volontà, nell'atto di un'altra potenza.
3. Abbiamo già detto [q. 18, a. 6] che l'atto della volontà è come la forma rispetto all'atto esterno. Ora, l'elemento formale è posteriore: la forma infatti sopravviene alla materia. Quindi il bene e il male si trovano nell'atto esterno prima che nell'atto della volontà.
In contrario: Scrive S. Agostino [Retract. 1, 9] che «la volontà è la cosa con la quale si pecca o si vive rettamente». Quindi la bontà e la malizia morale si trovano prima di tutto nella volontà.
Dimostrazione: Gli atti esterni possono essere considerati buoni o cattivi per due motivi. Primo, nel loro genere e in forza delle loro circostanze: come fare l'elemosina osservando le debite circostanze è un bene. Secondo, un atto può essere buono o cattivo in rapporto al fine: come fare l'elemosina per vanagloria è un male. Ora, essendo il fine l'oggetto proprio della volontà, è evidente che l'aspetto di bontà o di malizia assunto dall'atto esterno in ordine al fine si trova prima nell'atto della volontà, e da questo è comunicato all'atto

esterno. Invece la bontà o la malizia che l'atto esterno ha in se stesso, cioè per la materia e per le circostanze, non deriva dalla volontà, ma piuttosto dalla ragione. Quindi la bontà dell'atto esterno considerata in rapporto all'ordinamento e al giudizio della ragione è anteriore alla bontà dell'atto volontario; considerata invece nell'ordine dell'esecuzione dipende dalla bontà del volere, che ne è il principio.

Analisi delle obiezioni: 1. L'atto esterno è oggetto della volontà in quanto viene presentato a quest'ultima dalla ragione come un bene appreso e ordinato da essa: e in questo senso la sua bontà è anteriore a quella dell'atto di volontà. Ma in ordine di esecuzione esso è un effetto del volere, e segue il volere.

2. Il fine precede in ordine di intenzione, ma è posteriore in ordine di esecuzione.

3. La forma considerata come esistente nella materia in ordine genetico viene dopo quest'ultima, sebbene venga prima in ordine di natura; considerata però nella causa agente viene prima sotto ogni aspetto. Ora, la volontà si rapporta all'atto esterno come causa efficiente, per cui la bontà dell'atto della volontà è la forma dell'atto esterno, come esistente nella causa agente.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 40, q. 1, a. 2

### Se tutta la bontà o la malizia dell'atto esterno dipenda dalla bontà della volizione

Sembra che tutta la bontà o la malizia dell'atto esterno dipenda dalla volizione. Infatti:

1. Sta scritto [Mt 7, 18]: «Un albero buono non può produrre frutti cattivi, né un albero cattivo produrre frutti buoni». Ora, secondo la Glossa [ord. di Agost.], qui albero sta per volontà, e frutto sta per operazione. Quindi è impossibile che la volizione interiore sia buona e l'atto esterno cattivo, o viceversa.

2. S. Agostino [Retract 1, 9] insegna che si pecca solo con la volontà. Se dunque non c'è peccato nella volontà, non ci sarà neppure nell'atto esterno. E così tutta la bontà o la malizia dell'atto esterno dipende dalla volontà.

3. Il bene e il male di cui ora parliamo sono differenze degli atti morali. Ora, le differenze suddividono il genere in maniera essenziale, come dice il Filosofo [Met. 7, 12]. Essendo dunque gli atti [umani] essenzialmente morali per il fatto che sono volontari, sembra che il bene e il male, in questi atti, dipenda solo dalla volontà.

In contrario: S. Agostino [Contra Mendacium 7] scrive che «ci sono delle azioni che né la bontà del fine, né quella della volontà possono rendere buone».

Dimostrazione: Si è già visto [a. 1] che nell'atto esterno si possono considerare due specie di bontà o di malizia: l'una legata alla materia e alle debite circostanze, l'altra in ordine al fine. Ora, quest'ultima dipende totalmente dalla volontà. Invece quella che deriva dalla materia e dalle debite circostanze dipende dalla ragione; e da essa dipende anche la bontà del volere, in quanto tende verso di essa.

Ora, dobbiamo ricordare quanto abbiamo detto [q. 19, a. 6, ad 1], che cioè

perché un'azione sia cattiva basta un solo difetto, mentre perché sia buona in senso assoluto non basta un particolare aspetto di bene, ma si richiede una bontà integrale. Se quindi la volontà è buona per il suo oggetto e per il fine, di conseguenza l'atto esterno sarà buono. Invece la bontà del volere derivato dalla [sola] intenzione del fine non basta a rendere buono l'atto esterno: se dunque la volontà è cattiva, o per il fine inteso o per l'azione voluta, di conseguenza l'atto esterno sarà cattivo.
Analisi delle obiezioni: 1. La volontà buona, indicata nell'albero buono, deve la sua bontà all'azione voluta e al fine desiderato.
2. Uno pecca con la volontà non soltanto quando vuole un fine cattivo, ma anche quando vuole un'azione non buona.
3. È volontario non solo l'atto interno della volontà, ma anche l'atto esterno, in quanto procede dalla volontà e dalla ragione. Quindi la differenza tra bene e male può interessare gli uni e gli altri atti.

Articolo 3

Se l'atto esterno e quello interno condividano l'identica bontà o malizia
Sembra che la bontà o la malizia dell'atto interno della volontà non si identifichi con quella dell'atto esterno. Infatti:
1. L'atto interno ha come principio una potenza interiore conoscitiva o appetitiva, mentre l'atto esterno ha come suo principio una potenza esecutiva del movimento. Ora, dove i princìpi operativi sono diversi, sono diversi anche gli atti. D'altra parte l'atto è il soggetto della bontà o della malizia. Poiché dunque un identico accidente non può trovarsi in soggetti diversi, non possono essere identiche la bontà dell'atto interno e quella dell'atto esterno.
2. Aristotele [Ethic. 2, 6] insegna che «la virtù è quella disposizione che rende buono chi la possiede e l'opera che egli compie». Ma la virtù intellettuale nella potenza che comanda non è la virtù morale nella potenza comandata [o esecutrice], come lo stesso autore dimostra [Ethic. 1, 13]. Quindi la bontà dell'atto interno, compiuto dalla potenza imperante, è distinta dalla bontà dell'atto esterno, eseguito dalla potenza comandata.
3. La causa e l'effetto non possono identificarsi: poiché niente è causa di se stesso. Ora, la bontà dell'atto interno causa la bontà dell'atto esterno, o viceversa, come si è spiegato [aa. 1, 2]. Quindi non può essere identica la bontà dell'uno e dell'altro.
In contrario: L'atto della volontà, come si è detto [q. 18, a. 6], è come l'elemento formale dell'atto esterno. Ma l'elemento formale e quello materiale costituiscono un'unica cosa. Quindi unica è la bontà dell'atto interno e di quello esterno.
Dimostrazione: Abbiamo già detto [q. 17, a. 4] che l'atto interno della volontà e l'atto esterno, in rapporto alla moralità, costituiscono un unico atto. Ora, può capitare che un atto, sostanzialmente unico, abbia più ragioni di bontà o di malizia, oppure che ne abbia una sola. Per cui bisogna concludere che talora è identica la bontà o la malizia dell'atto interno e di quello esterno, talora

invece vi è distinzione. Infatti, secondo le spiegazioni date [aa. 1, 2], le due bontà, o le due malizie, cioè quella dell'atto esterno e quella dell'atto interno, sono ordinate l'una all'altra. Ora, tra realtà subordinate può avvenire che una sia buona solo perché ordinata all'altra: come la bevanda amara è buona solo perché ordinata alla guarigione. Quindi la bontà della medicina non è distinta da quella della guarigione, ma è identica. Talora invece la realtà subordinata ha in se stessa una ragione di bontà anche a prescindere dal suo riferimento a un altro bene: una medicina gustosa, p. es., si presenta come un bene dilettevole, a prescindere dalle sue virtù terapeutiche.

Dobbiamo quindi concludere che quando l'atto esterno è buono o cattivo soltanto in ordine al fine, allora è del tutto identica la bontà o la malizia dell'atto della volontà, che di per sé ha per oggetto il fine, e quella dell'atto esterno, che si rapporta al fine mediante l'atto della volontà. Quando invece l'atto esterno ha una bontà o malizia intrinseca, dovuta cioè alla materia e alle circostanze, allora la bontà dell'atto esterno è distinta dalla bontà derivante dal fine: tuttavia la bontà del fine ridonda dalla volontà sull'atto esterno, e la bontà della materia e delle circostanze ridonda sull'atto della volontà, come si è detto [aa. 1, 2].

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento addotto prova che l'atto interno e quello esterno sono distinti nell'ordine fisico. E tuttavia da realtà in questo modo diverse viene a costituirsi un'unica entità nell'ordine morale, come si è detto [q. 17, a. 4].

2. Le virtù morali, come spiega Aristotele [Ethic. 6, 12], sono ordinate ai loro propri atti come al loro fine; la prudenza invece, che è di ordine intellettivo, considera i mezzi. E per questo si richiedono virtù diverse. Ma la retta disposizione della ragione rispetto al fine delle virtù non presenta altra bontà che quella delle varie virtù, che sono come altrettante partecipazioni della bontà della ragione.

3. Quando una cosa deriva da un'altra come da una causa agente univoca, allora ciò che ha sede nell'una è distinto da ciò che si trova nell'altra: come quando un corpo riscalda il suo calore è distinto numericamente da quello del corpo scaldato, sebbene sia identico nella specie. Quando invece una cosa deriva da un'altra per analogia o proporzione, allora c'è identità numerica: come dalla sanità che ha sede nel corpo dell'animale deriva la sanità della medicina e dell'urina; e la sanità della medicina e dell'urina non è distinta dalla sanità dell'animale, che la medicina procura e l'urina indica. Ora, la bontà dell'atto esterno deriva dalla bontà del volere, e viceversa, precisamente in quest'ultima maniera, cioè secondo il rapporto dell'uno all'altro.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 40, q. 1, a. 3; De Malo, q. 2, a. 2, ad 8

### Se l'atto esterno aggiunga qualcosa alla bontà o alla malizia dell'atto interno

Sembra che l'atto esterno non aggiunga nulla in bontà o in malizia all'atto interno. Infatti:

1. Scrive il Crisostomo [In Mt hom. 19]: «È la volontà che viene o premiata

per il bene, o condannata per il male». Ma le opere sono una testimonianza della volontà. Quindi Dio non cerca le opere per se medesimo, per sapere come giudicare, ma per gli altri, affinché tutti conoscano che Dio è giusto. Ora, si deve giudicare del bene o del male più secondo il giudizio di Dio che secondo il giudizio degli uomini. Quindi l'atto esterno non aggiunge nulla alla bontà o alla malizia dell'atto interno.

2. Come si è visto [a. 3], unica è la bontà dell'atto interno e di quello esterno. Ma l'aggiunta avviene mediante la sovrapposizione di una cosa a un'altra. Quindi l'atto esterno non può aggiungere nulla in bontà o in malizia all'atto interno.

3. Tutta la bontà della creatura non aggiunge nulla alla bontà divina, poiché deriva interamente da essa. Ma talora la bontà dell'atto esterno deriva interamente dalla bontà di quello interno, e qualche altra volta si verifica il contrario, come si è spiegato [aa. 1, 2]. Quindi l'uno non aggiunge nulla alla bontà o alla malizia dell'altro.

In contrario: Ogni agente tende a conseguire il bene e a evitare il male. Se quindi l'atto esterno non aggiungesse nulla di bene o di male, chi ha concepito un volere buono o cattivo inutilmente compirebbe un'opera buona, o desisterebbe da un'azione cattiva. Il che è inammissibile.

Dimostrazione: Se parliamo della bontà che deriva all'atto esterno dalla volizione del fine, allora l'atto esterno non aggiunge nulla in fatto di bontà, a meno che la volizione stessa non diventi intrinsecamente migliore nel bene, o peggiore nel male. E ciò potrebbe avvenire in tre modi. Primo, per un aumento numerico di atti. Quando uno, p. es., vuole fare una cosa con un fine buono o cattivo, e non la compie subito, ma in seguito la vuole di nuovo e la compie: allora l'atto della volontà viene raddoppiato, e quindi si fanno o due atti buoni, o due peccati. – Secondo, per una maggiore durata. Uno, p. es., vuole fare una cosa con un fine buono o cattivo, ma desiste per un ostacolo; un altro invece continua il suo moto volitivo finché non compie l'impresa: è evidente che quest'ultimo volere è più perseverante o nel bene o nel male, e quindi è migliore o peggiore.

Terzo, per una maggiore intensità. Ci sono infatti delle azioni esterne che, in quanto piacevoli o penose, per loro natura potenziano o indeboliscono la volontà. Ora, è chiaro che una volizione tanto è migliore o peggiore quanto più intensamente tende al bene o al male.

Se invece parliamo della bontà che l'atto esterno riceve dall'oggetto e dalle debite circostanze, allora tale atto sta alla volizione come il suo termine o fine. E sotto questo aspetto l'atto esterno aggiunge bontà o malizia alla volizione: poiché ogni inclinazione o moto ottiene la sua perfezione con il raggiungimento del fine, o del termine. Per cui la volizione non è perfetta se non è tale da passare all'azione non appena l'occasione si presenta. Se però manca questa possibilità, e il volere rimane pronto ad agire, allora la mancanza di perfezione dalla parte dell'atto esterno, di per sé, è cosa involontaria. Ora, come ciò che è involontario non merita il premio o il castigo nell'operare il bene o il male, così non attenua il premio o la pena, se l'uomo viene meno nel compiere il bene o il male per cause del tutto involontarie.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Crisostomo parla della volontà umana nella sua ultima perfezione, per cui essa non desiste dall'atto se non nell'impossibilità di compierlo.
2. L'argomento vale se si parla della bontà dell'atto esterno dipendente dalla volizione del fine. Ora, la bontà che l'atto esterno deve alla materia e alle circostanze è distinta dalla bontà del volere dipendente dal fine; non è però distinta dalla bontà che la volizione ottiene dall'atto voluto, della quale essa è in certo qual modo ragione e causa, come si è detto [aa. 1, 2].
3. E così abbiamo risolto anche la terza obiezioni.

Articolo 5
Infra, q. 73, a. 8; De Malo, q. 1, a. 3, ad 15; q. 3, a. 10, ad 5
Se gli eventi successivi possano accrescere la bontà o la malizia dell'atto esterno
Sembra che gli eventi successivi possano accrescere la bontà o la malizia dell'atto. Infatti:
1. L'effetto preesiste virtualmente nella causa. Ora, certi avvenimenti seguono gli atti come gli effetti le loro cause. Quindi essi preesistono negli atti. Ma ogni cosa è giudicata buona o cattiva in base alla sua virtù: infatti «è la virtù che rende buono chi la possiede», come dice Aristotele [Ethic. 2, 6]. Quindi gli eventi accrescono la bontà o la malizia dell'atto.
2. Il bene che compiono gli ascoltatori è un certo effetto della predicazione del maestro. Ma questo bene ridonda a merito del predicatore, come è evidente dall'espressione di S. Paolo [Fil 4, 1]: «Fratelli miei carissimi e tanto desiderati, mia gioia e corona». Quindi l'evento che segue aggiunge qualcosa alla bontà o alla malizia dell'atto.
3. La pena aumenta solo perché è cresciuta la colpa, per cui sta scritto [Dt 25, 2]: «Il numero di colpi sarò proporzionato alla gravità della mancanza». Ma la Scrittura [Es 21, 29] impone un aggravamento di pena per un evento successivo: «Se il bue era solito cozzare con le corna già prima, e il padrone era stato avvisato e non lo aveva custodito, se ha causato la morte di un uomo o di una donna il bue sarà lapidato, e anche il suo padrone dev'essere messo a morte». Ma costui non sarebbe messo a morte se il bue, anche senza essere stato custodito, non avesse ucciso. Quindi gli eventi successivi accrescono la bontà o la malizia dei nostri atti.
4. Quando uno viene implicato in un processo capitale, o come esecutore o come giudice, non contrae irregolarità se non avviene l'esecuzione. Invece la contrarrebbe se seguisse la morte. Quindi un evento successivo può aumentare la bontà o la malizia di un atto.
In contrario: Un evento susseguente non può rendere cattivo un atto buono, né rendere buono un atto cattivo. Chi p. es. dà a un povero un'elemosina di cui questi si serve per peccare, non perde nulla della sua elemosina; e similmente se uno perdona l'ingiuria ricevuta, non per questo viene scusato colui che l'ha commessa. Quindi gli eventi successivi non aumentano la bontà o la malizia dell'atto.
Analisi delle obiezioni: 1. La virtù di una cosa va giudicata secondo gli

effetti essenziali e diretti, non già secondo quelli accidentali e indiretti.
2. Il bene che compiono gli ascoltatori consegue alla predicazione di chi insegna come effetto essenziale. Per cui ridonda a merito del predicatore: specialmente quando è voluto in precedenza.
3. L'evento per il quale la Scrittura ordina di infliggere la pena segue direttamente dalla causa indicata, per cui viene considerato come previsto. Quindi viene imputato come passibile di pena.
4. L'argomento varrebbe se l'irregolarità fosse legata alla colpa. Invece essa non è legata alla colpa, bensì al fatto [materiale], a motivo di una certa menomazione del sacramento.

Articolo 6
In 2 Sent., d. 40, q. 1, a. 4
Se un identico atto esterno possa essere buono e cattivo
Sembra che un identico atto possa essere buono e cattivo. Infatti:
1. Come insegna Aristotele [Phys. 5, 4], «il moto che è continuo è unico». Ma un moto continuo può essere buono e cattivo: p. es. se uno, camminando senza interruzione verso la chiesa, prima cerca la vanagloria e poi il servizio di Dio. Quindi un unico atto può essere buono e cattivo.
2. Secondo il Filosofo [Phys. 3, 3] l'azione e la passione formano un unico atto. Ma la passione può essere buona, come quella di Cristo, e l'azione cattiva, come quella dei Giudei [che lo uccisero]. Quindi un unico atto può essere buono e cattivo.
3. L'azione di un servo è l'azione del suo padrone, come l'azione dello strumento è l'azione dell'artefice: poiché il servo è come lo strumento del padrone. Ora, può avvenire che l'azione del servo proceda dalla volontà onesta del padrone, e quindi sia buona, e proceda pure dalla volontà cattiva del servo, e quindi sia cattiva. Quindi lo stesso atto può essere buono e cattivo.
In contrario: Qualità contrarie non possono trovarsi nel medesimo soggetto. Ma il bene e il male sono qualità contrarie. Quindi uno stesso atto non può essere buono e cattivo.
Dimostrazione: Nulla impedisce che una cosa sia una sola se è considerata in un dato genere, e sia invece molteplice se è riferita a un altro genere. Come una superficie continua è certamente una se è considerata nel genere della quantità, e tuttavia può essere molteplice sotto l'aspetto del colore, se è in parte bianca e in parte nera. E allo stesso modo nulla impedisce che un atto sia unico in rapporto al suo genere fisico o naturale, e non lo sia in rapporto alla moralità, o viceversa, come si è visto in precedenza [a. 3, ad 1; q. 18, a. 7, ad 1]. Infatti un viaggio ininterrotto è un atto unico nel suo genere fisico, ma può scomporsi in più atti sotto l'aspetto della moralità se la volontà di chi viaggia, che è il principio degli atti morali, subisce delle mutazioni. – Se quindi prendiamo un atto che è unico secondo il genere della moralità, è impossibile che sia insieme buono e cattivo moralmente. Se invece è unico per unità di natura, e non per unità morale, può essere insieme buono e cattivo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il moto continuo che procede da intenzioni diverse, sebbene sia unico di unità fisica, non è tuttavia unico sotto l'aspetto

morale.
2. L'azione e la passione appartengono all'ordine morale sotto l'aspetto di fatti volontari. Quindi sono due cose moralmente distinte, nella misura in cui sono volontarie per una diversa volontà; e così da una parte ci può essere il bene e dall'altra il male.
3. L'azione del servo, in quanto deriva dal volere del servo, non appartiene al padrone, ma gli appartiene solo in quanto dipende dal suo comando. Quindi la cattiva volontà del servo non può rendere cattivo il comando del padrone.

Quaestio 21
Prooemium

[34482] Iª-IIae q. 21 pr. Deinde considerandum est de his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. Secundo, utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Tertio, utrum habeat rationem meriti vel demeriti. Quarto, utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ARGOMENTO 21
LE CONSEGUENZE DEGLI ATTI UMANI
IN RAPPORTO ALLA LORO BONTÀ O MALIZIA
Dobbiamo ora considerare le conseguenze degli atti umani in rapporto alla loro bontà o malizia.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'atto umano, in quanto buono o cattivo, implichi la nozione di rettitudine o di peccato; 2. Se abbia l'aspetto di cosa lodevole o colpevole; 3. Se rivesta la ragione di merito o di demerito; 4. Se abbia ragione di merito o di demerito presso Dio.

Articolo 1

Se l'atto umano, in quanto buono o cattivo,
implichi la nozione di rettitudine o di peccato
Sembra che l'atto umano, in quanto buono o cattivo, non implichi la nozione di rettitudine o di peccato. Infatti:
1. «I peccati sono come i mostri in natura», dice Aristotele [Phys. 2, 8]. Ora i mostri non sono atti, ma sono degli esseri generati fuori dell'ordine della natura. D'altra parte le opere compiute dall'arte e dalla ragione imitano gli esseri che sono secondo natura, come nota lo stesso Aristotele [ib.]. Quindi l'azione, per il fatto che è disordinata e cattiva, non implica la nozione di peccato.
2. Come insegna Aristotele [ib.], il peccato avviene nella natura e nell'arte quando non si raggiunge il fine inteso dalla natura o dall'arte. Invece la bontà o la malizia dell'atto umano consiste proprio nell'intenzione del fine, e nel suo conseguimento. Quindi la malizia di un atto non implica la nozione di peccato.
3. Se la malizia di un atto implicasse la ragione di peccato, ne seguirebbe che

il peccato verrebbe a trovarsi dovunque c'è un male. Ma ciò è falso: infatti la punizione, sebbene implichi la ragione di male, tuttavia non implica quella di peccato. Dal fatto quindi che un'azione è cattiva non segue che abbia ragione di peccato.

In contrario: Come sopra abbiamo dimostrato [q. 19, a. 4], la bontà dell'atto umano dipende principalmente dalla legge eterna: di conseguenza la sua malizia consiste nell'essere discorde da tale legge. Ma ciò costituisce la ragione di peccato: infatti S. Agostino [Contra Faustum 22, 27] scrive che «il peccato è una parola, un'opera o un desiderio contro la legge eterna». Quindi l'atto umano, per il fatto che è cattivo, implica la nozione di peccato.

Dimostrazione: Il male ha un'estensione maggiore del peccato, come il bene è più esteso della rettitudine. Infatti qualsiasi privazione di bene, in qualunque campo, costituisce un male; invece il peccato consiste propriamente in un atto compiuto per un fine, senza il debito ordine rispetto a quel fine. Ora, l'ordine dovuto in rapporto a un fine viene misurato da una certa regola: regola che negli agenti naturali è la virtù stessa della natura, che inclina verso quel fine. Perciò quando l'atto procede dalla virtù o facoltà naturale secondo la naturale inclinazione verso il fine, allora viene a esserci la rettitudine nell'atto: poiché rimanendo a uguale distanza dagli estremi, conserva il rapporto esatto di un principio attivo al suo fine. Quando invece un atto si scosta da tale rettitudine, allora si determina il carattere di peccato.

Ma nelle azioni che vengono compiute dalla volontà la regola prossima è la ragione umana, mentre la regola suprema è la legge eterna. Perciò quando l'atto umano tende verso il fine secondo l'ordine della ragione e della legge eterna, allora l'azione è retta; quando invece si scosta da questa rettitudine o direzione, allora si ha il peccato

Ora è evidente, da quanto abbiamo detto [q. 19, aa. 3, 4], che ogni atto volontario è cattivo perché si allontana dall'ordine della ragione e della legge eterna; e ogni atto buono concorda con la ragione e con la legge eterna. Per cui si conclude che le azioni umane, per il fatto che sono buone o cattive, implicano la nozione di rettitudine o di peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. I mostri sono detti peccati perché prodotti da un peccato insito nell'atto della natura.

2. Il fine è di due tipi: ultimo e prossimo. Ora, nel peccato di ordine naturale, o fisico, l'atto può fallire il fine ultimo, che consiste nella perfezione del generato, ma non può fallire ogni fine prossimo: infatti la natura opera dando sempre forma a qualcosa. E così nel peccato di ordine volontario c'è sempre un difetto rispetto al fine ultimo inteso, poiché nessun atto volontario cattivo è ordinabile alla beatitudine, che è l'ultimo fine, sebbene non venga meno rispetto al fine prossimo che la volontà intende e consegue. Poiché dunque l'intenzione stessa di questo fine è rapportata al fine ultimo, anche in questa intenzione del fine si può trovare il carattere di rettitudine o di peccato.

3. Ogni cosa è ordinata al fine mediante il proprio atto. Quindi la ragione di peccato, consistente in una deviazione dall'ordine verso il fine, interessa propriamente l'atto. La punizione invece, come si è detto nella Prima Parte [q. 48, a. 5, ad 4; a. 6, ad 3], ha di mira la persona del peccatore.

Articolo 2

Se l'atto umano, in quanto buono o cattivo, abbia l'aspetto di cosa lodevole o colpevole

Sembra che l'atto umano, per il fatto che è buono o cattivo, non abbia l'aspetto di cosa lodevole o colpevole. Infatti:

1. «Il peccato», come dice Aristotele [Phys. 2, 8], «può capitare anche nei fenomeni naturali». E tuttavia i fenomeni naturali non sono né lodevoli né colpevoli, come insegna il medesimo autore [Ethic. 3, 5]. Quindi l'atto umano non ha carattere di colpa per il fatto che è cattivo ed è peccato: e così neppure è lodevole per il fatto che è buono.

2. Il peccato può capitare non solo negli atti morali, ma anche nell'attività professionale e artistica: poiché, come scrive Aristotele [Phys. 2, 8], «pecca il grammatico che non scrive correttamente, e il medico che sbaglia nel dare una bevanda». Ma un artefice non è ritenuto colpevole solo per aver fatto male una cosa, poiché spetta alla capacità dell'artista il saper fare bene o male una cosa a piacimento. Quindi anche l'atto morale non acquista colpevolezza per il fatto che è cattivo.

3. Dionigi [De div. nom. 4] scrive che il male è «debole e impotente». Ora, la debolezza e l'impotenza tolgono, oppure diminuiscono, la ragione di colpa. Quindi gli atti umani non sono colpevoli per il fatto che sono cattivi.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 1] insegna che «sono lodevoli le opere virtuose e biasimevoli o colpevoli le opere contrarie». Ma gli atti buoni sono atti virtuosi, poiché «la virtù rende buono chi la possiede e le opere che egli compie» [Ethic. 2, 6]: perciò gli atti contrari sono atti cattivi. Quindi l'atto umano, per il fatto che è buono o cattivo, ha l'aspetto di cosa lodevole o colpevole.

Dimostrazione: Come il male è più esteso del peccato, così il peccato è più esteso della colpa. Infatti si dice che un atto è colpevole, o lodevole, perché viene imputato a chi lo compie: infatti lodare o incolpare qualcuno equivale a imputargli la bontà o la malizia dei suoi atti. Ma l'atto è imputato a chi lo compie quando è in potere dell'agente, il quale ha il dominio sui propri atti. Ora, ciò avviene in tutte le azioni volontarie, poiché l'uomo ha il dominio sui propri atti mediante la volontà, come si è spiegato in precedenza [q. 1, aa. 1, 2]. Quindi rimane che il bene e il male comportano la nozione di lode o di colpa nelle sole azioni volontarie, nelle quali il male, il peccato e la colpa sono la stessa cosa.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli atti naturali non sono sotto il dominio dell'agente naturale, dato il determinismo della natura. Quindi, sebbene nei fenomeni naturali ci sia il peccato, tuttavia non ci può essere la colpa.

2. Il compito della ragione è diverso nelle attività professionali e nelle azioni morali. Infatti nelle attività professionali la ragione viene ordinata a un fine particolare, da essa escogitato. Invece nelle azioni morali la ragione viene ordinata al fine generale di tutta la vita umana. Ora, i fini particolari sono ordinati al fine universale. Siccome dunque, come si è già visto [a. 1], il peccato consiste nello scostarsi dall'ordine al fine, in due modi ci può essere il peccato nell'attività professionale. Primo, mediante una deviazione dal fine

particolare perseguito dall'artefice, ed è il peccato caratteristico dell'arte: è il caso dell'artigiano che, volendo fare un'opera perfetta, ne produce una di scarto, oppure, volendo produrre un'anomalia, fa un'opera regolare.
Secondo, mediante una deviazione dal fine generale della vita umana: e allora si dice che pecca l'artefice che intende compiere un'opera cattiva allo scopo di ingannare altri. Questo peccato però non è proprio dell'artefice come tale, bensì dell'artefice in quanto uomo. Quindi del primo peccato si fa colpa all'artefice come artefice; del secondo invece si incolpa l'uomo in quanto uomo.
Ora nelle azioni morali, in cui si considera l'ordine della ragione verso il fine generale della vita umana, il peccato e il male vanno sempre considerati in base alla deviazione dall'ordine razionale verso questo fine. E così per questo peccato viene incolpato l'uomo in quanto uomo, e in quanto essere morale. Per cui il Filosofo [Ethic. 6, 5] scrive che «in arte è preferibile chi pecca volontariamente; non così invece se si tratta della prudenza e delle virtù morali», di cui la prudenza ha la direzione.
3. La debolezza che si trova nel male volontario è sottoposta al dominio dell'uomo. Quindi non toglie e non diminuisce la colpevolezza.

Articolo 3
Se l'atto umano, in quanto buono o cattivo,
possa implicare merito o demerito
Sembra che l'atto umano non implichi merito o demerito per la sua bontà o malizia. Infatti:
1. Il merito e il demerito dicono ordine alla retribuzione, che ha luogo soltanto nelle opere fatte a vantaggio di altri. Ora, non tutti gli atti umani, sia buoni che cattivi, sono in rapporto ad altri, ma alcuni sono per chi opera. Quindi non tutti gli atti umani, buoni o cattivi, implicano un merito o un demerito.
2. Nessuno merita un castigo o un premio per il fatto che dispone come vuole di quanto possiede: se un uomo, p. es., distrugge la roba sua, non viene punito come quando distrugge quella degli altri. Ma l'uomo è padrone dei suoi atti. Quindi non merita un castigo o un premio per il fatto che dispone bene o male del proprio atto.
3. Per il fatto che uno si procura del bene non merita di essere beneficato da un altro; e lo stesso di dica per il male. Ora, l'atto buono è precisamente un bene e una perfezione per chi lo compie, mentre quello cattivo è per lui un male. Quindi l'uomo non può meritare o demeritare per il fatto che compie un atto buono o cattivo.
In contrario: Sta scritto [Is 3, 10 s.]: «Beato il giusto, perché egli avrà bene, mangerà il frutto delle sue opere. Guai all'empio! Lo colpirà la sventura, secondo i misfatti delle sue mani avrà la mercede».
Dimostrazione: Il merito e il demerito vengono concepiti in ordine alla retribuzione fatta secondo giustizia. Ma a un uomo viene fatta la retribuzione secondo giustizia perché egli ha agito a vantaggio o a danno di qualcuno. D'altra parte bisogna considerare che chiunque vive in società è in qualche modo parte e membro dell'intera società. Se quindi compie un'azione a vantaggio o a

danno di un membro della società, ciò ridonda su tutta la società: come chi ferisce una mano, per ciò stesso ferisce un uomo. Quando dunque uno agisce a vantaggio o a danno di una persona, si trova nel suo atto una doppia ragione di merito o di demerito. Primo, in forza della retribuzione da parte della persona beneficata o danneggiata. Secondo, in forza della retribuzione a lui dovuta da parte della società. - Ora, quando uno ordina direttamente il proprio atto al bene o al male di tutta una collettività, gli è dovuta prima di tutto e principalmente una retribuzione da parte della collettività, e secondariamente da parte di tutti i membri di essa. - Ma anche quando uno compie un'azione che torna a vantaggio o a danno di se stesso merita una retribuzione, poiché anche questo fatto ricade sulla collettività, essendo egli parte di essa; sebbene non gli sia dovuta la retribuzione in quanto [l'azione compiuta] è un bene o un male di una persona particolare, che nel caso si identifica con l'agente; a meno che non si contrappongano in lui l'agente e il paziente, potendosi dire, per analogia, che esiste anche una giustizia dell'uomo verso se stesso.-
È perciò evidente che l'atto buono o cattivo implica la nozione di cosa lodevole o colpevole in quanto è in potere della volontà; quella di rettitudine o di peccato in base al suo ordine al fine; quella infine di merito o di demerito in base alla giusta retribuzione che l'atto esige da parte di altri.
Analisi delle obiezioni: 1. Talora le azioni umane, buone o cattive, non sono ordinate a vantaggio o a danno di una persona particolare: tuttavia sono sempre ordinate al bene o al male di altri, cioè della società.
2. L'uomo, che pure ha il dominio del proprio atto, è però anch'egli di un altro, cioè della collettività di cui è parte: per cui merita o demerita, nel disporre bene o male dei propri atti; come anche nel caso in cui amministrasse bene o male gli altri suoi beni, con i quali è tenuto a servire la collettività.
3. Anche il bene o il male che uno fa a se stesso mediante i propri atti ridonda sulla collettività, come si è spiegato [nel corpo].

Articolo 4
Infra, q. 114, a. 1
Se l'atto umano, in quanto buono o cattivo, acquisti un merito o un demerito presso Dio
Sembra che l'atto umano buono o cattivo non abbia un merito o un demerito presso Dio. Infatti:
1. Abbiamo già visto [a. 3] che il merito e il demerito dicono ordine a una ricompensa per il vantaggio o per il danno procurato a un altro. Ma un'azione umana, buona o cattiva, non può portare alcun vantaggio o alcun danno a Dio, poiché sta scritto [Gb 35, 6 s.]: «Se tu pecchi, che danno gli arrechi? Se poi agisci rettamente, che cosa gli dai?». Quindi l'atto umano, buono o cattivo, non ha un merito o un demerito presso Dio.
2. Lo strumento non merita e non demerita alcunché presso colui che se ne serve, poiché tutta l'azione dello strumento appartiene a chi si serve di esso. Ora l'uomo, nel suo agire, è strumento della potenza divina, che è il suo motore principale: infatti si legge in Isaia [10, 15]: «Può forse vantarsi la scure con chi taglia per suo mezzo, o la sega insuperbirsi contro chi la

maneggia?»: parole che indicano chiaramente la funzione strumentale dell'uomo. Quindi l'uomo, nell'agire bene o male, non merita o demerita nulla presso Dio.

3. L'atto umano ha ragione di merito o di demerito in quanto è ordinato ad altri. Ma non tutte le azioni umane sono indirizzate a Dio. Quindi non tutte le azioni umane, buone o cattive, hanno ragione di merito o di demerito presso Dio.

In contrario: Sta scritto [Qo 12, 14]: «Dio citerà in giudizio ogni azione, sia essa buona o cattiva». Ma il giudizio implica la retribuzione, in ordine alla quale si concepiscono il merito e il demerito. Quindi ogni atto umano, buono o cattivo, ha un merito o un demerito presso Dio.

Dimostrazione: Come si è spiegato [a. 3], l'azione di un uomo ha ragione di merito o di demerito in rapporto ad altri o a motivo della persona stessa interessata, o a motivo della collettività. Ora, in tutte e due le maniere i nostri atti, buoni o cattivi, hanno un merito o un demerito presso Dio. Rispetto a Dio, in quanto egli è l'ultimo fine dell'uomo: infatti è doveroso riferire tutti gli atti all'ultimo fine, come si è già visto [q. 19, a. 10]. Quindi chi compie un atto cattivo, non riferibile a Dio, non salva l'onore di Dio nella sua qualità di ultimo fine. - In ordine poi alla collettività di tutto l'universo per il fatto che in ogni società chi ne è a capo è tenuto principalmente a curare il bene comune: quindi tocca a lui retribuire le azioni compiute bene o male nella collettività. Ma Dio è il moderatore e la guida di tutto l'universo, come si è dimostrato nella Prima Parte [q. 103, a. 5], e in modo speciale delle creature razionali. Quindi è evidente che gli atti umani hanno un merito o un demerito in rapporto a lui: altrimenti seguirebbe che Dio non si prende cura delle azioni umane.

Analisi delle obiezioni: 1. Le azioni umane non possono di per sé né giovare né nuocere a Dio: tuttavia l'uomo, per quanto dipende da lui, sottrae o dà a Dio qualcosa osservando o non osservando l'ordine che Dio ha stabilito.

2. L'uomo è mosso da Dio come uno strumento, in maniera però da non escludere la sua mozione personale mediante il libero arbitrio, come appare evidente dalle cose già dette [q. 9, a. 6, ad 3]. Quindi mediante il suo agire egli può meritare o demeritare presso Dio.

3. L'uomo non è ordinato alla società civile in forza di tutto il proprio essere, e di tutti i suoi beni: per cui non è necessario che ogni suo atto sia meritorio o demeritorio in ordine alla società civile. Invece l'uomo in tutto quello che forma il suo essere, il suo potere e il suo avere dice ordine a Dio: quindi ogni atto umano, buono o cattivo, ha un merito o un demerito presso Dio, per quanto esso vale come atto.

## Quaestio 22
## Prooemium

[34515] Iª-IIae q. 22 pr. Post hoc considerandum est de passionibus animae, et primo, in generali; secundo, in speciali. In generali autem, quatuor occurrunt circa eas consideranda, primo quidem, de subiecto earum; secundo, de differentia earum; tertio, de comparatione earum ad invicem; quarto, de malitia et bonitate ipsarum. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum aliqua passio

sit in anima. Secundo, utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva. Tertio, utrum magis sit in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARGOMENTO 22
LA SEDE DELLE PASSIONI
Dopo lo studio degli atti umani prendiamo a considerare le passioni dell'anima: prima in generale e poi in particolare [q. 26]. La considerazione generale abbraccia quattro argomenti: primo, la sede delle passioni; secondo, le loro differenze [q. 23]; terzo, i loro mutui rapporti [q. 25]; quarto, la loro bontà o malizia [q. 24].
Sul primo punto si presentano tre quesiti: 1. Se nell'anima vi sia qualche passione;
2. Se risieda più nella parte appetitiva che in quella conoscitiva;
3. Se risieda più nell'appetito sensitivo che in quello intellettivo, che è detto volontà.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 2; De Verit., q. 26, aa. 1 et 2
Se vi siano delle passioni nell'anima
Sembra che nell'anima non vi sia alcuna passione. Infatti:
1. La passività è propria della materia. Ma l'anima, come si è dimostrato [I, q. 75, a. 5], non è composta di materia e forma. Quindi nell'anima non ci può essere alcuna passione.
2. La passione, come dimostra Aristotele [Phys. 3, 3], è un moto. Ma Aristotele [De anima 1, 3] dimostra pure che l'anima non è soggetta al moto. Quindi nell'anima non c'è alcuna passione.
3. La passione prepara alla corruzione: infatti «ogni passione, aumentando, distrugge la sostanza», come dice Aristotele [Top. 6, 6]. Ma l'anima è incorruttibile. Quindi nessuna passione si può trovare nell'anima.
In contrario: L'Apostolo [Rm 7, 5] afferma: «Quando eravamo nella carne, le passioni peccaminose, stimolate dalla legge, si scatenavano nelle nostre membra». Ora, i peccati si trovano propriamente nell'anima. Quindi anche le passioni, chiamate «peccaminose», si trovano propriamente nell'anima.
Dimostrazione: Patire ha tre significati. Primo, in senso lato ogni ricezione è una passione, anche se il soggetto non perde nulla: come si dice che l'aria patisce quando viene illuminata. Eppure questo è più un perfezionamento che una passione.
– Secondo, si ha una passione in senso proprio quando viene ricevuta una cosa con l'espulsione di un'altra. E ciò può avvenire in due modi. Talora infatti si ha il rigetto di un elemento non conveniente al soggetto: p. es. quando viene sanato il corpo di un animale si dice che esso patisce per il fatto che riceve la sanità con il rigetto della malattia. – Talora invece capita il contrario, cioè si chiama passione la malattia, poiché si riceve la malattia con la perdita della sanità. E quest'ultima situazione è quella che più si addice alla passione. Infatti si parla di passione quando una cosa viene attratta verso l'agente, e ciò che recede da quanto gli è connaturale dimostra nel modo più evidente di essere attratto. Così Aristotele [De gen. et corr. 1, 3] insegna che quando da una realtà inferiore viene generato un essere superiore, assolutamente parlando si ha una generazione

e sotto un certo aspetto una corruzione, mentre succede il contrario quando da un essere superiore viene generato un essere inferiore.
Ora, la passione si può trovare nell'anima nei tre modi descritti. Infatti nel senso di pura ricezione si dice che «sentire e intendere sono un certo patire» [cf. De anima 1, 5]. La passione con annesso rigetto non si può verificare invece senza un'alterazione fisiologica: quindi la passione propriamente detta può appartenere all'anima solo indirettamente, cioè in quanto passione del composto. Ma anche in questo caso c'è una differenza: quando infatti la trasmutazione termina in un fatto svantaggioso riveste l'aspetto di passione più di quando termina in un vantaggio. Per cui la tristezza è denominata passione in senso più rigoroso della gioia.
Analisi delle obiezioni: 1. Il patire in quanto implica rigetto e trasmutazione è proprio della materia, per cui si trova soltanto nei composti di materia e forma. In quanto invece comporta la sola ricezione non è necessario che appartenga alla materia, ma può appartenere a qualunque essere esistente in potenza. Ora l'anima, sebbene non sia composta di materia e forma, tuttavia ha qualcosa di potenziale, essendo fatta per ricevere e patire, nel senso che lo stesso intendere, secondo Aristotele [De anima 3, 4], è un patire.
2. La passione e il moto, anche se non appartengono all'anima direttamente, possono tuttavia convenire ad essa indirettamente, come dice Aristotele [l. cit. nell'ob].
3. L'argomento vale per la passione che si verifica con una trasmutazione svantaggiosa. E tale passione non può appartenere all'anima che accidentalmente: di per sé spetta invece al composto, che è corruttibile.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 1; sol. 2; De Verit., q. 26, a. 3; In Div. Nom., c. 2, lect. 4; In 2 Ethic., lect. 5
Se la passione appartenga più alla parte appetitiva che a quella conoscitiva
Sembra che la passione appartenga più alla parte conoscitiva dell'anima che a quella appetitiva. Infatti:
1. Secondo Aristotele [Met. 2, 1], ciò che è primo in un dato genere è anche il massimo, ed è causa degli altri esseri che si trovano in quel genere. Ora, la passione si riscontra nella parte conoscitiva prima che in quella appetitiva: infatti la parte appetitiva non subisce una passione se non in seguito a una passione della parte conoscitiva. Quindi le passioni sono più nella parte conoscitiva che in quella appetitiva.
2. L'elemento più attivo è evidentemente meno passivo: infatti l'azione e la passione si contrappongono. Ma la parte appetitiva è più attiva di quella conoscitiva. Quindi la passione risiede maggiormente nella parte conoscitiva.
3. Come l'appetito sensitivo è una facoltà organica, così anche le potenze conoscitive sensibili. Ora le passioni si producono, propriamente parlando, mediante una trasmutazione organica. Quindi le passioni non si trovano nella parte appetitiva più che in quella percettiva.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 9, 4] scrive che «i moti dell'animo, che i greci chiamano pathe, alcuni dei nostri, come Cicerone, li chiamano

perturbazioni, altri affezioni o affetti, altri alla greca passioni». Dal che risulta che le passioni si identificano con le affezioni. Ora, le affezioni appartengono evidentemente alla parte appetitiva, non alla conoscitiva. Quindi le passioni sono più nell'appetito che nella parte conoscitiva.

Dimostrazione: Abbiamo già detto [a. prec.] che nel termine passione è indicata una attrazione [o riduzione] alle disposizioni dell'agente. Ora, l'anima è attratta verso le cose più mediante la parte appetitiva che mediante la conoscitiva. Infatti mediante la potenza appetitiva l'anima viene ordinata alle cose come sono in se stesse: per cui il Filosofo [Met. 6, 4] può scrivere che «il bene e il male», oggetto della facoltà appetitiva, «sono nelle cose». Invece la facoltà conoscitiva non viene attratta verso la cosa in se stessa, ma la conosce nell'immagine intenzionale che di essa possiede, o che riceve in conformità alla propria natura. Per cui il Filosofo aggiunge che «il vero e il falso», oggetto della conoscenza, «non sono nelle cose, ma nella mente». È chiaro quindi che il concetto di passione si attua più nella parte appetitiva che in quella conoscitiva.

Analisi delle obiezioni: 1. Le condizioni di ciò che costituisce una perfezione sono diverse da quelle di ciò che costituisce un difetto. Infatti nelle perfezioni si misura l'intensità in base alla vicinanza a un unico principio: come la luminosità di un corpo luminoso viene considerata più o meno intensa in rapporto al corpo sommamente luminoso, al quale più o meno si avvicina. Invece nelle cose che si presentano come difetti l'intensità non viene misurata in base alla vicinanza a un massimo, bensì in base all'allontanamento da ciò che è perfetto, poiché è in ciò che consiste la privazione e il difetto. Quindi il difetto è meno grave quanto meno ci si allontana da quel grado di perfezione: per cui da principio si trova un difetto piccolo, che continuando la discesa diviene sempre più grande. Ora, la passione si presenta come una carenza, essendo connessa con la potenzialità del soggetto. E così negli esseri che si avvicinano alla perfezione prima, cioè a Dio, non si trova che poco o nulla di potenzialità e di passione; invece negli esseri che degradano essa tende ad aumentare. Quindi anche nella prima facoltà dell'anima, cioè nella parte conoscitiva, la ragione di passione si trova meno accentuata.

2. Si dice che la potenza appetitiva è più attiva perché causa direttamente l'atto esterno. Ma ciò dipende dal fatto che è più passiva, cioè dal fatto che dice ordine alle cose come sono in se stesse: infatti mediante l'atto esterno si raggiungono le cose [nella loro concretezza].

3. Come si è spiegato nella Prima Parte [q. 78, a. 3], un organo può subire delle alterazioni in due modi. Primo, mediante un'alterazione immateriale, in quanto riceve l'immagine intenzionale di una cosa. E questo è un elemento essenziale per l'atto della facoltà sensitiva di conoscenza: come l'occhio viene alterato dall'oggetto visibile non per esserne colorato, ma per ricevere l'immagine intenzionale del colore. C'è però una seconda alterazione dell'organo, che lo modifica nella sua disposizione fisica: cioè mediante il riscaldamento, il raffreddamento o altre simili trasmutazioni. Ora, questa alterazione è accidentale rispetto all'operazione conoscitiva del senso: tale è, p. es., l'affaticarsi dell'occhio per il guardare troppo intenso, o la lesione del

medesimo dovuta all'intensità dell'oggetto. Ora, le alterazioni di questo genere sono ordinate essenzialmente all'atto dell'appetito sensitivo: per cui nella definizione di questi moti della parte appetitiva si usa indicare come elemento materiale la trasmutazione fisica di qualche organo: si dice, p. es., che l'ira è «l'accensione del sangue intorno al cuore» [cf. De anima 1, 1]. Quindi è chiaro che la qualifica di passione si applica più all'atto dell'appetito sensitivo che all'atto della facoltà di percezione, sebbene siano entrambi atti di organi corporei.

Articolo 3

I, q. 20, a. 1, ad 1; In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 2; In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 1; De Verit., q. 26, a. 3; In 2 Ethic., lect. 5

Se la passione risieda più nell'appetito sensitivo che in quello intellettivo, chiamato volontà

Sembra che la passione non risieda nell'appetito sensitivo più che in quello intellettivo. Infatti:

1. Dionigi [De div. nom. 2] fa osservare che Ieroteo «è istruito non solo mediante un'ispirazione divina, ma anche mediante una passione del divino». Ora, tale passione delle cose divine non può appartenere all'appetito sensitivo, il cui oggetto è il bene sensibile. Quindi la passione si trova nell'appetito intellettivo come in quello sensitivo.

2. Più l'elemento attivo è potente, più forte è la passione. Ora, l'oggetto dell'appetito intellettivo, che è il bene nella sua universalità, è un elemento attivo più potente dell'oggetto dell'appetito sensitivo, che è un bene particolare. Quindi l'aspetto di passione è più nell'appetito intellettivo che in quello sensitivo.

3. La gioia e l'amore sono elencati tra le passioni. Ma queste cose si trovano anche nell'appetito intellettivo, e non soltanto in quello sensitivo: altrimenti non sarebbero attribuite a Dio e agli angeli nella Scrittura. Quindi le passioni non risiedono nell'appetito sensitivo più che in quello intellettivo.

In contrario: 1. Il Damasceno [De fide orth. 2, 22] così descrive le passioni dell'anima: «La passione è un moto dell'appetito sensitivo verso il bene o verso il male presente nell'immaginazione. Oppure: La passione è un moto dell'anima irrazionale, mediante l'apprensione di un bene o di un male».

Dimostrazione: La passione si trova propriamente dove c'è trasmutazione corporea. Ora, negli atti dell'appetito sensitivo tale trasmutazione non è soltanto immateriale, come nella percezione sensitiva, ma anche fisica. Invece negli atti dell'appetito intellettivo non si richiede un'alterazione fisica, poiché questo appetito non è la facoltà di un qualche organo. E' quindi evidente che il concetto di passione si applica all'atto dell'appetito sensitivo più propriamente che a quello dell'appetito intellettivo; il che è dimostrato anche dalle definizioni riportate del Damasceno [s.c.].

Analisi delle obiezioni: 1. «Le passioni del divino» di cui parla Dionigi nel brano suddetto sono l'affetto alle cose divine, e l'unione con esse mediante l'amore: il che avviene però senza trasmutazione corporea.

2. La grandezza della passione non dipende solo dalla virtù dell'agente, ma anche dalla passività del paziente: poiché gli esseri più sensibili alla passione

sentono fortemente l'azione anche di modesti princìpi attivi. Quindi, sebbene l'oggetto dell'appetito intellettivo sia più attivo dell'oggetto dell'appetito sensitivo, tuttavia l'appetito sensitivo è più passivo.
3. L'amore, la gioia e simili sentimenti attribuiti a Dio, o agli angeli, oppure agli uomini secondo l'appetito intellettivo, esprimono un semplice atto di volontà con somiglianza di effetti, ma senza passione. Quindi S. Agostino [De civ. Dei 9, 5] scrive: «Gli angeli santi puniscono senza ira, e soccorrono senza provare compassione per la miseria. Tuttavia si adottano i nomi di queste passioni anche trattando di essi in forza del modo umano consueto di parlare, per una certa somiglianza di opere, non per la debolezza dei sentimenti».

## Quaestio 23
## Prooemium

[34540] Iª-IIae q. 23 pr. Deinde considerandum est de passionum differentia ad invicem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum passiones quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his quae sunt in irascibili. Secundo, utrum contrarietas passionum irascibili sit secundum contrarietatem boni et mali. Tertio, utrum sit aliqua passio non habens contrarium. Quarto, utrum sint aliquae passiones differentes specie, in eadem potentia, non contrariae ad invicem.

## ARGOMENTO 23
## LA DISTINZIONE DELLE PASSIONI

Veniamo ora a considerare la reciproca distinzione delle passioni.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se le passioni del concupiscibile siano distinte da quelle dell'irascibile; 2. Se la contrarietà esistente fra le passioni dell'irascibile si riduca alla contrarietà fra il bene e il male; 3. Se ci sia una passione senza il suo contrario; 4. Se nella medesima facoltà ci siano delle passioni di specie differente ma non contrarie fra di loro.

## Articolo 1
## De Verit., q. 26, a. 4
## Se le passioni del concupiscibile siano distinte da quelle dell'irascibile

Sembra che le passioni dell'irascibile si identifichino con quelle del concupiscibile. Infatti:
1. Aristotele [Ethic. 2, 5] insegna che le passioni dell'anima sono quelle «a cui seguono gioia e tristezza». Ma la gioia e la tristezza sono nel concupiscibile. Quindi tutte le passioni sono nel concupiscibile. Non sono dunque parte nell'irascibile e parte nel concupiscibile.
2. Spiegando quel passo evangelico [Mt 13, 33]: «Il regno dei cieli è simile al lievito», ecc., la Glossa [ord. di Gir.] commenta: «Possediamo la prudenza nella ragione, l'odio dei vizi nell'irascibile e il desiderio della virtù nel concupiscibile». Ma l'odio, come l'amore, si trova nel concupiscibile, secondo Aristotele [Topic. 2, 7]. Quindi la stessa passione si trova nell'irascibile e nel concupiscibile.
3. Gli atti e le passioni differiscono nella specie secondo l'oggetto. Ma le

passioni dell'irascibile e del concupiscibile hanno il medesimo oggetto, cioè il bene e il male. Quindi tali passioni si identificano.

In contrario: Gli atti di potenze distinte, come vedere e udire, sono specificamente distinti. Ma come si è visto nella Prima Parte [q. 81, a. 2], l'irascibile e il concupiscibile sono due potenze distinte dell'appetito sensitivo. Essendo quindi le passioni moti dell'appetito sensitivo, come si è detto [q. 22, a. 3], quelle che si trovano nell'irascibile sono specificamente distinte da quelle che risiedono nel concupiscibile.

Dimostrazione: Le passioni dell'irascibile differiscono specificamente da quelle del concupiscibile. Dal momento infatti che le diverse potenze hanno oggetti diversi, come si è detto nella Prima Parte [q. 77, a. 3], le passioni di potenze diverse dovranno necessariamente riferirsi a oggetti diversi. Anzi, le passioni di queste potenze diverse hanno una differenza specifica anche più forte: poiché si richiede una maggiore differenza di oggetto per costituire la differenza specifica tra le potenze che non per diversificare la specie delle passioni e degli atti. Come infatti tra gli esseri corporei la diversità del genere è connessa con la diversa potenzialità della materia, mentre la diversità della specie dipende dalla diversità di forme in una stessa materia, così nelle funzioni psicologiche gli atti che appartengono a facoltà diverse sono diversi non solo nella specie, ma anche nel genere; invece gli atti e le passioni riguardanti oggetti specificamente diversi, compresi però sotto l'oggetto comune di una data facoltà, differiscono tra loro come le specie di un unico genere.

Per conoscere dunque quali passioni appartengano all'irascibile e quali al concupiscibile bisogna rifarsi all'oggetto di queste due potenze. Ora, abbiamo già spiegato nella Prima Parte [q. 81, a. 2] che l'oggetto del concupiscibile è il bene o il male di ordine sensibile preso in assoluto, che è rispettivamente piacevole o spiacevole. Tuttavia l'anima è talora costretta a subire una obiezioni o un contrasto nel conseguire un tale bene o nel fuggire un tale male, in quanto questi si trovano come al disopra del potere ordinario dell'animale. E così il bene o il male, in quanto si presentano ardui o difficili, sono oggetto dell'irascibile. Per cui tutte le passioni che si riferiscono al semplice bene o al semplice male, come la gioia, la tristezza, l'amore, l'odio e simili, spettano al concupiscibile. Invece tutte le passioni che riguardano il bene o il male come cosa ardua, in quanto conseguibile o eliminabile con una certa obiezioni, spettano all'irascibile: come l'audacia, il timore, la speranza e simili.

Analisi delle obiezioni: 1. Abbiamo già detto nella Prima Parte [ib.] che agli animali è stata concessa la potenza dell'irascibile al fine di eliminare gli ostacoli che impediscono al concupiscibile di tendere al proprio oggetto, o per la obiezioni di conseguire il bene o per la obiezioni di superare il male. Quindi tutte le passioni dell'irascibile hanno come termine le passioni del concupiscibile. E per questo motivo anche le passioni dell'irascibile sono accompagnate dalla gioia e dalla tristezza, che risiedono nel concupiscibile.

2. S. Girolamo attribuisce l'odio dei vizi all'irascibile non per l'odio in se stesso, che propriamente spetta al concupiscibile, ma per il combattimento [contro di essi], che va attribuito all'irascibile.

3. Il bene in quanto dilettevole muove il concupiscibile, ma se c'è una certa

obiezioni nel conseguirlo presenta qualcosa che ripugna al concupiscibile. Era quindi necessario ammettere un'altra potenza che tendesse verso di esso. E lo stesso si dica per il male. Ora, questa potenza è l'irascibile. Quindi le passioni dell'irascibile e del concupiscibile sono specificamente distinte.

Articolo 2

In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 3; De Verit., q. 26, a. 4

Se la contrarietà delle passioni dell'irascibile si riduca alla contrarietà fra il bene e il male

Sembra che la contrarietà delle passioni dell'irascibile si riduca alla contrarietà esistente fra il bene e il male. Infatti:

1. Le passioni dell'irascibile sono ordinate, come si è detto [a. prec. ad 1], alle passioni del concupiscibile. Ma le passioni del concupiscibile, come l'amore e l'odio, la gioia e la tristezza, non sono contrarie fra loro se non in forza della contrarietà fra il bene e il male. Quindi lo stesso vale per le passioni dell'irascibile.

2. Le passioni differiscono secondo il loro oggetto come i vari moti secondo il loro termine. Ma la contrarietà dei moti si riduce alla contrarietà dei termini, come spiega Aristotele [Phys. 5, 3]. Quindi tra le passioni stesse la contrarietà si riduce alla contrarietà dei loro oggetti. Ma l'oggetto dell'appetito è il bene o il male. Quindi non ci può essere contrarietà di passioni in una potenza appetitiva che non si riduca alla contrarietà fra il bene e il male.

3. Avicenna [De natural. 6, De anima 2, 3] scrive che «ogni passione dell'anima si presenta o come attrazione o come ripulsa». Ma l'attrazione viene causata dal bene e la ripulsa dal male: poiché, secondo Aristotele [Ethic. 1, 1; cf. 10, 2], come «il bene è ciò che tutti gli esseri desiderano», così il male è ciò che tutti fuggono. Quindi la contrarietà fra le passioni dell'anima non può essere basata che sull'antinomia tra bene e male.

In contrario: Il timore e l'audacia sono contrari, come dimostra Aristotele [Ethic. 3, 7]. Ma la distinzione fra il timore e l'audacia non è basata sull'antinomia tra bene e male: poiché l'uno e l'altra hanno per oggetto il male.

Quindi la contrarietà delle passioni dell'irascibile non sempre si riduce all'opposizione tra il bene e il male.

Dimostrazione: La passione è un moto, come spiega Aristotele [Phys. 3, 3]. Quindi la contrarietà delle passioni va considerata secondo la contrarietà dei moti o delle mutazioni. Ora nelle mutazioni, o nei moti, ci sono due tipi di contrarietà. La prima è basata sull'atto di accedere o di recedere rispetto a un medesimo termine: e questa contrarietà è propria delle trasmutazioni, cioè della generazione, che sfocia nell'essere, e della corruzione, che dall'essere si allontana. La seconda è invece fondata sull'opposizione dei termini, ed è la contrarietà esistente propriamente tra i moti: come l'imbiancarsi, che è il moto dal nero al bianco, è opposto all'annerirsi, che è il moto dal bianco al nero. Anche nelle passioni dell'anima ci sono dunque questi due tipi di contrarietà: la prima fondata sulla contrarietà degli oggetti, cioè sull'antinomia tra bene e male, la seconda invece fondata sull'atto di accedere o di recedere rispetto a un medesimo termine. Nelle passioni del concupiscibile si trova soltanto la

prima, cioè quella fondata sull'opposizione degli oggetti fra di loro; nelle passioni dell'irascibile invece si trova anche la seconda. E la ragione è questa: che l'oggetto del concupiscibile, come si è detto [a. prec.], è il bene o il male di ordine sensibile considerati in modo assoluto. Ora, il bene in quanto bene non può essere un termine a quo [da cui si recede], ma solo un termine ad quem [verso cui ci si muove], poiché nessuna cosa fugge il bene in quanto bene, ma tutte lo desiderano. E così pure non c'è un essere che desideri il male in quanto male, ma tutti lo fuggono: quindi il male non ha mai ragione di termine da cui si recede, ma solo di termine verso cui ci si muove. Quindi ogni passione del concupiscibile relativa al bene è orientata verso di esso: come l'amore, il desiderio e la gioia; e ogni sua passione relativa al male è contraria ad esso: come l'odio, la fuga, o ripugnanza, e la tristezza. Quindi nelle passioni del concupiscibile non ci può essere la contrarietà fondata sull'atto di accedere o di recedere rispetto a un medesimo termine.

Invece abbiamo visto [a. prec.] che l'oggetto dell'irascibile è il bene o il male di ordine sensibile non considerato in assoluto, ma difficile e arduo. Ora, il bene arduo o difficile, in quanto bene ha un aspetto che giustifica una tendenza verso di esso, ed è la passione della speranza, e in quanto arduo o difficile determina una ripulsa, che è la passione della disperazione.

E così pure il male arduo, in quanto male presenta un aspetto che spinge a evitarlo, e questo sentimento costituisce la passione del timore, ma presenta anche un'attrattiva, come cosa ardua mediante la quale si può sfuggire il predominio del male: ed è sotto questo aspetto che l'audacia tende verso di esso.

Quindi nelle passioni dell'irascibile si trova la contrarietà riducibile all'antinomia tra bene e male, come tra la speranza e il timore; e vi è pure la contrarietà basata sull'atto di accedere o di recedere rispetto a un medesimo termine, come avviene tra l'audacia e il timore.

Sono così risolte anche le obiezioni.

## Articolo 3

Infra, q. 46, a. 1, ad 2; In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 3; De Verit., q. 26, a. 4

### Se vi sia una passione dell'anima senza il suo contrario

Sembra che ogni passione dell'anima abbia il suo contrario. Infatti:

1. Le passioni sono o nell'irascibile o nel concupiscibile, come si è detto [a. 1]. Ma sia le une che le altre hanno la loro contrarietà. Quindi tutte le passioni hanno il loro contrario.

2. Ogni passione è indirizzata o al bene o al male, che formano l'oggetto di tutta la parte appetitiva. Ma alla passione che ha per oggetto il bene si contrappone quella che ha per oggetto il male. Quindi ogni passione ha il suo contrario.

3. Ogni passione, come si è visto [a. prec.], è fondata o sull'atto di accedere o su quello di allontanarsi. Ma a ogni avvicinamento si contrappone un allontanamento, e viceversa. Quindi ogni passione dell'anima ha il suo contrario.

In contrario: L'ira è una passione dell'anima. Ma nessuna passione viene indicata da Aristotele come contraria all'ira [cf. Ethic. 4, 5]. Quindi non ogni passione ha il suo contrario.

Dimostrazione: È un fatto unico che la passione dell'ira non possa avere il suo contrario, né in base all'atto di accedere o di recedere, né in base alla contrarietà fra il bene e il male. Infatti l'ira viene causata da un male ineliminabile e già presente. E alla presenza di esso è necessario o che l'appetito soccomba, e allora non passa i limiti della tristezza, che è una passione del concupiscibile, oppure che abbia un moto d'ira per respingere il male dannoso. Un moto di fuga è invece impossibile, poiché il male è già presente, o passato. E così non esiste una passione contraria al moto dell'ira in base all'accedere o al recedere.
Così pure non esiste contrarietà in base all'opposizione tra bene e male. Poiché al male già inflitto si oppone il bene già conseguito: ma questo non può più avere l'aspetto di bene arduo o difficile. D'altra parte dopo il conseguimento del bene non rimane altro moto che l'acquietarsi dell'appetito nel bene raggiunto: e questo è il gaudio, o gioia, che è una passione del concupiscibile.
Dunque il moto dell'ira non può avere un moto psicologico contrario, ma ad esso si oppone soltanto il calmarsi del moto stesso: per cui il Filosofo [Reth. 2, 3] dice che «l'acquietarsi si oppone all'adirarsi»; ma è un'opposizione negativa, o privativa, non già contraria.
Rimangono sciolte così anche le obiezioni.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 3; De Verit., q. 26, a. 4; In 2 Ethic., lect. 5
Se nella medesima potenza vi siano delle passioni specificamente distinte non contrarie fra di loro
Sembra che in una potenza non vi possano essere passioni specificamente distinte non contrarie fra di loro. Infatti:
1. Le passioni differiscono secondo i loro oggetti, che sono il bene e il male, le cui differenze costituiscono le contrarietà esistenti fra le passioni. Quindi in una medesima potenza non ci sono passioni che differiscano nella specie senza essere fra di loro contrarie.
2. La differenza specifica è una differenza formale. Ma ogni differenza formale è basata su una contrarietà, come dice Aristotele [Met. 10, 8]. Quindi le passioni di una medesima potenza che non siano contrarie fra di loro non differiscono specificamente.
3. Qualsiasi passione consiste in un avvicinamento o in un allontanamento rispetto al bene o al male: perciò ogni differenza tra le passioni deve dipendere o dall'opposizione tra il bene e il male, o dalla differenza tra l'avvicinamento e l'allontanamento, oppure dal grado di vicinanza o di lontananza.
Ora, le prime due differenze implicano una contrarietà fra le passioni, come si è spiegato [a. 2]. La terza invece non costituisce una differenza specifica: poiché altrimenti le specie delle passioni sarebbero infinite. Non può essere, dunque, che le passioni di una medesima potenza differiscano nella specie senza essere contrarie.
In contrario: L'amore e il gaudio differiscono specificamente e sono entrambi nel concupiscibile. E tuttavia non sono contrari fra di loro, ma anzi, l'uno è causa dell'altro. Quindi ci sono passioni della stessa potenza che differiscono specificamente senza essere contrarie.

Dimostrazione: Le passioni [in genere] differiscono tra loro secondo i princìpi attivi, che nel caso delle passioni dell'anima sono gli oggetti. Ora, la differenza tra i princìpi attivi può essere considerata sotto due punti di vista: primo, in base alla specie o alla natura di tali princìpi, come si distingue p. es. il fuoco dall'acqua; secondo, in base alla differente virtù attiva. Ora, questa diversità del principio attivo o del movente nelle passioni dell'anima può essere arguita per analogia con gli agenti naturali.

Infatti ogni causa movente in qualche modo trae a sé il paziente, o lo allontana da sé. E quando lo attrae produce in esso tre effetti. Primo, gli conferisce un'inclinazione o un'attitudine a tendere verso l'agente medesimo: un corpo lieve, p. es., che risiede in alto, dà al corpo da esso generato la levità, mediante la quale esso riceve l'inclinazione a stare in alto. Secondo, se il corpo generato è fuori del luogo proprio, gli conferisce il moto verso di esso. Terzo, gli dà di riposare in quel luogo quando vi giunge: poiché l'acquietarsi in un luogo deriva dalla stessa causa che muoveva verso di esso. E lo stesso si dica per la causa dell'allontanamento.

Ora, nei moti della parte appetitiva il bene esercita come una forza attrattiva, il male invece una forza repulsiva. Quindi prima di tutto il bene causa nella potenza appetitiva una certa inclinazione o attitudine, ossia connaturalità al bene: e abbiamo la passione dell'amore, al quale corrisponde come contrario l'odio verso il male. – Secondo, se il bene non è ancora posseduto, gli conferisce il moto verso il conseguimento del bene amato: e abbiamo la passione del desiderio o della concupiscenza. Al contrario invece, rispetto al male, abbiamo la fuga o la ripugnanza. – Terzo, una volta raggiunto, il bene dà all'appetito la quiete nel bene stesso conquistato: e abbiamo il piacere o la gioia, a cui si oppone, rispetto al male, il dolore o tristezza.

Le passioni dell'irascibile invece presuppongono già l'attitudine o l'inclinazione a perseguire il bene e a fuggire il male propria del concupiscibile, che ha per oggetto il bene e il male in assoluto. E così rispetto al bene non ancora raggiunto abbiamo la speranza e la disperazione. Rispetto al male non ancora inflitto si ha il timore e l'audacia. Rispetto invece al bene raggiunto non si dà alcuna passione nell'irascibile: poiché, come si è detto [q. 22, a. 3], non si presenta quale bene arduo. Al contrario dal male già inflitto [oggetto del dolore o tristezza] segue la passione dell'ira.

Così dunque si vede chiaramente che nel concupiscibile ci sono tre gruppi di passioni, cioè: l'amore e l'odio, il desiderio e la fuga, il gaudio e la tristezza. E così ce ne sono tre nell'irascibile: la speranza e la disperazione, il timore e l'audacia, e finalmente l'ira, che non ha una passione contraria. Ci sono quindi undici passioni specificamente distinte, sei nel concupiscibile e cinque nell'irascibile; ed esse abbracciano tutte le passioni dell'anima.

È evidente così la risposta alle obiezioni presentate.

## Quaestio 24

### Prooemium

[34567] Iª-IIae q. 24 pr. Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri. Secundo, utrum omnis passio animae sit mala moraliter. Tertio, utrum omnis passio addat, vel diminuat, ad bonitatem vel malitiam actus. Quarto, utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie

ARGOMENTO 24
LA BONTÀ E LA MALIZIA DELLE PASSIONI
Dobbiamo ora considerare la bontà e la malizia delle passioni.
Sull'argomento poniamo quattro quesiti: 1. Se nelle passioni ci possa essere la bontà o la malizia morale; 2. Se ogni passione sia moralmente cattiva; 3. Se la passione accresca o diminuisca la bontà o la malizia dell'atto; 4. Se alcune passioni siano, nella loro specie, buone o cattive.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 36, q. 1, a. 2; De Malo, q. 10, a. 1, ad 1; q. 12, a. 2, ad 1; a. 3
Se nelle passioni ci possa essere la bontà o la malizia morale
Sembra che nessuna passione sia moralmente buona o cattiva. Infatti:
1. La bontà o la malizia morale è propria dell'uomo; infatti, come dice S. Ambrogio [In Lc, Prol.], «i costumi sono umani, propriamente parlando». Invece le passioni non sono proprie degli uomini, ma sono comuni anche agli altri animali. Quindi nessuna passione è moralmente buona o cattiva.
2. Il bene dell'uomo sta «nell'essere conforme alla ragione», e il suo male «nell'essere lontano dalla ragione», come spiega Dionigi [De div. nom. 4]. Ora, le passioni dell'anima non sono nella ragione, ma nell'appetito sensitivo, come si è visto [q. 22, a. 3]. Quindi sono fuori del bene e del male dell'uomo, che è di ordine morale.
3. Il Filosofo [Ethic. 2, 5] insegna che «non acquistiamo lode o biasimo per le passioni». Invece il bene e il male morale ci procurano lode o vituperio. Quindi le passioni non sono moralmente né buone né cattive.
In contrario: Parlando delle passioni S. Agostino [De civ. Dei 14, 7] scrive: «Esse sono cattive se l'amore è cattivo; sono buone se è buono».
Dimostrazione: Le passioni dell'anima possono essere considerate sotto due aspetti: primo, in se stesse; secondo, in quanto sottostanno al comando della ragione o della volontà. Se dunque vengono considerate in se stesse, cioè in quanto moti di un appetito non razionale, non si trova in esse la bontà o la malizia morale, che dipendono dalla ragione, come si è visto [q. 18, a. 5]. Se invece vengono considerate come soggette al comando della ragione e della volontà, allora in esse si riscontra il bene o il male morale. Infatti l'appetito sensitivo è più vicino alla ragione e alla volontà di quanto lo siano le membra esterne; e tuttavia i moti e gli atti di queste sono moralmente buoni o cattivi, in quanto sono volontari. Molto più, dunque, potranno essere moralmente buone o cattive le passioni. Esse poi vengono dette volontarie o perché comandate dalla volontà, o perché da essa non ostacolate.
Analisi delle obiezioni: 1. Le passioni considerate in se stesse sono comuni agli uomini e agli altri animali, ma in quanto comandate dalla ragione

sono proprie degli uomini.
2. Anche le facoltà inferiori sono denominate razionali nella misura in cui «partecipano in qualche modo della ragione», come dice Aristotele [Ethic. 1, 13].
3. Il Filosofo dice che non acquistiamo lode o biasimo per le passioni considerate in se stesse; ma ciò non toglie che queste possano essere biasimevoli o lodevoli in quanto ordinate dalla ragione. E infatti aggiunge: «Non si loda né si biasima chi teme o si adira, ma chi lo fa in una certa maniera», cioè seguendo o non seguendo la ragione.

Articolo 2
Infra, q. 49, a. 2; De Malo, q. 12, a. 1
Se tutte le passioni siano moralmente cattive
Sembra che tutte le passioni siano moralmente cattive. Infatti:
1. Scrive S. Agostino [De civ. Dei 14, 5] che «alcuni chiamano le passioni morbi o perturbazioni dell'anima». Ora, ogni morbo o perturbazione dell'anima è un male di ordine morale. Quindi tutte le passioni sono moralmente cattive.
2. Il Damasceno [De fide orth. 2, 22] afferma che «l'operazione è un moto secondo natura, mentre la passione è contro natura». Ma ciò che è contro natura nei moti dell'anima presenta l'aspetto di peccato o di male morale: infatti il Damasceno stesso [op. cit. 2, 4] dice che il diavolo «passò da ciò che è secondo natura a ciò che è contro natura». Quindi tali passioni sono moralmente cattive.
3. Tutto ciò che induce al peccato è cattivo. Ma tutte le passioni inducono al peccato, per cui sono chiamate da S. Paolo [Rm 7, 5] «passioni peccaminose». Quindi sono moralmente cattive.
In contrario: Scrive S. Agostino [De civ. Dei 14, 9] che «l'amore retto si circonda di tutte queste oneste affezioni. Infatti [i giusti] temono di peccare, desiderano di perseverare, si dolgono dei peccati, godono delle opere buone».
Dimostrazione: Su questo argomento ci fu contrasto fra gli Stoici e i Peripatetici: infatti gli Stoici dicevano che tutte le passioni sono cattive, mentre i Paripatetici affermavano che le passioni moderate sono buone. Ora questa differenza, sebbene a parole sembri grande, in realtà si riduce a poco o nulla, se si considera l'intenzione degli uni e degli altri. Infatti gli Stoici non ammettevano la distinzione tra il senso e l'intelletto, e quindi neppure tra l'appetito intellettivo e quello sensitivo. Quindi non potevano distinguere le passioni dagli atti della volontà in base al fatto che le prime sono nell'appetito sensitivo e i secondi in quello intellettivo, ma chiamavano volizione qualsiasi moto razionale della parte appetitiva, mentre denominavano passione il moto che non rispetta i limiti della ragione. E così Cicerone [Tusc. disp. 3, 4], seguendo le loro opinioni, chiama tutte le passioni «malattie dell'anima». Partendo poi da questa definizione così argomenta: «Chi è malato non è sano, e chi non è sano è insipiente». Per cui gli insipienti li diciamo insani.
I Peripatetici invece chiamano passioni tutti i moti dell'appetito sensitivo. Quindi le stimano buone quando sono regolate dalla ragione, e cattive quando

non ne rispettano la regola. A torto quindi Cicerone condanna la sentenza dei Peripatetici, che approvavano le passioni moderate, scrivendo [op. cit., c. 10] che «ogni male, anche se moderato, è da evitarsi: poiché come il corpo, anche se è malato moderatamente, non è sano, così non è sana questa moderazione delle malattie o delle passioni». Infatti le passioni non si possono chiamare malattie o perturbazioni dell'anima se non quando non rispettano la regola della ragione.

Analisi delle obiezioni: 1. È chiara così la risposta alla prima obiezioni.

2. In ogni passione psicologica c'è un aumento o una diminuzione nel moto naturale del cuore, cioè un intensificarsi o un rallentare dei moti di sistole e diastole: e in ciò si salva l'aspetto di passione. Ma non è affatto necessario che la passione esca sempre dall'ordine della ragione naturale.

3. Le passioni inclinano al peccato se sono contro l'ordine della ragione; se invece sono da questa ordinate appartengono alla virtù.

## Articolo 3

De Verit., q. 26, a. 7; De Malo, q. 3, a. 11; q. 12, a. 1

### Se la passione accresca o diminuisca la bontà o la malizia dell'atto

Sembra che una qualsiasi passione diminuisca sempre la bontà dell'atto morale. Infatti:

1. Tutto ciò che intralcia il giudizio della ragione, dal quale dipende la bontà dell'atto morale, diminuisce per conseguenza la bontà di esso. Ora, ogni passione intralcia il giudizio della ragione; scrive infatti Sallustio [Catil. 51]: «Tutti gli uomini che deliberano su cose dubbie devono spogliarsi dell'odio, dell'ira, dell'amicizia e della misericordia». Quindi qualsiasi passione diminuisce la bontà dell'atto morale.

2. Più l'atto umano assomiglia a Dio, più vale; infatti l'Apostolo [Ef 5, 1] scrive: «Fatevi imitatori di Dio, quali figli carissimi». Ma come dice S. Agostino [De civ. Dei 9, 5], «Dio e gli angeli santi puniscono senza odio, e soccorrono senza provar compassione per la miseria». Quindi è meglio compiere queste opere impassibilmente che mossi dalla passione.

3. Come il male morale, così anche il bene si misura in rapporto alla ragione. Ora, il male morale viene diminuito dalla passione: infatti chi pecca per passione è meno colpevole di chi pecca per malizia. Quindi chi fa il bene senza passione compie un bene più grande di chi lo fa mosso dalla passione.

In contrario: S. Agostino [ib.] insegna che la passione della misericordia «è sottoposta alla ragione quando si offre la misericordia in modo da conservare la giustizia, sia nel soccorrere gli indigenti che nel perdonare i pentiti». Ma nulla di ciò che sottostà alla ragione diminuisce il bene morale. Quindi le passioni non riducono la bontà morale [dell'atto].

Dimostrazione: Gli Stoici, come sostenevano che tutte le passioni sono cattive, così ne deducevano che qualsiasi passione diminuisce la bontà dell'atto: infatti ogni bene, mescolandosi col male, viene o totalmente distrutto, oppure diminuito. E ciò è senza dubbio vero se denominiamo passioni soltanto i moti disordinati dell'appetito sensitivo, in quanto perturbazioni o malattie dell'anima. Se però denominiamo passioni semplicemente tutti i moti dell'appetito

sensitivo, allora [vediamo che] anche le passioni moderate dalla ragione contribuiscono alla perfezione del bene umano. Infatti il bene umano consiste radicalmente nella ragione: quindi tale bene sarà tanto più perfetto quanto più numerose sono le cose riguardanti l'uomo a cui esso si estende. Nessuno dubita, p. es., che interessi la perfezione del bene morale il moderare gli atti delle membra esterne secondo la regola della ragione. Essendo quindi l'appetito sensitivo capace di essere sottoposto alla ragione, come si è spiegato [q. 17, a. 7], il fatto che le passioni stesse siano regolate dalla ragione contribuisce alla perfezione del bene morale o umano.

Come dunque è cosa migliore che l'uomo, oltre a volere il bene, lo compia anche esternamente, così contribuisce alla perfezione del bene morale il muoversi non soltanto con la volontà, ma anche con l'appetito sensitivo; secondo quanto dice il Salmo [83, 3]: «Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente»; intendendo per cuore l'appetito intellettivo, e per carne quello sensitivo.

Analisi delle obiezioni: 1. Le passioni possono avere due rapporti diversi con il giudizio della ragione. Primo, possono essere antecedenti. E in questo caso oscurano il giudizio della ragione, da cui dipende la bontà morale dell'atto, e diminuiscono la bontà di quest'ultimo: infatti è più lodevole fare un atto di carità per il giudizio della ragione che farlo unicamente mossi dalla passione della misericordia. – Secondo, possono essere conseguenti. E ciò può avvenire in due modi. Primo, per ridondanza: quando cioè la parte superiore dell'anima vuole una cosa così intensamente che ne deriva un moto anche nella parte inferiore di essa. E allora la passione che consegue nell'appetito sensitivo è segno dell'intensità della volizione, e sta a indicare una bontà morale superiore.

Secondo, per una scelta deliberata: cioè quando un uomo a ragion veduta delibera di farsi prendere da una passione per agire con maggiore prontezza, mediante la cooperazione dell'appetito sensitivo. E allora la passione accresce la bontà dell'atto.

2. In Dio e negli angeli non esistono né l'appetito sensitivo né le membra corporee: perciò in essi non può aver luogo, come in noi, il bene che consiste nell'ordine delle passioni e degli atti corporei.

3. La passione che tende al male, se precede il giudizio della ragione diminuisce il peccato; se è invece conseguente in uno dei modi predetti, o lo accresce, o ne indica l'accrescimento.

## Articolo 4

II-II, q. 158, a. 1; In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 4; d. 50, q. 2, a. 4, sol. 3, ad 3; De Malo, q. 10, a. 1

### Se alcune passioni siano buone o cattive nella loro specie

Sembra che nessuna passione sia moralmente buona o cattiva nella sua specie. Infatti:

1. Il bene e il male morale sono propri della ragione. Ma le passioni sono nell'appetito sensitivo, per cui quanto è di ordine razionale è accidentale per esse. Siccome dunque quanto è accidentale non appartiene mai alla specie di una cosa, è chiaro che nessuna passione nella sua specie è buona o cattiva.

2. Gli atti e le passioni ricevono la specie dall'oggetto. Se quindi una passione dovesse essere specificamente buona o cattiva dovremmo considerare specificamente buone le passioni aventi per oggetto il bene, come l'amore, il desiderio, il gaudio, e specificamente cattive le passioni aventi per oggetto il male, come l'odio, il timore, la tristezza. Ma ciò è evidentemente falso. Quindi nessuna passione è specificamente buona o cattiva.
3. Non vi è una specie di passioni che non si trovi anche negli altri animali. Invece il bene morale si trova soltanto nell'uomo. Quindi non esiste una passione che sia nella sua specie buona o cattiva.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 9, 5] scrive che «la misericordia va attribuita alla virtù». E il Filosofo [Ethic. 2, 7] insegna che il pudore è una passione lodevole. Quindi ci sono delle passioni specificamente buone o cattive.
Dimostrazione: Dobbiamo ripetere a proposito delle passioni ciò che abbiamo detto a proposito degli atti [q. 1, a. 3, ad 3; q. 18, aa. 5, 6; q. 20, a. 1], e cioè che la specie degli atti e delle passioni può essere considerata sotto due aspetti. Primo, come entità fisica: e in questo caso il bene o il male morale non determinano la specie dell'atto e della passione. Secondo, come entità di ordine morale, cioè in quanto partecipano la volontarietà e il giudizio della ragione. E in questo senso il bene e il male morale possono specificare una passione, in quanto questa può avere per oggetto una cosa che di per sé è consona o ripugnante alla ragione: come è evidente per il pudore, che è il timore di cose turpi, e per l'invidia, che è la tristezza per il bene altrui. Così infatti il bene e il male specificano gli atti esterni.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento portato vale per le passioni considerate nella loro specie fisica, cioè considerando l'appetito sensitivo in se stesso. Ma in quanto l'appetito sensitivo obbedisce alla ragione, allora la bontà o la malizia delle passioni secondo l'ordine della ragione non è più accidentale, ma essenziale.
2. Le passioni che tendono al bene, se si tratta del vero bene, sono buone; e così pure quelle che si allontanano dal vero male. Al contrario invece le passioni che consistono nell'allontanarsi da tale bene, o nell'avvicinarsi a tale male, sono cattive.
3. Negli altri animali l'appetito sensitivo non obbedisce alla ragione. Tuttavia in quanto è guidato da una certa estimativa naturale sottoposta a una ragione superiore, cioè a quella divina, si trova in essi, quanto alle loro passioni, una certa somiglianza del bene morale.

## Quaestio 25
## Prooemium

[34600] Iª-IIae q. 25 pr. Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis. Secundo, de ordine passionum concupiscibilis ad invicem. Tertio, de ordine passionum irascibilis ad invicem. Quarto, de quatuor principalibus passionibus.

## ARGOMENTO 25

## I RAPPORTI RECIPROCI TRA LE PASSIONI

Passiamo ora a considerare i rapporti reciproci tra le passioni.

Tratteremo in proposito quattro argomenti: 1. Il rapporto delle passioni dell'irascibile con quelle del concupiscibile; 2. L'ordine reciproco tra le passioni del concupiscibile; 3. L'ordine reciproco tra le passioni dell'irascibile; 4. Le quattro passioni principali.

### Articolo 1

In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 3; q. 2, a. 3, sol. 2; De Verit., q. 25, a. 2

**Se le passioni dell'irascibile precedano o seguano quelle del concupiscibile**

Sembra che le passioni dell'irascibile precedano quelle del concupiscibile.

Infatti:

1. L'ordine delle passioni è fondato sull'ordine dei loro oggetti. Ora, l'oggetto dell'irascibile è il bene arduo, che si presenta come il più elevato fra gli altri beni. Quindi le passioni dell'irascibile vengono prima di quelle del concupiscibile.

2. Il motore è prima di ciò che esso muove. Ma l'irascibile sta al concupiscibile come il motore al soggetto mosso: infatti esso è dato all'animale per eliminare gli ostacoli che impediscono al concupiscibile di godere del proprio oggetto, come si è spiegato [q. 23, a. 1, ad 1]; e Aristotele [Phys. 8, 4] insegna che «quanto elimina un ostacolo si presenta come motore». Quindi le passioni dell'irascibile hanno una priorità su quelle del concupiscibile.

3. Il gaudio e la tristezza sono passioni del concupiscibile. Ma esse seguono le passioni dell'irascibile: infatti il Filosofo [Ethic. 4, 5] scrive che «la punizione acquieta l'impeto dell'ira, e la tristezza cede il posto alla gioia».

Quindi le passioni del concupiscibile sono posteriori a quelle dell'irascibile.

In contrario: Le passioni del concupiscibile hanno per oggetto il bene incondizionato; quelle dell'irascibile riguardano invece un bene più ristretto, cioè il bene arduo. Ora, siccome il bene incondizionato precede il bene più ristretto, è chiaro che le passioni del concupiscibile precedono quelle dell'irascibile.

Dimostrazione: Le passioni del concupiscibile hanno una portata più ampia di quelle dell'irascibile. Infatti tra le passioni del concupiscibile ce ne sono alcune di moto, come il desiderio, e altre di quiete, come il gaudio e la tristezza. Invece tra le passioni dell'irascibile nessuna è di quiete, ma sono tutte di moto. E la ragione è che la cosa in cui ci si acquieta non è difficile o ardua, come è invece l'oggetto dell'irascibile.

Ora la quiete, essendo il fine del moto, è la prima nell'intenzione e l'ultima nell'esecuzione. Se dunque le passioni dell'irascibile vengono confrontate con quelle del concupiscibile che esprimono l'acquietarsi nel bene, evidentemente le precedono in ordine di esecuzione: come la speranza precede il gaudio, per cui ne è la causa, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 12, 12]: «lieti nella speranza». Invece la passione del concupiscibile che è la quiete nel male, cioè la tristezza, si trova in mezzo a due passioni dell'irascibile. Essa infatti segue il timore, poiché la tristezza viene causata dal sopravvento di quel male che si temeva, però precede il moto dell'ira: infatti si ha il moto dell'ira quando uno, a motivo di una tristezza precedente, insorge per vendicarsi.

Ma dato che il contraccambiare il male ricevuto si presenta come un bene, l'uomo irritato gode di tale effetto. E così è chiaro che ogni passione dell'irascibile ha come termine una passione del concupiscibile avente per oggetto la quiete, cioè o il gaudio o la tristezza.

Se invece si confrontano le passioni dell'irascibile con quelle del concupiscibile che implicano un moto, allora appare evidente la priorità di queste ultime, poiché le passioni dell'irascibile non sono che sviluppi complementari di quelle del concupiscibile: come anche l'oggetto dell'irascibile non fa che aggiungere a quello del concupiscibile l'arduità, ovvero la obiezioni. Infatti la speranza aggiunge al desiderio uno sforzo e una certa elevazione dell'animo, per conseguire un bene arduo. E così pure il timore aggiunge alla fuga, o ripugnanza, una depressione dell'animo, per [la gravità o] obiezioni del male.

Concludendo: le passioni dell'irascibile sono inserite tra le passioni del concupiscibile che consistono in un moto verso il bene o verso il male e quelle che consistono nell'acquietarsi nel bene o nel male. È chiaro quindi che le passioni dell'irascibile hanno in quelle del concupiscibile il loro principio e il loro termine.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento sarebbe valido se l'oggetto del concupiscibile fosse l'opposto del bene arduo, oggetto dell'irascibile. Invece l'oggetto del concupiscibile è il bene incondizionato: perciò in ordine di natura esso precede l'oggetto dell'irascibile come l'universale precede il particolare.

2. Quanto elimina un ostacolo non è un motore per se, ma solo per accidens. Qui invece parliamo dell'ordine per se delle passioni. – Inoltre l'irascibile non fa che togliere gli ostacoli che impediscono al concupiscibile di acquietarsi nel proprio oggetto. Quindi da ciò segue soltanto che le passioni dell'irascibile precedono le passioni del concupiscibile aventi per oggetto la quiete.

3. Entro questi limiti va accettata la conclusione della terza obiezioni.

## Articolo 2

I, q. 20, a. 1; infra, q. 27, a. 4; In 3 Sent., d. 27, q. 1, a. 3; C. G., IV, c. 19; De Verit., q. 26, a. 4, De Virt., q. 4, a. 3; In Div. Nom., c. 4, lect. 9

### Se l'amore sia la prima tra le passioni del concupiscibile

Sembra che l'amore non sia la prima tra le passioni del concupiscibile. Infatti:

1. La facoltà del concupiscibile è denominata dalla concupiscenza, che si identifica con la passione del desiderio. Ma «la denominazione viene desunta da ciò che è principale», come insegna Aristotele [De anima 2, 4]. Quindi la concupiscenza viene prima dell'amore.

2. L'amore implica una certa unione: esso infatti, come scrive Dionigi [De div. nom. 4], è «una forza unitiva e aggregativa». Ma la concupiscenza, o desiderio, è un moto verso l'unione con la cosa desiderata. Quindi la concupiscenza precede l'amore.

3. La causa è prima dell'effetto. Ma il piacere è causa dell'amore: infatti alcuni, secondo Aristotele [Ethic. 8, cc. 3, 4], amano per il piacere. Quindi il piacere viene prima dell'amore. E così l'amore non è la prima tra le passioni del concupiscibile.

In contrario: Secondo S. Agostino [De civ. Dei 14, 7], tutte le passioni sono causate dall'amore: infatti «l'amore, aspirando ad avere ciò che è amato, è concupiscenza; e avendolo e godendone, è gioia». Quindi l'amore è la prima tra le passioni del concupiscibile.
Dimostrazione: Il concupiscibile ha per oggetto il bene e il male. In ordine di natura, però, il bene viene prima del male: poiché il male non è che privazione di bene. Per cui tutte le passioni che hanno per oggetto il bene precedono in ordine di natura quelle che hanno per oggetto il male, cioè ognuna precede la sua contraria: infatti la ricerca di un bene determina il rifiuto del male opposto.
Ora, il bene ha ragione di fine, il quale è primo nell'intenzione e ultimo nel conseguimento. Quindi l'ordine delle passioni del concupiscibile può essere considerato o secondo l'intenzione, o secondo il conseguimento. Nell'ordine del conseguimento è primo ciò che si realizza per primo nel soggetto che tende verso il fine. Ora, è chiaro che chi tende verso il fine per prima cosa deve avere un'attitudine o proporzione verso di esso: poiché non si può tendere verso un fine senza esservi proporzionati; in secondo luogo deve muoversi verso il fine, e in terzo luogo raggiungere la quiete nel fine dopo il suo conseguimento. Ma l'attitudine o proporzione dell'appetito rispetto al fine è l'amore, il quale consiste nella semplice compiacenza per il bene; invece il moto verso il bene costituisce il desiderio o concupiscenza; la quiete nel bene, poi, è il godimento, ossia la gioia o il piacere.
Quindi in quest'ordine l'amore precede il desiderio, e il desiderio precede il piacere. – Invece secondo l'ordine dell' intenzione è il contrario: poiché il piacere che attira causa il desiderio, e quindi l'amore. Infatti il piacere è la fruizione del bene, e questa in qualche modo ha carattere di fine come il bene stesso, secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 11, a. 3, ad 3].
Analisi delle obiezioni: 1. Le cose sono denominate seguendo il modo in cui vengono da noi conosciute: come infatti scrive il Filosofo [Periherm. 1, 2], «le parole sono i segni delle nostre intellezioni». Ora, noi per lo più conosciamo le cause dagli effetti, e l'effetto dell'amore, quando si possiede l'oggetto amato, è il piacere, mentre quando non lo si possiede è il desiderio o concupiscenza. Però, come osserva S. Agostino [De Trin. 10, 12], «l'amore è sentito maggiormente quando il bisogno lo rivela». E così, fra tutte le passioni del concupiscibile, la concupiscenza è la più sentita. Ed è per questo che essa denomina la facoltà.
2. L'unione di colui che ama con l'oggetto amato è duplice. La prima è effettiva, mediante il conseguimento della cosa stessa. E tale unione rientra nel godimento o piacere, che segue il desiderio. – La seconda invece è un'unione affettiva, che consiste in un'attitudine o proporzione: essa cioè è dovuta al fatto che una cosa, dal momento che ha attitudine e inclinazione verso un'altra, già in qualche modo ne partecipa. Ed è questa l'unione propria dell'amore, unione che precede il moto del desiderio.
3. Il piacere causa l'amore in quanto lo precede nell'ordine dell'intenzione.

Articolo 3

Se la speranza sia la prima tra le passioni dell'irascibile

Sembra che la speranza non sia la prima tra le passioni dell'irascibile. Infatti:

1. La potenza dell'irascibile è denominata dall'ira. Siccome dunque «la denominazione viene desunta da ciò che è principale» [cf. a. prec., ob. 1], sembra che l'ira venga prima della speranza.

2. L'oggetto dell'irascibile è l'arduo. Ora, sembra cosa più ardua il tentativo di superare il male contrario imminente, oggetto dell'audacia, o anche il male già inflitto e presente, oggetto dell'ira, che non il semplice tentativo di conquistare il bene. E così pure sembra più arduo il tentativo di vincere un male presente che non quello di vincere un male futuro. Quindi l'ira sembra essere una passione superiore all'audacia, e l'audacia superiore alla speranza. Quindi la speranza non è al primo posto.

3. Nel moto verso il fine l'allontanamento da un termine viene prima dell'avvicinamento al termine successivo. Ora, il timore e la disperazione implicano allontanamento, mentre l'audacia e la speranza implicano avvicinamento. Quindi il timore e la disperazione precedono la speranza e l'audacia.

In contrario: Più una cosa si avvicina alla prima [del suo genere], più acquista priorità. Ora, la speranza è la più vicina all'amore, che è la prima delle passioni. Quindi la speranza è la prima tra le passioni dell'irascibile.

Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], tutte le passioni dell'irascibile implicano un moto verso qualcosa. Ora, tale moto potrebbe essere causato in due modi nell'irascibile: primo, dalla sola attitudine o proporzione verso il fine, il che interessa l'amore o l'odio; secondo, dalla presenza stessa del bene o del male, il che forma l'oggetto del gaudio o della tristezza. Invece dalla presenza del bene non viene causata nessuna passione nell'irascibile, come si è già visto [q. 23, aa. 3, 4], mentre dalla presenza del male viene causata la passione dell'ira. Poiché dunque nell'ordine genetico, o di esecuzione, la proporzione o attitudine al fine precede il conseguimento, ne segue che l'ira, fra tutte le passioni dell'irascibile, è l'ultima in tale ordine. Invece tra le altre passioni dell'irascibile, che implicano un moto derivante dall'amore o dall'odio rispettivamente verso il bene o verso il male, è necessario ammettere la priorità della speranza e della disperazione, aventi per oggetto il bene, sulle altre passioni aventi per oggetto il male, cioè sull'audacia e sul timore. La speranza però viene prima della disperazione: infatti è un moto verso il bene in quanto bene, cioè in quanto è attraente, quindi è un moto verso il bene di per sé. Invece la disperazione è un allontanamento dal bene, e ciò non si addice al bene in quanto è bene, ma per un altro motivo, [cioè per l'arduità], quindi quasi accidentalmente. E per la stessa ragione il timore viene prima dell'audacia, essendo un allontanamento dal male. – Che poi la speranza e la disperazione siano per natura prima del timore e dell'audacia è dimostrato dal fatto che la speranza e la disperazione spiegano il timore e l'audacia, come la brama del bene giustifica la fuga dal male: infatti l'audacia nasce dalla speranza di vincere, e il timore deriva dal disperare della vittoria. L'ira infine nasce dall'audacia: poiché, come fa osservare Avicenna [De natural. 6, De anima 4, 6], nessuno si adira desiderando la vendetta senza l'audacia di vendicarsi.

È perciò evidente che la speranza è la prima fra tutte le passioni dell'irascibile.
– E se vogliamo, possiamo descrivere l'ordine genetico di tutte le passioni: al primo posto si trovano l'amore e l'odio; al secondo il desiderio e la fuga; al terzo la speranza e la disperazione; al quarto il timore e l'audacia; al quinto l'ira; al sesto e ultimo la gioia e la tristezza, che vengono dopo tutte le altre, come insegna Aristotele [Ethic. 2, 5]. Tuttavia l'amore precede l'odio, il desiderio la fuga, la speranza la disperazione, il timore l'audacia e il gaudio la tristezza, come si può concludere da quanto abbiamo detto [nel corpo e negli aa. prec.].
Analisi delle obiezioni: 1. L'ira è causata dalle altre passioni come un effetto dalle sue cause precedenti: perciò da essa, quale effetto più evidente, viene denominata la facoltà.
2. Non l'arduo, ma piuttosto il bene è il motivo del tendere e del desiderare. Quindi viene prima la speranza, che riguarda direttamente il bene; anche se talvolta l'audacia e l'ira hanno per oggetto cose più ardue.
3. L'appetito di per sé e in primo luogo si muove verso il bene, che ne costituisce l'oggetto proprio; e da qui nasce il suo allontanarsi dal male. Infatti il moto della parte appetitiva non si uniforma al moto fisico, ma all'intenzione della natura; la quale ha di mira prima il fine che la rimozione del suo contrario, rimozione che è cercata unicamente per il conseguimento del fine.

Articolo 4
Infra, q. 84, a. 4, ad 2; II–II, q. 141, a. 7, ad 3; In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 4; De Verit., q. 26, a. 5
Se la gioia, la tristezza, la speranza e il timore siano le quattro passioni principali
Sembra che la gioia e la tristezza, la speranza e il timore non siano le quattro passioni principali. Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 14, cc. 3, 7] al posto della speranza mette la concupiscenza.
2. Tra le passioni c'è un duplice ordine: l'ordine di intenzione e quello genetico, o di esecuzione. Quindi o le passioni principali sono scelte in base all'ordine di intenzione, e allora soltanto la gioia e la tristezza, come finali, sono principali, oppure sono scelte in base all'ordine genetico o di esecuzione, e allora la passione principale è l'amore. Quindi in nessun modo si devono chiamare principali le quattro passioni della gioia e della tristezza, della speranza e del timore.
3. Il timore è causato dalla disperazione, come l'audacia dalla speranza. Quindi o si devono porre tra le passioni principali, come cause, la speranza e la disperazione, oppure, come affini, la speranza e l'audacia.
In contrario: Boezio [De consol. 1, metr. 7], enumerando le quattro passioni principali, scrive: «Togli il gaudio, scaccia il timore, metti in fuga la speranza, escludi il dolore».
Dimostrazione: Si dice comunemente che queste quattro passioni sono le principali. La gioia e la tristezza per il fatto che danno compimento e fine a tutte le passioni: come infatti nota Aristotele [Ethic. 2, 5], esse vengono dopo tutte le altre. Il timore e la speranza sono invece principali non perché danno l'ultimo compimento, ma perché danno compimento al moto dell'appetito verso

un oggetto: infatti rispetto al bene il moto comincia con l'amore, passa attraverso il desiderio e termina nella speranza; rispetto al male invece comincia dall'odio, passa attraverso la fuga e termina nel timore. - Perciò il numero di queste quattro passioni risulta dalla distinzione tra presente e futuro: infatti il moto dice ordine al futuro, mentre la quiete consiste in qualcosa di presente. Del bene presente, dunque, sentiamo gioia e del male presente tristezza; per il bene futuro invece nutriamo speranza e per il male futuro timore.
Ora, tutte le altre passioni che riguardano il bene o il male, presente o futuro, si riducono e si completano in queste. Quindi queste quattro passioni sono dette principali anche perché sono generali. Il che è vero se le passioni della speranza e del timore vengono prese per indicare genericamente il moto dell'appetito verso un oggetto da desiderare o da fuggire.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino mette il desiderio, o concupiscenza, al posto della speranza perché si riferiscono entrambi al bene futuro.
2. Le passioni indicate si dicono principali in ordine di intenzione e di perfezione. E sebbene il timore e la speranza non siano le ultime in modo assoluto, tuttavia sono le ultime tra le passioni tendenti verso una cosa futura. Si potrebbe però fare eccezione per l'ira. Ma questa non può essere una passione principale, poiché è un effetto dell'audacia la quale, come vedremo [ad 3; q. 45, a. 2, ad 3], non può essere tra le passioni principali.
3. La disperazione dice abbandono di un bene, il che è quasi accidentale; l'audacia poi dice avvicinamento a un male, altra cosa accidentale. Quindi queste passioni non possono essere principali: poiché una realtà accidentale non può mai dirsi principale. E così non può essere considerata principale neppure l'ira, che è un effetto dell'audacia.

## Quaestio 26
## Prooemium

[34633] Iª-IIae q. 26 pr. Consequenter considerandum est de passionibus animae in speciali. Et primo, de passionibus concupiscibilis; secundo, de passionibus irascibilis. Prima consideratio erit tripartita, nam primo considerabimus de amore et odio; secundo, de concupiscentia et fuga tertio, de delectatione et tristitia. Circa amorem consideranda sunt tria, primo, de ipso amore; secundo, de causa amoris; tertio, de effectibus eius. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum amor sit in concupiscibili. Secundo, utrum amor sit passio. Tertio, utrum amor sit idem quod dilectio. Quarto, utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae.

## ARGOMENTO 26
## L'AMORE

Passiamo ora a studiare le passioni dell'anima in particolare: prima le passioni del concupiscibile e poi quelle dell'irascibile [q. 40].
Il primo tema è suddiviso in tre parti: primo, studieremo l'amore e l'odio; secondo, la concupiscenza e la ripugnanza [q. 30]; terzo, il piacere e la tristezza [q. 31].
Sull'amore esamineremo tre argomenti: primo, l'amore in se stesso; secondo, la sua causa [q. 27]; terzo, i suoi effetti [q. 28].

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'amore sia nel concupiscibile;
2. Se l'amore sia una passione; 3. Se si identifichi con la dilezione;
4. Se sia ben diviso in amore di amicizia e amore di concupiscenza.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 26, q. 2, a. 1; d. 27, q. 1, a. 2
Se l'amore sia nel concupiscibile
Sembra che l'amore non sia nel concupiscibile. Infatti:
1. Sta scritto [Sap 8, 2]: «Questa ho amato», cioè la sapienza, «e ricercato fin dalla mia giovinezza». Ma il concupiscibile, facendo parte dell'appetito sensitivo, non può tendere verso la sapienza, che è superiore al senso. Quindi l'amore non è nel concupiscibile.
2. L'amore sembra identificarsi con qualsiasi altra passione; scrive infatti S. Agostino [De civ. Dei 14, 7]: «L'amore, desiderando possedere ciò che ama, è concupiscenza; possedendolo e godendone, è gioia; fuggendo ciò che lo contraria, è timore; soffrendolo quando capita, è tristezza». Ora, non tutte le passioni sono nel concupiscibile: il timore p. es., che è qui ricordato, è nell'irascibile. Quindi non si può affermare senz'altro che l'amore è nel concupiscibile.
3. Dionigi [De div. nom. 4] parla di un amore naturale. Ma l'amore naturale sembra appartenere piuttosto alle facoltà naturali, proprie dell'anima vegetativa. Quindi l'amore, assolutamente parlando, non è nel concupiscibile.
In contrario: Il Filosofo [Topic. 2, 7] afferma che «l'amore è nel concu piscibile».
Dimostrazione: L'amore è qualcosa che interessa la facoltà appetitiva: poiché oggetto dell'uno e dell'altra è il bene. Per cui secondo le differenti tendenze appetitive abbiamo differenti amori. C'è infatti un appetito che non deriva dalla conoscenza del soggetto appetente, ma da quella di un altro: e questo viene detto appetito naturale. Infatti gli esseri naturali [o fisici] tendono alle cose conformi alla loro natura non mediante la propria conoscenza, ma in forza di quella di colui che ha istituito la natura, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 6, a. 1, ad 2; q. 103, a. 1, ad 1, 3]. – C'è poi un altro appetito che segue la conoscenza dello stesso soggetto appetente, però la segue per necessità, e non in forza di un libero giudizio. E tale è l'appetito sensitivo dell'animale; che però nell'uomo partecipa un riflesso di libertà, in quanto obbedisce alla ragione. – C'è infine un terzo appetito che segue la conoscenza del soggetto appetente dietro un libero giudizio. E questo è l'appetito razionale o intellettivo, denominato volontà.
Ora, in ciascuno di questi appetiti l'amore sta a indicare il principio del moto tendente al fine amato. Ma nell'appetito naturale questo principio è la connaturalità del soggetto appetente con la cosa a cui tende, [connaturalità] che può essere detta amore naturale: come la connaturalità del corpo grave col centro [di gravitazione] è data dalla gravità, e può essere detta amore naturale. E allo stesso modo l'armonizzarsi dell'appetito sensitivo, o della volontà, con un dato bene, cioè la compiacenza stessa nel bene, viene denominata amore sensitivo, oppure intellettivo o razionale. Quindi l'amore sensitivo risiede nell'appetito sensitivo, come quello intellettivo nell'appetito intellettivo.

E appartiene al concupiscibile: poiché viene definito in rapporto al bene in assoluto, e non in rapporto al bene arduo, oggetto dell'irascibile.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo parla dell'amore intellettivo o razionale.
2. Si dice che l'amore è timore, gioia, concupiscenza e tristezza non essenzialmente, ma causalmente.
3. L'amore naturale non è soltanto nelle facoltà dell'anima vegetativa, ma in tutte le potenze dell'anima, e anche in tutte le parti del corpo, e universalmente in tutte le cose: poiché, come insegna Dionigi [De div. nom. 4], «ilbello e il bene sono amabili per tutti gli esseri: poiché ogni cosa ha una connaturalità con tutto ciò che le conviene secondo la sua natura».

Articolo 2

Se l'amore sia una passione
Sembra che l'amore non sia una passione. Infatti:
1. Nessuna virtù è una passione. Ma al dire di Dionigi [De div. nom. 4] l'amore «è una virtù». Quindi non è una passione.
2. Per S. Agostino [De Trin. 8, 10] l'amore è una certa unione, o nesso. Ma l'unione, o nesso, non dice passione, bensì relazione. Quindi l'amore non è una passione.
3. Per il Damasceno [De fide orth. 2, 22] la passione è «un moto». Ora, l'amore non è un moto dell'appetito, come il desiderio, ma ne è la causa.
Quindi non è una passione.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 8, 5] insegna che «l'amore è una passione».
Dimostrazione: La passione [in genere] è l'effetto prodotto dall'agente nel paziente. Ora l'agente fisico, o naturale, produce due effetti nel paziente: prima di tutto produce la forma, e in secondo luogo il moto che da essa deriva: come un corpo dalla causa che lo produce riceve la gravità e il moto che la accompagna. E la gravità stessa, che è il principio del moto verso il luogo connaturale al corpo, in qualche modo può essere detta amore naturale. Allo stesso modo anche l'oggetto appetibile prima di tutto dà all'appetito una certa conformazione con se stesso, che è la compiacenza verso l'appetibile, dalla quale segue il moto verso di esso. Come infatti fa osservare Aristotele [De anima 3, 10], «il moto appetitivo si sviluppa in cerchio»: poiché l'oggetto muove l'appetito, mettendosi in qualche modo nella sua intenzione, e l'appetito tende a conseguire l'oggetto nella realtà, in maniera che il moto finisca là dove ha avuto inizio. Concludendo: la prima trasformazione prodotta dall'oggetto nell'appetito prende il nome di amore, e si riduce alla semplice compiacenza per l'oggetto appetibile; da questa compiacenza segue poi un moto verso di esso, cioè il desiderio, e finalmente la quiete, cioè il gaudio. Consistendo perciò l'amore in una trasformazione dell'appetito da parte dell'oggetto, è chiaro che l'amore è una passione: passione in senso stretto se è nel concupiscibile; in senso lato se è nella volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. L'amore è chiamato virtù da Dionigi in quanto principio o causa del moto appetitivo: infatti la virtù indica il principio di un moto o di un'azione.

2. L'unione è propria dell'amore per il fatto che l'appetito, mediante la compiacenza, fa sì che colui che ama si rapporti all'oggetto amato come a se stesso, o a qualcosa di se stesso. Quindi è evidente che l'amore non è la stessa relazione di unione, ma l'unione è un effetto dell'amore. Per cui Dionigi [De div. nom. 4] può dire che l'amore è «una virtù unitiva», e il Filosofo [Polit. 2, 1] che l'unione è opera dell'amore.
3. Sebbene l'amore non indichi un moto dell'appetito verso l'oggetto appetibile, tuttavia la modificazione dell'appetito da parte dell'appetibile consiste in una compiacenza verso di esso.

Articolo 3
1 Sent., d. 10, expos.; In 3 sent., d. 27, q. 2, a. 1; In Div. Nom., c. 4, lect. 9
Se l'amore si identifichi con la dilezione
Sembra che l'amore si identifichi con la dilezione. Infatti:
1. Dionigi [De div. nom. 4] afferma che l'amore sta alla dilezione «come quattro sta a due volte due, e il rettilineo sta a ciò che ha le linee diritte». Ma queste espressioni sono equivalenti. Quindi l'amore e la dilezione sono equivalenti.
2. I moti di ordine appetitivo sono distinti per l'oggetto. Ma l'oggetto della dilezione e dell'amore è identico. Quindi la dilezione e l'amore si identificano.
3. Se fra la dilezione e l'amore c'è qualche differenza, sembra che debba stare soprattutto in questo: che «la dilezione, – come alcuni dicevano, secondo S. Agostino [De civ. Dei 14, 7] – è da prendersi in senso buono, l'amore invece in senso cattivo». Ma ciò non costituisce in realtà una differenza poiché, come S. Agostino aggiunge, nelle Sacre Scritture i due termini sono usati entrambi per il bene e per il male. Quindi l'amore non si distingue dalla dilezione, e così lo stesso Agostino può concludere che «parlare di amore equivale a parlare di dilezione».
In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] scrive che «ad alcuni Santi [Padri] è sembrato che il nome di amore sia più divino che quello di dilezione».
Dimostrazione: Ci sono quattro termini che in qualche modo si riferiscono alla stessa cosa: amore, dilezione, carità, amicizia. Essi differiscono però in questo, che l'amicizia, secondo il Filosofo [Ethic. 8, 5], «è come un abito», mentre l'amore e la dilezione indicano l'atto o la passione; la carità poi può essere presa nell'uno e nell'altro senso.
Tuttavia l'atto viene indicato in maniera differente da queste tre ultime voci. L'amore è infatti più generico, poiché ogni dilezione o carità è amore, ma non viceversa. Infatti la dilezione, come dice il nome stesso, aggiunge al concetto di amore l'elezione che lo precede. Quindi la dilezione non è nel concupiscibile, ma soltanto nella volontà, e nel solo essere razionale. La carità poi aggiunge all'amore una certa perfezione, inquantoché l'oggetto amato viene considerato di grande valore, come il nome stesso sembra indicare.
Analisi delle obiezioni: 1. Dionigi parla dell'amore e della dilezione in quanto si trovano nell'appetito intellettivo: infatti in questo caso l'amore si identifica con la dilezione.
2. L'oggetto dell'amore è più vasto dell'oggetto della dilezione: poiché l'amore, come si è spiegato [nel corpo], è più esteso della dilezione.

3. L'amore e la dilezione non si distinguono in base alla differenza tra bene e male, ma nel modo indicato [ib.]. Tuttavia nella parte intellettiva essi si identificano. E S. Agostino in quel testo parla dell'amore in questo senso: infatti poco dopo aggiunge che «l'amore buono è il retto volere, e l'amore cattivo è un volere perverso». Siccome però l'amore quale passione del concupiscibile inclina molti al male, da qui presero occasione quelli che escogitarono la distinzione riferita.

4. [S.c.]. Alcuni pensarono che anche nella stessa volontà il termine amore fosse più divino del termine dilezione, poiché l'amore comporta una certa passività, specialmente nell'appetito sensitivo, mentre la dilezione presuppone un giudizio dell'intelletto. Ora, l'uomo può tendere a Dio mediante l'amore, lasciandosi come attrarre passivamente da Dio stesso, meglio di come possa farlo sotto la guida della propria intelligenza, il che appartiene al concetto di dilezione, come si è visto [nel corpo]. E per questo motivo l'amore è più divino della dilezione.

## Articolo 4

I, q. 60, a. 3; II-II, q. 23, a. 1; In 2 Sent., d. 29, q. 1, a. 3;In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 3; De Virt., q. 4, a. 3; In Div. Nom., c. 4, lect. 9, 10

### Se l'amore sia ben diviso in amore di amicizia e amore di concupiscenza

Sembra che l'amore non sia ben diviso in amore di amicizia e amore di concupiscenza. Infatti:

1. Come insegna il Filosofo [Ethic. 8, 5], «l'amore è una passione, l'amicizia invece è un abito». Ma l'abito non può essere la suddivisione di una passione. Quindi l'amore non è ben diviso in amore di concupiscenza e amore di amicizia.

2. Una cosa non può essere divisa mediante ciò che gli è connumerato: uomo infatti non è connumerato con animale. Ora, la concupiscenza è connumerata con l'amore [in una stessa suddivisione], come passione distinta dall'amore. Quindi l'amore non può essere diviso mediante la concupiscenza.

3. Per il Filosofo [Ethic. 8, 3] ci sono tre tipi di amicizia: utile, dilettevole e onesta. Ma l'amicizia utile e quella dilettevole non escludono la concupiscenza. Quindi la concupiscenza non può essere divisa in contrapposizione all'amicizia.

In contrario: Noi diciamo di amare le cose di cui abbiamo brama o concupiscenza, come dice Aristotele [Topic. 2, 3]: «Si dice che uno ama il vino per il dolce che in esso appetisce». Ora, verso il vino o verso cose consimili, osserva il medesimo autore [Ethic. 8, 2], non abbiamo amicizia. Quindi l'amore di concupiscenza è distinto da quello di amicizia.

Dimostrazione: Il Filosofo [Reth. 2, 4] insegna che «amare è volere del bene a qualcuno». Quindi il moto dell'amore ha due oggetti: il bene che uno vuole a qualcuno, a se stesso o ad altri, e il soggetto a cui vuole quel bene. Rispetto quindi al bene voluto si ha l'amore di concupiscenza, rispetto invece al soggetto a cui si vuole quel bene si ha l'amore di amicizia.

Ora, questa divisione è impostata su un rapporto di priorità e di dipendenza.

Infatti ciò che è amato di amore d'amicizia è amato direttamente e per se stesso; invece ciò che è amato di amore di concupiscenza non è amato in tal modo, ma è amato per un altro. Come infatti l'ente puro e semplice ha in sé il proprio essere, mentre l'ente sotto un certo aspetto è quello che ha il suo essere in altro, così il bene, che è convertibile con l'ente, è bene in modo assoluto quando è un bene per se stesso; se invece è il bene di un altro è bene sotto un certo aspetto. Quindi l'amore col quale si ama un essere volendo ad esso il bene è amore in senso pieno e assoluto; invece l'amore col quale si ama una cosa per farne il bene di altri è amore sotto un certo aspetto.
Analisi delle obiezioni: 1. L'amore non si suddivide in amicizia e concupiscenza, ma in amore di amicizia e amore di concupiscenza. Infatti si chiama amico in senso proprio colui al quale vogliamo un certo bene; abbiamo invece concupiscenza verso ciò che vogliamo per noi.
2. Così è risolta anche la seconda obiezioni.
3. Nell'amicizia utile e in quella dilettevole si vuole il bene dell'amico: e così si salva il carattere di amicizia. Per il fatto però che in definitiva il bene viene indirizzato al proprio piacere o alla propria utilità, l'amicizia utile o dilettevole perde la natura di vera amicizia, poiché si riduce a un amore di concupiscenza.

Quaestio 27
Prooemium

[34667] Iª-IIae q. 27 pr. Deinde considerandum est de causa amoris. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum bonum sit sola causa amoris. Secundo, utrum cognitio sit causa amoris. Tertio, utrum similitudo. Quarto, utrum aliqua alia animae passionum.

ARGOMENTO 27
LA CAUSA DELL'AMORE
Passiamo a considerare la causa dell'amore.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'unica causa dell'amore sia il bene; 2. Se la conoscenza sia causa dell'amore; 3. Se lo sia la somiglianza; 4. Se l'amore possa essere causato da un'altra passione.

Articolo 1
Infra, q. 29, a. 1
Se l'unica causa dell'amore sia il bene
Sembra che il bene non sia l'unica causa dell'amore. Infatti:
1. Il bene è causa dell'amore solo perché è amato. Ma è amato anche il male, come sta scritto [Sal 10, 6 Vg]: «Chi ama l'iniquità odia la propria anima»; altrimenti ogni amore sarebbe buono. Quindi il bene non è l'unica causa dell'amore.
2. Il Filosofo [Reth. 2, 4] scrive che «noi amiamo coloro che dicono il male che è in loro». Quindi sembra che il male sia causa dell'amore.
3. Dionigi [De div. nom. 4] afferma che «non soltanto il bene, ma anche il bello è amabile per tutti».
In contrario: S. Agostino [De Trin. 8, 3] scrive: «Certamente non si ama

altro che il bene». Quindi solo il bene è causa dell'amore.
Dimostrazione: Come si è già visto [q. 26, a. 1], l'amore appartiene a una facoltà appetitiva, che è una potenza passiva. Quindi l'oggetto si rapporta ad essa come la causa del suo moto, o del suo atto. Propriamente, quindi, la causa dell'amore è l'oggetto dell'amore. Ma l'oggetto proprio dell'amore è il bene: poiché l'amore comporta una connaturalità o compiacenza dell'amante rispetto all'amato, e per ciascun essere è bene quanto è ad esso connaturale e proporzionato. Quindi si deve concludere che il bene è la causa propria dell'amore.
Analisi delle obiezioni: 1. Il male non è amato che sotto l'aspetto di bene, cioè in quanto è un bene parziale, che però viene considerato come un bene totale. E in questo modo un amore può essere cattivo perché tende verso un oggetto che non è un vero bene sotto ogni aspetto. Ed è per questo che si ama l'iniquità: poiché mediante l'iniquità si acquista qualche bene, come il piacere, la ricchezza o altre cose simili.
2. Si amano quelli che riconoscono i loro mali non per amore di questi, ma perché essi ne parlano liberamente: infatti scoprire il proprio male si presenta come un bene, poiché esclude la finzione e la simulazione.
3. Il bello si identifica con il bene, salvo una semplice differenza di ragione. Mentre infatti il bene è «ciò che tutti gli esseri desiderano», e implica l'acquietarsi in esso dell'appetito, il bello implica invece l'acquietarsi dell'appetito alla sua sola presenza o conoscenza. Per cui riguardano il bello quei sensi che sono maggiormente conoscitivi, cioè la vista e l'udito al servizio della ragione: e così parliamo di cose belle a vedersi o a udirsi. Invece per l'oggetto degli altri sensi non si usa parlare di bellezza: infatti non diciamo che sono belli i sapori o gli odori. È perciò evidente che il bello aggiunge al bene una relazione con la facoltà conoscitiva: per cui si denomina bene ciò che è puramente e semplicemente gradevole all'appetito, bello invece ciò la cui stessa apprensione piace.

## Articolo 2

II-II, q. 26, a. 2, ad 1; In 1 Sent., d. 15, q. 4, a. 1, ad 3

### Se la conoscenza sia causa dell'amore

Sembra che la conoscenza non sia causa dell'amore. Infatti:
1. La ricerca di una cosa dipende dall'amore per essa. Ma alcune cose vengono cercate senza essere conosciute, come le scienze: infatti, come scrive S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 35], nel loro caso «è la stessa cosa averle e conoscerle»: se quindi fossero conosciute sarebbero possedute, e non sarebbero cercate. Quindi la conoscenza non causa l'amore.
2. È sostanzialmente la stessa cosa amare ciò che non si conosce e amare più di quanto si conosce. Ma alcune cose sono amate più di quanto sono conosciute: come Dio, il quale nella vita presente può essere amato per se stesso, mentre non può essere conosciuto per se stesso. Quindi la conoscenza non è causa dell'amore.
3. Se la conoscenza fosse causa dell'amore, dove manca la conoscenza non ci potrebbe essere l'amore. Invece, come scrive Dionigi [De div. nom. 4], l'amore si trova in tutte le cose, mentre non in tutte si trova la conoscenza.

Quindi la conoscenza non è causa dell'amore.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 10, cc. 1, 2] dimostra che «nessuno può amare ciò che ignora».
Dimostrazione: Il bene è causa dell'amore in qualità di oggetto, come si è visto [a. prec.]. Ora, il bene non è oggetto dell'appetito se non mediante la conoscenza. Quindi l'amore richiede una percezione del bene amato. Per cui il Filosofo [Ethic. 9, cc. 5, 12] scrive che la visione corporea è il principio dell'amore sensitivo. E così la contemplazione della bellezza e della bontà spirituale è il principio dell'amore spirituale. Quindi la conoscenza è causa dell'amore allo stesso titolo del bene, il quale non può essere amato senza essere conosciuto.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi cerca la scienza non la ignora completamente, ma già in qualche modo la conosce, o in generale oppure in qualche suo effetto; o anche, come dice S. Agostino [l. cit.], perché la sente lodare. Ora, conoscerla così non significa possederla come quando la si conosce perfettamente.
2. La perfezione della conoscenza richiede più cose che la perfezione dell'amore. Infatti la conoscenza appartiene alla ragione, che ha la funzione di distinguere cose realmente unite fra di loro, e di unire in qualche modo cose diverse, confrontandole l'una all'altra.
Quindi per la conoscenza perfetta si richiede che uno conosca singolarmente quanto si trova in una cosa, come le parti, le capacità e le proprietà. L'amore invece risiede nella facoltà appetitiva, che ha per oggetto la cosa come è in se stessa. Quindi a rendere perfetto l'amore basta che si ami in se stessa la cosa conosciuta. E per questo capita che si ami una cosa più di quanto la si conosca: poiché una cosa può essere amata perfettamente anche se è imperfettamente conosciuta. Il che appare soprattutto nel caso delle scienze, che sono amate da alcuni per una qualche sommaria conoscenza che ne possiedono: sapendo, p. es., che la retorica è una scienza mediante la quale si riesce a persuadere, amano la retorica. E lo stesso si dica a proposito dell'amore di Dio.
3. Anche l'amore naturale, presente in tutte le cose, viene causato da una qualche conoscenza; la quale però, come si è detto [q. 26, a. 1], non si trova negli esseri naturali medesimi, bensì in colui che è l'istitutore della natura.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 27, q. 1, a. 1, ad 3; In De Hebd., lect. 1; In Ioan., c. 15, lect. 4; In 8 Ethic., lect. 1
Se la somiglianza sia causa dell'amore
Sembra che la somiglianza non sia causa dell'amore. Infatti:
1. Una stessa cosa non può essere causa di fatti contrari. Ma la somiglianza causa l'odio: poiché sta scritto [Pr 13, 10] che «tra i superbi vi sono sempre risse»; e il Filosofo [Ethic. 8, 1] ricorda che «i vasai litigano tra loro».
Quindi la somiglianza non causa l'amore.
2. S. Agostino [Conf. 4, 14] fa osservare che «uno ama nell'altro ciò che egli non vorrebbe essere: così uno ama l'istrione senza voler essere un istrione».
Ma ciò non accadrebbe se la somiglianza fosse la causa propria dell'amore: perché allora uno amerebbe nell'altro le proprie qualità, o quelle che vorrebbe avere. Quindi la somiglianza non è causa dell'amore.

3. Ognuno ama ciò di cui ha bisogno, anche se non lo possiede: come l'infermo ama la salute e il povero le ricchezze. Ma in quanto ha bisogno di tali cose ne è privo, ed è dissimile da esse. Quindi non soltanto la somiglianza, ma anche la dissomiglianza è causa dell'amore.
4. Il Filosofo [Reth. 2, 4] scrive che «noi amiamo coloro che sono generosi nell'aiuto pecuniario e sanitario; e così pure quelli che conservano l'amicizia verso i morti sono amati da tutti». Ma non tutti hanno queste qualità. Quindi la somiglianza non è causa dell'amore.
In contrario: Sta scritto [Sir. 13, 15]: «Ogni creatura vivente ama il suo simile».
Dimostrazione: Propriamente parlando la somiglianza è causa dell'amore. Ma si deve notare che la somiglianza tra più cose si può verificare in due modi. Primo, per il fatto che l'una e l'altra hanno la stessa caratteristica in modo attuale: come sono detti simili due soggetti dotati di bianchezza. Secondo, perché l'una ha in potenza, e per una certa inclinazione, ciò che l'altra possiede attualmente: come diciamo che un corpo grave esistente fuori del suo luogo proprio ha somiglianza con quello che vi si trova. Oppure anche in quanto la potenza ha somiglianza con l'atto correlativo: infatti nella potenza in qualche modo si trova già l'atto.
Così dunque il primo modo di somiglianza causa l'amore di amicizia o di benevolenza. Dall'essere simili infatti, cioè dall'avere quasi una forma unica, due individui sono come una cosa sola sotto detta forma: come due uomini sono una cosa sola nella specie umana, e due bianchi lo sono nella bianchezza. Quindi l'affetto dell'uno tende verso l'altro come se fosse tutt'uno con se stesso; e gli vuole bene come a se stesso.
Invece il secondo modo di somiglianza causa l'amore di concupiscenza, o l'amicizia utile o dilettevole. Infatti chi è in potenza, in quanto tale, aspira al proprio atto; e nel conseguimento di esso ha il suo godimento, se è dotato di sensibilità e di conoscenza.
Abbiamo però detto sopra [q. 26, a. 4] che nell'amore di concupiscenza il soggetto propriamente ama se stesso, nel volere il bene che desidera. Ora, uno ama più se stesso che gli altri: poiché con se stesso ha un'unità sostanziale, mentre con gli altri ha unità di somiglianza in qualche forma. Se quindi viene impedito dal conseguire il bene che ama da parte di uno che è simile a lui per la partecipazione di una data forma, questi gli diventa odioso: non perché gli assomiglia, ma perché è un ostacolo al suo bene. Ed è per questo che «i vasai litigano fra di loro», in quanto cioè si ostacolano reciprocamente nei loro guadagni; e «tra i superbi vi sono sempre risse» perché essi sono di reciproco impedimento nell'eccellenza propria, che essi bramano.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.
2. Anche nel fatto che uno ama in un altro ciò che non ama in se medesimo si trova una certa somiglianza di proporzionalità: infatti uno sta alle qualità che ama in se medesimo come l'altro sta alle qualità che sono amabili in lui. Se un buon cantante, p. es., ama un buon calligrafo, si ha una somiglianza di proporzionalità, in quanto ciascuno di essi possiede la perfezione della propria arte.
3. Colui che ama ciò di cui ha bisogno ha una somiglianza con ciò che ama

analoga a quella esistente tra la potenza e l'atto, come si è spiegato [nel corpo].
4. L'egoista ama chi è liberale, sempre secondo questa somiglianza tra potenza e atto, in quanto attende da lui qualcosa che desidera. E la medesima ragione vale per l'amore verso chi persevera nell'amicizia. In tutti e due i casi infatti si tratta di un'amicizia a scopo utilitario. - Oppure si può rispondere che, sebbene tutti gli uomini non abbiano le virtù ricordate nella loro completezza, tuttavia le possiedono in germe: e così anche chi non ha la virtù ama il virtuoso, in quanto lo trova conforme alla propria ragione naturale.

Articolo 4

Se qualche altra passione possa causare l'amore
Sembra che qualche altra passione possa causare l'amore. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 8, 3] afferma che alcuni sono amati per il piacere. Ma il piacere è una passione. Quindi qualche altra passione può causare l'amore.
2. Il desiderio è una passione. Ma noi possiamo amare qualcuno per il desiderio di ciò che aspettiamo da lui: il che è evidente in ogni amicizia fondata sull'utilità. Quindi qualche altra passione può causare l'amore.
3. S. Agostino [De Trin. 10, 1] scrive: «Chi non ha la speranza di raggiungere una cosa, o l'ama poco, o non l'ama affatto, sebbene ne veda la bellezza». Quindi anche la speranza causa l'amore.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 14, 7] afferma che tutti gli altri affetti dell'anima sono causati dall'amore.
Dimostrazione: Non c'è passione dell'anima che non presupponga l'amore. E la ragione è che ogni altra passione implica o un moto verso l'oggetto, o un acquietarsi in esso. Ora, sia tale moto che tale quiete promanano da una qualche connaturalità o conformità, che costituisce l'amore. Quindi è impossibile che un'altra passione sia universalmente causa dell'amore. - Può avvenire però che un'altra passione sia causa di un particolare [atto di] amore: come anche un bene può sempre causarne un altro.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando uno ama per il piacere, questo suo amore è causato dal piacere; ma il suddetto piacere è causato a sua volta ed è preceduto da un altro amore, poiché nessuno può trovare piacere in ciò che non ama in alcuna maniera.
2. Il desiderio di una cosa presuppone sempre l'amore di essa. Però il desiderio di una data cosa può essere causa dell'amore per un'altra: come chi desidera il danaro, per ciò stesso ama colui dal quale lo riceve.
3. La speranza può causare e accrescere l'amore sia a motivo del piacere che la accompagna, sia a motivo del desiderio, poiché la speranza rafforza il desiderio: infatti non si desidera così intensamente ciò che non si spera. Però anche la speranza ha per oggetto un bene amato.

Quaestio 28
Prooemium

[34702] Iª-IIae q. 28 pr. Deinde considerandum est de effectibus amoris. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum unio sit effectus amoris. Secundo, utrum mutua inhaesio. Tertio, utrum extasis sit effectus amoris. Quarto, utrum zelus. Quinto, utrum amor sit passio laesiva amantis. Sexto, utrum amor sit causa omnium quae amans agit.

ARGOMENTO 28
GLI EFFETTI DELL'AMORE
Passiamo ora a studiare gli effetti dell'amore.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se l'unione sia un effetto dell'amore; 2. Se lo sia la mutua intimità o inerenza; 3. Se l'estasi; 4. Se lo zelo; 5. Se l'amore sia una passione che ferisce chi ama; 6. Se l'amore sia la causa di tutto ciò che compie colui che ama.

Articolo 1
I, q. 20, a. 1, ad 3; supra, q. 25, a. 2, ad 2; In 3 Sent., d. 27, q. 1, a. 1; In Div. Nom., cap. 4, lect. 12
Se l'unione sia un effetto dell'amore
Sembra che l'unione non sia un effetto dell'amore. Infatti:
1. L'assenza è incompatibile con l'unione. L'amore invece è compatibile con essa: infatti l'Apostolo [Gal 4, 18], parlando di se stesso, come fa notare la Glossa [interlin.], ricorda: «È bello invece essere circondati di premure nel bene sempre, e non solo quando io mi trovo presso di voi». Quindi l'unione non è un effetto dell'amore.
2. L'unione o è essenziale, come quando la forma si unisce con la materia, l'accidente con il soggetto e la parte con il tutto o con un'altra parte, per costituire il tutto; oppure è un'unione di somiglianza, o nel genere, o nella specie, o in qualche accidente. Ma l'amore non causa un'unione essenziale: altrimenti non ci sarebbe mai amore verso cose essenzialmente distinte [dal soggetto]. D'altra parte l'amore non causa un'unione di somiglianza, ma piuttosto viene causato da essa, come si è spiegato [q. 27, a. 3]. Quindi l'unione non è un effetto dell'amore.
3. Il senso attualmente senziente diviene l'oggetto attualmente sentito, e l'intelletto nell'atto di intendere diviene l'oggetto attualmente conosciuto.
Invece chi è nell'atto di amare non diviene attualmente l'amato. Quindi l'unione è effetto più della conoscenza che dell'amore.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] afferma che qualsiasi amore è «una virtù unitiva».
Dimostrazione: Ci sono due tipi di unione tra chi ama e l'oggetto amato. La prima è reale: p. es. quando l'oggetto è presente a chi lo ama. - La seconda invece è affettiva. E questa unione dipende dalla conoscenza che la precede: infatti il moto affettivo segue la conoscenza. Ora, essendoci due tipi di amore, cioè di concupiscenza e di amicizia, devono promanare entrambi da una qualche conoscenza della possibile unità tra chi ama e l'oggetto. Infatti chi ha la concupiscenza di una cosa la conosce come elemento del proprio benessere. Chi invece ama un altro con amore di amicizia vuole a lui del bene come a se medesimo. Quindi si dice che l'amico è un altro se stesso; e

S. Agostino scrive [Conf. 4, 6]: «Disse bene colui che chiamò il suo amico la metà dell'anima propria».
L'amore, dunque, produce il primo tipo di unione come causa efficiente: poiché spinge a desiderare e a cercare la presenza dell'oggetto amato, come a sé conveniente e pertinente. Produce invece la seconda unione come causa formale: poiché l'amore stesso costituisce tale unione, o nesso. Quindi
S. Agostino [De Trin. 8, 10] scrive che l'amore è come «una vita che unisce o che tende a unire due esseri, cioè chi ama e l'oggetto amato». E dicendo «unisce» accenna all'unione affettiva, senza la quale l'amore non esiste; dicendo invece «che tende a unire» accenna all'unione reale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione è valida per l'unione reale, che è richiesta per il godimento, mentre nell'assenza dell'oggetto amato abbiamo il desiderio; l'amore invece è compossibile sia con l'assenza che con la presenza.
2. L'unione ha con l'amore tre tipi di rapporti. C'è un'unione che è causa dell'amore. E questa è o l'unione sostanziale, propria dell'amore con cui uno ama se stesso, o l'unione di somiglianza, propria, come si è visto [q. 27, a. 3], dell'amore che uno ha per le altre cose. – C'è poi un'unione che si identifica essenzialmente con l'amore stesso, e che consiste nell'armonizzazione o conformità dell'affetto. Essa è affine all'unione sostanziale: poiché chi ama si rapporta all'oggetto amato come a se stesso nell'amore di amicizia, e come a qualcosa che lo riguarda nell'amore di concupiscenza. – C'è infine una terza unione, che è effetto dell'amore.
E questa è l'unione reale, che chi ama cerca nei confronti della realtà amata.
E questa unione corrisponde a un'esigenza dell'amore: infatti, come riferisce Aristotele [Polit. 2, 1], «Aristofane disse che gli amanti desidererebbero formare di due una cosa sola»; ma poiché «da ciò si avrebbe la distruzione di uno o di entrambi», allora essi cercano l'unione conveniente e possibile, e cioè la vita in comune, la conversazione e altre forme di comunicazione reciproca.
3. La conoscenza avviene per il fatto che l'oggetto si unisce al soggetto conoscente mediante una sua immagine rappresentativa. Invece l'amore fa sì che la cosa stessa che è amata venga a unirsi in qualche modo a chi la ama, come si è spiegato [nel corpo e ad 2]. Quindi l'amore è più unitivo della conoscenza.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 27, q. 1, a. 1, ad 4
Se la mutua intimità o inerenza sia un effetto dell'amore
Sembra che l'amore non causi la mutua intimità o inerenza, per cui l'amante è nell'amato e viceversa. Infatti:
1. L'essere che si trova in un altro è contenuto da esso. Ma la stessa cosa non può essere insieme contenente e contenuta. Quindi l'amore non può causare la mutua intimità, o inerenza, così da portare l'amato nell'amante e viceversa.
2. Nessuna cosa può penetrare nell'unità di un tutto completo senza dividerlo. Ma dividere cose realmente congiunte non è proprio dell'appetito, facoltà dell'amore, ma della ragione. Quindi l'intimità reciproca non è un effetto dell'amore.

3. Se in forza dell'amore l'amante fosse nell'amato e viceversa, ne seguirebbe che l'amato dovrebbe unirsi all'amante come l'amante all'amato. Ma l'amore, come si è detto [a. prec.], si identifica con l'unione. Ne seguirebbe allora che l'amante dovrebbe essere sempre amato dall'amato: il che è falso. Quindi la mutua inerenza non è un effetto dell'amore.

In contrario: Sta scritto [1 Gv 4, 16]: «Chi sta nell'amore dimora in Dio, e Dio dimora in lui». Ma la carità è l'amore di Dio. Quindi, per lo stesso motivo, qualsiasi amore fa sì che l'amato sia nell'amante e viceversa.

Dimostrazione: Questo effetto della mutua intimità o inerenza può essere considerato sia in rapporto alla potenza conoscitiva, sia in rapporto alla potenza appetitiva. Rispetto alla prima si dice che l'amato è in chi lo ama in quanto viene a trovarsi nella sua conoscenza, secondo l'espressione di S. Paolo [Fil 1, 7]: «perché vi porto nel cuore». – Si dice invece che l'amante è nell'amato, sempre rispetto alla conoscenza, perché chi ama non si accontenta di una conoscenza superficiale dell'amato, ma cerca di capire intimamente tutto ciò che lo concerne, e di penetrare così nella sua intimità. E in questo senso si dice dello Spirito Santo, che è l'amore di Dio, che «scruta le profondità di Dio» [1 Cor 2, 10].

Per quanto riguarda invece la potenza appetitiva si dice che l'amato è in chi lo ama perché viene a trovarsi nell'affetto di quest'ultimo mediante una certa compiacenza. E in questo caso chi ama gode dell'amato, o dei suoi beni, in loro presenza; oppure, in loro assenza, tende col desiderio all'amato con amore di concupiscenza, o ai beni che desidera per l'amato con amore di amicizia: e questo non in dipendenza da una causa estrinseca, come quando uno desidera una cosa in vista di un'altra, o vuole del bene a una persona per altri fini, ma in forza della compiacenza interiormente radicata nei riguardi dell'amato. Si dice infatti che l'amore è intimo; e si parla di «viscere di carità».

Viceversa anche chi ama è nell'amato: in un modo nell'amore di concupiscenza e in un'altro in quello di amicizia. Infatti l'amore di concupiscenza non si ferma a un conseguimento o a una fruizione estrinseca e superficiale dell'oggetto, ma cerca di possederlo perfettamente, come per raggiungerne l'intimità. Invece nell'amore di amicizia chi ama si trova nell'amato in quanto considera il bene e il male, come pure la volontà stessa dell'amico, come cose sue proprie, così da sembrare che egli stesso senta e subisca il bene o il male nel proprio amico. E per questo è caratteristica degli amici «volere le stesse cose, e delle medesime dolersi o godere», come dice il Filosofo [Ethic. 9, 3; Reth. 2, 4]. E così colui che ama, per il fatto che considera sue proprie le cose dell'amico, sembra essere nell'amato, e come identificato con lui. In quanto invece uno vuole e agisce per l'amico come per se stesso, considerandolo una cosa sola con se stesso, è piuttosto l'amato che viene a trovarsi nell'amante.

C'è poi un terzo modo di intendere questa intimità nell'amore di amicizia, secondo una rispondenza di affetti: in quanto cioè gli amici si amano reciprocamente, e vicendevolmente si vogliono e si fanno del bene.

Analisi delle obiezioni: 1. L'amato è contenuto in chi lo ama come impresso nel suo affetto per una certa compiacenza. Al contrario invece chi ama è contenuto nell'amato perché con l'amore raggiunge in qualche modo la sua

intimità. Nulla infatti impedisce che in modo diverso una cosa sia insieme contenente e contenuta: come il genere contiene la specie ed è contenuto nella specie.
2. L'affetto dell'amore è preceduto dalla conoscenza. Come quindi la ragione sa indagare, così l'affetto dell'amore sa penetrare nell'amato, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
3. L'argomento invocato vale per il terzo modo di intimità o inesione reciproca, che non si trova in ogni amore.

Articolo 3
II-II, q. 175, a. 2; In 3 Sent., d. 27, q. 1, a. 1, ad 4; In 2 Cor., c. 12, lect. 1; In Div. Nom., c. 4, lect. 10
Se l'estasi sia un effetto dell'amore
Sembra che l'estasi non sia un effetto dell'amore. Infatti:
1. L'estasi implica una certa alienazione. L'amore invece non sempre produce alienazione: ci sono infatti degli amanti in piena coscienza. Quindi l'amore non produce l'estasi.
2. Chi ama desidera unire a sé l'amato. Quindi tende più ad attirare a sé che a cercare l'amato, uscendo fuori di sé.
3. L'amore unisce l'amato a chi lo ama, come si è detto [a. 1]. Se dunque l'amante tende a uscire fuori di sé, per andare verso l'amato, dovrebbe sempre amare più l'amato che se stesso. Il che è falso. Quindi l'estasi non è un effetto dell'amore.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] afferma che «l'amore divino produce l'estasi», e che «Dio stesso ha patito l'estasi per amore». Ora, siccome qualsiasi amore è un'immagine partecipata dell'amore di Dio, come scrive il medesimo autore, sembra che qualsiasi amore causi l'estasi.
Dimostrazione: Si dice che uno patisce l'estasi quando esce da se stesso. E ciò può avvenire sia quanto alle facoltà conoscitive, sia quanto alle appetitive.
Si dice che uno è fuori di sé secondo le potenze conoscitive quando viene posto fuori della propria conoscenza: o perché è sollevato a una conoscenza superiore, essendo ammesso a comprendere cose superiori al senso e alla ragione - e allora si dice che patisce l'estasi perché è posto fuori della conoscenza naturale della ragione e dei sensi -, oppure perché decade al di sotto di sé: e in questo senso si dice che patisce l'estasi uno che cade nella follia o nella demenza. - Si dice invece che uno patisce l'estasi secondo la parte appetitiva quando la sua facoltà appetitiva si porta verso l'oggetto uscendo in qualche modo da se stessa.
Ora, l'amore produce la prima estasi dispositivamente, in quanto cioè provoca la riflessione sull'oggetto amato, come si è visto [a. prec.], e l'intensa considerazione di una cosa astrae dalle altre. - Invece il secondo tipo di estasi l'amore lo produce direttamente: in senso pieno l'amore di amicizia e sotto un certo aspetto l'amore di concupiscenza. Infatti nell'amore di concupiscenza chi ama esce in qualche modo fuori di sé: in quanto cioè, non contento di godere del bene posseduto, cerca di fruire di qualcosa che è fuori di sé. Dato però che cerca quel bene estrinseco per se medesimo, non esce totalmente da sé, ma tale

affetto si conclude alla fine entro il soggetto stesso. Invece nell'amore di amicizia l'affetto esce pienamente da chi ama: poiché costui vuole il bene all'amico, e agisce come prendendosene cura e tutelandone gli interessi, per amore di lui.
Dimostrazione: Si dice che uno patisce l'estasi quando esce da se stesso. E ciò può avvenire sia quanto alle facoltà conoscitive, sia quanto alle appetitive.
Si dice che uno è fuori di sé secondo le potenze conoscitive quando viene posto fuori della propria conoscenza: o perché è sollevato a una conoscenza superiore, essendo ammesso a comprendere cose superiori al senso e alla ragione - e allora si dice che patisce l'estasi perché è posto fuori della conoscenza naturale della ragione e dei sensi -, oppure perché decade al di sotto di sé: e in questo senso si dice che patisce l'estasi uno che cade nella follia o nella demenza. - Si dice invece che uno patisce l'estasi secondo la parte appetitiva quando la sua facoltà appetitiva si porta verso l'oggetto uscendo in qualche modo da se stessa.
Ora, l'amore produce la prima estasi dispositivamente, in quanto cioè provoca la riflessione sull'oggetto amato, come si è visto [a. prec.], e l'intensa considerazione di una cosa astrae dalle altre. - Invece il secondo tipo di estasi l'amore lo produce direttamente: in senso pieno l'amore di amicizia e sotto un certo aspetto l'amore di concupiscenza. Infatti nell'amore di concupiscenza chi ama esce in qualche modo fuori di sé: in quanto cioè, non contento di godere del bene posseduto, cerca di fruire di qualcosa che è fuori di sé. Dato però che cerca quel bene estrinseco per se medesimo, non esce totalmente da sé, ma tale affetto si conclude alla fine entro il soggetto stesso. Invece nell'amore di amicizia l'affetto esce pienamente da chi ama: poiché costui vuole il bene all'amico, e agisce come prendendosene cura e tutelandone gli interessi, per amore di lui.

Articolo 4
In Ioan., c. 2, lect. 2; In 1 Cor., c. 14, lect. 1; 2, c. 11, lect. 1
Se lo zelo [o gelosia] sia un effetto dell'amore
Sembra che lo zelo [o gelosia] non sia un effetto dell'amore. Infatti:
1. Lo zelo è fonte di contese; scrive infatti S. Paolo [1 Cor 3, 3]: «Dal momento che ci sono tra voi zelo e contese». Ma la contesa è incompatibile con l'amore. Quindi lo zelo non è un effetto dell'amore.
2. L'amore ha per oggetto il bene, che tende a comunicarsi. La gelosia invece si oppone alla comunicazione: sembra infatti che sia propria della gelosia l'insofferenza per una comunanza nell'amore; si dice, p. es., che i mariti hanno zelo di gelosia per le loro mogli perché non desiderano averle in comune con altri. Quindi la gelosia non è un effetto dell'amore.
3. Non esiste zelo senza odio, come non esiste senza amore, poiché sta scritto [Sal 72, 3]: «Ho zelato contro gli iniqui». Quindi lo zelo non può essere considerato effetto dell'amore più che dell'odio.
In contrario: Scrive Dionigi [De div. nom. 4] che «Dio è detto Geloso per l'amore grande che porta alle creature esistenti».
Dimostrazione: Lo zelo, comunque lo si consideri, deriva dall'intensità dell'amore. È evidente infatti che quanto più una virtù tende intensamente verso un oggetto, tanto più fortemente reprime quanto la contrasta. Ora, essendo l'amore

«un moto verso l'amato», come dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 35], un amore intenso tende a escludere tutto ciò che lo contraria.
Tuttavia ciò si verifica diversamente nell'amore di concupiscenza e nell'amore di amicizia. Infatti nell'amore di concupiscenza chi vuole intensamente una cosa si volge contro tutto ciò che ostacola il conseguimento o la fruizione pacifica di essa. E in questo senso si dice che i mariti hanno zelo di gelosia per le loro mogli, per impedire che la compagnia di altri comprometta quel diritto esclusivo a cui aspirano nei riguardi delle loro mogli. E così pure quelli che ambiscono di eccellere si levano contro coloro che sembrano emergere, quasi ostacolando la loro propria eccellenza. E questo è lo zelo dell'invidia, del quale sta scritto [Sal 36, 1]: «Non adirarti contro gli empi, non invidiare i malfattori».
Invece l'amore di amicizia cerca il bene dell'amico: perciò, quando esso è intenso, spinge chi ama contro tutto ciò che impedisce il bene dell'amico. E così diciamo che uno è zelante per l'amico se si applica a reprimere parole o fatti contrari al bene dell'amico.
E in questo senso diciamo pure che uno ha lo zelo di Dio quando si sforza di reprimere, come può, le cose contrarie all'onore e alla volontà di Dio, secondo quel detto della Scrittura [1 Re 19, 14]: «Sono pieno di zelo per il Signore, Dio degli eserciti». E la Glossa [ord.], a commento di quel testo evangelico [Gv 2, 17]: «Lo zelo della tua casa mi divora», scrive che «è divorato da santo zelo chi si sforza di correggere tutto il male che vede; e se non può, lo sopporta e ne geme».
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo parla dello zelo d'invidia; il quale certamente causa le contese, però non contro la cosa amata, bensì a favore di essa, e contro ciò che la ostacola.
2. Il bene è amato in quanto comunicabile a chi lo ama. Quindi diviene odioso tutto ciò che impedisce la sua perfetta comunicazione. E in questo modo lo zelo viene causato dall'amore. – Ora, per un'insufficienza di bontà avviene che alcuni beni minori non possano essere posseduti integralmente da molti. E così dall'amore per essi nasce lo zelo dell'invidia. Ma ciò non avviene per quei beni che possono essere posseduti integralmente da molti: nessuno infatti invidia un altro per la conoscenza della verità, che può essere conosciuta integralmente da molti; si potrà caso mai invidiare la superiorità che la conoscenza di essa procura.
3. Il fatto stesso che uno odia quanto si oppone all'amico procede dall'amore. Quindi si dice propriamente che lo zelo è effetto dell'amore piuttosto che dell'odio.

## Articolo 5

In 3 Sent., d. 27, q. 1, a. 1, ad 4

### Se l'amore sia una passione che nuoce a colui che ama

Sembra che l'amore sia una passione nociva. Infatti:
1. Il languore sta a indicare una lesione di chi languisce. Ma l'amore causa un languore, poiché sta scritto [Ct 2, 5]: «Sostenetemi con focacce d'uva passa, rinfrancatemi con pomi, perché io languisco d'amore». Quindi l'amore

è una passione nociva.
2. Lo struggimento è una specie di dissoluzione. Ma l'amore strugge, poiché sta scritto [Ct 5, 6]: «L'anima mia si struggeva, quando il diletto parlava». Perciò l'amore consuma. Quindi corrompe e nuoce.
3. Il fervore sta a indicare un eccesso di calore, eccesso che porta alla distruzione. Ma il fervore è causato dall'amore: infatti Dionigi [De cael. hier. 7, 1], enumerando le proprietà dell'amore dei Serafini, dice tra l'altro che è «caldo», «acuto» e «ultrafervido». E nel Cantico dei Cantici [8, 6] si legge che «le sue vampe sono vampe di fuoco, una fiamma del Signore». Quindi l'amore è una passione che lede e corrompe.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] scrive che «tutti gli esseri amano se stessi con un amore che contiene», cioè che conserva. Quindi l'amore non è una passione che nuoce, ma piuttosto che conserva e perfeziona.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 26, aa. 1, 2; q. 27, a. 1], l'amore indica una conformazione della potenza appetitiva a un dato bene. Ora, ciò che viene a conformarsi con quanto ad esso conviene non può subire in base a ciò un danno, ma piuttosto ne ricava, se possibile, un arricchimento e un giovamento. Invece ciò che viene a conformarsi con quanto ad esso non conviene ne riporta un danno e una rovina. Quindi l'amore di un bene conveniente perfeziona e arricchisce chi lo ama, mentre l'amore di un bene non conveniente è dannoso e nocivo: e così l'uomo viene perfezionato e arricchito al massimo dall'amore di Dio; è invece danneggiato e guastato dall'amore del peccato, come sta scritto in Osea [9, 10]: «Divennero abominevoli come ciò che essi amavano».
E ciò sia detto dell'amore per quanto vi è di formale in esso, cioè in rapporto all'appetito. Invece per quanto vi è di materiale nella passione dell'amore, cioè quanto all'alterazione organica, può capitare che l'amore sia nocivo per l'eccesso di tale alterazione: come avviene per i sensi e per ogni facoltà dell'anima che si attua mediante una trasmutazione di organi corporei.
Analisi delle obiezioni: 1, 2, 3. Alle obiezioni rispondiamo che all'amore si possono assegnare quattro effetti immediati: lo struggimento, la fruizione, il languore e il fervore. Tra essi il primo è lo struggimento, che è l'opposto della solidificazione. Infatti le cose solidificate sono serrate in se stesse, così da non subire facilmente la penetrazione di altre. Invece è proprio dell'amore far sì che l'appetito sia predisposto alla ricezione del bene amato, per l'intimità che esiste tra chi ama e l'oggetto amato, nella maniera indicata sopra [a. 2]. Quindi la solidificazione, o durezza del cuore, è una disposizione contraria all'amore. Invece lo struggimento implica una tenerezza del cuore, per cui un cuore si mostra capace di farsi penetrare dall'amato. – Se dunque l'oggetto amato è posseduto e presente, si produce il gaudio, o fruizione. Se è assente, seguono due passioni: la tristezza per l'assenza, indicata col termine languore (infatti Cicerone [Tusc. disp. 3, 11] denomina morbo specialmente la tristezza), e il desiderio intenso di raggiungere l'oggetto amato, cioè il fervore.
E questi sono effetti dell'amore formalmente preso, secondo i rapporti della facoltà appetitiva con l'oggetto. Ma dalla passione dell'amore derivano [anche] altri effetti, correlativi a questi, secondo le varie alterazioni organiche.

Articolo 6
In 3 Sent., d. 27, q. 1, a. 1
Se l'amore sia la causa di tutto ciò che compie colui che ama
Sembra che chi ama non compia tutto per amore. Infatti:
1. L'amore, come si è detto [q. 26, aa. 1, 2], è una passione. Ma l'uomo non fa per passione tutto ciò che fa: infatti alcune cose le fa per scelta e altre per ignoranza, come insegna Aristotele [Ethic. 5, 8; cf. 3, 5]. Quindi l'uomo non compie tutto per amore.
2. L'appetito è il principio del moto e dell'azione in tutti gli animali, come dimostra Aristotele [De anima 3, 10]. Se dunque si compiono tutte le cose per amore, le altre passioni della parte appetitiva sono superflue.
3. Nulla è causato simultaneamente da cause contrarie. Ora, ci sono degli atti compiuti per odio. Quindi non tutti sono compiuti per amore.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 4] scrive che «per amore del bene tutte le cose fanno tutto ciò che fanno».
Dimostrazione: Abbiamo visto [q. 1, a. 2] che ogni agente agisce per un fine. Ma il fine non è altro che il bene amato e desiderato da ciascuno. Quindi è evidente che ogni agente, qualunque esso sia, compie qualsiasi atto per un qualche amore.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione parla dell'amore che è una passione dell'appetito sensitivo. Invece noi ora parliamo dell'amore in genere, in quanto abbraccia l'amore intellettuale, razionale, animale e naturale: così infatti Dionigi [l. cit. nel s.c.] parla dell'amore nel nostro caso.
2. Come si è detto [a. 5], dall'amore sono prodotti sia il desiderio, sia la tristezza, sia il godimento, e di conseguenza tutte le altre passioni. Quindi tutti gli atti che promanano da qualche passione derivano anche dall'amore come dalla loro prima causa. Quindi non sono superflue le altre passioni, che sono le cause prossime.
3. Anche l'odio è causato dall'amore, come vedremo subito [q. 29, a. 2].

Quaestio 29
Prooemium

[34749] Iª-IIae q. 29 pr. Deinde considerandum est de odio. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum causa et obiectum odii sit malum. Secundo, utrum odium causetur ex amore. Tertio, utrum odium sit fortius quam amor. Quarto, utrum aliquis possit habere odio seipsum. Quinto, utrum aliquis possit habere odio veritatem. Sexto, utrum aliquid possit haberi odio in universali.

ARGOMENTO 29
L'ODIO
Passiamo così a trattare dell'odio.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se il male sia la causa e l'oggetto dell'odio; 2. Se l'odio sia prodotto dall'amore; 3. Se l'odio sia più forte dell'amore; 4. Se uno possa odiare se stesso; 5. Se uno possa odiare la verità; 6. Se una cosa possa essere universalmente oggetto di odio.

Articolo 1
Infra, q. 46, a. 2
Se il male sia la causa e l'oggetto dell'odio
Sembra che il male non sia la causa e l'oggetto dell'odio. Infatti:
1. Ogni ente, in quanto è un ente, è un bene. Se dunque l'oggetto dell'odio fosse il male, allora nessuna realtà sarebbe oggetto di odio, ma soltanto la mancanza di qualcosa. Il che è falso in maniera evidente.
2. Odiare il male è una cosa lodevole: infatti in lode di alcuni la Scrittura [2 Mac 3, 1] dice che «le leggi erano osservate perfettamente per la pietà del sommo sacerdote Onia e la sua avversione al male». Se dunque si odiasse solo il male ogni odio sarebbe lodevole. Il che evidentemente è falso.
3. La stessa cosa non può essere insieme buona e cattiva. Ora, una stessa cosa è amabile per gli uni e odiosa per gli altri. Quindi l'odio non ha per oggetto solo il male, ma anche il bene.
In contrario: L'odio è il contrario dell'amore. Ma l'oggetto dell'amore è il bene, come si è detto [q. 26, a. 1.; q. 27, a. 1]. Quindi l'oggetto dell'odio è il male.
Dimostrazione: Per il fatto che lo stesso appetito naturale deriva da una conoscenza, sia pure separata [come quella di Dio], le conclusioni relative all'inclinazione dell'appetito naturale sembrano valere anche per l'appetito animale, legato, come si è detto [q. 26, a. 1], a una conoscenza autonoma. Ora, nell'appetito naturale è evidente che ogni essere fisico ha una naturale consonanza o attitudine, cioè un amore naturale, verso quanto gli si addice, mentre ha una dissonanza naturale, cioè un odio naturale, per tutto ciò che lo contraria e lo corrompe. Quindi anche nell'appetito animale, e in quello intellettivo, l'amore è una consonanza dell'appetito con l'oggetto conosciuto come cosa conveniente, e l'odio è una dissonanza dell'appetito verso l'oggetto appreso come cosa contraria e nociva. Ora, come ogni cosa conveniente, in quanto tale, ha ragione di bene, così ogni cosa contraria e nociva, in quanto tale, ha ragione di male. Quindi, come il bene è oggetto dell'amore, così il male è oggetto dell'odio.
Analisi delle obiezioni: 1. L'ente come tale non ha ragione di cosa ripugnante, ma piuttosto di cosa conveniente: poiché tutte le cose convengono nell'essere. Però un ente in quanto è un ente determinato può ripugnare a un altro ente determinato. E così un ente può essere odioso per altri enti, ed essere così un male in rapporto ad altro, anche se non lo è in se stesso.
2. Come si può apprendere una cosa come buona senza che essa lo sia veramente, così si può apprendere una cosa come cattiva senza che essa realmente lo sia. Può quindi capitare che non sia buono né l'odio del male, né l'amore del bene.
3. Che una stessa cosa sia amabile per gli uni e odiosa per gli altri può avvenire: primo, in rapporto all'appetito naturale, per il fatto che essa è di sua natura conveniente a una cosa e nociva a un'altra, come il calore è conveniente al fuoco ed è nocivo all'acqua; secondo, in rapporto all'appetito animale, per il fatto che una stessa cosa viene appresa da alcuni come un bene e

da altri come un male.

Articolo 2
C. G., IV, c. 19
Se l'odio sia causato dall'amore
Sembra che l'amore non possa causare l'odio. Infatti:
1. Come insegna Aristotele [Praed. 10], «le cose che si distinguono per contrapposizione sono per natura simultanee». Ma l'amore e l'odio, essendo contrari, si distinguono per contrapposizione. Quindi per natura sono simultanei. Quindi l'amore non è causa dell'odio.
2. Tra i contrari uno non è causa dell'altro. Ma l'amore e l'odio sono contrari. Quindi l'amore non è causa dell'odio.
3. Ciò che segue non è causa di ciò che precede. Ma l'odio sembra precedere l'amore: infatti l'odio implica un allontanamento dal male, mentre l'amore è un avvicinarsi al bene. Quindi l'amore non è causa dell'odio.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 14, 7; cf. c. 9] insegna che tutte le affezioni sono prodotte dall'amore. Quindi anche l'odio, che è un'affezione dell'anima, è causato dall'amore.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [a. prec.], l'amore consiste in una certa affinità, o convenienza, tra chi ama e l'oggetto amato; l'odio invece è piuttosto una ripugnanza, o dissonanza. Ora, in ogni ordine di cose ciò che conviene a un dato soggetto va messo prima di ciò che gli si oppone: infatti una cosa è contraria a un'altra perché corrompe od ostacola ciò che ad essa conviene. Quindi è necessario che l'amore venga prima dell'odio; e che nulla sia oggetto di odio se non perché è contrario al bene amato. E in questo senso l'odio è sempre causato dall'amore.
Analisi delle obiezioni: 1. Tra le cose che si distinguono per contrapposizione alcune sono simultanee sia realmente che concettualmente: come due specie di animali, o due specie di colori. Altre invece sono simultanee concettualmente, ma nella realtà una viene prima dell'altra e ne è la causa: come nelle specie dei numeri, delle figure e dei movimenti. Altre infine non sono simultanee né realmente né concettualmente, come la sostanza e l'accidente: infatti la sostanza è nella realtà causa dell'accidente, e in ordine di ragione l'ente viene attribuito concettualmente prima alla sostanza che agli accidenti, essendo attribuito a questi ultimi solo in quanto inerenti alla sostanza. – Ora, l'amore e l'odio sono per natura simultanei concettualmente, ma non realmente. Quindi nulla impedisce che l'amore sia causa dell'odio.
2. L'amore e l'odio sono contrari in rapporto al medesimo oggetto, ma in rapporto a oggetti contrari non sono contrari, bensì successivi l'uno all'altro: infatti l'amore per una cosa e l'odio per il suo contrario appartengono al medesimo principio. E così l'amore per una cosa è causa dell'odio per il suo contrario.
3. In ordine di esecuzione l'allontanarsi da un termine precede l'avvicinarsi al termine contrapposto. Ma in ordine di intenzione è vero il contrario: infatti si recede dal primo per accedere al secondo. Ora, un moto appetitivo appartiene più all'intenzione che all'esecuzione. Trattandosi perciò di moti appetitivi,

ne deriva che l'amore viene prima dell'odio.

Articolo 3

Se l'odio sia più forte dell'amore

Sembra che l'odio sia più forte dell'amore: Infatti:

1. Afferma S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 36]: «Non c'è nessuno che non sia più disposto a fuggire il dolore che a desiderare il piacere». Ma la fuga del dolore va attribuita all'odio, mentre il desiderio del piacere nasce dall'amore. Quindi l'odio è più forte dell'amore.

2. Il più debole è vinto dal più forte. Ma l'amore è vinto dall'odio: nei casi, cioè, in cui l'amore si converte in odio. Quindi l'odio è più forte dell'amore.

3. L'affetto dell'anima è manifestato dagli effetti. Ma l'uomo è più attento ad allontanare ciò che odia che a perseguire ciò che ama: come anche le bestie, nota S. Agostino [ib.], per paura delle percosse si astengono dai piaceri. Quindi l'odio è più forte dell'amore.

In contrario: Il bene è più forte del male, poiché «il male non agisce che in forza del bene», come dice Dionigi [De div. nom. 4]. Ma l'odio e l'amore differiscono secondo l'antinomia tra il bene e il male. Quindi l'amore è più forte dell'odio.

Dimostrazione: È impossibile che l'effetto sia più forte della sua causa. Ma l'odio procede sempre causalmente dall'amore, come si è visto sopra [a. prec.]. Quindi non è possibile che l'odio sia puramente e semplicemente più forte dell'amore. Ma bisogna andare oltre e affermare che l'amore, assolutamente parlando, è più forte dell'odio. Infatti una cosa si muove con più forza verso il fine che verso i mezzi ad esso ordinati. Ora, il recedere dal male ha come fine il conseguimento del bene. Quindi, assolutamente parlando, è più forte il moto dell'anima verso il bene che quello verso il male.

Tuttavia in certi casi l'odio sembra più forte dell'amore per due motivi. Primo, perché l'odio è più sentito dell'amore. Consistendo infatti la percezione sensibile in un'alterazione, quando questa è già avvenuta non viene percepita così marcatamente come quando sta avvenendo. Per cui il calore della febbre continua, sebbene sia maggiore, non è sentito come quello della febbre terzana, poiché il calore della prima è diventato quasi un abito e una seconda natura. E per questo stesso motivo l'amore è più sentito nell'assenza dell'amato: per cui S. Agostino [De Trin. 10, 12] scrive che «l'amore non è sentito mai così intensamente come quando la privazione lo rivela». Ed è ancora questo il motivo per cui è percepita più sensibilmente la ripugnanza di ciò che si odia che non la convenienza di ciò che si ama. - Secondo, perché talora l'odio non viene paragonato con l'amore corrispondente. Infatti secondo la maggiore o minore grandezza dei beni c'è una diversità di amori, ai quali corrispondono le rispettive gradazioni dell'odio. Per cui l'odio correlativo a un amore più grande muove più di un amore minore.

Analisi delle obiezioni: 1. Così è evidente la risposta alla prima obiezioni. Infatti l'amore del piacere è meno forte dell'amore della propria conservazione, al quale corrisponde la fuga del dolore. E per questo si è più disposti a fuggire il dolore che ad amare il piacere.

2. L'odio non potrebbe mai vincere l'amore se non perché è correlativo a un amore più grande. Come l'uomo ama se stesso più dell'amico: e dato che ama se stesso, prende in odio anche l'amico, se questi gli si oppone.
3. L'impegno a contrastare le cose odiose è più pressante perché l'odio è più sentito.

Articolo 4
II-II, q. 25, a. 7; In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 2; In 3 Sent., d. 27, expos., In Psalm. 10; In Ephes., c. 5, lect. 9
Se uno possa odiare se stesso
Sembra che uno possa odiare se stesso. Infatti:
1. Sta scritto [Sal 10, 6 Vg]: «Chi ama l'iniquità, odia la propria anima». Ora, molti amano l'iniquità. Quindi molti odiano se stessi.
2. Noi odiamo coloro a cui vogliamo e facciamo del male. Ma alcuni vogliono e fanno del male a se stessi: per es. i suicidi. Quindi alcuni odiano se stessi.
3. Boezio [De consol. 2, pr. 5] scrive che «l'avarizia rende gli uomini odiosi»: dal che si arguisce che tutti gli uomini odiano l'avaro. Ma alcuni uomini sono avari. Quindi costoro odiano se stessi.
In contrario: L'Apostolo [Ef 5, 29] afferma che «nessuno ha mai preso in odio la propria carne».
Dimostrazione: Propriamente parlando, è impossibile che uno odi se stesso. Infatti per natura tutti gli esseri appetiscono il bene, e nessuno può volere a se stesso una cosa se non sotto l'aspetto di bene: infatti «il male è estraneo alla volontà», come scrive Dionigi [De div. nom. 4]. Ora, secondo le spiegazioni date [q. 26, a. 4], volere del bene a uno significa amarlo. È quindi necessario che uno ami se stesso; e non è possibile, propriamente parlando, che abbia in odio se stesso.
Tuttavia può capitare che uno odi se stesso indirettamente. E ciò in due modi. Primo, a motivo del bene che vuole a se stesso. Infatti può capitare che l'oggetto, voluto sotto un certo aspetto di bene, assolutamente parlando sia un male: e così uno indirettamente vuole a se stesso un male, cioè si odia. - Secondo, a motivo di se medesimo, cioè del soggetto a cui vuol bene. Infatti ogni cosa è soprattutto ciò che in essa è principale: per cui si usa attribuire a uno stato ciò che fa il re [col suo governo], come se il re fosse tutta la nazione. Ora, è chiaro che l'uomo è soprattutto la sua anima spirituale. Ci sono però alcuni che apprezzano se stessi principalmente come esseri materiali e sensitivi. Per cui amano se stessi secondo tale concetto, ma odiano ciò che sono realmente, volendo cose contrarie alla ragione. - E in tutti e due i modi chi ama l'iniquità odia non solo la propria anima, ma anche se stesso.
Analisi delle obiezioni: 1. Così è evidente la risposta alla prima obiezioni.
2. Nessuno vuole e fa del male a se stesso se non perché considera quel male sotto l'aspetto di bene. Infatti anche i suicidi considerano la morte come un bene, in quanto termine di [uno stato di] miseria o di dolore.
3. L'avaro odia qualche proprio accidente, ma non per questo odia se stesso: come il malato odia la propria infermità proprio perché ama se stesso. - Oppure si deve rispondere che l'avarizia rende odiosi agli altri, ma non a se

stessi. Anzi, essa è causata dall'amore disordinato di sé, il quale spinge a cercare i beni temporali più del dovuto.

Articolo 5

Se uno possa odiare la verità

Sembra che uno non possa odiare la verità. Infatti:

1. Il bene, l'ente e il vero in concreto si equivalgono. Ma nessuno può odiare la bontà. Quindi neppure la verità.

2. Come insegna Aristotele [Met. 1, 1], «tutti gli uomini per natura desiderano il sapere». Ora, non vi è scienza che della verità. Quindi la verità è per natura desiderata e amata. Ma ciò che è per natura non può mai mancare. Quindi nessuno può odiare la verità.

3. Il Filosofo [Reth. 2, 4] fa osservare che «gli uomini non amano la gente finta». Ma ciò non è se non per amore della verità. Quindi l'uomo ama naturalmente la verità. Quindi non può odiarla.

In contrario: L'Apostolo scrive ai Galati [4, 16]: «Sono dunque diventato vostro nemico dicendovi la verità?».

Dimostrazione: Il bene, il vero e l'ente si identificano nella realtà, ma differiscono nelle ragioni o formalità. Infatti il bene ha ragione di cosa appetibile, a differenza dell'ente e del vero. Quindi il bene come tale non può essere odiato, né in generale né in casi particolari. – L'ente e il vero invece non possono certamente essere oggetto di odio in generale: poiché l'ente e il vero sono comuni a tutte le cose, e d'altra parte per provocare l'odio ci vuole la discordanza, mentre la convenienza provoca l'amore. Però in casi particolari nulla impedisce che un dato ente o una data verità, in quanto contrari e ostili, siano oggetto di odio: infatti la contrarietà e l'ostilità non sono così inconciliabili con la ragione di ente e di vero come lo sono con la ragione di bene.

Ora, una particolare verità può contrastare od opporsi al bene amato in tre modi. Primo, in quanto la verità si trova causalmente e originariamente nelle cose stesse. E così l'uomo può talvolta odiare una certa verità perché non vorrebbe che fosse vero ciò che è vero. – Secondo, in quanto la verità, trovandosi nella conoscenza dell'uomo stesso, gli impedisce di perseguire ciò che egli ama. Come nel caso di coloro che vorrebbero non conoscere la verità della fede per peccare liberamente, secondo le parole prestate loro dalla Scrittura [Gb 21, 14]: «Non vogliamo conoscere le tue vie». – Terzo, si può odiare una verità particolare, come contraria, in quanto si trova nell'intelletto di un altro. Quando uno, p. es., vuole peccare di nascosto, odia che la verità del proprio peccato sia conosciuta. E a ciò si riferisce S. Agostino [Conf. 10, 23] nel ricordare che gli uomini «amano la verità quando rischiara, ma la odiano quando rimprovera».

Analisi delle obiezioni: 1. È risolta così la prima obiezioni.

2. Conoscere la verità è di per sé una cosa amabile: per cui S. Agostino afferma che «la amano quando rischiara». Ma indirettamente questa conoscenza può essere odiosa, perché di ostacolo al bene desiderato.

3. La gente finta non è amata per il fatto che di per sé l'uomo ama conoscere

la verità, che l'ipocrita invece nasconde.

Articolo 6
Infra, q. 46, a. 7, ad 3
Se una cosa possa essere odiata nella sua universalità
Sembra che non si possa odiare una cosa nella sua universalità. Infatti:
1. L'odio è una passione dell'appetito sensitivo, derivato dalla conoscenza dei sensi. Ma i sensi non possono conoscere l'universale. Quindi non si può odiare una cosa nella sua universalità.
2. L'odio è causato da una discordanza, la quale si oppone all'idea di comunanza. Ma quest'ultima è implicita nel concetto di universale. Quindi non si può odiare una cosa nella sua universalità.
3. Oggetto dell'odio è il male. Ora, come insegna Aristotele [Met. 6, 4], «il male è nelle cose, non nella mente». Siccome dunque l'universale è soltanto nella mente, che lo astrae dal particolare, sembra che l'odio non possa avere per oggetto un universale.
In contrario: Il Filosofo [Reth. 2, 4] scrive che «l'ira si rivolge sempre ai singolari, l'odio invece investe anche il genere: tutti infatti odiano il ladro e il calunniatore».
Dimostrazione: Si può parlare dell'universale in due modi: primo, insistendo sulla stessa intenzione di universalità; secondo, considerando la natura a cui tale intenzione è attribuita: infatti è diversa la considerazione dell'universale uomo e dell'uomo in quanto uomo. Se quindi prendiamo l'universale nel primo modo, allora nessuna potenza della parte sensitiva, né conoscitiva né appetitiva, può raggiungerlo: poiché l'universale è dovuto all'astrazione dalla materia individuale, nella quale invece è radicata ogni facoltà sensitiva. [Prendendo invece l'universale nel secondo modo], una potenza sensitiva di percezione o di appetizione può avere una predisposizione universale verso un oggetto. Come diciamo che l'oggetto della vista è il colore in genere, non perché la vista conosca il colore nella sua universalità, ma perché la conoscibilità del colore da parte della vista non gli è dovuta in quanto è questo colore particolare, ma semplicemente in quanto è un colore. Così dunque anche l'odio della parte sensitiva può avere per oggetto una cosa nella sua universalità: infatti un dato essere può contrapporsi all'animale per la sua natura in genere, come il lupo alla pecora, e non solo in quanto particolare. Quindi la pecora odia il lupo in generale. – L'ira invece è sempre causata da qualcosa di particolare: poiché deriva da un atto nocivo, e gli atti appartengono a soggetti particolari. Quindi il Filosofo [cf. s.c.] scrive che «l'ira si rivolge sempre ai singolari, mentre l'odio può riguardare anche la cosa nel suo genere». Invece l'odio esistente nella parte intellettiva può raggiungere l'universale nell'uno e nell'altro modo, poiché dipende dalla conoscenza universale dell'intelletto.
Analisi delle obiezioni: 1. Il senso non conosce l'universale in quanto universale, tuttavia può conoscere cose atte a ricevere l'universalità mediante l'astrazione.
2. Non può essere motivo di odio ciò che è comune a tutti. Ma nulla impedisce che una cosa, pur essendo comune a molti uomini, si trovi tuttavia in dissonanza

con altri, e perciò sia odiosa a questi ultimi.
3. La obiezioni è valida per l'universale considerato sotto l'intenzione di universalità: in questo caso infatti esso non è oggetto né della conoscenza né dell'appetito sensitivo.

Quaestio 30
Prooemium

[34798] Iª-IIae q. 30 pr. Deinde considerandum est de concupiscentia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum. Secundo, utrum concupiscentia sit passio specialis. Tertio, utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales. Quarto, utrum concupiscentia sit infinita.

ARGOMENTO 30
IL DESIDERIO O CONCUPISCENZA
Passiamo quindi a parlare del desiderio, o concupiscenza.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il desiderio o concupiscenza sia soltanto nell'appetito sensitivo; 2. Se sia una passione speciale; 3. Se ci siano desideri naturali e non naturali; 4. Se la passione del desiderio sia infinita.

Articolo 1
Se il desiderio o concupiscenza sia soltanto nell'appetito sensitivo
Sembra che il desiderio o concupiscenza non sia soltanto nell'appetito sensitivo.
Infatti:
1. Stando alla Scrittura [Sap 6, 20], esiste una concupiscenza del sapere: «Il desiderio della sapienza conduce al regno». Ma l'appetito sensitivo non può aspirare alla sapienza. Quindi il desiderio o concupiscenza non è soltanto nell'appetito sensitivo.
2. Il desiderio dei comandamenti di Dio non ha sede nell'appetito sensitivo; anzi, l'Apostolo [Rm 7, 18] scrive: «In me, cioè nella mia carne, non abita il bene». Ma il desiderio dei comandamenti di Dio ricade nella concupiscenza, poiché sta scritto: «Io mi consumo nel desiderio [concupiscenza] dei tuoi precetti». Quindi la concupiscenza non è soltanto nell'appetito sensitivo.
3. Per ogni potenza è [desiderabile o] concupiscibile il proprio bene. Quindi la concupiscenza è in ogni potenza dell'anima, e non soltanto nell'appetito sensitivo.
In contrario: Secondo il Damasceno [De fide orth. 2, 12], «l'irrazionale che subisce il comando e il convincimento della ragione si divide in concupiscenza e ira. Ora, si tratta della parte irrazionale dell'anima, passiva e appetitiva ». Quindi la concupiscenza è nell'appetito sensitivo.
Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Reth. 1, 11], «la concupiscenza è l'appetito di ciò che piace». Ora, due sono le specie del piacere, come diremo [q. 31, aa. 3, 4]: la prima ha per oggetto il bene di ordine spirituale; la seconda si ferma al bene sensibile. La prima è soltanto nell'anima. La seconda invece è dell'anima e del corpo: poiché il senso è una facoltà organica, per cui anche il bene sensibile è il bene di tutto il composto. Ora, la concupiscenza

è la brama di questo piacere, e appartiene sia all'anima che al corpo, come indica il nome stesso di concupiscenza. Quindi la concupiscenza, propriamente parlando, è nell'appetito sensitivo; e precisamente nella facoltà del concupiscibile, che da essa prende il nome.
Analisi delle obiezioni: 1. Il desiderio della sapienza, o di altri beni spirituali, viene talora chiamato concupiscenza o per una certa somiglianza, oppure per l'intensità del desiderio della parte superiore, che provoca una ridondanza nell'appetito inferiore. E questa ridondanza fa sì che lo stesso appetito inferiore tenda a suo modo verso quel bene spirituale, trascinato dall'appetito superiore, in modo che anche il corpo si ponga a servizio dei beni spirituali, secondo l'espressione del Salmo [83, 3]: «Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente».
2. Il termine desiderio non si restringe al solo appetito inferiore, ma si addice anche meglio, a rigore di termini, a quello superiore. Infatti non implica, come il termine concupiscenza, una compartecipazione nell'atto del desiderare, ma [indica] il semplice moto verso la cosa desiderata.
3. Ogni potenza dell'anima ha la capacità di tendere verso il proprio bene in forza dell'appetito naturale, non legato alla conoscenza, ma il tendere a un bene mediante l'appetito animale, derivante dalla conoscenza, appartiene soltanto alla facoltà appetitiva. Desiderare poi una cosa sotto l'aspetto di bene piacevole per i sensi, cioè averne la concupiscenza, appartiene al concupiscibile.

Articolo 2
Supra, q. 23, a. 4; In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 3
Se la concupiscenza sia una passione speciale
Sembra che la concupiscenza non sia una passione speciale del concupiscibile. Infatti:
1. Le passioni si distinguono secondo i loro oggetti. Ora, l'oggetto del concupiscibile è il bene piacevole secondo i sensi, il quale è anche oggetto della concupiscenza, secondo Aristotele [Reth. 1, 11]. Quindi la concupiscenza non è una passione speciale nel concupiscibile.
2. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 33] ha scritto che «la cupidigia è l'amore delle realtà transitorie»: quindi non si distingue dall'amore. Invece tutte le varie specie di passioni sono distinte fra di loro. Quindi la concupiscenza non è una passione speciale nel concupiscibile.
3. A ciascuna passione del concupiscibile è contrapposta, come si è visto [q. 23, a. 4], un'altra passione speciale, sempre nel concupiscibile. Ma alla concupiscenza non si contrappone nessuna passione speciale nel concupiscibile. Dice infatti il Damasceno [De fide orth. 2, 12] che «il bene atteso fa nascere la concupiscenza, quello presente invece la letizia; similmente il male atteso dà luogo al timore, quello presente invece alla tristezza». Ora, da ciò sembra che, come la tristezza è l'opposto della letizia, così il timore sia l'opposto della concupiscenza. Ma il timore non è nel concupiscibile, bensì nell'irascibile. Quindi la concupiscenza non è una passione speciale nel concupiscibile.
In contrario: La concupiscenza è causata dall'amore e tende al piacere, che sono due passioni del concupiscibile. Quindi essa si distingue dalle altre passioni

del concupiscibile come una passione speciale.
Dimostrazione: Come si è già detto [a. prec.; q. 23, a. 1], l'oggetto del concupiscibile è il bene piacevole secondo i sensi. Quindi le diverse passioni del concupiscibile si distinguono in base alle differenze di questo bene. Ora, la diversità dell'oggetto può essere considerata o secondo la natura dell'oggetto stesso, o secondo le differenze del suo influsso sull'atto. La prima produce solo una differenza materiale, o numerica, delle passioni. La seconda invece produce una differenza formale, che costituisce la differenza specifica delle passioni.
Ma l'influsso del fine o del bene ha delle differenze a seconda che è attualmente presente o che è assente: se infatti è presente determina l'acquietarsi in esso [dell'appetito], mentre se è assente [lo] muove verso di sé. Quindi l'oggetto piacevole secondo i sensi, in quanto armonizza e conforma a sé l'appetito, causa l'amore; in quanto invece, essendo assente, lo attrae a sé, causa la concupiscenza; in quanto infine, essendo presente, lo acquieta in sé, causa il piacere. Quindi la concupiscenza è una passione specificamente distinta dall'amore e dal piacere. – Invece il desiderio di questa o di quell'altra cosa produce soltanto delle concupiscenze distinte numericamente.
Analisi delle obiezioni: 1. L'oggetto della concupiscenza non è il bene piacevole o dilettevole in assoluto, ma quello assente: come oggetto della memoria è l'oggetto sensibile in quanto passato. E bastano queste particolari condizioni per diversificare le specie delle passioni, come pure le potenze della parte sensitiva, che ha per oggetto i singolari.
2. Si tratta, nel caso, di un attributo non essenziale, ma causale: infatti la cupidigia di per sé non è l'amore, ma un effetto dell'amore. – Oppure si può dire che S. Agostino prende la cupidigia, in senso largo, per qualsiasi moto dell'appetito, che può riguardare anche i beni futuri. Per cui può abbracciare sia l'amore che la speranza.
3. La passione direttamente contrapposta alla concupiscenza è senza nome: ed essa sta al male come la concupiscenza sta al bene. Ma avendo essa per oggetto il male assente, alla pari del timore, talora viene scambiata con quest'ultimo: come anche la cupidigia viene scambiata talvolta con la speranza.
Infatti un bene o un male irrilevanti non vengono quasi considerati, e quindi per ogni moto dell'appetito verso il bene o verso il male futuro si parla [rispettivamente] di speranza e di timore, che hanno per oggetto il bene o il male arduo.

Articolo 3
Infra, q. 41, a. 3; q. 77, a. 5
Se alcuni desideri siano naturali e altri non naturali
Sembra che i desideri non si dividano in naturali e non naturali. Infatti:
1. Il desiderio, o concupiscenza, appartiene all'appetito animale, come si è detto [a. 1, ad 3]. Ma l'appetito naturale si contrappone all'appetito animale. Quindi nessun desiderio è naturale.
2. Una diversità materiale non determina diversità specifiche, ma solo numeriche, estranee a ogni disciplina. Ora, se esistessero desideri naturali e non

naturali, questi non potrebbero distinguersi tra loro se non in base ai vari oggetti desiderabili: si avrebbe cioè una differenza materiale e numerica. Quindi non si devono distinguere i desideri in naturali e non naturali.
3. Alla natura si contrappone la ragione, come insegna Aristotele [Phys. 2, 5]. Se dunque nell'uomo ci fosse un desiderio, o concupiscenza, non naturale, esso dovrebbe essere razionale. Ma ciò è impossibile, poiché la concupiscenza, essendo una passione, spetta all'appetito sensitivo e non alla volontà, che è l'appetito razionale. Quindi non esistono concupiscenze non naturali.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 11; Reth. 1, 11] afferma che tra i desideri del concupiscibile alcuni sono naturali e altri non naturali.
Dimostrazione: Come si è spiegato sopra [a. 1], la concupiscenza è il desiderio del bene piacevole. Ora, un oggetto può essere piacevole in due modi. Primo, perché è conveniente alla natura dell'animale: come il cibo, la bevanda e simili. E queste concupiscenze del dilettevole sono chiamate naturali. – Secondo, una cosa può essere piacevole perché soddisfa l'animale secondo l'apprensione: p. es. la percezione di una cosa come buona e conveniente rende quest'ultima oggetto di piacere. E il desiderio di questi ultimi oggetti viene detto non naturale, prendendo piuttosto il nome di cupidigia.
Perciò i primi, cioè i desideri naturali, sono comuni agli uomini e agli animali: poiché certe cose sono convenienti e piacevoli secondo natura per gli uni e per gli altri. E in essi convengono anche tutti gli uomini: infatti il Filosofo [Ethic. 3, 11] chiama questi desideri «comuni e necessari».
Invece i secondi desideri sono propri degli uomini, i quali hanno la facoltà di considerare buona e conveniente una cosa al di fuori delle necessità della natura. Per cui il Filosofo [Reth. 1, 11] afferma che i primi sono «irrazionali», i secondi invece «uniti alla ragione». E poiché non c'è accordo quando diverse persone fanno uso del raziocinio, Aristotele [Ethic. 3, 11] chiama questi ultimi desideri «personali e aggiunti», cioè sovrapposti ai desideri naturali.
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che forma l'oggetto dell'appetito naturale, mediante la conoscenza può divenire oggetto anche dell'appetito animale. E per questo ci può essere concupiscenza animale del cibo, della bevanda e di cose consimili, che sono oggetto dell'appetito naturale.
2. La distinzione tra desideri naturali e non naturali non è soltanto materiale, ma in un certo senso è anche formale, in quanto procede dall'oggetto secondo la varietà del suo influsso sull'atto. Ora, l'oggetto dell'appetito è il bene in quanto conosciuto. Per cui la diversità della conoscenza dell'oggetto incide sull'influsso di esso: in quanto infatti l'oggetto è appreso come conveniente mediante la percezione diretta provoca i desideri naturali, che il Filosofo [Reth., 11] chiama «irrazionali»; in quanto invece è appreso mediante una deliberazione produce i desideri non naturali, che Aristotele [ib.] definisce «uniti alla ragione».
3. Nell'uomo non c'è soltanto la ragione universale della parte intellettiva, ma anche la ragione particolare [la cogitativa] della parte sensitiva, come si è spiegato [I, q. 78, a. 4; q. 81, a. 3]. E in base a ciò il desiderio che accompagna la ragione può appartenere all'appetito sensitivo. – Inoltre l'appetito sensitivo può essere mosso anche dalla ragione [astratta e] universale, mediante

un'immaginazione particolare.

Articolo 4

Se la passione del desiderio sia infinita
Sembra che la passione del desiderio non sia infinita. Infatti:
1. Oggetto del desiderio è il bene, il quale ha natura di fine. Ora, chi ammette l'infinito esclude il fine, come insegna Aristotele [Met. 2, 2]. Quindi la passione del desiderio non può essere infinita.
2. La passione del desiderio, procedendo dall'amore, ha per oggetto il bene conveniente. Ma l'infinito, essendo del tutto sproporzionato, non può essere conveniente. Quindi il desiderio non può essere infinito.
3. L'infinito è invalicabile, per cui non si arriva mai al termine. Invece il piacere di chi desidera nasce dal raggiungimento dell'ultimo termine. Se quindi il desiderio fosse infinito non si raggiungerebbe mai il piacere.
In contrario: Il Filosofo [Polit. 1, 3] scrive che, «essendo la concupiscenza volta verso l'infinito, gli uomini desiderano infinite cose».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. prec.], ci sono due tipi di desiderio: naturale e non naturale. Il desiderio naturale non può certamente essere infinito in atto. Ha infatti per oggetto quanto la natura richiede, e la natura persegue sempre qualcosa di finito e di determinato. Per cui l'uomo non desidera all'infinito il cibo o la bevanda. – Tuttavia, come in natura si trova un infinito potenziale per successione, così per successione ci può essere anche un desiderio infinito: dopo aver mangiato, p. es., si desidera ancora di mangiare un'altra volta, e così per tutto ciò che la natura richiede; poiché questi beni materiali, una volta acquisiti, non rimangono in perpetuo, ma si esauriscono. Per cui il Signore disse alla Samaritana [Gv 4, 13]: «Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete».
Invece il desiderio non naturale è del tutto infinito. Esso infatti, come si è detto [a. prec.], accompagna la ragione, ed è proprio della ragione procedere all'infinito. Perciò chi desidera le ricchezze può desiderarle senza stabilire una misura, e volere essere ricco puramente e semplicemente, per quanto gli è possibile.
Secondo il Filosofo [l. cit.] si può dare anche un'altra spiegazione del fatto che alcuni desideri sono finiti e altri infiniti. Ed è che il desiderio del fine è infinito: poiché il fine, la salute ad es., è desiderato per se stesso; per cui ciò che determina una salute migliore è desiderato di più, e così all'infinito; come [pure si verifica che], avendo il bianco la proprietà di dilatare la pupilla, un bianco più intenso la dilata maggiormente.
Invece il desiderio che ha per oggetto i mezzi non è infinito, ma questi sono desiderati nella misura che giova al raggiungimento del fine. Quindi coloro che ripongono il fine nelle ricchezze hanno di esse un desiderio senza fine; quelli invece che le desiderano per le necessità della vita desiderano ricchezze limitate, cioè sufficienti per vivere, come osserva il Filosofo [ib.]. E lo stesso si dica per il desiderio di qualsiasi altra cosa.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutto ciò che viene desiderato è preso come

finito: o perché è realmente finito, quale oggetto attuale di un determinato desiderio, oppure perché è finito quale oggetto di conoscenza. Infatti non è possibile conoscere una cosa in quanto infinita poiché, secondo Aristotele [Phys. 3, 6], «l'infinito è ciò la cui quantità, per quanta se ne prenda, lascia sempre fuori di sé altre parti».
2. La ragione è una facoltà infinita nel senso che può considerare una cosa all'indefinito, come è evidente nell'addizione dei numeri e delle linee. Quindi l'infinito, preso in un certo senso, è proporzionato alla ragione. Infatti anche l'universale, che la ragione apprende, è in qualche modo infinito, contenendo potenzialmente infiniti singolari.
3. Non si richiede che per gustare il piacere uno raggiunga tutto ciò che desidera, ma egli prova piacere nel conseguire ciascuna delle cose desiderate.

Quaestio 31
Prooemium

[34831] Iª-IIae q. 31 pr. Deinde considerandum est de delectatione et tristitia. Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor, primo, de ipsa delectatione secundum se; secundo, de causis delectationis; tertio, de effectibus eius; quarto, de bonitate et malitia ipsius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum delectatio sit passio. Secundo, utrum sit in tempore. Tertio, utrum differat a gaudio. Quarto, utrum sit in appetitu intellectivo. Quinto, de comparatione delectationum superioris appetitus, ad delectationem inferioris. Sexto, de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem. Septimo, utrum sit aliqua delectatio non naturalis. Octavo, utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

ARGOMENTO 31
IL PIACERE IN SE STESSO
Passiamo ora a trattare del piacere e del dolore, o tristezza. Intorno al piacere si devono considerare quattro cose: primo, il piacere in se stesso; secondo, le cause del piacere [q. 32]; terzo, i suoi effetti [q. 33]; quarto, la sua bontà e malizia [q. 34].
Sul primo tema tratteremo otto argomenti: 1. Se il piacere sia una passione; 2. Se sia nel tempo; 3. Se sia distinto dalla gioia; 4. Se risieda nell'appetito intellettivo; 5. Confronto tra i piaceri dell'appetito superiore e quelli dell'appetito inferiore; 6. Confronto dei piaceri sensibili fra di loro; 7. Se ci siano dei piaceri non naturali; 8. Se un piacere possa essere contrario all'altro.

Articolo 1
Infra, q. 35, a. 1; In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 1, sol. 1
Se il piacere sia una passione
Sembra che il piacere non sia una passione. Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 2, 22] distingue l'operazione dalla passione, affermando che «l'operazione è un moto secondo natura, mentre la passione è un moto contro natura». Ma il piacere è un'operazione, come insegna il Filosofo [Ethic. 7, 12; 10, 5]. Quindi non è una passione.
2. Aristotele [Phys. 3, 3] scrive che «patire è essere mosso». Ma il piacere

non consiste nell'essere mosso, bensì nell'essere stato mosso: infatti il piacere deriva dal bene ormai raggiunto. Quindi il piacere non è una passione.
3. Il piacere consiste in una perfezione di chi lo prova: esso infatti, secondo Aristotele [Ethic. 10, cc. 4, 5], «perfeziona l'operazione». Ora, un perfezionamento non è né una passione né un'alterazione [cf. Phys. 7, 3; De anima 2, 5] . Quindi il piacere non è una passione.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 9, 5; 14, 8] classifica il piacere, ossia il godimento o gioia, tra le passioni dell'anima.
Dimostrazione: Come si è già detto [q. 22, a. 3], ogni moto dell'appetito sensitivo è, in senso proprio, una passione, e ogni emozione derivante dalla conoscenza sensitiva è un moto dell'appetito sensitivo. Ora, tutto ciò va attribuito al piacere. Poiché, come scrive il Filosofo [Reth. 1, 11], «il piacere è un moto psicologico, e il costituirsi simultaneo e sentito nella natura esistente».
Per capire questa definizione si deve considerare che il conseguimento delle proprie perfezioni naturali avviene negli animali come nei corpi fisici. E sebbene il moto verso la perfezione naturale non sia simultaneo, è però simultaneo il suo conseguimento. C'è però questa differenza tra gli animali e gli altri esseri naturali: che questi ultimi, quando sono costituiti in ciò che ad essi conviene secondo natura, non lo sentono, mentre gli animali lo sentono. E da tale sensazione viene prodotto un moto psicologico nell'appetito sensitivo: e questo moto è il piacere. Perciò, quando si dice che il piacere è «un moto psicologico», si indica il genere. E quando si parla del «costituirsi nella natura esistente», cioè nell'esistenza fisica e reale delle cose, si indica la causa del piacere, cioè la presenza del bene connaturale.
E l'aggettivo «simultaneo» ci avverte che tale costituzione non va presa nell'atto del suo costituirsi, ma in quanto è già costituita, cioè al termine del moto: infatti non è vero che il piacere sia un divenire, come voleva Platone [Phileb. 32, s.], ma esso consiste piuttosto in qualcosa di effettuato, come insegna Aristotele [Ethic. 7, 12; cf. 10, 4].
Finalmente l'aggettivo «sensibile» esclude tale perfezione dalle cose prive di senso, nelle quali il piacere non esiste. – È perciò evidente che il piacere è una passione dell'anima, essendo un moto dell'appetito animale derivante dalla conoscenza dei sensi.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dimostra Aristotele [De anima 2, 1], l'operazione connaturale non impedita è l'ultima perfezione. Per cui, quando una cosa viene costituita nella propria operazione connaturale e non impedita, ne risulta un piacere, che si trova appunto, secondo le spiegazioni date [nel corpo], nella perfezione raggiunta. Così dunque, quando si dice che il piacere è un'operazione, non se ne vuole indicare l'essenza, ma la causa.
2. Nell'animale si possono distinguere due moti: il primo riguardante l'intenzione del fine, proprio dell'appetito, e il secondo riguardante l'esecuzione, proprio dell'operazione esterna. Quindi, pur cessando, in chi ha ormai raggiunto il bene di cui gode, il moto esecutivo col quale tendeva verso il fine, non cessa però il moto della parte appetitiva; la quale, come prima desiderava il bene non posseduto, così dopo gode di esso una volta raggiunto. Sebbene infatti il piacere sia un acquietarsi dell'appetito, considerata la presenza del

bene piacevole che lo soddisfa, tuttavia rimane ancora l'alterazione dell'appetito da parte dell'oggetto, ragione per cui il piacere è un certo moto.
3. Sebbene il termine passione venga attribuito con maggiore proprietà alle passioni che guastano e tendono al male, come le infermità corporali, oppure la tristezza e il timore dell'anima, tuttavia ci sono anche delle passioni che tendono al bene, come si è spiegato [q. 23, aa. 1, 4]. E il piacere è una passione di questo genere.

Articolo 2
In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 1, sol. 3; De Verit., q. 8, a. 14, ad 2
Se il piacere sia misurato dal tempo
Sembra che il piacere sia misurato dal tempo. Infatti:
1. Come scrive il Filosofo [Reth. 1, 11], «il piacere è un certo moto».
Ma ogni moto è misurato dal tempo. Quindi il piacere è misurato dal tempo.
2. Una cosa viene detta durevole o prolungata secondo il tempo. Ora, certe dilettazioni sono chiamate «morose», o prolungate. Quindi la dilettazione è misurata dal tempo.
3. Le passioni dell'anima formano un genere unico. Ma le altre sono misurate dal tempo. Quindi anche il piacere.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 10, 4] insegna che «non si può assegnare un tempo al piacere».
Dimostrazione: Una cosa può essere commisurata dal tempo in due modi: primo, direttamente; secondo, indirettamente, e quasi per accidens. Infatti il tempo è l'enumerazione di cose che hanno successione: per cui sono direttamente misurate dal tempo quelle cose che implicano l'idea di successione, o elementi connessi con la successione: come il moto, la quiete, la locuzione e simili. Diciamo invece che sono indirettamente misurate dal tempo le cose che non implicano essenzialmente l'idea di successione, ma che tuttavia dipendono da entità successive. Come l'essere di un uomo non implica direttamente una successione: infatti non è un moto, bensì il termine di un moto o trasmutazione, cioè della generazione umana; ma poiché l'essere dell'uomo sottostà a cause trasmutabili, in base a queste l'essere di un uomo è misurato dal tempo. Così dunque il piacere direttamente non è misurato dal tempo: infatti ha per oggetto il bene già raggiunto, che è come il termine del moto. Se però il bene raggiunto è sottoposto a una trasmutazione, allora il piacere sarà indirettamente implicato nel tempo. Se invece il bene fosse del tutto inalterabile, allora il piacere, o godimento, non sarebbe misurato dal tempo né direttamente né indirettamente.
Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega Aristotele [De anima 3, 7], ci sono due tipi di moto. Il primo è l'«atto di ciò che è imperfetto», cioè «di ciò che è in potenza in quanto in potenza»: e questo moto è successivo e temporale. Il secondo è invece l'«atto di ciò che è perfetto», ossia «di ciò che è in atto», come l'intellezione, la sensazione, il volere; e anche il piacere. E questo moto non è successivo, e non è direttamente misurato dal tempo.
2. Si dice che una dilettazione è prolungata o «morosa» in quanto è indirettamente connessa col tempo.
3. Le altre passioni non hanno per oggetto il bene raggiunto, come il piacere.

Quindi implicano più del piacere l'idea del moto di un ente imperfetto, per cui il piacere è meno di esse misurato dal tempo.

Articolo 3

Infra, q. 35, a. 2; In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 3; d. 27, q. 1, a. 2, ad 3; In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 1, sol. 4; C. G., I, c. 90; De Verit., q. 26, a. 4, ad 5

Se il piacere sia distinto dalla gioia

Sembra che la gioia sia del tutto identica al piacere. Infatti:

1. Le passioni dell'anima si distinguono in base agli oggetti. Ora, è identico l'oggetto della gioia e del piacere, cioè il bene raggiunto. Quindi la gioia si identifica in tutto con il piacere.

2. Un unico moto non può raggiungere due termini. Ma il moto che raggiunge la gioia e il piacere, cioè il desiderio, è uno solo. Quindi il piacere e la gioia sono in tutto la stessa cosa.

3. Se la gioia si distingue dal piacere, per lo stesso motivo anche la letizia, l'esultanza e la giocondità dovranno significare qualcosa di distinto dal piacere: e tutte saranno passioni diverse. Il che è falso. Quindi la gioia non si distingue dal piacere.

In contrario: Per gli animali non si usa parlare di gioia. Eppure per essi parliamo di piacere. Quindi la gioia e il piacere non si identificano.

Dimostrazione: La gioia, come dice Avicenna [De anima 4, 5], è una certa specie di piacere. Come infatti ci sono desideri o concupiscenze naturali e desideri non naturali dipendenti dalla ragione, secondo le spiegazioni date [q. 30, a. 3], così tra i piaceri alcuni sono naturali e altri non naturali, legati alla ragione. Oppure, come insegnano il Damasceno [De fide orth. 2, 13] e S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 18], «alcuni sono corporei, altri dell'anima», il che in sostanza è la stessa cosa. Infatti proviamo piacere nelle cose che desideriamo naturalmente, quando le abbiamo ottenute, come anche in quelle che desideriamo secondo la ragione. Ma il termine gioia viene usato soltanto per il piacere che accompagna la ragione: e così per gli animali non parliamo di gioia, ma di piacere. – Tutto ciò che desideriamo secondo natura è però sempre possibile desiderarlo anche con il piacere della ragione, mentre non è vero il contrario. Quindi ciò che è oggetto di piacere può anche essere oggetto di gioia negli esseri razionali, sebbene non sempre lo sia: infatti qualche volta uno sente nel corpo un piacere di cui la ragione non gode. E in questo senso è chiaro che il piacere è più esteso della gioia.

Analisi delle obiezioni: 1. L'oggetto della facoltà appetitiva è il bene conosciuto: perciò una diversità nella conoscenza implica in qualche modo una diversità nell'oggetto. Quindi i piaceri dell'anima [propri dell'uomo], che si chiamano anche gioie, sono distinti dai piaceri del corpo che sono soltanto piaceri: come sopra [q. 30, a. 3, ad 2] abbiamo detto per i desideri.

2. Anche tra i desideri, o concupiscenze, esiste una differenza analoga: per cui il piacere corrisponde alla concupiscenza e la gioia al desiderio, che è proprio dell'anima. C'è quindi corrispondenza tra le differenze del moto e della quiete.

3. Gli altri termini che si riferiscono al piacere derivano dai suoi effetti:

infatti letizia viene dalla dilatazione del cuore, come se si dicesse latizia; esultanza invece deriva dai segni esterni visibili del piacere interno, che appaiono esteriormente in quanto la gioia interiore prorompe all'esterno; giocondità infine viene da certi speciali segni o effetti della gioia. E tuttavia queste voci si riferiscono tutte alla gioia: infatti non le usiamo che per gli esseri dotati di ragione.

Articolo 4

Infra, q. 35, a. 1; In 1 Sent., d. 45, q. 1, a. 1; In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 1, sol. 1, 2

Se il piacere possa trovarsi nell'appetito intellettivo

Sembra che nell'appetito intellettivo sia da escludere il piacere. Infatti:

1. Il Filosofo [Reth. 1, 11] scrive che «il piacere è un moto sensitivo». Ma un moto sensitivo non risiede nella parte intellettiva. Quindi il piacere non può trovarsi nella parte intellettiva.

2. Il piacere è una passione. Ma tutte le passioni sono nell'appetito sensitivo. Quindi il piacere non può trovarsi che nell'appetito sensitivo.

3. Il piacere è comune agli uomini e alle bestie. Quindi esso è soltanto nella parte che è comune a noi e alle bestie.

In contrario: Sta scritto [Sal 36, 4]: «Riponi il tuo piacere nel Signore».

Ma l'appetito sensitivo non può estendersi fino a Dio. Quindi il piacere può trovarsi nell'appetito intellettivo.

Dimostrazione: Come si è già detto [a. prec.], c'è un piacere che deriva dalla conoscenza razionale. Ora, tale conoscenza non commuove soltanto l'appetito sensitivo che si applica a un dato concreto e singolare, ma commuove anche l'appetito intellettivo, ossia la volontà. Ed è così che in questo appetito, cioè nella volontà, si trova quel piacere che è detto gioia; non però il piacere corporale. Tuttavia tra il piacere dei due appetiti c'è questa differenza, che il piacere dell'appetito sensitivo è accompagnato da un'alterazione fisiologica, mentre nell'appetito intellettivo non c'è se non il semplice moto della volontà. E in base a ciò S. Agostino [De civ. Dei 14, 6] scrive che «la bramosia e la letizia non sono altro che la volontà che acconsente a ciò che vogliamo».

Analisi delle obiezioni: 1. In quella definizione del Filosofo l'aggettivo sensitivo sta a indicare genericamente una qualsiasi conoscenza. Infatti egli stesso altrove [Ethic. 10, 4] afferma che «si ha il piacere secondo tutti i sensi; e così pure secondo l'intelletto e la speculazione». – Ma si potrebbe anche rispondere che egli qui vuole definire il piacere dell'appetito sensitivo.

2. Propriamente parlando, il piacere è una passione in quanto si produce con una trasmutazione fisiologica. E in questo senso va escluso dall'appetito intellettivo, dove si trova invece come semplice moto [dello spirito]: in questo senso infatti si trova anche in Dio e negli angeli. Per cui il Filosofo [Ethic. 7, 14] afferma che «Dio gode con una sola semplice operazione». E Dionigi [De cael. hier. 15, 9] scrive che «gli angeli non sono capaci dei nostri piaceri corruttibili, ma godono di Dio con una letizia incorruttibile».

3. In noi non c'è soltanto il piacere che ci fa simili alle bestie, ma anche quello che ci fa simili agli angeli. Quindi Dionigi aggiunge che «gli uomini santi sono fatti partecipi delle gioie degli angeli». E così non c'è in noi il

solo piacere dell'appetito sensitivo, che ci accomuna alle bestie, ma anche quello dell'appetito intellettivo, che si associa agli angeli.

Articolo 5

In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 5, sol. 1; In Psalm. 18; In 1 Ethic., lect. 13; In 12 Metaph., lect. 8

Se i piaceri corporali e sensibili siano più forti dei piaceri spirituali e intellettuali

Sembra che i piaceri corporali e sensibili siano più forti dei piaceri spirituali e intellettuali. Infatti:

1. Tutti, secondo il Filosofo [Ethic. 10, cc. 2, 4], hanno di mira qualche piacere. Ma i più perseguono i piaceri sensibili e non i piaceri spirituali e intellettuali. Quindi i piaceri corporali sono più intensi.

2. La grandezza della causa si conosce dagli effetti. Ora, i piaceri sensibili producono effetti superiori: «infatti trasmutano il corpo, e in alcuni producono la pazzia», come scrive Aristotele [Ethic. 7, 3]. Quindi i piaceri del corpo sono superiori.

3. I piaceri del corpo hanno bisogno di essere frenati per la loro virulenza. Invece i piaceri spirituali non hanno bisogno di freno. Quindi i piaceri corporali sono maggiori.

In contrario: Sta scritto nei Salmi [118, 103]: «Quanto sono dolci al mio palato le tue parole, più del miele per la mia bocca». E il Filosofo [Ethic. 10, 7] afferma che «il piacere più grande è quello che accompagna l'attività della sapienza».

Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], il piacere deriva dal raggiungimento di un oggetto conveniente, conosciuto mediante il senso o l'intelletto. Ora, bisogna considerare che tra le operazioni dell'anima, specialmente di quella sensitiva e intellettiva, alcune sono atti o perfezioni del soggetto operativo, poiché non passano su una materia esterna, come l'intellezione, la sensazione, il volere e simili: infatti le azioni [transitive] che passano su una materia esterna sono piuttosto azioni e perfezioni della materia alterata; per cui il moto viene definito da Aristotele [Phys. 3, 3]: «atto di un mobile da parte di un motore». Così dunque le suddette operazioni dell'anima sensitiva e intellettiva sono direttamente un bene del soggetto operante, e sono inoltre conosciute dal senso, o dall'intelletto. Per cui il piacere scaturisce anche da esse, e non soltanto dal loro oggetto.

Ora, se confrontiamo i piaceri di ordine spirituale con i piaceri sensibili rispetto al godimento delle azioni medesime, p. es. quello prodotto dalla conoscenza dei sensi con quello dovuto alla conoscenza dell'intelletto, non c'è dubbio che i piaceri di ordine intellettuale sono superiori a quelli del senso.

Infatti la conoscenza intellettiva è più perfetta, e se ne ha maggiore coscienza, poiché l'intelletto riflette sul proprio atto più del senso. Inoltre la conoscenza intellettiva è più amata: non c'è nessuno infatti, scrive S. Agostino [De Trin. 14, 14], che non preferirebbe essere privo della luce degli occhi piuttosto che della luce dell'intelletto, come un animale o un pazzo.

Se poi confrontiamo i piaceri di ordine spirituale con i piaceri sensibili e

materiali [in se stessi], [anche] allora di per sé e assolutamente parlando sono maggiori i piaceri spirituali. E ciò è dimostrabile in rapporto ai tre elementi costitutivi del piacere: cioè al bene raggiunto, al soggetto a cui detto bene inerisce e si unisce, e alla loro unione. Infatti il bene spirituale è superiore al bene materiale, ed è più amato. E lo prova il fatto che gli uomini si astengono anche dai più grandi piaceri e voluttà della carne per non perdere l'onore, che è un bene spirituale. - Inoltre la parte intellettiva è più nobile e più aperta alla conoscenza che non la parte sensitiva. - Infine l'unione del bene col soggetto è più intima, più perfetta e più durevole. È più intima, perché il senso si ferma agli accidenti esterni di una cosa, mentre l'intelletto penetra fino alla sua essenza: infatti l'intelletto ha per oggetto l'essenza delle cose. È più perfetta, perché l'unione dell'oggetto sensibile col senso implica il moto, che è un atto imperfetto: infatti i piaceri sensibili non sono pieni e simultanei, ma in essi c'è qualcosa che è già trascorso e qualcosa di cui si attende il compimento, come è evidente nei piaceri della gola e in quelli venerei.

Invece i beni spirituali trascendono il moto: per cui sono pieni e simultanei. Ed è anche più duratura: poiché l'oggetto dei piaceri corporei è corruttibile, e presto finisce, mentre i beni spirituali sono incorruttibili.

Tuttavia in rapporto a noi i piaceri materiali sono più virulenti, per tre motivi. Primo, perché i beni sensibili ci sono più noti di quelli spirituali. - Secondo, perché i piaceri sensibili, essendo passioni dell'appetito sensitivo, sono accompagnati da un'alterazione fisiologica, il che non avviene nei piaceri spirituali, se non in forza di una certa ridondanza dell'appetito superiore su quello inferiore. - Terzo, perché i piaceri materiali sono desiderati come medicine contro le deficienze e le molestie del corpo che provocano qualche dolore o tristezza. Quindi i piaceri del corpo, succedendo a questi stati di tristezza, sono sentiti maggiormente, e quindi sono più accetti dei piaceri spirituali, che non hanno tristezze contrarie, come vedremo [q. 35, a. 5].

Analisi delle obiezioni: 1. I più cercano i piaceri del corpo perché i beni sensibili sono meglio conosciuti dalla maggioranza. E anche perché sentono il bisogno dei piaceri come medicina contro molteplici dolori e tristezze: per cui essendo la maggior parte degli uomini incapace di raggiungere i piaceri spirituali, riservati alle persone virtuose, ne viene che i più si volgono verso i piaceri corporali.

2. L'alterazione fisiologica è più legata ai piaceri del corpo perché questi ultimi sono passioni dell'appetito sensitivo.

3. I piaceri corporali risiedono nella parte sensitiva, che viene regolata dalla ragione: perciò hanno bisogno di essere temperati e frenati dalla ragione. Invece i piaceri spirituali risiedono nell'anima, che è la regola stessa: per cui sono in se stessi sobri e moderati.

## Articolo 6

II-II, q. 141, a. 4; In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 5, sol. 2; De Malo, q. 14, a. 4, ad 1

### Se i piaceri del tatto siano superiori a quelli degli altri sensi

Sembra che i piaceri del tatto non siano superiori a quelli degli altri sensi. Infatti:

1. Il piacere più grande sembra essere quello la cui esclusione fa cessare tutte

le gioie. Ora, tale è il godimento della vista, poiché sta scritto in Tobia [5, 10]: «Che gioia posso ancora avere? Sono un uomo cieco; non vedo la luce del cielo». Quindi il piacere della vista è il massimo dei piaceri sensibili.
2. Come dice il Filosofo [Ethic. 1, 8; Reth. 1, 11], «ognuno trova piacevole ciò che ama». Ma «fra tutti gli altri sensi si ama maggiormente la vista» [Met. 1, 1]. Quindi il piacere annesso alla vista è il più grande.
3. Il principio dell'amicizia voluttuosa è soprattutto la vista. Ma la causa di tale amicizia è il piacere. Quindi il piacere più grande si trova nel vedere.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 10] insegna che i piaceri più intensi sono quelli del tatto.
Dimostrazione: Come si è già detto [q. 25, a. 2, ad 1; q. 27, a. 4, ad 1], ogni cosa è oggetto di piacere in quanto è oggetto di amore. Ora i sensi, come dice Aristotele [Met. 1, 1], sono amati per due motivi: per la conoscenza e per l'utilità. Quindi il piacere sensibile può derivare dall'una e dall'altra cosa.
Ma poiché apprendere la conoscenza stessa come un bene è proprio dell'uomo, i piaceri della prima categoria, cioè quelli che si risolvono nella conoscenza, sono propri dell'uomo, mentre i piaceri dei sensi connessi con l'utilità sono comuni a tutti gli animali.
Se quindi parliamo del piacere dei sensi che si risolve nella conoscenza, è chiaro che il godimento del vedere è superiore a quello degli altri sensi. – Se invece parliamo del piacere che nasce dall'utilità, allora il piacere più grande è quello del tatto. Infatti l'utilità sul piano sensibile si desume in ordine alla conservazione della natura animale. Ora, i dati sensibili del tatto sono i più prossimi coefficienti di questa funzione o utilità: poiché il tatto ha per oggetto ciò che è costitutivo dell'animale, cioè il caldo, il freddo e altre simili cose.
Per cui i piaceri del tatto sono superiori, come più prossimi al fine. E questo è anche il motivo per cui tutti gli altri animali, i quali non hanno il piacere dei sensi che per l'utilità annessa, negli altri sensi non provano piacere se non in ordine ai dati sensibili del tatto: come infatti scrive Aristotele [Ethic. 3, 10], «i cani non hanno piacere nell'odorare le lepri, ma nel mangiarle; e il leone non ha piacere nell'udire il bue che muggisce, ma nel divorarlo».
Se poi uno volesse confrontare il piacere del tatto, che è quello più grande per l'utilità, con quello della vista, che è il più grande per la conoscenza, troverà che il piacere del tatto è assolutamente parlando più grande di quello della vista, considerato nell'ambito del piacere sensibile. È evidente infatti che i dati naturali sono quelli preminenti in ogni ordine di cose. Ora, tali sono i piaceri del tatto, a cui sono ordinati i desideri naturali del cibo, della sessualità e altre cose simili. – Se però consideriamo il godimento della vista in quanto l'occhio serve all'intelletto, allora questi godimenti sono superiori, per lo stesso motivo per cui i piaceri di ordine intellettuale sono superiori a quelli sensibili.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è detto sopra [a. 3], la gioia sta a indicare il piacere dell'anima, il quale spetta soprattutto alla vista. Ma il piacere naturale appartiene in massimo grado al tatto.

2. La vista, come dice Aristotele [nello stesso luogo], è sommamente amata «per la conoscenza, poiché ci rivela molte differenze delle cose».
3. Il piacere causa l'amore carnale in maniera diversa dalla vista. Infatti il piacere, specialmente quello del tatto, è causa finale dell'amicizia voluttuosa; la vista invece ne è causa come principio del moto: poiché mediante la vista viene a imprimersi [nel soggetto] l'immagine della realtà amata, che suscita l'amore e il desiderio del suo godimento.

Articolo 7

Se vi siano dei piaceri non naturali
Sembra che nessun piacere sia innaturale. Infatti:
1. Il piacere sta agli affetti dell'anima come la quiete ai corpi. Ma l'impulso di un corpo fisico non si acquieta che nel luogo naturale. Quindi anche la quiete dell'appetito sensitivo, cioè il piacere, non può aversi che in un oggetto connaturale. Quindi nessun piacere è innaturale.
2. Ciò che è contro natura è violento. Ma «tutto ciò che è violento rattrista», come nota Aristotele [Met. 5, 5]. Quindi nessuna cosa contro natura può essere oggetto di piacere.
3. Sentire di essere costituito nella propria natura causa il piacere, come risulta dalla definizione del Filosofo [cf. a. 1]. Ma essere costituito nella propria natura è cosa naturale per ogni essere: poiché è naturale quel moto il cui termine è naturale. Quindi ogni piacere è naturale.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 7, cc. 5, 6] scrive che alcuni piaceri sono «morbosi e contro natura».
Dimostrazione: Come insegna Aristotele [Phys. 2, 1], si denomina naturale ciò che è conforme alla natura. Ma nell'uomo la natura può essere presa in due sensi. Primo, in quanto la natura dell'uomo consiste specialmente nell'intelletto, ossia nella ragione, poiché da questa l'uomo viene costituito nella sua specie. E in questo senso possono dirsi naturali per l'uomo quei piaceri che a lui convengono secondo la ragione: come è naturale per l'uomo godere della contemplazione della verità, e degli atti di virtù. - Secondo, nell'uomo la natura può essere presa in quanto si distingue dalla ragione: e allora indica quanto è comune all'uomo e agli altri esseri, specialmente quando non obbedisce alla ragione. E in questo senso si dicono cose naturalmente piacevoli all'uomo quelle che riguardano la conservazione del corpo o quanto all'individuo, come il cibo, la bevanda, il sonno e simili, o quanto alla specie, come l'uso della sessualità.
Tuttavia nell'uno e nell'altro senso avviene che alcuni piaceri siano innaturali assolutamente parlando, sebbene siano naturali in senso relativo. Infatti in alcuni individui si corrompe qualcuno dei princìpi naturali della specie, e così ciò che è contro la natura della specie diviene, sotto un certo aspetto, naturale per essi: come a questa acqua calda, p. es., è naturale il riscaldare. Così dunque può capitare che quanto è contrario alla natura dell'uomo, sia rispetto alla ragione che rispetto alla conservazione fisica, diventi naturale per quest'uomo determinato, per la corruzione della natura verificatasi in lui.

E questa corruzione può dipendere dal corpo - da una malattia, p. es., che ai febbricitanti fa sembrare amare le cose dolci e viceversa; o da una complessione viziosa, per cui alcuni provano piacere nel mangiare la terra o il carbone, o in altre cose del genere; - oppure dall'anima: ed è così che alcuni per consuetudine provano piacere nell'antropofagia, nel rapporto sessuale con le bestie, nell'omosessualità o in altre cose del genere, che non sono conformi alla natura umana.
E così è evidente anche la risposta alle obiezioni.

Articolo 8
Se un piacere possa essere contrario all'altro
Sembra che un piacere non possa essere contrario all'altro. Infatti:
1. Le passioni dell'anima ricevono la loro specie e la loro contrarietà dal loro oggetto. Ma l'oggetto del piacere è il bene, e il bene non è contrario al bene, ma «il bene è contrario al male, e il male al male», come scrive Aristotele [Praed. 8]. Quindi un piacere non si contrappone mai a un piacere.
2. Una cosa non ha che un unico contrario, come spiega Aristotele [Met. 10, 4]. Ma il contrario del piacere è la tristezza. Quindi a un piacere non si può contrapporre un altro piacere.
3. Se al piacere è contrapposto un altro piacere, ciò è dovuto alla sola contrarietà esistente fra le cose di cui uno può godere. Ma questa differenza è materiale, mentre la contrarietà è una differenza formale, come dice Aristotele [l. cit.]. Quindi non c'è mai contrarietà fra due piaceri.
In contrario: Secondo il Filosofo [Phys. 8, 8; cf. Met. 9, 4] sono contrarie quelle cose dello stesso genere che si impediscono a vicenda. Ma come lo stesso fa notare [Ethic. 10, 5], certi piaceri si impediscono a vicenda. Quindi ci sono dei piaceri fra loro contrari.
Dimostrazione: Abbiamo già detto [q. 23, a. 4] che il piacere sta ai sentimenti dell'anima come la quiete ai corpi fisici. Ora, due quieti si dicono contrarie quando si verificano in termini contrari: sono contrarie, p. es., «la quiete in alto e quella in basso», come nota Aristotele [Phys. 5, 6]. Quindi anche nei sentimenti dell'anima due piaceri possono essere contrari.
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole del Filosofo si riferiscono al bene e al male della virtù e del vizio: infatti si possono trovare due vizi contrari, non già due virtù contrarie. Ma in altri generi di cose nulla impedisce che due beni siano contrari fra loro: il caldo e il freddo, p. es., sono il bene l'uno del fuoco, l'altro dell'acqua. E in questo modo un piacere può essere contrario a un altro piacere. Ma ciò non può avvenire per il bene morale: poiché il bene morale viene desunto dalla concordanza con un principio unico, cioè con la ragione.
2. Il piacere sta agli altri sentimenti dell'anima come la quiete fisica sta ai corpi: infatti ha per oggetto ciò che è conveniente e connaturale. Invece la tristezza è come una quiete violenta: infatti l'oggetto che rattrista ripugna all'appetito sensitivo, come il luogo o la quiete violenta ripugna all'appetito naturale. Ora, alla quiete naturale si oppone sia la quiete violenta del medesimo corpo, sia la quiete naturale di un altro corpo, come insegna Aristotele [ib.].

Quindi [anche] al piacere si contrappone sia la tristezza sia un altro piacere.
3. Essendo le cose di cui si gode l'oggetto del piacere, esse non causano una differenza soltanto materiale, ma anche formale, quando la ragione del loro piacere è diversa. Infatti la diversità formale dell'oggetto determina la diversità specifica degli atti e delle passioni, come si è già spiegato [q. 23, aa. 1, 4; q. 30, a. 2].

Quaestio 32
Prooemium

[34894] Iª-IIae q. 32 pr. Deinde considerandum est de causis delectationis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum operatio sit causa propria delectationis. Secundo, utrum motus sit causa delectationis. Tertio, utrum spes et memoria. Quarto, utrum tristitia. Quinto, utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa. Sexto, utrum benefacere alteri sit causa delectationis. Septimo, utrum similitudo sit causa delectationis. Octavo, utrum admiratio sit causa delectationis.

ARGOMENTO 32
LE CAUSE DEL PIACERE
Passiamo a studiare le cause del piacere.
Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se l'operazione sia la causa propria del piacere; 2. Se causa del piacere possa essere il moto; 3. Se lo siano la speranza e la memoria; 4. Se lo sia la tristezza; 5. Se le azioni degli altri possano essere per noi causa di godimento; 6. Se possa essere causa di piacere il beneficare un altro; 7. Se la somiglianza possa causare godimento; 8. Se possa essere causa di piacere la meraviglia.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 2
Se l'operazione sia la causa propria del piacere
Sembra che l'operazione non sia la causa primaria e propria del piacere.
Infatti:
1. Come dice Aristotele [Reth. 1, 11], «il godimento consiste nel fatto che il senso subisce qualcosa»: infatti sopra [q. 31, a. 1] abbiamo ricordato che il piacere richiede la conoscenza. Ma prima e più che le operazioni sono conosciuti gli oggetti. Quindi l'operazione non è la causa propria del piacere.
2. Il piacere si trova specialmente nel fine raggiunto: questo infatti è ciò che soprattutto si desidera. Ora, non sempre il fine è l'operazione, ma talvolta lo è la cosa prodotta. Quindi l'operazione non è la causa propria ed essenziale del piacere.
3. L'ozio e il riposo sono denominati dal cessare dell'operazione. Eppure essi sono piacevoli, come ricorda Aristotele [Reth. 1, 11]. Quindi l'operazione non è la causa propria del piacere.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 7, 12; 10, 4] scrive che «il piacere è un'operazione connaturale non impedita».
Dimostrazione: Come si è già detto [q. 31, a. 1], due cose si richiedono per il piacere: il conseguimento di un bene proporzionato e la conoscenza di tale conseguimento. Ora, sia l'una che l'altra cosa si riducono a un'operazione: infatti la

conoscenza attuale è un'operazione, e così pure è mediante un'operazione che raggiungiamo il bene che ci conviene. D'altra parte la stessa operazione appropriata è un bene conveniente. – Quindi è necessario che ogni piacere dipenda da qualche operazione.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli oggetti delle nostre operazioni non sono piacevoli se non in quanto vengono a unirsi con noi: o mediante la sola conoscenza, come quando godiamo nel considerare o nel vedere le cose, oppure in altro modo, ma assieme alla conoscenza, come quando uno si compiace nel considerare che possiede un bene qualsiasi, per es. le ricchezze, gli onori o altre cose simili. Ma tutte queste cose non arrecherebbero piacere se non fossero apprese come possedute. Come infatti osserva il Filosofo [Polit. 2, 2], «dà un grande piacere pensare che una cosa ci appartiene; piacere che deriva dall'amore naturale di ciascuno per se medesimo». Ora, tale possesso non è altro che l'uso o la capacità di usare di queste cose. Ma ciò avviene mediante un'operazione. Quindi è evidente che le cause di tutti i piaceri si riducono a un'operazione.

2. Anche quando il fine di un'attività non è costituito dall'operazione, ma dalle cose prodotte, queste ultime sono oggetto di piacere in quanto prodotte o possedute. Il che si riduce a un qualche uso od operazione.

3. Le operazioni sono piacevoli in quanto proporzionate e connaturali a chi le compie. Ora, essendo le forze umane limitate, l'operazione è proporzionata secondo una certa misura. Per cui oltre quel limite essa non è più né proporzionata né piacevole, ma faticosa e tediosa. Ed è questo il motivo per cui sono piacevoli l'ozio, il gioco e gli altri svaghi attinenti al riposo, in quanto tolgono la tristezza causata dalla fatica.

Articolo 2

In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 2, ad 3

Se il mutamento possa essere causa di piacere

Sembra che il mutamento non possa essere causa di piacere. Infatti:

1. Come si è già detto [q. 31, a. 1], causa del piacere è il bene raggiunto: infatti il Filosofo [Ethic. 7, 12] scrive che il piacere non va paragonato a una generazione, ma all'operazione di una cosa già esistente. Ora, ciò che è in moto verso un oggetto ancora non lo possiede, ma in rapporto ad esso è in via di generazione, atteso che ogni moto implica generazione e corruzione, come afferma Aristotele [Phys. 8, 3]. Quindi il moto non può essere causa di godimento.

2. Nell'agire è specialmente il moto a provocare fatica e stanchezza. Ma le operazioni faticose e stancanti non sono piacevoli, quanto piuttosto penose. Quindi il moto non è causa di piacere.

3. Il mutamento comporta innovazione, e questa si contrappone alla consuetudine. Ora, il Filosofo [Reth. 1, 11] afferma che «sono per noi piacevoli le cose consuete». Quindi il mutamento non può causare il piacere.

In contrario: Scrive S. Agostino [Conf. 8, 3]: «Perché, o Signore Dio mio, mentre in eterno sei gioia a te stesso e alcune creature che ti stanno intorno gioiscono senza interruzione di te, perché quest'altra parte delle tue creature alterna continuamente il difetto col profitto, le offese con la riconciliazione?».

Dal che si rileva che gli uomini godono e provano piacere in certe alternanze.
E così il moto mostra di essere causa di piacere.
Dimostrazione: Per il piacere si richiedono tre cose, cioè due realtà che si uniscono piacevolmente, e come terza cosa la conoscenza di questa unione. E il moto può essere piacevole in base a questi tre elementi, come dice il Filosofo [Ethic. 7, 14; Reth. 1, 11]. Infatti da parte nostra, cioè da parte del soggetto che gode, il mutamento piace perché la nostra natura è mutevole, per cui ciò che ci giova adesso non giova in seguito: come lo scaldarsi al fuoco giova all'uomo in inverno, ma non in estate. – Il mutamento inoltre è piacevole anche rispetto all'oggetto che a noi si unisce. Poiché l'azione continuata di un agente ne aumenta l'effetto: come quanto più a lungo una cosa sta vicina al fuoco, tanto più si scalda e si dissecca. Ora, l'armonia naturale consiste in una certa misura. E così, quando la presenza continuata dell'oggetto piacevole passa la misura di tale armonia, la rimozione di esso diviene piacevole. – Rispetto infine alla conoscenza stessa [il mutamento è piacevole] perché l'uomo desidera conoscere tutto e perfettamente.
Quando perciò certe cose non possono essere apprese in modo completo e simultaneo, dà piacere il mutamento: poiché, succedendosi le varie parti, è possibile percepire l'intero. Per cui S. Agostino [Conf. 4, 11] scrive: «Tu vuoi che le sillabe non si fermino, ma passino via per lasciare il posto ad altre e dar modo a te di ascoltare il discorso intero. E così accade di tutte le cose da cui risulti una qualche unità, e che non coesistono tutte simultaneamente: arrecano maggior diletto tutte insieme che singolarmente, se possono essere percepite tutte insieme».
Se dunque esiste un essere la cui natura è immutabile, e quindi incapace di alterazione alcuna nella sua armonia naturale in seguito al prolungarsi del godimento, e insieme atta a intuire simultaneamente tutto ciò che per essa è piacevole, in questo caso un mutamento non potrà essere gradito. E quanto più i piaceri si avvicinano a questa situazione, tanto più possono essere prolungati.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene ciò che è in moto non possieda perfettamente l'oggetto verso cui si muove, tuttavia già comincia ad averne qualche elemento: e per questo il moto stesso contiene qualcosa di piacevole.
Tuttavia non raggiunge la perfezione del piacere: infatti i piaceri più perfetti hanno per oggetto beni immutabili. – Inoltre il moto diviene piacevole perché rende giovevoli cose che prima non lo erano, o viceversa, come si è spiegato [nel corpo].
2. Il moto arreca fatica e stanchezza quando sorpassa le disposizioni naturali. Ora, il moto non è piacevole in questo caso, ma quando rimuove gli elementi contrari alle disposizioni naturali.
3. Le cose consuete diventano piacevoli perché diventano naturali: infatti l'abitudine è come una seconda natura. Ora, il mutamento è dilettevole non in quanto si scosta dalla consuetudine, ma in quanto impedisce il corrompersi dell'armonia naturale, il che potrebbe derivare dal prolungarsi di una data operazione. È quindi per lo stesso motivo della connaturalità che possono essere piacevoli tanto la consuetudine quanto il mutamento.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 1, ad 3; In 12 Metaph., lect. 8
Se la speranza e la memoria possano essere causa di piacere
Sembra che la memoria e la speranza non possano essere causa di piacere. Infatti:
1. Come dice il Damasceno [De fide orth. 2, 12], il piacere nasce dal bene presente. Ma la memoria e la speranza hanno per oggetto ciò che è assente: il passato la memoria e il futuro la speranza. Quindi la memoria e la speranza non possono causare il piacere.
2. La stessa cosa non può causare effetti contrari. Ma la speranza causa l'afflizione, poiché sta scritto [Pr 13, 12]: «La speranza differita fa male al cuore». Quindi la speranza non può causare il piacere.
3. Se la speranza ha un'affinità col piacere per il fatto che ha in comune con essa il bene come oggetto, lo stesso deve valere per l'amore e il desiderio. Quindi non si deve indicare la speranza quale causa del piacere più del desiderio o dell'amore.
In contrario: S. Paolo [Rm 12, 12] scrive: «Lieti nella speranza»; e troviamo nei Salmi [76, 4 Vg]: «Mi ricordo di Dio, e godo».
Dimostrazione: Il piacere nasce dalla presenza del bene a noi proporzionato in quanto percepito dai sensi, o comunque conosciuto. Ora, una cosa può essere a noi presente in due modi: primo, come oggetto di conoscenza, cioè mediante un'immagine intenzionale; secondo, nella realtà, cioè nel modo in cui una cosa qualsiasi è realmente unita a un'altra in maniera attuale o potenziale. E poiché l'unione reale è superiore a quella intenzionale o conoscitiva, e d'altra parte l'unione attuale è superiore a quella potenziale, il piacere più grande rimane quello che viene dai sensi, il quale richiede la presenza del suo oggetto. Il secondo posto è occupato invece dal piacere della speranza, in cui l'unione non è piacevole soltanto per la conoscenza, ma anche per la capacità e la possibilità di raggiungere ciò che piace. Al terzo posto infine troviamo il piacere del ricordo, o memoria, che si limita a un'unione di ordine conoscitivo.
Analisi delle obiezioni: 1. La speranza e la memoria hanno per oggetto beni assenti che tuttavia sono presenti in qualche modo, cioè o mediante la sola conoscenza, o mediante la conoscenza e la capacità, almeno presunta, di raggiungerli.
2. Nulla impedisce che una stessa cosa, sotto aspetti diversi, possa causare effetti diversi. Così dunque la speranza, in quanto implica la convinzione presente di raggiungere un bene, causa piacere; in quanto invece esclude la presenza di esso, causa afflizione.
3. Anche l'amore e il desiderio causano il piacere. Infatti quanto è oggetto di amore è piacevole per chi lo ama: poiché l'amore è unione e connaturalità di chi ama con l'oggetto amato. E così pure è piacevole tutto ciò che è desiderato: poiché il desiderio o concupiscenza è principalmente brama di piacere. Tuttavia la speranza, implicando una fiducia certa nella presenza reale del bene piacevole, che invece non si riscontra nell'amore e nel desiderio, è da considerarsi più di essi causa di piacere. E lo è anche più della memoria, che

ha per oggetto cose già passate.

Articolo 4

Se la tristezza possa essere causa di piacere
Sembra che la tristezza non sia causa di piacere. Infatti:
1. Una cosa non può essere causa del suo contrario. Ma la tristezza è il contrario del piacere. Quindi non ne è la causa.
2. I contrari devono avere effetti contrari. Ora, il ricordo dei piaceri è causa di piacere. Quindi il ricordo delle passate tristezze deve essere causa di dolore e non di piacere.
3. La tristezza sta al piacere come l'odio sta all'amore. Ma l'odio non è causa dell'amore, bensì è vero il contrario, come si è spiegato sopra [q. 29, a. 2]. Quindi la tristezza non è causa del piacere.
In contrario: Sta scritto [Sal 41, 4]: «Le lacrime sono mio pane giorno e notte». Ora, per pane qui si intende il ristoro del godimento. Quindi le lacrime nate dalla tristezza possono essere piacevoli.
Dimostrazione: La tristezza può essere considerata sotto due aspetti: primo come cosa attuale; secondo, come oggetto di memoria. E in tutti e due i casi la tristezza può essere causa di piacere. Come cosa attuale la tristezza è causa di piacere in quanto implica il ricordo dell'oggetto amato, la cui assenza rattrista: e tuttavia la sua sola considerazione dà piacere. - Quale oggetto di memoria la tristezza diviene invece causa di piacere per il superamento successivo di essa. Infatti l'assenza di un male prende l'aspetto di bene: cosicché il pensiero di aver superato determinate tristezze e dolori offre all'uomo materia di gioia. E in questo senso S. Agostino [cf. Greg., Mor. 4, 36] scrive che «spesso ricordiamo nella gioia le cose tristi, e nella salute i dolori senza dolore, resi anzi da ciò più lieti e più grati». E altrove [Conf. 8, 3]: «Più grande fu il pericolo nel combattimento, più sarà grande la gioia del trionfo».
Analisi delle obiezioni: 1. Una cosa può essere causa del suo contrario indirettamente: come «il freddo talora riscalda», secondo Aristotele [Phys. 8, 1].
E allo stesso modo anche la tristezza è indirettamente causa di piacere, in quanto dà l'occasione di considerare cose che piacciono.
2. Le cose tristi ricordate non causano il piacere perché tristi e contrarie al godimento, ma per il fatto che uno si è liberato di esse. E così pure il ricordo di cose piacevoli, per il fatto che sono perdute, può causare tristezza.
3. Anche l'odio, indirettamente, può essere causa di amore: in quanto cioè alcuni si amano tra loro perché sono d'accordo nell'odiare la medesima cosa.

Articolo 5
Se le azioni degli altri siano per noi causa di piacere
Sembra che le azioni degli altri non siano per noi causa di piacere. Infatti:
1. La causa del piacere è il [nostro] proprio bene congiunto. Ma le azioni degli altri non sono a noi congiunte. Quindi non sono per noi causa di piacere.
2. L'operazione è un bene proprio di chi opera. Se dunque le operazioni degli altri fossero per noi causa di piacere, per lo stesso motivo ci dovrebbero causare

piacere tutti i beni altrui. Il che evidentemente è falso.
3. Un'azione è piacevole in quanto promana da un abito a noi connaturato: per cui Aristotele [Ethic. 2, 3] scrive che «il segno che un abito è costituito è la sua capacità di rendere piacevole l'operazione». Ora, le azioni degli altri promanano da abiti presenti non in noi, ma in coloro che agiscono. Quindi le azioni altrui non sono piacevoli per noi, ma per chi le compie.
In contrario: Sta scritto [2 Gv 4]: «Mi sono molto rallegrato di aver trovato alcuni tuoi figli che camminano nella verità».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 1; q. 31, a. 1], per il godimento si richiedono due cose: il conseguimento del proprio bene e la conoscenza di tale conseguimento. Quindi l'azione di un altro può essere in tre modi causa di piacere. Primo, in quanto l'operazione altrui può farci conseguire un bene. E sono così cause di godimento le operazioni di chi ci fa del bene: poiché è piacevole essere oggetto delle buone azioni di altri. - Secondo, in quanto le azioni degli altri producono in noi una certa conoscenza o persuasione della nostra bontà. E per questo gli uomini godono delle lodi e degli onori ricevuti da altri: dato che da ciò nasce la persuasione di possedere una data bontà. E poiché tale persuasione viene generata maggiormente dalla testimonianza dei buoni e dei sapienti, gli uomini godono specialmente delle lodi e degli onori che ricevono da questi. Siccome poi l'adulatore porge una lode apparente, ci sono alcuni che godono anche delle adulazioni. E poiché l'amore ha per oggetto il bene, e l'ammirazione riguarda qualcosa di grande, è piacevole essere amati e ammirati: perché ciò ingenera la persuasione della propria bontà o grandezza, di cui uno si compiace. - Terzo, in quanto le stesse azioni degli altri possono essere stimate, se buone, come un bene proprio, in forza dell'amore, il quale fa considerare l'amico una cosa sola con se stessi. E così in forza dell'odio, che fa considerare contrario a se stessi il bene di un altro, diventa piacevole la cattiva azione del proprio nemico. Per cui S. Paolo [1 Cor 13, 6] dice che la carità «non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità».
Analisi delle obiezioni: 1. L'azione di un altro può essere a me congiunta o per l'effetto, come nel primo caso, o per la conoscenza, come nel secondo, o per l'affetto, come nel terzo.
2. Il ragionamento vale nel terzo caso, non nei primi due.
3. Le azioni degli altri, sebbene non promanino dai miei abiti operativi, tuttavia possono causare in me un qualche piacere; o possono generare in me la persuasione o la coscienza di un mio proprio abito; oppure possono derivare dall'abito di chi è tutt'uno con me a motivo dell'amore.

Articolo 6
Se il beneficare gli altri sia causa di piacere
Sembra che il beneficare gli altri non sia causa di piacere. Infatti:
1. Il piacere deriva dal conseguimento del proprio bene, come si è detto [a. 1; q. 31, a. 1]. Ora, il beneficare gli altri non è un conseguire, ma piuttosto un erogare il proprio bene. Quindi è causa più di tristezza che di piacere.
2. Il Filosofo [Ethic. 4, 1] scrive che «l'illiberalità è più naturale agli uomini della prodigalità». Ora, è proprio della prodigalità il beneficare gli altri, mentre

è proprio dell'illiberalità l'astenersi dal beneficare. Siccome dunque l'operazione connaturale è per ciascuno piacevole, come nota lo stesso Aristotele [Ethic. 7, 14; 10, 4], sembra che il beneficare gli altri non sia causa di piacere.

3. Effetti contrari procedono da cause contrarie. Ora, per l'uomo sono naturalmente piacevoli degli atti che consistono nel fare del male: come vincere, redarguire o rimproverare gli altri, o anche punire sotto l'impulso dell'ira, come osserva il Filosofo [Reth. 1, 11]. Quindi fare del bene è causa più di tristezza che di piacere.

In contrario: Il Filosofo [Polit. 2, 2] scrive che «donare e soccorrere gli amici o gli estranei è cosa assai piacevole».

Dimostrazione: Beneficare gli altri può essere in tre modi causa di godimento. Primo, in vista dell'effetto, che è il bene altrui. E questo perché, considerando il bene altrui come bene nostro, per l'unione stabilita dall'amore, godiamo del bene da noi compiuto negli altri, specialmente negli amici, come di un bene nostro. - Secondo, in vista del fine: cioè quando uno, nel fare del bene a un altro, spera di assicurare un bene a se stesso, o da parte di Dio o da parte di un uomo. Ora, la speranza è causa di piacere. - Terzo, in vista del principio. E da questo lato beneficare un altro può essere piacevole in rapporto a tre princìpi. Primo, in rapporto alla facoltà o capacità di beneficare: e in base a ciò beneficare un altro diviene piacevole in quanto la beneficenza dà a un uomo la persuasione di possedere un bene con un'abbondanza tale da poterlo comunicare. Ed è così che gli uomini godono dei propri figli e delle proprie azioni come di ciò a cui comunicano il proprio bene. Secondo, in rapporto all'abito [virtuoso], che rende connaturale il fare del bene. Per cui i liberali donano con gioia. Terzo, in rapporto alla causa movente: quando uno, p. es., viene mosso a fare del bene a un altro per amore di amicizia: infatti tutto ciò che noi facciamo o soffriamo per gli amici diventa piacevole, poiché l'amore è la causa precipua del godimento.

Analisi delle obiezioni: 1. L'operazione, in quanto sta a indicare il nostro bene, è piacevole. Però in quanto lo diminuisce può essere dolorosa: come quando è esagerata.

2. La prodigalità implica un'erogazione esagerata, che ripugna alla natura. Per questo si dice che la prodigalità è contro natura.

3. Vincere, redarguire e punire è piacevole non in quanto riguarda un male altrui, ma in quanto contribuisce al bene proprio, che è amato più di quanto si possa odiare il male altrui. Infatti vincere è naturalmente piacevole perché l'uomo acquista così la persuasione della propria superiorità. Per questo i giochi in cui c'è competizione e in cui ci può essere vittoria sono sommamente piacevoli: e lo stesso si dica di tutte le competizioni. - Invece la correzione e il rimprovero possono essere in due modi causa di godimento. Primo, perché esse danno a un uomo la persuasione della propria sapienza e superiorità: infatti correggere e rimproverare spetta ai sapienti e ai maggiori.

Secondo, perché uno nel rimproverare e nel riprendere può fare del bene a un altro: il che è piacevole, come si è detto [nel corpo]. - Per chi poi è in preda all'ira è piacevole punire perché così ha l'impressione di togliere l'apparente

minorazione dovuta a un danno precedente. Infatti chi è stato danneggiato da un altro si ritiene per questo minorato da lui: perciò desidera liberarsi da questa minorazione, restituendo il danno. - È evidente quindi che fare del bene agli altri può essere direttamente piacevole; invece fare del male è piacevole solo nella misura in cui interessa il proprio bene.

Articolo 7
Se la somiglianza sia causa di piacere
Sembra che la somiglianza non sia causa di piacere. Infatti:
1. Primeggiare e sovrastare implica una certa dissomiglianza. Ma «primeggiare e sovrastare è naturalmente piacevole», come dice Aristotele [Reth. 1, 11]. Quindi è più di godimento la dissomiglianza che la somiglianza.
2. Nulla è più dissimile dal piacere che la tristezza. Ora, come afferma Aristotele [Ethic. 7, 14], coloro che soffrono tristezze sono più portati ai piaceri. Quindi la dissomiglianza è causa di piacere più della somiglianza.
3. Chi è ricolmo di un dato piacere non gode più di esso, ma ne prova nausea: come è evidente nell'abuso dei cibi. Quindi la somiglianza non è causa di godimento.
In contrario: La somiglianza, come si è detto [q. 27, a. 3], causa l'amore. Ma l'amore è causa di piacere. Quindi la somiglianza è causa di piacere.
Dimostrazione: La somiglianza costituisce una certa unità: perciò quanto è simile, proprio per questa unità, è amabile, come si è detto [ib.], ed è piacevole. Ora, se ciò che è simile non corrompe il nostro bene, ma lo accresce, allora è piacevole assolutamente parlando: così l'uomo è piacevole per l'uomo, e un giovane per un altro giovane. - Se invece è atto a corromperlo, allora diviene accidentalmente disgustoso e fastidioso: non già per l'unità e la somiglianza, ma perché distrugge ciò che a noi è maggiormente unito.
Ora, la distruzione del nostro bene da parte di una cosa consimile può avvenire in due modi. - Primo, poiché viene alterata la misura del nostro bene con qualche eccesso: il bene infatti, specialmente quello del corpo, come la salute, consiste in una certa misura. Per cui un eccesso nel nutrimento o in qualsiasi altro piacere fisico produce fastidio. - Secondo, per una diretta contrarietà al nostro bene: i vasai, p. es., detestano gli altri vasai non perché vasai, ma perché compromettono quel prestigio o quel guadagno che essi desiderano come loro proprio bene.
Analisi delle obiezioni: 1. Anche il vincolo che lega chi primeggia ai propri sudditi stabilisce una somiglianza. Essa tuttavia si regge sul presupposto di una certa superiorità, poiché il primeggiare e il sovrastare contribuiscono all'eccellenza del proprio bene: infatti primeggiare e comandare spetta alle persone sagge e migliori. Quindi un uomo da questo fatto si forma la convinzione della propria bontà. - Oppure il piacere nasce dal fatto che un uomo, col comandare o presiedere, procura il bene altrui.
2. L'oggetto chiamato a rallegrare chi è triste, sebbene non assomigli alla tristezza, tuttavia ha una somiglianza con l'uomo rattristato. Poiché le cose tristi sono contrarie al bene di chi si rattrista. E così chi è nella tristezza desidera il piacere come cosa giovevole al proprio bene, quale medicina del suo

contrario. E questo è il motivo per cui i piaceri corporali, a cui sono contrarie alcune tristezze, sono più desiderati dei piaceri spirituali, che non subiscono tristezze contrarie, come vedremo [q. 35, a. 5]. E da ciò deriva pure che tutti gli animali bramano il piacere: poiché l'animale è sempre angustiato dalle sensazioni e dal moto. Ed è ancora questo il motivo per cui i giovani desiderano tanto i piaceri: per le molteplici alterazioni che ne travagliano lo sviluppo.
E così pure i malinconici bramano ardentemente i piaceri per cacciare la tristezza: poiché, come dice Aristotele [Ethic. 7, 14], «il loro corpo è come corroso da un umore maligno».
3. I beni del corpo richiedono una certa misura, per cui il loro eccesso corrompe il nostro benessere. E in tal caso diventano nauseanti e fastidiosi proprio perché contrari al bene dell'uomo
.
Articolo 8
Se la meraviglia sia causa di piacere
Sembra che la meraviglia non sia causa di piacere. Infatti:
1. Meravigliarsi, come dice il Damasceno [De fide orth. 2, 22], è proprio di chi ignora la natura. Ma non è piacevole l'ignoranza, bensì la scienza. Quindi la meraviglia non è causa di piacere.
2. La meraviglia, come insegna Aristotele [Met. 1, 2], è principio del sapere, quasi via per conoscere la verità. Ora, al dire del medesimo [Ethic. 10, 7], «è più piacevole contemplare quanto già si conosce che cercare ciò che si ignora»: infatti qui si incontrano ostacoli e obiezioni che là non sussistono; e d'altra parte il piacere è causato da un'operazione non impedita, come dice ancora Aristotele [Ethic. 7, cc. 12, 13]. Quindi la meraviglia non è causa del piacere, ma piuttosto ne è un impedimento.
3. Ognuno gode di quanto per lui è consueto: perciò sono piacevoli le operazioni degli abiti acquisiti con l'uso. Ma le cose consuete non sono oggetto di meraviglia, come scrive S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 24]. Quindi la meraviglia è il contrario di quanto causa il piacere.
In contrario: Il Filosofo [Reth. 1, 11] insegna che la meraviglia è causa di piacere.
Dimostrazione: Conseguire ciò che si desidera è cosa piacevole, come si è detto [q. 23, a. 4; q. 31, a. 1, ad 2]. Quindi più cresce il desiderio di quanto si ama, più cresce il piacere del suo conseguimento. E anche nel crescere stesso del desiderio avviene un aumento di piacere, per la speranza della cosa amata che ne deriva: infatti sopra [a. 3, ad 3] si è detto che il desiderio stesso è piacevole per la speranza. - Ora, la meraviglia è un certo desiderio di conoscere che sorge nell'uomo quando vede un effetto di cui ignora la causa; oppure quando tale causa è superiore alla sua conoscenza e alla sua capacità. Quindi la meraviglia è causa di piacere in quanto è connessa alla speranza di raggiungere la conoscenza di ciò che si desidera conoscere. - E per questo motivo tutto ciò che suscita meraviglia è piacevole, come tutte le cose rare; e così tutte le raffigurazioni delle cose, anche se si tratta di cose in se stesse non piacevoli: infatti l'anima gode nel confrontare le cose tra di loro, poiché questo confronto è l'atto proprio e connaturale della ragione, come nota il

Filosofo [Poet. 4]. E per questo stesso motivo «essere liberati da grandi pericoli è una cosa ancora più dilettevole, poiché suscita una più grande meraviglia » [Reth. 1, 11].
Analisi delle obiezioni: 1. La meraviglia non è piacevole in quanto implica l'ignoranza, ma in quanto implica il desiderio di conoscere la causa; e in quanto chi si meraviglia apprende qualcosa di nuovo, cioè che la realtà è superiore a quanto egli pensava.
2. Due sono gli elementi del piacere: la quiete nel bene raggiunto e la percezione di essa. Rispetto al primo la contemplazione delle cose conosciute, di per sé, dà maggior piacere che la ricerca di ciò che si ignora, essendo un atto più perfetto contemplare la verità conosciuta che ricercare quella che non si conosce. Tuttavia rispetto al secondo può capitare accidentalmente che la ricerca dia un maggior piacere, in quanto procede da un più grande desiderio: infatti il desiderio viene suscitato dalla percezione della propria ignoranza. Per cui l'uomo prova il piacere più grande nell'apprendere o nello scoprire cose nuove.
3. Le cose consuete sono piacevoli a farsi perché sono quasi connaturali. Ma possono essere piacevoli anche le cose rare: o a motivo della conoscenza poiché, suscitando esse meraviglia, si desidera acquisirne la scienza; oppure a motivo dell'operazione poiché, come dice Aristotele [Ethic. 10, 4], «dal desiderio la mente è portata ad agire con maggiore intensità in ciò che è nuovo», e d'altra parte sappiamo che un'attività più perfetta causa un più perfetto godimento.

Quaestio 33
Prooemium

[34959] Iª-IIae q. 33 pr. Deinde considerandum est de effectibus delectationis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum delectationis sit dilatare. Secundo, utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium. Tertio, utrum delectatio impediat usum rationis. Quarto, utrum delectatio perficiat operationem.

ARGOMENTO 33
GLI EFFETTI DEL PIACERE
Passiamo a considerare gli effetti del piacere.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la dilatazione sia un effetto del piacere; 2. Se il piacere provochi la sete o il desiderio di se stesso; 3. Se il piacere intralci l'uso della ragione; 4. Se il piacere dia compimento all'operazione.

Articolo 1
Se la dilatazione sia un effetto del piacere
Sembra che la dilatazione non sia un effetto del piacere. Infatti:
1. La dilatazione pare che sia da attribuirsi piuttosto all'amore, secondo l'espressione dell'Apostolo [2 Cor 6, 11]: «Il nostro cuore si è dilatato».
E a proposito del precetto della carità sta scritto [Sal 118, 96]: «La tua legge

non ha confini». Ma il piacere è una passione distinta dall'amore. Quindi la dilatazione non è un effetto del piacere.
2. Ciò che si dilata diviene più capace di ricevere. Ma il ricevere si riferisce al desiderio, che ha per oggetto ciò che ancora non è posseduto. Quindi la dilatazione è dovuta più al desiderio che al piacere.
3. Stringere è il contrario di dilatare. Ora, al piacere sembra che si debba attribuire l'atto di stringere: infatti noi stringiamo ciò che vogliamo fermamente trattenere, e tale è la disposizione affettiva dell'appetito verso ciò che piace. Quindi al piacere non va attribuita la dilatazione.
In contrario: Così in Isaia [60, 5] si parla della gioia: «A quella vista sarai raggiante, palpiterà e si dilaterà il tuo cuore». – Del resto il piacere [delectatio] ha preso il suo nome latino da dilatazione, come letizia, secondo le spiegazioni già date [q. 31, a. 3, ad 3].
Dimostrazione: La larghezza è una dimensione della grandezza materiale: quindi viene attribuita agli affetti dell'anima solo in senso metaforico. Ora, la dilatazione è come un moto verso la larghezza. E viene attribuita al piacere rispetto ai due elementi da esso richiesti. Il primo è relativo alla facoltà conoscitiva, che percepisce il conseguimento di un bene proporzionato. Ora, da questa percezione l'uomo conosce di aver raggiunto una data perfezione, che è una grandezza spirituale: e allora si dice che l'animo di un uomo si allarga, o che si dilata. – Il secondo elemento del piacere riguarda invece la potenza appetitiva, la quale acconsente a una cosa piacevole e riposa in essa, offrendole in qualche modo se stessa per accoglierla interiormente. E in questo senso l'affetto umano viene come dilatato dal piacere, offrendosi in qualche modo a contenere interiormente l'oggetto del godimento.
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce di attribuire una stessa espressione metaforica a cose diverse, secondo analogie diverse. E in questo senso la dilatazione viene attribuita all'amore a motivo di una certa sua estensione, poiché l'affetto di chi ama può estendersi verso gli altri, così da curare non solo le cose proprie, ma anche quelle altrui. Va attribuita invece al piacere in quanto una cosa si espande in se stessa, così da aumentare la propria capacità.
2. Il desiderio implica una certa dilatazione nella prospettiva della cosa desiderata, ma la dilatazione è assai maggiore alla presenza della cosa che piace. Poiché l'animo si offre più a una cosa di cui attualmente gode che non a una cosa desiderata ma non posseduta, essendo il piacere il fine del desiderio.
3. Chi gode stringe la cosa di cui gode, aderendo fortemente ad essa, ma dilata il cuore per goderne perfettamente.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 2, ad 3; In Ioan., c. 4, lect. 2

### Se il piacere provochi la sete o il desiderio di se stesso

Sembra che il piacere non provochi il desiderio di se stesso. Infatti:
1. Ogni moto cessa una volta raggiunta la quiete. Ma il piacere è una specie di quiete nel moto del desiderio, come si è detto sopra [q. 23, a. 4; q. 25, a. 2]. Quindi il moto del desiderio cessa non appena si giunge al piacere. E così il piacere non causa il desiderio.

2. Nulla è causa del suo contrario. Ora, il piacere si contrappone in qualche modo al desiderio per il suo oggetto: infatti oggetto del desiderio è il bene non posseduto, mentre oggetto del piacere è il bene che già si possiede. Quindi il piacere non causa il desiderio di se stesso.
3. Il disgusto si contrappone al desiderio. Ma il piacere spesso produce disgusto. Quindi non provoca il desiderio di sé.
In contrario: Il Signore ha detto [Gv 4, 13]: «Chi beve di quest'acqua avrà di nuovo sete», e qui l'acqua sta a indicare, come spiega S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 15], i piaceri del corpo.
Dimostrazione: Il piacere può essere considerato in due modi: primo, come realtà in atto; secondo, come ricordo. - E così pure la sete, o desiderio, può essere presa in due sensi: primo, in senso proprio, in quanto implica la brama di una cosa non posseduta; secondo, in senso lato, in quanto implica l'esclusione del disgusto.
Ora il piacere, come realtà attuale, non provoca la sete o il desiderio di se medesimo di per sé, ma solo accidentalmente; prendendo però il desiderio come appetito di ciò che ancora non si possiede: infatti il piacere è la disposizione dell'appetito verso un bene presente. - Può tuttavia capitare che il bene presente non sia posseduto in modo perfetto, sia dalla parte della cosa posseduta, sia dalla parte del soggetto che la possiede. Dalla parte della cosa posseduta per il fatto che questa non esiste tutta simultaneamente: perciò viene ricevuta
in fasi successive, per cui mentre uno gode di ciò che ha, desidera impossessarsi di ciò che rimane; come, per portare l'esempio di S. Agostino [Conf. 4, 11], chi ascolta la prima parte di un verso che gli piace, desidera ascoltarne la seconda parte. E in questo senso quasi tutti i piaceri del corpo producono la sete di se medesimi, fino a che non siano compiuti, poiché tali piaceri dipendono da qualche moto: come è evidente nei piaceri della mensa. - [La stessa cosa] può capitare poi dalla parte del soggetto, nel caso in cui uno non possieda perfettamente la cosa che in se stessa è perfetta, ma l'acquisti un poco per volta.
Così, in questo mondo, coloro che imperfettamente partecipano qualcosa della conoscenza di Dio ne godono; ma il godimento stesso provoca la sete o desiderio della conoscenza perfetta; al che possiamo applicare le parole [Sir 24, 20]: «Quanti bevono di me avranno ancora sete».
Se invece col termine sete o desiderio si intende la sola intensità dell'affetto che esclude il disgusto, allora sono specialmente i godimenti spirituali a provocare la sete o il desiderio di se stessi. Infatti i piaceri del corpo diventano disgustosi col crescere dell'intensità e della durata, poiché passano i limiti dell'armonia naturale: il che è evidente nei piaceri della gola. Per cui quando uno è arrivato al sommo nei piaceri del corpo ne prova nausea, e desidera qualcos'altro. - Invece i godimenti spirituali non passano mai i limiti dell'armonia naturale, ma perfezionano la natura. Per cui quando in essi si giunge al colmo, allora diventano maggiormente piacevoli; a meno che accidentalmente non succeda il contrario in quanto la contemplazione è accompagnata dalle operazioni delle facoltà organiche, che si stancano per la continuità del loro esercizio. E a questo fatto si può ancora una volta applicare quel testo [Sir 24, 20]: «Quanti bevono di me avranno ancora sete». Poiché anche degli

angeli, i quali perfettamente conoscono Dio e ne godono, sta scritto [1 Pt 1, 12] che «desiderano fissare in lui lo sguardo».
Se infine consideriamo il piacere come ricordo esistente nella memoria, e non come realtà in atto, allora il piacere di per sé è fatto per provocare la sete e il desiderio di se medesimo: in quanto cioè l'uomo torna a quella disposizione in cui gli era piacevole una cosa passata. Se però quella disposizione è cambiata, il ricordo del piacere non causa in lui godimento, ma nausea: come il ricordo del cibo in chi è sazio.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando il piacere è perfetto, allora si ha una quiete assoluta, e cessa il moto del desiderio che tende verso quanto non si possiede. Ma quando il possesso è imperfetto questo moto non cessa.
2. Ciò che è posseduto imperfettamente, per un verso è posseduto e per un altro no. Quindi se ne può avere insieme sia il piacere che il desiderio.
3. I piaceri in una maniera provocano il disgusto e in un'altra il desiderio, come si è visto [nel corpo].

Articolo 3
Supra, q. 4, a. 1, ad 3; infra, q. 34, a. 1, ad 1; II-II, q. 15, a. 3; q. 53, a. 6; In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 5, sol. 1, ad 4
Se il piacere intralci l'uso della ragione
Sembra che il piacere non intralci l'uso della ragione. Infatti:
1. La quiete è di massimo giovamento per il debito uso della ragione: per cui Aristotele [Phys. 7, 3] scrive che «sedendo e riposando l'anima diviene saggia e prudente»; e la Scrittura [Sap 8, 16] aggiunge: «Ritornato a casa, riposerò vicino a lei», cioè vicino alla sapienza. Ma il piacere è una specie di quiete. Quindi non intralcia, ma piuttosto favorisce l'uso della ragione.
2. Cose che non risiedono nel medesimo soggetto, anche se contrarie, non si intralciano a vicenda. Ora, il piacere risiede nella parte appetitiva, mentre l'uso della ragione è nella parte conoscitiva. Quindi il piacere non intralcia l'uso della ragione.
3. Una cosa che è ostacolata da un'altra, in qualche modo viene a essere trasmutata da essa. Ora, l'uso della facoltà conoscitiva non è mosso dal piacere, ma piuttosto muove il piacere: infatti è causa di piacere. Quindi il piacere non ostacola l'uso della ragione.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, 5] insegna che «il piacere guasta il giudizio della prudenza».
Dimostrazione: Come scrive Aristotele [Ethic. 10, 5], «i godimenti favoriscono le operazioni loro proprie e ostacolano quelle estranee». Ci sono dunque dei piaceri derivanti dallo stesso atto della ragione, come il godimento del contemplare o del ragionare. E questo godimento non intralcia, ma favorisce l'uso della ragione: poiché le cose che piacciono vengono compiute con più attenzione [cf. q. 4, a. 1, ad 3], e l'attenzione aiuta l'operazione.
Invece i piaceri del corpo ostacolano l'uso della ragione, per tre motivi.
Primo, a motivo della distrazione. Poiché, come si è detto, alle cose che piacciono prestiamo molta attenzione; e quando l'attenzione si concentra su una cosa diminuisce rispetto alle altre, o se ne distoglie totalmente. Se quindi il

piacere corporale è grande, o impedisce totalmente l'uso della ragione, attirando a sé tutta l'attenzione dell'animo, oppure lo intralcia gravemente. –
Secondo, a motivo della contrarietà. Ci sono infatti dei piaceri, specialmente quelli smodati, che sono contrari all'ordine della ragione. E a questo proposito il Filosofo [Ethic. 6, 5] scrive che «i piaceri corporali guastano il giudizio discretivo della prudenza, non però il giudizio speculativo, come l'affermazione che il triangolo ha la somma degli angoli uguali a due retti»: poiché i piaceri non gli si contrappongono.
Invece la distrazione li ostacola entrambi. – Terzo, a motivo di un certo legame: e questo perché il piacere corporale è accompagnato da un'alterazione fisiologica anche più forte che nelle altre passioni, e tanto più quanto più virulenta è l'impressione dell'oggetto presente rispetto a quella dell'oggetto assente. E queste alterazioni fisiologiche intralciano l'uso della ragione: come è evidente nel caso degli ubriachi, nei quali l'uso della ragione è legato o impedito.
Analisi delle obiezioni: 1. Il piacere corporale implica certamente la quiete dell'appetito nell'oggetto piacevole, ma tale quiete contrasta talvolta con la ragione; esso poi implica sempre un'alterazione del corpo. E per questi due motivi ostacola l'uso della ragione.
2. Le facoltà appetitive e conoscitive sono certamente parti diverse, ma di una sola anima. E così quando l'attenzione dell'anima si applica fortemente all'operazione dell'una, subisce un impedimento all'operazione contraria dell'altra.
3. L'uso della ragione richiede il debito uso dell'immaginazione e delle altre facoltà sensitive, che si servono di organi corporei. Quindi esso viene ostacolato dalle alterazioni fisiologiche, per l'impedimento subito dall'immaginativa e dalle altre potenze sensitive.

Articolo 4
In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 3, sol. 3, ad 3; In 10 Ethic., lect. 6, 7
Se il piacere dia compimento all'operazione
Sembra che il piacere non dia compimento all'operazione. Infatti:
1. Tutte le azioni umane dipendono dalla ragione. Ma il piacere ostacola l'uso della ragione, come si è visto [a. prec.]. Quindi il piacere non completa, ma danneggia l'operazione umana.
2. Nessuna cosa può perfezionare se stessa, o la propria causa. Ora, il piacere è un'operazione, come insegna Aristotele [cf. q. 31, a. 1, ob. 1]: il che va inteso o essenzialmente o causalmente. Quindi il piacere non perfeziona l'operazione.
3. Se il piacere portasse a compimento l'operazione lo farebbe o come fine, o come forma, o come causa agente. Ora, non può farlo come fine: infatti le operazioni non vengono cercate per il piacere, ma piuttosto è vero il contrario, come si è già dimostrato [q. 4, a. 2]. E neppure può farlo come agente, essendo piuttosto l'operazione causa efficiente del piacere. E neppure come forma: infatti «il piacere non dà compimento all'operazione a modo di abito», come dice il Filosofo [Ethic. 10, 4]. Quindi il piacere non dà compimento all'operazione.

In contrario: Aristotele insegna [ib.] che «il piacere dà compimento all'operazione».
Dimostrazione: Il piacere dà compimento all'operazione in due modi. Primo, in quanto fine: non però nel senso in cui il fine è ciò per cui esiste una data cosa, ma nel senso in cui può chiamarsi fine qualsiasi bene che sopravviene a dare compimento. E in questo senso il Filosofo [ib.] afferma che «il piacere dà compimento all'operazione come un fine aggiuntivo»: e questo perché al bene costituito dall'operazione viene ad aggiungersi un altro bene, che è il piacere, il quale implica l'acquietarsi dell'appetito nel bene già presupposto. - Secondo, nell'ordine della causa agente. Non già in modo diretto - poiché, come scrive il Filosofo [ib.], «il piacere non dà compimento all'operazione come fa il medico col malato, bensì come lo fa la guarigione» -, ma indirettamente: poiché chi agisce, per il fatto che gode nella propria operazione, vi attende con più ardore e la esegue con maggiore diligenza. E in questo senso Aristotele [Ethic. 10, 5] scrive che «i godimenti favoriscono le operazioni loro proprie, e impediscono quelle estranee».
Analisi delle obiezioni: 1. Non tutti i piaceri ostacolano l'atto della ragione, ma [solo] i piaceri corporali; i quali non seguono l'atto della ragione, ma l'atto del concupiscibile, a cui il piacere dà maggior vigore. Invece il piacere che accompagna l'atto della ragione dà vigore all'uso della ragione.
2. Come insegna Aristotele [Phys. 2, 3], due cose possono essere reciprocamente l'una causa dell'altra, così da essere la prima causa efficiente e la seconda causa finale. E in questo modo l'operazione causa il piacere quale causa efficiente, mentre il piacere dà compimento all'operazione come suo fine, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
3. È quindi chiara la risposta alla terza obiezioni.

## Quaestio 34
## Prooemium

[34992] Iª-IIae q. 34 pr. Deinde considerandum est de bonitate et malitia delectationum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnis delectatio sit mala. Secundo, dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona. Tertio, utrum aliqua delectatio sit optimum. Quarto, utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus.

## ARGOMENTO 34
## LA BONTÀ E LA MALIZIA DEI PIACERI
Passiamo a trattare della bontà e della malizia dei piaceri.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se tutti i piaceri siano cattivi; 2. Supposto che non lo siano, se siano tutti buoni; 3. Se qualche piacere sia il massimo bene; 4. Se il piacere sia la misura o la regola per giudicare il bene o il male in campo morale.

## Articolo 1
In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 4, sol. 1; In 7 Ethic., lect. 11, 12; 10, lect. 1, 3, 4, 8
### Se tutti i piaceri siano cattivi

Sembra che tutti i piaceri siano cattivi. Infatti:
1. Ciò che distrugge la prudenza e ostacola l'uso della ragione è intrinsecamente cattivo: poiché il bene dell'uomo sta «nell'essere secondo la ragione», come dice Dionigi [De div. nom. 4]. Ora, il piacere distrugge la prudenza e intralcia l'uso della ragione: e questo inconveniente cresce col crescere dei piaceri. Cosicché «nei piaceri venerei», che sono i più forti, «è impossibile capire qualcosa», come nota Aristotele [Ethic. 7, 11]. E anche S. Girolamo [cf. Orig., In Nm hom. 6] scrive che «nel tempo in cui si compie l'atto coniugale non viene data la presenza dello Spirito Santo, anche se fosse un profeta colui che attende al compito della generazione». Quindi il piacere è per se stesso cattivo, per cui tutti i piaceri sono cattivi.
2. Sembra che sia per se stesso cattivo, e da fuggirsi, ciò che viene evitato da chi è virtuoso, e cercato da chi è privo di virtù: poiché, come scrive Aristotele [Ethic. 10, 5], «l'uomo virtuoso è come la misura e la regola degli atti umani»; e l'Apostolo [1 Cor 2, 15] afferma: «L'uomo spirituale giudica ogni cosa». Quindi, i piaceri sono cercati dai bambini e dalle bestie, dove non c'è virtù, mentre sono fuggiti dalle persone temperanti. Quindi i piaceri sono essenzialmente cattivi e da fuggirsi.
3. Come scrive Aristotele [Ethic. 2, 3], «la virtù e l'arte hanno per oggetto il difficile e il bene». Ma nessun'arte ha per oggetto i piaceri. Quindi il piacere non è una cosa buona.
In contrario: Sta scritto [Sal 36, 4]: «Cerca il tuo piacere nel Signore». Quindi, siccome la parola di Dio non può indurci al male, è chiaro che non tutti i godimenti sono cattivi.
Dimostrazione: Come riferisce Aristotele [Ethic. 10, 1], alcuni ritenevano che tutti i piaceri fossero cattivi. E il motivo di ciò sembra essere stato il fatto che essi rivolgevano la loro attenzione ai soli piaceri sensibili e corporali, che sono i più evidenti; del resto gli antichi filosofi non facevano distinzione neppure tra realtà sensibili e intelligibili, né tra senso e intelletto, come scrive lo stesso Aristotele [De anima 3, 3].
Ora, essi pensavano di dover affermare che tutti i piaceri sono cattivi affinché gli uomini, così proclivi ai piaceri smodati, astenendosi da essi potessero raggiungere il giusto mezzo della virtù. – Ma questa valutazione non era giusta. Siccome infatti nessuno può vivere senza certi piaceri sensibili e corporali, se coloro che insegnavano che tutti i godimenti sono cattivi fossero stati sorpresi mentre godevano di qualche piacere, gli altri uomini si sarebbero sentiti maggiormente spinti ai piaceri dal loro esempio, mettendone da parte l'insegnamento. Infatti nelle azioni e nelle passioni umane, in cui l'esperienza ha un grande peso, gli esempi muovono più delle parole.
Perciò dobbiamo affermare che alcuni piaceri sono buoni e altri cattivi. Infatti il piacere è la quiete di una facoltà appetitiva in un bene amato, a seguito di un'operazione. Quindi la nostra affermazione può appoggiarsi su due motivi. Il primo è desunto dal bene in cui ci si riposa col godimento. Infatti in campo morale il bene e il male si desumono dall'accordo o dal disaccordo con la ragione, come sopra [q. 18, a. 5] si è spiegato: nel modo stesso in cui nel campo fisico si parla di fatti naturali o innaturali in base alla

concordanza o alla discordanza con la natura.
Come dunque tra gli esseri fisici vi è una quiete naturale, che si attua in un luogo conforme alla natura, come quando un corpo grave riposa in basso, e vi è una quiete innaturale, che si attua in un luogo contrario alla natura, come quando un corpo grave riposa in alto, così anche in campo morale ci sono dei piaceri buoni, quando l'appetito superiore o inferiore si acquieta in ciò che è conforme alla ragione, e ci sono dei piaceri cattivi, quando esso si acquieta in ciò che contrasta con la ragione e con la legge di Dio.
Il secondo motivo è desunto dalle operazioni, delle quali alcune sono buone e alcune cattive. Ora, alle operazioni sono più affini i piaceri, in quanto ad esse connessi, che non i desideri o concupiscenze, che le precedono nel tempo. Dal momento quindi che i desideri sono buoni o cattivi a seconda delle operazioni che vengono desiderate, a più forte ragione la bontà o la malizia dei piaceri dipenderà dalla bontà o dalla malizia delle operazioni.
Analisi delle obiezioni: 1. Non sono i piaceri annessi all'atto della ragione che sono ad essa di ostacolo e distruggono la prudenza, ma i piaceri estranei, cioè i piaceri del corpo. E questi ostacolano l'uso della ragione, come si è detto [q. 33, a. 3], sia per la contrarietà dell'appetito, che si acquieta in cose contrarie alla ragione, determinando un piacere moralmente cattivo, sia per un certo stordimento della ragione, come nel caso del rapporto coniugale in cui il piacere, sebbene conforme alla ragione, tuttavia ne impedisce l'uso, per l'alterazione fisiologica che lo accompagna.
Ma da ciò non deriva una malizia morale, come non è cattivo il sonno, che pure lega l'uso della ragione, quando viene preso a tempo debito: infatti la ragione comporta essa stessa queste interruzioni del proprio uso. – Va detto però che questo legame della ragione nel piacere dell'atto coniugale, sebbene non sia moralmente cattivo, non essendo un peccato né mortale né veniale, deriva tuttavia da una malizia morale, cioè dal peccato del nostro progenitore: infatti nello stato d'innocenza esso non c'era, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 98, a. 2].
2. L'uomo temperante non evita tutti i piaceri, ma quelli smodati e non conformi alla ragione. Il fatto poi che i bambini e le bestie cerchino i piaceri non dimostra che questi siano sempre cattivi: poiché in questi esseri Dio ha posto l'appetito naturale, che li spinge verso ciò che ad essi conviene.
3. L'arte non ha per oggetto tutti i beni, ma le opere esterne, come vedremo in seguito [q. 57, a. 3]. Le operazioni invece e le passioni che si trovano in noi sono più oggetto della prudenza e della virtù che dell'arte; e tuttavia c'è qualche arte che ha per oggetto il piacere, cioè «l'arte del cuoco e del profumiere », come ricorda Aristotele [Ethic. 7, 12].

Articolo 2
In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 4, sol. 1; In 7 Ethic., lect. 11; 10, lect. 4, 8
Se tutti i piaceri siano buoni
Sembra che tutti i piaceri siano buoni. Infatti:
1. Come si è detto nella Prima Parte [q. 5, a. 6], il bene si divide in onesto, utile e dilettevole. Ora, l'onesto è tutto moralmente buono; e così pure tutto l'utile.

Quindi è moralmente buono ogni piacere.
2. È bene per se stesso, come dice Aristotele [Ethic. 1, 6], ciò che non è cercato in vista di altro. Ora, il piacere non è cercato per altro: è infatti ridicolo domandare a uno perché vuole godere. Quindi il piacere è un bene per se stesso. Ma quanto viene predicato per se di una cosa, è per essa universalmente vero. Quindi tutti i piaceri sono buoni.
3. Ciò che tutti desiderano si presenta come bene per se stesso: infatti «il bene è ciò che tutti appetiscono», come dice Aristotele [Ethic. 1, 1]. Ma tutti, anche i bambini e gli animali, desiderano qualche piacere. Quindi il piacere è un bene per se stesso. Quindi tutti i piaceri sono buoni.
In contrario: Nei Proverbi [2, 14] si parla di coloro «che godono nel fare il male, e gioiscono dei loro propositi perversi».
Dimostrazione: Alcuni Stoici dicevano che tutti i piaceri sono cattivi, mentre gli Epicurei affermavano che tutti i piaceri sono buoni per se stessi, e che quindi tutti i piaceri sono buoni. E sembra che costoro siano rimasti ingannati per non aver distinto tra le cose che sono buone puramente e semplicemente e quelle che sono buone per un determinato soggetto. Ora, è buono puramente e semplicemente ciò che è buono per se stesso. Ma può capitare che quanto non è buono per se stesso sia buono per un dato soggetto, e ciò per due diversi motivi. Primo, nel caso in cui è ad esso proporzionato secondo una momentanea disposizione, che però non è naturale: come per il lebbroso è bene talora mangiare cose velenose, il che di per sé non si addice alla complessione umana. Secondo, nel caso in cui, pur non essendo proporzionato e conveniente, viene ritenuto tale. E poiché il piacere è la quiete dell'appetito nel bene, se tale bene è un bene in senso assoluto si avrà un piacere vero in senso assoluto; se invece non è una cosa realmente buona, ma è buona solo relativamente a un certo soggetto, allora non si avrà un piacere vero in senso assoluto, ma solo in rapporto a tale soggetto; e non sarà buono puramente e semplicemente, ma buono sotto un certo aspetto, o buono apparentemente.
Analisi delle obiezioni: 1. L'onesto e l'utile dicono rapporto alla ragione: perciò nulla può essere onesto o utile senza essere moralmente buono. Invece il dilettevole dice rapporto all'appetito, che talora tende verso ciò che discorda dalla ragione. Quindi non tutto il bene dilettevole è buono secondo la bontà morale, che va desunta dalla ragione.
2. Il piacere non viene cercato in vista di altro, essendo la quiete nel fine. Però il fine può essere buono o cattivo; quantunque non si concepisca un fine che non sia un bene per quel dato soggetto. E lo stesso si dica del piacere.
3. Tutti desiderano il piacere come desiderano il bene: poiché il piacere non è altro che l'acquietarsi dell'appetito nel bene. Ma come non tutti i beni agognati sono beni veri ed essenziali, così non tutti i piaceri sono essenzialmente e veramente buoni.

Articolo 3
In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 4, sol. 3; In 7 Ethic., lect. 11 sqq.; 10, lect. 2
Se qualche piacere sia il massimo bene
Sembra che nessun piacere sia il massimo bene. Infatti:

1. Nessuna generazione è il bene più grande: poiché la generazione non può essere l'ultimo fine. Ma il piacere si ricollega a una generazione: infatti si ha il piacere nel momento in cui una cosa viene a costituirsi nella propria natura, come sopra [q. 31, a. 1] si è spiegato. Quindi nessun piacere può essere il bene più grande.
2. Il massimo bene non può diventare migliore con l'aggiunta di nessuna cosa. Invece il piacere diviene migliore con l'aggiunta di qualcosa: infatti il piacere è migliore con la virtù che senza di essa. Quindi il piacere non è il massimo bene.
3. Il massimo bene è universalmente buono, essendo buono per se stesso: infatti ciò che è tale di per sé precede e supera ciò che lo è accidentalmente. Ma il piacere non è universalmente buono, come si è spiegato [a. prec.]. Quindi non è il massimo bene.
In contrario: La beatitudine è il massimo bene, essendo il fine della vita umana. Ma la beatitudine non è senza godimento, poiché sta scritto [Sal 15, 11]: «Gioia piena nella tua presenza, dolcezza senza fine alla tua destra».
Dimostrazione: Platone [vedi Arist., Ethic. 10, 3] non riteneva come gli Stoici che tutti i piaceri fossero cattivi, e neppure che fossero tutti buoni, come gli Epicurei, ma che alcuni fossero buoni e altri cattivi: senza che alcuno di essi sia il bene sommo o il più grande. Ma per quanto ci è dato comprendere dai suoi argomenti, per due motivi egli si è ingannato. Primo, perché osservando che i piaceri sensibili si riducono a un moto o a una generazione, il che è evidente nei piaceri della gola e simili, pensò che tutti i piaceri dipendessero dalla generazione e dal moto. E poiché la generazione e il moto sono atti imperfetti, conseguentemente il piacere non avrebbe carattere di perfezione ultima. - Ma ciò è manifestamente falso nei godimenti intellettuali. Infatti uno non gode solo nel momento in cui viene generata la scienza, p. es. mentre apprende o si meraviglia, secondo le spiegazioni date [q. 32, a. 8, ad 2], ma anche mentre contempla la scienza già acquisita.
Secondo, perché egli chiamava massimo bene ciò che costituisce assolutamente parlando il sommo bene, cioè il bene in qualche modo separato e non partecipato, quale è Dio soltanto. Invece noi parliamo del massimo dei beni tra le cose umane. Ora, in ogni genere di cose il bene più grande è il fine ultimo. E il fine, come si è spiegato in precedenza [q. 1, a. 8; q. 2, a. 7], è duplice: cioè la cosa medesima e il suo uso; come il fine dell'avaro è sia il danaro che il possesso del danaro. Quindi si può considerare fine ultimo dell'uomo Dio stesso, che è assolutamente parlando il sommo bene, oppure la fruizione di lui, che implica il godimento nel fine ultimo. E in questo modo si può affermare che un dato piacere è il massimo tra i beni dell'uomo.
Analisi delle obiezioni: 1. Non tutti i piaceri si ricollegano alla generazione, ma alcuni derivano da operazioni perfette, come si è visto [nel corpo]. Quindi nulla impedisce che un qualche piacere sia il massimo bene, quantunque non tutti lo siano.
2. L'argomento vale per il sommo bene assoluto, per la partecipazione del quale tutte le cose sono buone: per cui nessuna addizione può renderlo migliore. Per gli altri beni è invece sempre vero che qualsiasi bene diventa

migliore con l'aggiunta di altro. – Sebbene si possa anche rispondere che il piacere non è qualcosa di estraneo all'atto virtuoso, ma qualcosa di concomitante, come dice Aristotele [Ethic. 1, 8].
3. Un dato piacere non è il massimo bene in quanto piacere, ma in quanto perfetta quiete nel sommo bene. Quindi non segue che tutti i piaceri siano ottimi, o anche semplicemente buoni. Come è ottima una data scienza, ma non qualsiasi scienza.

Articolo 4
In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 4, sol. 3, ad 1
Se il piacere sia la misura o la regola per giudicare il bene o il male in campo morale
Sembra che il piacere non sia la misura o regola del bene e del male morale. Infatti:
1. Come dice Aristotele [Met. 10, 1], «tutte le cose sono misurate da ciò che è primo nel loro genere». Ma il godimento nel genere delle entità morali è preceduto dall'amore e dal desiderio. Quindi non è la regola della bontà e della malizia in campo morale.
2. La misura, o regola, deve essere uniforme: infatti il moto più uniforme, [quello del primo cielo], è la misura e la regola di tutti i moti, come dice Aristotele [ib.]. Il piacere invece è vario e multiforme: infatti alcuni piaceri sono buoni e altri cattivi. Quindi il piacere non è misura e regola in campo morale.
3. Si ha un giudizio più sicuro sugli effetti partendo dalla causa che viceversa. Ora, la bontà o la malizia dell'operazione è causa della bontà o della malizia del godimento, poiché «piaceri buoni sono quelli che accompagnano le azioni buone, e piaceri cattivi quelli che accompagnano le azioni cattive», come dice Aristotele [Ethic. 10, 5]. Quindi i piaceri non sono la regola e la misura della bontà e della malizia in campo morale.
In contrario: S. Agostino così commenta l'espressione del Salmo [7, 10]: «Tu che provi mente e cuore, Dio giusto»: «Il fine delle preoccupazioni e delle risoluzioni è il godimento che si cerca di raggiungere». E il Filosofo [Ethic. 7, 11] insegna che «il piacere è il fine architettonico», cioè principale, «in rapporto al quale consideriamo ogni cosa buona o cattiva».
Dimostrazione: La bontà o la malizia morale, come si è già spiegato [q. 20, a. 1], dipende principalmente dalla volontà. Ora, se la volontà è buona o cattiva lo si conosce principalmente dal fine, e per fine si prende l'atto in cui la volontà riposa. Ma il riposarsi della volontà o di qualsiasi appetito nel bene è il piacere. Quindi un uomo viene giudicato buono o cattivo specialmente in base ai godimenti della sua volontà: infatti è buono e virtuoso colui che gode degli atti virtuosi, mentre è cattivo chi prova gusto nelle azioni malvage.
Invece i piaceri dell'appetito sensitivo non sono la regola della bontà o della malizia morale: infatti il cibo è piacevole secondo l'appetito sensitivo sia per i buoni che per i cattivi. Però il volere dei buoni ne gode conformemente alla ragione, mentre il volere dei malvagi non si cura di ciò.
Analisi delle obiezioni: 1. L'amore e il desiderio vengono prima del piacere

in ordine genetico, ma il piacere viene prima nell'ordine della causalità finale: ora il fine, nell'agire, ha ragione di principio, dal quale appunto si desume principalmente il giudizio come da una regola o misura.
2. Ogni godimento è uniforme in questo, che è un acquietarsi in qualche bene: e sotto questo aspetto può essere regola o misura. Infatti è buono colui la cui volontà si acquieta nel vero bene, mentre è cattivo colui la cui volontà si acquieta nel male.
3. Dato che il piacere, come si è detto [q. 33, a. 4], dà compimento all'operazione quale suo fine, questa non può essere perfettamente buona senza il godimento nel bene: infatti la bontà di una cosa dipende dal fine. Quindi la bontà del godimento in qualche modo causa la bontà nell'operazione.

Quaestio 35
Prooemium

[35025] Iª-IIae q. 35 pr. Deinde considerandum est de dolore et tristitia. Et circa hoc, primo considerandum est de tristitia, seu dolore, secundum se; secundo, de causis eius; tertio, de effectibus ipsius; quarto, de remediis eius; quinto, de bonitate vel malitia eius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum dolor sit passio animae. Secundo, utrum tristitia sit idem quod dolor. Tertio, utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi. Quarto, utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Quinto, utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Sexto, utrum magis fugienda sit tristitia, quam delectatio appetenda. Septimo, utrum dolor exterior sit maior quam dolor interior. Octavo, de speciebus tristitiae.

ARGOMENTO 35
IL DOLORE O TRISTEZZA
Dobbiamo ora considerare il dolore o tristezza.
Su questo tema considereremo: primo, la tristezza, o dolore, in se medesima; secondo, le sue cause [q. 36]; terzo, i suoi effetti [q. 37]; quarto, i suoi rimedi [q. 38]; quinto, la sua bontà o malizia [q. 39].
Sul primo argomento ci porremo otto quesiti: 1. Se il dolore sia una passione dell'anima; 2. Se la tristezza si identifichi col dolore; 3. Se la tristezza, o dolore, sia contraria al piacere; 4. Se ogni tristezza sia contraria a tutti i piaceri; 5. Se al godimento della contemplazione si contrapponga qualche tristezza; 6. Se si debba fuggire la tristezza più di quanto si debba desiderare il piacere; 7. Se il dolore esterno sia più grande del dolore interno; 8. Le specie della tristezza.

Articolo 1
III, q. 84, a. 9, ad 2
Se il dolore sia una passione dell'anima
Sembra che il dolore non sia una passione dell'anima. Infatti:
1. Nessuna passione dell'anima è nel corpo. Ma il dolore può trovarsi nel corpo; infatti, come scrive S. Agostino [De vera relig. 12], «il dolore attribuito al corpo è la scomparsa repentina della salute di questo, che il cattivo uso dell'anima ha esposto alla corruzione». Quindi il dolore non è una passione

dell'anima.
2. Tutte le passioni dell'anima appartengono alle facoltà appetitive. Ma il dolore non spetta alle facoltà appetitive, bensì a quelle conoscitive: infatti S. Agostino [De nat. boni 20] scrive che «la resistenza del senso a corpi più potenti produce dolore nel corpo». Quindi il dolore non è una passione dell'anima.
3. Tutte le passioni dell'anima appartengono all'appetito animale. Ora, il dolore non appartiene all'appetito animale, ma piuttosto a quello naturale: infatti S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 14] scrive che «se nella natura non fosse rimasta una qualche bontà, non si sentirebbe dolore alcuno nel perdere come punizione un bene qualsiasi». Quindi il dolore non è una passione dell'anima.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 14, 8] mette il dolore tra le passioni dell'anima, riportando le parole di Virgilio [Eneide 6, 733]: «Da qui temono, desiderano, godono e si dolgono».
Dimostrazione: Come per il piacere si richiedono due cose, cioè l'unione con un bene e la conoscenza di questa unione, così anche per il dolore si richiedono due cose: l'unione con un male (male appunto perché privazione di un bene) e la conoscenza di questa unione. Ora, tutto ciò che viene a unirsi non può causare piacere o dolore se non costituisce un bene o un male per il soggetto interessato. Per cui risulta chiaro che una cosa è oggetto di piacere o di dolore sotto l'aspetto di bene o di male. Ora il bene e il male, in quanto tali, sono oggetto dell'appetito. Quindi è evidente che il piacere e il dolore appartengono all'appetito.
Ma ogni moto o inclinazione dell'appetito che segue la conoscenza appartiene all'appetito intellettivo o a quello sensitivo: infatti l'inclinazione dell'appetito naturale non segue la conoscenza del soggetto appetente, ma di un altro, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 6, a. 1, ad 2; q. 103, aa. 1, 3]. Poiché dunque il piacere e il dolore presuppongono nel soggetto medesimo il senso o un'altra conoscenza, è chiaro che il dolore, come anche il piacere, risiede nell'appetito o intellettuale o sensitivo.
Ma ogni moto dell'appetito sensitivo, secondo le spiegazioni già date [cf. q. 22, aa. 1, 3; I, q. 20, a. 1, ad 1], è detto passione: e specialmente quei moti che denotano difetto. Quindi il dolore, in quanto si trova nell'appetito sensitivo, è detto in senso rigorosissimo passione dell'anima: come i disturbi fisici sono detti propriamente passioni del corpo. Per cui anche S. Agostino [De civ. Dei 14, 7] dà specialmente al dolore il nome di «malattia».
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che un dolore è nel corpo perché nel corpo si trova la sua causa: p. es. quando patiamo qualcosa che nuoce al corpo. Ma il moto del dolore è sempre nell'anima: infatti, come dice S. Agostino [Enarr. in Ps 86, 10], «il corpo non può soffrire senza che soffra l'anima».
2. Si dice che il dolore è una sensazione non perché sia l'atto di una facoltà sensitiva, ma perché la sensazione è richiesta per il dolore corporale, come per il piacere.
3. Il dolore per la perdita di un bene dimostra la bontà della natura non perché il dolore sia un atto dell'appetito naturale, ma perché il tendere verso un dato bene provoca la passione del dolore nell'appetito sensitivo quando si

sente che tale bene ci viene tolto.

Articolo 2
III, q. 15, a. 6; In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 3, sol. 1, 2; De Verit., q. 26, a. 3, ad 9; a. 4, ad 4
Se la tristezza si identifichi con il dolore
Sembra che la tristezza non sia un dolore. Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 14, 7] afferma che «si parla di dolore in riferimento ai corpi». La tristezza invece è piuttosto nell'anima. Quindi la tristezza non è un dolore.
2. Il dolore è soltanto di un male presente. Invece la tristezza può essere di un male passato e futuro: come la penitenza è la tristezza per il passato, e l'ansietà per il futuro. Quindi la tristezza è del tutto differente dal dolore.
3. Il dolore sembra derivare soltanto dal senso del tatto. La tristezza invece può derivare da tutti i sensi. Quindi la tristezza non è il dolore, essendo più estesa di esso.
In contrario: L'Apostolo [Rm 9, 2] scrive usando nello stesso senso tristezza e dolore: «Io provo una grande tristezza, e un continuo dolore è nel mio cuore».
Dimostrazione: Il piacere e il dolore possono essere prodotti da due diverse conoscenze: dalla percezione dei sensi esterni e dalla conoscenza interna, sia dell'intelletto che dell'immaginativa. Ora, la conoscenza interna si estende più di quella esterna: poiché tutto ciò che cade sotto la percezione esterna cade anche sotto quella interna, ma non viceversa. Dunque solo il piacere prodotto dalla conoscenza interna viene denominato gioia, come si è visto sopra [q. 31, a. 3]. E allo stesso modo solo il dolore derivante dalla conoscenza interna viene denominato tristezza. E come il piacere prodotto dalla percezione esterna viene denominato piacere, ma non gioia, così il dolore prodotto dalla percezione esterna viene denominato dolore, ma non tristezza. Così dunque la tristezza è una specie del dolore, come la gioia è una specie del piacere.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino intende parlare dell'uso del termine: poiché dolore viene usato più per i dolori corporali, che sono meglio conosciuti, che non per i dolori spirituali.
2. I sensi esterni percepiscono solo il presente, mentre le facoltà conoscitive interne possono conoscere il presente, il passato e il futuro. Quindi la tristezza può essere del presente, del passato e del futuro, mentre il dolore fisico, che accompagna la percezione dei sensi esterni, è solo del presente.
3. Gli oggetti del tatto possono essere dolorosi non solo perché sproporzionati alla facoltà conoscitiva, ma anche perché contrari alla natura. Invece gli oggetti degli altri sensi possono essere sproporzionati alla facoltà conoscitiva, ma non possono essere contrari alla natura se non in ordine agli oggetti del tatto. Quindi soltanto l'uomo, che è un animale dalla conoscenza perfetta, prova piacere direttamente per l'oggetto degli altri sensi, mentre gli altri animali provano piacere per esso solo in vista dell'oggetto del tatto, come osserva Aristotele [Ethic. 3, 10]. Quindi per gli altri sensi non si parla di dolore, inteso come contrapposto al piacere naturale, ma piuttosto di tristezza, che è il contrario della gioia propria dell'anima. Se quindi per dolore si intende il

dolore fisico, ed è questo il senso più usato, il dolore si contrappone alla tristezza, in base alla distinzione tra conoscenza interna e conoscenza esterna; si noti però che il piacere naturale si estende a un numero maggiore di oggetti che il dolore naturale. Se invece si prende il dolore come termine generico, allora il dolore è il genere a cui appartiene la tristezza, come si è già notato [nel corpo].

Articolo 3

Supra, q. 31, a. 8, ad 2; III, q. 84, a. 9, ad 2; In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 3, sol. 1

Se la tristezza, o dolore, sia il contrario del piacere

Sembra che il dolore non sia contrario al piacere. Infatti:

1. Una cosa non può essere causa del suo contrario. Ma la tristezza può essere causa del piacere, poiché sta scritto [Mt 5, 5]: «Beati coloro che piangono, perché saranno consolati». Quindi non sono contrari.

2. Tra due contrari l'uno non può qualificare l'altro. Ora, in certi casi il dolore stesso, o la tristezza, è piacevole: poiché, come nota S. Agostino [Conf. 3, 2], negli spettacoli il dolore piace. E aggiunge [Conf. 4, 5] che «il pianto è una cosa amara, che però qualche volta riesce gradita». Quindi il dolore non è il contrario del piacere.

3. Uno dei contrari non è materia dell'altro: poiché i contrari non possono stare insieme. Ma il dolore può essere materia del piacere; infatti S. Agostino [De Poenit. 13] scrive: «Il penitente si dolga sempre, e goda del suo dolore». E il Filosofo [Ethic. 9, 4] afferma che, al contrario, «chi ha fatto del male si rattrista di ciò che ha goduto». Quindi il piacere e il dolore non sono contrari.

In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 14, 6] scrive che «la gioia è la volontà in accordo con ciò che vogliamo, mentre la tristezza è la volontà in disaccordo con ciò che non vogliamo». Ora, l'accordo e il disaccordo sono realtà contrarie. Quindi la gioia e la tristezza sono contrarie.

Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Met. 10, 4], la contrarietà è una differenza formale. Ma la forma o la specie delle passioni e del moto viene desunta dal loro oggetto o termine. Per cui, essendo gli oggetti del piacere e della tristezza o dolore, cioè il bene presente e il male presente, contrari fra di loro, ne segue che il dolore e il piacere sono contrari.

Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che uno dei contrari sia accidentalmente causa dell'altro. E la tristezza può causare il piacere in questo modo. Prima di tutto perché la tristezza dovuta alla mancanza di una cosa, o alla presenza del suo contrario, fa cercare con più impegno l'oggetto che piace: come chi soffre la sete cerca con più impegno il godimento del bere, come rimedio alla tristezza che lo affligge. In secondo luogo poiché per il grande desiderio di un dato piacere uno non rifiuta di sopportare dei dolori, per raggiungere tale piacere. E in tutti e due i modi la tristezza presente conduce alla consolazione della vita futura. Poiché per il fatto stesso che l'uomo piange a motivo dei peccati e del ritardo della gloria, merita la consolazione della vita eterna. E così pure la merita chi non rifugge travagli e amarezze per poterla raggiungere.

2. Il dolore stesso può essere piacevole accidentalmente: cioè in quanto è

accompagnato dalla meraviglia, come negli spettacoli, oppure perché implica il ricordo di una cosa amata, facendone sentire l'amore mediante la pena per la sua mancanza. E poiché l'amore è piacevole, fa sì che siano piacevoli sia il dolore che tutte le altre cose che dall'amore derivano, in quanto servono a far sentire l'amore. E anche per questo motivo può essere piacevole il dolore negli spettacoli: poiché in esso si fa sentire l'amore che uno ha concepito verso i personaggi rappresentati.

3. La volontà e la ragione possono riflettere sui loro atti, considerando gli atti stessi della volontà e della ragione sotto l'aspetto della bontà o della malizia. E in questo modo non direttamente, ma accidentalmente, la tristezza può essere materia del godimento, e viceversa: in quanto cioè l'una e l'altro vengono considerati sotto l'aspetto di bene o di male.

Articolo 4

III, q. 46, a. 8, ad 2; q. 84, a. 9, ad 2; In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 4, sol. 2

Se ogni tristezza sia contraria a tutti i piaceri

Sembra che ogni tristezza sia contraria a tutti i piaceri. Infatti:

1. Come il bianco e il nero sono specie contrarie del colore, così il piacere e la tristezza sono specie contrarie delle passioni. Ma il bianco e il nero sono sempre contrapposti. Quindi lo sono pure sempre il piacere e la tristezza.

2. I rimedi si desumono da cose contrarie. Ora, qualsiasi piacere è un rimedio contro qualsiasi tristezza, come spiega Aristotele [Ethic. 7, 14]. Quindi qualsiasi piacere è contrario a qualsiasi tristezza.

3. Le cose che si ostacolano a vicenda sono contrarie. Ma qualsiasi tristezza ostacola qualsiasi piacere, come dimostra Aristotele [Ethic. 10, 5]. Quindi qualsiasi tristezza è contraria a qualsiasi piacere.

In contrario: I contrari non derivano da una stessa causa. Ora invece può derivare da un medesimo abito il godere di una cosa e il rattristarsi del suo opposto: come infatti scrive S. Paolo [Rm 12, 15], deriva dalla carità «godere con chi gode» e «piangere con chi piange». Quindi non è vero che ogni tristezza sia contraria a tutti i piaceri.

Dimostrazione: Come spiega Aristotele [Met. 10, 4], la contrarietà è una differenza formale. Ora, la forma può essere generica o specifica. Quindi avviene che alcune cose sono contrarie per la forma del genere, come la virtù e il vizio, e altre per la forma della specie, come la giustizia e l'ingiustizia.

Si deve però notare che alcune cose sono specificate da forme autonome, come le sostanze e le qualità, altre invece sono specificate in ordine a qualcosa di estrinseco: le passioni e i moti, p. es., ricevono la specie dal loro termine od oggetto. Nelle cose dunque che devono la loro specie a forme autonome può capitare che specie appartenenti a generi contrari non siano contrarie nella loro ragione specifica; non capita però che abbiano una qualsiasi affinità o convenienza reciproca. Infatti l'intemperanza e la giustizia, che appartengono a generi contrari, cioè l'una al vizio e l'altra alla virtù, non sono contrarie per la loro ragione specifica: però non hanno neppure alcuna affinità o convenienza reciproca.

Invece nelle cose che devono la loro specie a qualcosa di estrinseco può capitare

che specie di generi contrari, pur essendo contrarie fra di loro, abbiano dei punti di contatto e delle affinità reciproche: poiché l'identico comportamento verso termini fra loro contrari determina una contrarietà - come l'atto di avvicinarsi al bianco e l'atto di avvicinarsi al nero fanno contrarietà -, mentre invece il comportamento contrario verso termini fra loro contrari, come l'allontanarsi dal bianco e l'accedere al nero, determinano una somiglianza.
E ciò appare specialmente nella contraddizione, che è il principio di ogni opposizione: infatti si ha opposizione nell'affermare e nel negare la stessa cosa, p. es. bianco e non bianco, mentre nell'affermazione di un opposto e nella negazione dell'altro si riscontra una coincidenza e una somiglianza, come quando dico: nero, e non bianco.
Ora, le passioni della tristezza e del piacere sono specificate dall'oggetto.
E stando al loro genere sono certamente contrarie: infatti l'una ha di mira il conseguimento, l'altra invece la fuga, cose che, al dire di Aristotele [Ethic. 6, 2], «rispetto all'appetito sono come l'affermazione e la negazione rispetto alla ragione». Quindi il dolore e il piacere riguardo al medesimo oggetto sono specificamente contrari fra di loro. Invece la tristezza e la gioia per oggetti diversi non sono termini opposti, ma disparati: l'amarezza per la morte di un amico e la gioia della contemplazione, p. es., non si contrappongono specificamente fra di loro, ma sono cose disparate.
Se poi quegli oggetti diversi sono contrari, allora il piacere e la tristezza, oltre a non essere specificamente contrari, sono addirittura armonizzati e affini: come il rallegrarsi per il bene e il rattristarsi per il male.
Analisi delle obiezioni: 1. Il bianco e il nero non devono la loro specie a una relazione con qualcosa di esterno, come il piacere e la tristezza. Quindi il confronto non regge.
2. Come scrive Aristotele [Met. 8, 2], il genere si desume dalla materia. Ora, negli accidenti è il soggetto a sostenere le parti della materia. E d'altra parte abbiamo già detto [nel corpo] che il piacere e la tristezza sono contrari nel loro genere. Quindi in qualsiasi tristezza troviamo nel soggetto una disposizione contraria alla disposizione in cui esso si trova quando gode di un qualsiasi piacere: infatti in qualsiasi piacere l'appetito è nell'attitudine di accettazione verso l'oggetto presente, mentre in qualsiasi tristezza è nell'attitudine di ripulsa. Quindi rispetto al soggetto qualsiasi piacere è un rimedio per qualsiasi tristezza, e qualsiasi tristezza è un ostacolo per qualsiasi piacere: specialmente però quando il piacere è contrario anche specificamente alla tristezza.
3. È così risolta anche la terza obiezioni. - Ma si potrebbe anche rispondere che sebbene ogni tristezza non sia contraria specificamente a qualsiasi piacere, è tuttavia contraria per i suoi effetti: infatti mentre il piacere dà un conforto alla natura dell'animale, la tristezza le procura una certa molestia.

Articolo 5
III, q. 46, a. 7, ad 4; In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 3, sol. 2, ad 3; d. 26, q. 1, a. 5, ad 5; In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 3, sol. 2; De Verit., q. 26, a. 3, ad 6; a. 9, ad 8; Comp. Theol., c. 165
Se vi siano dolori o tristezze

contrari al godimento della contemplazione

Sembra che vi siano dolori o tristezze contrari al godimento della contemplazione. Infatti:

1. L'Apostolo [2 Cor 7, 10] afferma: «La tristezza secondo Dio produce un pentimento irrevocabile che porta alla salvezza». Ora, spetta alla ragione superiore avere Dio per oggetto; ma a tale ragione spetta pure attendere alla contemplazione, come osserva S. Agostino [De Trin. 12, cc. 3, 4]. Quindi c'è una tristezza che si oppone al godimento della contemplazione.

2. Cose contrarie hanno effetti contrari. Se dunque uno dei contrari è causa di piacere come oggetto di contemplazione, l'altro sarà causa di tristezza. E così il godimento della contemplazione trova una tristezza contraria.

3. Come il godimento ha per oggetto il bene, così la tristezza il male. Ma la contemplazione può presentarsi come un male: infatti il Filosofo [Met. 12, 9] scrive che «ci sono cose che non è bene pensare». Quindi ci può essere una tristezza contraria al godimento della contemplazione.

4. Qualsiasi operazione non ostacolata è causa di godimento, come dice Aristotele [Ethic. 7, cc. 12, 13; 10, 4]. Ma l'atto del contemplare può essere ostacolato in molte maniere, o totalmente o in parte. Quindi nella contemplazione ci può essere una tristezza contraria al suo godimento.

5. L'afflizione della carne è causa di tristezza. Ma sta scritto [Qo 12, 12] che «il molto studio affatica il corpo». Quindi esiste una tristezza contraria alla contemplazione.

In contrario: Della sapienza si legge nella Scrittura [Sap 8, 16]: «La sua compagnia non da amarezza, né dolore la sua convivenza, ma contentezza e gioia». Ora, si ha la compagnia e la convivenza con la sapienza mediante la contemplazione. Quindi non esiste alcuna tristezza contraria al godimento della contemplazione.

Dimostrazione: Il piacere della contemplazione può essere inteso in due modi. Primo, nel senso che la contemplazione ne è la causa, non però l'oggetto. E allora abbiamo il godimento non dell'atto stesso del contemplare, ma della cosa contemplata. Ora, siccome capita di contemplare sia cose nocive e dolorose che cose buone e piacevoli, nulla impedisce che al godimento del contemplare inteso in questo senso possa corrispondere una tristezza contraria.

Secondo, si può parlare di piacere della contemplazione nel senso che il godimento deriva dalla contemplazione considerata come causa e oggetto del medesimo: come quando uno gode dell'atto stesso del contemplare. E in questo senso, come dice S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 18], «nessuna tristezza si oppone al piacere della contemplazione». E la stessa cosa è affermata più volte da Aristotele [Topic. 1, 13; Ethic. 10, 3]. Ma ciò vale parlando in senso assoluto. E lo dimostra il fatto che di per sé un dolore contrasta col godimento del suo oggetto contrario: la sofferenza del freddo, p. es., è contraria al godimento del caldo. Ma nulla è contrario all'oggetto della contemplazione: infatti le nozioni stesse dei contrari, in quanto conosciute, non sono contrarie, ma piuttosto un contrario è causa della conoscenza dell'altro. Quindi il godimento che si ha nel contemplare non può avere, assolutamente parlando, alcuna tristezza contraria. - E neppure è in connessione

con qualche tristezza, come invece accade nei piaceri corporali che sono rimedi contro alcune molestie: come uno gode nel bere perché è angustiato dalla sete, e non appena è spenta la sete cessa il godimento del bere.
Invece il godimento della contemplazione non proviene dall'eliminazione di qualche molestia, ma dal fatto che la contemplazione è per se stessa piacevole: infatti essa non è una generazione, bensì un'operazione perfetta, come si è detto [q. 31, a. 1].
Tuttavia indirettamente al godimento del conoscere si può mescolare la tristezza. E ciò in due modi: primo, a motivo degli organi corporei; secondo, per gli ostacoli alla conoscenza. A motivo degli organi la tristezza, o dolore, si mescola direttamente alla conoscenza nelle facoltà conoscitive della parte sensitiva, che sono dotate di organi corporei: o perché l'oggetto è contrario alla debita disposizione dell'organo, come quando si gusta una cosa amara o si odora una cosa fetida, oppure per la continuità di un oggetto conveniente che con la sua durata produce uno squilibrio nell'armonia naturale, come sopra [q. 33, a. 2] si è notato, così da rendere fastidiosa quella conoscenza che prima era piacevole. – Ma queste due cose non possono aver luogo nella contemplazione intellettiva, poiché l'intelletto non ha un organo corporeo. Per cui nel passo riferito [della Scrittura] si dice che la contemplazione intellettiva «non ha amarezza, né dolore ». Siccome però la mente umana nel contemplare si serve delle facoltà conoscitive sensibili, nell'atto delle quali può determinarsi la stanchezza, indirettamente alla contemplazione può mescolarsi una certa tristezza o dolore.
Ma la tristezza che accidentalmente accompagna la contemplazione non può essere in nessuno di questi due modi contraria al godimento di essa. Infatti la tristezza che nasce dagli ostacoli alla contemplazione non è contraria al suo godimento, ma è piuttosto in affinità e in armonia con esso, come appare evidente da quanto sopra [a. prec.] si è detto. La tristezza o afflizione poi che deriva dalla stanchezza del corpo è di un genere diverso: per cui è del tutto disparata. È chiaro quindi che nessuna tristezza è contraria al piacere della contemplazione in se stesso, ed esso non è accompagnato da alcuna tristezza, se non in modo accidentale.
Analisi delle obiezioni: 1. Quella tristezza secondo Dio non ha per oggetto diretto la contemplazione mentale stessa, ma ciò che la mente contempla, cioè il peccato, che l'anima considera come contrario all'amore di Dio.
2. Le cose che sono contrarie nella realtà non hanno contrarietà in quanto sono nella mente. Infatti le nozioni dei contrari non sono contrarie, ma piuttosto un contrario è ragione della conoscenza dell'altro. Per cui i contrari appartengono a una medesima scienza.
3. La contemplazione di per sé non ha mai ragione di male, non essendo essa altro che la considerazione del vero, che è il bene dell'intelletto, ma può avere ragione di male solo accidentalmente, cioè in quanto la considerazione di una cosa più vile impedisce la contemplazione di una cosa più nobile; oppure sarà cattiva a motivo della cosa contemplata, alla quale l'appetito si attacca con affetto disordinato.
4. Il dolore derivante dall'ostacolo alla contemplazione non è contrario al piacere di essa, ma gli è piuttosto affine, come si è spiegato [nel corpo].

5. L'afflizione della carne, come si è detto [ib.], è accidentale e indiretta rispetto alla contemplazione intellettiva.

## Articolo 6

II-II, q. 138, a. 1; In 3 Sent., d. 27, q. 1, a. 3, ad 3; In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 3, sol. 3

### Se si debba fuggire la tristezza più di quanto si debba desiderare il piacere

Sembra che si debba fuggire la tristezza più di quanto si debba desiderare il piacere. Infatti:

1. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 36] scrive: «Non c'è nessuno che non desideri maggiormente fuggire il dolore che bramare il piacere». Ora, ciò in cui tutti consentono è una cosa naturale. Quindi è naturale ed è giusto che si fugga la tristezza più di quanto si brami il piacere.

2. L'azione dei contrari rende il moto più veloce e più intenso: infatti, come osserva il Filosofo [Meteor. 1, 12], «l'acqua calda si congela prima e con più forza». Ora, la ripulsa del dolore deriva dalla contrarietà di ciò che addolora, mentre l'appetito del piacere non deriva da una contrarietà, ma piuttosto dall'affinità di ciò che piace. Quindi la ripulsa del dolore è superiore all'attrattiva del piacere.

3. Più forte è la passione alla quale uno resiste per seguire la ragione e più uno è degno di lode e più è virtuoso: poiché, come scrive Aristotele [Ethic. 2, 3], «la virtù riguarda il difficile e il bene». Ora il coraggioso, che resiste al moto di ripulsa per il dolore, è più virtuoso del temperante, che resiste all'attrattiva del piacere: infatti il Filosofo altrove [Reth. 2, 4] osserva che «i coraggiosi e i giusti sono i più onorati». Quindi il moto di ripulsa per il dolore è più forte dell'attrattiva del piacere.

In contrario: Il bene è più forte del male, come dimostra Dionigi [De div. nom. 4]. Ma il piacere è desiderabile per il bene, che ne forma l'oggetto, mentre la ripulsa del dolore ha per oggetto il male. Quindi l'attrattiva del piacere è più forte della ripulsa del dolore.

Dimostrazione: Di per sé l'attrattiva del piacere è più forte della ripulsa del dolore. E la ragione è che la causa del piacere è il bene conveniente, mentre la causa del dolore è un certo male che ripugna. Ora, ci può essere un bene che conviene senza alcuna dissonanza, mentre non ci può essere un male totalmente ripugnante senza alcuna convenienza. Quindi il godimento può essere integro e perfetto, mentre il dolore è sempre parziale. E così il desiderio del piacere è naturalmente superiore alla ripulsa del dolore. - Ma vi è un'altra ragione, e cioè il fatto che il bene, oggetto del piacere, viene cercato per se stesso, mentre il male, oggetto del dolore, è da fuggirsi in quanto privazione di bene.

Ora, ciò che vale per se stesso è superiore a ciò che vale per altro. - E abbiamo un segno di ciò nei moti di ordine fisico. Infatti ogni moto fisico naturale è più intenso alla fine, quando si avvicina al termine proporzionato alla sua natura, che non quando, all'inizio, lascia il termine non conveniente alla sua natura: mostrando in qualche modo che la natura ha più tendenza a ciò che le conviene che ripulsa verso ciò che la contrasta. Per cui l'inclinazione della

facoltà appetitiva, assolutamente parlando, tende verso il piacere con più forza di quanto non rifugga dal dolore.
Può tuttavia capitare accidentalmente che uno fugga il dolore più di quanto desideri il piacere. E ciò può avvenire in tre modi. - Primo, a motivo della conoscenza. Poiché, come scrive S. Agostino [De Trin. 10, 12], «l'amore è sentito maggiormente quando il bisogno lo manifesta». Ora, dal bisogno dell'oggetto amato nasce il dolore, che deriva dalla perdita del bene bramato o dal sopraggiungere di un male contrario. Invece il piacere è incompossibile col bisogno del bene amato, essendo riposto nel bene già conseguito. Essendo quindi l'amore causa del piacere e del dolore, quanto più forte è il sentimento dell'amore acuito dal contrasto, tanto più grande è la ripulsa del dolore. - Secondo, a motivo della causa che addolora o che rattrista, la quale talvolta contrasta con un bene più amato del bene di cui godiamo. Infatti noi amiamo maggiormente l'incolumità naturale del corpo che il piacere del cibo. Quindi per paura del dolore prodotto dalle frustate, o da altre pene consimili che minacciano l'incolumità del corpo, rinunziamo al piacere del cibo o ad altri piaceri del genere. - Terzo, a motivo degli effetti: poiché un dolore non ostacola un piacere soltanto, ma tutti.
Analisi delle obiezioni: 1. Quanto dice S. Agostino, che cioè «il dolore è più fuggito di quanto il piacere sia desiderato», è vero accidentalmente, non di per sé. E ciò risulta evidente da quello che aggiunge: «Talora vediamo anche le belve più feroci astenersi dai più grandi piaceri per paura del dolore», il quale appunto è contrario alla vita, che è la cosa più amata.
2. Il caso del moto [naturale] proveniente dall'interno è diverso dal caso del moto proveniente dall'esterno. Infatti il moto che proviene dall'intimo tende verso l'oggetto conveniente più di quanto non si ritragga dal suo contrario: come sopra [nel corpo] si è detto per il moto fisico naturale. Invece il moto che proviene dall'esterno si intensifica per la stessa contrarietà: poiché ogni essere tende a resistere al suo contrario, quasi per conservare se stesso. Per cui il moto violento è intenso all'inizio e debole alla fine. - Ora, il moto della parte appetitiva è un moto dall'interno, portandosi dall'anima alle cose. Quindi, assolutamente parlando, è più forte l'attrattiva del piacere che la ripulsa del dolore. Invece il moto della parte sensitiva proviene dall'esterno, cioè va dalle cose all'anima. Per cui è sentito maggiormente ciò che è maggiormente contrario. E così, in quanto si richiedono i sensi per il piacere e per il dolore, accidentalmente è più fuggito il dolore di quanto non sia desiderato il piacere.
3. L'uomo forte non è lodato perché virtuosamente non si lascia vincere da un dolore o da una tristezza qualsiasi, ma da quella tristezza che consiste nel pericolo di morte. La quale tristezza è fuggita con più forza di quanto non siano desiderati i piaceri venerei o del cibo, oggetto della temperanza: appunto perché la vita è amata più del cibo o dell'atto coniugale. Ma il temperante è più lodato per non aver assecondato i piaceri del tatto che per non aver fuggito i dolori contrari, come appare da Aristotele [Ethic. 3, 11].

Articolo 7

Infra, q. 37, a. 1, ad 3
Se il dolore esterno sia maggiore di quello interno
Sembra che il dolore esterno sia maggiore dell'interno dolore del cuore.
Infatti:
1. Il dolore esterno è prodotto da una causa che si oppone all'incolumità del corpo, in cui si trova la vita, mentre il dolore interno è prodotto dall'immaginazione di un male. Poiché dunque la vita è più amata di un bene immaginato, è evidente, da quanto detto sopra [a. prec.], che il dolore esterno è più forte di quello interno.
2. Muovono di più le cose reali che le loro immagini. Ora, il dolore esterno deriva dal contatto reale con le cose contrarie, mentre il dolore interno deriva dalla loro immagine conoscitiva. Quindi il dolore esterno è superiore al dolore interno.
3. Le cause si conoscono dagli effetti. Ora, il dolore esterno produce effetti più gravi: infatti è più facile che un uomo muoia per i dolori esterni che per quelli interni. Quindi il dolore esterno è più grave ed è più temuto del dolore interno.
In contrario: Dice la Scrittura [Sir 25, 12]: «Cumulo di ogni piaga è la tristezza del cuore, e cumulo di ogni male è la malvagità della donna». Quindi come la malvagità della donna, stando a quel testo, supera tutte le altre malvagità, così la tristezza del cuore supera ogni piaga esteriore.
Dimostrazione: Il dolore interno e quello esterno in una cosa convengono e in due differiscono. Convengono nel fatto che sono entrambi moti della potenza appetitiva, come si è visto [a. 1]. Differiscono invece per i due requisiti della tristezza e del piacere: differiscono cioè per la causa, che è il bene o il male presente, e per la conoscenza. Infatti la causa del dolore esterno è il male presente che ripugna al corpo, mentre la causa del dolore interno è il male presente che ripugna all'appetito. Inoltre il dolore esterno segue la conoscenza dei sensi, e specialmente del tatto, mentre il dolore interno segue la conoscenza interiore, e cioè quella dell'immaginativa, o anche della ragione.
Se dunque si confronta la causa del dolore interno con la causa di quello esterno, vediamo che l'una appartiene di per sé all'appetito, sede propria di entrambi i dolori, mentre l'altra gli appartiene indirettamente. Infatti il dolore interno deriva dal fatto che una cosa ripugna all'appetito stesso, mentre il dolore esterno deriva dal fatto che la cosa ripugna all'appetito in quanto ripugna al corpo. Ora, ciò che vale di per sé è sempre superiore a ciò che vale in forza di altro. Quindi da questo lato il dolore interno sorpassa il dolore esterno.
E lo stesso si dica per quanto riguarda la conoscenza.
Infatti la conoscenza dell'immaginativa e della ragione è più alta della conoscenza del tatto. – Perciò, parlando in senso assoluto, il dolore interno è più forte del dolore esterno. E se ne ha la riprova nel fatto che alcuni affrontano volontariamente i dolori esterni per evitare quelli interni. E poiché non si contrappone all'appetito interiore, il dolore esterno può diventare in qualche modo piacevole e giocondo per la gioia interiore.
Tuttavia il dolore esterno più volte è unito al dolore interno: e allora lo accresce. Poiché il dolore interno non solo è più forte di quello esterno, ma è

anche più esteso. Infatti tutto ciò che ripugna al corpo può anche ripugnare all'appetito interiore, e tutto ciò che è conosciuto dai sensi può essere conosciuto anche dall'immaginativa e dalla ragione, mentre non è vero il contrario. Quindi è detto espressamente nel testo riportato: «Cumulo di ogni piaga è la tristezza del cuore», poiché anche i dolori delle piaghe esterne sono compresi nella tristezza del cuore.

Analisi delle obiezioni: 1. Anche il dolore interno può avere per oggetto ciò che è contrario alla vita. Quindi il confronto fra il dolore interno e quello esterno non va fatto in base ai diversi mali che causano il dolore, ma in base alla diversità dei rapporti che tali cause di dolore hanno con l'appetito.

2. La tristezza interiore non è causata dall'immagine conoscitiva di una cosa: infatti un uomo non si rattrista interiormente per l'immagine rappresentativa conosciuta, ma per la realtà di cui essa è immagine. La quale realtà tanto più perfettamente è conosciuta mediante un'immagine rappresentativa, quanto più immateriale e astratta è questa immagine. Quindi il dolore interno di per sé è più grave, avendo per oggetto un male maggiore: poiché mediante la conoscenza interiore il male è meglio conosciuto.

3. Le alterazioni fisiche sono causate maggiormente dal dolore esterno sia perché la causa del dolore esterno incide fisicamente sull'organismo provocando direttamente le percezioni del tatto, sia perché i sensi esterni sono più corporei dei sensi interni, e l'appetito sensitivo più corporeo di quello intellettivo. Per questi motivi dunque, come si è detto sopra [q. 22, a. 3; q. 31, a. 5], il corpo è più pronto ad alterarsi per i moti dell'appetito sensitivo. E similmente l'uomo è più sensibile al dolore esterno che a quello interno.

## Articolo 8

Infra, q. 41, a. 4, ad 1; In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 3; De Verit., q. 26, a. 4, ad 6

### Se vi siano soltanto quattro specie di dolore o di tristezza

Sembra che il Damasceno [De fide orth. 2, 14] abbia fissato senza giusti motivi quattro specie di tristezza, cioè l'accidia, l'abbattimento [achthos] (o ansietà, secondo S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 19]), la misericordia e l'invidia. Infatti:

1. La tristezza è il contrario del piacere. Ma del piacere non vengono determinate specie di sorta. Quindi non vanno determinate neppure per la tristezza.

2. La penitenza è una specie di tristezza. E così pure la nemesi e lo zelo, ricordate dal Filosofo [Reth. 2, cc. 9, 11]. Eppure esse non sono comprese in quelle quattro specie. Quindi la suddetta divisione è insufficiente.

3. Ogni divisione va fatta mediante termini opposti. Ma le realtà indicate non hanno opposizione reciproca. Infatti per S. Gregorio [Nemesio, l. cit.] «l'accidia è una tristezza che toglie la voce, l'ansietà una tristezza che aggrava, l'invidia una tristezza dei beni altrui e la misericordia infine una tristezza dei mali altrui». Ora, può capitare che uno si rattristi sia del male che del bene altrui, e insieme si senta interiormente aggravato, ed esteriormente perda la voce. Quindi una simile divisione non è giustificata.

In contrario: Sta l'autorità di S. Gregorio Nisseno [cioè di Nemesio] e del Damasceno [cf. ob. 1].

Dimostrazione: È proprio della specie essere come un'aggiunta determinante del genere. Ora, una cosa può essere aggiunta al genere in due modi. Primo, come una determinazione che lo riguarda, e che virtualmente è contenuta in esso: come razionale si aggiunge ad animale. E tale aggiunta produce le varie specie di un dato genere, come risulta chiaro dal Filosofo [Met. 7, 12; 8, cc. 2, 3].
- Ci sono invece delle determinazioni che si aggiungono al genere come qualcosa di estraneo alla sua nozione: come quando ad animale si aggiunge bianco. E tale aggiunta non produce vere specie del genere, stando all'uso comune dei termini genere e specie. Tuttavia qualche volta si dice che una cosa è una specie di un dato genere perché implica un elemento estraneo al quale viene applicata la nozione di quel genere: come si dice che la brace e la fiamma sono delle specie del fuoco in quanto la natura del fuoco è applicata a una materia estranea.
Stando dunque a questo modo di parlare si dice pure che l'astronomia e la prospettiva sono delle specie della matematica, in quanto i princìpi della matematica sono applicati a realtà di ordine fisico.
E in questo senso vengono qui determinate le specie della tristezza, mediante l'applicazione della nozione di tristezza a qualcosa di estraneo. E questo elemento estraneo può essere desunto o dalla parte della causa, ossia dall'oggetto, oppure dalla parte dell'effetto. Infatti l'oggetto proprio della tristezza è il male proprio o soggettivo. Quindi si può considerare sotto un solo aspetto come oggetto estraneo alla tristezza il male altrui, perché pur essendo un male, non è il proprio: e allora abbiamo la misericordia, che è la tristezza del male altrui, però in quanto viene considerato come un male proprio. Oppure si possono considerare entrambi gli aspetti, se cioè la tristezza non ha per oggetto né il male, né ciò che è proprio, ma il bene altrui, considerato però come un male proprio: e allora abbiamo l'invidia. - L'effetto poi caratteristico della tristezza è una certa fuga dell'appetito. Quindi si può riscontrare un effetto estraneo quanto a uno solo dei termini, nel senso che la fuga diviene impossibile: e in tal caso abbiamo l'ansietà, che aggrava l'animo in modo che non appaia più scampo: per cui è detta anche angustia. Se poi tale gravezza cresce al punto di inibire l'attività, provocando così l'accidia, allora si avrà l'elemento estraneo in rapporto ai due termini indicati, cioè quanto alla fuga e all'appetito. E si dice in particolare che l'accidia toglie la voce perché la voce, fra tutti i moti esterni, meglio esprime il concetto e l'affetto interiore, non solo negli uomini ma anche negli altri animali, come insegna Aristotele [Polit. 1, 1].
Analisi delle obiezioni: 1. Il piacere ha per causa il bene, che viene definito in una sola maniera. Quindi non vengono determinate varie specie di piacere come invece si fa con la tristezza, che ha per causa il male il quale, come scrive Dionigi [De div. nom. 4], «si produce in più modi».
2. La penitenza ha per oggetto il male proprio, che è l'oggetto diretto della tristezza. Quindi non appartiene a tali specie. - Lo zelo poi e la nemesi ricadono nell'invidia, come vedremo [II-II, q. 36, a. 2].
3. La divisione suddetta non viene desunta dall'opposizione delle specie, ma dalla diversità degli elementi estranei ai quali si applica la nozione di tristezza, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

Quaestio 36
Prooemium

[35094] Iª-IIae q. 36 pr. Deinde considerandum est de causis tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum coniunctum. Secundo, utrum concupiscentia sit causa doloris. Tertio, utrum appetitus unitatis sit causa doloris. Quarto, utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

ARGOMENTO 36
LE CAUSE DELLA TRISTEZZA, O DOLORE
Passiamo a considerare le cause della tristezza, o dolore.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la causa del dolore sia il bene perduto o piuttosto il male presente; 2. Se il desiderio sia causa di dolore; 3. Se l'amore dell'integrità sia causa di dolore; 4. Se una potenza a cui non si può resistere sia causa di dolore.

Articolo 1

Se la causa del dolore sia il bene perduto
o piuttosto il male presente
Sembra che il bene perduto provochi più dolore del male presente. Infatti:
1. S. Agostino [De octo quaest. Dulcit. 1] insegna che il dolore deriva dalla perdita dei beni temporali. Quindi, per lo stesso motivo, qualsiasi dolore dipende dalla perdita di un bene.
2. Abbiamo detto sopra [q. 35, a. 4] che il dolore contrario a un certo piacere ha lo stesso oggetto di quel piacere. Ora, il piacere ha per oggetto il bene, come si è visto [q. 23, a. 4; q. 31, a. 1; q. 35. a. 3]. Quindi il dolore riguarda principalmente la perdita di un bene.
3. Scrive S. Agostino [De civ. Dei 14, 7] che la causa della tristezza e degli altri affetti dell'anima è l'amore. Ma l'oggetto dell'amore è il bene. Quindi il dolore o tristezza riguarda più il bene perduto che il male presente.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 2, 12] insegna che «il male atteso provoca il timore, quello presente la tristezza».
Dimostrazione: Se nella conoscenza le privazioni si presentassero come nella realtà, il problema non sussisterebbe. Come infatti si è visto nella Prima Parte [q. 14, a. 10; q. 48, a. 3], il male è privazione di bene, e nella realtà la privazione non è altro che l'assenza della perfezione contraria: perciò in realtà è la stessa cosa rattristarsi del bene perduto e del male ricevuto. - Ma la tristezza è un moto dell'appetito che segue la conoscenza. Ora, nella conoscenza la privazione stessa si presenta come un'entità: infatti la si denomina ente di ragione. Quindi il male, pur essendo una privazione, si presenta come un contrario. E così, per quanto riguarda il moto appetitivo, è diverso stabilire se esso si riferisca principalmente al male presente o al bene perduto.
E poiché il moto dell'appetito animale sta alle operazioni dell'anima come il moto fisico e naturale agli esseri fisici, si può desumere la vera soluzione

del
problema dall'analisi dei moti fisici naturali. Se infatti consideriamo in questi ultimi l'accedere e il recedere, vediamo che l'accedere di per sé riguarda quanto conviene alla natura, mentre il recedere ha per oggetto diretto quanto la contraria: i gravi, p. es., si allontanano di per sé dall'alto e si avvicinano naturalmente al basso. Se però prendiamo la causa di entrambi i fatti, cioè la gravità, quest'ultima tende più a inclinare verso il basso che ad allontanare dall'alto.

Avendo dunque la tristezza, tra i moti appetitivi, l'aspetto di fuga e di allontanamento, mentre il piacere ha quello di ricerca e di avvicinamento, la tristezza deve avere per oggetto suo proprio il male presente, come il piacere riguarda principalmente il bene raggiunto. Tuttavia la causa del piacere e della tristezza, cioè l'amore, riguarda prima il bene che il male. Quindi, stando al modo col quale l'oggetto produce le passioni, il male presente è causa della tristezza in modo più proprio del bene perduto.

Analisi delle obiezioni: 1. La perdita di un bene viene appresa sotto l'aspetto di male; come anche la perdita di un male può essere appresa sotto l'aspetto di bene. Per questo S. Agostino dice che il dolore deriva dalla perdita dei beni temporali.

2. Un dato piacere e il suo dolore contrario hanno per oggetto la stessa cosa, ma sotto aspetti contrari: se infatti il piacere deriva dalla presenza di un dato oggetto, la tristezza deriva dalla sua mancanza. Ma in uno dei contrari, come dimostra Aristotele [Met. 10, 4], è inclusa la privazione dell'altro. Ed è per questo che la tristezza avente per oggetto un contrario ha in qualche modo il medesimo oggetto sotto l'aspetto contrario.

3. Quando da una causa derivano molti moti non è necessario che tutti riguardino principalmente ciò che è principalmente l'oggetto di tale causa, ma basta che così lo riguardi il primo. Invece ciascuno degli altri ha per oggetto principale ciò che ad esso conviene secondo la sua natura.

## Articolo 2

### Se il desiderio sia causa di tristezza

Sembra che il desiderio non sia causa di tristezza. Infatti:

1. Di per sé la tristezza ha per oggetto il male, come si è visto [a. prec.]. Invece il desiderio, o concupiscenza, è un moto dell'appetito verso il bene. Ora, il moto verso uno dei contrari non è causa del moto che ha per oggetto l'altro contrario. Quindi il desiderio non è causa di dolore.

2. Secondo il Damasceno [De fide orth. 2, 12] il dolore ha per oggetto il presente, mentre il desiderio ha per oggetto il futuro. Quindi il desiderio non è causa di dolore.

3. Ciò che di per sé è piacevole non è causa di dolore. Ma il desiderio è per se stesso piacevole, come dice Aristotele [Reth. 1, 11]. Quindi il desiderio non è causa di dolore o di tristezza.

In contrario: Scrive S. Agostino [Enchir. 24]: «Quando si insinuano l'ignoranza delle cose da farsi e la concupiscenza o desiderio di quelle nocive, si introducono come compagni l'errore e il dolore». Ora, l'ignoranza è causa di

errore. Quindi il desiderio o concupiscenza è causa di dolore.
Dimostrazione: La tristezza è un moto dell'appetito animale. Ora, il moto di questo appetito ha una somiglianza, come si è detto [a. prec.], con quello dell'appetito naturale. E di quest'ultimo si possono determinare due cause: la prima come fine, la seconda come principio del movimento. Nella caduta dei gravi, p. es., il luogo inferiore fa da causa finale, e l'inclinazione naturale, dovuta alla gravità, fa da principio del moto.
Ora, nel moto dell'appetito fa da causa finale l'oggetto. E in questo senso, come si è già visto [a. prec.], la causa del dolore o tristezza è il male presente.
– Invece fa da principio di tale moto l'inclinazione interiore dell'appetito. Il quale prima di tutto inclina verso il bene, e di conseguenza tende a respingere il male contrario. Quindi il primo principio di tale moto appetitivo è l'amore, che è la prima inclinazione dell'appetito al conseguimento del bene; il secondo principio è invece l'odio, che è la prima inclinazione dell'appetito verso la fuga del male. Ma essendo il desiderio o concupiscenza il primo effetto dell'amore, in cui troviamo il massimo godimento, come si è già visto [q. 32, a. 6], di conseguenza S. Agostino mette il desiderio o concupiscenza al posto dell'amore, come si è già notato [q. 30, a. 2, ad 2]. E in questo modo può dire [cf. s.c.] che il desiderio o concupiscenza è la causa universale del dolore.
Ma il desiderio stesso, considerato nella sua natura, può essere talvolta causa di dolore. Infatti tutto ciò che impedisce a un moto di raggiungere il suo termine è contrario al moto medesimo. Ora, ciò che è contrario al moto dell'appetito rattrista. E così il desiderio diviene causa di tristezza in quanto ci rattristiamo del differimento o della privazione di un bene desiderato. Non può tuttavia essere la causa universale del dolore: poiché ci addolora maggiormente la privazione dei beni presenti di cui godiamo che non quella dei beni futuri, oggetto del desiderio.
Analisi delle obiezioni: 1. L'inclinazione dell'appetito verso il bene è la causa della sua inclinazione a fuggire il male, come si è spiegato [nel corpo]. E così i moti appetitivi riguardanti il bene vengono posti come la cause dei moti appetitivi riguardanti il male.
2. Sebbene ciò che è desiderato sia futuro, in qualche modo è presente in quanto oggetto di speranza. – Ma si può anche rispondere che, pur essendo futuro il bene desiderato, è però presente l'impedimento che causa il dolore.
3. Il desiderio è piacevole finché dura la speranza di raggiungere quanto si desidera. Ma venuta a mancare la speranza per un ostacolo sopraggiunto, il desiderio produce dolore.

## Articolo 3
## Se l'amore dell'unità o integrità sia causa di dolore

Sembra che l'amore dell'unità o integrità non sia causa di dolore. Infatti:
Il Filosofo [Ethic. 10, 3] fa osservare che «questa opinione», secondo la quale la pienezza produce piacere e la dissociazione tristezza, «sembra imbastita sui piaceri e sui dolori attinenti al cibo». Ma i piaceri e i dolori non sono tutti di questo genere. Quindi l'amore dell'unità non è causa universale di dolore:

infatti la pienezza si riconduce all'unità e la dissociazione alla pluralità.
2. Qualsiasi separazione si oppone all'integrità. Se dunque l'amore per l'integrità causasse il dolore, nessuna separazione sarebbe piacevole. E ciò evidentemente è falso nella separazione o eliminazione del superfluo.
3. Identico è il motivo per cui desideriamo la congiunzione col bene e la fuga dal male. Ora, come la congiunzione col bene si riferisce all'unità, essendo una specie di unione, così la separazione è il contrario dell'unità. Quindi non è giusto indicare il desiderio dell'unità come causa del dolore a preferenza del desiderio della separazione.
In contrario: Scrive S. Agostino [De lib. arb. 3, 23]: «Dal dolore che le bestie sentono appare chiaramente quanto le anime, nel reggere e nell'animare i loro corpi, amino l'integrità. Infatti che cos'altro è il dolore se non una certa sensazione che non sopporta la divisione o la corruzione?».
Dimostrazione: Come il desiderio del bene è causa di dolore, così bisogna considerare causa di dolore l'appetito o l'amore dell'unità, ossia dell'integrità.
Infatti il bene di ogni cosa si riduce a una certa unità, cioè al fatto che ciascuna cosa ha riunite in sé tutte le parti che formano la sua perfezione: per cui i Platonici pensavano che l'uno fosse principio o causa come il bene. Quindi ogni cosa, come naturalmente appetisce la bontà, così appetisce l'unità o integrità. Come dunque è causa di dolore l'amore o l'appetito del bene, così anche l'amore o l'appetito dell'unità.
Analisi delle obiezioni: 1. Non tutte le unioni, ma soltanto quelle da cui dipende lo stato perfetto di una cosa, integrano la ragione di bene. E per questo motivo non l'amore di qualsiasi unità è causa di dolore, come invece alcuni pensavano. E il Filosofo [Ethic. 10, 3] ne condanna l'opinione per il fatto che certe pienezze non sono piacevoli: come chi è già sazio non prova piacere nel riempirsi di altro cibo. Infatti tale riempimento, o unione, non costituisce, ma distrugge lo stato perfetto [dell'animale]. Quindi il dolore non è prodotto dall'amore di un'unità qualsiasi, ma di quell'unità in cui consiste la perfezione naturale.
2. Una separazione può essere piacevole o perché toglie un ostacolo alla perfezione di una cosa, o perché si tratta di una separazione che implica una certa unione, come quella dell'oggetto col senso.
3. La separazione degli elementi nocivi e pericolosi è anch'essa oggetto di amore, ma in quanto tali elementi minacciano la debita unità. Quindi non l'amore di tale separazione è la prima causa del dolore, ma piuttosto l'amore dell'integrità minacciata.

Articolo 4
Se sia causa di dolore una potenza a cui non si può resistere
Sembra che non si debba porre tra le cause del dolore una potenza superiore.
Infatti:
1. Ciò che è in potere dell'agente non è ancora presente, ma è futuro. Il dolore invece ha per oggetto un male presente. Quindi una potenza superiore non è causa di dolore.
2. La causa del dolore è un danno irrogato. Ora, un danno può essere irrogato

anche da una potenza inferiore. Quindi non si deve ritenere come causa di dolore una potenza superiore.
3. Le cause dei moti appetitivi sono le inclinazioni interiori dell'anima. Ma una potenza superiore è qualcosa di estraneo. Quindi non va posta tra le cause del dolore.
In contrario: Scrive S. Agostino [De nat. boni 20]: «Ciò che produce il dolore nell'anima è il volere che resiste a una potenza superiore; e nel corpo lo produce il senso che resiste a un corpo più potente».
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], la causa oggettiva del dolore o tristezza è il male presente. Si deve perciò considerare come causa del dolore o della tristezza ciò che produce la presenza di un male. Ora, è evidente che la presenza e l'applicazione del male ripugna all'inclinazione dell'appetito. D'altra parte ciò che contrasta l'inclinazione di un dato soggetto non può imporsi ad esso senza l'intervento di un agente più forte. Quindi la potenza maggiore viene posta fra le cause del dolore da S. Agostino [l. cit.].
Si deve però considerare che se una forza superiore giunge a mutare l'inclinazione contraria in inclinazione propria, allora non ci sarà più alcuna ripugnanza o violenza: come quando un agente più forte, nel corrompere un corpo grave, gli toglie la tendenza verso il basso, per cui a tale corpo diviene naturale e non più violenta l'attrazione verso l'alto. Se quindi una potenza superiore giunge al punto di eliminare una data inclinazione della volontà o dell'appetito sensitivo, essa non produce dolore o tristezza, ma ciò accade solo quando rimane l'inclinazione contraria nell'appetito. Per questo S. Agostino [ib.] afferma che «il volere che resiste a una potenza superiore» causa il dolore: se infatti non resistesse, ma acconsentisse, non ne seguirebbe un dolore, bensì un piacere.
Analisi delle obiezioni: 1. Una forza superiore causa il dolore non come agente in potenza, ma come agente in atto: cioè in quanto infligge un male distruttivo.
2. Nulla impedisce che una forza che non è superiore in senso assoluto sia superiore in senso relativo. E così può arrecare un danno. Se però non fosse superiore in alcun senso, in nessuna maniera potrebbe nuocere, per cui non potrebbe essere causa di dolore.
3. Gli agenti esterni possono essere causa dei moti appetitivi perché possono determinare la presenza dell'oggetto. E in questo modo viene posta tra le cause del dolore una potenza superiore.

## Quaestio 37
## Prooemium

[35127] Iª-IIae q. 37 pr. Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum dolor auferat facultatem addiscendi. Secundo, utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae vel doloris. Tertio, utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem. Quarto, utrum tristitia noceat corpori magis quam aliae passiones animae.

## ARGOMENTO 37

## GLI EFFETTI DEL DOLORE O TRISTEZZA

Consideriamo ora gli effetti del dolore, o tristezza.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il dolore tolga la facoltà di apprendere; 2. Se la depressione dell'animo sia un effetto della tristezza o dolore; 3. Se la tristezza o dolore indebolisca tutte le operazioni; 4. Se la tristezza sia più nociva al corpo che le altre passioni dell'anima.

### Articolo 1

### Se il dolore tolga la facoltà di apprendere

Sembra che il dolore non tolga la facoltà di apprendere. Infatti:

1. Sta scritto in Isaia [26, 9]: «Quando pronunzi i tuoi giudizi sulla terra, giustizia imparano gli abitanti del mondo». E poco dopo [v. 16 Vg]: «A te abbiamo gridato nella prova, che è la tua correzione». Ma dai giudizi di Dio e dalla prova nasce il dolore nel cuore degli uomini. Quindi il dolore o tristezza non toglie, ma accresce la facoltà di apprendere.

2. Sta scritto ancora in Isaia [28, 9]: «A chi vuole insegnare la scienza? A chi vuole spiegare il discorso? Ai bambini divezzati, appena staccati dal seno», cioè dai piaceri. Ma il dolore e la tristezza scacciano i piaceri: infatti, come scrive Aristotele [Ethic. 7, 14], la tristezza ostacola tutti i piaceri; e nella Scrittura [Sir 11, 27] si legge che «l'infelicità di un'ora fa dimenticare il benessere». Quindi il dolore non toglie, ma piuttosto conferisce la capacità di apprendere.

3. La tristezza interiore supera il dolore esterno, come si è detto [q. 35, a. 7]. Ma un uomo è capace di apprendere con la tristezza. Molto più dunque ne sarà capace col dolore fisico.

In contrario: S. Agostino [Solil. 1, 12] racconta: «In quei giorni ero afflitto da un atroce mal di denti, che mi lasciava appena ripensare alle cose che già sapevo, ma mi impediva assolutamente lo studio di cose nuove, per il quale mi era necessaria tutta l'attenzione dell'animo».

Dimostrazione: Tutte le facoltà psichiche sono radicate nella medesima essenza dell'anima: perciò quando l'attenzione dell'anima è attratta fortemente verso l'operazione di una data potenza, viene distratta dall'attività delle altre; infatti un'anima non può avere che una sola applicazione. Per cui se un oggetto attira a sé tutta l'applicazione dell'anima, o gran parte di essa, rende incompossibili altri oggetti che richiedano una grande attenzione.

Ora, è noto che il dolore sensibile attira a sé in maniera fortissima l'attenzione dell'anima: poiché per natura ogni essere tende con ogni sua forza a respingere le forze contrarie, come è evidente nel mondo della natura. Ma è anche noto che per imparare qualcosa di nuovo si richiede studio e sforzo con grande attenzione, secondo quel detto dei Proverbi [2, 4]: «Se cercherai la sapienza come l'argento, e per essa scaverai come per i tesori, allora troverai la scienza di Dio». Se quindi capita un dolore intenso l'uomo viene ostacolato nella sua facoltà di apprendimento. E il dolore può acuirsi al punto di impedire persino che un uomo possa pensare alle cose già apprese. – In ciò però bisogna ammettere una diversità di casi, secondo l'intensità dell'amore col quale ciascuno si

applica a imparare e a meditare: infatti più grande sarà [questo amore] e più sarà in grado di sottrarre l'attenzione dell'animo alla stretta del dolore.
Analisi delle obiezioni: 1. Una tristezza moderata, che toglie le divagazioni dello spirito, può giovare al profitto nell'apprendere: specialmente quando si tratta di apprendere cose che danno la speranza di potersi liberare dalla tristezza. Per questo «nella prova» gli uomini sono più disposti a ricevere gli insegnamenti di Dio.
2. Sia il piacere che il dolore ostacolano l'esercizio della ragione, poiché attirano a sé l'attenzione dell'anima: infatti Aristotele [Ethic. 7, 11] scrive che «è impossibile intendere qualcosa nell'atto del piacere venereo». E tuttavia il dolore attira più del piacere l'attenzione dell'anima; come anche nel mondo fisico vediamo che l'azione di un corpo viene a intensificarsi di fronte al suo contrario: l'acqua calda, p. es., viene congelata dal freddo con più forza. Se quindi un dolore, o una tristezza, è moderato, accidentalmente può giovare allo studio, in quanto elimina l'eccesso del piacere. Tuttavia di per sé gli è di ostacolo; e se aumenta, può impedirlo del tutto.
3. Il dolore esterno deriva da una lesione del corpo, per cui presenta una trasmutazione fisica concomitante più che il dolore interno: questo però è superiore per l'elemento formale del dolore, che dipende dall'anima. Quindi il dolore fisico impedisce la contemplazione, che richiede una tranquillità completa, più di quello interiore. Tuttavia anche il dolore interno, se è molto intenso, attira talmente l'attenzione da mettere un uomo nell'impossibilità di apprendere cose nuove. E fu a causa di una simile tristezza che S. Gregorio interruppe il commento di Ezechiele [cf. In Ez hom. 22].

Articolo 2

Se la depressione dell'animo sia un effetto della tristezza o dolore

Sembra che la depressione dell'animo non sia un effetto della tristezza.
Infatti:
1. L'Apostolo scrive ai Corinzi [2 Cor 7, 11]: «Ecco, infatti, quanta premura ha prodotto in voi proprio questo rattristarvi secondo Dio; anzi quante scuse, quanta indignazione», ecc. Ora, la premura e l'indignazione sono dovute a una tensione dell'animo, che è l'opposto della depressione. Quindi la depressione non è un effetto della tristezza.
2. La tristezza si contrappone al piacere. Ma un effetto del piacere è la dilatazione, il cui opposto non è la depressione, bensì la restrizione. Quindi la depressione non può stare tra gli effetti della tristezza.
3. La tristezza produce l'assorbimento, come dimostrano le parole dell'Apostolo [2 Cor 2, 7]: «Perché egli non venga assorbito da una tristezza troppo forte». Ora, ciò che viene depresso non viene assorbito, ma viene piuttosto a trovarsi sotto qualche peso, mentre ciò che è assorbito viene incluso nel corpo assorbente. Quindi la depressione non va posta tra gli effetti della tristezza.
In contrario: S. Gregorio di Nissa [Nemesio, De nat. hom. 19] e il Damasceno [De fide orth. 2, 14] parlano di «tristezza deprimente».
Dimostrazione: Si parla talora in senso metaforico degli effetti delle passioni per analogia con i corpi visibili: poiché i moti dell'appetito animale sono simili

alle inclinazioni dell'appetito naturale. E in questo senso all'amore si attribuisce l'ardore, al piacere la dilatazione e alla tristezza la depressione. Si dice infatti che un uomo è depresso per il fatto che è ostacolato nei suoi movimenti da qualche peso. Ora, è evidente da quanto abbiamo già detto [q. 23, a. 4; q. 25, a. 4; q. 36, a. 1] che la tristezza nasce da un male presente. Il quale, proprio perché ostacola il moto della volontà, deprime l'animo, in quanto gli impedisce di godere di ciò che vuole. Se dunque la forza del male che addolora non è tale da togliere la speranza di sfuggire, rimane un moto di resistenza contro l'oggetto nocivo che rattrista, sebbene l'animo sia depresso, dato che al presente non possiede ciò che vuole. Se invece la forza del male è tanto superiore da escludere ogni speranza di scampo, allora viene impedito del tutto anche il moto interiore dell'animo angustiato, al punto che questo non può più volgersi da alcuna parte. Anzi, talora vengono impediti anche i moti esterni del corpo, per cui un uomo rimane in se stesso come istupidito.
Analisi delle obiezioni: 1. Quella tensione dell'animo deriva dalla tristezza secondo Dio, in forza della speranza nella remissione del peccato.
2. Per quanto riguarda i moti appetitivi, la restrizione e la depressione si riferiscono alla stessa cosa. Infatti l'animo, dal momento che è depresso al punto di non poter tendere liberamente verso l'oggetto, si ritrae, e quasi si restringe in se stesso.
3. Si dice che un uomo è assorbito dalla tristezza quando la forza del male che addolora colpisce in pieno l'anima, così da togliere ogni speranza di scampo. Quindi nello stesso momento la tristezza deprime e assorbe. Infatti ci sono delle cose che si implicano vicendevolmente nel loro significato metaforico, mentre sono contrapposte in senso letterale.

## Articolo 3
### Se la tristezza o dolore debiliti ogni attività

Sembra che la tristezza non debiliti tutte le operazioni. Infatti:
1. Stando alle parole riportate dell'Apostolo [a. prec., ob. 1], dalla tristezza viene causata la premura. Ma la premura aiuta a ben operare, per cui il medesimo Apostolo [2 Tm 2, 15] scrive: «Studiati con premura di presentarti davanti a Dio come un uomo degno di approvazione». Quindi la tristezza non disturba l'operazione, ma piuttosto aiuta a ben operare.
2. In molti casi, come nota Aristotele [Ethic. 7, 14], la tristezza provoca la concupiscenza o desiderio. Ma il desiderio rende più intensa l'operazione. Quindi anche la tristezza.
3. Come certe operazioni sono proprie di chi gode, così altre sono proprie di chi è triste, come ad es. piangere. Ma ogni cosa si accresce con ciò che le conviene. Ci sono dunque delle operazioni che non sono disturbate, ma favorite dalla tristezza.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 10, 4] insegna che «il piacere dà compimento all'operazione», e inversamente «la tristezza le è di ostacolo» [ib., c. 5].
Dimostrazione: Come si è spiegato [a. prec.], certe volte la tristezza non deprime e non assorbe l'animo al punto di escludere ogni moto interno ed esterno, ma anzi alcuni moti sono prodotti talora dalla tristezza medesima. Quindi un'operazione

si può riferire alla tristezza in due modi. Primo, come a ciò di cui ci si rattrista. E in questo caso qualsiasi attività è ostacolata dalla tristezza: infatti ciò che facciamo con tristezza non lo facciamo mai così bene come le cose compiute con gioia, o senza tristezza. E la ragione è che la volontà è la causa dell'agire umano: perciò quando un'operazione riguarda cose che rattristano, necessariamente l'atto viene debilitato.
Secondo, l'operazione si può riferire alla tristezza come alla sua causa o principio. E in questo caso l'operazione viene necessariamente potenziata dalla tristezza: più uno, p. es., si rattrista di una cosa, più si sforza di eliminare quel dolore o tristezza, purché rimanga la speranza di superarla: altrimenti dalla tristezza non nascerebbe alcuna operazione.
E così è evidente la risposta alle obiezioni.

Articolo 4
Infra, q. 41, a. 1
Se la tristezza sia più nociva al corpo delle altre passioni dell'anima
Sembra che la tristezza non sia la passione che più danneggia il corpo.
Infatti:
1. La tristezza ha un'esistenza immateriale nell'anima. Ma cose che esistono solo in modo immateriale non possono produrre trasmutazioni corporali: il che è evidente nel caso dell'essere intenzionale dei colori esistenti nell'aria, dal quale nessun corpo viene colorato. Quindi la tristezza non arreca alcun danno corporale.
2. Se la tristezza produce un danno fisico è solo perché è accompagnata da un'alterazione fisica. Ma questa è implicita in tutte le passioni, come sopra [q. 22, aa. 1, 3] abbiamo dimostrato. Quindi la tristezza non nuoce al corpo più delle altre passioni.
3. Il Filosofo [Ethic. 7, 3] insegna che «l'ira e il desiderio talvolta rendono pazzi», e questo sembra il danno più grave, essendo la ragione quanto di più eccellente si trova nell'uomo. E anche la disperazione sembra essere più nociva della tristezza, essendone la causa. Quindi la tristezza non nuoce al corpo più delle altre passioni dell'anima.
In contrario: Sta scritto nei Proverbi [17, 22]: «Un cuore lieto fa bene al corpo, uno spirito abbattuto inaridisce le ossa». E ancora [25, 20]: «Come la tignola nel panno e il tarlo nel legno, così nuoce la tristezza al cuore dell'uomo ». E nell'Ecclesiastico [Sir 38, 18]: «Dalla tristezza viene presto la morte».
Dimostrazione: Fra tutte le passioni dell'anima, quella che più nuoce al corpo è la tristezza. E lo dimostra il fatto che la tristezza si contrappone alla vita umana nel suo moto specifico, e non soltanto per un eccesso di misura o di quantità, come le altre passioni. Infatti la vita umana si riduce a un moto che parte dal cuore e si diffonde nelle altre membra: e questo moto è proporzionato alla natura umana secondo una determinata misura. Se quindi questo moto viene accelerato oltre la misura dovuta, esso viene a opporsi alla vita umana secondo la misura della quantità, ma non quanto alla natura specifica. Se invece lo sviluppo di questo moto viene impedito del tutto, allora avremo un'opposizione alla vita nella sua specie.

Ora, si deve osservare che in tutte le passioni dell'anima l'alterazione fisiologica, che ne è la parte materiale, è conforme e proporzionata al moto dell'appetito, che ne è la parte formale: come in tutte le cose la materia è proporzionata alla forma. Di conseguenza quelle passioni che implicano un moto dell'appetito volto al raggiungimento di un oggetto, come l'amore, il piacere, il desiderio, ecc., non si oppongono specificamente al moto vitale [del cuore], ma possono opporvisi per un eccesso di misura.
Quindi questi moti per la loro stessa specie favoriscono la natura del corpo, e possono esserle nocivi solo per un eccesso. - Invece le passioni che implicano un moto dell'appetito con la fuga, o con una certa sottrazione, si oppongono al moto vitale [del cuore] non solo per una discordanza di misura, ma anche per la stessa specie del moto, per cui sono nocive direttamente: e tali sono il timore e la disperazione, ma soprattutto la tristezza, che deprime l'animo in ragione di un male presente, che impressiona più fortemente di un male futuro.
Analisi delle obiezioni: 1. L'anima per sua natura muove il corpo, per cui il moto immateriale dell'anima è per sua natura causa delle trasmutazioni corporali. Non è quindi lo stesso il caso delle «intenzioni» immateriali, che per natura non sono ordinate a muovere altri corpi non soggetti alla mozione dell'anima.
2. Le altre passioni hanno un'alterazione fisica specificamente conforme al moto vitale, mentre quella della tristezza è contraria, come si è spiegato [nel corpo].
3. Si richiede una causa meno forte per impedire l'uso della ragione che per distruggere la vita: vediamo infatti come molte malattie che tolgono l'uso della ragione non arrivino a troncare la vita. E tuttavia il timore e l'ira apportano un gravissimo danno corporale poiché vi si mescola la tristezza, a motivo dell'assenza di ciò che si desidera. Del resto anche la tristezza talvolta toglie la ragione: come è evidente in quelli che per il dolore cadono nella malinconia o nella follia.

## Quaestio 38
## Prooemium

[35158] Iª-IIae q. 38 pr. Deinde considerandum est de remediis doloris seu tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem. Secundo, utrum mitigetur per fletum. Tertio, utrum per compassionem amicorum. Quarto, utrum per contemplationem veritatis. Quinto, utrum per somnum et balnea.

## ARGOMENTO 38
## I RIMEDI ALLA TRISTEZZA O DOLORE

Passiamo quindi a trattare dei rimedi al dolore o tristezza.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se il dolore o tristezza sia alleviato da qualsiasi piacere; 2. Se sia alleviato dal pianto; 3. Se sia alleviato dalla compassione degli amici; 4. Se lo sia dalla contemplazione della verità; 5. Se sia mitigato dal sonno e dal bagno.

### Articolo 1

Supra, q. 35, a. 4, ad 2; infra, a. 5; III, q. 46, a. 8, ad 2; In 2 Cor., c. 7, lect. 2

Se il dolore o tristezza sia alleviato da qualsiasi piacere

Sembra che non tutti i piaceri possano alleviare qualsiasi dolore o tristezza. Infatti:

1. Il piacere non allevia il dolore se non perché è ad esso contrario: infatti, come dice Aristotele [Ethic. 2, 3], «i rimedi si ottengono dai contrari». Ora, non tutti i piaceri sono contrari a qualsiasi dolore, come sopra [q. 35, a. 4] abbiamo visto. Quindi un piacere qualunque non può alleviare qualsiasi dolore.

2. Non può alleviare il dolore ciò che lo causa. Ora, certi piaceri causano dolore: poiché, come scrive Aristotele [Ethic. 9, 4], «chi ha fatto del male si rattrista per aver goduto». Quindi non ogni piacere mitiga il dolore.

3. S. Agostino [Conf. 4, 7] racconta di aver abbandonato la patria, nella quale aveva a lungo vissuto con l'amico defunto, «perché i suoi occhi lo avrebbero cercato meno là dove non erano soliti vederlo». Dal che si desume che le cose in cui gli amici morti o assenti hanno comunicato con noi diventano per noi penose quando siamo addolorati per la loro morte o per la loro assenza. Ma essi hanno avuto in comune con noi specialmente i godimenti. Quindi i godimenti stessi diventano penosi quando siamo addolorati. Quindi non tutti i godimenti possono alleviare qualsiasi tristezza.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 7, 14] insegna che «il piacere scaccia la tristezza, sia quella contraria che qualsiasi altra, purché sia forte».

Dimostrazione: Come si è già detto [q. 23, a. 4; q. 31, a. 1, ad 2], il piacere è l'acquietarsi dell'appetito nel bene voluto, mentre il dolore nasce da ciò che contraria l'appetito. Quindi tra i moti dell'appetito il piacere sta alla tristezza come nell'attività del corpo il riposo sta alla fatica, la quale è prodotta da qualche alterazione innaturale: infatti anche il dolore stesso implica un affaticamento o un'infermità della potenza appetitiva. Come dunque qualsiasi riposo del corpo è un rimedio contro qualsiasi fatica, proveniente da qualsiasi causa innaturale, così qualsiasi piacere porta un sollievo capace di mitigare qualsiasi tristezza, qualunque ne sia l'origine.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene non tutti i piaceri siano contrari specificamente a qualsiasi tristezza, sono però contrari nel genere, come sopra [q. 35, a. 4] abbiamo notato. Di conseguenza, per il suo influsso sulle condizioni del soggetto, qualsiasi piacere può alleviare qualsiasi tristezza.

2. I piaceri dei malvagi non producono tristezza nel presente, ma nel futuro: cioè quando i malvagi si pentono del male in cui provarono godimento. E a questa tristezza si rimedia con i piaceri contrari.

3. Quando due cause spingono verso moti contrari, l'una è di ostacolo all'altra, ma finisce col prevalere la più forte e la più tenace. Ora, in colui che è addolorato per il ricordo di quanto era solito godere con l'amico morto o assente si trovano due cause di moti contrari. Infatti il pensiero della morte o dell'assenza dell'amico inclina al dolore; il bene presente, invece, inclina al godimento. Quindi l'uno attenua l'altro. Ma poiché la percezione sensibile del presente muove più fortemente della memoria del passato, e l'amore

verso se stessi è più tenace dell'amore verso gli altri, alla fine il piacere scaccia il dolore. Quindi S. Agostino aggiunge poco dopo [l. cit., c. 8] che «il suo dolore cedeva davanti ai medesimi piaceri di una volta».

Articolo 2

Se il dolore o tristezza sia alleviato dal pianto

Sembra che il pianto non possa alleviare la tristezza. Infatti:

1. Nessun effetto può sminuire la sua causa. Ora, il pianto e i gemiti sono effetti del dolore. Quindi non diminuiscono il dolore.

2. Il pianto o il gemito è effetto della tristezza, come il riso è effetto della gioia. Ma il riso non diminuisce la gioia. Quindi il pianto non allevia la tristezza.

3. Nel pianto ci si presenta il male che addolora. Ma l'immagine di ciò che addolora aumenta la tristezza, come l'immagine di ciò che piace aumenta la gioia. Quindi il pianto non allevia la tristezza.

In contrario: S. Agostino [Conf. 4, 7] racconta che quando era addolorato per la morte del suo amico «trovava un po' di pace soltanto nei gemiti e nelle lacrime».

Dimostrazione: Le lacrime e i gemiti per loro natura alleviano il dolore. E ciò per due motivi. Primo, perché ogni elemento nocivo covato interiormente dà maggiore afflizione, poiché l'attenzione dell'anima si concentra maggiormente su di esso; quando invece si espande all'esterno, allora l'attenzione dell'anima in qualche modo si disgrega, e così il dolore interno diminuisce. Per questo quando gli uomini colpiti dal dolore manifestano esternamente la loro tristezza col pianto, con i gemiti e persino con le parole, la loro tristezza viene mitigata. - Secondo, perché l'operazione che conviene a un uomo secondo la disposizione in cui si trova è sempre piacevole per lui. Ora, piangere e gemere sono operazioni convenienti per chi è triste o addolorato. Quindi sono piacevoli per lui. Siccome dunque ogni piacere mitiga in qualche modo la tristezza o il dolore, secondo le spiegazioni date [a. prec.], ne segue che il dolore viene alleviato dal pianto e dai gemiti.

Analisi delle obiezioni: 1. Il rapporto fra ciò che rattrista e chi viene rattristato è contrario allo stesso rapporto esistente fra la causa e l'effetto: poiché ogni effetto è conveniente alla propria causa, e quindi è piacevole per essa, mentre ciò che rattrista è contrario a chi viene rattristato. Quindi l'effetto della tristezza ha con colui che è rattristato un rapporto contrario a quello che ha verso di lui la causa della tristezza. E così la tristezza viene alleviata dagli effetti della tristezza in forza della suddetta contrarietà.

2. Il rapporto tra la causa e l'effetto è simile al rapporto tra ciò che fa godere e chi ne gode: poiché in entrambi i casi si trova una convenienza. Ora, le cose che si assomigliano si potenziano a vicenda. Quindi la gioia viene accresciuta dal riso e dagli altri suoi effetti; a meno che non si ecceda.

3. Il pensiero di una cosa che addolora di per sé è fatto per accrescere il dolore; dal momento però che uno pensa di fare ciò che a lui si addice in quel suo stato, nasce un certo godimento. E per lo stesso motivo, fa osservare Cicerone [Tusc. disp. 3, 27], se a uno viene da ridere in una circostanza in

cui gli sembra di dover piangere, se ne addolora come se avesse fatto una cosa sconveniente.

Articolo 3

In Iob, c. 2, lect. 2; c. 16, lect. 1; In Rom., c. 12, lect. 3; In 9 Ethic., lect. 13

Se il dolore e la tristezza siano alleviati dalla compassione degli amici

Sembra che il dolore compassionevole di un amico non possa alleviare la tristezza. Infatti:

1. Cause contrarie hanno effetti contrari. Ora, come osserva S. Agostino [Conf. 8, 4], «quando si è in molti a godere, anche nei singoli la gioia è maggiore, poiché ci si scalda e ci si infiamma reciprocamente». Quindi, per lo stesso motivo, quando molti insieme si rattristano il dolore è più grande.
2. L'amicizia esige, come dice S. Agostino [Conf. 4, 9], che si renda amore per amore. Ma l'amico che compiange si rattrista per il dolore dell'amico addolorato. Quindi il dolore stesso dell'amico che compiange provoca un altro dolore nell'amico già addolorato per il proprio male. E così, raddoppiandosi il dolore, la tristezza dovrà aumentare.
3. Ogni male dell'amico rattrista come un male proprio: infatti l'amico è un altro se stesso [cf. Arist., Ethic. 9, cc. 4, 9]. Ma il dolore è un male. Quindi il dolore dell'amico che compiange aumenta la tristezza dell'amico compianto.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 9, 11] insegna che «un amico che compatisce è una consolazione nella tristezza».

Dimostrazione: L'amico che compatisce nella tristezza è di per sé un motivo di consolazione. E il Filosofo [l. cit.] lo prova con due ragioni. La prima sta nel fatto che la tristezza si presenta come un peso, dal quale uno cerca di essere alleggerito, essendo effetto proprio della tristezza il deprimere. Per cui quando uno vede altri rattristati dal proprio dolore ha l'idea che gli altri portino il suo peso con lui, nel tentativo di alleggerirlo: quindi sente più leggero il peso della tristezza; come avviene anche nel portare dei pesi materiali. – La seconda ragione, anche migliore, sta nel fatto che dalle condoglianze dell'amico uno si accorge di essere amato; e questo è piacevole, come sopra [q. 32, a. 5] abbiamo detto. Siccome quindi ogni piacere allevia il dolore, secondo le considerazioni precedenti [a. 1], ne segue che il compianto degli amici viene a mitigare la tristezza.

Analisi delle obiezioni: 1. In tutti e due i casi, cioè nel godere con chi gode e nel piangere con chi è addolorato, si ha la manifestazione dell'amicizia. Quindi l'uno e l'altro fatto, a motivo della causa, diventa piacevole.
2. Il dolore dell'amico, di per sé, potrebbe rattristare. Ma il pensiero di ciò che lo causa, cioè dell'amore, ne fa prevalere l'aspetto piacevole.
3. In tal modo è risolta anche la terza obiezioni.

Articolo 4

Se il dolore e la tristezza siano alleviati dalla contemplazione della verità

Sembra che la contemplazione della verità non mitighi il dolore. Infatti:
1. Sta scritto [Qo 1, 18]: «Chi accresce il sapere aumenta il dolore». Ora, la scienza appartiene alla contemplazione della verità. Quindi la contemplazione della verità non allevia il dolore.
2. La contemplazione della verità appartiene all'intelletto speculativo. Ora, come dice Aristotele [De anima 3, 9], «l'intelletto speculativo non muove». Essendo dunque la gioia e il dolore moti dell'animo, sembra che la contemplazione della verità non contribuisca per nulla a mitigare il dolore.
3. Il rimedio va applicato dove si trova il male. Ma la contemplazione della verità è nell'intelletto. Quindi non può alleviare il dolore fisico, che risiede nel senso.
In contrario: S. Agostino [Solil. 1, 12] racconta: «Mi sembrava che se alle nostre menti si fosse mostrato lo splendore della verità, o non avrei sentito quel dolore, o l'avrei sopportato come un'inezia».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 3, a. 5], nella contemplazione della verità abbiamo il massimo godimento. Ora, ogni godimento allevia il dolore, secondo le dimostrazioni date [a. 1]. Quindi la contemplazione della verità allevia la tristezza, o dolore, nella misura in cui uno ama la sapienza. E così grazie alla contemplazione di Dio e della futura beatitudine gli uomini godono nelle tribolazioni, secondo l'esortazione di S. Giacomo [1, 2]: «Considerate perfetta letizia, miei fratelli, quando subite ogni sorta di prove». Anzi, tale gioia si trova persino, ed è una cosa ancora più grande, fra i tormenti del corpo: come fu per «il martire S. Tiburzio, il quale nel camminare a piedi nudi sui carboni ardenti diceva: Mi sembra di passeggiare sulle rose, nel nome di Gesù Cristo» [Brev. O.P., 10 Ag.].
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che «chi accresce il sapere aumenta il dolore » o per le obiezioni e gli insuccessi che si incontrano nello scoprire la verità, oppure perché mediante la scienza uno viene a conoscere molte cose contrarie al suo volere. Quindi la scienza può causare dolore dalla parte delle cose conosciute; causa però godimento dalla parte della contemplazione della verità.
2. L'intelletto speculativo non muove l'animo in forza dell'oggetto contemplato, ma in forza della contemplazione stessa, che è un certo bene dell'uomo, e per sua natura piacevole.
3. Tra le facoltà dell'anima c'è una ridondanza dalle superiori nelle inferiori. E in questo modo il godimento della contemplazione, che risiede nella parte superiore, ridonda anche a sollievo del dolore che risiede nel senso.

Articolo 5
Se il dolore, o tristezza, sia alleviato dal sonno e dal bagno
Sembra che il sonno e il bagno non mitighino la tristezza. Infatti:
1. La tristezza risiede nell'anima. Ora, il sonno e il bagno riguardano il corpo. Quindi non possono far nulla per mitigare la tristezza.
2. Il medesimo effetto non può essere prodotto da cause contrarie. Ma i rimedi suddetti, essendo corporali, sono contrari alla contemplazione della verità la quale, come si è visto [a. prec.], è un rimedio alla tristezza. Quindi i rimedi indicati non possono mitigare la tristezza.

3. La tristezza e il dolore consistono, nella loro parte materiale, in un'alterazione del cuore. Ma i rimedi indicati sembrano appartenere più ai sensi esterni e alle membra del corpo che all'interna disposizione del cuore. Quindi la tristezza non viene alleviata da essi.
In contrario: Racconta S. Agostino [Conf. 9, 12]: «Avevo sentito dire che il termine bagno sarebbe derivato dal fatto che libera lo spirito dalle inquietudini ». E aggiunge poco dopo: «Poi dormii, e quando mi svegliai mi trovai un poco sollevato dal mio dolore». E finalmente, citando le parole di un inno di S. Ambrogio [Deus Creator omnium], afferma che «il sonno le membra disciolte - ridona al lavoro usitato - le anime stanche solleva - l'ansiosa tristezza dissolve».
Dimostrazione: Come si è visto sopra [q. 37, a. 4], la tristezza si contrappone specificamente al moto vitale del corpo. Quindi tutto ciò che riporta la natura corporea allo stato normale della mozione vitale [del cuore] è contrario alla tristezza, e ne è un rimedio. - Dal fatto, anzi, che con questi rimedi la natura viene ricondotta al suo stato normale, nasce da essi un piacere: infatti è questa la causa del piacere, come si è già detto [q. 31, a. 1]. Quindi, siccome ogni piacere allevia la tristezza, anche i rimedi suddetti producono tale effetto.
Analisi delle obiezioni: 1. La stessa buona disposizione del corpo, in quanto percepita, causa piacere, e quindi allevia la tristezza.
2. Come si è già detto, un godimento è di ostacolo all'altro [q. 31, a. 8]; e tuttavia ogni godimento allevia la tristezza. Quindi nulla impedisce che la tristezza sia mitigata da cause contrastanti fra di loro.
3. Ogni buona disposizione del corpo si ripercuote in qualche modo sul cuore, essendo esso il principio e il fine di tutti i moti del corpo, come insegna Aristotele [De causa motus animal. 11].

Quaestio 39
Prooemium

[35199] Iª-IIae q. 39 pr. Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnis tristitia sit malum. Secundo, utrum possit esse bonum honestum. Tertio, utrum possit esse bonum utile. Quarto, utrum dolor corporis sit summum malum.

ARGOMENTO 39
LA BONTÀ E LA MALIZIA DELLA TRISTEZZA O DOLORE
Passiamo ora a considerare la bontà e la malizia del dolore o tristezza.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se ogni dolore o tristezza sia un male; 2. Se possa essere un bene onesto; 3. Se possa essere un bene utile; 4. Se il dolore (del corpo) sia il male supremo.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 3; In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 4, sol. 2
Se ogni tristezza sia cattiva
Sembra che ogni tristezza sia cattiva. Infatti:

S. Gregorio di Nissa [Nemesio, De nat. hom. 19] scrive: «Ogni tristezza è un male per sua natura». Ora, ciò che è male per sua natura è un male sempre e dovunque. Quindi ogni tristezza è cattiva.
2. Quello che tutti, compresi i virtuosi, fuggono, è un male. Ora tutti, compresi i virtuosi, fuggono la tristezza: poiché, come dice Aristotele [Ethic. 7, 11], «sebbene l'uomo prudente non cerchi di godere, tuttavia cerca di non essere contristato». Quindi la tristezza è un male.
3. Come il male fisico è oggetto e causa del dolore fisico, così il male spirituale è oggetto e causa della tristezza spirituale. Ma ogni dolore fisico è un male del corpo. Quindi ogni tristezza spirituale è un male dell'anima.
In contrario: Il rattristarsi del male si contrappone al compiacersi nel male. Ma la compiacenza nel male è cattiva: infatti alcuni vengono biasimati dalla Scrittura [Pr 2, 14] perché «godono nel fare il male». Quindi la tristezza del male è buona.
Dimostrazione: Una cosa può essere considerata buona o cattiva in due modi. Primo, assolutamente parlando e per se stessa. E in questo senso ogni tristezza è un male: infatti l'angoscia dell'appetito umano per la presenza del male si presenta come qualcosa di cattivo, poiché viene così ostacolata la quiete dell'appetito nel bene.
Secondo, una cosa può essere considerata buona o cattiva [ipoteticamente], in forza della presupposizione di un'altra: come si considera cosa buona la vergogna presupposto il compimento di un atto vergognoso, come nota Aristotele [Ethic. 4, 9]. Quindi, supposto un fatto rattristante e doloroso, è cosa buona che uno si rattristi e si addolori del male presente. Se infatti non si rattristasse o non si dolesse mostrerebbe o di non sentire, o di non stimare quel fatto come ripugnante: e l'una e l'altra cosa è certamente cattiva. Quindi è un bene, supposta la presenza del male, che ne segua la tristezza o il dolore. E questo è quanto dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 14], il quale scrive: «È ancora un bene che uno si dolga del bene perduto: se infatti nella natura non fosse rimasto qualcosa di buono, nella pena non ci sarebbe dolore per alcun bene perduto».
Ora, poiché in morale gli enunciati hanno per oggetto i singolari, a cui appartengono le operazioni, le cose che sono buone ipoteticamente vanno considerate buone: come un atto ipoteticamente volontario viene giudicato volontario, secondo quanto dice Aristotele [Ethic. 3, 1] e come sopra [q. 6, a. 6] abbiamo dimostrato.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Gregorio Nisseno [ossia Nemesio] parla della tristezza o dolore dal punto di vista del male che affligge, non dal punto di vista del soggetto che lo sente e ne prova ripulsa. - Da quel lato infatti tutti fuggono i dolori in quanto fuggono il male: non fuggono però la percezione e la ripulsa del male. - E lo stesso si dica per il dolore fisico: infatti la sensazione e la ripulsa del male fisico dimostrano la bontà della natura.
2. 3. Sono così risolte anche la seconda e la terza obiezioni.

Articolo 2
Infra, q. 59, a. 3; III, q. 15, a. 6, ad 2, 3; q. 46, a. 6, ad 2

Se la tristezza possa essere un bene onesto
Sembra che la tristezza non possa essere un bene onesto. Infatti:
Ciò che conduce all'inferno si contrappone al bene onesto. Ora, stando a S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 33], «sembra che Giacobbe temesse di finire non nella pace dei beati, ma nell'inferno dei peccatori se si fosse lasciato turbare da una tristezza troppo forte». Quindi la tristezza non può presentarsi come un bene onesto.
2. Il bene onesto implica la lode e il merito. Ma la tristezza diminuisce la lode e il merito: infatti l'Apostolo [2 Cor 9, 7] scrive: «Ciascuno dia secondo quanto ha deciso nel cuore, non con tristezza né per forza». Quindi la tristezza non è un bene onesto.
3. S. Agostino [De civ. Dei 14, 15] scrive che «la tristezza ha per oggetto le cose che accadono contro il nostro volere». Ora, non volere le cose che attualmente avvengono significa avere una volontà contraria alle disposizioni di Dio, dalla cui provvidenza dipendono tutti i fatti che avvengono. Poiché dunque la conformità della volontà umana con quella divina è richiesta per la rettitudine del nostro volere, come sopra [q. 19, a. 9] abbiamo detto, sembra che la tristezza si opponga alla rettitudine della volontà. E così non può essere un bene onesto.
In contrario: Tutto ciò che merita il premio della vita eterna è un bene onesto. Ma tale è la tristezza, poiché sta scritto [Mt 5, 5]: «Beati gli afflitti, perché saranno consolati». Quindi la tristezza è un bene onesto.
Dimostrazione: L'aspetto che la rende buona permette alla tristezza di essere un bene onesto. Infatti la tristezza è una cosa buona in quanto percezione e ripulsa del male, come si è detto [a. 1]. Ora, queste due cose nel dolore fisico dimostrano la bontà della natura, dalla quale nasce la percezione del senso e la ripulsa naturale per ciò che nuoce e provoca il dolore. Invece nella tristezza interiore la conoscenza del male spesso dipende dal retto giudizio della ragione, e l'avversione verso il male dipende dalla volontà ben disposta che lo detesta. Ora, ogni bene onesto deriva appunto da queste due cose, cioè dalla rettitudine della ragione e della volontà. Quindi è evidente che la tristezza può essere un bene onesto.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutte le passioni devono essere regolate secondo la regola della ragione, che è la radice del bene onesto. Ma tale regola è trasgredita dalla tristezza esagerata, di cui parla S. Agostino. Quindi tale tristezza si allontana dalla nozione di bene onesto.
2. Come la tristezza per il male proviene da una volontà e da una ragione retta, che detestano il male, così la tristezza per il bene proviene da una ragione e da una volontà perverse, che detestano il bene. Quindi questa seconda tristezza viene a infirmare il merito e la lode del bene onesto: come quando uno fa l'elemosina con tristezza.
3. Certe cose che avvengono attualmente non avvengono perché Dio le vuole, ma perché le permette: p. es. i peccati. Quindi la volontà che si ribella al peccato proprio o altrui non è in disaccordo con la volontà di Dio. - Invece i castighi capitano nella realtà proprio perché Dio li vuole. Tuttavia per la rettitudine della volontà non si richiede che l'uomo li ami per se stessi, ma solo

che non si ribelli all'ordine della divina giustizia, come sopra [q. 19, a. 10] abbiamo spiegato.

Articolo 3
III, q. 46, a. 6, ad 2
Se la tristezza possa essere un bene utile
Sembra che la tristezza non possa essere un bene utile. Infatti:
1. Sta scritto [Sir 30, 23]: «La malinconia ha rovinato molti, e non c'è utilità in essa».
2. Ciò che è utile per un fine è oggetto di scelta. Ma la tristezza non è degna di scelta; anzi, come scrive Aristotele [Topic. 3, 2], «è meglio scegliere una cosa senza tristezza che con tristezza». Quindi la tristezza non è un bene utile.
3. «Ogni cosa è per la sua attività», insegna Aristotele [De caelo 2, 3]. Ma egli scrive pure [Ethic. 10, 5] che «la tristezza disturba l'attività». Quindi la tristezza non ha l'aspetto di bene utile.
In contrario: Il sapiente cerca solo le cose utili. Ora, sta scritto [Qo 7, 4] che «il cuore dei saggi è in una casa in lutto e il cuore degli stolti in una casa in festa». Quindi la tristezza è utile.
Dimostrazione: Dalla presenza del male insorgono due moti appetitivi. Il primo è il moto di contrarietà al male presente. E da questo lato la tristezza non offre alcuna utilità: poiché ciò che è presente non può non essere presente.
Il secondo moto nasce dall'appetito come fuga o come reazione al male che addolora. E qui la tristezza offre un'utilità, se ha per oggetto una cosa da fuggire. Infatti una cosa è degna di fuga per due motivi. Primo, per se stessa, in quanto è contraria al bene: p. es. il peccato. Quindi il dolore dei peccati serve all'uomo per fuggire il peccato; così infatti si esprime l'Apostolo [2 Cor 7, 9]: «Ne godo, non per la vostra tristezza, ma perché questa tristezza vi ha portato a pentirvi». – Secondo, una cosa è degna di fuga non perché cattiva in se stessa, ma perché occasione di male: o per il fatto che l'uomo vi si lega con l'amore, oppure perché ne prende occasione per cadere nel male; e ne abbiamo l'esempio nel caso dei beni temporali. Per questo i dolori e le tristezze aventi per oggetto i beni temporali possono essere utili, come si legge [Qo 7, 2]: «È meglio andare in una casa in pianto che in una casa in festa; perché quella è la fine di ogni uomo, e chi vive ci rifletterà».
Quindi la tristezza di fronte a ogni cosa da fuggire è utile, poiché viene duplicata la causa che spinge alla fuga. Infatti il male in se stesso è degno di fuga, e d'altra parte tutti fuggono la stessa tristezza, come tutti desiderano il bene e il suo godimento. Come dunque il godimento del bene fa sì che il bene sia cercato con maggiore avidità, così il dolore o tristezza per il male fa sì che il male sia fuggito con più impegno.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo si riferisce alla tristezza esagerata, che assorbe l'animo. Infatti tale tristezza, come si è visto [q. 37, a. 2], immobilizza l'animo e impedisce la fuga del male.
2. Come tutte le cose degne di scelta diventano meno eleggibili per la tristezza, così tutte quelle che sono da fuggire diventano per la tristezza più degne di

fuga. E in ciò sta l'utilità della tristezza.
3. Se la tristezza è motivata dall'attività ne costituisce un ostacolo, ma se è motivata dalla sua cessazione fa agire con più impegno.

Articolo 4

Se il dolore del corpo sia il male supremo
Sembra che la tristezza sia il male supremo. Infatti:
1. Aristotele [Ethic. 8, 10] afferma che «la cosa migliore ha come suo contrario la cosa peggiore». Ora, c'è un godimento che costituisce la cosa migliore, e cioè la beatitudine. Quindi c'è un dolore che costituisce il male supremo.
2. La beatitudine è il bene supremo dell'uomo, essendone l'ultimo fine. Ora, la felicità consiste nel fatto che un uomo «ha ciò che vuole, e non vuole nulla di male», come sopra [q. 3, a. 4, ob. 5; q. 5, a. 8, ob. 3] abbiamo detto. Perciò il bene supremo di un uomo è il compimento del suo volere. Ma la tristezza ha per oggetto quanto accade contro la propria volontà, come S. Agostino dimostra [De civ. Dei 14, cc. 6, 15]. Quindi la tristezza è per l'uomo il male supremo.
3. Nei Soliloqui [1, 12] S. Agostino porta questo argomento: «Noi siamo composti di due parti, cioè di anima e di corpo, la peggiore delle quali è il corpo. Quindi il sommo bene è quello che vi è di meglio nella parte migliore, e il male supremo è ciò che vi è di peggio nella parte peggiore. Ora, ciò che vi è di meglio nell'animo è la sapienza, e ciò che vi è di peggio nel corpo è il dolore. Quindi per l'uomo il bene supremo è la sapienza e il male supremo il dolore».
In contrario: La colpa, come si è visto nella Prima Parte [q. 48, a. 6], è un male più grande della pena. Ora, la tristezza o dolore fa parte della pena dovuta al peccato, come la fruizione delle cose transitorie costituisce il male della colpa. Infatti S. Agostino [De vera relig. 12] insegna: «Che cosa è il dolore attribuito all'anima se non la privazione delle cose transitorie di cui fruiva, o delle quali sperava di fruire? E questo è tutto quanto viene detto male, cioè il peccato e la pena del peccato». Quindi la tristezza o dolore non è il male supremo dell'uomo.
Dimostrazione: È impossibile che una tristezza o un dolore siano il male supremo dell'uomo. Ogni tristezza o dolore infatti ha per oggetto o un male vero o un male apparente, che in realtà è un bene. Ora, la tristezza per un male vero non può essere il male supremo: infatti esiste qualcosa di peggio, cioè il non ritenere un male ciò che lo è realmente, oppure il non respingerlo. D'altra parte la tristezza per un male apparente, che è in realtà un bene vero, non può essere il male supremo, poiché sarebbe peggio allontanarsi totalmente dal vero bene. Quindi è impossibile che una tristezza o un dolore siano il male supremo dell'uomo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il piacere e la tristezza hanno in comune due cose buone: un giudizio vero sul bene e sul male e la giusta disposizione della volontà che approva il bene e respinge il male. E così si dimostra che nel dolore o tristezza c'è qualcosa di buono, la cui perdita può costituire un male più grande. Invece non sempre si trova nel godimento un male la cui perdita possa

costituire un bene più grande. Per cui ci può essere un godimento che è il bene supremo dell'uomo, come si è spiegato [q. 34, a. 3], mentre la tristezza non può essere per l'uomo il male supremo.
2. Il fatto stesso che la volontà si ribelli al male è già un bene. E proprio per questo la tristezza o dolore non può essere il male supremo: poiché vi si trova mescolato del bene.
3. Come dice S. Agostino [Enchir. 12], una cosa viene detta male «perché nuoce». Ora, il male che danneggia una cosa migliore è peggiore di quello che ne danneggia una peggiore. Quindi è peggiore il male dell'anima che quello del corpo. E così l'argomento che S. Agostino riporta, non come suo ma di altri [di Cornelio Celso], non ha valore.

Quaestio 40
Prooemium

[35231] Iª-IIae q. 40 pr. Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis, et primo, de spe et desperatione; secundo, de timore et audacia; tertio, de ira. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas. Secundo, utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva. Tertio, utrum spes sit in brutis animalibus. Quarto, utrum spei contrarietur desperatio. Quinto, utrum causa spei sit experientia. Sexto, utrum in iuvenibus et ebriosis spes abundet. Septimo, de ordine spei ad amorem. Octavo, utrum spes conferat ad operationem.

ARGOMENTO 40
LE PASSIONI DELL'IRASCIBILE.
LA SPERANZA E LA DISPERAZIONE
Dobbiamo ora studiare le passioni dell'irascibile: primo, la speranza e la disperazione; secondo, il timore e l'audacia [q. 41]; terzo, l'ira [q. 42].
Sul primo argomento tratteremo otto problemi: 1. Se la speranza si identifichi col desiderio o cupidigia; 2. Se la speranza risieda in una facoltà conoscitiva o appetitiva; 3. Se la speranza si trovi anche negli animali bruti; 4. Se la disperazione sia il contrario della speranza; 5. Se l'esperienza sia causa di speranza; 6. Se la speranza abbondi nei giovani e negli ubriachi; 7. I rapporti tra la speranza e l'amore; 8. Se la speranza aiuti nell'operare.

Articolo 1
Supra, q. 25, a. 1; In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 3; q. 2, a. 3, sol. 2; De Virt., q. 4, a. 1; Comp. Theol., p. 2, c.
Se la speranza si identifichi col desiderio o cupidigia
Sembra che la speranza si identifichi col desiderio o cupidigia. Infatti:
1. La speranza è una delle quattro passioni principali. Ora S. Agostino [De civ. Dei 14, 3], nell'enumerare le quattro passioni principali, mette la cupidigia al posto della speranza. Quindi la speranza si identifica con la cupidigia o desiderio.
2. Le passioni differiscono secondo i loro oggetti. Ma l'oggetto della speranza, cioè il bene futuro, si identifica con l'oggetto della cupidigia o desiderio.

Quindi la speranza si identifica con la cupidigia o desiderio.
3. A chi poi rispondesse che la speranza aggiunge al desiderio la possibilità di raggiungere il bene futuro, si potrebbe replicare: Ciò che è accidentale per l'oggetto non basta a distinguere specificamente le passioni. Ora, la raggiungibilità è accidentale per il bene futuro, oggetto della cupidigia o desiderio.
Quindi la speranza non è una passione specificamente distinta dal desiderio o cupidigia.
In contrario: Passioni che appartengono a potenze diverse sono specificamente diverse. Ora, la speranza è nell'irascibile, mentre il desiderio o cupidigia è nel concupiscibile. Quindi la speranza è specificamente distinta dal desiderio o cupidigia.
Dimostrazione: La specie di una passione viene determinata in base all'oggetto. Ora, per l'oggetto della speranza si richiedono quattro condizioni. Primo, che sia un bene: poiché, propriamente parlando, non si può sperare che il bene. E in ciò la speranza differisce dal timore, che ha per oggetto il male. – Secondo, che sia futuro: poiché la speranza non riguarda ciò che attualmente si possiede. E in ciò la speranza differisce dal godimento, che ha per oggetto il bene presente. – Terzo, si richiede che sia qualcosa di arduo, raggiungibile con obiezioni: infatti uno non può dire di sperare cose da poco, che subito può avere in suo potere. E in ciò la speranza si distingue dal desiderio o cupidigia, che riguarda il bene futuro in genere; per cui appartiene al concupiscibile, mentre la speranza va attribuita all'irascibile. – Quarto, si richiede che tale cosa ardua sia raggiungibile: infatti uno non può sperare ciò che in nessun modo può raggiungere. E in questo la speranza si distingue dalla disperazione.
Così dunque è evidente che la speranza è distinta dal desiderio, come le passioni dell'irascibile sono distinte da quelle del concupiscibile. E per questo motivo la speranza presuppone il desiderio: come tutte le passioni dell'irascibile presuppongono quelle del concupiscibile, secondo le spiegazioni già date [q. 25, a. 1].
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino mette la cupidigia al posto della speranza perché entrambe riguardano un bene futuro; e poiché un bene che non è arduo quasi non viene considerato, sembra che la cupidigia non abbia da tendere che verso il bene arduo, verso il quale tende pure la speranza.
2. L'oggetto della speranza non è semplicemente il bene futuro, ma il bene futuro arduo e difficile da raggiungersi, come si è già spiegato [nel corpo].
3. L'oggetto della speranza aggiunge all'oggetto del desiderio non soltanto la possibilità [o raggiungibilità], ma anche l'arduità: e questa fa sì che la speranza appartenga a un'altra facoltà, cioè all'irascibile, che ha per oggetto l'arduo, come si è visto nella Prima Parte [q. 81, a. 2]. – Tuttavia la distinzione tra possibile e impossibile non è del tutto accidentale per l'oggetto della facoltà appetitiva. Poiché l'appetito è un principio di moto, e ogni moto ha come termine una cosa possibile: infatti nessuno si muove verso ciò che ritiene impossibile raggiungere. In base a ciò dunque la speranza differisce dalla disperazione secondo la distinzione tra possibile e impossibile.

Articolo 2

In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 1; q. 2, a. 2

Se la speranza risieda nelle facoltà conoscitive o in quelle appetitive

Sembra che la speranza appartenga a una facoltà conoscitiva. Infatti:

La speranza è un'aspettativa, stando alle parole dell'Apostolo [Rm 8, 25]: «Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza». Ora, l'aspettativa appartiene alla conoscenza, che ha l'ufficio di exspectare [guardare]. Quindi la speranza risiede nella parte conoscitiva.

2. La speranza sembra identificarsi con la fiducia: infatti di coloro che sperano diciamo che confidano, usando così promiscuamente confidare e sperare. Ma la fiducia, come la fede, appartiene alla facoltà conoscitiva. Quindi anche la speranza.

3. La certezza è una proprietà delle facoltà conoscitive. Ma essa viene attribuita alla speranza. Quindi la speranza appartiene alle facoltà conoscitive.

In contrario: La speranza, come si è detto [a. 1], ha per oggetto il bene. Ora, il bene come tale non è oggetto delle facoltà conoscitive, ma di quelle appetitive. Quindi la speranza appartiene a queste ultime.

Dimostrazione: La speranza implica una tendenza dell'appetito verso il bene, perciò appartiene manifestamente a una facoltà appetitiva: infatti il moto verso le cose è proprio dell'appetito. Invece l'atto delle facoltà conoscitive non si compie quale moto del conoscente verso le cose, ma piuttosto come presenza delle cose nel conoscente. Siccome però le facoltà conoscitive muovono quelle appetitive, presentando loro l'oggetto, secondo le diverse caratteristiche dell'oggetto conosciuto seguono moti diversi nella parte appetitiva.

Infatti il moto dell'appetito che accompagna la percezione del bene è diverso da quello che accompagna la percezione del male; e similmente è diverso il moto dell'appetito in seguito alle varie percezioni del bene presente o futuro, ordinario o arduo, possibile o impossibile. E così la speranza è un moto della facoltà appetitiva derivante dalla percezione di un bene futuro arduo e raggiungibile, cioè la tendenza dell'appetito verso un simile oggetto.

Analisi delle obiezioni: 1. Essendo oggetto della speranza il bene possibile [o raggiungibile], in due maniere può sorgere il moto della speranza, come in due maniere una cosa può essere raggiungibile: per virtù propria o in forza di altri. Ora, quando uno spera di raggiungere una cosa con la propria virtù non si parla di aspettativa, ma solo di speranza. Si dice invece propriamente che si aspetta ciò che uno spera dall'aiuto altrui: cosicché exspectare equivale a ex alio spectare [guardare dal lato di un altro], in quanto cioè la facoltà conoscitiva che precede non soltanto guarda al bene che intende raggiungere, ma anche a colui sulla cui virtù fa affidamento, secondo quell'espressione [Sir 51, 7]: «Guardavo verso il soccorso degli uomini». Così dunque il moto della speranza è detto talora aspettativa per il riguardare della facoltà conoscitiva che lo precede.

2. L'uomo crede che potrà conseguire ciò che desidera e pensa di raggiungere; e il moto seguente dell'appetito è chiamato fiducia per tale fede che lo precede nella facoltà conoscitiva. Infatti il moto appetitivo viene denominato dalla conoscenza precedente, come un effetto da una causa più conosciuta, dato che la facoltà conoscitiva conosce il proprio atto meglio di quello delle

facoltà appetitive.
3. La certezza non è attribuita solo ai moti dell'appetito sensitivo, ma anche a quelli dell'appetito naturale: infatti si dice che una pietra tende al basso con certezza. E questo per l'infallibilità derivante dalla certezza della conoscenza che precede il moto dell'appetito sensitivo, o anche di quello naturale.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 25, q. 1, a. 1
Se la speranza si trovi anche negli animali bruti
Sembra che negli animali bruti non ci sia la speranza. Infatti:
1. La speranza, come dice il Damasceno [De fide orth. 2, 12], ha per oggetto il bene futuro. Ma gli animali, avendo la sola conoscenza sensitiva che esclude le cose future, non possono conoscere il futuro. Quindi la speranza non si trova negli animali.
2. Oggetto della speranza è il bene possibile a raggiungersi. Ora, possibile e impossibile sono differenze del vero e del falso, i quali non possono trovarsi che nell'intelligenza, come insegna Aristotele [Met. 6, 4]. Quindi la speranza non si trova negli animali, che sono privi di intelligenza.
3. S. Agostino [De Gen. ad litt. 9, 14] scrive che gli animali «sono mossi da ciò che vedono». Ma la speranza ha per oggetto ciò che non si vede; dice infatti S. Paolo [Rm 8, 24]: «Ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?». Quindi la speranza non si trova negli animali bruti.
In contrario: La speranza è una passione dell'irascibile. Ma negli animali bruti c'è l'irascibile. Quindi anche la speranza.
Dimostrazione: Le passioni interne degli animali possono essere rilevate dal loro comportamento esterno. Ora, da questo appare evidente che negli animali bruti c'è la speranza. Se infatti il cane vede una lepre, o l'avvoltoio un uccello, troppo distante, non si muove verso la preda, quasi disperando di poterla raggiungere; si muove invece se è vicina, quasi nella speranza di raggiungerla. Come infatti si è detto sopra [q. 1, a. 2; q. 26, a. 1; q. 35, a. 1], l'appetito sensitivo dei bruti, e persino l'appetito naturale degli esseri privi di senso, segue la conoscenza di un qualche intelletto, come fa l'appetito della natura intellettiva, che è detto volontà. Ma la differenza sta in questo: che la volontà si muove in seguito alla conoscenza di un intelletto proprio, mentre il moto dell'appetito naturale segue la conoscenza dell'intelletto separato che ha creato la natura; e questa è pure la condizione dell'appetito sensitivo degli animali, portati anch'essi da un istinto naturale. Per cui nell'operare degli animali e degli altri esseri corporei si notano dei procedimenti analoghi a quelli della tecnica umana. Ed è in questo modo che negli animali si trovano la speranza e la disperazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene gli animali non conoscano il futuro tuttavia, in forza dell'istinto naturale, si muovono verso di esso come se lo prevedessero. Un simile istinto infatti è stato posto in essi dall'intelletto di Dio, che prevede il futuro.
2. Il possibile che è oggetto della speranza non è il possibile che suddivide il vero, e che qualifica il rapporto tra soggetto e predicato. Oggetto della speranza

è invece il possibile che è tale rispetto a una data potenza. E di questa distinzione parla pure Aristotele nel V libro della Metafisica [c. 12].
3. Sebbene non si possa vedere il futuro, tuttavia ciò che l'animale vede al presente può sollecitare l'appetito a perseguire o a fuggire una cosa futura

Articolo 4
Supra, q. 23, a. 2; infra, q. 45, a. 1, ad 2; In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 3, ad 3
Se la disperazione sia il contrario della speranza
Sembra che la disperazione non sia contraria alla speranza. Infatti:
Scrive Aristotele [Met. 10, 4] che «per ciascuna cosa c'è un solo contrario». Ma il timore è il contrario della speranza. Quindi quest'ultima non ha come contrario la disperazione.
2. I contrari riguardano una stessa cosa. Ma la speranza e la disperazione non riguardano la stessa cosa: infatti la speranza riguarda il bene, mentre la disperazione nasce dal male che impedisce di raggiungere il bene. Quindi la disperazione non è il contrario della speranza.
3. Il contrario di un moto è un altro moto; la quiete invece si oppone al moto come una privazione. Ora, la disperazione implica più l'immobilità che il movimento. Quindi non è il contrario della speranza, la quale implica un moto di estensione verso il bene sperato.
In contrario: La disperazione per lo stesso suo nome è il contrario della speranza.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 23, a. 2], tra i moti si riscontrano due tipi di contrarietà. Il primo secondo l'accesso a termini contrari: ed è questa la sola contrarietà che si riscontra tra le passioni del concupiscibile, quali ad es. l'amore e l'odio. Il secondo in base all'accesso o al recesso rispetto al medesimo termine: e tale è la contrarietà che si riscontra nelle passioni dell'irascibile. Ora l'oggetto della speranza, che è il bene arduo, si presenta attraente in quanto viene considerato raggiungibile: e da questo lato la speranza, che implica una certa propensione, tende verso di esso. In quanto invece viene considerato irraggiungibile si presenta come ripulsivo: poiché, al dire di Aristotele [Ethic. 3, 3], «quando si arriva a qualcosa di impossibile, gli uomini si ritirano». E da questo lato vede l'oggetto la disperazione. Per cui essa implica un certo moto di allontanamento. Quindi si contrappone alla speranza come il recesso o allontanamento all'accesso.
Analisi delle obiezioni: 1. Il timore è il contrario della speranza in base alla contrarietà dei loro oggetti, cioè del bene e del male: infatti questa contrarietà si riscontra nelle passioni dell'irascibile per derivazione dalle passioni del concupiscibile. Invece la disperazione è contraria alla speranza solo in base alla contrarietà esistente fra l'accesso e il recesso.
2. La disperazione non riguarda il male in quanto tale; però talora lo riguarda accidentalmente, in quanto esso rende impossibile il conseguimento di una cosa. Tuttavia la disperazione può dipendere anche dalla sola irraggiungibilità del bene.
3. La disperazione non è una semplice privazione di speranza, ma implica un recedere dalla cosa desiderata per la creduta impossibilità di raggiungerla.

Per cui la disperazione, come la speranza, presuppone il desiderio: infatti noi non abbiamo né speranza né disperazione per le cose che non desideriamo. Quindi sia l'una che l'altra riguardano il bene, che è l'oggetto del desiderio.

Articolo 5
Infra, q. 42, a. 5, ad 1; q. 45, a. 3
Se l'esperienza possa causare la speranza
Sembra che l'esperienza non possa causare la speranza. Infatti:
1. L'esperienza appartiene alle facoltà conoscitive poiché, come insegna Aristotele [Ethic. 2, 1], «la virtù intellettuale ha bisogno di esperienza e di tempo». Ora la speranza, come si è visto [a. 2], risiede in una facoltà non conoscitiva, ma appetitiva. Quindi l'esperienza non è causa della speranza.
2. Il Filosofo [Reth. 2, 13] scrive che «i vecchi hanno una speranza stentata a motivo dell'esperienza»: dal che si dimostra che l'esperienza produce una mancanza di speranza. Ora, uno stesso principio non può essere causa di realtà contrarie. Quindi l'esperienza non è causa di speranza.
3. Il Filosofo [De caelo 2, 5] insegna che «pronunziarsi su tutto senza eccezioni, talora è segno di stoltezza». Ma è proprio di una grande speranza il tentare ogni cosa, mentre la stoltezza nasce dall'inesperienza. Quindi è più causa di speranza l'inesperienza che l'esperienza.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 8] nota che «alcuni hanno molta speranza per aver vinto spesso e contro molti avversari», il che appartiene all'esperienza. Quindi l'esperienza è causa di speranza.
Dimostrazione: Abbiamo già detto [a. 1] che l'oggetto della speranza è il bene futuro arduo e raggiungibile. Quindi una cosa può causare la speranza o perché rende possibile all'uomo una meta da raggiungere, oppure perché gliela fa credere raggiungibile. Causa la speranza nel primo modo quanto accresce il potere umano, vale a dire le ricchezze, la potenza, e tra l'altro anche l'esperienza: infatti mediante l'esperienza l'uomo acquista la capacità di compiere agevolmente una data cosa, dal che nasce la speranza. Per cui Vegezio [De Re Milit. 1, 1] scrive che «nessuno ha paura di fare ciò che crede di aver bene imparato».
Causa invece la speranza nella seconda maniera quanto serve a far nascere la persuasione che una data cosa è raggiungibile. E in questo modo può causare la speranza sia il sapere, sia una qualsiasi esortazione. E anche in questo modo l'esperienza può causare la speranza: poiché mediante l'esperienza si forma in un uomo la persuasione che per lui è possibile una data cosa, ritenuta impossibile prima dell'esperienza. - Ma da questo lato l'esperienza può anche produrre una mancanza di speranza. Come infatti l'esperienza fa nascere in un uomo la persuasione di poter raggiungere una cosa che prima riteneva irraggiungibile, così può anche far nascere la convinzione opposta, rispetto a ciò che prima considerava raggiungibile.
Così dunque l'esperienza può causare la speranza in due modi, mentre in un solo modo può causarne la mancanza. Per cui possiamo dire che è maggiormente causa di speranza.
Analisi delle obiezioni: 1. In campo operativo l'esperienza non causa solo

la scienza, ma anche l'abito, in forza della consuetudine che rende più facile l'operazione. Ma anche le stesse virtù intellettuali accrescono la capacità di operare facilmente: esse infatti dimostrano che una cosa è possibile. Per cui vanno incluse tra le cause della speranza.
2. Nei vecchi l'esperienza produce una mancanza di speranza in quanto causa la persuasione che molti beni sono irraggiungibili. Per cui Aristotele aggiunge che ad essi «molte cose sono capitate a rovescio».
3. La stoltezza e l'inesperienza possono essere causa quasi accidentale della speranza in quanto tolgono la scienza da cui potrebbe nascere la convinzione che una data cosa è impossibile. Quindi l'inesperienza causa la speranza nella maniera in cui l'esperienza ne causa la mancanza.

Articolo 6
Infra, q. 45, a. 3
Se la speranza abbondi nei giovani e negli ubriachi
Sembra che la giovinezza e l'ubriachezza non causino la speranza. Infatti:
1. La speranza implica in qualche modo certezza e fermezza, tanto che S. Paolo [Eb 6, 19] la paragona a un'ancora. Ora, i giovani e gli ubriachi mancano di fermezza: infatti il loro animo è assai mutevole. Quindi la giovinezza e l'ubriachezza non causano la speranza.
2. Tra le cause principali della speranza ci sono, come si è detto [a. 5], le cose che aumentano il potere. Ora, la giovinezza e l'ubriachezza sono accompagnate da una certa debolezza. Quindi non sono tra le cause della speranza.
3. Abbiamo visto [ib.] che l'esperienza causa la speranza. Ma ai giovani manca l'esperienza. Quindi la giovinezza non è causa di speranza.
In contrario: Nell'Etica [3, 8] il Filosofo scrive che «gli ubriachi sono pieni di speranza». E nella Retorica [2, 12] aggiunge che «i giovani sono pieni di speranza».
Dimostrazione: Aristotele [Reth., l. cit.] insegna che la giovinezza causa la speranza per tre motivi. Motivi che possono ridursi alle tre condizioni del bene che è oggetto della speranza: il quale è appunto futuro, arduo e raggiungibile, come si è detto [a. 1]. Infatti i giovani hanno molto avvenire e poco passato. essendo quindi il passato oggetto di ricordo mentre l'avvenire, o futuro, è oggetto di speranza, i giovani hanno pochi ricordi e vivono molto di speranza. – Inoltre i giovani hanno molti spiriti vitali, per il calore naturale: quindi il loro cuore è dilatato. Ma dalla dilatazione del cuore dipende la tendenza verso le cose ardue. Quindi i giovani sono animosi e hanno buona speranza. – Di più, quelli che non hanno subito rovesci e non hanno sperimentato ostacoli ai loro sforzi, facilmente si persuadono che una data cosa è loro possibile. Quindi i giovani, per non aver sperimentato ostacoli e difetti, sono in tale disposizione. Per cui sono pieni di speranza.
Ora, due di queste condizioni si riscontrano anche negli ubriachi, cioè il calore con l'abbondanza degli spiriti vitali prodotti dal vino e l'inconsiderazione dei pericoli e dei propri difetti. – E per lo stesso motivo hanno forte speranza e tentano ogni cosa gli stolti, e tutti coloro che agiscono senza deliberazione.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene nei giovani e negli ubriachi la fermezza non ci sia nella realtà, c'è però secondo la loro persuasione: essi pensano infatti di poter raggiungere con fermezza quello che sperano.
2. I giovani e gli ubriachi hanno realmente una certa debolezza; tuttavia secondo la loro persuasione, non conoscendo i propri limiti, hanno [solo] delle capacità.
3. Come si è già notato [a. 5, ad 3], non solo l'esperienza, ma anche l'inesperienza è in qualche modo causa di speranza.

Articolo 7
Supra, q. 27, a. 4, ad 3; infra, q. 62, a. 4, ad 3; II-II, q. 17, a. 8; De Virt., q. 4, a. 3
Se la speranza causi l'amore
Sembra che la speranza non causi l'amore. Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 14, 7] insegna che il primo affetto dell'animo è l'amore. Ma la speranza è un affetto dell'anima. Quindi l'amore precede la speranza. E così la speranza non causa l'amore.
2. Il desiderio precede la speranza. Ma il desiderio, come si è visto [q. 25, a. 2; q. 28, a. 6, ad 2], è causato dall'amore. Perciò anche la speranza segue l'amore. Quindi non può causarlo.
3. La speranza causa il piacere, come si è detto [q. 32, a. 3]. Ma il piacere ha per oggetto il bene amato. Quindi l'amore precede la speranza.
In contrario: Commentando il testo evangelico [Mt 1, 2]: «Abramo generò Isacco, Isacco generò Giacobbe», la Glossa [interlin.] spiega: «cioè la fede generò la speranza e la speranza la carità». Ora, la carità è amore. Quindi l'amore è causato dalla speranza.
Dimostrazione: La speranza può avere di mira due cose. Infatti ha di mira come oggetto il bene sperato. Ma poiché il bene sperato è l'arduo raggiungibile, che però qualche volta è raggiungibile da noi non con i nostri mezzi, bensì con quelli altrui, la speranza ha di mira anche il mezzo che ce lo fa raggiungere. Quindi, in quanto la speranza ha di mira il bene sperato, è causata dall'amore: infatti non si concepisce una speranza che non sia di un bene amato e desiderato. - In quanto invece la speranza ha di mira colui che ci rende possibile una cosa, la speranza causa l'amore, e non viceversa. Poiché dal fatto che speriamo da qualcuno il conferimento di un bene, ci muoviamo verso di lui come verso un nostro bene: e così cominciamo ad amarlo. Per il fatto invece che amiamo qualcuno non speriamo da lui se non accidentalmente, in quanto cioè crediamo di essere riamati da lui. Per cui, essendo amati da lui, speriamo da lui; ma l'amore che nutriamo per lui è stato causato dalla speranza in lui.
E così è evidente anche la risposta alle obiezioni.

Articolo 8

Se la speranza favorisca od ostacoli la nostra attività
Sembra che la speranza non favorisca, ma piuttosto ostacoli l'attività.
Infatti:

1. La speranza implica la sicurezza. Ma la sicurezza produce la negligenza, che ostacola la nostra attività. Quindi la speranza ostacola la nostra attività.
2. La tristezza è di ostacolo nell'operare, come sopra [q. 37, a. 3] abbiamo detto. Ma talora la speranza causa la tristezza: infatti sta scritto [Pr 13, 12]: «La speranza differita affligge l'animo». Quindi la speranza ostacola la nostra attività.
3. La disperazione, come si è visto [a. 4], è il contrario della speranza. Ma la disperazione, specialmente in guerra, favorisce l'azione: poiché sta scritto in proposito [2 Sm 2, 26, Vg] che «è cosa pericolosa la disperazione». Quindi la speranza produce l'effetto contrario, cioè ostacola l'azione.
In contrario: S. Paolo [1 Cor 9, 10] ha scritto che «colui che ara deve arare nella speranza di avere la sua parte». E lo stesso si dica per ogni altra attività.
Dimostrazione: Di per sé la speranza ha la proprietà di favorire l'attività, rendendola più intensa. E ciò per due motivi. Primo, a motivo del suo oggetto, che è il bene arduo raggiungibile. Infatti il pensiero dell'arduità tiene desta l'attenzione, e il pensiero della raggiungibilità non dà tregua allo sforzo. Ne segue quindi che in forza della speranza l'uomo opera con impegno. - Secondo, a motivo del suo effetto. Infatti, come sopra [q. 32, a. 3] si è visto, la speranza causa il godimento: e questo favorisce l'attività, come si è già dimostrato [q. 33, a. 4]. Quindi la speranza favorisce il nostro operare.
Analisi delle obiezioni: 1. La speranza mira all'oggetto da conseguire; invece la sicurezza ha di mira il male da evitare. Quindi la sicurezza, più che appartenere alla speranza, si oppone al timore. - Tuttavia la sicurezza causa la negligenza solo nella misura in cui sminuisce la persuasione dell'arduità di una cosa; ma allora sminuisce anche la speranza come tale. Infatti l'uomo quasi non considera ardue quelle cose in cui non teme alcun ostacolo.
2. Di per sé la speranza causa il godimento, e solo accidentalmente, come si è visto [q. 32, a. 3, ad 2], può causare la tristezza.
3. In genere la disperazione in guerra diviene pericolosa perché implica una qualche speranza. Infatti coloro che disperano nella fuga sono paralizzati nel fuggire, ma sperano di vendicare la propria morte. E così per questa speranza combattono con più accanimento: per cui diventano più pericolosi per il nemico.

Quaestio 41
Prooemium

[35294] Iª-IIae q. 41 pr. Consequenter considerandum est, primo, de timore; et secundo, de audacia. Circa timorem consideranda sunt quatuor, primo, de ipso timore; secundo, de obiecto eius; tertio, de causa ipsius; quarto, de effectu. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum timor sit passio animae. Secundo, utrum sit specialis passio. Tertio, utrum sit aliquis timor naturalis. Quarto, de speciebus timoris.

ARGOMENTO 41
IL TIMORE IN SE STESSO
Veniamo ora a trattare del timore e dell'audacia.

Intorno al timore dobbiamo considerare quattro cose: primo, il timore in se stesso; secondo, il suo oggetto [q.42]; terzo, le sue cause [q. 43]; quarto, i suoi effetti [q. 44].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il timore sia una passione dell'anima; 2. Se sia una passione speciale; 3. Se esista un timore naturale; 4. Le varie specie del timore.

## Articolo 1
## Se il timore sia una passione dell'anima

Sembra che il timore non sia una passione dell'anima. Infatti:
Il Damasceno [De fide orth. 3, 23] scrive che «il timore è una virtù caratterizzata dalla sistole», cioè dalla contrazione [del cuore], «e desiderativa dell'essenza ». Ora, nessuna virtù è una passione, come dimostra Aristotele [Ethic. 2, 5]. Quindi il timore non è una passione.
2. Ogni passione è un effetto dovuto alla presenza di una causa agente. Ora il timore, come insegna il Damasceno [De fide orth. 2, 12], non è di una cosa presente, ma di una cosa futura. Quindi non è una passione.
3. Ogni passione dell'anima è un moto dell'appetito sensitivo derivato dalla conoscenza dei sensi. Ora, i sensi non conoscono il futuro, ma il presente. Quindi il timore, avendo per oggetto il male futuro, non è una passione dell'anima.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 14, 5] enumera il timore fra le altre passioni dell'anima.
Dimostrazione: Fra tutti i moti dell'anima, dopo la tristezza, il timore è quello che più merita il nome di passione. Infatti, come sopra [q. 22] abbiamo spiegato, per la nozione di passione si richiede: primo, che si tratti del moto di una potenza passiva, l'oggetto della quale si comporti con essa come principio attivo di moto; e ciò perché la passione è l'effetto di un agente. E da questo lato anche la sensazione e l'intellezione sono dette passioni. Secondo, con maggiore proprietà viene detto passione il moto delle facoltà appetitive, e ancora più propriamente il moto di una facoltà appetitiva organica accompagnato da una qualche alterazione fisiologica. In modo rigorosissimo poi si dicono passioni quei moti che implicano una certa menomazione.
Ora, è evidente che il timore, avendo per oggetto il male, appartiene alle facoltà appetitive, che hanno di mira il bene e il male. E appartiene all'appetito sensitivo: poiché è accompagnato da un'alterazione, cioè dalla contrazione [del cuore], come dice il Damasceno [l. cit. nell'ob. 1]. Implica inoltre una relazione col male, in quanto il male ha un certo predominio sul bene. Quindi al timore va attribuito nel senso più rigoroso il concetto di passione. - Però dopo la tristezza, che ha per oggetto un male presente: infatti il timore ha per oggetto un male futuro, che non influisce come quello presente.
Analisi delle obiezioni: 1. Il termine virtù sta a indicare un principio operativo: perciò i moti interiori delle potenze appetitive, in quanto sono princìpi degli atti esterni, vengono detti virtù. Il Filosofo poi intende negare che una passione possa essere quella virtù che è un abito.
2. Come la passione di un corpo fisico deriva dalla presenza materiale dell'agente, così la passione psicologica deriva dalla presenza psicologica dell'agente,

prescindendo dalla presenza materiale e reale: poiché anche un male che nella realtà è futuro è già presente nella conoscenza dell'anima.
3. Il senso non conosce il futuro; ma da ciò che conosce come presente l'animale è mosso per istinto di natura a sperare un bene o a temere un male futuro.

Articolo 2
Se il timore sia una passione speciale
Sembra che il timore non sia una passione speciale. Infatti:
S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 33] afferma che «chi non si lascia scoraggiare dalla paura non è debellato dalla cupidigia, né estenuato dalla malattia », cioè dalla tristezza, «né agitato dalla gioia vana». Dalla qual cosa si dimostra che, eliminando il timore, si eliminano tutte le altre passioni. Quindi il timore non è una passione speciale, ma generale.
2. Il Filosofo [Ethic. 6, 2] insegna che «la propensione e la fuga stanno all'appetito come l'affermazione e la negazione stanno all'intelletto». Ora, la negazione e l'affermazione non sono qualcosa di speciale nell'intelletto, ma sono comuni a molte cose. Quindi anche la fuga nell'appetito. Ma il timore non è altro che una fuga del male. Quindi il timore non è una passione speciale.
3. Se il timore fosse una passione speciale sarebbe esclusivamente nell'irascibile. Invece il timore è anche nel concupiscibile. Infatti il Filosofo [Reth. 2, 5] insegna che «il timore è una certa tristezza»; e il Damasceno [De fide orth. 3, 23] scrive che «il timore è una virtù desiderativa». Ora, la tristezza e il desiderio sono nel concupiscibile, come si è detto [q. 23, a. 4]. Quindi il timore non è una passione speciale, dal momento che appartiene a facoltà distinte.
In contrario: Il timore è una suddivisione delle passioni dell'anima, come dice espressamente il Damasceno [De fide orth. 2, cc. 12, 15].
Dimostrazione: Le passioni dell'anima ricevono la specie dal loro oggetto. Quindi è speciale quella passione che ha un oggetto speciale. Ora, il timore ha un oggetto speciale, come la speranza. Come infatti il bene futuro, arduo e raggiungibile è l'oggetto della speranza, così il male futuro, difficile e a cui non si può resistere è l'oggetto del timore. Quindi il timore è una passione speciale dell'anima.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutte le passioni derivano da un principio, cioè dall'amore, nel quale sono reciprocamente connesse. Ed è in forza di tale connessione che l'eliminazione del timore elimina tutte le altre passioni dell'anima, non già perché il timore sia una passione generale.
2. Non qualsiasi fuga dell'appetito, ma la fuga da uno speciale oggetto costituisce il timore, come si è spiegato [nel corpo]. Quindi, sebbene la fuga sia qualcosa di generico, il timore è una passione speciale.
3. Il timore in nessun modo è nel concupiscibile: infatti non ha per oggetto un male ordinario, bensì il male difficile o arduo, difficilmente sopportabile. Tuttavia al timore vengono attribuite certe proprietà del concupiscibile inquantoché le passioni dell'irascibile nascono e terminano nelle passioni del concupiscibile, come si è detto [q. 25, a. 1].
Infatti si dice che il timore è una tristezza in quanto l'oggetto del timore, se fosse presente, darebbe tristezza: perciò nel medesimo testo il Filosofo afferma

che il timore nasce «dall'immaginazione di un male futuro che distrugge e rattrista». E similmente il Damasceno attribuisce il desiderio al timore poiché, come la speranza nasce dal desiderio di un bene, così il timore nasce dalla fuga di un male; ma a sua volta la fuga del male nasce dal desiderio di un bene, come si è già spiegato [q. 25, a. 2; q. 29, a. 2; q. 36, a. 2].

Articolo 3
Se esista un timore naturale
Sembra che esista un timore naturale. Infatti:
Il Damasceno [De fide orth. 3, 23] afferma che «esiste un timore naturale, non volendo l'anima separarsi dal corpo».
2. Il timore, come si è detto [a. 2, ad 1], nasce dall'amore. Ora, al dire di Dionigi [De div. nom. 4], esiste un amore naturale. Quindi esiste anche un timore naturale.
3. Il timore si oppone alla speranza, come si è visto [q. 40, a. 4, ad 1]. Ora, esiste una speranza naturale, come è evidente da ciò che S. Paolo [Rm 4, 18] dice a proposito di Abramo, il quale «credette contro la speranza» della natura «nella speranza» della grazia. Quindi esiste anche un timore naturale.
In contrario: Le proprietà naturali si riscontrano sia negli esseri animati che in quelli inanimati. Ma il timore non si trova negli esseri inanimati. Quindi non esiste un timore naturale.
Dimostrazione: Si dice che un moto è naturale perché verso di esso inclina la natura. Ma ciò può avvenire in due modi. Primo, nel senso che la natura ne è la causa totale, senza l'intervento di una facoltà conoscitiva: sono moti naturali in questo senso il moto del fuoco verso l'alto, e la crescita degli animali e delle piante. - Secondo, si dice che un moto è naturale nel senso che la natura vi è inclinata, sebbene esso non si compia se non mediante la conoscenza: sopra [q. 10, a. 1; q. 17, a. 9, ad 2] infatti abbiamo detto che i moti delle facoltà conoscitive e appetitive si riportano alla natura come al loro primo principio. E in questo senso anche gli atti delle facoltà conoscitive, quali l'intellezione, la sensazione e il ricordo, nonché i moti dell'appetito animale, talora sono detti naturali.
E in questo modo anche il timore può essere naturale. E si distingue dal timore non naturale in base a una diversità di oggetti. Infatti, come dice il Filosofo [Reth. 2, 5], c'è un timore che ha per oggetto «il male atto a distruggere» e che la natura fugge per il naturale desiderio di esistere: e questo timore è detto naturale. C'è poi un timore che ha per oggetto «un male atto a contristare», il quale non si contrappone alla natura, ma al desiderio dell'appetito: e questo timore non è naturale. Come anche sopra [q. 26, a. 1; q. 30, a. 3; q. 31, a. 7] abbiamo distinto l'amore, la concupiscenza e il piacere in naturali e non naturali.
Stando invece alla prima accezione del termine naturale, bisogna sapere che certe passioni dell'anima, come l'amore, il desiderio e la speranza, possono essere denominate naturali, a differenza delle altre. E ciò perché l'amore e l'odio, il desiderio e la fuga implicano una certa inclinazione a perseguire il bene o a fuggire il male; e questa inclinazione si riscontra anche nell'appetito naturale. Quindi esiste un amore naturale, o fisico: e così negli esseri naturali privi di conoscenza si può parlare in qualche modo di desiderio e di speranza. -

Invece le altre passioni dell'anima implicano dei moti per i quali è del tutto inadeguata l'inclinazione naturale. O perché la natura di tali passioni implica una sensazione o conoscenza, come si è visto [q. 31, aa. 1, 3; q. 35, a. 1] per il godimento e per il dolore, per cui gli esseri privi di conoscenza non possono né godere né soffrire, oppure perché tali moti sono contrari alla tendenza delle inclinazioni naturali: infatti la disperazione distoglie da un bene per qualche obiezioni, e il timore rifugge dall'impugnare un male contrario mentre l'inclinazione naturale spingerebbe in quella direzione. Quindi queste passioni in nessun modo vengono attribuite agli esseri inanimati.
E così sono risolte anche le obiezioni.

Articolo 4
Supra, q. 27, a. 4, ad 3; infra, q. 62, a. 4, ad 3; II-II, q. 17, a. 8; De Virt., q. 4, a. 3
Se siano bene enumerate le specie del timore
Sembra che il Damasceno [De fide orth. 2, 15] non abbia enumerato convenientemente sei specie di timore, e cioè: «la pigrizia, il pudore, la vergogna, la meraviglia, lo stupore, l'agonia». Infatti:
1. Il Filosofo [Reth. 2, 5] scrive che «il timore ha per oggetto un male che rattrista ». Quindi le specie del timore devono corrispondere a quelle della tristezza. Ora le specie della tristezza, come si è visto [q. 35, a. 8], sono quattro. Quindi devono essere quattro soltanto le specie corrispondenti del timore.
2. Ciò che si riduce al nostro atto è in nostro potere. Invece il timore ha per oggetto il male che supera il nostro potere, come si è detto [a. 2]. Quindi la pigrizia, il pudore e la vergogna, che riguardano le nostre operazioni, non sono da considerarsi come specie del timore.
3. Si è detto [aa. 1, 2] che il timore ha per oggetto il futuro. Ora, «la vergogna è di un atto turpe già commesso», come scrive S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 20]. Quindi la vergogna non è una specie del timore.
4. Non si ha timore che del male. Ora, la meraviglia e lo stupore hanno per oggetto il grandioso e lo straordinario, sia esso buono o cattivo. Quindi la meraviglia e lo stupore non sono specie del timore.
5. I Filosofi sono mossi a cercare la verità dalla meraviglia, come nota Aristotele [Met. 1, 2]. Ma il timore non spinge a cercare, bensì a fuggire. Quindi la meraviglia non è una specie del timore.
In contrario: Bastano i testi del Damasceno e di S. Gregorio Nisseno [ll. cit. nelle ob. 1 e 3].
Dimostrazione: Come si è visto [a. 2], il timore ha per oggetto il male futuro, che supera le forze di chi teme, per cui egli non può resistere. Ora, il bene e il male di un uomo si può trovare o nelle sue operazioni o nelle cose esterne. Nelle operazioni poi dell'uomo stesso si possono temere due specie di mali. Primo, il lavoro che affatica la natura. E allora si produce la pigrizia: quando cioè uno si rifiuta di lavorare per timore di una fatica eccessiva. - Secondo, l'infamia che compromette la reputazione. E allora, se si teme l'infamia per un atto da compiere, si ha il pudore; se invece la si teme per un atto già commesso si ha la vergogna.
Il male poi che si riscontra nelle cose esterne può eccedere per tre motivi la

capacità di un uomo a resistere. Primo, a motivo della sua grandezza, cioè nel caso in cui uno considera un male così grande da non poterne vedere la fine.
E allora abbiamo la meraviglia. - Secondo, a motivo del suo carattere insolito: cioè nel caso che venga offerto alla nostra considerazione un male inconsueto, e quindi grande, a nostro modo di vedere. E in questo caso abbiamo lo stupore, che è prodotto da una percezione insolita. - Terzo, a motivo del suo carattere improvviso, cioè perché non è possibile prevederlo: come si temono le future disgrazie. E questo timore è detto agonia.
Analisi delle obiezioni: 1. Le specie della tristezza indicate non sono desunte dalla diversità degli oggetti, ma da quella degli effetti, e da particolari punti di vista. Quindi non è necessario che esse corrispondano alle specie del timore, che sono invece desunte dalla divisione propria dell'oggetto del timore medesimo.
2. L'operazione è in potere di chi la compie in quanto costui già la esegue. Ma in essa ci può essere qualcosa che supera la facoltà di chi dovrebbe compierla, e fa sì che egli si rifiuti di agire. E sotto tale aspetto la pigrizia, il pudore e la vergogna sono elencati tra le specie del timore.
3. Da un atto commesso si può temere un rimprovero o un'infamia nel futuro. E in questo modo la vergogna è una specie del timore.
4. Non qualsiasi meraviglia e stupore sono tra le specie del timore, ma la meraviglia di un male grande e lo stupore di un male insolito. - Oppure possiamo rispondere che, come la pigrizia tende a scansare la fatica di un'operazione esterna, così la meraviglia e lo stupore tendono a scansare la obiezioni di investigare una cosa grande e straordinaria, buona o cattiva che sia: cosicché la meraviglia e lo stupore stanno all'attività intellettiva come la pigrizia sta all'atto esterno.
5. Chi è meravigliato rifugge al presente dal dare un giudizio di quanto lo meraviglia, temendo di sbagliare, ma in seguito ricerca. Invece chi è stupefatto teme di giudicare al presente e di ricercare in futuro. Quindi la meraviglia è il principio della ricerca scientifica, mentre lo stupore ne è un ostacolo.

Quaestio 42
Prooemium

[35329] Iª-IIae q. 42 pr. Deinde considerandum est de obiecto timoris. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum bonum sit obiectum timoris, vel malum. Secundo, utrum malum naturae sit obiectum timoris. Tertio, utrum timor sit de malo culpae. Quarto, utrum ipse timor timeri possit. Quinto, utrum repentina magis timeantur. Sexto, utrum ea contra quae non est remedium, magis timeantur.

ARGOMENTO 42
L'OGGETTO DEL TIMORE
Passiamo a considerare l'oggetto del timore.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se l'oggetto del timore sia il bene o il male; 2. Se il male fisico sia oggetto del timore; 3. Se il timore abbia per

oggetto il male della colpa; 4. Se si possa temere lo stesso timore; 5. Se siano più temuti i mali improvvisi; 6. Se siano più temuti i mali irrimediabili.

Articolo 1

II-II, q. 19, aa. 1, 2

Se l'oggetto del timore sia il bene o il male

Sembra che il bene sia oggetto del timore. Infatti:

S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 33] scrive che «null'altro noi temiamo che di perdere o di non raggiungere ciò che amiamo». Ora, ciò che amiamo è un bene. Quindi il timore ha come suo oggetto proprio il bene.

2. Il Filosofo [Reth. 2, 5] afferma che «sono da temere il dominio e la dipendenza da altri». Ma qui si tratta di un certo bene. Quindi il bene è oggetto del timore.

3. In Dio non ci può essere il male. Ora, ci è comandato di temere Dio [Sal 33, 10]: «Temete il Signore, suoi santi». Quindi il timore ha per oggetto il bene.

In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 2, 12] insegna che il timore ha per oggetto il male futuro.

Dimostrazione: Il timore è un moto delle facoltà appetitive. Ora, secondo Aristotele [Ethic. 6, 2], a queste facoltà si deve la propensione e la fuga. Ma la propensione è per il bene e la fuga per il male. Quindi qualsiasi moto appetitivo che implichi propensione ha per oggetto il bene; e qualsiasi moto che implichi fuga ha per oggetto il male. Poiché dunque il timore implica la fuga, di per sé e in primo luogo ha come suo oggetto il male.

Tuttavia può avere di mira anche il bene, in quanto questo ha rapporto col male. E ciò può avvenire in due modi. Primo, in quanto il male priva di un bene. Anzi, il male è concepito proprio come privazione di bene. Quindi quando si fugge il male in quanto è male, lo si fugge perché priva del bene che l'amore ci fa perseguire. - E in questo senso S. Agostino [cf. ob. 1] dice che non c'è altro motivo di timore fuorché la perdita del bene amato.

Secondo, il bene rispetto al male può avere un rapporto di causa: infatti un bene con la sua virtù può arrecare un danno a ciò che amiamo. Come quindi la speranza, secondo le spiegazioni date [q. 40, a. 7], ha di mira due cose, cioè il bene a cui tende e colui mediante il quale spera di raggiungerlo, così il timore ha di mira sia il male che intende fuggire, sia quel bene che con la sua virtù può infliggere un male.

Ed è così che Dio è temuto dagli uomini, in quanto può infliggere una pena, o spirituale o corporale. - Ed è così che è temuto anche il potere di un uomo, specialmente quando è stato osteggiato, o quando è ingiusto: poiché allora è disposto a colpire. E si teme pure «la dipendenza da altri», cioè il doversi appoggiare a un altro, poiché è in suo potere di arrecarci un danno: come viene temuto il testimone di un delitto per paura che lo riveli.

Si è così anche risposto alle obiezioni.

Articolo 2

Se il male fisico sia oggetto di timore
Sembra che il timore non abbia per oggetto il male fisico. Infatti:
Il Filosofo [Reth. 2, 5] scrive che «il timore dispone al consiglio», o deliberazione. Ma egli dice pure [Ethic. 3, 3] che noi non deliberiamo su ciò che avviene per natura. Quindi il timore non ha per oggetto il male naturale, o fisico.
2. Le calamità naturali, come la morte e altre cose del genere, incombono sempre sull'uomo. Se dunque il timore avesse per oggetto questi mali bisognerebbe che l'uomo fosse sempre nel timore.
3. La natura non muove verso cose contrarie. Ma il male fisico deriva dalla natura. Quindi non deriva dalla natura che uno, col timore, fugga questo male. Quindi il timore naturale, malgrado le apparenze, non può avere per oggetto il male fisico.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 6] scrive che «fra tutti i mali il più temibile è la morte», che è un male fisico.
Dimostrazione: Aristotele [Reth. 2, 5] insegna che il timore proviene «dall'immaginazione di un male futuro che distrugge o rattrista». Ora, come il male che rattrista è in contrasto con la volontà, così quello che distrugge è in contrasto con la natura. E questo è il male fisico. Quindi ci può essere il timore del male fisico, o naturale.
Si deve però considerare che il male fisico qualche volta deriva da cause naturali, e allora è detto male naturale non solo perché priva di un bene naturale, ma anche perché è effetto della natura: come la morte naturale e altre calamità del genere. Altre volte, invece, il male fisico proviene da cause non naturali: p. es. la morte violenta inflitta da un persecutore. E in tutti e due i casi il male fisico può essere temuto e non temuto. Derivando infatti il timore, secondo il Filosofo [l. cit.], «dall'immaginazione di un male futuro», ciò che toglie l'immaginazione del futuro toglie anche il timore. E ciò può avvenire in due modi.
Primo, per il fatto che il male è remoto e lontano, e quindi, per la lontananza, immaginiamo che non debba mai capitare. Per cui non lo temiamo che poco o nulla. Come dice infatti il Filosofo [ib.], «le cose molto lontane non sono temute: infatti tutti sanno di dover morire; ma dato che la cosa non è imminente, non se ne curano». – Secondo, un male futuro cessa di essere considerato come tale per la sua ineluttabilità, che lo fa considerare come presente. E in proposito il Filosofo [ib.] fa osservare che «coloro che stanno per essere decapitati non temono», vedendo che la morte per essi è ineluttabile; «perché invece uno tema bisogna che ci sia qualche speranza di salvezza»
Così dunque il male naturale non è temuto in quanto non è considerato come futuro. Se però questo male naturale atto a distruggere è considerato come imminente, tuttavia con qualche speranza di salvezza, allora è temuto.
Analisi delle obiezioni: 1. I mali fisici, come si è visto [nel corpo], talora non provengono dalla natura. E anche in quanto provengono da essa, sebbene non si possano evitare del tutto, si possono però differire. E in forza di tale speranza ci può essere una deliberazione per evitarli.
2. Sebbene il male fisico sovrasti sempre, tuttavia non sempre è imminente. Quindi non sempre è temuto.

3. La morte e le altre calamità naturali derivano dalla natura nella sua universalità, alla quale però si oppone come può la natura particolare. Quindi dalla tendenza delle nature particolari derivano per questi mali il dolore e la tristezza quando sono presenti, e il timore quando sovrastano nel futuro.

Articolo 3
II-II, q. 144, a. 2
Se il timore abbia per oggetto il male della colpa
Sembra che si possa avere il timore del male della colpa. Infatti:
S. Agostino [In I ep. Ioh. tract. 9] scrive che «per il timore casto l'uomo teme di essere separato da Dio». Ma da Dio non ci separa che la colpa, come si legge in Isaia [59, 2]: «Le vostre iniquità hanno scavato un abisso tra voi e il vostro Dio». Quindi il timore può avere per oggetto la colpa.
2. Cicerone [Tusc disp. 4, 6] ha scritto che «noi abbiamo timore di quelle cose future che ci rattristano quando sono presenti». Ora, uno può dolersi e rattristarsi del male della colpa. Quindi può anche temerlo.
3. La speranza si contrappone al timore. Ma la speranza può rivolgersi al bene della virtù, come dimostra Aristotele [Ethic. 9, 4]. E l'Apostolo scriveva ai Galati [5, 10]: «Io sono fiducioso per voi nel Signore che non penserete diversamente». Quindi il timore può avere per oggetto il male della colpa.
4. La vergogna, come si è detto [q. 41, a. 4], è una specie del timore. Ma la vergogna ha per oggetto una cattiva azione, che è un male di colpa. Quindi anche il timore.
In contrario: Il Filosofo [Reth. 2, 5] insegna che «non si temono tutti i mali: nessuno teme, p. es., di essere ingiusto, o stupido».
Dimostrazione: Si è già detto [q. 40, a. 1; q. 41, a. 2] che come l'oggetto della speranza è il bene futuro arduo e raggiungibile, così l'oggetto del timore è il male futuro arduo e difficile a evitarsi. Dal che risulta che non può considerarsi temibile quanto ricade completamente in nostro potere e sottostà al nostro volere, ma è temibile solo ciò che dipende da una causa esterna. Ora, il male della colpa ha come causa propria la volontà umana. Quindi non si presenta come oggetto di timore.
Siccome però la volontà umana può essere inclinata a peccare da qualche causa esterna, se questa causa ha una grande efficacia ci potrà essere il timore della colpa in quanto questa dipende da una causa esterna: come nel caso di chi teme di trattenersi in compagnia di malvagi per paura di essere indotto a peccare. Tuttavia, propriamente parlando, in tale disposizione un uomo teme più la seduzione che la colpa in quanto tale, cioè in quanto è volontaria: infatti da questo lato essa non è oggetto di timore.
Analisi delle obiezioni: 1. La separazione da Dio è una pena che segue il peccato, e la pena dipende sempre in qualche modo da una causa esterna.
2. La tristezza e il timore in un punto convengono, cioè nell'avere per oggetto il male, e in due differiscono. Primo, perché la tristezza riguarda il male presente, mentre il timore riguarda il male futuro. Secondo, perché la tristezza, appartenendo al concupiscibile, riguarda il male in genere, e così ci può essere tristezza per qualsiasi male, sia piccolo che grande. Invece il timore,

appartenendo all'irascibile, riguarda il male specificato dall'arduità o obiezioni: la quale scompare se una cosa è sottoposta al nostro volere. Quindi non è vero che temiamo tutte le cose future che ci rattristano quando sono presenti, ma alcune soltanto, cioè quelle ardue.
3. La speranza ha per oggetto il bene che uno può raggiungere. Ora, uno può raggiungere il bene o da se stesso o per mezzo di altri: quindi la speranza può riguardare anche l'atto virtuoso che è in nostro potere. Il timore invece ha per oggetto il male che non è in nostro potere: quindi il male che si teme dipende sempre da una causa estrinseca. Invece il bene che si spera può dipendere sia da una causa intrinseca che da una causa estrinseca.
4. Come si è già notato [q. 41, a. 4, ad 2, 3], la vergogna non è il timore dello stesso atto peccaminoso, ma dell'infamia che ne deriva: e questa ha una causa estrinseca.

Articolo 4
Se si possa temere lo stesso timore
Sembra che il timore stesso non possa essere temuto. Infatti:
1. Tutto ciò che è temuto, temendo viene custodito perché non si perda: come chi teme di perdere la salute, temendo la custodisce. Se dunque uno temesse il timore, col timore custodirebbe se stesso dal timore. Ma ciò non è ammissibile.
2. Il timore è una certa fuga. Ma nessuna cosa fugge se stessa. Quindi il timore non teme il timore.
3. Il timore ha per oggetto il futuro. Ma chi teme ha già il timore. Quindi il timore non può temere il timore.
In contrario: Un uomo può amare l'amore, e dolersi del dolore. Quindi, per lo stesso motivo, può temere il timore.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [a. 3], è temibile soltanto ciò che proviene da una causa esterna, non ciò che proviene dalla nostra volontà. Ora, il timore in parte proviene da una causa esterna, poiché è una passione derivante dall'immaginazione di un male imminente. E da questo lato uno può temere il timore: temere cioè che gli sopravvenga la necessità di temere per lo scatenarsi di un grande male. – Però il timore sottostà al nostro volere, in quanto l'appetito inferiore è sottoposto alla ragione: per cui possiamo allontanare il timore. E da questo lato non è possibile temere il timore, come afferma S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 33]. Ma dato che qualcuno potrebbe servirsi delle obiezioni riportate per dimostrare che il timore non è temuto in alcuna maniera, bisogna dare ad esse una risposta.
Analisi delle obiezioni: 1. I timori non sono tutti un identico timore, ma sono diversi secondo i diversi oggetti. Quindi nulla impedisce che mediante un timore uno preservi se stesso da un altro timore, e così con quel timore custodisca se stesso dal timore.
2. Il timore col quale si teme un male imminente è distinto dal timore col quale si teme lo stesso timore del male imminente: perciò non ne segue che uno fugga se stesso, o che una cosa sia la fuga di se stessa.
3. Per la ricordata diversità dei vari timori un uomo può temere, col suo

timore presente, un timore futuro.

Articolo 5

Se si temano maggiormente i mali improvvisi

Sembra che i mali insoliti e improvvisi non siano i più temibili. Infatti:

1. Il timore sta al male come la speranza sta al bene. Ma nel bene l'esperienza accresce la speranza. Quindi nel male essa accresce il timore.

2. Il Filosofo [Reth. 2, 5] afferma che sono temuti maggiormente «non coloro che sono dotati di ira violenta e improvvisa, ma i calmi e gli astuti». Ora, è noto che i dotati di ira violenta hanno dei moti improvvisi. Quindi le cose improvvise sono meno temute.

3. Le cose improvvise possono essere meno pensate. Ma certe cose quanto più si pensano, tanto più si temono: per cui il Filosofo [Ethic. 3, 8] fa notare che «alcuni sembrano coraggiosi per la loro incoscienza, ma appena si accorgono che una cosa è diversa da come si immaginavano, si danno alla fuga».

Quindi le cose improvvise sono meno temute.

In contrario: Scrive S. Agostino [Conf. 2, 6]: «Il timore paventa i casi insoliti e repentini che minacciano le cose amate, e si preoccupa della sicurezza».

Dimostrazione: Abbiamo già visto [a. 3, q. 41, a. 2] che oggetto del timore è il male imminente che è difficile impedire. E ciò nasce da due fatti: dalla gravità del male e dalla debolezza di chi teme. Ora, ciò che è insolito e improvviso contribuisce sia all'una che all'altra cosa. Primo, contribuisce a far apparire più grande il male che sovrasta. Infatti tutte le cose materiali, sia buone che cattive, più si pensano e minori appaiono. Come dunque la lunga durata mitiga il dolore di un male presente, secondo l'osservazione di Cicerone [Tusc. disp. 3, 30], così la previsione diminuisce il timore di un male futuro. - Secondo, ciò che è insolito e improvviso contribuisce ad accrescere la debolezza di chi teme: poiché un male che capita all'improvviso toglie i rimedi che uno potrebbe predisporre per impedire il male che sta per verificarsi.

Analisi delle obiezioni: 1. Oggetto della speranza è il bene che uno può raggiungere. Perciò quanto serve ad accrescere il nostro potere è fatto per accrescere la speranza; ma per lo stesso motivo è fatto per diminuire il timore, poiché il timore ha per oggetto il male che è difficile impedire. Quindi, dal momento che l'esperienza rende l'uomo più forte nell'operare, come fa crescere la speranza, così fa diminuire il timore.

2. Coloro che hanno l'ira violenta non la nascondono: perciò le offese che essi infliggono non sono così improvvise da non potersi prevedere. Invece gli uomini calmi e astuti nascondono l'ira: perciò l'offesa che essi preparano non può essere prevista, e capita all'improvviso. Per questo il Filosofo afferma che costoro sono più temuti.

3. Di per sé i beni e i mali di ordine materiale in principio appaiono più grandi. E la ragione sta nel fatto che ogni cosa prende risalto se è posta vicino al suo contrario. Perciò, quando uno dalla povertà passa improvvisamente alla ricchezza, stima di più quest'ultima, a motivo della povertà precedente; e al contrario i ricchi caduti improvvisamente in miseria aborriscono maggiormente la povertà. E per questo si teme di più un male improvviso, in quanto appare maggiormente come un male. - Può tuttavia capitare che resti nascosta la gravità

di un male: come quando il nemico si nasconde a tradimento. E allora è vero che una diligente considerazione rende un male più temibile.

Articolo 6

Se i mali irrimediabili siano i più temuti

Sembra che i mali irrimediabili non siano da temersi maggiormente. Infatti:

1. Per il timore si richiede che rimanga qualche speranza di salvezza, come sopra [a. 2] abbiamo detto. Ma nei mali irrimediabili non rimane alcuna speranza di salvezza. Quindi questi mali non sono per nulla oggetto di timore.

2. Al male della morte non c'è rimedio: infatti per natura non ci può essere un ritorno dalla morte alla vita. E tuttavia la morte, come scrive il Filosofo [Reth. 2, 5], non è la cosa più temuta. Quindi non è vero che sono più temuti i mali irrimediabili.

3. Il Filosofo [Ethic. 1, 6] insegna che «un bene più duraturo non è un bene superiore a quello di un giorno; né quello che dura in perpetuo è superiore a quello che non dura». E lo stesso ragionamento vale anche per il male. Ora, i mali irrimediabili non differiscono dagli altri mali che per la durata, o la perpetuità. Quindi non sono per questo peggiori o più temibili.

In contrario: Il Filosofo [Reth. 2, 5] scrive che «fra tutte le cose temibili le più tremende sono quelle che è impossibile correggere dopo averle sbagliate; o quelle che non hanno rimedio; o l'hanno difficilmente».

Dimostrazione: Oggetto del timore è il male: perciò quanto serve ad accrescere il male contribuisce ad accrescere il timore. Ora, il male viene accresciuto non solo secondo la sua specie, ma anche secondo le circostanze, come sopra [q. 18, a. 3] si è spiegato. E fra le altre circostanze la durata e la perpetuità sono quelle che più contribuiscono ad accrescerlo. Infatti le cose poste nel tempo in qualche modo sono misurate dalla durata del tempo: per cui, se patire per un dato tempo è un male, patire la stessa cosa per il doppio di tempo è considerato un male doppio. E così patire la stessa pena per un tempo infinito, cioè patirla per sempre, in qualche modo equivale ad accrescerla all'infinito. Ora, i mali che una volta capitati sono irrimediabili, o quasi, vengono considerati come perpetui, o di lunga durata. Quindi diventano massimamente temibili.

Analisi delle obiezioni: 1. La rimediabilità di un male può essere di due tipi. Il primo rimedio consiste nell'impedire il male futuro, perché non avvenga. E tolta tale possibilità è eliminata la speranza, e per conseguenza il timore. Ma per il momento non è di questo rimedio che vogliamo parlare. – Il secondo rimedio consiste invece nel rimuovere il male già presente. E ora parliamo di questo rimedio.

2. Sebbene la morte sia un male irrimediabile tuttavia, non essendo imminente, non è temuta, come si è già notato [a. 2].

3. In quel testo il Filosofo parla del bene in se stesso, che è un bene in forza della sua specie. E in questo senso una cosa non diventa più buona per la sua durata o per la sua perpetuità, ma per la natura del bene stesso.

Quaestio 43

Prooemium

[35378] Iª-IIae q. 43 pr. Deinde considerandum est de causa timoris. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum causa timoris sit amor. Secundo, utrum causa timoris sit defectus.

ARGOMENTO 43
LE CAUSE DEL TIMORE
Passiamo a considerare le cause del timore.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se la causa del timore sia l'amore;
2. Se lo siano le deficienze.

Articolo 1
In Psalm. 18
Se la causa del timore sia l'amore
Sembra che l'amore non causi il timore. Infatti:
1. Chi introduce una cosa ne è causa. Ora, S. Agostino [In I ep. Ioh. tract. 9] afferma che «il timore introduce l'amore di carità». Quindi il timore è causa dell'amore, e non viceversa.
2. Il Filosofo [Reth. 2, 5] scrive che «i più temuti sono quelli dai quali ci aspettiamo del male». Ma dal fatto che ci aspettiamo del male da qualcuno siamo spinti piuttosto a odiarlo che ad amarlo. Quindi il timore è causato più dall'odio che dall'amore.
3. Come si è già detto [q. 42, a. 3], ciò che dipende da noi stessi non è una cosa temibile. Ma ciò che deriva dall'amore proviene massimamente dall'intimo del cuore. Quindi il timore non è prodotto dall'amore.
In contrario: Scrive S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 33]: «Nessuno pensa che il nostro temere abbia altra causa all'infuori della paura di perdere ciò che amiamo, o di non raggiungere ciò che speriamo». Quindi ogni timore è causato da ciò che amiamo. Di conseguenza l'amore è causa del timore.
Dimostrazione: Gli oggetti stanno alle passioni come le forme stanno agli esseri naturali e ai prodotti dell'arte: poiché le passioni ricevono la loro specie dagli oggetti, come le cose suddette dalle loro forme. Quindi quanto causa una forma causa pure la realtà che essa costituisce: per cui tutto ciò che in qualche modo è causa dell'oggetto è anche causa della passione corrispondente. Ora, una cosa può essere causa dell'oggetto come causa efficiente, oppure come disposizione materiale. Per es., l'oggetto del piacere è il bene raggiunto ritenuto conveniente: ora, la causa efficiente di questo oggetto è ciò che ce lo fa raggiungere, o che lo rende conveniente e buono, o che ci dà la convinzione di tale bontà; ne è invece causa come disposizione materiale l'abito, oppure qualsiasi altra predisposizione in forza della quale per uno diviene conveniente, almeno in apparenza, il bene da lui raggiunto.
Venendo al caso nostro, l'oggetto del timore è quanto viene considerato un male futuro e imminente, al quale non è facile resistere. E così ciò che può arrecare tale male è causa efficiente dell'oggetto del timore, e quindi del timore stesso. Ciò che invece predispone il soggetto a considerare temibile in

quel modo una data realtà ne è causa come disposizione materiale. E in questo senso l'amore è causa del timore: infatti proprio perché uno ama un bene ne deriva che ciò che priva di esso è per lui un male, e come tale è temuto.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già visto [q. 42, a. 1], in primo luogo e di per sé il timore ha di mira un male da fuggire, che si oppone a un bene amato. Quindi di per sé è il timore che nasce dall'amore. – Però, secondariamente, il timore ha di mira colui dal quale tale male deriva. E da questo lato talvolta il timore porta indirettamente all'amore: un uomo, p. es., temendo di essere punito da Dio, ne custodisce i comandamenti; e così comincia a sperare, e la speranza porta all'amore, come si è detto [q. 40, a. 7].
2. Colui dal quale ci si aspetta del male in un primo tempo è odiato, ma dopo che si è cominciato a sperarne del bene comincia a essere amato. Invece il bene contrario al male temuto era oggetto di amore fin dal principio.
3. L'argomento è valido per la causalità efficiente del male temibile. Ora, l'amore è causa di questo male come disposizione materiale, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

Articolo 2
In Psalm. 26
Se le deficienze siano causa di timore
Sembra che le deficienze non siano causa di timore. Infatti:
1. I potenti sono quanto mai causa di timore. Ma le deficienze sono il contrario della potenza. Quindi le deficienze non sono causa di timore.
2. Quelli che stanno per subire la pena capitale sono quanto mai in difetto. Ma essi, al dire di Aristotele [Reth. 2, 5], non hanno timore. Quindi le deficienze non sono causa di timore.
3. Combattere non proviene da una deficienza, ma dalla potenza. Ora, «i combattenti temono quelli che combattono contro di essi», come nota Aristotele [ib.]. Quindi le deficienze non sono causa di timore.
In contrario: Effetti contrari devono avere cause contrarie. Ora, come scrive Aristotele [ib.], «le ricchezze, la forza, il numero degli amici e il potere escludono il timore». Quindi la deficienza di queste cose produce il timore.
Dimostrazione: Come si è già notato [a. 1], si possono considerare due cause del timore: la prima a modo di disposizione materiale, propria di chi teme; la seconda a modo di causa efficiente, propria di chi è temuto. Rispetto dunque al primo punto di vista le deficienze, propriamente parlando, sono causa di timore: infatti si deve a una deficienza di virtù che uno non possa facilmente respingere un male imminente. Tuttavia per causare il timore si richiedono delle deficienze in una certa proporzione. Infatti le deficienze che producono il timore di un male futuro sono minori di quelle che accompagnano un male presente, oggetto della tristezza. E le deficienze sarebbero anche più gravi se venisse a mancare interamente la sensazione del male, o l'amore del bene di cui si teme il contrario [cioè la perdita].
Invece rispetto al secondo punto di vista sono causa del timore, propriamente parlando, la virtù e la forza: poiché il fatto che un dato essere, visto come dannoso, è fortemente efficiente, fa sì che i sui effetti non possano essere

impediti. Tuttavia può capitare accidentalmente che da questo lato una deficienza causi il timore, in quanto uno può essere portato a infliggere un danno a motivo di qualche deficienza, p. es. un'ingiustizia, o subita in precedenza o temuta per l'avvenire.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per la sola causalità efficiente del timore.
2. I condannati alla pena capitale sono nella passione [della tristezza], che ha per oggetto un male presente. Quindi questa deficienza supera la misura del timore.
3. I combattenti non temono per il proprio valore, in forza del quale combattono, ma per qualche deficienza di valore, per cui dubitano della vittoria.

Quaestio 44
Prooemium

[35395] Iª-IIae q. 44 pr. Deinde considerandum est de effectibus timoris. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum timor faciat contractionem. Secundo, utrum faciat consiliativos. Tertio, utrum faciat tremorem. Quarto, utrum impediat operationem.

ARGOMENTO 44
GLI EFFETTI DEL TIMORE
Consideriamo ora gli effetti del timore.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il timore produca una contrazione;
2. Se disponga al consiglio o deliberazione; 3. Se produca il tremito;
4. Se ostacoli l'operazione.

Articolo 1

Se il timore produca una contrazione
Sembra che il timore non produca una contrazione. Infatti:
1. All'atto della contrazione il calore e gli spiriti vitali vengono richiamati all'interno. Ora, dall'aumento del calore e degli spiriti vitali all'interno il cuore si dilata per affrontare qualcosa con audacia, come è evidente nel caso dell'ira: invece nel timore avviene il contrario. Quindi il timore non produce una contrazione.
2. Crescendo all'interno gli spiriti vitali e il calore, a causa della contrazione, uno finisce col gridare, come è evidente nei sofferenti. Invece chi ha paura non grida, ma piuttosto ammutolisce. Quindi il timore non produce una contrazione.
3. La vergogna è una delle specie del timore, come si è detto [q. 41, a. 4]. Ma «i vergognosi arrossiscono», come notano Cicerone [Tusc. disp. 4, 8] e il Filosofo [Ethic. 4, 9]. Ora, il rossore non sta a indicare una contrazione, ma il suo contrario. Quindi la contrazione non è un effetto del timore.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 23] scrive che «il timore è una virtù caratterizzata dalla sistole», cioè dalla contrazione [del cuore].
Dimostrazione: Come si è già detto [q. 28, a. 5], nelle passioni dell'anima la parte

formale è costituita dal moto stesso della potenza appetitiva, la parte materiale invece da un'alterazione fisiologica: ma le due cose sono reciprocamente proporzionate. Infatti l'alterazione fisiologica si uniforma alla natura del moto appetitivo. Ora, quale moto dell'appetito sensitivo il timore implica una certa contrazione. E ciò è dovuto al fatto che il timore deriva dall'immaginazione di un male imminente che è difficile impedire, come sopra [q. 41, a. 2] si è spiegato. Ma la obiezioni ad allontanare una cosa proviene dalla debolezza della propria virtù, come si è già detto [q. 43, a. 2]. D'altra parte quanto più una virtù è debole, tanto più si restringe. Perciò dalla stessa immaginazione che causa il timore deriva una certa contrazione nell'appetito. Come anche nei moribondi vediamo che la natura tende a ritirarsi verso l'interno, per la debolezza della virtù, e anche nelle città vediamo che quando il popolo è preso dalla paura si ritira dai dintorni e si rifugia per quanto è possibile all'interno. E a somiglianza di queste contrazioni dell'appetito animale, sotto l'assillo del timore deriva anche nel corpo una contrazione interiore del calore e degli spiriti vitali.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo [De problem. 27, 3] insegna che, sebbene in chi è impaurito gli spiriti vitali si ritirino all'interno, tuttavia il moto di questi spiriti non è identico a quello di chi è adirato. Infatti in chi è adirato il moto degli spiriti vitali che provengono dal desiderio della vendetta va dal basso verso l'alto, per il loro calore e la loro sottigliezza,: perciò gli spiriti e il calore si raccolgono intorno al cuore. E da ciò segue che chi è adirato diviene pronto e temerario nell'aggredire. – Invece in chi è impaurito gli spiriti vitali si muovono dall'alto verso il basso, per il freddo che li appesantisce: freddo che deriva dall'impressione della propria impotenza. Quindi il calore e gli spiriti vitali non si affollano intorno al cuore, ma piuttosto se ne allontanano. Di conseguenza coloro che temono non sono pronti ad aggredire, ma piuttosto a fuggire.

2. È naturale per qualsiasi sofferente, sia esso uomo o animale, servirsi di qualsiasi mezzo per respingere la cosa nociva che arreca dolore: infatti vediamo che gli animali che soffrono attaccano con i denti o con le corna. Ora, per l'animale gli aiuti principali, in tutti i casi, sono il calore e gli spiriti vitali. Perciò la natura nel dolore raccoglie interiormente il calore e gli spiriti vitali, per servirsene contro le cose nocive. Per questo il Filosofo [De problem. 27, 9] nota che, crescendo interiormente il calore e gli spiriti vitali, è necessario che essi vengano emessi attraverso la voce.

Perciò chi soffre difficilmente può trattenersi dal gridare. – Invece in chi ha paura il moto interno del calore scende dal cuore verso il basso, come si è detto [ad 1]. E così il timore impedisce la formazione della voce, che avviene mediante la bocca con l'emissione degli spiriti verso l'alto. Per questo il timore fa ammutolire. E da qui deriva pure il fatto che «il timore dà il tremito», come nota il Filosofo [De problem. 27, probl. 1, 6, 7].

3. I pericoli di morte sono in contrasto non solo con l'appetito animale, ma anche con la natura. Perciò nel timore che li riguarda si ha una contrazione non solo nell'appetito, ma anche nel corpo: infatti l'animale, immaginando la morte, contrae il calore verso l'interno, e acquista la disposizione in cui si

trova quando la morte è naturalmente imminente. Ed è per questo che «coloro che temono la morte impallidiscono», come nota Aristotele [Ethic. 4, 9]. –
Invece il male che la vergogna teme non è in contrasto con la natura, ma solo con l'appetito animale. Perciò vi è la contrazione dell'appetito animale, ma non quella di ordine fisiologico: anzi l'anima, come contratta in se medesima, sospende il suo influsso sul calore e sugli spiriti vitali, provocandone l'espansione verso l'esterno. Ed è per questo che chi si vergogna arrossisce.

Articolo 2
In Psalm. 26
Se il timore disponga al consiglio o deliberazione
Sembra che il timore non disponga al consiglio o deliberazione. Infatti:
1. Una stessa cosa non può disporre ed essere di ostacolo al consiglio. Ma il timore ostacola il consiglio: infatti tutte le passioni turbano la quiete, che è richiesta per il buon uso della ragione. Quindi il timore non dispone al consiglio.
2. Il consiglio è un atto della ragione che pensa e delibera sul futuro. Ora certi timori, come dice Cicerone [Tusc. disp. 4, 8], «sconvolgono i pensieri e fanno uscire la mente da se stessa». Perciò il timore non favorisce, ma piuttosto ostacola il consiglio.
3. Si ricorre ugualmente al consiglio o deliberazione sia per evitare il male che per raggiungere il bene. Ma come il timore mira a evitare il male, così la speranza mira a raggiungere il bene. Quindi il timore non dispone alla deliberazione più della speranza.
In contrario: Il Filosofo [Reth. 2, 5] insegna che «il timore dispone al consiglio».
Dimostrazione: Uno può essere disposto a deliberare in due modi. Primo, per il proposito e la preoccupazione di deliberare. E in questo senso il timore dispone al consiglio. Poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 3, 3], «deliberiamo sulle cose importanti, in cui quasi non ci fidiamo di noi stessi». Ora, le cose che incutono timore non sono i mali puri e semplici, ma quelli che hanno una certa gravità: sia perché sono appresi come difficili a impedirsi, sia perché vengono considerati imminenti, secondo le spiegazioni date [q. 42, a. 2].
Per cui gli uomini cercano di consigliarsi specialmente quando temono,.
Secondo, si dice che uno è disposto a deliberare per l'attitudine a farlo. E in questo senso né il timore né le altre passioni dispongono alla deliberazione. Poiché a chi è affetto da qualche passione le cose si presentano più grandi o più piccole di quanto siano in realtà: come a chi ama l'oggetto amato si presenta più buono, e a chi teme le cose temute si presentano più temibili. E così, per questa mancanza di rettitudine nel giudicare, qualsiasi passione di per sé ostacola la deliberazione.
Analisi delle obiezioni: 1. In questo modo è risolta anche la prima obiezioni.
2. Più una passione è forte e più ostacola chi la subisce. Perciò quando il timore è forte l'uomo vuole deliberare, ma si turba tanto nei suoi pensieri da non poter giungere a una deliberazione. Se invece il timore è lieve, tale da suscitare la preoccupazione di deliberare senza però turbare gravemente la ragione, allora può anche favorire la capacità di ben deliberare, con la preoccupazione che produce.

3. Anche la speranza dispone al consiglio o deliberazione: poiché, come dice il Filosofo [Reth. 2, 5], «nessuno delibera su cose di cui dispera»; e altrove [Ethic. 3, 3] osserva che non si delibera sugli impossibili. Però il timore dispone al consiglio più della speranza. Poiché la speranza ha per oggetto il bene possibile a conseguirsi, mentre il timore ha per oggetto il male difficile a impedirsi: e così il timore è legato alla obiezioni più della speranza. Ora, noi deliberiamo specialmente nelle cose difficili, in cui quasi non ci fidiamo di noi stessi, come si è detto [nel corpo].

Articolo 3
Supra, a. 1, ad 2; In Psalm. 17
Se il timore produca il tremito
Sembra che il tremito non sia un effetto del timore. Infatti:
1. Il tremito viene dal freddo: vediamo infatti tremare chi ha freddo. Ora, il timore non sembra causare il freddo, ma piuttosto un calore che dissecca: e ne è un segno il fatto che gli spauriti hanno sete, specialmente nei più gravi timori, come è evidente nel caso dei condannati condotti a morire. Quindi il timore non produce il tremito.
2. L'eliminazione del superfluo avviene per il calore: infatti i purganti per lo più sono medicine calde. Ora, spesso il timore provoca tali eliminazioni. Quindi il timore produce il calore. E così non produce il tremito.
3. In chi teme, il calore viene richiamato dall'esterno all'interno. Se dunque per tale fuga del calore uno esteriormente trema, sembra che analogamente dovrebbe tremare, per il timore, in tutte le sue membra esterne. Ma ciò non appare. Perciò il tremito del corpo non è un effetto del timore.
In contrario: Cicerone [Tusc. disp. 4, 8] scrive che «al timore segue il tremito, il pallore e il batter dei denti».
Dimostrazione: Come si è già spiegato [a. 1], il timore provoca una certa contrazione dall'esterno all'interno, per cui le parti esterne rimangono fredde. E così in esse si produce il tremito, che è causato dalla debolezza della virtù che tiene unite le membra; e ciò che più contribuisce a questa debolezza è l'assenza del calore il quale, al dire di Aristotele [De anima 2, 4], è lo strumento di cui si serve l'anima per muovere il corpo.
Analisi delle obiezioni: 1. Richiamato dall'esterno all'interno il calore aumenta internamente, in modo speciale verso il basso, cioè intorno alla facoltà nutritiva. Quindi, dissolto l'elemento umido, sorge la sete; e talora anche la diarrea, l'emissione dell'urina e talvolta persino quella dello sperma. - Ma può anche darsi che queste secrezioni del superfluo derivino dalla contrazione del ventre e dei testicoli, come scrive il Filosofo [De problem. 27, 10 s.].
2. È così risolta anche la seconda obiezioni.
3. A coloro che sono presi dalla paura tremano specialmente il cuore e le membra connesse in qualche modo con il petto, dove risiede il cuore: poiché nella paura il calore abbandona il cuore, passando dall'alto verso il basso. Perciò a chi ha paura trema specialmente la voce, per la vicinanza della laringe al cuore. E trema anche il labbro inferiore e tutta la mandibola, per la sua connessione col cuore: per cui si ha anche il batter dei denti. E per lo stesso

motivo tremano le braccia e le mani. - Oppure queste membra tremano perché più mobili. Poiché a chi teme tremano anche le ginocchia, secondo l'espressione di Isaia [35, 3]: «Irrobustite le mani fiacche, rendete salde le ginocchia vacillanti».

Articolo 4

Se il timore ostacoli l'attività

Sembra che il timore ostacoli l'attività. Infatti:

1. Sembra che l'attività sia ostacolata soprattutto dal turbamento della ragione, che guida nell'operare. Ma il timore, come si è visto [a. 2], turba la ragione. Quindi il timore ostacola l'attività.

2. Chi compie una cosa con timore facilmente sbaglia nell'azione: come se uno cammina su una trave posta in alto, per la paura cade facilmente; invece non cadrebbe camminando sulla stessa trave in basso, per l'assenza del timore. Quindi il timore, o paura, ostacola l'operazione.

3. La pigrizia è una specie del timore. Ma la pigrizia impedisce l'attività. Quindi anche il timore.

In contrario: L'Apostolo [Fil 2, 12] scrive: «Attendete alla vostra salvezza con timore e tremore»; ma egli non avrebbe esortato in questo modo i Filippesi se il timore ostacolasse il ben operare. Perciò il timore non ostacola il ben operare.

Articolo 4
Se il timore ostacoli l'attività
Sembra che il timore ostacoli l'attività. Infatti:
1. Sembra che l'attività sia ostacolata soprattutto dal turbamento della ragione, che guida nell'operare. Ma il timore, come si è visto [a. 2], turba la ragione. Quindi il timore ostacola l'attività.
2. Chi compie una cosa con timore facilmente sbaglia nell'azione: come se uno cammina su una trave posta in alto, per la paura cade facilmente; invece non cadrebbe camminando sulla stessa trave in basso, per l'assenza del timore. Quindi il timore, o paura, ostacola l'operazione.
3. La pigrizia è una specie del timore. Ma la pigrizia impedisce l'attività. Quindi anche il timore.
In contrario: L'Apostolo [Fil 2, 12] scrive: «Attendete alla vostra salvezza con timore e tremore»; ma egli non avrebbe esortato in questo modo i Filippesi se il timore ostacolasse il ben operare. Perciò il timore non ostacola il ben operare.

Quaestio 45

Prooemium

[35428] Iª-IIae q. 45 pr. Deinde considerandum est de audacia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum audacia sit contraria timori. Secundo, quomodo audacia se habeat ad spem. Tertio, de causa audaciae. Quarto, de effectus ipsius.

ARGOMENTO 45
L'AUDACIA
Passiamo ora a considerare l'audacia.
Sull'argomento esamineremo quattro punti: 1. Se l'audacia sia contraria al timore; 2. I rapporti dell'audacia con la speranza; 3. Le cause dell'audacia; 4. I suoi effetti.

Articolo 1
Supra, q. 23, a. 2
Se l'audacia sia contraria al timore
Sembra che l'audacia non sia contraria al timore. Infatti:
1. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 31 e 34] insegna che «l'audacia è un vizio». Ora, un vizio si oppone a una virtù. Non essendo dunque il timore una virtù, ma una passione, sembra che l'audacia non sia contraria al timore.
2. Una cosa ha un solo contrario. Ma il contrario del timore è la speranza. Quindi non è l'audacia.
3. Ogni passione esclude la passione opposta. Ora, il timore esclude la sicurezza: infatti S. Agostino [Conf. 2, 6] scrive che «il timore impedisce la sicurezza ». Quindi il contrario del timore è la sicurezza, non l'audacia.
In contrario: Il Filosofo [Reth. 2, 5] insegna che «l'audacia è contraria al timore».
Dimostrazione: È caratteristico dei contrari «essere tra loro massimamente distanti », come dice Aristotele [Met. 10, 4]. Ora, ciò che più dista dal timore è l'audacia: infatti chi teme rifugge dal danno imminente, prevedendo di essere sopraffatto; invece l'audace affronta il pericolo imminente, mirando a superarlo. Perciò è chiaro che il timore è il contrario dell'audacia.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutti i nomi delle passioni: ira, audacia, ecc., possono essere presi in due sensi. Primo, in quanto indicano semplicemente un moto dell'appetito sensitivo verso un oggetto buono o cattivo: e allora sono soltanto nomi di passioni. Secondo, in quanto indicano pure un allontanamento dall'ordine della ragione: e allora sono nomi di vizi. E in questo senso S. Agostino parla dell'audacia, mentre noi ne parliamo nel primo senso.
2. Una cosa non può avere più di un solo contrario sotto un unico aspetto, ma sotto aspetti differenti nulla impedisce che ne abbia diversi. E in questo senso sopra [q. 23, a. 2; q. 40, a. 4] si è detto che le passioni dell'irascibile hanno una duplice contrarietà: la prima in base all'opposizione tra il bene e il male, e in questo senso il timore si contrappone alla speranza, la seconda invece in base all'opposizione tra l'accedere e il recedere, e in questo senso al timore si contrappone l'audacia, e alla speranza la disperazione.
3. La sicurezza non significa qualcosa di contrario al timore, ma la sola esclusione di esso: infatti chiamiamo sicuro chi non teme. Perciò la sicurezza si contrappone al timore come privazione, l'audacia invece come contrario. E poiché il contrario include in se stesso la privazione, così l'audacia include la sicurezza.

Articolo 2

Supra, q. 25, a. 3; De Verit., q. 26, a. 5, ad 2; In 3 Ethic., lect. 15
Se l'audacia derivi dalla speranza
Sembra che l'audacia non derivi dalla speranza. Infatti:
1. L'audacia riguarda cose cattive e temibili, come dice Aristotele [Ethic. 3, 7]. Invece la speranza riguarda il bene, secondo le spiegazioni date [q. 40, a. 1]. Quindi esse hanno oggetti diversi, e non sono dello stesso ordine. Perciò l'audacia non deriva dalla speranza.
2. L'audacia si contrappone al timore, come la disperazione alla speranza. Ma il timore non deriva dalla disperazione: anzi, la disperazione esclude il timore, come afferma il Filosofo [Reth. 2, 5]. Quindi l'audacia non deriva dalla speranza.
3. L'audacia ha di mira un bene, cioè la vittoria. Ma tendere verso il bene arduo appartiene alla speranza. Quindi l'audacia si identifica con la speranza. E così non deriva da essa.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 8] insegna che «i provvisti di solida speranza sono audaci». Quindi l'audacia deriva dalla speranza.
Dimostrazione: Si è detto più volte [cf. q. 22, a. 2; q. 35, a. 1; q. 41, a. 1] che tutte queste passioni dell'anima appartengono alle potenze appetitive. Ora, ogni moto delle facoltà appetitive si riduce a una propensione o a una fuga. E sia l'una che l'altra possono essere sia per se che per accidens: sono per se la propensione per il bene e la fuga per il male; sono invece per accidens la propensione verso un male in vista di un bene connesso, e la fuga da un bene motivata da un male che lo accompagna. Ora, ciò che è per accidens deriva sempre da ciò che è per se. E così la propensione verso un male deriva da quella verso il bene; come la fuga di un bene deriva dalla fuga di un male.
Ma questi quattro atteggiamenti corrispondono a quattro passioni: infatti la propensione verso il bene corrisponde alla speranza, la fuga del male al timore, l'aggressione di un male temibile all'audacia e la fuga di un bene [arduo] alla disperazione. Per cui segue che l'audacia deriva dalla speranza: infatti uno prende ad assalire audacemente un male temibile perché spera di vincerlo. Invece la disperazione deriva dal timore: uno infatti dispera in quanto teme le obiezioni che accompagnano il bene sperato.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento sarebbe valido se il bene e il male non fossero correlativi. Il male invece è correlativo al bene, essendo posteriore al bene come la privazione al possesso: perciò l'audacia, che persegue il male, presuppone la speranza, che persegue il bene.
2. Nonostante che il bene, assolutamente parlando, sia prima del male, tuttavia la fuga non ha come suo primo oggetto il bene, bensì il male: al contrario della propensione. Come quindi la speranza viene prima dell'audacia, così il timore viene prima della disperazione. E come la disperazione deriva dal timore non sempre, ma solo se questo è grave, così l'audacia deriva dalla speranza non sempre, ma solo quando questa è intensa.
3. Sebbene l'audacia abbia di mira un male a cui è annesso, secondo la persuasione dell'audace, il bene della vittoria, tuttavia ha per oggetto il male: il bene connesso è invece oggetto della speranza. E similmente la disperazione riguarda direttamente il bene che abbandona, mentre il timore riguarda il

male connesso. Perciò, propriamente parlando, l'audacia non fa parte della speranza, ma ne è un effetto: così come la disperazione non fa parte del timore, ma ne è un effetto. E anche per questo motivo l'audacia non può essere una delle passioni principali.

Articolo 3

Se qualche deficienza possa causare l'audacia

Sembra che qualche deficienza possa causare l'audacia. Infatti:

1. Il Filosofo [De problem. 27, 4] scrive che «gli amici del vino sono forti e audaci». Ora, dal vino deriva la deficienza dell'ubriachezza. Quindi l'audacia è causata da qualche deficienza.

2. Il Filosofo [Reth. 2, 5] afferma che «gli inesperti dei pericoli sono audaci». Ma l'inesperienza è un difetto. Quindi l'audacia è causata da qualche deficienza.

3. Chi ha subito un'ingiustizia, d'ordinario è più audace: «come le bestie quando sono percosse», osserva Aristotele [Ethic. 3, 8]. Ma subire un'ingiustizia non è che una deficienza. Perciò l'audacia è causata da qualche deficienza.

In contrario: Il Filosofo [Reth. 2, 5] insegna che si produce l'audacia «quando nell'immaginativa sorge la speranza di essere vicini ai mezzi di salvezza, e che i pericoli o non esistano o siano lontani». Ora, le deficienze si riducono o alla lontananza dei mezzi di salvezza, o alla vicinanza dei pericoli da temersi. Perciò nessuna deficienza può essere causa dell'audacia.

Dimostrazione: Come si è detto [aa. 1, 2], l'audacia deriva dalla speranza, ed è contraria al timore: per cui tutto ciò che può causare la speranza o escludere il timore è causa dell'audacia. Ma poiché il timore e la speranza, e anche l'audacia, essendo delle passioni, consistono ciascuna in un moto dell'appetito e in un'alterazione fisiologica, ne viene che la causa dell'audacia può essere considerata sotto due aspetti, sia nella sua dipendenza dalla speranza che nella sua incompatibilità col timore: primo, sotto l'aspetto del moto appetitivo; secondo, sotto l'aspetto dell'alterazione fisiologica.

Sotto l'aspetto del moto appetitivo, che dipende dalla conoscenza, la speranza, quale causa dell'audacia, viene suscitata da quei dati che ci fanno considerare possibile la vittoria: o mediante il nostro potere, come la robustezza del corpo, l'esperienza dei pericoli, l'abbondanza delle ricchezze e altre cose consimili; oppure mediante il potere di altri, come il numero degli amici o degli adepti, e specialmente la confidenza nell'aiuto di Dio: per cui, secondo l'espressione del Filosofo [Reth. 2, 5], «quanti sono in buoni rapporti con le realtà divine sono più audaci». Ora, sotto questo primo aspetto il timore viene escluso eliminando la vicinanza delle cose temibili: è la situazione di chi, p. es., non ha nemici, non avendo fatto del male ad alcuno, e non si vede sovrastare alcun pericolo; infatti i pericoli sovrastano soprattutto coloro che hanno danneggiato gli altri. Invece sotto l'aspetto dell'alterazione fisiologica l'audacia, sia come effetto della speranza che come risultato dell'esclusione del timore, viene causata da ciò che produce il calore intorno al cuore.

Scrive infatti il Filosofo [De part. animal. 4] che «chi ha il cuore materialmente piccolo è più audace; invece gli animali che hanno il cuore grande sono più paurosi, poiché il calore naturale non può riscaldare un cuore grande

quanto uno piccolo: come il fuoco non può riscaldare una casa grande quanto una piccola». E nel libro dei Problemi [l. cit. nell'ob. 1] nota che «i dotati di polmoni sanguigni sono più audaci, per il calore del cuore che ne deriva». E aggiunge che «gli amanti del vino sono più audaci per il calore del vino»: infatti abbiamo già detto [q. 40, a. 6] che l'ubriachezza contribuisce al vigore della speranza, poiché il calore del cuore allontana il timore e causa la speranza, a motivo della dilatazione e amplificazione del cuore medesimo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'ubriachezza produce l'audacia non perché è una deficienza, ma perché dilata il cuore; e anche perché dà la persuasione di [possedere] una certa grandezza.
2. Gli inesperti dei pericoli sono più audaci non per il loro difetto, ma solo indirettamente: in quanto cioè la loro inesperienza fa sì che non conoscano la propria debolezza, e nemmeno la presenza dei pericoli. Quindi la loro audacia deriva dall'avere eliminato le cause del timore.
3. Il Filosofo [Reth. 2, 5] spiega che «chi ha subìto un'ingiustizia diviene più audace in quanto pensa che Dio venga in aiuto a chi soffre ingiustamente».
E così risulta chiaro che un difetto può causare l'audacia solo per accidens: cioè in quanto implica una certa superiorità, vera o presunta, o in se stessi o in altri.

Articolo 4
In 3 Ethic., lect. 15
Se gli audaci siano più pronti all'inizio che nel momento del pericolo
Sembra che gli audaci non siano più pronti all'inizio che nel momento del pericolo. Infatti:
1. Il tremito è prodotto dal timore, che si contrappone all'audacia, come si è visto [a. 1; q. 44, a. 3]. Ora, gli audaci da principio tremano, come nota Aristotele [De problem. 27, 3]. Quindi sono meno pronti all'inizio che in mezzo ai pericoli.
2. Più vigore si dà all'oggetto e più si rafforza la passione: se p. es. un bene è amabile, un bene maggiore è ancora più amabile. Ora, l'audacia ha per oggetto l'arduo. Se dunque cresce l'arduità cresce anche l'audacia. Ma un pericolo diviene più arduo e difficile quando è presente. Perciò allora deve crescere maggiormente l'audacia.
3. Le ferite ricevute provocano l'ira. Ma l'ira causa l'audacia: infatti il Filosofo [Reth. 2, 5] insegna che «l'ira rende audaci». Quindi chi si trova già nel pericolo e viene percosso dovrà essere sempre più audace.
In contrario: Aristotele [Ethic. 3, 7] dice che «gli audaci prima del pericolo sono pieni di entusiasmo e di volontà, ma in esso tendono a cedere».
Dimostrazione: Essendo l'audacia un moto dell'appetito sensitivo, esso deriva dalla conoscenza sensitiva. Ora, le facoltà sensitive non possono confrontare e vagliare le singole circostanze di una cosa, ma hanno un giudizio immediato. E così può capitare che nell'apprensione immediata uno non sia in grado di conoscere tutte le obiezioni di un'impresa, per cui sorge un moto di audacia che porta ad affrontare il pericolo. Quando però il pericolo viene sperimentato,

costui avverte una certa obiezioni, superiore a quella immaginata. E così tende a cedere.
Invece la ragione è capace di discutere tutto ciò che contribuisce alla obiezioni di un'impresa. Quindi i coraggiosi, che affrontano i pericoli dietro il giudizio della ragione, in principio sembrano poco decisi: poiché liberi dalla passione iniziano con la dovuta deliberazione. Quando però sono in mezzo ai pericoli non sperimentano imprevisti, anzi, talora trovano che le obiezioni sono minori di quelle immaginate. Perciò persistono con più impegno. - O si può anche pensare che chi affronta i pericoli per il bene della virtù rimane in tale buona disposizione d'animo per quanto grandi essi siano. Invece gli audaci lo fanno per la sola persuasione che provoca la speranza ed esclude il timore, secondo le spiegazioni già date [a. 3].
Analisi delle obiezioni: 1. Il tremito si produce anche nell'audacia per il richiamo del calore dall'esterno all'interno, come nel timore. Ma nell'audacia il calore viene concentrato intorno al cuore, nel timore invece nel basso ventre.
2. L'oggetto dell'amore è il bene puro e semplice: se quindi cresce il bene cresce anche l'amore. Invece l'oggetto dell'audacia è composto di bene e di male, per cui il moto dell'audacia contro il male presuppone il moto della speranza verso il bene. Se quindi al pericolo si aggiunge tanta arduità da sorpassare i limiti della speranza, allora il moto dell'audacia verrà a diminuire, o non seguirà affatto. - Quando però il moto dell'audacia sussiste, questa si misura in base alla grandezza del pericolo.
3. Una lesione non provoca l'ira senza la presupposizione di una speranza, come diremo [q. 46, a. 1]. Se quindi il pericolo è così grave da sopraffare la speranza di vincere, l'ira non si produce. - È vero però che se insorge l'ira aumenta l'audacia.

Quaestio 46
Prooemium

[35461] Iª-IIae q. 46 pr. Deinde considerandum est de ira. Et primo, de ira secundum se; secundo, de causa factiva irae, et remedio eius; tertio, de effectu eius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum ira sit passio specialis. Secundo, utrum obiectum irae sit bonum, an malum. Tertio, utrum ira sit in concupiscibili. Quarto, utrum ira sit cum ratione. Quinto, utrum ira sit naturalior quam concupiscentia. Sexto, utrum ira sit gravior quam odium. Septimo, utrum ira solum sit ad illos ad quos est iustitia. Octavo, de speciebus irae.

ARGOMENTO 46
L'IRA IN SE STESSA
Veniamo ora a trattare dell'ira. E innanzitutto dell'ira in se stessa; secondo, delle cause che la provocano e dei suoi rimedi [q. 47]; terzo, dei suoi effetti [q. 48].
Sul primo tema ci porremo otto quesiti: 1. Se l'ira sia una passione speciale; 2. Se oggetto dell'ira sia il bene o il male; 3. Se l'ira sia nel concupiscibile; 4. Se implichi la ragione; 5. Se sia più naturale della concupiscenza; 6. Se sia più grave dell'odio; 7. Se sia rivolta solo contro coloro che hanno con noi rapporti di

giustizia; 8. Quali siano le specie dell'ira.

Articolo 1
Supra, q. 23, a. 4; In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 3
Se l'ira sia una passione speciale
Sembra che l'ira non sia una passione speciale. Infatti:
1. Dall'ira viene denominata la potenza dell'irascibile. Ora, a questa potenza appartengono più passioni, non una sola. Quindi l'ira non è una passione speciale.
2. Ogni passione speciale ha la sua passione contraria, come è evidente per chi voglia enumerarle. Ma l'ira non ha una passione contraria, come si è visto [q. 23, a. 3]. Quindi l'ira non è una passione speciale.
3. Una passione speciale non include le altre. Invece l'ira include molte passioni: infatti sta con la tristezza, con il piacere e con la speranza, come dimostra Aristotele [Reth. 2, 2]. Perciò l'ira non è una passione speciale.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 2, 16] considera l'ira come una passione speciale. E lo stesso fa Cicerone [Tusc. disp. 4, 7].
Dimostrazione: Una cosa può essere generale in due modi. Primo, per l'estensione della sua predicazione: animale, p. es., è generale in questo senso rispetto a tutti gli animali. – Secondo, per i suoi rapporti causali: come il sole, p. es., è una causa generale per tutti gli esseri generati sulla terra, secondo l'affermazione di Dionigi [De div. nom. 4]. Come infatti il genere contiene potenzialmente molte differenze, così la causa agente contiene molti effetti in forza della sua potenza attiva. – Può tuttavia capitare che un effetto sia prodotto dal concorso di molte cause: e poiché ogni causa in qualche modo perdura nell'effetto si può anche dire, in un terzo senso, che l'effetto prodotto dalla convergenza di molte cause ha una certa generalità, in quanto contiene in qualche modo attualmente molte cause.
Ebbene, l'ira non è una passione generale nel primo senso, ma ha il suo posto distinto fra le altre passioni, come si è già visto [q. 23, a. 4]. – E non lo è neppure nel secondo senso. Infatti non è causa delle altre passioni, mentre in questo senso può dirsi passione generale l'amore, come mostra S. Agostino [De civ. Dei 14, 7]: infatti, secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 27, a. 4; q. 28, a. 6, ad 2; q. 41, a. 2, ad 1], l'amore è la prima radice di tutte le passioni. – Invece l'ira può essere detta passione generale nel terzo senso, in quanto è causata dal concorso di molte passioni. Infatti il moto dell'ira non nasce senza essere provocato da un dolore o tristezza, e senza il desiderio e la speranza di vendicarsi: poiché, come dice il Filosofo [Reth. 2, 2], «chi è adirato ha la speranza di punire: infatti desidera, nei limiti del possibile, la vendetta ». Per cui, come fa osservare Avicenna [De anima 4, 6], se la persona che ha inflitto il danno è molto superiore non segue l'ira, ma soltanto la tristezza.
Analisi delle obiezioni: 1. La facoltà dell'irascibile è denominata dall'ira non perché tutti i moti di tale potenza si riducano all'ira, ma perché l'ira è il loro termine, e il suo moto è più evidente degli altri.
2. Per il fatto stesso che l'ira è causata da passioni contrastanti, cioè dalla speranza, che ha per oggetto il bene, e dalla tristezza, che ha per oggetto il

male, include in se stessa delle contrarietà: quindi non ha contrari fuori di sé. Come anche nei colori intermedi non c'è altra contrarietà che quella dei colori semplici da cui essi derivano.
3. L'ira include molte passioni non come il genere include le specie, ma piuttosto come un effetto include le sue cause.

Articolo 2
Infra, a. 6; De Malo, q. 12, aa. 2, 4
Se l'oggetto dell'ira sia il bene o il male
Sembra che oggetto dell'ira sia il male. Infatti:
1. Scrive S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 21] che l'ira è come «l'armigero della concupiscenza». E questo perché combatte ciò che ostacola la concupiscenza o desiderio. Ma ogni ostacolo si presenta come un male. Quindi l'ira ha per oggetto il male.
2. L'ira e l'odio concordano nell'effetto: infatti l'una e l'altro mirano a danneggiare qualcuno. Ma l'odio ha come oggetto il male, come si è spiegato [q. 29, a. 1]. Quindi anche l'ira.
3. L'ira è causata dalla tristezza: infatti il Filosofo [Ethic. 7, 6] afferma che «l'ira si attua con tristezza». Ma l'oggetto della tristezza è il male. Quindi anche quello dell'ira.
In contrario: 1. S. Agostino [Conf. 2, 6] ha scritto che «l'ira brama la vendetta ». Ma bramare la vendetta è desiderare un bene, poiché vendicare appartiene alla giustizia. Quindi l'oggetto dell'ira è il bene.
2. L'ira implica sempre la speranza: infatti produce un godimento, come insegna il Filosofo [Reth. 2, 2]. Ma il godimento e la speranza hanno per oggetto il bene. Quindi anche l'ira.
Dimostrazione: Il moto della facoltà appetitiva segue l'atto delle facoltà conoscitive. Ora, una facoltà conoscitiva può conoscere una cosa in due modi:
primo, quale oggetto semplice, come quando intendiamo l'essenza dell'uomo;
secondo, quale oggetto complesso, come quando intendiamo che in un uomo c'è la bianchezza. Perciò le facoltà appetitive possono tendere verso il bene o verso il male sotto questi due aspetti. Sotto l'aspetto di cosa semplice e priva di composizione quando l'appetito semplicemente mira o aderisce al bene, o rifugge dal male. E questi moti appetitivi corrispondono al desiderio e alla speranza, al piacere e alla tristezza, e così via. – Sotto l'aspetto di cosa complessa invece quando l'appetito tende a far sì che il bene o il male si trovi o si produca in un dato soggetto, oppure sia eliminato da questo. E ciò è evidente nel caso dell'amore e dell'odio: infatti amiamo qualcuno in quanto vogliamo che in lui si trovi un dato bene; e odiamo una persona in quanto le vogliamo qualche male. E lo stesso si dica dell'ira: infatti chi si adira cerca di vendicarsi di qualcuno. E così il moto dell'ira ha di mira due cose: la vendetta medesima, bramata e sperata come un bene, e quindi goduta, e la persona di cui si cerca di vendicarsi, in quanto considerata contraria e dannosa, e che riveste perciò l'aspetto di male.
Si devono però notare in ciò due differenze dell'ira rispetto all'odio e all'amore. La prima è il fatto che l'ira abbraccia sempre due oggetti, mentre l'amore

e l'odio talora si limitano a un solo oggetto, come quando uno ama o odia il vino, oppure altre cose consimili.
La seconda sta nel fatto che i due oggetti dell'amore sono beni entrambi: infatti chi ama vuole un bene a qualcuno che egli considera conveniente a se stesso. Al contrario i due oggetti dell'odio hanno entrambi l'aspetto del male: infatti chi odia vuole del male a qualcuno che egli considera nocivo. Invece l'ira riguarda un oggetto, cioè la vendetta desiderata, sotto l'aspetto del bene, e riguarda l'altro, cioè la persona nociva di cui vuole vendicarsi, sotto l'aspetto del male. Per cui è una passione in qualche modo composta di passioni contrarie.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 2
Se l'ira sia nel concupiscibile
Sembra che l'ira sia nel concupiscibile. Infatti:
1. Cicerone [Tusc. disp. 4, 9] afferma che l'ira è una specie di «libidine». Ma la libidine è nel concupiscibile. Quindi anche l'ira.
2. Dice S. Agostino [Epist. 211] che «l'ira col crescere diviene odio». E Cicerone [l. cit.] scrive che «l'odio è un'ira inveterata». Ma l'odio, come l'amore, è nel concupiscibile. Quindi l'ira è nel concupiscibile.
3. Il Damasceno [De fide orth. 2, 6] e S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 21] affermano che «l'ira è composta di tristezza e di desiderio». Ma queste due passioni sono nel concupiscibile. Quindi l'ira è nel concupiscibile.
In contrario: La facoltà dell'irascibile è distinta da quella del concupiscibile. Se dunque l'ira fosse nel concupiscibile, la facoltà dell'irascibile non potrebbe essere denominata da essa.
Dimostrazione: Abbiamo già detto [q. 23, a. 1] che le passioni dell'irascibile si distinguono da quelle del concupiscibile per il fatto che l'oggetto di queste ultime è il bene e il male puro e semplice, mentre l'oggetto delle passioni dell'irascibile è il bene e il male con una certa intensità o arduità. Abbiamo poi anche visto [a. 2] che l'ira abbraccia due oggetti: la vendetta desiderata e la persona di cui cerchiamo di vendicarci. E l'ira richiede una certa arduità rispetto all'una e all'altra cosa. Infatti il moto dell'ira non insorge se le due cose non hanno una qualche importanza: poiché, come dice il Filosofo [Reth. 2, 2], «non prendiamo in considerazione cose di nessun valore, o di valore minimo». Per cui è evidente che l'ira non è nel concupiscibile, ma nell'irascibile.
Analisi delle obiezioni: 1. Cicerone [op. cit., c. 6] chiama libidine il desiderio di qualsiasi bene futuro, senza distinguere tra arduo e non arduo. E in base a ciò include anche l'ira nella libidine, in quanto è un desiderio di vendetta. Ma in questo senso la libidine è comune sia all'irascibile che al concupiscibile.
2. Si dice che l'ira crescendo diviene odio non nel senso che la medesima passione cessi di essere ira per diventare poi odio, per una specie di inveteramento, ma in quanto lo causa. Infatti l'ira con la sua durata causa l'odio.
3. L'ira è composta di tristezza e di desiderio non a modo di parti, ma a modo di cause. Infatti si è già detto [q. 25, a. 2] che le passioni del concupiscibile

causano le passioni dell'irascibile.

Articolo 4
II-II, q. 156, a. 4; In 7 Ethic., lect. 6
Se l'ira implichi la ragione
Sembra che l'ira non implichi la ragione. Infatti:
1. Essendo una passione, l'ira risiede nell'appetito sensitivo. Ma l'appetito sensitivo non dipende dalla conoscenza razionale, bensì da quella dei sensi. Quindi l'ira non implica la ragione.
2. Gli animali bruti sono privi di ragione. E tuttavia in essi si riscontra l'ira. Quindi l'ira è indipendente dalla ragione.
3. L'ubriachezza sospende l'uso della ragione. Eppure fomenta l'ira. Quindi l'ira non implica la ragione.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 7, 6] insegna che «l'ira in una certa misura segue la ragione».
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 2], l'ira è una brama di vendetta. Ora, la vendetta implica un confronto tra la pena da infliggere e il danno subìto. Per cui, come dice il Filosofo [l. cit.], «chi deduce che è necessario affrontare qualcuno, subito si adira». Ma confrontare e dedurre è proprio della ragione. Quindi l'ira in qualche modo implica la ragione.
Analisi delle obiezioni: 1. Il moto di una potenza appetitiva può implicare la ragione in due modi. Primo, può implicarla come facoltà normativa: e in questo senso la ragione è solo nella volontà. Infatti la volontà è denominata appetito razionale. Secondo, può implicare la ragione come rivelatrice: e in questo senso la ragione è presente anche nell'ira. Infatti il Filosofo [De problem. 28, 3] scrive che «l'ira implica la ragione non come ragione direttiva, ma come rivelatrice dell'ingiuria». L'appetito sensitivo infatti non ubbidisce alla ragione direttamente, bensì con la mediazione della volontà.
2. Gli animali bruti hanno l'istinto naturale inserito in essi dalla ragione divina, mediante il quale esercitano dei moti esterni e interni simili ai moti della ragione, come già si è notato [q. 40, a. 3].
3. Secondo Aristotele [Ethic. 7, 6] «l'ira ascolta la ragione in una certa misura», cioè come rivelatrice dell'ingiuria subita, «ma non la ascolta perfettamente», poiché non rispetta la regola della ragione nel ripagare con la vendetta. Perciò l'ira richiede un atto della ragione, alla quale però aggiunge un impedimento. Per cui, come osserva il Filosofo [De problem. 3, pr. 2, 7] , quelli che sono molto ubriachi, essendo privi di ogni giudizio della ragione, non si adirano; si adirano invece quando sono leggermente ubriachi, in quanto conservano il giudizio della ragione, ma vincolato.

Articolo 5
II-II, q. 156, a. 4; De Verit., q. 25, a. 6, ad 4; 7 Ethic., lect. 6
Se l'ira sia più naturale della concupiscenza o desiderio
Sembra che l'ira non sia più naturale della concupiscenza. Infatti:
1. Si dice che per natura l'uomo è un animale mansueto. Ma «la mansuetudine si contrappone all'ira», come ricorda il Filosofo [Reth. 2, 3]. Quindi l'ira

non è più naturale della concupiscenza, ma è del tutto contraria alla natura umana.
2. La ragione e la natura sono termini contrapposti: infatti agire secondo ragione non equivale ad agire secondo la natura. Ora, secondo Aristotele [Ethic. 7, 6], «l'ira implica la ragione, al contrario della concupiscenza». Quindi la concupiscenza è più naturale dell'ira.
3. L'ira è la brama di vendicarsi, mentre la concupiscenza è soprattutto la brama dei piaceri del tatto, cioè dei piaceri venerei e della gola. Ora, queste cose sono più naturali all'uomo di quanto lo sia la vendetta. Quindi la concupiscenza è più naturale dell'ira.
In contrario: Il Filosofo [ib.] insegna che «l'ira è più naturale della concupiscenza».
Dimostrazione: Si considera naturale ciò che viene causato dalla natura, come spiega Aristotele [Phys. 2, 1]. Quindi per decidere se una passione è più o meno naturale non c'è che da considerare la sua causa. Ora, stando alle cose già dette [q. 36, a. 2], la causa di una passione può essere considerata da due lati: primo, dal lato dell'oggetto; secondo, da quello del soggetto. Se dunque si considera la causa dell'ira e della concupiscenza dal lato dell'oggetto, allora la concupiscenza, specialmente quella relativa al cibo e alla sessualità, è più naturale dell'ira: essendo queste cose più naturali della vendetta.
Se invece consideriamo la causa dell'ira dal lato del soggetto, allora sotto un certo aspetto è più naturale l'ira, e sotto un altro è più naturale la concupiscenza. Infatti la natura di un uomo può essere considerata o nel suo genere, o nella sua specie, oppure nella complessione particolare dell'individuo. Se dunque la natura viene considerata nel suo genere, cioè se consideriamo questo uomo come animale, allora la concupiscenza è più naturale dell'ira: poiché l'uomo deve proprio alla sua natura generica una certa inclinazione a desiderare quanto giova alla conservazione della vita, sia della specie che dell'individuo. – Se invece si considera la natura di un uomo nella sua specie, cioè in quanto è un essere razionale, allora l'ira è per l'uomo più naturale della concupiscenza: poiché l'ira implica la ragione più della concupiscenza.
Perciò il Filosofo [Ethic. 4, 5] può affermare che «è cosa più umana il punire», che è l'atto proprio dell'ira, «che l'essere mansueto»: infatti ogni essere insorge naturalmente contro le cose contrarie e nocive. – Se infine consideriamo la natura di questo individuo nella sua particolare complessione, allora l'ira è più naturale della concupiscenza: poiché l'ira, più della concupiscenza o di altre passioni, è portata a seguire l'eventuale tendenza all'iracondia dovuta alla complessione naturale. Se infatti un uomo ha una complessione biliosa, è predisposto all'iracondia: ora la bile, fra tutti gli umori, è quello che si muove più velocemente, tanto da essere paragonata al fuoco. Per cui è più facile che chi è predisposto all'ira dalla sua complessione naturale si adiri, piuttosto che passi all'atto colui che è predisposto alla concupiscenza. Per questo il Filosofo [Ethic. 7, 6] afferma che l'ira si trasmette dai genitori ai figli più della concupiscenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Nell'uomo si può considerare la complessione naturale del corpo, che è equilibrata, e la ragione. Secondo dunque la complessione organica l'uomo per natura, cioè secondo la sua specie, non ammette un predominio dell'ira né di altre passioni: per l'equilibrio, appunto,

della sua complessione.
Invece gli altri animali, in quanto si allontanano da questo equilibrio verso complessioni unilaterali, sono naturalmente predisposti agli eccessi di qualche passione: il leone, p. es., eccede nell'audacia, il cane nell'ira, la lepre nel timore, e così via. - Al contrario, considerando l'uomo dal lato della ragione, è per lui naturale sia adirarsi che essere mansueto, poiché la ragione sotto un certo aspetto provoca l'ira, segnalando il motivo dell'irritazione, e sotto un altro aspetto la smorza, almeno in parte: poiché chi è adirato, come dice Aristotele [cf. a. 4, ad 3], «ascolta imperfettamente il comando della ragione».
2. La ragione stessa fa parte della natura umana. Perciò dal fatto medesimo che l'ira implica la ragione segue in un certo senso che essa è naturale per l'uomo.
3. L'argomento vale se consideriamo l'ira e la concupiscenza dal lato dell'oggetto.

Articolo 6
II-II, q. 158, a. 4; De Malo, q. 12, a. 4
Se l'ira sia più grave dell'odio
Sembra che l'ira sia più grave dell'odio. Infatti:
1. Sta scritto [Pr 27, 4]: «L'ira non ha misericordia, e neppure il furore impetuoso ». Invece l'odio talora ha misericordia. Quindi l'ira è più grave dell'odio.
2. È più grave subire un male e soffrirne che subirlo soltanto. Ora, chi odia si accontenta che la persona odiata subisca un male, mentre chi è adirato non se ne accontenta, ma vuole che lo conosca e che ne soffra, come nota il Filosofo [Reth. 2, 4]. Quindi l'ira è più grave dell'odio.
3. Più sono le cause che concorrono a costituire una cosa, più essa è stabile: infatti un abito operativo è tanto più duraturo quanto più numerosi sono gli atti che lo hanno prodotto. Ma l'ira, come si è visto [a. 1], a differenza dell'odio, deriva dal concorso di molte passioni. Quindi l'ira è più stabile e più grave dell'odio.
In contrario: S. Agostino [Epist. 211] paragona l'odio a una trave e l'ira a una pagliuzza.
Dimostrazione: La specie e la natura di una passione si desumono dall'oggetto. Ora, l'oggetto dell'ira e dell'odio è materialmente identico: come infatti chi odia vuole il male della persona odiata, così chi si adira vuole il male di chi ha provocato il suo sdegno. Ma non sotto lo stesso aspetto: infatti l'odio vuole il male del nemico in quanto male, mentre l'ira vuole il male di chi l'ha provocata non in quanto male, ma sotto l'aspetto di bene, cioè in quanto uno pensa che sia una giusta vendetta. Per cui anche sopra [a. 2] abbiamo notato che l'odio è come un addossare del male a un male, mentre l'ira è un addossare del bene a un male. - Ora, è evidente che volere un male come atto di giustizia è cosa meno cattiva che volere semplicemente il male di qualcuno. Infatti volere il male di uno come atto di giustizia può anche coincidere con la virtù della giustizia, se questo volere sottostà al comando della ragione: per cui il solo difetto dell'ira sta nel vendicarsi senza seguire la ragione. Quindi è evidente che l'odio è molto peggiore e più grave dell'ira.
Analisi delle obiezioni: 1. Nell'ira e nell'odio si possono distinguere due

cose: ciò che si desidera e l'intensità del desiderio. Rispetto dunque a ciò che si desidera l'ira ha più misericordia dell'odio. Infatti l'odio non è saziato da nessun male, poiché vuole il male di un altro in quanto male, e ciò che è voluto per se stesso è voluto, al dire del Filosofo [Polit. 1, 3], senza misura, come l'avaro vuole le ricchezze. Perciò sta scritto [Sir 12, 16]: «Il nemico, se troverà l'occasione, non si sazierà del tuo sangue». – Invece l'ira desidera il male soltanto come una giusta vendetta.

Perciò quando l'adirato vede che a suo giudizio il male supera la misura del giusto, allora si muove a pietà. Per cui il Filosofo [Reth. 2, l. cit.] afferma che «chi è adirato si placa per le molte soddisfazioni; chi odia invece per nessuna».

Rispetto invece all'intensità del desiderio l'ira esclude la misericordia più dell'odio: poiché il moto dell'ira è più impetuoso, per il divampare della bile. Per cui la Scrittura aggiunge: «E chi potrà reggere all'impeto di uno spirito concitato?».

2. Chi è adirato desidera il male di qualcuno, come si è detto [nel corpo], in quanto è una giusta vendetta. Ma la vendetta consiste nell'irrogazione di una pena, e questa viene concepita come afflittiva, contraria alla volontà e inflitta per una colpa. Perciò chi è adirato vuole che la persona colpita percepisca e soffra il castigo, e conosca che esso è dovuto all'ingiustizia commessa. Invece chi odia non si cura di ciò: poiché desidera il male del suo nemico per se stesso. – Non è poi vero che sia peggiore il male di cui uno si rattrista: infatti, come nota il Filosofo [ib.], «l'ingiustizia e l'imprudenza, pur essendo dei mali, non rattristano quelli che le hanno», poiché sono volute.

3. Ciò che è prodotto da più cause è più stabile solo quando si tratta di cause della stessa natura; ma una sola causa può superarne molte altre. Ora, l'odio ha una causa più tenace dell'ira. Infatti l'ira proviene da un turbamento dell'animo per un'offesa ricevuta, mentre l'odio deriva da una disposizione che fa considerare a un uomo come contrario e nocivo ciò che egli odia. Come quindi una passione è più labile di una disposizione o di un abito, così l'ira passa più facilmente dell'odio; sebbene anche l'odio sia una passione derivante dalla disposizione suddetta. Per cui il Filosofo [ib.] scrive che «l'odio è più insaziabile dell'ira».

## Articolo 7

### Se l'ira si rivolga solo contro chi ha con noi rapporti di giustizia

Sembra che l'ira non si rivolga solo contro chi ha con noi rapporti di giustizia. Infatti:

1. Non esistono rapporti di giustizia tra l'uomo e gli esseri irrazionali. E tuttavia l'uomo qualche volta si adira con gli esseri irrazionali: come fa lo scrivano che adirato butta via la penna, o il cavaliere che frusta il cavallo. Quindi l'ira non si rivolge soltanto a chi ha con noi rapporti di giustizia.

2. Come dice Aristotele [Ethic. 5, 6], «l'uomo non ha legami di giustizia con se medesimo, né con le proprie cose». Ma talora l'uomo si adira con se stesso, come fa il penitente per i suoi peccati: infatti sta scritto nei Salmi [4, 5]:

«Adiratevi, e non peccate». Quindi l'ira non si rivolge soltanto contro chi ha con noi rapporti di giustizia.
3. Si possono avere rapporti di giustizia e di ingiustizia con tutto un genere, o con una comunità intera: come quando lo stato ha danneggiato qualcuno. Invece l'ira non riguarda mai un genere, ma soltanto «qualche singolare», come dice il Filosofo [Reth. 2, 4]. Quindi l'ira non riguarda propriamente coloro che sono legati a noi da rapporti di giustizia e di ingiustizia.
In contrario: C'è l'insegnamento del Filosofo [Reth. 2, cc. 2, 3].
Dimostrazione: Abbiamo già detto [a. 6] che l'ira vuole il male sotto l'aspetto di giusta vendetta. Perciò l'ira riguarda coloro che hanno rapporti di giustizia e di ingiustizia. Infatti vendicare è proprio della giustizia, mentre offendere è proprio dell'ingiustizia. Quindi sia dalla parte della causa, cioè dell'offesa, sia dalla parte della vendetta che l'adirato desidera, è evidente che l'ira si rivolge contro coloro con cui abbiamo rapporti di giustizia e di ingiustizia.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già detto [a. 4, ad 2], pur implicando la ragione, l'ira può trovarsi anche negli animali privi di ragione, poiché essi dall'istinto naturale, e mediante l'immaginativa, sono portati a compiere cose che assomigliano agli atti della ragione. Perciò, siccome nell'uomo c'è sia la ragione che l'immaginativa, i moti dell'ira possono insorgere in lui in due modi. Primo, in seguito alla presentazione del danno da parte della sola immaginativa. E così può insorgere qualche scatto d'ira anche verso gli esseri irrazionali e inanimati, simile ai moti istintivi degli animali contro le cose nocive. – Secondo, in seguito alla presentazione del danno da parte della ragione. E così, come dice il Filosofo [Reth. 2, 3], «in nessun modo l'ira si può rivolgere contro le cose inanimate, né contro i morti». E ciò sia perché manca la sofferenza, che chi è adirato soprattutto tenta di infliggere a chi ha causato la sua collera, sia perché nei loro riguardi non ci può essere vendetta, essendo essi incapaci di offendere.
2. Come osserva il Filosofo [Ethic. 5, 11], «esiste una certa giustizia o ingiustizia metaforica dell'uomo verso se stesso», in quanto alla ragione spetta il dominio sull'irascibile e sul concupiscibile. E in questo senso si può dire che uno si vendica di se stesso, e quindi si adira con se stesso. Parlando però propriamente nessuno può adirarsi con se stesso.
3. Nel libro citato il Filosofo [Reth. 2, 4] porta questa sola differenza tra l'odio e l'ira, che «l'odio può riguardare tutto un genere: si odia, p. es., tutto il genere dei briganti, mentre l'ira si rivolge solo contro il singolo». E il motivo sta nel fatto che l'odio deriva dal considerare la qualità di una data cosa come contraria alla nostra disposizione, e questa considerazione può essere universale o particolare. L'ira invece è prodotta dall'offesa compiuta da qualcuno col proprio atto. Ora, gli atti sono tutti individuali. Perciò l'ira si rivolge sempre al singolare concreto. – Se poi è tutto lo stato che ci offende, allora lo stato intero è considerato come un ente singolo.

Articolo 8
Se le specie dell'ira siano ben determinate
Sembra che il Damasceno [De fide 2, 16] non abbia determinato convenientemente

tre specie di ira, cioè la bile, la mania e il furore. Infatti:
1. Le specie non suddividono mai un genere in base a un accidente. Queste tre cose invece si distinguono in base a un accidente: infatti «l'inizio del moto dell'ira è chiamato bile, mentre l'ira che perdura è detta mania e il furore è l'ira che prende tempo per vendicarsi». Quindi non sono specie distinte dell'ira.
2. Scrive Cicerone [Tusc. disp. 4, 9] che «l'escandescenza in greco è detta thymosis; ed è un'ira che presto nasce e presto si smorza». Invece secondo il Damasceno la thymosis si identifica col furore. Quindi non è vero che il furore prende tempo per vendicarsi, ma col tempo si smorza.
3. S. Gregorio [Mor. 21, 5] stabilisce tre gradi nell'ira, e cioè «l'ira senza voce», «l'ira con grida» e «l'ira con parole espresse»; e ciò in base alle parole del Signore [Mt 5, 22]: «Chiunque si adira contro il suo fratello», dove egli riscontra «l'ira senza voce»; nelle parole invece: «Chi dice al fratello, stupido», trova un accenno all'«ira con grida, ma senza vere parole espresse »; nell'espressione infine: «E chi gli dice, pazzo», trova che «la voce prende forma e perfezione di parola». Perciò la divisione del Damasceno è insufficiente, non tenendo conto della voce.
In contrario: Bastano i testi del Damasceno [cf. ob. 1] e di S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 2].
Dimostrazione: Le tre specie dell'ira determinate dal Damasceno e dal Nisseno sono desunte dagli elementi che danno all'ira il suo vigore. Ora, ciò può dipendere da tre cose. Primo, dalla facilità del suo moto: e quest'ira è detta bile per la facilità con cui si accende. Secondo, dalla tristezza, che causa un'ira perdurante nella memoria: e si ha così la mania, termine desunto da manere [rimanere]. Terzo, da ciò che l'adirato desidera, cioè dalla vendetta: e allora si ha il furore, che non si acquieta finché non punisce. Perciò il Filosofo [Ethic. 4, 5], parlando degli adirati, alcuni li chiama acuti, perché pronti all'ira, altri amari, perché la ritengono a lungo, altri infine difficili, perché non si acquietano finché non si sono vendicati.
Analisi delle obiezioni: 1. Le cose da cui l'ira riceve un perfezionamento non sono del tutto accidentali per essa. Perciò nulla impedisce che le specie dell'ira siano desunte da esse.
2. L'escandescenza di cui parla Cicerone sembra appartenere più alla prima specie dell'ira, desunta dalla facilità dell'ira medesima, che al furore. Però nulla impedisce che il greco thymosis implichi sia la facilità dell'adirarsi che la fermezza nel proposito di vendicarsi.
3. I tre gradi ricordati sono distinti tra loro in base agli effetti dell'ira, e non in base alla diversa perfezione del moto stesso della passione.

## Quaestio 47
## Prooemium

[35525] Iª-IIae q. 47 pr. Deinde considerandum est de causa effectiva irae, et de remediis eius. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum

qui irascitur. Secundo, utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum irae. Tertio, de causa irae ex parte irascentis. Quarto, de causa irae ex parte eius contra quem aliquis irascitur.

ARGOMENTO 47
LE CAUSE E I RIMEDI DELL'IRA
Passiamo a considerare le cause e i rimedi dell'ira.
In proposito tratteremo quattro argomenti: 1. Se il movente dell'ira sia sempre un'azione compiuta contro chi si adira; 2. Se possa esserlo solo la disistima o il disprezzo; 3. Le cause dell'ira dalla parte del soggetto; 4. Le cause dell'ira dalla parte di chi la subisce.

Articolo 1
Se il movente dell'ira
sia sempre un'azione compiuta contro chi si adira
Sembra che non sempre uno si adiri per un'azione fatta contro di lui. Infatti:
1. L'uomo, peccando, non può fare nulla contro Dio, poiché sta scritto [Gb 35, 6]: «Se pecchi, che gli fai?». E tuttavia, stando alla Scrittura [Sal 105, 40], Dio si adira contro gli uomini per i loro peccati: «L'ira del Signore si accese contro il suo popolo». Quindi non sempre uno si adira per cose fatte contro di lui.
2. L'ira è il desiderio di vendicarsi. Ora, uno può volere la vendetta anche per offese fatte contro altri. Quindi non sempre il movente dell'ira è un'azione compiuta contro di noi.
3. Il Filosofo [Reth. 2, 2] scrive che gli uomini si adirano specialmente contro quelli «che disprezzano le cose di cui essi si occupano di più: quanti p. es. studiano la filosofia, si adirano contro coloro che la disprezzano»; e lo stesso si dica delle altre cose. Ora, disprezzare la filosofia non è offendere chi la studia. Perciò non sempre ci si adira per delle azioni compiute contro di noi.
4. Chi risponde col silenzio all'ingiuria provoca maggiormente all'ira, come nota il Crisostomo [Ad Rm hom. 22]. Ma col tacere non si fa nulla contro chi ingiuria. Quindi non sempre l'ira è provocata da un'azione compiuta contro chi si adira.
In contrario: Il Filosofo [Reth. 2, 4] insegna che «l'ira riguarda sempre cose che interessano noi. L'inimicizia invece ne prescinde: noi infatti odiamo una persona anche solo perché ha certe determinate caratteristiche».
Dimostrazione: Come si è detto [q. 46, a. 6], l'ira è il desiderio di nuocere a un altro per giusta vendetta. Ora, non si concepisce una vendetta senza presupporre un'ingiustizia. Non tutte le ingiustizie tuttavia provocano la vendetta, ma solo quelle che toccano chi vuole vendicarsi: infatti ciascuno respinge per natura il proprio male, come per natura aspira al proprio bene. Ora, un'ingiustizia commessa da altri non ci riguarda se in qualche modo non ci colpisce.
Perciò il movente dell'ira è sempre un'azione compiuta contro chi si adira.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che in Dio c'è l'ira non come passione, ma come giusto giudizio, che mira a vendicare il peccato. Infatti il peccatore non può nuocere a Dio efficacemente; tuttavia per quanto sta in lui agisce in due modi contro Dio. Primo, perché ne disprezza le leggi. Secondo, perché

nuoce ad altri o a se medesimo: e ciò interessa Dio, poiché il danneggiato è sotto la provvidenza e la tutela di Dio.
2. Ci adiriamo contro chi nuoce ad altri, e desideriamo vendicarci di lui, perché i colpiti in qualche modo ci riguardano: o per una certa affinità, o per amicizia, o almeno per la comunanza della natura.
3. La cosa di cui più ci occupiamo la consideriamo come un nostro bene. Perciò quando viene disprezzata pensiamo di essere disprezzati anche noi, e ci consideriamo offesi.
4. Chi risponde col silenzio provoca all'ira chi lo offende quando mostra di tacere per disprezzo, non dando peso all'ira dell'altro. Ma la disistima è già un certo atto.

Articolo 2
Se la disistima o disprezzo sia l'unico movente dell'ira
Sembra che la disistima o disprezzo non sia l'unico movente dell'ira. Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 2, 16] afferma che «ci si adira perché si è subita un'ingiustizia, o si pensa di averla subita». Ora, si può subire un'ingiustizia senza disprezzo o disistima. Quindi la disistima non è il solo movente dell'ira.
2. Rattristarsi del disprezzo equivale a desiderare di essere rispettati. Ma gli animali non cercano il rispetto. Quindi non si rattristano del disprezzo. Tuttavia «in essi non manca l'ira, provocata dalle ferite», come nota il Filosofo [Ethic. 3, 8]. Perciò il disprezzo non è il solo movente dell'ira.
3. Il Filosofo [Reth. 2, 2] indica molte altre cause dell'ira, e cioè «la dimenticanza, il gioire nelle disgrazie altrui, il rinfacciare il male, l'ostacolare il conseguimento del proprio volere». Quindi il disprezzo non è l'unico movente dell'ira.
In contrario: Il Filosofo [ib.] scrive che l'ira è «una brama di punire, accompagnata da tristezza, a causa di una disistima che si pensa di non meritare».
Dimostrazione: Tutte le cause dell'ira si riducono alla disistima. Ci sono infatti tre specie di disistima, come insegna Aristotele [ib.], e cioè il disprezzo, la vessazione, con cui si ostacola l'adempimento del volere, e la contumelia: e a queste tre cose si riducono tutti i moventi dell'ira. E due sono le ragioni di questo fatto. Primo, perché l'ira cerca il danno di un altro come giusta vendetta: quindi in tanto cerca la vendetta in quanto si presenta come giusta. Ma non si può fare una vendetta giusta se non per un'ingiustizia: perciò il movente dell'ira è sempre qualcosa di ingiusto. Per cui il Filosofo [Reth. 2, 3] scrive che «se qualcuno pensa di aver subito un danno giustamente, non si adira: infatti l'ira non sorge contro ciò che è giusto». Ora, uno può procurare un danno in tre modi: per ignoranza, per passione e per libera scelta. Ma l'ingiustizia massima sta nel danneggiare deliberatamente, e con vera malizia, come nota Aristotele [Ethic. 5, 8]. Quindi ci adiriamo soprattutto contro coloro che, a nostro giudizio, ci hanno fatto del male apposta. Se infatti riteniamo che qualcuno ci ha offesi per ignoranza o per passione, o non ci irritiamo con lui, o lo facciamo in tono minore: poiché l'ignoranza e la passione diminuiscono l'offesa, e in qualche modo spingono alla misericordia e al perdono. Invece

quelli che fanno del male deliberatamente mostrano di peccare per disprezzo: quindi ci irritiamo specialmente contro di loro.
Per cui il Filosofo [Reth. 2, 3] scrive che «contro coloro che hanno commesso qualcosa per ira o non ci irritiamo, o ci irritiamo di meno: essi mostrano infatti di non aver agito per disistima».
Secondo, perché la disistima si contrappone al prestigio personale: infatti, come dice Aristotele [Reth. 2, 2], «gli uomini disistimano ciò che reputano buono a nulla». Ora, da tutti i nostri beni noi ci attendiamo un certo prestigio. Quindi qualsiasi offesa ci venga fatta si riduce alla disistima o al disprezzo, in quanto colpisce il nostro prestigio.
Analisi delle obiezioni: 1. Se uno patisce un torto per qualsiasi altra causa diversa dal disprezzo, tale causa diminuisce il torto medesimo. Invece solo il disprezzo o disistima accresce il movente dell'ira. Quindi è di per sé la causa dell'ira.
2. Sebbene l'animale non brami l'onore come tale, tuttavia cerca una certa prestanza, e si irrita contro le cose che la compromettono.
3. Tutte le cause suddette si riducono al disprezzo. La dimenticanza, p. es., è un segno evidente di disistima: infatti le cose che stimiamo importanti le imprimiamo maggiormente nella memoria. E similmente deriva dal disprezzo il non temere di contristare qualcuno, rinfacciandogli cose dolorose. E anche chi nelle disgrazie di qualcuno dà segni di contentezza mostra di curarsi poco del bene o del male del prossimo. E così pure chi impedisce a un altro di attuare il suo proposito, senza che gliene venga un vantaggio personale, mostra di non preoccuparsi molto della sua amicizia. Perciò tutte queste cose sono incentivi dell'ira in quanto sono segni di disprezzo.

Articolo 3
Se la prestanza di chi si adira sia la causa del suo sdegno
Sembra che la prestanza non sia la causa per cui uno facilmente si adira. Infatti:
1. Il Filosofo [Reth. 2, 2] scrive che «alcuni sono irritabili al massimo quando soffrono: così i malati, i poveri e i delusi nei loro desideri». Ma tutte queste cose sono delle deficienze. Quindi le deficienze rendono inclini all'ira più della prestanza.
2. Il Filosofo [ib.] aggiunge che «alcuni sono irritabili al massimo quando si può sospettare che in essi non ci sia una perfezione, o ci sia un difetto; quando invece pensano di eccellere nelle cose in cui vengono disprezzati, non vi fanno caso». Ora, questo sospettare è dovuto a una deficienza. Quindi le deficienze sono causa dell'ira più della prestanza.
3. Le cose che contribuiscono alla propria prestanza sono quelle che rendono più affabili e fiduciosi. Ora, il Filosofo [Reth. 2, 3] afferma che «nel gioco, nel riso, nelle feste, nella prosperità, nella riuscita delle loro imprese, nei godimenti onesti e nella piena fiducia, gli uomini non si adirano». Quindi la prestanza non causa l'ira.
In contrario: Il Filosofo [Reth. 2, 9] insegna che gli uomini si adirano per la loro prestanza.

Dimostrazione: In due modi si può considerare la causa dell'ira dalla parte del soggetto. Primo, in base al rapporto col movente dell'ira. E allora la prestanza personale è la causa per cui uno facilmente si adira. Infatti il movente dell'ira è, come si è detto [a. 2], il disprezzo ingiusto. Ora, è evidente che quanto più uno è eccellente, più è ingiusto che venga disprezzato in ciò che lo distingue. Perciò quelli che eccellono in qualcosa si irritano al massimo se vengono in ciò disprezzati: come fa il ricco disprezzato nelle sue ricchezze, l'oratore disprezzato nell'oratoria e così via.
Secondo, la causa dell'ira dalla parte del soggetto può essere considerata in base alla disposizione che viene lasciata in lui da tale movente. È chiaro, infatti, che l'unica cosa capace di muovere all'ira è un danno che rattrista. Ora, le cose più rattristanti si riducono a delle minorazioni: poiché quando gli uomini sono minorati si affliggono con più facilità. E questo è il motivo per cui i malati e gli infelici sono più portati all'ira: perché si addolorano con più facilità.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta la prima obiezioni.
2. Chi è disprezzato in cose dove eccelle particolarmente non ritiene di subire alcun danno, per cui non si rattrista: e da questo lato ha meno motivo di adirarsi. Dall'altro lato invece, in quanto viene disprezzato più ingiustamente, ne avrebbe un maggior motivo. A meno che egli non pensi di essere malvisto o deriso non per disprezzo, ma per ignoranza, o per altre cose del genere.
3. Tutte le cose indicate impediscono l'ira in quanto impediscono la tristezza. Ma da un altro lato sono fatte per provocare l'ira, inquantoché rendono più irragionevole il disprezzo.

Articolo 4
Se la causa per cui più facilmente ci irritiamo con qualcuno siano le sue minorazioni
Sembra che la causa per cui più facilmente ci irritiamo con qualcuno non siano le sue minorazioni. Infatti:
1. Scrive il Filosofo [Reth. 2, 3] che «non ci irritiamo, ma piuttosto ci calmiamo contro quelli che confessano, si pentono e si umiliano. Del resto anche i cani non mordono quelli che siedono». Ora, questi atti si riducono a minorazioni o privazioni. Quindi la bassezza del soggetto attenua la nostra ira contro chi ci fa inquietare.
2. Non c'è minorazione più grave della morte. Ma contro i morti l'ira finisce. Quindi non sono incentivi dell'ira le minorazioni di chi la provoca.
3. Nessuno considera minore qualcuno perché è suo amico. Ora, con gli amici ci irritiamo maggiormente se ci offendono o non ci aiutano: infatti sta scritto nei Salmi [54, 13]: «Se mi avesse insultato un nemico, l'avrei sopportato». Perciò non sono causa di maggiore irritazione le minorazioni di chi ci fa inquietare.
In contrario: Il Filosofo [Reth. 2, 2] scrive che «il ricco si adira contro il povero, se ne è disprezzato; e chi comanda contro il suddito».
Dimostrazione: Abbiamo già detto [aa. 2, 3] che il disprezzo ingiusto è la causa che più provoca l'ira. Ora, la minorazione o la piccolezza di chi ci fa inquietare contribuisce all'aumento dell'ira, poiché aumenta l'ingiustizia del

disprezzo. Se infatti è vero che più uno è superiore, più ingiustamente viene disprezzato, è anche vero che più uno è inferiore, più ingiustamente disprezza. Perciò i nobili si irritano se sono disprezzati dal volgo, i sapienti se disprezzati dagli ignoranti, i padroni dai servi.
Se invece l'inferiorità, o la minorazione, attenua l'ingiusto disprezzo, allora l'inferiorità non fa crescere l'ira, ma piuttosto la fa diminuire. E in questo modo quelli che si pentono delle offese fatte, confessano di aver fatto male e si umiliano chiedendo perdono, calmano l'ira, secondo il detto della Scrittura [Pr 15, 1]: «Una risposta gentile calma la collera»; e ciò perché essi mostrano non disprezzo, ma stima per coloro di fronte ai quali si umiliano.
Analisi delle obiezioni: 1. Le cose da cui l'ira riceve un perfezionamento non sono del tutto accidentali per essa. Perciò nulla impedisce che le specie dell'ira siano desunte da esse.
2. L'escandescenza di cui parla Cicerone sembra appartenere più alla prima specie dell'ira, desunta dalla facilità dell'ira medesima, che al furore. Però nulla impedisce che il greco thymosis implichi sia la facilità dell'adirarsi che la fermezza nel proposito di vendicarsi.
3. I tre gradi ricordati sono distinti tra loro in base agli effetti dell'ira, e non in base alla diversa perfezione del moto stesso della passione.

Quaestio 48
Prooemium

[35560] Iª-IIae q. 48 pr. Deinde considerandum est de effectibus irae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ira causet delectationem. Secundo, utrum maxime causet fervorem in corde. Tertio, utrum maxime impediat rationis usum. Quarto, utrum causet taciturnitatem.

ARGOMENTO 48
GLI EFFETTI DELL'IRA
Dobbiamo infine trattare degli effetti dell'ira.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'ira causi un godimento; 2. Se causi nel cuore il massimo di ardore; 3. Se sia il più grave ostacolo per l'uso della ragione; 4. Se faccia ammutolire.

Articolo 1
Se l'ira causi un godimento
Sembra che l'ira non causi godimento. Infatti:
1. La tristezza è incompatibile col godimento. Ma l'ira implica sempre la tristezza: poiché, come dice Aristotele [Ethic. 7, 6], «chi fa una cosa per ira, la fa con tristezza». Quindi l'ira non causa un godimento.
2. Il Filosofo [Ethic. 4, 5] afferma che «la punizione ferma l'impeto dell'ira, sostituendo il piacere alla tristezza»: dal che si deduce che il piacere deriva dalla punizione. La punizione, però, toglie l'ira. Per cui l'ira cessa quando viene il piacere. Quindi non gli è congiunta.
3. Nessun effetto è di ostacolo alla propria causa, essendo ad essa conforme. Invece i piaceri impediscono l'ira, come nota Aristotele [Reth. 2, 3]. Quindi

il piacere non è un effetto dell'ira.
In contrario: Il Filosofo nel medesimo libro [c. 2] riferisce quel detto [Omero, Iliade 18, 109-110]: «L'ira molto più dolce del miele stillante si diffonde nel petto degli uomini».
Dimostrazione: Come nota il Filosofo [Ethic. 7, 14], i piaceri, specialmente quelli sensibili e materiali, sono come delle medicine contro il dolore: perciò più grande è il dolore o l'angoscia che il godimento è chiamato a lenire, più questo si fa sentire: più uno ha sete, p. es., e più gusta la bevanda. Ora è evidente, da quanto abbiamo detto [q. 47, aa. 1, 3], che il moto dell'ira sorge da un'ingiuria che rattrista, e il cui rimedio è la vendetta. Perciò all'atto della vendetta segue un godimento, e tanto maggiore quanto più grave era stato il dolore. - Se quindi la vendetta è già in atto si ha un godimento perfetto, che esclude del tutto la tristezza e acquieta il moto dell'ira. - Prima invece che la vendetta si attui nella realtà esso diviene presente a chi è adirato in due modi. Primo, mediante la speranza: poiché, come si è visto [q. 46, a. 1], non ci si adira senza la speranza di vendicarsi. - Secondo, mediante un pensiero insistente. Infatti chi ha un desiderio gode nel pensare a lungo a ciò che desidera: per cui sono piacevoli anche le immaginazioni dei sogni. E così quando colui che è adirato continua a pensare dentro di sé alla vendetta, ne prova piacere. Tuttavia non è un godimento perfetto, che escluda la tristezza, e quindi l'ira.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi è adirato gode e si rattrista, ma non della stessa cosa: si rattrista infatti dell'offesa ricevuta, e gode della vendetta pensata e sperata. Perciò il dolore si rapporta all'ira come sua causa; il godimento invece come effetto o termine.
2. L'argomento vale per il godimento prodotto dalla reale attuazione della vendetta, il quale elimina totalmente l'ira.
3. I piaceri antecedenti impediscono il prodursi della tristezza, e quindi dell'ira. Ma il godimento della vendetta è conseguente all'ira.

Articolo 2
Se l'ira accenda al massimo l'ardore del cuore
Sembra che l'ira sia la causa principale di tale ardore. Infatti:
1. Abbiamo già detto [q. 28, a. 5, risp. ob.; q. 37, a. 2] che l'ardore è proprio dell'amore. Ma abbiamo anche notato [q. 27, a. 4; q. 28, a. 6, ad 2; q. 41, a. 2, ad 1] che l'amore è il principio e la causa di tutte le passioni. Ora, essendo la causa maggiore dell'effetto, sembra che l'ira non possa produrre il massimo ardore.
2. Le cose che di per sé eccitano l'ardore aumentano col tempo: come l'amore, col prolungarsi, aumenta. Invece l'ira con l'andar del tempo si smorza: infatti il Filosofo [Reth. 2, 3] nota che «il tempo calma l'ira». Quindi l'ira non è propriamente causa dell'ardore.
3. Un calore, aggiungendosi a un altro calore, lo rafforza. Invece, come scrive il Filosofo [ib.], «col sopraggiungere di un'ira più grande, l'ira si attenua». Perciò l'ira non causa il calore.
In contrario: Scrive il Damasceno [De fide orth. 2, 16] che «l'ira è l'ardore del sangue intorno al cuore, prodotto dall'evaporazione del fiele».

Dimostrazione: Come si è già detto [q. 44, a. 1], l'alterazione fisiologica che accompagna le passioni corrisponde al moto dell'appetito. Ora, è noto che qualsiasi appetito, anche quello naturale, tende con più forza verso il suo contrario quando esso è presente: per cui vediamo che l'acqua calda si congela maggiormente, perché allora il freddo agisce sul caldo con più vigore.
Ora, il moto appetitivo dell'ira è causato dall'ingiustizia ricevuta come dalla presenza di un elemento contrario. Perciò l'appetito tende con tutte le sue forze a respingere l'ingiustizia con la brama della vendetta: da cui la vivacità e la violenza del moto dell'ira. E poiché il moto dell'ira non è una fuga, a cui corrisponde il freddo, ma è piuttosto un'aggressione, a cui corrisponde il calore, il moto dell'ira provoca un certo ardore del sangue e degli spiriti vitali intorno al cuore, che è lo strumento delle passioni dell'anima. Ed è per questo che soprattutto in chi si adira appaiono, per la grande agitazione del cuore, certi segni nelle membra esterne. Infatti, come scrive S. Gregorio [Mor. 5, 45], «acceso dall'impulso dell'ira il cuore palpita, il corpo trema, la lingua si inceppa, il volto si infiamma, gli occhi si stravolgono e non si riconoscono più le persone; con la bocca uno emette delle grida, ma non sa più ciò che dice».
Analisi delle obiezioni: 1. Come nota S. Agostino [De Trin. 10, 12], «anche l'amore non è mai sentito così intensamente come quando lo rivela l'assenza» [di ciò che si ama]. Perciò, quando si fa torto a un bene che noi amiamo, il nostro amore diviene più sensibile: e così il cuore si accende maggiormente per rimuovere gli ostacoli, per cui l'ira rende più forte e più sensibile l'ardore stesso dell'amore.
Tuttavia l'ardore che segue al calore non appartiene allo stesso modo all'amore e all'ira. Infatti l'ardore dell'amore è dolce e soave, avendo per oggetto il bene amato. Per cui è paragonato al calore dell'aria e del sangue: infatti i temperamenti sanguigni sono più portati ad amare; e si dice che «il fegato forza ad amare» perché in esso si riproduce il sangue. – Invece l'ardore dell'ira è amaro, e tende alla consunzione: poiché tende a punire. Per cui è paragonato al calore del fuoco e del fiele: per questo il Damasceno [l. cit.] dice che l'ira «deriva dall'evaporazione della bile, ed è detta biliosa».
2. Quanto dipende da una causa che si esaurisce col tempo è necessariamente soggetto a ridursi col tempo. Ora, è evidente che la memoria diminuisce col passare del tempo: infatti le cose troppo lontane nel tempo vengono dimenticate con facilità. Ma l'ira è causata dal ricordo di un'offesa ricevuta. Perciò la causa dell'ira diminuisce col tempo, finché non cessa totalmente. – Inoltre un'offesa sembra più grave da principio, e un po' per volta la sua percezione diminuisce, più ci si allontana dalla prima impressione dell'offesa.
E lo stesso si dica dell'amore, se la sua causa rimane solo nel ricordo: infatti il Filosofo [Ethic. 8, 5] scrive che «se l'assenza dell'amico si prolunga, produce la dimenticanza dell'amicizia». Se invece l'amico è presente, la causa dell'amicizia viene sempre a crescere. E lo stesso sarebbe per l'ira, se continuamente se ne prolungasse la causa.
Tuttavia il fatto stesso che l'ira rapidamente si consuma ne mostra la violenza dell'ardore. Come infatti un gran fuoco, divorando il combustibile, rapidamente

si estingue, così l'ira per la sua violenza rapidamente si smorza.
3. Ogni energia divisa in più parti diminuisce. E così quando chi è adirato con uno si adira con un altro, per ciò stesso sente diminuire l'ira verso il primo. E specialmente se l'ira contro il secondo è più grave: infatti in questo caso l'offesa che ha provocato l'ira verso il primo sembra poca cosa o nulla in confronto alla seconda, ritenuta maggiore.

Articolo 3
De Malo, q. 12, a. 1
Se l'ira sia l'ostacolo massimo per l'uso della ragione
Sembra che l'ira non ostacoli l'uso della ragione. Infatti:
1. Ciò che implica la ragione sembra che non le possa essere di ostacolo. Ma «l'ira implica la ragione», come dice Aristotele [Ethic. 7, 6]. Quindi non può esserle di ostacolo.
2. Più si ostacola la ragione e più diminuisce la chiarezza. Ora, il Filosofo [ib.] afferma che «l'iracondo non è insidioso, ma aperto». Perciò l'ira non impedisce l'uso della ragione al pari della concupiscenza, che invece, come egli aggiunge, è insidiosa.
3. Il giudizio della ragione diviene più evidente ravvicinando i contrari: poiché i contrari posti l'uno accanto all'altro si distinguono più chiaramente. Ma anche l'ira cresce in questo modo: infatti il Filosofo [Reth. 2, 2] scrive che «gli uomini si adirano maggiormente per le situazioni precedenti contrarie: come quando, essendo prima onorati, vengono disonorati». Quindi l'ira cresce con ciò che aiuta il giudizio della ragione. E così l'ira non può ostacolarlo.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 5, 45] afferma che «l'ira toglie la luce all'intelligenza, confondendo la mente col turbamento».
Dimostrazione: La mente, o ragione, non si serve di un organo corporeo nel proprio atto; tuttavia ha bisogno di alcune facoltà sensitive i cui atti vengono impediti se il corpo è alterato: e così necessariamente le alterazioni fisiologiche vengono a ostacolare il giudizio della ragione, come è evidente nell'ubriachezza e nel sonno. Ora, abbiamo detto [a. 2] che l'ira produce la massima alterazione fisiologica intorno al cuore, tanto che questa si ripercuote anche sulle membra esterne. Perciò, fra tutte le altre passioni, l'ira è quella che più chiaramente ostacola l'uso della ragione, secondo l'espressione del Salmo [30, 10]: «Il mio occhio è turbato dall'ira».
Analisi delle obiezioni: 1. L'ira ha come principio la ragione rispetto al moto appetitivo, che è la sua parte formale. Ma la passione dell'ira ostacola il perfetto giudizio dell'intelligenza in quanto non ascolta perfettamente la ragione a causa del divampare del calore, che è la parte materiale dell'ira. Ed è per questo che impedisce l'uso della ragione.
2. Si dice che l'iracondo è aperto non perché abbia chiaro in se stesso ciò che deve fare, ma perché agisce apertamente, senza nascondere nulla. E ciò in parte accade perché la ragione è impedita, non potendo così distinguere ciò che va nascosto e ciò che va mostrato, e non potendo pensare al modo di dissimularlo. In parte invece accade a motivo di quella dilatazione del cuore, propria della magnanimità, che è prodotta dall'ira: per cui il Filosofo [Ethic. 4, 3] scrive

che il magnanimo «è aperto nell'amore e nell'odio, e parla e opera apertamente ». - Invece si dice che la concupiscenza è nascosta e insidiosa perché spesso le cose piacevoli che vengono desiderate rivestono una certa turpitudine e mollezza, che l'uomo cerca di nascondere. Al contrario in ciò che sa di virile e di onorifico, ed è il caso della vendetta, l'uomo cerca di mostrarsi.
3. Come si è già detto [ad 1], il moto dell'ira nasce dalla ragione: quindi, per lo stesso motivo, il ravvicinare i contrari aiuta il giudizio della ragione e accresce l'ira. Se uno infatti possiede onori e ricchezze e ne viene in qualche modo privato, tale disgrazia gli appare più grande: sia per la vicinanza del suo contrario, sia perché imprevista. E così produce una tristezza maggiore: come anche causa un piacere maggiore l'acquisto improvviso di grandi beni. E in base all'aumento della tristezza che la precede, conseguentemente cresce anche l'ira.

Articolo 4
Se l'ira sia ciò che più fa ammutolire
Sembra che l'ira non faccia ammutolire. Infatti:
1. Il tacere si oppone al parlare. Ma l'intensificarsi dell'ira spinge a parlare, come è evidente nei gradi dell'ira stabiliti dal Signore con quelle parole [Mt 5, 22]: «Chiunque si adira con il proprio fratello...»; «Chi poi dice al suo fratello: stupido...»; «E chi gli dice: pazzo...». Quindi l'ira non fa ammutolire.
2. Venendo a mancare il controllo della ragione, l'uomo passa a proferire parole disordinate: per cui dice la Scrittura [Pr 25, 28]: «Una città smantellata o senza mura, tale è l'uomo che non sa dominare la collera». Ma l'ira, come si è visto [a. 3], ostacola al massimo il giudizio della ragione. Quindi in modo tutto particolare fa uscire in parole disordinate. Quindi non rende taciturni.
3. Sta scritto [Mt 12, 34]: «La bocca parla dalla pienezza del cuore». Ma il cuore viene turbato nel modo più grave dall'ira, secondo le spiegazioni date [a. 2]. Quindi l'ira è la causa più irresistibile della locuzione. Quindi non fa ammutolire.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 5, 45] afferma che «l'ira imprigionata dal silenzio divampa con più forza dentro l'anima».
Dimostrazione: Come si è già notato [a. 3; q. 46, a. 4], l'ira implica la ragione e ne è un ostacolo. E per l'uno e l'altro verso può impedire di parlare. Come associata alla ragione quando il giudizio di questa, pur non essendo sufficiente a inibire il desiderio disordinato della vendetta, è tuttavia così forte da trattenere la lingua dal proferire parole sconsiderate. Per cui S. Gregorio [l. cit.] afferma: «Talora l'ira impone il silenzio, con una specie di giudizio, all'animo turbato». - Come impedimento della ragione invece poiché, stando a quanto abbiamo detto [a. 2], il turbamento dell'ira si ripercuote fino alle membra esterne; e specialmente su quelle in cui più chiaramente il cuore si manifesta, cioè sugli occhi, sul volto e sulla lingua: per cui, come si è visto [ib.], «la lingua si inceppa, il volto si infiamma, gli occhi si stravolgono». Quindi il turbamento dell'ira può essere così grave da impedire del tutto alla lingua di parlare. E allora uno ammutolisce.
Analisi delle obiezioni: 1. L'aumento dell'ira qualche volta giunge a impedire

alla ragione di frenare la lingua. Altre volte invece giunge perfino a impedire di muovere la lingua e le altre membra esterne.
2. È così risolta anche la seconda obiezioni.
3. Il turbamento del cuore è talora così eccessivo da impedire i movimenti delle membra esterne. E allora viene a mancare la parola, si ha l'immobilità delle membra esterne e talvolta anche la morte. - Se invece il turbamento non è così grave, allora l'abbondanza del turbamento del cuore spinge a parlare.

Quaestio 49
Prooemium

[35593] Iª-IIae q. 49 pr. Post actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum. Et primo, de principiis intrinsecis; secundo, de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. Et primo quidem, in generali; secundo vero, de virtutibus et vitiis, et aliis huiusmodi habitibus, qui sunt humanorum actuum principia. Circa ipsos autem habitus in generali, quatuor consideranda sunt, primo quidem, de ipsa substantia habituum, secundo, de subiecto eorum; tertio, de causa generationis, augmenti et corruptionis ipsorum; quarto, de distinctione ipsorum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum habitus sit qualitas. Secundo, utrum sit determinata species qualitatis. Tertio, utrum habitus importet ordinem ad actum. Quarto, de necessitate habitus.

ARGOMENTO 49
LA NATURA DEGLI ABITI IN GENERALE
Dopo gli atti e le passioni dobbiamo considerare i princìpi degli atti umani. E innanzitutto i princìpi intrinseci, poi i princìpi estrinseci [q. 90]. I princìpi intrinseci sono le potenze e gli abiti; ma avendo noi già trattato delle potenze nella Prima Parte [q. 77 ss.], rimane ora da trattare degli abiti. Prima degli abiti in generale, quindi delle virtù e dei vizi e di tutti gli altri abiti che sono princìpi degli atti umani [q. 55].
Sugli abiti in generale quattro sono le questioni da considerare: primo, la natura degli abiti; secondo, il loro soggetto [q. 50]; terzo, le cause del loro nascere, crescere ed estinguersi [q. 51]; quarto, la loro distinzione [q. 54].
Sul primo tema tratteremo quattro argomenti: 1. Se l'abito sia una qualità; 2. Se sia una qualità specificamente distinta dalle altre; 3. Se l'abito dica ordine all'operazione; 4. La necessità degli abiti.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 1; In 5 Metaph., lect. 20
Se l'abito sia una qualità
Sembra che l'abito non sia una qualità. Infatti:
1. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 73] afferma che «il termine abito deriva dal verbo avere». Ora, il verbo avere non è usato solo per le qualità, ma anche per gli altri generi: diciamo infatti di avere la quantità, il danaro e altro ancora. Quindi l'abito non è una qualità.
2. L'abito, come insegna Aristotele [Praed. 6], è uno dei predicamenti.

Ma un predicamento non può essere la suddivisione di un altro. Quindi l'abito non è una qualità.
3. Nei Predicamenti [ib.] si legge che «ogni abito è una disposizione». Ora, come risulta dalla Metafisica [5, 19], la disposizione è «l'ordine di un essere dotato di parti». Ma questo è proprio del predicamento sito. Quindi l'abito non è una qualità.
In contrario: Il Filosofo [Praed., l. cit.] insegna che l'abito è «una qualità difficilmente amovibile».
Dimostrazione: Il termine abito deriva da avere. Due però sono le fonti di questa derivazione: la prima nasce dal significato che ha il termine avere quando si dice che un uomo, o altri esseri, hanno [o possiedono] qualcosa; la seconda viene desunta [dall'aversi intransitivo, cioè] dal significato riflessivo, il quale indica la disposizione che una cosa ha in se stessa, o in rapporto a un'altra.
Nel primo senso, cioè in quanto l'avere è usato per indicare tutto ciò che si possiede, il termine è comune a diversi generi. Perciò il Filosofo [Praed. 12] enumera l'avere tra i postpredicamenti, i quali accompagnano generi diversi di cose: come sono, p. es., gli opposti, il prima e il poi, e altre cose consimili. –
Ma tra le cose che si possono avere c'è questa differenza, che in alcune non c'è un'entità intermedia tra chi ha e la cosa posseduta: non c'è nulla di intermedio, p. es., tra il soggetto e la qualità, o la quantità, che esso possiede. In altre invece tra chi ha e la cosa avuta c'è soltanto una relazione: come quando si dice che uno ha un compagno o un amico. Ce ne sono altre poi che ammettono un'entità intermedia, la quale non è un'azione o una passione, ma un fatto che assomiglia a un'azione o a una passione, poiché da una parte c'è una cosa che veste o ricopre, e dall'altra c'è un essere vestito o coperto: perciò il Filosofo [Met. 5, 20] scrive che «l'abito è come una certa azione tra chi ha [o possiede] e la cosa posseduta», come è di quegli oggetti di cui siamo circondati.
Questi perciò costituiscono uno speciale genere di cose, che viene denominato predicamento [o categoria] dell'abito, e di cui il Filosofo [ib.] scrive che «tra chi ha il vestito e la veste indossata c'è di mezzo l'abito».
Se invece prendiamo l'avere in quanto sta a indicare la disposizione che una cosa ha in se stessa, o in rapporto a un'altra, allora l'abito è una qualità: poiché questo modo di «aversi» è sempre secondo una qualità. E in proposito il Filosofo [ib.] afferma che «l'abito è una disposizione secondo la quale uno è disposto bene o male, o in se stesso o in rapporto ad altro, così come è un abito la salute». Ora, noi parliamo dell'abito in questo senso. Perciò concludiamo che l'abito è una qualità.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione parte dal termine avere nel suo significato più generico: in quel senso infatti è usato per molti generi di cose, come si è detto [nel corpo].
2. L'argomento parte dall'abito inteso come entità intermedia tra chi ha e la cosa posseduta: infatti solo in questo senso, come si è visto [ib.], l'abito è un predicamento.
3. La disposizione implica sempre l'ordine di un essere composto di parti: ma ciò può avvenire in tre modi, come aggiunge subito il Filosofo, cioè «o

secondo il luogo, o secondo la potenza, o secondo la specie». «Nelle quali parole», come dice Simplicio nel suo Commento [8], «egli abbraccia tutte le disposizioni. Nell'espressione "secondo il luogo" quelle corporali: e ciò appartiene al predicamento o categoria del sito, che indica l'ordine delle parti nel luogo. Nell'espressione "secondo la potenza" include le disposizioni non ancora perfette quali attitudini e capacità, come la scienza e la virtù incipienti. Nell'espressione infine "secondo la specie" include le disposizioni perfette, che sono gli abiti, come la scienza e la virtù allo stato perfetto».

Articolo 2
De Virt., q.1, a.1
Se l'abito sia una qualità specificamente distinta dalle altre
Sembra che l'abito non sia una qualità specificamente distinta dalle altre.
Infatti:
1. Come si è spiegato [a. 1], l'abito che è una qualità è «una disposizione secondo la quale uno è disposto bene o male». Ma ciò può accadere per qualsiasi qualità: poiché anche per la figura una cosa può essere disposta bene o male, e così per il caldo e per il freddo, e via dicendo. Quindi l'abito non è una specie determinata della qualità.
2. Il Filosofo [Praed. 6] afferma che il caldo e il freddo sono disposizioni o abiti, come la malattia e la salute. Ma il caldo e il freddo sono nella terza specie della qualità. Quindi l'abito e la disposizione non si distinguono dalle altre specie della qualità.
3. Essere «difficilmente amovibile» non è una differenza che riguarda il genere qualità, ma piuttosto il moto e la passione. Ora, nessun genere può essere determinato a una data specie mediante differenze appartenenti ad altri generi ma è necessario, come insegna il Filosofo [Met. 7, 12], che le differenze si riferiscano al loro genere per se stesse. Dal momento quindi che l'abito è «una qualità difficilmente amovibile», non può essere una specie determinata della qualità.
In contrario: Il Filosofo [Praed., l. cit.] scrive che «l'abito e la disposizione sono una specie della qualità».
Dimostrazione: Il Filosofo [ib.] tra le quattro specie della qualità mette al primo posto «la disposizione e l'abito». E Simplicio così parla delle differenze di tali specie: «Tra le qualità alcune sono naturali, e sono quelle che sono insite per natura e permanenti; altre invece sono avventizie, vengono dall'esterno e si possono perdere. E queste», cioè le avventizie, «sono gli abiti e le disposizioni, che differiscono tra loro in quanto sono facili o difficili a perdersi.
Tra le qualità naturali poi alcune vengono desunte da elementi potenziali: e abbiamo così la seconda specie della qualità [cioè la potenza e l'impotenza]. Altre vengono desunte invece da elementi attuali, o in profondità o in superficie. Se in profondità abbiamo la terza specie della qualità [cioè la passione e le qualità passibili], se in superficie abbiamo invece la quarta specie, cioè la figura e la forma, che è la figura degli esseri animati». - Ma questo modo di distinguere le specie della qualità non è accettabile. Infatti molte figure e qualità passibili non sono naturali, ma avventizie; e molte disposizioni non

sono avventizie, ma naturali, come la salute, la bellezza e così via. Inoltre questa spiegazione inverte l'ordine delle specie: ciò che è più naturale deve infatti rimanere sempre al primo posto.

Perciò la distinzione delle disposizioni e degli abiti dalle altre qualità va giustificata in un altro modo. Infatti la qualità è una modalità della sostanza. Ora una modalità, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 3], è «delimitata da una misura». Quindi, come ciò che determina la potenza della materia nell'essere sostanziale costituisce la qualità che è la differenza sostanziale, così ciò che determina la potenza di un soggetto nell'essere accidentale costituisce la qualità accidentale, che è anch'essa una differenza, come spiega il Filosofo [Met. 5, 14].

Ora, le modalità o determinazioni di un soggetto nel suo essere accidentale possono riguardare: o la natura del soggetto, o l'azione e la passione che derivano dai princìpi naturali, cioè dalla materia e dalla forma, oppure la quantità. Se riguardano la quantità del soggetto abbiamo la quarta specie della qualità. E poiché la quantità è essenzialmente priva di moto e al di fuori della nozione del bene e del male, nella quarta specie della qualità non si considera l'aspetto di bene o di male, e neppure se una cosa è duratura o passeggera.

– Le modalità o determinazioni del soggetto relative all'azione e alla passione costituiscono invece la seconda e la terza specie della qualità. Perciò nell'una e nell'altra si considera se una cosa è facile o difficile da compiersi, e se è duratura o passeggera.

Però in esse non si considera l'aspetto di bene o di male: poiché i moti e le passioni non hanno carattere di fine, mentre il bene e il male vengono concepiti in rapporto a un fine. – Invece le modalità o determinazioni del soggetto in ordine alla natura di una cosa appartengono alla prima specie della qualità, cioè all'abito e alla disposizione: infatti il Filosofo [Phys. 7, 3], parlando degli abiti dell'anima e del corpo, afferma che sono «disposizioni di un essere perfetto verso l'ottimo; e chiamo perfetto l'essere che è disposto secondo natura». Perciò nella prima specie si considera sia il bene che il male; e anche la maggiore o minore amovibilità, poiché, come dice Aristotele [Phys. 2, 7], la natura è il fine della generazione e del moto. Per cui egli definisce l'abito «una disposizione secondo la quale uno è disposto bene o male» [Met. 5, 20]. E altrove [Ethic. 2, 5] afferma che «gli abiti sono quei modi secondo i quali ci comportiamo bene o male rispetto alle passioni». Infatti quando il modo conviene alla natura di una cosa ha carattere di bene, e quando non conviene ha carattere di male. E poiché la natura è il primo aspetto che va considerato in una cosa, l'abito occupa il primo posto tra le specie della qualità.

Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già detto [a. 1, ad 3], la disposizione implica un certo ordine. Quando perciò si dice che uno è disposto a una data qualità, si intende in ordine a qualcosa. E se si aggiunge «bene o male», come nella definizione dell'abito, si deve intendere in ordine alla natura, che costituisce il fine. Perciò rispetto alla figura, o rispetto al caldo e al freddo, non si dice che uno è disposto bene o male se non in ordine alla natura della cosa, secondo che [tale stato] è conveniente o non conveniente. Perciò anche la figura e le qualità passibili, in quanto sono considerate come proporzionate

o meno alla natura di un soggetto, appartengono all'abito o alla disposizione: infatti la figura e il colore, in quanto sono conformi alla natura di una cosa, rientrano nella bellezza; il caldo e il freddo poi, in quanto proporzionati alla natura di un essere, rientrano nella salute. E in questo senso il Filosofo [cf. ob. 2] pone il caldo e il freddo nella prima specie della qualità.

2. E così è evidente la Analisi della seconda obiezioni. Sebbene altri la risolvano diversamente, come apprendiamo da Simplicio [Comm. praed., l. cit.].

3. Questa differenza: «essere difficilmente amovibile», non distingue l'abito dalle altre specie della qualità, ma dalla disposizione. Ora, la disposizione può essere considerata sotto due aspetti: primo, come il genere [immediato] dell'abito, per cui Aristotele [Met. 5, 20] mette la disposizione nella definizione dell'abito; secondo, come cosa distinta e contrapposta all'abito stesso.

E la disposizione propriamente detta si può contraddistinguere dall'abito in due modi. Primo, come nell'ambito di una medesima specie ciò che è imperfetto si distingue da ciò che è perfetto: per cui la stessa cosa sarebbe disposizione, usando il nome generico, quando è in un soggetto imperfettamente, e in condizione di svanire facilmente, e sarebbe invece abito quando vi si trova in modo perfetto, così da non potersi perdere facilmente. E in questo senso la disposizione diventa abito, come il bambino diventa uomo. – Secondo, la disposizione e l'abito si possono distinguere come le specie diverse di un unico genere subalterno: e allora si denominano disposizioni le qualità della prima specie che hanno, come la malattia e la salute, la proprietà essenziale di svanire facilmente, essendo legate a cause intermittenti; si denominano invece abiti le qualità che hanno la proprietà essenziale di non svanire facilmente, essendo legate a cause permanenti, come le scienze e le virtù. E sotto questo aspetto la disposizione non può divenire abito. E questa spiegazione sembra più consona all'intenzione di Aristotele.

Egli infatti [Praed. 6], a sostegno della distinzione, porta l'uso comune di parlare, secondo il quale vengono denominate abiti le qualità che per loro natura sono facili a svanire, ma per una combinazione diventano difficilmente amovibili, mentre avviene il contrario per le qualità che per natura sono difficilmente amovibili: se infatti uno possiede imperfettamente la scienza, così da poterla perdere facilmente, non si dice che ha la scienza, ma piuttosto che è disposto alla scienza. È chiaro quindi che il termine abito implica una certa stabilità, a differenza del termine disposizione.

Il fatto poi che «l'essere facilmente o difficilmente amovibile» sia una proprietà delle passioni e dei moti, e non appartenga al genere della qualità, non impedisce che possa determinare delle differenze specifiche. Sebbene infatti queste differenze sembrino accidentali per la qualità, tuttavia ne indicano differenze essenziali. Come anche nel genere della sostanza spesso si prendono le differenze accidentali al posto di quelle sostanziali, in quanto servono a indicare i princìpi essenziali.

## Articolo 3

### Se l'abito dica ordine all'operazione

Sembra che l'abito non dica ordine all'operazione. Infatti:
1. Ogni essere agisce in quanto è in atto. Ora, il Filosofo [De anima 3, 4] insegna che «quando uno ha acquistato un abito scientifico, anche allora è in potenza, sebbene in maniera diversa da come lo era prima di apprendere». Quindi l'abito non implica un rapporto causale rispetto all'operazione.
2. Ciò che fa parte della definizione di una cosa conviene ad essa in maniera essenziale. Ora, nella definizione delle facoltà si dice che esse sono princìpi dell'operazione, come è chiaro in Aristotele [Met. 5, 12]. Perciò appartiene essenzialmente alle potenze essere princìpi operativi. Ma ciò che è per essenza è primo in ogni genere di cose. Se dunque anche gli abiti sono princìpi operativi, devono esserlo dopo le potenze. E così non saranno, assieme alle disposizioni, la prima specie della qualità.
3. Talora si dice abito anche la salute, come pure la magrezza e la bellezza. Ma tali cose non dicono ordine a un atto. Quindi non è essenziale per l'abito essere principio di operazione.
In contrario: S. Agostino [De bono coniug. 21] scrive che «l'abito è un mezzo col quale si agisce, quando è necessario». E Averroè [De anima 3, comm. 18] afferma che «l'abito è un mezzo col quale uno agisce quando vuole».
Dimostrazione: Il rapporto all'operazione può appartenere all'abito sia per la sua stessa natura di abito, sia per il soggetto in cui risiede. Per la sua stessa natura a ogni abito appartiene una relazione con l'atto. Infatti è essenziale per l'abito uno stretto rapporto con la natura del soggetto, a seconda che l'abito è o non è conveniente. Ma la natura di una cosa, che è il fine della generazione, a sua volta è ordinata a un altro fine, il quale è o un'operazione, o un suo prodotto. Perciò l'abito non implica soltanto un ordine alla natura del soggetto ma anche, di conseguenza, alla sua operazione, in quanto questa è il fine della natura, o il mezzo che ad esso conduce. Per questo Aristotele [Met. 5, 20], nel definire l'abito, afferma che è «una disposizione mediante la quale uno è bene o male disposto o in se stesso», cioè secondo la propria natura, «o in rapporto ad altro», cioè in ordine al fine.
Ci sono poi alcuni abiti che per se stessi e in primo luogo dicono ordine all'operazione, anche per il soggetto in cui risiedono. Come infatti si è già spiegato, l'abito dice ordine strettissimo ed essenziale alla natura del soggetto. Se dunque la natura del soggetto in cui l'abito risiede consiste in una tendenza all'atto, ne segue che tale abito implica un ordine all'operazione in maniera tutta particolare. Ora, è evidente che la natura o ragione di una facoltà è di essere essenzialmente un principio operativo. Perciò tutti gli abiti che risiedono in qualche facoltà dicono in modo eminente ordine all'operazione.
Analisi delle obiezioni: 1. L'abito è un atto in quanto è una qualità: e in questo senso può essere un principio operativo. Ma in rapporto all'operazione è in potenza. Come infatti insegna Aristotele [De anima 2, 1], l'abito è «l'atto primo» e l'operazione «l'atto secondo».
2. Nella ragione intima dell'abito non c'è un rapporto alla potenza, ma alla natura. E poiché la natura precede l'atto a cui la potenza è ordinata, l'abito, come specie della qualità, viene prima della potenza.
3. La salute viene detta abito in rapporto alla natura, come si è già spiegato

[a. 2, ad 1], ma essendo la natura un principio operativo, indirettamente dice ordine a delle operazioni. Per cui il Filosofo [De hist. animal. 10, 1] afferma che l'uomo, o un membro, è sano «quando può compiere gli atti di ciò che è sano». E lo stesso si dica degli altri casi.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 1; De Verit., q. 20, a. 2; De Virt., q. 1, a. 1
Se gli abiti siano necessari
Sembra che gli abiti non siano necessari. Infatti:
1. Gli abiti, come si è detto [a. 2], sono qualità mediante le quali un essere viene disposto bene o male in rapporto a un fine. Ora, gli esseri sono disposti bene o male dalla loro forma: infatti una cosa è bene ed è ente in forza della sua forma. Quindi non c'è alcun bisogno di abiti.
2. L'abito dice ordine all'operazione. Ma la potenza indica già a sufficienza un principio operativo: infatti anche le potenze naturali sprovviste di abiti sono principio dei loro atti. Quindi non è necessario che ci siano gli abiti.
3. L'abito è per il bene e per il male come la potenza; e come la potenza non sempre agisce. Dal momento quindi che ci sono le potenze, è superfluo ammettere l'esistenza di abiti.
In contrario: Come insegna Aristotele [Phys. 7, 3], gli abiti sono delle perfezioni. Ma la perfezione è la cosa più necessaria, avendo essa natura di fine. Quindi è necessario che esistano gli abiti.
Dimostrazione: Come si è già notato [aa. 2, 3], l'abito implica una disposizione buona o cattiva in ordine alla natura di un dato essere, e alla sua operazione o al suo fine. Ora, perché una cosa richieda di essere predisposta in rapporto a un'altra si richiedono tre condizioni. Primo, che la cosa ricevente la disposizione sia diversa da quella a cui viene disposta; e così si trovi ad avere con essa il rapporto che c'è tra la potenza e l'atto. Se esiste quindi un essere la cui natura non sia composta di potenza e di atto, e la cui essenza si identifichi con la sua operazione, e che sia fine a se stesso, tale essere non può avere alcun abito o disposizione: il che è evidente nel caso di Dio.
Secondo, si richiede che quanto è in potenza rispetto all'altro termine possa essere determinato in più modi, e in rapporto a termini diversi. Se quindi la potenza di una cosa è ristretta a un unico termine, non potrà aver luogo in essa la disposizione o l'abito: poiché tale soggetto ha dalla natura il debito orientamento verso tale atto. Per cui un corpo celeste, pur essendo composto di materia e forma, dal momento che non ha una materia in potenza ad altre forme, come si è visto nella Prima Parte [q. 66, a. 2], non ammette una disposizione o un abito rispetto ad altre forme, e nemmeno rispetto ad altre operazioni: poiché la natura del corpo celeste è in potenza soltanto a un unico moto determinato.
Terzo, si richiede che concorrano più elementi a disporre il soggetto verso uno dei termini ai quali è in potenza, e che questi possano contemperarsi in diverse maniere, così da disporlo bene o male rispetto alla forma o all'operazione. Per cui le qualità primordiali degli elementi, che appartengono alla natura di questi in una sola maniera determinata, non possono essere denominati disposizioni o

abiti, ma qualità semplici: denominiamo invece disposizioni o abiti la salute, la bellezza e altre cose consimili, che implicano una proporzione di più elementi, i quali possono venire contemperati in vari modi. Per cui il Filosofo [Met. 5, 20] scrive che «l'abito è una disposizione», e la disposizione è «l'ordine di un essere composto di parti, o secondo il luogo, o secondo la potenza, o secondo la specie»; come sopra [a. 1, ad 3] abbiamo spiegato.
Ora, essendo molti gli esseri la cui natura e le cui operazioni esigono il concorso di molti elementi che possono contemperarsi in più modi, dobbiamo ammettere la necessità degli abiti.
Analisi delle obiezioni: 1. La natura di una cosa deve la sua perfezione alla forma, ma è necessario che il soggetto sia predisposto in ordine a tale forma mediante una disposizione. - Tuttavia la forma stessa a sua volta viene ordinata all'operazione, la quale o è il fine, o è un mezzo per il fine. Se poi la forma non ha che un'unica operazione determinata, allora non si richiede altra disposizione per operare all'infuori della forma. Se invece si tratta di una forma la quale, come l'anima, può operare in più modi, allora è necessario che venga disposta a operare mediante certi abiti.
2. Talora la potenza dice ordine a più cose: per cui è necessario che venga determinata in un dato modo. Se invece prendiamo una potenza che non dice ordine a più cose, allora essa non ha bisogno di un abito che la determini, come si è già detto [nel corpo]. Per questo le potenze naturali non compiono le loro operazioni con l'aiuto di abiti: poiché per se stesse sono determinate a un unico atto.
3. Come vedremo in seguito [q. 54, a. 3], l'abito che ha per oggetto il bene non è identico a quello che ha per oggetto il male. Invece è identica la potenza per il bene e per il male. Perciò gli abiti sono necessari per determinare le potenze al bene.

Quaestio 50
Prooemium

[35626] Iª-IIae q. 50 pr. Deinde considerandum est de subiecto habituum. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum in corpore sit aliquis habitus. Secundo, utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam. Tertio, utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus. Quarto, utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus. Quinto, utrum in voluntate sit aliquis habitus. Sexto, utrum in substantiis separatis.

ARGOMENTO 50
IL SOGGETTO DEGLI ABITI
Passiamo ora a considerare il soggetto degli abiti.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se un abito possa risiedere nel corpo; 2. Se l'anima sia la sede degli abiti nella sua essenza o nelle sue potenze; 3. Se un abito possa risiedere nelle potenze della parte sensitiva; 4. Se possa trovarsi direttamente nell'intelletto; 5. Se possa aver sede nella volontà; 6. Se possa trovarsi nelle sostanze separate.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 1
Se un abito possa risiedere nel corpo
Sembra che nel corpo non possa risiedere alcun abito. Infatti:
1. Come afferma Averroè [De anima 3, comm. 18], «l'abito è un mezzo col quale uno agisce quando vuole». Ma le operazioni materiali, essendo di ordine fisico, non obbediscono alla volontà. Quindi nel corpo non ci può essere alcun abito.
2. Tutte le disposizioni del corpo sono facili a perdersi. Invece l'abito è una qualità difficile a perdersi. Quindi nessuna disposizione del corpo può essere un abito.
3. Tutte le disposizioni corporee sottostanno all'alterazione. Ma l'alterazione appartiene soltanto alla terza specie della qualità, che esclude gli abiti. Quindi nessun abito risiede nel corpo.
In contrario: Il Filosofo nei Predicamenti [6] afferma che la salute e l'infermità insanabile del corpo sono denominate abiti.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 49, aa. 2 ss.], l'abito è la disposizione di un soggetto che è in potenza a qualche forma o a qualche operazione. Ora, nessun abito, in quanto disposizione all'operare, risiede principalmente nel corpo. Infatti ogni operazione del corpo deriva o dalle sue qualità fisiche, o dall'anima che lo muove. Ora, rispetto alle operazioni derivanti dalla natura il corpo non riceve disposizioni mediante gli abiti: poiché le potenze naturali sono determinate a un unico atto, e sopra [ib., a. 4] abbiamo detto che la disposizione da parte dell'abito si richiede quando il soggetto è in potenza a più cose. Tuttavia le operazioni compiute dal corpo sotto la mozione dell'anima appartengono principalmente all'anima stessa, ma secondariamente anche al corpo. Ora, gli abiti sono proporzionati alle operazioni: quindi «da determinati atti sono causati abiti consimili», come dice Aristotele [Ethic. 2, 1].
Perciò le disposizioni a tali atti sono principalmente nell'anima, ma possono risiedere nel corpo in modo secondario: cioè in quanto il corpo stesso viene disposto e abituato a servire prontamente alle operazioni dell'anima.
Se invece parliamo della disposizione del soggetto rispetto alla forma, allora anche nel corpo, che sta all'anima come un soggetto alla sua forma, si possono trovare disposizioni affini all'abito. E in questo senso si dicono disposizioni abitudinarie la salute, la bellezza e altre cose del genere. Esse tuttavia non hanno perfettamente il carattere di abiti: poiché le loro cause sono per natura facilmente trasmutabili.
Alessandro [di Afrodisia] invece, come riferisce Simplicio [Comm. praed. 8], sosteneva addirittura che l'abito, o disposizione della prima specie, non sarebbe in alcun modo nel corpo; e affermava che la prima specie della qualità è soltanto nell'anima. Per cui quando Aristotele nei Predicamenti [6] parla della salute e della malattia non le inserirebbe nella prima specie della qualità, ma se ne servirebbe solo per portare un esempio, così da rendere questa idea: come la malattia e la salute possono essere facilmente o difficilmente amovibili, così possono esserlo le qualità della prima specie, denominate abiti e disposizioni.
– Ma ciò è evidentemente contro l'intenzione di Aristotele [Praed. 6].

Sia perché questi si serve della stessa espressione nel portare l'esempio della salute e della malattia e quello della virtù e della scienza [l. cit.]. Sia perché nella Fisica [7, 3] mette espressamente tra gli abiti la bellezza e la salute.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per gli abiti che sono disposizioni all'operazione e per gli atti del corpo che derivano dalla natura, ma non vale per gli atti che derivano dall'anima, e il cui principio è la volontà.
2. Le disposizioni del corpo per se stesse non sono mai durature, data la mutabilità delle cause materiali. Tuttavia possono essere durature rispetto a un determinato soggetto, nel senso che non possono essere perdute perdurando quel dato soggetto; oppure in quanto sono strettamente connesse con altre disposizioni. Invece le qualità dell'anima sono per se stesse durature, data l'immutabilità del soggetto.
Perciò Aristotele [Praed. 6] non dice che la salute durevole è senz'altro un abito, ma che è «come un abito», secondo l'espressione del testo grec [cf. Praed., l. cit.]. Invece le qualità dell'anima sono dette semplicemente abiti.
3. Secondo alcuni le disposizioni corporee appartenenti alla prima specie della qualità differiscono da quelle della terza specie per il fatto che le qualità della terza specie sono in moto o in divenire, e perciò sono denominate passioni o qualità passibili. Quando invece raggiungono la perfezione, e in qualche modo la loro specie, allora rientrano nella prima specie della qualità.
– Ma Simplicio [l. cit.] respinge questa spiegazione, poiché in tal caso il riscaldamento dovrebbe essere nella terza specie e il calore nella prima; e invece Aristotele mette il calore nella terza.
Perciò Porfirio, come lo stesso Simplicio [ib.] riferisce, afferma che nei corpi le passioni, o qualità passibili, differiscono dalla disposizione e dall'abito per la sola intensità. Cosicché quando una cosa riceve il calore in modo da esserne soltanto riscaldata, ma non da poter riscaldare, allora si produce la sola passione, se è del tutto passeggera, oppure la qualità passibile, se è duratura. Quando invece si intensifica al punto da poter riscaldare, allora si ha una disposizione; e se si insiste al punto da rendere tale qualità difficile a togliersi, allora si ha un abito. Quindi la disposizione sarebbe dovuta all'intensificarsi e al perfezionarsi di una passione, o di una qualità passibile, e l'abito all'intensificarsi di una disposizione.
Ma Simplicio disapprova questa spiegazione, poiché tale intensificazione non comporta una diversità dalla parte della forma, derivando soltanto da una diversa partecipazione di essa da parte del soggetto. Per cui non si arriverebbe a distinguere le varie specie della qualità.
Perciò bisogna rispondere diversamente, e cioè che il solo contemperarsi delle qualità passibili in modo conforme alla natura è già una disposizione, come si è detto [q. 49, a. 2, ad 1]: e quindi l'alterazione delle qualità passibili, cioè del caldo e del freddo, dell'umido e del secco, provoca di riflesso l'alterazione del soggetto secondo la malattia e la salute. Ma questa alterazione non appartiene primariamente e di per sé agli abiti e alle disposizioni.

Articolo 2

In 2 Sent., d. 26, q. 1, a. 3, ad 4, 5

Se l'anima sia sede degli abiti nella sua essenza o nelle sue potenze

Sembra che gli abiti risiedano più nell'essenza dell'anima che nelle sue potenze. Infatti:

1. Le disposizioni e gli abiti vanno considerati in ordine alla natura, come si è detto [q. 49, a. 2]. Ora, la natura si desume più dall'essenza dell'anima che dalle sue potenze: poiché l'anima costituisce la natura e la forma di un dato corpo in forza della sua essenza. Quindi gli abiti risiedono nell'essenza e non nelle potenze dell'anima.

2. Nessun accidente può essere il soggetto di un altro accidente. Ma l'abito è un accidente. E così pure le potenze dell'anima, come si è visto nella Prima Parte [q. 77, a. 1, ad 5], sono accidenti. Quindi l'abito non risiede nell'anima in forza delle potenze di questa.

3. Il soggetto deve precedere ciò che in esso risiede. Ora l'abito, appartenendo alla prima specie della qualità, viene prima della potenza, che appartiene alla seconda. Perciò l'abito non risiede nelle potenze dell'anima.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 1, 13] colloca i diversi abiti nelle diverse parti dell'anima.

Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 49, aa. 2, 3], l'abito comporta una disposizione ordinata alla natura o all'operazione. Se dunque si prende l'abito in quanto è ordinato alla natura, allora esso non può trovarsi nell'anima, restando però nell'ambito della natura umana: poiché l'anima stessa è la forma che dà compimento a tale natura; e così in questo caso l'abito, o la disposizione, deve trovarsi più nel corpo in ordine all'anima che nell'anima in ordine al corpo. Se però parliamo di una qualche natura superiore, di cui l'uomo può partecipare, secondo quelle parole della Scrittura [2 Pt 1, 4]: «perché diveniamo partecipi della natura divina», allora nulla impedisce che nell'essenza stessa dell'anima ci possa essere un abito, che è la grazia, come vedremo [q. 110, a. 4].

Se invece si prende l'abito in ordine all'operazione, allora esso risiede principalmente nell'anima: poiché l'anima non è determinata a una sola operazione, ma dice ordine a molte, come l'abito richiede, secondo le spiegazioni date [q. 49, a. 4]. Essendo poi l'anima un principio operativo mediante le sue potenze, gli abiti devono trovarsi nell'anima mediante le sue potenze.

Analisi delle obiezioni: 1. L'essenza dell'anima appartiene alla natura umana non come un soggetto da disporre a qualche altra cosa, ma come una forma e una natura alla quale il resto deve disporsi.

2. Di per sé un accidente non può essere il soggetto di un altro accidente. Ma essendoci un ordine tra gli stessi accidenti, un soggetto in quanto sede di un dato accidente può essere considerato il soggetto di un secondo accidente. E in questo senso si può dire che un accidente è il soggetto di un altro: come la superficie lo è del colore. Ed è così che una potenza può essere il soggetto di un abito.

3. Si dà all'abito una precedenza sulla facoltà in quanto esso dice disposizione alla natura, mentre la facoltà dice sempre ordine strettissimo all'operazione, che è posteriore ad essa, essendo la natura il principio dell'operare. Ma l'abito che risiede nella facoltà non dice ordine alla natura, bensì all'operazione.

Quindi è posteriore alla potenza. – Oppure si può rispondere che l'abito precede le facoltà come il perfetto il perfettibile, e l'atto la potenza. Infatti in ordine di natura l'atto è precedente; sebbene la potenza venga prima in ordine di generazione e di tempo, come spiega Aristotele [Met. 7, 3 e 9, 8].

Articolo 3
In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 2; d. 23, q. 1, a. 1; De Virt., q. 1, a. 1
Se qualche abito possa risiedere nelle potenze della parte sensitiva
Sembra che nelle potenze della parte sensitiva non possa risiedere alcun abito. Infatti:
1. Le potenze sensitive sono irrazionali, come quelle nutritive. Ma nelle potenze della parte nutritiva non si parla di abiti. Quindi non se ne deve parlare neppure nelle potenze della parte sensitiva.
2. Le facoltà sensitive sono comuni a noi e agli animali bruti. Ma negli animali non ci sono abiti: poiché manca in essi la volontà, che è inclusa nella definizione dell'abito, come si è visto sopra [a. 1, ob. 1; q. 49, a. 3, s.c.]. Quindi non ci sono abiti nelle facoltà sensitive.
3. Gli abiti dell'anima sono le scienze e le virtù; e come la scienza è legata alle potenze conoscitive, così la virtù è legata a quelle appetitive. Ma nelle potenze sensitive non ci sono scienze: poiché la scienza ha per oggetto gli universali, che le facoltà sensitive non possono conoscere. Perciò neppure nelle facoltà appetitive ci possono essere gli abiti delle virtù.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 10] afferma che «alcune virtù», come la temperanza e la fortezza, «appartengono alle parti irrazionali».
Dimostrazione: Le potenze sensitive si possono considerare in due modi: primo, in quanto operano per istinto di natura; secondo, in quanto operano sotto il comando della ragione. In quanto dunque agiscono per istinto di natura sono preordinate a un'unica cosa, come anche la natura. Perciò in questo senso nelle potenze sensitive non ci possono essere degli abiti, come non ci sono nelle potenze naturali. – Ma in quanto agiscono sotto il comando della ragione le potenze sensitive possono essere ordinate a cose diverse. E in questo senso possono avere degli abiti, che le predispongano bene o male a una data cosa.
Analisi delle obiezioni: 1. Le potenze nutritive non sono fatte per ubbidire al comando della ragione: perciò non vi si possono trovare degli abiti. Ma le potenze sensitive sono fatte per ubbidire al comando della ragione, per cui vi si possono trovare degli abiti: in quanto infatti ubbidiscono alla ragione, in qualche modo sono dette razionali, come insegna Aristotele [Ethic. 1, 13].
2. Le facoltà sensitive negli animali bruti non operano sotto il comando della ragione; e se tali animali sono lasciati a se stessi agiscono per istinto di natura. Quindi negli animali non ci sono abiti in ordine all'operazione. Ci sono però in essi alcune disposizioni in ordine alla natura, come la salute e la bellezza. – Tuttavia in essi si possono ammettere in qualche modo degli abiti in quanto tali animali ricevono dalla ragione umana una disposizione a compiere qualcosa in questa o in quell'altra maniera mediante l'assuefazione: infatti S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 36] scrive che «vediamo bestie ferocissime astenersi dai più grandi piaceri per paura del dolore; e quando questo

modo di fare è divenuto per esse un'abitudine, si dicono domate e mansuete ». Manca tuttavia per il carattere di un vero abito l'uso della volontà, poiché manca nelle bestie la potestà di usare e non usare, che appartiene all'essenza dell'abito. Perciò, propriamente parlando, in esse non ci possono essere abiti.

3. Come insegna Aristotele [De anima 3, 11], l'appetito sensitivo è fatto per subire il moto dell'appetito razionale, mentre le facoltà conoscitive della ragione sono fatte per ricevere [l'oggetto] da quelle sensitive. Perciò è più naturale che gli abiti si trovino nelle facoltà sensitive di ordine appetitivo che in quelle di ordine conoscitivo: poiché nelle facoltà appetitive del senso esistono degli abiti solo in quanto esse agiscono sotto il comando della ragione.

Tuttavia si possono riscontrare anche nelle facoltà inferiori della conoscenza sensitiva degli abiti grazie ai quali l'uomo può acquistare una buona disposizione alla memoria, o alla cogitativa, o all'immaginativa. Per cui anche il Filosofo [De mem. et remin 2] afferma che «la consuetudine giova molto a ben ricordare»: e ciò perché anche tali facoltà sono poste in esercizio dal comando della ragione. Invece le facoltà conoscitive esterne, come la vista, l'udito e simili, non possono avere abiti, ma sono ordinate ai loro atti, determinati in forza della loro disposizione naturale, alla stregua delle membra del corpo: gli abiti infatti non risiedono nelle membra, ma piuttosto nelle facoltà che ne comandano i movimenti.

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 2; d. 23, q. 1, a. 1; De Verit., q. 20, a. 2; De Virt., q. 1, a. 1 Ad

### Se nell'intelletto stesso ci possa essere qualche abito

Sembra che nell'intelletto non ci possano essere abiti. Infatti:

1. Gli abiti, come si è notato [a. 1], devono essere conformi alle loro operazioni. Ora, le operazioni dell'uomo sono insieme dell'anima e del corpo, come insegna Aristotele [De anima 1, cc. 1, 4]. Quindi anche gli abiti. Ma il medesimo [ib. 3, 4] insegna che l'intelletto non è un atto del corpo. Quindi nell'intelletto non ha sede alcun abito.

2. Ciò che risiede in un dato soggetto deve trovarvisi secondo il modo di essere di quest'ultimo. Ma un essere che è soltanto forma, senza materia, è puro atto, mentre l'essere composto di forma e di materia ha insieme dell'atto e della potenza. Perciò una cosa che sia insieme in potenza e in atto non può trovarsi in un essere che è pura forma, ma soltanto in un soggetto composto di materia e di forma. Ora, l'intelletto è forma senza materia. Quindi l'abito, che è insieme potenza e atto, non può essere nell'intelletto, ma soltanto nell'essere congiunto, cioè nel composto di anima e corpo.

3. L'abito, secondo Aristotele [Met. 5, 20], è «una disposizione secondo la quale uno è bene o mal disposto in rapporto a qualcosa». Ma l'essere bene o mal disposti all'atto intellettivo dipende da una disposizione del corpo: poiché, come il medesimo [De anima 2, 9] scrive, vediamo che «i soggetti di carne delicata sono di intelligenza pronta». Quindi gli abiti conoscitivi non possono trovarsi nell'intelletto, che è separato, ma in qualche facoltà che è

perfezione o atto di una parte del corpo.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, 3] colloca direttamente nella parte intellettiva la scienza, la sapienza e l'intelletto, che è l'abito dei primi princìpi.
Dimostrazione: Sul problema degli abiti conoscitivi ci sono state diverse opinioni. Infatti alcuni, ritenendo che l'intelletto possibile fosse unico per tutti gli uomini, furono costretti ad ammettere che gli abiti conoscitivi non sono nell'intelletto stesso, ma nelle facoltà conoscitive inferiori. È infatti troppo evidente che gli uomini si distinguono tra loro per gli abiti, per cui gli abiti conoscitivi non si possono collocare direttamente in un elemento che, essendo unico, sarebbe comune a tutti gli uomini. Se quindi esistesse un solo intelletto possibile per tutti gli uomini gli abiti delle varie scienze, secondo cui gli uomini si distinguono tra loro, non potrebbero risiedere nell'intelletto possibile, ma dovrebbero trovarsi nelle potenze sensitive interiori, che rimangono distinte nei vari soggetti.
Ma questa tesi è, prima di tutto, contraria al pensiero di Aristotele. Infatti, come egli nota [Ethic. 1, 13], è evidente che le potenze sensitive sono razionali non per essenza, ma solo per partecipazione. Per cui il Filosofo [l. cit. nel s.c.] colloca le virtù intellettuali, sapienza, scienza e intelletto, in ciò che è razionale per essenza. Perciò esse non sono nelle potenze sensitive, ma nell'intelletto medesimo. – Inoltre egli dice espressamente [De anima 3, 4] che l'intelletto possibile, «allorché diviene [intenzionalmente] le singole cose», cioè quando riceve l'atto delle singole cose mediante le specie intelligibili, «in quel momento passa all'atto, nel modo in cui si dice che è in atto chi ha una scienza, il che avviene quando uno è in grado di operare da se stesso», cioè di considerare attualmente quanto sa. «Però anche allora è in qualche modo in potenza; ma non come prima di apprendere o di scoprire». Quindi l'intelletto medesimo è il soggetto in cui si trova l'abito della scienza, mediante il quale esso acquista il potere di considerare, anche quando non considera attualmente.
Secondo, questa tesi è contro la verità delle cose. Se è vero infatti che si deve attribuire una facoltà a chi ne possiede l'operazione, è anche vero che l'abito deve essere attribuito a chi ne compie le operazioni. Ora, l'atto di intendere e di considerare è proprio dell'intelletto. Perciò anche l'abito col quale si considera è propriamente nell'intelletto medesimo.
Analisi delle obiezioni: 1. Per il fatto che ogni operazione umana, al dire del Filosofo [De anima 1, 1], è in qualche modo del composto, alcuni pensarono, come riferisce Simplicio [Comm. praed. 8], che nessun abito fosse nell'anima, ma solo nel composto. E da ciò seguirebbe che nessun abito è nell'intelletto, essendo quest'ultimo separato, secondo l'argomento da noi già esaminato. – Ma questo argomento è privo di forza. Infatti l'abito non è una disposizione dell'oggetto in ordine alla potenza, ma è piuttosto una disposizione della potenza in ordine all'oggetto: perciò l'abito deve trovarsi nella potenza che è il principio dell'atto, e non in qualcosa che si rapporta alla potenza come suo oggetto. Ora, si dice che l'intellezione appartiene all'anima e al corpo solo a motivo dei fantasmi, come spiega Aristotele [l. cit.]. È perciò evidente che i fantasmi in rapporto all'intelletto possibile sono da considerarsi

altrettanti oggetti, come afferma il medesimo Autore [De anima 3, 7]. Quindi l'abito intellettivo appartiene principalmente all'intelletto stesso, e non ai fantasmi, che sono un dato comune all'anima e al corpo. Perciò si deve concludere che l'intelletto possibile è sede di abiti: infatti essere sede di abiti è proprio di quelle facoltà che sono in potenza a più cose; e ciò appartiene soprattutto all'intelletto possibile. Quindi l'intelletto possibile è la sede degli abiti intellettivi.

2. Come la materia corporea è in potenza all'essere sensibile, così l'intelletto possibile è in potenza all'essere intelligibile. Perciò nulla impedisce che nell'intelletto possibile ci sia un abito, che è qualcosa di mezzo tra la pura potenza e l'atto perfetto.

3. Le facoltà sensitive interiori preparano all'intelletto possibile il proprio oggetto: perciò dalla buona disposizione di esse, alla quale contribuisce la buona disposizione del corpo, un uomo riceve l'attitudine a intendere. E così gli abiti si possono trovare in modo secondario anche in tali facoltà. Ma principalmente risiedono nell'intelletto possibile.

Articolo 5

In 2 Sent., d. 27, q. 1, a. 1, ad 2; In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 1; De Verit., q. 20, a. 2; De Virt., q. 1, a. 1

Se nella volontà ci possa essere qualche abito

Sembra che nella volontà non ci possa essere alcun abito. Infatti:

1. L'abito esistente nell'intelletto è costituito dalle specie intelligibili, mediante le quali l'intelletto conosce. Ma la volontà non agisce servendosi di specie. Quindi la volontà non è sede di alcun abito.

2. A differenza dell'intelletto possibile, l'intelletto agente non ammette abiti, essendo una potenza attiva. Ma la volontà è la più attiva delle potenze, poiché muove tutte le potenze ai loro atti, come si è visto in precedenza [q. 9, a. 1]. Quindi in essa non ci sono abiti.

3. Nelle potenze naturali non ci sono abiti poiché per loro natura sono già determinate a una data cosa. Ma la volontà per sua natura è ordinata a tendere verso il bene conforme alla ragione. Quindi nella volontà non c'è alcun abito.

In contrario: La giustizia è un abito. Ma la giustizia risiede nella volontà: infatti la giustizia, come dice Aristotele [Ethic. 5, 1], è «un abito mediante il quale si vogliono e si compiono cose giuste». Quindi la volontà è sede di qualche abito.

Dimostrazione: Tutte le facoltà che possono essere ordinate ad agire in più modi hanno bisogno di un abito per essere ben disposte al proprio atto. Ora, essendo la volontà una potenza razionale, può essere ordinata all'operazione in più modi. Perciò è necessario ammettere qualche abito nella volontà, che serva a ben disporla al proprio atto. – Anzi, dalla stessa definizione dell'abito risulta che esso ha un rapporto particolare con la volontà, in quanto l'abito è «il mezzo di cui uno si serve quando vuole», come sopra [a. 1, ob. 1; q. 49, a. 3, s. c.] abbiamo spiegato.

Analisi delle obiezioni: 1. Come nell'intelletto c'è la specie [intenzionale]

che è un'immagine dell'oggetto, così nella volontà e in qualsiasi altra potenza appetitiva ci deve essere qualcosa che serva a inclinarla verso il proprio oggetto: poiché l'atto della potenza appetitiva non è altro che un'inclinazione, come si è già spiegato [q. 6, a. 4]. Perciò quando si tratta di cose verso le quali è già efficacemente inclinata dalla sua stessa natura, essa non ha bisogno di una qualità che la inclini. Ma essendo necessario, per raggiungere il fine della vita umana, che la facoltà appetitiva venga inclinata a qualcosa di determinato, verso cui non è inclinata in base alla sua natura di potenza aperta a cose molteplici e diverse, si richiede che nella volontà, e nelle altre potenze appetitive, ci siano delle qualità che diano questa inclinazione, vale a dire gli abiti.
2. L'intelletto agente è agente soltanto, e in nessun modo paziente. Invece la volontà, e qualsiasi potenza appetitiva, è un motore mosso, come dice Aristotele [De anima 3, 10]. Perciò il paragone non regge: infatti la capacità di ricevere un abito è proprio di ciò che in qualche modo è in potenza.
3. La volontà è inclinata al bene di ordine razionale dalla sua stessa natura di potenza. Ma proprio perché tale bene si diversifica in modo molteplice, è necessario che la volontà riceva da qualche abito l'inclinazione verso un bene razionale determinato, in modo da compiere le sue operazioni con maggiore prontezza.

Articolo 6
In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 1
Se negli angeli vi possano essere degli abiti
Sembra che negli angeli non vi possano essere degli abiti. Infatti:
1. Scrive S. Massimo, commentatore di Dionigi [De cael. hier. 7, 1]: «Non è da credere che in queste divine intelligenze», cioè negli angeli, «ci siano delle virtù intellettive», ossia spirituali, «sotto forma di accidenti, come in noi, cioè come proprietà esistenti in un soggetto: poiché da esse è escluso qualsiasi accidente». Ora, tutti gli abiti sono accidenti. Quindi negli angeli non ci sono abiti.
2. Scrive Dionigi [ib. 4, 2] che «le sante disposizioni delle essenze celesti partecipano più di ogni altra cosa la bontà di Dio». Ora, tutto ciò che è per se stesso [cioè sostanza] ha una priorità su ciò che è mediante altro. Quindi le essenze angeliche ricevono per se stesse la perfetta conformità con Dio. Quindi non mediante qualche abito. - E questo sembra l'argomento di S. Massimo [l. cit.], il quale aggiunge: «Se ciò avvenisse, l'essenza degli angeli non rimarrebbe in se stessa, e non le sarebbe concesso di essere deificata per se stessa, nei limiti del possibile».
3. L'abito, come insegna Aristotele [Met. 5, 20], è una disposizione. Ma la disposizione è «l'ordine di un essere dotato di parti». Siccome dunque gli angeli sono sostanze semplici, sembra che in essi non ci siano disposizioni e abiti.
In contrario: Dionigi [De cael. hier. 7, 1] afferma che gli angeli della prima gerarchia «sono denominati Brucianti, Troni ed Effusioni di sapienza, poiché tale è la manifestazione deiforme dei loro abiti».
Dimostrazione: Alcuni hanno pensato che negli angeli non vi siano abiti, ma che

tutti i loro attributi appartengano alla loro essenza. Infatti S. Massimo, dopo le parole da noi riferite [ob. 1], scrive: «Gli abiti e le virtù che sono in essi sono essenziali, per la loro immaterialità». E la stessa cosa è ripetuta da Simplicio [Comm. praed. 8]: «La sapienza esistente nell'anima è un abito, mentre quella che è nell'intelletto è sostanza. Infatti tutte le cose che sono divine sono per se stesse autosufficienti, ed esistenti in se medesime».

Ora, questa tesi in parte è vera e in parte è falsa. È chiaro infatti, da quanto si è detto [q. 49, a. 4], che soggetto dell'abito è soltanto un essere in potenza. Perciò i suddetti commentatori, considerando che gli angeli sono sostanze immateriali, prive della potenza della materia, esclusero da essi l'abito e qualsiasi altro accidente.

Ma poiché negli angeli, pur mancando la potenza della materia, si trova ancora una certa potenzialità (infatti è esclusivo di Dio essere atto puro), in essi ci possono essere gli abiti nella misura in cui c'è in essi la potenza. Siccome però la potenza della materia e quella di ordine intellettivo non sono della stessa natura, neppure gli abiti rispettivi sono della stessa natura. Simplicio [l. cit.] infatti afferma che «gli abiti delle sostanze intellettive non sono simili agli abiti di quaggiù, ma sono piuttosto simili alle specie immateriali semplici che esse contengono in se stesse».

Tuttavia rispetto a questi abiti l'intelletto angelico si trova in condizioni diverse dall'intelletto umano. Poiché l'intelletto umano, essendo l'ultimo fra gli esseri intellettivi, è in potenza rispetto a tutti gli intelligibili, come la materia prima rispetto a tutte le forme sensibili, e quindi ha sempre bisogno di qualche abito per qualsiasi conoscenza. Invece l'intelletto angelico non è pura potenza tra gli esseri di ordine intellettuale, ma è un determinato atto; non atto puro (essendo questo proprio di Dio soltanto), ma combinato con una certa potenzialità; e quanto più l'intelletto angelico è superiore, tanto minore è la sua potenzialità. Perciò nella Prima Parte [q. 55, a. 1] si è detto che in quanto è in potenza ha bisogno di essere predisposto alla sua operazione mediante determinate specie fungenti da abiti, ma in quanto è in atto può intendere le cose mediante la propria essenza; per lo meno può intendere se stesso, e altro ancora secondo il grado della sua sostanza, come leggiamo nel De Causis [7]: e tanto più perfettamente quanto più è perfetto.

E poiché nessun angelo può raggiungere la perfezione di Dio, ma ne dista infinitamente, perché possa raggiungere Dio con l'intelletto e la volontà l'angelo ha bisogno di determinati abiti, essendo in potenza rispetto a quell'atto puro. Perciò Dionigi [l. cit. nel s.c.] insegna che gli abiti degli angeli sono «deiformi», atti cioè a renderli conformi a Dio.

Invece negli angeli manca qualsiasi abito che sia una disposizione al loro essere naturale, essendo essi immateriali.

Analisi delle obiezioni: 1. Le affermazioni di S. Massimo valgono per gli abiti e gli accidenti materiali.

2. In ciò che loro appartiene in forza della loro essenza gli angeli non hanno bisogno di abiti. Ma poiché non sono enti per se stessi, così da non dover partecipare della sapienza e della bontà divina, è necessario ammettere in essi degli abiti nella misura in cui hanno bisogno di partecipare di qualcosa

dall'esterno.
3. Negli angeli l'essenza non ha parti, ma le parti non mancano nelle loro facoltà, poiché il loro intelletto raggiunge la sua perfezione mediante una pluralità di specie intenzionali, e la loro volontà tende verso oggetti molteplici.

Quaestio 51
Prooemium

[35675] Iª-IIae q. 51 pr. Deinde considerandum est de causa habituum. Et primo, quantum ad generationem ipsorum; secundo, quantum ad augmentum; tertio, quantum ad diminutionem et corruptionem. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquis habitus sit a natura. Secundo, utrum aliquis habitus ex actibus causetur. Tertio, utrum per unum actum possit generari habitus. Quarto, utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

ARGOMENTO 51
LA GENERAZIONE DEGLI ABITI
Passiamo ora a studiare la causa degli abiti. Primo, rispetto alla loro genesi; secondo, rispetto al loro crescere [q. 52]; terzo, rispetto al loro decrescere e corrompersi [q. 53].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se qualche abito derivi dalla natura; 2. Se qualche abito sia causato dagli atti; 3. Se un solo atto possa produrre l'abito; 4. Se nell'uomo alcuni abiti siano infusi da Dio.

Articolo 1
Infra, q. 63, a. 1
Se qualche abito derivi dalla natura
Sembra che nessun abito derivi dalla natura. Infatti:
1. L'uso di quanto deriva dalla natura non sottostà al nostro volere. Ma «l'abito è un mezzo di cui uno si serve quando vuole», come dice Averroè [De anima 3, comm. 18]. Quindi non deriva dalla natura.
2. La natura non compie con due mezzi ciò che può fare con uno solo. Ma le potenze dell'anima derivano dalla natura. Se dunque anche i loro abiti derivassero dalla natura, l'abito e la potenza sarebbero una cosa sola.
3. La natura non ha mancanze in ciò che è necessario. Ma gli abiti sono [tutti] necessari a ben operare, come si è visto [q. 49, a. 4]. Se quindi alcuni abiti derivassero dalla natura, la natura per non mancare dovrebbe produrre tutti gli abiti necessari. Ma ciò è evidentemente falso. Quindi gli abiti non derivano dalla natura.
In contrario: Aristotele [Ethic. 6, 6] mette tra gli altri abiti l'intelletto dei primi princìpi, il quale deriva dalla natura: per cui anche i primi princìpi si dicono noti per natura.
Dimostrazione: Una cosa può essere naturale per una creatura in due modi. Primo, in forza della natura specifica: e in questo senso è naturale per l'uomo essere visibile, e per il fuoco tendere verso l'alto. Secondo, in forza della natura individuale: come è naturale per Socrate o per Platone avere, per complessione individuale, una buona o cattiva salute. - Inoltre, in forza dell'una e

dell'altra di tali nature, una cosa può essere naturale in due modi: primo, perché dipende interamente dalla natura; secondo, perché dipende in parte dalla natura e in parte da un principio esterno. Quando uno, p. es., guarisce da solo, tutta la sua guarigione deriva dalla natura; quando invece guarisce con l'aiuto della medicina, la sua guarigione in parte deriva dalla natura e in parte da un principio esterno.

Se quindi parliamo dell'abito in quanto disposizione del soggetto in ordine alla forma o alla natura, ci possono essere degli abiti naturali in ciascuno dei modi predetti. Ci sono infatti delle disposizioni naturali dovute alla specie umana, di cui nessun uomo può mancare. E queste sono naturali secondo la natura specifica. – Ma poiché tali disposizioni hanno una certa ampiezza, possono adattarsi in grado diverso ai diversi uomini secondo la loro natura individuale. E queste disposizioni possono derivare o totalmente dalla natura, oppure in parte dalla natura e in parte da princìpi esterni, come si è detto di coloro che sono guariti dalla medicina.

L'abito invece che dispone all'operazione, e che risiede nelle potenze dell'anima, come si è detto [q. 50, a. 2], può essere naturale sia secondo la natura specifica che secondo la natura individuale. Secondo la natura specifica in quanto dipende direttamente dall'anima che, essendo la forma del corpo, è il principio specifico. Secondo la natura individuale invece in quanto dipende dal corpo, che è il principio materiale. Ma in nessuno di questi due modi ci sono nell'uomo degli abiti naturali tali che dipendano totalmente dalla natura. Ciò capita invece negli angeli, per il fatto che essi possiedono le specie intelligibili infuse per natura; il che non può dirsi dell'anima umana, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 55, a. 2; q. 84, a. 3].

Ci sono dunque nell'uomo degli abiti naturali dovuti in parte alla natura e in parte a un altro principio; però nelle potenze conoscitive ciò avviene in modo diverso che in quelle appetitive. Infatti nelle potenze conoscitive ci possono essere abiti naturali incipienti, sia secondo la natura specifica che secondo la natura individuale. Secondo la natura specifica in dipendenza dall'anima: come si dice che l'intelletto dei princìpi è un abito naturale. Infatti grazie alla natura stessa dell'anima intellettiva l'uomo ha la capacità di intendere che qualsiasi tutto è maggiore della sua parte, non appena conosciuto il tutto e la parte: e così per gli altri princìpi.

Ma egli non può conoscere il tutto e la parte se non mediante le specie intelligibili che riceve dai fantasmi; e per questo il Filosofo [Anal. post. 2, 15] dimostra che la nostra conoscenza dei princìpi deriva dai sensi. – Secondo la natura individuale ci sono invece degli abiti conoscitivi naturali incipienti in quanto un uomo è più adatto di un altro a intendere in forza delle disposizioni organiche, dato che per le funzioni dell'intelletto si richiedono le facoltà sensitive.

Invece nelle potenze appetitive non ci sono abiti naturali incipienti in dipendenza dall'anima per quello che l'abito è in se stesso, ma soltanto in rapporto a certi suoi princìpi, quali i princìpi del diritto comune, che si dicono germi delle virtù. E questo perché l'inclinazione verso l'oggetto proprio, che si potrebbe considerare l'inizio di un abito, non appartiene all'abito, ma piuttosto

alla natura delle potenze. – In dipendenza dal corpo ci possono invece essere degli abiti appetitivi incipienti, secondo la natura individuale. Infatti alcuni dalla complessione particolare del loro corpo sono predisposti alla castità, alla mansuetudine o ad altri abiti.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione parte dalla natura come contraddistinta dalla ragione e dalla volontà; ma anche la ragione e la volontà appartengono alla natura umana.
2. È sempre possibile che si aggiunga per natura alla potenza ciò che non può appartenere alla potenza per se stessa. Come negli angeli non può appartenere alla stessa potenza intellettiva l'attitudine a conoscere tutte le cose: poiché bisognerebbe che essa fosse l'atto di tutte le cose, il che è esclusivo di Dio. Infatti il mezzo col quale si conosce deve essere l'attuale immagine rappresentativa di ciò che viene conosciuto: per cui ne seguirebbe, se la potenza dell'angelo conoscesse per se stessa tutte le cose, che essa sarebbe l'immagine rappresentativa e l'atto di tutti gli esseri. Perciò è necessario che alla sua facoltà intellettiva si aggiungano delle similitudini o immagini delle realtà conosciute: poiché l'intelletto degli angeli può essere attualmente le realtà che conosce non mediante la propria essenza, ma mediante una partecipazione della sapienza di Dio. Dal che si dimostra che non tutto ciò che appartiene a un abito naturale può appartenere alla potenza [correlativa].
3. La natura non ha un'efficacia uniforme nel causare tutte le varietà degli abiti: poiché alcuni possono essere causati dalla natura e altri no, come si è spiegato [nel corpo]. Perciò dal fatto che ci sono alcuni abiti naturali non segue che tutti gli abiti siano naturali.

Articolo 2
De Malo, q. 11, a. 2, ad 4, 6; De Virt., q. 1, a. 9
Se qualche abito sia causato dagli atti
1. Come si è visto [q. 49, a. 1], l'abito è una qualità. Ora, tutte le qualità sono causate in un dato soggetto in quanto questo è ricettivo. Poiché dunque l'agente dal fatto che agisce non riceve, ma piuttosto dona, sembra che nessun abito possa prodursi in un agente mediante i propri atti.
2. Il soggetto in cui viene causata una qualità è mosso verso quella qualità, come è evidente nelle cose che vengono riscaldate o raffreddate; invece chi produce l'atto che causa una qualità muove, come è evidente nelle cose che riscaldano e che raffreddano. Se quindi in un soggetto venisse causato l'abito dal proprio atto, una medesima cosa sarebbe movente e mossa, agente e paziente. Il che è assurdo, come dimostra Aristotele [Phys. 7, 1].
3. Un effetto non può essere superiore alla sua causa. Ma l'abito è superiore all'atto che lo precede, come è evidente dal fatto che l'abito accresce il valore degli atti. Quindi l'abito non può essere causato dall'atto che lo precede.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 1] insegna che gli abiti delle virtù e dei vizi sono causati dagli atti.
Dimostrazione: Nell'agente talora si trova soltanto il principio attivo del suo operare: come nel fuoco c'è il solo principio attivo del riscaldamento. E in tale agente è impossibile che un abito sia causato dal proprio atto: dal che deriva

che gli esseri fisici non sono capaci di acquistare o di perdere un'abitudine, come nota Aristotele [ib.]. – Ci sono però degli agenti che hanno in se stessi sia il principio attivo, sia il principio passivo dei propri atti: come è evidente nel caso degli atti umani. Infatti gli atti della facoltà appetitiva derivano da essa sotto la mozione della facoltà conoscitiva, che presenta l'oggetto; e a sua volta la facoltà intellettiva, nel trarre delle conclusioni, ha come principio attivo una data proposizione di per sé evidente. Perciò in forza di questi atti può essere causato qualche abito nell'agente non già rispetto al primo principio attivo, ma rispetto a quel principio dell'atto che muove perché mosso.
Infatti tutto ciò che subisce l'atto o la mozione di qualcos'altro viene predisposto dall'atto di questo: per cui dalla ripetizione degli atti viene causata nella potenza passiva una qualità che prende il nome di abito. Allo stesso modo in cui gli abiti delle virtù morali sono prodotti nelle potenze appetitive per il fatto che queste sono mosse dalla ragione, e gli abiti delle scienze sono causati nell'intelletto per il fatto che quest'ultimo è mosso dai primi princìpi.
Analisi delle obiezioni: 1. L'agente non riceve nulla in quanto agente. Ma in quanto agisce sotto la mozione di altro può ricevere qualcosa da ciò che lo muove: ed è così che sono causati gli abiti.
2. Una stessa cosa non può essere insieme movente e mossa sotto il medesimo aspetto. Nulla però impedisce che una cosa sia mossa da se stessa sotto aspetti diversi, come dimostra Aristotele [Phys. 8, 5].
3. L'atto che precede l'abito, in quanto è causato da un principio attivo, proviene da un principio superiore all'abito che ne deriva: come la stessa ragione è un principio più alto dell'abito delle virtù morali prodotto dagli atti nelle potenze appetitive; e l'«intelletto dei primi princìpi» è superiore alla scienza delle conclusioni.

Articolo 3
In 1 Sent., d. 17, q. 2, a. 3, ad 4; De Virt., q. 1, a. 9, ad 11
Se un abito possa essere prodotto da un solo atto
Sembra che un abito possa essere generato da un solo atto. Infatti:
1. La dimostrazione è un atto della ragione. Ma una sola dimostrazione è sufficiente a causare la scienza, quale abito di una data conclusione. Quindi l'abito può essere causato da un solo atto.
2. Un atto può crescere sia di numero che di intensità. Ora, se moltiplicando il numero degli atti si può produrre un abito, intensificando un unico atto si potrà avere lo stesso risultato.
3. La salute e la malattia sono abiti. Ma un uomo può guarire, o ammalarsi, per un unico atto. Quindi un unico atto può causare un abito.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 1, 7] scrive che «né una rondine né un giorno solo fanno la primavera; e così non rende beato e felice un giorno, oppure poco tempo». Ma la beatitudine, come egli dice [Ethic. 1, cc. 7, 10, 13], «è un'operazione secondo l'abito della virtù perfetta». Quindi l'abito della virtù, e per lo stesso motivo ogni altro abito, non viene prodotto da un unico atto.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [a. 2], l'abito viene a prodursi per il fatto che una potenza passiva viene mossa da un principio attivo. Ma perché in

una potenza passiva si produca una qualità è necessario che il principio attivo la domini totalmente. Vediamo infatti che il fuoco, non potendo dominare subito il combustibile, non lo infiamma immediatamente, ma ne scaccia un po' per volta le disposizioni contrarie, in modo da dominarlo totalmente e imprimervi la sua somiglianza.

Ora, è evidente che la ragione, quale principio attivo, non può dominare totalmente la potenza appetitiva in un unico atto: poiché la potenza appetitiva è predisposta in molte maniere a una molteplicità di oggetti, mentre il giudizio della ragione, in un unico atto, stabilisce che una data cosa è da desiderare secondo determinati motivi e circostanze. Perciò da questo fatto la potenza appetitiva non è dominata totalmente in modo da indirizzarsi poi ordinariamente verso il medesimo oggetto quasi per natura, come accade con l'abito virtuoso. Perciò l'abito della virtù non può essere prodotto da un atto unico, ma da molti.

Si deve poi notare che nelle potenze conoscitive c'è un duplice soggetto passivo: il primo è lo stesso intelletto possibile, mentre il secondo è quell'intelletto che Aristotele [De anima 3, 5] chiama passivo, vale a dire la ragione particolare, cioè la cogitativa accompagnata dalla memoria e dall'immaginativa.

Rispetto dunque al primo si può trovare un elemento attivo capace di dominarne totalmente la passività con un unico atto: come un principio per sé noto può costringere l'intelletto ad assentire stabilmente a una conclusione; il che non può fare un principio soltanto probabile.

Per cui è necessario ricorrere a molti atti della ragione per produrre un abito in materia opinabile, anche per quanto riguarda l'intelletto possibile; mentre in tale intelletto si può produrre un abito di scienza con un unico atto della ragione. – Invece per le facoltà conoscitive inferiori è necessario ripetere più volte i medesimi atti, per imprimere l'oggetto nella memoria. Per cui il Filosofo [De mim. et remin. 1] scrive che «la meditazione rafforza la memoria».

È possibile invece produrre con un unico atto gli abiti del corpo, se il principio attivo è di grande vigore: come talora una medicina potente può subito ridare la salute.

Sono così risolte anche le obiezioni.

## Articolo 4

Infra, q. 63, a. 3

### Se nell'uomo alcuni abiti siano infusi da Dio

Sembra che nessun abito sia infuso nell'uomo da Dio. Infatti:

1. Dio è uguale con tutti. Se dunque infondesse degli abiti in qualcuno, li infonderebbe in tutti. Il che è falso.

2. Dio agisce in tutti gli esseri in modo conforme alla loro natura: poiché, come scrive Dionigi [De div. nom. 4], «è proprio della divina provvidenza salvare la natura». Ora, nell'uomo gli abiti in via naturale sono causati dagli atti, come si è spiegato [a. 2]. Quindi Dio non produce in noi certi abiti senza i nostri atti.

3. Se un abito viene infuso da Dio, con esso l'uomo può compiere molti atti. Ma «da questi atti viene prodotto un abito consimile», al dire di Aristotele [Ethic. 2, 1]. Per cui ne seguirebbe che nel medesimo soggetto ci sarebbero

due abiti della medesima specie, uno acquisito e l'altro infuso. Il che sembra impossibile, poiché due forme della medesima specie non possono trovarsi nel medesimo soggetto. Quindi nessun abito è infuso nell'uomo da Dio.
In contrario: Sta scritto [Sir 15, 5 Vg]: «Il Signore lo riempì dello spirito di sapienza e di intelletto». Ma la sapienza e l'intelletto sono abiti. Quindi alcuni abiti sono infusi nell'uomo da Dio.
Dimostrazione: Alcuni abiti dell'uomo vanno attribuiti all'infusione da parte di Dio, per due motivi. Primo, perché alcuni di essi servono a disporre l'uomo a un fine che supera la capacità della natura umana, cioè all'ultima e perfetta beatitudine, di cui abbiamo già parlato [q. 5, a. 5]. E poiché gli abiti devono essere proporzionati alla realtà a cui dispongono, è necessario che gli abiti che dispongono al suddetto fine siano superiori alla capacità della natura umana. Perciò tali abiti non possono trovarsi nell'uomo se non per un'infusione da parte di Dio: come è per tutte le virtù nell'ordine della grazia.
Secondo, perché Dio ha il potere di produrre tutti gli effetti delle cause seconde senza di esse, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 105, a. 6]. Perciò, come per mostrare la sua potenza talora egli produce delle guarigioni senza le cause naturali, che pure avrebbero la capacità di farlo, così, per lo stesso scopo, talora infonde nell'uomo quegli abiti che potrebbero essere prodotti dalle capacità della natura. Come Dio diede agli Apostoli la conoscenza delle Scritture e di tutte le lingue, conoscenza che gli uomini possono acquistare, sia pure in modo meno perfetto, mediante lo studio e la pratica.
Analisi delle obiezioni: 1. Rispetto alla loro propria natura Dio si comporta in modo uguale con tutti, ma rispetto all'ordine della sua sapienza distribuisce ad alcuni, per determinati motivi, delle cose che non dà ad altri.
2. Il fatto che Dio agisce in tutti gli esseri in conformità con la loro natura non esclude che egli compia in essi ciò che la natura non può compiere, ma da ciò segue soltanto che Dio non agisce mai contro ciò che è conforme alla natura.
3. Gli atti che sono prodotti da un abito infuso non causano un altro abito, ma rafforzano quello già esistente: come le medicine applicate a un uomo naturalmente già sano non producono una nuova salute, ma rafforzano quella già posseduta.

Quaestio 52
Prooemium

[35706] Iª-IIae q. 52 pr. Deinde considerandum est de augmento habituum. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum habitus augeantur. Secundo, utrum augeantur per additionem. Tertio, utrum quilibet actus augeat habitum.

ARGOMENTO 52
L'AUMENTO DEGLI ABITI
Passiamo ora a studiare l'aumento degli abiti.
Sull'argomento si pongono tre quesiti. 1. Se gli abiti possano avere un aumento; 2. Se il loro aumento sia dovuto a un'aggiunta; 3. Se ogni atto provochi

l'aumento dell'abito.

Articolo 1
Infra, q. 66, a. 1; De Virt., q. 1, a. 11; q. 5, a. 3; In 10 Ethic., lect. 3
Se gli abiti possano avere un aumento
Sembra che gli abiti non possano avere un aumento. Infatti:
1. L'aumento, come insegna Aristotele [Phys. 5, 2], interessa la quantità. Ma gli abiti non sono nel genere della quantità, bensì in quello della qualità. Quindi in essi non ci può essere aumento.
2. L'abito è una perfezione, come nota Aristotele [Phys. 7, 3]. Ma una perfezione, implicando il concetto di fine e di termine, non ammette gradazioni. Quindi gli abiti non possono avere aumento.
3. Nelle cose che ammettono gradazioni troviamo l'alterazione: infatti una cosa che da meno calda diventa più calda si dice che si altera. Ora, come Aristotele [ib.] dimostra, negli abiti non ci sono alterazioni. Quindi gli abiti non possono aumentare.
In contrario: La fede è un abito, e tuttavia può aumentare: infatti i discepoli dissero al Signore [Lc 17, 5]: «Signore, aumenta in noi la fede». Perciò gli abiti possono avere un aumento.
Dimostrazione: Il termine aumento, come del resto tutti gli altri che si riferiscono alla quantità, dalla quantità materiale è passato a indicare realtà spirituali, data la connaturalità del nostro intelletto con gli esseri corporei, che cadono sotto l'immaginazione. Ora, un essere viene detto grande nella quantità materiale per il fatto che raggiunge la perfetta quantità a lui dovuta: per cui nell'uomo viene considerata grande una certa quantità che invece non è grande in un elefante. Perciò, trattandosi di forme, diciamo che una cosa è grande per il fatto che è perfetta. E poiché il bene si identifica con la perfezione, «negli esseri che non sono grandi in estensione il più si identifica con il meglio», come nota S. Agostino [De Trin. 6, 8].
Ma la perfezione di una forma può essere considerata da due lati: primo, dal lato della forma medesima; secondo, dal lato del soggetto che ne partecipa. In quanto dunque si considera la perfezione dal lato della forma, la forma stessa viene denominata piccola o grande: e così si parlerà di grande o di scarsa salute, o scienza. In quanto invece si considera tale perfezione dal lato del soggetto che ne partecipa, si dirà che una forma è più o meno intensa: si dirà, p. es., che un soggetto è più o meno bianco, o più o meno sano. Questa distinzione però non significa che la forma abbia un'esistenza al di fuori della materia o del soggetto, ma significa soltanto che considerare la forma nella sua specie non è come considerarla in rapporto al soggetto che ne partecipa.
Ora, a proposito dello sviluppo e del decadimento degli atti e delle forme, ci furono presso i filosofi quattro opinioni, come riferisce Simplicio [Comm. praed. 8]. Infatti Plotino e altri Platonici ritenevano che le qualità e gli abiti stessi avessero delle gradazioni, poiché sarebbero stati di ordine materiale, e quindi avrebbero avuto una certa indeterminazione, dato il carattere indefinito della materia. – Altri invece sostenevano che le qualità e gli abiti non avrebbero delle gradazioni per se stessi, ma piuttosto l'avrebbero i soggetti qualificati,

secondo la diversa partecipazione delle qualità: le gradazioni, per es., non sarebbero nella giustizia, ma nel giusto. E Aristotele accenna a questa opinione nei Predicamenti [6]. - La terza opinione, quella degli Stoici, è una via di mezzo tra le due. Infatti essi ritenevano che alcuni abiti, le arti p. es., avessero in se stessi delle gradazioni, e altri invece no, p. es. le virtù. - La quarta opinione infine fu quella di quanti affermavano che le qualità immateriali non ammettono gradazioni, mentre le ammettono quelle materiali.

Per chiarire dunque la vera Analisi del problema bisogna tener presente che l'elemento determinante della specie deve essere qualcosa di fisso e di stabile, e quasi di indivisibile: per cui quanto ad esso si adegua fa parte della specie, mentre ciò che da esso si scosta, in più o in meno, appartiene a un'altra specie, o più perfetta o più imperfetta. Per cui il Filosofo [Met. 8, 3] afferma che le specie delle cose sono come i numeri, nei quali l'addizione e la sottrazione comportano una differenza specifica.

Se dunque una forma o un'altra entità qualsiasi ha ragione di specie, sia in se stessa che per qualche sua proprietà, è necessario che considerata in se stessa abbia un'essenza così determinata da non ammettere aumenti o diminuzioni. Tali sono il calore, la bianchezza e altre qualità del genere, che non implicano una relazione: e più ancora la sostanza, che è un ente per se. - Invece le cose che ricevono la specie dal termine a cui sono ordinate possono avere per se stesse queste diversità di gradazione, pur restando della medesima specie in forza dell'unicità del termine a cui sono ordinate e dal quale ricevono la specie. Il moto, p. es., è per se stesso più o meno intenso; e tuttavia rimane sempre della medesima specie, per l'unità del termine da cui è specificato. E lo stesso si dica della salute: infatti il corpo raggiunge la salute in quanto ha le disposizioni che convengono alla natura dell'animale, disposizioni però che possono rimanere sempre convenienti anche se diverse: per cui tali disposizioni possono variare in più o in meno, entro i limiti della salute. Per cui il Filosofo [Ethic. 10, 3] afferma che «la salute ammette delle gradazioni: poiché l'equilibrio [degli umori] non è uguale in tutti, e non è sempre uguale in un medesimo soggetto, ma anche se diminuito fino a un certo limite rimane sempre salute». Ora, queste diverse disposizioni relative alla salute sono l'una superiore o inferiore all'altra: se quindi il termine salute fosse riservato alla sola disposizione più perfetta, non si potrebbe parlare di una salute maggiore o minore. - E così abbiamo chiarito in che modo una qualità o una forma è o non è, per se stessa, passibile di aumento o di diminuzione.

Se invece consideriamo le qualità o forme come partecipate e inerenti a un soggetto, anche allora troviamo che alcune sono passibili di gradazioni e altre no. Simplicio [l. cit.] fa dipendere questa diversità dal fatto che la sostanza per se stessa non ammette gradazioni, essendo un ente per se, per cui qualsiasi forma venga ricevuta in un soggetto in maniera sostanziale non ammette aumento o diminuzione: infatti nel genere della sostanza non si parla di gradazioni. E poiché la quantità è vicina alla sostanza, e la figura è legata alla quantità, anche in queste non si ammettono gradazioni. Per cui il Filosofo [Phys. 7, 3] fa notare che quando una cosa riceve una forma o figura non si dice che viene alterata, ma piuttosto che viene fatta. - Invece le altre

qualità, che sono più distanti dalla sostanza, e che sono connesse con le funzioni della passione e dell'azione, ammettono gradazioni secondo la diversa partecipazione del soggetto.

Però di tale differenza si può dare una spiegazione migliore. Come infatti si è già notato, l'elemento che costituisce la specie di una cosa deve rimanere fisso e stabile in un dato indivisibile. Quindi per due motivi la partecipazione di una forma può escludere delle gradazioni. Primo, perché il soggetto partecipante è specificato da tale forma. Ed è per questo che nessuna forma sostanziale viene partecipata secondo una gradazione.

Per cui il Filosofo [Met. 8, 3] afferma che «come il numero non ammette gradazioni, così non le ammette la sostanza in quanto rappresenta la specie», cioè quanto alla partecipazione della forma specifica; «si può invece ammettere un più e un meno nella sostanza se questa viene considerata unita alla materia», cioè in forza delle disposizioni materiali. – Secondo, per il fatto che l'indivisibilità stessa è implicita nel concetto di una data forma: per cui è necessario, se un essere partecipa di tale forma, che la partecipi nella sua indivisibile unità. Ed è per questo che le specie dei numeri non ammettono gradazioni: poiché in essi ogni specie è costituita di un'unità indivisibile. E lo stesso si dica delle varie specie della quantità continua numericamente determinate, p. es. delle grandezze di due cubiti, tre cubiti ecc., oppure dei numeri correlativi, come il doppio e il triplo; ovvero delle misure geometriche, come il triangolo, il quadrilatero ecc.

E Aristotele [Praed. 6] accenna a questo argomento nel determinare il motivo per cui le figure non ammettono gradazioni: «Le realtà che attuano la nozione di triangolo, o di cerchio, sono sempre ugualmente triangoli o cerchi»; e ciò perché l'indivisibilità è implicita nel loro concetto, per cui tutti i soggetti che ne partecipano sono costretti a parteciparne in maniera indivisibile.

Rimane dunque chiarito perché gli abiti e le disposizioni, essendo, come insegna Aristotele [Phys. 7, 3], delle qualità correlative a un dato termine, possono ammettere delle gradazioni. E ciò in due modi. Primo, dalla parte degli abiti in se stessi: cioè nel senso in cui diciamo maggiore o minore la salute, o la scienza, che può estendersi a un numero maggiore o minore di oggetti. Secondo, in rapporto alla loro partecipazione o inesione nel soggetto: nel senso cioè che un'uguale scienza o un'uguale salute può essere ricevuta in un soggetto più che in un altro, secondo la diversa attitudine derivante dalla natura o dalla consuetudine. Infatti l'abito e la disposizione non danno la specie al soggetto; e nel loro concetto non implicano indivisibilità.

In che modo poi ciò si applichi alle virtù, lo vedremo in seguito [q. 66, a. 1].

Analisi delle obiezioni: 1. 1. Come la parola grandezza, che pure deriva dalla quantità materiale, è passata a indicare le perfezioni immateriali delle forme, così è avvenuto per la nozione di aumento, che termina appunto nella grandezza.

2. Certamente l'abito è una perfezione: tuttavia non è una perfezione che segna un limite fisso del suo soggetto, dandogli p. es. la natura specifica. E neppure include la nozione di limite o di termine, come le specie dei numeri. Quindi nulla impedisce che possa avere delle gradazioni.

3. L'alterazione si riscontra direttamente nelle qualità della terza specie, ma

può trovarsi indirettamente anche nelle qualità della prima specie: infatti in seguito all'alterazione dal caldo al freddo l'animale si altera da sano a malato. E similmente in seguito a un'alterazione nelle passioni dell'appetito sensitivo o nelle potenze conoscitive sensibili si produce un'alterazione nella scienza e nelle virtù, come nota Aristotele [Phys. 7, 3].

Articolo 2
II-II, q. 24, a. 5; De Virt., q. 1, a. 11; q. 5, a. 3
Se gli abiti debbano a un'aggiunta il loro aumento
Sembra che l'aumento degli abiti avvenga mediante un'aggiunta. Infatti:
1. Come si è detto [a. 1], il termine aumento applicato alle forme deriva dalla quantità materiale. Ora, tra le quantità materiali non c'è aumento senza aggiunta: infatti Aristotele [De gen. et corr. 1, 5] scrive che «l'aumento è un'aggiunta a una grandezza preesistente». Perciò negli abiti non c'è aumento senza aggiunta.
2. Un abito non può aumentare senza un agente. Ma ogni agente produce qualcosa nel soggetto paziente: come chi riscalda produce il calore nel corpo che viene riscaldato. Quindi non ci può essere aumento senza aggiunta.
3. Come una cosa non bianca è in potenza al bianco, così una cosa poco bianca è in potenza a un bianco più intenso. Ma la cosa non bianca non diviene tale che per un'aggiunta di bianchezza. Perciò quella che è poco bianca non diviene più bianca se non mediante l'aggiunta di altra bianchezza.
In contrario: Il Filosofo [Phys. 4, 9] scrive: «Un corpo caldo diviene più caldo senza che si produca nella materia un calore nuovo, che non esisteva quando era meno caldo». Quindi, per lo stesso motivo, anche nelle altre forme che aumentano non ci sono aggiunte.
Dimostrazione: La soluzione di questo problema dipende da quanto abbiamo detto. Infatti nell'articolo precedente abbiamo visto che lo sviluppo e la diminuzione delle forme soggette a queste variazioni dipendono in primo luogo non dalle forme considerate in se stesse, ma dal diverso modo in cui il soggetto ne partecipa. Perciò l'aumento di questi abiti o forme non avviene mediante l'aggiunta di una forma a un'altra, ma mediante la partecipazione più o meno perfetta di una data forma. E come quando un corpo si riscalda sotto l'azione di un principio caldo comincia a partecipare ex novo la forma senza che ciò implichi il cominciare a esistere della medesima, come dimostra Aristotele [Met. 7, cc. 8, 9], così quando l'influsso dell'agente è più intenso il corpo diviene più caldo perché partecipa più perfettamente di quella medesima forma, senza che si aggiunga qualcosa alla forma stessa.
Se infatti questo aumento viene concepito come un'aggiunta, questa potrebbe avvenire soltanto o nella forma stessa o nel suo soggetto. Se però avvenisse nella forma, tale addizione o sottrazione muterebbe la specie, secondo le spiegazioni date [a. 1]: come cambia la specie del colore quando da giallo diviene bianco.
Se invece tale aggiunta venisse attribuita al soggetto, essa potrebbe concepirsi in due modi soltanto: o in quanto una parte del soggetto riceve la forma che prima non aveva, come si dice che il freddo aumenta in un uomo perché da

una parte si estende alle altre parti del corpo, oppure in quanto accanto al primo soggetto se ne aggiunge un altro partecipe della medesima forma, come se a un corpo caldo avviciniamo un altro corpo caldo, o a una superficie bianca un'altra superficie dello stesso colore. Però in questi due casi non si dice che una cosa è più bianca o più calda, ma solo che lo è in maniera più estesa. Siccome però alcuni accidenti, come si è visto [ib.], aumentano per se stessi, in qualcuno l'aumento può avvenire per addizione. Infatti il moto aumenta mediante l'aggiunta di qualcosa, o rispetto al tempo in cui si svolge, o rispetto alla via che deve percorrere: e tuttavia rimane specificamente identico, per l'unità del termine a cui mira. Il moto però può crescere anche di intensità, secondo la partecipazione del soggetto: cioè per il fatto che un identico moto può essere compiuto in maniera più o meno pronta e spedita. - E similmente anche la scienza può aumentare in se stessa per addizione: come quando uno apprende un numero superiore di conclusioni geometriche ottiene un aumento nell'abito specifico di una medesima scienza. Tuttavia la scienza può anche aumentare in intensità, secondo la partecipazione del soggetto: in quanto cioè un uomo può essere più o meno pronto e più o meno perspicace di un altro nel considerare le medesime conclusioni.

Invece negli abiti [entitativi] del corpo non sembra che l'aumento per addizione abbia molte possibilità di attuarsi. Poiché l'animale non viene denominato realmente sano o bello se non è tale in tutte le sue membra. E d'altra parte il raggiungimento di un maggiore equilibrio [degli umori] avviene mediante la trasmutazione delle qualità semplici, che hanno il solo aumento intensivo, in ragione del soggetto che ne partecipa.

Vedremo poi in seguito [q. 66, a. 1] come ciò si verifichi nel caso delle virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. Anche nella quantità materiale ci sono due tipi di aumento. L'uno mediante l'aggiunta di altra materia a quella preesistente, come nell'aumento dei viventi. L'altro mediante la sola intensificazione, senza alcuna aggiunta: come avviene nei corpi soggetti alla rarefazione, secondo l'insegnamento di Aristotele [Phys. 4, cc. 7, 9].

2. La causa che dà l'aumento a un abito produce sempre qualcosa nel soggetto, non però una nuova forma. Essa fa sì piuttosto che il soggetto partecipi più perfettamente la forma preesistente, o che questa abbia una maggiore estensione.

3. Ciò che non è bianco è in potenza alla forma medesima, non possedendola ancora: perciò l'agente produce una nuova forma nel soggetto. Invece ciò che è meno caldo o meno bianco non è più in potenza alla forma, avendola in atto, ma è in potenza al modo perfetto di parteciparla. Ed è ciò che viene raggiunto mediante l'azione dell'agente.

## Articolo 3

### Se qualsiasi atto possa aumentare l'abito

Sembra che qualsiasi atto possa aumentare l'abito. Infatti:

1. Se cresce la causa deve crescere anche l'effetto. Ora, gli atti sono la causa di certi abiti, come si è spiegato [q. 51, a. 2]. Quindi l'abito deve aumentare se si moltiplicano gli atti.

2. Su cose simili si hanno giudizi identici. Ma tutti gli atti che promanano da un identico abito sono simili, come dice Aristotele [Ethic. 2, 2]. Se quindi è vero che alcuni di questi atti aumentano l'abito, lo aumenteranno anche gli altri.
3. Ogni cosa cresce in forza di cose consimili. Ma qualsiasi atto è simile all'abito da cui deriva. Quindi qualsiasi atto fa crescere l'abito.
In contrario: Un'identica cosa non produce effetti contrari. Invece alcuni atti, come scrive Aristotele [ib.], derivando dall'abito lo indeboliscono: quando cioè sono compiuti con negligenza. Quindi non tutti gli atti aumentano gli abiti.
Dimostrazione: Come dice Aristotele [Ethic. 2, 1], «atti simili causano abiti simili ». Ora la somiglianza, o la dissomiglianza, non si desume soltanto in base a una qualità identica o diversa, ma anche in base al modo di parteciparne. Infatti non c'è dissomiglianza soltanto tra il bianco e il nero, ma anche tra il meno bianco e il bianco più vivo: infatti dal meno bianco al bianco più vivo si richiede una trasmutazione come tra due opposti, secondo l'insegnamento di Aristotele [Phys. 5, 5].
Ma poiché l'uso degli abiti dipende dalla volontà dell'uomo, secondo quanto abbiamo detto [q. 49, a. 3, s.c.; q. 50, a. 5], come può capitare che il possessore di un abito non ne faccia uso, o che compia un atto ad esso contrario, così può capitare che ne faccia uso mediante un atto che non corrisponde in maniera adeguata all'intensità dell'abito. Se quindi l'intensità dell'atto è proporzionata a quella dell'abito, oppure è ad essa superiore, allora qualsiasi atto o fa aumentare l'abito, oppure lo predispone all'aumento - per parlare dell'aumento degli abiti a somiglianza dello sviluppo organico e vitale -. Infatti non qualsiasi alimento accresce attualmente l'animale, come non ogni goccia scava la pietra: somministrando però altri alimenti, finalmente si produce l'aumento. Così pure dunque, con la ripetizione di tali atti, cresce l'abito.
- Se invece l'intensità dell'atto è al disotto di quella dell'abito, allora tale atto non dispone all'aumento dell'abito, ma piuttosto alla sua diminuzione.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Quaestio 53
Prooemium

[35729] Iª-IIae q. 53 pr. Deinde considerandum est de corruptione et diminutione habituum. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum habitus corrumpi possit. Secundo, utrum possit diminui. Tertio, de modo corruptionis et diminutionis.

ARGOMENTO 53
LA DISSOLUZIONE E LA DIMINUZIONE DEGLI ABITI
Passiamo a studiare la dissoluzione e la diminuzione degli abiti.
In proposito tratteremo tre argomenti. 1. Se un abito possa dissolversi;
2. Se possa decadere; 3. La maniera del suo dissolversi e decadere.

Articolo 1

I, q. 89, a. 5
Se un abito possa dissolversi
Sembra che un abito non possa dissolversi. Infatti:
1. L'abito si trova nel soggetto come una [seconda] natura: infatti le azioni che ne derivano sono piacevoli. Ma la natura non si dissolve finché rimane l'essere di cui è la natura. Quindi neppure l'abito può dissolversi finché rimane il soggetto.
2. La dissoluzione di una forma dipende o dalla dissoluzione del suo soggetto, o dal suo contrario: come la malattia viene a cessare o per la morte dell'animale o per la guarigione. Ma la scienza, che pure è un abito, non può cessare per la dissoluzione del soggetto: poiché «l'intelletto», che ne è il soggetto, «è una sostanza che non si corrompe», come insegna Aristotele [De anima 1, 4]. E neppure può distruggerla il suo contrario: infatti le specie intelligibili non sono mai contrarie fra loro, come dice il medesimo Autore [Met. 7, 7]. Perciò l'abito della scienza in nessun modo può andare in dissoluzione.
3. Ogni distruzione dipende da un moto. Ora l'abito della scienza, che è nell'anima, non può essere distrutto direttamente da un moto dell'anima: poiché l'anima non si muove di per sé, ma si muove soltanto indirettamente con il moto del corpo. D'altra parte nessuna trasmutazione del corpo può distruggere le specie intelligibili che si trovano nell'intelletto, poiché l'intelletto per se stesso, indipendentemente dal corpo, è il luogo delle specie [intenzionali]: per cui si ritiene che gli abiti non vengano distrutti né dalla vecchiaia, né dalla morte. Quindi la scienza non può essere distrutta. E per conseguenza neppure gli abiti delle virtù, che sono anch'essi nell'anima razionale: come infatti scrive il Filosofo [Ethic. 1, 10], «le virtù sono più persistenti delle conoscenze».
In contrario: Aristotele [De long. et brev. vitae 2] afferma che «la scienza è corrotta dalla dimenticanza e dall'errore». Inoltre chi pecca perde l'abito della virtù. E d'altra parte, come dice il medesimo Autore [Ethic. 2, cc. 1, 3], le virtù nascono e muoiono in forza di atti contrari.
Dimostrazione: Una forma viene distrutta direttamente dal suo contrario, e indirettamente mediante la distruzione del suo soggetto. Se quindi esiste un abito il cui soggetto è corruttibile e la cui causa può essere contrariata, tale abito è soggetto alla dissoluzione in tutti e due i modi: come è evidente per gli abiti del corpo, cioè per la salute e per la malattia.
Invece gli abiti il cui soggetto è incorruttibile non possono avere una dissoluzione indiretta. Tuttavia ci sono degli abiti che, pur avendo un soggetto principale incorruttibile, hanno anche un soggetto secondario corruttibile: gli abiti scientifici, p. es., sono principalmente nell'intelletto possibile, ma in modo secondario risiedono nelle facoltà conoscitive sensibili, come si è detto sopra [q. 50, a. 3, ad 3]. Perciò un abito scientifico non può avere una dissoluzione indiretta rispetto all'intelletto possibile, ma può subirla limitatamente alle facoltà sensitive.
Dobbiamo quindi considerare se questi abiti possano subire una dissoluzione diretta. Se dunque c'è un abito che ha qualche contrario, o per se stesso o per la sua causa, esso potrà dissolversi per sé; se invece non ha contrari non

potrà subire una dissoluzionediretta. Ora, è evidente che le specie intelligibili che risiedono nell'intelletto possibile non hanno contrari. E neppure ci può essere un contrario per l'intelletto agente, che è la loro causa. Per cui se nell'intelletto possibile esiste un abito causato immediatamente dall'intelletto agente, tale abito è incorruttibile, sia direttamente che indirettamente. Ora, tali sono gli abiti dei primi princìpi, sia di quelli speculativi che di quelli pratici, i quali non possono essere distrutti da nessuna dimenticanza e da nessun errore: come il Filosofo [Ethic. 6, 5] afferma a proposito della prudenza, che «non può essere perduta per dimenticanza». – Ci sono però nell'intelletto possibile degli abiti causati dalla ragione, cioè gli abiti delle conclusioni, chiamati scienze; e le loro cause in due modi ammettono dei contrari.
Primo, dalla parte degli stessi enunciati di cui la ragione si serve: infatti, come nota il Filosofo [Periherm. 2, 14], all'enunciato: «Il bene è bene» si contrappone l'altro: «Il bene non è bene». Secondo, rispetto al procedimento della ragione: poiché al sillogismo dialettico, o a quello dimostrativo, si oppone quello sofistico. Ed è per questo che mediante un ragionamento falso si può distruggere l'abito dell'opinione vera, oppure della scienza.
E il Filosofo può affermare, come si è già visto [s.c.], che «l'errore corrompe la scienza».
Ora, ci sono delle virtù che sono intellettuali e che risiedono nella ragione stessa, come insegna Aristotele [Ethic. 6, cc. 1, 2; cf. 1, 13]: la loro condizione è identica a quella della scienza e dell'opinione. – Altre invece sono nella parte appetitiva dell'anima, e sono le virtù morali; e lo stesso si dica dei vizi contrari corrispettivi. Ora, gli abiti della parte appetitiva sono causati dal fatto che la ragione muove la parte appetitiva. Perciò gli abiti delle virtù e dei vizi possono essere distrutti dal giudizio della ragione che muove in direzione contraria, o per ignoranza, o per passione, oppure per una deliberazione.
Analisi delle obiezioni: 1. L'abito, come afferma Aristotele [Ethic. 7, 10], ha una somiglianza con la natura, ma è al disotto di essa. Come quindi la natura di una cosa in nessun modo si separa da essa, così l'abito se ne separa con obiezioni.
2. Sebbene le specie intelligibili non abbiano contrari, tuttavia i contrari possono trovarsi negli enunciati e nel procedimento della ragione, come si è spiegato [nel corpo].
3. Dal moto del corpo la scienza non viene distrutta nella radice stessa del suo abito, ma soltanto viene impedita nei suoi atti: poiché l'intelletto nel suo esercizio ha bisogno delle potenze sensitive, che vengono ostacolate dalle trasmutazioni organiche. Ma l'abito di una scienza può essere distrutto anche nella sua radice da un moto intellettivo della ragione. E allo stesso modo può essere distrutto l'abito delle virtù. – Tuttavia quando si dice che «le virtù sono più persistenti delle conoscenze», ciò va inteso non in rapporto al soggetto o alla causa, ma in rapporto all'operazione: infatti l'esercizio delle virtù è continuo per tutto il corso della vita, mentre non lo è l'uso del sapere.

## Articolo 2
## Se un abito possa diminuire

Sembra che un abito non possa diminuire. Infatti:
1. L'abito è una qualità e una forma semplice. Ora, ciò che è semplice o è posseduto tutto, o è perduto tutto. Perciò gli abiti possono essere perduti, ma non possono subire diminuzioni.
2. Tutto ciò che appartiene a un accidente gli appartiene o per se stesso, o a motivo del soggetto in cui si trova. Ma l'abito non ha per se stesso aumenti e diminuzioni: altrimenti si verrebbe a dire che una data specie può essere attribuita ai suoi diversi individui secondo una gradazione. Se dunque un abito dovesse diminuire solo a motivo del soggetto, ne seguirebbe che verrebbe ad avere delle proprietà non in comune con il soggetto. Ma una forma che ha delle proprietà non in comune con il soggetto in cui si trova è una forma separabile, come dice Aristotele [De anima 1, 1]. Quindi ne seguirebbe che l'abito è una forma separabile: il che è assurdo.
3. Per la sua nozione e natura un abito, come qualsiasi accidente, consiste nella sua unione concreta con un soggetto: infatti ogni accidente si definisce mediante il soggetto in cui si trova. Se dunque un abito non può aumentare né diminuire per se stesso, non potrà decadere neppure in forza della sua unione concreta col soggetto. Quindi non potrà decadere in alcun modo.
In contrario: I contrari sono fatti per prodursi nel medesimo soggetto. Ma il crescere e il decrescere sono contrari. Dal momento quindi che gli abiti possono crescere, possono anche decrescere.
Dimostrazione: Gli abiti in due modi possono diminuire, come in due modi possono crescere, secondo le spiegazioni date [q. 52, a. 1]. E come crescono in forza della stessa causa che li produce, così diminuiscono in forza di quella stessa causa che li distrugge: infatti il decadimento è la via alla distruzione degli abiti, come viceversa la loro generazione è il fondamento del loro sviluppo.
Analisi delle obiezioni: 1. Considerato in se stesso un abito è una forma semplice, e non può diminuire; ma ciò può avvenire per il diverso modo in cui viene partecipato, dovuto all'indeterminazione della facoltà in cui si trova, che può partecipare in modo diverso una data forma ed estendersi a un numero superiore o inferiore di oggetti.
2. L'argomento sarebbe valido se l'essenza stessa dell'abito non subisse alcun decadimento. Noi però non diciamo questo, ma solo che certi decadimenti degli abiti non hanno inizio dall'abito, bensì dal soggetto che ne partecipa.
3. L'accidente, comunque venga indicato, presenta sempre una stretta dipendenza dal soggetto nella sua nozione; però i modi sono diversi. Infatti l'accidente indicato in astratto implica un rapporto che ha inizio dall'accidente e ha il suo termine nel soggetto: la bianchezza è infatti ciò mediante cui una cosa è bianca. Perciò nella definizione di un accidente astratto non si mette il soggetto come prima parte della definizione, cioè al posto del genere, ma come seconda, cioè al posto della differenza: infatti diciamo che l'aquilinità è la curvatura del naso. Invece negli accidenti indicati in concreto il rapporto inizia dal soggetto e ha il suo termine nell'accidente: bianco, p. es., è ciò che possiede la bianchezza. Perciò nella definizione di questi accidenti il soggetto assume le funzioni di genere, cioè della prima parte della definizione: infatti diciamo che l'aquilino è il naso ricurvo. – Così dunque ciò che appartiene

all'accidente a motivo del soggetto, ma non in forza della natura stessa dell'accidente, non viene attribuito all'accidente in astratto, bensì in concreto. E per certi accidenti tali sono la crescita e il decadimento: infatti non si parla di maggiore o minore bianchezza, ma solo di soggetti più o meno bianchi. E lo stesso si dica degli abiti e delle altre qualità: eccetto quegli abiti i quali, come si è già visto [q. 52, a. 2], crescono o decrescono per una certa addizione.

Articolo 3
II-II, q. 24, a. 10; In 1 Sent., d. 17, q. 2, a. 5
Se gli abiti possano dissolversi o diminuire per la sola mancanza di esercizio
Sembra che gli abiti non possano dissolversi o diminuire per la sola mancanza di esercizio. Infatti:
1. Gli abiti sono più duraturi delle qualità passibili, come si è visto sopra [q. 49, a. 2, ad 3; q. 50, a. 1]. Ora, le qualità passibili non si perdono e non decadono per mancanza di esercizio: infatti la bianchezza non diminuisce se cessa dall'impressionare la vista, né cessa il calore se non riscalda. Perciò neppure l'abito decade o si dissolve per mancanza di esercizio.
2. La distruzione e il decadimento sono due mutazioni. Ma nulla può essere mutato senza una causa movente. Siccome quindi la mancanza di esercizio non comporta alcuna causa movente, sembra che essa non possa produrre il decadimento o la distruzione di un abito.
3. Gli abiti della scienza e della virtù risiedono nell'anima intellettiva, che è al disopra del tempo. Ma le cose che sono sopra il tempo non vengono né distrutte né logorate dalla durata del tempo. Quindi neppure questi abiti vengono distrutti dal fatto che uno per lungo tempo non li esercita.
In contrario: Il Filosofo [De long. et brev. vitae 2] afferma che «la corruzione della scienza» non è soltanto «l'errore», ma anche «la dimenticanza».
E altrove [Ethic. 8, 5] nota che «molte amicizie si dissolvono per mancanza di contatti». E per lo stesso motivo anche altri abiti virtuosi decadono o si perdono per mancanza di esercizio.
Dimostrazione: Come dice il Filosofo [Phys. 8, 4], una cosa può muovere in due modi: primo, direttamente, cioè mediante la natura stessa della propria forma, come il fuoco quando riscalda; secondo, indirettamente, come fa tutto ciò che toglie un ostacolo. Ora, la mancanza di esercizio produce la distruzione o il decadimento degli abiti in questo secondo modo: cioè togliendo quegli atti che ostacolavano le cause di tale distruzione o decadimento. Infatti abbiamo detto sopra [a. 1] che gli abiti vengono distrutti o menomati direttamente da agenti contrari.
Ora, crescendo col passare del tempo tutte le disposizioni contrarie ai vari abiti, che invece andrebbero eliminate con gli atti, è chiaro che tali abiti vengono menomati, oppure totalmente distrutti per la prolungata mancanza di esercizio; come è evidente nel caso della scienza e della virtù. È infatti evidente che l'abito di una virtù morale rende l'uomo pronto a scegliere il giusto mezzo negli atti e nelle passioni. Ora, se uno non fa uso dell'abito virtuoso

nel moderare le proprie passioni e i propri atti, necessariamente sorgono molti atti e passioni contrari alla virtù, a motivo delle inclinazioni dell'appetito sensitivo e di altre cause che muovono dall'esterno. Perciò la virtù viene distrutta o menomata dalla cessazione del suo atto. - E la stessa cosa vale per gli abiti intellettivi, che rendono l'uomo pronto a giudicare le realtà presentate dall'immaginativa. Quando perciò un uomo si astiene dall'esercitare un dato abito intellettivo insorgono delle immaginazioni estranee, che orientano talvolta in senso contrario: per cui senza l'uso frequente di tale abito che in qualche modo le taglia e le soffoca, quest'uomo diviene meno pronto a giudicare rettamente, e talora acquista addirittura una disposizione contraria.
Quindi la mancanza di esercizio può menomare o anche distruggere un abito intellettivo.
Analisi delle obiezioni: 1. Anche il calore potrebbe perdersi cessando di riscaldare se nel frattempo crescesse il freddo, che ne è l'elemento distruttivo.
2. Come si è spiegato [nel corpo], la mancanza di esercizio è causa movente della distruzione e del decadimento quale removens prohibens [cioè in quanto rimuove l'impedimento].
3. La parte intellettiva dell'anima per se stessa è al disopra del tempo; non così però la parte sensitiva. Perciò quest'ultima col passare del tempo viene ad alterarsi, sia rispetto alle passioni dell'appetito che rispetto alle facoltà conoscitive. Per cui il Filosofo [Phys. 4, cc. 12, 13] afferma che il tempo è causa di dimenticanza.

## Quaestio 54
## Prooemium

[35754] Iª-IIae q. 54 pr. Deinde considerandum est de distinctione habituum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum multi habitus possint esse in una potentia. Secundo, utrum habitus distinguantur secundum obiecta. Tertio, utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum. Quarto, utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

## ARGOMENTO 54
## LA DISTINZIONE DEGLI ABITI
Dobbiamo ora vedere come gli abiti si distinguono fra di loro.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se in una sola potenza ci possano essere più abiti; 2. Se gli abiti si distinguano secondo i loro oggetti;
3. Se si distinguano tra loro in base all'antinomia tra il bene e il male;
4. Se un abito possa constare di più abiti.

### Articolo 1
In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 1, sol. 1; De Verit., q. 15, a. 2, ad 11; De Virt., q. 1, a. 12, ad 4
Se in una sola potenza possano trovarsi più abiti
Sembra che in una sola potenza non possano trovarsi più abiti. Infatti:
1. Tra cose che si distinguono per un identico elemento il numero delle une deve corrispondere a quello delle altre. Ora, le potenze e gli abiti si distinguono in base al medesimo elemento, cioè in base ai loro atti e oggetti.

Quindi deve corrispondere anche il loro numero. E così non ci possono essere più abiti nella medesima potenza.
2. La potenza è una facoltà semplice. Ma in un soggetto semplice non ci può essere una diversità di accidenti: poiché il soggetto è causa dei suoi accidenti, e da una realtà semplice sembra che debba derivare qualcosa di unico. Perciò in una potenza non ci possono essere più abiti.
3. Come un corpo prende forma mediante la figura, così la potenza prende forma mediante l'abito. Ma un corpo non può essere modellato simultaneamente secondo molteplici figure. Quindi neppure una potenza può essere simultaneamente informata da molteplici abiti. Perciò più abiti non possono coesistere in una medesima potenza.
In contrario: L'intelletto è un'unica potenza, e tuttavia in essa si trovano gli abiti di molte scienze.
Dimostrazione: Come si è già visto [q. 49, a. 4], gli abiti sono disposizioni di un essere che è in potenza rispetto a qualcosa, cioè o alla natura stessa, o all'operazione che è il fine della natura. Ora, quanto a quegli abiti che sono disposizioni alla natura, è evidente che possono essere molteplici in un unico soggetto: poiché in esso si possono considerare in più modi le varie parti, le cui disposizioni costituiscono altrettanti abiti. Se ad es. prendiamo come parte del corpo umano gli umori, in quanto essi sono disposti in armonia con la natura umana costituiscono l'abito o la disposizione della salute; se invece prendiamo le parti simili, p. es. i nervi, le ossa e le carni, dalla rispettiva disposizione in ordine alla natura avremo la robustezza o la magrezza; se infine prendiamo le membra, p. es. le mani, i piedi e così via, dalla loro disposizione conforme alla natura avremo la bellezza. E così in un medesimo essere vi sono più abiti o disposizioni.
Se poi parliamo degli abiti che sono disposizioni all'operazione, e che propriamente risiedono nelle potenze, anche allora accade che più abiti si trovino in un'unica potenza. E il motivo è che il soggetto dell'abito è una potenza passiva, come sopra [q. 51, a. 2] abbiamo affermato: infatti una potenza che fosse soltanto attiva non potrebbe essere sede di abiti, come risulta chiaro da quanto detto [ib.]. Ora, una potenza passiva sta a un atto specificamente determinato come la materia sta alla forma: come infatti la materia prima può essere determinata da un unico agente soltanto a una data forma, così una potenza passiva può essere determinata dalla ragione formale di un unico oggetto soltanto a un unico atto di una data specie.
Per cui, come un'unica potenza passiva può essere posta in moto da molti oggetti, così potrà anche essere il soggetto di atti o perfezioni di specie diversa. Ma gli abiti sono delle qualità o forme inerenti alla potenza che servono a inclinarla verso atti di determinate specie. Per cui a un'unica potenza possono appartenere più abiti, come le appartengono più atti di specie diversa.
Analisi delle obiezioni: 1. Come tra gli esseri materiali la diversità delle specie dipende dalla forma, mentre la diversità dei generi dipende piuttosto dalla materia, come dice Aristotele [Met. 5, 28], - infatti esseri di materia diversa sono diversi nel genere- , così la diversità generica degli oggetti produce la distinzione delle potenze (per cui il Filosofo [Ethic. 6, 1] insegna che

«a cose distinte nel genere corrispondono parti distinte dell'anima»), mentre la diversità specifica degli oggetti produce la diversità specifica degli atti, e per conseguenza degli abiti. D'altra parte cose diverse secondo il genere sono diverse anche secondo la specie; però non viceversa. Quindi gli atti e gli abiti di potenze diverse sono anch'essi diversi; invece non è necessario che abiti diversi appartengano a potenze diverse, ma possono appartenere a una sola potenza. E come ci sono vari generi di generi, e varie specie di specie, così ci possono essere varie specie di abiti e di potenze.

2. Sebbene la potenza sia semplice nella sua essenza, è tuttavia molteplice nella sua virtualità, in quanto si estende a molteplici atti di specie diversa. Perciò nulla impedisce che in una sola potenza ci siano più abiti specificamente diversi.

3. Un corpo viene conformato dalla sua figura così da ricevere le proprie terminazioni; invece un abito non è la terminazione della potenza, ma è solo una disposizione all'ultimo termine, che è l'atto. Quindi un'unica potenza non può avere più atti simultaneamente, a meno che non siano subordinati fra loro: esattamente come un unico corpo non può avere più di una figura, a meno che una non sia implicita nell'altra, come il triangolo nel quadrilatero. Infatti l'intelletto non può pensare simultaneamente più cose: può però conoscerle simultaneamente in modo abituale.

Articolo 2

Infra, a. 3; q. 60, a. 1; q. 63, a. 4; In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 1, sol. 1

Se gli abiti si distinguano secondo i loro oggetti

Sembra che gli abiti non si distinguano secondo i loro oggetti. Infatti:

1. I contrari sono specificamente diversi. Eppure uno stesso abito di scienza ha per oggetto dei contrari: come la medicina ha per oggetto tanto i sani quanto i malati. Quindi gli abiti non sono distinti in base a oggetti specificamente diversi.

2. Scienze diverse sono abiti diversi. Ma un medesimo dato scientifico può appartenere a scienze diverse: che la terra è rotonda, p. es., lo dimostra sia il fisico che l'astronomo, come dice Aristotele [Phys. 2, 2]. Perciò gli abiti non si distinguono secondo gli oggetti.

3. Un dato atto non può avere che un unico oggetto. Invece un medesimo atto può appartenere ad abiti di virtù diverse, se si riferisce a fini diversi: dare del danaro, p. es., se è fatto per amor di Dio appartiene alla carità, mentre se è fatto per saldare un debito spetta alla giustizia. Perciò un medesimo oggetto può appartenere ad abiti diversi. Quindi la diversità degli abiti non dipende dalla diversità degli oggetti.

In contrario: Gli atti, come si è già dimostrato [q. 18, a. 5], differiscono specificamente secondo la diversità degli oggetti. Ma l'abito è una disposizione all'atto. Quindi anche gli abiti si distinguono secondo i diversi oggetti.

Dimostrazione: Ogni abito, oltre a essere un abito, è una forma. Perciò la distinzione specifica degli abiti può essere rilevata sia dal modo con cui comunemente si distinguono le forme nelle loro specie, sia dal modo proprio della distinzione degli abiti. Ora, le forme si distinguono tra loro in base ai diversi

princìpi attivi: poiché ogni agente produce un effetto ad esso simile nella specie. – E a sua volta l'abito dice ordine a qualcosa. Ma tutte le qualità che dicono ordine a qualcosa si distinguono in base alla distinzione delle realtà a cui sono ordinate. D'altra parte l'abito è una disposizione che può essere ordinata a due cose: o alla natura, o all'operazione che accompagna la natura.
Così dunque gli abiti si distinguono tra loro specificamente in tre modi. Primo, in base ai princìpi attivi di tali disposizioni; secondo, in base alla natura [del soggetto]; terzo, in base agli oggetti specificamente differenti. Ma tutto ciò sarà meglio spiegato in seguito [ad 1, 2, 3 e a. 3].
Analisi delle obiezioni: 1. Nella distinzione delle potenze, o anche degli abiti, non si deve considerare l'oggetto materialmente, ma si deve considerare la ragione formale dell'oggetto che differisce nella specie o nel genere. Ora, sebbene i contrari differiscano materialmente secondo la specie, tuttavia la ragione della loro conoscenza è identica: poiché l'uno serve alla conoscenza dell'altro. In quanto dunque convengono in un'unica ragione di conoscibilità, appartengono a un unico abito conoscitivo.
2. Che la terra è rotonda viene dimostrato dall'astronomo mediante princìpi matematici, cioè mediante la figura delle eclissi, o altre cose del genere; invece dal fisico è dimostrato per mezzo di princìpi fisici, cioè mediante il moto dei gravi verso il centro, o altri fatti del genere. Ora, tutta la forza della dimostrazione, che secondo Aristotele [Anal. post. 1, 2] è «un sillogismo che produce la scienza», dipende dal mezzo dimostrativo. Perciò mezzi dimostrativi diversi sono come princìpi attivi diversi, in base ai quali si differenziano gli abiti della scienza.
3. Come insegna il Filosofo [Phys. 2, 9; Ethic. 7, 8], nelle operazioni il fine ha le funzioni che hanno i princìpi nelle dimostrazioni. Perciò la diversità del fine rende diverse le virtù, come anche la diversità dei princìpi attivi. – Inoltre il fine è l'oggetto degli atti interni, che sono la parte principale delle virtù, come è evidente da quanto detto [q. 18, a. 6; q. 19, a. 2, ad 1; q. 34, a. 4].

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 1, sol. 1

### Se gli abiti si distinguano tra loro in base all'opposizione tra bene e male

Sembra che gli abiti non siano distinti in base all'opposizione tra bene e male. Infatti:
1. Il bene e il male sono contrari. Ma sopra [a. 2, ad 1] abbiamo dimostrato che i contrari appartengono a un unico abito. Quindi gli abiti non si distinguono tra loro in base all'opposizione tra bene e male.
2. Il bene è esteso quanto l'ente: essendo quindi comune a tutte le cose non può costituire una differenza specifica, come spiega Aristotele [Topic. 4, 6]. E così anche il male: essendo privazione e non ente, non può costituire la differenza di un ente. Perciò il bene e il male non possono determinare una distinzione specifica negli abiti.
3. Intorno a un medesimo oggetto ci possono essere abiti cattivi diversi: la concupiscenza, p. es., riguarda sia l'intemperanza che l'insensibilità; e lo

stesso si dica degli abiti buoni, tra i quali, al dire del Filosofo [Ethic. 7, 1], troviamo virtù umane e virtù eroiche, o divine. Quindi gli abiti non sono tra loro distinti in base all'opposizione tra bene e male.
In contrario: L'abito buono è contrario a quello cattivo, come la virtù è contraria al vizio. Ma i contrari sono specificamente diversi. Quindi gli abiti differiscono specificamente tra loro in base all'antinomia tra bene e male.
Dimostrazione: Gli abiti, come si è detto [a. 2], si distinguono tra loro specificamente non soltanto in base agli oggetti e ai princìpi attivi, ma anche in ordine alla natura. E ciò può avvenire in due modi. Primo, in base all'accordo o al disaccordo con la natura. Ed è così che gli abiti sono specificamente buoni o cattivi: un abito infatti è buono se predispone a un atto conveniente alla natura dell'agente; è invece cattivo se predispone a un atto che a quella natura non si addice. Come gli atti delle virtù si addicono alla natura umana perché sono conformi alla ragione, mentre gli atti dei vizi sono in contrasto con la natura umana in quanto contrari alla ragione. È chiaro quindi che gli abiti sono tra loro specificamente distinti in base alla differenza tra bene e male.
Secondo, gli abiti possono essere tra loro distinti in ordine alla natura per il fatto che alcuni predispongono ad atti proporzionati a una natura inferiore, altri invece ad atti proporzionati a una natura superiore. E così le virtù umane, che predispongono ad atti conformi alla natura umana, sono distinte dalle virtù divine ed eroiche, che predispongono invece ad atti conformi a una natura superiore.
Analisi delle obiezioni: 1. I contrari possono appartenere a un unico abito in quanto concordano in una ragione unica. Ma non può mai avvenire che abiti contrari appartengano a un'unica specie: infatti la contrarietà degli abiti è basata su ragioni [o differenze specifiche] contrarie. Perciò gli abiti sono tra loro distinti in base all'opposizione tra bene e male non perché l'oggetto degli uni è il bene e quello degli altri è il male, ma perché alcuni di questi abiti sono buoni e altri cattivi.
2. La differenza che costituisce la specie di un abito non è il bene generico che viene attribuito a tutti gli enti, ma è un bene determinato, cioè conforme a una determinata natura, ossia alla natura umana. E lo stesso si dica del male che costituisce la differenza specifica di un abito: esso non è una pura privazione, ma è un male determinato in contrasto con una determinata natura.
3. Più abiti buoni riguardanti un medesimo oggetto possono distinguersi specificamente tra loro in base alla loro conformità con nature diverse, come si è visto [nel corpo]. Invece più abiti cattivi nelle stesse condizioni si distinguono tra loro in base a ripugnanze diverse rispetto alla natura: una virtù, p. es., può essere contrastata da vizi diversi relativi alla stessa materia.

Articolo 4
Se un abito possa constare di più abiti
Sembra che un abito possa constare di più abiti. Infatti:
1. Un'entità la cui produzione non avviene tutta insieme, ma per fasi successive, mostra di essere costituita di più parti. Ora, la produzione di un abito non è simultanea, ma avviene in fasi successive mediante molteplici atti, come si è

spiegato [q. 51, a. 3]. Quindi un abito può essere costituito di più abiti.
2. Un tutto è costituito di parti. Ma di un unico abito si possono determinare varie parti: Cicerone [De invent. 2, 54], p. es., assegna varie parti alla fortezza, alla temperanza e ad altre virtù. Quindi un abito può constare di molteplici abiti.
3. Una sola conclusione può già costituire l'oggetto di un atto o di un abito di scienza. Ma a un'unica scienza globale, come la geometria o l'aritmetica, appartengono molte conclusioni. Quindi un unico abito può constare di più abiti.
In contrario: L'abito, essendo una qualità, è una forma semplice. Ma nessuna entità semplice è costituita di più parti. Quindi un abito non può constare di molteplici abiti.
Dimostrazione: L'abito operativo, del quale principalmente ora parliamo, è una perfezione della facoltà. Ora, ogni perfezione è proporzionata al soggetto che la riceve. Per cui come la facoltà, pur essendo unica, si estende a più cose in quanto esse convengono sotto un unico aspetto, cioè nella comune ragione di oggetto, così anche l'abito si estende a più cose ma in quanto dicono ordine a un che di unico, p. es. a una determinata ragione di oggetto, o a un'unica natura, o a un unico principio, secondo le spiegazioni date in precedenza [aa. 2, 3].
Se quindi consideriamo l'abito in rapporto agli oggetti a cui si estende, troviamo in esso una certa molteplicità. Ma poiché tale molteplicità è ordinata a qualcosa di unico, che forma l'oggetto principale dell'abito, è chiaro che l'abito stesso è una qualità semplice non costituita di più abiti, anche se si estende a realtà molteplici. Infatti un abito si estende a più cose soltanto in ordine a un unico oggetto, dal quale riceve la propria unità.
Analisi delle obiezioni: 1. La gradualità che si riscontra nella produzione di un abito è dovuta non al fatto che le parti di esso siano prodotte una dopo l'altra, ma al fatto che il soggetto non acquista subito una disposizione ferma e difficilmente amovibile, trovandosi essa in principio solo imperfettamente nel soggetto, per crescere poi gradatamente. Il che avviene anche per le altre qualità.
2. Le parti attribuite alle singole virtù cardinali non sono parti integranti, cioè parti costitutive di un tutto, ma parti soggettive o potenziali, come spiegheremo in seguito [q. 57, a. 6, ad 4; II-II, q. 48].
3. Chi in una data disciplina acquista la scienza di una conclusione mediante il ragionamento possiede l'abito scientifico, però imperfettamente. Quando poi acquista con una dimostrazione la scienza di una seconda conclusione non si produce in lui un secondo abito, ma l'abito che prima era imperfetto si perfeziona, estendendosi a un numero maggiore di oggetti: poiché le conclusioni e le dimostrazioni di un'unica scienza sono tra loro ordinate, e l'una deriva dall'altra.

## Quaestio 55
## Prooemium

[35787] Iª-IIae q. 55 pr. Consequenter considerandum est de habitibus in speciali. Et quia habitus, ut dictum est, distinguuntur per bonum et malum, primo dicendum est de habitibus bonis, qui

sunt virtutes et alia eis adiuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus; secundo, de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis. Circa virtutes autem quinque consideranda sunt, primo, de essentia virtutis; secundo, de subiecto eius; tertio, de divisione virtutum; quarto, de causa virtutis; quinto, de quibusdam proprietatibus virtutis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtus humana sit habitus. Secundo, utrum sit habitus operativus. Tertio, utrum sit habitus bonus. Quarto, de definitione virtutis.

ARGOMENTO 55
LE VIRTÙ NELLA LORO ESSENZA
Veniamo ora a parlare degli abiti in particolare. E poiché essi si distinguono, come si è visto [q. 54, a. 3], in base all'opposizione tra bene e male, prima tratteremo degli abiti buoni, ossia delle virtù e di altre disposizioni affini, quali sono i doni, le beatitudini e i frutti [dello Spirito Santo], e poi degli abiti cattivi, cioè dei vizi e dei peccati [q. 71].
A proposito delle virtù si devono considerare cinque argomenti: primo, l'essenza della virtù; secondo, il suo soggetto [q. 56]; terzo, la divisione delle virtù [q. 57]; quarto, la loro causa [q. 63]; quinto, alcune loro proprietà [q. 64].
Sul primo punto si pongono quattro problemi: 1. Se le virtù umane siano abiti; 2. Se siano abiti operativi; 3. Se siano abiti buoni; 4. La definizione della virtù.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 27, a. 1; 3, d. 23, q. 1, a. 3, sol. 1, 3; De Virt., q. 1, a. 1; In 2 Ethic., lect. 5
Se le virtù umane siano abiti
Sembra che le virtù umane non siano abiti. Infatti:
1. Come dice Aristotele [De caelo 1, 11], la virtù è «l'ultimo termine della potenza». Ma in ogni genere di cose l'ultima rientra nel genere a cui appartiene come ultima: come il punto rientra nel genere della linea. Quindi le virtù rientrano nel genere delle potenze, e non in quello degli abiti.
2. S. Agostino [De lib. arb. 2, 19; cf. Retract. 1, 9] insegna che «la virtù è il buon uso del libero arbitrio». Ma l'uso del libero arbitrio è un atto. Perciò la virtù non è un abito, ma un atto.
3. Si merita non con gli abiti, ma con gli atti: altrimenti un uomo meriterebbe di continuo, anche quando dorme. Ora, noi meritiamo con le virtù. Quindi le virtù non sono abiti, ma atti.
4. S. Agostino [De mor. Eccl. 15] scrive che «la virtù è l'ordine dell'amore». E altrove [Lib. LXXXIII quaest. 30] afferma che «l'ordinamento che viene detto virtù consiste nel fruire di ciò che è degno di fruizione, e nell'usare ciò che deve essere usato». Ora l'ordine, o l'ordinamento, indica o un atto o una relazione. Perciò la virtù non è un abito, ma un atto o una relazione.
5. Come ci sono le virtù umane, così ci sono anche le virtù naturali o fisiche. Ma le virtù naturali non sono abiti, bensì potenze. Quindi la stessa cosa vale anche per le virtù umane.
In contrario: Il Filosofo [Praed. 6] afferma che la scienza e la virtù sono abiti.
Dimostrazione: Il termine virtù sta a indicare la perfezione di una potenza. Ora, la perfezione di una cosa va concepita principalmente in ordine al suo fine.

Ma il fine di una potenza è il suo atto. Quindi una potenza si dice perfetta in quanto viene determinata al proprio atto.
Ora, ci sono delle potenze che per se stesse sono determinate ai loro atti, cioè le potenze attive naturali. Perciò queste potenze naturali per se stesse sono denominate virtù. – Invece le potenze razionali, che sono proprie dell'uomo, non sono determinate a una sola cosa, ma sono indirizzate, in modo indeterminato, a molte, per cui vengono determinate ai loro atti dagli abiti, come si è visto [q. 49, a. 4]. Quindi le virtù umane sono abiti.
Analisi delle obiezioni: 1. Talora si denomina virtù la realtà a cui essa è indirizzata, cioè il suo oggetto o il suo atto: come col termine fede viene indicato ora ciò che si crede, ora l'atto del credere, ora l'abito con cui si crede. Perciò nell'espressione: «la virtù è l'ultimo termine della potenza», la virtù sta per il suo oggetto. Infatti l'ultimo oggetto che la potenza può raggiungere è come il termine che indica la virtù di un dato essere: se uno, p. es., può portare solo fino a cento libbre, si dirà che la sua virtù è per cento libbre, e non per sessanta. Invece l'obiezione pretendeva che l'ultimo termine della potenza fosse l'essenza stessa della virtù.
2. La stessa cosa vale per l'affermazione che identifica la virtù col buon uso del libero arbitrio: poiché quest'ultimo è il termine o l'atto a cui la virtù è ordinata. Infatti l'atto della virtù non è altro che il buon uso del libero arbitrio.
3. Quando si dice che si merita con qualcosa, l'espressione può essere intesa in due modi. Primo, nel senso del merito stesso, come diciamo che si corre col correre: e in questo senso possiamo meritare soltanto con gli atti. Secondo, nel senso di un certo principio del merito, come diciamo che si corre mediante la facoltà del moto: e in questo senso meritiamo con le virtù e con gli abiti.
4. Si dice che la virtù è l'ordine o l'ordinamento dell'amore per indicare lo scopo a cui è indirizzata: infatti in noi l'amore è ordinato dalla virtù.
5. Le potenze naturali sono determinate per se stesse a una sola cosa; non così invece le potenze razionali. Perciò, come si è spiegato [nel corpo], il paragone non regge.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 3, sol. 1

### Se le virtù umane siano abiti operativi

Sembra che le virtù umane non siano essenzialmente operative. Infatti:
1. Cicerone [Tusc. disp. 4, 13] afferma che la virtù è per l'anima quello che la salute e la bellezza sono per il corpo. Ma la salute e la bellezza non sono abiti operativi. Quindi neppure la virtù.
2. Nelle realtà di ordine fisico troviamo della virtù non solo in ordine all'operare, ma anche in ordine all'essere: come traspare dalle parole del Filosofo [De caelo 1, 12], il quale afferma che alcune realtà hanno la virtù di esistere sempre, mentre alcune altre non hanno la virtù di esistere sempre, ma solo per un tempo determinato. Ora, come la virtù di ordine fisico sta agli esseri corporei, così la virtù umana sta a quelli razionali. Perciò anche la virtù umana, oltre che al campo operativo, si estende a quello dell'essere.

3. Il Filosofo [Phys. 7, 3] afferma che la virtù è «una disposizione di ciò che è perfetto all'ottimo». Ma l'ottimo a cui l'uomo deve disporsi anche con la virtù è, come S. Agostino dimostra [De mor. Eccl. cc. 3, 14], Dio stesso, rispetto al quale l'anima si predispone cercando di divenire a lui simile. Quindi la virtù va considerata una qualità dell'anima in ordine alla somiglianza con Dio, e quindi non in ordine all'operazione. Non è dunque un abito operativo.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 6] afferma che «la virtù di ciascuna cosa è ciò che rende buona la sua operazione».
Dimostrazione: La virtù, come dice il nome stesso, comporta una certa perfezione della potenza, secondo le spiegazioni date [a. 1]. Ora, essendoci due generi di potenze, cioè all'essere e all'operazione, si può denominare virtù la perfezione di entrambe le potenze. Mentre però la potenza all'essere ha attinenza con la materia, che è appunto un ente in potenza, la potenza a operare ha attinenza con la forma, che è principio di operazione, poiché ogni essere opera in quanto è in atto.
Ora, nella compagine dell'uomo il corpo fa da materia, e l'anima da forma. Rispetto dunque al corpo l'uomo non si distingue dagli altri animali, e così pure rispetto a quelle facoltà che appartengono insieme all'anima e al corpo: soltanto le facoltà proprie dell'anima, cioè quelle razionali, appartengono esclusivamente all'uomo. E così le virtù umane, di cui ora parliamo, non si possono attribuire al corpo, ma esclusivamente a ciò che è proprio dell'anima. Per cui le virtù umane non dicono ordine all'essere, ma piuttosto all'operazione. Quindi tali virtù sono per essenza abiti operativi.
Analisi delle obiezioni: 1. La maniera di operare deriva dalla disposizione dell'agente: infatti quale è l'essere, tale sarà l'operazione. Essendo quindi la virtù un principio dell'operare, è necessario che in forza della virtù preesista in chi opera una disposizione proporzionata. Ma la virtù rende l'operazione ordinata. Perciò la virtù stessa è nell'anima una certa disposizione ordinata: in quanto cioè le potenze dell'anima sono in qualche modo ordinate fra loro, e rispetto agli oggetti esterni. E così la virtù, come conveniente disposizione dell'anima, viene paragonata alla salute e alla bellezza, che sono le dovute disposizioni del corpo. Ma ciò non esclude che la virtù sia anche principio di operazione.
2. Le virtù ordinate all'essere non sono proprie dell'uomo, ma lo sono soltanto le virtù ordinate all'agire razionale, che è proprio dell'uomo.
3. In Dio l'essenza si identifica con l'operazione: perciò la massima somiglianza che l'uomo può avere con Dio si ha mediante un'operazione. Quindi, come sopra [q. 3, a. 2] abbiamo spiegato, la felicità o beatitudine che rende l'uomo più simile a Dio, e che è il fine della vita umana, consiste in un'operazione.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 3, sol. 1; d. 26, q. 2, a. 1; In 2 Ethic., lect. 6
Se le virtù umane siano abiti buoni
Sembra che le virtù umane non siano per essenza abiti buoni. Infatti:
1. Il peccato viene sempre preso in senso cattivo. Ma c'è una virtù anche del peccato, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Cor 15, 56]: «La virtù del peccato

è la legge». Quindi non sempre la virtù è un abito buono.
2. Virtù è sinonimo di potenza. Ora, la potenza non si riferisce soltanto al bene, ma anche al male, secondo le parole di Isaia [5, 22]: «Guai a coloro che sono potenti nel bere vino, valorosi nel mescere bevande ubriacanti». Quindi la virtù si applica tanto al bene quanto al male.
3. Scrive l'Apostolo [2 Cor 12, 9] che «la virtù ha la sua perfezione nella debolezza». Ma la debolezza è un male. Perciò la virtù non si riferisce solo al bene, ma anche al male.
In contrario: S. Agostino [De mor. Eccl. 6] scrive: «Nessuno dubita che la virtù renda ottima l'anima». E il Filosofo [Ethic. 2, 6] afferma che «la virtù rende buono chi la possiede e buona l'azione che egli compie».
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], la virtù implica la perfezione di una potenza: infatti la virtù di ciascuna cosa viene fissata all'ultimo termine a cui essa si estende, come nota Aristotele [De caelo 1, 11]. Ora, l'ultimo termine a cui si estende una potenza deve essere il bene, poiché il male implica sempre un difetto: per cui ogni male è «una debolezza», come dice Dionigi [De div. nom. 4]. È quindi necessario che la virtù di qualsiasi cosa sia indirizzata al bene. Per cui la virtù umana, che è un abito operativo, deve essere un abito buono, e fatto per compiere il bene.
Analisi delle obiezioni: 1. Stando alle spiegazioni del Filosofo [Met. 5, 16], quando nelle cose cattive si parla di perfezione il termine è improprio, come quando si parla di bontà: si usa infatti parlare di un buon ladro o di un buon brigante. E lo stesso si dica del termine virtù applicato al male. Per cui la legge è chiamata «virtù del peccato» in quanto occasionalmente diede incremento al peccato, tanto da permettergli di giungere al massimo della sua potenza.
2. Il male dell'ubriachezza e degli eccessi nel bere consiste in un difetto nell'ordine della ragione. Ora, tale difetto non impedisce che una potenza inferiore possa raggiungere la perfezione nel suo genere, pur rimanendo l'opposizione o il difetto della ragione. Però la perfezione di tale potenza, essendo accompagnata da un difetto della ragione, non può essere considerata una virtù umana.
3. La ragione si rivela tanto più perfetta quanto più è capace di vincere, ossia di sopportare, la debolezza del corpo e delle facoltà inferiori. Perciò la virtù umana, che va attribuita alla ragione, «ha la sua perfezione nella debolezza» non della ragione, bensì del corpo e delle potenze inferiori.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 27, q. 1, a. 2; De Virt., q. 1, a. 2

### Se la virtù sia ben definita

Sembra che non sia buona la definizione che si è soliti dare della virtù, cioè: «La virtù è una qualità buona della mente umana, con la quale si vive rettamente, di cui nessuno usa malamente, e che Dio produce in noi senza di noi» [P. Lomb., Sent. 2, 27]. Infatti:
1. La virtù è la bontà di un uomo: poiché «rende buono chi la possiede». Ma la bontà non può dirsi buona, come la bianchezza non è bianca. Quindi non è corretta l'affermazione che la virtù è «una qualità buona».

2. Una differenza non può essere più estesa del suo genere: essendo una suddivisione del genere. Ora, la bontà è più estesa della qualità: infatti il bene coincide con l'ente. Quindi la «bontà» non deve entrare nella definizione della virtù come differenza della qualità.
3. S. Agostino [De Trin. 12, 8] scrive: «Quando troviamo che un elemento non è comune a noi e alle bestie, esso appartiene all'anima». Ora, certe virtù appartengono anche alle facoltà inferiori, come dimostra il Filosofo [Ethic. 3, 10].
Perciò non tutte le virtù sono «buone qualità della mente».
4. La rettitudine fa parte della giustizia: infatti le stesse persone sono dette insieme rette e giuste. Ma la giustizia è una specie della virtù. Non è dunque corretto mettere la rettitudine nella definizione della virtù con l'espressione: «con la quale si vive rettamente».
5. Chiunque si insuperbisce di una cosa, ne usa male. Ma sono molti quelli che si insuperbiscono della virtù: infatti S. Agostino [Epist. 211] afferma che «la superbia tende insidie anche alle opere buone, per renderle vane». Quindi è falso che «della virtù nessuno usa malamente».
6. L'uomo viene giustificato mediante la virtù. Ora S. Agostino [Serm. 169], spiegando quel passo evangelico [Gv 14, 12]: «Ne farà anche di maggiori», afferma: «Colui che ti ha creato senza di te non ti giustificherà senza di te».
Perciò non è a proposito l'affermazione che «Dio produce in noi la virtù senza di noi».
In contrario: Sta l'autorità di S. Agostino, dalle cui parole questa definizione è stata tratta, e specialmente dal II libro del De Libero Arbitrio [c. 19].
Dimostrazione: Questa definizione abbraccia perfettamente tutto ciò che è essenziale alla virtù. Infatti la perfetta nozione di una cosa è desunta dalle sue cause. Ora, la suddetta definizione abbraccia tutte le cause della virtù. Poiché dunque la causa formale della virtù, come di qualsiasi altra cosa, è desunta dal suo genere e dalla sua differenza, nell'espressione: «qualità buona» troviamo il genere della virtù nella qualità, e la differenza nella bontà. Tuttavia la definizione sarebbe più conveniente se al posto di qualità si mettesse abito, che è il genere prossimo.
Si noti però che la virtù, come qualsiasi accidente, non ha una materia da cui deriva [ex qua], ma ha solo una materia che la interessa [circa quam, cioè l'oggetto], e una materia in cui risiede [in qua], vale a dire il soggetto. Ora, la materia che la riguarda è l'oggetto della virtù; e non era possibile indicarlo nella suddetta definizione, poiché l'oggetto serve a determinare la specie della virtù, mentre qui si tratta di definire la virtù in generale. Perciò come causa materiale viene indicato il soggetto, quando si afferma che la virtù è una buona qualità «della mente».
Il fine poi della virtù, che è un abito operativo, è l'operazione stessa. Si osservi però che tra gli abiti operativi alcuni sono sempre volti al male, cioè gli abiti viziosi, e altri sono indifferenti al bene e al male, come l'opinione, che può essere sia vera che falsa: la virtù invece è sempre ordinata al bene. Per distinguere quindi la virtù dagli abiti che sono sempre cattivi si dice che «con essa si vive rettamente», e per distinguerla da quelli che possono essere sia buoni che cattivi si dice che «di essa nessuno usa malamente».

Infine la causa efficiente della virtù infusa, che qui viene definita, è Dio. Per cui si dice che «Dio la produce in noi senza di noi». Ma se togliamo quest'ultima parte, il resto della definizione è comune a tutte le virtù, sia acquisite che infuse.

Analisi delle obiezioni: 1. La prima nozione che viene appresa dall'intelletto è l'ente: infatti di qualsiasi cosa diciamo che è un ente; e per conseguenza diciamo che è uno e che è bene, nozioni queste che coincidono con l'ente. Per cui possiamo affermare che l'essenza, come l'unità e la bontà, è ente, è una ed è buona. Ma ciò non avviene per le forme particolari, quali sono la bianchezza e la salute: infatti non tutto ciò che conosciamo lo conosciamo sotto l'aspetto di bianco e di sano. - Si deve però notare che come gli accidenti e le forme prive di sussistenza non vengono dette enti perché hanno l'essere in se stesse, ma perché alcune cose l'hanno in forza di esse, così si attribuisce loro la bontà e l'unità in forza della bontà o dell'unità stessa con la quale rendono buono o uno l'essere in cui si trovano. Ed è in questo senso che viene detta buona la virtù, poiché in forza di essa una certa cosa è buona.

2. La bontà che è posta nella definizione della virtù non è il bene in generale, che coincide con l'ente, e che è più esteso della qualità, ma è il bene di ordine razionale, riferendosi al quale Dionigi [De div. nom. 4] afferma che «il bene dell'anima è di essere secondo la ragione».

3. La virtù non può trovarsi nelle parti irrazionali dell'anima se non in quanto esse partecipano della ragione, come nota Aristotele [Ethic. 1, 13]. Perciò la ragione, o mente, è il soggetto proprio delle virtù umane.

4. La rettitudine propria della giustizia si riferisce alle cose esterne deputate all'uso dell'uomo e che costituiscono la materia specifica della giustizia, come vedremo [q. 60, a. 2; II-II, q. 58, a. 8], ma la rettitudine che dice ordine al debito fine e alla legge divina, e che secondo le spiegazioni già date [q. 19, a. 4] forma la regola della volontà umana, è una qualità comune a tutte le virtù.

5. Si può fare un cattivo uso della virtù come oggetto, cioè nel senso che uno può non stimarla, odiarla, oppure insuperbirsi di essa; ma se la si considera come principio operativo nessuno può farne cattivo uso, nel senso di rendere cattivo l'atto stesso della virtù.

6. Le virtù infuse vengono causate in noi da Dio senza la nostra opera, non però senza il nostro consenso. Ed è così che vanno intese le parole: «che Dio produce in noi senza di noi». Invece le operazioni che noi compiamo Dio le causa in noi non senza la nostra opera: poiché egli agisce in ogni volere e in ogni natura.

## Quaestio 56
## Prooemium

[35830] Iª-IIae q. 56 pr. Deinde considerandum est de subiecto virtutis. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum virtus sit in potentia animae sicut in subiecto. Secundo, utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis. Tertio, utrum intellectus possit esse subiectum virtutis. Quarto, utrum irascibilis et concupiscibilis. Quinto, utrum vires apprehensivae sensitivae. Sexto, utrum voluntas.

ARGOMENTO 56
IL SOGGETTO DELLE VIRTÙ
Passiamo a considerare il soggetto delle virtù.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se le virtù risiedano nelle potenze dell'anima; 2. Se una virtù possa risiedere in più di una potenza; 3. Se l'intelletto possa essere sede delle virtù; 4. Se possano esserlo l'irascibile e il concupiscibile; 5. Se possano esserlo le potenze sensitive; 6. Se possa esserlo la volontà.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 4, sol. 1; De Virt., q. 1, a. 3
Se le virtù risiedano nelle potenze dell'anima
Sembra che le virtù non risiedano nelle potenze dell'anima. Infatti:
1. S. Agostino [De lib. arb. 2, 19] afferma che «la virtù è una qualità con la quale si vive rettamente». Ora, non si vive con le potenze dell'anima, bensì con la sua essenza. Perciò la virtù non risiede nelle potenze dell'anima, ma nella sua essenza.
2. Il Filosofo [Ethic. 2, 6] scrive: «La virtù rende buono chi la possiede, e buona l'azione che egli compie». Ora, come un'azione deve il proprio essere alla potenza, così chi possiede una virtù lo deve all'essenza della sua anima. Quindi le virtù non appartengono alle potenze più che all'essenza dell'anima.
3. La potenza si trova nella seconda specie della qualità. Ma la virtù, come abbiamo detto sopra [q. 55, a. 4], è una qualità, e questa non può appartenere a un'altra qualità. Quindi la virtù non può aver sede nelle potenze dell'anima.
In contrario: Come dice Aristotele [De caelo 1, 11], «la virtù è l'ultimo termine della potenza». Ma il termine ultimo risiede nella realtà che esso termina. Quindi le virtù risiedono nelle potenze dell'anima.
Dimostrazione: Con tre argomenti si può dimostrare che la virtù risiede nelle potenze dell'anima. Primo, partendo dalla stessa nozione di virtù, che dice perfezione di una potenza: e una perfezione deve risiedere nella realtà che essa perfeziona. - Secondo, dal fatto che la virtù è un abito operativo, come sopra abbiamo detto [q. 55, a. 2]: infatti ogni operazione procede dall'anima mediante qualche potenza. - Terzo, dal fatto che è una disposizione all'ottimo. Ora, l'ottimo è il fine, che è o l'operazione di una cosa, oppure qualcosa che deriva dalla potenza mediante l'operazione. Perciò le virtù umane hanno la loro sede nelle potenze dell'anima.
Analisi delle obiezioni: 1. Vivere ha due significati. Talora si dice vivere l'essere stesso di un vivente: e in questo caso appartiene all'essenza dell'anima, che nel vivente è il principio dell'essere. Altre volte per vivere si intende l'operazione di un vivente: e in questo caso si vive rettamente con la virtù in quanto con essa uno agisce rettamente.
2. La bontà viene attribuita o al fine o a ciò che è ordinato al fine. Siccome quindi il bene di chi opera consiste nell'operare, ne viene che anche l'attitudine della virtù a rendere buono l'operante si riferisce all'operazione, e conseguentemente alla potenza.
3. Si può dire che un accidente è il soggetto o la sede di un altro accidente non

nel senso che possa sostentarlo, ma perché un accidente può risiedere in una sostanza mediante un altro accidente: come il colore è nel corpo mediante la superficie, per cui si dice che la superficie è la sede o il soggetto del colore. Ed è in questo modo che le potenze dell'anima sono la sede delle virtù.

Articolo 2

Infra, q. 60, a. 5; In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 3, sol. 1; De Verit., q. 14, a. 4, ad 7

Se una virtù possa risiedere in più di una potenza

Sembra che una virtù possa risiedere in due potenze. Infatti:

1. Gli abiti sono conosciuti mediante i loro atti. Ma un atto può derivare in modo diverso da diverse potenze: come il camminare deriva dalla ragione che dirige, dalla volontà che muove e dalla potenza locomotiva che esegue. Quindi un abito virtuoso può risiedere in diverse potenze.

2. Il Filosofo [Ethic. 2, 4] insegna che per la virtù si richiedono tre cose, cioè «sapere», «volere» e «operare con fermezza». Ma sapere spetta all'intelletto, volere invece alla volontà. Quindi una virtù si può trovare in più di una potenza.

3. La prudenza risiede nella ragione essendo, come dice Aristotele [Ethic. 6, 5], «la retta ragione dell'agire». Ma si trova pure nella volontà: poiché, come nota il medesimo [ib., c. 12], essa è incompatibile con una volontà perversa. Perciò una virtù può risiedere in due potenze.

In contrario: La virtù ha come sede, o soggetto, qualche potenza dell'anima. Ma il medesimo accidente non può risiedere in più soggetti. Quindi una virtù non può trovarsi in più di una potenza dell'anima.

Dimostrazione: La presenza di una qualità in due soggetti può essere concepita in due modi. Primo, a parità di condizioni nell'uno e nell'altro. E in questo modo è impossibile che una virtù si trovi in due potenze, poiché la distinzione delle potenze viene desunta dalle differenze generiche degli oggetti, mentre la distinzione degli abiti da quelle specifiche: se quindi c'è una distinzione di potenze ci sarà pure una distinzione di abiti, sebbene non sia vero l'inverso. Secondo, una qualità può trovarsi in due o più soggetti non a parità di condizioni, ma secondo un certo ordine. E allora una virtù può appartenere a più di una potenza, così da trovarsi in una di esse in maniera principale, e nelle altre per estensione o come predisposizione, secondo la mozione che una potenza esercita sull'altra, e per il fatto che l'una riceve qualcosa dall'altra.

Analisi delle obiezioni: 1. Il medesimo atto non può appartenere a potenze diverse a parità di condizioni, ma lo può secondo ragioni diverse e secondo un ordine differente.

2. Il sapere è un prerequisito della virtù morale in quanto una virtù morale agisce secondo la retta ragione. Ma essenzialmente la virtù morale consiste in un fatto appetitivo.

3. Sostanzialmente, come vedremo [a. 3; q. 57, a. 4], la prudenza risiede nella ragione, ma presuppone quale suo principio la rettitudine della volontà.

Articolo 3

In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, sol. 1; De Virt., q. 1, a. 7

Se l'intelletto possa essere sede di virtù

Sembra che l'intelletto non sia sede di virtù. Infatti:

1. S. Agostino [De mor. Eccl. 15] insegna che ogni virtù è amore. Ora, l'amore non risiede nell'intelletto, ma soltanto nelle potenze appetitive. Quindi nessuna virtù risiede nell'intelletto.

2. La virtù, come si è dimostrato [q. 55, a. 3], è ordinata al bene. Ora, il bene non è oggetto dell'intelletto, ma delle potenze appetitive. Quindi la sede delle virtù non è l'intelletto, ma la potenza appetitiva.

3. Al dire del Filosofo [Ethic. 2, 6], «la virtù rende buono chi la possiede». Ma l'abito che perfeziona l'intelletto non rende buono chi lo possiede: infatti un uomo non è detto buono per la sua scienza o per la sua arte. Quindi l'intelletto non è sede di virtù.

In contrario: Mente si dice in modo specialissimo dell'intelletto. Ora, il soggetto proprio delle virtù è la mente, come risulta chiaro dalla definizione riportata sopra [q. 55, a. 4]. Quindi l'intelletto è sede di virtù.

Dimostrazione: La virtù, come si è detto [ib., a. 3], è un abito che serve a ben operare. Ora, un abito può essere ordinato a ben operare in due modi. Primo, in quanto esso conferisce a un uomo la sola capacità di compiere bene degli atti: come l'abito della grammatica dà a un uomo la capacità di parlare correttamente. Ma la grammatica non fa sì che egli parli sempre correttamente: infatti un grammatico può anche permettersi dei barbarismi o dei solecismi. E lo stesso si dica delle altre scienze o arti. – Secondo, in quanto un abito non dà solo la capacità di agire, ma anche quella di usare bene di questa capacità: come la giustizia non soltanto fa sì che un uomo sia di pronta volontà nel compiere cose giuste, ma anche fa sì che agisca secondo giustizia.

Ora, è in forza di tali abiti che uno opera il bene e che è buono in senso assoluto, p. es. giusto, temperante, ecc.: poiché una cosa viene detta buona, o ente, in senso assoluto non quando è in potenza, ma quando è in atto. E poiché «la virtù è ciò che rende buono chi la possiede, e buone le azioni che egli compie» [cf. l. cit. nell'ob. 3], a questi abiti si applica perfettamente il termine di virtù: poiché rendono attualmente buona un'azione, e rendono buono in senso assoluto chi la possiede.

Invece gli abiti del primo tipo non sono virtù in senso assoluto: poiché rendono buona l'azione solo rispetto a una data capacità; e neppure rendono buono in senso assoluto chi li possiede. Se infatti uno è scienziato o artista, non si dice che è buono in senso assoluto, ma si dice che è buono soltanto in senso relativo: si dirà, p. es., che è un buon grammatico, o un buon artigiano. Ed è per questo che d'ordinario le scienze e le arti vengono contrapposte alle virtù; qualche volta però, come fa Aristotele nel VI libro dell'Etica [cc. 2, 3], sono denominate virtù.

Perciò l'intelletto, non solo quello pratico, ma anche quello speculativo, può essere sede di quegli abiti che sono virtù in senso relativo, senza alcuna subordinazione alla volontà: il Filosofo, p. es., mette tra le virtù intellettive la scienza, la sapienza, l'intelletto e persino le arti [ib.]. – Invece per gli abiti che sono virtù in senso assoluto l'unica sede è la volontà; oppure qualche altra potenza in quanto è mossa dalla volontà. E questo perché la volontà

muove ai loro atti tutte le altre potenze che in qualche modo sono razionali, come sopra [q. 9, a. 1; q. 17, aa. 1, 5; I, q. 82, a. 4] abbiamo spiegato: perciò il retto agire di un uomo dipende dal fatto che egli ha buona la volontà.
E così la virtù che porta ad agire bene non solo per la capacità, ma anche per l'atto che produce, deve trovarsi nella volontà medesima; oppure in una potenza sotto la sua mozione.
L'intelletto però può essere mosso dalla volontà come le altre potenze: infatti uno pensa attualmente una cosa perché lo vuole. Perciò, in quanto subordinato alla volontà, l'intelletto può essere sede o soggetto di virtù propriamente dette. E in questo senso l'intelletto speculativo, o ragione, è il soggetto della fede: poiché l'intelletto viene mosso a dare l'assenso alle realtà di fede dal comando della volontà: infatti «nessuno crede se non perché lo vuole» [Agost., In Ioh. ev. tract. 26]. – Invece l'intelletto pratico è il soggetto della prudenza. Essendo infatti questa la retta ragione dell'agire umano, si richiede che l'uomo prudente sia ben disposto rispetto ai princìpi dell'agire razionale, cioè rispetto ai fini di esso; e questa buona disposizione dipende dalla rettitudine della volontà, come la buona disposizione rispetto ai princìpi speculativi dipende dal lume naturale dell'intelletto agente. Come quindi l'intelletto speculativo, per la sua dipendenza dall'intelletto agente, è la sede o il soggetto della scienza, che è la retta ragione rispetto alle verità speculative, così il soggetto della prudenza è l'intelletto pratico, per la sua dipendenza dalla volontà retta.
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole di S. Agostino vanno applicate alla virtù propriamente detta: non nel senso che ogni virtù del genere sia amore in senso assoluto, ma perché essa dipende in qualche modo dall'amore, in quanto dipende dalla volontà, il cui primo moto è l'amore, come si è spiegato [q. 25, aa. 1, 2, 3; q. 27, a. 4; I, q. 20, a. 1].
2. Il bene di ciascun essere è il proprio fine: perciò, essendo fine dell'intelletto il vero, conoscere il vero è l'atto buono dell'intelletto. Quindi l'abito che dà la perfezione all'intelletto con la conoscenza del vero, sia in campo speculativo che in campo pratico, è detto virtù.
3. L'argomento è valido se si tratta della virtù in senso assoluto.

Articolo 4
Infra, a. 5, ad 1; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 4, sol. 2; De Verit., q. 24, a. 4, ad 9; De Virt., q. 1, a. 4; a. 10, ad 5
Se l'irascibile e il concupiscibile possano essere sede di virtù
Sembra che l'irascibile e il concupiscibile non possano essere sede di virtù. Infatti:
1. Queste facoltà sono comuni a noi e ai bruti. Ma noi ora parliamo delle virtù proprie dell'uomo, cioè delle virtù umane. Perciò le virtù umane non possono risiedere nell'irascibile e nel concupiscibile, che sono potenze dell'appetito sensitivo, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte [q. 81, a. 2].
2. L'appetito sensitivo è una facoltà organica. Ora, il bene della virtù non può trovarsi nel corpo dell'uomo, poiché l'Apostolo [Rm 7, 18] afferma: «Io so che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene». Quindi un appetito

sensitivo non può essere sede o soggetto di virtù.
3. S. Agostino [De mor. Eccl. 5] dimostra che la virtù non è nel corpo, ma nell'anima, per il fatto che il corpo è retto dall'anima: che quindi uno usi bene del corpo va attribuito totalmente all'anima: «come se un cocchiere conducesse sulla strada giusta i cavalli seguendo le mie indicazioni, tutto il merito sarebbe mio». Ora, come l'anima dirige il corpo, così la ragione dirige l'appetito sensitivo. Perciò la retta condotta dell'irascibile e del concupiscibile è dovuta interamente alle potenze razionali. D'altra parte sopra [q. 55, a. 4] si è detto che «la virtù è la disposizione per cui si vive rettamente». Quindi la virtù non può trovarsi nell'irascibile e nel concupiscibile, ma soltanto nella parte razionale.
4. «L'atto principale di una virtù morale è la scelta», come scrive Aristotele [Ethic. 8, 13]. Ma la scelta non è un atto dell'irascibile o del concupiscibile, bensì della ragione, secondo le spiegazioni date [q. 13, a. 2]. Quindi una virtù morale non può risiedere nell'irascibile o nel concupiscibile, ma solo nella ragione.
In contrario: Si è soliti collocare la fortezza nell'irascibile, e la temperanza nel concupiscibile. Per cui il Filosofo [Ethic. 3, 10] afferma che «queste virtù appartengono alle facoltà irrazionali».
Dimostrazione: L'irascibile e il concupiscibile possono essere considerati sotto due punti di vista. Primo, in se stessi, come facoltà dell'appetito sensitivo. E da questo lato non possono essere sede di virtù. – Secondo, come facoltà partecipi della ragione, in quanto sono fatte per obbedire alla ragione. E da questo lato l'irascibile e il concupiscibile possono essere sede di virtù umane: poiché sotto questo aspetto, in quanto partecipi della ragione, sono princìpi degli atti umani. E a potenze di questo genere non si possono non attribuire delle virtù.
È infatti evidente che nell'irascibile e nel concupiscibile ci sono delle virtù. Poiché l'atto che promana da una potenza sotto la mozione di un'altra non può essere perfetto se entrambe le potenze non sono ben disposte all'operazione: come l'atto di un artefice non può essere ben appropriato se l'artefice e lo strumento stesso non sono ben disposti all'operazione. Perciò nelle azioni compiute dall'irascibile e dal concupiscibile sotto la mozione della ragione è necessario, per ben operare, che vi sia il perfezionamento di qualche abito non soltanto nella ragione, ma anche nell'irascibile e nel concupiscibile stessi. E poiché la buona disposizione di una potenza che muove perché mossa viene desunta dalla conformità di essa con la potenza motrice, di conseguenza la virtù che risiede nell'irascibile e nel concupiscibile non è altro che una conformità abituale di tali potenze con la ragione.
Analisi delle obiezioni: 1. Considerate in se stesse, cioè in quanto parti dell'appetito sensitivo, le facoltà dell'irascibile e del concupiscibile sono comuni a noi e alle bestie. Ma nella misura in cui sono razionali per partecipazione, in quanto sottomesse alla ragione, sono proprie dell'uomo. E sotto questo aspetto possono essere sede di virtù umane.
2. La carne di un uomo di per sé non possiede il bene della virtù, tuttavia diviene strumento di atti virtuosi in quanto, sotto la mozione della ragione,

«mettiamo le nostre membra a servizio della giustizia» [Rm 6, 19]. E allo stesso modo anche l'irascibile e il concupiscibile di per sé non possiedono il bene della virtù, ma piuttosto l'infezione del fomite; però il bene della virtù morale si ingenera in essi in quanto si conformano alla ragione.

3. Il modo con cui l'anima regge il corpo è diverso da quello con cui la ragione regge l'irascibile e il concupiscibile. Infatti il corpo obbedisce pienamente all'anima senza contrasti nelle cose in cui naturalmente deve seguirne la mozione: per cui il Filosofo [Polit. 1, 2] dice che «l'anima regge il corpo con un dominio dispotico», cioè come un padrone fa col suo schiavo. Perciò il moto del corpo si riferisce interamente all'anima. E per questo nel corpo non ci possono essere delle virtù, ma soltanto nell'anima.

Invece l'irascibile e il concupiscibile non obbediscono pienamente alla ragione, ma hanno dei moti peculiari che talora contrastano con la ragione: per cui il Filosofo [ib.] aggiunge che la ragione regge l'irascibile e il concupiscibile «con un dominio politico», cioè come vengono governate le persone libere, che in certe cose conservano la propria volontà. E per questo è necessario che anche nell'irascibile e nel concupiscibile ci siano delle virtù, per ben disporli ai loro atti.

4. Nella scelta, secondo Aristotele [Ethic. 6, 12], si devono considerare due cose: l'intenzione del fine, che spetta a una virtù morale, e la scelta dei mezzi, che spetta alla prudenza. Ora, dipende proprio dalla buona disposizione dell'irascibile e del concupiscibile avere la retta intenzione del fine in materia di passioni. Perciò le virtù morali riguardanti le passioni sono nell'irascibile e nel concupiscibile, mentre la prudenza è nella ragione.

## Articolo 5

Supra, q. 50, a. 3, ad 3; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 4, sol. 2, ad 6; De Virt., q. 1, a. 4, ad 6

### Se le potenze sensitive di ordine conoscitivo siano sede di virtù

Sembra che qualche virtù possa risiedere nelle potenze apprensive sensitive interne. Infatti:

1. L'appetito sensitivo può essere sede di virtù in quanto obbedisce alla ragione. Ma anche i sensi interni obbediscono alla ragione: infatti l'immaginativa, la cogitativa e la memoria sottostanno al comando della ragione. Quindi in tali potenze si possono trovare delle virtù.

2. Come l'appetito razionale, cioè la volontà, può essere ostacolato o agevolato dall'appetito sensitivo, così l'intelletto, ossia la ragione, può essere ostacolato o agevolato dalle predette facoltà. Quindi nelle facoltà sensitive di ordine conoscitivo si può trovare la virtù come in quelle appetitive.

3. La prudenza è una virtù alla quale Cicerone [De invent. 2, 53] assegna come parte la memoria. Perciò anche nella facoltà della memoria ci può essere una virtù. E per lo stesso motivo in tutte le altre facoltà sensitive.

In contrario: Tutte le virtù o sono intellettuali o sono morali, come insegna Aristotele [Ethic. 2, 1]. Ora, tutte le virtù morali sono nella parte appetitiva; le intellettuali invece sono nell'intelletto o ragione, come egli dimostra [Ethic. 6, 1]. Quindi nessuna virtù può trovarsi nei sensi interni.

Dimostrazione: Nei sensi interni bisogna ammettere l'esistenza di alcuni abiti.

E ciò è dimostrato specialmente da quanto fa notare il Filosofo [De mem. et remin. 2], cioè dal fatto che «nel ricordare una cosa dopo l'altra influisce la consuetudine, che è come una seconda natura»: ora, questo abito consuetudinario non è altro che l'abitudine acquisita mediante la consuetudine, che opera come una seconda natura. Cicerone quindi può affermare [l. cit.] che la virtù è «un abito che si uniforma alla ragione in maniera quasi connaturale». Nell'uomo però ciò che viene acquisito per consuetudine dalla memoria e dalle altre facoltà sensitive non è un abito a sé stante, ma un elemento annesso agli abiti della parte intellettiva, come si è già ricordato [q. 50, a. 4, ad 3]. Tuttavia anche se in queste potenze ci sono degli abiti, questi non possono essere considerati virtù. Infatti la virtù è un abito perfetto, col quale non si può operare che il bene: perciò è necessario che la virtù risieda in quella potenza che può compiere un atto buono. Ora, la conoscenza della verità non ha compimento nelle facoltà sensitive, ma queste facoltà sono come preparatorie alla conoscenza intellettiva. E così le virtù riguardanti la conoscenza del vero non sono in queste facoltà, ma piuttosto nell'intelletto o nella ragione.
Analisi delle obiezioni: 1. L'appetito sensitivo rispetto alla volontà, che è l'appetito razionale, ha la funzione di uno strumento che ne subisce il moto. Perciò l'operazione delle facoltà appetitive ha il suo compimento nell'appetito sensitivo. E così quest'ultimo è sede di virtù. – Invece le potenze sensitive di ordine conoscitivo sono piuttosto moventi rispetto all'intelletto: poiché i fantasmi stanno all'anima intellettiva come i colori alla vista, secondo l'espressione di Aristotele [De anima 3, cc. 5, 7]. Perciò l'operazione conoscitiva termina nell'intelletto. E così le virtù di ordine conoscitivo sono nell'intelletto, o nella ragione.
2. È così risolta anche la seconda obiezioni.
3. Non si dice che la memoria fa parte della prudenza come una specie fa parte del genere, come se la memoria fosse una virtù a sé stante; siccome però fra le cose richieste per la prudenza c'è anche la bontà della memoria, sotto questo aspetto la memoria ne è una parte integrante.

Articolo 6
In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, sol. 1; d. 27, q. 2, a. 3, ad 5; De Verit., q. 25, a. 4, ad 9; De Virt., q. 1, a. 5; a. 12, ad 10; q. 2, a. 2
Se la volontà possa essere sede di virtù
Sembra che la volontà non possa essere sede di alcuna virtù. Infatti:
1. Non si richiede alcun abito per orientarsi verso ciò che conviene a una data facoltà in forza della sua natura. Ora, essendo la volontà nella ragione, come afferma il Filosofo [De anima 3, 9], in forza della sua natura essa tende, come del resto tutte le virtù, verso ciò che è conforme alla ragione, poiché ogni essere desidera per natura il proprio bene: infatti, come scrive Cicerone [De invent. 2, 53], «la virtù è un abito connaturato, che si conforma alla ragione». Quindi la volontà non è sede di virtù.
2. Qualsiasi virtù o è intellettuale o è morale, come dice Aristotele [Ethic. 1, 13; 2, 1]. Ora, le virtù intellettuali risiedono nell'intelletto e nella ragione, ma non nella volontà; le virtù morali invece risiedono nell'irascibile e nel concupiscibile,

che sono potenze razionali per partecipazione. Quindi nessuna virtù risiede nella volontà.
3. Tutti gli atti umani, ai quali le virtù sono ordinate, sono atti volontari. Se dunque ci fosse una virtù nella volontà per alcuni atti umani, per lo stesso motivo bisognerebbe ammetterla per tutti. Quindi o si dovranno escludere le virtù in tutte le altre facoltà, oppure al medesimo atto dovranno essere ordinate due virtù differenti: il che sembra inammissibile. Quindi la volontà non può essere sede o soggetto di virtù.
In contrario: Ciò che muove richiede una perfezione maggiore di ciò che subisce la mozione. Ma la volontà muove l'irascibile e il concupiscibile. Quindi la virtù deve trovarsi nella volontà più che nell'irascibile e nel concupiscibile.
Dimostrazione: L'abito ha il compito di predisporre la potenza all'operazione: perciò una potenza per ben operare ha bisogno di un abito, cioè di una virtù, quando a ciò non sia sufficiente la sua stessa natura. Ora, la natura propria di ciascuna potenza si desume dall'oggetto. Avendo quindi noi già dimostrato [q. 19, a. 3] che l'oggetto della volontà è il bene di ordine razionale ad essa proporzionato, è chiaro che rispetto a tale bene la volontà non ha bisogno di essere predisposta da una virtù. Se però un uomo è tenuto a volere un bene che supera le proporzioni del volente, o rispetto a tutta la specie umana, come il bene divino, che trascende i limiti della natura umana, o rispetto a un determinato individuo, come il bene del prossimo, allora la volontà ha bisogno di virtù. Perciò le virtù che ordinano l'affetto dell'uomo verso Dio e verso il prossimo, come la carità, la giustizia e simili, hanno la loro sede nella volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Il primo argomento è valido per le virtù che dispongono al bene proprio di colui che vuole, come la temperanza e la fortezza, che come si è visto [I, q. 21, a. 1, ad 1; q. 59, a. 4, ad 3] hanno per oggetto le passioni umane o altre cose del genere.
2. Razionale per partecipazione non è soltanto l'irascibile o il concupiscibile, ma «tutto il genere appetitivo», come dice Aristotele [Ethic. 1, 13]. E nell'appetito è compresa anche la volontà. Perciò ogni virtù che eventualmente ha sede nella volontà è una virtù morale, a meno che non sia teologale, come vedremo in seguito [q. 58, a. 3, ad 3; q. 62, a. 3].
3. Alcune virtù sono ordinate ad assicurare un bene che consiste nella moderazione delle passioni, cioè un bene particolare e proprio di ciascuno: e da questo punto di vista non è necessario che vi siano delle virtù nella volontà, poiché a ciò basta la natura della potenza, come si è detto [nel corpo]. Rimangono però necessarie quelle virtù che sono ordinate a un bene che sorpassa quei limiti.

## Quaestio 57
## Prooemium

[35881] Iª-IIae q. 57 pr. Deinde considerandum est de distinctione virtutum. Et primo, quantum ad virtutes intellectuales; secundo, quantum ad morales; tertio, quantum ad theologicas. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes. Secundo,

utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Tertio, utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus. Quarto, utrum prudentia sit virtus distincta ab arte. Quinto, utrum prudentia sit virtus necessaria homini. Sexto, utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adiunctae prudentiae.

ARGOMENTO 57
LE VIRTÙ INTELLETTUALI
Passiamo così a esaminare la divisione delle virtù. Primo, quanto alle virtù intellettuali; secondo, quanto alle virtù morali [q. 58]; terzo, quanto alle virtù teologali [q. 62].
Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se gli abiti intellettivi di ordine speculativo siano virtù; 2. Se essi siano tre, cioè la sapienza, la scienza e l'intelletto; 3. Se quell'abito intellettivo che è l'arte sia una virtù; 4. Se la prudenza sia una virtù distinta dall'arte; 5. Se la prudenza sia per l'uomo una virtù necessaria; 6. Se l'eubulia, la synesis e la gnome siano virtù annesse alla prudenza.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, sol. 1; De Virt., q. 1, a. 7
Se gli abiti intellettivi di ordine speculativo siano virtù
Sembra che gli abiti intellettivi di ordine speculativo non siano virtù. Infatti:
1. La virtù, come si è visto [q. 55, a. 2], è un abito operativo. Ma gli abiti speculativi non sono operativi: infatti speculativo si contrappone a pratico, cioè a operativo. Quindi gli abiti speculativi dell'intelletto non sono virtù.
2. La virtù va attribuita a quelle cose per cui un uomo è reso felice, o beato: poiché, come dice Aristotele [Ethic. 1, 9], «la felicità è il premio della virtù». Ora gli abiti intellettivi, più che degli atti e degli altri beni umani che assicurano all'uomo la beatitudine, si interessano della natura e di Dio. Perciò tali abiti non possono essere considerati virtù.
3. La scienza è un abito speculativo. Ora, Aristotele [Topic. 4, 2] dimostra che la scienza e la virtù sono distinte come due generi non subalternati. Quindi gli abiti speculativi non sono virtù.
In contrario: Soltanto gli abiti speculativi considerano le realtà necessarie, che sono immutabili. Ma il Filosofo [Ethic. 6, cc. 1, 3, 6] pone delle virtù intellettive nella parte dell'anima che ha per oggetto le realtà necessarie e immutabili. Quindi gli abiti speculativi dell'intelletto sono virtù.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 55, a. 3], la virtù si definisce in rapporto al bene, per cui un abito può dirsi virtù in due modi [cf. q. 56, a. 3]: primo, perché conferisce una capacità di ben operare; secondo, perché con la capacità dà anche il buon uso di essa. Ma questo, come si è detto [ib.], appartiene solo agli abiti della parte appetitiva: poiché spetta alla parte appetitiva dell'anima l'uso di tutte le potenze e degli abiti.
Siccome dunque gli abiti intellettivi di ordine speculativo non perfezionano, e in nessun modo riguardano, la parte appetitiva, ma soltanto la parte intellettiva, possono certo essere denominati virtù in quanto conferiscono la capacità di

quella buona operazione che è la considerazione [attuale] del vero (questo infatti è il ben operare dell'intelletto), tuttavia non sono virtù in quell'altro senso, cioè non conferiscono il buon uso della facoltà e dell'abito. Chi infatti ha l'abito di una scienza speculativa non ha per questo l'inclinazione a usarne, bensì la sola capacità di scorgere la verità nelle cose di cui ha la scienza; ma che faccia uso della sua scienza dipende dalla mozione della volontà. Quindi le virtù che perfezionano la volontà, come la carità e la giustizia, rendono anche moralmente buono l'uso di queste scienze speculative. Ed è per questo che ci può essere un merito anche nell'esercizio di questi abiti, quando proviene dalla carità: anzi, S. Gregorio [Mor. 6, 37] afferma che la vita «contemplativa è più meritoria di quella attiva».

Analisi delle obiezioni: 1. L'operazione è di due specie: esteriore e interiore. Perciò il pratico od operativo che si contrappone allo speculativo si riferisce all'operazione esteriore, con la quale non ha rapporto l'abito speculativo. Questo però si riferisce all'operazione interiore dell'intelletto, cioè alla speculazione del vero. E in questo senso è un abito operativo.

2. In due modi una virtù può riguardare una cosa. Primo, considerandola come suo oggetto. E in questo senso le virtù speculative non riguardano ciò per cui un uomo diviene beato; a meno che non si prenda il per come indicativo della causa efficiente o dell'oggetto della beatitudine perfetta, cioè di Dio, che è l'oggetto principale della speculazione. – Secondo, considerando una data cosa come atto [della virtù]. E in questo senso le virtù intellettuali riguardano ciò per cui un uomo diviene beato. Sia perché gli atti di queste virtù possono essere meritori, secondo le spiegazioni date [nel corpo], sia anche perché essi sono un preludio della perfetta beatitudine, la quale consiste, come si è detto [q. 3, a. 7], nella contemplazione della verità.

3. La scienza si contraddistingue dalla virtù se prendiamo quest'ultima nel secondo dei modi indicati [nel corpo], perché allora è propria delle potenze appetitive.

## Articolo 2

De Virt., q. 1, a. 12

### Se ci siano solo tre abiti intellettuali di ordine speculativo, cioè la sapienza, la scienza e l'intelletto

Sembra che non siano ben divise le virtù intellettuali di ordine speculativo in sapienza, scienza e intelletto. Infatti:

1. Un genere non può affiancarsi in una stessa suddivisione con una sua specie. Ora la sapienza, al dire di Aristotele [Ethic. 6, 7], è una specie della scienza. Quindi la scienza non va affiancata alla sapienza nell'enumerazione delle virtù intellettuali.

2. Nella distinzione delle potenze, degli abiti e degli atti che viene desunta in base agli oggetti, si deve insistere principalmente sulla ragione formale degli oggetti, come risulta chiaro da quanto detto [q. 54, a. 2, ad 1; I, q. 77, a. 3]. Perciò non si devono distinguere i diversi abiti in base ai vari oggetti materiali, ma in base alla loro ragione formale. Ora, i princìpi dimostrativi sono la ragione della scienza delle conclusioni. Quindi l'intelletto dei princìpi non va

considerato come abito o virtù distinta dalla scienza delle conclusioni.
3. Si denomina virtù intellettuale quella che risiede nella facoltà razionale per essenza. Ma la ragione, anche quella speculativa, svolge il raziocinio sia con sillogismi dimostrativi, sia con sillogismi dialettici. Se quindi la scienza che è prodotta da un sillogismo dimostrativo è una virtù intellettuale di ordine speculativo, lo deve essere anche l'opinione.
In contrario: Il Filosofo [l. cit.] enumera soltanto queste tre virtù intellettuali di ordine speculativo, cioè la sapienza, la scienza e l'intelletto.
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], le virtù intellettuali speculative sono quelle disposizioni che perfezionano l'intelletto speculativo nella considerazione del vero: costituendo questo il suo ben operare. Ora, il vero da considerare è di due specie: primo, quello noto per se stesso; secondo, quello conosciuto per mezzo di altre nozioni. Ma ciò che è per sé noto ha natura di principio, e viene percepito dall'intelletto in maniera istantanea. Perciò l'abito che predispone l'intelligenza alla considerazione di queste verità è detto intelletto, ed è l'abito dei [primi] princìpi.
Invece le verità conosciute mediante altre nozioni sono percepite non all'istante dall'intelletto, ma mediante una ricerca della ragione; e hanno natura di termine ultimo. Il quale può essere di due tipi: ultimo di un dato genere e ultimo in rapporto a tutta la conoscenza umana.
E poiché, come dice il Filosofo [Phys. 1, 1], «le cose che noi conosciamo da ultime sono le prime e le più note per natura», ciò che è ultimo rispetto a tutta la conoscenza umana è al primo posto come l'oggetto più conoscibile per natura. E di ciò si occupa precisamente la sapienza, la quale considera le cause supreme, come scrive Aristotele [Met. 1, cc. 1, 2]. Per cui giustamente essa coordina e giudica tutte le cose: poiché non si può dare un giudizio perfetto e universale se non mediante un processo risolutivo fino alle prime cause. – Invece rispetto a ciò che è ultimo in questo o in quell'altro genere di conoscibili l'intelletto ottiene il suo compimento con la scienza. E così ai diversi generi di conoscibili corrispondono abiti di scienze diverse; la sapienza invece non può essere che una.
Analisi delle obiezioni: 1. La sapienza è una specie della scienza in quanto possiede ciò che è comune a tutte le scienze, cioè l'attitudine a dimostrare delle conclusioni dai princìpi. Avendo però qualcosa di proprio al disopra delle altre scienze, cioè l'attitudine a giudicare tutto, non solo le conclusioni, ma anche i princìpi, si presenta come una virtù più perfetta della scienza.
2. Quando la ragione formale di un oggetto è riferita alla potenza o all'abito in forza di un unico atto, allora gli abiti e le potenze non si possono distinguere fondandosi sulla distinzione tra oggetto formale e oggetto materiale: come spetta a un'unica potenza visiva vedere il colore e la luce, che è la ragione formale dell'atto visivo, il quale abbraccia il colore e la luce stessa. Invece i princìpi dimostrativi possono essere considerati a parte, senza considerare le conclusioni. E possono essere considerati anche uniti alle conclusioni, in quanto queste da essi derivano. Considerare dunque i princìpi in questa seconda maniera appartiene alla scienza, la quale si estende alle conclusioni; considerare invece i princìpi in se stessi appartiene all'intelletto.

Se quindi vogliamo precisare bene la cosa, diremo che queste tre virtù non sono distinte tra loro con un criterio di uguaglianza, ma di subordinazione; come accade nella suddivisione di ogni tutto potenziale, in cui una parte è più perfetta dell'altra: l'anima razionale, p. es., è più perfetta di quella sensitiva, e quella sensitiva più di quella vegetativa. In questo modo infatti la scienza riconosce la preminenza dell'intelletto da cui dipende. E l'una e l'altro dipendono dalla sapienza, che ha una preminenza assoluta, e abbraccia sotto di sé sia l'intelletto che la scienza, in quanto giudica sia le conclusioni delle scienze, sia i loro princìpi.

3. Abbiamo già detto [q. 55, aa. 3, 4] che le virtù sono sempre indirizzate al bene, e in nessun modo al male. Ora, il bene dell'intelletto è il vero, e il suo male è il falso. Perciò possono dirsi virtù intellettuali soltanto quegli abiti con cui si afferma sempre la verità, e mai la falsità. Invece l'opinione e la congettura possono avere per oggetto sia il vero che il falso. Quindi, come insegna Aristotele [Ethic. 6, 3], esse non sono virtù intellettuali.

## Articolo 3

De Virt., q. 1, a. 7; In 6 Ethic., lect. 3

### Se gli abiti intellettuali delle arti o mestieri siano virtù

Sembra che gli abiti intellettuali delle arti o mestieri non siano virtù. Infatti:

1. S. Agostino [De lib. arb. 2, cc. 18, 19] insegna che «della virtù nessuno usa malamente». Invece alcuni fanno un cattivo uso della loro arte: infatti un artigiano può lavorare malamente, rispetto ai princìpi della sua arte. Quindi le arti non sono virtù.

2. Non ci può essere la virtù di una virtù. Invece, al dire del Filosofo [Ethic. 6, 5], «esiste una certa virtù dell'arte». Quindi l'arte non è una virtù.

3. Le arti liberali sono più nobili delle arti meccaniche. Ora, come le arti meccaniche sono pratiche, così quelle liberali sono speculative. Se quindi l'arte fosse una virtù intellettuale, dovrebbe essere annoverata fra le virtù speculative.

In contrario: Il Filosofo nell'Etica [6, cc. 3, 7] insegna che l'arte è una virtù; e tuttavia non la enumera tra le virtù speculative, la cui sede egli ripone nel potere scientifico dell'anima.

Dimostrazione: L'arte non è altro che la retta norma per compiere determinate opere. E il bene in questi casi non consiste nel fatto che il volere umano si comporta in una data maniera, ma nel fatto che è buona la cosa stessa prodotta. Infatti non torna a lode dell'artefice come tale l'intenzione con la quale egli compie la sua opera, ma solo la qualità dell'opera che egli compie. Perciò, propriamente parlando, l'arte è un abito operativo. E tuttavia in qualcosa coincide con gli abiti speculativi: poiché anche gli abiti speculativi hanno di mira la situazione delle cose conosciute, e non il comportamento della volontà umana nei loro riguardi. Infatti, purché il geometra faccia una dimostrazione vera, non importa il suo stato d'animo, se cioè è contento o adirato: e così non interessa nel caso di un artista o di un artigiano, come si è detto [a. 2, ad 3]. Perciò le arti hanno natura di virtù come gli abiti speculativi: nel senso cioè che né le arti né gli abiti speculativi rendono buona l'opera

quanto all'uso, poiché questo è il compito proprio delle virtù morali, ma solo quanto alla capacità di ben operare.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando chi possiede un mestiere compie un'opera difettosa fa un'opera non degna, ma indegna della sua arte: come anche quando uno mente conoscendo la verità, il suo dire non è secondo la scienza, ma contrario ad essa. Come quindi la scienza è sempre legata al bene, come si è detto [ib.], così anche l'arte: e da questo lato viene denominata virtù. Non raggiunge però la perfetta natura di virtù perché non rende buono anche l'uso, per il quale si richiede qualche altra cosa; sebbene non ci possa essere il buon uso [di una facoltà] senza l'arte.
2. Perché un uomo usi bene della sua arte si richiede che abbia la volontà retta, e questa raggiunge la sua perfezione con la virtù morale: per questo il Filosofo parla di virtù, morale si intende, dell'arte, in quanto il suo buon uso richiede delle virtù morali. Infatti è chiaro che la giustizia, che dà rettitudine alla volontà, farà sì che un artigiano sia portato a compiere un'opera genuina.
3. Anche nell'attività speculativa ci sono degli esercizi che si presentano come opere: p. es. la costruzione di un sillogismo, di un buon discorso, oppure le operazioni di numerazione o di misurazione. Perciò tutti gli abiti speculativi che sono ordinati a queste opere del raziocinio, per una certa somiglianza vengono dette arti, però liberali: per distinguerle da quelle arti che sono ordinate a opere da compiersi mediante il corpo, e che sono in qualche modo servili, in quanto il corpo è sottoposto all'anima come schiavo, mentre l'uomo in forza dell'anima è libero. Invece le scienze che non sono ordinate ad alcuna opera vengono dette semplicemente scienze, non arti. Per il fatto poi che le arti liberali sono più nobili non è detto che ad esse convenga maggiormente il carattere di arte.

Articolo 4
II-II, q. 47, a. 4, ad 2; a. 5; De Virt., q. 1, a. 12; In 6 Ethic., lect. 4
Se la prudenza sia una virtù distinta dall'arte
Sembra che la prudenza non sia una virtù distinta dall'arte. Infatti:
1. L'arte è la retta norma dell'operare. Ma la diversità dei generi delle opere da compiere non può far sì che qualcosa cessi di essere un'arte: esistono infatti arti diverse per opere molto diverse. Perciò, essendo anche la prudenza una retta norma dell'operare, sembra che anch'essa debba considerarsi un'arte.
2. La prudenza è più affine all'arte degli abiti speculativi: infatti anch'essa, come dice Aristotele [Ethic. 6, 6], «ha per oggetto i contingenti». Ma alcuni abiti speculativi sono denominati arti. Quindi a maggior ragione deve dirsi arte la prudenza.
3. «Alla prudenza spetta la bontà del deliberare», dice il Filosofo [Ethic. 6, 5]. Ma egli nota pure [Ethic. 3, 3] che anche in alcune arti le deliberazioni non mancano: p. es. nell'arte militare, nell'arte del governo e nell'arte medica. Quindi la prudenza non si distingue dall'arte.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, cc. 3, 5] distingue la prudenza dall'arte.
Dimostrazione: Dove si riscontrano ragioni diverse delle virtù è necessario che le

virtù siano distinte. Ma abbiamo detto sopra [a. 1; q. 56, a. 3] che alcuni abiti si presentano come virtù per il solo fatto che conferiscono la capacità di compiere bene un'opera, altri invece per il fatto che danno non solo tale capacità, ma anche il buon uso di essa. Ora, l'arte conferisce la sola capacità di compiere bene un'opera: poiché non interessa l'appetito [o volontà]. Invece la prudenza non dà soltanto la capacità di ben operare, ma ne dona anche il buon uso: essa infatti interessa l'appetito, poiché presuppone la sua rettitudine.
E il motivo di ciò sta nel fatto che l'arte è «la retta ragione delle cose da farsi», mentre la prudenza è «la retta ragione delle azioni da compiersi». Ora, come ricorda Aristotele [Met. 9, 8], c'è differenza tra fare e agire, poiché il fare è un atto [transitivo] che passa su oggetti esterni, come fabbricare, segare e così via, mentre l'agire è un atto [intransitivo] che rimane nell'agente medesimo, come vedere, volere e simili. Perciò la prudenza sta alle azioni umane suddette, che costituiscono l'uso delle potenze e degli abiti, come l'arte sta alle operazioni esterne: poiché l'una e l'altra sono la perfetta ragione rispetto alle cose a cui si riferiscono. Ora, la perfezione o rettitudine della ragione in campo speculativo dipende dai princìpi dai quali la ragione argomenta: infatti abbiamo notato [a. 2, ad 2] che la scienza presuppone l'intelletto, cioè l'abito dei [primi] princìpi, e da esso dipende. Ma le funzioni che i princìpi svolgono in campo speculativo nell'agire umano spettano ai fini, come nota Aristotele [Ethic. 7, 8].
Perciò la prudenza, che è la retta ragione delle azioni da compiersi, richiede che l'uomo sia ben disposto rispetto ai suoi fini: e ciò si ottiene mediante la rettitudine della sua volontà. E così la prudenza presuppone le virtù morali che rendono buona la volontà. Invece nelle opere dell'arte la bontà non appartiene alla volontà umana, ma alle stesse opere dell'arte: per cui l'arte non presuppone una volontà retta. Ed è per questo che l'artefice che sbaglia volontariamente è più apprezzato dell'artefice che sbaglia senza volerlo: poiché la bontà del volere è essenziale alla prudenza, mentre non lo è per l'arte. – Così dunque risulta chiaro che la prudenza è una virtù distinta dall'arte.
Analisi delle obiezioni: 1. I vari generi dei prodotti dell'arte sono tutti esterni all'uomo: essi perciò non costituiscono una differenza nella nozione di virtù. Invece la prudenza è la retta norma degli stessi atti umani, e quindi implica una variazione nell'ambito della virtù, come si è spiegato [nel corpo].
2. La prudenza è affine all'arte più degli abiti speculativi sia per il soggetto che per la materia di cui si occupa: infatti l'una e l'altra risiedono nella parte opinativa dell'anima, e si occupano di fatti contingenti. Ma quanto alla nozione di virtù l'arte è più affine agli abiti speculativi che alla prudenza, come è evidente dalle spiegazioni date [nel corpo e nell'a. 3].
3. La prudenza porta a ben deliberare intorno a ciò che interessa tutta la vita di un uomo, e al fine ultimo della vita umana. Invece in alcune arti interviene la deliberazione in ordine a cose riguardanti i fini particolari di tali arti. Per cui alcuni, in quanto sono adatti a ben deliberare in cose di guerra o di navigazione, sono detti prudenti come capitani e piloti, ma non prudenti in senso assoluto: tali sono invece coloro che sono atti a ben deliberare in cose che interessano tutta la vita.

Articolo 5
II-II, q. 51, a. 3, ad 3; De Virt., q.1, a. 6
Se la prudenza sia una virtù necessaria per l'uomo
Sembra che la prudenza non sia una virtù necessaria a ben vivere. Infatti:
1. Come l'arte sta alle opere da farsi, di cui è la retta ragione, così la prudenza sta alle azioni da compiersi, secondo le quali si considera la vita umana: infatti la prudenza è la retta ragione di queste azioni, come insegna Aristotele [Ethic. 6, 5]. Ora, l'arte è necessaria per le opere da farsi solo fino a che queste siano compiute. Quindi anche la prudenza non è necessaria all'uomo per ben vivere quando è già virtuoso, ma caso mai solo per diventarlo.
2. Scrive Aristotele [Ethic. 6, cc. 5, 7, 9] che «la prudenza è fatta per ben consigliarsi» nel deliberare. Ma uno può agire anche dietro un buon consiglio di altri. Perciò non è necessario che uno per ben vivere abbia egli stesso la prudenza, ma basta che segua i consigli di persone prudenti.
3. Una virtù intellettuale fa sì che si dica sempre la verità e mai il falso. Ma ciò non può accadere nel caso della prudenza: infatti non è umano che nel deliberare su azioni da compiere non si sbagli mai, essendo le azioni umane realtà contingenti. Perciò sta scritto [Sap 9, 14]: «I ragionamenti dei mortali sono timidi, e incerte le nostre riflessioni». Quindi la prudenza non va enumerata fra le virtù intellettuali.
In contrario: Nella Sacra Scrittura la prudenza è ricordata fra le virtù necessarie alla vita umana, là dove si dice della divina sapienza [Sap 8, 7]: «Essa insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza, delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita».
Dimostrazione: La prudenza è una virtù sommamente necessaria per la vita umana. Infatti il ben vivere consiste nel ben operare. Ma perché uno operi bene non si deve considerare solo ciò che compie, ma anche il modo in cui lo compie: si richiede cioè che agisca non per un impeto di passione, ma seguendo un'opzione retta. E poiché l'opzione, o scelta, ha per oggetto i mezzi indirizzati a un fine, la rettitudine dell'opzione richiede due cose: il debito fine e i mezzi ad esso proporzionati. Ora, un uomo viene ben orientato al debito fine da quelle virtù che perfezionano la parte appetitiva dell'anima, che ha per oggetto il bene e il fine.
Invece la buona predisposizione di un uomo rispetto ai mezzi richiede il diretto intervento di un abito della ragione: poiché deliberare e scegliere atti aventi per oggetto i mezzi appartiene alla ragione. È quindi necessario che nella ragione vi sia una virtù intellettuale che le conferisca una predisposizione retta nei riguardi dei mezzi ordinati al fine. E questa virtù è la prudenza. Quindi la prudenza è una virtù necessaria a ben vivere.
Analisi delle obiezioni: 1. La bontà nel campo delle arti non risiede nell'artefice, ma nei suoi prodotti, essendo l'arte la retta norma delle cose da farsi: infatti il produrre, essendo un'azione transitiva, non è la perfezione di chi produce, ma del prodotto, come il moto è l'atto del soggetto posto in movimento; e l'arte ha per oggetto le cose fattibili. Il bene della prudenza invece appartiene all'agente medesimo, che ottiene la sua perfezione proprio

nell'agire: infatti la prudenza è la retta norma delle azioni da compiere, come si è detto [a. 4]. Perciò nell'arte non si richiede il ben operare dell'artefice, ma soltanto la bontà del suo prodotto. Piuttosto si richiederebbe il ben operare del prodotto medesimo, cioè che il coltello tagliasse bene o la sega segasse bene, se invece di essere cose fatte per essere usate, mancando loro il dominio dei propri atti, fossero cose capaci di agire. Quindi l'arte non è richiesta per il ben vivere dell'artigiano medesimo, ma solo per costruire e conservare un buon prodotto. Invece la prudenza è necessaria all'uomo per vivere bene, e non soltanto per diventare buono.

2. Quando un uomo compie il bene mosso dal consiglio altrui, e non dal proprio, la sua operazione non è del tutto perfetta, rispetto alla ragione dirigente e all'appetito movente. Perciò, anche se compie il bene, non lo compie bene puramente e semplicemente, come invece richiederebbe il ben vivere.

3. La verità dell'intelletto pratico va giudicata diversamente dalla verità dell'intelletto speculativo, come nota Aristotele [Ethic. 6, 2]. Infatti la verità dell'intelletto speculativo viene misurata in base alla conformità dell'intelletto con la realtà. E poiché l'intelletto non può conformarsi con esattezza alla realtà nelle cose contingenti, ma soltanto in quelle necessarie, nessun abito speculativo che si interessi del contingente può essere una virtù intellettuale, ma lo possono solo quegli abiti che riguardano il necessario. - Invece la verità dell'intelletto pratico viene desunta dalla conformità col retto volere. La quale conformità non esiste nel campo del necessario, che non dipende dalla volontà umana, ma solo nel campo dei contingenti che possono essere compiuti da noi, siano essi azioni da compiersi o opere esterne da farsi. Ed è per questo che la virtù dell'intelletto pratico si limita ai soli contingenti: virtù che rispetto alle cose fattibili è arte, mentre rispetto alle azioni da compiere è prudenza.

## Articolo 6

II-II, qq. 48, 51; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 3, 4; De Virt., q. 1, a. 12, ad 26; q. 5, a. 1

### Se l'eubulia, la synesis e la gnome siano virtù annesse alla prudenza

Sembra che alla prudenza non siano state aggiunte a proposito l'eubulia, la synesis e la gnome. Infatti:

1. L'eubulia, come scrive Aristotele [Ethic. 6, 9], è «un abito mediante il quale deliberiamo bene». Ma egli dice pure [ib., cc. 5, 7, 9] che «il ben deliberare spetta alla prudenza». Quindi l'eubulia non è una virtù aggiunta, ma la stessa prudenza.

2. Spetta al superiore giudicare degli inferiori. Perciò si presenta come suprema quella virtù che viene esercitata nel giudizio. Ma la synesis è fatta per ben giudicare. Quindi la synesis non è una virtù aggiunta alla prudenza, ma una virtù principale.

3. Le cose da giudicare sono diverse, come diverse sono quelle su cui si deve deliberare. Ma per tutte le cose da deliberare viene indicata una sola virtù, cioè l'eubulia. Quindi per ben giudicare sulle azioni da compiere non è necessario stabilire una seconda virtù oltre alla synesis, vale a dire la gnome.

4. Cicerone [De invent. 2, 53] enumera tre altre parti della prudenza, cioè:

«la memoria del passato, l'intelligenza del presente» e «la previdenza del futuro». E anche Macrobio [Super somn. Scip. 1, 8] aggiunge altre parti alla prudenza: «la cautela, la docilità» e altre cose del genere. Quindi le virtù ricordate non sono le uniche da aggiungere alla prudenza.
In contrario: C'è l'autorità del Filosofo [Ethic. 6, 11], il quale presenta le tre virtù suddette come aggiunte alla prudenza.
Dimostrazione: Tra potenze subordinate la principale è quella che è ordinata all'atto più importante. Ora, rispetto alle azioni umane troviamo tre atti della ragione, dei quali il primo è il deliberare, il secondo il giudicare, il terzo il comandare. Ora, i primi due corrispondono agli atti dell'intelletto speculativo che sono la ricerca e il giudizio: infatti la deliberazione o consiglio è una specie di ricerca. Invece il terzo è proprio dell'intelletto pratico, in quanto operativo: infatti la ragione non ha il compito di comandare le cose che uno non può fare. Ora, è evidente che fra tutte le cose che uno compie l'atto principale è il comandare, a cui gli altri atti sono subordinati. Perciò alla virtù che ha il compito di ben comandare, cioè alla prudenza, vanno aggiunte come virtù secondarie l'eubulia, che ha il compito di ben deliberare, nonché la synesis e la gnome, che hanno quello di giudicare, e della cui distinzione parleremo [ad 3].
Analisi delle obiezioni: 1. La prudenza inclina a ben deliberare non nel senso che la buona deliberazione sia il suo atto, ma perché compie tale atto mediante una virtù subalterna, che è appunto l'eubulia.
2. In campo operativo il giudizio è ordinato a qualche altra cosa: infatti uno può giudicare bene sull'atto da compiere, e tuttavia eseguirlo malamente. Invece l'ultima perfezione si ha quando la ragione passa a comandare bene sull'azione da compiere.
3. Il giudizio su una cosa si compie mediante i princìpi propri di essa. Invece l'inquisizione o ricerca non può ancora fondarsi su tali princìpi: se infatti fossero posseduti non ci sarebbe più bisogno di inquisizione, ma la verità sarebbe già stata trovata. Quindi si richiede una sola virtù per ben deliberare, e due per ben giudicare: poiché la distinzione non si compie tra i princìpi comuni, ma tra quelli propri. Per cui in campo speculativo una sola dialettica serve per la ricerca in tutti i campi, mentre le scienze dimostrative, che hanno il compito di giudicare, sono diverse secondo la diversità degli oggetti. – Ora, la synesis e la gnome si distinguono in base alla diversità delle norme con cui giudicano: infatti la synesis ha il compito di giudicare delle azioni da compiere in base alla legge comune; la gnome invece si spinge a giudicare, in base alla ragione naturale, di cose a cui la legge comune non arriva, come vedremo meglio in seguito [II-II, q. 51, a. 4].
4. La memoria, l'intelligenza e la previdenza, come anche la cautela, la docilità e simili, non sono virtù distinte dalla prudenza, ma in qualche modo sono rispetto ad essa come parti integrali, in quanto sono tutte richieste per la sua perfezione. Ci sono poi anche le parti soggettive, cioè le specie della prudenza: come la prudenza economica, quella politica, ecc. Le tre virtù sopra indicate sono invece quasi parti potenziali della prudenza: poiché sono ordinate ad essa come gli elementi secondari a quello principale. E anche di questo

parleremo in seguito [II-II, q. 48].

Quaestio 58
Prooemium

[35932] Iª-IIae q. 58 pr. Deinde considerandum est de virtutibus moralibus. Et primo, de distinctione earum a virtutibus intellectualibus; secundo, de distinctione earum ab invicem, secundum propriam materiam; tertio, de distinctione principalium, vel cardinalium, ab aliis. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, utrum omnis virtus sit virtus moralis. Secundo, utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali. Tertio, utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem. Quarto, utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali. Quinto, utrum e converso, intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARGOMENTO 58
LA DISTINZIONE DELLE VIRTÙ MORALI
DA QUELLE INTELLETTUALI
Passiamo così a trattare delle virtù morali. Primo, della loro distinzione dalle virtù intellettuali; secondo, della loro distinzione reciproca in base alla materia di ciascuna [q. 59]; terzo, della distinzione esistente tra le principali, o cardinali, e le altre virtù [q. 61].
Sul primo argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se ogni virtù sia una virtù morale; 2. Se una virtù morale sia distinta dalle virtù intellettuali; 3. Se la divisione tra virtù intellettuali e morali sia adeguata; 4. Se ci possa essere una virtù morale senza le virtù intellettuali; 5. Se ci possano essere, al contrario, delle virtù intellettuali senza le virtù morali.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, sol. 2; In 1 Ethic., lect. 20; 2, lect. 1
Se ogni virtù sia una virtù morale
Sembra che ogni virtù sia una virtù morale. Infatti:
1. La virtù morale prende la sua denominazione da mos [moris], che significa consuetudine. Ora, noi possiamo rendere consueti gli atti di tutte le virtù. Perciò tutte le virtù sono virtù morali.
2. Il Filosofo [Ethic. 2, 6] scrive che «la virtù morale è un abito elettivo che tende a fissarsi nel giusto mezzo della ragione». Ma tutte le virtù sono abiti elettivi: poiché possiamo compiere per scelta l'atto di qualsiasi virtù. Inoltre ogni virtù tende in qualche modo, come vedremo in seguito [q. 64, aa. 1, 2, 3], a fissarsi nel giusto mezzo della ragione. Quindi ogni virtù è una virtù morale.
3. Scrive Cicerone [De invent. 2, 53] che «la virtù è un abito connaturato, consentaneo alla ragione». Ora le virtù umane, essendo ordinate al bene dell'uomo, devono tutte convenire con la ragione: poiché, come insegna Dionigi [De div. nom. 4], il bene dell'uomo consiste «nell'essere conforme alla ragione». Quindi ogni virtù è una virtù morale.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 1, 13] ha scritto: «Parlando della moralità noi non giudichiamo se uno è sapiente o intelligente, ma se è mite o sobrio». Perciò la sapienza e l'intelletto non sono qualità morali. E tuttavia sono virtù,

come sopra [q. 57, a. 2] abbiamo detto. Quindi non tutte le virtù sono morali.
Dimostrazione: Per chiarire il problema bisogna considerare che cosa significa mos: e allora potremo sapere che cosa sia una virtù morale. Ora, mos [costume] ha due significati. Talora infatti sta a indicare una consuetudine; e in questo senso sta scritto negli Atti [15, 1]: «Se non vi fate circoncidere secondo la consuetudine [secundum morem] di Mosè, non potete essere salvi». Altre volte invece significa una certa inclinazione naturale, o connaturale, a compiere qualcosa: per cui si parla persino dei costumi [mores] degli animali; e in questo senso nel libro dei Maccabei [2 Mc 11, 11] si dice: «Gettatisi come leoni [more leonum] sui nemici, li stesero al suolo». E sempre in tal senso sta scritto nei Salmi [67, 7 Vg]: «[Dio], il quale fa abitare sotto un medesimo tetto quelli che hanno gli stessi costumi». - Ora, verbalmente questi due significati non si distinguono per nulla in latino. Invece si distinguono in greco: infatti ethos, che noi traduciamo con mos, qualche volta ha la prima lettera lunga e viene scritto con l'eta, altre volte invece ha la prima sillaba breve e viene scritto con l'epsilon.
Ora, una virtù è detta morale da mos in quanto questo termine sta a indicare una certa inclinazione naturale a compiere qualcosa. E a questo significato si avvicina anche l'altro, che vuole indicare una consuetudine: infatti la consuetudine in qualche modo si cambia in natura, e dà un'inclinazione simile a quella naturale. È evidente però, in base alle spiegazioni date [q. 9, a. 1], che l'inclinazione all'atto va attribuita alla potenza appetitiva, che mette tutte le altre potenze in azione. Perciò non tutte le virtù possono dirsi morali, ma soltanto quelle che risiedono in una facoltà appetitiva.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento è valido se prendiamo mos nel significato di consuetudine.
2. Ogni atto di virtù può essere compiuto per [libera] scelta, ma la buona scelta viene compiuta soltanto dalle virtù che risiedono nella parte appetitiva dell'anima: infatti abbiamo già dimostrato [q. 13, a. 1] che scegliere o eleggere è un atto della parte appetitiva. Perciò abito elettivo, cioè principio di scelta, è soltanto quello che rafforza una facoltà appetitiva; sebbene anche gli atti degli altri abiti possano essere oggetto di scelta.
3. Come insegna Aristotele [Phys. 2, 1], «la natura è il principio del moto». Ora, muovere o agire è proprio della parte appetitiva. Quindi cercare la somiglianza con la natura acconsentendo alla ragione è proprio delle virtù che risiedono nella parte appetitiva.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, sol. 2; De Virt., q. 1, a. 12; In 1 Ethic., lect. 20
Se le virtù morali siano distinte dalle virtù intellettuali
Sembra che le virtù morali non siano distinte dalle virtù intellettuali. Infatti:
1. Scrive S. Agostino [De civ. Dei 4, 21; 22, 24] che «la virtù è l'arte di vivere bene». Ma l'arte è una virtù intellettuale. Quindi le virtù morali non sono distinte dalle virtù intellettuali.
2. Molti parlano di scienza nel definire le virtù morali: alcuni, p. es., dicono che la perseveranza è «la scienza o l'abito delle cose in cui si deve o non si

deve persistere»; e dicono che la santità è «la scienza che rende fedeli e osservanti rispetto ai diritti di Dio». Ora, la scienza è una virtù intellettuale. Perciò le virtù morali non devono essere distinte da quelle intellettuali.
3. S. Agostino [Solil. 1, 6] scrive che «la virtù è la ragione retta e perfetta».Ma questo è proprio delle virtù intellettuali, come dimostra Aristotele [Ethic. 6, 13]. Quindi le virtù morali non sono distinte da quelle intellettuali.
4. Nessuna cosa è distinta da ciò che fa parte della sua definizione. Ma le virtù intellettuali rientrano nella definizione delle virtù morali: infatti il Filosofo [Ethic. 2, 6] insegna che «la virtù morale è un abito che ha il compito di scelgliere stando nel giusto mezzo fissato dalla ragione, secondo che l'uomo saggio avrà determinato». Ora, tale retta ragione che determina il giusto mezzo della virtù morale, sempre secondo Aristotele [Ethic. 6, 13], appartiene a una virtù intellettuale. Quindi le virtù morali non si distinguono da quelle intellettuali.
In contrario: Aristotele [Ethic. 1, 13] ha scritto: «Le virtù si dividono secondo questa differenza: alcune di esse si dicono intellettuali e altre morali».
Dimostrazione: Il primo principio di tutto l'agire umano è la ragione, e qualsiasi altro principio in qualche modo deve obbedire alla ragione: però in maniera diversa. Infatti alcune potenze obbediscono pienamente alla ragione, senza contraddire, come accade per le membra del corpo se si trovano nelle loro condizioni naturali: la mano e il piede infatti si muovono subito ad agire sotto il comando della ragione. Per questo il Filosofo [Polit. 1, 2] afferma che «l'anima governa il corpo con un dominio dispotico», cioè come uno schiavo, il quale non ha il diritto di contraddire il suo padrone. Ora, ci furono alcuni i quali sostennero che tutti i princìpi operativi dell'uomo si trovano in queste condizioni rispetto alla ragione.
Se dunque ciò fosse vero basterebbe, per agire bene, che fosse perfetta la ragione. Per cui, essendo la virtù l'abito che ci rende perfetti in ordine al ben operare, essa verrebbe a trovarsi nella sola ragione: e così non esisterebbero altro che virtù intellettuali. E questa fu l'opinione di Socrate, il quale insegnava che «tutte le virtù sono saggezza», come riferisce Aristotele [Ethic. 6, 13].
Per cui riteneva che un uomo provvisto di scienza non può peccare, e che chiunque pecca, pecca per ignoranza.
Ma ciò deriva da una falsa supposizione. Infatti la parte appetitiva non obbedisce pienamente alla ragione con assoluta docilità, ma con una certa opposizione: per cui il Filosofo [Polit. 1, 2] può scrivere che «la ragione comanda alla parte appetitiva con un dominio politico», come quello sugli uomini liberi, i quali hanno il diritto di contraddire. E S. Agostino [Enarr. in Ps. 118, 20] nota che «spesso l'intelletto precede, ma l'affetto si attarda o non segue affatto»: fino al punto che talora le passioni e le abitudini della parte appetitiva ostacolano l'uso della ragione nel giudicare dei singolari. E in questi casi è vero in qualche modo quanto diceva Socrate, cioè che la presenza del sapere avrebbe impedito il peccato: purché ciò si estenda all'uso della ragione nell'atto di scegliere un bene particolare.
Perché dunque uno possa agire bene non si richiede soltanto che la ragione

sia predisposta dagli abiti delle virtù intellettuali, ma altresì che le potenze appetitive siano ben disposte mediante gli abiti delle virtù morali. Perciò, come l'appetito è distinto dalla ragione, così le virtù morali sono distinte da quelle intellettuali. Per cui, come l'appetito è principio degli atti umani in quanto partecipa della ragione, così gli abiti morali sono virtù umane in quanto conformi alla ragione.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino prende il termine arte nel significato vago di retta norma. E allora nell'arte è inclusa anche la prudenza, che è la retta norma delle azioni da compiere, come l'arte è la retta norma delle cose da fare. E in questo senso l'affermazione che la virtù è l'arte di vivere bene si riferisce essenzialmente alla prudenza; può però estendersi a tutte le altre virtù in quanto sono regolate secondo la prudenza.
2. Queste definizioni, da chiunque siano state usate, derivano dall'opinione di Socrate; e vanno spiegate come si è fatto per l'arte [a. 1].
3. Così si risponde anche alla terza obiezioni.
4. La retta ragione, che è legata alla prudenza, entra nella definizione delle virtù morali non come parte essenziale, ma come elemento integrativo di tutte le virtù morali, in quanto la prudenza le dirige tutte.

Articolo 3

Se la divisione delle virtù in morali e intellettuali sia adeguata
Sembra che la divisione delle virtù umane in morali e intellettuali non sia adeguata. Infatti:
1. La prudenza sembra essere qualcosa di mezzo tra una virtù morale e una virtù intellettuale: infatti viene enumerata da Aristotele [Ethic. 6, cc. 3, 5] tra le virtù intellettuali; e tuttavia da tutti è contata tra le quattro cardinali, che sono virtù morali, come vedremo [q. 61, a. 1]. Quindi la divisione delle virtù in intellettuali e morali non è adeguata, in quanto non immediata.
2. La continenza, la perseveranza e la pazienza non vengono computate fra le virtù intellettuali. Ma neppure sono virtù morali: poiché non raggiungono il giusto mezzo delle passioni rispettive, rimanendo in esse un eccesso di passionalità. Quindi le virtù non sono divise adeguatamente in virtù morali e intellettuali.
3. La fede, la speranza e la carità sono virtù. Ma non sono virtù intellettuali: essendo queste ultime, come si è detto [q. 57, aa. 2, 3, 5], cinque soltanto, cioè la scienza, la sapienza, l'intelletto, la prudenza e l'arte. E neppure sono virtù morali: poiché non riguardano le passioni, su cui sono impegnate principalmente le virtù morali. Perciò la divisione delle virtù in intellettuali e morali non è adeguata.
In contrario: Secondo il Filosofo [Ethic. 2, 1] «le virtù si dividono in intellettuali e morali».
Dimostrazione: Le virtù sono abiti che dispongono perfettamente l'uomo a ben operare. Ora, in esso non ci sono che due princìpi degli atti umani, cioè l'intelletto o ragione e l'appetito: infatti, come dice Aristotele [De anima 3, 10], questi sono i due motori dell'uomo. Perciò ogni virtù umana deve essere un

perfezionamento di qualcuno di questi princìpi. Se quindi potenzia l'intelletto, o speculativo o pratico, nel ben operare, sarà una virtù intellettuale; se invece rafforza la parte appetitiva, sarà una virtù morale. Perciò rimane stabilito che ogni virtù umana è o intellettuale o morale.

Analisi delle obiezioni: 1. La prudenza è essenzialmente una virtù intellettuale. Ma per la materia di cui tratta è affine alle virtù morali: infatti è la retta norma delle azioni da compiere, come sopra [q. 57, a. 4] abbiamo detto. E sotto questo aspetto viene enumerata tra le virtù morali.

2. La continenza e la perseveranza non sono un perfezionamento delle potenze sensitive. E ciò è evidente per il fatto che nel continente e nel perseverante sovrabbondano le passioni disordinate: il che non avverrebbe se l'appetito sensitivo avesse raggiunto la perfezione mediante un abito che lo armonizzasse con la ragione.

Invece la continenza, o la perseveranza, è un perfezionamento della parte razionale, che contrasta le passioni per non esserne trascinata, ma non raggiunge il grado di virtù: poiché la virtù intellettiva che ha il compito di ben disporre la ragione rispetto alle azioni morali presuppone la rettitudine dell'appetito rispetto al fine, per potersi adeguare ai princìpi, cioè ai fini, da cui prende inizio il raziocinio; il che è quanto invece manca nel caso della continenza e della perseveranza. – D'altra parte non può essere perfetta un'operazione che promana da due facoltà se entrambe non sono rivestite dell'abito richiesto: come non può essere perfetta l'azione di chi adopera uno strumento se lo strumento non è adatto, per quanto sia perfetto l'agente principale. Se quindi l'appetito sensitivo mosso dalla parte razionale non è perfetto, per quanto la parte razionale sia perfetta, l'azione che ne deriva non potrà essere perfetta. Dunque il principio di tale atto non sarà una virtù. – Ed è per questo che la continenza dai piaceri e la perseveranza nei dolori non sono virtù, ma qualcosa di meno della virtù, come dice il Filosofo [Ethic. 7, cc. 1, 9; cf. 4, 9].

3. La fede, la speranza e la carità sono al di sopra delle virtù umane: infatti appartengono all'uomo in quanto partecipe della grazia divina.

## Articolo 4

Infra, q. 65, a. 1; De Virt., q. 5, a. 2; Quodlib., 12, q. 15, a. 1; In 6 Ethic., lectt. 10, 12

### Se ci possa essere una virtù morale senza le virtù intellettuali

Sembra che ci possa essere qualche virtù morale senza le virtù intellettuali. Infatti:

1. Come dice Cicerone [De invent. 2, 53], la virtù morale è «un abito connaturato, consentaneo alla ragione». Ma la natura, pur essendo consentanea a una ragione superiore che la muove, non esige che tale ragione si trovi con essa in un medesimo soggetto: come dimostrano gli esseri naturali privi di conoscenza. Quindi ci può essere in un uomo una virtù morale connaturata, che inclina ad acconsentire alla ragione, sebbene la sua ragione non sia provvista di virtù intellettuali.

2. Le virtù intellettuali danno all'uomo il perfetto uso della ragione. Sta però il fatto che alcuni poco raffinati nell'uso della ragione sono virtuosi e accetti a Dio. Quindi è chiaro che le virtù morali possono fare a meno delle intellettuali.

3. Le virtù morali producono un'inclinazione a ben operare. Ma alcuni hanno un'inclinazione naturale a operare il bene anche a prescindere dal giudizio della ragione. Perciò le virtù morali possono esistere senza le intellettuali.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 22, 1] afferma che «le altre virtù, senza il prudente comportamento di quelle appetitive, non possono essere virtù».
Ma la prudenza, come si è spiegato [a. 3, ad 1; q. 57, a. 5], è una virtù intellettuale. Quindi non ci possono essere le virtù morali senza le intellettuali.
Dimostrazione: Le virtù morali possono esistere senza certe virtù intellettuali, quali la sapienza, la scienza e l'arte, ma non senza l'intelletto e la prudenza. Non possono esistere senza la prudenza perché le virtù morali sono abiti elettivi, cioè fatti per compiere una buona scelta. Ma perché una scelta sia buona si richiedono due cose. Primo, la retta intenzione del fine: e questa si ottiene mediante le virtù morali, che inclinano le potenze appetitive al bene consentaneo alla ragione, cioè al debito fine. Secondo, la debita accettazione dei mezzi per conseguirlo: e questa non può ottenersi che in base alla ragione, in quanto essa rettamente consiglia, giudica e comanda; il che è proprio della prudenza e delle virtù annesse, come sopra [q. 57, aa. 5, 6] abbiamo spiegato. Quindi non ci possono essere virtù morali senza la prudenza.
E conseguentemente neppure senza [l'abito del] l'intelletto. Infatti mediante questo abito conosciamo i primi princìpi per sé noti, sia in campo speculativo che in campo pratico. Come quindi in campo speculativo la retta ragione, che argomenta da princìpi naturalmente noti, presuppone l'intelligenza dei princìpi, così la presuppone la prudenza, che è la retta ragione delle azioni da compiere.
Analisi delle obiezioni: 1. L'inclinazione naturale degli esseri irrazionali è senza un'elezione, o scelta: perciò tale inclinazione non richiede la ragione. Invece le virtù morali sono accompagnate da una scelta: e così richiedono per il loro compimento che la ragione sia provvista di virtù intellettuali.
2. Non si richiede che nel virtuoso l'uso della ragione sia perfetto in tutto, ma basta che lo sia rispetto alle azioni virtuose da compiere. E in questo senso l'uso della ragione è perfetto in tutte le persone virtuose. Perciò anche quelli che sono giudicati semplici, in quanto privi delle astuzie mondane, possono essere prudenti secondo il comando evangelico [Mt 10, 16]: «Siate prudenti come i serpenti e semplici come le colombe».
3. La buona inclinazione naturale alla virtù è una virtù iniziale, ma non è una virtù perfetta. Infatti tale inclinazione può essere tanto più pericolosa quanto più è forte, senza l'intervento della retta ragione, che rende buona la scelta dei mezzi adatti per il debito fine. Come un cavallo che corre, se è cieco, tanto più inciampa e si ferisce quanto più corre. Sebbene quindi le virtù morali non siano la retta ragione, come diceva Socrate [cf. a. 2], tuttavia non sono soltanto «secondo la retta ragione», in quanto inclinano a ciò che ad essa è conforme, come volevano i Platonici; si richiede invece che siano anche «accompagnate dalla retta ragione», come insegna Aristotele [Ethic. 6, 13].

Articolo 5
Infra, q. 65, a. 1; De Virt., q. 5, a. 2; Quodl., 12, q. 15, a. 1; In 6 Ethic., lect. 10

Se ci possa essere una virtù intellettuale senza le virtù morali
Sembra che ci possano essere delle virtù intellettuali senza le virtù morali. Infatti:
1. La perfezione di ciò che precede non dipende dalla perfezione di ciò che segue. Ma la ragione precede e muove l'appetito sensitivo. Quindi le virtù intellettuali, che perfezionano la ragione, non dipendono dalle virtù morali, che perfezionano la parte appetitiva. Quindi possono esistere senza di esse.
2. Le virtù e le azioni morali sono la materia della prudenza, come le cose fattibili sono la materia dell'arte. Ma un'arte può esistere anche senza la propria materia: può esserci, p. es., un fabbro senza il ferro. Perciò anche la prudenza, pur essendo la virtù intellettuale più connessa con le virtù morali, può esistere senza di esse.
3. Per Aristotele [Ethic. 6, cc. 5, 7, 9] «la prudenza è la virtù che dispone a ben consigliare». Ora molti, pur essendo sprovvisti di virtù morali, consigliano bene. Quindi la prudenza può esistere senza le virtù morali.
In contrario: La volontà di agire male si oppone direttamente alle virtù morali, ma non si oppone a ciò che può esistere senza le virtù morali. Ora, come nota Aristotele [Ethic. 6, 5], il fatto «che uno pecchi volendo peccare» si oppone alla prudenza. Quindi la prudenza non può sussistere senza le virtù morali.
Dimostrazione: Le altre virtù intellettuali possono esistere anche senza le virtù morali; non però la prudenza. E il motivo è che la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere; e non soltanto in generale, ma anche nel particolare, cioè nel campo in cui le azioni si svolgono. Ora, la retta ragione richiede innanzitutto i princìpi da cui procedere. Trattandosi però di cose particolari e concrete, la ragione è costretta a procedere deducendo non soltanto dai princìpi universali, ma anche dai princìpi particolari. Ora, per i princìpi universali dell'operare l'uomo è ben disposto mediante l'abito naturale dell'intelligenza dei princìpi, grazie al quale conosce che nessun male è da farsi;
oppure mediante una scienza pratica. Ma ciò non basta per una buona deduzione intorno ai singolari. Infatti talvolta questi princìpi universali conosciuti attraverso l'intelletto o la scienza vengono compromessi, in casi particolari, da qualche passione: come a colui che è dominato dalla concupiscenza sembra cosa buona ciò che desidera, sebbene sia contrario al principio universale della ragione.
Perciò, come uno viene predisposto a comportarsi bene rispetto ai princìpi universali dall'abito naturale dell'intelletto, o da quello di una scienza, così perché sia ben disposto rispetto ai princìpi particolari dell'agire, cioè ai fini, è necessario che venga perfezionato da alcuni abiti in forza dei quali gli divenga come connaturale giudicare rettamente del fine. E questo è il compito delle virtù morali: infatti il virtuoso giudica rettamente della virtuosità del fine poiché, come dice Aristotele [Ethic. 3, 5], «quale uno è, tale è il fine che gli appare». Per avere dunque la retta ragione delle azioni da compiere, cioè per avere la prudenza, si richiede che uno possegga le virtù morali.
Analisi delle obiezioni: 1. La ragione precede nella conoscenza del fine la volizione di esso, ma la volizione del fine precede la ragione nell'atto in cui

essa col raziocinio prepara la scelta dei mezzi per raggiungerlo, il che è proprio della prudenza. Così come in campo speculativo l'intelligenza dei princìpi è il principio della ragione raziocinante.
2. I princìpi delle opere dell'arte non sono giudicati da noi buoni o cattivi in base alla disposizione del nostro appetito - come invece avviene per i fini, che sono i princìpi nell'ordine morale -, ma soltanto in base alla ragione. Perciò l'arte non richiede una virtù che disponga bene l'appetito.
3. La prudenza non dispone soltanto a ben consigliare, ma anche a ben giudicare e a ben comandare. Il che non può avvenire senza rimuovere l'impedimento delle passioni, che compromettono il giudizio e il comando della prudenza: e ciò si ottiene attraverso le virtù morali.

## Quaestio 59
## Prooemium

[35975] Iª-IIae q. 59 pr. Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem. Et quia virtutes morales quae sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare comparationem virtutis ad passionem; secundo, distinctionem moralium virtutum secundum passiones. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, utrum virtus moralis sit passio. Secundo, utrum virtus moralis possit esse cum passione. Tertio, utrum possit esse cum tristitia. Quarto, utrum omnis virtus moralis sit circa passionem. Quinto, utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

## ARGOMENTO 59
## I RAPPORTI FRA LE VIRTÙ MORALI E LE PASSIONI

Studiamo ora la distinzione delle virtù morali tra di loro. E poiché le virtù riguardanti le passioni si distinguono secondo la diversità delle passioni, bisogna considerare: primo, il rapporto delle virtù con le passioni; secondo, la distinzione delle virtù morali in base alle passioni [q. 60].
Sul primo argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se la virtù morale sia una passione; 2. Se le virtù morali siano compatibili con le passioni; 3. Se siano compatibili con la tristezza; 4. Se tutte le virtù morali abbiano per oggetto le passioni; 5. Se possa esistere una virtù morale senza alcuna passione.

## Articolo 1
In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 3, sol. 2; In 2 Ethic., lect. 5

### Se la virtù morale sia una passione

Sembra che la virtù morale sia una passione. Infatti:
1. Il mezzo di una cosa appartiene allo stesso genere dei suoi estremi. Ma la virtù morale è il [giusto] mezzo tra due passioni. Quindi la virtù morale è una passione.
2. La virtù e il vizio, essendo contrari, appartengono al medesimo genere. Ma certe passioni, come l'invidia e l'ira, sono denominate vizi. Quindi certe passioni saranno virtù.
3. La misericordia è una passione: infatti, come si è visto [q. 35, a. 8], è la tristezza o dolore per il male altrui. Eppure, stando a quanto riferisce

S. Agostino [De civ. Dei 9, 5], «Cicerone, il celebre oratore, non esitò a chiamarla virtù». Quindi una passione può essere una virtù morale.
In contrario: Aristotele [Ethic. 2, 5] insegna che «le passioni non sono né virtù né vizi».
Dimostrazione: La virtù morale non può essere una passione. E lo si dimostra con tre argomenti. Primo, perché la passione è un moto dell'appetito sensitivo, come si è detto [q. 22, a. 3]. Invece la virtù morale non è un moto ma, essendo un abito, è piuttosto un principio del moto appetitivo. – Secondo, perché in se stesse le passioni non hanno natura di bene o di male. Infatti il bene e il male nell'uomo dipendono dalla ragione: perciò, considerate in se stesse, le passioni possono essere indifferentemente buone o cattive, in quanto concordano o non concordano con la ragione. Invece la virtù non può avere questa indifferenza, essendo volta unicamente al bene, come si è spiegato [q. 55, a. 3]. – Terzo, anche ammettendo che una passione sia volta, in qualche modo, unicamente al bene o al male, tuttavia il moto passionale, in quanto è una passione, ha il suo principio nell'appetito e il suo termine nella ragione, alla quale tende a conformarsi. Invece il moto virtuoso segue un ordine inverso, avendo il suo principio nella ragione e il suo termine nell'appetito. Infatti nella definizione aristotelica della virtù morale [Ethic. 2, 6] si dice che è «un abito che ha il compito di scegliere stando nel giusto mezzo fissato dalla ragione, secondo che l'uomo saggio avrà determinato».
Analisi delle obiezioni: 1. La virtù è il [giusto] mezzo tra le passioni non in base alla sua essenza, ma in base ai suoi effetti, cioè in quanto stabilisce il giusto mezzo tra [due] passioni.
2. Se per vizio si intende l'abito col quale uno opera malamente, allora è chiaro che nessuna passione può essere un vizio. Se invece si intende il peccato, cioè l'atto vizioso, allora nulla impedisce che una passione sia un vizio, oppure che concorra a un atto virtuoso, a seconda che la passione contrasta o segue l'atto della ragione.
3. Si dice che la misericordia è una virtù, cioè un atto virtuoso, in quanto, come spiega S. Agostino [l. cit. nell'ob.], «tale moto dell'animo sottostà alla ragione: in quanto cioè la misericordia viene concessa in modo che sia conservata la giustizia, tanto nel beneficare l'indigente quanto nel perdonare chi è pentito». Se poi per misericordia si intende un abito dal quale uno viene predisposto a compassionare in maniera ragionevole, allora nulla impedisce di affermare che tale misericordia è una virtù. E lo stesso si dica di altre passioni consimili.

Articolo 2
In 2 Ethic., lect. 3
Se le virtù morali siano compatibili con le passioni
Sembra che le virtù morali non siano compatibili con le passioni. Infatti:
1. Scrive il Filosofo [Topic. 4, 5] che «è mite chi non sente la passione; è invece paziente chi la sente e non si lascia trasportare da essa». E lo stesso vale per tutte le virtù morali. Quindi tutte le virtù morali escludono le passioni.
2. La virtù, dice Aristotele [Phys. 7, 3], è una buona disposizione dell'anima,

come la salute lo è del corpo: infatti Cicerone [Tusc. disp. 4, 13] scrive che «la virtù sembra essere la salute dell'anima». Invece egli chiama le passioni «malattie dell'anima». Ma la salute è incompatibile con le malattie. Quindi anche le virtù sono incompatibili con le passioni.

3. Le virtù morali richiedono il perfetto uso della ragione anche nei casi singolari. Ma ciò viene impedito dalle passioni: infatti il Filosofo [Ethic. 6, 5] insegna che «i piaceri distruggono il giudizio [concreto] della prudenza»; e Sallustio [Catil. 51] aggiunge che «l'animo non percepisce facilmente il vero quando intervengono quei sentimenti», cioè le passioni dell'animo. Quindi le virtù morali non sono compatibili con le passioni.

In contrario: Scrive S. Agostino [De civ. Dei 14, 6]: «Se la volontà è cattiva, questi moti saranno cattivi», cioè i moti delle passioni; «se invece è buona, non solo saranno innocenti, ma addirittura lodevoli». Ora, nessun atto lodevole è incompatibile con le virtù morali. Quindi le virtù morali non escludono le passioni, ma possono coesistere con esse.

Dimostrazione: Sull'argomento, come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 9, 4], gli Stoici e i Peripatetici erano in disaccordo. Infatti gli Stoici ritenevano che le passioni non possano trovarsi nel sapiente, ossia nel virtuoso, mentre i Peripatetici, la cui setta risale ad Aristotele, ritenevano che le virtù morali fossero compatibili con le passioni moderate, come ricorda ancora S. Agostino [ib.].

Però questo contrasto, come nota lo stesso S. Agostino [ib.], era più di parole che di concetti. Infatti gli Stoici non distinguevano l'appetito intellettivo, che è la volontà, dall'appetito sensitivo, che si divide in irascibile e concupiscibile: quindi non potevano distinguere le passioni dagli altri affetti dell'uomo che non sono passioni fondandosi, come i Peripatetici, sulla distinzione dell'appetito sensitivo da quello intellettivo, cioè dalla volontà, ma solo basandosi sul fatto che chiamavano passioni gli affetti contrastanti con la ragione. Ora questi, se sono dovuti a una deliberazione, non possono trovarsi in un uomo saggio o virtuoso.

Se però nascono all'improvviso possono verificarsi anche nella persona virtuosa: poiché, come diceva Aulo Gellio, stando alla citazione di S. Agostino [ib.], «non è in nostro potere che talora non turbino l'animo le apparizioni interiori che si dicono fantasie; e quando queste provengono da eventi temibili, necessariamente commuovono l'animo della persona saggia, in modo che questa risulta alquanto spaventata dal timore, o rattristata dal dolore, sotto la spinta di passioni che in qualche modo prevengono il compito della ragione, senza che ciò sia approvato o acconsentito».

Se quindi denominiamo passioni gli affetti disordinati, questi non possono esistere nella persona virtuosa nel senso che si acconsenta ad essi dopo la deliberazione, come dicevano gli Stoici. Se invece denominiamo passioni tutti i moti dell'appetito sensitivo, allora le passioni possono esistere nella persona virtuosa, in quanto sono subordinate alla ragione. Per cui Aristotele [Ethic. 2, 3] afferma che «alcuni non si esprimono bene nel considerare le virtù come certe impassibilità e quieti, poiché ne parlano in senso assoluto»; mentre dovrebbero affermare che sono stati di quiete in rapporto a quelle passioni che nascono

«come non si deve, e quando non si deve».
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo riporta questo esempio, come molti altri nei suoi libri di logica, seguendo non l'opinione propria, ma quella altrui. Ora, qui abbiamo l'opinione degli Stoici, per i quali le virtù sarebbero senza le passioni dell'anima. Opinione che il Filosofo [l. cit.] esclude, affermando che le virtù non sono stati di impassibilità. - Tuttavia si potrebbe anche rispondere che il mite non sente le passioni nel senso di passioni disordinate.
2. L'argomento addotto, e tutti gli altri di Cicerone, valgono per le passioni in quanto stanno a indicare degli affetti disordinati.
3. Se nell'anima predomina con il consenso una passione antecedente, essa impedisce la deliberazione e il giudizio della ragione. Se invece la passione è conseguente, e quasi comandata dalla ragione, allora favorisce l'esecuzione di ciò che la ragione comanda.

Articolo 3
Se le virtù morali siano compatibili con la tristezza
Sembra che le virtù [morali] non siano compatibili con la tristezza. Infatti:
1. Le virtù sono effetti della sapienza: poiché sta scritto [Sap 8, 7] che la sapienza «insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza». Ma la Scrittura aggiunge [v. 16] che «la compagnia della sapienza non dà amarezza». Quindi le virtù non sono compatibili con la tristezza.
2. Come dimostra Aristotele [Ethic. 7, 13; 10, 5], la tristezza è di ostacolo all'operazione. Ma ogni ostacolo a ben operare è incompatibile con la virtù. Quindi la tristezza è incompatibile con la virtù.
3. La tristezza è una certa malattia dell'anima, come dice Cicerone [Tusc. disp. 3, cc. 6, 7]. Ma la malattia dell'anima si contrappone alla virtù, che è invece il benessere dell'anima. Perciò la tristezza è il contrario della virtù, ed è incompatibile con essa.
In contrario: Cristo era perfetto nella virtù. Eppure in lui ci fu la tristezza, poiché egli disse [Mt 26, 38]: «La mia anima è triste fino alla morte». Quindi la tristezza è compatibile con la virtù.
Dimostrazione: Come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 14, 8], «gli Stoici vollero sostituire con tre eupatie», cioè con tre buone passioni, «tre turbamenti nell'animo del savio: al posto della concupiscenza misero la volontà; al posto del godimento, la gioia; al posto del timore, la cautela. Ma al posto della tristezza affermavano che non si poteva sostituire alcunché nell'animo del sapiente», e ciò per due motivi. Primo, perché la tristezza, o dolore, ha per oggetto un male già accaduto. Ora, essi pensavano che all'uomo saggio non potesse accadere alcun male: infatti credevano che i beni del corpo non siano beni per l'uomo, essendo la virtù l'unico suo bene, per cui l'unico male per l'uomo sarebbe la disonestà, che non può trovarsi nell'uomo virtuoso.
Ma ciò non è ragionevole. Essendo infatti l'uomo composto di anima e corpo, quanto giova alla conservazione della vita fisica è un bene per l'uomo; sebbene non sia il suo bene supremo, poiché l'uomo può usarne male.
Per cui, potendosi ritrovare nell'uomo saggio il male contrario a questo bene, può trovarsi in lui una moderata tristezza. - Inoltre, sebbene l'uomo virtuoso

possa stare senza gravi peccati, tuttavia non si trova nessuno che viva senza peccati leggeri, secondo l'affermazione di S. Giovanni [1 Gv 1, 8]: «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi». – In terzo luogo perché anche se la persona virtuosa ora non ha peccati, probabilmente li ha avuti in passato. E di ciò può giustamente dolersi, come nota S. Paolo [2 Cor 7, 10]: «La tristezza secondo Dio produce un pentimento irrevocabile che porta alla salvezza». – Infine perché può giustamente addolorarsi dei peccati altrui. – Perciò, come le virtù morali sono compatibili con le altre passioni moderate dalla ragione, così sono compatibili con la tristezza.

In secondo luogo gli Stoici insistevano sul fatto che la tristezza ha per oggetto un male presente, il timore invece un male futuro: parallelamente al piacere, che ha per oggetto il bene presente, e al desiderio, che si riferisce a un bene futuro. Ora, se si può ammettere che la virtù porti a godere di un bene che si possiede, o a desiderare un bene che manca, o a evitare un male futuro, sembra invece del tutto contrario alla ragione che l'animo dell'uomo si lasci dominare dal male presente con la tristezza: per cui la tristezza sarebbe incompatibile con la virtù.

Ma anche questo argomentare non è ragionevole. Infatti certi mali possono realmente trovarsi nella persona virtuosa, come si è appena visto. E la ragione senza dubbio li detesta. Perciò quando l'appetito sensitivo se ne rattrista, non fa che seguire l'impulso della ragione: purché la tristezza sia moderata, secondo il giudizio della ragione. Ora, il conformarsi dell'appetito sensitivo alla ragione spetta alla virtù, come si è detto [a. 1, ad 2]. Quindi spetta alla virtù che uno si rattristi moderatamente di ciò che comporta dolore o tristezza: come lo stesso Filosofo [Ethic. 2, 6] insegna. – Anzi, ciò serve anche a fuggire il male. Come infatti per il piacere si cerca il bene con maggiore prontezza, così per il dolore si fugge il male con più forza.

Si deve dunque concludere che addolorarsi di quanto si addice alla virtù non è compatibile con la virtù: poiché la virtù si diletta di quanto le appartiene. Ma la virtù si rattrista moderatamente di quanto ad essa in qualsiasi modo ripugna.

Analisi delle obiezioni: 1. Da quel testo si deve dedurre che il saggio non può rattristarsi della sapienza. Egli però può rattristarsi di ciò che ostacola la sapienza. Perciò nei beati, in cui la sapienza non può trovare alcun ostacolo, non c'è luogo per la tristezza.

2. La tristezza ostacola l'operazione che ci rattrista, ma giova a compiere con maggiore prontezza quanto serve a fuggirla.

3. La tristezza esagerata è una malattia dell'anima, ma una tristezza moderata, nello stato della vita presente, fa parte del giusto equilibrio dell'anima.

## Articolo 4

### Se tutte le virtù morali riguardino le passioni

Sembra che tutte le virtù morali riguardino le passioni. Infatti:

1. Il Filosofo [Ethic. 2, 3] insegna che «la virtù morale riguarda i piaceri e le tristezze». Ma il piacere e la tristezza, come si è visto [q. 23, a. 4; q. 31, a. 1; q. 35, aa. 1, 2], sono passioni. Quindi tutte le virtù morali riguardano le passioni.

2. Aristotele [Ethic. 1, 13] ricorda che il soggetto delle virtù morali è ciò che è razionale per partecipazione. Ma questa parte dell'anima è quella in cui risiedono le passioni. Quindi tutte le virtù morali riguardano le passioni.
3. In tutte le virtù morali è possibile riscontrare una passione. Perciò o tutte riguardano le passioni, o nessuna le riguarda. Ma alcune virtù, come la fortezza e la temperanza, riguardano certamente le passioni, come nota Aristotele [Ethic. 3, cc. 5, 10; cf. 2, 7]. Quindi tutte le virtù morali riguardano le passioni.
In contrario: Come scrive Aristotele [Ethic. 5, cc. 1, 2] la giustizia, che è una virtù morale, non riguarda le passioni.
Dimostrazione: Le virtù morali perfezionano la parte appetitiva dell'anima ordinandola al bene di natura razionale. Ora, il bene di natura razionale è il bene moderato o guidato dalla ragione. Perciò la virtù morale esiste là dove c'è da guidare o moderare qualcosa. La ragione però non ordina soltanto le passioni dell'appetito sensitivo, ma anche le operazioni di quello intellettivo, cioè della volontà, la quale, come si è spiegato [q. 22, a. 3], non è sede di passioni. Quindi non tutte le virtù morali riguardano le passioni, ma alcune riguardano le operazioni [della volontà].
Analisi delle obiezioni: 1. Tutte le virtù morali riguardano il piacere e la tristezza non quale materia propria, ma quali conseguenze del proprio atto. Infatti ogni persona virtuosa prova piacere nell'atto virtuoso, e tristezza nel suo contrario. Per cui il Filosofo, dopo le parole riportate, aggiunge che «se le virtù riguardano gli atti e le passioni, e da ogni atto e da ogni passione derivano piacere e tristezza, le virtù dovranno riguardare i piaceri e le tristezze »: cioè come qualcosa che ne consegue.
2. Razionale per partecipazione non è soltanto l'appetito sensitivo, sede o soggetto delle passioni, ma anche la volontà, nella quale le passioni non esistono, come si è detto [nel corpo; q. 56, a. 6, ad 2].
3. In alcune virtù le passioni costituiscono la materia propria, in altre invece no. Non si può quindi argomentare allo stesso modo per tutte, come vedremo [q. 60, a. 2].

Articolo 5
Se possa esistere una virtù morale senza alcuna passione
Sembra che possa esistere una virtù morale senza alcuna passione. Infatti:
1. Quanto più una virtù morale è perfetta, tanto più vince le passioni. Una volta quindi giunta alla sua perfezione deve essere totalmente priva di passioni.
2. Una cosa è perfetta quando è lontana dal suo contrario, ed è priva di ciò che la inclina verso di esso. Ma le passioni inclinano al peccato, che è il contrario della virtù: infatti S. Paolo [Rm 7, 5] le chiama «passioni peccaminose». Quindi le virtù perfette escludono del tutto le passioni.
3. Mediante la virtù, al dire di S. Agostino [De mor. Eccl. cc. 6, 11, 13], ci rendiamo conformi a Dio. Ma Dio compie tutto senza passione. Quindi una virtù perfettissima è incompatibile con qualsiasi passione.
In contrario: Aristotele [Ethic. 1, 8] nota che «non c'è un uomo giusto il

quale non goda di un'azione giusta». Ma la gioia è una passione. Perciò la giustizia non può esistere senza una passione. E molto meno le altre virtù.
Dimostrazione: Se chiamiamo passioni gli affetti disordinati, come facevano gli Stoici [cf. a. 2], allora è chiaro che la virtù perfetta deve essere senza passioni.
– Se invece chiamiamo passioni tutti i moti dell'appetito sensitivo, allora è evidente che le virtù morali aventi nelle passioni la loro materia non possono esistere senza di esse. E la ragione è che altrimenti la virtù morale renderebbe l'appetito sensitivo del tutto inerte. Ora, non è compito delle virtù privare dei loro atti le potenze sottoposte alla ragione, ma le virtù hanno piuttosto il compito di promuoverne l'esercizio per eseguire il comando della ragione. Come quindi la virtù ordina le membra del corpo agli atti esterni dovuti, così ordina l'appetito sensitivo ai moti rispettivi ben ordinati.
Le virtù morali invece che riguardano non le passioni, ma le operazioni [della volontà], possono anche essere senza passioni (tale è, p. es., la virtù della giustizia): poiché esse applicano la volontà al proprio atto, che non è una passione. Tuttavia l'atto della giustizia è seguìto da una gioia, nella volontà almeno, che non è una passione, ma che se aumenta per la perfezione della giustizia ridonderà fino all'appetito sensitivo, in base alla dipendenza del moto delle facoltà inferiori da quello delle facoltà superiori, secondo quanto abbiamo già visto [q. 17, a. 7; q. 24, a. 3]. E per tale ridondanza quanto più una virtù è perfetta, tanto più causa la passione.
Analisi delle obiezioni: 1. La virtù vince le passioni disordinate; quelle ben regolate invece le produce.
2. Le passioni portano al peccato se sono disordinate, non se sono moderate.
3. In ogni essere il bene va considerato secondo la condizione della sua natura. Ora, in Dio e negli angeli non esiste, come invece esiste nell'uomo, l'appetito sensitivo. Perciò il ben operare di Dio e degli angeli è del tutto senza passione, come è anche senza il concorso del corpo; invece il ben operare dell'uomo è accompagnato dalle passioni, come anche dall'aiuto del corpo.

Quaestio 60
Prooemium

[36016] Iª-IIae q. 60 pr. Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ad invicem. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum sit tantum una virtus moralis. Secundo, utrum distinguantur virtutes morales quae sunt circa operationes, ab his quae sunt circa passiones. Tertio, utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus. Quarto, utrum circa diversas passiones sint diversae morales virtutes. Quinto, utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum.

ARGOMENTO 60
LA DISTINZIONE DELLE VIRTÙ MORALI TRA LORO
Passiamo ora a trattare della distinzione delle virtù morali fra di loro.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se esista una sola virtù morale;
2. Se ci sia distinzione tra le virtù morali che riguardano le operazioni e quelle che riguardano le passioni; 3. Se ci sia una sola virtù morale riguardante le

operazioni; 4. Se ci siano diverse virtù morali secondo le diverse passioni; 5. Se le virtù morali si dividano secondo i diversi oggetti delle passioni

Articolo 1
In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 1, sol. 1
Se esista solo una virtù morale
Sembra che esista solo una virtù morale. Infatti:
1. Nelle azioni morali come la direzione spetta alla ragione, che è la sede delle virtù intellettuali, così l'inclinazione spetta alla parte appetitiva, che è la sede delle virtù morali. Ma la virtù intellettuale che ha la direzione in tutte le azioni morali è una sola, cioè la prudenza. Perciò deve essere una sola anche la virtù morale che in tutti gli atti morali dà l'inclinazione.
2. Gli abiti non sono distinti secondo l'oggetto materiale, ma secondo la ragione formale dell'oggetto. Ora, la ragione formale di bene a cui è ordinata la virtù morale è una sola, cioè la misura data dalla ragione. Quindi la virtù morale è una soltanto.
3. Le entità di ordine morale ricevono la specie dal fine, come si disse [q. 1, a. 3]. Ma il fine comune di tutte le virtù morali è unico, cioè la felicità, mentre i fini immediati sono infiniti. Ora, le virtù morali non sono infinite. Quindi sembra che ve ne sia una soltanto.
In contrario: Secondo le spiegazioni date [q. 56, a. 2], un abito non può risiedere in potenze diverse. Ma la sede delle virtù morali è la parte appetitiva dell'anima, che si suddivide in potenze diverse, come si disse nella Prima Parte [q. 80, a. 2; q. 81, a. 2]. Quindi le virtù morali non possono ridursi a una soltanto.
Dimostrazione: Le virtù morali sono abiti della parte appetitiva, come si è visto [q. 58, aa. 1, 2, 3]. Ora, gli abiti differiscono specificamente secondo le differenze specifiche dei loro oggetti, come si è già dimostrato [q. 54, a. 2].
D'altra parte la specie dell'oggetto appetibile, come anche di qualsiasi altra cosa, viene desunta dalla forma specifica, che deriva dalla causa agente. Si deve però considerare che la materia del soggetto paziente può comportarsi in due modi rispetto all'agente. Talora infatti ne riceve la forma secondo la stessa natura esistente nella causa agente: come avviene in tutti gli agenti univoci. E in tal caso, se l'agente è specificamente unico, la materia dovrà necessariamente ricevere la forma di un'unica specie: come dal fuoco non viene generato univocamente se non un soggetto costituito nella specie del fuoco. – Altre volte, invece, la materia non riceve la forma dell'agente secondo la sua medesima natura: come è evidente nei casi di generazione non univoca, p. es. quando un animale viene generato dal sole. In questi casi dunque le forme che la materia riceve da un medesimo agente non sono di un'unica specie, ma sono diverse secondo la diversa disposizione della materia a ricevere l'influsso della causa agente: come vediamo che in seguito all'unica azione del sole vengono generati dalla putredine animali di specie diversa, secondo la diversa disposizione della materia.
Ora, è evidente che in campo morale chi muove e comanda è la ragione, mentre le facoltà appetitive sono mosse e comandate. L'appetito però non riceve l'impulso della ragione in maniera univoca: poiché non diviene razionale per

essenza, ma per partecipazione, come afferma Aristotele [Ethic. 1, 13]. Per cui le realtà appetibili secondo la mozione della ragione vengono a costituirsi nelle varie specie secondo il loro diverso rapporto con la ragione. E così accade che le virtù morali siano specificamente diverse, e non una soltanto.
Analisi delle obiezioni: 1. L'oggetto della ragione è il vero. Ora, in tutte le entità di ordine morale, che sono entità contingenti e operabili, non c'è che un'unica ragione di vero. Per cui in esse non c'è che un'unica virtù direttiva, che è la prudenza. – Invece l'oggetto delle facoltà appetitive è il bene appetibile, la cui formalità è diversa secondo il diverso rapporto con la ragione che regola l'appetito.
2. Tale oggetto formale ha un'unità di genere, basata sull'unità della causa agente, ma si suddivide in varie specie secondo i diversi rapporti di ciò che ne riceve l'influsso, come si è spiegato [nel corpo].
3. Le entità di ordine morale non ricevono la loro specie dal fine ultimo, ma dai fini immediati: i quali però non sono infiniti specificamente, sebbene lo siano numericamente.

Articolo 2
In 2 Ethic., lect. 8
Se le virtù morali riguardanti le operazioni siano distinte da quelle riguardanti le passioni
Sembra che le virtù morali non si distinguano per il fatto che alcune riguardano le operazioni e altre le passioni. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 2, 3] scrive che la virtù morale «ha il compito di operare il meglio in materia di piaceri e di tristezze». Ora, il piacere e la tristezza sono passioni, come si è visto [q. 31, a. 1; q. 35, a. 1]. Quindi la virtù che riguarda le passioni riguarda anche le operazioni, essendo fatta per operare.
2. Le passioni sono princìpi di operazioni esterne. Se dunque ci sono delle virtù che rendono buone le passioni, esse dovranno necessariamente rettificare anche le operazioni. Quindi le stesse virtù morali riguardano le passioni e le operazioni.
3. Qualsiasi atto esterno dipende da un moto buono o cattivo dell'appetito sensitivo. Ma i moti dell'appetito sensitivo sono passioni. Quindi le stesse virtù riguardanti le operazioni riguardano pure le passioni.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 7; 4, 11; 5, 1] alla giustizia assegna le operazioni, alla fortezza e alla temperanza invece assegna alcune passioni.
Dimostrazione: Le operazioni e le passioni si possono riferire alla virtù in due modi. Primo, come effetti. E in questo senso qualsiasi virtù morale ha delle buone operazioni, che essa ha il compito di produrre, e qualche piacere o tristezza, che sono passioni, come sopra [q. 59, a. 4, ad 1] abbiamo spiegato.
Secondo, le operazioni si possono riferire alla virtù morale come la materia di cui quest'ultima si occupa. E in questo senso è necessario che le virtù morali riguardanti le operazioni siano distinte da quelle riguardanti le passioni. E la ragione è che la bontà o la malizia di certe operazioni viene desunta da queste medesime, comunque l'uomo sia disposto nei loro riguardi: poiché la loro bontà o malizia si misura in base al rapporto con altri. E per tali operazioni

si richiede una virtù atta a dirigerle per se stesse: come nel caso della compravendita e di tutte le operazioni consimili, in cui va tenuto conto di ciò che è o non è dovuto, sia a se stessi che ad altri.
Per questo la giustizia e le sue parti hanno propriamente come loro materia le operazioni. – Invece per altre operazioni la bontà o la malizia viene desunta in base alla loro convenienza rispetto a chi le compie. Perciò in questo caso la bontà o la malizia va misurata e considerata in base alla buona o alla cattiva disposizione del soggetto nei loro riguardi. Quindi in tal caso le virtù dovranno riguardare principalmente gli affetti interiori, che sono appunto le passioni: come è evidente nel caso della temperanza, della fortezza e delle altre virtù consimili.
Può tuttavia capitare che anche nelle operazioni misurate dal rapporto con altri si sacrifichi il bene della virtù per una passione disordinata. E allora, in quanto viene infranta la misura dell'operazione esterna si ha un'infrazione della giustizia, ma in quanto viene infranto l'equilibrio delle passioni interiori si ha l'infrazione di qualche altra virtù. Quando uno, p. es., percuote un altro per ira, i colpi ingiustificati distruggono la giustizia, mentre l'eccesso di collera distrugge la mansuetudine. E lo stesso si dica delle altre virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. È così evidente la soluzione delle obiezioni. Infatti la prima prende le operazioni come effetti delle virtù. – Le altre due invece argomentano partendo dal fatto che l'operazione e la passione concorrono al medesimo effetto. Ma in alcuni casi le virtù riguardano principalmente le operazioni, in altri invece principalmente le passioni, come si è spiegato [nel corpo].

Articolo 3
Se ci sia una sola virtù morale riguardante le operazioni
Sembra che ci sia una sola virtù morale riguardante le operazioni. Infatti:
1. La rettitudine di tutte le operazioni esterne va attribuita alla giustizia. Ma la giustizia è una virtù particolare. Quindi è unica la virtù riguardante le operazioni.
2. Le operazioni tra loro più differenti sembrano essere quelle ordinate al bene di un singolo e quelle ordinate al bene di una collettività. Ma questa disparità non diversifica le virtù morali: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 5, 1], la giustizia legale, che ordina gli atti di molti uomini al bene comune, è distinta solo per una distinzione di ragione dalla virtù che ordina gli atti di un uomo al bene di un solo individuo. Quindi la diversità delle operazioni non causa una diversità di virtù morali.
3. Se esistessero virtù morali diverse per le diverse operazioni bisognerebbe che ci fosse una diversità di virtù morali secondo la diversità delle operazioni. Ma ciò è falso: infatti alla [sola] giustizia appartiene applicare la retta norma nei diversi generi di scambi e di distribuzioni, come spiega Aristotele [Ethic. 5, 2]. Perciò non esistono virtù diverse per le diverse operazioni.
In contrario: La religione è una virtù distinta dalla pietà: eppure ambedue riguardano delle operazioni.
Dimostrazione: Tutte le virtù morali riguardanti le operazioni hanno in comune un certo aspetto generico della giustizia, cioè l'aspetto di cosa dovuta ad

altri, ma si distinguono tra loro secondo le diverse ragioni specifiche. E ciò perché, come si è visto [a. prec.], nelle operazioni esterne l'ordine della ragione non viene stabilito in base al rapporto con gli affetti del soggetto, ma in base alla convenienza della cosa in se stessa; secondo la quale convenienza viene determinata la nozione di cosa dovuta, da cui deriva la nozione di giustizia: infatti spetta evidentemente alla giustizia rendere ciò che è dovuto. Perciò tutte le virtù morali riguardanti le operazioni hanno in qualche modo un aspetto di giustizia. – Ma ciò che è dovuto non ha una natura unica in tutti i casi: infatti è diverso ciò che è dovuto agli uguali, ai superiori e agli inferiori; come pure è diverso ciò che è dovuto per un patto, per una promessa o per un beneficio ricevuto. E in base a questi diversi aspetti di ciò che è dovuto si hanno virtù diverse: la religione, p. es., ci fa rendere il dovuto a Dio; la pietà ci fa rendere il dovuto ai genitori e alla patria; la gratitudine ci fa rendere il dovuto ai benefattori; e così di seguito.

Analisi delle obiezioni: 1. La giustizia propriamente detta è una virtù specifica avente per oggetto ciò che è dovuto in senso stretto, che cioè può essere restituito con perfetta uguaglianza. Tuttavia con il nome generico di giustizia si può intendere qualsiasi doverosa restituzione. E in questo senso essa non è una virtù specifica.

2. La giustizia ordinata al bene comune è una virtù distinta dalla giustizia che è ordinata al bene privato di qualcuno: infatti anche il diritto comune è distinto dal diritto privato; anzi, Cicerone [De invent. 2, 53] ammette una virtù speciale, cioè la pietà, che ha il compito di indirizzare al bene della patria. – Tuttavia la giustizia che ordina un uomo al bene comune è una virtù universale per il comando [che la distingue]: poiché ordina tutti gli atti delle virtù al proprio fine, che è il bene comune. Ora qualsiasi virtù, in quanto comandata da tale giustizia, può anch'essa denominarsi giustizia. E in questo senso una tale virtù differisce dalla giustizia legale [o generale] solo per una differenza di ragione: cioè come chi opera da se stesso differisce da se medesimo quando opera sotto il comando di un altro.

3. In tutte le operazioni che appartengono alla virtù specifica della giustizia il titolo del debito è lo stesso. Perciò si tratta di un'identica virtù di giustizia, specialmente trattandosi di scambi. Infatti la giustizia distributiva è forse di una specie distinta da quella commutativa. Ma questo lo vedremo in seguito [II-II, q. 61, a. 1].

## Articolo 4

### Se ci siano virtù morali diverse per le diverse passioni

Sembra che non ci siano virtù morali diverse per le diverse passioni. Infatti:

1. Le cose che hanno in comune il principio e la fine devono avere un unico abito: come è evidente per le scienze. Ora, tutte le passioni hanno un unico principio, cioè l'amore, e un unico termine conclusivo, cioè il piacere o la tristezza, secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 25, aa. 1, 2, 4; q. 27, a. 4]. Quindi per tutte le passioni non c'è che un'unica virtù morale.

2. Se per passioni diverse ci fossero virtù morali diverse, le virtù morali verrebbero a essere tante quante sono le passioni. Ma ciò è falso in maniera evidente,

poiché passioni contrarie hanno un'unica e identica virtù morale: la fortezza, p. es., abbraccia il timore e l'audacia, e la temperanza il piacere e la tristezza. Perciò non si richiede che ci siano virtù morali diverse per passioni diverse.
3. L'amore, la concupiscenza e il piacere sono passioni specificamente distinte, come si è visto [q. 23, a. 4]. Ma per esse non c'è che un'unica virtù, cioè la temperanza. Quindi le virtù morali non sono diverse per passioni diverse.
In contrario: Come insegna Aristotele [Ethic. 3, cc. 5, 10; 4, 5], la fortezza ha per oggetto il timore e l'audacia; la temperanza le concupiscenze o desideri; la mansuetudine l'ira.
Dimostrazione: Non è ammissibile che per tutte le passioni ci sia una sola virtù morale: esse infatti appartengono a potenze distinte, poiché alcune appartengono all'irascibile e altre al concupiscibile, secondo le spiegazioni date [q. 23, a. 1].
E tuttavia non è necessario che ogni diversità fra le passioni basti a produrre una diversità fra le virtù morali. In primo luogo perché certe passioni hanno tra loro un'opposizione di contrarietà: come la gioia e la tristezza, il timore e l'audacia, e altre consimili. Ora, per queste passioni contrarie è necessario che ci sia un'unica virtù. Consistendo infatti la virtù morale nel giusto mezzo, tale mezzo tra passioni contrarie viene determinato in base allo stesso criterio: come anche fra entità di ordine fisico è identica la qualità intermedia fra due contrari, p. es. fra il bianco e il nero.
Secondo, perché ci sono passioni distinte che si oppongono alla ragione sotto il medesimo aspetto: o perché dipendenti da un unico impulso verso cose contrarie alla ragione, o perché parti di un'unica ripugnanza verso cose conformi alla ragione. Di conseguenza le diverse passioni del concupiscibile non appartengono a virtù morali distinte: proprio perché i loro impulsi si susseguono in un'unica direzione, essendo ordinati a un unico oggetto, cioè al conseguimento di un bene o alla fuga di un male: dall'amore, p. es., nasce la concupiscenza o desiderio, e dal desiderio si giunge al piacere. E lo stesso si dica per le passioni contrarie: poiché dall'odio segue la fuga, o la ripulsa, e questa porta alla tristezza.
Invece le passioni dell'irascibile non formano un'unica catena, ma sono indirizzate a oggetti diversi: infatti l'audacia e il timore hanno per oggetto un grave pericolo, la speranza e la disperazione un bene arduo, mentre l'ira spinge ad affrontare qualcosa di contrario da cui si è ricevuto un danno. Così per queste passioni si richiedono virtù diverse: cioè la temperanza per le passioni del concupiscibile, la fortezza per il timore e l'audacia, la magnanimità per la speranza e la disperazione, la mansuetudine per l'ira.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutte le passioni hanno in comune un unico principio e un unico fine, ma non si tratta di un principio e di un fine propri. Ciò quindi non basta per l'unità della virtù morale.
2. Nelle entità di ordine fisico è identico il principio o causa per cui si abbandona un termine e ci si avvicina al suo contrario, e in campo speculativo è identica la ragione o nozione dei contrari: perciò anche la virtù morale, che è consona alla ragione come una seconda natura, è unica nel caso di passioni

contrarie.
3. Le tre passioni indicate sono indirizzate secondo un certo ordine a un medesimo oggetto, come si è visto [nel corpo]. Perciò appartengono a un'unica virtù morale.

Articolo 5
In 2 Ethic., lectt. 8, 9
Se le virtù morali debbano distinguersi secondo i diversi oggetti delle passioni
Sembra che le virtù morali non debbano distinguersi tra loro secondo gli oggetti delle passioni. Infatti:
1. Le passioni hanno i loro oggetti come hanno i loro oggetti le operazioni. Ma le virtù morali riguardanti le operazioni non si distinguono secondo gli oggetti delle operazioni: infatti a un'unica virtù, che è la giustizia, appartiene la compra-vendita sia di una casa che di un cavallo. Perciò neppure le virtù morali riguardanti le passioni sono distinte secondo i vari oggetti delle passioni.
2. Le passioni sono atti o moti dell'appetito sensitivo. Ora, si richiede una maggiore differenza per fondare una distinzione di abiti che per fondare una distinzione di atti. Quindi oggetti diversi incapaci di dare una diversità specifica alle passioni non potranno dare una diversità specifica alle virtù morali. Cosicché per tutti i piaceri ci dovrà essere un'unica virtù morale; e così per il resto.
3. Una semplice gradazione non dà diversità di specie. Ma alcuni oggetti di piacere differiscono tra loro soltanto per una gradazione. Quindi tutti questi oggetti appartengono a un'unica specie di virtù. E lo stesso si dica per tutte le cose temibili, e così via. Quindi le virtù morali non si possono distinguere in base agli oggetti delle passioni.
4. Una virtù, come ha il compito di operare il bene, così ha quello di impedire il male. Ma per i desideri delle cose buone ci sono diverse virtù: come la temperanza per il desiderio o concupiscenza dei piaceri del tatto e l'eutrapelìa per i piaceri del gioco. Quindi anche per i timori delle cose cattive ci devono essere diverse virtù.
In contrario: La castità riguarda i piaceri venerei, l'astinenza i piaceri del cibo e l'eutrapelìa i piaceri del gioco.
Dimostrazione: La virtù è una perfezione che dipende dalla ragione, mentre la passione è una perfezione che dipende dallo stesso appetito sensitivo. Per cui le virtù si suddistinguono necessariamente in rapporto alla ragione, le passioni invece in ordine all'appetito. Così gli oggetti delle passioni in base alla diversità dei loro rapporti con l'appetito sensitivo producono specie diverse di passioni, e in base ai loro rapporti con la ragione causano specie diverse di virtù. Infatti il moto della ragione non si identifica col moto dell'appetito sensitivo.
Per cui nulla impedisce che una differenza di oggetti possa causare una diversità di passioni senza causare una diversità di virtù, come quando una sola virtù riguarda un certo numero di passioni, secondo quanto si è visto [a. prec.]. E al contrario nulla impedisce che una differenza di oggetti possa causare una diversità di virtù senza causare una diversità di passioni, come

quando un'unica passione, p. es. il piacere, interessa diverse virtù.
E poiché le passioni che appartengono a potenze diverse appartengono sempre a virtù differenti, come si è già detto [a. prec.], la diversità degli oggetti che riguarda la diversità delle potenze, come ad es. la distinzione tra il bene puro e semplice e il bene arduo, apporta sempre una diversità specifica tra le virtù. – Siccome poi la ragione governa le facoltà inferiori dell'uomo secondo una certa gradazione, fino a estendersi alle realtà esterne, l'oggetto delle passioni può avere con la ragione rapporti diversi, e incidere sulla diversità delle virtù, anche per il fatto di essere conosciuto dal senso, o dall'immaginativa, o anche dalla ragione; oppure dall'appartenere all'anima, al corpo o ai beni esterni. Perciò un bene umano, oggetto di amore, di concupiscenza e di piacere, può cadere o sotto la considerazione del senso o sotto la considerazione interiore dell'anima. E ciò vale sia per il bene che è a vantaggio del soggetto medesimo, o quanto al corpo o quanto all'anima, sia per il bene che è a vantaggio di altri. E tutte queste diversità distinguono le virtù in forza del loro diverso rapporto con la ragione.
Se quindi prendiamo un bene che sia conosciuto dal senso del tatto, e che cooperi alla conservazione della vita umana dell'individuo o della specie, come sono i beni che costituiscono i piaceri venerei e del cibo, tale bene dovrà appartenere alla virtù della temperanza. Invece i piaceri degli altri sensi, non essendo veementi, non presentano obiezioni per la ragione: perciò non esiste alcuna virtù che li riguardi, essendo la virtù, al dire di Aristotele [Ethic. 2, 3], «riservata alle cose difficili, come anche l'arte».
Invece un bene che è conosciuto non dai sensi, ma da una facoltà interna, e che appartiene all'uomo in quanto tale, sarà come il danaro o come gli onori: il primo del quali è ordinabile ai beni del corpo, mentre i secondi consistono in una percezione dell'anima. E questi beni possono essere considerati o in assoluto, come oggetto del concupiscibile, oppure in quanto ardui, come oggetto dell'irascibile. Questa distinzione però non interessa i beni piacevoli del tatto: essendo questi dei beni infimi, che competono all'uomo in quanto è simile agli altri animali. Perciò rispetto ai beni riducibili al danaro, se sono oggetto di concupiscenza, di piacere o di amore abbiamo la liberalità; se invece hanno l'aspetto di beni ardui, e sono quindi oggetto di speranza, avremo la magnificenza. Quanto poi ai beni riducibili all'onore, se vengono presi in assoluto in quanto sono oggetto di amore avremo una virtù che è denominata filotimìa, cioè amore della propria dignità. Se invece vengono considerati come beni ardui, e sono quindi oggetto di speranza, avremo la magnanimità. Perciò la liberalità e la filotimìa vanno assegnate al concupiscibile; la magnificenza invece e la magnanimità all'irascibile.
Il bene poi ordinato al vantaggio di altri non presenta l'aspetto di bene arduo, ma è un bene in senso assoluto, oggetto del concupiscibile. E questo bene può essere piacevole per un uomo in quanto chi lo compie presenta se stesso ad altri o nelle azioni serie, cioè in quelle che dalla ragione sono indirizzate al debito fine, oppure nel gioco, cioè nelle azioni ordinate soltanto al piacere, e che non hanno con la ragione il rapporto suddetto. Ora, nelle azioni serie uno presenta se stesso agli altri in due modi. Primo, dimostrandosi una persona

piacevole nel modo di parlare e di agire: e ciò appartiene a una virtù che Aristotele [Ethic. 2, 7] chiama «amicizia», e che potremmo denominare affabilità. Secondo, mostrandosi ad altri aperto e sincero, con le parole e con i fatti: e questo è proprio di una virtù che Aristotele [ib.] chiama «verità» [o veracità]. Infatti alla ragione si avvicina più la franchezza che l'affabilità, più la serietà che la giocosità. Per cui riguardo ai giochi c'è un'altra virtù, che il Filosofo [ib.] chiama eutrapelìa.

È perciò evidente, secondo Aristotele [ib.], che esistono dieci virtù morali riguardanti le passioni, cioè: la fortezza, la temperanza, la liberalità, la magnificenza, la magnanimità, la filotimìa, la mansuetudine, l'amicizia, la verità e l'eutrapelìa. Esse si distinguono o secondo la materia, o secondo la diversità delle passioni, o secondo la diversità degli oggetti. Aggiungendo poi la giustizia, che ha per oggetto le operazioni, in tutto saranno undici.

Analisi delle obiezioni: 1. Tutti gli oggetti di una medesima operazione specifica hanno con la ragione il medesimo rapporto; non così invece gli oggetti di una medesima passione specifica: poiché le azioni esterne non offrono alla ragione motivi speciali di contrasto come le passioni.

2. Le passioni e le virtù sono distinte, come si è spiegato [nel corpo], secondo criteri diversi.

3. Una gradazione non dà diversità di specie se non incide sul rapporto [dell'oggetto] con la ragione.

4. Il bene è più energico del male nel muovere: poiché il male, come dice Dionigi [De div. nom. 4], agisce solo in forza del bene. Perciò il male, se non è straordinario o arduo, non presenta obiezioni particolari per la ragione, così da richiedere una virtù; e il male arduo è unico per ciascun genere di passioni. Per cui riguardo all'ira c'è la sola virtù della mansuetudine, e riguardo all'audacia c'è la sola fortezza. - Invece il bene implica obiezioni richiedenti la virtù anche se non è arduo in quel genere di passioni. E così per i moti della concupiscenza, o desiderio, si richiedono diverse virtù morali, come si è notato [nel corpo].

## Quaestio 61
## Prooemium

[36057] Iª-IIae q. 61 pr. Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales. Secundo, de numero earum. Tertio, quae sint. Quarto, utrum differant ab invicem. Quinto, utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

## ARGOMENTO 61
## LE VIRTÙ CARDINALI

Passiamo a trattare delle virtù cardinali.

Sul tema indicato esamineremo cinque argomenti: 1. Se alcune virtù morali debbano considerarsi cardinali, o principali; 2. Il loro numero; 3. Quali siano; 4. Se differiscano tra loro nella specie; 5. Se siano ben divise in virtù politiche, purificanti, dell'anima già purificata ed esemplari.

Articolo 1

Infra, q. 66, a. 4; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 1, sol. 2; De Virt., q. 1, a. 12, ad 24; q. 5, a. 1

Se [certe] virtù morali debbano considerarsi cardinali,
o principali

Sembra che [certe] virtù morali non debbano considerarsi cardinali, o principali.

Infatti:

1. Come insegna Aristotele [Praed. 10], «le cose che si dividono per contrapposizione sono insieme nella realtà»: e così l'una non è più importante dell'altra.
Ma tutte le virtù morali dividono per contrapposizione il genere virtù.
Perciò nessuna di esse deve dirsi principale.

2. Il fine è più importante dei mezzi. Ma le virtù teologali hanno per oggetto il fine, mentre le virtù morali si limitano ai mezzi. Quindi devono dirsi principali, o cardinali, non certe virtù morali, ma piuttosto quelle teologiche.

3. Ciò che è per essenza viene prima di ciò che è per partecipazione. Ma le virtù intellettuali appartengono a un soggetto razionale per essenza, mentre le virtù morali appartengono a facoltà razionali per partecipazione, come si è visto [q. 56, a. 6, ad 2; q. 58, a. 3; q. 59, a. 4, ob. 2]. Quindi le virtù principali non saranno le morali, ma piuttosto le intellettuali.

In contrario: S. Ambrogio [In Lc 5], commentando quel passo evangelico [Lc 6, 20]: «Beati i poveri in spirito», scrive: «Sappiamo che ci sono quattro virtù cardinali, cioè la temperanza, la giustizia, la prudenza e la fortezza».
Ma queste sono virtù morali. Quindi certe virtù morali sono cardinali.

Dimostrazione: Quando parliamo della virtù senza restrizioni intendiamo parlare della virtù umana. Ora, stando alle spiegazioni date [q. 56, a. 3], si dice virtù umana in tutto il rigore del termine quella virtù che richiede la rettitudine dell'appetito: infatti tale virtù non dà soltanto la capacità di agire bene, ma lo stesso esercizio del ben operare. Invece la virtù che non richiede la rettitudine dell'appetito corrisponde a una nozione inadeguata della virtù: poiché dà la sola capacità di agire bene, ma non causa l'esercizio del ben operare. Ora, è chiaro che una cosa perfetta è principale rispetto a quanto è imperfetto. Perciò le virtù che implicano la rettitudine dell'appetito sono dette principali. Ora, tali sono le virtù morali; e fra le intellettuali c'è la sola prudenza che in qualche modo, cioè per la materia di cui si occupa, è una virtù morale, come si è spiegato sopra [q. 57, a. 4; q. 58, a. 3, ad 1]. È quindi logico che si pongano tra le virtù morali quelle che sono denominate principali o cardinali.

Analisi delle obiezioni: 1. Quando si divide nelle sue specie un genere univoco, allora le parti sono alla pari rispetto alla natura del genere; sebbene in realtà una specie sia più importante e più perfetta dell'altra: come l'uomo rispetto agli altri animali. Quando invece si ha la divisione di un genere analogico, il quale viene predicato di più cose secondo una gradualità, allora nulla impedisce che uno [dei membri della suddivisione] sia più importante dell'altro anche rispetto alla nozione che hanno in comune: come la sostanza è più ente degli accidenti. E tale è la divisione delle virtù nei loro vari generi: poiché il bene di ordine razionale non è in tutte secondo il medesimo rapporto.

2. Le virtù teologali, come si è già detto [q. 58, a. 3, ad 3], trascendono l'uomo.

Esse perciò non possono chiamarsi umane, essendo sovrumane, cioè divine.

3. Eccettuata la prudenza, le altre virtù intellettuali non sono principali rispetto alla nozione di virtù, che si ricollega al bene che è oggetto dell'appetito; sebbene siano più importanti delle virtù morali per il soggetto in cui risiedono.

Articolo 2

Infra, q. 66, a. 4; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 1, sol. 3; De Virt., q. 1, a. 12, ad 25; q. 5, a. 1; In 2 Ethic., lect. 8

Se le virtù cardinali siano quattro

Sembra che le virtù cardinali non siano quattro. Infatti:

1. Più sopra [q. 58, a. 4] abbiamo dimostrato che la prudenza ha il compito di dirigere le altre virtù morali. Ma ciò che ha il compito di dirigere è principale. Quindi la prudenza è la sola virtù principale.

2. Le virtù principali in qualche modo devono essere morali. Ma noi siamo portati a compiere azioni morali sia dalla ragione pratica che dal retto appetito, come insegna Aristotele [Ethic. 6, 2]. Perciò le virtù cardinali sono due soltanto.

3. Anche fra le altre virtù una è più importante dell'altra. Ora, perché una virtù sia principale non si richiede che sia la più importante in rapporto a tutte, ma basta che lo sia in rapporto ad alcune. Quindi le virtù principali saranno molto più [di quattro].

In contrario: S. Gregorio [Mor. 2, 49] ha scritto: «Tutto l'edificio del ben operare si compone di quattro virtù».

Dimostrazione: Il numero di certe cose può essere desunto o in base ai princìpi formali o in base ai soggetti: e in tutti e due i modi si riscontrano quattro virtù cardinali. Infatti il principio formale delle virtù delle quali ora parliamo è il bene della ragione. E questo può essere considerato sotto due aspetti. Primo, in quanto si attua nell'esercizio medesimo della ragione. E allora abbiamo la prima virtù principale, che è la prudenza. - Secondo, in quanto l'ordine della ragione viene imposto ad altre cose. E allora o si tratta di operazioni, e così avremo la giustizia, o si tratta di passioni, e in questo caso si richiedono due virtù. Infatti l'ordine della ragione rispetto alle passioni va imposto in considerazione della ripugnanza di queste ultime alla ragione stessa. E questa può presentarsi in due modi. Primo, in quanto la passione spinge verso cose contrarie alla ragione: e allora è necessario reprimerla, e da ciò viene il nome della temperanza. Secondo, in quanto la passione trattiene dal compiere ciò che la ragione comanda, come fa, p. es., il timore dei pericoli o della fatica: e allora è necessario che uno venga fortificato per non recedere dal bene di ordine razionale, e da ciò viene il nome della fortezza.

E anche in base ai soggetti risulta il medesimo numero. Infatti per le virtù di cui parliamo si possono riscontrare quattro sedi distinte: un soggetto razionale per essenza, il cui perfezionamento è affidato alla prudenza, e un soggetto razionale per partecipazione, il quale si suddivide in tre facoltà, cioè nella volontà, che è la sede della giustizia, nel concupiscibile, che è la sede della

temperanza e nell'irascibile, che è la sede della fortezza.
Analisi delle obiezioni: 1. La prudenza è senz'altro la principale fra tutte [le virtù]. Ma le altre hanno un posto principale ciascuna nel suo genere.
2. Il soggetto razionale per partecipazione si suddivide in tre, come si è visto [nel corpo].
3. Tutte le virtù che hanno una priorità rispetto alle altre si riducono alle quattro virtù indicate, sia per il loro soggetto, sia per la loro ragione formale.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 1, sol. 4; De Virt., q. 1, a. 12, ad 26; q. 5, a. 1; In 2 Ethic., lect. 8
Se altre virtù debbano dirsi principali più di queste
Sembra che altre virtù debbano dirsi principali più di queste. Infatti:
1. In qualsiasi genere quanto c'è di più grande sembra essere principale. Ora, stando ad Aristotele [Ethic. 4, 3], «la magnanimità opera ciò che è grande in tutte le virtù». Quindi specialmente la magnanimità deve dirsi virtù principale.
2. Principale deve essere specialmente quella virtù che dona stabilità alle altre. Ma tale è l'umiltà: infatti S. Gregorio [In Evang. hom. 7] fa osservare che «chi raduna le altre virtù senza l'umiltà non fa che esporre delle pagliuzze al vento». Quindi l'umiltà è una virtù quanto mai principale.
3. Dire principale è come dire la cosa più perfetta. Ora, questa qualifica spetta alla pazienza, secondo l'espressione di S. Giacomo [1, 4]: «La pazienza rende l'opera perfetta». Quindi la pazienza deve considerarsi come principale.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, cc. 53, 54] riduce a queste quattro tutte le altre virtù.
Dimostrazione: Abbiamo già visto [a. prec.] che queste quattro virtù cardinali si desumono dalle quattro ragioni formali della virtù morale. Queste però si riscontrano principalmente in determinati atti e passioni. Il bene p. es. che si attua nell'esercizio medesimo della ragione si riscontra principalmente nel comando della stessa, come si è notato [q. 57, a. 6], e non nel consiglio o nel giudizio. E così il bene di ordine razionale, presente nelle operazioni sotto l'aspetto di cosa retta o dovuta, si riscontra principalmente negli scambi o nelle ripartizioni che indicano rapporti con altri su una base di uguaglianza. Invece il bene che consiste nel frenare le passioni si trova principalmente nelle passioni che sono più difficili a reprimersi, cioè nei piaceri del tatto. La bontà poi che consiste nel persistere nel bene di ordine razionale contro l'impeto delle passioni si riscontra principalmente nei pericoli di morte, contro i quali è difficilissimo resistere.
Quindi possiamo considerare le quattro virtù suddette in due modi. Primo, sotto l'aspetto di ragioni formali universali. E in questo senso si dicono principali, ossia generali rispetto a tutte le virtù, cioè: tutte le virtù che attuano la bontà nell'esercizio della ragione vengono denominate prudenza; tutte le virtù che nelle operazioni [della volontà] pongono in atto ciò che è retto e dovuto vengono denominate giustizia; tutte le virtù che reprimono e moderano le passioni vengono dette temperanza; tutte le virtù infine che danno fermezza d'animo contro qualsiasi passione vengono dette fortezza.
Ed è così che molti, sia fra i santi dottori che tra i filosofi, parlano di queste virtù. Le quali così vengono a contenere anche le altre. – Per cui cadono tutte

le obiezioni.
Secondo, le suddette virtù possono essere considerate in quanto sono denominate da ciò che costituisce l'elemento principale nella materia rispettiva. E allora sono virtù specifiche, contraddistinte dalle altre. Tuttavia si dicono principali rispetto alle altre per la priorità della loro materia: così denomineremo prudenza la virtù che ha per oggetto il comando; giustizia quella che riguarda le azioni dovute agli uguali; temperanza quella che reprime le concupiscenze o desideri dei piaceri del tatto; fortezza, quella che dà la costanza di fronte ai pericoli di morte.
E anche da questo lato cadono le obiezioni: poiché le altre virtù possono avere preminenze di altro genere, ma quanto alla materia le principali sono queste, come si è dimostrato [nel corpo].

Articolo 4
In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 1, sol. 3; De Virt., q. 1, a. 12, ad 23; q. 5, a. 1, ad 1; In 2 Ethic., lect. 8
Se le quattro virtù cardinali siano distinte fra di loro
Sembra che le quattro virtù suddette non siano virtù diverse, distinte fra di loro. Infatti:
1. Scrive S. Gregorio [Mor. 22, 1]: «Non è vera la prudenza se non è giusta, temperante e forte; non è perfetta la temperanza se non è forte, giusta e prudente; non è integra la fortezza se non è prudente, temperante e giusta; non è vera la giustizia se non è prudente, forte e temperante». Ora, così non sarebbe se le quattro virtù indicate fossero tra loro distinte: poiché le specie diverse di un dato genere non possono denominarsi l'una con l'appellativo dell'altra. Quindi le suddette virtù non sono distinte fra di loro.
2. Quando delle cose sono distinte fra di loro, ciò che è attributo all'una non può valere per l'altra. Ora, ciò che è proprio della temperanza viene attribuito anche alla fortezza; scrive infatti S. Ambrogio [De off. 1, 36]: «Giustamente si deve parlare di fortezza quando uno vince se stesso, e non si lascia snervare e piegare da nessuna seduzione». E a proposito della temperanza afferma [ib., c. 24] che «essa custodisce la misura e l'ordine di tutte le cose che pensiamo di dover fare o di dover dire». Perciò queste virtù non sono distinte fra di loro.
3. Il Filosofo [Ethic. 2, 4] insegna che nella virtù si devono riscontrare le seguenti cose: «Primo, se uno conosce; secondo, se sceglie, e sceglie per un fine; terzo, se è fermo e immobile nelle disposizioni e nell'operare». Ora, la prima di queste cose sembra appartenere alla prudenza, che è la retta ragione delle azioni da compiere; la seconda, cioè la scelta, alla temperanza, inquantoché uno agisce non per passione, ma per scelta, tenendo a freno le passioni; la terza, cioè il fatto che uno opera per il debito fine, implica una certa rettitudine, che sembra appartenere alla giustizia; il resto poi, cioè la fermezza e l'immobilità, è proprio della fortezza. Perciò ognuna di queste virtù è generale rispetto a tutte le altre. Quindi esse non si distinguono fra loro.
In contrario: S. Agostino [De Mor. Eccl. 15] insegna che «la virtù si divide in quattro abiti, secondo le variazioni dell'amore»: e seguita parlando di queste quattro virtù. Quindi esse sono distinte fra di loro.

Dimostrazione: Come si è già accennato [a. prec.], queste quattro virtù vengono spiegate in due modi differenti. Infatti alcuni le prendono come condizioni generali dello spirito umano, presenti in tutte le virtù: cosicché la prudenza non sarebbe altro che la rettitudine nel discriminare tra i vari atti o materie dell'attività; la giustizia una certa rettitudine dell'anima, in forza della quale un uomo compie ciò che deve in qualsiasi campo; la temperanza invece una disposizione dello spirito che impone moderazione a tutte le passioni e operazioni, perché non vadano oltre il dovuto; la fortezza infine una disposizione che rafforza lo spirito in ciò che è secondo la ragione, contro qualsiasi impulso delle passioni o delle obiezioni che si incontrano nelle operazioni.
Ora queste quattro disposizioni, distinte in questo modo, non implicano una diversità di abiti virtuosi quanto alla giustizia, alla temperanza e alla fortezza. Infatti qualsiasi virtù morale, essendo un abito, deve avere una certa fermezza, per non essere distolta dal suo contrario: e questo, come si è detto, è proprio della fortezza. In quanto poi è una virtù deve essere ordinata al bene, il quale implica la nozione di cosa retta o dovuta: e abbiamo detto che ciò appartiene alla giustizia. In quanto infine è una virtù morale, e quindi razionale per partecipazione, deve rispettare in tutto la misura della ragione, così da non varcarne i limiti: e questo si diceva appartenere alla temperanza. Soltanto la capacità di scegliere invece, attribuita alla prudenza, appare distinta dagli altri tre aspetti, in quanto appartenente essenzialmente alla ragione stessa, mentre le altre disposizioni implicano una certa partecipazione della ragione, come applicazioni di essa a certe passioni od operazioni.
Perciò, stando a queste spiegazioni, la prudenza sarebbe una virtù distinta dalle altre, ma le altre tre non sarebbero virtù distinte fra di loro: poiché è chiaro che la medesima virtù è insieme abito, virtù e virtù morale.
Altri invece, e con più ragione, prendono queste quattro virtù in quanto vengono determinate a speciali materie: e ciascuna di esse è ristretta a quella sola materia in cui principalmente viene apprezzata quella proprietà dalla quale è derivato il suo nome, come sopra [ib.] abbiamo spiegato. Stando dunque a ciò, è chiaro che queste virtù sono abiti diversi, distinti secondo la diversità degli oggetti.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Gregorio parla delle virtù suddette secondo la prima accezione. – Oppure si può rispondere che queste quattro virtù si scambiano le denominazioni per una certa ridondanza. Ciò che infatti è proprio della prudenza ridonda sulle altre virtù, in quanto queste sono da essa guidate. E delle rimanenti ciascuna ridonda sulle altre in base al principio che chi è capace del più è capace anche del meno. E così chi può trattenere la brama dei piaceri del tatto entro i giusti limiti, che è la cosa più difficile, con ciò stesso diviene più adatto a contenere nei giusti limiti l'audacia di fronte ai pericoli di morte, il che è molto più facile: e in questo senso la fortezza potrà dirsi temperante.
E la temperanza può dirsi forte per il ridondare in essa della fortezza: in quanto cioè chi grazie alla fortezza ha l'animo fermo contro i pericoli di morte, che è la cosa più difficile, è meglio disposto a conservare la fermezza d'animo contro l'impulso dei piaceri: poiché, come dice Cicerone [De off. 1, 20],

«non è probabile che si lasci vincere dalla cupidigia chi non si piega al timore; o che si lasci vincere dal piacere chi si è mostrato invincibile di fronte alla fatica».
2. Così è risolta anche la seconda obiezioni. Infatti la temperanza conserva la misura in ogni cosa, e la fortezza mantiene l'animo inflessibile contro gli allettamenti del piacere, o in quanto queste virtù indicano certe condizioni generali delle virtù, o per l'accennata ridondanza.
3. Le quattro condizioni generali delle virtù poste dal Filosofo non sono esclusive delle virtù cardinali. Possono tuttavia essere appropriate ad esse nel modo indicato sopra [nel corpo].

Articolo 5
In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 4, ad 2; d. 34, q. 1, a. 1, arg. 6; De Verit., q. 26, a. 8, ad 2
Se le virtù cardinali siano ben ripartite in virtù politiche, purificanti, proprie di un animo purificato ed esemplari
Sembra che queste quattro virtù non siano ben ripartite in virtù esemplari, proprie di un animo purificato, purificanti e politiche. Infatti:
1. Macrobio [Super somn. Scip. 1, 8] insegna che «sono esemplari quelle virtù che si trovano nella mente stessa di Dio». Il Filosofo [Ethic. 10, 8] però osserva che «è ridicolo attribuire a Dio la giustizia, la fortezza, la temperanza e la prudenza». Quindi tali virtù non possono essere esemplari.
2. Le virtù degne di un animo purificato sarebbero quelle senza passioni: infatti Macrobio [ib.] aggiunge che «appartiene alla temperanza di un animo purificato non già reprimere, ma dimenticare del tutto le terrene cupidige; e alla fortezza non già vincere, ma ignorare le passioni». Ora, sopra [q. 59, a. 5] si è detto che queste virtù non possono stare senza le passioni. Quindi non possono essere le virtù proprie di un animo purificato.
3. Per Macrobio [l. cit.] le virtù purificanti appartengono a coloro «che fuggendo le realtà umane si immergono in quelle divine». Ma ciò è peccaminoso: infatti Cicerone [De off. 1, 21] scrive che «coloro i quali dicono di disprezzare il comando e le magistrature che i più ambiscono, non solo non li considero degni di lode, ma li considero in colpa». Perciò non esistono virtù purificanti.
4. Per Macrobio [l. cit.] le virtù politiche sarebbero «quelle con le quali gli uomini onesti provvedono allo stato e difendono la città». Ora, è la sola giustizia legale che è ordinata al bene comune, come insegna il Filosofo [Ethic. 5, 1]. Quindi le altre virtù non possono dirsi politiche.
In contrario: Scrive Macrobio [l. cit.]: «Plotino, che con Platone tiene il primato tra i filosofi, diceva: "Quattro sono i generi delle quattro virtù. Le prime tra di esse sono politiche; le seconde purificanti; le terze proprie di un animo purificato; le quarte esemplari"».
Dimostrazione: Come insegna S. Agostino [De mor. Eccl. 6], «è necessario che l'anima abbia un modello da seguire, per poter concepire una virtù: e questo è Dio, seguendo il quale viviamo bene». È quindi necessario che in Dio preesista l'esemplare delle virtù umane, come preesistono in lui le ragioni di tutte le cose. Perciò le virtù possono essere considerate in quanto sono «esemplarmente

» in Dio: e allora vengono dette esemplari.
E in questo senso la prudenza in Dio sarà la stessa mente divina; la temperanza sarà il volgersi dell'intenzione divina verso Dio stesso, come in noi si dice temperanza il conformarsi del concupiscibile alla ragione; la fortezza di Dio sarà la sua immutabilità; la giustizia sarà la sua osservanza della legge eterna nel compimento delle sue opere, come diceva Plotino [cf. Macrob., l. cit.].
E poiché l'uomo è per natura un animale politico queste virtù, in quanto si trovano nell'uomo in conformità a tale sua natura, vengono dette politiche: poiché l'uomo in forza di esse ottiene la disposizione atta a eseguire i compiti umani. E noi finora ci siamo limitati a parlare di queste virtù stando su questo piano.
Siccome però l'uomo ha il compito di adeguarsi per quanto è possibile alle realtà divine, come nota anche il Filosofo [Ethic. 10, 7], e questo ci viene più volte raccomandato dalla Sacra Scrittura, come in quel testo [Mt 5, 48]: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste», è necessario ammettere delle virtù intermedie tra quelle politiche, che sono virtù umane, e quelle esemplari, che sono virtù divine. E tali virtù si suddividono in base alla distinzione esistente fra il moto e il suo termine. Alcune sono proprie di coloro che camminano verso la somiglianza con Dio: e queste sono dette purificanti.
E allora la prudenza ha il compito di disprezzare tutte le realtà mondane in vista della contemplazione delle cose di Dio, e di indirizzare tutti i pensieri dell'anima soltanto verso queste ultime; la temperanza invece ha il compito di abbandonare, per quanto è possibile alla natura, ciò che il corpo richiede; la fortezza poi fa sì che l'anima non si spaventi per l'abbandono del corpo e l'accesso ai beni superiori; la giustizia finalmente fa sì che tutta l'anima acconsenta a percorrere la via di questo proposito. – Altre invece sono proprie di coloro che hanno già raggiunto la somiglianza con Dio: e queste vengono dette proprie di un animo già purificato. E allora la prudenza si riduce alla contemplazione delle sole cose divine; la temperanza al misconoscimento delle cupidige terrene; la fortezza all'imperturbabilità di fronte alle passioni; la giustizia a un'alleanza perpetua con la volontà di Dio, mediante l'imitazione di essa. E queste virtù le possiamo attribuire ai beati, e in questa vita a pochi perfettissimi.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo parla di queste virtù in quanto limitate alle cose umane: p. es. della giustizia limitata alla compravendita, della fortezza limitata ai timori e della temperanza limitata ai desideri o concupiscenze. È in questo senso infatti che sarebbe ridicolo attribuire a Dio queste virtù.
2. Le virtù umane, cioè le virtù degli uomini esistenti in questo mondo, riguardano sempre le passioni, ma le virtù di coloro che hanno raggiunto la perfetta beatitudine sono senza passioni.
Infatti Plotino [cf. Macrob., l. cit.] osserva che «le virtù politiche addolciscono le passioni», cioè le riducono al giusto mezzo; «le seconde», ossia quelle purificanti, «le eliminano»; «le terze», cioè quelle degne di un animo purificato, «le dimenticano»; «le quarte» poi, cioè le esemplari, «considerano

peccato solo il nominarle». – Si potrebbe però anche rispondere che Macrobio parla delle passioni nel senso di moti disordinati.
3. Abbandonare le cose umane quando una necessità lo impone è riprovevole, ma negli altri casi è virtuoso. Infatti Cicerone poco sopra aveva detto: «Forse dobbiamo concedere che hanno fatto bene a non assumere responsabilità politiche quelli che con ingegno eccellente si dedicarono allo studio; e anche quelli che ne furono impediti o dalla malferma salute o da una causa più grave, sebbene apprezzassero quelli che accettavano le cariche». E ciò concorda con quanto scrive S. Agostino [De civ. Dei 19, 19]: «La carità della verità richiede una santa tranquillità, e il dovere della carità ci fa assumere un incarico giusto. Se nessuno ci impone un tale peso, si deve attendere alla contemplazione della verità; se invece ci viene imposto, lo si deve accettare per un dovere di carità».
4. La sola giustizia legale riguarda direttamente il bene comune, ma essa convoglia verso tale bene tutte le altre virtù col suo comando, come insegna il Filosofo [l. cit. nell'ob.]. Si deve infatti osservare che alle virtù politiche, secondo il significato che qui viene loro riconosciuto, appartiene il ben operare non soltanto a favore della collettività, ma anche a favore delle sue parti, cioè di una famiglia o di una persona particolare.

## Quaestio 62
## Prooemium

[36098] Iª-IIae q. 62 pr. Deinde considerandum est de virtutibus theologicis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sint aliquae virtutes theologicae. Secundo, utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus et moralibus. Tertio, quot, et quae sint. Quarto, de ordine earum.

## ARGOMENTO 62
## LE VIRTÙ TEOLOGALI

Passiamo a trattare delle virtù teologali.
Sul tema studieremo quattro argomenti: 1. Se ci siano delle virtù teologali;
2. Se le virtù teologali siano distinte da quelle intellettuali e morali;
3. Quante e quali siano; 4. Il loro ordine.

### Articolo 1
In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3; De Virt., q. 1, aa. 10, 12

### Se vi siano delle virtù teologali

Sembra che non vi siano delle virtù teologali. Infatti:
1. Aristotele [Phys. 6, 3] ha scritto che «la virtù è la disposizione di un essere perfetto all'ottimo: e chiamo perfetto l'essere che è [ben] disposto secondo la sua natura». Ora, ciò che è divino è superiore alla natura umana. Quindi le virtù teologali non sono virtù umane.
2. Dire virtù teologali è come dire virtù divine. Ma le virtù divine sono esemplari, come si è spiegato [q. 61, a. 5], ed esse non sono in noi, ma in Dio.
Quindi le virtù teologali non sono virtù umane.
3. Si dicono teologali quelle virtù con le quali siamo ordinati a Dio, primo

principio e fine ultimo delle cose. Ma l'uomo è ordinato al primo principio e al fine ultimo in forza della stessa natura della ragione e della volontà. Perciò non si richiedono gli abiti delle virtù teologali per ordinare a Dio la ragione e la volontà.

In contrario: I precetti della legge riguardano gli atti delle virtù. Ma nella legge di Dio si comandano atti di fede, di speranza e di carità, poiché sta scritto [Sir 2, 8 ss.]: «Voi che temete il Signore, credete in lui»; e ancora: «sperate in lui (...); amatelo». Quindi la fede, la speranza e la carità sono virtù che indirizzano a Dio. Quindi sono virtù teologali.

Dimostrazione: La virtù, come si è spiegato [q. 5, a. 7], predispone l'uomo a quegli atti che lo indirizzano alla beatitudine. Ora, esistono per l'uomo due tipi di beatitudine o felicità, come si disse [ib., a. 5]. La prima, proporzionata alla natura umana, l'uomo può raggiungerla mediante i princìpi della sua natura. La seconda, che sorpassa la natura umana, l'uomo può raggiungerla con la sola potenza di Dio, mediante una certa partecipazione della divinità: poiché, come dice S. Pietro [2 Pt 1, 4], mediante Cristo siamo stati fatti «partecipi della natura divina». E poiché quest'ultima beatitudine sorpassa le proporzioni della natura umana, i princìpi naturali di cui l'uomo si serve per ben operare secondo la sua capacità non bastano a indirizzare l'uomo alla predetta beatitudine. Perciò è necessario che da parte di Dio vengano elargiti all'uomo altri princìpi, che lo indirizzino alla beatitudine soprannaturale come dai princìpi naturali viene indirizzato, sia pure con l'aiuto di Dio, al fine connaturale. E questi princìpi sono detti virtù teologali: sia perché hanno Dio per oggetto, in quanto da esse siamo indirizzati a Dio; sia perché sono infuse in noi da Dio soltanto; sia perché le conosciamo soltanto per rivelazione divina in base alla Sacra Scrittura.

Analisi delle obiezioni: 1. A un essere si può attribuire una natura in due modi. Primo, in maniera essenziale: e in questo senso le suddette virtù teologali sorpassano la natura dell'uomo. Secondo, per partecipazione, cioè come il legno che brucia partecipa la natura del fuoco: e in questo senso l'uomo diviene partecipe della natura di Dio, come si è detto [nel corpo]. E così queste virtù vengono attribuite all'uomo secondo la natura partecipata.

2. Queste virtù vengono dette divine non perché rendano Dio virtuoso, ma perché noi grazie ad esse siamo resi virtuosi da Dio, e in ordine a Dio. Perciò esse non sono virtù esemplari, ma tratte dall'esemplare.

3. La ragione e la volontà sono naturalmente ordinate a Dio in quanto egli è il principio e il fine della natura, però secondo le capacità della natura stessa. Quindi per loro natura non sono sufficientemente ordinate a lui in quanto oggetto della beatitudine soprannaturale.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3, ad 4; De Verit., q. 14, a. 3, ad 9; De Virt., q. 1, a. 12

### Se le virtù teologali siano distinte da quelle intellettuali e morali

Sembra che le virtù teologali non siano distinte da quelle morali e intellettuali. Infatti:

1. Se esistono nell'anima delle virtù teologali, bisogna che ne perfezionino o

la parte intellettiva o quella appetitiva. Ma le virtù che perfezionano la parte intellettiva sono dette intellettuali, e quelle che perfezionano la parte appetitiva morali. Quindi le virtù teologali non si distinguono dalle virtù morali e intellettuali.
2. Si dicono teologali le virtù che ci indirizzano a Dio. Ma tra le virtù intellettuali ce n'è una che ci indirizza a Dio, cioè la sapienza, che ha per oggetto le realtà divine, in quanto considera la causa suprema. Quindi le virtù teologali non si possono distinguere dalle virtù intellettuali.
3. S. Agostino [De mor. Eccl. 15] dimostra che nelle quattro virtù cardinali si attua «l'ordine dell'amore». Ma l'amore non è altro che la virtù teologale della carità. Perciò le virtù morali non si distinguono dalle virtù teologali.
In contrario: Ciò che sorpassa la natura umana è distinto da ciò che è ad essa conforme. Ma le virtù teologali sorpassano la natura dell'uomo, al quale appartengono, in forza della sua natura, le virtù intellettuali e morali, come risulta evidente da quanto si è detto [q. 58, a. 3]. Quindi tali virtù si distinguono tra loro.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 54, a. 2, ad 1], gli abiti si distinguono specificamente secondo la differenza formale dei loro oggetti. Ora, l'oggetto delle virtù teologali è Dio stesso, fine ultimo delle cose, in quanto sorpassa la conoscenza della nostra ragione. L'oggetto invece delle virtù intellettuali e morali è qualcosa di comprensibile per la ragione umana. Perciò le virtù teologali sono specificamente distinte dalle virtù morali e intellettuali.
Analisi delle obiezioni: 1. Le virtù intellettuali e morali perfezionano l'intelletto e l'appetito dell'uomo in maniera proporzionata alla natura umana; quelle teologali, invece, li perfezionano in maniera soprannaturale.
2. Quella sapienza che il Filosofo [Ethic. 6, 3] mette tra le virtù intellettuali considera le realtà divine in quanto sono conoscibili da parte della ragione umana. Le virtù teologali invece le considerano in quanto la sorpassano.
3. Sebbene la carità sia un amore, tuttavia non ogni amore è carità. Quando perciò si dice che ogni virtù costituisce l'ordine dell'amore, ciò può essere inteso o dell'amore in generale o dell'amore di carità. Se l'espressione viene intesa dell'amore in generale, allora significa che per qualsiasi virtù cardinale si richiede un affetto ben ordinato; ora, la radice di ogni affetto è l'amore, come si è spiegato [q. 27, a. 4; q. 28, a. 6, ad 2; q. 41, a. 2, ad 1; q. 56, a. 3, ad 1]. - Se invece l'espressione si riferisce all'amore di carità, allora non significa che ogni altra virtù sia essenzialmente carità, ma che tutte le altre virtù dipendono in qualche modo dalla carità, come vedremo in seguito [q. 65, aa. 2, 4; II-II, q. 23, a. 7].

## Articolo 3

II-II, q. 17, a. 6; In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 5; d. 26, q. 2, a. 3, sol. 1;De Virt., q. 1, aa. 10, 12; In 1 Cor., c. 13, lectt. 2, 4

### Se sia giusto porre come virtù teologali la fede, la speranza e la carità

Sembra che non sia giusto considerare come virtù teologali le tre virtù della fede, della speranza e della carità. Infatti:

1. Le virtù teologali sono ordinate alla beatitudine divina come l'inclinazione della natura al fine connaturale. Ora, fra tutte le virtù ordinate al fine connaturale troviamo una sola virtù naturale, cioè l'intelligenza dei princìpi.
Quindi non ci deve essere più di una virtù teologale.
2. Le virtù teologali sono più perfette delle virtù intellettuali e morali. Ora, tra le virtù intellettuali non viene enumerata la fede, che è qualcosa di inferiore alla virtù, in quanto conoscenza imperfetta. E così pure tra le virtù morali non viene computata la speranza la quale, essendo una passione, è al disotto della virtù. Perciò a maggior ragione esse non vanno computate fra le virtù teologali.
3. Le virtù teologali indirizzano l'anima dell'uomo verso Dio. Ma l'anima umana può essere indirizzata verso Dio soltanto mediante la parte intellettiva, che abbraccia l'intelletto e la volontà. Quindi non ci devono essere se non due virtù teologali, una per l'intelletto e l'altra per la volontà.
In contrario: L'Apostolo [1 Cor 13, 13] scrive: «Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità».
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], le virtù teologali ordinano l'uomo alla beatitudine soprannaturale allo stesso modo in cui l'inclinazione naturale lo ordina al fine connaturale. Ora, ciò avviene in due modi. Primo, secondo la ragione, o intelletto, cioè mediante il possesso dei primi princìpi universali, conosciuti da noi mediante il lume naturale dell'intelletto, dai quali la ragione procede sia in campo speculativo che in campo pratico. Secondo, mediante la rettitudine della volontà, la quale per natura tende verso il bene di ordine razionale.
Ma queste due cose sono al di sotto dell'ordine soprannaturale: poiché, come ricorda S. Paolo [1 Cor 2, 9], «quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano». Perciò era necessario che rispetto all'una e all'altra facoltà l'uomo ricevesse soprannaturalmente qualcosa che lo indirizzasse al fine soprannaturale.
In primo luogo dunque, rispetto all'intelligenza, l'uomo riceve alcuni princìpi soprannaturali conosciuti mediante la luce di Dio: sono queste le verità rivelate, oggetto della fede. – In secondo luogo la volontà viene ordinata al fine suddetto sia quanto al moto dell'intenzione, che appartiene alla speranza, sia quanto a una certa unione spirituale mediante la quale uno viene trasformato in qualche modo in questo fine, il che avviene in forza della carità.
Infatti l'appetito di qualsiasi essere si muove e tende naturalmente verso il fine che gli è connaturale; e questo moto dipende da una certa conformità di ogni essere col proprio fine.
Analisi delle obiezioni: 1. L'intelletto ha bisogno di specie intelligibili per intendere: perciò si richiede un abito naturale che completi la potenza. Invece la natura stessa della volontà basta per stabilire l'ordine naturale verso il fine, sia quanto all'intenzione del fine che quanto alla conformità con esso. In ordine alle realtà soprannaturali invece la natura della potenza è del tutto inadeguata. Perciò si richiede il complemento degli abiti soprannaturali rispetto ad ambedue le potenze.

2. La fede e la speranza implicano una certa imperfezione: poiché la fede ha per oggetto cose che non si vedono e la speranza cose che non si possiedono. Perciò avere fede e speranza per cose che cadono sotto il potere dell'uomo non raggiunge il grado di virtù. Ma avere fede e speranza per cose che sorpassano le capacità della natura umana trascende qualsiasi virtù proporzionata all'uomo, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Cor 1, 25]: «Ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini».
3. L'appetito richiede due cose, cioè il moto verso il fine e il conformarsi dell'appetito al fine mediante l'amore. Così nell'appetito umano bisogna porre due virtù teologali, cioè la speranza e la carità.

Articolo 4
II-II, q. 4, a. 7; q. 17, aa. 7, 8; In 3 Sent., d. 23, q. 2, a. 5; d. 26, q. 2, a. 3, sol. 2; De Virt., q. 4, a. 3
Se la fede preceda la speranza, e la speranza la carità
Sembra che l'ordine delle virtù teologali non richieda la precedenza della fede sulla speranza, e della speranza sulla carità. Infatti:
1. La radice è prima di ciò che da essa deriva. Ma la carità è la radice di tutte le virtù, secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 3, 17]: «radicati e fondati nella carità». Quindi la carità precede le altre virtù.
2. Scrive S. Agostino [De doctr. christ. 1, 37]: «Uno non può amare ciò che non crede che possa esistere. D'altronde, se uno crede e ama, operando il bene fa sì che anche speri». Perciò la fede precede la carità, e la carità la speranza.
3. L'amore è il principio di ogni affetto, come sopra [cf. a. 2, ad 3] abbiamo affermato. Ma la speranza sta a indicare un affetto: abbiamo visto infatti che è una passione [q. 23, a. 4] . Quindi la carità, che è amore, viene prima della speranza.
In contrario: L'Apostolo nomina le virtù suddette in questo ordine, dicendo [1 Cor 13, 13]: «Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità».
Dimostrazione: Vi sono due tipi di ordine: l'ordine della generazione e l'ordine della perfezione. Secondo l'ordine della generazione, in base al quale in un dato soggetto la materia viene prima della forma e l'essere imperfetto prima della sua perfezione, la fede precede la speranza, e la speranza la carità, rispetto agli atti (mentre gli abiti sono infusi tutti simultaneamente). Un moto appetitivo non può infatti tendere verso una cosa con la speranza o con l'amore se prima non la conosce con i sensi o con l'intelligenza. Ma l'intelletto conosce le cose che spera e che ama mediante la fede. Perciò nell'ordine della generazione la fede deve precedere la speranza e la carità. - Similmente poi l'uomo ama una cosa per il fatto che la apprende come un bene proprio. Ora, dal momento che uno spera di conseguire un bene da una persona, considera questa come un certo suo bene proprio. Quindi per il fatto stesso che uno spera da parte di qualcuno, passa ad amarlo. E così in ordine di generazione, secondo gli atti, la speranza precede la carità.
Invece nell'ordine della perfezione la carità precede la fede e la speranza: poiché sia l'una che l'altra vengono informate dalla carità e da essa ricevono

la perfezione come virtù. Infatti la carità è la madre e la radice di ogni virtù in quanto è la forma di tutte le virtù, come spiegheremo in seguito [II-II, q. 23, a. 8].
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta la prima obiezioni.
2. S. Agostino parla della speranza con la quale uno spera di raggiungere la beatitudine per i meriti che già possiede: e questo è proprio della speranza formata, che segue la carità. Ma uno può sperare anche prima di possedere la carità, non in forza dei meriti che già possiede, ma in forza di quelli che spera di conseguire.
3. Parlando delle passioni abbiamo detto [q. 40, a. 7] che la speranza riguarda due cose. La prima come oggetto principale: ed è il bene sperato. E da questo punto di vista l'amore precede sempre la speranza: infatti non si spera un bene se esso non è desiderato e amato. - Ma la speranza riguarda anche colui dal quale si spera di poter conseguire il bene. E da questo punto di vista in un primo momento la speranza precede l'amore, sebbene in seguito dall'amore stesso la speranza riceva un incremento. Infatti dal momento che uno pensa di poter conseguire un bene mediante una persona, comincia ad amarla; e per il fatto che la ama, in seguito spera da lei con più forza.

Quaestio 63
Prooemium

[36131] Iª-IIae q. 63 pr. Deinde considerandum est de causa virtutum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtus sit in nobis a natura. Secundo, utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. Tertio, utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem. Quarto, utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.

ARGOMENTO 63
LA CAUSA DELLE VIRTÙ
Passiamo a considerare la causa delle virtù.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se le nostre virtù siano innate; 2. Se qualche virtù sia causata in noi dalla ripetizione degli atti; 3. Se alcune virtù morali provengano in noi per infusione; 4. Se la virtù acquisita e quella infusa siano della stessa specie.

Articolo 1
Supra, q. 55, a. 1; In 1 Sent., d. 17, q. 1, a. 3; In 2 Sent., d. 39, q. 2, a. 1; In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 2, sol. 1; De Verit., q. 11, a. 1; De Virt., q. 1, a. 8; In 2 Ethic., lect. 1
Se le nostre virtù siano innate
Sembra che le virtù siano originate in noi dalla natura. Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 3, 14] scrive: «Le virtù sono naturali, ed esistono ugualmente in tutti». E S. Antonio [cf. Atanasio, Vita sancti Antoni] diceva parlando ai suoi monaci: «Se il volere contrasta la natura si ha il peccato; se ne rispetta la condizione, si ha la virtù». E la Glossa [ord.], spiegando quel passo evangelico [Mt 4, 23]: «Gesù andava attorno», ecc., osserva:

«Insegna le virtù naturali, cioè la castità, la giustizia, l'umiltà, che l'uomo per natura possiede».
2. Il bene della virtù consiste nell'essere conforme alla ragione, come si è spiegato [q. 55, a. 4, ad 2]. Ma ciò che è conforme alla ragione è naturale per l'uomo: poiché la ragione costituisce la natura umana. Dunque la virtù è innata nell'uomo per natura.
3. Si dice che è naturale ciò che si trova in noi dalla nascita. Ora, in alcuni le virtù si trovano dalla nascita: infatti Giobbe [31, 18] diceva: «Fin dalla mia infanzia crebbe insieme con me la compassione, ed era uscita con me dal seno di mia madre». Quindi le virtù si trovano nell'uomo per natura.
In contrario: Ciò che esiste nell'uomo per natura è comune a tutti gli uomini, e non viene sottratto dal peccato: poiché, come dice Dionigi [De div. nom. 4], anche nei demoni rimangono i beni naturali. Invece le virtù non si trovano in tutti gli uomini, e si perdono col peccato. Quindi non si trovano nell'uomo per natura.
Dimostrazione: A proposito delle forme corporee alcuni affermarono che sono totalmente dall'interno: come fecero i sostenitori delle forme latenti. – Altri invece dissero che sono totalmente dall'esterno: come fecero i sostenitori della loro derivazione da qualche causa separata. – Altri infine affermarono che sono in parte dall'interno, cioè in quanto preesistono potenzialmente nella materia, e in parte dall'esterno, in quanto sono rese attuali da una causa agente.
Allo stesso modo anche a proposito della scienza e delle virtù alcuni affermarono che esse sono totalmente dall'interno: cosicché tutte le virtù e le scienze preesisterebbero naturalmente nell'anima, e l'insegnamento e l'esercizio non farebbero altro che togliere gli ostacoli della scienza e della virtù procurati all'anima dal peso del corpo: un po' come la limatura serve a lustrare il ferro.
E questa era l'opinione di Platone [cf. Men. 15 ss.]. – Altri invece affermarono che le virtù sono totalmente dall'esterno, derivando dall'influsso dell'intelligenza agente, come afferma Avicenna [cf. De anima 5, 5]. – Altri, finalmente, affermarono che le virtù e le scienze provengono in noi dalla natura come attitudini, ma non nel loro stato perfetto: e così insegna il Filosofo [Ethic. 2, 1]. E ciò è più rispondente al vero.
Per averne l'evidenza bisogna considerare che una cosa può dirsi naturale per un uomo in due modi: primo, in base alla natura specifica; secondo, in base alla natura individuale. E poiché ogni essere deve la specie alla sua forma e l'individuazione alla materia – e la forma dell'uomo è l'anima razionale, mentre il corpo ne è la materia –, ciò che appartiene all'uomo in forza dell'anima razionale è naturale per lui secondo la natura specifica, mentre ciò che gli è naturale in forza della determinata complessione del corpo è per lui naturale secondo la natura individuale. Infatti ciò che per l'uomo è naturale secondo la specie dalla parte del corpo in qualche modo si riferisce all'anima: cioè è dovuto al fatto che tale corpo è proporzionato a tale anima.
Ora, le virtù sono naturali per l'uomo in questi due modi, ma allo stato incoativo. Secondo la natura specifica per il fatto che nella ragione dell'uomo si trovano alcuni princìpi conosciuti naturalmente, sia speculativi che

pratici: princìpi che sono come i germi delle virtù intellettuali e morali; e anche perché nella volontà si trova un appetito naturale di quel bene che è conforme alla ragione.
Secondo la natura individuale invece per il fatto che alcuni sono più o meno disposti a certe virtù in base alle disposizioni del corpo: in quanto cioè le potenze sensitive sono perfezioni di certe parti del corpo dalle cui predisposizioni sia queste potenze, sia le potenze razionali a cui esse devono servire, sono aiutate od ostacolate nei loro atti. E in base a ciò un uomo possiede un'attitudine naturale alla scienza, un altro alla fortezza, un altro ancora alla temperanza. E in questi [due] modi le virtù sia intellettuali che morali provengono in noi dalla natura come predisposizioni e attitudini. – Non però secondo il loro pieno sviluppo. Poiché la natura è determinata in un modo soltanto, mentre lo sviluppo di queste virtù non procede secondo un unico modo di agire, ma in modi molteplici, secondo le diverse materie in cui le virtù vengono esercitate e secondo le diverse circostanze.
È perciò evidente che in noi le virtù provengono dalla natura come attitudini e predisposizioni, ma non nella loro perfezione; eccetto le virtù teologali, che derivano totalmente dall'esterno.
È così evidente la risposta alle obiezioni. Infatti i primi due argomenti valgono nel senso che i germi delle virtù provengono in noi dalla natura, in quanto siamo esseri razionali. – Il terzo invece può dimostrare che dalle predisposizioni naturali del corpo, ricevute dalla nascita, uno ha l'attitudine alla compassione, un altro alla temperanza e un altro ancora a qualche altra virtù.

Articolo 2
Supra, q. 51, a. 2; In 2 Sent., d. 44, q. 1, a. 1, ad 6; In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 2, sol. 2; De Virt., q. 1, a. 9; In 2 Ethic., lect. 1
Se una virtù possa essere causata in noi dalla ripetizione degli atti
Sembra che le virtù non possano essere causate in noi dalla ripetizione degli atti. Infatti:
1. Commentando il detto di S. Paolo [Rm 14, 23]: «Tutto ciò che non viene dalla fede è peccato», S. Agostino [Glossa ord.] scrive: «Tutta la vita degli infedeli è peccato; e nulla è bene senza il sommo bene. Dove manca la conoscenza della verità, la virtù è falsa anche nei costumi più eccellenti». Ora, la fede non può essere acquistata con le opere, ma è causata in noi da Dio, secondo l'affermazione di S. Paolo [Ef 2, 8]: «Per grazia siete salvi mediante la fede». Quindi non possiamo acquistare alcuna virtù con l'esercizio delle opere.
2. Il peccato, essendo il contrario della virtù, è incompatibile con essa. Ma l'uomo non può evitare il peccato senza la grazia di Dio, poiché sta scritto [Sap 8, 21]: «Appresi che non avrei potuto essere continente se Dio non me lo concedeva». Perciò nessuna virtù può essere causata in noi dalla ripetizione degli atti, ma soltanto da un dono di Dio.
3. Gli atti che tendono alla virtù non ne raggiungono la perfezione. D'altra parte l'effetto non può essere più perfetto della sua causa. Quindi la virtù non può essere prodotta dagli atti che la precedono.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 4,] insegna che il bene è più potente del

male. Ma gli atti cattivi causano gli abiti dei vizi. Quindi a più forte ragione gli atti buoni possono causare gli abiti delle virtù.

Dimostrazione: Già sopra [q. 51, aa. 2, 3] abbiamo trattato in generale della produzione degli abiti dagli atti. Parlando ora in particolare delle virtù si deve considerare, come si è già notato [q. 55, aa. 3, 4], che la virtù perfeziona l'uomo nel bene. E poiché la nozione di bene abbraccia, al dire di S. Agostino [De nat. boni 3], «il modo, la specie e l'ordine», o anche, come dice il libro della Sapienza [11, 20], «il numero, il peso e la misura», è necessario che il bene venga misurato in base a una regola. E questa è duplice, come si è già detto [q. 19, aa. 3, 4], cioè la ragione umana e la legge divina.

E poiché la legge divina è una regola superiore, ha un'estensione più vasta: cosicché tutto ciò che è regolato dalla ragione umana è regolato anche dalla legge divina, ma non viceversa.

Perciò le virtù dell'uomo ordinate al bene misurato dalla regola della ragione possono essere prodotte dagli atti umani: poiché tali atti derivano dalla ragione, sotto il cui potere e regola è compreso tale bene. – Invece le virtù che ordinano l'uomo al bene in quanto misurato dalla legge divina, e non dalla ragione umana, non possono essere causate dagli atti umani, il cui principio è la ragione, ma sono causate in noi dall'azione di Dio. Perciò nel definire queste virtù S. Agostino [cf. P. Lomb., Sent. 2, 27] aggiunge: «che Dio opera in noi senza di noi».

Analisi delle obiezioni: 1. La prima obiezioni parla delle virtù di quest'ultimo genere.

2. Le virtù infuse da Dio, specialmente se considerate nella loro perfezione, sono incompatibili con il peccato mortale. Invece le virtù acquisite umanamente sono compatibili con qualche atto peccaminoso, anche mortale: poiché l'uso degli abiti è soggetto alla nostra volontà, come si è detto [q. 49, a. 3, s. c.], e con un atto peccaminoso non si distrugge l'abito di una virtù acquisita: infatti il diretto contrario dell'abito non è l'atto, bensì un altro abito.

Perciò, sebbene senza la grazia un uomo non possa evitare il peccato mortale, così da non peccare mai mortalmente, tuttavia ciò non toglie che possa acquistare un abito virtuoso mediante il quale possa astenersi ordinariamente dalle azioni cattive, specialmente da quelle che sono molto contrarie alla ragione. – Ci sono poi dei peccati mortali che l'uomo non può evitare assolutamente senza la grazia, e sono quelli che si oppongono direttamente alle virtù teologali, infuse in noi col dono della grazia. Ma questo punto lo esamineremo meglio in seguito [q. 109, a. 4].

3. Come si è già visto [a. 1; q. 51, a. 1], per natura preesistono in noi dei germi o princìpi delle virtù acquisite. I quali princìpi sono più nobili delle virtù acquisite per mezzo di essi: come l'intelligenza dei princìpi in campo speculativo è più nobile della scienza delle conclusioni, e la rettitudine naturale della ragione è più nobile del perfezionamento dell'appetito che avviene mediante una partecipazione della ragione, perfezionamento dovuto alle virtù morali. Così dunque gli atti umani, derivando da princìpi più alti, possono causare le virtù acquisite dell'uomo.

Articolo 3
Supra, q. 51, a. 4; In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 2, sol. 3; De Virt., q. 1, a. 10
Se alcune virtù morali si trovino in noi per infusione
Sembra che, oltre alle virtù teologali, non ci siano in noi altre virtù infuse da Dio. Infatti:
1. Ciò che può essere prodotto dalle cause seconde non è prodotto immediatamente da Dio, salvo casi miracolosi: poiché, come scrive Dionigi [De cael. hier. 4, 3], «è legge della divinità raggiungere i termini estremi servendosi di quelli intermedi». Ora, le virtù intellettuali e morali possono essere causate in noi dai nostri atti, come si è detto [a. prec.]. Quindi non sono prodotte in noi per infusione.
2. Nelle opere di Dio il superfluo è da escludersi più che in quelle della natura. Ma per disporci al bene soprannaturale bastano le virtù teologali. Non c'è quindi necessità di altre virtù di origine soprannaturale, causate in noi da Dio.
3. La natura non impiega due mezzi quando ne basta uno solo; e molto meno Dio. Ora, Dio ha inserito nella nostra anima i semi delle virtù, come dice la Glossa [Eb 1]. Quindi non è necessario che causi in noi per infusione altre virtù.
In contrario: Sta scritto [Sap 8, 7]: «Essa [la Sapienza divina] insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza».
Dimostrazione: È necessario che gli effetti siano proporzionati alle loro cause e ai loro princìpi. Ora, tutte le virtù, sia intellettuali che morali, acquisite mediante i nostri atti, derivano da certi princìpi naturali preesistenti in noi, come sopra [a. 1; q. 51, a. 2] abbiamo spiegato. Ma al posto di questi princìpi Dio ci dona le virtù teologali, che ci indirizzano al fine soprannaturale, secondo le spiegazioni date [q. 62, a. 1]. È quindi necessario che anche a queste virtù teologali corrispondano altri abiti, causati in noi da Dio, i quali stiano alle virtù teologali come le virtù morali e intellettuali stanno ai loro princìpi naturali.
Analisi delle obiezioni: 1. I nostri atti possono causare in noi le virtù intellettuali e morali. Queste però non sono adeguate alle virtù teologali. È quindi necessario che Dio causi direttamente altre virtù ad esse proporzionate.
2. Le virtù teologali sono sufficienti a indirizzarci al fine soprannaturale, cioè a Dio in se stesso, secondo una certa incoazione. Ma l'anima ha bisogno di essere dotata di altre virtù infuse in riferimento alle altre cose, sempre però in ordine a Dio.
3. La virtù dei princìpi inseriti in noi per natura non si estende oltre ai limiti della natura. Perciò in ordine al fine soprannaturale l'uomo ha bisogno di essere perfezionato da altri princìpi.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 2, sol. 4; De Virt., q. 1, a. 10, ad 7, 8, 9; q. 5, a. 4
Se la virtù acquisita sia specificamente uguale alla corrispettiva virtù infusa
Sembra che le virtù infuse non differiscano nella specie dalle virtù acquisite. Infatti:
1. La virtù acquisita e quella infusa, stando alle cose già dette [a. prec.], non

differiscono che in ordine al fine ultimo. Ma gli abiti e gli atti umani sono specificati dal fine prossimo, non dal fine ultimo. Quindi le virtù infuse, morali o intellettuali, non differiscono specificamente da quelle acquisite.
2. Gli abiti sono conosciuti attraverso gli atti. Ma l'atto della temperanza infusa è identico a quello della temperanza acquisita, che è il dominio sulle concupiscenze del tatto. Quindi tali virtù non differiscono specificamente.
3. La virtù infusa differisce da quella acquisita per il fatto che l'una è prodotta immediatamente da Dio, l'altra invece dalla creatura. Ma l'uomo che Dio creò e quello generato per via naturale non differiscono specificamente: come non differivano l'occhio che egli diede al cieco nato e quello prodotto dalla facoltà formativa. Perciò la virtù acquisita e quella infusa sono della medesima specie.
In contrario: Qualsiasi differenza che si trova nella definizione, se viene tolta, dà una differenza specifica. Ora, come si è visto [a. 2; q. 55, a. 4], nella definizione della virtù infusa troviamo le parole: «che Dio produce in noi senza di noi». Quindi la virtù acquisita, alla quale questo elemento non si addice, non si identifica specificamente con la virtù infusa.
Dimostrazione: Gli abiti si possono distinguere specificamente in due modi. Primo, in base alle ragioni formali e specifiche dei loro oggetti, come si è visto [q. 54, a. 2; q. 56, a. 2; q. 60, a. 1]. L'oggetto però di qualsiasi virtù è il bene relativo alla materia propria di quella virtù: come l'oggetto della temperanza è il bene relativo ai piaceri a cui mirano le concupiscenze o i desideri del tatto. E il motivo formale di tale oggetto dipende dalla ragione, che stabilisce la regola in queste concupiscenze, mentre l'oggetto materiale sono le concupiscenze medesime. Ora, è evidente che la regola imposta dalla ragione umana in queste concupiscenze è differente da quella imposta dalla legge divina.
Nel mangiare, p. es., la ragione umana detta di non nuocere alla salute del corpo e di non creare ostacoli all'atto della ragione; invece secondo le regole della legge divina si richiede che l'uomo «tratti duramente il proprio corpo e lo trascini in schiavitù» [1 Cor 9, 27] mediante l'astinenza dal cibo, dalla bevanda e da altre cose consimili. Per cui è evidente che la temperanza infusa differisce specificamente da quella acquisita; e lo stesso si dica delle altre virtù.
Secondo, gli abiti si possono distinguere specificamente in base ai diversi termini a cui sono ordinati: infatti la guarigione dell'uomo e quella del cavallo sono di specie diversa, per la diversità delle nature a cui sono ordinate. E in questo senso il Filosofo [Polit. 3, 2] scrive che le virtù dei cittadini sono diverse secondo le loro buone disposizioni rispetto ai diversi sistemi di governo. E anche in questa maniera le virtù morali infuse, le quali fanno sì che gli uomini siano ben disposti come «concittadini dei santi e familiari di Dio» [Ef 2, 19], differiscono specificamente dalle virtù acquisite, mediante le quali l'uomo è ben disposto in ordine alle cose umane.
Analisi delle obiezioni: 1. La virtù infusa e quella acquisita non differiscono soltanto per il loro rapporto con il fine ultimo, ma anche per il loro rapporto con il proprio oggetto, come si è spiegato [nel corpo].

2. Il principio regolatore delle concupiscenze relative ai piaceri del tatto è diverso nella temperanza acquisita e in quella infusa, come si è detto [ib.]. Per cui i loro atti non si identificano.
3. Dio produsse l'occhio del cieco nato in vista del medesimo atto per cui la natura forma gli altri occhi: perciò quell'occhio era della medesima specie. E lo stesso avverrebbe se Dio volesse produrre miracolosamente nell'uomo le stesse virtù che vengono acquisite con la ripetizione degli atti. Ma non è questo il nostro caso, come si è spiegato [ib.].

Quaestio 64
Prooemium

[36162] Iª-IIae q. 64 pr. Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum. Et primo quidem, de medio virtutum; secundo, de connexione virtutum; tertio, de aequalitate earum; quarto, de ipsarum duratione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtutes morales sint in medio. Secundo, utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis. Tertio, utrum intellectuales virtutes consistant in medio. Quarto, utrum virtutes theologicae.

ARGOMENTO 64
IL GIUSTO MEZZO DELLE VIRTÙ
Dobbiamo ora trattare delle proprietà delle virtù. Prima parleremo del giusto mezzo delle virtù; secondo, della connessione delle virtù [q. 65]; terzo, della loro uguaglianza [q. 66]; quarto, della loro durata [q. 67].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se le virtù morali consistano nel giusto mezzo; 2. Se il giusto mezzo delle virtù morali sia reale o di ragione; 3. Se le virtù intellettuali abbiano un giusto mezzo; 4. Se lo abbiano le virtù teologali.

Articolo 1
II-II, q. 17, a. 5, ad 2; In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 3, sol. 1;De Virt., q. 1, a. 13; q. 4, a. 1, ad 7; In 2 Ethic., lectt. 6, 7
Se le virtù morali consistano nel giusto mezzo
Sembra che la virtù morale non consista nel giusto mezzo. Infatti:
1. L'ultimo è incompatibile con la nozione di mezzo. Ma la nozione di virtù implica l'idea di ultimo: infatti Aristotele [De caelo 1, 11] afferma che «la virtù è il punto ultimo della potenza». Perciò la virtù morale non consiste nel giusto mezzo.
2. Ciò che è massimo non è intermedio. Ma certe virtù morali tendono a un massimo: la magnanimità, p. es., ha per oggetto i massimi onori, e la magnificenza riguarda le massime spese, come dice Aristotele [Ethic. 4, cc. 2, 3].
Perciò non tutte le virtù morali consistono nel giusto mezzo.
3. Se essere nel giusto mezzo rientra nell'essenza della virtù morale, la virtù morale necessariamente non verrà a perfezionarsi, ma a corrompersi avvicinandosi a un estremo. Invece alcune virtù morali toccano la loro perfezione tendendo verso certi estremi: la verginità, p. es., astenendosi da ogni piacere venereo, tocca un estremo, ed è la castità più perfetta. E così pure è perfettissima

misericordia o liberalità il dare ai poveri ogni cosa. Quindi non rientra nella nozione della virtù morale il trovarsi nel giusto mezzo.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 6] insegna che «la virtù morale è un abito elettivo che sta nel giusto mezzo».
Dimostrazione: Come è evidente in base alle spiegazioni date [q. 55, a. 3], la virtù ha il compito specifico di ordinare l'uomo al bene, e in particolare la virtù morale ha quello di ben disporre la parte appetitiva dell'anima rispetto a una determinata materia. Ora, la misura e la regola del moto appetitivo verso l'oggetto è la ragione. D'altra parte il bene per ogni cosa misurata e regolata consiste nel conformarsi alla propria regola: come il bene per i prodotti dell'arte consiste nell'essere a regola d'arte. Perciò in queste cose il male consiste nel discordare dalla regola o misura. E ciò avviene perché una cosa o sorpassa la sua misura o è al di sotto di essa: il che è evidente in tutte le cose sottoposte a una regola o misura. Perciò è evidente che il bene delle virtù morali consiste nell'adeguarsi alla misura della ragione. – Ed è anche chiaro che tra l'eccesso e il difetto il punto intermedio segna l'adeguazione o conformità. Perciò è evidente che la virtù morale consiste nel giusto mezzo.
Analisi delle obiezioni: 1. La virtù morale deve la sua bontà alla regola della ragione, mentre ha per materia le passioni o le operazioni. Se quindi nel rapporto della virtù morale con la ragione guardiamo all'elemento razionale, vediamo che esso si presenta come un estremo, che è la conformità, mentre l'eccesso e il difetto si presentano come l'estremo opposto, che è la difformità.
Se invece la virtù morale viene considerata rispetto alla sua materia, allora si presenta come il giusto mezzo, in quanto la virtù riduce la passione alla regola della ragione. Perciò il Filosofo [Ethic. 2, 6] scrive che «la virtù sta nel mezzo secondo la sostanza», cioè in quanto applica la regola della virtù alla sua materia propria; «invece rispetto all'ottimo e al bene è un estremo», cioè rispetto alla conformità con la ragione.
2. Negli atti e nelle passioni il giusto mezzo e gli estremi vanno determinati secondo le diverse circostanze: perciò nulla impedisce che in una virtù si abbia un estremo rispetto a una data circostanza, il quale tuttavia rimane il giusto mezzo rispetto ad altre circostanze, in forza della sua conformità con la ragione. Il che avviene nella magnificenza e nella magnanimità. Se infatti si considera soltanto la grandezza di ciò a cui tende il magnifico e il magnanimo, allora bisogna dire che è qualcosa di estremo e di massimo; se però si considera la cosa in rapporto alle altre circostanze, allora essa ha ragione di termine medio: poiché a tale termine tendono le suddette virtù secondo la regola della ragione, e cioè dove, quando e perché è richiesto. Avremmo invece un eccesso se si tendesse a quel massimo quando o dove non è richiesto, o per motivi che non lo richiedono; e si avrebbe un difetto se ad esso non si tendesse dove e quando è richiesto. E questo è quanto dice il Filosofo [Ethic. 4, 3] quando scrive che «il magnanimo è estremo nella grandezza; ma essendolo là dove si richiede, è moderato».
3. La stessa ragione invocata per la magnanimità vale anche per la verginità e per la povertà. Infatti la verginità si astiene da tutti i piaceri venerei, e la povertà da tutte le ricchezze, per giusti motivi e nei modi richiesti: cioè secondo

il comando di Dio e per la vita eterna. Se invece ciò venisse fatto ma non nel debito modo, p. es. seguendo qualche superstizione illecita, o anche per vanagloria, si avrebbe un eccesso. Se poi ciò non venisse fatto quando è richiesto, come è evidente nel caso di chi trasgredisce il voto di verginità o di povertà, allora si avrebbe un vizio per difetto.

Articolo 2
II-II, q. 58, q. 10; In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 3, sol. 2; De Virt., q. 1, a. 13
Se il giusto mezzo delle virtù morali sia reale o di ragione
Sembra che il giusto mezzo delle virtù morali sia nelle cose e non nella ragione. Infatti:
1. Il bene della virtù morale consiste nell'essere nel giusto mezzo. Ma il bene, come dice Aristotele [Met. 6, 4], è nelle cose stesse. Quindi il giusto mezzo della virtù morale è nelle cose.
2. La ragione è una potenza conoscitiva. La virtù morale però non consiste nel giusto mezzo degli atti conoscitivi, ma piuttosto nel giusto mezzo riguardante le operazioni e le passioni. Quindi il giusto mezzo delle virtù morali non è di ordine razionale, ma reale.
3. Il mezzo calcolato a guisa dei rapporti aritmetici o geometrici è il mezzo di ordine reale. Ora, tale è il giusto mezzo della giustizia, secondo Aristotele [Ethic. 5, cc. 3, 4]. Quindi il giusto mezzo delle virtù morali è reale e non di ragione.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 6] insegna che «la virtù morale consiste nel giusto mezzo rispetto a noi, definito dalla ragione».
Dimostrazione: Il giusto mezzo di ragione può essere inteso in due modi. Primo, nel senso che il mezzo sia da ricercarsi nello stesso atto della ragione, quasi riducendo l'atto stesso della ragione a qualcosa d'intermedio. E in questo senso il giusto mezzo della virtù non può essere il giusto mezzo della ragione, poiché la virtù morale non dà compimento all'atto della ragione, ma all'atto della virtù appetitiva. - Secondo, può dirsi giusto mezzo di ragione quanto viene determinato come tale dalla ragione in una data materia. E in questo senso il giusto mezzo della virtù morale è sempre il giusto mezzo della ragione: poiché, secondo le spiegazioni date [a. prec.], la virtù morale consiste nel giusto mezzo in conformità con la retta ragione.
In qualche caso avviene però che il giusto mezzo di ragione coincida col giusto mezzo imposto dalla realtà delle cose: e allora il giusto mezzo della virtù morale si identifica col giusto mezzo delle cose, come avviene nel caso della giustizia. Invece altre volte il giusto mezzo di ragione è desunto non dalla realtà, ma in rapporto a noi: ed è questo il giusto mezzo in tutte le altre virtù morali. E ciò è dovuto al fatto che la giustizia riguarda le operazioni aventi di mira le cose esterne, in cui il giusto deve essere determinato in assoluto e per se stesso, come si è già notato [q. 60, a. 2]: quindi il giusto mezzo di ragione nella giustizia si identifica col giusto mezzo delle cose, in quanto la giustizia dà a ciascuno ciò che è dovuto, né più, né meno.
Le altre virtù morali riguardano invece le passioni interne, in cui non si può stabilire ciò che è giusto sempre allo stesso modo, poiché gli uomini sono

diversamente disposti rispetto alle passioni: e allora è necessario determinare la rettitudine della ragione avendo riguardo a noi, che siamo sotto l'influsso delle passioni.
Sono così evidenti le risposte alle obiezioni. Infatti le prime due insistono sul giusto mezzo di ragione considerato nell'atto stesso della ragione. - La terza invece è basata sul giusto mezzo proprio della giustizia.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 3, sol. 3; De Virt., q. 1, a. 13; q. 4, a. 1, ad 7
Se le virtù intellettuali consistano in un giusto mezzo
Sembra che le virtù intellettuali non consistano in un giusto mezzo. Infatti:
1. Le virtù morali consistono nel giusto mezzo in quanto devono conformarsi alla regola della ragione. Ma le virtù intellettuali sono nella ragione stessa, per cui non si vede come possano avere una regola superiore. Quindi le virtù intellettuali non consistono in un giusto mezzo.
2. Il giusto mezzo delle virtù morali viene determinato da una virtù intellettuale: come infatti Aristotele [Ethic. 2, 6] ha scritto, «la virtù consiste nel giusto mezzo dovuto alla ragione determinata secondo la determinazione del savio». Ora, se a sua volta la virtù intellettuale dovesse consistere in un giusto mezzo, bisognerebbe determinare tale mezzo mediante un'altra virtù.
E così si procederebbe all'infinito nella serie delle virtù.
3. Il giusto mezzo sta fra due contrari, come dimostra Aristotele [Met. 10, 7]. Ma nell'intelletto non esiste alcuna contrarietà, poiché gli stessi contrari, in quanto sono nell'intelletto, non sono contrari, ma vengono conosciuti simultaneamente. Quindi non esiste un giusto mezzo nelle virtù intellettuali.
In contrario: Come insegna Aristotele [Ethic. 6, cc. 2, 3], l'arte è una virtù intellettuale; e tuttavia a suo parere [Ethic. 2, 6] esiste il giusto mezzo nell'arte. Perciò anche le virtù intellettuali consistono in un giusto mezzo.
Dimostrazione: Il bene di una cosa consiste nel giusto mezzo in quanto è conforme a una regola o misura che essa potrebbe sorpassare e non raggiungere, come si è detto [a. 1]. Ora, le virtù intellettuali sono ordinate al bene, come anche le morali, secondo le spiegazioni date [q. 56, a. 3]. Perciò il bene della virtù intellettuale, come consiste nella misura, così consiste nel giusto mezzo. Ma il bene di una virtù intellettuale è il vero: di una virtù speculativa il vero in assoluto, come ricorda Aristotele [Ethic. 6, 2], di una virtù pratica invece il vero basato sulla conformità con la rettitudine dell'appetito.
Ora, il vero del nostro intelletto considerato in assoluto è come misurato dalle cose: poiché, come insegna Aristotele [Met. 10, 1], le cose sono la misura del nostro intelletto: infatti la verità è nel nostro pensiero e nei nostri discorsi a seconda che le cose sono o non sono. Perciò la bontà di una virtù intellettuale speculativa viene a costituirsi nel giusto mezzo mediante la conformità con la cosa stessa, cioè mediante l'affermazione di ciò che è e la negazione di ciò che non è: il che costituisce l'essenza della verità. Si ha invece l'eccesso con la falsa affermazione di ciò che non è, e il difetto con la falsa negazione di ciò che è.
Quanto poi alle virtù intellettuali pratiche, rispetto alle cose il vero si presenta

ancora come commisurato ad esse. E da questo lato nelle virtù intellettuali pratiche il giusto mezzo viene desunto dalla conformità col reale, come nelle virtù speculative. - Invece rispetto agli appetiti [il giusto mezzo] ha funzione di regola o misura. Per cui il giusto mezzo delle virtù morali è quello stesso della prudenza, cioè la retta ragione: ma alla prudenza questo mezzo appartiene come all'elemento regolante e misurante, mentre alle virtù morali appartiene come a ciò che è misurato e regolato. E similmente l'eccesso e il difetto vengono considerati diversamente nell'uno e nell'altro caso.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è spiegato [nel corpo], anche le virtù intellettuali hanno la loro misura; e in base alla loro conformità con essa va determinato il loro giusto mezzo.
2. Non c'è il pericolo di procedere all'infinito nella serie delle virtù inquantoché la misura e la regola delle virtù intellettuali non è un altro genere di virtù, ma la stessa realtà.
3. I contrari non hanno contrarietà nell'anima inquantoché l'uno è il motivo per conoscere l'altro; tuttavia nell'intelletto esiste la contrarietà tra l'affermazione e la negazione, come nota Aristotele [Peri herm. 14].
Sebbene infatti l'essere e il non essere non siano contrari, ma contraddittori, se si considerano le cose significate come esistono nella realtà, poiché l'uno è ente e l'altro è puro non ente, tuttavia in rapporto alla conoscenza dell'anima l'uno e l'altro pongono qualcosa. Per cui l'essere e il non essere sono termini contraddittori, ma l'opinione che il bene è bene è contraria all' opinione che il bene non è bene. E la virtù intellettuale segna appunto il giusto mezzo fra contrari di questo genere.

Articolo 4
II-II, q. 17, a. 5, ad 2; In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 3, sol. 4; De Virt., q. 1, a. 13; q. 2, a. 2, ad 10, 13; q. 4, a. 1, ad 7; In Rom., c. 12, lect. 1
Se le virtù teologali consistano in un giusto mezzo
Sembra che le virtù teologali consistano in un giusto mezzo. Infatti:
1. La bontà delle altre virtù consiste nel giusto mezzo. Ma le virtù teologali sorpassano in bontà le altre virtù. Quindi a maggior ragione dovranno consistere in un giusto mezzo.
2. Il giusto mezzo per le virtù morali sta nel fatto che l'appetito è regolato dalla ragione, mentre per le virtù intellettuali sta nel fatto che il nostro intelletto è commisurato alle cose. Ma le virtù teologali perfezionano sia l'intelletto che l'appetito, come si è visto [q. 62, a. 3]. Quindi le virtù teologali consistono anch'esse in un giusto mezzo.
3. La virtù teologale della speranza è il giusto mezzo tra la disperazione e la presunzione. Parimenti la fede passa in mezzo fra eresie contrarie, come nota Boezio [De duab. nat. 7]: infatti l'affermazione che in Cristo c'è una sola persona e due nature sta fra l'eresia di Nestorio, il quale sostiene che ci sono in lui due persone e due nature, e l'eresia di Eutiche, il quale parla di una sola persona e di una sola natura. Quindi le virtù teologali consistono in un giusto mezzo.
In contrario: In tutte le cose la cui perfezione consiste in un giusto mezzo si

può peccare sia per eccesso che per difetto. Invece rispetto a Dio, oggetto delle virtù teologali, non si può peccare per eccesso, poiché sta scritto [Sir 43, 30]: «Nel glorificare il Signore esaltatelo quanto potete, perché ancora più alto sarà». Perciò le virtù teologali non consistono in un giusto mezzo.
Dimostrazione: Il giusto mezzo della virtù viene stabilito in base al suo adeguarsi con la regola o misura, che uno potrebbe sorpassare o non raggiungere. Ora, le virtù teologali possono avere due tipi di misura. La prima è desunta dalla ragione formale di tali virtù. E da questo lato la misura e la regola delle virtù teologali è Dio stesso: infatti la nostra fede è regolata secondo la verità di Dio, la carità secondo la bontà divina e la speranza secondo la grandezza della sua onnipotenza e misericordia. E questa è una misura che sorpassa ogni capacità umana: per cui l'uomo non potrà mai né amare Dio quanto è tenuto ad amarlo, né credere o sperare in lui quanto è necessario. E a maggior ragione non ci potranno in questo essere degli eccessi.
Quindi da questo lato la perfezione di tali virtù non potrà consistere in un giusto mezzo, ma quanto più esse si avvicinano al sommo, tanto più saranno eccellenti.
La seconda regola o misura delle virtù teologali viene desunta invece dalla nostra parte: poiché sebbene non possiamo amare Dio quanto dobbiamo, tuttavia dobbiamo avvicinarci a lui credendo, sperando e amando secondo la misura della nostra condizione. Perciò nelle virtù teologali, rispetto a noi, si possono indirettamente determinare un giusto mezzo e degli estremi.
Analisi delle obiezioni: 1. La bontà o perfezione delle virtù intellettuali e morali consiste in un giusto mezzo secondo la conformità a una regola o misura che è possibile sorpassare. Ma questo di per sé non può avvenire nelle virtù teologali, come si è spiegato [nel corpo].
2. Le virtù morali e intellettuali perfezionano l'intelletto e l'appetito in ordine a una misura o regola creata; le virtù teologali invece in ordine a una misura o regola increata. Perciò il confronto non regge.
3. La speranza è un giusto mezzo tra la presunzione e la disperazione solo rispetto a noi: cioè perché o uno spera da Dio un bene superiore alla propria condizione, o non spera quanto potrebbe sperare nella propria condizione. Non ci può essere invece un eccesso di speranza rispetto a Dio, la cui bontà è infinita. - Parimenti la fede è il giusto mezzo tra eresie contrarie non in rapporto all'oggetto, cioè a Dio, al quale nessuno può mai credere troppo, ma in quanto l'opinione umana in se stessa può essere un giusto mezzo tra opinioni contrarie, come si è visto in precedenza [a. prec., ad 3].

## Quaestio 65
## Prooemium

[36193] Iª-IIae q. 65 pr. Deinde considerandum est de connexione virtutum. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum virtutes morales sint ad invicem connexae. Secundo, utrum virtutes morales possint esse sine caritate. Tertio, utrum caritas possit esse sine eis. Quarto, utrum fides et spes possint esse sine caritate. Quinto, utrum caritas possit esse sine eis.

ARGOMENTO 65
LA CONNESSIONE DELLE VIRTÙ
Passiamo ora a studiare la connessione delle virtù.
Sull'argomento si pongono cinque problemi: 1. Se le virtù morali siano connesse tra loro; 2. Se le virtù morali possano esistere senza la carità; 3. Se la carità possa esistere senza di esse; 4. Se la fede e la speranza possano esistere senza la carità; 5. Se la carità possa esistere senza di esse.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 36, a. 1; In 4 Sent., d. 33, q. 3, a. 2, ad 6; De Virt., q. 5, a. 2; Quodl., 12, q. 15, a. 1; In 6 Ethic., lect. 11
Se le virtù morali siano connesse tra loro
Sembra che le virtù morali non siano necessariamente connesse. Infatti:
1. Talora le virtù morali vengono causate dalla ripetizione degli atti, come dimostra Aristotele [Ethic. 2, 1]. Ma un uomo può esercitarsi negli atti di una data virtù senza esercitarsi negli atti di un'altra. Quindi si può possedere una virtù morale senza le altre.
2. La magnificenza e la magnanimità sono virtù morali. Ma uno può avere le altre virtù morali senza avere la magnificenza e la magnanimità: infatti il Filosofo [Ethic. 2, 2] scrive che «il povero non può essere magnifico», pur avendo altre virtù; e aggiunge [ib., c. 3] che «chi è degno di piccole cose, e di esse si reputa degno, è temperato, ma non è magnanimo». Quindi le virtù morali non sono connesse.
3. Come le virtù morali perfezionano la parte appetitiva dell'anima, così le virtù intellettuali perfezionano quella intellettiva. Ma le virtù intellettuali non sono connesse: infatti uno può possedere una scienza senza le altre. Perciò anche le virtù morali non sono connesse.
4. Se le virtù morali fossero connesse, la loro connessione potrebbe avvenire solo nella prudenza. Ma ciò non basta per la connessione delle virtù morali. Infatti uno può essere prudente per le azioni appartenenti a una data virtù senza esserlo per quelle appartenenti a un'altra: come anche uno può avere l'arte rispetto a determinati manufatti senza averla rispetto ad altri. Ma la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere. Quindi non è necessario che le virtù morali siano connesse.
In contrario: S. Ambrogio [In Lc 5, su 6, 20] afferma: «Le virtù sono tra loro connesse e concatenate, e chi ne possiede una mostra di possederne molte». E anche S. Agostino [De Trin. 6, 4] scrive che «le virtù esistenti nell'animo umano in nessun modo si separano tra loro». E S. Gregorio [Mor. 22, 1] insegna che «una virtù senza le altre o non esiste o è imperfetta». Finalmente Cicerone [Tusc. Disp. 2, 14] scrive: «Se tu confessi di non avere una data virtù, è necessario che tu non ne abbia alcuna».
Dimostrazione: Una virtù morale può essere perfetta o imperfetta. Una virtù morale imperfetta, p. es. la temperanza o la fortezza, non è che una nostra inclinazione a compiere qualche atto buono: inclinazione che può essere o innata o dovuta all'esercizio. Prese dunque in questo senso le virtù morali non sono connesse: infatti vediamo che qualcuno per naturale complessione

o per consuetudine è pronto agli atti della liberalità senza invece esserlo, ad es., agli atti della castità.
Invece la virtù morale perfetta è un abito che porta a compiere bene l'azione buona. Ora, se prendiamo le virtù morali in questo senso bisogna dire che sono connesse, come quasi tutti ritengono. E a sostegno di ciò vengono portate due ragioni, in base al diverso modo di definire le virtù cardinali. Alcuni infatti, come si è detto [q. 61, aa. 3, 4], le definiscono come condizioni generali delle virtù: per cui la discrezione dovrebbe corrispondere alla prudenza, la rettitudine alla giustizia, la moderazione alla temperanza e la fermezza d'animo alla fortezza, in qualsiasi materia le si voglia considerare. E da questo punto di vista appare evidente il motivo della connessione: infatti la fermezza priva di moderazione, o di rettitudine, o di discrezione non potrebbe dirsi virtù; e così per le altre condizioni. E questo è il motivo della connessione proposto da S. Gregorio [l. cit.], quando scrive che «le virtù, se sono disgiunte, non possono essere perfette» come virtù: «poiché non è vera prudenza quella che non è giusta, temperante e forte»; e lo stesso si dica delle altre virtù. E anche S. Agostino [l. cit.] assegna questa medesima ragione
Altri invece definiscono le virtù cardinali secondo la materia. E in base a ciò Aristotele [Ethic. 6, 13] stabilisce il motivo della loro connessione. Poiché, come si è già spiegato [q. 58, a. 4], non ci può essere una virtù morale senza la prudenza: e questo perché è proprio delle virtù morali dare la rettitudine alla scelta, essendo esse degli abiti elettivi; ora, per la buona scelta non interviene soltanto l'inclinazione al debito fine, dovuta direttamente all'abito della virtù morale, ma anche l'immediata scelta dei mezzi, che viene fatta dalla prudenza, la quale consiglia, giudica e comanda i mezzi ordinati al fine. D'altra parte non ci può essere la prudenza senza il possesso delle virtù morali: poiché la prudenza, che è la retta ragione delle azioni da compiere, parte, come dal suo principio, dal fine delle azioni medesime, in rapporto al quale uno acquista la retta disposizione in forza delle virtù morali. Come quindi non ci può essere una scienza speculativa senza l'intelligenza dei primi princìpi, così non ci può essere la prudenza senza le virtù morali.
Dal che segue chiaramente che le virtù morali sono connesse.
Analisi delle obiezioni: 1. Certe virtù morali perfezionano l'uomo per uno stato ordinario, o generale, cioè rispetto alle azioni che capita a tutti di dover compiere. Perciò è necessario che l'uomo si eserciti simultaneamente sulla materia di tutte le virtù morali. E se si esercita in tutte col ben operare, acquisterà gli abiti di tutte le virtù morali.
Se invece si esercita operando bene rispetto a una data materia, p. es. rispetto all'ira, e non rispetto a un'altra, p. es. rispetto alla concupiscenza, acquisterà sì un abito per tenere a freno l'ira, ma sarà un abito che non può avere valore di virtù, mancando della prudenza, che viene distrutta nel campo della concupiscenza. E allo stesso modo, se manca la prudenza, non possono avere perfetta natura di virtù le inclinazioni naturali.
Ci sono però altre virtù morali che perfezionano l'uomo secondo un certo stato di particolare eminenza: come la magnificenza e la magnanimità. E poiché l'esercizio relativo alla materia di queste virtù non è comune a tutti, uno

può possedere le altre virtù morali acquisite senza avere in atto l'abito di queste virtù. Tuttavia, una volta acquisite le altre, uno si troverà ad avere in potenza prossima [anche] queste virtù. Se uno infatti ha acquisito la liberalità nel fare spese e donativi modesti, se gli capitasse abbondanza di danaro con poco esercizio acquisirebbe l'abito della magnificenza: come il geometra con poco studio acquisisce la scienza di una conclusione a cui prima non aveva mai pensato. Ora, ciò che è facilmente disponibile si può dire che è posseduto, secondo l'asserzione del Filosofo [Phys. 2, 5]: «Quando manca poco, sembra che non manchi nulla».

2. Abbiamo così risposto anche alla seconda obiezioni.

3. Le virtù intellettuali riguardano materie diverse non ordinate fra di loro: come è evidente per le scienze e per le arti. Perciò fra di esse non c'è la connessione riscontrata fra le virtù morali, che riguardano passioni e operazioni chiaramente subordinate. Infatti tutte le passioni, derivando dalle prime, cioè dall'amore o dall'odio, sfociano nel piacere o nella tristezza. E parimenti tutte le operazioni che sono materia delle virtù morali hanno un ordine tra loro, e anche rispetto alle passioni. Perciò tutta la materia delle virtù morali ricade sotto un'unica ragione, che è quella della prudenza.

È vero tuttavia che tutte le realtà intelligibili hanno anch'esse un ordine ai primi princìpi. E da questo lato tutte le virtù intellettuali dipendono dall'intelligenza dei princìpi, come la prudenza dipende dalle virtù morali, secondo le spiegazioni date [nel corpo]. Però i princìpi universali, oggetto dell'intelligenza dei princìpi, non dipendono dalle conclusioni che sono oggetto delle altre virtù intellettuali come invece le virtù morali dipendono dalla prudenza, dato che in qualche modo l'appetito muove la ragione e la ragione l'appetito, come si è detto sopra [q. 9, a. 1; q. 58, a. 5, ad 1].

4. Le cose a cui le virtù morali inclinano si rapportano alla prudenza come princìpi; invece le cose fattibili non si rapportano all'arte come princìpi, ma solo come materia. Ora, la ragione potrà anche essere retta per una materia e non retta per un'altra, ma è evidente che non potrà dirsi retta in alcun modo se è in difetto in qualcuno dei suoi princìpi. Se uno infatti sbagliasse in questo principio: «Il tutto è sempre maggiore della sua parte», non potrebbe avere la scienza della geometria: poiché sarebbe portato necessariamente ad allontanarsi molto dalla verità nelle conclusioni. - Inoltre le azioni da compiere sono ordinate fra di loro, a differenza delle cose fattibili, come si è già notato [ad 3]. Per cui la mancanza di prudenza in una parte delle azioni da compiere porterebbe alla mancanza di essa anche nelle altre azioni. Il che non avviene nelle cose fattibili.

## Articolo 2

II-II, q. 23, a. 7; In 3 Sent., d. 27, q. 2, a. 4, sol. 3, ad 1; d. 36, q. 1, a. 2; De Virt., q. 5, a. 2

### Se le virtù morali possano esistere senza la carità

Sembra che le virtù morali possano esistere senza la carità. Infatti:

1. Nelle Sentenze di S. Prospero [7] si legge che «ogni virtù, eccetto la carità, può essere comune ai buoni e ai malvagi». Ma «la carità non può trovarsi che nei buoni», come si afferma nello stesso luogo. Quindi è possibile

avere le altre virtù senza la carità.
2. Come insegna Aristotele [Ethic. 2, 1], le virtù morali si possono acquistare con gli atti umani; invece la carità si ha solo per infusione, secondo l'insegnamento di S. Paolo [Rm 5, 5]: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato». Perciò si possono avere le altre virtù senza la carità.
3. Le virtù morali sono connesse tra loro in quanto dipendono dalla prudenza. Ma la carità non dipende dalla prudenza, anzi, la trascende, secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 3, 19]: «L'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza ». Quindi le virtù morali non sono connesse con la carità, ma possono esistere senza di essa.
In contrario: Sta scritto [1 Gv 3, 14]: «Chi non ama rimane nella morte».
Ma le virtù danno compimento alla vita spirituale: infatti sono esse «che fanno vivere rettamente», come dice S. Agostino [De lib. arb. 2, 19]. Quindi non possono esistere senza l'amore di carità.
Dimostrazione: Come si è già detto [q. 63, a. 2], le virtù morali, in quanto si limitano a compiere il bene in ordine a un fine che non supera la capacità naturale dell'uomo, possono essere acquisite con l'industria umana. E così acquisite possono esistere senza la carità: come si trovarono in molti pagani. – Ma nella misura in cui sono fatte per compiere il bene in ordine al fine ultimo soprannaturale, allora raggiungono perfettamente e realmente la natura di virtù; e non possono essere acquisite con azioni umane, ma sono infuse da Dio. E queste virtù morali non possono esistere senza la carità. Infatti sopra [a. 1; q. 58, aa. 4, 5] abbiamo dimostrato che le altre virtù morali non possono esistere senza la prudenza; e la prudenza d'altra parte non può esistere senza le virtù morali, poiché le virtù morali danno la buona predisposizione rispetto a determinati fini, dai quali ha inizio il procedimento della prudenza. Ora, per avere il retto procedere della prudenza è assai più richiesta la buona disposizione rispetto all'ultimo fine, prodotta dalla carità, che non la buona disposizione rispetto agli altri fini, prodotta dalle virtù morali: come in campo speculativo la retta ragione ha bisogno soprattutto del primo principio indimostrabile, che cioè «le cose contraddittorie non possono essere simultaneamente vere». Per cui è evidente che non possono esistere senza la carità né la prudenza infusa né, di conseguenza, le altre virtù morali, che non possono esistere senza la prudenza.
Da ciò risulta dunque che le sole virtù infuse sono perfette, e da considerarsi virtù in senso assoluto: poiché esse [soltanto] ordinano l'uomo al fine propriamente ultimo. Le altre virtù invece, cioè quelle acquisite, sono virtù sotto un certo aspetto, ma non in senso assoluto: esse infatti dispongono bene l'uomo rispetto a dei fini che sono ultimi in un dato genere, ma non rispetto al fine che è ultimo assolutamente. Per cui la Glossa [ord.] di S. Agostino, commentando quel passo di S. Paolo [Rm 14, 23]: «Tutto quello che non viene dalla fede è peccato», scrive: «Dove manca la conoscenza della verità, la virtù è falsa anche se corredata di ottimi costumi».
Analisi delle obiezioni: 1. In quel testo si parla della virtù imperfetta. Altrimenti, se la virtù morale venisse considerata nella sua perfetta ragione

di virtù, «renderebbe buono chi la possiede» [cf. q. 55, a. 3, s.c.]; per cui non potrebbe trovarsi nei malvagi.
2. L'argomento vale per le virtù morali acquisite.
3. Sebbene la carità trascenda la scienza e la prudenza tuttavia, come si è detto [nel corpo], la prudenza, e conseguentemente tutte le virtù morali infuse, dipendono dalla carità.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 2; De Virt., q. 5, a. 2
Se la carità possa esistere senza le altre virtù morali
Sembra che si possa avere la carità senza le altre virtù morali. Infatti:
1. Se per compiere una cosa basta un mezzo, non è giusto provvedervi con molti. Ora, la sola carità basta per compiere tutte le opere virtuose, come è evidente da quelle parole di S. Paolo [1 Cor 13, 4 ss.]: «La carità è paziente, è benigna», ecc. Quindi per chi ha la carità le altre virtù sono superflue.
2. Chi possiede l'abito di una virtù facilmente ne compie le opere, ed esse gli riescono piacevoli per se stesse: per cui, al dire di Aristotele [Ethic. 2, 3], «il piacere che si produce nell'operare è segno dell'abito» raggiunto. Invece molti hanno la carità, trovandosi senza peccato mortale, ma provano obiezioni nelle opere virtuose; ed esse non riescono loro piacevoli per se stesse, ma solo in quanto si riferiscono alla carità. Quindi molti hanno la carità senza avere le altre virtù.
3. La carità si trova in tutti i santi. Ma ci sono dei santi che mancano di qualche virtù: infatti S. Beda [In Lc 5, su 17, 10] afferma che i santi si umiliano di più per le virtù che non hanno di quanto non si glorino per le virtù che possiedono. Quindi non è necessario che chi ha la carità abbia tutte le virtù morali.
In contrario: Con la carità si adempie tutta la legge, poiché sta scritto [Rm 13, 8]: «Chi ama il suo simile ha adempiuto la legge». Ma non si può osservare tutta la legge che mediante tutte le virtù morali: poiché le leggi sono fatte per comandare tutti gli atti delle virtù, come nota Aristotele [Ethic. 5, 1]. Chi dunque ha la carità ha tutte le virtù morali. – E anche S. Agostino [Epist. 167] insegna che la carità include in sé tutte le virtù cardinali.
Dimostrazione: Con la carità vengono infuse tutte le virtù morali. E la ragione è che Dio non può compiere le opere della grazia meno perfettamente di quelle della natura. Ora, in natura noi vediamo che non si trova in un essere il principio di determinate operazioni se non vi è anche ciò che è necessario per compierle: come negli animali si riscontrano gli organi adatti a compiere le operazioni che sono in potere della loro anima. Ora, è evidente che la carità, in quanto ordina l'uomo al fine ultimo, è il principio di tutte le operazioni ordinabili a tale fine. Per cui è necessario che assieme alla carità vengano infuse tutte le virtù morali, che servono all'uomo per compiere ogni genere di opere buone.
E così è evidente che tutte le virtù morali infuse sono connesse non solo in forza della prudenza, ma anche in forza della carità, e colui che perde la carità con il peccato mortale perde tutte le virtù morali infuse.
Analisi delle obiezioni: 1. Perché l'atto di una facoltà inferiore sia perfetto

si richiede la perfezione non soltanto nelle facoltà superiori, ma anche in quelle inferiori: infatti, anche se l'agente principale è debitamente disposto, non può seguirne un'azione perfetta se manca la buona disposizione dello strumento. Ora, affinché l'uomo operi il bene rispetto alle cose ordinate al fine, è necessario che abbia non solo la virtù che lo dispone bene riguardo al fine stesso, ma anche le virtù atte a ben disporlo alle azioni ordinate al fine: poiché la virtù che ha per oggetto il fine è come principale e movente rispetto a quelle che sono ordinate al fine. Perciò assieme alla carità è necessario avere anche le altre virtù morali.

2. Capita talvolta, per una obiezioni nata dall'esterno, che chi possiede un abito provi obiezioni nell'operare, e quindi non senta piacere e compiacimento nell'atto: è il caso p. es. di chi, avendo l'abito della scienza, per la sonnolenza o per una infermità prova obiezioni nell'intendere. E allo stesso modo talora gli abiti delle virtù morali infuse risentono una certa obiezioni nell'operare a causa di certe disposizioni contrarie lasciate dagli atti precedenti. Obiezioni che invece non si riscontra allo stesso modo nelle virtù morali acquisite: poiché mediante l'esercizio degli atti con cui queste vengono acquisite vengono anche tolte le disposizioni contrarie.

3. Si dice che alcuni santi non hanno certe virtù a motivo delle obiezioni che provano nei corrispettivi atti, per il motivo indicato sopra [ad 2]; sebbene essi abbiano l'abito di tutte le virtù.

## Articolo 4

II-II, q. 23, a. 7, ad 1; In 3 Sent., d. 23, q. 3, a. 1, sol. 2; d. 26, q. 2, a. 3, sol. 2; In 1 Cor., c. 13, lect. 1

### Se la fede e la speranza possano stare senza la carità

Sembra che la fede e la speranza non possano mai stare senza la carità. Infatti:

1. Essendo esse virtù teologali, devono essere superiori anche alle virtù morali infuse. Ma le virtù morali infuse non possono esistere senza la carità. Quindi neppure la fede e la speranza.

2. Al dire di S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26], «nessuno crede se non perché vuole». Ma la carità, come si è visto [q. 62, a. 3], si trova nella volontà come sua perfezione. Quindi non ci può essere fede senza carità.

3. S. Agostino [Enchir. 8] scrive che «non ci può essere speranza senza amore». Ma la carità è amore: infatti egli parla proprio di questo amore. Quindi la speranza non può esistere senza la carità.

In contrario: Nel commentare il vangelo di S. Matteo [1, 2], la Glossa [interlin.] afferma che «la fede genera la speranza, e la speranza la carità». Ora, chi genera è prima del generato, e può esistere senza di esso. Quindi la fede può esistere senza la speranza; e la speranza senza la carità.

Dimostrazione: Come le virtù morali, così anche la fede e la speranza possono essere considerate sotto due punti di vista: primo, come virtù incipienti; secondo, come virtù perfette. Essendo infatti la virtù ordinata a compiere azioni buone, si dirà che è perfetta se è capace di un'azione perfettamente buona: il che avviene quando ciò che si compie non solo è un'opera buona,

ma è anche compiuto bene. Altrimenti, se il bene venisse fatto, ma non venisse fatto bene, non sarebbe perfettamente bene: per cui l'abito che fosse principio di una tale operazione non potrebbe possedere perfettamente la natura di virtù. Se uno, p. es., facesse delle cose giuste, compirebbe un'opera buona; ma non sarebbe l'opera di una virtù perfetta se non le compisse bene, cioè secondo una retta scelta, il che è proprio della prudenza: perciò una giustizia senza prudenza non può essere una virtù perfetta.

Così dunque la fede e la speranza in qualche maniera possono esistere senza la carità, ma non possono avere senza di essa la natura di virtù perfetta.

Essendo infatti l'atto proprio della fede il credere in Dio, ed essendo il credere un dare l'assenso a qualcuno con la propria volontà, se uno non vuole nel debito modo non potrà emettere un atto di fede perfetto.

Ma volere nel debito modo dipende dalla carità, che rettifica il volere: come infatti nota S. Agostino [De civ. Dei 14, 9], ogni moto retto della volontà deriva da un retto amore. Perciò la fede può anche trovarsi senza la carità, ma [allora] non è una virtù perfetta: appunto come la temperanza o la fortezza senza la prudenza. E lo stesso si dica per la speranza. Infatti l'atto della speranza consiste nell'aspettare da Dio la futura beatitudine. Ora, questo atto è perfetto se parte dai meriti che uno possiede: il che non può avvenire senza la carità. Se invece uno aspetta la beatitudine in base ai meriti che ancora non ha, ma che si propone di acquistare in futuro, porrà un atto imperfetto: e solo questo atto può esistere senza la carità. – Perciò la fede e la speranza possono esistere senza la carità; tuttavia, propriamente parlando, senza la carità non sono virtù: infatti per la virtù non si richiede soltanto che si faccia un'opera buona, ma che la si faccia bene, come nota Aristotele [Ethic. 2, 6].

Analisi delle obiezioni: 1. Le virtù morali dipendono dalla prudenza: ora, la prudenza infusa non può conservare neppure la natura di prudenza se manca la carità, in quanto viene a mancare la debita relazione col primo principio, che è il fine ultimo. Invece la fede e la speranza, nella loro essenza, non dipendono né dalla prudenza né dalla carità. Esse perciò possono esistere senza la carità; sebbene senza la carità non siano virtù, come si è spiegato [nel corpo].

2. L'argomento è valido per la fede che ha la perfetta natura di virtù.

3. S. Agostino in quel passo parla della speranza in forza della quale uno attende la futura beatitudine per i meriti che già possiede: il che non può verificarsi senza la carità.

## Articolo 5

### Se la carità possa esistere senza la fede e la speranza

Sembra che la carità possa esistere senza la fede e la speranza. Infatti:

1. La carità non è altro che l'amore di Dio. Ma Dio può essere amato da noi naturalmente, anche prescindendo dalla fede e dalla speranza nella futura beatitudine. Quindi la carità può esistere senza la fede e la speranza.

2. Al dire di S. Paolo [Ef 3, 17] la carità è la radice di tutte le virtù, stando all'espressione: «radicati e fondati nella carità». Ma la radice può anche trovarsi senza i rami. Quindi la carità può trovarsi talora senza la fede, la speranza e le altre virtù.

3. In Cristo la carità era perfetta. Eppure egli non aveva la fede e la speranza:

poiché era un perfetto comprensore, come spiegheremo in seguito [III, q. 7, aa. 3, 4]. Perciò si può avere la carità senza la fede e la speranza.
In contrario: Dice l'Apostolo [Eb 11, 6]: «Senza la fede è impossibile piacere a Dio»; ma è chiaro che ciò si verifica specialmente con la carità, secondo quanto è scritto [Pr 8, 17]: «Io amo coloro che mi amano». La speranza poi, come sopra abbiamo dimostrato [q. 62, a. 4], serve a introdurre la carità. Quindi non si può avere la carità senza la fede e la speranza.
Analisi delle obiezioni: 1. La carità non è un qualsiasi amore di Dio, ma è l'amore con cui Dio è amato quale oggetto della beatitudine, verso cui siamo indirizzati [solo] dalla fede e dalla speranza.
2. La carità è la radice della fede e della speranza in quanto fornisce ad esse la perfezione della virtù. Ma la fede e la speranza, per la loro formalità propria, sono i presupposti della carità, come si è spiegato [q. 62, a. 4]. Perciò la carità non può esistere senza di esse.
3. In Cristo mancavano la fede e la speranza perché in esse c'è qualcosa di imperfetto. Ma in luogo della fede egli aveva l'aperta visione, e in luogo della speranza il pieno possesso. E così ci fu in lui la perfetta carità.

Quaestio 66
Prooemium

[36236] Iª-IIae q. 66 pr. Deinde considerandum est de aequalitate virtutum. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum virtus possit esse maior vel minor. Secundo, utrum omnes virtutes simul in eodem existentes, sint aequales. Tertio, de comparatione virtutum moralium ad intellectuales. Quarto, de comparatione virtutum moralium ad invicem. Quinto, de comparatione virtutum intellectualium ad invicem. Sexto, de comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ARGOMENTO 66
L'UGUAGLIANZA DELLE VIRTÙ
Passiamo ora a studiare l'uguaglianza delle virtù.
Su questo tema tratteremo sei argomenti: 1. Se una virtù possa essere maggiore o minore; 2. Se le virtù esistenti contemporaneamente nel medesimo soggetto siano tutte uguali; 3. Confronto tra virtù morali e intellettuali; 4. Confronto delle virtù morali fra di loro; 5. Confronto reciproco delle virtù intellettuali; 6. Confronto reciproco fra le virtù teologali.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 36, q. 1, a. 4; De Malo, q. 2, a. 9, ad 8; De Virt., q. 5, a. 3
Se una virtù possa essere maggiore o minore
Sembra che una virtù non possa essere maggiore o minore. Infatti:
1. Nell'Apocalisse [21, 16] si dice che i lati della città di Gerusalemme sono uguali. Ora, secondo la spiegazione della Glossa [ord.], questi lati stanno a indicare le virtù. Perciò le virtù sono tutte uguali. Quindi una virtù non può essere maggiore di un'altra.
2. Tutto ciò che consiste essenzialmente in un massimo non può essere maggiore o minore. Ma la virtù consiste essenzialmente in un massimo: è infatti

«l'ultimo grado della potenza», al dire del Filosofo [De caelo 1, 11];
e S. Agostino [De lib. arb. 2, 18] insegna che «le virtù sono i massimi beni,
dei quali nessuno può usare malamente». Quindi la virtù non può essere né
maggiore né minore.
3. La grandezza di un effetto si misura in base alla potenza dell'agente.
Ma le virtù perfette, che sono le virtù infuse, vengono da Dio, la cui potenza
è uniforme e infinita. Perciò non sembra che una virtù possa essere maggiore
di un'altra.
In contrario: Dovunque è possibile l'aumento e la sovrabbondanza, là ci può
essere la disuguaglianza. Ora, nelle virtù non manca la sovrabbondanza e
l'aumento, poiché nel Vangelo [Mt 5, 20] si legge: «Se la vostra giustizia non
supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli»; e
nei Proverbi [15, 6]: «Nella sovrabbondante giustizia vi è somma virtù».
Quindi la virtù può essere maggiore o minore.
Dimostrazione: L'argomento se una virtù possa essere maggiore di un'altra può
essere inteso in due modi. Primo, a proposito di virtù specificamente diverse.
E allora è evidente che una virtù è maggiore dell'altra. Infatti una causa è sempre
superiore ai suoi effetti; e tra gli effetti più uno è vicino alla causa e più
eccelle. Ora è evidente, secondo quanto abbiamo detto [q. 18, a. 5; q. 61, a. 2],
che la causa e la radice del bene umano è la ragione. Perciò la prudenza, che
perfeziona la ragione, sovrasta in bontà le altre virtù morali, che perfezionano
la parte appetitiva in quanto partecipe della ragione. E fra queste tanto più una
è superiore all'altra quanto più si avvicina alla ragione. Per cui la giustizia, che
è nella volontà, è preferibile alle altre virtù morali; e la fortezza, che è nell'irascibile,
va preferita alla temperanza la quale, essendo nel concupiscibile, partecipa
meno della ragione, come nota Aristotele [Ethic. 7, 6].
Secondo, la questione può essere intesa a proposito di virtù della medesima
specie. E allora, stando a quanto si è detto sopra [q. 52, a. 1] a proposito
dello sviluppo degli abiti, una virtù può dirsi maggiore o minore sotto due
aspetti: primo, in se stessa; secondo, dalla parte del soggetto in cui si trova.
Se è considerata in se stessa, allora la grandezza di una virtù viene misurata
in base agli oggetti a cui si estende. Ora, chiunque abbia una virtù, p. es. la
temperanza, la possiede in rapporto a tutti gli oggetti a cui la temperanza si
estende. Il che non avviene per le scienze e per le arti: non è detto infatti che
ogni grammatico sappia tutto ciò che appartiene alla grammatica. E qui dissero
bene gli Stoici, come riferisce Simplicio [Comm. praed. 8], che la virtù
non ammette il più e il meno come la scienza e le arti: poichè la virtù consiste
essenzialmente in un massimo.
Se invece si considera la virtù dal lato del soggetto che ne partecipa, allora
essa può risultare maggiore o minore sia per la diversità dei soggetti, sia
rispetto ai vari tempi, se si tratta del medesimo soggetto. Infatti nel raggiungere
il giusto mezzo della virtù conforme alla retta ragione uno può essere
meglio disposto di un altro: o per la maggiore pratica, o per una migliore
disposizione naturale, o per un giudizio più perspicace della ragione, oppure
per un maggior dono di grazia il quale, come dice S. Paolo [Ef 4, 7], viene
elargito a ciascuno «secondo la misura del dono di Cristo». – E qui gli Stoici

si ingannavano, pensando che nessuno dovesse essere considerato virtuoso se non fosse disposto alla virtù nel modo più perfetto.
Infatti per la nozione di virtù non si richiede, come essi pensavano, che si raggiunga il giusto mezzo della ragione in un punto indivisibile, ma basta tenersi presso il mezzo, come dice Aristotele [Ethic. 2, 9]. Come anche un bersaglio unico e indivisibile può essere raggiunto più o meno esattamente, e più o meno prontamente: come nel caso degli arcieri che si esercitano al bersaglio.
Analisi delle obiezioni: 1. Quella uguaglianza non è da intendersi secondo una misura assoluta, ma secondo una certa proporzionalità: poiché tutte le virtù crescono proporzionalmente nell'uomo, come vedremo [a. seg.].
2. L'ultimo grado attribuito alla virtù può rappresentare nel bene il più o il meno secondo i modi indicati: dal momento che non è un punto indivisibile, come si è detto [nel corpo].
3. Dio non opera secondo una necessità di natura, ma secondo l'ordine della sua sapienza, seguendo la quale distribuisce agli uomini una diversa misura di virtù, secondo le parole di S. Paolo [Ef 4, 7]: «A ciascuno di noi è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo».

Articolo 2
In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 5, ad 6; In 3 Sent., d. 36, q. 1, a. 4; De Malo, q. 2, a. 9, ad 8; De Virt., q. 5, a. 3
Se le virtù esistenti simultaneamente nel medesimo soggetto siano tutte uguali
Sembra che le virtù esistenti in un identico soggetto non siano tutte ugualmente intense. Infatti:
1. L'Apostolo [1 Cor 7, 7] scrive: «Ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo chi in un altro». Ora, un dono non sarebbe per uno più proprio di un altro se ciascuno possedesse in modo uguale tutte le virtù infuse per dono di Dio. Perciò le virtù non si trovano tutte in modo uguale in un medesimo soggetto.
2. Se tutte le virtù fossero ugualmente intense in un dato soggetto, ne seguirebbe che se uno superasse un altro in una data virtù, sarebbe superiore a lui in tutte le altre. Ma ciò è manifestamente falso: poiché i vari santi vengono lodati in modo particolare per virtù differenti, come Abramo per la fede [Rm 4], Mosè per la mansuetudine [Nm 12, 3; Sir 45, 4], Giobbe per la pazienza [Tb 2, 12; Gc 5, 11]. Per cui di ciascun confessore la Chiesa può cantare: «Non si è trovato uno simile a lui, che osservasse la legge dell'Altissimo»; poiché ciascuno ebbe la prerogativa di qualche virtù. Quindi non tutte le virtù sono uguali nel medesimo soggetto.
3. Più un abito è intenso e più uno opera piacevolmente e prontamente con esso. Ora, l'esperienza dimostra che uno compie con maggior piacere e prontezza le azioni di una virtù che quelle di un'altra. Quindi non tutte le virtù sono uguali in un identico soggetto.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 6, 4] dichiara che «quanti sono uguali nella fortezza lo sono pure nella prudenza e nella temperanza»; e così di seguito. Ma ciò non potrebbe avvenire se tutte le virtù di un medesimo uomo

non fossero uguali. Perciò le virtù di un dato uomo sono tutte uguali.
Dimostrazione: La grandezza delle virtù, come si è spiegato [a. prec.], può essere considerata sotto due aspetti. Primo, rispetto alla loro natura specifica.E allora non c'è dubbio che una virtù in un dato individuo può essere maggiore di un'altra, p. es. la carità rispetto alla fede e alla speranza. - Secondo, in rapporto alla partecipazione del soggetto, cioè in quanto è più o meno intensa in chi la possiede. E da questo lato tutte le virtù di un dato individuo sono uguali per una certa uguaglianza di proporzionalità, in quanto esse crescono in lui ugualmente: come le dita di una mano sono disuguali in lunghezza, ma proporzionalmente sono uguali, poiché crescono tutte proporzionalmente.
Ora, la nozione di questa particolare uguaglianza deve essere definita come quella della connessione [delle virtù]: infatti l'uguaglianza è come una particolare connessione delle virtù basata sulla loro grandezza. Ma sopra [q. 65, a. 1] si è notato che la connessione delle virtù può essere definita in due modi. Primo, seguendo la teoria di coloro che considerano le quattro virtù cardinali come quattro condizioni generali delle virtù [cf. q. 61, a. 4], ciascuna delle quali è riscontrabile mescolata alle altre in qualsiasi materia. Ora, da questo punto di vista, in qualsiasi materia una virtù non può dirsi uguale se non ha uguali tutte queste condizioni. S. Agostino [De Trin. 6, 4] sostiene questo concetto dell'uguaglianza delle virtù scrivendo: «Se tu dici che questi [due] sono uguali nella fortezza, ma che il primo è superiore nella prudenza, ne segue che la fortezza del secondo è meno prudente. E così non sono uguali neppure nella fortezza, dal momento che la fortezza del primo è più prudente. E troverai la stessa cosa nelle altre virtù, se provi a esaminarle tutte allo stesso modo».
Secondo, la connessione delle virtù può essere definita seguendo la teoria di coloro i quali pensano che tali virtù abbiano ciascuna la sua materia determinata [cf. q. 65, aa. 1, 2]. E da questo punto di vista il motivo della connessione delle virtù morali deriva dalla prudenza, e per le virtù infuse dalla carità: non deriva invece dall'inclinazione, che è propria del soggetto, come sopra [ib., a. 1] si è spiegato. Così dunque anche la nozione di uguaglianza tra le virtù può essere desunta dalla prudenza, per quanto riguarda l'elemento formale di tutte le virtù morali: posto infatti che la ragione in un dato individuo sia perfetta, da essa sarà determinato proporzionalmente il giusto mezzo in ogni materia delle virtù.
Riguardo invece all'elemento materiale delle virtù morali, cioè rispetto all'inclinazione verso l'atto virtuoso, un individuo può essere più portato all'atto di una virtù che a quello di un'altra dalla natura, dalle abitudini, o anche da un dono della grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole dell'Apostolo possono essere riferite alle grazie gratis datae, che non sono comuni a tutti, e che non sono uguali in ciascuno. - Oppure si può rispondere che tali parole si riferiscono alla misura della grazia santificante, secondo la quale uno è meglio equipaggiato di un altro in tutte le virtù in base a una maggiore prudenza, o anche carità, che forma l'elemento connettivo di tutte le virtù infuse.
2. I santi sono lodati in modo particolare per una virtù o per un'altra a motivo della maggior prontezza nel compierne gli atti rispettivi.
3. È così evidente la risposta anche alla terza obiezioni.

Articolo 3
II-II, q. 23, a. 6, ad 1; In 4 Sent., d. 33, q. 3, a. 3
Se le virtù morali siano superiori a quelle intellettuali
Sembra che le virtù morali siano superiori a quelle intellettuali. Infatti:
1. È certo migliore ciò che è più necessario e duraturo. Ora, le virtù morali sono «più durature delle discipline» [Arist., Ethic. 1, 10], cioè delle virtù intellettuali; e sono anche più necessarie alla vita umana. Esse quindi vanno preferite alle virtù intellettuali.
2. Rientra nella definizione della virtù «rendere buono chi la possiede» [cf. q. 55, a. 3, s.c.]. Ma un uomo viene detto buono per le virtù morali, non già per quelle intellettuali, se si eccettua la prudenza. Perciò le virtù morali sono migliori di quelle intellettuali.
3. Il fine è superiore ai mezzi ad esso ordinati. Ora, secondo Aristotele [Ethic. 6, 12] «la virtù morale rettifica l'intenzione del fine, mentre la prudenza rettifica la scelta dei mezzi». Quindi le virtù morali sono superiori alla prudenza, che è la virtù intellettuale in campo morale.
In contrario: Le virtù morali, come nota Aristotele [Ethic. 1, 13], sono in un soggetto che è razionale per partecipazione; invece le virtù intellettuali risiedono in un soggetto razionale per essenza. Ma la facoltà razionale per essenza è superiore alle facoltà razionali per partecipazione. Quindi le virtù intellettuali sono superiori alle virtù morali.
Dimostrazione: Una cosa può essere superiore o inferiore [a un'altra] in due maniere: puramente e semplicemente oppure sotto un certo aspetto. Infatti nulla impedisce che una cosa sia puramente e semplicemente superiore a un'altra, come «il filosofare rispetto all'arricchirsi», e tuttavia non lo sia sotto un certo aspetto, cioè «per chi è in necessità» [cf. Arist., Topic. 3, 2]. Ora, ogni cosa viene considerata per se stessa, ossia puramente e semplicemente , quando è considerata nella sua natura specifica. D'altra parte abbiamo già visto [q. 54, a. 2; q. 60, a. 1] che la virtù deriva la sua specie dall'oggetto. Quindi di per sé è superiore quella virtù che ha un oggetto più alto.
Ora, è evidente che l'oggetto della ragione è più nobile di quello dell'appetito: poiché la ragione conosce le cose nella loro universalità, mentre l'appetito tende verso le cose nella loro esistenza concreta e particolare. Perciò puramente e semplicemente le virtù intellettuali, che danno compimento alla ragione, sono superiori alle virtù morali, che perfezionano l'appetito.
Se però si considerano le virtù in ordine all'atto, allora è superiore la virtù morale che perfeziona l'appetito, il quale ha il compito di muovere le altre potenze all'atto, come si è spiegato in precedenza [q. 9, a. 1]. - E poiché la virtù deriva il suo nome dall'essere principio di un qualche atto, essendo la perfezione di una potenza, ne segue che la nozione di virtù spetta più alle virtù morali che a quelle intellettuali; sebbene assolutamente parlando le virtù intellettuali siano abiti superiori.
Analisi delle obiezioni: 1: Le virtù morali sono più durature di quelle intellettuali in quanto vengono esercitate in cose riguardanti la vita ordinaria. È chiaro però che l'oggetto delle scienze, formato di princìpi necessari e

immutabili, è più duraturo dell'oggetto delle virtù morali, costituito di azioni particolari da compiere. – Il fatto poi che le virtù morali siano più necessarie alla vita non dimostra che sono superiori in senso assoluto, ma solo in questo senso relativo. Anzi, le virtù intellettuali speculative, per il fatto che non sono ordinate ad altro come mezzi al fine, si rivelano superiori. Infatti ciò si verifica perché con esse in qualche modo viene iniziata in noi la beatitudine, che consiste nella contemplazione della verità, come si è visto in precedenza [q. 3, a. 6].

2. Un uomo viene detto buono in senso assoluto in forza delle virtù morali e non in forza di quelle intellettuali per il fatto che, come si è spiegato [q. 56, a. 3], si deve all'appetito la mozione delle altre potenze ai loro atti. Per cui ciò dimostra soltanto che le virtù morali sono superiori sotto un certo aspetto.

3. La prudenza guida le virtù morali non soltanto scegliendo i mezzi, ma anche prestabilendo il fine. Ora, il fine di ogni virtù morale consiste nel raggiungere il giusto mezzo nella propria materia: e questo giusto mezzo viene determinato secondo la retta ragione della prudenza, come insegna Aristotele [Ethic. 2, 6; 6, 13].

Articolo 4

Supra, a. 1; II-II, q. 58, a. 12; q. 123, a. 12; q. 141, a. 8; In 4 Sent., d. 33, q. 3, a. 3; De Virt., q. 5, a. 3

Se la giustizia sia la prima tra le virtù morali

Sembra che la giustizia non sia la prima tra le virtù morali. Infatti:

1. È cosa più grande dare del proprio che rendere a qualcuno ciò che gli è dovuto. Ora, la prima di queste cose spetta alla liberalità, la seconda alla giustizia. Quindi la liberalità è una virtù superiore alla giustizia.

2. In ogni genere di cose il massimo si rivela in ciò che troviamo in esso di più perfetto. Ora, sta scritto [Gc 1, 4] che «la pazienza ha l'opera perfetta». Quindi la pazienza è superiore alla giustizia.

3. Secondo Aristotele [Ethic. 4, 3], «la magnanimità compie ciò che è grande in tutte le virtù». Quindi rende grande anche la giustizia. Perciò è superiore alla giustizia.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 1] insegna che «la giustizia è la più eccellente delle virtù».

Dimostrazione: Una virtù, secondo la sua specie, può essere detta maggiore o minore in senso assoluto [simpliciter] o in senso relativo [secundum quid]. Si dice che è maggiore in senso assoluto se in essa riluce un bene maggiore di ordine razionale, come si è detto sopra [a. 1]. E da questo lato la giustizia sovrasta su tutte le virtù morali, essendo la più vicina alla ragione. E ciò è evidente a motivo sia del soggetto che dell'oggetto. A motivo del soggetto dal momento che essa risiede nella volontà, e la volontà è un appetito razionale, come si è dimostrato [q. 8, a. 1; q. 26, a. 1]. A motivo dell'oggetto, ossia della materia, dal momento che riguarda le operazioni con le quali l'uomo viene ordinato non solo in se stesso, ma anche in rapporto agli altri. Perciò, come dice Aristotele [l. cit. nel s.c.], «la giustizia è la più eccellente delle virtù».

– E fra le altre virtù morali, che riguardano le passioni, tanto più in ciascuna

riluce il bene di ordine razionale quanto maggiori sono i beni rispetto ai quali viene sottomesso alla ragione il moto dell'appetito. Ora, il massimo bene che appartiene all'uomo è la vita, dalla quale tutti gli altri beni dipendono. Perciò la fortezza, che sottomette alla ragione i moti appetitivi riguardanti la morte e la vita, tiene il primo posto fra le virtù morali aventi per oggetto le passioni; tuttavia è dopo la giustizia. Per cui il Filosofo [Reth. 1, 9] scrive che «le più grandi virtù sono necessariamente quelle che sono massimamente onorate dagli altri: poiché la virtù è un potere benefico. E per questo motivo la gente onora al sommo i forti e i giusti: poiché l'una», cioè la fortezza, «è utile in guerra e l'altra», cioè la giustizia, «lo è in guerra e in pace».

Dopo la fortezza viene la temperanza, che sottomette l'appetito alla ragione rispetto a quei beni che sono ordinati immediatamente o alla vita dell'individuo o a quella della specie, cioè rispetto al cibo e alla sessualità. – E così queste tre virtù, assieme alla prudenza, sono denominate principali anche a motivo della dignità.

Diciamo invece che una virtù è superiore o maggiore in senso relativo secondo che offre alla virtù principale una rifinitura o un ornamento. Come la sostanza di per sé [simpliciter] è superiore all'accidente, tuttavia qualche accidente sotto un certo aspetto [secundum quid] è superiore alla sostanza, in quanto perfeziona la sostanza in un modo di essere accidentale.

Analisi delle obiezioni: 1. L'atto della liberalità deve fondarsi sull'atto della giustizia: infatti, come nota Aristotele [Polit. 2, 2], «non si avrebbe una donazione liberale se uno non desse del proprio». Perciò la liberalità non potrebbe esistere senza la giustizia, la quale stabilisce ciò che appartiene a ciascuno. Invece la giustizia può esistere anche senza la liberalità. Quindi la giustizia di per sé è superiore alla liberalità, in quanto più comune e fondamentale; tuttavia la liberalità è superiore sotto un certo aspetto, essendo come un ornamento della giustizia, e un suo complemento.

2. Si dice che la pazienza ha «l'opera perfetta» per la sopportazione dei mali poiché in rapporto ad essi esclude non solo le ingiuste vendette, come fa la giustizia; non solo l'odio, come fa la carità; non solo l'ira, come fa la mansuetudine, ma anche l'eccessiva tristezza, che è la radice dei difetti accennati.

E così è più perfetta e superiore, proprio perché in questo campo estirpa il male alla radice. – Ma essa non è superiore puramente e semplicemente a tutte le altre virtù. Poiché la fortezza non solo sopporta le prove senza turbamento, come fa la pazienza, ma quando è necessario ne va in cerca. Per cui colui che è forte è anche paziente, ma non viceversa: infatti la pazienza è solo una parte della fortezza.

3. Come insegna Aristotele [Ethic. 4, 3], la magnanimità si fonda sulla preesistenza delle altre virtù. Infatti essa ne è come un ornamento. E così in un certo senso è superiore a tutte le altre; non però in senso assoluto.

## Articolo 5

Supra, q. 57, a. 2, ad 2; In 6 Ethic., lect. 6

### Se la sapienza sia la più grande delle virtù intellettuali

Sembra che la sapienza non sia la più grande delle virtù intellettuali. Infatti:

1. Chi comanda è superiore a chi è comandato. Ora, sembra che la prudenza comandi alla sapienza, poiché al dire di Aristotele [Ethic. 1, 2] la politica, che è una parte della prudenza [cf. Ethic. 6, 8], «preordina quali siano le discipline da stabilirsi nelle città, e quali di esse ciascuno debba apprendere, e fino a qual punto». Ora, dal momento che tra le discipline c'è anche la sapienza, sembra che la prudenza le sia superiore.
2. Per definizione la virtù è fatta per ordinare l'uomo alla felicità: infatti la virtù è «la disposizione di un essere perfetto all'ottimo», come dice Aristotele [Phys. 7, 3]. Ma la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, mediante le quali l'uomo arriva alla felicità, mentre la sapienza non considera gli atti umani che portano alla beatitudine. Quindi la prudenza è una virtù superiore alla sapienza.
3. Più una conoscenza è perfetta, più grande è il suo valore. Ma noi possiamo avere una conoscenza più perfetta delle realtà umane, oggetto della scienza, che delle realtà divine, oggetto della sapienza, secondo la distinzione di S. Agostino [De Trin. 12, 14]: poiché le realtà divine sono incomprensibili, come dice la Scrittura [Gb 36, 26]: «Ecco, Dio è così grande che non lo comprendiamo ». Quindi la scienza è una virtù superiore alla sapienza.
4. La conoscenza dei princìpi è superiore alla conoscenza delle conclusioni. Ma la sapienza, come le altre scienze, trae le sue conclusioni da princìpi indimostrabili, che appartengono all'intelligenza. Quindi l'intelligenza è una virtù superiore alla sapienza.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, 7] afferma che la sapienza è «come il capo» tra le virtù intellettuali.
Dimostrazione: Si è già detto [a. 3] che la grandezza specifica di una virtù viene desunta dal suo oggetto. Ora, l'oggetto della sapienza sorpassa l'oggetto di tutte le virtù intellettuali: essa infatti, come insegna Aristotele [Met. 1, cc. 1, 2], considera la causa suprema, che è Dio. E poiché mediante la causa si giudicano gli effetti, e mediante la causa superiore le cause inferiori, ne segue che alla sapienza spetta di giudicare di tutte le altre virtù intellettuali, di ordinarle e di avere come una funzione architettonica su tutte.
Analisi delle obiezioni: 1. È impossibile che la prudenza sia una virtù più grande della sapienza, dal momento che la prudenza ha per oggetto le realtà umane e la sapienza la causa suprema; «a meno che l'uomo», come nota Aristotele [Ethic. 6, 7], «non sia la più grande realtà esistente nell'universo». Perciò bisogna convenire con lui [cf. ib., c.13] che la prudenza non comanda anche alla sapienza, ma si verifica piuttosto il contrario: poiché, al dire di S. Paolo [1 Cor 2, 15], «l'uomo spirituale giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno». Infatti la prudenza non ha il compito di intromettersi nelle realtà supreme, oggetto della sapienza, ma comanda quanto è preordinato alla sapienza, cioè le vie per cui l'uomo deve raggiungere la sapienza. Perciò in questo troviamo che la prudenza, o la politica, è al servizio della sapienza: infatti introduce ad essa preparandole la via, come fa l'usciere col suo re.
2. La prudenza considera i mezzi per raggiungere la felicità; invece la sapienza considera l'oggetto stesso della felicità, cioè l'intelligibile supremo.

E se la considerazione della sapienza rispetto al proprio oggetto fosse perfetta, in quest'atto della sapienza avremmo la perfetta felicità. Siccome però l'atto della sapienza nella vita presente è imperfetto in rapporto all'oggetto principale, che è Dio, ne viene che l'atto della sapienza è una certa anticipazione o partecipazione della felicità futura. E così la sapienza è più vicina alla felicità di quanto lo sia la prudenza.

3. Il Filosofo [De anima 1, 1] nota che «una conoscenza è preferibile a un'altra o perché riguarda cose più nobili, o per la sua certezza». Se quindi gli oggetti rispettivi sono uguali in bontà e nobiltà, tra due virtù sarà superiore quella che è più certa. Però la conoscenza anche meno certa di realtà più alte e più grandi è da preferirsi a quella più certa di realtà inferiori. Infatti il Filosofo [De caelo 2, 12] insegna che è cosa grande poter conoscere qualcosa dei fenomeni celesti, sia pure con ragioni deboli e dialettiche. E scrive [De part. animal. 1, 5] che «è preferibile conoscere poco di realtà più nobili che conoscere molto di realtà meno nobili». – Ora la sapienza, alla quale spetta la conoscenza di Dio, non può appartenere all'uomo come un vero possesso, soprattutto nello stato della vita presente: poiché «ciò appartiene solo a Dio», come dice Aristotele [Met. 1, 2]. Tuttavia quella poca conoscenza di Dio che la sapienza può procurare è da preferirsi a ogni altra conoscenza.

4. La verità e la conoscenza dei princìpi indimostrabili dipende dalla nozione dei termini: infatti una volta conosciuto che cosa è il tutto e che cosa è la parte, subito si conosce che il tutto è maggiore della sua parte. Ma conoscere la nozione di ente e di non ente, di tutto e di parte e degli attributi immediati dell'ente, con cui vengono costituiti i primi princìpi indimostrabili, spetta alla sapienza: poiché l'ente nella sua universalità è l'effetto proprio della causa suprema, cioè di Dio. E così la sapienza si serve dei princìpi indimostrabili, oggetto dell'intelligenza, non solo per trarre le sue conclusioni, come le altre scienze, ma anche per giudicarli e disputare contro chi li nega. Perciò la sapienza è una virtù superiore alla semplice intelligenza.

## Articolo 6

II-II, q. 23, a. 6

### Se la carità sia la più alta fra le virtù teologali

Sembra che la carità non sia la più alta fra le virtù teologali. Infatti:

1. La fede risiede nell'intelletto, la speranza invece e la carità risiedono nella potenza appetitiva, come sopra [q. 62, a. 3] abbiamo detto: perciò sembra che la fede stia alla speranza e alla carità come le virtù intellettuali stanno alle virtù morali, come si è visto [a. 3]. Ma le virtù intellettuali sono superiori a quelle morali. Quindi la fede è superiore alla speranza e alla carità.

2. Ciò che si comporta come aggiunta rispetto a una cosa sembra essere maggiore di essa. Ma la speranza, come sembra, è un'aggiunta alla carità: infatti la speranza, al dire di S. Agostino [Enchir. 8], presuppone l'amore, e vi aggiunge un certo moto di propensione verso la cosa amata. Perciò la speranza è superiore alla carità.

3. La causa è al di sopra del suo effetto. Ma la fede e la speranza sono causa della carità: la Glossa [interlin.] infatti, commentando Mt 1, 2, spiega che «la

fede genera la speranza, e la speranza la carità». Quindi la fede e la speranza sono superiori alla carità.
In contrario: L'Apostolo [1 Cor 13, 13] insegna: «Queste sono le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità».
Dimostrazione: La grandezza specifica di una virtù viene misurata in base all'oggetto, come si è spiegato [a. 3]. Siccome però tutte e tre le virtù teologali riguardano Dio come proprio oggetto, l'una non può dirsi maggiore dell'altra per la superiorità dell'oggetto, ma per il fatto che lo riguarda più da vicino. E in questo modo la carità è superiore alle altre virtù. Queste infatti implicano nella loro nozione una distanza dall'oggetto, essendo la fede di realtà che non si vedono, e la speranza di realtà che non si possiedono. Invece l'amore di carità ha per oggetto una realtà già posseduta, poiché l'amato in qualche modo è già in chi lo ama; e chi ama, mediante l'affetto, raggiunge l'unione con l'amato: per cui sta scritto [1 Gv 4, 16]: «Chi dimora nella carità dimora in Dio, e Dio dimora in lui».
Analisi delle obiezioni: 1. La fede e la speranza non stanno alla carità come la prudenza alle virtù morali. E ciò per due motivi. Primo, poiché le virtù teologali hanno un oggetto che trascende l'anima umana, mentre la prudenza e le virtù morali riguardano realtà inferiori all'uomo. Ora, nelle realtà che sono al di sopra dell'uomo l'amore è superiore alla conoscenza.
Infatti la conoscenza avviene mediante la presenza dell'oggetto nel conoscente, l'amore invece mediante l'attrazione di chi ama verso la cosa amata. Ora, ciò che è al di sopra dell'uomo è più nobile in se stesso che nell'uomo: poiché ogni cosa si trova in un'altra subendone il modo di essere. Capita invece il contrario per le realtà che sono al di sotto dell'uomo. - Secondo, poiché la prudenza modera i moti appetitivi appartenenti alle virtù morali, mentre la fede non modera l'appetito tendente verso Dio, proprio delle virtù teologali, ma si limita a mostrare l'oggetto. Anzi, questo moto appetitivo verso l'oggetto trascende la conoscenza umana, secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 3, 19], il quale parla dell'«amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza».
2. La speranza presuppone l'amore di ciò che spera di raggiungere, cioè l'amore di concupiscenza: col quale amore chi desidera il bene ama più se stesso che un'altra cosa. La carità invece comporta un amore di amicizia, alla quale si giunge con la speranza, secondo le spiegazioni date [q. 62, a. 4].
3. La causa principale è certamente superiore al suo effetto, ma non la causa dispositiva. Se infatti così fosse, il calore del fuoco sarebbe superiore all'anima, di cui prepara la ricezione disponendo la materia: il che è falso in maniera evidente. Ora, è così che la fede genera la speranza, e la speranza la carità: cioè in quanto l'una dispone all'altra.

## Quaestio 67
## Prooemium

[36287] Iª-IIae q. 67 pr. Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum virtutes morales maneant post hanc vitam. Secundo, utrum

virtutes intellectuales. Tertio, utrum fides. Quarto, utrum remaneat spes. Quinto, utrum aliquid fidei maneat, vel spei. Sexto, utrum maneat caritas.

## ARGOMENTO 67
## LA PERMANENZA DELLE VIRTÙ DOPO QUESTA VITA

Rimane ora da considerare la permanenza delle virtù dopo questa vita.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se dopo questa vita rimangano le virtù morali; 2. Se rimangano le virtù intellettuali; 3. Se rimanga la fede; 4. Se rimanga la speranza; 5. Se resti qualcosa della fede, o della speranza; 6. Se rimanga la carità.

### Articolo 1

II-II, q. 136, a. 1, ad 1; In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 4; De Virt., q. 5, a. 4

**Se le virtù morali rimangano dopo questa vita**

Sembra che dopo questa vita le virtù morali non rimangano. Infatti:
1. Nello stato di gloria gli uomini saranno simili agli angeli, come disse il Signore [Mt 22, 30]. Ora, secondo Aristotele [Ethic. 10, 8] è ridicolo porre le virtù morali negli angeli. Quindi le virtù morali non ci saranno neppure negli uomini dopo questa vita.
2. Le virtù morali rendono perfetto l'uomo nella vita attiva. Ma la vita attiva non rimane dopo la vita presente: dice infatti S. Gregorio [Mor. 6, 37] che «le opere della vita attiva passano col corpo». Perciò le virtù morali non rimangono dopo questa vita.
3. La temperanza e la fortezza, che sono virtù morali, risiedono nella parte irrazionale, come insegna il Filosofo [Ethic. 3, 10]. Ma le parti irrazionali dell'anima, essendo atti di organi corporei, vengono distrutte con la distruzione del corpo. Quindi le virtù morali dopo questa vita non rimangono.
In contrario: Sta scritto [Sap 1, 15] che «la giustizia è perenne e immortale».
Dimostrazione: Come riferisce S. Agostino [De Trin. 14, 9], Cicerone riteneva che dopo questa vita le virtù cardinali non esistessero più; e che nell'altra vita gli uomini «sarebbero beati per la sola conoscenza di quella natura di cui nulla può essere migliore o più amabile», cioè «di quella natura che ha creato tutte le nature», secondo l'espressione di S. Agostino [ib.]. Questi però in seguito dimostra che le quattro virtù suddette esistono nella vita futura, sebbene in un altro modo.
Per chiarire la cosa bisogna ricordare che in queste virtù c'è un elemento formale e un elemento materiale. L'elemento materiale è una certa inclinazione della parte appetitiva verso le passioni e le operazioni secondo una determinata misura. Siccome però questa misura è stabilita dalla ragione, di conseguenza l'elemento formale in tutte le virtù è l'ordine stesso della ragione.
Si deve dunque concludere che le virtù morali non rimangono nella vita futura quanto al loro elemento materiale. Infatti nella vita futura non ci potranno essere né le concupiscenze, né i piaceri della gola o venerei; né i timori o le audacie relative ai pericoli di morte; e neppure le ripartizioni o le comunicazioni dei beni che servono alla vita presente. Invece queste virtù dureranno perfettissimamente nei beati, dopo questa vita, quanto al loro elemento formale:

poiché la ragione in ciascuno di essi sarà rettissima rispetto a quanto li riguarderà in quello stato; e la potenza appetitiva si muoverà in tutto secondo l'ordine della ragione.
Perciò S. Agostino [ib.] scrive che «allora la prudenza sarà senza pericolo di errore; la fortezza senza la molestia dei mali da sopportare; la temperanza senza la resistenza delle passioni. Cosicché la prudenza avrà il compito di non preferire e di non equiparare a Dio nessun bene, la fortezza quello di aderire fermissimamente a lui e la temperanza quello di non compiacersi di alcuna minorazione nociva». Per la giustizia poi è evidente l'atto che allora dovrà avere, cioè «la sottomissione a Dio»: poiché anche in questa vita spetta alla giustizia l'essere sottomessi ai superiori.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel passo citato il Filosofo parla delle virtù morali rispetto al loro elemento materiale: cioè nella giustizia considera «le compravendite e i mutui», nella fortezza «le cose temibili e i pericoli» e nella temperanza «le concupiscenze sregolate».
2. La risposta vale anche per la seconda obiezioni. Infatti le realtà che costituiscono la vita attiva sono l'elemento materiale delle virtù.
3. Due sono gli stati che seguiranno questa vita: uno precedente la risurrezione, nel quale le anime saranno separate dal corpo, e un altro dopo la risurrezione, nel quale le anime torneranno a essere unite al loro corpo. Nello stato di risurrezione, dunque, negli organi corporei ci saranno le potenze irrazionali, come ci sono adesso. E allora nell'irascibile ci potrà essere la fortezza, e nel concupiscibile la temperanza: poiché le due facoltà saranno perfettamente disposte a obbedire alla ragione.
Invece nello stato che precede la risurrezione le facoltà irrazionali non saranno nell'anima attualmente, ma solo radicalmente nella sua essenza, come si è visto nella Prima Parte [q. 77, a. 8]. Perciò anche le suddette virtù potranno esistere attualmente solo in radice, cioè nella ragione e nella volontà, nelle quali si trovano i germi di queste virtù, secondo le spiegazioni date [q. 63, a. 1].
La giustizia invece, che risiede nella volontà, rimane anche in atto. Per cui particolarmente di essa sta scritto [cf. s.c.] che è «immortale»: sia a motivo del soggetto, poiché la volontà è incorruttibile, sia anche per la somiglianza degli atti, come sopra [nel corpo] si è notato.

## Articolo 2

I, q. 89, aa. 5, 6; In 3 Sent., d. 31, q. 2, a. 4; In 4 Sent., d. 50, q. 1, a. 2; In 1 Cor., c. 13, lect. 3

### Se le virtù intellettuali rimangano dopo questa vita

Sembra che le virtù intellettuali non rimangano dopo questa vita. Infatti:
1. L'Apostolo [1 Cor 13, 8 s.] assicura che «la scienza svanirà»: e questo perché «la nostra conoscenza è imperfetta». Ora, come è parziale e imperfetta la conoscenza della scienza, così lo è anche quella delle altre virtù intellettuali, finché dura la vita presente. Perciò dopo questa vita cesseranno tutte le virtù intellettuali.
2. Il Filosofo [Praed. 6] insegna che la scienza, essendo un abito, è una qualità difficilmente amovibile: infatti non si perde facilmente, ma solo per una forte trasmutazione o malattia. Ora, nessuna trasmutazione del corpo umano

è più grave di quella della morte. Quindi la scienza e le altre virtù intellettuali non rimangono dopo questa vita.
3. Le virtù intellettuali perfezionano l'intelletto perché possa compiere bene il proprio atto. Ma dopo questa vita non pare che l'atto dell'intelletto possa ancora esistere poiché, al dire di Aristotele [De anima 3, 7], «l'anima non intende nulla senza i fantasmi»; e d'altra parte i fantasmi non possono allora rimanere, trovandosi essi soltanto in organi corporei. Quindi le virtù intellettuali dopo questa vita non rimangono.
In contrario: La conoscenza dell'universale e del necessario è più stabile che quella del singolare e del contingente. Ora, dopo questa vita rimane nell'uomo la conoscenza dei singolari contingenti, quali sono, p. es., le cose che uno ha fatto o patito; e lo dimostra quel testo evangelico [Lc 16, 25]: «Ricordati che hai ricevuto i tuoi beni durante la vita, e Lazzaro parimenti i suoi mali».
Perciò a maggior ragione rimane la conoscenza delle cose universali e necessarie, che appartengono alla scienza e alle altre virtù intellettuali.
Dimostrazione: Come si è già visto nella Prima Parte [q. 79, a. 6], alcuni ritenevano che le specie intelligibili rimanessero nell'intelletto possibile soltanto nell'atto del conoscere, e che cessata l'intellezione attuale non ci fosse una conservazione delle specie se non nelle potenze sensitive, che sono atti di organi corporei, cioè nell'immaginativa e nella memoria. Ma queste facoltà vengono distrutte con la distruzione del corpo. Stando perciò a questa teoria, dopo la distruzione del corpo in nessun modo può rimanere la scienza, e neppure qualsiasi altra virtù intellettuale.
Ma questa opinione è contro il pensiero di Aristotele, il quale nel De Anima [3, 7] afferma che «l'intelletto possibile è in atto quando, come conoscente, diviene le singole cose; tuttavia è anche in potenza a pensare attualmente». – Ed è inoltre contro la ragione: poiché le specie intelligibili sono ricevute nell'intelletto possibile in modo stabile, secondo la natura del ricevente. Infatti l'intelletto possibile viene anche chiamato [da Aristotele] «luogo delle specie» [cf. ib.], come per dire che conserva le specie intelligibili.
Però i fantasmi, guardando ai quali l'uomo intellettualmente conosce nella vita presente mediante l'applicazione delle specie intelligibili, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 84, a. 7; q. 85, a. 1, ad 5], vengono distrutti con la distruzione del corpo. E così dalla parte dei fantasmi, che ne sono come l'elemento materiale, le virtù intellettuali vengono distrutte con la distruzione del corpo; dalla parte invece delle specie intelligibili, che risiedono nell'intelletto possibile, tali virtù rimangono. E tali specie sono come l'elemento formale nelle virtù intellettuali. Quindi le virtù intellettuali dopo questa vita rimangono nel loro elemento formale, ma non nel loro elemento materiale, come si è detto anche a proposito di quelle morali [a. prec.].
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole dell'Apostolo vanno applicate all'elemento materiale della scienza, e al modo della conoscenza intellettiva: poiché dopo la distruzione del corpo cesseranno i fantasmi, e l'uso della scienza mediante il ricorso ai fantasmi.
2. La malattia può distruggere un abito scientifico nel suo elemento materiale, cioè rispetto ai fantasmi, ma non rispetto alle specie intellegibili che sono

nell'intelletto possibile.
3. Dopo la morte, come si è detto nella Prima Parte [q. 89, a. 1], l'anima separata ha un modo di conoscere diverso dall'attuale, che avviene mediante il ricorso ai fantasmi. E così la scienza rimarrà, non però secondo il medesimo procedimento; come si è detto [a. prec.] anche delle virtù morali.

Articolo 3
II-II, q. 4, a. 4, ad 1; In 3 Sent., d. 31, q. 2, a. 1, sol. 1; De Virt., q. 5, a. 4, ad 10
Se la fede rimanga dopo questa vita
Sembra che la fede rimanga dopo questa vita. Infatti:
1. La fede è superiore alla scienza. Ma la scienza dopo questa vita rimane, come si è detto [a. prec.]. Quindi anche la fede.
2. S. Paolo [1 Cor 3, 11] afferma: «Nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già è stato posto, e che è Gesù Cristo», cioè la fede in Gesù Cristo. Ma tolto il fondamento non può rimanere ciò che vi è edificato sopra. Se quindi dopo questa vita non rimane la fede, non rimane alcun'altra virtù.
3. La conoscenza della fede e quella della gloria differiscono come l'imperfetto e il perfetto. Ma la conoscenza imperfetta può coesistere con la conoscenza perfetta: come nell'angelo possono stare insieme la conoscenza vespertina e quella mattutina; e come un uomo può avere a proposito di una data conclusione una conoscenza scientifica derivata da un sillogismo dimostrativo e un'opinione basata su un sillogismo dialettico. Perciò dopo questa vita la fede può anch'essa coesistere con la visione della gloria.
In contrario: L'Apostolo [2 Cor 5, 6 s.] afferma: «Finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore, camminando per fede e non ancora in visione ». Ora, quelli che sono nella gloria non sono in esilio lontano dal Signore, ma sono a lui presenti. Quindi la fede non rimane nella gloria dopo questa vita.
Dimostrazione: La causa dell'incompatibilità di una cosa con un'altra è la loro opposizione: poiché tra gli opposti è sempre inclusa l'opposizione esistente tra l'affermazione e la negazione. Ora, l'opposizione in certe cose è fondata su forme contrarie: come avviene nei colori tra il bianco e il nero. In altre invece è fondata sulla perfezione e l'imperfezione: nelle alterazioni, p. es., il più e il meno vengono presi come contrari, come quando una cosa poco calda diventa molto calda, come dice Aristotele [Phys. 5, 2]. E poiché il perfetto e l'imperfetto si contrappongono, è impossibile che simultaneamente e sotto il medesimo aspetto possano esistere la perfezione e l'imperfezione. L'imperfezione però talora è nella natura di una cosa, e fa parte della sua specie: come il mancare della ragione rientra nella natura specifica del cavallo o del bue. E poiché un'identica cosa non può passare da una specie a un'altra, se si toglie questa imperfezione si distrugge la sua natura: il bue p. es., o il cavallo, non esisterebbero più se diventassero razionali. - Altre volte invece l'imperfezione non appartiene alla natura specifica, ma capita a un dato soggetto per altri motivi: come a un uomo può capitare una deficienza della ragione per il fatto che l'uso della ragione viene in lui ostacolato dal sonno, dall'ubriachezza, o da altre cose del genere. Ora, è evidente che eliminando queste imperfezioni la sostanza della cosa rimane.

È chiaro a questo punto che l'imperfezione del conoscere fa parte della natura della fede: rientra infatti nella sua definizione essendo essa, come dice S. Paolo [Eb 11, 1], «il fondamento delle cose che si sperano e la prova di quelle che non si vedono». E S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 40] scrive: «Che cos'è la fede? Credere ciò che non vedi». Ora, conoscere senza vedere costituisce un'imperfezione per la conoscenza. E così l'imperfezione rientra nella natura della fede. Per cui è evidente che la fede non può diventare una conoscenza perfetta, se rimane numericamente identica a se stessa.

Ma bisogna ancora considerare se possa coesistere con una conoscenza perfetta: infatti nulla impedisce che una conoscenza imperfetta possa talora coesistere con una conoscenza perfetta. Bisogna dunque notare che una conoscenza può essere imperfetta in tre modi: primo, a motivo dell'oggetto; secondo, a motivo del mezzo conoscitivo; terzo, a motivo del soggetto.

A motivo dell'oggetto di conoscenza differiscono secondo la perfezione e l'imperfezione la conoscenza mattutina e quella vespertina degli angeli: infatti la conoscenza mattutina riguarda le cose in quanto hanno la loro esistenza nel Verbo, mentre la conoscenza vespertina riguarda le cose in quanto sussistono nella loro propria natura, esistenza questa imperfetta rispetto alla prima. – Per il mezzo conoscitivo invece differiscono secondo la perfezione e l'imperfezione la conoscenza di una conclusione raggiunta mediante un mezzo dimostrativo e quella raggiunta mediante un termine medio probabile.

A motivo del soggetto differiscono infine tra loro secondo la perfezione e l'imperfezione l'opinione, la fede e la scienza. Infatti nel concetto di opinione è implicita la scelta in un'alternativa col timore che sia vero il contrario: per cui manca la ferma adesione. Invece nella nozione di scienza è implicita la ferma adesione accompagnata dalla visione intellettiva: essa infatti ha una certezza che deriva dall'intuizione dei primi princìpi. Invece la fede è a mezza strada: è superiore all'opinione, perché ha un'adesione ferma, ma è al disotto della scienza, non avendo la visione.

Ora, è evidente che il perfetto e l'imperfetto non possono coesistere sotto il medesimo aspetto; tuttavia due cose che differiscono secondo la perfezione e l'imperfezione possono coesistere in un dato soggetto sotto un certo aspetto comune, pur essendo diverse quanto a perfezione. Perciò la conoscenza perfetta e quella imperfetta dalla parte dell'oggetto in nessun modo possono coesistere a proposito di un medesimo oggetto. Possono invece coincidere nell'identico mezzo dimostrativo, e nell'identico soggetto: infatti nulla impedisce che un uomo simultaneamente e mediante un unico mezzo dimostrativo abbia la conoscenza di due cose, di cui l'una è perfetta e l'altra imperfetta, della salute, p. es., e della malattia, del bene e del male. – Parimenti è impossibile che due conoscenze, perfetta e imperfetta dalla parte del mezzo, possano convenire in un unico mezzo. Nulla però impedisce che possano convenire nell'oggetto e nel soggetto: infatti un uomo può conoscere una medesima conclusione e con un termine medio probabile, e con un termine medio dimostrativo.

Così pure è impossibile che due conoscenze, perfetta e imperfetta in rapporto al soggetto, possano coesistere nel medesimo soggetto. Ora, la fede implica

nel suo concetto un'imperfezione in rapporto al soggetto: implica cioè che il credente non veda ciò che crede; invece la beatitudine, come si è già visto [q. 3, a. 8], implica nel suo concetto la perfezione del conoscere rispetto al soggetto: implica cioè che il beato veda ciò da cui è reso beato. Perciò è evidente che è impossibile la coesistenza della fede con la beatitudine nel medesimo soggetto.

Analisi delle obiezioni: 1. La fede è superiore alla scienza nell'oggetto: poiché il suo oggetto è la prima verità. Ma la scienza ha un modo di conoscere più perfetto, il quale non ripugna alla perfezione della beatitudine, cioè alla visione, come invece vi ripugna la fede.

2. La fede è fondamento nella misura in cui fornisce una conoscenza. Perciò quando la conoscenza raggiungerà la sua perfezione, avremo un fondamento più perfetto.

3. La Analisi è evidente dopo quanto abbiamo detto.

Articolo 4

II-II, q. 18, a. 2; In 3 Sent., d. 26, q. 2, a. 5, sol. 2; d. 31, q. 2, a. 1, sol. 2; De Virt., q. 4, a. 4

Se la speranza rimanga dopo la morte nello stato di gloria

Sembra che dopo la morte nello stato di gloria la speranza debba rimanere.

Infatti:

1. La speranza nobilita l'appetito umano più delle virtù morali. Ora le virtù morali, come dimostra S. Agostino [De Trin. 14, 9], rimangono dopo questa vita. A maggior ragione, quindi, rimane la speranza.

2. La speranza si contrappone al timore. Ma il timore dopo questa vita rimane: nei beati come timore filiale, che dura eternamente, e nei dannati come timore delle pene. Quindi, per lo stesso motivo, può rimanere anche la speranza.

3. La speranza ha per oggetto un bene futuro, come il desiderio. Ma nei beati si trova il desiderio dei beni futuri: sia rispetto alla gloria del corpo, che le anime dei beati desiderano, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 35], sia rispetto alla gloria dell'anima, secondo quanto dice la Scrittura [Sir 24, 20]: «Quanti si nutrono di me avranno ancora fame, e quanti bevono di me avranno ancora sete»; e ancora [1 Pt 1, 12]: «Cose che gli angeli desiderano fissare con lo sguardo». Perciò sembra che la speranza possa trovarsi nei beati dopo questa vita.

In contrario: L'Apostolo [Rm 8, 24] si domanda: «Ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?». Ma i beati vedono ciò che forma l'oggetto della speranza, cioè Dio. Quindi non sperano.

Dimostrazione: Come sopra si è detto [a. prec.], ciò che implica nella sua nozione un'imperfezione del suo soggetto non può coesistere con un soggetto dotato della perfezione opposta. Il moto, p. es., implica nella sua nozione un'imperfezione del proprio soggetto, essendo «l'atto di ciò che è in potenza in quanto è in potenza» [cf. Arist., Phys 3, 1]; per cui quando questa potenza passa all'atto, il moto cessa: quando infatti una cosa è ormai bianca, l'imbiancatura finisce. Ora, la speranza implica un moto verso ciò che non si possiede, secondo le spiegazioni da noi date a proposito della passione della speranza [q. 40, aa. 1, 2]. Perciò quando avremo ciò che speriamo, cioè la fruizione di

Dio, non ci potrà più essere la speranza.
Analisi delle obiezioni: 1. La speranza è più nobile delle virtù morali per il suo oggetto, che è Dio. Ma gli atti delle virtù morali, eccetto la loro materia che non sempre rimane, non ripugnano, come gli atti della speranza, alla perfezione della beatitudine. Infatti la virtù morale non nobilita l'appetito soltanto in ordine alle cose non ancora possedute, ma anche in ordine a quelle che attualmente si possiedono.
2. Il timore, come vedremo [II-II, 19, 2], è di due specie: servile e filiale. Quello servile è il timore della pena: e questo non ci potrà essere nella gloria, dove non esiste alcuna possibilità di pena. - Invece il timore filiale ha due atti, cioè la riverenza verso Dio, e quanto a questo atto rimane, e la paura di separarsi da lui, e quanto a quest'altro atto non rimane. Infatti separarsi da Dio ha natura di male; ma di nessun male là si potrà temere, come dice la Scrittura [Pr 1, 32]: «Vivrà tranquillo, sicuro dal timore del male». Ora il timore, secondo le spiegazioni date [q. 23, a. 2; q. 40, a. 1], si oppone alla speranza in base all'antinomia tra bene e male: perciò il timore che rimane nella gloria non si contrappone alla speranza.
Nei dannati invece il timore della pena può trovarsi più che la speranza della gloria nei beati. Poiché nei dannati ci sarà un succedersi di pene, e quindi rimane salva la nozione di cosa futura, oggetto dei timore; invece la gloria dei santi è senza successione, per una certa partecipazione dell'eternità, nella quale non esiste il passato e il futuro, ma solo il presente.
Tuttavia neppure nei dannati esiste propriamente il timore. Infatti il timore, come si è visto sopra [q. 42, a. 2], non esiste mai senza una qualche speranza di scampo: e questa nei dannati non ci può essere. Per cui non si può parlare di timore che in senso generale, nel senso cioè di una qualsiasi aspettativa di un male futuro.
3. Rispetto alla gloria dell'anima, nei beati non ci può essere il desiderio quanto al futuro, per la ragione accennata [a. 2]. Si dice comunque che vi sarà allora fame e sete per escludere la nausea; e per lo stesso motivo si parla di desiderio negli angeli. - Invece quanto alla gloria del corpo nelle anime dei santi ci può essere il desiderio, ma non la speranza, propriamente parlando: né la speranza come virtù teologale, il cui oggetto è Dio e non un bene creato, né la speranza in senso ordinario. Poiché oggetto della speranza è il bene arduo, come si disse sopra [q. 40, a. 1]: ora, un bene di cui possediamo già la causa indefettibile non si presenta più come cosa ardua. Per cui quando uno possiede il danaro occorrente non si dice che spera di possedere ciò che potrebbe subito comprare. Parimenti non si può dire con proprietà di linguaggio che quanti hanno la gloria dell'anima sperano la gloria del corpo, ma solo che la desiderano.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 31, q. 2, a. 1, sol. 3
Se nella gloria resti qualcosa della fede o della speranza
Sembra che nella gloria resti qualcosa della fede o della speranza. Infatti:
1. Tolto ciò che è proprio, rimane l'elemento comune, come dice il

De Causis [1]: «Tolto il razionale rimane il vivente; e tolto il vivente, rimane l'ente». Ora, la fede ha qualcosa di comune con la beatitudine, cioè la conoscenza, e ha qualcosa di proprio, cioè l'enigma: infatti essa è una conoscenza enigmatica. Tolto quindi l'enigma della fede, ne rimane la conoscenza.

2. La fede è una luce spirituale dell'anima, secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 1, 17 s.]: «Siano illuminati gli occhi della vostra mente nella conoscenza di Dio»; è però una luce imperfetta rispetto alla luce della gloria, di cui sta scritto [Sal 35, 10]: «Nella tua luce vediamo la luce». Ora una luce imperfetta, al giungere di quella perfetta, non si estingue: infatti la chiarezza del sole non spegne la candela. Quindi anche la luce della fede rimane con la luce della gloria.

3. La sostanza di un abito non viene eliminata perché viene a mancare la materia: infatti uno può conservare l'abito della liberalità anche dopo aver perduto le ricchezze; non ne può invece avere l'atto. Ora, l'oggetto della fede è la prima verità nella condizione di cosa non vista. Tolta quindi questa condizione con la visione della prima verità, l'abito della fede può ancora rimanere.

In contrario: La fede è un abito semplice. Ora, una realtà semplice o viene eliminata tutta, o rimane tutta. Siccome dunque la fede, stando a quanto detto [a. 3], non rimane tutta intera, ma viene svuotata [di ciò che la caratterizza], viene a essere eliminata interamente.

Dimostrazione: Alcuni hanno affermato che la speranza viene eliminata totalmente, mentre la fede in parte sarebbe tolta, cioè quanto all'enigma, e in parte rimarrebbe, cioè quanto alla sostanza della conoscenza. Ora, se ciò viene inteso nel senso che la fede non rimane nella sua identità numerica, ma soltanto nel suo genere, è verissimo: poiché la fede coincide nel genere, che è la conoscenza, con la visione della patria. Invece la speranza non ha alcuna affinità generica con la beatitudine: infatti la speranza sta alla fruizione della beatitudine come il moto sta alla quiete nel suo termine.

Se invece ciò viene inteso nel senso che la conoscenza della fede rimane numericamente identica nella patria, allora la tesi è del tutto insostenibile. Eliminando infatti la differenza di una specie, non può rimanere in concreto l'identica sostanza del genere: togliendo, p. es., la differenza costitutiva della bianchezza, non può rimanere numericamente identica la sostanza del colore, così da permettere all'identico colore di essere alternativamente bianco e nero.

Il genere infatti non sta alla differenza come la materia alla forma, in modo cioè che la sostanza del genere rimanga numericamente identica dopo l'eliminazione della differenza come rimane numericamente identica la sostanza della materia dopo aver perduto la forma. Infatti il genere e la differenza non sono parti integranti della specie: altrimenti non si potrebbero predicare di essa. È invece il tutto, cioè il composto di materia e forma per gli esseri corporei, che come è indicato dalla specie, così è indicato anche dalla differenza e dal genere: il genere però denomina il tutto in base a ciò che si presenta come materia, la differenza invece in base a ciò che si presenta come forma; e la specie in base a entrambi gli aspetti. Nell'uomo, p. es., la natura sensitiva è come materiale rispetto a quella intellettiva: e quindi animale indica [nell'uomo] un essere dotato di natura sensitiva, razionale un essere dotato di natura

intellettiva e uomo un essere dotato di entrambe le nature. Quindi il medesimo tutto viene indicato da queste tre cose, non però sotto il medesimo aspetto. Perciò è evidente che non può rimanere la medesima sostanza del genere se viene eliminata la differenza, poiché la differenza non è altro che una specificazione del genere: infatti l'animalità non rimane la stessa se l'animale viene costituito da un'altra anima. Quindi è impossibile che una conoscenza numericamente identica, che prima era una conoscenza enigmatica, diventi in seguito un'aperta visione. E così risulta dimostrato che in patria la fede non può in alcun modo rimanere identica nel numero e nella specie, ma soltanto nel genere.

Analisi delle obiezioni: 1. Tolto il razionale, il vivente che rimane non è identico nel numero, ma solo nel genere, come si è dimostrato [nel corpo].

2. L'imperfezione della luce di una candela non si contrappone alla perfezione della luce solare: poiché le due luci non risiedono nel medesimo soggetto. Invece l'imperfezione della fede e la perfezione della gloria si contrappongono, e riguardano il medesimo soggetto. Quindi sono incompatibili, come sono incompatibili la luminosità dell'aria e la sua oscurità.

3. Chi perde le ricchezze non perde la possibilità di averne ancora: perciò giustamente rimane l'abito della liberalità. Ma nello stato di gloria l'oggetto della fede, formato di cose non viste, viene tolto non solo di fatto, ma anche come possibilità, data la durata perpetua della beatitudine. Perciò tale abito rimarrebbe inutilmente.

## Articolo 6

In 3 Sent., d. 31, q. 2, a. 2; De Verit., q. 27, a. 5, ad 6; De Virt., q. 4, a. 4, ad 7, 13, 14; In 1 Cor., c. 13, lect. 3

### Se nella gloria, dopo questa vita, rimanga la carità

Sembra che nella gloria, dopo questa vita, la carità non rimanga. Infatti:

1. Sta scritto [1 Cor 13, 10]: «Quando verrà ciò che è perfetto, ciò che è imperfetto scomparirà». Ma la carità dei viatori è imperfetta. Quindi finirà quando verrà la perfezione della patria.

2. Gli abiti e gli atti sono distinti secondo gli oggetti; ma l'oggetto dell'amore è il bene conosciuto: essendo quindi la conoscenza della vita presente diversa da quella della vita futura, sembra che la carità non possa essere identica nei due casi.

3. Se due realtà hanno la medesima natura, quella imperfetta può raggiungere la stessa perfezione di quella perfetta mediante un continuo aumento. Invece la carità dei viatori, per quanto aumenti, non potrà mai raggiungere l'uguaglianza con la carità della patria. Perciò sembra che la carità dei viatori non rimarrà in patria.

In contrario: L'Apostolo [1 Cor 13, 8] afferma: «La carità non avrà mai fine».

Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date [a. 3], se l'imperfezione di una cosa non rientra nella sua natura specifica, nulla impedisce che un'entità numericamente identica, che prima era imperfetta, diventi in seguito perfetta: come l'uomo giunge alla perfezione con il suo sviluppo, e la bianchezza con la sua intensificazione. Ora, la carità è amore, nella cui nozione non si trova imperfezione

alcuna: infatti l'amore può avere per oggetto sia il bene posseduto che quello non posseduto, sia quello visto che quello non visto. Perciò la carità non verrà eliminata dalla perfezione della gloria, ma resterà sempre numericamente identica.
Analisi delle obiezioni: 1. L'imperfezione è solo accidentale alla carità: poiché nella nozione dell'amore non rientra imperfezione alcuna. Ora, eliminando ciò che è accidentale, rimane pur sempre la sostanza di una cosa. Togliendo quindi l'imperfezione della carità non verrà eliminata la carità medesima.
2. La carità non ha per oggetto la conoscenza stessa, nel qual caso non potrebbe essere identica in via e in patria. Ha invece per oggetto la stessa realtà conosciuta, che rimane identica, cioè Dio medesimo.
3. Se la carità dei viatori aumentando non può giungere a uguagliare la carità della patria beata, è a motivo della diversità della causa che interviene: come infatti nota Aristotele [Ethic. 9, 5], la visione è una delle cause dell'amore. Ora, quanto più perfettamente Dio è conosciuto, tanto più perfettamente è amato.

## Quaestio 68
## Prooemium

[36336] Iª-IIae q. 68 pr. Consequenter considerandum est de donis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum dona differant a virtutibus. Secundo, de necessitate donorum. Tertio, utrum dona sint habitus. Quarto, quae, et quot sint. Quinto, utrum dona sint connexa. Sexto, utrum maneant in patria. Septimo, de comparatione eorum ad invicem. Octavo, de comparatione eorum ad virtutes.

## ARGOMENTO 68
## I DONI
Passiamo ora a trattare dei doni.
Su questo tema si possono considerare otto argomenti: 1. Se i doni siano distinti dalle virtù; 2. La necessità dei doni; 3. Se i doni siano abiti; 4. Quali e quanti siano; 5. Se i doni siano connessi; 6. Se rimangano nella patria; 7. Loro confronto reciproco; 8. Loro confronto con le virtù.

## Articolo 1
In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 1; In Is., c. 11; In Gal., c. 5, lect. 6
### Se i doni siano distinti dalle virtù
Sembra che i doni non siano distinti dalle virtù. Infatti:
1. Così S. Gregorio [Mor. 1, 27] commenta quel passo del libro di Giobbe [1, 2]: «Gli erano nati sette figli»: «Nascono a noi sette figli quando mediante la concezione di un pensiero buono sorgono in noi le sette virtù dello Spirito Santo». E riporta quel testo di Isaia [11, 2 s.]: «Su di lui si poserà lo spirito del Signore», ecc., in cui sono enumerati i sette doni dello Spirito Santo. Quindi i sette doni dello Spirito Santo sono virtù.
2. S. Agostino [De quaest. Evang. 1, 8], spiegando quel testo evangelico [Mt 12, 45]: «Allora va a prendere sette altri spiriti», ecc., afferma: «I sette

vizi sono contrari alle sette virtù dello Spirito Santo», cioè ai sette doni. Ora, i sette vizi sono contrari alle virtù comunemente dette. Perciò i doni non si distinguono dalle virtù comunemente dette.

3. Le cose che hanno l'identica definizione sono identiche realmente. Ma la definizione della virtù si addice ai doni: infatti ogni dono è «una buona qualità dell'anima, mediante la quale si vive rettamente», ecc. [cf. q. 55, a. 4].

E parimenti la definizione del dono si addice alle virtù infuse: infatti il dono, al dire del Filosofo [Topic. 4, 4], è «ciò che si dà senza restituzione». Quindi le virtù e i doni non si distinguono.

4. La maggior parte di ciò che viene enumerato fra i doni appartiene alle virtù. Infatti, come sopra [q. 57, a. 2] abbiamo detto, la sapienza, l'intelletto e la scienza sono virtù intellettuali; il consiglio poi appartiene alla prudenza, la pietà è una specie della giustizia e la fortezza è una virtù morale. Perciò sembra che le virtù non siano distinte dai doni.

In contrario: S. Gregorio [l. cit.] distingue i sette doni, che raffigura nei sette figli di Giobbe, dalle tre virtù teologali, che egli vede adombrate nelle tre figlie di Giobbe. Inoltre [Mor. 2, 49] distingue i medesimi sette doni dalle quattro virtù cardinali, che secondo lui sono indicate dai quattro angoli della casa.

Dimostrazione: Se parliamo dei doni e delle virtù stando al significato del loro nome non vi troviamo alcuna opposizione reciproca. Infatti la nozione di virtù è desunta dal fatto che essa potenzia l'uomo perché possa operare il bene, come si è già detto [q. 55, aa. 3, 4], mentre la nozione di dono è desunta dal rapporto con la causa da cui esso deriva.

Ora, nulla impedisce che quanto deriva da altri come dono sia un potenziamento di un dato essere sul piano operativo: specialmente se pensiamo che certe virtù sono infuse in noi da Dio, come si è visto [q. 63, a. 3]. Perciò da questo lato i doni non si possono distinguere dalle virtù. Per cui alcuni pensarono che i doni non dovessero venire distinti dalle virtù. – Questi autori però devono sciogliere una non minore obiezioni: devono cioè spiegare come mai soltanto alcune virtù siano chiamate doni, e non tutte; e come mai siano computate fra i doni certe cose, come il timore, che non sono computate fra le virtù.

Perciò altri hanno affermato che i doni vanno distinti dalle virtù, ma non sono riusciti a trovare una causa plausibile della distinzione, cioè una qualità comune alle virtù e in nessun modo ai doni, o viceversa. Infatti alcuni, considerando che fra i sette doni quattro appartengono alla ragione, cioè la sapienza, la scienza, l'intelletto e il consiglio, e tre alle potenze appetitive, cioè la fortezza, la pietà e il timore, sostennero che i doni rafforzerebbero il libero arbitrio in quanto facoltà della ragione, le virtù invece lo potenzierebbero in quanto facoltà della volontà: poiché per costoro due sole sarebbero le virtù della ragione o intelletto, cioè la fede e la prudenza, mentre le altre si troverebbero nelle potenze appetitive o affettive. – Ma se questa distinzione avesse valore bisognerebbe che tutte le virtù si trovassero nelle potenze appetitive, e tutti i doni nella ragione.

Altri invece, considerando l'affermazione di S. Gregorio [l. cit. nel s.c.], per

il quale «il dono dello Spirito Santo, che nell'anima a lui soggetta forma la temperanza, la prudenza, la giustizia e la fortezza, la difende poi con i sette doni contro le varie tentazioni», affermarono che le virtù sono ordinate a ben operare, i doni invece a resistere alle tentazioni. - Ma questa distinzione non basta. Poiché anche le virtù resistono alle tentazioni contrarie, che inducono al peccato: infatti ogni cosa per natura fa resistenza al suo contrario. Il che è evidente specialmente nella carità, di cui sta scritto [Ct 8, 7]: «Le grandi acque non possono spegnere l'amore».

Altri ancora, osservando che questi doni sono nominati dalla Scrittura [Is 11, 2 s.] come esistenti in Cristo, sostennero che le virtù sarebbero ordinate semplicemente a ben operare, mentre i doni sarebbero ordinati a conformarci a Cristo, specialmente nelle sue sofferenze: poiché specialmente nella sua passione risplendettero tali doni. - Ma anche questo non basta. Poiché il Signore stesso ci esorta a imitarlo specialmente nell'umiltà e nella mansuetudine: «Imparate da me, che sono mite e umile di cuore» [Mt 11, 29], e nella carità: «Che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amato» [Gv 15, 12].

E anche queste virtù rifulsero in maniera particolare nella passione di Cristo.

Per distinguere quindi i doni dalle virtù dobbiamo seguire il modo di esprimersi della Scrittura, dalla quale essi ci vengono presentati non sotto il nome di doni, ma piuttosto sotto quello di spiriti: così infatti si esprime Isaia [11, 2 s.]: «Su di lui si poserà lo spirito... di sapienza e di intelligenza», ecc. Dalle quali parole si può capire facilmente che queste sette cose sono qui enumerate come conferite a noi per ispirazione divina. Ora, l'ispirazione indica sempre una mozione dall'esterno. Si deve infatti ricordare che nell'uomo si danno due princìpi di moto: il primo interiore, che è la ragione, il secondo esteriore, che è Dio, come si disse sopra [q. 9, aa. 4, 6]: e ciò è affermato anche dal Filosofo [Ethic. Eudem. 7, 14].

Ora, è evidente che quanto viene mosso deve essere proporzionato al suo motore; e la disposizione a essere ben mosso dal proprio motore è la perfezione del mobile come tale. Perciò, quanto più alta è la causa movente, tanto più si esige che il soggetto mobile gli sia proporzionato con una disposizione più perfetta: vediamo infatti che più alta è la dottrina da apprendere e più perfettamente il discepolo deve essere preparato. Ora, è evidente che le virtù umane potenziano l'uomo [solo] in quanto è fatto per assecondare la mozione della ragione nei suoi atti interni ed esterni. Perciò è necessario che esistano nell'uomo perfezioni più alte, in modo che egli sia da esse predisposto alla mozione divina.

E queste perfezioni sono chiamate doni: non solo perché vengono infusi da Dio, ma anche perché da essi l'uomo viene disposto ad assecondare con prontezza le ispirazioni divine, secondo l'espressione di Isaia [50, 5]: «Il Signore mi ha aperto l'orecchio e io non ho opposto resistenza, non mi sono tirato indietro». E il Filosofo stesso [ib.] notava che coloro i quali sono mossi per istinto divino non hanno bisogno di deliberare secondo la ragione umana, ma devono seguire l'istinto interiore: poiché sono mossi da un principio superiore alla ragione umana. - E questa è la tesi di chi afferma che i doni abilitano l'uomo ad atti più nobili degli atti dovuti alle virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. I suddetti doni talora sono denominati virtù, secondo la nozione generica di virtù. Essi però hanno delle particolarità superiori al concetto comune di virtù, per il fatto che sono delle virtù divine predisponenti l'uomo alla mozione di Dio. Per cui lo stesso Filosofo [Ethic. 7, 1] al di sopra della virtù comune pone una virtù «eroica» o «divina», in forza della quale alcuni sono detti «uomini divini».
2. I vizi in quanto contrastano col bene della ragione sono contrari alle virtù, ma in quanto contrastano con l'ispirazione divina sono contrari ai doni. Infatti ciò che è contrario a Dio è contrario anche alla ragione, il cui lume deriva da Dio.
3. La definizione suddetta spetta alla virtù nella sua accezione comune. Se quindi vogliamo restringere la definizione alle sole virtù in quanto distinte dai doni, diremo che l'espressione «mediante la quale si vive rettamente» va intesa della vita condotta secondo la regola della ragione. - E parimenti possiamo dire che il dono, come distinto dalla virtù infusa, è quanto viene dato da Dio in ordine alla sua stessa mozione, cioè quanto rende l'uomo ben disposto a seguirne gli impulsi.
4. La sapienza è una virtù intellettuale in quanto procede da un giudizio della ragione, ma è un dono in quanto opera sotto l'ispirazione divina. E lo stesso si dica degli altri doni.

Articolo 2

Se i doni siano necessari all'uomo per salvarsi
Sembra che i doni non siano necessari all'uomo per salvarsi. Infatti:
1. I doni sono ordinati a una perfezione superiore alla comune perfezione delle virtù. Ora, per salvarsi non è necessario all'uomo il conseguimento di una simile perfezione, che sorpassa lo stato comune delle virtù, poiché tale perfezione non è di precetto, ma solo di consiglio. Quindi i doni non sono necessari all'uomo per salvarsi.
2. Per la salvezza basta che un uomo sia ben disposto rispetto alle cose divine e a quelle umane. Ma l'uomo è ben disposto rispetto alle cose divine mediante le virtù teologali, e rispetto a quelle umane mediante le virtù morali. Perciò i doni non sono necessari all'uomo per la salvezza.
3. S. Gregorio [Mor. 2, 49] insegna che «lo Spirito Santo dona la sapienza contro la stoltezza, l'intelletto contro l'ottusità, il consiglio contro la precipitazione, la fortezza contro il timore, la scienza contro l'ignoranza, la pietà contro la durezza, il timore contro la superbia». Ma a togliere tutti questi mali bastano le virtù. Quindi i doni non sono necessari all'uomo per salvarsi.
In contrario: Tra i doni il più alto è la sapienza e il più basso il timore. Ora, sia l'uno che l'altro sono necessari per salvarsi, poiché della sapienza sta scritto [Sap 7, 28]: «Dio non ama se non chi vive con la sapienza»; e del timore [Sir 1, 19 Vg]: «Chi è senza timore non potrà essere giustificato». Perciò anche gli altri doni intermedi sono necessari per salvarsi.
Dimostrazione: Come si è detto [a. prec.], i doni sono perfezioni mediante le quali l'uomo viene predisposto ad assecondare l'ispirazione divina. Perciò

nelle cose in cui non bastano i suggerimenti della ragione, ma si richiedono quelli dello Spirito Santo, i doni sono indispensabili.
Ora, la ragione umana viene condotta da Dio alla perfezione in due modi: primo, con una perfezione naturale, cioè mediante la luce naturale della ragione; secondo, con una perfezione soprannaturale, mediante le virtù teologali, come sopra [q. 62, a. 1] si è spiegato. E sebbene questa seconda perfezione sia superiore alla prima, tuttavia la prima è posseduta dall'uomo più perfettamente della seconda: poiché della prima egli ha come il pieno possesso, della seconda invece ha un possesso imperfetto: infatti noi conosciamo e amiamo Dio imperfettamente. Ora, è evidente che ogni essere che possieda perfettamente una natura, o una forma, o una virtù, può agire da se stesso in conformità con essa: senza escludere però l'azione di Dio, il quale opera interiormente in ogni natura e volontà. Invece l'essere che possiede imperfettamente una natura o una forma o una virtù non può agire da se stesso senza una mozione esterna.
Come il sole, essendo perfettamente luminoso, può illuminare da se stesso, mentre la luna, in cui la luce è in uno stato imperfetto, non illumina se non è illuminata. E così pure il medico che conosce perfettamente l'arte medica può agire da se stesso, mentre un suo allievo che non è pienamente istruito non può agire da se stesso se non è guidato da lui.
Così dunque, rispetto alle cose soggette alla ragione umana, cioè in ordine al suo fine connaturale, l'uomo può agire mediante il giudizio della ragione.
Che se poi anche in questo ambito un uomo viene aiutato da Dio con un'ispirazione speciale, ciò è dovuto a una sovrabbondanza della bontà divina: infatti, secondo i filosofi [cf. Arist., Ethic. 7, 1], non tutti quelli che hanno le virtù morali acquisite hanno le virtù eroiche o divine. - In ordine al fine soprannaturale invece, verso cui muove la ragione in quanto è in certo qual modo e imperfettamente formata dalle virtù teologali, non basta la mozione della ragione stessa senza l'ispirazione e la mozione dello Spirito Santo, secondo le parole di S. Paolo [Rm 8, 14.17]: «Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio; ... e se figli anche eredi»; e secondo l'espressione del Salmo [142, 10]: «Il tuo Spirito buono mi guidi in terra piana»: poiché nessuno può conseguire l'eredità di quella terra dei beati senza la mozione e la guida dello Spirito Santo. E così per conseguire quel fine è necessario che l'uomo abbia i doni dello Spirito Santo.
Analisi delle obiezioni: 1. I doni sorpassano la comune perfezione delle virtù non per il genere delle opere, cioè non come i consigli sorpassano i precetti, ma per il modo di agire, il quale deriva da un principio più alto.
2. Per la ragione già data [nel corpo], le virtù teologali e morali non possono mai portare l'uomo a una perfezione in ordine all'ultimo fine tale per cui non vi sia più bisogno di un'ispirazione dello Spirito Santo.
3. La ragione umana non è in grado né di conoscere né di compiere tutte le cose, sia che la si consideri perfetta secondo la perfezione naturale, sia che la si consideri perfetta secondo le virtù teologali. Essa quindi non è in grado di respingere sempre la stoltezza e gli altri difetti ricordati da S. Gregorio. Dio invece, alla cui scienza e al cui potere tutte le cose sono soggette, con la sua

mozione ci rende immuni da ogni stoltezza, ignoranza, ottusità, durezza, e da tutti gli altri difetti. Perciò si dice che i doni dello Spirito Santo, i quali ci rendono pronti ad assecondare i suoi impulsi, sono dati contro questi difetti.

Articolo 3
Se i doni dello Spirito Santo siano abiti
Sembra che i doni dello Spirito Santo non siano abiti. Infatti:
1. L'abito è una qualità stabile nell'uomo: poiché, come dice Aristotele [Praed. 6], è «una qualità difficilmente amovibile». Ora, è una prerogativa di Cristo possedere stabilmente i doni dello Spirito Santo, secondo le parole di Isaia [11, 2 s.]. E in S. Giovanni [1, 33] si legge: «L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito, è colui che battezza»; parole che S. Gregorio [Mor. 2, 56] così commenta: «In tutti i fedeli viene lo Spirito Santo, ma soltanto nel Mediatore rimane sempre in modo singolare». Quindi i doni dello Spirito Santo non sono abiti.
2. Si è detto che i doni dello Spirito Santo predispongono immediatamente l'uomo a subire l'impulso dello Spirito di Dio. Ma l'uomo, in quanto subisce l'impulso dello Spirito di Dio, rispetto a lui è come uno strumento. Ora, non si richiede che sia lo strumento, bensì l'agente principale a essere predisposto mediante un abito. Perciò i doni dello Spirito Santo non sono abiti.
3. Come sono dovuti all'ispirazione divina i doni, così lo è anche il dono della profezia. Ma la profezia non è un abito: infatti, come dice S. Gregorio [In Ez hom. 1], «non sempre lo spirito di profezia si trova nei profeti». Quindi neppure i doni dello Spirito Santo sono abiti.
In contrario: Il Signore [Gv 14, 17] disse ai suoi discepoli, parlando dello Spirito Santo: «Dimorerà presso di voi, e sarà in voi». Ma lo Spirito Santo non viene a stare in un uomo senza i suoi doni. Perciò i suoi doni rimangono nell'uomo. Quindi non sono soltanto atti o passioni, ma anche abiti permanenti.
Dimostrazione: Abbiamo detto [a. 1] che i doni sono delle perfezioni che dispongono l'uomo a ben assecondare gli impulsi dello Spirito Santo. Ora è evidente, in base alle spiegazioni date in precedenza [q. 56, a. 4; q. 58, a. 2], che le virtù morali costituiscono la perfezione delle potenze appetitive in quanto queste partecipano in qualche modo della ragione, cioè in quanto sono fatte per assecondarne il comando. Così dunque il rapporto che i doni hanno con l'uomo nei confronti dello Spirito Santo è analogo a quello che le virtù morali hanno con le potenze appetitive nei confronti della ragione. Ma le virtù morali sono abiti che predispongono le potenze appetitive a obbedire prontamente alla ragione. Perciò anche i doni dello Spirito Santo sono abiti che servono a predisporre l'uomo a obbedire prontamente allo Spirito Santo.
Analisi delle obiezioni: 1. La obiezioni è risolta da S. Gregorio stesso, il quale aggiunge che «lo Spirito Santo rimane sempre in tutti gli eletti con quei doni senza dei quali non si può giungere alla vita; mentre non rimane sempre con gli altri». Ora, come si è spiegato [a. 2], i sette doni sono necessari per la salvezza. Quindi lo Spirito Santo rimane sempre con essi nei santi.
2. L'argomento vale per gli strumenti che non hanno la capacità di operare, ma solo quella di essere adoperati. Ora, l'uomo non è uno strumento di questo

genere, poiché lo Spirito Santo lo muove in maniera da farlo anche operare, in quanto è dotato di libero arbitrio. Perciò ha bisogno di abiti [operativi].
3. La profezia è uno dei doni ordinati alla manifestazione dello Spirito, ma non necessari alla salvezza. Perciò il confronto non regge.

Articolo 4
II-II, q. 8, a. 6; In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 2; In Is., c. 11
Se sia esatta l'enumerazione dei sette doni dello Spirito Santo
Sembra che non sia esatta l'enumerazione dei sette doni dello Spirito Santo. Infatti:
1. In questa enumerazione troviamo quattro doni riguardanti le virtù intellettuali, cioè la sapienza, l'intelletto, la scienza e il consiglio, il quale ultimo appartiene alla prudenza, ma non troviamo nulla che riguardi l'arte, che pure è la quinta virtù intellettuale. Parimenti vi si trova un dono che appartiene alla giustizia, cioè la pietà, e uno che riguarda la fortezza, ossia il dono della fortezza, ma non troviamo nulla che riguardi la temperanza. Quindi l'enumerazione dei doni è insufficiente.
2. La pietà è una parte della giustizia. Ma per la fortezza non troviamo una sua parte, bensì la fortezza medesima. Quindi non si doveva porre la pietà, bensì la giustizia medesima.
3. Le virtù teologali sono quelle che più ci ordinano a Dio. Siccome dunque i doni predispongono l'uomo alla mozione di Dio, non doveva mancare nell'elenco qualche dono appartenente alle virtù teologali.
4. Dio non solo è temuto, ma è anche oggetto di amore, di speranza e di godimento. Ora l'amore, la speranza e il godimento sono passioni che rientrano con il timore in un'unica suddivisione. Perciò anche queste tre cose dovevano essere enumerate fra i doni, come il timore.
5. All'intelletto viene affiancata la sapienza, che lo dirige, alla fortezza il consiglio, alla pietà la scienza. Quindi anche al timore bisognava affiancare un dono direttivo. Perciò l'enumerazione dei sette doni dello Spirito Santo non è esatta.
In contrario: Sta l'autorità della Sacra Scrittura [Is 11, 2 s.].
Dimostrazione: I doni sono abiti che predispongono l'uomo a seguire prontamente le ispirazioni dello Spirito Santo, come le virtù morali predispongono le potenze appetitive a obbedire alla ragione. Ora, come le potenze appetitive sono fatte per essere guidate dal comando della ragione, così tutte le facoltà umane sono fatte per essere guidate dall'impulso di Dio come da una facoltà superiore. Perciò anche i doni, come le virtù, sono in tutte le facoltà dell'uomo che possono essere princìpi di atti umani: cioè nella ragione e nella facoltà appetitiva.
Ma la ragione è speculativa e pratica: e in entrambe l'apprensione della verità, che fa parte della ricerca, è distinta dal giudizio sulla verità. Quindi per apprendere la verità la ragione speculativa viene predisposta dall'intelletto, e la ragione pratica dal consiglio.
Per poi giudicare rettamente la ragione speculativa viene perfezionata dalla sapienza, e quella pratica dalla scienza. - La facoltà appetitiva invece viene

predisposta dalla pietà a compiere i doveri verso gli altri, mentre rispetto ai doveri verso se stessi viene premunita dalla fortezza contro la paura dei pericoli, e dal timore contro la concupiscenza disordinata dei piaceri. Leggiamo infatti nei Proverbi [15, 27 Vg]: «Col timore del Signore ognuno evita il male»; e nei Salmi [118, 120]: «Tu fai fremere di spavento la mia carne, io temo i tuoi giudizi». E così è evidente che i doni indicati hanno tutta l'estensione delle virtù, sia intellettuali che morali.

Analisi delle obiezioni: 1. I doni dello Spirito Santo attuano la perfezione dell'uomo in ciò che riguarda il ben vivere, mentre l'arte non è ordinata a questo, ma alle opere esterne: infatti l'arte è la retta ragione non delle azioni da compiere, ma delle cose da farsi, come insegna Aristotele [Ethic. 6, 4]. Tuttavia si potrebbe rispondere che nell'infusione dei doni l'arte appartiene allo Spirito Santo, che è l'agente principale, e non già all'uomo, che è come uno strumento quando è mosso da lui. - Alla temperanza, poi, corrisponde in qualche modo il dono del timore. Come infatti spetta alla virtù della temperanza far sì che uno si astenga dai piaceri cattivi per il bene di ordine razionale, così spetta al dono del timore far sì che uno si astenga dai piaceri cattivi per il timore di Dio.

2. Il termine giustizia deriva dalla rettitudine della ragione: perciò è più adatto a denominare una virtù che un dono. Invece il termine pietà indica la riverenza che abbiamo verso il padre e verso la patria. E poiché Dio è il padre di tutti gli esseri, anche il culto di Dio viene denominato pietà, come dice S. Agostino [De civ. Dei 10, 1]. Perciò è conveniente che sia denominato pietà il dono mediante il quale in ossequio a Dio uno fa del bene al prossimo.

3. L'anima umana non viene mossa dallo Spirito Santo senza unirsi in qualche modo con lui: come lo strumento non è mosso dall'artigiano senza un contatto, o una qualsiasi altra unione. Ora, la prima unione dell'uomo [con Dio] avviene mediante la fede, la speranza e la carità. Per cui queste virtù sono presupposte ai doni, come loro radici. E così tutti i doni appartengono a queste tre virtù come loro derivazioni.

4. L'amore, la speranza e il godimento hanno per oggetto il bene. Ma il sommo bene è Dio: quindi i nomi di queste tre passioni sono usati per le virtù teologali, che uniscono l'anima con Dio. Invece il timore ha per oggetto il male, che in nessun modo può essere attribuito a Dio: esso perciò non implica l'unione con Dio, ma piuttosto la fuga da certe cose per rispetto verso Dio. Perciò non è il nome di una virtù teologale, ma di un dono, il quale distoglie dal male meglio delle virtù morali.

5. La sapienza regola sia l'intelletto che l'affetto dell'uomo. Quindi sono enumerati due doni come sottoposti alla sua direzione: dalla parte dell'intelletto il dono dell'intelletto e dalla parte dell'affetto il dono del timore. Il motivo infatti che suggerisce di temere Dio viene desunto dalla considerazione della divina grandezza, che spetta alla sapienza.

## Articolo 5

In 3 Sent., d. 36, q. 1, a. 3

### Se i doni dello Spirito Santo siano connessi

Sembra che i doni dello Spirito Santo non siano connessi. Infatti:
1. L'Apostolo [1 Cor 12, 8] scrive: «A uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio di scienza». Ma la sapienza e la scienza sono enumerate fra i doni dello Spirito Santo. Quindi i vari doni dello Spirito Santo sono dati a persone distinte, e non sono tra loro connessi in un medesimo soggetto.
2. S. Agostino [De Trin. 14, 1] insegna che «molti fedeli non hanno la scienza, sebbene abbiano la fede». Ora, la fede è sempre accompagnata da qualcuno dei doni, almeno dal dono del timore. Perciò i doni non sembrano necessariamente connessi in un solo e identico soggetto.
3. Dice S. Gregorio [Mor. 1, 32]: «La sapienza è minorata se manca l'intelletto, e l'intelletto è inutile se la sapienza non lo sorregge. È spregevole il consiglio a cui manca il soccorso della fortezza, e la fortezza è molto debilitata se non è sorretta dal consiglio. La scienza è nulla senza l'utilità della pietà, e del tutto inutile è la pietà se le manca la discrezione della scienza. E il timore stesso, se non ha queste virtù, non affronta nessuna fatica per un'opera buona». Dalle quali parole sembra che si possa avere un dono senza gli altri. Quindi i doni dello Spirito Santo non sono connessi.
In contrario: S. Gregorio al citato discorso premette questa affermazione: «In questo convito dei figli [di Giobbe] si deve considerare una cosa, che essi si invitano a pranzo a vicenda». Ora, nei figli di Giobbe di cui si parla sono indicati i doni dello Spirito Santo. Quindi tali doni sono connessi, in quanto si ristorano reciprocamente.
Dimostrazione: Da quanto si è detto si può avere facilmente la Analisi di questo problema. Infatti sopra [a. 3] abbiamo spiegato che tutte le potenze dell'anima vengono predisposte dai doni, nei confronti dello Spirito Santo che le muove, come le potenze appetitive sono predisposte dalle virtù morali nei confronti della ragione che le guida. Ora, come la nostra ragione ottiene la sua perfezione mediante la prudenza, così lo Spirito Santo abita in noi mediante la carità, secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 5, 5]: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato».
Perciò, come le virtù morali sono tra loro connesse nella prudenza, così i doni dello Spirito Santo sono tra loro connessi nella carità: in modo cioè che chi ha la carità possiede tutti i doni dello Spirito Santo, mentre senza di essa non se ne può avere alcuno.
Analisi delle obiezioni: 1. La sapienza e la scienza possono essere innanzitutto considerate come grazie gratis datae, cioè come abbondanza nella conoscenza delle cose divine e umane, per cui uno è capace di istruire i fedeli e di confutare gli avversari. E nel testo citato l'Apostolo parla della sapienza e della scienza in questo senso: infatti di proposito parla di «linguaggio di sapienza» e «di scienza». - In secondo luogo esse possono venir considerate come doni dello Spirito Santo. E allora la sapienza e la scienza non sono altro che perfezioni dell'anima umana mediante cui essa viene preparata ad assecondare le ispirazioni dello Spirito Santo nella conoscenza delle realtà divine e umane.
E così è evidente che questi doni si trovano in tutti coloro che hanno la carità.

2. S. Agostino in quel testo parla della scienza spiegando il passo dell'Apostolo ora ricordato [cf. ob. 1]: perciò parla della scienza presa nel senso sopra indicato, cioè in quanto grazia gratis data. Il che è evidente da quanto egli aggiunge: «Altro è sapere soltanto ciò che un uomo deve credere per raggiungere la vita beata, la quale non può essere che eterna, e altro è sapere in che modo ciò possa giovare alle persone pie, ed essere di difesa contro gli empi: il quale sapere sembra che l'Apostolo voglia denominare propriamente col termine scienza».
3. Come la connessione delle virtù cardinali, stando a quanto si è detto [q. 65, a. 1], viene dimostrata partendo dal fatto che l'una è in qualche modo completata dall'altra, così S. Gregorio vuol dimostrare alla stessa maniera la connessione dei doni partendo dal fatto che l'uno non può essere perfetto senza l'altro. Prima infatti aveva affermato: «Ciascuna di queste virtù decade di molto, se una non viene soccorsa dall'altra». Perciò il passo non può essere inteso nel senso che un dono possa esistere senza l'altro, ma nel senso che se l'intelletto fosse senza la sapienza non sarebbe un dono: come la temperanza non sarebbe una virtù senza la giustizia.

Articolo 6
In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 3
Se i doni dello Spirito Santo rimangano nella patria
Sembra che i doni dello Spirito Santo non rimangano nella patria. Infatti:
1. S. Gregorio [Mor. 2, 49] afferma che «lo Spirito Santo con i sette doni conforta l'anima contro le varie tentazioni». Ma nella patria [beata] non ci sarà tentazione alcuna, secondo le parole di Isaia [11, 9]: «Non agiranno più iniquamente, e non saccheggeranno più in tutto il mio santo monte». Quindi nella patria non ci saranno i doni dello Spirito Santo.
2. Come sopra [a. 3] si è detto, i doni dello Spirito Santo sono abiti. Ma gli abiti sarebbero inutili in mancanza degli atti. Ora, nella patria non si possono avere gli atti di certi doni: infatti S. Gregorio [Mor. 1, 32] afferma che «l'intelletto fa penetrare le cose udite, il consiglio impedisce la precipitazione, la fortezza fa non temere le cose avverse e la pietà riempie le viscere del cuore con opere di misericordia»: tutte cose incompatibili con le condizioni della patria beata. Perciò questi doni non ci saranno nello stato di gloria
3. Alcuni doni perfezionano l'uomo nella vita contemplativa, come la sapienza e l'intelletto, altri invece nella vita attiva, come la pietà e la fortezza. Ma al dire di S. Gregorio [Mor. 6, 37] «la vita attiva termina con la vita presente». Quindi nello stato di gloria non ci saranno i doni dello Spirito Santo.
In contrario: S. Ambrogio [De Sp. Sancto 1, 16] insegna: «La città di Dio, la Gerusalemme celeste, non viene purificata dal corso di alcun fiume terrestre, ma il fiume che nasce dalla fonte di vita dello Spirito Santo, di cui noi gustiamo un piccolo sorso, scorrerà con sovrabbondanza tra quegli spiriti celesti, straripante col fuoco delle sue sette spirituali virtù».
Dimostrazione: Possiamo considerare i doni sotto due aspetti. Primo, nella loro essenza: e da questo lato ci saranno, e perfettissimamente, nella patria, come è

dimostrato dalle parole di S. Ambrogio sopra riportate [s.c.]. E il motivo è che i doni predispongono l'anima umana ad assecondare la mozione dello Spirito Santo: il che avverrà specialmente nella patria, quando Dio sarà, al dire di S. Paolo [1 Cor 15, 28], «tutto in tutti», e l'uomo sarà totalmente sottomesso a Dio. - Secondo, li possiamo considerare rispetto alla materia intorno alla quale operano: e così al presente hanno un'operazione che non potranno avere nello stato di gloria. E in questo senso non potranno rimanere nella patria, come sopra [q. 67, a. 1] si è detto a proposito delle virtù cardinali.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Gregorio qui parla dei doni come si addicono allo stato presente: adesso, infatti, i doni ci proteggono dalle tentazioni del male. Nello stato di gloria invece, venendo a cessare il male, i doni dello Spirito Santo ci stabiliranno nel bene.

2. S. Gregorio quasi per ciascun dono determina ciò che passa con lo stato presente e ciò che rimane anche in quello futuro. Infatti egli insegna [l. cit. nell'ob.] che «la sapienza nutre l'anima con la speranza e con la certezza delle realtà eterne»: e di queste due cose la speranza passa, mentre la certezza rimane. - Dell'intelletto afferma che «nell'atto in cui penetra le cose udite, mentre rinfranca il cuore, ne illumina le tenebre»: e anche qui l'ascoltare passa, poiché al dire di Geremia [31, 34] «non dovranno più istruirsi gli uni gli altri», mentre l'illuminazione della mente rimarrà. - A proposito del consiglio dice che «impedisce la precipitazione», il che si richiede al presente, e poi che «riempie l'animo con la ragione», e questo è necessario anche nel futuro. - Sulla fortezza dice che «non teme le avversità», e ciò è necessario al presente, e poi che «ammannisce il cibo della fiducia», il che rimane anche nel futuro. - A proposito della scienza indica una cosa soltanto, cioè che essa «toglie il digiuno dell'ignoranza », il che riguarda lo stato presente. Nominando però poi «il ventre della mente» può far pensare in senso figurato alla pienezza di conoscenza che spetta allo stato futuro. - Invece a proposito della pietà afferma che «riempie le viscere del cuore con opere di misericordia». Espressione questa che, così come suona, si riferisce allo stato presente.

Ma l'intima tenerezza verso il prossimo, indicata nelle «viscere del cuore», appartiene anche allo stato futuro, nel quale la pietà non offrirà opere di misericordia, bensì un tributo di congratulazioni. - Del timore infine dice che «umilia l'anima, perché non si insuperbisca delle cose presenti», e questo si riferisce allo stato attuale, e ancora che «la conforta col cibo della speranza quanto alle realtà future»: e anche questo appartiene allo stato presente, quanto alla speranza; può tuttavia appartenere anche allo stato futuro quanto al conforto che procurano le stesse realtà, qui sperate e là possedute.

3. L'argomento fa forza sulla materia dei doni: infatti le opere della vita attiva non potranno più essere materia dei doni; questi però avranno i loro atti per le cose riguardanti la vita contemplativa, che è la vita beata.

## Articolo 7

In Is., c. 11

### Se la dignità dei doni segua l'enumerazione di Isaia

Sembra che la dignità dei doni non coincida con l'enumerazione di Isaia [11, 2 s.].

Infatti:
1. Il principale tra i doni deve essere quello che Dio più richiede dall'uomo. Ora, Dio richiede dall'uomo soprattutto il timore, poiché sta scritto [Dt 10, 12]: «Ora, Israele, che cosa ti chiede il Signore tuo Dio se non che tu tema il Signore tuo Dio?»; e altrove [Ml 1, 6]: «Se io sono il padrone, dov'è il timore di me?». Perciò il timore, che è enumerato per ultimo, non è l'infimo, ma il primo dei doni.
2. La pietà si presenta come un bene universale: infatti l'Apostolo [1 Tm 4, 8] ha scritto che «la pietà è utile a tutto». Ora, un bene universale va preferito ai beni particolari. Quindi la pietà, elencata al penultimo posto, è il più grande dei doni.
3. La scienza perfeziona il giudizio dell'uomo, mentre il consiglio fa parte della ricerca. Ma il giudizio è superiore alla ricerca. Quindi la scienza è un dono superiore al consiglio; e invece è enumerata dopo di esso.
4. La fortezza spetta a una potenza appetitiva; la scienza, invece, alla ragione. Ma la ragione è più nobile delle potenze appetitive. Quindi la scienza è un dono superiore alla fortezza, che però viene prima nell'enumerazione. Perciò la dignità dei doni non è secondo l'ordine della loro enumerazione.
In contrario: S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 4] ha scritto: «A me sembra che la settiforme operazione dello Spirito Santo, di cui parla Isaia, corrisponda a questi gradi e a queste sentenze» (di cui si parla in S. Matteo [5, 3 ss.]); «ma c'è una differenza nell'ordine. Infatti in Isaia l'enumerazione comincia dai gradi superiori, qui invece dagli inferiori».
Dimostrazione: La dignità di un dono può essere considerata sotto due aspetti: primo, assolutamente parlando [simpliciter], cioè in rapporto al proprio atto in quanto deriva dai suoi princìpi; secondo, in senso relativo [secundum quid], cioè in rapporto alla sua materia. Se parliamo dunque della dignità dei doni in senso assoluto, allora troviamo che il criterio per un loro raffronto è identico a quello stabilito per le virtù: poiché i doni predispongono l'uomo a tutti gli atti delle facoltà dell'anima ai quali predispongono le virtù, come sopra [a. 4] si è detto.
Per cui, come le virtù intellettuali vengono prima delle virtù morali, e tra le stesse virtù intellettuali quelle contemplative vengono prima di quelle attive, ossia la sapienza, l'intelletto e la scienza prima della prudenza e dell'arte - in modo però che la sapienza preceda l'intelletto, e l'intelletto la scienza, come la prudenza e la synesis precedono l'eubulìa -, così anche tra i doni la sapienza e l'intelletto, la scienza e il consiglio vengono prima della pietà, della fortezza e del timore. E tra questi ultimi la pietà va preferita alla fortezza, e la fortezza al timore; come la giustizia va preferita alla fortezza, e la fortezza alla temperanza. In rapporto invece alla materia la fortezza e il consiglio vengono prima della scienza e della pietà: poiché la fortezza e il consiglio intervengono nelle cose ardue, mentre la pietà, e anche la scienza, nelle cose comuni. - Perciò la dignità dei doni corrisponde all'ordine dell'enumerazione: in parte secondo un ordine assoluto, in base al quale la sapienza e l'intelletto vengono prima di tutti, e in parte secondo un ordine di materia, in base al quale il consiglio e la fortezza vengono preferiti alla scienza e alla pietà.

Analisi delle obiezioni: 1. Il timore viene massimamente richiesto in quanto preludio alla perfezione dei doni, poiché «l'inizio della sapienza è il timore del Signore» [Sal 110, 10; Sir 1, 12], e non perché è superiore agli altri. Infatti in ordine genetico viene prima l'abbandono del male, determinato secondo i Proverbi [16, 6] dal timore, che il compimento del bene, dovuto agli altri doni.
2. L'Apostolo non confronta la pietà con tutti i doni di Dio, ma solo con «l'esercizio fisico», di cui afferma che «è utile a poco».
3. Sebbene la scienza sia preferibile al consiglio quanto al giudizio, tuttavia il consiglio va preferito quanto alla materia: infatti il consiglio non ha luogo che nelle cose ardue, come nota Aristotele [Ethic. 3, 3], mentre il giudizio della scienza ha luogo in tutte le cose.
4. I doni direttivi, che appartengono alla ragione, sono superiori ai doni esecutivi se vengono considerati in rapporto ai loro atti in quanto promanano dalle potenze: infatti la ragione è superiore alle potenze appetitive, come chi comanda è superiore a chi è comandato. Rispetto però alla materia il consiglio sta alla fortezza come l'elemento direttivo, e così la scienza alla pietà: e questo perché il consiglio e la fortezza hanno luogo soltanto nelle cose ardue, mentre la scienza e la pietà anche in quelle ordinarie. Perciò il consiglio, abbinato alla fortezza a motivo della materia, viene enumerato prima della scienza e della pietà.

Articolo 8
In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 1, ad 5; De Virt., q. 2, a. 2, ad 17
Se le virtù siano da preferirsi ai doni
Sembra che le virtù siano da preferirsi ai doni. Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 15, 18] così scrive, parlando della carità: «Nulla è superiore a questo dono di Dio. Esso è il solo che divide i figli del regno eterno dai figli dell'eterna perdizione. Dallo Spirito Santo sono elargiti anche altri doni, ma senza la carità non giovano a nulla». Ma la carità è una virtù. Quindi le virtù valgono più dei doni dello Spirito Santo.
2. Le cose che vengono prima in ordine di natura sono anche superiori. Ora, le virtù precedono i doni: infatti S. Gregorio [Mor. 2, 49] ha scritto che «il dono dello Spirito Santo nell'anima a lui soggetta forma innanzi tutto la giustizia, la prudenza, la fortezza e la temperanza, e quindi cura l'anima stessa con le sette virtù» o doni, «donando contro la stoltezza la sapienza, contro l'ottusità l'intelletto, contro la precipitazione il consiglio, contro il timore la fortezza, contro l'ignoranza la scienza, contro la durezza la pietà e contro la superbia il timore». Perciò le virtù sono superiori ai doni.
3. Come dice S. Agostino [De lib. arb. 2, cc. 18, 19], «nessuno può usare malamente delle virtù». Invece è possibile fare un cattivo uso dei doni: infatti, come dice S. Gregorio [Mor. 1, 35], «noi immoliamo la vittima della nostra preghiera perché la sapienza non si levi in superbia; perché l'intelletto, investigando sottilmente, non erri; perché il consiglio, moltiplicandosi, non confonda, e la fortezza nel dar fiducia non ci faccia cadere; perché la scienza non ci gonfi con una conoscenza senza amore, e la pietà non ci renda

tortuosi facendoci deviare lontano dalla giustizia; e perché il timore, facendoci temere più del giusto, non ci faccia cadere nella fossa della disperazione ». Quindi le virtù sono più nobili dei doni dello Spirito Santo.
In contrario: I doni sono dati in aiuto delle virtù contro i difetti, come è evidente dai passi ricordati di S. Gregorio [ob. 2]: perciò sembra che essi possano compiere ciò che non possono le virtù. Quindi i doni sono superiori alle virtù.
DIMOSTRAZIONE : È evidente da quanto si è detto [q. 58, a. 3; q. 61, a. 2] che le virtù si dividono in tre generi: virtù teologali, virtù intellettuali e virtù morali. Le virtù teologali hanno la funzione di unire l'anima umana con Dio, le virtù intellettuali quella di perfezionare la ragione in se stessa e le virtù morali quella di predisporre le potenze appetitive a obbedire alla ragione. Invece i doni dello Spirito Santo hanno la funzione di predisporre tutte le potenze dell'anima ad assecondare la mozione divina.
Perciò è evidente che i doni stanno alle virtù teologali, mediante le quali l'uomo si unisce allo Spirito Santo movente, come le virtù morali stanno alle virtù intellettuali, mediante le quali è perfezionata la ragione, motrice delle virtù morali. Come quindi le virtù intellettuali precedono e regolano le virtù morali, così le virtù teologali precedono e regolano i doni dello Spirito Santo. Per cui S. Gregorio [Mor. 1, 27] afferma che «i sette figli», cioè i sette doni, «non possono raggiungere la perfezione del numero dieci se tutto ciò che fanno non lo compiono nella fede, nella speranza e nella carità».
Se invece confrontiamo i doni con le altre virtù intellettuali o morali, allora i doni precedono le virtù. Poiché i doni predispongono le potenze dell'anima alla mozione dello Spirito Santo, mentre le altre virtù predispongono o la ragione stessa o le altre facoltà in ordine alla ragione. Ora, è evidente che per un motore più alto si richiede che il soggetto mobile venga predisposto da una perfezione superiore. Quindi i doni sono più perfetti delle virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. La carità è una virtù teologale, perciò concediamo che è superiore ai doni.
2. Si può dire che una cosa precede un'altra in due modi. Primo, in ordine di perfezione e di dignità, come l'amore di Dio precede l'amore del prossimo. E in questo senso i doni vengono prima delle virtù intellettuali e morali, e dopo le virtù teologali. – Secondo, in ordine di generazione e di predisposizione, come l'amore del prossimo precede, quanto agli atti, l'amore di Dio. E in questo senso le virtù intellettuali e morali precedono i doni: poiché l'uomo con le buone disposizioni nei riguardi della propria ragione si prepara a essere ben disposto in ordine a Dio.
3. La sapienza, l'intelletto ecc. sono doni dello Spirito Santo in quanto sono informati dalla carità; la quale, al dire di S. Paolo [1 Cor 13, 4], «non agisce malamente». Perciò nessuno si serve malamente della sapienza, dell'intelletto ecc. in quanto doni dello Spirito Santo. Ma affinché essi non si allontanino dalla perfezione della carità, l'uno è sostenuto dall'altro. E questo è quanto intende dire S. Gregorio.

Quaestio 69

Prooemium

[36409] Iª-IIae q. 69 pr. Deinde considerandum est de beatitudinibus. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum beatitudines a donis et virtutibus distinguantur. Secundo, de praemiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam. Tertio, de numero beatitudinum. Quarto, de convenientia praemiorum quae eis attribuuntur.

ARGOMENTO 69
LE BEATITUDINI
Dobbiamo ora parlare delle beatitudini.
Su questo tema tratteremo quattro argomenti: 1. Se le beatitudini siano distinte dai doni e dalle virtù; 2. Se i premi promessi nelle beatitudini appartengano a questa vita; 3. Il numero delle beatitudini; 4. La convenienza dei premi che ad esse corrispondono.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 4; In Is., c. 11; In Matth., c. 5
Se le beatitudini siano distinte dalle virtù e dai doni
Sembra che le beatitudini non siano distinte dalle virtù e dai doni. Infatti:
1. S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 4] attribuisce le beatitudini enumerate da S. Matteo [5, 3 ss.] ai doni dello Spirito Santo, e S. Ambrogio [In Lc 5, su 6, 20 ss.] attribuisce quelle enumerate da S. Luca alle quattro virtù cardinali. Quindi le beatitudini non si distinguono dalle virtù e dai doni.
2. La volontà umana non ha che due regole, come sopra [q. 19, aa. 3, 4; q. 21, a. 1] si è visto, cioè la ragione e la legge eterna. Ora, le virtù assicurano la perfezione dell'uomo in ordine alla ragione, e i doni in ordine alla legge eterna dello Spirito Santo, secondo le spiegazioni date [q. 68, aa. 1, 3]. Quindi non ci può essere qualche altra cosa che rientri nella rettitudine della volontà umana all'infuori delle virtù e dei doni. Quindi le beatitudini non sono un'altra cosa.
3. Nella enumerazione delle beatitudini troviamo la mitezza, la giustizia e la misericordia, che sono anche delle virtù. Quindi le beatitudini non si distinguono dalle virtù e dai doni.
In contrario: Tra le beatitudini sono enumerate certe cose, come la povertà, il pianto e la pace, che non sono né virtù né doni. Quindi le beatitudini sono distinte dalle virtù e dai doni.
Dimostrazione: Come si è detto [q. 2, a. 7; q. 3, a. 1], la beatitudine è il fine ultimo della vita umana. Ora, per la speranza che uno ha di raggiungere la beatitudine si può dire che ha già conseguito il fine: come infatti dice il Filosofo [Ethic. 1, 9], «i fanciulli vengono detti beati per la speranza»; e al dire dell'Apostolo [Rm 8, 24], «nella speranza siamo stati salvati». Ora, la speranza di raggiungere il fine nasce dal fatto che uno cammina come si conviene e si avvicina ad esso: e ciò avviene mediante qualche atto. Ma al fine della beatitudine ci s'incammina e ci si avvicina con gli atti delle virtù, e specialmente con gli atti dei doni, se parliamo della beatitudine eterna, per la quale non basta la ragione, ma è necessaria la guida dello Spirito Santo, ai

cui comandi e alle cui ispirazioni siamo predisposti a ubbidire mediante i doni. Quindi le beatitudini si differenziano dalle virtù e dai doni non in quanto abiti da essi distinti, ma come gli atti si distinguono dagli abiti.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino e S. Ambrogio attribuiscono le beatitudini ai doni e alle virtù come gli atti vengono attribuiti ai loro abiti. I doni però sono superiori alle virtù cardinali, come si è visto [q. 68, a. 8]. Per cui S. Ambrogio, spiegando le beatitudini presentate alle folle [secondo la redazione di S. Luca], le attribuisce alle virtù cardinali; invece S. Agostino, spiegando le beatitudini presentate sul monte ai discepoli, che erano più perfetti [redazione di S. Matteo], le attribuisce ai doni dello Spirito Santo.
2. L'argomento prova soltanto che non ci sono altri abiti, chiamati a mettere ordine nella vita umana, oltre alle virtù e ai doni.
3. La mitezza viene considerata come l'atto della mansuetudine; e lo stesso si dica della giustizia e della misericordia. E sebbene queste sembrino essere virtù, tuttavia sono attribuite ai doni poiché anche i doni, secondo le spiegazioni date [ib., a. 2], predispongono l'uomo a tutti quegli atti a cui lo predispongono le virtù.

Articolo 2
In Matth., c. 5
Se i premi assegnati alle beatitudini appartengano a questa vita
Sembra che i premi assegnati alle beatitudini non appartengano a questa vita. Infatti:
1. Alcuni, come si è visto [a. prec.], vengono detti beati per la speranza del premio. Ma l'oggetto della speranza è la beatitudine futura. Quindi i premi indicati appartengono alla vita futura.
2. In S. Luca [6, 25] troviamo delle pene contrapposte alle beatitudini: «Guai a voi che ora siete sazi, perché avrete fame. Guai a voi che ora ridete, perché sarete afflitti e piangerete». Ma queste pene non si riferiscono a questa vita, poiché spesso gli uomini qui non vengono puniti, come notava Giobbe [21, 13]: «Finiscono nel benessere i loro giorni». Perciò neppure i premi delle beatitudini appartengono alla vita presente.
3. Il regno dei cieli, assegnato come premio della povertà, è la beatitudine celeste, come afferma S. Agostino [De civ. Dei 17, 7]. E anche la sazietà completa non si avrà che nella vita futura, secondo l'espressione del Salmo [16, 15]: «Mi sazierò quando sarà apparsa la tua gloria». E così pure la visione di Dio e la manifestazione della nostra figliolanza divina appartengono alla vita futura, come dice S. Giovanni [1 Gv 3, 2]: «Noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora manifestato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è». Quindi i premi suddetti appartengono alla vita futura.
In contrario: S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 4] afferma: «In questa vita è possibile vedere il compimento di queste promesse, come le crediamo adempiute negli Apostoli. Poiché quella trasmutazione totale nella forma angelica che è promessa dopo questa vita non può essere spiegata con alcuna parola».

Dimostrazione: A proposito di questi premi i commentatori della Sacra Scrittura si sono espressi in vari sensi. Infatti alcuni, come S. Ambrogio [In Lc 5, su 6, 20], affermano che tutti questi premi appartengono alla beatitudine futura.
S. Agostino [l. cit.] invece sostiene che appartengono alla vita presente.
Il Crisostomo poi [In Mt hom. 5] afferma che alcuni di essi appartengono alla vita futura e altri alla vita presente.
Per chiarire la cosa si deve notare che la speranza della beatitudine futura può trovarsi in noi in due modi: primo, mediante una preparazione o disposizione alla futura beatitudine, sotto forma di merito; secondo, mediante un inizio imperfetto della futura beatitudine, realizzato nei santi anche in questa vita. Infatti la speranza di veder fruttificare un albero quando esso si copre di foglie è diversa da quella determinata dall'apparire dei frutti incipienti.
Così dunque quanto nelle beatitudini è accennato come merito costituisce una preparazione o disposizione alla beatitudine, perfetta o iniziale. Quanto invece è presentato come premio può essere o la stessa beatitudine perfetta, e allora appartiene alla vita futura, oppure un inizio di beatitudine, come avviene nei santi, e allora il premio appartiene alla vita presente. Infatti quando uno inizia a progredire negli atti delle virtù e dei doni, si può sperare che giungerà alla perfezione sia come viatore che come cittadino del cielo.
Analisi delle obiezioni: 1. La speranza ha per oggetto la beatitudine futura come ultimo fine, ma può avere per oggetto anche l'aiuto della grazia quale mezzo per raggiungerla, secondo l'espressione del Salmo [27, 7]: «Ho posto in lui la mia fiducia, e mi ha dato aiuto».
2. I malvagi, sebbene talora non soffrano in questa vita pene temporali, soffrono tuttavia quelle spirituali. Perciò S. Agostino [Conf. 1, 12] diceva: «Hai comandato, o Signore, e così è, che l'animo disordinato sia pena a se stesso».
E il Filosofo [Ethic. 9, 4] afferma dei malvagi che «la loro anima è in guerra, e una cosa la trascina da una parte e una dall'altra»; e conclude: «Ora, se è cosa tanto miserabile essere malvagi, bisogna fuggire con forza la malizia». - Parimenti i buoni, sebbene in questa vita non ricevano talora dei premi materiali, tuttavia non mancano mai di quelli spirituali, secondo le parole evangeliche [Mt 19, 29; Mc 10, 30]: «Riceverete il centuplo anche in questa vita».
3. Tutti i premi ricordati saranno perfetti nella vita futura, ma nel frattempo anche in questa vita hanno in qualche modo un inizio. Infatti per regno dei cieli, come dice S. Agostino [l. cit. nel s.c., c. 1], può essere inteso l'inizio della sapienza perfetta, in quanto nei giusti comincia a regnare lo spirito.
E anche il possedere la terra può indicare gli affetti buoni dell'anima che riposa col desiderio nella stabilità e sicurezza dell'eredità eterna, indicata dal termine terra. Inoltre [i giusti] sono consolati in questa vita partecipando dello Spirito Santo, chiamato appunto Paraclito, ossia Consolatore. Sono poi saziati anche in questa vita con quel cibo di cui disse il Signore [Gv 4, 34]: «Mio cibo è fare la volontà del Padre mio». E ancora in questa vita gli uomini ricevono la misericordia di Dio. Anche in questa vita poi, con l'occhio purificato dal dono dell'intelletto, è possibile in qualche modo vedere Dio.
E così pure coloro che in questa vita pacificano le loro passioni, avvicinandosi alla somiglianza con Dio, sono chiamati figli di Dio. - Tuttavia queste

cose si realizzeranno in modo più perfetto nella patria.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 4; In Matth., c. 5
Se l'enumerazione delle beatitudini sia esatta
Sembra che le beatitudini non siano ben enumerate. Infatti:
1. Le beatitudini sono attribuite ai doni, come si è visto [a. 1, ad 1]. Ora ci sono dei doni, come la sapienza e l'intelletto, che appartengono alla vita contemplativa; ciò nonostante non viene posta alcuna beatitudine negli atti della vita contemplativa, ma tutte si collegano alla vita attiva. E così l'enumerazione delle beatitudini è incompleta.
2. Alla vita attiva appartengono non solo i doni esecutivi, ma anche certi doni direttivi, come la scienza e il consiglio. Invece tra le beatitudini non c'è nulla che direttamente appartenga all'atto della scienza o del consiglio. Quindi le beatitudini sono descritte in maniera insufficiente.
3. Tra i doni esecutivi della vita attiva è posto il timore, a cui corrisponde la povertà, mentre alla pietà sembra corrispondere la beatitudine della misericordia. Non c'è invece nulla che corrisponda direttamente alla fortezza. Quindi l'enumerazione delle beatitudini non è completa.
4. Nella Sacra Scrittura si parla di molte altre beatitudini: nel libro di Giobbe, p. es., sta scritto [5, 17]: «Felice l'uomo che è corretto da Dio»; nel primo Salmo [v. 1]: «Beato l'uomo che non segue il consiglio degli empi»; nei Proverbi [3, 13]: «Beato l'uomo che ha trovato la sapienza». Perciò l'elenco delle beatitudini è insufficiente.
In contrario: 5. L'enumerazione sembra peccare per eccesso. Infatti i doni dello Spirito Santo sono sette, mentre le beatitudini ricordate sono otto.
6. In S. Luca [6, 20 ss.] troviamo soltanto quattro beatitudini. Perciò è superfluo enumerarne sette o otto, come invece troviamo in S. Matteo [5, 3 ss.].
Dimostrazione: L'elenco di queste beatitudini è esattissimo. Per averne l'evidenza si consideri che l'uomo può seguire tre tipi di beatitudine: infatti alcuni riposero la beatitudine nella vita voluttuosa, altri nella vita attiva e altri ancora nella vita contemplativa. Ora, queste tre beatitudini hanno rapporti differenti con la beatitudine futura, per la cui speranza meritiamo quaggiù il nome di beati. Infatti la beatitudine delle voluttà, in quanto falsa e contraria alla ragione, è un ostacolo per la beatitudine futura. Invece la beatitudine della vita attiva ne è una preparazione. La beatitudine contemplativa poi, se è perfetta, si identifica essenzialmente con la beatitudine futura; se invece è imperfetta ne è un inizio.
E così il Signore mise per prime alcune beatitudini atte a rimuovere l'ostacolo della falsa beatitudine. Infatti la vita voluttuosa consiste in due cose. Primo, nell'abbondanza dei beni esterni, ossia delle ricchezze e degli onori. E da questi l'uomo viene distolto mediante la virtù, in modo che ne usi con moderazione, o in maniera più eccellente mediante il dono, in modo cioè che li disprezzi del tutto. Perciò troviamo come prima beatitudine: «Beati i poveri in ispirito»; il che può riferirsi tanto all'abbandono delle ricchezze che al disprezzo degli onori, attuato mediante l'umiltà. – Secondo, la vita voluttuosa consiste ancora

nel seguire le proprie passioni, sia dell'irascibile che del concupiscibile. Ora, è la virtù che mediante la regola della ragione distoglie l'uomo dal seguire le passioni dell'irascibile, perché in esse non ecceda; ma anche il dono interviene in modo più eccellente a far sì che l'uomo, seguendo la volontà di Dio, ne sia liberato totalmente. Da cui la seconda beatitudine: «Beati i miti». - Inoltre la virtù ritrae l'uomo dal seguire le passioni del concupiscibile, usando moderatamente di esse; il dono invece interviene, se è necessario, eliminandole totalmente; anzi, se è necessario, caricandosi volontariamente di afflizioni. E abbiamo così la terza beatitudine: «Beati gli afflitti».

La vita attiva invece consiste specialmente nei servizi che rendiamo al prossimo, sotto forma di doveri o di benefici spontanei. Rispetto dunque al primo compito la virtù ci predispone a non ricusare al prossimo quanto gli è dovuto: il che appartiene alla giustizia.

Invece il dono ci induce a questo medesimo dovere con un affetto più grande: in modo cioè da compiere le opere della giustizia con desiderio ardente, come l'affamato e l'assetato desiderano il cibo e la bevanda. E abbiamo a questo punto la quarta beatitudine: «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia». - Rispetto poi ai benefici spontanei, la virtù ci induce a donarli a coloro a cui la ragione suggerisce di donarli, ossia agli amici e ai congiunti: il che spetta alla virtù della liberalità. Invece il dono, in ossequio a Dio, considera la sola necessità di coloro a cui offre i suoi benefici gratuiti, secondo le parole evangeliche [Lc 14, 12 s.]: «Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli..., ma invita poveri, storpi», ecc. E questo è un atto di misericordia. E così viene posta la quinta beatitudine: «Beati i misericordiosi».

Le cose finalmente che riguardano la vita contemplativa, o si identificano con l'ultima beatitudine, o ne sono un preludio: perciò non sono ricordate fra le beatitudini come meriti, ma come premi. Invece sono ricordati come meriti gli effetti della vita attiva che predispongono l'uomo alla vita contemplativa. Ora, appartiene alla vita attiva, relativamente alle virtù e ai doni ordinati alla perfezione dell'uomo in se stesso, la mondezza del cuore: vale a dire l'immunità dell'anima dall'inquinamento delle passioni. Ecco quindi la sesta beatitudine: «Beati i puri di cuore». - Invece per le virtù e i doni ordinati alla perfezione dell'uomo in rapporto al prossimo l'effetto della vita attiva è la pace, secondo le parole di Isaia [32, 17]: «Effetto della giustizia sarà la pace». Ecco allora la settima beatitudine: «Beati gli operatori di pace».

Analisi delle obiezioni: 1. Gli atti dei doni propri della vita attiva sono espressi [nelle beatitudini] dalle stesse opere meritorie; gli atti invece dei doni appartenenti alla vita contemplativa sono espressi dai premi, o ricompense, per la ragione già indicata [nel corpo]. Infatti vedere Dio corrisponde al dono dell'intelletto, e conformarsi a Dio mediante una certa filiazione adottiva appartiene al dono della sapienza.

2. In ciò che riguarda la vita attiva la conoscenza non viene cercata per se stessa, come nota anche Aristotele [Ethic. 2, 2], ma per l'operazione. Ora, siccome le beatitudini implicano qualcosa di ultimo, non possono includere nel loro numero gli atti emessi immediatamente dai doni direttivi della vita

attiva, come il deliberare, che è l'atto del consiglio, e il giudicare, che è l'atto del dono della scienza, ma a questi doni vengono piuttosto attribuiti gli atti operativi verso i quali essi dirigono: e così alla scienza è attribuito il piangere, e al consiglio l'aver misericordia.

3. Nell'attribuzione delle beatitudini ai doni due sono i criteri su cui possiamo fondarci. Il primo di essi è la somiglianza della materia [oggetto]. E da questo lato le prime cinque beatitudini possono essere attribuite tutte alla direzione della scienza e del consiglio.

Quando invece si tratta dei doni esecutivi esse vengono distribuite: cosicché la fame e la sete di giustizia, nonché la misericordia, appartengono al dono della pietà, il quale dispone l'uomo ai doveri verso gli altri; la mansuetudine al dono della fortezza, poiché al dire di S. Ambrogio [In Lc 5, su 6, 22] «alla fortezza spetta vincere l'ira e frenare l'indignazione», e d'altronde la fortezza riguarda le passioni dell'irascibile; la povertà invece e il pianto sono attribuiti al dono del timore, che ritrae l'uomo dai desideri e dai piaceri del mondo.

In secondo luogo possiamo prendere in considerazione nelle beatitudini le loro cause moventi: e allora in parte bisogna variarne l'attribuzione. Infatti alla mansuetudine muove soprattutto la riverenza verso Dio, che appartiene al dono della pietà. Al pianto poi muove soprattutto la scienza, mediante la quale l'uomo conosce le miserie proprie e quelle del mondo, secondo l'espressione dell'Ecclesiaste [Qo 1, 18]: «Chi accresce il sapere, aumenta il dolore».

Ad aver fame invece delle opere di giustizia muove soprattutto la fortezza d'animo.

Ad aver misericordia infine muove specialmente il consiglio di Dio, secondo le parole di Daniele [4, 24]: «O re, accetta il mio consiglio: sconta i tuoi peccati con l'elemosina e le tue iniquità con atti di misericordia verso gli afflitti». – Ed è questo criterio di attribuzione che S. Agostino segue nel suo commento al discorso della montagna [De serm. Dom. in monte 1, 4].

4. È necessario che tutte le beatitudini esistenti nella Sacra Scrittura si riducano a queste, o rispetto alle opere meritorie [che raccomandano], o rispetto ai premi [che promettono]: poiché tutte devono appartenere o alla vita attiva o alla vita contemplativa. Per cui la beatitudine: «Felice l'uomo che è corretto da Dio», appartiene alla beatitudine del pianto. L'altra invece: «Beato l'uomo che non segue il consiglio degli empi», si riduce alla mondezza del cuore. La terza poi: «Beato l'uomo che ha trovato la sapienza», appartiene al premio della settima beatitudine. E lo stesso si dica di tutte le altre che si potrebbero citare.

5. [S. c.]. L'ottava beatitudine è una certa conferma e manifestazione di tutte le precedenti. Poiché dal fatto che uno è confermato nella povertà di spirito, nella mansuetudine e in tutte le altre beatitudini deriva il suo attaccamento a questi beni nonostante tutte le persecuzioni. Per cui l'ottava beatitudine appartiene, in qualche modo, alle sette precedenti.

6. [S. c.]. Secondo S. Luca [6, 17] il discorso del Signore fu tenuto alle folle. Per cui le beatitudini vengono enumerate secondo la capacità delle folle, che conoscevano soltanto la beatitudine del piacere, terrena e temporale.

Così il Signore con quattro beatitudini esclude quanto sembra costituire tale

falsa felicità. Prima di tutto l'abbondanza dei beni esteriori, che egli esclude con quelle parole: «Beati i poveri». – Secondo, il benessere del corpo nel cibo, nella bevanda e in altre cose simili, che esclude dicendo: «Beati voi che ora avete fame». – Terzo, il benessere dell'uomo quanto alla giocondità del cuore, che esclude con la terza beatitudine: «Beati voi che ora piangete». – Quarto, il favore esterno degli uomini, che esclude con le parole: «Beati voi quando gli uomini vi odieranno». – Oppure, come dice S. Ambrogio [l. cit., su 20 ss.; cf. a. 1, ad 1], «la povertà appartiene alla temperanza, che non cerca cose allettanti; la fame alla giustizia, poiché chi ha fame ha compassione, e chi compatisce soccorre; il pianto alla prudenza, che ha il compito di compiangere le cose transitorie; il sopportare l'odio degli uomini alla fortezza».

Articolo 4
In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 4
Se i premi delle beatitudini siano enumerati convenientemente
Sembra che i premi delle beatitudini non siano enumerati convenientemente. Infatti:
1. Nel regno dei cieli, che è la vita eterna, sono contenuti tutti i beni. Posto quindi come premio il regno dei cieli, era inutile aggiungere altro.
2. Il regno dei cieli è posto come premio sia nella prima che nell'ottava beatitudine. Quindi, per lo stesso motivo, bisognava porlo in tutte.
3. Secondo S. Agostino [De Serm. Dom. in monte 1, 4], nelle beatitudini si procede salendo. Invece nei premi sembra che si proceda discendendo: infatti il possesso della terra è meno del regno dei cieli. Quindi tali premi non sono assegnati convenientemente.
In contrario: Sta l'autorità stessa del Signore, il quale ha proposto questi premi [cf. Mt 5, 3 ss.; Lc 6, 20 ss.].
Dimostrazione: I premi in ARGOMENTO sono assegnati in maniera convenientissima, in base ai rapporti delle beatitudini con i tre tipi di felicità sopra indicati [a. prec.]. Infatti le prime tre beatitudini derivano da altrettante ripulse di quanto costituisce la felicità voluttuaria: felicità questa che l'uomo desidera quando cerca l'oggetto del desiderio naturale non dove si deve, cioè in Dio, ma in cose temporali e caduche. Perciò i premi o ricompense delle prime tre beatitudini sono stabiliti in rapporto a quanto viene cercato da alcuni nella felicità terrena. Infatti gli uomini cercano nei beni esterni, cioè nelle ricchezze e negli onori, una certa eccellenza e abbondanza: e queste cose sono incluse entrambe nel regno dei cieli, mediante il quale l'uomo raggiunge in Dio una vera eccellenza e abbondanza di beni. Perciò il Signore ha promesso il regno dei cieli ai poveri in ispirito. – Inoltre gli uomini crudeli e prepotenti cercano di conquistare la sicurezza distruggendo i loro nemici. Perciò il Signore ha promesso ai miti il possesso sicuro e pacifico della terra dei viventi: che sta a indicare la solidità dei beni eterni. – Gli uomini poi, come rimedio ai travagli della vita presente, cercano consolazione nelle concupiscenze e nei piaceri del mondo. Perciò il Signore promette la consolazione a coloro che piangono.
Le due beatitudini che seguono appartengono invece alle opere della felicità

[propria della vita] attiva, opere che spettano alle virtù che dispongono bene l'uomo verso il prossimo, ma che trovano ostacolo nell'amore disordinato del proprio bene.

Perciò il Signore a queste beatitudini assegna come premio le cose stesse a motivo delle quali gli uomini sono distolti da tali opere. Infatti alcuni sono distolti dalle opere della giustizia, non rendendo ciò che devono, ma piuttosto sottraendo le cose altrui, per saziarsi di beni temporali. E allora il Signore promette la sazietà a chi ha fame di giustizia. – Altri invece si ritraggono dalle opere di misericordia per non immischiarsi nelle miserie altrui. Perciò ai misericordiosi il Signore promette la misericordia, che dovrà liberarli da ogni miseria.

Finalmente le due ultime beatitudini appartengono alla felicità [della vita] contemplativa: quindi in esse vengono assegnati dei premi corrispondenti alle disposizioni poste come meriti. Infatti la purezza dell'occhio dispone a vedere chiaramente: e così ai puri di cuore è promessa la visione di Dio. – Il fatto poi di stabilire la pace, o in se stessi o fra gli altri, mostra che un uomo è imitatore di Dio, che è il Dio dell'unità e della pace. E allora come premio gli viene concessa la gloria della figliolanza divina, che consiste in una particolare unione con Dio mediante una sapienza perfetta.

Analisi delle obiezioni: 1. Come insegna il Crisostomo [In Mt hom. 15], tutti questi premi in realtà sono una cosa sola, cioè la beatitudine eterna, che l'intelletto umano non può comprendere. Perciò era necessario che questa ci venisse descritta mediante i diversi beni da noi conosciuti, osservando una corrispondenza con i meriti ai quali tali beni vengono attribuiti.

2. L'ottava beatitudine è una specie di conferma di tutte le beatitudini, e quindi ad essa si addicono i premi di tutte le beatitudini. Perciò si ritorna da capo, per far capire che ad essa si intendono attribuiti tutti i premi. – Oppure si può rispondere con S. Ambrogio [In Lc 5, su 6, 20 ss.] che ai poveri in ispirito è promesso il regno dei cieli quanto alla gloria dell'anima, mentre a chi soffre persecuzione nel corpo è promesso [direttamente] quanto alla gloria del corpo.

3. Anche i premi sono ordinati fra loro secondo una progressione. Infatti possedere la terra del regno dei cieli è più che avere tale regno: poiché delle cose che abbiamo molte non le possediamo in modo stabile e pacifico. Inoltre essere consolati nel regno è più che averlo e possederlo: infatti molte cose le possediamo con dolore. Ancora, è cosa più grande essere saziati che essere semplicemente consolati: infatti la sazietà implica un'abbondanza di consolazione. La misericordia poi è superiore alla sazietà: in quanto uno riceve più di quello che poteva meritare o desiderare. Ma vedere Dio è una cosa ancora più grande: come è più grande in una reggia chi in essa non solo è ammesso al pranzo, ma anche gode della presenza del re. Però la dignità più sublime nella casa del re è quella di essere suo figlio.

## Quaestio 70

### Prooemium

[36447] Iª-IIae q. 70 pr. Deinde considerandum est de fructibus. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum fructus spiritus sancti sint actus. Secundo, utrum differant a beatitudinibus. Tertio, de eorum numero. Quarto, de oppositione eorum ad opera carnis.

ARGOMENTO 70
I FRUTTI DELLO SPIRITO SANTO
Dobbiamo infine considerare i frutti [dello Spirito Santo].
Sull'argomento esamineremo quattro punti: 1. Se i frutti dello Spirito Santo siano atti; 2. Se differiscano dalle beatitudini; 3. Il loro numero; 4. La loro contrapposizione alle opere della carne.

Articolo 1
In Gal., c. 5, lect. 6
Se i frutti dello Spirito Santo di cui parla l'Apostolo siano atti
Sembra che i frutti dello Spirito Santo di cui parla l'Apostolo [Gal 5, 22 s.] non siano atti. Infatti:
1. Una cosa da cui ci si attendono dei frutti non deve essa stessa essere denominata frutto: perché allora si andrebbe all'infinito. Ora, dai nostri atti derivano già dei frutti, poiché sta scritto [Sap 3, 15]: «Il frutto delle opere buone è glorioso »; e altrove [Gv 4, 36]: «Chi miete riceve salario e raccoglie frutto per la vita eterna». Quindi i nostri atti non possono dirsi frutti.
2. S. Agostino [De Trin. 10, 10] insegna che «noi fruiamo di quegli oggetti di conoscenza nei quali la volontà riposa godendoli per se stessi». Ma la nostra volontà non deve riposare nei nostri atti per se stessi. Quindi i nostri atti non possono dirsi frutti.
3. Tra i frutti dello Spirito Santo nominati dall'Apostolo ci sono delle virtù, cioè la carità, la mansuetudine, la fede e la castità. Ma le virtù non sono atti, bensì abiti, come si è visto [q. 55, a. 1]. Perciò i frutti non sono atti.
In contrario: Sta scritto [Mt 12, 33]: «Dal frutto si conosce l'albero»; cioè, al dire dei Santi [Dottori], l'uomo dalle sue opere. Quindi gli stessi atti umani sono denominati frutti.
Dimostrazione: Il termine frutto dalle realtà materiali è passato a indicare quelle spirituali. Ora, nelle realtà materiali si dice frutto ciò che la pianta produce quando è giunta alla sua perfezione, e che ha in se stesso una certa dolcezza. E questo frutto si può riferire a due cose: all'albero che lo produce e all'uomo che dall'albero lo raccoglie. Per analogia dunque anche nelle realtà spirituali il frutto può avere questi due significati: primo, può indicare ciò che l'uomo produce, come se l'uomo fosse l'albero; secondo, può indicare ciò che l'uomo ottiene.
Ora, non tutto ciò che l'uomo ottiene si presenta come frutto, ma solo ciò che è ultimo e insieme piacevole. Infatti l'uomo possiede il campo e l'albero, ma questi non vengono chiamati frutti, bensì solo ciò che è ultimo, quello cioè che l'uomo intende ricavare dal campo e dall'albero. E in questo senso il frutto dell'uomo è il fine ultimo, di cui egli deve fruire.
Se però si considera frutto dell'uomo ciò che egli produce, allora gli stessi atti umani si dicono frutti: infatti l'operazione è l'atto secondo del soggetto

operante, ed è piacevole, se è ad esso proporzionata.
Se dunque un'operazione umana deriva da un uomo secondo la capacità della sua ragione, si dice che è un frutto della ragione. Se invece deriva dall'uomo per una virtù superiore, che è quella dello Spirito Santo, allora si dice che l'operazione dell'uomo è un frutto dello Spirito Santo, come proveniente da un seme divino; poiché sta scritto [1 Gv 3, 9]: «Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché un germe divino dimora in lui».
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il frutto abbia in qualche modo natura di ultimo e di fine, nulla tuttavia impedisce che un frutto abbia un altro frutto, come un fine può essere ordinato a un altro fine. Perciò le nostre opere, in quanto sono effetti dello Spirito Santo operante in noi, hanno natura di frutto; in quanto però sono ordinate al fine della vita eterna, hanno piuttosto natura di fiori. Perciò sta scritto [Sir 24, 17]: «I miei fiori sono frutti di gloria e di ricchezza».
2. Quando si dice che la volontà gode di una cosa per se stessa, l'affermazione può essere intesa in due modi. Primo, in quanto la preposizione per indica la causa finale: e in questo senso uno non gode per se stesso che dell'ultimo fine. Secondo, in quanto la preposizione indica la causa formale: e in questo senso uno può godere di tutto ciò che è piacevole per la sua forma.
Un malato, p. es., gode della guarigione per se stessa come di un fine; di una medicina dolce invece non come di un fine, bensì come di una cosa avente un buon sapore; di una medicina amara infine in nessun modo per se stessa, ma solo in vista di un'altra cosa. – Perciò bisogna rispondere che l'uomo deve fruire solo di Dio per se stesso come del fine ultimo, e rallegrarsi degli atti virtuosi non come se fossero un fine, ma per l'onestà che essi contengono, piacevole per le persone virtuose. Perciò S. Ambrogio [De Parad. 13] afferma che le opere virtuose vengono dette frutti «in quanto saziano chi le possiede con una santa e sincera gioia».
3. Talora i nomi delle virtù stanno per i loro atti, per cui S. Agostino scrive che «la fede è credere ciò che uno non vede» [In Ioh. ev. tract. 40], e che «la carità è il moto dell'animo verso l'amore di Dio e del prossimo» [De doctr. christ. 3, 10]. E in questo senso sono presi i nomi delle virtù nell'enumerazione dei frutti.

Articolo 2
In Gal., c. 5, lect. 6; In Is., c. 11
Se i frutti differiscano dalle beatitudini
Sembra che i frutti non differiscano dalle beatitudini. Infatti:
1. Le beatitudini sono attribuite ai doni, come si è detto [q. 69, a. 1, ad 1]. Ma i doni assicurano all'uomo la perfezione derivante dalla mozione dello Spirito Santo. Quindi le stesse beatitudini sono frutti dello Spirito Santo.
2. I frutti della vita presente stanno alle beatitudini della vita presente, proprie della speranza, come i frutti della vita eterna stanno alla beatitudine futura, propria della realtà. Ma il frutto della vita eterna non è altro che la beatitudine futura. Perciò anche i frutti della vita presente non sono altro che le beatitudini.

3. Il frutto è essenzialmente qualcosa di ultimo e di piacevole. Ma secondo le spiegazioni date [q. 3, a. 1; q. 4, a. 1], ciò rientra nell'essenza della beatitudine. Quindi l'essenza del frutto e quella della beatitudine si identificano.
Quindi non vanno distinte fra loro.
In contrario: Se due cose hanno specie diverse, sono diverse anche fra di loro. Ma le suddivisioni delle beatitudini e dei frutti sono diverse, come risulta evidente dalle rispettive enumerazioni. Perciò i frutti differiscono dalle beatitudini.
Dimostrazione: Per la beatitudine si richiede più che per il frutto. Per il frutto infatti basta che una cosa si presenti come ultima e piacevole, mentre per la beatitudine si richiede inoltre che sia qualcosa di perfetto e di eccellente. E così tutte le beatitudini possono dirsi frutti, ma non viceversa. Infatti qualunque azione virtuosa compiuta con gioia è un frutto. Invece si dicono beatitudini le sole azioni perfette: le quali inoltre, a motivo della loro perfezione, sono attribuite più ai doni che alle virtù, come si è già notato [q. 69, a. 1, ad 1].
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento dimostra che le beatitudini sono frutti, ma non che tutti i frutti sono beatitudini.
2. Il frutto della vita eterna è ultimo e perfetto in senso assoluto, e quindi non si distingue in nulla dalla beatitudine futura. Invece i frutti della vita presente non sono ultimi e perfetti in senso assoluto, per cui non tutti i frutti sono beatitudini.
3. Come si è spiegato [nel corpo], la nozione di beatitudine richiede qualcosa di più che la nozione di frutto.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 5; In Gal., c. 5, lect. 6
Se i frutti siano ben enumerati dall'Apostolo
Sembra che i frutti non siano ben enumerati dall'Apostolo nella sua epistola ai Galati [5, 22 s. Vg]. Infatti:
1. Altrove [Rm 6, 22] egli parla di un unico frutto della vita presente: «Voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione». E in Isaia [27, 9] si dice: «E questo sarà tutto il frutto, che il peccato sia rimosso». Quindi non si devono enumerare dodici frutti.
2. Il frutto, come si è visto [a. 1], nasce da un seme spirituale. Ma il Signore fa derivare tre soli tipi di frutto dal seme spirituale, ossia [Mt 13, 23] «il cento per uno, il sessanta per uno» e «il trenta per uno». Perciò non si possono ammettere dodici frutti.
3. Il frutto deve essere essenzialmente qualcosa di ultimo e di piacevole. Ora, questa nozione non si riscontra in tutti i frutti enumerati dall'Apostolo: infatti la pazienza e la longanimità sembrano consistere in cose rattristanti, mentre la fede non si presenta come cosa ultima, bensì come primo fondamento. Perciò questa enumerazione dei frutti è eccessiva.
In contrario: Sembra che l'enumerazione sia insufficiente. Infatti abbiamo dimostrato [a. prec.] che tutte le beatitudini possono essere chiamate frutti: ma qui non tutte vengono enumerate. Inoltre non c'è nulla che si riferisca all'atto della sapienza e di molte altre virtù. Quindi sembra che l'enumerazione dei frutti sia insufficiente.

Dimostrazione: Il numero dei dodici frutti enumerati dall'Apostolo è giustificato: e possiamo vederne un'immagine nei dodici frutti di cui parla l'Apocalisse [22, 2]: «Da una parte e dall'altra del fiume si trova un albero di vita, che fa dodici frutti». La distinzione poi di questi frutti va presa in rapporto ai vari progressi dello Spirito Santo in noi: poiché il frutto è ciò che deriva come un effetto dal seme o dalla radice. Ora, tali progressi hanno questo sviluppo: prima ordinano l'anima dell'uomo in se stessa; poi la ordinano rispetto alle cose che sono intorno; infine la ordinano rispetto a quelle che sono al di sotto.

Ora, l'anima è ordinata in se medesima quando nel bene e nel male ha una retta disposizione. E la prima sua disposizione al bene è dovuta all'amore, che è il primo degli affetti e la radice di tutti gli altri, come si è visto in precedenza [q. 27, a. 4; q. 28, a. 6, ad 2; q. 41, a. 2, ad 1]. Perciò tra i frutti dello spirito al primo posto abbiamo la carità, nella quale lo Spirito Santo viene dato in maniera speciale, come nella sua propria somiglianza, essendo egli stesso amore.

Infatti S. Paolo [Rm 5, 5] scrive: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato». - Ma all'amore di carità segue necessariamente la gioia. Poiché chi ama gode sempre dell'unione con l'amato, e d'altra parte la carità ha sempre presente Dio che ama, secondo quanto è scritto [1 Gv 4, 16]: «Chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui». Per cui alla carità segue la gioia. - La perfezione poi della gioia è la pace, nei suoi due elementi. Primo, rispetto alla quiete dai turbamenti esterni: infatti non può godere perfettamente del bene amato chi a motivo di altre cose viene distolto dalla fruizione di esso; ma chi ha il cuore perfettamente appagato in una cosa non può essere molestato dalle altre, poiché non le considera affatto. Egli attua così le parole del Salmo [118, 165]: «Grande pace per chi ama la tua legge, nel suo cammino non trova inciampo », non essendo egli distolto a motivo di eventi esterni dal godimento di Dio. Secondo, rispetto alla sazietà del desiderio fluttuante: poiché non si può godere perfettamente se ciò di cui si gode non basta. Ora, la pace implica queste due cose: il non essere turbati dalle realtà esteriori e l'acquietarsi del desiderio in un unico oggetto. Perciò, dopo la carità e la gioia, al terzo posto troviamo la pace. - Rispetto al male invece la buona disposizione dell'anima richiede due cose. Primo, l'assenza di turbamento nell'imminenza di cose dolorose: e ciò si riduce alla pazienza. - Secondo, l'assenza di turbamento nella dilazione di cose piacevoli: e ciò si riduce alla longanimità; infatti, al dire di Aristotele [Ethic. 5, 3], «la mancanza di un bene ha l'aspetto di male».

Rispetto poi alle cose che sono vicine all'uomo, cioè rispetto al prossimo, l'anima umana viene ben disposta: primo, quanto alla volontà di fare del bene. E in ciò abbiamo la bontà. - Secondo, quanto all'esercizio effettivo della beneficenza. E in ciò abbiamo la benignità: infatti si dicono benigni coloro che il buon igne [o fuoco] dell'amore rende fervidi nel beneficare il prossimo. - Terzo, nell'equanime sopportazione del male ricevuto. E in ciò abbiamo la mansuetudine, che frena l'ira. - Quarto, nel non limitarsi a non nuocere al prossimo con l'ira, ma neppure con la frode o con l'inganno. E in ciò abbiamo la fede, se le diamo il senso di fedeltà. Se invece la prendiamo come fede in

Dio, allora da essa l'uomo viene ordinato alle cose che sono sopra di lui: così che sottometta a Dio il suo intelletto, e quindi tutte le sue cose.
Rispetto alle cose infine che sono al di sotto di sé l'uomo viene ben disposto innanzitutto, quanto alle azioni esterne, dalla modestia, che ne regola tutti i gesti e le parole. - Quanto alle concupiscenze interiori invece dalla continenza e dalla castità: sia che esse si distinguano per il fatto che, mentre la castità trattiene l'uomo dai piaceri illeciti, la continenza lo trattiene anche da quelli leciti, sia che si distinguano per il fatto che mentre il continente prova le concupiscenze, ma non ne è trascinato, il casto non le prova e non ne è trascinato.
Analisi delle obiezioni: 1. La santificazione avviene mediante tutte le virtù, attraverso le quali vengono tolti anche i peccati. Perciò in quei testi si parla di frutto al singolare data l'unità del genere: questo però si suddivide in più specie, per cui si parla di una pluralità di frutti.
2. I suddetti tre tipi di frutti non dividono il genere secondo le varie specie degli atti virtuosi, ma secondo i diversi gradi anche nell'ambito di una stessa virtù. Così si dice che la continenza coniugale è indicata dal trenta per uno, quella vedovile dal sessanta e quella verginale dal cento per uno. - E i Santi Dottori distinguono questi tre tipi di frutti anche in altri modi, secondo tre gradi di virtù. E si parla di tre gradi perché la perfezione di una cosa può essere considerata nel suo principio, in un punto intermedio e nel suo termine.
3. La stessa assenza di turbamento nelle cose tristi ha l'aspetto di cosa piacevole. - E anche la fede, se viene presa come fondamento, ha un aspetto di cosa ultima e piacevole, in quanto implica certezza, da cui l'espressione della Glossa [interlin.]: «La fede, cioè la certezza delle realtà invisibili».
4. S. Agostino [In Gal 5, 22 s.] nota che «l'Apostolo non si è impegnato a insegnare quali siano» le opere della carne o i frutti dello spirito, «ma a mostrare in quale genere si trovino le cose da evitare, e in quale quelle da perseguire». Cosicché si sarebbe potuto enumerare un numero maggiore o minore di frutti. Però tutti gli atti delle virtù e dei doni si possono in qualche modo ridurre a questi [dodici], inquantoché le virtù e i doni devono tutti necessariamente ordinare l'anima in uno dei modi indicati. Quindi gli atti della sapienza e degli altri doni riguardanti il bene si riducono alla carità, alla gioia e alla pace. - Tuttavia l'Apostolo ha enumerato questi a preferenza di altri in quanto implicanti meglio o la fruizione del bene o la sedazione del male; il che è legato alla nozione di frutto.

## Articolo 4

In Gal., c. 5, lect. 6

### Se i frutti dello Spirito Santo siano contrari alle opere della carne

Sembra che i frutti non siano contrari alle opere della carne enumerate dall'Apostolo [Gal 5, 19 ss.]. Infatti:
1. I contrari sono nel medesimo genere. Ma le opere della carne non sono chiamate frutti. Quindi i frutti dello spirito non sono ad esse contrari.
2. A una data cosa corrisponde un solo contrario. L'Apostolo invece enumera più opere della carne che frutti dello spirito. Perciò i frutti dello spirito e le opere della carne non sono contrari fra di loro.

3. Tra i frutti dello spirito al primo posto troviamo la carità, la gioia e la pace: ad esse però non corrispondono le opere della carne enumerate al primo posto, e che sono la fornicazione, l'impurità e l'impudicizia. Quindi i frutti dello spirito non sono contrari alle opere della carne.
In contrario: L'Apostolo [Gal 5, 17] insegna che «la carne ha desideri contrari allo spirito, e lo spirito ha desideri contrari alla carne».
Dimostrazione: Le opere della carne e i frutti dello spirito possono essere considerati sotto due aspetti. Primo, nella loro natura comune. E da questo lato tutti insieme i frutti sono contrari alle opere della carne. Infatti lo Spirito Santo muove l'anima umana verso ciò che è conforme alla ragione, o piuttosto verso ciò che è al di sopra di essa; invece l'appetito della carne, cioè l'appetito sensitivo, trascina verso i beni sensibili, che sono al disotto dell'uomo. Perciò, come nel mondo fisico il moto verso l'alto e quello verso il basso sono contrari, così nell'uomo le opere della carne sono contrarie ai frutti dello spirito.
Secondo, possono essere considerati nella natura propria di ciascun frutto e di ciascuna opera della carne. E da questo lato non è necessario che ciascuno abbia il suo contrario: poiché, come si è già ricordato [a. prec., ad 4], l'Apostolo non intendeva enumerare né tutte le opere spirituali, né tutte quelle carnali. – Tuttavia, secondo una certa corrispondenza, S. Agostino [In Gal 5, 22 s.] contrappone alle singole opere della carne determinati frutti. Così «alla fornicazione, che è l'amore di soddisfare il piacere fuori del legittimo matrimonio, si contrappone la carità, che unisce l'anima a Dio, e nella quale anche si trova la vera castità. Le impurità poi sono tutti i turbamenti concepiti in seguito a tale fornicazione: e ad esse si contrappone la gioia della tranquillità. Inoltre la schiavitù degli idoli, che ha provocato la guerra contro il vangelo di Dio, si contrappone alla pace.
Invece il contrario dei venefici, delle inimicizie e delle discordie sono la longanimità, che aiuta a sopportare i mali delle persone tra le quali si vive, la benignità, che aiuta a porvi rimedio, e la bontà, che li fa dimenticare. Alle eresie poi si contrappone la fede, all'invidia la mansuetudine e alle ubriachezze e alle gozzoviglie la continenza».
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che emana da un albero contro la sua natura non può essere detto frutto dell'albero, ma piuttosto corruzione di esso. Poiché dunque le opere virtuose sono connaturali alla ragione, mentre quelle viziose sono ad essa contrarie, le opere virtuose sono dette frutti, e non invece quelle viziose.
2. Secondo Dionigi [De div. nom. 4] «il bene avviene in un modo solo, il male invece in qualsiasi maniera»: e così a una sola virtù si contrappongono molti vizi. Per cui non c'è da meravigliarsi che le opere della carne siano più numerose dei frutti dello spirito.
3. La risposta è chiara in base a quanto detto [nel corpo].

Quaestio 71
Prooemium

[36481] Iª-IIae q. 71 pr. Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis. Circa quae sex consideranda occurrunt, primo quidem, de ipsis vitiis et peccatis secundum se; secundo, de distinctione eorum; tertio, de comparatione eorum ad invicem; quarto, de subiecto peccati; quinto, de causa eius; sexto, de effectu ipsius. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum vitium contrarietur virtuti. Secundo, utrum vitium sit contra naturam. Tertio, quid sit peius, utrum vitium vel actus vitiosus. Quarto, utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute. Quinto, utrum in omni peccato sit aliquis actus. Sexto, de definitione peccati quam Augustinus ponit, XXII contra Faustum, *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*.

ARGOMENTO 71
I VIZI E I PECCATI CONSIDERATI IN SE STESSI
Logicamente dobbiamo ora trattare dei vizi e dei peccati. Su questo tema si offrono alla nostra considerazione sei argomenti: primo, i vizi e i peccati nella loro natura intrinseca; secondo, le loro distinzioni [q. 72]; terzo, il loro confronto reciproco [q. 73]; quarto, la sede [psicologica] del peccato [q. 74]; quinto, le sue cause [q. 75]; sesto, i suoi effetti [q. 85].
Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se il vizio sia il contrario della virtù; 2. Se il vizio sia contro natura; 3. Se sia peggiore il vizio o l'atto vizioso; 4. Se l'atto vizioso sia compossibile con la virtù; 5. Se in ogni peccato vi sia un atto; 6. Se sia esatta la definizione di S. Agostino: «Il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge eterna».

Articolo 1

Se il vizio sia il contrario della virtù
Sembra che il vizio non sia il contrario della virtù. Infatti:
1. Come insegna Aristotele [Met. 10, 4], ogni cosa ha un solo contrario. Ora, la virtù ha come contrario il peccato e la malizia. Quindi il suo contrario non è il vizio: poiché si chiama vizio anche la disposizione indebita delle membra corporee, o di qualsiasi altra cosa.
2. La virtù sta a indicare una perfezione della potenza. Invece il vizio non esprime alcun rapporto con la potenza. Perciò il vizio non è il contrario della virtù.
3. Cicerone [Tusc. disp. 4, 13] insegna che «la virtù è una specie di salute dell'anima». Ma alla salute, più che il vizio, si contrappone l'infermità, o la malattia. Quindi il vizio non è il contrario della virtù.
In contrario: S. Agostino [De perf. iust. 2] scrive che «il vizio è una qualità che rende l'animo cattivo». Invece la virtù è «una qualità che rende buono chi la possiede», come si è visto [q. 55, aa. 3, 4]. Quindi il vizio è il contrario della virtù.
Dimostrazione: Nella virtù si possono considerare due cose, cioè l'essenza stessa della virtù e l'atto a cui essa è ordinata. Ora, nell'essenza della virtù alcuni elementi rientrano direttamente e altri indirettamente. Direttamente la virtù implica la disposizione particolare di un soggetto conforme alla sua natura, per cui il Filosofo [Phys. 7, 3] insegna che «la virtù è la disposizione di ciò che è perfetto all'ottimo; e chiamo perfetto ciò che è disposto secondo natura

». Indirettamente poi ne viene che la virtù è una certa bontà: infatti la bontà di ogni cosa consiste nel suo adeguarsi al modo della propria natura. L'atto poi a cui la vita è ordinata è l'atto buono, come risulta evidente da quanto abbiamo detto [q. 56, a. 3].

In base a ciò, dunque, tre sono le cose che si oppongono alla virtù. La prima di esse è il peccato, che si contrappone all'atto a cui la virtù è ordinata: infatti il peccato sta a indicare l'atto disordinato, mentre l'atto della virtù è retto e ordinato. In quanto invece la virtù implica la bontà, ad essa si contrappone la malizia. Per quanto infine ne costituisce direttamente la ragione di virtù, ad essa si contrappone il vizio: infatti il vizio, per ogni cosa, consiste nel suo non essere disposta secondo la propria natura. Per cui S. Agostino [De lib. arb. 3, 14] può affermare: «Chiama vizio ciò che vedrai mancare alla perfezione di una natura».

Analisi delle obiezioni: 1. Le tre cose indicate non si contrappongono alla virtù nella stessa maniera: poiché il peccato le si contrappone in quanto la virtù porta a operare il bene, la malizia in quanto è una certa bontà e il vizio propriamente in quanto essa è virtù.

2. La virtù non implica soltanto la perfezione della potenza operativa, ma anche la debita disposizione del soggetto a cui appartiene: e ciò perché ogni cosa agisce conformemente al suo attuale modo di essere. Perciò si richiede che una cosa, per compiere il bene, abbia in sé una buona disposizione. E sotto questo aspetto il vizio si contrappone alla virtù.

3. Come spiega lo stesso Cicerone [l. cit. nell'ob.], «le malattie e le infermità fanno parte della condizione viziosa di un essere»: infatti nel corpo «si chiama malattia la corruzione di tutto l'organismo», come la febbre e le affezioni consimili, mentre «si chiama infermità la malattia accompagnata dalla debolezza, e vizio la disgregazione delle parti fra di loro». Ora, sebbene nel corpo ci possa essere la malattia senza l'infermità, come quando uno è mal disposto internamente senza essere impedito dal compiere all'esterno le solite attività, «nell'animo invece queste due cose non si possono distinguere che col pensiero », come afferma il medesimo autore. È infatti inevitabile che ogni qual volta uno è mal disposto interiormente per un affetto disordinato, divenga per ciò stesso incapace di compiere le operazioni dovute: poiché, secondo il detto evangelico [Mt 12, 33], «dal frutto si conosce albero», cioè l'uomo viene riconosciuto in base alle sue opere.

Ma «il vizio dell'animo», secondo Cicerone [ib.], «è un abito o una affezione spirituale che rende incostante e incoerente tutta la vita». E ciò si riscontra anche senza malattie o infermità, come quando uno pecca per debolezza o per passione. Perciò il vizio è più esteso dell'infermità o della malattia; e la virtù stessa ha un'estensione maggiore della salute poiché, secondo Aristotele [l. cit. nel corpo], anche la salute è da considerarsi una virtù. Quindi alla virtù si contrappone più direttamente il vizio che l'infermità o la malattia.

Articolo 2

In Rom., c. 1, lect. 8; In Gal., 5, lect. 6

Se il vizio sia contro natura

Sembra che il vizio non sia contro natura. Infatti:

1. Il vizio è il contrario della virtù, come si è detto [a. prec.]. Ora, le virtù non sono in noi per natura, ma vengono prodotte in noi o per infusione o per abitudine, come sopra [q. 63, aa. 1, 2, 3] abbiamo spiegato. Quindi i vizi non sono contro natura.

2. Alle cose contro natura non si può fare l'abitudine, come «un sasso non si abitua mai a salire verso l'alto», per fare l'esempio di Aristotele [Ethic. 2, 1]. Invece alcuni si abituano ai vizi. Quindi i vizi non sono contro natura.

3. Tutto ciò che è contro natura non può trovarsi nella maggioranza di quegli esseri che hanno quella data natura. Invece i vizi si trovano nella maggioranza degli uomini, poiché sta scritto [Mt 7, 13]: «Spaziosa è la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa». Quindi il vizio non è contro natura.

4. Si è visto che il peccato sta al vizio come l'azione sta all'abito rispettivo. Ora il peccato, secondo la definizione di S. Agostino [Contra Faustum 22, 27], «è una parola, un'azione o un desiderio contrario alla legge di Dio». Ma la legge di Dio è superiore alla natura. Perciò si deve concludere che il vizio è contrario alla legge piuttosto che alla natura.

In contrario: S. Agostino [De lib. arb. 3, 13] afferma: «Ogni vizio, per il fatto che è vizio, è contro natura».

Dimostrazione: Abbiamo già spiegato [a. prec.] che il vizio è contrario alla virtù, e che la virtù di ciascuna cosa consiste nell'essere ben disposta secondo le esigenze della sua natura. Quindi in ciascuna cosa vanno denominate vizi le disposizioni contrarie a quanto conviene alla sua natura. Per cui è di questo che ogni cosa viene vituperata: anzi, al dire di S. Agostino [De lib. arb. 3, 14], «Sembra che il termine vituperio derivi da vizio».

Si deve però notare che, per qualsiasi cosa, la natura è data soprattutto dalla forma da cui essa riceve la propria specie. Ora, l'uomo viene costituito nella sua specie dall'anima razionale. Perciò quanto è contrario all'ordine della ragione è propriamente contrario alla natura dell'uomo come tale; invece quanto è conforme alla ragione è conveniente alla natura dell'uomo come tale.

Per cui, come afferma Dionigi [De div. nom. 4], «il bene dell'uomo è essere secondo la ragione, e il male dell'uomo è essere contro la ragione». Quindi la virtù umana, che «rende buono l'uomo e buona l'opera che egli compie» [cf. Arist., Ethic. 2, 5], in tanto è secondo la natura umana in quanto concorda con la ragione; il vizio invece in tanto è contro la natura dell'uomo in quanto è contrario all'ordine della ragione.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene allo stato perfetto le virtù non siano prodotte dalla natura, tuttavia esse inclinano verso ciò che è secondo la natura, cioè secondo l'ordine della ragione: infatti Cicerone [De invent. 2, 53] scrive che «la virtù è un abito connaturale ossequiente alla ragione». E in questo senso si dice che la virtù è conforme alla natura, mentre il vizio viene concepito come contrario ad essa.

2. In questo caso il Filosofo parla di cose contro natura nel significato di fenomeni contrari al procedimento naturale, e non nel senso di cose difformi

dalla natura, cioè nel senso corrispettivo a quello secondo cui le virtù vengono dette secondo natura in quanto inclinano a ciò che è conforme alla natura.
3. Nell'uomo ci sono due nature, quella razionale e quella sensitiva. E poiché l'uomo arriva agli atti della ragione attraverso l'attività dei sensi, sono più quelli che seguono le inclinazioni della natura sensitiva che quelli che seguono la ragione: sono più numerosi infatti quelli che iniziano un'opera che non quelli che la portano a compimento. Ora, tra gli uomini i vizi e i peccati derivano proprio da questo, che essi seguono l'inclinazione della natura sensitiva contro l'ordine della ragione.
4. Tutto ciò che è contro un'opera d'arte è anche contro la natura dell'arte che lo ha prodotto. Ma la legge eterna sta all'ordine della ragione umana come l'arte al suo prodotto. Perciò l'opposizione del vizio e del peccato all'ordine della ragione umana è dello stesso tipo dell'opposizione alla legge eterna. Per cui S. Agostino [De lib. arb. 3, 15] può affermare che «tutte le nature hanno da Dio di essere nature; e in tanto sono viziose in quanto si scostano dall'arte di colui da cui furono create».

Articolo 3

Se il vizio sia peggiore dell'atto vizioso
Sembra che il vizio, cioè l'abito cattivo, sia peggiore del peccato, cioè dell'atto cattivo. Infatti:
1. Come è migliore il bene più duraturo, così è peggiore il male di più lunga durata. Ma l'abito vizioso ha più durata degli atti viziosi, che subito passano. Quindi l'abito vizioso è peggiore dell'atto vizioso.
2. Più mali sono da fuggire più di un male unico. Ma un abito cattivo, virtualmente, è causa di molte azioni cattive. Perciò l'abito vizioso è peggiore dell'atto peccaminoso.
3. La causa è superiore all'effetto. Ora, è l'abito che compie l'atto, sia nel bene che nel male. Quindi l'abito è superiore all'atto, sia nella bontà che nella malizia.
In contrario: Uno può essere punito giustamente per un atto vizioso; non così invece per un abito vizioso, qualora non passi all'atto. Quindi l'atto è peggiore dell'abito vizioso.
Dimostrazione: L'abito è qualcosa di mezzo tra la potenza e l'atto. Ora, è evidente che nel bene e nel male l'atto è superiore alla potenza, come insegna Aristotele [Met. 9, 9]: infatti è meglio agire bene che avere la sola capacità di farlo; e similmente è più riprovevole agire malamente che averne solo la capacità. Per cui ne consegue che l'abito, nel bene come nel male, occupa un grado intermedio fra la potenza e l'atto: come cioè l'abito buono o cattivo è superiore, in bontà o in malizia, alla facoltà, così è inferiore all'atto.
E ciò si dimostra anche dal fatto che un abito non viene detto buono o cattivo se non perché inclina a degli atti buoni o cattivi. Per cui un abito viene detto buono o cattivo per la bontà o la malizia dell'atto. E così l'atto, in bontà o in malizia, è superiore agli abiti: poiché «ciò per cui una cosa è tale, lo è maggiormente».
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che ci sia una cosa sostanzialmente

superiore a un'altra la quale tuttavia, sotto un certo aspetto, le sia inferiore. Infatti si deve giudicare sostanzialmente superiore quella cosa che è tale in rapporto a quanto direttamente viene considerato nell'una e nell'altra, e superiore sotto un certo aspetto quella che eccelle in un elemento marginale. Ora, noi abbiamo dimostrato [nel corpo], in base alla nozione stessa di atto e di abito, che l'atto, in bontà o in malizia, è superiore all'abito. Il fatto invece che l'abito abbia una maggiore durata dell'atto dipende occasionalmente dal trovarsi ambedue in una natura particolare, che non è capace di agire di continuo, e la cui azione consiste in un moto transeunte. Per cui di per sé l'atto è superiore all'abito, sia nella bontà che nella malizia, ma l'abito è superiore all'atto sotto un certo aspetto.

2. L'abito non è una pluralità di atti in senso assoluto, ma solo sotto un certo aspetto, cioè virtualmente. Perciò non si può concludere senz'altro che l'abito sia superiore all'atto nella bontà o nella malizia.

3. L'abito è causa dell'atto come causa efficiente, ma l'atto è causa dell'abito come causa finale, in base alla quale si desume la ragione di bene e di male. Perciò in fatto di bontà e di malizia l'atto è superiore all'abito.

## Articolo 4

Supra, q. 63, a. 2, ad 2; infra, q. 73, a. 1, ad 2; II-II, q. 24, a. 12; De Virt., q. 1, a. 1, ad 5

### Se il peccato possa coesistere con la virtù

Sembra che l'atto vizioso, cioè il peccato, non possa coesistere con la virtù. Infatti:

1. I contrari non possono coesistere nel medesimo soggetto. Ma il peccato da un certo punto di vista, come si è spiegato [a. 1], è il contrario della virtù. Quindi il peccato non può coesistere con essa.

2. Il peccato è peggiore del vizio, cioè l'atto cattivo è peggiore dell'abito vizioso. Ma il vizio non è compatibile con la virtù. Quindi neppure il peccato.

3. Secondo Aristotele [Phys. 2, 8] il peccato si verifica tanto nelle realtà naturali quanto nell'attività volontaria. Ma nelle realtà naturali il peccato dipende sempre dalla corruzione di una virtù naturale: dice infatti il Filosofo [ib.] che «i mostri derivano dalla corruzione di qualche principio nel seme». Perciò anche nell'attività volontaria il peccato si verifica soltanto per la corruzione di qualche virtù dell'anima. E così il peccato e la virtù sono incompatibili nel medesimo soggetto.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 3] insegna che la virtù si genera e si corrompe in forza di princìpi contrari. Ma sopra [q. 51, a. 3] abbiamo dimostrato che un solo atto virtuoso non causa la virtù. Quindi neppure un solo atto peccaminoso può distruggerla. Perciò le due cose possono coesistere nel medesimo soggetto.

Dimostrazione: Il peccato sta alla virtù come un atto cattivo sta a un abito buono. Ma un abito non si trova nell'anima come la forma in un essere di ordine naturale. Una forma naturale, infatti, produce per necessità l'operazione rispettiva: per cui l'atto della forma contraria non è compatibile con una data forma naturale: col calore, p. es., non è compatibile l'atto del raffreddamento, e con la levità non è possibile il moto verso il basso, se non per la violenza

di una causa esterna. L'abito invece non produce la sua operazione nell'anima per necessità, ma l'uomo «se ne serve quando vuole» [cf. Averroè, De anima 3, 18]. Per cui rimanendo l'abito in lui, l'uomo può non usarne, o può compiere un atto contrario. In questo modo dunque, pur possedendo una virtù, uno può passare all'atto contrario del peccato.

L'atto del peccato quindi, confrontato con la virtù in quanto questa è un abito, non può corromperla, se è un atto unico: come infatti un abito non può essere generato da un unico atto, così non può esserne distrutto, secondo le spiegazioni date [q. 63, a. 2, ad 2].

Se invece l'atto peccaminoso viene confrontato con la causa delle virtù, allora è possibile che certe virtù siano distrutte da un solo atto peccaminoso. Infatti ogni peccato mortale è contrario alla carità, radice di tutte le virtù infuse in quanto virtù: perciò da un solo peccato mortale, con la perdita della carità, vengono distrutte conseguentemente tutte le virtù infuse, sotto l'aspetto di virtù. E dico questo a motivo della fede e della speranza, i cui abiti informi rimangono dopo il peccato mortale; ma allora non sono virtù. Invece il peccato veniale, che non è contrario alla carità e non la esclude, non esclude neppure le altre virtù. Quanto poi alle virtù acquisite, esse non vengono mai distrutte da un unico atto di qualsiasi peccato.

Così dunque il peccato mortale non è compatibile con le virtù infuse; è però compatibile con le virtù acquisite. Invece il peccato veniale è compatibile con le une e con le altre.

Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato non è direttamente contrario alla virtù, ma al suo atto. Esso perciò è incompatibile con l'atto della virtù, ma può coesistere con il suo abito.

2. Il vizio è direttamente contrario alla virtù, come il peccato all'atto virtuoso. Perciò il vizio esclude la virtù, come il peccato ne esclude l'atto.

3. Le virtù naturali agiscono per necessità: finché dunque la virtù è integra, non si può mai riscontrare un peccato nell'operazione. Invece le virtù dell'anima non producono i loro atti per necessità: per cui il paragone non regge.

## Articolo 5

In 2 Sent., d. 35, q. 1, a. 3; De Malo, q. 2, a. 1

### Se in ogni peccato ci sia un atto

Sembra che in ogni peccato ci sia un atto. Infatti:

1. Il peccato sta al vizio come il merito sta alla virtù. Ma il merito non può sussistere senza un atto. Quindi neppure il peccato.

2. S. Agostino [De vera relig. 14] insegna che «ogni peccato è talmente volontario, che se non è volontario non è peccato». Una cosa però non può essere volontaria che mediante un atto della volontà. Quindi ogni peccato deve avere un atto.

3. Se un peccato potesse verificarsi senza qualche atto, ne seguirebbe che uno commetterebbe peccato per il fatto che cessa dall'atto dovuto. Ma c'è qualcuno che cessa di continuo dall'atto dovuto, e cioè colui che non compie mai le azioni dovute. Di conseguenza costui peccherebbe di continuo: il che è falso. Quindi non ci possono essere dei peccati senza alcun atto.

In contrario: S. Giacomo [4, 17] ammonisce: «Chi sa fare il bene e non lo compie, commette peccato». Ora, il non fare non implica un atto. Quindi ci può essere un peccato senza alcun atto.

Dimostrazione: Il problema nasce principalmente per il peccato di omissione, a proposito del quale ci sono diverse opinioni. Alcuni infatti dicono che in ogni peccato di omissione c'è un atto, o interno o esterno. Interno, come quando uno vuole non andare in chiesa quando è tenuto ad andarci. Esterno, come quando uno che è tenuto ad andare in chiesa, nell'ora fissata, oppure prima, si applica ad altre cose che gli impediscono di andarvi. Anche questo caso, però, in qualche modo rientra nel primo: infatti chi vuole una cosa che è incompatibile con un'altra logicamente vuole privarsi di quest'ultima; eccetto forse il caso in cui non si renda conto dell'incompatibilità di quanto vuol fare con ciò che è tenuto a fare: nel quale caso potrebbe essere giudicato colpevole di negligenza. – Altri invece affermano che nel peccato di omissione non si richiede alcun atto, poiché lo stesso non fare ciò che uno è tenuto a fare è già un peccato.

Ora, nell'una e nell'altra opinione c'è qualcosa di vero. Infatti se nel peccato di omissione si considera solo ciò che costituisce direttamente la ragione di peccato, talora il peccato di omissione implica un atto interiore, come quando uno vuole positivamente non andare in chiesa; talora invece prescinde da ogni atto interno o esterno, come nel caso di chi al momento in cui dovrebbe andare in chiesa non pensa né di andare né di non andare

Se viceversa nel peccato di omissione si considerano anche le cause o le occasioni dell'omissione stessa, allora è necessario che in ogni peccato di questo genere ci sia un atto. Non si dà infatti un peccato di omissione se uno non tralascia ciò che è in grado di fare e di non fare. Ora, tale astensione non avviene senza una causa o un'occasione concomitante o precedente. E se tale causa non è in potere dell'interessato, l'omissione non ha natura di peccato: come quando uno lascia di andare in chiesa per malattia. L'omissione è invece peccaminosa se la causa o l'occasione di tralasciare la cosa dipende dalla volontà: e allora è necessario che tale causa, in quanto volontaria, sia sempre accompagnata da un atto, almeno da un atto interiore della volontà.

Ora, questo atto qualche volta investe direttamente l'omissione stessa: p. es. quando uno non vuole andare in chiesa per pigrizia. E allora tale atto appartiene essenzialmente [per se] all'omissione: infatti la volizione di un peccato qualsiasi appartiene essenzialmente a tale atto, essendo la volontarietà essenziale al peccato. – Altre volte invece l'atto della volontà investe direttamente la cosa che distoglie dal compiere l'azione dovuta: sia essa concomitante all'omissione, come quando uno vuole giocare nel momento in cui ha il dovere di andare in chiesa, sia essa precedente, come quando uno vuole vegliare a lungo la sera, dal che segue il non andare in chiesa al mattino.

E allora questo atto interno o esterno è solo accidentale all'omissione: poiché l'omissione nel caso è preterintenzionale; e noi denominiamo accidentale ciò che esula dall'intenzione, come dimostra Aristotele [Phys. 2, 5]. Perciò è evidente che in questo caso il peccato di omissione è legato a un atto concomitante o precedente, ma quest'ultimo è solo accidentale al peccato di omissione.

Ora, bisogna giudicare le cose dagli elementi per se [o essenziali], non già dagli elementi per accidens. Quindi è più esatto affermare che un peccato può esistere senza alcun atto. Altrimenti dovremmo considerare essenziali gli atti e le occasioni concomitanti anche per gli altri peccati attuali [di commissione].
Analisi delle obiezioni: 1. Per il bene si richiedono più cose che per il male: poiché, come scrive Dionigi [De div. nom. 4], «il bene dipende da una causa integra e perfetta, il male invece dai difetti particolari». Perciò il peccato può dipendere sia dal fatto che uno compie ciò che non deve, sia dal fatto che uno non compie ciò che deve; il merito invece si ha soltanto quando uno compie volontariamente ciò che deve. Perciò il merito non può sussistere senza un atto, il peccato invece può verificarsi anche senza alcun atto.
2. Si dice che una cosa è volontaria non solo perché su di essa cade l'atto della volontà, ma anche per il solo fatto che è in nostro potere far sì che avvenga o che non avvenga, come spiega Aristotele [Ethic. 3, 5]. Per cui può dirsi volontario anche lo stesso non volere, in quanto è in potere dell'uomo volere e non volere.
3. Il peccato di omissione ha contro di sé un precetto affermativo, il quale obbliga sempre, ma non di continuo. Quindi uno pecca soltanto quando cessa da quell'atto al quale è obbligato in forza del precetto affermativo.

Articolo 6
In 2 Sent., d. 35, q. 1, a. 2; De Malo, q. 2, a. 1
Se sia esatto definire il peccato come «una parola, un'azione o un desiderio contro la legge eterna»
Sembra che non sia ben definito il peccato quando si dice [Agost., Contra Faustum 22, 27]: «Il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge eterna». Infatti:
1. La parola, l'azione o il desiderio implicano sempre un atto. Ma si è appena visto [a. prec.] che non tutti i peccati implicano un atto. Quindi questa definizione non include tutti i peccati.
2. S. Agostino [De duab. anim. 11] ha scritto: «Il peccato è la volontà di ritenere o di conseguire ciò che la giustizia non permette». Ora, la volontà rientra nella concupiscenza, se questa viene presa in senso lato per un appetito qualsiasi. Perciò bastava dire che «il peccato è un desiderio contro la legge eterna», e non era necessario aggiungere: «una parola o un'azione».
3. Il peccato propriamente consiste nello scostarsi dal fine: come infatti si è già notato [q. 18, a. 6], il bene e il male si giudicano principalmente dal fine. Per cui, nel definire il peccato in rapporto al fine, S. Agostino [De lib. arb. 1, 11] afferma che «peccare non è altro che attendere alle cose temporali trascurando le eterne»; e altrove [Lib. LXXXIII quaest. 30] afferma che «tutta la malvagità umana consiste nell'usare ciò di cui si deve fruire, e nel fruire di ciò che si deve usare». Ma nella definizione indicata non si parla affatto dell'allontanamento dal debito fine. Quindi essa non definisce bene il peccato.
4. Si dice che una cosa è proibita perché è contraria alla legge. Ma non tutti gli atti peccaminosi sono cattivi perché proibiti, dato che alcuni sono proibiti perché cattivi. Quindi nella definizione generica del peccato non si doveva

mettere che è contro la legge di Dio.
5. Dalle cose dette in precedenza [a. 1; q. 21, a. 1] è chiaro che il peccato indica un atto cattivo dell'uomo. Ma al dire di Dionigi [De div. nom. 4] «la cattiveria dell'uomo consiste nell'essere in contrasto con la ragione». Perciò bisognava dire che il peccato è contro la ragione, piuttosto che contro la legge eterna.
In contrario: Basta l'autorità di S. Agostino.
Dimostrazione: Dalle cose dette in precedenza [a. 1] è evidente che il peccato non è altro che l'atto umano cattivo. E così pure è evidente in base a quanto detto [q. 1, a. 1] che un atto è umano perché è volontario: sia esso volontario perché emesso dalla volontà, come la volizione e la scelta, sia perché comandato dalla volontà, come gli atti esterni del parlare o dell'agire. Ora, un atto umano deve la sua cattiveria al fatto che manca della debita misura. D'altra parte la misura per qualsiasi cosa viene desunta da una regola, scostandosi dalla quale la cosa diviene sregolata. Ora, ci sono due regole della volontà umana: una [è quella] prossima e omogenea, l'altra invece è la regola prima, cioè la legge eterna, che è come la ragione di Dio. Quindi S. Agostino nella definizione del peccato incluse due elementi: il primo che costituisce la sostanza dell'atto umano, ed è come l'elemento materiale del peccato, quando dice: «una parola, un'azione o un desiderio»; il secondo invece che riguarda l'aspetto di male, ed è come l'elemento formale del peccato, quando dice: «contro la legge eterna».
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione e la negazione appartengono a un medesimo genere: come in campo trinitario generato e ingenerato, al dire di S. Agostino [De Trin. 5, cc. 6, 7], si riducono alla relazione. Perciò nei termini parola e azione vanno intese anche le parole e le azioni omesse.
2. La causa prima del peccato sta nella volontà, che comanda tutti gli atti volontari, nei quali soltanto ci può essere il peccato: per cui S. Agostino talora definisce il peccato mediante la sola volontà. Ma poiché anche gli atti esterni appartengono alla sostanza del peccato, per la loro malizia intrinseca, come si è già detto [q. 20, aa. 1, 2, 3], era necessario indicare nella definizione qualcosa che riguardasse anche gli atti esterni.
3. La legge eterna ordina l'uomo prima di tutto e principalmente al fine, e conseguentemente lo dispone come si conviene all'uso dei mezzi in rapporto al fine. Quando perciò si dice: «contro la legge eterna», si accenna all'allontanamento dal fine e a tutti gli altri disordini.
4. Quando si dice che non tutti i peccati sono cattivi perché proibiti, si intende di una proibizione del diritto positivo. Ma quando si tratta del diritto naturale, che è contenuto primariamente nella legge eterna, e secondariamente nella facoltà di giudizio della ragione umana, allora tutti i peccati sono cattivi perché proibiti. Infatti essi ripugnano al diritto naturale proprio perché sono atti disordinati.
5. Il peccato viene considerato dai teologi principalmente come offesa di Dio, mentre dai filosofi moralisti è considerato principalmente come atto contrario alla ragione. Perciò S. Agostino giustamente lo definisce come contrario alla legge eterna piuttosto che come contrario alla ragione; tanto più che la legge eterna ci dà delle norme in molti campi che sorpassano la

ragione umana, p. es. nelle realtà di fede.

Quaestio 72
Prooemium

[36536] Iª-IIae q. 72 pr. Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum peccata distinguantur specie secundum obiecta. Secundo, de distinctione peccatorum spiritualium et carnalium. Tertio, utrum secundum causas. Quarto, utrum secundum eos in quos peccatur. Quinto, utrum secundum diversitatem reatus. Sexto, utrum secundum omissionem et commissionem. Septimo, utrum secundum diversum processum peccati. Octavo, utrum secundum abundantiam et defectum. Nono, utrum secundum diversas circumstantias

ARGOMENTO 72
LA DISTINZIONE DEI PECCATI
Passiamo ora a trattare della distinzione dei peccati, o dei vizi. Sull'argomento si pongono nove quesiti: 1. Se i peccati siano tra loro specificamente distinti secondo l'oggetto; 2. La distinzione tra peccati spirituali e carnali;
3. Se i peccati siano distinti specificamente secondo le cause; 4. Se lo siano secondo coloro contro i quali vengono commessi; 5. Se questa distinzione possa dipendere dalla diversità della pena o del reato; 6. Se dipenda dal fatto di essere omessi o commessi; 7. Se dipenda dalla diversa esecuzione del peccato;
8. Se dipenda dall'eccesso e dal difetto; 9. Se dipenda dalle diverse circostanze.

Articolo 1
Infra, aa. 3, 8; De Malo, q. 2, a. 6; q. 14, a. 3
Se i peccati siano specificamente distinti secondo l'oggetto
Sembra che i peccati non siano specificamente distinti secondo l'oggetto. Infatti:
1. Gli atti umani si dicono buoni o cattivi principalmente in rapporto al fine, come si è visto [q. 18, a. 6]. Ora, siccome il peccato non è altro che l'atto umano cattivo, come si è detto [q. 21, a. 1; q. 71, a. 1], sembra più logico distinguere specificamente i peccati secondo i fini che secondo gli oggetti.
2. Il male, essendo una privazione, ha le sue distinzioni specifiche secondo le diverse specie dei suoi opposti. Ma il peccato è un male nel genere degli atti umani. Quindi i peccati derivano la distinzione specifica più dalle virtù opposte che dal loro oggetto.
3. Se i peccati si distinguessero specificamente per il loro oggetto, sarebbe impossibile che un peccato specificamente identico potesse abbracciare oggetti diversi. Invece tali peccati esistono: infatti la superbia, al dire di S. Gregorio [Mor. 34, 23], abbraccia cose spirituali e cose materiali, e anche l'avarizia si estende a realtà di diverso genere. Quindi i peccati non si distinguono specificamente secondo il loro oggetto.
In contrario: «Il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge di Dio» [Agost., Contra Faustum 22, 27]. Ora le parole, le azioni e i desideri si distinguono secondo i diversi oggetti, poiché secondo le dimostrazioni

date [q. 18, a. 5; I, q. 77, a. 3] gli atti si distinguono in base ai loro oggetti. Perciò anche i peccati si distinguono specificamente secondo i loro oggetti.

Dimostrazione: Abbiamo già detto [q. 71, a. 6] che il peccato consta di due elementi: di un atto volontario e del suo disordine, che dipende dal suo scostarsi dalla legge di Dio. Ora, il primo di questi elementi si rapporta a colui che pecca come ciò che è essenziale [per se], poiché costui intende compiere tale atto volontario in una determinata materia; il secondo invece, cioè il disordine dell'atto, è accidentale [per accidens] all'intenzione di chi pecca. Secondo il detto di Dionigi [De div. nom. 4], infatti, «nessuno agisce in cerca del male». Ora, è evidente che ogni cosa raggiunge la sua specie in forza di quanto le appartiene essenzialmente [per se], e non in base a ciò che le appartiene accidentalmente [per accidens]: poiché gli elementi accidentali sono estranei alla specie. E così i peccati si distinguono specificamente tra loro in quanto atti volontari, e non in forza del disordine in essi esistente. Ma gli atti volontari, come si è già dimostrato [q. 18, a. 5], si distinguono specificamente tra loro secondo l'oggetto. Quindi è dall'oggetto che i peccati ricevono propriamente la loro distinzione specifica.

Analisi delle obiezioni: 1. L'aspetto di bene si addice principalmente al fine: perciò quest'ultimo, in rapporto all'atto di volontà, che è l'elemento principale in ogni peccato, forma precisamente l'oggetto. Dire quindi che i peccati differiscono specificamente secondo il fine è come dire che differiscono secondo l'oggetto.

2. Il peccato non è una pura privazione, ma un atto privo dell'ordine dovuto. Quindi i peccati sono specificamente distinti più secondo l'oggetto di tali atti che secondo le virtù contrarie. - Del resto, anche se li volessimo distinguere secondo le virtù opposte, torneremmo alla stessa conclusione: infatti le virtù, come si è visto [q. 60, a. 5], si distinguono specificamente secondo l'oggetto.

3. Nulla impedisce che in realtà di specie o di generi diversi si trovi un'unica ragione formale obiettiva, da cui il peccato desume la sua specie. E in questo senso la superbia cerca la propria eccellenza in cose diverse, mentre l'avarizia cerca l'abbondanza di tutto ciò che serve alla vita umana.

## Articolo 2

II-II, q. 118, a. 6; In 1 Cor., c. 6, lect. 3; In 2 Cor., c. 7, lect. 1; In Gal., c. 5, lect. 5

### Se sia giusto distinguere i peccati in spirituali e carnali

Sembra che non sia giusto distinguere i peccati in spirituali e carnali. Infatti:

1. L'Apostolo [Gal 5, 19 ss.] scrive: «Le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie», ecc.; dal che è evidente che tutti i peccati sono opere della carne. Quindi non si devono distinguere i peccati carnali da quelli spirituali.

2. Chiunque pecca cammina secondo la carne, secondo il detto dell'Apostolo [Rm 8, 13]: «Se vivete secondo la carne, voi morirete; se invece con l'aiuto dello spirito voi fate morire le opere della carne, vivrete». Ora, vivere o camminare secondo la carne va attribuito al peccato carnale. Perciò tutti i peccati sono carnali. Quindi non vanno distinti in carnali e spirituali.

3. Si denomina spirito la parte superiore dell'anima, cioè la mente o ragione, secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 4, 23]: «Rinnovatevi nello spirito della vostra mente», dove spirito sta per ragione, come spiega la Glossa [interlin. e ord. di Agost.]. Ma tutti i peccati che si commettono secondo la carne, quanto al consenso derivano dalla ragione: poiché, come spiegheremo in seguito [q. 74, a. 7], appartiene alla ragione superiore l'acconsentire al peccato. Quindi gli stessi peccati sono carnali e spirituali. Quindi non si distinguono tra loro.
4. Se alcuni peccati vanno detti in modo particolare carnali, sembra che si tratti di quei peccati in cui uno pecca contro il proprio corpo. Ora, come dice l'Apostolo [1 Cor 6, 18], «qualsiasi peccato l'uomo commetta è fuori del suo corpo. Ma chi si dà all'impudicizia pecca contro il proprio corpo». Perciò la sola fornicazione dovrebbe essere un peccato carnale: e invece l'Apostolo [Ef 5, 3] enumera tra i peccati carnali anche l'avarizia.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] afferma che «dei sette vizi capitali cinque sono spirituali e due carnali».
Dimostrazione: Come si è già visto [a. prec.], i peccati ricevono la loro specie dall'oggetto. Ora, ogni peccato consiste nella brama disordinata di un bene mutevole [o creato], nel possesso del quale si ha dunque un godimento disordinato. Ora, da quanto abbiamo detto in precedenza [q. 31, a. 3], risulta che il godimento è di due specie. Il primo, proprio dell'anima, si esaurisce nella sola percezione della cosa desiderata: e questo può essere anche detto godimento spirituale, come quando uno gode della lode umana, o di altre cose del genere. Il secondo godimento, naturale o fisico, è invece proprio del corpo, e si attua nel senso del tatto: e può anche essere detto godimento carnale. Così dunque i peccati che consistono in un godimento spirituale sono detti peccati spirituali; quelli invece consistenti in un godimento della carne sono detti peccati carnali: come la gola, che riguarda il godimento dei cibi, e la lussuria, che si attua nei piaceri venerei. Per cui anche l'Apostolo [2 Cor 7, 1] ammonisce: «Purifichiamoci da ogni macchia della carne e dello spirito».
Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega la Glossa [ord.], questi vizi sono chiamati opere della carne «non perché si attuino nel piacere carnale: infatti carne qui sta per uomo, del quale si può dire che vive secondo la carne quando vive secondo i propri istinti». E la stessa cosa dice anche S. Agostino [De civ. Dei 14, cc. 2, 3]. E la ragione di ciò sta nel fatto che tutte le deficenze della ragione umana nascono in qualche modo dalla carnalità dei sensi.
2. È così risolta anche la seconda obiezioni.
3. Anche nei peccati carnali c'è un atto dello spirito, cioè un atto della ragione; ma il fine di questi peccati, da cui deriva la loro denominazione, è il godimento della carne.
4. Come spiega la Glossa [ord.], «nel peccato di fornicazione l'anima è così asservita al corpo che un uomo in quel momento non è in grado di pensare ad altro». Invece il piacere della gola, pur essendo carnale, non assorbe così la ragione. - Oppure si può rispondere che nel peccato suddetto si fa un'ingiuria al corpo, che viene sregolatamente disonorato. Per cui si dice che uno pecca contro il proprio corpo soltanto con tale peccato.

L'avarizia poi che viene enumerata tra i peccati carnali sta a indicare l'adulterio, che è un'usurpazione della sposa altrui. - Oppure si può rispondere che la cosa di cui gode l'avaro è materiale, e sotto questo aspetto l'avarizia viene enumerata tra i peccati carnali, ma il godimento stesso non interessa la carne, bensì lo spirito: e così per S. Gregorio è un peccato spirituale.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 22, q. 1, a. 1
Se i peccati siano specificamente distinti secondo le loro cause
Sembra che i peccati siano specificamente distinti secondo le loro cause.
Infatti:
1. Una cosa riceve la specie dalla medesima fonte da cui riceve l'essere. Ma i peccati ricevono l'essere dalle loro cause. Quindi da esse ricevono anche la specie. E così le loro differenze specifiche conseguono alla diversità delle cause.
2. Tra le cause, quella che sembra incidere meno sulla specie è la causa materiale. Ma nel peccato fa da causa materiale l'oggetto. Se dunque i peccati si possono già distinguere specificamente in base all'oggetto, molto più potranno differenziarsi specificamente in base alle altre cause.
3. Nel commentare le parole del Salmo [79, 17]: «Quelli che l'arsero col fuoco e la recisero», S. Agostino insegna che «qualsiasi peccato o deriva dall'avvilimento di un cattivo timore, o dal divampare di un amore perverso».
E anche S. Giovanni [1 Gv 2, 16] ha scritto: «Tutto quello che è nel mondo o è concupiscenza della carne, o è concupiscenza degli occhi, o è superbia della vita»; e qui mondo sta per peccato, poiché secondo S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 2] «col nome di mondo si intendono gli amatori del mondo». Anche S. Gregorio [Mor. 31, 45] divide poi tutti i peccati secondo i sette vizi capitali.
Ma tutte queste divisioni si riferiscono alle cause dei peccati. Perciò i peccati differiscono specificamente secondo la diversità delle loro cause.
In contrario: Da questa tesi seguirebbe che tutti i peccati sono della medesima specie, essendo prodotti da un'unica causa: leggiamo infatti [Sir 10, 13] che «l'inizio di ogni peccato è la superbia», e S. Paolo [1 Tm 6, 10] dice che «l'attaccamento al danaro è la radice di tutti i mali». Invece è evidente che esistono diverse specie di peccati. Perciò i peccati non sono distinti secondo la diversità delle loro cause.
Dimostrazione: Esistono quattro generi di cause, e l'assegnazione di esse è diversa secondo le diverse realtà a cui vengono riferite. Infatti la causa formale e quella materiale interessano propriamente la sostanza, e quindi le sostanze si distinguono in generi e specie in base alla materia e alla forma. Invece la causa agente e la causa finale interessano direttamente il moto e l'operazione, e quindi il moto e le operazioni hanno le loro distinzioni specifiche secondo tali cause. Però in maniere diverse. Infatti i princìpi attivi di ordine fisico sono determinati sempre ai medesimi atti, per cui nelle operazioni di ordine fisico la diversità delle specie non è data soltanto dall'oggetto, ma anche dai princìpi attivi: il riscaldamento e il raffreddamento, p. es., sono specificamente distinti come il caldo e il freddo [da cui derivano]. Invece nelle azioni volontarie, tra le quali vanno computati gli atti peccaminosi, i

princìpi attivi non sono determinati per necessità a un unico effetto, per cui da un unico principio di azione o di moto possono derivare diverse specie di peccati. Spinto p. es. dall'avvilimento di un cattivo timore un uomo può rubare, oppure uccidere, o anche abbandonare il gregge a lui affidato; e lo stesso si dica del divampare di un amore perverso.
Perciò è evidente che i peccati non sono specificamente distinti secondo le loro cause agenti o motive, ma solo secondo la diversità della loro causa finale. Ora, è il fine che è l'oggetto della volontà: infatti sopra [q. 1, a. 3; q. 18, a. 6] abbiamo dimostrato che gli atti umani sono specificati dal fine.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dimostra Aristotele [Met. 9, 5], nelle azioni volontarie i princìpi attivi non bastano per produrre gli atti umani, non essendo determinati a un unico effetto prima che la volontà venga determinata dall'intenzione del fine. Perciò l'essere e la specie del peccato dipendono dal fine.
2. L'oggetto viene considerato come materia [circa quam] in rapporto agli atti esterni, ma in rapporto all'atto interno della volontà ha l'aspetto di fine: da cui la sua capacità di specificare l'atto. Sebbene anche considerato come materia [circa quam] l'oggetto si presenti come termine, e il termine, al dire di Aristotele [Phys. 5, 1; Ethic. 10, 4], specifica il moto. Tuttavia è anche vero che il termine di un moto specifica il moto in quanto ha natura di fine.
3. Le divisioni suddette non sono date per distinguere i peccati nelle loro specie, ma per mostrarne le varie cause.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 2, sol. 2; In Psalm. 25

### Se sia giusto distinguere i peccati in peccati verso Dio, verso se stessi e verso il prossimo

Sembra che non sia giusto distinguere i peccati in peccati verso Dio, verso se stessi e verso il prossimo. Infatti:
1. Ciò che è comune a tutti i peccati non può essere considerato come parte nella suddivisione dei peccati. Ora, l'allontanamento da Dio è comune a tutti i peccati: abbiamo infatti trovato nella definizione del peccato l'espressione: «contro la legge di Dio». Perciò i peccati verso Dio non possono essere considerati come una parte nella suddivisione del peccato.
2. I membri di ogni divisione devono essere contrapposti. Invece questi tre generi di peccati non sono contrapposti: poiché chi pecca contro il prossimo pecca pure contro se stesso e contro Dio. Quindi il peccato non è ben diviso secondo queste tre aspetti.
3. Ciò che è estrinseco non può dare la specie. Ma Dio e il prossimo sono fuori di noi. Quindi i peccati non possono derivare da essi una distinzione specifica. Perciò non è giusto dividere i peccati in base ai tre aspetti suddetti.
In contrario: S. Isidoro [Ugo di S. Vitt., Summa Sent. 3, 16], nel distinguere i peccati tra loro, ricorda che «siamo soliti dire che l'uomo pecca verso se stesso, verso Dio e verso il prossimo».
Dimostrazione: Il peccato, come si è visto [q. 71, a. 1], è un atto disordinato. Ora, nell'uomo ci devono essere tre tipi di ordine. Uno in rapporto alla regola

della ragione: in quanto cioè tutti i nostri atti e le nostre passioni devono essere misurate a norma della ragione. Un altro ordine invece in rapporto alla regola della legge divina, che deve guidare l'uomo in tutte le cose. E se l'uomo fosse essenzialmente un animale solitario questi due ordini sarebbero sufficienti; ma siccome egli è un animale politico e socievole, come dimostra Aristotele [Polit. 1, 1], è necessario un terzo tipo di ordine, in forza del quale l'uomo viene ordinato rispetto agli altri uomini con i quali deve convivere.
Ora, tra questi ordini il primo abbraccia il secondo e lo sorpassa. Infatti tutto quanto è incluso nell'ordine della ragione è implicito nell'ordine di Dio stesso, mentre nell'ordine di Dio troviamo cose che sorpassano la ragione umana, come le realtà della fede e quelle dovute a Dio soltanto.
Per colui che pecca in cose di tal genere si dice dunque che pecca contro Dio: come fanno l'eretico, il sacrilego e il bestemmiatore. – Parimenti il secondo di questi ordini include il terzo e lo sorpassa. Poiché in tutti i doveri verso il prossimo dobbiamo accettare la regola della ragione, però in certe cose la ragione ci dirige soltanto rispetto a noi stessi. E quando si pecca in tali cose si dice che uno pecca contro se stesso: è questo il caso del goloso, del lussurioso e del prodigo. Invece quando uno pecca nei doveri verso il prossimo si dice che pecca contro il prossimo: come è evidente nel caso del ladro e dell'omicida.
Ora, le realtà in base alle quali si attua l'ordine dell'uomo verso Dio, verso il prossimo e verso se stesso sono diverse. Per cui tale distinzione dei peccati è secondo l'oggetto, che diversifica la specie dei peccati. Si tratta quindi propriamente di una distinzione specifica dei peccati. Infatti anche le virtù contrarie si distinguono specificamente tra loro secondo questa divisione: abbiamo infatti dimostrato [q. 62, a. 1; q. 66, aa. 4, 6] che l'uomo è ordinato verso Dio dalle virtù teologali, verso se stesso dalla temperanza e dalla fortezza e verso il prossimo dalla giustizia.
Analisi delle obiezioni: 1. Peccare contro Dio è comune a tutti i peccati, dato che l'ordine verso Dio include tutto l'ordine umano. In quanto però l'ordine verso Dio sorpassa gli altri due ordini, il peccato contro Dio è un genere speciale di peccato.
2. Quando si distinguono tra loro cose che sono incluse in parte l'una nell'altra, la distinzione viene impostata non su quanto hanno in comune, ma sull'eccedenza dell'una sull'altra. Come è evidente nella distinzione dei numeri e delle figure: infatti il triangolo non si distingue dal quadrato in quanto è incluso in esso, ma in quanto ne viene sorpassato; e lo stesso si dica per il tre rispetto al quattro.
3. Sebbene Dio e il prossimo siano esterni a chi pecca, non sono però esterni all'atto peccaminoso, ma ne sono l'oggetto proprio.

## Articolo 5

Infra, q. 88, q. 1; In 2 Sent., d. 42, q. 1, a. 3; De Malo, q. 7, a. 1

### Se la divisione dei peccati secondo la pena comporti una diversità specifica

Sembra che la divisione dei peccati secondo la pena (la divisione, p. es., tra

peccato veniale e mortale) comporti una diversità specifica. Infatti:
1. Cose che differiscono all'infinito non possono essere né di una sola specie, né di un unico genere. Ma i peccati veniali e quelli mortali differiscono all'infinito: poiché il primo merita una pena temporale, il secondo invece una pena eterna. D'altra parte la gravità della pena corrisponde alla gravità della colpa, poiché sta scritto [Dt 25, 2]: «Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena». Quindi il veniale e il mortale non possono essere di un unico genere, e molto meno di un'unica specie.
2. Certi peccati, come l'omicidio e l'adulterio, sono mortali per il loro genere; altri invece per il loro genere sono veniali, come le parole inutili e il ridere eccessivo. Perciò i peccati veniali e mortali differiscono specificamente tra loro.
3. Il peccato sta alla sua punizione come l'atto virtuoso sta al premio. Ora, il premio è il fine dell'atto virtuoso. Quindi la pena è il fine del peccato. Ma i peccati, come si è visto [a. 3; cf. a. 1, ad 1], si distinguono specificamente tra loro secondo il fine. Quindi si distinguono specificamente anche secondo la pena rispettiva.
In contrario: I dati che costituiscono la specie, come le differenze specifiche, sono anteriori. Invece la pena segue la colpa come suo effetto. Perciò i peccati non differiscono specificamente tra loro secondo la pena rispettiva.
Dimostrazione: Le cose che differiscono specificamente tra loro hanno due tipi di differenza. Una che costituisce la diversità specifica: e questa differenza non si può trovare che tra cose di specie diversa, come ad es. la differenza tra razionale e irrazionale, tra animato e inanimato. Invece la seconda differenza segue la diversità specifica; e tale differenza, sebbene in certi casi accompagni la diversità specifica, in altri può trovarsi anche in individui della medesima specie: il bianco e il nero, p. es., accompagnano la diversità specifica del corvo e del cigno, ma questa differenza può trovarsi anche dentro la stessa specie umana.
Perciò la differenza tra peccato veniale e mortale, e qualsiasi altra differenza desunta dalla punizione, non può essere costitutiva di una diversità specifica. Infatti un elemento accidentale non può mai costituire la specie. Ora, come dimostra Aristotele [Phys. 2, 5], ciò che è estraneo all'intenzione dell'agente è cosa accidentale. D'altra parte è evidente che la pena non rientra nell'intenzione di chi pecca. Per cui è un elemento accidentale al peccato dalla parte del peccatore medesimo. – È invece ordinata al peccato dall'esterno, cioè dalla giustizia del giudice, il quale infligge pene diverse secondo le diverse proporzioni dei peccati. Perciò le differenze che si verificano nella punibilità possono derivare dalla diversa specie dei peccati, ma non possono costituire tale diversità specifica.
La distinzione tra peccato veniale e mortale deriva invece dalla diversa gravità del disordine, che è un elemento integrante della nozione di peccato.
Il disordine infatti è di due specie: il primo è costituito dall'eliminazione del principio dell'ordine, mentre il secondo consiste nella distruzione di quanto deriva da tale principio, salvo però il principio stesso. Come in un animale qualche volta il disordine della complessione giunge fino alla distruzione del

principio vitale, ed è la morte; altre volte invece si verifica un disordine negli umori restando però salvo il principio vitale, ed è la malattia. Ora, il principio di tutto l'ordine morale è il fine ultimo, che in campo pratico ha le stesse funzioni dei princìpi indimostrabili in campo speculativo, come spiega Aristotele [Ethic. 7, 8].

Perciò quando un'anima viene messa fuori dell'ordine dal peccato fino al distacco dall'ultimo fine, cioè da Dio, al quale si aderisce con la carità, allora si ha il peccato mortale. Quando invece il disordine non raggiunge il distacco da Dio, allora il peccato è veniale. Come infatti nel mondo corporeo il disordine della morte, provocato dall'eliminazione del principio vitale, è per natura irreparabile, mentre il disordine della malattia può essere riparato in forza di quanto rimane del principio vitale, così avviene nelle cose dell'anima.

In campo speculativo, p. es., chi sbaglia nei princìpi è incorreggibile; chi invece sbaglia salvando i princìpi può essere corretto mediante i princìpi stessi. Così dunque, in campo pratico, chi col peccato si distacca dall'ultimo fine commette una caduta di per sé irreparabile, per cui si dice che pecca mortalmente, e merita una pena eterna. Chi invece nel peccare non arriva al distacco da Dio, produce un disordine per sua natura riparabile, poiché è salvo il principio: per cui si dice che pecca venialmente, in quanto non pecca al punto di meritare una pena senza fine.

Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato veniale e mortale differiscono all'infinito rispetto all'allontanamento [da Dio], ma non in rapporto alla conversione, o al volgersi verso le creature, sotto il quale aspetto il peccato riguarda il proprio oggetto, e riceve la specie. Perciò nulla impedisce che nella medesima specie si trovino peccati veniali e mortali: i primi moti di adulterio, p. es., sono peccati veniali, mentre le parole oziose, che per lo più sono veniali, in certi casi possono essere peccato mortale.

2. Il fatto che esistano dei peccati mortali o veniali nel loro genere dimostra che questa differenza accompagna la differenza specifica di tali peccati, ma non prova che ne sia la causa. Infatti la medesima differenza può riscontrarsi anche in peccati della medesima specie, come si è spiegato [nel corpo].

3. Mentre il premio rientra nell'intenzione di chi merita, cioè di chi agisce virtuosamente, la pena non rientra nell'intenzione di chi pecca, anzi, è contro la sua volontà. Perciò il paragone non regge.

## Articolo 6
## Se ci sia differenza tra il peccato di commissione e quello di omissione

Sembra che tra i peccati di commissione e di omissione ci sia una differenza specifica. Infatti:

1. S. Paolo [Ef 2, 1] distingue il delitto dal peccato: «Da morti che eravamo per i nostri delitti e peccati». E la Glossa [interlin.] spiega: «Per i delitti, cioè tralasciando le cose comandate, e per i peccati, cioè facendo le cose proibite». Dal che è evidente che per delitti si intendono i peccati di omissione, e per peccati si intendono quelli di commissione. Perciò essi sono specificamente distinti, dal momento che vengono contrapposti come specie diverse.

2. È propria del peccato l'opposizione alla legge di Dio: infatti sopra [q. 71, a. 6] abbiamo visto che rientra nella sua definizione. Ora, nella legge di Dio altri sono i precetti affermativi, contro i quali troviamo i peccati di omissione, e altri sono i precetti negativi, ai quali si oppongono i peccati di commissione. Quindi tra questi peccati si ha una differenza specifica.
3. L'omissione e la commissione differiscono come l'affermazione e la negazione. Ma l'affermazione e la negazione non possono appartenere alla medesima specie, poiché la negazione non ha specie alcuna: infatti, al dire del Filosofo [Phys. 4, 8], «il non ente non ha né specie né differenza». Perciò l'omissione e la commissione non sono di un'identica specie.
In contrario: Nell'identica specie di peccato si trovano l'omissione e la commissione: infatti l'avaro è portato sia a prendere la roba altrui, facendo un peccato di commissione, sia a non dare del suo a colui a cui deve darlo, facendo così un peccato di omissione. Quindi l'omissione e la commissione non differiscono specificamente.
Dimostrazione: Due sono le differenze esistenti fra i peccati: quella materiale e quella formale. La differenza materiale si basa sulla specie fisica o naturale degli atti peccaminosi, quella formale invece sul fine proprio [di ciascun atto], che è poi anche l'oggetto proprio. Cosicché ci sono degli atti che differiscono materialmente nella specie e tuttavia rientrano nella medesima specie di peccato, in quanto ordinati allo stesso scopo: come appartengono alla medesima specie dell'omicidio lo strangolare, il lapidare e il trafiggere, sebbene tali atti siano di specie diversa quanto alla specie fisica.
Così dunque se consideriamo materialmente i peccati di omissione e di commissione troviamo che materialmente differiscono nella specie: prendendo però la specie in senso lato, come possono averla la negazione e la privazione. Se invece parliamo formalmente, allora il peccato di omissione e quello di commissione non differiscono nella specie: poiché mirano allo stesso fine, e procedono dallo stesso motivo. Infatti l'avaro, per ammassare danaro, è portato tanto a rubare quanto a non dare ciò che deve; e così si dica del goloso, che per soddisfare la gola mangia troppo e trascura i digiuni prescritti; e così ancora per gli altri casi: infatti in tutte le cose la negazione si fonda sempre su qualche affermazione, che a suo modo ne è la causa, per cui anche in natura vediamo che è la stessa cosa per il fuoco riscaldare e non raffreddare.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è visto [nel corpo], questa divisione tra [peccati di] omissione e [di] commissione non è secondo specie formali diverse, ma secondo specie soltanto materiali.
2. Era necessario che dalla legge di Dio venissero dati precetti affermativi e negativi, affinché gli uomini venissero esercitati nella virtù gradatamente, prima con l'astensione dal male, imposta dai precetti negativi, e in seguito con l'esercizio del bene, promosso dai precetti affermativi. Quindi i precetti affermativi e negativi non si riferiscano a virtù diverse, ma a gradi diversi nella virtù.
Di conseguenza non è necessario che si contrappongano a peccati specificamente diversi. Del resto il peccato non riceve la sua specie in quanto è allontanamento [da Dio] - infatti da questo lato è privazione o negazione -, ma la

riceve in quanto è conversione [alle creature], cioè in quanto è un atto. Quindi i peccati non possono differire specificamente secondo i precetti della legge.
3. L'obiezione si fonda sulla diversità specifica di ordine materiale. Però si deve notare che la negazione, sebbene non entri direttamente in una specie, viene tuttavia aggregata a una specie per riduzione all'affermazione corrispondente.

Articolo 7
III, q. 90, a. 3, ad 1; In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 2, sol. 1
Se sia giusto dividere i peccati in peccati di pensiero, di parola e di azione
Sembra che non sia giusto dividere i peccati in peccati di pensiero, di parola e di azione. Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 12, 12] distingue tre fasi nel peccato: la prima si ha «quando i sensi carnali presentano qualche attrattiva», ed è il peccato di pensiero; la seconda si ha «nella compiacenza per tale pensiero morboso»; la terza poi si ha «quando si decide di passare all'opera col consenso». Ora, tutte e tre queste cose appartengono al peccato di pensiero. Perciò non dobbiamo considerare i peccati di pensiero come una categoria speciale di peccati.
2. Per S. Gregorio [Mor. 4, 27] quattro sono i gradi nel peccato: il primo si ha «nella colpa nascosta nel cuore», il secondo «nella manifestazione esterna», il terzo «quando il peccato prende forza di abitudine», il quarto «quando si giunge alla presunzione della divina misericordia, o alla disperazione». Ma in questa classifica non c'è distinzione tra peccati di parola e di azione, mentre vengono aggiunti altri due gradi di peccati. Quindi la divisione in esame non è esatta.
3. Un peccato non può trovarsi nelle parole o nelle azioni se prima non si produce nel pensiero. Perciò tra questi peccati non c'è distinzione di specie. Quindi non possono contrapporsi in una medesima divisione.
In contrario: S. Girolamo [In Ez 13, su 43, 23] scrive: «Tre sono i generi di delitti a cui soggiace il genere umano: si pecca o col pensiero o con le parole o con le opere».
Dimostrazione: La differenza specifica tra due cose può essere rilevata da due punti di vista. Primo, dalla specie completa dell'una e dell'altra, come il cavallo e il bue differiscono specificamente. Secondo, dai diversi gradi di una generazione o di un moto: nell'edificazione, p. es., che è la produzione completa di una casa, gettare le fondamenta ed erigere le pareti sono specie incomplete, come spiega Aristotele [Ethic. 10, 4]. E lo stesso si dica per la generazione degli animali.
In questo senso, dunque, il peccato si divide in queste tre categorie: peccato di parola, di pensiero e di azione; ma non si tratta di specie complete: infatti il peccato si compie nelle opere, e soltanto in esse ha la sua specie completa. Perciò il suo primo inizio è come una fondazione nel pensiero, la sua seconda fase invece avviene nella bocca, in quanto l'uomo passa con facilità a esternare le cose concepite nella mente, mentre la terza fase consiste nel compimento dell'opera. Perciò queste tre cose differiscono come tre gradi

diversi di peccato.
Tuttavia è chiaro che appartengono a un'unica specie completa di peccato, derivando esse da un unico motivo: infatti l'iracondo, per il fatto che desidera la vendetta, da principio si turba nell'animo, in secondo luogo prorompe in parole offensive e in terzo luogo passa ad atti di offesa. E lo stesso si dica per la lussuria e per qualsiasi altro peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutti i peccati di pensiero concordano nell'essere occulti: e ciò basta a farne un unico grado. Tuttavia essi si distinguono in pensieri, compiacenze e consensi.
2. I peccati di parola e di azione si assomigliano quanto alla manifestazione esterna, e così S. Gregorio li considera come un'unica categoria. S. Girolamo [cf. s.c.] invece li distingue poiché nei peccati di parola vi è solo la manifestazione, ed è la cosa principalmente intesa, mentre nei peccati di azione la cosa principale è il compimento del disegno concepito, e la manifestazione è solo una conseguenza. L'abitudine poi, e la disperazione, sono gradi che accompagnano la specie perfetta del peccato già costituita: come l'adolescenza e la giovinezza seguono la perfetta generazione di un uomo.
3. I peccati di pensiero e di parola non si distinguono da quelli di azione quando sono uniti con questi, ma soltanto quando sono soli. Come anche nel moto la parte non si distingue dal tutto se il moto è continuo, ma solo se ha delle tappe intermedie.

Articolo 8
De Malo, q. 14, a. 3
Se l'eccesso e il difetto distinguano specificamente i peccati
Sembra che l'eccesso e il difetto non distinguano specificamente i peccati. Infatti:
1. L'eccesso e il difetto differiscono solo di grado. Ma una differenza di grado non dà una diversità specifica. Quindi l'eccesso e il difetto non danno una diversità specifica tra i peccati.
2. In campo pratico il peccato sta allo scostarsi dalla rettitudine della ragione come in campo speculativo la falsità sta allo scostarsi dalla verità oggettiva. Ma il fatto che uno dica più e un altro meno del giusto non implica una diversità specifica nella falsità. Perciò non si ha neppure una diversità specifica per il fatto che ci si scosta in più o in meno dalla rettitudine della ragione.
3. Porfirio [Isag., fine] insegna che «due specie non ne costituiscono una sola». Invece l'eccesso e il difetto si trovano uniti in un unico peccato: infatti ci sono certe persone che sono avare e prodighe allo stesso tempo, e si sa d'altra parte che questi vizi peccano l'uno per difetto e l'altro per eccesso. Quindi l'eccesso e il difetto non danno una diversità specifica di peccati.
In contrario: Cose tra loro contrarie differiscono specificamente: infatti, come insegna Aristotele [Met. 10, 4], «la contrarietà è una differenza di ordine formale». Ma i vizi che differiscono tra loro come l'eccesso e il difetto, quali ad es. l'avarizia e la prodigalità, sono contrari. Essi sono quindi specificamente distinti.
Dimostrazione: Nel peccato vanno considerate due cose: l'atto stesso e il suo

disordine, che consiste nello scostarsi dall'ordine della ragione e della legge divina. Ora, la specie del peccato non può essere desunta dal disordine, che non rientra nell'intenzione di chi pecca, secondo le spiegazioni date [a. 1], ma piuttosto dall'atto medesimo in quanto ha il suo termine nell'oggetto che richiama l'intenzione del peccatore. Perciò, dovunque si riscontrino motivi diversi che incidono sull'intenzione peccaminosa, abbiamo specie diverse di peccati. Ora, è evidente che non è identico il motivo nei peccati commessi per eccesso e in quelli commessi per difetto; si tratta, anzi, di motivi contrari. Nel peccato di intemperanza, p. es., il motivo è l'amore per i piaceri corporali, mentre nel peccato di insensibilità il motivo è l'odio per tali piaceri.
Quindi questi peccati non solo si distinguono specificamente, ma sono anche contrari fra di loro.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene le differenze di grado non possano produrre una diversità di specie, tuttavia in certi casi accompagnano specie differenti, in quanto derivano da forme diverse: come quando si nota che il fuoco ha una levità maggiore dell'aria. Perciò il Filosofo [Ethic. 8, 1], nel confutare quanti non ammettevano diverse specie di amicizia in quanto vi è diversità di grado, dice che «essi si fondano su di un segno che non è di per sé sufficiente». E in modo analogo l'eccesso e il difetto rispetto al dettato della ragione vanno attribuiti a peccati diversi in quanto presuppongono motivi diversi.
2. L'intenzione di chi pecca non è quella di scostarsi dalla ragione: perciò lo scostarsi dalla ragione non produce una caratteristica comune ai peccati per eccesso e per difetto. Tuttavia ci sono dei casi nei quali colui che dice il falso intende nascondere la verità: per cui sotto questo aspetto poco importa che dica di più o di meno. Se però non ha propriamente l'intenzione di scostarsi dalla verità, allora è chiaro che uno è mosso a dire di più o di meno da cause diverse: dal che nascono le varie specie della falsità. C'è p. es. il millantatore che dice il falso per eccesso alla ricerca della vanagloria, e c'è il truffatore che ne fa una decurtazione per eludere il pagamento di un debito. Per cui ci sono anche delle opinioni false contrarie fra di loro.
3. Uno può essere prodigo e avaro sotto aspetti diversi: può essere ad es. avaro nel prendere quanto non gli è dovuto, e prodigo nel dare ciò che non deve dare. Ora, nulla impedisce che nel medesimo soggetto si trovino qualità diverse secondo aspetti diversi.

## Articolo 9

II-II, q. 53, a. 2, ad 3; In 4 Sent., d. 16, q. 3, a. 2, sol. 3; De Malo, q. 2, a. 6; q. 14, a. 3

### Se la distinzione specifica dei peccati dipenda dalle diverse circostanze

Sembra che la distinzione specifica dei vizi e dei peccati dipenda dalle diverse circostanze. Infatti:
1. Come insegna Dionigi [De div. nom. 4], «il male dipende dai difetti particolari». Ora, gli abusi relativi a circostanze particolari sono difetti particolari. Quindi dai difetti relativi a tali circostanze derivano specie particolari di peccati.
2. I peccati sono atti umani. Ma gli atti umani, come si è già spiegato [q. 18, a. 10], talora ricevono la specie dalle circostanze. Quindi i peccati

possono derivare le loro differenze specifiche dagli abusi relativi alle diverse circostanze.
3. Le varie specie del peccato di gola sono enumerate in questi versi: «Prima del tempo, lautamente, troppo, avidamente, con raffinatezza». Ora, queste sono esattamente le diverse circostanze: infatti «prima del tempo» è prima del dovere, «troppo» più del necessario, e così via. Quindi le specie del peccato sono distinte secondo le diverse circostanze.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 7; 4, 1] insegna che è proprio il difetto di ciascun vizio l'agire «più di quanto conviene, e quando non conviene», e così per tutte le altre circostanze. Quindi da ciò non può dipendere la diversità specifica dei peccati.
Dimostrazione: Abbiamo già detto [a. prec.] che dove si riscontra un motivo diverso come spinta al peccato, lì si ha una specie diversa di peccato: poiché il motivo è il fine e l'oggetto del peccato. Ora, in certi casi gli abusi relativi a circostanze diverse hanno l'identico motivo: l'avarizia, p. es., è spinta da un unico motivo, cioè dal desiderio di accumulare danaro, a prendere quando non si deve, dove non si deve, più del dovuto, e così per tutte le altre circostanze. E in questi casi gli abusi relativi a circostanze diverse non producono diversità specifiche nei peccati, ma appartengono a un'unica specie di peccato.
Invece in altri casi i disordini relativi a circostanze diverse derivano da motivi diversi. La fretta di mangiare, p. es., può dipendere dal fatto che uno non può sopportare la dilazione del cibo per il celere consumo dell'elemento umido, mentre il desiderio di un vitto troppo abbondante può dipendere da una forte capacità di assimilazione, e il desiderio di cibi ricercati può dipendere dalla brama dei piaceri della gola. Per cui i disordini relativi a queste diverse circostanze implicano una diversa specie di peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Il male come tale è una privazione e quindi, come tutte le privazioni, ha le sue diversità specifiche in base ai beni corrispondenti. Ma il peccato non riceve la sua specie dalla parte della privazione o dell'allontanamento, come si è già detto [a. 1], bensì da quella della conversione o tendenza verso l'oggetto.
2. Una circostanza non può cambiare la specie di un atto se non quando vi inserisce un motivo nuovo.
3. Come si è già spiegato [nel corpo], nelle diverse specie del peccato di gola ci sono motivi diversi.

## Quaestio 73
## Prooemium

[36611] Iª-IIae q. 73 pr. Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum omnia peccata et vitia sint connexa. Secundo, utrum omnia sint paria. Tertio, utrum gravitas peccatorum attendatur secundum obiecta. Quarto, utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur. Quinto, utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia. Sexto, utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum. Septimo, utrum secundum circumstantias. Octavo, utrum secundum quantitatem

nocumenti. Nono, utrum secundum conditionem personae in quam peccatur. Decimo, utrum propter magnitudinem personae peccantis aggravetur peccatum.

## ARGOMENTO 73
## IL CONFRONTO RECIPROCO TRA I PECCATI

Passiamo a considerare il confronto reciproco tra i peccati.

Sull'argomento si pongono dieci quesiti: 1. Se i vizi e i peccati siano tutti connessi; 2. Se siano tutti uguali; 3. Se la gravità dei peccati si misuri dall'oggetto; 4. Se si misuri dall'importanza delle virtù contrarie; 5. Se i peccati carnali siano più gravi di quelli spirituali; 6. Se la gravità dei peccati si misuri dalle loro cause; 7. Se si misuri dalle circostanze; 8. Se si misuri dalla gravità del danno; 9. Se dipenda dalla condizione della persona contro la quale si pecca; 10. Se il peccato sia più grave per la dignità della persona che pecca.

### Articolo 1

In 3 Sent., d. 36, q. 1, a. 5; In 4 Sent., d. 16, q. 2, a. 1, sol. 2

**Se tutti i peccati siano connessi**

Sembra che tutti i peccati siano connessi. Infatti:

1. S. Giacomo [2, 10] scrive: «Chiunque osservi tutta la legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto». Ora, essere colpevole di tutti i precetti della legge equivale ad avere tutti i peccati: poiché, come dice S. Ambrogio [De Parad. 8], «il peccato è trasgressione della legge divina e disobbedienza ai comandamenti celesti». Perciò chi commette un peccato si carica di tutti i peccati.

2. Ogni peccato esclude la virtù contraria. Ma chi manca di una virtù manca di tutte, secondo le spiegazioni date [q. 65, a. 1]. Perciò chi commette un peccato viene privato di tutte le virtù. Ora, chi manca di una virtù possiede il vizio contrario. Quindi chi ha un peccato ha tutti i peccati.

3. Secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 65, aa. 1, 2], sono tra loro connesse tutte le virtù che convengono in un unico principio. Ora, convengono in un unico principio non solo le virtù, ma anche i peccati: poiché, secondo quanto scrive S. Agostino [De civ. Dei 14, 28], come «l'amore di Dio, che costruisce la città di Dio», è il principio e la radice di tutte le virtù, così «l'amore di sé, che costruisce la città di Babilonia», è la radice di tutti i peccati. Perciò anche i vizi e i peccati sono tutti connessi fra di loro, in modo che chi ne ha uno li ha tutti.

In contrario: Certi vizi, come dimostra Aristotele [Ethic. 2, 8], sono contrari fra di loro. Ora, qualità contrarie sono incompatibili nel medesimo soggetto. Quindi è impossibile che i vizi e i peccati siano tutti connessi fra di loro.

Dimostrazione: L'intenzione di chi agisce virtuosamente per seguire la ragione ha un carattere diverso da quella di chi pecca scostandosi da essa. Infatti l'intenzione del primo mira a seguire la regola della ragione: per cui tutte le virtù mirano all'identico scopo. E così tutte le virtù, come si è visto [q. 65, a. 1], hanno una connessione reciproca nella retta ragione pratica, cioè nella prudenza. Invece l'intenzione di chi pecca non mira direttamente ad allontanarsi da ciò che è conforme alla ragione, ma tende piuttosto verso un bene desiderabile,

dal quale [il suo atto] riceve la specificazione.
Ora, questi beni verso cui mira l'intenzione di chi pecca scostandosi dalla ragione sono diversi fra di loro, senza alcuna connessione reciproca: anzi, talora sono contrari. Poiché dunque i vizi e i peccati vengono specificati dagli oggetti verso cui tendono, è evidente che essi non hanno alcuna connessione in ciò che ne costituisce la specie. Infatti non si commette il peccato andando dal molteplice verso l'unità, come avviene per le virtù che sono tra loro connesse, ma piuttosto allontanandosi dall'unità verso il molteplice.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Giacomo non parla del peccato come conversione [alle creature], cioè dal lato che, secondo le spiegazioni date [q. 72, a. 1], viene considerato per distinguere i peccati fra di loro, ma ne parla sotto l'aspetto dell'allontanamento [da Dio], cioè in quanto l'uomo col peccato si scosta da un precetto della legge. Ora, tutti i precetti della legge derivano da un unico legislatore, come nota lo stesso Apostolo [ib., v. 11]: perciò è sempre il medesimo Dio che viene disprezzato in ogni atto peccaminoso. E in questo senso egli scrive che «chi manca in un punto, diventa colpevole di tutto»: commettendo infatti un peccato diviene meritevole di pena per il suo disprezzo verso Dio, disprezzo che determina la punibilità per tutti i peccati.
2. Come si è già spiegato [q. 71, a. 4], la virtù contraria non viene distrutta da qualsiasi atto peccaminoso: infatti il peccato veniale non la distrugge, e il peccato mortale, da parte sua, distrugge certamente le virtù infuse, in quanto allontana da Dio, tuttavia un unico atto peccaminoso, anche se mortale, non distrugge l'abito di una virtù acquisita. Se però gli atti si moltiplicano al punto di produrre l'abito contrario, allora viene eliminato anche l'abito di una virtù acquisita. Ora, eliminando una virtù acquisita si elimina anche la prudenza, poiché chi agisce contro una virtù qualsiasi agisce contro la prudenza; ma senza la prudenza non può sussistere alcuna virtù morale, come si è visto [q. 58, a. 4; q. 65, a. 1]. Per conseguenza si eliminano tutte le virtù morali sotto l'aspetto formale e perfetto di virtù, che esse desumono dalla prudenza; tuttavia rimangono le inclinazioni verso gli atti virtuosi, prive del carattere di virtù. – Da ciò non segue però che l'uomo incorra in tutti i vizi e in tutti i peccati. Primo, perché a una virtù unica si contrappongono vizi molteplici: per cui una virtù può essere eliminata da uno solo di essi, anche in assenza degli altri. Secondo, perché il peccato, come si è visto [q. 71, a. 1], si oppone direttamente alla virtù quanto alla sua inclinazione verso l'atto: per cui, rimanendo alcune inclinazioni virtuose, non si può dire che uno contragga i vizi o i peccati ad esse contrari.
3. L'amore di Dio è unitivo in quanto conduce l'affetto umano dal molteplice all'unità: perciò le virtù, prodotte da questo amore, sono tra loro connesse. Invece l'amore di sé disgrega l'affetto umano verso realtà disparate, poiché l'uomo ama se stesso desiderando a se stesso dei beni temporali, che sono disparati e molteplici: perciò i vizi e i peccati, prodotti dall'amore di sé, non sono connessi.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 5; C. G., III, c. 139; De Malo, q. 2, a. 9

### Se i peccati siano tutti uguali

Sembra che i peccati siano tutti uguali. Infatti:

1. Peccare è fare ciò che non si deve. Ma questo fare ciò che non si deve viene rimproverato allo stesso modo in tutti i casi. Quindi il peccato merita sempre lo stesso rimprovero. Perciò un peccato non è più grave di un altro.
2. Il peccato consiste sempre nel fatto che uno trasgredisce la regola della ragione, la quale sta agli atti umani come la riga sta al disegno geometrico. Perciò peccare è come sbagliare una linea. Ma la linea sbagliata è sempre sbagliata, anche se una si scosta di più [dalla riga] e un'altra di meno: poiché le privazioni non hanno gradazioni. Quindi tutti i peccati sono uguali.
3. I peccati si contrappongono alle virtù. Ma secondo Cicerone [Paradox. 3] tutte le virtù sono uguali. Quindi anche i peccati sono tutti uguali.
In contrario: Il Signore disse a Pilato [Gv 19, 11]: «Chi mi ha consegnato nelle tue mani ha una colpa più grande». Ora, è evidente che Pilato commise un peccato. Quindi un peccato può essere più grave di un altro.
Dimostrazione: Gli Stoici, e Cicerone con essi [cf. l. cit. nell'ob. 3], ritenevano che tutti i peccati fossero uguali. E da ciò è derivato anche l'errore di certi eretici i quali, persuasi dell'uguaglianza di tutti i peccati, affermano che le pene dell'inferno sono tutte uguali. Ora, per quanto si può arguire dalle parole di Cicerone, gli Stoici erano giunti a questa opinione per il fatto che consideravano il peccato solo come privazione, cioè come dissonanza dalla ragione: quindi, ritenendo puramente e semplicemente che una privazione non ammette gradazioni, conclusero che tutti i peccati sono uguali.
Ma se uno riflette bene, si accorge che ci sono due tipi di privazione. Esiste infatti una privazione pura e semplice che consiste in una distruzione già avvenuta: come la morte è privazione della vita e le tenebre sono privazione della luce. E queste privazioni non ammettono gradazioni: poiché non rimane nulla della disposizione precedente. Per cui uno non è meno morto il primo, il terzo o il quarto giorno dalla morte di quanto lo sia dopo un anno, quando il cadavere è decomposto. E similmente quando la lampada è coperta da molti veli la casa non è più al buio di quando la lampada è coperta da un solo velo che oscura totalmente la luce.
Esiste però una seconda privazione, la quale non è assoluta, ma conserva qualcosa della disposizione contraria; e questa privazione consiste in un processo distruttivo più che in una distruzione compiuta: come la malattia, che toglie la debita proporzione degli umori in modo però da lasciarla in parte, altrimenti l'animale non rimarrebbe vivo. E lo stesso si dica della bruttezza, e di altre cose del genere. Ora, tali privazioni ammettono gradazioni, basate su ciò che rimane della disposizione contraria. Infatti non è indifferente per la malattia, o per la bruttezza, che sia maggiore o minore la distanza dalla giusta proporzione degli umori, o delle varie membra. E lo stesso si dica dei vizi e dei peccati: infatti in essi la privazione dell'accordo con la ragione non è totale; altrimenti, come dice Aristotele [Ethic. 4, 5], «se il male fosse integrale distruggerebbe se stesso». Se infatti non restasse qualcosa dell'ordine della ragione non potrebbe rimanere la sostanza dell'atto, o la disposizione affettiva di chi lo compie. Perciò sulla gravità del peccato incide molto la discordanza maggiore o minore dalla rettitudine della ragione. Bisogna dunque concludere che i peccati non sono tutti uguali.

Analisi delle obiezioni: 1. Non è lecito commettere i peccati a motivo di un qualche disordine che essi includono. Perciò quei peccati che implicano un disordine più grande sono più illeciti, e quindi anche più gravi.
2. L'argomento intende il peccato come pura privazione.
3. In un dato soggetto le virtù sono proporzionalmente uguali, però l'una precede l'altra in dignità, secondo la propria specie; e così pure, secondo le spiegazioni date [q. 66, aa. 1, 2], un uomo può essere più virtuoso di un altro in una data virtù. – E tuttavia, anche se le virtù fossero tutte uguali, non ne seguirebbe l'uguaglianza dei vizi: poiché le virtù sono connesse fra di loro, non invece i vizi o i peccati.

Articolo 3
Se la gravità del peccato si misuri dall'oggetto
Sembra che la gravità dei peccati non si misuri dall'oggetto. Infatti:
1. La gravità di un peccato riguarda la qualità o il modo del peccato medesimo. L'oggetto invece costituisce la materia del peccato. Quindi la gravità dei peccati non dipende dalla diversità dell'oggetto.
2. La gravità di un peccato non è che l'intensità della sua malizia. Ma la malizia di un peccato non viene desunta dalla conversione verso il proprio oggetto, che è sempre un bene desiderabile, ma dall'allontanamento [da Dio]. Quindi la gravità dei peccati non si misura dalla diversità del loro oggetto.
3. La diversità dell'oggetto produce una diversità di genere tra i peccati. Ma realtà di genere diverso, come dimostra Aristotele [Phys. 7, 4], non sono comparabili tra loro. Quindi un peccato non può essere più grave di un altro secondo la diversità dell'oggetto.
In contrario: Come si è visto in precedenza [q. 72, a. 1], i peccati ricevono la loro specie dall'oggetto. Ora, certi peccati sono l'uno più grave dell'altro per la loro specie: l'omicidio, p. es., è specificamente più grave del furto. Quindi la gravità dei peccati viene misurata dall'oggetto.
Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date [a. prec.], la gravità dei peccati varia in modo analogo alla gravità delle malattie: come infatti il bene della salute consiste in una proporzione tra gli umori in rapporto alla natura dell'animale, così il bene della virtù consiste in una proporzione dell'atto umano in rapporto alla regola della ragione. Ora, è evidente che una malattia è tanto più grave quanto più fondamentale è il principio rispetto al quale viene compromessa la giusta proporzione degli umori: p. es. la malattia che nel corpo umano proviene dal cuore, che è l'organo principale della vita, o da altri organi vicini al cuore, è più pericolosa. Perciò è necessario che un peccato sia tanto più grave quanto più alto nell'ordine della ragione è il principio che il suo disordine colpisce. Ora, in campo pratico la ragione ordina ogni cosa al fine. Perciò negli atti umani il peccato è tanto più grave quanto più alto è il fine da esso frustrato. Ma stando a quanto si è già detto [q. 72, a. 3, ad 2], gli oggetti sono precisamente i fini dei nostri atti. Perciò la gravità dei peccati si misura sulla diversità degli oggetti. Per portare un esempio: le cose sono ordinate all'uomo come a loro fine, e l'uomo a sua volta è ordinato a Dio. Quindi un peccato che colpisce

direttamente l'uomo, come l'omicidio, è più grave di un peccato che, come il furto, colpisce le cose o i beni esterni; ed è ancora più grave un peccato commesso direttamente contro Dio, come l'infedeltà, la bestemmia e simili.
Nell'ambito poi di ciascuna categoria di peccati un peccato è più grave dell'altro secondo l'importanza di ciò che esso colpisce. - E siccome i peccati ricevono la specie dall'oggetto, la graduatoria fondata sull'oggetto è la prima e la principale, in quanto connessa immediatamente con la specie.
Analisi delle obiezioni: 1. Secondo le spiegazioni date [ib.], l'oggetto, pur essendo la materia [circa quam] a cui l'atto termina, ha tuttavia ragione di fine, in quanto richiama su di sé l'intenzione dell'agente. Ora, come si è visto [q. 18, a. 6; q. 72, a. 6], la forma dell'atto morale dipende dal fine.
2. L'allontanamento dal bene incommutabile, nel quale consiste la malizia di un atto, è una conseguenza dell'indebita conversione verso un bene transitorio. Perciò il diverso grado di malizia deriva nei peccati dalla diversità di ciò che riguarda la conversione.
3. Tutti gli oggetti degli atti umani hanno un ordine reciproco: perciò gli atti umani appartengono tutti in qualche modo a un unico genere, in quanto sono ordinati al fine ultimo. Perciò nulla impedisce che tutti i peccati siano paragonabili fra di loro.

Articolo 4
II-II, q. 20, a. 3; De Malo, q. 2, a. 10
Se la gravità dei peccati si misuri secondo l'importanza delle virtù contrarie
Sembra che la gravità dei peccati non si misuri secondo l'importanza delle virtù contrarie. Infatti:
1. Sta scritto [Pr 15, 5 Vg]: «Nella massima giustizia vi è la massima virtù». Ora, il Signore [Mt 5, 20 ss.] dice che una giustizia superiore esclude l'ira, che è un peccato più piccolo dell'omicidio, escluso invece da una giustizia minore. Perciò a una virtù più grande si contrappone un peccato più piccolo.
2. Aristotele [Ethic. 2, 3] insegna che «la virtù ha di mira il difficile e il bene»: dal che è evidente che una virtù superiore riguarda cose più difficili. Ma se un uomo manca nelle cose più difficili, il peccato è minore che se mancasse in quelle più facili. Quindi a una virtù superiore si contrappone un peccato più piccolo.
3. Come dice S. Paolo [1 Cor 13, 13], la carità è una virtù più grande della fede e della speranza. Ora l'odio, che è contro la carità, è un peccato minore dell'infedeltà o della disperazione, che sono contro la fede e la speranza. Quindi a una virtù superiore si contrappone un peccato più leggero.
In contrario: Secondo il Filosofo [Ethic. 8, 10], «il pessimo è il contrario dell'ottimo». Ma in campo morale l'ottimo è la virtù più grande, mentre il pessimo è il peccato più grave. Quindi alla virtù più grande si contrappone il peccato più grave.
Dimostrazione: Un peccato si contrappone alla virtù in vari modi. Primo, in maniera diretta e principale, in quanto si riferisce al medesimo oggetto: infatti i contrari riguardano la stessa materia. E in questo senso a una virtù superiore

deve corrispondere un peccato più grave. Infatti dall'oggetto non si desume soltanto una maggiore gravità del peccato, ma anche una maggiore nobiltà della virtù: poiché, come si è spiegato [q. 60, a. 5; q. 72, a. 1], l'uno e l'altra ricevono la specie dall'oggetto. Per cui è necessario che alla virtù più sublime si contrapponga direttamente il più grave peccato, come il termine più distante nel medesimo genere.

Secondo, l'opposizione tra peccato e virtù può essere considerata in base all'efficacia repressiva di quest'ultima nei riguardi della colpa: e allora quanto maggiore è la virtù, tanto più l'uomo si allontana dal peccato contrario, così da reprimere non solo il peccato, ma anche quei moti che inducono ad esso. E in questo senso è evidente che quanto più grande è la virtù, tanto più la repressione si estende ai peccati più piccoli: allo stesso modo, cioè, della salute, che quanto più è perfetta, tanto più esclude disturbi minori. E in questo senso a una virtù più grande si contrappone dalla parte dell'effetto un peccato più piccolo.

Analisi delle obiezioni: 1. La obiezioni considera l'opposizione fondata sulla repressione del peccato: sotto questo aspetto infatti una giustizia superiore reprime anche i peccati più piccoli.

2. A una virtù superiore, impegnata in cose più difficili, si contrappone direttamente il peccato riguardante un male di maggiore obiezioni. Infatti in entrambi i casi vi è una certa eminenza nel fatto che la volontà si mostra particolarmente proclive al bene o al male, non lasciandosi vincere dalla obiezioni.

3. Per carità non si intende qualsiasi amore, ma l'amore di Dio. Perciò ad essa non si contrappone direttamente un odio qualsiasi, ma l'odio di Dio, che è il più grave dei peccati.

## Articolo 5

II-II, q. 154, a. 3; In 4 Sent., d. 33, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 3; De Verit., q. 25, a. 6, ad 2; In Is., c. 1

### Se i peccati carnali siano meno gravi di quelli spirituali

Sembra che i peccati carnali non siano meno gravi di quelli spirituali. Infatti:

1. L'adulterio è un peccato più grave del furto, poiché sta scritto [Pr 6, 30.32]: «Non si disapprova un ladro se ruba per soddisfare l'appetito quando ha fame. Ma l'adultero è privo di senno: solo chi vuole rovinare se stesso agisce così». Ora, mentre il furto appartiene all'avarizia, che è un peccato spirituale, l'adulterio appartiene alla lussuria, che è un peccato carnale. Quindi i peccati carnali implicano una colpa più grave.

2. S. Agostino [De civ. Dei 2, cc. 4, 26] afferma che il demonio gode specialmente dei peccati di lussuria e di idolatria. Ora, egli gode maggiormente delle colpe più gravi. Essendo dunque la lussuria un peccato carnale, è chiaro che i peccati più gravi sono quelli carnali.

3. Il Filosofo [Ethic. 7, 6] dimostra che «l'intemperanza è più vergognosa nella concupiscenza che nell'ira». Ma l'ira, stando a S. Gregorio [Mor. 31, 45], è tra i peccati spirituali, mentre la concupiscenza è tra i peccati carnali. Perciò un peccato carnale è più grave di un peccato spirituale.

In contrario: S. Gregorio [Mor. 33, 12] afferma che i peccati carnali sono di minore colpa, ma di maggiore infamia.

Dimostrazione: I peccati spirituali sono più gravi di quelli carnali. Però questa affermazione non va intesa nel senso che qualunque peccato spirituale sia più grave di qualunque peccato carnale, ma nel senso che, a parità di condizioni, considerando questa sola differenza, i peccati spirituali sono più gravi degli altri. E di questo fatto possiamo indicare tre ragioni. La prima può essere desunta dal soggetto. Infatti i peccati spirituali risiedono nello spirito, al quale spetta la conversione a Dio o l'allontanamento da lui; invece i peccati carnali si attuano nei piaceri dell'appetito carnale, al quale spetta principalmente l'adesione al bene materiale. Perciò di per sé il peccato carnale accentua maggiormente l'aspetto di conversione [alle creature], e quindi di maggiore adesione, mentre il peccato spirituale accentua maggiormente l'aspetto di allontanamento [da Dio], da cui deriva la ragione di colpa. Quindi un peccato spirituale di per sé implica una colpa più grave.

La seconda ragione può essere desunta dal soggetto contro il quale si pecca. Infatti il peccato carnale di per sé è diretto contro il proprio corpo il quale, secondo l'ordine della carità, deve essere amato meno di Dio e del prossimo, contro i quali invece si pecca con i peccati spirituali. Quindi i peccati spirituali di per sé sono più gravi.

La terza ragione può essere desunta dall'impulso [che trascina al peccato]. Come infatti spiegheremo nell'articolo seguente, più forte è l'impulso verso la colpa, meno grave è il peccato. Ora, i peccati carnali hanno un impulso più forte, che è la stessa concupiscenza della carne, innata in noi. Quindi i peccati spirituali sono, come tali, di maggiore gravità.

Analisi delle obiezioni: 1. L'adulterio non appartiene soltanto al peccato di lussuria, ma anche al peccato di ingiustizia. E sotto tale aspetto può essere ridotto all'avarizia, come fa la Glossa [ord.] nel commentare quel passo di S. Paolo [Ef 5, 5]: «Ogni fornicatore, o impuro, o avaro», ecc. E in questo senso l'adulterio è più grave del furto, nella misura in cui a un uomo è più cara la moglie che gli averi.

2. Si dice che il demonio gode soprattutto dei peccati di lussuria per la fortissima adesione che provocano, e che l'uomo difficilmente riesce poi a superare: poiché, al dire del Filosofo [Ethic. 3, 12], «l'appetito dei piaceri è insaziabile».

3. Il Filosofo [Ethic. 7, 6] scrive che l'intemperanza nella concupiscenza è più vergognosa che nell'ira perché la prima è più lontana dalla ragione. E in questo senso egli aggiunge che i peccati di intemperanza sono i più riprovevoli, in quanto hanno per oggetto quei piaceri che abbiamo in comune con le bestie: per cui l'uomo con tali peccati diviene in qualche modo bestiale. Quindi dice bene S. Gregorio [cf. s.c.] che essi sono di maggiore infamia.

## Articolo 6

De Malo, q. 2, a. 10

### Se la gravità dei peccati si misuri dalla loro causa

Sembra che la gravità dei peccati non si misuri dalla loro causa. Infatti:

1. Tanto maggiore è la causa del peccato, tanto più fortemente essa spinge a peccare, e quindi più difficile è la resistenza. Ma il peccato diminuisce se la resistenza è più difficile: infatti la obiezioni a resistere è dovuta alla fragilità

di chi pecca, e d'altra parte i peccati di fragilità sono giudicati più leggeri. Quindi la gravità dei peccati non dipende dalla loro causa.
2. La concupiscenza è una delle cause generali del peccato, per cui la Glossa [ord. e interlin.] così commenta quel testo di S. Paolo [Rm 7, 7]: «Non avrei conosciuto la concupiscenza», ecc.: «Buona è la legge, che col proibire la concupiscenza proibisce ogni male». Ma quanto maggiore è la concupiscenza, da cui un uomo è superato, tanto minore è il peccato. Quindi la gravità del peccato diminuisce col crescere della sua causa.
3. Come la rettitudine della ragione è causa dell'atto virtuoso, così la mancanza di razionalità è causa del peccato. Ora, più grave è la mancanza di razionalità e più diminuisce il peccato: fino al punto che l'assenza totale dell'uso di ragione scusa completamente dal peccato; e il peccato di ignoranza è un peccato più leggero. Quindi la gravità dei peccati non si misura in base alla grandezza della loro causa.
In contrario: Aumentando la causa, aumenta l'effetto. Se quindi la causa del peccato è maggiore, il peccato sarà più grave.
Dimostrazione: Nel peccato, come in qualsiasi altro genere di cose, si possono considerare due tipi di cause. La prima è la sua causa diretta, che è la volontà di peccare: essa infatti sta all'atto del peccato come l'albero sta ai suoi frutti, secondo l'espressione della Glossa [ord.] a commento di quel detto evangelico [Mt 7, 18]: «Un albero buono non può produrre frutti cattivi». E quanto più questa causa cresce, tanto più grave diviene il peccato: poiché quanto maggiore è la volontà di peccare, tanto più gravemente l'uomo pecca.
Le altre cause del peccato, invece, sono come estrinseche e remote, e sono quelle che sollecitano la volontà a peccare. E tra queste cause bisogna distinguere. Alcune infatti inducono la volontà a peccare seguendo la natura stessa della volontà: come il fine, che è l'oggetto proprio della volontà. E queste cause aggravano il peccato: infatti chi ha la volontà inclinata a peccare per l'intenzione di un fine peggiore, pecca più gravemente.
Altre invece inclinano la volontà a peccare fuori della natura e dell'ordine della volontà medesima, la quale è fatta per muoversi liberamente da sé, secondo il giudizio della ragione. Perciò le cause che compromettono il giudizio della ragione, come l'ignoranza, o che riducono la libertà di movimento della volontà, come la fragilità, la violenza, il timore o altre cose del genere, diminuiscono il peccato, come diminuiscono la volontarietà: fino al punto che se l'atto è del tutto involontario non è neppure un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione considera la causa movente estrinseca, che diminuisce la volontarietà; e il crescere di una tale causa, come si è detto [nel corpo], riduce il peccato.
2. Se nel termine concupiscenza si include anche il moto della volontà, allora quando c'è una maggiore concupiscenza c'è anche un peccato più grave. Se invece per concupiscenza si intende la passione, cioè il moto del concupiscibile, allora una maggiore concupiscenza che precedesse il giudizio della ragione e il moto della volontà diminuirebbe il peccato: poiché chi pecca sotto lo stimolo di una maggiore concupiscenza cade per una tentazione più grave, e quindi è meno colpevole. Se invece questa concupiscenza è conseguente al giudizio

della ragione e al moto della volontà, allora una maggiore concupiscenza è anche un peccato più grave: poiché talora il moto della concupiscenza insorge più forte per il fatto che la volontà tende senza freno verso il proprio oggetto.
3. Il terzo argomento si fonda su una causa che produce l'involontarietà: e questa, come si è detto [ib.], diminuisce il peccato.

Articolo 7
In 4 Sent., d. 16, q. 3, a. 2, sol. 1; De Malo, q. 2, a. 7
Se le circostanze possano aggravare il peccato
Sembra che le circostanze non possano aggravare il peccato. Infatti:
1. Il peccato deve la sua gravità alla propria specie. Ma le circostanze non danno la specie al peccato, essendo suoi semplici accidenti. Quindi la gravità di un peccato non può dipendere dalle circostanze.
2. Una circostanza o è cattiva, o non lo è. Se è cattiva, già di per se stessa produce la specie dell'atto cattivo; se poi non è cattiva, non ha elementi per aggravare il male. Perciò in nessun caso una circostanza può aggravare un peccato.
3. La malizia del peccato si misura dall'allontanamento [da Dio]. Le circostanze invece accompagnano il peccato in quanto conversione [alle creature]. Quindi esse non accrescono la malizia del peccato.
In contrario: L'ignoranza di alcune circostanze diminuisce il peccato: come infatti insegna Aristotele [Ethic. 3, 1], chi pecca ignorando le circostanze merita perdono. Ma ciò non sarebbe vero se le circostanze non aggravassero il peccato. Quindi le circostanze aggravano il peccato.
Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Ethic. 2, 2] a proposito delle virtù, la causa dell'aumento è identica a quella della produzione di una cosa. Ora, è evidente che il peccato può essere prodotto da qualche circostanza difettosa: dal momento infatti che uno nell'agire non rispetta le debite circostanze, si scosta dall'ordine della ragione. È chiaro quindi che il peccato può essere aggravato dalle circostanze.
E ciò può avvenire in tre modi. Primo, in quanto una circostanza fa cambiare il genere del peccato. Il peccato di fornicazione, p. es., consiste nel fatto che un uomo si avvicina a una donna che non è sua; se però si aggiunge la circostanza che la donna a cui si avvicina è moglie di un altro, si passa a un altro genere di peccato, cioè si passa a un'ingiustizia, poiché si viene a usurpare una cosa altrui. Perciò l'adulterio è un peccato più grave della fornicazione.
[Secondo], altre volte le circostanze aggravano il peccato non perché ne cambiano il genere, ma perché ne moltiplicano gli aspetti peccaminosi. Se il prodigo, p. es., dà quando non deve e a qualcuno a cui non deve, pecca nel medesimo genere di peccato in più modi di quanto peccherebbe se desse soltanto a colui a cui non deve. E così il peccato diviene più grave: come è più grave una malattia che colpisce più parti del corpo. Per cui Cicerone [Paradox. 3] afferma che «nel parricidio si commettono molti peccati: si uccide chi ci ha procreati, chi ci diede il sostentamento, chi ci educò, chi ci diede un posto nella patria e nello stato».
Terzo, una circostanza può aggravare il peccato accrescendo il disordine proveniente

da un'altra circostanza. Prendere la roba altrui, p. es., costituisce il peccato di furto; se però si aggiunge la circostanza che si tratta di una grande quantità, il peccato è più grave; sebbene il prendere di più o di meno di per sé non abbia il carattere né di bene né di male.

Analisi delle obiezioni: 1. Come fu spiegato in precedenza [q. 18, a. 10], ci sono anche delle circostanze che danno la specie all'atto morale. – E tuttavia anche le circostanze che non danno la specie possono aggravare il peccato. Come quindi la bontà di una cosa non si misura soltanto in base alla sua specie, ma anche in base agli accidenti, così la malizia di un atto non si misura soltanto in base alla specie, ma anche in base alle circostanze.

2. Una circostanza può aggravare il peccato in tutti e due i modi. Se infatti è cattiva, non è detto che debba sempre costituire la specie del peccato: come infatti si è visto [nel corpo], può accrescerne la malizia nell'ambito di una data specie. Se poi non è cattiva, può aggravare il peccato aggravando la malizia di un'altra circostanza.

3. La ragione deve ordinare l'atto non solo rispetto all'oggetto, ma anche in tutte le sue circostanze. Perciò il disprezzo di una qualsiasi circostanza, come l'agire quando o dove non si deve, produce un'allontanamento dalla regola della ragione. E questo allontanamento basta per dare il carattere di male. Ad esso poi segue l'allontanamento da Dio, a cui l'uomo è tenuto ad aderire mediante la retta ragione.

## Articolo 8

Supra, q. 20, a. 5

### Se la gravità del peccato dipenda dalla gravità del danno arrecato

Sembra che la gravità di un peccato non dipenda dalla gravità del danno arrecato. Infatti:

1. Il danno è un evento successivo all'atto del peccato. Ma un evento successivo, come sopra [q. 20, a. 5] si è detto, non aggiunge bontà o malizia a un atto. Perciò un peccato non è più grave per un danno maggiore.

2. Il danno o nocumento si ha specialmente nei peccati contro il prossimo: poiché nessuno vuole nuocere a sé stesso, e d'altra parte, come insegna la Scrittura [Gb 35, 6.8], nessuno può nuocere a Dio: «Se pecchi, che gli fai? Su un uomo come te ricade la tua malizia». Se quindi il peccato si aggravasse col crescere del danno, ne seguirebbe che un peccato contro il prossimo sarebbe più grave di un peccato contro Dio, o contro se stessi.

3. È più grave il danno della privazione della grazia che quello della privazione della vita naturale: poiché la vita della grazia è tanto superiore a quella naturale che un uomo deve disprezzare quest'ultima per non perdere la prima. Ora, chi induce una donna alla fornicazione, per parte sua la priva della vita della grazia, trattandosi di un peccato mortale. Se quindi la gravità del peccato dipendesse dal danno, ne seguirebbe che un semplice fornicatore commetterebbe un peccato più grave dell'omicida: il che è falso in maniera evidente. Perciò la gravità del peccato non si misura in base alla gravità del danno.

In contrario: Scrive S. Agostino [De lib. arb. 3, 14]: «Essendo il vizio contrario

alla natura, tanto più cresce la malvagità dei vizi quanto più essi diminuiscono l'integrità della natura». Ora, la minorazione dell'integrità della natura è un danno. Quindi la gravità del peccato corrisponde a quella del danno.

Dimostrazione: Il danno può avere tre rapporti col peccato. Talora infatti il danno che proviene dal peccato è previsto e cercato: quando p. es. uno agisce con l'intenzione di nuocere, come fanno l'omicida e il ladro. E allora la gravità del danno incide direttamente sulla gravità del peccato: poiché in tal caso il danno è oggetto diretto del peccato.

Talora invece il danno è previsto, ma non cercato: quando uno, p. es., attraversando un campo per andare più lesto a fornicare, fa scientemente un danno al seminato, senza però l'intenzione di nuocere. E anche in questo caso la gravità del danno aggrava il peccato, ma in modo indiretto: poiché il fatto che uno non si astenga dal provocare a se stesso o ad altri un danno che di per sé non vorrebbe, deriva da una volontà molto incline al peccato.

Talora, infine, il danno non è né previsto né cercato. E in questo caso, se il danno ha un rapporto accidentale col peccato, non lo aggrava direttamente; tuttavia, per la negligenza nel considerare gli eventuali danni, il male preterintenzionale viene imputato a un uomo come pena, se l'azione da lui intrapresa è illecita. – Se invece il danno consegue di per sé all'atto peccaminoso allora, anche se non è né voluto né previsto, esso aggrava direttamente il peccato: poiché tutti gli elementi che di per sé accompagnano il peccato appartengono in qualche modo alla specie stessa del peccato. Se uno, p. es., commette una fornicazione pubblica, ne segue lo scandalo di molti; e questo fatto, sebbene egli non lo cerchi e forse neppure lo preveda, aggrava direttamente il suo peccato.

Diverso è invece il caso del danno penale nel quale incorre chi pecca. Questo danno infatti, se è occasionale e non è né previsto né cercato, non aggrava il peccato, e neppure rivela una maggiore malizia: è il caso di chi, p. es., correndo per uccidere, inciampa e si ferisce un piede.

Se invece questo danno è legato direttamente all'atto del peccato, anche senza essere forse né previsto né cercato, allora col suo aggravarsi non rende più grave il peccato, ma piuttosto avviene il contrario, che cioè un peccato più grave produce un danno maggiore. Come un infedele che ignora le pene dell'inferno soffrirà all'inferno una pena più grave per un peccato di omicidio che per un peccato di furto: poiché infatti non ha cercato o previsto la pena, ciò non incide sul peccato (come capita invece per un cristiano, il quale mostra di peccare più gravemente in quanto disprezza le pene più gravi pur di sfogare la volontà di peccare), ma la gravità di tale danno è prodotta unicamente dalla gravità del peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. Come si è spiegato [q. 20, a. 5] trattando della moralità degli atti esterni, gli eventi successivi, se previsti e cercati, accrescono la bontà o la malizia dell'atto.

2. È vero che il danno aggrava il peccato, ma non è detto che il peccato sia aggravato dal solo danno; anzi, il peccato di per sé è più grave per il suo disordine, come si è già notato [aa. 2, 3]. Per cui anche lo stesso danno aggrava il peccato in quanto rende l'atto più disordinato.

Dal fatto quindi che il danno si ha specialmente nei peccati contro il prossimo non segue che questi peccati siano i più gravi: poiché nei peccati contro Dio, e in certi peccati contro se stessi, il disordine è molto maggiore. - Ma si potrebbe anche rispondere che, sebbene nessuno possa nuocere a Dio in se stesso, può tuttavia attentare alle cose di Dio, p. es. estirpando la fede o violando le cose sacre, e commettere così dei peccati gravissimi. E anche a se stesso uno può infliggere scientemente e volontariamente del danno, come è evidente nel caso dei suicidi: sebbene in definitiva essi cerchino nel suicidio un bene apparente, cioè la liberazione da una data angustia.

3. L'argomento addotto non vale per due motivi. Primo, perché mentre l'omicida cerca direttamente il danno del prossimo, il fornicatore che seduce una donna non cerca il danno, ma il piacere. - Secondo, perché mentre l'omicida è causa efficace e diretta della morte corporale, nessuno può essere invece direttamente la causa efficace della morte spirituale di un altro: poiché nessuno muore spiritualmente se non peccando di propria volontà.

## Articolo 9

II-II, q. 65, a. 4; III, q. 80, a. 5; In 1 Cor., c. 11, lect. 7

### Se la condizione della persona contro la quale si pecca possa aggravare il peccato

Sembra che la condizione della persona contro la quale si pecca non possa aggravare il peccato. Infatti:

1. Se così fosse, il peccato più grave sarebbe quello commesso contro un uomo giusto e santo. Invece da ciò il peccato non viene ad aggravarsi: infatti per un'ingiuria subita riceve meno danno un uomo virtuoso, il quale la sopporta con pazienza, che non gli altri, i quali ne sono danneggiati anche interiormente, patendone scandalo. Quindi la condizione della persona contro la quale si pecca non aggrava il peccato.

2. Se la condizione delle persone aggravasse il peccato, ciò avverrebbe specialmente per l'affinità: poiché, come afferma Cicerone [Paradox. 3], «uccidendo uno schiavo si commette un peccato solo, mentre col parricidio se ne commettono molti». Ma l'affinità della persona contro cui si pecca non sembra aggravare il peccato: poiché sta il fatto che la massima affinità uno l'ha con se stesso, eppure pecca meno chi infligge un danno a se stesso che non chi lo infligge a un altro; p. es. è meno grave uccidere il proprio cavallo che quello di un altro, come risulta dal Filosofo [Ethic. 5, 11]. Quindi l'affinità della persona [offesa] non aggrava il peccato.

3. La condizione della persona che pecca aggrava il peccato specialmente per la sua dignità o per la sua scienza, in base al detto della Scrittura [Sap 6, 8]: «Sui potenti sovrasta un'indagine rigorosa»; e inoltre [Lc 12, 47] «il servo che, conoscendo la volontà del padrone, non avrà disposto o agito secondo la sua volontà, riceverà molte percosse». Dunque, per lo stesso motivo, il peccato viene ad aggravarsi rispetto alla persona contro cui si pecca in proporzione della sua dignità o della sua scienza. Ma non sembra che sia un peccato più grave fare del male a una persona più ricca o più potente piuttosto che a un povero: poiché «non c'è parzialità presso Dio» [Rm 2, 11; Col 3, 25],

secondo il cui giudizio va misurata la gravità del peccato. Perciò la condizione della persona contro cui si pecca non aggrava il peccato.
In contrario: Nella Sacra Scrittura [1 Re 19, 14] viene rimproverato in modo speciale il peccato che viene commesso contro i servi di Dio: «Hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti». E un altro rimprovero speciale si ha per i peccati commessi contro le persone di casa [Mi 7, 6]: «Il figlio insulta il padre, la figlia si rivolta contro la madre». E anche in modo particolare per il peccato che viene commesso contro le persone costituite in dignità [Gb 34, 18]: «Lui che dice a un re: "Iniquo!" e ai principi: "Malvagi!"». Quindi la condizione della persona contro cui si pecca aggrava il peccato.
Dimostrazione: La persona contro cui si pecca è in qualche modo l'oggetto del peccato. Ora, sopra [a. 3] si è spiegato che la prima gravità della colpa viene desunta dall'oggetto. Quindi la gravità del peccato è tanto maggiore quanto più alto è il fine che costituisce il suo oggetto. Ora, i fini principali degli atti umani sono: Dio, l'uomo stesso [che agisce] e il prossimo: poiché tutto quanto facciamo lo facciamo per qualcuno di questi tre soggetti; sebbene ci sia una subordinazione tra loro. Di conseguenza possiamo considerare, in relazione a questi tre fini, la maggiore o minore gravità del peccato secondo la condizione della persona contro cui si pecca. Prima di tutto in rapporto a Dio, al quale l'uomo è tanto più unito quanto più è virtuoso, o a lui più consacrato. Perciò un'ingiustizia contro tali persone ricade su Dio stesso, come egli disse al Profeta Zaccaria [2, 8 Vg]: «Chi vi tocca, tocca la pupilla dei miei occhi». Quindi il peccato si aggrava per il fatto che viene commesso contro una persona più unita a Dio, o per la sua virtù, o per l'ufficio che esercita.
È evidente, poi, che in rapporto a se stessi si pecca tanto più gravemente quanto più la persona oltraggiata è unita a noi o per vincoli naturali, o per benefici ricevuti, o per qualsiasi altro legame: poiché si pecca maggiormente contro se stessi, e quindi si pecca più gravemente, secondo il detto [Sir 14, 5]: «Chi è cattivo con se stesso, con chi si mostrerà buono?».
Riguardo al prossimo, finalmente, il peccato è tanto più grave quanto più numerose sono le persone che esso riguarda. E così il peccato che colpisce una persona pubblica che impersona tutto un popolo, sia essa re o principe, è più grave del peccato che viene commesso contro una persona privata; da cui il monito speciale della Scrittura [Es 22, 27]: «Non maledirai il principe del tuo popolo». Parimenti è più grave un'ingiuria commessa contro una persona celebre, per l'estensione dello scandalo e del turbamento che ne deriva.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi fa ingiuria a un uomo virtuoso, per parte sua lo turba internamente ed esternamente. Che poi questi non si turbi internamente dipende dalla sua bontà, la quale non sminuisce il peccato di chi lo ingiuria.
2. Il danno che uno infligge a se stesso in cose soggette al dominio della propria volontà, p. es. negli averi, è meno peccaminoso di quello inflitto a un altro: poiché lo fa di sua volontà. Ma in cose che non sono soggette al proprio dominio, ossia nei beni naturali e spirituali, è un peccato più grave infliggere un danno a se stessi che agli altri: infatti chi uccide se stesso fa un peccato più grave di chi uccide un altro. Ora, siccome gli averi del nostro

prossimo non sono soggetti al dominio della nostra volontà, l'argomento non vale per sostenere che il danno arrecato a tali averi è un peccato minore; a meno che gli interessati non siano consenzienti o condiscendenti.
3. Dio non usa parzialità se punisce più gravemente chi pecca contro le persone più in vista: poiché ciò dipende dal danno arrecato a un maggior numero di persone.

Articolo 10
Infra, q. 88, a. 3; De Malo, q. 7, a. 10, ad 5; In Hebr., c. 10, lect. 3
Se il valore della persona che pecca aggravi il peccato
Sembra che il valore della persona che pecca aggravi il peccato. Infatti:
1. L'uomo acquista importanza specialmente con la sua adesione a Dio, secondo il detto [Sir 25, 10]: «Quanto è grande chi ha trovato la sapienza! Ma nessuno supera chi teme il Signore». Ora, quanto più uno aderisce a Dio, tanto meno le cose gli sono imputate a peccato, poiché sta scritto [2 Cr 30, 18 s.]: «Il Signore che è buono perdoni chiunque abbia il cuore disposto a ricercare Dio, cioè il Signore Dio dei suoi padri, anche senza la purificazione necessaria per il santuario». Quindi il peccato non viene ad aggravarsi per l'importanza di chi pecca.
2. Come dice S. Paolo [Rm 2, 11], «in Dio non c'è parzialità». Perciò egli non punisce diversamente due persone per l'identico peccato. Quindi il peccato non risulta aggravato per l'importanza della persona che lo commette.
3. Uno non deve ricevere un danno dalla propria bontà. Ma ci sarebbe un danno se le azioni gli venissero imputate maggiormente a colpa. Quindi la colpa non si aggrava per il valore della persona che pecca.
In contrario: S. Isidoro [Sent. 2, 18] ha scritto: «Tanto maggiore si considera il peccato quanto maggiore è stimato chi pecca».
Dimostrazione: Il peccato può essere di due generi. C'è un peccato che capita di sorpresa, dovuto alla fragilità dell'umana natura: e questo peccato viene imputato di meno a chi è più virtuoso, poiché costui è più zelante nel reprimere gli atti, che però l'umana fragilità non permette di eliminare del tutto. - Ci sono invece altri peccati che derivano da una deliberazione. E questi peccati sono imputati a ciascuno in proporzione del proprio valore.
E ciò può venire giustificato per quattro motivi. Primo, perché chi sta più in alto nella scienza e nella virtù può resistere più facilmente al peccato. Da cui le parole del Signore [Lc 12, 47]: «Il servo che, conoscendo la volontà del padrone, non avrà disposto o agito secondo la sua volontà, riceverà molte percosse». - Secondo, per l'ingratitudine: poiché ogni bene di cui uno viene dotato è un beneficio di Dio, verso cui l'uomo si dimostra ingrato peccando. E da questo lato qualsiasi superiorità, anche nei beni temporali, aggrava il peccato, secondo le parole della Scrittura [Sap 6, 8]: «Sui potenti sovrasta un'indagine rigorosa».
Terzo, per la speciale ripugnanza dell'atto peccaminoso alla dignità della persona: ripugna p. es. che il principe, messo a tutela della giustizia, ne violi le norme; e che il sacerdote, il quale fa voto di castità, commetta una fornicazione. - Quarto, per il cattivo esempio, o scandalo: poiché, come dice

S. Gregorio [Past. 1, 2], «la colpa si estende vigorosamente quanto all'esempio quando chi pecca è onorato per il decoro del suo grado». Inoltre i peccati delle persone importanti vengono conosciuti da un maggior numero di persone; e la gente ne è maggiormente sdegnata.
Analisi delle obiezioni: 1. Il testo parla di quelle negligenze che vengono commesse come di sorpresa, per la fragilità umana.
2. Dio non usa parzialità punendo maggiormente le persone superiori: poiché la loro superiorità, come si è spiegato [nel corpo], incide sulla gravità del peccato.
3. Una persona eminente non riceve un danno dal bene che possiede, ma dal cattivo uso che ne fa.

## Quaestio 74
## Prooemium

[36692] Iª-IIae q. 74 pr. Deinde considerandum est de subiecto vitiorum, sive peccatorum. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum voluntas possit esse subiectum peccati. Secundo, utrum voluntas sola sit peccati subiectum. Tertio, utrum sensualitas possit esse subiectum peccati. Quarto, utrum possit esse subiectum peccati mortalis. Quinto, utrum ratio possit esse subiectum peccati. Sexto, utrum delectatio morosa, vel non morosa, sit in ratione inferiori sicut in subiecto. Septimo, utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subiecto. Octavo, utrum ratio inferior possit esse subiectum peccati mortalis. Nono, utrum ratio superior possit esse subiectum peccati venialis. Decimo, utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum.

## ARGOMENTO 74
## IL SOGGETTO DEL PECCATO
Dobbiamo ora trattare del soggetto dei vizi, o dei peccati.
Sull'argomento si pongono dieci quesiti: 1. Se la volontà possa essere sede del peccato; 2. Se la volontà sia l'unica sede di esso; 3. Se la sensualità possa essere sede del peccato: 4. Se possa esserlo del peccato mortale; 5. Se possa essere sede del peccato la ragione; 6. Se la dilettazione, morosa o no, risieda nella ragione inferiore; 7. Se il consenso all'atto peccaminoso sia nella ragione superiore; 8. Se la ragione inferiore possa essere sede di peccati mortali; 9. Se la ragione superiore possa esserlo dei peccati veniali; 10. Se possa essere sede di peccati veniali anche in rapporto al proprio oggetto.

## Articolo 1
II-II, q. 10, a. 2; In 2 Sent., d. 41, q. 2, a. 2; De Malo, q. 7, a. 6
### Se la volontà possa essere sede del peccato
Sembra che la volontà non possa essere sede del peccato. Infatti:
1. Dionigi [De div. nom. 4] insegna che «il male è estraneo alla volontà e all'intenzione». Ma il peccato si presenta come un male. Quindi non può trovarsi nella volontà.
2. La volontà ha per oggetto il bene, o il bene apparente. Ma nel volere il bene la volontà non pecca; volere poi il bene apparente, che non è un vero

bene, più che della volontà è un difetto delle facoltà conoscitive. Quindi in nessun modo il peccato può risiedere nella volontà.
3. Come insegna il Filosofo [Phys. 2, 7], la causa efficiente e quella materiale non coincidono, per cui non possono essere identici il soggetto e la causa efficiente del peccato. Ma la volontà è la causa efficiente del peccato: infatti, come scrive S. Agostino [De lib. arb. 3, 17], «la volontà è la prima causa dell'atto peccaminoso». Perciò non può esserne il soggetto.
In contrario: S. Agostino [Retract. 19] insegna che «si pecca e si vive rettamente mediante la volontà».
Dimostrazione: Come si è già visto [q. 21, a. 1; q. 71, aa. 1, 6], il peccato è un atto. Ora, tra gli atti ce ne sono di quelli che si esplicano sulla materia esterna, come bruciare o segare; e questi atti hanno come materia, o soggetto, la cosa su cui passa l'azione: infatti il Filosofo [Phys. 3, 3] scrive che «il moto è l'atto del soggetto mobile provocato dal soggetto motore». Ci sono invece degli atti che non passano nella materia esterna, ma rimangono nell'agente, come il desiderare e il conoscere: e di tale natura sono tutte le azioni morali, siano esse atti di virtù o di peccato. Perciò è necessario che la sede propria dell'atto peccaminoso sia la potenza che ne è il principio. E poiché le azioni morali hanno il carattere di atti volontari, secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 1, a. 1; q. 18, aa. 6, 9], ne segue che la volontà, essendo il principio degli atti volontari, sia buoni che cattivi, è il principio anche dei peccati. Perciò il peccato ha come sede propria la volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che il male è estraneo alla volontà dato che questa non lo persegue sotto l'aspetto di male. Siccome però certi mali sono beni apparenti, la volontà di fatto persegue talora qualche male. E in questo modo il peccato può risiedere nella volontà.
2. Se il difetto delle facoltà conoscitive non dipende per nulla dalla volontà, allora è escluso qualsiasi peccato, sia nella volontà che nelle potenze conoscitive: come è evidente nel caso dell'ignoranza invincibile. Perciò rimane stabilito che anche un difetto di ordine conoscitivo, se dipende dalla volontà, va imputato a peccato.
3. L'argomento addotto vale per le cause efficienti che esplicano i loro atti sulla materia esterna, e che muovono non se stesse, bensì altre cose. Ma nella volontà avviene il contrario. Perciò l'argomento non vale.

Articolo 2
II-II, q. 10, a. 2; In 2 Sent., d. 41, q. 2, a. 2; De Malo, q. 7, a. 6
Se soltanto la volontà sia la sede del peccato
Sembra che soltanto la volontà sia la sede del peccato. Infatti:
1. S. Agostino [De duab. anim. 10] afferma che «si pecca soltanto con la volontà ». Ma il peccato risiede nella potenza con la quale si pecca. Perciò il peccato risiede soltanto nella volontà.
2. Il peccato è un male di ordine razionale. Ma il bene e il male di ordine razionale sono oggetto della volontà. Quindi la sola volontà è sede del peccato.
3. Ogni peccato è un atto volontario: poiché, come dice S. Agostino [De vera relig. 14; cf. De lib. arb. 3, 18], «il peccato è talmente volontario che se non

lo fosse non sarebbe peccato». Ora, gli atti delle altre potenze sono volontari solo perché tali potenze sono mosse dalla volontà. Ma ciò non basta a farne soggetti di peccato: poiché allora sarebbero sede del peccato anche le membra esterne mosse dalla volontà, il che è falso. Perciò solo la volontà è sede del peccato.

In contrario: Il peccato è il contrario della virtù. Ora, i contrari hanno il medesimo soggetto, e d'altra parte sopra [q. 56, aa. 3, 4] si è spiegato che possono essere sede di virtù anche altre potenze dell'anima, oltre alla volontà. Quindi la volontà non è l'unica sede del peccato.

Dimostrazione: Come si è visto [a. prec.], può essere sede di peccato tutto ciò che costituisce un principio di atti volontari. Ora, sono volontari non soltanto gli atti emessi dalla volontà, ma anche quelli da essa comandati, come si è spiegato sopra [q. 6, a. 4] trattando della volontarietà. Perciò possono essere sede del peccato, oltre alla volontà, anche tutte le facoltà che la volontà può muovere ai loro atti, o ritrarre da essi. E in queste facoltà possono trovare sede anche gli abiti morali, buoni o cattivi: poiché identico è il principio dell'atto e dell'abito.

Analisi delle obiezioni: 1. Non si pecca senza che la volontà intervenga come primo movente, ma si può peccare anche con le altre potenze sotto la sua mozione.

2. Il bene e il male appartengono alla volontà come suoi oggetti specifici, ma le altre facoltà hanno per oggetto beni o mali determinati, in rapporto ai quali possono essere sede di virtù, di vizi e di peccati, in quanto partecipano della volontà e della ragione.

3. Le membra del corpo non sono princìpi operativi, ma solo organi: perciò rispetto all'anima che le muove sono come lo schiavo, il quale viene adoperato, ma non opera. Invece le potenze appetitive interne, rispetto alla ragione, sono come le [persone] libere le quali, come dice Aristotele [Polit. 1, 2], operano e vengono adoperate. Inoltre va notato che gli atti delle membra esterne passano nella materia esterna: come è evidente nel gesto che consuma il peccato di omicidio. Quindi il confronto non regge.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 24, q. 3, a. 2, ad 3; De Verit., q. 25, a. 5; De Malo, q. 7, a. 6; Quodl. 4, q. 11, a. 1

### Se il peccato possa risiedere nella sensualità

Sembra che il peccato non possa risiedere nella sensualità. Infatti:

1. Il peccato è cosa propria dell'uomo, che è lodato o biasimato per i suoi atti. Invece l'appetito sensitivo, o sensualità, è comune a noi e alle bestie. Quindi nella sensualità non può risiedere il peccato.

2. Al dire di S. Agostino [De lib. arb. 3, 18], «nessuno pecca in cose che è impossibile evitare». Ma l'uomo non può evitare che gli atti della sensualità siano disordinati, essendo essa in uno stato di continua corruzione finché viviamo in questa vita mortale, tanto che da S. Agostino [De Trin. 12, cc. 12, 13] viene raffigurata nel serpente. Perciò i moti disordinati della sensualità non sono peccati.

3. Non si possono imputare a un uomo come peccati cose che non compie lui

stesso. Ma come scrive il Filosofo [Ethic. 9, 8], «soltanto ciò che facciamo con deliberazione si può pensare che lo facciamo noi stessi». Perciò i moti della sensualità che avvengono senza deliberazione non sono da imputare all'uomo come peccati.

In contrario: S. Paolo [Rm 7, 15] afferma: «Non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto». Parole che S. Agostino [Serm. 30; Contra Iul. 3, 26] attribuisce al male della concupiscenza, che notoriamente è un certo moto della sensualità. Quindi nella sensualità ci può essere il peccato.

Dimostrazione: Come si è detto [a. prec.], il peccato può risiedere in qualsiasi potenza il cui atto può essere volontario e disordinato, nel che consiste l'essenza del peccato. Ora, è evidente che l'atto della sensualità può essere volontario, in quanto la sensualità, cioè l'appetito sensitivo, è fatta per subire l'impulso della volontà. Perciò il peccato può risiedere nella sensualità.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene alcune facoltà della parte sensitiva siano comuni a noi e alle bestie, tuttavia in noi esse hanno una certa superiorità in quanto sono connesse con la ragione: abbiamo infatti visto nella Prima Parte [q. 78, a. 4] che noi, a differenza degli altri animali, nella parte sensitiva abbiamo la cogitativa e la reminiscenza. E in questo modo anche l'appetito sensitivo in noi, a differenza che negli altri animali, ha una certa superiorità: è fatto cioè per obbedire alla ragione. Da questo lato dunque può essere principio di atti volontari, e quindi sede di peccati.

2. La perpetua corruzione della sensualità va riferita al fomite, che nella vita presente non viene mai del tutto eliminato: poiché il peccato originale passa come reato, ma rimane come attività. Però questa corruzione del fomite non toglie all'uomo la capacità di reprimere i singoli moti disordinati della sensualità quando li prevede, magari rivolgendo altrove il pensiero. Tuttavia mentre egli volge il pensiero a un'altra cosa, può insorgere un altro moto disordinato riguardo a quella: come chi distoglie il pensiero dai piaceri della carne con la speculazione scientifica volendo evitare i moti della concupiscenza, sente talora insorgere dei moti improvvisi di vanagloria. Perciò l'uomo non può evitare tutti questi moti, per la corruzione suddetta: tuttavia perché siano dei peccati volontari basta che egli sia in grado di evitarli singolarmente.

3. Ciò che un uomo compie senza deliberazione della ragione non è perfettamente lui a compierlo: poiché non vi prende parte ciò che è principale nell'uomo. Quindi non è un atto umano perfetto. Di conseguenza tale atto non può essere perfetto come atto di virtù o di peccato, ma in questo genere è qualcosa di imperfetto. Perciò tali moti della sensualità che prevengono la ragione sono peccati veniali, ossia qualcosa di imperfetto nel genere del peccato.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 24, q. 3, a. 2, ad 3; De Verit., q. 25, a. 5; De Malo, q. 7, a. 6; Quodl. 4, q. 11, a. 1

### Se nella sensualità vi possa essere il peccato mortale

Sembra che nella sensualità si possano verificare dei peccati mortali. Infatti:

1. L'atto viene conosciuto in base all'oggetto. Ora, si può peccare mortalmente a proposito di oggetti i quali, come i piaceri della carne, appartengono alla sensualità. Quindi l'atto della sensualità può essere peccato mortale, e

così quest'ultimo può risiedere in essa.
2. Il peccato mortale è il contrapposto della virtù. Ma le virtù si possono trovare anche nella sensualità: come dice infatti il Filosofo [Ethic. 3, 10], «la temperanza e la fortezza sono virtù delle parti irrazionali». Quindi nella sensualità si può produrre anche il peccato mortale: poiché i contrari riguardano la stessa cosa.
3. Il peccato veniale è una disposizione al mortale. Ma le disposizioni e gli abiti sono radicati nella stessa facoltà. Avendo noi perciò già dimostrato [a. prec., ad 3] che il peccato veniale si trova nella sensualità, sembra che in essa si possa trovare anche il peccato mortale.
In contrario: In un brano riportato anche dalla Glossa [ord. su Rm 7, 14], S. Agostino [Retract. 1, 23] afferma che «il moto disordinato della concupiscenza », cioè il peccato di sensualità, «si può trovare anche nelle persone in grazia». Ma in queste non si può trovare il peccato mortale. Quindi i moti disordinati della sensualità non sono peccato mortale.
Dimostrazione: Si è già spiegato [q. 72, a. 5] che come per la morte fisica si richiede un disordine che distrugga il principio della vita naturale, così per la morte spirituale del peccato mortale si richiede un disordine che distrugga il principio della vita spirituale, cioè il fine ultimo. Ora, non appartiene alla sensualità, ma soltanto alla ragione l'ordinare le cose al fine. D'altra parte solo chi ordina al fine può distogliere dal fine. Quindi il peccato mortale non può trovarsi nella sensualità, ma solo nella ragione.
Analisi delle obiezioni: 1. L'atto della sensualità può concorrere a un peccato mortale, ma quest'ultimo non deve la sua gravità a quanto vi mette l'appetito sensitivo, o sensualità, bensì a quanto vi mette la ragione, che ha il compito di ordinare al fine. Quindi il peccato mortale non è attribuito alla sensualità, ma alla ragione.
2. Anche l'atto virtuoso non giunge a compimento solo per quanto dipende dalla sensualità, ma piuttosto per il contributo della ragione e della volontà, a cui spetta la scelta: infatti non c'è atto di virtù morale senza scelta. Perciò all'atto della virtù morale che emana dalla potenza appetitiva è sempre unito un atto della prudenza, che emana da una potenza razionale. E lo stesso si dica del peccato mortale.
3. Una disposizione sta al termine a cui dispone in tre rapporti distinti. Talora infatti è identica ad esso ed è nel medesimo soggetto: la scienza iniziale, p. es., è una disposizione alla scienza perfetta in questo modo. Talora invece è nel medesimo soggetto, ma non è la stessa cosa: e in questo modo il calore è disposizione al fuoco. Altre volte infine non è la stessa cosa e non è nel medesimo soggetto: e questo è il rapporto esistente tra due cose subordinate l'una all'altra, come la bontà dell'immaginativa è disposizione alla scienza che si trova nell'intelletto. Ora, è in questo modo che il peccato veniale, esistente nella sensualità, può essere una disposizione al mortale, che si trova nella ragione.

## Articolo 5
In 2 Sent., d. 24, q. 3, a. 3

Se il peccato si possa trovare nella ragione

Sembra che il peccato non si possa trovare nella ragione. Infatti:

1. Un peccato è sempre un difetto della potenza a cui appartiene. Ma un difetto che interessa la ragione non è un peccato, poiché l'ignoranza scusa dal peccato. Quindi nella ragione non ci può essere il peccato.

2. La sede principale del peccato, come si è visto [a. 1], è la volontà. Ma la ragione precede la volontà, indicandone la direzione. Quindi il peccato non si può trovare nella ragione.

3. Il peccato si può trovare solo nelle cose che dipendono da noi. Ma la perfezione e il difetto della ragione non dipendono da noi, poiché alcuni per natura sono deficienti e altri invece ben dotati intellettualmente. Quindi nella ragione non c'è il peccato.

In contrario: S. Agostino [De Trin. 12, 12] insegna che il peccato è tanto nella ragione superiore quanto nella ragione inferiore.

Dimostrazione: Come si è spiegato [aa. 1, 2, 3], i peccati di ciascuna potenza sono suoi atti. Ma la ragione ha due tipi di atti: gli uni sono relativi al proprio oggetto, cioè alla conoscenza della verità, mentre gli altri appartengono alla ragione in quanto ha la direzione delle altre potenze. Ora, il peccato si può produrre nella ragione nell'uno e nell'altro modo. Primo, in quanto sbaglia nella conoscenza della verità: fatto questo che è imputato a colpa quando uno si trova nell'ignoranza o nell'errore su quanto può e deve conoscere. Secondo, in quanto provoca atti disordinati nelle potenze inferiori, o non li reprime dopo la deliberazione.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento è valido se si tratta di un difetto della ragione relativo al suo atto e al suo oggetto proprio, e si tratta inoltre di una mancanza di conoscenza in cose che uno non può sapere. In tal caso infatti questo difetto riguardante la ragione non è un peccato, ma anzi scusa dal peccato: come è evidente per gli atti commessi dai pazzi. Se invece si tratta di cose che uno può e deve conoscere, allora questo difetto non scusa un uomo dal peccato, ma il difetto stesso gli viene imputato a colpa. – I difetti poi relativi alla direzione delle altre facoltà sono sempre peccati: poiché a questi difetti la ragione può sempre rimediare mediante il proprio atto.

2. Parlando dei rapporti tra la volontà e la ragione, già sopra [q. 17, a. 1] si è detto che in un certo senso la volontà muove e precede la ragione, e in un altro senso la ragione precede e muove la volontà: per cui il moto della volontà può dirsi razionale e l'atto della ragione volontario. E in base a ciò nella ragione ci può essere il peccato: o perché i suoi difetti sono volontari, o perché i suoi atti sono princìpi di atti volontari.

3. È così risolta anche la terza obiezioni.

Articolo 6

In 2 Sent., d. 24, q. 3, a. 1

Se il peccato di compiacenza o dilettazione morosa sia nella ragione

Sembra che il peccato di compiacenza o dilettazione morosa non sia nella ragione. Infatti:

1. La compiacenza è un moto della facoltà appetitiva, come si è detto [q. 31, a. 1]. Ma le potenze appetitive sono distinte dalla ragione, che è una potenza conoscitiva. Quindi la dilettazione morosa non ha sede nella ragione.
2. È dagli oggetti che risulta quale sia la potenza a cui un atto appartiene, avendo l'atto la funzione di applicare la potenza al suo oggetto. Ora, la dilettazione morosa spesso riguarda beni sensibili, e non beni di ordine razionale. Quindi il peccato di dilettazione morosa non è nella ragione.
3. Una cosa viene detta morosa per il suo prolungarsi nel tempo. Ma la durata non è un motivo sufficiente per assegnare un atto a una data potenza. Quindi la dilettazione morosa non appartiene alla ragione.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 12, 12] ha scritto: «Se il consenso dell'attrattiva peccaminosa si ferma alla sola compiacenza del pensiero, giudico l'atto come se soltanto la donna avesse mangiato il frutto proibito». Ora, nell'interpretazione di S. Agostino [ib.] la donna sta a indicare la ragione inferiore. Quindi il peccato di dilettazione morosa è nella ragione.
Dimostrazione: Come si è visto [a. prec.], il peccato si può produrre nella ragione non solo rispetto al proprio atto, ma anche in quanto dirige gli atti umani. Ora, è chiaro che la ragione dirige non solo gli atti esterni, ma anche quelli interni delle passioni. Perciò, quando la ragione sbaglia nel dirigere le passioni interiori, si dice che in essa c'è un peccato, come anche quando sbaglia nel dirigere gli atti esterni. E lo sbaglio nel dirigere le passioni interiori può avvenire in due modi. Primo, col comandare passioni illecite: come quando uno provoca in se stesso deliberatamente un moto d'ira o di concupiscenza. Secondo, col non reprimere un moto passionale illecito: come quando uno, dopo aver avvertito che un incipiente moto passionale è disordinato, si trattiene ancora in esso, senza scacciarlo. E in questo senso si dice che il peccato di dilettazione morosa è nella ragione.
Analisi delle obiezioni: 1. La dilettazione ha come principio prossimo la facoltà appetitiva, ma ha nella ragione il suo primo movente: d'altra parte sopra [a. 1] si è spiegato che le azioni intransitive, o immanenti, risiedono nei loro princìpi.
2. La ragione ha il proprio atto illecito in rapporto al proprio oggetto, ma ha pure la direzione di quanto forma l'oggetto delle potenze inferiori, che essa dirige. E da questo lato anche la compiacenza riguardo agli oggetti sensibili appartiene alla ragione.
3. La dilettazione viene detta morosa non per un prolungamento di tempo, ma perché la ragione nel deliberare indugia in essa, senza scacciarla: la ragione cioè, al dire di S. Agostino [De Trin. 12, 12], «trattiene e medita volentieri cose che appena giunte all'anima si sarebbero dovute respingere».

## Articolo 7

Supra, q. 15, a. 4; In 2 Sent., d. 24, q. 3, a. 1; De Verit., q. 15, a. 3

### Se il consenso all'atto peccaminoso sia nella ragione superiore

Sembra che il consenso all'atto peccaminoso non sia nella ragione superiore.
Infatti:
1. Acconsentire è un atto della facoltà appetitiva, come si è visto sopra

[q. 15, a. 1]. Ma la ragione è una facoltà conoscitiva. Quindi l'acconsentire all'atto peccaminoso non è della ragione superiore.
2. La ragione superiore, come insegna S. Agostino [De Trin. 12, 7], «si applica a contemplare e a consultare le ragioni eterne». Talora invece si acconsente all'atto senza consultare le ragioni eterne: infatti non sempre l'uomo pensa alle cose di Dio quando acconsente a un atto. Perciò il peccato di consenso non sempre risiede nella ragione superiore.
3. Con le ragioni eterne l'uomo può regolare non solo gli atti esterni, ma anche i piaceri e le altre passioni interiori. Ora, l'acconsentire al piacere senza che uno «si decida a compiere l'atto» appartiene alla ragione inferiore, come insegna S. Agostino [De Trin. 12, 12]. Perciò anche l'acconsentire all'atto peccaminoso va talora attribuito alla ragione inferiore.
4. La ragione superiore sovrasta quella inferiore come la ragione sovrasta l'immaginativa. Ma spesso l'uomo passa all'atto, mosso da una percezione della fantasia, senza alcuna deliberazione della ragione, come quando muove una mano o un piede senza pensarci. Quindi la ragione inferiore può essa pure acconsentire all'atto peccaminoso senza la ragione superiore.
In contrario: S. Agostino [ib.] insegna: «Se nell'acconsentire al cattivo uso delle cose percepite dai sensi corporei si delibera un peccato qualsiasi con una decisione tale che se fosse possibile si compirebbe tale peccato anche materialmente, allora bisogna pensare che la donna ha offerto il frutto proibito all'uomo», nel quale appunto è raffigurata la ragione superiore. Spetta quindi alla ragione superiore acconsentire all'atto del peccato.
Dimostrazione: Il consenso implica un giudizio sulle cose a cui si acconsente: come infatti la ragione speculativa giudica e sentenzia su cose di ordine intellettivo, così la ragione pratica giudica e sentenzia sulle azioni da compiere. Ora, si deve pensare che in ogni giudizio la sentenza ultima spetta al tribunale supremo; e anche in campo speculativo si riscontra che l'ultima sentenza su una data affermazione si ottiene ricorrendo ai primi princìpi. Fino a che infatti rimane un principio più alto si può sempre riesaminare il problema in base ad esso: e quindi il giudizio è sospeso, come se non fosse stata data l'ultima sentenza.
Ora, secondo le spiegazioni date [q. 19, a. 4; q. 71, a. 6], è evidente che gli atti umani possono essere regolati sia dalla regola della ragione umana, desunta dalle cose create che l'uomo conosce naturalmente, sia dalla regola della legge divina. Essendo quindi la regola della legge divina superiore, l'ultima sentenza che conclude il giudizio appartiene alla ragione superiore, che ha per oggetto le ragioni eterne. Trattandosi però di giudicare molte cose, il giudizio conclusivo è riservato per l'ultima di esse. Ora, nelle azioni umane ciò che viene per ultimo è l'atto medesimo; invece il piacere o compiacenza che induce all'atto è un suo preambolo. Perciò acconsentire all'atto spetta propriamente alla ragione superiore, mentre spetta alla ragione inferiore il giudizio preparatorio sulla compiacenza. – Sebbene la ragione superiore possa giudicare anche di questa: poiché quanto ricade sotto il giudizio di un inferiore ricade anche sotto quello del suo superiore, mentre non è vero l'inverso.
Analisi delle obiezioni: 1. Secondo le spiegazioni date [q. 15, a. 3], l'acconsentire

è un atto della facoltà appetitiva non in modo assoluto, ma in dipendenza da un atto della ragione che giudica e delibera: infatti il consenso mira a far sì che la volontà tenda verso ciò che la ragione ha giudicato. Perciò il consenso può essere attribuito tanto alla volontà quanto alla ragione.

2. Per il fatto stesso che la ragione superiore non dirige gli atti umani secondo la legge divina, in modo da impedire l'atto peccaminoso, si dice che vi acconsente, sia che pensi sia che non pensi alla legge eterna. Se infatti pensa alla legge di Dio, in quel momento la disprezza; se invece non vi pensa, la trascura con un'omissione. E così in tutti i modi il consenso all'atto peccaminoso procede dalla ragione superiore: poiché, come dice S. Agostino [De Trin. 12, 12], «non ci si può determinare mentalmente a commettere un peccato senza che quella parte dell'anima in cui risiede il potere supremo ceda o cooperi alla cattiva azione muovendo o trattenendo le membra dall'agire».

3. Mediante la considerazione della legge eterna la ragione superiore può suscitare o impedire sia l'atto esterno, sia il piacere o la compiacenza interna. Tuttavia in certi casi, prima che si giunga al giudizio della ragione superiore, appena la sensualità propone un piacere la ragione inferiore lo accetta in base a ragioni di ordine transitorio: e in questo caso il consenso al piacere appartiene alla ragione inferiore. Se invece uno persevera in tale consenso anche di fronte alle ragioni eterne, allora tale consenso va attribuito alla ragione superiore.

4. L'apprensione dell'immaginativa è improvvisa e senza deliberazione: perciò può causare un atto prima che la ragione, sia inferiore che superiore, abbia il tempo di deliberare. Invece il giudizio della ragione inferiore è basato su una deliberazione, che ha bisogno di tempo, durante il quale anche la ragione superiore può deliberare. Se dunque questa con la sua deliberazione non lo reprime, l'atto peccaminoso le viene imputato.

## Articolo 8

Infra, q. 88, a. 5, ad 2; In 2 Sent., d. 24, q. 3, a. 4; De Verit., q. 15, a. 4; Quodl., 12, q. 22, a. 1

### Se acconsentire alla dilettazione morosa sia un peccato mortale

Sembra che acconsentire alla dilettazione morosa [compiacendosi in un pensiero cattivo] non sia un peccato mortale. Infatti:

1. Acconsentire al piacere appartiene alla ragione inferiore, che non è in grado di considerare le ragioni eterne o la legge divina, e quindi neppure di scostarsene. Invece ogni peccato mortale è uno scostarsi dalla legge di Dio, come è evidente dalla definizione agostiniana del peccato mortale, che abbiamo esaminato sopra [q. 71, a. 6]. Quindi acconsentire alla dilettazione morosa non è peccato mortale.

2. Acconsentire è male solo perché è cattiva la cosa a cui si acconsente. Ma la causa è superiore all'effetto, o almeno non è inferiore. Perciò la cosa a cui si acconsente non può essere meno cattiva del consenso. Ora, il semplice piacere senza l'atto non è peccato mortale, ma veniale soltanto. Quindi neppure acconsentire al piacere è peccato mortale.

3. Il Filosofo [Ethic. 10, 5] insegna che i piaceri differiscono in bontà e in malizia secondo le diverse operazioni. Ora nel caso della fornicazione, p. es., il pensiero interiore è un'operazione diversa dall'atto esterno. Quindi anche

il piacere che accompagna l'atto del pensiero differisce in bontà o malizia dal piacere della fornicazione tanto quanto il pensiero interiore differisce dall'atto esterno. E conseguentemente differisce allo stesso modo il consenso nei due casi. Ma il semplice pensiero interiore non è peccato mortale; e neppure il consenso a tale pensiero. Perciò non lo è neppure il consenso alla dilettazione morosa.

4. L'atto esterno della fornicazione, o dell'adulterio, non è peccato mortale per il piacere, che si trova anche nell'atto matrimoniale, ma per il disordine dell'atto. Ora, chi acconsente al piacere non per questo acconsente al disordine dell'atto. Quindi non sembra che pecchi mortalmente.

5. Il peccato di omicidio è più grave di una semplice fornicazione. Ma acconsentire al piacere che accompagna un pensiero di omicidio non è peccato mortale. Molto meno quindi sarà peccato mortale acconsentire al piacere connesso col pensiero di una fornicazione.

6. La preghiera del Padre Nostro viene recitata ogni giorno, secondo S. Agostino [De fide et oper. 26; Enchir. 71], per la remissione dei peccati veniali. Egli però insegna pure che il consenso al piacere va cancellato con tale preghiera; dice infatti: «Questo peccato è molto minore che se si determinasse di metterlo in opera; perciò si deve chiedere perdono per simili pensieri percuotersi il petto e dicendo: "Rimetti a noi i nostri debiti"». Quindi l'acconsentire al piacere è peccato veniale.

In contrario: S. Agostino, poco dopo le parole surriferite, aggiunge: «Se con la grazia del Mediatore non vengono perdonati tutti questi peccati, che sono stati commessi senza l'intenzione di porli in atto, ma con la sola volontà del godimento nello spirito, tutto l'uomo sarà dannato». Ora, nessuno si danna senza un peccato mortale. Quindi il consenso nel piacere [o dilettazione morosa] è un peccato mortale.

Dimostrazione: Su questo argomento ci sono diverse opinioni. Infatti alcuni affermano che acconsentire al piacere non è peccato mortale, ma veniale soltanto.

Altri invece sostengono che è peccato mortale: e questa opinione è più comune e più verosimile. Si deve infatti notare che, come insegna Aristotele [Ethic. 10, 4], ogni piacere accompagna una qualche operazione; e d'altra parte ogni operazione ha il proprio oggetto.

Quindi qualsiasi piacere può essere posto in relazione con due cose: con l'operazione che accompagna e con l'oggetto di cui uno si compiace. Ora, può anche capitare che un'operazione, come un'altra cosa qualsiasi, formi l'oggetto del piacere: poiché l'operazione stessa può essere considerata come un bene, o un fine, in cui uno trova compiacenza e appagamento. Talora dunque è oggetto del piacere l'operazione stessa a cui segue il piacere, in quanto la facoltà appetitiva a cui appartiene il piacere riflette sull'operazione stessa come su di un bene: è il caso di chi pensa e gode del fatto stesso che pensa, compiacendosi del proprio pensiero. Altre volte invece il piacere che accompagna un'operazione, p. es. un pensiero, ha per oggetto un'altra operazione come cosa pensata: e allora questo piacere deriva da un'inclinazione dell'appetito non verso l'atto del pensare, ma verso l'operazione pensata.

Pensando quindi a una fornicazione uno può godere di due cose: primo, del

pensiero stesso; secondo, della fornicazione pensata. Ora, il piacere relativo al pensiero stesso deriva dall'inclinazione affettiva verso l'attività del pensare. Ma il semplice pensiero di una fornicazione, di per sé, non è peccato mortale; anzi, certe volte è solo peccato veniale, se cioè uno vi pensa inutilmente; altre volte poi è senza peccato alcuno, come quando uno vi pensa per un motivo utile, ad es. per predicare, o per disputare sull'argomento. Perciò l'interesse o il piacere per questo pensare alla fornicazione non entra nel genere dei peccati mortali, ma talvolta è un peccato veniale, talvolta non è peccato in alcun modo. Quindi neppure il consenso a questo piacere è un peccato mortale. E sotto questo aspetto è vera la prima opinione.

Quando però chi pensa alla fornicazione gode dell'atto stesso che viene pensato, allora il suo piacere deriva dalla sua affezione verso tale atto. Perciò l'eventuale consenso a tale piacere non è altro che un acconsentire all'inclinazione del suo affetto verso la fornicazione: poiché uno gode soltanto di ciò che è conforme al suo appetito. Ora, il fatto che uno scelga deliberatamente che il suo affetto si conformi a cose che sono essenzialmente peccati mortali, è peccato mortale. Quindi tale consenso al piacere di un peccato mortale è un peccato mortale; come vuole la seconda opinione.

Analisi delle obiezioni: 1. Come sopra [a. prec.] abbiamo spiegato, acconsentire al piacere non è solo della ragione superiore, ma anche di quella inferiore. – E tuttavia anche la ragione inferiore può scostarsi dalle ragioni eterne. Sebbene infatti non guardi ad esse per dare direttive, come fa la ragione superiore, tuttavia le considera in quanto è regolata su tali ragioni. Scostandosi quindi da esse può peccare mortalmente. Possono essere infatti peccati mortali anche gli atti delle potenze inferiori, e persino delle membra esterne, se manca in essi l'ordine della ragione superiore che li governa secondo le ragioni eterne.

2. Acconsentire a un peccato che nel suo genere è veniale è peccato veniale. E in questo senso si può concludere che acconsentire al piacere derivante dal pensiero inutile di una fornicazione è peccato veniale. Ma il piacere che ha per oggetto l'atto stesso della fornicazione, nel suo genere è un peccato mortale, ed è un fatto accidentale che sia soltanto veniale prima del consenso, data l'imperfezione dell'atto. Imperfezione che però viene tolta dal successivo consenso. Perciò questo lo riporta alla sua natura, rendendolo mortale.

3. L'argomento è valido per il piacere che ha per oggetto il pensiero.

4. Il piacere che ha per oggetto l'atto esterno non può escludere la compiacenza per l'atto esterno in se stesso, anche se si stabilisce di non compierlo per la proibizione di un superiore. Per cui l'atto risulta disordinato, e quindi è disordinato anche il piacere.

5. È peccato mortale anche l'acconsentire al piacere che deriva dalla compiacenza per l'atto stesso dell'omicidio. Non così invece l'acconsentire al piacere che deriva dalla compiacenza per il pensiero di un omicidio.

6. La preghiera del Padre Nostro non va recitata solo per i peccati veniali, ma anche per i mortali.

Articolo 9

In 2 Sent., d. 24, q. 3, a. 5; De Verit., q. 15, a. 5; De Malo, q. 7, a. 5

Se nella ragione superiore, in quanto regola le potenze inferiori, ci possano essere dei peccati veniali

Sembra che nella ragione superiore, in quanto regola le potenze inferiori, ossia in quanto acconsente all'atto peccaminoso, non ci possano essere dei peccati veniali. Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 12, 7] afferma che la ragione superiore «attende alle ragioni eterne». Ora, staccandosi dalle ragioni eterne si pecca mortalmente. Quindi nella ragione superiore non ci può essere altro peccato che quello mortale.

2. Nella vita spirituale la ragione superiore ha funzione di principio, come il cuore nella vita del corpo. Ma le infermità del cuore sono mortali. Quindi anche i peccati della ragione superiore sono mortali.

3. Un peccato veniale diviene mortale se è compiuto per disprezzo. Ora, non è senza disprezzo il fatto che uno pecchi anche venialmente con deliberazione. Poiché dunque il consenso della ragione superiore implica sempre una deliberazione rispetto alla legge divina, sembra che esso non possa eludere il peccato mortale, dato il disprezzo di tale legge.

In contrario: Il consenso all'atto del peccato appartiene alla ragione superiore, come si è detto [a. 8]. Ma acconsentire all'atto di un peccato veniale è peccato veniale. Quindi nella ragione superiore ci può essere il peccato veniale.

Dimostrazione: S. Agostino [De Trin. 12, 7] insegna che la ragione superiore «attende a contemplare e a consultare le ragioni eterne»: a contemplarle meditandone la verità e a consultarle giudicando e disponendo delle altre cose in base ad esse. E a quest'ultima funzione si riduce l'acconsentire a un atto, o dissentire da esso, deliberando in base alle ragioni eterne. Ora, il disordine dell'atto a cui essa acconsente non sempre è in contrasto con le ragioni eterne come nell'atto del peccato mortale, potendo non esserci un distacco o allontanamento dal fine ultimo, ma può essere solo estraneo ad esse, come nell'atto del peccato veniale. Quando dunque la ragione superiore acconsente all'atto del peccato veniale non si distacca dalle ragioni eterne. Quindi il suo peccato non è mortale, ma veniale.

Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.

2. Il cuore può avere due tipi di malattie. Le une ne colpiscono la sostanza, alterandone la complessione naturale: e queste malattie sono sempre mortali. Le altre invece sono malattie del cuore in quanto provocano un disordine nei suoi moti, o negli organi vicini: e queste malattie non sempre sono mortali. Parimenti, quando nella ragione superiore si altera il suo stesso ordine al proprio oggetto, cioè alle ragioni eterne, si ha sempre un peccato mortale.

Quando invece si ha solo del disordine su questo punto, allora il peccato non è mortale, ma veniale.

3. Il consenso deliberato all'atto peccaminoso non corrisponde a un disprezzo della legge di Dio in ogni caso, ma solo quando contrasta con essa.

Articolo 10

In 2 Sent., d. 24, q. 3, a. 5; De Verit., q. 15, a. 5; De Malo, q. 7, a. 5

## Se nella ragione superiore, considerata in se stessa, ci possa essere il peccato veniale

Sembra che nella ragione superiore, considerata in se stessa, cioè in quanto attende alle ragioni eterne, non ci possa essere il peccato veniale. Infatti:

1. L'atto di una facoltà può essere difettoso solo se è disordinato rispetto al proprio oggetto. Ma oggetto della ragione superiore sono le ragioni eterne, dalle quali non è possibile deviare senza peccato mortale. Quindi nella ragione superiore, considerata in se stessa, non ci può essere il peccato veniale.
2. Essendo la ragione una facoltà deliberante, il suo atto è sempre deliberato. Ora, tutti i moti disordinati relativi alle cose di Dio, se sono deliberati, sono peccati mortali. Perciò nella ragione superiore, vista in se stessa, un peccato non può mai essere veniale.

Verso il proprio oggetto invece essa si rivolge con due atti: con la considerazione semplice e con la deliberazione, consistente nel consultare le ragioni eterne anche sul proprio oggetto. Ora, rispetto alla semplice considerazione ci può essere qualche moto disordinato riguardo alle cose divine: quando uno, p. es., subisce dei moti improvvisi contro la fede. E sebbene la mancanza di fede nel suo genere sia peccato mortale, tuttavia questi moti sono peccati veniali. Poiché non ci può essere un peccato mortale che non sia in contrasto con la legge di Dio; ma in materia di fede ci sono delle cose che improvvisamente possono presentarsi sotto un aspetto differente, prima che in proposito si possano consultare le ragioni eterne, cioè la legge di Dio: p. es. quando uno, vedendo immediatamente che la risurrezione dei morti è impossibile secondo la natura, sente ripugnanza [ad ammetterla], prima che abbia il tempo di prendere coscienza che questo dato ci è stato trasmesso come verità di fede secondo la legge divina. Se però dopo questa presa di coscienza il moto contro la fede rimane, è peccato mortale.

Perciò la ragione superiore, in rapporto al proprio oggetto, può peccare venialmente nei moti improvvisi; e può anche peccare mortalmente col deliberato consenso. Invece rispetto a quanto riguarda le potenze inferiori il peccato è sempre mortale quando si tratta di peccati che sono tali nel loro genere; non così invece quando si tratta di cose che nel loro genere sono peccati veniali.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il peccato contro le ragioni eterne sia mortale nel suo genere, tuttavia può essere veniale per l'imperfezione dell'atto improvviso, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

2. Come in campo speculativo appartengono alla ragione sia il sillogismo che gli enunciati, così in campo pratico alla ragione, a cui compete di deliberare, appartiene anche la semplice considerazione delle cose da cui la deliberazione procede. Perciò anche la ragione può avere dei moti improvvisi.

3. Su un'identica cosa si possono fare diverse considerazioni, una superiore all'altra: Dio, p. es., può essere considerato o in quanto è conoscibile dalla ragione umana, o in quanto è oggetto della rivelazione divina, che è una considerazione più alta. Sebbene quindi l'oggetto della ragione superiore sia altissimo per se stesso, tuttavia può ancora ricondursi a una considerazione più alta. E così quanto non era peccato nel moto improvviso lo diviene in

forza della deliberazione che lo riporta a una considerazione più alta, come si è spiegato [ib.].

Quaestio 75
Prooemium

[36781] Iª-IIae q. 75 pr. Deinde considerandum est de causis peccatorum. Et primo, in generali; secundo, in speciali. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum peccatum habeat causam. Secundo, utrum habeat causam interiorem. Tertio, utrum habeat causam exteriorem. Quarto, utrum peccatum sit causa peccati.

ARGOMENTO 75
LE CAUSE DEL PECCATO IN GENERALE
Dobbiamo ora considerare le cause del peccato: prima in generale e poi in particolare [q. 76].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il peccato abbia una causa; 2. Se abbia una causa interna; 3. Se l'abbia esterna; 4. Se un peccato possa essere causa di peccato.

Articolo 1
I, q. 49, a. 1; In 2 Sent., d. 34, q. 1, a. 3
Se il peccato abbia una causa
Sembra che il peccato non abbia una causa. Infatti:
1. Il peccato è un male, come sopra [q. 71, a. 6] abbiamo detto. Ora, secondo l'espressione di Dionigi [De div. nom. 4], «il male non ha causa». Quindi il peccato non ha causa.
2. La vera causa è ciò a cui segue necessariamente l'effetto. Ma ciò che avviene necessariamente non può essere peccato, poiché ogni peccato è volontario. Quindi il peccato non ha causa.
3. Se il peccato avesse una causa, questa dovrebbe essere o un bene o un male. Ma non può essere un bene, poiché il bene non produce altro che il bene: infatti, come dice il Vangelo [Mt 7, 18], «un albero buono non può produrre frutti cattivi». Parimenti non può essere causa del peccato il male: poiché il male della pena segue il peccato, e il male della colpa si identifica con esso. Perciò il peccato non ha causa.
In contrario: Tutto ciò che avviene ha una causa: poiché, come dice la Scrittura [Gb 5, 6 Vg], «nulla avviene in terra senza una causa». Ma il peccato avviene: infatti «esso è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge di Dio» [Agost., Contra Faustum 22, 27]. Quindi il peccato ha una causa.
Dimostrazione: Il peccato è un atto disordinato. Quindi come atto può avere direttamente una causa, alla pari di qualsiasi altro atto. Invece sotto l'aspetto di disordine ha una causa come può averla la negazione o la privazione. Ora, una negazione può spiegarsi in due modi. Primo, per il fatto che la negazione di una causa è per se stessa causa di negazione: togliendo infatti una causa si ha l'eliminazione dell'effetto, come la scomparsa del sole è causa dell'oscurità. Secondo, per il fatto che la causa dell'affermazione alla quale segue la

negazione è causa accidentale della negazione conseguente: come il fuoco nel causare direttamente il calore causa indirettamente la privazione del freddo. Ora, il primo tipo di causalità può bastare per la semplice negazione.
Ma il disordine del peccato, come il male in genere, non è una semplice negazione, bensì la privazione di ciò che una cosa per natura sua dovrebbe avere: perciò è necessario che tale disordine abbia una causa efficiente indiretta. Infatti ciò che per natura ci dovrebbe essere non può mancare se non perché una qualche causa lo impedisce. Per cui si suol dire che il male, che è una privazione, ha una causa deficiente, o indiretta.
Ma ogni causa indiretta [per accidens] si riduce a una causa diretta [per se]. Avendo dunque il peccato una causa indiretta sotto l'aspetto del disordine, e una causa efficiente diretta sotto l'aspetto dell'atto, si deve concludere che il disordine del peccato deriva dalla causa stessa dell'atto. Così dunque la volontà, nel tendere a un bene transitorio senza essere guidata dalla ragione e dalla legge divina, causa direttamente l'atto del peccato, e indirettamente, cioè senza intenzione diretta, il disordine dell'atto. Infatti la mancanza di ordine è prodotta nell'atto dalla mancanza di rettitudine nella volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato non indica soltanto una privazione di bene, cioè un disordine, ma indica pure l'atto menomato da tale privazione, che ha il carattere di male. E in che modo esso abbia una causa lo abbiamo visto ora [nel corpo].
2. Perché questa definizione della causa abbia valore universale bisogna intenderla della causa efficiente non impedita. Infatti può capitare che una cosa sia causa efficiente di un'altra senza che l'effetto ne segua necessariamente, per il sopravvenire di un ostacolo: altrimenti seguirebbe, come dimostra Aristotele [Met. 6, 3], che tutte le cose avverrebbero in maniera necessaria. Così dunque, sebbene il peccato abbia una causa, non ne segue tuttavia che essa sia necessaria: poiché l'effetto può essere impedito.
3. Come si è spiegato [nel corpo], la causa del peccato è la volontà che agisce indipendentemente dalla regola della ragione o della legge divina. Ora, questa mancata dipendenza dalle norme della ragione o della legge divina, di per sé, prima dell'applicazione all'atto, non è un male, né di pena né di colpa. Perciò la causa prima del peccato non è un male, ma un bene privo di un altro bene.

## Articolo 2

### Se il peccato abbia una causa interna

Sembra che il peccato non abbia una causa interna. Infatti:
1. Ciò che è interno a una cosa, vi si trova sempre. Se dunque il peccato avesse una causa interna, l'uomo peccherebbe sempre: poiché posta una causa, si pone anche l'effetto.
2. Nessuna cosa può essere causa di se stessa. Ma i moti interni dell'uomo sono peccato. Quindi non ne sono causa.
3. Tutto ciò che è interno all'uomo o è naturale o è volontario. Ma ciò che è naturale non può essere causa del peccato: poiché, al dire del Damasceno

[De fide orth. 2, cc. 4, 30; 4, c. 20], il peccato è «contro natura». Ciò che invece è volontario, se disordinato, è già peccato. Perciò nulla di ciò che è interiore può essere causa del peccato.
In contrario: S. Agostino [De lib. arb. 3, 17] insegna che «la volontà è la causa del peccato».
Dimostrazione: Come si è detto [a. prec.], la causa del peccato è da ricercarsi nel peccato in quanto atto. Ora, l'atto umano può avere delle cause interiori mediate e immediate. Cause immediate sono la ragione e la volontà, che rendono l'uomo libero. Cause remote sono invece la conoscenza sensitiva e l'appetito sensitivo: come infatti in base al giudizio della ragione la volontà si muove a un bene di ordine razionale, così in base alla percezione dei sensi l'appetito sensitivo si inclina verso un oggetto. E questa inclinazione trascina talora la volontà e la ragione, come vedremo [q. 77, a. 1]. Perciò si possono assegnare due cause interne del peccato: una prossima, legata alla volontà e alla ragione, e l'altra remota, connessa con l'immaginazione e con l'appetito sensitivo.
Ma sopra [a. prec.] si è anche detto che la causa del peccato è un bene apparente che muove in assenza del giusto motivo, cioè della regola della ragione o della legge di Dio: perciò la causa motrice che è il bene apparente appartiene alla conoscenza dei sensi e all'appetito, mentre la mancanza della regola dovuta appartiene alla ragione, che è fatta per considerare tale regola. Ma il compimento dell'atto volontario del peccato appartiene alla volontà: per cui l'atto stesso della volontà, presupposte le cause suddette, costituisce già un certo peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che è intrinseco come facoltà naturale è sempre presente, ma ciò che è intrinseco come atto interno di una potenza appetitiva o conoscitiva non lo è sempre. Ora, la volontà è causa del peccato in potenza, e viene portata all'atto dai moti preparatori prima della parte sensitiva e quindi della ragione. Infatti la ragione cessa talora dal considerare la regola dovuta dietro la proposta di un bene sensibilmente appetibile e l'inclinazione verso di esso dell'appetito sensitivo: e così la volontà produce l'atto peccaminoso. Poiché dunque i moti precedenti non sono sempre in atto, neppure il peccato è sempre in atto.
2. Non tutti i moti interiori appartengono all'essenza del peccato, il quale consiste principalmente nell'atto della volontà, ma alcuni precedono e altri seguono il peccato.
3. Ciò che è causa del peccato quale potenza generatrice dell'atto è naturale. E così pure sono spesso naturali i moti della parte sensitiva a cui segue il peccato: come nel caso di chi pecca spinto dall'appetito del cibo. Ma il peccato diviene innaturale per la mancanza della norma naturale che l'uomo per natura sua deve seguire.

## Articolo 3

Infra, q. 80, aa. 1, 3; De Malo, q. 3, aa. 3, 4

### Se il peccato abbia delle cause esterne

Sembra che il peccato non abbia delle cause esterne. Infatti:
1. Il peccato è un atto volontario. Ora, sono volontari gli atti che dipendono

da noi, e quindi non hanno cause esterne. Quindi il peccato non ha cause esterne.
2. Come la natura è un principio interno, così anche la volontà. Ma negli esseri naturali il peccato si verifica soltanto per cause interiori: i parti mostruosi, p. es., provengono dalla corruzione di qualche principio interno. Perciò anche in campo morale il peccato può avvenire solo per cause interne. Quindi il peccato non ha cause esterne.
3. Moltiplicando le cause vengono moltiplicati gli effetti. Invece quanto più grandi e numerosi sono gli stimoli esterni, tanto meno il disordine dell'atto è imputabile a peccato. Quindi nulla di esterno è causa del peccato.
In contrario: Sta scritto [Nm 31, 16]: «Le donne pagane, per suggerimento di Balaam, insegnarono agli Israeliti l'infedeltà verso il Signore». Perciò qualcosa di esterno può essere causa del peccato.
Dimostrazione: Come si è spiegato sopra [a. prec.], le cause interne del peccato sono: la volontà che compie l'atto peccaminoso, la ragione che fa mancare la regola dovuta e l'appetito sensitivo che inclina. Perciò una realtà esterna può essere causa del peccato in tre maniere: o perché muove immediatamente la stessa volontà, o perché muove la ragione, o perché muove l'appetito sensitivo. Ora, come sopra [q. 9, a. 6] abbiamo visto, soltanto Dio può muovere interiormente la volontà; ma egli, come vedremo [q. 79, a. 1], non può essere causa del peccato. Quindi rimane che se qualcosa di esterno può essere causa del peccato, o muove la ragione persuadendo al peccato, come fa l'uomo o il demonio, oppure muove l'appetito sensitivo, come certi oggetti sensibili esterni. Ma né l'opera di persuasione esterna muove necessariamente la ragione, né le cose esterne presentate muovono in modo necessitante l'appetito sensitivo, a meno che forse questo non sia già predisposto; e tuttavia neppure in questo caso l'appetito sensitivo muove necessariamente la ragione e la volontà. Per cui qualcosa di esterno può spingere al peccato, ma non può mai indurre efficacemente a peccare: e così l'unica causa veramente efficace nel compimento del peccato è la volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Il fatto che le cause esterne non inducano in modo efficace e necessario al peccato dimostra che rimane in nostro potere peccare e non peccare.
2. Dicendo che il peccato ha delle cause interne non si esclude che ne abbia anche di esterne: come infatti si è spiegato [nel corpo], le realtà esterne non sono causa del peccato se non mediante le cause interne.
3. Moltiplicando le cause esterne che inclinano a peccare si moltiplicano i peccati: poiché per tali cause un numero più grande di uomini viene inclinato più spesso ad atti peccaminosi. Viene però a diminuire la colpevolezza, la quale comporta il fatto che una cosa sia volontaria e dipenda da noi.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 36, q. 1, a. 1; d. 42, q. 2, aa. 1, 3; De Malo, q. 8, a. 1; In Rom., c. 1, lect. 7

### Se un peccato possa essere causa di peccato

Sembra che un peccato non possa essere causa di peccato. Infatti:
1. Ci sono quattro generi di cause, a nessuno dei quali si può ricorrere per

dire che un peccato è causa di peccato. Il fine, infatti, ha l'aspetto di bene: e ciò non si addice al peccato, che invece è un male. Per lo stesso motivo poi il peccato non può essere neppure causa efficiente: poiché il male non è causa agente ma, come dice Dionigi [De div. nom. 4], «è debole e impotente».
La causa materiale e quella formale infine sembra che siano circoscritte ai corpi naturali, composti di materia e di forma, per cui il peccato non può avere una causa materiale e formale.
2. Secondo Aristotele [Meteor. 4, 3] «produrre un essere consimile è proprio di una cosa perfetta». Ma il peccato per sua natura è imperfetto. Quindi non può essere causa di peccato.
3. Se questo peccato ha come sua causa un altro peccato, per lo stesso motivo anche quest'ultimo ha per causa un altro peccato; e così si andrebbe all'infinito, il che è assurdo. Perciò un peccato non può esser causa di peccato.
In contrario: S. Gregorio [In Ez hom. 11] insegna: «Un peccato che non viene subito cancellato dalla penitenza è peccato e causa di peccato».
Dimostrazione: Avendo il peccato una causa in quanto è un atto, un peccato può essere causa di un altro peccato come un atto umano può esserlo di un altro atto. Per cui un peccato può essere causa di un altro peccato secondo i quattro generi di casualità. Prima di tutto come causa efficiente, sia direttamente che indirettamente. Indirettamente, come può esserlo un removens prohibens [cioè togliendo l'ostacolo]: infatti dal momento che l'uomo con un peccato perde la grazia, la carità, la vergogna, o qualsiasi altro ostacolo al peccato, cade [facilmente] in un altro peccato: e così il primo peccato è indirettamente causa del secondo. Direttamente invece perché un atto peccaminoso dispone a commettere più facilmente un atto consimile: infatti gli atti producono le disposizioni e gli abiti che inclinano ad atti consimili. – Nel genere della causa materiale poi un peccato può essere causa di un altro preparandone la materia: l'avarizia, p. es., prepara la materia alle liti, che per lo più vertono sulle ricchezze accumulate. – E ancora, nel genere della causa finale un peccato è causa di un altro nel senso che uno, per raggiungere lo scopo di un peccato, può essere spinto a commetterne un altro: come quando uno per ambizione commette simonia, o per rubare commette fornicazione. – E poiché il fine in morale dà la forma, come sopra [q. 1, a. 3; q. 18, a. 6] si è spiegato, ne segue che un peccato è causa formale di un altro. Infatti nell'atto di fornicazione commesso per rubare la fornicazione costituisce la materia e il furto la forma.
Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato in quanto disordine è un male, ma in quanto atto ha per fine un bene, almeno apparente. E così dalla parte dell'atto può essere causa finale ed efficiente, anche se non può esserlo dalla parte del disordine. Il peccato poi non ha una materia da cui deriva, ma ha una materia che lo riguarda [circa quam]. La forma invece l'ha dal fine. Perciò, come si è detto [nel corpo], un peccato può dirsi causa di peccato secondo i quattro generi di causalità.
2. Il peccato è imperfetto di un'imperfezione morale nel suo aspetto di disordine, ma come atto può avere una perfezione fisica. E da questo lato può essere causa di peccato.

3. Non tutte le cause del peccato sono peccati. Perciò non è necessario procedere all'infinito, potendosi giungere a un primo peccato che non ha come causa un altro peccato.

Quaestio 76
Prooemium

[36814] Iª-IIae q. 76 pr. Deinde considerandum est de causis peccati in speciali. Et primo, de causis interioribus peccati; secundo, de exterioribus; tertio, de peccatis quae sunt causa aliorum peccatorum. Prima autem consideratio, secundum praemissa, erit tripartita, nam primo, agetur de ignorantia, quae est causa peccati ex parte rationis; secundo, de infirmitate seu passione, quae est causa peccati ex parte appetitus sensitivi; tertio, de malitia, quae est causa peccati ex parte voluntatis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum ignorantia sit causa peccati. Secundo, utrum ignorantia sit peccatum. Tertio, utrum totaliter a peccato excuset. Quarto, utrum diminuat peccatum.

ARGOMENTO 76
LE CAUSE DEL PECCATO IN PARTICOLARE:
L'IGNORANZA
Passiamo a trattare delle cause del peccato in particolare. Primo, delle cause interne; secondo, di quelle esterne [q. 79]; terzo, dei peccati che sono causa di altri peccati [q. 84]. Stando alle conclusioni raggiunte [q. 75, a. 2], il primo argomento ha tre suddivisioni: primo, tratteremo dell'ignoranza, che è causa del peccato dalla parte della ragione; secondo, della debolezza o della passione, che è causa del peccato dalla parte dell'appetito sensitivo [q. 77]; terzo, della malizia, che è causa del peccato dalla parte della volontà [q. 78]. Sulla prima suddivisione si pongono quattro quesiti: 1. Se l'ignoranza sia causa di peccato; 2. Se l'ignoranza sia un peccato; 3. Se essa scusi totalmente dal peccato; 4. Se diminuisca il peccato.

Articolo 1
Infra, a. 3; De Malo, q. 3, a. 6; In 3 Ethic., lect. 3
Se l'ignoranza possa essere causa di peccato
Sembra che l'ignoranza non possa essere causa di peccato. Infatti:
1. Ciò che non è non può essere causa di nulla. Ma l'ignoranza è un non ente, essendo privazione di scienza. Quindi l'ignoranza non è causa di peccato.
2. Le cause nel peccato vengono desunte dal lato della conversione [alle creature], come si è detto [q. 75, a. 1]. L'ignoranza invece riguarda piuttosto l'allontanamento [da Dio]. Quindi l'ignoranza non può essere annoverata tra le cause del peccato.
3. Come si è dimostrato [q. 74, a. 1], tutti i peccati stanno nella volontà. Ma la volontà si volge soltanto verso qualcosa di conosciuto: poiché l'oggetto della volontà è il bene conosciuto. Perciò l'ignoranza non può essere causa di peccato.
In contrario: S. Agostino [De nat. et gratia 67] insegna che alcuni peccano per ignoranza.

Dimostrazione: Come dice il Filosofo [Phys. 8, 4], ci sono due tipi di causa efficiente: una per se, o diretta, l'altra per accidens, o indiretta. È diretta quella che muove per virtù propria: come il principio generatore degli elementi gravi o leggeri è causa movente dei moti rispettivi. È indiretta invece quella che interviene solo per togliere un ostacolo, o è la rimozione stessa di un ostacolo. E in questo modo l'ignoranza può essere causa di peccato: essa infatti è una privazione di quella scienza che, informando la ragione in quanto direttiva degli atti umani, impedirebbe l'atto peccaminoso.

Si deve però notare che la ragione è principio direttivo degli atti umani secondo due tipi di scienza: cioè secondo la scienza universale e secondo quella particolare. Essa infatti nel trattare delle azioni da compiere si serve di un sillogismo la cui conclusione è un giudizio, cioè una scelta o un'operazione. Ora, le azioni sono nel campo dei singolari. Perciò la conclusione del sillogismo pratico è singolare. D'altra parte un enunciato singolare non può essere dedotto da un principio universale senza che si passi per una proposizione singolare: un uomo, p. es., viene distolto dal compiere un parricidio sia dal sapere che non si deve uccidere il proprio padre, sia dal sapere che quel tale è suo padre. Perciò sia l'ignoranza dell'una che quella dell'altra cosa può causare il parricidio, cioè sia l'ignoranza del principio universale che è una certa regola della ragione, sia quella delle circostanze singolari.

Si deve dunque concludere che non qualsiasi ignoranza è causa di peccato, ma quella soltanto che toglie la conoscenza che impedisce l'atto peccaminoso. Per cui se uno ha la volontà disposta in modo che, pur riconoscendo suo padre, non si asterrebbe dall'ucciderlo, l'eventuale ignoranza o inavvertenza non sarebbe causa di tale peccato, ma solo un fatto concomitante. Perciò tale individuo, al dire del Filosofo [Ethic. 3, 1], non pecca «per ignoranza», ma «ignorando».

Analisi delle obiezioni: 1. Un non ente non può essere la causa diretta, ma può essere causa in maniera indiretta, cioè togliendo l'ostacolo, come removens prohibens.

2. La scienza che l'ignoranza compromette riguarda il peccato dal lato della conversione: perciò anche l'ignoranza interviene da questo lato come causa removens prohibens del peccato.

3. La volontà non si può volgere verso ciò che è del tutto ignoto, però può volere una cosa che in parte è nota e in parte è ignota. E l'ignoranza è causa del peccato in questo modo: uno, p. es., può sapere di uccidere un uomo, ma ignorare di uccidere suo padre; e così un altro può sapere che un atto è piacevole e non sapere che è un peccato.

## Articolo 2

Supra, q. 84, a. 1, ad 2; a. 5; II-II, q. 53, a. 2, ad 2;In 2 Sent., d. 22, q. 2, a. 1; d. 42, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 3; In 4 Sent., d. 9, a. 3, sol. 2, ad 1; De Malo, q. 3, a. 7; Quodl., 1, q. 9, a. 3; In 3 Ethic., lect. 11

### Se l'ignoranza sia un peccato

Sembra che l'ignoranza non sia un peccato. Infatti:

1. Come sopra [q. 71, a. 6] si è visto, «il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge di Dio». Ora, l'ignoranza non implica atto alcuno,

né interno né esterno. Quindi l'ignoranza non è un peccato.
2. Il peccato si oppone più direttamente alla grazia che alla scienza. Ora, se la privazione della grazia non è un peccato, ma una punizione conseguente al peccato, non può essere peccato l'ignoranza, che è una privazione di scienza.
3. Se l'ignoranza è peccato, lo è solo in quanto è volontaria. Ma se è peccato in quanto volontaria è chiaro che il peccato sta più nell'atto stesso del volere che nell'ignoranza. Perciò l'ignoranza non può essere un peccato, ma piuttosto una sua conseguenza.
4. Qualsiasi peccato viene cancellato con la penitenza; e all'infuori del peccato originale non c'è un peccato di cui passi il reato ma non l'attività. L'ignoranza invece non è tolta con la penitenza, ma rimane in atto anche dopo che si è tolto il reato con la penitenza. Perciò l'ignoranza non è un peccato, a meno che non sia quello originale.
5. Se l'ignoranza stessa fosse un peccato, uno peccherebbe attualmente nel tempo in cui essa rimane. Ma l'ignoranza rimane di continuo. Quindi l'ignorante peccherebbe di continuo. Ma ciò è falso, poiché in tal caso l'ignoranza sarebbe il più grave dei peccati. Perciò l'ignoranza non è un peccato.
In contrario: Tutto ciò che merita una pena è un peccato. Ma l'ignoranza merita una pena, poiché sta scritto [1 Cor 14, 38]: «Se qualcuno ignora, sarà ignorato». Quindi l'ignoranza è un peccato.
Dimostrazione: L'ignoranza si distingue dalla nescienza per il fatto che quest'ultima è una semplice negazione di scienza: per cui chiunque non sa una cosa può essere detto nesciente. E in questo senso Dionigi [De cael. hier. 7, 3; cf. De eccl. hier. 6, 3, 6] ammette la nescienza negli angeli. Invece l'ignoranza implica una carenza di conoscenza: è cioè la mancanza di quelle nozioni che uno può e deve avere. Ora, uno è tenuto a sapere ciò che è indispensabile per compiere rettamente le azioni dovute. Perciò tutti sono tenuti a conoscere in generale le verità della fede e i precetti universali del diritto; ciascuno poi è tenuto a conoscere i doveri del proprio ufficio. Ci sono invece delle cose che uno potrebbe anche conoscere, ma non è tenuto a sapere, eccetto particolari circostanze: p. es. i teoremi della geometria e i singolari contingenti.
Ora, è evidente che fa un peccato di omissione chiunque trascura di avere o di compiere quelle cose che è tenuto ad avere o a compiere. Quindi l'ignoranza di ciò che si è tenuti a conoscere è un peccato, a causa della negligenza.
Non si può invece attribuire a negligenza l'ignoranza di quanto non si può conoscere. Per cui quest'ultima ignoranza è detta invincibile: in quanto cioè è impossibile vincerla col nostro impegno. Non essendo quindi volontaria, per l'impossibilità che abbiamo di allontanarla, questa ignoranza non è peccato. Dal che si conclude che l'ignoranza invincibile non è mai un peccato; e l'ignoranza vincibile è un peccato se si tratta di cose che uno è tenuto a sapere; non invece se si tratta di cose che uno non è tenuto a sapere.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già spiegato [q. 71, a. 6, ad 1], l'espressione «parola, azione o desiderio» abbraccia anche le negazioni correlative, secondo che l'omissione è anch'essa un peccato. E così rientra nella definizione suddetta del peccato anche la negligenza che rende peccaminosa l'ignoranza, in quanto uno trascura ciò che doveva dire, fare, o desiderare per

l'acquisto della debita scienza.
2. Sebbene la privazione della grazia non sia un peccato in se stessa, tuttavia può presentarsi come un peccato per la negligenza nel prepararsi alla grazia, esattamente come l'ignoranza. Con questa differenza, però: che mentre l'uomo può acquistare la scienza con i propri atti, non può invece acquistare con essi la grazia, che è un dono di Dio.
3. Come nel caso della trasgressione positiva il peccato non sta soltanto nell'atto del volere, ma anche nell'atto voluto che è comandato dalla volontà, così nel peccato di omissione non è peccato il solo atto della volontà, ma anche l'omissione, nella misura in cui è volontaria. E in questo modo è peccato anche la negligenza nell'apprendere, o nel considerare.
4. Sebbene l'ignoranza, dopo che la penitenza ha tolto il reato, resti come privazione di scienza, non resta tuttavia la negligenza che la rende peccaminosa.
5. Come per gli altri peccati di omissione, si pecca di ignoranza soltanto in quel tempo in cui il precetto affermativo obbliga. Perciò l'ignorante non pecca di continuo, ma solo nel tempo in cui è tenuto ad acquistare la scienza dovuta.

Articolo 3
Supra, q. 19, a. 6; II-II, q. 59, a. 4, ad 1; III, q. 47, a. 5, ad 2;In 2 Sent., d. 22, q. 2, a. 2; d. 41, q. 2, a. 1, ad 3; In 4 Sent., d. 9, q. 1, a. 3, sol. 2;De Malo, q. 3, a. 8; Quodl., 8, q. 6, a. 5; In Rom., c. 1, lect. 7;In 1 Tim., c. 1, lect. 3; In Div. Nom., c. 4, lect. 22; In 5 Ethic., lect. 13
Se l'ignoranza scusi totalmente dal peccato
Sembra che l'ignoranza scusi totalmente dal peccato. Infatti:
1. Come insegna S. Agostino [De vera relig. 14], ogni peccato è volontario. Ma sopra [q. 6, a. 8] si è dimostrato che l'ignoranza è causa di involontarietà. Quindi l'ignoranza scusa totalmente dal peccato.
2. Ciò che uno fa senza intenzione lo fa accidentalmente. Ora, non ci può essere intenzione di ciò che si ignora. Perciò quanto l'uomo compie per ignoranza è accidentale negli atti umani. Ma ciò che è accidentale non può dare la specie. Quindi nessun atto umano compiuto per ignoranza va ritenuto peccato o virtù.
3. L'uomo è capace di virtù o di peccato in quanto è dotato di ragione. Ma l'ignoranza esclude la scienza, da cui la ragione è perfezionata. Quindi l'ignoranza scusa totalmente dal peccato.
In contrario: S. Agostino [De lib. arb. 3, 18] ha scritto che «giustamente sono riprovate certe cose fatte per ignoranza». Ora, possono essere riprovate giustamente solo le cose peccaminose. Quindi certe cose fatte per ignoranza sono peccato. E così l'ignoranza non scusa totalmente dal peccato.
Dimostrazione: L'ignoranza per sua natura rende involontario l'atto che causa. E si è già detto [a. 1] che l'ignoranza causa quell'atto che la scienza contraria avrebbe impedito. Perciò tale atto, se ci fosse la scienza, sarebbe contrario alla volontà: sarebbe cioè involontario. Se però la scienza esclusa dall'ignoranza non fosse capace di impedire l'atto, per l'inclinazione già esistente nella volontà, allora tale ignoranza non renderebbe l'uomo un agente involontario, ma solo «privo di volontà», come dice Aristotele [Ethic. 3, 1].
E tale ignoranza, che secondo le spiegazioni date [a. 1] non è causa dell'atto

peccaminoso in quanto non causa involontarietà, non scusa dal peccato. E la stessa ragione vale per qualsiasi ignoranza non causante, ma conseguente o concomitante l'atto del peccato. Invece l'ignoranza che lo causa per sua natura scusa dal peccato, poiché causa l'involontarietà: la volontarietà infatti è essenziale al peccato.

Il fatto poi che l'ignoranza talvolta non scusi totalmente dal peccato può dipendere da due motivi. Primo: dalla cosa che è ignorata. L'ignoranza infatti scusa dalla colpa in quanto si ignora che una data cosa è peccato. Ora, può capitare che uno ignori una circostanza peccaminosa o indifferente la cui conoscenza lo ritrarrebbe dal peccare, pur restando in lui la scienza sufficiente per sapere che tale atto è peccaminoso. Uno, p. es., nel percuotere una persona può sapere di colpire un uomo, il che è sufficiente a rendere peccaminosa l'azione, e non sapere tuttavia che si tratta di suo padre: circostanza questa che dà una nuova specie al peccato. Oppure può non sapere che quella persona nel difendersi percuoterà lui stesso: circostanza questa indifferente rispetto al peccato, ma che conosciuta gli avrebbe impedito di percuotere. Sebbene quindi costui pecchi per ignoranza, tuttavia non è immune totalmente dal peccato: poiché non lo ignora totalmente. - Secondo: ciò può dipendere dall'ignoranza medesima, e cioè dal fatto che l'ignoranza stessa è volontaria:

o direttamente, come quando uno con malizia vuole ignorare una cosa per peccare con più libertà; oppure indirettamente, come quando uno trascura di apprendere, per pigrizia, o a favore di altre occupazioni, ciò che potrebbe tenerlo lontano dal peccato. Infatti tale negligenza rende volontaria e peccaminosa l'ignoranza stessa, purché si tratti di cose che uno può e deve sapere.

Perciò tale ignoranza non scusa totalmente dal peccato.

Se si tratta invece di un'ignoranza del tutto involontaria, o perché è invincibile, o perché ha per oggetto cose che uno non è tenuto a sapere, allora tale ignoranza scusa totalmente dal peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. Come si è visto [nel corpo e q. 6, a. 8], non sempre l'ignoranza causa involontarietà. Perciò non qualsiasi ignoranza può scusare totalmente dal peccato.

2. Nella misura in cui rimane della volontarietà in chi ignora, rimane anche l'intenzione di peccare. E da questo lato il peccato non è accidentale.

3. Un'ignoranza che escludesse totalmente l'uso della ragione scuserebbe totalmente dal peccato: come è chiaro nei pazzi furiosi e nei dementi. Ma non sempre è tale l'ignoranza che causa il peccato. Perciò non sempre essa scusa totalmente dal peccato.

Articolo 4

Supra, q. 73, a. 6; II-II, q. 59, a. 4, ad 1; In 2 Sent., d. 22, q. 2, a. 2;De Malo, q. 3, a. 8; In Div. Nom., c. 4, lect. 2; In 5 Ethic., lect. 13

Se l'ignoranza diminuisca il peccato

Sembra che l'ignoranza non diminuisca il peccato. Infatti:

1. Ciò che è comune a ogni peccato non può diminuire il peccato. Ma l'ignoranza si trova in tutti i peccati: infatti il Filosofo [Ethic. 3, 1] scrive che «ogni malvagio è ignorante». Perciò l'ignoranza non diminuisce il peccato.

2. Se a un peccato se ne aggiunge un altro si ha un peccato più grave. Ma sopra [a. 2] abbiamo visto che l'ignoranza stessa è un peccato. Quindi essa non può diminuire il peccato.
3. La stessa cosa non può aggravare e attenuare la colpa. Ma l'ignoranza aggrava la colpa: afferma infatti S. Ambrogio [Glossa ord. su Rm 2, 4]: «Pecchi gravissimamente, se ignori». Quindi l'ignoranza non diminuisce il peccato.
4. Se l'ignoranza diminuisse il peccato, ciò dovrebbe avvenire specialmente per quell'ignoranza che toglie del tutto l'uso della ragione. Ma questa ignoranza non lo diminuisce, bensì lo aggrava: infatti il Filosofo [Ethic. 3, 5] scrive che «l'ubriaco merita una doppia condanna». Quindi l'ignoranza non diminuisce il peccato.
In contrario: Quanto facilita il perdono diminuisce il peccato. Ma l'ignoranza ha questa capacità, come appare evidente dalle parole di S. Paolo [1 Tm 1, 13]: «Mi è stata usata misericordia perché agivo senza saperlo». Quindi l'ignoranza diminuisce o attenua il peccato.
Dimostrazione: In tanto l'ignoranza può diminuire il peccato in quanto diminuisce la volontarietà, poiché ogni peccato è volontario; se invece non diminuisce la volontarietà in nessun modo può diminuire il peccato. È chiaro quindi che l'ignoranza che scusa totalmente dal peccato, in quanto elimina del tutto la volontarietà, non diminuisce il peccato, ma lo esclude. L'ignoranza invece che non causa il peccato, ma è ad esso concomitante, né lo diminuisce né lo aggrava. Per cui può diminuire il peccato soltanto l'ignoranza che lo causa senza però scusare totalmente da esso.
Ora, una simile ignoranza in certi casi è direttamente ed essenzialmente volontaria: come quando uno cerca apposta di non conoscere una cosa per peccare più liberamente. E tale ignoranza aumenta la volontarietà e il peccato: è infatti l'intensità del volere peccaminoso che spinge a subire il danno dell'ignoranza, in vista della libertà di peccare. Invece in altri casi l'ignoranza che è causa del peccato non è voluta direttamente, bensì indirettamente, o in maniera accidentale. Ciò si verifica, p. es., quando uno non vuole faticare nello studio, e quindi rimane ignorante; oppure quando per voler bere troppo vino si ubriaca e perde il discernimento. E tale ignoranza diminuisce la volontarietà, e quindi il peccato. Quando infatti non si sa che una cosa è peccato, non si può dire che la volontà si porti sul peccato direttamente, ma solo indirettamente: per cui vi è minore disprezzo, e quindi il peccato è minore.
Analisi delle obiezioni: 1. L'ignoranza comune a tutti i peccatori non è causa del peccato, ma è piuttosto conseguente alla causa di esso, cioè alle passioni o agli abiti che spingono al peccato.
2. L'aggiunta di un peccato a un altro produce più peccati, ma non sempre ne produce uno più grave: poiché non sempre si tratta del medesimo peccato, ma di diversi peccati. E può capitare, se il primo diminuisce il secondo, che tutti e due insieme non abbiano la gravità che avrebbe uno di essi da solo. L'omicidio, p. es., è più grave se è commesso da un uomo padrone di sé che se è commesso da un ubriaco, sebbene in quest'ultimo caso i peccati siano due: e ciò perché l'ubriacatura, per quanto grave possa essere, concorre piuttosto a

diminuire la colpevolezza del peccato seguente.
3. Le parole di S. Ambrogio possono essere intese dell'ignoranza affettata [cioè ricercata]. Oppure vanno applicate al genere dei peccati di ingratitudine, al sommo dei quali troviamo il misconoscimento dei benefici ricevuti. Oppure ancora vanno intese dell'ignoranza dell'incredulità, che sovverte le fondamenta della vita spirituale.
4. L'ubriaco merita una doppia condanna per i due peccati che commette, cioè per l'ubriacatura e per il peccato che essa provoca. Tuttavia l'ubriachezza diminuisce il peccato successivo, per l'ignoranza che lo accompagna, e forse tanto più la diminuisce quanto più grave è l'ubriachezza, come si è detto [ad 2]. – Si potrebbe però anche rispondere che le parole riportate ricapitolano le disposizioni di Pittaco, antico legislatore, il quale stabilì, come riferisce Aristotele [Polit. 2, 9], che «se gli ubriachi avessero ferito qualcuno fossero puniti più gravemente; non guardando tanto alla scusante, che gli ubriachi dovrebbero avere maggiore, quanto piuttosto all'utilità, poiché infliggono più ingiurie gli ubriachi che i non ubriachi».

## Quaestio 77
## Prooemium

[36853] Iª-IIae q. 77 pr. Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animae sit causa peccati. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem. Secundo, utrum possit superare rationem contra eius scientiam. Tertio, utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate. Quarto, utrum haec passio quae est amor sui, sit causa omnis peccati. Quinto, de illis tribus causis quae ponuntur I Ioan. II, *concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitae*. Sexto, utrum passio quae est causa peccati, diminuat ipsum. Septimo, utrum totaliter excuset. Octavo, utrum peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

## ARGOMENTO 77
## I PECCATI DI PASSIONE
Passiamo così a trattare dell'appetito sensitivo come causa del peccato: vediamo cioè se una passione possa essere causa di peccato.
In proposito tratteremo otto argomenti: 1. Se una passione dell'appetito sensitivo possa muovere o inclinare la volontà; 2. Se possa prevalere sulla ragione e sulla sua scienza; 3. Se il peccato di passione sia un peccato di fragilità; 4. Se la passione dell'amore di sé sia la causa di tutti i peccati; 5. Le tre cause enumerate da S. Giovanni: «La concupiscenza degli occhi, la concupiscenza della carne e la superbia della vita»; 6. Se la passione che causa un peccato ne diminuisca la gravità; 7. Se lo scusi totalmente; 8. Se un peccato di passione possa essere mortale.

## Articolo 1
Supra, q. 9, a. 2; q. 10, a. 3; De Verit., q. 22, a. 8, ad 6
### Se la volontà possa essere mossa da una passione dell'appetito sensitivo

Sembra che la volontà non possa essere mossa da una passione dell'appetito sensitivo. Infatti:
1. Una potenza passiva è mossa soltanto dal proprio oggetto. Ma la volontà è una potenza simultaneamente attiva e passiva, come il Filosofo [De anima 3, 10] insegna parlando in generale delle potenze appetitive. Poiché dunque oggetto della volontà non sono le passioni dell'appetito sensitivo, ma il bene di ordine razionale, sembra che tali passioni non possano muovere la volontà.
2. Un principio motore più alto non può essere mosso da un principio inferiore: come l'anima non è mossa dal corpo. Ma la volontà, che è un appetito razionale, sta all'appetito sensitivo come un principio motore più alto a uno più basso: infatti il Filosofo [De anima 3, 11] scrive che «l'appetito della ragione muove l'appetito sensitivo come nei corpi celesti una sfera muove l'altra». Quindi la volontà non può essere mossa dalla passione dell'appetito sensitivo.
3. Nessuna realtà immateriale può subire la mozione di un essere materiale. Ma la volontà è una potenza immateriale, poiché essendo nella ragione, come insegna Aristotele [De anima 3, 9], non si serve di un organo corporeo. Invece l'appetito sensitivo è una facoltà materiale, essendo legata a un organo corporeo. Perciò una passione dell'appetito sensitivo non può muovere l'appetito intellettivo.
In contrario: Si legge in Daniele [13, 56]: «La passione ti ha pervertito il cuore».
Dimostrazione: Le passioni dell'appetito non possono trascinare o muovere la volontà direttamente, ma lo possono indirettamente. E ciò in due modi.
Primo, provocando una distrazione. Trovandosi infatti le potenze radicate nell'unica essenza dell'anima, è necessario che la concentrazione di una di esse verso il proprio atto riduca di intensità l'attività delle altre, o la impedisca totalmente. E ciò sia perché l'estendersi di una virtù è sempre a scapito della sua intensità, mentre l'intensità di essa in un punto solo ne riduce l'estensione, sia perché nell'attività psicologica si richiede l'attenzione la quale, se si applica a una cosa, non può applicarsi con rigore a un'altra. Per cui quando un moto dell'appetito sensitivo si intensifica secondo una data passione determina necessariamente, mediante una distrazione, il rilassamento o la sospensione completa del moto proprio dell'appetito razionale, cioè della volontà.
Secondo, influendo sull'oggetto della volontà, che è il bene appreso dalla ragione. Infatti, come è evidente nei casi di follia, il giudizio e la conoscenza di ordine razionale sono ostacolati dall'apprensione violenta e disordinata dell'immaginativa, e dal giudizio dell'estimativa. Ora, è chiaro che la passione dell'appetito sensitivo segue tale conoscenza e tale giudizio, come il giudizio del gusto segue le disposizioni della lingua. Vediamo infatti che gli uomini, sotto l'influsso di una data passione, non distolgono facilmente l'immaginazione dalle cose che li attraggono. Per cui spesso il giudizio della ragione, e di conseguenza il moto della volontà che ne deriva, segue la passione dell'appetito sensitivo.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è spiegato [nel corpo], la passione dell'appetito sensitivo provoca un mutamento del giudizio relativo all'oggetto

della volontà, sebbene la passione dell'appetito sensitivo non sia direttamente oggetto della volontà.
2. Un principio superiore non può subire direttamente la mozione di un principio inferiore, ma può subirla indirettamente, come si è visto [nel corpo].
3. Vale la stessa risposta.

Articolo 2
De Malo, q. 3, a. 9; In 7 Ethic., lect. 3
Se la ragione possa essere vinta dalle passioni contro la sua scienza
Sembra che la ragione non possa essere vinta dalle passioni contro la sua scienza. Infatti:
1. Il più forte non può essere vinto dal più debole. Ma la scienza, per la sua certezza, è in noi la cosa più forte. Quindi non può essere vinta dalla passione, che è «debole e transitoria» [Arist., Praed. 6].
2. La volontà ha per oggetto il bene vero o apparente. Ma quando la passione spinge la volontà verso un bene vero non la piega contro il suo sapere. Quando poi la spinge verso un bene solo apparente la spinge verso ciò che appare alla ragione: ma anche questo apparire rientra nella sua scienza. Perciò la passione non inclina mai la ragione contro il suo sapere.
3. Se uno obiettasse che spinge la ragione, che conosce qualcosa in universale, a giudicare nel particolare in modo contrario si risponde: L'opposizione tra una proposizione universale e una proposizione particolare è un'opposizione contraddittoria, come tra le espressioni ogni uomo e non ogni uomo. Ora, come dimostra Aristotele [Peri herm. 2, 14], due opinioni contraddittorie sono contrarie. Se quindi uno che ha la scienza universale di una cosa desse un giudizio opposto nel particolare, dovrebbe avere simultaneamente opinioni contrarie: il che è impossibile.
4. Chi ha una nozione universale conosce pure il particolare che è contenuto in essa: come chi sa che la mula è sterile sa pure che questo animale è sterile, purché sappia che è una mula, per usare l'esempio di Aristotele [Anal. post. 1, 1]. Ora, la stessa cosa avviene in campo morale: chi sa infatti qualcosa in generale, p. es. che nessuna fornicazione è da farsi, sa pure che questo fatto singolare rientra nella nozione universale, p. es. che questo atto è una fornicazione. Quindi la sua scienza si estende al particolare.
5. Come insegna il Filosofo [Peri herm., cc. 1, 14], «le parole sono segni del pensiero». Ma l'uomo sotto l'impeto della passione spesso confessa che quanto attira la sua scelta è cattivo anche nel particolare. Quindi ha una conoscenza anche particolare. – Così dunque è evidente che le passioni non possono trascinare la ragione contro le sue nozioni universali: poiché questa scienza non è compatibile con un giudizio contrario nei casi particolari.
In contrario: Scrive l'Apostolo [Rm 7, 23]: «Nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente, e mi rende schiavo della legge del peccato». Ora, la legge esistente nelle membra è la concupiscenza, della quale aveva già parlato. Essendo dunque la concupiscenza una certa passione, è chiaro che la passione trascina la ragione anche contro il suo sapere.

Dimostrazione: Come riferisce Aristotele [Ethic. 7, 2], era opinione di Socrate che la scienza non potesse mai essere vinta dalla passione. Per cui egli affermava [ib.] che tutte le virtù sono scienza, e che tutti i peccati non sono che ignoranza. E in questo c'è del vero. Poiché la volontà, avendo per oggetto il bene, vero o apparente, non può mai volgersi al male senza che esso si presenti alla ragione sotto l'aspetto di bene: quindi la volontà non tenderebbe mai al male senza un'ignoranza o un errore della ragione. Per cui sta scritto nei Proverbi [14, 22]: «Non errano forse quelli che compiono il male?». – È però evidente che molti agiscono contro la loro scienza; e anche ciò trova conferma nella Scrittura [Lc 12, 47]: «Il servo che, conoscendo la volontà del padrone, non avrà disposto secondo la sua volontà, riceverà molte percosse »; e altrove [Gc 4, 17]: «Chi dunque sa fare il bene e non lo compie, commette peccato». E così Socrate non era propriamente nel giusto, ma è necessario distinguere, come fa il Filosofo [Ethic 7, 3].

Dovendo infatti l'uomo, per agire rettamente, essere diretto da due tipi di conoscenza, cioè da quella universale e da quella particolare, basta la mancanza di una sola di queste conoscenze per impedire la rettitudine di un atto volontario, come sopra [q. 76, a. 1] si è visto. Può quindi capitare che uno abbia la nozione universale che non si può ammettere alcuna fornicazione, e tuttavia non riconosca in particolare che questo atto di fornicazione non è da compiersi. E ciò basta a far sì che la volontà non segua la conoscenza universale della ragione. – Inoltre si deve notare che ci può essere la conoscenza abituale di una cosa senza la sua considerazione attuale. E così può capitare che uno abbia la giusta conoscenza non solo universale, ma anche particolare di una cosa, e tuttavia non ci pensi attualmente. Per cui non è difficile che l'uomo agisca prescindendo da quanto attualmente non considera.

Ora, questa inconsiderazione di quanto uno conosce abitualmente qualche volta è dovuta alla mancanza di attenzione: è il caso, p. es., del geometra che non considera quelle conclusioni della geometria che gli dovrebbero subito balzare agli occhi. – Altre volte invece questa inconsiderazione dipende dal sopravvenire di un ostacolo: p. es. da un'occupazione esterna, o da un'infermità del corpo. Ed è così che l'uomo soggetto alla passione è impedito dal considerare nel particolare ciò che conosce in universale: in quanto cioè la passione ostacola la sua considerazione attuale.

E ciò può avvenire in tre modi. Primo, provocando una distrazione, come sopra [a. prec.] si è spiegato. Secondo, per un motivo di contrarietà: spesso infatti la passione spinge in una direzione opposta a quella delle nostre nozioni universali. Terzo, mediante un'alterazione fisiologica, che in qualche modo lega la ragione ostacolandone l'esercizio, analogamente a quanto avviene nel sonno o nell'ubriachezza. E se ne ha la riprova nel fatto che talora, quando le passioni sono molto intense, l'uomo perde totalmente l'uso della ragione: infatti molti sono divenuti pazzi per eccesso di amore o di ira. E in questo modo la passione spinge la ragione a giudicare nei casi particolari contro le sue nozioni universali.

Analisi delle obiezioni: 1. Nell'operare non ha un'importanza primaria la scienza degli universali, che è certissima, bensì la conoscenza dei singolari:

poiché le operazioni hanno per oggetto i singolari. Non c'è quindi da meravigliarsi che in questo campo la passione agisca contro la scienza universale, in assenza di una considerazione particolare.
2. Il fatto stesso che una cosa non buona appaia alla ragione come un bene in particolare dipende da una qualche passione. E tuttavia questo giudizio particolare è contro la scienza universale della ragione.
3. Non può certo avvenire che uno abbia attualmente la scienza o l'opinione vera di un principio universale affermativo e un'opinione falsa di un particolare negativo, o viceversa. Però può darsi che uno abbia la vera scienza abituale di un universale affermativo e l'opinione falsa attuale di un particolare negativo: poiché l'atto non si oppone direttamente all'abito, ma a un altro atto.
4. La passione impedisce a chi è in possesso di una nozione universale di desumere da essa e di giungere alla conclusione logica, ma pone la minore sotto un'altra proposizione universale, suggerita dalla passione, e conclude da questa. Perciò il Filosofo [Ethic. 7, 3] afferma che il sillogismo di chi pecca di incontinenza ha quattro proposizioni, di cui due universali: una dettata dalla ragione, p. es.: non si può commettere alcuna fornicazione, e l'altra dalla passione, p. es.: bisogna assecondare il piacere. Ora, la passione impedisce alla ragione di arguire e di concludere dalla prima, per cui sotto il suo influsso essa arguisce e desume dalla seconda.
5. Come gli ubriachi esprimono talora delle sentenze profonde, che però essi sono incapaci di giudicare con la loro mente sconvolta dall'ubriachezza, così chi è sotto il dominio di una passione, sebbene a parole condanni una data cosa, tuttavia internamente nel suo cuore la giudica degna di essere compiuta.

Articolo 3
Infra, q. 85, a. 3, ad 4; De Malo, q. 3, a. 9; In Psalm. 6
Se il peccato di passione debba dirsi di debolezza o fragilità
Sembra che il peccato di passione non debba dirsi di debolezza. Infatti:
1. La passione, come si è detto [a. 1], è un moto intenso dell'appetito sensitivo. Ora, l'intensità di un moto dice più fortezza che debolezza o fragilità. Quindi il peccato di passione non deve dirsi peccato di fragilità.
2. La fragilità dell'uomo risulta da ciò che vi è di più debole in lui. Ma ciò è appunto la carne, secondo il detto della Scrittura [Sal 77, 39]: «Si ricordò che erano carne»,. Per cui si deve denominare peccato di fragilità più quello derivante da un difetto del corpo che quello dovuto a una passione dell'anima.
3. Non si vede come un uomo possa essere debole o fragile riguardo a cose dipendenti dalla sua volontà. Ora, come dice la Scrittura [Gen 4, 7], dipende dalla volontà dell'uomo fare o non fare le cose alle quali trascinano le passioni: «Verso di te è il suo istinto, ma tu dòminalo». Perciò il peccato di passione non è di fragilità.
In contrario: Cicerone [Tusc. disp. 4, cc. 14, 15] chiama «malattie» le passioni dell'anima. Ora, le malattie con altro nome sono dette infermità. Quindi il peccato di passione deve dirsi di infermità [o fragilità].
Dimostrazione: La causa propria del peccato va riscontrata nell'anima, nella quale esso principalmente risiede. Ora, si può parlare di infermità o debolezza dell'anima

per analogia con le infermità del corpo. Si dice dunque che il corpo umano è infermo quando è reso fiacco o incapace rispetto all'esercizio delle proprie attività da un'indisposizione delle sue parti, cosicché gli umori e le membra non sottostanno alla virtù motrice e direttiva del corpo. Si dice infatti che un membro è infermo quando è incapace di compiere l'operazione di un membro sano: come è infermo l'occhio, dice il Filosofo [De hist. animal. 10, 1], quando non può vedere con chiarezza. Perciò si parla di infermità o debolezza dell'anima quando essa viene ostacolata nella propria operazione dall'indisposizione delle sue parti.

Ora, come le parti del corpo si dicono indisposte quando non seguono l'ordine della natura, così si dicono mal disposte le parti dell'anima quando non sottostanno all'ordine della ragione: essendo quest'ultima la virtù direttiva delle parti dell'anima. Perciò quando le facoltà del concupiscibile e dell'irascibile sono dominate dalle passioni contro l'ordine della ragione, ostacolando la debita attività dell'uomo nel modo sopraindicato, si parla di peccato di debolezza. Per cui anche il Filosofo [Ethic. 1, 13] paragona l'incontinente al paralitico, le cui membra si muovono in senso contrario a ciò che egli dispone.

Analisi delle obiezioni: 1. Come la maggiore intensità di un moto innaturale aggrava la debolezza nel corpo, così la maggiore intensità dei moti passionali aumenta proporzionalmente la debolezza dell'anima.

2. Il peccato è principalmente un atto della volontà, la quale non trova ostacolo nell'infermità del corpo: infatti un malato può avere la volontà pronta a compiere determinate cose. Trova ostacolo invece nella passione, come si è visto sopra [a. 1]. Perciò quando si parla di peccato di fragilità, o di debolezza, si deve pensare più all'infermità dell'anima che a quella del corpo. – Tuttavia la stessa debolezza dell'anima può essere detta debolezza della carne, in quanto le passioni dell'anima insorgono in noi per la condizione della nostra carne, cioè dall'essere l'appetito sensitivo una facoltà organica.

3. È in potere della volontà acconsentire o dissentire da ciò verso cui inclina la passione: e in questo senso si dice che il nostro appetito ci è sottoposto. Tuttavia anche il consenso o il dissenso della volontà è impedito dalla passione, come si è visto [a. 1].

Articolo 4

Infra, q. 84, a. 2, ad 3; II-II, q. 25, a. 7, ad 1; q. 153, a. 5, ad 3;In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 1; De Malo, q. 8, a. 1, ad 19

Se l'amore di sé sia il principio di ogni peccato

Sembra che l'amore di sé non sia il principio di ogni peccato. Infatti:

1. Non può essere causa propria di peccato ciò che di per sé è cosa buona e doverosa. Ma l'amore di se stessi, di per sé, è una cosa buona e doverosa: infatti all'uomo viene comandato di amare il prossimo come se stesso [Lv 19, 18]. Quindi l'amore di sé non può essere causa di peccato.

2. L'Apostolo [Rm 7, 8] insegna: «Prendendo occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri»; e la Glossa spiega che «è buona la legge, che col proibire la concupiscenza proibisce ogni male»: e questo perché la concupiscenza è la causa di tutti i peccati. Ma la

concupiscenza, come sopra [q. 23, a. 4; q. 30, a. 2] si è visto, è una passione diversa dall'amore. Quindi la causa di tutti i peccati non è l'amore di sé.
3. S. Agostino [Enarr. in Ps.], spiegando l'espressione del Salmo [79, 17]: «L'arsero col fuoco e la recisero», afferma che «ogni peccato deriva da un amore che malamente infiamma, o da un timore che malamente umilia». Quindi l'amore di sé non è l'unica causa del peccato.
4. L'uomo, come pecca qualche volta per l'amore disordinato di sé, così altre volte pecca per l'amore disordinato del prossimo. Perciò l'amore di sé non è la causa di tutti i peccati.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 14, 28] insegna che «l'amore di sé fino al disprezzo di Dio costituisce la città di Babilonia». Ma l'uomo appartiene alla città di Babilonia con qualsiasi peccato. Quindi l'amore di sé è la causa di ogni peccato.
Dimostrazione: Abbiamo già precisato [q. 75, a. 1] che la causa propria e diretta del peccato va ricercata dal lato della conversione al bene transitorio, cioè dell'affetto disordinato per un bene temporale. Ora, tale affetto disordinato per un bene temporale deriva dal fatto che uno ama disordinatamente se stesso: infatti amare qualcuno significa volere a lui del bene. È quindi evidente che l'amore disordinato di sé è la causa di tutti i peccati.
Analisi delle obiezioni: 1. L'amore ordinato di sé, che consiste nel volere a se stessi il bene conveniente, è doveroso e naturale. Ma bisogna ammettere con S. Agostino [cf. s.c.] che l'amore di sé disordinato, il quale porta fino al disprezzo di Dio, è la causa del peccato.
2. La concupiscenza con la quale uno desidera a se stesso del bene ha come causa l'amore di sé, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
3. Nell'amare uno ha per oggetto tanto il bene che desidera per se stesso, quanto se medesimo per il quale lo desidera. Ora, l'amore in quanto si riferisce all'oggetto desiderato, p. es. al vino o al danaro, può anche essere causato dal timore, avente per oggetto la fuga del male. Infatti ogni peccato deriva o dal desiderio disordinato di un bene, o dalla fuga disordinata di un male. Ma le due cose si riallacciano entrambe all'amore di sé. Infatti l'uomo desidera il bene e fugge il male perché ama se stesso.
4. L'amico è come «un altro io» [cf. Arist., Ethic. 9, cc. 4, 9]. Perciò chi pecca per amore di un amico, praticamente pecca per amore di se stesso.

## Articolo 5
In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 1
### Se sia giusto enumerare tra le cause dei peccati «la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita»
Sembra che non sia giusto enumerare come cause dei peccati «la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita».
Infatti:
1. Al dire dell'Apostolo [1 Tm 6, 10], «l'attaccamento al danaro è la radice di tutti i mali». Ma la superbia della vita non rientra nell'attaccamento al danaro. Quindi non doveva essere enumerata tra le cause dei peccati.

2. La concupiscenza della carne trova l'incentivo più forte nel vedere, secondo l'espressione di Daniele [13, 56]: «La bellezza ti ha sedotto». Perciò la concupiscenza degli occhi non va distinta dalla concupiscenza della carne.
3. La concupiscenza è l'appetito di ciò che piace, come si è visto sopra [q. 30, a. 1]. Ora, il piacere non si limita alla vista, ma interessa anche gli altri sensi. Quindi bisognerebbe mettere anche la concupiscenza dell'udito, e degli altri sensi.
4. Sopra [a. 4, ad 3] si è detto che l'uomo è indotto a peccare tanto dalla disordinata concupiscenza del bene, quanto dalla disordinata fuga del male. Invece in questa enumerazione si trascura del tutto quanto riguarda la fuga del male. Quindi l'enumerazione è incompleta.
In contrario: S. Giovanni [1 Gv 2, 16] ha scritto: «Tutto quello che è nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e superbia della vita». Ora, si dice che una cosa è nel mondo a motivo del peccato: poiché nella stessa lettera [5, 19] egli aggiunge che «tutto il mondo giace sotto il potere del maligno». Perciò le tre realtà indicate sono le cause dei peccati.
Dimostrazione: Come si è visto [a. prec.], l'amore di sé è la causa di tutti i peccati. Ora, in questo amore è incluso l'appetito disordinato di un bene: infatti ciascuno desidera un bene a colui che ama. Perciò è evidente che la causa di ogni peccato è l'appetito disordinato di un bene. Ma in due modi un bene può essere oggetto dell'appetito sensitivo, in cui risiedono le passioni, causa del peccato: primo, in ordine assoluto, come oggetto del concupiscibile; secondo, sotto l'aspetto di bene arduo, cioè come oggetto dell'irascibile, in base alle spiegazioni date in precedenza [q. 23, a. 1].
Vi sono però due tipi di concupiscenza, come si è notato [q. 30, a. 3]. La prima è naturale o fisica, e ha per oggetto le cose atte a sostentare la natura del corpo: o quanto alla conservazione dell'individuo, come il cibo, la bevanda e simili, o quanto alla conservazione della specie, come le realtà veneree.
Ora, l'appetito disordinato di queste cose viene chiamato «concupiscenza della carne». – L'altra concupiscenza è dell'anima, e ha per oggetto quelle cose che non danno né sostentamento né piacere fisico mediante i sensi, ma sono piacevoli per una percezione dell'immaginativa o per altre apprensioni del genere: come il danaro, la bellezza delle vesti e altre cose consimili.
E questa concupiscenza dell'anima [animalis] è chiamata «concupiscenza degli occhi»: sia che venga intesa come concupiscenza degli occhi stessi, cioè della visione che avviene mediante gli occhi, per indicare la curiosità, secondo la spiegazione di S. Agostino [Conf. 10, 35], sia che venga riferita alla concupiscenza delle cose presentate agli occhi dall'esterno, per indicare la cupidigia, secondo la spiegazione di altri autori. – Invece l'appetito disordinato del bene arduo si riduce alla «superbia della vita»: infatti la superbia è l'appetito disordinato della propria eccellenza, come vedremo in seguito [q. 84, a. 2; II-II, q. 162, a. 1].
È evidente perciò che a queste tre cose si possono ridurre tutte le passioni che sono causa di peccato. Infatti alle prime due si riducono tutte le passioni del concupiscibile, e alla terza tutte quelle dell'irascibile; il quale non si divide in due in quanto tutte le passioni dell'irascibile dipendono dalle concupiscenze

corrispettive.
Analisi delle obiezioni: 1. L'attaccamento al danaro, in quanto include universalmente l'appetito di ogni bene, abbraccia anche la superbia. In seguito [q. 84, a. 1] poi vedremo come l'attaccamento al danaro, in quanto vizio speciale che prende il nome di avarizia, sia la radice di tutti i peccati.
2. La concupiscenza degli occhi qui non sta a indicare la concupiscenza di quanto si può vedere con gli occhi, ma la sola concupiscenza di quelle cose nelle quali non si cerca il piacere della carne, che si soddisfa col tatto, bensì solo quello dell'occhio, cioè di una qualsiasi facoltà conoscitiva.
3. Come dice il Filosofo [Met. 1, 1], la vista è il più eccellente dei sensi, e si estende a più oggetti. Perciò il suo nome viene usato per indicare tutti gli altri sensi, e persino le percezioni interiori, come nota S. Agostino [Serm. 112, 6].
4. La fuga del male, come si è già visto [q. 25, a. 2; q. 29, a. 2], è causata dall'appetito del bene. E così sono elencate le sole passioni che inclinano al bene, in quanto causa di quelle che producono la fuga disordinata del male.

Articolo 6
Supra, q. 24, a. 3, ad 3; q. 73, a. 6; De Verit., q. 26, a. 7, ad 1; De Malo, q. 3, a. 2; In 5 Ethic., lect. 13
Se la passione diminuisca il peccato
Sembra che la passione non diminuisca il peccato. Infatti:
1. Col crescere della causa cresce anche l'effetto: se infatti il calore dissolve, un calore più grande dissolve maggiormente. Ma la passione è causa del peccato, come si è visto [aa. prec.]. Quindi più essa è intensa, più il peccato è grande. Perciò la passione non diminuisce, ma aggrava il peccato.
2. La passione cattiva sta al peccato come la passione buona sta al merito. Ma la passione buona aumenta il merito: infatti più grande è la misericordia con la quale uno soccorre il povero, più cresce il suo merito. Perciò anche la passione cattiva è fatta più per aggravare che per diminuire il peccato.
3. Un peccato è tanto più grave quanto più intensa è la volontà con cui uno lo commette. Ma la passione che spinge la volontà la porta con maggiore intensità all'atto del peccato. Quindi la passione aggrava il peccato.
In contrario: La passione della concupiscenza è chiamata anche tentazione della carne. Ma quanto più forte è la tentazione da cui uno è prostrato, tanto meno gravemente pecca, come insegna S. Agostino [cf. De civ. Dei 14, 12; De nat. et gratia 25]. Quindi la passione diminuisce il peccato.
Dimostrazione: Il peccato consiste essenzialmente in un atto del libero arbitrio, che è «una facoltà del volere e della ragione» [P. Lomb., Sent. 2, 24]. Invece la passione è un moto dell'appetito sensitivo. Ora, l'appetito sensitivo può essere antecedente o conseguente rispetto al libero arbitrio. È antecedente quando la passione dell'appetito sensitivo trascina o inclina la ragione e la volontà, come sopra [aa. 1, 2; q. 9, a. 2; q. 10, a. 3] si è spiegato. È conseguente invece quando i moti delle facoltà superiori, per la loro intensità, ridondano sulle facoltà inferiori: infatti la volontà non può muoversi intensamente verso un oggetto senza eccitare una passione nell'appetito sensitivo.

Quindi se consideriamo la passione in quanto precede l'atto peccaminoso, allora è necessario che diminuisca il peccato. Infatti un atto è peccato nella misura in cui è volontario ed è in nostro potere. Ora, una cosa è in nostro potere in forza della ragione e della volontà. Quindi più la ragione e la volontà agiscono per se stesse, senza impulsi di passione, più l'atto è volontario, e in nostro potere. E sotto questo aspetto la passione diminuisce il peccato, riducendone la volontarietà.
– Invece la passione conseguente non diminuisce il peccato, ma piuttosto lo aggrava; o meglio, è un segno della sua gravità, poiché mostra l'intensità del volere nell'atto del peccato. E da questo lato è vero che uno pecca tanto più gravemente quanto più forte è il piacere e la concupiscenza con cui pecca.
Analisi delle obiezioni: 1. La passione è causa del peccato sotto l'aspetto della conversione [alle creature]. Invece la gravità del peccato si considera piuttosto dal lato dell'allontanamento [da Dio]: il quale deriva dalla conversione per accidens, cioè senza intenzione da parte di chi pecca. Ora, non accresce il peccato il crescere delle cause per accidens, ma solo l'accrescersi delle cause per se.
2. Una passione buona conseguente al giudizio della ragione aumenta il merito. Se invece lo precede, in modo che uno è portato ad agire bene più dalla passione che dal giudizio della ragione, allora essa diminuisce la bontà e il valore dell'atto.
3. Sebbene il moto della volontà suscitato dalla passione sia più intenso, tuttavia appartiene alla volontà meno propriamente che se questa fosse stata mossa a peccare dalla sola ragione.

## Articolo 7

Infra, a. 8, ad 3; De Malo, q. 3, a. 10; In 5 Ethic., lect. 13

### Se la passione scusi totalmente dal peccato

Sembra che la passione scusi totalmente dal peccato. Infatti:
1. Tutto ciò che causa un atto involontario scusa totalmente dal peccato. Ma la concupiscenza della carne, che è una passione, causa atti involontari, secondo l'espressione di S. Paolo [Gal 5, 17]: «La carne ha desideri contrari allo spirito, sicché voi non fate quello che vorreste». Quindi la passione scusa totalmente dal peccato.
2. La passione, come si è detto [a. 2], causa l'ignoranza dei casi particolari. Ma l'ignoranza del caso particolare scusa totalmente dal peccato, come spiegammo a suo tempo [q. 19, a. 6]. Quindi la passione scusa totalmente dal peccato.
3. L'infermità dell'anima è più grave di quella del corpo. Ma l'infermità del corpo scusa totalmente dal peccato, come è evidente nel caso dei pazzi furiosi. Quindi molto più scusa la passione, che è un'infermità dell'anima.
In contrario: L'Apostolo [Rm 7, 5] chiama «peccaminose» le passioni solo perché causano i peccati. Il che non avverrebbe se scusassero totalmente dal peccato. Quindi le passioni non scusano totalmente dal peccato.
Dimostrazione: Un atto che nel suo genere è cattivo è scusato totalmente dal peccato solo se viene reso del tutto involontario. Se quindi la passione è tale da rendere del tutto involontario l'atto che la accompagna, allora scusa totalmente dal peccato; altrimenti non lo scusa del tutto.

Ora, su questo argomento si devono considerare due cose. Primo, che un'azione può essere volontaria o per se stessa, come quando la volontà la cerca direttamente, o nella sua causa, quando la volontà ha di mira la causa e non l'effetto, come è evidente nel caso di chi volontariamente si ubriaca. Infatti gli viene imputato ciò che commette nell'ubriachezza come se fosse una cosa volontaria. - Secondo, si deve osservare che una cosa può essere volontaria direttamente o indirettamente: direttamente volontario è ciò che la volontà persegue; indirettamente volontario invece è ciò che la volontà potrebbe impedire, ma non impedisce.

E in base a ciò dobbiamo distinguere. Poiché talora la passione è così forte da togliere totalmente l'uso della ragione: come è evidente nel caso di coloro che impazziscono per amore o per ira. E in questi casi, se la passione da principio fu volontaria, l'atto viene imputato come peccaminoso perché volontario in causa: come si è detto per l'ubriachezza. Se invece la causa non fu volontaria, ma naturale - p. es. perché uno a motivo di una malattia o per altre cause del genere è incorso in una passione che gli ha tolto del tutto l'uso della ragione -, allora i suoi atti sono completamente involontari, e quindi sono scusati totalmente dal peccato.

Talora invece la passione non è tale da togliere del tutto l'uso della ragione. E allora la ragione può eliminare la passione pensando ad altro; oppure può impedirle di conseguire il suo effetto, poiché le membra vengono applicate all'operazione solo col consenso della ragione, come si è visto [q. 17, a. 9]. Perciò una tale passione non scusa totalmente dal peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. 1. L'espressione «sicché voi non fate quello che vorreste» non va riferita agli atti esterni, ma ai moti interiori della concupiscenza: infatti l'uomo [giusto] vorrebbe non provare mai la concupiscenza del male. E lo stesso pensiero è espresso in quell'altro testo [Rm 7, 15]: «Non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto». - Oppure può essere riferita alla volontà precedente lo stato passionale: come appare evidente nei continenti che per la loro concupiscenza finiscono con l'agire contro il loro proposito.

2. L'ignoranza del caso particolare che scusa totalmente dalla colpa è l'ignoranza di circostanze che uno non è in grado di conoscere, pur usando la debita diligenza. Invece la passione causa un'ignoranza della legge nei casi particolari in quanto impedisce l'applicazione delle nozioni universali agli atti particolari. E la ragione, come si è visto [nel corpo], è in grado di reprimerla.

3. L'infermità del corpo è involontaria. Ora, il caso sarebbe analogo se fosse invece volontaria: come si è detto [ib.] a proposito dell'ubriachezza, che è una certa infermità corporale.

## Articolo 8

De Malo, q. 3, a. 10

### Se un peccato di passione possa essere mortale

Sembra che un peccato di passione non possa essere mortale. Infatti:

1. Il peccato veniale si contrappone al mortale. Ora, il peccato di fragilità è veniale, o perdonabile, avendo in se stesso un motivo di perdono. Quindi è

chiaro che il peccato di passione, essendo di fragilità, non può essere mortale.
2. La causa non può essere inferiore all'effetto. Ora, la passione non può essere un peccato mortale: infatti tale peccato non può risiedere nella sensualità, come si è visto [q. 74, a. 4]. Quindi un peccato di passione non può essere mortale.
3. Si è detto [aa. 1, 2] che la passione allontana dalla ragione. Ma spetta alla ragione volgersi a Dio, o scostarsi da lui, commettendo così un peccato mortale. Quindi il peccato di passione non può essere mortale.
In contrario: L'Apostolo [Rm 7, 5] scrive che «le passioni peccaminose si scatenano nelle nostre membra al fine di portare frutti per la morte». Ora, portare frutti per la morte è proprio del peccato mortale. Quindi il peccato di passione può essere mortale.
Dimostrazione: Si è già spiegato [q. 72, a. 5] che il peccato mortale consiste nel volgere le spalle all'ultimo fine, che è Dio: e questo gesto spetta alla deliberazione della ragione, che ha il compito di ordinare al fine. Perciò può capitare che il volgersi dell'anima verso quanto è contrario al fine ultimo non sia peccato mortale solo nel caso in cui la ragione non possa intervenire a deliberare: e ciò avviene nei moti improvvisi. Ma quando per la passione uno passa all'atto peccaminoso, o al consenso deliberato, il fatto non è improvviso. Quindi la ragione può intervenire a deliberare: infatti può reprimere od ostacolare la passione, come si è visto [a. 7; q. 10, a. 3, ad 2]. Per cui, se non interviene, è peccato mortale: e infatti vediamo che per passione si commettono molti omicidi e adulteri.
Analisi delle obiezioni: 1. Un peccato può dirsi veniale o perdonabile in tre modi diversi. Primo, a motivo della causa, e cioè per il fatto che ha una qualche causa di perdono, che diminuisce il peccato: e in questo senso si dice veniale il peccato di fragilità e di ignoranza. Secondo, per il fatto del perdono avvenuto: e così tutti i peccati diventano veniali col pentimento, cioè in forza del perdono ricevuto. Terzo, un peccato può essere veniale nel suo genere, come ad es. le parole oziose. Ora, soltanto quest'ultimo tipo di peccato veniale si contrappone al mortale: invece l'obiezione partiva dal primo.
2. La passione è causa del peccato sotto l'aspetto della conversione. Ma che esso sia mortale, come si è visto [a. 6, ad 1], dipende dall'aspetto dell'allontanamento da Dio, che consegue accidentalmente alla conversione alle creature. Perciò l'argomento non regge.
3. Non sempre la ragione viene impedita totalmente nei suoi atti dalla passione: perciò le rimane il libero arbitrio per aderire a Dio, o per allontanarsi da lui. Se invece venisse tolto completamente l'uso della ragione, allora non ci sarebbe più peccato, né mortale né veniale.

## Quaestio 78
## Prooemium

[36926] Iª-IIae q. 78 pr. Deinde considerandum est de causa peccati quae est ex parte voluntatis, quae dicitur malitia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria, peccare. Secundo, utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Tertio, utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Quarto, utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

ARGOMENTO 78
I PECCATI DI MALIZIA
Consideriamo ora la causa del peccato dalla parte della volontà, che viene detta malizia.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se uno possa peccare per vera malizia, cioè di proposito; 2. Se chi pecca per abito pecchi per malizia; 3. Se chi pecca per malizia pecchi per abito; 4. Se chi pecca per malizia pecchi più gravemente di chi pecca per passione.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 43, q. 1, a. 1; De Malo, q. 2, a. 8, ad 4; q. 3, a. 12; a. 14, ad 7, 8
Se uno possa peccare per vera malizia
Sembra che nessuno pecchi per calcolo, ossia per vera malizia. Infatti:
1. L'ignoranza è l'opposto del calcolo, ossia della vera malizia. Ora, al dire del Filosofo [Ethic. 3, 1], «ogni malvagio è ignorante». E nei Proverbi [14, 22] si legge: «Non errano forse quelli che compiono il male?». Quindi nessuno pecca per malizia.
2. Dionigi [De div. nom. 4] afferma che «nessuno agisce cercando il male». Ma peccare per malizia significa precisamente cercare il male quando si pecca: infatti ciò che è preterintenzionale è come per accidens, e non denomina l'atto. Quindi nessuno pecca per malizia.
3. La malizia è essa stessa un peccato. Se quindi fosse causa di peccato, ne seguirebbe che causa del peccato è un peccato, e così all'infinito: il che è impossibile. Quindi nessuno pecca per malizia.
In contrario: Sta scritto [Gb 34, 27]: «Di proposito si allontanarono da lui, e di tutte le sue vie non si sono curati». Ma allontanarsi da Dio è peccare. Quindi alcuni peccano di proposito, cioè per vera malizia.
Dimostrazione: Come ogni altro essere, l'uomo per natura tende al bene. Perciò il fatto che il suo appetito abbandoni il bene deriva da una corruzione o disordine di qualcuno dei suoi princìpi; come avviene per le anormalità che si riscontrano nelle funzioni degli esseri inferiori. Ora, i princìpi degli atti umani sono l'intelletto e l'appetito, sia razionale, detto volontà, che sensitivo. Perciò, come negli atti umani il peccato può dipendere da un difetto dell'intelletto, quando cioè uno pecca per ignoranza, o da un difetto dell'appetito sensitivo, quando uno pecca per passione, così può dipendere da un difetto della volontà, consistente in un disordine di essa.
Ora, la volontà è disordinata quando ama un bene minore più di un bene maggiore. Dal che deriva che uno preferisce sacrificare il bene meno amato per non perdere quello più amato: come quando uno vuole di proposito il taglio di un arto per conservare la vita, che ama di più. Perciò quando una volontà disordinata ama un bene temporale, come le ricchezze o i piaceri, più dell'ordine della ragione, o della legge divina, o della carità di Dio, o di altre cose del genere, ne segue che preferisce la perdita di un bene spirituale per

godere di un bene temporale. Ora, il male non è altro che la privazione di un bene. Così dunque uno vuole di proposito un male spirituale, che è un male in senso assoluto e che priva del bene spirituale, per poter godere di un bene temporale. Perciò si dice che pecca per malizia, o per calcolo, portando la sua scelta cosciente sul male.

Analisi delle obiezioni: 1. L'ignoranza talora esclude la scienza atta a conoscere che quanto si vuol compiere è un male: e allora si ha un peccato di ignoranza. Talora invece esclude la scienza necessaria per conoscere che questa cosa concreta in questo momento è un male: e ciò avviene nel peccato di passione. Talora infine esclude la scienza necessaria a riconoscere che non si deve tollerare un dato male per raggiungere un determinato bene, lasciando però la conoscenza pura e semplice che si tratta di un male. E questa è l'ignoranza di chi pecca per malizia.

2. Il male non può essere desiderato per se stesso da nessuno, ma può essere voluto per evitare un altro male, o per conseguire un altro bene, come si è visto [nel corpo]. E in questi casi uno preferirebbe conseguire il bene direttamente voluto senza compromettere l'altro bene. Un lussurioso, p. es., vorrebbe godere il piacere senza l'offesa di Dio. Tuttavia, fra le due cose, preferisce incorrere nell'offesa di Dio piuttosto che rinunziare al piacere.

3. La malizia di cui si parla come causa di peccato potrebbe essere la malizia abituale: come insinua il Filosofo [Ethic. 2, 5], il quale denomina malizia l'abito cattivo allo stesso modo in cui chiama virtù l'abito buono.

E in questo senso si dice che uno pecca per malizia in quanto pecca per l'inclinazione del suo abito cattivo. – Ma ci si potrebbe anche riferire alla malizia attuale: o denominando malizia la stessa scelta del male, e allora si direbbe che uno pecca per malizia in quanto pecca scelgliendo il male, oppure denominando malizia una colpa precedente, da cui segue una nuova colpa: come quando uno, mosso dall'invidia, impugna la grazia dei suoi fratelli. E anche allora non è che qualcosa sia causa di se stesso, ma un atto interno è causa di un atto esterno. D'altra parte un peccato può essere causa dell'altro, ma non all'infinito: poiché si deve giungere a un primo peccato che non è causato da altri, come sopra [q. 75, a. 4, ad 3] si è spiegato.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 43, q. 1, a. 2

### Se chiunque pecca per abito pecchi per malizia

Sembra che non tutti quelli che peccano per abito pecchino per malizia. Infatti:

1. Un peccato commesso per malizia è gravissimo. Invece talora per abito si commettono peccati leggeri: come fa chi ha l'abitudine di dire parole oziose. Quindi non tutti i peccati commessi per abitudine sono di malizia.

2. Aristotele [Ethic. 2, 2] insegna che «gli atti derivanti da un abito sono simili agli atti che lo producono». Ora, gli atti che precedono un abito vizioso non [sempre] sono di vera malizia. Quindi non sono di malizia neppure quelli che da esso derivano.

3. Quando uno commette un peccato per malizia, dopo averlo commesso se

ne rallegra, secondo l'espressione dei Proverbi [2, 14]: «Godono nel fare il male, gioiscono dei loro propositi perversi». E questo perché a ciascuno piace il conseguimento di quanto cerca, e l'agire conformemente a quanto è a lui connaturale secondo un abito. Invece chi pecca per abito si rattrista dopo il peccato: infatti, secondo Aristotele [Ethic. 9, 4], «i malvagi, cioè i viziosi, sono pieni di pentimenti». Quindi i peccati fatti per abito non sono di malizia.
In contrario: Si dice che è di malizia un peccato che deriva dalla scelta del male. Ora, come afferma Aristotele [Ethic. 6, 2] a proposito dell'abito virtuoso, ciascuno trova eleggibile l'oggetto a cui è inclinato dal proprio abito.
Quindi un peccato fatto per abito è un peccato di malizia.
Dimostrazione: Non è la stessa cosa peccare avendo un abito e peccare per abito. Infatti non è una necessità usare dell'abito, ma dipende dal volere di chi lo possiede: infatti l'abito viene definito come un'abilità «di cui uno fa uso quando vuole». Come può quindi avvenire che chi ha un abito vizioso faccia un atto di virtù - dato che la ragione non è totalmente corrotta dall'abito cattivo, ma conserva qualcosa di sano da cui deriva la capacità del peccatore di compiere qualcosa di buono -, così può anche capitare che chi possiede un abito vizioso talora non operi servendosi di esso, bensì per una passione che insorge, o per ignoranza. Ogni volta però che si serve dell'abito vizioso pecca necessariamente per malizia. Per chi ha un abito infatti è di per sé amabile ciò che a lui conviene secondo tale abito, dato che in forza della consuetudine e dell'abito la cosa gli è divenuta connaturale come una seconda natura. Ora, ciò che conviene secondo un abito cattivo è un qualcosa che esclude il bene spirituale. Dal che segue che il vizioso, per raggiungere il bene che l'abito reclama, sceglie il male spirituale. Ma questo è un peccato di malizia. Quindi è evidente che chiunque pecca per abito pecca per malizia.
Analisi delle obiezioni: 1. I peccati veniali non escludono il bene spirituale che è la grazia di Dio, ossia la carità. Perciò non sono un male in senso assoluto, ma in senso relativo. Quindi anche l'abito di essi non può dirsi cattivo in senso assoluto, ma solo relativo.
2. Gli atti che derivano dagli abiti sono simili specificamente agli atti che producono gli abiti, ma differiscono da essi quanto a perfezione. E tale è precisamente la differenza tra il peccato commesso per malizia e quello commesso per passione.
3. Quando uno pecca per abito gode sempre di quanto compie per abito. Siccome però può anche non fare uso dell'abito, e meditare su qualcos'altro servendosi della ragione, che non è totalmente corrotta, può anche addolorarsi, quando non fa uso dell'abito, di quanto ha commesso per abito. - Spesso però questi peccatori si affliggono del peccato non perché il peccato dispiaccia loro per se stesso, ma per qualche danno che esso procura.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 43, q. 1, a. 2; In Matth., c. 12
Se chi pecca per malizia pecchi per abito
Sembra che chiunque pecca per malizia pecchi per abito. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 5, 6] afferma che non è di tutti commettere le ingiustizie

come fa l'ingiusto, cioè per scelta, ma solo di chi ne ha l'abito. Ora, si è visto [a. 1] che peccare per malizia è peccare scegliendo il male. Quindi peccare per malizia è solo di chi ha l'abito [peccaminoso].

2. Origene [Per Arch. 1, 3] insegna che «uno non si svuota o crolla a un tratto, ma gradualmente e un po' per volta». Ora, lo svuotamento più grave si ha quando si pecca per malizia. Perciò non capita subito da principio che uno arrivi a peccare per malizia, ma dopo molta pratica, dalla quale può nascere l'abito.

3. Perché uno pecchi per malizia bisogna che la volontà stessa inclini al male che sceglie. Ora, la natura di questa potenza non inclina l'uomo al male, ma piuttosto al bene. Se quindi essa sceglie il male bisogna che ciò derivi da un fatto sopraggiunto, e cioè dalla passione o dall'abito. Ma si è visto [q. 77, a. 3] che quando uno pecca per passione non pecca per malizia, bensì per fragilità. E così quando uno pecca per malizia bisogna che pecchi per abito.

In contrario: L'abito cattivo sta alla scelta del male come l'abito buono sta alla scelta del bene. Ora capita che qualcuno, senza avere l'abito virtuoso, scelga ciò che è conforme alla virtù. Quindi capita pure che uno, senza avere l'abito del vizio, possa scegliere il male: cioè può peccare per malizia.

Dimostrazione: Il rapporto della volontà con il male è diverso da quello che essa ha con il bene. Infatti per sua natura questa potenza tende al bene di ordine razionale come al suo oggetto proprio: per cui si dice che ogni peccato è contro natura. Perciò l'inclinazione della volontà a scegliere il male deve avere un'origine estranea. Talora infatti dipende da un difetto della ragione, come quando uno pecca per ignoranza; talora invece da un impulso dell'appetito sensitivo, come quando uno pecca per passione.

Ma in questi due casi non si pecca per malizia: si pecca invece per malizia solo quando la volontà stessa si volge direttamente al male. E ciò può avvenire in due modi. Primo, in forza di una disposizione corrotta che la inclina al male in modo da renderle il male stesso conveniente e affine, per cui in forza di tale convenienza la volontà tende al male come se fosse un bene: poiché ogni cosa tende per se stessa verso quanto ad essa conviene. Ora, tale disposizione corrotta o è un abito acquisito con l'uso, trasformato poi in una seconda natura, oppure è uno squilibrio patologico dovuto al corpo, come nel caso di chi soffre di inclinazioni naturali verso certi peccati per la corruzione del suo fisico. – Secondo, la volontà può tendere direttamente al male per la rimozione di una remora. Chi p. es. si trattiene dal peccare non per il dispiacere del peccato, ma solo per la speranza della vita eterna o per il timore dell'inferno, qualora venga a mancare la speranza per la disperazione, o il timore per la presunzione, conseguentemente si abbandona al peccato quasi senza alcun freno, cioè per malizia.

Così dunque il peccato di malizia presuppone sempre nell'uomo un qualche disordine, che però non sempre è un abito. Quindi non è necessario che chi pecca per malizia pecchi per abito.

Analisi delle obiezioni: 1. Agire come l'ingiusto non significa solo fare delle ingiustizie con malizia, ma anche farle con piacere, e senza una grave resistenza della ragione. E questo è solo di chi ne ha l'abito.

2. Nessuno decade a un tratto al punto di peccare per malizia, ma si presuppone sempre qualche altra cosa: questa però non sempre è un abito, come si è detto [nel corpo].
3. A inclinare la volontà al male non c'è soltanto la passione, o l'abito, ma vi sono anche altre cose, come si è detto [ib.].
4. [S.c.]. La scelta del male non è paragonabile a quella del bene. Poiché il male non può mai trovarsi senza il bene di natura, mentre il bene può sussistere perfettamente senza il male della colpa.

Articolo 4
In 2 Sent., d. 43, q. 1, a. 4; De Malo, q. 3, a. 13; In 7 Ethic., lect. 8
Se chi pecca per malizia pecchi più gravemente di chi pecca per passione
Sembra che chi pecca per malizia non pecchi più gravemente di chi pecca per passione. Infatti:
1. L'ignoranza scusa dal peccato o in tutto o in parte. Ora, l'ignoranza di chi pecca per malizia è più grave di quella che si trova in chi pecca per passione, poiché chi pecca per malizia ha l'ignoranza degli stessi princìpi, che stando al Filosofo [Ethic. 7, 8] è la più grave: infatti ha un concetto falso del fine, che in campo pratico ha funzione di principio. Perciò chi pecca per malizia è più scusabile di chi pecca per passione.
2. Più forte è la spinta a peccare, minore è il peccato: come è evidente nel caso di chi è gettato nella colpa da un più grave impeto di passione. Ma chi pecca per malizia è spinto dall'abito, che ha più forza della passione. Quindi chi pecca per abito pecca meno di chi pecca per passione.
3. Peccare per malizia significa peccare per la scelta di un male. Ma anche chi pecca per passione sceglie il male. Quindi costui non pecca meno di chi pecca per malizia.
In contrario: Un peccato commesso per calcolo merita per questo una pena più grave, poiché sta scritto [Gb 34, 26 s.]: «Come malvagi li percuote, li colpisce alla vista di tutti, poiché per calcolo si allontanarono da lui». Ora, la pena non viene aggravata che per la gravità della colpa. Quindi il peccato viene aggravato dal fatto che è commesso per calcolo, ossia per malizia.
Dimostrazione: Per tre motivi un peccato di malizia è più grave di un peccato di passione. Primo, perché il peccato, a parità di condizioni, è tanto più grave quanto più il moto peccaminoso appartiene strettamente alla volontà: poiché il peccato consiste principalmente nel volere. Ora, quando si pecca per malizia il moto peccaminoso appartiene più strettamente alla volontà, che da se stessa va verso il male, che non quando si pecca per passione, quasi mossi a peccare da qualcosa di estrinseco. Perciò il peccato risulta aggravato per il fatto che è commesso per malizia; e tanto maggiormente quanto più la malizia è forte. Invece per il fatto che è commesso per passione diminuisce: e tanto più sensibilmente quanto più la passione è violenta.
Secondo, poiché la passione che spinge la volontà al peccato passa presto: e così l'uomo torna subito ai buoni propositi, col pentimento. Invece l'abito, che [d'ordinario] spinge l'uomo a peccare per malizia, è una qualità permanente:

e così chi pecca per malizia rimane più a lungo nel peccato. Per cui il Filosofo [Ethic. 7, 8] paragona l'intemperante, che pecca per malizia, a un malato cronico, mentre paragona l'incontinente, che pecca per passione, a un malato occasionale.
Terzo, in quanto chi pecca per malizia è mal disposto rispetto al fine, che nell'ordine pratico ha funzione di principio. Quindi il suo difetto è più pericoloso di quello di chi pecca per passione, il cui proposito tende al giusto fine, sebbene venga interrotto per un certo tempo dalla passione. Ora, una deficienza nei princìpi è sempre gravissima. Perciò è chiaro che il peccato di malizia è più grave di quello di passione.
Analisi delle obiezioni: 1. L'ignoranza implicita nella cattiva scelta, sulla quale insiste la obiezioni, né scusa né sminuisce il peccato, come si è spiegato sopra [q. 76, aa. 3, 4]. Perciò una maggiore ignoranza di questo genere non sminuisce il peccato.
2. La spinta della passione è come se fosse esterna rispetto alla volontà; invece l'abito piega la volontà dall'interno. Perciò il confronto non regge.
3. Altro è peccare per scelta, altro è peccare scegliendo. Infatti anche chi pecca per passione pecca scegliendo, ma non pecca per scelta: poiché in questo caso la scelta non è il principio primo del peccato, ma è la passione che porta a scegliere quanto non si sceglierebbe senza di essa. Invece chi pecca per malizia sceglie il male direttamente, nel modo che si è visto [a. 1]. Perciò in lui la scelta è la causa o il principio del peccato: per questo si dice che egli pecca per scelta.

## Quaestio 79
## Prooemium

[36960] Iª-IIae q. 79 pr. Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati. Et primo, ex parte Dei; secundo, ex parte Diaboli; tertio, ex parte hominis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit causa peccati. Secundo, utrum actus peccati sit a Deo. Tertio, utrum Deus sit causa excaecationis et obdurationis. Quarto, utrum haec ordinentur ad salutem eorum qui excaecantur vel obdurantur.

## ARGOMENTO 79
## LE CAUSE ESTERNE DEL PECCATO.
## PRIMO, DALLA PARTE DI DIO
Passiamo ora a considerare le cause esterne del peccato. E studieremo questa causalità: primo, dalla parte di Dio; secondo, dalla parte del demonio [q. 80]; terzo, dalla parte dell'uomo [q. 81].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se Dio possa essere causa del peccato; 2. Se l'atto del peccato derivi da Dio; 3. Se Dio sia causa dell'accecamento e dell'indurimento; 4. Se queste cose siano ordinate alla salvezza di coloro che vengono così accecati e induriti.

## Articolo 1
I, q. 48, a. 6; q. 49, a. 2; II-II, q. 6, a. 2; In 2 Sent., d. 34, q. 1, a. 3; d. 37, q. 2, a. 1;

C. G., III, c. 162; De Malo, q. 3, a. 1; In Rom., c. 1, lect. 7

Se Dio possa essere causa del peccato

Sembra che Dio possa essere causa del peccato. Infatti:

1. L'Apostolo scrive [Rm 1, 28]: «Dio li ha abbandonati in balìa di un'intelligenza depravata, sicché commettono ciò che è indegno». E la Glossa [ord. di Agost.] spiega che «Dio opera nei cuori degli uomini inclinando le loro volontà dove vuole, sia al bene che al male». Ora, fare ciò che è indegno e avere la volontà inclinata al male è peccato. Quindi Dio è causa del peccato negli uomini.

2. Sta scritto [Sap 14, 11]: «Le creature di Dio sono divenute un abominio, e scandalo per le anime degli uomini». Ma la tentazione suole anche definirsi un invito a peccare. Dal momento quindi che le creature sono state fatte da Dio, come si è visto nella Prima Parte [q. 44, a. 1; q. 65, a. 1], sembra che Dio sia causa del peccato, provocando gli uomini a peccare.

3. Chi è causa di una causa, è causa anche dei suoi effetti. Ora, Dio è la causa del libero arbitrio, che è la causa del peccato. Quindi Dio è la causa del peccato.

4. Qualsiasi male si contrappone al bene. Ora, alla bontà divina non ripugna che Dio sia causa del male della pena: infatti si legge in proposito in Isaia [45, 7] che Dio «crea il male»; e in Amos [3, 6]: «Avviene forse nella città una sventura che non sia causata dal Signore?». Perciò alla divina bontà non ripugna neppure che Dio sia causa della colpa.

In contrario: Di Dio si legge nella Scrittura [Sap 11, 24]: «Nulla disprezzi di quanto hai creato». Ora, Dio odia il peccato, poiché sta scritto [Sap 14, 9]: «Sono ugualmente in odio a Dio l'empio e la sua empietà». Quindi Dio non è causa del peccato.

Dimostrazione: L'uomo può essere causa del peccato, proprio o altrui, in due modi. Primo, direttamente, piegando la volontà propria, o quella altrui, al peccato. Secondo, indirettamente, cioè non ritraendo qualcuno dal peccato. Per cui si legge in Ezechiele [3, 18]: «Se non dirai all'empio: "Tu morirai", della sua morte io domanderò conto a te». Ora, Dio non può essere direttamente causa del peccato né proprio, né altrui. Poiché ogni peccato avviene per un abbandono dell'ordine che tende a Dio come al proprio fine, mentre Dio, come afferma Dionigi [De div. nom. 1], inclina e volge tutte le cose verso se stesso come all'ultimo fine. Perciò è impossibile che egli causi in sé o in altri l'abbandono dell'ordine che tende verso di lui. Quindi non può essere direttamente causa del peccato.

E neppure può esserlo indirettamente. È vero infatti che Dio non porge ad alcuni l'aiuto efficace per evitare i peccati. Ma tutto questo egli lo fa secondo l'ordine della sua sapienza e giustizia, essendo egli la stessa sapienza e la stessa giustizia. Perciò il fatto che uno pecchi non è imputabile a lui come causa del peccato: come un pilota non può dirsi causa dell'affondamento della nave per il fatto che non la governa, se non quando può e deve governarla. Quindi è chiaro che Dio in nessun modo può essere causa del peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. L'espressione dell'Apostolo trova spiegazione nel contesto. Se infatti Dio abbandona alcuni ai loro reprobi sentimenti significa

che costoro hanno già tali sentimenti volti a fare ciò che non si deve. Perciò si dice che Dio li abbandona ad essi nel senso che non impedisce loro di seguirli: come si direbbe che esponiamo qualcuno [all'offesa] in quanto non lo difendiamo. - Quello poi che S. Agostino scrive nel De Gratia et Libero Arbitrio [21], e che la Glossa riferisce, cioè l'espressione: «Dio inclina la volontà al bene e al male», significa che Dio inclina direttamente la volontà al bene, e la inclina al male in quanto non lo impedisce, come si è detto [nel corpo]. Il che però dipende sempre dai demeriti precedenti.

2. Quando si dice che «le creature di Dio sono divenute un abominio, e scandalo per le anime degli uomini», ciò non va inteso in senso causale, ma consequenziale: infatti Dio non ha fatto le creature per il male degli uomini, ma ciò è derivato dalla loro insipienza. Perciò il testo continua: «e un laccio per i piedi degli stolti», i quali appunto per la loro insipienza usano delle creature per scopi diversi da quelli per cui furono create.

3. Gli effetti della causa seconda vanno attribuiti anche alla causa prima quando derivano da essa in conformità alla sua subordinazione alla causa prima. Ma quando derivano dalla causa seconda in quanto questa si allontana dall'ordine della causa prima, allora non possono venire attribuiti a tale causa. Se un servo, p. es., agisse contro gli ordini del padrone, il suo operato non potrebbe essere fatto risalire al padrone. E similmente non si può far risalire alla causalità di Dio ciò che il libero arbitrio commette contro il comando di Dio.

4. La pena si contrappone al bene di chi viene punito, il quale viene privato di un bene qualsiasi. Invece la colpa si contrappone al bene dell'ordine, che ha di mira Dio: perciò si oppone direttamente alla bontà divina. Quindi non c'è paragone tra la colpa e la pena.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 37, q. 2, a. 2; De Malo, q. 3, a. 2

### Se l'atto del peccato derivi da Dio

Sembra che l'atto del peccato non derivi da Dio. Infatti:

1. S. Agostino [De perf. iust. 2] scrive che «l'atto del peccato non è una realtà [res]». Invece tutto ciò che viene da Dio è una realtà. Quindi l'atto del peccato non deriva da Dio.

2. Si dice che un uomo è causa del peccato solo perché ne causa l'atto: poiché per il resto, al dire di Dionigi [De div. nom. 4], «nessuno agisce cercando il male». Ora Dio, come si è detto [a. prec.], non è causa del peccato. Quindi non è neppure causa dell'atto del peccato.

3. Secondo quanto detto in precedenza [q. 18, a. 5], certi atti sono cattivi e peccaminosi nella loro specie. Ora, chi è causa di una cosa, è causa di ciò che ad essa si addice secondo la sua specie. Se quindi Dio fosse causa dell'atto del peccato verrebbe a essere causa del peccato. Ma ciò è falso, come si è dimostrato [a. prec.]. Quindi Dio non è causa dell'atto del peccato.

In contrario: L'atto del peccato è un moto del libero arbitrio. Ora, come insegna S. Agostino [De Trin. 3, 4], «la volontà di Dio è la causa di ogni mozione». Quindi la volontà di Dio è la causa dell'atto del peccato.

Dimostrazione: L'atto del peccato è un ente, ed è un atto; e sotto questi due aspetti deve a Dio la sua esistenza. Ogni ente infatti, in qualsiasi modo esista, deve derivare dal primo ente, come è dimostrato da Dionigi [De div. nom. 5]. Parimenti ogni azione è causata da una realtà esistente in atto, poiché agisce solo ciò che è in atto; e d'altra parte ogni ente in atto fa risalire la sua causalità al primo atto, cioè a Dio, che è atto in forza della propria essenza. Per cui rimane che Dio è la causa di tutte le azione in quanto tali.
Tuttavia il peccato sta a indicare un ente e un'azione con annesso un difetto. Ora, tale difetto dipende da una causa creata, cioè dal libero arbitrio in quanto decade dall'ordine del primo agente, cioè di Dio. Perciò tale difetto non risale causalmente a Dio, ma al libero arbitrio: come il difetto dello zoppicare risale alla gamba storpiata, e non alla facoltà di locomozione, dalla quale tuttavia viene causato quanto c'è di mozione nello zoppicare. E sotto questo aspetto Dio è causa dell'atto del peccato, ma non del peccato: poiché non è causa del fatto che tale azione sia accompagnata da un difetto.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino in quel testo denomina realtà [res] la sostanza, che è realtà in senso assoluto. In questo senso infatti l'atto del peccato non è una realtà.
2. Alla causalità dell'uomo non si riporta soltanto l'atto, ma anche il difetto di esso: poiché egli non sta sottomesso a chi di dovere, sebbene non sia questo il suo intento principale. Perciò l'uomo è causa del peccato. Invece Dio è causa dell'atto senza esserlo in alcun modo dei difetti che lo accompagnano. Egli quindi non è causa del peccato.
3. Come si è visto in precedenza [q. 18, a. 5, ad 2; q. 54, a. 3, ad 2], gli atti e gli abiti non ricevono la specie dalla privazione, che invece costituisce la ragione del male, ma da un oggetto al quale è connessa tale privazione. Perciò il difetto, di cui neghiamo la derivazione da Dio, appartiene alla specie dell'atto come di riflesso, e non come una differenza specifica.

Articolo 3
In 1 Sent., d. 40, q. 4, a. 2; C. G., III, c. 162; De Verit., q. 24, a. 10; In Matth., c. 13; In Ioan., c. 12, lect. 7; In Rom., c. 9, lect. 3; In 2 Cor., c. 4, lect. 2
Se Dio sia causa dell'accecamento e dell'indurimento
Sembra che Dio non sia causa dell'accecamento e dell'indurimento. Infatti:
1. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 3] insegna che «Dio non è causa del fatto che uno diventi peggiore». Ma l'accecamento e l'indurimento rendono peggiore un uomo. Quindi Dio non ne è causa.
2. S. Fulgenzio [De dupl. praed. 1, 19] afferma che «Dio non fa vendetta di quanto egli compie». Ma Dio fa vendetta del cuore indurito, come si legge [Sir. 3, 25]: «Un cuore indurito alla fine cadrà nel male». Perciò Dio non è causa dell'indurimento.
3. Un medesimo effetto non può essere attribuito a cause contrarie. Ma la causa dell'accecamento, al dire della Scrittura [Sap 2, 21], è la malizia umana: «La loro malizia li ha accecati»; oppure il demonio [2 Cor 4, 4]: «Il dio di questo mondo ha accecato la loro mente incredula»: tutte cause contrarie a Dio. Quindi Dio non è causa dell'accecamento e dell'indurimento.

In contrario: Sta scritto [Is 6, 10]: «Acceca il cuore di questo popolo, fallo duro d'orecchio». E altrove [Rm 9, 18]: «Dio usa misericordia con chi vuole, e indurisce chi vuole».

Dimostrazione: L'accecamento e l'indurimento implicano due cose. La prima è il moto di adesione dell'animo umano al male, e il suo scostarsi dalla luce di Dio. E da questo lato Dio non è causa dell'accecamento e dell'indurimento, come non è causa del peccato. La seconda è la sottrazione della grazia, dalla quale deriva che la mente non sia più illuminata da Dio a vedere rettamente, e il cuore dell'uomo non venga più plasmato a una vita onesta. E da questo lato Dio è causa dell'accecamento e dell'indurimento.

Si deve infatti osservare che Dio è la causa universale dell'illuminazione delle anime, come dice il Vangelo [Gv 1, 9]: «Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo»; come il sole è la causa universale dell'illuminazione dei corpi. In modo diverso però: infatti il sole illumina per necessità di natura, mentre Dio agisce per volontà, seguendo l'ordine della sua sapienza. Ora il sole, sebbene di per sé illumini tutti i corpi, tuttavia se trova un ostacolo in qualche corpo lo lascia nelle tenebre: come accade per una casa le cui finestre sono chiuse. Ma questo oscuramento in nessun modo è causato dal sole, il quale non agisce di suo arbitrio nel non mandare là dentro i suoi raggi, ma è causato soltanto da chi chiude le finestre. Dio invece per sua decisione non manda più la luce della grazia a coloro in cui trova un ostacolo.

Perciò è causa della sottrazione della grazia non soltanto colui che pone l'ostacolo, ma anche Dio, il quale per sua decisione non offre la grazia. E in questo senso Dio è causa dell'accecamento, dell'insensibilità degli orecchi e dell'indurimento del cuore. – Effetti questi che si distinguono secondo le funzioni della grazia, la quale acuisce l'intelligenza col dono della sapienza e rende pieghevole l'affetto col fuoco della carità. E poiché alla conoscenza dell'intelletto giovano specialmente i due sensi della vista e dell'udito, uno dei quali, la vista, serve alla ricerca e l'altro, cioè l'udito, all'apprendimento, conseguentemente per la vista si parla di accecamento, per l'udito di insensibilità e per l'affetto di indurimento.

Analisi delle obiezioni: 1. L'accecamento e l'indurimento come sottrazioni di grazia sono altrettante pene: per cui da questo lato un uomo non diviene peggiore, ma piuttosto, divenuto peggiore con la colpa, incorre in queste conseguenze, come anche negli altri castighi.

2. L'obiezione deriva dall'accecamento considerato sotto l'aspetto di colpa.

3. La malizia causa l'accecamento nel senso che lo merita, come una colpa merita la pena. E anche il demonio produce l'accecamento in questo modo, cioè inducendo alla colpa.

## Articolo 4

In Matth., c. 13; In Ioan., c. 12, lect. 7

### Se l'accecamento e l'indurimento siano sempre ordinati alla salvezza di chi li subisce

Sembra che l'accecamento e l'indurimento siano sempre ordinati alla salvezza di chi li subisce. Infatti:

1. S. Agostino [Enchir. 11] ha scritto che «Dio, essendo sommamente buono, non permetterebbe il male se non potesse da ogni male ritrarre un bene». Perciò molto più Dio ordina al bene il male di cui egli stesso è causa. Ora Dio, come si è visto [a. prec.], è causa dell'accecamento e dell'indurimento. Quindi questi fatti devono essere ordinati alla salvezza di coloro che li subiscono.
2. Come dice la Scrittura [Sap 1, 13], «Dio non gode per la rovina dei viventi ». Invece parrebbe goderne, se non volgesse l'accecamento a loro vantaggio: come si direbbe di un medico che nel somministrare una medicina amara all'infermo non lo facesse per la sua guarigione. Quindi Dio ordina l'accecamento al bene degli accecati.
3. «Dio non fa preferenze di persone», dice la Scrittura [At 10, 34]. Ora, è certo che l'accecamento di alcuni fu ordinato alla loro salvezza: p. es. nel caso di alcuni Giudei i quali, al dire di S. Agostino [Quaest. in Mt 14, su 13, 15], accecati al punto di non credere in Cristo e di ucciderlo, in seguito, come narrano gli Atti [2, 37], pentiti si convertirono. Quindi Dio volge l'accecamento di tutti gli accecati alla loro salvezza.
In contrario: Come ammonisce S. Paolo [Rm 3, 8], non si può fare il male perché ne venga un bene. Ora, l'accecamento è un male. Quindi Dio non acceca nessuno per il suo bene.
Dimostrazione: L'accecamento è un certo preambolo al peccato. Ora, il peccato è ordinato a due cose: alla prima, che è la dannazione, è ordinato per se stesso; alla seconda invece, cioè alla salvezza, è ordinato dalla provvidenza misericordiosa di Dio, in quanto Dio permette che alcuni cadano nel peccato affinché, come dice S. Agostino [De nat. et gratia cc. 27, 28], riconoscendo il loro peccato si umilino e si convertano. Per cui anche l'accecamento per sua natura è ordinato alla dannazione di chi lo subisce, cosicché viene enumerato tra gli effetti della riprovazione; tuttavia per divina misericordia l'accecamento temporaneo è ordinato come una medicina alla salvezza di coloro che lo subiscono. Però questa misericordia non è offerta a tutti gli accecati, ma ai soli predestinati per i quali, come dice S. Paolo [Rm 8, 28], «tutto coopera al bene». Quindi, come insegna S. Agostino [l. cit. nell'ob. 3], per alcuni l'accecamento è ordinato alla salvezza, per altri invece alla dannazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutti i mali che Dio fa o permette sono ordinati a un bene: non sempre però al bene di colui che li subisce, ma talora al bene di altri, o di tutto l'universo. Così Dio ha ordinato il peccato dei tiranni al bene dei martiri, e le pene dei dannati alla glorificazione della sua giustizia.
2. Dio si rallegra della perdizione degli uomini non per la perdizione stessa, ma a motivo della sua giustizia, o per il bene che ne deriva.
3. Per Dio ordinare l'accecamento di alcuni alla loro salvezza è opera di misericordia, mentre ordinare l'accecamento di altri alla loro dannazione è opera di giustizia. Il fatto poi che Dio offra la misericordia ad alcuni e non a tutti non costituisce preferenza di persone, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 23, a. 5, ad 3].
4. [S.c.]. Non si può fare il male della colpa perché ne venga un bene, ma per questo scopo si può benissimo infliggere il male della pena.

Quaestio 80
Prooemium

[36996] Iª-IIae q. 80 pr. Deinde considerandum est de causa peccati ex parte Diaboli. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Diabolus sit directe causa peccati. Secundo, utrum Diabolus inducat ad peccandum interius persuadendo. Tertio, utrum possit necessitatem peccandi inducere. Quarto, utrum omnia peccata ex Diaboli suggestione proveniant.

ARGOMENTO 80
IL DEMONIO COME CAUSA DEL PECCATO
Trattiamo ora della causalità del demonio sul peccato.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il demonio sia causa diretta del peccato; 2. Se il demonio induca a peccare persuadendo dall'interno; 3. Se possa costringere a peccare; 4. Se tutti i peccati derivino dalla suggestione del demonio.

Articolo 1
Supra, q. 75, a. 3; De Malo, q. 3, a. 3
Se il demonio possa essere per l'uomo causa diretta di peccato
Sembra che il demonio possa essere per l'uomo causa diretta di peccato.
Infatti:
1. Il peccato consiste direttamente nell'affetto. Ora, S. Agostino [De Trin. 4, 12] afferma che «il demonio ispira ai suoi affetti malvagi». S. Beda [In At 5, 3] poi insegna che «il demonio trascina l'anima all'affetto del male». E S. Isidoro [Sent. 2, 12] sostiene che «il demonio riempie i cuori degli uomini di occulti desideri». Quindi il demonio è direttamente causa di peccato.
2. S. Girolamo [Contra Iovin. 2] afferma che «come Dio è artefice del bene, così il demonio è artefice del male». Ma Dio è causa diretta del nostro bene. Quindi il demonio è causa diretta dei nostri peccati.
3. Il Filosofo [Ethic. Eudem. 7, 14] dimostra che ci deve essere un principio estrinseco della deliberazione umana. Ora, la deliberazione umana non è soltanto buona, ma è anche cattiva. Come quindi Dio muove a ben deliberare rivelandosi causa diretta del bene, così il demonio spinge l'uomo a deliberare malamente, e diviene in tal modo causa diretta del peccato.
In contrario: S. Agostino [De lib. arb. 1, 11; 3, 1] dimostra che «per nessun'altra cosa la mente umana diviene schiava della sensualità all'infuori della volontà propria». Ma l'uomo diviene schiavo della sensualità solo col peccato. Quindi la causa del peccato non può essere il demonio, ma solo la volontà propria.
Dimostrazione: Il peccato è un atto. Perciò una cosa può essere causa diretta del peccato nel modo in cui può esserlo di un atto. Ora, ciò avviene solo perché tale cosa muove ad agire il principio proprio di tale atto. Ma il principio proprio dell'atto peccaminoso è la volontà, essendo ogni peccato volontario.
Quindi non può essere causa diretta del peccato se non ciò che può muovere

la volontà ad agire. Ma la volontà, secondo le spiegazioni date sopra [q. 9, aa. 1, 4, 6; I, q. 105, a. 4] può essere mossa da due cose soltanto: primo, dall'oggetto, nel senso che l'appetibile conosciuto muove l'appetito; secondo, da ciò che dall'interno inclina la volontà a volere.

Ma sopra [q. 9, aa. 3 ss.] si è visto che questo compito è esclusivo o della volontà stessa, o di Dio. Dio però non può essere causa del peccato, come si è detto [q. 79, a. 1]. Per cui da questo lato rimane che la sola volontà umana è la causa diretta del peccato.

Invece dal lato dell'oggetto è possibile pensare a una triplice mozione della volontà. Primo, dalla parte dell'oggetto stesso presentato: e in questo senso diciamo che il desiderio di mangiare viene eccitato dal cibo. Secondo, dalla parte di chi propone o presenta tale oggetto. Terzo, dalla parte di chi persuade a considerare un bene l'oggetto proposto: poiché anche costui propone in qualche modo alla volontà l'oggetto suo proprio, cioè il bene, vero o apparente.

Perciò col primo tipo di mozione muovono la volontà a peccare le realtà sensibili presentate esternamente; con il secondo e col terzo invece possono spingere al peccato sia il demonio che l'uomo, o presentando qualcosa di appetibile ai sensi, o persuadendo la ragione. Ma in nessuno di questi tre modi una cosa può essere causa diretta del peccato: poiché la volontà non è mossa necessariamente da altri oggetti che non siano l'ultimo fine, come si è visto sopra [q. 10, a. 2; I, q. 105, a. 4]: perciò non è causa efficace del peccato né l'oggetto esterno, né chi lo presenta, né chi se ne fa patrocinatore.

Quindi il demonio è causa del peccato non in maniera diretta ed efficace, ma solo come patrocinatore o presentatore dell'oggetto appetibile.

Analisi delle obiezioni: 1. Tutti i testi citati e altri consimili vanno riferiti al fatto che il demonio sollecita l'affetto al peccato suggerendo o presentando degli oggetti appetibili.

2. Il paragone vale solo nel senso che il demonio è in qualche modo causa dei nostri peccati come Dio è a suo modo causa del nostro bene. Esso però non vale quanto al modo di causare: Dio infatti causa il bene muovendo interiormente la volontà, cosa che il demonio non può fare.

3. Dio è causa o principio universale di tutti i moti interiori dell'uomo, ma che la volontà umana si determini al male dipende direttamente dalla medesima; e inoltre dal demonio in quanto persuade, o propone l'oggetto appetibile.

## Articolo 2

De Malo, q. 3, a. 4

### Se il demonio possa indurre al peccato istigando interiormente

Sembra che il demonio non possa indurre al peccato istigando interiormente. Infatti:

1. I moti interiori sono atti vitali. Ora, un atto vitale può derivare soltanto da un principio intrinseco, anche se si tratta di una funzione dell'anima vegetativa, cioè dell'atto vitale infimo. Quindi il demonio non può istigare l'uomo al male servendosi dei moti interiori.

2. Tutti i moti interiori, secondo l'ordine naturale, derivano dai sensi esterni. Ma produrre qualcosa fuori dell'ordine naturale è solo di Dio, come si disse

nella Prima Parte [q. 110, a. 4]. Quindi il demonio non può produrre nulla nei moti interiori dell'uomo senza la presentazione di oggetti ai sensi esterni.
3. Gli atti interni dell'anima sono l'intendere e l'immaginare. Ma in nessuno di essi il demonio è in grado di agire. Egli infatti, come si è visto nella Prima Parte [q. 111, a. 2, ad 2], non può imprimere le specie nell'intelletto umano. E si dimostra che non può imprimerle neppure nella fantasia: poiché le forme fantastiche, in quanto più spirituali, sono superiori alle forme esistenti nella materia sensibile, che tuttavia il demonio non è in grado di imprimere, come fu dimostrato nella Prima Parte [q. 110, a. 2]. Quindi il demonio non può indurre l'uomo a peccare servendosi dei moti interiori.
In contrario: Stando a questa conclusione il demonio non potrebbe tentare l'uomo se non apparendogli sensibilmente. Il che è falso.
Dimostrazione: L'interno dell'uomo è costituito della parte intellettiva e di quella sensitiva. Ora, l'intellettiva abbraccia l'intelletto e la volontà, e di quest'ultima si è già detto [a. prec.] in che modo il demonio la muova. Invece l'intelletto è mosso essenzialmente da chi lo illumina nella conoscenza della verità: cosa che nell'uomo il demonio non cerca, intendendo piuttosto oscurare la sua ragione per ottenere il consenso al peccato. Ora, questo oscuramento può derivare dalla fantasia e dall'appetito sensitivo. Perciò tutta l'azione interiore del demonio riguarda la fantasia e l'appetito sensitivo, muovendo i quali egli può indurre al peccato. Infatti egli può agire in modo da presentare all'immaginazione delle forme fantastiche; e può agire in modo da eccitare l'appetito sensitivo verso qualche passione.
Nella Prima Parte [q. 110, a. 3] abbiamo infatti dimostrato che gli esseri corporei obbediscono a quelli spirituali quanto al moto locale. Perciò il demonio, se non è tenuto a freno dalla virtù di Dio, è in grado di causare tutto ciò che può derivare dal moto locale dei corpi inferiori. Ora, la rappresentazione di certi fantasmi nell'immaginativa talora dipende dal moto locale. Scrive infatti il Filosofo [De somno et vig. 3] che «quando l'animale dorme, con l'affluire del sangue verso il principio sensitivo affluiscono anche i moti», cioè le impressioni suscitate dagli oggetti sensibili che vengono conservate nelle immagini sensitive, «e muovono il principio conoscitivo», per cui sembra che il principio conoscitivo venga alterato in quel momento dalle realtà esterne. E così tale moto locale degli spiriti e degli umori può essere procurato anche dai demoni, sia in chi dorme, sia in chi veglia: e di qui nasce che uno immagini determinate cose.
Parimenti, in forza di certi moti del cuore e degli spiriti, l'appetito sensitivo viene eccitato a determinate passioni. Perciò il demonio può contribuire anche a questo. E per il fatto che nell'appetito sensitivo sono eccitate certe passioni, avviene che uno percepisce maggiormente il moto o la tendenza sensibile che preme nella maniera suddetta sul principio conoscitivo: poiché, come dice il Filosofo [ib. 2], «chi ama è mosso da ogni piccolo indizio a ripensare alla cosa amata». E dal fatto che la passione è eccitata deriva anche che viene giudicato degno di esecuzione quanto l'immaginazione presenta: poiché a chi è in preda a una passione sembra bene ciò a cui la passione inclina. E in questo modo il demonio può indurre interiormente al peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene gli atti vitali derivino sempre da un principio intrinseco, tuttavia può contribuire ad essi anche qualche causa estrinseca: come anche agli atti dell'anima vegetativa contribuisce il calore esterno, facilitando la digestione.
2. Questa apparizione delle immagini fantastiche non è del tutto estranea all'ordine naturale. E neppure avviene solo per un comando, bensì mediante un moto locale, come si è spiegato [nel corpo].
3. È così risolta anche la terza obiezioni: poiché queste forme sono inizialmente ricevute dai sensi.

Articolo 3
De Malo, q. 3, a. 3, ad 9
Se il demonio possa costringere a peccare
Sembra che il demonio possa costringere a peccare. Infatti:
1. Un potere superiore può imporsi e costringere un potere inferiore. Ora, parlando del demonio la Scrittura [Gb 41, 25] afferma: «Nessuno sulla terra è pari a lui». Quindi egli può costringere l'uomo terrestre a peccare.
2. La ragione umana non può agire che secondo gli oggetti esterni, presentati ai sensi o rappresentati dall'immaginazione: poiché tutta la nostra conoscenza ha origine dai sensi, e «non è possibile l'intellezione senza i fantasmi», come scrive Aristotele [De anima 3, 7]. Ora, abbiamo visto [a. 2] che il demonio ha il potere di muovere la nostra immaginazione, e persino i sensi esterni: infatti S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 12] ha scritto che «tale male», cioè quello dipendente dal demonio, «si insinua attraverso tutte le fessure dei sensi: si presenta nelle figure, si mimetizza nei colori, si armonizza coi suoni, si mescola ai sapori». Perciò il demonio può costringere la ragione umana a peccare.
3. Come dice S. Agostino [De civ. Dei 19, 4], «c'è un peccato quando la carne prova la concupiscenza contro lo spirito». Ma il demonio può causare sia la concupiscenza della carne, sia le altre passioni, secondo le spiegazioni date [a. prec.]. Quindi può costringere a peccare.
In contrario: S. Pietro [1 Pt 5, 8 s.] ha scritto: «Il vostro avversario, il diavolo, come leone ruggente va in giro cercando chi divorare: resistetegli saldi nella fede». Ora, questa ammonizione sarebbe inutile se l'uomo dovesse necessariamente soccombere. Quindi il demonio non può costringere l'uomo a peccare.
Dimostrazione: Con il suo potere il diavolo potrebbe costringere qualcuno a compiere atti che nel loro genere sono peccaminosi, se Dio non lo tenesse a freno; non può tuttavia costringerlo a peccare. E ciò si dimostra col fatto che la non resistenza a ciò che spinge al peccato appartiene alla ragione: il cui uso può essere impedito totalmente [dal demonio] col turbamento dell'immaginazione e dell'appetito sensitivo, come è evidente nel caso degli indemoniati.
Ma in questo caso, essendo impedita la ragione, qualunque cosa uno faccia non gli è imputata a peccato. Se invece la ragione non è impedita del tutto, per quella parte in cui è libera può resistere al peccato, come si è visto sopra [q. 77, a. 7]. È perciò evidente che il demonio non può in alcun modo

costringere l'uomo a peccare.
Analisi delle obiezioni: 1. Non qualsiasi potere superiore all'uomo può muovere la volontà umana, ma Dio soltanto, come si è già spiegato [q. 9, a. 6].
2. Quanto è oggetto del senso e dell'immaginazione non muove necessariamente la volontà, se l'uomo conserva l'uso della ragione. E non sempre questa conoscenza sensitiva è di ostacolo alla ragione.
3. La concupiscenza della carne contro lo spirito, quando la ragione la contrasta, non è peccato, ma occasione di virtù. E il far sì che la ragione non resista non è in potere del demonio. Perciò egli non può costringere a peccare.

Articolo 4
I, q. 114, a. 3; De Malo, q. 3, a. 5
Se tutti i peccati degli uomini dipendano dalla suggestione del demonio
Sembra che tutti i peccati degli uomini dipendano dalla suggestione del demonio. Infatti:
1. Dionigi [De div. nom. 4] afferma che «la moltitudine dei demoni è la causa di tutti i mali per se stessi e per gli altri».
2. Chi pecca mortalmente diviene schiavo del peccato, come leggiamo nel Vangelo [Gv 8, 34]: «Chi fa il peccato è schiavo del peccato». D'altra parte S. Pietro [2 Pt 2, 19] afferma che «uno è schiavo di colui che l'ha vinto». Quindi chi commette il peccato è vinto dal demonio.
3. S. Gregorio [Mor. 4, 3] insegna che il peccato del demonio è irreparabile perché egli cadde senza il suggerimento di nessuno. Perciò se qualche uomo peccasse di proprio arbitrio, senza il suggerimento di nessuno, il suo peccato sarebbe irrimediabile: il che è evidentemente falso. Quindi tutti i peccati umani sono suggeriti dal demonio.
In contrario: Nel De Ecclesiasticis Dogmatibus [82] si legge: «Non tutti i nostri cattivi pensieri sono suscitati dal demonio, ma talora derivano dal moto del nostro libero arbitrio».
Dimostrazione: Il demonio è causa occasionale e indiretta di tutti i nostri peccati in quanto fu lui a indurre il primo uomo a quel peccato dal quale la natura umana fu viziata in modo da rendere noi tutti proclivi alla colpa: come si potrebbe dire che è causa della combustione colui che ha seccato la legna, da cui deriva la sua facilità a bruciare. Direttamente però il demonio non è la causa di tutti i peccati umani, nel senso che li suggerisca tutti. E Origene [Perì arch. 3, 3] lo dimostra dal fatto che, anche se il demonio non esistesse, gli uomini avrebbero ugualmente il desiderio del cibo e dei piaceri venerei, il quale potrebbe essere disordinato se non fosse sotto il controllo disciplinato della ragione, che dipende dal libero arbitrio.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è spiegato [nel corpo], la moltitudine dei demoni è causa di tutti i nostri peccati per le vicende della nostra prima origine.
2. Si diviene schiavi non solo facendosi vincere da qualcuno, ma anche sottomettendosi a lui volontariamente. Ed è così che diviene schiavo del demonio chi pecca di propria iniziativa.

3. Il peccato del demonio fu irreparabile sia perché egli non ebbe suggeritori, sia perché non ebbe alcuna proclività a peccare provocata da una suggestione precedente. Il che non può dirsi di alcun peccato umano.

Quaestio 81
Prooemium

[37029] Iª-IIae q. 81 pr. Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et Diabolus, habet quendam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est. Circa quod tria consideranda occurrunt, primo, de eius traductione; secundo, de eius essentia; tertio, de eius subiecto. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros. Secundo, utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum, per originem in posteros deriventur. Tertio, utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur. Quarto, utrum derivaretur ad illos qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur. Quinto, utrum si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARGOMENTO 81
L'UOMO COME CAUSA DEL PECCATO
Veniamo ora a trattare della causa del peccato dalla parte dell'uomo. Questi, oltre a essere causa dei peccati altrui sollecitando dall'esterno, come fa il diavolo, ha uno speciale modo di causare il peccato mediante l'origine. Perciò dobbiamo parlare del peccato originale. E su questo tema tre sono gli argomenti da esaminare: primo, la trasmissione di questo peccato; secondo, la sua natura [q. 82]; terzo, la sua sede o soggetto [q. 83].
Sul primo argomento si pongono cinque problemi: 1. Se il primo peccato dell'uomo si trasmetta ai discendenti per via di origine; 2. Se tutti gli altri peccati del nostro progenitore, o degli altri antenati, si trasmettano ai posteri per via di origine; 3. Se il peccato originale si trasmetta a tutti coloro che derivano da Adamo mediante il seme; 4. Se si trasmetterebbe a coloro che venissero formati miracolosamente da altre parti del corpo umano; 5. Se il peccato originale si sarebbe trasmesso qualora avesse peccato non l'uomo, ma la donna soltanto.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 30, q. 1, a. 2; d. 31, q. 1, a. 1; C. G.. IV, cc. 50, 51, 52; De Malo, q. 4, a. 1; Comp. Theol., c. 196; In Rom., c. 5, lect. 3
Se il primo peccato del nostro progenitore si trasmetta ai discendenti per via di origine
Sembra che il primo peccato del nostro progenitore non si trasmetta per via di origine. Infatti:
1. Sta scritto [Ez 18, 20]: «Il figlio non sconta l'iniquità del padre». Invece la sconterebbe se da lui ereditasse la colpa. Quindi nessuno contrae un peccato per origine dai propri antenati.
2. Un accidente non si può trasmettere per origine senza la trasmissione del

soggetto: poiché l'accidente non passa da un soggetto all'altro. Ma l'anima razionale, che è il soggetto della colpa, non si trasmette, come si è dimostrato nella Prima Parte [q. 118, a. 2]. Quindi per origine non si può trasmettere alcuna colpa.

3. Tutto ciò che viene trasmesso con l'origine umana è causato dal seme. Ma il seme non può causare il peccato, essendo privo della parte razionale dell'anima, che è la sola possibile causa della colpa. Quindi nessun peccato può essere trasmesso per origine.

4. Ciò che possiede più perfettamente una natura è più efficace nell'operare. Ma un corpo umano perfettamente formato non può macchiare l'anima a cui è unito: altrimenti l'anima non potrebbe mai purificarsi dalla colpa originale finché è unita al corpo. Molto meno, quindi, può macchiare l'anima il seme.

5. Il Filosofo [Ethic. 3, 5] avverte che «nessuno rimprovera coloro che sono turpi per natura, ma coloro che lo sono per accidia e per negligenza». Ora, sono turpi per natura coloro che sono tali in forza della loro origine. Quindi nulla di quanto deriva per origine può essere riprovevole e peccaminoso.

In contrario: L'Apostolo [Rm 5, 12] insegna: «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo». E ciò non può intendersi di una semplice imitazione, poiché sta scritto [Sap 2, 24]: «La morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo». Rimane dunque che il peccato è entrato nel mondo per origine dal nostro progenitore.

Dimostrazione: Si deve ritenere, secondo la fede cattolica, che il primo peccato del primo uomo si trasmette ai discendenti per via di origine. Per cui anche i bambini appena nati vengono portati al battesimo per essere purificati dall'infezione della colpa. La dottrina contraria è invece l'eresia di Pelagio, come risulta da numerosi scritti di S. Agostino.

Ora, nel determinare in che modo il peccato del nostro progenitore possa trasmettersi ai discendenti molti e diversi furono i tentativi. Alcuni infatti, considerando che la sede del peccato è l'anima razionale, sostennero che l'anima stessa si trasmette col seme, in modo che da un'anima infetta deriverebbero anime infette. – Altri invece, respingendo come erronea una simile spiegazione, si sforzarono di chiarire come la colpa del genitore passi nella prole anche senza la trasmissione del'anima partendo dal fatto che così si trasmettono gli stessi difetti fisici: un lebbroso, p. es., genera un figlio lebbroso, e un gottoso genera un gottoso, per una corruzione del seme, sebbene tale corruzione non sia né la lebbra né la gotta. Ora, essendo il corpo proporzionato all'anima, e ridondando sul corpo i difetti dell'anima, e viceversa, essi affermano che in questo stesso modo viene comunicato alla prole un difetto colpevole dell'anima mediante la discendenza del seme, sebbene il seme non sia attualmente il soggetto della colpa.

Ma tutte queste spiegazioni sono insufficienti. Pur ammettendo infatti che certi difetti fisici passano per generazione nella prole – e indirettamente passano così anche dei difetti psichici, data la cattiva disposizione del corpo, come quando da un demente nasce un demente –, tuttavia il contrarre un difetto per generazione esclude la colpa, che è essenzialmente volontaria. Per cui, anche ponendo che l'anima razionale si trasmetta per generazione, per il

fatto stesso che la macchia dell'anima della prole non sarebbe nella sua volontà, perderebbe l'aspetto di colpa esigente una pena: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 3, 5], «nessuno pensa a rimproverare un cieco nato, ma piuttosto ne ha compassione».

Bisogna quindi procedere per un'altra via, ricordando che tutti gli uomini che nascono da Adamo possono essere considerati come un uomo solo, in quanto possiedono la stessa natura ricevuta dal capostipite. Come anche nella convivenza civile tutti quelli che appartengono a una data collettività vengono considerati come un unico corpo, e la collettività intera come un unico uomo.

Porfirio [Isag., De specie] afferma infatti che «per la partecipazione della specie molti uomini sono un uomo solo». Perciò i molti uomini che derivano da Adamo sono come le membra molteplici di un unico corpo. Ora, gli atti di un arto corporeo, di una mano p. es., non sono volontari per la volontà della mano, ma dell'anima che ne è il primo motore. Perciò l'omicidio che la mano commette non è imputato alla mano, se si volesse considerare la mano divisa dal corpo, ma viene imputato ad essa in quanto è una parte dell'uomo, mossa dal primo principio motore dell'uomo stesso.

Perciò il disordine esistente in quest'uomo generato da Adamo non è volontario per la volontà di questo individuo, ma per la volontà del progenitore, il quale muove mediante la generazione tutti quelli che hanno generazione da lui come la volontà dell'anima muove all'operazione tutte le membra. Per cui il peccato che così si trasmette dal nostro progenitore ai suoi discendenti viene detto originale: mentre viene detto attuale il peccato che dall'anima si trasmette a tutte le membra del corpo. E come il peccato attuale commesso da una delle membra non è un peccato di tale arto se non perché tale arto è parte dell'uomo stesso, per cui viene denominato peccato umano, così il peccato originale non è il peccato di una data persona se non in quanto tale persona riceve la natura dal suo progenitore. Infatti viene chiamato anche peccato di natura, secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 2, 3]: «Eravamo per natura meritevoli d'ira».

Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che il figlio non porterà l'iniquità del padre nel senso che non sarà punito per il peccato del padre, a meno che non sia partecipe della colpa. E così accade nel caso nostro: infatti il peccato originale si trasmette di padre in figlio per origine come si trasmette per imitazione quello attuale.

2. Sebbene l'anima non si trasmetta, non potendo la virtù del seme produrre un'anima razionale, tuttavia il seme vi coopera come disposizione. Perciò mediante la virtù del seme si trasmette la natura umana dai genitori ai figli, e con la natura la sua corruzione. Infatti l'individuo che nasce diviene partecipe della colpa del suo progenitore per il fatto che riceve da lui la natura mediante una certa mozione generativa.

3. Sebbene nel seme non si trovi attualmente la colpa, vi si trova però virtualmente la natura umana, alla quale tale colpa si accompagna.

4. Il seme è principio o causa della generazione, che è l'atto proprio della natura destinato alla sua propagazione. Perciò l'anima è contaminata più dal seme che dal corpo completo, che appartiene già a una determinata persona.

5. Un difetto di origine non è riprovevole se chi nasce viene considerato in se

stesso. Può invece esserlo se viene considerato come derivante da un dato principio: come per colpa di qualche antenato alcuni incorrono col nascere nell'ignominia della loro stirpe.

Articolo 2

In 2 Sent., d. 33, q. 1, a. 1; C. G., IV, c. 52; De Malo, q. 4, a. 8; Comp. Theol., c. 197; In Rom., c. 5, lect. 3

Se anche gli altri peccati di Adamo o degli altri antenati più prossimi si trasmettano ai posteri

Sembra che anche gli altri peccati di Adamo o degli altri antenati più prossimi si trasmettano ai posteri. Infatti:

1. Senza una colpa non si può meritare una pena. Ma Dio punisce alcuni per i peccati dei genitori, poiché sta scritto [Es 20, 5]: «Io sono un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione». Del resto anche dalla legge umana, nel delitto di lesa maestà, i figli vengono diseredati per il peccato dei genitori. Quindi anche la colpa degli antenati più prossimi si trasmette ai posteri.

2. È più facile per una cosa trasmettere ciò che ha da se stessa che quanto riceve da altri: il fuoco, p. es., può scaldare meglio dell'acqua calda. Ora, un uomo trasmette per generazione alla prole il peccato ricevuto da Adamo. Quindi a maggior ragione trasmette il peccato che lui stesso ha commesso.

3. Si contrae il peccato originale dal nostro progenitore perché eravamo in lui come nel principio [germinale] della nostra natura, la quale può essere ulteriormente guastata dal peccato, come si legge nell'Apocalisse [22, 11]: «Chi è contaminato si contamini ancora». Quindi i figli contraggono per generazione le colpe dei loro antenati più prossimi come quella dei progenitori.

In contrario: Il bene tende a diffondersi più del male. Ma i meriti degli antenati più prossimi non si trasmettono. Quindi molto meno si trasmettono i peccati.

Dimostrazione: S. Agostino imposta il problema nel suo Enchiridion [cc. 46, 47], lasciandolo insoluto. Ma se uno considera attentamente la ARGOMENTO vede l'impossibilità che si trasmettano per origine i peccati degli altri antenati, o i peccati del nostro progenitore, a eccezione del primo. E il motivo è che l'uomo genera un essere identico nella specie, ma non identico come individuo. Perciò gli elementi che direttamente appartengono all'individuo, come sono le azioni personali e quanto è connesso con quelle, non si trasmettono di padre in figlio: un grammatico, p. es., non trasmette al figlio la conoscenza della grammatica, acquisita col proprio studio. Invece i genitori trasmettono ai figli gli elementi che appartengono alla natura della specie, se non interviene un difetto della natura. Così chi ha gli occhi genera dei figli che ci vedono. Anzi, se la natura è forte, vengono comunicati ai figli anche certi accidenti individuali riguardanti disposizioni naturali: p. es. l'agilità del corpo, la bontà dell'ingegno e altre cose simili; in nessun modo invece quanto è puramente personale, come si è detto.

Ora, come a una persona, così anche alla natura alcune cose possono appartenere in forza di se stessa, in quanto causate dai suoi princìpi, altre invece per un dono di grazia. E in questo modo, come si è detto nella Prima Parte

[q. 100, a. 1], il dono della giustizia originale era come un dono di grazia offerto da Dio a tutta la natura umana nella persona del nostro progenitore. Ma esso fu perduto dal primo uomo col primo peccato. Perciò, come sarebbe stata trasmessa ai discendenti la giustizia originale insieme con la natura, così viene trasmesso anche il disordine opposto. – Invece gli altri peccati attuali, o del nostro progenitore o degli altri antenati, non corrompono la natura nei suoi elementi naturali, ma solo negli elementi personali, ossia accentuano l'inclinazione all'atto. Per cui gli altri peccati non si trasmettono.
Analisi delle obiezioni: 1. Come insegna S. Agostino [Epist. 250], i figli non vengono mai puniti a motivo dei genitori con una pena spirituale se non partecipano alla loro colpa, o per origine o per imitazione: poiché tutte le anime appartengono a Dio direttamente, come dice Ezechiele [18, 4]. Talora però i figli sono puniti da Dio e dagli uomini a motivo dei loro genitori con pene corporali, in quanto il figlio per il suo corpo appartiene al padre.
2. Uno può comunicare meglio quanto possiede da se stesso purché si tratti di realtà comunicabili. Ma i peccati attuali degli antenati più prossimi non sono comunicabili: poiché, come si è visto [nel corpo], sono puramente personali.
3. Il primo peccato guasta la natura umana con un disordine che incide sulla natura; invece gli altri peccati la guastano con disordini che incidono soltanto sulla persona.

Articolo 3
III, q. 27, a. 2; q. 31, a. 8; In 2 Sent., d. 30, q. 1, a. 2; d. 31, q. 1, a. 2; In 3 Sent., d. 3, q. 4, a. 3, sol. 1; In 4 Sent., d. 43, q. 1, a. 4, sol. 1, ad 3; C. G., IV, cc. 50 s., 83; De Malo, q. 4, a. 6; Quodl., 6, q. 5, a. 1; In Psalm. 50; In Rom., c. 5, lect. 3
Se il peccato di Adamo si trasmetta per via di origine a tutti gli uomini
Sembra che il peccato di Adamo non si trasmetta per via di origine a tutti gli uomini. Infatti:
1. La pena del peccato originale è la morte. Ora, non tutti quelli che derivano dal seme di Adamo muoiono: infatti quelli che saranno vivi alla venuta del Signore non moriranno mai, poiché S. Paolo [1 Ts 4, 15] afferma: «Noi, che saremo ancora in vita alla venuta del Signore, non avremo alcun vantaggio su quelli che sono morti». Perciò costoro non contraggono il peccato originale.
2. Nessuno può dare ciò che non ha. Ma un uomo battezzato non ha il peccato originale. Quindi non lo trasmette alla sua prole.
3. Come scrive S. Paolo [Rm 5, 15 ss.], il dono di Cristo è più grande del peccato di Adamo. Ma il dono di Cristo non è comunicato a tutti gli uomini. Quindi neppure il peccato di Adamo.
In contrario: S. Paolo scrive [Rm 5, 12 Vg]: «La morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché in lui tutti peccarono».
Dimostrazione: Secondo la fede cattolica si deve ritenere fermamente che tutti gli uomini discendenti da Adamo, con la sola eccezione di Cristo, contraggono il peccato originale: altrimenti non tutti avrebbero bisogno della redenzione di Cristo; il che è falso. E ciò si dimostra col fatto, già notato in precedenza [a. 1], che dal peccato del nostro progenitore si trasmette nei discendenti la

colpa originale come dalla volontà dell'anima, attraverso la mozione delle membra, si trasmette alle membra del corpo il peccato attuale. Ora, è evidente che il peccato attuale può trasmettersi a tutte le membra capaci di subire la mozione della volontà. Per cui anche il peccato originale si trasmette a tutti quelli che da Adamo subiscono il moto della generazione.

Analisi delle obiezioni: 1. L'opinione più probabile e comune afferma che tutti coloro che si troveranno alla venuta del Signore moriranno per poi risorgere quasi subito, come vedremo meglio nella Terza Parte [Suppl. q. 78, a. 1, ob. 3]. – E se anche fosse vera l'opinione contraria, riferita da S. Girolamo [Epist. 119], secondo la quale quei superstiti non morirebbero affatto, si risponde dicendo che sebbene costoro non subiscano la morte, tuttavia ne contraggono il debito, che però Dio condona, come può condonare la pena anche dei peccati attuali.

2. Il battesimo toglie il peccato originale quanto alla colpa, poiché l'anima nella parte superiore ricupera la grazia, ma il peccato originale rimane in atto quanto al fomite, che è il disordine delle parti inferiori dell'anima e dello stesso corpo: ora, la generazione spetta al corpo, non allo spirito. Perciò i battezzati trasmettono il peccato originale: infatti essi non generano in quanto rinnovati dal battesimo, bensì in quanto conservano ancora qualche elemento decadente del primo peccato.

3. Come il peccato di Adamo si trasmette a tutti quelli che da Adamo sono generati corporalmente, così la grazia di Cristo si trasmette a tutti coloro che da lui sono rigenerati spiritualmente con la fede e col battesimo; e non solo per togliere il peccato di Adamo, ma anche per togliere i peccati attuali, e introdurre nella gloria.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 31, q. 1, a. 2, ad 3; d. 33, q. 1, a. 1, ad 5; In 3 Sent., d. 2, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 2; De Malo, q. 4, a. 7

### Se un uomo formato miracolosamente da un corpo umano contrarrebbe il peccato originale

Sembra che se uno venisse formato miracolosamente da un corpo umano contrarrebbe anch'egli il peccato originale. Infatti:

1. La Glossa [ord. su Gen 4, 1] afferma che «nei lombi di Adamo tutta la posterità fu corrotta poiché questa nel paradiso non aveva cominciato a separarsi, ma cominciò a farlo in seguito in terra d'esilio». Ora, se un uomo venisse formato in tal modo, la sua carne verrebbe separata in luogo d'esilio. Perciò contrarrebbe il peccato originale.

2. Il peccato originale viene causato in noi in quanto l'anima viene contaminata dal corpo. Ma nell'uomo tutto il corpo è infetto. Quindi da qualunque parte del corpo venisse formato un uomo, la sua anima verrebbe contaminata dal peccato originale.

3. Il peccato originale si propaga da Adamo in tutti perché tutti erano in lui nell'atto del peccato. Ma quelli che venissero formati da un corpo umano sarebbero stati anch'essi in Adamo. Quindi dovrebbero contrarre anch'essi il peccato originale.

In contrario: Costoro non si sarebbero trovati in Adamo «secondo la ragione seminale», che secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 10, cc. 18, 20] è la causa unica della trasmissione del peccato originale.
Dimostrazione: Si è già detto [aa. 1, 3] che il peccato originale si trasmette dal nostro progenitore ai discendenti in quanto questi in forza della generazione ne sentono l'influsso: come le membra subiscono l'influsso dell'anima nel peccato attuale. Ora, l'influsso causale si esercita sulla generazione solo mediante la virtù attiva del generante. Per cui contraggono il peccato originale solo quanti discendono da Adamo mediante questa virtù attiva, che originariamente deriva da Adamo; e ciò significa discendere da lui secondo la ragione seminale: infatti la ragione seminale non è altro che la virtù attiva nella generazione. Ora, se uno venisse formato da un corpo umano per virtù divina, manifestamente la virtù attiva non deriverebbe da Adamo. Quindi costui non contrarrebbe il peccato originale: come non sarebbe un peccato umano l'atto delle mani se queste fossero mosse non dalla volontà dell'uomo, ma da un agente estrinseco.
Analisi delle obiezioni: 1. Adamo non venne a trovarsi in terra d'esilio se non dopo il peccato. Perciò la colpa originale si propaga in quelli che egli raggiunge con la generazione attiva non per il luogo d'esilio, ma per il suo peccato.
2. Il corpo non contamina l'anima se non in quanto principio attivo nella generazione, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
3. Chi venisse formato da carne umana sarebbe stato in Adamo «secondo la sostanza corporea», ma non secondo la ragione seminale, come si è detto [ib.]. Quindi non contrarrebbe il peccato originale.

Articolo 5
In 2 Sent., d. 31, q. 1, a. 2, ad 4; In 4 Sent., d. 1, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 1; De Malo, q. 4, a. 7, ad 4, 5; In Rom., c. 5, lect. 3, In 1 Cor., c. 15, lect. 3
Se peccando Eva, e non Adamo,
i figli avrebbero contratto il peccato originale
Sembra che peccando Eva, e non Adamo, i figli avrebbero contratto il peccato originale. Infatti:
1. Si contrae il peccato originale dai nostri antenati in quanto già si esisteva in essi, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 5, 12 Vg]: «In lui tutti peccarono ». Ora, un uomo preesiste nella madre come nel padre. Quindi egli contrae il peccato originale dal peccato della madre come da quello del padre.
2. Se avesse peccato Eva e non Adamo, i figli sarebbero nati ugualmente passibili e mortali: infatti, al dire del Filosofo [De gen. animal. 2, 4], «la madre fornisce la materia nella generazione», e d'altra parte la morte, come qualsiasi passibilità, deriva dalle condizioni della materia. Ma la passibilità e la morte sono una pena del peccato originale. Se quindi avesse peccato Eva e non Adamo, i figli avrebbero ugualmente contratto il peccato originale.
3. Il Damasceno [De fide orth. 3, 2] insegna che «lo Spirito Santo ha prevenuto la Vergine», da cui senza peccato originale doveva nascere il Cristo,

«purificandola». Ora, tale purificazione non sarebbe stata necessaria se la macchia del peccato originale non derivasse dalla madre. Per cui, anche se Adamo non fosse caduto nella colpa, sarebbe bastato il peccato di Eva perché i figli contraessero il peccato originale.
In contrario: L'Apostolo [Rm 5, 12] scrive: «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo». Ora, se la donna trasmettesse il peccato originale nei figli bisognava dire piuttosto che vi è entrato per opera dei due, avendo peccato entrambi; o addirittura per opera della donna, che fu la prima a cadere. Quindi il peccato originale non è trasmesso ai figli dalla madre, ma dal padre.
Dimostrazione: La Analisi di questo problema dipende da quanto abbiamo già detto. Si è visto infatti [a. 1] che il peccato originale viene trasmesso da Adamo in quanto questi influisce sulla generazione dei figli: per cui si è concluso [a. prec.] che se uno venisse prodotto solo materialmente da un corpo umano non contrarrebbe il peccato originale. Ora è noto, secondo la dottrina dei filosofi [cf. ob. 2], che nella generazione il principio attivo è dal padre, mentre la madre somministra la materia. Per cui il peccato originale non viene contratto dalla madre, ma dal padre. Se quindi soltanto Eva avesse peccato, e non Adamo, i figli non avrebbero contratto il peccato originale.
Se invece avesse peccato Adamo, e non Eva, l'avrebbero contratto.
Analisi delle obiezioni: 1. Il figlio preesiste nel padre come in un principio attivo, nella madre invece come in un principio materiale e passivo. Perciò il paragone non regge.
2. Alcuni pensano che se avesse peccato Eva e non Adamo i figli sarebbero stati immuni dalla colpa, ma soggetti alla morte e a tutte le passibilità dovute alle condizioni della materia, somministrata dalla madre, non come ad altrettante pene, bensì come a difetti naturali. – Ma la cosa non convince. Infatti l'immortalità e l'impassibilità dello stato primitivo non dipendevano dalla condizione della materia, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 97, a. 1; a. 2, ad 4], ma dalla giustizia originale, che sottometteva [pienamente] il corpo all'anima, finché l'anima era sottomessa a Dio. Ora, la mancanza della giustizia originale è il peccato originale. Se quindi col peccato di Eva senza quello di Adamo il peccato originale non si fosse trasmesso nei posteri, è chiaro che nei figli non sarebbe mancata la giustizia originale. E così non ci sarebbe stata in essi la passibilità e la necessità di morire.
3. La purificazione previa della beata Vergine non era richiesta per scongiurare la trasmissione del peccato originale, ma perché era necessario che la Madre di Dio splendesse del massimo candore. Infatti nessun essere è degno ricettacolo di Dio se non è puro, secondo l'espressione del Salmo [92, 5]: «La santità si addice alla tua casa, Signore».

## Quaestio 82
## Prooemium

[37074] Iª-IIae q. 82 pr. Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum originale peccatum sit habitus. Secundo,

utrum sit unum tantum in uno homine. Tertio, utrum sit concupiscentia. Quarto, utrum sit aequaliter in omnibus.

ARGOMENTO 82
LA NATURA DEL PECCATO ORIGINALE
Passiamo a considerare la natura del peccato originale.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il peccato originale sia un abito; 2. Se sia un unico peccato per ogni uomo; 3. Se si identifichi con la concupiscenza; 4. Se sia uguale in tutti.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 30, q. 1, a. 3, ad 2; De Malo, q. 4, a. 2, ad 4
Se il peccato originale sia un abito
1. Il peccato originale, come dice S. Anselmo [De conc. virg., cc. 2, 3, 17], è la carenza della giustizia originale: perciò è una privazione. Ma la privazione è l'opposto dell'abito. Quindi il peccato originale non è un abito.
2. Il peccato attuale ha più di quello originale l'aspetto di colpa, in quanto maggiormente volontario. Eppure l'abito dei peccati attuali non ha natura di colpa: altrimenti un uomo peccherebbe anche dormendo. Quindi nessun abito originale ha carattere di colpa.
3. Nel male l'abito è sempre preceduto da qualche atto: infatti gli abiti cattivi non sono infusi, ma acquisiti. Ora, nessun atto può precedere il peccato originale. Quindi il peccato originale non è un abito.
In contrario: S. Agostino [De bapt. puer. 1, 39] insegna che in forza del peccato originale i bambini hanno propensione alla concupiscenza, sebbene non la sentano in maniera attuale. Ma una propensione rivela l'esistenza di un abito. Quindi il peccato originale è un abito.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 49, a. 4; q. 50, a. 1], l'abito può essere di due tipi. Primo, ci sono gli abiti [operativi] che dispongono le facoltà ad agire, come le scienze e le virtù: e in questo senso il peccato originale non è un abito.
– Secondo, l'abito può essere la disposizione di certe nature, composte di elementi molteplici, secondo la quale esse si rapportano bene o male riguardo a qualcosa; specialmente se questa disposizione diviene una seconda natura: il che è evidente nel caso della malattia e della salute. E in questo senso il peccato originale è un abito. Infatti esso è una disposizione disordinata derivante dal turbamento di quell'armonia che costituiva la giustizia originale: esattamente come la malattia del corpo è una certa sua disposizione disordinata, che turba l'equilibrio costitutivo della salute. Perciò si dice che il peccato originale è «una malattia della natura».
Analisi delle obiezioni: 1. Come nell'infermità fisica c'è l'aspetto di privazione, in quanto essa toglie l'equilibrio della salute, e c'è quello di entità positiva, in quanto essa implica degli umori mal disposti, così anche nel peccato originale c'è la privazione della giustizia originale e insieme c'è la cattiva disposizione delle facoltà dell'anima. Perciò esso non è una pura privazione, ma un abito corrotto.
2. Il peccato attuale è un disordine dell'atto; invece il peccato originale,

essendo un peccato di natura, è una disposizione disordinata della natura stessa, e ha l'aspetto di colpa in quanto deriva da Adamo, come si è visto [q. 81, a. 1]. Ora, questa disposizione disordinata della natura si presenta come un abito, mentre non può essere un abito la cattiva disposizione di un atto. E così può essere un abito il peccato originale, e non invece quello attuale.

3. L'obiezione argomenta partendo dall'abito operativo, ma il peccato originale non può essere un abito di questo tipo; sebbene anche dal peccato originale derivi, non direttamente, ma indirettamente, una certa inclinazione ad atti disordinati, in quanto esso rimuove l'ostacolo, cioè la giustizia originale, che impediva i moti disordinati: come anche dalla malattia corporale segue indirettamente l'inclinazione a moti corporali disordinati. E non si deve nemmeno dire che il peccato originale è un abito infuso, o acquisito con qualche atto personale, a eccezione di quello di Adamo, ma che è innato per l'origine viziata.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 33, q. 1, a. 3; expos.; De Malo, q. 4, a. 8, ad 1; In Psalm. 31, 50; In Rom., c. 4, lect. 1; c. 5, lect. 3

### Se in ogni uomo ci siano più peccati originali

Sembra che in ogni uomo ci siano più peccati originali. Infatti:

1. Scrive il Salmista [50, 7]: «Ecco, nelle iniquità sono stato generato, nei peccati mi ha concepito mia madre». Ora, il peccato in cui l'uomo viene concepito è il peccato originale. Quindi in ogni uomo ci sono più peccati originali.

2. Un identico abito non può inclinare ad atti contrari: infatti l'abito inclina come la natura, che tende a un effetto unico. Invece il peccato originale, anche in un individuo particolare, spinge a peccati diversi e contrari. Quindi il peccato originale non è un abito unico, ma molteplice.

3. Il peccato originale inquina tutte le potenze dell'anima. Ma le varie potenze dell'anima sono sedi distinte di peccato, come sopra [q. 74] sì è spiegato. Non potendo quindi un unico peccato risiedere in soggetti diversi, sembra che il peccato originale non sia unico, ma molteplice.

In contrario: Sta scritto [Gv 1, 29]: «Ecco l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo». Ed è detto al singolare poiché, come spiega la Glossa [ord.], «il peccato del mondo», cioè il peccato originale, è uno solo.

Dimostrazione: In ogni uomo c'è un unico peccato originale. E lo si può dimostrare in due modi. Primo, partendo dalla causa del peccato originale. Infatti sopra [q. 81, a. 2] sì è visto che si trasmette ai posteri solo il primo peccato del nostro progenitore. Perciò in ogni uomo il peccato originale è numericamente unico; e in tutti gli uomini è unico per analogia [di attribuzione], in quanto ha come punto di riferimento un unico primo principio.

Secondo, partendo dalla stessa natura del peccato originale. Infatti in ogni disposizione disordinata l'unità specifica viene desunta dalla parte della causa, mentre l'unità numerica viene desunta dal soggetto. Il che è evidente nel caso delle infermità fisiche. Infatti tante sono specificatamente le infermità quante sono le cause da cui derivano: p. es. l'eccesso di caldo o di freddo,

le affezioni dei polmoni, del fegato e così via. Ma una malattia specificatamente unica non può essere che unica in un determinato individuo. Ora, la causa di quella cattiva disposizione che si dice peccato originale è una soltanto, cioè la privazione della giustizia originale, da cui fu distrutta la sottomissione a Dio dell'anima umana. Perciò il peccato originale è specificatamente unico. E non può essere che numericamente unico in ogni uomo; mentre in uomini distinti è unico specificamente e per analogia [di attribuzione], ma numericamente molteplice.

Analisi delle obiezioni: 1. In quel testo si parla al plurale di peccati secondo l'uso della Sacra Scrittura, in cui spesso il plurale sostituisce il singolare; come quando si dice nel Vangelo [Mt 2, 20]: «Sono morti coloro che attentavano alla vita del bambino». Oppure perché nel peccato originale preesistono virtualmente tutti i peccati attuali come nel loro principio: per cui è un peccato virtualmente molteplice. O anche perché nel peccato di Adamo, trasmesso per via di origine, molti erano i traviamenti: cioè la superbia, la disobbedienza, la gola e altro ancora. Oppure si vuole alludere alla contaminazione delle varie potenze dell'anima dovuta al peccato originale.

2. Un abito, di per sé e direttamente, cioè in forza della sua forma, non può inclinare le facoltà verso cose contrarie. Può tuttavia farlo indirettamente e per accidens, cioè in quanto elimina un ostacolo: come spezzata l'armonia di un corpo misto i vari elementi tendono verso luoghi naturali contrari. E similmente, spezzata l'armonia della giustizia originale, le varie potenze dell'anima si dirigono verso oggetti disparati.

3. Il peccato originale contamina le diverse potenze dell'anima in quanto sono parti di un tutto: esattamente come la giustizia originale le guidava come un tutto unico. Perciò il peccato originale è uno soltanto. Come è unica la febbre di un paziente, sebbene siano diverse le membra del corpo che ne sono colpite.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 30, q. 1, a. 3; expos.; d. 31, q. 2, a. 1, ad 3; d. 32, q. 1, a. 1, ad 1, 3, 4; De Malo, q. 3, a. 7; q. 4, a. 2

### Se il peccato originale si identifichi con la concupiscenza

Sembra che il peccato originale non sia la concupiscenza. Infatti:

1. Come insegna il Damasceno [De fide orth. 2, 4; 4, 20], tutti i peccati sono contro natura. La concupiscenza invece è secondo natura, poiché è l'atto del concupiscibile, che è una facoltà naturale. Quindi il peccato originale non si identifica con la concupiscenza.

2. Col peccato originale nascono in noi «le passioni peccaminose», come afferma l'Apostolo [Rm 7, 5]. Ora, oltre alla concupiscenza ci sono molte altre passioni, come si è detto [q. 23, a. 4]. Perciò il peccato originale non va identificato più con la concupiscenza che con le altre passioni.

3. Il peccato originale guasta tutte le facoltà dell'anima, come si è notato [a. prec., ob. 3]. Ma al dire del Filosofo [Ethic. 10, 7] la facoltà più alta è l'intelletto. Quindi il peccato originale è più ignoranza che concupiscenza.

In contrario: S. Agostino [Retract. 1, 15] insegna: «La concupiscenza è il

reato del peccato originale».
Dimostrazione: Ogni cosa riceve la specie dalla propria forma. Ma si è detto sopra [a. prec.] che il peccato originale desume la sua specie dalla propria causa. Perciò è necessario desumere la parte formale di questo peccato dalla sua causa. Ora, le cause degli opposti sono opposte fra di loro. Quindi per definire la causa del peccato originale si deve osservare la causa della giustizia originale, che è il suo opposto. Ora, tutto l'ordine della giustizia originale si doveva al fatto che la volontà umana era sottomessa a Dio. Sottomissione che avveniva principalmente attraverso la volontà, che ha il compito di muovere tutte le altre facoltà verso il fine, come si è detto [q. 9, a. 1]. Per cui la volontà, con il suo allontanamento da Dio, trasmise il disordine a tutte le altre facoltà dell'anima.
Così dunque la privazione della giustizia originale, che assicurava la sottomissione della volontà a Dio, è la parte formale del peccato d'origine, mentre tutto il disordine delle altre facoltà ne è come l'elemento materiale. Ora, quest'ultimo disordine consiste soprattutto nel fatto che queste facoltà si volgono disordinatamente ai beni transitori: e tale disordine con nome generico può essere detto concupiscenza. Perciò il peccato originale materialmente è la concupiscenza, formalmente invece è la mancanza della giustizia originale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'appetito concupiscibile nell'uomo è per natura sotto il governo della ragione. Perciò la concupiscenza in tanto è naturale per l'uomo in quanto è secondo l'ordine della ragione. Quando invece passa tali limiti, è contro natura per l'uomo. E questa è la concupiscenza del peccato originale.
2. Come si è già spiegato [q. 25, a. 2], tutte le passioni dell'irascibile derivano da quelle del concupiscibile, che sono più importanti. E tra queste abbiamo notato che la concupiscenza è la più veemente e la più sentita, come si è visto [ib., a. 2, ad 1]. Perciò nella concupiscenza sono incluse in qualche modo tutte le altre passioni, che vengono attribuite ad essa data la sua preminenza.
3. In ordine al bene il primo posto spetta all'intelletto e alla ragione, ma in ordine al male la priorità va alla parte inferiore dell'anima, che annebbia e trascina la ragione, come si è visto sopra [q. 77, aa. 1, 2; q. 80, a. 2]. Perciò è più giusto affermare che il peccato originale è la concupiscenza piuttosto che l'ignoranza; sebbene anche l'ignoranza sia tra i difetti materiali del peccato originale.

## Articolo 4
In 2 Sent., d. 32, q. 1, a. 3
### Se il peccato originale sia uguale in tutti
Sembra che il peccato originale non sia uguale in tutti. Infatti:
1. Il peccato originale, come si è detto [a. prec.], è la concupiscenza disordinata. Ma non tutti sono ugualmente portati alla concupiscenza. Quindi il peccato originale non è uguale in tutti.
2. Il peccato originale è una disposizione disordinata dell'anima, come la malattia lo è del corpo. Ma la malattia può avere dei gradi. Perciò deve averli anche il peccato originale.

3. S. Agostino [De nupt. et concup. 1, cc. 23, 24] insegna che «la libidine trasmette il peccato originale nella prole». Ora, avviene che la libidine è più forte in uno che in un altro nell'atto della generazione. Quindi il peccato originale in uno può essere maggiore che in un altro.
In contrario: Si è detto sopra [q. 81, a. 1] che il peccato originale è un peccato di natura. Ma la natura è uguale in tutti. Quindi anche il peccato originale.
Dimostrazione: Nel peccato originale bisogna distinguere due aspetti: la privazione della giustizia originale e la relazione di tale privazione al peccato del nostro progenitore, dal quale essa deriva in forza di una generazione viziata. Ora, quanto al primo aspetto il peccato originale non può avere gradazioni: poiché il dono della giustizia originale è stato sottratto per intero; e sopra [q. 73, a. 2] si è visto che le privazioni totali, come la morte e le tenebre, non ammettono gradazioni. E lo stesso si dica quanto al secondo aspetto: tutti infatti abbiamo un'identica relazione al primo principio della nostra origine viziata, dal quale il peccato originale prende l'aspetto di colpa, dato che le relazioni non ammettono gradazioni. Perciò il peccato originale non può trovarsi in uno più che in un altro.
Analisi delle obiezioni: 1. Spezzato il vincolo della giustizia originale, che abbracciava in un certo ordine tutte le potenze dell'anima, ciascuna di queste si abbandona al proprio impulso: e in modo tanto più veemente quanto più la potenza è forte. Ora, avviene che certe potenze dell'anima, per la diversa complessione fisica, sono più forti in uno che in un altro. Perciò che uno sia inclinato alla concupiscenza più di un altro non è a motivo del peccato originale - poiché in tutti è spezzato ugualmente il vincolo della giustizia originale, e tutte le parti inferiori dell'anima sono lasciate a se stesse -, ma dipende dalla diversa disposizione delle potenze, come si è detto.
2. La malattia del corpo non ha in tutti una causa identica, anche se è della medesima specie: p. es. in una febbre dovuta alla putrefazione della bile la putrefazione può essere maggiore o minore, e più vicina o più lontana rispetto al centro vitale. Invece la causa del peccato originale è uguale per tutti. Perciò il paragone non regge.
3. La libidine che trasmette il peccato originale nella prole non è la libidine in atto: poiché anche se per divina virtù si concedesse a qualcuno di non sentire alcuna libidine disordinata nell'atto della generazione, costui trasmetterebbe ugualmente il peccato originale nella prole. La libidine suddetta va invece intesa come uno stato abituale, in quanto l'appetito sensitivo, spezzato il vincolo della giustizia originale, non è sotto il controllo della ragione. E questa libidine è uguale in tutti.

## Quaestio 83
## Prooemium

[37107] Iª-IIae q. 83 pr. Deinde considerandum est de subiecto originalis peccati. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum subiectum originalis peccati per prius sit caro vel anima. Secundo, si anima, utrum per essentiam aut per potentias suas. Tertio, utrum voluntas per prius

sit subiectum peccati originalis quam aliae potentiae. Quarto, utrum aliquae potentiae animae sint specialiter infectae, scilicet generativa, vis concupiscibilis et sensus tactus.

ARGOMENTO 83
IL SOGGETTO DEL PECCATO ORIGINALE
Dobbiamo ora considerare il soggetto del peccato originale.
Si pongono sull'argomento quattro quesiti: 1. Se il soggetto del peccato originale sia il corpo o l'anima; 2. Dato che lo sia l'anima, se lo sia nella sua essenza o nelle sue potenze; 3. Se il peccato originale risieda più nella volontà che nelle altre potenze; 4. Se alcune facoltà, cioè la potenza generativa, il concupiscibile e il senso del tatto, ne siano particolarmente infette.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 18, q. 2, a. 1, ad 3; d. 30, q. 1, a. 2, ad 4; d. 31, q. 1, a. 1, ad 2, 4; d. 33, q. 1, a. 3, ad 4; De Malo, q. 4, a. 3
Se il soggetto del peccato originale sia il corpo o l'anima
Sembra che il peccato originale risieda più nel corpo che nell'anima. Infatti:
1. Il contrasto fra la carne e lo spirito deriva dal peccato originale. Ma la radice di questo contrasto è nel corpo, come risulta evidente dalle parole di S. Paolo [Rm 7, 23]: «Nelle mie membra vedo un'altra legge che muove guerra alla legge della mia mente». Perciò il peccato originale risiede principalmente nel corpo.
2. Una qualità si trova più nella causa che negli effetti: il calore, p. es., è più nel fuoco che scalda che nell'acqua riscaldata. Ora, l'anima viene contaminata col peccato originale dal seme corporeo. Quindi il peccato originale si trova più nel corpo che nell'anima.
3. Noi contraiamo il peccato originale dal nostro progenitore in quanto eravamo in lui secondo la ragione seminale. Ma in lui non c'era la nostra anima, bensì il nostro corpo soltanto. Perciò il peccato originale non è nell'anima, ma nel corpo.
4. Nel corpo viene infusa un'anima creata da Dio. Se dunque l'anima venisse contaminata dal peccato originale, sarebbe contaminata in seguito alla sua creazione e alla sua infusione. E così Dio sarebbe causa del peccato, essendo egli l'artefice della creazione e dell'infusione.
5. Nessun uomo sensato versa un liquore prezioso in un vaso in cui sa bene che esso si corrompe. Ma l'anima razionale è più preziosa di qualsiasi liquore. Se quindi l'anima potesse contaminarsi col peccato originale mediante la sua unione con il corpo, Dio, che è la stessa saggezza, non infonderebbe mai l'anima in tale corpo. Invece egli ve la infonde. Quindi essa non viene contaminata dal corpo. E così il peccato originale non può risiedere nell'anima, bensì nel corpo.
In contrario: Identica è la sede della virtù e del vizio, o peccato, che è il suo contrario. Ora, il corpo non può essere sede della virtù: infatti S. Paolo [Rm 7, 18] scrive: «Io so che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene». Quindi non il corpo può essere la sede del peccato originale, ma l'anima soltanto.

Dimostrazione: Una cosa può trovarsi in un'altra in due modi: primo, come nella sua causa, o principale o strumentale; secondo, come nel suo soggetto. Il peccato originale del genere umano fu dunque in Adamo stesso come nella sua causa principale: poiché, come dice S. Paolo [Rm 5, 12 Vg], «in lui tutti peccarono».

Tale peccato è invece nel seme come nella sua causa strumentale: poiché dalla virtù attiva del seme esso viene trasmesso alla prole insieme con la natura umana. Tuttavia il peccato originale non può risiedere in alcun modo nel corpo come nel proprio soggetto, ma soltanto nell'anima.

E la ragione, come si è spiegato in precedenza [q. 81, a. 1], è che il peccato originale viene trasmesso ai posteri dalla volontà del nostro progenitore mediante il moto generativo nello stesso modo in cui dalla volontà di un uomo si propaga il peccato attuale alle altre sue parti. E in questa propagazione si deve osservare che tutto ciò che deriva dalla mozione volontaria peccaminosa in qualsiasi parte dell'uomo che in una maniera qualsiasi può partecipare al peccato, o a modo di soggetto o a modo di strumento, ha carattere di colpa. Come dal volere un peccato di gola deriva al concupiscibile la concupiscenza del cibo, e alle mani e alla bocca la sua consumazione, per cui tali facoltà, in quanto mosse dalla volontà al peccato, diventano strumenti del peccato. Ciò che invece ulteriormente deriva alla facoltà nutritiva e alle viscere, che non sono fatte per subire la mozione della volontà, non ha carattere di colpa.

Così dunque, siccome l'anima può essere sede o soggetto della colpa, a differenza del corpo, che di per sé non può esserlo, tutto ciò che di corrotto deriva all'anima dal primo peccato ha natura di colpa; quanto invece deriva al corpo non ha natura di colpa, ma di pena. Quindi la sede del peccato originale è l'anima, non il corpo.

Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega S. Agostino [Retract. 1, 26], l'Apostolo in quel passo parla dell'uomo già redento che, liberato dalla colpa, è soggetto ancora alla pena, in forza della quale si dice che il peccato «abita nella carne» [cf. s.c.]. Per cui da ciò non segue che il corpo sia la sede della colpa, ma soltanto della pena.

2. Il peccato originale è causato dal seme come da una causa strumentale. Ora, non è detto che una qualità debba trovarsi più intensamente nella causa strumentale che nell'effetto, ma ciò si verifica solo per la causa principale. E realmente il peccato originale si viene a trovare in un grado superiore in Adamo, nel quale esistette come peccato attuale.

3. L'anima di quest'uomo secondo la ragione seminale non era in Adamo peccatore come in un principio efficiente, ma come in un principio dispositivo: poiché il seme che si trasmette da Adamo non può produrre con la sua virtù l'anima razionale, ma solo predisporre ad essa.

4. La corruzione del peccato originale in nessun modo è causata da Dio, ma solo dal peccato del nostro progenitore mediante la generazione carnale. Quindi, siccome la creazione implica una relazione dell'anima a Dio soltanto, non si può dire che l'anima viene inquinata in seguito alla sua creazione. – L'infusione invece implica relazione sia a Dio che infonde l'anima, sia al

corpo nel quale l'anima viene infusa. Per cui non si può dire che l'anima viene macchiata dall'infusione in rapporto a Dio che la infonde, ma solo in rapporto al corpo in cui viene infusa.

5. Il bene comune è preferibile a un bene particolare. Perciò Dio, nella sua sapienza, non trascura l'ordine generale delle cose, il quale richiede che a tali corpi siano infuse tali anime, per evitare il contagio di quest'anima particolare: specialmente considerando che la natura di queste anime è tale da non poter cominciare a esistere senza un corpo, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 90, a. 4; q. 118, a. 3]. Ora, per l'anima è meglio esistere in questo modo secondo natura che non esistere affatto: specialmente se si pensa che essa con la grazia può sfuggire alla dannazione.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 31, q. 2, a. 1; De Verit., q. 25, a. 6; q. 27, a. 6, ad 2; De Malo, q. 4, a. 4

### Se il peccato risieda più nell'essenza dell'anima che nelle sue potenze

Sembra che il peccato originale non risieda più nell'essenza dell'anima che nelle sue potenze. Infatti:

1. L'anima è fatta per essere sede del peccato in quanto può essere mossa dalla volontà. Ora, l'anima non può essere mossa dalla volontà nella sua essenza, ma solo nelle sue potenze. Perciò il peccato originale non risiede nell'essenza dell'anima, ma solo nelle sue potenze.

2. Il peccato originale è il contrario della giustizia originale. Ma la giustizia originale si trovava in una certa potenza dell'anima, dove risiedeva la virtù. Quindi anche il peccato originale è più nelle potenze dell'anima che nella sua essenza.

3. Come il peccato originale passa dal corpo nell'anima, così dall'essenza dell'anima passa alle potenze. Ma il peccato originale è più nell'anima che nel corpo. Quindi è anche più nelle potenze dell'anima che nella sua essenza.

4. Si è detto [q. 82, a. 3] che il peccato originale è la concupiscenza. Ma la concupiscenza risiede nelle potenze dell'anima. Quindi anche il peccato originale.

In contrario: Come si è ricordato sopra [q. 81, a. 1], il peccato originale è un peccato di natura. Ma l'anima è forma e natura del corpo per la sua essenza, e non per le sue potenze, come si è dimostrato nella Prima Parte [q. 76, a. 6]. Perciò l'anima umana è sede del peccato originale principalmente in forza della sua essenza.

Dimostrazione: La sede principale di un peccato è quella parte dell'anima che si ricollega primariamente alla causa motiva di quel peccato: come se la causa movente del peccato è il piacere dei sensi, il quale si ricollega primariamente, quale oggetto proprio, al concupiscibile, ne segue che la facoltà del concupiscibile è la sede propria di tale peccato. Ora, è evidente che il peccato originale viene causato dall'origine, o generazione. Perciò quella parte dell'anima che per prima viene raggiunta dalla generazione umana è la sede primaria del peccato originale. Ora, la generazione ha come suo termine diretto l'anima in quanto è forma del corpo: cosa che le conviene, come si è visto nella Prima Parte [q. 76, a. 6], in forza della sua essenza. Per cui l'anima secondo la sua essenza è il soggetto primario del peccato originale.

Analisi delle obiezioni: 1. Come la mozione della volontà di ciascuno raggiunge le sole potenze e non l'essenza dell'anima, così la mozione della volontà del nostro progenitore raggiunge, per via di generazione, prima di tutto l'essenza dell'anima, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
2. Anche la giustizia originale apparteneva principalmente all'essenza dell'anima: era infatti un dono di Dio fatto alla natura umana, la quale è costituita prima dall'essenza dell'anima che dalle sue potenze. Infatti le potenze appartengono piuttosto alla persona, essendo i princìpi degli atti personali. Per cui sono la sede propria dei peccati attuali, che sono peccati personali.
3. Il corpo sta all'anima come la materia sta alla forma la quale, sebbene sia posteriore in ordine genetico, tuttavia è anteriore in ordine di perfezione e di natura. Invece l'essenza dell'anima sta alle potenze come un soggetto sta ai suoi accidenti propri, i quali sono ad esso posteriori sia in ordine genetico che in ordine di perfezione. Perciò il paragone non regge.
4. Nel peccato originale la concupiscenza, come si è già visto [q. 82, a. 3], è solo qualcosa di materiale e di derivato.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 30, q. 1, a. 3; De Verit., q. 25, a. 6; De Malo, q. 4, a. 5
Se il peccato originale colpisca più la volontà che le altre potenze
Sembra che il peccato originale non colpisca la volontà più delle altre potenze. Infatti:
1. Qualsiasi peccato appartiene principalmente alla potenza dal cui atto esso viene causato. Ma il peccato originale viene causato dall'atto della potenza generativa. Quindi tra le altre potenze dell'anima esso appartiene soprattutto a questa potenza.
2. Il peccato originale viene trasmesso attraverso il seme corporeo. Ora, altre potenze dell'anima sono più della volontà vicine al corpo: come è evidente per tutte le potenze sensitive, che si servono di un organo corporeo. Perciò il peccato originale è più in queste che nella volontà.
3. L'intelletto precede la volontà: infatti non c'è volizione se non di un bene intellettualmente conosciuto. Se quindi il peccato originale colpisce tutte le potenze, prima di tutto, data la sua priorità, deve colpire l'intelletto.
In contrario: La giustizia originale riguardava principalmente la volontà, essendo essa, al dire di S. Anselmo [De conc. virg. 3], «la rettitudine della volontà». Quindi anche il peccato originale, che è il suo contrario, riguarda principalmente la volontà.
Dimostrazione: Nella contaminazione del peccato originale si devono considerare due aspetti. Primo, la sua inerenza in un soggetto: e da questo lato essa riguarda principalmente, come si è detto [a. prec.], l'essenza dell'anima. Secondo, la sua inclinazione all'atto: e da questo lato essa riguarda le potenze dell'anima. È necessario quindi che essa riguardi principalmente quella potenza da cui nasce la prima inclinazione a peccare. Ora, questa è la volontà, come si è dimostrato in precedenza [q. 74, aa. 1, 2]: per cui il peccato originale riguarda innanzitutto la volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato originale non viene causato nell'uomo

dalla potenza generativa della prole, ma da un atto della potenza generativa del genitore. Perciò non segue che la potenza generativa sia la sede principale di questo peccato.
2. Nel peccato originale troviamo due tipi di trasmissione: uno dal corpo all'anima, l'altro dall'essenza dell'anima alle potenze. Il primo segue l'ordine genetico, il secondo invece segue l'ordine di perfezione. Quindi il contagio del peccato originale colpisce prima la volontà, che è più vicina all'essenza dell'anima, essendo una potenza superiore, di quanto non colpisca altre potenze, come quelle sensitive, anche se queste sono più vicine alla carne.
3. L'intelletto da un lato precede la volontà, in quanto le presenta l'oggetto, ma da un altro lato, cioè in ordine all'esercizio dell'atto, la volontà precede l'intelletto: e nel peccato interessa quest'ultimo aspetto.

Articolo 4
In 2 Sent., d. 31, q. 2, a. 2; De Verit., q. 25, a. 6; De Malo, q. 4, a. 2, ad 12; a. 5, ad 1
Se la potenza generativa, il concupiscibile e il tatto siano più infette delle altre potenze
Sembra che le potenze ricordate non siano più infette delle altre. Infatti:
1. L'infezione del peccato originale colpisce maggiormente quella parte dell'anima che più delle altre può essere sede di peccato. Ora, tale è la parte razionale, e specialmente la volontà. Quindi è questa la facoltà più contaminata dal peccato originale.
2. Una potenza dell'anima subisce l'infezione della colpa solo in quanto può ubbidire alla ragione. Ma la potenza generativa, come insegna Aristotele [Ethic. 1, 13], non può ubbidire alla ragione. Quindi essa non è tra le più infette dal peccato originale.
3. Tra gli altri sensi la vista è più spirituale e più vicina alla ragione poiché, come nota Aristotele [Met. 1, 1], «mostra nelle cose differenze più numerose». Ma l'infezione della colpa si trova principalmente nella ragione. Quindi la vista è più infetta del tatto.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 14, 20] insegna che l'infezione della colpa originale appare specialmente nel moto degli organi genitali, che sfugge alla ragione. Ora, questi organi servono alla potenza generativa nell'unione sessuale, in cui si ha il piacere del tatto, che stimola al massimo la concupiscenza. Perciò l'infezione del peccato originale colpisce specialmente queste tre cose: la potenza generativa, il concupiscibile e il senso del tatto.
Dimostrazione: Si usa di preferenza chiamare infezione quella corruzione che tende a trasmettersi: infatti le malattie contagiose, come la lebbra, la scabbia e simili, si dicono infezioni. Ma la corruzione del peccato originale si trasmette, come si è detto, mediante l'atto della generazione [q. 81, a. 1]. Perciò le facoltà che concorrono a tale atto sono le più infette. Ora, tale atto è al servizio della potenza generativa, essendo ordinato alla generazione; e ha in se stesso il piacere del tatto, oggetto principalissimo del concupiscibile. Perciò, sebbene tutte le facoltà dell'anima siano viziate dal peccato originale, tuttavia sono particolarmente colpite dall'infezione le tre facoltà suddette.

Analisi delle obiezioni: 1. La colpa originale in quanto inclina l'uomo ai peccati attuali appartiene principalmente alla volontà, come si è visto [a. prec.], ma in quanto si trasmette alla prole colpisce da vicino le facoltà ricordate, e solo da lontano la volontà.
2. L'infezione di una colpa attuale non colpisce se non le potenze mosse dalla volontà di chi pecca. Invece l'infezione della colpa originale non nasce dalla volontà di chi la contrae, ma dalla generazione naturale, al cui servizio troviamo la potenza generativa. Perciò in questa ricade maggiormente l'infezione del peccato originale.
3. La vista non concorre all'atto della generazione che secondo una disposizione remota, cioè in quanto presenta un oggetto concupiscibile. Ma il piacere si produce nel tatto. Perciò l'infezione di cui si parla va attribuita più al tatto che alla vista.

Quaestio 84
Prooemium

[37146] Iª-IIae q. 84 pr. Deinde considerandum est de causa peccati secundum quod unum peccatum est causa alterius. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. Secundo, utrum superbia sit initium omnis peccati. Tertio, utrum praeter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata. Quarto, quot et quae sint capitalia vitia.

ARGOMENTO 84
IL PECCATO COME CAUSA DI ALTRI PECCATI
Passiamo quindi a considerare il peccato come causa di altri peccati.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la cupidigia sia la radice di tutti i peccati; 2. Se la superbia sia l'inizio di ogni peccato; 3. Se oltre alla superbia e all'avarizia altri peccati specifici debbano considerarsi vizi capitali;
4. Quali e quanti siano i vizi capitali.

Articolo 1
Infra, a. seq.; II-II, q. 119, a. 2, ad 1; In 2 Sent., d. 5, q. 1, a. 3, ad 1; q. 1, a. 1, ad 7; d. 42, q. 2 a. 1; a. 3, ad 1; De Malo, q. 8, a. 1, ad 1; In 1 Tim., c. 6, lect. 2
Se la cupidigia sia la radice di tutti i peccati
Sembra che la cupidigia non sia la radice di tutti i peccati. Infatti:
1. La cupidigia, che è il desiderio smodato delle ricchezze, è il contrario della liberalità. Ma la liberalità non è la radice di tutte le virtù. Quindi la cupidigia non è la radice di tutti i peccati.
2. La brama dei mezzi deriva dalla brama del fine. Ma le ricchezze, la cui brama è la cupidigia, sono bramate soltanto perché utili al raggiungimento di un fine, come nota Aristotele [Ethic. 1, 5]. Perciò la cupidigia non è la radice di tutti i peccati, ma deriva anch'essa da una radice più profonda.
3. Capita spesso che l'avarizia, denominata anche cupidigia, nasca da altri peccati: qualcuno, p. es., brama il danaro per ambizione, o per soddisfare la gola. Essa dunque non è la radice di tutti i peccati.

In contrario: L'Apostolo [1 Tm 6, 10] insegna: «La cupidigia è la radice di tutti i mali».
Dimostrazione: Secondo alcuni la cupidigia può essere intesa in vari sensi. Primo, come appetito disordinato delle ricchezze. E in questo senso è un peccato specifico. - Secondo, come appetito disordinato di qualsiasi bene temporale.
E allora è il genere [supremo] di tutti i peccati: infatti in ogni peccato troviamo la conversione disordinata a un bene transitorio, come si è visto [q. 72, a. 2]. - Terzo, come inclinazione della natura corrotta a bramare disordinatamente i beni corruttibili. E in questo senso dicono che la cupidigia sarebbe la radice di tutti i peccati a somiglianza della radice di un albero, che trae il suo alimento dalla terra: poiché dall'amore delle realtà temporali nascono tutti i peccati.
Ora, sebbene queste affermazioni siano vere, non sembrano tuttavia conformi al pensiero dell'Apostolo [l. cit., vv. 9 s.], il quale afferma che la cupidigia è la radice di tutti i peccati. Infatti egli in quel testo parla contro coloro i quali, «volendo arricchire, cadono nella tentazione e nel laccio del diavolo, poiché la cupidigia è la radice di tutti i mali»: è quindi evidente che parla della cupidigia in quanto brama disordinata delle ricchezze. E in questo senso dobbiamo affermare che la cupidigia, come peccato specifico, è la radice di tutti i peccati a somiglianza della radice di un albero, che dà alimento a tutta la pianta. Infatti vediamo che con le ricchezze uno acquista la possibilità di commettere qualsiasi peccato, e di soddisfare tutti i desideri peccaminosi: poiché uno può giovarsi delle ricchezze per il possesso di qualsiasi bene temporale, secondo le parole della Scrittura [Qo 10, 19]: «Tutto obbedisce al danaro». E in questo senso è chiaro che la cupidigia è la radice di tutti i peccati.
Analisi delle obiezioni: 1. La virtù e il vizio non emanano dalla medesima fonte. Infatti il vizio nasce dal desiderio di un bene transitorio, per cui il desiderio di quel bene che serve a conseguire tutti gli altri beni temporali è la radice di tutti i peccati. La virtù invece nasce dal desiderio del bene eterno, e quindi la carità, che è l'amore di Dio, è considerata la radice di tutte le virtù, secondo l'espressione dell'Apostolo [Ef 3, 17]: «Radicati e fondati nella carità».
2. Il desiderio del danaro viene considerato la radice dei peccati non perché le ricchezze siano desiderate per se stesse come fine ultimo, ma perché sono molto ricercate come utili per ogni fine temporale. E poiché un bene universale è più desiderabile di un bene particolare, esso muove l'appetito più dei beni particolari, che sono raggiungibili insieme con molti altri mediante il danaro.
3. Come nello studio delle realtà naturali non si cerca ciò che avviene sempre, ma ciò che avviene nella maggioranza dei casi, potendo la natura delle realtà corruttibili essere impedita di operare sempre allo stesso modo, così anche in morale si considera ciò che avviene nella maggioranza dei casi, non ciò che avviene sempre. Non si può quindi negare che l'avarizia sia la radice di ogni male per il fatto che talora un altro male è radice di essa: poiché è più frequente il caso che gli altri mali nascano da essa, per la ragione indicata [nel corpo e ad 2].

Articolo 2

II-II, q. 162, a. 2; a. 5, ad 1; In 2 Sent., d. 5, q. 1, a. 3; d. 42, q. 2, a. 1, ad 7; a. 3, ad 1; De Malo, q. 8, a. 1, ad 1, 16; In 2 Cor., c. 12, lect. 3; In 1 Tim., c. 6, lect. 2

Se la superbia sia l'inizio di tutti i peccati

Sembra che la superbia non sia l'inizio di tutti i peccati. Infatti:

1. La radice è come il principio dell'albero: per cui sembra la stessa cosa essere la radice ed essere l'inizio del peccato. Ma sopra [a. prec.] si è concluso che la radice di ogni peccato è la cupidigia. Perciò questa ne è anche l'inizio, e non già la superbia.

2. Sta scritto [Sir 10, 12]: «Principio della superbia umana è allontanarsi dal Signore». Ma l'apostasia è un peccato. Esistendo quindi un peccato che è l'inizio della superbia, questa non è l'inizio di tutti i peccati.

3. L'inizio di tutti i peccati sembra essere ciò che li produce tutti. Ora, ciò sembra essere l'amore di sé il quale, al dire di S. Agostino [De civ. Dei 14, 28], «produce la città di Babilonia». Quindi l'amore di sé, e non la superbia, è l'inizio di tutti i peccati.

In contrario: Nella Scrittura [Sir 10, 13 Vg] si legge: «Il principio di tutti i peccati è la superbia».

Dimostrazione: Alcuni affermano che la superbia può essere intesa in tre modi. Primo, in quanto sta a indicare il desiderio smodato della propria eccellenza. E in questo senso è un peccato specifico. - Secondo, in quanto implica un disprezzo attuale di Dio, manifestato dal non sottostare alla sua legge. E in questo caso, essi dicono, si tratta del peccato in genere. - Terzo, in quanto implica un'inclinazione a tale disprezzo, dovuto alla corruzione della natura. E in questo senso essa sarebbe l'inizio di tutti i peccati. E si distinguerebbe dalla cupidigia per il fatto che la cupidigia considera il peccato dal lato della conversione ai beni transitori, da cui il peccato viene come nutrito e alimentato, meritando così di essere chiamata radice, mentre la superbia considera il peccato dal lato dell'allontanamento da Dio, alla cui legge l'uomo si rifiuta di ubbidire: per cui verrebbe chiamata inizio, in quanto è dal lato dell'allontanamento che viene desunta la ragione di male.

Ora, sebbene tutto ciò sia vero, tuttavia non rispecchia il pensiero del Savio [l. cit. nel s.c.], al quale si deve l'affermazione: «Il principio di tutti i peccati è la superbia». È chiaro infatti che egli parla della superbia in quanto desiderio disordinato della propria eccellenza, come si rileva da quanto aggiunge: «Il Signore ha abbattuto i troni dei potenti». E di ciò si parla quasi in tutto il capitolo. Perciò bisogna concludere che la superbia, anche come vizio specifico, è l'inizio di tutti i peccati. Si deve infatti notare che negli atti volontari, quali sono appunto i peccati, si riscontrano due tipi di ordine: l'ordine dell'intenzione e quello dell'esecuzione. Nel primo ha funzione di principio il fine, come spesso abbiamo detto nelle questioni precedenti [cf. q. 1, a. 1, ad 1; q. 18, a. 7, ad 2; q. 20, a. 1, ad 2; q. 25, a. 2].

Ora, nell'acquisto di tutti i beni temporali l'uomo ha per fine la conquista di una certa perfezione ed eccellenza. E così da questo lato si considera inizio di tutti i peccati la superbia, che è il desiderio della propria eccellenza.

Invece nell'ordine dell'esecuzione è primo ciò che offre la possibilità di soddisfare tutti i desideri peccaminosi e ha l'aspetto di radice, cioè la ricchezza.

Perciò da questo lato l'avarizia viene considerata la radice di tutti i mali, secondo le spiegazioni date [a. prec.].
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.
2. L'apostasia da Dio può essere detta inizio della superbia sotto l'aspetto dell'allontanamento: infatti dal non voler essere sottomessi a Dio segue la ricerca della propria eccellenza nelle cose temporali. E così l'apostasia non viene considerata come un peccato specifico, ma piuttosto come una certa condizione generale di tutti i peccati, come è l'allontanamento dal bene eterno.
– Oppure possiamo rispondere che l'apostasia viene considerata l'inizio della superbia in quanto è la sua prima specie. Infatti è proprio della superbia il rifiutare di sottomettersi a qualsiasi superiore, e specialmente a Dio: dal che segue poi che uno si esalti senza misura sopra se stesso, secondo le altre specie della superbia.
3. Uno ama se stesso volendo la propria eccellenza: infatti amarsi significa volere del bene a se stessi. Perciò è la stessa cosa mettere come inizio di tutti i peccati la superbia o l'amore di sé.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 3; De Malo, q. 8, a. 1

### Se oltre alla superbia e all'avarizia altri peccati specifici siano da considerarsi peccati capitali

Sembra che oltre alla superbia e all'avarizia non ci siano altri peccati specifici da denominare peccati capitali. Infatti:
1. Aristotele [De anima 2, 4] insegna: «Il capo sta agli animali come la radice sta alle piante»: infatti le radici sono analoghe alla bocca. Se quindi si dice che «la radice di tutti i mali» è la cupidigia, è chiaro che essa soltanto, e non altri vizi, merita di essere chiamata vizio capitale.
2. Il capo è ordinato alle altre membra, poiché dal capo si propaga in qualche maniera la sensazione e il moto. Il peccato invece è privazione di ordine. Perciò un peccato non ha mai l'aspetto di capo. Quindi non si deve parlare di vizi capitali.
3. Si dicono delitti capitali quelli che sono puniti con la pena capitale. Ma con questa pena sono colpiti peccati di tutti i generi. Quindi i vizi capitali non sono peccati specificamente determinati.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] enumera alcuni vizi specifici, che egli denomina capitali.
Dimostrazione: Capitale deriva da capo. E il capo è propriamente quella parte dell'animale che è il principio e l'elemento direttivo di tutto l'animale. Perciò in senso metaforico si denomina capo qualsiasi principio: anzi, si denominano capi persino gli uomini che dirigono e governano gli altri. Quindi in un primo senso il vizio capitale deriva dal capo propriamente detto: e in questo senso si chiama capitale il peccato che viene punito con la pena capitale. Ma ora noi non parliamo dei peccati o delitti capitali in questo senso, bensì dei peccati capitali che vengono denominati in base al significato metaforico del termine capo, in quanto cioè tale termine indica un principio o elemento direttivo di altre cose. E allora è capitale quel vizio da cui nascono altri vizi: specialmente

quanto all'origine della causa finale, che costituisce per essi l'origine formale, secondo le spiegazioni date [q. 72, a. 6]. Quindi il vizio capitale non solo è il principio degli altri vizi, ma ne è pure la guida e in qualche modo il trascinatore: infatti l'arte o l'abito che ha per oggetto il fine ha sempre l'iniziativa e il comando rispetto ai mezzi. Per cui S. Gregorio [l. cit.] paragona i vizi capitali ai comandanti di un esercito.

Analisi delle obiezioni: 1. Capitale è un aggettivo denominativo che si riallaccia per derivazione e partecipazione al capo, da cui desume qualche proprietà, ma non è il capo in senso proprio. Perciò si dicono vizi capitali non solo quelli che hanno l'aspetto di origini primordiali, come l'avarizia e la superbia, chiamate rispettivamente radice e inizio, ma anche quelli che hanno l'aspetto di origini prossime rispetto a un certo numero di peccati.

2. Il peccato è privo di ordine sotto l'aspetto dell'allontanamento: poiché da questo lato si presenta come un male; e il male, al dire di S. Agostino [De nat. boni 4], «è privazione di misura, di bellezza e di ordine». Ma sotto l'aspetto della conversione ha per oggetto un bene. E così da questo lato ci può essere nel peccato un certo ordine.

3. La obiezioni si riferisce a quel peccato che viene denominato capitale in base alla pena meritata. Ma non è di questo che noi parliamo.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 3; De Malo, q. 8, a. 1

### Se sia giusto enumerare sette vizi capitali

Sembra che non sia giusta l'enumerazione di sette vizi capitali, che sarebbero: la vanagloria, l'invidia, l'ira, la tristezza [o accidia], l'avarizia, la gola, la lussuria. Infatti:

1. I vizi si contrappongono alle virtù. Ma sopra [q. 61, a. 2] si è dimostrato che le virtù principali sono quattro. Perciò non possono essere che quattro i vizi principali, o capitali.

2. Le passioni dell'anima, come si è detto [q. 77], sono tra le cause del peccato. Ma le passioni principali sono quattro. Invece tra i vizi elencati due di esse, cioè la speranza e il timore, non sono neppure ricordate, mentre vengono distintamente enumerati dei vizi che sono uniti nel piacere o nella tristezza: infatti il piacere interessa sia la gola che la lussuria, e la tristezza interessa sia l'accidia che l'invidia. Perciò questa enumerazione dei peccati principali non è esatta.

3. L'ira non è una delle passioni principali. Quindi non andava messa tra i vizi capitali.

4. Come la cupidigia, o avarizia, è la radice dei peccati, così la superbia ne è l'inizio, secondo le conclusioni precedenti [a. 2]. Ma l'avarizia è posta come uno dei sette vizi capitali. Quindi nell'enumerazione non doveva mancare la superbia.

5. Ci sono dei peccati che non possono essere causati da nessuno dei sette vizi ricordati: come il peccato di chi sbaglia per ignoranza, o di chi commette una mancanza animato da qualche buona intenzione, p. es. di chi ruba per fare l'elemosina. Quindi l'enumerazione dei vizi capitali è inadeguata.

In contrario: Sta il testo di S. Gregorio [Mor. 31, 45], che così li enumera.
Dimostrazione: Si è già detto [a. prec.] che si chiamano vizi capitali quelli dai quali gli altri derivano, specialmente come dalla loro causa finale diretta.
Ora, questa derivazione può essere considerata sotto due aspetti. Primo, partendo dalle disposizioni del peccatore, il quale è predisposto in maniera da tendere soprattutto a un dato fine, a partire dal quale ordinariamente viene spinto verso altri peccati. Ma questa derivazione non può essere oggetto di scienza: poiché le disposizioni particolari degli uomini sono infinite. – Secondo, partendo dalla connessione naturale dei fini tra di loro. E da questo punto di vista ordinariamente un dato vizio deriva da un altro. Per cui questo tipo di derivazione può essere oggetto di scienza.
Seguendo dunque quest'ultimo criterio si denominano capitali quei vizi i cui fini presentano attrattive fondamentali atte a muovere l'appetito: e in base alle loro differenze si distinguono i vizi capitali. Ora, una cosa può muovere l'appetito in due modi. Primo, direttamente e per se stessa: e sotto questo aspetto il bene muove l'appetito attraendo, mentre il male suscitando una ripulsa. Secondo, indirettamente e come di riflesso: nel caso, p. es., di chi affronta un male mirando al bene connesso, oppure nel caso di chi fugge un bene per il male che lo accompagna.
Ora, il bene umano è di tre generi. Primo, c'è un certo bene dello spirito che presenta un'attrattiva per la sola conoscenza, ed è l'eccellenza della lode o degli onori: e tale bene viene perseguito disordinatamente dalla vanagloria. Il secondo è il bene del corpo: e questo o riguarda la conservazione dell'individuo, come il cibo e la bevanda, perseguiti disordinatamente dalla gola, oppure interessa la conservazione della specie, come il rapporto sessuale, oggetto della lussuria. Il terzo è il bene esterno, cioè la ricchezza: e questo viene perseguito dall'avarizia. E questi quattro vizi fuggono anche i mali contrari.
Possiamo però anche dare un'altra spiegazione. Il bene infatti muove l'appetito in quanto rispecchia qualche proprietà della beatitudine, che tutti per natura desiderano. Ora, la felicità implica prima di tutto una certa perfezione, poiché la felicità è un bene perfetto: e a ciò corrisponde l'eccellenza, o la fama, oggetto della superbia o vanagloria. Secondo, la felicità implica l'idea di sufficienza: ed è quanto persegue l'avarizia nelle ricchezze che la promettono.
Terzo, condizione della felicità è il godimento, senza il quale, come nota Aristotele [Ethic. 1, 8; 10, 7], non ci può essere felicità: ed esso viene desiderato dalla gola e dalla lussuria.
A sua volta la fuga di un bene, per il male che lo accompagna, avviene in due modi. O tale fuga riguarda il proprio bene, e allora abbiamo l'accidia, che è la nausea dei beni spirituali per il travaglio corporale che li accompagna. Oppure riguarda il bene altrui: e allora, se non è accompagnata da ribellione, abbiamo l'invidia, che è la tristezza per il bene altrui, concepito come impedimento della propria eccellenza; se invece c'è la ribellione che spinge alla vendetta abbiamo l'ira. E a questi medesimi vizi spetta il perseguimento dei mali contrari.
Analisi delle obiezioni: 1. Il processo di origine dei vizi non è identico a quello delle virtù: poiché le virtù sono causate dalla subordinazione dell'appetito

alla ragione, o al bene eterno che è Dio, mentre i vizi nascono dal desiderio dei beni transitori. Perciò non è detto che ai vizi principali si debbano contrapporre le principali virtù.
2. Il timore e la speranza sono passioni dell'irascibile. Ora, tutte le passioni dell'irascibile derivano da quelle del concupiscibile: e queste sono tutte ordinate, in qualche modo, al piacere e alla tristezza. Quindi il piacere e la tristezza sono ricordate come passioni principalissime tra i peccati capitali, come già si disse in precedenza [q. 25, a. 4].
3. Sebbene l'ira non sia tra le passioni principali, viene tuttavia ricordata distintamente tra gli altri vizi capitali perché ha un movente particolare: in quanto cioè nell'impugnare il bene altrui considera l'atto come cosa onesta, ossia come una giusta vendetta.
4. La superbia è l'inizio di tutti i peccati sotto l'aspetto del fine, come si è notato [a. 2]. Ora, è sotto questo medesimo aspetto che viene considerata la priorità dei vizi capitali. Perciò la superbia, come se fosse un vizio universale, non entra nel loro numero ma è posta, al dire di S. Gregorio [l. cit. nel s.c.], come la regina di tutti i vizi. L'avarizia poi viene denominata radice sotto un altro aspetto, come si è detto [aa. 1 e 2].
5. Chiamiamo capitali questi vizi perché più di frequente gli altri da essi derivano. Ma nulla impedisce che talora alcuni peccati derivino da altre cause. - Tuttavia possiamo anche dire che tutti i peccati di ignoranza si possono ridurre all'accidia, da cui nasce la negligenza nell'acquisto dei beni spirituali a motivo della fatica: infatti l'ignoranza che può essere causa di peccato proviene dalla negligenza, secondo le spiegazioni date [q. 76, a. 2].
E così pure sembra dovuto all'ignoranza il fatto che uno commetta un peccato animato da buona intenzione: poiché egli non ha appreso che non si può fare il male perché ne venga un bene.

Quaestio 85
Prooemium

[37183] Iª-IIae q. 85 pr. Deinde considerandum est de effectibus peccati. Et primo quidem, de corruptione boni naturae; secundo, de macula animae; tertio, de reatu poenae. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum bonum naturae diminuatur per peccatum. Secundo, utrum totaliter tolli possit. Tertio, de quatuor vulneribus quae Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum. Quarto, utrum privatio modi, speciei et ordinis, sit effectus peccati. Quinto, utrum mors et alii defectus corporales sint effectus peccati. Sexto, utrum sint aliquo modo homini naturales.

ARGOMENTO 85
GLI EFFETTI DEL PECCATO.
LA CORRUZIONE DEI BENI DI NATURA
Prendiamo ora a esaminare gli effetti del peccato: primo, la corruzione dei beni di natura; secondo, la macchia dell'anima [q. 86]; terzo, il reato, ossia l'obbligazione alla pena [q. 87].
Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se i beni di natura siano

menomati dal peccato; 2. Se essi siano del tutto eliminati; 3. Sulle quattro piaghe con le quali il peccato, secondo S. Beda, ha colpito la natura umana; 4. Se la mancanza di misura, bellezza e ordine sia un effetto del peccato; 5. Se la morte e le altre miserie corporali siano effetti del peccato; 6. Se queste ultime conseguenze siano in qualche modo naturali per l'uomo.

Articolo 1

I, q. 48, a. 4; In 2 Sent., d. 30, q. 1, a. 1, ad 3; d. 34, q. 1, a. 5; In 3 Sent., d. 20, a. 1, sol. 1, ad 1; C. G., III, c. 12; De Malo, q. 2, a. 11

Se il peccato possa menomare i beni di natura

Sembra che il peccato non possa menomare i beni di natura. Infatti:

1. Il peccato dell'uomo non è più grave del peccato del demonio. Ma come insegna Dionigi [De div. nom. 4], i beni naturali rimangono integri nei demoni dopo il peccato. Perciò il peccato fa diminuire i beni naturali dell'uomo.

2. L'alterazione di un elemento posteriore non incide sugli elementi che lo precedono: infatti pur mutando gli accidenti, rimane identica la sostanza. Ma la natura precede le azioni volontarie. Avvenuto quindi il disordine nelle azioni volontarie con il peccato, non per questo viene alterata la natura, così che i suoi beni vengano menomati.

3. Il peccato è un atto, mentre la menomazione è una passione. Ora, nessun agente è paziente nell'atto stesso in cui agisce, mentre può capitare che sia agente in un senso e paziente in un altro. Quindi chi pecca non sminuisce col peccato i beni della sua natura.

4. Nessun accidente agisce sul proprio soggetto: poiché il paziente è un ente in potenza, mentre quanto sostenta un accidente è già un ente in atto secondo tale accidente. Ma il peccato ha come soggetto il bene di natura. Quindi il peccato non sminuisce questo bene: sminuire infatti è un certo agire.

In contrario: Come dice il Vangelo [Lc 10, 30], «un uomo discendendo da Gerusalemme a Gerico», cioè, secondo l'esegesi di S. Beda [Glossa ord.], cadendo nel peccato, «viene spogliato dei doni gratuiti e ferito in quelli naturali ». Quindi il peccato fa diminuire i beni di natura.

Dimostrazione: Col nome di beni della natura umana si possono intendere tre cose. Primo, i princìpi costitutivi della natura con le proprietà che ne derivano, come le potenze dell'anima e altre simili cose. Secondo, anche l'inclinazione alla virtù è un certo bene di natura, poiché l'uomo riceve dalla natura, come si è già visto [q. 51, a. 1; q. 63, a. 1], tale inclinazione. Terzo, per bene di natura si può intendere il dono della giustizia originale, che nella persona del primo uomo fu offerto a tutta la natura umana.

Ora, il primo di questi beni di natura non viene né distrutto né diminuito dal peccato, mentre il terzo fu eliminato totalmente dal peccato del progenitore. Il bene di natura che sta nel mezzo invece, cioè l'inclinazione naturale alla virtù, viene diminuito dal peccato.

Infatti gli atti umani producono una certa inclinazione ad atti consimili, come si è visto [q. 50, a. 1]. Ora, per il fatto che uno si porta verso uno dei contrari, decresce la sua inclinazione verso l'opposto. Essendo quindi il peccato il contrario della virtù, per il fatto che uno pecca decresce quel bene di natura

che è l'inclinazione alla virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. Dionigi, come è chiaro dal suo testo, parla dei beni di natura del primo tipo, che sono «l'essere, il vivere e l'intendere».
2. Sebbene la natura preceda l'atto volontario, tuttavia ha un'inclinazione verso di esso. Perciò in se stessa la natura non cambia col variare dell'atto volontario; cambia però la sua inclinazione rispetto al termine.
3. L'azione volontaria procede da diverse potenze, alcune delle quali sono attive e altre passive. Dal che deriva che le azioni volontarie possono causare o togliere qualcosa nell'uomo che agisce, come si è spiegato sopra [q. 51, a. 2] trattando della generazione degli abiti.
4. Un accidente non può agire come causa efficiente sul proprio soggetto; può però agire in esso come causa formale, cioè come la bianchezza rende bianca la parete in cui si trova. E in questo senso nulla impedisce che un peccato faccia diminuire i beni della natura: purché si tratti di quella menomazione che si riduce al disordine dell'atto.
Invece rispetto al disordine del soggetto agente bisogna dire che tale menomazione è possibile in quanto nelle azioni dell'anima intervengono elementi attivi ed elementi passivi: l'oggetto sensibile, p. es., muove l'appetito sensitivo, e l'appetito sensitivo dà un'inclinazione alla ragione e alla volontà, come sopra [q. 77, aa. 1, 2] si è visto. E da qui nasce il disordine: non nel senso che un accidente agisca sul proprio soggetto, ma in quanto l'oggetto agisce sulla potenza e una potenza sull'altra, provocandone il disordine.

## Articolo 2

I, q. 48, a. 4; In 2 Sent., d. 6, q. 1, a. 4, ad 3; d. 35, q. 1, a. 5; De Malo, q. 2, a. 12; C. G., III, c. 12

### Se nell'uomo i beni di natura possano essere distrutti totalmente dal peccato

Sembra che tutto il bene naturale dell'uomo possa essere distrutto dal peccato.
Infatti:
1. I beni naturali dell'uomo sono finiti, essendo finita la stessa natura umana. Ma qualsiasi finito viene consumato totalmente da una sottrazione continua. Quindi, potendo il peccato sminuire di continuo i beni di natura, sembra che alla fine possa giungere a consumarli del tutto.
2. Trattandosi di realtà di una stessa natura, la ragione che vale per la parte vale anche per il tutto: come è evidente nel caso dell'aria, dell'acqua, della carne, e di tutti i corpi formati di parti omogenee. Ora, il bene di natura è del tutto uniforme. Perciò dal fatto che il peccato può eliminarne una parte, ne segue che può eliminarlo del tutto.
3. Il bene di natura che il peccato sminuisce è la predisposizione alla virtù. Ora, in alcuni tale predisposizione è completamente distrutta dal peccato: il che è evidente nei dannati, i quali sono irricuperabili alla virtù come i ciechi alla vista. Quindi il peccato può togliere completamente il bene di natura.
In contrario: S. Agostino [Enchir. 14] afferma che «il male non può sussistere che nel bene». Ma il male della colpa non può risiedere nei beni della virtù e della grazia, che gli sono contrari. Quindi esso deve trovarsi nel bene di natura. Quindi non lo elimina completamente.

Dimostrazione: Come si è visto [a. prec.], il bene di natura che il peccato può sminuire è l'inclinazione naturale alla virtù. E questa appartiene all'uomo per il fatto stesso che è un essere razionale: infatti da ciò deriva il suo agire secondo ragione, che poi è un agire secondo la virtù. Ora, il peccato non può togliere del tutto a un uomo la razionalità: perché egli allora non sarebbe più capace di peccare. Non è quindi possibile che tale bene di natura sia del tutto eliminato.

Siccome però si riscontra che tale bene viene continuamente sminuito dal peccato, alcuni, per chiarire la cosa, si sono serviti di qualche esempio in cui si riscontra la diminuzione indefinita di un'entità finita senza che si arrivi al suo totale esaurimento.

Ora, il Filosofo [Phys. 3, 6] insegna che se da una quantità finita si toglie di continuo una parte sempre della stessa misura, p. es. un palmo, si arriva al suo esaurimento. Se invece la sottrazione viene ripetuta sempre secondo una certa proporzione, e non secondo una stessa quantità, si potrà continuare all'infinito. Se una quantità, p. es., viene divisa in due parti, e da ciascuna se ne sottrae la metà, si può ripetere all'infinito questa operazione; tuttavia la sottrazione successiva sarà sempre minore della precedente. – Ora, ciò nel nostro caso non avviene: infatti il peccato successivo non sempre sminuisce il bene di natura meno del precedente, anzi forse lo sminuisce di più, se è più grave.

Seguendo dunque un'altra spiegazione, diremo che questa inclinazione è da ritenere intermedia fra due cose: è fondata infatti nella natura razionale come nella sua radice, e tende al bene della virtù come al suo termine o fine. E così la sua menomazione può essere intesa in due maniere: dal lato della sua radice o dal lato del suo termine. Nel primo senso dunque l'inclinazione non può essere menomata dal peccato: il peccato infatti, come si è visto [a. prec.], non sminuisce la natura. Può essere invece menomata nel secondo senso, col frapporsi cioè di un ostacolo al raggiungimento del suo termine. Ora, se venisse sminuita nel primo senso, a un certo punto dovrebbe essere del tutto esaurita, con l'esaurimento totale della natura umana.

Siccome invece viene menomata col frapporsi di un ostacolo al raggiungimento del suo termine, è chiaro che può essere menomata all'infinito, poiché si possono frapporre infiniti ostacoli, dato che l'uomo può aggiungere all'infinito peccato a peccato. E tuttavia non si arriva mai a esaurirla del tutto, poiché rimane sempre la radice di tale inclinazione. E la cosa viene chiarita dall'esempio dell'aria, che è un corpo diafano disposto per sua natura a ricevere la luce: questa predisposizione o attitudine infatti, sebbene diminuisca al sopraggiungere delle nuvole, tuttavia rimane sempre nella radice della sua natura.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento è valido se si tratta di una diminuzione fatta per sottrazione. Qui invece la diminuzione avviene per una sovrapposizione di ostacoli, la quale non può né togliere né menomare la radice, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

2. L'inclinazione naturale è tutta uniforme; essa però dice relazione sia a un principio che a un termine, per cui da una parte ammette menomazioni e dall'altra non le ammette.

3. Anche nei dannati rimane l'inclinazione naturale alla virtù: altrimenti in essi non ci sarebbe il rimorso della coscienza. Però non passa all'atto, poiché la divina giustizia sottrae loro la grazia. E così anche nel cieco nato rimane l'attitudine radicale a vedere, in quanto è un animale che per natura ha la vista; ma non può passare all'atto perché manca una causa capace di condurvelo, producendo l'organo richiesto per vedere.

Articolo 3
De Malo, q. 2, a. 11
Se le piaghe inflitte alla natura dal peccato siano la fragilità, l'ignoranza, la malizia e la concupiscenza
Sembra che non sia esatto dire che le piaghe inflitte alla natura dal peccato sono la fragilità, l'ignoranza, la malizia e la concupiscenza. Infatti:
1. Nulla può essere insieme effetto e causa di una medesima cosa. Ora, queste quattro piaghe le abbiamo elencate tra le cause del peccato [q. 76, a. 1; q. 77, aa. 3, 5; q. 78, a.1]. Quindi non possiamo metterle tra i suoi effetti.
2. La malizia è il nome di un peccato. Perciò non va enumerata insieme con gli effetti del peccato.
3. La concupiscenza è qualcosa di naturale, essendo un atto del concupiscibile. Ora, ciò che è naturale non può essere elencato tra le piaghe della natura. Quindi non si deve considerare la concupiscenza come una piaga della natura.
4. Abbiamo detto sopra [q. 77, a. 3] che peccare per fragilità significa peccare per passione. Ma anche la concupiscenza è una passione. Quindi non va contrapposta alla fragilità.
5. S. Agostino [De nat. et gratia 67] riconosce «due penalità nell'anima peccatrice », cioè «l'ignoranza e la obiezioni», dalle quali nascono «l'errore e il patimento»: ma queste quattro cose non concordano con le quattro sopraindicate. Perciò è chiaro che uno dei due elenchi è inesatto.
In contrario: Sta l'autorità di S. Beda.
Dimostrazione: Mediante la giustizia originale la ragione dominava perfettamente le potenze inferiori dell'anima, ed essa stessa era sublimata dalla sua sottomissione a Dio. Ma la giustizia originale fu distrutta, come si è detto [q. 81, a. 2], dal peccato di Adamo. Di conseguenza tutte le facoltà dell'anima rimangono come destituite del proprio ordine, dal quale erano indirizzate naturalmente alla virtù: e questa destituzione si dice che è un ferimento della natura. Ora, quattro sono le potenze dell'anima che possono essere sede di virtù, come sopra [q. 61, a. 2] si è visto: la ragione, in cui risiede la prudenza; la volontà, in cui si trova la giustizia; l'irascibile, sede della fortezza; il concupiscibile, sede della temperanza. Dal momento quindi che la ragione è destituita del suo ordine alla verità si ha la piaga dell'ignoranza; con la perdita dell'ordine che la volontà sperimenta per il bene si ha la piaga della malizia; in quanto l'irascibile è privato del suo ordine alle cose ardue si ha la piaga della fragilità; in quanto infine viene tolto alla concupiscenza il suo ordine al bene dilettevole regolato dalla ragione si ha la piaga della concupiscenza.
Così dunque sono quattro le piaghe inflitte a tutta la natura umana dal peccato di Adamo. Siccome però l'inclinazione al bene viene menomata in ciascuno

anche dal peccato attuale, come sopra si è dimostrato [aa. 1, 2], queste quattro piaghe accompagnano pure gli altri peccati: col peccato, cioè, la ragione si offusca, specialmente in campo pratico, la volontà diviene restia al bene, cresce l'interna obiezioni a ben operare e la concupiscenza si accende.
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che l'effetto di un peccato sia causa di un altro peccato. Dal momento infatti che l'anima viene messa in disordine da un peccato, più facilmente è inclinata a peccare.
2. La malizia qui non sta a indicare il peccato, ma una certa predisposizione della volontà al male, secondo l'espressione della Genesi [8, 21]: «L'istinto del cuore umano è incline al male fin dall'adolescenza».
3. Come si è già detto [q. 82, a. 3, ad 1], la concupiscenza è naturale per l'uomo in quanto sottostà alla ragione. Ma quando passa i limiti della ragione è contro natura.
4. In senso lato si può chiamare fragilità qualsiasi passione, in quanto debilita le forze dell'anima e ostacola la ragione. Ma Beda qui prende la fragilità in senso stretto, come contrapposta alla fortezza, propria dell'irascibile.
5. Il testo di S. Agostino citato nell'obiezione include le tre piaghe che si riscontrano nelle potenze appetitive, e cioè la malizia, la fragilità e la concupiscenza: infatti da esse dipende che uno non tenda con facilità al bene.
L'errore poi e il dolore sono piaghe conseguenti: poiché uno si addolora per il fatto che si sente debole di fronte alle proprie concupiscenze.

Articolo 4
De Virt., q. 1, a. 8, ad 12
Se la privazione della misura, della bellezza e dell'ordine sia un effetto del peccato
Sembra che la privazione della misura, della bellezza e dell'ordine non sia un effetto del peccato. Infatti:
1. S. Agostino [De nat. boni 3] insegna che «dove queste tre cose sono grandi, si ha un bene grande; dove sono piccole, un bene piccolo; dove nulle, nessun bene». Ma il peccato non annulla mai del tutto il bene della natura.
Quindi esso non elimina la misura, la bellezza e l'ordine.
2. Nessuna cosa può causare se medesima. Ma il peccato stesso, al dire di S. Agostino [ib. 4], è «privazione di misura, bellezza e ordine». Quindi tale privazione non può essere effetto del peccato.
3. Peccati diversi devono avere effetti diversi. Ora la misura, la bellezza e l'ordine, essendo cose diverse, dovranno essere eliminate da privazioni diverse, e quindi da peccati diversi. Perciò la loro privazione non è l'effetto di ogni peccato.
In contrario: Il peccato sta all'anima come la malattia sta al corpo, secondo l'espressione del Salmo [6, 3]: «Pietà di me, Signore, perché sono infermo».
Ma la malattia toglie al corpo la misura, la bellezza e l'ordine. Quindi il peccato priva l'anima della misura, della bellezza e dell'ordine.
Dimostrazione: Si è già spiegato nella Prima Parte [q. 5, a. 5] che la misura, la bellezza e l'ordine accompagnano ogni bene creato come tale, e ogni ente. Infatti ogni cosa è considerata esistente e buona in forza di una forma, che le

dà la bellezza. Ora, la forma di qualunque essere, sia essa sostanziale o accidentale, è sempre secondo una data misura, per cui Aristotele [Met. 8, 3] dice che «le forme delle cose sono come i numeri». Dal che deriva alle cose un modo di essere che riguarda la misura. Inoltre dalla propria forma ogni essere viene ordinato ad altre cose.

Perciò secondo i diversi gradi del bene esistono diversi gradi di misura, di bellezza e di ordine. C'è un bene, dunque, che costituisce la sostanza stessa della natura, ed è provvisto di una sua misura, bellezza e ordine: e di questo bene uno non può essere né privato né impoverito dal peccato. C'è poi un bene che consiste nell'inclinazione naturale, e anche questo ha la sua misura, la sua bellezza e il suo ordine: esso però viene immiserito dal peccato, come si è già visto [aa. 1, 2], sebbene non venga del tutto eliminato. C'è poi ancora un bene di virtù e di grazia, il quale ha anch'esso misura, bellezza e ordine: e questo viene del tutto eliminato dal peccato mortale.

Finalmente c'è un bene che è l'atto stesso bene ordinato, corredato di misura, bellezza e ordine: e la sua esclusione o privazione costituisce il peccato medesimo. E così è chiarito come il peccato possa essere privazione della misura, della bellezza e dell'ordine, e insieme causare tale privazione o diminuzione.

Analisi delle obiezioni: 1, 2. Sono così risolte le prime due obiezioni.

3. La misura, la bellezza e l'ordine si implicano a vicenda, come si è spiegato [nel corpo]. Perciò la loro privazione e la loro diminuzione è simultanea.

## Articolo 5

II-II, q. 164, a. 1; In 2 Sent., d. 30, q. 1, a. 1; In 3 Sent., d. 16, q. 1, a. 1; In 4 Sent., Prol.; d. 4, q. 2, a. 1, sol. 3; C. G., IV, c. 52; De Malo, q. 5, a. 4; Comp. Theol., c. 193; In Rom., c. 5, lect. 3; In Hebr., c. 9, lect. 5

### Se la morte e le altre miserie corporali siano effetti del peccato

Sembra che la morte e le altre miserie corporali non siano effetti del peccato. Infatti:

1. L'uguaglianza delle cause richiede l'uguaglianza degli effetti. Ora, le miserie suddette non sono uguali per tutti, ma in alcuni sono particolarmente gravi; invece il peccato originale, di cui queste miserie sono gli effetti più vistosi, è uguale in tutti, come si è spiegato [q. 82, a. 4]. Quindi la morte e le altre miserie non sono effetti del peccato.

2. Tolta la causa viene a cessare l'effetto. Invece togliendo i peccati col battesimo o con la confessione tali miserie non cessano. Quindi non sono effetti del peccato.

3. Il peccato attuale è più colpevole di quello originale. Eppure il peccato attuale non altera la natura del corpo con dei difetti. Molto meno, dunque, il peccato originale. Perciò la morte e tutti gli altri difetti corporali non sono effetti del peccato.

In contrario: L'Apostolo [Rm 5, 12] insegna: «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e con il peccato la morte».

Dimostrazione: Una cosa può essere causa di un'altra in due maniere: direttamente [per se] e indirettamente [per accidens]. È causa diretta ciò che produce un effetto in virtù della propria natura o forma: e da ciò segue che l'effetto è

direttamente inteso dalla causa. Ora, siccome la morte e le altre miserie sono estranee all'intenzione di chi pecca, è chiaro che questi mali non hanno come causa diretta il peccato.

Perchè invece qualcosa sia causa indiretta di un fatto basta che intervenga a rimuoverne un ostacolo: Aristotele, p. es. [Phys. 8, 4], osserva che «chi abbatte una colonna, indirettamente muove la pietra sovrapposta». E in questo senso il peccato di Adamo è causa della morte e di tutte le altre miserie della natura umana: poiché tale peccato ha distrutto la giustizia originale, da cui dipendeva non solo la subordinazione all'anima di tutte le potenze inferiori, ma la stessa disposizione del corpo alle dipendenze dell'anima, senza difetto alcuno, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 97, a. 1]. Sottratta quindi la giustizia originale a motivo del peccato del nostro progenitore, la natura umana, come fu ferita nell'anima per il disordine delle sue facoltà, così divenne corruttibile per il disordine del corpo.

Ora, la sottrazione della giustizia originale ha l'aspetto di pena, come anche la sottrazione della grazia. Perciò anche la morte, e tutte le miserie corporali che la accompagnano, sono come delle pene del peccato originale. E sebbene tali difetti non fossero voluti da chi compiva il peccato, tuttavia sono ordinati da Dio come dei castighi della sua giustizia.

Analisi delle obiezioni: 1. L'uguaglianza delle cause dirette produce l'uguaglianza degli effetti: poiché l'aumento o la diminuzione delle prime produce l'aumento o la diminuzione dei secondi. Ma l'uguaglianza delle cause indirette non richiede l'uguaglianza degli effetti. Se uno, p. es., abbatte con un'uguale spinta due colonne, non ne segue che le pietre sovrapposte si muovano con la stessa velocità, ma sarà più veloce la pietra che risulta più pesante per la sua natura, alla quale viene abbandonata con la rimozione dell'ostacolo che le impediva di cadere. Così dunque, una volta eliminata la giustizia originale, la natura del corpo umano fu lasciata a se stessa: per cui i corpi di alcuni sono più soggetti ai difetti che quelli di altri, secondo la diversità della complessione naturale, sebbene il peccato d'origine sia uguale in tutti.

2. Il peccato, sia originale che attuale, viene tolto da colui al quale si deve anche l'eliminazione di queste miserie; e questi, come dice l'Apostolo [Rm 8, 11], «darà la vita anche ai nostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in noi»: ma l'una e l'altra cosa avviene nel tempo conveniente, secondo l'ordine della divina sapienza.

È infatti necessario giungere all'immortalità e all'impassibilità della gloria, che in Cristo ha già avuto il suo inizio e che egli ci ha conquistato, dopo esserci conformati alla sua passione. Per cui è necessario che per un certo tempo rimanga la passibilità del nostro corpo, per meritare, sull'esempio di Cristo, l'impassibilità della gloria.

3. Nel peccato attuale possiamo considerare due cose: l'essenza stessa dell'atto e la sua colpevolezza. Rispetto alla prima il peccato attuale può anche produrre un difetto nel corpo: alcuni, ad es., per un eccesso di cibo si ammalano, o muoiono. Ma sotto l'aspetto della colpa questo peccato priva della grazia che è data agli uomini per rettificare le azioni dell'anima, e non per preservare anche dalle miserie corporali, come faceva invece la giustizia originale.

Perciò il peccato attuale non causa, come quello originale, le miserie suddette.

Articolo 6
II-II, q. 164, a. 1, ad 1; In 2 Sent., d. 30, q. 1, a. 1; In 3 Sent., d. 16, q. 1, a. 1; In 4 Sent., d. 36, q. 1, a. 1, ad 2; C. G., IV, c. 52; De Malo, q. 5, a. 5; In Rom., c. 5, lect. 3; In Hebr., c. 9, lect. 5
Se la morte e gli altri difetti siano naturali per l'uomo
Sembra che la morte e gli altri difetti siano naturali per l'uomo. Infatti:
1. Secondo Aristotele [Met. 10, 10], «il corruttibile e l'incorruttibile differiscono come generi diversi». Ma l'uomo appartiene al genere degli altri animali, che sono corruttibili per natura. Quindi l'uomo è naturalmente corruttibile.
2. Tutto ciò che si compone di contrari è per natura corruttibile, avendo in se stesso la causa della propria corruzione. Ma tale è il corpo umano. Quindi esso è per natura corruttibile.
3. Il caldo per natura consuma l'umido. Ora, la vita umana viene conservata dal caldo e dall'umido. Poiché dunque le operazioni vitali si compiono per un atto del calore naturale, come insegna Aristotele [De anima 2, 4], sembra che la morte e gli altri difetti siano naturali per l'uomo.
In contrario: Tutto ciò che nell'uomo è naturale proviene da Dio. Ma «Dio non ha creato la morte», come dice la Scrittura [Sap 1, 13]. Quindi la morte non è naturale per l'uomo.
2. Ciò che è conforme alla natura non può essere né punizione, né male: poiché ogni cosa trova conveniente quanto le è naturale. Ora, la morte e gli altri difetti sono la pena del peccato originale, come sopra [a. prec.] si è detto. Quindi non sono naturali per l'uomo.
3. La materia deve essere proporzionata alla sua forma, e ogni cosa al suo fine. Ma il fine dell'uomo è la beatitudine eterna, come si è dimostrato [q. 2, a. 7; q. 5, aa. 3, 4]. Inoltre la forma del corpo umano è l'anima razionale, che è incorruttibile, secondo le conclusioni raggiunte nella Prima Parte [q. 75, a. 6]. Quindi il corpo umano è naturalmente incorruttibile.
Dimostrazione: Di ogni essere corruttibile possiamo parlare in due sensi: primo, in base alla natura universale; secondo, in base alla natura particolare. La natura particolare, infatti, è la virtù attiva e preservativa di ciascuna cosa. E rispetto a questa qualsiasi corruzione o difetto è contro natura, come nota Aristotele [De caelo 2, 6]: poiché tale virtù ha di mira l'esistenza e la conservazione del soggetto a cui appartiene.
Invece la natura universale è la virtù attiva esistente in un principio universale dell'universo, p. es. in uno dei corpi celesti; oppure in una sostanza superiore, ossia in Dio stesso, denominato da qualcuno «natura naturante».
E questa virtù mira al bene e alla conservazione dell'universo, che esigono l'alternarsi della generazione e della corruzione nelle cose. E da questo lato la corruzione e il deterioramento delle cose sono naturali: non già per l'inclinazione della forma, che è il principio del loro essere e della loro perfezione, ma per l'inclinazione della materia, che l'agente universale distribuisce proporzionatamente a ciascuna forma. E sebbene ogni forma miri a perpetuare il proprio essere, nessuna forma di cose corruttibili può conseguire questa perpetuità all'infuori dell'anima razionale. Poiché quest'ultima non è del tutto

soggetta alla materia, come le altre forme; anzi, ha persino una propria operazione immateriale, come si è dimostrato nella Prima Parte [q. 75, a. 2]. Perciò all'uomo compete per natura l'incorruttibilità dalla parte della sua forma, a
differenza delle altre realtà corruttibili. Siccome però l'uomo ha una materia composta di elementi contrari, il tutto risulta corruttibile per l'inclinazione della materia. E così l'uomo è naturalmente corruttibile secondo la natura della materia lasciata a se stessa, ma non secondo la natura della forma.
Ora, le prime tre obiezioni dell'articolo fanno forza sulla materia; le tre successive invece guardano solo alla forma. Per risolverle quindi si deve ricordare che la forma dell'uomo, cioè l'anima razionale, per la sua incorruttibilità è proporzionata al suo fine, che è la beatitudine eterna.
Invece il corpo umano, per sua natura corruttibile, da un lato è proporzionato alla sua forma e da un altro lato le è sproporzionato. Infatti in una data materia si possono considerare due tipi di proprietà: quelle volute dell'agente e quelle che costui non cerca, pur essendo conformi alla condizione naturale della materia. Un fabbro, p. es., per fare un coltello sceglie una materia dura e duttile, tale da poter essere assottigliata e adattata al taglio; e da questo lato il ferro è la materia adatta per un coltello. Il fatto invece che il ferro sia soggetto a spezzarsi e ad arrugginirsi deriva dalla disposizione naturale del ferro, e non interessa l'agente, che anzi, se potesse, lo eliminerebbe. Perciò questa disposizione della materia non è proporzionata all'intenzione dell'artefice, né all'intenzione dell'arte. Parimenti dunque il corpo umano è una materia ricercata dalla natura per l'equilibrio della sua complessione, così da essere un organo adattissimo per il tatto, e per le altre potenze sensitive e motorie. La sua corruttibilità invece dipende dalla condizione della materia, e non è ricercata dalla natura: poiché la natura, potendolo, sceglierebbe una materia incorruttibile. Dio però, a cui tutte le nature sono soggette, nel creare l'uomo supplì al difetto della natura dando l'incorruttibilità al corpo mediante il dono della giustizia originale, come si è visto nella Prima Parte [q. 97, a. 1]. E in questo senso si dice che «Dio non ha creato la morte», e che la morte è la punizione del peccato.
Sono così risolte anche le obiezioni.

## Quaestio 86
## Prooemium

[37237] Iª-IIae q. 86 pr. Deinde considerandum est de macula peccati. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum macula animae sit effectus peccati. Secundo, utrum remaneat in anima post actum peccati.

## ARGOMENTO 86
## LA MACCHIA DEL PECCATO

Passiamo a considerare la macchia del peccato.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se il peccato produca una macchia nell'anima; 2. Se questa rimanga nell'anima dopo l'atto peccaminoso.

Articolo 1
Infra, q. 89, a. 1; In 4 Sent., d. 18, q. 1, a. 2, sol. 1
Se il peccato produca una macchia nell'anima
Sembra che il peccato non produca una macchia nell'anima. Infatti:
1. Una natura superiore non può sporcarsi in seguito al contatto con una natura inferiore: per cui un raggio di sole, come nota S. Agostino [Contra quinque haer. 5], non si sporca a contatto di corpi purulenti. Ora, l'anima umana è di natura molto superiore alle realtà transitorie, alle quali si volge peccando. Perciò quando pecca non ne riceve una macchia.
2. Il peccato, come sopra si è visto [q. 74, aa. 1, 2], risiede specialmente nella volontà. La volontà poi, come dice Aristotele [De anima 3, 9], è inclusa nella ragione. Ora la ragione, o intelletto, non viene macchiata dalla considerazione di alcuna cosa, ma anzi ne riceve un perfezionamento. Quindi neppure la volontà viene macchiata dal peccato.
3. Se il peccato causasse una macchia, questa sarebbe o qualcosa di positivo o una pura privazione. Ora, se fosse qualcosa di positivo non potrebbe essere che una disposizione o un abito: infatti da un atto sembra che nient'altro possa essere causato. Ma non è una disposizione né un abito, poiché eliminando l'abito e la disposizione può restare ancora la macchia: come è evidente nel caso di chi, dopo aver peccato mortalmente di prodigalità, passa a commettere un peccato contrario. Quindi la macchia non è qualcosa di positivo. – E non è neppure una semplice privazione, poiché tutti i peccati si assomigliano dal lato dell'allontanamento e della privazione della grazia, per cui risulterebbe identica la macchia di tutti i peccati. Quindi la macchia non è un effetto del peccato.
In contrario: Sta scritto di Salomone [Sir 47, 20]: «Imprimesti una macchia alla tua gloria». E altrove [Ef 5, 27]: «Al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga». E nei due casi si parla della macchia del peccato. Perciò il peccato produce una macchia.
Dimostrazione: In senso proprio si parla di macchia per le cose materiali quando un corpo lucente, p. es. una veste, o l'oro, o l'argento o altre cose simili, perde la sua lucentezza a contatto con altri corpi. Perciò nelle cose spirituali se ne deve parlare per analogia a una simile macchia. Ora, l'anima umana può avere due tipi di lucentezza: l'una dovuta allo splendore della luce naturale della ragione, che la dirige nei suoi atti, l'altra dovuta allo splendore della luce divina, cioè della sapienza e della grazia, che porta l'uomo a compiere il bene dovuto.
Quando dunque l'anima aderisce con l'amore a una cosa, entra come in contatto con essa. Ora, quando l'anima pecca, aderisce a qualcosa che è contrario alla luce della ragione e della legge divina, come è evidente da quanto sopra [q. 71, a. 6] si è detto. Per cui questa perdita di luminosità è chiamata metaforicamente macchia dell'anima.
Analisi delle obiezioni: 1. L'anima non viene macchiata dalle realtà inferiori per la loro virtù, come se queste agissero su di essa, ma al contrario è l'anima che col suo agire si sporca, aderendo ad esse disordinatamente, contro la luce della ragione e della legge divina.
2. L'atto intellettivo si compie con la presenza delle realtà intelligibili nell'intelletto

secondo il modo dell'intelletto stesso: perciò l'intelletto non può esserne macchiato, ma piuttosto ne riceve un perfezionamento. Invece l'atto della volontà consiste in un moto verso le cose, cosicché l'amore unisce l'anima alla realtà amata. E così l'anima si macchia quando vi aderisce disordinatamente, secondo il detto di Osea [9, 10]: «Divennero abominevoli come ciò che essi amavano».

3. La macchia non è qualcosa di positivo nell'anima, e non indica una semplice privazione: indica invece la privazione di una certa lucentezza dell'anima in rapporto alla sua causa, cioè al peccato. Quindi peccati diversi arrecano macchie diverse. E avviene qualcosa di simile con l'ombra, che è la privazione della luce dovuta all'interposizione di un corpo: secondo la diversità dei corpi infatti le ombre cambiano.

Articolo 2

Infra, q. 87, a. 6

Se la macchia resti nell'anima dopo l'atto peccaminoso

Sembra che la macchia non resti nell'anima dopo l'atto peccaminoso. Infatti:

1. Passato l'atto non rimane nell'anima che l'abito o la disposizione. La macchia però non è né un abito né una disposizione, come si è dimostrato [a. 1, ad 3]. Quindi la macchia non rimane nell'anima dopo l'atto del peccato.

2. Si è visto [ib.] che la macchia sta al peccato come l'ombra sta al corpo interposto. Ora, tolto il corpo l'ombra non rimane. Quindi passato l'atto peccaminoso non rimane la macchia.

3. Ogni effetto dipende dalla sua causa. Ma la causa della macchia è l'atto peccaminoso. Se quindi cessa l'atto non può rimanere nell'anima la macchia.

In contrario: Sta scritto [Gs 22, 17 Vg]: «Non vi basta la colpa commessa in Beelfegor, la cui macchia perdura in voi fino ad oggi?».

Dimostrazione: La macchia del peccato resta nell'anima anche dopo l'atto peccaminoso. E la ragione è che la macchia comporta, come si è visto [a. prec.], un difetto di luminosità dovuto a un rifiuto di fronte alla luce della ragione o della legge divina. Finché dunque uno rimane estraneo a questa luce, resta in lui la macchia del peccato: la quale scompare soltanto col ritorno della luce di Dio e della ragione, mediante la grazia. Pur cessando infatti l'atto del peccato, col quale l'uomo si era allontanato dalla luce della ragione e della legge divina, l'uomo non torna immediatamente al punto in cui era, ma si richiede un moto della volontà contrario al precedente. Come se uno si allontana da una persona con un certo moto, non si ritrova subito vicino ad essa appena smette di muoversi, ma deve riavvicinarsi tornando con un moto contrario.

Analisi delle obiezioni: 1. Dopo l'atto peccaminoso non rimane positivamente nell'anima se non la disposizione o l'abito; rimane però anche qualcosa privativamente, cioè la mancanza di unione con la luce di Dio.

2. Tolto l'ostacolo del corpo l'aria resta diafana e predisposta come prima rispetto al corpo illuminante: perciò l'ombra passa immediatamente. Passato invece l'atto peccaminoso l'anima non rimane nel medesimo rapporto rispetto a Dio. Quindi il paragone non regge.

3. L'atto del peccato stabilisce una distanza da Dio, distanza a cui è connessa

una perdita di lucentezza, come un moto locale determina una distanza locale. Come quindi col cessare del moto locale non si annulla la distanza raggiunta, così col cessare dell'atto peccaminoso non si elimina la macchia.

## Quaestio 87
## Prooemium

[37254] Iª-IIae q. 87 pr. Deinde considerandum est de reatu poenae. Et primo, de ipso reatu; secundo, de mortali et veniali peccato, quae distinguuntur secundum reatum. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum reatus poenae sit effectus peccati. Secundo, utrum peccatum possit esse poena alterius peccati. Tertio, utrum aliquod peccatum faciat reum aeterna poena. Quarto, utrum faciat reum poena infinita secundum quantitatem. Quinto, utrum omne peccatum faciat reum aeterna et infinita poena. Sexto, utrum reatus poenae possit remanere post peccatum. Septimo, utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato. Octavo, utrum unus sit reus poenae pro peccato alterius.

## ARGOMENTO 87
## IL REATO, O OBBLIGAZIONE ALLA PENA

Passiamo così a considerare il reato, o obbligazione alla pena. Tratteremo prima del reato in se stesso, quindi della distinzione tra peccato mortale e veniale, che deriva dal reato [q. 88].

Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se il reato, o obbligazione alla pena, sia un effetto del peccato; 2. Se un peccato possa essere punizione di altri peccati; 3. Se un peccato possa rendere l'uomo reo di una pena eterna; 4. Se possa renderlo reo di una pena infinita quanto alla grandezza; 5. Se tutti i peccati rendano rei di una pena eterna e infinita; 6. Se l'obbligazione alla pena, o reato, possa rimanere dopo il peccato; 7. Se per un peccato siano inflitte tutte le pene; 8. Se uno possa meritare la pena per i peccati altrui.

## Articolo 1

In 2 Sent., d. 32, q. 1, a. 1; In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2; C. G., III, c. 140; De Malo, q. 7, a. 10

### Se il reato, o obbligazione alla pena, sia un effetto del peccato

Sembra che il reato, o obbligazione alla pena, non sia tra gli effetti del peccato.

Infatti:

1. Non sembra essere l'effetto proprio di una cosa ciò che ne deriva solo indirettamente. Ora, l'obbligazione alla pena deriva solo indirettamente dal peccato, essendo estranea all'intenzione del peccatore. Quindi l'obbligazione alla pena, o reato, non è un effetto della colpa.
2. Il male non può essere causa di un bene. Ma la pena è un bene, essendo giusta e da Dio. Quindi non è effetto del peccato, che è un male.
3. S. Agostino [Conf. 1, 12] scrive che «ogni animo disordinato è punizione a se stesso». Ma una punizione non può meritare un'altra punizione, perché altrimenti si andrebbe all'infinito. Quindi il peccato non causa l'obbligazione a una pena.

In contrario: S. Paolo [Rm 2, 9] afferma: «Tribolazione e angoscia per ogni uomo che opera il male». Ora, operare il male è peccato. Perciò il peccato

provoca la punizione, indicata coi termini di tribolazione e di angoscia.
Dimostrazione: Sia nel mondo fisico che in quello umano si verifica il fatto che chi insorge contro una cosa deve subirne la rivincita. Infatti vediamo nel mondo fisico che le energie contrarie agiscono con più forza quando si incontrano: per cui, come dice Aristotele [Meteor. 1, 12], «l'acqua riscaldata viene congelata con più forza». Perciò anche fra gli uomini avviene, secondo la naturale inclinazione, che uno tenti di umiliare chi insorge contro di lui. Ora, è evidente che tutte le cose racchiuse in un dato ordine formano come una cosa sola rispetto al suo principio. Dal che deriva che quanto insorge contro un dato ordine viene represso dall'ordine medesimo, oppure da chi lo presiede. Ora, essendo il peccato un atto disordinato, è chiaro che chi pecca agisce sempre contro un dato ordine. Perciò ne segue che dall'ordine medesimo deve essere represso. E questa repressione è appunto la pena.
Perciò in base ai tre ordini a cui è soggetta la volontà umana un uomo può subire tre tipi di pena. In primo luogo infatti la natura umana è soggetta all'ordine della propria ragione; in secondo luogo all'ordine di chi governa l'uomo dall'esterno, sia spiritualmente che civilmente, sia nella società politica che in quella domestica; in terzo luogo all'ordine universale del governo divino. Ora, col peccato ciascuno di questi ordini viene sconvolto: infatti chi pecca agisce contro la ragione, contro la legge umana e contro la legge divina. Perciò tre sono le pene che incorre: la prima da parte di se medesimo, cioè il rimorso della coscienza, la seconda da parte degli uomini, la terza da parte di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. La pena segue al peccato in quanto è un male, cioè sotto l'aspetto del disordine. Come quindi nell'atto di chi pecca è indiretto [per accidens] il male, in quanto preterintenzionale, così è indiretta anche l'obbligazione alla pena.
2. La pena in se stessa, inflitta da Dio o dagli uomini, può certamente essere giusta: per cui come tale la pena non è un effetto diretto del peccato, che si limita a predisporre ad essa. Invece il peccato rende l'uomo reo di pena, e questo è un male: poiché, come nota Dionigi [De div. nom. 4], «non è un male essere puniti, ma diventare degni di punizione». Per cui tra gli effetti diretti del peccato si mette [non la pena, ma] l'obbligazione alla pena.
3. L'accennata pena dell'animo disordinato è dovuta alla colpa in quanto sconvolge l'ordine della ragione. Ma il peccatore diviene reo di altre pene in quanto sconvolge l'ordine della legge divina e umana.

## Articolo 2

In 1 Sent., d. 46, q. 1, a. 2, ad 4; In 2 Sent., d. 36, q. 1, a. 3; De Malo, q. 1, a. 4, ad 1 sqq.; In Rom., c. 1, lect. 7

### Se un peccato possa essere punizione di altri peccati

Sembra che un peccato non possa essere punizione di altri peccati. Infatti:
1. Le punizioni, come spiega il Filosofo [Ethic. 10, 9], sono state introdotte per riportare gli uomini al bene della virtù. Ma il peccato non riporta l'uomo al bene, bensì al suo contrario. Quindi un peccato non può essere punizione di altri peccati.

2. Le pene giuste, dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 82], vengono da Dio. Ma il peccato non viene da Dio, ed è ingiusto. Quindi un peccato non può essere la pena di un altro peccato.
3. È essenziale alla punizione l'essere contro la volontà. Invece la colpa è volontaria, come si è dimostrato [q. 74, aa. 1, 2]. Quindi una colpa non può essere punizione di altri peccati.
In contrario: S. Gregorio [In Ez hom. 11] insegna che certi peccati sono punizioni di altri.
Dimostrazione: Parlando [delle proprietà] di un peccato si può distinguere ciò che è essenziale da ciò che è accidentale. Ora, essenzialmente considerata una colpa non può mai essere la punizione di altre colpe. Poiché il peccato è visto nella sua essenza in quanto promana dalla volontà: è così infatti che ha natura di colpa. Invece il concetto stesso di pena implica che essa sia contro volontà, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 48, a. 5]. Perciò è evidente che, a rigore di termini, in nessun modo un peccato può essere la punizione di un altro peccato.
Accidentalmente considerato invece un peccato può essere la pena di altri peccati in tre modi. Primo, quale removens prohibens [togliendo cioè l'ostacolo che impediva la colpa]. Ci sono infatti delle cause che spingono al peccato, come le passioni, le tentazioni diaboliche e altre cose del genere, che vengono impedite dalla grazia divina, che però è sottratta a causa del peccato. Essendo quindi la sottrazione della grazia una pena inflitta da Dio, come sopra [q. 79, a. 3] si è visto, ne segue che per accidens anche il peccato successivo può essere considerato una punizione. E in questo senso l'Apostolo [Rm 1, 24] scrive: «Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore», che sono le passioni; in quanto cioè gli uomini, privi del soccorso della grazia divina, sono vinti dalle passioni. E sotto questo aspetto il peccato è sempre la punizione di un peccato precedente.
Secondo, a motivo dell'atto in se stesso, che può implicare afflizione: il che avviene sia negli atti interni, come è evidente per l'ira e l'invidia, sia negli atti esterni, come nel caso di chi si espone a fatiche e a gravi danni per compiere l'atto peccaminoso, secondo l'espressione della Scrittura [Sap 5, 7]: «Ci siamo stancati nelle vie del male». – Terzo, a motivo dei suoi effetti: nel senso cioè che un peccato può essere detto punizione per gli effetti che lo accompagnano. E in queste due ultime maniere un peccato è punizione non solo di una colpa precedente, ma anche di se stesso.
Analisi delle obiezioni: 1. Il fatto stesso che alcuni sono puniti da Dio con la permissione di certi loro peccati è ordinato al bene della virtù. E talora persino al bene di coloro che peccano: quando cioè questi risorgono dal peccato più cauti e più umili. In ogni modo ciò avviene sempre a emendazione degli altri, i quali, vedendo il prossimo cadere di peccato in peccato, si trattengono maggiormente dal peccare. – Se poi consideriamo la cosa in rapporto agli altri due aspetti, allora è chiaro che la pena è ordinata all'emendazione, poiché lo stesso patire fatica e danno peccando è fatto apposta per ritrarre l'uomo dalla colpa.
2. Il ragionamento vale se si considera il peccato nella sua essenza.

3. Lo stesso si dica della terza obiezioni.

Articolo 3
III, q. 86, a. 4; In 2 Sent., d. 42, q. 1, a. 5; In 4 Sent., d. 21, q. 1, a. 2, sol. 3; d. 46, q. 1, a. 3; C. G., III, cc. 143, 144; De Malo, q. 7, a. 10; Comp. Theol., c. 183; In Matth., c. 25; In Rom., c. 2, lect. 2
Se certi peccati possano meritare una pena eterna
Sembra che nessun peccato possa meritare una pena eterna. Infatti:
1. Una pena giusta è adeguata alla colpa, poiché la giustizia è adeguazione. Per cui sta scritto [Is 27, 8 Vg]: «Con misura adeguata la punirai, gettandola in esilio». Ma il peccato è temporaneo. Quindi non può meritare una pena eterna.
2. Secondo Aristotele [Ethic. 2, 3] «le pene sono delle medicine». Ma nessuna medicina deve essere infinita, essendo ordinata a un fine; «e quanto è ordinato a un fine non è mai infinito», sempre secondo il Filosofo [Polit. 1, 3]. Perciò nessuna pena deve essere infinita.
3. Nessuno continua a fare una cosa se non ne gode. Ma la Scrittura [Sap 1, 13] afferma che «Dio non gode per la rovina dei viventi». Quindi non punisce gli uomini con una pena eterna.
4. Nulla di ciò che è per accidens può essere infinito. Ma la pena è un per accidens: infatti non è secondo la natura di chi viene punito. Quindi non può durare all'infinito.
In contrario: Sta scritto [Mt 25, 46]: «E questi se ne andranno al supplizio eterno». E altrove [Mc 3, 29]: «Chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo non avrà perdono in eterno: sarà reo di colpa eterna».
Dimostrazione: Come si è spiegato sopra [a. 1], il peccato merita una punizione in quanto sovverte un dato ordine. Ora, rimanendo la causa rimane anche l'effetto. Quindi finché dura il sovvertimento dell'ordine deve rimanere l'obbligazione alla pena. D'altra parte uno può sovvertire l'ordine in modo riparabile o in modo irreparabile. Infatti la mancanza che elimina il principio stesso è sempre irreparabile; se invece salva il principio, allora in virtù di questo le deficienze possono essere riparate. Se si corrompe, p. es., il principio visivo, la vista non è più ricuperabile se non per virtù divina; se invece la vista soffre delle obiezioni, ma ne è salvo il principio, è ancora riparabile per via di natura o di arte. Ma ogni ordine ha un principio in rapporto al quale uno diviene partecipe di quell'ordine.
Se quindi il peccato distrugge il principio dell'ordine con cui la volontà umana è sottomessa a Dio, si avrà un disordine di per sé irreparabile, sebbene possa essere riparato dalla virtù di Dio. Ora, il principio di quest'ordine è il fine ultimo al quale l'uomo aderisce con la carità. Perciò tutti i peccati che ci distaccano da Dio distruggendo la carità inducono di per sé un reato di pena eterna.
Analisi delle obiezioni: 1. Sia nel giudizio divino che in quello umano la pena viene adeguata alla colpa quanto al rigore, come dice S. Agostino [De civ. Dei 21, 11]; mai però si richiede che venga adeguata alla colpa quanto alla durata. Infatti l'adulterio, o l'omicidio, non viene punito con la pena di un momento per il fatto che è stato commesso in un momento, ma viene punito talvolta con il carcere perpetuo o con l'esilio, e talvolta anche con la morte. Nella quale ultima pena non va considerata la durata dell'esecuzione,

ma piuttosto la perpetua esclusione dal consorzio dei viventi: per cui essa rappresenta in qualche modo l'eternità della pena inflitta da Dio. Ora, come insegna S. Gregorio [Mor. 34, 19], è giusto che sia punito nell'eternità di Dio chi osò peccare contro Dio nell'eternità del proprio essere. E si dice che uno ha peccato nell'eternità del proprio essere non solo per la continuità dell'atto peccaminoso durante tutta la sua vita, ma anche perché, avendo costituito il proprio fine nel peccato, mostra la volontà di voler peccare eternamente. Per cui S. Gregorio aggiunge che «gli iniqui avrebbero voluto vivere senza fine per poter rimanere senza fine nel peccato».

2. Anche le pene inflitte dalla legge umana non sempre sono medicinali per chi è punito, ma solo per gli altri: quando p. es. viene impiccato un brigante, non lo si fa per la sua emendazione, ma per gli altri, perché desistano dal peccare almeno per timore della pena, secondo il detto dei Proverbi [19, 25]: «Percuoti il beffardo e l'ingenuo diventerà accorto». Così dunque anche le pene eterne dei reprobi inflitte da Dio sono medicinali per coloro che in seguito alla considerazione delle pene si astengono dai peccati, secondo l'espressione del Salmo [59, 6]: «Hai dato un segnale ai tuoi fedeli perché fuggissero lontano dagli archi».

3. Dio non gode delle pene in se stesse, ma si allieta per l'ordine della sua giustizia, che le richiede.

4. La punizione, sebbene sia ordinata alla natura per accidens, tuttavia è ordinata di per sé alla restaurazione dell'ordine leso e alla giustizia di Dio. Perciò finché dura il disordine dura anche la pena.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 42, q. 1, a. 5, ad 2; In 4 Sent., d. 46, q. 1, a. 3

### Se il peccato meriti una pena quantitativamente infinita

Sembra che il peccato meriti una pena quantitativamente infinita. Infatti:

1. Geremia [10, 24] così pregava: «Correggimi, Signore, ma con giusta misura, non secondo la tua ira, affinché tu non mi riduca al nulla». Ora, l'ira di Dio indica metaforicamente la vendetta della giustizia divina, e ridurre al nulla è una pena infinita, come è opera di una virtù infinita fare una cosa dal nulla. Quindi secondo la vendetta divina un peccato viene punito con una pena infinita in gravità.

2. La gravità della pena corrisponde alla gravità della colpa, come sta scritto [Dt 25, 2]: «Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena». Ma il peccato che è commesso contro Dio è infinito, poiché il peccato è tanto più grave quanto maggiore è la persona offesa: come è un peccato più grave percuotere il sovrano che percuotere una persona privata. Ora, la grandezza di Dio è infinita. Perciò il peccato commesso contro Dio merita una pena infinita.

3. Una cosa può essere infinita in due maniere: nella sua durata e nella sua grandezza. Ma la pena è infinita quanto alla durata. Quindi lo è pure quanto alla grandezza.

In contrario: Stando a questa tesi le punizioni dei peccati mortali sarebbero tutte uguali: poiché un infinito non può essere maggiore di un altro infinito.

Dimostrazione: La pena è proporzionata alla colpa. Ora, nella colpa si devono

considerare due aspetti. Il primo è l'allontanamento dal bene eterno, che è infinito: e da questo lato il peccato è infinito. Il secondo è la conversione, o adesione disordinata al bene transitorio. E da questo lato il peccato è limitato, o finito: sia perché è tale il bene transitorio, sia perché l'adesione stessa è limitata, non potendo essere infinite le azioni della creatura. Perciò dal lato dell'allontanamento corrisponde al peccato la pena del danno, che è infinita: è infatti la perdita di un bene infinito, cioè di Dio. Invece dal lato della conversione disordinata corrisponde al peccato la pena del senso, che è limitata.

Analisi delle obiezioni: 1. Non si addice alla divina giustizia annientare del tutto il peccatore, essendo ciò incompatibile con l'eternità della pena, che è secondo la divina giustizia, come si è dimostrato [a. prec.]. Si dice invece che è ridotto al nulla chi viene privato dei beni spirituali, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Cor 13, 2]: «Se non avessi la carità, non sarei nulla».

2. L'argomento vale se si considera il peccato dalla parte dell'allontanamento: è così infatti che l'uomo pecca contro Dio.

3. La durata della pena corrisponde alla durata della colpa non quanto all'atto, bensì quanto alla macchia che essa produce, e che segna la durata dell'obbligazione alla pena. Invece il rigore della pena corrisponde alla gravità della colpa. Ora, una colpa irreparabile di per sé ha una durata infinita: perciò merita una pena eterna. Dal lato della conversione però questa infinità non esiste: e così da questo lato la colpa non merita una pena infinita nella sua gravità.

## Articolo 5

III, q. 86, a. 4; In 2 Sent., d. 42, q. 1, a. 5; In 4 Sent., d. 46, q. 1, a. 3; C. G., III, c. 143; De Malo, q. 7, a. 1, ad 24; aa. 10, 11; Comp. Theol., c. 182

### Se tutti i peccati rendano meritevoli di una pena eterna

Sembra che tutti i peccati rendano meritevoli di una pena eterna. Infatti:

1. La pena, come si è detto [a. prec.], è proporzionata alla colpa. Ma la pena eterna differisce infinitamente da quella temporale. Invece nessun peccato sembra differire infinitamente dall'altro, essendo ogni colpa un atto umano, che non può mai essere infinito. Perciò, avendo noi già dimostrato [a. 3] che certi peccati meritano una pena eterna, sembra che a nessun peccato possa corrispondere una pena temporale.

2. Il peccato originale è il minimo fra i peccati: infatti S. Agostino [Enchir. 93] scrive che «la pena di quanti sono puniti per il solo peccato originale è quella più mite». Eppure al peccato originale corrisponde una pena eterna: infatti i bambini morti col peccato originale, senza battesimo, non vedranno mai il regno di Dio: il che è evidente dalle parole del Signore [Gv 3, 3]: «Se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio». Quindi a maggior ragione sarà eterna la pena di tutti gli altri peccati.

3. Un peccato non merita una pena più grave perché si aggiunge a un altro, avendo ogni peccato la pena rispettiva stabilita secondo la divina giustizia. Ora se in un dannato, insieme con altri peccati, si trova un peccato veniale, esso deve subire una pena eterna: poiché all'inferno non ci può essere remissione alcuna. Perciò il peccato veniale merita senz'altro una pena eterna.

E così a nessun peccato può corrispondere una pena temporale.
In contrario: S. Gregorio [Dial. 4, 39] insegna che certe colpe leggere vengono rimesse dopo questa vita. Quindi non tutti i peccati sono puniti con la pena eterna.
Dimostrazione: Come sopra [a. 3] si è detto, il peccato causa l'obbligazione alla pena eterna in quanto turba irreparabilmente l'ordine della divina giustizia, contrastando il principio stesso dell'ordine, che è il fine ultimo. Ora, è evidente che in alcuni peccati si trova un certo disordine, però senza opposizione al fine ultimo, bensì rispetto ai mezzi soltanto, in quanto ci si occupa di essi più o meno del dovuto, salvo però sempre l'ordine al fine ultimo: come quando uno è troppo attaccato alle cose temporali, ma non fino al punto di voler offendere Dio commettendo qualcosa contro i suoi precetti. Perciò questi peccati meritano una pena non eterna, ma temporale.
Analisi delle obiezioni: 1. I peccati non differiscono tra loro infinitamente quanto alla conversione verso i beni transitori, nella quale consiste la sostanza dell'atto, ma differiscono in tal modo quanto all'allontanamento. Infatti certi peccati sono commessi per abbandono del fine ultimo, altri invece per un disordine rispetto ai mezzi. Ora, la differenza tra il fine e i mezzi è infinita.
2. Al peccato originale corrisponde una pena eterna non per la sua gravità, ma per la condizione del soggetto, cioè dell'uomo privo della grazia, attraverso la quale soltanto si ha la remissione della pena.
3. Lo stesso si dica per la terza obiezioni, a proposito del peccato veniale. Infatti l'eternità della pena non è dovuta alla gravità della colpa, ma all'impossibilità di ottenerne la remissione, come si è detto [ib.].

Articolo 6
III, q. 86, a. 4; In 2 Sent., d. 42, q. 1, a. 2; Comp. Theol., c. 181
Se l'obbligazione alla pena rimanga dopo il peccato
Sembra che l'obbligazione alla pena, o reato, non rimanga dopo il peccato. Infatti:
1. Eliminata la causa si elimina anche l'effetto. Ma il peccato è la causa dell'obbligazione alla pena. Eliminato quindi il peccato, cessa anche tale obbligazione.
2. Il peccato viene tolto col ritorno alla virtù. Ora, a chi è virtuoso non è dovuta la pena, ma piuttosto il premio. Eliminata quindi la colpa non rimane l'obbligazione alla pena.
3. Secondo Aristotele [Ethic. 2, 3], «le pene sono delle medicine». Ma le medicine non vengono più usate dopo che uno è guarito dalla malattia. Eliminata quindi la colpa non rimane l'obbligo della pena.
In contrario: Narra la Scrittura [2 Sam 12, 13 s.] che «allora Davide disse a Natan: Ho peccato contro il Signore. Natan rispose a Davide: Il Signore ha perdonato il tuo peccato; tu non morirai. Tuttavia, poiché in questa casa tu hai insultato il Signore, il figlio che ti è nato dovrà morire». Quindi uno è punito anche dopo che il peccato è stato rimesso. Quindi l'obbligazione alla pena rimane anche dopo che è stata eliminata la colpa.
Dimostrazione: Nel peccato si possono considerare due cose: l'atto peccaminoso e la macchia che ne deriva. Ora, è chiaro che in tutti i peccati attuali, terminato

l'atto peccaminoso, rimane il reato. Infatti l'atto peccaminoso rende l'uomo reo e obbligato alla pena, in quanto trasgressore dell'ordine stabilito dalla giustizia divina. E in tale ordine l'uomo non rientra se non mediante la soddisfazione della pena, che riporta l'uguaglianza della giustizia: in modo cioè che colui il quale concesse alla propria volontà più del dovuto, agendo contro la legge di Dio, spontaneamente o contro voglia soffra secondo l'ordine della giustizia divina il contrario di quanto vorrebbe. E questo ristabilimento dell'equilibrio della giustizia mediante il compenso della pena lo si osserva anche nelle ingiurie fatte agli uomini. Per cui è evidente che, cessato l'atto del peccato o dell'ingiuria, rimane ancora l'obbligo della pena.

Se invece parliamo della liberazione dal peccato quanto alla macchia, allora è chiaro che quest'ultima può essere tolta per il solo fatto che l'anima, ricongiungendosi a Dio, elimina la distanza da lui, distanza che aveva determinato in essa quella perdita di splendore che è appunto la macchia, come sopra [q. 86, a. 1] si è visto. Ora, l'uomo si ricongiunge a Dio con la volontà. Quindi non si può togliere da un uomo la macchia del peccato senza che la sua volontà accetti l'ordine della divina giustizia, o accollandosi spontaneamente una pena in riparazione delle colpe passate, oppure sopportando pazientemente una sofferenza imposta dalla divina giustizia: in entrambi i casi infatti la pena ha natura di soddisfazione.

La pena soddisfattoria tuttavia toglie qualcosa alla nozione di pena. Infatti la pena ha nel suo concetto di essere contraria alla volontà. Invece la pena soddisfattoria, sebbene considerata in astratto sia contraria alla volontà, tuttavia in concreto è volontaria. Perciò è volontaria puramente e semplicemente: come risulta da quanto si disse [q. 6, a. 6] a proposito della volontarietà. Si deve dunque concludere che, tolta la macchia della colpa, può rimanere l'obbligazione a una pena soddisfattoria, ma non a una vera e propria punizione.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dopo l'atto peccaminoso rimane la macchia, secondo quanto si è detto [q. 86, a. 2], così può rimanere anche il reato. Scomparsa invece la macchia il reato [ossia l'obbligazione alla pena], non rimane sotto il medesimo aspetto, come si è visto [nel corpo].

2. A chi è virtuoso non è dovuta una vera punizione, ma può essergli dovuta una pena soddisfattoria: poiché alla virtù spetta anche il soddisfare per le offese fatte a Dio o agli uomini.

3. Tolta la macchia è risanata la piaga del peccato nella volontà. Ma si richiede ancora la pena per guarire, mediante medicine contrarie, le altre potenze dell'anima sconvolte dal peccato. E anche per ristabilire l'equilibrio della giustizia e per togliere lo scandalo altrui, in modo da edificare con la pena coloro che furono scandalizzati con la colpa: come avvenne nel ricordato esempio di Davide [cf. s.c.].

## Articolo 7

II-II, q. 108, a. 4; III, q. 14, a. 1, ad 3; In 2 Sent., d. 30, q. 1, a. 2; d. 36, q. 1, a. 4; In 4 Sent., d. 15, q. 1, a. 4, sol. 2, ad 3; d. 46, q. 1, a. 2, sol. 3; C. G., III, c. 141; De Malo, q. 1, a. 4; q. 5, a. 4; In Ioan., c. 9, lect. 1

Se tutte le pene [della vita] siano dovute a una colpa

Sembra che non tutte le pene [della vita] siano dovute a una colpa. Infatti:
1. A proposito del cieco nato si legge nel Vangelo [Gv 9, 2 s.]: «Né lui né i suoi genitori hanno peccato, perché nascesse cieco». E così vediamo che molti bambini, anche battezzati, soffrono gravi pene: febbri, ossessioni diaboliche e molte altre calamità del genere. E tuttavia in essi non c'è alcun peccato, se sono stati battezzati. E anche se non sono stati battezzati, in essi il peccato non si trova più che in altri bambini che invece non soffrono. Perciò non tutte le penalità sono dovute al peccato.
2. Sono ugualmente ingiuste sia la prosperità degli empi che la punizione degli innocenti. Ora, le due cose capitano di frequente nella vita umana: infatti a proposito degli empi sta scritto [Sal 73, 5]: «Non conoscono l'affanno dei mortali e non sono colpiti come gli altri uomini»; e altrove [Gb 21, 7]: «Perché vivono i malvagi, invecchiano, anzi sono potenti e gagliardi?»; e ancora [Ab 1, 13]: «Perché, vedendo i malvagi, taci mentre l'empio ingoia il giusto?». Perciò non tutte le pene sono inflitte per una colpa.
3. Di Cristo si legge [1 Pt 2, 22] che «non commise peccato, e non si trovò inganno sulla sua bocca». E tuttavia si dice ancora [ib., v. 21] che egli «patì per noi». Quindi non sempre Dio infligge la pena per una colpa.
In contrario: Sta scritto [Gb 4, 7 ss.]: «Quale innocente è mai punito, e quando mai furono distrutti gli uomini retti? Per quanto io ho visto, chi coltiva l'iniquità e chi semina affanni, li raccoglie. A un soffio di Dio periscono».
E S. Agostino [Retract. 1, 9] insegna che «ogni pena è giusta, ed è inflitta per qualche peccato».
Dimostrazione: Come si è già detto [a. prec.], la pena può essere di due tipi, cioè o una vera punizione o una pena soddisfattoria. Ora, quest'ultima è in qualche modo volontaria. E poiché capita che per unione d'amore certe persone non obbligate alla pena formino volontariamente una cosa sola con quelle che vi sono obbligate, può capitare che chi non ha peccato porti talora volontariamente la pena di un altro: come anche negli affari umani vediamo che alcuni prendono su di sé i debiti di altri.
Se invece si parla della vera punizione come tale, allora questa è sempre connessa con una colpa propria: talora con un peccato attuale, come quando uno è punito da Dio o dagli uomini per i peccati commessi; talora invece con il peccato originale, sia in maniera diretta che in maniera derivata. Ora, la pena diretta del peccato originale è l'abbandono della natura umana a se stessa, senza il soccorso della giustizia originale. Ma da ciò derivano appunto tutte le penalità che colpiscono gli uomini per il decadimento della loro natura.
Si noti però che talora sembra una pena ciò che non lo è in senso assoluto. Infatti la pena è una suddivisione del male, come si disse nella Prima Parte [q. 48, a. 5]. Ora, il male è privazione di bene. Essendo dunque i beni dell'uomo molteplici, cioè dell'anima, del corpo e delle realtà esteriori, può capitare che uno sopporti la perdita di un bene minore per crescere in uno maggiore. Uno, p. es., può accettare la perdita del danaro per la salute del corpo; oppure la perdita di entrambi per la salvezza dell'anima e per la gloria di Dio. E allora tale perdita non è per l'uomo un male in senso assoluto, ma solo in senso relativo. Perciò non ha, assolutamente parlando, natura di pena,

ma di medicina: infatti anche i medici somministrano delle medicine amare per guarire gli infermi.
E poiché tali mali non sono delle vere punizioni, non hanno un rapporto causale con la colpa se non in questo senso: che la necessità di curare la natura umana con queste pene medicinali deriva dalla corruzione della natura, che è la punizione del peccato originale.
Infatti nello stato di innocenza non sarebbe stato necessario alcun penoso esercizio per progredire nella virtù. Perciò l'aspetto penale di tali esercizi è un effetto del peccato originale.
Analisi delle obiezioni: 1. I difetti di nascita, e anche quelli dei bambini, sono l'effetto e la pena del peccato originale, come si è dimostrato sopra [nel corpo; q. 85, a. 5]. E rimangono anche dopo il battesimo, per le ragioni sopra indicate [q. 85, a. 5, ad 2]. La loro disuguaglianza dipende poi, come si è detto [ib., ad 1], dalla diversità della natura lasciata a se stessa. Tuttavia questi difetti sono ordinati dalla divina provvidenza alla salvezza degli uomini: o di quelli che ne soffrono, o di coloro per i quali sono un avvertimento; e anche alla gloria di Dio.
2. I beni temporali e materiali sono dei beni umani, ma piccoli; i beni spirituali invece sono i grandi beni dell'uomo. Perciò è comprensibile che la divina giustizia dia alle persone virtuose i beni spirituali, elargendo loro solo quel tanto di beni temporali che è sufficiente alla virtù. Infatti Dionigi [De div. nom. 8] scrive: «Non conviene alla divina giustizia snervare la fortezza dei migliori con il dono di cose materiali». Quanto agli altri invece, il fatto stesso che vengano loro dati dei beni temporali ritorna a loro danno spirituale. Infatti nel Salmo [72, 6] si legge: «Dell'orgoglio si fanno una collana».
3. Cristo sostenne una pena soddisfattoria per i nostri peccati, non per i suoi.

## Articolo 8

II-II, q. 108, a. 4, ad 1; In 2 Sent., d. 33, q. 1, a. 2; In 4 Sent., d. 46, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 2; De Malo, q. 4, a. 8, ad 6-9, 12, 15; q. 5, a. 4; Quodl., 12, q. 16, a. 1, ad 1; In Ioan., c. 9, lect. 1

### Se uno possa essere punito per i peccati altrui

Sembra che uno possa essere punito per i peccati altrui. Infatti:
1. Sta scritto nell'Esodo [20, 5]: «Io sono un Dio geloso, che punisco la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano». E in S. Matteo [23, 35]: «Perché ricada su di voi tutto il sangue innocente versato sopra la terra».
2. La giustizia umana deriva dalla giustizia divina. Ora, secondo la giustizia umana talvolta i figli sono puniti per i loro genitori, come p. es. nei delitti di lesa maestà. Perciò anche secondo la giustizia divina uno può essere punito per i peccati altrui.
3. Né vale rispondere che nel caso il figlio è punito non per il peccato di suo padre, ma per il proprio, in quanto imita quello paterno: poiché ciò non sarebbe una prerogativa dei figli, ma potrebbe dirsi anche degli estranei che vengono puniti con una pena analoga a quella di coloro di cui imitano i peccati. Quindi i figli non sono puniti per i peccati propri, ma per quelli altrui.
In contrario: Sta scritto [Ez 18, 20]: «Il figlio non sconta l'iniquità del padre».

Dimostrazione: Se parliamo di pene soddisfattorie volontariamente accettate può capitare che uno porti la pena di un altro in quanto forma quasi un'unità con lui, come si è detto [a. prec.]. – Se invece parliamo di pene inflitte per dei peccati in quanto sono punizioni, allora ciascuno viene punito per i propri peccati: poiché l'atto del peccato è qualcosa di personale. – Se però parliamo di pene medicinali, allora può capitare che uno sia punito per i peccati altrui. Infatti si è detto [a. prec.] che la perdita dei beni materiali, e degli stessi beni del corpo, può essere una pena medicinale, ordinata alla salvezza dell'anima. Perciò nulla impedisce che uno sia colpito con tali pene, da Dio o dagli uomini, per i peccati di altri: ad es. un figlio per i peccati del padre, e un suddito per quelli del suo signore, in quanto costoro sono qualcosa di essi. Se tuttavia il figlio o il suddito è partecipe della colpa, allora tali penalità sono punizioni sotto due aspetti, cioè tanto riguardo a chi è punito, quanto riguardo a colui per il quale è punito. Se invece non è partecipe della colpa, allora sono punizioni soltanto per riguardo a colui per il quale è punito, mentre per chi è punito si tratta solo di medicine, purché egli non abbia indirettamente acconsentito al peccato altrui: infatti queste penalità sono ordinate al bene dell'anima, se sopportate pazientemente. Le pene spirituali invece non possono essere semplici medicine: poiché il bene dell'anima non può essere ordinato a un bene superiore. Perciò nei beni dell'anima nessuno soffre menomazioni senza una colpa personale. Quindi uno non soffre queste menomazioni a motivo di altri, come dice S. Agostino [Epist. 250]: poiché rispetto all'anima il figlio non è qualcosa del padre. Per cui il Signore diceva a Ezechiele [18, 4]: «Tutte le anime sono mie».

Analisi delle obiezioni: 1. I due testi sembrano riferirsi alle pene temporali o corporali, in quanto i figli sono qualcosa dei loro genitori, e i continuatori degli antenati. Oppure, se si riferiscono alle pene spirituali, sottintendono l'imitazione delle colpe: perciò nell'Esodo si parla di «coloro che mi odiano»; e in S. Matteo [l. cit., v. 32] si dice: «Voi colmate la misura dei vostri padri». – La Scrittura poi afferma che i peccati dei genitori sono puniti nei figli perché questi, educati nei peccati dei genitori, sono più portati alla colpa: sia per la familiarità, sia per l'esempio autorevole degli avi. E sono degni di una maggiore punizione se, vedendo la pena dei genitori, non si sono corretti. – E aggiunge «fino alla terza e alla quarta generazione» inquantoché per gli uomini è possibile avere una vita così lunga da vedere la terza e la quarta generazione: e così i figli possono vedere i peccati dei padri per imitarli, e vicendevolmente i padri possono vedere le pene dei figli per dolersene.

2. Le pene inflitte dalla legge umana per i peccati altrui sono materiali e temporali. E sono rimedi, o medicine, contro eventuali colpe successive: cioè per trattenere quelli che sono puniti, o gli altri, da colpe consimili.

3. Si dice che per i peccati altrui sono puniti più i familiari che gli estranei sia perché la punizione dei familiari ridonda in qualche modo su chi ha peccato, secondo le spiegazioni date [nel corpo], poiché il figlio è qualcosa del padre, sia anche perché gli esempi di famiglia e le loro punizioni impressionano di più. Cosicché quando uno è stato educato nei peccati dei genitori, li asseconda con più forza; e se non è stato intimorito dalle punizioni, è più ostinato: per cui

merita una pena più grave.

Quaestio 88
Prooemium

[37321] Iª-IIae q. 88 pr. Deinde, quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis. Et primo, considerandum est de veniali per comparationem ad mortale; secundo, de veniali secundum se. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. Secundo, utrum distinguantur genere. Tertio, utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale. Quarto, utrum veniale peccatum possit fieri mortale. Quinto, utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale. Sexto, utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ARGOMENTO 88
IL PECCATO VENIALE E IL PECCATO MORTALE
Ora dobbiamo trattare dei rapporti tra il peccato veniale e quello mortale, poiché essi si distinguono per il reato [od obbligazione alla pena]. Prima parleremo del peccato veniale in rapporto al mortale, quindi del peccato veniale in se stesso [q. 89].
Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se il peccato veniale sia da contrapporsi al mortale; 2. Se essi differiscano nel genere; 3. Se il peccato veniale predisponga al mortale; 4. Se un peccato veniale possa divenire mortale; 5. Se una circostanza possa trasformare un peccato veniale in mortale; 6. Se un peccato mortale possa divenire veniale.

Articolo 1
Supra, q. 72, a. 5; In 2 Sent., d. 42, q. 1, a. 3; C. G., III, q. 139; De Malo, q. 7, a. 1
Se sia giusto distinguere i peccati contrapponendo il veniale al mortale
Sembra che non sia giusto distinguere i peccati contrapponendo il veniale al mortale. Infatti:
1. S. Agostino [Contra Faustum 22, 27] afferma: «Il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge eterna». Ma l'opposizione alla legge di Dio fa sì che il peccato sia mortale. Quindi ogni peccato è mortale. Non è giusto quindi distinguere il peccato veniale dal mortale.
2. L'Apostolo [1 Cor 10, 31] scrive: «Sia che mangiate, sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio». Ora, chi pecca agisce contro questo precetto: infatti il peccato non viene commesso per la gloria di Dio. Poiché dunque l'agire contro i precetti è peccato mortale, sembra che chiunque pecca, pecchi mortalmente.
3. Chi aderisce a una cosa vi aderisce o per fruirne o per usarne, come dimostra S. Agostino [De doctr. christ., cc. 3, 4]. Ma chi pecca non aderisce ai beni transitori per usarne: infatti non li indirizza al bene che ci rende beati, nel che consisterebbe propriamente l'uso, secondo lo stesso S. Agostino [ib.]. Perciò chi pecca mira sempre a fruire dei beni transitori. Ma «fruire delle cose da usare costituisce la perversità umana», come dice il medesimo Autore

[Lib. LXXXIII quaest. 30]. Siccome dunque la perversità sta a indicare il peccato mortale, sembra che chi pecca pecchi sempre mortalmente.
4. Chi si avvicina a uno dei termini, per ciò stesso si allontana dal suo contrario. Ora, chi pecca si avvicina al bene transitorio. Dunque si allontana dal bene indefettibile, per cui pecca mortalmente. Non è quindi giusto distinguere il peccato veniale in opposizione al mortale.
In contrario: S. Agostino [In Ioh. hom. 41] insegna che «è crimine ciò che merita la dannazione, mentre è veniale ciò che non la merita». Ora, «crimine » sta per peccato mortale. Quindi è giusto distinguere il peccato veniale in opposizione al mortale.
Dimostrazione: Certi termini presi in senso proprio non sembrano opposti, mentre invece lo sono se presi in senso metaforico. Ridere, p. es., non si contrappone a inaridirsi, se è preso in senso proprio; ma in quanto si dice metaforicamente del prato fiorito e verdeggiante rivela tale opposizione.
Parimenti, se si prende il termine mortale in senso proprio, esso non mostra alcuna opposizione a veniale [perdonabile], che non sembra appartenere neppure al medesimo genere. Se però si prende il termine in senso metaforico, in quanto si riferisce ai peccati, allora si oppone a veniale.
Essendo infatti il peccato, come si è visto [q. 71, a. 1, ad 3; q. 72, a. 5; q. 74, a. 9, ad 2], un'infermità dell'anima, un peccato viene detto mortale per analogia con le malattie, che si dicono mortali quando producono difetti irreparabili attraverso la distruzione di un principio vitale, secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 72, a. 5]. Ora, il principio della vita spirituale, impostata sulla virtù, è l'ordine al fine ultimo, come si è detto [ib.; q. 87, a. 3]. Ordine, questo, che una volta distrutto non può essere riparato da un principio intrinseco, ma solo dalla virtù divina, come si è accennato sopra [q. 87, a. 3]: poiché i disordini relativi ai mezzi si riparano col fine, come si ripara l'errore delle conclusioni mediante la verità dei primi princìpi. Perciò la mancanza dell'ordine al fine ultimo non è riparabile con qualcosa di superiore: come neppure è riparabile l'errore relativo ai primi princìpi. E così questi peccati vengono detti mortali, cioè irreparabili. – Invece i peccati che implicano un disordine relativo ai mezzi, salvo l'ordine al fine ultimo, sono riparabili.
E si dicono veniali [o perdonabili]: infatti un peccato ottiene venia, o perdono, quando viene tolta l'obbligazione alla pena, che decade col cessare del peccato, come si è visto [q. 87, a. 6].
Perciò veniale e mortale si contrappongono come riparabile e irreparabile. Questo, però, sempre in rapporto ai princìpi intrinseci, non in rapporto alla virtù di Dio, che può sempre riparare qualsiasi malattia del corpo e dell'anima. E così il peccato veniale si distingue giustamente in contrapposizione al mortale.
Analisi delle obiezioni: 1. La divisione del peccato in mortale e veniale non è la divisione di un genere nelle sue specie, che partecipano in modo uguale la natura del genere stesso, ma è la divisione di un termine analogico nei vari soggetti di cui viene predicato secondo una certa gradazione. Perciò la nozione perfetta di peccato, indicata da S. Agostino, si addice al peccato mortale. Invece il peccato veniale è peccato secondo una ragione imperfetta, e in ordine al peccato mortale: come l'accidente viene detto ente in ordine

alla sostanza, secondo un'imperfetta ragione di ente. Infatti il peccato veniale non è contro la legge di Dio: poiché chi pecca venialmente non fa ciò che la legge proibisce, e non tralascia ciò che essa comanda, ma agisce al di fuori della legge, non osservando la misura esatta che la legge intende stabilire.
2. Quel precetto di S. Paolo è affermativo: perciò non obbliga in ogni momento. Quindi chi non riferisce attualmente tutto ciò che fa alla gloria di Dio, non pecca. Basta dunque che uno ordini abitualmente se stesso e tutte le sue cose a Dio per non peccare mortalmente ogni qual volta non riferisce a Dio in modo attuale le proprie azioni. Ora, il peccato veniale non esclude il riferimento abituale degli atti umani alla gloria di Dio, ma solo quello attuale: poiché non toglie la carità, che ordina a Dio in modo abituale. Perciò non segue che pecchi mortalmente chi commette un peccato veniale.
3. Chi fa un peccato veniale non aderisce al bene transitorio per fruire di esso, in quanto non mette in esso il proprio fine, ma per usarne, riferendolo a Dio in modo non attuale, ma abituale.
4. Il bene transitorio non si contrappone al bene indefettibile se non quando uno costituisce in esso il proprio fine. Infatti i mezzi ordinati al fine non hanno ragione di fine.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 42, q. 1, a. 4; De Malo, q. 7, a. 1; q. 10, a. 2

### Se il peccato mortale e quello veniale differiscano nel genere

Sembra che il peccato veniale e quello mortale non differiscano nel genere, così da rendere certi peccati mortali nel loro genere e altri veniali. Infatti:
1. L'atto umano viene detto buono o cattivo nel suo genere in base alla materia, ossia all'oggetto, come si è rilevato in precedenza [q. 18, a. 2]. Ora, in qualsiasi materia si può peccare sia mortalmente che venialmente: infatti un uomo può amare un bene transitorio o al disotto di Dio, e si ha il peccato veniale, o al disopra di Dio, e si ha il peccato mortale. Perciò i peccati veniale e mortale non differiscono nel genere.
2. Si è detto sopra [a. prec.; q. 72, a. 5; q. 87, a. 3] che il peccato mortale è irreparabile e quello veniale riparabile. Ora, l'irreparabilità è propria del peccato di malizia, che secondo alcuni è imperdonabile; invece è proprio del peccato di debolezza, o di ignoranza, di essere riparabile o perdonabile. Quindi il peccato mortale e quello veniale differiscono fra loro come i peccati di malizia e quelli di debolezza o di ignoranza. Ma in tal caso non differiscono nel genere, bensì nelle loro cause, come si è visto sopra [q. 77, a. 8, ad 1]. Quindi i peccati veniale e mortale non differiscono nel genere.
3. Sopra [q. 74, a. 3, ad 3; a. 10] si è detto che i moti improvvisi, sia della sensualità che della ragione, sono peccati veniali. Ma tali moti si verificano in ogni genere di peccato. Quindi non esistono peccati veniali nel loro genere.
In contrario: S. Agostino [Serm. ad pop. 104] enumera alcuni generi di peccati veniali, e altri generi di peccati mortali.
Dimostrazione: Il peccato veniale deriva il suo nome da venia [o perdono]. Perciò un peccato può dirsi veniale: primo, perché è stato perdonato; e in questo senso, come dice S. Ambrogio [De Parad. 14], «qualsiasi peccato col pentimento

diventa veniale». E questo peccato è detto veniale di fatto. - Secondo, un peccato può essere veniale perché non ha in se stesso, in parte o in tutto, gli elementi che ne impediscono il perdono. In parte, se in se stesso contiene qualcosa che ne diminuisce la colpa, come quando è compiuto per fragilità o per ignoranza. E in questo caso è detto veniale nelle sue cause. - In tutto, quando non toglie l'ordine al fine ultimo, così da meritare una pena non eterna, ma temporale. Ed è questo il peccato veniale di cui ora intendiamo parlare.

Infatti è chiaro che i primi due [tipi di peccato] non hanno alcun genere determinato. Invece il peccato veniale del terzo tipo può avere un genere determinato: cosicché certi peccati sono detti nel loro genere veniali, e altri mortali, in quanto il genere o la specie dell'atto sono determinati dall'oggetto. Quando infatti la volontà si volge a qualcosa che di per sé si oppone alla carità, alla quale spetta ordinare l'uomo al fine ultimo, il peccato per il suo oggetto è mortale. Per cui è mortale nel suo genere: sia esso contro l'amore di Dio, come la bestemmia, il giuramento falso e altro del genere, sia esso contro l'amore del prossimo, come l'omicidio, l'adulterio e simili. Questi peccati sono quindi mortali nel loro genere. - Talora invece la volontà del peccatore si volge verso cose che contengono in se stesse un certo disordine, senza però opporsi all'amore di Dio e del prossimo: tali sono le parole oziose, le risate smodate e altre cose simili. E questi peccati sono veniali nel loro genere.

Siccome però gli atti morali traggono l'aspetto di bene o di male non solo dall'oggetto, ma anche dalla disposizione dell'agente, secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 18, aa. 4, 6], talora capita che quanto è peccato veniale nel suo genere a motivo dell'oggetto divenga mortale dalla parte dell'agente: o perché questi costituisce in esso il fine ultimo, o perché lo indirizza a qualcosa che è peccato mortale, come chi si servisse di una parola oziosa per preparare un adulterio. E similmente può capitare che quanto nel suo genere è peccato mortale divenga invece veniale dalla parte dell'agente: per il fatto, cioè, che l'azione è imperfetta, ossia non deliberata dalla ragione, principio proprio dell'atto peccaminoso; come si è detto sopra [q. 74, a. 10] parlando dei moti improvvisi contro la fede.

Analisi delle obiezioni: 1. Per il fatto che uno sceglie un oggetto che si oppone alla carità di Dio mostra di preferirlo alla carità, e di amarlo più di Dio. Quindi certi peccati che nel loro genere si oppongono alla carità implicano l'amore di qualcosa al disopra di Dio. E così nel loro genere sono mortali.

2. L'obiezione si riferisce ai peccati detti veniali per le loro cause.

3. L'obiezione vale per i peccati che sono veniali per l'imperfezione dell'atto.

## Articolo 3

II-II, q. 24, a. 10; q. 186, a. 9, ad 1; In 1 Sent., d. 17, q. 1, a. 5; In 2 Sent., d. 24, q. 3, a. 6; De Malo, q. 7, a. 1, ad 7; a. 3

### Se il peccato veniale predisponga al mortale

Sembra che il peccato veniale non predisponga al mortale. Infatti:

1. Trattandosi di opposti, l'uno non predispone all'altro. Ora, il peccato veniale e il mortale si dividono per contrapposizione, come si è detto sopra [a. 1]. Quindi il peccato veniale non predispone al mortale.

2. Un atto predispone a qualcosa della sua medesima specie: infatti

Aristotele [Ethic. 2, 1] insegna che «da atti consimili sono generati abiti e disposizioni somiglianti». Ma si è dimostrato sopra [a. prec.] che i peccati veniale e mortale differiscono nel genere, cioè nella specie. Quindi il peccato veniale non predispone al mortale.

3. Se un peccato venisse detto veniale perché dispone al mortale, bisognerebbe che fosse peccato veniale tutto ciò che dispone al peccato mortale. Ma tutte le opere buone predispongono al peccato mortale: poiché, come dice S. Agostino [Epist. 211], «la superbia tende insidie alle opere buone per rovinarle». Perciò anche le opere buone sarebbero peccati veniali: il che non è ammissibile.

In contrario: Sta scritto [Sir 19, 1]: «Chi disprezza il poco cadrà presto in rovina ». Ma chi pecca venialmente mostra di disprezzare il poco. Quindi si predispone un po' per volta ad andare totalmente in rovina col peccato mortale.

Dimostrazione: Ciò che predispone esercita una certa causalità. Per cui, in base al duplice esercizio della causalità, due sono i tipi di predisposizione. C'è infatti una causa che influisce direttamente sull'effetto, come il fuoco che scalda.

E c'è una causa che muove indirettamente, togliendo un ostacolo: come chi spostando una colonna muove la pietra che essa sorregge. Perciò anche un atto peccaminoso può predisporre in due modi. Primo, direttamente: col predisporre a un atto specificamente simile. E in questa prima maniera un peccato che è veniale nel suo genere non predispone di per sé a un peccato mortale nel suo genere : poiché sono atti specificamente diversi. Tuttavia da questo lato un peccato veniale può predisporre a un peccato che è mortale dalla parte di chi lo compie, a modo di conseguenza. Aumentata infatti la disposizione o l'abito con gli atti del peccato veniale, l'attrattiva del peccato può aumentare fino al punto che colui che pecca giungerà a porre il proprio fine nel peccato veniale: infatti in chiunque ha un abito, di per sé il fine è l'operare secondo tale abito. E così, con la ripetizione di molti peccati veniali, uno si disporrà al peccato mortale.

Secondo, un atto umano può predisporre togliendo gli ostacoli. E in questo senso un peccato che nel suo genere è veniale può predisporre a un peccato che nel suo genere è mortale. Infatti chi commette un peccato nel suo genere veniale trasgredisce un ordine; e così, per il fatto che la sua volontà si abitua a non sottostare all'ordine debito nelle piccole cose, si dispone a non sottostare all'ordine riguardante il fine ultimo, scegliendo cose che nel loro genere sono peccati mortali.

Analisi delle obiezioni: 1. Si è già detto [a. 1, ad 1] che il peccato veniale non si distingue dal mortale per contrapposizione, come se fossero due specie di un genere, ma come l'accidente si distingue dalla sostanza. Come quindi un accidente può predisporre alla forma sostanziale, così il peccato veniale può predisporre al mortale.

2. Il peccato veniale non assomiglia al mortale nella specie, tuttavia gli assomiglia nel genere: poiché implicano entrambi una mancanza di ordine, sebbene in grado diverso, come si è detto [aa. 1, 2].

3. Un'opera buona non è una predisposizione al peccato mortale di per sé, anche se per accidens può esserne materia od occasione. Invece il peccato veniale predispone per se stesso al mortale, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

Articolo 4

Infra, a. 2, 6; In 2 Sent., d. 24, q. 3, a. 6; d. 42, q. 1, a. 4; De Malo, q. 7, a. 3

Se un peccato veniale possa divenire mortale

Sembra che un peccato veniale possa divenire mortale. Infatti:

1. S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 12], commentando quel passo di S. Giovanni [3, 36]: «Chi non obbedisce al Figlio non vedrà la vita», scrive: «i peccati più piccoli», cioè quelli veniali, «se vengono trascurati uccidono». Ma un peccato viene detto mortale per il fatto che uccide spiritualmente l'anima. Quindi un peccato veniale può divenire mortale.

2. Si è visto sopra [q. 74, a. 8, ad 2] che un moto di sensualità prima del consenso della ragione è peccato veniale, mentre dopo il consenso è peccato mortale. Quindi un peccato veniale può divenire mortale.

3. Il peccato veniale e quello mortale differiscono, come si è detto [a. 1], come una malattia curabile e una incurabile. Ora, una malattia da curabile può divenire incurabile. Perciò un peccato veniale può trasformarsi in mortale.

4. Una disposizione può divenire abito. Ma un peccato veniale è disposizione al mortale, come si è dimostrato [a. prec.]. Quindi un peccato veniale può divenire mortale.

In contrario: Cose che differiscono infinitamente tra loro non possono mutarsi l'una nell'altra. Ma il peccato mortale e quello veniale differiscono tra loro in questo modo, come sopra [q. 72, a. 5, ad 1; q. 87, a. 5, ad 1] si è dimostrato. Quindi un peccato veniale non può divenire mortale.

Dimostrazione: In tre modi si può intendere il cambiamento di un peccato veniale in mortale. Primo, nel senso che un identico atto prima è peccato veniale e poi mortale. E ciò è impossibile. Poiché il peccato, come ogni atto morale, consiste principalmente nell'atto della volontà. Per cui non si può parlare di un'unica azione morale se la volontà cambia, anche se l'azione ha una continuità fisica. Se poi la volontà non cambia, è impossibile che un peccato veniale divenga mortale.

Secondo, si può intendere nel senso che quanto nel suo genere è veniale può divenire mortale. E ciò è possibile: o perché si ripone in esso il fine ultimo, o perché viene indirizzato a un peccato mortale, secondo le spiegazioni date [a. 2].

Terzo, si può intendere nel senso che più peccati veniali possono costituire un peccato mortale. E questo, se lo si intende nel senso che da molti peccati veniali messi insieme si forma un peccato mortale, è falso. Infatti tutti i peccati veniali del mondo non possono raggiungere il reato di un solo peccato mortale, come è evidente in base alla durata della pena: infatti il peccato mortale merita una pena eterna, mentre il peccato veniale, come si è detto [q. 87, aa. 3, 5], merita una pena temporale.

Ed è evidente anche in base alla pena del danno: poiché il peccato mortale merita la perdita della visione di Dio, alla quale nessuna pena è paragonabile, come dice il Crisostomo [In Mt hom. 23]. È evidente infine anche in base alla pena del senso, quanto al verme della coscienza: sebbene quanto alla pena del fuoco le pene non siano del tutto incomparabili. – Se però ciò viene inteso nel senso che molti peccati veniali producono una colpa mortale come

disposizioni, allora può essere vero, come si è visto sopra [a. 3], in base alle due maniere in cui un peccato veniale può disporre al mortale.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino intende parlare nel senso che molti peccati veniali predispongono al mortale.
2. Quel moto di sensualità che ha preceduto il consenso della ragione non potrà mai diventare un peccato mortale, ma potrà diventarlo solo l'atto della ragione che vi acconsente.
3. Una malattia corporale non è un atto, ma una disposizione continuata: perciò, pur restando la stessa, può mutare. Invece un peccato veniale è un atto transitorio, che non può essere ripetuto. E da questo lato non c'è somiglianza.
4. La disposizione che diviene abito è come un'entità imperfetta della medesima specie: come diviene abito la scienza imperfetta che si perfeziona.
Invece il peccato veniale è una disposizione di genere diverso, come l'accidente rispetto alla forma sostanziale, nella quale non potrà mai trasformarsi.

Articolo 5
In 4 Sent., d. 16, q. 3, a. 2, sol. 4; De Malo, q. 2, a. 8, q. 7, a. 4
Se una circostanza possa cambiare un peccato da veniale a mortale
Sembra che una circostanza possa cambiare un peccato da veniale a mortale.
Infatti:
1. S. Agostino [Serm. ad pop. 104] insegna che «se l'ira ha lunga durata, e se l'ubriachezza è frequente, passano nel numero dei peccati mortali». Ora, l'ira e l'ubriachezza nel loro genere non sono peccati mortali, ma veniali: altrimenti sarebbero sempre mortali. Quindi una circostanza rende mortale un peccato veniale.
2. Il Maestro delle Sentenze [2, 24, 12] afferma che la dilettazione, se è morosa, è peccato mortale; se invece non è morosa, è peccato veniale. Ma la morosità è una circostanza. Quindi una circostanza può cambiare in mortale un peccato veniale.
3. C'è più distanza tra il bene e il male che tra un peccato veniale e uno mortale, che sono entrambi mali. Ma una circostanza può rendere cattivo un atto buono: come è evidente quando uno fa l'elemosina per vanagloria. Perciò è assai più facile per essa far cambiare un peccato da veniale a mortale.
In contrario: Essendo la circostanza un accidente, la sua grandezza non può sorpassare la grandezza specifica dell'atto a cui appartiene: infatti il soggetto è sempre superiore al proprio accidente. Se quindi l'atto nel suo genere è un peccato veniale, non potrà diventare mortale per le circostanze: poiché un peccato mortale, come si è detto [q. 72, a. 5, ad 1; q. 87, a. 5, ad 1], sorpassa infinitamente, in un certo senso, la grandezza del peccato veniale.
Dimostrazione: Sopra [q. 7, a. 1; q. 18, a. 5, ad 4; aa. 10, 11], trattando delle circostanze, abbiamo detto che esse, in quanto tali, sono degli accidenti dell'atto morale: tuttavia può capitare che una circostanza sia considerata come una differenza specifica dell'atto morale, e allora perde il carattere di circostanza e costituisce la specie morale dell'atto. Ora, ciò avviene quando una circostanza aggiunge al peccato una deformità di altro genere. Quando uno, p. es., si unisce a una donna che non è la propria moglie, si ha nell'atto la sola deformità contraria

alla castità; se però si unisce alla moglie di un altro, allora si aggiunge la deformità contraria alla giustizia, che proibisce di usurpare il bene altrui. E in questo caso la circostanza costituisce una nuova specie di peccato, cioè l'adulterio.
È quindi impossibile che una circostanza renda mortale un peccato veniale se non implica una deformità di altro genere. Infatti la deformità del peccato veniale consiste in un disordine relativo ai mezzi, mentre la deformità del peccato mortale implica un disordine rispetto al fine ultimo. Per cui è evidente che una circostanza non può cambiare un peccato da veniale a mortale rimanendo circostanza, ma solo quando fa passare l'atto a una nuova specie, e diviene in qualche modo la sua differenza specifica.
Analisi delle obiezioni: 1. La durata non è una circostanza che fa passare l'atto a un'altra specie; e lo stesso si dica della ripetizione e della frequenza, se non intervengono altri elementi. Infatti un'azione non acquista una nuova specie per il fatto che si ripete o si prolunga, a meno che nell'atto così ripetuto o prolungato non intervenga qualcosa che ne muti la specie, come la disobbedienza, il disprezzo o altre cose del genere.
Perciò si deve rispondere che, essendo l'ira un moto dell'animo tendente a nuocere al prossimo, se il danno a cui tende è, nel suo genere, un peccato mortale, come l'omicidio o il furto, l'ira nel suo genere è un peccato mortale. E solo l'imperfezione dell'atto ne fa un peccato veniale, quando cioè è un moto improvviso della sensualità. Se però è prolungata, ritorna alla natura del suo genere, per il consenso della ragione. – Se invece il danno a cui tende fosse nel suo genere veniale, come quando uno si adira con un altro col proposito di contristarlo con una parola leggermente offensiva o giocosa, allora non si ha un peccato mortale, per quanto tale ira possa essere prolungata. Tutt'al più lo può essere per accidens, cioè per un eventuale scandalo grave che ne derivasse, o per altri motivi del genere.
A proposito dell'ubriachezza si deve invece rispondere che essa per sua natura è un peccato mortale: che infatti un uomo, senza una necessità e per il solo piacere del vino, si renda incapace di usare la ragione, con la quale deve ordinare se stesso a Dio ed evitare eventuali peccati, è espressamente contrario alla virtù.
Se dunque talora è peccato veniale, ciò è dovuto solo all'ignoranza o alla fragilità, cioè al fatto che uno ignora la gradazione del vino, o la propria debolezza, e quindi non pensa di ubriacarsi: infatti allora non gli viene imputata come peccato l'ubriachezza, ma il solo eccesso nel bere. Quando però uno si ubriaca spesso non può più essere scusato da questa ignoranza: perché allora la sua volontà mostra di preferire l'ubriachezza alla moderazione nell'uso del vino. Perciò il peccato torna alla propria natura.
2. La dilettazione morosa è peccato mortale solo in quella materia che nel suo genere è peccato mortale; e se in questa materia non è morosa, allora è veniale per l'imperfezione dell'atto, come si è detto [a. 1] a proposito dell'ira. Infatti si dice che l'ira è prolungata, e che la dilettazione è morosa, per il consenso deliberato della ragione.
3. Come si è spiegato in precedenza [q. 18, a. 5, ad 4], le circostanze non rendono cattivo un atto buono se non costituiscono direttamente la specie del peccato.

Articolo 6
Supra, a. 2; De Malo, q. 7, a. 1, ad 18; a. 3, ad 9
Se un peccato mortale possa divenire veniale
Sembra che un peccato mortale possa divenire veniale. Infatti:
1. Dal peccato mortale al veniale c'è la stessa distanza che si trova dal veniale al mortale. Ma un peccato veniale, come si è detto [a. 4], può divenire mortale. Quindi anche un peccato mortale può divenire veniale.
2. La differenza che si riscontra tra il peccato veniale e il mortale sta in questo: che chi pecca mortalmente ama la creatura più di Dio, mentre chi pecca venialmente la ama al disotto di Dio. Ora, può capitare che qualcuno, nel commettere azioni che nel loro genere sono peccati mortali, ami la creatura al disotto di Dio: p. es. se uno fornicasse ignorando che la semplice fornicazione è un peccato mortale ed è contraria alla carità di Dio, e fosse pronto per amore di Dio ad astenersi da essa se conoscesse di agire con la fornicazione contro la carità di Dio. Costui dunque peccherà venialmente. Quindi un peccato mortale può divenire veniale.
3. Il bene è più distante dal male, come si è già notato sopra [a. prec., ob. 3], di quanto il peccato veniale lo sia dal mortale. Eppure un atto che in se stesso è cattivo può diventare buono: l'omicidio, p. es., può diventare un atto di giustizia, come è evidente nel caso del giudice che uccide un brigante. A maggior ragione, quindi, un peccato mortale può cambiarsi in veniale.
In contrario: Ciò che è eterno non potrà mai divenire temporaneo. Ma il peccato mortale merita una pena eterna, mentre quello veniale ne merita una temporanea. Quindi un peccato mortale non può mai trasformarsi in veniale.
Dimostrazione: Come si è già accennato [a. 1, ad 1], il veniale e il mortale differiscono come l'imperfetto e il perfetto in materia di peccato. Ora, ciò che è imperfetto può raggiungere la perfezione mediante nuovi elementi. Per cui anche un peccato veniale, col sopravvenire di una deformità propria dei peccati mortali, diviene mortale: come quando uno dice delle parole oziose per commettere una fornicazione. Invece ciò che è perfetto non può divenire imperfetto con l'aggiunta di altri elementi. Perciò un peccato mortale non diventa veniale con l'aggiunta di qualche deformità propria dei peccati veniali: infatti il peccato di chi compie una fornicazione per dire una parola oziosa non viene per questo diminuito, ma anzi si aggrava per questa nuova deformità.
Tuttavia ciò che nel suo genere è un peccato mortale può essere invece veniale per l'imperfezione dell'atto, come sopra [a. 2] si è notato, inquantoché non raggiunge perfettamente la natura di atto morale, non essendo deliberato, ma improvviso. E ciò avviene mediante una certa inavvertenza, vale a dire per la mancata deliberazione della ragione. E poiché da tale deliberazione l'atto riceve la sua specie morale, la sottrazione di essa dissolve la specie dell'atto.
Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato veniale differisce dal mortale come ciò che è imperfetto dalla sua perfezione, cioè come il bambino dall'uomo adulto. Ora, il bambino può divenire un uomo adulto, ma non viceversa.

Perciò l'argomento non regge.
2. Se l'ignoranza è tale da scusare totalmente il peccato, come nel caso di un pazzo furioso o demente, allora chi commette la fornicazione suddetta per ignoranza non fa peccato, né mortale né veniale. Se però l'ignoranza non è invincibile, allora essa stessa è un peccato, e implica una mancanza di amore verso Dio, in quanto uno ha trascurato di imparare le cose atte a conservarlo nell'amicizia di Dio.
3. Come insegna S. Agostino [Contra mendacium 1, 4], «le cose che sono cattive in se stesse nessun fine può renderle buone». Ora, l'omicidio è l'uccisione di un innocente: quindi in nessun modo può mutarsi in un bene. Ma il giudice che uccide un brigante, o il soldato che uccide il nemico, non vengono detti omicidi, come afferma S. Agostino [De lib. arb. 1, 7].

Quaestio 89
Prooemium

[37374] Iª-IIae q. 89 pr. Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum peccatum veniale causet maculam in anima. Secundo, de distinctione peccati venialis, prout figuratur per lignum, faenum et stipulam, I Cor. III. Tertio, utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. Quarto, utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Quinto, utrum primi motus infidelium sint peccata venialia. Sexto, utrum peccatum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARGOMENTO 89
IL PECCATO VENIALE IN SE STESSO
Passiamo da ultimo a considerare il peccato veniale in se stesso.
Sull'argomento tratteremo sei problemi: 1. Se il peccato veniale produca una macchia nell'anima; 2. Se sia valida la distinzione dei peccati veniali indicata da S. Paolo con i termini legna, fieno e paglia; 3. Se l'uomo nello stato di innocenza potesse peccare venialmente; 4. Se possa peccare venialmente un angelo, buono o cattivo. 5. Se i moti primi degli infedeli siano peccati veniali; 6. Se il peccato veniale possa trovarsi in qualcuno insieme col solo peccato originale.

Articolo 1
III, q. 87, a. 2, ad 3; In 4 Sent., d. 16, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3; a. 2, sol. 1, ad 1
Se il peccato veniale possa causare una macchia nell'anima
Sembra che il peccato veniale produca una macchia nell'anima. Infatti:
1. S. Agostino [Serm. ad pop. 104] afferma che se i peccati veniali si moltiplicano, distruggono talmente la nostra bellezza da separarci dall'abbraccio dello sposo celeste. Ma la macchia non è altro che una perdita di bellezza. Quindi i peccati veniali producono una macchia nell'anima.
2. Il peccato mortale produce una macchia nell'anima mediante un disordine negli atti e negli affetti del peccatore. Ma anche nel peccato veniale si ha un disordine negli atti e negli affetti. Quindi il peccato veniale produce una macchia nell'anima.

3. La macchia dell'anima è causata, come si è visto sopra [q. 86, a. 1], da un contatto di amore con le realtà temporali. Ma col peccato veniale l'anima tocca con un amore disordinato le realtà temporali. Quindi il peccato veniale produce una macchia nell'anima.

In contrario: S. Paolo [Ef 5, 27] afferma [che Cristo diede se stesso] «per farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia»: «cioè senza un peccato criminale», come spiega la Glossa [interlin.]. Quindi produrre una macchia nell'anima è proprietà esclusiva del peccato mortale.

Dimostrazione: Come sopra [q. 86, a. 1] abbiamo spiegato, la macchia implica una mancanza di lucentezza dovuta a qualche contatto, come è evidente nelle realtà corporee, dalle quali per analogia il termine macchia è passato a indicare le realtà dell'anima. Ora, come nei corpi ci sono due tipi di lucentezza, l'una dovuta all'intrinseca disposizione delle membra e dei colori, l'altra invece al sopravvenire della luce dall'esterno, così anche nell'anima ci sono due tipi di bellezza: l'una abituale, e quasi intrinseca, l'altra attuale, come un fulgore estrinseco. Ora, il peccato veniale impedisce questa bellezza attuale, ma non quella abituale: poiché non esclude e non diminuisce l'abito della carità e delle altre virtù, come vedremo in seguito [II-II, q. 24, a. 10; q. 133, a. 1, ad 2], ma solo ne impedisce gli atti. Ora, la macchia implica qualcosa di permanente nel soggetto macchiato: perciò è da riferirsi alla mancanza della bellezza abituale più che a quella della bellezza attuale. Quindi, propriamente parlando, il peccato veniale non produce una macchia nell'anima. E se talora si dice che la produce, l'affermazione va intesa in senso improprio, cioè nel senso che il peccato veniale impedisce la bellezza propria degli atti virtuosi.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino in questo caso parla della molteplicità dei peccati veniali che predispongono al mortale. Altrimenti essi non potrebbero separare dall'abbraccio dello sposo celeste.

2. Il disordine dell'atto nel peccato mortale distrugge l'abito della virtù; ma ciò non si verifica nel peccato veniale.

3. Nel peccato mortale l'anima ha un contatto affettivo con le realtà temporali, amandole come altrettanti fini: e in base a ciò viene totalmente offuscato lo splendore della grazia che investe quelli che con la carità aderiscono a Dio come al loro ultimo fine. Invece col peccato veniale l'uomo non aderisce alle creature come al suo ultimo fine. Perciò il paragone non regge.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 21, q. 1, a. 1, a. 2, sol. 1, 2; d. 46, q. 2, a. 3, sol. 3, ad 3; In 1 Cor., c. 3, lect. 2

### Se i peccati veniali siano ben indicati con i termini legna, fieno e paglia

Sembra che i peccati veniali non siano ben indicati con i termini legna, fieno e paglia [cf. 1 Cor 3, 12]. Infatti:

1. S. Paolo afferma che la legna, il fieno e la paglia sono sopraedificati su di un fondamento spirituale. Ma i peccati veniali sono estranei all'edificio spirituale, come sono estranee alla scienza le opinioni false. Quindi non è giusto indicare i peccati veniali con i termini legna, fieno e paglia.

2. Chi fabbrica con legna, fieno e paglia «sarà salvo come attraverso il fuoco». Invece talora chi commette peccati veniali non sarà salvo in alcun modo: come nel caso dei peccati veniali che si trovano in chi muore in peccato mortale. Quindi non è esatto riferire ai peccati veniali i termini legna, fieno e paglia.
3. Secondo l'Apostolo alcuni fabbricano «con oro, argento e pietre preziose», cioè attuano l'amore di Dio e del prossimo con le opere buone; altri invece fabbricano «con legna, fieno e paglia». Ma i peccati veniali li commettono anche quelli che amano Dio e il prossimo e fanno opere buone, poiché sta scritto [1 Gv 1, 8]: «Se diciamo che siamo senza peccato inganniamo noi stessi». Quindi non è giusto indicare i peccati veniali con i tre termini suddetti.
4. Le differenze e i gradi del peccato veniale sono molto più di tre. Perciò non è giusto restringerli ai tre termini indicati.
In contrario: L'Apostolo afferma che chi fabbrica con legna, fieno e paglia «sarà salvo come attraverso il fuoco»: quindi soffrirà una pena, ma non eterna. Ma sopra [q. 87, a. 5] si è visto che il reato o obbligazione alla pena temporale è proprio dei peccati veniali. Quindi i tre termini indicati stanno a designare i peccati veniali.
Dimostrazione: Qualche autore pensò che il fondamento [di cui parla S. Paolo] sia la fede informe, sulla quale certuni edificano le opere buone, indicate con i termini di oro, argento e pietre preziose, e altri invece i peccati, anche mortali, indicati con i termini di legna, fieno e paglia.
Ma S. Agostino [De fide et op. 15] rifiuta questa interpretazione: poiché altrove [Gal 5, 21] l'Apostolo insegna che chi compie le opere della carne «non erediterà il regno di Dio», cioè non si salverà, mentre qui egli afferma che chi fabbrica con legna, fieno e paglia «sarà salvo come attraverso il fuoco». Perciò è impossibile che la legna, il fieno e la paglia stiano a indicare dei peccati mortali.
Altri invece ritengono che queste tre cose indichino le opere buone, costruite sopra l'edificio spirituale, ma frammiste a dei peccati veniali: è il caso, p. es., di chi nella cura della famiglia, che è un bene, si lascia prendere da un amore eccessivo per la moglie, per i figli, o per i suoi beni, sempre però al disotto di Dio, così da non essere disposto per queste creature ad agire contro di lui. – Ma anche questa spiegazione non è esatta. È infatti evidente che tutte le opere buone si riducono alla carità verso Dio e verso il prossimo: per cui fanno pensare all'oro, all'argento e alle pietre preziose, e non alla legna, al fieno e alla paglia.
Perciò si deve concludere che con i termini suddetti sono indicati direttamente i peccati veniali, che si mescolano alle opere di chi attende alle cose terrene. Come infatti la legna, il fieno e la paglia si raccolgono nella casa pur senza appartenere al corpo dell'edificio, e possono bruciare pur restando l'edificio, così si possono moltiplicare nell'uomo i peccati veniali pur restando in piedi l'edificio spirituale; e l'uomo soffre per essi il fuoco temporaneo della tribolazione, o in questa vita o nel purgatorio, dopo la vita presente; e tuttavia potrà conseguire la salvezza eterna.
Analisi delle obiezioni: 1. Si usa dire che i peccati veniali vengono fabbricati sopra un fondamento spirituale non perché siano posti direttamente su

di esso, ma perché sono fabbricati accanto ad esso; cioè nel senso dell'espressione biblica [Sal 136, 1]: «Sui fiumi di Babilonia», cioè accanto.
Poiché i peccati veniali, come si è visto [nel corpo], non distruggono l'edificio spirituale.
2. Non si dice che sarà salvo come attraverso il fuoco chiunque edifica con legna, fieno e paglia, ma solo chi «costruisce sopra il fondamento».
Fondamento che non è la fede informe, come pensano alcuni, ma la fede informata dalla carità, secondo l'espressione dell'Apostolo [Ef 3, 17]: «Radicati e fondati nella carità». Perciò chi dopo aver commesso dei peccati veniali muore in peccato mortale, ha la legna, il fieno e la paglia, ma non li ha edificati sopra il fondamento spirituale. E così non potrà salvarsi come attraverso il fuoco.
3. Coloro che si sono liberati dalla preoccupazione delle cose temporali, anche se talora peccano venialmente, tuttavia commettono peccati veniali assai leggeri, e spessissimo ne sono purificati grazie al fervore della loro carità. Essi perciò non fabbricano con dei peccati veniali: poiché in loro questi durano assai poco. Invece i peccati veniali di quanti attendono alle cose del mondo durano più a lungo: poiché costoro non possono ricorrere così spesso al fervore della carità per distruggerli.
4. Come insegna il Filosofo [De caelo 1, 1], «tutte le cose si possono includere in tre suddivisioni: il principio, il mezzo e la fine». E in base a ciò tutti i gradi dei peccati veniali si riducono a queste tre cose: alla legna, se durano più a lungo nel fuoco; alla paglia, se uno ne viene subito liberato; al fieno, se hanno un comportamento intermedio. Infatti i peccati veniali sono purgati più o meno rapidamente dal fuoco a seconda della loro maggiore o minore aderenza o gravità.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 21, q. 2, a. 3; De Malo, q. 2, a. 8, ad 1; q. 7, a. 3, ad 13; a. 7

### Se nello stato di innocenza l'uomo potesse peccare venialmente

Sembra che nello stato d'innocenza l'uomo potesse peccare venialmente.
Infatti:
1. Spiegando l'espressione di S. Paolo [1 Tm 2, 14]: «Non fu Adamo a essere ingannato», la Glossa [ord.] commenta: «Inesperto della severità di Dio, poté ingannarsi al punto di credere di aver commesso un peccato veniale».
Ma non avrebbe potuto credere questo se non avesse potuto peccare venialmente.
Quindi poteva peccare venialmente, senza peccare mortalmente.
2. S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 5] scrive: «Non si deve pensare che il tentatore avrebbe abbattuto l'uomo se nell'anima di questo non si fosse già prodotta un'alterigia che doveva essere repressa». Ma l'alterigia che precedette la caduta del peccato mortale non poté essere che un peccato veniale.
Inoltre S. Agostino aggiunge [c. 42] che «a sollecitare l'uomo intervenne una certa smania di provare, vedendo che la donna non era morta dopo aver mangiato del frutto». E anche in Eva sembra che ci sia stato qualche moto di incredulità, poiché dubitò delle parole del Signore, come si riscontra nella sua espressione [Gen 3, 3]: «Che non ci capiti di morire». Ora, tutte queste

colpe sono peccati veniali. Quindi l'uomo prima di peccare mortalmente poteva peccare venialmente.
3. È più contrario all'integrità dello stato primitivo il peccato mortale che il peccato veniale. Ma l'uomo poteva peccare mortalmente, nonostante l'integrità di tale stato. Quindi poteva peccare anche venialmente.
In contrario: A ogni colpa corrisponde una pena. Ora, come insegna S. Agostino [De civ. Dei 14, 10], nello stato di innocenza non ci poteva essere penalità alcuna. Quindi l'uomo non poteva commettere un peccato che non lo togliesse da quello stato di integrità. Ma il peccato veniale non può mutare lo stato dell'uomo. Quindi egli non poteva peccare venialmente.
Dimostrazione: È sentenza comune che l'uomo nello stato di innocenza non potesse peccare venialmente. Ciò però non va inteso nel senso che quanto è veniale per noi sarebbe stato mortale per Adamo, qualora l'avesse commesso, data la nobiltà del suo stato. Infatti la dignità della persona è una circostanza aggravante del peccato, ma non ne altera la specie, a meno che non intervenga la deformità della disobbedienza, del voto, o di altre cose del genere; il che nel nostro caso non è ammissibile. Perciò quanto è di per sé peccato veniale non può mutarsi in mortale per la nobiltà dello stato primitivo. Si deve quindi ritenere che l'uomo non poteva peccare venialmente nel senso che non gli poteva capitare di commettere una colpa per se stessa veniale prima di aver perduto col peccato mortale l'integrità dello stato primitivo.
E la ragione di ciò sta nel fatto che il peccato veniale si produce in noi o per l'imperfezione dell'atto, come i moti improvvisi nel genere dei peccati mortali, oppure per un disordine relativo ai mezzi, salvato il debito ordine rispetto al fine. Ora, sia l'una che l'altra cosa avviene per una certa mancanza di ordine, dovuta all'insubordinazione degli elementi inferiori a quelli superiori. Infatti l'insorgere improvviso dei moti di sensualità avviene in noi per il fatto che la sensualità non è del tutto subordinata alla ragione. L'insorgere invece dei moti improvvisi nella ragione stessa deriva in noi dal fatto che l'esercizio dell'attività razionale non sottostà alla deliberazione derivante da un bene più alto, come sopra [q. 74, a. 10] si è spiegato. Il disordine poi dell'animo umano rispetto ai soli mezzi, salvo il debito ordine al fine, è dovuto al fatto che i mezzi non sono subordinati infallibilmente al fine supremo, che tra gli oggetti appetibili ha funzione di principio, secondo le spiegazioni già date [q. 10, a. 1; a. 2, ad 3; q. 72, a. 5]. Invece nello stato di innocenza, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 95, a. 1], esisteva un ordine fisso e infallibile per cui l'elemento inferiore era sempre subordinato al superiore fintantoché le facoltà superiori dell'uomo, come dice ancora S. Agostino [De civ. Dei 14, cc. 17, 23], erano subordinate a Dio. Perciò era impossibile che si producesse un disordine nell'uomo senza iniziare dall'insubordinazione a Dio delle sue facoltà supreme: il che avviene col peccato mortale. E ciò dimostra che l'uomo nello stato di innocenza non poteva peccare venialmente prima di aver commesso un peccato mortale.
Analisi delle obiezioni: 1. In quel testo veniale non è preso nel senso che ora prendiamo in considerazione, ma sta per facilmente remissibile.

2. L'orgoglio che per primo si produsse nell'animo umano fu il primo peccato mortale dell'uomo: e si dice che precedette la caduta in rapporto all'atto esterno del peccato. E a tale orgoglio seguì nell'uomo la smania di provare, e nella donna il dubbio. Quest'ultima poi aveva già manifestato in certo qual modo il suo orgoglio prestando orecchio al serpente che metteva in discussione il comando, come se non ne volesse essere vincolata.
3. Il peccato mortale è così incompatibile con lo stato primitivo da distruggerlo: cosa che il peccato veniale non può fare. E poiché l'integrità dello stato primitivo esclude un disordine qualsiasi, ne viene che il primo uomo non poteva peccare venialmente prima del peccato mortale.

Articolo 4
De Malo, q. 7, a. 9
Se un angelo, buono o cattivo, possa peccare venialmente
Sembra che un angelo, buono o cattivo, possa peccare venialmente. Infatti:
1. L'uomo nella parte superiore dell'anima, cioè nella sua mente, è alla pari con gli angeli, secondo l'espressione di S. Gregorio [In Evang. hom. 29]: «L'uomo intende con gli angeli». Ma l'uomo con la parte superiore dell'anima può peccare venialmente. Quindi anche gli angeli.
2. Chi è capace del più è capace anche del meno. Ma l'angelo ha potuto amare il bene creato più di Dio, commettendo un peccato mortale. Quindi poteva anche amare disordinatamente un bene creato al disotto di Dio, peccando venialmente.
3. Gli angeli cattivi fanno delle cose che nel loro genere sono peccati veniali, provocando gli uomini al riso e ad altre leggerezze del genere. Ora, come si è detto [a. prec.], una circostanza di persona non può far cambiare un peccato da veniale a mortale, a meno che non intervenga una speciale proibizione, che nel caso non esiste. Quindi un angelo può peccare venialmente.
In contrario: La perfezione di un angelo è superiore a quella dell'uomo nello stato primitivo. Ma l'uomo nello stato primitivo non poteva peccare venialmente. Perciò molto meno l'angelo.
Dimostrazione: Come si è spiegato nella Prima Parte [q. 58, a. 3; q. 79, a. 8], l'intelletto dell'angelo non è discorsivo, così da passare dai princìpi alle conclusioni conoscendo separatamente prima gli uni e poi le altre, come avviene in noi. Perciò quando l'angelo considera le conclusioni, le scorge nei princìpi. Ora, più volte [cf. q. 8, a. 2; q. 10, a. 1; a. 2, ad 3; q. 72, a. 5] si è detto che in campo pratico il fine ha funzione di principio, e i mezzi stanno al posto delle conclusioni. Perciò la mente angelica non mira mai ai mezzi se non in quanto sono subordinati al fine. Quindi negli angeli, in forza della loro natura, non ci può essere un disordine relativo ai mezzi senza che ci sia un disordine relativo al fine medesimo, il che avviene con il peccato mortale. Ora, gli angeli buoni non usano mai dei mezzi se non in ordine al debito fine, che è Dio. Quindi tutti i loro atti sono atti di carità. E così in essi non ci può essere un peccato veniale. Gli angeli cattivi, invece, mettono in ogni cosa il fine del loro peccato di superbia. Perciò in tutti i loro atti peccano mortalmente, quando agiscono per volontà propria. - Diverso è invece il caso dell'appetito

naturale del bene che in essi rimane, come si è visto nella Prima Parte [q. 63, a. 4; q. 64, a. 2, ad 5].
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo ha in comune con gli angeli la mente, o intelletto, ma differisce da essi nel modo di intendere, come si è notato [nel corpo].
2. Un angelo non poteva amare una creatura meno di Dio senza riferirla, come a ultimo fine, o a Dio medesimo o a un fine disordinato, secondo le spiegazioni date [ib.].
3. Il demonio fomenta tutte quelle cose che sembrano veniali per attrarre gli uomini alla sua familiarità, e indurli così al peccato mortale. Perciò i demoni peccano mortalmente in esse, per il fine a cui tendono.

Articolo 5
De Malo, q. 7, a. 3, ad 17; a. 8; Quodl., 4, q. 11, a. 2; In Rom., c. 8, lect. 1
Se negli infedeli i primi moti della sensualità siano peccati mortali
Sembra che negli infedeli i primi moti della sensualità siano peccati mortali. Infatti:
1. Dice l'Apostolo [Rm 8, 1]: «Non c'è nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù, i quali non camminano secondo la carne»; e che parli della concupiscenza, propria dell'appetito sensitivo, è chiaro dal contesto. Perciò la causa che esclude dalla dannazione chi non cammina secondo la carne, cioè non acconsente alla concupiscenza, è il suo essere in Cristo Gesù. Quindi negli infedeli [la concupiscenza] è condannabile. Quindi i primi moti degli infedeli sono peccati mortali.
2. S. Anselmo [De gratia et lib. arb. 3, 7] insegna: «Quelli che non sono in Cristo, nel sentire la carne seguono il cammino della dannazione, anche se non camminano secondo la carne». Ora, la dannazione è dovuta solo al peccato mortale. Dal momento quindi che l'uomo sente la carne secondo i primi moti della concupiscenza, sembra che questi moti nei non battezzati siano peccati mortali.
3. Al dire di S. Anselmo [ib.], «l'uomo fu creato in modo che dovesse non sentire la concupiscenza». Ora, questo dovere decade in forza della grazia battesimale, che gli infedeli non hanno. Perciò quando l'infedele sente la concupiscenza, anche se non acconsente, pecca mortalmente, poiché agisce contro un dovere.
In contrario: Sta scritto [At 10, 34]: «Dio non fa preferenze di persone». Perciò quanto non riprova in uno non lo riprova neppure in un altro. Ora, i primi moti dei fedeli non sono oggetto di [eterna] riprovazione. Quindi neppure quelli degli infedeli.
Dimostrazione: Non è ragionevole affermare che i primi moti degli infedeli, privi del consenso, sono peccati mortali. E lo si dimostra con due argomenti.
Primo, perché la sensualità in se stessa non può essere sede di un peccato mortale, come si è visto in precedenza [q. 74, a. 4]. Ora, la natura di questa facoltà è identica nei fedeli e negli infedeli. Perciò è impossibile che i soli moti della sensualità siano peccati mortali nei non battezzati.
Secondo, partendo dalla condizione personale del peccatore. Inf atti la superiorità

della persona che pecca non può mai attenuare la colpa, ma piuttosto aggravarla, come risulta evidente da quanto spiegammo in precedenza [q. 73, a. 10].
Per cui il peccato di un credente non solo non è più leggero, ma anzi è assai più grave di quello di un infedele. Infatti i peccati degli infedeli meritano maggiore indulgenza, a motivo dell'ignoranza, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Tm 1, 13]: «Mi è stata usata misericordia perché agivo senza saperlo, lontano dalla fede». Inoltre i peccati dei fedeli sono più gravi a motivo dei sacramenti della grazia, secondo le parole dell'Apostolo [Eb 10, 29]: «Di quanto maggior castigo allora pensate che sarà ritenuto degno chi avrà calpestato il Figlio di Dio, e ritenuto profano quel sangue dell'alleanza dal quale è stato un giorno santificato?».
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo parla della dannazione dovuta al peccato originale, che viene tolta dalla grazia di Gesù Cristo, sebbene rimanga il fomite della concupiscenza. Per cui i moti di concupiscenza nei fedeli non stanno più a indicare, come negli infedeli, la dannazione del peccato originale.
2. In questo senso vanno intese anche le parole di S. Anselmo. Per cui è risolta anche la seconda obiezioni.
3. Il dovere di non sentire la concupiscenza riguardava la giustizia originale. Perciò il suo contrario non rientra nei peccati attuali, ma nel peccato originale.

Articolo 6
In 2 Sent., d. 42, q. 1, a. 5, ad 7; De Verit., q. 24, a. 12, ad 2; De Malo, q. 5, a. 2, ad 8; q. 7, a. 10, ad 8
Se il peccato veniale si possa trovare in qualcuno con il solo peccato originale
Sembra che il peccato veniale si possa trovare in qualcuno con il solo peccato originale. Infatti:
1. La disposizione è anteriore all'abito. Ma il peccato veniale è disposizione al mortale, come sopra [q. 88, a. 3] si è visto. Quindi in un infedele, a cui non è stato rimesso il peccato originale, il veniale precede il mortale. E così gli infedeli per un certo tempo hanno soltanto dei peccati veniali, oltre a quello originale.
2. È meno stretta la connessione del peccato veniale con il peccato mortale che quella dei peccati mortali fra di loro. Ma l'infedele che ha il peccato originale può commettere un solo peccato mortale senza commetterne un secondo. Quindi può anche commettere un peccato veniale senza alcun peccato mortale.
3. È possibile determinare l'età in cui il bambino può cominciare a commettere un peccato attuale. Ora, quando egli arriva a questa età può rimanere almeno un po' di tempo senza peccare mortalmente: ciò infatti capita anche ai più scellerati. Ma in questo tempo, per quanto breve, uno può peccare venialmente. Quindi il peccato veniale può trovarsi in qualcuno con il solo peccato originale, senza peccati mortali.
In contrario: Per il peccato originale gli uomini sono puniti nel limbo dei bambini, nel quale, come vedremo [Suppl. q. 69, a. 6], non c'è la pena del senso. Nell'inferno invece precipitano solo per il peccato mortale. Quindi non esiste un luogo di pena per uno che avesse, col peccato originale, il solo

peccato veniale.
Dimostrazione: È impossibile che il peccato veniale si trovi in un uomo insieme con quello originale senza un peccato mortale. E la ragione è che, prima degli anni della discrezione, l'età che impedisce l'uso della ragione scusa l'uomo dal peccato mortale: per cui a maggior ragione lo scusa dal peccato veniale, qualora commettesse delle colpe veniali nel loro genere. Quando invece l'uomo comincia ad avere l'uso di ragione non viene scusato né dalle colpe veniali, né dal peccato mortale. Ma la prima cosa che allora si presenta alla sua mente è il deliberare di se stesso. E se uno ordina se stesso al debito fine, con la grazia riceve la remissione del peccato originale. Se invece non ordina se stesso al debito fine, secondo la discrezione di cui è capace a quell'età, pecca mortalmente, poiché non fa ciò che è in suo potere. E da allora non ci potrà essere in lui il solo peccato veniale senza il mortale se non dopo che ha conseguito la remissione di tutti i peccati mediante la grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato veniale non è una disposizione che precede il mortale in modo necessario, ma solo in modo contingente: come ad es. il lavoro predispone talvolta alla febbre, e non come il calore predispone alla forma del fuoco.
2. Il peccato veniale è incompatibile col solo peccato originale non per la distanza o per l'opposizione, ma per mancanza dell'uso di ragione, come si è spiegato [nel corpo].
3. Il bambino che comincia ad avere l'uso di ragione può evitare per un certo tempo gli altri peccati mortali, ma non può esimersi dal suddetto peccato di omissione, se quanto prima non si volge a Dio. Infatti il primo oggetto che si presenta a chi raggiunge la discrezione è di provvedere a se stesso, ordinando se medesimo e le altre cose all'ultimo fine: poiché il fine è la prima cosa nell'ordine dell'intenzione. Perciò questo è il momento in cui uno è obbligato da quel precetto divino affermativo [Zc 1, 3]: «Convertitevi a me, e io mi rivolgerò a voi».

Quaestio 90
Prooemium

[37425] Iª-IIae q. 90 pr. Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Unde primo, de lege; secundo, de gratia dicendum est. Circa legem autem, primo oportet considerare de ipsa lege in communi; secundo, de partibus eius. Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda, primo quidem, de essentia ipsius; secundo, de differentia legum; tertio, de effectibus legis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex sit aliquid rationis. Secundo, de fine legis. Tertio, de causa eius. Quarto, de promulgatione ipsius.

ARGOMENTO 90
I COSTITUTIVI ESSENZIALI DELLA LEGGE
Siamo così giunti a trattare dei princìpi esterni dei nostri atti. Ora, il principio esterno che inclina al male è il demonio, e di esso abbiamo già parlato nella

Prima Parte [q. 114], trattando della tentazione. Invece il principio che spinge al bene dall'esterno è Dio, il quale ci istruisce mediante la legge e ci aiuta mediante la grazia. Perciò prima tratteremo della legge, quindi della grazia [q. 109]. E a proposito della legge, prima ne tratteremo in generale, poi nelle sue divisioni [q. 93]. Riguardo alla legge in generale si presentano tre argomenti: primo, i costitutivi essenziali della legge; secondo, le sue divisioni [q. 91]; terzo, i suoi effetti [q. 92].

Intorno al primo tema esamineremo quattro argomenti: 1. Se la legge appartenga alla ragione; 2. Il fine della legge; 3. La sua causa; 4. La sua promulgazione.

## Articolo 1

### Se la legge appartenga alla ragione

Sembra che la legge non appartenga alla ragione. Infatti:

1. L'Apostolo [Rm 7, 23] scrive: «Nelle mie membra vedo un'altra legge», ecc. Ora, nessuna cosa che appartenga alla ragione è nelle membra: poiché la ragione non si serve di organi corporei. Quindi la legge non appartiene alla ragione.
2. Nella ragione non troviamo che la potenza, gli abiti e gli atti. Ma la legge non è la potenza stessa della ragione. E neppure è un suo abito: poiché gli abiti della ragione sono le virtù intellettuali, di cui abbiamo già parlato [q. 57]. E neppure è un atto della ragione: poiché cessando l'atto della ragione, come nei dormienti, verrebbe a cessare la legge. Perciò la legge non appartiene alla ragione.
3. La legge muove ad agire rettamente quelli che vi sono soggetti. Ora, stando alle conclusioni raggiunte in precedenza [q. 9, a. 1], spetta propriamente alla volontà muovere ad agire. Quindi la legge non appartiene alla ragione, ma piuttosto alla volontà, secondo l'espressione dei giureconsulti [Digest. 1, 4, 1]: «Ciò che piace al principe ha vigore di legge».

In contrario: Spetta alla legge comandare e proibire. Ma comandare, come si è visto sopra [q. 17, a. 1], appartiene alla ragione. Quindi la legge appartiene alla ragione.

Dimostrazione: La legge è una regola o misura dell'agire, in quanto da essa uno viene spinto all'azione o ne viene allontanato: "legge" infatti deriva da legare, poiché obbliga ad agire. Ora, la misura degli atti umani è la ragione, che ne è il primo principio, come si è dimostrato [q. 1, a. 1, ad 3]: infatti è proprio della ragione ordinare al fine, che stando al Filosofo [Phys. 2, 9; Ethic. 7, 8] è il primo principio in campo operativo. D'altra parte in ogni genere di cose il principio è misura e regola di quanto ad esso appartiene: tale infatti è l'unità per i numeri, e il primo moto nel genere dei moti. Quindi la legge è qualcosa che appartiene alla ragione.

Analisi delle obiezioni: 1. Essendo la legge una regola o misura, in due modi si può trovare in un soggetto. Primo, come nel suo principio misurante e regolante. E poiché tale compito è proprio della ragione, la legge si può trovare in questo modo solo nella ragione. – Secondo come in un soggetto regolato e misurato. E in questo senso la legge si trova in tutte le cose a cui essa imprime un'inclinazione verso uno scopo: per cui qualsiasi inclinazione

determinata da una legge può dirsi legge, non essenzialmente, ma per partecipazione. E in questo senso anche l'inclinazione delle membra alla concupiscenza può essere detta «legge delle membra».

2. Allo stesso modo in cui nelle nostre azioni esterne si può distinguere l'operazione stessa e la cosa prodotta, come sarebbe il costruire e l'edificio che viene costruito, così nelle operazioni della ragione si può distinguere l'atto stesso della ragione, cioè l'intendere e il ragionare, e quanto viene costituito mediante questi atti. Ora, nell'ordine speculativo questi prodotti sono la definizione, l'enunciazione e il sillogismo, o dimostrazione. E poiché anche la ragione pratica si serve nelle sue operazioni di una specie di sillogismo, come sopra [q. 13, a. 3; q. 76, a. 1] si è visto e secondo l'insegnamento del Filosofo [Ethic. 7, 3], bisogna di conseguenza riscontrare nella ragione pratica qualcosa che stia alle operazioni nello stesso rapporto in cui il principio sta alle conclusioni in campo speculativo. Ora, queste proposizioni universali della ragione pratica ordinate all'azione hanno natura di legge. Ed esse vengono talora considerate in maniera attuale, ma talora sono nella ragione in maniera abituale.

3. La ragione, come sopra [q. 17, a. 1] si è detto, riceve dalla volontà la capacità di muovere: infatti la ragione comanda quanto concerne i mezzi per il fatto che uno vuole il fine. Ma affinché la volizione di quanto viene comandato abbia natura di legge è necessario che sia regolata dalla ragione. E in questo senso è vero che la volontà del principe ha vigore di legge: altrimenti la volontà del principe, più che una legge, sarebbe un'iniquità.

## Articolo 2

Infra, q. 95, a. 4; q. 96, a. 1; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 5; In 5 Ethic., lect. 2

### Se la legge sia sempre ordinata al bene comune

Sembra che la legge non abbia sempre come suo fino il bene comune. Infatti:

1. Spetta alla legge comandare e proibire. Ma certi precetti sono ordinati a dei beni particolari. Quindi non sempre la legge ha per fine il bene comune.

2. La legge dirige l'uomo nell'agire. Ma le azioni umane avvengono nel concreto particolare. Quindi la legge è ordinata a dei beni particolari.

3. S. Isidoro [Etym. 2, 10; cf. 5, 3] insegna: «Se la legge è stabilita razionalmente, sarà legge tutto ciò che la ragione stabilisce». La ragione però non stabilisce solo ciò che ha di mira il bene comune, ma anche quanto dice ordine al bene privato. Quindi la legge non è ordinata soltanto al bene comune, ma anche al bene privato dei singoli.

In contrario: S. Isidoro [Etym. 5, 21] insegna che la legge «non è scritta per un vantaggio privato, ma per la comune utilità dei cittadini».

Dimostrazione: Si è già notato [a. prec.] che la legge appartiene al principio delle azioni umane, essendo la loro regola o misura. Ora, come la ragione è il principio degli atti umani, così nella ragione stessa si trova qualcosa che è principio rispetto agli altri elementi. E ad esso soprattutto e principalmente deve mirare la legge. – Ora nel campo operativo, che interessa la ragione pratica, il primo principio è il fine ultimo. Ma sopra [q. 2, a. 7; q. 3, a. 1; q. 69, a. 1] si è visto che il fine ultimo della vita umana è la felicità, o beatitudine. Perciò

la legge deve riguardare soprattutto l'ordine alla beatitudine. - Essendo però ogni parte ordinata al tutto, come ciò che è imperfetto alla sua perfezione, ed essendo ogni uomo parte di una comunità perfetta, è necessario che la legge riguardi propriamente l'ordine alla felicità comune. Per cui anche il Filosofo, nella definizione riferita della legge [cf. s.c.], accenna sia alla felicità che alla comunità politica. Infatti egli scrive [Ethic. 5, 1] che «i rapporti legali vengono considerati giusti perché costituiscono e conservano la felicità e ciò che ad essa appartiene, mediante la solidarietà politica». Infatti la comunità o società perfetta è quella politica, come insegna ancora Aristotele [Polit. 1, 1].
Ora, in ogni genere di valori il soggetto perfetto al grado massimo è principio o causa di quanti ne partecipano, in modo che questi vengono denominati in rapporto ad esso: come il fuoco, che è caldo al massimo, è causa del calore nei corpi misti, i quali si dicono caldi nella misura in cui partecipano del fuoco.
Perciò è necessario che la legge venga denominata specialmente in rapporto al bene comune, dal momento che ogni altro precetto riguardante questa o quell'azione singola non riveste natura di legge se non in ordine al bene comune.
Perciò ogni legge è ordinata al bene comune.
Analisi delle obiezioni: 1. Il precetto, o comando, dice applicazione di una legge agli atti da essa regolati. Ora il rapporto al bene comune, che è essenziale alla legge, può essere applicato anche a fini particolari. E così si danno dei precetti anche riguardo a certi casi concreti particolari.
2. Le azioni umane sono certamente nel campo dei singolari, ma questi singolari possono essere riferiti al bene comune: non per una comunanza di genere o di specie, ma per una comunanza di causa finale, in quanto il bene comune è un fine comune.
3. Come nulla è stabilito con fermezza secondo la ragione speculativa se non mediante la sua risoluzione nei primi princìpi indimostrabili, così nulla è stabilito con fermezza secondo la ragione pratica se non mediante l'ordinamento al fine ultimo, che è il bene comune. Ora, ciò che la ragione stabilisce in questo modo ha natura di legge.

Articolo 3
Infra, q. 97, a. 3, ad 3; II-II, q. 50, a. 1, ad 3
Se basti la ragione di un privato per creare una legge
Sembra che basti la ragione di un privato per creare una legge. Infatti:
1. L'Apostolo [Rm 2, 14] scrive: «Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo la legge, sono legge a se stessi». E questo lo afferma universalmente di tutti. Perciò la ragione di un uomo qualsiasi è sufficiente a crearsi una legge.
2. Il Filosofo [Ethic. 2, 1] insegna che «l'intenzione del legislatore è di indurre l'uomo alla virtù». Ma chiunque è capace di indurre un altro alla virtù. Perciò basta la ragione di un qualsiasi privato per creare una legge.
3. Come un principe governa il proprio stato, così qualsiasi padre di famiglia governa la sua casa. Ma il capo di uno stato può fare in esso delle leggi. Quindi qualsiasi capo di famiglia può fare delle leggi nella propria casa.
In contrario: S. Isidoro [Etym. 5, 10], in un testo riportato dal Decreto [di

Graz. 1, 2, 1], ha scritto: «La legge è una determinazione del popolo, sancita dai maggiorenti d'accordo con la plebe» Perciò non spetta a chiunque fare le leggi.
Dimostrazione: La legge in senso proprio, primario e principale dice ordine al bene comune. Ora, indirizzare una cosa al bene comune spetta o a tutto il popolo o a chi ne fa le veci. Perciò fare le leggi spetta o all'intero popolo, o alla persona pubblica che ha cura di esso. Poiché ordinare al fine spetta sempre a colui che riguarda tale fine come proprio.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già notato [a. 1, ad 1], la legge si può trovare in un soggetto non solo come nel suo principio regolante, ma anche in maniera partecipata, cioè come in un soggetto regolato da essa. E in quest'ultimo senso chiunque è legge a se stesso, in quanto partecipa l'ordine da un dato legislatore. Per cui anche l'Apostolo [v. 15] aggiunge: «Essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori».
2. Una persona privata non ha il potere di indurre efficacemente alla virtù. Infatti essa può soltanto ammonire; se però la sua ammonizione non viene accolta non ha alcuna forza coattiva: forza che invece la legge deve avere per poter indurre efficacemente alla virtù, come dice il Filosofo [Ethic. 10, 9]. Tale forza coattiva la possiede invece il popolo, o la persona pubblica, a cui spetta di infliggere la pena, come vedremo in seguito [q. 92, a. 2, ad 3; II-II, q. 64, a. 3]. Perciò ad essi soltanto spetta fare le leggi.
3. Come un uomo è parte di una famiglia, così la famiglia è parte dello stato; lo stato invece è una società perfetta, come insegna Aristotele [Polit. 1, 1]. Come quindi il bene dell'uomo singolo non è l'ultimo fine, ma viene ordinato al bene comune, così il bene di ciascuna famiglia è ordinato al bene dello stato, che è la comunità perfetta. Chi dunque governa una famiglia ha il potere di dare comandi e regolamenti; tuttavia essi propriamente non hanno vigore di leggi.

Articolo 4
De Verit., q. 17, a. 3; Quodl., 1, q. 9, a. 2
Se la promulgazione sia essenziale alla legge
Sembra che la promulgazione non sia essenziale alla legge. Infatti:
1. La legge naturale ha in grado sommo natura di legge. Ma la legge naturale non ha bisogno di promulgazione. Quindi non è essenziale alla legge che essa venga promulgata.
2. Appartiene propriamente alla legge obbligare a fare o a non fare qualcosa. Ma a rispettare la legge non sono tenuti soltanto quelli che assistono alla sua promulgazione, bensì anche gli altri. Quindi la promulgazione non è essenziale alla legge.
3. L'obbligatorietà di una legge si estende anche al futuro: poiché secondo l'espressione del Codice [di Giustiniano 1, 14, 7] «le leggi impongono una necessità agli affari futuri». Quindi la promulgazione non è necessaria alla legge.
In contrario: Leggiamo nel Decreto [di Graz. 1, 4, 3 app.] che «le leggi sono stabilite nel momento in cui sono promulgate».

Dimostrazione: Si è già detto [a. 1] che la legge viene imposta ai sudditi come regola o misura. Ora, si ha l'imposizione di una regola, o di una misura, mediante la sua applicazione ai soggetti da regolare e da misurare. Perché quindi una legge abbia la forza di obbligare, il che è la sua caratteristica, è necessario che venga applicata a coloro che devono regolarsi su di essa. Ora, tale applicazione avviene portando la legge a conoscenza di costoro mediante la promulgazione. Quindi la promulgazione è necessaria perché la legge abbia il suo vigore.
E così in base ai quattro punti esaminati si può sintetizzare la definizione della legge, la quale non è altro che un comando della ragione ordinato al bene comune, promulgato da chi è incaricato di una collettività.
Analisi delle obiezioni: 1. La promulgazione della legge naturale si ha nel fatto medesimo che Dio l'ha inserita nelle menti umane perché sia conosciuta naturalmente.
2. Coloro che non assistono alla promulgazione sono obbligati a osservare una legge in quanto ne hanno o ne possono avere notizia da altri, una volta fatta la promulgazione.
3. La promulgazione attuale si estende al futuro mediante la permanenza della scrittura, che in qualche modo ne perpetua la promulgazione. Perciò S. Isidoro [Etym. 2, 10] spiega che «legge deriva da leggere, poiché essa viene scritta».

Quaestio 91
Prooemium

[37458] Iª-IIae q. 91 pr. Deinde considerandum est de diversitate legum. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum sit aliqua lex aeterna. Secundo, utrum sit aliqua lex naturalis. Tertio, utrum sit aliqua lex humana. Quarto, utrum sit aliqua lex divina. Quinto, utrum sit una tantum, vel plures. Sexto, utrum sit aliqua lex peccati.

ARGOMENTO 91
LE DIVISIONI DELLA LEGGE
Passiamo ora a esaminare le divisioni della legge.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se vi sia una legge eterna; 2. Se esista una legge naturale; 3. Se vi sia una legge umana; 4. Se esista una legge divina; 5. Se la legge divina sia una soltanto; 6. Se esista una legge del peccato.

Articolo 1
Infra, q. 93, a. 1
Se vi sia una legge eterna
Sembra che non vi sia una legge eterna. Infatti:
1. Qualsiasi legge viene imposta a qualcuno. Ma non esiste dall'eternità un soggetto a cui imporre una legge, poiché dall'eternità esiste Dio solo. Quindi nessuna legge può essere eterna.
2. La promulgazione è essenziale alla legge. Ma la promulgazione non poté aversi dall'eternità, poiché non esisteva nessuno a cui promulgarla. Quindi

nessuna legge può essere eterna.
3. La legge implica un ordine al fine. Ma nulla di ciò che viene ordinato al fine è eterno: poiché solo l'ultimo fine è eterno. Perciò nessuna legge è eterna.
In contrario: Scrive S. Agostino [De lib. arb. 1, 6]: «La legge che viene detta ragione suprema non può non apparire, a chiunque comprenda, immutabile ed eterna».
Dimostrazione: Come si è già visto [q. 90, a. 1, ad 2; aa. 3, 4], la legge non è che il dettame della ragione pratica esistente nel principe che governa una società, o comunità perfetta. Ora, una volta dimostrato, come si è fatto nella Prima Parte [q. 22, aa. 1, 2], che il mondo è retto dalla divina provvidenza, è chiaro che tutta la comunità dell'universo è governata dalla ragione divina. Perciò il piano stesso col quale Dio, come principe dell'universo, governa le cose ha natura di legge. E poiché la mente divina non concepisce nulla nel tempo, essendo il suo pensiero eterno, come insegna la Scrittura [Pr 8, 23], tale legge deve essere eterna.
Analisi delle obiezioni: 1. Le cose che non esistono in se stesse esistono presso Dio in quanto preconosciute e preordinate da lui, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 4, 17]: «Egli chiama le cose che non esistono come quelle che esistono». Perciò la concezione eterna della legge divina si presenta come legge eterna, in quanto è ordinata da Dio al governo di quelle cose che egli già conosce.
2. La promulgazione avviene a parole e per iscritto: e in tutti e due i modi la legge eterna ha la sua promulgazione dalla parte di Dio che la promulga: infatti il Verbo di Dio è eterno, come pure è eterna la scrittura del libro della vita. Invece la promulgazione non può essere eterna dalla parte della creatura che deve leggerla o ascoltarla.
3. La legge implica un ordinamento al fine in maniera attiva, cioè in quanto essa serve a ordinare qualcosa al suo fine, e non già in maniera passiva, cioè nel senso che essa stessa sia ordinata a un fine. Ciò infatti avviene solo per accidens in quei legislatori che hanno fuori di se stessi il loro fine, al quale devono ordinare le loro stesse leggi. Invece il fine del governo divino è Dio stesso, e la sua legge non è altro che lui stesso. Per cui la legge eterna non è ordinata a un altro fine.

## Articolo 2
In 4 Sent., d. 33, q. 1, a. 1
### Se vi sia in noi una legge naturale
Sembra che non vi sia in noi una legge naturale. Infatti:
1. L'uomo viene governato dalla legge eterna: poiché, come insegna S. Agostino [De lib. arb. 1, 6], «è la legge eterna a stabilire con giustizia che tutte le cose siano nel massimo ordine». Ora, come la natura non manca del necessario, così non abbonda nel superfluo. Perciò non esiste nell'uomo una legge naturale.
2. La legge ordina gli atti umani al loro fine, come si è detto [q. 90, a. 2]. Ma l'ordine degli atti umani al fine non deriva dalla natura, come avviene nelle creature prive di ragione, che agiscono per il fine guidate dal solo appetito

naturale: l'uomo infatti agisce per un fine mediante la ragione e la volontà. Quindi nell'uomo non c'è una legge naturale.
3. Quanto più uno è libero, tanto meno è soggetto alla legge. Ma l'uomo è più libero di tutti gli animali, in forza del libero arbitrio, che gli animali non hanno. Non essendo quindi gli altri animali soggetti a una legge naturale, non deve esservi soggetto neppure l'uomo.
In contrario: Spiegando quel testo di S. Paolo [Rm 2, 14]: «Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge», la Glossa [ord.] afferma: «Sebbene non abbiano la legge scritta, hanno però la legge naturale, mediante la quale ognuno intende e sa qual è il bene e qual è il male».
Dimostrazione: Essendo la legge, come si è detto [q. 90, a. 1, ad 1], una regola o misura, in due modi si può trovare in un soggetto: primo, come in un principio regolante e misurante; secondo, come in una cosa regolata e misurata, poiché quest'ultima viene regolata e misurata in quanto partecipa della regola o misura. Ora, poiché tutte le cose soggette alla divina provvidenza sono regolate e misurate dalla legge eterna, come si è visto [a. prec.], è chiaro che tutte le cose partecipano più o meno della legge eterna, inquantoché dal suo influsso ricevono un'inclinazione ai propri atti e ai propri fini. Ora, fra tutti gli altri esseri la creatura razionale è soggetta alla divina provvidenza in una maniera più eccellente, poiché ne partecipa col provvedere a se stessa e agli altri. Per cui anche in essa si ha una partecipazione della ragione eterna, da cui deriva una inclinazione naturale verso l'atto e il fine dovuto. E questa partecipazione della legge eterna nella creatura razionale prende il nome di legge naturale.
Per cui il Salmista [Sal 4, 6], dopo aver detto: «Offrite sacrifici di giustizia», quasi per rispondere al quesito di chi cerca le opere della giustizia: «Molti dicono: chi ci farà vedere il bene?», così risponde: «Quale sigillo è impressa su di noi la luce del tuo volto, o Signore»; come per dire che la luce della ragione naturale, che ci permette di discernere quale sia il bene e il male, non è altro che un'impronta della luce divina in noi. Per cui è evidente che la legge naturale non è altro che la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento sarebbe valido se la legge naturale fosse qualcosa di diverso dalla legge eterna. Essa invece, come si è visto [nel corpo], non è che una sua partecipazione.
2. Tutti gli atti della ragione e della volontà derivano in noi, come si è detto [q. 10, a. 1], da ciò che è secondo natura: infatti ogni raziocinio deriva dai primi princìpi noti per natura, e ogni appetito riguardante i mezzi deriva dall'appetito naturale del fine ultimo. E così anche il primo orientamento dei nostri atti verso il fine avviene mediante la legge naturale.
3. Anche gli animali privi di ragione partecipano a loro modo la legge eterna, come le creature razionali. Siccome però le creature razionali la partecipano mediante l'intelletto e la ragione, questa partecipazione viene detta legge in senso proprio. Infatti la legge, come sopra [q. 90, a. 1] si è detto, appartiene alla ragione. Invece le creature irrazionali non ne partecipano mediante la

ragione: per cui nel loro caso non si può parlare di legge se non in senso metaforico.

Articolo 3
Infra, q. 95, a. 1
Se esista una legge umana
Sembra che non esista una legge umana. Infatti:
1. La legge naturale, come si è visto [q. prec.], è una partecipazione della legge eterna. Ma in forza della legge eterna «tutte le cose sono massimamente ordinate», come dice S. Agostino [De lib. arb. 1, 6]. Quindi basta la legge naturale per mettere ordine in tutte le cose umane. Non è dunque necessario che vi sia una legge umana.
2. Si è detto [q. 90, a. 1 ] che la legge ha funzione di misura. Ma la ragione umana non è la misura delle cose, essendo piuttosto vero il contrario, come nota Aristotele [Met. 10, 1]. Perciò dalla ragione umana non può derivare alcuna legge.
3. La misura deve essere certissima, come dice Aristotele [ib.]. Invece i suggerimenti della ragione umana sulle azioni da compiere sono incerti, come nota la Scrittura [Sap 9, 14]: «I ragionamenti dei mortali sono timidi, e incerte le nostre riflessioni». Quindi dalla ragione umana non può derivare alcuna legge.
In contrario: S. Agostino [De lib. arb. 1, cc. 6, 15] distingue due leggi, l'una eterna e l'altra temporale, che egli fa coincidere con quella umana.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 90, a. 1, ad 2], la legge è un dettame della ragione pratica. Ora, nella ragione pratica e in quella speculativa si riscontrano procedimenti analoghi: infatti l'una e l'altra, come si è visto [ib.], partendo da alcuni princìpi arrivano a delle conclusioni. Stando perciò a questa analogia, come in campo speculativo dai primi princìpi indimostrabili, naturalmente conosciuti, si producono in noi le conclusioni delle varie scienze, di cui non abbiamo una conoscenza innata, ma che sono frutto della ricerca razionale, così è necessario che la ragione umana dai precetti della legge naturale, come da princìpi universali e indimostrabili, arrivi a disporre delle cose in maniera più particolareggiata. E queste particolari disposizioni, elaborate dalla ragione umana, vengono dette leggi umane, se si riscontrano le altre condizioni richieste per la nozione di legge, come si è detto sopra [ib., aa. 2 ss.]. Per cui Cicerone [De invent. 2, 53] scrive che «la prima origine del diritto prese inizio dalla natura; quindi certe disposizioni, per il giudizio favorevole della ragione, passarono in consuetudine; e finalmente queste cose, derivanti dalla natura e confermate dalla consuetudine, furono sancite dal timore e dalla santità delle leggi».
Analisi delle obiezioni: 1. La ragione umana non è in grado di partecipare il dettame della mente divina in modo pieno, ma solo a suo modo e imperfettamente. Come quindi in campo speculativo c'è in noi una conoscenza di certi princìpi universali mediante una partecipazione naturale della divina sapienza, ma non la scienza peculiare di qualsiasi verità come si trova nella sapienza di Dio, così anche in campo pratico l'uomo è partecipe naturalmente della legge eterna secondo certi princìpi universali, ma non secondo le

direttive particolari dei singoli atti, che tuttavia sono contenute nella legge eterna. Perciò è necessario che la legge umana passi a stabilire particolari decreti legali.
2. La ragione umana di per sé non è regola o misura delle cose, però in essa sono innati certi princìpi che sono regole o misure generali delle azioni che l'uomo deve compiere, e di cui la ragione naturale è regola e misura, sebbene non lo sia di quelle cose che derivano dalla natura.
3. La ragione pratica ha per oggetto solo le azioni da compiere, che sono singolari e contingenti, e non le realtà necessarie, oggetto della ragione speculativa. Perciò le leggi umane non possono avere l'infallibilità che hanno le conclusioni delle scienze speculative. E neppure è necessario che ogni misura sia del tutto infallibile e certa, ma basta che lo sia secondo che il suo genere comporta.

Articolo 4
I, q. 1, a. 1; II-II, q. 22, a. 1, ad 1; III, q. 60, a. 5, ad 3; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 1;In Psalm. 18; In Gal., c. 3, lect. 7
Se era necessaria l'esistenza di una legge divina [positiva]
Sembra che non fosse necessaria l'esistenza di una legge divina [positiva].
Infatti:
1. La legge naturale, come si è detto [a. 2], è una partecipazione umana della legge eterna. Ma la legge eterna, come si è visto [a. 1], è una legge divina. Quindi non è necessario che, oltre alla legge naturale e alle leggi umane che ne derivano, vi sia anche un'altra legge divina.
2. Sta scritto [Sir 15, 14] che «Dio lasciò l'uomo in balìa del suo proprio volere». Ora, sopra [q. 14, a. 1] si è visto che il consiglio è un atto della ragione. Quindi l'uomo è stato affidato al governo della propria ragione. Ma il dettame della ragione umana forma, come si è detto [a. prec.], la legge umana. Non occorre quindi che l'uomo sia governato da una legge divina.
3. La natura umana è provvista meglio delle creature prive di ragione. Ma queste creature non hanno una legge divina distinta dalla loro innata inclinazione naturale. Molto meno quindi dovrà avere una legge divina la creatura razionale.
In contrario: Davide [Sal 118, 33] chiede a Dio espressamente l'imposizione di una legge dicendo: «Signore, imponimi una legge sul sentiero dei tuoi comandi».
Dimostrazione: Per l'orientamento della nostra vita era necessaria, oltre alla legge naturale e a quella umana, una legge divina [positiva]. E ciò per quattro motivi.
Primo, perché l'uomo mediante la legge viene guidato nei suoi atti in ordine al fine ultimo. Ora, se egli fosse ordinato solo a un fine che non supera la capacità delle facoltà umane, non sarebbe necessario che avesse un orientamento di ordine razionale superiore alla legge naturale e alla legge umana positiva che ne consegue. Essendo invece l'uomo ordinato al fine della beatitudine eterna, la quale sorpassa, come si è visto sopra [q. 5, a. 5], le capacità naturali dell'uomo, era necessario che egli fosse diretto al suo fine, al disopra della legge naturale e umana, da una legge data espressamente da Dio.
Secondo, perché a proposito degli atti umani ci sono troppe diversità di valutazione,

data l'incertezza dell'umano giudizio, specialmente riguardo ai fatti contingenti e particolari. Affinché dunque l'uomo potesse sapere senza alcun dubbio quanto deve fare o evitare, era necessario che nei suoi atti fosse guidato da una legge rivelata da Dio, nella quale non ci può essere alcun errore.
Terzo, perché l'uomo si limita a legiferare su ciò che può giudicare. Ora, l'uomo non può giudicare degli atti interni, che sono nascosti, ma solo di quelli esterni e visibili. E tuttavia la perfezione della virtù richiede che l'uomo sia retto negli uni e negli altri. Quindi la legge umana non poteva reprimere o comandare efficacemente gli atti interni, ma per questo era necessario l'intervento di una legge divina.
Quarto, come nota S. Agostino [De lib. arb. 1, 5], la legge umana non è capace di punire e di proibire tutte le azioni malvage: poiché se volesse colpirle tutte verrebbero eliminati molti beni, e sarebbe compromesso il bene comune, che è necessario all'umano consorzio. Perché dunque nessuna colpa rimanesse impunita era necessario l'intervento di una legge divina che proibisse tutti i peccati.
E questi quattro motivi sono accennati in una frase dei Salmi [18, 8]:
«La legge del Signore è perfetta», cioè non ammette alcuna bruttura di peccato;
«rinfranca l'anima», poiché regola non soltanto gli atti esterni, ma anche quelli interni; «la testimonianza del Signore è verace», per la certezza della verità e della rettitudine; «rende saggio il semplice», in quanto ordina l'uomo al fine soprannaturale e divino.
Analisi delle obiezioni: 1. La legge eterna viene partecipata dalla legge naturale secondo la capacità della natura umana. Ma l'uomo ha bisogno di essere guidato in maniera più alta all'ultimo fine soprannaturale. E così si ha una legge divina positiva, mediante la quale la legge eterna viene partecipata in un grado più alto.
2. Il consiglio è una certa ricerca: per cui è necessario che muova da alcuni princìpi. E per le ragione addotte [nel corpo] non basta basarsi sui princìpi posti in noi dalla natura, che sono i precetti della legge naturale, ma è necessario invece ricorrere ad altri princìpi, cioè ai precetti della legge divina.
3. Le creature irrazionali non sono ordinate a un fine superiore alle loro capacità naturali. Perciò il paragone non regge.

Articolo 5
Infra, q. 107, a. 1; In Gal., c. 1, lect. 2
Se la legge divina sia una soltanto
Sembra che la legge divina sia una soltanto. Infatti:
1. In uno stesso regno e sotto un unico re non vi è che una sola legge. Ma Dio è un re unico per tutto il genere umano, secondo l'espressione del Salmo [46, 8]: «Dio è re di tutta la terra». Quindi la legge divina è una sola.
2. Ogni legge è ordinata al fine che il legislatore intende far conseguire a coloro che vi sono soggetti. Ora, il fine che Dio intende raggiungere in tutti gli uomini è identico: infatti «egli vuole», come dice S. Paolo [1 Tm 2, 4], «che tutti gli uomini siano salvati, e giungano alla conoscenza della verità». Quindi la legge divina è unica.

3. La legge divina sembra più vicina della legge naturale alla legge eterna, che è unica: poiché la rivelazione della grazia è più alta della conoscenza naturale. Ma la legge naturale è unica per tutti gli uomini. A più forte ragione, quindi, deve essere unica la legge divina.

In contrario: L'Apostolo [Eb 7, 12] scrive: «Mutato il sacerdozio, avviene necessariamente anche un mutamento della legge». Ma il sacerdozio, come egli dice [ib., vv. 11 ss.], è duplice: il sacerdozio levitico e il sacerdozio di Cristo. Quindi è duplice anche la legge divina: cioè la legge antica e la legge nuova.

Dimostrazione: Come si è detto nella Prima Parte [q. 30, a. 3], il numero ha la sua causa nella distinzione. Ora, le cose possono distinguersi fra loro in due modi. Primo, secondo una diversità specifica: ad es. come il cavallo e il bue. Secondo, come il perfetto e l'imperfetto nella medesima specie: ad es. come il bambino e l'uomo adulto. Ora, la legge divina si distingue in legge antica e legge nuova in questo secondo modo. Per cui l'Apostolo [Gal 3, 24 s.] paragona lo stato della legge antica allo stato del bambino sottoposto al pedagogo, mentre paragona lo stato della legge nuova alla condizione dell'uomo adulto, non più soggetto al pedagogo.

E in queste due leggi la perfezione e l'imperfezione si rilevano in base alle tre caratteristiche della legge di cui abbiamo già parlato. Innanzitutto infatti la legge ha il compito di ordinare al bene comune [cf. q. 90, a. 2]. Ora, questo può essere di due specie. Cioè sensibile e terreno: e a questo bene ordinava direttamente la legge antica, per cui nel prologo di essa [Es 3, 8.17] il popolo viene invitato al regno terreno dei Cananei. Può essere invece un bene spirituale e celeste: e a questo indirizza la nuova legge.

Infatti Cristo sin dall'inizio della sua predicazione [Mt 4, 17] invitò al regno dei cieli, dicendo: «Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino». Perciò S. Agostino [Contra Faustum 4, 2] insegna che «nell'antico Testamento troviamo promesse di cose temporali, e quindi esso è detto antico; invece al nuovo Testamento appartiene la promessa della vita eterna».

Secondo, alla legge spetta dirigere gli atti umani secondo l'ordine della giustizia [cf. a. prec.]. E anche in questo caso abbiamo la superiorità della legge nuova sulla legge antica, in quanto quest'ultima ordina gli atti interiori dell'animo, secondo il detto evangelico [Mt 5, 20]: «Se la vostra giustizia non supererà quella degli Scribi e dei Farisei, non entrerete nel regno dei cieli». Perciò si dice [P. Lomb., Sent. 3, 40] che «la legge antica trattiene la mano, la nuova invece l'animo umano».

Terzo, la legge ha il compito di indurre gli uomini all'osservanza dei precetti [cf. q. 90, a. 3, ad 2]. Ora, la legge antica ricorreva per questo al timore delle pene; la legge nuova invece si serve dell'amore, infuso nei nostri cuori mediante la grazia di Cristo, che nella legge nuova viene conferita, mentre in quella antica era solo prefigurata. Per cui S. Agostino [Contra Adim. 17] può affermare che «la differenza tra la Legge e il Vangelo è tutta qui: nel divario che passa fra il timore e l'amore».

Analisi delle obiezioni: 1. Come un padre di famiglia dà comandi diversi ai bambini e agli adulti nella sua casa, così quell'unico re che è Dio, nel suo unico regno, ha dato una legge agli uomini ancora imperfetti, e un'altra legge

più perfetta a coloro che erano già stati condotti dalla prima legge a una più grande capacità delle realtà divine.
2. La salvezza degli uomini non poteva compiersi che per mezzo di Cristo, secondo l'espressione degli Atti [4, 12]: «Non c'è altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati». Perciò la legge che porta tutti perfettamente alla salvezza non poteva essere data se non dopo la venuta di Cristo. Prima invece bisognava dare a quel popolo dal quale egli doveva nascere una legge limitata ai rudimenti della giustizia, che ne preparasse la venuta.
3. La legge naturale guida l'uomo secondo certi precetti generali, comuni sia ai perfetti che ai meno perfetti: perciò è unica per tutti. Invece la legge divina guida l'uomo anche in certe cose particolari, in cui è diverso l'atteggiamento dei perfetti e degli imperfetti. E così erano necessarie due leggi divine, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

Articolo 6
Infra, q. 93, a. 3; In Rom., c. 7, lect. 4
Se esista una legge del fomite
Sembra che non esista una legge del fomite. Infatti:
1. S. Isidoro [Etym. 5, 3] insegna che «la legge è stabilita dalla ragione». Ora, il fomite non è opera della ragione, ma è piuttosto un allontanamento da essa. Quindi il fomite non ha natura di legge.
2. Essendo ogni legge obbligatoria, chi non la osserva è un trasgressore. Il fomite invece non rende trasgressore chi non lo segue, ma piuttosto chi lo segue. Perciò il fomite non ha natura di legge.
3. Come sopra [q. 90, a. 2] si è detto, la legge è ordinata al bene comune. Ora, il fomite non inclina al bene comune, ma piuttosto al bene privato. Quindi il fomite non ha natura di legge.
In contrario: L'Apostolo [Rm 7, 23] insegna: «Nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente».
Dimostrazione: Si è già detto [a. 2; q. 90, a. 1, ad 1] che la legge si trova essenzialmente nel principio regolante e misurante, e per partecipazione nel soggetto regolato e misurato: per cui ogni inclinazione o predisposizione che si riscontra nelle cose soggette alla legge, per partecipazione può essere chiamata legge, secondo le spiegazioni date [ib.]. Ora, in queste cose soggette alla legge il legislatore può determinare l'inclinazione in due modi. Primo, inclinando direttamente i suoi sudditi a qualcosa, e talora muovendo i diversi soggetti ad atti diversi: e in questo senso si può dire che la legge dei soldati è diversa da quella dei mercanti. Secondo, indirettamente, in quanto cioè per il fatto che il legislatore destituisce un suddito dalla sua dignità, avviene che costui passi a un ordine diverso, e quasi a una nuova legge: se un soldato, p. es., viene espulso dall'esercito, passa alla legge dei contadini, o dei mercanti.
Così dunque sotto l'influsso di Dio legislatore le diverse creature hanno le loro diverse inclinazioni naturali, per cui quanto è legge per l'una è contro la legge per l'altra: per il cane, ad es., è legge in qualche modo essere rabbioso,

mentre ciò sarebbe contro la legge per la pecora, o per altri animali mansueti.
Ora, è legge per l'uomo, derivante per ordine di Dio dalla sua costituzione, che egli agisca secondo ragione. E questa legge era talmente valida nello stato primitivo, che in esso non poteva capitare all'uomo nulla di estraneo o di contrario alla ragione.
Quando però egli si allontanò da Dio, cadde sotto gli impulsi della sensualità; e più uno si allontana dalla ragione, più subisce anche in particolare tale stato di cose, così da assomigliare in qualche modo alle bestie, che si lasciano condurre dagli impulsi della sensualità, secondo le parole del Salmo [48, 21]: «L'uomo nella prosperità noncomprende, è come gli animali che periscono».
Così dunque l'inclinazione stessa della sensualità, cioè il fomite, negli altri animali ha espressamente natura di legge, secondo questa diretta inclinazione, sempre però nel modo in cui si può parlare di legge per essi. Invece per gli uomini non ha sotto questo aspetto natura di legge, ma è piuttosto una deviazione dalla legge della ragione. Per il fatto tuttavia che l'uomo viene destituito della giustizia originale e del vigore della ragione dalla divina giustizia, l'impeto della sensualità che lo trascina ha natura di legge, in quanto è una penalità derivante dalla legge divina, che lo destituisce dalla sua dignità.
Analisi delle obiezioni: 1. La conclusione è giusta se si considera il fomite in se stesso, cioè come inclinazione al male. Esso infatti, come si è detto [nel corpo], non ha natura di legge in questo senso, ma solo in quanto dipende dalla giustizia della legge divina: come se si dicesse che è legge il fatto che si permetta a un nobile, per sua colpa, di ridursi a compiere opere servili.
2. La obiezioni parte dal fatto che la legge è una specie di norma o misura: così infatti chi si scosta dalla legge diviene un trasgressore. Ma il fomite, come si è visto [ib.], non è una legge in questo senso, bensì secondo una certa analogia.
3. L'argomento è valido se si considera nel fomite l'inclinazione soggettiva, non invece se si considera la sua origine. Tuttavia l'inclinazione della sensualità che si riscontra negli animali è ordinata al bene comune, cioè alla conservazione della natura, o nella specie o negli individui. E lo stesso si dica per l'uomo, quando la sensualità è sottoposta alla ragione. Essa però viene detta fomite nella misura in cui esce dall'ordine della ragione.

Quaestio 92
Prooemium

[37507] Iª-IIae q. 92 pr. Deinde considerandum est de effectibus legis. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum effectus legis sit homines facere bonos. Secundo, utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut legisperitus dicit.

ARGOMENTO 92
GLI EFFETTI DELLA LEGGE
Passiamo ora a considerare gli effetti della legge. Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se la legge abbia come effetto di rendere buoni gli uomini;
2. Se, come dice il Digesto [1, 3, 7], comandare, proibire, permettere e punire

siano gli effetti della legge.

Articolo 1
C. G., III, c. 116; In 10 Ethic., lect. 14
Se la legge abbia l'effetto di rendere buoni gli uomini
Sembra che non sia compito della legge rendere buoni gli uomini. Infatti:
1. Gli uomini sono buoni in grazia della virtù: poiché, come dice Aristotele [Ethic. 2, 6], «la virtù rende buono chi la possiede». Ma l'uomo può ricevere la virtù solo da Dio: poiché, come si è detto sopra [q. 55, a. 4] riportando la definizione della virtù, egli «la produce in noi senza di noi». Quindi la legge non ha il compito di rendere buoni gli uomini.
2. La legge giova all'uomo solo se egli ubbidisce. Ma questa obbedienza alla legge proviene dall'onestà. Quindi la bontà è prerequisita alla legge. Perciò non è la legge a rendere gli uomini onesti.
3. Come si è visto [q. 90, a. 2], la legge è ordinata al bene comune. Ora, ci sono alcuni che si comportano onestamente per quanto riguarda il bene comune, e tuttavia non sono onesti nelle faccende private. Quindi non è compito della legge rendere buoni gli uomini.
4. Come nota il Filosofo [Polit. 3, 6], certe leggi sono tiranniche. Ora, il tiranno non mira all'onestà dei sudditi, ma solo alla propria utilità. Quindi non spetta alla legge rendere onesti gli uomini.
In contrario: Aristotele [Ethic. 2, 1] scrive che «questo è il volere di ogni legislatore, di rendere onesti i cittadini».
Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 90, a. 1, ad 2; aa. 3, 4], la legge non è altro che il dettame della ragione in colui che comanda, e che governa dei sudditi. Ora, la virtù di un suddito consiste nel ben sottostare a colui che lo governa: la virtù dell'irascibile e del concupiscibile, p. es., consiste precisamente nel loro obbedire alla ragione. E allo stesso modo, secondo il Filosofo [Polit. 1, 5], «la virtù di qualsiasi suddito sta nell'essere ben sottomesso al suo superiore». Ma qualsiasi legge è fatta per essere osservata da chi vi è soggetto. Perciò è evidente che è compito peculiare della legge l'indurre i sudditi alla virtù. E poiché la virtù consiste «nel rendere buono chi la possiede» [cf. ob. 1], ne segue che è un effetto diretto della legge rendere buoni, in senso assoluto o relativo, coloro ai quali essa è imposta. Se infatti il legislatore ha di mira il vero bene, cioè il bene comune regolato secondo la divina giustizia, allora gli uomini con le leggi diventano buoni in senso assoluto. Se invece l'intenzione del legislatore non ha di mira il vero bene, ma il proprio bene, utile o dilettevole, contrario alla divina giustizia, allora la legge non rende gli uomini buoni in senso assoluto, ma buoni in senso relativo, cioè buoni per un tale regime. E in questo senso si trova il bene anche in realtà essenzialmente cattive: come si parla di un buon ladro, nel senso che sa agire bene per i suoi fini.
Analisi delle obiezioni: 1. Come già si è visto [q. 63, a. 2], ci sono due tipi di virtù: acquisite e infuse. E su entrambe influisce l'abitudine, ma in grado diverso: essa infatti causa le virtù acquisite, mentre predispone soltanto alle virtù infuse, conservandole e accrescendole se uno già le possiede. Ora, essendo la

legge data per dirigere gli atti umani, nella misura in cui tali atti contribuiscono alla virtù, la legge rende gli uomini buoni. Per cui anche il Filosofo [Ethic. 2, 1] scrive che «i legislatori rendono buoni creando delle abitudini».
2. Non sempre si ubbidisce alla legge con le perfette disposizioni della virtù, ma talora lo si fa per paura della pena; altre volte invece lo si fa mossi esclusivamente dal dettame della ragione, che è solo un principio di virtù, come sopra [q. 63, a. 1] si è notato.
3. La bontà di una parte qualsiasi non può essere concepita che in rapporto al tutto: per cui anche S. Agostino [Conf. 3, 8] ha scritto che «è deforme quella parte che non si armonizza con il tutto». Essendo quindi ogni uomo parte di uno stato, è impossibile che egli sia buono se non contribuisce al bene comune: e d'altra parte il tutto non può constare che di parti tra loro proporzionate. Quindi è impossibile che il bene comune di una città possa essere raggiunto se i cittadini non sono virtuosi, almeno quelli a cui spetta governare. Tuttavia per il bene comune è sufficiente che gli altri siano virtuosi almeno fino al punto di ubbidire ai loro governanti. Per cui il Filosofo [Polit. 3, 2] scrive che «identica è la virtù del principe e dell'uomo onesto, mentre non è identica la virtù di un cittadino qualsiasi e quella dell'uomo onesto».
4. Una legge tirannica, essendo difforme dalla ragione, non è una legge in senso assoluto, ma è piuttosto una perversione della legge. Tuttavia nella misura in cui è legge tende a far sì che i cittadini siano buoni. Infatti essa ha natura di legge solo in quanto è il dettame di un governante riguardo ai propri sudditi, e tende a renderli fedeli alla legge; e ciò equivale a renderli buoni, non però in senso assoluto, ma in rapporto a quel regime.

## Articolo 2

### Se siano bene indicati gli atti della legge

Non sembra giusto dire che gli atti della legge sono: «comandare, proibire, permettere e punire». Infatti:
1. Come dice il Digesto [1, 3, 1], «ogni legge è un precetto generale». Ma precettare e comandare sono la stessa cosa. Quindi gli altri tre atti sono superflui.
2. Già si è detto [a. prec.] che l'effetto della legge è indurre i sudditi al bene. Ma il consiglio, al di sopra del precetto, mira a un bene migliore. Quindi alla legge spetta più consigliare che comandare.
3. Un uomo è spinto al bene sia dalla punizione che dal premio. Se quindi è compito della legge punire, deve esserlo anche premiare.
4. Il legislatore, come si è visto [ib.], mira a rendere buoni gli uomini. Ma chi obbedisce alle leggi solo per paura della punizione non è buono: come infatti scrive S. Agostino [Contra duas Epist. pelagian. 2, 9], «anche se per il timore servile, che è la paura della pena, uno può fare del bene, tuttavia non lo fa bene». Quindi non sembra che sia compito della legge punire.
In contrario: S. Isidoro [Etym. 5, 19] afferma: «La legge o permette qualcosa, p. es.: L'uomo valoroso chieda la ricompensa. O la proibisce, p. es.: A nessuno è permesso chiedere di sposare vergini consacrate. O la punisce,

p. es.: Chi uccide sia messo a morte».
Dimostrazione: Come la proposizione è un dettame della ragione sotto forma di enunciato, così la legge è un dettame della ragione sotto forma di precetto. Ora, è proprio della ragione dedurre una cosa da un'altra. Come quindi nelle scienze dimostrative la ragione porta ad accettare delle conclusioni mediante certi princìpi, così pure porta ad assecondare il precetto della legge mediante qualcos'altro.
Ora, i precetti della legge riguardano gli atti umani, di cui la legge è una guida, come si è già detto [q. 90, aa. 1, 2; q. 91, a. 4]. Ma ci sono tre categorie di atti umani. Alcuni, cioè gli atti virtuosi, sono specificamente buoni, come si è visto in precedenza [q. 18, a. 8]: e ad essi corrisponde nella legge l'atto con cui essa ordina o comanda; infatti, secondo Aristotele [Ethic. 5, 1], «la legge comanda tutti gli atti delle virtù». Altri invece, cioè gli atti peccaminosi, sono specificamente cattivi: e la legge li proibisce. Altri, finalmente, sono indifferenti nella loro specie: e la legge li permette. E si possono considerare indifferenti anche quelli che non sono né troppo buoni né troppo cattivi. – L'elemento poi su cui la legge fa forza perché le si obbedisca è il timore della pena: e in rapporto a questo aspetto si dice che la legge punisce.
Analisi delle obiezioni: 1. Come il cessare di compiere il male è in qualche modo un bene, così anche il proibire è in qualche modo un precettare. E da questo punto di vista, prendendo il termine precetto in senso lato, ogni legge può dirsi un precetto.
2. Consigliare non è un compito proprio della legge, ma può appartenere anche a una persona privata, che non ha il compito di stabilire una legge. Per cui anche l'Apostolo [1 Cor 7, 12] nel dare un consiglio scriveva: «Lo dico io, non il Signore». E così il consigliare non è posto tra i compiti della legge.
3. Anche premiare può appartenere a chiunque, mentre punire spetta solo al tutore della legge, che con la sua autorità infligge la pena. Perciò solo la punizione, e non il premio, è elencata tra gli effetti della legge.
4. Per il fatto che uno comincia ad abituarsi, per paura del castigo, a evitare il male e a compiere il bene, è portato presto o tardi ad agire così con piacere e di propria volontà. E in questo modo la legge, anche punendo, coopera a rendere buoni i sudditi.

## Quaestio 93
## Prooemium

[37528] Iª-IIae q. 93 pr. Deinde considerandum est de singulis legibus. Et primo, de lege aeterna; secundo, de lege naturali; tertio, de lege humana; quarto, de lege veteri; quinto, de lege nova, quae est lex Evangelii. De sexta autem lege, quae est lex fomitis, sufficiat quod dictum est cum de peccato originali ageretur. Circa primum quaeruntur sex. Primo, quid sit lex aeterna. Secundo, utrum sit omnibus nota. Tertio, utrum omnis lex ab ea derivetur. Quarto, utrum necessaria subiiciantur legi aeternae. Quinto, utrum contingentia naturalia subiiciantur legi aeternae. Sexto, utrum omnes res humanae ei subiiciantur.

## ARGOMENTO 93

## LA LEGGE ETERNA

Passiamo ora a trattare delle varie leggi. Primo, della legge eterna; secondo, della legge naturale [q. 93]; terzo, della legge umana [q. 95]; quarto, della legge antica [q. 98]; quinto, della legge nuova, che è la legge evangelica [q. 106]. A proposito della legge del fomite basta quanto si è già detto quando si è parlato del peccato originale [qq. 81 ss.].

Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Che cosa sia la legge eterna; 2. Se sia conosciuta da tutti; 3. Se ogni legge derivi da essa; 4. Se gli esseri necessari siano soggetti alla legge eterna; 5. Se vi siano soggetti gli esseri contingenti naturali; 6. Se vi siano soggette tutte le realtà umane.

### Articolo 1

Supra, q. 21, a. 1

### Se la legge eterna sia la ragione suprema esistente in Dio

Sembra che la legge eterna non sia la ragione suprema esistente in Dio. Infatti:

1. La legge eterna è unica. Invece le ragioni delle cose esistenti nella mente di Dio sono molte: poiché, secondo S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 46], «Dio creò ogni cosa secondo la ragione di ciascuna». Quindi la legge eterna non si identifica con la ragione esistente nella mente di Dio.

2. La promulgazione mediante la parola rientra nel concetto di legge, come si è detto [cf. q. 90, a. 4; q. 91, a. 1, ad 2]. Ora in Dio la Parola, o Verbo, è un termine personale, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte [q. 34, a. 1], mentre la ragione è un termine essenziale. Quindi la legge eterna non si identifica con la ragione divina.

3. S. Agostino [De vera relig. 30] scrive: «È chiaro che sopra la nostra mente esiste una legge che è la verità». Ma la legge esistente sopra la nostra mente è la legge eterna. Quindi la legge eterna è la verità. Ora, la nozione di verità e quella di ragione non si identificano. Perciò la legge eterna e la ragione suprema non possono identificarsi.

In contrario: S. Agostino [De lib. arb. 1, 6] insegna che «la legge eterna è la ragione suprema, a cui sempre bisogna sottostare».

Dimostrazione: Come in ogni artefice preesiste l'idea di quanto la sua arte produce, così in ogni governante preesiste l'idea dell'ordine riguardante le azioni che dovranno essere compiute dai sudditi. E come l'idea di quanto un mestiere produce viene detta appunto arte o prototipo delle cose prodotte, così il principio di governo di chi guida le azioni dei sudditi ha natura di legge, purché si verifichino le altre condizioni già assegnate [q. 90] per una legge. Ora, Dio con la sua sapienza è il creatore di tutte le cose, verso le quali egli ha un rapporto simile a quello esistente tra l'artigiano e i suoi manufatti, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 14, a. 8]. Ed è anche il governatore di tutti gli atti e di tutte le mozioni che si trovano nelle singole creature, come si è visto sempre nella Prima Parte [q. 103, a. 5]. Perciò la ragione della divina sapienza, come ha natura di arte o di idea esemplare in quanto principio creatore di tutte le cose, così ha natura di legge in quanto muove ogni cosa al debito fine. E così la legge eterna non è altro che il piano

della divina sapienza relativo a ogni azione e a ogni moto.
Analisi delle obiezioni: 1. In quel testo S. Agostino parla delle idee che si riferiscono alla natura di ogni singola cosa: per cui in esse si riscontra una certa distinzione e pluralità, secondo i vari rapporti con le cose, come si è visto nella Prima Parte [q. 15, a. 2]. La legge invece, secondo le spiegazioni date [q. 90, a. 2], ha il compito di dirigere le azioni al bene comune. Ora, cose diverse in se stesse sono considerate come un'unica entità nella misura in cui sono ordinate a uno scopo comune. E così è unica la legge eterna, che è la ragione o il principio di questo ordine.
2. A proposito della parola si possono considerare due cose: la parola stessa e le cose che esprime. Infatti la parola esterna è un'entità che emana dalla bocca dell'uomo, ma con essa vengono espresse le cose che l'uomo vuole significare. E lo stesso si dica della parola interiore, la quale non è altro che una realtà concepita nella mente, mediante cui l'uomo esprime mentalmente ciò che pensa. Così dunque anche in Dio il Verbo, che è la concezione intellettiva del Padre, è un termine personale, ma con esso viene espresso tutto ciò che è presente nella scienza del Padre, sia quanto agli attributi essenziali, sia quanto a quelli personali, sia ancora che si tratti delle opere di Dio, come dimostra S. Agostino [De Trin. 15, 14]. E tra le cose espresse con tale Verbo c'è anche la legge eterna. Ma da ciò non segue che la legge eterna sia un attributo personale. Tuttavia viene appropriata al Figlio per l'affinità esistente tra la ragione e il verbo.
3. Il rapporto dell'intelletto divino con le cose è ben diverso da quello dell'intelletto umano. Infatti quest'ultimo è misurato dalle cose, cosicché il pensiero umano non è vero per se stesso, ma è detto vero quando è conforme alla realtà: per cui «un'opinione è vera o falsa per il fatto che la cosa è o non è» [cf. Arist., Praed. 3]. Invece l'intelletto divino è la misura delle cose: poiché ciascuna di esse, come si è visto nella Prima Parte [q. 16, a. 1], in tanto è vera in quanto imita l'intelletto divino. Perciò l'intelletto divino è vero per se stesso. E così la sua ragione, o pensiero, è la stessa verità.

Articolo 2
Supra, q. 19, a. 4, ad 3; In Iob, c. 11, lect. 1
Se la legge eterna sia nota a tutti
Sembra che la legge eterna non sia nota a tutti. Infatti:
1. Al dire dell'Apostolo [1 Cor 2, 11], «i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio». Ma la legge eterna è una certa ragione esistente nella mente divina. Quindi essa è ignota a tutti all'infuori di Dio.
2. S. Agostino [De lib. arb. 1, 6] insegna che «eterna è quella legge secondo la quale è giusto che tutte le cose siano perfettamente ordinate». Ora, non tutti conoscono in che modo tutte le cose siano perfettamente ordinate. Quindi non tutti conoscono la legge eterna.
3. Sempre secondo S. Agostino [De vera relig. 31], «la legge eterna è quella di cui gli uomini non sono in grado di giudicare». Ma al dire di Aristotele [Ethic. 1, 3], «chiunque giudica bene le cose che conosce». Quindi noi non conosciamo la legge eterna.

In contrario: S. Agostino [De lib. arb., l. cit.] afferma che «la nozione della legge eterna è impressa in noi».
Dimostrazione: Una cosa può essere conosciuta in due modi: primo, in se stessa; secondo, nell'effetto che ne contiene una somiglianza. Chi p. es. non vede il sole direttamente, può conoscerlo nella sua irradiazione. Così dunque si deve dire della legge eterna: nessuno la può conoscere come è in se stessa, all'infuori dei beati che vedono Dio per essenza. Tuttavia qualsiasi creatura razionale la conosce, più o meno bene, nelle sue irradiazioni. Infatti ogni conoscenza della verità è un'irradiazione o partecipazione della legge eterna la quale, come dice S. Agostino [De vera relig. 31], è la verità incommutabile. Ora, la verità tutti in qualche modo la conoscono, almeno quanto ai primi princìpi della legge naturale. Per il resto invece alcuni partecipano in misura maggiore e altri in misura minore a questa conoscenza della verità: quindi in misura maggiore o minore conoscono la legge eterna.
Analisi delle obiezioni: 1. Le realtà divine non possono essere da noi conosciute in se stesse; tuttavia ci si rendono manifeste nei loro effetti, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 1, 20]: «Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute».
2. Sebbene ciascuno conosca la legge eterna secondo la propria capacità, come si è detto [nel corpo], tuttavia nessuno può arrivare ad averne la comprensione: essa infatti non può manifestarsi totalmente nei suoi effetti. Perciò non segue che chiunque conosce la legge eterna nel modo indicato conosca pure tutto l'ordine delle cose, secondo il quale esse sono perfettamente ordinate.
3. Si può giudicare di una cosa in due modi. Primo, come una potenza conoscitiva giudica del proprio oggetto, secondo la domanda della Scrittura [Gb 12, 11]: «L'orecchio non distingue forse le parole e il palato non assapora i cibi?». Ed è alludendo a questo tipo di giudizio che il Filosofo [Ethic. 1, 3] può affermare che «chiunque giudica bene le cose che conosce», in quanto cioè può giudicare se è vero quanto gli viene proposto. Secondo, come un superiore giudica dell'inferiore mediante un giudizio pratico, così da stabilire se deve comportarsi in un modo o in un altro. E in questo senso nessuno può giudicare della legge eterna.

## Articolo 3
## Se ogni legge derivi dalla legge eterna

Sembra che non tutte le leggi derivino dalla legge eterna. Infatti:
1. Sopra [q. 91, a. 6] si è visto che esiste la legge del fomite. Ma essa non può derivare da una legge divina, quale è la legge eterna: ad essa infatti appartiene la prudenza della carne, che al dire dell'Apostolo [Rm 8, 7] «non si sottomette alla legge divina». Quindi non tutte le leggi derivano dalla legge eterna.
2. Dalla legge eterna non può derivare nulla di iniquo: poiché, come si è ricordato [a. prec., ob. 2], «eterna è quella legge secondo la quale è giusto che tutte le cose siano perfettamente ordinate». Ma certe leggi sono ingiuste, come appare dalla minaccia di Isaia [10, 1]: «Guai a coloro che fanno decreti iniqui». Quindi le leggi non derivano tutte dalla legge eterna.
3. S. Agostino [De lib. arb. 1, 5] insegna che «la legge scritta per governare

un popolo permette a giusto titolo molte cose che saranno punite dalla divina provvidenza». Ma la ragione della divina provvidenza è la legge eterna, secondo le spiegazioni date [a. 1]. Perciò neppure tutte le leggi giuste procedono dalla legge eterna.

In contrario: La divina Sapienza [Pr 8, 15] proclama: «Per mezzo mio regnano i re, e i magistrati emettono giusti decreti». Ma la ragione della divina sapienza non è altro che la legge eterna, secondo le spiegazioni precedenti [a. 1]. Quindi tutte le leggi derivano dalla legge eterna.

Dimostrazione: Come si è già dimostrato [q. 90, aa. 1, 2], la legge implica un principio o ragione direttiva dell'agire verso il fine. Ora, in una serie ordinata di motori è necessario che l'impulso del secondo derivi dall'impulso del primo: poiché il secondo non muove che in forza del primo motore. E si può riscontrare la stessa cosa a proposito dei governanti, poiché il piano di governo deriva dal capo ai dipendenti: come le disposizioni relative al governo di uno stato derivano dal re mediante il comando imposto agli ufficiali subalterni. Del resto anche nel campo della tecnica la direttiva del lavoro giunge agli artefici subalterni, che lo compiono con le loro mani, partendo dall'architetto. Essendo quindi la legge eterna il piano o ragione di governo esistente nel supremo governante, è necessario che tutte le direttive dei governanti subalterni derivino dalla legge eterna. Cosicché tutte le azioni derivano dalla legge eterna nella misura in cui si uniformano alla retta ragione. E così S. Agostino [De lib. arb. 1, 6] afferma che «nelle leggi umane nulla è giusto e legittimo se non deriva dalla legge eterna».

Analisi delle obiezioni: 1. Il fomite ha nell'uomo natura di legge in quanto è una punizione inflitta dalla divina giustizia: e da questo lato deriva dalla legge eterna. Però come inclinazione al peccato è contrario alla legge di Dio e non ha natura di legge, come sopra [q. 91, a. 6] si è dimostrato.

2. La legge umana in tanto ha natura di legge in quanto si uniforma alla retta ragione: e in questo senso deriva evidentemente dalla legge eterna. Quando però si scosta dalla ragione, allora la legge è iniqua: e così non ha natura di legge, ma piuttosto di una certa violenza. – E tuttavia anche la legge iniqua, per quell'aspetto che salva le apparenze della legge, cioè per il potere di colui che la emana, ha una derivazione dalla legge eterna: infatti, al dire di S. Paolo [Rm 13, 1], «non c'è autorità se non da Dio».

3. Si dice che la legge umana permette certe cose non nel senso che le approvi, ma perché è incapace di regolarle. La legge divina invece regola molte cose che sfuggono alla legge umana: infatti una causa superiore si estende più di una causa inferiore. Perciò il fatto stesso che la legge umana non si impegni a regolare ciò che non è in suo potere deriva dalla legge eterna. Diverso invece sarebbe il caso se tale legge approvasse quanto la legge eterna riprova. Ciò quindi non dimostra che la legge umana non deriva dalla legge eterna, ma che non è in grado di adeguarvisi perfettamente.

## Articolo 4

### Se le realtà necessarie ed eterne siano soggette alla legge eterna

Sembra che le realtà necessarie ed eterne siano soggette alla legge eterna.

Infatti:
1. Tutto ciò che è razionale è soggetto alla ragione. Ora, la volontà divina è razionale, essendo giusta. Quindi è soggetta alla ragione. Ma la legge eterna non è altro che la ragione divina. Quindi la volontà di Dio è soggetta alla legge eterna. Ora, la volontà di Dio è qualcosa di eterno. Quindi anche le realtà eterne e necessarie sono soggette alla legge eterna.
2. Le cose che sono soggette al dominio del re sono soggette alle sue leggi. Ora il Figlio, come dice S. Paolo [1 Cor 15, 24.28], «sarà sottomesso al Padre, quando gli consegnerà il regno». Perciò il Figlio, che è eterno, è soggetto alla legge eterna.
3. La legge eterna è la ragione della divina provvidenza. Ma alla divina provvidenza sono soggette molte realtà necessarie: come le proprietà immutabili delle sostanze incorporee e dei corpi celesti. Quindi alla legge eterna sono soggette anche le realtà necessarie.
In contrario: Le realtà necessarie sono nell'impossibilità di essere disposte altrimenti, e quindi non hanno bisogno di freno. Invece la legge è imposta agli uomini perché si trattengano dal compiere il male, secondo le spiegazioni date [q. 92, a. 2]. Perciò le realtà necessarie non sono soggette alla legge.
Dimostrazione: La legge eterna, come sopra [a. 1] si è visto, è la ragione direttiva del governo divino. Perciò tutte le cose che sono soggette al governo di Dio sono soggette alla legge eterna; quanto invece non è soggetto a tale governo non è soggetto neppure alla legge eterna. E questa distinzione può essere chiarita con un fatto di esperienza. Al governo dell'uomo infatti sono soggette quelle cose che un uomo può compiere; quelle invece che appartengono alla natura dell'uomo, come l'avere un'anima, le mani o i piedi, non sono soggette a tale governo. Così dunque alla legge eterna sono soggette tutte le cose che Dio compie nel creato, siano esse contingenti o necessarie; quanto invece appartiene alla natura o all'essenza divina non è soggetto alla legge eterna, ma si identifica realmente con essa.
Analisi delle obiezioni: 1. Possiamo parlare della volontà di Dio in due sensi. Primo, per indicare la volontà medesima: e in questo senso la volontà divina non è soggetta né al governo divino né alla legge eterna, ma si identifica con la legge eterna, poiché è la stessa essenza di Dio. Secondo, per indicare le cose che Dio vuole riguardo alle creature: e queste sono soggette alla legge eterna, in quanto le loro ragioni si trovano nella divina sapienza. Ed è rispetto a queste ragioni che la volontà di Dio è detta razionale. Altrimenti, cioè per se medesima, si dovrebbe dire che è la stessa ragione.
2. Il Figlio di Dio non è creato da Dio, ma da lui generato naturalmente. Perciò non è soggetto né alla divina provvidenza, né alla legge eterna, anzi, è egli stesso piuttosto, per una certa appropriazione, la legge eterna, come spiega S. Agostino [De vera relig. 31]. Si dice però che è soggetto al Padre a motivo della natura umana [assunta], secondo la quale si dice pure [Gv 14, 28] che il Padre è più grande di lui.
3. Accettiamo la conclusione del terzo argomento, poiché si riferisce a enti necessari creati.
4. [S.c.]. Come nota il Filosofo [Met. 5, 5], ci sono dei necessari che hanno

una causa della loro necessità: cosicché la loro impossibilità a essere altrimenti è ricevuta da altro. E ciò costituisce una specie di freno sommamente efficace: poiché le cose che subiscono una restrizione sono raffrenate appunto in quanto non possono fare diversamente da come altri dispone di esse.

Articolo 5
Se gli esseri fisici contingenti siano soggetti alla legge eterna
Sembra che gli esseri fisici contingenti non siano soggetti alla legge eterna. Infatti:
1. La promulgazione è essenziale alla legge, come si è visto sopra [q. 90, a. 4]. Ma la promulgazione può essere fatta solo a delle creature razionali, capaci di ascoltare un enunziato. Quindi le sole creature razionali sono soggette alla legge eterna, non già gli esseri fisici contingenti.
2. Al dire di Aristotele [Ethic. 1, 13], «ciò che obbedisce alla ragione partecipa in qualche modo della ragione». Siccome dunque gli esseri fisici contingenti non partecipano della ragione, essendo del tutto irrazionali, di conseguenza non possono essere soggetti alla legge eterna.
3. La legge eterna è sommamente efficace. Invece negli esseri fisici contingenti ci sono dei difetti. Quindi essi non sono soggetti alla legge eterna.
In contrario: La Scrittura [Pr 8, 29] parla di «quando [Dio] stabiliva al mare i suoi limiti e poneva una legge alle acque, sicché non oltrepassassero la spiaggia».
Dimostrazione: La condizione della legge eterna, che è una legge divina, è diversa dalla condizione della legge umana. Infatti la legge umana si estende alle sole creature razionali soggette all'uomo. E ciò è dovuto al fatto che la legge ha il compito di regolare gli atti dei sudditi: per cui nessuno, a tutto rigore, può imporre una legge ai suoi propri atti. Ora, tutte le azioni che vengono compiute facendo uso degli esseri privi di ragione soggetti all'uomo sono compiute in forza di un atto posto dall'uomo che li mette in movimento: poiché tali creature irrazionali non operano guidando se stesse, ma sono adoperate da altri, come sopra [q. 1, a. 2] si è spiegato. Perciò l'uomo è incapace di imporre una legge agli esseri irrazionali, per quanto gli siano soggetti. Può invece imporre una legge agli esseri razionali che gli sono sottoposti imprimendo nella loro mente, col suo comando o con un qualsiasi enunziato, una regola o un principio operativo.
Ora, come l'uomo può imprimere con un enunziato il principio interiore di certi atti nei suoi sudditi, così Dio imprime in tutta la natura i princìpi della sua operazione. Per cui si può dire che Dio comanda a tutta la natura, secondo l'espressione del Salmo [148, 6]: «Ha posto una legge che non passa».
E così anche tutti i moti e gli atti di tutta la natura sono soggetti alla legge eterna. Perciò le creature irrazionali, essendo mosse dalla divina provvidenza, sono soggette alla legge eterna: non però nel senso che intendano il comando di Dio, come le creature razionali, ma in un'altro modo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'inserimento del principio attivo intrinseco negli esseri fisici equivale alla promulgazione della legge rispetto agli uomini: poiché la promulgazione della legge inserisce negli uomini, come si è

spiegato [nel corpo], un principio direttivo dei loro atti.
2. Le creature irrazionali non partecipano della ragione umana e non le obbediscono; partecipano invece, con la loro obbedienza, della ragione divina.
Infatti la virtù della ragione divina è più estesa nei suoi effetti della virtù della ragione umana. E come le membra del corpo umano si muovono al comando della ragione senza parteciparne, non avendo alcuna conoscenza che possa coordinarvele, così le creature irragionevoli sono mosse da Dio senza per questo divenire razionali.
3. I difetti che notiamo negli esseri fisici, sebbene avvengano contro l'ordine delle cause particolari, tuttavia non escludono l'ordine delle cause universali; e specialmente della causa prima, che è Dio, alla cui provvidenza nulla può sottrarsi, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 22, a. 2]. Essendo quindi la legge eterna la ragione direttiva della divina provvidenza, come si è detto [a. 1], i difetti degli esseri fisici sono sottomessi alla legge eterna.

Articolo 6
Se tutte le realtà umane siano soggette alla legge eterna
Sembra che non tutte le realtà umane siano soggette alla legge eterna. Infatti:
1. L'Apostolo [Gal 5, 18] insegna: «Se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete più sotto la legge». Ora i giusti, che sono figli di Dio per adozione, si lasciano condurre dallo Spirito di Dio, ottenendo così la divina figliolanza, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 8, 14]: «Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio». Quindi non tutti gli uomini sono soggetti alla legge eterna.
2. L'Apostolo [Rm 8, 7] ha scritto pure che «la prudenza della carne è in rivolta contro Dio, perché non si sottomette alla sua legge». Ma gli uomini in cui domina la prudenza della carne sono una moltitudine. Quindi gli uomini non sono tutti soggetti alla legge eterna, che è la legge di Dio.
3. S. Agostino [De lib. arb. 1, 6] spiega che «la legge eterna è quella che ai malvagi fa meritare la dannazione, e ai buoni la vita eterna». Ma gli uomini che sono già beati o dannati non possono più meritare. Quindi non sono soggetti alla legge eterna.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 19, 12] afferma: «Nulla di quanto giova alla pace dell'universo può sottrarsi in qualche modo alle leggi del Creatore e dell'Ordinatore supremo».
Dimostrazione: Abbiamo già detto [a. prec.] che una cosa può essere soggetta alla legge eterna in due modi: primo, partecipandone la conoscenza; secondo, ricevendone o eseguendone gli impulsi, per una partecipazione di essa in qualità di principio motore intrinseco. Ed è in questa seconda maniera, come si è visto [a. prec.], che sono soggette alla legge eterna le creature irrazionali. La creatura razionale, invece, oltre a quanto possiede in comune con gli altri esseri, ha delle proprietà esclusive in quanto provvista di ragione: per cui essa risulta soggetta alla legge eterna in tutte e due le maniere. Essa infatti possiede in qualche modo la nozione della legge eterna, come sopra [a. 2] si è detto, e inoltre in ogni creatura razionale esiste un'inclinazione naturale verso quanto è conforme al tale legge: secondo Aristotele [Ethic. 2, 1], infatti,

«siamo inclinati per natura ad avere le virtù».
Tuttavia questi due tipi di influsso sono imperfetti e in qualche maniera corrotti nei malvagi: poiché in essi l'inclinazione naturale alla virtù è depravata dal vizio, e la stessa conoscenza naturale del bene viene ottenebrata dalle passioni e dagli abiti peccaminosi. Invece nei buoni i due influssi si trovano rafforzati: poiché oltre alla conoscenza naturale del bene si aggiunge in essi la conoscenza della fede e del dono della sapienza, e alla naturale inclinazione verso il bene si aggiunge l'interno impulso della grazia e della virtù
Così dunque i buoni sono soggetti perfettamente alla legge eterna, inquantoché agiscono sempre uniformandosi ad essa. Invece i malvagi vi sono anch'essi soggetti, però imperfettamente rispetto al loro agire [spontaneo], data l'imperfezione della loro conoscenza e della loro inclinazione al bene. Quanto però manca nell'agire viene compensato dal subire: poiché essi sono costretti a subire il dettame della legge eterna, nella misura in cui si rifiutano di compiere quanto ad essa è conforme. Per cui S. Agostino scrive [De lib. arb. 1, 15]: «Penso che i giusti agiscano sotto l'influsso della legge eterna»; e ancora [De catech. rud. 18]: «Dio sa condurre all'ordine le anime che lo abbandonano, e attraverso la loro miseria ben meritata fornire alle parti inferiori della sua creazione delle leggi perfettamente appropriate».
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione dell'Apostolo può essere intesa in due modi. Primo, nel senso che si considera essere sotto la legge chi ne subisce le disposizioni contro voglia, come se si trattasse di un peso. Per cui la Glossa [ord. di Agost.] aggiunge che «è sotto la legge chi si astiene dal male per timore del supplizio da essa minacciato, e non per amore della giustizia ». Ora, gli uomini spirituali non sono sotto la legge in questo modo: poiché compiono volontariamente quanto la legge dispone, mediante la carità che lo Spirito Santo infonde nei loro cuori.
Secondo, nel senso che le opere compiute da chi è mosso dallo Spirito Santo sono da attribuirsi più allo Spirito Santo che all'uomo stesso che le compie. Poiché dunque lo Spirito Santo, come sopra [a. 4, ad 2] si è detto a proposito del Figlio, non è soggetto alla legge, ne segue che queste opere, sotto tale aspetto, non sono sotto la legge. E ne abbiamo la riprova nelle parole dell'Apostolo [2 Cor 3, 17]: «Dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà».
2. La prudenza della carne non è soggetta alla legge di Dio nel suo agire, poiché spinge ad azioni contrarie a tale legge. Tuttavia vi è soggetta nel senso che la subisce: poiché merita di subire la pena secondo la legge divina. - Tuttavia in nessun uomo la prudenza della carne domina al punto di distruggere interamente la bontà naturale. Perciò rimane sempre nell'uomo l'inclinazione a compiere degli atti conformi alla legge eterna. Infatti sopra [q. 85, a. 2] si è dimostrato che il peccato non distrugge tutta la bontà naturale.
3. La causa che conserva una cosa nel suo termine si identifica con quella che la spinge verso di esso: come un corpo grave giace al suolo in forza della medesima gravità che ve lo fa precipitare. E lo stesso si dica della legge eterna: chi infatti merita la beatitudine o la dannazione secondo la legge eterna, da questa medesima legge è conservato nell'una o nell'altra. E in questo senso i beati e i dannati sono anch'essi soggetti alla legge eterna.

Quaestio 94
Prooemium

[37578] Iª-IIae q. 94 pr. Deinde considerandum est de lege naturali. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quid sit lex naturalis. Secundo, quae sint praecepta legis naturalis. Tertio, utrum omnes actus virtutum sint de lege naturali. Quarto, utrum lex naturalis sit una apud omnes. Quinto, utrum sit mutabilis. Sexto, utrum possit a mente hominis deleri.

ARGOMENTO 94
LA LEGGE NATURALE
Passiamo ora a trattare della legge naturale.
Su questo tema si presentano sei argomenti: 1. Che cosa sia la legge naturale; 2. Quali siano i precetti della legge naturale; 3. Se gli atti di virtù siano tutti di legge naturale; 4. Se la legge naturale sia unica per tutti gli uomini; 5. Se sia soggetta a mutamenti; 6. Se tale legge si possa cancellare dalla mente umana.

Articolo 1
Se la legge naturale sia un abito
Sembra che la legge naturale sia un abito. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 2, 5] insegna che «nell'anima ci sono queste tre cose: le potenze, gli abiti e le passioni». Ora, la legge non è una delle potenze dell'anima, e neppure una passione: come risulta evidente scorrendole una per una. Quindi la legge naturale è un abito.
2. S. Basilio [Damasc., De fide orth. 4, 22] afferma che la coscienza, o sinderesi, è «la legge del nostro intelletto»: parole che possono applicarsi soltanto alla legge naturale. Ma la sinderesi è un abito, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 79, a. 12]. Quindi la legge naturale è un abito.
3. Mentre la legge naturale, come vedremo [a. 6], è sempre presente nell'uomo, la ragione, a cui la legge appartiene, non sempre pensa alla legge naturale. Quindi la legge naturale non è un atto, ma un abito.
In contrario: S. Agostino [De bono coniug. 21] insegna che «l'abito è una facoltà di cui si fa uso quando è necessario». Ma tale non è la legge naturale: essa infatti si trova anche nei bambini e nei dannati, che pure non sono in grado di usarne. Perciò la legge naturale non è un abito.
Dimostrazione: Una cosa può essere considerata abito in due diversi modi. Primo, essenzialmente e in senso proprio: e allora la legge naturale non è un abito. Infatti sopra [q. 90, a. 1, ad 2] si è visto che la legge naturale è qualcosa che promana dalla ragione, come anche è opera della ragione un enunciato. Ora, ciò che uno fa non può identificarsi col mezzo che usa per farlo: il periodare corretto, p. es., non si identifica con la grammatica. Poiché dunque l'abito è il mezzo di cui uno si serve per agire, è impossibile che una legge essenzialmente e in senso proprio sia un abito.
Secondo, si può considerare abito quanto è posseduto in modo abituale: come si dice fede quanto è tenuto per fede. E in questo senso si può dire che

la legge naturale è un abito, inquantoché i precetti di tale legge possono essere oggetto della ragione sia in maniera attuale che in maniera abituale. Come anche in campo speculativo i princìpi indimostrabili non sono lo stesso abito dei princìpi, ma l'oggetto di tale abito.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel testo citato Aristotele tende a stabilire il genere a cui assegnare la virtù: ed essendo manifestamente quest'ultima un principio di operazione, ricorda soltanto quelli che sono i princìpi degli atti umani, cioè le potenze, gli abiti e le passioni. Ma oltre a questi princìpi ci sono altre cose nell'anima: vale a dire gli atti, quali il volere e il conoscere in chi vuole e conosce, e le proprietà naturali, come l'immortalità e altre cose del genere.
2. Si dice che la sinderesi è la legge del nostro intelletto perché è un abito che abbraccia i precetti della legge naturale, che sono i princìpi primi dell'agire umano.
3. L'argomento dimostra che la legge naturale è posseduta in maniera abituale. E questo lo ammettiamo.
4. [S.c.]. Per l'argomento in contrario va notato che talora uno non è in grado di usare, per qualche impedimento, quanto possiede in maniera abituale: come un uomo è impedito dal sonno di fare uso dell'abito della scienza.
E così pure il bambino, per mancanza di età, non può fare uso dell'abito che è l'intelligenza dei princìpi, e neppure della legge naturale che possiede sotto forma di abito.

Articolo 2
In 4 Sent., d. 33, q. 1, a. 1
Se la legge naturale abbracci molti precetti, o uno soltanto
Sembra che la legge naturale non abbracci molti precetti, ma uno soltanto. Infatti:
1. La legge rientra nel genere del precetto, come si è notato sopra [q. 92, a. 2]. Se quindi ci fossero molti precetti della legge naturale dovrebbero esistere anche molte leggi naturali.
2. La legge naturale segue la natura dell'uomo. Ma la natura umana, sebbene sia molteplice nelle sue parti, è unica nel tutto. O quindi vi è un unico precetto della legge naturale, per l'unità del tutto, oppure ve ne sono molti, secondo il numero delle parti della natura umana. Allora però anche ciò che è proprio alle inclinazioni del concupiscibile dovrebbe appartenere alla legge naturale.
3. La legge è un qualcosa che appartiene alla ragione, come si è visto [q. 90, a. 1]. Ma nell'uomo la ragione è unica. Quindi unico deve essere il precetto della legge naturale.
In contrario: I precetti della legge naturale umana stanno alle operazioni come i primi princìpi stanno alle scienze dimostrative. Ma i primi princìpi indimostrabili sono molteplici. Quindi anche i precetti della legge naturale sono molteplici.
Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 91, a. 3], i precetti della legge naturale stanno alla ragione pratica come i primi princìpi dimostrativi stanno alla ragione speculativa: poiché gli uni e gli altri sono princìpi

di per sé evidenti. Ora, una cosa può essere di per sé evidente in due modi: primo, per se stessa; secondo, rispetto a noi. È evidente per se stessa infatti qualsiasi proposizione in cui il predicato rientra nella nozione del soggetto: tuttavia per chi ignora la definizione del soggetto tale proposizione non è di per sé evidente. La proposizione, p. es.: l'uomo è un essere razionale è di per sé evidente nella sua natura, poiché chi dice uomo dice essere razionale; ma per chi ignora che cosa è l'uomo tale proposizione non è di per sé evidente. Quindi, come nota Boezio [De hebdom.], alcune formule o proposizioni sono universalmente note a tutti; e sono quelle i cui termini sono conosciuti da tutti. P. es.: il tutto è sempre maggiore di una sua parte; cose uguali a una terza sono uguali tra loro. Ci sono invece delle proposizioni che sono di per sé evidenti per i soli sapienti, i quali ne comprendono i termini: per chi capisce, p. es., che un angelo non è un corpo, è di per sé evidente che esso non si trova circoscritto in un luogo; ma ciò non è evidente per un indotto, il quale non lo comprende.

Ora, tra le cose universalmente conosciute vi è un certo ordine. Infatti la prima cosa che si presenta alla conoscenza è l'ente, la cui nozione è inclusa in tutto ciò che viene appreso. Perciò il primo principio indimostrabile è che l'affermazione e la negazione sono incompatibili: poiché esso si fonda sulla nozione di ente e di non ente. E su questo principio si fondano tutti gli altri, come nota Aristotele [Met. 4, 3]. Ora, come l'ente è la cosa assolutamente prima nella conoscenza, così il bene è la prima nella conoscenza della ragione pratica, che è ordinata all'operazione: poiché ogni agente agisce per un fine, il quale ha sempre ragione di bene. Perciò il primo principio della ragione pratica si fonda sulla nozione di bene, essendo il bene ciò che tutte le cose desiderano. Si ha così il primo precetto della legge: Bisogna fare e cercare il bene e bisogna evitare il male. E su di esso sono fondati tutti gli altri precetti della legge naturale: per cui tutte le altre cose da fare o da evitare appartengono ai precetti della legge di natura in quanto la ragione pratica le conosce naturalmente come beni umani.

Ma poiché il bene ha carattere di fine e il male invece carattere contrario, ne segue che tutte le cose verso le quali l'uomo ha un'inclinazione naturale la ragione le apprende come buone, e quindi da farsi, mentre le contrarie le apprende come cattive e da evitarsi. Perciò l'ordine dei precetti della legge naturale segue l'ordine delle inclinazioni naturali.

Infatti prima di tutto troviamo nell'uomo l'inclinazione a quel bene di natura che egli ha in comune con tutte le sostanze: cioè in quanto ogni sostanza tende per natura alla conservazione del proprio essere. E in forza di questa inclinazione appartiene alla legge naturale tutto ciò che giova a conservare la vita umana e ne impedisce la distruzione. – Secondo, troviamo nell'uomo l'inclinazione verso cose più specifiche, per la natura che esso ha in comune con gli altri animali. E da questo lato appartengono alla legge naturale «le cose che la natura ha insegnato a tutti gli animali» [Digest. 1, 1, 1], come l'unione del maschio con la femmina, la cura dei piccoli e altre cose del genere. – Terzo, troviamo nell'uomo un'inclinazione verso il bene che è conforme alla natura della ragione, e che è propriamente umano: come l'inclinazione naturale

a conoscere la verità su Dio, e a vivere in società. E da questo lato appartengono alla legge naturale le cose riguardanti questa inclinazione: vale a dire la fuga dell'ignoranza, il rispetto di coloro con cui si deve convivere e altre cose del genere.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutti questi precetti della legge naturale, in quanto si riallacciano a un primo precetto, si presentano come un'unica legge naturale.
2. Tutte le inclinazioni delle varie parti della natura umana, tra le quali il concupiscibile e l'irascibile, in quanto sono soggette alla guida della ragione si riallacciano a un unico primo precetto, come si è detto [nel corpo]. E così i precetti della legge naturale sono molteplici in se stessi, ma hanno un'unica radice.
3. Sebbene la ragione sia unica in se stessa, tuttavia è il principio ordinatore di tutto ciò che riguarda l'uomo. E da questo lato ricade sotto la legge tutto ciò che la ragione è in grado di ordinare.

Articolo 3
Se tutti gli atti di virtù rientrino nella legge naturale
Sembra che non tutti gli atti di virtù rientrino nella legge naturale. Infatti:
1. Si è detto sopra [q. 90, a. 2] che la legge per sua natura è ordinata al bene comune. Ma certi atti di virtù sono ordinati al bene privato, come è evidente in modo particolare per gli atti di temperanza. Quindi non tutti gli atti di virtù sono soggetti alla legge naturale.
2. Qualsiasi peccato si contrappone a qualche atto di virtù. Se quindi tutti gli atti di virtù appartenessero alla legge naturale, tutti i peccati sarebbero contro natura. E invece questo si afferma in particolare di alcuni soltanto.
3. Tutti convengono nelle cose che sono secondo natura. Invece non tutti convengono negli atti di virtù: poiché un atto che è virtuoso per uno può essere peccaminoso per un altro. Quindi non tutti gli atti di virtù rientrano nella legge naturale.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 14] afferma che «le virtù sono naturali». Perciò gli atti virtuosi sono imposti dalla legge di natura.
Dimostrazione: Si possono considerare gli atti virtuosi sotto due aspetti: primo, in quanto sono virtuosi; secondo, in quanto sono atti determinati nella loro specie. Se quindi li consideriamo come atti virtuosi, allora tutti questi atti appartengono alla legge naturale. Infatti sopra [a. prec.] si è dimostrato che appartiene alla legge di natura tutto ciò verso cui l'uomo prova inclinazione secondo la sua natura. Ora, ogni essere prova un'inclinazione naturale a compiere gli atti che a lui convengono secondo la propria forma: come il fuoco tende a bruciare. E poiché l'anima razionale è la forma propria dell'uomo, in ciascun uomo c'è l'inclinazione naturale ad agire secondo la ragione. E ciò equivale ad agire secondo la virtù. Per cui da questo punto di vista tutti gli atti virtuosi rientrano nella legge naturale: poiché a ciascuno la propria ragione detta naturalmente di agire in maniera virtuosa. – Se invece parliamo degli atti delle virtù come sono in se stessi, cioé nella loro specie, allora non tutti gli atti virtuosi appartengono alla legge naturale. Infatti ci

sono molte azioni virtuose verso le quali la natura non dà un'inclinazione immediata, ma che sono state escogitate dagli uomini come utili al ben vivere.
Analisi delle obiezioni: 1. La temperanza ha per oggetto le concupiscenze naturali del cibo, della bevanda e dei piaceri venerei, che sono ordinate al bene comune della natura, come anche le altre disposizioni della legge sono ordinate al bene comune dell'ordine morale.
2. Nell'essere umano possiamo considerare natura o quella propria dell'uomo, e allora tutti i peccati son da ritenersi contro natura, così come sono contro la ragione, secondo le affermazioni del Damasceno [De fide orth. 2, cc. 4, 30], oppure quella che è comune all'uomo e agli altri animali, e allora si dicono contro natura certi peccati particolari. La sodomia, p. es., che è contraria al rapporto sessuale tra il maschio e la femmina che è naturale a tutti gli animali, si dice che è un peccato speciale contro natura.
3. Il terzo argomento fa forza sugli atti considerati in se stessi. È così infatti che certe azioni, date le diverse condizioni umane, sono virtuose per alcuni, in quanto proporzionate e convenienti per essi, mentre sono peccaminose per altri, in quanto ad essi sproporzionate.

Articolo 4
II-II, q. 57, a. 2, ad 1; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 3; a. 4, ad 2; In 4 Sent., d. 33, q. 1, a. 2, ad 1; De Malo, q. 2, a. 4, ad 13; In 5 Ethic., lect. 12
Se la legge naturale sia unica per tutti
Sembra che la legge naturale non sia unica per tutti. Infatti:
1. Sta scritto nel Decreto [di Graz. 1, Prol.] che «il diritto naturale è ciò che è contenuto nella legge e nel Vangelo». Ma ciò non è comune a tutti: poiché al dire dell'Apostolo [Rm 10, 16] «non tutti ubbidiscono al Vangelo». Quindi la legge naturale non è unica per tutti.
2. Come afferma Aristotele [Ethic. 5, 1], «si dicono giuste le cose che sono secondo la legge». Ma egli afferma pure [ib., c. 7] che nulla è così giusto per tutti da non essere diverso per alcuni. Quindi anche la legge naturale non è identica per tutti.
3. Alla legge naturale appartiene, come sopra [aa. 2, 3] si è detto, ciò a cui l'uomo è incline secondo la sua natura. Ma uomini diversi sono inclini per natura a cose diverse: poiché alcuni tendono ai desideri del piacere, altri a quelli degli onori, e così via. Perciò la legge naturale non è unica per tutti.
In contrario: S. Isidoro [Etym. 5, 4] insegna: «Il diritto naturale è comune a tutte le nazioni».
Dimostrazione: Come si è visto sopra [aa. 2, 3], alla legge naturale appartengono le cose a cui l'uomo tende per natura; e tra queste c'è la tendenza propriamente umana ad agire secondo la ragione. Ora, è compito della ragione procedere dai dati più comuni a quelli propri, come spiega Aristotele [Phys. 1, 1]. Tuttavia in ciò la ragione speculativa si comporta diversamente dalla ragione pratica. La prima infatti, trattando soprattutto di cose necessarie che non possono essere altrimenti, deduce sempre nelle sue conclusioni particolari la verità senza alcuna eccezione, come anche nei princìpi universali. Invece la ragione pratica tratta di cose contingenti, quali sono le azioni umane: perciò,

sebbene nei princìpi universali vi sia una certa necessità, più si scende a deduzioni particolari e più si incontrano eccezioni. E così in campo speculativo si ha un'identica verità per tutti, sia nei princìpi che nelle conclusioni; sebbene la verità non sia da tutti conosciuta nelle conclusioni, ma solo nei princìpi, che si dicono assiomi comuni. Invece in campo pratico la verità o norma pratica non è identica rispetto ai casi particolari, ma soltanto rispetto ai princìpi comuni; e presso quelli per cui vale nei casi particolari un'identica norma pratica, questa non è ugualmente conosciuta da tutti.
Perciò è evidente che rispetto ai princìpi universali della ragione, sia speculativa che pratica, vi è per tutti un'identica verità, o norma, ed è ugualmente conosciuta da tutti. Rispetto invece alle conclusioni particolari della ragione speculativa vi è sì un'identica verità per tutti, ma non tutti la conoscono: infatti è vero per tutti che i tre angoli del triangolo sono uguali a due angoli retti, ma ciò non è noto a tutti. Rispetto poi alle conclusioni particolari della ragione pratica non c'é neppure una verità o una norma identica per tutti; e presso quelli in cui essa è identica, non è ugualmente conosciuta. Per tutti, infatti, è vero ed è giusto agire secondo ragione. E da tale principio segue, quasi come conclusione propria, che le cose depositate vanno restituite. E ciò è vero nella maggior parte dei casi. Ma può capitare in qualche caso che ciò sia dannoso, e quindi tale restituzione sia irragionevole: nel caso, p. es., che uno richieda il deposito per servirsene contro la patria. E le eccezioni aumentano quanto più si scende a determinare i casi particolari, dicendo p. es. che i depositi vanno restituiti con tali cauzioni e in quel dato modo: poiché più si insiste nelle condizioni particolari e più crescono i casi da eccettuare, per giustificare sia la restituzione che la non restituzione.
Quindi si deve concludere che la legge naturale quanto ai primi princìpi universali è identica presso tutti gli uomini, sia quanto alla sua rettitudine oggettiva che quanto alla sua conoscenza. Rispetto però a certe sue applicazioni, che sono come delle conclusioni dei princìpi universali, essa è identica presso tutti sia per la bontà delle sue norme che per la sua conoscenza nella maggior parte dei casi, tuttavia in pochi casi ci possono essere delle eccezioni, sia quanto alla bontà delle norme che quanto alla conoscenza. Possono infatti intervenire ostacoli particolari (come avviene del resto anche nel caso degli esseri generabili e corruttibili, che talvolta per ostacoli particolari non raggiungono l'effetto).
E quanto alla conoscenza va notato che ci sono alcuni i quali hanno la ragione sconvolta dalle passioni, o dalle cattive consuetudini, oppure dalle cattive disposizioni naturali. Giulio Cesare [De bello gallico 6, 23], p. es., racconta che una volta presso i popoli della Germania non si considerava delittuoso il latrocinio, che pure è espressamente contrario alla legge naturale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione non va intesa nel senso che quanto è contenuto nella Legge e nel Vangelo sia tutto di legge naturale, poiché molte cose ivi insegnate sono superiori alla natura, ma nel senso che le cose appartenenti alla legge naturale vi sono insegnate nella loro perfezione. Infatti Graziano, dopo aver detto che «il diritto naturale è ciò che è contenuto nella Legge e nel Vangelo», subito aggiunge esemplificando: «in forza del quale ciascuno è obbligato a fare agli altri ciò che vorrebbe fosse fatto a se

stesso».
2. Le parole del Filosofo vanno riferite non alla giustizia delle norme secondo natura, che si identificano con i princìpi universali, ma a certe conclusioni che da esse derivano: le quali sono rette nella maggior parte dei casi, ma in casi particolari possono essere difettose.
3. Poiché nell'uomo la ragione domina e comanda le altre potenze, è necessario che tutte le inclinazioni naturali delle altre potenze siano ordinate secondo la ragione. Per cui presso tutti questa è la norma comunemente accettata: che tutte le inclinazioni umane siano guidate dalla ragione.

Articolo 5
Infra, q. 97, a. 1, ad 1; II-II, q. 57, a. 2, ad 1; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 3; a. 4, ad 2; In 4 Sent., d. 33, q. 1, a. 2, ad 1; De Malo, q. 2, a. 4, ad 13; In 5 Ethic., lect. 12
Se la legge naturale possa mutare
Sembra che la legge naturale possa mutare. Infatti:
1. La Glossa [ord. di Rabano] così commenta l'espressione della Scrittura [Sir 17, 9]: «Inoltre pose davanti a loro la scienza e diede loro in eredità la legge della vita»: «Volle cioè la legge scritta a correzione della legge naturale». Ma ciò che si corregge viene mutato. Quindi la legge naturale può essere mutata.
2. L'uccisione degli innocenti, l'adulterio e il furto sono contro la legge naturale. Ora, si riscontra che Dio ha mutato queste cose: p. es. quando comandò ad Abramo di uccidere il figlio innocente [Gen 22, 2]; quando comandò agli Ebrei di appropriarsi dei vasi chiesti in prestito agli Egiziani [Es 12, 35 ss.]; quando impose a Osea di sposare una moglie adultera [Os 1, 2]. Quindi la legge naturale può subire mutamenti.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che la legge scritta è stata data come correttivo della legge di natura o perché ha supplito quanto ad essa mancava, oppure perché la legge di natura nei cuori di alcuni, rispetto a certe cose, si era corrotta al punto che essi stimavano come cose buone delle azioni malvage; e questa corruzione aveva bisogno di correzione.
2. Con la morte naturale muoiono tutti, sia gli innocenti che i colpevoli. E questa morte è inflitta dalla divina potenza per il peccato originale, secondo l'espressione biblica [1 Sam 2, 6]: «Il Signore fa morire». Perciò senza alcuna ingiustizia, per un comando di Dio, si può infliggere la morte a qualsiasi uomo, sia colpevole che innocente. - E lo stesso si dica dell'adulterio, che è l'unione con la donna di un altro, attribuita a costui da una legge stabilita da Dio. Perciò a qualsiasi donna uno si unisca per comando di Dio non commette né adulterio né fornicazione. E ancora la medesima ragione vale per il furto, che è l'appropriarsi della roba altrui. Infatti tutto ciò che uno prende per comando di Dio, che è il padrone di ogni cosa, non lo prende, come nel furto, contro la volontà del padrone. - Del resto non avviene soltanto nelle cose umane che sia doverosa qualsiasi azione comandata da Dio: poiché anche nel mondo fisico tutto ciò che Dio compie è in qualche modo naturale, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 105, a. 6, ad 1].
3. Una norma può appartenere al diritto naturale in due modi. Primo, nel

senso che la natura tende verso di essa: tale è, p. es., il principio che non si deve fare ingiuria al prossimo. Secondo, nel senso che non è stata la natura a introdurre l'uso contrario: e così potremmo dire che è di diritto naturale che l'uomo sia nudo, poiché non è stata la natura, ma l'arte, a introdurre l'uso delle vesti. E in questo senso sono di diritto naturale «il possesso in comune e la libertà uguale per tutti»: poiché la spartizione dei beni e la servitù non furono introdotte dalla natura, ma dalla ragione dell'uomo, in quanto utili alla vita umana. E così la legge naturale è qui mutata soltanto per aggiunta.

Articolo 6
Supra, a. 4; infra, q. 99, a. 2, ad 2
Se la legge naturale possa essere cancellata dal cuore dell'uomo
Sembra che la legge naturale possa essere cancellata dal cuore dell'uomo. Infatti:
1. La Glossa [ord.], commentando l'espressione dell'Apostolo [Rm 2, 14]: «Quando i pagani, che non hanno la legge», ecc., afferma che «nell'intimo dell'uomo rinnovato dalla grazia viene scritta la legge della giustizia, che la colpa aveva cacellata». Ma la legge della giustizia non è altro che la legge naturale. Perciò la legge naturale può essere concellata.
2. La legge della grazia è più efficace di quella di natura. Ma la legge della grazia viene cancellata dal peccato. Quindi a maggior ragione può essere cancellata la legge di natura.
3. Quanto è stabilito per legge si presenta come cosa giusta. Ma gli uomini hanno stabilito molte cose contrarie alla legge naturale. Quindi la legge naturale può essere cancellata dal cuore umano.
In contrario: S. Agostino [Conf. 2, 4] ha scritto: «La tua legge [o Signore] è scritta nel cuore dell'uomo, e nessuna iniquità può cancellarla». Ma la legge scritta nel cuore dell'uomo è la legge naturale. Quindi la legge naturale non può essere cancellata.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [aa. 4, 5], alla legge naturale appartengono innanzi tutto dei precetti universalissimi, che tutti conoscono, ma ci sono anche dei precetti secondari e meno generici, che sono come le conclusioni immediate dei princìpi. Perciò rispetto ai princìpi universali la legge naturale non può essere cancellata in alcun modo dal cuore dell'uomo nella sua formulazione astratta. Tuttavia ciò può capitare nei casi concreti, quando la ragione, a causa della concupiscenza o di altre passioni, è impedita di applicare il principio universale a un'azione da compiere, come si è visto in precedenza [q. 77, a. 2]. – Invece rispetto ai precetti secondari la legge naturale può essere cancellata dal cuore dell'uomo, o per dei ragionamenti sbagliati, il che avviene anche in campo speculativo con errori in fatto di conclusioni necessarie, oppure per delle costumanze perverse e per abiti operativi corrotti: come per alcuni non erano più considerati peccaminosi i latrocini [cf. a. 4], oppure, come riferisce S. Paolo [Rm 1, 24 ss.], certi vizi contro natura.
Analisi delle obiezioni: 1. La colpa distrugge la legge non nella sua universalità, ma nel caso particolare; a meno che non si tratti, come si è visto [nel corpo], di precetti secondari.

2. Sebbene la grazia sia più efficace della natura, tuttavia la natura è più essenziale per l'uomo, e quindi più duratura.
3. L'argomento vale per i precetti secondari della legge naturale, contro i quali certi legislatori emanarono delle disposizioni inique.

Quaestio 95
Prooemium

[37628] Iª-IIae q. 95 pr. Deinde considerandum est de lege humana. Et primo quidem, de ipsa lege secundum se; secundo, de potestate eius; tertio, de eius mutabilitate. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de utilitate ipsius. Secundo, de origine eius. Tertio, de qualitate ipsius. Quarto, de divisione eiusdem.

ARGOMENTO 95
LA LEGGE UMANA
Passiamo ora a trattare della legge umana. Primo, di questa legge in se stessa; secondo, del suo potere [q. 96]; terzo, della sua variabilità [q. 97].
Sul primo tema tratteremo di quattro argomenti: 1. Della sua utilità; 2. Della sua origine; 3. Delle sue caratteristiche; 4. Della sua divisione.

Articolo 1
Supra, q. 91, a. 3; In 10 Ethic., lect. 14
Se sia stata opportuna l'istituzione di leggi umane
Sembra che non sia stata opportuna l'istituzione di leggi umane. Infatti:
1. L'intenzione di qualsiasi legge è di rendere buoni gli uomini, come si è notato sopra [q. 92, a. 1]. Ma gli uomini sono indotti più facilmente al bene con i consigli che non con la costrizione delle leggi. Perciò non era necessario istituire delle leggi.
2. Come nota Aristotele [Ethic. 5, 4], «gli uomini ricorrono al giudice come al diritto vivente». Ma il diritto vivente è preferibile al diritto senza vita racchiuso nella legge. Sarebbe quindi stato meglio affidare l'esecuzione della giustizia all'arbitrio dei giudici, piuttosto che ricorrere anche all'istituzione di leggi.
3. La legge è una direttiva delle azioni umane, come sopra [q. 90, a. 1, 2] si è spiegato. Ora, siccome gli atti riguardano i singolari, che sono infiniti, solo un sapiente che li consideri uno per uno può stabilire quanto è richiesto per la direzione efficace di tali atti. Perciò sarebbe stato meglio che gli atti umani fossero guidati dall'arbitrio di un sapiente, piuttosto che da una legge fissa. Quindi non era necessario istituire delle leggi umane.
In contrario: S. Isidoro [Etym. 5, 20] ha scritto: «Furono istituite le leggi per reprimere col loro timore l'umana audacia, per assicurare l'innocenza in mezzo all'iniquità e per ridurre nei malvagi stessi, con la paura del supplizio, la possibilità di nuocere». Ora, queste cose sono quanto mai necessarie al genere umano. Quindi era necessaria l'istituzione di leggi umane.
Dimostrazione: Per natura l'uomo ha una certa attitudine alla virtù, come si è già visto [q. 63, a. 1; q. 94, a. 3]; ma la perfezione di questa virtù viene da lui

raggiunta mediante una disciplina. Come anche vediamo che l'uomo fa fronte alle sue necessità di cibi e di vesti mediante l'industria personale, di cui la natura offre i primi elementi, cioè la ragione e le mani, non però il completo sviluppo, come negli altri animali, ai quali la natura offre già completo il rivestimento e il cibo.

Ora, l'uomo non risulta facilmente preparato in se stesso a tale disciplina, poiché la perfezione della virtù consiste principalmente nel ritrarre l'uomo dai piaceri illeciti, che attirano di più, specialmente i giovani, riguardo ai quali la disciplina è più efficace. Perciò è necessario che gli uomini siano applicati da altri a quella disciplina che fa raggiungere la virtù. Ora, per quei giovani che sono portati ad atti virtuosi dalla buona disposizione naturale, o dalla consuetudine, o più ancora da un dono di Dio, basta la disciplina paterna, che si limita ai consigli. Siccome però non mancano i ribelli e i soggetti inclinati al vizio, che non si lasciano muovere facilmente dalle parole, era necessario ritrarli dal male con la forza e col timore: affinché, desistendo dal fare il male, rendessero quieta agli altri la vita, ed essi stessi, abituandosi a ciò, arrivassero a compiere volontariamente quello che prima eseguivano per paura, divenendo in tal modo virtuosi. Ora, questa disciplina, che costringe con la paura della punizione, è la disciplina della legge. Perciò era necessario stabilire delle leggi per la pace e per la virtù degli uomini: poiché, come dice il Filosofo [Polit. 1, 1], «come l'uomo, se è perfetto nella virtù, è il migliore degli animali, così, se è alieno dalla legge e dalla giustizia, è il peggiore di tutti»: poiché l'uomo, a differenza degli animali, ha le armi della ragione per soddisfare la sua concupiscenza e la sua crudeltà.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli uomini ben disposti sono indotti alla virtù più efficacemente dai consigli che dalla costrizione, ma alcuni male disposti non sono condotti alla virtù se non vengono costretti.

2. Come nota il Filosofo [Reth. 1, 1], «è meglio ordinare tutto con le leggi piuttosto che lasciare tutto all'arbitrio dei giudici». E ciò per tre motivi. Primo, poiché è più facile trovare le poche persone sagge capaci di dettare delle buone leggi che non le molte necessarie per giudicare dei singoli casi. – Secondo, poiché coloro che stabiliscono le leggi considerano a lungo le cose da determinare, mentre il giudizio sui fatti particolari è dettato dai casi che capitano all'improvviso. Ora, è più facile che un uomo veda giusto dopo aver considerato molti fatti che non esaminando un fatto unico. – Terzo, poiché i legislatori giudicano in astratto, e di cose future, mentre chi presiede un tribunale giudica di cose presenti, verso le quali uno sente facilmente amore, o odio, o qualche altra passione: per cui il suo giudizio può depravarsi. Siccome dunque la giustizia vivente del giudice non si trova in molti, ed è mutevole, era necessario, ovunque possibile, determinare per legge il da farsi, lasciando pochissime cose all'arbitrio degli uomini.

3. Certi casi particolari che non possono essere contemplati dalla legge «vanno rimessi ai giudici», come dice il Filosofo [ib.]: p. es. quando si tratta di sapere «se un fatto è accaduto o non è accaduto», e così via.

Articolo 2

C. G., III, c. 123; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 3; In 4 Sent., d. 15, q. 3, a. 1, sol. 4; a. 2, sol. 1; In 5 Ethic., lect. 12

Se ogni legge umana positiva derivi dalla legge naturale

Sembra che non tutte le leggi umane positive derivino dalla legge naturale. Infatti:

1. Il Filosofo [Ethic. 5, 7] scrive che «legittima, o legalmente giusta, è quella cosa che inizialmente può essere in una maniera o nell'altra». Ora, in ciò che deriva dalla legge naturale non si trova questa indifferenza. Quindi le norme stabilite dalle leggi umane non derivano tutte dalla legge naturale.

2. Il diritto positivo si contrappone per divisione al diritto naturale, come risulta dai testi di S. Isidoro [Etym. 5, 4] e del Filosofo [ib.]. Ora, quanto deriva dai princìpi universali della legge naturale appartiene alla legge di natura, come si è detto sopra [q. 94, a. 4]. Quindi le disposizioni della legge umana non derivano dalla legge naturale.

3. La legge naturale è unica presso tutti: infatti il Filosofo [ib.] afferma che «il diritto naturale è quello che ha dovunque lo stesso vigore». Se quindi le leggi umane derivassero dalla legge naturale, ne seguirebbe che esse stesse dovrebbero essere identiche presso tutti i popoli. Il che è falso in maniera evidente.

4. Di quanto deriva dalla legge naturale si può sempre dare una ragione. Invece stando al Digesto [1, 3, 20] «non si può trovare una ragione di tutte le cose che i maggiorenti stabilirono per legge». Perciò non tutte le leggi umane derivano dalla legge naturale.

In contrario: Cicerone [De invent. 2, 53] ha scritto: «Il timore e la santità delle leggi hanno sancito quanto era stato emanato dalla natura e sperimentato dalla consuetudine».

Dimostrazione: Come insegna S. Agostino [De lib. arb. 1, 5], «non è da considerarsi legge una norma non giusta». Perciò una norma ha vigore di legge nella misura in cui è giusta. Ora, tra le cose umane un fatto viene detto giusto quando è retto secondo la regola della ragione. Ma la prima regola della ragione è la legge naturale, come si è visto [q. 91, a. 2, ad 2]. Quindi una legge umana positiva in tanto ha natura di legge in quanto deriva dalla legge naturale. E se in qualcosa è contraria alla legge naturale, non è più legge, ma corruzione della legge.

Però va notato che una norma può derivare dalla legge di natura in due modi: primo, come conclusione dai princìpi; secondo, come determinazione di ciò che è indeterminato. Il primo modo assomiglia alla deduzione delle conclusioni dimostrative in campo scientifico. Il secondo invece assomiglia alla determinazione delle strutture generiche con le strutture specifiche in campo tecnico: cioè al modo in cui un muratore applica la struttura generica della casa alla struttura determinata di questa o di quell'altra casa. Perciò alcune norme derivano dai princìpi universali della legge naturale come conclusioni: come il precetto di non uccidere può derivare dal principio che non si deve far del male ad alcuno. Invece altre norme ne derivano a modo di determinazione. La legge di natura, p. es., stabilisce che chi pecca venga punito, ma precisare con quale pena è una certa determinazione della legge naturale.

Ora, nella legge umana positiva si ritrova l'una e l'altra cosa. Però le norme del primo tipo si trovano in questa legge non soltanto come norme positive, ma come aventi anche un certo vigore in forza della legge naturale.
Le norme del secondo tipo invece hanno vigore soltanto in forza della legge umana.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo in quel testo parla delle norme stabilite come determinazioni o specificazioni dei precetti della legge naturale.
2. L'argomento vale per i soli precetti che derivano dalla legge naturale come conclusioni.
3. I princìpi generali della legge naturale non possono essere applicati sempre nello stesso modo, per la molteplice varietà delle cose umane. E da qui nasce la diversità della legge positiva presso i diversi popoli.
4. Quelle parole del Digesto vanno riferite alle deliberazioni prese dai maggiorenti sulle determinazioni particolari della legge naturale, alle quali il giudizio degli esperti e dei prudenti si riferisce come a dei princìpi, in quanto cioè essi vedono subito che cosa sia meglio decidere nei casi particolari. Per cui il Filosofo [Ethic. 6, 11] insegna che in questi casi «bisogna attendere agli enunziati indimostrabili e alle opinioni degli esperti, degli anziani e dei prudenti non meno che alle dimostrazioni».

Articolo 3
Se S. Isidoro abbia ben descritto le caratteristiche della legge positiva
Sembra che S. Isidoro [Etym. 5, 21] abbia descritto male le qualità della legge positiva col dire: «La legge sarà onesta, giusta, possibile secondo la natura e le consuetudini del paese, proporzionata ai luoghi e ai tempi, necessaria, utile; sarà pure chiara, escludendo qualsiasi inganno che l'oscurità può nascondere; sarà scritta non per qualche vantaggio privato, ma per la comune utilità dei cittadini». Infatti:
1. In un testo precedente [ib., c. 3] egli aveva spiegato le caratteristiche della legge con queste tre condizioni: «Sarà legge quanto la ragione avrà stabilito in armonia con la religione, a incremento della disciplina e a vantaggio della salute pubblica». Perciò le condizioni che aggiunge dopo sono superflue.
2. Secondo Cicerone [De off. 1, 7], la giustizia fa parte dell'onestà. Quindi è superfluo dire che la legge è «giusta» dopo aver detto che è «onesta».
3. Secondo S. Isidoro [Etym. 2, 10] la legge scritta si contrappone alla consuetudine. Perciò egli non doveva mettere in una definizione della legge che questa deve essere «secondo le consuetudini del paese».
4. Una cosa può essere necessaria in due maniere. In senso assoluto, quando non ha la possibilità di essere altrimenti; e questa necessità non soggiace al giudizio umano: per cui non può appartenere alla legge umana. Oppure una cosa può essere necessaria per il raggiungimento di un fine; e allora questa necessità coincide con l'utilità. Perciò è superfluo indicare tutte e due le cose, dicendo che sarà «necessaria» e «utile».
In contrario: Basta l'autorità dello stesso S. Isidoro.
Dimostrazione: La forma del mezzo che è ordinato al fine deve essere proporzionata

al fine medesimo: come la forma di una sega, per portare l'esempio di Aristotele [Phys. 2, 9], è tale da servire a segare. E così pure qualsiasi cosa retta e misurata è necessario che abbia la sua forma in armonia con la sua regola o misura. Ora, la legge umana ha questi due aspetti: è un mezzo ordinato a un fine ed è una regola o misura regolata o misurata da una certa misura superiore, che poi è duplice, cioè la legge divina e la legge naturale, delle quali abbiamo già parlato [a. prec.; q. 93, a. 3]. Il fine poi della legge umana è il bene utile all'uomo, come nota il Digesto [1, 3, 25]. E così S. Isidoro tra le condizioni della legge enumera innanzi tutto queste tre cose: che sia «in armonia con la religione», in quanto cioè è conforme alla legge divina; che sia «a incremento della disciplina», in quanto è conforme alla legge naturale; che sia «a vantaggio della salute pubblica», in quanto è adatta al bene dell'uomo.

E a queste tre condizioni si riducono tutte le altre enumerate in seguito. Infatti l'onestà si riferisce alla conformità con la religione. – E l'espressione: «giusta, possibile secondo la natura e le consuetudini del paese, proporzionata ai luoghi e ai tempi» specifica la sua funzionalità per la disciplina. Infatti la disciplina viene considerata prima di tutto in rapporto all'ordine della ragione, indicato dall'aggettivo «giusta». In secondo luogo poi va regolata sulla capacità dei soggetti. Infatti la disciplina deve essere proporzionata a ciascuno, secondo le sue possibilità, sia quanto alla natura (poiché non si possono imporre le stesse cose ai bambini e agli uomini maturi), sia quanto alle consuetudini umane: infatti un uomo non può vivere in mezzo alla società come un solitario, senza conformarsi alle abitudini degli altri. In terzo luogo infine va regolata sulle debite circostanze, per cui si dice: «proporzionata ai luoghi e ai tempi». – Le espressioni poi che seguono: «necessaria, utile» ecc., si riferiscono al suo essere vantaggiosa per la salute: quindi la necessità indica l'eliminazione del male, l'utilità il conseguimento del bene e la chiarezza esclude ogni danno che potrebbe sorgere dalla legge stessa. – Siccome poi la legge, come sopra [q. 90, a. 2] si è detto, è ordinata al bene comune, ciò viene illustrato nell'ultima parte della descrizione.

Sono così risolte anche le obiezioni.

## Articolo 4

In 5 Ethic., lect. 12

### Se sia accettabile la divisione delle leggi umane proposta da S. Isidoro

Sembra che la divisione delle leggi umane, ossia del diritto umano, proposta da S. Isidoro [Etym. 5, 4 ss.] non sia accettabile. Infatti:

1. In questo diritto S. Isidoro include «il diritto delle genti» il quale, come dice lui stesso [c. 6], viene denominato così perché «in uso presso quasi tutte le genti». Ma lui stesso afferma [c. 4] che «il diritto comune a tutte le nazioni è un diritto naturale». Perciò il diritto delle genti non fa parte del diritto positivo umano, ma piuttosto del diritto naturale.

2. Le norme dotate di un medesimo vigore non si distinguono formalmente, ma solo materialmente. Ora «le leggi, i plebisciti, i senatoconsulti» e altre

cose del genere che egli pone [cc. 9 ss.] hanno il medesimo vigore. Quindi differiscono solo materialmente. Ma una divisione del genere non va presa in considerazione nel campo delle arti, potendo essa continuare all'infinito. Quindi una simile divisione delle leggi umane non è accettabile.
3. In uno stato ci sono i principi, i sacerdoti e i soldati, ma ci sono pure altri impieghi. Perciò, come vengono indicati [cc. 7, 8] un «diritto militare» e un «diritto pubblico», che interessano i sacerdoti e i magistrati, così bisognava indicare allo stesso modo gli altri diritti riguardanti gli altri impieghi della vita sociale.
4. Le cause occasionali o accidentali non vanno prese in considerazione. Ora, è del tutto accidentale per una legge essere sancita da uno o da un altro. Quindi non è giusto dividere le leggi secondo il nome dei legislatori, chiamandole legge cornelia, legge falcidia, ecc.
In contrario: Basti l'autorità di S. Isidoro.
Dimostrazione: Ogni cosa può essere correttamente divisa in base a uno dei suoi elementi essenziali. Il costitutivo essenziale dell'animale, p. es., è l'anima, che può essere razionale o irrazionale: perciò l'animale propriamente e formalmente si divide in animale razionale e animale irrazionale, non invece in animale bianco e animale nero, essendo il colore estraneo alla sua essenza. Ora, i costitutivi essenziali della legge umana sono molteplici, ed essa può dividersi in maniera propria e formale partendo da ciascuno di essi. Prima di tutto infatti è essenziale alla legge umana il derivare, secondo le spiegazioni date [a. 2], dalla legge naturale.
E in base a ciò il diritto positivo si divide in diritto delle genti e diritto civile, seguendo i due modi caratteristici di derivazione dalla legge naturale di cui si è già parlato [ib.]. Infatti al diritto delle genti appartengono le cose che derivano dalla legge naturale come conclusioni dai princìpi: p. es. la giustizia nelle compravendite e altre cose del genere, senza delle quali non è possibile la convivenza umana; e questo diritto è di legge naturale, poiché l'uomo è per natura un animale socievole, come spiega Aristotele [Polit. 1, 1]. Le cose invece che derivano dalla legge naturale come determinazioni particolari appartengono al diritto civile, il quale viene determinato nel modo più adatto per ciascuno stato.
Secondo, è essenziale alla legge umana essere ordinata al bene comune dello stato. E in base a ciò tale legge può essere divisa secondo le distinzioni di coloro che in modo speciale sono deputati al bene comune, e che sono: i sacerdoti, i quali pregano Dio per il popolo; i magistrati, che lo governano; i soldati, che lo difendono con le armi. E così a queste categorie corrispondono leggi particolari.
Terzo, alla legge umana è essenziale essere emanata da chi governa lo stato, come sopra [q. 90, a. 3] si è visto. E in base a ciò le leggi umane si dividono secondo le diverse forme di governo. La prima delle quali, secondo il Filosofo [Polit. 3, 5], è la monarchia, che si ha quando lo stato è governato da uno solo: e in questo caso abbiamo le costituzioni dei principi.
Un altro regime è invece quello aristocratico, cioè il comando degli ottimati: e in questo caso abbiamo i responsi dei prudenti, e i senatoconsulti. Un altro regime ancora è l'oligarchia, cioè il comando di poche persone facoltose e

potenti: e in questo caso si parla di diritto pretorio, che viene detto pure onorario. Vi è poi il regime di tutto il popolo, chiamato democrazia: e questo dà luogo ai plebisciti. E c'è anche il regime tirannico, che è del tutto corrotto: per cui da esso non viene denominata alcuna legge. Vi è finalmente un regime composto di tutti i precedenti, e che è il regime migliore: e da questo viene denominata quella legge «che i maggiorenti sancirono d'accordo con il popolo», come dice S. Isidoro [Etym. 5, 10].
Quarto, rientra nell'essenza della legge umana di essere direttiva delle azioni umane. E in base a ciò le leggi si distinguono secondo la materia di cui trattano, e vengono spesso denominate dai loro autori: da cui le distinzioni di Legge giulia degli adulteri, Legge cornelia dei sicari, e così via; non a motivo dei loro autori, ma di ciò a cui si riferiscono.
Analisi delle obiezioni: 1. Il diritto delle genti in qualche modo è naturale per l'uomo, secondo che è un essere razionale, in quanto deriva dalla legge naturale a modo di conclusione non molto lontana dai princìpi. Per cui gli uomini su tale diritto si sono trovati d'accordo. Tuttavia è distinto dalla legge naturale, specialmente in ciò che è comune a tutti gli animali.
2-4. Le altre obiezioni sono risolte in base a quanto si è già detto [nel corpo].

Quaestio 96
Prooemium

[37662] Iª-IIae q. 96 pr. Deinde considerandum est de potestate legis humanae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum lex humana debeat poni in communi. Secundo, utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere. Tertio, utrum omnium virtutum actus habeat ordinare. Quarto, utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiae. Quinto, utrum omnes homines legi humanae subdantur. Sexto, utrum his qui sunt sub lege, liceat agere praeter verba legis.

ARGOMENTO 96
IL POTERE DELLA LEGGE UMANA
Dobbiamo ora considerare il potere della legge umana.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la legge umana debba porsi in termini universali; 2. Se debba reprimere tutti i vizi; 3. Se debba ordinare gli atti di tutte le virtù; 4. Se obblighi in coscienza; 5. Se tutti gli uomini siano soggetti alla legge umana; 6. Se sia lecito, a chi vi è soggetto, agire senza conformarsi alle parole della legge.

Articolo 1
In 5 Ethic., lect. 16
Se la legge umana debba porsi in termini universali piuttosto che in termini particolari
Sembra che la legge umana non debba porsi in termini universali, ma piuttosto in termini particolari. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 5, 7] insegna che «l'ordine legale si estende a tutti i casi particolari contemplati dalla legge e alle sentenze dei giudici», che sono anch'esse particolari, poiché riguardano atti singoli. Quindi la legge non va

posta solo in termini universali, ma deve anche riferirsi ai casi particolari.
2. La legge, come si è detto [q. 90, aa. 1, 2], è fatta per dirigere gli atti umani. Ma gli atti umani sono fatti particolari. Quindi le leggi umane non vanno poste in termini universali, ma particolari.
3. La legge è regola e misura degli atti umani, come si è spiegato [ib.]. Ma la misura, come dice Aristotele [Met. 10, 1], deve essere certissima. Siccome dunque negli atti umani non vi può essere nulla di universalmente certo, così da non patire eccezioni nei casi particolari, sembra necessario che le leggi non abbiano una portata universale, bensì particolare.
In contrario: Il Digesto [1, 3, 3] dice che «le leggi vanno stabilite in rapporto a quanto avviene di frequente, e non in rapporto a quanto può capitare in un caso singolo».
Dimostrazione: Tutto ciò che esiste quale mezzo ordinato a un fine deve essere proporzionato a tale fine. Ma la legge ha come fine il bene comune: poiché, come dice S. Isidoro [Etym. 2, 10; 5, 21], «la legge non è scritta per un'utilità privata, ma per il bene comune dei cittadini». Per cui le leggi devono essere proporzionate al bene comune. Ma il bene comune implica una molteplicità. Quindi la legge deve riferirsi a una pluralità di persone, di attività e di tempi. Infatti la comunità di uno stato consta di molte persone; e il suo bene viene procurato da molti atti; e non viene istituita per durare solo un po' di tempo, ma per durare in ogni tempo mediante la successione dei cittadini, come nota S. Agostino [De civ. Dei 22, 6].
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo [l. cit. nell'ob.] distingue in tre parti il diritto legale, o diritto positivo. Ci sono infatti delle disposizioni che sono poste senz'altro in termini universali. E queste sono le leggi ordinarie. E in proposito egli afferma che «è legale quanto all'inizio è indifferente a essere in una maniera o nell'altra, ma una volta stabilito non è [più] indifferente»: p. es. che gli schiavi siano riscattati a un dato prezzo.
Ci sono invece altre disposizioni che sono universali sotto un aspetto e particolari sotto un altro. E tali sono i privilegi, che suonano quasi private leggi: poiché riguardano persone determinate, e tuttavia abbracciano una molteplicità di affari. E ad essi accenna Aristotele scrivendo [ib.]: «Ci sono ancora tutte quelle cose che la legge regola nei casi singoli». – Ci sono poi delle disposizioni che vengono dette legali non in quanto leggi, ma in quanto applicazioni delle leggi comuni a casi particolari: come sono le sentenze, considerate quali norme giuridiche. E quanto a ciò egli accenna alle «sentenze giudiziarie».
2. Ciò che è fatto per dirigere deve regolare una molteplicità di cose: per cui il Filosofo [Met. 10, 1] afferma che quanto appartiene a un dato genere è misurato da quell'unica cosa che è la prima in tale genere. Se infatti ci fossero tante regole o misure quante sono le cose misurate o regolate cesserebbe l'utilità della regola o misura, che consiste proprio nel poter giudicare più cose con una sola. Quindi la legge non avrebbe più scopo, se si limitasse a un unico atto singolare. Infatti per dirigere gli atti singoli ci sono i precetti particolari delle persone prudenti: la legge invece è «un precetto universale», come si è spiegato [q. 92, a. 2, ob. 1].
3. Secondo Aristotele [Ethic. 1, 3] «non si deve pretendere in tutte le cose la

medesima certezza». Perciò nelle realtà contingenti, quali sono i fenomeni fisici e le cose umane, basta la certezza per cui una cosa è vera nella maggior parte dei casi, sebbene vi siano delle eccezioni.

Articolo 2

Supra, q. 91, a. 4; q. 93, a. 3, ad 3; infra, a. 3, ad 1; q. 98, a. 1;II-II, q. 69, a. 2, ad 1; q. 77, a. 1, ad 1; q. 78, a. 1, ad 3; De Malo, q. 13, a. 4, ad 6; Quodl., 2, q. 5, a. 2, ad 1, 2; In Iob, c. 11, lect. 1; In Psalm. 18

Se la legge umana abbia il compito di reprimere tutti i vizi

Sembra che la legge umana abbia il compito di reprimere tutti i vizi. Infatti:

1. S. Isidoro [Etym. 5, 20] insegna che «le leggi sono fatte per reprimere l'audacia col loro timore». Ma la repressione non sarebbe sufficiente se la legge non colpisse tutto il male. Perciò la legge umana deve reprimere ogni male.

2. Il legislatore tende a rendere virtuosi i cittadini. Ma uno non può essere virtuoso se non si tiene lontano da tutti i vizi. Quindi la legge umana ha il compito di reprimere tutti i vizi.

3. La legge umana deriva dalla legge naturale, come si è visto [q. 95, a. 2]. Ma tutti i vizi sono in contrasto con la legge naturale. Quindi la legge deve reprimere tutti i vizi.

In contrario: S. Agostino [De lib. arb. 1, 5] ha scritto: «Mi sembra che la legge emanata per governare il popolo permetta a buon diritto queste cose, che la divina provvidenza penserà a punire». Ma la divina provvidenza non punisce se non i vizi. Quindi la legge fa bene a permettere dei vizi, senza reprimerli.

Dimostrazione: La legge, come si è visto [q. 90, aa. 1, 2], è stabilita come regola o misura degli atti umani. Ma la misura deve essere omogenea con quanto ne è misurato, come dice Aristotele [Met. 10, 1]: infatti cose diverse hanno misure diverse. Quindi le leggi devono essere imposte agli uomini secondo la loro condizione: poiché, secondo S. Isidoro [Etym. 2, 10; 5, 21], la legge dev'essere «possibile, sia secondo la natura, sia secondo le consuetudini del paese». Ora, la capacità di agire deriva dall'abito o dalla disposizione interiore: poiché la stessa cosa non è ugualmente possibile all'uomo virtuoso e a chi è privo di virtù; come non è ugualmente possibile al bambino e all'uomo maturo. E per questo motivo non si fissa una medesima legge per i bambini e per gli adulti: infatti ai bambini si permettono delle cose che sono punite o riprovate dalla legge negli adulti. E allo stesso modo si devono permettere agli uomini imperfetti nella virtù molte cose che sarebbero intollerabili negli uomini virtuosi.

Ora, la legge umana viene data per la moltitudine, di cui la maggior parte è formata di uomini non perfetti nella virtù. Quindi non sono proibiti da questa legge tutti i vizi da cui i virtuosi si astengono, ma soltanto quelli più gravi, dai quali è possibile ritrarre la moltitudine; e specialmente quelli dannosi per gli altri, senza la cui proibizione l'umana società non può sussistere, quali l'omicidio, il furto e simili.

Analisi delle obiezioni: 1. L'audacia si presenta come un'aggressione. Perciò si riferisce specialmente a quei peccati in cui si fa ingiuria al prossimo:

e questi sono puniti dalla legge umana, come si è notato [nel corpo].
2. La legge umana intende portare gli uomini alla virtù, però non di colpo, ma gradatamente. Quindi non impone subito a una massa di persone imperfette cose riservate a persone già virtuose, come l'astensione da ogni male. Altrimenti questa gente imperfetta, nell'incapacità di sopportare una legge simile, cadrebbe in mali peggiori: si legge infatti nei Proverbi [30, 33]: «Chi preme troppo il naso ne fa uscire il sangue»; e nel Vangelo [Mt 9, 17] si legge che se «il vino nuovo», cioè i precetti della vita perfetta, «viene messo in otri vecchi», ossia in uomini imperfetti, «gli otri si rompono e il vino si versa»: cioè i precetti vengono disprezzati e gli uomini di conseguenza cadono in mali peggiori.
3. La legge naturale è una partecipazione in noi della legge eterna; invece la legge umana non raggiunge la perfezione della legge eterna. Infatti S. Agostino [l. cit.] afferma: «La legge emanata per governare gli stati concede e lascia impunite molte cose che saranno colpite dalla divina provvidenza. Ma per il fatto che è incapace di fare tutto non può essere rimproverata per ciò che fa». Perciò la legge umana non può proibire tutto ciò che proibisce la legge naturale.

Articolo 3
Infra, q. 100, a. 2; In 5 Ethic., lect. 2
Se la legge umana possa comandare gli atti di tutte le virtù
Sembra che la legge umana non possa comandare gli atti di tutte le virtù. Infatti:
1. Gli atti virtuosi si contrappongono agli atti viziosi. Ma la legge umana, come si è visto sopra [a. prec.], non proibisce tutti i vizi. Quindi neppure comanda gli atti di tutte le virtù.
2. Un atto di virtù procede dalla virtù. Ma se la virtù è il fine inteso dalla legge, non può ricadere sotto la legge quanto deriva dalla virtù. Quindi la legge umana non può comandare gli atti di tutte le virtù.
3. La legge, come si è spiegato [q. 90, a. 2], è ordinata al bene comune. Ma certi atti di virtù non sono ordinati al bene comune, bensì al bene privato. Perciò la legge non può comandare gli atti di tutte le virtù.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 1] scrive che «la legge comanda di compiere le opere proprie dell'uomo forte, temperante e mansueto; e così pure dispone rispetto alle altre virtù e ai vizi, comandando le prime e proibendo i secondi».
Dimostrazione: Si è già visto [q. 54, a. 2; q. 60, a. 1; q. 62, a. 2] che le varie specie di virtù si distinguono secondo l'oggetto. Ma qualsiasi oggetto delle virtù si può riferire sia al bene privato di una persona che al bene comune della società: come uno può compiere atti di fortezza sia per difendere la patria che per difendere i diritti di un amico. Ora la legge, come si è detto [q. 90, a. 2], è ordinata al bene comune. Perciò non esiste una virtù di cui la legge non possa ordinare gli atti. Tuttavia la legge umana non comanda tutti gli atti di tutte le virtù, ma soltanto quelli che sono ordinabili al bene comune, sia in maniera diretta, come quelli da compiere immediatamente per il bene comune, sia in maniera indiretta, come quando il legislatore dà delle disposizioni atte a favorire

la buona educazione, che prepara i cittadini a conservare il bene comune della giustizia e della pace.
Analisi delle obiezioni: 1. La legge umana non proibisce, con i suoi precetti, tutti gli atti viziosi, come non comanda tutti gli atti virtuosi. Come tuttavia proibisce alcuni atti di ogni singolo vizio, così comanda alcuni atti di ogni singola virtù.
2. Un atto può essere attribuito alla virtù in due modi. Primo, in quanto è il compimento di cose virtuose: come il rispetto dei diritti altrui è un atto di giustizia, e l'attuazione di gesti coraggiosi è un atto di fortezza. E in questo senso la legge può comandare degli atti di virtù. – Secondo, un atto può dirsi di virtù perché uno lo esegue nel modo in cui lo compie il virtuoso. E questo atto emana sempre dalla virtù; e non ricade sotto il precetto della legge, ma è il fine inteso dal legislatore.
3. Non esiste una virtù i cui atti non siano ordinabili al bene comune, direttamente o indirettamente, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

Articolo 4
Se la legge umana obblighi in coscienza
Sembra che la legge umana non obblighi in coscienza. Infatti:
1. Un'autorità inferiore non può imporre una legge facendosi forte del giudizio di un'autorità superiore. Ma l'autorità dell'uomo che sancisce la legge umana è al disotto dell'autorità divina. Quindi la legge umana non può imporre una legge in rapporto a un giudizio divino, qual è il giudizio della coscienza.
2. Il giudizio della coscienza dipende specialmente dai comandamenti di Dio. Ma talora le leggi umane svuotano i comandamenti di Dio, secondo l'espressione evangelica [Mt 15, 6]: «Così avete annullato la parola di Dio in nome della vostra tradizione». Perciò la legge umana non obbliga in coscienza.
3. Spesso le leggi umane possono apportare offesa e danno alle persone, secondo le parole di Isaia [10, 1 s.]: «Guai a coloro che fanno decreti iniqui, e scrivono in fretta sentenze oppressive, per negare la giustizia ai miseri e per frodare del diritto i poveri del mio popolo». Ora, a chiunque è lecito resistere all'oppressione e alla violenza. Quindi le leggi umane non obbligano l'uomo in coscienza.
In contrario: S. Pietro [1 Pt 2, 19] così si esprime [esortando all'obbedienza]: «È una grazia subire afflizioni per motivi di coscienza, soffrendo ingiustamente».
Dimostrazione: Le leggi umane positive o sono giuste o sono ingiuste. Se sono giuste ricevono la forza di obbligare in coscienza dalla legge eterna da cui derivano, secondo il detto dei Proverbi [8, 15]: «Per mezzo mio regnano i re, e i magistrati emettono giusti decreti». Ora, le leggi devono essere giuste sia in rapporto al fine, essendo ordinate al bene comune, sia in rapporto all'autore, non eccedendo il potere di chi le emana, sia in rapporto al loro tenore, imponendo ai sudditi dei pesi in ordine al bene comune secondo una proporzione di uguaglianza. Essendo infatti l'uomo parte della società, tutto ciò che ciascuno possiede appartiene alla società: così come una parte in quanto tale appartiene al tutto. Per cui anche la natura sacrifica la parte per salvare il

tutto. E così le leggi che ripartiscono gli oneri proporzionalmente sono giuste, obbligano in coscienza e sono leggi legittime.
Le leggi possono invece essere ingiuste in due modi. Primo, perché in contrasto col bene umano precisato nei tre elementi sopra indicati: o per il fine, come quando chi comanda impone ai sudditi delle leggi onerose non per il bene comune, ma piuttosto per la sua cupidigia e per il suo prestigio personale; oppure per l'autorità, come quando uno emana una legge superiore ai propri poteri; oppure anche per il tenore, come quando si spartiscono gli oneri in maniera disuguale, anche se vengono ordinati al bene comune.
E tali norme sono piuttosto violenze che leggi: poiché, come dice S. Agostino [De lib. arb. 1, 5], «non sembra che sia una legge quella che non è giusta». Perciò simili leggi non obbligano in coscienza; a meno che non si tratti di evitare scandali o turbamenti, nel qual caso l'uomo è tenuto a cedere il proprio diritto, secondo l'ammonimento evangelico [Mt 5, 40 s.]: «Se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due; e a chi ti vuole chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello».
Secondo, le leggi possono essere ingiuste perché contrarie al bene divino: come le leggi dei tiranni che portano all'idolatria, o a qualsiasi altra cosa contraria alla legge divina. E tali leggi non vanno in alcun modo osservate, poiché sta scritto [At 5, 29]: «Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini».
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo [Rm 13, 1 s.] afferma che «non c'è autorità se non da Dio (...). Quindi chi si oppone all'autorità», in cose che riguardano il suo potere, «si oppone all'ordine stabilito da Dio». E in questo senso diviene colpevole in coscienza.
2. L'argomento parte dalle leggi umane che sono contrarie ai comandamenti di Dio. E a ciò non si estende il loro potere. Perciò in questi casi non si deve ubbidire alla legge umana.
3. L'argomento parte dalla legge che impone ai sudditi un onere ingiusto: e anche qui il potere concesso da Dio non si estende fino a questo punto. Per cui neppure in simili casi l'uomo è tenuto a ubbidire alla legge, se può disubbidire senza scandalo e senza un danno più grave.

Articolo 5
In Rom., c. 13, lect. 1
Se tutti siano soggetti alla legge [umana]
Sembra che non tutti siano soggetti alla legge [umana]. Infatti:
1. Sono soggetti alla legge soltanto coloro per i quali essa è fatta. Ora, S. Paolo [1 Tm 1, 9] afferma che «la legge non è fatta per il giusto». Quindi i giusti non sono soggetti alla legge umana.
2. Il Papa Urbano [Decr. di Graz. 2, 19, 2, 2] dichiara: «Non c'è ragione di costringere alla legge pubblica chi è retto da una legge privata». Ma tutte le persone spirituali, che sono figli di Dio, sono rette dalla legge privata dello Spirito Santo, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 8, 14]: «Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio». Quindi non tutti gli uomini sono soggetti alla legge umana.
3. Nel Digesto [1, 3, 31] si dice che «il principe è esente dalle leggi». Ma chi

è esente dalla legge non è ad essa soggetto. Quindi non tutti sono soggetti alla legge.
In contrario: L'Apostolo [Rm 13, 1] ammonisce: «Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite». Ora, non può essere sottomesso all'autorità chi non è soggetto alla legge da essa emanata. Perciò tutti gli uomini devono essere soggetti alla legge umana.
Dimostrazione: Come si è visto sopra [q. 90, aa. 1, 2; a. 3, ad 2], la legge implica due aspetti nella sua nozione: primo, è una regola degli atti umani; secondo, ha forza coattiva. Perciò uno può essere soggetto alla legge in due sensi. Primo, quale individuo regolato dalla sua regola. E in questo senso sono soggetti a una legge tutti i sudditi dell'autorità che la emana. Ora, può capitare in due maniere che uno non sia soggetto a una data autorità. Prima di tutto perché può essere totalmente estraneo al suo dominio. E così chi appartiene a un'altra città o a un altro regno non è soggetto alle leggi emanate dal principe di una data città o di un dato regno, come è estraneo al suo dominio. In secondo luogo perché uno è governato da una legge superiore. Se uno, p. es., è soggetto al proconsole, deve stare al suo comando, non però in quelle cose in cui c'è una dispensa dell'imperatore: infatti in questo caso non è tenuto al comando del subalterno, essendo governato da un comando superiore. E in questo senso può capitare che uno, pur essendo di per sé soggetto a una legge, non sia ad essa tenuto in certe cose, in quanto è guidato da una legge superiore.
Secondo, uno può essere soggetto alla legge come un forzato alla sua catena. E in questo senso non sono soggetti alla legge gli uomini virtuosi e giusti, ma soltanto i malvagi. Infatti ciò che è forzato e violento è contrario alla volontà. Ma la volontà dei buoni concorda con la legge, dalla quale invece discorda la volontà dei malvagi. Perciò in questo senso sono soggetti alle leggi non i buoni, ma solo i malvagi.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento è valido per la sottomissione coatta. In questo senso, infatti, «la legge non è fatta per il giusto»: poiché i giusti «sono legge a se stessi», quando «mostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori», come dice l'Apostolo [Rm 2, 14 s.]. Perciò su di essi la legge non ha forza coattiva, come ha invece sui malvagi.
2. La legge dello Spirito Santo è superiore a tutte le leggi imposte dall'uomo. Quindi le persone spirituali, secondo che sono guidate dallo Spirito Santo, sono esenti dalla legge quanto alle cose in cui essa contrasta con la direzione dello Spirito. Tuttavia rientra nella direzione dello Spirito Santo la sottomissione delle persone spirituali alle leggi umane, secondo le parole di S. Pietro [1 Pt 2, 13]: «State sottomessi a ogni istituzione umana per amore del Signore».
3. Il principe è esente dalla legge quanto alla forza coattiva di essa: infatti nessuno propriamente può costringere se stesso; e d'altra parte la legge riceve la forza coattiva solo dall'autorità del principe. Così dunque si dice che il principe è esente dalla legge inquantoché nessuno può condannarlo se agisce contro di essa. La Glossa [ord.] infatti, commentando l'espressione di Davide [Sal 50, 6]: «Contro te solo ho peccato», afferma che «il re non ha un uomo che ne giudichi gli atti».

Però quanto alla forza direttiva della legge il principe è spontaneamente soggetto alla medesima, come nota il Diritto [Decret. Greg. IX 1, 2, 6]: «Chiunque determina una norma per gli altri, deve applicarla a se stesso. Dice infatti l'autorità del savio [Ausonio, Sent.]: "Ubbidisci alla legge che tu stesso hai stabilito"». Del resto il Signore stesso [Mt 23, 3 s.] rimprovera coloro che «dicono e non fanno», e che «legano pesanti fardelli e li impongono sulle spalle della gente, ma loro non vogliono muoverli neppure con un dito». Perciò rispetto al giudizio di Dio il principe non è esente dalla legge nella sua forza direttiva, ma non costretto, bensì volontariamente, è tenuto a seguirla. - E il principe è sopra la legge anche nel senso che in caso di necessità può mutarla o dispensarla, secondo le condizioni di luogo e di tempo.

Articolo 6

II-II, q. 60, a. 5, ad 2, 3; q. 120, a. 1; q. 147, a. 4; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 4; In 4 Sent., d. 15, q. 3, a. 2, sol. 1, 2; In 5 Ethic., lect. 16

Se sia lecito ai sudditi agire senza conformarsi alle parole della legge

Sembra che non sia lecito ai sudditi agire senza conformarsi alle parole della legge. Infatti:

1. Scrive S. Agostino [De vera relig. 31]: «Sebbene gli uomini possano giudicare delle leggi temporali mentre le istituiscono, tuttavia non hanno la facoltà di criticarle quando sono istituite e confermate, ma solo di assecondarle». Ora, se uno trascura il testo della legge, dicendo di voler salvare l'intenzione del legislatore, giudica della legge. Quindi non è lecito a un suddito trasgredire le parole della legge per restare fedele all'intenzione del legislatore.

2. Interpretare le leggi è compito esclusivo di colui che ha il potere di farle. Ma i sudditi non hanno la facoltà di fare le leggi. Quindi essi non possono interpretare l'intenzione del legislatore, ma devono agire sempre secondo le parole della legge.

3. Tutti i sapienti sono capaci di spiegare con la parola le loro intenzioni. Ma i legislatori devono essere considerati sapienti, poiché la Sapienza afferma [Pr 8, 15]: «Per mezzo mio regnano i re, e i magistrati emettono giusti decreti». Quindi non si deve giudicare l'intenzione del legislatore se non in base ai termini della legge.

In contrario: S. Ilario [De Trin. 4] afferma: «Il senso delle parole va desunto dalle cause che le hanno ispirate: poiché non è la realtà che deve essere subordinata alla parola, ma la parola alla realtà». Perciò si deve guardare più al motivo che ispira il legislatore che alle parole della legge.

Dimostrazione: Come si è già spiegato [a. 4], tutte le leggi sono ordinate alla comune salvezza degli uomini, e in vista di essa ottengono vigore e natura di legge; in quanto invece se ne allontanano non hanno più la forza di obbligare. Per cui nel Digesto [1, 3, 25] si legge che «nessuna norma del diritto e nessun senso di equità sopporta che si spinga alla severità, con una interpretazione rigorosa che ottiene un effetto negativo, quanto fu introdotto salutarmente per l'utilità degli uomini». Ora, spesso capita che quanto ordinariamente è utile osservare per la salute pubblica, in certi casi risulta sommamente

nocivo. Dal momento quindi che il legislatore non può contemplare i singoli casi, propone una legge in base a quanto avviene ordinariamente, badando alla comune utilità.
Per cui se nasce un caso in cui l'osservanza di tale legge è dannosa al bene comune, allora essa non va osservata. Se p. es. in un assedio viene sancita una legge che ordina la chiusura delle porte della città, si ha una disposizione utile alla comune salvezza nella maggioranza dei casi; se però capita che i nemici stiano inseguendo dei cittadini capaci di salvare la città, sarebbe sommamente dannoso non aprire [loro] le porte: perciò in questo caso esse andrebbero aperte contro le parole della legge, per salvaguardare l'interesse comune che il legislatore ha di mira.
Si deve tuttavia notare che se l'osservanza letterale della legge non presenta un pericolo immediato, da fronteggiare subito, non spetta a chiunque precisare ciò che è utile o dannoso alla città, ma spetta solo a coloro che comandano, i quali hanno in questi casi l'autorità di dispensare. Se però si tratta di un pericolo immediato che non dà il tempo di ricorrere al superiore, allora la necessità stessa comporta la dispensa: poiché la necessità non ha legge.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi in caso di necessità agisce senza conformarsi alle parole della legge non giudica la legge, ma giudica il caso particolare in cui vede che le parole della legge non vanno osservate.
2. Chi sta all'intenzione del legislatore non si arroga l'interpretazione della legge in ogni caso, ma solo in quelli in cui è chiaro, per l'evidenza del danno, che il legislatore aveva un'intenzione diversa. Se infatti sussiste un dubbio uno ha il dovere o di agire secondo la lettera della legge, o di ricorrere ai superiori.
3. Nessun uomo ha tanta sapienza da poter prevedere tutti i singoli casi: quindi nessuno può esprimere efficacemente con le sue parole quanto è richiesto per il fine proposto. E anche se il legislatore potesse considerare tutti i casi, non sarebbe opportuno che li esprimesse tutti, per evitare la confusione, ma dovrebbe emanare la legge in base a ciò che capita ordinariamente.

## Quaestio 97
## Prooemium

[37711] Iª-IIae q. 97 pr. Deinde considerandum est de mutatione legum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex humana sit mutabilis. Secundo, utrum semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrerit. Tertio, utrum per consuetudinem aboleatur; et utrum consuetudo obtineat vim legis. Quarto, utrum usus legis humanae per dispensationem rectorum immutari debeat.

## ARGOMENTO 97
## LA MUTAZIONE DELLE LEGGI
Dobbiamo ora trattare della mutazione delle leggi.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la legge umana sia mutevole; 2. Se si vada mutata sempre, quando si trova qualcosa di meglio; 3. Se possa essere abolita dalla consuetudine, e se la consuetudine acquisti vigore di

legge; 4. Se l'applicazione della legge umana possa mutare per la dispensa dei superiori.

Articolo 1
Infra, q. 104, a. 3, ad 2; In Gal., c. 1, lect. 2; In 5 Ethic., lect. 12
Se la legge umana debba in qualche modo mutare
Sembra che la legge umana non debba mutare in alcun modo. Infatti:
1. La legge umana deriva, come si è detto [q. 95, a. 2], dalla legge naturale. Ma la legge naturale rimane immutabile. Quindi deve rimanere immutabile anche la legge umana.
2. Il Filosofo [Ethic. 5, 5] insegna che la misura deve essere assolutamente immutabile. Ma la legge umana, come si è detto [q. 90, aa. 1, 2], è la misura degli atti umani. Quindi deve rimanere immutabile.
3. È nella natura della legge, come si è visto [q. 95, a. 2], essere giusta e retta. Ma ciò che è retto una volta è retto sempre. Perciò quanto è legge una volta deve esserlo sempre.
In contrario: S. Agostino [De lib. arb. 1, 6] afferma: «Una legge temporale, anche se giusta, può essere giustamente mutata col tempo».
Dimostrazione: La legge umana, come si è detto [q. 91, a. 3], è un dettame della ragione con cui vengono diretti gli atti umani. E in base a ciò vi possono essere due cause che la rendono mutabile: la prima dalla parte della ragione, la seconda dalla parte degli uomini, di cui la legge regola gli atti. Dalla parte della ragione, innanzi tutto, essendo naturale per la ragione umana risalire gradatamente dalle cose imperfette a quelle perfette. Vediamo infatti in campo speculativo che i primi filosofi insegnarono delle dottrine imperfette, che furono in seguito perfezionate dai filosofi successivi. E così avviene anche in campo pratico. Infatti coloro che per primi escogitarono qualcosa di utile alla società umana, non potendo da soli considerare ogni cosa, stabilirono delle norme imperfette, manchevoli per molti lati; ed esse furono poi mutate dai loro posteri, che istituirono per il bene comune delle leggi manchevoli solo in pochi casi.
Dalla parte degli uomini invece, i cui atti sono da essa regolati, la legge umana può giustamente mutare per il variare delle condizioni degli uomini stessi, che richiedono cose diverse secondo le loro diverse situazioni.
S. Agostino [De lib. arb. 1, 6] si spiega con un esempio: «Se un popolo è ben educato e serio, e cura con somma diligenza il bene comune, è giusto che si stabilisca una legge che dia a tale popolo la facoltà di crearsi i propri magistrati, che ne governino lo stato. Se invece tale popolo, depravandosi gradatamente, rende venale il suo suffragio e affida il governo a uomini infami e scellerati, il potere di conferire le cariche gli viene giustamente tolto, e viene riservato alla discrezione di pochi uomini onesti».
Analisi delle obiezioni: 1. La legge naturale è una partecipazione della legge eterna, come si è visto [q. 91, a. 2; q. 96, a. 2, ad 3]: perciò rimane immutabile; e ciò è dovuto all'immutabilità e alla perfezione della ragione divina che ha costituito la natura. La ragione umana invece è mutevole e imperfetta, e quindi le sue leggi sono mutevoli. – Inoltre, mentre la legge

naturale abbraccia precetti universali che rimangono sempre identici, la legge umana positiva abbraccia alcuni precetti particolari, in ordine ai diversi casi che si possono verificare.
2. La misura deve essere immutabile per quanto è possibile. Trattandosi però di realtà mutevoli, non è possibile trovare qualcosa che sia del tutto immutabile. E così la legge umana non può essere del tutto immutabile.
3. Negli esseri materiali una cosa si dice retta in senso assoluto, per cui ciò che è retto di per sé rimane retto. La rettitudine della legge invece è relativa al bene comune, al quale non sempre giova una medesima e identica cosa, come si è detto [nel corpo]. E così tale rettitudine può mutare.

Articolo 2
In 2 Pol., lect. 12
Se la legge umana vada sempre mutata, quando si prospetta un miglioramento
Sembra che la legge umana vada sempre mutata, quando si prospetta un miglioramento. Infatti:
1. Le leggi umane sono scoperte dalla ragione umana, come anche le altre arti. Ma nelle altre arti, se si trova qualcosa di meglio, si abbandonano le acquisizioni precedenti. Quindi si deve fare lo stesso per le leggi umane.
2. Dall'insegnamento del passato possiamo provvedere all'avvenire. Ora, se le leggi umane non fossero state mutate con la scoperta di istituzioni migliori, ne seguirebbero molti inconvenienti: poiché nelle antiche leggi troviamo molte cose rudimentali. Perciò ogni volta che si scopre qualcosa di meglio bisogna mutare le leggi.
3. Le leggi umane sono stabilite per regolare degli atti particolari. Ma delle cose particolari non si può raggiungere una perfetta conoscenza che mediante l'esperienza, la quale, come dice Aristotele [Ethic. 2, 1], «ha bisogno di tempo». Quindi è chiaro che la successione del tempo può presentare dei miglioramenti da codificare.
In contrario: Sta scritto nel Decreto [di Graz. 1, 12, 5]: «È ridicolo, ed è una vergogna davvero abominevole, che noi sopportiamo la violazione delle tradizioni ricevute anticamente dai nostri padri».
Dimostrazione: Si è detto [a. prec.] che in tanto è giusto mutare una legge in quanto col suo mutamento si contribuisce al bene comune. Ora, la mutazione stessa della legge implica di per sé una menomazione del bene comune. Poiché la consuetudine giova molto all'osservanza delle leggi: per cui le cose che si compiono contro la consuetudine comune, anche se sono in se stesse più leggere, sembrano più gravose. Perciò quando si muta una legge si ha una diminuzione della sua forza coattiva, in quanto le viene tolto il sostegno della consuetudine. Quindi la legge umana non va mai cambiata se da qualche altra parte non c'è un compenso per il bene comune che sia uguale alla sua menomazione. E questo ci può essere o per il fatto che si ha un'utilità massima ed evidentissima nel nuovo statuto, o perché una stretta necessità lo esige, o per il fatto che la legge in vigore contiene una manifesta iniquità, o perché la sua osservanza è molto dannosa. Perciò nel Digesto [1, 4, 2] si

legge che «nella istituzione di nuove norme ci deve essere un'evidente utilità per recedere dal diritto che per lungo tempo fu considerato giusto».
Analisi delle obiezioni: 1. Nelle cose che riguardano l'arte tutta l'efficacia deriva dalla ragione: perciò quando si trova una ragione migliore si deve mutare quanto si era sostenuto in precedenza. Invece «le leggi ottengono il massimo vigore dalla consuetudine», come scrive il Filosofo [Polit. 2, 5]. Quindi non vanno mutate facilmente.
2. L'argomento dimostra che le leggi vanno mutate: ciò però non va fatto per un miglioramento qualsiasi, ma per un grande vantaggio o necessità, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
3. Lo stesso si dica per la terza obiezioni.

Articolo 3
II-II, q. 79, a. 2, ad 2; In 4 Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; Quodl., 2, q. 4, a. 3; 9, q. 4, a. 2
Se la consuetudine possa acquistare vigore di legge
Sembra che la consuetudine non possa acquistare vigore di legge. Infatti:
1. La legge umana, come si è visto [q. 93, a. 3; q. 95, a. 2], deriva dalla legge naturale e dalla legge divina. Ma le consuetudini degli uomini non possono cambiare né la legge naturale, né quella divina. Quindi non possono cambiare neppure la legge umana.
2. L'insieme di molte cose cattive non può produrne una buona. Ora, chi per primo comincia ad agire contro la legge fa una cattiva azione. Perciò moltiplicando atti consimili non si produce una cosa buona. La legge invece è una cosa buona, essendo la regola degli atti umani. Quindi la legge non può essere sostituita dalla consuetudine in modo che questa ottenga vigore di legge.
3. Istituire le leggi spetta alle persone pubbliche, che hanno il compito di governare la società: perciò le persone private non possono istituirle. Ma la consuetudine si instaura con gli atti di persone private. Quindi essa non può acquistare vigore di legge, così da abrogare la legge.
In contrario: S. Agostino [Epist. 36] insegna: «Il costume del popolo e le istituzioni dei maggiori sono da considerarsi leggi. E come vengono castigati i trasgressori della legge di Dio, così devono esserlo i violatori delle consuetudini ecclesiastiche».
Dimostrazione: Tutte le leggi emanano dalla ragione e dalla volontà del legislatore: la legge divina e quella naturale emanano dalla volontà razionale di Dio; quella umana dalla volontà dell'uomo regolata dalla ragione. Ora, la ragione e la volontà dell'uomo nell'agire si manifestano sia con le parole che con i fatti: poiché ciascuno mostra di scegliere come un bene quanto egli compie col suo agire. D'altra parte è chiaro che la legge può essere mutata o spiegata con la parola, in quanto questa esprime i moti interiori e i concetti della ragione umana. Perciò anche mediante gli atti, i quali, specialmente se moltiplicati, creano la consuetudine, una legge può essere mutata e interpretata, e può essere prodotto qualcosa che abbia vigore di legge: in quanto cioè gli atti esterni così moltiplicati dichiarano in modo efficacissimo i moti interiori della volontà, e i concetti della ragione. Infatti ciò che viene ripetuto più volte mostra di derivare da un giudizio deliberato della ragione. E in base a

ciò la consuetudine ha vigore di legge, abolisce la legge e interpreta la legge.
Analisi delle obiezioni: 1. La legge naturale e quella divina derivano, come si è detto [nel corpo], dalla volontà di Dio. Perciò non possono essere mutate dalla consuetudine, che deriva dalla volontà umana, ma soltanto dall'autorità di Dio. Quindi nessuna consuetudine può avere vigore contro la legge divina o la legge naturale: infatti S. Isidoro [Synonym. 2, 80] ammonisce: «L'uso ceda all'autorità: la legge e la ragione trionfino delle cattive usanze».
2. Si è già detto [q. 96, a. 6] che le leggi umane in certi casi sono inadeguate: perciò talora si può agire trascurando la legge, in quei casi cioè in cui la legge è inadeguata, senza che l'atto sia cattivo. E quando questi casi si moltiplicano, per qualche mutazione degli uomini, allora la consuetudine sta a dimostrare che la legge è ormai inutile: come lo dimostrerebbe la promulgazione esplicita di una legge contraria. Se invece rimane ancora il motivo che la rendeva utile, allora non prevale la consuetudine sulla legge, ma la legge sulla consuetudine; a meno che la legge non sia inutile per il solo motivo che non è «possibile secondo le consuetudini del paese», la qual cosa era una delle condizioni della legge [Isid., Etym, 5, 21]. È infatti difficile rimuovere le usanze di tutto un popolo.
3. Il popolo in cui si introduce la consuetudine si può trovare in due diverse condizioni. Se è un popolo libero, capace di darsi delle leggi, il consenso comune della moltitudine espresso nell'osservanza di una consuetudine vale più dell'autorità del principe, il quale ha il potere di istituire le leggi solo come rappresentante del popolo. Per cui, sebbene le singole persone non abbiano il potere di istituire le leggi, tuttavia l'intero popolo ha tale potere. – Tuttavia anche nell'altro caso, in cui cioè il popolo non ha la libera facoltà di darsi le leggi, o di mutare quelle stabilite da un'autorità superiore, la consuetudine che prevale può acquistare vigore di legge in quanto viene tollerata da coloro che hanno il compito di imporre la legge: infatti questa tolleranza mostra che si approva l'uso introdotto dalla consuetudine.

Articolo 4
Supra, q. 96, a. 6; infra, q. 100, a. 8; II-II, q. 88, a. 10; q. 89, a. 9; q. 147, a. 4; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 4; In 4 Sent., d. 15, q. 3, a. 2, sol. 1; d. 27, q. 3, a. 3, ad 4; C. G., III, c. 125
Se chi comanda possa dispensare dalle leggi umane
Sembra che chi comanda non possa dispensare dalle leggi umane. Infatti:
1. Secondo S. Isidoro [Etym. 2, 10; 5, 21] la legge è istituita «per il bene comune». Ma il bene comune non deve essere intralciato dal bene privato di una persona: poiché, come scrive il Filosofo [Ethic. 1, 2], «il bene del popolo è più divino del bene di un uomo singolo». Perciò non si deve dispensare nessuno in modo che agisca contro il bene comune.
2. La Scrittura [Dt 1, 17] così parla a coloro che devono governare gli altri: «Darete ascolto al piccolo come al grande, non temerete alcun uomo, poiché il giudizio appartiene a Dio». Ora, concedere a uno ciò che ordinariamente si nega a tutti è un fare accezione di persone. Quindi chi governa non può dare queste dispense, essendo esse contrarie alla legge di Dio.
3. Perché la legge umana sia retta, deve concordare con la legge naturale e

con la legge divina: altrimenti non sarebbe «in armonia con la religione», né «a incremento della disciplina», come invece richiede ogni legge, secondo S. Isidoro [Etym. 2, 10; 5, 3]. Ma nessun uomo può dispensare dalla legge divina e naturale. Quindi neppure dalla legge umana.
In contrario: L'Apostolo afferma [1 Cor 9, 17 Vg]: «Mi è stato conferito l'incarico di dispensare».
Dimostrazione: Il termine dispensare indica propriamente l'applicazione di un qualcosa di comune ai singoli: per cui anche l'amministratore di una famiglia viene detto dispensiere, poiché distribuisce a ogni persona della famiglia, secondo il peso e la misura, il lavoro e il sostentamento necessario. Così dunque in ogni società si dice che uno dispensa per il fatto che stabilisce come va applicato dai singoli un precetto comune. Ora, avviene talvolta che un precetto, ordinariamente vantaggioso al bene comune, non sia adatto per una data persona, o in un caso particolare: o perché impedisce qualcosa di meglio, o perché implica un danno, come sopra [q. 96, a. 6] si è spiegato. Sarebbe tuttavia pericoloso lasciare questa determinazione al giudizio di ciascuno, salvo, come si è detto [ib.], casi di pericoli sicuri e improvvisi. Perciò chi governa la moltitudine ha l'autorità di dispensare dalla legge umana in ciò che ricade in suo potere, in modo cioè da concedere di non osservare le prescrizioni della legge a quelle persone e in quei casi per cui la legge è inadeguata.
Se invece egli concede tale licenza per un arbitrio della sua volontà, sarà un dispensatore infedele o imprudente: infedele se non bada al bene comune, imprudente se non bada ai motivi della dispensa. Per cui il Signore [Lc 12, 42] si domanda: «Qual è dunque l'amministratore fedele e saggio che il padrone porrà a capo della sua servitù?».
Analisi delle obiezioni: 1. Il dispensare uno dalla legge generale non va fatto a danno del bene comune, ma con l'intenzione di promuovere tale bene.
2. Non vi è preferenza di persone se non si osserva l'uguaglianza con persone disuguali. Per cui quando le condizioni di una persona richiedono ragionevolmente un trattamento speciale, non vi è parzialità se si concede ad essa una grazia particolare.
3. La legge naturale, in quanto è ristretta ai precetti più generali in cui non è ammesso l'errore, non può mai essere dispensata. Negli altri precetti invece, che sono come conclusioni dei precetti generali, talora l'uomo può dispensare: come quando dispensa dal restituire un prestito a un traditore della patria, o in altri casi del genere. – Rispetto poi alla legge divina, qualsiasi uomo si trova come una persona privata di fronte alla legge pubblica. Come quindi dalla legge umana pubblica non può dispensare se non colui dal quale la legge riceve autorità, oppure un suo incaricato, così dai precetti della legge di Dio non può dispensare se non Dio, o una persona da lui incaricata in maniera speciale.

## Quaestio 98
## Prooemium

[37744] Iª-IIae q. 98 pr. Consequenter considerandum est de lege veteri. Et primo, de ipsa lege; secundo, de praeceptis eius. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum lex vetus sit bona. Secundo, utrum sit a Deo. Tertio, utrum sit ab eo mediantibus Angelis. Quarto, utrum data sit omnibus. Quinto, utrum omnes obliget. Sexto, utrum congruo tempore fuerit data.

ARGOMENTO 98
LA LEGGE ANTICA
Passiamo ora a trattare della legge antica: in primo luogo della legge in se stessa, in secondo luogo dei suoi precetti [q. 99].
Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la legge antica fosse buona;
2. Se fosse da Dio; 3. Se derivasse da Dio mediante gli angeli;
4. Se fosse data per tutti; 5. Se obblighi tutti; 6. Se sia stata data al tempo giusto.

Articolo 1
Infra, a. seq., ad 1, 2; In Rom., c. 7, lectt. 2, 3; In Gal., c. 3, lectt. 7, 8; In 1 Tim., c. 1, lect. 3
Se la legge antica fosse buona
Sembra che la legge antica non fosse buona. Infatti:
1. In Ezechiele [20, 25] si legge: «Allora diedi loro perfino statuti non buoni, e leggi per le quali non potevano vivere». Ma una legge è detta buona solo per la bontà dei precetti che contiene. Quindi la legge antica non era buona.
2. Come insegna S. Isidoro [Etym. 2, 10; 5, 21], la bontà di una legge implica l'utilità di essa alla comune salvezza. Ora, l'antica legge non era salutare, ma piuttosto mortifera e nociva. Scrive infatti l'Apostolo [Rm 7, 8 s.]: «Senza la legge il peccato è morto, e io un tempo vivevo senza la legge. Ma sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto». E altrove [Rm 5, 20]: «Poi sopraggiunse la legge, così che abbondò il delitto». Quindi la legge antica non era buona.
3. Perché una legge sia buona occorre che ne sia possibile l'osservanza, tanto secondo la natura quanto secondo l'umana consuetudine. Ma ciò non si verificava nell'antica legge; infatti S. Pietro [At 15, 10] ebbe a dire: «Perché mai continuate a tentare Dio imponendo sul collo dei discepoli un giogo che né i nostri padri, né noi siamo stati in grado di portare?». Quindi l'antica legge non era buona.
In contrario: S. Paolo [Rm 7, 12] afferma: «La legge è santa e giusta, e buono il comandamento».
Dimostrazione: Senza dubbio alcuno la legge antica era buona. Come infatti una dottrina mostra di essere vera per il fatto che concorda con la retta ragione, così anche una legge mostra di essere buona per il fatto che concorda con la ragione. Ora, l'antica legge concordava con la ragione. Infatti reprimeva le concupiscenze contrarie alla ragione, come è evidente nel precetto [Es 20, 17]: «Non desiderare la roba del tuo prossimo». Inoltre essa proibiva tutti i peccati, che sono contrari alla ragione. Perciò la sua bontà è evidente. E questo è il ragionamento dell'Apostolo là dove dice [Rm 7, 22]: «Acconsento nel mio intimo alla legge di Dio»; e ancora [v. 16]: «Riconosco che la legge è buona».
Si noti però, con Dionigi [De div. nom. 4], che la bontà ha diversi gradi: c'è un bene perfetto e c'è un bene imperfetto.

Nei mezzi ordinati al fine la bontà è perfetta quando il mezzo è tale da raggiungere per se stesso efficacemente il fine; si ha invece un bene imperfetto se esso coopera al raggiungimento del fine, ma non è sufficiente per raggiungerlo. Una medicina perfettamente buona, p. es., è quella che guarisce il malato; è invece imperfetta quella che può dargli un sollievo, ma non la guarigione. Ora, si deve considerare che il fine della legge umana è diverso da quello della legge divina. Infatti la legge umana ha come fine la tranquillità temporale dello stato; ed essa lo raggiunge reprimendo gli atti esterni, così da eliminare il male che potrebbe turbare la pace pubblica. Invece la legge divina ha lo scopo di condurre gli uomini alla felicità eterna: fine che può essere impedito da qualsiasi peccato, e non soltanto dagli atti esterni, ma anche da quelli interni. Perciò quanto basta alla perfezione della legge umana, cioè il proibire i peccati e stabilire le pene, non basta alla perfezione della legge divina, ma questa deve rendere l'uomo perfettamente idoneo a partecipare alla felicità eterna. E ciò non può avvenire che mediante la grazia dello Spirito Santo, la quale «riversa nei nostri cuori la carità» [Rm 5, 5], che è capace di compiere la legge: poiché, come dice S. Paolo [Rm 6, 23], «la grazia di Dio è la vita eterna». Ora, l'antica legge non poteva conferire questa grazia, che era riservato a Cristo: poiché, come scrive S. Giovanni [1, 17], «la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo». Perciò la legge antica è buona, ma imperfetta, secondo l'espressione di S. Paolo [Eb 7, 19]: «La legge non ha portato nulla alla perfezione».

Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore parla qui dei precetti cerimoniali; i quali sono detti non buoni perché non conferivano la grazia che monda gli uomini dal peccato, pur mostrando la loro condizione di peccatori. Perciò si dice di proposito: «e leggi per le quali non potevano vivere», cioè della vita della grazia. E il testo continua: «Feci sì che si contaminassero nelle loro offerte», cioè mostrai che erano contaminati, «quando offrivano i primogeniti per i loro peccati».

2. Si dice che la legge uccideva non già in maniera efficiente, ma occasionale, data la sua imperfezione: cioè perché non conferiva la grazia con la quale gli uomini avrebbero potuto adempiere ciò che comandava, o evitare ciò che proibiva. Quindi l'occasione non era data [da Dio], ma piuttosto presa dagli uomini. Per cui anche l'Apostolo prosegue [v. 11]: «Il peccato, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte». – E per lo stesso motivo, quando si dice che «sopraggiunse la legge così che abbondò il delitto», l'espressione così che [ut] ha valore consecutivo, non causale: poiché gli uomini, prendendo occasione dalla legge, peccarono maggiormente: sia perché il peccato divenne più grave dopo la proibizione della legge, sia anche perché crebbe la concupiscenza; infatti siamo portati a desiderare maggiormente ciò che è proibito.

3. Non era possibile portare il giogo della legge senza l'aiuto della grazia, che la legge non dava. Infatti S. Paolo [Rm 9, 16] insegna: «Non è di chi vuole, né di chi corre», volere e correre nei precetti di Dio, «ma è opera di Dio che usa misericordia». Per cui anche nel Salmo [118, 32] si legge: «Corro per la via dei tuoi comandamenti, perché hai dilatato il mio cuore», donandomi la grazia e la carità.

Articolo 2
In Hebr., c. 7, lect. 3
Se la legge antica fosse da Dio
Sembra che la legge antica non fosse da Dio. Infatti:
1. Sta scritto [Dt 32, 4]: «Perfetta è l'opera sua». La legge invece, come si è visto [a. prec.; q. 91, a. 5], era imperfetta. Quindi l'antica legge non era da Dio.
2. Sta scritto [Qo 3, 14]: «Riconosco che qualunque cosa Dio fa, dura in perpetuo ». Ma la legge antica non dura in perpetuo: dice infatti l'Apostolo [Eb 7, 18] che «si ha l'abrogazione di un ordinamento precedente a causa della sua debolezza e inutilità». Perciò l'antica legge non era da Dio.
3. Spetta a un legislatore sapiente eliminare non solo il male, ma anche le sue occasioni. Invece la legge antica fu occasione di peccato, come si è notato sopra [a. prec., ad 2]. Quindi non era conveniente che Dio, al quale «nessuno dei legislatori è somigliante» [Gb 36, 22], desse una tale legge.
4. S. Paolo [1 Tm 2, 4] scrive: «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati». Ora, l'antica legge non bastava, come si è visto [a. prec.; q. 91, a. 5, ad 2], alla salvezza degli uomini. Quindi non spettava a Dio dare tale legge. E così l'antica legge non viene da Dio.
In contrario: Il Signore [Mt 15, 6], parlando agli ebrei ai quali era stata data l'antica legge, diceva: «Avete annullato la parola di Dio in nome della vostra tradizione». E ciò dopo aver ricordato [v. 4] il precetto: «Onora il padre e la madre», contenuto chiaramente nell'antica legge [Es 20, 12; Dt 5, 16]. Quindi l'antica legge viene da Dio.
Dimostrazione: L'antica legge fu data da un Dio buono, che è il Padre del Signore Nostro Gesù Cristo. Infatti l'antica legge guidava gli uomini a Cristo in due modi. Primo, dandogli testimonianza: egli dice infatti nel Vangelo [Lc 24, 44]: «Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi»; e altrove [Gv 5, 46]: «Se credeste a Mosè, credereste anche a me; perché di me egli ha scritto». Secondo, come una predisposizione: poiché ritraendo gli uomini dal culto idolatrico, li raccoglieva nel culto dell'unico Dio, che doveva salvare il genere umano per mezzo di Cristo; per cui l'Apostolo [Gal 3, 23] scrive: «Prima che venisse la fede, noi eravamo rinchiusi sotto custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata».
Ora, è evidente che predisporre al fine e condurre al fine appartiene a un promotore unico, che agisce o da se stesso o mediante i suoi ministri. Infatti il demonio non avrebbe potuto dare la legge che doveva condurre gli uomini a quel Cristo che lo avrebbe scacciato: poiché, come dice il Vangelo [Mt 12, 26], «se Satana scaccia Satana, egli è discorde con se stesso». Perciò la legge antica è stata data da quel medesimo Dio dal quale è stata compiuta la salvezza degli uomini mediante la grazia di Cristo.
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che una cosa non sia perfetta in senso assoluto, pur essendolo secondo il tempo: come può dirsi perfetto un bambino rispetto alla sua età. E anche i precetti che si danno ai bambini possono essere perfetti per la condizione dei destinatari, sebbene non lo siano in senso assoluto. E tali erano i precetti della legge. Infatti l'Apostolo [Gal 3, 24]

scrive: «La legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotti a Cristo».
2. Durano in perpetuo quelle opere che Dio fece perché durassero in eterno: e sono precisamente le opere che egli fece perfette. La legge antica fu invece abrogata, venuto il tempo della perfezione della grazia, non perché cattiva, ma perché debole e inutile per questo tempo: poiché, come S. Paolo aggiunge, «la legge non ha portato nulla alla perfezione». Per cui in un altro luogo [Gal 3, 25] il medesimo scrive: «Appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo».
3. Come si è notato in precedenza [q. 79, a. 4], talora Dio permette che alcuni cadano in peccato perché si umilino. E allo stesso modo volle dare una legge che gli uomini non potevano osservare affinché gli uomini che presumevano di sé si riconoscessero peccatori, e ricorressero umiliati all'aiuto della grazia.
4. Sebbene l'antica legge non bastasse a salvare, vi era tuttavia un altro aiuto offerto da Dio agli uomini per potersi salvare: cioè la fede nel Mediatore, che giustificava gli antichi Padri come giustifica anche noi. E così Dio non faceva mancare agli uomini gli aiuti per la salvezza.

Articolo 3
In Is., c. 6; In Gal., c. 3, lect. 7; In Coloss., c. 2, lect. 4; In Hebr., c. 2, lect. 1
Se la legge antica sia stata data per mezzo di angeli
Sembra che la legge antica non sia stata data per mezzo di angeli, ma immediatamente da Dio. Infatti:
1. Angelo significa nunzio: perciò il termine angelo implica l'idea di ministero, non di dominio o signoria, secondo l'espressione del Salmo [102, 20 s.]: «Benedite il Signore voi tutti suoi angeli, suoi ministri». Invece si dice che l'antica legge fu data dal Signore, poiché sta scritto nell'Esodo [20, 1]: «Dio allora pronunciò tutte queste parole», e subito dopo: «Io sono il Signore, tuo Dio». E queste espressioni sono ripetute frequentemente nell'Esodo e nei libri successivi della legge. Quindi la legge fu data immediatamente da Dio.
2. Nel Vangelo [Gv 1, 17] si dice che «la legge fu data per mezzo di Mosè». Ora, Mosè la ricevette immediatamente da Dio, come leggiamo nell'Esodo [33, 11]: «Il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con un altro». Perciò l'antica legge fu data immediatamente da Dio.
3. Come si è visto [q. 90, a. 3], solo al principe spetta emanare le leggi. Ma rispetto alla salvezza delle anime solo Dio è principe, mentre gli angeli sono, al dire di S. Paolo [Eb 1, 14], «spiriti incaricati di un ministero». Quindi la legge antica, ordinata alla salvezza delle anime, non doveva essere data dagli angeli.
In contrario: L'Apostolo [Gal 3, 19] insegna: «La legge fu promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore». E S. Stefano [At 7, 53 ] aveva detto: «Voi avete ricevuto la legge per mezzo di angeli».
Dimostrazione: La legge fu data da Dio per mezzo di angeli. E di questo fatto, oltre alla ragione generica indicata da Dionigi [De cael. hier. 4, 2], cioè che «le cose di Dio devono essere portate agli uomini mediante gli angeli», c'è una ragione speciale. Sopra [aa. 1, 2] infatti si è detto che la legge antica era imperfetta, ma disponeva alla perfetta salvezza del genere umano, che sarebbe

venuta mediante Cristo. Ora, in tutte le gerarchie e in tutte le arti ordinate fra di loro si osserva che il superiore compie l'atto perfetto e principale da se stesso, mentre compie le funzioni che predispongono all'ultima perfezione servendosi dei suoi dipendenti. Il costruttore di navi, p. es., compagina la nave da se stesso, ma prepara i pezzi servendosi degli artefici subalterni. Perciò era conveniente che la legge perfetta del Nuovo Testamento fosse data immediatamente da Dio fattosi uomo, mentre la legge antica fosse data agli uomini dai ministri di Dio, cioè dagli angeli. E in questo modo l'Apostolo [Eb 1, 2] dimostra la preminenza della nuova legge su quella antica: poiché nel Nuovo Testamento «Dio ha parlato a noi per mezzo del Figlio», mentre nell'Antico Testamento «la parola fu trasmessa per mezzo degli angeli» [ib. 2, 2].

Analisi delle obiezioni: 1. S. Gregorio [Mor., Praef. 1] spiega: «L'angelo che la Scrittura afferma essere apparso a Mosè, ora viene chiamato angelo, e ora Dio: Angelo per accennare a colui che compiva l'ufficio di parlare esternamente; Dio per indicare colui che con la sua presenza interiore dava efficacia alla parola». E in questo senso l'angelo parlava come se fosse Dio.

2. S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 27], spiegando le parole dell'Esodo [33, 11]: «Il Signore parlava con Mosè faccia a faccia» con la preghiera successiva [v. 18]: «Mostrami la tua gloria», afferma: «Conosceva, dunque, ciò che vedeva, e desiderava ciò che non vedeva». Quindi Mosè non vedeva l'essenza stessa di Dio, per cui non veniva ammaestrato da lui direttamente. Perciò l'affermazione che parlava a lui «faccia a faccia» riporta un'opinione del popolo, il quale pensava che Dio parlasse a tu per tu con Mosè, quando gli parlava o gli appariva attraverso una creatura, cioè attraverso un angelo o una nube. - Oppure per visione faccia a faccia bisogna intendere una contemplazione eminente e familiare, inferiore però alla visione dell'essenza di Dio.

3. Solo il principe può istituire una legge di autorità propria, ma talora promulga la legge istituita servendosi di altri. E allo stesso modo Dio istituì la legge con la propria autorità, ma la promulgò per mezzo di angeli.

## Articolo 4

### Se la legge antica dovesse essere data al solo popolo ebraico

Sembra che la legge antica non dovesse essere data al solo popolo ebraico. Infatti:

1. La legge antica preparava, come si è detto [aa. 2; 3], alla salvezza che Cristo avrebbe operato. Ora, questa salvezza non si estendeva ai soli ebrei, ma a tutte le genti, come si legge in Isaia [49, 6]: «È troppo poco che tu sia mio servo per restaurare le tribù di Giacobbe e ricondurre i superstiti di Israele. Ma io ti renderò luce delle nazioni, perché porti la mia salvezza fino all'estremità della terra». Quindi la legge antica doveva essere data a tutte le genti, e non a un popolo soltanto.

2. Sta scritto [At 10, 34 s.]: «Dio non fa preferenze di persone; ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto». Perciò egli non doveva aprire la via della salvezza a un popolo più che agli altri.

3. La legge, come si è spiegato [a. prec.], fu data mediante gli angeli. Ora, Dio

non riservò il ministero degli angeli ai soli ebrei, ma lo offrì sempre a tutte le genti, poiché sta scritto [Sir 17, 14]: «Su ogni popolo mise un reggitore». Inoltre egli elargisce alle genti anche i beni temporali, che Dio cura meno dei beni spirituali. Perciò doveva dare a tutti i popoli anche la legge.

In contrario: Scrive S. Paolo [Rm 3, 1 s.]: «Qual è dunque la superiorità del Giudeo?... Grande sotto ogni aspetto. Anzitutto perché a lui furono affidate le rivelazioni di Dio». E nei Salmi [147, 20] si legge: «Così non ha fatto con nessun altro popolo, non ha manifestato ad altri i suoi precetti».
Dimostrazione: Si potrebbe assegnare questa ragione al fatto che la legge fu data agli ebrei a preferenza degli altri popoli: che mentre tutti i popoli caddero nell'idolatria, il solo popolo ebreo rimase fedele al culto di un solo Dio; e in questo modo gli altri popoli erano indegni di ricevere la legge, poiché le cose sante non devono essere date ai cani.
Ma ciò non persuade: poiché il popolo eletto cadde nell'idolatria anche dopo aver ricevuto la legge, il che è ancora più grave, come appare dall'Esodo [32] e da queste parole di Amos [5, 25 s.]: «Mi avete forse offerto vittime e oblazioni nel deserto per quarant'anni, o Israeliti? Voi avete innalzato Siccùt vostro re e Chiiòn vostro idolo, la stella dei vostri dèi che vi siete fatti».
Ed espressamente si dice nel Deuteronomio [9, 6]: «Sappi dunque che non a causa della tua giustizia il Signore tuo Dio ti dà il possesso di questo fertile paese; anzi, tu sei un popolo di dura cervice». La ragione invece si trova nel versetto precedente: «Per mantenere la parola che il Signore ha giurato ai tuoi padri, ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe».
Quale fosse poi la promessa lo ricorda S. Paolo [Gal 3, 16]: «È ad Abramo e alla sua discendenza che furono fatte le promesse. Non dice la Scrittura: "e ai tuoi discendenti", come se si trattasse di molti, ma "e alla tua discendenza", come a uno solo, e questi è Cristo». Perciò Dio elargì la legge e gli altri benefici speciali a quel popolo per la promessa fatta ai loro padri che da essi sarebbe nato il Cristo. Era giusto, infatti, che il popolo dal quale sarebbe nato il Cristo avesse una santità particolare, secondo l'espressione del Levitico [19, 2]: «Siate santi, perché io sono santo». - Tuttavia non si dovette ai meriti di Abramo una tale promessa, cioè che il Cristo sarebbe nato dalla sua discendenza, ma a una gratuita elezione e vocazione. Si legge perciò in Isaia [41, 2]: «Chi ha suscitato dall'oriente colui che chiama la vittoria sui suoi passi?».
Dunque è evidente che solo per una scelta gratuita i patriarchi ricevettero la promessa, e il popolo da essi originato ricevette la legge, secondo le parole del Deuteronomio [4, 36 s.]: «Tu hai udito le sue parole di mezzo al fuoco. Perché ha amato i tuoi padri e ha scelto la loro posterità». - Se poi uno insistesse a chiedere perché Dio elesse questo popolo per farvi nascere il Cristo, e non un altro, potremmo ricordare le parole di S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26]: «Perché attiri questo e non attiri quello non volerlo giudicare, se non vuoi sbagliare».
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la salvezza che doveva venire da Cristo fosse preparata per tutte le genti, era necessario che Cristo nascesse da un popolo particolare, il quale per questo ebbe sugli altri delle prerogative;

come scrive S. Paolo [Rm 9, 4 s.]: «Essi», cioè gli ebrei, «possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi; da essi proviene Cristo secondo la carne».
2. La preferenza di persone si ha nel conferimento di cose dovute per giustizia, non già nell'offerta gratuita. Chi infatti per liberalità dona del suo a una persona e non a un'altra non fa preferenza di persone, mentre la farebbe invece chi, essendo amministratore dei beni comuni, non distribuisse con giustizia secondo i meriti dei singoli. Ora, Dio conferisce per grazia i beni relativi alla salvezza. Perciò non fa preferenza di persone se li offre ad alcuni a preferenza di altri. Per cui S. Agostino [De praed. sanct. 8] ha scritto: «Tutti quelli che Dio ammaestra, li ammaestra per misericordia; e quelli che non ammaestra, non li ammaestra per un atto di giustizia». Infatti ciò avviene in punizione del peccato originale.
3. A motivo della colpa vengono tolti all'uomo i doni gratuiti, ma non vengono tolti i doni naturali. E tra questi ultimi c'è anche l'assistenza degli angeli, richiesta dallo stesso ordine di natura, affinché gli esseri infimi siano governati per mezzo di quelli intermedi. E neppure vengono tolti gli aiuti materiali, che Dio concede non soltanto agli uomini, ma anche alle bestie, secondo l'espressione del Salmo [35, 7]: «Uomini e bestie tu salvi, Signore».

Articolo 5
In Matth., c. 23; In Rom., c. 2, lect. 3; c. 6, lect. 3
Se tutti gli uomini fossero obbligati a osservare la legge antica
Sembra che tutti gli uomini fossero obbligati a osservare la legge antica. Infatti:
1. Chi è suddito di un re deve sottostare alla sua legge. Ora, la legge antica era stata data da Dio, che «è il re di tutta la terra», come dice il Salmo [46, 8]. Quindi tutti gli abitanti della terra erano tenuti all'osservanza della legge.
2. Gli ebrei non potevano salvarsi senza l'osservanza dell'antica legge: infatti sta scritto nel Deuteronomio [27, 26]: «Maledetto chi non mantiene in vigore le parole di questa legge, per metterle in pratica». Se quindi gli altri uomini si fossero potuti salvare senza l'osservanza di tale legge, la condizione degli ebrei sarebbe stata peggiore.
3. I gentili venivano ammessi alla religione ebraica e all'osservanza della legge, poiché sta scritto [Dt 12, 48]: «Se un forestiero è domiciliato presso di te e vuole celebrare la pasqua del Signore, sia circonciso ogni suo maschio: allora si accosterà per celebrarla e sarà come un nativo del paese». Ora, sarebbe stata inutile questa ammissione degli estranei alle osservanze legali se costoro avessero potuto salvarsi senza di esse. Quindi nessuno si poteva salvare senza osservare la legge.
In contrario: Dionigi [De cael. hier. 9, 4] afferma che molti gentili furono condotti a Dio dagli angeli. Ma è evidente che i gentili non osservavano la legge. Quindi alcuni potevano salvarsi senza l'osservanza della legge.
Dimostrazione: L'antica legge chiariva i precetti della legge naturale e ne aggiungeva alcuni peculiari. Quanto dunque al suo contenuto di legge naturale l'antica legge obbligava tutti alla sua osservanza: non in quanto legge antica, ma

in quanto legge naturale. Quanto invece agli altri precetti, propri della legge antica, solo il popolo ebreo era tenuto a osservarli.
E la ragione è che, come si è detto [a. prec.], la legge era stata data agli ebrei per conferire loro una santità particolare in vista di Cristo, che doveva nascere da quel popolo.
Ora, le norme stabilite per la santificazione speciale di alcuni obbligano soltanto costoro: come ci sono degli obblighi per i chierici, deputati al divino servizio, che non legano i laici; e lo stesso si dica dei religiosi, che sono obbligati dalla loro professione ad alcune opere di perfezione che invece non obbligano i secolari. E allo stesso modo il popolo ebreo aveva degli obblighi speciali, ai quali gli altri popoli non erano tenuti. Infatti nella Scrittura [Dt 18, 13] si legge: «Tu sarai irreprensibile verso il Signore tuo Dio». E per questo si usava anche una specie di professione [Dt 26, 3]: «Io dichiaro oggi al Signore tuo Dio», ecc.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutti i sudditi di un re sono tenuti a osservare la legge che egli stabilisce per tutti. Se però egli stabilisce delle norme particolari per i suoi servi di casa, a queste gli altri non sono obbligati.
2. Più un uomo è unito a Dio, più la sua condizione è migliore. Perciò il popolo ebreo era tanto superiore agli altri popoli, quanto più era legato al culto divino. Infatti nella Scrittura [Dt 4, 8] si legge: «Quale grande nazione ha leggi e norme giuste come è tutta questa legislazione che io oggi vi espongo?». E similmente anche i chierici sono in condizione migliore dei laici, e i religiosi dei secolari.
3. I gentili conseguivano la salvezza in maniera più perfetta e sicura con le osservanze legali che con la sola legge naturale: per questo vi erano ammessi. Come anche ora i laici passano allo stato clericale, e i secolari a quello religioso, sebbene possano salvarsi anche in altro modo.

Articolo 6
III, q. 70, a. 2, ad 2; In 4 Sent., d. 1, q. 1, a.2, sol. 4; In Galat., c. 3, lect. 7
Se era giusto che la legge antica fosse data al tempo di Mosè
Non Sembra giusto che l'antica legge fosse data al tempo di Mosè. Infatti:
1. La legge antica, come si è detto [aa. 2; 3], doveva preparare alla futura redenzione di Cristo. Ma l'uomo ebbe bisogno di questo rimedio subito dopo il peccato. Perciò la legge antica doveva essere data subito dopo il peccato.
2. La legge antica fu data per santificare coloro dai quali doveva nascere Cristo. Ma la promessa della «discendenza che è Cristo» [Gen 12, 7] risale ad Abramo. Quindi la legge andava data fin dal tempo di Abramo.
3. Tra i discendenti di Noè, dal solo Abramo, al quale fu fatta la promessa, nacque Cristo; e tra i figli di Abramo solo da Davide, al quale la promessa fu rinnovata, e di cui così parla la Scrittura [2 Sam 23, 1]: «Oracolo di Davide, a cui fu garantito un patto riguardo al Cristo del Dio di Giacobbe». Quindi la legge antica doveva essere data dopo Davide, come fu data dopo Abramo.
In contrario: L'Apostolo [Gal 3, 19] insegna che «la legge fu aggiunta per le trasgressioni, fino alla venuta della discendenza per la quale era stata fatta la promessa, e fu promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore»:

cioè, come spiega la Glossa [ord.], «fu data con ordine». Perciò era giusto che la legge antica fosse data in quel tempo preciso.
Dimostrazione: Era giustissimo che la legge antica fosse data al tempo di Mosè. E ciò può essere dimostrato con due ragioni, osservando che ogni legge viene imposta a due generi di uomini. È imposta infatti ai duri e ai superbi, che la legge costringe e doma, ed è imposta anche ai buoni i quali, istruiti dalla legge, sono aiutati ad adempiere ciò a cui aspirano. Fu quindi giusto che la legge antica venisse data nel tempo suddetto, per reprimere l'umana superbia. Infatti l'uomo si era inorgoglito di due cose: della scienza e della potenza. Della scienza, pensando che la ragione naturale potesse bastare alla propria salvezza. Quindi, per reprimerne l'orgoglio, l'uomo fu lasciato al solo governo della ragione, senza l'aiuto di una legge scritta: e così per esperienza egli poté capire le deficienze della sua ragione, dal momento che gli uomini ai tempi di Abramo vennero a cadere nell'idolatria e nei vizi più turpi. Perciò era necessario che la legge scritta fosse data dopo tale tempo come rimedio all'umana ignoranza: poiché, come dice S. Paolo [Rm 3, 20], «per mezzo della legge si ha la conoscenza del peccato». - Ma dopo che l'uomo fu istruito dalla legge, la sua superbia fu convinta della propria debolezza, trovandosi egli incapace di compiere quanto conosceva.
Quindi l'Apostolo conclude [Rm 8, 3 s.]: «Ciò che era impossibile alla legge, perché la carne la rendeva impotente, Dio lo ha reso possibile mandando il proprio Figlio (...), perché la giustizia della legge si adempisse in noi».
Quanto ai buoni invece la legge doveva essere un aiuto. E questo era necessario per il popolo, soprattutto quando la legge naturale cominciava a oscurarsi per il dilagare dei peccati. Ma bisognava dare tale aiuto con un certo ordine, in modo da guidare dalle cose imperfette alla perfezione. Perciò la legge antica doveva essere data fra la legge di natura e la legge della grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. Non era opportuno dare la legge antica subito dopo il peccato originale: sia perché l'uomo, confidando nella propria ragione, ancora non riconosceva di averne bisogno, sia perché il dettame della legge naturale non era ancora ottenebrato dall'abitudine del peccato.
2. La legge non deve essere data se non a tutto un popolo: poiché si tratta, come si è visto [q. 96, a. 1], di norme universali. Perciò al tempo di Abramo furono date da Dio delle norme familiari, e quasi domestiche. Dopo invece, essendosi i suoi posteri moltiplicati in modo da formare un popolo, ed essendo stati liberati dalla schiavitù, era giusto che fosse loro data una legge: infatti gli schiavi, come nota il Filosofo [Polit. 3, 5; 4, 4], non fanno parte del popolo o dello stato, a cui si addice l'imposizione di una legge.
3. La legge non fu ricevuta solo da quelli dai quali doveva nascere il Cristo per il fatto che andava data a tutto un popolo: e così tutto il popolo ricevette il sigillo della circoncisione, che fu il segno della promessa fatta da Dio ad Abramo, come nota l'Apostolo [Rm 4, 11]. Perciò la legge andava data già prima di Davide, non appena tale popolo si fosse formato.

Quaestio 99
Prooemium

[37795] Iª-IIae q. 99 pr. Deinde considerandum est de praeceptis veteris legis. Et primo, de distinctione ipsorum; secundo, de singulis generibus distinctis. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum legis veteris sint plura praecepta, vel unum tantum. Secundo, utrum lex vetus contineat aliqua praecepta moralia. Tertio, utrum praeter moralia contineat caeremonialia. Quarto, utrum contineat, praeter haec, iudicialia. Quinto, utrum praeter ista tria contineat aliqua alia. Sexto, de modo quo lex inducebat ad observantiam praedictorum.

ARGOMENTO 99
I PRECETTI DELLA LEGGE ANTICA
Passiamo a trattare dei precetti della legge antica. Primo, della loro divisione; secondo, dei loro singoli generi [q. 100].
Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se i precetti della legge antica fossero molteplici, o uno soltanto; 2. Se l'antica legge contenga dei precetti morali; 3. Se oltre a quelli morali ne contenga anche di cerimoniali;
4. Se inoltre contenga dei precetti giudiziali o legali; 5. Se oltre a questi tre tipi ne contenga altri; 6. Sul modo col quale la legge induceva all'osservanza di questi precetti.

Articolo 1
Se la legge antica contenga un unico precetto
Sembra che la legge antica non contenga che un unico precetto. Infatti:
1. Una legge, come sopra [q. 92, a. 2, ad 1] si è visto, non è altro che un precetto. Ma la legge antica è unica. Quindi essa non contiene che un solo precetto.
2. L'Apostolo [Rm 13, 9] scrive: «Qualsiasi altro comandamento si riassume in queste parole: Amerai il prossimo tuo come te stesso». Ma tale precetto è unico. Quindi l'antica legge non contiene che un unico precetto.
3. Sta scritto [Mt 7, 12]: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, voi fatelo a loro: questa infatti è la legge e i profeti». Ora, tutta l'antica legge è contenuta nella legge e nei profeti. Quindi tutta l'antica legge non ha che un unico precetto.
In contrario: L'Apostolo [Ef 2, 15] accenna alla «legge fatta di prescrizioni e di decreti». E parla della legge antica, come spiega la Glossa [interlin. e ord. di Ambr.]. Quindi la legge antica racchiude molti comandamenti.
Dimostrazione: Il precetto di una legge, essendo obbligante, riguarda una cosa da farsi. Ora, questa obbligatorietà deriva dalla necessarietà di un dato fine.
È quindi evidente che la nozione di precetto implica un ordine al fine, poiché viene comandato ciò che è necessario o utile per il fine da raggiungere. Può tuttavia capitare che per raggiungere un dato fine siano necessarie o utili cose molteplici. E in questo senso si possono dare precetti molteplici su cose diverse in ordine a un unico fine. Perciò si deve concludere che tutti i precetti dell'antica legge sono un precetto unico per il loro ordine a un unico fine, ma sono molteplici per la diversità delle cose ordinate a tale fine.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che l'antica legge è unica perché è ordinata a un unico fine; contiene però diversi precetti data la diversità delle cose che essa ordina al fine. Come [potremmo dire che] l'arte muraria è unica, perché tende alla costruzione della casa, suo unico fine, ma contiene norme

molteplici secondo la verità degli atti ordinati a tale scopo.
2. Come insegna l'Apostolo [1 Tm 1, 5], «il fine del precetto è la carità»: infatti tutta la legge ha lo scopo di promuovere l'amicizia degli uomini tra loro, o dell'uomo con Dio. Quindi tutta la legge si compendia in questo unico comandamento: «Amerai il prossimo tuo come te stesso», come in un certo quale fine di tutti i comandamenti: infatti nell'amore del prossimo è incluso anche l'amore di Dio, quando si ama il prossimo per Dio. Perciò l'Apostolo sostituì questo unico precetto ai due precetti dell'amore di Dio e del prossimo, di cui il Signore [Mt 22, 40] aveva detto: «Da questi due comandamenti dipende tutta la legge e i profeti».
3. Come insegna Aristotele [Ethic. 9, 4], «i sentimenti di amicizia verso gli altri derivano dal senso di amicizia verso se stessi», quando cioè l'uomo si comporta verso un altro come verso se stesso. Perciò le parole: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, voi fatelo a loro», spiegano una certa regola dell'amore del prossimo, che è implicita anche nel precetto: «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Quindi sono come una spiegazione di questo comandamento.

Articolo 2
Infra, a. 4; In Matth., c. 23
Se la legge antica contenga dei precetti morali
Sembra che la legge antica non contenga dei precetti morali. Infatti:
1. Sopra [q. 91, aa. 4, 5; q. 98, a. 5] si è dimostrato che la legge antica è distinta dalla legge naturale. Ma i precetti morali appartengono alla legge naturale. Quindi non appartengono alla legge antica.
2. La legge divina è chiamata in soccorso dell'uomo là dove non arriva la ragione umana: come è evidente nelle verità di fede, che sono appunto al di sopra della ragione. Ma la ragione umana è sufficiente per i precetti morali. Perciò questi non appartengono alla legge antica, che è una legge divina.
3. Secondo S. Paolo [2 Cor 3, 6] l'antica legge è «la lettera che uccide». Invece i precetti morali non uccidono, ma vivificano, secondo le parole del Salmo [118, 93]: «Mai dimenticherò i tuoi precetti: per essi mi fai vivere». Quindi i precetti morali non rientrano nell'antica legge.
In contrario: Sta scritto [Sir 17, 9]: «Inoltre pose davanti a loro la disciplina, e diede loro in eredità la legge della vita». Ora, la disciplina si riferisce ai costumi: infatti la Glossa [ord.], spiegando Eb 12, 11 commenta: «La disciplina è l'educazione del costume per vie difficili». Quindi la legge data da Dio conteneva dei precetti morali.
Dimostrazione: L'antica legge conteneva dei precetti morali, come è evidente nell'Esodo [20, 13.15]: «Non uccidere, Non rubare». E giustamente. Come infatti l'intenzione principale della legge umana è di stabilire l'amicizia degli uomini fra di loro, così l'intenzione principale della legge divina è di stabilire l'amicizia dell'uomo con Dio. Essendo però a base dell'amore la somiglianza, secondo il detto [Sir 13, 15]: «Ogni creatura vivente ama il suo simile », è impossibile che ci sia questa amicizia dell'uomo con Dio, infinitamente buono, se gli uomini non diventano buoni. Infatti nel Levitico [19, 2] si

legge: «Siate santi, perché io sono santo». Ma la bontà dell'uomo è la virtù, la quale «rende buono chi la possiede». Era quindi necessario che nella legge antica non mancassero dei precetti riguardanti gli atti delle virtù. E questi sono appunto i precetti morali della legge.

Analisi delle obiezioni: 1. L'antica legge si distingue dalla legge naturale non come se le fosse del tutto estranea, ma in quanto aggiunge ad essa qualcosa. Come infatti la grazia presuppone la natura, così la legge divina presuppone quella naturale.

2. La legge divina aveva il compito di aiutare l'uomo non solo in ciò che supera la capacità della ragione, ma anche là dove la ragione suole trovare delle obiezioni. Ora, la ragione umana non poteva sbagliare nella conoscenza astratta dei precetti morali più comuni della legge naturale, tuttavia per le abitudini peccaminose tale conoscenza veniva a oscurarsi nell'agire concreto. Rispetto poi agli altri precetti morali, che sono come conclusioni dedotte dai princìpi universali della legge naturale, la ragione di molti si ingannava al punto di considerare lecite cose in se stesse cattive. Era quindi opportuno che l'autorità della legge divina aiutasse l'uomo in tutte e due queste deficienze. Come anche in materia di fede, per escludere gli errori frequenti della ragione umana, non ci sono proposte soltanto le verità che la ragione non può raggiungere, come il fatto che Dio è trino, ma anche quelle che la retta ragione è capace di dimostrare, p. es. che Dio è uno.

3. Come dimostra S. Agostino [De spir. et litt. 14], anche quanto ai precetti morali la lettera della legge è occasione di morte: poiché comanda il bene senza dare l'aiuto della grazia per compierlo.

## Articolo 3

Infra, aa. 4, 5; q. 101, a. 1; q. 103, a. 3, q. 104, a. 1; II-II, q. 122, a. 1, ad 2; In 4 Sent., d. 1, q. 1, expos.; Quodl., 2, q. 4, a. 3; In Matth., c. 23

### Se oltre ai precetti morali la legge antica contenga dei precetti cerimoniali

Sembra che la legge antica non contenga, oltre ai precetti morali, dei precetti cerimoniali. Infatti:

1. Tutte le leggi date agli uomini sono direttive degli atti umani. Ma gli atti umani, come si è visto [q. 1, a. 3], sono atti morali. Quindi sembra che nell'antica legge data agli uomini non ci debbano essere che precetti morali.

2. I precetti denominati cerimoniali sembrano appartenere al culto divino. Ma il culto divino è l'atto di una virtù, cioè della religione, la quale, secondo Cicerone [De invent. 2, 53], «onora la divinità con il culto e le cerimonie». Dal momento quindi che i precetti morali riguardano gli atti delle virtù, come si è detto [a. 2], non sembra che i precetti cerimoniali vadano distinti da essi.

3. Sembra che i precetti cerimoniali abbiano per oggetto delle cose che sono figura di altre. Ora, come nota giustamente S. Agostino [De doctr. christ. 2, 3], «tra gli uomini le parole hanno il primo posto quale mezzo di espressione». Quindi non vi era alcun bisogno che ci fossero nella legge dei precetti cerimoniali riguardanti atti figurali.

In contrario: Dice Mosè nel Deuteronomio [4, 13]: «Scrisse i dieci comandamenti

su due tavole di pietra, e a me comandò in quell'occasione di insegnarvi le cerimonie e i giudizi che dovevate osservare». Ma quei dieci comandamenti sono precetti morali. Quindi oltre ai precetti morali ce ne sono altri che sono cerimoniali.

Dimostrazione: La legge divina tende principalmente, come si è detto [a. prec.], a ordinare gli uomini a Dio, mentre la legge umana mira principalmente a ordinare gli uomini fra di loro. Perciò le leggi umane non si curarono di stabilire nulla sul culto divino se non in vista del bene comune della società: e così i culti pagani imbastirono molte cose a riguardo della divinità, come loro pareva meglio, per plasmare i costumi degli uomini. La legge divina, al contrario, ordinava gli uomini tra loro secondo le esigenze dell'ordine riguardante Dio, che è il suo scopo principale.

Ora, l'uomo viene ordinato a Dio non soltanto con gli atti interni dell'anima, che sono credere, sperare e amare, ma anche con delle opere esterne, con le quali egli riconosce la propria sudditanza. E in tali opere consiste appunto il culto di Dio. E questo culto viene detto cerimonia, che suona, come dicono alcuni, munia, cioè doni, di Cerere, che era la dea dei prodotti agricoli: poiché in antico si offrivano a Dio sacrifici con tali prodotti. Oppure, come riferisce Valerio Massimo [Fact. dict. memorab. 1, 1], il termine cerimonia fu introdotto presso i latini per indicare il culto divino da un certo paese vicino a Roma che si chiamava Cere: poiché là erano state trasportati e custoditi gelosamente gli oggetti sacri dei romani, quando Roma fu occupata dai Galli. Così dunque i precetti della legge relativi al culto di Dio vengono detti propriamente cerimoniali.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli atti umani si estendono anche al culto divino. Quindi l'antica legge, data a uomini, contiene precetti anche su tale argomento.

2. Come si è già notato [q. 91, a. 3], i precetti della legge naturale sono universali, e hanno bisogno di determinazioni. Vengono perciò determinati sia dalla legge umana che dalla legge divina. E come le determinazioni fatte dalla legge umana non vengono attribuite alla legge naturale, ma al diritto positivo, così le determinazioni fatte dalla legge divina sono distinte dai precetti morali, che appartengono alla legge naturale. Perciò onorare Dio, essendo l'atto di una virtù, appartiene a un precetto morale, ma la determinazione di questo precetto, cioè che lo si onori con tali sacrifici e con tali offerte, appartiene ai precetti cerimoniali. Quindi i precetti cerimoniali sono distinti dai precetti morali.

3. Come insegna Dionigi [De cael. hier. 1, 3], le realtà divine non possono essere rivelate agli uomini che mediante similitudini sensibili. Ora, tali similitudini muovono maggiormente l'animo quando sono presentate ai sensi, e non sono soltanto espresse con la parola. Infatti nella Scrittura vengono comunicate non soltanto con immagini espresse dalla parola, come appare dalle locuzioni metaforiche, ma anche con similitudini di cose reali presentate visibilmente: e ciò appartiene ai precetti cerimoniali.

Articolo 4

Infra, a. seq.; q. 103, a. 1; q. 104, a. 1; II-II, q. 87, a. 1; q. 122, a. 1, ad 2; Quodl., 2, q. 4, a. 3; In Matth., cap. 23

Se oltre ai precetti morali e cerimoniali
ci siano anche dei precetti giudiziali o legali

Sembra che oltre ai precetti morali e cerimoniali non vi siano nell'antica legge dei precetti giudiziali o legali. Infatti:

1. S. Agostino [Contra Faustum 6, 2; 10, 2] scrive che nell'antica legge ci sono «precetti sulla vita da condurre, e precetti sulla vita da simboleggiare». Ora, i primi sono i precetti morali, i secondi sono i precetti cerimoniali. Quindi non ci sono da riscontrare nell'antica legge altri precetti, i giudiziali, oltre a questi due generi di precetti.

2. Nei Salmi [118, 102] si legge: «Non ho deviato dai tuoi giudizi», «cioè da quelle norme che hai costituito come regole di vita», spiega la Glossa [ord.]. Ma la regola di vita è inclusa nei precetti morali. Quindi i precetti giudiziali non vanno distinti da quelli morali.

3. Il giudizio è un atto di giustizia, secondo l'espressione del Salmo [93, 15]: «Il giudizio si volgerà a giustizia». Ma un atto di giustizia, come l'atto di qualsiasi altra virtù, rientra nei precetti morali. Perciò questi ultimi includono i precetti giudiziali, e così non se ne distinguono.

In contrario: Sta scritto [Dt 6, 1]: «Questi sono i precetti, le cerimonie e i giudizi». Ora, i precetti per antonomasia sono quelli morali. Quindi oltre ai precetti morali e cerimoniali ci sono anche quelli giudiziali, o legali.

Dimostrazione: Come si è detto [aa. 2; 3], la legge divina ha il compito di ordinare gli uomini tra loro e con Dio. Ora, in generale queste due funzioni appartengono al dettame della legge di natura, al quale corrispondono i precetti morali; ma entrambe hanno bisogno di una determinazione da parte della legge divina o umana, poiché i princìpi noti per natura sono generici, sia in campo speculativo che in campo pratico. Come dunque la determinazione del precetto generico di onorare Dio avviene mediante i precetti cerimoniali, così la determinazione del precetto generico di osservare la giustizia tra gli uomini avviene mediante i precetti giudiziali, o legali. E in base a ciò bisogna ammettere tre generi di precetti nell'antica legge: i precetti morali, che si riducono ai dettami della legge naturale, quelli cerimoniali, che sono determinazioni del culto divino, e quelli giudiziali, che sono determinazioni della giustizia tra gli uomini.

Perciò l'Apostolo [Rm 7, 12], dopo aver detto che la «legge è santa», aggiunge che «il comandamento è giusto, santo e buono»: giusto rispetto alle norme legali, santo per quelle cerimoniali (infatti si dice santo ciò che è dedicato a Dio), buono per quelle morali.

Analisi delle obiezioni: 1. I precetti giudiziali spettano alla direzione della vita umana come quelli morali. Perciò gli uni e gli altri rientrano in una delle suddivisioni di S. Agostino, cioè nei precetti della vita da condurre.

2. Per giudizio si intende l'esecuzione della giustizia, la quale si compie mediante l'applicazione determinata della ragione a cose particolari. Perciò i precetti giudiziali in parte assomigliano a quelli morali, cioè nel derivare dalla ragione, e in parte a quelli cerimoniali, cioè in quanto sono determinazioni di precetti universali. E così il termine giudizi talora include i precetti giudiziali e morali, come in quel passo del Deuteronomio [5, 1]: «Ascolta, Israele, le cerimonie

e i giudizi», mentre altre volte indica i precetti giudiziali e le cerimonie, come in quel passo del Levitico [18, 4]: «Eseguite i miei giudizi, osservate i miei precetti», dove il termine precetti indica i precetti morali e il termine giudizi quelli giudiziali e cerimoniali.
3. Gli atti della giustizia in genere appartengono ai precetti morali, ma ogni determinazione di essi appartiene ai precetti giudiziali o legali.

Articolo 5
Infra, a. praec.; In Gal., c. 5, lect. 3; In Hebr., c. 7, lect. 2
Se, oltre a quelli morali, giudiziali e cerimoniali, ci siano nella legge antica altri precetti
Sembra che oltre a quelli morali, giudiziali e cerimoniali, ci siano nella legge antica altri precetti. Infatti:
1. I precetti giudiziali riguardano gli atti della giustizia tra gli uomini, mentre quelli cerimoniali riguardano gli atti della religione, con la quale si onora Dio. Ma oltre a queste ci sono molte altre virtù, cioè la temperanza, la fortezza, la liberalità e moltissime altre, a cui abbiamo accennato in precedenza [q. 60, a. 5]. Quindi nella legge antica ci devono essere molti altri precetti.
2. Nel Deuteronomio [11, 1] si legge: «Ama il Signore tuo Dio e osserva i suoi precetti, le sue cerimonie, i suoi giudizi e i suoi comandamenti». Ma i precetti indicano, come si è detto [a. prec.], le norme morali. Quindi, oltre alle norme morali, giudiziali e cerimoniali, ci sono nella legge altre norme, dette comandamenti.
3. In un altro passo [Dt 6, 17] si dice: «Custodisci i precetti del Signore tuo Dio, e le testimonianze e le cerimonie che ti ho comandato». Quindi, oltre a tutti i precetti ricordati, nella legge ci sono anche le testimonianze.
4. Si legge nei Salmi [118, 93]: «Mai dimenticherò le tue giustificazioni», e la Glossa [interlin.] spiega: «cioè della legge». Quindi nell'antica legge non ci sono soltanto i precetti menzionati, ma anche le giustificazioni.
In contrario: Sta scritto [Dt 6, 1]: «Questi sono i precetti, le cerimonie e i giudizi che il Signore Dio vi ha comandato». E queste parole sono poste all'inizio della legge. Perciò tutti i precetti sono compresi in esse.
Dimostrazione: Nella legge si riscontrano delle cose che sono dei veri precetti, e altre che sono elementi ordinati all'adempimento di essi. Ora, i precetti riguardano le cose da compiersi, e l'uomo viene indotto a metterle in pratica da due moventi: dall'autorità di chi le comanda e dai vantaggi del loro adempimento, vantaggi che possono essere il conseguimento di un bene utile, dilettevole od onesto, oppure la fuga di un male contrario. Fu dunque necessario mettere nell'antica legge qualcosa che indicasse l'autorità di Dio che la comandava: da cui le espressioni [Dt 6, 4]: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo»; oppure [Gen 1, 1]: «In principio Dio creò il cielo e la terra». E in questi casi abbiamo le testimonianze.
Inoltre bisognava proporre dei premi per l'osservanza della legge, e delle pene per le trasgressioni; come là dove si dice [Dt 28, 1]: «Se tu obbedirai fedelmente alla voce del Signore tuo Dio, egli ti metterà sopra tutte le nazioni della terra», ecc. E queste sono le giustificazioni, per il fatto che Dio giustamente

punisce o premia.
Ma le cose da compiere non ricadono sotto il precetto se non in quanto implicano una ragione di debito. Ora, una cosa può essere dovuta in due maniere: o in rapporto al dettame della ragione, o in rapporto alla determinazione di una legge. Il Filosofo [Ethic. 5, 7] infatti distingue due tipi di giustizia: morale e legale. E a sua volta il debito morale è di due generi: infatti la ragione detta che un'azione è da compiersi o come cosa necessaria, senza la quale non sussiste l'ordine della virtù, oppure come cosa utile a meglio osservare l'ordine suddetto. Quindi nella legge certi fatti morali sono decisamente comandati o proibiti, come [Es 20, 13.15; Dt 5, 17.19]: «Non uccidere, Non rubare». E abbiamo così i precetti. - Altre cose invece sono comandate o proibite non perché rigorosamente dovute, ma per il meglio. E queste norme possono dirsi comandamenti: poiché implicano suggerimento e persuasione. Come si dice p. es. nell'Esodo [22, 26]: «Se prendi in pegno il mantello del tuo prossimo, glielo renderai al tramonto del sole». Per cui S. Girolamo [Glossa in Mc, Proem.] afferma che «nei precetti si ha la giustizia, nei comandamenti la carità». - Il debito poi che dipende da una determinazione della legge appartiene alle norme giudiziali quando si tratta di cose umane, e a quelle cerimoniali quando si tratta di cose divine.
Tuttavia si potrebbero chiamare testimonianze anche le espressioni che ricordano i premi e i castighi, in quanto sono altrettanti attestati della divina giustizia.
- Inoltre tutti i precetti della legge possono dirsi giustificazioni, in quanto esecuzioni della giustizia legale. - E anche i comandamenti e i precetti possono essere distinti diversamente: chiamando precetti quelli che Dio stabilì da se stesso e comandamenti quelli che comandò servendosi di altri, come il termine stesso sembra indicare.
Da tutto ciò risulta che i precetti morali, cerimoniali e giudiziali abbracciano tutti i precetti della legge; le altre cose invece non sono dei precetti, ma sono ordinate all'osservanza di essi, come si è detto.
Analisi delle obiezioni: 1. La sola giustizia, tra le virtù, implica la nozione di debito. Perciò le norme morali in tanto sono determinabili dalla legge in quanto appartengono alla giustizia: di cui però la religione è parte, come Cicerone [De invent. 2, 53] fa osservare. Per cui il giusto legale non può estendersi oltre ai precetti cerimoniali e giudiziali.
2, 3, 4. Per le altre obiezioni basta quanto abbiamo detto.

Articolo 6
Supra, q. 91, a. 5; infra, q. 107, a. 1, ad 2; In 3 Sent., d. 40, q. 1, a. 2; a. 4, sol. 1; In Rom., c. 8, lect. 3; c. 10, lect. 1
Se la legge antica dovesse indurre all'osservanza dei precetti con promesse e minacce di ordine temporale
Sembra che la legge antica non dovesse indurre all'osservanza dei precetti con promesse e minacce di ordine temporale. Infatti:
1. La legge divina tende a rendere gli uomini sottomessi a Dio per timore e per amore; per cui sta scritto [Dt 10, 12]: «Ora, Israele, che cosa ti chiede il Signore tuo Dio, se non che tu tema il Signore tuo Dio, che tu cammini per

tutte le sue vie, e che tu lo ami?». Invece la cupidigia delle cose temporali allontana da Dio: infatti S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 36] afferma che «la cupidigia è il veleno della carità». Quindi le promesse e le minacce di ordine temporale sono contrarie all'intenzione del legislatore: e ciò, secondo il Filosofo [Polit. 2, 6], rende riprovevole una legge.

2. La legge divina è superiore alle leggi umane. Ora, tra le scienze si nota che quanto più una è superiore, tanto più alti sono gli argomenti di cui si serve. Siccome dunque la legge umana mira a persuadere gli uomini con pene e con premi di ordine temporale, la legge divina non doveva servirsi degli stessi argomenti, bensì di qualcosa di superiore.

3. Ciò che capita ugualmente ai buoni e ai cattivi non può essere premio per l'onestà, o pena per la colpa. Ora, nell'Ecclesiaste [Qo 9, 2] si legge che le cose temporali accadono in modo che «vi è una sorte unica per tutti, per il giusto e l'empio, per il puro e l'impuro, per chi offre sacrifici e per chi non li offre». Quindi non è conveniente stabilire beni o mali temporali come premi o castighi dei comandamenti della legge divina.

In contrario: In Isaia [1, 19] si legge: «Se sarete docili e ascolterete, mangerete i frutti della terra. Ma se vi ostinate e vi ribellate, sarete divorati dalla spada».

Dimostrazione: Come nelle scienze speculative si inducono gli uomini ad accettare delle conclusioni con argomenti dialettici, così in certe leggi gli uomini vengono indotti all'osservanza dei precetti con premi e castighi. Ora, nelle scienze speculative vediamo che si propongono argomenti adatti alla condizione di chi ascolta: poiché nelle scienze si deve procedere con ordine, cominciando dalle cose più note.

Perciò anche chi vuole indurre un uomo all'osservanza dei precetti deve iniziare a convincerlo partendo dalle cose a cui è affezionato: come i bambini si lasciano convincere a compiere qualcosa per dei piccoli regali. Ora, sopra [q. 91, a. 5, ad 2; q. 98, aa. 1, 2, 3] abbiamo detto che l'antica legge predisponeva a Cristo come le virtù imperfette alla perfezione: per cui essa fu data a un popolo ancora imperfetto in confronto alla perfezione che sarebbe venuta con Cristo; tanto che S. Paolo [Gal 3, 24] paragona questo popolo al bambino che è sotto la guida del pedagogo. Ora, per l'uomo la perfezione consiste nell'aderire ai beni spirituali, disprezzando quelli temporali, come è evidente dalle parole dell'Apostolo [Fil 3, 13.15]: «Dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta. Quanti dunque siamo perfetti, dobbiamo avere questi sentimenti». Invece è proprio degli imperfetti desiderare dei beni temporali, sempre però in ordine a Dio, mentre i perversi mettono nei beni temporali il loro fine. Perciò era conveniente che l'antica legge conducesse gli uomini a Dio mediante dei beni temporali, a cui sono affezionati gli uomini imperfetti.

Analisi delle obiezioni: 1. La cupidigia, con la quale l'uomo mette il suo fine nei beni temporali, è il veleno della carità, ma il conseguimento dei beni temporali che uno desidera in ordine a Dio è un mezzo che induce gli uomini imperfetti ad amare Dio; secondo le parole del Salmo [48, 19]: «Ti loderà, perché gli hai procurato del bene».

2. Le leggi umane persuadono con premi o castighi temporali dati dagli uomini; invece la legge divina presenta premi o castighi dati da Dio. Quindi si serve di mezzi superiori.
3. Chi legge la storia dell'Antico Testamento vede che nel suo stato complessivo il popolo era prospero quando osservava la legge, mentre quando ne abbandonava i precetti subito si trovava nelle avversità. Tuttavia alcune persone particolari, pur osservando la giustizia della legge, subivano delle disgrazie, o perché erano già divenute spirituali, per cui questo fatto le purificava maggiormente dall'attaccamento alle realtà temporali e ne irrobustiva la virtù, oppure perché nell'adempiere all'esterno le opere della legge avevano il cuore volto interamente alle realtà temporali e lontano da Dio, secondo il lamento contenuto in Isaia [29, 13]: «Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me».

Quaestio 100
Prooemium

[37844] Iª-IIae q. 100 pr. Deinde considerandum est de singulis generibus praeceptorum veteris legis. Et primo, de praeceptis moralibus; secundo, de caeremonialibus; tertio, de iudicialibus. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum omnia praecepta moralia veteris legis sint de lege naturae. Secundo, utrum praecepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum. Tertio, utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta Decalogi. Quarto, de distinctione praeceptorum Decalogi. Quinto, de numero eorum. Sexto, de ordine. Septimo, de modo tradendi ipsa. Octavo, utrum sint dispensabilia. Nono, utrum modus observandi virtutem cadat sub praecepto. Decimo, utrum modus caritatis cadat sub praecepto. Undecimo, de distinctione aliorum praeceptorum moralium. Duodecimo, utrum praecepta moralia veteris legis iustificent.

ARGOMENTO 100
I PRECETTI MORALI DELLA LEGGE ANTICA
Passiamo a considerare i singoli generi dei precetti della legge antica. Primo, i precetti morali; secondo, i cerimoniali [q. 101]; terzo, i giudiziali [q. 104].
Quanto al primo genere tratteremo dodici argomenti: 1. Se tutti i precetti morali dell'antica legge siano di legge naturale; 2. Se i precetti morali dell'antica legge riguardino gli atti di tutte le virtù; 3. Se tutti questi precetti morali si riducano ai dieci precetti del decalogo; 4. La divisione dei precetti del decalogo; 5. Il loro numero; 6. Il loro ordine; 7. La loro redazione; 8. Se essi siano dispensabili; 9. Se sia di precetto il modo virtuoso di adempierli; 10. Se sia di precetto il modo di agire proprio della carità; 11. La divisione degli altri precetti morali; 12. Se i precetti morali dell'antica legge possano giustificare.

Articolo 1
Infra, q. 104, a. 1
Se tutti i precetti morali appartengano alla legge naturale
Sembra che non tutti i precetti morali appartengano alla legge naturale.

Infatti:
1. Sta scritto [Sir 17, 9]: «Inoltre pose davanti a loro la disciplina, e diede loro in eredità la legge della vita». Ora, la disciplina è il contrario della legge naturale: poiché la legge naturale non si apprende, ma si ha per istinto di natura. Quindi non tutti i precetti morali sono di legge naturale.
2. La legge divina è più perfetta di quella umana. Ma la legge umana aggiunge alla legge naturale delle determinazioni riguardanti i buoni costumi: e ciò è evidente dal fatto che la legge naturale è identica presso tutti, mentre queste determinazioni sono varie. Perciò a maggior ragione doveva aggiungere qualche precetto alla legge naturale la legge divina, in cose riguardanti i buoni costumi.
3. Induce ai buoni costumi non solo la ragione naturale, ma anche la fede: infatti S. Paolo [Gal 5, 6] parla della «fede che opera per mezzo della carità». Ora, la fede non rientra nella legge naturale: poiché le verità di fede superano la ragione. Quindi non tutti i precetti morali della legge divina appartengono alla legge naturale.
In contrario: S. Paolo [Rm 2, 14] afferma che «i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge»: e ciò va inteso delle cose riguardanti i buoni costumi. Perciò tutti i precetti morali sono di legge naturale.
Dimostrazione: I precetti morali, distinti da quelli cerimoniali e giudiziali, hanno per oggetto cose che riguardano direttamente i buoni costumi. Ora, siccome i costumi umani sono giudicati in rapporto alla ragione, che ne è propriamente il principio, vanno considerati buoni quei costumi che concordano con la ragione, e cattivi quelli che ne discordano. Ma come ogni giudizio della ragione speculativa deriva dalla conoscenza naturale dei primi princìpi, così ogni giudizio della ragione pratica deriva, come si è visto [q. 94, aa. 2, 4], da alcuni princìpi noti anch'essi per natura. Dai quali però si procede in vari modi nel formulare i vari giudizi. Infatti nelle azioni umane ci sono delle cose talmente chiare che si possono approvare o disapprovare con una breve riflessione, in base ai suddetti princìpi universali.
Ce ne sono invece altre che richiedono molta riflessione sulle diverse circostanze, la cui diligente considerazione non è di tutti, ma solo dei sapienti: come non è di tutti, ma soltanto dei filosofi, lo studio delle conclusioni particolari delle scienze. Ci sono infine delle cose per giudicare delle quali l'uomo ha bisogno di essere aiutato dalla rivelazione divina: come avviene nelle realtà di fede.
Perciò è evidente che tutti i precetti morali, sia pure in maniera diversa, appartengono alla legge naturale: poiché questi precetti hanno per oggetto i buoni costumi, e questi sono tali perché concordano con la retta ragione, dato che qualsiasi giudizio della ragione umana deriva in qualche modo dalla ragione naturale. Infatti ci sono alcune cose che la ragione naturale di qualsiasi uomo giudica subito e direttamente come da farsi o da non farsi: tali, p. es., sono i precetti: «Onora il padre e la madre», «Non uccidere», «Non rubare» [Es 20, 12.13.15; Dt 5, 16.17.19]. E questi precetti appartengono in senso assoluto alla legge naturale. – Ci sono invece altri precetti per i quali i sapienti giudicano necessaria un'indagine più sottile. E questi, pur essendo di legge naturale, esigono un'istruzione da parte di persone sagge: tale è, p. es., il precetto

[Lv 19, 32]: «Alzati davanti a chi ha i capelli bianchi. Onora la persona del vecchio». - Ci sono infine altri precetti per giudicare i quali la ragione umana ha bisogno dell'insegnamento di Dio che ci istruisca nelle cose divine, come questi, p. es.: «Non ti farai idolo né immagine alcuna»; «Non pronunciare invano il nome del Signore tuo Dio» [Es 20, 4.7; Dt 5, 8.11].
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 2
II-II, q. 140, a. 2
Se i precetti morali della legge riguardino gli atti di tutte le virtù
Sembra che i precetti morali della legge non riguardino gli atti di tutte le virtù. Infatti:
1. L'osservanza dei precetti dell'antica legge è denominata giustificazione, secondo l'espressione del Salmo [118, 8]: «Custodirò le tue giustificazioni». Ma una giustificazione non è che l'attuazione della giustizia. Quindi i precetti morali riguardano solo gli atti della giustizia.
2. Quanto ricade sotto il precetto si presenta come cosa dovuta. Ora, l'idea di cosa dovuta non riguarda le altre virtù, ma solo la giustizia, che ha come atto proprio il rendere a ciascuno quanto gli è dovuto. Quindi i precetti morali della legge non riguardano gli atti delle altre virtù, ma solo quelli della giustizia.
3. Tutte le leggi, secondo S. Isidoro [Etym. 2, 10; 5, 21], sono istituite per il bene comune. Ma fra tutte le virtù la sola giustizia, come dice il Filosofo [Ethic. 5, 1], riguarda il bene comune. Perciò i precetti morali riguardano solo gli atti della giustizia.

Articolo 2
II-II, q. 140, a. 2
Se i precetti morali della legge riguardino gli atti di tutte le virtù
Sembra che i precetti morali della legge non riguardino gli atti di tutte le virtù. Infatti:
1. L'osservanza dei precetti dell'antica legge è denominata giustificazione, secondo l'espressione del Salmo [118, 8]: «Custodirò le tue giustificazioni». Ma una giustificazione non è che l'attuazione della giustizia. Quindi i precetti morali riguardano solo gli atti della giustizia.
2. Quanto ricade sotto il precetto si presenta come cosa dovuta. Ora, l'idea di cosa dovuta non riguarda le altre virtù, ma solo la giustizia, che ha come atto proprio il rendere a ciascuno quanto gli è dovuto. Quindi i precetti morali della legge non riguardano gli atti delle altre virtù, ma solo quelli della giustizia.
3. Tutte le leggi, secondo S. Isidoro [Etym. 2, 10; 5, 21], sono istituite per il bene comune. Ma fra tutte le virtù la sola giustizia, come dice il Filosofo [Ethic. 5, 1], riguarda il bene comune. Perciò i precetti morali riguardano solo gli atti della giustizia.
In contrario: S. Ambrogio [De Parad. 8] insegna che «il peccato è una trasgressione della legge divina, e una disobbedienza ai comandamenti celesti». Ma il peccato si può opporre agli atti di qualsiasi virtù. Perciò la legge divina ha il compito di ordinare gli atti di tutte le virtù.

DIMOSTRAZIONE: Essendo i precetti della legge ordinati al bene comune, come sopra [q. 90, a. 2] si è spiegato, è necessario che essi vengano distinti secondo i diversi tipi di società. Infatti il Filosofo [Polit. 4, 1] insegna che le leggi da stabilire in uno stato governato da un re sono diverse da quelle adatte per un regime popolare, o per un'oligarchia. Ora, la struttura della società a cui è ordinata la legge umana è diversa da quella a cui è ordinata la legge divina. Infatti la legge umana è ordinata alla società civile, cioè alla società degli uomini tra loro. Gli uomini, poi, si ordinano tra loro
mediante atti esterni, con i quali comunicano. E questa comunicazione appartiene alla giustizia, che è propriamente la virtù direttiva della società umana. Perciò i precetti della legge umana si limitano agli atti della giustizia; e se comandano atti di altre virtù lo fanno solo in quanto tali atti assumono il carattere della giustizia, come dimostra il Filosofo [Ethic. 5, 1].
Invece la società a cui ordina la legge divina è la società degli uomini con Dio, o nella vita presente o in quella futura. Quindi la legge divina presenta dei precetti su tutto ciò che contribuisce a ben predisporre l'uomo a comunicare con Dio. Ora, l'uomo si unisce a Dio con la ragione, ossia con la mente, in cui c'è l'immagine di Dio. Perciò la legge divina presenta dei precetti su quanto serve a rendere bene ordinata la ragione umana. E ciò avviene mediante gli atti di tutte le virtù: poiché le virtù intellettuali ordinano bene gli atti della ragione in se stessi, mentre le virtù morali ordinano bene gli atti della ragione in rapporto alle passioni interne e alle azioni esterne. È quindi evidente che la legge divina propone giustamente dei precetti che riguardano gli atti di tutte le virtù. Alcuni atti però, indispensabili per salvare l'ordine della virtù, che è l'ordine della ragione, cadono sotto l'obbligo del precetto; altri invece, che contribuiscono a rendere perfetta la virtù, cadono sotto l'ammonimento del consiglio.
Analisi delle obiezioni: 1. Anche l'osservanza dei comandamenti della legge riguardanti gli atti delle altre virtù si presenta come una «giustificazione », essendo sempre giusto che l'uomo ubbidisca a Dio. O anche perché è giusto che tutte le cose umane siano sottoposte alla ragione.
2. La giustizia propriamente detta considera il debito di un uomo in rapporto a un altro uomo, ma in tutte le altre virtù si considera il debito delle potenze inferiori in rapporto alla ragione. E in base a questo debito il Filosofo [Ethic. 5, 11] parla di una certa giustizia metaforica.
3. La risposta è evidente in base a quanto si è detto [nel corpo] sulla distinzione delle società.

Articolo 3
Infra, a. 11; II-II, q. 122, a. 6, ad 2; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 3; De Malo, q. 14, a. 2, ad 14; Quodl., 7, q. 7, a. 1, ad 8
Se tutti i precetti morali dell'antica legge si riducano ai dieci precetti del decalogo
Sembra che non tutti i precetti morali dell'antica legge si riducano ai dieci precetti del decalogo. Infatti:
1. I precetti primi e principali della legge sono i seguenti [Mt 22, 37.39]: «Amerai il Signore Dio tuo» e «Amerai il prossimo tuo». Ma essi non si trovano nel decalogo. Quindi non tutti i precetti morali sono contenuti nel decalogo.
2. I precetti morali non si riducono a quelli cerimoniali, ma è vero piuttosto il

contrario. Ora, tra i precetti del decalogo uno è cerimoniale, cioè: «Ricordati del giorno di sabato per santificarlo» [Es 20, 8; Dt 5, 12]. Perciò i precetti morali non si riducono ai precetti del decalogo.
3. I precetti morali riguardano gli atti di tutte le virtù. Ma nel decalogo troviamo soltanto dei precetti riguardanti atti di giustizia, come risulta evidente se li esaminiamo uno per uno. Quindi i precetti del decalogo non contengono tutti i precetti morali.
In contrario: La Glossa [ord.], nel commentare la frase evangelica [Mt 5, 11]: «Beati voi, quando vi insulteranno», ecc., nota che «Mosè, dopo aver presentato i dieci comandamenti, passa poi a spiegarli nelle loro parti». Quindi tutti i precetti della legge non sono che parti dei precetti del decalogo.
Dimostrazione: I precetti del decalogo differiscono dagli altri precetti per il fatto che furono dati al popolo direttamente da Dio, mentre gli altri furono dati per mezzo di Mosè. Perciò al decalogo appartengono quei precetti di cui l'uomo riceve la conoscenza direttamente da Dio. E tali sono quelle norme che si possono subito apprendere in base ai primi princìpi universali con una breve riflessione; oppure quelle che vengono subito apprese dopo l'infusione della fede. E così tra i precetti del decalogo sono omesse due categorie di precetti: i precetti primari e comuni – che non hanno bisogno di altre promulgazioni, essendo scritti nella ragione naturale quasi come cose di per sé evidenti: p. es. che non si deve fare del male a nessuno –, e quelli che vengono riscontrati conformi alla ragione in seguito a un'indagine accurata dei sapienti.
Questi ultimi precetti infatti passano da Dio al popolo mediante l'insegnamento dei savi.
Tuttavia sia gli uni che gli altri sono contenuti nei precetti del decalogo, sia pure in maniera diversa. Poiché le norme primarie e comuni vi sono contenute come i princìpi nelle conclusioni prossime, mentre le norme conosciute attraverso i sapienti vi sono contenute come le conclusioni nei princìpi.
Analisi delle obiezioni: 1. Questi due comandamenti sono i precetti primari e universali della legge naturale, che la ragione umana conosce immediatamente, o per natura o per fede. Per cui tutti i precetti del decalogo stanno ad essi come le conclusioni ai princìpi.
2. Il precetto dell'osservanza del sabato in parte è di ordine morale, cioè in quanto comanda all'uomo di attendere per un certo tempo alle cose di Dio, secondo l'espressione del Salmo [45, 11]: «Fermatevi e sappiate che io sono Dio». E in questo senso è computato fra i precetti del decalogo. Non invece per la determinazione del tempo: poiché in questo senso è un precetto cerimoniale.
3. Nelle altre virtù il carattere di debito è più nascosto che nella giustizia. Quindi i precetti riguardanti gli atti delle altre virtù non sono così noti al popolo come i precetti riguardanti gli atti della giustizia. Ed è per questo motivo che gli atti della giustizia ricadono in maniera speciale sotto i precetti del decalogo, che sono i primi elementi della legge.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 2, sol. 2; C. G., III, cc. 120, 128; De Virt., q. 2, a. 7, ad 10; In Rom., c. 13, lect. 2

## Se i precetti del decalogo siano ben divisi

Sembra che i precetti del decalogo non siano ben divisi [cf. Es 20, Dt 5, 6 ss.]. Infatti:

1. La virtù di latria è distinta dalla fede, e d'altra parte i precetti hanno per oggetto gli atti delle virtù. Ora, il precetto iniziale: «Non avrai altri dèi di fronte a me» riguarda la fede, mentre l'aggiunta: «Non ti farai idolo», ecc., riguarda la latria. Perciò sono due precetti e non uno soltanto, come invece afferma S. Agostino [Quaest. in Exod. 71].

2. La legge distingue i precetti affermativi dai negativi, p. es.: «Onora il padre e la madre» e «Non uccidere». Ora, l'espressione: «Io sono il Signore tuo Dio», è affermativa, mentre quella che segue: «Non avrai altri dèi di fronte a me», è negativa. Si tratta dunque di due precetti, e non di uno solo, come vorrebbe S. Agostino [l. cit.].

3. L'Apostolo [Rm 7, 7] scrive: «Non avrei conosciuto la concupiscenza se la legge non avesse detto: "Non desiderare"». E così sembra che il precetto: «Non desiderare» sia unico. Quindi non va sdoppiato.

In contrario: Basta l'autorità di S. Agostino [l. cit.; cf. Glossa su Es 20, 1], il quale distingue tre precetti in rapporto a Dio e sette in rapporto al prossimo.

Dimostrazione: I precetti del decalogo sono diversamente enumerati dai vari autori. Infatti Esichio, commentando quel passo del Levitico [26, 26]: «Dieci donne faranno cuocere il vostro pane in uno stesso forno», afferma che il precetto della santificazione del sabato non rientra nel decalogo, poiché non era da osservare letteralmente in tutti i tempi. Tuttavia egli ricava quattro precetti riguardanti i doveri verso Dio: primo, «Io sono il Signore tuo Dio»; secondo, «Non avrai altri dèi di fronte a me» (e questo sdoppiamento lo ammette anche S. Girolamo nel commentare quell'espressione di Osea [10, 10]: «Perché sono attaccati alla loro duplice colpa»); terzo, «Non ti farai idolo alcuno»; quarto, «Non nominare il nome di Dio invano». Quelli invece riguardanti il prossimo sarebbero sei: Primo, «Onora il padre e la madre»; secondo, «Non uccidere»; terzo, «Non fornicare»; quarto, «Non rubare»; quinto, «Non dire falsa testimonianza»; sesto, «Non desiderare».

Notiamo però per prima cosa che se il precetto della santificazione del sabato in nessun modo appartenesse al decalogo, sarebbe del tutto inspiegabile la sua inserzione in esso. In secondo luogo, sembrano rientrare nella stessa idea, e cadere sotto il medesimo precetto, le due espressioni: «Io sono il Signore tuo Dio» e «Non avrai altri dèi»; poiché sta scritto nel Vangelo [Mt 6, 24]: «Nessuno può servire a due padroni».

Infatti Origene [In Ex. hom. 8], pur ammettendo quattro precetti in ordine a Dio, considera queste due espressioni come un unico precetto; e mette come secondo: «Non ti farai idolo alcuno»; come terzo: «Non nominare il nome di Dio invano»; come quarto: «Ricordati di santificare il giorno del sabato». Per gli altri sei invece concorda con Esichio.

Siccome però farsi degli idoli scolpiti, o delle immagini, era proibito solo perché non li si adorasse come divinità (infatti fu Dio stesso a comandare che nel tabernacolo si costruissero dei Serafini, come si dice nell'Esodo [25, 18 ss.]), con più ragione S. Agostino fa un unico precetto di queste due frasi: «Non

avrai altri dèi», e «Non ti farai idoli». Inoltre S. Agostino distingue due precetti a proposito della concupiscenza, uno per la roba e l'altro per la donna d'altri: poiché quest'ultimo desiderio appartiene alla concupiscenza della carne, mentre il desiderio di possedere le altre cose appartiene alla concupiscenza degli occhi. E così stabilisce tre precetti in ordine a Dio e sette in ordine al prossimo. E questa divisione è migliore.

Analisi delle obiezioni: 1. La latria non è che una certa professione di fede, per cui non è necessario dare dei precetti distinti per l'una e per l'altra. Tuttavia era più necessario esprimere quelli riguardanti il culto di latria, poiché il precetto relativo alla fede è presupposto al decalogo, come il precetto dell'amore.

Come infatti i primi precetti universali della legge naturale sono di per sé evidenti per chi ha la ragione, e non richiedono promulgazione alcuna, così credere in Dio è un dato primario e di per sé evidente per chi ha la fede, come dice l'Apostolo [Eb 11, 6]: «Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste». Per cui non c'è bisogno di altra promulgazione oltre all'infusione della fede.

2. I precetti affermativi sono distinti da quelli negativi quando l'uno non è incluso nell'altro: nel precetto, p. es., che prescrive di onorare i genitori, non è incluso quello che proibisce di uccidere un uomo, e viceversa. Quando però si ha tale inclusione non si danno precetti distinti: oltre al precetto, p. es., di «non rubare», non c'è quello di conservare la roba altrui, o di restituirla. E per lo stesso motivo non sono distinti i precetti di credere in Dio e di non credere negli altri dèi.

3. Tutte le concupiscenze concordano in un aspetto generico: quindi l'Apostolo parla al singolare del relativo precetto. Siccome però i moventi specifici del desiderio sono diversi, S. Agostino distingue due precetti in questo «Non desiderare»: infatti le concupiscenze si distinguono specificamente tra loro secondo gli atti e gli oggetti, come nota il Filosofo [Ethic. 10, 5].

## Articolo 5

### Se i precetti del decalogo siano convenientemente enumerati

Sembra che i precetti del decalogo non siano convenientemente enumerati [cf. Es 20; Dt 5, 6 ss.]. Infatti:

1. Il peccato, come dice S. Ambrogio [De parad. 8], è «una trasgressione della legge divina e una disobbedienza ai comandamenti celesti». Ora, i peccati si distinguono in peccati contro Dio, contro il prossimo e contro se stessi. Perciò non è adeguata l'enumerazione del decalogo, poiché nei suoi precetti mancano i doveri che l'uomo ha verso se stesso, e vengono menzionati solo i doveri verso Dio e verso il prossimo.

2. Al culto di Dio appartiene sia la santificazione del sabato, sia il rispetto delle altre solennità, sia l'immolazione dei sacrifici. Ora, tra i precetti del decalogo ce n'è uno relativo alla santificazione del sabato. Quindi dovevano esserci anche quelli relativi alle altre solennità e al rito dei sacrifici.

3. Si pecca contro Dio non solo con lo spergiuro, ma anche con la bestemmia

e col pervertire la verità divina. Ora, c'è un precetto che proibisce lo spergiuro: «Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio». Quindi ci volevano altri precetti nel decalogo che proibissero la bestemmia e le false dottrine.
4. L'uomo prova un amore naturale sia verso i genitori che verso i figli. Inoltre il comandamento della carità si estende a tutti i nostri prossimi. Ora, i precetti del decalogo sono ordinati alla carità, secondo l'affermazione dell'Apostolo [1 Tm 1, 5]: «Fine del precetto è la carità». Come quindi c'è un precetto relativo ai genitori, così bisognava stabilirne altri relativi ai figli e al resto del prossimo.
5. In qualsiasi genere di colpa si può peccare sia col pensiero che con le opere. Ma certi peccati, cioè il furto e l'adulterio, vengono proibiti sia come opere: «Non rubare» e «Non commettere adulterio», sia come peccati di pensiero: «Non desiderare la roba d'altri» e «Non desiderare la donna d'altri». Quindi si doveva fare lo stesso per il peccato di omicidio e di falsa testimonianza.
6. Si può peccare sia per un disordine dell'irascibile che per un disordine del concupiscibile. Ora, ci sono dei precetti per proibire la concupiscenza disordinata, là dove si dice: «Non desiderare». Perciò nel decalogo si dovevano porre dei precetti per proibire anche i disordini dell'irascibile. Quindi i dieci precetti del decalogo non sono enumerati convenientemente.
In contrario: Si legge nel Deuteronomio [4, 13]: «Egli vi annunciò la sua alleanza che vi comandò di osservare, cioè i dieci comandamenti, e li scrisse su due tavole di pietra».
Dimostrazione: Si è già notato [a. 2] che come i precetti della legge umana ordinano a una società umana, così i precetti della legge divina ordinano l'uomo a una specie di società o di collettività degli uomini sottomessi a Dio. Ora, perché uno si comporti bene in una società si richiedono due cose: primo, un contegno corretto verso chi governa; secondo, un contegno corretto verso gli altri associati e compartecipi di tale società. È quindi necessario che nella legge divina prima di tutto siano dati dei precetti che ordinano l'uomo a Dio, e in secondo luogo dei precetti che ordinano l'uomo alle altre persone con le quali egli convive sotto il governo di Dio.
Ora, verso chi governa la società l'uomo ha tre doveri: primo, la fedeltà; secondo, il rispetto; terzo, il servizio. La fedeltà verso un padrone consiste nel negare ad altri l'onore della sovranità. E così si ha il primo precetto: «Non avrai altro Dio». – Il rispetto verso chi comanda esige poi che non si commetta nulla di ingiurioso verso di lui. Di qui il secondo precetto: «Non pronuncerai invano il nome del Signore tuo Dio». – Il servizio è infine dovuto a chi comanda in compenso dei benefici che i sudditi ricevono da lui. E a ciò corrisponde il terzo precetto della santificazione del sabato, in ricordo della creazione del mondo.
Verso il prossimo, invece, l'uomo ha dei doveri speciali e generali. Speciali verso quelli nei cui riguardi ha dei debiti che è tenuto a soddisfare: e abbiamo così il precetto di onorare i genitori. – In generale poi, verso tutti, ha il dovere di non danneggiare nessuno, né con le opere, né con le parole, né col pensiero. Ora, si può danneggiare il prossimo con le opere talvolta nella persona sua propria, attentando cioè alla sua incolumità personale. E questo è

proibito là dove si dice: «Non uccidere». - Talvolta invece lo si può danneggiare nella persona a lui legata nella propagazione della prole. E questo è proibito là dove si dice: «Non commettere adulterio». - Lo si può danneggiare ancora nelle cose possedute, che sono ordinate all'uno e all'altro scopo. Ecco allora il precetto: «Non rubare». - Viene poi proibito di danneggiarlo con le parole là dove si dice: «Non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo». - E il danno arrecabile col pensiero è proibito da quelle parole: «Non desiderare».

E secondo tale schema si possono distinguere anche i precetti riguardanti Dio. Infatti il primo di essi si riferisce alle opere: «Non ti farai idoli». Il secondo alle parole: «Non pronuncerai invano il nome del Signore tuo Dio». Il terzo ai pensieri: poiché nella santificazione del sabato, in quanto precetto morale, viene comandato il riposo dell'anima in Dio. - Oppure si potrebbe dire, con S. Agostino [Enarr. in Ps. 32, 2], che con il primo precetto onoriamo l'unità del principio primo; col secondo la verità divina; col terzo la sua bontà, dalla quale siamo santificati e nella quale riposiamo come nel nostro fine.

Analisi delle obiezioni: 1. Alla obiezioni si possono dare due risposte.

Va ricordato, prima di tutto, che i precetti del decalogo si riallacciano ai precetti dell'amore. Ora, bisognava dare all'uomo il precetto dell'amore di Dio e del prossimo poiché la legge naturale su questo punto si era oscurata col peccato, mentre era ancora efficiente quanto all'amore verso se stessi. - Oppure si può dire che l'amore verso se stessi è incluso nell'amore di Dio e del prossimo: infatti l'uomo si ama veramente quando ordina se stesso a Dio. E così nei precetti del decalogo si trovano i soli precetti riguardanti Dio e il prossimo.

Si può anche rispondere che i precetti del decalogo si limitano a quelli che il popolo ricevette immediatamente da Dio, per cui leggiamo nella Scrittura [Dt 10, 4]: «Il Signore scrisse su quelle tavole la stessa iscrizione di prima, cioè i dieci comandamenti che egli aveva promulgato».

Per cui i precetti del decalogo devono essere tali da persuadere subito la mente del popolo. Ora, il precetto si presenta come cosa dovuta. Che d'altra parte l'uomo abbia dei doveri verso Dio o verso il prossimo è facile a capirsi, specialmente per chi ha la fede. Invece non è ugualmente perspicuo il fatto che uno abbia dei doveri verso se stesso: poiché a prima vista sembra che ciascuno sia del tutto libero rispetto alle cose personali. E così i precetti che proibiscono i disordini dell'uomo verso se stesso arrivano al popolo mediante l'istruzione di persone sagge. Per cui non appartengono al decalogo.

2. Tutte le solennità dell'antica legge furono istituite per richiamare alla mente qualche beneficio divino, o passato da ricordare, o futuro da prefigurare. E per lo stesso motivo erano offerti tutti i sacrifici. Ora, fra tutti i benefici divini da commemorare il primo e principale era quello della creazione, che viene ricordato con la santificazione del sabato; per cui esso è posto [Es 20, 11] come giustificazione di questo precetto: «Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra», ecc. Parimenti fra tutti i benefici futuri che dovevano essere prefigurati quello principale e finale è il riposo dell'anima in Dio, o nel tempo presente con la grazia o nel futuro con la gloria; e anche questo veniva

prefigurato con l'osservanza del sabato, per cui si legge in Isaia [58, 13]: «Se tratterrai il piede dal violare il sabato, dallo sbrigare affari nel giorno a me sacro, se chiamerai il sabato delizia, e venerando il giorno sacro al Signore», ecc.

Questi infatti sono i benefici che più sono presenti nella mente degli uomini, e in modo speciale in quella dei fedeli. Invece le altre solennità venivano celebrate per alcuni benefici particolari che si verificarono in un dato tempo: come la celebrazione della Pasqua, che ricordava il beneficio della liberazione dall'Egitto e significava la futura passione di Cristo, che passò temporalmente portandoci al riposo del sabato spirituale. Trascurando quindi tutte le altre solennità e tutti i sacrifici, tra i precetti del decalogo viene ricordato solo il sabato.

3. Come fa osservare l'Apostolo [Eb 6, 16], «gli uomini giurano per qualcuno maggiore di loro, e per loro il giuramento è una garanzia che pone fine a ogni controversia». Essendo dunque il giuramento comune a tutti, si proibisce ogni disordine in esso con un precetto speciale del decalogo. Invece il peccato di eresia riguarda soltanto poche persone: per cui non era necessario ricordarlo tra questi precetti. Per quanto, secondo una certa interpretazione, con le parole: «Non pronuncerai invano il nome del Signore tuo Dio», verrebbe proibita ogni falsa dottrina: infatti la Glossa [interlin. di Isid.] così commenta: «Non dire che Cristo è una creatura».

4. La ragione naturale detta immediatamente all'uomo di non fare ingiuria ad alcuno: quindi i precetti che proibiscono di nuocere si estendono a tutti. Invece la ragione naturale non detta allo stesso modo di fare qualcosa per un altro, se a costui non si deve qualcosa. Ora, il debito dei figli verso il padre è talmente ovvio da non potersi negare per alcun pretesto: poiché il padre è il principio della generazione e dell'essere, e inoltre dell'educazione e dell'insegnamento. Perciò nel decalogo non è imposto di prestare aiuto e rispetto se non ai genitori. Invece i genitori non possono essere debitori verso i figli per i benefici ricevuti, ma è piuttosto vero il contrario. – Inoltre si noti che il figlio è qualcosa del padre: poiché secondo Aristotele [Ethic. 8, 12] «i padri amano i figli come qualcosa di se stessi». Per cui non vi sono precetti relativi all'amore verso i figli per gli stessi motivi per cui non ve ne sono di relativi all'amore verso se stessi.

5. Il piacere dell'adulterio e l'utilità delle ricchezze sono cose appetibili per se stesse, in quanto sono beni dilettevoli o utili. Quindi si doveva proibire in questo caso non soltanto l'atto, ma anche il desiderio. Invece l'omicidio e la menzogna sono per se stessi repellenti, poiché la natura stessa porta ad amare il prossimo e la verità, e non sono desiderati se non in vista di altre cose. Così non era necessario proibire in questo campo i peccati di pensiero, ma bastava proibire quelli di opere.

6. Come fu spiegato in precedenza [q. 25, a. 1], tutte le passioni dell'irascibile derivano da quelle del concupiscibile Quindi nei precetti del decalogo, che sono come i primi elementi della legge, non bisognava ricordare le passioni dell'irascibile, ma solo quelle del concupiscibile.

## Articolo 6

II-II, q. 122, aa. 2 sqq.; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 2, sol. 3

Se i dieci precetti del decalogo siano convenientemente ordinati

Sembra che i dieci precetti del decalogo non siano convenientemente ordinati [cf. Es 20; Dt 5, 6 ss.]. Infatti:

1. L'amore verso il prossimo sembra precedere l'amore verso Dio, poiché conosciamo meglio il prossimo che Dio, secondo le parole di S. Giovanni [1 Gv 4, 20]: «Chi non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede». Invece i primi tre precetti riguardano l'amore di Dio, e gli altri sette l'amore del prossimo. Quindi i precetti del decalogo non sono convenientemente ordinati.

2. I precetti affermativi comandano gli atti di virtù, quelli negativi invece proibiscono gli atti peccaminosi. Ora, secondo Boezio [Comm. praed. 4], prima di piantare le virtù bisogna estirpare i vizi. Quindi tra i precetti riguardanti il prossimo si dovevano mettere prima i negativi e poi gli affermativi.

3. I precetti della legge hanno per oggetto gli atti umani. Ma l'atto interno precede sia la parola che l'atto esterno. Perciò non era giusto mettere i precetti relativi al desiderio all'ultimo posto.

In contrario: L'Apostolo [Rm 13, 1] afferma: «Le cose che sono da Dio, sono ordinate». Ma i precetti del decalogo, come si è visto [a. 3], furono dati immediatamente da Dio. Quindi sono convenientemente ordinati.

Dimostrazione: Si è già notato [ib.; a. 5, ad 1] che i precetti del decalogo si limitano a quelle norme che la mente umana accetta subito senza insegnamento.

Ora, è evidente che la prontezza della ragione ad accettare una norma è proporzionale alla ripugnanza per il suo contrario. Ma è anche evidente che la cosa più contraria alla ragione è il comportamento disordinato dell'uomo verso il proprio fine, poiché l'ordine della ragione parte dal fine. Ora, il fine della vita e della società umana è Dio. Perciò i precetti del decalogo prima di tutto dovevano ordinare l'uomo a Dio: poiché il contrario è il più grave dei mali. Come anche in un esercito, che ha la sua coordinazione finale nel proprio capitano, il primo dovere è la sottomissione del soldato al suo comandante, e la colpa più grave è il suo contrario; il secondo dovere è invece l'intesa con gli altri commilitoni.

Tra le cose poi che ci ordinano a Dio si presenta per prima la fedeltà, che esclude ogni rapporto con i suoi nemici. La seconda è il rispetto. La terza è la prestazione del proprio servizio. Ma è un delitto più grave, in un esercito, se un soldato pecca di infedeltà patteggiando col nemico che se talora manca di rispetto verso il capitano; e questo fatto a sua volta è più grave della negligenza nel prestargli qualche servizio.

Quanto invece ai precetti riguardanti il prossimo, è chiaro che ripugna maggiormente alla ragione, ed è un peccato più grave, trasgredire l'ordine dovuto in riferimento a quelle persone a cui si deve di più. Quindi tra i precetti relativi al prossimo sta al primo posto il precetto che riguarda i genitori. E anche tra gli altri precetti si nota lo stesso ordine secondo la gravità dei peccati [corrispondenti]. Infatti è più grave e più ripugnante alla ragione peccare con le opere che con le parole, e più con le parole che col pensiero. E tra i peccati di opere l'omicidio, che toglie la vita di un uomo già esistente, è più grave

dell'adulterio, col quale si toglie la certezza della prole futura; e l'adulterio è più grave del furto, che riguarda i beni esterni.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene attraverso i sensi il prossimo sia più conoscibile di Dio, tuttavia l'amore di Dio, come vedremo [II-II, q. 25, a. 1; q. 26, a. 2], è il motivo dell'amore del prossimo. Perciò i precetti riguardanti i doveri verso Dio andavano messi al primo posto.
2. Come Dio è per tutte le cose il principio universale dell'essere, così il padre è il principio dell'essere per un figlio. È quindi giusto mettere il precetto riguardante i genitori subito dopo quelli riguardanti Dio.
La ragione invocata vale invece quando le norme affermative e negative riguardano lo stesso genere di opere. Sebbene anche in questo caso essa non sia valida sotto tutti gli aspetti. È vero, infatti, che in ordine esecutivo si deve prima estirpare il vizio e poi piantare la virtù, secondo le parole della Scrittura [Sal 33, 15; Is 1, 16 s.]: «Sta lontano dal male e fa' il bene», «Cessate di fare il male, imparate a fare il bene»; tuttavia in ordine di intenzione la virtù viene prima del peccato, poiché «con la riga diritta si giudica quella storta», come dice il Filosofo [De anima 1, 5]. E S. Paolo [Rm 3, 20] afferma che «è per mezzo della legge che si ha la conoscenza del peccato». Per tale motivo dunque i precetti affermativi dovevano venire prima.
Tuttavia il motivo ordinatore non è questo, bensì quello indicato sopra [nel corpo]. Poiché tra i precetti che riguardano Dio, cioè tra quelli della prima tavola, quello affermativo è l'ultimo, essendo la sua trasgressione meno grave.
3. Il peccato di pensiero è certamente il primo in ordine di esecuzione, tuttavia la sua proibizione non è immediata per la ragione umana.

Articolo 7
II-II, q. 122, aa. 2 sqq.; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 2, sol. 1
Se i precetti del decalogo siano convenientemente formulati
Sembra che i precetti del decalogo non siano convenientemente formulati [Es 20; Dt 5, 6 ss.]. Infatti:
1. I precetti affermativi ordinano agli atti delle virtù, mentre quelli negativi ritraggono dagli atti peccaminosi. Ma le virtù e i peccati si contrappongono in qualsiasi materia. Quindi in qualsiasi materia che è oggetto del decalogo ci doveva essere un precetto affermativo e un precetto negativo. Quindi non è giusto formulare alcuni precetti come affermativi e altri come negativi.
2. S. Isidoro [Etym. 2, 10; 5, 3] afferma che «qualsiasi legge è stabilita razionalmente ». Ora, tutti i precetti del decalogo appartengono alla legge divina.
Quindi in tutti doveva essere indicata la ragione, e non soltanto nel primo e nel terzo.
3. Con l'osservanza dei precetti si meritano dei premi da Dio. Ma le promesse divine riguardano i premi dei precetti. Perciò si doveva indicare una promessa in ogni precetto, e non soltanto nel primo e nel quarto.
4. La legge antica è detta «legge del timore» perché induce all'osservanza dei precetti con la minaccia del castigo. Ma i precetti del decalogo appartengono tutti alla legge antica. Quindi si doveva aggiungere in tutti la minaccia di un castigo, e non soltanto nel primo e nel secondo.

5. Si devono conservare nella memoria tutti i precetti del Signore; si legge infatti nei Proverbi [3, 3]: «Scrivili sulla tavola del tuo cuore». Perciò non è giusto che si accenni alla memoria soltanto nel terzo comandamento. Quindi i precetti del decalogo non sono ben formulati.
In contrario: Sta scritto [Sap 11, 20]: «Tu hai tutto disposto con misura, calcolo e peso». Quindi a maggior ragione [il Signore] dovette seguire un giusto criterio nel formulare la sua legge.
Dimostrazione: Nei precetti della legge divina è racchiusa la massima sapienza: si legge infatti nel Deuteronomio [4, 6]: «Questa sarà la vostra saggezza agli occhi dei popoli». Ora, è proprio del sapiente disporre tutto nel modo e nell'ordine dovuto. Perciò deve ritenersi evidente che i precetti della legge sono redatti nel debito modo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione di una cosa implica sempre la negazione del contrario, ma non sempre la negazione di uno dei contrari comporta l'affermazione dell'altro. È logico dire, p. es.: «Se una cosa è bianca, non è nera», ma non è logico dire: «Una cosa non è nera, dunque è bianca »: poiché la negazione è più estesa dell'affermazione
Quindi secondo il primo dettato della ragione i precetti negativi, che proibiscono di fare un torto, si estendono a un maggior numero di persone che non quei precetti che impongono il dovere di prestare onore o servizio a qualcuno. Ora, tra le cose che la ragione naturale detta immediatamente c'è l'idea che uno è tenuto a prestare dei servizi e degli onori a coloro da cui è stato beneficato, se non li ha ancora ricompensati. D'altra parte i soggetti che nessuno potrà mai ricompensare adeguatamente per i benefici ricevuti sono due, cioè Dio e il proprio padre, come nota Aristotele [Ethic. 8, 14]. E così sono due soltanto i precetti affermativi: quello che comanda di onorare i genitori e quello riguardante la santificazione del sabato in ricordo dei benefici divini.
2. I precetti esclusivamente morali implicano una ragione evidente: quindi non era necessario aggiungervi delle ragioni. In alcuni precetti però si aggiungono delle determinazioni cerimoniali, o legali: nel primo, p. es., si aggiunge: «Non ti fare idolo alcuno», e nel terzo si determina il giorno del sabato. Perciò in questi casi era necessario dare una ragione.
3. Per lo più gli uomini cercano un'utilità nei loro atti. Era quindi necessario aggiungere la promessa di un premio in quei precetti dai quali pareva non dovesse seguire alcuna utilità, o che parevano impedire dei vantaggi. Essendo i genitori, p. es., già in declino, da essi non si attendono vantaggi. Al precetto quindi che impone di onorarli si aggiunge una promessa. E si fa lo stesso per il precetto che proibisce l'idolatria: poiché ciò pareva impedire l'apparente vantaggio che gli uomini credono di conseguire patteggiando col demonio.
4. Come nota Aristotele [Ethic. 10, 9], i castighi sono necessari specialmente contro chi è incline al male. Perciò la minaccia dei castighi è aggiunta a quei soli precetti in cui si riscontrava una [particolare] inclinazione al male. Ora, gli uomini erano particolarmente inclini all'idolatria, per l'universale consuetudine delle nazioni. E così pure erano inclini allo spergiuro, data la frequenza dei giuramenti. Quindi solo nei primi due precetti si aggiunge una minaccia.
5. Il precetto relativo al sabato fu posto per commemorare un beneficio passato.

Per questo in esso si accenna espressamente alla memoria. - Oppure si potrebbe rispondere che al precetto del sabato è annessa una determinazione che esula dalla legge naturale, per cui tale precetto aveva bisogno di una speciale ammonizione.

Articolo 8

Supra, q. 94, a. 5, ad 2; II-II, q. 104, a. 5, ad 2; In 1 Sent., d. 47, q. 1, a. 4; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 4;
De Malo, q. 3, a. 1, ad 17; q. 15, a. 1, ad 8

Se si possa dispensare dai precetti del decalogo

Sembra che non si possa dispensare dai precetti del decalogo. Infatti:

1. I precetti del decalogo sono di diritto naturale. Ma ciò che è giusto per natura in certi casi può non essere tale, ed è mutabile come la natura umana, secondo il Filosofo [Ethic. 5, 7]. Ora, le deficienze della legge nei casi particolari sono motivo di dispensa, come sopra [q. 96, a. 6; q. 97, a. 4] si è detto. Quindi si può dispensare dai precetti del decalogo.
2. Dio sta alla legge divina come l'uomo sta alla legge umana. Ora, l'uomo può dispensare nei precetti di una legge umana. Quindi Dio può dispensare nei precetti del decalogo, che sono di istituzione divina. Ma i prelati fanno qui in terra le veci di Dio; scrive infatti l'Apostolo [2 Cor 2, 10]: «Perché se io vi ho perdonato, l'ho fatto per voi in persona di Cristo». Perciò anche i prelati possono dispensare nei precetti del decalogo.
3. Tra i precetti del decalogo c'è la proibizione dell'omicidio. Ma sembra che gli uomini possano dispensare da questo precetto: quando cioè secondo le leggi umane si uccidono lecitamente i malfattori, o i nemici. Quindi i precetti del decalogo sono dispensabili.
4. L'osservanza del sabato si trova tra i precetti del decalogo. Ma a tale precetto fu applicata la dispensa, poiché si legge [1 Mac 2, 41]: «Presero in quel giorno questa decisione: "Noi combatteremo contro chiunque venga a darci battaglia"». Perciò i precetti del decalogo sono dispensabili.

In contrario: Alcuni vengono rimproverati dal profeta Isaia [24, 5] perché «hanno disobbedito al decreto, hanno infranto l'alleanza eterna»: e ciò va inteso principalmente dei precetti del decalogo. Quindi i precetti del decalogo non ammettono dispensa.

Dimostrazione: Come si è visto [q. 96, a. 6; q. 97, a. 4], la dispensa di una legge è doverosa quando capita un caso particolare in cui l'osservanza letterale verrebbe a contrastare con l'intenzione del legislatore. Ora, l'intenzione di qualsiasi legislatore è ordinata in primo luogo e principalmente al bene comune, e in secondo luogo al buon ordine della giustizia e dell'onestà, nel quale va conservato o perseguito il bene comune.

Se quindi si danno dei precetti che implicano la conservazione stessa del bene comune, oppure l'ordine stesso della giustizia e dell'onestà, tali precetti contengono l'intenzione stessa del legislatore: quindi non ammettono dispensa. Se in una società, p. es., si stabilisse questa legge, che nessuno ha la facoltà di distruggere lo stato, di consegnare la città al nemico o di fare del male e delle ingiustizie, tali norme sarebbero indispensabili. Se invece a sostegno di tali

norme venissero emanati altri precetti che determinassero delle modalità speciali, questi ammetterebbero dispensa: poiché la loro omissione in certi casi non comprometterebbe le norme primarie che contengono l'intenzione del legislatore. Se in una città, ad es., si stabilisse, per salvare lo stato, che gli uomini stiano a turno di sentinella in ogni quartiere per custodire la città assediata, si potrebbe dispensare qualcuno da questo precetto per un maggiore vantaggio.

Ora, i precetti del decalogo racchiudono l'intenzione stessa del legislatore, cioè di Dio. Infatti i precetti della prima tavola, che ordinano a Dio, contengono l'ordine stesso al bene comune e finale, che è Dio stesso, e i precetti della seconda tavola contengono l'ordine della giustizia da osservarsi tra gli uomini, così che non si faccia torto ad alcuno e si renda a ciascuno ciò che gli è dovuto: in questo senso infatti sono da intendersi i precetti del decalogo. Quindi i precetti del decalogo non ammettono alcuna dispensa.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo non parla di quella giustizia naturale che contiene l'ordine essenziale della giustizia: infatti non potrà mai venir meno il principio che «la giustizia va osservata». Parla invece di modi determinati di osservare la giustizia che in certi casi non reggono.

2. Come dice l'Apostolo [2 Tm 2, 13]: «Dio rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso». Ora, Dio rinnegherebbe se stesso se togliesse l'ordine della sua giustizia, essendo egli la stessa giustizia. Perciò Dio non può dispensare un uomo dal rispettare il debito ordine verso Dio stesso, oppure dalla sottomissione all'ordine della sua giustizia, anche rispetto ai doveri reciproci degli uomini tra loro.

3. L'uccisione di un uomo è proibita nel decalogo in quanto è ingiusta: è così infatti che questo precetto contiene l'ordine essenziale della giustizia. Perciò la legge umana non può mai concedere che sia lecito uccidere un uomo senza un motivo giusto. Ma uccidere i malfattori o i nemici della patria non è un'ingiustizia. Quindi non è contro il decalogo: e neppure si identifica con l'omicidio che il decalogo proibisce, come spiega S. Agostino [De lib. arb. 1, 4]. – E allo stesso modo quando si toglie a uno ciò che gli apparteneva, se è giusto che egli lo perda non abbiamo né il furto né la rapina proibiti dal decalogo. Perciò quando i figli d'Israele, per comando di Dio, portarono via le spoglie degli egiziani [Es 12, 35 ss.] non ci fu un furto: poiché per un giudizio di Dio ciò era loro dovuto. – E così pure quando Abramo acconsentì a uccidere suo figlio [Gen 22] non acconsentì a un omicidio: poiché era giusto ucciderlo per un comando di Dio, che è il padrone della vita e della morte. È lui infatti che infligge la pena di morte a tutti gli uomini, giusti o iniqui, per il peccato originale: e se l'uomo, autorizzato da Dio, si fa esecutore di questa sentenza non è un omicida, come non lo è Dio stesso. – E quando Osea si accostò a una sposa fornicatrice, o a una donna adultera [1, 2 ss.], non fu né adultero né fornicatore: poiché si accostò a una donna che era sua per comando di Dio, che è l'istitutore del matrimonio.

Quindi i precetti del decalogo sono immutabili rispetto all'ordine della giustizia che racchiudono. Rispetto però alla determinata applicazione ai singoli atti, cioè rispetto al determinare se questo sia o non sia un omicidio, un furto o un adulterio,

ci possono essere delle mutazioni: e in certi casi si richiede l'autorità stessa di Dio, in quelle cose cioè che Dio stesso ha istituito, come nel matrimonio e in altre cose del genere; in altri casi invece basta l'autorità umana, in quelle cose cioè che sono affidate alla giurisdizione degli uomini. Infatti qui gli uomini fanno le veci di Dio, sebbene non in tutti i casi.

4. La decisione ricordata fu un'interpretazione del precetto più che una dispensa. Infatti non si deve pensare che violi il sabato chi compie un'opera necessaria alla salvezza dell'uomo, come il Signore insegna nel Vangelo [Mt 12, 3 ss.].

Articolo 9

Supra, q. 96, a. 3, ad 2; II-II, q. 44, a. 4, ad 1; In 2 Sent., d. 28, q. 1, a. 3; In 4 Sent., d. 15, q. 3, a. 4, sol. 1, ad 3

Se ricada sotto il precetto il modo virtuoso di adempierlo

Sembra che ricada sotto il precetto il modo virtuoso di adempierlo. Infatti:

1. Si ha il modo virtuoso di agire quando uno compie con giustizia le cose giuste, con fortezza quelle forti, e così via. Ora, nel Deuteronomio [16, 20] si legge: «Compirai con giustizia quanto è giusto». Quindi il modo virtuoso ricade sotto il precetto.

2. La cosa che più ricade sotto il precetto è ciò a cui mira l'intenzione del legislatore. Ora, secondo Aristotele [Ethic. 2, 1], l'intenzione principale del legislatore è di rendere gli uomini virtuosi. D'altra parte a chi è virtuoso spetta di agire virtuosamente. Perciò la maniera virtuosa di agire è di precetto.

3. La maniera virtuosa dell'atto consiste propriamente nel compierlo volontariamente e con gioia. Ora, ciò ricade sotto il precetto della legge divina, poiché si legge nei Salmi [99, 2]: «Servite il Signore nella gioia», e in S. Paolo [2 Cor 9, 7]: «Non con tristezza né per forza, perché Dio ama chi dona con gioia». E la Glossa [ord. di Agost.] aggiunge: «Tutto ciò che fai di bene, compilo con gioia, e allora lo compirai bene; se invece lo fai con tristezza, esso viene fatto da te, ma non sei tu che lo fai». Quindi il modo virtuoso ricade sotto il precetto.

In contrario: Aristotele [Ethic. 2, 4; 5, 8] dimostra che nessuno può agire come agisce una persona virtuosa senza avere l'abito della virtù. D'altra parte chi trasgredisce un precetto merita un castigo. Perciò ne seguirebbe che chi non ha l'abito della virtù meriterebbe un castigo nel fare qualsiasi cosa. Ma ciò è contro l'intenzione della legge, la quale tende a portare l'uomo alla virtù abituandolo alle opere buone. Quindi non ricade sotto il precetto il modo virtuoso di adempierlo.

Dimostrazione: Il precetto della legge ha forza coattiva, come si è visto [q. 90, a. 3, ad 2]. Ricade dunque direttamente sotto il precetto della legge ciò a cui la legge costringe. Ma la costrizione della legge si attua col timore della pena, come nota Aristotele [Ethic. 10, 9]: infatti ricade propriamente sotto il precetto quanto la legge colpisce con una pena. Tuttavia nello stabilire la pena la legge divina e quella umana non si trovano nelle stesse condizioni. Infatti una legge non può infliggere una pena se non per le cose di cui il legislatore ha modo di giudicare: poiché la legge punisce in base a un giudizio. Ora l'uomo, latore della legge umana, è in grado di giudicare solo gli atti

esterni: poiché, come dice la Scrittura [1 Sam 16, 7], «l'uomo guarda l'apparenza ». Dio invece, latore della legge divina, giudica dei moti interiori della volontà, secondo l'espressione del Salmo [7, 10]: «Dio prova mente e cuore».
In base a ciò si deve dunque concludere che la maniera virtuosa [dell'agire umano] sotto un certo aspetto interessa sia la legge umana che quella divina; sotto un altro aspetto invece interessa la legge divina, ma non quella umana; sotto un terzo aspetto infine non interessa né quella umana né quella divina.
Infatti la maniera virtuosa di un atto implica, secondo Aristotele [Ethic. 2, 4], tre elementi. Primo, che uno agisca «scientemente». E ciò interessa sia la legge divina che quella umana. Chi infatti agisce per ignoranza compie un'azione umana solo per accidens. Perciò sia la legge umana che quella divina tengono conto dell'ignoranza nel punire o nello scusare un atto.
Il secondo elemento dell'atto virtuoso è invece che uno agisca «volontariamente », ossia «deliberatamente per un dato scopo»: il che implica due moti interiori di cui abbiamo già parlato [qq. 8; 12], cioè la volizione e l'intenzione. Ora, la legge umana non è in grado di giudicare di essi, ma lo è solo la legge divina. Infatti la legge umana non punisce chi vuole uccidere e non uccide, mentre lo punisce la legge divina, come sta scritto [Mt 5, 22]: «Chiunque si adira con il proprio fratello sarà sottoposto a giudizio».
Il terzo elemento infine è che uno «agisca e si comporti con fermezza».
E questa fermezza è propria dell'abito, in quanto uno agisce grazie all'abito che in lui è radicato. E sotto questo aspetto la maniera virtuosa dell'atto non ricade sotto il precetto né della legge divina né della legge umana: infatti non è punito né dalla legge divina né da quella umana, come trasgressore del precetto, chi rende ai genitori l'onore dovuto senza avere l'abito della pietà.
Analisi delle obiezioni: 1. Il modo di compiere gli atti di giustizia che ricade sotto il precetto è il compimento di una cosa secondo l'ordine del diritto, e non il suo compimento in forza dell'abito della giustizia.
2. L'intenzione del legislatore ha di mira due cose. La prima, a cui vuole indurre mediante i precetti della legge, è la virtù. La seconda invece è l'oggetto su cui intende dare il precetto: e questo è il mezzo per condurre o predisporre alla virtù, ossia l'atto della virtù. Infatti il fine del precetto non si identifica con la materia su cui il precetto viene dato: come anche nelle altre cose non si identificano mai il fine e il mezzo ad esso ordinato.
3. Compiere senza tristezza l'atto virtuoso ricade sotto il precetto della legge divina: poiché chi lo compie con tristezza non lo compie volentieri.
Compierlo invece con gioia, ossia con letizia e ilarità, in qualche modo ricade sotto il precetto – in quanto cioè la gioia, che ha la sua causa nell'amore, deriva dall'amore di Dio e del prossimo, amore che è di precetto –, ma in qualche modo non vi ricade: cioè non ricade sotto il precetto la gioia che accompagna l'abito; poiché secondo il Filosofo [Ethic. 2, 3] «il piacere è il segno dell'abito già generato». Infatti un atto può essere gradito e piacevole o per il fine, o perché concorda con l'abito.

Articolo 10
In 3 Sent., d. 36, q. 1, a. 6; De Verit., q. 23, a. 7, ad 8; q. 24, a. 12, ad 16; De Malo, q. 2, a. 5, ad 7

Se ricada sotto il precetto l'adempierlo
secondo il modo della carità

Sembra che ricada sotto il precetto l'adempierlo secondo il modo della carità. Infatti:

1. Sta scritto [Mt 19, 17]: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti »; il che dimostra che l'osservanza dei comandamenti basta a introdurre nella vita. Però le opere buone non bastano a introdurre nella vita se non emanano dalla carità, poiché S. Paolo [1 Cor 13, 3] afferma: «Se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, non sono nulla». Quindi il modo della carità ricade sotto il precetto.

2. È proprio della carità compiere ogni cosa per Dio. Ma questo è di precetto, poiché l'Apostolo [1 Cor 10, 31] scrive: «Fate tutto per la gloria di Dio». Quindi ricade sotto il precetto l'adempierlo secondo il modo della carità.

3. Se il modo della carità non ricadesse sotto il precetto, uno potrebbe adempiere i precetti della legge senza avere la carità. Ma ciò che si può fare senza la carità si può fare senza la grazia, che è sempre connessa con la carità. Quindi uno potrebbe adempiere i precetti della legge senza la grazia. Ma questo è uno degli errori di Pelagio, come dimostra S. Agostino [De haeres. 88]. Perciò ricade sotto il precetto il suo adempimento secondo il modo della carità.

In contrario: Chi non osserva un precetto pecca mortalmente. Se quindi ricadesse sotto il precetto il modo di adempierlo secondo la carità ne seguirebbe che, nel fare qualsiasi cosa, chi non è mosso dalla carità commetterebbe peccato mortale. Ora, chi non ha la carità non è mosso dalla carità nell'operare. Quindi ne seguirebbe che quanti sono privi della carità peccherebbero mortalmente in tutto ciò che fanno, anche nell'ordine del bene. Il che è inammissibile.

Dimostrazione: Su questo argomento ci furono due opinioni contrarie. Alcuni infatti affermarono che il modo della carità ricade puramente e semplicemente sotto il precetto. E l'osservanza di tale precetto non risulterebbe impossibile per chi non ha la carità, poiché costui potrebbe predisporsi all'infusione della carità da parte di Dio. E neppure peccherebbe mortalmente nel compiere il bene senza la carità: poiché il precetto che comanda di agire mossi dalla carità è un precetto affermativo, e quindi non obbliga sempre, ma solo quando uno possiede la carità. – Altri invece hanno negato che il modo della carità ricada in qualche modo sotto il precetto.

Ora, sia gli uni che gli altri hanno detto qualcosa di vero. Infatti l'atto della carità può essere considerato sotto due aspetti. Primo, come atto a sé stante: e in questo senso ricade sotto il precetto della legge che direttamente lo riguarda: «Amerai il Signore tuo Dio», «Amerai il tuo prossimo» [Dt 6, 5; Lv 19, 18].

E stando a ciò hanno ragione i primi. Infatti non è impossibile osservare il precetto della carità: poiché l'uomo può sempre disporsi ad averla, e quando la possiede può farne uso.

Secondo, un atto di carità può essere considerato come modo o formalità degli atti delle altre virtù, essendo tutti questi atti ordinati alla carità, che è il «fine del precetto», come dice S. Paolo [1 Tm 1, 5]: sopra [q. 21, a. 1, ad 3; a. 4, ad 3] infatti abbiamo spiegato che l'intenzione del fine costituisce una

formalità dell'atto ordinato al fine. E in questo senso è vero quanto hanno insegnato i secondi, cioè che la formalità propria della carità non ricade sotto il precetto: il che significa che nel precetto: «Onora il padre» non è incluso l'obbligo di onorarlo mossi dalla carità, ma solo quello di onorare il padre. E così chi onora il padre senza avere la carità non trasgredisce questo precetto; sebbene trasgredisca il precetto della carità, e meriti perciò un castigo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore non disse: «Se vuoi entrare nella vita osserva un comandamento», ma «tutti i comandamenti». E tra questi c'è anche quello dell'amore di Dio e del prossimo.
2. Ricade sotto il comandamento della carità che si ami Dio con tutto il cuore, e ciò impone di riferire tutte le cose a Dio. Quindi uno non può adempiere il precetto della carità se non riferisce tutto a Dio. E così chi onora i genitori è tenuto a farlo mosso dalla carità non in forza del precetto: «Onora il padre e la madre», ma in forza di quell'altro comandamento: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore» [Dt 6, 5]. Trattandosi però di due precetti affermativi, che non obbligano continuativamente, essi possono obbligare in tempi distinti. E così può capitare che uno osservi il precetto di onorare i genitori senza per questo trasgredire [per omissione] il precetto di compiere tutto secondo il modo della carità.
3. L'uomo non può osservare tutti i precetti della legge senza osservare il precetto della carità, il che è impossibile senza la grazia. È quindi impossibile quanto diceva Pelagio, che cioè l'uomo può osservare la legge senza la grazia.

Articolo 11
Supra, a. 3
Se sia giusto distinguere altri precetti morali della legge oltre al decalogo
Sembra che non sia conveniente distinguere altri precetti morali della legge oltre al decalogo. Infatti:
1. Il Signore [Mt 22, 40] insegna che dai due comandamenti della carità dipende tutta la legge e i profeti. Ma questi due precetti vengono spiegati dai dieci precetti del decalogo. Quindi non è necessario che vi siano altri precetti morali.
2. I precetti morali, come si è visto [q. 99, aa. 3 ss.], sono distinti da quelli giudiziali e cerimoniali. Ma le determinazioni dei precetti morali più universali appartengono ai precetti giudiziali e cerimoniali; e d'altra parte i precetti universali sono inclusi nel decalogo, o sono da esso presupposti. Quindi non era necessario dare altri precetti morali oltre al decalogo.
3. I precetti morali riguardano, come si è detto [a. 2], gli atti di tutte le virtù. Se quindi nella legge si danno, oltre al decalogo, dei precetti morali riguardanti la religione, la liberalità, la misericordia e la castità, non dovevano mancare dei precetti riguardanti le altre virtù, cioè la fortezza, la sobrietà, ecc. Invece questi mancano. Quindi non sono ben descritti nella legge gli altri precetti morali fuori del decalogo.
In contrario: Nei Salmi [18, 8] si afferma: «La legge del Signore è perfetta, rinfranca l'anima». Ora, l'uomo si perfeziona e la sua anima si rinfranca

anche mediante le altre norme morali aggiunte al decalogo. Quindi spetta alla legge prescrivere anche altri precetti morali.

Dimostrazione: Come si è notato sopra [q. 99, aa. 3 ss.], i precetti giudiziali e cerimoniali hanno forza solo in base alla loro istituzione: prima infatti si potevano fare le cose in una maniera o nell'altra. Invece i precetti morali hanno vigore in base al dettame stesso della ragione naturale, anche se non vengono mai sanciti dalla legge. Ed essi sono di tre categorie. Alcuni sono evidentissimi, e quindi non hanno bisogno di essere enunciati: come i precetti dell'amore di Dio e del prossimo, di cui sopra [a. 3; a. 4, ad 1] si è detto che sono come il fine dei precetti; perciò nei loro riguardi nessuno può sbagliarsi nel giudicare.

Altri invece sono più determinati, ma hanno una motivazione che qualsiasi persona, anche del volgo, può scorgere subito con facilità. Tuttavia essi hanno bisogno di essere enunciati, perché in alcuni casi può capitare un pervertimento dell'umano giudizio: e questi sono i precetti del decalogo. Ce ne sono infine altri la cui ragione non è perspicua per tutti, ma solo per i sapienti: e questi sono i precetti morali aggiunti al decalogo, e che Dio comunicò al popolo per mezzo di Mosè e di Aronne.

Essendo però le nozioni evidenti come altrettanti princìpi per la conoscenza di quanto non è evidente, questi precetti morali aggiunti si riallacciano ai comandamenti del decalogo come altrettanti corollari. Infatti nel primo comandamento del decalogo si proibisce il culto degli altri dèi: ad esso dunque si aggiungono altri precetti che proibiscono quanto era ordinato al culto degli idoli [Dt 18, 10 s.]: «Non si trovi in mezzo a te chi immola, facendoli passare per il fuoco, il suo figlio o la sua figlia; né chi esercita la divinazione, o il sortilegio, o l'augurio, o la magia, né chi consulti gli spiriti o gli indovini, né chi interroghi i morti». – Il secondo comandamento invece proibisce lo spergiuro. Ma vi si aggiunge la proibizione della bestemmia [Lv 24, 15 s.] e la proibizione di false dottrine [Dt 13]. – Al terzo comandamento sono poi aggiunte tutte le norme cerimoniali. – Al quarto, relativo ai doveri verso i genitori, viene aggiunto il comandamento di rispettare i vecchi [Lv 19, 32]: «Alzati davanti a chi ha i capelli bianchi, onora la persona del vecchio», e in genere tutti i precetti che raccomandano sia il rispetto verso i superiori che la beneficenza verso gli uguali o gli inferiori.

Al quinto comandamento, che proibisce l'omicidio, si aggiunge la proibizione dell'odio e di qualsiasi violenza contro il prossimo [Lv 19, 16]: «Non coopererai alla morte del tuo prossimo»; e così pure la proibizione dell'odio fraterno [ib., v. 17]: «Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello». – Al sesto comandamento, che proibisce l'adulterio, sono aggiunti quelli che proibiscono il meretricio [Dt 23, 18]: «Non vi sarà meretrice tra le figlie di Israele, né alcun uomo dedito alla prostituzione sacra tra i figli d'Israele», e i vizi contro natura [Lv 18, 22 ss.]: «Non avrai relazioni con un uomo come se fosse una donna; non ti abbrutirai con alcuna bestia». – Al settimo comandamento, che proibisce il furto, si aggiunge la proibizione dell'usura [Dt 23, 20]: «Non farai a un tuo fratello prestiti a interesse»; la proibizione della frode [Dt 25, 13]: «Non avrai nel tuo sacco due pesi diversi», e in generale tutti i

precetti che proibiscono la calunnia e la rapina. - All'ottavo comandamento, che proibisce la falsa testimonianza, si aggiunge la proibizione del falso giudizio [Es 23, 2]: «Non seguirai la maggioranza per agire male (...) e per falsare la giustizia», la proibizione della menzogna [ib., v. 7]: «Ti terrai lontano da parola menzognera» e della maldicenza [Lv 19, 16]: «Non essere denigratore e mormoratore in mezzo al popolo». - Agli altri due precetti infine non si fanno delle aggiunte poiché essi proibiscono in generale tutti i cattivi desideri.
Analisi delle obiezioni: 1. I dieci comandamenti sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo secondo una ragione evidente di debito, mentre gli altri precetti lo sono secondo una ragione più nascosta.
2. I precetti cerimoniali e giudiziali determinano i precetti del decalogo in forza della loro istituzione, e non in forza dell'istinto di natura, come invece i precetti morali complementari.
3. I precetti della legge sono ordinati, come si è detto [q. 90, a. 2], al bene comune. Poiché dunque le virtù sociali riguardano direttamente il bene comune, e così pure la castità, in quanto l'atto della generazione è ordinato al bene comune della specie, ne segue che tali virtù sono oggetto diretto sia dei comandamenti del decalogo che di quelli complementari. Tuttavia non manca per gli atti di fortezza un precetto che i sacerdoti a nome dei capitani dovevano ripetere esortando alla battaglia affrontata per il bene comune [Dt 20, 3]: «Non temete, non vi smarrite». E così anche la proibizione degli atti di gola è affidata all'ammonizione paterna, essendo in contrasto col bene domestico: per cui la legge mette in bocca ai genitori questi lamenti [Dt 21, 20]: «Questo nostro figlio è testardo e ribelle; non vuole obbedire alla nostra voce, è uno sfrenato e un bevitore».

Articolo 12
Supra, q. 98, a. 1; In 3 Sent., d. 40, q. 1, a. 3; In Rom., c. 2, lect. 3; c. 3, lect. 2; In Gal., c. 2, lect. 4; c. 3, lect. 4
Se i precetti morali dell'antica legge potessero giustificare
Sembra che i precetti morali dell'antica legge potessero giustificare. Infatti:
1. L'Apostolo [Rm 2, 13] scrive: «Non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati ». Ma chi pratica la legge è precisamente chi ne adempie i precetti.
Quindi i precetti della legge adempiuti potevano giustificare.
2. Sta scritto [Lv 18, 5]: «Osserverete le mie leggi e le mie prescrizioni, mediante le quali, chiunque le metterà in pratica, vivrà». Ma la vita spirituale dell'uomo si attua mediante la giustizia. Perciò i precetti, se adempiuti, davano la giustificazione.
3. La legge divina è più efficace di quella umana. Eppure la legge umana giustifica: infatti nell'adempimento dei precetti della legge si ha un tipo particolare di giustizia. A maggior ragione quindi giustificavano i precetti della legge [divina].
In contrario: L'Apostolo [2 Cor 3, 6] insegna: «La lettera uccide». E ciò va inteso, secondo S. Agostino [De spir. et litt. 14], anche dei precetti morali.
Quindi i precetti morali non davano la giustificazione.

Dimostrazione: Come l'aggettivo sano, in senso proprio e primario, si applica all'animale che ha la sanità, e secondariamente alle cose che ne sono un segno, o che la conservano, così il termine giustificazione in senso proprio e primario si dice dell'attuazione della giustizia, mentre in senso derivato e improprio si applica alle figurazioni della giustizia, o alle predisposizioni ad essa. Ora, che i precetti della legge giustificassero in questi ultimi due sensi è cosa evidente: poiché essi disponevano gli uomini alla grazia giustificante di Cristo, che inoltre simboleggiavano; infatti, secondo S. Agostino [Contra Faustum 22, 24], «la vita stessa di quel popolo era profetica, e figurativa di Cristo».

Se invece parliamo della giustificazione propriamente detta, allora si deve notare che la giustizia può essere presa in quanto è in abito o in quanto è in atto, e quindi la giustificazione può essere di due tipi: abituale o attuale. La prima rende l'uomo giusto con l'acquisto dell'abito della giustizia. La seconda invece lo rende giusto mediante il compimento di opere di giustizia: e in questo senso la giustificazione non è altro che l'esecuzione di ciò che è giusto. Ora la giustizia, come le altre virtù, può essere acquisita e infusa, secondo le spiegazioni date [q. 63, a. 4]: quella acquisita è causata dalle opere, mentre quella infusa è causata da Dio stesso mediante la grazia.

E questa è la vera giustizia, di cui ora parliamo, in base alla quale uno è giusto davanti a Dio, come accenna quel testo di S. Paolo [Rm 4, 2]:
«Se Abramo è stato giustificato per le opere, certo ha di che gloriarsi, ma non davanti a Dio». Questa giustizia dunque non poteva essere causata dai precetti morali, che riguardano gli atti umani. E così i precetti morali non potevano giustificare causando la giustizia.

Se invece col termine giustificazione intendiamo l'esecuzione di cose giuste, allora tutti i precetti della legge giustificavano; però in modo diverso. Infatti i precetti cerimoniali in quanto indirizzati in generale al culto di Dio contenevano per se stessi un elemento di giustizia, mentre non ne contenevano in quanto precetti particolari se non in base alla determinazione della legge divina. Perciò di questi precetti si dice che giustificavano solo per la devozione e l'obbedienza di chi li compiva. - Invece i precetti morali e giudiziali contenevano per se stessi quanto era giusto, sia in generale che in particolare. I precetti morali però contenevano quanto è giusto oggettivamente secondo la giustizia generale, che secondo Aristotele [Ethic. 5, 1] è «qualsiasi virtù», mentre i precetti giudiziali riguardavano la giustizia speciale, relativa ai contratti che legano gli uomini tra loro.

Analisi delle obiezioni: 1. Qui l'Apostolo per giustificazione intende l'attuazione di ciò che è giusto.

2. Si dice che chi osservava i comandamenti della legge viveva mediante essi nel senso che non incorreva nella pena di morte, che la legge infliggeva ai trasgressori. E in questo senso il testo è citato da S. Paolo [Gal 3, 12].

3. I precetti della legge umana giustificano mediante una giustizia acquisita; ma qui non si parla di questa, bensì della giustizia che è davanti a Dio.

Quaestio 101

Prooemium

[37951] Iª-IIae q. 101 pr. Consequenter considerandum est de praeceptis caeremonialibus. Et primo, de ipsis secundum se; secundo, de causa eorum; tertio, de duratione ipsorum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quae sit ratio praeceptorum caeremonialium. Secundo, utrum sint figuralia. Tertio, utrum debuerint esse multa. Quarto, de distinctione ipsorum.

ARGOMENTO 101
I PRECETTI CERIMONIALI IN SE STESSI
Passiamo ora a trattare dei precetti cerimoniali. Primo, dei precetti in se stessi; secondo, delle loro cause [q. 102]; terzo, della loro durata [q. 103].
Sul primo tema esamineremo quattro argomenti: 1. Quale sia la ragione specifica dei precetti cerimoniali; 2. Se siano precetti figurali; 3. Se dovevano essere molteplici; 4. La loro divisione.

Articolo 1
Supra, q. 99, a. 3; infra, q. 104, a. 1
Se la ragione specifica dei precetti cerimoniali consista nel fatto che sono ordinati al culto di Dio
Sembra che la ragione specifica dei precetti cerimoniali non consista nel fatto che sono ordinati al culto di Dio. Infatti:
1. Nell'antica legge vengono date agli ebrei delle norme sull'astensione da certi cibi [Lv 11], e da certe vesti, come in quel passo [Lv 19, 19]: «Non porterai una veste tessuta di due diverse materie», e in quell'altro [Nm 15, 38]: «Si facciano fiocchi agli angoli delle loro vesti». Ma questi non sono precetti morali: poiché non rimangono nella nuova legge. E neppure sono precetti giudiziali: poiché non riguardano i giudizi da farsi tra gli uomini. Dunque sono precetti cerimoniali. Ma essi non sembrano appartenere in alcun modo al culto di Dio. Quindi la ragione specifica dei precetti cerimoniali non consiste nel fatto che sono ordinati al culto di Dio.
2. Alcuni pensano che i precetti cerimoniali siano quelli che appartengono alle solennità: facendoli derivare dai ceri che vengono accesi per le feste. Ma al culto di Dio appartengono molte altre cose oltre alle solennità. Quindi questi precetti non si dicono cerimoniali perché riguardano il culto di Dio.
3. Secondo altri i precetti cerimoniali suonerebbero come norme o regole di salvezza: infatti chaire in greco significa salve. Ma tutti i precetti della legge sono regole di salvezza, e non soltanto quelli ordinati al culto di Dio. Perciò non sono cerimoniali soltanto le norme ordinate al culto di Dio.
4. Mosè Maimonide [Dux neutr. 3, 28] afferma che si dicono cerimoniali quei precetti la cui ragione non è manifesta. Ma molte cose riguardanti il culto di Dio hanno una ragione evidente: come l'osservanza del sabato, la celebrazione della Pasqua e della festa dei Tabernacoli, e molte altre cose la cui ragione è indicata nella legge. Quindi i precetti cerimoniali non sono quelli che riguardano il culto di Dio.
In contrario: Nell'Esodo [18, 19 s.] si legge: «Tratterai col popolo le cose che riguardano Dio, e mostrerai al popolo le cerimonie e il modo di onorarlo».

Dimostrazione: Come si è detto [q. 99, a. 4], i precetti cerimoniali determinano quelli morali in ordine a Dio nello stesso modo in cui i precetti giudiziali li determinano in ordine al prossimo. Ora, l'uomo è ordinato a Dio mediante il culto dovuto. Perciò si dicono propriamente cerimoniali quei precetti che riguardano il culto di Dio. - La spiegazione etimologica del termine l'abbiamo poi data sopra [ib., a. 3], quando abbiamo distinto i precetti cerimoniali dagli altri precetti.

Analisi delle obiezioni: 1. Spettano al culto di Dio non soltanto i sacrifici e altre cose del genere, ordinate immediatamente al culto, ma anche la debita preparazione degli adoratori di Dio a tale culto: poiché qui come altrove quanto prepara al fine rientra nella nozione del fine. Ora, le norme date nella legge sulle vesti e sui cibi degli adoratori di Dio, e su altre cose del genere, miravano a predisporre queste persone al culto del Signore: come anche coloro che sono al servizio del re fanno uso di speciali osservanze. Quindi ricadevano anch'esse tra i precetti cerimoniali.

2. Questa etimologia non sembra molto valida: specialmente se pensiamo che nella legge si parla poco dell'accensione di ceri per le solennità, dato che nel candelabro stesso venivano preparate delle lampade con olio d'oliva. Tuttavia si può dire che nelle solennità venivano osservate con più diligenza tutte le norme relative al culto di Dio, e in questo senso si possono includere nell'osservanza delle solennità tutti i precetti cerimoniali.

3. Neppure quest'altra etimologia sembra molto verosimile: infatti il termine cerimonia non è greco, ma latino. Tuttavia, siccome la salvezza dell'uomo dipende da Dio, si può dire che sono norme di salvezza quei precetti che ordinano l'uomo a Dio. Per cui si dicono cerimoniali quei precetti che riguardano il culto di Dio.

4. La spiegazione di Maimonide ha qualcosa di vero, non però in quanto i precetti cerimoniali debbano il loro nome all'oscurità della loro ragione, ma poiché questa oscurità ne è una conseguenza. Dato infatti che i precetti riguardanti il culto di Dio dovevano essere figurali, come vedremo [a. seg.], non potevano avere una ragione troppo evidente.

## Articolo 2

Infra, q. 103, a. 1, 3; q. 104, a. 2

### Se i precetti cerimoniali siano figurali

Sembra che i precetti cerimoniali non siano figurali. Infatti:

1. È compito di qualsiasi insegnante parlare in modo da farsi intendere con facilità, come nota S. Agostino [De doctr. christ. 4, cc. 8, 10]. E ciò sembra quanto mai necessario nel dare una legge: poiché i precetti della legge sono diretti al popolo. Perciò, come nota S. Isidoro [Etym. 2, 10; 5, 21], la legge deve essere chiara. Se quindi i precetti cerimoniali sono dati per figurare qualcosa, sembra che Mosè li abbia proposti in maniera poco conveniente, non dichiarando ciò che figuravano.

2. Le cose compiute per il culto di Dio devono avere il massimo decoro. Ora, compiere delle azioni per rappresentarne delle altre sa di teatro o di poesia: infatti una volta nei teatri si rappresentavano le gesta di altri personaggi con

le scene che vi si svolgevano. Perciò queste non sembrano cose da farsi per il culto di Dio. Ma le norme cerimoniali sono ordinate al culto di Dio. Quindi questi precetti non devono essere figurali.
3. Scrive S. Agostino [Enchir., cc. 3, 4] che «Dio è onorato soprattutto con la fede, la speranza e la carità». Ma i precetti riguardanti la fede, la speranza e la carità non sono figurabili. Quindi non devono esserlo neppure i precetti cerimoniali.
4. Il Signore ha detto [Gv 4, 24]: «Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità». Ma la figura non è la verità stessa: anzi, le due cose si contrappongono. Perciò i precetti cerimoniali, che riguardano il culto di Dio, non devono essere figurali.
In contrario: L'Apostolo [Col 2, 16 s.] parla in questi termini: «Nessuno vi condanni più in fatto di cibo e di bevanda, o riguardo a feste, a noviluni e a sabati: tutte cose queste che sono ombra delle future».
Dimostrazione: Si è già detto [q. prec.; q. 99, aa. 3, 4] che sono cerimoniali i precetti ordinati al culto di Dio. Ora, il culto di Dio è di due specie: interno ed esterno. Essendo infatti l'uomo composto di anima e di corpo, sia l'uno che l'altro componente deve essere applicato al culto di Dio: l'anima per onorarlo con il culto interno e il corpo per onorarlo con il culto esterno. Per cui nei Salmi [83, 3] si legge: «Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente». E come il corpo è ordinato a Dio mediante l'anima, così il culto esterno è ordinato a quello interno.
Ora, il culto interno consiste nell'unione intellettiva e affettiva dell'anima con Dio. Perciò gli atti esterni del culto hanno applicazioni diverse secondo i diversi gradi di unione intellettiva e affettiva dei fedeli con Dio.
Infatti nello stato della beatitudine futura l'intelletto umano vedrà la stessa verità divina nella sua essenza. Quindi allora il culto esterno non consisterà in qualche figura, ma solo nella lode di Dio che sgorga dalla conoscenza e dall'affetto interiore, secondo le espressioni di Isaia [51, 3]: «Giubilo e gioia saranno in essa, ringraziamenti e inni di lode».
Invece nello stato della vita presente non siamo in grado di vedere la verità divina in se stessa, ma è necessario che ci giunga un raggio di essa sotto qualche figura sensibile, come insegna Dionigi [De cael. hier. 1, 3]: però in maniera diversa secondo i vari stati della conoscenza umana. Infatti nell'antica legge né la verità divina si era manifestata in se stessa, né era stata ancora aperta la via per giungervi, come dice l'Apostolo [Eb 9, 8]. Perciò era necessario che il culto dell'antica legge non si limitasse a figurare la verità che in futuro doveva essere manifestata nella patria, ma che figurasse anche Cristo, il quale è la via che conduce alla verità della patria. Invece nello stato della legge nuova questa via è ormai rivelata. Per cui non è necessario prefigurarla come futura, ma solo rammentarla come cosa passata o presente; si deve invece prefigurare la verità futura della gloria, che ancora non è svelata. Per questo l'Apostolo [Eb 10, 1] ha scritto che «la legge ha solo un'ombra dei beni futuri, e non l'immagine stessa delle cose»: infatti l'ombra è meno dell'immagine; come per dire che l'immagine si riferisce alla legge nuova, l'ombra invece a quella antica.
Analisi delle obiezioni: 1. Le realtà divine vanno rivelate agli uomini

secondo la loro capacità: altrimenti si offrirebbe soltanto un motivo di inciampo, poiché essi disprezzerebbero ciò che non potrebbero capire. Era quindi più utile che i divini misteri venissero insegnati al popolo sotto il velo delle figure, in modo che venissero conosciuti almeno implicitamente, e si prestasse così onore a Dio mediante tali figure.
2. Come le espressioni poetiche non sono capite dalla ragione umana per la mancanza di verità che in esse si trova, così la ragione umana non può capire perfettamente neppure le realtà divine per l'eccesso della loro verità. Quindi in entrambi i casi si deve ricorrere alle figure sensibili.
3. In quel testo S. Agostino parla del culto interno; al quale però, come si è spiegato [nel corpo], va subordinato il culto esterno.
4. Lo stesso si dica per la quarta obiezioni: poiché con Cristo gli uomini furono iniziati pienamente al culto spirituale di Dio.

Articolo 3
In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 5, sol. 2, ad 2; In Rom., c. 5, lect. 6
Se i precetti cerimoniali dovessero essere molteplici
Sembra che i precetti cerimoniali non dovessero essere molteplici. Infatti:
1. I mezzi devono essere proporzionati al fine. Ma i precetti cerimoniali, come si è detto [aa. 1, 2], sono mezzi ordinati al culto di Dio e a raffigurare Cristo. Ora, secondo l'insegnamento di S. Paolo [1 Cor 8, 6], «unico è il Padre da cui tutto proviene; e unico è il Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose». Quindi i precetti cerimoniali non dovevano essere molteplici.
2. La molteplicità dei precetti cerimoniali era occasione di trasgressioni, come lascia capire S. Pietro [At 15, 10]: «Perché continuate a tentare Dio, imponendo sul collo dei discepoli un giogo che né i nostri padri né noi siamo stati in grado di portare?». Ma la trasgressione dei divini precetti si oppone alla salvezza umana. Siccome dunque qualsiasi legge deve giovare al bene degli uomini, come insegna S. Isidoro [Etym. 2, 10; 5, 3], sembra che non si dovessero dare molti precetti cerimoniali.
3. I precetti cerimoniali appartenevano al culto esterno e materiale di Dio, come si è spiegato [a. prec.]. Ma la legge doveva ridurre tale culto: poiché doveva ordinare a Cristo, che insegnò agli uomini ad adorare Dio «in spirito e verità» [cf. Gv 4, 23]. Quindi non si dovevano dare numerosi precetti cerimoniali.
In contrario: Si legge in Osea [8, 12]: «Ho scritto numerose leggi per lui»; e in Giobbe [11, 6]: «Per manifestarti i segreti della sapienza, e come sia molteplice la sua legge».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 96, a. 1], tutte le leggi sono date al popolo. Ma nel popolo ci sono due categorie di uomini: alcuni sono portati al male, e la legge ha il compito di tenerli a freno, come si è visto [q. 95, a. 1]; altri sono invece inclini al bene, o per natura o per abitudine, o più ancora per grazia: ed essi dal precetto della legge devono essere istruiti e indirizzati a una bontà superiore. Ora, per entrambe le categorie era giusto che nell'antica legge i precetti cerimoniali fossero molteplici. Infatti nel popolo ebreo alcuni erano inclini all'idolatria: era quindi necessario distorglierli da essa e richiamarli al culto di Dio con i precetti cerimoniali. E poiché gli uomini si

davano all'idolatria in molte maniere, era necessario istituire molte pratiche contrarie per reprimerla e imporre a costoro molti precetti, in modo che gravati dalle pratiche del culto di Dio non avessero tempo per attendere a quelle dell'idolatria.
E anche per quelli che erano disposti al bene era necessaria la molteplicità dei precetti cerimoniali. Sia perché la loro mente veniva riportata a Dio in maniere molteplici e con più assiduità. Sia anche perché il mistero di Cristo, prefigurato da queste cerimonie, doveva portare al mondo molteplici vantaggi, e su di lui molte erano le cose da considerare, e quindi da prefigurare con cerimonie molteplici.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando il mezzo è adeguato al raggiungimento del fine, ne basta uno per ogni fine: se una medicina sola, p. es., è sufficiente a dare la guarigione, non è necessario moltiplicare le medicine. Invece l'inefficacia e l'imperfezione dei mezzi ne impone la pluralità: come si somministrano molteplici rimedi all'infermo quando uno solo non basta a guarirlo.
Ora, le cerimonie dell'antica legge erano inadeguate sia a rappresentare il sovraeminente mistero di Cristo, sia a sottomettere le menti umane a Dio. Per cui l'Apostolo [Eb 7, 18] scrive: «Si ha l'abrogazione di un ordinamento precedente a causa della sua debolezza e inutilità: la legge infatti non ha portato nulla alla perfezione». Era quindi necessaria la molteplicità di tali cerimonie.
2. È proprio di un legislatore sapiente permettere trasgressioni più piccole per evitarne di più grandi. E così per prevenire l'idolatria, nonché la superbia che sarebbe nata nel cuore degli ebrei se questi avessero adempiuto tutti i precetti della legge, Dio non omise di istituire molteplici precetti cerimoniali, nonostante la facilità con la quale li avrebbero trasgrediti.
3. La legge antica ridusse sotto molti aspetti il culto materiale. Infatti stabilì che si offrissero sacrifici non in ogni luogo, e non da tutti, e altre cose ancora, per diminuire il culto esterno; come notò anche l'egiziano Mosè Maimonide [Dux neutr. 3, 32]. Tuttavia non era opportuno ridurre il culto esterno al punto di far sì che gli uomini si volgessero al culto dei demoni.

## Articolo 4

In Coloss., c. 2, lect. 4

### Se le cerimonie dell'antica legge siano ben divise in sacrifici, cose sacre, sacramenti e osservanze

Sembra che le cerimonie dell'antica legge non siano ben divise in sacrifici, cose sacre, sacramenti e osservanze. Infatti:
1. Le cerimonie dell'antica legge prefiguravano Cristo. Ma per questo bastavano i sacrifici, che prefiguravano il sacrificio con cui Cristo offrì se stesso «in sacrificio di soave odore», come dice S. Paolo [Ef 5, 2]. Perciò soltanto i sacrifici erano cerimoniali.
2. La legge antica era ordinata a quella nuova. Ma nella nuova legge il sacrificio dell'altare è anche sacramento. Perciò nell'antica legge i sacramenti non dovevano essere contraddistinti dai sacrifici.
3. Si dice sacro quanto è dedicato a Dio: per cui si parlava di consacrazione a Dio del tabernacolo e dei vasi relativi. Ora, tutto ciò che era di ordine cerimoniale

era ordinato al culto di Dio, come si è visto [a. 1]. Quindi tutto era sacro. Perciò non bisogna denominare sacra solo una parte delle realtà cerimoniali.
4. Le osservanze vengono da osservare. Ora, dovevano essere osservati tutti i precetti della legge, poiché sta scritto [Dt 8, 11]: «Guardati bene dal dimenticare il Signore tuo Dio, così da non osservare i suoi comandi, le sue norme e le sue cerimonie». Quindi le osservanze non devono essere inserite fra le cerimonie.
5. Tra le cerimonie rientrano anche le feste: poiché esse, come afferma S. Paolo [Col 2, 16 s.], erano ombra del futuro. E lo stesso vale per le oblazioni e per le offerte [cf. Eb 9, 9]. Ora, queste cose non sembra che rientrino in nessuna delle quattro indicate. Perciò questa divisione delle cerimonie non è adeguata.
In contrario: Nell'antica legge le singole cose ricordate sono chiamate cerimonie. Così infatti sta scritto per i sacrifici [Nm 15, 24]: «Offrirà un giovenco con la sua oblazione e la sua libazione, come le cerimonie prescrivono». E anche per il sacramento dell'ordine si legge [Lv 7, 35]: «Questa è l'unzione di Aronne e dei suoi figli nelle cerimonie». E sulle cose sacre si legge [Es 38, 21]: «Questi sono gli strumenti del tabernacolo della testimonianza nelle cerimonie dei leviti». E a proposito delle osservanze [1 Re 9, 6]: «Se vi allontanerete da me e non seguirete me, non osservando le cerimonie che vi ho imposto».

Dimostrazione: Come si è già detto [aa. 1, 2], i precetti cerimoniali sono ordinati al culto di Dio, nel quale si possono considerare: il culto stesso, gli adoratori e gli strumenti del culto. Ora, il culto consiste specialmente nei sacrifici, offerti in omaggio a Dio. – Gli strumenti del culto erano invece le cose sacre: il tabernacolo, gli arredi e altro del genere. – Riguardo agli adoratori poi si possono considerare due cose, cioè la loro iniziazione al culto divino, che avviene mediante una certa consacrazione, sia del popolo che dei ministri: e allora abbiamo i sacramenti. Oppure il loro particolare modo di vivere, che li distingue da quelli che non adorano Dio: e allora abbiamo le osservanze, p. es. a proposito dei cibi, delle vesti e di altre simili cose.
Analisi delle obiezioni: 1. I sacrifici dovevano essere offerti in determinati luoghi, e mediante uomini determinati: e tutto ciò rientrava nel culto di Dio. Come quindi i sacrifici prefiguravano il Cristo immolato, così i sacramenti e le cose sacre prefiguravano i sacramenti e le cose sacre della nuova legge; e le osservanze di quei tempi prefiguravano il genere di vita proprio della nuova legge. Tutte cose che si riferiscono a Cristo.
2. Il sacrificio della nuova legge, cioè l'Eucaristia, contiene Cristo medesimo, che è l'artefice della santificazione: come infatti dice S. Paolo [Eb 13, 12], «egli santificò il popolo con il proprio sangue». E così questo sacrificio è anche un sacramento. Invece i sacrifici dell'antica legge non contenevano Cristo, ma lo prefiguravano: per cui non sono chiamati sacramenti. Per indicare tuttavia questo aspetto vi erano nell'antica legge alcuni sacramenti, figure della futura consacrazione. Sebbene a certe consacrazioni fossero annessi anche dei sacrifici.
3. I sacrifici e i sacramenti erano certamente delle cose sacre. Vi erano tuttavia

delle cose sacre, in quanto dedicate al culto di Dio, che tuttavia non erano né sacrifici, né sacramenti: esse perciò ritenevano il nome generico di cose sacre.
4. Quanto riguardava la vita del popolo di Dio, essendo al disotto degli elementi precedenti, conservava il nome generico di osservanze. Infatti tali usi non potevano dirsi cose sacre, poiché non avevano un rapporto immediato col culto di Dio, come invece avevano il tabernacolo e i suoi arredi. Erano però cerimoniali in quanto servivano a preparare il popolo al culto di Dio.
5. I sacrifici, come erano offerti in determinati luoghi, così venivano offerti in determinati tempi: perciò anche le feste vanno computate fra le cose sacre. - Le oblazioni e le offerte, invece, vanno computate fra i sacrifici, poiché erano presentate a Dio: così infatti si esprime l'Apostolo [Eb 5, 1]: «Ogni sommo sacerdote, preso fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici».

## Quaestio 102
## Prooemium

[37992] Iª-IIae q. 102 pr. Deinde considerandum est de causis caeremonialium praeceptorum. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum praecepta caeremonialia habeant causam. Secundo, utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem. Tertio, de causis sacrificiorum. Quarto, de causis sacramentorum. Quinto, de causis sacrorum. Sexto, de causis observantiarum.

## ARGOMENTO 102
## LE CAUSE DEI PRECETTI CERIMONIALI

Passiamo ora a considerare le cause o motivazioni dei precetti cerimoniali.
Su questo tema tratteremo sei argomenti: 1. Se i precetti cerimoniali abbiano una causa o ragion d'essere; 2. Se abbiano una causa del loro senso letterale, o solo di quello figurale; 3. Le cause dei sacrifici; 4. Le cause dei sacramenti; 5. Le cause delle cose sacre; 6. Le cause delle osservanze.

### Articolo 1

### Se i precetti cerimoniali abbiano una causa o ragion d'essere

Sembra che i precetti cerimoniali non abbiano una causa o ragion d'essere. Infatti:
1. Spiegando quel testo di S. Paolo [Ef 2, 15]: «Annullando la legge fatta di prescrizioni», la Glossa [interlin.] commenta: «cioè annullando la legge antica, quanto alle osservanze materiali, con i decreti, vale a dire con i precetti evangelici, fondati sulla ragione». Ora, se le osservanze dell'antica legge fossero state fondate sulla ragione, inutilmente sarebbero state annullate dai decreti della nuova legge. Quindi le osservanze cerimoniali dell'antica legge non avevano alcuna giustificazione razionale.
2. La legge antica seguì la legge di natura. Ma in quest'ultima c'erano dei precetti che non avevano altra ragione che quella di mettere alla prova l'obbedienza dell'uomo, come S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, cc. 6, 13] afferma a proposito della proibizione relativa all'albero della vita. Perciò nella legge

antica, per mettere alla prova l'obbedienza dell'uomo, non dovevano mancare dei precetti i quali non avessero in sé alcuna giustificazione.
3. Le azioni umane si dicono morali in quanto derivano dalla ragione. Se quindi i precetti cerimoniali avessero una ragione, non si distinguerebbero da quelli morali. Quindi i precetti cerimoniali non hanno una causa: infatti la ragione di un precetto viene desunta dalla sua causa.
In contrario: Sta scritto [Sal 18, 9]: «I precetti del Signore sono limpidi, danno luce agli occhi». Ma i precetti cerimoniali sono da Dio. Quindi sono limpidi. Il che non sarebbe se non avessero una causa ragionevole. Quindi i precetti cerimoniali hanno una causa ragionevole.
Dimostrazione: Come nota il Filosofo [Met. 1, 2], «ordinare è proprio del sapiente »: perciò quanto procede dalla sapienza divina è ordinato, secondo l'affermazione dell'Apostolo [Rm 13, 1]. Ora, perché una cosa sia ordinata si richiedono due condizioni. Primo, che sia ordinata al debito fine, fine che è il principio universale nell'ordine dell'agire: poiché quanto si fa casualmente, senza tendere a un fine, oppure per gioco, è un'azione disordinata. Secondo, è necessario che i mezzi siano proporzionati al fine. E da ciò deriva che la giustificazione dei mezzi viene desunta dal fine: p. es. la ragione della struttura di una sega, come fa osservare Aristotele [Phys. 2, 9], è desunta dal segare, che è il suo fine. Ora, è evidente che i precetti cerimoniali, come tutti gli altri precetti della legge, furono emanati dalla sapienza divina: si legge infatti nella Scrittura [Dt 4, 6]: «Quella sarà la vostra saggezza e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli». Perciò si deve concludere che i precetti cerimoniali sono ordinati a un fine, in base al quale si possono determinare le ragioni che li giustificano.
Analisi delle obiezioni: 1. Le osservanze dell'antica legge, come quella p. es. di non tessere un vestito con lana e lino, possono essere considerate prive di ragione per il fatto che non avevano una giustificazione in se medesime. Tuttavia potevano avere una ragione in ordine ad altro: in quanto cioè prefiguravano o escludevano qualche altra cosa. Invece i precetti della nuova legge, che riguardano principalmente la fede e l'amore di Dio, sono ragionevoli per la natura stessa degli atti rispettivi.
2. La proibizione relativa all'albero della scienza del bene e del male non dipendeva dal fatto che tale pianta fosse cattiva per natura, ma dal fatto che la proibizione era ordinata a uno scopo, in quanto cioè raffigurava qualcosa. Ed è precisamente in questo senso che anche i precetti cerimoniali dell'antica legge hanno una ragione.
3. I precetti morali, come p. es.: «Non uccidere», «Non rubare», hanno una giustificazione intrinseca. Invece i precetti cerimoniali hanno delle cause giustificanti in ordine ad altre cose, secondo le spiegazioni date.

## Articolo 2

In Rom., c. 4, lect. 2

### Se i precetti cerimoniali abbiano una ragion d'essere anche per il loro senso letterale, o solo per quello figurale

Sembra che i precetti cerimoniali non abbiano una ragion d'essere per il loro

senso letterale, ma solo per quello figurale. Infatti:
1. La circoncisione e l'immolazione dell'agnello Pasquale erano tra i precetti cerimoniali più importanti. Eppure queste due cose non avevano una causa se non nell'ordine figurale: poiché erano state date come segni. Nella Scrittura [Gen 17, 11] infatti si legge: «Vi lascerete circoncidere la vostra carne, e ciò sarà il segno dell'alleanza tra me e voi». E a proposito della Pasqua [Es 13, 9]: «Sarà per te segno sulla tua mano e ricordo fra i tuoi occhi». Perciò a maggior ragione avranno avuto una causa esclusivamente di ordine figurale le altre cerimonie.
2. L'effetto e la causa si corrispondono. Ora, tutte le norme cerimoniali sono figurabili, come sopra [q. 101, a. 2] si è dimostrato. Quindi esse non hanno che cause di ordine figurale.
3. Ciò che è indifferente a essere determinato in una maniera o in un'altra mostra di non avere una causa secondo il significato letterale. Ora, nei precetti cerimoniali ci sono non poche cose di questo genere, come la determinazione del numero delle vittime da offrire, e altre simili circostanze particolari. Quindi i precetti dell'antica legge non hanno una ragione nel loro significato letterale.
In contrario: I precetti cerimoniali prefigurano Cristo, come anche i fatti storici dell'Antico Testamento: poiché stando a S. Paolo [1 Cor 10, 11] «tutto accadeva loro in figura». Ma nei fatti dell'Antico Testamento, oltre al senso mistico o figurale, c'è anche il senso letterale. Quindi i precetti cerimoniali, oltre ad avere delle motivazioni nell'ordine figurale, ne hanno pure nell'ordine letterale.
Dimostrazione: Come sopra [a. prec.] si è spiegato, la ragione che giustifica i mezzi va desunta dal fine. Ora, il fine dei precetti cerimoniali è duplice: essi infatti erano ordinati all'antico culto di Dio e a essere figura di Cristo; come le parole dei profeti che riguardavano il presente in modo da prefigurare anche il futuro, secondo l'affermazione di S. Girolamo [In Os 1, 3]. Perciò le ragioni dei precetti cerimoniali possono venire desunte da due fonti distinte.
Primo, dalle esigenze del culto divino praticato negli antichi tempi. E queste ragioni riguardano il senso letterale: sia che si tratti di evitare il culto idolatrico o di ricordare un beneficio divino, sia che si cerchi di inculcare la grandezza della divinità o di mostrare le disposizioni dell'anima che allora si richiedevano negli adoratori di Dio.
Secondo, le ragioni possono venire desunte dall'ordine di questi precetti a prefigurare Cristo. E in questo senso abbiamo di essi ragioni di ordine figurale o mistico: sia che vengano desunte da Cristo e dalla Chiesa, dando luogo all'allegoria, sia che si riferiscano ai costumi del popolo cristiano, concretandosi in ragioni morali, sia che riguardino lo stato della gloria futura in cui Cristo ci introduce, dando luogo all'anagogia.
Analisi delle obiezioni: 1. Come una locuzione metaforica della Scrittura ha un senso letterale, poiché le parole sono proferite per dare questo significato, così quel significato delle cerimonie della legge che consiste o nel ricordo dei benefici di Dio per cui furono istituite, o in cose consimili attinenti all'antico patto, non trascende le spiegazioni di ordine letterale o storico. Per cui rientrano in questo ordine di cause sia il fatto che la Pasqua stesse

a ricordare la liberazione dall'Egitto, sia il fatto che la circoncisione fosse il segno del patto stabilito da Dio con Abramo.
2. La ragione sarebbe valida se i precetti cerimoniali fossero dati solo come prefigurazione del futuro, escludendo il culto attuale di Dio.
3. A proposito delle leggi umane, sopra [q. 96, aa. 1, 6] si è detto che in genere esse hanno delle ragioni intrinseche, mentre nelle determinazioni particolari dipendono dall'arbitrio del legislatore. E così anche molte determinazioni delle antiche cerimonie hanno cause di ordine non letterale, ma solo figurale; in genere però hanno anche quelle.

Articolo 3
In Psalm. 39; In Is., c. 1; In Ioan., c. 1, lect. 14
Se si possa trovare una ragione plausibile delle cerimonie riguardanti i sacrifici
Sembra che non si possa trovare una ragione plausibile delle cerimonie riguardanti i sacrifici [cf. Lv, passim]. Infatti:
1. Le cose che venivano offerte nei sacrifici erano quelle necessarie al sostentamento della vita umana, ossia alcuni tipi di animali e di pani. Ora, Dio non ha bisogno di tale sostentamento, secondo l'espressione dei Salmi [49, 13]: «Mangerò forse la carne dei tori, berrò forse il sangue dei capri?». Quindi non era conveniente che venissero offerti a Dio tali sacrifici.
2. Venivano offerti in sacrificio a Dio soltanto tre generi di animali quadrupedi, e cioè i bovini, gli ovini e le capre; fra gli uccelli invece, d'ordinario, le tortore e le colombe; per la guarigione poi della lebbra venivano offerti dei passeri. Ora, ci sono molti animali più nobili di questi. Poiché dunque a Dio va offerto quanto c'è di meglio, sembra che non si dovessero offrire in sacrificio a Dio soltanto questi animali.
3. L'uomo ha ricevuto da Dio il dominio sui pesci, oltre a quello sui volatili e sulle bestie. Quindi non c'era motivo di escludere i pesci dal sacrificio a Dio.
4. Le tortore e le colombe sono indifferenti in certe prescrizioni di sacrifici. Quindi doveva essere indifferente anche scegliere tra piccioncini e tortorelle.
5. Dio è l'autore della vita non solo degli uomini, ma anche degli animali, come ricorda la Genesi [1, 20 ss.]. Ma la morte è il contrario della vita. Perciò non si dovevano offrire a Dio animali morti, ma vivi. Specialmente se pensiamo all'ammonimento dell'Apostolo [Rm 12, 1] di «offrire i nostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio».
6. Se a Dio gli animali non venivano offerti se non uccisi, sembra che dovesse essere indifferente la maniera della loro uccisione. Quindi è inutile che si determini la maniera dell'immolazione, specialmente a proposito degli uccelli, come appare nel Levitico [1, 15 s.].
7. Ogni difetto dell'animale è un passo verso la corruzione e la morte. Se quindi a Dio si dovevano offrire animali uccisi, non c'era bisogno di proibire l'offerta di un animale imperfetto, cioè zoppo, cieco o in altro modo difettoso.
8. Chi offre a Dio dei sacrifici deve parteciparne, secondo l'espressione dell'Apostolo [1 Cor 10, 18]: «Quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare?». Perciò non era giusta la norma di

sottrarre agli offerenti certe parti delle vittime, cioè il sangue e il grasso, il petto e la spalla destra.
9. Gli olocausti erano offerti in onore di Dio, come lo erano le ostie pacifiche e quelle per il peccato. Ora, nessun animale di sesso femminile veniva offerto a Dio in olocausto; e tuttavia si facevano olocausti sia di quadrupedi che di uccelli. Quindi l'offerta di animali femmine quali ostie pacifiche e per il peccato era irragionevole; come era irragionevole l'esclusione dei volatili dalle ostie pacifiche.
10. Tutte le vittime pacifiche appartengono a un unico genere. Perciò non si doveva prescrivere, come fa il Levitico [7, 15 s.], questa differenza: che di alcune non si potessero mangiare le carni il giorno dopo, mentre di altre si potevano.
11. Tutti i peccati concordano nel fatto che allontanano da Dio. Quindi per tutti i peccati ci doveva essere un unico genere di sacrifici, per ottenere la riconciliazione con Dio.
12. Gli animali offerti in sacrificio erano offerti tutti allo stesso modo, cioè uccisi. Non era quindi giusto che i prodotti della terra venissero offerti invece in diverse maniere: ora infatti si offrivano le spighe, ora la farina, ora il pane, cotto secondo i casi nel forno, in padella o sulla graticola.
13. È un dovere riconoscere che tutte le cose di cui facciamo uso vengono da Dio. Perciò non era conveniente limitarsi a offrire a Dio, oltre agli animali, soltanto il pane, il vino, l'olio, l'incenso e il sale.
14. I sacrifici materiali devono esprimere il sacrificio interiore del cuore, col quale l'uomo offre a Dio il suo spirito. Ora, il sacrificio interiore ha più della dolcezza del miele che del pizzicore del sale: infatti nella Scrittura [Sir 24, 27] si legge: «Il ricordo di me è più dolce del miele». Quindi non era ragionevole proibire nei sacrifici il miele e il lievito, che pure rendono il pane più saporito, mentre si comandava di usare il sale, che ha un sapore pungente, e l'incenso, che è amaro. Quindi le prescrizioni riguardanti le cerimonie dei sacrifici non avevano una motivazione ragionevole.
In contrario: Nel Levitico [1, 13] si legge: «Il sacerdote offrirà il tutto e lo brucerà sull'altare, profumo soave per il Signore». Siccome però leggiamo nella Scrittura [Sap 7, 28] che «Dio non ama se non chi vive con la sapienza» – dal che risulta che quanto è accetto a Dio è fatto con sapienza –, ne segue che le accennate cerimonie dei sacrifici erano sagge, avendo le loro cause ragionevoli.
Dimostrazione: Abbiamo già spiegato [a. prec.] sopra che le cerimonie dell'antica legge avevano una duplice causalità: una secondo il loro significato letterale, cioè in quanto erano ordinate al culto di Dio, l'altra invece nell'ordine figurale o mistico, in quanto cioè queste cerimonie erano ordinate a prefigurare Cristo. Ora, dall'una e dall'altra parte è possibile stabilire la causa delle cerimonie riguardanti i sacrifici. Considerando infatti quei sacrifici come ordinati al culto di Dio si può riscontrare una duplice causa. Innanzitutto osservando che essi erano fatti per rappresentare l'ordinamento dell'anima a Dio, che si voleva sollecitare in chi offriva il sacrificio. Ora, il retto ordinamento dell'anima a Dio implica il riconoscimento da parte dell'uomo che quanto egli

possiede viene da Dio come dal primo principio, e che egli deve ordinare a Dio come al suo ultimo fine tutte le cose. E ciò veniva rappresentato nelle offerte e nei sacrifici, per il fatto che l'uomo offriva in onore di Dio le cose proprie, riconoscendo di averle ricevute da lui, secondo le parole di Davide [1 Cr 29, 14]: «Tutto proviene da te; noi, dopo averlo ricevuto dalla tua mano, te l'abbiamo ridato». Quindi nell'offrire i sacrifici l'uomo protestava che Dio era il primo principio e l'ultimo fine della creazione, al quale si dovevano riferire tutte le cose.

E poiché il retto ordine dell'anima verso la divinità esige che non si riconosca altra causa prima dell'universo all'infuori di Dio, e che non si ponga in altre cose il proprio fine, si comandava nella legge [Es 22, 19] di non offrire sacrifici altro che a Dio: «Colui che offre un sacrificio agli dèi, oltre al solo Signore, sarà votato allo sterminio».

Così dunque si possono spiegare le cerimonie suddette in un'altra maniera, cioè in base al fatto che erano dei mezzi per distogliere dai sacrifici degli idoli. Infatti i precetti relativi ai sacrifici non furono dati agli ebrei se non dopo la loro caduta nell'idolatria, con l'adorazione del vitello d'oro: come per dire che tali sacrifici furono istituiti perché il popolo, già portato a simili immolazioni, preferisse farle a Dio piuttosto che agli idoli. Si legge perciò in Geremia [7, 22]: «In verità io non parlai né diedi comandi sull'olocausto e sul sacrificio ai vostri padri, quando li feci uscire dal paese d'Egitto».

Ma fra tutti i doni che Dio ha fatto al genere umano dopo il peccato, il principale è quello di aver dato il Figlio suo, secondo le parole evangeliche [Gv 3, 16]: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna». Quindi il sacrificio più grande è quello nel quale Cristo «ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore», come dice S. Paolo [ Ef 5, 2].

E così tutti gli altri sacrifici dell'antica legge venivano offerti per raffigurare questo unico e principale sacrificio, che ne era il coronamento e la perfezione. L'Apostolo infatti afferma che il sacerdote dell'antica legge «offriva molte volte gli stessi sacrifici, che non possono mai eliminare i peccati. Cristo invece offrì un solo sacrificio una volta per sempre» [Eb 10, 11 s.].

E poiché il valore rappresentativo di una figura viene desunto dalla realtà raffigurata, conseguentemente le ragioni dei sacrifici figurali dell'antica legge vanno desunte dal vero sacrificio di Cristo.

Analisi delle obiezioni: 1. Dio voleva che gli si offrissero questi sacrifici non per le offerte medesime, quasi che avesse bisogno di tali cose: infatti in Isaia [1, 11] si legge: «Sono sazio degli olocausti di montoni e del grasso di giovenchi; il sangue di tori e di agnelli e di capri io non lo gradisco». Voleva invece queste offerte per i motivi già detti: e cioè sia per distogliere dall'idolatria, sia per indicare il dovuto ordine dell'anima umana verso Dio, sia anche per rappresentare il mistero della redenzione compiuta da Cristo.

2. Rispetto a tutti e tre i motivi indicati si trova una ragione per spiegare come mai venivano offerti a Dio in sacrificio questi e non altri animali. Primo, per stornare dall'idolatria. Poiché tutti gli altri animali erano offerti ai loro dèi dagli idolatri, o da essi erano usati per fare dei malefici: inoltre presso

gli egiziani, con i quali gli ebrei erano vissuti, era cosa abominevole uccidere gli animali ricordati, che quindi non erano offerti in sacrificio agli dèi: perciò si dice nell'Esodo [8, 22]: «Quello che noi sacrifichiamo al Signore nostro Dio è abominio per gli egiziani». Questi infatti adoravano le pecore e veneravano i capretti, poiché i demoni apparivano sotto tali sembianze; e si servivano dei buoi per l'agricoltura, che consideravano cosa sacra.

Secondo, le offerte suddette erano indicate per ricordare l'ordinamento dell'anima a Dio. E ciò per due motivi. Primo, perché questi animali sono quelli che più servono al sostentamento della vita umana: e inoltre sono quelli più mondi, avendo il nutrimento più pulito. Invece gli altri animali o sono selvatici, e quindi d'ordinario non sono fatti per l'uso dell'uomo, oppure, se domestici, hanno un nutrimento immondo, come il maiale e la gallina. A Dio invece non si può offrire se non quanto è puro. In particolare poi si offrivano quei volatili perché erano abbondanti nella terra promessa. – Secondo, perché l'immolazione di tali animali stava a indicare la purezza dell'anima. Infatti, secondo la Glossa [ord. su Lv 1, di Isid.], «noi offriamo un vitello quando vinciamo la superbia della carne, un agnello quando freniamo i moti irrazionali, un capretto quando superiamo l'impudicizia, una tortora quando custodiamo la carità e pani azimi quando banchettiamo negli azimi della sincerità». È poi evidente che nella colomba è indicata la carità e la semplicità dell'anima.

Terzo, l'offerta dei suddetti animali era adatta per figurare Cristo. Poiché la medesima Glossa afferma che «Cristo veniva offerto nel vitello per indicare la virtù della croce, nell'agnello per l'innocenza, nel capro per il principato, nel capretto per la somiglianza della carne del peccato. Nella tortora e nella colomba veniva poi indicata l'unione delle due nature»; oppure nella tortora era rappresentata la castità e nella colomba la carità. «Nel fiore di farina veniva infine prefigurato il lavacro dei credenti mediante l'acqua del battesimo».

3. I pesci, vivendo nell'acqua, sono più estranei all'uomo di tutti gli altri animali, che vivono come lui nell'aria. Inoltre i pesci muoiono subito, appena estratti dall'acqua: quindi non potevano essere offerti nel tempio come gli altri animali.

4. Nelle tortore i piccoli valgono meno degli animali adulti, mentre nelle colombe è il contrario. Per questo dunque, come scrive Mosè Maimonide [Dux neutr. 3, 46], viene comandato di offrire tortore e piccioncini: poiché a Dio vanno attribuite le cose migliori.

5. Gli animali offerti in sacrificio venivano uccisi perché è in tale condizione che essi servono all'uomo, avendoli Dio dati all'umanità come cibo. E per lo stesso motivo venivano anche bruciati: perché il fuoco li prepara a essere usati dall'uomo.

Inoltre l'uccisione degli animali stava a indicare la distruzione dei peccati, e faceva anche comprendere che, essendo gli uomini degni di morte per i loro peccati, quegli animali venivano uccisi come in loro sostituzione, per esprimere l'espiazione dei peccati.

Infine l'uccisione di tali animali prefigurava la morte di Cristo.

6. Il modo di uccidere gli animali immolati era determinato dalla legge per evitare quei modi con cui gli idolatri immolavano agli idoli le loro vittime. –

Oppure, come nota Mosè Maimonide [l. cit., c. 49], «la legge ha scelto un tipo di uccisione che facesse meno soffrire gli animali». E ciò per escludere ogni crudeltà nei sacrificanti, e lo scempio degli animali uccisi.
7. Gli animali difettosi sono deprezzati anche presso gli uomini: perciò era proibito di offrirli in sacrificio a Dio. E per lo stesso motivo era proibito di «offrire nella casa del Signore la mercede del meretricio, o il prezzo di un cane» [Dt 23, 19]. E così non dovevano offrirsi gli animali prima del settimo giorno: poiché tali esseri erano quasi abortivi e non ancora pienamente costituiti, data la loro gracilità.
8. Vi erano tre generi di sacrifici. Il primo, interamente bruciato, era detto olocausto, che suona tutto bruciato. Tale sacrificio veniva infatti offerto a Dio come uno speciale omaggio alla sua maestà, e come un atto di amore per la sua bontà: e corrispondeva allo stato dei perfetti, che abbracciano la pratica dei consigli [evangelici]. Esso perciò veniva bruciato affinché tutta la vittima sotto forma di vapore salisse in alto, in modo da esprimere che tutto l'uomo, e quanto egli possiede, è soggetto al dominio di Dio e deve essere a lui offerto.
Viene poi il sacrificio per il peccato, che era offerto a Dio per la necessaria remissione del peccato: e corrispondeva allo stato dei penitenti, che cercano la remissione dei peccati. Esso veniva diviso in due parti: infatti una [parte offerta] veniva bruciata, mentre l'altra era lasciata al sacerdote; e ciò per indicare che l'espiazione dei peccati è compiuta da Dio mediante il ministero dei sacerdoti.
Si eccettuava però il sacrificio offerto per i peccati di tutto il popolo, o del sacerdote in particolare: allora infatti si bruciava tutto. Poiché non doveva essere lasciato in uso dei sacerdoti quanto era offerto per i loro peccati, affinché non rimanesse in loro scoria alcuna di peccato. E inoltre sarebbe venuta a mancare la soddisfazione per il peccato: se infatti coloro che sacrificavano per il peccato avessero tratto beneficio da ciò che offrivano, era come se non avessero offerto nulla.
Vi era poi un terzo tipo di sacrificio chiamato ostia pacifica, che veniva offerto a Dio come ringraziamento, oppure per la salvezza e la prosperità degli offerenti, cioè per un dovere connesso a un beneficio ricevuto o da ricevere: e tale sacrificio rispondeva allo stato dei proficenti, [cioè di coloro che progrediscono] nell'osservanza dei comandamenti. E questa offerta era divisa in tre parti: la prima veniva bruciata a onore di Dio, la seconda serviva ai sacerdoti, la terza veniva mangiata dagli offerenti; e ciò per indicare che la salvezza dell'uomo procede da Dio sotto la direzione dei suoi ministri, e con la cooperazione di coloro che si salvano.
Ora, generalmente si osservava questa prassi: il sangue e il grasso non venivano ceduti né ai sacerdoti né agli offerenti, ma il sangue veniva sparso sugli orli dell'altare a onore di Dio; il grasso invece veniva bruciato sul fuoco.
E la prima ragione di questo fatto era di escludere l'idolatria. Infatti gli idolatri bevevano il sangue delle vittime e ne mangiavano il grasso, secondo l'espressione del Deuteronomio [32, 38]: «Quelli che mangiavano il grasso dei loro sacrifici, che bevevano il vino delle loro libazioni».

La seconda ragione invece parte dall'intento di moralizzare la vita umana. Veniva infatti proibito di cibarsi del sangue perché tutti sentissero orrore di spargere il sangue umano: per cui è detto [Gen 9, 4 s.]: «Non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue. Del sangue vostro anzi, ossia della vostra vita, io domanderò conto». Era proibito poi di mangiare il grasso per evitare la dissolutezza: infatti in Ezechiele [34, 3] si legge: «Voi ammazzate le pecore più grasse». - La terza ragione poi è desunta dal rispetto verso Dio. Poiché il sangue è la cosa più necessaria alla vita, tanto che si dice che l'anima è nel sangue [cf. Lv 17, 11.14]; il grasso poi mostra l'abbondanza del nutrimento. Quindi, per confessare che da Dio viene la nostra vita e l'abbondanza di ogni bene, si spargeva il sangue e si bruciava il grasso in onore di Dio. - La quarta ragione infine sta nel fatto che ciò prefigurava lo spargimento del sangue di Cristo, e l'abbondanza della sua carità, che lo spinse a offrirsi a Dio per noi.

Nelle ostie pacifiche veniva poi ceduto al sacerdote il petto e la spalla destra per evitare quel tipo di divinazione che prende il nome di spatulamanzia: poiché si divinava osservando la spalla delle vittime, o l'osso [lo sterno] del petto. E così queste parti venivano tolte agli offerenti. - Ciò stava poi anche a significare che al sacerdote era necessaria, per istruire il popolo, la sapienza del cuore, indicata dal petto, che ne è la custodia, e per sostenerne le debolezze la fortezza, indicata dalla spalla destra.

9. L'olocausto era il sacrificio più perfetto, per cui non si offriva in olocausto altro che il maschio, essendo la femmina un animale imperfetto. Invece l'offerta delle tortore e delle colombe era permessa per la povertà degli offerenti, che non potevano offrire animali superiori. E poiché le ostie pacifiche erano offerte gratuitamente, e nessuno era costretto a offrirle se non spontaneamente, tali volatili non erano ammessi, ma venivano offerti solo come ostie per il peccato, che erano prescritte in date circostanze. Inoltre tali uccelli per l'altezza del loro volo si addicono alla perfezione dell'olocausto; e si addicono anche al sacrificio per il peccato, poiché il loro canto è un gemito.

10. Fra tutti i sacrifici il principale era l'olocausto: poiché veniva bruciato interamente a onore di Dio, e nessuna parte veniva mangiata. Al secondo posto, per santità, c'era il sacrificio per il peccato, che veniva mangiato solo nell'atrio dai sacerdoti, e soltanto nel giorno dell'immolazione. Al terzo posto poi c'erano le ostie pacifiche di ringraziamento, che venivano mangiate il giorno stesso, ma in qualsiasi luogo di Gerusalemme. Al quarto posto infine troviamo le ostie pacifiche connesse con un voto, le cui carni potevano essere mangiate anche il giorno dopo. E la ragione di quest'ordine è il fatto che l'uomo si trova obbligato nei riguardi di Dio prima di tutto per la sua maestà; secondo, per l'offesa commessa; terzo, per i benefici ricevuti; quarto, per quelli sperati.

11. Come si è spiegato in precedenza [q. 73, a. 10], i peccati diventano più gravi secondo lo stato di chi pecca. E così la vittima prescritta per il peccato del sacerdote e del principe è diversa da quella imposta a una persona privata. «Si deve però notare», scrive Mosè Maimonide [l. cit., c. 46], «che quanto più grave era il peccato, tanto più vile era la specie dell'animale

da offrire per esso. Perciò la capra, che è l'animale più vile, era offerta per il peccato di idolatria, che è quello più grave; invece per l'ignoranza del sacerdote era offerto un vitello, e per la negligenza del principe un capretto».
12. La legge, nel prescrivere i sacrifici, volle provvedere alla povertà degli offerenti: in modo che chi non arrivava a possedere un quadrupede offrisse almeno un volatile; e chi non arrivava a questo offrisse il pane; e se uno non aveva il pane, offrisse almeno farina o spighe.
La causa di ciò nell'ordine figurale sta invece nel fatto che il pane significa Cristo, che è «il pane vivo», come dice il Vangelo [Gv 6, 41.51]. E questo, durante lo stato della legge di natura, era come nella spiga, nella fede dei patriarchi; era come fior di farina nella dottrina della legge e dei profeti; era come pane formato dopo l'incarnazione: cotto al fuoco, cioè formato dallo Spirito Santo nel forno dell'utero verginale; che fu anche cotto nella casseruola per le fatiche sostenute nel mondo, e sulla croce fu quasi arrostito come su una graticola.
13. I prodotti della terra di cui l'uomo si serve, o sono cibi: e di essi veniva offerto il pane. O sono bevande: e di esse veniva offerto il vino. O sono condimenti: e di questi si offriva l'olio e il sale. O sono medicine: e tra queste si offriva l'incenso, che è aromatico e corroborante.
Inoltre il pane figura la carne di Cristo, e il vino il sangue da cui siamo stati redenti; l'olio rappresenta la grazia di Cristo; il sale la scienza; l'incenso la devozione.
14. Nei divini sacrifici non si offriva il miele sia perché esso era usato nei sacrifici idolatrici, sia per evitare ogni dolcezza e voluttà carnale in coloro che intendono sacrificare a Dio. – Invece il lievito non lo si offriva per escludere la corruzione. E forse era anch'esso in uso nei sacrifici degli idoli.
Il sale invece veniva offerto perché impedisce la corruzione e la putredine: infatti i sacrifici fatti a Dio devono essere incorrotti. E anche perché il sale significa la discrezione della sapienza, nonché la mortificazione della carne.
L'incenso infine veniva offerto per indicare la devozione interiore necessaria negli offerenti; e anche per indicare l'odore della buona fama: infatti l'incenso è viscoso e odoroso. E poiché il sacrificio della gelosia non nasceva dalla devozione, ma dal sospetto, in esso non si offriva l'incenso [Nm 5, 15].

## Articolo 4

In Coloss., c. 2, lect. 4; In Hebr., c. 9, lect. 1

### Se sia possibile determinare una ragione plausibile delle cerimonie relative alle cose sacre

Sembra che non sia possibile determinare una ragione plausibile delle cerimonie dell'antica legge relative alle cose sacre. Infatti:
1. S. Paolo [At 17, 24] ha affermato: «Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è Signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo». Perciò è priva di senso per il culto di Dio l'istituzione del tabernacolo e del tempio fatta dalla legge antica.
2. Lo stato dell'antica legge fu mutato solo da Cristo. Ma il tabernacolo designava lo stato dell'antica legge. Quindi non doveva essere mutato con la

costruzione di un tempio.
3. La legge divina ha il compito precipuo di disporre gli uomini al culto di Dio. Ora, all'accrescimento del culto di Dio giova la molteplicità degli altari e dei templi: come è evidente nella nuova legge. Quindi anche nell'antica legge non ci doveva essere un solo tempio e un solo tabernacolo, bensì molti.
4. Il tabernacolo, o il tempio, era ordinato al culto di Dio. Ma in Dio si deve onorare l'unità e la semplicità. Quindi non era giusto che il tabernacolo, o il tempio, fosse sezionato mediante alcuni veli.
5. La virtù del primo motore, che è Dio, si rivela prima di tutto a oriente, poiché da qui ha inizio il primo moto. Ora, il tabernacolo fu istituito per il culto di Dio. Perciò doveva essere disposto verso oriente piuttosto che verso occidente.
6. Dio aveva comandato [Es 20, 4] che «non si facesse idolo o immagine alcuna». Quindi non era giusto che nel tempio fossero scolpite delle immagini di cherubini. E così sembrano fuori posto l'arca, il propiziatorio, il candelabro, la mensa e il duplice altare.
7. Il Signore aveva comandato [Es 20, 24]: «Farai per me un altare di terra». E ancora [v. 26]: «Non salirai sul mio altare per mezzo di gradini». Perciò è irragionevole il comando successivo di costruire altari di legno coperti d'oro, o di rame, e di tale altezza da non potervi salire senza scalini. Si legge infatti [Es 27, 1 ss.]: «Farai l'altare di legno di acacia: avrà cinque cubiti di lunghezza e cinque cubiti di larghezza (...). Avrà l'altezza di tre cubiti (...).
Lo rivestirai di rame». E in seguito [30, 1]: «Farai poi un altare sul quale bruciare l'incenso: lo farai in legno di acacia e lo coprirai di oro purissimo».
8. Nelle opere di Dio non ci deve essere nulla di superfluo: poiché il superfluo è escluso anche dalle opere della natura. Ora, per una sola tenda, o casa, basta un'unica copertura. Quindi non c'era ragione di sovrapporre parecchie coperture per il tabernacolo, cioè cortine, sai di pelo, pelli rosse di capretti e pelli violacee.
9. La consacrazione esterna sta a significare la santità interiore, che risiede nell'anima. Non c'era quindi motivo di consacrare il tabernacolo e i suoi arredi, trattandosi di cose inanimate.
10. Nei Salmi [33, 2] si legge: «Benedirò il Signore in ogni tempo, sulla mia bocca sempre la sua lode». Ora, le feste furono istituite per lodare Dio. Quindi non era ragionevole che venissero istituiti per le feste determinati giorni. Così dunque le cerimonie relative sembrano prive di ragioni plausibili.
In contrario: L'Apostolo [Eb 8, 4 s.] insegna che «quelli che offrono i doni secondo la legge attendono a un servizio che è una copia e un'ombra delle realtà celesti, secondo quanto fu detto da Dio a Mosè quando stava per costruire la tenda: Guarda, disse, di fare ogni cosa secondo il modello che ti è stato mostrato sul monte». Ora, ciò che rappresenta l'immagine delle realtà celesti è assai ragionevole. Quindi le cerimonie relative alle cose sacre hanno una causa ragionevole.
Dimostrazione: Il culto esterno è sempre ordinato principalmente a disporre gli uomini al rispetto verso Dio. Ora, l'affetto umano è portato a rispettare ben poco le cose ordinarie, mentre si ferma con ammirazione dinanzi a quelle che si distinguono per una certa eccellenza. E di qui è nato l'uso da parte dei re e

dei principi, che devono essere rispettati dai sudditi, di coprirsi di vesti preziose e di abitare case più ampie e più belle. Quindi era necessario ordinare al culto di Dio dei giorni speciali, una dimora speciale e degli arredi e ministri speciali, per indurre gli uomini a un maggior rispetto verso Dio.

Inoltre, come si è detto [a. 2; q. 100, a. 12; q. 101, a. 2], lo stato dell'antica legge era destinato a prefigurare il mistero di Cristo. Ora, ciò che deve raffigurare un oggetto deve essere qualcosa di determinato, così da esserne una somiglianza. Anche per questo dunque era necessario che si rispettassero speciali norme nelle cose riguardanti il culto di Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. Il culto di Dio riguarda due cose: Dio e gli uomini che lo adorano. Dio dunque, che è l'oggetto del culto, non può essere racchiuso in alcun luogo: quindi per lui non era necessario costruire il tabernacolo, o il tempio. Ma gli uomini che lo adorano sono esseri corporei, e per essi bisognava costruire uno speciale tabernacolo, o tempio, per due motivi. Primo, perché radunandosi in tale luogo con il pensiero che esso è deputato al culto di Dio vi sarebbero accorsi con maggior rispetto. Secondo, affinché mediante la disposizione di tale tempio, o tabernacolo, venissero indicati dei particolari relativi all'eccellenza della divinità o dell'umanità di Cristo.

E al primo motivo accenna Salomone là dove dice [1 Re 8, 27]: «Ecco i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti, tanto meno questa casa che io ho costruito». E aggiunge [v. 29]: «Siano aperti i tuoi occhi notte e giorno verso questa casa, verso il luogo di cui hai detto: Là sarà il mio nome. Ascolta la preghiera che il tuo servo innalza in questo luogo». Dal che si dimostra che il santuario non fu edificato per contenere Dio fisicamente in un'abitazione, ma perché «là abitasse il suo nome», cioè affinché là si manifestasse la conoscenza di Dio, mediante le cose che vi si facevano o dicevano; e perché mediante il rispetto del luogo le preghiere divenissero più degne di essere esaudite, per la devozione degli oranti.

2. Prima di Cristo non ci fu mutazione nello stato dell'antica legge rispetto al compimento della legge, che avvenne solo con Cristo: tuttavia ci fu un mutamento rispetto alla condizione del popolo soggetto alla legge. Questo infatti prima si trovava nel deserto, senza fissa dimora; quindi ci furono diverse guerre con i popoli vicini; finalmente al tempo di Davide e di Salomone il popolo godette di una grande pace. E allora fu edificato il tempio per la prima volta, nel luogo designato da Abramo per il sacrificio, dietro indicazione divina.

Infatti nella Genesi [22, 2] si legge che Dio comandò ad Abramo di «offrire suo figlio in olocausto su quel monte che gli avrebbe indicato». E il testo aggiunge [v. 14] che [Abramo] «chiamò quel luogo il Signore provvede», come per dire che secondo le previsioni di Dio quel luogo era stato scelto per il culto di Dio. Per cui nel Deuteronomio [12, 5] si dice: «Vi recherete al luogo che il Signore Dio vostro sceglierà, e offrirete i vostri olocausti e le vostre vittime».

Ma questo luogo non doveva essere designato per l'edificazione del tempio prima del tempo sopra indicato per i tre motivi ricordati da Mosè Maimonide [Dux neutr. 3, 45]. Primo, perché i gentili non se ne impossessassero. Secondo, perché non lo distruggessero. Terzo, affinché non nascessero liti e contese tra

le varie tribù, volendolo ciascuna per sé nella divisione del territorio. Perciò il tempio fu edificato solo dopo che esse ebbero un re, capace di reprimere tali contese. Prima invece al culto di Dio era deputato un tabernacolo portatile, come per indicare che non c'era un luogo determinato per il culto. E questa è la ragione letterale [o storica] del passaggio dal tabernacolo al tempio.
Invece la ragione figurale [o mistica] può essere il fatto che queste due cose designano due stati. Il tabernacolo, con la sua mutabilità, potrebbe significare lo stato mutevole della vita presente. Il tempio invece, con la sua fissità, potrebbe significare lo stato della vita futura, che è del tutto invariabile. Si dice infatti che nella costruzione del tempio non si sentivano i rumori dei martelli e delle accette, per indicare che nello stato futuro sarà allontanato ogni tumulto e ogni turbamento.
Oppure il tabernacolo potrebbe significare lo stato della legge antica, e il tempio di Salomone lo stato della legge nuova. Infatti alla costruzione del tabernacolo lavorarono soltanto gli Ebrei, mentre alla costruzione del tempio cooperarono anche i gentili, cioè gli abitanti di Tiro e di Sidone.
3. Il motivo che spiega l'unità del tempio, o del tabernacolo, può essere sia di ordine storico che di ordine mistico. Il motivo storico, o letterale, è quello di preservare dall'idolatria. Poiché i gentili per i diversi dèi costruivano templi diversi: per fissare quindi nella mente degli uomini la fede nell'unità di Dio, questi volle che gli venissero offerti dei sacrifici in un luogo soltanto. –
E anche per dimostrare che il culto esterno non gli era accetto per se stesso. Era quindi proibito di offrire sacrifici qua e là e in ogni luogo. Invece il culto della nuova legge, il cui sacrificio contiene la grazia spirituale, è accetto a Dio per se stesso. E così nella legge nuova è ammessa la pluralità degli altari e dei templi.
Rispetto però agli elementi del culto spirituale di Dio, consistente nella dottrina della legge e dei profeti, anche nell'antica legge erano molti i luoghi designati perché vi ci si raccogliesse per la lode di Dio, e che erano chiamati sinagoghe: analogamente alle nostre chiese, in cui il popolo cristiano si raccoglie per lodare Dio. E così la nostra chiesa è succeduta al tempio e alla sinagoga: poiché il sacrificio stesso della Chiesa è spirituale, dimodoché per noi il luogo del sacrificio non è distinto da quello dell'insegnamento.
Il motivo poi di ordine figurale può essere il fatto che questa unicità designa l'unità della Chiesa, sia militante che trionfante.
4. Come l'unicità del tabernacolo rappresentava l'unità di Dio, così le varie sezioni di esso rappresentavano la distinzione delle cose a lui soggette, e dalle quali ci eleviamo all'adorazione di Dio. Ora, il tabernacolo era diviso in due parti: la prima, posta a occidente, era chiamata il Santo dei Santi; l'altra, posta a oriente era chiamata il Santo. Dinanzi al tabernacolo, poi, vi era un atrio. Ora, questa divisione aveva due motivi. Il primo si riferisce al culto di Dio, a cui il tempio era ordinato. E in questo senso nelle sezioni del tabernacolo sono indicate le varie parti dell'universo. Infatti la parte denominata Santo dei Santi rappresentava il mondo superiore delle sostanze spirituali; invece il Santo indicava il mondo corporeo. – E così il Santo era diviso dal Santo dei Santi con un velo di quattro colori: del bisso, che designa la terra,

poiché il bisso, cioè il lino, nasce dalla terra; della porpora, che indica l'acqua, poiché veniva estratta da certe conchiglie marine; del giacinto, che indica l'aria, poiché ha un colore ceruleo; del cocco tinto due volte, che sta a indicare il fuoco. E ciò perché la materia dei quattro elementi ci è di ostacolo allo svelamento delle sostanze incorporee. – Quindi nel tabernacolo più recondito, cioè nel Santo dei Santi, entrava una sola volta all'anno il solo sommo sacerdote: per indicare che l'ultima perfezione dell'uomo consiste nell'essere ammesso in tale mondo.

Invece nel tabernacolo antistante, cioè nel Santo, i sacerdoti entravano ogni giorno, ma non vi entrava il popolo, che era ammesso solo nell'atrio: poiché il popolo è capace di percepire solo le realtà materiali, mentre i soli sapienti sono capaci di raggiungere con la riflessione le ragioni ultime delle cose.

Stando poi al secondo motivo, che è di ordine figurale, il tabernacolo antistante, ossia il Santo, indica lo stato dell'antica legge, come insegna l'Apostolo [Eb 9, 6 s.]: poiché in questo tabernacolo «entravano in qualunque momento i sacerdoti, per compiere il loro servizio relativo ai sacrifici».

Invece il tabernacolo più recondito, cioè il Santo dei Santi, indicava o la gloria celeste, oppure lo stato spirituale della nuova legge, che è un preludio della gloria futura. Nel quale stato ci ha introdotti Cristo, il che veniva prefigurato dal fatto che una volta all'anno il solo sommo sacerdote entrava nel Santo dei Santi. – Il velo poi stava a indicare che negli antichi sacrifici erano sottintesi i sacrifici spirituali [della nuova legge]. E tale velo era di quattro colori: bianco, per indicare la purezza dei corpi; porpora, per raffigurare le tribolazioni che i Santi avrebbero sofferto per Dio; scarlatto, tinto due volte, per significare la duplice carità di Dio e del prossimo; celeste, per indicare la contemplazione delle realtà celesti. – Però nello stato dell'antica legge diversa era la condizione del popolo e dei sacerdoti. Infatti il popolo guardava ai sacrifici offerti nell'atrio. I sacerdoti invece consideravano le ragioni di tali sacrifici, avendo una fede più esplicita nei misteri di Cristo. Per cui essi entravano nel tabernacolo antistante.

E questo era separato dall'atrio mediante un velo: poiché alcune cose riguardanti Cristo erano velate al popolo, ma note ai sacerdoti. Tuttavia, come osserva S. Paolo [Ef 3, 5], esse non erano state loro svelate pienamente, come avvenne poi nel nuovo testamento.

5. Nella legge fu introdotta l'adorazione verso l'occidente per preservare dall'idolatria: infatti tutti i gentili, per venerazione verso il sole, adoravano volti a oriente; in Ezechiele [8, 16], p. es., si legge che alcuni «erano con le spalle voltate al tempio e la faccia a oriente, e prostrati adoravano il sole». Per evitare dunque questo pericolo il tabernacolo aveva il Santo dei Santi a occidente, perché adorassero in tale direzione.

Inoltre la ragione figurale poteva essere questa: che tutto l'ordinamento del primo tabernacolo era preordinato a raffigurare la morte di Cristo, indicata dall'occaso, secondo l'espressione del Salmo [67, 5]: «Colui che s'avanza sopra l'occaso, "Signore" è il suo nome».

6. Di quanto era contenuto nel tabernacolo si possono dare ragioni letterali e figurali. Le ragioni letterali [o storiche] si riferiscono al culto di Dio. E poiché

si è detto [ad 4] che il tabernacolo più recondito, cioè il Santo dei Santi, stava a indicare il mondo superiore delle sostanze spirituali, in esso si conservavano tre cose. Cioè l'arca dell'alleanza, in cui c'era il vaso d'oro con la manna, la verga di Aronne che era fiorita e le tavole in cui erano scritti i dieci comandamenti della legge [cf. Eb 9, 4].

E quest'arca era posta tra due cherubini, che si guardavano reciprocamente. Sull'arca poi c'era una tavola chiamata propiziatorio, che poggiava sulle ali dei cherubini, come se fosse da essi portata, quasi si immaginasse che quella tavola fosse il trono di Dio. Perciò era chiamata propiziatorio: quasi che, sollecitato dalle preghiere del sommo sacerdote, di là Dio si mostrasse propizio al popolo. E veniva portata dai cherubini per mostrare la sudditanza degli angeli a Dio, mentre l'arca dell'alleanza era come lo sgabello di colui che sedeva sul propiziatorio. – Ora, queste tre cose indicano le tre realtà che si riscontrano nel mondo superiore. Cioè Dio, che è sopra tutti gli esseri, e trascende qualsiasi creatura. Perciò di lui non si dava alcuna immagine, per ricordare la sua invisibilità. Si era invece collocata una figura del suo trono: poiché la creatura, che è sottoposta a Dio come il trono a chi vi si siede, è sempre comprensibile. In questo mondo superiore ci sono poi le sostanze spirituali, ossia gli angeli. E questi venivano indicati dai due cherubini, i quali si guardavano reciprocamente per indicare la loro mutua concordia, secondo quel detto della Scrittura [Gb 25, 2]: «Egli mantiene la pace nell'alto dei cieli». E non fu posto un cherubino solo per indicare la molteplicità degli spiriti celesti, e per escludere il loro culto da parte di coloro ai quali era stato comandato di adorare un unico Dio. Inoltre in tale mondo di esseri intellettuali si trovano come racchiuse le ragioni di quanto si compie nel nostro mondo, come le ragioni degli effetti sono racchiuse nelle loro cause, e quelle dei manufatti si trovano nell'artigiano.

E ciò viene indicato dall'arca, nella quale erano raffigurate le tre realtà principali del vivere umano, mediante le tre cose ivi contenute: la sapienza, rappresentata dalle tavole dell'alleanza; il potere, rappresentato dalla verga di Aronne; la vita, rappresentata dalla manna, che della vita era stata il sostentamento. Oppure si può dire che da queste tre cose venivano espressi tre degli attributi divini: la sapienza dalle tavole; la potenza dalla verga; la bontà dalla manna, sia per la sua dolcezza, sia perché concessa al popolo dalla misericordia di Dio, per cui veniva conservata in ricordo della divina misericordia.

– E queste tre cose furono indicate anche nella visione di Isaia [c. 6]. Egli vide infatti il Signore che sedeva sopra un trono eccelso ed elevato, i serafini che lo attorniavano e l'edificio ripieno della gloria di Dio. Per cui i serafini gridavano: «Tutta la terra è piena della sua gloria». – E così le immagini dei serafini non furono prescritte perché fossero adorate, il che era proibito dal primo precetto della legge, ma per indicare il loro ministero, come si è accennato.

E anche nel tabernacolo esterno, che simboleggiava il mondo presente, vi erano tre cose: l'altare degli incensi, che era dirimpetto all'arca; la mensa della proposizione, su cui si deponevano dodici pani, che era collocata verso settentrione; il candelabro, dalla parte di mezzogiorno.

E queste tre cose sembrano corrispondere alle tre racchiuse nell'arca, rappresentando le stesse verità, però in modo più evidente: infatti le ragioni delle cose hanno bisogno di una manifestazione più evidente di quella che hanno nella mente di Dio e degli angeli, se si vuole che le possano conoscere anche gli uomini saggi, indicati nei sacerdoti che avevano accesso al tabernacolo. Perciò nel candelabro veniva indicata, come in un segno sensibile, la sapienza, che invece era espressa nelle tavole con parole intelligibili. – L'altare degli incensi indicava invece l'ufficio dei sacerdoti, che hanno il compito di condurre il popolo a Dio: e ciò era indicato anche dalla verga. Infatti in questo altare erano bruciati incensi dall'odore gradevole, mediante cui si indicava la santità del popolo accetto a Dio: poiché, come dice l'Apocalisse [8, 3], il profumo degli aromi indica le buone opere dei santi. Ed era giusto che nell'arca la dignità sacerdotale fosse indicata dalla verga, mentre nel tabernacolo esterno era indicata dall'altare dell'incenso: poiché il sacerdote è il mediatore tra Dio e il popolo, governando il popolo col potere di Dio, raffigurato dalla verga; e offre il frutto del suo governo, cioè la santità del popolo, come sull'altare dell'incenso. – La mensa poi, come anche la manna, sta a indicare il nutrimento vitale. Ma il nutrimento della mensa è più ordinario e grossolano, mentre quello della manna è più dolce e raffinato.

Era giusto, inoltre, che il candelabro fosse verso il meridione, e la mensa verso il settentrione: poiché il meridione è la parte destra del mondo, mentre il settentrione ne è la sinistra, come insegna Aristotele [De caelo et mundo 2, 2]; ora la sapienza, con gli altri doni spirituali, appartiene alla destra, e il nutrimento materiale alla sinistra, secondo l'espressione della Scrittura [Pr 3, 16]: «Nella sua sinistra ricchezza e onore». – Invece il potere sacerdotale sta in mezzo, fra le realtà temporali e la sapienza spirituale: poiché esso dispensa sia la sapienza spirituale che i beni temporali.

Tuttavia di tutte queste cose si può dare una spiegazione ancora più letterale. Infatti nell'arca erano conservate le tavole della legge, per evitarne la dimenticanza: per cui nell'Esodo [24, 12] si legge: «Ti darò le tavole di pietra, la legge e i comandamenti che io ho scritto per istruirli». – La verga di Aronne stava invece là per togliere ogni disputa nel popolo sul sacerdozio di Aronne: così infatti si dice nei Numeri [17, 10]: «Riporta la verga di Aronne davanti alla Testimonianza, perché sia conservata come un monito per i ribelli». – La manna, ancora, era conservata nell'arca in ricordo dei benefici di Dio verso i figli d'Israele nel deserto: poiché nell'Esodo [16, 32] si legge: «Riempitene un omer e conservatelo per i vostri discendenti, perché vedano il pane che vi ho dato da mangiare nel deserto». – Il candelabro poi era stato ordinato al decoro del tabernacolo: infatti la buona illuminazione contribuisce alla magnificenza di un edificio.

E come Giuseppe Flavio [Antiq. 3, 7, 7] riferisce, il candelabro aveva sette braccia per indicare i sette pianeti che illuminano tutto il mondo. E così il candelabro era posto verso mezzogiorno: poiché da quella parte si svolge per noi il corso dei pianeti. – Invece l'altare degli incensi fu istituito perché nel tabernacolo ci fosse sempre un fumo profumato: sia per il rispetto verso il tabernacolo, sia per togliere il fetore connesso con l'effusione del sangue e

con l'uccisione degli animali. Infatti le cose maleodoranti sono disprezzate come vili, mentre si apprezzano di più quelle profumate. - La mensa poi sta a indicare che i sacerdoti, addetti al tempio, devono avere dal tempio il loro vitto: come ricorda infatti il Vangelo [Mt 12, 4], soltanto ai sacerdoti era permesso di mangiare i dodici pani che vi si ponevano sopra in memoria delle dodici tribù. La mensa però non era posta nel mezzo di fronte al propiziatorio, per evitare un rito idolatrico: infatti i pagani nei sacrifici offerti alla luna mettevano la mensa davanti al suo idolo; per cui si legge in Geremia [7, 18]: «Le donne impastano la farina per preparare focacce alla regina del cielo».
Nell'atrio fuori del tabernacolo si trovava invece l'altare degli olocausti, in cui si offrivano a Dio sacrifici di quanto il popolo possedeva. Perciò nell'atrio era ammesso il popolo che offriva a Dio tali cose, servendosi delle mani dei sacerdoti. Invece all'altare interno, in cui si offriva a Dio la devozione e la santità stessa del popolo, non potevano accedere che i sacerdoti, a cui spettava il compito di offrire il popolo a Dio.
Ma l'altare suddetto era stato predisposto fuori del tabernacolo, per eliminare il culto idolatrico: infatti i pagani erigevano gli altari dentro i templi per immolare agli idoli.
La ragione poi figurale [o mistica] di tutte queste cose va assegnata considerando i rapporti del tabernacolo con Cristo. Si tenga però presente che, per esprimere l'imperfezione delle antiche figure, nel tempio furono stabilite figure molteplici per indicare il Cristo. Egli viene infatti indicato dal propiziatorio, essendo, come dice S. Giovanni [1 Gv 2, 2], «la propiziazione per i nostri peccati». - Ed è giusto che tale propiziatorio sia portato dai Cherubini, poiché di lui sta scritto [Eb 1, 6]: «Lo adorino tutti gli angeli di Dio». - Inoltre egli viene indicato dall'arca: poiché come l'arca era stata costruita con legno di acacia, così il corpo di Cristo era costituito di membra purissime. - Ed era dorata: poiché Cristo fu pieno di sapienza e di carità, rappresentate dall'oro. E dentro l'arca c'era un vaso d'oro, cioè un'anima santa, il quale conteneva la manna, cioè «tutta la pienezza della divinità» [Col 2, 9]. E nell'arca c'era la verga, ossia il potere sacerdotale: poiché Cristo divenne «sacerdote in eterno» [Eb 6, 20]. E vi erano anche le parole dell'alleanza, per indicare che Cristo era il vero legislatore. - Inoltre Cristo è raffigurato dal candelabro, poiché disse [Gv 8, 12]: «Io sono la luce del mondo»; e le sette lucerne indicano i sette doni dello Spirito Santo. E viene raffigurato dalla mensa, essendo egli il cibo spirituale, secondo l'espressione evangelica [Gv 6, 41.51]: «Io sono il pane vivo»; e i dodici pani raffigurano i dodici Apostoli, o la loro dottrina.
Oppure il candelabro e la mensa possono indicare la dottrina e la fede della Chiesa, che insieme illumina e ristora spiritualmente. - Inoltre Cristo viene indicato dai due altari degli olocausti e degli incensi. Poiché noi dobbiamo servirci della sua mediazione per offrire a Dio tutte le azioni virtuose: sia quelle in cui affliggiamo la nostra carne, e che offriamo in qualche modo sull'altare degli olocausti, sia quelle che con una perfezione spirituale più grande i perfetti offrono a Dio in Cristo con i loro desideri, come sull'altare degli incensi, secondo le parole di S. Paolo [Eb 13, 15]: «Per mezzo di lui dunque offriamo

continuamente un sacrificio di lode a Dio».
7. Il Signore comandò la costruzione degli altari per offrire doni e sacrifici in onore di Dio e per il sostentamento dei ministri del santuario. Ora, per la costruzione dell'altare il Signore diede due comandi. Il primo all'inizio della legge [Es 20, 24 ss.], nel quale comandò che costruissero un altare di terra, oppure di pietre non lavorate, e quindi non un altare alto, al quale bisognerebbe salire con dei gradini. E ciò per condannare il culto idolatrico: infatti i pagani costruivano altari ornati e sublimi, nei quali credevano di trovare qualcosa di santo e di divino. E per la stessa ragione il Signore diede anche questo comando [Dt 16, 21]: «Non pianterai alcun palo sacro di qualunque specie di legno accanto all'altare del Signore tuo Dio»; invece gli idolatri usavano sacrificare sotto gli alberi, per l'amenità e per l'ombra. – E questi precetti ebbero anche una ragione figurale [o mistica].
In Cristo infatti, che è il nostro altare, dobbiamo ammettere una carne reale, rispetto all'umanità, il che equivale a costruire un altare di terra; e rispetto alla sua divinità dobbiamo ammettere in lui l'uguaglianza con il Padre, che equivale a non salire per gradini all'altare. E neppure dobbiamo tollerare accanto a Cristo la dottrina dei pagani che provoca alla lussuria.
Una volta però costruito il tabernacolo in onore di Dio, non c'era più motivo di temere queste occasioni di idolatria. Perciò il Signore comandò di costruire l'altare degli olocausti in bronzo, e in modo che fosse visibile da tutto il popolo; e di usare l'oro nel costruire l'altare dell'incenso, visibile ai soli sacerdoti. D'altra parte la preziosità del bronzo non era così grande da provocare il popolo all'idolatria.
Siccome però nell'Esodo [c. 20] si dà la ragione di questo precetto, cioè «Non salirai sul mio altare per mezzo di gradini, perché non si scopra la tua nudità», si deve notare che anche questo mirava a combattere l'idolatria: infatti nei sacrifici di Priapo i pagani scoprivano le loro vergogne. Ma in seguito ai sacerdoti venne imposto l'uso delle mutande, per coprire le vergogne. E allora si poté stabilire senza pericolo un'altezza dell'altare tale per cui i sacerdoti nell'offrire i sacrifici dovevano salire dei gradini di legno, non fissi, ma portatili.
8. Il corpo del tabernacolo era costituito di un certo numero di tavole erette su tutta la sua lunghezza, tavole che internamente erano coperte di cortine dai vari colori: bianco, violaceo, porpora e rosso vermiglio. Ma tali cortine coprivano soltanto i lati del tabernacolo; invece sul tetto c'era una prima copertura di pelli violacee; e su di essa una seconda di pelli tinte di rosso; e finalmente una terza copertura di sai di crine, e questi non coprivano soltanto il tetto del tabernacolo, ma scendevano fino a terra, e coprivano all'esterno le tavole del tabernacolo. Ora, la ragione storica o letterale di queste coperture era l'ornamento e la protezione del tabernacolo, perché fosse venerato. Tuttavia in particolare, secondo alcuni, le cortine avrebbero designato il cielo sidereo, abbellito dalle varie costellazioni; i sai avrebbero raffigurato le acque esistenti sopra il firmamento; le pelli tinte di rosso il cielo empireo in cui si trovano gli angeli; le pelli violacee il cielo della SS. Trinità.
La ragione figurale invece sta nel fatto che le tavole, che formavano la struttura

del tabernacolo, simboleggiavano i semplici cristiani, che formano la Chiesa. Le tavole poi erano coperte di cortine di quattro colori perché i fedeli sono ornati interiormente di quattro virtù: infatti, come nota la Glossa [ord. di Beda], «nel colore del bisso ritorto viene indicata la carne splendente per la castità; nel violetto l'anima desiderosa delle cose celesti; nella porpora la carne soggetta alle tribolazioni; nel cocco vermiglio tinto due volte è raffigurata l'anima che tra le sofferenze rifulge per l'amore di Dio e del prossimo».

Invece le coperture del tetto indicano i prelati e i maestri: nei quali deve risplendere la vita celeste, indicata dalle pelli violacee; la prontezza al martirio, indicata dalle pelli tinte di rosso; l'austerità della vita e la sopportazione delle avversità, indicate, come dice la Glossa [ord. e interlin.], dal saio di crine esposto ai venti e alle piogge.

9. La consacrazione del tabernacolo e dei suoi arredi aveva come ragione storica lo scopo di conferire ad essi maggiore riverenza, mediante tale consacrazione al culto di Dio. – E come ragione figurale tale consacrazione stava a indicare la consacrazione spirituale del tabernacolo vivente, cioè dei fedeli, che costituiscono la Chiesa di Cristo.

10. Nell'antica legge vi erano sette feste transitorie e una continua, come si rileva dal libro dei Numeri [cc. 28 e 29]. Infatti vi era come una festa continua per il fatto che ogni giorno, mattina e sera, si immolava un agnello.

E tale festa continua del «sacrificio permanente» rappresentava la perpetuità della divina beatitudine. La prima poi delle feste transitorie era quella che si ripeteva ogni settimana. E questa era la solennità del Sabato, celebrata in ricordo della creazione dell'universo, come sopra [q. 100, a. 5] si è spiegato.

– La seconda veniva ripetuta ogni mese, ed era la festa della Neomenia: essa veniva celebrata per ricordare il governo divino del mondo. Infatti gli esseri inferiori cambiano specialmente secondo il moto della luna: quindi tale solennità veniva celebrata nella luna nuova; non invece nel plenilunio, per escludere il culto degli idolatri, i quali proprio allora sacrificavano alla luna.

Ora, questi due benefici sono comuni a tutto il genere umano: quindi tali solennità erano ripetute più spesso.

Le altre cinque feste invece venivano celebrate una volta all'anno; e in esse venivano ricordati i benefici speciali accordati al popolo ebreo. Infatti nel primo mese veniva celebrata la Pasqua, per ricordare la liberazione dall'Egitto. – Dopo cinquanta giorni si celebrava poi la festa di Pentecoste, per ricordare la promulgazione della legge. – Le altre tre feste venivano celebrate invece nel settimo mese, che presso gli ebrei era quasi tutto festivo, come il giorno settimo. Infatti nel primo giorno del settimo mese c'era la festa delle Trombe, in ricordo della liberazione di Isacco, quando Abramo trovò un montone impigliato per le corna, ricordate con i corni utilizzati per suonare. – Ma la festa delle Trombe era come un invito a prepararsi alla festa successiva, che si celebrava il decimo giorno. E questa era la festa dell'Espiazione, in memoria del perdono accordato da Dio alle preghiere di Mosè per il peccato commesso dal popolo con l'adorazione del vitello d'oro. – Seguiva ancora la festa della Scenopegia, cioè dei Tabernacoli, di sette giorni, per ricordare la guida e la protezione divina attraverso il deserto, dove gli ebrei abitarono nelle tende.

Perciò in questa solennità essi dovevano portare «il frutto dell'albero più bello», cioè del cedro, e «l'albero dalle folte fronde», cioè il mirto, tutti alberi odorosi; dovevano portare «rami e palme» e «salici di torrente», che conservano a lungo la loro freschezza e che si trovano nella terra promessa, per indicare che Dio attraverso la terra arida del deserto li aveva condotti in una terra deliziosa.
Nel giorno ottavo infine veniva celebrata un'altra festa, quella cioè dell'Assemblea e della Colletta, nella quale venivano raccolte tra il popolo le offerte necessarie al culto divino. E veniva espressa la concordia del popolo e la pace ottenuta nella terra promessa.
E la ragione figurale di tali feste sta in questo, che il sacrificio perenne dell'agnello prefigura la perpetuità di Cristo, che è l'Agnello di Dio [Gv 1, 36], secondo l'insegnamento di S. Paolo [Eb 13, 8]: «Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre». – Il Sabato invece significa, come dice l'Apostolo [Eb c. 4], il riposo spirituale procuratoci da Cristo. – Le Neomenie, cioè le lune nuove, indicano l'illuminazione della Chiesa primitiva da parte di Cristo, sia con la predicazione che con i miracoli. – La Pentecoste prefigura la discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli. – La festa delle Trombe preannunzia la predicazione degli Apostoli. – La festa dell'Espiazione prefigura la purificazione dai peccati nel popolo cristiano. – Quella dei Tabernacoli invece il peregrinare di tale popolo in questo mondo, in cui si cammina progredendo nelle virtù. La festa dell'Assemblea e della Colletta infine prefigura l'accolta dei fedeli nel regno dei cieli: per cui si diceva che questa solennità era «santissima». E queste ultime tre feste si susseguivano senza interruzione: poiché colui che è purgato dai vizi deve progredire nella virtù fino a raggiungere la visione di Dio, come è detto nel Salmo [83, 8].

Articolo 5
III, q. 70, aa. 1, 3; In Rom., c. 4, lect. 2; In 1 Cor., c. 5, lect. 2
Se vi sia una ragione che spieghi i sacramenti dell'antica legge
Sembra che non vi possa essere una ragione che giustifichi i sacramenti dell'antica legge. Infatti:
1. Quanto si compie per il culto di Dio non deve assomigliare alle pratiche degli idolatri: nel Deuteronomio [12, 31] infatti si legge: «Non ti comporterai in tal modo riguardo al Signore tuo Dio; perché essi facevano per i loro dèi quanto è abominevole per il Signore». Ora, gli idolatri usavano nei loro riti ferirsi fino allo spargimento del sangue: infatti nella Scrittura [1 Re 18, 28] si legge che «essi si fecero delle incisioni secondo il loro costume con spade e lance, fino a bagnarsi tutti di sangue». Per questo il Signore aveva comandato [Dt 14, 1]: «Non vi farete incisioni, e non vi raderete i capelli per un morto». Quindi la circoncisione istituita dalla legge è ingiustificabile.
2. Le azioni riguardanti il culto di Dio devono essere oneste e gravi, secondo le parole del Salmo [34, 18]: «In mezzo a un popolo grave io ti loderò». Ora, mangiare in fretta sa di leggerezza. Quindi non è ragionevole il comando di mangiare in fretta l'agnello pasquale [Es 12, 11]. Del resto anche le altre prescrizioni riguardanti tale banchetto sembrano del tutto irragionevoli.

3. I sacramenti della legge antica erano figura dei sacramenti della legge nuova. Ma come l'agnello pasquale prefigurava l'Eucarestia, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 5, 7]: «Cristo, nostra pasqua, è stato immolato», così ci dovevano essere altri sacramenti per rappresentare gli altri sacramenti della nuova legge, quali la Confermazione, l'Estrema Unzione e il Matrimonio.
4. Una purificazione è ragionevole soltanto per delle immondezze. Ma rispetto a Dio nessuna cosa materiale è da ritenersi immonda: poiché ogni corpo è creatura di Dio; e come insegna S. Paolo [1 Tm 4, 4] «tutto ciò che è stato creato da Dio è buono, e nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie». Perciò non era ragionevole purificarsi per il contatto di un morto, o per altre simili contaminazioni corporali.
5. Sta scritto [Sir 34, 4]: «Dall'impuro che cosa potrà uscire di puro?». Ora, la cenere ricavata dalla combustione della vacca rossa era immonda, poiché rendeva immondi: si dichiarava infatti che il sacerdote che la immolava restava immondo fino al vespro, e così pure chi la bruciava; e persino chi ne raccoglieva la cenere. Quindi non era ragionevole la prescrizione di purificare gli immondi aspergendoli con questa cenere.
6. I peccati non sono qualcosa di materiale trasportabile da un luogo a un altro; e così pure l'uomo non può essere mondato dai peccati con qualcosa di immondo. Quindi non era ragionevole che per purificare il popolo dai peccati il sacerdote confessasse sopra un capro i peccati dei figli d'Israele perché li portasse nel deserto; e che si servisse di un altro capro per le purificazioni bruciandolo fuori degli accampamenti insieme con un vitello, restandone così contaminato, per cui doveva purificare con l'acqua il corpo e le vesti.
7. Non c'é bisogno di mondare chi è già mondato. Perciò non era ragionevole la prescrizione del Levitico [c. 14] di compiere una purificazione dopo che un uomo o anche una casa erano stati mondati dalla lebbra.
8. L'immondezza spirituale non può essere tolta con l'acqua materiale, o col radersi i peli. Perciò sembra irragionevole la prescrizione data dal Signore [Es 30, 18 ss.] di costruire una vasca di rame col suo basamento per lavare le mani e i piedi dei sacerdoti che entravano nel tabernacolo; e l'altra prescrizione [Nm 8, 7] fatta ai leviti di pulirsi con l'acqua lustrale e di radersi tutti i peli del corpo.
9. Chi è superiore non può essere santificato da qualcosa di inferiore. Perciò è irragionevole l'uso dell'antica legge di consacrare i leviti e i sacerdoti, maggiori e minori, con unzioni, sacrifici e offerte materiali [Lv 8; Nm 8, 5 ss.].
10. Si legge nella Scrittura [1 Sam 16, 7] che «mentre l'uomo guarda l'apparenza, il Signore guarda il cuore». Ma ciò che appare in un uomo sono gli indumenti e le disposizioni fisiche. Quindi non c'era motivo di prescrivere speciali indumenti per i sacerdoti superiori e inferiori [Es 28]. E così è priva di senso l'interdizione del sacerdozio per dei difetti fisici, secondo le parole del Levitico [21, 17 ss.]: «Nessun uomo della tua stirpe che abbia qualche deformità potrà accostarsi a offrire il pane del suo Dio (...): né il cieco, né lo zoppo», ecc. Quindi i sacramenti dell'antica legge erano privi di ragionevolezza.
In contrario: Sta scritto nel Levitico [20, 8]: «Io sono il Signore, che vi vuole fare santi». Ora, Dio non fa nulla senza ragione poiché, come dicono i

Salmi [103, 24], «Tutto ha fatto con saggezza». E così nei sacramenti dell'antica legge, ordinati alla santificazione umana, non vi era nulla che non avesse un motivo ragionevole.

Dimostrazione: Come si è spiegato sopra [q. 101, a. 4], si dicono propriamente sacramenti quei riti che gli adoratori di Dio usavano come consacrazione, mediante la quale cioè essi venivano abilitati in certo qual modo al culto di Dio. Ora, il culto di Dio in maniera generica riguardava tutto il popolo, mentre in modo speciale riguardava i sacerdoti e i leviti, ministri di tale culto. Perciò tra questi sacramenti dell'antica legge alcuni si estendevano a tutto il popolo, altri invece erano riservati ai ministri del culto.

Ma sia con gli uni che con gli altri si perseguivano tre cose. Primo, l'incardinazione nello stato di cultori di Dio. E tale incardinazione in generale e per tutti veniva fatta con la circoncisione, senza della quale nessuno era ammesso alle osservanze legali; invece per i sacerdoti c'era una consacrazione speciale.

– Secondo, si richiedeva l'uso di quanto si riferisce al culto divino. E per questo il popolo aveva la consumazione del convito pasquale, dal quale erano esclusi tutti gli incirconcisi [cf. Es 12, 43 ss.], mentre i sacerdoti avevano l'oblazione delle vittime e l'uso del pane della proposizione e di quanto era loro riservato.

Terzo, si perseguiva l'eliminazione di quanto poteva distogliere dal culto divino, cioè delle impurità. E a tale scopo per il popolo erano state istituite delle purificazioni da certe impurità esterne, e alcune espiazioni per i peccati, mentre per i sacerdoti e i leviti erano prescritte delle lavande delle mani e dei piedi, nonché la rasatura dei peli.

E tutto ciò aveva delle motivazioni ragionevoli, sia letterali, in quanto era ordinato al culto divino di quel tempo, sia figurali o mistiche, in quanto ordinato a prefigurare Cristo, come vedremo nei singoli casi.

Analisi delle obiezioni: 1. La principale ragione storica della circoncisione fu la professione di fede in un solo Dio. E poiché Abramo fu il primo a separarsi dagli infedeli, uscendo dalla sua casa e dalla sua parentela, per primo egli ricevette la circoncisione [Gen 12, 17]. E questo è il motivo indicato dall'Apostolo [Rm 4, 9 ss.]: «Egli ricevette il segno della circoncisione quale sigillo della giustizia derivante dalla fede che aveva già ottenuta quando non era ancora circonciso»; si legge infatti che «ad Abramo la fede fu accreditata a giustizia», poiché «contro ogni speranza credette nella speranza»: cioè contro la speranza di ordine naturale, essendo egli già vecchio ed essendo sua moglie vecchia e sterile, credette nella speranza di ordine soprannaturale «di diventare padre di molti popoli». E affinché la professione e l'imitazione della fede di Abramo si radicasse nel cuore degli ebrei, questi ricevettero un segno indelebile nella loro carne, come dice la Scrittura [Gen 17, 13]: «La mia alleanza sussisterà nella vostra carne come alleanza perenne».

E ciò veniva fatto l'ottavo giorno perché prima il bambino troppo tenero ne poteva ricevere un grave danno, essendo considerato come non ancora consolidato: infatti anche gli animali non venivano offerti prima dell'ottavo giorno. E non si tardava di più affinché nessuno rifiutasse la circoncisione per il dolore, e anche perché i genitori, il cui amore verso i figli aumenta con

la frequenza dei rapporti e con la crescita, non li sottraessero poi a quel rito. - Il secondo motivo poteva essere quello di frenare la concupiscenza in quel membro. - Il terzo potrebbe essere quello di fare uno spregio ai riti di Venere e di Priapo, nei quali si onorava questa parte del corpo. - Del resto il Signore aveva proibito solo le incisioni delle pratiche idolatriche: ma ad esse la circoncisione non assomigliava affatto.

Invece la ragione figurale della circoncisione era quella di rappresentare il rigetto della corruzione che sarebbe stato compiuto da Cristo, e che avrà il suo compimento nell'ottava età [del mondo], cioè al tempo della risurrezione finale. E poiché in noi ogni corruzione di peccato o di pena deriva dal peccato originale del nostro progenitore, tale circoncisione si faceva nel membro della generazione. Infatti l'Apostolo [Col 2, 11] afferma: «In Cristo voi siete stati anche circoncisi, di una circoncisione però non fatta da mano di uomo, mediante la spogliazione del nostro corpo di carne, ma della vera circoncisione di Cristo».

2. La ragione storica del convito pasquale fu quella di commemorare la liberazione del popolo ebreo dall'Egitto. Quindi con la celebrazione di questo convito si confessava di appartenere a quel popolo che Dio si era prescelto in Egitto. Quando infatti essi furono liberati dall'Egitto, fu loro comandato di tingere col sangue dell'agnello i battenti superiori delle porte di casa, come per affermare che essi abbandonavano i riti degli egiziani, i quali adoravano il montone. Perciò essi furono liberati, mediante l'aspersione del sangue dell'agnello sulle porte delle case, dal pericolo dello sterminio che incombeva sugli egiziani.

Ora, in quella loro uscita dall'Egitto, come si legge nell'Esodo [c. 12], ci furono due circostanze: la fretta di uscire, per l'incalzare degli egiziani, e il pericolo, per chi non si affrettava, di restare isolato dal popolo che trasmigrava, e di essere così ucciso dagli egiziani. Ora, tale fretta era designata in due modi. Primo, con ciò che mangiavano. Infatti era stato loro comandato di mangiare pane azzimo, per esprimere il fatto che «non avevano potuto farlo fermentare, sotto la pressione degli egiziani», di mangiare l'agnello arrostito al fuoco, che così veniva preparato più rapidamente, e di non spezzargli le ossa, perché nella fretta non c'è tempo di farlo. Secondo, con la maniera di mangiare. Infatti si legge: «Vi cingerete i fianchi, avrete i calzari ai piedi e il bastone in mano, lo mangerete in fretta»; il che designa chiaramente degli uomini pronti per viaggiare. E lo stesso si dica per l'altra prescrizione: «Lo mangerete tutto in una sola casa; non porterete le sue carni al di fuori»: perché appunto la fretta non dava tempo di mandarne in regalo. - Finalmente le amarezze sofferte in Egitto erano indicate dalle lattughe di campo.

La ragione mistica poi, o figurale, è evidente. Poiché nell'immolazione dell'agnello pasquale era prefigurata l'immolazione di Cristo, secondo l'insegnamento di S. Paolo [1 Cor 5, 7]: «Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato».

E il sangue dell'agnello, che libera dallo sterminio con la sua comparsa sulle porte delle case, sta a significare la fede nella passione di Cristo nel cuore e sulla bocca dei fedeli, la quale fede ci libera dal peccato e dalla morte, secondo le parole di S. Pietro [1 Pt 1, 18 s.]: «Siete stati liberati con il sangue prezioso di Cristo, come di agnello senza difetti e senza macchia». Quelle carni

poi venivano mangiate per indicare la consumazione del corpo di Cristo nel Sacramento. Ed erano arrostite al fuoco per indicare la passione, oppure la carità di Cristo. Erano poi mangiate col pane azzimo per designare la vita illibata dei fedeli ammessi a cibarsi del corpo di Cristo, secondo l'esortazione dell'Apostolo [1 Cor 5, 8]: «Celebriamo la festa con azzimi di sincerità e di verità». E si aggiungevano le lattughe di campo in segno della penitenza dei peccati, necessaria a chi riceve il corpo di Cristo. Le reni poi vanno cinte col cingolo della castità. E i calzari dei piedi sono gli esempi dei Santi Padri già morti. Il bastone da tenere in mano indica invece la vigilanza pastorale. E viene prescritto di mangiare l'agnello pasquale in una sola casa, cioè nella Chiesa Cattolica, e non nelle conventicole degli eretici.

3. Alcuni sacramenti della nuova legge ebbero nella legge antica dei sacramenti figurali corrispondenti. Infatti alla circoncisione corrisponde il Battesimo, che è il sacramento della fede; poiché, come dice S. Paolo [Col 2, 11 s.]: «Siete stati circoncisi della vera circoncisione di Cristo, sepolti con lui nel Battesimo». Al convito dell'agnello pasquale corrisponde invece nella nuova legge il sacramento dell'Eucaristia. E a tutte le purificazioni dell'antica legge corrisponde nella legge nuova il sacramento della Penitenza. Finalmente alla consacrazione dei pontefici e dei sacerdoti corrisponde il sacramento dell'Ordine.

Al sacramento della Confermazione invece, che è il sacramento della pienezza della grazia, non poteva corrispondere alcun sacramento nella legge antica: poiché non era ancora giunto il tempo della pienezza, per il fatto che «la legge non ha portato niente alla perfezione» [Eb 7, 19]. - E lo stesso si dica per l'Estrema Unzione, che è una preparazione immediata a entrare nella gloria, le cui porte non erano ancora aperte nell'antica legge, non essendone stato ancora versato il prezzo. - Il Matrimonio poi esisteva nell'antica legge solo in quanto compito di natura, e non già in quanto è il sacramento dell'unione di Cristo con la Chiesa, la quale non era stata ancora costituita. Infatti nell'antica legge era ammesso il libello del ripudio, che è contro la natura del sacramento.

4. Le purificazioni dell'antica legge erano ordinate a togliere gli ostacoli del culto divino. Il quale culto è di due specie: spirituale, consistente nella devozione dell'anima a Dio, e corporale, consistente nei sacrifici, nelle oblazioni e in altre cose del genere. Ora, gli uomini sono ostacolati nel culto spirituale dai peccati: dall'idolatria, p. es., dall'omicidio, dagli adulteri e dall'incesto, dai quali essi vengono contaminati. E da queste contaminazioni gli uomini venivano purificati con dei sacrifici, che erano offerti o per tutto il popolo, oppure per i peccati dei singoli. Non perché questi sacrifici materiali avessero di per se stessi la virtù di espiare i peccati, ma perché prefiguravano l'espiazione futura di Cristo, di cui erano partecipi anche gli antichi, professando la fede nel Redentore attraverso le figure dei sacrifici.

Gli uomini erano poi ostacolati nel culto esterno da certe contaminazioni corporali: principalmente da quelle che si riscontravano in loro stessi, ma di conseguenza anche da quelle degli animali, delle vesti, delle cose e dei vasi. E la contaminazione personale poteva derivare in parte dalla persona stessa, in parte invece dal contatto con esseri immondi. Dalla parte dell'uomo stesso

veniva considerato immondo tutto ciò che presentava già una corruzione, e che era ad essa esposto. E poiché la morte è una corruzione, il cadavere di un uomo era considerato immondo. E così pure erano considerati immondi i lebbrosi, poiché la lebbra deriva dalla corruzione degli umori, i quali promanano anche al di fuori e infettano gli altri.
E così le donne soggette al flusso di sangue, o per malattia, o per natura, sia al tempo delle mestruazioni che nel tempo del concepimento. E per lo stesso motivo erano considerati immondi gli uomini che soffrivano perdite di sperma, o per malattia, o per una polluzione notturna, o anche per il rapporto sessuale. Infatti ogni secrezione del genere presenta una certa contaminazione di immondezza. – Si riscontrava poi un'altra fonte di contaminazione nel contatto con qualsiasi essere immondo.
Ora, in queste contaminazioni possiamo trovare ragioni letterali e figurali. Le prime si riducono al rispetto per le cose riguardanti il culto divino. Sia perché gli uomini non osano toccare oggetti preziosi quando sono sporchi, sia anche perché l'avvicinarsi di rado alle cose sacre ne accresce la venerazione. Essendo infatti difficile che uno potesse evitare tutte quelle impurità, capitava di rado che gli uomini potessero avere un contatto con quanto riguardava il culto divino: e allora, quando si avvicinavano, lo facevano con maggiore rispetto e interiore umiltà di cuore. – In certi casi però la ragione letterale era quella di far sì che gli uomini non temessero di praticare il culto divino per evitare la compagnia dei lebbrosi o di altri malati ripugnanti e contagiosi. – In altri casi poi si voleva togliere il pericolo dell'idolatria: poiché i pagani nei loro riti talora usavano il sangue e lo sperma umano. – Ora, tutte queste contaminazioni corporali venivano eliminate o mediante la sola aspersione dell'acqua, oppure, quando erano più gravi, mediante un sacrificio per espiare il peccato, dal quale esse provenivano.
Invece la ragione figurale di queste impurità era quella di rappresentare nelle contaminazioni esterne i diversi peccati. Infatti l'immondezza di qualsiasi cadavere sta a indicare l'immondezza del peccato, che è la morte dell'anima. Invece l'immondezza della lebbra sta a indicare l'immondezza delle dottrine ereticali: sia perché la dottrina degli eretici è contagiosa come la lebbra, sia anche perché non c'è una falsa dottrina che non abbia del vero mescolato alla sua falsità, come sulla pelle del lebbroso la carne integra appare vicina alle chiazze di quella maculata. L'impurità poi di un'emorroissa sta a designare l'impurità dell'idolatria, per il sangue dei sacrifici, mentre l'impurità dell'uomo che soffre perdite di sperma, o seme, rappresenta l'impurità del parlare inutile: poiché «il seme è la parola di Dio» [Lc 8, 11]. L'immondezza invece del rapporto sessuale e del parto ricorda l'immondezza del peccato originale. E quella della donna mestruata rappresenta l'impurità dell'anima rammollita dai piaceri. E in genere le contaminazioni dovute ai contatti con le cose immonde rappresentano la contaminazione dell'acconsentire ai peccati altrui, contro l'ammonizione dell'Apostolo [2 Cor 6, 17]: «Uscite di mezzo a loro e riparatevi; non toccate nulla d'impuro».
E questa contaminazione per contatto si estendeva persino alle cose inanimate: tutto ciò infatti che toccava un essere immondo diventava immondo. E in

ciò la legge mitigò la superstizione dei gentili, per i quali la contaminazione non si estendeva solo mediante il contatto, ma anche col conversare e col guardare: come nota Mosè Maimonide [Dux neutr. 3, 47] parlando della donna mestruata.
In senso mistico poi ciò esprime quanto si afferma nella Scrittura [Sap 14, 9]: «Sono ugualmente in odio a Dio l'empio e la sua empietà».
Vi era poi una certa contaminazione diretta delle cose inanimate: come vi era l'immondezza della lebbra nelle case e nelle vesti. Come infatti dalla corruzione degli umori, che imputridisce e corrode la carne, viene la lebbra nell'uomo, così dalla corruzione o da un eccesso di umidità o di siccità avviene talora una corrosione nelle pietre della casa, o anche nelle vesti. Per cui un simile guasto è chiamato lebbra dalla legge, in quanto rendeva immonde la casa e le vesti: sia perché qualsiasi corruzione implica una contaminazione, come si è spiegato, sia anche per il fatto che i pagani contro una tale corruzione veneravano gli dèi Penati. Perciò la legge prescrisse che dove si fosse prodotto un guasto persistente di questo genere, le case venissero distrutte e le vesti bruciate, per togliere un'occasione di idolatria. – Vi era poi una contaminazione dei vasi, di cui si dice [Nm 19, 15]: «Ogni vaso scoperto, sul quale non sia un coperchio o una legatura, sarà immondo». E la causa di questa immondezza sta nel fatto che facilmente poteva cadere in quei vasi qualcosa d'immondo, che li avrebbe contaminati. E ciò era comandato anche per evitare l'idolatria: infatti gli idolatri credevano che se dei topi o delle lucertole, oppure altri animali del genere, che essi immolavano agli idoli, fossero caduti improvvisamente nell'acqua, ciò sarebbe stato gradito agli dèi.
E anche adesso ci sono delle donnicciole che lasciano scoperti i vasi in ossequio a divinità della notte, che esse chiamano Giane.
Ora, il motivo di queste contaminazioni sta nel fatto che la lebbra della casa significa l'immondezza delle congreghe ereticali. Invece la lebbra sulle vesti di lino indica la perversione dei costumi dovuta alla durezza dell'animo, mentre la lebbra sulle vesti di lana indica la perversità degli adulatori. La lebbra sull'ordito indica poi i vizi dell'anima, e quella sulla trama indica i peccati carnali: come infatti l'ordito è incluso nella trama, così l'anima nel corpo.
I vasi poi privi di coperchio o di legatura stanno a indicare l'uomo a cui manca la custodia del silenzio, e che è sciolto da qualsiasi norma di disciplina.
5. Come si è già notato [ad 4], c'erano due specie di immondezza legale.
La prima era connessa a una corruzione dell'anima o del corpo: e questa era l'immondezza più grave. La seconda invece derivava dal solo contatto con le cose immonde: e questa immondezza era minore, e veniva espiata con un rito più semplice. Infatti la prima veniva espiata col sacrificio per il peccato, poiché qualsiasi corruzione deriva dal peccato ed esprime il peccato; l'altra invece veniva espiata mediante la sola aspersione con l'acqua, e cioè con quell'acqua di espiazione di cui parla il libro dei Numeri [c. 19].
Qui infatti il Signore comandava che si prendesse una vacca rossa in ricordo del peccato commesso con l'adorazione del vitello d'oro. E si parla di una vacca invece che di un vitello perché così il Signore usa denominare la sinagoga; per esempio in Osea [4, 16]: «Israele si è ribellato come una vacca ribelle».

forse perché gli ebrei avevano adorato delle vacche, sull'esempio degli egiziani, secondo l'accenno di Osea [10, 5]: «Adorarono le vacche di Bet-Avèn». - E a riprovazione del peccato di idolatria essa veniva immolata fuori degli accampamenti. Del resto tutte le volte che si faceva un sacrificio per l'espiazione dei peccati del popolo, si bruciava tutto fuori degli accampamenti. - Per indicare poi che mediante questo sacrificio il popolo era purificato da tutti i peccati, il sacerdote intingeva le dita nel sangue della vittima, e lo spruzzava verso la parte del santuario per sette volte: poiché il numero sette indica la totalità. E l'aspersione stessa del sangue si riduceva a una riprovazione dell'idolatria, nella quale il sangue delle vittime non veniva sparso, ma raccolto, in modo che intorno ad esso gli uomini mangiassero in onore degli idoli. - Inoltre la vittima veniva bruciata nel fuoco. O perché Dio comparve a Mosè in mezzo al fuoco, e nel fuoco fu data la legge. Oppure perché si voleva ricordare che l'idolatria, e quanto ad essa appartiene, doveva essere estirpata totalmente: come la vacca che veniva bruciata «dando alle fiamme anche la pelle, le carni, il sangue e gli escrementi». - E si bruciava anche il legno di cedro, l'issopo e il cocco tinto due volte, per indicare che come i legni di cedro non imputridiscono facilmente, e il cocco tinto due volte non perde il colore, e l'issopo conserva l'odore anche dopo l'essiccazione, così questo sacrificio doveva servire a conservare sia il popolo che la sua onestà e devozione. Perciò a proposito delle ceneri di questa vacca si dice: «Affinché servano a preservare la moltitudine dei figli d'Israele».
Oppure si può dire, con Giuseppe Flavio [cf. Antiq. 3, 7, 7], che così venivano indicati i quattro elementi: infatti al fuoco si aggiungeva il cedro, che per la sua origine terrestre significa la terra, l'issopo, che per il suo odore significa l'aria, e il cocco, che per la derivazione marina del suo colore, a somiglianza della porpora, significa l'acqua. E così si esprimeva l'idea che questo sacrificio era offerto al Creatore dei quattro elementi. - E poiché questo sacrificio veniva offerto per il peccato di idolatria, a riparazione di essa veniva reputato immondo sia chi bruciava la vittima, sia chi ne raccoglieva le ceneri, sia chi aspergeva l'acqua in cui erano state versate tali ceneri: per dimostrare che qualunque oggetto appartenga in qualsiasi maniera all'idolatria va rigettato come cosa immonda. Ma da questa contaminazione si era purificati con la sola aspersione degli indumenti, e non c'era bisogno di lavarsi con l'acqua, perché altrimenti ci sarebbe stato un processo all'infinito. Infatti chi aspergeva l'acqua diveniva immondo: se quindi avesse asperso se stesso, sarebbe restato immondo; e se lo avesse asperso un altro, questi sarebbe divenuto immondo; e così pure chi avesse asperso costui, e così all'infinito.
La ragione figurale di questo sacrificio sta invece nel fatto che la vacca rossa prefigurava Cristo secondo l'infermità [della carne] assunta, indicata dal sesso femminile. Il colore della vacca designa inoltre il sangue della sua passione. La vacca poi era di un'età perfetta: poiché ogni operazione di Cristo è perfetta. E non aveva macchie, e mai aveva portato il giogo: poiché Cristo non portò mai il giogo del peccato. E fu comandato di condurla a Mosè: poiché a Cristo si volle imputare la trasgressione della legge mosaica nella violazione del sabato.
E fu comandato anche di consegnarla al sacerdote Eleazaro: poiché Cristo fu

consegnato nelle mani dei sacerdoti per essere ucciso. E veniva immolata fuori degli accampamenti: poiché «Cristo patì fuori della porta» [Eb 13, 12]. Inoltre il sacerdote intingeva il dito nel sangue della vittima: poiché mediante la discrezione, rappresentata dal dito, bisogna considerare e imitare il mistero della passione di Cristo. Il sangue veniva poi asperso contro il tabernacolo, che designava la sinagoga: o come per indicare la condanna degli ebrei increduli, oppure per indicare la purificazione dei credenti. E ciò per sette volte: o in vista dei sette doni dello Spirito Santo, oppure per i giorni della settimana, che indicano tutto il tempo. Inoltre tutto ciò che riguarda l'incarnazione di Cristo deve essere bruciato col fuoco, cioè deve essere inteso spiritualmente: infatti la pelle e la carne significano l'operare esterno di Cristo;
il sangue ne indica l'intima virtù che vivifica gli atti esterni; gli escrementi stanno a indicare la stanchezza, la sete e tutte le altre manifestazioni della sua infermità. Si aggiungono poi tre cose: il cedro, che indica l'altezza della speranza, o della contemplazione; l'issopo, che indica l'umiltà, o la fede; il cocco tinto due volte, che indica la duplice carità: è infatti con queste virtù che dobbiamo aderire a Cristo sofferente. E questa cenere della combustione veniva raccolta da un uomo mondo: poiché le reliquie della passione dovevano essere raccolte dai gentili, che non erano colpevoli della morte di Cristo.
All'acqua poi dell'espiazione si aggiungevano le ceneri: poiché il battesimo deriva la sua virtù di mondare i peccati dalla passione di Cristo.
E finalmente divenivano immondi sia il sacerdote che immolava la vacca, sia quelli che la bruciavano e ne raccoglievano le ceneri e aspergevano l'acqua [della purificazione]: o perché gli ebrei sono divenuti immondi per l'uccisione di Cristo, da cui sono stati invece espiati i nostri peccati; e ciò fino al vespro, cioè sino alla fine del mondo, quando i resti di Israele si convertiranno.
Oppure perché quelli che trattano le cose sante mirando alla purificazione degli altri contraggono anch'essi certe immondezze, come nota S. Gregorio [Past. 5]; e ciò fino al vespro, cioè sino alla fine della vita presente.
6. Come si è detto sopra [ad 5], la contaminazione derivante dalla corruzione dell'anima o del corpo veniva espiata mediante i sacrifici per il peccato.
Ed erano offerti speciali sacrifici per i peccati dei singoli; ma poiché alcuni trascuravano questa espiazione, oppure la omettevano per ignoranza, fu stabilito che una volta all'anno, il giorno dieci del settimo mese, si facesse un sacrificio di espiazione per tutto il popolo. E poiché, secondo l'Apostolo [Eb 7, 28], «la legge costituisce sommi sacerdoti uomini soggetti all'umana debolezza», era necessario che il sacerdote offrisse prima per se medesimo un vitello per il peccato, in ricordo del peccato che Aronne commise facendo fondere il vitello d'oro; e un montone in olocausto, per indicare che la giurisdizione sacerdotale, rappresentata dal montone, che è la guida del gregge,
deve essere ordinata all'onore di Dio.
Quindi il sacerdote offriva due capri per il popolo, e il primo di essi veniva immolato per espiarne i peccati. Infatti il capro è un animale fetido, e con i suoi peli si costruiscono vesti pungenti: perciò indicava il fetore, l'impurità e lo stimolo pungente del peccato. Ora, il sangue di questo capro immolato veniva portato, con quello del vitello, nel Santo dei Santi, e con esso veniva

asperso tutto il santuario: per indicare che il tabernacolo veniva mondato così da tutte le iniquità dei figli d'Israele. Invece il corpo del capro e del vitello immolati per il peccato doveva essere bruciato, per dimostrare la distruzione dei peccati. Ma non sull'altare: poiché in esso si bruciavano interamente soltanto gli olocausti. Di qui il comando di bruciarli fuori degli accampamenti, a detestazione del peccato: infatti così si faceva per ogni sacrificio offerto per un grave delitto, o per l'insieme dei peccati. – L'altro capro invece veniva inviato nel deserto: non per essere offerto ai demoni, che i pagani adoravano nei deserti, poiché non era lecito offrire ad essi vittima alcuna [Lv 17, 7], ma per esprimere l'effetto del sacrificio compiuto. Per questo il sacerdote imponeva la mano sul suo capo, confessando i peccati dei figli d'Israele: come se quel capro dovesse portarli nel deserto, dove sarebbe stato divorato dalle fiere, come portando la pena per i peccati del popolo. E si diceva che portava i peccati del popolo o perché la sua partenza indicava la remissione di quei peccati, o perché sul suo capo si legava una scritta in cui essi erano indicati.
La ragione figurale di queste cerimonie si ricava invece dal fatto che Cristo veniva prefigurato sia dal vitello, data la sua virtù; sia dal montone, essendo egli la guida dei fedeli; sia dal capro, per «la carne simile a quella del peccato » [Rm 8, 3]. Cristo inoltre fu immolato per i peccati sia dei sacerdoti che del popolo: poiché la sua passione purifica dal peccato sia i grandi che i piccoli.
Il sangue poi del vitello e del capro viene introdotto nel Santo dal pontefice: poiché il sangue della passione di Cristo ci ha aperto la via al regno dei cieli. E i loro corpi vengono bruciati fuori degli accampamenti: poiché, come dice l'Apostolo [Eb 13, 12], «Cristo patì fuori della porta». Il capro emissario poi può indicare o la divinità di Cristo, che si rifugiò nella solitudine durante la passione della sua umanità, non già mutando di luogo, ma restringendo la sua virtù, oppure la cattiva concupiscenza, che dobbiamo allontanare da noi, mentre dobbiamo immolare al Signore i moti virtuosi.
A proposito poi della contaminazione di coloro che bruciavano questi sacrifici valgono le medesime ragioni indicate sopra [ad 5] per il sacrificio della vacca rossa.
7. Il rito legale non purificava il lebbroso dalla lebbra, ma ne dichiarava la purificazione. Infatti nel Levitico [14, 3 s.] si danno al sacerdote queste istruzioni: «Se riscontrerà che la piaga della lebbra è guarita, ordinerà che si prendano, per la persona da purificare», ecc. Quindi la lebbra era già eliminata; ma si parlava di purificazione perché a giudizio del sacerdote il lebbroso veniva restituito al consorzio umano e al culto divino.
Tuttavia avveniva talora che per un miracolo di Dio il rito legale operasse la guarigione dalla lebbra, quando il sacerdote sbagliava nel giudicare.
E questa purificazione del lebbroso avveniva in due tempi: prima veniva giudicato mondo, e in seguito veniva restituito al consorzio umano e al culto divino, cioè dopo sette giorni. Nella prima di queste purificazioni il lebbroso da mondare offriva per sé due passeri vivi, un ramo di cedro, un nastro rosso e dell'issopo, in modo che il nastro rosso legasse un passero con l'issopo al ramo di cedro, in modo tale cioè che il ramo di cedro formasse come il manico di un aspersorio. L'issopo e il passero formavano invece nell'aspersorio la

parte da intingere nel sangue dell'altro passero che veniva immolato sull'acqua viva. E offriva queste quattro cose contro i quattro difetti della lebbra: contro la putredine si offriva il cedro, che è un albero refrattario alla putrefazione; contro il fetore si offriva l'issopo, che è un'erba odorifera; contro l'insensibilità un passero vivo; contro il colore sgradevole un nastro rosso, che ha un colore vivace. Un passero poi lo si lasciava volare vivo nei campi: poiché il lebbroso veniva restituito alla libertà di prima.

Nel giorno ottavo dunque il lebbroso veniva riammesso al culto divino, e restituito al consorzio umano. Prima però doveva disfarsi dei peli di tutto il corpo, e delle vesti: poiché la lebbra corrode i peli e infetta i vestiti. Dopo di che si offriva un sacrificio per le sue colpe: poiché spesso la lebbra deriva da un peccato.

Col sangue poi del sacrificio si ungevano le estremità dell'orecchio, nonché i pollici della mano destra e del piede di colui che veniva mondato: poiché è innanzitutto in queste parti che la lebbra si fa riconoscere e sentire. E in questo rito si adoperavano tre liquidi: il sangue, contro la corruzione del sangue; l'olio, per indicare la guarigione dalla malattia; l'acqua viva, per pulire la sporcizia.

Invece la ragione figurale sta nel fatto che i due passeri indicavano la divinità e l'umanità di Cristo. Una delle quali, cioè l'umanità, venne immolata in un vaso di argilla sull'acqua viva: perché le acque del battesimo furono consacrate dalla passione di Cristo. L'altra invece, cioè la divinità impassibile, restava viva: poiché la divinità non può morire. E volava via: poiché non era soggetta alla passione. E questo passero vivo, insieme con il ramo di cedro, con il nastro rosso o vermiglio e con l'issopo, cioè con la fede, la speranza e la carità, era immesso nell'acqua per aspergere, come si è notato [ad 5]: poiché noi siamo battezzati nella fede dell'uomo Dio. L'uomo poi lava le sue vesti, cioè le sue opere, e rade tutti i suoi peli, cioè i pensieri, con l'acqua del battesimo o delle sue lacrime. Si ungeva poi l'estremità dell'orecchio destro col sangue e con l'olio per custodire l'udito di chi è mondato dalle parole di corruzione; e si ungevano i pollici della mano e del piede destro per renderne sante le azioni.

Le altre cerimonie poi che riguardavano questa purificazione, o quella da altre immondezze, non hanno nulla di speciale che le distingua dagli altri sacrifici per i peccati o per i delitti.

8, 9. Come il popolo veniva iniziato al culto di Dio con la circoncisione, così i ministri lo erano mediante una speciale purificazione o consacrazione: per cui si comandava loro di separarsi dagli altri, come deputati in modo speciale al ministero del culto divino. E tutto ciò che veniva fatto su di loro nella loro consacrazione o istituzione mirava a dimostrare che essi avevano una prerogativa di purezza, di virtù e di dignità. Perciò nella loro istituzione si facevano tre cose: primo, venivano purificati; secondo, venivano rivestiti e consacrati; terzo, venivano applicati all'esercizio del ministero.

Tutti venivano purificati con l'abluzione dell'acqua e con dei sacrifici; e in particolare i leviti dovevano radersi tutti i peli del corpo, come sta scritto nel Levitico [c. 8].

Invece la consacrazione dei pontefici e dei sacerdoti si svolgeva così. Primo,

appena lavati venivano rivestiti dei particolari indumenti dovuti alla loro dignità. In particolare il pontefice riceveva l'unzione dell'olio sul capo: per indicare che da lui emanava il potere di consacrare gli altri, come l'olio che dal capo scende verso le membra inferiori, secondo l'espressione del Salmo [132, 2]: «Come olio profumato sul capo, che scende sulla barba, sulla barba di Aronne». I Leviti invece non avevano altra consacrazione che l'offerta di essi fatta al Signore dai figli d'Israele attraverso le mani del pontefice, il quale pregava per loro.

Dei sacerdoti minori poi venivano consacrate soltanto le mani, che dovevano essere adoperate nei sacrifici. E col sangue della vittima si ungeva loro il bordo dell'orecchio destro, e i pollici del piede e della mano destra: perché fossero obbedienti alla legge di Dio nell'offerta dei sacrifici, il che era indicato dall'unzione dell'orecchio; e fossero solleciti e pronti nell'immolare i sacrifici, il che era indicato dall'unzione del piede e della mano destra. Inoltre venivano aspersi essi stessi e le loro vesti col sangue della vittima, in memoria del sangue dell'agnello dal quale furono liberati in Egitto. Nella loro consacrazione poi si facevano i seguenti sacrifici: un vitello per il peccato, in ricordo della remissione del peccato di Aronne nella fabbricazione del vitello d'oro; un montone in olocausto, in ricordo del sacrificio di Abramo, di cui il pontefice doveva imitare l'obbedienza; un altro montone [in sacrificio] di consacrazione, quasi ostia pacifica in ricordo della liberazione dall'Egitto mediante il sangue dell'agnello; un canestro di pani in ricordo della manna.

Rientrava invece nell'applicazione al loro ministero il fatto che nelle loro mani venisse posto il grasso del montone, una torta di pane e la spalla destra: per mostrare che ricevevano il potere di offrire al Signore tali cose. Invece i leviti venivano applicati al loro ministero mediante l'ingresso nel tabernacolo dell'alleanza, come per curare gli arredi del santuario.

La ragione figurale di tali cerimonie sta invece in questo: che i candidati al ministero spirituale di Cristo devono prima purificarsi con l'acqua del battesimo e delle lacrime, nella fede della sua passione, il che costituisce un sacrificio di espiazione e di purificazione. Devono inoltre radere tutti i peli del corpo, cioè tutti i cattivi pensieri. Devono poi rivestirsi delle virtù ed essere consacrati con l'olio dello Spirito Santo e con l'aspersione del sangue di Cristo. E così devono impegnarsi nell'esercizio del loro ministero spirituale.

10. Come si è già detto [a. 4], l'intenzione della legge era quella di educare al rispetto per il culto di Dio. E ciò in due modi: primo, eliminando da tale culto tutto quanto ci poteva essere di disprezzabile; secondo, convogliando in esso ciò che sembrava contribuire al suo decoro. E se ciò veniva osservato nel tabernacolo, nei suoi arredi e negli animali da immolare, molto più doveva essere osservato nei ministri. Per togliere quindi ogni disprezzo per i ministri fu comandato che essi non avessero alcuna macchia o difetto fisico: poiché gli uomini difettosi d'ordinario sono disprezzati dagli altri. E per ciò fu stabilito anche che non venissero scelti per il ministero qua e là, ma da una discendenza determinata, in modo che fossero considerati più illustri e più nobili.

affinché fossero tenuti in venerazione, per essi furono stabilite vesti speciali, e una speciale consacrazione. Questa è dunque la causa generica dell'apparato delle vesti. In particolare poi si deve sapere che il pontefice aveva otto indumenti. Primo, una veste di lino. – Secondo, una tunica del colore del giacinto, alla cui estremità erano attaccati intorno dei campanelli, e delle melagrane colorate di giacinto, porpora e cocco tinto due volte. – Terzo, un sopraomerale, che copriva le spalle e la parte anteriore fino al cingolo; esso era d'oro, di panno violaceo e porpureo, di cocco tinto due volte e di bisso ritorto. Sulle spalle poi portava due pietre di onice, su cui erano scolpiti i nomi dei figli di Israele. – Il quarto indumento era il razionale, tessuto con la stessa materia; esso era quadrato e veniva posto sul petto, e legato al sopraomerale. E in questo razionale c'erano dodici pietre preziose, disposte in quattro file, su cui erano scolpiti i nomi dei figli d'Israele: quasi per indicare che il pontefice portava il peso di tutto il popolo, portandone i nomi sulle spalle; e per dire che di continuo doveva pensare alla loro salvezza, per il fatto che li portava sul petto, come se li avesse nel cuore. E su tale razionale Dio comandò di mettere «la Dottrina e la Verità»: poiché in esso erano scritte delle sentenze appartenenti alla dottrina e alla verità. Gli ebrei tuttavia vanno fantasticando che sul razionale ci fosse una pietra che avrebbe mutato di colore secondo l'avvenire riservato ai figli di Israele: e ciò sarebbe stato «la Verità e la Dottrina».

Il quinto indumento era la cintura, e cioè una fascia, composta dei quattro colori ricordati. – Il sesto era la tiara, cioè la mitra, di bisso. – Il settimo era una lamina d'oro, che pendeva sulla fronte, e su cui era inciso il nome del Signore. – L'ottavo poi erano le mutande di lino, per coprire la turpitudine della loro carne, quando i pontefici si avvicinavano al santuario o all'altare. – Ma di questi otto indumenti i sacerdoti inferiori ne avevano solo quattro: la tunica di lino, le mutande, la cintura e la tiara.

Ora alcuni, nell'assegnare la ragione storico-letterale di questi indumenti, affermano che in essi viene descritta la disposizione dell'universo, come se il pontefice volesse così confessare di essere il ministro del creatore del mondo: cosicché si legge [Sap 18, 24] che «sulla veste di Aronne lunga fino ai piedi vi era tutto il mondo». Infatti le mutande di lino rappresentavano la terra, dalla quale il lino nasce. Il giro della cintura rappresentava l'oceano, che circonda la terra. La tunica violacea col suo colore raffigurava l'aria: mentre i tuoni erano rappresentati dai suoi campanelli, e i lampi dalle sue melagrane. Il sopraomerale con la varietà dei suoi colori raffigurava il cielo sidereo, mentre le pietre d'onice potevano essere i due emisferi, oppure il sole e la luna. Le dodici gemme poste sul petto raffiguravano i dodici segni dello zodiaco: e si dicevano poste nel razionale poiché negli esseri celesti si trovano le ragioni delle realtà terrene, secondo l'accenno della Scrittura [Gb 38, 33]: «Conosci tu le leggi del cielo, o ne applichi le norme alla terra?». La mitra poi, o tiara, significava il cielo empireo. E la lamina d'oro raffigurava Dio che sovrasta su tutte le cose.

La ragione figurale poi è evidente. Infatti le macchie o difetti fisici dai quali i sacerdoti dovevano essere immuni indicano i vizi e i peccati che essi non dovevano avere. Infatti al sacerdote è proibito di essere cieco: cioè di essere

ignorante. Non deve essere zoppo: ossia incostante, piegandosi in direzioni contrarie. Non deve essere col naso sproporzionatamente piccolo o grande, oppure torto: cioè non deve mancare di discrezione, così da eccedere nel più o nel meno, o da fare del male: infatti il naso, che distingue gli odori, sta a indicare la discrezione. Non deve avere mani o piedi fratturati: ossia non deve perdere la capacità di ben operare, e di avanzare nella virtù. Viene inoltre scartato se ha la gobba, sia davanti che dietro: poiché la gobba indica l'amore superfluo delle cose terrene. E se è cisposo, cioè se la sua mente è oscurata dall'affetto carnale: infatti la cispa dipende da una secrezione di umori. Inoltre viene scartato se ha l'albugine negli occhi: ossia se nel pensare alla propria giustizia ha la presunzione di possedere il candore. E viene scartato chi soffre di una scabbia persistente: vale a dire chi soffre la ribellione della carne. Chi inoltre ha la volatica, che infetta il corpo, deturpandolo, senza dolore; e che rappresenta l'avarizia. Finalmente è scartato chi ha l'ernia, e chi è pesante: cioè chi porta l'aggravio delle turpitudini nel cuore, sebbene non le compia esternamente.

Gli indumenti poi rappresentano le virtù dei ministri di Dio. E sono quattro quelle necessarie a tutti i ministri: la castità, indicata dalle mutande; l'illibatezza della vita, indicata dalla tunica di lino; il freno della discrezione, indicato dalla cintura; la rettitudine d'intenzione, rappresentata dalla tiara che copriva il capo.

Oltre a queste il pontefice doveva avere altre quattro virtù. Primo, il ricordo continuo di Dio nella contemplazione: e ciò veniva ricordato dalla lamina d'oro col nome di Dio che gli pendeva sulla fronte. Secondo, la sopportazione delle infermità del popolo: il che veniva indicato dal sopraomerale. Terzo, doveva accogliere il popolo nel cuore e nelle viscere, con la sollecitudine della carità: il che era indicato dal razionale. Quarto, doveva avere una condotta celeste di vita, esercitando le opere della perfezione: e ciò era indicato dalla tunica violacea. Per cui alle falde di essa erano attaccati dei campanelli d'oro: i quali stavano a indicare la conoscenza delle cose di Dio, da tenere unita alla condotta celestiale del pontefice. E vi erano attaccate le melagrane per indicare l'unità della fede e la concordia nei buoni costumi: poiché la dottrina del pontefice doveva essere così ben connessa da non rompere l'unità della fede e della pace.

## Articolo 6

II-II, q. 86, a. 3, ad 1, 2, 3; In Rom., c. 14, lect. 1, 3; In 1 Tim., c. 4, lect. 1; In Tit., c. 1, lect. 4

### Se le osservanze cerimoniali avessero un motivo ragionevole

Sembra che le osservanze cerimoniali non avessero alcun motivo ragionevole. Infatti:

1. Come insegna l'Apostolo [1 Tm 4, 4], «tutto ciò che è stato creato da Dio è buono, e nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie». Quindi non c'era motivo di proibire, come si fa nel Levitico [c. 11], l'uso di certi cibi come immondi.
2. Gli animali sono dati in cibo agli uomini, come anche le erbe: infatti nella Genesi [9, 3] si legge: «Io vi dò tutto questo come già le erbe verdi». Ora, la legge non ha distinto, tra le erbe, quelle monde e quelle immonde, pur essendo

alcune di esse sommamente nocive, p. es. quelle velenose. Non c'era quindi motivo di proibire come immondi certi animali.
3. Se la materia da cui ne viene generata un'altra è immonda, tale dev'essere, per lo stesso motivo, anche quella che viene generata. Ma la carne viene generata dal sangue. Siccome dunque non tutte le carni sono proibite come immonde, per lo stesso motivo non doveva essere proibito come immondo neppure il sangue, o il grasso, che è generato dal sangue.
4. Il Signore [Mt 10, 28] afferma che non si devono temere coloro che uccidono il corpo, «poiché dopo la morte non possono fare più nulla». Ma ciò non sarebbe vero se potesse nuocere all'uomo quanto si fa di lui. Molto meno quindi può interessare a un animale ucciso come vengano cotte le sue carni. Quindi è irragionevole quanto si dice nell'Esodo [23, 19]: «Non farai cuocere un capretto nel latte di sua madre».
5. Era prescritto [Es 13] che le primizie, sia degli uomini che degli animali, venissero offerte al Signore, come gli esemplari più perfetti. Non c'era quindi motivo di dare il seguente comando: «Quando sarete entrati nel paese, e vi avrete piantato ogni sorta di alberi da frutto, li circonciderete», cioè ne distruggerete le primizie, «e non ne dovrete mangiare».
6. Il vestito è esterno al corpo umano. Quindi non si dovevano proibire agli ebrei speciali vestiti, come là dove si dice [Lv 19, 19]: «Non porterai una veste tessuta di due diverse materie»; e inoltre [Dt 22, 5] «La donna non si metterà un indumento da uomo, né l'uomo da donna» [v. 11]; e ancora: «Non ti vestirai con un tessuto misto, fatto di lana e di lino insieme».
7. Il ricordo dei comandamenti di Dio non appartiene al corpo, ma al cuore. Perciò è irragionevole la prescrizione [Dt 6, 8 s.] di «legare i comandamenti di Dio come un segno nelle mani», e di «scriverli sugli stipiti delle case»; e inoltre [Nm 15, 38 s.] di «farsi dei fiocchi agli angoli delle vesti, aggiungendovi dei nastri di porpora viola, in ricordo dei comandamenti di Dio».
8. L'Apostolo [1 Cor 9, 9] afferma che «Dio non si dà pensiero dei buoi»: quindi neppure degli altri animali irrazionali. Perciò sono prive di senso le prescrizioni seguenti [Dt 22, 6]: «Quando cammin facendo troverai sopra un albero o per terra un nido di uccelli, non prenderai la madre insieme con i piccoli»; oppure [Dt 25, 4]: «Non metterai la museruola al bue che trebbia»; o ancora [Lv 19, 19]: «Non accoppierai bestie di specie differente».
9. Tra le piante non c'era distinzione tra monde e immonde. Molto meno, quindi, questa distinzione andava adoperata nella loro coltivazione. Quindi non hanno senso le seguenti prescrizioni: «Non seminerai il tuo campo con due sorta di seme» [Lv 19, 19]; «Non seminerai nella tua vigna semi di due specie diverse», e «Non devi arare con un bue e un asino aggiogati insieme» [Dt 22, 9 s.].
10. Le realtà inanimate sono quelle più soggette al potere dell'uomo. Non vi era quindi motivo di proibire all'uomo l'uso dell'argento e dell'oro con cui sono stati fabbricati gli idoli, e gli altri oggetti che si riscontrano nei templi pagani [Dt 7, 25 s.]. – È ridicolo poi il comando contenuto nel Deuteronomio [23, 13] di «scavare una buca e poi ricoprire gli escrementi».
11. La pietà è richiesta specialmente nei sacerdoti. Ora, appartiene alla pietà

intervenire ai funerali degli amici: infatti di ciò Tobia viene lodato dalla Scrittura [1, 20 ss.]. Così pure talora è un atto di pietà prendere per moglie una meretrice: poiché in tal modo si redime una donna dal peccato e dall'infamia. Quindi non sembra ragionevole che ciò venga proibito ai sacerdoti [Lv 21].
In contrario: Sta scritto [Dt 18, 14]: «Non così ti ha permesso il Signore tuo Dio»; dal che si rileva che le osservanze suddette furono istituite da Dio come prerogativa speciale del popolo ebraico. Quindi non sono irragionevoli e senza motivo.
Dimostrazione: Come si è già detto [a. prec.], il popolo ebraico era deputato in modo speciale al culto divino; e in esso lo erano particolarmente i sacerdoti. Come quindi le altre cose destinate al culto dovevano avere una certa distinzione, richiesta dall'onore dovuto al culto divino, così anche negli usi di questo popolo, e specialmente dei sacerdoti, ci dovevano essere delle cose speciali adatte a tale culto, sia spirituale che corporale. Inoltre il culto legale prefigurava il mistero di Cristo: infatti tutte le loro vicende rappresentavano avvenimenti riguardanti Cristo, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 10, 11]: «Tutto avveniva per essi come in figura». Perciò di queste osservanze si possono determinare due serie di ragioni: la prima basata sul loro rapporto al culto divino; l'altra basata sulla loro corrispondenza figurale alla vita dei cristiani.
Analisi delle obiezioni: 1. Abbiamo già notato [a. prec., ad 4, 5] che nella legge esistevano due tipi di contaminazione o di immondezza: l'una dovuta alla colpa, che contaminava l'anima; l'altra connessa a una corruzione, che in qualche modo contaminava il corpo. Se quindi parliamo del primo tipo di immondezza, allora nessun genere di cibi può dirsi immondo, o contaminare l'uomo per sua natura; infatti nel Vangelo [Mt 15, 11] si legge: «Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l'uomo»; e ciò va inteso del peccato [17 s.]. Tuttavia alcuni cibi possono inquinare l'anima indirettamente: cioè perché sono mangiati contro l'obbedienza, o contro i voti fatti, o con troppa avidità; oppure perché offrono un incentivo alla lussuria. Ed è per questo che alcuni si astengono dal vino e dalle carni.
Secondo la contaminazione del corpo invece le carni di certi animali presentano una certa immondezza, che è connessa con una qualche corruzione: o perché questi animali si nutrono di cose immonde, come fa il porco, o perché vivono in maniera immonda, come quelli che vivono sotto terra, quali le talpe, i topi e altri animali del genere, così da contrarre anche un tanfo particolare; oppure perché le loro carni, per un eccesso di umido o di secco, generano nei corpi umani cattivi umori. Furono quindi proibite le carni degli animali con gli zoccoli, cioè con l'unghia unica non spaccata, per la loro composizione troppo terrosa. E così pure furono evitate le carni degli animali provvisti di troppe articolazioni nei piedi, poiché questi sono troppo collerici e secchi: tali sono, p. es., le carni del leone.
E per lo stesso motivo furono proibiti certi uccelli rapaci, nei quali c'è un eccesso dell'elemento secco; e certi uccelli acquatici, per il loro eccesso di umidità. Così pure furono proibiti certi pesci privi di pinne e di squame, come le anguille e simili, per la loro eccessiva umidità. Invece fu permesso agli ebrei di mangiare animali ruminanti e dall'unghia spaccata poiché questi hanno umori ben ripartiti, e una complessione equilibrata: infatti non sono

troppo umidi, come indicano le unghie; e non sono troppo terrosi, non avendo essi l'unghia compatta, ma spaccata. Tra i pesci poi furono loro concessi anche quelli più secchi, come viene indicato dalle squame e dalle pinne: infatti questi elementi rendono equilibrata la complessione umida dei pesci. E anche tra gli uccelli furono loro concessi quelli più equilibrati, come le galline, le pernici, e simili. - Una seconda ragione va poi cercata nella riprovazione dell'idolatria. Infatti i gentili, e specialmente gli egiziani, tra i quali gli ebrei erano cresciuti, immolavano agli idoli questi animali proibiti, oppure se ne servivano per fare dei malefici. Essi invece non mangiavano gli animali che agli ebrei era lecito mangiare, ma li veneravano come dèi; oppure se ne astenevano, come sopra [a. 3, ad 2] si è visto, per altri motivi. - Il terzo motivo infine fu quello di eliminare un eccesso di premura per il vitto. Perciò vennero permessi quegli animali che si possono avere facilmente.

Tuttavia fu del tutto proibito di mangiare il sangue e il grasso di qualsiasi animale. Il sangue sia per escludere la crudeltà, e perché detestassero l'effusione del sangue umano, come sopra [a. 3, ad 8] si è detto; sia anche per evitare i riti degli idolatri. Poiché era consuetudine di costoro di riunirsi attorno al sangue raccolto per mangiare in onore degli idoli, ai quali ritenevano che il sangue fosse accettissimo. Per questo il Signore comandò [Lv 17, 13] di spargere il sangue e di coprirlo con la polvere. - E per lo stesso motivo fu proibito agli ebrei di mangiare animali soffocati o strangolati [ib., 19, 26]: poiché il loro sangue non si separava così dalla loro carne. Oppure perché con tale morte gli animali soffrivano troppo, e il Signore voleva stornarli dalla crudeltà anche rispetto agli animali bruti, per allontanarli maggiormente dalla crudeltà verso l'uomo, esercitandoli alla pietà anche verso le bestie. - E fu loro proibito di mangiare il grasso sia perché lo mangiavano gli idolatri in onore dei loro dèi, sia perché esso andava bruciato in onore di Dio; e anche perché il sangue e l'adipe non danno un buon nutrimento, come nota Mosè Maimonide [Dux neutr. 3, 48]. - Il motivo della proibizione di mangiare i nervi è poi così indicato dalla Scrittura [Gen 32, 32]: «Gli Israeliti fino a oggi non mangiano il nervo sciatico (...) perché l'angelo aveva colpito l'articolazione del femore di Giacobbe nel nervo sciatico».

Invece la ragione figurale di tutti questi divieti sta nel fatto che tutti questi animali vietati indicano determinati peccati, che ne giustificano così la proibizione. Scrive infatti S. Agostino [Contra Faustum 6, 7]: «Se si fa ARGOMENTO del porco e dell'agnello, per natura ambedue sono mondi, poiché ogni creatura di Dio è buona; invece per ciò che rappresentano l'agnello è mondo e il porco è immondo. Come se tu pronunziassi le due parole stolto e sapiente, sia l'una che l'altra è monda per la sua natura di parola, e per le lettere e le sillabe di cui è composta; per il significato però una è monda e l'altra immonda». Infatti l'animale che rumina e ha l'unghia spaccata è mondo per ciò che rappresenta. Poiché la spaccatura dell'unghia può significare la distinzione dei due testamenti; o quella del Padre e del Figlio; o la distinzione delle due nature in Cristo; oppure quella tra il bene e il male. Il ruminare poi significa la meditazione della Sacra Scrittura, e la sua sana intelligenza. Chi invece manca di una di queste cose è spiritualmente immondo. - E così

pure tra i pesci quelli che hanno le squame e le pinne sono mondi per ciò che significano. Poiché le pinne stanno a indicare una vita sublime, ovvero la contemplazione, mentre le squame indicano una vita austera: cose entrambe necessarie alla mondezza spirituale. – Nella proibizione poi di certi uccelli si volevano proibire alcune specie particolari di vizi. Nell'aquila infatti, che vola tanto alto, viene proibita la superbia. Nel grifone, che aggredisce uomini e cavalli, viene proibita la crudeltà dei potenti. Nell'aquila marina, che si pasce degli uccelli più piccoli, vengono indicati coloro che sfruttano i poveri. Nel nibbio, che vive di insidie, sono indicati i frodatori.
Nell'avvoltoio poi, il quale segue gli eserciti nell'attesa di mangiare i cadaveri dei morti, sono indicati coloro che speculano sulla morte e sulle sommosse. Gli uccelli della famiglia dei corvi indicano invece quelli che sono anneriti nella voluttà; oppure quelli che sono privi di affetto onesto, poiché il corvo, una volta uscito dall'arca, non vi fece ritorno. Lo struzzo, che pur essendo un uccello non può volare, ma è sempre per terra, rappresenta coloro che, pur militando per il Signore, si immischiano negli affari secolareschi. La civetta poi, che di notte ha la vista acuta, mentre non vede di giorno, sta a indicare coloro che sono astuti nelle cose temporali e ignoranti in quelle spirituali. Il gabbiano invece, che vola nell'aria e nuota nell'acqua, rappresenta coloro che venerano sia il battesimo che la circoncisione; oppure coloro che pretendono di volare nella contemplazione, e tuttavia vivono nelle acque dei piaceri. Lo sparviero invece, che serve all'uomo per la caccia, indica coloro che servono i potenti per depredare i poveri. Il gufo, che di notte cerca il suo cibo e di giorno si nasconde, indica i lussuriosi, che cercano di nascondere le loro opere tenebrose. Le smergo invece, che ha l'abitudine di immergersi nelle onde, indica i golosi, i quali si immergono nelle acque dei piaceri.
L'ibis poi, uccello africano dal becco lungo, che si pasce di serpi, e che forse si identifica con la cicogna, rappresenta gli invidiosi, i quali prendono gusto per i mali altrui, come l'ibis per i serpenti. Il cigno invece, che è di colore bianco ed è provvisto di un lungo collo, estrae il cibo dalle profondità della terra o dell'acqua: esso può rappresentare coloro che cercano terreni guadagni mediante il candore di una giustizia apparente.
L'onocrotalo poi è un uccello orientale dal becco lungo che ha dei sacchetti nella gola, nei quali dapprima ripone il cibo, che un'ora dopo manda nel ventre: esso sta a significare gli avari, che raccolgono i beni necessari alla vita con troppa premura. Il porfirione invece, a differenza degli altri uccelli, ha un piede provvisto di una membrana per nuotare, e un piede con le dita distinte per camminare, poiché in acqua nuota come le anatre e in terra cammina come le pernici; beve a ogni morso, bagnando con l'acqua qualsiasi cibo: esso sta a indicare coloro che non vogliono fare nulla sotto il comando di altri, ma solo quanto è bagnato con l'acqua del proprio volere. L'erodione, chiamato volgarmente falco, rappresenta coloro i cui «piedi sono veloci a spargere il sangue» [Sal 13, 3]. Il caradrio poi, che è un uccello canterino, sta a indicare i chiacchieroni, mentre l'upupa, che fa il nido nel letame, si pasce di escrementi e nel cantare imita il gemito, rappresenta la tristezza mondana, che produce la morte negli uomini immondi. Il pipistrello invece, che vola

quasi raso terra, rappresenta quelli che, provvisti di scienza mondana, gustano soltanto le cose terrene. - Tra gli animali alati provvisti di quattro piedi poi furono ammessi soltanto quelli con le zampe posteriori più lunghe, e che possono saltare. Invece gli altri, che aderiscono maggiormente alla terra, furono tutti proibiti: poiché coloro che abusano della dottrina dei quattro Evangelisti per non sollevarsi in alto sono giudicati immondi. - Nella proibizione poi del sangue, del grasso e dei nervi viene adombrata la proibizione della crudeltà, del piacere e dell'audacia nel peccare.

2. L'uso di cibarsi coi frutti degli alberi e della terra era comune tra gli uomini già prima del diluvio, mentre sembra invece che l'uso delle carni si sia introdotto dopo il diluvio: infatti è allora che nella Genesi [9, 3] si dice: «Io vi dò tutti gli animali, come già le erbe verdi». E questo perché il cibarsi coi frutti della terra rientra in una certa semplicità di vita, mentre l'uso delle carni sa di delicatezza e di ricercatezza. Infatti la terra produce le erbe spontaneamente, oppure con poca industria produce in gran copia i suoi frutti;
invece ci vuole molta industria per allevare o per catturare gli animali.
Perciò, volendo Dio ricondurre il suo popolo a un vitto più semplice, proibì loro molti animali, mentre non proibì alcun frutto della terra. - Oppure ciò era dovuto al fatto che gli animali erano immolati agli idoli, e non invece i frutti della terra.

3. La risposta è evidente in base a quanto abbiamo detto.

4. Sebbene il capretto sgozzato non senta come vengono cotte le sue carni, tuttavia sembra una crudeltà per l'animo di chi lo cuoce adoperare il latte della madre, fatto per nutrirlo. - Oppure si potrebbe rispondere che i pagani nelle feste degli idoli cuocevano così le carni del capretto, per immolarle o per mangiarle. Per questo nell'Esodo [c. 23] si dà il comando: «Non farai cuocere un capretto nel latte di sua madre» dopo le prescrizioni sul modo di celebrare le feste.
Invece la ragione figurale di questa proibizione sta nel fatto che Cristo, il quale è un capretto per «la somiglianza nella carne del peccato» [Rm 8, 3], non doveva essere cotto, ossia ucciso, dai Giudei, nel latte della madre, cioè nell'infanzia. - Oppure significa che il capretto, cioè il peccatore, non deve essere cotto nel latte della madre, cioè non deve essere ammansito con le carezze.

5. I pagani offrivano ai loro dèi le primizie, che ritenevano di buon augurio; oppure le bruciavano per farne pratiche di magia. Perciò agli ebrei fu comandato di considerare immondi i frutti dei primi tre anni. Infatti quasi tutti gli alberi di quella terra, sia quelli seminati che quelli innestati o trapiantati, producono il frutto entro i primi tre anni. È raro infatti che si seminino i noccioli
o i semi nascosti nel guscio, poiché la fruttificazione sarebbe ritardata:
la legge ha quindi considerato l'uso più comune. Ora, i frutti del quarto anno, come primizie di quelli mondi, erano offerti a Dio; mentre dal quinto anno in poi venivano mangiati [Lv 19, 24 s.].
La ragione figurale invece sta nel fatto che ciò prefigurava come Cristo, frutto della legge, dovesse venire offerto a Dio dopo le tre epoche della legge, di cui la prima va da Abramo a Davide, la seconda da Davide all'esilio di

Babilonia e la terza fino a Cristo. – Oppure ciò significa che gli inizi delle nostre opere ci devono essere sospetti, per le loro imperfezioni..

6. Sta scritto [Sir 19, 27]: «Il vestito di un uomo rivela quello che è».

Per questo il Signore volle che il suo popolo si distinguesse dagli altri popoli non solo per il segno della circoncisione, ma anche per la foggia del vestire. Fu quindi proibito agli ebrei di usare vesti tessute di lana mista con lino, e alla donna fu vietato di vestirsi da uomo, e viceversa, per due motivi. Primo, per evitare il culto idolatrico. Infatti i pagani si servivano di vesti tessute di varie materie nel culto dei loro idoli. Inoltre nel culto di Marte le donne si rivestivano con le armi virili, mentre nel culto di Venere gli uomini usavano vesti da donna. – La seconda ragione era quella di reprimere la lussuria. Infatti la proibizione di queste variazioni di vestiti vuole escludere ogni disordinato accoppiamento. Ora, lo scambio delle vesti tra uomini e donne è un incentivo alla concupiscenza, e offre occasioni alla libidine.

C'è poi la ragione figurale: poiché la proibizione di tessere insieme la lana con il lino sta a significare la proibizione di unire insieme la semplicità dell'innocenza, indicata dalla lana, con la sottigliezza della malizia, indicata dal lino. – Inoltre viene proibito così che la donna usurpi l'insegnamento, o altri compiti dell'uomo; oppure che l'uomo prenda dei costumi effeminati.

7. Come dice S. Girolamo [In Mt 23, 6], «il Signore comandò di mettere quattro nastri di porpora viola ai quattro angoli del mantello per distinguere il popolo d'Israele dagli altri popoli». Per cui in tal modo essi si professavano ebrei, e quindi vedendo tale segno si ricordavano della loro legge.

L'espressione poi: «Li legherai nelle tue mani, e saranno sempre davanti ai tuoi occhi», «i farisei la interpretavano male, scrivendo il decalogo di Mosè in pergamene e legandole sulla fronte come una corona, in modo che si muovessero davanti ai loro occhi», mentre l'intenzione del Signore era che quei comandamenti fossero legati alle loro mani nell'operare, e che fossero davanti ai loro occhi nella riflessione. Inoltre nelle frange color giacinto attaccate ai loro mantelli era indicata l'intenzione celeste, che deve accompagnare tutte le nostre azioni. – Tuttavia si può dire che, essendo quel popolo di dura cervice, era necessario spingerlo all'osservanza della legge anche con tali ricordi sensibili.

8. L'uomo ha due tipi di affetto: il primo deriva dalla ragione, il secondo dalla passione. Stando dunque all'affetto di ordine razionale, poco importa ciò che l'uomo compie rispetto agli animali bruti: poiché tutti furono a lui sottoposti da Dio, secondo l'espressione del Salmo [8, 8]: «Tutto hai posto sotto i suoi piedi». E in questo senso l'Apostolo afferma che «Dio non si dà pensiero dei buoi»: poiché Dio non cerca nell'uomo come si comporti rispetto ai buoi, o agli altri animali.

Rispetto invece agli affetti di ordine passionale l'uomo non è insensibile verso gli altri animali: poiché infatti la passione della misericordia sorge dalle afflizioni altrui, e potendo anche gli animali sentire la sofferenza, nell'uomo è possibile che sorga un moto di misericordia anche verso le sofferenze degli animali.

È naturale poi che chi si esercita nella misericordia verso gli animali sia più

disposto alla misericordia verso gli uomini: nei Proverbi [12, 10] infatti si legge: «Il giusto ha cura del suo bestiame, ma i sentimenti degli empi sono spietati». Quindi il Signore, per indurre alla misericordia il popolo ebreo, incline alla crudeltà, volle che si esercitasse nella misericordia anche verso le bestie, proibendo nei loro riguardi delle azioni che sanno di crudeltà. Così proibì di «cuocere il capretto nel latte della madre», di «mettere la museruola al bue che trebbia» e di «uccidere la madre con i figli». – Però si potrebbe anche dire che queste cose furono proibite a riprovazione dell'idolatria. Infatti gli egiziani ritenevano peccaminoso far mangiare ai buoi le messi che trebbiavano. Inoltre certi fattucchieri si servivano della madre catturata con gli uccellini per ottenere fecondità e fortuna nell'allevamento dei figli.
E anche perché negli oroscopi si riteneva un segno di fortuna il sorprendere la madre con i piccoli.
Rispetto poi all'accoppiamento degli animali di specie diversa, tre poterono essere le ragioni letterali, o storiche. La prima era quella di riprovare l'idolatria degli egiziani, i quali si servivano di accoppiamenti vari in omaggio ai vari pianeti, che secondo le loro diverse congiunzioni hanno effetti diversi sulle varie specie di esseri. – La seconda era quella di proibire l'accoppiamento contro natura. – La terza era quella di togliere, in genere, un'occasione alla concupiscenza.
Infatti gli animali di specie diversa non si accoppiano facilmente tra loro, se gli uomini non ve li spingono; e nel guardare il coito delle bestie si eccitano nell'uomo dei moti di concupiscenza. Perciò nelle tradizioni ebraiche, come dice Mosè Maimonide [Dux neutr. 3, 49], c'è il comando di distogliere lo sguardo dagli animali che si accoppiano.
Invece la ragione figurale di tali osservanze è questa: che al bue che trebbia, cioè al predicatore che trasporta le messi della dottrina, non si devono far mancare le cose necessarie al vitto, come spiega l'Apostolo [1 Cor 9, 4 ss.]. – E non dobbiamo trattenere la madre con i figli: poiché in certi casi si devono ritenere soltanto i sensi spirituali, che sono come i figli, e tralasciare l'osservanza della lettera, che ne è come la madre. E ciò vale per tutte le leggi cerimoniali.
– Inoltre si deve proibire che il bestiame, ossia la gente del nostro popolo, si unisca, ossia abbia dei contatti intimi, con animali di altro genere, cioè con i pagani e con gli ebrei.
9. Tutte quelle misture furono proibite in agricoltura a riprovazione dell'idolatria, stando alla ragione letterale, o storica. Poiché gli egiziani facevano diverse misture di semi, di animali e di vesti in onore degli astri, rappresentandone così le varie congiunzioni. – Oppure tutte quelle misture erano proibite a riprovazione dell'accoppiamento contro natura.
Esse tuttavia hanno delle ragioni figurali. Poiché il comando di «non seminare la vigna con semi diversi» va inteso spiritualmente nel senso che nella Chiesa, che è la vigna spirituale, non si deve seminare una dottrina estranea. – Così pure «il campo», ossia la Chiesa, «non va seminato con semi diversi», cioè con la dottrina cattolica e con quella eretica. – E così «non si deve arare con un bue e un asino aggiogati insieme», poiché nella predicazione non si deve associare uno sciocco con un savio, essendo l'uno di ostacolo all'altro.

11. I fattucchieri e i sacerdoti pagani nei loro riti si servivano di ossa e di carne umana di morti. Per estirpare quindi il culto idolatrico Dio comandò che i sacerdoti minori, i quali servivano nel santuario in tempi determinati, «non si profanassero con i morti», a meno che non si trattasse di parenti stretti, cioè del padre e della madre e di altre persone così intime. Il pontefice invece doveva essere sempre preparato al ministero del santuario: perciò a lui era del tutto proibito di avvicinarsi ai morti, per quanto a lui congiunti. - Inoltre era loro comandato di non prendere in moglie una meretrice, o una ripudiata, ma una vergine. Sia per rispetto verso i sacerdoti, la cui dignità poteva sembrare in qualche modo diminuita da tale matrimonio. Sia anche per i figli, sui quali sarebbe ricaduto il disonore della madre: e ciò andava evitato specialmente allora, quando la dignità sacerdotale veniva conferita per successione dinastica. - Era anche loro comandato di non radersi né il capo né la barba, e di non farsi delle incisioni sul corpo, per rimuovere ogni rito idolatrico.
Infatti i sacerdoti pagani si radevano il capo e la barba, come si legge in Baruc [6, 30]: «I sacerdoti siedono con le vesti stracciate, la testa e le guance rasate». Inoltre nel culto degli idoli i sacerdoti «si incidevano con spade e lance» [1 Re 18, 28]. Perciò ai sacerdoti dell'antica legge furono dati dei precetti contrari.
La ragione spirituale di queste osservanze sta invece nel fatto che i sacerdoti devono essere del tutto immuni dalle opere morte, che sono le azioni peccaminose. E non devono radersi il capo, ossia non devono deporre la sapienza; né deporre la barba, cioè la perfezione della sapienza; né stracciarsi le vesti o fare incisioni sul proprio corpo: non devono cioè incorrere nel vizio dello scisma.

## Quaestio 103
## Prooemium

[38105] Iª-IIae q. 103 pr. Deinde considerandum est de duratione caeremonialium praeceptorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum praecepta caeremonialia fuerint ante legem. Secundo, utrum in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi. Tertio, utrum cessaverint Christo veniente. Quarto, utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

## ARGOMENTO 103
## LA DURATA DEI PRECETTI CERIMONIALI
Dobbiamo ora considerare la durata dei precetti cerimoniali.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se i precetti cerimoniali esistessero prima della legge; 2. Se al tempo della legge avessero una qualche capacità di giustificare; 3. Se siano cessati con la venuta di Cristo; 4. Se sia peccato mortale osservarli dopo Cristo.

## Articolo 1
II-II, q. 86, a. 3, ad 1, 2, 3; In Rom., c. 14, lect. 1, 3; In 1 Tim., c. 4, lect. 1; In Tit., c. 1, lect. 4
### Se le cerimonie legali esistessero già prima della legge
Sembra che le cerimonie legali esistessero già prima della legge. Infatti:
1. I sacrifici e gli olocausti appartengono alle cerimonie dell'antica legge,

come si è visto [q. 101, a. 4]. Ma i sacrifici e gli olocausti si facevano già prima della legge. Nella Genesi [4, 3 s.] infatti si narra che «Caino offrì frutti del suolo in sacrificio al Signore; e anche Abele offrì primogeniti del suo gregge e il loro grasso». E pure Noé «offrì olocausti sull'altare» [Gen 8, 20]; e così anche Abramo [Gen 22, 13]. Quindi le cerimonie dell'antica legge esistevano prima di essa.

2. La costruzione degli altari e la loro consacrazione rientra nelle cerimonie riguardanti le cose sacre. Ma ciò si riscontra già prima della legge. Sta scritto infatti che «Abramo costruì un altare al Signore» [Gen 13, 18]; e si dice che Giacobbe «prese la pietra, la eresse come una stele e versò olio sulla sua sommità» [Gen 28, 18]. Quindi le cerimonie legali esistevano già prima della legge.

3. Fra tutti i sacramenti legali il primo è la circoncisione. Ma la circoncisione esisteva prima della legge [cf. Gen 17, 10 ss.]. E lo stesso si dica del sacerdozio, poiché sta scritto [Gen 14, 18] che «Melchisedec era sacerdote del Dio altissimo». Quindi le cerimonie riguardanti i sacramenti legali esistevano prima della legge.

4. La distinzione degli animali in mondi e immondi appartiene alle cerimonie delle osservanze, come sopra [q. 102, a. 6, ad 1] si è notato. Ma tale distinzione esisteva già prima della legge, poiché nella Genesi [7, 2] si dice: «Di ogni animale mondo prendine sette paia; degli animali che non sono mondi un paio». Perciò già prima della legge esistevano le cerimonie legali.

In contrario: Nel Deuteronomio [6, 1] si legge: «Questi sono i comandamenti e le cerimonie che il Signore vostro Dio ha ordinato di insegnarvi».

Ma non ci sarebbe stato bisogno di tale insegnamento se quelle cerimonie fossero già esistite. Quindi le cerimonie legali non esistevano prima della legge.

Dimostrazione: Le cerimonie dell'antica legge, come si è spiegato sopra [q. 101, a. 2; q. 102, a. 2], avevano due scopi: promuovere il culto di Dio e prefigurare Cristo. Ora, chiunque eserciti un culto verso Dio è costretto a farlo mediante cose determinate quanto al culto esterno. Ma ogni determinazione del culto divino appartiene alle cerimonie: come ogni determinazione dei doveri verso il prossimo appartiene ai precetti giudiziali, secondo quanto si è visto [q. 99, a. 4].

Perciò, come [in principio] vi erano in comune fra gli uomini delle norme giudiziali, non però istituite dall'autorità divina, bensì dovute alla ragione umana, così esistevano delle cerimonie, determinate non in base all'autorità di qualche legge, ma secondo la volontà e la devozione degli adoratori di Dio. Siccome però anche prima della legge ci furono degli uomini dotati di spirito profetico, c'è da credere che per ispirazione divina costoro si sentissero guidati, come da una legge personale, a esercitare un culto verso Dio che era conforme al culto interiore e adatto a rappresentare i misteri di Cristo, che venivano prefigurati anche dalle loro vicende personali, secondo la dottrina di S. Paolo [1 Cor 10, 11]: «Tutto capitava ad essi come in figura».

Perciò prima della legge vi furono delle cerimonie: non però cerimonie legali, poiché non erano state istituite da alcun legislatore.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli antichi prima della legge offrivano oblazioni, sacrifici e olocausti secondo la loro spontanea devozione, per confessare così, per mezzo delle cose ricevute da Dio e che essi offrivano in suo onore, che adoravano Dio, principio e fine di tutte le cose.
2. Essi istituirono anche delle cose sacre, poiché sembrava loro conveniente che per amore di Dio bisognasse distinguere i luoghi riservati al culto divino dagli altri luoghi.
3. Il sacramento della circoncisione fu istituito per un comando divino prima della legge. Perciò esso non può considerarsi legale perché istituito dalla legge, ma perché osservato nel tempo della legge. È quanto il Signore dice nel Vangelo [Gv 7, 22]: «La circoncisione non viene da Mosè, ma dai patriarchi». – E anche il sacerdozio esisteva già prima della legge presso gli adoratori di Dio, secondo una determinazione umana: allora infatti si attribuiva questa dignità ai primogeniti.
4. La distinzione degli animali in mondi e immondi prima della legge non esisteva rispetto al cibo, poiché nella Genesi [9, 3] si legge: «Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo», ma esisteva soltanto rispetto ai sacrifici, poiché venivano offerti sacrifici solo di certi determinati animali. Se tuttavia vi era già qualche distinzione di animali rispetto al cibo, ciò non avveniva perché fosse considerato illecito cibarsene, non essendo ciò proibito da alcuna legge, ma per ripugnanza o per consuetudine: anche oggi infatti si nota che certi cibi, considerati abominevoli in alcune regioni, altrove sono invece usati.

Articolo 2
Supra, q. 100, a. 12; q. 102, a. 5, ad 4; III, q. 62, a. 6; In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 5, sol. 1, 3; In Gal., c. 2, lect. 4; c. 3, lect. 4; In Heb., c. 9, lect. 2
Se le cerimonie dell'antica legge avessero allora la virtù di giustificare
Sembra che le cerimonie dell'antica legge avessero allora la virtù di giustificare. Infatti:
1. L'espiazione del peccato e la consacrazione di un uomo sono atti che appartengono alla giustificazione. Ma nella Scrittura [Es 29, 21] si dice che i sacerdoti e le loro vesti venivano consacrati con l'aspersione del sangue e con l'unzione dell'olio; inoltre si dice [Lv 16, 16] che il sacerdote, aspergendo il sangue del vitello, «espiava il santuario per l'impurità degli Israeliti, per le loro trasgressioni e per tutti i loro peccati». Quindi le cerimonie dell'antica legge avevano la virtù di giustificare.
2. Ciò che rende un uomo piacevole a Dio è un elemento della giustizia, poiché sta scritto [Sal 10, 8]: «Giusto è il Signore, ama le cose giuste». Ora, alcuni piacevano a Dio mediante le cerimonie, secondo l'accenno del Levitico [10, 19]: «Come potevo piacere al Signore nelle sue cerimonie, con l'anima in pianto?». Quindi le cerimonie dell'antica legge avevano il potere di rendere giusti.
3. Le cose riguardanti il culto divino incidono più sull'anima che sul corpo, secondo le parole della Scrittura [Sal 18, 8]: «La legge del Signore è perfetta, rinfranca l'anima». Ma stando al Levitico [c. 14] le cerimonie dell'antica

legge mondavano i lebbrosi. Perciò a maggior ragione potevano mondare le anime, giustificandole.
In contrario: L'Apostolo [Gal 2, 21] scrive: «Se la giustificazione viene dalla legge, Cristo è morto invano», cioè senza motivo. Ma ciò è assurdo. Quindi le cerimonie dell'antica legge non giustificavano.
Dimostrazione: Come sopra [q. 102, a. 5, ad 4] si è detto, nell'antica legge si conoscevano due tipi di immondezza: la prima spirituale, dovuta alla colpa, la seconda invece corporale, che rendeva inabili al culto divino: come veniva detto immondo il lebbroso, o chi aveva toccato un morto; e questa immondezza non era che un'irregolarità. Ora, le cerimonie dell'antica legge avevano il potere di purificare da quest'ultima immondezza: poiché tali cerimonie erano un rimedio per togliere le immondezze legali. E così l'Apostolo [Eb 9, 13] riconosce che «il sangue dei capri e dei vitelli e la cenere di una giovenca che si sparge su quelli che sono contaminati li santificano, purificandoli nella carne».
Siccome poi l'immondezza che veniva purificata da queste cerimonie era più del corpo che dell'anima, l'Apostolo [v. 10] denomina le cerimonie stesse «giustizie della carne», cioè «prescrizioni umane, valide fino al tempo in cui sarebbero state riformate». Esse invece non avevano il potere di espiare dall'immondezza dell'anima, cioè dalla colpa. E questo perché l'espiazione dai peccati la può compiere soltanto Cristo, «che toglie i peccati del mondo», come dice il Vangelo [Gv 1, 29]. Poiché dunque il mistero dell'incarnazione e della passione di Cristo non si era ancora realmente compiuto, le cerimonie dell'antica legge non potevano contenere in sé realmente, come i sacramenti della nuova legge, la virtù che emana dal Cristo incarnato e immolato. Perciò esse non potevano purificare dal peccato, come insegna l'Apostolo [Eb 10, 4], essendo «impossibile eliminare i peccati con il sangue di tori e di capri». Per questo l'Apostolo [Gal 4, 9] le chiama «poveri e deboli elementi»: deboli certamente, perché non possono purificare dal peccato; ma questa debolezza proviene dal fatto che sono poveri, in quanto non contengono la grazia.
Tuttavia nel tempo della legge l'anima dei fedeli poteva unirsi con la fede a Cristo incarnato e immolato: e così dalla fede essi venivano giustificati. E di questa fede l'osservanza delle cerimonie era una professione, in quanto esse prefiguravano Cristo.
Dunque nell'antica legge venivano offerti certi sacrifici per i peccati: non perché essi stessi mondassero dal peccato, ma perché erano professioni di quella fede che mondava dal peccato.
E la legge stessa lo lascia comprendere in base al suo modo di esprimersi. Nel Levitico [cc. 4, 5] infatti si legge che nell'oblazione delle vittime per il peccato «il sacerdote pregherà per lui, e gli sarà perdonato»: come per dire che il peccato non era perdonato in forza del sacrificio, ma per la fede e la devozione degli offerenti. Si noti però che la stessa espiazione delle immondezze legali, compiuta dalle cerimonie dell'antica legge, era una figura dell'espiazione dei peccati che oggi avviene per opera di Cristo.
È chiaro quindi che nello stato dell'antica legge le cerimonie non avevano il potere di giustificare.

Analisi delle obiezioni: 1. La suddetta santificazione dei sacerdoti, dei loro figli e delle loro vesti, o di qualsiasi altra cosa, mediante l'aspersione del sangue, altro non era che un'abilitazione al culto divino, e un mezzo per togliere gli ostacoli «alla purificazione nella carne», di cui parla l'Apostolo [Eb 9, 13]: in vista di quella santificazione mediante la quale «Gesù santificò il popolo con il proprio sangue» [ib. 13, 12]. - E anche l'espiazione si restringeva a tali immondezze legali, senza togliere il peccato. Si parla infatti anche dell'espiazione del santuario, il quale non poteva essere soggetto di peccato.
2. I sacerdoti piacevano a Dio con le cerimonie per l'obbedienza e per la devozione, nonché per la fede in ciò che esse prefiguravano; non invece per le cose stesse in sé considerate.
3. Le cerimonie istituite per la purificazione dei lebbrosi non erano ordinate a eliminare la malattia della lebbra con la sua immondezza. E ciò è evidente per il fatto che tali cerimonie erano usate soltanto per chi era già mondato: «Il sacerdote», dice il libro del Levitico [14, 3 s.], «uscirà dall'accampamento e lo esaminerà: se riscontrerà che la piaga della lebbra è guarita nel lebbroso, ordinerà che si prendano, per la persona da purificare», ecc.; dal che risulta che il sacerdote era costituito giudice della lebbra già mondata, non di quella da mondare. Quindi tali cerimonie venivano usate per togliere l'immondezza di una irregolarità. - Dicono però che se un sacerdote in qualche caso avesse sbagliato nel giudicare, talvolta il lebbroso veniva mondato miracolosamente per virtù divina, non comunque in virtù dei sacrifici. Come anche avvizziva miracolosamente il fianco di una donna adultera che avesse bevuto l'acqua in cui il sacerdote aveva riversato le maledizioni, come risulta dal libro dei Numeri [5, 27].

Articolo 3
In 4 Sent., d. 1, q. 2, a. 5, sol. 1, 2
Se le cerimonie dell'antica legge siano cessate con la venuta di Cristo
Sembra che le cerimonie dell'antica legge non siano cessate con la venuta di Cristo. Infatti:
1. Sta scritto [Bar 4, 1]: «Essa è il libro dei decreti di Dio, è la legge che sussiste nei secoli». Ora, alla legge appartengono le cerimonie legali. Quindi le cerimonie legali dovevano durare in eterno.
2. L'offerta del lebbroso guarito rientrava fra le cerimonie legali. Ma nel Vangelo [Mt 8, 4] al lebbroso guarito viene comandato di offrire tali oblazioni. Quindi le cerimonie dell'antica legge non cessarono con la venuta di Cristo.
3. Se rimane la causa, rimane anche l'effetto. Ma le cerimonie dell'antica legge avevano delle cause ragionevoli, in quanto erano ordinate al culto divino anche a prescindere dal fatto che servivano a prefigurare Cristo. Quindi tali cerimonie non dovevano cessare.
4. La circoncisione era stata istituita come segno della fede di Abramo, l'osservanza del sabato ricordava il beneficio della creazione e le altre feste legali ricordavano altri benefici di Dio, come sopra [q. 102, a. 4, ad 10; a. 5, ad 1] si

è detto. Ma la fede di Abramo noi dobbiamo sempre imitarla, e così dobbiamo ricordare sempre la creazione e gli altri benefici di Dio. Quindi almeno la circoncisione e le feste legali non dovevano cessare.

In contrario: L'Apostolo [Col 2, 16] afferma: «Nessuno vi condanni più in fatto di cibo o di bevanda, o riguardo a feste, a noviluni e a sabati, tutte cose queste che sono l'ombra delle future». E altrove [Eb 8, 13] insegna che «dicendo alleanza nuova ha dichiarato antiquata la prima: ora, ciò che diventa antico e invecchia è prossimo a sparire».

Dimostrazione: Tutti i precetti cerimoniali dell'antica legge erano ordinati, come si è detto [q. 101, aa. 1, 2], al culto di Dio. Ma il culto esterno deve essere proporzionato al culto interno, che consiste nella fede, nella speranza e nella carità. Con il variare quindi del culto interno deve variare anche il culto esterno. Ora, si possono distinguere tre stati del culto interno. Il primo è quello in cui la fede e la speranza hanno per oggetto sia i beni celesti, sia ciò che serve a introdurci nel possesso di tali beni, però in quanto sono cose future. E tale era lo stato della fede e della speranza nell'antica legge.

Il secondo stato è invece quello in cui si ha la fede e la speranza dei beni celesti come di cose future, mentre quanto serve a introdurci nei beni celesti lo si ha come presente, o passato. E questo è lo stato della nuova legge. –

Il terzo stato è infine quello in cui le due serie di cose sono avute entrambe come presenti, senza credere nulla come assente e senza sperare nulla come futuro. E questo è lo stato dei beati.

Ora, nello stato dei beati non c'è nulla di figurale in ciò che riguarda il culto divino, ma soltanto «ringraziamenti e inni di lode» [Is 51, 3]. Perciò nell'Apocalisse [21, 22] si dice, a proposito della città dei beati: «Non vidi alcun tempio in essa, perché il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio». Quindi per lo stesso motivo le cerimonie del primo stato, che prefiguravano il secondo e il terzo, dovettero cessare con la venuta del secondo stato; e bisognò introdurre altre cerimonie proporzionate allo stato del culto divino di questo tempo, in cui i beni celesti rimangono futuri, ma i benefici di Dio che ad essi introducono sono ormai presenti.

Analisi delle obiezioni: 1. Che la legge antica duri in eterno lo si può dire in senso assoluto rispetto ai precetti morali; rispetto invece a quelli cerimoniali ciò vale solo per la verità in essi prefigurata.

2. Il mistero della redenzione umana ebbe compimento nella passione di Cristo: infatti allora il Signore disse: «Tutto è compiuto» [Gv 19, 30]. Quindi da allora dovevano cessare tutte le norme legali, essendo ormai in atto la verità di quanto preannunziavano. Del che si ebbe un segno nella passione di Cristo, quando il velo del tempio si squarciò [Mt 27, 51]. Quindi prima della passione, quando Cristo predicava e faceva miracoli, erano simultaneamente in vigore la legge e il Vangelo: poiché il mistero di Cristo era già iniziato, ma non era ancora compiuto. Ed è per questo che il Signore, prima della sua passione, comandò al lebbroso di osservare le cerimonie legali.

3. Le ricordate [q. 102] ragioni letterali o storiche delle cerimonie si riferiscono a un culto divino che era impostato sulla fede nel Cristo venturo.

Perciò alla sua venuta quel culto doveva cessare, e con esso tutti i motivi che

lo giustificavano.
4. La fede di Abramo fu lodata per il fatto che egli credette alla divina promessa di una discendenza nella quale sarebbero state benedette tutte le genti. Finché dunque questa discendenza rimase futura bisognava professare la fede di Abramo con la circoncisione.
Ma da quando ciò si è compiuto bisogna dichiarare la stessa cosa con un altro segno, cioè col battesimo, il quale succede alla circoncisione, secondo l'insegnamento dell'Apostolo [Col 2, 11 s.]: «In lui voi siete stati circoncisi, di una circoncisione però non fatta da mano di uomo, mediante la spogliazione del nostro corpo di carne, ma della vera circoncisione di Cristo, sepolti insieme con lui nel battesimo».
Il sabato poi, che ricordava la prima creazione, fu mutato nel giorno del Signore [o domenica], in cui si ricorda la nuova creazione, cominciata con la risurrezione di Cristo. – E così alle altre feste dell'antica legge succedono nuove solennità: poiché i benefici concessi al popolo ebraico indicavano i benefici a noi concessi per mezzo di Cristo. Infatti alla festa di Pasqua succede la festa della Passione e della Risurrezione di Cristo. Alla festa di Pentecoste, in cui fu promulgata l'antica legge, succede la festa di Pentecoste, in cui fu data la legge dello spirito di vita. La festa delle Neomenie è sostituita dalle feste della Beata Vergine, in cui apparve la luce del sole, cioè di Cristo, per l'abbondanza della grazia. Alla festa delle Trombe succedono le feste degli Apostoli. A quella dell'espiazione le feste dei Martiri e dei Confessori. La festa dei Tabernacoli è sostituita da quella della Dedicazione della Chiesa, mentre la festa dell'Assemblea e della Colletta è sostituita dalla festa degli Angeli [custodi]; oppure da quella di Tutti i Santi.

## Articolo 4

Infra, q. 104, a. 3; q. 107, a. 2, ad 1; II-II, q. 93, a. 1; In 4 Sent., d. 1, q. 2, a. 5, sol. 3, 4; In Rom., c. 14, lect. 1; In Gal., c. 2, lect. 3; c. 5, lect. 1; In Coloss., c. 2, lect. 4

### Se dopo la passione si possano osservare le cerimonie legali senza peccato mortale

Sembra che dopo la passione di Cristo si possano osservare le cerimonie legali senza peccato mortale. Infatti:
1. Non è da credere che gli Apostoli abbiano peccato mortalmente dopo aver ricevuto lo Spirito Santo: infatti per la sua pienezza essi furono «rivestiti di potenza dall'alto» [Lc 24, 49]. Ma gli Apostoli osservarono le cerimonie legali dopo la discesa dello Spirito Santo: S. Paolo infatti circoncise Timoteo [At 16, 3], e dietro consiglio di S. Giacomo «prese con sé quegli uomini e il giorno seguente, fatta insieme con loro la purificazione, entrò nel tempio per comunicare il compimento dei giorni della purificazione, quando sarebbe stata presentata l'offerta per ciascuno di loro» [At 21, 26]. Perciò i precetti legali possono essere osservati dopo la passione di Cristo senza peccato mortale.
2. Evitare i contatti con i gentili rientrava nelle cerimonie della legge. Ora, il primo pastore della Chiesa si attenne a questa norma, come riferisce S. Paolo [Gal 2, 12]: «Essendo venuti alcuni da parte di Giacomo, Pietro cominciò a

evitare i pagani, e a tenersi in disparte, per timore dei circoncisi». Quindi si possono osservare le cerimonie legali dopo la passione di Cristo senza commettere peccato.
3. I comandi degli Apostoli non portarono certo gli uomini al peccato.
Ma proprio con un decreto degli Apostoli fu stabilito che i gentili osservassero certe cerimonie legali: infatti nella Scrittura [At 15, 28 s.] si legge: «Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi, di non imporvi alcun altro obbligo all'infuori di queste cose necessarie: astenervi dalle carni immolate agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dall'impudicizia». Quindi le cerimonie legali possono essere osservate senza peccato dopo la passione di Cristo.
In contrario: L'Apostolo [Gal 5, 2] ammonisce: «Se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà a nulla». Ora, solo il peccato mortale impedisce il giovamento da parte di Cristo. Quindi la pratica della circoncisione e delle altre cerimonie è peccato mortale, dopo la passione di Cristo.
Dimostrazione: Tutte le cerimonie sono altrettante professioni di quella fede che costituisce il culto interiore di Dio. Ora, l'uomo può professare la sua fede interiore con gli atti e con le parole: e in entrambi i casi, se professa delle falsità, pecca mortalmente.
Ora, sebbene la fede che noi abbiamo di Cristo sia identica a quella che di lui avevano i Patriarchi, tuttavia, poiché essi precedettero Cristo mentre noi siamo a lui posteriori, la medesima fede viene espressa con verbi differenti. Essi infatti dicevano [Is 7, 14]: «Ecco, la Vergine concepirà e partorirà un figlio»; usavano cioè verbi al futuro; noi invece ci serviamo del passato per esprimere la stessa cosa, dicendo che «concepì e partorì». E similmente le cerimonie dell'antica legge indicavano il Cristo che doveva ancora nascere e patire, mentre i nostri sacramenti lo indicano già nato e immolato. Come quindi peccherebbe mortalmente chi adesso, nel professare la fede, dicesse che Cristo deve nascere, cosa che gli antichi invece dicevano con tutta pietà e verità, così peccherebbe mortalmente chi osservasse ancora le cerimonie che gli antichi osservavano con pietà e con fede. E ciò corrisponde a quanto scrive S. Agostino [Contra Faustum 19, 16]: «Ormai non c'è più la promessa che Cristo deve nascere, patire e risorgere, come quei sacramenti in qualche modo ricordavano, ma c'è l'annunzio che egli è nato, ha patito ed è risorto, come dichiarano apertamente i sacramenti usati dai cristiani».
Analisi delle obiezioni: 1. Sull'argomento S. Girolamo e S. Agostino ebbero opinioni differenti. Infatti S. Girolamo [In Gal 2, 11 ss.; Epist. 112] distingue due sole epoche. Un'epoca anteriore alla passione di Cristo, in cui le norme legali non erano né morte, poiché conservavano la loro obbligatorietà e il loro potere espiatorio, né mortifere, poiché quanti vi erano fedeli non peccavano.
Però subito dopo la passione di Cristo esse cominciarono a essere non solo morte, cioè prive di valore e di obbligatorietà, ma anche mortifere: cosicché peccava mortalmente chiunque le osservava. Per cui egli diceva che gli Apostoli non osservarono mai realmente le cerimonie legali dopo la passione, ma vi si attennero solo per una pia simulazione, per non scandalizzare i giudei e per non impedire la loro conversione. Simulazione da non intendersi nel senso che essi non compissero realmente tali atti, ma nel senso che non li

compivano quali cerimonie legali: come se uno, p. es., si facesse circoncidere non per adempiere l'obbligo legale, ma per igiene.
Essendo però poco conveniente che gli Apostoli nascondessero, per paura di scandalizzare, cose riguardanti la verità della morale e del dogma, e che usassero la simulazione in cose attinenti alla salvezza dei fedeli, con più ragione S. Agostino [Epist. 82, 2] distinse tre epoche. Una prima precedente alla passione di Cristo, in cui le cerimonie legali non erano né mortifere né morte.
Una seconda invece posteriore alla promulgazione del Vangelo, in cui le cerimonie legali sono morte e mortifere. Una terza infine intermedia, cioè includente il periodo fra la passione di Cristo e la divulgazione del Vangelo: in essa le cerimonie legali erano morte, poiché non avevano più alcun valore, e nessuno era più tenuto a osservarle, ma non erano mortifere, poiché i cristiani convertiti dal giudaismo potevano osservarle lecitamente, purché non ponessero in esse la loro speranza al punto di reputarle necessarie alla salvezza, come se la fede cristiana fosse stata incapace di giustificare senza di esse. Per quelli poi che si convertivano dal paganesimo non c'era alcun motivo di osservarle. E così S. Paolo circoncise Timoteo, che era nato da un'ebrea, mentre non volle circoncidere Tito, che era nato da genitori pagani.
Così dunque lo Spirito Santo non volle che agli ebrei fosse proibita subito l'osservanza delle cerimonie legali allo stesso modo in cui erano interdetti ai convertiti dal paganesimo i loro riti, per mostrare la differenza esistente tra l'uno e l'altro rito. Infatti i riti pagani venivano ripudiati in quanto assolutamente illeciti,
mentre i riti della legge antica, istituiti da Dio allo scopo di prefigurare Cristo, venivano a cessare solo in quanto ormai adempiuti nella passione di Cristo.
2. Secondo S. Girolamo [l. cit.], Pietro si sarebbe sottratto ai gentili fingendo, onde evitare lo scandalo dei Giudei, di cui era l'Apostolo. Per cui in ciò non avrebbe peccato in alcun modo. E Paolo lo avrebbe ripreso allo stesso modo con una finzione, onde evitare lo scandalo dei gentili, di cui era l'Apostolo.
Ma S. Agostino [l. cit.] riprova questa spiegazione: poiché S. Paolo in una Scrittura canonica, cioè nella lettera ai Galati, in cui sarebbe peccato credere che vi sia qualcosa di falso, afferma che Pietro «aveva torto» [2, 11]. Perciò realmente Pietro peccò; e S. Paolo lo riprese realmente, e non con una finzione. Però Pietro non peccò per il fatto che osservava in tale epoca le cerimonie legali - poiché ciò era lecito a lui, che era convertito dal giudaismo -, ma perché le osservava con troppa diligenza per non scandalizzare i Giudei, provocando così lo scandalo dei gentili.
3. Alcuni ritengono che questa proibizione degli Apostoli non sia da prendersi alla lettera, ma in senso spirituale: cosicché nella proibizione del sangue si dovrebbe intendere quella dell'omicidio, nella proibizione degli animali soffocati la violenza e la rapina e in quella delle carni immolate la condanna dell'idolatria; la fornicazione sarebbe invece proibita come un male per se stessa. Ed essi ricavano questa opinione da alcune glosse, che espongono in senso mistico tali precetti. - Ma poiché l'omicidio e la rapina erano ritenuti peccaminosi

anche presso i gentili, non sarebbe stato necessario rivolgere un precetto particolare su tali cose a quanti si erano convertiti a Cristo dal paganesimo.
Perciò altri ritengono che quei cibi furono proibiti in senso letterale, non tuttavia per favorire l'osservanza dei precetti legali, ma per mortificare la gola.
Infatti S. Girolamo [In Ez. 13], commentando quel passo di Ezechiele [44, 31]: «Qualsiasi animale morto», ecc., scrive: «Condanna quei sacerdoti che, attratti dalla gola, non rispettano queste norme riguardanti i tordi e altri uccelli consimili».
Siccome però ci sono degli altri cibi più delicati e più atti ad attrarre la gola, non sembra che questo sia un motivo sufficiente per proibire questi cibi piuttosto che altri.
Perciò si deve rispondere, secondo una terza opinione, che queste cose furono proibite in senso letterale non per inculcare l'osservanza delle cerimonie legali, ma per favorire l'unione dei gentili e dei Giudei che dovevano convivere. Infatti per i Giudei il sangue e gli animali soffocati erano abominevoli per l'antica loro consuetudine, mentre l'uso delle carni immolate poteva destare in essi il sospetto che i gentili tornassero così all'idolatria. Perciò queste cose furono proibite per quell'epoca in cui si iniziava la convivenza dei gentili con i Giudei. Ma col passare del tempo, cessata la causa, cessò anche l'effetto: una volta chiarita cioè la verità della dottrina evangelica, nella quale il Signore [Mt 15, 11] dichiara che «niente di quanto entra nella bocca rende impuro l'uomo», e l'Apostolo [1 Tm 4, 4] afferma che «nulla è da scartarsi, se è preso con rendimento di grazie». – Invece la fornicazione viene proibita in modo speciale per il fatto che i gentili non la consideravano un peccato.

## Quaestio 104
## Prooemium

[38142] Iª-IIae q. 104 pr. Consequenter considerandum est de praeceptis iudicialibus. Et primo, considerandum est de ipsis in communi; secundo, de rationibus eorum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quae sint iudicialia praecepta. Secundo, utrum sint figuralia. Tertio, de duratione eorum. Quarto, de distinctione eorum.

## ARGOMENTO 104
## I PRECETTI GIUDIZIALI
Passiamo ora a studiare i precetti giudiziali. Primo, considerandoli in se stessi e in generale; secondo, nei loro motivi [q. 105].
Sul primo tema tratteremo quattro argomenti: 1. Quali siano i precetti giudiziali; 2. Se siano [anch'essi] figurali; 3. La loro durata; 4. La loro divisione.

### Articolo 1
Supra, q. 99, a. 4
### Se il costitutivo dei precetti giudiziali sia il fatto che essi sono ordinati al prossimo
Sembra che il costitutivo dei precetti giudiziali non sia il fatto che essi sono

ordinati al prossimo. Infatti:
1. I precetti giudiziali prendono il nome dal giudizio. Ora, ci sono moltissime cose che, pur ordinando l'uomo al suo prossimo, non riguardano l'ordine giudiziario. Quindi i precetti giudiziali non sono quelli che ordinano l'uomo al prossimo.
2. I precetti giudiziali si distinguono, come si è detto sopra [q. 99, a. 4], da quelli morali. Ma ci sono molti precetti morali che ordinano gli uomini al loro prossimo: come è evidente nel caso dei sette comandamenti della seconda tavola. Quindi i precetti giudiziali non devono il loro nome al fatto che sono ordinati al prossimo.
3. Come sopra [ib.; q. 101, a. 1] si è detto, i precetti giudiziali sono rispetto al prossimo ciò che i precetti cerimoniali sono rispetto a Dio. Ora, tra i precetti cerimoniali ce ne sono alcuni che riguardano l'individuo stesso, come le osservanze relative ai cibi e alle vesti, di cui abbiamo parlato [q. 102, a. 6, ad 1, 6]. Quindi i precetti giudiziali non devono il loro nome al fatto che ordinano l'uomo al suo prossimo.
In contrario: Fra le altre opere oneste che in Ezechiele vengono raccomandate al giusto, troviamo [18, 8]: «Se pronunzia retto giudizio fra un uomo e un altro». Ma i precetti giudiziali sono così denominati in base al giudizio. Quindi si dicono giudiziali quei precetti che riguardano i rapporti degli uomini fra loro.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 95, a. 2; q. 99, a. 4], in ogni legislazione ci sono dei precetti che hanno il potere di obbligare in forza dello stesso dettame della ragione, poiché la ragione naturale detta che ciò è da farsi o da evitarsi. E questi precetti si dicono morali: poiché i costumi [mores] umani derivano dalla ragione. – Ci sono invece altri precetti che non hanno il potere di obbligare in forza del dettame stesso della ragione, poiché considerati in se stessi non hanno natura di cosa dovuta o non dovuta, ma ricevono il potere di obbligare da una disposizione divina o umana. E tali sono certe determinazioni dei precetti morali.
Se quindi i precetti morali vengono determinati da una disposizione divina in cose riguardanti i doveri verso Dio, abbiamo dei precetti cerimoniali. –
Se invece vengono determinati in cose riguardanti i doveri reciproci degli uomini, avremo dei precetti giudiziali. Quindi il costitutivo dei precetti giudiziali abbraccia due elementi: che si tratti di doveri degli uomini tra loro, e che il potere di obbligare non derivi dalla sola ragione, ma da una disposizione positiva.
Analisi delle obiezioni: 1. I giudizi vengono promossi con l'autorità di certi governanti, i quali hanno il potere di giudicare. Ora, chi governa ha il potere di regolare non soltanto le cose controverse, ma anche i contratti volontari che si fanno tra gli uomini, e quanto riguarda il governo o il bene comune del popolo. Sono quindi precetti giudiziali non soltanto quelli riguardanti le controversie giudiziarie, ma anche tutti quelli che riguardano le relazioni reciproche, di cui il principe è il giudice supremo.
2. L'argomento vale per quei precetti riguardanti i doveri verso il prossimo la cui forza coattiva dipende dal solo dettame della ragione.

3. Tra i precetti riguardanti i doveri verso Dio alcuni sono morali, e vengono dettati dalla sola ragione informata dalla fede: come il precetto di amare Dio e di adorarlo. Altri invece sono cerimoniali, e ricevono il potere di obbligare soltanto in base a una disposizione divina. A Dio però non interessano soltanto i sacrifici che a lui sono offerti, ma anche quanto riguarda l'idoneità degli oblatori e degli adoratori. Infatti gli uomini sono ordinati a Dio come al loro fine: perciò la loro idoneità al culto divino riguarda tale culto, e di conseguenza rientra nei precetti cerimoniali. Invece l'uomo non è ordinato al prossimo come al suo fine, così da esigere di essere regolato in se medesimo in ordine al prossimo: poiché questo è il rapporto esistente tra schiavi e padroni; inquantoché, secondo il Filosofo [Polit. 1, 2], gli schiavi, «per quello che sono, sono dei loro padroni». Quindi i precetti che regolano l'uomo in se stesso non sono giudiziali, ma soltanto morali: poiché la ragione, che è il principio degli atti morali, rispetto agli altri elementi esistenti nell'uomo è come il principe e il giudice in uno stato. – Si noti tuttavia che i precetti morali riguardanti i doveri verso il prossimo sono più numerosi di quelli riguardanti i doveri verso Dio, poiché l'ordine dell'uomo verso il prossimo è più alla portata della ragione di quanto lo sia il suo ordine verso Dio. Ed è anche per questo che nella legge i precetti cerimoniali dovevano essere più numerosi di quelli giudiziali.

Articolo 2

Infra, a. seq.; II-II, q. 87, a. 1

Se i precetti giudiziali abbiano un valore figurale

Sembra che i precetti giudiziali non abbiano un valore figurale. Infatti:

1. Sembra una prerogativa dei precetti cerimoniali l'essere stati istituiti come figura di altre cose. Se quindi anche i precetti giudiziali figurassero qualcosa, non rimarrebbe alcuna differenza tra i precetti giudiziali e quelli cerimoniali.

2. Al popolo ebreo furono dati i precetti giudiziali come agli altri popoli. Ora, i precetti giudiziali di questi popoli non hanno alcun valore figurale, ma ordinano ciò che si deve fare. Quindi neppure i precetti giudiziali dell'antica legge avevano un valore figurale.

3. Era necessario che venisse insegnato sotto figure simboliche quanto riguardava il culto divino perché le cose di Dio, come si è detto [q. 101, a. 2, ad 2], sorpassano la nostra ragione. Ma i doveri verso il prossimo non sorpassano la nostra ragione. Quindi non era necessario che i precetti giudiziali relativi a questi doveri avessero un valore figurale.

In contrario: I precetti giudiziali dell'Esodo [c. 21] vengono spiegati in senso sia allegorico che morale.

Dimostrazione: Un precetto può essere figurale in due modi. Primo, direttamente: cioè nel senso che è stabilito principalmente per figurare qualcosa. E in questo modo sono figurali i precetti cerimoniali: infatti essi furono istituiti per figurare qualcosa riguardante il culto di Dio e il mistero di Cristo. – Altri precetti, invece, non sono figurali direttamente, bensì indirettamente. E in questo senso lo sono anche i precetti giudiziali dell'antica legge. Essi infatti non furono stabiliti per rappresentare qualcosa, ma per ordinare la vita del popolo

ebraico secondo giustizia ed equità. Tuttavia indirettamente erano figura di qualcosa: poiché tutta la vita di quel popolo, organizzata da tali precetti, aveva un valore figurale, secondo l'insegnamento dell'Apostolo [1 Cor 10, 11]: «Tutto accadeva per essi in figura».
Analisi delle obiezioni: 1. I precetti cerimoniali sono figurali in maniera diversa da quelli giudiziali.
2. Il popolo ebraico fu scelto da Dio perché da esso doveva nascere il Cristo. Perciò tutta la vita di questo popolo ebbe un valore profetico e figurale, come nota S. Agostino [Contra Faustum 22, 24]. E così gli stessi precetti giudiziali dati a questo popolo hanno un valore figurale, a differenza di quelli degli altri popoli. Del resto anche le guerre e le imprese di questo popolo possono essere spiegate in senso mistico; non così invece le guerre e le imprese degli Assiri o dei Romani, sebbene siano umanamente più celebri.
3. In questo popolo i doveri verso il prossimo erano alla portata della ragione se considerati in se stessi. Ma in quanto si riallacciavano al culto di Dio sorpassavano la ragione. E da questo lato erano figurali.

Articolo 3
Infra, q. 108, a. 2; II-II, q. 87, a. 1; In 4 Sent., d. 15, q. 1, a. 5, sol. 2, ad 5; Quodl., 2, q. 4, a. 3; 4, q. 8, a. 2; In Hebr., c. 7, lect. 2
Se i precetti giudiziali dell'antica legge obblighino in perpetuo
Sembra che i precetti giudiziali dell'antica legge obblighino in perpetuo.
Infatti:
1. I precetti giudiziali riguardano la virtù della giustizia: poiché il giudizio viene detto l'esecuzione della giustizia. Ora la giustizia, come dice la Sapienza [1, 15], è «perpetua e immortale». Quindi l'obbligazione dei precetti giudiziali è perpetua.
2. L'istituzione divina è più stabile dell'istituzione umana. Ma i precetti giudiziali delle leggi umane obbligano in perpetuo. Molto più, dunque, obbligheranno in perpetuo i precetti giudiziali della legge divina.
3. L'Apostolo [Eb 7, 18] scrive che «l'abrogazione di una legge ha luogo per la sua debolezza e inutilità». E ciò avviene per le norme cerimoniali, le quali «non possono rendere perfetto, nella sua coscienza, l'offerente, trattandosi solo di cibi, di bevande e di varie abluzioni, tutte prescrizioni umane» [Eb 9, 9 s.]. Ma i precetti giudiziali erano al contrario utili ed efficaci per raggiungere ciò a cui erano ordinati, cioè per stabilire la giustizia e l'equità tra gli uomini. Perciò tali precetti dell'antica legge non sono abrogati, ma sono ancora in vigore.
In contrario: L'Apostolo [Eb 7, 12] afferma che, «mutato il sacerdozio, avviene necessariamente anche un mutamento della legge». Ora, il sacerdozio è passato da Aronne a Cristo. Quindi tutta la legge è anch'essa mutata. Quindi i precetti legali non hanno più vigore.
Dimostrazione: I precetti giudiziali non ebbero il potere di obbligare in perpetuo, ma sono stati abrogati con la venuta di Cristo: però in modo diverso da quelli cerimoniali. Infatti questi ultimi sono abrogati al punto da essere non solo morti, ma anche mortiferi per chi li osserva dopo Cristo, specialmente dopo

la divulgazione del Vangelo. Invece i precetti giudiziali sono morti anch'essi, in quanto privi di ogni obbligatorietà, ma non sono mortiferi. Poiché se un re ordinasse nel proprio regno di osservare questi precetti non commetterebbe peccato: a meno che tale osservanza non fosse imposta facendo derivare la sua obbligatorietà dall'istituzione [divina] dell'antica legge. Infatti questa intenzione sarebbe mortifera.

E la ragione di questa differenza può essere desunta da quanto abbiamo già detto. Infatti abbiamo visto sopra [a. prec.] che i precetti cerimoniali sono figurali di per se stessi e direttamente, in quanto istituiti principalmente per rappresentare i misteri di Cristo come futuri. Perciò la loro osservanza pregiudica la verità della fede, secondo la quale confessiamo che tali misteri sono ormai compiuti. - Invece i precetti giudiziali non furono istituiti per dare delle figure, ma per regolare lo stato di vita del popolo ebraico, che era ordinato a Cristo. Una volta quindi mutato tale stato con la venuta di Cristo, i precetti giudiziali hanno perduto la loro obbligatorietà: infatti la legge, come insegna S. Paolo [Gal 3, 24], fu «il pedagogo» che conduceva a Cristo.

Poiché tuttavia tali precetti non erano ordinati a prefigurare, ma a far compiere determinate cose, la loro osservanza di per sé non pregiudica la verità della fede. L'intenzione però di osservarli come per un'obbligazione legale pregiudica la verità della fede: poiché ciò equivale a dire che lo stato del popolo ebraico dura tuttora, e che Cristo non è ancora venuto.

Analisi delle obiezioni: 1. La giustizia va sempre osservata. Tuttavia la determinazione di ciò che è giusto secondo l'istituzione umana o divina deve cambiare secondo il variare degli stati dell'umanità.

2. I precetti giudiziali istituiti dagli uomini hanno un'obbligatorietà perpetua mentre dura un dato regime. Se però la città o la nazione passa a un altro regime, bisogna mutare le leggi. Come infatti nota il Filosofo [Polit. 4, 1], non possono valere le stesse leggi in una democrazia, che è il governo del popolo, e in un'oligarchia, che è il governo delle persone facoltose. Mutato quindi lo stato del popolo ebraico, dovevano mutare nello stesso tempo anche i suoi precetti giudiziali.

3. Quei precetti disponevano il popolo alla giustizia e all'equità come conveniva al suo stato di allora. Ma dopo Cristo lo stato di quel popolo dovette mutare, cosicché in Cristo non ci fosse più alcuna distinzione fra gentili e Giudei come c'era in precedenza. E così fu necessario che anche i precetti giudiziali mutassero.

## Articolo 4

### Se i precetti giudiziali possano avere una chiara divisione

Sembra che i precetti giudiziali non possano avere una chiara divisione. Infatti:

1. I precetti giudiziali regolano i doveri degli uomini tra loro. Ma le cose che bisogna così ordinare in quanto in uso dell'uomo non sono passibili di una chiara divisione, essendo infinite. Quindi i precetti giudiziali non possono avere una chiara divisione.

2. I precetti giudiziali sono determinazioni di quelli morali. Ma i precetti

morali non presentano altra divisione che quella derivante dalla loro riduzione ai precetti del decalogo. Quindi i precetti giudiziali non hanno alcuna chiara divisione.
3. I precetti cerimoniali, avendo una divisione ben chiara, la trovano indicata nella legge stessa, che parla di sacrifici e di osservanze. Invece non si accenna ad alcuna divisione dei precetti giudiziali. Quindi questi precetti non hanno una chiara divisione.
In contrario: Dove c'è ordine ci deve essere distinzione. Ora, la nozione di ordine è sommamente legata ai precetti giudiziali, che avevano il compito di ordinare il popolo. Perciò fra questi precetti ci deve essere sicuramente una chiara distinzione, o divisione.
Dimostrazione: Essendo la legge in qualche modo l'arte di disporre e ordinare la vita umana, come in ogni arte c'è la chiara divisione delle relative regole, così in ogni legge ci deve essere una chiara divisione dei precetti: altrimenti la confusione ne distruggerebbe l'utilità. Dobbiamo quindi affermare che i precetti giudiziali della legge antica, i quali ordinavano gli uomini tra loro, si dividevano secondo le varie distinzioni dell'ordinamento umano.
Ora, in un popolo si possono riscontrare quattro tipi di rapporti: il primo è quello esistente tra i principi e il popolo; il secondo è quello dei sudditi tra loro; il terzo quello con gli stranieri; il quarto quello con la gente di casa, cioè tra padre e figlio, tra marito e moglie, tra padrone e servo. E secondo questi quattro tipi di rapporti si possono distinguere i precetti giudiziali della legge antica. Infatti alcuni di essi riguardano la creazione dei principi, il loro compito e il rispetto a loro dovuto: e questa è la prima categoria dei precetti giudiziali. – Ci sono poi dei precetti riguardanti i rapporti fra concittadini: p. es. sulle compravendite, i tribunali e le pene. E questa è la seconda sezione dei precetti giudiziali. – Ci sono inoltre i precetti riguardanti i rapporti con gli stranieri: p. es. sulle guerre contro i nemici e sul modo di ricevere i pellegrini e i forestieri. E questa è la terza categoria dei precetti giudiziali. – Finalmente vi sono nella legge dei precetti che riguardano la vita domestica, e trattano quindi dei servi, delle mogli e dei figli. E questa è la quarta categoria dei precetti giudiziali.
Analisi delle obiezioni: 1. Le cose riguardanti i doveri reciproci degli uomini sono numericamente infinite; tuttavia possono ridursi a delle categorie determinate secondo le varie suddivisioni dell'ordinamento umano, come si è spiegato [nel corpo].
2. I precetti del decalogo sono tra i princìpi nell'ordine della moralità, come si è visto [q. 100, a. 3]: quindi è logico che gli altri precetti morali si suddividano in base ad essi. Invece i precetti giudiziali e cerimoniali fondano la loro obbligatorietà non sulla ragione naturale, ma soltanto sulla loro istituzione. Quindi il principio della suddivisione è diverso.
3. La legge accenna alla distinzione dei precetti giudiziali mediante le realtà stesse che quei precetti sono chiamati a ordinare.

## Quaestio 105
## Prooemium

[38175] Iª-IIae q. 105 pr. Deinde considerandum est de ratione iudicialium praeceptorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de ratione praeceptorum iudicialium quae pertinent ad principes. Secundo, de his quae pertinent ad convictum hominum ad invicem. Tertio, de his quae pertinent ad extraneos. Quarto, de his quae pertinent ad domesticam conversationem.

ARGOMENTO 105
I MOTIVI DEI PRECETTI GIUDIZIALI
Consideriamo ora i motivi dei precetti giudiziali.
In proposito si trattano quattro argomenti: 1. I motivi dei precetti giudiziali riguardanti le autorità; 2. Quelli relativi alla convivenza reciproca; 3. Quelli riguardanti i doveri verso gli stranieri; 4. Quelli che interessano la vita domestica.

Articolo 1
Se l'antica legge abbia ben disposto riguardo ai principi
Sembra che l'antica legge non abbia ben disposto riguardo ai principi.
Infatti:
1. Come dice il Filosofo [Polit. 3, 4], «l'ordinamento del popolo dipende specialmente dal supremo principato». Ora, nella legge non si parla di come si deve istituire il principe supremo, mentre si parla spesso dell'istituzione dei principi subalterni: «Sceglierai fra tutto il popolo uomini integri», ecc. [Es 18, 21 ss.]; «Radunami settanta uomini fra gli anziani di Israele» [Nm 11, 16 ss.]; «Sceglietevi nelle vostre tribù uomini saggi, intelligenti e stimati», ecc. [Dt 1, 13 ss.]. Quindi l'antica legge non dispose in maniera sufficiente a proposito dei principi.
2. Come insegna Platone [Timaeus 6], «è proprio di ciò che è eccellente produrre cose eccellenti». Ora, l'ordinamento più eccellente di una città, o di un popolo qualsiasi, è l'ordinamento monarchico: poiché tale regime rappresenta più da vicino il governo divino, in cui un unico Dio governa il mondo fin da principio. Quindi la legge doveva provvedere a creare un re per il popolo, e non lasciare ciò al suo arbitrio, come si fa invece nel Deuteronomio [17, 14 s.]: «Se dirai: Voglio costituirere sopra di me un re, costituirai quello», ecc.
3. Come insegna il Vangelo [Mt 12, 25], «ogni regno diviso in se stesso va in rovina»: e se n'ebbe la prova nel popolo ebraico, in cui la divisione del regno fu la causa della distruzione. Ma la legge deve mirare specialmente a quanto riguarda la salvezza di tutto il popolo. Perciò nella legge si doveva proibire la divisione del regno tra due re. Né ciò doveva essere promosso dall'autorità divina: e invece si legge [1 Re 11, 29 ss.] che il Signore così dispose mediante il profeta Achia di Silo.
4. Come i sacerdoti sono istituiti a utilità del popolo per quanto riguarda le cose di Dio, secondo le parole di S. Paolo [Eb 5, 1], così i principi sono istituiti a utilità del popolo per ciò che riguarda le cose umane. Ma ai sacerdoti e ai leviti, di cui si parla nella legge, vengono assegnati dei proventi per vivere: cioè le decime, le primizie e molte altre cose del genere. Perciò si doveva provvedere ugualmente al sostentamento dei principi del popolo; specialmente se si riflette che ad essi era proibito di accettare donativi, come è scritto nell'Esodo [23, 8]: «Non accetterai doni, perché il dono acceca chi ha gli

occhi aperti e perverte anche le parole dei giusti».
5. Come il regno è il regime più eccellente, così la tirannide ne è la peggiore corruzione. Ma il Signore nell'istituire il re gli diede un potere tirannico, poiché nella Scrittura [1 Sam 8, 11 ss.] si legge: «Queste saranno le pretese del re che regnerà su di voi: prenderà i vostri figli», ecc. Quindi la legge non provvide saggiamente riguardo all'ordinamento dei principi.
In contrario: Il popolo di Israele viene lodato nella Scrittura per la bellezza del suo ordinamento [Nm 24, 5]: «Come sono belle le tue tende, Giacobbe, le tue dimore, Israele!». Ma la bellezza dell'ordinamento di un popolo dipende dalla nomina di buoni principi. Quindi il popolo fu ben ordinato dalla legge per quanto riguardava i principi.
Dimostrazione: Riguardo al buon ordinamento dei governanti, in una città o in una nazione, si devono tener presenti due cose. La prima è che tutti in qualche modo partecipino al governo: così infatti si conserva la pace nel popolo, e tutti si sentono impegnati ad amare e a difendere tale ordinamento, come nota Aristotele [Polit. 2, 6]. La seconda deriva dalla particolare specie di regime o di governo. Ora, come insegna il Filosofo [Polit. 3, 5], esistono diverse specie di governo, ma le migliori sono: la monarchia, in cui si ha il dominio di uno solo, onestamente esercitato, e l'aristocrazia, cioè il dominio degli ottimati, in cui si ha l'onesto governo di pochi. Perciò il miglior ordinamento di governo si trova in quella città o in quel regno in cui uno solo presiede su tutti nell'onestà, mentre sotto di lui presiedono altri uomini eminenti nella virtù; e tuttavia il governo impegna tutti, sia perché tutti possono essere eletti, sia perché tutti possono eleggere. E questa è la migliore forma di governo politico, poiché in essa si integrano la monarchia, in quanto c'è la presidenza di un solo, l'aristocrazia, in quanto molti uomini eminenti in virtù vi comandano, e la democrazia, cioè il potere popolare, in quanto tra il popolo stesso si possono scegliere i principi, e al popolo spetta la loro elezione.
E questo fu il regime istituito dalla legge divina. Infatti Mosè e i suoi successori governavano il popolo quasi presiedendo da soli su tutti, il che equivale a una specie di monarchia. Però venivano eletti, secondo il merito della virtù, settantadue anziani: «Allora presi i capi delle vostre tribù, uomini saggi e stimati, e li stabilii sopra di voi» [Dt 1, 15]. E questo era proprio di un regime aristocratico. Apparteneva invece a un regime democratico il fatto che venissero scelti di mezzo a tutto il popolo, poiché sta scritto [Es 18, 21]: «Sceglierai di fra tutto il popolo uomini integri», ecc.; e il fatto che li eleggesse il popolo: «Sceglietevi nelle vostre tribù uomini saggi», ecc. [Dt 1, 13].
Perciò è evidente che l'ordinamento riguardo ai principi istituito dalla legge era il migliore.
Analisi delle obiezioni: 1. Il popolo ebraico era governato sotto la speciale cura di Dio: nel Deuteronomio [7, 6] infatti si legge: «Il Signore tuo Dio ti ha scelto perché fossi il suo popolo privilegiato». Quindi il Signore riservò a sé l'istituzione del principe supremo. E questo fu l'oggetto della preghiera di Mosè [Nm 27, 16]: «Il Signore, il Dio della vita in ogni essere vivente, metta a capo di questa comunità un uomo», ecc. E così dopo Mosè fu istituito Giosuè come capo, per ordine di Dio; e di ogni giudice succeduto a Giosué si legge

[Gdc 3, 9 s. e 15] che Dio «suscitò loro un liberatore», e che «lo Spirito del Signore era su di essi». Quindi il Signore non lasciò al popolo nemmeno la scelta del re, ma la riservò a se stesso, come appare nel Deuteronomio [17, 15]: «Costituirai sopra di te come re colui che il Signore tuo Dio avrà scelto».

2. La monarchia è l'ordinamento politico migliore, se non si guasta. Ma per il grande potere che viene concesso al re, facilmente la monarchia degenera in tirannide, a meno che non sia perfetta la virtù di colui al quale tale potere viene concesso: poiché, come nota il Filosofo [Ethic. 4, 3], soltanto l'uomo virtuoso sa ben sopportare la buona fortuna. Ora, la virtù perfetta è di pochi; e d'altra parte gli ebrei erano particolarmente crudeli e portati all'avarizia, avendo cioè quei vizi che più spingono gli uomini alla tirannide. Così il Signore in principio non istituì per essi un re con pieni poteri, ma un giudice e un governante che li difendesse. In seguito però, quasi sdegnato, concesse loro un re, dietro domanda del popolo; come è evidente dalla risposta data a Samuele [1 Sam 8, 7]: «Non hanno rigettato te, ma hanno rigettato me, perché io non regni più su di essi». Tuttavia determinò fin da principio [Dt 17, 14 ss.] l'istituzione del re, e prima di tutto il modo di eleggerlo. E a questo proposito determinò due cose: che aspettassero, per eleggerlo, il responso del Signore, e che non eleggessero un re di un'altra nazione, poiché tali re di solito non amano il popolo su cui comandano, e quindi non lo prendono a cuore. - Secondo, determinò come i re istituiti debbano regolarsi nei doveri verso se stessi: vale a dire ordinò che non moltiplicassero i carri, i cavalli e le mogli, e che non raccogliessero immense ricchezze: poiché per la brama di queste cose i principi degenerano nella tirannide, e abbandonano la giustizia.

Determinò pure come si dovevano comportare verso Dio: cioè che leggessero e meditassero la legge del Signore, e vivessero sempre nel suo timore e nella sua obbedienza. - Inoltre determinò come dovevano comportarsi verso i loro sudditi: vale a dire che non dovevano disprezzarli né opprimerli, né mai scostarsi dalla giustizia.

3. La divisione del regno e il moltiplicarsi dei re furono imposti al popolo ebraico più come castighi per le sue ribellioni, e specialmente per quelle promosse contro il giusto regno di Davide, che come un vantaggio. Infatti in Osea [13, 11] si legge: «Ti ho dato un re nella mia ira»; e ancora [8, 4]: «Hanno creato dei re che io non ho designati; hanno scelto capi a mia insaputa».

4. I sacerdoti venivano deputati agli uffici sacri per successione dinastica. E ciò perché fossero più rispettati, non potendo chiunque divenire sacerdote: e tale onore si rifletteva sul culto divino. Era quindi necessario stabilire dei proventi, sia con le decime che con le primizie, per cui essi potessero vivere. Invece i principi, come si è detto [nel corpo], venivano presi da tutto il popolo, e quindi avevano i loro possessi per vivere. Inoltre il Signore proibiva anche al re di eccedere nelle ricchezze e nel lusso: sia perché così non sarebbe stato facile degenerare nella superbia e nella tirannide, sia perché, essendo i principi non molto ricchi, e il loro governo laborioso e pieno di impegni, questo non sarebbe stato molto agognato dal resto del popolo, togliendosi così un motivo di sedizione.

5. Questo diritto non era concesso al re per istituzione divina, ma indica piuttosto

un'usurpazione dei re, i quali stabilirono per sé dei diritti esorbitanti, finendo nella tirannide e depredando i sudditi. Il che è evidente dalla finale di quel passo [v. 17]: «Voi stessi diventerete suoi schiavi». E questo è proprio della tirannide, poiché i tiranni comandano ai loro sudditi come a degli schiavi. Perciò Samuele faceva tali raccomandazioni per stornarli dal chiedere un re, come è evidente dal seguito [v. 19]: «Il popolo non diede retta a Samuele e rifiutò di ascoltare la sua voce». – Tuttavia può capitare che anche un buon re, alieno dalla tirannide, prenda i figli e li costituisca tribuni e centurioni, e riceva dai sudditi molte altre cose, per provvedere al bene comune.

Articolo 2
Se fossero giusti i precetti giudiziali relativi ai rapporti sociali del popolo
Sembra che non fossero giusti i precetti giudiziali relativi ai rapporti sociali del popolo. Infatti:
1. Gli uomini non possono convivere pacificamente se uno prende la roba degli altri. Ora, sembra che la legge promuovesse questo modo di fare, poiché sta scritto nel Deuteronomio [23, 24]: «Se entri nella vigna del tuo prossimo, potrai mangiare uva a sazietà». Quindi essa comprometteva la pace tra i cittadini.
2. Come dice il Filosofo [Polit. 2, 6], molte città e molti regni vanno in rovina perché i possessi sono finiti nelle mani delle donne. Ora, l'antica legge introdusse questo uso, poiché sta scritto [Nm 27, 8]: «Quando uno sarà morto senza lasciare un figlio maschio, farete passare la sua eredità alla figlia». Quindi la legge non provvide bene alla salvezza del popolo.
3. La società umana, come nota il Filosofo [Polit. 1, 3], si conserva specialmente per il fatto che gli uomini col comprare e col vendere scambiano le cose di cui hanno bisogno. Ma l'antica legge tolse l'impulso agli scambi, poiché ordinò che il possesso venduto tornasse al venditore nel cinquantesimo anno, che era l'anno del giubileo [cf. Lv 25]. Perciò la legge fu difettosa al riguardo.
4. Nelle necessità degli uomini è sommamente opportuno che gli uomini siano pronti a dare in prestito. Ma questa prontezza viene compromessa dal fatto che i creditori non rendono le cose prestate: infatti si legge [Sir 29, 10]: «Molti, per tale cattiveria, si rifiutano di prestare: hanno infatti paura di perdere i beni senza ragione». Ora, la legge codificava questo inconveniente.
Primo, perché così comandava nel Deuteronomio [15, 2]: «Ogni creditore che abbia diritto a una prestazione personale in pegno per un prestito fatto al suo prossimo, lascerà cadere il suo diritto (...) quando si sarà proclamato l'anno di remissione per il Signore»; e nell'Esodo [22, 15] si dice che se un animale preso in prestito muore alla presenza del padrone, cessa l'obbligo della restituzione.
Secondo, perché toglieva ogni sicurezza al prestito: infatti sta scritto nel Deuteronomio [24, 10]: «Quando presterai qualcosa al tuo prossimo, non entrerai in casa sua per prendere il suo pegno»; e ancora [v. 12 s.]: «Non andrai a dormire con il suo pegno». Perciò nella legge non fu ben disposto a proposito dei prestiti.

5. Dalla frode relativa al deposito deriva un grandissimo pericolo, per cui si deve usare la massima cautela: difatti si legge [2 Mac 3, 15] che «i sacerdoti elevavano suppliche al Cielo che aveva sancito la legge dei depositi, perché fossero conservati integri a coloro che li avevano consegnati». Invece nei precetti dell'antica legge si usa poca cautela rispetto al deposito: infatti nell'Esodo [22, 10 s.] si dice che, se si perde il deposito, si deve stare al giuramento di colui che lo custodiva. Quindi le norme legali non erano giuste al riguardo.
6. Un operaio presta la sua opera allo stesso modo in cui altri affittano la propria casa, o i loro beni. Ora, non si esige che l'affittuario paghi subito il fitto della casa. Quindi era troppo duro quanto veniva ordinato nel Levitico [19, 13]: «Il salario del bracciante al tuo servizio non resti la notte presso di te fino al mattino dopo».
7. Se è frequente la necessità di ricorrere al tribunale, deve essere agevole ricorrere al giudice. Perciò non fu ben disposto dalla legge [Dt 17, 8 ss.] che per le controversie si andasse in un unico luogo.
8. È possibile che si accordino a mentire non due soltanto, ma anche tre o più persone. Perciò non è giusto che «tutto si stabilisca sulla parola di due o tre testimoni» [Dt 19, 15].
9. La pena va stabilita secondo la gravità della colpa: «Secondo la gravità della colpa sarà la misura della pena», dice la Scrittura [Dt 25, 2]. La legge invece stabiliva pene differenti per colpe uguali: infatti nell'Esodo [22, 1] si legge che il ladro renderà «cinque buoi per un bue e quattro pecore per una pecora». Inoltre essa puniva peccati non molto gravi con pene gravissime: nei Numeri [15, 32 ss.], p. es., si narra che fu lapidato uno che raccoglieva la legna nel giorno di sabato. E si comanda di lapidare il figlio ribelle per piccole mancanze, cioè perché «è uno sfrenato bevitore» [Dt 21, 18 s.]. Quindi nella legge non sono ben assegnate le punizioni.
10. Come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 21, 11], «otto sono, secondo Cicerone, i generi di pena esistenti nelle leggi: la multa, il carcere, la fustigazione, il contrappasso, l'infamia, l'esilio, la morte, la schiavitù». Ora, di questi alcuni sono stabiliti dalla legge. La multa, p. es., quando il ladro viene condannato a restituire il quintuplo, o il quadruplo. Il carcere, come là dove si comanda di incarcerare qualcuno [Nm 15, 34]. La fustigazione, come in quel passo del Deuteronomio [25, 2]: «Se il colpevole avrà meritato di essere fustigato, il giudice lo farà stendere per terra e fustigare in sua presenza». L'infamia poi veniva inflitta a colui che si rifiutava di sposare la vedova di suo fratello, la quale gli prendeva uno dei calzari e gli sputava in faccia [ib., v. 9]. Inoltre veniva inflitta la pena di morte, come è evidente dalle parole del Levitico [20, 9]: «Chiunque maltratta suo padre o sua madre dovrà essere messo a morte». E così pure la pena del contrappasso [Es 21, 24]: «Occhio per occhio, dente per dente». Perciò non doveva mancare la pena dell'esilio e della schiavitù.
11. La pena non è dovuta che per una colpa. Ma le bestie non possono mai avere una colpa. Quindi non è giusto che venga loro inflitta una pena, come fa invece la legge [Es 21, 28 s.]: «Se un bue avrà causato la morte di un uomo o di una donna, sarà lapidato». E altrove [Lv 20, 16] leggiamo:

«Se una donna si accosta a una bestia, sia uccisa con essa». Perciò non sembra che nell'antica legge siano stati ben regolati i doveri riguardanti l'umana convivenza.

12. Il Signore [Es 21, 12] comandò di punire l'omicidio con la morte di un uomo. Ma la morte di una bestia è considerata molto inferiore all'uccisione di un uomo. Quindi non si può sostituire alla pena dell'omicidio l'uccisione di una bestia. Così dunque non è ragionevole ordinare, come si fa nel Deuteronomio [21], che «quando si troverà il cadavere di un uomo ucciso, e non si conoscerà il reo dell'uccisione, gli anziani della città più vicina prenderanno dall'armento una vitella che non abbia mai portato il giogo né arata la terra, la condurranno in una valle aspra e sassosa, che non sia mai stata arata né seminata, e ivi le spaccheranno la nuca».

In contrario: Nei Salmi [147, 20] il Signore viene così lodato come di uno speciale beneficio: «Così non ha fatto con nessun altro popolo, non ha manifestato ad altri i suoi precetti».

Dimostrazione: Secondo un detto di Cicerone, riferito da S. Agostino [De civ. Dei 2, 21], «il popolo è l'unione di una moltitudine consociata dall'accettazione di un medesimo diritto, e dai vantaggi dei rapporti reciproci».

Perciò la stessa nozione di popolo esige che i rapporti reciproci siano regolati dalle giuste norme della legge. Ora, gli uomini hanno tra loro due tipi di rapporti: il primo dipende dall'autorità dei principi, il secondo dalla volontà delle persone private. E poiché ciascuno può disporre soltanto di quanto ricade sotto il suo potere, è necessario che la decisione delle cause civili e l'imposizione delle pene ai malfattori siano riservate all'autorità dei principi, ai quali tali uomini sono sottoposti. Invece le persone private hanno il potere soltanto sulle cose che possiedono: perciò possono di proprio arbitrio scambiarsi tali cose comprando, vendendo, donando e facendo altro del genere.

Ora, la legge determinò adeguatamente sia gli uni che gli altri rapporti. Infatti essa stabilì dei giudici [Dt 16, 18]: «Ti costituirai dei giudici e scribi in tutte le città: essi giudicheranno il popolo con giuste sentenze». Stabilì inoltre il giusto svolgimento del giudizio [Dt 1, 16 s.]: «Giudicate secondo giustizia, siano essi cittadini vostri o forestieri; non si faccia differenza tra le persone». Tolse poi l'occasione al giudizio ingiusto proibendo ai giudici di accettare dei regali [Es 13, 8; Dt 16, 19]. Stabilì il numero di due o tre testimoni [Dt 17, 6; 19, 15]. Finalmente determinò delle pene per i vari delitti, come diremo meglio in seguito [ad 10].

Riguardo poi ai beni posseduti è cosa ottima, come dice il Filosofo [Polit. 2, 2], che ci sia la divisione dei possessi, e che l'uso dei beni in parte sia comune e in parte sia comunicato per volontà dei proprietari. E queste tre cose furono stabilite nella legge. Innanzitutto i possessi furono divisi tra le singole persone, poiché sta scritto [Nm 33, 53 s.]: «Io vi ho dato il paese in proprietà. Lo dividerete a sorte». E poiché, come nota il Filosofo [Polit. 2, 6], molti stati vanno in rovina per gli abusi della proprietà, la legge stabiliva tre rimedi per regolare i possessi. Il primo fu quello di dividerli in parti uguali secondo il numero delle persone [Nm 33, 54]: «Ai più numerosi darete una porzione maggiore e ai meno numerosi una minore». Il secondo fu quello di imporre

che l'alienazione non fosse perpetua, ma che i possessi dopo un dato tempo tornassero ai loro padroni, per impedire la confusione dei lotti assegnati. Il terzo rimedio, che mirava a impedire queste confusioni, regolava la successione in modo che ai morti succedessero i parenti: in primo luogo il figlio, in secondo luogo la figlia, in terzo luogo i fratelli, in quarto luogo gli zii e finalmente gli altri parenti [Nm 27, 8 ss.]. E per conservare la distinzione delle assegnazioni fatte la legge stabiliva ancora che le donne che ereditavano sposassero uomini della loro tribù [Nm 36].

Secondo, la legge stabilì che in certi casi l'uso dei beni fosse comune. Innanzi tutto riguardo alla cura di essi; nel Deuteronomio [22, 1 ss.], p. es., si legge: «Se vedi smarriti un bue o una pecora di tuo fratello non devi fingere di non averli scorti, ma avrai cura di ricondurli a tuo fratello»; e similmente negli altri casi.

In secondo luogo riguardo al loro sfruttamento. Infatti era permesso a tutti, entrando nella vigna dell'amico, di mangiare lecitamente, purché non si portasse nulla fuori. E in particolare per i poveri erano lasciati a disposizione i manipoli dimenticati, le frutta e i grappoli abbandonati [Lv 19, 9 s.; Dt 24, 19 ss.]. Inoltre erano comuni i frutti che nascevano nel settimo anno, come si dice nell'Esodo [23, 11] e nel Levitico [25, 4 ss.].

Terzo, la legge codificò la comunicazione [dei beni] che veniva fatta da coloro che possedevano. C'era una prima comunicazione del tutto gratuita, di cui così parla il Deuteronomio [14, 28 s.]: «Alla fine del triennio metterai da parte tutte le decime, e verrà il levita, il forestiero, l'orfano e la vedova, e mangeranno e si sazieranno». L'altra invece comportava un compenso: e così avveniva nelle compravendite, nella locazione e nell'affitto, nei prestiti e nei depositi, su cui la legge dava norme precise. Per cui è evidente che l'antica legge ordinò in maniera adeguata la vita sociale di quel popolo.

Analisi delle obiezioni: 1. Come insegna l'Apostolo [Rm 13, 8], «chi ama il suo simile ha adempiuto la legge»: poiché i precetti della legge, specialmente quelli ordinati al prossimo, tendono a questo, che gli uomini si amino reciprocamente. Ora, deriva dall'amore che gli uomini comunichino i loro beni, poiché sta scritto [1 Gv 3, 17]: «Se uno vedendo il suo fratello in necessità gli chiude il proprio cuore, come dimora in lui l'amore di Dio?».

Quindi la legge tendeva ad abituare gli uomini a comunicarsi scambievolmente i loro beni: come S. Paolo [1 Tm 6, 18] comanda ai ricchi di «fare del bene, di essere pronti a dare». Ora, non è disposto a dare colui che non sopporta che il prossimo gli porti via qualcosa, senza suo grave danno. Perciò la legge ordinò che fosse lecito, a chi entrava nella vigna del prossimo, di mangiarvi dei grappoli: però non permetteva di portarli fuori, per non dare occasione di arrecare un grave danno, che avrebbe turbato la pace. Pace che tra le persone oneste non viene turbata da queste piccole sottrazioni; che anzi consolidano l'amicizia, e abituano gli uomini a donare facilmente.

2. La legge stabiliva che le donne ereditassero i beni paterni solo se mancavano figli maschi. E in tal caso era necessario che si concedesse l'eredità alle donne per consolazione del padre, per il quale sarebbe stato doloroso lasciare ad estranei la propria eredità. Tuttavia in ciò la legge prese le debite cautele

comandando che le donne che raccoglievano l'eredità paterna sposassero uomini della loro tribù, per impedire che le tribù mescolassero i lotti loro assegnati [Nm 36].

3. Come dice il Filosofo [Polit. 2, 4], il regolamento dei possessi giova moltissimo alla conservazione di una città, o di una nazione. E così in certe città pagane fu stabilito, come egli riferisce, «che nessuno potesse vendere il suo possesso se non per un danno evidente».

Se infatti i possessi vengono continuamente venduti, può capitare che si accentrino tutti nelle mani di pochi: e ciò costringerà la città, o la regione, a svuotarsi dei suoi abitanti. Quindi l'antica legge, per scongiurare questo pericolo, concesse la vendita temporanea dei possessi, per far fronte alle necessità dei proprietari; tuttavia tolse gli inconvenienti, ordinando che a un dato momento il possesso tornasse al venditore. E con tale sistema impedì che si mescolassero le assegnazioni fatte, assicurando in perpetuo la distinzione del popolo nelle varie tribù.

Siccome invece le case urbane non erano state assegnate a sorte, la legge concesse che si potessero alienare per sempre, come i beni mobili. Infatti il numero delle case urbane non era fissato, come invece era determinata la misura del possedimento, che non ammetteva aggiunte: quindi il numero degli immobili urbani poteva aumentare. Invece le case che non erano nell'abitato, ma nei campi privi di mura di cinta, non potevano essere alienate in perpetuo: poiché tali case sono costruite solo per coltivare e per guardare i possessi, per cui giustamente la legge le sottopose alla stessa norma.

4. Come si è detto [ad 1] la legge tendeva, con i suoi precetti, ad abituare gli uomini a soccorrersi reciprocamente con prontezza nei loro bisogni, essendo questo l'incentivo più forte dell'amicizia. E così promosse tale prontezza nel soccorrere non soltanto nelle elargizioni gratuite e definitive, ma anche nei prestiti: poiché questo tipo di aiuto è più frequente, e più spesso necessario.

La legge comandò dunque tale prontezza in molti modi. Primo, ordinando di essere facili a dare in prestito, e di non ritrarsi all'avvicinarsi dell'anno della remissione [Dt 15, 7 ss.]. – Secondo, ordinando di non gravare il debitore con l'usura, oppure prendendo in pegno cose assolutamente necessarie alla vita: e se si prendevano, ordinando che venissero rese subito. Sta scritto infatti [Dt 23, 20]: «Non farai al tuo fratello prestiti a interesse»; e ancora [24, 6]: «Nessuno prenderà in pegno né le due pietre della macina domestica, né la pietra superiore della macina, perché sarebbe come prendere in pegno la vita»; e inoltre [Es 22, 25]: «Se prendi in pegno il mantello del tuo prossimo, glielo renderai al tramonto del sole». Terzo, ordinando di non richiedere in modo importuno. Nell'Esodo [22, 24] infatti si legge: «Se tu presti danaro a qualcuno del mio popolo, all'indigente che sta con te, non ti comporterai con lui come un esattore». E nel Deuteronomio [24, 10 s.]: «Quando presterai qualcosa al tuo prossimo non entrerai in casa sua per prendere il suo pegno; te ne starai fuori, e l'uomo a cui avrai fatto il prestito ti porterà fuori il pegno». E ciò sia perché la casa è per ciascuno il rifugio più sicuro, e quindi è odioso che uno si veda aggredito nella propria casa, sia perché la legge non concedeva al creditore di prendere il pegno che voleva, ma dava al debitore

la facoltà di cedere ciò di cui meno abbisognava. – Quarto, la legge stabiliva [Dt 15, 1 ss.] che nel settimo anno i debiti venissero del tutto condonati.
È probabile però che quanti potevano restituire lo facessero prima dell'anno settimo, e non defraudassero senza motivo il creditore.
Se però alcuni erano del tutto impossibilitati, bisognava loro fraternamente condonare il debito per la stessa ragione per cui sarebbe stato necessario concederlo nuovamente, data la loro indigenza. – Invece per gli animali imprestati la legge stabiliva [Es 22, 14 s.] che se morivano o si debilitavano in assenza di chi li aveva in prestito, questi doveva restituirli, data per certa la sua negligenza. Se invece morivano o si debilitavano in sua presenza e sotto la sua diligente custodia, allora chi li usava non era costretto a restituirli, specialmente se erano stati prestati a pagamento: poiché in tale modo sarebbero potuti morire o si sarebbero potuti debilitare anche presso il padrone; e così il prestito non sarebbe stato gratuito, ma ne sarebbe risultato un lucro, cioè la garantita conservazione dell'animale. E ciò doveva venire osservato specialmente quando gli animali erano prestati a pagamento: poiché allora il padrone riceveva già un dato prezzo per l'uso delle sue bestie, e quindi non poteva accrescerlo con la loro restituzione se non per la negligenza di chi doveva custodirle. Se invece le bestie non erano state prestate a pagamento, poteva essere giusto che si restituisse quanto sarebbe costato l'uso dell'animale morto o debilitato.
5. La differenza che passa tra il prestito e il deposito sta in questo, che la cosa prestata viene consegnata per l'utilità di chi la riceve, mentre la cosa depositata viene consegnata per utilità di chi la consegna. E così in certi casi uno era tenuto più a restituire il debito che a restituire il deposito. Infatti una cosa depositata poteva essere perduta in due modi.
Primo, per una causa inevitabile o naturale, per es. se l'animale depositato moriva o si debilitava; oppure per una causa esterna, nel caso p. es. che fosse stato preso dai nemici, o divorato da una belva: nel qual caso il depositario era tenuto a portare al padrone i resti dell'animale ucciso. Invece negli altri casi indicati non era tenuto a nulla, ma solo a prestare un giuramento, per togliere ogni sospetto di frode. – Secondo, il deposito poteva essere perduto per una causa evitabile, ad es. per un furto. E allora chi lo custodiva era tenuto a restituire, per la sua negligenza. Invece chi aveva preso in prestito un animale era tenuto a restituirlo, come si è detto [ad 4], anche se si fosse debilitato o fosse morto in sua assenza. Infatti a lui venivano imputate più negligenze che al depositario, al quale si faceva carico solo del furto.
6. Gli operai che prestano la loro opera sono dei poveri, i quali cercano il vitto quotidiano col loro lavoro: perciò giustamente la legge comandò di pagare subito la mercede, perché non mancassero del vitto. Invece quelli che prestano in affitto altre cose sono in genere dei ricchi, e quindi non hanno bisogno del prezzo del fitto per il vitto quotidiano. Perciò i due casi sono differenti.
7. I giudici vengono costituiti tra gli uomini per determinare le controversie che possono sorgere in materia di giustizia. Ora, una cosa può essere controversa a due livelli. Primo, presso le persone semplici. E per eliminare queste controversie nel Deuteronomio [16, 18] fu stabilito che «venissero costituiti giudici e

scribi in tutte le città, per giudicare il popolo con giuste sentenze».
Secondo, una cosa può essere controversa anche presso gli esperti. E per togliere simili controversie la legge stabiliva che tutti si recassero nel luogo più importante scelto da Dio, in cui c'era il sommo sacerdote per dirimere le controversie relative alle cerimonie del culto, e il giudice del popolo per determinare quanto riguardava i giudizi tra gli uomini. Come anche ora le cause sono portate dai giudici inferiori a quelli superiori mediante l'appello, o il consulto. Perciò nella Scrittura [Dt 17, 8 ss.] si legge: «Quando in una causa ti sarà troppo difficile decidere tra assassino e assassino, tra diritto e diritto, tra persona e persona, in cose su cui si litiga nella tua città, ti alzerai e andrai al luogo che il Signore tuo Dio avrà scelto; andrai dai sacerdoti e dal giudice in carica a quel tempo». Ora, tali giudizi difficili non capitavano di frequente. Quindi il popolo non si sentiva gravato per questo.
8. Nelle controversie umane non si può avere una prova dimostrativa e infallibile, ma basta una prova congetturale, simile a quelle che usano gli oratori.
Sebbene quindi sia possibile che due o tre testimoni si accordino per mentire, tuttavia non è una cosa facile: e così la loro testimonianza viene presa per vera; specialmente poi se nel testimoniare non hanno esitazioni, e non siano sospetti per altri motivi. E affinché i testimoni non si allontanassero facilmente dalla verità, la legge stabiliva che venissero esaminati con grande diligenza, e fossero puniti gravemente quelli che risultavano bugiardi [Dt 19, 16 ss.].
Ci fu poi una ragione [mistica] nella determinazione di questo numero: esso cioè sta a indicare l'infallibile verità delle Persone divine, che talora sono ricordate come due sole, poiché lo Spirito Santo è il nesso tra le due, e talora sono espresse tutte e tre, secondo il commento che fa S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 36] a quel passo di Giovanni [8, 17]: «Nella vostra legge sta scritto che la testimonianza di due persone è vera».
9. Si infligge una grave pena non soltanto per la gravità della colpa, ma anche per altri motivi. Primo, per la grandezza del peccato: poiché a un delitto maggiore, a parità di condizioni, è dovuta una pena più grave. Secondo, per l'abitudine di peccare: poiché gli uomini non si staccano facilmente dall'abitudine di peccare se non mediante gravi pene. Terzo, per l'intensità della concupiscenza o del piacere nel peccato: poiché anche da questi peccati gli uomini non si distaccano senza gravi punizioni. Quarto, per la facilità di commettere il peccato e di nasconderlo: infatti questi peccati, quando vengono scoperti, vanno puniti più severamente, per spaventare gli altri.
Rispetto poi alla gravità del peccato si possono distinguere quattro gradi, anche in un identico fatto. Il primo si ha quando uno commette il peccato involontariamente. Allora, se è del tutto involontario, chi lo commette è totalmente assolto dalla pena: poiché, come dice il Deuteronomio [22, 25 ss.], la fanciulla che viene violentata in aperta campagna «non è rea di morte, poiché gridò, ma nessuno poteva venirle in aiuto».
Se invece in qualche modo è volontario, ma l'atto è compiuto per fragilità, p. es. quando uno pecca per passione, allora il peccato è minore: e anche la pena, per la rettitudine del giudizio, deve diminuire; a meno che non venga aggravata per il bene comune, cioè per ritrarre gli altri da questi peccati, come si

è detto. – Il secondo grado si ha quando uno pecca per ignoranza. E allora in certo qual modo uno veniva stimato colpevole, per la negligenza nell'apprendere; però non veniva punito dai giudici, ma doveva espiare il suo peccato con dei sacrifici. Infatti nel Levitico [4, 2 s.] si legge: «Colui che avrà peccato per ignoranza», ecc. Ma ciò va inteso dell'ignoranza relativa al fatto, non di quella relativa al precetto divino, che tutti invece erano tenuti a conoscere. – Il terzo grado consiste nel peccare per superbia, cioè con deliberazione e con malizia. E allora uno veniva punito secondo la gravità del delitto. – Il quarto grado consiste nel peccare per insolenza e pertinacia. E allora il peccatore doveva essere addirittura ucciso, come ribelle e distruttore dell'ordine legale.

In base a ciò si deve rispondere che nella pena del furto inflitta dalla legge si considerava quanto accade nella maggioranza dei casi. Quindi nel furto di quelle cose che facilmente possono essere salvate dai ladri, chi rubava doveva restituire soltanto il doppio. Invece le pecore non possono essere salvate facilmente, pascolando esse per la campagna: per cui capitava più spesso che venissero rubate. Perciò la legge stabilì una pena più severa, cioè che per una pecora rubata se ne rendessero quattro. I bovini poi vengono salvati anche più difficilmente, poiché stanno in campagna, e non pascolano in branco come le pecore.

E così fu assegnata una pena anche più grave: cioè che per un bue rubato se ne restituissero cinque. A meno che l'animale rubato non fosse stato ritrovato vivo presso il ladro, poiché allora costui doveva restituire soltanto il doppio, come negli altri furti: in tal caso infatti si poteva presumere che, avendolo conservato vivo, pensasse di restituirlo. Oppure, stando alla Glossa [ord. di Strabone], si potrebbe rispondere che si restituivano cinque buoi per uno rubato perché «del bue si fanno cinque usi: può essere immolato, ara, nutre con la sua carne, dà il latte e offre il cuoio per usi molteplici». Al contrario gli usi della pecora sono quattro, cioè «può essere immolata, nutre, dà il latte e provvede la lana». – Invece il figlio ribelle veniva ucciso non perché mangiava e beveva, ma per l'incorreggibilità e la ribellione la quale, come si è visto, veniva sempre punita con la pena di morte. – Colui poi che di sabato raccoglieva la legna fu lapidato come violatore della legge, la quale comandava di rispettare il sabato per ricordare la creazione del mondo, come sopra [q. 100, a. 5, c. e ad 2] si è spiegato. Perciò costui fu ucciso in quanto infedele.

10. La legge antica infliggeva la pena di morte nei delitti più gravi: cioè nei peccati contro Dio, nell'omicidio, nel rapimento di persone umane, nelle offese verso i genitori, nell'adulterio e nell'incesto. Invece nel furto della roba altrui infliggeva una multa. Nei ferimenti e nelle mutilazioni infliggeva poi la pena del taglione; e così pure nel peccato di falsa testimonianza. Nelle colpe minori invece ricorreva alla flagellazione, o allo scherno pubblico. Infliggeva poi la pena della schiavitù in due soli casi. Primo, quando nel settimo anno, che era l'anno delle remissioni, uno schiavo non voleva usufruire del beneficio della legge per diventare libero. Allora per pena gli veniva imposto di rimanere schiavo per sempre. – Secondo, nel caso del ladro che non aveva l'occorrente per restituire, come è scritto nell'Esodo [22, 3].

Invece la legge esclude in tutto e per tutto la pena dell'esilio. Poiché soltanto presso quel popolo Dio era adorato, mentre gli altri popoli erano corrotti per

l'idolatria: cosicché se uno fosse stato escluso del tutto da tale popolo sarebbe stato esposto all'idolatria. E per questo Davide ebbe a dire a Saul [1 Sam 26, 19]: «Siano maledetti quelli che oggi mi scacciano lontano, impedendomi di partecipare all'eredità del Signore: È come se mi dicesero: Va' a servire altri dèi». Tuttavia esisteva un esilio particolare. Infatti si legge nel Deuteronomio [19, 4 ss.] che «chi aveva ucciso il suo prossimo involontariamente, se poteva provare di non aver avuto odio alcuno contro di lui», poteva fuggire in una delle città di rifugio, e rimanervi fino alla morte del sommo sacerdote. Allora gli era lecito tornare a casa sua: poiché le ire private di solito si placano nelle pubbliche disgrazie del popolo, e quindi i familiari del morto non sarebbero stati allora così disposti a ucciderlo.

11. Si comandava di uccidere quelle bestie non per una presunta loro colpa, ma come un castigo inflitto ai loro padroni, che non le avevano distolte da simili eccessi. Se quindi un bue aveva avuto già in passato l'abitudine di cozzare, per cui si poteva prevenire il pericolo, il padrone era punito più severamente che se avesse cozzato per la prima volta. - Oppure quegli animali venivano uccisi a riprovazione del peccato, e affinché la loro presenza non incutesse terrore.

12. Secondo Mosè Maimonide [Dux neutr. 3, 40] la ragione letterale o storica di questo precetto era il fatto che spesso l'uccisore apparteneva alla città più vicina. Perciò l'uccisione della vitella serviva a indagare sull'omicidio occulto. E tale scopo veniva realmente perseguito per tre motivi. Primo, perché gli anziani dovevano giurare di non aver trascurato nulla per la sicurezza delle strade. Secondo, perché il padrone della vitella veniva danneggiato dall'uccisione dell'animale, il quale sarebbe stato risparmiato se l'omicidio veniva scoperto prima. Terzo, perché il luogo in cui la vitella veniva uccisa doveva rimanere incolto. Quindi, per evitare simili danni, gli abitanti di quella città avrebbero facilmente rivelato l'omicida, se lo conoscevano; e poteva essere molto raro il caso che non trapelasse sull'accaduto qualche voce o indizio.

Oppure ciò veniva fatto per incutere terrore e riprovazione per l'omicidio. Infatti l'uccisione di una vitella, che è un animale utile e pieno di forza, specialmente prima di essere stata aggiogata, stava a indicare che chiunque avesse commesso un omicidio, anche se utile e forte, doveva essere ucciso; e ucciso con una morte crudele, come indicava il fracassamento del capo; e doveva essere escluso dall'umano consorzio come vile e ignobile, il che era indicato dal fatto che la vitella uccisa veniva abbandonata alla putrefazione in un luogo incolto.

In senso mistico poi la vitella di branco sta a indicare la carne di Cristo; la quale non portò il giogo, perché non commise peccato; e non arò la terra, cioè non conobbe la macchia della ribellione. E il fatto che venisse uccisa in una valle incolta stava a indicare la morte di Cristo così misconosciuta, per mezzo però della quale furono purgate tutte le colpe, e il diavolo venne indicato come responsabile dell'uccisione dell'uomo.

## Articolo 3

### Se i precetti giudiziali relativi agli stranieri fossero ragionevoli

Sembra che i precetti giudiziali relativi gli stranieri non fossero ragionevoli.
Infatti:
1. S. Pietro affermò [At 10, 34 s.]: «In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenze di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto». Ora, quelli che sono accetti a Dio non vanno esclusi dalla Chiesa di Dio. Perciò non è giusto quanto dispone il Deuteronomio [23, 4], che cioè «gli Ammoniti e i Moabiti non entreranno nella comunità del Signore, neppure dopo la decima generazione»; mentre più sotto [v. 8] si dice a proposito di altri gentili: «Non avrai in abominio l'Idumeo, perché è tuo fratello; né l'Egiziano, perché sei stato forestiero nel suo paese».
2. Un fatto di cui non si è responsabili non merita pena alcuna. Ora, nessuno è responsabile di essere nato eunuco, o da un rapporto illecito. Perciò è irragionevole il precetto [Dt 23, 1 s.]: «L'eunuco e l'illegittimo non entreranno nell'assemblea del Signore».
3. L'antica legge comandava misericordiosamente di non contristare i forestieri, come si legge nell'Esodo [22, 20]: «Non molesterai il forestiero né lo opprimerai, perché anche voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto»; e ancora [23, 9]: «Non opprimerai il forestiero: anche voi conoscete la vita del forestiero, perché siete stati forestieri nel paese d'Egitto». Ora, opprimere uno con l'usura è un modo di molestarlo. Quindi la legge non fece bene a permettere agli ebrei di prestare danaro ad usura agli stranieri [Dt 23, 19 s.].
4. Sono più vicini a noi gli uomini che gli alberi. Ma a quelli che sono più vicini dobbiamo mostrare un affetto e un amore più grande, come sta scritto [Sir 13, 15]: «Ogni creatura vivente ama il suo simile, ogni uomo il suo vicino ». Quindi non si giustifica il comando del Signore di sterminare tutti nelle città prese ai nemici, e di non tagliare invece gli alberi da frutto [Dt 20, 13 ss.].
5. Ognuno deve onestamente preferire il bene comune al bene privato. Ma nella guerra contro i nemici si cerca il bene comune. Perciò non è ragionevole il comando della Scrittura di rimandare alcuni a casa nell'imminenza della battaglia: p. es. chi avesse fabbricato una casa nuova, piantato una vigna o preso moglie [Dt 20, 5 ss.].
6. Da una colpa nessuno deve riportare dei vantaggi. Ora, che un uomo sia pauroso è un fatto colpevole: infatti contrasta con la virtù della fortezza. Perciò non era ragionevole che tali paurosi venissero esonerati dai pericoli della guerra [ib., v. 8].
In contrario: La divina Sapienza [Pr 8, 8] dice di se stessa: «Tutte le parole della mia bocca sono giuste, niente vi è in esse di fallace o perverso».
Dimostrazione: Con gli stranieri ci possono essere due tipi di rapporti: uno di pace, l'altro di guerra. E rispetto all'uno e all'altro la legge conteneva precetti giusti. Infatti gli ebrei avevano tre occasioni per comunicare in modo pacifico con gli stranieri. Primo, quando gli stranieri passavano per il loro territorio come viandanti. Secondo, quando essi emigravano in terra straniera, per abitarvi come forestieri. E sia nell'un caso che nell'altro la legge impose precetti di misericordia: infatti nell'Esodo [22, 20] si dice: «Non molesterai lo straniero »; e ancora [23, 9]: «Non opprimerai il forestiero». – Terzo, quando degli

stranieri volevano passare totalmente nella loro collettività e nel loro rito. E in questo caso si procedeva con un certo ordine. Infatti non li si riceveva subito come compatrioti: del resto anche presso alcuni gentili era stabilito, come riferisce il Filosofo [Polit. 3, 1], che non venissero considerati cittadini se non quelli che lo fossero stati a cominciare dal nonno, o dal bisnonno.
E ciò perché se si fossero ammessi degli stranieri a trattare gli affari della nazione potevano sorgere molti pericoli: poiché gli stranieri, non avendo ancora un amore ben consolidato al bene pubblico, avrebbero potuto attentare alla nazione. Quindi la legge stabiliva che si potessero ricevere nella convivenza del popolo alla terza generazione alcuni dei gentili che avevano una certa affinità con gli ebrei, cioè gli Egiziani, presso i quali gli ebrei erano nati e cresciuti, e gli Idumei, figli di Esaù, fratello di Giacobbe. Invece alcuni, come gli Ammoniti e i Moabiti, non potevano mai essere accolti, poiché si erano comportati in maniera ostile. Gli Amaleciti poi, che più avevano avversato gli ebrei, e con i quali essi non avevano alcun contatto di parentela, erano considerati come nemici perpetui: infatti nell'Esodo [17, 16] si legge: «Vi sarà guerra del Signore contro Amalec, di generazione in generazione».
E allo stesso modo la legge stabiliva precetti ragionevoli riguardo ai rapporti di guerra con gli stranieri. Infatti prima di tutto stabiliva che la guerra si facesse per giusti motivi: nel Deuteronomio [20, 10], p. es., si comanda che quando [gli ebrei] si accingevano a espugnare una città, prima le offrissero la pace. – Secondo, stabiliva che conducessero la guerra con coraggio, riponendo la loro fiducia in Dio. E perché tale precetto fosse meglio osservato stabiliva che nell'imminenza della battaglia un sacerdote li incoraggiasse, promettendo l'aiuto del Signore. – Terzo, ordinava di togliere ogni ostacolo al combattimento, rimandando a casa certuni che potevano essere di impaccio. – Quarto, ordinava che usassero con moderazione della vittoria, risparmiando le donne e i bambini, nonché gli alberi fruttiferi della regione.
Analisi delle obiezioni: 1. La legge non escludeva dal culto di Dio, e da ciò che serve alla salvezza dell'anima, gli uomini di nessuna nazione; infatti si dice [Es 12, 48]: «Se un forestiero domiciliato presso di te vuole fare la pasqua del Signore, sia circonciso ogni suo maschio: allora si accosterà per celebrerla, e sarà come un nativo del paese». Invece nelle cose temporali, rispetto a ciò che formava la convivenza civile del popolo, non veniva subito ammesso chiunque, per il motivo indicato [nel corpo], ma alcuni vi erano ammessi alla terza generazione, come gli Egiziani e gli Idumei, altri invece erano esclusi in perpetuo, a riprovazione di una colpa passata, come i Moabiti, gli Ammoniti e gli Amaleciti. Come infatti una persona singola è punita per il peccato da essa commesso affinché gli altri si astengano dal peccare, così una nazione o una città può essere punita per qualche speciale peccato perché altri popoli si astengano da una simile colpa.
Tuttavia qualcuno poteva essere ammesso nella civile convivenza del popolo, con una dispensa, per qualche atto particolare di virtù: si legge infatti nel libro di Giuditta [14, 10] che Achior, comandante degli Ammoniti, «fu annoverato tra il popolo d'Israele, egli e tutta la discendenza della sua stirpe». –
E così avvenne per la moabita Rut, che era «una donna virtuosa» [Rt 3, 11].

Sebbene si possa rispondere che questa proibizione si estendeva ai soli uomini, non alle donne, che non hanno pieno diritto di cittadinanza.
2. Come insegna il Filosofo [Polit. 3, 3], si può essere cittadini [di uno stato] in due modi: primo, in senso pieno e assoluto; secondo, in senso relativo. È cittadino in senso pieno chi ha la facoltà di compiere le funzioni dei cittadini: ossia di partecipare ai consigli e ai giudizi del popolo. È invece cittadino in senso relativo chiunque abita nello stato, comprese le persone vili, nonché i bambini e i vecchi, che non sono in grado di trattare le cose che interessano la comunità. E così gli illegittimi, per la bassezza della loro origine, venivano esclusi dall'assemblea, cioè dalla comunità del popolo, fino alla decima generazione. E così pure venivano esclusi gli eunuchi, che non potevano aspirare all'onore della paternità, molto sentito nel popolo ebraico, in cui il culto di Dio veniva conservato mediante la generazione. Infatti anche presso i pagani, come riferisce il Filosofo [Polit. 2, 6], coloro che avevano generato molti figli erano tenuti in grande onore. – Tuttavia rispetto ai doni della grazia gli eunuchi, al pari dei forestieri, non erano da meno degli altri, come si è già notato [ad 1]. Infatti in Isaia [56, 3] si legge: «Non dica lo straniero che ha aderito al Signore: "Certo mi escluderà il Signore dal suo popolo!". Non dica l'eunuco:"Ecco, io sono un albero secco"».
3. Non era secondo l'intenzione della legge che gli ebrei esercitassero l'usura sugli stranieri, ma ciò fu dovuto a una concessione, sia per la tendenza degli ebrei all'avarizia, sia perché fossero più benevoli verso gli stranieri, a spese dei quali si arricchivano.
4. A proposito delle città nemiche si faceva la distinzione seguente. Alcune erano lontane, e non facevano parte del numero di quelle promesse: quando dunque queste venivano espugnate si uccidevano tutti i maschi, i quali avevano combattuto contro il popolo di Dio, mentre si risparmiavano le donne e i bambini. Invece nelle città vicine, che erano state loro promesse, c'era il comando di uccidere tutti, per le iniquità in esse compiute in precedenza, in punizione delle quali il Signore aveva inviato il popolo d'Israele come esecutore della sua giustizia. Infatti nel Deuteronomio [9, 5] si legge: «Poiché esse avevano operato empiamente sono state distrutte al tuo arrivo». Era poi comandato di risparmiare gli alberi fruttiferi per utilità del popolo stesso, al quale veniva ceduta la città col suo territorio.
5. Per due motivi veniva allontanato dalla battaglia chi da poco si era costruito la casa, o aveva piantato la vigna, o si era sposato. Primo, perché l'uomo è portato ad amare maggiormente quanto possiede da poco, o che è sul punto di possedere, e quindi a temerne la perdita. Perciò era probabile che costoro per tale amore temessero troppo la morte, e quindi fossero meno coraggiosi nel combattere. – Secondo perché, come dice il Filosofo [Phys. 2, 5], «si presenta come una disgrazia il fatto che uno, dopo essersi avvicinato al possesso di una cosa, venga impedito di raggiungerla». Perché dunque i parenti sopravvissuti non si rattristassero troppo della morte dei congiunti, che non avevano potuto godere di quei beni che erano stati preparati per loro, e anche perché il popolo non provasse orrore a tale considerazione, tali uomini venivano preservati dal pericolo della morte, con l'allontanamento dalla battaglia.

6. I paurosi venivano rimandati a casa non per un loro vantaggio, ma perché il popolo non riportasse uno svantaggio per la loro presenza, dato che essi, col loro timore e la loro fuga, provocavano anche gli altri a temere e a fuggire.

Articolo 4

In 4 Sent., d. 33, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 3; q. 2, a. 2, sol. 1, 2, 4; C. G., III, cc. 123, 125

Se l'antica legge avesse dato buoni precetti riguardo alle persone di famiglia

Sembra che l'antica legge non abbia dato buoni precetti riguardo alle persone di famiglia. Infatti:

1. Come dice il Filosofo [Polit. 1, 2], «lo schiavo è del padrone in tutto ciò che è». Ma chi appartiene in questo modo a un altro, deve appartenergli in perpetuo. Perciò non è giusto il comando della legge [Es 21, 2] che gli schiavi andassero liberi nel settimo anno.

2. Lo schiavo è proprietà del padrone, come l'asino e il bue. Ora, la Scrittura [Dt 22, 1 ss.] comanda di riportare al suo padrone gli animali fuggitivi. Quindi non è ragionevole questo precetto del Deuteronomio [23, 16]: «Non consegnerai al suo padrone uno schiavo che si sarà rifugiato presso di te».

3. La legge divina, più ancora della legge umana, deve educare alla misericordia. Ma secondo le leggi umane sono puniti gravemente coloro che castigano con troppa durezza gli schiavi o le schiave. Ora, il castigo più duro sembra essere quello a cui segue la morte. Perciò non è giusto, come si dice nell'Esodo [21, 20 s.], che «chi colpisce con il bastone il suo schiavo o la sua schiava (...), se sopravviveranno un giorno o due, non saranno vendicati, poiché sono acquisto del suo danaro».

4. Come insegna Aristotele [Polit. 1, 5; 3, 4], il dominio del padrone sullo schiavo è diverso da quello del padre sul figlio. Ora, [solo] il dominio sugli schiavi implica il potere di venderli. Perciò la legge non fece bene a permettere che uno potesse vendere sua figlia come serva, o schiava [Es 21, 7].

5. Il padre ha il figlio in suo potere. Ora, punire gli abusi spetta a chi ha il potere su chi sbaglia. Perciò non è giusta la prescrizione del Deuteronomio [21, 18 ss.] di portare il proprio figlio dinanzi agli anziani della città per farlo punire.

6. Il Signore proibiva [Dt 7, 3 ss.] che si facessero matrimoni con gli stranieri, e persino che si rompessero quelli già contratti [1 Esd 10]. Quindi non è ragionevole la concessconcessione fatta nel Deuteronomio [21, 10 ss.] di poter sposare donne straniere.

7. Il Signore aveva stabilito, nel Levitico [c. 18], che nei matrimoni si evitassero certi gradi di consanguineità e di affinità. Perciò è ingiustificabile il comando, riportato dal Deuteronomio [25, 5], che se uno fosse morto senza figli suo fratello ne prendesse la moglie

8. Tra marito e moglie ci deve essere la più stabile fedeltà, come c'é la più grande familiarità. Ma ciò è impossibile se il matrimonio può essere sciolto. Non si giustifica quindi il permesso dato dal Signore [Dt 24, 1 ss.] di poter rimandare la moglie dopo aver compilato il libello del ripudio; e anche l'ordine

di non poterla più riavere.
9. Come la moglie può mancare di fedeltà verso il marito, così può mancare lo schiavo verso il padrone e il figlio verso il padre. Ma per scoprire il tradimento dello schiavo verso il padrone, o del figlio verso il padre, la legge non stabiliva alcun sacrificio. Sembra quindi superfluo il sacrificio di gelosia, istituito per scoprire l'adulterio delle mogli [Nm 5, 12 ss.]. Così dunque sembra che l'antica legge non abbia dato buoni precetti giudiziali riguardo alle persone di famiglia.
In contrario: Sta scritto nei Salmi [18, 10]: «I giudizi del Signore sono tutti fedeli e giusti».
Dimostrazione: La convivenza delle persone di famiglia, come nota il Filosofo [Polit. 1, 1], è basata sulle azioni quotidiane ordinate ad assicurare il necessario alla vita. Ora, la vita umana si conserva in due modi. Primo, nell'individuo, cioè in quanto vive l'uomo singolo: e per conservare questa vita l'uomo fa uso dei beni esterni, dai quali ricava il vitto, il vestito e altre simili cose necessarie; e per curare questi beni l'uomo può avere bisogno di servi. Secondo, la vita umana si conserva nella specie mediante la generazione, per la quale l'uomo ha bisogno della moglie, da cui genera i figli. Perciò nella vita familiare ci possono essere tre specie di rapporti: padrone e schiavo, marito e moglie, padre e figlio. E rispetto a tutti questi rapporti l'antica legge diede dei precetti opportuni.
Infatti rispetto agli schiavi stabiliva che venissero trattati con bontà, e quindi che non fossero oppressi con un lavoro eccessivo. Infatti il Signore comandava [Dt 5, 14]: nel giorno di sabato «riposino come te il tuo schiavo e la tua schiava». E lo stesso si dica dei castighi: poiché impose come punizione, a chi avesse mutilato i propri schiavi, di rimandarli liberi [Es 21, 26 s.]. E la stessa cosa comandava per la schiava che uno avesse preso per moglie [ib., vv. 7 ss.]. - Per gli schiavi ebrei poi stabiliva in particolare che al settimo anno tornassero liberi, con tutte le cose che avevano portato con sé, e con le loro vesti [Es 21, 2 ss.]. Inoltre era prescritto di dar loro il necessario per il viaggio [Dt 15, 13 s.].
Rispetto alle mogli invece la legge stabiliva [prima di tutto] delle norme relative alla loro scelta. E cioè che si prendessero mogli della propria tribù: e ciò affinché i lotti assegnati alle varie tribù non si mescolassero. Inoltre comandava di sposare la moglie del proprio fratello morto senza prole: e questo perché chi non aveva avuto dei posteri per generazione carnale li avesse almeno per una specie di adozione, e quindi non venisse del tutto cancellato il ricordo del defunto. Proibiva inoltre di sposare determinate persone, cioè gente straniera, per il pericolo di lasciarsi sedurre, e parenti stretti, per il rispetto naturale a essi dovuto. - Stabiliva poi anche come dovevano essere trattate le mogli che avevano sposato. Cioè che non venissero infamate con leggerezza: per cui la legge comandava di punire chi avesse accusato falsamente di un delitto la propria moglie [Dt 22, 13 ss.]. Stabiliva inoltre che per odio verso una moglie non si potessero pregiudicare i diritti del figlio [Dt 21, 15 ss.]. E ordinava di non vessare per odio la moglie, ma di lasciarla, dandole il libello del ripudio [Dt 24, 1].
E per fomentare all'inizio un amore più forte tra i coniugi la legge stabiliva che

quando uno si era sposato da poco non gli venisse imposto alcun onere per le necessità pubbliche, affinché potesse stare contento con sua moglie.
Finalmente riguardo ai figli la legge stabiliva che il padre li educasse, istruendoli nella fede. Infatti nell'Esodo [12, 26 s.] si legge: «Quando i vostri figli vi diranno: "Che significa questo atto di culto?", voi direte loro: È il sacrificio della pasqua per il Signore». E che li istruisse nei buoni costumi: per cui sta scritto nel Deuteronomio [21, 20] che i genitori devono dire: «Questo nostro figlio è testardo e ribelle; non vuole obbedire alla nostra voce, è uno sfrenato e un bevitore».
Analisi delle obiezioni: 1. I figli d'Israele erano stati liberati dalla schiavitù dal Signore, e quindi chiamati al servizio di Dio: perciò il Signore non volle che divenissero schiavi in perpetuo. Nel Levitico [25, 39 ss.] infatti si legge: «Se il tuo fratello che è presso di te cade in miseria e si vende a te, non farlo lavorare come schiavo; Sia presso di te come un bracciante, come un inquilino. Poiché essi sono miei servi, che io ho fatto uscire dal paese d'Egitto; non debbono essere venduti come si vendono gli schiavi». Per questo essi, non essendo schiavi in senso assoluto, ma relativo, finito quel dato tempo tornavano liberi.
2. Quel precetto valeva per lo schiavo che il padrone ricercava per ucciderlo, o per compiere qualche misfatto.
3. Rispetto alle lesioni provocate negli schiavi, sembra che la legge intendesse procedere a un accertamento. Se infatti la lesione fosse stata certa, la legge stabiliva una pena: cioè la perdita dello schiavo, che doveva essere rimandato libero, se si trattava di una mutilazione; la pena capitale invece per l'uccisione, se lo schiavo fosse morto fra le mani del padrone che lo picchiava. –
Se invece la lesione non era sicura, ma aveva una certa apparenza, trattandosi del proprio schiavo la legge non imponeva alcuna pena: quando p. es. lo schiavo percosso non moriva subito, ma dopo alcuni giorni. Perché appunto non era certo che fosse morto per le percosse. Se infatti uno avesse percosso un uomo libero, il quale non fosse morto subito, ma avesse ancora potuto camminare col suo bastone, anche se in seguito fosse morto, il percussore non era reo di omicidio.
Tuttavia era tenuto a rifondere il danaro che quello aveva speso per curarsi. Ciò invece non avveniva trattandosi del proprio schiavo: poiché quanto lo schiavo possedeva, e la stessa sua persona, appartenevano al padrone. È perciò ricordato il motivo per cui questi veniva esonerato dalla pena pecuniaria: «Perché è acquisto del suo danaro».
4. Nessun ebreo, come si è detto [ad 1], poteva possedere quale vero schiavo un altro ebreo, ma costui era schiavo in senso lato, cioè quasi un mercenario e per un dato tempo. Ora, la legge permetteva di vendere in questo modo il figlio o la figlia in caso di miseria. E ciò risulta dalle parole stesse della legge: «Se uno vende la figlia come schiava, essa diventerà poi libera, ma non alla maniera delle altre schiave». E in tal modo uno poteva vendere non solo i figli, ma anche se stesso, cioè più come mercenario che come servo, come leggiamo nel Levitico [25, 39 s.]: «Se il tuo fratello che è presso di te cade in miseria e si vende a te, non farlo lavorare come schiavo: sia presso di te come un bracciante, come un inquilino».
5. Come dice il Filosofo [Ethic. 10, 9], il dominio paterno ha il solo potere di

ammonire, ma non ha la forza coattiva per reprimere i ribelli e gli incorreggibili. Per cui in questo caso la legge comandava che il figlio incorreggibile fosse punito dai maggiorenti della città.
6. Il Signore aveva proibito di sposare donne straniere per il pericolo di farsi sedurre dalla loro idolatria. E questa proibizione riguardava specialmente i pagani confinanti, i cui riti gli ebrei avrebbero potuto abbracciare facilmente. Se invece la donna voleva abbandonare l'idolatria e passare al culto della legge, allora la si poteva sposare: come è evidente nel caso di Rut, che fu sposata da Booz. Per cui essa aveva detto alla suocera [Rt 1, 16]: «Il tuo popolo sarà il mio popolo, e il tuo Dio sarà il mio Dio». Perciò la donna presa in guerra non poteva essere sposata se non dopo che si era rasa i capelli, tagliate le unghie, aveva abbandonate le vesti con cui era stata presa e aveva pianto il padre e la madre: gesti che indicavano l'abbandono definitivo dell'idolatria.
7. Come spiega il Crisostomo [In Mt hom. 48], «fu stabilito che a chi moriva fosse dato un figlio dal fratello: il che mitigava in qualche modo la morte, poiché per gli ebrei, abituati a far tutto per la vita presente, la morte era un male irrimediabile. Ed era ordinato che a prendere per moglie la vedova fosse il fratello, o un parente del morto: sia perché altrimenti il figlio che fosse nato dalla vedova non sarebbe stato considerato ugualmente figlio del morto, sia perché un estraneo non si sarebbe sentito ugualmente impegnato a curare la casa del defunto, come invece il fratello, che aveva questo dovere anche per la parentela». Dal che si rileva che uno, sposando la vedova del proprio fratello, agiva in persona del fratello defunto.
8. La legge permetteva il ripudio della moglie non perché fosse realmente una cosa giusta, ma per la durezza degli ebrei, come disse il Signore [Mt 19, 8]. Ma di ciò bisognerà parlare più ampiamente nel trattato sul matrimonio [cf. Suppl. q. 67].
9. Le mogli, nel mancare di fedeltà ai mariti con l'adulterio, agiscono senza obiezioni, a motivo del piacere, e di nascosto, poiché, come diceva Giobbe [24, 15], «l'occhio dell'adultero spia il buio». Invece non è così nell'infedeltà del figlio verso il padre, o del servo verso il padrone: poiché questa infedeltà non deriva dall'attrattiva del piacere, ma piuttosto dalla malizia; e non può rimanere così nascosta come l'infedeltà di una donna adultera.

## Quaestio 106
## Prooemium

[38248] Iª-IIae q. 106 pr. Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quod dicitur lex nova. Et primo, de ipsa secundum se; secundo, de ipsa per comparationem ad legem veterem; tertio, de his quae in lege nova continentur. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, qualis sit, utrum scilicet scripta vel indita. Secundo, de virtute eius, utrum iustificet. Tertio, de principio eius, utrum debuerit dari a principio mundi. Quarto, de termino eius utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

## ARGOMENTO 106

## LA LEGGE EVANGELICA, O LEGGE NUOVA, IN SE STESSA

Siamo giunti così a considerare la legge evangelica, che viene denominata legge nuova. Primo, tratteremo di questa legge in se stessa; secondo, considereremo il suo rapporto con la legge antica [q. 107]; terzo, parleremo del suo contenuto [q. 108].

Riguardo al primo argomento esamineremo quattro punti: 1. La sua qualità, se cioè questa legge sia scritta o infusa; 2. La sua virtù, se cioè essa dia la giustificazione; 3. Il suo inizio, se cioè dovesse venire data al principio del mondo; 4. La sua durata, se cioè debba durare sino alla fine, o essere sostituita da un'altra legge.

### Articolo 1

Infra, a. 2; q. 106, a. 1, ad 2, 3; q. 108, a. 1; In 2 Cor., c. 3, lect. 2; In Heb., c. 8, lect. 2

#### Se la legge nuova sia una legge scritta

Sembra che la legge nuova sia una legge scritta. Infatti:

1. La legge nuova non è altro che il Vangelo. Ma il Vangelo è scritto: così infatti leggiamo in S. Giovanni [20, 31]: «Queste cose sono state scritte perché crediate». Quindi la legge nuova è una legge scritta.

2. La legge infusa è una legge naturale, secondo le parole di S. Paolo [Rm 2, 14 s.]: «[I pagani], pur non avendo la legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori». Se quindi la legge evangelica fosse infusa non si distinguerebbe dalla legge naturale.

3. La legge evangelica è propria di coloro che si trovano nello stato del nuovo Testamento; invece la legge infusa è comune anche a coloro che si trovano nell'antico Testamento: infatti nell'antico Testamento [Sap 7, 27] si dice che la divina sapienza «attraverso le età, entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti». Quindi la legge nuova non è una legge infusa.

In contrario: La legge nuova è la legge della nuova alleanza. Ma la legge della nuova alleanza è infusa nei cuori. Infatti l'Apostolo [Eb 8, 8.10], nel riportare quel passo di Geremia [31, 31. 33]: «Ecco verranno giorni, dice il Signore, nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una nuova alleanza», spiega: «Questa è l'alleanza che io stipulerò con la casa d'Israele dopo quei giorni, dice il Signore: porrò le mie leggi nella loro mente e le imprimerò nei loro cuori». Quindi la legge nuova è una legge infusa.

Dimostrazione: Secondo il Filosofo [Ethic 9, 8], «ogni cosa viene definita in base a ciò che in essa vi è di principale». Ora, ciò che nel nuovo Testamento è principale, e in cui si trova tutta la sua virtù, è la grazia dello Spirito Santo, derivante dalla fede in Cristo. Perciò la legge nuova principalmente è la stessa grazia dello Spirito Santo, concessa a coloro che credono in Cristo. E ciò risulta chiaramente da quanto scrive l'Apostolo [Rm 3, 27], il quale chiama «legge» la stessa grazia della fede: «Dove sta dunque il vanto? È stato escluso. Da quale legge? Da quella delle opere? No, ma dalla legge della fede». E in termini anche più espliciti [Rm 8, 2]: «La legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte». Per cui anche S. Agostino [De spir. et litt. 24] insegna che «la legge della fede è stata scritta nel cuore dei fedeli, come la legge delle opere era stata scritta nelle

tavole di pietra». E ancora [ib. 21]: «Quali sono le leggi divine che Dio stesso ha scritto nei cuori, se non la presenza medesima dello Spirito Santo?».
Tuttavia la legge nuova contiene alcuni dati, sia in materia di fede che di costumi, che sono come elementi atti a predisporre alla grazia dello Spirito Santo, e all'uso di tale grazia; ed essi sono aspetti secondari della legge nuova che i cristiani devono apprendere, o mediante la parola viva o mediante gli scritti. Si deve quindi concludere che la legge nuova principalmente è una legge infusa, e secondariamente è una legge scritta.
Analisi delle obiezioni: 1. Nello scritto dei Vangeli è contenuto solo ciò che riguarda la grazia dello Spirito Santo o come predisposizione, o come mezzo riguardante il suo uso. Come predisposizione di ordine intellettivo alla fede, a cui è connessa la grazia dello Spirito Santo, si trovano nel Vangelo le parole che manifestano la divinità e l'umanità di Cristo. Come predisposizione di ordine affettivo si trovano invece nel Vangelo le parole di esortazione al disprezzo del mondo, che rende l'uomo disposto alla grazia dello Spirito Santo: infatti «il mondo», cioè chi ama il mondo, «non può ricevere lo Spirito Santo» [cf. Gv 14, 17]. L'uso invece della grazia spirituale si ha nelle azioni virtuose, che sono raccomandate agli uomini in molte maniere dagli scritti del nuovo Testamento.
2. Un principio può essere infuso nell'uomo in due modi. Primo, come elemento appartenente alla natura umana: e così è infusa la legge naturale.
Secondo, come elemento sovrapposto alla natura mediante un dono di grazia. E così è infusa nell'uomo la legge nuova, non solo come norma indicatrice delle cose da farsi, ma anche come aiuto per compierle.
3. Nessuno ha mai ricevuto la grazia dello Spirito Santo se non mediante la fede in Cristo, esplicita o implicita. Ora, mediante la fede in Cristo un uomo appartiene al nuovo Testamento. E così chiunque abbia avuto l'infusione della legge della grazia, per ciò stesso appartiene al nuovo Testamento.

## Articolo 2

### Se la legge nuova dia la giustificazione

Sembra che la legge nuova non dia la giustificazione. Infatti:
1. Nessuno può essere giustificato se non ubbidisce alla legge di Dio: infatti, secondo S. Paolo [Eb 5, 9], Cristo «divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli ubbidiscono». Ma il Vangelo non sempre fa sì che tutti ubbidiscano: infatti «non tutti ubbidiscono al Vangelo» [Rm 10, 16]. Quindi la legge nuova non dà la giustificazione.
2. L'Apostolo [Rm 4, 15] dimostra che la legge antica non giustificava per il fatto che con la sua promulgazione crebbe la disobbedienza: «La legge provoca l'ira; al contrario, dove non c'è legge, non c'è nemmeno trasgressione».
Ma molto di più accrebbe la prevaricazione la legge nuova: infatti chi pecca ancora dopo la sua promulgazione è degno di un castigo più grave, secondo le parole di S. Paolo [Eb 10, 28 s.]: «Quando qualcuno ha violato la legge di Mosè, viene messo a morte senza pietà, sulla parola di due o tre testimoni. Di quanto maggior castigo allora pensate che sarà ritenuto degno chi avrà calpestato

il Figlio di Dio?». Quindi, al pari della legge antica, la legge nuova non giustifica.
3. Giustificare è opera esclusiva di Dio, essendo egli, come dice S. Paolo [Rm 8, 33], «Il Dio che giustifica». Ora, la legge antica deriva da Dio non meno della legge nuova. Perciò la legge nuova non giustifica più dell'antica.
In contrario: L'Apostolo [Rm 1, 16] scrive: «Io non mi vergogno del Vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede». Ora, non vi è salvezza che per i giustificati. Quindi la legge evangelica dà la giustificazione.
Dimostrazione: Come si è detto [a. prec.], alla legge evangelica appartengono due cose. La prima come elemento principale, ed è la grazia interiore dello Spirito Santo. E sotto questo aspetto la legge nuova giustifica. Infatti S. Agostino [De spir. et litt. 17] scrive : «Là», cioè nell'antico Testamento, «fu imposta una legge dall'esterno, per intimorire i perversi; qui invece», ossia nel nuovo Testamento, «fu data dall'interno, per renderli giusti». - La seconda cosa appartiene alla legge evangelica in maniera secondaria, e si tratta degli insegnamenti della fede e dei precetti che predispongono la volontà dell'uomo agli atti umani. E sotto questo aspetto la legge nuova non giustifica. Dice infatti l'Apostolo [2 Cor 3, 6]: «La lettera uccide, lo Spirito dà vita». E S. Agostino [De spir. et litt., cc. 14, 17] spiega che per lettera va intesa qualsiasi scrittura esistente fuori dell'uomo, anche se si tratta di precetti morali, quali sono quelli contenuti nel Vangelo. Perciò anche la lettera del Vangelo potrebbe uccidere, se non ci fosse la grazia interiore della fede che salva.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione parte dalla legge nuova considerata non in ciò che ha di principale, ma in quanto ha di secondario: cioè rispetto alle dottrine e ai precetti presentati all'uomo dall'esterno, o con la parola o con lo scritto.
2. Sebbene la grazia del nuovo Testamento aiuti l'uomo a non peccare, tuttavia non lo rende impeccabile, essendo questa una prerogativa dello stato di gloria. Se quindi uno pecca dopo aver ricevuto la grazia del nuovo Testamento, è degno di un castigo più grave, inquantoché abusa di benefici più grandi e non approfitta dell'aiuto che gli viene offerto. Tuttavia non si dice per questo che la legge nuova «produce l'ira»: poiché di per sé offre un aiuto efficace per non peccare.
3. La legge antica e la legge nuova furono date da un unico Dio, però in maniera diversa. Infatti la legge antica fu scritta su tavole di pietra, mentre la legge nuova fu scritta «sulle tavole di carne dei cuori», come dice l'Apostolo [2 Cor 3, 3]. E S. Agostino [De spir. et litt. 18] spiega che «l'Apostolo chiama ministero di morte e di dannazione questa scrittura esterna all'uomo, mentre chiama ministero di spirito e di giustizia questa legge del nuovo Testamento: poiché mediante il dono dello Spirito operiamo la giustizia, e siamo liberati dalla dannazione della disobbedienza».

Articolo 3
Supra, q. 91, a. 5, ad 2
Se la legge nuova dovesse essere data all'inizio del mondo

Sembra che la legge nuova dovesse essere data all'inizio del mondo. Infatti:
1. «In Dio non c'è preferenza di persone», come nota S. Paolo [Rm 2, 11]. Ora, «tutti gli uomini hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» [Rm 3, 23]. Quindi bisognava dare la legge evangelica dall'inizio del mondo, per soccorrere tutti.
2. Gli uomini, come abitano in diversi luoghi, così si trovano a vivere in diversi tempi. Ma Dio, «il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati» [1 Tm 2, 4], ha comandato che si predichi il Vangelo in tutti i luoghi [Mt 28, 19; Mc 16, 15]. Perciò la legge evangelica doveva esserci in tutti i tempi, e così doveva essere data all'inizio del mondo.
3. Per l'uomo è più necessaria la salute dello spirito, che è eterna, che non quella del corpo, che è temporale. Ora, fin dall'inizio del mondo Dio diede all'uomo ciò che è necessario alla salute del corpo, mettendo in suo potere tutte le cose create [cf. Gen 1, 26.28 ss.]. Quindi anche la legge nuova, che è sommamente necessaria alla salute dello spirito, doveva essere data all'uomo fin dal principio del mondo.
In contrario: L'Apostolo [1 Cor 15, 46] afferma: «Non vi fu prima ciò che è spirituale, ma ciò che è animale». Ora, la legge nuova è sommamente spirituale. Quindi non andava data all'inizio del mondo.
Dimostrazione: Si possono portare tre ragioni per provare che la legge nuova non andava data all'inizio del mondo. La prima sta nel fatto che tale legge consiste principalmente, come si è detto [a. 1], nella grazia dello Spirito Santo, che non doveva essere concessa in abbondanza prima che fosse tolto dal genere umano, con la redenzione di Cristo, l'ostacolo del peccato. Per cui nel Vangelo si legge [Gv 7, 39]: «Non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato». E questa è la ragione portata espressamente dall'Apostolo [Rm 8, 2 ss.] quando, dopo aver ricordato la «legge dello Spirito che dà vita», aggiunge: «Dio, mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato, ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi».
La seconda ragione può essere desunta dalla perfezione della legge nuova. Infatti nulla raggiunge la perfezione all'inizio, ma dopo un certo tempo: come prima si è bambini, e poi uomini. E anche questa ragione la troviamo negli scritti dell'Apostolo [Gal 3, 24 s.]: «La legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotti a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. Ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo».
La terza ragione viene desunta dal fatto che la legge nuova è una legge di grazia: perciò era necessario che l'uomo fosse lasciato a se stesso nello stato della legge antica affinché, cadendo in peccato, costatasse la propria infermità, e riconoscesse di aver bisogno della grazia. E l'Apostolo [Rm 5, 20] così accenna alla presente ragione: «La legge poi sopraggiunse a dare piena coscienza della caduta; ma dove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia».
Analisi delle obiezioni: 1. Il genere umano per il peccato del suo progenitore meritò la privazione dell'aiuto della grazia. Perciò «verso coloro a cui esso non è concesso si ha un atto di giustizia; per coloro invece a cui viene concesso si ha un dono gratuito», come nota S. Agostino [Epist. 207]. Quindi

non c'è preferenza di persone in Dio per il fatto che fin dall'inizio del mondo non fu concessa a tutti la legge della grazia, che doveva essere data con un certo ordine, come si è spiegato [nel corpo].
2. Non la diversità dei luoghi determina i diversi stati del genere umano, ma la successione dei tempi. E così la legge nuova viene proposta in tutti i luoghi, ma non in tutti i tempi: sebbene in tutti i tempi ci siano state delle persone che appartenevano al nuovo Testamento, come si è già notato [a. 1, ad 3].
3. Le cose richieste alla salute del corpo servono all'uomo per conservare la propria natura, che non è distrutta dal peccato. Invece le cose richieste per la salute dello spirito sono ordinate alla grazia, che si perde col peccato. Quindi il paragone non regge.

Articolo 4

Se la legge nuova debba durare sino alla fine del mondo
Sembra che la legge nuova non debba durare sino alla fine del mondo. Infatti:
1. Come insegna l'Apostolo [1 Cor 13, 10], «quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà». Ma la legge nuova è imperfetta, poiché l'Apostolo [v. 9] afferma: «La nostra conoscenza è imperfetta, e imperfetta la nostra profezia». Quindi la legge nuova deve finire, col sopraggiungere di un nuovo stato.
2. Il Signore [Gv 16, 13] promise ai suoi discepoli, con la venuta dello Spirito Santo, la conoscenza «di tutta la verità». Ma la Chiesa non conosce ancora tutta la verità, nello stato del nuovo Testamento. Quindi si deve attendere un altro stato, in cui lo Spirito Santo renderà manifesta tutta la verità.
3. Come il Padre è distinto dal Figlio e il Figlio dal Padre, così lo Spirito Santo è distinto dal Padre e dal Figlio. Ora, ci fu uno stato appropriato alla persona del Padre: cioè lo stato della legge antica, in cui gli uomini attendevano alla generazione. Così pure vi è uno stato appropriato alla persona del Figlio: ed è lo stato della legge nuova, in cui predominano i chierici, che attendono alla sapienza, attribuita al Figlio. Quindi vi sarà un terzo stato dello Spirito Santo in cui predomineranno gli spirituali.
4. Il Signore [Mt 24, 14] ha detto: «Questo Vangelo del regno sarà annunziato in tutto il mondo, e allora verrà la fine». Ora, il Vangelo di Cristo è stato già predicato in tutto il mondo, e tuttavia ancora non viene la fine. Perciò il Vangelo di Cristo non è il Vangelo del regno, ma deve venire un Vangelo dello Spirito Santo, cioè un'altra legge.
In contrario: Il Signore [Mt 24, 34] ha affermato: «Non passerà questa generazione prima che tutto questo accada»; e il Crisostomo [In Mt hom. 77] spiega che si tratta «della generazione dei credenti in Cristo». Quindi lo stato dei credenti in Cristo durerà sino alla fine del mondo.
Dimostrazione: Lo stato del mondo può mutare in due modi. Primo, col variare della legge: e in questo senso allo stato presente della legge nuova non seguirà alcun altro stato. Infatti questo stato seguì a quello dell'antica legge come ciò che è perfetto segue a ciò che è imperfetto. Ora, nessuno stato della

vita presente può essere più perfetto di quello della legge nuova. Poiché nulla può essere più vicino al fine ultimo di quanto introduce direttamente a tale fine. E la legge nuova fa precisamente questo, secondo la parola dell'Apostolo [Eb 10, 19 ss.]: «Avendo dunque, fratelli, piena libertà di entrare nel santuario per mezzo del sangue di Gesù, per questa via nuova e vivente che egli ha inaugurato per noi, accostiamoci a lui». Quindi non ci può essere nella vita presente uno stato più perfetto dello stato della legge nuova: poiché ogni cosa tanto più è perfetta quanto più si avvicina al fine ultimo.

Secondo, lo stato dell'umanità può variare per il diverso comportamento degli uomini verso una medesima legge, che essi possono osservare più o meno perfettamente. E in questo senso spesso subì mutazioni lo stato della legge antica: poiché in certi periodi le leggi erano ottimamente osservate, in altri invece del tutto trascurate. E così può variare anche lo stato della legge nuova, secondo la diversità di luoghi, di tempi e di persone, in quanto la grazia dello Spirito Santo è posseduta in maniera più o meno perfetta. Non si deve però attendere uno stato futuro in cui si possa avere la grazia dello Spirito Santo più perfettamente di quanto è avvenuto finora, soprattutto rispetto agli Apostoli, i quali ricevettero «le primizie dello Spirito»: cioè, come spiega la Glossa [P. Lomb. su Rm 8, 23], «prima degli altri e più in abbondanza».

Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega Dionigi [De eccl. hier. 5], tre sono gli stati dell'umanità: il primo è quello della legge antica; il secondo quello della legge nuova; il terzo si avrà non in questa vita, ma nella patria beata. Ora, come il primo è figurale e imperfetto in rapporto allo stato evangelico, così quest'ultimo è figurale e imperfetto in rapporto allo stato della patria; alla venuta del quale lo stato presente finirà, come dice appunto l'Apostolo [v. 12]: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia».

2. Racconta S. Agostino [Contra Faustum 19, 31] che Montano e Priscilla ritenevano che la promessa dello Spirito Santo fatta dal Signore non si fosse compiuta negli Apostoli, bensì in loro. E similmente per i Manichei si sarebbe avverata in Manete, che essi identificavano con lo Spirito Paraclito. Di conseguenza gli uni e gli altri non accettavano gli Atti degli Apostoli, in cui si mostra chiaramente che quella promessa si avverò negli Apostoli [At 2], secondo la ripetuta affermazione del Signore [At 1, 5]: «Sarete battezzati in Spirito Santo, fra non molti giorni». Ma queste vanità sono escluse dalle parole evangeliche [Gv 7, 39]: «Non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato»; secondo le quali parole si vede chiaramente che lo Spirito Santo fu dato subito, non appena Cristo fu glorificato con la risurrezione e l'ascensione. E ciò serve anche a escludere le fantasticherie di chiunque dicesse che si deve aspettare una nuova epoca dello Spirito Santo.

Inoltre lo Spirito Santo istruì gli Apostoli su tutte le verità necessarie alla salvezza: cioè su tutte le cose da credere e da praticare. Invece non li ammaestrò sugli eventi futuri; poiché, come dice la Scrittura [At 1, 7], ciò non rientrava nei loro compiti: «Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il

Padre ha riservato alla sua scelta».
3. L'antica legge non era soltanto del Padre, ma anche del Figlio: poiché l'antica legge prefigurava Cristo. Per cui il Signore afferma [Gv 5, 46]: «Se credeste a Mosè, credereste anche a me; perché di me egli ha scritto». E così pure la legge nuova non è soltanto di Cristo, ma anche dello Spirito Santo, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 8, 2]: «La legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù». Perciò non si deve attendere un'altra legge che sia dello Spirito Santo.
4. Fin dal principio della predicazione evangelica Cristo ha affermato [Mt 4, 17]: «Il regno dei cieli è vicino». Perciò è cosa stoltissima dire che il Vangelo di Cristo non è il Vangelo del regno. Tuttavia la predicazione del Vangelo di Cristo può essere intesa in due modi: primo, come divulgazione della fama di Cristo, e in questo senso il Vangelo fu predicato in tutto il mondo già al tempo degli Apostoli, come nota il Crisostomo [In Mt hom. 75]. E in questo caso la predizione: «E allora verrà la fine» va intesa della distruzione di Gerusalemme, di cui Gesù parlava in senso letterale. - Secondo, può essere intesa come predicazione del Vangelo in tutto il mondo con pienezza di effetti, cioè con la fondazione della Chiesa in qualsiasi nazione. E in questo senso, come dice S. Agostino [Epist. 199], il Vangelo non è stato ancora predicato in tutta la terra; ma una volta che ciò sarà avvenuto, verrà la fine del mondo.

Quaestio 107
Prooemium

Iª-IIae q. 107 pr. Deinde considerandum est de comparatione legis novae ad legem veterem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex nova sit alia lex a lege veteri. Secundo, utrum lex nova impleat veterem. Tertio, utrum lex nova contineatur in veteri. Quarto, quae sit gravior, utrum lex nova vel vetus.

ARGOMENTO 107
CONFRONTO FRA LA LEGGE NUOVA E L'ANTICA
Passiamo ora al confronto fra la legge nuova e l'antica.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la legge nuova sia una legge distinta da quella antica; 2. Se la legge nuova completi l'antica; 3. Se la legge nuova sia contenuta nell'antica; 4. Se sia più gravosa la legge nuova o l'antica.

Articolo 1
Supra, q. 91, a. 5; In Gal., c. 1, lect. 2
Se la legge nuova sia distinta dalla legge antica
Sembra che la legge nuova non sia distinta dall'antica. Infatti:
1. Ambedue le leggi sono date a coloro che credono in Dio: poiché, secondo S. Paolo [Eb 11, 6], «senza la fede è impossibile piacere a Dio». Ora, la Glossa [ord. su 2 Cor 4, 13] afferma che la fede degli antichi è identica a

quella di oggi. Quindi è identica anche la legge.
2. S. Agostino [Contra Adamant. 17] scrive che «tra la Legge e il Vangelo la distanza è breve, quella cioè che passa fra il timore e l'amore». Ma le due leggi ricordate non si possono distinguere su questo punto, poiché anche nell'antica legge troviamo i precetti della carità: «Amerai il tuo prossimo», e «Amerai il Signore tuo Dio» [Lv 19, 18; Dt 6, 5]. - E così pure non si possono distinguere secondo l'altra differenza proposta da S. Agostino [Contra Faustum 4, 2], cioè per il fatto «che l'antico Testamento presentava promesse temporali, mentre il nuovo presenta promesse spirituali ed eterne».
Infatti anche nel nuovo Testamento si fanno delle promesse temporali, come in quel passo di S. Marco [10, 30]: «Riceverà al presente cento volte tanto in case, fratelli», ecc., mentre anche nell'antico Testamento si aveva la speranza di cose spirituali ed eterne, come si rileva dalle parole di S. Paolo [Eb 11, 16]: «Essi aspirano a una patria migliore, cioè a quella celeste». E ciò viene detto degli antichi Patriarchi. Quindi sembra che la legge nuova non si distingua dall'antica.
3. Sembra che l'Apostolo [Rm 3, 27] voglia distinguere le due leggi col chiamare l'antica «legge delle opere», e la nuova «legge della fede». Ma la legge antica fu anch'essa della fede, secondo l'espressione di S. Paolo [Eb 11, 39] che si riferisce agli antichi Padri: «Tutti costoro ebbero una buona testimonianza per la loro fede». E d'altra parte anche la legge nuova è una legge di opere, poiché si legge nel Vangelo [Mt 5, 44]: «Fate del bene a quelli che vi odiano»; e ancora [Lc 22, 19]: «Fate questo in memoria di me». Quindi la legge nuova non si distingue dall'antica.
In contrario: L'Apostolo [Eb 7, 12] insegna: «Mutato il sacerdozio, avviene necessariamente anche un mutamento della legge». Ma il sacerdozio del nuovo Testamento, come S. Paolo dimostra nel brano citato, è distinto da quello dell'antico Testamento. Quindi è distinta anche la legge.
Dobbiamo quindi concludere che la legge nuova non differisce dall'antica nel primo modo: essendo unico il fine di entrambe, cioè la sottomissione degli uomini a Dio; ed essendo d'altra parte unico il Dio del nuovo e dell'antico Testamento, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 3, 30]: «Unico è il Dio che giustificherà per la fede i circoncisi, e per mezzo della fede anche i non circoncisi». - La legge nuova si distingue invece dall'antica nell'altro modo. Poiché la legge antica è come il pedagogo dei bambini, secondo le parole dell'Apostolo [Gal 3, 24], mentre la legge nuova è una legge di perfezione, in quanto legge della carità, di cui l'Apostolo afferma che è «il vincolo della perfezione» [Col 3, 14].
Analisi delle obiezioni: 1. L'unità della fede dei due Testamenti dimostra l'unità del fine: infatti sopra [q. 62, a. 2] si è spiegato che l'oggetto delle virtù teologali, tra le quali c'è la fede, è il fine ultimo. Tuttavia la fede ebbe stati diversi nell'antica e nella nuova legge: poiché quanto allora veniva creduto come cosa futura, oggi lo si crede come cosa avvenuta.
2. Tutte le differenze che si è soliti stabilire fra l'antica e la nuova legge sono concepite in base ai rapporti fra una cosa imperfetta e la sua perfezione. Infatti i precetti di qualsiasi legge riguardano sempre gli atti delle virtù. Ma a compiere

tali atti non sono spinti allo stesso modo gli uomini imperfetti, che non hanno ancora l'abito della virtù, e quelli già perfetti grazie ai loro abiti virtuosi. Poiché chi è privo dell'abito virtuoso è spinto ad agire virtuosamente da una causa estrinseca: p. es. dalla minaccia del castigo, o dalla promessa di un premio, come gli onori, le ricchezze o altro del genere. E così la legge antica, che fu data a uomini imperfetti, cioè privi della grazia spirituale, veniva detta «legge del timore», poiché induceva all'osservanza dei precetti con la minaccia di determinati castighi. E si dice che aveva delle promesse di beni temporali.
- Invece gli uomini provvisti di virtù sono spinti all'esercizio delle azioni virtuose dall'amore della virtù, e non da qualche castigo o premio estrinseco. E così la legge nuova, che consiste principalmente nella grazia divina infusa nei cuori, viene chiamata «legge dell'amore». E si dice che ha promesse spirituali ed eterne, che sono l'oggetto stesso della virtù, specialmente della carità. Perciò a queste le persone virtuose sono portate per se stesse, non come verso cose estranee, ma come verso il proprio oggetto. - E per questo stesso motivo si dice [P. Lomb., Sent. 3, 40] che l'antica legge «tratteneva la mano, ma non l'animo»: poiché quando uno si astiene dal peccato per paura del castigo la sua volontà non desiste dalla colpa in senso assoluto, come fa invece la volontà di colui che se ne allontana per amore dell'onestà. Per cui si dice [ib.] che la legge nuova, che è una legge di amore, «trattiene l'animo».
Tuttavia nell'antico Testamento ci furono delle anime ripiene di carità e di grazia dello Spirito Santo, che guardavano principalmente alle promesse spirituali ed eterne. E sotto tale aspetto costoro appartenevano alla legge nuova..
E così pure nel nuovo Testamento ci sono degli uomini carnali che non hanno ancora raggiunto la perfezione della legge nuova, e che bisogna indurre alle azioni virtuose con la paura del castigo, o con la promessa di beni temporali.
In ogni caso però la legge antica, anche se dava i precetti della carità, non era tuttavia in grado di offrire lo Spirito Santo, per mezzo del quale, come dice S. Paolo [Rm 5, 5], «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori».
3. Come sopra [q. 106, aa. 1, 2] si è detto, la legge nuova viene denominata «legge della fede» in quanto il suo elemento principale consiste nella grazia interiore concessa ai credenti: tanto che è denominata anche «grazia della fede». Come elemento secondario troviamo tuttavia in essa delle azioni sia morali che sacramentali; ma esse non costituivano l'aspetto principale della legge nuova, come invece lo costituiscono per quella antica. Quelli però che nell'antico Testamento furono accetti a Dio per la fede, sotto questo aspetto appartenevano al nuovo Testamento: infatti essi non venivano giustificati se non dalla fede in Cristo, artefice del nuovo Testamento. Per cui riguardo a Mosè così si esprime l'Apostolo [Eb 11, 26]: «Stimava l'obbrobrio di Cristo ricchezza maggiore dei tesori d'Egitto».

Articolo 2
In 4 Sent., d. 1, q. 2, a. 5, sol. 2, ad 1, 3; In Rom., c. 3, lect. 4; c. 9, lect. 5; In Ephes., c. 2, lect. 5
Se la legge nuova dia compimento all'antica
Sembra che la legge nuova non dia compimento all'antica. Infatti:

1. Il compimento è il contrario dello svuotamento. Ora, la legge nuova svuota, cioè abolisce, le osservanze dell'antica. Infatti l'Apostolo [Gal 5, 2] scrive: «Se vi circoncidete, Cristo non vi gioverà a nulla». Quindi la legge nuova non dà compimento alla legge antica.
2. Il contrario di una cosa non può esserne il compimento. Ma il Signore nella legge nuova ha dato dei precetti contrari a quelli della legge antica. Leggiamo infatti [Mt 5, 27. 31 ss.]: «Avete inteso che fu detto: Chi ripudia la propria moglie, le dia l'atto del ripudio. Ma io vi dico: Chiunque ripudia sua moglie la espone all'adulterio». E così fece quando proibì il giuramento, la legge del contrappasso e l'odio dei nemici. Inoltre il Signore mostra di abrogare i precetti dell'antica legge sulla distinzione dei cibi [Mt 15, 11]: «Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo». Perciò la legge nuova non è il compimento dell'antica.
3. Chi agisce contro una legge non le dà compimento. Ora, Cristo in certi casi ha agito contro la legge. Infatti egli toccò un lebbroso, come riferisce S. Matteo [8, 3]: il che era proibito dalla legge. E così sembra che abbia violato più volte il sabato, tanto che gli ebrei dicevano [Gv 9, 16]: «Quest'uomo non viene da Dio, perché non osserva il sabato». Quindi Cristo non ha adempiuto la legge. E così la legge nuova da lui data non è il compimento dell'antica.
4. La legge antica abbracciava precetti morali, cerimoniali e giudiziali, come si è visto sopra [q. 99, a. 4]. Ma il Signore, nell'enunziare il compimento di certi precetti della legge [Mt 5], non accenna per nulla ai precetti giudiziali e cerimoniali. Quindi la legge nuova non sembra essere il compimento di tutta la legge antica.
In contrario: Il Signore [Mt 5, 17] afferma: «Non sono venuto per abolire, ma per dare compimento». E aggiunge [v. 18]: «Non passerà neppure un iota o un segno dalla legge senza che tutto sia compiuto».
Dimostrazione: La legge nuova, come si è detto [a. prec.], sta alla legge antica come il perfetto all'imperfetto. Ora, tutto ciò che è perfetto dà compimento a quanto manca nell'imperfetto. E in questo senso la legge nuova compie la legge antica, colmandone le deficienze.
Ma nella legge antica si possono considerare due cose: il fine e i precetti della legge. Ora, come si è già spiegato [q. 92, a. 1], il fine di ogni legge è di rendere gli uomini giusti e virtuosi. Quindi il fine della legge antica era la giustificazione degli uomini, cosa tuttavia che superava le sue capacità, e veniva soltanto prefigurata da certe sue cerimonie, e promessa dalle sue parole. E da questo lato la legge nuova dà compimento alla legge antica giustificando in virtù della passione di Cristo. Così infatti si esprime l'Apostolo [Rm 8, 3 s.]: «Ciò che era impossibile alla legge, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi». - E da questo lato la legge nuova dà ciò che l'antica aveva promesso, secondo le parole di S. Paolo [2 Cor 1, 20]: «Tutte le promesse di Dio sono divenute "sì" in lui», cioè in Cristo. - Inoltre da questo lato essa dà compimento a quanto l'antica legge prefigurava. S. Paolo infatti afferma, a proposito dei precetti

cerimoniali, che erano «ombra delle cose future, mentre la realtà», cioè la verità, «è Cristo» [cf. Col 2, 17]. Per cui la legge nuova è detta legge «della verità», mentre quella antica è detta «dell'ombra», o «delle figure».
Quanto poi ai precetti dell'antica legge Cristo ha dato loro compimento con l'opera e con la dottrina. Con l'opera, poiché volle essere circonciso e osservare tutte le altre pratiche legali che erano allora in vigore, secondo l'espressione di S. Paolo [Gal 4, 4]: «Nato sotto la legge». - Col suo insegnamento, poi, diede compimento alla legge in tre modi. Primo, spiegandone il vero significato. Come è evidente nel caso dell'omicidio e dell'adulterio, la cui proibizione gli Scribi e i Farisei riducevano al solo atto esterno: e così il Signore diede compimento alla legge mostrando che anche gli atti interni ricadono sotto quella proibizione [cf. Mt 5, 20 ss.]. - Secondo, indicando la maniera più sicura per osservare le norme date dall'antica legge. Quest'ultima, p. es., ordinava di non giurare il falso; ma ciò viene osservato con maggiore sicurezza se ci si astiene del tutto dal giurare, eccetto i casi di necessità [cf. ib., vv. 33 ss.]. - Terzo, aggiungendovi certi consigli di perfezione: il che è evidente là dove il Signore, in risposta a chi gli diceva di aver osservato i precetti della legge antica, replicava: «Una sola cosa ti manca. Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi», ecc. [Mt 19, 21].
Analisi delle obiezioni: 1. La legge nuova abolisce l'osservanza della legge antica solo nel campo dei precetti cerimoniali, come sopra [q. 103, aa. 3, 4] si è dimostrato. Ma questi servivano soltanto a prefigurare le realtà future. Per il fatto stesso quindi che i precetti cerimoniali ebbero compimento con l'attuazione di quanto prefiguravano, non sono più da osservarsi: poiché se venissero osservati indicherebbero che qualcosa deve ancora avvenire, e non si è compiuto. Come anche la promessa di un dono non ha più ragion d'essere una volta che la promessa è adempiuta con l'offerta del dono. E così le cerimonie figurali dell'antica legge sono abrogate con il loro compimento.
2. Come spiega S. Agostino, questi precetti del Signore non sono contrari ai precetti della legge antica. «Quando infatti il Signore comanda di non rimandare la moglie, non va contro ciò che comanda la legge. Poiché la legge non dice: Chi vuole, rimandi la moglie, al che sarebbe contrario il comando di non rimandarla. Non voleva invece che si rimandasse la moglie colui che imponeva un ritardo, affinché l'animo infiammato dal dissidio avesse modo di calmarsi, riflettendo nello scrivere il libello del ripudio» [Contra Faustum 19, 26]. «Per cui il Signore, a conferma di questa prescrizione di non rimandare facilmente la moglie, fece eccezione per il solo caso dell'adulterio» [cf. De serm. Dom. in monte 1, 14]. - E lo stesso si dica della proibizione del giuramento, come si è già spiegato [nel corpo]. E così pure della proibizione del contrappasso. Infatti la legge impose delle norme alla vendetta perché non ci si abbandonasse a una vendetta esagerata; e il Signore distoglie perfettamente da questo pericolo esortando ad astenersi da qualsiasi vendetta. - Rispetto poi all'odio verso i nemici egli corregge la falsa interpretazione dei Farisei, esortandoci a odiare non la persona, ma la sua colpa. - E a proposito dei cibi, trattandosi di leggi cerimoniali, il Signore non comandò che allora non si osservassero, ma dimostrò che quei cibi non erano affatto immondi per la loro natura,

bensì per quello che significavano, come si è visto sopra [q. 102, a. 6, ad 1].
3. Il contatto con i lebbrosi era proibito dalla legge perché l'uomo contraeva con esso una specie di irregolarità, come nel contatto con un morto, secondo le spiegazioni date [ib.; a. 5, ad 4]. Ma il Signore, che era il guaritore dei lebbrosi, non poteva contrarre la lebbra. – Inoltre non si può dire che egli abbia realmente violato il sabato con le opere da lui compiute in esso, come dimostra il Maestro medesimo nel Vangelo: sia perché compiva i miracoli con la potenza divina, che opera continuamente nel mondo [Gv 5, 17], sia perché compiva opere necessarie alla salvezza degli uomini, mentre i Farisei in giorno di sabato provvedevano a salvare anche gli animali [Mt 12, 11 s.], sia perché a motivo della necessità ebbe a scusare anche gli apostoli quando raccoglievano le spighe in giorno di sabato [ib., vv. 3 ss.]. Sembrava invece che egli violasse il sabato secondo la superstiziosa interpretazione dei Farisei, i quali credevano che in giorno di sabato bisognasse astenersi anche dalle opere richieste per la salute: il che era contrario alle intenzioni della legge.
4. I precetti cerimoniali non sono ricordati da S. Matteo perché la loro osservanza è del tutto abolita in seguito al loro adempimento, come si è detto [ad. 1]. – Invece tra i precetti giudiziali viene ricordata la legge del contrappasso affinché quanto si dice di essa possa essere esteso a tutte le altre. Ora, a proposito di questo precetto egli insegna che non era intenzione della legge esigere la pena del taglione per fare sfogare il livore della vendetta, che egli proibisce, ma solo per amore della giustizia; e fa questo ricordando che si deve essere disposti a soffrire ingiurie anche più gravi. Il che rimane anche nella legge nuova.

## Articolo 3
## Se la legge nuova sia contenuta nell'antica

Sembra che la legge nuova non sia contenuta nell'antica. Infatti:
1. La legge nuova consiste principalmente nella fede, tanto che S. Paolo la chiama [Rm 3, 27] «la legge della fede». Ma nella legge nuova vengono insegnati molti dogmi di fede che non sono contenuti nell'antica. Quindi la legge nuova non è contenuta in essa.
2. Una certa Glossa [cf. Agost., De serm. Dom. in monte 1, 1], nel commentare quel passo evangelico [Mt 5, 19]: «Chi avrà violato uno solo di questi precetti, anche minimi», afferma che i precetti della legge sono minori, mentre quelli del Vangelo sono maggiori. Ora, una cosa maggiore non può essere contenuta in una minore. Quindi la legge nuova non è contenuta nell'antica.
3. Una cosa che è contenuta in un'altra è simultanea a quella che la contiene. Se quindi la legge nuova fosse contenuta nell'antica, posta l'antica ne seguirebbe la presenza anche della nuova. E così era inutile dare la legge nuova, essendovi già l'antica. Quindi la legge nuova non è contenuta nell'antica.
In contrario: In Ezechiele [1, 16] si legge che «una ruota era dentro l'altra ruota»; e San Gregorio [In Ez hom. 6] spiega: «Il nuovo Testamento era dentro l'antico».
Dimostrazione: Una cosa può essere contenuta in un'altra in due modi. Primo, in maniera attuale: cioè come un corpo in un luogo. Secondo, in maniera virtuale,

come un effetto nella sua causa, o come il completamento in una cosa incompleta: cioè come il genere contiene virtualmente la specie, e come il seme contiene l'albero intero. E in questa seconda maniera la legge nuova è contenuta nell'antica: infatti si è già visto [a. 1] che la legge nuova sta a quella antica come il perfetto all'imperfetto. Per cui il Crisostomo [?], nel commentare quel passo evangelico [Mc 4, 28]: «La terra produce da se stessa il frutto: prima l'erba, poi la spiga, poi il grano nella spiga», fa questa applicazione: «Prima produce l'erba con la legge naturale; poi le spighe con la legge di Mosè; quindi il grano perfetto con il Vangelo». Perciò la legge nuova è contenuta nell'antica come il frutto nella spiga.

Analisi delle obiezioni: 1. Tutti i dogmi che il nuovo Testamento propone a credere in modo chiaro ed esplicito sono insegnati anche dall'antico Testamento, però in maniera implicita e figurale. Perciò anche da questo lato dei dogmi la legge nuova è contenuta nell'antica.

2. I precetti della legge nuova sono maggiori di quelli contenuti nell'antica per una più esplicita chiarezza, ma quanto alla sostanza sono già tutti contenuti nell'antico Testamento. Infatti S. Agostino [Contra Faustum 19, cc. 23, 28] nota che «quasi tutti gli ammonimenti e i precetti dati dal Signore sotto la forma: "Ma io vi dico", si trovano anche in quegli antichi libri. Siccome però si intendeva per omicidio solo l'uccisione del corpo umano, il Signore spiegò che ogni moto cattivo che tende a danneggiare un fratello rientra nel genere dell'omicidio». Ora, i precetti della legge nuova sono detti maggiori dei precetti della legge antica a motivo di queste chiarificazioni. Tuttavia nulla impedisce che una cosa più grande sia contenuta virtualmente in una più piccola: come l'albero è contenuto nel seme.

3. Ciò che è implicito ha bisogno di essere spiegato. Quindi dopo la legge antica era necessaria la promulgazione della legge nuova.

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 40, q. 1, a. 4, sol. 3; Quodl., 4, q. 8, a. 2; In Matth., c. 11

### Se la legge nuova sia più gravosa dell'antica

Sembra che la legge nuova sia più gravosa dell'antica. Infatti:

1. Il Crisostomo [Op. imp. in Mt, hom. 10] così commenta quel passo di S. Matteo [5, 19]: «Chi trasgredirà uno solo di questi precetti»: «I precetti di Mosè: "Non uccidere, Non commettere adulterio", nella pratica sono facili. Invece i precetti di Cristo: "Non ti adirare, Non desiderare", in pratica sono difficili». Quindi la legge nuova è più gravosa dell'antica.

2. È più facile godere la prosperità che sopportare le tribolazioni. Ora, nell'antico Testamento l'osservanza della legge era accompagnata dalla prosperità terrena, come appare dal Deuteronomio [28, 1 ss.]. Invece quelli che osservano la legge nuova sono perseguitati da molteplici avversità, come appare dall'esortazione di S. Paolo [2 Cor 6, 4 ss.]: «Ci presentiamo come ministri di Dio, con molta fermezza nelle tribolazioni, nelle necessità, nelle angosce», ecc. Quindi la legge nuova è più gravosa dell'antica.

3. Ciò che perfeziona e completa una norma è più difficile di essa. Ma la legge nuova perfeziona e completa l'antica. Infatti l'antica legge proibiva lo

spergiuro, e la legge nuova proibisce anche il giuramento; l'antica legge proibiva il divorzio fatto senza il libello di ripudio, e la legge nuova lo proibisce del tutto, come appare dal testo di S. Matteo [5, 31 ss.], secondo le spiegazioni di S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, cc. 14, 17; Contra Faustum 19, cc. 23, 26]. Quindi la legge nuova è più gravosa dell'antica.

In contrario: Nel Vangelo [Mt 11, 28] si legge: «Venite a me voi tutti, che siete affaticati e oppressi». E S. Ilario [In Mt 11] spiega: «Egli chiama a sé coloro che sono affaticati per la obiezioni della legge, e oppressi dai peccati del mondo». Alla legge evangelica si riferiscono poi le parole che seguono [v. 30]: «Il mio giogo è dolce e il mio carico leggero». Perciò la legge nuova è più leggera dell'antica.

Dimostrazione: Nelle azioni virtuose, che sono l'oggetto delle norme della legge, si possono considerare due tipi di obiezioni. Il primo deriva dalle opere esterne, che in se stesse presentano una certa obiezioni e gravezza. E quanto a ciò la legge antica è molto più gravosa della nuova: poiché l'antica legge obbligava a un maggior numero di atti esterni nelle molteplici cerimonie, a differenza della legge nuova la quale, nell'insegnamento di Cristo e degli Apostoli, aggiunge ben poche cose ai precetti della legge naturale; sebbene in seguito siano state aggiunte alcune prescrizioni per iniziativa dei Santi Padri.

Nelle quali aggiunte però, dice S. Agostino, va usata moderazione, affinché la vita dei fedeli non risulti penosa. Infatti [Epist. 55, 19] egli critica certuni i quali «aggravano di pesi servili anche la nostra religione – che la misericordia di Dio ha invece voluto rendere libera con la pratica di pochi ed evidentissimi sacramenti –, così da rendere addirittura più tollerabile la condizione dei Giudei, i quali nell'osservanza dei sacramenti legali non sono soggetti a presuntuose invenzioni umane».

Il secondo tipo di obiezioni nelle opere virtuose deriva invece dalle disposizioni interiori: è difficile, p. es., compiere un atto di virtù prontamente e con piacere. Ed è a questa obiezioni che sopperiscono le virtù: infatti per chi non ha la virtù ciò è molto difficile, mentre la virtù lo rende facile. E quanto a ciò i precetti della legge nuova sono più gravosi dei precetti della legge antica: poiché nella legge nuova vengono proibiti i moti interiori dell'animo, che invece non erano proibiti dalla legge antica se non in materie particolari, e senza comunque una pena che rafforzasse tale proibizione. Ora, questa è una cosa difficilissima per chi non ha la virtù: e il Filosofo stesso [Ethic. 5, 9] afferma che compiere le opere del giusto è cosa facile, ma compierle nel modo in cui le compie il giusto, cioè con piacere e prontezza, è difficile per chi non possiede l'abito della giustizia. E così anche S. Giovanni [1 Gv 5, 3] poteva affermare che «i suoi comandamenti non sono gravosi». E S. Agostino [De nat. et gratia 69] spiega: «Non sono gravosi per chi ama, ma sono tali per chi non ama».

Analisi delle obiezioni: 1. In quel passo si parla espressamente della obiezioni della legge nuova quanto alla repressione diretta dei moti interiori.

2. Le tribolazioni che soffrono quanti osservano la legge nuova non sono imposte dalla legge stessa. E tuttavia mediante l'amore, in cui tale legge consiste, sono facilmente sopportate: poiché, come dice S. Agostino [Serm. 70, 3],

«l'amore riduce quasi a nulla ogni crudeltà e ogni barbarie».
3. Le aggiunte fatte ai precetti della legge antica sono ordinate a renderne più facile l'adempimento, come nota S. Agostino [l. cit. nell'ob.]. E così ciò non dimostra che la legge nuova è più gravosa, ma piuttosto che è più facile.

Quaestio 108
Prooemium

[38318] Iª-IIae q. 108 pr. Deinde considerandum est de his quae continentur in lege nova. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora praecipere vel prohibere. Secundo, utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus praecipiendis vel prohibendis. Tertio, utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores. Quarto, utrum convenienter superaddat consilia praeceptis.

ARGOMENTO 108
IL CONTENUTO DELLA LEGGE NUOVA
Passiamo ora a trattare del contenuto della legge nuova.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la legge nuova debba comandare o proibire degli atti esterni; 2. Se essa sia esauriente nel comandare o nel proibire gli atti esterni; 3. Se guidi bene gli uomini quanto agli atti interni; 4. Se aggiunga in modo conveniente i consigli ai precetti.

Articolo 1
Quodl., 4, q. 8, a. 2; In Rom., c. 3, lect. 4
Se la legge nuova debba comandare o proibire degli atti esterni
Sembra che la legge nuova non debba comandare o proibire alcun atto esterno.
Infatti:
1. La legge nuova non è che il Vangelo del regno, come sta scritto [Mt 24, 14]: «Questo Vangelo del regno sarà annunziato in tutto il mondo». Ora, il regno di Dio non consiste in atti esterni, ma solo in atti interni, come leggiamo in S. Luca [17, 21]: «Il regno di Dio è dentro di voi». E S. Paolo [Rm 14, 17] insegna: «Il regno di Dio non è ARGOMENTO di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo». Quindi la legge nuova non deve comandare o proibire atti esterni.
2. Stando a S. Paolo [Rm 8, 2], la legge nuova è «la legge dello Spirito». Ma altrove [2 Cor 3, 17] egli dice che «dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà». Ora, non c'è libertà quando l'uomo viene obbligato a fare o a evitare delle opere esterne. Quindi la legge nuova non deve contenere alcun precetto o proibizione che riguardi le azioni esterne.
3. Tutti gli atti esterni vengono attribuiti alla mano, come gli atti interni vengono attribuiti all'animo. Ma tra la nuova e l'antica legge si riscontra questa differenza, che «la legge antica trattiene la mano, mentre la nuova trattiene l'animo» [P. Lomb., Sent. 3, 40]. Perciò nella legge nuova non ci devono essere proibizioni o comandi di atti esterni, ma solo di atti interni.
In contrario: La legge nuova rende gli uomini «figli della luce», secondo l'espressione evangelica [Gv 12, 36]: «Credete nella luce, per diventare figli della

luce». Ma i figli della luce devono compiere le opere della luce e fuggire le opere delle tenebre, secondo l'ammonimento dell'Apostolo [Ef 5, 8]: «Se un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore. Comportatevi perciò come i figli della luce». Quindi la legge nuova doveva proibire certe opere e comandarne altre.
Dimostrazione: Come si è detto [q. 106, aa. 1, 2], l'elemento principale della legge nuova è la grazia dello Spirito Santo, che si manifesta nella fede che opera mediante la carità. Ma gli uomini ottengono questa grazia dal Figlio di Dio fatto uomo, la cui umanità fu per prima riempita da questa grazia che poi si riversò su di noi. Per cui nel Vangelo [Gv 1, 14] si legge: «E il Verbo si fece carne»; e ancora: «pieno di grazia e di verità»; e più sotto [v. 16]: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto, grazia su grazia». Per cui si conclude [v. 17] affermando che «la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo». Perciò è giusto che la grazia giunga a noi dal Verbo Incarnato mediante certe realtà esterne; e che da questa grazia interiore, che sottomette la carne allo spirito, vengano prodotte delle opere esterne e sensibili.
Così dunque le azioni esterne appartengono alla grazia in due modi. Primo, come atti che concorrono a produrre la grazia. E tali sono le azioni sacramentali istituite nella legge nuova: come il battesimo, l'eucaristia, ecc.
Ci sono invece altri atti esterni che sono prodotti sotto la mozione della grazia. Ma in questi si deve notare una distinzione. Infatti alcuni hanno un'affinità o una contrarietà necessaria con la grazia interiore, che consiste nella fede operante mediante la carità. E questi atti sono o comandati o proibiti dalla legge nuova: come è comandato di confessare la fede, ed è proibito di negarla; si legge infatti [Mt 10, 32 s.]: «Chi mi riconoscerà davanti agli uomini, anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli. Chi invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli». Altri atti invece non hanno una contrarietà o un'affinità necessaria con la fede che opera mediante la carità. E questi atti non sono comandati o proibiti nella legge nuova in forza della sua prima istituzione, ma dal suo legislatore, cioè da Cristo, sono stati lasciati a ciascuno secondo la funzione di guida che questi deve esercitare. E così ognuno è libero riguardo a questi atti di determinare ciò che gli sembra di dover fare o evitare; e a ogni superiore è concesso in proposito di ordinare ai propri sudditi ciò che devono fare o non fare. E così anche per questo aspetto la legge evangelica è chiamata legge della libertà [cf. ad 2]: infatti la legge antica determinava moltissime cose, delegandone poche alla libertà degli uomini.
Analisi delle obiezioni: 1. Il regno di Dio consiste principalmente negli atti interni, ma indirettamente appartengono ad esso anche tutte quelle cose senza di cui gli atti interni non possono sussistere. Se il regno di Dio, p. es., è giustizia interiore, pace e gioia spirituale, è necessario che tutti gli atti esterni contrari alla giustizia o alla pace o alla gioia spirituale siano contrari al regno di Dio: per cui vanno proibiti nel Vangelo del regno. Invece tutto ciò che è indifferente in rapporto a questi atti interni, come mangiare questi o quegli altri cibi, non costituisce il regno di Dio: per cui l'Apostolo premette: «Il regno di Dio non è ARGOMENTO di cibo o di bevanda».
2. Secondo il Filosofo [Met 1, 2], «è libero colui che è causa di se stesso».

Agisce dunque liberamente chi agisce da se stesso. Ora, quando un uomo agisce mediante un abito conveniente alla natura umana, agisce da se stesso: poiché l'abito inclina a modo di natura. Se invece questo abito fosse contro natura, allora l'uomo non agirebbe secondo ciò che egli è, ma secondo una corruzione a lui accidentale. Poiché dunque la grazia dello Spirito santo è come un abito interiore infuso in noi che ci spinge a ben operare, esso ci fa compiere liberamente gli atti che sono in armonia con la grazia, e ci fa evitare quelli che ad essa si oppongono.

Così dunque la legge nuova viene detta legge della libertà per due motivi.

Primo, perché non ci obbliga a fare o a evitare troppe cose, ma solo, rispettivamente, quelle indispensabili alla salvezza o incompatibili con essa, che sono comandate o proibite dalla legge.

Secondo, perché ci fa osservare questi stessi precetti o proibizioni liberamente, facendoci agire sotto la spinta interiore della grazia. E per queste due ragioni la legge nuova viene chiamata «legge della perfetta libertà» [Gc 1, 25].

3. La legge nuova, trattenendo l'animo dai moti disordinati, necessariamente trattiene anche la mano dalle azioni disordinate, che sono l'effetto di quei moti interiori.

## Articolo 2

## Se la legge nuova abbia ordinato in maniera adeguata gli atti esterni

Sembra che la legge nuova abbia ordinato in maniera insufficiente gli atti esterni. Infatti:

1. Alla legge nuova spetta principalmente la fede operante per mezzo della carità, secondo le parole di S. Paolo [Gal 5, 6]: «In Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità». Ora, la legge nuova esplicitò dei dogmi che erano impliciti nella legge antica, come il dogma della Trinità. Quindi doveva aggiungere anche qualche atto esterno di ordine morale che nella legge antica era indeterminato.

2. Nella legge antica non furono istituiti solo dei sacramenti, ma anche delle cose sacre, come sopra [q. 101, a. 4; q. 102, a. 4] si è detto. Invece nella legge nuova, pur trovandosi l'istituzione di certi sacramenti, non si trova che il Signore abbia istituito delle cose sacre, relative p. es. alla consacrazione dei templi o dei vasi sacri, oppure alla celebrazione delle feste. Perciò la legge nuova ha ordinato in modo insufficiente gli atti esterni.

3. Nell'antica legge, come c'erano osservanze relative ai ministri di Dio, così pure c'erano osservanze che riguardavano il popolo, come si è visto sopra [q. 101, a. 4; q. 102, a. 6] trattando delle cerimonie dell'antica legge. Ora, nella legge nuova ci sono delle osservanze imposte ai ministri di Dio, come è evidente da quel passo di S. Matteo [10, 9]: «Non procuratevi oro, né argento, né danaro», ecc.; e dai passi analoghi di S. Luca [cc. 9, 10]. Quindi nella legge nuova si dovevano istituire anche delle osservanze riguardanti il popolo cristiano.

4. Nell'antica legge, oltre ai precetti morali e cerimoniali, ce n'erano anche di giudiziali. Invece nella legge nuova non si trova alcun precetto giudiziale.

Quindi la legge nuova non ha ordinato in maniera adeguata le opere esterne.
In contrario: Il Signore [Mt 7, 24] afferma: «Chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, è simile a un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia». Ora, il saggio costruttore non trascura nulla di quanto è necessario all'edificio. Quindi dalla parola di Cristo è stabilito in maniera adeguata quanto riguarda la salvezza umana.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [a. prec.], la legge nuova doveva comandare o proibire, tra gli atti esterni, soltanto quelli che ci procurano la grazia, o che sono strettamente richiesti per il suo retto uso. E poiché non possiamo conseguire la grazia da noi stessi, ma solo per mezzo di Cristo, il Signore medesimo istituì i sacramenti che ce la procurano: cioè il battesimo, l'eucaristia, l'ordine dei ministri della legge nuova, mediante l'istituzione degli Apostoli e dei settantadue discepoli, la penitenza e il matrimonio indissolubile. Promise inoltre la confermazione mediante la discesa dello Spirito Santo.
E si legge nel Vangelo [Mc 6, 13] che per suo comando gli Apostoli guarivano gli infermi ungendoli con l'olio. E questi sono i sacramenti della legge nuova.
D'altra parte il retto uso della grazia consiste nelle opere della carità. Ora queste, in quanto sono atti indispensabili alla virtù, appartengono ai precetti morali, inculcati già nell'antica legge. Quindi da questo lato la legge nuova non doveva aggiungere nulla all'antica riguardo agli atti esterni. – Invece la determinazione di questi atti in ordine al culto di Dio apparteneva ai precetti cerimoniali della legge, mentre in ordine al prossimo apparteneva ai precetti giudiziali, come si è visto sopra [q. 99, a. 4]. Queste determinazioni dunque non sono indispensabili di per sé alla grazia interiore, che è il costitutivo della legge nuova; e così non cadono sotto i suoi precetti, ma sono lasciate all'arbitrio dell'uomo: alcune all'arbitrio dei sudditi, cioè quelle che riguardano i singoli; altre invece, cioè quelle che riguardano il bene comune, all'arbitrio dei superiori, sia laici che ecclesiastici.
Perciò la legge nuova, con i suoi comandi o le sue proibizioni, non doveva determinare alcun'altra azione esterna all'infuori dei sacramenti e dei precetti morali essenzialmente legati alla nozione di virtù, come non uccidere, non rubare, e altri comandamenti del genere.
Analisi delle obiezioni: 1. I dogmi di fede sorpassano la ragione umana, per cui non possiamo raggiungerli che mediante la grazia. Al sopraggiungere quindi di una grazia più abbondante era giusto che venissero esplicitate molteplici verità da credere. Invece alle opere della virtù noi siamo guidati dalla ragione naturale, che è la regola dell'agire umano, come si è visto sopra [q. 19, a. 3; q. 63, a. 2]. Non era quindi necessario aggiungere qualcosa ai precetti morali della legge, che sono dettati anche dalla ragione.
2. Nei sacramenti della legge nuova viene data la grazia, che deriva solo da Cristo: perciò era necessario che essi fossero da lui istituiti. Invece nell'ambito delle cose sacre, p. es. nella consacrazione di un tempio o di un altare, o in altre cose del genere, o anche nella celebrazione delle feste, non viene data la grazia. E così il Signore lasciò ai suoi fedeli il potere di determinare tali cose di loro arbitrio, non essendo esse necessariamente collegate con la grazia interiore.

3. Il Signore diede questi comandi agli Apostoli non come osservanze cerimoniali, ma come norme morali. E di essi possiamo dare due spiegazioni.
Primo, stando a S. Agostino [De cons. Evang. 30], essi non sarebbero comandi, ma concessioni. Cioè egli concedeva loro di poter affrontare il compito della predicazione senza bisaccia, senza bastone ecc., in quanto avevano la facoltà di ricevere il necessario alla vita da parte di coloro a cui predicavano; aggiunge infatti: «L'operaio ha diritto al suo nutrimento». Perciò non pecca, ma fa un'opera supererogatoria chi nella predicazione porta con sé di che vivere, senza ricevere un compenso da coloro a cui predica: così come fece S. Paolo [1 Cor 9, 4 ss.].
Secondo, stando ad altri Santi Padri, si può pensare che agli Apostoli siano state date delle norme provvisorie per il tempo in cui furono mandati a predicare nella Giudea prima della passione di Cristo. Infatti allora i discepoli, essendo come dei bambini alla scuola di Cristo, avevano bisogno di ricevere da lui speciali ordinamenti, come i sudditi dai loro prelati: specialmente perché avevano bisogno di imparare a deporre ogni sollecitudine delle realtà temporali, rendendosi così idonei a predicare il Vangelo in tutto il mondo. E non fa meraviglia che Cristo abbia istituito un certo determinato modo di vivere mentre ancora durava lo stato dell'antica legge, e i discepoli non avevano ancora conseguito la perfetta libertà dello Spirito. Ma queste norme egli le abrogò nell'imminenza della passione, essendo ormai i discepoli già abbastanza esercitati in esse.
Infatti in S. Luca [22, 35 s.] si legge: «Quando vi ho mandato senza borsa, né bisaccia, né sandali, vi è forse mancato qualcosa? Risposero: Nulla. Ed egli soggiunse: Ma ora chi ha una borsa la prenda, e così una bisaccia». Allora infatti era prossimo il tempo della perfetta libertà, nel quale dovevano essere lasciati completamente al loro arbitrio in ciò che non è necessariamente connesso con la virtù.
4. I precetti giudiziali, considerati in se stessi, non sono necessariamente connessi con la virtù nelle loro determinazioni particolari, ma solo sotto l'aspetto generale del giusto. Perciò il Signore lasciò la facoltà di disporre dei precetti giudiziali a coloro che avrebbero avuto la cura spirituale e temporale degli altri. Volle però spiegare alcune cose riguardanti i precetti giudiziali dell'antica legge a motivo delle false interpretazioni dei Farisei, come vedremo in seguito [a. seg., ad 2].

## Articolo 3
## Se la legge nuova abbia ordinato l'uomo in maniera adeguata quanto agli atti interni

Sembra che quanto agli atti interni la legge nuova non abbia ordinato l'uomo in maniera adeguata. Infatti:
1. I precetti del decalogo che ordinano l'uomo verso Dio e verso il prossimo sono dieci. Ma il Signore ne completò tre soli, cioè quelli riguardanti la proibizione dell'omicidio, dell'adulterio e dello spergiuro. Quindi non ordinò l'uomo in maniera adeguata, trascurando di dare compimento agli altri precetti.
2. Il Signore nel Vangelo non determinò nulla riguardo ai precetti giudiziali

all'infuori delle norme sul ripudio della moglie, la pena del taglione e la vendetta sui nemici. Ma nell'antica legge, come già si disse [q. 104, a. 4; q. 105], ci sono molti altri precetti giudiziali. Quindi da questo lato il Signore non ordinò adeguatamente la vita umana.

3. Nella legge antica vi erano i precetti cerimoniali, oltre a quelli morali e giudiziali. Ma su tali precetti il Signore non determinò nulla. Perciò la sua determinazione è inadeguata.

4. Per la buona disposizione interiore dell'animo si richiede che l'uomo non compia alcuna opera buona per un fine terreno. Ora, esistono molti beni terreni oltre alla vanagloria; come pure ci sono molte altre opere buone oltre al digiuno, all'elemosina e alla preghiera. Quindi non è giusto che il Signore si sia limitato a insegnare la fuga della sola vanagloria in queste opere buone, senza accennare agli altri beni terreni.

5. L'uomo ha insito per natura di preoccuparsi del necessario alla vita, e tale preoccupazione è comune anche agli animali: per cui si legge nei Proverbi [6, 6. 8]: «Va dalla formica, o pigro, guarda le sue abitudini e diventa saggio. Essa d'estate si provvede il vitto, al tempo della mietitura accumula il cibo». Ora, un precetto che è dato contro l'inclinazione della natura è ingiusto, in quanto contrario alla legge naturale. Perciò non sembra conveniente la proibizione del Signore di preoccuparsi del vitto e del vestito.

6. Nessun atto di virtù può essere proibito. Ma il giudicare è un atto della giustizia, come appare anche dalla Scrittura [Sal 93, 15]: «Fino a che la giustizia non torni a giudicare». Quindi non è ragionevole la proibizione di giudicare fatta dal Signore. E così sembra che la nuova legge non abbia ordinato convenientemente l'uomo quanto ai suoi atti interni.

In contrario: S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 1] scrive: «Si deve notare che l'espressione: "Chi ascolta queste mie parole" sta a indicare che questo discorso del Signore esaurisce tutti i precetti atti a informare la vita cristiana».

Dimostrazione: Come appare già dalle parole appena citate di S. Agostino, il discorso tenuto dal Signore sul monte [Mt, cc. 5-7] contiene tutto il programma della vita cristiana. E in esso sono perfettamente ordinati i moti interiori dell'uomo. Infatti dopo aver ricordato il fine, che è la beatitudine, ed esaltata la dignità degli Apostoli, chiamati a promulgare la dottrina evangelica, il Signore passa a ordinare i moti interiori dell'animo: prima in se stessi, poi verso il prossimo.

In se stesso dunque l'uomo viene ordinato in due maniere, in base ai due suoi moti interiori verso le azioni da compiere, che sono la volizione degli atti e l'intenzione del fine. Infatti il Signore prima ordina la volontà dell'uomo secondo i diversi precetti della legge: portando l'uomo, cioè, non solo ad astenersi dalle opere esterne cattive in se stesse, ma anche dagli atti interni e dalle occasioni del male. Quindi ordina l'intenzione dell'uomo: insegnandoci a non cercare, nel compiere il bene, né la gloria umana, né la ricchezza del mondo, il che significherebbe farsi un tesoro terreno.

Passa poi a ordinare i moti interiori dell'uomo in ordine al prossimo: cioè a non giudicarlo in modo temerario, ingiusto o presuntuoso; senza però essere

remissivi al punto di affidare le cose sacre agli indegni.
Finalmente insegna il modo di mettere in pratica la dottrina evangelica: cioè implorando l'aiuto di Dio, sforzandosi di entrare per la porta stretta della perfetta virtù e guardandosi dai seduttori. Inoltre ricorda che per la virtù è necessaria l'osservanza dei comandamenti, e non basta la semplice professione della fede, o il compimento dei miracoli, o il solo ascolto.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore diede compimento a quei precetti della legge di cui i Farisei davano una falsa interpretazione. E ciò avveniva specialmente per quei tre precetti del decalogo. Infatti a proposito della proibizione dell'adulterio e dell'omicidio costoro ritenevano che fosse proibito il solo atto esterno, e non il desiderio interiore. E ciò lo pensavano più per l'omicidio e per l'adulterio che non per il furto o per la falsa testimonianza, poiché il moto dell'ira che porta all'omicidio e i moti della concupiscenza che tendono all'adulterio sembrano quasi connaturati in noi; non così invece il desiderio di rubare o di dire falsa testimonianza.
Inoltre avevano un concetto sbagliato dello spergiuro, pensando che esso solo fosse peccato, mentre il giuramento sarebbe stato per se stesso da desiderare e da praticare, presentandosi come un atto di ossequio a Dio. E così il Signore dimostrò che il giuramento non è di per sé desiderabile come cosa buona, e che era invece meglio parlare senza giuramenti, salvo in caso di necessità.
2. Intorno ai precetti giudiziali gli scribi e i Farisei erravano in due modi. Primo, perché ritenevano giuste per se stesse certe cose che nella legge di Mosè erano solo delle concessioni: come ad es., il ripudio della moglie e l'esercizio dell'usura con gli stranieri. Per cui il Signore proibì il ripudio della moglie [Mt 5, 32] e il prestare a usura, dicendo [Lc 6, 35]: «Prestate senza sperarne nulla».
In secondo luogo sbagliavano nel credere che certe pene disposte dalla legge antica per ristabilire la giustizia potessero essere inflitte per desiderio di vendetta, o per cupidigia di beni temporali, oppure per odio verso i nemici. E ciò in tre precetti. Credevano infatti che il desiderio della vendetta fosse lecito, a motivo dei precetti relativi alla pena del taglione. Questi invece erano stati posti per salvaguardare la giustizia, non perché l'uomo cercasse la vendetta.
Il Signore dunque, per correggere questo errore, insegna che l'uomo deve essere così spiritualmente disposto da essere pronto, in caso di necessità, a sopportare ulteriori ingiustizie. – Inoltre essi ritenevano leciti gli appetiti della cupidigia, poiché i precetti giudiziali comandavano la restituzione dei beni rubati con un sovrappiù, come si è visto [q. 105, a. 2, ad 9].
E anche qui il comando della legge mirava a ristabilire la giustizia, non a fomentare la cupidigia. E così il Signore insegna a non reclamare la roba nostra per cupidigia, ma a essere pronti, se è necessario, a cedere anche di più. – Finalmente credevano lecito il sentimento dell'odio, dato che la legge comandava di uccidere i nemici. La legge però non aveva dato queste norme, come si è già fatto notare [ib., a. 3, ad 4], per dare libero sfogo all'odio, ma per ristabilire la giustizia. E allora il Signore comanda di amare i nemici e di essere pronti, se necessario, a far loro del bene. Infatti, come nota S. Agostino [l. cit., cc. 19 s.], questi precetti vanno intesi «secondo la disposizione dell'animo».

3. I precetti morali dovevano rimanere inalterati nella nuova legge, poiché appartengono direttamente all'essenza della virtù. Invece i precetti giudiziali non dovevano rimanere necessariamente nel modo in cui la legge li aveva determinati, ma veniva lasciato all'arbitrio dell'uomo determinarne in concreto le norme. Perciò giustamente il Signore ci volle dare delle indicazioni relative a questi due generi di precetti. Invece l'osservanza dei precetti cerimoniali veniva del tutto abrogata con il compimento delle profezie. E così il Signore non ricordò affatto questi precetti in quella sua istruzione generale. Tuttavia altrove egli chiarì che tutto il culto esterno determinato dalla legge doveva trasformarsi in un culto spirituale, come riferisce il Vangelo di S. Giovanni [4, 21-23]: «È giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre, ma i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità».

4. Tutti i beni terreni si riducono a tre, vale a dire agli onori, alle ricchezze e ai piaceri, secondo le parole di S. Giovanni [1 Gv 2, 16]: «Tutto ciò che è nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e superbia della vita». Ora, la legge non permetteva gli eccessi del piacere, ma piuttosto li proibiva. Invece prometteva grandezza di onori e abbondanza di ricchezze: infatti nel Deuteronomio [28, 1] si legge: «Se tu obbedirai fedelmente alla voce del Signore tuo Dio, egli ti metterà sopra tutte le nazioni della terra»; e poco dopo [v. 11]: «Ti concederà abbondanza di beni». I Giudei però intendevano così male tali promesse da pensare che si dovesse servire Dio per tali beni, come se fossero il fine ultimo. Perciò il Signore esclude il suddetto errore insegnando in primo luogo che gli atti virtuosi non vanno compiuti per la gloria mondana. E accenna a tre di queste azioni, che compendiano le altre: infatti tutto ciò che si fa per tenere a freno se stessi nelle proprie concupiscenze si riduce al digiuno; tutto ciò che si compie per amore del prossimo si riduce all'elemosina; quanto infine si compie per il culto di Dio si riduce alla preghiera. E nomina in particolare queste tre azioni virtuose perché sono le principali, e poiché con esse gli uomini sono soliti procurarsi la gloria. - In secondo luogo poi insegna a non mettere il nostro fine nelle ricchezze, dicendo: «Non vogliate accumulare tesori sulla terra».

5. Il Signore non ha proibito la preoccupazione necessaria, ma quella eccessiva. Ora, quattro sono gli eccessi da evitare in questa preoccupazione delle cose terrene. Primo, dobbiamo evitare di mettere in tali cose il nostro fine, e di servire Dio per le necessità del vitto e del vestito. Da cui l'ammonimento: «Non vogliate accumulare tesori», ecc. - Secondo, non dobbiamo essere preoccupati delle cose temporali al punto di non fidarci dell'aiuto divino. Perciò il Signore afferma: «Il Padre vostro sa che avete bisogno di tutte queste cose». - Terzo, la preoccupazione non deve essere presuntuosa: l'uomo cioè non deve pensare che la sua industria basti a procurargli il necessario alla vita, senza bisogno dell'aiuto di Dio. Perciò il Signore in proposito ricorda che «l'uomo non può aggiungere nulla alla propria statura». - Quarto, questa preoccupazione non deve anticipare il tempo dovuto: nel senso cioè che non ci si deve preoccupare in questo momento di ciò che riguarda non il presente, ma solo il futuro. Perciò ammonisce: «Non vi preoccupate del domani».

6. Il Signore non proibisce il giudizio secondo giustizia, senza il quale non sarebbe possibile negare le cose sante agli indegni. Proibisce invece, come si è detto [nel corpo], il giudizio sregolato..

Articolo 4
C. G., III, c. 130; Quodl., 5, q. 10, a. 1
Se sia giusto che nella legge nuova
vengano proposti determinati consigli
Sembra non giusto che nella legge nuova vengano proposti determinati consigli. Infatti:
1. Trattando del consiglio, si è detto [q. 14, a. 2] che esso riguarda i mezzi adatti al raggiungimento del fine. Ma non a tutti sono adatte le medesime cose. Quindi non è il caso di proporre a tutti determinati consigli.
2. I consigli hanno per oggetto il meglio, ma nel meglio non ci sono gradi determinati. Perciò non si devono proporre dei consigli determinati.
3. I consigli appartengono alla perfezione spirituale. Ma a questa perfezione appartiene pure l'obbedienza. Quindi è ingiustificabile che nel Vangelo essa non sia stata consigliata.
4. Molte cose che rientrano nella perfezione spirituale sono poste tra i precetti: p. es. il comando: «Amate i vostri nemici» [Mt 5, 44; Lc 6, 27], e tutte le norme date dal Signore agli Apostoli nel capitolo 10 di S. Matteo. Perciò i consigli non sono dati convenientemente nella legge nuova: sia perché non ci sono tutti, sia perché non sono distinti dai precetti.
In contrario: I consigli di un amico sapiente offrono grandi vantaggi, secondo le parole della Scrittura [Pr 27, 9]: «Il profumo e l'incenso allietano il cuore, i buoni consigli di un amico rassicurano l'anima». Ma Cristo è sommamente sapiente e amico. Quindi i suoi consigli portano il massimo vantaggio e sono quanto mai convenienti.
Dimostrazione: La differenza tra il consiglio e il precetto sta nel fatto che il precetto implica una necessità, mentre il consiglio è lasciato all'opzione di chi lo riceve. Era quindi giusto che nella nuova legge di libertà, oltre ai precetti, venissero proposti dei consigli: non così invece nella legge antica, che era una legge di schiavitù. Perciò si deve concludere che i precetti della legge nuova riguardano le cose necessarie per conseguire il fine della beatitudine eterna, nel quale la legge nuova introduce immediatamente. I consigli invece devono avere per oggetto quei mezzi che servono all'uomo per raggiungere meglio e più speditamente tale fine.
Ora, l'uomo è posto fra le realtà di questo mondo e i beni spirituali, che costituiscono la beatitudine eterna: cosicché più aderisce alle une e più si allontana dagli altri, e viceversa. Chi dunque aderisce totalmente alle realtà di questo mondo ponendo in esse il proprio fine e regolando su di esse la propria condotta, decade totalmente dai beni spirituali. Perciò questo disordine viene eliminato dai precetti. – Tuttavia per raggiungere il fine suddetto non è necessario che l'uomo abbandoni del tutto le realtà del mondo: poiché un uomo che usa le cose di questo mondo senza mettere in esse il proprio fine può arrivare anch'egli alla beatitudine eterna. Vi giungerebbe però più

speditamente rinunziando del tutto ai beni del mondo. E di ciò appunto trattano i consigli evangelici.

Ora, i beni terreni che servono alla vita umana consistono, come afferma S. Giovanni [1 Gv 2, 16], in queste tre cose: nelle ricchezze esteriori, che si richiamano alla «concupiscenza degli occhi»; nei piaceri della carne, che si richiamano alla «concupiscenza della carne»; negli onori, che si richiamano alla «superbia della vita». Ora, l'abbandono totale di queste tre cose, nei limiti del possibile, è oggetto dei consigli evangelici. E su di essi si fonda ogni istituto religioso, che professa lo stato di perfezione: infatti si rinunzia alle ricchezze con la povertà, ai piaceri della carne con la castità perpetua e alla superbia della vita con la sottomissione dell'obbedienza.

Ora, l'osservanza assoluta di queste cose appartiene ai consigli suddetti puramente e semplicemente. Invece l'osservanza dell'una o dell'altra in qualche caso particolare appartiene anch'essa ai consigli, ma solo sotto un certo aspetto, cioè relativamente a quel particolare caso. Quando uno, p. es., dà a un povero un'elemosina che non è tenuto a dare, segue il consiglio relativamente a tale atto. E così pure quando uno si astiene per un dato tempo dai piaceri della carne per attendere alla preghiera, segue il consiglio per quel dato tempo.

E così ancora quando uno non segue la propria volontà in una data azione che pure potrebbe lecitamente compiere, segue il consiglio in quel dato caso: come quando uno fa del bene ai nemici senza esservi tenuto, o perdona un'offesa di cui potrebbe esigere la giusta riparazione. Perciò anche gli altri consigli particolari si riducono tutti a quei tre, che sono generali e perfetti.

Analisi delle obiezioni: 1. I consigli ricordati sono di per sé utili a tutti, ma per le contrarie disposizioni di certuni capita che non siano utili per loro, poiché il loro affetto non è ad essi inclinato. Perciò il Signore, nel proporre i consigli evangelici, accenna sempre all'attitudine degli uomini a osservarli. Infatti nel dare il consiglio della povertà assoluta fece questa premessa [Mt 19, 21]: «Se vuoi essere perfetto», e poi aggiunse: «Va' e vendi quello che possiedi». E così pure nel dare il consiglio della castità perpetua, dopo aver detto [ib., v. 12]: «Vi sono degli eunuchi che si sono resi tali per il regno dei cieli», subito continuò: «Chi può capire, capisca». E anche l'Apostolo, dopo aver premesso il consiglio della verginità, aggiunge [1 Cor 7, 35]: «Questo lo dico per il vostro bene, non per gettarvi un laccio».

2. Il meglio nei casi particolari è indeterminato. Però sono determinate le cose che sono universalmente migliori in senso assoluto. E ad esse si riduce anche il meglio nei casi particolari, come si è spiegato [nel corpo].

3. Si deve ritenere che il Signore diede il consiglio dell'obbedienza con quelle parole: «E mi segua»: poiché noi lo seguiamo non soltanto imitandone le opere, ma anche obbedendo ai suoi comandi, secondo l'affermazione evangelica [Gv 10, 27]: «Le mie pecore ascoltano la mia voce, e mi seguono».

4. Quanto il Signore disse a proposito dell'amore dei nemici nel capitolo 5 di S. Matteo e nel capitolo 6 di S. Luca, se viene inteso come disposizione d'animo, è una norma strettamente necessaria alla salvezza: l'uomo cioè deve essere disposto a fare del bene ai nemici, e altre cose del genere, quando la necessità lo richiede. E così questa norma è posta tra i precetti. Che invece

uno compia attualmente questo bene con prontezza quando non vi è una speciale necessità è materia particolare di un consiglio, come si è detto [nel corpo]. - Quanto poi alle raccomandazioni contenute nel capitolo 10 di S. Matteo e nei capitoli 9 e 10 di S. Luca, esse erano norme disciplinari limitate a quel tempo, oppure concessioni, come si è visto sopra [a. 2, ad 3]. Perciò non vengono ricordate fra i consigli.

## Quaestio 109
## Prooemium

[38361] Iª-IIae q. 109 pr. Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum. Et primo, considerandum est de gratia Dei; secundo, de causa eius; tertio, de eius effectibus. Prima autem consideratio erit tripartita, nam primo considerabimus de necessitate gratiae; secundo, de ipsa gratia quantum ad eius essentiam; tertio, de eius divisione. Circa primum quaeruntur decem. Primo, utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere. Secundo, utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere vel velle. Tertio, utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia. Quarto, utrum absque gratia possit praecepta legis observare. Quinto, utrum absque gratia possit mereri vitam aeternam. Sexto, utrum homo possit se ad gratiam praeparare sine gratia. Septimo, utrum homo sine gratia possit resurgere a peccato. Octavo, utrum absque gratia possit homo vitare peccatum. Nono, utrum homo gratiam consecutus possit, absque alio divino auxilio, bonum facere et vitare peccatum. Decimo, utrum possit perseverare in bono per seipsum.

## ARGOMENTO 109
## LA NECESSITÀ DELLA GRAZIA

Siamo così giunti a trattare del principio esterno degli atti umani, cioè di Dio, in quanto ci aiuta ad agire rettamente per mezzo della grazia. Il trattato va diviso in tre parti: primo, la grazia di Dio in se stessa; secondo, le sue cause [q. 112]; terzo, i suoi effetti [q. 113].

La prima parte sarà così suddivisa: primo, la necessità della grazia; secondo, la grazia nella sua essenza [q. 110]; terzo, le divisioni della grazia [q. 111].

Sul primo di questi argomenti si pongono dieci quesiti: 1. Se l'uomo senza la grazia possa conoscere qualche verità; 2. Se possa senza la grazia compiere o volere qualcosa di buono; 3. Se possa senza la grazia amare Dio sopra tutte le cose; 4. Se possa senza la grazia osservare i precetti della legge; 5. Se possa senza la grazia meritare la vita eterna; 6. Se possa prepararsi alla grazia senza la grazia; 7. Se possa senza la grazia risorgere dal peccato; 8. Se possa senza la grazia evitare il peccato; 9. Se un uomo in grazia possa fare il bene ed evitare il peccato senza l'aiuto di Dio; 10. Se possa da se stesso perseverare nel bene.

## Articolo 1
In 2 Sent., d. 28, q. 1, a. 5; In 1 Cor., c. 12, lect. 1

### Se l'uomo privo della grazia possa conoscere una qualche verità

Sembra che l'uomo privo della grazia non possa conoscere alcuna verità.

Infatti:
1. A commento di quell'espressione di S. Paolo [1 Cor 12, 3]: «Nessuno può dire: "Gesù è Signore" se non sotto l'azione dello Spirito Santo», la Glossa [P. Lomb.] di S. Ambrogio afferma: «Ogni verità, da chiunque sia detta, viene dallo Spirito Santo». Ma lo Spirito Santo abita in noi mediante la grazia. Quindi non possiamo conoscere la verità senza la grazia.
2. Scrive S. Agostino [Solil. 1, 6] che «le discipline più certe sono simili agli oggetti resi visibili dalla luce del sole; ma Dio è lui stesso la luce, mentre la ragione è nella mente come lo sguardo negli occhi, e gli occhi della mente sono i sensi dell'anima». Ora, i sensi del corpo, per quanto puri, non possono vedere un oggetto visibile senza la luce del sole. Perciò la mente umana, per quanto perfetta, non può col raziocinio conoscere una verità senza l'illuminazione divina. E questa rientra nell'aiuto della grazia.
3. La mente umana non può capire una verità se non pensando, come dimostra S. Agostino [De Trin. 14, 7]. Ora, l'Apostolo [2 Cor 3, 5] afferma: «Da noi stessi non siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi». Quindi l'uomo non può conoscere da se stesso la verità senza l'aiuto della grazia.
In contrario: S. Agostino [Retract. 1, 4] dichiara: «Non approvo quanto scrissi in una preghiera: "O Dio, che hai voluto riservare ai puri la conoscenza della verità". Si potrebbe infatti rispondere che anche molti non puri conoscono molte verità». Ma l'uomo diviene puro mediante la grazia, poiché sta scritto [Sal 50, 12]: «Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo». Quindi l'uomo privo della grazia può conoscere da solo la verità.
Dimostrazione: Conoscere la verità consiste nell'usare o esercitare la luce dell'intelletto, poiché secondo l'Apostolo [Ef 5, 13] «tutto quello che si manifesta è luce». Ora, qualsiasi uso implica un moto, se prendiamo il termine moto in senso lato, cioè nel senso in cui, secondo le spiegazioni del Filosofo [De anima 3, cc. 4, 7], si dice che anche l'intendere e il volere sono un certo moto. Ma negli esseri materiali noi vediamo che per il moto si richiede non soltanto la forma che è il principio del moto e dell'operazione, bensì anche la mozione del primo motore. Ora, il primo motore per gli esseri materiali è il corpo celeste. Per cui lo stesso calore del fuoco, per quanto sia perfetto, non potrebbe alterare senza la mozione del corpo celeste.
Ora, è evidente che come tutti i moti di ordine fisico hanno nel moto del corpo celeste il primo motore di ordine materiale, così tutti i moti, sia corporali che spirituali, hanno un primo motore assoluto, che è Dio. Perciò una qualsiasi natura, sia materiale che spirituale, per quanto perfetta possa essere, non può compiere il proprio atto senza la mozione di Dio. Mozione che però segue l'ordine della sua provvidenza, e non una necessità di natura, come la mozione dei corpi celesti. Ora, da Dio deriva non solo ogni mozione come dal primo motore, ma anche ogni perfezione formale come dall'atto primo. Così dunque l'atto dell'intelletto e di qualsiasi ente creato dipende da Dio sotto due aspetti: primo, in quanto da lui riceve la forma in forza della quale agisce; secondo, in quanto da lui è mosso ad agire.

Ora, qualsiasi forma posta da Dio nelle realtà create ha efficacia rispetto a certi atti determinati che corrispondono alle sue proprietà, ma oltre a quelli non può arrivare senza una nuova forma supplementare: come l'acqua non può riscaldare se non è riscaldata dal fuoco. Perciò anche l'intelletto umano ha una forma, cioè la luce intellettuale, che è di per sé sufficiente a conoscere alcuni intelligibili, vale a dire quelle realtà di cui possiamo formarci un'idea mediante le realtà sensibili; tuttavia esso non può conoscere le realtà intelligibili superiori senza essere perfezionato da una luce più forte, come potrebbe essere la luce della fede, o il lume profetico. E questa viene detta luce della grazia, inquantoché viene ad aggiungersi a quella della natura.
Perciò si deve concludere che l'uomo, per conoscere qualsiasi verità, ha bisogno dell'aiuto di Dio perché il suo intelletto si muova ad agire. Non ha però bisogno di una nuova illuminazione aggiunta a quella naturale in tutti i casi, ma solo quando si tratta di oggetti che sorpassano la conoscenza naturale.
– Tuttavia talora Dio istruisce miracolosamente qualcuno con la sua grazia anche su cose che potrebbero essere conosciute con la ragione naturale: come anche compie talvolta miracolosamente dei fenomeni che la natura stessa può compiere.
Analisi delle obiezioni: 1. Qualsiasi verità, da chiunque sia detta, viene dallo Spirito Santo che infonde la luce naturale [dell'intelligenza], e muove a intendere e a esprimere la verità. Non deriva però da lui in quanto inabitante mediante la grazia abituale, o in quanto elargente qualche dono abituale aggiunto alla natura: ciò avviene infatti solo quando si conoscono ed esprimono certe verità, e specialmente le verità della fede, a cui l'Apostolo si riferisce.
2. Il sole materiale illumina esternamente, mentre il sole spirituale, che è Dio, illumina internamente. Perciò anche la luce naturale posta da Dio nell'anima è una luce divina mediante la quale Dio ci illumina perché possiamo conoscere gli oggetti che rientrano nella conoscenza naturale.
E per questo non si richiede una nuova illuminazione, ma solo per ciò che sorpassa la conoscenza naturale.
3. Per conoscere abbiamo sempre bisogno dell'aiuto di Dio in quanto movente l'intelletto ad agire: infatti intendere qualcosa in atto equivale a pensare, come spiega S. Agostino [l. cit. nell'ob.].

Articolo 2
In 2 Sent., d. 28, q. 1, a. 1; d. 39, expos.; In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3;De Verit., q. 24, a. 14; In 2 Cor., c. 3, lect. 1
Se l'uomo possa volere e compiere il bene senza la grazia
Sembra che l'uomo possa volere e compiere il bene senza la grazia. Infatti:
1. È in potere dell'uomo quanto ricade sotto il suo dominio. Ma l'uomo ha il dominio dei propri atti, e specialmente del volere, come si è spiegato in precedenza [q. 1, a. 1; q. 13, a. 6]. Quindi l'uomo può volere e compiere il bene da se stesso, senza l'aiuto della grazia.
2. Qualsiasi essere ha più capacità per le cose che sono secondo la sua natura che per quelle a lui innaturali. Ora, come dimostra il Damasceno [De fide orth. 2, cc. 4, 30], il peccato è contro natura, mentre gli atti virtuosi per

l'uomo sono secondo natura, stando alle conclusioni precedenti [q. 71, a. 1]. Potendo quindi l'uomo peccare da se stesso, a più forte ragione sarà in grado di volere e di compiere il bene da se stesso.
3. Come nota il Filosofo [Ethic. 6, 2], il bene dell'intelletto è la verità. Ma l'intelletto può conoscere la verità da se stesso, poiché qualsiasi cosa può compiere da se stessa la propria funzione naturale. Quindi a più forte ragione l'uomo sarà in grado di fare e di volere il bene da se stesso.
In contrario: L'Apostolo [Rm 9, 16] afferma: «Non è di chi vuole» il volere, «né di chi corre» il correre, «ma di Dio che usa misericordia». E S. Agostino [De corr. et gratia 2] insegna che «senza la grazia gli uomini non fanno assolutamente alcun bene nel pensare, nel volere, nell'amare e nell'agire».
Dimostrazione: La natura umana può essere considerata da due punti di vista: primo, nella sua integrità, cioè come era nei progenitori prima del peccato; secondo, in quanto risulta corrotta in noi dopo il primo peccato. Ora, in tutti e due gli stati suddetti la natura umana ha bisogno, per compiere e volere qualsiasi bene, dell'aiuto offerto da Dio come primo motore, secondo le spiegazioni già date [a. prec.]. Ma nello stato di natura integra l'uomo era in grado, per l'efficacia delle sue facoltà operative, di volere e di compiere con le sue forze naturali il bene proporzionato alla sua natura, cioè il bene delle virtù acquisite; non però un bene superiore, qual è quello delle virtù infuse. Invece nello stato di natura corrotta l'uomo è impari anche a quanto potrebbe compiere secondo la sua natura, per cui non è in grado di realizzare tutto questo bene con le sue forze naturali. Non essendo tuttavia la natura umana corrotta del tutto a causa del peccato, in modo cioè da essere privata di ogni bene naturale, l'uomo anche in tale condizione può compiere determinati beni particolari, come costruire case, piantare vigne e altre cose del genere; non può invece compiere tutto il bene a lui connaturale senza venir meno in qualcosa. Come un malato può da se stesso compiere alcuni movimenti, ma non è in grado di compiere perfettamente i moti di un uomo sano se non viene risanato con l'aiuto della medicna.
Perciò nello stato di natura integra l'uomo ha bisogno di un soccorso gratuito aggiunto alla sua virtù naturale per un solo motivo, cioè per compiere e per volere il bene soprannaturale. Invece nello stato di natura corrotta ne ha bisogno per due motivi: per essere guarito e inoltre per compiere il bene di ordine soprannaturale, che è meritorio. Inoltre in tutti e due gli stati l'uomo ha bisogno dell'aiuto di Dio che dà la mozione per compiere il bene.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo ha il dominio dei suoi atti, cioè ha la facoltà di volerli e di non volerli, per la deliberazione della ragione, che può volgersi in un senso o nell'altro. Ma il deliberare o il non deliberare, pur ricadendo sotto tale dominio, dipende da una deliberazione precedente. Non essendo però possibile procedere in tal modo all'infinito, bisogna giungere ad ammettere che il libero arbitrio dell'uomo sia mosso da un principio esterno, superiore alla mente umana, cioè da Dio; come fa anche Aristotele [Ethic. Eudem. 7, 14, 20]. Perciò la mente dell'uomo, anche se integra, non ha sul proprio atto un dominio tale da non aver bisogno della mozione divina. E a maggior ragione ne ha bisogno il libero arbitrio dell'uomo decaduto

dopo il peccato, essendo ostacolato nel bene a motivo della corruzione della natura.
2. Peccare non è altro che venire meno nel bene che a uno si addice secondo la sua natura. Ora ogni cosa creata, come ha l'essere ricevuto da un altro, e in sé considerata è nulla, così ha bisogno di essere conservata da un altro nel bene che si addice alla sua natura. Può invece da se stessa venire meno nel bene, come anche da se stessa può ricadere nel non essere, se Dio non la conserva.
3. L'uomo ha bisogno dell'aiuto di Dio anche per conoscere la verità, come si è detto [a. prec.]. Tuttavia la natura umana è stata corrotta dal peccato più nell'appetito del bene che nella conoscenza del vero.

Articolo 3
I, q. 60, a. 5; II-II, q. 26, a. 3; In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 3; De Virt., q. 2, a. 2, ad 16; q. 4, a. 1, ad 9; Quodl., 1, q. 4, a. 3
Se l'uomo possa amare Dio sopra tutte le cose con i soli mezzi naturali senza la grazia
Sembra che l'uomo non possa amare Dio sopra tutte le cose con i soli mezzi naturali, senza la grazia. Infatti:
1. Amare Dio sopra tutte le cose è l'atto proprio e principale della carità. Ora, l'uomo non può possedere la carità da se stesso poiché, come dice S. Paolo [Rm 5, 5], «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato». Quindi l'uomo non può amare Dio sopra tutte le cose con i soli mezzi naturali.
2. Nessuna natura può superare se stessa. Ma amare qualcosa più di se stessi significa tendere a qualcosa che è al disopra di noi stessi. Quindi nessuna natura creata può amare Dio più di se stessa senza l'aiuto della grazia.
3. Essendo Dio il sommo bene, si deve a lui un amore sommo, che consiste nell'amarlo sopra tutte le cose. Ma per rendere a Dio un simile amore l'uomo è impari senza la grazia: altrimenti la grazia sarebbe poi data inutilmente. Perciò l'uomo non può amare Dio sopra tutte le cose con i soli mezzi naturali, senza la grazia.
In contrario: Alcuni [cf. I, q. 95, a. 1] ritengono che l'uomo sia stato creato nelle sue sole facoltà naturali. Ora, è evidente che in tale stato egli amava Dio in qualche modo. Ma non poteva amare Dio come se stesso, perché allora avrebbe peccato. Quindi amava Dio al disopra di sé. Quindi l'uomo con i soli mezzi naturali può amare Dio più di se stesso, e più di ogni altra cosa.
Dimostrazione: Come si è detto nella Prima Parte [q. 60, a. 5], quando abbiamo esposto le diverse opinioni a proposito dell'amore naturale degli angeli, l'uomo nel suo stato di natura integra avrebbe potuto compiere il bene a lui connaturale con le forze della sua natura, senza l'aiuto di un dono di grazia, sebbene non senza l'aiuto della mozione divina. Ora, amare Dio sopra tutte le cose è connaturale all'uomo, come anche a qualsiasi creatura non solo razionale, ma persino irrazionale e inanimata, secondo le espressioni dell'amore di cui ciascuna creatura è capace. E la ragione sta nel fatto che per ogni cosa è naturale amare nella misura in cui è partecipe dell'essere: come infatti dice Aristotele [Phys. 2, 8], «ogni cosa agisce secondo la sua disposizione naturale».

Ora, è evidente che il bene della parte è per il bene del tutto. Quindi per amore o appetito naturale ciascuna cosa particolare ama il proprio bene mirando al bene comune di tutto l'universo, che è Dio. Infatti Dionigi [De div. nom. 4] insegna che «Dio volge tutte le cose al suo amore». Perciò nello stato di natura integra l'uomo indirizzava l'amore di sé all'amore di Dio; e così pure l'amore di ogni altra cosa. Per cui egli amava Dio più di se stesso, e più di ogni cosa. Nello stato di natura decaduta invece l'uomo è impari a ciò per quanto riguarda l'appetito della sua volontà razionale, che a motivo della corruzione della natura persegue il bene privato, se non è risanata dalla grazia di Dio. Perciò dobbiamo affermare che l'uomo nello stato di natura integra non aveva bisogno di un dono di grazia aggiunto ai doni di natura per amare naturalmente Dio sopra tutte le cose, sebbene avesse sempre bisogno della mozione di Dio. Nello stato di natura decaduta invece l'uomo ha bisogno dell'aiuto della grazia anche per il risanamento della sua natura.

Analisi delle obiezioni: 1. La carità ama Dio sopra tutte le cose in una maniera superiore alla natura. Infatti la natura ama Dio sopra tutte le cose in quanto principio e fine dei beni naturali; la carità invece lo ama in quanto oggetto della beatitudine, e in quanto l'uomo forma con Dio una certa società spirituale. Inoltre la carità aggiunge all'amore naturale di Dio prontezza e piacere, come fa qualsiasi abito virtuoso rispetto all'atto buono compiuto con la sola ragione naturale da parte di un uomo privo dell'abito della virtù.

2. L'affermazione che nessuna natura può superare se stessa non va intesa nel senso che non possa avere per oggetto una realtà ad essa superiore: è chiaro infatti che il nostro intelletto può conoscere nell'ordine naturale realtà che gli sono superiori, come è evidente nella conoscenza naturale di Dio. L'affermazione va intesa invece nel senso che la natura non può compiere un atto che sorpassi i limiti delle sue capacità. Ora, amare Dio sopra tutte le cose non è un atto di questo genere, essendo ciò naturale a ogni natura creata, come si è spiegato [nel corpo].

3. Un amore è sommo non soltanto per il grado di intensità, ma anche per il motivo che lo ispira, e per il modo in cui viene attuato. E così il grado supremo dell'amore è quello in cui la carità ama Dio come oggetto della beatitudine, secondo le spiegazioni date [ad 1].

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 28, q. 1, a. 3; De Verit., q. 24, a. 14, ad 1, 2, 7; In Rom., c. 2, lect. 3

### Se l'uomo senza la grazia possa adempiere i precetti della legge con i suoi mezzi naturali

Sembra che l'uomo senza la grazia possa adempiere i precetti della legge con i suoi mezzi naturali. Infatti:

1. L'Apostolo [Rm 2, 14] afferma che «i pagani che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge». Ma quanto l'uomo fa naturalmente può farlo da se stesso, senza la grazia. Quindi l'uomo può adempiere i precetti della legge senza la grazia.

2. S. Girolamo [Pelagio, Exp. cath. fidei] scrive che «sono da maledirsi coloro

i quali affermano che Dio ha comandato all'uomo cose impossibili». Ora, impossibile è ciò che uno non può compiere da se stesso. Quindi l'uomo può compiere tutti i precetti della legge da se stesso.
3. Fra tutti i precetti della legge il massimo, come afferma il Vangelo [Mt 22, 37 ss.], è questo: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore». Ma l'uomo può adempiere questo precetto con le sue sole forze naturali, amando Dio sopra tutte le cose, come si è visto [a. prec.]. Perciò l'uomo può osservare tutti i precetti della legge senza la grazia.
In contrario: S. Agostino [De Haeres. 88] insegna che è proprio dell'eresia pelagiana «credere che l'uomo possa adempiere tutti i divini precetti senza la grazia».
Dimostrazione: In due modi si possono adempiere i precetti della legge. Primo, quanto alla sostanza delle opere: cioè in quanto uno compie azioni giuste e forti, e altre azioni virtuose. E in questo modo l'uomo poteva adempiere tutti i precetti della legge nello stato di natura integra: altrimenti in tale stato non avrebbe potuto non peccare, non essendo il peccato altro che la trasgressione dei divini precetti. Invece nello stato di natura corrotta l'uomo non può adempiere tutti i divini precetti senza la grazia sanante.
Secondo, i precetti della legge possono essere adempiuti non solo quanto alla sostanza delle opere, ma anche quanto al modo di compierle, cioè mossi dalla carità. E in questo senso l'uomo senza la grazia non è in grado di adempiere i precetti della legge né nello stato di natura integra, né in quello di natura corrotta. Per cui S. Agostino [De corr. et gratia 2], dopo aver affermato che «senza la grazia gli uomini non compiono assolutamente alcun bene», aggiunge che «hanno bisogno della grazia non solo per conoscere con la sua luce quanto devono compiere, ma anche per adempiere con amore mediante il suo aiuto quanto sanno di dover fare». – Inoltre nell'uno e nell'altro stato gli uomini hanno bisogno della mozione di Dio per adempiere i precetti, come si è già ricordato [aa. 2, 3].
Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega S. Agostino [De spir. et litt. 27], «non deve impressionare l'affermazione che essi fanno per natura le cose della legge: poiché si tratta di un'opera compiuta dallo Spirito di grazia per instaurare in noi l'immagine di Dio, nella quale per natura siamo stati creati».
2. Ciò che possiamo con l'aiuto di Dio non è per noi impossibile in modo assoluto: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 3, 3], «quanto possiamo con l'aiuto degli amici, in qualche modo lo possiamo da noi stessi». Infatti S. Girolamo nel medesimo passo confessa che «il nostro libero arbitrio è tale da dover sempre riconoscere la nostra indigenza dell'aiuto di Dio».
3. L'uomo non può adempiere il precetto dell'amore di Dio con le sole forze naturali secondo che esso viene adempiuto con la carità, stando alle spiegazioni date [a. 3].

Articolo 5
Infra, q. 114, a. 2; In 2 Sent., d. 28, q. 1, a. 1; d. 29, q. 1, a. 1; C. G., III, c. 147; De Verit., q. 24, a. 1, ad 2; a. 14; Quodl., 1, q. 4, a. 2
Se l'uomo possa meritare la vita eterna senza la grazia

Sembra che l'uomo possa meritare la vita eterna senza la grazia. Infatti:
1. Il Signore [Mt 19, 17] ha detto: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti»; dal che si rileva chiaramente che entrare nella vita eterna dipende dalla volontà umana. Ora, ciò che dipende dalla nostra volontà lo possiamo ottenere da noi stessi. Quindi l'uomo da se stesso può meritare la vita eterna.
2. La vita eterna è un premio o ricompensa che Dio assegna agli uomini, come appare dalle parole evangeliche [Mt 5, 12]: «Grande è la vostra ricompensa nei cieli». Ma la ricompensa, o premio, viene assegnata all'uomo secondo le sue opere, come è detto nei Salmi [61, 13]: «Secondo le sue opere tu ripaghi ogni uomo». Ora, avendo l'uomo il dominio dei propri atti, è chiaro che è in suo potere il raggiungere la vita eterna.
3. La vita eterna è il fine ultimo della vita umana. Ma qualsiasi essere esistente in natura è in grado di raggiungere il proprio fine mediante le sue facoltà naturali. A maggior ragione quindi l'uomo, che è di una natura più nobile, sarà in grado di raggiungere con tali facoltà la vita eterna senza alcuna grazia.
In contrario: L'Apostolo [Rm 6, 23] afferma: «Dono di Dio è la vita eterna ». E dice questo, come spiega la Glossa [ord.], «per farci intendere che Dio ci conduce alla vita eterna per la sua misericordia».
Dimostrazione: Gli atti che ci devono condurre a un fine devono essere proporzionati a tale fine. Ora, nessun atto sorpassa la misura del principio attivo che lo produce. Vediamo infatti che nella natura una cosa non può mai realizzare un effetto superiore alla propria virtù attiva, ma con la sua operazione può produrre soltanto un effetto proporzionato alla propria capacità. Ora, la vita eterna è un fine che sorpassa la misura della natura umana, come si è dimostrato [q. 5, a. 5]. Quindi l'uomo con le sue facoltà naturali non può compiere opere meritorie proporzionate alla vita eterna, ma si esige per questo una virtù superiore, qual è quella della grazia. Perciò l'uomo non può meritare la vita eterna senza la grazia. Tuttavia può compiere senza la grazia qualche bene di ordine naturale: p. es., come nota S. Agostino [Hypognost. 3, 4] rispondendo ai Pelagiani, «lavorare i campi, bere, mangiare e contrarre amicizie».
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo compie di propria volontà le opere della vita eterna; però, come nota S. Agostino nello stesso luogo, per questo si richiede che la volontà umana sia trasformata da Dio mediante la grazia.
2. Commentando l'espressione dell'Apostolo [Rm 6, 23]: «Dono di Dio è la vita eterna», la Glossa [ord.] afferma: «È certo che la vita eterna è data per le opere buone; ma le stesse opere buone così rimunerate sono dovute alla grazia di Dio». Poiché, come si è già spiegato [a. prec.], per osservare i precetti della legge nel debito modo, cioè in maniera meritoria, si richiede la grazia.
3. L'obiezione vale per un fine proporzionato alla natura umana. Ma questa natura, per il fatto che è più nobile, può raggiungere, sia pure con l'aiuto della grazia, un fine più alto, non raggiungibile in alcun modo dagli esseri inferiori. Come un uomo che può guarire con l'aiuto della medicina è più disposto alla guarigione di uno che non può guarire in alcun modo, come fa notare Aristotele [De caelo 2, 12].

Articolo 6

I, q. 62, a. 2; In 2 Sent., d. 5, q. 2, a. 1; d. 28, q. 1, a. 4; In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 2; C. G., III, c. 149; De Verit., q. 24, a. 15; Quodl., 1, q. 4, a. 2; In Ioan., c. 1, lect. 6, In Hebr., c. 12, lect. 3

Se l'uomo possa prepararsi da solo alla grazia, senza l'aiuto esterno della grazia

Sembra che l'uomo possa prepararsi da solo alla grazia, senza l'aiuto esterno della grazia. Infatti:

1. Sopra [a. 4, ob. 2] abbiamo detto che è assurdo imporre all'uomo delle cose impossibili. Ora, nella Scrittura [Zc 1, 3] si legge: «Convertitevi a me, e io mi rivolgerò a voi». Ma prepararsi alla grazia equivale a volgersi, o convertirsi, a Dio. Quindi l'uomo è in grado di prepararsi da se stesso alla grazia, senza l'aiuto della grazia.

2. Facendo quanto sta in lui, l'uomo si prepara alla grazia: poiché se l'uomo compie quanto sta in lui, Dio non gli nega la grazia: infatti nel Vangelo [Mt 7, 11] si legge che Dio «dà lo Spirito buono a coloro che glielo domandano ». Ora, si dice che sta in noi quanto è in nostro potere. Perciò sembra essere in nostro potere prepararci alla grazia.

3. Se uno ha bisogno della grazia per prepararsi alla grazia, per lo stesso motivo avrà bisogno di un'altra grazia per prepararsi a quella grazia, e così all'infinito: il che è assurdo. Bisogna quindi stare alla prima ipotesi, che cioè l'uomo può prepararsi alla grazia senza la grazia.

4. Sta scritto [Pr 16, 1]: «All'uomo spetta preparare l'animo». Ma si dice che spetta all'uomo quanto egli può fare da se stesso. Quindi l'uomo può prepararsi da se stesso alla grazia.

In contrario: Il Signore dice nel Vangelo [Gv 6, 44]: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato». Ma se l'uomo potesse prepararsi da solo, non sarebbe necessario che fosse attratto da un altro. Quindi l'uomo non può prepararsi alla grazia senza l'aiuto della grazia.

Dimostrazione: Esistono due preparazioni della volontà umana al bene. Una la predispone al compimento del bene e al possesso di Dio. E tale preparazione non può verificarsi senza il dono abituale della grazia, principio di ogni atto meritorio, come si è detto [a. prec.]. – C'è poi una preparazione della volontà umana per ottenere il dono stesso della grazia abituale.

Ora, perché un uomo si prepari a ricevere tale dono non è necessario presupporre un altro dono abituale nell'anima, poiché così si procederebbe all'infinito; è necessario però presupporre un aiuto gratuito di Dio che muova l'anima interiormente, o ne ispiri i buoni propositi. Infatti, come sopra [aa. 2, 3] si è spiegato, noi abbiamo bisogno dell'aiuto di Dio in questi due modi.

Che poi noi abbiamo bisogno dell'aiuto di Dio è evidente. Ogni causa, infatti, deve necessariamente volgere i suoi effetti al proprio fine, poiché ogni causa agente agisce per un fine. E poiché l'ordine delle cause agenti corrisponde all'ordine dei fini, è necessario che l'uomo venga indirizzato al fine ultimo dalla mozione della causa prima, e al fine prossimo dalla mozione delle cause inferiori. L'animo del soldato, p. es., è volto a conseguire la vittoria

dalla mozione del comandante supremo dell'esercito, mentre è volto dal tribuno a impadronirsi della bandiera di un fortilizio. Essendo quindi Dio il primo motore assoluto, dipende dalla sua mozione il volgersi di tutte le cose a lui secondo la ragione comune di bene, mediante la quale ogni cosa tende, a suo modo, alla somiglianza con Dio. Per cui anche Dionigi [De div. nom. 4] afferma che Dio «volge a sé tutte le cose». Ma gli uomini giusti Dio li volge a sé come a un fine speciale, al quale essi tendono e al quale desiderano aderire come al proprio bene, secondo l'espressione del Salmo [72, 28]: «Il mio bene è stare vicino a Dio». Quindi il volgersi dell'uomo a Dio non può avvenire senza che Dio rivolga l'uomo verso di sé. Ora, prepararsi alla grazia significa appunto volgersi a Dio: come colui il cui sguardo è distolto dal sole si prepara a riceverne la luce rivolgendo gli occhi verso di esso. È quindi evidente che l'uomo non può prepararsi a ricevere la luce della grazia se non mediante un aiuto gratuito di Dio che lo muova interiormente.

Analisi delle obiezioni: 1. La conversione dell'uomo a Dio avviene certamente mediante il libero arbitrio; e per questo si comanda all'uomo di convertirsi a Dio. Ma il libero arbitrio non può volgersi a Dio se Dio non lo piega verso di sé, secondo le espressioni di Geremia [31, 18; Lam 5, 21]: «Fammi ritornare e io ritornerò, perché tu sei il Signore mio Dio»; «Facci ritornare a te, Signore, e noi ritorneremo».

2. L'uomo non può fare nulla senza la mozione di Dio, secondo il detto evangelico [Gv 15, 5]: «Senza di me non potete far nulla». Quando perciò si dice che l'uomo fa ciò che è in suo potere, ci si riferisce al potere che egli ha sotto la mozione di Dio.

3. L'obiezione riguarda la grazia abituale, che richiede una certa preparazione, poiché ogni forma richiede un soggetto predisposto. Ma se si tratta di ricevere una mozione da parte di Dio non è richiesta una mozione precedente, essendo Dio il primo motore. E così non c'è da procedere all'infinito.

4. Spetta all'uomo preparare l'animo poiché ciò dipende dal suo libero arbitrio; ma questa preparazione egli non può compierla senza l'aiuto di Dio che muove e attira, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

## Articolo 7

Infra, q. 113, a. 2; In 2 Sent., d. 28, q. 1, a. 3; C. G., III, c. 157; IV., c. 72; De Verit., q. 24, a. 12, ad 34; q. 28, a. 2; In Ephes., c. 5, lect. 5

### Se l'uomo possa risorgere dal peccato senza l'aiuto della grazia

Sembra che l'uomo possa risorgere dal peccato senza l'aiuto della grazia. Infatti:

1. Quanto è prerequisito alla grazia avviene senza la grazia. Ma la risurrezione dal peccato è un prerequisito all'illuminazione della grazia, poiché sta scritto [Ef 5, 14]: «Déstati dai morti, e Cristo ti illuminerà». Quindi si può risorgere dal peccato senza la grazia.

2. Il peccato, secondo le spiegazioni date [q. 71, a. 1, ad 3], si contrappone alla virtù come la malattia alla salute. Ma l'uomo con la sua virtù naturale può tornare dalla malattia alla salute senza l'aiuto esterno della medicina, poiché interiormente rimane il principio vitale, dal quale l'operazione naturale

procede. Per lo stesso motivo dunque sembra che l'uomo possa risanarsi da sé, tornando dallo stato di peccato allo stato di giustizia, senza l'aiuto esterno della grazia.
3. Qualunque essere naturale può tornare all'atto corrispondente alla sua natura: l'acqua riscaldata, p. es., torna da se stessa alla sua naturale frigidità, e il sasso lanciato in alto torna da se stesso al suo moto naturale. Ma il peccato è un atto contro natura, come dimostra il Damasceno [De fide orth. 2, cc. 4, 30]. Perciò l'uomo può tornare con le sue sole forze dal peccato allo stato di giustizia.
In contrario: L'Apostolo [Gal 2, 21] scrive: «Se la giustificazione viene dalla legge, Cristo è morto invano», cioè senza motivo. Parimenti dunque, se l'uomo ha una natura che lo può giustificare, «Cristo è morto invano», cioè senza motivo. Ma ciò è inammissibile. Quindi l'uomo non può giustificarsi da sé, cioè tornare con le sue sole forze dallo stato di colpa a quello di giustizia.
Dimostrazione: In nessun modo l'uomo può risorgere dal peccato con le sue forze, senza l'aiuto della grazia. Infatti il peccato, pur essendo passeggero come atto, rimane come reato, secondo le spiegazioni già date in precedenza [q. 87, a. 6], per cui risorgere dal peccato non è lo stesso che cessare dall'atto peccaminoso. Ma per l'uomo risorgere dal peccato equivale a essere reintegrato nei beni perduti con la colpa. Ora l'uomo, peccando, subisce tre danni, come si disse sopra [q. 85, a. 1; q. 86, a. 1; q. 87, a. 1]: la macchia, la corruzione dei beni di natura e il reato della pena. Contrae una macchia in quanto viene privato dello splendore della grazia per la deformità del peccato.
Si corrompono i beni di natura in quanto la natura dell'uomo cade nel disordine, quando la volontà umana non è soggetta a Dio: eliminato infatti quest'ordine, ne segue che tutta la natura dell'uomo in stato di peccato rimane disordinata. Il reato della pena infine consiste nel fatto che l'uomo, peccando mortalmente, merita la dannazione eterna.
Ora, è evidente per tutte e tre queste cose che soltanto Dio può ripararle. Infatti la bellezza della grazia deriva da un'illuminazione divina, per cui tale bellezza non può tornare in un'anima senza una nuova illuminazione da parte di Dio: e così è necessario quel dono abituale che è la luce della grazia. Similmente l'ordine della natura, che implica la sottomissione della volontà umana a quella di Dio, non può essere riparato se Dio non trae a sé la volontà dell'uomo, come si è detto [a. prec.]. E così pure nessuno, all'infuori di Dio, può condonare il reato della pena eterna, essendo egli l'offeso, e il giudice degli uomini. Perché dunque l'uomo risorga dal peccato si richiede l'aiuto della grazia, sia come dono abituale, sia come mozione interiore di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Nella risurrezione umana dal peccato viene comandato all'uomo di compiere quanto appartiene all'atto del libero arbitrio.
Perciò la frase: «Déstati, e Cristo ti illuminerà» non va intesa nel senso che la risurrezione dal peccato debba precedere interamente l'illuminazione della grazia, ma nel senso che l'uomo riceve la luce della grazia santificante mentre col suo libero arbitrio, mosso da Dio, si sforza di risorgere dal peccato.
2. La ragione naturale non è il principio adeguato della sanità prodotta nell'uomo dalla grazia santificante, ma il principio di essa è la grazia, che il peccato distrugge. E così l'uomo non può guarire da se stesso, ma ha bisogno

di una nuova infusione della luce della grazia: come se si trattasse di infondere nuovamente l'anima in un corpo da risuscitare.
3. Quando la natura è integra può tornare da sé nelle disposizioni ad essa connaturali e proporzionate; non però, senza un aiuto esterno, nei beni che sorpassano la sua misura. Quando poi la natura umana è decaduta per il peccato, non essendo più integra, ma corrotta, come si è spiegato [nel corpo], non può tornare da sé né al bene ad essa connaturale, né tanto meno al bene della giustizia soprannaturale.

Articolo 8
Supra, q. 63, a. 2, ad 2; q. 164, a. 3, ad 2; In 2 Sent., d. 20, q. 2, a. 3, ad 5; d. 24, q. 1, a. 4; d. 28, q. 1, a. 2; C. G., III, c. 160; De Verit., q. 22, a. 5, ad 7; q. 24, a. 1, ad 10, 12; aa. 12, 13; De Malo, q. 3, a. 1, ad 9; In 1 Cor., c. 12, lect. 1; In Hebr., c. 10, lect. 3
Se l'uomo senza la grazia possa non peccare
Sembra che l'uomo senza la grazia possa non peccare. Infatti:
1. Come afferma S. Agostino [De duab. anim., cc. 10, 11; De lib. arb. 3, 18], «nessuno pecca facendo ciò che non può evitare». Se quindi un uomo in peccato mortale non potesse evitare il peccato, peccando non peccherebbe. Il che è assurdo.
2. Si corregge un uomo perché non pecchi. Ma se uno che è in peccato mortale non può non peccare, è inutile correggerlo. Il che è inammissibile.
3. Sta scritto [Sir 15, 17]: «Davanti all'uomo stanno la vita e la morte, il bene e il male: a ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà». Ma quando uno pecca non cessa di essere un uomo. Quindi rimane ancora in suo potere lo scegliere tra il bene e il male. E così l'uomo privo della grazia può evitare il peccato.
In contrario: Scrive S. Agostino [De perf. iust. 21]: «Chiunque neghi che noi siamo tenuti a pregare per non cadere in tentazione (e lo nega chi sostiene che non è necessaria la grazia divina per non peccare, ma basta la volontà umana, con la sola accettazione della legge), non esito a considerarlo inascoltabile da qualsiasi orecchio, e degno di essere scomunicato dalla bocca di tutti».
Dimostrazione: L'uomo può essere considerato sotto due aspetti: primo, nello stato di natura integra; secondo, nello stato di natura corrotta. Nello stato di natura integra, anche senza la grazia abituale, egli poteva non peccare né mortalmente né venialmente: poiché peccare non è altro che scostarsi da ciò che è secondo natura, e questo l'uomo poteva evitarlo mentre la natura era integra. Tuttavia bisognava che Dio lo conservasse nel bene, poiché senza questo aiuto divino la stessa natura ricadrebbe nel nulla.
Nello stato di natura corrotta invece l'uomo, per potersi astenere totalmente dal peccato, ha bisogno della grazia abituale che risani la natura. E questo risanamento avviene in questa vita dapprima nella mente, mentre l'appetito carnale non è ancora completamente risanato: per cui l'Apostolo [Rm 7, 25] così parla a nome dell'uomo redento: «Io dunque con la mente servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato». E in tale stato l'uomo può astenersi dal peccato mortale, che si attua nella ragione, come sopra [q. 74, a. 4] si è detto.

Non può astenersi invece da ogni peccato veniale, per la corruzione degli appetiti inferiori della sensualità, i cui moti la ragione è in grado di reprimere singolarmente (e a ciò essi devono la loro natura di atti peccaminosi volontari), senza però poterli reprimere globalmente tutti: poiché mentre tenta di resistere a uno forse ne insorge un altro; e anche perché la ragione non è sempre pronta a evitare questi moti, come sopra [q. 74, a. 3, ad 2] si è spiegato.

Così pure, similmente, prima che la sua ragione, in cui si attua il peccato mortale, sia risanata dalla grazia, l'uomo può evitare i peccati mortali singolarmente e per un dato tempo: poiché non è necessario che subito pecchi in maniera attuale; è però impossibile che rimanga a lungo senza peccare mortalmente. Infatti S. Gregorio [In Ez hom. 11] afferma che «il peccato non riparato subito con la penitenza, col suo peso trascina ad altri peccati». E ciò si spiega col fatto che, come l'appetito inferiore deve essere sottomesso alla ragione, così la ragione deve essere sottoposta a Dio, e stabilire in lui il fine della sua volontà. Ma il fine deve regolare tutti gli atti umani, come il giudizio della ragione deve regolare i moti dell'appetito inferiore. Ora, come quando l'appetito inferiore non è pienamente sottoposto alla ragione sono inevitabili certi moti disordinati nell'appetito sensitivo, così, quando la ragione umana non è del tutto sottoposta a Dio, sono inevitabili molteplici disordini negli atti della ragione.

Se infatti l'uomo non ha il cuore ben fisso in Dio, così da non volersi da lui separare né per conseguire qualsiasi bene, né per evitare qualsiasi male, capiteranno troppe cose per raggiungere e per evitare le quali egli si allontanerà da Dio trasgredendone i precetti: e così peccherà mortalmente. E ciò specialmente perché nei casi improvvisi l'uomo agisce secondo il fine prestabilito, e secondo l'abito preesistente, come dice il Filosofo [Ethic. 3, 8]; sebbene possa agire scostandosi da quel fine e dalle inclinazioni abituali con la riflessione della ragione. Ma poiché l'uomo non sempre ha la possibilità riflettere in tal modo, non può di conseguenza rimanere a lungo senza agire in conformità alla spinta della sua volontà non orientata verso Dio, a meno che dalla grazia non venga presto ristabilito nel debito ordine.

Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo senza la grazia può evitare i singoli atti del peccato, ma non tutti, come si è detto [nel corpo]. Siccome però è per sua negligenza che egli non si è preparato a ricevere la grazia, il fatto che non possa evitare la colpa senza la grazia non lo scusa dal peccato.

2. La correzione serve, come dice S. Agostino [De corr. et gratia 6], «a far sì che dal dolore della correzione sorga la volontà della rigenerazione. Purché chi viene corretto sia figlio della promessa: e così, mentre lo strepito della correzione suona e flagella all'esterno, Dio opera in lui il volere dall'interno, con un'ispirazione occulta».

La correzione è quindi necessaria inquantoché si richiede la volontà dell'interessato per fuggire il peccato. Ma la correzione non è efficace senza l'aiuto di Dio; per cui sta scritto [Qo 7, 13]: «Osserva l'opera di Dio: chi può raddrizzare ciò che egli ha fatto curvo?».

3. Come spiega S. Agostino [Hypognost. 3, 2], quell'affermazione vale per l'uomo nello stato di natura integra, quando non era schiavo del peccato, per

cui poteva peccare e non peccare. – Tuttavia anche adesso viene dato all'uomo ciò che egli vuole. Che però voglia il bene dipende dall'aiuto della grazia.

Articolo 9

In 2 Sent., d. 29, expos.; De Verit., q. 24, aa. 13, 14; q. 27, a. 5, ad 3; In Psalm. 3

Se chi è già in grazia possa fare il bene ed evitare il peccato da solo, senza l'aiuto della grazia

Sembra che uno che sia già in grazia possa fare il bene ed evitare il peccato da solo, senza l'aiuto della grazia. Infatti:

1. Se un aiuto non raggiunge l'effetto per cui viene dato, o è inutile, o è imperfetto. Ora, la grazia ci è data perché noi possiamo fare il bene ed evitare il peccato. Se quindi con la grazia l'uomo non ha questo potere, la grazia o è data inutilmente, o è imperfetta.

2. Mediante la grazia lo stesso Spirito Santo abita in noi, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 3, 16]: «Non sapete che siete il tempio di Dio, e che lo Spirito di Dio abita in voi?». Ma lo Spirito Santo, essendo onnipotente, è in grado di indurci a compiere il bene e di custodirci dal peccato. Quindi l'uomo in grazia è provveduto di queste due capacità, senza bisogno di altri aiuti della grazia.

3. Se un uomo in grazia avesse ancora bisogno della grazia per vivere onestamente e per astenersi dal peccato, una volta conseguita questa seconda grazia avrebbe bisogno ancora di un altro aiuto. E così si andrebbe all'infinito: il che è assurdo. Perciò chi è in grazia non ha bisogno dell'aiuto della grazia per compiere il bene ed evitare il peccato.

In contrario: S. Agostino [De nat. et gratia 26] insegna che «come un occhio corporeo del tutto sano non può vedere, se non è aiutato dal fulgore della luce, così un uomo anche pienamente giustificato non può vivere rettamente se non è soccorso da Dio con l'eterna luce della giustizia». Ora, la giustificazione avviene mediante la grazia, secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 3, 24]: «Giustificati gratuitamente per la sua grazia». Perciò, anche se è in grazia, l'uomo ha sempre bisogno dell'aiuto della grazia per vivere onestamente.

Dimostrazione: Abbiamo già detto sopra [aa. 2, 3, 6] che l'uomo, per vivere rettamente, ha bisogno di essere aiutato da Dio in due modi. Primo, mediante il dono di un abito che risani la natura umana corrotta e che la elevi, anche se risanata, a compiere opere meritorie per la vita eterna, poiché ciò sorpassa le capacità della natura. Secondo, ha bisogno dell'aiuto della grazia in quanto attende da Dio la mozione ad agire. Ora, chi è in grazia non ha bisogno di un altro aiuto della grazia che sia, come nel primo caso, un nuovo abito infuso. Ha però bisogno dell'altro tipo di aiuto gratuito, cioè ha bisogno di essere mosso da Dio a ben operare. E ciò per due motivi. Primo, per un motivo generale: per il fatto cioè che nessuna realtà creata può emettere, come si è già spiegato [a. 1], un qualsiasi atto se non in forza della mozione divina.

Secondo, per un motivo particolare, data la condizione attuale della natura umana. La quale, anche se quanto alla mente è risanata dalla grazia, conserva tuttavia la corruzione e l'infezione quanto alla carne, in cui «serve alla legge del peccato», come dice S. Paolo [Rm 7, 25]. Inoltre rimane una certa ombra di ignoranza nell'intelletto, alla quale l'Apostolo [Rm 8, 26] accenna affermando

che noi nella preghiera «non sappiamo che cosa sia conveniente domandare». Data infatti la varietà degli avvenimenti e l'imperfetta conoscenza che abbiamo di noi stessi, non possiamo conoscere pienamente le cose di cui abbiamo bisogno: poiché, come dice la Scrittura [Sap 9, 14], «i ragionamenti dei mortali sono timidi, e incerte le nostre riflessioni». Perciò abbiamo bisogno di essere guidati e protetti da Dio, il quale tutto può e tutto conosce. E così anche coloro che la grazia ha rigenerato come figli di Dio hanno il dovere di ripetere: «Non ci indurre in tentazione», «Sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra», e le altre formule del Padre Nostro che si riferiscono a questo punto.
Analisi delle obiezioni: 1. Il dono della grazia abituale non ci viene dato perché con esso cessiamo di avere bisogno dell'aiuto di Dio: qualsiasi creatura infatti ha bisogno di essere conservata da Dio nel bene che da lui ha ricevuto. Se quindi dopo aver ricevuto la grazia l'uomo ha ancora bisogno dell'aiuto divino, non si può concludere che la grazia è stata data inutilmente, o che è imperfetta. Poiché anche nello stato di gloria, quando la grazia sarà assolutamente perfetta, l'uomo avrà sempre bisogno dell'aiuto divino. Adesso tuttavia la grazia è in certo qual modo imperfetta poiché, come si è detto [nel corpo], non risana l'uomo totalmente.
2. L'azione con cui lo Spirito Santo ci muove e ci protegge non si limita al dono abituale che causa in noi, ma oltre a ciò egli ci muove e ci protegge, in unione con il Padre e con il Figlio.
3. L'argomento dimostra soltanto che l'uomo non ha bisogno di un'altra grazia abituale.

## Articolo 10

II-II, q. 137, a. 4; In 2 Sent., d. 29, expos.; C. G., III, c. 155; De Verit., q. 24, a. 13

### Se chi è in grazia abbia bisogno dell'aiuto della grazia per perseverare

Sembra che un uomo in grazia non abbia bisogno dell'aiuto della grazia per perseverare. Infatti:
1. Come dice il Filosofo [Ethic. 7, 1] la perseveranza, al pari della continenza, è qualcosa di inferiore alla virtù. Ma l'uomo non ha bisogno di un nuovo aiuto della grazia per avere le virtù, una volta che sia giustificato dalla grazia. Molto meno, dunque, ne avrà bisogno per avere la perseveranza.
2. Le virtù vengono infuse tutte insieme. Ma la perseveranza è elencata tra le virtù. Quindi sembra che la perseveranza sia infusa con la grazia assieme alle altre virtù.
3. Secondo l'insegnamento dell'Apostolo [Rm 5, 15 ss.] l'uomo riacquistò, per il dono di Cristo, più di quanto aveva perduto col peccato di Adamo. Ma Adamo aveva avuto la facoltà di poter perseverare. Perciò con la grazia di Cristo tale facoltà viene concessa ancora di più a noi. E così l'uomo non ha bisogno della grazia per perseverare.
In contrario: S. Agostino [De persev. 2] scrive: «Perché si chiede a Dio la perseveranza se questa non è data da Dio? Si tratta forse di una domanda irrisoria, sapendo noi che quanto gli si chiede non è dato da lui, ma è in potere dell'uomo, senza che egli lo conceda?». Ora, la perseveranza viene chiesta

anche da coloro che sono stati già santificati dalla grazia: poiché tale domanda è implicita nelle parole «sia santificato il tuo nome», come spiega S. Agostino [ib.], servendosi dell'autorità di S. Cipriano. Quindi l'uomo, anche se è in grazia, ha bisogno di ricevere da Dio la perseveranza.
Dimostrazione: Tre sono le accezioni del termine perseveranza. Talora infatti significa quell'abito dell'anima per cui l'uomo è costante e non si lascia distogliere dall'agire secondo la virtù nonostante l'assalto delle tristezze: e in questo senso la perseveranza sta alle tristezze come la continenza sta ai piaceri, secondo le parole del Filosofo [Ethic. 7, 7]. In secondo luogo la perseveranza può indicare l'abito in forza del quale l'uomo concepisce il proposito di perseverare nel bene sino alla fine. E in tutte e due queste accezioni la perseveranza viene infusa assieme alla grazia, come la continenza e le altre virtù.
In un altro modo invece si chiama perseveranza il continuare nel bene sino alla fine della vita. E per avere questa perseveranza l'uomo in grazia ha bisogno non già di una nuova grazia abituale, ma dell'aiuto di Dio che lo guidi e lo protegga contro gli assalti delle tentazioni, come si è visto [a. prec.].
E così chi è già santificato dalla grazia ha bisogno di chiedere a Dio questo dono della perseveranza, cioè deve chiedere di essere custodito dal male sino alla fine della vita. Infatti la grazia viene data a molti a cui non è dato di perseverare nella grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione vale per il primo significato del termine perseveranza, come la successiva vale per il secondo.
2. È così risolta anche la seconda obiezioni.
3. Come insegna S. Agostino [De corr. et gratia 12], «nello stato primitivo fu dato all'uomo un dono che gli offriva la possibilità di perseverare, ma non gli fu dato di perseverare. Invece adesso, per la grazia di Cristo, molti ricevono sia il dono della grazia per poter perseverare, sia ancora il perseverare di fatto». E così il dono di Cristo è più grande del peccato di Adamo. - Tuttavia l'uomo poteva perseverare più facilmente con la grazia dello stato di innocenza, in cui non c'era alcuna ribellione della carne allo spirito, di quanto non possiamo noi ora. Poiché la restaurazione della grazia di Cristo, sebbene sia iniziata quanto allo spirito, non è ancora compiuta quanto alla carne. Il che avverrà nella patria, dove l'uomo non solo potrà perseverare, ma sarà anche in condizione di non poter peccare.

Quaestio 110
Prooemium

[38444] Iª-IIae q. 110 pr. Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad eius essentiam. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum gratia ponat aliquid in anima. Secundo, utrum gratia sit qualitas. Tertio, utrum gratia differat a virtute infusa. Quarto, de subiecto gratiae.

ARGOMENTO 110
LA GRAZIA DI DIO NELLA SUA ESSENZA
Passiamo ora a considerare la grazia di Dio nella sua essenza.
Su questo tema tratteremo quattro argomenti: 1. Se la grazia ponga qualcosa nell'anima; 2. Se la grazia sia una qualità; 3. Se la grazia differisca dalle

virtù infuse; 4. Il soggetto della grazia.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 26, q. 1, a. 1; C. G., III, c. 150; De Verit., q. 27, a. 1
Se la grazia ponga qualcosa nell'anima
Sembra che la grazia non ponga nulla nell'anima. Infatti:
1. Si dice che uno ha la grazia di Dio come si è soliti dire che uno ha la grazia di un uomo, secondo quell'espressione della Genesi [39, 21]: «Il Signore fece trovare grazia a Giuseppe presso il capo del carcere». Ora, per il fatto che uno ottiene la grazia di un uomo non viene ad avere in sé qualcosa, ma si riscontra piuttosto una specie di compiacenza in chi la concede. Per cui quando si dice che l'uomo ha la grazia di Dio non si viene a porre qualcosa nell'anima, ma si vuole solo indicare la compiacenza divina.
2. Come l'anima vivifica il corpo, così Dio vivifica l'anima, poiché sta scritto [Dt 30, 20]: «È lui la tua vita». Ma l'anima vivifica il corpo in maniera immediata. Quindi non c'è nulla di intermedio fra Dio e l'anima. Quindi la grazia non pone nulla di creato nell'anima.
3. Commentando l'espressione dell'Apostolo [Rm 1, 7]: «Grazia a voi e pace», la Glossa [interlin.] spiega: «Grazia, cioè la remissione dei peccati». Ora, la remissione dei peccati non pone nulla nell'anima, ma solo presuppone in Dio la non imputazione del peccato, secondo le parole del Salmo [31, 2]: «Beato l'uomo a cui Dio non imputa alcun male». Quindi neppure la grazia pone qualcosa nell'anima.
In contrario: La luce pone qualcosa in chi è illuminato. Ma la grazia è una certa luce dell'anima, da cui le parole di S. Agostino [De nat. et gratia 22]: «Il trasgressore della legge è giustamente abbandonato dalla luce della verità, privo della quale diviene realmente cieco». Perciò la grazia pone qualcosa nell'anima.
Dimostrazione: Secondo l'uso comune il termine grazia può avere tre significati. Primo, può indicare l'amore di qualcuno: come si dice, p. es., che un soldato ha la grazia del re, nel senso che il re lo gradisce. Secondo, può indicare un dono gratuito, come quando si dice: «Ti faccio questa grazia». Terzo, può avere il senso di riconoscenza per un beneficio gratuito: come quando si parla di rendimento di grazie. Di questi tre sensi il secondo dipende dal primo: infatti dall'amore per cui a uno è gradita una data persona derivano le gratificazioni verso di essa. Il terzo poi dipende dal secondo: poiché il rendimento di grazie segue ai benefici offerti gratuitamente.
Ora, negli ultimi due casi è evidente che la grazia implica qualcosa in colui che la riceve: nel primo caso lo stesso dono gratuito, nel secondo la riconoscenza per esso. Nel primo di questi due casi invece bisogna notare la differenza esistente fra la grazia di Dio e la grazia degli uomini. Derivando infatti il bene delle creature dalla volontà di Dio, conseguentemente dall'amore con cui Dio vuole il bene della creatura profluisce qualche bene nella creatura stessa. Invece la volontà dell'uomo viene mossa dal bene preesistente nelle cose: e così l'amore dell'uomo non causa totalmente la bontà delle cose, ma la presuppone, o in parte o in tutto. È quindi evidente che ogni atto di amore

da parte di Dio fa nascere nella creatura un bene che è causato, e non è mai coeterno all'eterno amore. E in base alle differenze di tali beni si possono stabilire le differenze dell'amore di Dio verso la creatura. C'è infatti un amore universale, con il quale «egli ama tutte le cose esistenti», come dice la Scrittura [Sap 11, 25], e in forza del quale viene elargita l'esistenza naturale a tutte le realtà create. C'è poi un amore speciale, con cui Dio innalza la creatura razionale alla partecipazione del bene divino, sopra la condizione della natura. E in quest'ultimo caso si dice che Dio ama qualcuno in senso assoluto: poiché con questo amore Dio vuole in senso assoluto per la creatura quel bene eterno che è lui medesimo.

Così dunque quando si dice che uno ha la grazia di Dio si vuole indicare un dono soprannaturale prodotto da Dio nell'uomo. – Tuttavia talora si denomina grazia di Dio lo stesso amore eterno di Dio: si parla così anche della grazia della predestinazione, in quanto Dio non per i meriti, ma gratuitamente, ha scelto o predestinato alcuni; dice infatti l'Apostolo [Ef 1, 5 s.]: «Ci ha predestinati a essere suoi figli adottivi, a lode e gloria della sua grazia».

Analisi delle obiezioni: 1. Anche quando si parla della grazia che uno riscuote da parte degli uomini si vuole intendere che in lui c'è qualcosa che lo rende gradito, come quando si dice che uno ha la grazia di Dio: ci sono però delle differenze. Infatti ciò che rende gradito un uomo a un altro è presupposto a tale amore o gradimento, mentre ciò che rende graditi a Dio viene causato dall'amore di Dio, come si è detto [nel corpo].

2. Dio è la vita dell'anima come causa efficiente; l'anima invece è la vita del corpo come causa formale. Ora, tra la forma e la materia non ci possono essere elementi intermedi: poiché la forma da se stessa informa la materia, o il soggetto. Invece la causa agente non informa il soggetto con la sua sostanza, ma mediante la forma che essa produce nella materia.

3. S. Agostino [Retract. 25] scrive: «Quel passo nel quale affermai che la grazia è la remissione dei peccati, mentre la pace consiste nella riconciliazione di Dio, non va inteso nel senso che la pace stessa e la riconciliazione non siano da attribuire alla grazia nel suo significato ordinario, ma nel senso che il termine grazia può indicare in modo speciale la remissione dei peccati». Perciò la grazia non abbraccia soltanto la remissione dei peccati, ma anche molti altri doni di Dio. E la stessa remissione dei peccati non avviene senza che Dio produca in noi un certo effetto, come vedremo [q. 113, a. 2].

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 26, q. 1, a. 2; a. 4, ad 1; C. G., III, c. 150; De Verit., q. 27, a. 2, ad 7

### Se la grazia sia una qualità dell'anima

Sembra che la grazia non sia una qualità dell'anima. Infatti:

1. Nessuna qualità agisce sul proprio soggetto: poiché l'azione della qualità è inseparabile dall'azione del soggetto, per cui quest'ultimo verrebbe ad agire su se stesso. Ma la grazia agisce sull'anima. Quindi la grazia non è una qualità.

2. La sostanza è più nobile della qualità. Invece la grazia è più nobile della natura dell'anima: poiché con la grazia possiamo fare molte cose alle quali non basta la natura, come si è visto [q. 109]. Quindi la grazia non è una qualità.

3. Nessuna qualità rimane se cessa di esistere in un soggetto. Invece la grazia rimane. Infatti essa non si corrompe: poiché in tal caso sarebbe ridotta al nulla, come dal nulla viene creata, tanto che si parla di «nuova creatura» [Gal 6, 15]. Quindi la grazia non è una qualità.

In contrario: Illustrando l'espressione del Salmo [103, 5]: «L'olio che fa brillare il suo volto», la Glossa [ord.] afferma che «la grazia è il candore dell'anima, che attira il santo amore». Ma il candore dell'anima è una qualità, come la bellezza del corpo. Quindi la grazia è una certa qualità.

Dimostrazione: Come si è visto [a. prec.], quando diciamo che uno ha la grazia di Dio vogliamo indicare che in lui si trova un effetto della gratuita volontà di Dio. Ma sopra [q. 109, aa. 1, 2, 5] si è detto che l'uomo è aiutato in due modi dalla gratuita volontà di Dio. Primo, in quanto l'anima umana viene mossa da Dio a conoscere, volere o compiere qualcosa. E allora questo effetto gratuito che si opera nell'uomo non è una qualità, ma un moto dell'anima: infatti, secondo il Filosofo [Phys. 3, 3], «l'atto di chi muove è un moto in chi viene mosso».

Secondo, l'uomo viene aiutato dalla gratuita volontà di Dio in quanto Dio infonde nell'anima un dono abituale. E ciò perché non è ragionevole che Dio provveda a coloro che ama in vista di un bene soprannaturale meno che alle creature che ama in vista di un bene naturale. Ora, alle creature di ordine naturale egli non provvede soltanto muovendole ai loro atti naturali, ma anche donando loro le forme e le facoltà che sono i princìpi di tali atti, perché tendano ad essi da se stesse.

Ed è così che i moti impressi da Dio diventano connaturali e facili alle creature, secondo le parole della Sapienza [8, 1]: «Tutto dispone con soavità».

Perciò a maggior ragione egli infonde in coloro che muove al conseguimento di un bene soprannaturale delle forme o qualità soprannaturali mediante cui li muove a raggiungere i beni eterni con soavità e prontezza. E così il dono della grazia è una certa qualità.

Analisi delle obiezioni: 1. La grazia, in quanto è una qualità, agisce nell'anima non come causa efficiente, ma come causa formale: cioè come la bianchezza rende bianchi e la giustizia rende giusti.

2. Per sostanza si intende o la natura stessa di una data cosa, oppure una parte di tale natura, come nel caso della materia o della forma. Ora la grazia, essendo superiore alla natura umana, non può essere una sostanza, o una forma sostanziale, ma è una forma accidentale dell'anima. Infatti ciò che si trova in Dio in maniera sostanziale viene a esistere in maniera accidentale nell'anima che partecipa la bontà divina: come è chiaro nel caso della scienza. Per il fatto quindi che l'anima partecipa imperfettamente la bontà divina, quella partecipazione che corrisponde alla grazia ha nell'anima una sussistenza meno perfetta della sussistenza dell'anima in se stessa. È tuttavia superiore alla natura dell'anima, essendo un'emanazione e una partecipazione della bontà divina: non però quanto al modo di esistere.

3. Come dice Boezio [Ps. Beda, Sent. phil. ex Arist.], «l'esistere dell'accidente è l'inerire». Infatti l'accidente non viene denominato ente perché ha l'essere in se stesso, ma perché per suo mezzo una cosa esiste: per cui

Aristotele [Met. 7, 1] scrive che l'accidente, «più che ente, è dell'ente».
E poiché la corruzione e la produzione appartengono al soggetto a cui appartiene l'essere, propriamente parlando un accidente né viene prodotto né si corrompe; si dice tuttavia che è prodotto o si corrompe in quanto il soggetto comincia o cessa di essere in atto rispetto a tale accidente. Ed è in questo senso che si parla anche della creazione della grazia, cioè nel senso che gli uomini vengono creati in essa, ossia vengono costituiti in un nuovo modo di essere a partire dal nulla, cioè dall'inesistenza dei meriti, secondo le parole di S. Paolo [Ef 2, 9]: «Creati in Cristo Gesù per le opere buone».

Articolo 3
In 2 Sent., d. 26, q. 1, a. 4; De Verit., q. 27, a. 2
Se la grazia si identifichi con la virtù
Sembra che la grazia si identifichi con la virtù. Infatti:
1. S. Agostino [De spir. et litt., cc. 14, 32] insegna che «la grazia operante è la fede che opera mediante la carità». Ma la fede che opera mediante la carità è una virtù. Quindi la grazia è una virtù.
2. A qualunque cosa conviene una definizione, conviene anche il definito. Ora, le definizioni che i Santi Dottori e i filosofi danno della virtù convengono anche alla grazia: questa infatti «rende buono chi la possiede e buona l'opera che egli compie» [Arist., Ethic. 2, 6]; inoltre essa è «una buona qualità della mente, con la quale si vive rettamente», ecc. [P. Lomb., Sent. 2, 27]. Perciò la grazia è una virtù.
3. La grazia è una qualità. Ora, è evidente che essa non è nella quarta specie della qualità, che è «la forma o la figura costante di una cosa», poiché non appartiene al corpo. E non è nella terza, poiché non è «una passione o qualità passibile», che si riscontra nell'anima sensitiva, come dimostra Aristotele [Phys. 7, 3], mentre la grazia risiede in maniera principale nella mente.
E neppure è nella seconda specie, che è «la potenza o l'impotenza naturale», poiché la grazia è superiore alla natura, e non è indifferente al bene e al male come la potenza naturale. Perciò deve appartenere alla prima specie, che è «l'abito o la disposizione». Ora, gli abiti dell'anima sono delle virtù: poiché persino la scienza è in qualche modo una virtù, come sopra [q. 56, a. 3; q. 57, aa. 1, 2] si disse. Quindi la grazia si identifica con la virtù.
In contrario: Se la grazia fosse una virtù, dovrebbe essere certamente una delle tre virtù teologali. Ma non è né la fede né la speranza, poiché queste possono esistere anche senza la grazia santificante. E neppure è la carità: poiché secondo S. Agostino [De praed. sanct. 2, 16] «la grazia previene la carità». Quindi la grazia non è una virtù.
Dimostrazione: Alcuni ritennero che la grazia si identifichi essenzialmente con la virtù, distinguendosi da essa solo concettualmente: essa cioè verrebbe detta grazia in quanto rende l'uomo gradito a Dio, oppure in quanto viene data gratuitamente, mentre sarebbe detta virtù in quanto dispone a ben operare.
E sembra che questa fosse l'opinione del Maestro delle Sentenze [2, 27].
Se però si considera bene la nozione di virtù, ci si accorge che così non può essere. Come dice infatti il Filosofo [Phys. 7, 3], «la virtù è la disposizione di

ciò che è perfetto; e chiamo perfetto ciò che è disposto secondo natura»; per cui risulta chiaro che la virtù di una realtà qualsiasi è relativa a una natura preesistente: si parla cioè di virtù quando un essere è disposto in conformità con la sua natura. Ora, è evidente che le virtù acquisite con gli atti umani, e delle quali abbiamo già trattato [qq. 55 ss.], sono disposizioni che dispongono l'uomo in ordine alla natura umana. Le virtù infuse invece dispongono l'uomo in una maniera superiore, e a un fine più alto: perciò è necessario che esse si ricolleghino a una qualche natura superiore. E questa è la natura divina partecipata, di cui così parla S. Pietro [2 Pt 1, 4]: «Ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina». E per avere noi ricevuto questa natura possiamo dire di essere stati rigenerati come figli di Dio.
Come dunque la luce naturale della ragione è distinta dalle virtù acquisite, che si ricollegano a tale luce, così la luce della grazia, che è una partecipazione della natura divina, è distinta dalle virtù infuse, che da essa derivano e ad essa sono ordinate. Per cui anche l'Apostolo [Ef 5, 8] così si esprime: «Un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore. Comportatevi perciò come i figli della luce». Come infatti le virtù acquisite predispongono l'uomo a camminare in modo conforme alla luce naturale della ragione, così le virtù infuse lo predispongono a camminare in modo conforme alla luce della grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino denomina grazia la fede operante mediante la carità poiché l'atto di tale fede è il primo atto in cui si manifesta la grazia santificante.
2. La bontà di cui si parla nella definizione della virtù viene concepita come conformità a una natura preesistente, o essenziale o partecipata. Non è questa invece la bontà che viene attribuita alla grazia, a cui la bontà viene attribuita come alla radice della bontà nell'uomo, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
3. La grazia appartiene alla prima specie della qualità. Però non si identifica con la virtù, essendo invece un abito presupposto alle virtù infuse, quale loro principio e radice.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 26, q. 1, a. 3; In 4 Sent., d. 4, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 1; De Verit., q. 27, a. 6

### Se la grazia risieda nell'essenza dell'anima o in qualcuna delle sue facoltà

Sembra che la grazia non risieda nell'essenza dell'anima, ma in qualcuna delle sue facoltà. Infatti:
1. Scrive S. Agostino [Hypognost. 3, 11] che la grazia sta alla volontà, o al libero arbitrio, «come il cavaliere sta al cavallo». Ora la volontà, o libero arbitrio, è una facoltà, come si è visto nella Prima Parte [q. 83, a. 2]. Quindi la grazia risiede in una facoltà dell'anima.
2. Come insegna S. Agostino [De gratia et lib. arb. 6], «dalla grazia derivano i meriti degli uomini». Ma i meriti consistono in determinati atti, i quali promanano da una potenza. Quindi la grazia è dotazione di una potenza dell'anima.
3. Se l'essenza dell'anima è la sede propria della grazia, allora è necessario che l'anima sia capace della grazia in quanto è un'anima. Ma ciò è falso: perché

allora qualsiasi [specie di] anima sarebbe capace della grazia. Perciò l'essenza dell'anima non è il soggetto proprio della grazia.
4. L'essenza dell'anima viene prima delle sue facoltà. Ma ciò che viene prima può essere concepito senza ciò che viene dopo. E così si potrebbe concepire la grazia in un'anima a prescindere dalle parti o facoltà di quest'ultima, cioè a prescindere dalla volontà, dall'intelligenza, ecc. Il che è assurdo.
In contrario: Mediante la grazia veniamo rigenerati come figli di Dio. Ma la generazione ha come termine l'essenza più che le facoltà. Quindi la grazia è più nell'essenza dell'anima che nelle sue potenze.
Dimostrazione: Questo problema dipende da quello precedente. Se infatti la grazia si identifica con le virtù è necessario che abbia la sua sede nelle potenze dell'anima. Infatti le potenze dell'anima sono il soggetto proprio delle virtù, come si è detto sopra [q. 56, a. 1]. Se invece la grazia differisce dalle virtù è inammissibile che le facoltà dell'anima siano la sede della grazia: infatti qualsiasi perfezionamento delle facoltà dell'anima ha natura di virtù, come si è detto [q. 55, a. 1; q. 56, a. 1]. Perciò rimane stabilito che la grazia, come precede le virtù, così deve avere una sede che preceda le potenze dell'anima: essa cioè deve risiedere nell'essenza dell'anima. Come infatti l'uomo partecipa la conoscenza divina mediante la facoltà dell'intelletto con la virtù della fede, e l'amore divino mediante la facoltà volitiva con la virtù della carità, così mediante la natura dell'anima partecipa la natura divina, secondo una certa somiglianza, con una certa generazione o ricreazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dall'essenza dell'anima emanano le sue facoltà, che sono i princìpi degli atti, così dalla grazia emanano nelle varie facoltà dell'anima le virtù, che muovono le facoltà all'atto. E così la grazia viene riferita alla volontà come il motore a ciò che è mosso, cioè come il cavaliere al cavallo, non come un accidente al suo soggetto.
2. È così risolta anche la seconda obiezioni. Infatti la grazia è principio degli atti meritori mediante le virtù, come l'essenza dell'anima è principio degli atti vitali mediante le facoltà.
3. L'anima è sede della grazia in quanto appartiene alla specie delle nature intellettive, o razionali. Ora, l'anima non è costituita nella sua specie da qualcuna delle sue facoltà, essendo queste ultime proprietà naturali che seguono la specie. Perciò l'anima umana differisce specificamente dalle altre anime, cioè da quelle delle bestie e delle piante, in forza della propria essenza. Se quindi l'essenza dell'anima umana è sede o soggetto della grazia, non ne segue che qualsiasi anima possa essere sede della grazia: ciò infatti conviene all'essenza dell'anima in quanto appartiene a tale specie.
4. Essendo le facoltà dell'anima proprietà naturali che accompagnano la specie, l'anima non può esistere senza di esse. Ma anche ammesso che esistesse in tale modo, l'anima dovrebbe ancora dirsi intellettiva o razionale nella sua specie: non in quanto dotata di tali potenze in maniera attuale, ma per la specie di quell'essenza dalla quale tali potenze per natura derivano.

## Quaestio 111
### Prooemium

[38479] Iª-IIae q. 111 pr. Deinde considerandum est de divisione gratiae. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam et gratiam gratum facientem. Secundo, de divisione gratiae gratum facientis per operantem et cooperantem. Tertio, de divisione eiusdem per gratiam praevenientem et subsequentem. Quarto, de divisione gratiae gratis datae. Quinto, de comparatione gratiae gratum facientis et gratis datae.

ARGOMENTO 111
DIVISIONE DELLA GRAZIA
Passiamo ora a considerare la divisione della grazia.
Su questo tema tratteremo cinque argomenti: 1. Se la grazia sia ben divisa in grazia gratis data e grazia santificante, o gratum faciens; 2. La divisione della grazia santificante in operante e cooperante; 3. La divisione della stessa grazia in grazia preveniente e susseguente; 4. Le suddivisioni della grazia gratis data; 5. Il confronto tra la grazia santificante e la grazia gratis data.

Articolo 1
C. G., III, c. 154; Comp. Theol., c. 214; In Rom., c. 1, lect. 3; In Ephes., c. 1, lect. 2
Se sia giusto dividere la grazia in grazia santificante,
o gratum faciens, e grazia gratis data
Sembra che non sia giusto dividere la grazia in grazia santificante, o gratum faciens, e grazia gratis data. Infatti:
1. Come si è visto [q. 110, a. 1], la grazia è un dono di Dio. Ora, un uomo non diviene gradito a Dio per il fatto che Dio gli dona qualcosa, ma è vero piuttosto il contrario: poiché Dio dà a qualcuno gratuitamente qualcosa proprio perché quella persona gli è gradita. Perciò nessuna grazia è gratum faciens, o santificante.
2. Quanto viene dato senza meriti precedenti è dato gratis. Ma anche i beni di natura sono dati all'uomo senza un merito precedente: poiché la natura è presupposta al merito. Quindi anche la natura è data gratis da Dio. Ora, la natura viene considerata come il contrario della grazia. Quindi non è giusto considerare la gratuità come una differenza della grazia: poiché la si riscontra anche fuori del genere della grazia.
3. Ogni divisione va fatta per termini opposti. Ora, anche la grazia santificante, con la quale veniamo giustificati, ci viene concessa da Dio gratuitamente, secondo le parole di S. Paolo [Rm 3, 24]: «Giustificati gratuitamente per la sua grazia». Quindi la grazia santificante non va contrapposta, nella divisione, alla grazia gratis data.
In contrario: L'Apostolo attribuisce alla grazia queste due proprietà: rendere graditi [o santificare] ed essere data gratis. Dice infatti quanto alla prima [Ef 1, 6]: «Ci ha resi graditi nel suo Figlio diletto». E quanto alla seconda [Rm 11, 6]: «Se è per grazia, non è per le opere; altrimenti la grazia non è più grazia». Si può quindi distinguere la grazia che ha soltanto una delle due proprietà da quella che le ha entrambe.
Dimostrazione: Come scrive l'Apostolo [Rm 13, 1], «le cose che sono da Dio, sono ordinate». Ora, l'ordine delle cose consiste in questo, che alcune sono ricondotte a Dio mediante altre, come spiega Dionigi [De cael. hier. 4, 3].

E poiché la grazia è ordinata appunto a ricondurre l'uomo a Dio, quest'opera avviene con un certo ordine, in maniera che alcuni ritornano a Dio mediante altri. Da qui dunque i due tipi di grazia. C'è infatti una grazia che ricongiunge l'uomo direttamente a Dio: ed è la grazia [santificante, o] gratum faciens. C'è poi un'altra grazia, mediante la quale un uomo aiuta l'altro a tornare a Dio. E questo dono viene chiamato grazia gratis data, poiché si tratta di una facoltà superiore alla natura e ai meriti personali: non venendo però concessa per la santificazione di chi la riceve, ma affinché uno cooperi alla santificazione altrui, non viene chiamata grazia santificante. E di essa così parla l'Apostolo [1 Cor 12, 7]: «A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune», cioè per l'utilità degli altri.

Analisi delle obiezioni: 1. La grazia rende graditi non come causa efficiente, ma come causa formale: cioè per il fatto che con essa l'uomo viene giustificato, e diventa degno di essere considerato come gradito a Dio, secondo l'espressione dell'Apostolo [Col 1, 12]: «Ci ha resi degni di partecipare alla sorte dei santi nella luce».

2. La grazia, in quanto viene data gratuitamente, esclude il concetto di debito. Ora, il debito può essere di due tipi. Uno dipende dal merito, e riguarda la persona capace di compiere opere meritorie; e ad esso si applicano le parole di S. Paolo [Rm 4, 4]: «A chi lavora, il salario non viene calcolato come un dono, ma come un debito». C'è poi un altro debito che dipende dalle esigenze della natura: e in tal senso si dice che a un uomo è dovuta la ragione, e le altre facoltà riguardanti la natura umana. Ora, in nessuno di questi due modi si parla di debito nel senso che Dio sia obbligato verso le creature, ma piuttosto in quanto la creatura deve sottomettersi a Dio affinché in essa si compia l'ordine da lui stabilito, il quale esige che tale natura abbia tali condizioni e proprietà, e che facendo quelle date opere raggiunga quei dati fini. Nei doni naturali dunque manca il primo tipo di debito, ma non manca il secondo. Invece nei doni soprannaturali manca l'uno e l'altro: e così questi doni rivendicano per sé in modo più particolare il nome di grazia.

3. La grazia santificante, o gratum faciens, aggiunge alla nozione di grazia gratis data qualcosa che rientra sempre nel concetto di grazia: cioè il rendere l'uomo gradito a Dio. E così la grazia gratis data, che non ha questo compito, ritiene il nome comune: come avviene in moltissimi altri casi. Perciò i due membri della divisione si oppongono tra loro come gratum faciens e non gratum faciens.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 26, q. 1, a. 5; a. 6, ad 2; De Verit., q. 27, a. 5, ad 1, 2; In 2 Cor., c. 6, lect. 1

### Se sia giusto dividere la grazia in operante e cooperante

Sembra che non sia giusto dividere la grazia in operante e cooperante. Infatti:

1. La grazia, come si è detto [q. 110, a. 2, ad 2], è un accidente. Ma gli accidenti non possono agire sul soggetto. Quindi nessuna grazia può essere detta operante.

2. Se la grazia opera qualcosa in noi, opera specialmente la giustificazione. Ma questa non viene prodotta in noi soltanto dalla grazia: infatti S. Agostino

[Serm. 169] così commenta quel passo evangelico [Gv 14, 12]: «Anch'egli compirà le opere che io compio»: «Chi ti ha creato senza di te, non ti giustificherà senza di te». Perciò nessuna grazia deve dirsi operante in senso assoluto.
3. Cooperare con qualcuno è proprio di un agente subordinato, non della causa agente principale. Ma in noi l'azione della grazia è superiore a quella del libero arbitrio, secondo le parole di S. Paolo [Rm 9, 16]: «Non è di chi vuole, né di chi corre, ma di Dio che usa misericordia». Quindi la grazia non deve dirsi cooperante.
4. Una divisione va data per termini opposti. Ma operare e cooperare non sono opposti, poiché la medesima cosa può operare e cooperare. Quindi non è giusto dividere la grazia in operante e cooperante.
In contrario: Scrive S. Agostino [De grat. et lib. arb. 17]: «Cooperando, Dio compie in noi quanto aveva iniziato operando: poiché è lui stesso a far sì che da principio noi vogliamo, e a cooperare con coloro che vogliono nella conclusione dell'opera». Ma le operazioni con cui Dio muove al bene appartengono alla grazia. Quindi è giusto dividere la grazia in operante e cooperante.
Dimostrazione: Come si è già notato [q. 109, aa. 2, 3, 6, 9; q. 110, a. 2], per grazia si possono intendere due cose: primo, l'aiuto col quale Dio ci muove a volere e a compiere il bene; secondo, il dono di un abito infuso in noi da Dio. E nell'uno e nell'altro senso la grazia si divide giustamente in operante e cooperante. Infatti il compimento di un effetto non viene attribuito al soggetto mosso, ma a chi lo muove. Se quindi si considerano quegli effetti nei quali la nostra mente non muove, ma è soltanto mossa, mentre Dio solo ne è il motore, l'operazione va attribuita a Dio: e allora si parla di grazia operante. Invece negli effetti in cui la nostra mente muove ed è mossa l'operazione non è attribuita solo a Dio, ma anche all'anima: e allora si parla di grazia cooperante.
Ora, in noi ci sono due tipi di atti. Il primo è l'atto interno della volontà. E riguardo a questo atto la volontà è mossa, mentre Dio ne è il motore: specialmente poi quando una volontà che prima voleva il male comincia a volere il bene. Perciò la mozione di Dio che porta la mente umana a questo atto viene denominata grazia operante. Il secondo tipo di atti è invece costituito dagli atti esterni; i quali essendo imperati dalla volontà, come si è visto [q. 17, a. 9], vengono ad essa attribuiti. E poiché Dio ci aiuta anche in questi atti, sia rafforzando interiormente la volontà per giungere ad essi, sia dando esternamente la capacità di compierli, rispetto a questi atti la grazia è detta cooperante.
Per cui S. Agostino nel passo riferito [s.c.] aggiunge: «[Dio] opera affinché vogliamo; e quando vogliamo coopera con noi affinché completiamo l'operazione». – Se quindi per grazia si intende la mozione gratuita con la quale Dio ci muove a compiere il bene meritorio, giustamente la grazia si divide in operante e cooperante.
Se invece per grazia si intende il dono abituale, anche allora notiamo due effetti della grazia, come in qualsiasi altra forma: il primo è l'essere, il secondo l'operazione. Il calore, p. es., ha come primo effetto il rendere caldo un oggetto, e come secondo il far sì che esso riscaldi esternamente. Perciò la grazia abituale, in quanto risana e giustifica l'anima rendendola gradita a

Dio, è detta grazia operante; in quanto invece è principio delle opere meritorie, che derivano anche dal libero arbitrio, è detta cooperante.
Analisi delle obiezioni: 1. Essendo la grazia una qualità accidentale, essa agisce nell'anima non come causa efficiente, ma come causa formale: cioè si comporta come la bianchezza rispetto a una parete bianca.
2. Dio non ci giustifica senza di noi inquantoché nell'atto della giustificazione noi acconsentiamo alla giustizia di Dio col moto del nostro libero arbitrio. Però questo moto non è causa, ma effetto della grazia. E così l'operazione appartiene interamente alla grazia.
3. Si può dire che uno coopera con un altro non solo perché è un agente secondario rispetto a una causa agente principale, ma anche perché è di aiuto nel raggiungimento di un fine prestabilito. Ora, l'uomo viene aiutato da Dio a volere il bene con la grazia operante. Una volta quindi presupposto il fine, la grazia viene di conseguenza a cooperare con noi.
4. La grazia operante e quella cooperante sono la medesima grazia, ma sono distinte secondo i diversi effetti, come si è visto [nel corpo].

Articolo 3
In 2 Sent., d. 26, q. 1, a. 5; a. 6, ad 2; De Verit., q. 27, a. 5, ad 5; In Psalm. 22; In 2 Cor., c. 6, lect. 1
Se sia giusto dividere la grazia in preveniente e susseguente
Sembra che non sia giusto dividere la grazia in preveniente e susseguente.
Infatti:
1. La grazia è un effetto dell'amore di Dio. Ora, l'amore col quale Dio ci ama non è mai susseguente, ma sempre preveniente, come appare da quelle parole di S. Giovanni [1 Gv 4, 10]: «Non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi». Quindi non si deve parlare di grazia preveniente e susseguente.
2. La grazia santificante è unica nell'uomo, essendo essa sufficiente, come sta scritto [2 Cor 12, 9]: «Ti basta la mia grazia». Ora, una medesima cosa non può essere anteriore e posteriore. Perciò non è giusto dividere la grazia in preveniente e susseguente.
3. La grazia viene conosciuta dagli effetti. Ma gli effetti della grazia sono infiniti, e uno precede l'altro. Se quindi si dovesse dividere la grazia in preveniente e susseguente, in base a ciò vi dovrebbero essere infinite specie di grazia. Ma qualsiasi scienza trascura queste suddivisioni infinite. Quindi non è giusto dividere la grazia in preveniente e susseguente.
In contrario: La grazia di Dio proviene dalla sua misericordia. Ora, nei Salmi si leggono queste due cose: «La sua misericordia mi previene» [58, 11]; e altrove: «La sua misericordia mi seguirà» [22, 6]. Quindi è giusto dividere la grazia in preveniente e susseguente.
Dimostrazione: La grazia, in qualsiasi modo venga intesa, come si divide in operante e cooperante, così si divide in preveniente e susseguente secondo la diversità dei suoi effetti. Ora, cinque sono gli effetti che la grazia produce in noi: innanzitutto fa sì che l'anima venga risanata; secondo, che voglia il bene; terzo, che possa compiere efficacemente il bene voluto; quarto, che perseveri nel bene; quinto, che raggiunga la gloria. E così la grazia, in quanto

causa in noi il primo effetto, è chiamata preveniente rispetto al secondo; e in quanto causa il secondo è detta susseguente rispetto al primo. E come un effetto può essere posteriore a un altro, pur essendo anteriore a un terzo, così la grazia relativa a un dato effetto può dirsi sia preveniente che susseguente in rapporto a cose diverse. Ed è quanto dice S. Agostino [De nat. et gratia 31]: «Previene per guarirci, segue perché guariti ci irrobustiamo; previene per chiamarci, segue per glorificarci».

Analisi delle obiezioni: 1. L'amore di Dio indica qualcosa di eterno: per cui può essere detto solo preveniente. La grazia invece indica un effetto temporale, che può precedere una cosa ed essere successivo a un'altra. E così la grazia può essere preveniente e susseguente.

2. La grazia preveniente non differisce da quella susseguente in maniera essenziale, ma solo quanto agli effetti: come si è visto [a. prec., ad 4] per la grazia operante e cooperante. Poiché anche la grazia susseguente propria della gloria sarà numericamente identica alla grazia preveniente che adesso ci giustifica. Come infatti la carità della vita presente non viene distrutta, ma è sublimata nella patria, così anche la luce della grazia: poiché entrambe escludono ogni imperfezione nella loro natura.

3. Sebbene gli effetti della grazia possano essere numericamente infiniti, come sono infiniti gli atti umani, tuttavia si riducono tutti a delle specie determinate. Inoltre tutti concordano nel fatto che l'uno precede l'altro.

## Articolo 4

C. G., III, c. 154; In 1 Cor., c. 12, lect. 2

### Se la grazia gratis data sia ben suddivisa dall'Apostolo

Sembra che l'Apostolo non abbia ben suddiviso la grazia gratis data. Infatti:

1. Qualsiasi dono gratuito di Dio può essere detto grazia gratis data. Ora, infiniti sono i doni a noi concessi gratuitamente da Dio, sia nei beni del corpo che in quelli dell'anima, che però non ci rendono a lui graditi. Quindi le grazie gratis datae non sono passibili di una divisione determinata.

2. La grazia gratis data si contrappone a quella santificante. Ma la fede appartiene alla grazia santificante, poiché siamo da essa giustificati, secondo l'insegnamento dell'Apostolo [Rm 5, 1]: «Giustificati dunque per la fede», ecc.

Non è quindi giusto elencare la fede tra le grazie gratis datae: tanto più che in tale elenco mancano altre virtù, come la speranza e la carità.

3. Il dono delle guarigioni e il dono delle lingue sono un certo tipo di miracoli. E così pure l'interpretazione delle lingue rientra nella sapienza, o nella scienza, secondo l'espressione che troviamo in Daniele [1, 17]: «Dio concesse a questi quattro giovani di conoscere e comprendere ogni scrittura e ogni sapienza». Quindi non è giusto distinguere il dono delle guarigioni e il dono delle lingue dalla potenza di compiere prodigi; come è errato distinguere l'interpretazione delle lingue dalla parola di sapienza e di scienza.

4. Secondo le spiegazioni date [q. 68, a. 4], l'intelletto, il consiglio, la pietà, la fortezza e il timore sono doni dello Spirito Santo, come la sapienza e la scienza. Quindi anch'essi dovrebbero venire elencati fra le grazie gratis datae.

In contrario: L'Apostolo [1 Cor 12, 8 ss.] insegna: «A uno dallo Spirito fu data la parola della sapienza, a un altro la parola della scienza secondo lo stesso Spirito; a un altro la fede nel medesimo Spirito; a un altro ancora il dono delle guarigioni nell'unico Spirito; a un altro la potenza dei prodigi, a un altro la profezia, a un altro il discernimento degli spiriti, a un altro la varietà delle lingue, a un altro l'interpretazione delle lingue».

Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], la grazia gratis data è ordinata a far sì che un uomo possa cooperare nel ricondurre a Dio un'altra persona. Ora, l'uomo non può lavorare a tale scopo muovendo interiormente, come Dio solo può fare, ma unicamente insegnando e persuadendo dall'esterno. Perciò la grazia gratis data abbraccia tutti quei mezzi di cui l'uomo ha bisogno per istruire un altro nelle realtà divine, che sono al di sopra della ragione.

Ora, per questo si richiedono tre cose. In primo luogo che uno abbia raggiunto la piena conoscenza delle realtà divine per poterle insegnare agli altri.

In secondo luogo che abbia la possibilità di confermare o provare le cose che dice: altrimenti il suo insegnamento non sarebbe efficace. In terzo luogo che abbia la capacità di esporre convenientemente agli uditori quanto ha concepito.

Ora, rispetto al primo punto si richiedono tre cose, come risulta anche dall'insegnamento umano. In primo luogo chi ha il compito di insegnare ad altri una data scienza deve possedere in modo certissimo i princìpi di essa. E a tale esigenza corrisponde la «fede», che è la certezza delle realtà invisibili, che sono come i princìpi fondamentali della dottrina cattolica. – Secondo: chi insegna deve conoscere le principali conclusioni della scienza. E a ciò corrisponde la «parola della sapienza», che è la conoscenza delle realtà di Dio. –

Terzo: deve anche abbondare negli esempi e nella conoscenza degli effetti, dei quali talora è necessario servirsi per far conoscere le cause. E a ciò corrisponde la «parola della scienza», che è la conoscenza delle realtà umane: poiché «le realtà invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute» [Rm 1, 20].

La riprova poi, o conferma, nelle cose soggette alla ragione avviene mediante argomentazioni. Invece nelle verità divinamente rivelate e superiori alla ragione avviene mediante opere che sono proprie della potenza di Dio. E ciò in due modi.

Primo, per il fatto che chi insegna la dottrina compie dei miracoli che Dio solo può fare. E ciò sia quanto alla salute del corpo, e allora abbiamo il «dono delle guarigioni», sia anche quanto a semplici manifestazioni della potenza di Dio, come quando il sole si ferma o si oscura, o il mare si divide: e allora abbiamo la «potenza dei prodigi». – Secondo, per il fatto che [il predicatore evangelico] manifesta cose che Dio solo può conoscere. E queste sono o i futuri contingenti, e si ha allora la «profezia», oppure anche i segreti dei cuori, e si ha allora il «discernimento degli spiriti».

Finalmente per la capacità di esporre si richiede sia la lingua necessaria per farsi capire, e così è ricordata la «varietà delle lingue», sia la comprensione dei termini da usare, e così si ha l'«interpretazione degli idiomi».

Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già spiegato [a. 1], non tutti i benefici a noi concessi da Dio sono grazie gratis datae, ma soltanto quelli che eccedono

la capacità della natura: p. es. che un pescatore sia riccamente fornito di parole di sapienza e di scienza, e altre cose del genere. E tali doni sono qui elencati come grazie speciali gratis datae.
2. La fede è qui elencata fra le grazie gratis datae non in quanto è una virtù che santifica l'uomo in se stesso, ma in quanto implica una sovraeminente certezza nel credere, tale da rendere l'uomo idoneo a istruire gli altri nelle verità di fede. Invece la speranza e la carità appartengono alla potenza appetitiva, e si limitano a ordinare direttamente l'uomo a Dio.
3. Il dono delle guarigioni è distinto dalla capacità generale di compiere prodigi in quanto è particolarmente adatto a indurre alla fede, alla quale uno è reso più disponibile grazie al beneficio della salute fisica ottenuta in virtù della fede. E così pure hanno speciali attitudini a predisporre alla fede il dono delle lingue e l'interpretazione degli idiomi: per cui sono elencati fra le specie delle grazie gratis datae.
4. La sapienza e la scienza non sono elencate fra le grazie gratis datae nello stesso senso in cui sono annoverate fra i doni dello Spirito Santo, cioè in quanto sono predisposizioni prodotte dallo Spirito Santo nella mente di un uomo riguardo agli insegnamenti della sapienza o della scienza: così infatti sono doni dello Spirito Santo, come si è detto [l. cit. nell'ob.]. Sono invece elencate fra le grazie gratis datae in quanto comportano una certa sovrabbondanza di scienza e di sapienza, in modo che l'uomo sia non soltanto capace di conoscere rettamente per sé le cose di Dio, ma anche di istruire gli altri e di confutare gli oppositori. Perciò nell'elenco delle grazie gratis datae si parla espressamente di «parole di sapienza» e di «parole di scienza»: poiché, come insegna S. Agostino [De Trin. 14, 1], «altro è sapere unicamente ciò che l'uomo deve credere per raggiungere la vita eterna, e altro è sapere come mettere tutto ciò a servizio dei buoni e difenderlo dagli empi».

## Articolo 5

### Se la grazia gratis data sia superiore alla grazia santificante

Sembra che la grazia gratis data sia superiore alla grazia santificante. Infatti:
1. Come dice il Filosofo [Ethic. 1, 2], «il bene del popolo è più eccellente del bene di un individuo». Ma la grazia santificante è ordinata al bene di una sola persona, mentre la grazia gratis data è per il bene comune di tutta la Chiesa, come si è notato sopra [aa. 1, 4]. Perciò la grazia gratis data è superiore alla grazia santificante.
2. Il poter agire su altri è segno di una virtù più grande che il limitarsi a perfezionare se stessi: come lo splendore di un corpo che può illuminare anche altri corpi è superiore a quello di un corpo luminoso in se stesso, ma incapace di illuminarne altri. Per cui il Filosofo [Ethic. 5, 1] insegna che «la giustizia è la più nobile delle virtù», poiché essa si estende a regolare secondo rettitudine anche i rapporti con gli altri. Ora, con la grazia santificante l'uomo acquista una perfezione per se stesso, mentre con la grazia gratis data opera per la perfezione degli altri. Quindi la grazia gratis data è molto superiore alla grazia santificante.

3. Ciò che è prerogativa dei migliori è più nobile di ciò che è comune a tutti: come il ragionare, che è proprio dell'uomo, è più nobile del sentire, che è comune a tutti gli animali. Ma la grazia santificante è comune a tutti i membri della Chiesa, mentre la grazia gratis data è un dono proprio dei suoi membri più nobili. Perciò essa è superiore alla grazia santificante.
In contrario: L'Apostolo [1 Cor 12, 31], dopo aver elencato le grazie gratis datae, aggiunge: «Vi mostrerò una via migliore di tutte»; e si vede poi che parla della carità, che appartiene alla grazia santificante. Quindi quest'ultima è superiore alla grazia gratis data.
Dimostrazione: Una virtù è tanto più nobile quanto più alto è il bene a cui è ordinata; e il fine d'altra parte è sempre superiore ai mezzi che sono ad esso ordinati. Ora, la grazia santificante ordina l'uomo a raggiungere direttamente il suo fine ultimo, mentre le grazie gratis datae ordinano l'uomo ai mezzi che predispongono ad esso: come le profezie, i miracoli e altre cose del genere preparano gli uomini a predisporsi al fine ultimo. Quindi la grazia santificante è molto superiore alla grazia gratis data.
Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega il Filosofo [Met. 12, 10], il bene della moltitudine, p. es. quello di un esercito, è duplice. C'è un bene intrinseco alla stessa moltitudine: come l'ordine dell'esercito. C'è poi un secondo bene separato dalla moltitudine, che è il bene del comandante supremo: e questo è superiore, poiché anche il primo è ordinato ad esso. Ora, mentre la grazia gratis data è ordinata al bene comune della Chiesa, che è il suo ordine interno, la grazia santificante è ordinata al bene comune separato, che è Dio stesso. Perciò la grazia santificante è superiore.
2. Se la grazia gratis data potesse produrre negli altri quanto uno consegue con la grazia santificante, sarebbe da ritenersi superiore: come la luce del sole che illumina è più forte di quella di un corpo illuminato. Invece mediante la grazia gratis data uno non può causare negli altri quell'unione con Dio di cui egli gode mediante la grazia santificante, ma produce soltanto alcune disposizioni per tale unione. Per cui non segue che la grazia gratis data sia più eccellente: come anche nel fuoco il calore che ne mostra la natura, e che agisce per riscaldare altri corpi, non è più nobile della forma sostanziale del fuoco.
3. Il sentire è ordinato al raziocinio come al proprio fine, per cui il ragionare è una cosa più nobile. Qui invece avviene il contrario: poiché ciò che è peculiare è ordinato a ciò che è comune come al suo fine. Quindi il paragone non regge.

## Quaestio 112
## Prooemium

[38524] Iª-IIae q. 112 pr. Deinde considerandum est de causa gratiae. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum solus Deus sit causa efficiens gratiae. Secundo, utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam, per actum liberi arbitrii. Tertio, utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam. Quarto, utrum gratia sit aequalis in omnibus. Quinto, utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

ARGOMENTO 112

LA CAUSA DELLA GRAZIA

Passiamo ora a considerare la causa della grazia.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se solo Dio sia la causa efficiente della grazia; 2. Se da parte di chi la riceve si richieda una disposizione alla grazia mediante un atto del libero arbitrio; 3. Se tale predisposizione renda necessaria la grazia. 4. Se la grazia sia uguale per tutti; 5. Se uno possa sapere di essere in grazia.

Articolo 1

III, q. 62, a. 1; q. 64, a. 1; In 1 Sent., d. 14, q. 3; d. 40, q. 4, a. 2, ad 3; In 2 Sent., d. 26, q. 1, a. 2; In 4 Sent., d. 5, q. 1, a. 3, sol. 1; De Verit., q. 27, a. 3; In Rom., c. 5, lect. 1

Se solo Dio sia la causa della grazia

Sembra che non sia soltanto Dio la causa della grazia. Infatti:

1. Sta scritto [Gv 1, 17]: «La grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo». Ma quando si parla di Gesù Cristo non si intende soltanto la natura divina, bensì anche la natura creata da lui assunta. Quindi una creatura può essere causa della grazia.

2. Tra i sacramenti della nuova e quelli dell'antica legge si nota questa differenza, che i sacramenti della prima causano la grazia, mentre quelli della seconda la significano soltanto. Ma i sacramenti della nuova legge sono realtà visibili. Quindi non soltanto Dio è la causa della grazia.

3. Come insegna Dionigi [De cael. hier. cc. 3, 4, 7, 8], gli angeli purificano, illuminano e perfezionano sia gli angeli inferiori che gli uomini. Ma una creatura razionale è purificata, illuminata e perfezionata dalla grazia. Quindi non soltanto Dio è la causa della grazia.

In contrario: Nei Salmi [83, 12] si legge: «Il Signore concede grazia e gloria».

Dimostrazione: Nessuna cosa può agire oltre ai limiti della sua specie, poiché la causa deve essere sempre superiore ai suoi effetti. Ora, il dono della grazia sorpassa tutte le capacità della natura creata, non essendo altro che una partecipazione della natura divina, che trascende ogni altra natura. Perciò va escluso che una natura creata possa causare la grazia. Quindi, come soltanto il fuoco può far sì che una cosa si infuochi, così è necessario che Dio solo deifichi, comunicando il consorzio della natura divina mediante una certa partecipazione assimilativa.

Analisi delle obiezioni: 1. L'umanità di Cristo è «come uno strumento della sua divinità», secondo l'espressione del Damasceno [De fide orth. 3, 19]. Ora, uno strumento non compie l'azione dell'agente principale con la virtù propria, ma con quella dell'agente principale. E così l'umanità di Cristo non causa la grazia per virtù propria, ma per la virtù della divinità a cui è unita, la quale fa sì che le azioni dell'umanità di Cristo siano salutari.

2. Come nella persona di Cristo l'umanità causa con la grazia la nostra salvezza principalmente per influsso della virtù divina, così anche nei sacramenti della nuova legge istituiti da Cristo la grazia viene causata strumentalmente dai sacramenti, ma principalmente dalla virtù dello Spirito Santo che

opera in essi, secondo le parole evangeliche [Gv 3, 5]: «Se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo», ecc.
3. L'angelo purifica, illumina e perfeziona un altro angelo, o un uomo, mediante un ammaestramento, non già santificando con la grazia. Per cui Dionigi [De cael. hier. 7, 3] afferma che questa «purificazione, illuminazione e perfezionamento altro non è che una partecipazione della scienza divina».

## Articolo 2

Infra, q. 113, a. 3; In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 2, sol. 1, 2; In Ioan., c. 4, lect. 8; In Hebr., c. 12, lect. 3

### Se si richieda una preparazione o disposizione alla grazia da parte dell'uomo

Sembra che non si richieda una preparazione o disposizione alla grazia da parte dell'uomo. Infatti:
1. L'Apostolo [Rm 4, 4] insegna che «a chi lavora il salario non viene calcolato come un dono, ma come un debito». Ora, la preparazione umana alla grazia mediante il libero arbitrio non avviene senza un'attività. Quindi essa eliminerebbe l'aspetto di grazia.
2. Chi progredisce nel peccato non si prepara alla grazia. Ma la grazia fu data ad alcuni che progredivano nel peccato, come è evidente nel caso di S. Paolo, il quale ricevette la grazia mentre era «fremente minaccia e strage contro i discepoli del Signore» [At 9, 1]. Quindi non si richiede alcuna preparazione alla grazia da parte dell'uomo.
3. Una causa agente di potenza infinita non richiede delle disposizioni nella materia: anzi, non richiede neppure la materia, come è evidente nella creazione, a cui viene paragonato il conferimento della grazia, denominata appunto «nuova creazione» [Gal 6, 15]. Ma la grazia, come si è detto [a. prec.], viene causata soltanto da Dio, che è di potenza infinita. Quindi non si richiede alcuna preparazione da parte dell'uomo per conseguire la grazia.
In contrario: Nella Scrittura [Am 4, 12] si legge: «Preparati all'incontro con il tuo Dio, o Israele». E altrove [1 Sam 7, 3]: «Fate in modo che il vostro cuore sia indirizzato al Signore e servite lui solo».
Dimostrazione: Come sopra [q. 109, aa. 2, 3, 6, 9] si è notato, col termine grazia si possono intendere due cose: talora si intende il dono abituale di Dio, ma spesso si intende lo stesso aiuto di Dio che muove l'anima al bene. Presa dunque nel primo senso la grazia esige una preparazione: poiché una forma non può trovarsi in una materia che non sia disposta. Se invece parliamo della grazia in quanto aiuto attuale di Dio che muove al bene, allora non si richiede alcuna preparazione da parte dell'uomo come precedente all'aiuto di Dio: anzi, qualunque possa essere la preparazione da parte dell'uomo, essa va attribuita all'aiuto di Dio che muove l'anima al bene. E in base a ciò lo stesso moto virtuoso del libero arbitrio con cui uno si prepara a ricevere il dono della grazia è un atto del libero arbitrio mosso da Dio: per cui si può dire, come fa la Scrittura [Pr 16, 1], che l'uomo si prepara: «Sta all'uomo preparare l'animo». E tuttavia esso va attribuito principalmente alla mozione esercitata da Dio sul libero arbitrio: per cui si legge nella Scrittura che «spetta a Dio predisporre la volontà dell'uomo» [Pr 8, 35 Vg], e che «il Signore dirige i suoi passi» [Sal 36, 23].

Analisi delle obiezioni: 1. C'è una preparazione alla grazia che è simultanea all'infusione della grazia. E questo atto è meritorio: non però della grazia che già allora si possiede, bensì della gloria che ancora non si possiede. - C'è poi un'altra preparazione imperfetta alla grazia, che talora precede il dono della grazia santificante, e che tuttavia viene dalla mozione di Dio. Ma questa non basta per meritare, non essendo ancora l'uomo giustificato dalla grazia: poiché, come vedremo [q. 114, a. 2], non ci può essere alcun merito senza la grazia.
2. Non potendo l'uomo prepararsi da solo alla grazia se Dio non lo previene e non lo muove al bene, non importa che egli raggiunga la perfetta preparazione in modo graduale o improvvisamente: infatti, come dice la Scrittura [Sir 11, 21], «è facile per il Signore arricchire un povero all'improvviso».
Capita però talvolta che Dio muova l'uomo a un certo bene, non tuttavia perfetto: e questa preparazione precede la grazia. Talora invece lo muove subito perfettamente al bene, e l'uomo riceve immediatamente la grazia, secondo le parole evangeliche [Gv 6, 45]: «Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me». E così avvenne per S. Paolo: poiché all'improvviso, mentre sprofondava nei peccati, il suo cuore fu mosso perfettamente da Dio ad ascoltare, a imparare e a venire. Per cui conseguì immediatamente la grazia.
3. Una causa agente di potenza infinita non ha bisogno né della materia né della disposizione di essa come di presupposti dovuti ad altre cause. Tuttavia è necessario che essa, secondo la condizione dell'essere da produrre, causi tanto la materia quanto la dovuta disposizione alla forma. E similmente perché Dio infonda nell'anima la grazia non si esige alcuna preparazione che non produca egli stesso.

Articolo 3
In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 2, sol. 3
Se la grazia venga concessa necessariamente a chi si prepara ad essa, facendo quanto sta in lui
Sembra che la grazia venga concessa necessariamente a chi si prepara ad essa, facendo quanto sta in lui,. Infatti:
1. La Glossa [ord.] così spiega quel passo di S. Paolo [Rm 5, 1]: «Giustificati dalla fede abbiamo pace», ecc.: «Dio accoglie chi ricorre a lui: altrimenti in lui ci sarebbe iniquità». Ora, è impossibile che in Dio vi sia iniquità. Quindi è impossibile che Dio non accolga chi a lui ricorre. E così costui riceve necessariamente la grazia.
2. S. Anselmo [De casu diab. 3] insegna che il motivo per cui Dio non concesse la grazia al demonio è che questi non la volle ricevere, e non vi si preparò. Ma tolta la causa viene eliminato anche l'effetto. Se quindi uno vuole ricevere la grazia, questa gli viene necessariamente concessa.
3. Il bene tende a comunicarsi, come insegna Dionigi [De div. nom. 4]. Ma il bene della grazia è superiore al bene della natura. Dal momento quindi che una forma naturale sopraggiunge necessariamente in una materia predisposta, a maggior ragione deve essere necessariamente concessa la grazia a chi vi si è preparato.
In contrario: Secondo la Sacra Scrittura [Ger 18, 6], l'uomo sta a Dio come l'argilla al vasaio: «Come l'argilla è nelle mani del vasaio, così voi siete

nelle mie mani». Ora l'argilla, per quanto preparata, non riceve dal vasaio una data forma in maniera necessaria. Quindi neppure l'uomo riceve da Dio necessariamente la grazia, per quanto vi si prepari.

Dimostrazione: Come si è appena visto [a. prec.], la preparazione di un uomo alla grazia appartiene a Dio come alla causa movente, e al libero arbitrio come al soggetto di tale moto. La preparazione può dunque essere considerata sotto due aspetti. Primo, in quanto appartiene al libero arbitrio. E da questo lato essa non determina alcuna necessità quanto al conseguimento della grazia: poiché il dono della grazia trascende ogni preparazione della virtù umana. - Secondo, può essere considerata in quanto appartiene alla mozione divina. E allora essa implica una necessità rispetto allo scopo a cui è ordinata da Dio; però non una necessità di coazione, ma di infallibilità: poiché l'intenzione di Dio non può fallire, stando anche alle parole di S. Agostino [De praed. sanct. 2, 14], il quale afferma che «mediante i benefici di Dio sono certissimamente liberati coloro che sono liberati».

Se quindi è intenzione di Dio che l'uomo di cui egli muove il cuore ottenga la grazia, infallibilmente essa sarà ottenuta; come confermano le parole evangeliche [Gv 6, 45]: «Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me».

Analisi delle obiezioni: 1. La Glossa riferita parla di colui che ricorre a Dio con un atto meritorio del libero arbitrio già informato dalla grazia. E se Dio non accogliesse tale atto, ciò sarebbe certamente contro la giustizia da Dio stesso stabilita. - Oppure, se si riferisce al moto del libero arbitrio prima della grazia, parla del ricorso dell'uomo a Dio in quanto dipende dalla mozione divina: la quale è giusto che non fallisca.

2. La prima causa della privazione della grazia va cercata in noi, mentre la prima causa del suo conferimento va cercata in Dio, secondo le parole di Osea [13, 9]: «Sei tu la tua rovina, o Israele, mentre solo in me sta il tuo aiuto».

3. Anche nelle realtà naturali la disposizione della materia è seguita necessariamente dalla forma solo per la virtù dell'agente che produce tale disposizione.

## Articolo 4

### Se la grazia possa essere in uno maggiore che in un altro

Sembra che la grazia non possa essere in uno maggiore che in un altro.

Infatti:

1. La grazia, come si è detto [q. 110, a. 1], viene causata in noi dall'amore di Dio. Ma nella Scrittura [Sap 6, 7] si legge: «Egli ha creato il piccolo e il grande, e si cura ugualmente di tutti». Quindi tutti ricevono da lui la grazia in uguale misura.

2. Quando si tratta di cose che attingono il sommo, il più e il meno non sono possibili. Ma la grazia attinge il sommo, poiché unisce l'uomo al fine ultimo. Quindi non ammette né il più né il meno. E così in uno non può essere maggiore che in un altro.

3. La grazia è la vita dell'anima, come sopra [q. 110, a. 1, ad 2] si è visto. Ma la vita non ammette gradazioni. Quindi neppure la grazia.

In contrario: Sta scritto [Ef 4, 7]: «A ciascuno è stata data la grazia secondo

la misura del dono di Cristo». Ma ciò che è dato con misura non è dato a tutti ugualmente. Quindi non tutti hanno la grazia allo stesso grado.
Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 52, aa. 1, 2; q. 66, aa. 1, 2], un abito può avere due tipi di grandezza: uno relativo al fine o all'oggetto, il quale rende una virtù superiore a un'altra in quanto la ordina a un bene maggiore, l'altro relativo al soggetto, il quale può partecipare più o meno l'abito che lo riveste. Secondo dunque il primo tipo di grandezza la grazia santificante non può essere maggiore o minore: poiché la grazia per sua natura unisce l'uomo al sommo bene, che è Dio. Ma la grazia può essere maggiore o minore in rapporto al soggetto: cioè nel senso che uno può essere illuminato dalla luce della grazia più perfettamente di un altro.
E la ragione di questa diversità è in parte dovuta a colui che si prepara alla grazia: infatti chi meglio si prepara riceve una grazia più abbondante. Ma la prima ragione di tale diversità non può derivare da ciò: poiché la preparazione alla grazia non appartiene all'uomo se non in quanto il suo libero arbitrio viene predisposto da Dio. Per cui la prima causa di questa diversità va desunta dalla parte di Dio, il quale dispensa i doni della sua grazia in diversa misura affinché dalla varietà dei gradi risulti la bellezza e la perfezione della Chiesa; come anche creò i diversi gradi degli esseri per la perfezione dell'universo. Per cui l'Apostolo, dopo aver detto [Ef 4, 7] che «a ciascuno è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo», enumera diverse grazie e conclude [v. 12]: «per il perfezionamento dei santi, al fine di edificare il corpo di Cristo».
Analisi delle obiezioni: 1. La cura che Dio ha delle cose può essere considerata sotto due aspetti. Primo, in quanto è un atto divino semplice e uniforme. E da questo lato la sua cura si estende ugualmente a tutti gli esseri: poiché Dio con un unico semplice atto dispensa i doni più grandi come quelli più piccoli. – Secondo, in rapporto agli effetti prodotti nelle cose dal governo di Dio. E sotto questo aspetto ci sono delle diversità: poiché Dio ad alcuni esseri offre doni maggiori, e ad altri minori.
2. L'argomento vale per il primo tipo di grandezza applicato alla grazia. Infatti la grazia, sotto tale aspetto, non può divenire più grande ordinando a un bene maggiore, ma solo ordinando un uomo a partecipare in misura maggiore o minore a un identico bene. Ci possono essere infatti variazioni di intensità secondo la partecipazione del soggetto sia nella grazia medesima, sia nella gloria celeste.
3. La vita naturale appartiene all'essenza dell'uomo, per cui non ammette gradazioni. La vita della grazia invece l'uomo la partecipa in maniera accidentale: e così l'uomo può possederla più o meno intensamente.

## Articolo 5

In 1 Sent., d. 17, q. 1, a. 4; In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 2, ad 1; In 4 Sent., d. 9, q. 1, a. 3, sol. 2; d. 21, q. 2, a. 2, ad 2; De Verit., q. 10, a. 10; In 2 Cor., c. 12, lect. 1; c. 13, lect. 2

### Se l'uomo possa sapere di essere in grazia

Sembra che l'uomo possa sapere di essere in grazia. Infatti:
1. La grazia risiede nell'anima per la sua essenza. Ora, S. Agostino

[De Gen. ad litt. 12, cc. 25, 31] dimostra che l'anima ha una conoscenza certissima delle realtà esistenti in essa per la loro essenza. Quindi la grazia può essere conosciuta con assoluta certezza da chi la possiede.
2. La grazia è un dono di Dio come la scienza. Ma chi riceve da Dio la scienza sa di averla: così infatti si esprime la Scrittura [Sap 7, 17]: «Egli mi ha concesso la conoscenza infallibile delle cose». Per lo stesso motivo, quindi, chi riceve da Dio la grazia sa di avere la grazia.
3. La luce è più conoscibile delle tenebre poiché, stando all'Apostolo [Ef 5, 13], «tutto quello che si manifesta è luce». Ora il peccato, che è tenebra spirituale, può essere conosciuto con certezza da chi è in peccato. Perciò a maggior ragione lo sarà la grazia, che è luce spirituale.
4. L'Apostolo [1 Cor 2, 12] afferma: «Noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio, per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato». Ma la grazia è il più importante fra i doni di Dio. Quindi l'uomo che ha ricevuto la grazia dello Spirito Santo apprende dal medesimo Spirito che egli ha ricevuto la grazia.
5. Nella Scrittura [Gen 22, 12] così il Signore fa dire [da un angelo] ad Abramo: «Ora so che tu temi Dio», cioè «Te l'ho fatto conoscere». Ma qui si parla del timore casto, o filiale, che non può stare senza la grazia. Quindi l'uomo può conoscere di essere in grazia.
In contrario: Sta scritto [Qo 9, 1]: «L'uomo non sa se è degno di amore o di odio». Ma la grazia santificante rende l'uomo degno dell'amore di Dio. Quindi nessuno può sapere se ha la grazia santificante.
Dimostrazione: Una cosa può essere conosciuta in tre modi. Primo, per rivelazione. E per questa via uno può sapere di essere in grazia. Infatti Dio talora lo rivela ad alcuni per uno speciale privilegio, per iniziare in essi già in questa vita la gioia della sicurezza, e perché essi con maggiore fortezza e confidenza proseguano le loro grandi opere, e affrontino le contrarietà della vita presente. A S. Paolo, p. es., fu detto [2 Cor 12, 9]: «Ti basta la mia grazia».
Secondo, l'uomo può conoscere una cosa da se stesso e con certezza. E in questo modo nessuno può sapere di essere in grazia. Infatti non si può avere la certezza di una cosa se non possiamo giudicarne in base alle sue cause o princìpi propri. È così infatti che si ha la certezza delle conclusioni dimostrative mediante i princìpi universali indiscutibili, mentre nessuno potrebbe avere la scienza di una conclusione se non conoscesse i princìpi. Ora, il principio e l'oggetto della grazia è Dio, il quale per la sua trascendenza è a noi sconosciuto, secondo le parole della Scrittura [Gb 36, 26]: «Ecco, Dio è così grande che non lo comprendiamo ». Perciò la sua presenza o la sua assenza in noi non la possiamo conoscere con certezza, come sta scritto [Gb 9, 11]: «Ecco, mi passa vicino e non lo vedo, se ne va e di lui non m'accorgo». E così l'uomo non può giudicare con certezza di essere in grazia; come dice appunto S. Paolo [1 Cor 4, 3]: «Neppure io giudico me stesso: chi mi giudica è il Signore».
Terzo, si può conoscere una cosa in maniera indiziale, attraverso certi segni. E in questo modo uno può sapere di essere in grazia: cioè in quanto trova in Dio la sua gioia, disprezza le cose del mondo e non ha coscienza di alcun peccato mortale. E in questo senso possono intendersi le parole

dell'Apocalisse [2, 17]: «Al vincitore darò la manna nascosta, che nessuno conosce all'infuori di chi la riceve»: in quanto cioè chi la riceve sperimenta una dolcezza che è ignota a chi non la riceve. Tuttavia questa conoscenza è imperfetta. Per cui l'Apostolo [1 Cor 4, 4] diceva: «Anche se non sono colpevole di colpa alcuna, non per questo sono giustificato». E il Salmista [18, 13] scrive: «Le inavvertenze chi le discerne? Assolvimi dalle colpe che non vedo».
Analisi delle obiezioni: 1. Le realtà che si trovano nell'anima per la loro essenza sono conosciute con una conoscenza sperimentale, in quanto l'uomo attraverso le operazioni sperimenta i loro princìpi interiori. Come percepiamo la volontà volendo, e la vita nelle operazioni vitali.
2. La natura della scienza implica che l'uomo abbia la certezza dei dati scientifici; e così pure la natura della fede implica che un uomo sia certo delle cose che crede. E questo perché la certezza costituisce la perfezione dell'intelletto, nel quale tali doni risiedono. Perciò chiunque abbia la scienza, o la fede, è certo di averla. Non è invece la stessa cosa per la grazia, per la carità e per gli altri abiti che risiedono nella potenza appetitiva.
3. Il peccato ha come principio e come oggetto un bene transitorio, che ci è noto. Invece l'oggetto o il fine della grazia è a noi sconosciuto, per l'immensità della sua luce: poiché secondo l'espressione dell'Apostolo [1 Tm 6, 16] «Egli abita una luce inaccessibile».
4. L'Apostolo parla in quel testo dei doni della gloria, che sono stati offerti alla nostra speranza e che noi conosciamo in maniera certissima per fede, sebbene non siamo in grado di sapere con certezza se abbiamo la grazia con cui li possiamo meritare. - Oppure dobbiamo dire che egli parla della conoscenza straordinaria che si ha per rivelazione. Infatti aggiunge [v. 10]: «A noi Dio lo ha rivelato per mezzo dello Spirito».
5. Anche le parole rivolte ad Abramo possono essere applicate alla conoscenza sperimentale, che si ottiene attraverso il compimento delle opere. Infatti nel gesto compiuto Abramo poteva conoscere sperimentalmente di avere il timore di Dio. - Oppure possono riferirsi a una rivelazione.

## Quaestio 113
## Prooemium

[38569] Iª-IIae q. 113 pr. Deinde considerandum est de effectibus gratiae. Et primo, de iustificatione impii, quae est effectus gratiae operantis; secundo, de merito, quod est effectus gratiae cooperantis. Circa primum quaeruntur decem. Primo, quid sit iustificatio impii. Secundo, utrum ad eam requiratur gratiae infusio. Tertio, utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii. Quarto, utrum ad eam requiratur motus fidei. Quinto, utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum. Sexto, utrum praemissis sit connumeranda remissio peccatorum. Septimo, utrum in iustificatione impii sit ordo temporis, aut sit subito. Octavo, de naturali ordine eorum quae ad iustificationem concurrunt. Nono, utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei. Decimo, utrum iustificatio impii sit miraculosa.

## ARGOMENTO 113
## GLI EFFETTI DELLA GRAZIA.

## PRIMO, LA GIUSTIFICAZIONE DEL PECCATORE

Passiamo ora a considerare gli effetti della grazia: primo, la giustificazione dell'empio, che è l'effetto della grazia operante; secondo, il merito, che è l'effetto della grazia cooperante [q. 114].

Sul primo argomento si pongono dieci quesiti: 1. Che cosa sia la giustificazione; 2. Se per essa si richieda l'infusione della grazia; 3. Se si richieda l'esercizio del libero arbitrio; 4. Se si richieda un atto di fede; 5. Se si richieda un moto del libero arbitrio contro il peccato; 6. Se alle cose suddette si debba aggiungere anche la remissione dei peccati; 7. Se nella giustificazione dell'empio ci sia un processo di tempo, o essa avvenga all'istante; 8. Quale sia l'ordine naturale degli elementi che concorrono alla giustificazione; 9. Se la giustificazione dell'empio sia la più grande opera di Dio; 10. Se la giustificazione dell'empio sia miracolosa.

### Articolo 1

Infra, a. 6, ad 1; In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 1, sol. 1; De Verit., q. 28, a. 1

**Se la giustificazione dell'empio consista nella remissione dei peccati**

Sembra che la giustificazione dell'empio non consista nella remissione dei peccati. Infatti:

1. Come sopra [q. 71, a. 1] si è detto, il peccato non si contrappone soltanto alla giustizia, ma a qualsiasi virtù. Invece la giustificazione sta a indicare un moto verso la giustizia. Quindi non ogni remissione dei peccati è una giustificazione, essendo ogni moto un passaggio da un contrario all'altro.

2. Ogni cosa deve essere denominata dal suo elemento principale, come nota Aristotele [De anima 2, 4]. Ora, la remissione dei peccati avviene principalmente mediante la fede, secondo l'espressione di S. Pietro [At 15, 9]: «Purificandone i cuori con la fede», e mediante la carità, secondo l'espressione dei Proverbi [10, 12]: «L'amore ricopre ogni colpa». Perciò la remissione dei peccati deve essere denominata più dalla fede e dalla carità che dalla giustizia.

3. La remissione dei peccati si identifica con la vocazione, o chiamata: infatti viene chiamato chi è distante, e uno è distante da Dio per il peccato. Ma la vocazione, secondo S. Paolo [Rm 8, 30], precede la giustificazione: «Quelli che ha chiamati, li ha anche giustificati». Quindi la giustificazione non consiste nella remissione dei peccati.

In contrario: La Glossa [interlin.], spiegando l'espressione di S. Paolo [Rm 8, 30]: «Quelli che ha chiamati li ha anche giustificati», aggiunge: «mediante la remissione dei peccati». Quindi la remissione dei peccati non è altro che la giustificazione.

Dimostrazione: La giustificazione al passivo implica un moto verso la giustizia, come il riscaldamento implica un moto verso il calore. Ma poiché la giustizia nel suo concetto implica la rettitudine di un ordine, essa può essere presa in due sensi diversi. Primo, in quanto implica un ordine retto nell'atto medesimo dell'uomo. E in questo senso, come insegna Aristotele [Ethic. 5, 1], la giustizia è una virtù speciale: sia che si tratti della giustizia particolare, che ordina rettamente l'atto di un uomo in rapporto a un'altra persona singola,

sia che si tratti della giustizia legale, che ordina rettamente gli atti di un uomo in rapporto al bene comune della collettività.
Secondo, la giustizia può indicare la rettitudine dell'ordine nella stessa disposizione interna dell'uomo: cioè la subordinazione della sua parte superiore a Dio, e delle potenze inferiori dell'anima alla facoltà suprema, ossia alla ragione. E anche questa disposizione è chiamata da Aristotele [Ethic. 5, 11] giustizia in senso metaforico. E questa giustizia nell'uomo può attuarsi in due modi. Primo, come semplice generazione, che parte dalla privazione della forma. E in questo senso la giustificazione può essere attribuita anche a colui che, senza essere in peccato, ricevesse tale giustizia da Dio: è così infatti che Adamo ricevette la giustizia originale.
Secondo, quest'ultima giustizia può attuarsi nell'uomo attraverso il passaggio da un dato termine al suo contrario. In questo senso dunque la giustificazione implica la trasmutazione da uno stato precedente di ingiustizia a tale giustizia. Ed è in questo modo che si parla della giustificazione dell'empio, secondo le parole di S. Paolo [Rm 4, 5]: «A chi non lavora, ma crede in colui che giustifica l'empio», ecc. E poiché un moto viene denominato più dal termine di arrivo che da quello di partenza, questa trasmutazione, in cui uno abbandona lo stato di ingiustizia con la remissione dei peccati, viene detto giustificazione dell'empio in base al termine di arrivo.
Analisi delle obiezioni: 1. Qualsiasi peccato, in quanto implica un'insubordinazione dell'anima a Dio, può essere considerato un'ingiustizia, contraria alla giustizia di cui abbiamo parlato [nel corpo]. Così infatti si esprime S. Giovanni [1 Gv 3, 4]: «Chiunque commette il peccato commette violazione della legge, perché il peccato è violazione della legge». E in questo senso l'eliminazione di qualsiasi peccato è una giustificazione.
2. La fede e la carità indicano un ordine speciale dell'anima umana verso Dio, secondo l'intelletto o la volontà. Invece la giustizia indica in generale tutta la rettitudine dell'ordine. E così la trasmutazione suddetta viene denominata più dalla giustizia che dalla carità o dalla fede.
3. La vocazione dice rapporto all'aiuto di Dio che muove interiormente e sollecita l'anima ad abbandonare il peccato. Ora, questa mozione divina non è la remissione stessa del peccato, ma la sua causa.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 3, sol. 1; De Verit., q. 28, a. 2; In Ephes., c. 5, lect. 5

### Se la remissione del peccato, ossia la giustificazione dell'empio, richieda l'infusione della grazia

Sembra che la remissione del peccato, ossia la giustificazione dell'empio, non richieda l'infusione della grazia. Infatti:
1. Uno può recedere da un termine senza raggiungere il termine contrario, se si tratta di contrari che ammettono un termine intermedio. Ora, fra lo stato di grazia e lo stato di colpa c'è uno stato intermedio, cioè lo stato di innocenza, nel quale l'uomo è privo sia della grazia che della colpa. Quindi a uno può essere condonata la colpa senza che per questo consegua la grazia.
2. La remissione della colpa si riduce a una decisione di Dio, secondo le parole

del Salmo [31, 2]: «Beato l'uomo a cui Dio non imputa alcun male».
Invece l'infusione della grazia mette in noi qualcosa, come sopra [q. 110, a. 1] si è detto. Quindi per la remissione dei peccati non si richiede l'infusione della grazia.
3. Nessuno può avere contemporaneamente due atti contrari. Ora, certi peccati sono contrari fra loro, come la prodigalità e l'avarizia. Quindi chi pecca di prodigalità non può peccare simultaneamente di avarizia. Può tuttavia darsi che lo abbia fatto in precedenza. Peccando quindi di prodigalità uno si libera del peccato contrario. E così viene rimesso un peccato senza la grazia.
In contrario: S. Paolo [Rm 3, 24] scrive: «Giustificati gratuitamente per la sua grazia».
Dimostrazione: L'uomo peccando offende Dio, come sopra [q. 71, a. 6; q. 87, aa. 3 ss.] si è visto. Ora, un'offesa viene condonata solo perché l'animo dell'offeso si rappacifica con il colpevole. Perciò si dice che a noi sono rimessi i peccati in quanto Dio si rappacifica con noi. E questa pace consiste nell'amore con cui Dio ci ama. Ora l'amore di Dio, pur essendo eterno e immutabile come atto divino, negli effetti che imprime in noi talora si interrompe, in quanto cioè talvolta noi abbandoniamo Dio e talvolta lo ritroviamo nuovamente. Ma l'effetto prodotto in noi dall'amore che Dio ci porta, e che il peccato distrugge, è la grazia, che rende l'uomo degno della vita eterna, dalla quale il peccato mortale esclude. Quindi non si può concepire la remissione del peccato senza l'infusione della grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. Si richiede di più per condonare a qualcuno un'offesa che per limitarsi a non odiare chi non offende. Può infatti capitare tra gli uomini che un uomo non abbia né amore né odio per un'altra persona; se però questa lo offende, non può perdonarla senza una particolare benevolenza. Ora, la benevolenza di Dio verso l'uomo viene ristabilita col dono della grazia. E così l'uomo, sebbene prima del peccato avrebbe potuto anche trovarsi senza grazia e senza colpa, tuttavia dopo il peccato non può liberarsi dalla colpa senza ricevere la grazia.
2. Come l'amore di Dio non consiste soltanto in un atto della volontà divina, ma implica un effetto della grazia, come sopra [q. 110, a. 1] abbiamo accennato, così anche il suo non imputare la colpa implica un effetto nell'uomo al quale tale colpa non è imputata. Infatti la non imputazione del peccato da parte di Dio deriva dal suo amore.
3. Come insegna S. Agostino [De nuptiis et concup. 1, 26], «se per non avere più il peccato bastasse desistere dal commetterlo, la Scrittura si limiterebbe ad ammonire: "Figlio, hai peccato, non lo fare più". Invece non basta, e aggiunge: "Pentiti del passato, per ottenere il perdono"». Infatti il peccato passa come atto, ma rimane come reato, secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 87, a. 6]. Perciò quando uno passa da un dato peccato a quello del vizio contrario cessa di avere l'atto del vizio precedente, ma non cessa di averne il reato: per cui assomma il reato di entrambi. Infatti i peccati non sono contrari fra loro dalla parte dell'allontanamento da Dio, da cui si desume il reato.

Articolo 3

In 2 Sent., d. 27, q. 1, a. 2, ad 7; In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 3, sol. 2; De Verit., q. 28, aa. 3, 4; In Ioan., c. 4, lect. 3; In Ephes., c. 5, lect. 5

Se per la giustificazione dell'empio si richieda l'esercizio del libero arbitrio

Sembra che per la giustificazione dell'empio non si richieda l'esercizio del libero arbitrio. Infatti:

1. Vediamo che i bambini, e talora anche gli adulti, vengono giustificati col sacramento del battesimo senza l'esercizio del libero arbitrio. S. Agostino [Conf. 4, 4] racconta infatti di un suo amico che mentre era in preda alla febbre «rimase a lungo privo di sensi in un sudore di morte; e considerato ormai perduto, fu battezzato senza che egli se ne accorgesse, e ottenne la rigenerazione », la quale avviene mediante la grazia santificante. Ora, Dio non ha legato la sua potenza ai sacramenti. Quindi egli potrebbe giustificare gli uomini anche senza i sacramenti, e senza alcun moto del libero arbitrio.

2. Mentre dorme l'uomo non ha l'uso della ragione, senza il quale è impossibile l'esercizio del libero arbitrio. Eppure Salomone ricevette da Dio il dono della sapienza mentre dormiva, come narra la Scrittura [1 Re 3, 5 ss.; Cr 1, 7 ss.]. Per lo stesso motivo quindi può essere talora concesso all'uomo il dono della grazia giustificante senza l'esercizio del libero arbitrio.

3. Identica è la causa che produce la grazia e la conserva: infatti S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 12] dice che «l'uomo deve rivolgersi a Dio in modo da essere reso giusto da lui per sempre». Ma la grazia si conserva nell'uomo senza l'esercizio del libero arbitrio. Quindi anche all'inizio può essere infusa senza il suo intervento.

In contrario: Sta scritto nel Vangelo [Gv 6, 45]: «Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me». Ma l'apprendimento non avviene senza l'esercizio del libero arbitrio: infatti chi impara acconsente a chi insegna. Perciò nessuno va a Dio con la grazia santificante senza l'esercizio del libero arbitrio.

Dimostrazione: La giustificazione del peccatore avviene perché Dio muove l'uomo alla giustizia: è lui infatti, come insegna S. Paolo [Rm 4, 5], «che giustifica l'empio». Dio però muove tutti gli esseri secondo la natura di ciascuno: come vediamo tra gli esseri fisici che egli muove i corpi gravi diversamente da quelli leggeri, per la loro diversa natura. E così egli muove l'uomo alla giustizia secondo la condizione della natura umana. Ma l'uomo secondo la sua natura è dotato di libero arbitrio. Perciò in chi possiede l'uso del libero arbitrio non c'è una mozione di Dio verso la giustizia senza l'esercizio di esso; e Dio non infonde il dono della grazia giustificante senza muovere al tempo stesso il libero arbitrio ad accettarlo, in coloro che sono capaci di esercitare tale facoltà.

Analisi delle obiezioni: 1. I bambini non sono capaci di esercitare il libero arbitrio, e quindi sono mossi da Dio alla giustizia mediante la sola trasformazione della loro anima. Ciò però non avviene senza il sacramento: poiché come per essi non fu volontaria la propagazione del peccato originale, dal quale vengono mondati, ma fu prodotta dall'origine carnale, così anche la grazia viene prodotta mediante la loro rigenerazione spirituale in Cristo. E lo

stesso si dica dei pazzi furiosi e dei dementi che non hanno mai avuto l'uso del libero arbitrio. Se invece uno ebbe per un certo tempo tale uso, e dopo lo perde, per una malattia o per il sonno, non può conseguire la grazia santificante col battesimo o con altri sacramenti amministrati esternamente se prima non ha avuto il proposito di riceverli: e ciò è impossibile senza l'esercizio del libero arbitrio. Perciò colui di cui parla S. Agostino [l. cit. nell'ob.] fu rigenerato perché sia prima che dopo accettò il battesimo.

2. Anche Salomone non meritò e non ricevette la sapienza mentre dormiva, ma nel sonno gli fu soltanto dichiarato che Dio gli avrebbe infuso la sapienza per il suo desiderio precedente: così infatti si esprime l'agiografo parlando a suo nome [Sap 7, 7]: «Pregai e mi fu elargita la prudenza». – Oppure si può pensare che quel sonno non fosse naturale, ma profetico, come quello di cui parla il libro dei Numeri [12, 6]: «Se ci sarà un vostro profeta io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò con lui». Nel qual caso si conserva l'uso del libero arbitrio.

Tuttavia bisogna notare che non è identica la condizione dei doni della sapienza e quella della grazia santificante. Infatti il dono della grazia santificante ha il compito principale di ordinare l'uomo al bene, con un moto della volontà che è un moto del libero arbitrio. Invece la sapienza si esplica nell'intelletto, il quale precede la volontà: per cui l'intelletto può essere illuminato col dono della sapienza senza un moto completo del libero arbitrio. E così vediamo che alcune cose sono rivelate agli uomini nel sonno, secondo le parole della Scrittura [Gb 33, 15 ss.]: «Parla nel sogno, visione notturna, quando cade il sopore sugli uomini e si addormentano sul loro giaciglio; apre allora l'orecchio degli uomini, e li istruisce nella disciplina».

3. Nella [prima] infusione della grazia santificante avviene una trasmutazione dell'anima: per cui si richiede un esercizio proprio della stessa anima, affinché essa si muova secondo la sua natura. Invece la conservazione della grazia avviene senza trasmutazioni: per cui non si richiede un moto da parte dell'anima, ma la sola continuazione dell'influsso divino.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 3, sol. 3; De Verit., q. 28, a. 4; In Ephes., c. 11, lect. 3

### Se per la giustificazione dell'empio si richieda un atto di fede

Sembra che per la giustificazione dell'empio non si richieda un atto di fede. Infatti:

1. L'uomo è giustificato dalla fede come da altri moti virtuosi. Cioè dal timore, di cui sta scritto [Sir 1, 27 Vg]: «Il timore di Dio scaccia il peccato; chi è senza timore non potrà essere giustificato». Dalla carità, di cui fu detto [Lc 7, 47]: «Le sono perdonati i suoi molti peccati, perché molto ha amato». Dall'umiltà, poiché sta scritto [Gc 4, 6]: «Dio resiste ai superbi, agli umili invece dà la sua grazia». E infine dalla misericordia, secondo le parole dei Proverbi [15, 27 Vg]: «Per la misericordia e per la fede vengono cancellati i peccati». Perciò nella giustificazione il moto della fede non è richiesto più di quelli delle virtù ricordate.

2. L'atto di fede non è richiesto nella giustificazione se non perché con la

fede l'uomo conosce Dio. Ma l'uomo può conoscere Dio anche in altri modi: cioè con una conoscenza naturale, oppure con il dono della sapienza. Quindi per la giustificazione dell'empio non si richiede un atto di fede.
3. Gli articoli della fede sono molteplici. Se quindi per la giustificazione del peccatore fosse necessario un atto di fede, bisognerebbe che l'uomo nella sua prima giustificazione pensasse a tutti questi articoli. Ma ciò è inammissibile, poiché tale riflessione esigerebbe lungo tempo. Quindi per la giustificazione non è richiesto alcun atto di fede.
In contrario: Sta scritto [Rm 5, 1]: «Giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio».
Dimostrazione: Abbiamo già visto [a. prec.] che per la giustificazione è richiesto un atto del libero arbitrio in quanto l'anima dell'uomo viene mossa da Dio. Ora, Dio muove l'anima dell'uomo convertendola verso se stesso, secondo le parole che riscontriamo in una versione del Salmo 84 [v. 7]: «O Dio, convertendoci a te tornerai a darci vita». Quindi per la giustificazione dei peccatori si richiede un moto di conversione della mente a Dio. Ma la prima conversione verso Dio avviene mediante la fede, come insegna S. Paolo [Eb 11, 6]: «Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste». Quindi per la giustificazione è richiesto un atto di fede.
Analisi delle obiezioni: 1. Un atto di fede non è perfetto se non è informato dalla carità: quindi nella giustificazione dell'empio l'atto di fede è accompagnato da un atto di carità. Inoltre il libero arbitrio si muove verso Dio per sottomettersi a lui, e quindi vi concorre un atto di timore filiale, come pure un atto di umiltà.
Infatti non si esclude che un medesimo atto del libero arbitrio possa appartenere a diverse virtù in quanto l'una è imperante e l'altra esecutrice: cioè in quanto un atto è ordinabile a diversi fini. L'atto di misericordia, poi, può agire contro il peccato o come soddisfazione, e allora è successivo alla giustificazione, oppure come preparazione, in quanto «i misericordiosi troveranno misericordia» [Mt 5, 7], e allora può anche precederla; e può anche concorrere alla giustificazione assieme alle virtù sopra ricordate, in quanto la misericordia è inclusa nella carità verso il prossimo.
2. Con la conoscenza naturale l'uomo non si rivolge a Dio in quanto è oggetto della beatitudine e causa della giustificazione: perciò tale conoscenza non basta per giustificare un'anima. Il dono della sapienza poi presuppone, come si è visto [q. 68, a. 2; a. 4, ad 3], la conoscenza della fede.
3. Come scrive l'Apostolo [Rm 4, 5], «a chi crede in colui che giustifica l'empio la fede viene accreditata come giustizia, secondo il proposito della grazia di Dio». Dal che risulta evidente che nella giustificazione dell'empio l'atto di fede è richiesto nel senso che l'uomo creda che Dio giustifica gli uomini mediante il mistero di Cristo.

## Articolo 5

III, q. 86, a. 2; In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 3, sol. 4; C. G., III, c. 158; De Verit., q. 28, a. 5

### Se la giustificazione dell'empio richieda un moto del libero arbitrio contro il peccato

Sembra che per la giustificazione dell'empio non si richieda un moto del libero arbitrio contro il peccato. Infatti:
1. Per cancellare il peccato basta la carità, poiché sta scritto [Pr 10, 12]: «L'amore ricopre ogni colpa». Ma l'oggetto della carità non è il peccato. Quindi per la giustificazione dell'empio non si richiede un moto del libero arbitrio contro il peccato.
2. Chi tende ad avanzare non deve guardare indietro, secondo le parole dell'Apostolo [Fil 3, 13 s.]: «Dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la mèta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù». Ora, per chi tende alla giustizia il passato sono i peccati commessi. Perciò egli è tenuto a dimenticarli, e non a muoversi verso di essi col moto del libero arbitrio.
3. Nella giustificazione del peccatore non viene rimesso un peccato senza il perdono degli altri: «è infatti empio sperare da Dio un perdono a metà». Se quindi nella giustificazione si richiedesse un moto del libero arbitrio contro il peccato, bisognerebbe che uno pensasse a tutti i suoi peccati. Ma ciò è impossibile: sia perché tale ripensamento richiederebbe molto tempo, sia perché altrimenti uno non sarebbe in grado di ottenere il perdono dei peccati dimenticati. Quindi la giustificazione del peccatore non richiede un moto del libero arbitrio contro il peccato.
In contrario: Scrive il Salmista [31, 5]: «Ho detto: "Confesserò al Signore la mia colpa", e tu hai rimesso la malizia del mio peccato».
Dimostrazione: Come sopra [a. 1] si è visto, la giustificazione dell'empio è un moto con cui Dio conduce l'anima umana dallo stato di peccato a quello di giustizia. È necessario quindi che l'anima secondo il moto del libero arbitrio si rapporti ai due termini estremi, come un corpo mosso localmente si rapporta ai due termini del moto. Ora è evidente, nel moto locale dei corpi, che il corpo mosso si allontana dal termine di partenza e si avvicina a quello di arrivo. È quindi necessario che la mente umana nella giustificazione abbandoni il peccato con un moto del suo libero arbitrio, e si avvicini alla giustizia.
Ma questi moti di allontanamento e di avvicinamento, nel libero arbitrio, corrispondono alla detestazione e al desiderio: così infatti scrive S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 46], commentando il passo di S. Giovanni [10, 12]: «Il mercenario invece fugge»: «I nostri affetti sono i moti dello spirito: la gioia è la dilatazione dell'anima, il timore ne è la fuga; avanzi con l'anima quando desideri, fuggi con essa quando hai paura». Nella giustificazione del peccatore si richiedono quindi due moti del libero arbitrio: uno per tendere alla giustizia di Dio col desiderio, l'altro per detestare il peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Spetta a un'unica virtù perseguire un dato oggetto e fuggire il suo contrario. Siccome quindi spetta alla carità amare Dio, appartiene ad essa anche detestare i peccati, che separano l'anima da lui.
2. L'uomo non deve tornare al passato con l'affetto, ma da questo punto di vista deve piuttosto dimenticarlo, per non esserne preso. Deve però ricordarsene per detestarlo: è così infatti che se ne allontana.
3. Nel tempo che precede la giustificazione l'uomo deve detestare i singoli peccati commessi di cui si ricorda. E da questa previa considerazione segue

nell'anima un moto di detestazione universale per tutti i peccati commessi, tra i quali sono inclusi anche quelli dimenticati: poiché un uomo si trova allora in tale disposizione da essere pronto a pentirsi anche di ciò che non ricorda, se potesse richiamarlo alla memoria. Ed è questo moto che concorre alla giustificazione.

Articolo 6
In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 3, sol. 5
Se la remissione dei peccati sia da enumerarsi tra le cose richieste per la giustificazione

Sembra che la remissione dei peccati non sia da enumerarsi tra le cose richieste per la giustificazione. Infatti:
1. La sostanza di una cosa non può essere annoverata fra gli elementi che la compongono: come l'uomo non può essere computato assieme all'anima e al corpo. Ma la giustificazione dell'empio non è altro che la stessa remissione dei peccati, come si è visto [a. 1]. Quindi la remissione dei peccati non può essere annoverata fra le cose richieste per la giustificazione dell'empio.
2. L'infusione della grazia si identifica con la remissione della colpa, come l'illuminazione si identifica con l'eliminazione delle tenebre. Ora, una cosa non può essere annoverata con se stessa: poiché l'unità si contrappone alla pluralità. Perciò la remissione del peccato non può essere annoverata assieme all'infusione della grazia.
3. La remissione dei peccati segue come un effetto al moto del libero arbitrio verso Dio e contro il peccato: infatti i peccati vengono rimessi mediante la fede e la contrizione. Ora, un effetto non va annoverato assieme alla sua causa: poiché le realtà che sono tra loro suddivise in una data enumerazione sono per natura simultanee. Quindi la remissione dei peccati non va annoverata assieme agli elementi richiesti per la giustificazione.
In contrario: Nell'enumerazione dei requisiti di una data cosa non si deve trascurare il fine, che è sempre il requisito principale. Ma nella giustificazione dell'empio la remissione dei peccati è precisamente il fine, poiché sta scritto [Is 27, 9]: «E questo sarà tutto il frutto: la rimozione del suo peccato». Quindi la remissione dei peccati deve essere annoverata fra i requisiti della giustificazione.
Dimostrazione: Quattro sono gli elementi che vengono enumerati e che sono richiesti per la giustificazione del peccatore, cioè: l'infusione della grazia; un moto del libero arbitrio verso Dio mediante la fede; un moto del libero arbitrio contro il peccato; la remissione della colpa. E il motivo di ciò sta nel fatto che la giustificazione, come si è detto [a. 1], è un moto con cui l'anima viene portata da Dio dallo stato di peccato a quello di giustizia. Ora, in qualsiasi moto che uno riceve da un altro si richiedono tre cose: primo, la mozione di chi muove; secondo, il moto del soggetto mosso; terzo, il compimento del moto, cioè il raggiungimento del fine prestabilito.
Dalla parte dunque della mozione divina abbiamo l'infusione della grazia; dalla parte del libero arbitrio invece, che è il soggetto mosso, c'è il suo duplice moto, e cioè l'abbandono del termine di partenza e l'avvicinamento al

termine di arrivo; il compimento infine, cioè il raggiungimento del termine del moto, si ha con la remissione del peccato, poiché la giustificazione si compie in essa.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che la giustificazione dell'empio è la remissione stessa dei peccati inquantoché ogni moto riceve la sua specificazione dal termine. Tuttavia per raggiungere il termine si richiedono molte cose, come si è visto [nel corpo].
2. L'infusione della grazia e la remissione del peccato possono essere considerate sotto due aspetti. Primo, nella concretezza dell'atto. E da questo lato si identificano. Infatti Dio col medesimo atto dona la grazia e rimette il peccato. - Secondo, possono essere considerate in rapporto al loro oggetto. E allora differiscono, come la colpa che viene eliminata differisce dalla grazia che viene infusa. Come anche nelle realtà naturali la generazione differisce dalla corruzione, sebbene la generazione di una cosa sia sempre la corruzione di un'altra.
3. Questa enumerazione non è come la divisione di un genere nelle sue specie, in cui i termini enumerati devono essere simultanei, ma è basata sulla differenza esistente fra gli elementi richiesti per completare una cosa. E in tale enumerazione un elemento può precedere o seguire l'altro: poiché fra i princìpi e le parti di una realtà complessa una cosa può precedere l'altra.

Articolo 7
In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 5, sol. 2, 3; De Verit., q. 28, a. 2, ad 10; a. 9
Se la giustificazione del peccatore sia istantanea, o avvenga gradatamente
Sembra che la giustificazione del peccatore non sia istantanea, ma avvenga gradatamente. Infatti:
1. Per la giustificazione dell'empio si richiede, come si è detto [a. 3], l'esercizio del libero arbitrio. Ma l'atto del libero arbitrio è la scelta, che presuppone la deliberazione del consiglio, come sopra [q. 15, a. 3] si è spiegato. Poiché dunque la deliberazione implica un ragionamento, che richiede fasi successive, sembra che la giustificazione dell'empio avvenga gradatamente.
2. Un moto del libero arbitrio non si produce mai senza una considerazione attuale. Ora, è impossibile pensare attualmente più cose nello stesso tempo, come si è visto nella Prima Parte [q. 85, a. 4]. Poiché dunque la giustificazione richiede un moto del libero arbitrio verso oggetti differenti, cioè verso Dio e verso il peccato, è impossibile che la giustificazione del peccatore avvenga in un istante.
3. Una forma che può essere più o meno intensa, come p. es. il bianco e il nero, può essere ricevuta gradatamente nel soggetto. Ma la grazia, come si è visto [q. 112, a. 4], può essere più o meno intensa. Quindi non è ricevuta istantaneamente. Siccome dunque per la giustificazione del peccatore si richiede l'infusione della grazia, sembra che la giustificazione non possa avvenire istantaneamente.
4. Il moto del libero arbitrio che concorre alla giustificazione è meritorio: quindi è necessario che derivi dalla grazia, senza della quale, come vedremo [q. 114, a. 2], non ci può essere alcun merito. Ma il conseguimento di una

forma precede sempre l'operazione secondo tale forma. Perciò prima viene infusa la grazia, e poi il libero arbitrio viene mosso verso Dio e contro il peccato. E così la giustificazione non è tutta simultanea.

5. Se in un'anima viene infusa la grazia, ci deve essere un istante in cui questa si trova per la prima volta nell'anima. Similmente, se viene rimesso il peccato, ci deve essere un ultimo istante nel quale un uomo soggiace ancora alla colpa. Ma non può essere il medesimo istante: poiché in tal caso realtà opposte verrebbero a coesistere nel medesimo soggetto. Ci devono quindi essere due istanti che si succedono: e fra due istanti, come insegna il Filosofo [Phys. 6, 1], c'è sempre un tempo intermedio. Quindi la giustificazione non avviene tutta insieme, ma gradatamente.

In contrario: La giustificazione dell'empio è prodotta dalla grazia dello Spirito santificatore. Ma lo Spirito Santo viene d'un tratto nelle menti umane, secondo le parole degli Atti [2, 2]: «Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo». E la Glossa [interlin.] spiega: «La grazia dello Spirito Santo ignora il lento sforzo». Quindi la giustificazione dell'empio non avviene gradatamente, ma è istantanea.

Dimostrazione: La giustificazione dell'empio consiste originariamente nell'infusione della grazia: da questa infatti viene mosso il libero arbitrio, e viene tolto il peccato. Ma l'infusione della grazia avviene senza fasi successive, cioè all'istante. E il motivo è che una forma non si imprime immediatamente in un soggetto solo quando il soggetto non è disposto, e la causa agente ha bisogno di tempo per predisporlo. Perciò vediamo che non appena la materia è predisposta dall'alterazione precedente, subito acquista la nuova forma sostanziale: e per questo un corpo diafano, essendo disposto per se stesso a ricevere la luce, viene illuminato all'istante da un corpo luminoso in atto. Ma sopra [q. 112, a. 2] abbiamo spiegato che Dio, per infondere la grazia in un'anima, non ha bisogno di altra disposizione oltre a quella che egli stesso produce. Ed egli alcune volte produce istantaneamente la disposizione richiesta per accogliere la grazia; altre volte invece la produce gradatamente e in fasi successive, come si è visto sopra [ib., ad 2]. Infatti l'impossibilità in cui si trova un agente naturale di disporre istantaneamente la materia dipende da una sproporzione tra la resistenza della materia e la virtù della causa agente. Per cui si nota che quanto più è forte la virtù dell'agente, tanto è più rapida la disposizione della materia.

Essendo quindi la virtù divina infinita, essa può predisporre istantaneamente alla forma qualsiasi materia creata: e molto più può così disporre il libero arbitrio, i cui moti possono essere istantanei per natura. Così dunque la giustificazione del peccatore è compiuta da Dio istantaneamente.

Analisi delle obiezioni: 1. Il moto del libero arbitrio che concorre alla giustificazione dell'empio è il consenso a detestare il peccato e a tornare a Dio: e tale consenso è istantaneo. Talora però la giustificazione è preceduta da una deliberazione, che non è una sua parte integrante, ma le prepara la via; come fa il moto locale con l'illuminazione, e l'alterazione con la generazione.

2. Come si è detto nella Prima Parte [l. cit. nell'ob.], nulla impedisce di pensare simultaneamente due cose in quanto sono in qualche modo una cosa sola: come intendiamo simultaneamente il soggetto e il predicato in quanto

sono uniti in un'unica proposizione. E allo stesso modo il libero arbitrio può muoversi verso due oggetti quando l'uno è ordinato all'altro. Ma il moto del libero arbitrio contro il peccato è ordinato al suo moto verso Dio: infatti l'uomo detesta il peccato perché è contrario a Dio, a cui vuole aderire. E così il libero arbitrio nella giustificazione dell'empio detesta il peccato e simultaneamente si volge a Dio: come anche un corpo, allontanandosi da un luogo, simultaneamente si avvicina a un altro.

3. Che una forma non sia ricevuta all'istante nella materia non è dovuto al fatto che può essere ricevuta con maggiore o minore intensità: perché allora la luce non potrebbe essere ricevuta istantaneamente nell'aria, che è passibile di un'illuminazione più o meno intensa. Ciò deriva invece dalla disposizione della materia, cioè del soggetto, come si è già rilevato [nel corpo].

4. Nel medesimo istante in cui acquista la forma, una cosa comincia a operare secondo la natura di essa: come il fuoco, non appena prodotto, subito si muove verso l'alto; e se il suo moto fosse istantaneo, si compirebbe tutto nel medesimo istante. Ora, il moto del libero arbitrio, che è il volere, non ha fasi successive, ma è istantaneo. Non è quindi necessario che la giustificazione dell'empio avvenga gradatamente.

5. Il succedersi di due qualità opposte nel medesimo soggetto va considerato diversamente nelle cose sottoposte al tempo e in quelle che sono al di sopra del tempo. Nelle prime infatti non si può ammettere un ultimo istante nel quale la forma precedente si trova nel soggetto: è determinabile invece un ultimo tempo, e un primo istante nel quale la forma successiva viene a trovarsi nella materia, o nel soggetto. E la ragione di ciò sta nel fatto che nel corso del tempo non si può determinare un istante che preceda immediatamente un altro istante: poiché il tempo non si compone di istanti che si succedono l'uno all'altro, come neppure una linea si compone di punti distinti, secondo le spiegazioni di Aristotele [Phys. 6, 1].

Il tempo ha invece nell'istante il suo termine. E così per tutto il tempo in cui una cosa si muove verso una nuova forma è soggetta alla forma contraria precedente; e nell'ultimo istante di questo tempo, che è poi il primo del tempo successivo, riceve quella forma che costituisce il termine del moto. Invece negli esseri che trascendono il tempo le cose stanno diversamente. Infatti allora, nell'eventuale succedersi di affetti e di intellezioni, come avviene negli angeli, la successione non è misurata dal tempo continuo, ma dal tempo discreto, poiché non sono continue le realtà che vengono misurate, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 53, a. 3]. Perciò in questo caso si deve ammettere un ultimo istante in cui esisteva il dato precedente, e un primo istante in cui viene a esistere quello successivo: e non è necessario che vi sia un tempo intermedio, poiché non c'è la continuità del tempo a esigerlo. Ora l'anima umana che viene giustificata, pur essendo essenzialmente superiore al tempo, di fatto è soggetta al tempo: poiché intende nella continuità del tempo a motivo dei fantasmi nei quali scorge le specie intelligibili, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 84, a. 7]. Perciò i suoi moti vanno giudicati secondo la condizione dei moti temporali: cioè si deve concludere che non esiste un ultimo istante, ma un ultimo tempo della permanenza del peccato; è invece determinabile un primo istante in cui si ha la grazia, dopo che per

tutto il tempo precedente era perdurata la colpa.

Articolo 8
In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 4; De Verit., q. 28, aa. 7, 8
Se l'infusione della grazia in ordine di natura sia la prima
tra le cose richieste per la giustificazione dell'empio
Sembra che l'infusione della grazia in ordine di natura non sia la prima tra le cose richieste per giustificazione dell'empio. Infatti:
1. L'abbandono del male precede l'accesso al bene, secondo l'espressione del Salmo [36, 27]: «Allontanati dal male e fa il bene». Ma la remissione dei peccati rientra nell'abbandono del male, mentre l'infusione della grazia appartiene all'accesso al bene. Quindi in ordine di natura la remissione della colpa precede l'infusione della grazia.
2. La disposizione precede per natura la forma alla quale dispone. Ma l'esercizio del libero arbitrio è una disposizione alla ricezione della grazia. Esso quindi precede l'infusione della grazia.
3. Il peccato impedisce all'anima di tendere a Dio. Ma togliere gli ostacoli di un moto è un'operazione previa al moto che deve seguire. Quindi per natura la remissione dei peccati e l'atto del libero arbitrio contro il peccato precedono il moto del libero arbitrio verso Dio e l'infusione della grazia.
In contrario: La causa per natura precede l'effetto. Ma l'infusione della grazia è la causa di tutti gli altri elementi richiesti per la giustificazione dell'empio, come si è detto sopra [a. prec.]. Quindi viene prima in ordine di natura.
Dimostrazione: I quattro elementi richiesti per la giustificazione del peccatore sono cronologicamente simultanei, poiché la giustificazione non avviene per fasi successive, come si è visto [a. prec.]: però in ordine di natura l'uno precede l'altro. E fra tutti il primo è l'infusione della grazia; il secondo è il moto del libero arbitrio verso Dio; il terzo è il moto del libero arbitrio contro il peccato; il quarto è la remissione della colpa.
E il motivo di ciò sta nel fatto che in ogni moto la prima cosa è sempre l'impulso della causa movente, la seconda la disposizione della materia, ossia il moto di ciò che è mosso, e l'ultima il fine o termine del moto, nel quale viene a terminare la mozione della causa movente. Ora, la mozione della causa movente, cioè di Dio, non è altro che l'infusione della grazia, come sopra [a. 6] si è notato; il moto o la disposizione del mobile è invece il duplice moto del libero arbitrio, e da ultimo il termine o fine del moto è la remissione della colpa, come risulta evidente dalle cose dette in precedenza [aa. 1, 6].
Perciò in ordine di natura nella giustificazione dell'empio la prima cosa è l'infusione della grazia; la seconda è il moto del libero arbitrio verso Dio; la terza è il moto del libero arbitrio contro il peccato (infatti chi viene giustificato detesta i peccati perché offendono Dio, e quindi il moto del libero arbitrio verso Dio precede per natura il moto del libero arbitrio contro il peccato, in quanto causa e motivo di esso); la quarta e ultima è infine la remissione dei peccati, che è il termine a cui è ordinata tutta questa trasmutazione, secondo le spiegazioni date [ib.].
Analisi delle obiezioni: 1. L'abbandono di un termine e il raggiungimento

del termine contrario possono essere considerati in due modi. Primo, dal lato del soggetto mobile. E allora in ordine di natura l'abbandono del primo termine precede il raggiungimento del secondo: infatti nel soggetto mobile prima viene l'abbandono di uno dei termini, e poi il raggiungimento dell'altro grazie al movimento. Ma dal lato della causa agente è vero il contrario. Infatti la causa agente con la forma che in essa preesiste agisce per rimuovere il suo contrario: come il sole con la sua luce agisce per togliere le tenebre. Quindi per il sole la funzione di illuminare precede quella di togliere le tenebre, mentre per l'aria che deve essere illuminata l'essere liberata dalle tenebre precede in ordine di natura il conseguimento della luce, sebbene si tratti cronologicamente di due fatti simultanei. E poiché l'infusione della grazia e la remissione della colpa sono indicate all'attivo come opera di Dio che giustifica, in ordine di natura l'infusione della grazia precede la remissione della colpa.
Se però si considera la cosa dal lato dell'uomo giustificato, è vero il contrario: poiché allora in ordine di natura la liberazione dalla colpa precede il conseguimento della grazia giustificante. - Oppure si può dire che nella giustificazione la colpa è il termine di partenza e la giustizia quello di arrivo, ma la grazia è causa sia della remissione della colpa che del conseguimento della giustizia.
2. La disposizione del soggetto precede il conseguimento della forma in ordine di natura; tuttavia segue l'operazione dell'agente che dispone il soggetto medesimo. E così il moto del libero arbitrio precede in ordine di natura il conseguimento della grazia, ma segue la sua infusione.
3. Come insegna il Filosofo [Phys. 2, 9], tra i moti dello spirito nell'ordine speculativo viene prima il moto riguardante i princìpi, e nell'ordine pratico quello relativo al fine; negli atti esterni invece la rimozione degli ostacoli precede il conseguimento del fine. E poiché il moto del libero arbitrio è spirituale, in ordine di natura esso si volge a Dio come al suo fine prima di togliere l'ostacolo del peccato.

Articolo 9
III, q. 43, a. 4, ad 2; In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 5, sol. 1, ad 1, 2; d. 46, q. 2, a. 1, sol. 3, ad 2; In Ioan., c. 14, lect. 3
Se la giustificazione del peccatore sia la più grande opera di Dio
Sembra che la giustificazione del peccatore non sia la più grande opera di Dio. Infatti:
1. Con la giustificazione si raggiunge la grazia dei viatori. Ma con la glorificazione si ottiene la grazia dei beati, che è maggiore. Quindi la glorificazione degli angeli, o degli uomini, è un'opera più grande della giustificazione dell'empio.
2. La giustificazione dell'empio è ordinata al bene particolare di un uomo. Ma il bene dell'universo è superiore a quello di un uomo singolo, come dice Aristotele [Ethic. 1, 2]. Quindi la creazione del cielo e della terra è un'opera più grande della giustificazione di un peccatore.
3. È un'opera più grande fare qualcosa dal nulla, dove nulla coopera con la causa agente, che fare qualcosa con una qualsiasi cooperazione del paziente. Ora, nell'opera della creazione c'è la produzione di qualcosa dal nulla, per cui nulla può cooperare con la causa agente. Invece nella giustificazione dell'empio

Dio compie qualcosa su di un soggetto, inquantoché egli rende giusto un peccatore: e in ciò vi è una cooperazione da parte dell'uomo, poiché interviene un atto del libero arbitrio, come si è detto [a. 3]. Quindi la giustificazione dell'empio non è la più grande opera di Dio.

In contrario: Sta scritto [Sal 145, 9]: «La misericordia del Signore si espande su tutte le sue opere». E in una colletta [XXVI ord.] si legge: «O Dio, che riveli la tua onnipotenza soprattutto con la misericordia e il perdono».

S. Agostino poi [In Ioh. ev. tract. 72], commentando il testo di S. Giovanni [14, 12]: «Farà opere più grandi di queste», afferma che «fare di un peccatore un giusto è un'opera più grande che creare il cielo e la terra».

Dimostrazione: Un'opera può dirsi grande in due modi. Primo, per il modo in cui viene compiuta. E in questo senso l'opera più grande è la creazione, in cui c'è la produzione dell'essere dal nulla. - Secondo, un'opera può dirsi grande per la grandezza di ciò che viene prodotto. E in questo senso la giustificazione dell'empio, che termina nel bene eterno della partecipazione di Dio, è più grande della creazione del cielo e della terra, che termina a un bene mutevole. Per questo S. Agostino, dopo aver affermato che «fare di un peccatore un giusto è un'opera più grande che creare il cielo e la terra», aggiunge: «Infatti il cielo e la terra passeranno, mentre la salvezza e la giustificazione dei predestinati resteranno per sempre».

Si noti però che la grandezza di una cosa può essere considerata sotto due aspetti. Primo, sotto l'aspetto della quantità assoluta. E in questo senso il dono della gloria è maggiore del dono della grazia che giustifica i peccatori; e così la glorificazione dei giusti è un'opera più grande della giustificazione dell'empio. - Secondo, la grandezza di una cosa può essere considerata in rapporto alla quantità relativa, o di proporzione: e in questo senso si può dire che un monte è piccolo, e che una data pianta di miglio è grande. E sotto questo aspetto il dono della grazia che giustifica il peccatore è più grande del dono della gloria che rende beato il giusto: poiché il dono della grazia sorpassa il merito del peccatore, che era meritevole di pena, molto più di quanto il dono della gloria supera il merito del giusto il quale, per il fatto che era giustificato, era degno della gloria. Per cui S. Agostino continua: «Chi è in grado giudichi se sia una cosa più grande creare degli angeli giusti o giustificare dei peccatori. Certamente, anche se la potenza è uguale in tutti e due i casi, la misericordia è più grande in quest'ultimo».

Analisi delle obiezioni: 1. Risulta così evidente la risposta alla prima obiezioni.

2. Il bene dell'universo è superiore al bene particolare di un individuo se si considerano i due termini nel medesimo genere. Ma il bene di un individuo nell'ordine della grazia è superiore al bene naturale di tutto l'universo.

3. La obiezioni si fonda sul modo in cui viene compiuta un'azione: e in questo senso l'opera più grande di Dio è la creazione.

## Articolo 10

I, q. 105, a. 7, ad 1; In 2 Sent., d. 18, q. 1, a. 3, ad 2; In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 5, sol. 1

### Se la giustificazione dell'empio sia un'opera miracolosa

Sembra che la giustificazione dell'empio sia un'opera miracolosa. Infatti:

1. Le opere miracolose sono più grandi di quelle non miracolose. Ma la giustificazione dell'empio è più grande delle altre opere miracolose, come è evidente dal passo di S. Agostino riferito sopra [a. 9, s.c.]. Quindi la giustificazione dell'empio è un'opera miracolosa.
2. Il moto della volontà nell'anima è paragonabile all'inclinazione naturale negli esseri naturali. Ora, quando Dio agisce nelle realtà naturali contro l'inclinazione della natura, p. es. dando la vista ai ciechi o risuscitando i morti, si ha un'opera miracolosa. Ma la volontà del peccatore tende al male. Siccome quindi Dio, quando giustifica un uomo, lo muove al bene, sembra che la giustificazione del peccatore sia miracolosa.
3. La giustizia è un dono di Dio al pari della sapienza. Ora, è un miracolo che uno, senza studiare, riceva da Dio a un tratto la sapienza. Quindi è anche un miracolo che Dio renda giusto un peccatore.
In contrario: Le opere miracolose sorpassano le facoltà della natura. La giustificazione dell'empio non sorpassa invece queste capacità: infatti S. Agostino [De praed. sanct. 5] scrive che «è proprio della natura degli uomini poter avere la fede e la carità; averle però di fatto è proprio della grazia dei fedeli». Perciò la giustificazione dell'empio non è miracolosa.
Dimostrazione: Nelle opere miracolose siamo soliti riscontrare tre cose. La prima riguarda la potenza della causa agente: poiché tali opere possono essere compiute solo dalla potenza di Dio. Perciò esse sono mirabili in senso assoluto, avendo una causa occulta, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 105, a. 7]. E da questo lato si possono chiamare miracolose sia la giustificazione dell'empio che la creazione del mondo, e in genere qualsiasi cosa che Dio solo può compiere.
Secondo, in alcune opere miracolose si riscontra che la forma prodotta è al di sopra della potenza naturale di quella data materia: come nella risurrezione di un morto la vita è data al di sopra della potenza di quel dato corpo. E sotto questo aspetto la giustificazione dell'empio non è miracolosa: poiché l'anima è per natura capace della grazia; infatti, secondo S. Agostino [De Trin. 14, 8], «per il fatto stesso che è stata creata a immagine di Dio, essa è capace di Dio mediante la grazia».
Terzo, nelle opere miracolose si riscontra qualcosa che non rispetta l'ordine consueto nel causare: come quando un infermo riacquista subito la salute, fuori del corso normale della guarigione dovuta alla natura o alla medicina. E sotto questo aspetto la giustificazione dell'empio a volte, ma non sempre, è miracolosa. Infatti il corso ordinario e comune della giustificazione richiede che l'uomo, sotto l'interna mozione divina, prima si volga a Dio con una conversione imperfetta, e in seguito raggiunga la conversione perfetta: poiché, come insegna S. Agostino [Epist. 186], «la carità iniziale merita di essere accresciuta, e quella in via di sviluppo merita di essere condotta a perfezione». Tuttavia in certi casi Dio muove l'anima con tanta forza da farle raggiungere subito una certa perfezione nella giustizia. Come avvenne nella conversione di S. Paolo, anche con il prodigio di un'esterna prostrazione. Per questo la conversione di S. Paolo viene celebrata nella Chiesa come miracolosa.
Analisi delle obiezioni: 1. Certe opere miracolose, sebbene siano più piccole

della giustificazione dei peccatori quanto al bene prodotto, sono tuttavia fuori dell'ordine consueto. E così hanno un aspetto miracoloso più evidente.
2. Non tutte le volte che una realtà naturale è mossa contro la sua inclinazione si ha un miracolo - altrimenti sarebbe miracoloso il riscaldamento dell'acqua, o il lancio in alto di un sasso -, ma solo quando ciò viene compiuto fuori dell'ordine delle cause prossime che sono fatte per causarlo. Ora, la giustificazione dell'empio non può avere un'altra causa all'infuori di Dio: come l'acqua non può essere riscaldata se non dal fuoco. Quindi la giustificazione del peccatore da parte di Dio, sotto questo aspetto, non è miracolosa.
3. L'uomo è fatto per acquistare da Dio la sapienza e la scienza con l'ingegno e lo studio personale: perciò quando uno diviene sapiente e istruito fuori di questo ordine, si ha un miracolo. Ma l'uomo non è fatto per acquistare la grazia giustificante con la sua attività, bensì con l'intervento di Dio. Per cui il paragone non regge.

## Quaestio 114
## Prooemium

[38654] Iª-IIae q. 114 pr. Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiae cooperantis. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum homo possit aliquid mereri a Deo. Secundo, utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam. Tertio, utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam aeternam ex condigno. Quarto, utrum gratia sit principium merendi mediante caritate principaliter. Quinto, utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. Sexto, utrum homo possit eam mereri alii. Septimo, utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum. Octavo, utrum possit sibi mereri augmentum gratiae vel caritatis. Nono, utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam. Decimo, utrum bona temporalia cadant sub merito.

## ARGOMENTO 114
## IL MERITO
Rimane ora da trattare del merito, che è l'effetto della grazia cooperante. Sull'argomento si pongono dieci quesiti: 1. Se l'uomo possa meritare qualcosa da Dio; 2. Se uno possa meritare la vita eterna senza la grazia; 3: Se con la grazia uno possa meritare la vita eterna a rigore di giustizia; 4. Se la grazia sia principio del merito principalmente mediante la carità; 5. Se un uomo possa meritare a se stesso la prima grazia; 6. Se possa meritarla per un altro. 7. Se uno possa meritare di risorgere dopo il peccato; 8. Se possa meritare l'aumento della grazia e della carità; 9. Se uno possa meritare a se stesso la perseveranza finale; 10. Se i beni temporali possano essere oggetto di merito.

### Articolo 1
Supra, q. 21, a. 4; In 3 Sent., d. 18, q. 1, a. 2
### Se un uomo possa meritare qualcosa da Dio
Sembra che un uomo non possa meritare nulla da Dio. Infatti:
1. Nessuno può meritare la mercede per il fatto che rende a un altro ciò che gli deve. Ora, anche il Filosofo [Ethic. 8, 14] afferma che «con tutto il bene che facciamo non possiamo mai ripagare a sufficienza ciò che dobbiamo a

Dio, così da sdebitarci». E nel Vangelo [Lc 17, 10] si legge: «Quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare». Quindi l'uomo non può meritare nulla presso Dio.
2. Per il fatto che uno procura un vantaggio a se stesso, non sembra che possa meritare qualcosa presso un altro che non ci guadagna nulla. Ora, l'uomo nel fare il bene procura un vantaggio a se stesso, o a un altro uomo, ma non a Dio, poiché sta scritto [Gb 35, 7]: «Se tu sei giusto, che cosa gli dai, o che cosa riceve dalla tua mano?». Quindi l'uomo non può meritare nulla presso Dio.
3. Chi acquista un merito presso qualcuno se lo rende debitore: è un dovere infatti rendere la mercede a chi la merita. Ma Dio non è debitore verso nessuno, poiché sta scritto [Rm 11, 35]: «Chi gli ha dato qualcosa per primo, sì che abbia a ricerverne il contraccambio?». Perciò nessuno può meritare qualcosa presso Dio.
In contrario: Sta scritto [Ger 31, 16]: «C'è un compenso per le tue opere».
Ma il compenso, o mercede, è ciò che viene reso per un merito. Quindi l'uomo può meritare presso Dio.
Dimostrazione: Il merito e la mercede si riferiscono a un identico oggetto: poiché chiamiamo mercede il compenso dato per una prestazione, o per un lavoro, quasi come suo prezzo. Come quindi pagare il giusto prezzo per un acquisto è un atto di giustizia, così è un atto di giustizia pagare la mercede per una prestazione, o per un lavoro. Ora, la giustizia consiste in una uguaglianza, o adeguazione, come dimostra il Filosofo [Ethic. 5, 3]. Quindi la giustizia rigorosa esiste tra persone fra cui c'è rigorosa uguaglianza; tra quelle invece che non hanno una vera uguaglianza non si ha giustizia in senso stretto, ma ci può essere una certa specie di giustizia: e così si parla di diritto [ius] paterno, o di diritto padronale, come scrive il Filosofo [ib., c. 6]. Di conseguenza tra persone in cui si riscontra una rigorosa giustizia esiste pure l'aspetto di merito e di mercede rigorosa. Invece tra persone che ammettono una giustizia solo in senso relativo, e non in senso assoluto, non si riscontra neppure un merito in senso vero e proprio, ma solo in senso relativo, cioè in quanto si salvano certi aspetti della giustizia: è così infatti che un figlio può meritare qualcosa dal padre, e uno schiavo dal suo padrone.
Ora, è evidente che tra Dio e l'uomo c'è la massima disuguaglianza: infatti sono infinitamente distanti, e qualsiasi bene dell'uomo viene da Dio. Perciò tra l'uomo e Dio non ci può essere giustizia secondo una rigorosa uguaglianza, ma soltanto secondo una certa proporzionalità: cioè in quanto l'uno e l'altro si adeguano nell'agire al modo loro proprio. Il modo però, o misura, della capacità operativa dell'uomo è determinato da Dio. Quindi l'uomo può avere merito presso Dio solo presupponendo l'ordinazione divina: in modo cioè che egli con la sua attività venga a ricevere da Dio a titolo di ricompensa ciò a cui Dio stesso ha ordinato la sua facoltà operativa. Come anche gli esseri corporei raggiungono con i loro movimenti e operazioni ciò a cui Dio li ha preordinati. Tuttavia c'è questa differenza: che la creatura razionale muove se stessa ad agire mediante il libero arbitrio, per cui il suo agire è meritorio, mentre ciò non avviene nelle altre creature.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo merita proprio in quanto compie volontariamente ciò che deve. Altrimenti non sarebbe meritorio l'atto di giustizia

con cui uno soddisfa al suo debito.
2. Dal nostro bene Dio non cerca un vantaggio, ma la gloria, cioè la manifestazione della sua bontà: e questa gloria egli stesso la cerca nelle sue opere.
Dal fatto poi che noi lo onoriamo viene un vantaggio non a lui, ma a noi.
Perciò noi meritiamo qualcosa da Dio non perché gli procuriamo un vantaggio,
ma in quanto agiamo per la sua gloria.
3. Dato che la nostra azione ha l'aspetto di merito solo perché presuppone l'ordinazione divina, conseguentemente Dio non diviene puramente e semplicemente debitore verso di noi, ma verso se stesso: in quanto è dovuto che
la sua ordinazione venga compiuta.

Articolo 2
Supra, q. 100, a. 5, et locis ibi citatis
Se uno senza la grazia possa meritare la vita eterna
Sembra che senza la grazia uno possa meritare la vita eterna. Infatti:
1. L'uomo merita da Dio ciò a cui Dio lo ha ordinato, come sopra [a. prec.] si è detto. Ma l'uomo per sua natura è ordinato alla beatitudine come al suo fine: per cui anche desidera per natura di essere felice. Quindi l'uomo con i suoi doni naturali, senza la grazia, può meritare la beatitudine, cioè la vita eterna.
2. Un'identica opera quanto meno è dovuta, tanto più è meritoria. Ma il bene che compie chi ha ricevuto minori benefici è certo meno dovuto. Poiché dunque chi ha soltanto i beni naturali ha ricevuto da Dio minori benefici di colui che gode anche di quelli gratuiti, ne segue che le sue opere sono più meritorie presso Dio. Se dunque chi possiede la grazia può meritare in qualche modo la vita eterna, molto più potrà meritarla colui che non la possiede.
3. La misericordia e la liberalità di Dio superano all'infinito la misericordia e la liberalità umana. Ma un uomo può benissimo meritare presso un altro anche se prima non ne ha mai goduto la grazia. Perciò a maggior ragione uno può meritare da Dio la vita eterna senza la grazia.
In contrario: L'Apostolo [Rm 6, 23] insegna: «La grazia di Dio è la vita eterna».
Dimostrazione: Due sono gli stati in cui può trovarsi l'uomo privo di grazia, come sopra [q. 109, a. 2] si è visto: lo stato di natura integra, in cui si poteva trovare Adamo prima del peccato, e lo stato di natura corrotta, nel quale ci troviamo noi prima dell'intervento della grazia. Se dunque parliamo dell'uomo nel primo stato, allora egli non può meritare la vita eterna con le sole risorse naturali per una sola ragione. Cioè perché il merito dell'uomo dipende da una preordinazione di Dio. Ora, l'atto di ogni essere non è mai ordinato da Dio a qualcosa che sorpassi i limiti delle facoltà che sono il principio di tale atto: infatti la divina provvidenza ha stabilito che nulla agisca al di sopra delle proprie capacità. Ma la vita eterna è un bene che sorpassa i limiti della natura creata, poiché ne sorpassa persino la conoscenza e il desiderio, secondo le parole della Scrittura [1 Cor 2, 9]: «Occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò in cuore di uomo». Quindi nessuna natura creata è il principio adeguato di un atto meritorio della vita eterna se non vi si aggiunge quel

dono soprannaturale che è la grazia. Se invece parliamo dell'uomo decaduto, a questa ragione se ne aggiunge una seconda, cioè l'ostacolo del peccato. Essendo infatti il peccato un'offesa di Dio che esclude dalla vita eterna, come si è visto in precedenza [q. 87, aa. 3 ss.; q. 113, a. 2], nessuno che si trovi in stato di peccato può meritare la vita eterna se prima non si riconcilia con Dio attraverso la remissione dei peccati, che si ottiene con la grazia. Infatti al peccatore non è dovuta la vita, ma la morte, secondo le parole di S. Paolo [Rm 6, 23]: «Il salario del peccato è la morte».

Analisi delle obiezioni: 1. Dio ha ordinato la natura umana a raggiungere il fine della vita eterna non con la propria virtù, ma con l'aiuto della grazia. Ed è in questo modo che il suo atto può meritare la vita eterna.

2. Senza la grazia l'uomo non può compiere un'opera pari a quella che procede dalla grazia: poiché l'azione è tanto più perfetta quanto più alto è il principio operativo. Il ragionamento invece varrebbe se in tutti e due i casi l'opera compiuta fosse identica.

3. Se consideriamo la obiezioni alla luce della prima ragione da noi invocata [nel corpo], allora tra l'uomo e Dio non è possibile alcun confronto. Poiché l'uomo riceve da Dio tutta la sua capacità di ben operare, mentre non la riceve da un altro uomo. Perciò l'uomo non può meritare nulla presso Dio se non per un suo dono, secondo la chiara espressione dell'Apostolo [Rm 11, 35]: «Chi gli ha dato qualcosa per primo, sì che abbia a riceverne il contraccambio? ». Si può invece meritare presso un uomo prima di aver ricevuto qualcosa da lui, servendosi dei doni ricevuti da Dio.

Se invece consideriamo la obiezioni alla luce della seconda ragione, desunta dall'ostacolo del peccato, allora c'è una vera somiglianza tra i rapporti che noi abbiamo con l'uomo e quelli che abbiamo con Dio: poiché uno non può meritare presso un altro uomo che egli ha offeso in precedenza se prima non si riconcilia con lui dopo avergli dato soddisfazione.

## Articolo 3

In 2 Sent., d. 27, q. 1, a. 3; In 3 Sent., d. 18, q. 1, a. 2; In Rom., c. 4, lect. 1; c. 6, lect. 4; c. 8, lect. 4

### Se chi è in grazia possa meritare la vita eterna a rigore di giustizia

Sembra che un uomo in grazia non possa meritare la vita eterna a rigore di giustizia. Infatti:

1. L'Apostolo [Rm 8, 18] scrive: «Le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi». Eppure fra tutte le opere meritorie le più efficaci sono le sofferenze dei santi. Quindi nessuna opera umana merita a rigore di giustizia la vita eterna.

2. Spiegando l'espressione dell'Apostolo [Rm 6, 23]: «La grazia di Dio è la vita eterna», la Glossa [ord.] commenta: «Avrebbe potuto anche dire: "Il compenso della giustizia è la vita eterna", ma ha preferito dire: "La grazia di Dio è la vita eterna" per farci comprendere che Dio ci conduce alla vita eterna non per i nostri meriti, ma per la sua misericordia». Ma ciò che uno merita a rigore di giustizia non lo riceve per misericordia, bensì per diritto. Perciò non sembra che uno con la grazia possa meritare la vita eterna a rigore di

giustizia.
3. È rigoroso quel merito che è uguale alla mercede. Ora, nessun atto della vita presente può uguagliare la vita eterna, che sorpassa ogni nostra conoscenza e desiderio. Inoltre sorpassa anche la carità dei viatori, come sorpassa anche la natura. Quindi l'uomo mediante la grazia non può meritare la vita eterna a rigore di giustizia.
In contrario: Il compenso che viene dato secondo un giusto giudizio è a rigore di giustizia. Ma la vita eterna è data da Dio secondo un giudizio di giustizia, poiché S. Paolo [2 Tm 4, 8] ha scritto: «Ora mi resta solo la corona di giustizia che il Signore, giusto giudice, mi consegnerà in quel giorno». Quindi l'uomo merita la vita eterna a rigore di giustizia.
Dimostrazione: L'atto meritorio di un uomo può essere considerato da due punti di vista: primo, in quanto emana dal libero arbitrio; secondo, in quanto procede dalla grazia dello Spirito Santo. Se si considera l'opera meritoria secondo la portata dell'atto, e in quanto deriva dal libero arbitrio, allora non si può riscontrare una stretta esigenza di giustizia, data l'assoluta sproporzione, ma c'è soltanto una convenienza, per una certa uguaglianza di proporzionalità: sembra infatti conveniente che Dio ricompensi secondo l'eccellenza della sua virtù l'uomo che opera nella misura delle sue forze.
Se invece parliamo dell'opera meritoria in quanto procede dalla grazia dello Spirito Santo, allora essa merita la vita eterna a rigore di giustizia. Perché allora il valore del merito va considerato secondo la virtù dello Spirito Santo che ci conduce alla vita eterna, in base alle parole evangeliche [Gv 4, 14]: «Diventerà in lui una sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna».
Inoltre il valore dell'atto va considerato secondo la nobiltà della grazia, dalla quale l'uomo, fatto partecipe della natura divina, è reso figlio adottivo di Dio; e a lui in forza dell'adozione è dovuta l'eredità, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 8, 17]: «Se figli, anche eredi».
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo in quel testo parla delle sofferenze dei santi secondo la loro natura.
2. Le parole della Glossa vogliono sottolineare che la prima causa che ci fa raggiungere la vita eterna è la misericordia di Dio, mentre il nostro merito è una causa subordinata.
3. La grazia dello Spirito Santo che abbiamo nella vita presente, sebbene non arrivi a uguagliare di fatto la gloria eterna, tuttavia la uguaglia virtualmente: come il seme di un albero contiene virtualmente tutto l'albero. E così pure in forza della grazia prende dimora nell'uomo lo Spirito Santo, che è la causa adeguata della vita eterna, per cui S. Paolo [2 Cor 1, 22] lo chiama «la caparra della nostra eredità».

Articolo 4
In 3 Sent., d. 30, q. 1, a. 5; In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 4, sol. 4; q. 5, a. 1; De Verit., q. 14, a. 5, ad 5; De Pot., q. 6, a. 9; In Rom., c. 8, lect. 5; In 1 Tim., c. 4, lect. 2; In Hebr., c. 6, lect. 3
Se la grazia sia il principio del merito più attraverso la carità che attraverso le altre virtù
Sembra che la grazia non sia il principio del merito più attraverso la carità

che attraverso le altre virtù. Infatti.
1. La mercede è dovuta alle opere, secondo l'espressione evangelica [Mt 20, 8]: «Chiama gli operai e dà loro la paga». Ma qualsiasi virtù è principio di operazione essendo essa, come si è spiegato in precedenza [q. 55, a. 2], un abito operativo. Perciò tutte le virtù sono ugualmente meritorie.
2. L'Apostolo [1 Cor 3, 8] afferma: «Ciascuno riceverà la sua mercede secondo il proprio lavoro». Ora, la carità non fa aumentare, ma piuttosto fa diminuire la fatica: poiché, come scrive S. Agostino [Serm. 70, 3], «tutte le cose dure e terribili l'amore le rende facili e quasi insignificanti». Quindi la carità non è principio del merito più delle altre virtù.
3. La virtù che più di ogni altra è principio del merito deve essere quella i cui atti sono più meritori. Ma gli atti più meritori sono quelli della fede e della pazienza, ossia della fortezza: come è evidente nei martiri, i quali per la fede hanno combattuto con pazienza e con fortezza fino alla morte. Quindi ci sono altre virtù più meritorie della carità.
In contrario: Il Signore [Gv 14, 21] afferma: «Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui». Ora, la manifesta conoscenza di Dio non è altro che la vita eterna, secondo le parole evangeliche [Gv 17, 3]: «Questa è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio». Quindi il merito della vita eterna risiede soprattutto nella carità.
Dimostrazione: Da quanto abbiamo detto [a. 1] si può rilevare che l'atto umano desume da due fonti il suo aspetto meritorio: in modo primario e principale dalla preordinazione divina, secondo che l'atto viene detto meritorio di quel bene al quale l'uomo è ordinato da Dio; secondariamente dal libero arbitrio, in quanto cioè l'uomo, a differenza delle altre creature, ha la padronanza dei propri atti, agendo volontariamente. E in rapporto a queste due cose il merito risiede principalmente nella carità.
Si deve infatti considerare innanzi tutto che la vita eterna consiste nella fruizione di Dio. Ora, il moto dell'anima umana verso la fruizione del bene divino è l'atto proprio della carità, mediante il quale tutti gli atti delle altre virtù sono ordinati a questo fine, nella misura in cui tali virtù sono sottomesse all'impulso della carità.
Perciò il merito della vita eterna appartiene prima di tutto alla carità; alle altre virtù invece secondariamente, inquantoché i loro atti sono comandati dalla carità.
Così pure è evidente che quanto facciamo per amore lo facciamo con la massima volontarietà. Richiedendosi quindi nel merito la volontarietà, è soprattutto alla carità che va attribuito il merito.
Analisi delle obiezioni: 1. La carità, avendo per oggetto il fine ultimo, muove le altre virtù ad agire. Infatti un abito che ha per oggetto il fine comanda sempre a quelli che hanno per oggetto i mezzi, come sopra [q. 9, a. 1] si è visto.
2. Un atto può essere faticoso e difficile per due motivi. Primo, per la grandezza dell'opera da compiere. E allora il peso della fatica ne aumenta il merito. E in questo senso la carità non diminuisce la fatica, anzi, spinge ad affrontare le più grandi imprese: come infatti dice S. Gregorio

[In Evang. hom. 30], «essa compie grandi cose, se occorre». – Secondo, per la poca virtù di colui che agisce: poiché uno trova faticoso e difficile ciò che non compie con prontezza di volontà. E questa fatica diminuisce il merito; ed è eliminata dalla carità.
3. L'atto della fede non è meritorio se la fede non «opera per mezzo della carità», come dice S. Paolo [Gal 5, 6]. – E così pure non sono meritori gli atti della pazienza e della fortezza se non vengono compiuti sotto la mozione della carità; poiché sta scritto [1 Cor 13, 3]: «Se dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova».

Articolo 5
In 2 Sent., d. 27, q. 1, a. 4; a. 5, ad 3; In 3 sent., d. 18, q. 1, a. 4, sol. 1; d. 19, a. 1, sol. 1; C. G., III, c. 149; De Verit., q. 22, a. 6; In Ioan., c. 10, lect. 4; In Ephes., c. 2, lect. 3
Se uno possa meritare a se stesso la prima grazia
Sembra che uno possa meritare a se stesso la prima grazia. Infatti:
1. Come insegna S. Agostino [Epist. 186, 3], «la fede merita la giustificazione ». Ma un uomo viene giustificato dalla prima grazia. Quindi un uomo può meritare a se stesso la prima grazia.
2. Dio dà la grazia solo a chi ne è degno. Ma uno non può essere degno di un dono se prima non lo ha meritato a rigore di giustizia. Perciò uno può meritare in tale modo la prima grazia.
3. Presso gli uomini uno può meritare un dono ricevuto in precedenza: come chi ha ricevuto un cavallo dal suo padrone, può meritarlo usandone bene a servizio del padrone. Ma Dio è più generoso degli uomini. Quindi a maggior ragione uno può meritare da Dio, con le opere successive, la prima grazia ricevuta in precedenza.
In contrario: La nozione di grazia è incompatibile con quella di mercede, secondo le parole di S. Paolo [Rm 4, 4]: «A chi lavora il salario non viene calcolato come un dono, ma come debito». Ora, quanto l'uomo merita è calcolato come mercede del suo operare. Perciò egli non può meritare la prima grazia.
Dimostrazione: Il dono della grazia può essere considerato sotto due aspetti. Primo, sotto l'aspetto di dono gratuito. E da questo lato qualsiasi merito è incompatibile con la ragione di grazia: poiché, come dice l'Apostolo [Rm 11, 6], «se una cosa deriva dalle opere, non è per grazia». – Secondo, può essere considerato rispetto alla natura del dono stesso. E anche da questo lato la prima grazia non può essere meritata da chi non è in grazia: sia perché sorpassa la capacità della natura, sia perché prima della grazia, nello stato di colpa, l'uomo trova nel peccato un ostacolo a meritarla. – Quando poi uno è in grazia, la grazia che ha già ricevuto non può essere meritata: poiché la mercede è un risultato dell'operazione, mentre la grazia è il principio, o causa, di ogni nostra opera buona, come sopra [q. 109] si è spiegato. Che se poi uno merita un altro dono gratuito in forza della grazia precedente, esso non sarà il primo. Perciò è chiaro che nessuno può meritare la prima grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel libro delle Ritrattazioni [1, 23] S. Agostino dichiara che egli per un certo tempo si era ingannato credendo che l'inizio

della fede venisse da noi, il compimento invece da Dio: opinione che egli ritratta. E alla suddetta posizione sembra vada riferita la frase: «La fede merita la giustificazione». Se invece riteniamo, come siamo tenuti a credere, che l'inizio della fede deriva in noi da Dio, allora è chiaro che l'atto stesso della fede segue la prima grazia, e non può meritarla. Perciò l'uomo è giustificato dalla fede non nel senso che meriti la giustificazione col credere, ma per il fatto che crede mentre viene giustificato: poiché nella giustificazione dell'empio si richiede, come si è visto [q. 113, a. 4], un atto di fede.

2. Dio dà la grazia solo a coloro che ne sono degni. Non però nel senso che costoro ne siano già degni prima, ma nel senso che li rende degni lui stesso, «che solo può trarre il puro dall'immondo» [Gb 14, 4].

3. Tutte le opere buone dell'uomo derivano dalla prima grazia come dal loro principio, mentre non derivano da alcun dono umano. Perciò il confronto fra il dono della grazia e i doni umani non regge.

## Articolo 6

Infra, a. 7, ad 2; In 2 Sent., d. 27, q. 1, a. 6; In 3 Sent., d. 19, q. 1, a. 5, sol. 3, ad 5; In 4 Sent., d. 45, q. 2, a. 1, sol. 1; De Verit., q. 29, a. 7; In 1 Tim., c. 4, lect. 2

### Se si possa meritare per un altro la prima grazia

Sembra che un uomo possa meritare per un altro la prima grazia. Infatti:

1. A proposito di quel passo evangelico [Mt 9, 2]: «Gesù, vista la loro fede», ecc., la Glossa [ord.] commenta: «Quanto deve valere presso Dio la fede propria, se quella altrui valse tanto da sanare un uomo sia nell'anima che nel corpo!». Ma il risanamento interiore avviene mediante la grazia. Quindi l'uomo può meritare la prima grazia per un altro.

2. Le preghiere dei giusti non sono vane, ma efficaci; poiché dice S. Giacomo [5, 16]: «Molto vale la preghiera del giusto fatta con insistenza». Ma prima aveva detto: «Pregate gli uni per gli altri, per essere salvi». Ora, siccome la salvezza dell'uomo non può venire che dalla grazia, sembra che un uomo possa meritare per un altro la prima grazia.

3. Sta scritto [Lc 16, 9]: «Procuratevi amici con la disonesta ricchezza, perché quando essa verrà a mancare, vi accolgano nelle dimore eterne». Ma non si è ricevuti nelle dimore eterne che mediante la grazia, con la quale soltanto uno può meritare la vita eterna, come sopra [a. 2; q. 109, a. 5] si è detto. Quindi un uomo può, con i suoi meriti, acquistare per un altro la prima grazia.

In contrario: Si legge in Geremia [15, 1]: «Anche se Mosè e Samuele si presentassero davanti a me io non mi piegherei verso questo popolo». Eppure costoro ebbero meriti grandissimi presso Dio. Perciò è chiaro che nessuno può meritare a un altro la prima grazia.

Dimostrazione: Abbiamo già spiegato [aa. 1, 3, 4] che le nostre opere possono essere meritorie per due motivi. Primo, in forza della mozione divina: e per tale motivo uno merita a rigore di giustizia. Secondo, in quanto derivano dal libero arbitrio e sono compiute volontariamente. E da questo lato si ha un merito di convenienza: è infatti conveniente che quando un uomo si impegna con le sue forze, Dio operi in maniera superiore secondo l'eccellenza della sua virtù.

Dal che risulta evidente che nessuno può meritare la prima grazia per un

altro in maniera rigorosa, a eccezione di Cristo. Poiché ciascuno di noi è mosso da Dio col dono della grazia affinché raggiunga personalmente la vita eterna, per cui il merito rigoroso non si estende al di là di tale mozione. L'anima di Cristo invece è mossa da Dio con la grazia non solo per raggiungere personalmente la gloria della vita eterna, ma anche per condurvi gli altri, come capo della Chiesa e autore dell'umana salvezza: per cui la Scrittura [Eb 2, 10] lo denomina: «Colui che porta molti figli alla gloria, il capo che li guida alla salvezza», ecc.

Tuttavia uno può meritare a un altro la prima grazia con un merito di convenienza. Dal momento infatti che un uomo in grazia adempie la volontà di Dio è conveniente, secondo i rapporti dell'amicizia, che Dio adempia la sua volontà salvando un altro: sebbene talora ci possa essere un ostacolo dalla parte di colui la cui giustificazione è desiderata da qualche santo. E in questi casi valgono appunto le parole di Geremia sopra riportate.

Analisi delle obiezioni: 1. La fede degli altri può meritare la salvezza con un merito congruo, o di convenienza, non con un merito condegno, o rigoroso.

2. L'impetrazione della preghiera si fonda sulla misericordia; il merito rigoroso invece si fonda sulla giustizia. Quindi l'uomo con la preghiera impetra molte cose dalla divina misericordia che tuttavia non merita secondo giustizia. Infatti nella Scrittura [Dn 9, 18] si legge: «Non presentiamo le nostre suppliche davanti a te basate sulla nostra giustizia, ma sulla tua grande misericordia».

3. Si dice che i poveri che ricevono le elemosine accolgono gli altri nelle dimore eterne o perché impetrano loro il perdono con la preghiera, o perché lo meritano in senso lato con altre opere buone; oppure anche, in senso letterale, per il fatto che mediante le opere di misericordia compiute a favore dei poveri uno merita di essere ricevuto nelle dimore eterne.

## Articolo 7

In 2 Sent., d. 27, q. 1, a. 4, ad 3; a. 6; In Hebr., c. 6, lect. 3

### Se uno possa meritare di risorgere dopo un peccato

Sembra che uno possa meritare di risorgere dopo un peccato. Infatti:

1. L'uomo può meritare ciò che può essere chiesto a Dio secondo giustizia. Ora, secondo S. Agostino, nulla si chiede a Dio più giustamente della riparazione dopo la colpa, secondo le parole del Salmo [70, 9]: «Non abbandonarmi quando declinano le mie forze». Quindi l'uomo può meritare di risorgere dopo il peccato.

2. Le opere personali giovano a chi le compie più che agli altri. Eppure uno in qualche modo può meritare per gli altri la riparazione dopo il peccato, come pure la prima grazia. Perciò a maggior ragione può meritare per sé di risorgere dopo il peccato.

3. Chi è stato in grazia per un certo tempo, con le opere buone compiute ha meritato la vita eterna, come risulta evidente dalle conclusioni precedenti [a. 2; q. 109, a. 5]. Ma uno non può raggiungere la vita eterna se non viene rinnovato dalla grazia. Quindi egli deve aver meritato anche il ravvedimento futuro mediante la grazia.

In contrario: Sta scritto [Ez 18, 24]: «Se il giusto si allontana dalla giustizia

e commette l'iniquità, tutte le opere giuste da lui fatte saranno dimenticate».
Quindi non gli gioveranno più nulla i meriti precedenti per poter risorgere.
E così nessuno può meritare di risorgere dopo un'eventuale caduta.
Dimostrazione: Nessuno può meritare a se stesso il ravvedimento dopo una caduta futura, né a rigore di giustizia, né per una certa convenienza. Non può meritarlo a rigore di giustizia perché il merito rigoroso dipende dalla mozione della grazia divina, mozione che viene a cessare col peccato successivo. Per cui tutti i benefici che uno poi riceve da Dio per giungere al ravvedimento non cadono sotto il merito, dato che la mozione della grazia antecedente non si estende ad essi.
Inoltre il merito di convenienza con cui si merita per altri la prima grazia viene impedito dal raggiungere il suo effetto a motivo dell'ostacolo del peccato in colui per cui si vuole meritare. Molto di più quindi è compromessa l'efficacia di questo merito se l'ostacolo si trova sia in chi merita, sia in colui per il quale si intende meritare. E nel nostro caso i due ostacoli si assommano nella stessa persona. Quindi in nessun modo uno può meritare a se stesso di risorgere dopo un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Il desiderio di risorgere dopo un'eventuale caduta, come pure l'analoga preghiera, sono detti giusti perché tendono alla giustizia. Tuttavia essi non fanno appello alla giustizia come altrettanti meriti, ma fanno solo appello alla misericordia.
2. Uno può meritare per altri con un merito di convenienza la prima grazia perché non ci sono ostacoli, almeno dalla parte di chi merita. Ostacoli che invece insorgono quando uno si allontana dalla giustizia dopo avere avuto il merito della grazia.
3. Alcuni ritennero che, eccettuato l'atto finale della grazia, uno non merita mai la vita eterna in senso assoluto, ma solo in maniera condizionale, se persevera. – Ma questa opinione è irragionevole: poiché spesso l'atto della grazia finale è meno meritorio degli atti precedenti, per la depressione dovuta alla malattia.
Perciò si deve ritenere che qualsiasi atto di carità merita la vita eterna in senso assoluto, ma il peccato successivo impedisce al merito precedente di raggiungere il suo effetto: come anche le cause fisiche non raggiungono i loro effetti per qualche ostacolo che sopraggiunge.

Articolo 8
In 2 Sent., d. 27, q. 1, a. 5; In Ioan., c. 10, lect. 4
Se l'uomo possa meritare l'aumento della grazia o della carità
Sembra che l'uomo non possa meritare l'aumento della grazia o della carità.
Infatti:
1. Quando uno ha ricevuto il premio che merita non ha diritto a un'altra mercede, secondo le parole evangeliche [Mt 6, 5] riferite a certuni: «Hanno già ricevuto la loro ricompensa». Se quindi uno meritasse l'aumento della carità o della grazia ne seguirebbe che, una volta ricevuto tale aumento, non potrebbe più attendere un altro premio. Il che è inammissibile.
2. Nessuna cosa può agire al di là della sua specie. Ma il principio del merito,

come si è spiegato [aa. 2, 4], è la grazia o la carità. Quindi nessuno può meritare una grazia o una carità più grande di quella che possiede.
3. L'uomo merita quanto può essere meritato con qualsiasi atto che derivi dalla grazia o dalla carità; come merita, con qualsiasi atto del genere, la vita eterna. Se dunque si potesse meritare l'aumento della grazia o della carità, si dovrebbe meritare tale aumento con qualsiasi atto informato dalla carità.
Ma quanto l'uomo merita viene infallibilmente concesso da Dio, se ciò non viene impedito da un peccato successivo, poiché sta scritto [2 Tm 1, 12]: «So a chi ho creduto, e sono convinto che egli è capace di conservare il mio deposito». Quindi ne seguirebbe che un qualsiasi atto meritorio verrebbe ad accrescere la grazia o la carità. Ma ciò non è ammissibile: poiché talora gli atti meritori non sono così ferventi da determinare un aumento della carità. Quindi l'aumento della carità non può essere meritato.
In contrario: S. Agostino [Epist. 186, 3] insegna che «la carità merita di essere aumentata, e una volta aumentata merita di essere perfezionata». È quindi possibile meritare l'aumento della carità, o della grazia.
Dimostrazione: Abbiamo già spiegato sopra [aa. 3, 6, 7] che può essere meritato a rigore di giustizia quanto ricade sotto l'influsso della mozione della grazia. Ma l'influsso di una causa movente non si estende solo all'ultimo termine del moto, bensì anche a tutto lo svolgimento del moto stesso.
Ora, il termine del moto nella grazia è la vita eterna, ma lo sviluppo di tale moto si attua come aumento della carità o della grazia, secondo le parole dei Proverbi [4, 18]: «La strada dei giusti è come la luce dell'alba, che aumenta lo splendore fino al meriggio», cioè fino al giorno della gloria. Perciò l'aumento della grazia può essere meritato a rigore di giustizia.
Analisi delle obiezioni: 1. Il premio non è che il termine del merito.
Ma un moto può avere due termini: l'ultimo e l'intermedio, che è insieme principio e fine. E tale termine è la mercede dell'aumento. Invece la mercede della gloria umana è come un termine ultimo, per coloro che in esso ripongono il loro fine: perciò essi non ricevono un'altra ricompensa.
2. L'aumento della grazia non supera la virtualità della grazia preesistente, pur superandone la grandezza: come avviene per l'albero, che sebbene sia più grande del seme, tuttavia non ne sorpassa la virtù.
3. Con qualsiasi atto meritorio l'uomo merita l'aumento della grazia, come ne merita anche il coronamento, che è la vita eterna. Ora, come la vita eterna non viene concessa subito, ma a suo tempo, così la grazia non viene aumentata subito, ma a suo tempo, cioè quando uno sarà adeguatamente predisposto a tale aumento.

Articolo 9
Se l'uomo possa meritare la perseveranza
Sembra che un uomo possa meritare la perseveranza. Infatti:
1. Ciò che un uomo può ottenere con la preghiera può essere meritato da chi è in grazia. Ma gli uomini possono ottenere da Dio con la preghiera la perseveranza: altrimenti, come nota S. Agostino [De dono perserv. 2], inutilmente essa verrebbe chiesta nelle domande del Padre Nostro. Quindi la perseveranza

può essere meritata da chi è in grazia.
2. È un dono più grande il non poter peccare che il non peccare. Ma il non poter peccare è oggetto di merito: infatti uno può meritare la vita eterna, in cui è inclusa l'impeccabilità. Perciò a maggior ragione uno può meritare di non peccare, cioè di perseverare.
3. Fare aumentare la grazia è più che perseverare nella grazia che uno possiede. Ma un uomo può meritare, come si è visto [a. prec.], l'aumento della grazia. Molto più, dunque, potrà meritare la perseveranza nella grazia che possiede.
In contrario: Tutto ciò che uno merita lo ottiene da Dio, se non vi mette l'ostacolo del peccato. Eppure molti, pur avendo opere meritorie, non ottengono la perseveranza. E non si può dire che ciò avviene per l'ostacolo del peccato, poiché è proprio il cadere nel peccato che distrugge la perseveranza: se quindi uno meritasse la perseveranza, Dio non gli permetterebbe di cadere nel peccato. Perciò la perseveranza non può essere meritata.
Dimostrazione: Avendo l'uomo il libero arbitrio pieghevole per natura al bene e al male, uno può ottenere da Dio la perseveranza nel bene in due modi. Primo, con la determinazione del libero arbitrio mediante la grazia portata al suo ultimo termine: il che avviene nella gloria. Secondo, mediante una mozione divina che inclina l'uomo al bene sino alla fine. Ma da quanto si è già detto [aa. 5, 8] risulta che è oggetto di merito ciò che costituisce il termine del libero arbitrio guidato dalla mozione divina, non ciò che ne costituisce il principio. E così la perseveranza della gloria, che è il termine del suddetto moto, è oggetto di merito, ma la perseveranza dei viatori non può essere meritata, poiché dipende unicamente dalla mozione divina, che è il principio di qualsiasi merito. Dio invece dona gratuitamente il bene della perseveranza a chiunque lo dona.
Analisi delle obiezioni: 1. Con la preghiera possiamo impetrare anche ciò che non meritiamo. Dio infatti ascolta anche i peccatori che gli chiedono il perdono delle offese, perdono che essi non meritano, come è evidente dalle spiegazioni date da S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 44] su quel passo di S. Giovanni [9, 31]: «Sappiamo che Dio non ascolta i peccatori». Altrimenti il pubblicano avrebbe detto inutilmente: «O Dio, abbi pietà di me peccatore» [Lc 18, 13]. E così uno con la preghiera può impetrare da Dio per se medesimo e per altri il dono della perseveranza, sebbene non possa meritarlo.
2. La perseveranza che avremo nella gloria si rapporta al moto meritorio del libero arbitrio come termine; non così invece la perseveranza della vita presente, per il motivo indicato [nel corpo].
3. La stessa cosa si dica per l'aumento della grazia, come risulta da quanto detto in precedenza [ib. e a. prec.].

## Articolo 10

II-II, q. 122, a. 5, ad 4; III, q. 89, a. 6, ad 3; De Pot., q. 6, a. 9

### Se i beni temporali possano essere oggetto di merito

Sembra che i beni temporali possano essere oggetto di merito. Infatti:
1. Quanto viene promesso a qualcuno come premio della giustizia è oggetto di merito. Ma i beni temporali furono promessi nella legge antica in questo modo,

come risulta dal Deuteronomio [28]. Quindi essi sono oggetto di merito.
2. È oggetto di merito ciò che Dio contraccambia a qualcuno per un servizio prestato. Ma Dio a volte ripaga gli uomini per il servizio a lui prestato con dei beni temporali. Nell'Esodo [1, 21] infatti si legge: «Poiché le levatrici avevano temuto Dio, egli diede loro una numerosa famiglia». E S. Gregorio nella Glossa spiega che «la mercede della loro compassione sarebbe potuta consistere nella vita eterna, ma per il peccato di menzogna ricevette soltanto una ricompensa terrena». E in Ezechiele [29, 18 ss.] si legge: «Il re di Babilonia ha fatto compiere al suo esercito una grave impresa contro Tiro, e non ha ricevuto alcun compenso»; e poco dopo: «Come mercede darò a quell'esercito la terra d'Egitto, per le fatiche che ha sostenuto per me». Quindi i beni temporali sono oggetti di merito.
3. Il bene sta al merito come il male al demerito. Ora, per il demerito dei peccati alcuni sono puniti da Dio con pene temporali, come è evidente nel caso dei Sodomiti [Gen 19]. Perciò i beni temporali sono oggetto di merito.
In contrario: Quanto è oggetto di merito non può riguardare tutti allo stesso modo. Invece i beni e i mali temporali riguardano allo stesso modo i buoni e i cattivi, secondo quelle parole [Qo 9, 2]: «Vi è una sorte unica per tutti: per il giusto e l'empio, per il puro e l'impuro, per chi offre sacrifici e per chi non li offre». Perciò i beni temporali non sono oggetto di merito.
Dimostrazione: Quanto è oggetto di merito è un premio o una mercede, vale a dire un bene. Ora, il bene umano può essere di due specie: bene in senso assoluto e bene in senso relativo. Bene dell'uomo in senso assoluto è il fine ultimo, secondo l'espressione del Salmo [72, 28]: «Il mio bene è stare vicino a Dio»; e di conseguenza tutto ciò che è fatto per condurre a questo fine. Tali cose dunque sono oggetto di merito in senso assoluto. – È invece un bene per l'uomo in senso relativo quanto è un bene per lui momentaneamente e in rapporto a qualcosa. E questo bene non è oggetto di merito in senso assoluto, ma solo in senso relativo.
Si deve perciò concludere che se i beni temporali vengono considerati come utili agli atti virtuosi con cui si raggiunge la vita eterna, allora essi sono oggetto di merito in senso diretto e assoluto: cioè allo stesso modo dell'aumento della grazia e di tutto ciò con cui l'uomo viene soccorso perché giunga alla beatitudine, dopo la prima grazia. Infatti Dio concede ai giusti quel tanto di beni temporali, e anche di mali, che giova ad essi per giungere alla vita eterna. E in questa misura tali beni sono beni in senso assoluto. Perciò si dice nei Salmi [33, 11]: «Chi cerca il Signore non manca di nulla»; e ancora [36, 25]: «Non ho mai visto il giusto abbandonato».
Se invece questi beni temporali vengono considerati in se stessi, allora sono beni umani in senso non assoluto, ma relativo. Per cui sono oggetto non diretto, ma solo indiretto del merito: in quanto cioè gli uomini sono mossi da Dio a compiere certe azioni temporali nelle quali, con l'aiuto divino, raggiungono le loro aspirazioni. In modo che come la vita eterna, secondo le spiegazioni date [a. 3], è il premio diretto delle opere buone in rapporto alla mozione divina, così i beni temporali, considerati in se stessi, hanno l'aspetto di mercede in rapporto a quella mozione divina che muove il volere umano a perseguirli;

sebbene talora gli uomini non abbiano in ciò una retta intenzione.
Analisi delle obiezioni: 1. Come insegna S. Agostino [Contra Faustum 4, 2], «in quelle promesse temporali troviamo le figure dei futuri beni spirituali che si sono compiute in noi. Infatti quel popolo carnale si attaccava alle promesse della vita presente; e di esso non soltanto le parole, ma anche la vita fu una profezia».
2. Quelle ricompense vengono attribuite a Dio a causa della mozione divina, non già in rapporto alla malizia del volere [umano]. Specialmente per quanto riguarda il re di Babilonia, il quale assediò Tiro non per servire Dio, ma per usurpare un regno. – E così pure le levatrici [egiziane], sebbene avessero una volontà retta nel salvare i bambini, tuttavia non l'ebbero nel concertare una menzogna.
3. I mali temporali sono inflitti ai cattivi come castighi poiché essi non se ne servono per raggiungere la vita eterna. Invece per i giusti, che si avvantaggiano di questi mali, essi non sono castighi, ma piuttosto medicine, come si è già detto in precedenza [q. 87, aa. 7 s.].
4. [S.c.]. Tutto capita ugualmente ai buoni e ai cattivi quanto alla sostanza stessa dei beni o dei mali temporali. Non così però quanto al fine: poiché i buoni da tali cose vengono guidati alla beatitudine, a differenza dei cattivi.
E ciò basti per quanto riguarda la morale in generale.

## PARTE III
## INTRODUZIONI

## GESU' CRISTO

Già presente nel nostro discorso come l'Arte del Padre e sua Immagine perfetta, la seconda persona della Trinità, mediante la quale procediamo dal Padre e ritorniamo verso di lui, rappresenta un modello tanto inaccessibile nella sua perfezione increata quanto il Padre stesso. Con la sua incarnazione però il Verbo è voluto diventare uno di noi, e in Gesù, il Cristo, possediamo contemporaneamente il cammino e il modello che cercavamo, e ancor di più la patria a cui aspiriamo.
San Tommaso propone qui un insegnamento chiaro e denso e offre già delle indicazioni molto forti nei luoghi nevralgici della *Somma:* «Nella sua umanità, *Cristo è per noi la via che conduce verso Dio»*[233]. Solida ma breve, questa affermazione è sviluppata più ampiamente all'inizio della Terza Parte: *«Poiché il nostro Salvatore, il Signore Gesù Cristo, «salvando il suo popolo dai peccati"* (Mt *1, 21)... ci ha presentato in se stesso la* via *della* verità *per la quale possiamo giungere, mediante la risurrezione, alla beatitudine della* vita *immortale, è* necessario, per portare a termine la nostra impresa teologica, che dopo aver trattato del fine ultimo della vita umana, delle virtù e dei vizi, consideriamo ora in se stesso il Salvatore di tutti e i benefici di cui ha gratificato il genere umano».
Piccola meraviglia di composizione, questo testo ricorda a grandi linee il cammino percorso e annuncia quello che resta da fare con le stesse parole di Gesù che troviamo nel quarto Vangelo *(Gv*

[233] I, q. 2, *Pro.l*

14, 6): «Io sono la *via,* la *verità,* la *vita».* Ancora una volta, il maestro domenicano si mostra attento all'ascolto della Sacra Scrittura che inserisce nel suo testo senza soluzione di continuità, combinando in una sola frase l'aspetto «negativo» dell'opera di Cristo, la liberazione dal peccato, col suo aspetto «positivo», il ritorno verso il Padre, la via che Cristo incarna nella sua persona: «Nessuno va al Padre se non mediante me». Si comprende meglio ora come egli possa parlare di *compimento* dell'impresa teologica: tutta la *Somma* tende verso Cristo.

Tuttavia, questa singolare collocazione di Cristo alla fine dell'opera ha costituito per i teologi un punto interrogativo e continua ad essere tale fintantoché non se ne vedono le ragioni profonde. E necessario dunque dissipare il malinteso già incontrato e tentare di capire perché egli ha scelto di parlarne soltanto nella Terza Parte. Allo stesso tempo di ordine teologico e pedagogico, queste ragioni si percepiscono meglio esaminando il modo in cui si articolano morale e cristologia nella visione d'insieme. Potremo allora passare al seguito del nostro proposito, dato che è chiaro che se la considerazione di Cristo è necessaria affinché il proposito teologico sia portato a termine, a maggior ragione la vita cristiana, che vuole ispirarsene, ne risulterà illuminata in maniera definitiva. Fra Tommaso ne parla in bei testi che non lasciano alcun dubbio sul posto da lui occupato nella vita cristiana e nella sua propria vita.

## LA VIA CHE CONDUCE VERSO DIO

Nel momento in cui Tommaso cercava di sintetizzare a suo modo il sapere teologico, vi erano già nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo due grandi insiemi di questioni morali [234]. Il primo si trova nel Secondo Libro (distinzioni 24-44): dopo la creazione e il peccato del primo uomo, il Lombardo aveva raggruppato in esso diverse consìderazioni sulla grazia e il libero arbitrio, il peccato originale e la sua trasmissione, il bene e il male negli atti umani, ecc. Il resto della materia veniva discusso nel Terzo Libro (distinzioni 23-40), dopo la cristologia; è in esso che si tratta delle virtù teologa11 e morali, dei doni dello Spirito Santo, degli stati di vita, dei comandamenti. Coloro che hanno familiarità con la *Somma* riconosceranno facilmente in questi due insiemi i due grandi poli intorno ai quali è stata riunita la materia della *Prima Secundae* e della *Secunda Secundae.* Essa vi è considerevolmente arricchita e riorganizzata secondo un piano che non deve più molto al Lombardo, anche se è in costui che se ne trova un primo abbozzo.

Due opzioni erano dunque possibili. La prima sarebbe consistita nel riunire l'intera teologia morale al seguito della cristologia (secondo polo delle *Sentenze).* Tommaso avrebbe potuto così organizzare tutta la sua morale in funzione di Cristo. Tale scelta avrebbe avuto il vantaggio di mettere in primo piano la figura di Cristo nell'organizzazione della sua teologia morale così come accade nella vita cristiana. Secondo le sue stesse parole, nella sua qualità di Figlio di Dio, Cristo è in effetti «il Modello assoluto che tutte le creature a loro modo imitano, perché costituisce la vera e perfetta immagine del Padre»[235]. Questa opzione avrebbe avuto viceversa lo svantaggio di non integrarsi bene nella visione d'insieme della *sacra doctrina.* Il suo teocentrismo assoluto deriva dal fatto che solo Dio è un principio tanto esplicativo da poter essere collocato a chiave di volta dell'intero sapere teologico. Se è vero che la sintesi teologica mira a ritrovare l'ordine e la coerenza del piano divino, senza cercare di imporgli una logica che non gli apparterrebbe, allora occorre necessariamente che la Trinità occupi il primo posto nella spiegazione così come lo

---

[234] Cf. L.-B. GILLON, *L'imitation da Christ et la morale de saint Thomas,* «Angelicum» 36 (1959) 263-286; questo studio *è* stato ripreso in italiano: ID., *Cristo e la teologia morale,* Roma 1961, e in inglese: *Cbrist and Moral Theology,* Staten Island 1967.

[235] *In ad I Cor.* 11, 1 n. 583: «Primordiale exemplar quod omnes creaturae imitantur tanquam ueram et perfectam imaginem Patris»; si leggerà un po' più avanti per intero questo passaggio.

occupa nella realtà. E vero per l'opera della creazione; Io è altrettanto per quella della ri-creazione: il teologo non può dimenticare il ruolo mediatore dell'umanità di Cristo, ma è invitato a risalire tramite essa fino all'unica fonte principale della grazia e della salvezza, Dio stesso.
Tommaso ha quindi optato per una seconda risoluzione, che consiste nel sistemare la teologia morale dopo aver parlato della creazione e del governo divino (primo polo del Lombardo). Invece di imperniarla sul Cristo, egli la collegava alla Trinità mediante la dottrina biblica dell'uomo come immagine di Dio. Poiché è proprio di quest'uomo che vuole descrivere il ritorno verso il suo Creatore dopo averne descritto l'uscita. Egli non rinuncia tuttavia ai vantaggi della prima alternativa perché può integrarla senza difficoltà. Parlare dell'uomo come immagine di Dio significa infatti essere spinti ad evocare l'Esemplare a partire dal quale è fatto e al quale deve somigliare, ed è questo quanto esprime il Prologo della Seconda Parte: «Dopo aver parlato *dell'Esemplare,* cioè di *Dio...* resta da parlare della sua *immagine,* cioè *dell'uomo...».* Questo fine ultimo però non può che essere raggiunto da Cristo, perché l'immagine non trova la sua somiglianza se non «per conformità di grazia»[236] , e questa grazia non la si può ottenere se non tramite la sua mediazione poiché egli è «come la fonte della grazia»[237] . Cristo sarà dunque strutturalmente presente ovunque sarà la grazia, e lo stesso vale per lo Spirito Santo: «Uniti dallo Spirito Santo... noi accediamo al Padre mediante Cristo perché Cristo opera tramite lo Spirito Santo... Ed è per questo che tutto ciò che è compiuto dallo Spirito Santo è compiuto anche da Cristo»[238].
Se pertanto è proprio vero che la persona di Cristo non gioca da sola il ruolo centrale nella costruzione della *Somma* né nell'organizzazione della morale tomasiana, non è per una ragione di disprezzo, ma proprio come conseguenza di una opzione in primo luogo trinitaria. Non si renderebbe giustizia a Tommaso se non si sottolineasse a che punto tale scelta è conforme al dato biblico. Non soltanto ciò gli viene dettato dal racconto della *Genesi,* ma gli viene imposto sia dal Discorso della Montagna: «Siate perfetti, come il Padre vostro celeste è perfetto» *(Mt 5,* 48), sia da san Paolo: «Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi» *(Ef 5,* 1).
La fecondità di questa scelta si manifesterà ben presto, ma ci è necessario anzitutto comprendere le ragioni impiegate nel piano della *Somma.* Oltre alla grande opzione teologale ispirata alla Sacra Scrittura che abbiamo appena evocata, resta ancora da citare una ragione pedagogica non meno importante. L'autore non poteva dare fin dall'inizio della sua morale il proprio riferimento all'esemplarità cristica, dato che doveva innanzitutto mettere in evidenza le strutture essenziali dell'agire umano. Queste strutture sono troppo universali per potersi applicare all'umanità stessa di Cristo, poiché essa resta immutata nella sua intima costituzione, nonostante la sua assunzione da parte del Verbo. E sufficiente leggere un po' attentamente quanto afferma la *Tertia Pars* sugli atti umani di Cristo (libertà, merito, passione, virtù) per essere rimandati costantemente a ciò che è detto nella *Prima Secundae.* Indubbiamente, questa umanità di Cristo, assolutamente unica, richiede delle precisazioni valide soltanto per essa, ma molte cose dette precedentemente si ritrovano in colui che ha assunto la nostra condizione in tutto «eccetto il peccato». E chiaro che esse valgono anche per Cristo, ma Tommaso non avrebbe potuto parlare di lui in primo luogo senza essere spinto in seguito a fare numerose ripetizioni. D'ordine più tecnico che la precedente, questa scelta non era meno dettata dalla materia.
Questo non significa però che le strutture della morale generale *(Prima Secundae)* si sviluppano al

[236] Cf. I, q. 97, a. 4 e il nostro capitolo «Immagine e beatitudine».
[237] In ad Ephesios2,18,lect.5, n. 121.
[238] *In Ioannem* 1, 16, lect. 10, n. 201: «quasi auctori gratiae».

di fuori di ogni riferimento a Cristo e alla sua grazia. Nonostante tutti i suoi riferimenti ai saggi dell'Antichità, il trattato delle virtù abbonda di annotazioni propriamente cristiane. Esso è seguito da un'esposizione sui doni dello Spirito Santo e da un commento del Discorso della Montagna che sarebbero sufficienti a mostrare come Cristo esercita già il suo fascino ancor prima che si parli esplicitamente di lui[239] . Lo stesso vale per il trattato della legge antica, di cui l'autore sottolinea con vigore il ruolo prefiguratore del mistero di Cristo [240], e per quello della legge nuova, di cui l'essenziale è la grazia dello Spirito Santo che si ottiene mediante la fede in Cristo[241] . L'insieme è coronato dallo studio della grazia propriamente detta, che riprende e completa tutto ciò che è stato detto fino ad allora circa gli atti umani e le virtù [242] Tutto questo ci invita a non comprendere male il proposito di Tommaso: la collocazione di Cristo nella Terza Parte della *Somma* non significa un'incomprensibile messa tra parentesi dello specifico cristiano, ma proprio una deliberata volontà di valorizzare il suo ruolo nel movimento di ritorno della creatura verso Dio e nel compimento della storia della salvezza.
La nuova presenza realizzata con la grazia e le missioni divine, ritrovate in così numerosi testi che abbiamo letto, arricchiva l'idea di una semplice presenza di Dio nel mondo, in un modo che la creatura da sola *non* avrebbe potuto sperare. Ponendo Cristo al vertice di questo universo, Tommaso introduce in questa dottrina tutto il dinamismo di un *reditus* evangelicamente rettificato. Esso non si realizza soltanto tramite il Verbo, ma proprio mediante il Verbo *incarnato* che continua ad inviarci il suo Spirito. Mediatore unico attraverso il quale ci giunge la grazia ricevuta dalla Trinità, è anche la guida suprema che dirige il nostro ritorno verso Dio: «Era conveniente infatti che volendo portare molti figli alla gloria, Colui per il quale e del quale sono tutte le cose rendesse perfetto mediante la sofferenza *il capo che li avrebbe guidati verso la loro salvezza» (Eh* 2, 10).

## UNA NUOVA VIA

Le spiegazioni precedenti forse hanno assunto l'andatura di un'arida parentesi tecnica, ma dovrebbero avere il vantaggio di aiutare a comprendere ciò che è in causa. Noi ora possiamo rileggere alcuni *di* quei testi in cui Tommaso parla di Cristo. Se egli è soprattutto celebre, e a giusto titolo, come colui che meglio ha parlato dei problemi metafisici posti dall'unione ipostatica, questo non è tuttavia che un aspetto del suo insegnamento. In conformità allo scopo di questa iniziazione, ci piacerebbe far scoprire un altro aspetto del suo approccio al mistero. Senza voler rifare tutto il suo percorso, sarà più che illuminante riprendere qui al suo seguito la questione che i teologi si ponevano già da molto tempo: *Cur Deus homo?* Perché Dio si è fatto uomo?
Si è già citata la parte più conosciuta della risposta del Maestro Tommaso[243] ma è necessario che noi recepiamo tutto ciò che egli ha detto a riguardo. Visto poi che si rifiuta di parlare di una necessità pura e semplice dell'incarnazione — in quanto non possiamo mettere dei limiti all'onnipotenza di Dio e costui poteva salvarci in tutt'altro modo[244] —, egli cerca piuttosto le ragioni di convenienza che possono aiutare a percepire qualcosa dell'incomprensibile amore che ha spinto Dio a un tale estremo[245] .Al seguito di sant'Agostino, di sant'Anselmo e di tanti altri, orientati in questa direzione dalla Sacra Scrittura, Tommaso fa appello naturalmente alla

---

[239] Cf. I-II, qq. 68-70
[240] Cf. I-II, qq. 98-105.
[241] Cf. I-II, qq. 106-108.
[242] Cf. I-II, qq. 109-114
[243] Cf.sopra, cap. III: «Dio e il mondo», p. 87.
[244] III,q. l,a.2.
[245] Cf. sopra, cap. III, p. 88, n. 51.

guarigione della ferita causata dal peccato *(remedium peccati),* alla restaurazione *(reparatio)* dell'umanità nell'amicizia con Dio, alla soddisfazione per il peccato, che apparivano quindi come i motivi più evidenti[246]. E così che il tema della soddisfazione, presente nelle *Sentenze* e perfettamente formulato nel *Compendium theologiae,* persiste ancora nella *Somma di teologia: «L'incarnazione libera l'uomo dalla schiavitù del peccato. Come afferma sant'Agostino, "è stato necessario che il demonio fosse vinto dalla giustizia dell'uomo Gesù Cristo". E questo è accaduto con la soddisfazione di Cristo per noi. L'uomo, semplicemente uomo,* non poteva *soddisfare per tutto il genere umano; Dio, lui;* non doveva; *era quindi necessario che Gesù fosse contemporaneamente Dio e uomo* (Homo autem purus satisfacere non poterat, Deus autem satisfacere non debebat). *[Il bilanciamento delle formule sarebbe sufficiente a rivelare la loro provenienza d'origine, dato che Anselmo non è stato qui che un intermediario. Lungi dal dissimularla, Tommaso la mostra, e, dopo aver citato Agostino, continua con Leone] "La potenza si è rivestita di debolezza, la maestà di umiltà; poiché era necessario per la nostra guarigione che* un solo e medesimo mediatore tra Dio e gli uomini (1 Tm *2, 5) potesse da una parte morire e dall'altra risorgere. Vero Dio egli apportava il rimedio; vero uomo ci offriva l'esempio»[247].*
Nonostante la sua pertinenza e la sua persistenza, questo tema della riparazione dell'equilibrio perduto con il peccato costituisce sempre il pericolo di favorire una vista antropocentrica delle cose, come se il peccato imponesse a Dio una finalità da lui non prevista. In cerca di una nuova via, Tommaso sembra averla trovata nella *Somma contro i Gentili,* dove senza ripudiare l'eredità tradizionale, si libera un po' dalla gogna troppo stretta delle autorità, per essere più personale [248]. Propone allora un argomento che, almeno sotto questa forma, sembra molto inedito in questo contesto; conveniva che Dio si facesse uomo per dare all'uomo la possibilità di vedere Dio:
*«Se si considera con attenzione e con devozione il mistero dell'incarnazione, vi si scopre un tale abisso di sapienza che la conoscenza umana ne viene sommersa. L'Apostolo lo ha ben detto* (1 Cor 1, 25): La stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini. *Ecco perché a colui che considera le cose con devozione, le ragioni di questo mistero appaiono sempre più ammirabili»[249].*
Queste poche parole introducono un lungo capitolo di cui non riterremo che alcuni elementi, ma non si può restare insensibili alla passione contenuta che le ispira. Nonostante la sobrietà del teologo, non si può non ricordare che si tratta dello stesso uomo la cui biografia si sofferma sul suo amore per Cristo Gesù[250]. Si tratta della stessa emozione che soggiace allo stretto rigore del seguente ragionamento:
*«Prima di tutto, l'incarnazione offre all'uomo in cammino verso la beatitudine* (ad beatitudinem tendenti) *l'aiuto più efficace. Come si è già detto (cf* SCG III 48ss.), *la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nell'immediata visione di Dio. Ebbene, a causa dell'immensa distanza delle nature, a qualcuno potrebbe sembrare impossibile che l'uomo possa raggiungere un tale stato, in*

---

[246] Cf. ANSELME DE CANTORBÉRY, Pourquoi Dieu s'est fait homme, ed. R. ROQJES, SC 91, Paris 1963; per un confronto si può vedere J. BRACKEN, Thomas Aquinas and Anselm's Satisfaction Theory, «Angelicum» 62 (1985) 501-530, che oppone tuttavia i due autori in maniera troppo sistematica.
[247] III, q. 1, a. 2; cf. Sent. III, d. 1, q. 1, a. 2; Compendium theol. I, 200 (Leon., t. 42, p. 158); tra le recenti pubblicazioni su questo tema, si vedrà R. CESSARIO, The Godly Image. Christ and Salvation in Catholic Thought from St Anselm to Aquinas, Petersham (Mass.) 1990, e lo studio di A. PATFOORT, Le vrai visage de la satisfaction du Christ selon St. Thomas. Une étude de la Somme .théologiqae, in Ordo sapientiae et amoris, pp. 247-265; tuttavia si può esitare nell'accordare alla soddisfazione una posizione così centrale come quella che questi autori le accordano.
[248] Questo cambiamento di prospettiva è stato ben percepito da M. CORBIN, La Parole devenue chair, ma ci sembra che lo tratti in modo troppo esclusivo; le altre prospettive non sono tuttavia rifiutate.
[249] SCG IV 54, n. 3922; cf. De rationibusfidei 7, Leon., t. 40, p. B 66.
250 Cf. Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo, pp. 3 17-324.

*cui l'intelletto umano è unito alla stessa essenza divina in modo immediato, come l'intelletto all'intelligibile.* Paralizzato dalla disperazione, l'uomo allora si potrebbe bloccare nella sua ricerca della beatitudine[251] 19 *Ma il fatto che Dio abbia voluto unirsi in persona alla natura umana, dimostra con evidenza agli uomini che è possibile essere immediatamente uniti a Dio con l'intelligenza, vedendolo senza intermediari. Perciò era convenientissimo che Dio assumesse la natura umana al fine di ravvivare la speranza dell'uomo nella beatitudine. Infatti dopo l'incarnazione di Cristo gli uomini hanno cominciato ad aspirare più ardentemente alla beatitudine celeste, secondo quanto afferma egli stesso* (Gv *10, 10): «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza»* [252].

Il seguito immediato di questo testo prende in considerazione un altro argomento tratto dalla dignità dell'uomo che riceve dall'incarnazione una clamorosa manifestazione; vi ritorneremo più avanti. Ma per leggere correttamente le righe che precedono, conviene non ipertrofizzare la loro apparenza «intellettualistica». Il seguito del testo ce lo ricorderà: la beatitudine non è una cosa astratta che riguarderebbe soltanto la ragione. Essa concerne tutto l'uomo con le sue potenze d'amare:

*«Poiché l'uomo trova la sua perfetta beatitudine nella fruizione* (fruitio) *di Dio, era necessario che la sua affettività venisse predisposta al desiderio di codesta divina fruizione, desiderio naturale della beatitudine di cui constatiamo l'esistenza nell'uomo. Ora, è l'amore per una cosa che sveglia il desiderio di goderne. Occorreva quindi che l'uomo, in cammino verso la beatitudine perfetta, fosse sollecitato ad amare Dio. Ma niente ci spinge ad amare maggiormente qualcuno, quanto lo sperimentare il suo amore per noi. Ebbene, gli uomini non potevano aspettarsi una prova più efficace dell'amore di Dio per essi che il vedere Dio unirsi personalmente all'uomo, poiché è proprio dell'amore unire per quanto è possibile l'amante all'amato. Era quindi un'esigenza per l'uomo in cammino verso la beatitudine che Dio si incarnasse»*[253] . Non è affatto necessario insistere perché si riconoscano molti temi che hanno nutrito la nostra meditazione fin qui. Ritroveremo ben presto quest'uomo affamato di beatitudine, perché è di lui che parla fra Tommaso da un capo all'altro della sua considerazione morale. Ma il tema dell'amore che ha appena ricordato con una citazione implicita dello pseudo-Dionigi, sembra aver richiamato alla sua mente — ma è lungi dall'essere fortuito — il modo in cui Aristotele parla dell'amicizia:

*«Siccome l'amicizia consiste in una certa uguaglianza, non è possibile che esseri troppo disuguali si uniscano in amicizia. Affinché dunque l'amicizia tra Dio e l'uomo fosse più intima, era conveniente per l'uomv che Dio si facesse uomo, perché l'uomo è amico dell'uomo per natura. Cosicché* conoscendo Dio sotto una forma visibile, noi fossimo rapiti da lui all'amore dell'Invisibile»[254].

Ben evidente, il riferimento ad Aristotele non deve offuscare l'esplicita citazione del Prefazio della Natività che termina questo passaggio e in cui Tommaso ha probabilmente trovato la sua ispirazione: *Dumvuisibiliter Deum cognoscimus, in inuisibilium amorem rapiamur.* Posta sotto il segno della filantropia divina e della sua manifestazione tramite la venuta del Verbo nella carne, la celebrazione liturgica di Natale era proprio adatta per aiutare Tommaso ad approfondire la sua

---

251 E forse farne una lettura troppo psicologizzante il vedere in questa frase un'eco del celebre passaggio in cui Tommaso compatisce l'«angoscia di queste grandi menti» (quantam angustiam patiebantur... eorum praeclara ingenia; Alessandro d'Afrodisia, Averroè, Aristotele) che, non conoscendo l'immortalità dell'anima, non sapevano dove collocare la beatitudine dell'uomo? Cf. SCG 11148 n. 2261

252 SCG IV 54, n. 3923

253 SCG IV 54, n. 3926

254 SCG IV 54, n. 3927; cf. ARISTOTELE, Etica a Nicomaco VIII 1,3 (1155 a) e 5,5 (1157 b).

meditazione sulle convenienze dell'incarnazione[255]. Quando lo ritroviamo nel *Contra Gentiles,* questo tema gli era familiare già da molto tempo poiché lo si incontra già nelle *Sentenze:*
*«Affinché vi fosse un modo facile per risalire a Dio, era conveniente che l'uomo potesse mettersi alla sua ricerca* (consurgeret), *sia con la sua intelligenza sia con la sua volontà, a partire da ciò che gli è noto. E considerato che è connaturale all'uomo, nel presente stato di miseria, trarre la sua conoscenza dalle realtà visibili e attenervisi, era conveniente* (congruenter) *che Dio si rendesse visibile assumendo la natura umana. Cosicché, a partire dalle realtà visibili noifossimo condotti* all'amore *e alla conoscenza* delle realtà invisibili»[256].
Senza il riferimento liturgico, il tema riappare un'ultima volta nella *Somma di teologia.* Esso ha indubbiamente un po' meno rilievo, poiché la preoccupazione di sintesi che anima quest'opera ha spinto Tommaso a raggruppare due imponenti serie di ragioni di convenienza, complementari, in cui sembra aver avuto a cuore di non omettere niente di quanto si poteva dire a tale proposito. Con un accento leggermente diverso, il tema resta tuttavia ben presente, a patto che il lettore gli ridia tutte le sue risonanze a partire da ciò che conosce delle altre opere:
*«La quinta ragione si riferisce alla nostra piena partecipazione alla divinità, che costituisce* la beatitudine dell'uomo e il fine stesso della vita umana. *E questo ci viene conferito attraverso l'umanità di Cristo. Infatti, dice Agostino: "Dio si è fatto uomo, perché l'uomo diventasse Dio"* (Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus)»[257] .
Se il nostro autore non manifesta qui niente di originale, in quanto la parte finale di questo testo è un bene comune della patristica, risalta bene invece la menzione della beatitudine, che è un tema molto più personale in questo contesto. In confronto a una motivazione troppo strettamente antropocentrica dell'incarnazione a causa del peccato dell'uomo, la differenza risiede evidentemente nel desiderio di vedere Dio che costituisce il vuoto lasciato in lui dal suo Creatore. L'amore di Dio per l'uomo non si limita a ristabilire solo in giustizia l'equilibrio distrutto dal peccato, esso desidera ancora di più la riuscita del suo piano di salvezza. Per questo l'incarnazione è considerata come una *manuductio[258],* un prendere per mano l'uomo per condurlo sul cammino di Dio. E proprio questa la «via nuova e vivente» di cui parla la lettera agli *Ebrei* (10, 20):
*«(L'Apostolo) mostra come abbiamo fiducia di avvicinarci, perché Cristo con il suo sangue ha* inaugurato (initiauit), *cioè cominciato* (inchoauit), per noi una via nuova.... *Questa è quindi la via che conduce al cielo. Essa è* nuova, *perché prima di Cristo, nessuno l'aveva trovata.- "Nessu25* 26 *no sale al cielo, se non colui che discende dal cielo"* (Gv *3, 13). Perciò colui che vuole salire deve*

[255] Y. CONGAR ha pubblicato tempo fa un bello studio (soprattutto patristico) su questo tema: «*Dum visibiliter Deum cognoscimus*»... *Méditation théologique,* «La Maison-Dieu», n. *59 (1959)* 132-161, ripreso in ID., *Les voies dii Dieu vivant. Théologie et vie spirituelle,* Paris 1962, pp. 79-107.
[256] *Sent.* III, d. 1, q. 1, a. 2; questo tema di una progressiva assuefazione alle realtà divine a partire da ciò che l'essere umano può sperimentare è familiare a Tommaso, lo si ritrova nel *De rationibusfidei* dove un capitolo è dedicato ai motivi dell'incarnazione (c. 5, n. 976, Leon., t. 40, p. B 62): «Siccome l'uomo ha un'intelligenza e un'affettività immerse nella materia, non poteva facilmente elevarsi alle realtà superiori. E facile all'essere umano conoscere e amare un altro essere umano, ma non è dato a tutti di contemplare la sublimità divina e portarsi verso di essa con lo slancio di un amore purificato; vi giungono, con l'aiuto di Dio, con grande sforzo e impegno, solo coloro che si distolgono dalle cose corporee per elevarsi a quelle spirituali. Perciò, è per aprire a tutti una via di facile accesso verso Dio che Dio volle diventare uomo, *affinché anche i piccoli potessero contemplare e amare qualcuno che fosse, per così dire, simile a loro;* così, mediante ciò che potevano capire, essi progredivano a poco a poco verso ciò che è perfetto».
[257] III, q. 1, a. 2; si tratta qui di un apocrifo di sant'Agostino (ci. *Sermone*
128: PL 39, 1997). Le quattro ragioni precedenti di questa serie di convenienze, che riguardano il «nostro progresso nel bene», considerano successivamente il profitto che ne deriva per la nostra *fede,* la nostra *speranza,* la nostra *carità* e la nostra pratica della *virùi* la beatitudine appare quindi come il termine di un cammino percorso secondo tutte le virtù della vita cristiana.
[258] Il-II, q. 82, a. 3 ad 2: l'umanità di Cristo costituisce una pedagogia molto adatta per condurre alla sua divinità.

*attaccarsi a lui come un membro alla sua testa.,. E* vivente, *cioè dura sempre, dato che in essa si manifesta la fecondità* (uirtus) *della deità che vive sempre. Quale sia questa via, l'Apostolo lo precisa quando continua: «attraverso il velo, cioè la sua carne". Come il gran sacerdote entrava nel Santo dei santi oltre 11 velo, così se noi vogliamo entrare nel santuario della gloria, dobbiamo passare per la carne di Cristo, che fu il velo della sua divinità. «Tu sei veramente un Dio nascosto!"* (Is *45, 15). Non è sufficiente credere in Dio se non si crede nell'incarnazione*[259]*.*

Senza averla mai veramente abbandonata, visto che affiora in numerosi testi sopra riportati, la tematica esplicita del cammino rivela ancora una volta la sua importanza. Come il desiderio della beatitudine, essa attraversa da parte a parte l'opera di Tommaso. Meglio ancora, ritroviamo in questo contesto il movimento circolare di cui abbiamo già visto la fecondità. Questo testo è già stato citato in parte, ma non bisogna temere la ripetizione, poiché mette in luce il carattere centrale dell'intuizione:

*«(Con l'incarnazione) l'uomo riceve un esempio eccellente di questa felice unione mediante la quale l'intelletto creato sarà unito con la sua intelligenza all'intelletto increato.* Dal momento in cui Dio si è unito all'uomo assumendo la sua natura, non è più ormai incredibile che l'intelletto creato possa essere unito a Dio vedendo la sua essenza. *E così che termina in qualche modo l'insieme dell'opera di Dio, allorquando l'uomo, creato per ultimo, ritorna al suo principio con una specie di cerchio, ricongiungendosi al principio stesso delle cose tramite l'opera dell'incarnazione»*[260]*.*

Questa piccola scelta di testi potrebbe essere considerevolmente arricchita. Così come è, dovrebbe essere sufficiente a dissipare i timori suscitati dal fatto che la trattazione del mistero di Cristo si trovi alla fine del piano della *Somma.* Il teocentrismo di fra Tommaso non respinge Cristo ai margini. Egli si trova esattamente nel posto in cui deve stare: nel pieno centro della nostra storia, nel punto di congiunzione tra Dio e l'uomo. Non come un centro statico, ma come cammino che sale verso la patria celeste, come «capo della nostra fede e suo perfe zionatore» (Eb 12, 2), che ci trascina al suo seguito con la forza irresistibile che anima la sua propria umanità verso il Padre[261].

## IMITARE DIO IMITANDO CRISTO

La sera dell'ultima cena, «sapendo che era venuto da Dio e a Dio ritornava», Gesù dà un ultimo segno di ciò che attende dai suoi, con la lavanda dei piedi *(Gv 13,* 3). Tommaso non ha più bisogno di insistere nel suo commento sulla perfetta «circolarità» che esprime questo versetto; si impegna piuttosto a mettere in rilievo ciò che deriva dall'atteggiamento di Cristo:

*«(Questa scena mostra varie cose), la quarta riguarda la santità di Cristo, perché* tornava a Dio. *Infatti la santità dell'uomo consiste nel tornare a Dio. Per questo, egli (Gesù) dirà ben presto: poiché va egli stesso verso Dio, gli tocca condurre anche gli altri a Dio. E questo lo compie specialmente con l'umiltà e con la carità. Per questo volle dare loro un esempio di umiltà e carità»* [262].

Non si potrebbe trovare migliore transizione per il nostro scopo. Quando Tommaso parla dell'esempio di Cristo, non pensa alla statica riproduzione di un modello fisso ma, come nel caso dell'immagine in via di somiglianza, lo concepisce come un cammino: imitare Cristo significa

---

[259] In ad Hebraeos 10, 20, lect. 2, n. 502.

[260] *Compendium theologiae* 1201.

[261] Rinviamo qui al commento di *Gv* 6, 44: «Nessuno viene a me se il Padre mio non lo attira», in cui Tommaso spiega che «coloro che seguono Cristo.., sono attirati dal Padre», senza violenza, poiché si tratta della realizzazione del loro desiderio: *In Ioannem 6*, 44, nn. 933ss.; si può consultare la bella ricerca di R. LAFONTAINE, *La personne da Père dans la pensée de saint Thomas*, in ID. e AL., *L'Ecriture dme de la théologie* («Institut d'études théologiques 9»), Bruxelles 1990, pp. 81-108.

[262] Ioannem 13,3, lect. 1, n. 1743.

camminare alla sua sequela. Ormai, troveremo questi due atteggiamenti costantemente legati tra di essi e anche con un terzo: seguire Cristo significa apprendere a seguire il Padre.
Tutto questo è disseminato e strettamente amalgamato in numerosissimi testi, e noi non abbiamo altra difficoltà qui se non quella della scelta e della disposizione ordinata[263]. Cosa che non è peraltro senza significato poiché mostra l'onnipresenza di queste idee nell'opera del Maestro d'Aquino. I testi tratti dai commenti del Nuovo Testamento sono naturalmente più numerosi e più espliciti, ma non vi faremo riferimento se non per prolungare quanto apprendiamo dalle opere di sintesi. Infatti, è molto importante vedere come il richiamo all'esempio di Cristo non dipenda soltanto dall'esortazione morale. Esso è profondamente inserito nella struttura stessa della teologia di fra Tommaso e costui ha due modi ben precisi per evidenziarne i fondamenti.
Dopo tutto ciò che abbiamo detto non si sarà sorpresi se è ancora a proposito delle convenienze dell'incarnazione che troviamo il primo modo di fondare l'esemplarità cristica. Così nella *Somma contro i Gentili,* dopo aver precisato che la venuta del Verbo nella carne corrisponde alla necessità di aprirci un accesso alla beatitudine, Tommaso aggiunge, in attinenza diretta col nostro proposito, ancora quanto segue:
*«La beatitudine è il premio della virtù. Quindi è necessario che coloro che tendono alla beatitudine si esercitino nella virtù, alla quale siamo provocati e dalle parole e dagli esempi. Ora, gli esempi e le parole di una persona ci inducono tanto più efficacemente alla pratica della virtù, quanto più si ha un'opinione solidamente fondata della sua bontà. Ma di nessun uomo, semplicemente uomo, è possibile farsi un'opinione infallibile della sua virtù, poiché anche gli uomini più santi mancano in qualche cosa. Affinché l'uomo fosse stabile nella virtù,* era quindi necessario che ricevesse da un Dio fatto uomo l'insegnamento e gli esempi della virtù. *Ecco perché lo stesso Signore afferma in san Giovanni (13, 15):* Vi ho dato l'esempio, affinché come ho fatto io, facciate anche voi»[264]32
In maniera più breve ma altrettanto chiara, ritroviamo lo stesso percorso nella *Somma di teologia.*
In questa però si riscontra anche un accento un po' nuovo, dato che l'autore vi combina l'imitazione del Padre con quella di Gesù Cristo:
*«[Come già sappiamo, si possono citare varie ragioni dell'incarnazione] dal punto di vista del nostro progresso nel bene... La quarta consiste nel fatto che* essa ci offre un modello per la pratica della virtù. *Per questo, come dice sant'Agostino. «Occorreva imitare non l'uomo che*
*pp.* 175.203; l'autore si sorprende giustamente che si sia potuto lasciar credere che san Tommaso non conosceva il tema dell'imitazione di Cristo.
*potevamo vedere, ma era necessario imitare Dio che non potevamo vedere". Quindi è per offrire all'uomo un esempio che si potesse vedere e imitare, che Dio si è fatto uomo»* [265].
Questi due testi rappresentano quindi una spiegazione del primo modo in cui Tommaso fonda il valore esemplare dell'umanità di Cristo. Tuttavia, il secondo testo ci orienta già verso un altro modo di stabilirla, certamente più profondo, perché ci rinvia direttamente alla dottrina della Trinità e dei suoi rapporti con il mondo. Per evitare di comprenderlo a metà e per ben inserirlo nel modo di procedere d'insieme, occorre riunirlo a un passaggio-chiave della *Prima Secundae,* in cui si vede meglio che, se Tommaso non perde di vista il Padre come ultimo modello di perfezione, egli si mostra anche attento ad indicare i mezzi per giungervi, ancor prima di parlare più esplicitamente del ruolo svolto da Cristo. Questo passaggio è molto caratteristico, perché in esso

[263] Si troverà l'insieme dei testi classificati secondo le opere nello studio di A. VALSECCHI, *L'imitazione di Cristo in san Tommaso d'Aquino,* in *Miscellanea Carlo Figini, G.* COLOMBO - A. RIMOLDI - A. VALSECCHI (edd.), Venegono Inferiore 1964 .
[264] SCV IV 54, n. 3928.
[265] III, q. 1, a. 2, con citazione del Sermone 371, 2: PL 39, 1024; il tema ritorna più implicitamente nel Compendium theologiae I, 201: Leon., 42, 158.

l'autore allega l'autorità della Sacra Scrittura a quella dei suoi autori di riferimento: Agostino e anche Aristotele. Vale la pena osservare ciò in quanto è caratteristico sia di un metodo che vuole beneficiare della sapienza degli Antichi sia di una volontà di combinare inseparabilmente la ricerca dell'uomo alla premura di Dio nei suoi confronti: *«Come afferma sant'Agostino, «è necessario che l'anima segua un modello affinché la virtù possa formarsi in essa; questo modello è Dio; se lo seguiamo, vivremo bene".* Quindi è evidente che il modello della virtù umana preesiste in Dio, come in lui preesistono anche le ragioni di tutte le cose *(...). Compete all'uomo avvicinarsi a Dio per quanto è possibile, come dice anche il Filosofo e come ci è raccomandato nella Sacra Scrittura in vari modi:* Siate perfetti come il vostro Padre celeste è perfetto (Mt *5,* 48)»[266] .
Il riferimento ultimo al Padre è messo innanzi con forza; è indubbio che resta in primo piano"[267].
Ma occorre osservare anche quanto questo articolo è posto sotto il segno del divenire.
Contrariamente alla mediocrità, spesso associata all'idea del giusto mezzo, con la quale volentieri si caratterizza la virtù, Tommaso distingue tra virtù umane e virtù divine *«così come si distingue tra il movimento e il suo termine»: «Da un lato alcune sono* le virtù di coloro che sono in cammino e tendono verso la somiglianza divina: *sono queste le virtù che chiamiamo «purificanti" (...). D'altro canto vi sono* le virtù di coloro che hanno già raggiunto la somiglianza divina: *le chiamiamo virtù dell'anima già purificata. Esse sono tali che* la prudenza non vede altro che il divino; *che* la temperanza non sa più niente della cupidigia terrena; *che* la forza ignora le passioni, *che* la giustizia fa costantemente lega con l'intelligenza divina tramite il suo impegno nell'imitarla. *Diciamo che queste virtù sono quelle dei beat o di coloro che in questa vita sono molto avanzati nella perfezione».*
Nella sua ripetitiva insistenza, questo testo rivela un non so che di scottante che va ben oltre la sua precisione tecnica. Se ci rinvia contemporaneamente ai temi sviluppati a proposito della creazione, dell'immagine di Dio e del progresso, che dominano la riflessione tomistica, esso è anche sollevato dall'ardente desiderio del Bene che è al di là di ogni bene. Ma per noi il suo immediato interesse risiede nel rinvio all'Esemplare divino di tutte le cose, che abbiamo trovato nella prima parte del testo. Se Tommaso vede in Cristo l'esemplare di tutte le virtù, è perché costui è il Verbo incarnato che, nella sua eternità, già presiede alla creazione di tutte le cose. Un altro passaggio capitale, la cui analogia di struttura con questo testo è sorprendente, precisa ciò con maggiore chiarezza:
*«Il primo principio dell'intera processione delle cose è il Figlio di Dio:*
*«Per mezzo di lui tutto è stato creato"* (Gv *1, 3). Per questo egli è anche il Modello originale* (primordiale exemplar) *che tutte le creature imitano, come la vera e perfetta immagine del Padre. Da qui l'espressione della lettera ai* Colossesi *(1, 15): «Egli è immagine del Dio invisibile, il Primogenito di tutta la creazione, poiché in lui sono state create tutte le cose". In un modo speciale è anche il modello* (exemplar) *di tutte le gratari)...* Noi siamo suoi *figli,* perché egli è nostro Padre mediante la creazione..., *prediletti* perché ci ha scelti per partecipare alla sua propria vita» (letteralmente: «per partecipare di lui», *ad participationem sui ipsius).*

*zie spirituali di cui risplendono le creature spirituali secondo quanto è detto al Figlio nel salmo (109, 3): «Dal seno dell'aurora oggi io ti ho generato nello splendore dei santi". Poiché è stato*

---

[266]I-II, q. 61, a. 5; con citazione di SANT'AGOSTINO, De moribus ecclesiae, c. 6, nn. 9-10.
[267] Cf. In ad Ephesios V, 1, lect. 1, n. 267: «La natura umana non trova la sua perfezione se non nell'unione con Dio... E necessario quindi imitarlo per quanto è possibile, poiché compete al figlio imitare suo padre (*ad filium pertinet patrem imitari*)…Noi siamo suoi *figli*, perché egli è nostro padre mediante la creazione…,prediletti perché ci ha scelti per partecipare alla sua propria vita (letteralmente: "per partecipare di lui", *ad partecipationem sui ipsius*).

*generato prima di ogni creatura con grazia risplendente, egli possiede in lui in modo esemplare* (exemplariter) *gli splendori di tutti i santi. Tuttavia tale modello divino era molto lontano da noi... Perciò è voluto diventare uomo per offrire agli uomini un modello umano»*[268] .
Il commentatore continua con alcuni esempi di applicazioni concrete che per il momento possiamo lasciare da parte. E più importante notare come, a partire da un tale testo, si apra una duplice pista alla meditazione e alla contemplazione. La prima, che considera le cose dal punto di vista di Dio, si inserisce sotto ogni aspetto nell'immediato prolungamento di tanti testi già letti: è quella *dell'esemplarismo ontologico.* In termini più scritturistici, diciamo che in essa è messo l'accento sulla creatura nuova plasmata da Dio a immagine dell'Immagine. Essa impiega l'insegnamento così frequente in san Paolo secondo cui siamo interiormente modellati, «ri-formati» a immagine del Figlio prediletto mediante la grazia di cui è il mediatore: «Quelli che da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli» *(Rm* 8, 29). Molto presente e di una grande fecondità nell'opera tomasiana, questo tema relativamente complesso sarà trattato nel capitolo seguente.
La pista *dell'esemplarismo morale* è più immediatamente evidente, ma in realtà è seconda in rapporto alla precedente. Anch'essa prosegue lo slancio abbozzato in numerosi luoghi già citati: l'incarnazione del Verbo permette di offrire all'uomo-immagine un modello accessibile che gli insegna a conformarsi all'inaccessibile modello originale che tuttavia ha presieduto alla sua creazione. L'accento qui è messo sul Cristo, incarnazione vivente delle virtù evangeliche, e sullo sforzo dell'uomo che collabora con Dio mediante la grazia ricevuta. Piuttosto omiletico, questo tema è abbondantemente presente nei commenti scritturistici, ma è lungi dall'essere assente nelle altre opere.

VI HO DATO L'ESEMPIO...
Il fatto che Cristo rappresenti il modello assoluto della vita cristiana è evidentemente sufficiente a spiegare l'insistenza di Tommaso su questo punto. Noi, tuttavia, comprenderemo meglio le sue ragioni se rileggiamo la sua meditazione sulla lavanda dei piedi. Come un vero maestro spirituale, Tommaso non teme di insistere sull'aspetto pratico:
*«(Cristo Gesù) ha dunque detto: Ho fatto questo per darvi l'esempio, perciò* dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri: *era appunto questa la mia intenzione nel compierlo. Infatti, nell'agire degli uomini gli esempi sono più efficaci delle parole* (plus movent exempla quam Verba). *L'uomo agisce e sceglie secondo ciò che gli sembra buono; quindi per il fatto stesso che sceglie questo o quello mostra ciò che gli sembra buono, molto di più che se dicesse che bisogna sceglierlo. Ne consegue che se si dice qualcosa mentre se ne fa un'altra, ciò che si fa persuade gli altri molto di più di ciò che si dice. Perciò è necessario aggiungere l'esempio alla parola.*
*Ma l'esempio di un uomo, di un semplice uomo, non era sufficiente per spingere all'imitazione l'intero genere umano, sia perché la ragione umana è incapace di concepire tutto [della vita o del bene], sia perché essa si sbaglia nella considerazione delle cose stesse. Perciò ci è stato dato l'esempio del Figlio di Dio che non può sbagliarsi ed è più che sufficiente in tutti i campi. Se sant'Agostino afferma che "l'orgoglio non può essere guarito se non dall'umiltà divina", lo stesso vale per l'avarizia e gli altri vizi.*
*Ben riflettendo, era molto "conveniente" che il Figlio di Dio ci fosse dato come esempio di tutte le virtù. Egli infatti è l'Arte del Padre e dunque,* come è stato l'esemplare archetipo della creazione,

268 In ad I Cor. 11, 1 n. 583; la stessa argomentazione si ritrova nel De rationibus fidei5, n. 973 (Leon., t. 40, p. B 61): essendo state create tutte le cose per mezzo del Verbo, era conveniente che esse fossero anche restaurate da lui; vedere anche qui sotto il commento di Gv 13, 15.

così è l'esemplare archetipo della santità (1 Pt *2, 21): "Cristo ha sofferto per noi lasciando a voi l'esempio perché seguiate le sue orme"*[269]*. . .»*

*Plus movent exempla quam verba.* Il tono è dato. Questa formula della *Lectura super Ioannem,* Tommaso la conosce da molto tempo, dato che la si può già leggere tra i motivi dell'incarnazione raggruppati nella *Contra Gentiles*[270], e l'ha ripresa testualmente nella *Somma di teologia* con un significativo richiamo all'esperienza comune [271]. Indubbiamente si tratta qui di una acquisizione comune della sapienza umana, ma sarebbe forse avventurarsi troppo il pensare all'eredità domenicana del nostro Dottore, dato che si dice di san Domenico che predicava tanto con l'esempio che con la parola *(uerbo et exemplo)*[272]*.*

L'esemplarità di Cristo e del suo agire per l'intera vita cristiana si ritrova in numerose opere, in modo particolare negli opuscoli scritti in difesa della vita religiosa. Di questo però ne tratteremo in un altro contesto, quando parleremo della sequela di Cristo nella vita religiosa. Si potranno così spigolare nella Seconda Parte della *Somma* un insieme di testi che mostrano bene come Tommaso non la perde mai di vista. Ma poiché questo lavoro è stato già fatto[273] 41, e bene, sarà più fecondo seguire lo svolgimento della Terza Parte per reperirvi alcune delle menzioni ripetute sulle virtù illustrate da Cristo e proposte all'imitazione dei suoi. Così, nel prolungamento delle ragioni dell'incarnazione, Tommaso spiega che era conveniente che Cristo assumesse un corpo passibile, «per darci un esempio di pazienza, sopportando con coraggio le sofferenze e i limiti umani»[274]. Al contrario, egli non volle assumere il peccato, poiché in questo non avrebbe potuto dare né esempio di umanità — visto che il peccato non appartiene alla definizione della natura umana —, né esempio di virtù, dato che il peccato le è contrario[275]. In compenso, se ha voluto pregare, lo ha fatto proprio per esortarci alla preghiera fiduciosa e continua[276] ; se ha accettato di sottomettersi alla circoncisione e agli altri precetti della legge, lo ha fatto per darci un esempio vivente di umiltà e di obbedienza[277]*;* come pure, il suo battesimo ci incita con l'esempio a ricevere a nostra volta il battesimo [278].

Ogni evento della vita di Gesù (digiuno, tentazioni, vita tra la folla) dà luogo a simili osservazioni; cosicché Tommaso può riassumere:

«Per il modo in cui ha vissuto *(conversatio),* il *Signore ha dato a tutti l'esempio della perfezione* in

---

[269] In Ioannem 13, 15, lect. 3, n. 1781.

[270] SCG IV *55,* nn. 3950-3951*:* «Non *è* inconveniente affermare che Cristo ha voluto soffrire la morte di croce per darci un esempio di umiltà. [Si tratta senz'altro di una virtù che non conviene a Dio, ma nella sua umanità il Verbo poteva assumerla]. Sebbene gli uomini avrebbero potuto essere formati all'umiltà dall'insegnamento divino..., i fatti provocano all'azione più delle parole *(ad agendum magis prouocant facta quam uerba),* e questo tanto più efficacemente in quanto la reputazione di virtù di colui che agisce risulta così meglio affermata. Così, pur trovando presso gli altri uomini numerosi esempi di umiltà, era convenientissimo essere sollecitati dall'esempio dell'Uomo-Dio, di cui si sa che non ha potuto sba. gliarsi e la cui umiltà *è* tanto più mirabile, quanto la sua maestà era più sublime»; cf. le note di P. Marc (ed. Marietti della SCG) su questo passaggio, che indicano gli antecedenti classici e patristici.

[271] I-II, q. 34, a. 1: «Nel campo delle azioni e delle passioni umane, in cui l'esperienza della maggior parte conta molto, *magis mouent exempla quam uerba».*

[272] Cf. M.-H. VICAIRE, Histoire de saint Dominique, t. I, Paris 1982, p. 279 [tradotto in italiano].

[273] *Cf. A. VALSECCHI, L'imitazione di Cristo, pp. 194-198; lo stesso autore ha ricollocato l'insegnamento di Tommaso nel più ampio contesto della tradizione scritturistica e patristica in un illuminante articolo: Gesù Cristo nostra legge, «La Scuola Cattolica»* 88 (1960) 81-110; 161-190*, in cui mostra anche che molte di queste idee, appartenenti al patrimonio comune del pensiero cristiano, si ritrovano pure in altri autori e particolarmente in san Bonaventura.*

[274] *III, q. 14, a. 1: «propter exemplum patientiae quod nobis exhibet passiones et defectus humanos fortiter tolerando».*

[275] *III, q. 15,* a. 1.

[276] III, q. 21, a.3.

[277] III, q. 37, a. 4.

*278* III, q. 39, a. 2 ad 1; cf., a. 1 et, a. 3 ad 3: Christus proponebatur hominibus *in exemplum omnium.*

tutto ciò che di per sé appartiene alla salvezza» [279]. Meglio ancora, egli usa questa formula sorprendente: «L'agire di Cristo fu nostro insegnamento *(Christi actio fuit nostra instructio)»*[280]. Sotto una forma leggermente diversa secondo i contesti, questo assioma, che Tommaso riceve da Cassiodoro tramite Pietro Lombardo, ricorre diciassette volte nella sua opera[281] . Anche se si preoccupa di sottolineare che non accade esattamente la stessa cosa nel caso di Cristo e nel nostro, e che è necessario leggere questa asserzione alla luce della vera fede per ben comprenderla, egli non ne contesta mai la verità fondamentale, e tale frequenza è molto significativa della sua volontà di considerare seriamente l'agire concreto di Cristo tanto quanto il suo insegnamento.

Questo valore esemplare dell'agire di Cristo culmina, è evidente, negli ultimi giorni della sua vita terrena. Alla domanda se c'era un mezzo più appropriato della passione per liberare il genere umano, Tommaso risponde secondo il suo uso con tutta una serie di convenienze. In primo luogo, e questa priorità è significativa, la passione mostra al- l'uomo «quanto Dio l'ami, sollecitandolo a riamarlo: e in ciò consiste la perfezione della salvezza». Ma, in secondo luogo, Cristo ci ha dato con la sua passione «un esempio di obbedienza, di umiltà, di costanza, di giustizia e di altre virtù in essa manifestate, che pure sono indispensabili per la salvezza dell'uomo. Perciò san Pietro scriveva *(1 Pt* 2, 21): *Cristo ha sofferto per noi, lasciandoci un esempio, perché seguissimo le sue orme»*[282].

Queste brevi annotazioni della *Somma* sono indubbiamente sufficienti ad assicurarci che l'esemplarismo cristico è incessantemente presente nella riflessione di Maestro Tommaso, tuttavia non lasciano trasparire abbastanza l'emozione che può animarlo quando ne parla nei suoi corsi o nella sua predicazione. Sarà piacevole quindi leggere l'una o l'altra di queste pagine; al commento della lavanda dei piedi che sottolineava l'umiltà di Cristo, aggiungeremo il seguente passaggio che parla dell'amore che ispirava la sua obbedienza:

*«L'osservanza dei comandamenti è un effetto della divina carità. Non solo di quella mediante cui noi amiamo, ma anche di quella con la quale (Gesù) ci ha amato. Per il fatto stesso che ci ama, egli ci incita e ci aiuta ad osservare i suoi comandamenti, il che non può avvenire se non per grazia.* In questo consiste il suo amore: non siamo noi che abbiamo amato Dio, è lui che ci ha amati per primo (1 Gv 4, *10).*

*A ciò egli aggiunge l'esempio dicendo:* Come io stesso ho osservato i comandamenti del Padre mio. *Infatti, come l'amore con cui il Padre lo ama è il modello dell'amore con cui ci ama, così ha voluto che la sua obbedienza fosse il modello della nostra. Cristo mostra così che egli dimora nell'amore del Padre perché osserva i suoi comandamenti in tutte le cose. Infatti è giunto fino alla morte* (Fil 2, 8): Egli si è fatto obbediente fino alla morte, e alla morte di croce; *si è astenuto dal peccato* (1 Pt *2, 22):* Non ha commesso peccato, e non si è trovato inganno sulla sua bocca. *Occorre comprendere questo di Cristo secondo la sua umanità* (Gv 8, 29): Non mi lascia mai solo, poiché faccio sempre ciò che gli piace. *Per questo può dire: Io resto nel suo amore perché non vi è*

---

[279] III, q. 40, a. 2 ad 1.

[280] III, q. 40, a.1 ad 3.

[281] *Si vedrà a tal proposito lo studio preciso e suggestivo di R. SCHENK, «Omnis Christi actio nostra est instructio». The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Thomas Aquinas, in La doctrine de la révélation divine, ST 37, 1990, pp. 103-131. L'uso della formula è più frequente nelle Sentenze che nella Somma (unica occorrenza quella citata qui sopra), ma si ritrova in vari altri luoghi (cf. Schenk, p. 111, n. 51). Nel sermone Puerlesus (Busa, t. 6, p. 33a) si trova una formula equivalente: Cuncta quae Dominus fecit uel in carne passus est, documenta et exempla sunt salutaria.*

[282] III, q. 46, a. 3; altre citazioni analoghe: ibid., a. 4; q. 50, a. 1; q. 51, a. 1, ecc.

*niente in me (sempre secondo la sua umanità) che sia contrario al suo amore»*[283].
Lo si capisce facilmente che testi come il precedente sono molto significativi per illustrare una teologia che vuole essere ispiratrice della vita cristiana. Senza insistervi ulteriormente, concluderemo questa evocazione citando un passaggio tratto dalla predicazione sui Credo in cui troviamo questa beffissima meditazione sul senso della croce:
*«Come afferma il beato Agostino, la passione di Cristo è sufficiente per istruirci in maniera completa sul nostro modo di vivere. Chiunque vuole condurre una vita perfetta non ha nient'altro da fare che disprezzare ciò che Cristo ha disprezzato sulla croce e desiderare ciò che ha desiderato.*
*Non esiste infatti un solo esempio di virtù che la croce non ci dia. Cerchi un esempio di carità? "Non vi è più grande amore che dare la propria vita per coloro che si ama". E Cristo lo ha fatto sulla croce...*
*Cerchi un esempio di pazienza? Il più perfetto si trova sulla croce.,. Un esempio di umiltà? Guarda il Crocifisso. Un esempio di obbedienza? Segui colui che si è fatto obbediente al Padre fino alla morte... Un esempio di disprezzo delle cose terrene? Cammina dietro colui che è il Signore dei Signori e il Re dei Re, in cui si trovano tutti i tesori della sapienza e che tuttavia, sulla croce, appare nudo, oggetto di derisione, schernito, colpito, incoronato di spine, abbeverato di fiele e di aceto, messo a morte»*[284].
Bisogna ammettere che questi accenti appassionati non traspaiono molto nelle opere erudite. E un peccato che le altre opere siano così poco conosciute dato che in esse si scopre un altro aspetto del genio di fra Tommaso. Ciononostante, essi non sono passati inosservati a tutti i lettori, e qualcuno come Louis Chardon ha tratto beneficio da questi passaggi in cui traspare l'amore alla croce del frate domenicano[285]. Ne dovremo riparlare un po' più avanti quando tratteremo dei percorsi verso Dio che egli propone ai suoi discepoli.
Tommaso però non si ferma qui nella sua considerazione del mistero di Cristo. Dopo la passione e la croce, vengono evidentemente la risurrezione, l'ascensione e l'esaltazione di Cristo alla destra del Padre. L'approccio sarà diverso e lo vedremo ben presto, ma occorre sapere che Tommaso non lascia niente da parte della Pasqua di Cristo. In questo è fedele al programma che si è fissato nel suo studio: tenere conto di tutto ciò che Cristo ha fatto e sofferto per noi *(acta et passa Christi in carne*)[286] .

## LA PATRIA E LA VIA

Poiché questo capitolo è posto principalmente sotto il segno della via, ameremmo concluderlo con una lettura delle spiegazioni sul Vangelo di Giovanni che considera Cristo come la porta, poi come via mediante la quale occorre che passiamo per raggiungere il Padre. Parafrasi e ampie citazioni permetteranno di farci un'idea più completa dello stile cli Tommaso commentatore della Sacra Scrittura. Datata alla fine della sua vita[287] la *Lectura super Ioannem* offre uno degli esempi più

---

[283] In Ioannem 15, 10, lect. 2, nn. 2002-2003
[284] In Symbolum 4, nn. 919-924; questo passaggio potrebbe essere stato ispirato molto lontanamente da sant'Agostino, Enarratio in Ps. 61, 22: PL 36, 745-746, ma la formulazione sembra essere propria di Tommaso. Si può vedere anche Enarratio in Ps. 48, ser. 1, 11: PL 35, 551, ma se l'ispirazione agostiniana del commento di Tommaso su Giovanni è evidente, non abbiamo però saputo trovare dei paralleli per questo slancio tomasiano; cf. III, q. 46, a. 3 ad 2, cit. sopra, n. 50.
[285] Cf. L. CHARDON, *La croix de Jésus*, Introduzione, pp. XCVI-CV; cf. anche D. BOUTHLLIER, *Le Christ en son mystère dans les* collationes *da* super Isaiam *de saint Thomas d'Aquin,* in *Ordo sapientiae et amoris*, pp. 37-64.
[286] Cf. III, *Prol.;* q. 27 *Pro1.;* q. 48, a. 6: «*omnes actiones et passiones* Christi instrumentaliter operantur in uirtute diuinitatis ad salutem humanam».
[287] Probabilmente 1270-1272, cf. Tommaso *d'Aquino. L'uomo e il teologo,* pp. 224-228.

completi dell'esegesi teologica così come Tommaso la praticava [288].
A proposito della porta che introduce nell'ovile (Gv 10), Tommaso, in un primo tempo, ricorda con una certa compiacenza l'esegesi di san Giovanni Crisostomo secondo il quale tale porta sono le Sacre Scritture. Tramite queste infatti, noi accediamo innanzitutto alla conoscenza di Dio; inoltre, come la porta protegge coloro che sono all'interno, così le Sacre Scritture conservano i fedeli in vita; infine, come la porta non permette al lupo di entrare, così le Sacre Scritture mettono i fedeli al sicuro e al riparo dai danni che recherebbero loro gli eretici. Non si entra quindi per la giusta porta se si pretende di istruire i fedeli in maniera diversa dalla Sacra Scrittura[289] . Tommaso non lo dice qui, ma la sua preoccupazione di teologo glielo fa ripetere altrove: quando si parla di Dio, non ci si allontani facilmente dalle parole della Sacra Scrittura [290].
Contro questa esegesi del Crisostomo vi è tuttavia l'esplicita affermazione di Gesù: «Io sono la porta delle pecore». Il Crisostomo certamente non l'ignorava, e Tommaso sulla sua scia osserva che Cristo afferma pure di essere non solo la porta, ma il portinaio e anche il pastore. Se dunque parla di lui in modo così diverso, niente impedisce che la parola «porta» possa avere anch'essa due diverse applicazioni:dopo Cristo, non potrebbe essere applicata più giustamente se non alla Sacra Scrittura[291]. Eppure, Tommaso conosce ancora un'altra esegesi:
*«Secondo sant'Agostino*[292] , *tuttavia, la parola porta si applica innanzitutto a Cristo, poiché secondo* l'Apocalisse (4, 1: Una porta era aperta nel cielo), *è tramite lui che si entra. Chiunque quindi vuole entrare nell'ovile deve entrare per la porta, Cristo, e non tramite un altro accesso. Perciò è necessario osservare che sono sia le pecore sia il pastore che entrano nell'ovile: le pecore per essere al riparo, il pastore per proteggerle. Se dunque tu vuoi entrarvi come una pecora per essere protetto, o come un pastore per proteggere le pecore, occorre che tu acceda tramite Cristo porta e non per un'altra via. (Dopo un lungo passaggio in cui Tommaso elenca le caratteristiche dei cattivi pastori, egli conclude:] Infatti bisogna sapere che, così come è impossibile essere protetti come pecore se non si entra per la porta, così pure non è possibile proteggere come pastori se non si entra per questa stessa porta:*
*Cristo* (...). *I pastori cattivi non passano per questa porta, ma per quella dell'ambizione, del potere secolare e della simonia; sono dei ladri e dei briganti* (...). *E siccome Cristo, la porta, si è fatto piccolo con la sua umiltà, non potranno entrare per essa se non coloro che imiteranno l'umiltà di Cristo. Coloro che non entrano per essa, ma per un'altra via, sono dei superbi che non imitano colui che essendo Dio si è fatto uomo e non riconoscono la sua umiltà»*[293].
Il carattere indispensabile di Cristo emerge tanto chiaramente da questo testo che non vi è bisogno di sottolinearlo ulteriormente. Ciò che occorre tuttavia osservare per inciso è forse il tono impiegato qui dall'autore: l'esortazione morale si congiunge alla presentazione dogmatica ed esegetica senza soluzione di continuità. Come per i testi già citati, non si tratta di predicazione, ma vi siamo molto vicino. Questo è infatti quanto ci si aspettava dal Maestro che commentava la Bibbia:
doveva mettere in evidenza anche il senso spirituale della Sacra Scrittura [294]. Si comprende così

---

[288] Rinviamo alla «Prefazione» di M.-D. PHILIPPE in *Saint Thomas d'Aquin, Commentaire sur l'Évangile de saint Jean,* Versailles-Buxy, t. I, 1981, pp. 7-49.
[289]*In Ioannem* 10, 1, lect. 1, n. 1366
[290] Cf. *Contra errores graecorum* I, Leon., t. 40, p. A 72.
[291]Ibid.,n. 1367.
[292] Cf. Omelie sul Vangelo di San Giovanni, 45, 6 e 15: NBA 24/1, pp. 899 e 913-915; BA 73 B, Paris 1989, pp. 55 e 83-85.
[293] *Ibid.,n.* 1368.
[294] Cf. *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo, pp.* 73-78.

quanto sia spiacevole l'ignoranza ancora così diffusa di questa parte dell'opera di Tommaso. Se si vuole avere qualche opportunità di scoprirlo come maestro di vita cristiana, occorre imparare a frequentarlo anche in questi testi. Ciò sarà meglio percepito leggendo il seguito:
*«Se Cristo è la porta, ne deriva che per entrare nell'ovile egli passa per se stesso. Certamente, ma è la caratteristica di Cristo. Nessuno infatti può passare per la porta che conduce alla beatitudine se non mediante la verità, perché la beatitudine non è nient'altro che la gioia della verità* (gaudium de veritate). *Ora, Cristo, nella sua divinità, s'identifica alla verità; perciò nella sua umanità, entra per se stesso, cioè tramite la verità che egli è in qualità di Dio. Noi, invece, non siamo la verità, siamo soltanto dei figli della luce mediante la nostra partecipazione alla luce vera e increata. Per questo è necessario che passiamo tramite la verità che è Cristo»*[295].
Dello stesso stile, ma ancora più ampia, la spiegazione della dichiarazione di Gesù: «Io sono la Via, la Verità e la Vita. Nessuno va al Padre se non per mezzo di me» *(Gv* 14, 6), offre a fra Tommaso l'occasione di una pagina molto sorprendente:
*«Cristo aveva già insegnato ai suoi molte cose circa il Padre e il Figlio, ma essi ignoravano che è al Padre che Cristo andava e che il Figlio era la via mediante la quale sarebbe andato. Infatti è difHcile andare al Padre. Niente di sorprendente se lo ignoravano! Poiché, se Cristo nella sua umanità era a loro ben noto, nella sua divinità lo conoscevano molto imperfettamente* (...).
Io sono la Via, la Verità, la Vita, *risponde Gesù. Simultaneamente, egli svela loro la strada e il termine della strada* (...). La strada, *l'abbiamo visto, è Cristo. Ciò è comprensibile dato che è* tramite lui che accediamo al Padre (Ef *2, 18)... Ma tale via non è lontana dal suo termine, lo tocca; perciò Cristo aggiunge:* la Verità e la Vita; *egli è contemporaneamente l'una e l'altro: la via secondo la sua umanità, il termine secondo la sua divinità* (...).
Il termine di questa strada, è il fine dell'intero desiderio umano. *Infatti l'uomo desidera due cose al di sopra di tutto; una che gli è propria: conoscere la verità, l'altra che condivide con tutto ciò che esiste: restare nell'essere. Ora, Cristo è la via per giungere alla verità poiché è la Verità...; è anche la via per giungere alla vita perché è egli stesso la Vita* (...). *Così dunque Cristo si è definito lui stesso come la via e il termine; egli è il termine perché è di per se stesso tutto ciò che può essere oggetto di desiderio: la Verità e la Vita.*
Se allora cerchi la tua via, passa per Cristo: egli è il Cammino. *Isaia (30, 21) profetizzava: «E' il cammino, seguitelo". Come dice sant'Agostino:* "Passa dall'uomo per giungere a Dio". "E meglio zoppicare sulla strada che camminare speditamente fuori strada". *Anche se non avanza velocemente, colui che zoppica sul retto cammino si avvicina alla meta; colui che invece cammina al di fuori della strada più corre e più se ne allontana.*
Se cerchi dove andare, legati a Cristo: *egli è la Verità che tutti noi desideriamo raggiungere* (...). Se cerchi dove riposarti, aderisci a Cristo, *perché egli è la Vita...* Aderisci dunque a Cristo se vuoi essere sicuro; *non potrai infatti deviare perché egli è la Via. Coloro che aderiscono a lui non camminano nel deserto, ma su una strada ben tracciata... Inoltre, non potrai essere ingannato perché lui è la Verità e insegna tutta la verità... Né potrai essere perturbato perché lui è la Vita e dà la vita... Sant'Agostino dice che, quando il Signore afferma: Io sono la Via, la Verità e la Vita, è come se dicesse: Per dove vuoi passare? Io sono la Via. Dove vuoi andare? Io sono la Verità. Dove vuoi dimorare? Io sono la Vita»*[296] .
Per il frequentatore abituale di san Tommaso, il lirismo di questa pagina ha qualcosa di

---

[295] *Ibid.*, n. 1369; *cf.* J.C. SMITH, *Christ as «Pastor», «Ostium» et «Agnus» in St. Thomas Aquinas,* «Angelicum» 56 (1979) 93-118.
[296] 64 *In Ioannem* 14, 6, lect. 2-3, nn. 1865-1870; cf. P. DE C0INmr, *«Attache-toi au Christ!». L'imitation da Christ dans la vie spirituelle selon S. Thomas d'Aquin,* «Sources» 12 (1989) 64-74.

sorprendente e subito si sospetta una forte ispirazione agostiniana, e anche la presenza di citazioni esplicite non identificate nelle edizioni correnti. Fatta la verifica, l'influenza agostiniana è reale, ma vi sono poche citazioni letterali [297]. In modo particolare, se la costante opposizione tra la via e il termine, su cui Agostino si è soffermato varie volte, costituisce certamente un debito di Tommaso nei suoi confronti, in lui non si trova il ritornello: «Aderisci a Cristo», come neppure si trova letteralmente -— sebbene l'idea sia presente — l'opposizione cara al dottore di Ippona tra *la Patria e la Via*[298]. Si tratta quindi piuttosto di reminiscenze che ritornano spontaneamente alla mente di fra Tommaso, di cui è così penetrato che trasformano il suo stile abituale. Colui che non conosciamo se non tramite il modo sobrio e discreto delle grandi opere filosofiche o teologiche, si lascia sorprendere nell'atto d'insegnare. Infatti il commento di san Giovanni ci è pervenuto dagli appunti *(reportationes)* di Reginaldo da Piperno e sembra proprio che qui si colga lo stile orale di Tommaso. L'insistente ripetizione dell'esortazione *Adhaere Christo* potrebbe dunque rivelarci qualcosa del suo animo di frate predicatore e questa non sarebbe l'acquisizione meno preziosa che potremmo ricavare dalla nostra ricerca.

J.- P. TORREL, *S. Tommaso*, Roma 1998, pp 119 - 145)

## L' INCARNAZIONE: a) il modo

## (III, qq. 1-13)

1 — Nella *Terza Parte* i lettori affezionati della *Somma italiana* noteranno subito una novità: il traduttore di alcuni volumi non è un padre domenicano, ma un sacerdote secolare, già noto al pubblico italiano per altre pubblicazioni. Mons. Italo Volpi, insegnante di dogmatica nel Seminano Regionale Umbro, per la sua passione di studioso, da molti anni aveva messo mano per conto proprio alla traduzione della *Tertia Pars.* Alla sua offerta di collaborazione abbiamo aderito ben volentieri. Perché affrontare di nuovo una fatica, rendendo infruttuosa quella già fatta da altri ? Ci siamo perciò contentati di dare qualche ritocco alla traduzione di Mons. Volpi, per renderla più omogenea al resto dell'Opera.

### I

### La Cristologia nel piano della Somma e nella vita dell'Autore.

---

[297] Il passaggio più vicino è il *Sermone* 141,4,4: PL 38, 777-778, da cui sono tratte due citazioni letterali: «Ambula per hominem, et peruenis ad Deum»; «Melius est enim in uia claudicare, quam praeter uiam fortiter ambulare». Si può vedere anche *Tractatus in Iam Ioannis* X, 1, SC *75,* pp. 408-4 10; *Enarratio in Ps.* 66, 3, *5:* PL 36, 807; ecc.; *cf.* lo studio di M.-F. BERROUARD, *Saint Augustin et le mystère da Christ Chemin, Vérité et Vie. La méditation théologique da* Tractatus 69 in Iohannis Euangelium *sur Io. 14 6,* in *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. Van Bave1,* Louvain 1991, t. TI, pp. 43 1-449.

[298] Si riconosce il bel titolo del libro di G. MADEC, *La patrie et la voie.* Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin («Jésus et Jésus-Christ 36», Paris 1989; *cf.* Agostino, *Sermo* 92, 3, 3: «Ipse est patria quo imus, ipse uia qua imus» (PL 38, *573); Sermo* 123, 3, 3: «Deus Christus patria est quo imus: homo Christus uia est qua imus» (PL 38, *685).*

2 — Nessuno, speriamo, vorrà accusarci di presunzione, se anche all'inizio di questo volume osiamo predisporre alla lettera del testo della *Somma* gli stessi lettori non sprovveduti con una introduzione, pur avendo pensato l'Autore stesso a dotarlo di un prologo. Codesto prologo infatti è così breve e conciso, da essere oggetto più di ammirazione e contemplazione, che fonte d'informazione spicciola e immediata. D'altra parte esso è l'introduzione non a un volume, ma a tutta la *Terza Parte* dell'Opera.
Noi stessi siamo tentati di soffermarci a considerare queste poche righe, per rintracciare in esse le linee maestre della *Somma Teologica,* imitando i commentatori antichi e moderni. Ma vincendo la tentazione e richiamando alla *Introd. Gen.* pp. 195 Ss., ci limiteremo a sottolineare le giuste osservazioni di qualche studioso moderno, rimandando per il resto alle note che accompagnano le parole dell'Autore.

3 — C'è oggi chi prospetta un ripensamento di tutta la teologia cattolica in chiave cristologica, accusando quella finora imperante sotto l'ispirazione di S. Tommaso, di seguire un piano astratto e irreale. Pare, insomma, che il Dottore Angelico non abbia capito la centralità del mistero di Cristo. Del resto nel piano stesso della *Somma Teologica* ciò sarebbe evidente : la *Terza Parte* a tutto rigore non è necessaria per giustificare i trattati precedenti.
In questa critica c'è qualche cosa di vero, che però fa onore a S. Tommaso. Questi infatti con la stessa organizzazione dell'Opera viene a ricordarci che l'incarnazione e la redenzione non sono nella sfera del necessano, ma del contingente : l'inJ carnazione è opera superogatoria, un eccesso dell'amore di Dio
verso le creature. La gratuità di tanta benevolenza non poteva ricevere un risalto maggiore e più evidente.
Non è detto però che quest'opera sia eterogenea al resto della *Somma* e quindi al resto della teologia. In ultima analisi essa non fa che porre in evidenza l'insondabile profondità del mistero di Dio, che noi possiamo conoscere solo dalle sue manifestazioni di bontà, di giustizia e di misericordia. Dom O. Lafont trova giustamente nel mistero della bontà di Dio il filo conduttore che lega tutte le parti dell'Opera: « Noi abbiamo cercato di mostrare come questo mistero della bontà di Dio dava alla *Prima Parte* tutta intera la sua intelligibilità teologica e la sua unità ; esso fornisce il punto di partenza della considerazione sull'uomo : il problema di base della *Seconda Parte* è quello di mostrare come l'uomo, nella sua condizione complessa e legata alla successione partecipi alla bontà di Dio e si orienti verso di essa : di qui l'insistenza sul valore d'esemplarità, che giustifica e fonda l'atto volontano umano, e sulla finalità che orienta questo atto volontano verso Dio in se stesso .... Ci sembra che una tale prospettiva costituisca come un richiamo alla cristologia, nel senso che molte analisi condotte nelle prime due parti della *Somma* non hanno la loro piena intelligibilità fuori del Cristo è (O. LAFONT, *Structures et methode dans la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin,* Bruges, 1960, p. 299).
S. Tommaso stesso così ci ricorda che il mistero dell'incarnazione è al centro dei misteri della fede cristiana : « Tale mistero tra tutte le opere di Dio è quello che più sorpassa la ragione; niente infatti da parte di Dio si poteva escogitare di più meraviglioso, che il Figlio di Dio, vero Dio, diventasse vero uomo. E poiché questo tra tutti i misteri è il più mirabile, ne segue che tutte le altre opere mirabili siano ordinate alla fede relativa a questa mirabilissima: perché " il massimo in ogni genere di cose costituisce la causa di quanto in esso si trova" è (4 *Cont. Gent.,* c. 27). Ma pretendere per questo, in una sintesi teologica, di parlare di Cristo prima di aver parlato di Dio e dell'uomo è un non senso; e dopo tutto sarebbe contro la stessa esposizione storica del dogma che riscontriamo nei libri ispirati.

Oggi i teologi si pongono il quesito se si debba parlare di teocentrismo o di cristocentrismo. Ora, è evidente che, per S. Tommaso, Cristo ricapitola effettivamente ogni cosa e risolve nella sua unità così concreta e profonda anche codesto problema, non però in quanto uomo, bensì in quanto Dio : « In disciplina christiana initium et principium sapientiae nostrae est Christus, in quantum est Verbum Dei, idest secundum divinitatem. Quoad nos vero principium est ipse Christus in quantum Verbum caro factum est, idest secundum eius incarnationem ».
Tuttavia i-i teologo come il cristiano è tenuto a ricordare che Cristo in quanto uomo ha propriamente funzione di via «Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem è. evidente quindi che il vero soggetto della teologia è Dio, il quale in nessun modo può essere storicizzato data la sua infinita trascendenza. Ciò spiega il predominio gerarchico e quantitativo che il De Deo occupa nella *Somma Teologica.*
4 - «A noi non sembra », diremo col P. Y. Congar, « che si debba cercare una teologia interamente cristologica, come ha fatto K. Barth, né applicare il programma di E. Mersch con la sua idea del Cristo *primo intelligibile.* È vero che non perveniamo alla conoscenza del mistero intimo di Dio, se non per Gesù Cristo *(ordo inventionis, acquisitionis* e, da parte di Dio, *revelationis),* ma è solo mediante questo mistero di Dio che noi possiamo credere pienamente il mistero dell'incarnazione, dunque comprendere Gesù Cristo *(ordo iudicii).* La teologia dogmatica deve applicarsi alla struttura in sé della realtà, poiché alla fine essa è uno sforzo per ricostruire la grande architettura della sapienza divina .... Ed è chiaro pure che se Cristo è il centro, il fine non è altri che Dio stesso [cfr. 1 *Cor.* 15, 28]» (Cristo nella economia salvifica e nei trattati di teologia dogmatica », in *Concilium,* 1966, pp. 39 s.).
Comunque è certo che S. Tommaso non intendeva restringere affatto i confini della cristologia: come risulta dal prologo della *Terza Parte,* egli vuole includervi espressamente tutti i benefici apportati dalla redenzione (Chiesa e Sacramenti), e tutta l'escatologia, « avendoci Cristo mostrato in se stesso la via per cui possiamo giungere, con la resurrezione, alla beatitudine della vita immortale ».
Ma presa in senso stretto la cristologia si riduce ai due trattati *sull'Incarnazione* (qq. 1-26) e sulla *Redenzione* (qq. 27- 59), che occuperanno ben quattro volumi della nostra edizione della Somma Italiana (voli. XXIII-XXVI).
5 — Quando S. Tommaso si accinse alla compilazione di questa parte della *Somma,* cioè negli ultimi due anni della sua vita, aveva già più volte abbozzato l'esposizione della sua cristologia. Tuttavia i suoi agiografi hanno registrato con una certa accuratezza le sue preoccupazioni e il suo travaglio, coronamento di tutta una vita vissuta nella totale adesione al Maestro Divino e alla sua dottrina.
Ci piace qui ricordare che uno dei primi agiografi, contemporaneo del Santo, già dall'infanzia presenta il suo eroe come colui che avrebbe dissertato in maniera profondissima sul mistero di Cristo» (cfr. PETRI CALÒ, *Vita S. Thomae Aquin.,* curis et labore D. Prtimmer, p. 19). — L'amore appassionato del Santo verso il Redentore divino non apparisce solo in qualche episodio isolato, ma nella vita ordinaria. Si sa che allo scatenarsi di qualche tempesta egli era solito munirsi col segno della Croce ripetendo le parole « Deus in carnem venit, Deus pro nobis mortuus est ». Le sue messe erAno spesso accompagnate da intenso fervore sensibile : «Consueverat saepe rapi in missa tanto devotionis affectu, ut totus perfunderetur lacrimis » (ibid., p. 35).
Non è certo per puro caso che le parti complete della *Somma Teologica* si chiudono con due dossologie cristologiche: « Talis enim partus decebat eum qui est super omnia benedictus Deus in saecula seculorum. Amen » (I, q. 119, a. 2, ad. 4); « ... ad quam nos perducat ipse qui promisit, Iesus Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen» (II-II, q.

189, a. 10, ad 3). — Non è un caso, perché in modo analogo l'Autore aveva concluso il suo commento ai primi tre libri delle *Sentenze.* Non sappiamo come avrebbe concluso il *Compendium Theologiae,* ma l'inizio è uno squarcio eloquente di cristologia.
6 — Troppo lungo sarebbe ricordare qui tutte le opere in cui ha trattato anche indirettamente del mistero dell'incarnazione. Ricorderemo solo le principali, oltre quelle già nominate. Nella *Somma Contra Gentiles* dedica al mistero di Cristo in modo esplicito i cc. 27-49 del IV libro. Tra le «quaestiones disputatae » va ricordata la quaestio De Unione *Verbi Incarnati.* Ma un posto tutto particolare occupAno nella sua produzione letteraria i commenti della sacra Scrittura : il commento cioè alle lettere di S. Paolo, ai Vangeli di S. Matteo e di S. Giovanni, la *Catena Aurea* sui quattro Vangeli, il commento a Isaia. Questa massa imponente di scritti, e quindi di fatica, non dice solo l'amore del Santo per un tema così sublime ; ma dice anche la severa preparazione del teologo che si accingeva alla sintesi scientifica sull'argomento. — Per chiudere in bellezza il capitolo sulle disposizioni dell'Autore rispetto all'argomento, ricorderemo due episodi conclusivi della sua esistenza. Pietro Calò ci assicura che si deve alla curiosità del sacrista Fr. Giacomo da Caserta aver sorpreso il Santo in estasi ai piedi del Crocifisso, nel periodo in cui attendeva alla stesura delle ultime questioni relative al Divino Redentore. E fu quell'umile frate a riferire il celebre colloquio :
— Hai scritto bene di me, o Tommaso. Quale ricompensa dunque vuoi da me per la tua fatica ?
— Nient'altro che te, o Signore —, rispose il Santo (op. cit. p. 38).
Altra espressione sublime dell'amore per Gesù benedetto si ebbe a Fossanova, nel momento di ricevere il Santo Viatico. « Dopo aver premesso altre devotissime parole, nel ricevere il Sacramento disse ad alta voce : Io ricevo te, prezzo della mia redenzione, per il cui amore ho studiato, vegliato e lavorato ; Te ho predicato, Te ho insegnato. Mai nulla io ho detto contro di te, e se qualche cosa di male ho espresso, lo feci per ignoranza. Né sono pertinace nella mia opinione. Ma se ho detto qualche cosa di falso su questo Sacramento e su gli altri, lascio tutto alla correzione della Santa Romana Chiesa, nella cui obbedienza passo da questa vita (ibid. p. 48).

## II

## Storia e fonti del trattato.

7 — «Nel commentare le *Sentenze* S. Tommaso si era preoccupato anche delle più piccole affermazioni della Scrittura, dei Padri, o dei Concili. Ma purtroppo, al tempo del suo primo insegnamento a Parigi [1250-1259], il giovane professore aveva come strumenti di lavoro solo pochi testi patristici, testi passati per molte mani prima di giungere a Pietro Lombardo e ai suoi commentatori. Ma alla fine del 1259 S. Tommaso ritorna in Italia, dove insegnerà fino al 1267-68; e qui ha la fortuna di trovare molte collezioni conciliari e patristiche, da poco venute dall'Oriente, attribuite, a torto o a ragione, a questo o a quel Padre della Grecia, dell'Asia Minore o dell'Egitto. Allora, il primo lavoro che il Dottore Angelico si prefigge è di studiare nei testi stessi che si presentano il pensiero degli autori » ( M. MANTEAU-BONAMY, O. P., in *Iniziazione Teologica,* Brescia, 1956 t. IV, p. 47).
Questo discorso vale soprattutto per gli atti del Concilio di Calcedonia, come ha chiarito magistralmente il P. G. Geenen, ' approfondendo le indagini di Bardy O. e di Backes I. sull'argomento. È stata forse questa maggiore conoscenza dellc fonti a dare una disposizione nuova alla cristologia della *Somma* rispetto a quella delle *Sentenze* ? Mentre nel commentare da giovane l'opera di Pietro Lombardo S. Tommaso aveva seguito il solito schema (congruenza dell'incarnazione, Persona assumente, natura assunta, unione ipostatica), nella *Somma Teologica*

dopo la questione introduttiva sulla convenienza dell'incarnazione, subito tratta nella q. 2 il tema centrale dell'unione ipostatica. Questo spostamento è già presente nelle *Somma Contra Gentiles* e nel *Compendium Theologiae,* in cui la cristologia inizia con la lunga serie degli errori cristologici e con la rispettiva condanna.

È certo ormai che S. Tommaso si è deciso al passo, oltre che per motivi di alta speculazione teologica, in considerazione dell'enorme importanza che codesto tema aveva avuto nello sviluppo storico del pensiero teologico. Egli mostra, in questo caso così ben documentabile, di « aver raggiunto un grado insuperato nella conoscenza della storia delle eresie, e nell'arte di utilizzare in teologia una tale documentazione conciliare e storica. Ciò risulta dall'esattezza e dalla penetrazione della sua presentazione del monofisismo, unica possiamo dire in tutta la scolastica » (G. LAFONT, op. cit., p. 325).

8 - Più ancora che ai Concili il Dottore Angelico ricorre ai testi della Scrittura del vecchio e del nuovo Testamento nel costruire il suo trattato. Pochi teologi possono competere con lui nella padronanza della parola sacra. E nei passi decisivi la stessa esegesi moderna d'ispirazione cattolica guarda tuttora con rispetto le sue penetranti interpretazioni. È superfluo sottolineare che i Vangeli e le epistole paoline tengono qui il campo in maniera predominante.

Per quanto riguarda le fonti patristiche abbiamo detto abbastanza sui documenti conciliari. Basterà aggiungere i nomi di S. Agostino e di S. Giovanni Damasceno per completare il quadro essenziale relativo alle fonti del trattato tomistico. Le citazioni del primo sono un florilegio di quasi tutte le opere; invece del secondo si cita quasi sempre il *3 De Fide Ortodoxa,* che è un vero trattato di cristologia. Però, come al solito, il Dottore Angelico non si lascia imporre gli schemi delle fonti che utilizza. « Non solo la costruzione della *Somma* non riflette quella del *De Fide Ortodoxa,* ma le numerose citazioni di questo trattato, che si possono rilevare nelle prime sei questioni della *Terza Parte,* non ne manifestano alcuna utilizzazione sistematica » (O. LAFONT, op. cit., p. 326).

9 — Rispetto ai teologi contemporanei inizialmente S. Tommaso segue l'indirizzo comune dei commentatori di Pietro Lombardo [m. 1152], il quale si era trovato spettatore della controversia cristologica nel secolo di Abelardo, senza prendere una decisione a proposito delle tre sentenze che si combattevano. La *prima* sosteneva che il Figlio di Dio «aveva assunto un uomo », e riteneva di poter attribuire a Cristo un supposito umano. La *seconda* sosteneva che si doveva attribuire a Cristo «una persona composta », sussistente cioè in due nature. La *terza* (quella di Abelardo) riteneva che in Cristo si è avuta l'assunzione separata del corpo e dell'anima, cosicché alla sua umanità veniva a mancare la sussistenza. Per questo tale opinione venne denominata « nichilismo cristologico ». Pietro Lombardo non aveva saputo fare la sua scelta sicura; ma nel secolo successivo i teologi, guidati dal magistero ecclesiastico, difesero con onore la seconda tesi, che in seguito l'Aquinate poté verificare su gli atti dei concili più antichi cui abbiamo accennato.

Perciò l'approfondimento tomistico si svolse senza contrasti con i maestri contemporanei. La questione sul motivo immediato dell'incarnazione, ravvivata da S. Anselmo, non era considerata di grande importanza: si trattava allora di una questione elegante, che non divideva gli animi e non delimitava i confini dei vari sistemi teologici. Il problema venne ad acuirsi nel secolo successivo per colpa, o per merito, del Dottor Sottile, O. Duns Scoto, e della sua scuola.

## III

## Motivi dell'incarnazione e primato di Cristo.

10 — Possiamo dire che dal trecento in poi gli scotisti non hanno più abbandonato la lotta, per diffondere e per difendere l'idea della incarnazione « perfettiva ». Il torto dei tomisti è stato forse quello di aver alimentato la polemica, impegnandosi troppo nella difesa della tesi contraria. La polemica diuturna, si sa, giova sempre all'opposizione. Ai nostri giorni alcuni scotisti credono addirittura di sapere che S. Tommaso nega il primato di Cristo, o per lo meno logicamente dovrebbe negarlo.

Di fronte ad affermazioni del genere c'è da rimanere storditi. E quindi per orientarsi è necessano ricordare brevemente i termini della controversia. Questa ci riporta al celebre quesito cui abbiamo accennato: « Utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset « (q. 1, a. 3). Si sa che S. Tommaso con la stragrande maggioranza dei Padri e dei teologi afferma che il motivo immediato dell'incarnazione è la redenzione del genere umAno (« propter nos homines et propter nostram salutem ... »); cosicché arriva a concludere con S. Agostino, che se Adamo non avesse peccato, l'incarnazione non avrebbe avuto luogo.

Gli scotisti invece credono di sapere che il Figlio di Dio si sarebbe incarnato ugualmente, per condurre a compimento l'opera della creazione; perché Cristo è stato concepito da Dio quale « primogenito di tutte le creature » (Col. 1, 15). E a loro dire queste parole di S. Paolo non possono avere altro compito, che quello di rivelarci un ordine di dignità e di causalità dell'umanità stessa di Cristo. Cosicché Cristo, anche come uomo, è da considerarsi causa, almeno meritoria, di tutte le altre creature. — A loro parere, quindi, l'incarnazione « redentiva *»,* motivata anche solo occasionalmente dal peccato, sarebbe indegna di Dio: perché Dio verrebbe così a dipendere dalla creatura; e la più alta manifestazione della bontà divina verrebbe ad essere condizionata dalla malvagità umana.

11 — Ecco come serenamente considera il problema S. Tommaso nel commentare un testo paolino: « Questo problema
non è di grande importanza *(magncte auctoritatis),* perché è pur sempre Dio a disporre le cose che dovevAno succedere nel modo in cui esse si sarebbero attuate. Ora, noi non sappiamo
che cosa egli avrebbe disposto, se nella sua prescienza non avesse contemplato la colpa; tuttavia i testi autorevoli (Scrittura e Padri) pare che vogliano dire espressamente che egli non si sarebbe incarnato, se l'uomo non avesse peccato, e io propendo di più per questa posizione» (1 Tm*.,* c. 1, lect. 4).

Il Dottore Angelico non trova motivi di ragione per escludere la tesi dell'incarnazione perfettiva : « Dio avrebbe potuto incarnarsi, anche se non ci fosse stato il peccato (q. 1, a. 3) ma « siccome nella Sacra Scrittura il motivo dell'incarnazione viene sempre desunto dal peccato del primo uomo, è meglio dire che l'opera dell'incarnazione è stata disposta da Dio a rimedio del peccato, di modo che, non esistendo il peccato, non ci sarebbe stata l'incarnazione » (ibid.).

È evidente quindi che egli si è deciso a favore dell'incarnazione redentiva solo perché la Scrittura è nettamente a suo favore; ma tale « autorità» rimane esclusiva, perché si tratta di un'opera del tutto soprannaturale: « Le cose che dipendono dalla sola volontà di Dio, al di sopra di tutto ciò che è dovuto alle creature, non possono esserci note se non attraverso la sacra Scrittura, nella quale la volontà divina viene manifestata » (ibid.).

Sono questi i termini precisi della soluzione tomista, ed è così difficile scalfirla, che molti scotisti moderni preferiscono non insistere nell'affrontare direttamente la questione ipotetica (cfr. BONNEFOY, op. cit. pp. 180-189). Preferiscono discutere (come se non fosse la stessa cosa), se il motivo indicato sia unico, o per lo meno determinante; così da escludere l'incarnazione nel caso che ipoteticamente fosse venuto a mancare. Essi immaginano di arrendersi così alle dichiarazioni della Scrittura e dei Padri, che presentano la redenzione connessa intimamente con l'incarnazione;

ma credono di scorgere nell'esaltazione di Cristo, nella gloria dei Santi e nella gloria di Dio motivi più decisivi appunto perché più nobili. A loro parere l'esclusivismo che irrigidisce la posizione di S. Agostino e di S. Tommaso, condizionando occasionalmente l'incarnazione al peccato, sarebbe inaccettabile e assurdo.

Ora, a noi sembra che sia questa esclusione della tesi altrui a creare il vero contrasto tra le due scuole, con lo scambio delle rispettive qualifiche fissate dalla storiografia : il tomismo genuino prende una posizione volontarista che fa dipendere l'Incarnazione dalla volontà salvifica di Dio, senza escludere a priori l'ipotesi contraria ; lo scotismo, invece, in base a delle categorie razionali fissa un primato gerarchico e causale dell'umanità di Cristo rispetto alle altre creature, ed esclude a priori l'incarnazione prevalentemente redentiva come assurda e inaccettabile.

12 — La pretesa di dimostrare assurda una posizione tenuta da S. Tommaso e da S. Agostino ci sembra davvero eccessiva. È più probabile che gli oppositori non abbiAno capito la solidità dei presupposti sui quali quella si regge. Certo si è che né S. Agostino, né S. Tommaso nell'accettare la redenzione dal peccato come motivo immediato dell'incarnazione intendono dimenticare o escludere i fini più alti e remoti cui essa, una volta decisa da Dio liberamente, è subordinata. S. Tommaso, si sa, troverà il primo motivo di quest'opera nella bontà stessa di Dio (q. 1, a. 1). Quando si dice che il Verbo si è incarnato per noi e per la nostra salvezza », non si esclude né la gloria del Cristo, né tanto meno la gloria di Dio. Ma non è detto che una causa occasionale non possa causare a suo modo cose e fatti di ordine superiore. Altrimenti bisognerebbe negare l'assioma agostiniAno, che « Dio permette il male perché è così potente da trarne un bene « *(Enchir.,* c. 11).

D'altra parte, comunque si ordinino tra loro fatti contingenti, non è mai il caso di parlare di incongruenza rispetto alla predisposizione divina. Le cose create infatti non possono mai subordinare la causa suprema, che ne dispone a piacimento da tutta l'eternità con un decreto che è eterno come Dio stesso.

E come si fa a escludere, dopo tutti i paradossi del mistero cristiano, che Dio abbia voluto glorificarsi nell'incarnazione, partendo proprio dall'ingratitudine umana, per venire incontro alla nostra disperata miseria ? Chi può proibire a Dio di manifestare proprio così la sua grandezza, mostrando nella maniera più sublime che egli permette il male, appunto perché capace di trarne un bene e un bene maggiore? Tale anzi è il senso ovvio di tante espressioni della Scrittura e dei Padri. Chi ha dunque il diritto di considerare assurda una simile catechesi, che ha fatto struggere d'amore migliaia di Santi?

Né si deve dimenticare che la gloria essenziale di Dio, e quindi del Verbo, è nella sfera del necessano e non del contingente: è in Dio stesso e non nelle opere ad extra, compresa l'opera dell'incarnazione. Nessun teologo cattolico si sentirà perciò autorizzato a considerare necessario da parte di Dio il compimento ad extra di quanto egli considera l'optimum.

13 — Per scalzare meglio la posizione « volontarista » di S. Tommaso il P. Bonnefoy crede di poterle attribuire una menomazione del primato di Cristo. A suo avviso, infatti, il primato suddetto esige che alla santa umanità del Redentore venga attribuita la causalità *finale, esemplare,* e *meritoria* su tutto il creato. Egli perciò non esita, con la scuola scotista, ad attribuire a Cristo, *in quanto uomo* (si noti bene l'inciso), il merito della grazia e della gloria concessa agli Angeli all'origine del mondo, e persino quello di aver così determinato la creazione dell'universo (cfr. op. cit., pp. 216-219). Con quest'ultima affermazione si arriva all'assurdo di considerare una creatura (tale è infatti la santa umanità di Cristo) causa di se stessa, sia pure in dipendenza da Dio. Concepito in tal modo, è certo che S. Tommaso respingerebbe il primato di Cristo. Anche perché il Santo Dottore non è propenso a considerare astratta in questa maniera la santa umanità del Verbo

Incarnato. Quando si parla di Cristo si deve porre l'accento sull'ipostasi, come per qualsiasi altro soggetto. E, nel caso, l'unico essere e l'unica ipostasi che si presenta è l'ipostasi divina (cfr. *III,* q. 17, a. 2).
Stando così le cose non si capisce perché i passi paolini, che sono diventati i cavalli di battaglia dell'opinione scotista *(Col.* 1, *15-18; Rom.* 8, *29; Ephes.* 1, *3, 5),* non si debbano invece interpretare in un senso personalistico, così da essere innanzi tutto affermazioni della divinità di nostro Signore Gesù Cristo. Che questo sia, p. es., il senso ovvio di *Col.* 1, 15-18 (» Questi [Cristo] è immagine di Dio invisibile, primogenito avanti ogni creatura; poiché in lui tutte le cose furono create: quelle celesti e quelle terrene, le visibili e le invisibili, siAno troni o dominazioni, principati o potestà, tutto è stato creato per mezzo di lui, ed egli esiste avanti tutte le cose e tutti hanno consistenza in lui. Egli è il capo del corpo, cioè della Chiesa ... », risulta evidente per l'esegesi moderna come quella medioevale di S. Tommaso. « Il v. 16 *»,* ha scritto il P. Teodorico da Castel S. Pietro, « esclude la possibilità di considerare il Figlio come la prima delle creature: egli, infatti, è, con Dio, artefice della creazione di tutti gli esseri *» (La Sacra Bibbia,* a cura di Mons. S. Garofalo, Torino, 1960, III, p. 295)
Perciò il primato di Cristo secondo S. Tommaso non va cercato fuori dell'unione ipostatica. D'altra parte è innegabile che nello spirito del loro Maestro i tomisti non vedono di buon occhio l'insistenza di molti teologi contemporanei nel presentare l'incarnazione perfettiva, come soluzione unica e necessaria del problema cristologico; perché in tal modo si corre il rischio di compromettere l'assoluta gratuità della « gratia unionis ».
14 — Il pericolo è tutt'altro che immaginano. Certe impostazioni cristologiche, orientate nel senso dell'ascesa del creato piuttosto che in quello della discesa gratuita e imprevedibile del Creatore, sono alla radice di quel cristo-centrismo cosmo- logico, che minaccia di svuotare il senso genuino del mistero dell'incarnazione. Il P. Theillard de Chardin, p. es., fa partire addirittura dalla materia il moto verso la « cristificazione », rinnovando non senza seguito i fasti dell'antica gnosi, con le sue fantastiche teorie evoluzioniste. « Nel mistero dell'Incarnazione *»,* nota invece il Dottore Angelico, « si deve considerare il movimento di discesa della divina pienezza nell'intimo della natura, piuttosto che il moto di ascesa della natura umana, in qualche modo preesistente, verso Dio » (III, q. 34, a. 1, ad 1). — In altri termini, diremo che per capire il mistero di Cristo bisogna partire da Dio, dal Verbo, dallo Spirito e non dalle esigenze del creato : gli scotisti più preparati sono mossi da questa stessa preoccupazione, perciò non escludiamo la possibilità di capirci fraternamente. Rispetto al mondo si deve salvaguardare in Dio un'assoluta autonomia e libertà; ma questa non si salva facendo forza sulla necessità di coronare con l'unione ipostatica l'opera della creazione. « Al compimento dell'universo *»,* diremo con S. Tommaso, « basta che le cose create siAno ordinate a Dio naturalmente come a loro fine. Che invece una creatura venga unita a Dio in unità di persona oh repassa i limiti della perfezione naturale » (q. 1, a. 3, ad 2).

.....(*omissis*).

## V

### L'unità psicologica di Cristo nella controversia attuale.

18 — A riportare il quesito direttamente sul piAno psicologico fu il gesuita P. Galtier, nella terza parte della sua opera, *L' Unité du Christe : etre, personne, conscience* (Parigi, 1939). Troppo lungo sarebbe esporre qui nei particolari il suo pensiero. Diremo solo che egli, partendo dalla

concezione scotista la quale riduce la personalità al semplice fatto che un dato individuo di natura razionale è immune dall'unione ipostatica, considera la coscienza come espressione dell'individualità naturale piuttosto che come espressione dell'unica ipostasi soggiacente alle due nature. A suo modo di vedere, oggetto proprio della coscienza, « è unicamente l'atto percepito come nostro. La coscienza non afferra quel che lo provoca, o che lo termina .... Il soggetto non è raggiunto che indirettamente, cioè negli atti od operazioni che a lui sono attribuiti; proprio per il fatto che essa glieli attribuisce, la coscienza percepisce anche il soggetto. Ma non percependoli che in questo modo, essa non percepisce chiaramente di esso se non il fatto d'essere il soggetto delle proprie operazioni. Ora, come la coscienza che li percepisce, queste operazioni non appartengono al soggetto che in forza della sua natura », la quale ne è il principio dinamico. « Non esistendo e non agendo che in forza della natura, il soggetto non conosce se stesso che in essa e per essa » (op. cit., p. 295).

Ciò significa che quanto risulta alla coscienza è solo la natura; anzi l'atto di coscienza non è che la natura stessa la quale si percepisce nelle sue operazioni. Da questa premessa Qaltier deduce che in Cristo la riflessione sugli atti della sua umanità non può condurre a un'immediata presa di coscienza dell'unione ipostatica; perché l'ipostasi, o persona, non è principio d'attività. Per l'uguaglianza perfetta con noi, si deve attribuire a Cristo completa e autonoma una vera coscienza Umana, un io umAno insomma. Ad evitare in lui uno sdoppiamento psicologico della personalità provvede la visione beatiflea, ossia la scienza beata.

19 — Nel 1949 un discepolo ardente del De Basly, il P. L. Seiller, pubblicò un articolo sulla psicologia del Cristo, sviluppando la dottrina del maestro sul piAno psicologico, servendosi dell'opera del Galtier. Egli portava alle ultime conseguenze queste teorie, affermando che Cristo, come « homo assumptus *»,* gode di perfetta autonomia nella sua attività, come se non fosse unito ipostaticamente al Verbo. C'è in lui, a suo parere, un'unica coscienza, quella umana, e un unico io in cui essa si esprime: l'io umAno che unico risuona nei Vangeli. Perciò l'« homo assumptus » è una personalià psicologica distinta da quella del Verbo: non è solo qualche cosa, ma *qualcuno.*
Lo scritto audace del Padre Seiller il 27 Giugno 1951 con decreto del S. Ufficio veniva posto nell'indice *dei libri proibiti.*

20 — Già prima però era insorto contro le teorie psicologiche del Seiller e del Galtier Mons. Pietro Parente, il quale con impegno diuturno sostenne una tesi diametralmente opposta a quella del P. Galtier: « La persona come è principio di unità ontologica in base all'essere, così è principio di unità psicologica in base all'operare. Tanto la natura quanto la persona sono principii operativi ; ma mentre la natura è la fonte *[principium quo]* dell'attività, la persona è l'agente *[principium quod].* Alla persona spetta l'egemonia dinamica di tutta l'attività che scaturisce dalla natura. Possiamo dire che la funzione dinamica della persona è sulla linea della causalità efficiente, mentre quella della natura è piuttosto sulla linea della causalità formale» (P. PARENTE, *L'Io di Cristo,* Brescia, 1955, p. 357 s.).

Dato quindi che l'umanità assunta costituisce lo « strumento congiunto » del Verbo, questi « assolve nella natura assunta la funzione dinamica propria della persona in qualsiasi natura intellettuale » (ibid.).

In base a tali premesse Mons. Parente ritiene che il Verbo entri nella sfera psicologica umana, per assolvere nel Cristo le funzioni proprie della persona. L'autocoscienza umana del Cristo nel suo ripiegamento riflessivo non può non avvertire che l'umanità sua «esiste e opera in virtù di un Altro, cioè in dipendenza dal Verbo» (ibid. p. 375). E così l'unico io psicologico di Cristo viene a coincidere con l'unico io ontologico.

Siamo costretti a riferire così per sommi capi questa dottrina, che in forma abbastanza sintetica è

stata esposta dall'autore citato in *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica* (Milano, 1957, II, pp. 345-69). Le discussioni che essa ha provocato tra i teologi nel decennio 1950-1960 sono state davvero interessanti : ma per riassumerle bisognerebbe avere a disposizione l'intero volume. Rimandiamo perciò i nostri lettori, per una informazione sommaria, all'opera di Mons.
A. PIOLANTI, *Dio Uomo* (Roma, 1964, pp. 216 ss.).
Quest'ultimo tenta in fine per conto proprio, sulla linea tracciata da Mons. Parente, un bilancio della discussione e un ripensamento del problema. Il bilancio si articola nella definizione degli elementi relativi al problema dell'io di Cristo (» unità psicologica », «determinazione qualitativa dell'Io-Uno di Cristo », « espressione umana della realtà e contenuto divino ») ; nella impostazione del problema psicologico ; nella definizione del concetto di coscienza ; nella precisazione dei rapporti tra attività e persona (op. cit., pp. 249-57).
21 — È stato fatto notare rispettosamente a Mons. Piolanti che non tutto è chiaro e risolutivo nella sua impostazione. « Merita l'incondizionato consenso» scrive il P. S. Deandrea, «la posizione del problema prospettata da Mons. Piolanti, secondo la quale si deve partire non dalla natura e dalla coscienza, ma dalla persona. È infatti questo l'unico modo che consenta di evitare il pericolo di ipostatizzare la natura. Però confessiamo, che non sarebbero stati inutili né superflui ulteriori chiarimenti e più precise delucidazioni sul punto più interessante, e anche più delicato della questione : quello del concetto di coscienza » (» Dio uomo », in *Angelicum,* 1965, p. 347).
Sembra anche a noi che per risolvere il problema si debba studiare direttamente la fenomenologia dell'atto coscienziale; perché da esso soltanto si può desumere il concetto esatto di *coscienza.*
Ebbene per portare un piccolo contributo a una simile ricerca sulla complessa psicologia del Cristo, vogliamo soffermarci a ricostruire, in base al pensiero tomistico, quello che dovrebbe essere il funzionamento della sua autocoscienza.
22 — La ricerca contemporanea sull'autocoscienza secondo l'Aquinate prende le mosse dall'opera ormai classica del P. A. GARDEIL, *La structure de l'2me et l'espe'rience mystique* ; e ad essa si richiamAno sia il Galtier che il Parente. Ma si ha la netta impressione che questi studiosi si siAno fermati alle discusse posizioni del P. Gardeil, ignorando le critiche del tomismo più rigoroso, le quali costrinsero il dottissimo Padre a un «examen de conscience » (vedi *11ev. Thom.* 1928, pp. 156- 180). Il rimprovero più grave fatto al P. Gardeil fu quello di aver attribuito a 5. Tommaso l'autocoscienza intellettiva senza dipendere dall'oggetto ricevuto attraverso i sensi.
Per attribuire all'Aquinate un'autocoscienza immediata, cioè Indipendente dalla previa cognizione degli oggetti esterni e da una specie intenzionale, avuta attraverso i sensi, si adducono specialmente i testi celeberrimi del *De Ventate,* q. 10, a. 8
*i Sent.* d. 3, q. 4, a. 6. Ora, come noi stessi abbiamo avuto modo di dimostrare in un articolo sull'argomento, i certe espressioni di queste opere giovanili, pur non essendo mai state ritrattate espressamente dall'Autore, vanno però corrette in base alle opere della maturità. È vero infatti che nelle *Sentenze* S. Tommaso ammette in maniera esplicita un « intuito semplice *»,* che si riduce alla sola « presenza dell'intelligibile all'intelletto in qualsiasi maniera ». E, in forza di tale pre senza, all'anima viene concessa la coscienza di se medesima, indipendentemente dal processo astrattivo della cognizione intellettiva umana.
La stessa concezione troviamo nel passo citato del *De Veritate,* dove all'anima si riconosce la capacità suddetta: « Mens, antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet qua possit percipere se esse » *(De Venit.,* q. 10, a. 8, ad 1). Viene così concessa all'anima l'autopercezione immediata, allo stato embrionale di abito più che di atto; limitando ulteriormente questa percezione alla sola conoscenza di se stessi quanto all'esistenza *(quod est),* ed escludendo la conoscenza quidditativa *(quid est),* ossia la cognizione della stessa natura dell'anima o

dell'intelligenza.
Ma non va dimenticato che il Dottore Angelico faceva qui delle concessioni alla psicologia agostiniana, per riscontrare nell'anima l'immagine continua della Trinità anche nello stato di quiete. Invece nella *Somma Teologica* questa concessione è formalmente negata: « Quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat ... consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod flt actu per species a sensibilibus abstractas ... Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster » (I, q. 87, a. 1).
23 — Né possiamo accettare a occhi chiusi la concessione iniziale, secondo il pensiero di S. Agostino, che riscontriamo in I, q. 93, a. 7, ad 4. Infatti a quella concessione iniziale segue la soluzione ben più gradita all'Autore: « Quamvis dici possit, quod [anima] percipiendo actum suum seipsam intelligit, quandocumque aliquid intelligit ».
Perciò noi consideriamo inaccettabile questa conclusione del Parente : «Possiamo concludere che S. Tommaso adotta fondamentalmente il concetto agostiniAno della presenza abituale dell'anima a se stessa, ma tenta in tutti i modi di metterla d'accordo con la posizione aristotelica » (op. cit., p. 262).
Noi pensiamo che S. Tommaso, per la logica del sistema, sia costretto a ripudiare la posizione agostiniana, pur facendo delle concessioni verbali. Perciò non ci sembra accettabile dal suo punto di vista una coscienza concepita come « una qualità immanente degli atti conoscitivi è, « che derivi solo ex *parte subiecti* e riguardi solo il soggetto e gli atti del soggetto » (PIOLANTI, op. cit., p. 252).
Nella nostra introduzione al vol. VI, abbiamo cercato di spiegare come si debba intendere tomisticamente la percezione che l'intelletto umAno ha di se stesso, derivandolo dalla conoscenza di qualsiasi oggetto. Si deve partire, dicevamo, dalla «plurivalenza » della specie intenzionale. L'idea infatti di una qualsiasi realtà esterna non serve soltanto a presentare un dato oggetto all'intelligenza umana: serve anche a porre in atto questa facoltà e questo individuo. Il soggetto passa in tal modo da uno stato potenziale a uno stato attuale. Ora, questa attualità rende conoscibile in atto e la facoltà e il soggetto conoscente. Mentre penso, io so di pensare.
Ma perché io pensi in modo esplicito a me stesso sarà necessaria forse una nuova specie intenzionale, diversa da quella che mi presenta l'oggetto esterno che occupa la mia mente? Per S. Tommaso la nuova specie non è necessaria. Basta la sola specie di quell'oggetto per raggiungere, con le sue molteplici *intentiones,* e l'idea come tale, cioè l'atto stesso del conoscere, e l'intelletto, e il soggetto pensante. — Stando rigorosamente alla terminologia scolastica, diremo che basta un'unica specie impressa, per suscitare all'accorrenza una moltiplicità di specie espresse.
24 — Ma per quanto riguarda la psicologia del Cristo è interessante il quesito seguente : nell'atto della riflessione, o del ripiegamento dell'intelligenza umana verso i dati soggettivi, qual'è il primo di questi dati? l'atto, la facoltà, o il soggetto? Noi pensiamo che il problema, da buoni tomisti, si debba risolvere a favore del soggetto, ossia del supposito sussistente, perché oggetto primano dell'intelletto è l'ente ; e il primo ente ad essere conosciuto dall'intelligenza umana non è l'accidente ma la sostanza. Scrive infatti S. Tommaso: « Come gli altri predicamenti non hanno l'essere, se non per questo, che hanno come soggetto la sostanza, così non hanno le possibilità di esser conosciuti, se non in quanto partecipAno in qualche modo della cognizione della sostanza » (cfr. *In 7 Metaphys.,* lect. 1, n. 1259).
Questo è vero per la conoscenza degli oggetti esterni, ma non è meno vero per la conoscenza che il soggetto ha di se stesso con la riflessione. Il primo dato, quindi, della nostra coscienza intellettiva è l'io : non perché la persona sarebbe, come dice Mons. Parente, il principio o causa

efficiente del nostro operare ; ma semplicemente perché tra i dati soggettivi della conoscenza è l'essere sostanziale, l'ente *per sé,* la sostanza prima, già implicita nell'atto conoscitivo primigenio, che emerge distintamente al primo moto di riflessione. A detta di S. Tommaso, questa prima cognizione raggiunge poco più che la sola conoscenza dell'atto esistenziale del soggetto medesimo, dando la possibilità di rispondere con sicurezza alla sola quaestio *an sit* (cfr. *De Verit.,* q. 10, a. 8). Ma non si può mai escludere un minimo di conoscenza quidditativa del soggetto medesimo: innanzi tutto la propria unità pur nella molteplicità dei suoi componenti.

25 — Applicando questi dati della psicologia all'Uomo-Dio, diremo che nella forma più elementare di conoscenza umana attribuitagli dai teologi, cioè mediante la scienza acquisita o sperimentale, egli percepiva per riflessione, come ogni altro uomo, l'unità del supposito, che esprimeva nell'io cosciente. Ciò non significa che percepisse per questa via il contenuto essenziale di codesto io. Come del resto non lo percepiamo noi mediante la prima e immediata riflessione. Chi di noi infatti conosce per riflessione, di primo acchito, l'essenza o natura specifica dell'anima propria ? — La riflessione della scienza acquisita e sperimentale afferra il soggetto nei suoi dati generici : è imprecisa quindi perché generica ; ma non perché falsa. Perciò anche nel Cristo questa riflessione squisitamente umana e connaturale portava alla percezione generica di un unico essere sussistente, non già della sola sua natura umana, come vuole il P. Galtier, il quale partiva dal preconcetto che il supposito divino non è sperimentabile. Qui infatti non si tratta di sperimentare la qualifica del soggetto, ma il soggetto come tale. Ora l'io cosciente in Cristo deve emergere unico sotto le due nature, se non vogliamo negare al suo intelletto umAno una perfezione riconosciuta a qualsiasi intelletto : quella di adeguarsi alla realtà almeno nella semplice apprensione. Tutti i buoni tomisti infatti non troveranno nessun imbarazzo a riconoscere che nel concetto genericissimo e analogico di ente rientra anche la divinità, senza pretendere affatto di raggiungere per questo l'intuizione di Dio.

26 — Il discorso sui contenuti specifici dell'io è molto più complesso, sia per l'uomo in genere, come per Cristo. Rispondere alla domanda: Io chi sono? non dipende solo dalla presenza di un intelletto funzionante, ma dalle perfezioni accidentali di codesto intelletto, cioè dal suo intuito raffinato, dagli abiti o virtù intellettive. Analogamente dobbiamo pensare che in Cristo la perfetta coscienza dell'io derivasse dai vari abiti della scienza acquisita, che si acuisse quindi mediante la scienza infusa, e si completasse mediante la scienza beatifica.

E in questa complessità di doti eccezionali che si muove la ricostruzione tomistica dell'io psicologico di Cristo, cioè di quell'io che ascoltiamo attraverso le pagine del Vangelo. Non staremo qui a ripetere i motivi per cui S. Tommaso, in pieno accordo con la tradizione patristica, attribuisce a Cristo la scienza infusa e la scienza beatifica. I nostri lettori non hanno per questo altro sforzo da fare che aprire il volume presente alle qq. 9-11. Stando a questi dati psicologici così particolari, diremo che per quanto riguarda la coscienza del proprio Io, Cristo poteva avere un approfondimento sublime del suo valore intrinseco mediante la scienza infusa. Infatti tale scienza, che è caratteristica degli spiriti disincarnati, attua talmente l'anima che la possiede da renderla perfettamente autocosciente, non solo per conoscere *quod est,* ma per sapere esattamente *quid est* (cfr. I, q. 55, a. 1, ad 2 ; q. 89, aa. 1,2 *De Spirit. Creat.,* a. 1, ad 12 ; *De Verit.,* q. 8, a. 6).

27 — Ma la scienza infusa è d'ordine naturale, anche se, accordata a un uomo viatore, possa considerarsi un dono preternaturale. Perciò con essa il Cristo non poteva raggiungere il supposito divino, se non in maniera indistinta e confusa:

analoga a quella con la quale l'angelo conosce Dio mediante la scienza vespertina, « qua cognoscit Verbum per eius similitudinem in sua natura relucentem » (I, q. 62, a. 1, ad 3 ; cfr. ibid. q. 58, a.

6, e 11. pp.). Con essa l'intelletto umAno del Cristo poteva solo scorgere la necessità di attribuire il complesso delle opere compiute da Dio nell'anima di lui a un supposito d'ordine superiore. In tutti i modi va esclusa per questa via la diretta intuizione del Verbo.
Tale conoscenza può derivare solo dalla luce della gloria, cioè della scienza beatifica. E quindi come tomisti, in parte almeno, possiamo essere d'accordo col P. Galtier, il quale trova lì nella scienza beata del Cristo il mezzo conoscitivo più perfetto per completare l'unità psicologica dell'Uomo Dio. Poiché mediante la scienza dei beati l'anima gode della luce stessa di Dio, vede l'essenza divina: e quindi l'intelletto creato del Cristo s'incontra realmente in perfetta luce con la sua realtà increata.
Ma non possiamo accettare dal suddetto autore la tendenza ad ipostatizzare i vari tipi di scienza creata attribuiti a Cristo. Anche qui S. Tommaso ripeterebbe quanto dice a proposito delle facoltà conoscitive naturali dell'uomo: «Propriamente parlando non è il senso o l'intelletto che conosce, ma l'uomo per mezzo dell'uno e dell'altro » *(De Verit.,* q. 2, a. 6, ad 3).
Qui noi diremo : « Non è la scienza sperimentale, o quella infusa, o quella beatifica a intendere, ma Cristo mediante tutte codeste scienze ». Ipostatizzando tali scienze si corre il rischio alla fine di ipostatizzare la natura umana del Cristo, tornando indietro di molti secoli, cioè alla cristologia nestoriana.
Non intendiamo negare con questo alla natura assunta una certa autonomia nel suo operare; ma per intenderla non bisogna mai dimenticare il suo stato di unione. «Col riconoscere [tale autonomia] *»,* dice giustamente il Rev.mo P. L. Ciappi, «non si vuol fare di tale natura un agente indipendente che operi per proprio conto, ma si intende semplicemente constatare che, malgrado il suo stato d'unione al Verbo, la natura umana conserva tutte le sue spontanee energie vitali e psicologiche. Attraendole nell'orbita del suo essere personale, il Verbo le ha fatte sue ed è perciò che una tale psicologia, propriamente umana è divenuta nel modo più reale la sua stessa psicologia. L'intimità di questa unione non fu un mistero per la coscienza umana di Cristo, illuminata dalla visione beatifica; come invece lo è per noi l'intima costituzione della nostra personalità. Dal primo istante della sua concezione, Cristo, anche mediante la coscienza umana che gli era propria, ebbe piena consapevolezza e della sua divinità e della sua umanità. Consapevolezza, che impedì alla natura umana di attribuirsi una propria personalità, vedendosi unita sostanzialmente al Figlio di Dio » (in *Sapienza,* 1952, p. 94).

## VI

## Limiti del trattato tomistico.

L'Aquinate era ben lontAno dal pensare che si potesse considerare esaurito l'argomento, scrivendo con somma cura il suo trattato teologico su Cristo. Anzi, fin dal secondo articolo della q. 1, dopo aver raccolto dalla tradizione cristiana i motivi di convenienza e i vantaggi dell'incarnazione, si era sentito in dovere di concludere : « Ci sono poi moltissimi altri vantaggi derivati dall'incarnazione al di sopra della comprensibilità umana ».
Ma anche entro i limiti della nostra comprensione è evidente che la *Somma Teologica* presenta il Cristo e la sua opera dal punto di vista della sola teologia sistematica; mentre è possibile considerarlo dal punto di vista apologetico. Ecco perché gli studi moderni sulla cristologia, per quanto numerosissimi, sono tutt'altro che superflui.
La figura storica di Gesù Nazzareno balza viva dai mille particolari concreti, che l'erudizione filologica ed archeologica riesce a precisare e ad accertare faticosamente giorno per giorno. E per

quanto possAno essere sublimi le considerazioni della teologia medioevale, noi moderni non sapremmo rinunziare ormai ai risultati dell'indagine positiva, che nelle biografie più aggiornate ci rende familiare l'esperienza umana del Cristo.
Così non sapremmo rinunziare facilmente ai trattati di apologetica, i quali discutono ampiamente ed espressamente le ragioni che rendono credibile la divinità di nostro Signore Gesù Cristo. Ma i grandi trattati apologetici sono tutti posteriori a S. Tommaso. Perciò oggi nessun tomista sogna di chiudersi entro le cinquantAnove questioni della *Terza Parte* per una conoscenza approfondita della cristologia.
La produzione moderna sull'argomento presenta però, nella sua esuberanza, il problema della scelta. Ebbene noi siamo persuasi che una profonda meditazione dei testi tomistici sarà un'ottima preparazione per maturare i criteri dai quali deve scaturire una cernita giudiziosa e sicura.
P. TITO S. CENTI O. P.

## L' INCARNAZIONE: b) difetti assunti e implicanze

(III, qq. 14-26)

## INTRODUZIONE

1 — Il volume XXIV della nostra traduzione della *Somma Teologica* non contiene un trattato, ma la sola seconda parte di un trattato. Perciò la vera introduzione è nel volume precedente. Uno sguardo alla tavola schematica serve a orientare più e meglio di un lungo discorso sullo smembramento materiale che ci è stato imposto dall'ampiezza del *De Verbo Incarnato.*
Nel sottotitolo abbiamo messo in evidenza il gruppo principale delle questioni qui incluse (qq. 16-26) e abbiamo tradotto il termine *consequentiae* con quello di *implicanze,* perché esprime in questo caso meglio di ogni altro il pensiero dell'Autore. « La sezione *De consequentibus unionem* », scrive il P. L. B. Gìllon, « non potrebbe essere considerata come una serie di appendici marginali, riallacciate al mistero con un legame più o meno elastico. Non si tratta di un seguito qualsiasi, ma di una serie di conclusioni virtualmente contenute nei principi di cui la sezione precedente (qq. 2-15) ci ha messo in possesso, conclusioni che un procedimento rigorosamente dimostrativo *è* incaricato di rendere esplicite » ( «La notion de conséquence de l'union hypostatique », in *Angelicum,* 1938, p. 33).
Ci fermeremo dunque a considerare alcuni problemi che si presentano di particolare importanza, o per il loro valore intrinseco, o per la sensibilità mostrata dai teologi moderni nei loro riguardi.

### I
### Fonti immediate del trattato tomistico e vicende storiche della Cristologia.

2 — Pochi trattati della *Somma Teologica* sono così legati alle fonti immediate come il *De Verbo Incarnato* nella sua struttura materiale. Il controllo è facile, perché si tratta delle due opere teologiche più in voga nel secolo XIII : il *De Fide Orthodoxa* di S Giovanni Damasceno, e il *3 Libro delle Sentenze* di Pietro Lombardo. Il primo di questi scritti è regolarmente citato, il secondo non viene neppure ricordato. E questo per la semplice ragione che si tratta di una raccolta di testi,

comoda quanto si vuole, ma priva di qualsiasi originalità. Del resto una citazione esplicita sarebbe stata inutile per i contemporanei dell'Aquinate ; perché tutti, studenti e studiosi di teologia, avevAno sempre le *Sentenze* a portata di mano.

Le due opere ricordate offrivano allo studioso un abbondante materiale di riflessione; ma neppure il *De Fide Orthodoxa* poteva considerarsi organicamente ben congegnato, così da soddisfare le esigenze di una mente speculativa come quella del Dottore Angelico. L'opera del Damasceno aveva però il vantaggio di far conoscere, sia pure per sommi capi, le vicende della cristologia cattolica in mezzo alle molte eresie che l'avevano minacciata nei primi sette secoli dell'era cristiana.

3 — L'informazione storica dell'Aquinate fu in proposito meno perfetta di quella che oggi noi possiamo ricavare da un buon manuale di patrologia. Ed è questo l'unico apporto che noi potremmo offrire facilmente al suo trattato. Si sa che nelle monografie moderne sull'argomento non manca mai un excursus sulle controversie cristologiche.

Tale esigenza, possiamo dire che era sentita anche dai teologi medioevali. Infatti nel commentare il prologo di S. Giovanni, S. Tommaso aveva abbozzato lo schema seguente a proposito delle prime quattro proposizioni del quarto Vangelo «Se uno ben consideri queste quattro proposizioni troverà che con esse vengono distrutti in modo evidente tutti gli errori [in proposito] degli eretici e dei filosofi. — Infatti alcuni eretici, come Ebione e Cerinto dissero che Cristo non preesisteva alla Beata Vergine, ma che da lei aveva preso inizio il suo essere e la sua durata, facendone cioè un puro uomo, che però aveva meritato la divinità mediante i suoi meriti. Errore questo che fu condiviso anche da Fotino e da Paolo di Samosata. E l'Evangelista lo esclude affermando : "In principio erat Verbum ", egli, cioè era prima di ogni cosa ed eternamente nel Padre, perciò non prese inizio dalla Vergine.

« Sabellio invece, pur affermando che Dio il quale assunse la carne non ebbe inizio dalla Vergine, ma esisteva dall'eternità, tuttavia riteneva che la Persona del Figlio la quale assunse la carne dalla Vergine non fosse distinta da quella del Padre, ma che Padre e Figlio fossero l'identica persona, negando così in Dio la trinità delle persone. Contro questo errore l'Evangelista afferma: "Et Verbum erat apud Deum ", cioè il Figlio era presso il Padre e distinto da lui. — Eunomio riteneva che il Figlio fosse del tutto dissimile dal Padre ; e l'Evangelista esclude anche quest'errore affermando: "Et Deus erat Verbum ". — Ano poi diceva che il Figlio "era minore del Padre " ; ma l'Evangelista lo esclude con le parole che abbiamo già commentato: "Hoc erat in principio apud Deum "» *(In Ioann.* e. 1, lect. 1, n. 64).

Un'esposizione anche più ampia si trova nel 4 *Cont. Gent.* (cc. 4-9; cc. 28-38).

Pensiamo quindi di essere in perfetto stile con S. Tommaso, offrendo ai nostri lettori un quadro storico più esatto, sebbene sommano, per meglio comprendere le sue preoccupazioni nel controllare l'ortodossia di ogni espressione in campo cristologico (vedi qq. 16-17).

4 — Le prime eresie nacquero dalla paura di isolarsi, scostandosi dalla rigida e razionale convezione di Dio esistente nella cultura giudaica e tra i filosofi dell'ellenismo. L'unità di Dio vi era concepita come un'unità di persona alla quale era irriducibile la Trinità della rivelazione cristiana : di qui il così detto monarchismo. Mettendosi da questo punto di vista, il cristiano era costretto a risolvere il problema del Cristo, o affermandone l'identità col Padre, per difenderne la divinità; oppure era portato a ridurlo a una realtà creata, a un'energia divina impersonale che si sarebbe rivelata in un puro uomo. Il primo tipo di monarchismo fu chiamato modalista, poiché riduceva le tre persone divine a dei semplici *modi,* nei quali si sarebbe manifestato l'unico Dio. Questi eretici furono chiamati anche *patripassiani,* perché secondo la loro concezione il Padre stesso avrebbe, sotto nome di Cristo, sofferto la passione e la morte. Tra questi eretici vanno inseriti i nomi di

Noeto, Prassea e soprattutto di Sabellio. Questa setta fu subito affrontata da Tertulliano, da S. Ippolito, e da S. Dionigi d'Alessandria.
Dionigi però ebbe a sua volta delle espressioni così poco felici da far pensare a una nuova eresia, cioè al subordinazionismo, che sarebbe stato poi difeso da Ano e dai suoi seguaci. A ristabilire l'ordine e la chiarezza d'idee, turbati da queste lotte, intervenne nel 260 il Papa S. Dionigi ff 268]; il quale oltre a condannare i patripassiani, corresse le formule poco felici del suo omonimo patriarca di Alessandria.
Intanto i cristiani giudaizzanti, gli Ebioniti, ai quali i teologi medioevali attribuiranno un corifeo di nome Ebione, avevano dato vita a un'altra eresia, che faceva di Cristo un puro uomo, figlio di Dio solo per adozione. Il propalatore più noto di questo errore fu Paolo di Samosata, vescovo di Antiochia, condannato e deposto nel 268.
Ma l'idea dell'inferiorità di Cristo rispetto al Padre doveva provocare ancora gravissimi turbamenti nella Chiesa. Nel secondo decennio del secolo IV l'oriente cristiano era di nuovo in agitazione per le teorie di un prete alessandrino, Ano [25 6- 336], discepolo di Luciano d'Antiochia. Per il nuovo eresiarca il Verbo non sarebbe che un intermediano tra Dio e il mondo una realtà creata.
5 — Nel combattere l'arianesimo, Apollinare di Laodicea [310- 390] incorse nel primo di quegli errori che si possono chiamare cristologici in senso rigoroso; poiché quelli visti finora sono innanzi tutto errori trinitari. Apollinare invece riteneva con i Padri niceni che Cristo fosse realmente il Figlio consostanziale di Dio; ma pensava che l'umanità assunta dal Verbo non fosse integra. Cristo, cioè, non avrebbe avuto un'anima razionale *:* le funzioni di essa sarebbero state assolte in lui dal Verbo divino.
Qualche cosa di simile avevano già detto fin dalla prima generazione cristiana anche i doceti, i quali riducevano l'umanità assunta, e specialmente il corpo, a pura apparenza. Ma spesso il docetismo gnostico si era mescolato col monarchismo modalista o con l'adozionismo di cui abbiamo parlato. Invece con Apollinare abbiamo l'avvio a quelle controversie cristologiche, le quali avrebbero impegnato per vari secoli la teologia cattolica.
L'errore fu condannato solennemente nel I Concilio di Costantinopoli [381] ; e da allora nella teologia cattolica si ebbe la precauzione di spiegare che Dio assunse il corpo *«* mediante anima ».
La scuola antiochena, che aveva avuto un grande merito nel respingere l'eresia di Apollinare, ebbe poi il torto d'insistere troppo sull'integrità dell'uomo assunto, fino al punto di ipostatizzarlo. E così nacque l'errore di Nestorio, il quale certamente lo derivò dal suo grande maestro Teodoro di Mopsuestia. — Ci volle il Concilio di Efeso del 431 per definire con tutta chiarezza che in Cristo c'è un'unica ipostasi, pur essendoci in lui due nature.
La storia del pensiero pare proprio che abbia un moto pendolare, perché puntualmente all'errore di Nestorio fece seguito subito l'errore opposto, quello di Eutiche; il quale, nel combattere a favore dell'unità ipostatica del Cristo, giunse a sostenere l'unità delle due nature in Cristo dopo l'assunzione. Ci volle un altro concilio ecumenico, quello di Calcedonia [451], per difendere l'ortodossia cattolica. Ma purtroppo il monofisismo ebbe strascichi lunghissimi, dando origine al monotelismo e al monergismo. Di questi ultimi errori avremo modo di parlare più a lungo nelle qq. 18 e 19.
6 — Nel riepilogare queste vicende del dogma cattolico abbiamo taciuto il nome dei grandi difensori dell'ortodossia; ma essi affiorano con la massima evidenza tra le fonti del trattato tomistico. Al primo posto troviamo S. Agostino, al quale spetta il merito di aver preparato la Chiesa latina alle grandi controversie cristologiche dei secoli V, VI e VII con le sue sintesi profonde e luminose, e con la sua esegesi accorta e
ingegnosa dei passi scritturistici più scabrosi.

E neppure manca nelle questioni qui tradotte M. S. Boezio [470-525], al quale si deve l'analisi dei due concetti chiave di tutta la cristologia, cioè dei concetti di *natura* e di *persona.*
Accanto a lui e prima di lui l'Autore colloca S. Leone Magno [440-461], il Papa di Calcedonia, e S. Girolamo. — Un'importanza sempre eccezionale viene concessa ai testi dello Pseudo-Dionigi, che era venerato nel secolo XIII come l'interprete autentico del pensiero paolino, e come la voce più autorevole dei Padri apostolici.
Un discorso a parte meriterebbe l'utilizzazione tomistica della sacra Scrittura in questo trattato. È evidente che i passi più citati sono quelli del nuovo Testamento. La parte del leone spetta a S. Paolo, come capita in quasi tutti i trattati tomistici. Ma colpisce pure l'abbondanza delle citazioni tratte dall'evangelista teologo, cioè da S. Giovanni ; e meraviglia addirittura la frequenza con la quale vengono citati i libri dell'antico Testamento, e in modo specialissimo i *Salmi.*
Va notato in proposito che per l'Aquinate il messianismo del Salterio non si riduceva a pochi brani, ma abbracciava e permeava il libro per intero: *«* Tutto ciò che appartiene alla fede dell'Incarnazione è trattato con tanta chiarezza in quest'opera, da sembrare quasi un vangelo e non una profezia «. *(In Psalmos,* proem.).

## I

## Le «infermità» di Cristo nella descrizione scolastica.

7 — Nel leggere con attenzione le pagine del Vangelo allo scopo di rilevare gl'intimi sentimenti di Cristo, si rimane colpiti da due serie ben diverse di affermazioni. La prima è composta di dichiarazioni esplicite della sua potenza, scienza, e santità senza limiti, che trovano la loro spiegazione coerente nella frase categorica : « Io e il Padre siamo una cosa sola » (Giov. 1, 30). — La seconda risulta da tutte quelle dichiarazioni di umiltà e di debolezza, che vanno dalla preghiera d'implorazione al rifiuto esplicito di promuovere personalmente la propria gloria come una nullità: « Io non cerco la mia gloria ... Se io glorifico me stesso, la mia gloria è nulla » (Giov. 8, *50,* 54).
Sappiamo che si deve proprio all'esistenza di queste apparenti contraddizioni, se nel corso dei secoli il magistero ecclesiastico ha potuto precisare le idee fondamentali della cristologia, presentando il Cristo come « perfetto Dio e perfetto uomo » *(Simbolo Atanas.* ; cfr. Dnz.-S., 76).
Tutti i teologi sanno quale sia il valore dell'aggettivo *perfetta* in quest'ultimo caso. Cristo è perfetto come uomo nel senso che è integro, non già nel senso cha da lui debba essere escluso qualsiasi difetto. Anzi proprio in forza di codesta formula si vuole riaffermare in Cristo la presenza di tutti quei difetti che sono impliciti nella condizione fisica e fisiologica dell'uomo dopo il peccato originale.
Nelle qq. 7-13 della *Terza Parte,* che nella nostra edizione appartengono al volume XXIII, si è parlato a lungo delle perfezioni dovute all'umanità assunta dal Verbo. Qui ormai resta da parlare soltanto dei difetti, che dai Padri specialmente vengono denominati « infirmitates *»,* ma che potrebbero essere indicati da tutti i loro sinonimi, oppure da termini più concreti come passioni, sofferenze, tribolazioni.
8 — Le perfezioni della santa umanità di Cristo, durante la sua vita mortale, avevano la loro sede nell'anima; le imperfezioni e i difetti erano invece connessi in modo più o meno diretto con il corpo. Sarebbe pericoloso però insistere troppo in questa spartizione, perché potrebbe facilmente nascere l'idea che le due parti sostanziali dell'uomo assunto non siano ugualmente reali. Così infatti pensarono i doceti, che fecero del corpo di Cristo un'entità fantastica di sola apparenza.

Del resto non sarebbe reale la sofferenza che il Verbo incarnato ha accettato per noi, se si fosse trattato solo di una macerazione del corpo, senza una vera angoscia da parte della sua anima.
Di qui la necessità di distinguere vari strati nelle profondità psicologiche dell'uomo Cristo-Gesù.
La teologia cattolica non potrà mai rinunziare al concetto di perfezione assoluta e consumata da parte di colui, che fu visto « pieno di grazia e di verità » (Giov. 1, *14).* Si tratta di una perfezione istituzionale, dovuta al fatto irreversibile dell'unione ipostatica, cosicché non ammette sviluppi successivi. Ma accanto a questo fondo imperturbabile d'inesauribile perfezione, che si riscontra nella parte più nobile dell'anima, deve trovar posto il vasto mondo delle passioni, con le sue vicissitudini.
Contro i monoteliti che pretendevano di assorbire la volontà umana del Cristo nel volere divino, S. Tommaso accetta la distinzione dei maestri, cioè dei teologi scolastici, tra « voluntas ut natura » e « voluntas ut ratio » (cfr. q. 18, a. 3). Ma per assicurare una reazione psicologica autonoma di fronte alle sofferenze fisiche o all'esperienza vissuta, è necessario ammettere nella psicologia umana una pluralità di potenze sensitive e appetitive, di cui spesso i moderni si sono sbarazzati senza seri motivi. Qui nel trattato dell'incarnazione
S. Tommaso non ha bisogno di spendere molte parole: si contenta di un accenno (q. 15, a. 4). Ma egli suppone che i suoi lettori sappiano quanto egli ha detto già a suo tempo, cioè nella I-II, q. 22, sulla sede propria delle passioni che è l'appetito sensitivo. E neppure va dimenticato quanto aveva precisato nella *Prima Parte,* alla q. 81: « De sensualitate ». In codesta questione egli si era posto persino il quesito: « Se la sensualità [ossia la parte appetitiva sensibile dell'anima] si divida in irascibile e concupiscibile, come in due potenze distinte » (a. 2).
9 — Si può sorridere quanto si vuole alla rievocazione di queste antiche denominazioni. Sta il fatto però che con esse è ancora possibile distinguere nettamente nella complessa psicologia umana quei fenomeni sui quali si basa la stessa indagine moderna, quando ci parla di sdoppiamento della personalità. In tutti i casi è certo che S. Tommaso riesce con questi mezzi a disimpegnarsi, offrendoci una ricostruzione ragionevole della psicologia del Cristo persino nelle drammatiche vicende della sua passione dolorosa.
Ecco, p. es., come commenta le parole con le quali Cristo medesimo confessa il proprio turbamento nell'atto in cui rivolge il pensiero alla morte imminente: « Considera che è una cosa mirabile quanto egli dice [Giov. 12, *27]:* "Adesso l'anima è turbata". Sopra infatti il Signore aveva esortato i suoi discepoli a odiare la loro anima in questo mondo, ed ora nell'imminenza della morte sentiamo il Signore stesso che dice : "Adesso l'anima mia è turbata ". Per questo S. Agostino si domanda: "Signore, tu comandi che la mia anima ti segua, e vedo che l'anima tua si turba: ma quale sostegno cercherò, se la rupe stessa cede ?". Perciò si deve considerare : primo, che cosa sia questo turbamento in Cristo secondo, perché egli volle subirlo.
« Ebbene si deve riflettere che si parla di turbamento quando una cosa si muove : diciamo infatti che il mare è turbato quando è mosso. Perciò quando uno oltrepassa la misura propria della quiete e tranquillità, si dice che è turbato. Ora, nell'anima umana c'è una parte sensitiva e una parte razionale. E nella parte sensitiva abbiamo turbamento, quando viene agitata da qualche moto : p. es., quando viene oppressa dal timore, elevata dalla speranza, dilatata dalla gioia, o commossa da qualche altra passione. Ma questo turbamento talora rimane sotto il controllo della ragione; altre volte invece oltrepassa i limiti della ragione, quando cioè la ragione stessa viene turbata. E questo in noi capita spesso; ma in Cristo non poteva capitare, essendo egli la sapienza stessa del Padre; e neppure capita nel sapiente, in rapporto cioè alla ragione.
« Stando quindi a questa spiegazione la frase evangelica, "Adesso l'anima mia è turbata ", significa: è agitata dalle passioni del timore e della tristezza secondo la parte sensitiva, da esse

però non è turbata la ragione, che non ha abbandonato il suo ordine « Ora, queste passioni furono in Cristo diversamente da come si producono in noi. In noi infatti esse sono dovute a una necessità, poiché da esse siamo mossi e toccati quasi come dall'esterno ; in Cristo invece esse non sono dovute a una necessità, ma al comando della ragione, non essendoci stata in lui una passione che egli non abbia eccitato. Infatti in Cristo le potenze inferiori erano così sottoposte alla ragione, da non poter agire o patire niente che non fosse stato ordinato dalla ragione. Ecco perché S. Giovanni aveva detto in precedenza (c. 11, *33),* che " Gesù ebbe un fremito nel suo spirito, e turbò se stesso

« Riguardo poi allo scopo di questo turbamento, si deve notare che il Signore volle turbarsi per due motivi. Primo, per dare un insegnamento di fede, cioè per confermare la verità della natura umana [assunta] : e per questo nell'imminenza della passione egli oramai compie tutto umanamente. — Secondo per darci l'esempio. Se infatti egli avesse sopportato tutto senza turbamento, senza provare nessuna passione nella sua anima, non avrebbe offerto agli uomini un esempio convincente di come va affrontata la morte. Perciò volle sentirsi turbato, affinché quando noi ci turbiamo non ricusiamo di subire la morte, e non ci perdiamo di coraggio. Di qui le parole di S. Paolo [Ebr. 4, 15] : "Noi non abbiamo un pontefice che non sia in grado d'aver compassione delle nostre infermità, ma è stato messo alla prova in tutto come noi escluso il peccato". Questo turbamento di Cristo fu naturale: poiché come l'anima ama naturalmente l'unione col corpo, così naturalmente ha orrore di separarsi da esso, specialmente poi dal momento che la ragione di Cristo ebbe permesso all'anima e alle potenze inferiori di agire secondo le loro proprie tendenze « *(In Ioann.,* e. 12, lect. 5).

10 — Pensiamo che a questa ricostruzione psicologica ci sia poco da aggiungere. C'è solo da sperare che la moderna psicologia sperimentale possa dirci qualche cosa di più nell'analisi dei sentimenti di Cristo, che affiorano nel Vangelo; ma per il momento non troviamo nulla che possa sostituire validamente e con sicurezza i vecchi schemi. Quegli stessi esegeti che pretendono di fare a meno delle categorie scolastiche, nella difficile impresa di combinare le affermazioni contrastanti dei Vangeli, cedono spesso alla tentazione di cercare la coerenza al livello più basso e volgare, cioè al livello del razionalismo, che col pretesto di demitizzare nega il mistero.

Ma il teologo cristiano deve partire necessariamente dai dati essenziali della fede, persino nella descrizione e nell'analisi psicologica delle passioni e delle debolezze attribuite al Verbo Incarnato. S. Tommaso, p. es., nel brano riferito ha insistito sulla *volontarietà* degli stessi turbamenti passionali:

perché senza codesto elemento si viene a menomare il merito dell'espiazione compiuta da Cristo con le sue sofferenze, l'efficacia infallibile del suo volere e la perfetta sua adesione alla volontà del Padre celeste.

Più ancora egli si sente obbligato a precisare che queste debolezze coassunte non provocarono mai in Cristo uno stato di coazione, come si addice ai figli di Adamo, che ad esse furono assoggettati in conseguenza del peccato (cfr. q. 14, aa. 2, 3). Inoltre bisogna saper distinguere tra infermità e infermità; perché alcuni dei nostri difetti sono del tutto incompatibili con la santità evidente del Figlio di Dio incarnato. Perciò il teologo deve escludere da lui il peccato, la propensione al male, ossia il fornite, e la stessa ignoranza (cfr. q. 15, aa. 1-3). E questo non si può fare in base a frasi più o meno chiare dei testi biblici ; ma solo in base alla consonanza necessaria tra i vari aspetti del mistero cristiano.

## Cristo mediatore e sacerdote.

11 — Nel definire il concetto di sacerdote S. Tommaso scrive: « L'ufficio proprio del sacerdote è di essere mediatore tra Dio e il popolo, in quanto trasmette al popolo le cose divine » (q. 22, a. 1). Si direbbe quindi che *mediatore* sia quasi il genere prossimo rispetto alla nozione di *Sacerdote.*
Eppure nella S*omma* queste due proprietà del Cristo sono oggetto non solo di questioni ben distinte ma addirittura non contigue. Il sacerdozio infatti è preso in esame alla q. 22, cioè nel gruppo delle questioni relative ai rapporti di Cristo col Padre, la sua mediazione invece è rimandata alla q. 26, come finale di quelle relative ai suoi rapporti con noi. Lo smembramento si deve appunto all'accettazione di codesta distinzione tra i due tipi di rapporti come schema di lavoro: e quindi al fatto che nel concetto più generico di mediatore prevale il legame con l'umanità da rappacificare, mentre nel concetto più specifico di sacerdote prevale il legame con Dio.
Tale dissociazione permetteva inoltre di concludere con un tema riassuntivo l'intero trattato « de ipso incarnationis mysterio ».
Quando però vogliamo trattare in maniera completa e monografica del sacerdozio di Cristo non è praticamente possibile distinguere le due funzioni. — Forse questa riflessione così ovvia non sempre è stata fatta e apprezzata a dovere dai teologi che hanno affrontato l'argomento.
12 — Pensiamo che per una esposizione del pensiero genuino di S. Tommaso sul sacerdozio di Cristo sia opportuno rifarsi a considerazioni molto ampie, perché il sacerdozio come tale investe i rapporti istituzionali che legano la creatura al creatore. Non è un caso infatti che egli nella *Summa Contra Gentiles,* trovi un motivo di convenienza dell'assunzione della natura umana da parte del Figlio di Dio nel fatto che 1'uomo, essendo composto di una natura insieme spirituale e corporale, costituisce come il *confine* tra le due, cosicché quanto viene compiuto per la salvezza dell'uomo sembra riguardare sia le nature spirituali che quelle materiali » (4 *Cont. Gent.,* e. 55). Questa immagine è resa in modo anche più chiaro nel tratto sull'uomo e sull'anima in particolare: « Si dice appunto l'anima intellettiva è come l'orizzonte e il confine tra le realtà corporee e quelle incorporee, perché è una sostanza incorporea, e tuttavia forma di un corpo » *(2 Cont. Gent.,* e. 68).
In base a questa concezione l'uomo stesso per la sua natura è posto in una condizione di intermediano. Se vogliamo que una premessa soltanto della mediazione vera e propria, ciie non si ferma alla collocazione in un punto intermedio nella scala gerarchica, ma esige un complesso di funzioni per stabilire un contatto dinamico tra la realtà superiore e quella nfrir Però non va dimenticato che « agere sequitur esse ». e vio ha posto l'uomo come punto di contatto tra la realtà visibile e quella invisibile, è chiaro che voleva affidargli un compito di mediatore. Infatti tutte le creature inferiori, prive d'intelletto, risalgono a Dio attraverso l'intelletto e la volontà dell'uomo, chiamato a esprimerne l'intelligibilità e a gustarne. E d'altra parte la tecnica umana è fatta per guiuare le creature visibili secondo il piano divino, rendendole docili strumenti del vivere umano fino alle sue espressioni più alte e più pure.
I teologi non sono propensi a concedere la dignità sacerdotale ad Adamo nello stato d'innocenza; perché non si vede quale mediazione egli potesse esercitare tra Dio e il resto dell'umanità. Ma se consideriamo l'uomo nel quadro generale della creazione, quella dignità non può escludersi; sebbene l'esercizio di codesta dignità debba essere concepito in forme assai diverse da quelle dovute alla condizione di peccatori. S. Tommaso non esclude che Adamo abbia offerto dei sacrifici, forse a ch prima del peccato (cfr. II-II, q. 85, a. 1, ad 2).
Come tutti i teologi medioevali S. Tommaso è disposto a «scontrare nell'uomo creato in grazia ogni virtù ed ogni perfezione (cfr. I, q. 95, aa. 1, 3). Ma col peccato tutto è irreparabilmente

perduto. E quindi la stessa mediazione naturale dell'uomo rispetto al mondo visibile viene compromessa in quello che ha di sacro e di soprannaturale. Nessun omaggio dell'uomo peccatore può essere gradito a Dio.
Perciò l'intervento del Redentore dovrà servire a re- re il piano divino, assumendo egli stesso quei compiti che l'uomo decaduto non è ormai più in grado di assolvere. In più egli dovrà ristabilire i rapporti di amicizia tra Dio e l'umanità peccatrice. A tutto rigore, nota S. Tommaso, Dio avrebbe anche potuto contentarsi di una soddisfazione imperfetta e inadeguata. E in tal senso anche la soddisfazione di un puro uomo poteva essere sufficiente. Ma se pensiamo che « ogni realtà imperfetta presuppone una corrispondente realtà perfetta che le sia di sostegno, ogni soddisfazione di un puro uomo si comprende che viene ad avere efficacia dalla soddisfazione di Cristo » (III, q. 1, a. 2, ad 2).
I teologi qui non discutono, perché la funzione mediatrice di Cristo è troppo evidente nei testi biblici, specialmente nelle lettere di S. Paolo. Del resto il concetto stesso di mediatore è talmente affine a quello di Redentore e di Salvatore da non lasciare in proposito ombra di dubbio. I quesiti impostati in proposito da Pietro Lombardo nel *3 Sent.,* d. 19 sono del tutto marginali.
Più complessa è invece la questione relativa al costitutivo formale del sacerdozio di Cristo, e gli stessi teologi mostrano di non aver maturato abbastanza la loro riflessione su questo tema piuttosto tardivo. È vero infatti che del sacerdozio di Cristo offre un'esposizione meravigliosa *l'Epistola agli Ebrei;* ma i SS. Padri si contentarono praticamente di ripeterne le formule, e gli stessi grandi teologi del secolo XIII non insistono nella speculazione del mistero. Si deve perciò a S. Tommaso il merito di aver impostato su questo tema i quesiti essenziali, proponendo il sacerdozio di Cristo all'indagine dei teologi posteriori.
Dal concetto di mediatore egli deduce la necessità di attribuire a Cristo la dignità di sacerdote non in quanto Dio, ma in quanto uomo: « In quanto uomo [Cristo] era superiore agli uomini per la pienezza della grazia e per l'unione [ipostatica], e inferiore a Dio per la natura creata assunta. Perciò propriamente parlando egli è mediatore in forza della sua natura umana » *(3 Sent.,* d. 19, a. 5, qc. 3, ad 2).
14 — I compiti specifici del sacerdozio sono la preghiera e il sacrificio: « Come è ufficio del sacerdote pregare, così lo è pure offrire sacrifici » *(3 Sent.,* d. 17, a. 3, qc. 2, arg. i ; cfr. ibid., qc. 1, 2 arg. *5. c.).*
Sembra però che questa affermazione del Commento giovanile alle *Sentenze* debba essere precisata dal seguente rilievo della *Somma Teologica:* « Sebbene la preghiera si addica ai sacerdoti, non è però il loro compito esclusivo, perché a tutti spetta pregare per sé e per gli altri » (q. 22, a. 4, ad 1). Tuttavia anche se non è il compito esclusivo del sacerdote, la preghiera è uno dei suoi impegni fondamentali. Ecco perché Cristo vi si applicò costantemente; e, come ci narra l'evangelista Giovanni, egli volle far precedere l'immolazione cruenta del Calvano dalla preghiera sacerdotale del Cenacolo. E 5. Paolo proprio illustrando la dottrina riguardante il sacerdozio di Cristo scrive : « Nei giorni della sua carne, avendo offerto preghiere e suppliche a Colui che poteva salvarlo da morte, insieme a forte grido e lacrime, fu esaudito per la sua pietà» *(Ebr.* 5, 7).
Il Dottore Angelico commenta: « Atto del suo sacerdozio fu l'offerta di preghiere e di suppliche, cioè il sacrificio spirituale, che Cristo offrì » *(In ad Hebr.,* c. 5, lect. 1). In questo caso è evidente che la preghiera si accompagna al sacrificio vero e proprio; ma anche indipendentemente da quello essa riveste sempre l'aspetto di sacrificio spirituale, quale elevazione dell'anima a Dio.
Il secondo atto del sacerdozio di Cristo, quello peculiare e proprio, è il sacrificio. — Seguendo l'insegnamento di S. Paolo e di tutta la tradizione, S. Tommaso vede l'atto sacrificale del. Cristo nella sua immolazione sul Calvano. E quindi i teologi della sua scuola hanno trovato già pronte nei

suoi scritti le armi per respingere la tesi stranissima di Fausto Socini [1539-1604], per il quale Cristo non avrebbe raggiunto la dignità di Sacerdote, se non con l'offerta di sé al Padre in seguito alla sua ascensione al cielo. Né mancano nella *Somma Teologica* gli argomenti per combattere le idee peregrine di quei teologi (soprattutto della scuola francese : leggi De Condren, Olier, ecc.), i quali, non contenti dell'oblazione consumata sul Calvano, elaborarono una macchinosa liturgia celeste, nella quale Cristo offrirebbe un sacrificio perenne presentando se stesso al Padre nello stato di vittima.

Infatti S. Tommaso per giustificare l'eternità del sacerdozio di Cristo (» Tu es sacerdos in aeternum ... *»,* Eb 5, 4-6), non ricorre a una nuova immolazione, ma alla perennità degli effetti prodotti da quella del Calvario (cfr. q. 22, a. 5).

15 — Né va dimenticato che questo sacerdozio del Signore ha un terzo atto, e cioè il conferimento della grazia e della gloria. La mediazione sacerdotale non consiste solo nell'offrire qualche cosa a Dio, per ottenerne la riconciliazione con l'umanità peccatrice *;* ma ha anche il compito di porgere all'umanità i doni di Dio. Ora, questo non è un atto che si compie una volta per sempre, pur derivando da un'azione sacrificale circoscritta nel tempo e nello spazio : questa trasmissione della grazia e della gloria è una trasmissione inesauribile. Perché anche dopo la morte dell'ultimo uomo chiamato alla salvezza, Cristo continuerà a trasmettere agli eletti la grazia e la gloria.

Con l'accenno all'eternità siamo ormai passati a parlare dei caratteri singolarissimi del sacerdozio di Cristo. Si tratta di un sacerdozio *eterno* e *universale* ; poiché abbraccia l'umanità di tutti i tempi. Qui va ricordato che l'efficacia purificatrice e santificatrice del culto ebraico, come del culto cristiano dopo la morte di Cristo, deriva dal sacerdozio del Verbo incarnato (cfr. q. 26, a. 1, ad 1).

Altra particolarità è costituita dal fatto che Cristo è *insieme sacerdote e vittima* (vedi q. *22,* a. 2).

Trattandosi poi di un sacerdote santissimo e immacolato, egli *non è il diretto beneficiano* del proprio sacerdozio, come avviene invece per gli altri sacerdoti (vedi ibid., a. 4).

Finalmente va sottolineato la *quasi connaturalità* del sacerdozio di Cristo. Questi infatti non fu sacerdote per sua deputatione accidentale indipendente dall'unione ipostatica che lo costituiva uomo-Dio. Vale cioè per il suo sacerdozio quanto si dice della sua grazia abituale (III*,* q. 2, a. 12, ad 3).

16 — Questo però non significa che l'unione ipostatica sia il costitutivo formale del sacerdozio di Cristo, perché il compito sacerdotale esige direttamente la sublimazione dell'umanità assunta in funzione operativa e non semplicemente ontologica. Questo, come tutti i teologi sanno, è oggetto di controversia tra gli stessi discepoli di S. Tommaso. Alcuni infatti ritengono che per costituire Cristo sacerdote basti l'unione ipostatica con l'annessa grazia capitale, o *gratia capitis,* poste sullo stesso piano (tra costoro troviamo i nomi di Scheller e di Sluis). — Altri (e tra questi Scheeben, Hugon, Héris e Garrigou-Lagrange) ritengono che Cristo sia sacerdote in forza dell'unione ipostatica, che lo costituisce mediatore, a prescindere dalla grazia capitale.

Finalmente c'è l'opinione dei Salmanticensi, di Giovanni da S. Tommaso, di Journet, Lavaud, ecc., che ci sembra la più convincente. Secondo questi ultimi teologi il costitutivo formale del sacerdozio di Cristo non è l'unione ipostatica, ma la *grazia capitale,* che s'identifica con la grazia santificante o abituale, in quanto questa è caratterizzata dalla *gratia unionis.*

Per non trovare troppo complicato questo discorso, bisogna ricordare che la santa umanità di Cristo non è santa in forza della sua natura, ma in forza dell'unione col Verbo di Dio nell'unità della medesima ipostasi. L'ipostasi divina però non ce come causa formale, bensì come supposito efficiente.

1uindi necessaria la concessione di un dono creato per {rt santa e santificante l'umanità assunta. L'ipostasi è principio radicale di questa santificazione, ma non può seme il principio formale

prossimo. Il principio formale è grazia santificante. Ora, il sacerdozio di Cristo non è che potere gerarchico di santificazione fondato sull'eminenza [la grazia per la quale egli è capo dei redenti, re e sacerdote. Ci sembra che i sostenitori delle altre opinioni riferite non tengano nel debito conto quanto il Dottore Angelico ha giustamente notato in una delle prime questioni di questa *Terza*
«La grazia personale e la grazia capitale sono ordinate operazione, invece la grazia dell'unione non ha per fine 'operazione, ma l'esistenza personale. Perciò la grazia personale e la grazia capitale sono sostanzialmente il medesimo abito, non così la grazia dell'unione. Tuttavia sotto un certo aspetto la grazia personale si potrebbe anche dire grazia d'unione in quanto in qualche modo dispone ad essa. E in tal senso una grazia essenzialmente identica è grazia d'unione, grazia capitale, e grazia personale con sole differenze di rn,ioni formali » (III, q. 8, a. 5 ; ad 3).
e vogliamo precisare la dottrina, è chiaro che bisogna mettere bene in luce quanto S. Tommaso afferma nella prima parte di questa sua soluzione, ricordando che il sacerdozio è un compito di mediazione attiva, e quindi un aspetto dinamico della grazia concessa all'umanità di Cristo. Chi invece si fermasse a considerare le cose in maniera sommaria « sotto un certo aspetto », come il Santo concede nella seconda parte successiva alla lineetta, non potrebbe giustificare la terza opinione che noi sottoscriviamo; ma neppure avrebbe motivi sufficienti per condannarla. Dovrebbe contentarsi di non risolvere il problema, come hanno fatto non pochi valenti teologi, quali il Capreolo Et 1444], il Gaetano [t 1534], il Bañez [t 1604], il Bellarmino [t 1621], il Billuart {t 1757], fino al nostro collaboratore P. M. Daffara [f 1952].
17 — Ci sembra però che oggi un approfondimento di questo tema non si possa eludere. Infatti se è vero che del sacerdozio di Cristo si è sempre parlato nei documenti del magistero ordinano in quelli emanati dal Concilio Vaticano II esso costituisce una nota dominante.
Uno dei temi più cari alla pietà contemporanea risulta così partecipazione di tutta la Chiesa ai compiti sacerdotali del suo Capo. Ci contentiamo qui di riferire quanto è detto a proposito dei semplici sacerdoti e dei semplici fedeli del nuovo Testamento, nella Costituzione dogmatica *Lumen Gentium: «* I presbiteri, pur non possedendo l'apice del sacerdozio e dipendendo dai vescovi nell'esercizio del loro potere, sono tuttavia a loro congiunti per l'onore sacerdotale in virtù del sacramento dell'Ordine, ad immagine di Cristo, sommo ed eterno sacerdote [cfr. Ebr. 5, 1-10 ; 7, 24 ; 9, 11-28], sono consacrati per predicare il Vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino, quali veri sacerdoti del nuovo Testamento. Partecipi nel loro grado di ministero dell'ufficio dell'unico Mediatore Cristo *[1 Tim.* 2, 5], annunziano a tutti la divina parola. Ma soprattutto esercitano il loro sacro ministero nel culto eucaristico o sinassi ; dove, agendo in persona di Cristo e proclamando il suo mistero, uniscono le preghiere dei fedeli al sacrificio del loro Capo, e nel sacrificio della Messa rappresentano e applicando fino alla venuta del Signore [cfr. 1 Cor. 11, 26] l'unico sacrificio del nuovo Testamento, quello cioè di Cristo, il quale una volta per tutte offrì se stesso al Padre quale vittima immacolata » (n. 28).
« Cristo Signore, Pontefice assunto di mezzo agli uomini (Eb 5, 1-5) fece del nuovo popolo "un regno e sacerdoti per il Dio e Padre suo" [Ap 1, 6; cfr. 5, 9-10]. Infatti, per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati a formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le opere del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di Colui, che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce [cfr. 1 Pt. 2, 4-10]. Tutti quindi i discepoli di Cristo, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio [cfr. Rom. 12, 1], rendano dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, rendano ragione della loro speranza nella vita eterna {cfr. 1 Petr. 3, 15]. — Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro; poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano

dell'unico sacerdozio di Cristo. Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono all'oblazione dell'Eucarestia, e lo esercitano col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità » *(Lumen Gent.,* n. 10).

18 — Non è il caso di cercare la soluzione al problema posto i molti testi conciliari relativi al sacerdozio in genere e a quello di Cristo in particolare. Ma un'indagine accurata non sarebbe inutile, perché dal testo medesimo riferito e da altri consimili sembrano emergere le più ampie prospettive circa i compiti di Cristo come mediatore, anche se non proprio come sacerdote. Non rientra forse tra i compiti del teologo quello di ridurre all'esattezza l'insegnamento pastorale del magistero ?

P. TIT0 S. CENTI, O. P.

## LA VITA DI CRISTO
## (III, qq. 27-45)

### . (qq. 34-45)

1 — Il sottotitolo del volume XXV promette più di quanto effettivamente contiene. Per l'esattezza dobbiamo dire che contiene solo la metà. L'altra metà della Vita di Cristo è infatti contenuta nel volume successivo, che prenderà un titolo più particolareggiato *: Passione e gloria del Redentore.* La colpa di questo smembramento non ricade sull'Autore, il quale non aveva previsto l'edizione bilingue della sua Opera, con tutte le complicazioni che essa comporta. Per lui le qq. 27- 59 formano un blocco unico: per noi invece dalla q. 46 alla fine è stato necessario un volume distinto. Ma i nostri lettori capiranno bene, se non sono stati fuorviati dal razionalismo, il quale oggi ha preso le vesti della demitizzazione, che anche la passione, la morte, la resurrezione e l'ascensione di Cristo sono parti integranti della sua vita.

L'unità di questo trattato è assicurata anche dal simbolismo dei numeri. L'Autore dedica alla vita di Cristo trentatré questioni: numero che ricorda gli anni del Redentore divino secondo la tradizione. Non si pensi però a un racconto cronologico degli avvenimenti. Abbiamo invece una vita del Signore analizzata teologicamente secondo uno schema generico, che potrebbe adattarsi alla vita di qualsiasi figlio di Adamo:

I — Entrata nel mondo (qq. 27-39);

II — Comportamento e iniziative (qq. 40-45);

III — Uscita da questo mondo (qq. 46-52); IV — Destino ultra terreno (qq. 53-59).

Abbiamo indicato qui, in qualche modo, le quattro stagioni dell'esistenza umana; e su codesto schema il Dottore Angelico imbastisce le sue più belle meditazioni sulla vita di Cristo, raccogliendo sui vari problemi la voce della tradizione. Da buon teologo egli cerca di scoprire le ragioni di convenienza che sembrano giustificare ogni passo del Redentore e ogni suo atteggiamento : ne ricerca le cause e ne valuta le conseguenze.

2 — Nelle questioni relative all'entrata di Cristo nel mondo occupa il primo posto in ordine espositivo il concepimento di Cristo. Ma non si può parlare del concepimento, senza rivolgere lo sguardo alla madre. «Lungamente S. Tommaso contempla da principio la Madre di Gesù.

Visibilmente la Vergine, o, come lui dice invariabilmente, *la Beata Vergine,* lo trattiene, si sente bene che Maria cattiva il suo sguardo per la bellezza personale e la purezza incomparabile che le deriva dalla sua maternità divina » (SYNAVE P., *Vie de Jesus,* t. I, in *Somme Frane.,* t. I, p. 9).
Abbiamo affidato a un monologo questa prima parte, nella speranza che i nostri lettori potranno trovare nella sua introduzione e nelle sue note un'illustrazione aggiornata del pensiero di S. Tommaso.
Per il resto abbiamo poco da aggiungere alle brevi note poste in calce ai vari articoli.

## I

## Fonti del trattato.

3 — Alla base della riflessione teologica troviamo sempre il testo biblico, senza quelle discriminazioni che sono la prerogativa dei moderni razionalisti. Per S. Tommaso tutto quello che è nei libri canonici ha l'identico grado di certezza, perché come tutti i buoni cristiani crede nell'ispirazione divina. Né si scandalizza delle discrepanze, le quali non sono in grado di compromettere la verità e tanto meno la voracità degli evangelisti: « Non è lecito pensare che nel Vangelo, o in qualsiasi altro libro ispirato ci siano delle affermazioni false, o che i loro scrittori abbiano detto delle menzogne: poiché così vorrebbe distrutta la certezza della fede, che si appoggia sull'autorità della sacra Scrittura. Il fatto che nel Vangelo e negli altri libri santi vengano riferite diversamente le parole dei vari personaggi, non è una menzogna. Dico infatti S. Agostino: " Questo problema non deve preoccupare colui il quale ritiene che la conoscenza della verità risulta dalle idee, quale che siano le parole con le quali viene presentata ". E aggiunge: "Da ciò appare evidente che non dobbiamo accusare nessuno di menzogna, se più individui nel ricordare cose viste o udite, non le esprimono tutti allo stesso modo e con le stesse parole" » (II-II, q. 110, a. 3, ad 1).
L'Autore della *Somma* non ha nessuna intenzione di nascondersi le difficoltà; ma per risolverlo non si adatta al comodo sistema di dichiarare contraddittorie le fonti scritturistiche. Sulla scia dei Santi Padri egli cerca la concordanza dei testi nelle mille possibilità del concreto svolgimento dei fatti. E in genere raggiunge così dei risultati soddisfacenti; eccetto il caso in cui le fonti patristiche siano state realmente inquinate, a sua insaputa, dalle stravaganze degli apocrifi.
4 — Tra i Padri l'Aquinate dà un posto preminente a S. Agostino, citato qui spesso con particolare larghezza. Seguono ben a distanza gli altri antichi esegeti cristiani: S. Giovanni Crisostomo, S. Girolamo, S. Ambrogio, S. Gregorio Magno, S. Beda il Venerabile. Di Origene pare che l'Autore citi qui direttamente le sole omelie sul vangelo di S. Luca, tradotte in latino da S. Girolamo.
Gli altri Padri, da S. Gregorio Nazianzeno o S. Basilio a S. Giovanni Damasceno hanno fornito ben poche idee nella compilazione del trattato che stiamo esaminando. Lo pseudo Dionigi ha invece esercitato un influsso determinante in una questione particolare, con lo stravaganze descritte nell'Epistola a *Policarpo.* S. Tommaso ha creduto che codesta composizione appartenesse realmente a un testimone oculare, cioè a quel Dionigi che S. Paolo convertì ad Atene nel suo celebre discorso all'Areopago (At 17, 34). E quindi, per quanto il prodigio narrato potesse sembrare strano, ha ritenuto di doverlo accettare come autentico (cfr. q. 44, a. 2).
Le citazioni tratte dai Padri sono davvero sovrabbondanti in questi 94 articoli. Cosicché il Gaetano sente il dovere di scrivere nel suo commento: « Qui, come in mille altri luoghi, nota come l'Autore non ha voluto arrogarsi nulla della dottrina dei Santi Dottori; ma pur avendo la possibilità di far passare tutto sotto il proprio nome, ha preferito attribuire le singole affermazioni ad altrettanti

Dottori (Comm. in *III,* q. 44, a. 3).
Ci sembra che il Dottore Angelico adottando il metodo di riferire abbondantemente le parole dei Padri abbia voluto insegnarci non tanto l'umiltà, come pensava il Gaetano, quanto piuttosto il sistema più valido nello studio della teologia. E in questo il suo programma si rivela perfettamente conforme alle più recenti disposizioni della S. Madre Chiesa.
« Nell'insegnamento della teologia dogmatica », prescrive il decreto *Optatam totius* del Vaticano II, « prima vengano proposti gli stessi temi biblici; si illustri poi agli alunni il contributo dei Padri della Chiesa orientale ed Occidentale nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate » *(Opt. totius,* n. 16). Dopo tutto, quindi, la Somma *Teologica,* persino in queste parti meno esplorate, rivela una modernità per molti insospettata.

(omissis)
P. TITO S. CENTI O. P.

## INTRODUZIONE ALLA MARIOLOGIA

### I

### Un'epoca di devozione mariana - Alcuni segni in S. Tommaso.

8 — Il secolo XI aveva segnato nella storia della pietà manna una svolta tanto grande da caratterizzare l'epoca successiva. La figura di Maria non costituiva più « solamente il tipo e l'esemplare della Chiesa «, ma ne diventava la *regina,* la *madre,* la *mediatrice* e come tale entrava dappertutto; sembra vederla comparire ad ogni istante, sperimentarne la benefica presenza nella vita di ogni giorno[299].
L'ordine domenicano venne a trovarsi fin dalla fondazione in un simile movimento, non solo, ma contribuì grandemente ad accrescono, sì che l'ambiente in cui il giovane Tommaso d'Aquino fu formato e visse ne era letteralmente impregnato. Basti pensare alla cronistoria di Gerardo de Frachet,[300] redatta tra il 1256-1260 — e perciò vivente il Santo — su testimonianze pervenute da tutte le parti dell'ordine[301]. Integrata con le altre fonti primitive, essa fa percepire quale importanza
avesse l'azione e la devozione a Maria nella vita del Predicatore, dalla vocazione al letto di morte, dalla preghiera liturgica e privata al proprio specifico lavoro[302]. Né senza influsso sul giovane discepolo dovette rimanere quella trasparente e commossa pietà mariana incastonata nella persona oltre che nella dottrina di Alberto Magno[303].
9 — In un tale contesto alcuni particolari biografici di San Tommaso trovano, da una parte, un normale ed immediato inserimento nel clima d'insieme, e perciò stesso ci svelano, d'altro canto, il permanere e del suo intimo atteggiamento nei rapporti con Maria.
Se quanto Guglielmo di Tocco, primo suo biografo, racconta ha tutto il sapore di una « *legenda* »

---

[299] Cfr. R. LAURENTIN, *Compendio di Mariologia,* Roma, 1964.
[300] *Vitae Fratrum, a* cura di A. Ferma, Bologna, 1963.
[301] Cfr. G. Di AGRESTI, Il senso della mediazione mariana nella cronistoria domenicana di G. De Frachet », in Tabor XIII (1959); « Notre-Dame et les premiems dominicaines selon les Vitae Fratrum », In Marie, 1959, pp. 255-257.
[302] Cfr. A. Duval, La dévotion mariale dans l'Ordre des Frères Précheurs«, in *Marie;*etudes sur la Sainte vierge sous la direction d'H. Du Manoir, t. II, Parigi, 1952, pp. 739-782; G. DI AGRESTI, *La Madonna e l'Ordine Domenicano,* Roma, 1969, pp. 13-55.
[303] Ibid., pp. 56 ss. Per le dipendenze dottrinali cfr. O. LE BRAS, *Das Abhc'ingigkeil des hl. Thomns son Aquin von Albertus Magnus und Bonaventura im dritten Buche des Sentenzenkommentar,* Wurzburg, 1936.

per quel gusto proprio dell'epoca di voler cercare e trovare il miracoloso dappertutto -Tommaso bambino avrebbe trovato un pezzo di carta con su scritta *l'Ave Maria* e l'avrebbe stretta fortemente baciandola spessissimo[304] -, inoppugnabile invece rimane la constatazione, fatta dall'Uccelli, che le iniziali della stessa preghiera sono ripetute spesso sui margini nel manoscritto originale del *Contra Gentile.* Questo, evidentemente, dice molto di più: tradisce una disposizione di fondo, un legame di pietà sviluppatosi nel segreto della cella: il fissarlo sui fogli era solo un segno, ma non l'unico a trasparire esteriormente nella vita; poiché un testimone del processo di canonizzazione fatto a Napoli ricordava — ed il fatto l'avrà perciò impressionato — di averlo visto predicare la quaresima del 1273 sulle parole del *Saluto angelico,* « con gli occhi chiusi, assorti, fissi al cielo »[305].

Sul letto di morte il Santo confessava al suo fedele segretario, fra Reginaldo, come « gli apparve la Santa Vergine gloriosa, che lo rassicurò sulla sua vita e sulla sua scienza, e che tutto quel che deliberatamente per mezzo di lei aveva chiesto, lo aveva ottenuto ». E quest'ultimo continuava: «piamente si crede che la Vergine gli abbia ottenuto dal Figlio quella Scienza, che egli chiese insieme al giglio della purezza »[306].

Una testimonianza illuminante; ma forse qui entriamo già in quell'alone di mistero di cui amiamo circondare la vita dei grandi. Non possiamo tuttavia tralasciare di ricordare il titolo di «servus Virginis Mariae» datogli in un poema fin dall'anno della morte 1274[307]. Il tema devozionale di Tommaso sarà sviluppato con apparizioni e grazie da parte della Vergine in una sequenza di uno dei primi uffici liturgici in suo onore[308], nonché in una delle più famose rappresentazioni sacre quattrocentesche, che diede la svolta decisiva per la nascita del teatro italiano[309] .

Questi elementi di pietà mariana in Tommaso rientravano, dunque, in un movimento più ampio, che non era caratterizzato però dal solo fatto devozionale, ma si affiancava — in prospettive teologiche nuove — a nuovi problemi mariologici, quali quelli *dell'immacolata, dell'Assunzione,* della *Mediazione*[310] .

## I

### I problemi mariologici della Somma e i limiti della nostra introduzione.

10 — In queste pagine introduttive non intendiamo fare una storia della mariologia per poi inserirvi la dottrina di san Tommaso, ma solo presentare i diversi filoni del pensiero mariologico nel loro sviluppo storico confluenti nell'Angelico. Ciò spiega i limiti di questo *excursus.* Anzi S.Tommaso nelle qq. 27-33 non affronta tutti i problemi oggi discussi, ma neppure quelli già affiorati ed elaborati presso i suoi contemporanei, accentrando — in forza del metodo seguito — ogni interesse su tre punti fondamentali: maternità, verginità e santità della Madre di Dio. La prevalenza di questi ultimi non era però un fatto casuale, esistendo fra di essi un'unità vincolante di sviluppo storico e di principi, la cui panoramica conoscenza serve ad introdurci nella mariologia

---

[304] PRÜMMER-LAURENT, *Fontes Vitae S. T. Aq.,* II, pp. 67-68.
[305] Cfr. P. MANDONNET, La carême de S. T. à Naples in *S. Tommaso d'Aquino,* Miscellanea Storico-Artistica, Roma, 1924, P. 207
[306] PRÜMMER.LAURENT, *Fontes Vitae S. T. Aq.,* II, p. 170.
[307] Ibid., VI, p. 587.
[308] Cfr. A. ZUCCHI, in *S. Tommaso d'Aquino,* Miscellanea, p. 305.
[309] Cfr. B. Da BÀRTHOLOMEIS, *Laudi drammatiche e rappresentazioni sacre,* Firenze, 1943, II, pp. 44 ss.
[310] Cfr. H. BARRÉ, Marie et l'Eg1ise du vénerable Béde a saint Albert , in *Bulietin de la Société francaise d'études mariales,* IX (1951), pp. 59-143; R. LAURENTIN, *Compendio,* pp. 91-107.

in genere e in quella di san Tommaso in particolare. La Mariologia[311] si presentava nel sec. XIII già abbastanza sviluppata, ma non costituiva ancora un trattato a sé stante della teologia, era piuttosto solo un momento, una parte dell'esposizione riguardante il Verbo Incarnato. Tale nesso permetteva di conservare l'identità dei princìpi ed una migliore visione d'insieme con il resto della teologia. D'altra parte, però, non lasciava entrare facilmente, nell'ambito dei commentari ufficiali della scuola, i nuovi problemi affioranti, che compariranno solo di sfuggita (nei *Quodlibet)* ed in maniera incompleta (nei s*ermoni).* Tutto ciò vale anche per San Tommaso, il quale, se costituisce – come vedremo – un punto di arrivo della tradizione, senza di questa però rimane non del tutto comprensibile, e nell'apporto e nei limiti.

11 — Gli inizi del pensiero mariologico vanno ricercati in oriente o convergono tutti intorno ad un'idea centrale: *Maria vera madre di Dio,* per il semplice motivo che tale affermazione era coinvolta nel discusso problema della persona del Cristo e ciò in forza di un dato scritturistico, per quel legame, cioè, tra madre e figlio, che ci si presenta nell'incarnazione. « Ella appariva nell'insieme dei testi che parlano di lei e nel posto che le assegna la tradizione, come una persona concreta e vivente, rappresentata sia profeticamente, nella Bibbia, sia storicamente nel Vangelo »[312].

Il processo di elaborazione è stato lungo e dibattuto. Dalla morte di san Giovanni al concilio di Efeso (90–431) abbiamo un periodo di silenzio (90–190), poi uno di esitazioni laboriose (190–373), ed infine uno di soluzioni (373–431), che pongono fuoco il problema della maternità divina, della verginità integrale, della santità di Maria[313].

La prima percezione, cosciente e riflessa, della Chiesa nei riguardi di Maria è che Ella è Madre di Gesù; in un secondo omento si cercherà di penetrare il senso di questa prima realtà in tutta la sua integrità sussistente, di cogliere, cioè, L'essenza della sua maternità divina partendo dai dati evangelici, che sono all'origine dello sviluppo dogmatico mariale. L'atto di fede precede la speculazione teologica: S. Ignazio, S. Ireneo, S. Giustino, Aristide parlano semplicemente di Maria come della Madre di Gesù [314]; a partire però dal concilio di Nicea il termine *Theotokos* comincia sempre più a diffondersi; e la teologia del IV secolo racchiude in esso la fede dei semplici e le sue alte speculazioni[315], fino a diventare un vessillo dell'ortodossia in Cirillo d'Alessandria con il suo momento culminante ad Efeso[316].

Va tuttavia precisato che lo scoppio di esultanza popolare, che salutò la fine del Concilio efesino, non ebbe un nesso troppo stretto col domma mariano: lo stesso termine *Theotokos* non fu soggetto unico, e neppure principale, della discussione; perché non si trattò della così detta « comunicazione degli idiomi *»,* che è alla base di tale qualifica[317]. La consacrazione del termine *Madre di Dio,* infatti, nel testo della definizione risulta accidentale rispetto allo scopo principale dell'intero documento. E non è sufficiente l'essere entrato il termine nella definizione canonica per impostare tutto il successivo sviluppo mariologico della maternità di Maria. La stessa cosa si ripeterà al concilio di Calcedonia (451), perché ancora una volta ai Padri premeva il problema delle

---

311 Cfr. O. ROSCHINI, *Mariologia,* I, Roma. 1947, pp. 13.15.

312 Cfr. J. M. NICOLAS, i Théologie Mariale in, In *Rev. Thom.* LI (1951), p. 209.

313 Cfr. C. DILLESORNEIDER, *Le sens de la foi et Le progrès dogmetique du mysare mariale,* Roma, 1954; 0. JOURNET, *Esquisse du développement du dogme mariale,* Parigi, 1954; It. HOLSTEIN, i Le developpement du dogme marial., in *Marie, Ètude,* 1961, VI, pp. 243 ss.

314 Cfr. G. JOUASSARD, "Marie a travers la patristique: Maternité divine, virginité, Sainteté", In *Marie, Études,* 1949, I, pp. 71-157.

315 Cfr.. J. LEBRETON, Le désacoord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'église chrétienne du III siècle, In *Revue d'hist. ecclés.,* XX (1924), p. 34.

316 Cfr. A. D'ALÉS, *Le dogme d'Éphése,* Parigi, 1931, pp. 150 ss.

317 Cfr. DILLESCHNEIDER, *Le sens e la foi,* p. 170.

due nature nell'unità della persona di Cristo, e non il fatto della maternità in sé. Ad Efeso il problema era stato posto da, S. Cirillo ai Padri nei suoi anatematismi, che, evidentemente, non costituirono il testo della definizione[318] : ciò avvenne nel Costantinopolitano III [553], che ritenne tali anatematismi dottrina definita, quale parte « *gestarum, quae Ephesi acta sunt»!*

12 - Pur con queste riserve e travisamenti, la conclusione circa la maternità della Vergine non poteva essere differente. Ad Efeso si era ragionato, pressappoco, a questo modo:

Volete una prova che in Cristo non vi è che una sola ipostasi? Eccola: non si può dubitare della voce della tradizione dei padri, che chiama la Vergine « Madre di Dio»; perciò la persona che Maria ha portato nel suo seno è divina e non umana.

A Calcedonia si fa ricorso alla stessa tradizione: affermando che, se Maria è vera «Madre di Dio »*,* allora l'unico Cristo, nato nell'eternità dal Padre e nel tempo da Maria, non può avere una sola natura, ma due nature distinte. In ambedue questi concili come si vede, era racchiuso nel termine *Theotokos* il mistero stesso di Cristo e l'intera economia della redenzione [319].

Da un punto di vista mariologico il titolo riconosciuto a Maria non esauriva l'argomento, costituiva anzi il punto di partenza dell'indagine teologica sul problema della sua maternità, strettamente connesso con quello della filiazione del Cristo. Ha questi una o due filiazioni? Se due, la maternità di Maria è privata di un carattere divino; se una, l'eterna, quale rapporto esiste allora tra Cristo e sua Madre ? A seconda del legame più o meno stretto tra l'umano ed il divino in Gesù, si affermerà in maniera più o meno propria che Maria è Madre di Dio.

La risposta poteva esser data naturalmente solo da un approfondimento teologico sulla filiazione del Cristo, problema questo a sua volta intrinsecamente legato a quello dell'unione ipostatica: da esso soltanto si potrà dedurre la vera natura della maternità di Maria[320]. Di qui l'importanza della speculazione teologica dell'Aquinate su tali argomenti. L'unità delle due nature in un'unica persona è il punto di partenza per lo sviluppo mariologico, e S. Tommaso « sta sulla vetta del medio evo, compendiando in sé il passato e segnando le vie dell'avvenire »[321]: quale però sia stato il suo apporto al concetto di maternità e quale il reale uso fattone lo vedremo brevemente in seguito. Per ora, facendo un passo indietro occorre accennare agli altri problemi, verginità e santificazione, strettamente connessi col tema centrale della maternità.

13 — Questa, infatti, era stata ontologicamente definita, ma il suo aspetto dinamico, esistenziale, con le numerose virtuali implicanze di ricchezza di grazie e di esigenze morali, era ben lungi da una adeguata esplicitazione. I problemi della verginità e della santificazione straordinaria di Maria — oggi intesi come presupposti di una necessitante convenienza alla maternità, e dallo stesso San Tommaso trattati nelle prime questioni mariologiche precisamente come elementi dispositivi alla maternità — non trovarono contemporaneamente un'adeguata soluzione. La perpetua verginità dopo qualche incertezza era stata universalmente accettata. La santificazione — e in particolare l'aspetto dell'immacolato concepimento — sarà oggetto di acerbe polemiche ancora per parecchi secoli dopo l'Angelico prima di trovare la sua definitiva soluzione[322]. Il fatto che la maternità fosse il fondamento di ambedue i privilegi sopra indicati, non era quindi pienamente esplicitato. In tale sforzo di esplicitazione S. Tommaso rappresenta un momento storico molto importante, anche se

---

[318] Cfr P. GALTIER, in *Rech. de sciencese rel.,* XXIII (1933), pp. 45 ss.

[319] Cfr. P. GALTIER, *L'unité du Christ(,* Parigi, 1939, pp. 2 ss.

[320] Cfr 11. M. MANTEAU-BONAMY, *Maternité divine et Incarnation. Étude historique* et *doctrinale* de *Saint Thomas* nos *jours,* Parigi, 1949. Tale studio è tra i migliori insieme a quello di J. NICOLAS, *Le concept intégral de maternité divine,* Saint Maximin 1937. Sulle differenze tra I due cfr. *Revue Thomiste,* LI (1951), pp. 214 - 222.

[321] Cfr. F. MARGOTT,,, *Die Manoloqie des hl. Thomas von Aquin,* Friburgo, 1878, trad. Ital. Piacenza, 1882, pp. 9-10.

[322]Cfr. per altri temi mariologici, quale l'assuuzione, la mediazione, la corredenzione, ecc., il sintetico panorama di R. LAURENTIN, *Compendio di Mariologia, p.* 93 ss.

non definitivo.
14 — La verginità anzitutto. Più che riferire qui una sequela di testi patristici, ne ricercheremo lo linee di sviluppo e la loro confluenza in S. Tommaso. Partiamo dal dato evangelico: al momento dell'annunciazione Maria era vergine e, secondo l'esegesi dei Padri, tale intendeva restare. Maternità e verginità in lei, dunque, si abbiano. S. Ignazio di Antiochia si limita ad enunciare questo binomio[323]. Il processo teologico è già in atto con S. Ireneo, che per primo presenta il parallelismo Adamo-Cristo ed Eva-Maria, sottolineando la. necessità di una eccelsa santificazione — di cui la verginità è un segno — richiesta in Maria per pronunciare il suo *fiat*[324].
La letteratura apocrifa — in particolare il *Protovangelo* di Giacomo — fa approfondire, chiarificandolo, il problema della verginità. Si cominciano a distinguere, infatti, tre momenti: prima del parto *(ante),* nel parto *(in)* e dopo *(post)* il parto. Il primo ci è testimoniato dal Vangelo; il secondo viene affermato per una presunta prova fatta dall'ostetrica nella natività; il terzo viene negato, portando come argomento i « fratelli » del Signore ricordati nel Vangelo.
Sono tali scritti una voce « autentica » della tradizione primitiva, cioè di origine apostolica? Certamente no, ma testimoniano « certo tendenze semplici e più o meno spontanee, di cui appare difficile oggi precisare esattamente l'origine e la portata »[325].
Tali scritti apocrifi hanno però esercitato una grandissima influenza ed hanno contribuito non poco a precisare i diversi momenti del problema. Nel secolo II la verginità *prima* del parto è un dato di fede indiscusso e non subirà, neppure in seguito, veri e propri attacchi. La verginità *nel* parto subisce invece la prova del fuoco già con Tertulliano nella polemica contro il docetismo : dottrina e eresia questa che attribuiva a Gesù un corpo apparente ; e perciò negava che egli avesse sofferto e che fosse realmente morto per noi. In un simile contesto si capisce il perché della violenta reazione dello scrittore africano contro la verginità *nel* parto. L'affermare che la Madonna fosse rimasta vergine nel generare il Figlio, e che non avesse subito nel suo fisico le stesse conseguenze delle altre donne, equivaleva secondo l'apologista africano, ad avallare le dottrine ereticali di un corpo solo apparente per Gesù[326].
Tertulliano però non si fermava qui, ma passava ad affermare che Maria. non fu certo una creatura perfetta, tutta santa, essendo stata più volte rimproverata dal Figlio per mancanza di fede. Dalla negazione della verginità si passa a negare la santità. Il nesso era del tutto logico; perché la verginità non era considerata come un fatto puramente fisico, ma come una virtù morale, un elemento della santità. Si poneva subito così la domanda: in che misura Maria era stata santa?
Ciò che sorprende in questa fase della polemica, allo stato attuale dei documenti, è la mancanza di ogni reazione da parte della Chiesa africana, fin quasi a generare il sospetto, che più o meno tale doveva essere il pensiero comune di essa nei riguardi di Maria. Ed il sospetto aumenta col ripetersi di un'uguale situazione a Cesarea: identica posizione di Origene e identico atteggiamento di silenzio da parte della gerarchia.
15 — Tale era, dunque, la situazione quando incominciarono i concili cristologici di Nicea, Efeso e Calcedonia. Sul titolo di *vergine* dato a Maria iniziava allora un ripensamento teologico, che

---

[323] Cfr. ,*Smirn.* I, *I ; Efes.* 7, *2* ; *19,* 1 ; *Magn.* 11, *1 Trail.* 9, *1.*
[324] Ctr. G. JOUASSARD, 'Marie à traver la patristique , pp. 73-74; idem, La théologie mari ale de Saint Irénée', in Ac(es *du VII Congres marial national,* Lione, 1954, pp. 255-276; J. CARON, *La Mariologie de Saint Irénée,* Lione, 1932; B. PRZYBYNSKI, *De Mariologia zanci( Irenaei Lugdunensi,* Roma, 1937 ; N. MOHOLY, i Saint Irenaeus, the Father of manology., in *Studia Mariana,* VII, Burlington, 1952, pp. 129-187; sul tema Eva-Maria, cir. lndic. bibl. in LAURENTIN, op. cit., p. 243.
[325]Cfr. G. JOUASSARD, "Marie à travers la patristique", p. 76.
[326] Sulla verginità nel parto per gli scritti apocrifi, cfr. J. C. PLUMPE, "Some little Known early witnesses to Marys Virginitas in partu", in Theological studies IX (1948), pp. 567-577.

distinguendo i tre momenti *(prima, nel* e *dopo* il parto), per lo più si limitava ad affermare tale prerogativa riguardo al primo momento. S. Cirillo e S. Efrem non danno al riguardo molta luce. Contrano alla verginità è naturalmente il vescovo ariano Eumonio. Per S. Atanasio la verginità dopo il parto, pur essendo sicura, non è di fede. Quest'ultima verrà invece affermata — ma solo nel senso di mancanza di rapporti sessuali — da S. Epifanio nel suo *Pananon* [77], deducendola dalla pienezza di santità di Maria in conseguenza della maternità divina; cosa che non riescono ancora a fare S. Basilio, S. Gregorio Nazianzeno, S. Gregorio di Nissa e S. Giovanni Crisostomo. Quest'ultimo — *pur* ammettendo una verginità perpetua, anche nel parto — presenta di Maria un quadro morale non del tutto positivo. Lo stesso S. Cirillo vede colpevolezze e mancanze di fede in Maria, la quale avrebbe avuto bisogno del dono dell'apostolo ai piedi della croce, per riscoprire la fede. Il Crisostomo o Cirillo sanno che Cristo è Dio, che Maria è sua Madre: ma questo titolo, questa realtà, non è per essi un motivo sufficiente per affermare la santità di Maria.

16 — Se dall'oriente si passa all'occidente, troviamo in S. Ilario il primo scrittore d'importanza, che, col suo commento a Matteo[327], redatto verso il 356, prende posizione a favore della verginità di Maria dopo il parto, ma non sembra troppo favorevole a quella nel parto[328].Né si trattiene dall'insinuare che Dio abbia potuto trovare in Maria qualcosa da riprendere al momento del trapasso ponendo così la Vergine « su di un piano sensibilmente uguale al nostro sotto l'aspetto dell'origine e del peccato »[329]. Ad affermare la verginità inequivocabilmente sarà S. Zeno di Verona[330].Non per questo però Maria appare in lui totalmente esente da ogni peccato: tanto è vero che si ritiene necessaria per lei una purificazione al momento dell'incarnazione. Da queste ultime scorie si libererà Sant'Ambrogio, presentando Maria al vertice di una perfezione irraggiungibile da ogni creatura, e quale modello supremo di imitazione in ogni virtù.

17 — La posizione di Ambrogio sì diffonde negli ambienti ascetici. In reazione a tali ambienti il laico Elvidio, contaminato dall'arianesimo, nega la perpetua verginità di Maria, che avrebbe avuto più figli, e si sforza di presentarla come un ideale non per le sole vergini, ma anche per le madri, nel tentativo di livellare così la dignità dei due stati. Mentre l'autorità tace, nel 383 interviene con la sua travolgente vivacità S. Girolamo. Il suo opuscolo *Adversus Helvidium*[331] ribadisce il trionfo della verginità *dopo* il parto. Ma la lotta riprende violenta con Gioviniano, allorché Girolamo cade in disgrazia. Il fatto della verginità di Maria viene attaccato perché è la vita ascetica in quanto tale ad essere messa in discussione, vita che trova in Maria un motivo ideale di ispirazione. A ciò si aggiunga la minaccia di una rinnovata accusa di docetismo per chi difendeva la verginità nel parto. Una prima condanna di Gioviniano viene da Roma, ma in misura più piena dal concilio di Milano tenuto da S. Ambrogio, che, in termini chiari ed inequivocabili, difende la verginità di Maria anche *nel* parto. Sarà ancora Ambrogio col suo scritto *De istitutione virginis* [393 ? ][332],1 a riprendere e a elaborare l'argomento in una prospettiva ben diversa da quella del Crisostomo. Lo scritto, infatti, è « una specie di antologia mariana, un capolavoro alla sua maniera, capolavoro non in senso letterario – s'intende –, ma nell'ordine teologico »[333].

18 – Tali idee passeranno in eredità ad Agostino, che assicurerà loro il trionfo in Africa. Ai primi del 400 compaiono due opuscoli del Santo di Ippona, *De bono coniugali* e *De sancta virginitate,*

---

[327] Cfr. ML, 9, 921-922.
[328] Cfr. JOUASSARD, art. cit., p. 102, nota 7.
[329] Ibid.
[330] Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit ,*lib*. II, Trace. VIII, 2, ML 11, 414-415.
[331] ML 23, 183-206.
[332] ML 6, 305-334.
[333] JOUASSARD, art. cit., p. 113.

opuscoli complementari fra di loro, che rappresentano la messa a punto della dottrina cattolica sull'argomento. Maria – spiega egli – è stata più grande per la sua santità che per il compito di madre. A questa santità alla si era votata con tutte le sue forze – o il fatto della promessa di verginità ne è un segno –, prima ancora di sapere quel che Dio un giorno le avrebbe chiesto.
Il problema della verginità fu così conglobato in quello della santità. A ciò contribuì la successiva polemica pelagiana. Questa eresia, affermando la preminenza del libero arbitrio sulla grazia, riconosceva Maria immune da ogni colpa, sorpassando lo stesso Ambrogio, che l'aveva proclamata soltanto senza imperfezione. Quale l'atteggiamento di Agostino? Egli non negherà quanto Pelagio aveva detto, ma a sua volta dirà: « Per l'onore di Cristo, non voglio far questione di sorta sulla santa Vergine Maria, quando si tratta di peccati. Sappiamo infatti che a lei, per aver meritato di concepire o di partorire colui che fu senza peccato, fu conferita la grazia in misura maggiore, per trionfare del peccato in modo assoluto ... »[334].
Tale testo, ripreso da tutti i successivi teologi, ha avuto un'importanza fondamentale nella teologia latina. In esso, infatti, contro Pelagio si affermava che l'aver vinto il peccato su tutta la linea non è un effetto puramente volontaristico, ma frutto di grazia, e che tale privilegio derivava dalla maternità divina ( per onore del Signore »).
Veniva così a precisarsi nella santificazione il compito di Dio e quello della creatura ; e si affacciava pure il problema del peccato originale, come primo punto dell'incontro tra Dio e la creatura in ciò che riguarda la santificazione.
19 — Anche qui fu lo scoppio di un'altra polemica a far progredire lo sviluppo teologico. Incominciò Giuliano di Eclano con lo scritto *ad Florum* del 421: intervento che voleva essere una risposta al *De nuptiis et concupiscentia* di Agostino, il quale rispose a sua volta con *l'Opus imperfectum adversus Iulianum* del 428. Il primo sosteneva che l'uomo è naturalmente buono, che nasce senza peccato; e, come prova determinante, adduceva il caso di Maria. « Tu sei peggiore di GioviniAno », scriveva egli in polemica con Agostino, «il quale ha fatto a pezzi la verginità di Maria per la maniera come descrive il suo parto : tu consegni Maria in persona al diavolo per la condizione che gli attribuisci nella nascita »[335]. Giuliano negava il peccato originale in Maria, non perché non l'avesse contratto, ma perché in sé inesistente.
Agostino rispondeva con una frase divenuta oggetto di molte discussioni per i molteplici significati che può ricevere: *« Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo quia ipsa conditio resolvitur gratia renascendi* »[336]. Il primo e più evidente significato è che Maria non appartiene al demonio per il fatto della nascita ; ed il suo caso trova soluzione nella grazia. La maniera ed il tempo di tale soluzione, ossia della santificazione, non trovano invece una risposta : il fatto della nascita – ed è chiaro in Agostino dalla polemica antimanichea – non può essere ascritto ad un principio cattivo e, quindi, non ci lega al demonio. Ma un peccato vizia l'opera creatrice di Dio nell'uomo: solo una nuova rigenerazione da parte di Dio ristabilirà l'equilibrio rotto. Fu dunque Maria consegnata al demonio l Non per la sua nascita, come se questa fosse essenzialmente cattiva, ma in maniera indiretta e trovando liberazione con la grazia.
Il pensiero di Agostino, infatti, è al riguardo abbastanza chiaro. Una sola creatura, e non già tutte, come voleva Giuliano, nacque innocente, Gesù; perché egli solo fu concepito verginalmente e al di fuori di ogni rapporto carnale. Allo stato attuale delle cose, chi dice rapporto carnale, dice vizio e peccato. Perché Gesù non incorresse in quest'ultimo ebbe non solo una madre vergine, ma fu anche concepito « per opera dello Spirito Santo », il quale intervenne in Maria, evitando in lei

[334] *De Natura Gratia, c.* 36. ML 44, 267.
[335] *Opus imperfectum,* IV, 122, ML 45, 1417.
[336] Cfr. P. FRIEDRICH, *Die Mariologie des hl. Augustinus,* Colonia, 1907, pp. 199 ss.

nell'atto della concezione ogni moto di concupiscenza[337].
20 — Agostino spirava in Occidente, mentre ad Efeso stava per aprirsi il Concilio. Le posizioni mariologiche dei Padri si possono riassumere in questi termini: *per i latini,* la maternità divina è accettata come dato di fede;- la verginità *prima, nel* e *dopo* il parto conosce solo sporadici avversari ; punto non chiarito rimane il momento della santificazione. *In oriente,* grazie soprattutto al concilio di Efeso e a uno sviluppo omiletico di rilievo, la situazione viene ad essere la seguente: è comune la dottrina sulla maternità; la fede nella verginità *nel* e *dopo* il parto si diffonde sempre di più (sarà solennemente proclamata solo in seguito nel concilio Lateranense del 649). Segna il passo invece anche qui il problema della santificazione, che, pur trovando in alcuni autori, e in particolare in San Giovanni Damasceno un ottimo difensore[338], talvolta venne meglio difesa da qualche eretico, p. es., da Nestorio[339], che non da un S. Giovanni Crisostomo.
Da quanto sin qui siamo venuti dicendo risulta evidente, che l'indagine teologica sui problemi riguardanti la Madonna non aveva ricevuto nell'epoca patristica un'esauriente soluzione. Soprattutto non si era ancora fatto valere in tutta la sua portata il principio chiarificatore fondamentale — anche se comunemente accettato — che tutto in Maria dipende dalla maternità divina. Il materiale accumulatosi lungo i secoli era però molto, avendo parlato di Maria i Concili, i Padri, e gli scrittori di ogni tendenza.

## III

## S. Tommaso, i Padri e le sue fonti immediate.

21 — Possiamo a questo punto fare un primo bilancio per S. Tommaso, che risulta abbastanza positivo. Egli, infatti — e in questo supera tutti i suoi contemporanei —, è il primo 'a citare nella sua Cristologia e nella Mariologia i concili greci, il primo e il solo a servirsi delle catene greche e, accanto ai dottori latini — Girolamo, Ambrogio, Agostino, Leone Magno, Anselmo, Bernardo, Ugo di San Vittore —, cita il Crisostomo, il Damasceno, e, ancora una volta per primo, il dottore della divina maternità di Maria, Cirillo d'Alessandria[340].l Sicché possiamo dire col Morgott, che l'Angelico, dando alle affermazioni dei Padri « una forma precisa e metodica, uno sviluppo maggiore e una ferma base ... sta come sulla vetta del medio evo, compendiando in sé il passato e segnando le vie dell'avvenire[341].
22 — Per gli stretti limiti ed interessi di una semplice *introduzione* non ci è consentito seguire la tematica mariana dei tre principali problemi sopra indicati — che poi saranno quelli trattati nella *Somma* — e degli altri collaterali dalla fine della patristica ai tempi di San Tommaso; ma passiamo subito a indicare quelle fonti più immediate, quell'ambiente scolastico, cioè, in cui il Santo viveva e

---

[337] Cfr. *De* peccatorum *meritis* et *remissione,* Il, 38, ML 44, 174-176.
[338] Cfr. V. A. MITCHEL, *The Manologie of. St.John Damascene,* Turnhout, 1030; C. CHEVALIER, *La mariologie (Le saint Jean Damascene,* Roma, 1936; V. GRUMEL, *La mariologie de saint Jean Damasene* in *Echos d'Orient,* XL (1937), pp. 318- 346.
[339] Cfr. NILUS A SANCTO BROCARDO, De maternitate divina ... Nestorii Constantinopolitani et Cyrilli Alexandrini sententia, Roma, 1944.
[340] Cfr. I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und dir griechischen Kirchenväter,* Paderbon, 1931; P. RENAUDIN, "La théologie de Saint Cyrille d'Alexandrie d'après Saint Thoma", In *Rev. Thom., XXXVI* (1936), pp. 73-33; J. VOSTÉ, «De investigandis fontibus, patristicis S. Thomae» , in *Angelicum,* 1937, pp. 417-434.
[341] Cfr. MORGOTT, *Dir Mariologie,* pp. 9 s.

si muoveva e che già era impegnato in un lavoro di sistematizzazione[342].
All'inizio del secolo XIII esisteva un testo universalmente accettato, il libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. I grandi maestri della scolastica saranno anzitutto e soprattutto suoi commentatori. Così, dopo il commento di Pietro il Cantore, nascono i commentari dei grandi scolastici, Alberto Magno [1246-1249], San Bonaventura [1250] e dello stesso San Tommaso [1252-1256]. Questi avrà sul suo tavolo di lavoro da una parte lo scritto di Alberto, suo maestro a Parigi e Co1onia[343], e dall'altra quello di Bonaventura, che a sua volta lo mette a contatto con il proprio maestro, Alessandro d'Hales[344].
Che San Tommaso, giovane professore, dipenda da costoro è un fatto ormai definitivamente acquisito; e un'analisi comparativa sarebbe qui superflua[345].Ma il riferimento a queste fonti è necessario per capire l'apporto di San Tommaso, soprattutto nella Somma. Il Lombardo aveva diviso la sua esposizione in due parti: la prima (distinzioni 1-5) trattava dell'incarnazione stessa di Dio, e cioè della persona divina che assume la natura umana (d. 1), della natura umana assunta (dd. 2-4) e dell'unione ipostatica (d. 5). La seconda parte riguardava invece le condizioni dell'incarnazione divina (dd. 6-22). Alla mariologia dedicava perciò le distinzioni 3-5, che affrontavano — dopo una premessa sulla santificazione — il problema di Maria e la generazione del Cristo (d. 3), la sua concezione come opera dello Spirito Santo (d. 4) e l'unione ipostatica (d. 5).
23 — In quale prospettiva veniva affrontato l'insieme dei problemi manologici '? Il punto di partenza è, dicevamo più sopra, il fatto stesso dell'incarnazione del Figlio di Dio, dove lo studio sull'unione ipostatica viene solo al termine di quello sulla « natura » dell'incarnazione. Non si parte, cioè, dall'alto, ma dal basso, e si cerca di sviluppare il tema in una linea ascensionale. La questione preliminare, infatti, è la seguente: è possibile un'unione tra essere creato ed increato, essendo quest'ultimo immutabile e perfetto?[346] Ci si voleva render conto, in altre parole, in primo luogo, come questo fatto non implicasse contraddizione. In forza della stessa linea ascensionale, quando si dovrà trattare del modo o della natura della incarnazione, si partirà ancora dal basso, cioè dall'azione generatrice di Maria, fondamento della sua relazione di madre al Figlio.
L'opera di Maria termina — in una simile impostazione — alla persona del Figlio di Dio, avendo ricevuto la « potentiam oboedientiae « dallo Spirito Santo. Si delinea così il movimento ascendente: Maria genera una natura umana, la quale, sotto l'azione unificante dello Spirito Santo, sussiste nella persona del Verbo. Sospinta dal dinamismo di tale azione divina, Maria è come trasportata fino alla soglia del divino, « ma sembra restare estrinseca a questo ordine dell'unione ipostatica, precisamente a causa del principio generativo di ordine naturale, fisico, che fonda la sua maternità divina »[347].Maria rimane in basso, principio passivo; l'agente principale di tale generazione umana è lo Spirito Santo, che unisce la carne formata in lei alla natura divina, ove, in alto, il Figlio di Dio ha cura di terminare in sé l'unione dell'umano e del divino. Poiché Maria è puramente passiva, la concezione non può essere che miracolosa, nel suo inizio e nella sua realizzazione (= concezione verginale); ma il miracolo resta solo nell'ordine della natura ed è solo nell'assunzione che il fatto della generazione viene elevata all'ordine divino, soprannaturale, dell'unione ipostatica.

---

[342] Cfr. H. BARRÉ, "Marie et l'Église du Vénérable Béde Saint Albert", In *Bulletin de la Societé francaise d'études maria1es, XX* (1951), pp. 59-143, il più completo; per l'ambiente più immediatamente vicino a S. Tommaso cfr. B. KOROAK, *Mariologia* S. *Alberti Magni eiusque coaequalium* Roma, 1954.
[343] Cfr. P. GLORIEUX, *Repertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII siècle*, Parigi, 1934, t. I, p. 63.
[344] Ibid., t. XI, pp. 15-38.
[345] Cfr. MÀNTEAU-BONAMY, op. cit., pp. 19 ss.
[346] Cfr. dello stesso S. Tommaso 3 *Sent.,* d. 1, q. 1, a. 1.
[347] MANTEAU-BONAMY, op. cit., p. 54.

## IV

### L'apporto di una prospettiva tutta nuova.

24 — Verso il 1270 il problema della filiazione di cristo era al centro delle discussioni teologiche all'università parigina, e S. Tommaso non era estraneo a codeste dispute. Già nel 1258 aveva trattato la questione nel *Quodlibeto IX*[348]*.* Riprese a esaminare il problema nel *Quodlilibeto I* intorno alla pasqua del '69, ed infine qui nella *Terza Parte* della *Somma* tra gli anni 1272–1273.
Il cambiamento più significativo che qui riscontriamo rispetto al Lombardo, agli altri maestri e ai suoi stessi scritti precedenti consiste nell'accettare in pieno l'ordine del *Credo*: «E s'incarnò per opera dello Spirito Santo ». Quindi in primo luogo si pone la questione dell'unione ipostatica, « da Maria Vergine *«,* e con ciò quella della natura di tale unione. Si va, dunque, dall'alto verso il basso secondo il principio: « Nel mistero della incarnazione non ci fu un'ascesa, come se la creatura preesistente potesse elevarsi fino alla dignità dell'unione [ipostatica], opinione questa dell'eretico Fotino. Ma piuttosto va considerata come una discesa, in quanto il Verbo di Dio, perfetto, prese l'imperfezione della nostra natura»[349].
La prospettiva della *Somma,* in cui Maria immediatamente s'inserisce, è molto diversa, perché la si pone nella prospettiva del Verbo, che viene da lei concepito per opera dello Spirito Santo.
Capovolto risulta quindi anche il principio che regolava la linea ascensionale precedente. « Se consideriamo nel mistero dell'incarnazione « scrive ancora l'Angelico, « la materia concepita, somministrata dalla madre, tutto è naturale. Se invece consideriamo il principio attivo, tutto è miracoloso. Siccome però una cosa va giudicata più per la forma che per la materia, e più dal principio attivo che da quello passivo, ne segue che il concepimento di Cristo deve dirsi miracoloso e soprannaturale in senso assoluto e sotto un certo aspetto naturale »[350].
Le due posizioni o maniere di vedere la Vergine sono così ben chiare. Se si guarda a lei come alla donna che concepisce col suo sangue, dovremo dire che la concezione del Cristo è naturale, benché miracolosa; se la si guarda invece come colei che partorisce il Figlio di Dio, si viene ad affermare che il Verbo ha accettato e per sempre una generazione umana, trasferendo tutto nel soprannaturale con l'unione ipostatica. Il problema mariologico centrale consisterà allora nel precisare la natura del rapporto che si stabilisce tra il Verbo e Maria. Il Verbo si « fa carne *»,* prendendo la natura umana; questa così viene ad essere « madre di Dio ». In che misura ? Nella misura in cui il Verbo si fa soggetto di una nascita umana. « Non basterebbe dire che l'umanità del Cristo, una volta formata da Maria, è successivamente ( = *su un piano logico*) assunta dal Verbo ... Maria non concepisce un uomo né una umanità che il Verbo assume, ma *ella concepisce immediatamente il Verbo in quanto questi fa sua la natività umana,* natività che fonda la generazione umana, fisica. In fin dei conti, la maternità divina non è una maternità che comincia umanamente e che termina divinamente, anche se si afferma l'istantaneità di questo divenire; ma essa è in primo luogo divina, come divina è la concezione del Cristo vista ontologicamente »[351].

25 — Per il S. Tommaso della *Somma* la maternità divina di Maria va, dunque, vista alla luce dell'unione ipostatica, non già nel senso che la Madre sia stata assunta nella unità della persona divina — sarebbe questo un errore grossolano —, ma per il fatto che la carne da lei assunta la

---

[348] Cfr. P. MANDONNET, "Cronologie sommaire de la vie et des oeuvres de S. Thomas" in R.*S. Ph. Théol.,* 1920, pp. 140-152
[349] III, g. 33, a. 3, ad 3.
[350] Ibid., q. 33. a. 4.
[351] Cfr. MANTEAU-BONAMY, op. cit.. p. 112

mette in rapporto diretto ed immediato col Verbo. La relazione quindi di Maria al Verbo è su di un piano ontologico proprio per quella umanità che il Verbo fa sussistere nella sua unità personale, e che crea quella relazione che i teologi dicono *reale* o *secundum esse.* Tale relazione non cambia la sostanza di Maria, ma la mette *per sempre* ed *essenzialmente* in relazione con la persona del Verbo in lei incarnato.
La maternità di Maria può a questo punto essere considerata sotto un duplice aspetto : come maternità divina ha per correlativo la persona sussistente del Verbo da lei generato nella natura umana; come maternità umana, nella funzione cioè generatrice, raggiunge solo la generazione umana e fisica del Cristo: chiaro che solo la prima avvolge di una realtà soprannaturale, anche se creata, la personalità ontologica di Maria in rapporto al Figlio ; mentre la seconda da sola non potrebbe dar luogo a uno stretto titolo di maternità in Maria rispetto a Cristo ; giacché non si può avere una stretta filiazione umana nel Cristo, in cui esiste un'unica filiazione (anche se con due nascite) : quella divina. Ragion per cui i teologi diranno con una formulazione tecnica, *che la relazione di Maria al Cristo è reale, e quella del Verbo a Maria invece è solo di ragione.*
26 — Le conseguenze di questa nuova prospettiva sono grandissime: se Maria deve esser chiamata madre di Dio, prima di esserlo come colei che fisicamente concepì l'umanità del Cristo, dovette esserlo per il fatto che con la sua anima essa fu più vicina al Figlio che col corpo: così come nella santa umanità assunta l'anima del Cristo fu in qualche modo più vicina del corpo alla sussistenza divina.
Si chiarifica pure in tutte le sue esigenze santificanti — di cui la stessa verginità non rappresenta che un momento, o una risposta — il principio fondamentale di tutta la mariologia: ragion d'essere d'ogni altro privilegio concesso a Maria e base di ogni argomentazione di convenienza in questo trattato è la divina maternità.
« Bisogna dire che per la sua maternità anche la vergine Maria appartiene all'ordine ipostatico. È vero che ella non è unita sostanzialmente a Dio, ma vi è una relazione della sua persona alla persona stessa di Dio. È vero ancora che senza i legami di conoscenza e d'amore che la legano al Verbo incarnato, legami nell'ordine della grazia, il suo stato e la sua qualità di Madre di Dio sarebbero di poco valore. La sua maternità non può essere per lei una ragion d'essere ed un fine se non in quanto, con la sua anima spirituale, ella può tendere a suo Figlio come a un oggetto e ad un fine e a possederlo come tale. Ma ... la conoscenza e l'amore non sono che le proprietà spirituali che accompagnano la sua qualità e il suo stato di madre. In Maria la vita spirituale tutta finalizzata dal suo Figlio, che è Dio, è ancora di ordine materno. Ella è finalizzata direttamente dal Verbo incarnato, predestinata ad essere, in tutta la pienezza del termine, sua Madre. Basta capire che il fine personale di questa donna è l'esercizio pieno e sovrano del suo compito e del suo stato di madre, perché la formula astratta prenda tutto il suo senso: essa è nell'ordine ipostatico, con la santa umanità del Verbo, al di sopra di tutto l'universo e di tutto il mondo della grazia ... Guardate in questa luce la maternità di Maria. Ella appare ben presto una realtà soprannaturale di un ordine elevato al disopra di tutti gli altri. Non bisogna stupirsi che, senza divinizzarla, questa donna si metta al disopra di ogni creatura, che, senza confonderla col Figlio, da cui dipende più di tutte le altre creature, perché è a lui ordinata con tutto il suo essere, la si dichiari da lui inseparabile»[352].
Da questo piano di grandezza ontologica, da cui promana ed in cui trova il suo ultimo perché ogni privilegio della sua anima e del suo corpo, si è nella migliore condizione per afferrare e giudicare il « mistero di Maria » in una luce unitaria e adeguata.

[352] Cfr. M. J. Nicolas, Essai de Synthèse mariale., in *Maria, Ètudes*, I, pp. 718-719.

## V

### I limiti della mariologia di S. Tommaso.

27 — Tuttavia una simile trattazione si evolve necessaria- mente in una maniera *più essenzialistica che esistenzialistica.* E questo non tanto perché S. Tommaso « spirito eminentemente dialettico, stringe il freno alla fantasia e al sentimento . . . [e] non è in nessun luogo mai il panegirista, lo scrittore ascetico, e meno ancora il poeta »[353], quanto perché ai suoi tempi ancora non era nato quell'interesse per l'indagine psicologica, che sarà caratteristica della scuola francese del Seicento[354], e dominerà nella maggior parte degli scritti dell'epoca moderna.
C'è però da chiedersi se S. Tommaso, pur adattandosi al piano essenzialistico, abbia sviluppato fino alle sue ultime conseguenze il principio mariologico della divina maternità da lui così genialmente impostato.
Va tenuto presente che il Santo non ha mai elaborato una mariologia completa. Perciò non dobbiamo meravigliarci che nella *Somma Teologica* molto poco, e talvolta nulla, troviamo su altri problemi mariologici, come l'Assunzione, la Corredenzione, la Mediazione, la Regalità, nulla sul parallelismo Eva-Maria e perciò sul rapporto tra Maria e la Chiesa, di cui è Madre[355].
Ma ciò non è tutto. Inquadrando storicamente l'opera dell'Angelico troviamo limiti di altro genere. Talora ci troviamo dinanzi a posizioni teologiche non ancora del tutto sviluppate, o non ancora libere da difficoltà create dagli autori precedenti. Oppure si presentano i limiti caratteristici dell'esegesi medioevale, o quelli imposti dalle scienze naturali, dal diritto, dalla biologia. In particolare da quest'ultima, perché molte questioni vertono sulla *maternità* di Maria, che prima di tutto deve essere ben concepita fisicamente. Gli autori che intendono criticare la mariologia tomista per lo più si fermano al problema dell'Immacolata. Non tutti però considerarono S. Tommaso contrano a tale privilegio. Anzi si può dire che non c'è anno in cui la schiera dei suoi interpreti non lo dichiari sia a favore che contro[356]. Cosicché l'unica cosa chiara è che S. Tommaso in proposito non è chiaro, o meglio che non ha preso sempre la stessa posizione.
Ma San Tommaso è anche figlio del suo ambiente, erede del suo passato, il quale riaffiora continuamente: per tal motivo non c'è questione in cui egli non sia costretto a pagare qualche piccolo o grande contributo negativo. Sono queste le scorie dell'opera di Tommaso, che, malgrado tutto, non intaccano gli elementi essenziali della sua mariologia. Basterà fare un solo esempio. Tra i punti più compromessi dalle false nozioni scientifiche dell'opera, c'era la riduzione della maternità di Maria a pura passività. Ebbene, S. Tommaso, esposta quella che riteneva la dottrina più sicura, alla fine, quasi a premunirsi contro le conseguenze del suo errore afferma che a Maria si deve concedere quanto si concede a ogni altra donna nei riguardi della prole, per poter trarre con assoluta sicurezza tutte lo conclusioni teologiche.
Dovremmo a questo punto tirare delle conclusioni. Col Laurentin possiamo dire: « Meglio dello Pseudo-Alberto, S. Tommaso delinea il principio di una sintesi con gli approfondimenti che dà alla dottrina della maternità divina, ma questa sintesi egli non la fa »[357].
28 — A questo punto vien fatto di chiedersi da quali principi si deve partire per codesta sintesi. Il problema del *principio* o dei *principi* è di estrema importanza e attualità, anche perché molti —

---

[353] Cfr. Morgott, op. cit., p. 9.
[354] Vedi P. Da BÉRULLE, *Le grandezze di Maria*, Milano, 1949, pp. 59-121.
[355] Vedi l'elenco di tutti i passi tratti dalle altre opere dl S. Tommaso su questi temi, in O. Roschini, La mariologia di San Tommaso, Roma, 1950, pp. 15-24.
[356] Cfr. Su tali sforzi disperati J. A. ROBILIIARD, in *R. Sc. Ph. Th.,* 1955, pp. 464-465.
[357] Cfr. LAURENTIN, *Compendio,* pp. 103-104.

data la frammentarietà della mariologia tomista — hanno cercato di completare la dottrina « ad mentem divi Thomae ». La difficoltà è diventata ancora più tangibile da quando si è fatto della mariologia un trattato a sé stante.

Fino a che punto è giustificato il punto di partenza od il successivo metodo di sviluppo? E' stato conservato il giusto equilibrio col rimanente complesso teologico? Tali domande non sono per nulla teoriche ed astratte, ma – estese alla mariologia in genere – hanno dato luogo in questi ultimi anni ad accese polemiche, che hanno avuto riflessi non prevedibili anche nel Vaticano II.

I mariologi moderni, in verità, non sono in nessun modo d'accordo su quel che dovrebbe essere il «principio primario » in campo mariologico, tanto che il Rahner ha potuto elencare ben dieci « principi fondamentali », e in più ne ha aggiunto un undicesimo da parte sua. Ciascuno di essi ha trovato uno o più qualificati difensori;[358] non è mancato anzi, chi ha affermato che « la ricerca di un tale principio è condannata in partenza a non venirne mai a capo »[359].

Dalla mancanza di accordo sul punto di partenza è seguita anche una diversità d'impostazione metodologica del trattato: *storico-scritturistica* (P. Plessis, Garcìas Garcés, Laurentin) *estetica,* ossia in rapporto a Dio, a sé e noi (Lépicier, Merkelbach, Alastruey) ; *classificativa,* o in relazione alla certezza dommatica (Kurz), o in ordine di privilegi (Contenson, S. Bernardino) ; *causale* (Roschini) *; liturgica ; ascetico-mistica,* ecc. Questi diversi metodi hanno permesso una esposizione più organica e completa del mistero di Maria, ma hanno anche suscitato in questi ultimi anni continue controversie.

29 — Contro i mariologi oggi vengono mosse due accuse fondamentali: la prima, di aver fatto della mariologia un trattato a sé stante, staccato dall'insieme organico del resto della teologia, sviluppato con principi propri e perciò caratterizzato da una tendenza al *mariologismo*[360] ; la seconda accusa, in parte connessa con la precedente, è di trascurare troppo la Sacra Scrittura e di ricorrere invece alla «mariologia dei titoli ». Partendo, cioè, da formule encomiastiche e lapidarie si cerca di mettere a punto la dottrina corrispondente, invece di iniziare dalla dottrina per esplicitare le formule specifiche.

La controversia è stata od è ancora molto vivace[361]. In realtà le accuse, piuttosto gravi e in parte almeno esagerate, hanno richiamato i teologi ad una visione mariologica in più stretta connessione con la cristologia ; perché quest'ultima costituisce il punto di partenza ed il motivo chiarificatore, l'elemento equilibratore e il punto di convergenza.

Principi e metodo di S . Tommaso si presentano in questo dibattito di estrema attualità. Basta dare un semplice sguardo all'ordine delle questioni nella *Somma,* per rendersi conto come la trattazione mariologica sia tutta nell'ambito e in funzione cristologica. La *Terza Parte* inizia col trattato dell'unione ipostatica e su ciò che segue da tale unione (qq. 1- 26); si passa quindi a considerare « quel che il Figlio di Dio incarnato ha fatto o patito nella natura umana a sé unita » (qq. 27-59), e precisamente del suo ingresso nel mondo, della sua vita terrena, della sua dipartita da questo mondo e della sua esaltazione dopo la vita terrena. La Madonna entra in scena solo nel

---

[358] Cfr. K. RAHNER, *Le principe fondamental de la theologie mariale* , in *Rcv.de Scienee religieuse,* LXII (1954), pp. 508-509 : cfr. altre indicazioni in LAURENTIN. *Compendio,* pp. 238-239, ed in maniera più sistematica e completa per tutti i problemi mariologici dei nostri giorni O. BESUTTI, Note di Bibliografia mariana , in *Marianum,* ix (1947), pp. 115-137 ; idem, *Bibliografia mariana,* Roma, 1950-1959, III; In fine T. M. BARTOLOMEI, Esame critico-costruttivo delle varie tendenze sul primo principio mariologico', in *Divus Thomas* (Pino.) LXXXVI (1965), pp. 321-368.

[359] Cfr. G. DE BROGLIE, "Le principe fondameutal de la théologie mariale', in *Maria, etudes,* VI, pp. 299-365.

[360] Cfr. R. LAURENTIN, La question mariale, 1963, p. 28; A. MULLER, Fragen imd Aussichten der heutigen Mariologiel, in Fragen der Theoloile heute, 1958, p. 301.

[361] Vedi in opposizione agli autori precedenti A. ALDAMA. *De quaestione mariali in hodierna vita Ecclesiae,* 1964; 0. ROSCHINI, "La cosidetta *Questione mariana",* in *Marianum* XXVI (1964), nn. I-II pp. 53-112.

secondo atto, prepara cioè l'ingresso di Cristo nel mondo. E quindi si parla di lei nel concepimento del Redentore (qq. 27-34), nella sua nascita (qq. 35-36) e nella sua circoncisione (q. 37).
La trattazione tomistica centrale riguarda, lo si vede dal numero delle questioni, il concepimento e la nascita di Cristo in cui la funzione di Maria è determinante. Di qui l'esigenza d'illustrare le disposizioni remote (santificazione, verginità e matrimonio, qq. 27-29) e prossime: annunciazione (q. 29), cooperazione al concepimento (qq. 30-33) e generazione del Figlio (qq. 35-36).
I problemi posti dalla mariologia oggi non sono esauriti da tali questioni. S. Tommaso ha considerato Maria solo in rapporto all'incarnazione: il suo trattato dovrebbe essere arricchito, sempre in stretta connessione con la cristologia, seguendo passo passo tutti gli altri argomenti sviluppati nella *Terza Parte,* cioè redenzione, santificazione, glorificazione di Cristo. « Occorrerebbe sviluppare *»,* scrive il P. Bernard « nel senso più formale tutta una teologia del mistero di Maria da quella medesima del mistero del Cristo, e modellare esattamente quella su questa. A dire il vero tale lavoro non è stato fatto: resta da fare quasi interamente »[362].
30 - Per quanto riguarda l'altra accusa mossa ai mariologi, bisogna riconoscere che molti di essi, trascurano la Bibbia, o nell'interpretarla non sempre si attengono alle norme di una ermeneutica scientifica, ricorrendo, p. es., troppo spesso al *sensus plenior*[363]*.*
Quale la posizione di S. Tommaso? « Tutti i luoghi biblici mariani che si conoscono, nessuno eccettuato, sono da lui citati »[364]. Notiamo inoltre che in nessuna parte della *Somma* egli è così aderente ai fatti, all'evento biblico, come nelle questioni che ripercorrono l'arco della vita del Cristo ; per cui, se deficienza esegetica in lui si può notare, questa è dovuta non all'impostazione generale del trattato, quanto piuttosto allo sviluppo dell'ermeneutica biblica.
Se la mariologia però non si riduce a pura filologia del testo sacro, ma si sviluppa come comprensione della parola affidataci da Dio (momento scritturistico) e tramandataci dai Padri (momento patristico), per essere da noi illustrata e difesa (momento speculativo) — ed il magistero della Chiesa si è pronunziato in tal senso[365] — , allora S. Tommaso, pur con i suoi limiti, resta uno dei momenti più importanti nella storia della mariologia in sé ed un raro esempio di equilibrata sintesi tra Bibbia, tradizione patristica e sforzo speculativo. Nessuna meraviglia, quindi, se « i suoi principi son divenuti le colonne sopra le quali santi come Antonino di Firenze, Bernardino da Siena, Alfonso ed altri; e teologi come Dionigi il Certosino, S. Pietro Canisio, Suarez, De-Vega, Cartagena, Petavio, Novato e molti altri hanno edificato le loro particolari elucubrazioni intorno alla dignità e privilegi della beatissima Vergine e pubblicato opere meravigliose ...»[366].
P. GUGLIELMO DI AGRESTI O. P.

---

[362] Vedi P. BERNARD, La maternité spirituelle de Marie et la pensée de Saint Thomas, In Bull. de la Soc. franc. d'études mariales, I (1935), p. 105, soprattutto al paragrafo IV, ove parla di un plan d'après s. Thomas d'un théologie du mystère de Marie; cfr. lbid., con identiche osservazioni PHILIPON, II (1936), p. 237.
[363] Cfr. R. LAURENTIN, La question mariale, 1963, p. 28; A. MULLER, Fragen imd Aussichten der heutigen Mariologiel, in Fragen der Theoloile heute, 1958, p. 301.
[364] Cfr. ROSCHINI, *La mariologia di S. T.*, p. 38.
[365] Cfr. PIO XII, Allocuzione al Congresso mariologico) internazionale', In *Ari. Apost. Sed.* XLVI (1954), pp. 679-680; CONC. VATIC. II, *Optatam totius,* n. 16.
366 Cfr. MORGOTT, Die Mariologie, p. 10. In questi ultimi tempi ai problemi mano- logici gi discussi nella tradizione se ne sono aggiunti altri e con prospettive diverse, soprattutto col Vaticano TI, per restare nell'ambito del magistero ecclesiastico. A tal riguardo cfr.: R. LAURENTIN, La Madonna del vaticano 11, Bergamo 1965 (interessante per le vicende concfliari e l'esegesi del e. VIII della Lumen gentium); due arti. coli dl 0. Barallna e J. Galot, in La Chiesa del Vaticano) II, Vallecchi 1965. pp. 1137- 1171 (commento e bibliografia su detto capitolo); D. BERTETTO, Maria Madre universale nella storia della salvezza, Firenze, 1969 (trattazione sistematica con prospettive ecumeniche).

# PASSIONE E GLORIA DEL REDENTORE
## (III, qq. 46-59)

1 — Questa introduzione abbraccia un gruppo di questioni che sono così perfettamente elencate dall'Autore stesso nella divisione dell'Opera: « quanto si riferisce all'uscita di Cristo da questo mondo. Primo, la sua passione (qq. 46-49); secondo, la sua morte (qq. 50) ; terzo, la sua sepoltura (q. 51) quarto, la sua discesa agli inferi (q. 52) . « Dopo di che resta da esaminare ciò che riguarda l'esaltazione di Cristo. Primo, la sua resurrezione (qq. 53-56) ; secondo, la sua ascensione (q. 57); terzo, il suo insediamento alla destra del Padre (q. 58) quarto, il suo potere di giudice (q. 59) .
In queste quattordici questioni vengono esaminati di seguito cinque articoli del Simbolo apostolico, il quale secondo il computo preferito da S. Tommaso abbraccia quattordici articoli (cfr.II-II, q. 1, a. 8). E si tratta senza dubbio degli articoli più impegnativi e specifici della fede cristiana, espressi in termini inequivocabili dalla catechesi e dai simboli più antichi e autorevoli. Ciò significa che le conclusioni più importanti che qui incontriamo sono di fede definita.
Questo fatto non ha impedito però nel corso dei secoli la discussione e l'approfondimento teologico sui temi indicati, anche perché la curiosità umana non sa contentarsi della sobrietà e dei testi biblici e delle formule di fede negli stessi argomenti più ardui e misteriosi.
I profani potranno persino scandalizzarsi nel constatare che intorno a questi dogmi possono esserci ancora tante discussioni a cominciare dal concetto di redenzione e dalla causalità della passione e della resurrezione del Signore. Ma non c'è da scandalizzarsi, se pensiamo all'assoluta trascendenza dei misteri cristiani. Lo scandalo esiste solo per quei casi in cui studiosi cattolici osano rimettere in discussione la storicità dei fatti su cui poggia il dogma, accettando, per un complesso psicologico d'inferiorità dovuto a mancanza di fede, le tesi mille volte superate e respinte della critica razionalista.
Comunque nelle discussioni cristologiche attuali nessuno studioso serio di teologia crede di poter ignorare S. Tommaso. La sua sintesi è quasi sempre al centro dei problemi, e spesso si ricorre a lui dai fronti opposti in cerca di una soluzione definitiva. Dopo tutto nelle opere del Santo si possono ascoltare armonizzate le voci della tradizione, e senza un ricorso alle fonti non esiste teologia.

## I

## Le Fonti della Cristologia tomistica.

2 — La fonte primaria cui l'Aquinate doveva attingere necessariamente, in un trattato come quello che stiamo esaminando, è la sacra Scrittura. Specialmente le citazioni dei Vangeli e delle epistole di 5. Paolo sono a getto continuo. Non c'è un capitolo del Vangelo di S. Giovanni, p. es., che non sia citato più volte. Anzi qui sarà forse utile ricordare che l'Autore quando compose la *Terza Parte* aveva già scritto i suoi Commentari alle epistole di S. Paolo, aveva compilato la *Catena Aurea* sui quattro Vangeli e dettato le sue lezioni su S. Matteo e S. Giovanni. Perciò anche per queste esercitazioni previe nessun teologo del secolo XIII era preparato come lui a trattare i problemi relativi alla passione e alla glorificazione di Cristo.
Gli scritti dei Padri che più lo interessano in questo gruppo di questioni sono quelli d'indole esegetica. Come al solito la parte del leone è riservata a S. Agostino. Al confronto le citazioni di S.

Ambrogio e di S. Girolamo sono poca cosa, sebbene si contino a decine. Molto frequenti sono pure le citazioni del Crisostomo e del Damasceno. Altri Padri orientali, quali Origene, S. Cirillo, lo Pseudo Dionigi, S. Basilio, S. Gregorio Nazianzeno e S. Gregorio Nisseno sono anch'essi ricordati, però con citazioni brevi che talora sembrano di seconda mano. Tra i latini, oltre quelli già nominati, sono ben presenti S. Ilario, S. Beda, S. Gregorio Magno, S. Leone Magno, fino ai maestri immediati quali S. Anselmo e Ugo di S. Vittore.
Ci sono poi, accanto a queste fonti dichiarate, quelle passate sotto silenzio : e tra queste ultime occupa senz'altro il primo posto Pietro Lombardo, sia per il Terzo libro delle *Sentenze,* che per le sue *Glosse.* Nelle prime ventisette distinzioni del libro citato, che l'Aquinate aveva accuratamente commentato nei primi anni del suo insegnamento, era raccolta quasi tutta la problematica che ritroviamo qui nella *Somma Teologica.*
Tale problematica era stata già affrontata dagli altri maestri, i cui scritti e le cui lezioni furono i presupposti immediati della sintesi tomistica. Qualche rara volta essi affiorano nel testo della *Somma Teologica* in maniera del tutto anonima sono i « quidam » ai quali gli eruditi e gli editori più recenti dell'Opera hanno cercato di dare un nome.

## II
## Il concetto tomistico di redenzione.

3 — Nella prima metà del nostro secolo si è molto discusso intorno al concetto preciso di redenzione, specialmente in seguito alle note vicende della soteriologia nel pensiero protestante. Il secolo XX si apre con la monografia di A. Sabatier: *La doctrine de l'expiation et son évolution historique* (Parigi, 1903), che denunzia in maniera molto sommaria il mitologismo dell'era patristica (con la teoria dei diritti del demonio), il giuridicismo dell'epoca scolastica (con la teoria della ripara- zione o soddisfazione oggettiva), per giungere al pensiero moderno, in cui la redenzione si attuerebbe in un fatto morale interno a ciascuna coscienza. Gli storici meno frettolosi del pensiero cristiano, specialmente cattolici, cercarono paziente- mente di ricostruire le tappe di una nozione così delicata. E così furono in grado di documentare una complessità di temi e di impostazioni del tutto trascurati dalla ricostruzione del Sabatier o di chi per lui. Il merito principale di queste ricerche va attribuito a Jean Rivière, il quale per circa quarant'anni condusse una vera e propria campagna per affermare che la redenzione è essenzialmente costituita dalla *soddisfazione vicaria,* o soddisfazione *morale,* combattendo soprattutto l'idea dell'espiazione penale.
4 — Ebbene, nel corso di queste discussioni, in cui quasi tutti i teologi hanno voluto esprimere il loro pensiero, la concezione di S. Tommaso venne spesso qualificata come eclettica. L'eclettismo in parola sarebbe dovuto al fatto che S. Tommaso nel presentare i vari modi con i quali la passione di Cristo produce i suoi effetti sembra mettere sullo stesso piano, senza subordinazione alcuna, il merito, la soddisfazione, il sacrificio e la redenzione. risaputa e ripetuta da tutti quella specie di ricapitolazione che troviamo alla fine della 48: « La passione di Cristo in forza della sua divinità agisce come causa efficiente; in forza della volontà dell'anima di Cristo agisce come causa meritoria ; se poi viene considerata nella carne stessa di Cristo agisce sotto forma di soddisfazione, in quanto da essa siamo liberati dalla pena; agisce poi sotto forma di sacrificio, in quanto per mezzo di essa siamo riconciliati con Dio » (q. 48, a. 6, ad 3).
Ora, nonostante la documentazione del denunziato eclettismo, si rimane molto perplessi nell'accogliere un'accusa di questo genere nei confronti di un pensatore così vigile e coerente

come S. Tommaso. Tutti infatti son pronti a ritirarla, per lo meno in questo senso : l'Aquinate non ha affrontato il problema relativo al costitutivo formale della redenzione, poiché il problema non esisteva ai suoi tempi; perciò si è limitato a mettere in luce gli elementi che la tradizione aveva accumulato per definirne il costitutivo fisico (cfr. OGGIONI O. « Il mistero della redenzione », in *Problemi e Orientamenti di Teol. dogm.,* Milano, 1957, 11, pp. 277 ss.).

Ma forse il Dottore Angelico non si contenterebbe di questa difesa, poiché avrebbe ottime ragioni per rimproverare ai teologi moderni di aver consultato con troppa fretta le sue opere su questo argomento. Il primo appunto da fare riguarda direttamente il testo della q. 48 nella sua materialità. — Se si parla di redenzione in senso stretto, come fa S. Tommaso negli articoli 4 e 5, è evidente che la formalità propria della redenzione non può essere che il riscatto: precisamente perché questo è il significato del termine. E in rapporto al riscatto dell'umanità dal peccato è chiaro che il merito e la soddisfazione sono soltanto disposizioni previe; mentre il sacrificio stesso non fa che precisare il significato e la forma di detta soddisfazione. Questo rimane vero, anche se il concetto di redenzione come tale esprime piuttosto una metafora. Se a me interessa considerare il riscatto *(redemptio)* come tale, non mi sarà possibile trovarne il costitutivo fuori di esso. E S. Tommaso lo ha ben sottolineato sia nell'a. 4 che nell'a. 5. 2

Se a noi invece interessa l'opera di salvezza e di restaurazione compiuta da Cristo in tutto il suo complesso, allora dobbiamo procedere diversamente : prima di pensare al modo come Cristo ha prodotto tali effetti, dobbiamo considerare questi ultimi direttamente. Non per nulla 5. Tommaso presenta le due *qq.* 48 e 49 *per modum unius. «* Eccoci ora a esaminare gli effetti della passione di Cristo. In primo luogo la maniera di produrli, in . secondo luogo gli effetti stessi » (q. 48, prol.).

5 — Solo dopo aver messo bene in evidenza che codesti effetti consistono nella liberazione dal peccato, dal demonio e dal castigo, nonché nella riconciliazione con Dio e nel libero accesso alla gloria eterna, ci possiamo render conto quale sia l'aspetto più formate dell'opera compiuta dal Redentore divi- no. Allora sarà più facile concordare tra teologi in una scelta che s'impone con logica evidenza. Non possiamo mettere al primo posto gli aspetti negativi, ma dovremo dare una preminenza a quelli positivi. E tra quelli positivi non potremo esitare tra la riconciliazione con Dio e l'ammissione alla gloria: poiché la prima risulta senza ombra di dubbio come formalissima e primordiale rispetto alla seconda.

Se la si vuole indicare con un termine astratto si dirà allora che la redenzione va concepita essenzialmente come *riconciliazione* (Non è inutile dire qui che tale concetto emerge sopra ogni altro nella terminologia di S. Paolo : cfr. Rm. 5, 10, 11 2 Cor. 5, 18, 19, 20 ; Col. 1, 20, 22). Ma se preferiamo considerare la maniera concreta in cui si è attuata questa riconciliazione, allora parleremo di sacrificio, senza bisogno di staccarci minimamente dai testi biblici. Su tale concetto infatti insiste soprattutto la *Lettera agli Ebrei.* — S. Tommaso per parte sua così conclude l'articolo 4 della q. 49 : « La passione di Cristo è causa della nostra riconciliazione con Dio per due motivi. Primo, perché cancella il peccato . . . . Secondo perché essa è un sacrificio graditissimo a Dio. Effetto proprio, infatti, del sacrificio è di placare Dio .... Ora, che Cristo abbia patito volontariamente fu un bene così grande, che per codesto bene riscontrato nella natura umana Dio si è placato per tutte le offese ricevute dal genere umano, rispetto a quanti sono uniti al Cristo sofferente nella maniera che abbiamo indicato ».

Ci sembra che S. Tommaso abbia indicato abbastanza chiaramente questa preminenza del sacrificio nella stessa ricapitolazione della q. 48, che noi sopra abbiamo riferito, mettendolo al termine di tutti i modi di causare attribuiti alla passione di Cristo.

6 — Ma c'è un'indicazione nella *Somma Teologica* anche più chiara, là dove si parla in generale di quanto va attribuito a Cristo rispetto a noi. Lasciando da parte ogni altro titolo, gli viene attribuito

là quello di mediatore. E ciò nella q. 26 di questa *Terza Parte,* che è la questione conclusiva del trattato sul mistero dell'Incarnazione. Ora, il concetto di mediatore si riallaccia a qtel1o di sacerdote e di vittima. E di ciò si è parlato a lungo nella q. 22, dedicata al sacerdozio di Cristo. Ebbene in quest'ultima viene dedicato un articolo intero al problema che c'interessa in questo trattato sulla redenzione : « Se l'espiazione dei peccati sia effetto del sacerdozio di Cristo » (a. 3). Naturalmente la conclusione è affermativa, e da codesta affermazione si deduce che la redenzione dal peccato è effetto del sacrificio, atto supremo e specifico del sacerdozio. Perciò crediamo che 5. Tommaso abbia indicato chiaramente nel sacrificio stesso il costitutivo formale della redenzione, intesa però quale opera del Cristo, cioè nella sua causalità efficiente.

Quest'ultima precisazione è necessaria ; perché non dobbiamo confondere i vari aspetti di un'impresa così complessa come è l'eliminazione della colpa. Nel 3 *Sent.* d. 19, q. 1, a. 1, l'Aquinate spiega che essa si può considerare sotto i due aspetti della causalità formale, e della causalità efficiente. Sotto il primo aspetto l'eliminazione del peccato avviene mediante la grazia. Ma sotto il secondo aspetto abbiamo tre generi di causa efficiente: a) la causa principale che infonde la forma, « e nel caso Dio soltanto può cancellare il peccato, poiché lui solo infonde la grazia » ; b) la causa dispositiva, « e nel caso toglie il peccato in questo modo colui che merita la cancellazione del peccato . . . . Ora, Cristo soltanto può meritare per gli altri in modo efficace, poiché essendo egli Dio, la sua carità, come la sua grazia, è in qualche modo infinita »; c) c'è poi « la causa agente strumentale, e in tal senso sono i sacramenti a distruggere i peccati, poiché sono essi gli strumenti della divina misericordia ».

Dal testo riferito qualcuno forse potrebbe concludere che il sacrificio è fuori questione ; poiché non se ne parla affatto. Ma è abbastanza facile rispondere che il merito della grazia, che nel caso costituisce l'elemento risolutivo, non si concepisce che come effetto dell'oblazione di Cristo per noi: « Nam virtute ipsius [sacerdotii] gratia nobis datur, qua corda nostra convertimus ad Deum » (q. 22, a. 3).

E del resto tutti i riti sacramentali sono strettamente legati al sacerdozio e al sacrificio di Cristo.

7 — Il testo tomistico più importante sul valore salvifico del sacrificio di Cristo è senza dubbio l'a. 2 della questione ora citata, e di esso bisogna tener conto quando vogliamo precisare il pensiero di S. Tommaso sulla redenzione. Eccone la conclusione per sommi capi : « Come dice S. Agostino, "ogni sacrificio visibile è sacramento o segno sacro del sacrificio invisibile ". Il sacrificio invisibile poi è l'offerta del proprio spirito che l'uomo fa a Dio . . . . Perciò si può chiamare sacri- ficio tutto ciò che l'uomo presenta a Dio per elevare a lui il suo spirito. Ora, l'uomo ha bisogno del sacrificio per tre scopi. Primo, per ottenere il perdono del peccato . . . . Secondo, per conservarsi nello stato di grazia . . . . Terzo, perché lo spirito dell'uomo possa unirsi a Dio perfettamente, il che avverrà soprattutto nella gloria . . . . — Ebbene, queste nostre esigenze sono state soddisfatte dall'umanità di Cristo. Primo, con essa sono stati distrutti i nostri peccati, perché come dice S. Paolo " Fu sacrificato per i nostri peccati ". Secondo, abbiamo ricevuto per i suoi meriti la grazia che ci salva : " È divenuto principio di eterna salvezza per tutti quelli che gli ubbidiscono ". Terzo, per lui abbiamo ottenuto la perfezione della gloria : " Noi abbiamo fiducia d'entrare per il suo sangue nel Santo ", cioè nella gloria celeste. Per queste ragioni Cristo, in quanto uomo non è stato soltanto sacerdote, ma anche vittima perfetta ; vittima per il peccato, vittima pacifica e olocausto » (q. 22, a. 2).

Nessuno nega che questo sacrificio sia stato una perfetta espiazione, e più ancora una perfettissima soddisfazione vicaria offerta per i nostri peccati ; ma solo il sacrificio come tale ci offre in prospettiva tutta l'opera salvifica compiuta da Cristo: dalla remissione dei peccati al conseguimento della gloria. E questa è la prospettiva che S. Tommaso preferisce, quando vuol

precisare il valore caratteristico della passione come atto risolutivo nell'opera della salvezza. Il Santo è stato orientato verso questa prospettiva dal preludio stesso della passione di Cristo, che è l'istituzione della SS. Eucaristia. (Ed è un vero peccato che l'amore per la brevità abbia spinto gli artefici frettolosi della riforma liturgica ad accorciare « il Passio » nelle Messe della Settimana Santa, togliendo questo illuminante preludio del dramma). Per non allungare troppo questa introduzione rimandiamo i nostri lettori a quello che potranno leggere qui sulla *Somma, III,* q. 73, a. 5.

$ — Non è nostra intenzione risolvere qui direttamente il problema riguardante il costitutivo della redenzione, ma solo di precisare il pensiero di S. Tommaso in proposito, E per completare le nostre osservazioni ricorderemo ai lettori della *Somma* italiana che il sacerdozio, e quindi il sacrificio che ne è il compito specifico, costituisce per l'Autore l'esercizio supremo di quella virtù di religione, che regola anche nell'ordine naturale i nostri rapporti con Dio. Il culto è legato a questa funzione caratteristica, che nelle condizioni dell'uomo peccatore non può non esprimersi sotto forma di espiazione. Già il culto ebraico fu inaugurato col sacerdozio e col sacrificio ( Eb. 9, 18 ss.). Ora, « con la mutazione del sacerdozio venne a mutare anche la legge » (Eb. 7, 12) *;* però questo mutamento non tolse l'esigenza dell'espiazione, anzi fu proprio il sacrificio perfetto a svuotare di significato tutti gli atti del culto ebraico. « Il mistero della redenzione umana ebbe compimento nella passione di Cristo ; fu allora infatti che il Signore gridò (Giov. 19, *30) :* " Tutto è compiuto ". Ecco perché da allora dove- vano cessare tutte le norme legali, essendo ormai in atto la verità di quanto preannunziavano. Di ciò si ebbe un segno nella passione di Cristo, quando il velo del tempio si squarciò. Quindi prima della passione, quando Cristo predicava e faceva miracoli, erano simultaneamente in vigore la Legge e il Vangelo ; poiché il mistero di Cristo era già iniziato, ma non era compiuto. Ecco perché il Signore, prima della sua passione, comandò al lebbroso di osservare le cerimonie legali *»,* (I-II, q. 103, a. 3, ad 2).

Ripetiamo che non è nostra intenzione risolvere il problema del costitutivo formale della redenzione ; ma ci sembra che J. Rivière si sia sbarazzato troppo alla brava della nozione di sacrificio, di cui riconosce la venerabile antichità. A suo parere il sacrificio offre solo un quadro, non un'idea precisa. Ma forse questa preoccupazione delle idee chiare e distinte ha bisogno di essere meglio controllata nel campo della dogmatica.

Dobbiamo certo concedere che i teologi cattolici sono ben lontani dall'essere concordi sulla nozione stessa di sacrificio ma ci sembra che questo disaccordo non pregiudichi affatto la nostra questione. Poiché il problema nasce proprio circa il sacrificio di Cristo : il quale non può essere concepito come uno dei tanti sacrifici, bensì come il primo analogato in mezzo a una congerie di atti umani di cui non abbiamo un concetto univoco.

Basti dire che in quest'unico caso noi abbiamo l'identità tra sacerdote e vittima. E si rimane incerti se sia più importante qui considerare l'atteggiamento di vittima o quello di sacerdote. Certo si è che la Scrittura ci presenta Cristo come l'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo *»,* e come « il vero agnello *»,* la vera vittima ; e d'altra parte ce lo presenta come l'unico vero grande sacerdote. Il fatto, dunque, che noi non sappiamo ben definire l'essenza di questo sacrificio dipende dalla sua assoluta trascendenza. Ecco perché S. Tommaso stesso dice che la passione è *« quoddam sacrificium acceptissimum Deo »* (q. 47, a. 2). Il Rivière invece pretende di far dire a S. Tommaso, con codesta frase: «La morte di Cristo fu *una maniera di sacrificio* graditissimo a Dio » *(Le Dogme de la Rdemption, étude théoL,* Parigi, 1914, p. 209). E ciò con l'intenzione di dare alla parola un significato improprio.

9 — Gli autori moderni, che si sono impegnati a elaborare una teoria della redenzione, hanno insistito pure sul valore morale che le sofferenze volontariamente accettate da Cristo hanno per

l'uomo, oggetto dell'opera salvifica. In questo essi hanno trovato aperto la via da S. Tommaso stesso. I testi più significativi in tal senso, tra quelli pubblicati in questo volume, sono : q. 46, aa. 3, 4 ; q. 50, a. 1. In quest'ultimo caso il Santo ritorna su di un concetto che gli stava, a quanto sembra, particolarmente a cuore : « Era conveniente che Cri- sto subisse la morte . . . per liberare noi, col suo morire, dalla paura della morte ». « Infatti, aggiunge nel *Compendium Theologiae, «* non ricusando egli di morire per la verità, vinse il timore della morte, per il quale spesso gli uomini si sottomettono alla schiavitù del peccato » *(Comp. Theol.,* I. o. 227)[367].

10 — Indubbiamente questo enorme apporto di ordine morale, che la passione di Cristo offre alla psicologia umana, aiuta a comprendere, nei limiti del possibile, i motivi per cui l'infinita sapienza di Dio scelse questo mezzo per la nostra redenzione. Ma per meglio penetrarne l'efficacia salutare, indipendentemente dalla nostra corrispondenza, S. Tommaso tiene ben presente l'universalità del suo influsso diretto, che giunge al punto di inaugurare un nuovo culto e di rendere operanti tutti i riti sacramentali : « La grazia dei sacramenti è ordinata principalmente a due fini : a togliere la colpa dei peccati commessi, di cui passa l'atto, ma rimane il reato ; e a perfezionare [o abilitare] l'anima in ciò che riguarda il culto di Dio secondo la religione cristiana. Ma da quanto abbiamo detto appare evidente che il Cristo ci ha liberati dai nostri peccati principalmente per mezzo della passione, non solo a modo di causa efficiente e meritoria, ma anche come causa soddisfattoria. Inoltre egli iniziò il culto della religione cristiana proprio con la sua passione, "offrendo se stesso come oblazione e sacrificio a Dio ", secondo l'espressione di S. Paolo *(Ef* 5, *2).* È chiaro dunque che i sacramenti della Chiesa ricevono la loro virtù specialmente dalla passione di Cristo, che viene applicata a noi
quando li riceviamo. In segno di ciò dal fianco di Cristo pendente dalla croce sgorgarono acqua e sangue, l'una elemento del battesimo, l'altro dell'Eucarestia, che sono i sacramenti principali s *(III,* q. 62, a. 5).

Anzi, stando al pensiero dei SS. Padri, fedelmente accolto dall'Aquinate, bisogna dire che la passione ha addirittura un
influsso retroattivo, pur essendo molto più difficile dare una spiegazione di questo fatto. È certo infatti che gli antichi padri, cioè i giusti dell'antico Testamento, dovettero la salvezza alla loro fede, confusa quanto si voglia, nel Salvatore futuro. Ma questa fede presupponeva che l'influsso dell'atto salvifico risolutivo li avrebbe raggiunti, cosicché in vista del futuro sacrificio espiatorio, Dio concesse la grazia a codesti predestinati. — In questo caso non si può parlare di un influsso diretto da parte della santa umanità del Cristo, la quale ancora non esisteva ; ma è certo che la divinità del Verbo, preordinato con la sua incarnazione alla nostra salvezza, esercitava già il suo influsso salvifico e deificante. Ora, in questa prospettiva universalistica non è più il caso di limitare la redenzione a un atto particolare, sia pure conclusivo, della vita di Cristo ; ma tutta la vita del Redentore in blocco si presenta come il mistero di salvezza.

11 — Per S. Tommaso tutte le volte che noi consideriamo l'influsso redentivo della divinità di Cristo che è « ad modum efficientiae *»,* non è più il caso di passare attraverso le categorie del merito, della soddisfazione e del sacrificio, in cui l'umanità santa agisce come strumento congiunto, e che non possono varcare i limiti dello « status merendi *»,* ossia dello stato dei Viatori. La divinità di Cristo compie così la nostra redenzione anche al di là della morte : nella resurrezione

[367]Non si deve dimenticare che (servatis servandis) anche nel momento della passione, come in tutti i momenti della sua vita, Cristo ci viene presentato e dato in tutti i suoi aspetti: primo, come fratello ... ; secondo, come maestro ... terzo, come giudice vigilante...; quarto, come liberatore ...; quinto, come pastore...; sesto, come esempio di virtù . ; settimo, come cibo del nostro pellegrinaggio...; ottavo, come prezzo del nostro riscatto -..; nono, come premio della nostra ricompensa i *(In Is.,* c 9, v. 6).

e nell'ascensione (cfr. qq. 56, 57). Del resto negli atti stessi compiuti *in via* la divinità del Verbo influisce sempre con la medesima efficacia, dando loro valore salvifico.
« Tutte le azioni, tutti i fatti della vita di Cristo », scrive G. Oggioni, « ivi compresi la resurrezione, la discesa agl'inferi, l'ascensione sono in questa maniera produttivi della salvezza, la quale appartiene in modo particolare alla morte e alla resurrezione, che stanno al vertice degli atti e della missione dl Cristo — Se questo vuol dire S. Tommaso, quando afferma che l'azione di Cristo ha prodotto la nostra redenzione " ad modum efficientiae ", non si può eliminare l'impressione che egli raggiunga, con categorie scolastiche, quella spiegazione della redenzione per contatto e per divinizzazione, che è propria della patristica greca » (op. cit., pp. 279 s.).
Pensiamo che non possa sussistere dubbio alcuno su tale argomento tomistico; perché S. Tommaso ben conosceva e condivideva questo motivo del pensiero greco attraverso lo Pseudo-Dionigi. Nel *De Divinis Nominibus,* p. es., egli aveva letto e commentato frasi come questa : « È essa [la Potenza infinita] che concede la deificazione, donando ai deificati il potere di elevarsi a una tale altezza *(De Div. Nom., c.* 8, § 5). E l'Aquinate commenta: « L'efficacia della potenza divina si estende alle cose relative alla grazia; e dice che la virtù divina concede " la deificazione ", cioè la partecipazione della Divinità che si ha con la grazia » *(In De Div. Nom., e.* 8, lect. 2, n. 761).
E l'eco di queste considerazioni si riscontra nel trattato sulla grazia: « Come il fuoco soltanto può far sì che una cosa s'infuochi, così è necessario che Dio deifichi, ammettendoci al consorzio della divina natura (I-II, q. 112, a. 1). Proprio in codesto trattato S. Tommaso precisa i rapporti tra umanità e divinità in Cristo nel conferimento della grazia : « L'umanità di Cristo è "come uno strumento della divinità", secondo l'espressione del Damasceno. Ora, uno strumento non compie l'azione dell'agente principale con la propria virtù, ma con quella dell'agente principale. Ecco perché l'umanità di Cristo non causa la grazia per virtù propria, ma con la virtù della divinità cui è unita, la quale rende salutari le azioni dell'umanità di Cristo » (ibid. ad I).
12 — Questo non significa minimizzare o ridurre l'influsso della santa umanità di Cristo sul conferimento della grazia, che è l'effetto formalissimo della redenzione ; ma significa attribuire il primato assoluto in quest'opera alla Trinità santissima, cui spettano incontestabilmente tutti i primati « Come a causa prima e remota [il pagamento del riscatto, e il prezzo versato] vanno attribuiti a tutta la Trinità, cui apparteneva la vita stessa di Cristo, e a cui risale l'ispirazione di Cristo come uomo a patire per noi. Cosicché essere Redentore in maniera immediata è proprio di Cristo in quanto uomo: però la redenzione stessa va attribuita come alla sua causa prima a tutta la Trinità » (q. 48, a. 5). Teologi ed esegeti sono concordi finalmente nel riconoscere il merito dell'Aquinate per aver sottolineato l'influsso redentivo della resurrezione del Signore : aspetto quasi del tutto dimenticato dalla teologia post-tridentina. Ci sembra però che non sia il caso di mettere la resurrezione alla pari o al disopra della passione. Ci sembra che non si debba qui dimenticare che Cristo con la sua passione ha meritato anche la propria resurrezione (cfr. q. 49, a. 6).
Concludendo perciò questo paragrafo diremo che nonostante lo sforzo di molti teologi moderni, che hanno tentato di darci una teoria della redenzione, la posizione di S. Tommaso è ben lungi dall'essere superata. Anzi si ha la netta impressione che la teologia contemporanea non ha ancora scoperto tutta la ricchezza dei testi tomistici su questo delicatissimo argomento.

## III
## La gloria di Cristo prima e dopo l'ascensione.

13 — Ben diversa è invece l'impressione che si riceve dalla lettura, e meglio ancora dallo studio, di quanto l'Aquinate ha saputo dirci a proposito dell'ascensione di Cristo. Il tema è assai meno importante, ma non sarebbe giusto trascurarlo.
Nella *Somma Teologica* il Santo Dottore gli ha dedicato praticamente due questioni, perché oltre la q. 57, in cui si parla espressamente dell'ascensione, anche la questione successiva, riservata all'insediamento di Cristo alla destra del Padre, non fa che discutere la fase terminale di codesta esaltazione.
Per essere esatti dobbiamo anzi rilevare che più volte incidentalmente il discorso sull'ascensione era cominciato fin dalla q. 55. Infatti nell'a. 2 della questione indicata S. Tommaso precisa chiaramente, nella soluzione seconda (ad 2), che nell'ascensione dobbiamo ben distinguere il termine a *quo,* oggetto di esperienza, dal termine *ad quem* che trascende qualsiasi esperienza umana. Nell'articolo successivo è costretto a esaminare il problema della residenza di Cristo durante i quaranta giorni trascorsi dalla pasqua all'ascensione (a. 3, ad 2). E qui troviamo una delle incongruenze caratteristiche della teologia medioevale, posta nell'impossibilità di spiegarsi un così lungo periodo di attesa per il trionfo corporeo del Cristo.
— Nell'articolo 5 (arg. *S.* c.) *viene* riferito quel testo che secondo gli esegeti medioevali costituiva la testimonianza inoppugnabile di tale attesa: "Cristo si manifestò ai suoi discepoli con molte prove per quaranta giorni, parlando loro del regno di Dio" (Atti 1, 3). Nell'articolo quarto invece era stato discusso un altro testo importantissimo relativo all'ascensione (a. 4, ad 3) : « Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum » (Gv. 20, 17).
14 — Forse la prima responsabile di questa rigidità dei Padri più tardivi e dei teologi medioevali nello stabilire l'attesa di quaranta giorni per la glorificazione definitiva del Cristo, staccandola dalla resurrezione, è stata la sacra liturgia. La festa dell'ascensione è certamente meno antica di quanto pensasse S. Agostino, che la faceva risalire agli apostoli (cfr. Ep. 18 *Ad Ianuarium).* Introdotta gradualmente nel secolo IV, essa accaparrò un po' per volta gli elementi che si riferiscono alla suprema glorificazione della santa umanità di Cristo con l'insediamento alla destra del Padre. E così l'ascensione venne a costituire un completamento della resurrezione, ponendo il Cristo risorto in posizione d'attesa per quaranta giorni, e creando il curioso problema del suo soggiorno in codesto periodo. Era ovvio che gli apocrifi non si lasciassero sfuggire l'occasione per dei fantasiosi romanzi.
S. Tommaso capì troppo bene che a questo punto bisognava mettere un freno alla curiosità: « Ignoriamo dove egli [il Cristo] dimorasse corporalmente in quei giorni d'attesa : poiché la Scrittura non ne parla, e d'altronde " il suo dominio si estende in ogni luogo " (q. 55, a. 3, ad 2). E con questo egli si mette molto al di sopra di tanti suoi predecessori e contemporanei. Ma sarebbe troppo pretendere da lui un superamento di tutta una tradizione massiccia, di cui ignorava le origini.
15 — Ma l'ascensione di Cristo metteva i teologi in un'altra grave tentazione: li sollecitava indirettamente a inquadrare il fatto nel cosmo che credevano di conoscere. Ora, i nostri lettori sanno già quali fossero le idee medioevali sui cieli disposti in sfere concentriche attorno alla terra. Chi conosce la *Divina Commedia* di Dante non ha bisogno di troppe spiegazioni. Alle sfere aristoteliche alcuni scrittori ecclesiastici avevano aggiunto il cielo empireo, « il cielo dei cieli », che sarebbe stata la sede dei beati. Ebbene, con la sua ascensione il Signore sarebbe salito al disopra di tutti questi cieli, per giungere alla sommità del cielo empireo.
S. Tommaso ha accettato questa ricostruzione del fatto, senza distinguersi dai suoi contemporanei. Tuttavia ha notato che del cielo empireo la Scrittura non parla affatto: «

L'esistenza del cielo empireo non si fonda che sull'autorità di Strabone, di 5. Beda e di S. Basilio. Essi concordano nel ritenere che esso sia il luogo dei beati » (I, q. 66, a. 3). Ciò non gl'impediva però di considerano, come un dato abbastanza sicuro, quale dimora abituale degli spiriti creati, e di vedere in esso la conferma troppo sbrigativa di un principio incontestabile: « Le creature corporee e quelle spirituali formano un solo universo. Perciò le creature spirituali furono create con una certa rispondenza col mondo corporeo, e preposte all'universo materiale. Era dunque conveniente che gli angeli venissero creati nel corpo più sublime, si chiami esso cielo empireo o in qualsiasi altra maniera, perché appunto essi sovrastano tutti gli esseri corporei (I, q. 61, a. 1).

16 — C'è poi un'altra impostazione che non regge nella teologia medioevale a proposito dell'ascensione, ed è il principio che il corpo dì Cristo avrebbe acquistato un decoro che prima non aveva, raggiungendo la sede dei beati. S. Tommaso ha ridotto al minimo questo decoro, per non menomare l'intrinseco splendore della gloria, ma qualche cosa è rimasto:

« L'ascensione al cielo non accrebbe nulla a Cristo di ciò che *è* essenziale alla gloria, sia nel corpo che nell'anima : tuttavia, gli conferì un luogo più adatto per il coronamento della gloria. Non che i corpi celesti abbiano conferito al suo corpo qualche cosa nell'ordine della perfezione o della conservazione, ma solo una certa convenienza [o connaturalità]. Ora, questo in qualche modo rientrava nella sua gloria. E di codesta convenienza egli ebbe una certa gioia : non che cominciasse a goderne quando ascese al cielo come di cosa nuova ; ma perché ne godette in una nuova maniera, cioè come di cosa compiuta » (q. 57, a. 1, ad 2).

Per i teologi moderni la cosa è più semplice : « L'insegna- mento essenziale della Scrittura, quello cioè che deve impegnare la nostra fede, è che Cristo, con il trionfo della sua Resurrezione e della sua Ascensione, è uscito dal mo'ido presente, corrotto dal peccato e votato alla distruzione, per èntrare nel mondo nuovo dove Dio regna da padrone, e dove lo Spirito penetra totalmente la materia trasformata. Mondo reale d'una realtà fisica, come il corpo stesso di Cristo, il quale quindi occupa un " luogo ", però mondo che non esiste ancora se non nella promessa, o meglio nelle primizie, nel solo corpo risuscitato di Cristo (al quale bisogna aggiungere quello della sua Santa Madre), e che non sarà definitivamente costituito e rivelato che alla fine dei tempi, quando appariranno i " cieli nuovi " e la " terra nuova " » (BENOIT P., *Exgègèse et Théologie,* Parigi, 1961, I, p. 410).

17 -. Dello studio qui citato del P. Benoit noi condividiamo in pieno non solo questo pensiero conclusivo, ma tutto lo svolgimento. Perciò riteniamo che la santa umanità di Cristo abbia raggiunto la pienezza della gloria nel momento della resurrezione, con la quale coincide l'ascesa misteriosa e non sperimentabile « alla destra del Padre ». L'ascensione fisica di cui si parla negli *Atti,* 1, *2,* è solo l'ultima delle apparizioni accordate ai discepoli, a chiusura delle rivelazioni del mistero pasquale ; non già il solenne ingresso nella gloria celeste.

Così siamo d'accordo con tutti quei teologi che condividono oggi questa tesi. Tutt'al più possiamo lamentare qualche imprecisione di linguaggio, quando si tenta di spiegare che cosa è il cielo in cui è entrato Gesù risorto.

18 — Noi quindi riconosciamo con tutta franchezza i punti deboli della cristologia tomistica ; ma dobbiamo anche riconoscere che essi non intaccano la solidità dell'insieme e non ci autorizzano a dimenticare il valore insostituibile di tutto il resto. Soprattutto è doveroso rilevare in S. Tommaso i motivi basilari della sua sintesi; poiché viviamo in un'epoca nella quale l'erudizione minaccia di polverizzare persino il racconto evangelico. Le analisi dei testi fanno perdere spesso la visione dell'insieme, e talora fanno smarrire il buon senso in ricostruzioni soggettive del tutto unilaterali. Perciò la meditazione e lo studio di un trattato come quello della passione e glorificazione di

Cristo inserito nella *Somma Teologica* è ancora indispensabile non solo per fare della vera teologia, ma anche per orientarsi nell'esegesi.
Né si creda che esso sia un terreno impraticabile per la pietà e per la devozione. È risaputo il P. E. D. Lacordaire leggeva in ginocchio tutti questi articoli della *Terza Parte.* Noi pensiamo che una pratica analoga, cioè la scelta di questo volume come libro di meditazione giornaliera, possa giovare sostanzialmente a non poche anime, per uscire dal torpore assecondato dai sottoprodotti della vera teologia.

## SACRAMENTI IN GENERE

### III, qq. 60 – 65.

1— La prima difficoltà, che incontriamo nel presentare il trattato consiste nel vincere la ripugnanza a stendere l'introduzione, per un gruppo di questioni che l'Autore stesso ha concepito come introduttive. Infatti il *De Sacramentis in communi* è l'introduzione, che nella *Somma Teologica* precede i trattati sui singoli sacramenti.
Oggi noi troviamo in proposito numerose e poderose monografie; ma non dobbiamo dimenticare che ciò non sarebbe stato possibile a metà del secolo XIII, e che codesto trattato tomistico è uno dei più originali di tutta l'Opera. Vedremo come S. Tommaso lo ha architettato con la massima libertà di movimento, non avendo trovato nei predecessori che pochi accenni sparsi occasionalmente nell'esposizione particolare dei singoli sacramenti. Si pensi che nelle *Sentenze* Pietro Lombardo aveva accordato ai sacramenti in genere solo poche righe all'inizio del libro IV, cioè nel cominciare le due prime distinzioni. E su codesto schema si erano regolati i Maestri successivi. Per non essere fraintesi, ripetiamo che certi problemi generali sui sacramenti erano stati anche trattati, ma solo per sciogliere difficoltà nate a proposito di questo o di quell'altro sacramento, specialmente a proposito del battesimo ma nessuno aveva pensato ad affrontarli in una prospettiva universale, isolandoli dal contesto. Ciò facendo l'Aquinate era coerente con i suoi principi, espressi con tutta chiarezza in questo rilievo introduttivo che egli fa alla *Fisica* di Aristotele : « Poiché quanto è implicito in un dato comune va prima determinato separatamente, per non essere costretti a ripetere più volte le stesse cose trattando delle singole parti, fu necessario premettere alle scienze naturali un primo libro in cui vengono trattati tutti gli argomenti che riguardano l'ente mobile in comune, come a tutte le scienze si premette la Filosofia Prima [o Metafisica], in cui viene determinato quanto è comune all'ente in quanto ente » *(In* 1 *Pkysic.,* c. 1, lect. 1, n. 4).
Lo sviluppo della teologia sacramentaria nei secoli XII – XIII aveva preparato in qualche modo la sintesi che scorgiamo ormai perfetta nella *Somma Teologica.* A ritardarla era stata specialmente la mancanza di una buona definizione dei sacramenti, di una definizione cioè che permettesse di ben distinguerli dai sacramentali e dalle cerimonie dell'antica legge. L'elenco però del sacro settenario, che troviamo ormai indiscusso in Pietro Lombardo e in tutti i contemporanei. aveva avviato a soluzione anche questo problema.

### I

### Impostazione del trattato.

2 — Forse non è inutile ricordare ai lettori frettolosi, che spesso si trasformano in critici disonesti, la dislocazione esatta del breve trattato tomistico sui sacramenti nella sintesi generale dell'Opera. Costretti come siamo a presentare in volumi distinti ciò che l'Autore ha concepito come un blocco unico noi stessi rischiamo di rendergli un cattivo servizio. Diciamo dunque a chiare note che il *De Sacramentis* è inserito nella Cristologia. Se non bastasse il prologo brevissimo ma inequivocabile della q. 60, rimandiamo al prologo di questa *Terza Parte.* Per i più sprovveduti traduciamo qui una frase incisiva di un opuscolo, in cui si vede quale concetto cristologico il Santo avesse dei sacramenti: Tutti i sacramenti hanno anche questo in comune: che consistono nell'unione di parole *[verbis]* e di cose materiali; esattamente come in Cristo, autore dei sacramenti, il quale è Parola *[Verbum]* fatta carne. E come la carne di Cristo è stata santificata ed ha la virtù di santificare dal Verbo che ad essa si è unito: così gli elementi sacramentali vengono santificati e acquistano la capacità di santificare mediante le parole *[verba]* che in essi vengono proferite » *(In articulis Fidei et de Sacramentis Ecclesiae) .*

In sostanza l'Aquinate concepisce i sacramenti come un prolungamento dell'incarnazione del Verbo. Di qui la sua netta preferenza per la loro causalità « fisica *»,* così ostica pei tanti altri teologi.

Ma senza entrare in problemi di sostanza, vogliamo qui rilevare due aspetti redazionali del trattato. Il primo è segnalato espressamente dall'Autore, il quale nel prologo della II-II, q. 89 aveva notato che là, nel trattato sulla virtù di religione, si sarebbe potuto e dovuto inserire il trattato sui sacramenti : «Rimangono ora da studiare gli atti esterni di latria nei quali l'uomo prende a usare qualche cosa di divino: e si tratta dell'uso, o dei sacramenti, o del nome di Dio. Ma dell'uso dei sacramenti parleremo nella *Terza Parte* di quest'opera ». Il motivo di questo rimando è evidente: S. Tommaso è convinto che non si possa parlare a dovere dei sacramenti della nuova legge, senza aver prima parlato espressamente di Cristo.

3 — Il secondo rilievo redazionale è stato trascurato del tutto dai grandi commentatori, pur sottolineando anch'esso a suo modo l'impostazione e l'intonazione cristologica del trattato. In fondo non è che un gioco di numeri: il *De Sacramentis in communi* abbraccia 38 articoli inseriti in cinque grandi divisioni: « Quinque consideranda sunt: primo, quid sit sacramentum; secundo, de necessitate sacramentorum; tertio, de effectibus sacrarnentorum; quarto, de causa eorum; quinto, de numero » (q. 60, prol.).

Possiamo esser sicuri che questa non è una combinazione casuale. Altrove abbiamo rilevato questi procedimenti redazionali presenti nella *Somma,* in connessione col simbolismo dei numeri. Qui il simbolismo è evidente. L'Autore vuole alludere alla guarigione del paralitico, di cui parla S. Giovanni nel suo Vangelo al capitolo V, secondo la celeberrima interpretazione simbolistica di S. Agostino.

Già altri Padri avevano avvicinato codesta circostanza della vita di Cristo all'istituzione del battesimo e dei sacramenti in genere, specialmente nel glossare il famoso comma che oggi gli esegeti comunemente ritengono interpolato: « Angelus autem Domini descendebat seoundum tempus in piscinam, et movebatur aqua. Et qui prior descendisset in piscinam post motionem aquae, sanus fiebat a quacumque detinebatur infirmitate » (Gv. 5, 4). Ciò si può riscontrare anche dalla *Catena Aurea.*

Ma S. Agostino aveva dato un valore simbolico a tutti i particolari del racconto. I cinque portici della piscina di Betzatà starebbero a simboleggiare i cinque libri del *Pentateuco,* la legge mosaica, la quale raccoglieva e proteggeva dei poveri infermi, ma non era in grado di sanarli. I 38 anni dell'infermità del povero paralitico starebbero poi a significare che nell'osservanza giudaica della legge (perfetta nel numero 40, ottenuto dai dieci comandamenti moltiplicati per i quattro punti

cardinali) sarebbero mancati i due precetti della carità. Perciò il trentotto esprimerebbe la condizione dell'umanità peccatrice in attesa del Cristo (AUG., *In Ioannem,* tract. 17).
La presenza di Cristo in quella piscina dai cinque portici viene dunque a dare compimento alla legge, e a sanare e vivificare le pecore destinate all'unico ovile dell'unico Pastore. Il fatto stesso che il miracolo sia stato compiuto in giorno di sabato sarebbe un indizio della redenzione in atto: « ii giorno di sabato veniva celebrato dai giudei in memoria della prima creazione. Ora, Cristo venne quasi per fare una nuova creatura ... quella nuova creatura che si produce mediante la grazia data dallo Spirito Santo » (S. THOM., *In Ioann.,* e. 5, lect. 2, n. 721).
L'episodio era perciò indicato più di ogni altro a inquadrare il trattato dei sacramenti, mediante i quali si prolunga nel tempo e nello spazio l'opera redentrice di Cristo. Ecco giustificati quindi i trentotto articoli, distribuiti nei cinque portici delle cinque suddivisioni ricordate, e nelle sei questioni (60-65) che accennano a questa nuova creazione in atto attraverso l'amministrazione dei sacramenti, il cui protagonista rimane il Verbo incarnato.
4 — È inutile dire che tutto procede con perfetto ordine sistematico, perché la cosa è stata sottolineata da tutti i commentatori antichi e recenti. A ripetere certe cose c'è oggi il pericolo di suscitare un senso di disagio, se non addirittura di ribellione, in coloro che sono preoccupati di rinnovare la metodologia teologica, per renderla più aderente al procedimento induttivo naturale. Pensiamo che S. Tommaso non avrebbe nessuna difficoltà a procedere in codesto modo, cioè in ordine inverso, se si trattasse di impostare un corso di radicale iniziazione teologica, ossia di catechesi. Ma qui non va dimenticato che siamo dinanzi a una « somma » o compendio di teologia, in cui deve predominare il criterio della brevità, senza sacrificare l'organicità e la chiarezza.
Non c'è dubbio che si potrebbe trattare dei sacramenti in genere anche dopo aver parlato, con tutti i sussidi della teologia positiva moderna, dei singoli sacramenti; ma un'esposizione siffatta di tutta la materia sacramentaria non sarebbe certo la via più breve, e in rapporto al corso scolastico annuale sarebbe la meno indicata per concludere il programma. L'Aquinate inoltre presuppone che gli studenti di teologia abbiano dimestichezza con i testi biblici, non solo per aver ascoltato qualche lezione introduttiva, ma per averne intrapreso personalmente più volte la lettura e la meditazione.
Perciò noi non condividiamo l'idea espressa recentemente dal nostro confratello P. Y. Congar, che però muove da altre preoccupazioni. « In sé e dal punto di vista pedagogico *»,* egli scrive, « l'esistenza di un trattato *De sacramentis in genere* è certo giustificata. Ci pare però meno felice il fatto di farlo prima dello studio di ogni sacramento in particolare : si rischia, facendo così, di orientare l'intelligenza verso una concezione univoca, acquisita come un quadro rigido prima dello studio delle realtà stesse. Ora, nei sacramenti si realizza la nozione generale di sacramento in maniera analogica. Sarebbe quindi migliore metodo accostarsi ad ogni sacramento nella sua essenza e nella sua originalità, cercando poi ciò che, essendo loro comune, caratterizza i sacramenti in generale. Dal punto di vista storico è per lo meno interessante notare che il battesimo e l'eucarestia hanno costituito il punto di partenza e il modello per la elaborazione, nel secolo XII, di un trattato *De sacramentis in genere »* («I sacramenti maggiori »*,* in *Concilium,* 1968, I, p. 43 ).
Diciamo francamente che il rischio di cui egli parla ci sembra piuttosto immaginario, e che comunque si possa evitare benissimo, senza la trasposizione che egli suggerisce. Ne abbiamo la riprova nel fatto, documentato da lui stesso, che il Concilio di Trento ha persino condannato « la proposizione secondo la quale i sette sacramenti sarebbero uguali sotto ogni punto di vista» (ibid., p. 37). Ora, è risaputo che i teologi e i Padri di codesta Sessione VII del Tridentino erano nella stragrande maggioranza di formazione tomistica. Ebbene noi non possiamo credere che i futuri

studiosi della *Somma Teologica* debbano nascere sotto una costellazione tanto infausta, da risultare meno intelligenti e accorti di quelli del secolo XVI. Cosicché essi sarebbero condannati a non capire più né le profonde diversità dei vari sacramenti, né la loro analogia e gerarchia, nonostante le chiare affermazioni della q. 65, che noi qui presentiamo nella traduzione italiana.
Ci sembra che il nostro confratello si sia posto su di un piano sostanzialmente astratto nell'esprimere la sua preoccupazione. Egli cioè immagina degli studiosi di teologia che iniziano la ricerca sui sacramenti cominciando dall'assoluta ignoranza del mistero cristiano. Intelligenze così vergini e sprovvedute potrebbero incorrere facilmente nell'errore d prospettiva che egli giustamente vorrebbe scongiurare. Ma con un senso ben più realistico del livello culturale da cui parte la ricerca teologica, S. Tommaso pensa che gli « incipientes » o « novitii *»,* per i quali scrive la *Somma,* abbiano già ricevuto una decente iniziazione catechistica, e che siano stati predisposti alla riflessione scientifica sui sacramenti dalla paranesi e dalla prassi stessa della santa madre Chiesa, secondo la quale tutti e sette i sacramenti non hanno davvero la medesima importanza.

## II

## Fonti e luoghi paralleli.

5 — Abbiamo attribuito a S. Tommaso il merito di averci dato per primo un trattato autonomo sui sacramenti in genere, e quindi abbiamo parlato di originalità. Però non dobbiamo credere che egli abbia costruito tutto, senza consultare le opere teologiche dei predecessori ; così come potrebbe fare un romanziere nell'architettare la trama del suo racconto.
Una prima serie di fonti è costituita da quelle dichiarate, citate cioè espressamente. E tra queste occupa il primo posto la sacra Scrittura. I passi del Vecchio Testamento sono rari, come c'era da aspettarsi. Tra i Vangeli non è mai citato quello di S. Marco, mentre abbondano le citazioni da quello di S. Giovanni. Predominano però incontrastate le epistole paoline, soprattutto quelle ai Romani, ai Corinzi, agli Efesini e agli Ebrei. Sono testi che l'Autore aveva già analizzato nei suoi commenti; cosicché codesti commenti a loro volta costituiscono i luoghi paralleli più importanti per meglio conoscerne il pensiero.
Tra tutti i Padri predomina, come numero di citazioni e peso di dottrina, S. Agostino, dal quale S. Tommaso viene introdotto alla conoscenza e alla critica delle posizioni rigoriste di S. Cipriano. Con una certa frequenza sono ripetute certe citazioni tratte dallo Pseudo-Dionigi, attraverso il quale l'Autore pensava di ascoltare la tradizione apostolica; perché, come tutti i medioevali, accettava questo apocrifo greco del secolo V o VI come l'Areopagita Dionigi, discepolo immediato di S. Paolo. È stato però provvidenziale codesto errore; poiché attraverso lo frasi concettose e spesso ermetiche del teologo suddetto, l'Occidente ascoltava l'eco fedele della tradizione cristiana d'Oriente. A lui S. Tommaso deve preziose indicazioni relative al carattere sacramentale, e alla subordinazione e alla convergenza di tutti i sacramenti verso l'Eucarestia.
Altri Padri, come Didimo, S. Ambrogio, S. Giovanni Crisostomo, S. Gregorio Magno, S. Isidoro, S. Beda il Venerabile e S. Bernardo sono appena ricordati. E con essi viene citato più volte anche Ugo di S. Vittore [m. 1141), il quale si era reso celebre con la sua grande opera *De Sacramentis Christianae fidei,* ed aveva precisato il suo pensiero sui sacramenti in senso stretto e rigoroso anche nel breve dialogo *De Sacramentie legis naturalis et scriptae.*
6 — Accanto alle fonti dichiarate bisognerebbe segnalare quelle occulte, ricercando i nomi di quei maestri le cui opinioni affiorano qua e là nel testo della *Somma.* È risaputo ormai che il nostro Autore per strutturare la sua sintesi teologica sui sacramenti ha potuto beneficiare del risveglio

suscitato in questo campo dalle idee ereticali rilanciate da Berengario di Tours [1000-1088], arcidiacono di Angers, il quale tenne in agitazione il mondo ecclesiastico per tutta la seconda metà del secolo XI. Anche dopo la condanna subita nel concilio romano del 1079, che fu seguita dalla sua ritrattazione, si sentì il bisogno di approfondire quelle dottrine che avevano dato occasione alle polemiche e alle condanne.
S. Tommaso deve aver conosciuto, direttamente o indirettamente, molti di quei teologi che intervennero nella disputa, e non il solo protagonista che nominerà più di una volta nel trattato sull'Eucarestia (cfr. III, q. 75, a. 1 ; q. 77, a. 7, arg. 3, ad 3). E neppure ha ignorato gli artefici di quel progresso nella teologia sacramentaria, che si riscontra nei due secoli successivi.
Tuttavia egli all'infuori di Pietro Lombardo, che qui nomina appena una volta, e di Ugo di S. Vittore, si dispensa dal ricordare i teologi dei secoli XII e XIII, lasciando agli eruditi moderni il compito di identificare i *quidam* cui attribuisce questa o quell'altra opinione.
7 È interessante inoltre lo studio comparato dei testi tomistici paralleli, per cogliere eventuali sviluppi del pensiero dell'Autore, e per ricostruire il travaglio intellettuale che lo condusse alla sintesi definitiva. Abbiamo già accennato ai commenti sui vangeli di S. Matteo e di S. Giovanni, nonché alle epistole di S. Paolo, in cui ricorrono ad ordine sparso temi sacramentali. Ma per iniziare una ricerca di carattere cronologico si deve sempre partire dal *Commento alle Sentenze,* che risale agli anni del baccellierato parigino, cioè al periodo tra il 1252 e il 1256. Pietro Lombardo, come abbiamo accennato, non aveva svolto un ampio trattato autonomo *De Sacramentis in communi;* ma nelle prime distinzioni del libro quarto aveva raccolto alcune considerazioni di ordine generale, che potevano fornire la spinta a una trattazione del genere. Il giovane baccelliere italiano non si lasciò sfuggire l'occasione per farlo; e così in quattro riprese (d. 1, q. 1 ; d. 2, q. 1; d. 4, q. 1; d. 5, qq. 1, 2) abbozzò un primo trattato del genere, mischiato però a problemi particolari secondo lo esigenze del testo da commentare.
Durante il suo primo soggiorno in Italia, dopo il magistero conseguito a Parigi (cioè negli anni 1259-68), S. Tommaso ebbe modo di ricapitolare le sue idee in proposito in due esposizioni quasi contemporanee. Nel IV libro della *Summa Contra Gentiles,* scritta, come dice Tolomeo da, Lucca, durante il pontificato di Urbano IV [1261-64], egli dedicò tre brevi capitoli ai problemi relativi a questo trattato (cfr. 4 *Cont. Gent.,* cc. 56-58). Richiesto poi dall'Arcivescovo di Palermo, Leonardo dei Conti, di compilare un riassunto mnemonico circa gli articoli della fede e i sacramenti, accennando agli errori rispettivi, l'Aquinate compose l'opuscolo *De articulis* fidei *et Ecclesiae sacramentis,* in cui gli stessi temi sono trattati brevemente. Anche qui però il Maestro distingue ben nette due sezioni : « His visis in communi circa Ecclesiae sacramentis, oportet quaedam in speciali de singulis dicere ».
L'opuscolo ebbe un successo insperato non solo in Sicilia e nel resto d'Italia, ma anche in Germania, dove il celebre Cardinale Niccolò di Cusa [m. 1464] nel Concilio Provinciale di Colonia del 1452 lo raccomandò vivamente al clero impegnato nella cura pastorale : «Lodiamo e comandiamo nel sinodo diocesano l'opuscolo di S. Tommaso d'Aquino, *De articulis* fidei *et sacramentis Ecclesiae.* E si imponga ai curati di provvedersi la parte riguardante i sacramenti e di studiarla con diligenza ».
Il confronto dei luoghi paralleli non lascia il minimo dubbio sulla superiorità del trattato relativo ai sacramenti in genere, nella redazione che troviamo nella *Somma Teologica.* Per negare che esso rappresenta la sintesi definitiva dell'Autore, bisognerebbe negare l'interruzione dell'Opera, provocata appunto dalla morte del Santo. Ma purtroppo oggi noi troviamo dei critici che in campo storico sembrano disposti a considerare come un volgare argomento « a silentio » codesta documentata e circostanziata interruzione; e non mancano lettori frettolosi pronti a dar corpo alle

ombre nella speranza di novità sensazionali, tratte dall'analisi di testi confusionari già cribrati cento volte dal vaglio della critica.

## III

## Influsso del trattato tomistico.

8 — Anche a volere, non è possibile esagerare l'influsso, ossia la risonanza del trattato tomistico sui sacramenti nel pensiero cattolico. Negli anni che seguirono immediatamente la morte del Santo ci furono delle contestazioni abbastanza vivaci a proposito di certe sue idee, ormai divulgate tra i maestri. Ma anche codeste contestazioni contribuirono a mettere in evidenza il suo pensiero, mentre la problematica nuova proposta dall'impostazione stessa del trattato costringeva la teologia occidentale a sviluppare in proposito temi di grande importanza. Natura, istituzione, causalità ed effetti dei sacramenti formano la preoccupazione di tutti i maestri del pensiero cristiano, sia prima che dopo la crisi luterana.

I teologi formati alla scuola dell'Aquinate acquistano di giorno in giorno sempre maggiore udienza negli stessi Concili ecumenici. Lo si nota già al Concilio di Vienne [1312] nella condanna di Pietro Olivi (cfr. DENZ.-S., 904) ; ma l'influsso è più forte ancora nel Concilio di Firenze [1439-1445] nel *Decreto per gli Armeni;* ed è preponderante nel Concilio Tridentino [1545-63].

In appendice a codesto Concilio si deve porre il celeberrimo *Catechismo Romano,* preparato da una commissione di teologi domenicani. In proposito il 25 Gennaio 1960 il Papa Giovanni XXIII rivolgeva ai vescovi e ai fedeli, presenti alla prima sessione del Sinodo Romano, queste parole: « Ci è cara l'occasione, e ne approfittiamo, di richiamarne l'altissimo pregio per l'uso corrente della sacra predicazione nelle parrocchie e per chi ha poco tempo per studi profondi, ed anche per chi, occupato in questi, è ansioso di precisione teologica, dogmatica e morale » (*A. A. 8.,* 1960, p. 203).

Ebbene la seconda parte di codesto Catechismo offre col primo suo capitolo il riassunto più brillante e aggiornato della dottrina tomistica : aggiornato, ben inteso, all'anno di grazia 1566.

È noto finalmente che tutta la teologia sacramentaria postridentina, che per lo più si presenta come un vasto commento al trattato tomistico, anche quando offre tesi contrastanti, si richiama di continuo all'autorità dell'Aquinate.

Non oseremo dire che la situazione sia identica dopo il Vaticano II. Sta però il fatto che anche nelle discussioni attuali sui temi indicati il riferimento a S. Tommaso è inevitabile, quando si affrontano i problemi di fondo e non ci si contenta di raccogliere testi dalla Bibbia, dalla tradizione patristica, o dalla liturgia.

9 — Del resto sarebbe una grave ingiustizia attribuire all'Aquinate una certa unilateralità della teologia post-tridentina. Facciamo nostre in proposito le osservazioni fatte da un confratello: « Dopo che i protestanti insistettero eccessivamente sull'aspetto di "segno ", escludendo la causalità, la teologia cattolica post-tridentina — pur senza escludere l'aspetto di segno — insistette sulla causalità e così assunse una fisionomia polemica ed un po' unilaterale.

« Se si apre la *Somma* di 5. Tommaso, si vede che egli, proprio all'inizio del trattato sui sacramenti (III, q. 60), nel dare la definizione del sacramento, si basa sulla nozione di segno, di cui mette in luce i molteplici aspetti (III, q. 60, a. 3), e solo nella terza questione del trattato (q. 62) tocca la causalità dei sacramenti.

« Il complesso della significazione sacramentale, indicato da S. Tommaso (q. 60, a. 3), era rimasto

un po' nell'ombra nei tempi passati ed è stato riportato in luce dal movimento liturgico attuale.
« Sarà interessante per i fratelli separati sapere che S. Tommaso, senza escludere la causalità dei sacramenti, tuttavia la definisce in base alla significazione : "signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines" (q. 60, a. 2c.), "signum rememorativum eius quod praecessit, sc. passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, se. gratiae; et prognosticum, i. e., praenuntiativum futurae gloriae" (q. 60 a. 3c.).
« Sarà interessante sapere che, per S. Tommaso, i sacramenti sono segni protestativi della fede, come vogliono i fratelli separati: "sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem qua homo iustificatur" (q. 61 a. 4 c.).
«Sarà interessante, anche per noi cattolici, sapere che S. Tommaso vede i sacramenti, non solo come mezzi di santificazione, ma come atti di culto: "in usu sacramentorum duo possunt considerari, sc. cultus divinus et sanctificatio hominis" (q. 60, a. 5 c.). Questa visuale è esattamente la stessa del Concilio Vaticano II nella costituzione sulla Sacra Liturgia. Da tutto ciò che abbiamo detto, risulta che la teologia di S. Tommaso, elaborata in atteggiamento non polemico, è oggi atta a raccogliere ogni utile approfondimento di quegli aspetti della dottrina sacramentaria, sottolineati dai fratelli separati ».

## IV

## Suggerimenti e integrazioni.

10 — Come al solito, il trattato tomistico non è esauriente, proprio perché non è concepito come una monografia, ma come parte integrante (e quindi integrabile) in una sintesi universale. Nelle sei questioni *De sacramentis in Communi,* non si parla, p. es., della riviviscenza dei sacramenti, che invece sarà discussa nel trattato sul battesimo (cfr. q. 69, a. 10); e neppure si parla del soggetto e delle sue disposizioni. Perciò non diremo che sono inutili i trattati più recenti sul nostro argomento: essi sono per lo meno più completi.
Dobbiamo anche riconoscere che S. Tommaso non dà troppo rilievo a un elemento importante, che pure non è affatto estraneo alla sua teologia sacramentaria, cioè al rapporto esistente tra la Chiesa e i sacramenti. Il catechismo tedesco però, che fa questa rivendicazione giustissima, esagera nell'affermare che lo schema tradizionale sarebbe «astratto e meccanico ... confinando la dottrina sacramentaria in un posto a sé stante» (BAUM A., *Enciclopedia Catechistica,* Roma, 1960, II, p. 151). — Il Papa Pio XII, che nell'enciclica *Mystici Corporis* ha insegnato autorevolmente a considerare i sette sacramenti come organi del corpo mistico di Cristo, cioè della Chiesa, cita sempre con onore il Dottore Angelico, cosa del resto che riscontriamo con piacere nel libro stesso di cui abbiamo riferito la frase meno felice che stiamo criticando.
'Lumi La teologia tomista non ha niente da perdere neppure dall'integrazione che possono offrirle gli studi storici circa l'istituzione dei vari sacramenti. Vedremo annotando il testo fino a che punto S. Tommaso fosse ancorato all'idea dell'istituzione divina « in specie *»,* con determinazione esatta della materia e della forma.
11 — Nominando questi due termini della sacramentaria tradizionale sappiamo bene di offendere le orecchie delicate di quei recentissimi teologi, i quali si stracciano le vesti per l'introduzione di termini filosofici, e precisamente aristotelici, nella catechesi cristiana. Sappiamo da Domenico Soto [1494– 1560) che lo scandalo è di vecchia data (si veda in proposito, infra, la lunga nota a pp. 42 s.). i Ma per parte nostra esortiamo i catechisti a non tener conto di queste proteste, secondo le quali gli uomini del nostro tempo sarebbero addirittura refrattari a codesta terminologia ; perché

esse nascono dalla « dotta » ignoranza di certa erudizione storicista.
Come già notava ai suoi tempi Domenico Soto, ci sono due tipi di ilemorfismo: quello filosofico e quello volgare; e non è il secondo a derivare dal primo, ma viceversa. Insomma, non è stato Aristotele a insegnare al vasaio la distinzione tra la materia grezza e le varie forme che essa può ricevere ; ma è stato piuttosto l'umile artigiano a suggerire codesta idea al filosofo.
Ora, per insegnare il catechismo non è necessario ricorrere alla teoria ilemorfica platonica e aristotelica, ma è più che sufficiente la semplice analogia volgare tratta dall'osservazione empirica. Non per nulla S. Tommaso, il quale se ne intendeva di queste cose, preferisce descrivere per analogia soltanto la funzione dell'elemento sensibile del rito sacro « per modum materiae *»,* e quella delle parole che ne determinano con esattezza il significato « per modum formae » (cfr. q. 60, a. 6, ad 2; a. 7).
Egli, cioè, da buon aristotelico non se la sentiva di chiamare semplicemente *materia* l'elemento sensibile di cui ci serviamo nell'amministrare i sacramenti ; ed esitava a chiamare *forma* la formula che il ministro recita per dare esecuzione al suo proposito di celebrare il rito sacramentale. Noi invece, non vivendo più in un'atmosfera culturale dominata dal pensiero filosofico ellenista, non sentiamo nessun bisogno di attenuare l'espressione. Fino a quando non interviene l'erudito pedante, il quale ci viene a ricordare che *materia* in senso stretto è qualcosa di così informe da non potersi applicare in senso proprio agli elementi già specificati di cui facciamo uso nei sacramenti; e *forma* è propriamente un atto non transeunte che si concreta e s'identifica ontologicamente col soggetto in cui risiede.
Ma di questo e di altro ancora avremo occasione di riparlare nelle note.

## BATTESIMO E CRESIMA
## (III. qq. 66-72)

1 — I sacramenti dell'iniziazione cristiana hanno richiamato l'interesse di tutte le discipline ecclesiastiche in questi ultimi cento anni, soprattutto in occasione e in seguito al Concilio Vaticano Il, così da offrire una bibliografia inesauribile e per tutti i gusti. Se ne sono interessati gli studiosi di Sacra Scrittura, di diritto canonico, di storia ecclesiastica, di liturgia, di pastorale e soprattutto di teologia dogmatica, sollecitati in tanti modi dall'indagine positiva e dalle attuali contingenze.
L'interesse principale è stato rivolto al battesimo, che è considerato giustamente il prototipo dei sacramenti; anche la en i cresima però ha attirato lo sguardo di molti, specialmente di coloro che sono più sensibili ai problemi pastorali che vi si riallacciano.
Non c'è nulla di nuovo nel fatto che il battesimo venga considerato come il sacramento tipo ; perché così esso era stato presentato alle prime generazioni cristiane, cristallizzandosi in quella formula del Simbolo Niceno-Costantinopolitano « Confesso un solo battesimo per la remissione dei peccati ». Formula che amplificava quella più antica del Simbolo Apostolico : « Credo ... la remissione dei peccati ». — Nello spiegare quest'ultimo simbolo S. Tommaso non fa che esporre brevemente tutta la catechesi cristiana relativa ai sette sacramenti *(In Symbolum Apost.,* art. 10). E nel commentare quel testo paolino, « Unus Dominus, una fides, unum baptisma » *[Ephes. 4, 5],* trova che i sacramenti sono come le insegne della Chiesa, da cui essa si riconosce in maniera incon fondibile Ma « tra codeste insegne la prima è il battesimo, che è la porta di tutti gli altri sacramenti » *(Ephes., e. 4,* lect. 2, n. 199).

## I
## Caratteristiche redazionali del trattato.

2 — Data questa priorità incontestabile de] battesimo almeno in ordine genetico, non c'è da meravigliarsi che i teologi scolastici anteriori all'Aquinate abbiano abbozzato la teoria generale sui sacramenti proprio nel trattare di questo primo mezzo indispensabile di salvezza. Ma di questo abbiamo già parlato nella nostra introduzione al trattato precedente. Ci siamo però dispensati dal sottolineare la facilità che un'impresa del genere presentava, rimettendoci alla cultura e alla intelligenza dei nostri lettori. Essi comprenderanno facilmente che nel caso del battesimo è evidente l'istituzione divina, la determinazione della materia e della forma, la santificazione della materia stessa fatta da Cristo una volta per sempre nella solenne teofania che accompagnò il suo battesimo, il simbolismo del sacramento secondo l'indiscutibile spiegazione paolina, la sua efficacia quale mezzo di salvezza e di grazia, il carattere indelebile che lascia nell'anima.
L'impresa sarebbe stata invece enormemente più difficile nel caso della cresima, per non parlare di altri sacramenti.
Comunque, avendo il nostro Autore preparato il terreno ai singoli sacramenti con un trattato generale su di essi, ha semplificato molto la stessa trattazione del battesimo. La cresima poi è stata ridotta a una sola questione. Perciò chi cercasse nell'esposizione dell'Aquinate una monografia completa sui sacramenti dell'iniziazione cristiana, resterebbe deluso ; perché in questa materia l'erudizione storica, liturgica e disciplinare di un buon manuale moderno è certamente superiore a quello della Somma *Teologica.*
Chi invece ha il desiderio di approfondire i problemi teologici, e di afferrare i legami intimi che uniscono tra loro i vari aspetti del dogma, non rimpiangerà davvero il tempo impiegato nella lettura di questi brevi trattati che mirano all'essenziale senza indulgere alla casistica. — Però sarebbe del tutto errato credere che l'esposizione tomistica si limiti a spaziare nel generico e nell'astratto. Da grande teologo S. Tommaso ha perfetta coscienza di trattare elementi vitali e Concreti della prassi quotidiana del cristianesimo. Perciò la pratica sacramentaria della Chiesa è da un lato il suo punto di partenza, e dall'altro lato è il suo punto di riferimento e di arrivo. In pochi trattati il Santo cita con tanta insistenza i testi del diritto canonico come nelle questioni che siamo per esaminare.
Dobbiamo solo rammaricarci che egli abbia avuto a disposizione una base positiva troppo angusta, quale era possibile nella seconda metà del secolo XIII. nell'impostare la riflessione teologica sui vari argomenti.
3 — Anche nella redazione di questi trattati sul battesimo e sulla cresima l'Aquinate è ricorso al simbolismo dei numeri, come facevano gli artisti suoi contemporanei nelle loro opere, lasciandolo indovinare al lettore attento e sagace. La divisione che più colpisce a prima vista è l'articolazione delle questioni chiave: le qq. 66 e 68 abbracciano dodici articoli. Lo stesso sarà per la q. 72 dedicata al sacramento della cresima. Ora, basta una conoscenza superficiale della dottrina cattolica per ricordare il simbolismo del numero dodici, trovandolo in pari tempo indicatissimo per i sacramenti della iniziazione cristiana. Dodici erano i Patriarchi del popolo d'Israele, dodici gli Apostoli del Signore che costituiscono il primo nucleo del nuovo e perenne popolo di Dio. Né va dimenticato che dodici sono gli articoli fondamentali della fede, compendiati nel Simbolo.
Porse non sembrerà altrettanto evidente il simbolismo del numero sei, presente nella divisione generale del trattato sul battesimo; ma non è affatto da escludersi. Si sa che il sei sta a indicare l'opera della creazione (si pensi ai sei giorni del *Genesi).* Ora, il battesimo porta a una « nuova creazione », come si esprime S. Paolo (cfr. 2 Cor. 5, 17; Gal 6, 15), mediante l'infusione della

grazia. E « l'infusione della grazia », commenta l'Aquinate, « est quaedam creatio »: « quia qui gratia carent nihil sunt » (2 Cor., c. 5, lect. 4, n. 192).
Evidentissimo poi è il simbolismo del cinquanta che è il numero complessivo degli articoli del trattato. Così l'Aquinate lo spiega nel suo commento incompiuto al *Libro dei Salmi:*
« Questo è il numero del giubileo, come si legge nel *Levitico* [25, 10 Ss.], in cui si faceva il condono di tutti i debiti. Perciò questo numero ben si addice a questo Salmo [50], in cui si chiede la piena remissione dei peccati » *(In Ps.* 50, *1).* È evidente che codesto numero si addice in modo anche più perfetto al battesimo in cui abbiamo non solo la remissione dei peccati, ma la condonazione di ogni pena dovuta per essi (cfr. q. 69, a. 2).
4 — Quest'aspetto redazionale del trattato tomistico è del tutto ignoto agli antichi e ai moderni commentatori della *Somma,* preoccupati dei problemi di sostanza, ossia di contenuto. Esso è ignorato persino dal celebre Domenico Soto [1494-1560], che ci ha lasciato il più ampio commento alla parte sacramentaria dell'Opera, con un titolo piuttosto confusionario: *In Quartum — quem vacant — Sententiarum Commentana.* Sembra all'esterno un commento alle *Sentenze* e invece si tratta di un commento alla *Somma Teologica.* — Di questa enorme esposizione ci siamo serviti con una certa abbondanza, perché in essa abbiamo l'eco più genuina della problematica caratteristica del Concilio Tridentino. Infatti non va dimenticato che D. Soto fu il teologo più autorevole di quel consesso negli anni 1545-1547, cioè nelle sessioni più impegnative sulla giustificazione e sui sacramenti.

## II

## Fonti e luoghi paralleli.

5 — Abbiamo già accennato al *Corpus Juris Canonici* quale fonte del trattato che c'interessa : potremmo anche precisare che i testi esaminati sono esattamente nel *Decreto* di Graziano. Ripetiamo che si tratta dì una fonte molto importante; ma non si deve credere che qui il canonista abbia preso la mano al teologo. Prima ancora che ai canoni, i quali offrivano le norme precise della disciplina sacramentaria, l'Autore ha rivolto la sua attenzione alla sacra Scrittura, soprattutto al nuovo Testamento. Se volessimo notare qualche preferenza dovremmo affermare senz'altro che essa viene accordata alle epistole paoline e al Vangelo di S. Giovanni.
Attraverso il pensiero dei Santi Padri S. Tommaso cerca di ricostruire la prassi primigenia della Chiesa sia per il battesimo che per la cresima. Tutto sommato però egli non risale oltre S. Agostino e 5. Ambrogio, S. Girolamo e S. Giovanni Crisostomo, cioè non oltre la seconda metà del secolo IV. Anzi, nella stessa interpretazione di codesti Padri, si sentì autorizzato a servirsi di un autore che credeva sinceramente molto più antico, cioè dello Pseudo-Dionigi. Costui ai suoi occhi rappresentava l'immediata tradizione apostolica. Sappiamo invece che codesto ignoto teologo del secolo VI giustifica a suo modo una prassi più recente.
Per quanto riguarda la teologia sacramentaria dei Padri orientali, oltre alle opere di Dionigi, l'Aquinate ha avuto a sua disposizione il *De Fide Orthodoxa* di S. Giovanni Damasceno. Ed è proprio da codesti autori che eg]ì ha imparato a sottolineare l'aspetto « illuminante » del battesimo (cfr. q. 66, a. 1, arg. 1 et ad 1 ; a. 3, arg. 1).
Di tutti gli scrittori posteriori al Mille vengono citati soltanto Ugo di S. Vittore e Pietro Lombardo, delle cui opere certamente l'Autore si è servito più abbondantemente di quanto non risulti dai testi. Abbastanza frequenti invece sono le citazioni di Rabano Mauro [776-856], ai cui brani esegetici S. Tommaso si era rivolto così spesso nella compilazione della Catena *Aurea.*

Se ai nomi già fatti, e a quelli impliciti nel *Decreto* di Graziano o nei Padri ricordati, aggiungiamo S. Beda, S. Gregorio Magno e S. Isidoro di Siviglia, abbiamo esaurito il repertorio.
— Si deve però notare che l'Autore della *Somma* trascura del tutto i nomi dei contemporanei, che pure sono presenti con la loro problematica. Egli cioè si comporta seguendo un criterìo opposto a quello dei teologi del nostro secolo, e precisamente dell'epoca post-conciliare i quali sono preoccupati d'infarcire i loro scritti con le citazioni degli autori più recenti, trascurando del tutto, o quasi, gli autori più antichi.
6 — È un vero peccato che l'Aquinate non abbia pensato di allegare un testo interessantissimo di Origene, che pure egli mostra di conoscere perfettamente a proposito del battesimo dei bambini. Quest'ultimo, come è noto, fu posto in discussione più volte nel corso dei secoli ; e Origene fu tra i primi a vedere un accenno, in favore della prassi antichissima vigente nella Chiesa, nell'episodio evangelico della benedizione dei fanciulli [Mt. 19, 13-15]: « Discipuli lesu, priusquam discant rationem iustitiae, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur diseipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne per aestimationem sapientiae excellentioris, comptemnaflìùs, quasi magni, pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad lesum » (ORIG., *Expos. in Matth., c.* 19).
Ma al tempo dell'Aquinate il problema non era discusso; perciò S. Tommaso preferì servirsi di un testo così incisivo per una vera polemica allora vivissima, circa l'opportunità o meno di accogliere i giovanissimi nella vita religiosa (cfr. *Quodl.* 3 q. 5, a. 1; 4, q. 12, a. 1).
7 — I luoghi paralleli principali delle questioni discusse nel trattato non vanno ricercate nelle *Quaestiones Quodlibetales,* pur avendo codesti brani una grande importanza per comprendere l'atmosfera culturale in cui si muove l'Autore della *Somma.* Abbiamo così ]a riprova che nel secolo XIII era più discusso il problema se si dovessero abbandonare alla volontà dei genitori infedeli, o ebrei, i bambini nati sotto i principi cristiani, piuttosto che quello di ritardare il battesimo ai bimbi, nati da famiglie cristiane (cfr. *Quodl. 2,* q. 4, a. 2).
Alcuni problemi particolari trovano ottimi spunti illustrativi nelle questioni disputate. È difficile trovare, p. es., in tutte le opere dell'Aquinate un testo più chiaro intorno alle implicanze in materia sacramentaria della tesi pelagiana, che consiste nel negare l'esistenza del peccato originale e la sua trasmissione per via di generazione, di quello che riscontriamo in *De Malo,* q. 4, a. 1. È un testo che merita di essere raccomandato oggi alla meditazione di molti teologi.
Se però vogliamo studiare l'evoluzione storica del pensiero tomistico, o per lo meno il travaglio letterario che ne ha preparato la sintesi definitiva, dobbiamo rifarci al *Commentarium In 4 Libros Sententiarum.* Pietro Lombardo aveva dedicato ai due sacramenti dell'iniziazione cristiana le prime sette distinzioni del quarto libro. Quindi è abbastanza facile localizzare la prima redazione dei due trattati che c'interessano nel Commento dell'Aquinate: *In 4 Sent.,* dd. 1-7. Abbiamo però già detto, e sarà bene ripeterlo, che tra le maglie di codeste pericopi lombardiane, l'Aquinate ha trovato il modo d'inserire a sprazzi il primo abbozzo del suo trattato sul *De sacramentis in communi.*
Accanto ai veri trattati sul battesimo e sulla cresima che riscontriamo nelle *Sentenze* e nella *Somma Teologica,* le altre opere non offrono che brevissimi compendi: nel 4 *Gontra Gentiles* i due soli capitoli 59 e 60, negli opuscoli *De articulis fidei et de Ecclesiae Sacramentis* ed *In Symbolum Apostolorum* [art. 10] troviamo ripetute quasi letteralmente le stesse cose. Tuttavia anche codesti compendi servono a precisare il pensiero dell'Autore, perché certe connessioni della materia sacramentaria con gli altri dogmi vengono sottintesi dall'esposizione analitica dei trattati e posti in evidenza nei compendi.
Altri luoghi paralleli da ricordare sono i commenti che S. Tommaso ha fatto alle lettere di S. Paolo,

nonché ai Vangeli di S. Giovanni e di S. Matteo. Chi ha la pazienza di ricercare l'illustrazione tomistica dei passi più impegnativi in proposito, troverà ancora qualche cosa da apprendere, nonostante i progressi fatti dagli studi moderni in campo biblico:
avrà la percezione esatta di risalire alle fonti attraverso il fiume maestoso della tradizione cristiana. Qua e là si potrà anche notare qualche zona d'ombra; ma nel complesso siamo costretti ad accettare un'esegesi la quale non si esaurisce nell'analisi filologica del singolo testo, ma si concretizza nell'apporto e nella consonanza di tutto il dato rivelato.
Ma se la sintesi dottrinale accompagna l'Aquinate anche nell'esposizione dei testi biblici, essa è allo stato puro nella sua Opera principale. Cosicché quest'ultima rimane il punto di riferimento decisivo nella soluzione di qualsiasi problema esegetico, qualora si presentasse nella lettura dei commenti ricordati.

## III

## Il Battesimo quale «sacramentum fidei».

8 — I sacramenti costituiscono una delle funzioni più importanti e determinanti nella vita della Chiesa. Basti ricordare in proposito quanto dice la costituzione dogmatica *Lumen* Gentium, che fa derivare principalmente da essi l'intima struttura sacerdotale della Chiesa stessa : « L'indole sacra e organica della comunità sacerdotale viene attuata per mezzo dei sacramenti e delle virtù. I fedeli, incorporati nella Chiesa col battesimo, sono destinati al culto della religione cristiana dal carattere, ed essendo rigenerati quali figli di Dio, sono tenuti a professare pubblicamente la fede ricevuta da Dio mediante la Chiesa [cfr. *Summa Theol.,* III, q. 63, a. 2]. Col sacramento della Confermazione vengono vincolati più perfettamente alla Chiesa, sono arricchiti di una speciale forza dello Spirito Santo, e in questo modo sono più strettamente obbligati a diffondere e a difendere con la parola e con l'opera la fede come veri testimoni di Cristo [cfr. q. 65, a. 3 ; q. 72, aa. 1, 5]. Partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la Vittima divina e se stessi con Essa ... » *(Lumen Gent.,* n. 11), — Perciò non c'è da meravigliarsi che ad ogni crisi di moralità e di ortodossia i sacramenti vengano ad essere oggetto, o di profanazione, o di contestazione.

9 — La crisi più grave che si sia prodotta in materia è stata come è risaputo, quella protestante nel secolo XVI. E purtroppo non si può dire che sia stata superata nei secoli successivi, fuori della Chiesa Cattolica, arroccatasi saldamente sulle posizioni del Concilio Tridentino. Codesta crisi non risparmiò neppure i sacramenti dell'iniziazione cristiana (battesimo, cresima, Eucarestia). La cresima fu senz'altro degradata al rango di semplice cerimonia parenetica e commemorativa; mentre il battesimo veniva difeso energicamente da Lutero contro la logica implacabile delle sue stesse idee innovatrici e rivoluzionarie, accolte con entusiamo dagli anabattisti capeggiati dal Mùnzer [1490-1525]. Questi ultimi non davano nessun valore al battesimo amministrato ai neonati, perché incapaci di un atto personale di fede; e quindi ribattezzavano gli adulti che entravano nelle loro file.
Nel 1943 è entrato in quest'ordine di idee anche il celebre teologo luterano K. Barth, provocando accese discussioni tra i teologi riformati, alcuni dei quali hanno approfittato di queste polemiche per prendere piena coscienza delle ragioni profonde nelle quali è ancorata l'antichissima prassi della Chiesa cattolica. Ci sono invece dei teologi cattolici i quali hanno subito il contraccolpo di queste discussioni in una maniera davvero strana. M. Hurley, p. es., si domanda: « Che cosa

possono imparare i cattolici dalla controversia sul battesimo dei bambini ? ». Ed ecco la sconcertante risposta: « Perciò in definitiva il teologo cattolico può apprendere dall'intera controversia che il battesimo dei bambini è ancora una prassi che attende una giustificazione teologica » (in *Concilium,* 1967, IV, p. 36).
Ciò significa respingere le giustificazioni che sono state date dai SS. Padri, dai teologi e dal magistero ecclesiastico ; significa sfidare alla brava le stesse scomuniche del Concilio Tridentino, che ha ribadito così l'insegnamento della tradizione apostolica circa il peccato originale, da cui i bambini non sono affatto immuni, e dal quale scaturisce la necessità del battesimo per loro e per tutti (cfr. DENZ.-S., 1514). Si tratta insomma di una teologia fatta a dispetto delle sue fonti.
A noi sembra che i cattolici dalle discussioni dei protestanti in materia debbano imparare innanzi tutto a ringraziare Dio benedetto, il quale con il magistero ecclesiastico ci libera dall'incertezza e dal caos delle dispute interminabili. Poiché se l'ultimo criterio di certezza dovesse dipendere dai teologi di professione, dai professori d'università, la fede sarebbe spenta da secoli.
10 — Inoltre dobbiamo ringraziare Dio anche della componente tomistica del pensiero teologico cattolico, la quale ci mette al sicuro da certe impostazioni radicali, senza possibilità di soluzione. K. Barth, e prima di lui gli Anabbattisti, hanno ragione da vendere nell'affermare che il battesimo va concepito come « sacramento della fede ». S. Tommaso stesso insegna espressamente che il battesimo merita per antonomasia codesta denominazione (cfr. q. 66, a. 1, ad 1; q. 70, a. 1). Ma egli non pretende di ridurre la fede al solo atto cosciente soggettivo : poiché esistono anche le virtù, cioè gli abiti operativi, a prescindere dall'esercizio di esse. Un cristiano rimane « fedele *»,* ha cioè la fede, anche quando dorme o quando è in coma. E niente impedisce che lo Spirito Santo possa così produrre per infusione la virtù della fede in un bimbo assai prima che la sua anima prorompa in un atto. Tutto questo è evidente per un buon teologo agostiniano-tomista; ma chi non ha mai avuto il desiderio, il tempo e il modo di meditare il *De Habitibus* (I-II, qq. 49-70) è portato a vedere in queste virtù infuse un espediente piuttosto ingenuo; senza capire l'enorme ingenuità di un simile giudizio. Del resto anche sull'infusione delle virtù teologali si è pronunziato il magistero solenne della Chiesa (cfr. DENZ.-S., 1530). Ma per accettano è necessario non respingere a priori la psicologia tradizionale, come se si trattasse della mitologia greca, latina, o cinese.
Del resto lo stesso K. Barth non dovrebbe essere alieno dal comprendere la ragione fondamentale che S. Tommaso porta nel giustificare l'infusione delle virtù teologali : « Esse servono a disporre l'uomo a un fine che supera la capacità della natura umana, e cioè all'ultima e perfetta beatitudine E poiché gli abiti devono essere proporzionati alla cosa cui dispongono, è necessario che gli abiti i quali dispongono al fine suddetto siano superiori alla capacità della natura umana.
Perciò codesti abiti non possono trovarsi nell'uomo che pei *un'in fusione* da parte di Dio: come è per tutte le virtù nell'ordine della grazia» (I-II q. 51, a. 4).
Posta l'infusione da parte di Dio sia delle virtù teologali come di tutto l'altro corredo di ordine soprannaturale, ci si do manda perché la sola fede dovrebbe essere esclusa dal mistero che avvolge la vita dei neofito, e reclamare una sperimentalità che non si richiede per il resto. Anzi dello stesso atto di fede che la Chiesa richiede dall'adulto come disposizione autentica alla recezione fruttuosa del battesimo si può avere solo una certezza morale infatti anche codesto atto quando è sincero, è un fatto misterioso, Soprannaturale dovuto all'intervento invisibile e incontrollabile di Dio. Qui è proprio il caso di applicare le parole dette da Cristo a Nicodemo: « Spiritus ubi vult spirat sed nescis unde veniat aut quo vadat; sic est omnis qui natus est ex Spiritu » (Gv 3, 8)....

# L' EUCARESTIA
## (III, qq. 73-83)

1— È stato affermato più volte che un trattato teologico, per essere un contributo valido allo sviluppo del dogma, deve nascere da un'anima quale vitale esercizio delle sue virtù teologali, ebbene il *De Eucharistia* di S. Tommaso possiamo considerarlo come la riprova più convincente di codesta affermazione. Esso infatti si presenta non solo come il frutto maturo di lunghi anni di riflessione e di studio; ma prima ancora come espressione serena ed equilibrata di tutta una vita eucaristica.

## I
## Il trattato sull'Eucarestia nella vita di S. Tommaso.

2 — L'agiografia scarna e frammentaria dell'Aquinate non ci fa conoscere che pochi particolari della sua esistenza, data la lontananza della canonizzazione e delle biografie dalla morte del Santo; ma il suo fervore eucaristico fu così grande, da imprimersi nella memoria di quanti lo conobbero. I testimoni giurati del processo canonico ricordano tutti la sua messa quotidiana, seguita immancabilmente dal ringraziamento, che consisteva nell'assistere alla celebrazione di un'altra messa. Il fervore di quel sacrificio mattutino (e i testi rilevano unanimi che al Santo era riservata la prima messa) talora era accompagnato dal rapimento, stando a certe testimonianze. Abbiamo poi il racconto particolareggiato della sua ultima comunione, che esprime tutto il travaglio della sua esistenza, insistendo in modo speciale su quella che era stata la fatica più grave degli ultimi mesi: "Ricevo te, o prezzo della mia redenzione; ricevo te, o viatico del mio pellegrinaggio, per il cui amore ho studiato, ho vegliato e lavorato. Te io ho predicato ed insegnato, e mai ho detto nulla contro di te: e se l'avessi detto, l'ho detto per ignoranza e non voglio essere pertinace nel sostenerlo. Ma se mi sono espresso male a proposito di questo Sacramento come pure degli altri, lascio tutto alla correzione della santa Romana Chiesa, nella cui obbedienza ora passo da questa vita è (GUGLIELMO DI TOCCO, « *Historia beati Thomae de Aquino* è, in *Thomae Aquin. Vitae Fontes praecipui,* Alba, 1968, p. 108).
Del resto è notorio, ma non troppo, che l'Aquinate era stato a contatto diretto con quel movimento eucaristico dal quale scaturì la Bolla *Transiturus* di Urbano IV. Il movimento ebbe il suo centro d'irradiazione a Liegi, che per i domenicani era allora più vicina a Parigi di quanto non lo sia oggi. Infatti il convento domenicano di Liegi apparteneva allora alla *Provincia Franciae*. Ora, sappiamo che sui progetti eucaristici della Beata Giuliana di Monte Carnillon non solo erano stati interpellati i teologi di quel convento, ma lo stesso Provinciale, che era allora Ugo di S. Caro, il futuro cardinale, che insisterà qualche anno più tardi presso il maestro Generale dell'Ordine, per ottenere che il giovane Fra Tommaso d'Aquino fosse inviato a Parigi come baccelliere. — Ebbene, sia Ugo di S. Caro che i teologi consultati a Liegi, tutti favorevoli all'introduzione della festa del Corpus Domini, si trovano a operare nello stesso ambiente e negli stessi anni in cui visse e operò l'Autore della *Somma Teologica* (cfr. FRED. CALLEY, « Origine e sviluppo della festa del *Corpus Domini*» e in *Eucaristia,* Roma, 1957, pp. 917 ss.). Sarebbe quindi un'ipotesi davvero inverosimile che tutti questi domenicani avessero promosso con tanto zelo il culto eucaristico, senza che il

grande teologo italiano, ospite dei medesimi conventi, venisse a conoscere codesto movimento. L'ipotesi è anche più assurda, se pensiamo quali furono i rapporti di codesto teologo con il consigliere più autorevole e fervente delle B. Giuliana, cioè con Giacomo Pantaleone, diventato Papa il 29 Agosto 1261 sotto il nome di Urbano IV.
S. Tommaso durante quel pontificato fu il teologo di corte, e per incarico del Papa mise mano alla *Catena Aurea* e ad altre opere minori. Né va escluso che il suo incarico alla corte pontificia sia stato sollecitato dal suo confratello card. Ugo di S. Caro, che visse nella curia romana dal 1253 al 1264 cioè fino alla morte.
3 — Tra le opere del Santo esiste anche un discorso, sebbene di dubbia autenticità, sulla festa del Corpus Domini «tenuto in pieno Concistoro». Inoltre i suoi biografi, e prima di loro il suo discepolo e confessore Tolomeo di Lucca, sono unanimi nell'attribuirgli la paternità dell' *Ufficio del SS. Sacramento* che certo non è indegno del suo genio.
Sappiamo bene quanto la critica moderna, anzi l'ipercritica, ha detto contro codesta attribuzione. Ma sappiamo pure quanto sono inconsistenti codeste riserve, riferite ultimamente da Dom C. Lambot con tutti i possibili suffragi (vedi «L'Ufficio del SS. Sacramento », in *Eucaristia,* Roma, 1957, pp. 827- 835). Storicamente è assai meno sicuro quanto riferisce Bernardo Guidonis a proposito di una disputa eucaristica, cui il Santo avrebbe partecipato a Parigi. «Ventilandosi a Parigi tra i maestri una questione molto ardua circa il santissimo sacramento del Corpo del Signore, a proposito delle dimensioni e degli accidenti, in che modo essi potessero sussistere senza soggetto in questo mirabile sacramento, e non accordandosi i maestri fra di loro, convennero in questa proposta, di accettare tutti quanto il maestro Fra Tommaso avesse giudicato e definito .... Viene dunque presentata a lui per iscritto la questione con le argomentazioni a favore di ciascuna sentenza. Allora il devoto maestro pensò come al solito, quale altro Mosè, che si dovesse chiedere l'ardua soluzione di tale problema al Signore; e dopo aver pregato, scrisse quello che lo spirito di Dio gli dettava. Ciò fatto, tornò col suo quaderno all'altare per pregare, e, depositato il quaderno sull'altare dinanzi a Cristo sommo maestro, elevate direttamente le mani al Crocifisso offrì l'incenso dicendo: " Signore Gesù Cristo, che sei contenuto in questo mirabile sacramento in realtà e verità, e che mirabilmente in esso operi come creatore di tutte le cose e sapienza di Dio, ti prego supplichevole di poter comprender e d'insegnare con verità le cose che cerco; e quindi, concedimi, se quanto ho scritto è vero, d'insegnarlo e di illustrarlo chiaramente. Se invece ciò che è scritto non è consono alla tua fede, e lontano dalla verità di questo sacramento, impediscimi di proporlo". — Cosa mirabile! Mentre là appariva visibilmente Cristo, al compagno del santo Dottore e ad altri frati che osservavano fu dato di udire a proposito del quaderno posto sull'altare le parole seguenti: "Hai scritto bene di questo sacramento del mio corpo, o Tommaso, e hai ben determinato la questione proposta, per quanto può essere *compresa e definita* da un uomo nella vita presente » *(Vitae Fontes praecipui,* pp. 156 s.).
Anche se il racconto di Bernardo Guidonis fosse una leggenda, sarebbe pur sempre una testimonianza dell'ispirazione soprannaturale che i contemporanei riconoscevano all'Aquinate e ai suoi scritti, specialmente per quanto si riferisce all'Eucarestia. Del resto, a prescindere dalla diretta approvazione di Cristo, tale dottrina ha riscosso sempre quella incondizionata della Chiesa Cattolica. Il Concilio di Firenze del 1439, e soprattutto il Concilio Tridentino [1545-63] hanno assunto non poche delle sue stesse espressioni verbali, per definire la dottrina cristiana e difenderla dall'errore.
Dopo le definizioni del Tridentino è superfluo spender parole nell'affermare la perenne attualità della dottrina tomistica. Essa può essere considerata fuori moda oggi solo da quei teologi che

credono possibile un rinnegamento di quelle definizioni. Ma non si tratta di teologi cattolici, evidentemente, anche se furono battezzati nella vera Chiesa di Cristo.

## II

## Prospettive per un'esatta interpretazione.

4 — Pretendere per questo che tutto sia ugualmente valido nel trattato tomistico sarebbe un'esagerazione S. Tommaso è pur sempre un uomo, con i limiti imposti dal tempo e dalla cultura dell'epoca in cui visse. I suoi stessi commentatori più devoti cercarono d'integrarne la dottrina con nuovi apporti: soprattutto cercarono di supplire con varie teorie, risultate poi inconsistenti, all'apparente disimpegno dell'Aquinate circa l'essenza del sacrificio della Messa. Perciò pensiamo che non si possa fare nessun rimprovero a quegli studiosi che avanzano qualche dubbio circa il valore di qualche aspetto o di qualche elemento del trattato che presentiamo in lingua volgare al pubblico italiano.
Merita di esser preso in considerazione, p. es., il rilievo del benedettino Ghislain Lafont, che trova nella sacramentaria di S. Tommaso un grave inconveniente nel fatto che non viene dato concretamente e in modo esplicito all'Eucarestia quel primato che solo genericamente ed implicitamente le viene riconosciuto. Per essere più chiari diremo che l'illustre studioso rimprovera a S. Tommaso di non aver organizzato tutti i sacramenti partendo dal principio che l'Eucarestia forma il loro punto di partenza, quale sacramento costitutivo dell'unità della Chiesa. Tale unità, che è la *res* dell'Eucarestia, dovrebbe essere ricordata espressamente tra gli effetti di codesto sacramento, anche là dove si parla della grazia sacramentale concessa ai singoli cristiani. Cosicché la stessa grazia concessa negli altri sacramenti dovrebbe avere sempre un riferimento esplicito alla nostra incorporazione a Cristo nella Chiesa, che ha il suo compimento nell'Eucarestia (cfr. GH. LAFONT, *Structures et Méthode dans la Somme Theologique de S. Th. d'Aquin,* Bruges, 1961, pp. 455 ss.).
Sembra che S. Tommaso abbia una certa esitazione a tirare tutte le conseguenze dal fatto che l'Eucarestia causa l'unità del corpo mistico, pur essendo esplicito nell'affermare che la causa e la significa. « Noi non abbiamo trovato nulla [nell'articolo decisivo: III, q. 79, a. 1] che richiami il legame dell'unità ecclesiale con la grazia di ognuno, come ci era stato espresso il legame dell'incorporazione a Cristo mediante il Battesimo e il dono della grazia santificante. Si è in diritto di deplorare questa assenza di legame esplicito. Noi avremmo desiderato riscontrano: come il dottore angelico ha saputo legare armoniosamente nella sua teologia del Verbo Incarnato l'analisi approfondita della struttura dell'unione e il tema della capitalità, mostrando la loro distinzione e la loro unione, così si sarebbe potuto sperare di veder qui sottolineato il legame tra l'effetto ecclesiale e l'effetto personale dell'Eucarestia. Può darsi, come noi abbiamo suggerito più sopra, che ciò si debba attribuire a una valorizzazione unilaterale della presenza reale, conforme alla sensibilità liturgica dell'epoca. È certo che S. Tommaso considera la presenza reale non solo nella sua realtà sostanziale, ma nel suo influsso causale : egli avrebbe potuto ugualmente mostrare il significato nell'insieme dell'economia cristiana » (op. cit., p. 458).
5 — A noi sembra che questo rilievo sia più di metodo che di sostanza. Nei teologi scolastici l'analisi prevale sulla sintesi come metodo espositivo. Per il resto, cioè per il coordinamento sintetico, ci si rimette spesso all'intelligenza dei lettori. Ma non oseremmo dire che codesto coordinamento manca in S. Tommaso a proposito del primato dell'Eucarestia nella teologia sacramentaria. — Spesso certe visioni d'insieme si riscontrano dove meno ci si aspetterebbero. Nel

breve commento, p. es., che egli ha dedicato al Simbolo degli Apostoli, troviamo un brano che merita di essere ben meditato in proposito. Si parla della « comunione dei santi «. « Tra le altre cose da credere gli Apostoli trasmisero questo, che nella Chiesa c'è la comunicazione dei beni: è quello che si chiama la Comunione dei Santi. Ma tra gli altri membri della Chiesa il principale è Cristo, che ne è il capo [*Ephes.* 1, 22]: "Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius ". Perciò il bene di Cristo viene comunicato a tutti i cristiani, come la virtù del capo viene comunicata a tutte le membra; e tale comunicazione vien fatta mediante i sacramenti della Chiesa, nei quali opera la virtù della passione di Cristo, che opera appunto nel senso che conferisce la grazia in remissione dei peccati » *(In Symbol. Apost.,* art. X).
Forse le preoccupazioni « ecclesiali » di molti teologi modernissimi possono trovare il migliore orientamento da questo continuo ritorno tomistico a Cristo medesimo, « membro principale della Chiesa ». La sua presenza nell'Eucarestia, e quindi nell'anima che la riceve non risolve forse automaticamente il problema dell'inserimento del cristiano nel corpo mistico ?
6 — Ma prima ancora di completare il pensiero di S. Tommaso con quanto egli ha scritto altrove, per una buona interpretazione della *Somma* abbiamo sempre insistito, e continueremo a farlo, sulla necessità di cercare quei brani che completano i singoli trattati nell'Opera stessa.
Anche per il *De Eucharistia* daremo qualche suggerimento in questo senso. S. Tommaso già nel tracciare lo schema della S*ecunda Secundae* ci avverte che si potrebbe inserire un trattato sui sacramenti nel *De Religione* (cfr. II-II, q. 89, prol.). Comunque è innegabile che l'Eucarestia merita di esser tenuta presente in una questione importantissima di codesto trattato, in cui si parla appunto del sacrificio (ibid., q. 85). E a sua volta codesta questione è chiamata a integrare il trattato sull''Eucarestia.
Dato poi lo stretto legame esistente tra l'Eucarestia e il sacrificio del Calvario, non va dimenticato nella *III Parte* l'articolo 3 della q. 48 : « Utrum passio Christi fuerit operata per modum sacrificii ».
Sarebbe poi addìrittura imperdonabile studiare il *De Eucharistia* in S. Tommaso, trascurando il breve trattato *De Sacramentis in genere* (III, qq. 60-65). Infatti in codesto trattato i riferimenti al sacramento per antonomasia sono continui. — Anzi la riflessione teologica su questo sacramento esige il ricordo costante del suo inserimento nella *Terza Parte,* che è dedicata al Verbo Incarnato. Il disegno di Cristo nell'istituzione di esso non è concepibile, né storicamente spiegabile, senza ammettere la divinità dell'istitutore. I razionalisti che vorrebbero prescindere dalla chiara coscienza in Cristo del proprio essere divino, non possono offrirci altro, sull'Eucarestia, che meschine e inconcludenti ipotesi, le quali spesso si succedono senza convincere nessuno.

## III

## Fonti e luoghi paralleli.

7 — Chi si accingeva a scrivere sull'Eucarestia verso la metà del secolo XIII era costretto a tener presenti due raccolte autorevoli di antichi testi, le quali risalivano al primo decennio del secolo precedente : cioè le *Sentenze* di Pietro Lombardo e il *Decreto* di Graziano. Sul Quarto libro delle *Sentenze,* dd. 8-13 si esercitarono scolari e maestri, fino a tutto il secolo XV, trattando dell'Eucarestia. S. Tommaso aveva commentato ampiamente il testo di Pietro Lombardo, cosicché tale commento fornisce i luoghi paralleli più importanti del trattato che presentiamo. Eppure le *Sentenze,* indubbiamente sfruttate anche qui nella *Somma,* non vengono qui mai citate.
Spessissimo invece viene citato il *Decreto,* che potremmo considerare una delle fonti principali del trattato, se fosse un'opera originale e non una raccolta di brani più o meno autorevoli. Graziano

dedica all'Eucarestia le due prime distinzioni della terza Parte, «De Consecratione », per complessivi 170 canoni. È qui che S. Tommaso attinge di continuo soprattutto per risolvere problemi pratici e per suffragare con i canoni gli usi legittimi della Chiesa. È vero infatti che il *Decreto* non è stato mai proposto dall'autorità ecclesiastica come una raccolta ufficiale, ma di fatto e ufficiosamente è stato sempre accettato come un vero codice di diritto canonico.
Era giusto ricordare per prime le due raccolte autorevoli cui l'Aquinate ha chiesto continua ispirazione nel *De Eucharistia,* ma non sarebbe giusto dimenticare la parte preminente che occupa in questo trattato la Sacra Scrittura. I testi principali che vi si riferiscono erano stati già commentati ampiamente dall'Autore (cfr. *In* 1 *Cor.,* c. 11, lect. 5 ; *In Matth.,* e. 26: *In Ioann.,* o. 6, lectt. 6, *7),* al punto che codesti commenti diventano quanto mai preziosi, per eliminare tutte le ambiguità che potrebbero nascere nell'interpretazione della *Somma.* — A proposito della Scrittura va notata l'assenza strana di quel passo di Malachia, 1, 11, in cui, a cominciare dalla *Didachè,* tutte le generazioni cristiane hanno visto una profezia del sacrificio eucaristico.
Accanto alla Scrittura troviamo le frequenti citazioni dei Padri; e tra questi, come al solito, il primo posto spetta a S. Agostino. È considerevole anche l'apporto di S. Ambrogio con il suo *De Sacramentis.* Né mancano le affermazioni più significative degli altri dottori Occidentali, quali 5. Girolamo e S. Gregorio Magno, S. Ilario e S. Beda. Il pensiero dei Padri Orientali affiora dai testi dello Pseudo-Dionigi, del Crisostomo, di S. Cirillo d'Alessandria e del Damasceno. Tutto sommato, la documentazione patristica è scarsa, in rapporto al materiale che offre l'erudizione moderna.
Più scarso ancora appare l'interesse per gli autori medioevali. L'unico che venga citato con una certa frequenza è Innocenzo III [+ 1216]. Viene poi ricordato, per riprovarne la dottrina, Berengario di Tours [1000-1080] ; ed è citato una volta Ugo di S. Vittore [1096-1141]. Tutti gli altri teologi, liturgisti e canonisti fioriti in Europa dal secolo VIII al secolo XII, che scrissero sull'Eucarestia, sono relegati nel limbo dell'anonimato: *aliqui, alii.* Soltanto l'erudizione moderna ci ha detto chi erano costoro.
8 — Ma torniamo a parlare delle altre opere del Santo in cui si tratta dell'Eucarestia, e che all'occorrenza possono fornire un'illustrazione del testo della *Somma Teologica.* — Nella *Summa Contra Gentiles* vengono dedicati al nostro tema nove capitoli (cfr. 4 *Cont. Gent.,* cc. 61-69). Ma la preoccupazione apologetica, che è preminente in codesta opera, riduce il breve trattato a una difesa della transustanziazione e della presenza reale.
Nell'opuscolo *Contra errores Graecorum* (c. 32, a. 1, n. 37) non si discute altro che la questione del pane azzimo, contro le obiezioni dei greci scismatici. — Opuscoli minori dove l'Eucarestia ottiene un minimo di attenzione sono il *De Articulis Fidei* et *Sacramentis Ecclesiae* (3 sacr.) ; la *Responsio de articulis* 36 (q. 35), e il già ricordato commento *In Symbolum Apostolorum* (art. X). Quesiti particolari furono poi affrontati nelle questioni quodlibetali : cfr. *Quodl. 3,* q. 1, a. 1, ad 1; *Quodl. 5,* q. 6, aa. 1, 2; *Quodl. 7,* q. 4, a. 3; *Quodl. 9,* q. 3, a. un.).
In tutte queste opere S. Tommaso si mostra sempre coerente a se stesso : teologo speculativo ben fondato sulle Scritture e sulla tradizione ecclesiastica, preoccupato di trasmettere un sacro deposito di verità, senza ambizione di originalità o di successo personale. Tuttavia basta confrontare lo schema del trattato eucaristico che si riscontra nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo e dei suoi commentatori con quello della *Somma Teologica,* per comprendere la distanza che separa l'Aquinate dai suoi predecessori. Praticamente il primo precede senza un ordine prestabilito: passa così dalle figure dell'antico Testamento all'istituzione, dall'istituzione alla forma, per poi distinguere tra *sacramentum* e *res* (d. 8). Nella distinzione seguente, dalle varie maniere di sumere questo sacramento si passa a parlare dell'errore di chi nega la recezione del sacramento da parte dei peccatori, nonché dell'ambiguità di certe espressioni usate dai Padri in proposito (d. 9). La d.

10 è dedicata all'errore di Berengario e alla sua confutazione. La successiva (d. 11) comincia col proposito di spiegare il modo della transustanziazione, e finisce spiegando il motivo per cui l'Eucarestia fu istituita sotto due specie e perché al vino si aggiunga l'acqua. La d. 12 è spezzettata in vari argomenti molto eterogenei: il soggetto delle specie eucaristiche, i problemi relativi alla frazione e partizione delle specie consacrate, il valore sacrificale della Messa, la causa dell'istituzione di questo sacramento. La distinzione tredicesima si limita invece a discutere se questo sacramento possa essere validamente consacrato dagli eretici e dagli scomunicati.
L'Aquinate aveva provato a mettere un po' d'ordine in questo guazzabuglio fin dal suo commento giovanile alle *Sentenze.* Ma nella *Somma* concepì un riordinamento di tutta la materia in modo semplicissimo, partendo da sette divisioni principali
1) il sacramento dell'Eucarestia in se stesso (q. 73)
2) materia di esso e problemi connessi (qq. 74-77)
3) la sua forma (q. 78)
4) i suoi effetti (q. 79)
5) problemi relativi ai soggetti che ne partecipano (qq. 80, 81)
6) il suo ministro (q. 82)
7) rito e celebrazione dell'Eucarestia (q. 83).
Il trattato tomistico non conosce quindi la divisione tra l'Eucarestia considerata come sacramento e l'Eucarestia considerata come sacrificio, che è invece comune ai trattati moderni. Vedremo in seguito (n. 14 ss.) quale sia il motivo che ha dettato codesta omissione.

(omissis)
11 — Ecco in breve come S. Tommaso stesso presenta e risolve il problema [della transustanziazione] nel *Quodlibeto IX:* « Dagli accidenti non è possibile avere la generazione di una sostanza. Ma dalle specie eucaristiche vediamo che si generano vermi e ceneri, che certamente non si generano dal corpo di Cristo. Dunque gli accidenti non possono sussistere nell'Eucarestia senza subietto». «Circa quanto si genera dalle specie eucaristiche, vermi, ceneri o altre cose consimili, due sono le opinioni più probabili. La prima di esse afferma che [nel momento della trasformazione] ritorna la sostanza del pane dalla quale tali cose possono essere generate. — Ma codesta opinione contiene evidentemente un'incongruenza per due motivi, a meno che non venga interpretata nel debito modo. Primo, perché è impossibile che ritorni in esse la sostanza del pane. Infatti questo ritorno, o avverrebbe mentre rimangono le specie : e allora, poiché il corpo di Cristo rimane nel sacramento fino a che rimangono le specie, ne seguirebbe che a un certo momento verrebbero a trovarsi insieme il corpo di Cristo e la sostanza del pane; e questo è incompatibile con la ragione. Oppure ciò avverrebbe dopo la distruzione delle specie: e anche questo è insostenibile, che cioè la sostanza del pane esista senza gli accidenti propri del pane. — Secondo, l'incongruenza si riscontra nel termine *ritorno.* Se infatti una cosa si è convertita in un'altra non si può dire che ritorna, se quest'altra non si converte in essa. Ora, la sostanza del pane non si è annichilata, ma transustanziata nel corpo di Cristo. Quindi non si può ammettere che la sostanza del pane ritorni, se il corpo di Cristo non si riconverte in pane, il che è assurdo.
« Perciò, se si dovesse sostenere codesta opinione, per sostanza del pane si dovrebbe intendere la materia del pane. Non che ritorni quella che esisteva prima, ma per il fatto che alla distruzione delle specie viene provvista in esse da Dio una materia, o per creazione, o in qualsiasi altro modo: dalla quale materia possono essere generati codesti esseri corporei.
« La seconda opinione è più semplice, ritenendo essa che come a quegli accidenti dalla virtù di Dio *è* dato di sussistere, così da questa è loro dato di agire, e che da essi verrebbe a prodursi tutto

quello che potrebbe derivare dalla sostanza del pane, se fosse là presente; e per tale virtù essi possono nutrire oppure generare vermi o ceneri » *(Quodl.* 9, q. 3, arg. 3, et ad 3).
Questa seconda opinione che S. Tommaso fa sua, e che egli considerava « planior *»,* ossia meno ostica, non è stata trovata tale da alcuni celeberrimi suoi discepoli. Perché in ultima analisi si tratta di concedere che la virtù divina possa far sì che un accidente generi sostanza. Ma codesta opera è così straordinaria da essere molto affine alla creazione stessa. Di qui la perplessità nell'accettare la spiegazione tomista, tanto più che il miracolo verrebbe qui a prodursi non in forza delle parole consacratorie, e neppure per l'attuazione di un mistero di grazia. Ma verrebbe a prodursi solo come mezzo di restaurazione dell'ordine naturale.
12 — Ebbene, a noi sembra che si potrebbe ovviare a questi inconvenienti tenendo presente la permanenza virtuale degli elementi nel misto, secondo la concezione moderna delle scienze naturali. Pane e vino, che costituiscono la materia remota del sacramento eucaristico, sono aggregati di molecole di una determinata specie, sostanze che hanno una consistenza piuttosto precaria e quasi soltanto artificiale. Comunque codeste sostanze, al pari di tutti gli altri esseri corporei, sono composte di atomi e di subatomi, i quali hanno la loro propria struttura. Struttura che si conserva anche quando atomi e subatomi sono inseriti nella molecola di un corpo composto qualsiasi, o addirittura in un corpo vivente. In quest'ultimo caso però, secondo la teoria ilemorfa più aggiornata, atomi e subatomi non sono ontologicamente autonomi, ma parti di un tutto. « Gli elementi *»,* abbiamo scritto *nell'Introduzione Generale* (p. 292), « possono considerarsi come strutture di parti integranti nel tutto. Una cellula del mio organismo può vivere anche se avulsa e sistemata in un preparato; ma finché *è* in me vive nella mia vita, *è* me, *è* parte integrante come un braccio o una mano. Lo stesso si dica delle molecole e degli atomi che concorrono a compaginare il mio corpo. La loro permanenza perciò *è* soltanto virtuale, non attuale. Hanno cioè la potenza, la virtualità di costituirsi separatamente come altrettante unità; ma finché sono incardinate in un tutto non sono entità metafisicamente distinte, se non come accidenti o forme accessorie e proprietà dell'unica sostanza ».
Ora, se noi applichiamo queste nozioni al caso della transustanziazione, saremo costretti certo a riconoscere che dopo la consacrazione la sostanza del pane (forma e materia) si è convertita nel Corpo di Cristo, così da inverare le sue parole:
« Questo è il mio corpo «. Però tra gli accidenti rimasti non vedremo solo quelli che colpiscono direttamente i sensi, bensì anche quelli che vengono rilevati dall'indagine scientifica, e cioè le strutture atomiche ed infraatomiche di quello che prima era pane e vino, che in quanto cibi ordinari dell'uomo sono stati assunti nell'Eucarestia e convertiti nel corpo e nel sangue di Cristo. Quando perciò vengono a cessare le condizioni indispensabili per assicurare lo stato naturale del pane e del vino, la presenza eucaristica di Cristo nelle specie sacra- mentali cessa; e quelle strutture inframolecolari che erano allo stato virtuale (sia nel pane e nel vino, sia nelle sacre specie) diventano attuali come sostanze autonome.
13 — Possiamo forse meglio capire questo processo mediante 1' «analogia fidei », cioè riflettendo su problemi analoghi sollevati dal mistero cristiano. — Come nell'unione ipostatica l'umanità del Verbo manca della sussistenza personale, così nelle specie eucaristiche viene a mancare la sussistenza naturale propria della loro sostanza. Ma come l'umanità di Cristo rimane integra nella sua natura, così le specie, ossia tutti gli accidenti del pane e del vino, a consacrazione avvenuta rimangono integre nella loro natura e nelle loro operazioni, per svolgere così le loro funzioni sacramentali di *signum* e di *figura.* Ebbene, come nella materia di ricambio, che si staccava dal corpo di Cristo reale nella sua specie propria e passibile, veniva a cessare l'ipostasi divina per riassumere la sussistenza naturale, così nella materia delle specie eucaristiche si ha la

riassunzione della sussistenza naturale da parte degli elementi, una volta sparita la presenza eucaristica.
Nessuno pensi che, mentre esistono le specie del pane e del vino dopo la consacrazione, le loro strutture inframolecolari non siano vero corpo e sangue di Cristo, considerate nel loro misterioso principio materiale. Lo sono però proprio in quanto parti integranti del pane e del vino e loro accidenti, rimasti miracolosamente senza il proprio supposito naturale, che di per sé altro non potrebbe essere che pane e vino. Ora, nessuno ci obbliga a pensare che codeste strutture non riprendano naturalmente la loro autonomia ontologica, dopo che il corpo di Cristo, sostituitosi al pane, cessa di sussistere assieme agli accidenti di quest'ultimo. — S. Tommaso, come abbiamo visto, non trovava assurdo che la materia venisse ricostruita « in una qualche maniera »: ci sembra che le nozioni fisico-chimiche dei nostri tempi ci aiutino a scorgere concrete possibilità per una ricostruzione del genere, senza bisogno di ricorrere a miracoli imbarazzanti. Rientra infatti nel piano della divina provvidenza il criterio di non sconvolgere l'ordine naturale, negl'interventi soprannaturali, più di quanto è indispensabile per gli effetti di ordine superiore.
Questa nostra ipotesi di soluzione è ben lontana come ognuno può vedere, dalle ipotesi di certi teologi contemporanei, pronti a lanciare l'accusa di fisicismo ai loro colleghi tuttora persuasi della sostanziale validità del sistema aristotelico-tomistico. Essi preferiscono appellarsi alla categoria di relazione, affermando che tra le specie eucaristiche e il Signore esistente nei cieli ci sarebbe « una relazione sedicente reale ed essenziale di contenenza e di presenza ». Ma già Pio XII replicava che codeste teorie non salvano la verità della presenza eucaristica di Cristo (cfr. Messaggio del 22 Sett. 1956, A. A. S., 1956, p. 720).

## V

## L'essenza del sacrificio eucaristico.

14 — In tutti i manuali moderni, come sopra abbiamo accennato, il *De Eucharistia* è normalmente diviso in due parti ben distinte : da una parte l'Eucarestia è considerata come sacrificio, dall'altra è considerata come sacramento. I commentatori stessi di S. Tommaso già nel secolo XVI cercarono d'introdurre codesta divisione persino nel testo della *Somma,* in cui le prime dieci questioni tratterebbero del sacramento, mentre l'undicesima tratterebbe del sacrificio.
Questa divisione, così marcata nei trattati successivi alla crisi protestante, deriva chiaramente da codesta crisi. Non che nella teologia precedente mancasse la considerazione dei due aspetti dell'Eucarestia ; ma non si sentì il bisogno di trattarli a parte, fino a che Lutero e i suoi seguaci non scatenarono la ben nota offensiva contro il sacrificio eucaristico. Forse l'eresiarca non avrebbe osato tanto, se avesse potuto conoscere in precedenza quello che l'erudizione storica avrebbe accertato in seguito sul significato sacrificale della celebrazione eucaristica fin dai primordi del cristianesimo.
Gli studiosi cattolici hanno potuto scaraventare così contro le posizioni protestanti una valanga di documenti, che dimostra l'originalità davvero cervellotica e inaudita della pseudo riforma nel negare contro tutta la tradizione uno degli aspetti fondamentali del mistero eucaristico. Per riportare codesta documentazione e per discutere contro le fragili impalcature degli avversari, i teologi della controriforma diedero al trattato delle proporzioni spesso mastodontiche. Vincenzo Contenson [ 1674], p. es., dedica all'Eucarestia ben 137 pagine in folio a due colonne fittissime della sua *Theologia mentis et Cordis,* sempre polemizzando con i Luterani e specialmente contro i Calvinisti.

Ma se, per riaffermare il valore tradizionale dell'Eucarestia quale sacrificio, i teologi cattolici ebbero buon gioco attingendo concordemente a piene mani dal tesoro della tradizione, per rispondere direttamente alle argomentazioni avversarie si lasciarono talvolta trascinare fuori strada. I protestanti partivano da un concetto univoco di sacrificio, che esigeva l'immolazione cruenta e la distruzione della vittima. E dal momento che nella messa questa distruzione non avviene, perché Cristo nell'Eucarestia è presente nella sua impassibilità di risorto, concludevano che in nessun modo si può considerare sacrificio la celebrazione eucaristia (cfr. ZWINGLI, *Opera,* t. II, p. 200 ; CALVIN0, *Institutions,* lib. IV, e. 15, n. 5).

15 — A cominciare da Domenico Soto (cfr. *In IV Sententiarum,* tom. I, d. 13, q. 2, a. 1, ed. Venezia, 1575, pp. 209 s.) non pochi teologi credettero di poter trovare nel rito stesso della messa, fuori del simbolismo sacrificale delle specie distinte, l'immolazione propria che costituirebbe codesto sacrificio. Il celeberrimo teologo tridentino trovò la distruzione della vittima voluta dai protestanti nella consumazione delle specie; e molti lo seguirono su codesta strada, tra i quali S. Roberto Belarmino. — Altri pensarono di scorgere il sacrificio nel fatto che la consacrazione eucaristica mette il corpo di Cristo in uno stato di minorazione. — Alcuni trovarono l'essenza del sacrificio eucaristico addirittura nella distruzione delle specie per il loro transustanziarsi nel corpo e nel sangue di Cristo, presumendo così di aver riscontrato una distruzione perfettiva.

Finalmente ci fu un ritorno a posizioni più ragionevoli, rinunziando a trovare nel sacrificio della Messa un'immolazione reale del corpo di Cristo, per restringersi alla sua oblazione sacramentale. Fondamentali a tale scopo furono le opere di M. De la Taille e di M. Lepin, che però non giunsero fino alle ultime conseguenze di risuscitare l'antica sentenza, accolta anche dal Tridentino, di un'immolazione soltanto sacramentale, fatta da Cristo come sacerdote principale, mediante il ministero dei sacerdoti. Il De la Taille, p. es., vedeva la possibilità di un sacrificio perenne piuttosto nel fatto che Cristo è rivestito eternamente del suo stato di vittima. Ma dal suo punto di vista non si comprende bene come ogni messa sia un'immolazione *memorativa, attuale* e per di più *incruenta,* ossia « sub signis visibilibus », secondo l'espressione del Tridentino (DENZ.-S., 1741).

I tomisti non hanno che da rallegrarsi di questo ritorno verso le posizioni dei teologi più antichi, immuni dalle sollecitazioni pericolose del protestantesimo. 1 Tale infatti è la posizione chiarissima di S. Tommaso, dimostrata anche dal fatto che egli non ha creduto bene di distinguere tra Eucarestia come sacramento e Eucarestia come sacrificio.

16 — Spesso si è rimproverato alla scolastica di eccedere nelle distinzioni ; ma, in questo caso almeno, l'eccesso non lo troviamo nei grandi scolastici del secolo XIII, bensì nei teologi più recenti, senza escludere dalla serie neppure gli « oblazionisti » cui abbiamo accennato. Anche codeste teorie infatti esagerano nel distinguere tra offerta e sacrificio, come se fossero atti che si susseguono o che si completano reciprocamente. Per S. Tommaso è certo che ogni sacrificio è anche un'offerta, anche se non è sempre vero il contrario (cfr. II-II, q. 85, a. 3, ad 3). Perciò nel sacrificio eucaristico è inutile cercare di distinguere l'oblazione dall'immolazione. Le due cose coincidono al punto che nella messa non si può distinguere un'oblazione nuova dall'immolazione della croce. I teologi più recenti hanno avuto torto nel voler separare nella messa questi due atti, come se si trattasse di atti eterogenei si tratterebbe cioè di un'immolazione, fatto unico e storico, diventato sacramentale in virtù di un'oblazione nuova che sarebbe così un atto reale. «E sarebbe questa composizione di due atti differenti per la loro data storica e il loro livello esistenziale, a conferire a questa commemorazione che è la messa il valore di un *vero* sacrificio *».* — Ma tale ricostruzione è inaccettabile : « Alla croce come alla messa l'oblazione ingloba il sacrificio ... La messa non commemora una parte o un aspetto della croce, per esempio il suo aspetto *interiore* o

*religioso,* lasciando chiuso il resto nella sua unicità storica e le sue circostanze singolari impossibili a rinnovarsi. È tutto l'atto storico, concreto, religioso, redentore della croce che è commemorato, rappresentato e applicato dalla messa. La messa è sacrificio perché rende presente tutto il sacrificio di Cristo secondo il modo sacramentale, che il Concilio di Trento chiama "incruento ". — Si vede dunque che la dottrina di 5. Tommaso non ha affatto bisogno di essere perfezionata. Se la sappiamo ben comprendere inserendola nell'insieme del suo pensiero sul sacramento, sul sacrificio e sull'Eucarestia, essa è pienamente soddisfacente. ..
S. Tommaso aveva espresso il suo parere sull'essenza del sacrificio eucaristico in una formula quanto mai semplice e concisa : « In nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini » (III, q. 22, a. 6, ad 2).

(Omissis)
P. T1T0 S. CENTI, O. P.

## LA CHIESA, POPOLO DI DIO

E' ben noto il fatto che Tommaso d'Aquino non ha scritto nessun libro sulla Chiesa, né le ha inoltre consacrato qualche trattato speciale della *Somma.* Di ciò si è rimasti un po' sorpresi nel XX secolo. Diversi studi sono stati consacrati a dimostrare che egli non ha evidentemente ignorato questa realtà cristiana per eccellenza e che, se la Chiesa non appare in nessun luogo in maniera speciale, è perché essa in realtà appare dappertutto nel movimento di ritorno dell'uomo verso Dio[368]. Altrettanto si può dire quasi della comunità politica. Se Tommaso ha tentato di scrivere un *De regno* come pure un commento alla *Politica* di Aristotele, è significativo il fatto che li abbia lasciati incompiuti; se nella *Somma* vi sono degli elementi di una teoria politica, invano si cerca in essa un trattato completo su questo tema. Tuttavia, se vogliamo proseguire nella nostra riflessione sull'uomo come essere sociale, occorre tentare di raccogliere quanto quest'opera afferma a tal proposito. L'impresa potrebbe sembrare immane, ma non si tratta qui di vagliarla in tutta la sua ampiezza; l'importante non sarà tanto l'essere esaustivi quanto piuttosto scoprire le linee conduttrici del pensiero del Maestro. Oltre ai rimproveri sulla mancanza di un *De Ecclesia* nella *Somma,* si è anche – in maniera più curiosa e più anacronistica, a dire il vero – accusato il Maestro d'Aquino d'aver sostenuto opinioni contrarie a quelle espresse da Pio XII nell'enciclica *Mystici Corporis* (pubblicata sette secoli più tardi) e di avere una concezione molto vaga della Chiesa, ridotta da lui alla sua dimensione mistica a detrimento della sua struttura e della sua organizzazione[369]. Nate da una lettura troppo parziale dei testi, queste discussioni non devono qui essere prolungate; esse hanno avuto almeno il merito d'invitare a un approfondimento della questione. Numerosi studi di valore hanno mostrato da allora qual è la realtà dei fatti — per quanto riguarda soprattutto il posto del ministero gerarchico e del Papa in modo particolare, è

[368] Grosso modo, è la posizione convincente di Y. CONGAR, L'idée de l'Église chez S. Thomas d'Aquin, in Esquisses du mystère de l'Église («Unam Sanctam 8»), Paris 1953, pp. 59-91 (ripresa di un articolo apparso sotto lo stesso nome in RSPT, 29 [1940] pp. 3 1-58, e in inglese in The Thomist, 1939, pp. 331-359); ID., L'Église de saint Augustin et l'époque moderne, Paris 1970, pp. 232-241; Vision de l'Église chez Thomas d'Aquin, RSPT 62 (1978) 523-542.
[369] Cf. A. MITTERER, Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XIJ, Wien 1950; vedi anche le puntualizzazioni di CH. JOURNET, Recension de Mitterer, in BT 8 (1947-1953) 363-373, e di Y. CONGAR, Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques («Unam Sanctam 41»), Paris 1963, pp. 614-615.

difficile rimproverare Tommaso di misconoscerli; è vero piuttosto il contrario[370].
Ricercando le implicazioni spirituali del pensiero tomasiano, è dunque la terza volta che la nostra riflessione incontra la Chiesa sul suo cammino: prima a proposito del Cristo, in quanto la Chiesa è un travaso della sua grazia capitale, poi nel suo legame con lo Spirito Santo, che costituisce il suo cuore[371] . Senza alcun dubbio, questa prospettiva teologale è primaria nel pensiero di Tommaso ed è essa che viene espressa mediante le denominazioni di Corpo di Cristo, Comunione dei santi e perfino «Chiesa dello Spirito Santo»[372]. L'essere cristiano ci è già apparso così come segnato nella sua interiorità più profonda dalla sua appartenenza alla comunione di grazia. Tuttavia, nella nuova prospettiva di questo capitolo, resta ancora da dire molto. Senza spingere il paragone oltre quanto non meriti, si può certamente affermare che come la città terrena è il luogo in cui si realizzano le qualità naturali dell'essere umano, così la Chiesa è anch'essa il luogo in cui l'uomo si vede attrezzato per la sua vita soprannaturale e in cui si realizza come figlio di Dio. Tommaso ignora così poco questa dimensione delle cose che egli stesso stabilisce il parallelo nel suo commento alla lettera agli *Efesini* (2, 19):
*«["Non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio".] Per comprendere queste parole, bisogna sapere che il collegio dei fedeli* (collegium fidelium) *è chiamato nella Scrittura ora «casa" [o "famiglia"]* (domus), *come in* 1 Tm 3, 15: *«Devi sapere come comportarti nella casa di Dio, che è la Chiesa di Dio", ora "città"* (civitas) *come in* Sal 121, *3: «Gerusalemme che èfondata come una città".*
*Tra la città, che è un collegio politico* (collegium politicum), *e la famiglia, che è un collegio economico, vi è una duplice differenza. Coloro che appartengono al collegio della casa* (collegio domus) *partecipano in comune* (communicant) *atti privati; quelli che appartengono al collegio della città* (collegio civitatis) *partecipano in comune atti pubblici. Inoltre, coloro che dipendono dal collegio della casa sono governati da uno solo, il padre di famiglia; quelli che dipendono dal collegio della città sono governati da un re. Così un padre di famiglia è nella sua casa come un re nel suo regno[373].*
*Il collegio dei fedeli ha quindi qualcosa della città e qualcosa della famiglia. Se si considera il capo*

---

[370] Per non citare che un solo testo nella liiea di quelli che seguono, ricordiamo soltanto il seguente (SCG IV 76, n. 4103): «E evidente che, sebbene i popoli si dividano in varie città e regioni, occorre tuttavia che se la Chiesa è una, non esista che un solo popolo cristiano. Quindi così come per il popolo particolare di una sola Chiesa occorre un unico vescovo che sia a capo dell'intero popolo cristiano, così pure è necessario che una sola persona sia a capo di tutta la Chiesa». Dalla lettura di questo testo non si dedurrà che il Papa è l'unico fautore d'unità nella Chiesa; Tommaso non ignora il ruolo degli altri vescovi, né quello della Sacra Scrittura e della Tradizione, e ancora meno quello dell'eucaristia. Oltre allo studio fondamentale di Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et Séculiers dans la deuxième moitié da XIIIe siècle et au début da XIVe siècle,* AHDLMA 28 (1961) 34-151, citiamo soltanto due studi tra i più recenti: S.-TH. BONINO, *La place du pape dans l'Église selon saint Thomas d'Aquin,* RT 86 (1986) 392-422; C. RYAN, *The Theology of Papal Primacy in Thomas Aquinas,* in C. RYAN (ed.), *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities, 1150-1300* («Papers in Mediaeval Studies 8»), Toronto 1989, pp. 193-225.
[371]Cf. qui sopra cap. VI: «Ad immagine del Figlio unigenito», e cap. IX: «Il cuore della Chiesa»; se si dovessero avere dubbi circa il modo in cui Tommaso tiene uniti l'aspetto mistico e quello sociologico della Chiesa, si vorrà leggere questo testo in cui egli collega il ruolo del Papa nella Chiesa al mistero della processione trinitaria dello Spirito Santo: «infatti, Cristo, Figlio di Dio, consacra la sua Chiesa e pone in essa la sua impronta mediante lo Spirito Santo, [che è] come il suo carattere e il suo sigillo (...). Parimenti, il Vicario di Cristo, come un servitore fedele, mantiene la Chiesa sottomessa a Cristo tramite l'esercizio del suo primato e del suo governo», *Contra errores Graecorum* 11,32, Leon., t. 40, p. A 101.
[372]*1n Matthaeum* 20, 25, lect. 2, n. 1668; G. SABRA, *Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology,* Mainz 1987, ha giustamente sottolineato questa preminenza dell'elemento teologale sull'elemento giuridico o gerarchico.
[373] Quest'affermazione fortemente patriarcale ha di che far reagire un uomo del nostro tempo; è inutile negare che porta l'impronta del suo tempo — alla quale Tommaso non sfugge, è chiaro! —. Si farà attenzione perciò a non fargli dire più di quanto il preciso paragone ha qui suggerito.

*del collegio* (rector collegii), *costui è il Padre,* Mt 6, 9: *«Padre Nostro che sei nei cieli";* Ger 3, 19: *"Mi chiamerete Padre e mi seguirete ovunque", e perciò questo collegio è una famiglia. Se però si considerano i membri, allora il collegio è una città, poiché essi hanno in comune* (communiant) *degli atti speciali, quelli della fede, della speranza e della carità. E così che se si presta attenzione ai fedeli in quanto tali, allora si tratta di un collegio come quello della città; ma se si considera il capo del collegio, allora si tratta di un collegio come quello della famiglia»*[374].

Molto difficile da tradurre in maniera esatta, dato che il termine *collegium* non ha un esatto equivalente nella nostra lingua, questo lungo testo è ciononostante molto chiaro nel suo significato: la Chiesa non è esattamente assimilabile a nessun'altra società, anche se si tratta di famiglia o città. Essa ha qualcosa della città, nel senso che tutti i suoi membri sono uguali nel possesso comune di certi beni, ma ne differisce nel senso che questi beni, del tutto particolari, sono le virtù teologali. Inoltre, assomiglia ancora alla città in quanto non ha che un solo capo, ma in quanto questo capo è Dio Padre, con il quale i figli possono avere i più intimi rapporti affettivi, questa società viene trasformata in famiglia [375]. Di primo acchito si notano l'interesse e i limiti di una trasposizione delle categorie sociologiche alla Chiesa[376], ma Tommaso non rinuncia ancora a sfruttarne i vantaggi, come dimostra questo secondo testo:

*«["Il dilagare del fiume rallegra la città di Dio",* Sal *45, 3.] Questa città è la Chiesa,* Sal 86, 3: *"Di te si dicono cose stupende, città di Dio". Ci sono tre cose che appartengono alla definizione di questa città.*

La prima *è* che essa assomiglia a una moltitudine di esseri liberi. *Infatti, se non esiste che una persona o soltanto poche persone, non c'è città; la stessa cosa vale se si tratta di schiavi. Ora, è proprio questo che si verifica nella Chiesa,* Gal *4, 31: "Non siamo figli di una schiava, ma di una donna libera".*

La seconda consiste nel fatto che essa possiede la sua autonomia (sufficientia). *Infatti quando si è in cammino non si trova tutto ciò che è necessario alla vita degli uomini, sani o ammalati, ma nella città si deve trovare tutto ciò che è necessario alla vita. Quest'autonomia si verifica nella Chiesa, poiché si trova in essa tutto ciò che è necessario alla vita spirituale,* Sal 64, 5: *"Siamo sazi dei beni della tua casa".*

La terza è l'unità dei cittadini. *E da qui, in realtà, cioè dall'unità dei cittadini, che la città ricava il suo nome, perché* civitas *è come Luna contrazione di] "civium unitas". Anche ciò si ritrova nella Chiesa,* Gv *17, 21: "Che essi siano una sola cosa in noi, come noi siamo una sola cosa". Quindi è questa città che viene rallegrata dalla grazia dello Spirito Santo che irrompe in essa (come un fiume]»*[377].

L'interesse principale ditale testo non consiste tanto nel parallelo :cltta temporale - città ecclesiale», ormai ben acquisito, quanto nella .,1flri7zaZione del fatto che la Chiesa come la città

---

[374] Super ad Ephesios 2, 19, n. 124; abbiamo modificato l'inizio del secondo capoverso: leggiamo est al posto di habet, poiché sarebbe stato necessario leggere: «La città possiede un collegio politico», cosa che non ha molto senso; oppure sarebbe stato necessario modificare il senso del termine «collegio» e dire qualcosa del tipo: «La città possiede un regime politico», ciò che non sembra permesso dal contesto in cui «collegio» conserva sempre la stessa accezione.

[375] Vedi anche il commento di Y. CONGAR, *«Ecclesia» et «Populus (fidelis)» dans l'ecclésiologie de S. Thomas,* Commemorative Studies I, pp. 159-173.

[376] Si rileggerà con profitto la prima parte dello studio di B.-D. DE LA SOUJEOLE, *«Société» et «communion» chez saint Thomas d'Aquin,* RT 90 (1990), pp. 588-601, dove l'autore sviluppa il parallelo qui ricordato (p. 501): «La società politica è l'unico gruppo di natura sociale che possa essere detto perfetto. Quindi il suo uso analogico per la teologia della Chiesa ha il compito di esprimere il tutto della Chiesa. Come la città non è unicamente un'istituzione ma *è* anche formata dalla vita virtuosa dei suoi membri, così la Chiesa come società non esprimerà soltanto la "struttura" ma anche la "vita" che si trova nel suo grembo».

[377] *Super psalmum 45,5, n. 3, ed. Vivès, t. 18, p. 515.*

politica è formata di persone libere *(multitudo liberorum).* Per un lettore di san Paolo *(Gal* 3, 28) la novità potrebbe sembrare del tutto relativa, ma come si è giustamente sottolineato:
*«Per cogliere la forza di questa affermazione è bene ricordarsi che nella città medievale esisteva un "popolo dall'alto", che era il solo ad esercitare veramente gli atti della cittadinanza, e un "popolo dal basso", spesso designato dai termini* vulgus, plebs *o* popularis, populares, *che non li esercitava... Nella città medievale non tutti avevano il pieno esercizio dei diritti di cittadini. Nella Chiesa, dice san Tommaso, tutti partecipano alle attività più elevate: "ipse populus Ecclesia dicitur" ["il popolo stesso è chiamato Chiesa"]»*[378]*.*
Perciò, come all'inizio di questo capitolo si è visto Tommaso estendere la città di Aristotele alle dimensioni del mondo, e adattare di conseguenza la qualità «politica» dell'uomo a quella di essere «sociale»; come lo si è visto anche trasformare in maniera decisiva l'analogia del cittadino mediante il richiamo alla qualità di figli del Padre celeste, così il ricordare ora che Dio nella sua città non fa accezione di persone e che tutti sono liberi nei suoi confronti, apporta un nuovo tocco distintivo a questo ritratto del membro della società ecclesiale.
Il fatto che non abbia scritto un trattato sistematico *De Ecclesia* ha impedito a Tommaso di spingere a fondo l'elaborazione di categorie necessarie, che però si ritrovano senza difficoltà nella sua opera ed è un peccato averle valorizzate così poco. Allorquando giunse il momento per i teologi di scrivere sulla Chiesa (circa trent'anni dopo la morte di Tommaso), molti fattori giocarono nel senso inverso e una «ecclesiologia di combattimento» (l'espressione è del padre Congar) insistette allora molto di più sui poteri gerarchici che sull'uguaglianza dei battezzati nel possesso della loro comune dignità. Senza misconoscere, pertanto, il ruolo del ministero nella Chiesa, esistevano in germe nell'ecclesiologia di fra Tommaso molti elementi che troveranno il loro compimento soltanto nei testi del Concilio Vaticano II. Del resto bisognerà constatare un fenomeno un po' analogo nei paragrafi seguenti in cui parleremo della partecipazione di tutti al governo della città.
Senza poterci soffermare troppo su questo, è utile sapere che, oltre alla cristologia e alla teologia dello Spirito Santo, la dottrina dei sacramenti è un luogo privilegiato per scoprire il legame della Chiesa con la vita spirituale. Molti testi ripetono infatti che essa è «fondata», «costruita», «fabbricata» anche per mezzo della fede e dei sacramenti della fede[379]. Si riconosce qui il tema così ricco della nascita della Chiesa dalla croce: l'acqua e il sangue sgorgati dal costato trafitto di Gesù sono interpretati dalla Tradizione, sia orientale sia occidentale, come i simboli del battesimo e dell'eucaristia. Ora, se per Tommaso come per tutti i teologi il battesimo è ciò che realizza l'appartenenza al Corpo di Cristo che è la Chiesa, egli insiste molto con sant'Agostino sui frutto dell'eucaristia, che non costituisce soltanto una grazia d'intimità con Cristo, ma anche l'unità del corpo ecclesiale[380].
Del resto, la teologia sacramentale sottolinea con forza l'idea di crescita così operativa nella teologia spirituale. Un parallelo illuminante viene stabilito con la vita corporea: «Questa implica un duplice perfezionamento: uno riguardante la persona stessa, l'altro la comunità sociale nella quale

[378] Y. CONGAR, «Ecclesia» et «Populus (fidelis)» dans l'ecclésiologie de S. Thomas, pp. 165-166.
[379] Cf. *Sent.* IV, d. 17, q. 3, a. 1 sol. 5*;* d. 18, q. 1, a. 1 sol. 1; I, q. 92, a. 3; III, q. 64, a. 2 ad 3; ecc.
[380] Tra tanti altri testi, citiamo questo che è chiaramente esplicito, III, q. 80,
a. 4: «La realtà (la *res)* procurata da questo sacramento è duplice: quella che esso significa e comprende, ossia Cristo stesso; *l'altra, significata senza essere contenuta, che è il corpo mistico di Cristo, la comunione dei santi»;* cf. III, q. 60, a. 3 sc.; q. 73, a. 6; va ricordato che «significare» in questo contesto ha certamente il senso sacramentale di «segno efficace»: il sacramento realizza ciò che significa. Questo tema è stato ben studiato: oltre al commento di A. -M. ROGUET, in SAINT THOMAS D'AQUIN, *L'eucharistie* («Revue des Jeunes»), 2 tt., Paris *1959* e 1967, si veda il recente studio di M. MORARD, *L'eucharistie, clé de voute de l'organisme sacramentel chez saint Thomas d'Aquin,* RT *95* (1995) 217-250.

essa vive, poiché l'uomo è per natura un animale sociale»[381]. Per questo, oltre al frutto ultimo dell'eucaristia che consiste nell'unità del Corpo mistico, il rapporto con l'insieme della comunità si realizza in due modi. Innanzitutto, mediante l'autorità che governa la moltitudine con l'esercizio delle funzioni pubbliche; a ciò corrisponde nella vita spirituale il sacramento *dell'ordine* perché, secondo la lettera agli *Ebrei* (7, 27), i sacerdoti non offrono il sacrificio soltanto per essi, ma per tutto il popolo. Poi, giacché questo perfezionamento sociale è raggiunto tramite la propagazione naturale della specie, l'uomo è qui perfezionato mediante il *matrimonio* sia nella vita corporea che in quella spirituale; infatti il matrimonio prima di essere un sacramento è prima di tutto un'istituzione naturale.

Tommaso scorge anche un'altra relazione tra organismo sacramentale e corpo ecclesiale: i sacramenti sono il fondamento della legge nella Chiesa [382], ma qui entriamo in un campo molto più vasto che non rientra nel nostro scopo[383]. In compenso, occorre ancora trarre alcune conseguenze dal radicamento temporale della comunità ecclesiale, poiché esse implicano delle ripercussioni dirette per la vita del cristiano in questo mondo.

## SPIRITUALE E TEMPORALE

Molti studi sono stati dedicati alla questione della Chiesa e dello Stato in san Tommaso[384]; il nostro scopo è molto meno ambizioso. Per collegarlo alla ricerca di un capitolo precedente, riprenderemo brevemente l'esame del termine *saecularis* di cui avevamo iniziato a valutare le implicazioni. Se il suo primo senso ha permesso di precisare un po' meglio l'attitudine religiosa di Tommaso nei confronti dei beni di questo mondo, ce n'è un secondo che di per sé non comporta più alcun giudizio. Il termine allora è utilizzato per descrivere un dato di fatto, per esprimere la divisione dei campi e delle differenti competenze tra ciò che dipende dalla città terrena *(saeculum)* e ciò che appartiene al Regno di Dio sotto la sua forma terrena, la Chiesa. Allora si distingue e a volte si oppone il temporale allo spirituale nella loro generalità[385] , o più precisamente il civile all'ecclesiale [386]. L'uso è corrente e lo si può illustrare con molti testi, così come quando Tommaso

---

[381] III, q. 65, a. 1; Tommaso sembra essersi particolarmente interessato a questa analogia, dato che ne ha trattato a varie riprese prima di darle la sua forma definitiva; in questo senso si può vedere *Sent.* IV, d. 2, q. 1, a. 2, dove la prospettiva medicinale di guarigione dal peccato è posta in primo piano; SCG IV *58,* dove il parallelo corporale-spirituale fa la sua comparsa, anche se in modo più breve; *De articolis fidei et ecclesiae sacramentis* 2, Leon., t. 42, pp. *252-253,* dove siamo ormai molto vicini alla *Somma.* E interessante notare come, mentre i teologi del suo tempo cercano di giustificare il numero dei sette sacramenti stabilendo la loro corrispondenza con i sette peccati capitali (Alberto Magno), oppure con le tre virtù teologali completate dalle quattro cardinali (Bonaventura), Tommaso sembra il solo a sviluppare questo parallelo tra vita corporale e vita spirituale, al tempo stesso più naturale e più fecondo. Virtù o Vizi, buone opere o peccati, le espressioni della vita spirituale non appaiono più quasi artificialmente incollate sulla vita del cristiano, ma proprio come le manifestazioni di un organismo vivente che può certamente essere affetto da malattie e ritrovare la salute o perfino morire, ma la cui crescita è la legge normale e che può anche affermarsi e consolidarsi mediante un regolare esercizio.

[382] *Sent.* IV, d. 7, q. 1, a. 1, qla. 1 ad 1: «fundamentum cuiuslibet legis in sacramentis consistit».

[383] Si può rinviare a M. USEROS CAITRETERO, *«Statuta Ecclesiae» y «Sacramenta Ecclesiae» en la Eclesiologia de Santo Tomds* («Analecta Gregoriana 119»), Roma 1962; si troveranno vari articoli sui rapporti del diritto e della comunione nei due numeri speciali delle Riviste: «Pour une théologie du Droit canonique», RSPT *57,* 1973/2; «La Loi dans l'Eglise», *Communio,* Parigi 1978/3.

[384] Cf. per es. Y. C0NGAR, *Orientations de Bonaventure et surtout de Thomas d'Aquin dans leur vision de l'Église et celle de l'État,* in *1274-Anné charnière,* pp. 691-708; vi è anche il tema contiguo posto dall'impiego — relativamente poco frequente, sedici volte — di *christianitas, cf.* A. MELLONI, *Christianitas negli scritti di Tommaso d'Aquino,* «Cristianesimo nella storia» 6 (1985) 45-69; contrariamente a quanto ci si aspetterebbe, *christianitas* non ha che raramente il senso sociologico di «cristianità», ma designa piuttosto la qualità propria dell'essere cristiano.

[385] Così nella II-II, q. 63, a. 2: *dispensatio spiritualium* è ben distinto da *dispensatio temporalium.*

[386] Come quando si distinguono gli uffici «secolari» dagli uffici «ecclesiastici» (I-TI, q. 13, a. 4 arg. 3), oppure i giudici «secolari» dai giudici «ecclesiastici» (II-II, q. 33, a. 7 ad 5).

distingue il tipo d'unità propria a ciascuna società e il modo in cui ciascuna può essere messa in pericolo dalle divisioni interne:

*«La secessione differisce dallo scisma in due punti. Prima di tutto, lo scisma si oppone all'unità spirituale del popolo, ossia all'unità ecclesiastica, mentre la secessione si oppone all'unità temporale o secolare del popolo, ossia a quella della città o del regno. [Il secondo punto è che lo scisma resta al piano spirituale, mentre la sedizione civile comporta una preparazione alla lotta corporea]»*[387].

La stessa distinzione si ritrova quando si tratta di precisare che ciascuna di queste due città è retta da un potere che le è proprio: da una parte quello dei principi, dall'altra quello dei prelati a cui tocca ordinare la vita sociale della massa, mediante leggi appropriate, al bene comune perseguito in ciascun caso:

*«Come spetta ai principi secolari promulgare leggi che determinino il diritto naturale per quanto riguarda il bene comune nel campo temporale, così spetta ai prelati ecclesiastici prescrivere con decreti ciò che riguarda il bene comune dei fedeli nel campo spirituale»*[388].

Il parallelo è quindi altrettanto chiaro quanto la distinzione e la consistenza dei due livelli, ma Tommaso non considera questa differenza come assolutamente neutra; infatti riconosce tra i due campi un'ineguaglianza che sottomette il temporale allo spirituale:

*«Il potere spirituale si distingue dal potere temporale. Ora, a volte i prelati investiti del potere spirituale si occupano di affari che dipendono dal potere secolare. Da dove proviene loro questo diritto? [A questa obiezione, Tommaso risponde così:] Il potere secolare è sottomesso al potere spirituale come il corpo all'anima. Perciò il prelato spirituale può intervenire in affari temporali, senza usurpazione, nell'ambito in cui il potere secolare gli è sottomesso, o dove il potere secolare si rimette al suo giudizio»*[389].

Sullo sfondo di questi testi, s'intravede facilmente la situazione di mescolanza qual era quella della Chiesa medievale, e ci si ricorda indubbiamente del fatto che Tommaso ha conosciuto egli stesso nella sua giovinezza dei casi di intreccio tra il temporale e lo spirituale che hanno implicato da parte sua delle ferme prese di posizione [390]. Questa è forse la ragione per cui, pur sottolineando la superiorità del campo spirituale su quello temporale, egli ne sottolinea con la stessa forza le rispettive competenze:

*«La potestà spirituale e quella secolare derivano l'una e l'altra dalla potestà divina; perciò la potestà secolare non è subordinata a quella spirituale se non nella misura in cui essa le è stata sottomessa da Dio, cioè circa quelle cose che riguardano la salvezza delle anime, in questo campo è meglio obbedire alla potestà spirituale che a quella secolare.* Ma per quanto riguarda il bene politico (bonum civile), è meglio obbedire alla potestà secolare che a quella spirituale, *secondo quanto è affermato in* Mt 22, 21*: "Date a Cesare quel che è di Cesare"»*[391].

Questo testo prosegue ricordando il caso unico del potere pontificio, dato che il Papa era allora anche sovrano temporale. Ma questa non è che l'eccezione che conferma la regola: nonostante le possibili interferenze, il temporale conserva la sua autonomia e la sua consistenza, e la riconosciuta superiorità dello spirituale sul temporale non può servire da pretesto per sfuggire alle leggi legittime dei principi temporali. Ciò resta vero anche se questi principi non sono cristiani, perché «se la distinzione tra fedeli e infedeli dipende dal diritto divino che proviene dalla grazia,

---

[387] II-II,q. 42,a. 1 ad 2.
[388] II-II, q. 147,a.3.
[389] II-II, q. 60, a. 6 arg. 3 e ad 3.
[390] Cf. il nostro *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo,* pp. 28-30.
[391] *Sent.* II, d. 44, *expositio textus,* ad 4.

essa non distrugge il diritto umano che proviene dalla ragione naturale. Perciò... essa non sopprime né la sovranità né l'autorità degli infedeli sui fedeli» [392]. Si tratta di un punto sul quale Tommaso è stato spinto a riflettere dai frequenti ammonimenti di san Paolo riguardanti la sottomissione alle autorità o ai padroni da parte degli schiavi (cf. Co13, 22; Ef 6, 5; Tt 2, 9; 1 Pt 2, 18):

*«Perché ritorna così spesso su questo punto? Non è senza motivo. Infatti era nata presso gli ebrei un'eresia secondo la quale i servitori di Dio non potevano essere i servitori degli uomini, ed essa si era diffusa nel popolo cristiano dove alcuni dicevano che, divenuti figli di Dio per mezzo di Cristo, non potevano essere servitori degli uomini. Cristo però non è venuto a distruggere con la fede l'ordine della giustizia; anzi; è mediante la fede in Cristo che la giustizia viene salvaguardata. E la giustizia vuole che gli uni siano sottomessi agli altri ma questa schiavitù riguarda il corpo. Ora, per mezzo di Cristo noi siamo liberati quanto all'anima, ma non quanto alla schiavitù e alla corruzione del corpo; nei secoli futuri saremo liberati dalla corruzione e dalla schiavitù corporea»[393].*

Questo passaggio del commento alla lettera a *Tito* ha il suo esatto parallelo in un articolo della *Somma* che vale la pena leggere qui per capire fino a che punto si tratta di una dottrina costante e meditata: *«La fede in Cristo è principio e causa di giustizia, secondo quanto è affermato in* Rm *3,* 22*: «La giustizia di Dio si ottiene mediante la fede in Cristo". Questa fede non sopprime quindi l'ordine fondato sulla giustizia* (ordo iustitiae), *al contrario lo consolida. Ora, l'ordine fondato sulla giustizia esige che gli inferiori obbediscano ai loro superiore se fosse altrimenti, sarebbe la rovina di ogni società umana. La fede in Cristo non dispensa perciò dall'obbedire ai principi secolari»[394]* .

Non è questo il luogo adatto per proseguire ulteriormente nello studio ditale questione considerata in se stessa. Si terrà presente semplicemente il fatto che, contrariamente a ciò che è ancora il caso presso i maggiori suoi contemporanei [395]. Tommaso ha una visione nettamente dualista dei rapporti della Chiesa e della società civile, posizione questa che egli non cambierà mai[396]. Non sarebbe stato figlio del suo tempo se non avesse ammesso l'unione di fatto dei due poteri nel potere pontificio, come pure la subordinazione dei fini della società civile al fine ultimo della Chiesa. Ma è molto apprezzabile anche il fatto che egli esalti la distinzione di principio dei due campi e delle loro competenze proprie, come il principio della loro reciproca subordinazione nei rispettivi campi. Molto cammino restava da compiere prima di giungere alla dottrina dei

---

[392] II-II, q. 10, a. 10; cf. l'ad 3: «L'autorità di Cesare preesisteva alla distinzione tra fedeli e infedeli»; per uno studio più completo, vedi S.R. CASTAÑO, *Legitima potestad de los infieles y autonomia de lo politico. Exegesis tomista,* ST 60 (1995) 266-284.

[393] *In ad Titum* 1, 9, n. 64.

[394] II-II, q. 104, a. 6; si noterà l'ad 3 in cui *I'ordo iustitiae* appare come il fondamento stesso di tale obbedienza al principe; se costui si trovasse in rottura rispetto a quest'ordine, i suoi sudditi sarebbero liberati dal loro dovere d'obbedienza nei suoi confronti; si veda anche l'articolo precedente, q. 104, a. *5:* l'uomo deve un'obbedienza assoluta soltanto a Dio.

[395] Soprattutto in Bonaventura e Alberto Magno, che restano tributari dell'equivalenza *ecclesia-christianitas,* ricevuta dall'Alto Medioevo, con i permanenti rischi contrari di ierocratismo o cesaropapismo che l'accompagnano; cf. a tal proposito i testi citati da I.TH. ESCHMANN, *St. Thomas Aquinas on the Two Powers,* MS 20 *(1958)* 177-205, spec. 192-193.

[396] Piuttosto che Eschmann, citato nella nota precedente, si veda qui lo studio di L.E. B0YLE, *The De Regno and the Two Powers,* in ID., *Pastoral Care, Clerical Education ad Canon Law, 1200-1400,* London 1981, e L.P. FITZGERALD, *St. Thomas Aquinas and the Two Powers,* «Angelicum» 56 (1979) 555-556. In senso opposto alla posizione qui adottata, cf. Wj. HANKEY, *«Dionysius dixit, lex divinatis est ultima per media reducere». Aquinas, Hierocracy and the «Augustinisme politique»,* in *Tommaso d'Aquino. Proposte nuove di lettura,* a cura di I. TOLOMIO ( =*Medioevo* 18, 1992), Padova 1992, pp. 119-150; nonostante la ricchezza della documentazione bibliografica di questo studio, molti testi citati qui sopra sembrano essere sfuggiti all'autore.

rapporti tra Chiesa e Mondo contemporaneo [397], o a quella sulla libertà religiosa, quali saranno quelle del Concilio Vaticano II, ma non vi è alcun dubbio che occorra vedere nella metafisica della creazione tomasiana l'origine, contemporaneamente lontana e molto prossima, di una veduta così chiara di queste realtà complesse.

«LA GRAZIA DEL CAPO E DELLE MEMBRA»

Cristo è per noi molto più che un semplice strumento, è il Capo del suo Corpo mistico, la Chiesa. Questo fa dire a san Tommaso che la grazia è stata data a Cristo per fare di lui il principio primo e universale che causa la grazia in tutti coloro che si legano a lui[398]. Molto più epurato, questo principio metafisico permette di sottolineare che *Cristo non è soltanto tramite, ma anche causa della grazia.* Ben presto, il Maestro d'Aquino ha avvertito i limiti dell'analogia dello strumento e, senza rigettarla, dato che gli ha permesso un progresso decisivo, si è incamminato verso un approfondimento del dato paolino sul Corpo di Cristo:

*«Secondo san Giovanni Damasceno, l'umanità di Cristo è stata come lo strumento della sua divinità, e per questo le sue azioni potevano essere salvifiche per noi. Ciò è acquisito e non sarà più abbandonato, ma ecco la precisazione che s'impone.*] In quanto però è stato uno speciale strumento della divinità, fu necessario che vi fosse una qualche unione speciale fra l'umanità e la divinità. *Secondo Dionigi... ogni essere tanto più partecipa alla bontà di Dio quanto più vi si avvicina. Per cui anche l'umanità di Cristo, per il fatto stesso che è unita alla divinità in modo più stretto e speciale che qualsiasi altra creatura, partecipa in modo più eccellente alla bontà divina.* Per cui vi fu in essa non solo la capacità di avere la grazia, ma anche quella di trasmetterla, *un po' come i corpi che brillano trasmettono agli altri la luce del sole. E poiché Cristo comunica la grazia a tutte le creature razionali, ne deriva che, secondo la sua umanità,* Cristo è in qualche modo il principio di tutta la grazia, come Dio *è* il principio di tutto l'essere.

*Perciò, come in Dio si ritrova tutta la perfezione dell'essere, così in Cristo si trova tutta la pienezza della grazia; egli non solo può agire da se stesso nell'ordine della grazia, ma può anche condurre gli altri alla grazia, e per questo motivo ha la prerogativa di capo.*

*Ora, nel capo di un corpo naturale vi è la potenza sensitiva non solo perché gli permetta di vedere, di ascoltare, di toccare e così via;* ma anche come nella radice dalla quale le sensazioni profluiscono nelle altre membra. *Così dunque, in Cristo, è l'unica e medesima grazia abituale che viene detta "grazia* d'unione" *in quanto conviene a una natura unita alla divinità, "grazia* capitale" *in quanto essa rifluisce sugli altri per la loro salvezza, e "grazia* personale" *in quanto abilitava tale umanità a compiere azioni meritorie»*[399].

Si possono notare alcune differenze tra questo testo giovanile e le formulazioni più compiute della *Somma.* Qui Cristo appare come Capo in virtù dell'irradiamento della sua grazia, mentre poco più tardi è la formulazione inversa che sarà affermata: l'effusione della grazia sulle membra della Chiesa sarà vista come la conseguenza dell'attribuzione a Cristo del titolo di Capo. Parimenti, nella *Somma* Tommaso distinguerà più nettamente la grazia d'unione dalle altre due. Dono increato che

---

[397] Cf. per es. *Gaudium et spes* n. 36, 2: «Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di un'esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore. *Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine»*,

[398] Cf. III, q. 7, a 9. «tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam»; si riconosce qui un'applicazione del principio del *maxime tale*».

[399] *De veritate,* q. 29, a. *5;* vedi il commento di É. BAILLEUX, *Le Christ et son Esprit,* RT 73 (1973) 386-389.

la persona del Verbo fa di se stessa all'umanità che assume [400], essa non è commensurabile né alla grazia personale né a quella capitale. Ciò su cui ci soffermeremo per il momento è il modo in cui le cose si organizzano nella sintesi: è proprio perché è Figlio di Dio che Cristo è anche «pieno di grazia e di verità»[401], e che può quindi causare la grazia con un'autorità maggiore di quella di uno strumento, anche se questo fosse congiunto. Si sarà osservata la formula così vigorosa sottolineata nel testo qui sopra:
«Cristo è in qualche modo il principio di tutta la grazia, come Dio è il principio di tutto l'essere» *(principium quodammodo omnis gratiae, sicut Deus est principium omnis esse).* Tommaso non poteva affermare niente di più forte, e per questo aggiunge poco dopo: «Cristo ha realizzato la nostra salvezza *quasi ex propria virtute»*[402] .
La dottrina del Corpo di Cristo si mostra decisiva per ben comprendere, infine, la conformazione dei cristiani a Cristo per grazia. Spiritualmente, tra Cristo e le sue membra non vi è soluzione di continuità, poiché egli forma con essi «una sola persona mistica»[403]. E quindi tutto ciò che fa, «merito» o «soddisfazione», appartiene a loro «così come le azioni di un uomo qualsiasi costituito in grazia appartengono a tutta la sua persona»[404]. Perciò l'onnipresenza di Cristo agente e raggiante nella vita cristiana, secondo san Tommaso trova la sua migliore espressione nella dottrina del Corpo mistico, in quanto è la grazia che deriva da Cristo-Capo che con le sue proprie qualità speciali discende sulle membra, in modo da conformarle a lui. In un passaggio che gli esegeti attuali riterrebbero indubbiamente curioso, egli spiega come, secondo lui, l'unico soggetto delle lettere di san Paolo è la grazia di Cristo considerata in rapporto al suo corpo ecclesiale:
*«L'Apostolo ha scritto quattordici lettere... Questo insegnamento è tutto concentrato sulla grazia di Cristo che può essere considerata in tre modi. Primo, in quanto essa è nel Capo stesso, Cristo, ed è così che la troviamo nella lettera agli Ebrei. Poi, in quanto è nelle membra principali del Corpo mistico, ed è così che la troviamo nelle lettere indirizzate ai prelati [le Pastorali]. Infine, in quanto si trova nel Corpo mistico stesso, ed è così che la troviamo nelle lettere rivolte ai Gentili»*[405] .
Poco importa qui l'esattezza della ricostruzione. Essa, almeno, fa luce sull'idea che Tommaso si faceva della Chiesa, nella quale mette innanzi, con ineguagliabile forza, l'elemento interiore della comunione ecclesiale. Sulla scorta di Paolo e soprattutto di Agostino, superando però quest'ultimo grazie al Damasceno[406], Tommaso considera la Chiesa innanzitutto come un organismo di grazia che dipende totalmente dal suo capo, Cristo [407]:

*«Cristo possedeva la grazia non solo a titolo individuale, ma in quanto Capo della Chiesa alla quale noi tutti siamo uniti come le membra al loro Capo, in modo tale da costituire misticamente con lui una sola persona. Ne deriva che il merito di Cristo si estende anche agli altri in quanto sono sue membra, così come in ciascun uomo l'azione del capo appartiene in qualche modo a*

---

[400] Cf. III, q. 2, a. 10; q. 6, a. 6; q. 7, a. 11; etc.
[401] *Gv* 1, 14, cit. in *De veritate*, q. 29, a. *5* ad 1.
[402] *De veritate*, q. *29*, a. *5* ad 3.
[403] III, q. 48, a.2 ad 1
[404] III, q. 48, a. 1.
[405] Prologo generale alle Lettere, n. 11; questo testo è tradotto più ampiamente in *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, pp. 288-289.
[406] Vedi Y. C0NGAR, *Saint Augustin et le traité scolastique* De gratia capitis, «Augustinianum» 20 (1980) 79-93, che ricorda come la dottrina della strumentalità dell'umanità di Cristo nella produzione della grazia era sconosciuta a sant'Agostino, il quale non concepiva il suo agire se non come una causalità dispositiva (cf. sopra n. 16).
[407] Cf. III, q. 8, aa. 1 et 5; q. 7, aa. 1 et 9.

*tutte le membra, dato che non agisce soltanto per se stesso ma per tutte le sue membra»* [408]. Poiché ricapitola in lui tutti coloro che sono in grazia, Cristo può quindi comunicare loro il merito infinito che ha acquisito con la sua obbedienza amorosa alla volontà del Padre. Ed è nella misura in cui sono legati a lui che essi possono ricevere lo Spirito Santo:

*«Se l'Apostolo aggiunge* in Cristo Gesù (Rm 8, 2), *è perché lo Spirito non è dato se non a coloro che sono in Cristo Gesù. Come il soffio vitale naturale non giunge alle membra che non sono legate alloro capo, così lo Spirito Santo non giunge alle membra che non sono unite al loro capo, Cristo»*[409].

Questo non esclude quanto abbiamo appena detto dello Spirito come agente della nostra conformazione a Cristo. A motivo della primaria origine trinitaria e della circuminsessione delle persone divine, esiste un condizionamento reciproco della loro azione e, a seconda del punto di vista, la priorità sarà diversa caso per caso. E se lo Spirito non è donato se non a coloro che sono in Cristo, esso è anche colui che costituisce Cristo come *primo genitus,* «il primogenito tra molti fratelli», poiché gli è stato dato «senza misura» (Gv 3, 34). Anche il Padre però viene implicato, poiché è per il modo in cui è stato generato che il Figlio si trova ad essere anche il Primogenito dell'intera creazione:

*«Dio non conosce la creazione diversamente da come conosce se stesso, e conosce tutte le cose nella loro essenza, come nella causa prima efficiente. Ora, il Figlio è il concepimento intellettuale di Dio, che conoscendo se stesso conosce così anche ogni creatura. In quanto generato, egli è il Verbo che rappresenta ogni creatura ed è egli stesso principio di ogni creatura.* Se non fosse generato in questo modo, egli sarebbe il Primogenito del Padre ma non il Primo di ogni creatura. *(Ora, la Sapienza dice di se stessa:] "Uscita dalla bocca dell'Altissimo, io sono la primogenita di tutte le creature"* (Sir 24, 5, Volgata)"[410].

## UN CORPO SACERDOTALE, REGALE E PROFETICO

Ancora una volta siamo stati rinviati alle processioni intratrinitarie per capire in che modo il Verbo incarnato si rapporti agli uomini. Ma ci si ricorda del parallelismo tra la maniera in cui Dio comunica la sua bontà alle creature e il modo in cui il «Figlio di Dio ha voluto comunicare ad altri la conformità della sua filiazione, cosicché egli non è soltanto il Figlio, ma il primo dei figli»[411]. Ciò può essere sviluppato sottolineando che egli comunica anche a loro, nello Spirito, l'unzione che ha fatto di lui l'Unto per eccellenza, cioè il Messia, facendo così di essi altri «cristi» che come lui possiedono la triplice qualità sacerdotale, regale e profetica. Questa trilogia, rivalutata nel XX secolo[412], era ben nota al Maestro:

*«Nell'antica alleanza si dava l'unzione ai sacerdoti e ai re, come fu il caso di Davide* (1 Sam 16*) e Salomone* (1 Re 1). *E anche i profeti ricevevano l'unzione, come accadde con Eliseo che fu unto da Elia* (1 Re 19). *Queste tre (unzioni) convengono a Cristo che fu re: «Regnerà per sempre sulla casa*

---

[408] III, q. 19, a. 4; cf. q. 48, a. 2 ad 1: «Il capo e le membra formano come una sola persona mistica *(quasi una persona mystica)»; cf.* sopra, le note *55-56;* per i diversi aspetti della capitalità di Cristo, si può vedere TH.R. POTVIN, *The Theology of the Primacy of Christ,* spec. pp. 27-35 e 226-249.

[409] *In ad Romanos 8,2,* lect. 1,n. 606.

[410] *1n adColossenses* 1, 15,lect. 4, n. *35.*

[411] Cf. sopra, p. 167.

[412] Sono noti gli sviluppi di Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat* («Unam Sanctam 23»), Paris 1964 come pure di P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* («Musaeum Lessianum 48»), Bruxelles-Paris *1950,* che ha elaborato un ricco dossier di *650* pagine sulla qualità sacerdotale, regale e profetica del Popolo di Dio dalle origini fino ai nostri giorni; più recente la pregevole sintesi di J. ALFARO, *Lesfonctions salvzfiques du Christ comme prophète, roi et prétre* («Mysterium salutis 11»), Paris 1975, pp. 241-325; Y. CONGAR, *Sur la trilogie Prophète-Roi-Prétre,* RSPT 67 (1983) 97-116.

*di Giacobbe"* (Lc 1, 33). *Fu anche sacerdote ed offrì se stesso a Dio in sacrificio* (Ef 5, 2). *Fu anche profeta e proclamò la via della salvezza: «Il Signore susciterà un profeta tra i figli di Israele"* (Dt 18, 15). *Come è stato unto? Non con un olio visibile poiché il suo «regno non è di questo mondo"* (Gv 18, 36). *E siccome non ha svolto un sacerdozio materiale, egli non è stato quindi unto con un olio materiale ma con l'olio dello Spirito Santo..* »[413].

La formulazione a volte è un po' differente secondo i contesti, però, se non sempre riveste esattamente la stabilità che acquisterà più tardi, la trilogia messianica è veramente operante: *«Gli altri uomini hanno alcune grazie particolari, ma Cristo, come capo di tutti gli uomini, possiede perfettamente tutte le grazie. Perciò, per quanto riguarda gli altri uomini, l'uno è legislatore, t'altro sacerdote, l'altro re;* in Cristo al contrario tutto ciò si ricongiunge come nella fonte di tutte le grazie. *Per questo è detto in Isaia (33, 22): «Il Signore è nostro giudice, il Signore è nostro legislatore, il Signore è nostro re. Egli verrà e ci salverà"»[414].* Come ci si può ben aspettare dopo tutto ciò che abbiamo detto, poiché la Chiesa – Corpo di Cristo è un'espansione della sua grazia capitale, tutti coloro che le sono aggregati mediante il battesimo diventano con lui re, sacerdoti e profeti:

*«[Dopo aver ricordato il significato dell'unzione e il senso della parola* Cristo, *Tommaso continua:] Cristo è egli stesso re... E anche sacerdote... Fu pure profeta... Era conveniente per lui essere quindi unto d'olio di santificazione e di allegrezza [lo Spirito Santo, secondo l'esegesi di Tommaso]. Infatti è da lui che derivano i sacramenti della grazia... Ma* questa unzione conviene anche ai cristiani. *In effetti essi sono re e sacerdoti: "Voi siete una stirpe eletta, un sacerdozio regale"* (1 Pt 2, 9), *«Tu hai fatto di noi per Dio un regno di sacerdoti"* (Ap 5, 10). *Essi hanno anche lo Spirito Santo, che è lo Spirito di profezia: «Io effonderò il mio spirito su ogni uomo"* (Gl 2, 28; *cf* At 2, 17). *E per questo tutti sono unti di un'unzione invisibile: "E Dio stesso che ci conferma insieme a voi in Cristo e ci ha conferito l'unzione"* (2 Cor 1, 21); *"Voi avete ricevuto l'unzione dal Santo e sapete tutto"* (1 Gv 2,20). *Ma che rapporto c'è tra Cristo unto e i cristiani unti come lui? Eccolo: lui ha l'unzione a titolo principale e primo, noi e gli altri l'abbiamo ricevuta da lui... Quindi gli altri sono chiamati santi, però lui è il Santo dei santi. E la fonte di ogni santità»[415]* .

Se, preoccupati di essere brevi, a volte abbiamo omesso le citazioni scritturistiche fatte dall'autore, ne abbiamo lasciate tuttavia un numero sufficiente perché si possa cogliere l'ispirazione profondamente biblica di questa dottrina. E indubbiamente una delle ragioni per cui essa si trova così spontaneamente in accordo alla dottrina del Concilio Vaticano II, il quale ha fatto della trilogia messianica la spina dorsale della Costituzione dogmatica *Lumen gentium.* Certamente non è in san Tommaso che il Concilio ha trovato la sua ispirazione, ma non è senza interesse sottolineare per inciso che ciò che all'epoca del Concilio è apparso come una vera novità era in realtà ben ancorato in una Tradizione di cui è anch'egli un testimone.

---

[413] *In Ps.* 44, 5 (Vivès, t. 18, p. *508);* cf. *In Matthaeum* 1, 1, lect. i nn. i9-20 «Vi erano tre unzioni nella legge antica. Infatti, Aronne ha ricevuto l'unzione dei sacerdoti... Saul ha ricevuto da Samuele l'unzione dei re... Eliseo ha ricevuto l'unzione dei profeti... Poiché Cristo fu vero sacerdote.., e re e profeta, a giusto titolo è quindi chiamato *Cristo* [cioè Unto] a causa delle tre funzioni che ha esercitato... Dato che Cristo fu re, sacerdote e profeta, giustamente è quindi chiamato loro figlio [di Abramo e di Davide]»; *In ad Romanos* 1. 1, lect.1, n. 20: *«Cristo* vuoi dire *Unto*... Con ciò viene manifestata la dignità di Cristo quanto alla santità, perché i sacerdoti erano unti.., quanto alla potenza, perché anche i re erano unti... e quanto alla conoscenza, perché pure i profeti erano unti».

[414] III, q. 22, a. 1 ad 3: qui si trova «legislatore» laddove ci si aspetterebbe «profeta», ma il contesto generale indica abbastanza che non è il caso di forzare la differenza; cf. q. 31, a. 2: «Cristo doveva essere re, profeta e sacerdote»; *Super Isaiam* 61, 1 (Leon., t. 28, p. 240, linee *65ss.); In Matthaeum* 28, 19, nn. 2462-2464.

[415] *1n ad Hebraeos* 1,9, lect. 4, nn. 64-66.

## IL LEGAME DELLA CARITÀ

**Non è indifferente, come si può ben comprendere, il fatto che sant'Agostino — e tutti coloro che si riferiscono a lui — per parlare dello Spirito Santo abbia trovato un'espressione così vicina a quella di san Paolo il quale, almeno a due riprese, parla della *koinònia* dello Spirito Santo[416]. San Tommaso, che nella Volgata incontrava *societas* o *communicatio* come traduzioni di *koinonia* (comunione), probabilmente non dubitava che sullo sfondo si potesse trovare un'identica parola greca; tuttavia egli ha perfettamente compreso la ripercussione ecclesiale della sua dottrina trinitaria[417]. Per riassumere tutto in una parola: lo Spirito Santo svolge in seno alla Chiesa un ruolo di unificazione nell'amore che rinvia a quello esercitato in seno alla Trinità; così egli trasforma la riunione dei battezzati in una comunione d'amore a immagine della sua fonte trinitaria [418].**
**Come si sa, la dottrina ecclesiale di Tommaso è specificamente una teologia del Corpo di Cristo [419]. Fedele a quanto apprende da san Paolo, egli considera il Corpo come il risultato del travaso della grazia che gli viene dal Capo: «L'anima di Cristo ha ricevuto la grazia al massimo della sua eminenza. Perciò, a causa di questa eminenza, spetta a Cristo farla riversare sugli altri. Ciò è proprio del suo ruolo di capo»[420]. In questo contesto, il ruolo dello Spirito Santo consiste precisamente nello stabilire la «continuità» tra il Cristo-capo e i fedeli-membra, giacché egli possiede questa proprietà di restare numericamente *uno e il medesimo* nel Capo e nelle membra. Tommaso, che riprende spesso questa formula[421] , non ne ha dato un'ampia spiegazione se non nel seguente passaggio:**

***«Nel corpo naturale, le facoltà diffuse in tutte le membra differiscono numericamente secondo la loro essenza, però si riuniscono nella loro radice che è numericamente una (cioè l'anima, come***

---

[416] 2 Cor 13, 13 e Fil 2, 1; traducendo: «comunione dello Spirito Santo» o «comunione nello Spirito Santo», la traduzione ecumenica della Bibbia sottolinea il carattere trinitario dei passaggi in cui si ritrova questa espressione.
[417] Si vedrà a tal proposito B.-D. DE LA SOUJEOLE, *«Société» et «communion» chez saint Thomas d'Aquin. Etude d'ecclésiologie,* RT 90 (1990) 587-622; vedi in particolar modo la seconda parte per l'uso e il senso di *communio* e *coìnmunicatio.*
[418] Come si vedrà, il parallelo tra comunione trinitaria e comunione ecclesiale è particolarmente illuminante, ma bisogna fare attenzione a non spingerlo troppo lontano. Nella comunione trinitaria, lo Spirito Santo non è *il principio* dell'amore o dell'unione; egli *è* colui che procede come Amore o come Vincolo (si ricordi «l'albero fiorito *di fiori»* evocato da Tommaso; non sono i fiori il principio della fioritura, ma l'albero). Nella comunione ecclesiale invece, come diremo più avanti, lo Spirito Santo è proprio il *principio* (causa esemplare ed efficiente) dell'amore- carità che anima il Corpo di Cristo e lo aggrega in unità.
[419] Tra numerosi studi, si può trovare una panoramica generale in Y. CONGAR, *L'idée de l'Eglise chez saint Thomas d'Aquin,* in ID., *Esquisses da mystère de l'Eglise,* nuova ed. («Unam sanctam 8»), Paris 1953, pp. 59-91; cf. anche *«Ecclesia» et «populus (fidelis)» dans l'ecclésiologie de saint Thomas,* in *Commemorative Studies* I, Toronto 1974, pp. 139-174, ripreso in ID., *Thornas d'Aquin. Sa vision de la théologie et de l'Eglise,* London 1984, oppure in In., *Eglise et Papauté. Regards historiques* («Cogitatio fidei 184»), Paris 1994.
[420] III, q. 8, a. *5;* cf., a. 1; questa dottrina è stata accettata nell'insegnamento della Chiesa, come per es. da Pio XII che nella *Mystici Corporis* (ed. S. Tromp, § 78) afferma non senza una certa forza; «Tutti i doni, tutte le virtù, tutti i carismi che si trovano eminentemente, abbondantemente ed efficacemente nel capo, sono effusi in tutti i membri della Chiesa , e, più di recente, il Vaticano Il, in *Lumen gentium* I, 7; «In questo corpo, la vita di Cristo si effonde in tutti i credenti. .
[421] De veritate, q. 29, a. 4; «Est etiam in Ecclesia continuitas quaedam ratione Spiritus sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit»; cf. Expositio in Symbolum, a. 9, n. 971; «La Chiesa cattolica è un solo corpo che possiede differenti membra; l'anima che vivifica questo corpo è lo Spirito Santo»; questo modo di esprimersi ricorre una quindicina di volte (cf. Vauthier, qui sotto), ma per lo più molto brevemente. Si trova un'eccezione nel seguente testo del Super Ioannem 1, 16, lect. 10, n. 202; «In questo senso, la pienezza di Cristo è lo Spirito Santo che da lui procede ed è a lui consustanziale nella natura, nella potenza e nella maestà. Infatti, sebbene i doni abituali che si trovano in noi siano diversi da quelli che si trovano nell'anima di Cristo, tuttavia è l'unico e medesimo Spirito che è in lui e che riempie tutti i santificati. Lo conferma san Paolo quando scrive; "Ora tutti questi doni li produce l'unico e medesimo Spirito" U Cor 12, 11]; nonché il profeta Gioele; "Io riverserà il mio Spirito su ogni carne" [Gi 3, 1; At 2, 17]. Cosicché, a detta dell'apostolo "Se uno non ha lo Spirito di Cristo, costui non gli appartiene" [Rm 8, 9]. *Infatti l'unità dello Spirito Santo crea l'unità della Chiesa».*

*forma del vivente, la cui sede è sia il cuore sia la testa, secondo l'antropologia fisica di Tommaso), e, in più, esse hanno un'unica forma ultima (cioè di nuovo l'anima, ma in quanto è il principio trascendente che permette al corpo così informato di essere una persona umana). Similmente, tutte le membra del Corpo mistico hanno come perfezione ultima* (pro ultimo complemento) *lo Spirito Santo che è numericamente uno in tutti (egli assume così nel corpo ecclesiale il ruolo dell'anima). E la stessa carità, effusa in esse mediante lo Spirito Santo, sebbene sia differente secondo l'essenza nella diversità delle persone tuttavia si unifica tramite la sua radice numericamente una, poiché la radice propria di un'operazione è l'oggetto stesso dal quale riceve la sua determinazione. Ed è per questo che, in quanto tutti credono e amano un solo e identico oggetto, la fede e la carità di tutti sono unificate in un'unica e medesima radice, non solo nella loro radice prima che è lo Spirito Santo, ma anche nella loro radice prossima che è il loro proprio oggetto»*[422].

L'esegesi dettagliata di questo testo, bello ma difficile, ha dato luogo a interpretazioni divergenti [423], anche se non è necessario addentrarsi in troppe sottigliezze per comprenderne il significato. Ci è sufficiente ritenerne l'essenziale. Lo Spirito Santo gioca nel corpo ecclesiale il ruolo attribuito all'anima nel corpo umano: interamente nel Tutto e interamente in ciascuna delle sue parti, egli è presente sia nel Capo che nel Corpo e in ciascuno delle sue membra. Non solo è il principio dell'unità del Tutto, al quale comunica la vita soprannaturale ma è anche la fonte della sua santità, la causa del suo agire soprannaturale e la ragione della sua fecondità. Onnipresente nella Chiesa, lo Spirito ne è l'Ospite interiore così come lo è dell'anima giusta. Ma con lo Spirito Santo, chiaramente è anche l'intera Trinità che risiede nella Chiesa poiché, conformemente al principio che Tommaso ha appena ricordato, laddove è all'opera una delle Persone le altre due non possono non essere presenti. «Se qualcuno mi ama — diceva Cristo — osserverà la mia parola e il Padre mio l'amerà; noi verremo a lui e stabiliremo in lui la nostra dimora» (Gv 14, 23).

A questo bene comune del pensiero cristiano ereditato da sant'Agostino[424] , questo testo aggiunge tuttavia un insegnamento un po' circostanziato allorquando parla di un *altro* principio di unità: le membra della Chiesa sono riunite mediante la fede e la carità o, pù precisamente, per il fatto che credono e amano un'unica e medesima realtà. Tommaso esprime ciò in termini più tecnici affermando che è l'oggetto che dà all'atto la sua specificazione. Semplice traduzione di un fatto d'esperienza facilmente constatabile sul piano naturale: varie persone differenti si trovano riunite per il semplice fatto di volere insieme una stessa cosa; quest'ultima svolge allora per tale gruppo il ruolo di un fine comune, di un principio unificatore. Qual è dunque questo fine conosciuto e amato che svolge il ruolo di principio unificante per il corpo ecclesiale? Anche se Tommaso qui non lo precisa e sembra lasciar intendere che sarebbe lo Spirito Santo affermando che questi è contemporaneamente «radice prima» (l'anima) e «radice prossima» (l'oggetto

---

[422] *Sent.* III, d. 13, q. 2, a. 2, qla. 2 ad 1.

[423] Cf. E. VAUTHIER, *Le Saint-Eprit principe d'unité de l'Église d'après S. Thomas d'Aquin. Corps mystique et inhabitàtion da Saint-Esprit,* MS 5 (1948) 175- 196; 6 (1949) 57-80, con la discussione di Y. CONGAR, *Sainte Eglise. Études et approches ecclésiologiques* («Unam sanctam 41»), Paris 1963, pp. 647-649. Cf. anche S. DOCKX, *Esprit Saint, àme de l'Eglise,* in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta,* pp. 65-80.

[424] *Si* rileggerà volentieri questo bel testo: «Il nostro spirito, mediante il quale l'uomo vive, si chiama *anima*... E voi vedete cosa fa l'anima nel corpo. Essa vivifica tutte le membra; guarda attraverso gli occhi, ascolta con le orecchie... E presente allo stesso tempo in tutte le membra per farle vivere; a tutte dà la vita e a ciascuna il proprio ruolo. Non è l'occhio che ascolta, né l'orecchio che vede, né l'orecchio o l'occhio che parlano. E tuttavia essi vivono: l'orecchio vive, la lingua vive; le funzioni sono diverse, ma la vita è comune. Così accade per la Chiesa di Dio. Con alcuni santi essa compie dei miracoli, con altri insegna la verità, con altri conserva la verginità... gli uni questo, gli altri quello. Ciascuno compie la legge che gli è propria e tutti vivono in egual modo. *Ciò che l'anima è per il corpo umano, lo Spirito Santo lo è per il corpo di Cristo, la Chiesa. Lo Spirito Santo compie in tutta la Chiesa ciò che l'anima compie in tutte le membra di un unico corpo» (Omelia* 267, n. 4: PL 38, 1231).

conosciuto e amato), evidentemente non può che essere Dio stesso, la Trinità [425]. E questa che sarà la beatitudine perfetta dell'intera Chiesa così come lo è dell'anima di ciascun eletto e Io è già allo stato iniziale nell' anima di ciascun giusto fin da questa vita, giacché, laddove si trovano fede e carità, là si trova anche il fine che esse ci permettono di raggiungere: Dio stesso.
Il beneficio di questa precisazione aggiunta alla dottrina comune consiste precisamente nel permetterci di ben comprenderla. Certamente si è subito colpiti dalla bellezza di questa affermazione, ma se ci si interroga con più precisione su cosa si vuoi dire parlando dello Spirito Santo come anima della Chiesa, questo modo di parlare dice troppo o troppo poco. Dice troppo, in quanto anima e corpo, nella realtà naturale che conosciamo, si compenetrano così strettamente da risultare impossibile separarli; è questo che si vuole esprimere quando si dice che l'anima «informa» il corpo, le dà «la vita, il movimento e l'essere». E proprio impossibile però affermare questo dello Spirito Santo: come infatti lo Spirito *increato* potrebbe comporsi con le persone *create* quali sono le membra della Chiesa? Vi è qui un'impossibilità metafisica.
L'esempio a noi più vicino e allo stesso tempo il più forte che potremmo utilizzare, il caso dell'incarnazione, non ha implicato nessuna composizione tra il Verbo e la sua umanità. Ricordiamoci del Concilio di Calcedonia: l'unione è avvenuta «senza confusione né mescolanza». Se fosse stato diversamente, l'unione avrebbe prodotto un ibrido, né Dio né uomo. E tuttavia si può dire del Verbo incarnato che la sua umanità gli è unita in persona (unione secondo l'ipostasi, per dirlo tecnicamente). Questo non lo si può affermare dello Spirito Santo giacché se fosse così sarebbe l'intera umanità ecclesiale che gli sarebbe unita. Assurdità nella quale il Concilio Laterano IV vedeva non tanto «un'eresia» quanto «un'inanità» che poteva nascere solo nella mente di un insensato. Occorre allora svuotare questa espressione di «anima della Chiesa» da ogni significato reale e non vedervi se non una metafora? In tal caso ciò significherebbe dire troppo poco.
San Tommaso introduce in questo contesto la fede e la carità, permettendoci così di comprendere come lo Spirito Santo può essere detto «in un certo senso» l'anima della Chiesa, senza lasciarci trascinare in nessuna assurdità, ma senza rinunciare nemmeno a riconoscergli la sua verità. La grazia, nell'anima, così come la fede e la carità, nelle facoltà dell'intelligenza e della volontà, sono indiscutibilmente doni dello Spirito Santo. Essi ci sono dati per elevarci alla vita divina che siamo chiamati a condividere quando si tratta della grazia e per permetterci di agire a questo livello come figli e figlie di Dio quando si tratta della fede e della carità. Per comprendere nella misura del possibile ciò che accade quando Dio è così conosciuto e amato, ci si può servire dell'analogia della conoscenza e dell'amore nel nostro mondo quotidiano. Anche se presente accanto a me, la persona che amo non è *fisicamente* presente nel mio spirito; essa è presente soltanto mediante la visione che ne ho e la rappresentazione che me ne faccio, grazie alle quali interiorizzo questa presenza nel mio cuore in modo tale che potrò conservare questa presenza interiore come ricordo quando la presenza fisica avrà fine. Presenza «intenzionale» di conoscenza e d'amore[426], dicono gli specialisti, ma tuttavia presenza ben reale: l'amato abita spiritualmente nell'amante come l'amante nell'amato.
Liberata da tutti i limiti legati alla nostra condizione carnale, questa rappresentazione puramente umana ci offre proprio l'analogia di cui abbiamo bisogno. Dio, come abbiamo già visto, è presente a noi stessi più intimamente di qualsiasi altro oggetto di conoscenza e d'amore umani, come abbiamo detto; ma quando si tratta della presenza di grazia è proprio di una presenza di questo tipo che si tratta. Tramite la sua grazia noi abbiamo di lui una nuova presenza giacché egli è ormai

[425] Il P. Congar a tal proposito ha ragione nel suo confronto con lo studio di Vauthier.
[426] Le «intenzioni» significano qui precisamente quei supplenti della realtà che sono le rappresentazioni che noi elaboriamo per poterla interiorizzare mediante la conoscenza e l'amore.

presente a noi come una persona soprannaturalmente conosciuta e amata. Ritroveremo per un'altra via quanto abbiamo scoperto qui sopra parlando della presenza di Dio alla sua creatura. Oltre alla presenza d'immensità comune a tutte le cose, *«c'è questo modo speciale che è proprio della creatura razionale. in questa si dice che Dio esiste* come il conosciuto nel conoscente e l'amato nell'amante. *E poiché conoscendolo e amandolo la creatura razionale giunge con la sua operazione fino a Dio stesso, si dice che, mediante questo modo speciale, non solo Dio è nella creatura razionale, ma anche che* egli abita in essa come nel suo tempio»[427].
Abbiamo qui l'esatta verità dell'espressione «anima della Chiesa» applicata allo Spirito Santo. Per evitare l'assurdità segnalata poco fa, è stato dunque necessario distinguere tra lo Spirito Santo e i suoi doni. Lo Spirito Santo non può esercitare direttamente il ruolo dell'anima, ma lo esercita indirettamente tramite i suoi doni. Per dire le cose un po' diversamente, con parole più vicine alla Sacra Scrittura, si può schematizzare quanto accade nel seguente modo. Non solo Dio ci ama per primo (cf. 1Gv *4,* 10 e 19), ma ci dà anche di amarlo, «poiché l'amore di Dio è stato effuso nei cuori per opera dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5, 5); e, infine, egli viene in noi che l'amiamo (Gv 14, 23). Solo a questo punto può essere definito veramente l'ospite delle nostre anime e quello della Chiesa. Tutto questo processo è attribuito preferibilmente allo Spirito Santo per la ragione che indicavamo all'inizio: Vincolo d'amore tra il Padre e il Figlio, spetta a lui in maniera speciale realizzare nel Corpo dei credenti il radunarsi nella carità[428].

## IL CUORE DELLA CHIESA

Tranne qualche sfumatura, il Maestro d'Aquino non esprime nulla di molto originale quando parla dello Spirito Santo come anima della Chiesa. Egli però è l'unico della sua epoca a fargli svolgere nella Chiesa il ruolo di «cuore»: «Il cuore esercita una certa influenza nascosta sulle membra esterne. Per questo si paragona al cuore lo Spirito Santo che vivifica e unifica invisibilmente la Chiesa»[429]. Se, nella Chiesa-Corpo, essere Capo conviene a Cristo, poiché si è manifestato in maniera ben visibile, l'efficacia del cuore, invisibile ma non meno indispensabile, spetta di preferenza allo Spirito Santo[430].Dato il valore simbolico del cuore, non si tratta che di un altro modo per affermare che è l'amore la causa suprema della vita e dell'unità della Chiesa.
La metafora ne richiama un'altra. Se nel nostro corpo fisico tutte le membra sono irrorate dalla circolazione dello stesso sangue che parte dal cuore, nel Corpo mistico questo flusso vitale è la

---

[427] I, q. 43, a. 3 e qui sopra, capp. III e IV.
[428] I lettori esperti avranno certamente notato che non abbiamo utilizzato il discusso vocabolario della distinzione tra l'anima increata (lo Spirito Santo) e l'anima creata (la grazia) della Chiesa. Non si trattava qui di evitare una discussione inopportuna in questo contesto, poiché fatta astrazione delle parole inopportune (ma quali sarebbero migliori?), la necessità di questa distinzione è indubbia ai nostri occhi. Poco curata nella teologia attuale, essa è sostenuta a buona ragione dai due maggiori ecclesiologi del nostro tempo: CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné,* t. Il, Paris 1951, pp. *5* 10-580; Y. CONGAR dà *en passant* il suo assenso alle tesi di Journet *(Sainte Église,* pp. 643 e 647-649), ma già aveva difeso per proprio conto un'identica posizione in *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique* («Unam Sanctam 1»), Paris 1937, pp. 64 e 68-70. La critica di S. Dockx (cf. qui sopra, nota 41) dimentica di considerare il fatto che la Chiesa è una «persona» mistica o, se si vuole, un tutto misticamente personale. Senza addentrarci qui in questo nuovo tema, rinviamo ai due medesimi teologipresso i quali si troverà l'essenziale del dibattito: CH. JOURNET, *La sainteté de l'Eglise. Le livre de Jacques Maritain,* «Nova et Vetera» 46 (1971) 1-33 (presentazione e discussione di J. MARITAIN, *De l'Église du Christ,* Paris 1970); Y. C0NGAR, *La personne «Église»,* RT71 (1971) 613-640.
[428] Secondo M. GRABMANN, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk,* Regensburg 1903, pp. 184-193.
[429] III, q. 8, a. 1 ad 3. .
[430] Soltanto «di preferenza», perché l'attribuzione sembra non avere niente di esclusivo sotto la mano di Tommaso; in un passaggio parallelo del De ueritate, q. 29, a. 4 ad 7, egli osserva: «Il cuore è un organo nascosto... per questo può significare sia la divinità di Cristo sia lo Spirito Santo».

carità. Tramite essa lo Spirito Santo stabilisce tra tutte le membra un legame organico che le rende interdipendenti in una stessa comunione:
*«Come in un corpo naturale l'operazione di un membro si volge a vantaggio di tutto il corpo, così accade nel corpo spirituale che è la Chiesa. E siccome tutti i fedeli formano un solo corpo, il bene dell'uno viene comunicato all'altro. «Noi siamo tutti membra gli uni degli altri"* (Rm 12, 5). *Per questo, tra gli articoli di fede che gli Apostoli ci hanno trasmesso, vi è quello di una comunione dei beni* (communio bonorum) *nella Chiesa; si tratta della cosiddetta comunione dei santi* (communio sanctorum»)[431].
Per quanto lontano sia possibile risalire nella storia del Simbolo degli Apostoli, lo Spirito Santo, la Chiesa e la comunione dei santi appaiono sempre insieme. Non giustapposti, ma proprio come realtà strettamente legate tra di loro: «Credo nello Spirito Santo, nella santa Chiesa cattolica, nella comunione dei santi»[432]*.* La comunione dei santi non si aggiunge qui alla Chiesa; essa non ne è che l'esplicitazione ed esige però un'osservazione preliminare. A metà strada tra grammatica e teologia, questa è molto più che una semplice curiosità grammaticale. Forse lo si sa, la formula «communio sanctorum» può avere un duplice senso. In quanto *sanctorum* è il genitivo di *sancti,* significa «comunione dei santi», cioè dei fedeli, delle persone che hanno la fede. Ma *sanctorum* può anche essere il genitivo plurale di *sancta,* cioè delle cose sante, i beni che i fedeli possiedono in comune e che li riuniscono: i sacramenti, la fede, la carità, Dio stesso. Storicamente i due sensi sono ben attestati e sémbra impossibile precisare quale dei due sia apparso per primo. Teologicamente, tuttavia, il dubbio non è possibile: è la comunione con le realtà sante e, tramite esse, con la stessa santa Trinità che fonda la comunione dei fedeli tra di loro.
Ora, per l'espressione «communio bonorum», utilizzata qui da Tommaso, valgono le stesse osservazioni: *bonorum* può intendersi dei *boni,* i buoni, cioè ancora una volta i fedeli, ma può intendersi anche in rapporto a *bona,* i beni a loro comuni, e il Maestro domenicano non lascia alcun dubbio su ciò che situa per primo:
*«Ma tra i membri della Chiesa, il membro principale è Cristo, perché ne è il Capo. «Dio l'ha dato per Capo a tutta la Chiesa che è il suo Corpo"* (Ef 1, 22-23). Il bene di Cristo è quindi comunicato a tutti i cristiani, così come la virtù del Capo è comunicata a tutte le membra; *e questa comunicazione si effettua mediante i sacramenti della Chiesa nei quali opera la virtù della passione di Cristo che dà efficacemente la grazia per la remissione dei peccati»*[433]*.*
Tommaso passa allora rapidamente in rivista i sette sacramenti e il loro effetto, e soltanto dopo arriva al secondo senso della comunione dei santi, quello al quale senza dubbio pensiamo più spontaneamente:
*«Bisogna ancora sapere che non è soltanto l'efficacia della passione di Cristo che ci è comunicata, ma anche il merito della sua vita. E tutto il bene che hanno compiuto tutti i santi viene comunicato a coloro che vivono nella carità, poiché tatti sono uno: «Sono associato a tutti coloro che ti temono"* (Sal 118, 63*). Perciò* colui che vive nella carità diventa partecipe di tutto il bene che si fa nel mondo intero»[434].
Evidentemente occorre notar la frase sottolineata; essa è ripetuta come un ritornello in tutti i testi

431 Expositio in Symbolum, art. 10, n. 987.
[432] E' risaputo che si tratta qui della forma autentica del Simbolo degli Apostoli così come la si può trovare in una delle sue prime testimonianze, presso sant'Ippolito di Roma, verso l'anno 200, cf. P. NAUTIN, Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du Symbole («Unam Sanctam 17»), Paris 1947.
[433] *Expositio in Symbolum,* art. 10, n. 988.
[434] *Expositio in Symbolum,* art. 10, n. 997

in cui l'autore riparla di questo tema [435].
Ci sarà permesso riportare ancora il seguente testo, raramente citato in quanto appartenente a un'opera poco conosciuta dalla maggior parte dei lettori di san Tommaso:
*«[Due ragioni possono spiegare l'efficacia della preghiera per qualcun altro; bisogna chiaramente voler pregare per questa persona, però ciò che viene per primo]* è l'unità della carità, in quanto tutti coloro che vivono nella carità formano come un unico corpo. *In tal modo, il bene dell'uno fluisce su tutti così come la mano o qualche altro membro è al servizio dell'intero corpo. E così che tutto il bene compiuto dall'uno vale per ciascuno di coloro che vivono nella carità, secondo quanto è detto dal salmo (118, 63). «Sono associato a tutti coloro che ti temono e osservano i tuoi comandi"»*[436].
Se bisogna osservare il posto della carità in questi testi, natura!mente ciò è dovuto al fatto che si tratta della comunione *dei santi* e che non vi è santità al di fuori della carità. Ma se si vuole capire perché la carità ha questa misteriosa fecondità, occorre ricordarsi del legame speciale che esiste tra essa e lo Spirito Santo. Soltanto la presenza dello Spirito nel corpo di cui egli è l'anima permette di capire come si produce questa misteriosa reversibilità dei beni spirituali che chiamiamo «comunione dei santi». Charles Journet a tal proposito utilizzava un sorprendente paragone. Dare gli occhi a qualcuno che non li avesse significherebbe certamente dargli una perfezione *finita:* precisamente questi organi che sono gli occhi di *carne;* ma significherebbe anche introdurre allo stesso tempo in lui *spiritualmente* tutto *l'infinito* dell'orizzonte. Dargli la capacità di vedere significherebbe offrirgli la possibilità di appropriarsi nell'ordine dell'intenzionalità dell'immensità del mondo esterno: permettergli di comunicare con esso in un modo nuovo.
La carità, anch'essa, ha queste due facce. In quanto è dono creato, effetto prodotto in me mediante lo Spirito Santo, essa perfeziona il mio essere spirituale, ma è necessariamente limitata alla mia persona. In questo senso, essa non potrebbe spiegare questa comunione reciproca di cui cerchiamo di rendere conto. Se però consideriamo che questa carità finita ci permette di entrare in comunicazione con la *Carità* infinita che è lo Spirito Santo, di farla abitare in noi come una forma spiritualmente presente, allora cambia tutto. Infatti la Carità nella sua fonte ci mette anche in comunicazione con il mondo delle altre Persone in cui essa è presente, giacché non è nient'altro che l'Amore increato che, unico e identico, riempie tutta la Chiesa e ne fa l'unità. Presente nel Tutto del Corpo ecclesiale e in ciascuno delle sue membra, questi realizza in esso un'abitazione reciproca di tutti coloro che sono in grazia, una «mutua circuminsessione affettiva delle membra della Chiesa l'uno nell'altro» (Journet). Se lo Spirito d'amore abita in noi e se noi abitiamo nello Spirito, allora tutti coloro in cui abita lo Spirito e che dimorano nello Spirito abitano anch'essi in noi e noi in loro. E fin qui che occorre arrivare per rendere conto del mistero della comunione dei santi. La nostra carità non si limita soltanto ai nostri fratelli, essa è la loro, e la loro è anche la nostra. Esse si comunicano reciprocamente le risorse e la fecondità che traggono dallo Spirito in modo tale che la carità del più debole è sollevata da quella del più forte, e quella di entrambi è assunta nella carità senza crepe della Chiesa intera, visto che è quella dell'Amore increato, indivisibile e onnipresente che tutti possiedono in comune [437].Se è vero che «ogni opera pia e

[435] Vedi per esempio: *Sent.* IV, d. *45,* q. 2, a. 4 qla. 1 ( *Suppl.,* q. 71, a. 12) Quodlibet VIII, q. *5,* a. 2 [12].
[436] *Quodlibet* II, q. 7, a. 2 [14]
[437] Si riconosce qui la trasposizione suprema in termini cristiani della dottrina dell'amicizia incontrata nel capitolo precedente; san Tommaso la ricava da Aristotele, ma costui la riceveva già da Platone, anch'egli ben presto ripreso e cristianizzato dai primi pensatori cristiani nello stesso senso che abbiamo appena esposto, come per esempio da Clemente d'Alessandria: «E se "le cose degli amici sono comuni" (PLATONE, *Fedro,* 279C; *Leggi,* V, 739C), e l'uomo è amico di Dio (e infatti egli è amico di Dio per la mediazione del Verbo), allora tutte le cose diventano

santa di uno solo appartiene a tutti»[438] , ciò è dovuto proprio alla loro radice comune, la carità, essendo essa stessa il frutto del suo Cuore, lo Spirito Santo [439].

Tra le rare omelie che ci sono giunte di san Tommaso, ce n'è una per il giorno di Ognissanti [440], nella quale si ritrovano la maggior parte dei temi che abbiamo appena evocato in questo capitolo. Sarà illuminante vedere ancora una volta come il frate predicatore riprende nella sua esposizione l'insegnamento più elaborato della sua teologia.

Molto palesemente, questa omelia si fonda sull'idea della *congregatio fidelium,* che è forse la sua definizione preferita della Chiesa e che mette l'accento con risolutezza sulla comunione delle persone[441]. Supposto ciò, il testo inizia quindi molto bruscamente: nessuno, tra coloro che pensano rettamente, ignora che la *societas* tra Dio, gli angeli e gli uomini è unica. Questa affermazione è sostenuta da due citazioni scritturistiche che menzionano entrambe la comunione *(societas,* nella Volgata) alla quale Dio chiama gli uomini nel suo Figlio Gesù Cristo[442]. Tommaso spiega qui questa comunione con il fatto che c'è *communicatio* degli angeli e degli uomini in uno stesso fine, la beatitudine. Tuttavia, mentre Dio possiede tale beatitudine per essenza, gli angeli e gli uomini accedono ad essa soltanto per partecipazione. La comunione non si ferma qui: tra tutti coloro che sono partecipi di questo stesso fine deve esserci anche una *communicatio* delle opere; cosicché coloro che non hanno ancora raggiunto il fine, gli uomini che sono ancora su questa terra (i *viatores,* nel linguaggio ormai accettato), sono condotti verso di esso mediante le parole e gli esempi di coloro che già io possiedono. Per questo celebriamo le feste dei santi i quali hanno già ottenuto la beatitudine: aiutati dalla loro preghiera, edificati dal loro esempio, stimolati dalla loro ricompensa noi vi giungeremo a nostra volta.

La conseguenza diretta di questa opzione fondamentale consiste nel fatto che Tommaso non considera in una prospettiva individualista nè lo sforzo del cristiano né il termine di questo sforzo. Egli ricorda che la persona può contare sulla comunità di cui fa parte: anche se non siamo sempre decisi a perdonare, noi possiamo recitare il «Padre Nostro» senza mentire poiché il peccatore non prega soltanto per proprio conto *(in persona sui),* ma anche a nome della Chiesa *(in persona ecclesiae)* che, essa, non mente[443]. D'altra parte è per sottolineare questo inserimento nella comunione ecclesiale che Cristo ci insegna a dire «Padre nostro» e non solamente «Padre»[444].La

---

dell'uomo poiché tutte le cose sono di Dio, e tutte le cose sono comuni a questi due amici, Dio e l'uomo» *(Protrettico* XII 122, 3; cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Protrettico. Il Pedagogo,* a cura di M.G. BIANCO, UTET, Torino 19711, p. 189).

[438] L'espressione è del *Catechismo Romano,* detto «del Concilio di Trento», ma essa si connette bene ai testi di san Tommaso appena ricordati; cf. *Catechismus Romanus...,* ed. P. RODRIGUEZ, Città del Vaticano 1989, Pars Ia, cap. 10, p. 119. Ciò è stato evidentemente ripreso dal *Catechismo della Chiesa Cattolica.*

[439] Cf. Sent'. IV, d. 45, a. 2, q. 1, so1. 1: «propter communicantiam in radice operis quae est caritas». Questa dottrina della comunione dei santi evidentemente è più ampia del breve richiamo riportato qui sopra; eventualmente si potrà completare con CH. JOURNET, L'Eglise dii Verbe incarné, t. TI, pp. 548-561 e 662-667, e soprattutto, con il buon articolo di J. -M.R. THIARD, La communion des saints, «La Vie spirituelle» 113 (1965) 249-274; vedi anche Y. CONGAR, Aspects de la communion des saints. Les voies dii Dieu vivaci', Paris 1962, pp. 347-356; Je crois en l'Esprit-Saint, t. TI, Paris 1979, pp. 83-87 (con abbondante bibliografia).

[440] Sermone *Beati qui habitant,* in TH. KÀPPELI, *Una raccolta di prediche attribuita S. Tommaso d'Aquino,* AFP 13(1943)59-94, cf. pp. 88-94.

[441] Cf. *Expositio in Symbolum, a.* 9, n. 972: «Bisogna sapere che "Chiesa" significa "comunità" *(congregatio);* perciò "santa Chiesa" è la stessa cosa che "comunità dei fedeli" *(con gregatio /idelium)* e ogni cristiano è membro di questa Chiesa».

[442] Cf. 1 Cor 1,9 e 1Gv l,7.

[443] *In orationem dominicam expositio* VI, n. 1090.

[444] *In orationem dominicam expositio, Prol.,* n. 1024: «Per suggerire l'amore di Dio, lo chiamiamo "Padre", per suggerire l'amore del prossimo, preghiamo comunitariamente e per tutti dicendo "Padre *nostro"* e "rimetti a *noi* i *nostri* debiti"; questo ci spinge all'amore del prossimo».

comunione dei santi i finisce con l'apparire così per ciò che realmente è: il mistero della nostra solidarietà soprannaturale nell'organismo di grazia che è il Corpo di Cristo, nuovo Adamo[445]. Poiché il nostro Salvatore, il Signore Gesù Cristo, «salvando il suo popolo dai suoi peccati», secondo la testimonianza dell'Angelo [Mt 1, 21], ci mostrò in se stesso la via della verità, seguendo la quale possiamo giungere risorgendo alla beatitudine della vita immortale, è necessario, per condurre a termine tutto il corso teologico, che alla considerazione del fine ultimo della vita.

## Tertia pars
## Prooemium

[46731] III[a] pr. Quia salvator noster dominus Iesus Christus, teste Angelo, *populum suum salvum faciens a peccatis eorum*, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur. Circa quam, primo considerandum occurrit de ipso salvatore; secundo, de sacramentis eius, quibus salutem consequimur; tertio, de fine immortalis vitae, ad quem per ipsum resurgendo pervenimus. Circa primum duplex consideratio occurrit, prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quae per ipsum salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa.

### PROLOGO

Poiché il nostro Salvatore, il Signore Gesù Cristo, «salvando il suo popolo dai suoi peccati», secondo la testimonianza dell'Angelo [Mt 1, 21], ci mostrò in se stesso la via della verità, seguendo la quale possiamo giungere risorgendo alla beatitudine della vita immortale, è necessario, per condurre a termine tutto il corso teologico, che alla considerazione del fine ultimo della vita umana e delle virtù e dei vizi, faccia seguito lo studio dello stesso Salvatore di tutti e dei benefici da lui apportati al genere umano.

In tale studio tratteremo: primo, direttamente del Salvatore; secondo, dei suoi sacramenti, mediante i quali conseguiamo la salvezza [q. 60]; terzo, del fine della vita immortale, al quale giungiamo risorgendo per opera sua [cf. Suppl., q. 69].

Il primo trattato si divide in due parti: nella prima studieremo il mistero stesso dell'incarnazione, secondo il quale Dio si è fatto uomo per la nostra salvezza; nella seconda invece esamineremo che cosa lo stesso nostro Salvatore, cioè il Dio incarnato, ha fatto e patito [q. 27].

## Quaestio 1
## Prooemium

---

445 Si è già caratterizzato il pelagianesimo come «un cristianesimo privato di due misteri che sono in buona parte misteri di solidarietà... nel male e nella morte, .nel bene e nella vita», E. MERSCH, Le corps mystique da Christ. Études de théologie historjque, Bruxelles-Paris 1951, t. 2, p. 66; la dottrina della comunione dei santi si trova agli antipodi di questa deviazione.

[46732] IIIª q. 1 pr. Circa primum tria consideranda occurrunt, primo quidem, de convenientia incarnationis ipsius; secundo, de modo unionis verbi incarnati; tertio, de his quae consequuntur ad hanc unionem. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum conveniens fuerit Deum incarnari. Secundo, utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis. Tertio, utrum, si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset. Quarto, utrum principalius sit incarnatus ad tollendum originale peccatum quam actuale. Quinto, utrum conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi. Sexto, utrum eius incarnatio differri debuerit usque in finem mundi.

ARGOMENTO 1

LA CONVENIENZA DELL'INCARNAZIONE

Sul mistero dell'incarnazione dobbiamo considerare: primo, la sua convenienza; secondo, il modo dell' unione del Verbo incarnato [q. 2]; terzo, le conseguenze di questa unione [q. 16]. Sulla convenienza dell'incarnazione si pongono sei quesiti: 1. Se era conveniente che Dio si incarnasse; 2. Se ciò fosse necessario per la redenzione del genere umano; 3. Se Dio si sarebbe incarnato nel caso in cui l'uomo non avesse peccato; 4. Se Dio si sia incarnato per togliere più il peccato originale che l'attuale; 5. Se era conveniente che si incarnasse agli inizi del mondo; 6. Se l'incarnazione dovesse essere differita alla fine del mondo.

Articolo 1

In 3 Sent., d. 1, q. 1, a. 2; C. G., IV, cc. 40, 49, 53-55; Comp. Theol., cc. 200, 201

Se era conveniente che Dio si incarnasse

Pare che l'incarnazione di Dio non fosse conveniente. Infatti:

1. Essendo Dio dall'eternità lo stesso bene per essenza, è cosa ottima che rimanga quello che da sempre è stato. Ma Dio è sempre stato assolutamente immateriale. Sarebbe stato dunque convenientissimo che egli non si fosse unito alla carne. Perciò l'incarnazione divina non era conveniente.

2. Non è conveniente unire tra loro cose infinitamente distanti, come non lo sarebbe il combinare insieme in una pittura la faccia di un uomo con un collo di cavallo [cf. Orazio, De arte poet. 1 s.]. Ma Dio e la carne distano all'infinito, poiché Dio è semplicissimo mentre la carne è composta, soprattutto quella umana. Era dunque sconveniente che Dio si unisse alla carne umana.

3. Tanto dista un corpo da uno spirito purissimo quanto il peccato dalla somma bontà. Ora, sarebbe stato del tutto sconveniente che Dio, bontà suprema, assumesse il peccato. Non era dunque conveniente che il sommo spirito increato assumesse un corpo.

4. Non si può costringere in termini minimi chi supera ogni misura, né può dedicarsi ai piccoli compiti chi è impegnato nei grandi. Quindi non sta bene, per usare le parole di Volusiano a S.Agostino [Epist. 135], «che nel corpicino di un bimbo in fasce si nasconda colui al quale non basta l'universo; e che il grande Sovrano abbandoni i suoi cieli, trasferendo a un solo minuscolo corpo il governo di tutto il mondo».

In contrario: È convenientissimo che le realtà visibili mostrino quelle divine invisibili; per questo fine infatti è stato creato il mondo, come asserisce l'Apostolo [Rm 1, 20]: «Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute». Ma il mistero dell'incarnazione, dice il Damasceno [De fide orth. 3, 1], «rivela insieme la bontà, la sapienza, la giustizia e la potenza di Dio: la bontà, poiché egli non disdegnò la debolezza della sua creatura; la giustizia, poiché fece sconfiggere il demonio proprio da colui che ne era stato vinto, e strappò l'uomo dalla morte senza forzare la sua libertà; la sapienza, poiché trovò la soluzione più adatta in

una situazione difficilissima; l'infinita potenza o virtù, infine, poiché non c'è nulla di più grande di un Dio fatto uomo». Era dunque conveniente che Dio si incarnasse.
Dimostrazione: A ciascuna cosa è conveniente ciò che è secondo la sua natura: come all'uomo il ragionare, essendo egli per sua natura ragionevole. Ma la natura di Dio è la bontà stessa, come spiega Dionigi [De div. nom. 1]. Perciò conviene a Dio tutto ciò che è proprio della bontà. Ora, la bontà tende a comunicarsi, osserva ancora Dionigi [ib. 4]. Di conseguenza alla somma bontà siaddice di comunicarsi alla creatura in modo sommo. E ciò avviene precisamente quando Dio «unisce a sé una natura creata in modo che una sola persona risulti di tre elementi: il Verbo, l'anima e la carne», come dice S. Agostino [De Trin. 13, 17]. È chiaro dunque che l'incarnazione di Dio era conveniente.
Analisi delle obiezioni: 1. Il mistero dell'incarnazione non si è attuato per un qualche cambiamento nell'eterna condizione di Dio, ma in quanto egli in modo nuovo si unì alla creatura, o meglio unì a sé la creatura. Ora, è conveniente che la creatura, mutevole di per se stessa, non si mantenga sempre nel medesimo stato. Come quindi fu prodotta nell'essere non essendo esistita prima, così fu conveniente che non essendo stata prima unita a Dio, in seguito fosse a lui unita.
2. L'unione con Dio nell'unità della persona non si addiceva alla carne umana in forza della sua natura, poiché ciò oltrepassava il suo ordine. Si addiceva tuttavia a Dio, per l'infinita eccellenza della sua bontà, che egli unisse a sé questa carne per la nostra salvezza.
3. Ogni condizione che differenzia le creature dal Creatore fu stabilita dalla sapienza di Dio e ordinata alla manifestazione della sua bontà: infatti Dio, non creato, non mutevole, non corporeo, produsse le creature mutevoli e materiali in funzione della sua bontà; e similmente le pene furonointrodotte dalla giustizia di Dio per la sua gloria. Al contrario le colpe vengono commesse con l'abbandono delle norme della sapienza divina e dell'ordine della divina bontà. Perciò Dio poteva assumere convenientemente una natura creata, mutevole, corporea e passibile; non invece il male della colpa.
4. Rispondiamo con le stesse parole di S. Agostino a Volusiano [Epist. 137, 2]: «La dottrina cristiana non insegna che Dio, calandosi nella carne umana, ha abbandonato o perduto il governo dell'universo, oppure lo ha come ristretto in quel minuscolo corpo: questa è l'immaginazione di uomini capaci di pensare solo alle realtà materiali. Ora, Dio è grande non per la mole, ma per la potenza: quindi la sua grandezza, raccogliendosi nelle piccole cose, non ne sente disagio. Come infatti il nostro fugace parlare viene ascoltato in un medesimo istante da molti e arriva a ciascuno per intero, così non è incredibile che l'eterno Verbo divino sia contemporaneamente tutto intero in ogni luogo». E così non deriva alcun inconveniente dall'incarnazione di Dio.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 4, q. 3, a. 1, ad 3; In 4 Sent., d. 10, q. 1, a. 1, ad 3; C. G., IV, cc. 54, 55; C. err. Graec., c. 5; Comp. Theol., cc. 200, 201; In Psalm. 45

Se per la redenzione del genere umano fosse necessaria l'incarnazione del Verbo di Dio. Pare che per la redenzione del genere umano non fosse necessaria l'incarnazione del Verbo di Dio. Infatti:
1. Il Verbo divino, essendo Dio perfetto, come vedemmo nella Prima Parte [q. 27, a. 2, ad 2], non acquistò alcuna virtù mediante il corpo che assunse. Se dunque il Verbo divino riparò la nostra natura incarnandosi, l'avrebbe potuta riparare anche senza prendere un corpo.
2. Per la redenzione della natura umana, caduta a causa del peccato, si richiedeva soltanto che l'uomo soddisfacesse per il peccato. Dio infatti non deve esigere dall'uomo l'impossibile; ed essendo egli più incline a compatire che a punire, come imputa all'uomo l'atto del peccato, così

Pare che gli debba anche ascrivere a distruzione del peccato l'atto contrario. Non era dunque necessario che per redimere la natura umana si incarnasse il Verbo di Dio.
3. La salvezza dell'uomo dipende principalmente dal suo rispetto verso Dio, come ricorda la S. Scrittura [Ml 1, 6]: «Se sono il padrone, dov'è il timore di me? Se io sono padre, dov'è l'onore che mi spetta?». Ma il rispetto verso Dio nasce negli uomini in seguito alla considerazione della sua assoluta trascendenza e della sua lontananza dai sensi umani; si legge infatti nei Salmi [112, 4]: «Su tutti i popoli eccelso è il Signore; più alta dei cieli è la sua gloria». E poco dopo [v. 5] «Chi è pari al Signore nostro Dio?». Che Dio dunque si faccia simile a noi assumendo la nostra carne non Pare che giovi alla salvezza umana.
In contrario: Ciò che libera dalla perdizione il genere umano è necessario alla salvezza umana. Ora, tale è il mistero dell'incarnazione divina, come dichiara il Vangelo [Gv 3, 16]: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna». Quindi per la salvezza umana era necessario che Dio si incarnasse.
Dimostrazione: Un mezzo può essere necessario a un certo fine in due modi: o così che senza di esso non si può ottenere il fine, come il cibo è necessario alla conservazione della vita umana, oppure nel senso che il mezzo agevola il raggiungimento del fine, come è necessario un cavallo per un viaggio. Ora, l'incarnazione di Dio non era necessaria per la redenzione della natura umana nel
primo modo, avendo potuto Dio redimerci con la sua onnipotenza in molte altre maniere. L'incarnazione era invece necessaria per la redenzione umana nel secondo modo.
Da cui le parole di S. Agostino [De Trin. 13, 10]: «Noi mostriamo che a Dio non mancavano altri mezzi, poiché tutto sottostà ugualmente al suo potere, ma che d'altra parte egli non ne ebbe un altro più conveniente per sanare la nostra miseria».
E tale convenienza può rilevarsi rispetto all'avanzamento dell'uomo nel bene. Primo, quanto alla fede, che acquista una maggiore sicurezza per il fatto che si crede allo stesso Dio che parla. Per cui S. Agostino [De civ. Dei 11, 2] afferma: «Perché l'uomo con più fiducia accedesse alla verità, la Verità stessa, il Figlio di Dio, facendosi uomo gettò le fondamenta della fede». - Secondo, quanto alla speranza, che nell'incarnazione trova il suo stimolo più efficace: «Nulla», dice infatti S. Agostino [De Trin. 13, 10], «era tanto necessario a infonderci speranza quanto la dimostrazione del grande amore che Dio ci porta. Ma quale segno poteva essere più chiaro della degnazione del Figlio di Dio a unirsi con la nostra natura?». - Terzo, quanto alla carità, che nell'incarnazione trova il suo massimo incentivo. Da cui le parole di S. Agostino [De cat. rud. 4]: «Quale fine più grande ha la venuta del Signore se non quello di manifestarci l'amore di Dio per noi?». E conclude: «Se poteva costarci l'amare, che almeno non ci costi il riamare». - Quarto, rispetto al ben operare, nel quale con l'incarnazione Dio stesso si è fatto nostro modello. «Avevamo l'obbligo», spiega infatti S. Agostino [Serm. 371, 2], «di seguire non l'uomo che vedevamo, ma Dio che non vedevamo. Per dare quindi all'uomo di poter vedere chi doveva seguire, Dio si fece uomo». Quinto, quanto alla piena partecipazione della divinità, che è la vera beatitudine dell'uomo e il fine della sua vita. E questa piena partecipazione ci viene conferita attraverso l'umanità di Cristo: infatti «Dio si è fatto uomo perché l'uomo divenisse Dio», scrive S. Agostino [Serm. supp. 128].
Altrettanto utile era l'incarnazione anche per allontanare l'uomo dal male. Primo, in quanto essa persuade l'uomo a non stimare il diavolo, che è il primo artefice del peccato, superiore a se stesso, e a non prestargli ossequio. Per cui avverte S. Agostino [De Trin. 13, 17]: «Dal momento che la natura umana poté essere unita a Dio così intimamente da divenire con lui una sola persona, non osino quei superbi spiriti maligni anteporsi all'uomo vantandosi della loro incorporeità». -

Secondo, l'incarnazione ci insegna quanto sia grande la dignità della natura umana, affinché non la macchiamo peccando. «Dio ci ha mostrato quale eminente posto abbia tra le realtà create la natura umana, apparendo tra gli uomini come un vero uomo», afferma S. Agostino [De vera relig. 16]. E il papa S. Leone [Serm. 21, 3] ammonisce: «Riconosci, o cristiano, la tua dignità, e fatto partecipe della natura divina non tornare all'antica miseria con un'indegna condotta». - Terzo, per distogliere l'uomo dalla presunzione «viene esaltata in Cristo uomo la grazia divina, non preceduta da merito alcuno», come rileva S. Agostino [De Trin. 13, 17]. - Quarto, perché, come aggiunge il medesimo Santo, «una così grande umiltà di Dio è in grado di riprendere e di guarire la superbia dell'uomo, che è l'impedimento più grave per la sua adesione a Dio». - Quinto, l'incarnazione giovò a liberare l'uomo dalla schiavitù [del peccato]. E ciò doveva avvenire, dice S. Agostino [De Trin. 13, cc. 13, 14], «in modo che il diavolo fosse vinto dall'uomo Cristo Gesù»: il che avvenne attraverso la soddisfazione offerta da Cristo per noi.

Un puro uomo infatti non avrebbe potuto soddisfare per tutto il genere umano; d'altra parte Dio non doveva soddisfare: era quindi necessario che Gesù Cristo fosse Dio e uomo. Da cui le parole di S. Leone papa [l. cit.]: «La potenza assume la debolezza, la maestà l'abiezione: di modo che in corrispondenza ai nostri bisogni un solo e medesimo mediatore fra Dio e gli uomini potesse morire
e risorgere grazie agli opposti attributi. Se infatti non fosse vero Dio, non porterebbe il rimedio; se non fosse vero uomo, non ci darebbe l'esempio».

Ci sono poi moltissimi altri vantaggi derivati dall'incarnazione, al di sopra della comprensione umana.

Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione si fonda sul primo tipo di necessità, quella cioè di un mezzo indispensabile per ottenere l'effetto.

2. Una soddisfazione può dirsi sufficiente in due modi. Primo, in maniera perfetta, in quanto è «condegna», ossia compensa adeguatamente la colpa commessa. E in questo senso non poteva essere sufficiente la soddisfazione di un puro uomo, poiché tutta la natura umana era stata corrotta dal peccato, e il merito di una o anche di più persone non poteva compensare alla pari il danno di
tutta la natura.

Inoltre il peccato commesso contro Dio acquista una certa infinità a motivo dell'infinità della maestà divina: l'offesa infatti è tanto maggiore quanto più grande è la persona verso cui si manca; era quindi necessario per una soddisfazione adeguata che l'azione del riparatore avesse un'efficacia
infinita, quale è appunto l'azione di un uomo-Dio.

Secondo, una soddisfazione può dirsi sufficiente in maniera imperfetta, ossia relativamente all'accettazione da parte di chi se ne accontenta, anche se non è adeguata. E in questo senso può essere sufficiente la soddisfazione di un puro uomo. Tuttavia, poiché ogni cosa imperfetta presuppone
qualcosa di perfetto su cui reggersi, è dalla soddisfazione di Cristo che prende efficacia la soddisfazione di ogni puro uomo.

3. Dio, assumendo la carne, non ha sminuito la propria maestà, e quindi neppure il motivo del rispetto che gli è dovuto. Anzi, questo risulta accresciuto per la maggiore conoscenza che abbiamo di lui: poiché per il fatto stesso che ha voluto avvicinarsi a noi assumendo la carne, ci ha attratti a conoscerlo di più.

Articolo 3

In 3 Sent., d. 1, q. 1, a. 3; In 1 Tim., c. 1, lect. 4

Se Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato

Pare che Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato. Infatti:

1. Se rimane la causa, rimane l'effetto. Ma nell'incarnazione di Cristo, come dice S. Agostino [De Trin. 13, 17], oltre alla liberazione dal peccato «ci sono da considerare molte altre cause», a cui abbiamo già fatto cenno [a. prec.]. Quindi, anche se l'uomo non avesse peccato, Dio si sarebbe [ugualmente] incarnato.

2. Appartiene all'onnipotenza divina portare a compimento le sue opere e manifestarsi in qualche effetto infinito. D'altra parte nessuna pura creatura può costituire un effetto infinito, essendo essa limitata per essenza. Ora, solo nell'opera dell'incarnazione si manifesta un effetto infinito della potenza divina, vale a dire il congiungimento di realtà infinitamente distanti fra di loro, inquantoché l'uomo è divenuto Dio. Nella medesima opera inoltre l'universo Pare raggiungere la sua perfezione, per il fatto che l'ultima creatura, cioè l'uomo, viene congiunta con il primo principio, che è Dio. Quindi anche se l'uomo non avesse peccato, Dio si sarebbe incarnato.

3. La natura umana non è stata resa dal peccato più capace di ricevere la grazia. Eppure dopo il peccato essa è in grado di ricevere la grazia dell'unione, che è la massima grazia. Quindi sarebbe stata capace di questa grazia anche se l'uomo non avesse peccato. Né Dio avrebbe negato alla natura umana un bene di cui essa era capace. Dio quindi si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato.

4. La predestinazione divina è eterna. Ma di Cristo S. Paolo [Rm 1, 4] dice che «è stato predestinato quale Figlio di Dio con potenza». Perciò anche prima del peccato era necessario che per adempiere la predestinazione divina il Figlio di Dio si incarnasse.

5. Il mistero dell'incarnazione fu rivelato al primo uomo, come risulta dalle sue parole [Gen 2, 23]: «Questa volta è osso delle mie ossa», ecc., relative al matrimonio, che l'Apostolo [Ef 5, 32] considera «un grande mistero, in riferimento a Cristo e alla Chiesa». Ma l'uomo non poteva conoscere in precedenza la propria caduta, per la stessa ragione per cui non lo poteva l'angelo, come
dimostra S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 18]. Quindi Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato.

In contrario: S. Agostino [Serm. 174], spiegando le parole evangeliche [Lc 19, 10]: «Il Figlio dell'Uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto», dichiara: «Se l'uomo non avesse peccato, il Figlio dell'Uomo non sarebbe venuto».

Inoltre a commento delle parole di S. Paolo [1 Tm 1, 15]: «Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori», la Glossa [ord.] aggiunge: «Nessun altro motivo ebbe per venire tra noi Cristo Signore, se non quello di salvare i peccatori. Togli le malattie, togli le ferite, e non c'è più bisogno di medicina».

Dimostrazione: Ci sono in proposito opinioni diverse. Alcuni dicono che il Figlio di Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato. Altri invece affermano il contrario. E quest'ultima opinione pare che sia da preferirsi. Le cose infatti che dipendono dalla sola volontà di Dio, al di sopra di tutto ciò che è dovuto alle creature, non possono venire alla nostra conoscenza se non attraverso la Sacra Scrittura, nella quale la volontà divina ci è manifestata. Siccome dunque nella Sacra Scrittura il motivo dell'incarnazione viene sempre posto nel peccato del primo uomo, è meglio dire che l'opera dell'incarnazione fu disposta da Dio a rimedio del peccato, in modo che se non ci fosse stato il peccato non ci sarebbe stata l'incarnazione. La potenza di Dio però non è racchiusa in questi limiti: Dio infatti si sarebbe potuto incarnare anche se non ci fosse stato il peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. Tutti gli altri motivi assegnati all'incarnazione rientrano nei rimedi del peccato. Se infatti l'uomo non avesse peccato sarebbe stato illuminato dalla luce della sapienza divina e perfezionato da Dio nella rettitudine della santità, per l'acquisto di ogni conoscenza necessaria.
Ma poiché l'uomo, abbandonando Dio, era caduto al livello delle realtà materiali, fu opportuno che Dio, assunta la carne, gli offrisse il mezzo per salvarsi anche attraverso le realtà materiali.
Per questo, commentando le parole evangeliche [Gv 1, 14]: «Il Verbo si fece carne», S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 2] annota: «La carne ti aveva accecato, la carne ti risana. Poiché Cristo venne apposta per estinguere nella carne i vizi della carne».
2. L'infinita potenza di Dio si manifesta già nel modo di produrre le cose dal nulla. - Al compimento poi dell'universo basta che le cose create siano ordinate naturalmente a Dio come al loro fine. Che invece una creatura venga unita a Dio nella persona oltrepassa i limiti della perfezione naturale.
3. Si possono riscontrare nella natura umana due capacità. La prima al livello della sua potenza naturale. E tale capacità viene sempre soddisfatta da Dio, che provvede a ciascuna cosa secondo le sue capacità naturali. - La seconda invece al livello della potenza divina, alla quale ogni creatura obbedisce al primo cenno. E a quest'ordine appartiene la capacità umana di cui si parla nell'obiezione.
Ora, Dio non asseconda sempre tale capacità della creatura, altrimenti egli non potrebbe fare nelle cose se non ciò che fa, il che è falso, come si è visto nella Prima Parte [q. 25, a. 5; q. 105, a. 6].
Nulla poi impedisce che la natura umana dopo il peccato sia stata innalzata a un livello superiore: Dio infatti permette il male per trarne un bene maggiore. Da cui le parole di S. Paolo [Rm 5, 20]: «Dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia». E nella benedizione del Cero pasquale si canta: «O felice colpa, che meritasti di avere un tale e così grande Redentore!».
4. La predestinazione presuppone la previsione del futuro. Come dunque Dio predestina che la salvezza di una determinata persona si abbia a compiere per le preghiere di altri, così pure predestinò l'incarnazione a rimedio del peccato umano. 5. Nulla impedisce che si riveli un effetto a chi non ha avuto la rivelazione della causa. Il mistero dell'incarnazione poté dunque essere rivelato al primo uomo senza che egli fosse consapevole della sua futura caduta: infatti non sempre chi conosce un effetto ne conosce anche la causa.

## Articolo 4

In 8 Sent., d. 1, q. 1, a. 2, ad 6; Resp. ad mag. de 43, a. 28; Resp. ad lect. Ven., a. 23

### Se Dio si sia incarnato per rimediare più ai peccati attuali che al peccato originale

Pare che Dio si sia incarnato per rimediare più ai peccati attuali che al peccato originale.
Infatti:
1. Quanto più un peccato è grave, tanto più ostacola la salvezza umana, per la quale Dio si è incarnato. Ma il peccato attuale è più grave del peccato originale: a questo infatti è annessa una pena minima, come dice S. Agostino [Contra Iul. 5, 11]. L'incarnazione di Cristo è perciò ordinata principalmente a cancellare i peccati attuali.
2. Il peccato originale non merita la pena del senso, ma solo la pena del danno, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 87, a. 5, ad 2]. Ora, per la soddisfazione dei peccati Cristo è venuto a soffrire la pena del senso sulla croce, ma non la pena del danno: mai infatti gli mancò la visione o la beatitudine divina. Venne dunque a togliere più il peccato attuale che quello originale.

3. Il Crisostomo [De comp. cord. 2] osserva che «un servo fedele è propenso a considerare come personali i benefici comuni che il suo padrone ha concesso a tutti: S. Paolo infatti, quasi parlasse soltanto di sé, scrive: "Mi ha amato e ha dato se stesso per me"» [Gal 2, 20]. Ma i nostri peccati personali sono quelli attuali, poiché l'originale è un «peccato comune» [Glossa ord. su Gv 1, 29]. Dobbiamo quindi avere la pia convinzione che Dio sia venuto principalmente per i [nostri] peccati attuali.

In contrario: Nel Vangelo [Gv 1, 29] si legge: «Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo». Dimostrazione: È certo che Cristo venne in questo mondo a distruggere non solo il peccato originale, ma anche tutti i peccati che si sono aggiunti in seguito: non nel senso che tutti siano cancellati (e
ciò per colpa degli uomini, che non aderiscono a Cristo, secondo le parole del Vangelo [Gv 3, 19]: «La luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce»), ma nel senso che egli fece quanto bastava alla loro cancellazione. Per cui S. Paolo [Rm 5, 15 s.] dice: «Il dono di grazia non è come la caduta: infatti il giudizio partì da un solo atto per la condanna, il dono di grazia invece da molte cadute per la giustificazione».

Tuttavia quanto più grande è un peccato, tanto più la sua distruzione ha motivato la venuta di Cristo. Ora, una cosa può dirsi più grande in due modi. Primo, intensivamente: come è più grande la bianchezza che è più intensa. E in questo senso il peccato attuale è più grande del peccato originale,
essendo più volontario, come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 82, a. 1, ob. 2]. -
Secondo, una cosa può dirsi più grande in estensione: come una bianchezza più grande è quella che occupa una superficie maggiore. E in questo senso il peccato originale che contagia tutto il genere umano è più grande di qualsiasi peccato attuale, che è proprio di una persona. E sotto questo aspetto è vero che Cristo è venuto principalmente a togliere il peccato originale, essendo «il bene della società più divino del bene individuale», come dice Aristotele [Ethic. 1, 2].

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomentazione si basa sulla grandezza intensiva del peccato.
2. Al peccato originale non è riservata la pena del senso nella sanzione futura, tuttavia gli vanno attribuite le pene sensibili che soffriamo in questa vita, come la fame, la sete, la morte e simili. Perciò Cristo, al fine di dare una soddisfazione adeguata per il peccato originale, volle soffrire il dolore sensibile, per consumare in se stesso la morte e le altre sofferenze. 3. Come spiega nello stesso passo il Crisostomo, l'Apostolo diceva quelle parole «non per restringere gli amplissimi benefici di Cristo diffusi nel mondo, ma per indicare che Cristo si era sacrificato
per lui come per tutti. Che importa infatti che anche gli altri siano stati beneficati quando i benefici prestati a te sono così integri e perfetti come se nessun altro ne avesse goduto qualcosa?».

Il dover quindi attribuire a sé i benefici di Cristo non significa dover negare che siano stati fatti agli altri. Perciò non si esclude che egli sia venuto più per distruggere il peccato di tutta la natura che i peccati personali. Ma quel peccato comune è stato curato in ciascuno tanto perfettamente quanto sarebbe stato curato in uno solo. - Del resto, a motivo del vincolo della carità, ciascuno deve sentire come fatto a se stesso ciò che è stato fatto per tutti.

## Articolo 5

In 3 Sent., d. 1, q. 1, a. 4; C. G., IV, cc. 53, 55; In Is., c. 2; In Gal., c. 4, lect. 2

### Se era conveniente che Dio si incarnasse agli inizi del genere umano

Pare conveniente che Dio si incarnasse agli inizi del genere umano. Infatti:

1. L'opera dell'incarnazione proviene dall'immensità della carità divina, secondo le parole di S. Paolo [Ef 2, 4 s.]: «Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo». Ma la carità non tarda a soccorrere l'amico che è nel bisogno, come raccomanda la S. Scrittura [Pr 3, 28]: «Non dire al tuo prossimo: Va, ripassa, te lo darò domani, se tu hai ciò che ti chiede». Dio dunque non doveva differire l'opera dell'incarnazione, ma soccorrere con essa il genere umano sin dagli inizi.
2. S. Paolo [1 Tm 1, 15] scrive: «Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori». Ma se ne sarebbero salvati di più se Dio si fosse incarnato agli inizi del genere umano, poiché moltissimi nel volgere dei secoli perirono nei loro peccati ignorando Dio. Quindi sarebbe stato più conveniente che Dio si fosse incarnato agli inizi del genere umano.
3. Il piano della grazia non è meno ordinato del piano della natura. Ma «la natura parte dalla perfezione », come dice Boezio [De consol. 3, pr. 10]. Quindi il piano della grazia doveva essere perfetto sin dall'inizio. D'altra parte la perfezione della grazia si ha nell'opera dell'incarnazione, secondo le parole [Gv 1, 14]: «Il Verbo si fece carne», seguite dalle altre: «pieno di grazia e di verità». Cristo dunque si sarebbe dovuto incarnare agli inizi dell'umanità.
In contrario: Commentando le parole di S. Paolo [Gal 4, 4]: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna», la Glossa [P. Lomb.] afferma che «la pienezza del tempo è il momento prestabilito da Dio Padre per mandare il suo Figlio». Ora, Dio ha stabilito tutto con sapienza. Perciò egli si è incarnato nel tempo più opportuno. Quindi non sarebbe stato conveniente che Dio si incarnasse ai primordi dell'umanità.
Dimostrazione: Essendo l'incarnazione ordinata principalmente alla riparazione della natura umana con la distruzione del peccato, è chiaro che non sarebbe stato conveniente che Dio si fosse incarnato ai primordi dell'umanità prima del peccato: la medicina infatti viene somministrata solo agli ammalati. Perciò il Signore stesso [Mt 9, 12 s] dice: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati: non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori» Ma non sarebbe stato conveniente neppure che Dio si fosse incarnato subito dopo il peccato.
Primo, per la natura del peccato dell'uomo, che proveniva dalla superbia: per cui si doveva liberare l'uomo in modo tale che, umiliato, riconoscesse di avere bisogno di un liberatore. Per questo la Glossa [ord.], spiegando le parole di S. Paolo [Gal 3, 19]: «Promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore», dice: «Molto sapientemente fu disposto che dopo la caduta dell'uomo non
fosse mandato sull'istante il Figlio di Dio. Prima infatti Dio lasciò l'uomo in balìa della sua libertà sotto la legge naturale, perché conoscesse così le forze della propria natura. Avendo egli fallito nella prova, gli fu data la Legge. E con questa il male peggiorò, non per un difetto della Legge, ma per la corruzione della natura: così, conosciuta la propria insufficienza, egli avrebbe invocato il medico e cercato il soccorso della grazia».
Secondo, per l'ordinato progresso nel bene, che esige di procedere dall'imperfetto al perfetto. Per cui dice l'Apostolo [1 Cor 15, 46 s.]: «Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. Il primo uomo, tratto dalla terra, è di terra, il secondo uomo viene dal cielo».
Terzo, per la dignità stessa del Verbo Incarnato. Infatti sulle parole [Gal 4, 4]: «Quando venne la pienezza del tempo», la Glossa [ord. di Agost.] osserva: «Quanto più grande era il giudice venturo, tanto più lunga era la serie dei messaggeri che lo dovevano precedere».
Quarto, perché il fervore della fede non si intiepidisse per la lunghezza del tempo. Poiché verso la fine del mondo «l'amore di molti si raffredderà» [Mt 24, 12], e il Signore stesso [Lc 18, 8] domanda: «Il Figlio dell'Uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?».

Analisi delle obiezioni 1. La carità non indugia a soccorrere l'amico, tuttavia sceglie il momento più opportuno in base alle circostanze e alla condizione delle persone. Se infatti il medico desse al malato la medicina subito all'inizio della malattia, otterrebbe di meno, oppure lo danneggerebbe più che aiutarlo. Perciò anche il Signore non somministrò subito all'umanità il rimedio dell'incarnazione, perché non lo disprezzasse per superbia, non avendo ancora preso coscienza della propria debolezza.
2. All'obiezione S. Agostino diede in un primo tempo [Epist. 102] la seguente risposta: «Cristo volle apparire tra gli uomini e predicare la sua dottrina quando e dove sapeva che sarebbero vissuti i futuri credenti. Egli prevedeva infatti che in quei tempi e in quei luoghi tutti sarebbero stati increduli alla sua parola quanto lo furono, se non tutti, certamente molti fra coloro che lo udirono
di persona, i quali non vollero credere in lui neppure vedendolo far risorgere dei morti». Ma in seguito lo stesso Santo [De dono persev. 9] così scrisse riprovando questa soluzione: «Possiamo forse dire che i cittadini di Tiro e di Sidone si sarebbero rifiutati di credere con tali miracoli, quando il Signore medesimo attesta che avrebbero fatto penitenza con grande umiltà se quei segni della divina potenza fossero stati compiuti in mezzo a loro?». «Perciò», egli conclude [c. 11], «si deve affermare con l'Apostolo che ciò "non dipende né da chi vuole, né da chi corre, ma da Dio che usa misericordia". Dio dunque, tra quanti previde che avrebbero prestato fede ai suoi miracoli se questi fossero stati compiuti in loro presenza, soccorse quelli che volle e non soccorse gli altri, di cui dispose diversamente nella sua predestinazione con atto occulto ma giusto. Cosicché dobbiamo riconoscere senza esitazione la sua misericordia in coloro che vengono liberati, e la sua giustizia in coloro che vengono puniti».
3. In cose diverse tra loro è vero che il perfetto viene prima dell'imperfetto in ordine di tempo e di natura, essendo il perfetto ciò che porta le altre cose alla perfezione, ma in una medesima cosa ciò che è imperfetto precede il perfetto in ordine di tempo, sebbene lo segua in ordine di natura. Così dunque l'imperfezione della natura umana è preceduta dall'eterna perfezione di Dio, ma precede il raggiungimento della perfezione sua propria, che consiste nell'unione con lui.

## Articolo 6

In 3 Sent., d. 1, q. 1, a. 4

### Se l'incarnazione dovesse essere differita alla fine del mondo

Pare che l'incarnazione dovesse essere differita alla fine del mondo. Infatti:
1. Nei Salmi [91, 11 Vg] si legge: «La mia vecchiaia [sarà ricolma] di misericordia», e la Glossa [interlin.] per vecchiaia intende «gli ultimi tempi». Ma il tempo dell'incarnazione è in sommo grado il tempo della misericordia, secondo l'espressione del Salmo [101, 14]: «È tempo di usarle misericordia». L'incarnazione quindi doveva essere differita alla fine del mondo.
2. In una stessa realtà, come si è detto [a. prec., ad 3], la perfezione è posteriore all'imperfezione in ordine di tempo. Perciò quanto è assolutamente perfetto deve essere temporalmente ultimo. Ma la suprema perfezione della natura umana si ha nell'unione con il Verbo, poiché «piacque al Padre di fare abitare in Cristo tutta la pienezza della divinità», come dice l'Apostolo [Col 1, 19]. L'incarnazione dunque doveva essere rimandata alla fine del mondo.
3. Non conviene fare in due volte ciò che può esser fatto in una volta sola. Ma alla salvezza della natura umana poteva bastare una sola venuta di Cristo: quella che si avrà alla fine del mondo. Non era quindi necessario che egli venisse prima con l'incarnazione. Così questa venuta doveva essere rinviata alla fine del mondo.

In contrario: Il profeta Abacuc [3, 2 Vg] aveva detto: «Nel mezzo degli anni renderai manifesta,o Signore, l'opera tua». Quindi il mistero dell'incarnazione, con cui Dio si manifestò al mondo,non doveva essere rimandato alla fine dei tempi.
Dimostrazione: Come non sarebbe stato opportuno che Dio si fosse incarnato agli inizi del mondo, così non sarebbe stato conveniente che l'incarnazione fosse rimandata alla fine. Il che risulta evidente innanzitutto in base al fatto stesso dell'unione della natura divina con la natura umana. Come infatti abbiamo detto [a. prec., ad 3], l'imperfezione precede nel tempo la perfezione in quella realtà che da imperfetta diviene perfetta, ma nel soggetto che è causa efficiente della perfezione il perfetto precede cronologicamente l'imperfetto. Ora, nell'incarnazione queste due realtà si incontrano. Poiché in essa la natura umana fu elevata alla suprema perfezione: per cui non conveniva che l'incarnazione avvenisse agli albori del genere umano. D'altra parte il Verbo incarnato è la causa efficiente della perfezione umana, come si legge nel Vangelo [Gv 1, 16]: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto»: quindi l'incarnazione non doveva essere procrastinata alla fine del mondo. Invece la perfezione della gloria a cui deve essere condotta la natura umana dal Verbo incarnato avverrà alla fine del mondo.
Secondo, in base agli effetti della salvezza umana. Come infatti dice S. Agostino [Ambrosiaster, De quaest. Vet. et Novi Test. 83], «è a discrezione di chi dona scegliere quando e in quale misura fare misericordia. Perciò [Dio] venne quando stimò necessario soccorrere l'uomo e ritenne che la sua opera fosse ben accetta. Quando infatti un certo languore del genere umano aveva cominciato a cancellare tra gli uomini la conoscenza di Dio e a corrompere i costumi, egli si degnò di chiamare Abramo, perché con lui si avesse l'esempio di un rinnovamento nella religione e nella morale.
E poiché il culto divino era ancora troppo trascurato, diede per mezzo di Mosè la legge scritta. Avendola però le genti disprezzata con il rifiuto di assoggettarvisi, e non avendola messa in pratica neppure quelli che l'avevano accolta, mosso da misericordia il Signore mandò il suo Figlio perché, concesso a tutti gli uomini il perdono dei peccati, li offrisse santificati a Dio Padre». Se però questo rimedio fosse stato rimandato alla fine del mondo, sarebbe sparita del tutto dalla terra la conoscenza di Dio, il suo culto e l'onestà dei costumi.
Terzo, per il fatto che la dilazione non sarebbe stata conveniente a manifestare la potenza di Dio; la quale invece ha così salvato gli uomini in molte maniere: non solo con la fede nel Cristo venturo, ma anche con la fede nel Cristo presente e nel Cristo già venuto.
Analisi delle obiezioni: 1. Quella Glossa parla della misericordia che conduce alla gloria. Se tuttavia la si vuole riferire alla misericordia dimostrata verso l'umanità con l'incarnazione di Cristo, allora bisognerebbe notare con S. Agostino [Retract. 1, 26] che il tempo dell'incarnazione può essere equiparato alla giovinezza dell'umanità «per il vigore e il fervore della fede, operante nella carità», e alla sua vecchiaia o sesta età «per il numero delle epoche, essendo Cristo venuto nella sesta età del genere umano». E «sebbene nel corpo la gioventù e la senilità non possano essere contemporanee, lo possono essere però nell'anima: la giovinezza per la prontezza, la vecchiaia per la ponderazione». Perciò S. Agostino in un passo [Lib. LXXXIII quaest. 44] afferma che «la venuta dal cielo del Maestro, la cui imitazione doveva portare l'umanità alla perfezione morale, non era conveniente se non nell'età della giovinezza», mentre in un altro passo [Contra Manich. 1, 23] dice che Cristo è venuto nella sesta età, ossia nella vecchiaia del genere umano.
2. L'incarnazione va considerata non soltanto come il termine dello sviluppo dall'imperfetto al perfetto, ma anche come la causa della perfezione nella natura umana, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
3. Rispondiamo con il commento del Crisostomo [In Ioh. hom. 27] alle parole evangeliche [Gv 3, 17]: «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo»: «Due sono le venute di

Cristo: la prima per rimettere i peccati, la seconda per giudicare. Se infatti non avesse fatto così, tutti si
sarebbero perduti, poiché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio». È chiaro quindi che egli non doveva rimandare la sua venuta di misericordia alla fine del mondo.

Quaestio 2
Prooemium
[46787] IIIª q. 2 pr. Deinde considerandum est de modo unionis verbi incarnati. Et primo quantum ad ipsam unionem; secundo, quantum ad personam assumentem; tertio, quantum ad naturam assumptam. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum unio verbi incarnati sit facta in natura. Secundo, utrum sit facta in persona. Tertio, utrum sit facta in supposito vel hypostasi. Quarto, utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita. Quinto, utrum sit facta aliqua unio animae et corporis in Christo. Sexto, utrum natura humana fuerit unita verbo accidentaliter. Septimo, utrum ipsa unio sit aliquid creatum. Octavo, utrum sit idem quod assumptio. Nono, utrum sit maxima unionum. Decimo, utrum unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam. Undecimo, utrum eam aliqua merita praecesserint. Duodecimo, utrum aliqua gratia fuerit homini Christo naturalis

ARGOMENTO 2
IL MODO DELL'UNIONE DEL VERBO INCARNATO
Dobbiamo ora considerare in che modo il Verbo si è unito alla natura umana. Esamineremo dunque:
primo, l'unione in se stessa; secondo, l'unione rispetto alla persona assumente [q. 3]; terzo, l'unione rispetto alla natura assunta [q. 4].
Sul primo argomento si pongono dodici quesiti: 1. Se l'unione del Verbo Incarnato sia avvenuta nella natura; 2. Se sia avvenuta nella persona; 3. Se sia avvenuta nel supposito o ipostasi; 4. Se dopo l'incarnazione la persona o ipostasi di Cristo risulti composta; 5. Se in Cristo ci sia unione fra l'anima e il corpo; 6. Se la natura umana sia stata unita al Verbo accidentalmente; 7. Se l'unione sia in se stessa qualcosa di creato; 8. Se equivalga all'assunzione; 9. Se sia la massima delle unioni; 10. Se l'unione delle due nature in Cristo sia avvenuta per opera della grazia; 11. Se sia stata meritata in qualche modo; 12. Se la grazia dell'unione ipostatica fosse naturale per l'umanità di Cristo.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 5, q. 1, a. 2; C. G., IV, cc. 35, 41; De unione, a. 1;De Verit., q. 20, a. 1; Comp. Theol., c. 206; In Ioan., c. 1, lect. 7; In Rom., c. 1, lect. 2; In Philipp., c. 2, lect. 2
Se l'unione del Verbo Incarnato sia avvenuta in una sola natura
Pare che l'unione del Verbo Incarnato sia avvenuta in una sola natura. Infatti:
1. S. Cirillo [Epist. 45], citato negli atti del Concilio di Calcedonia, dice: «Non dobbiamo pensare a due nature, ma a una sola natura incarnata del Verbo di Dio». Ora, ciò non sarebbe possibile se non ci fosse unità di natura. Quindi l'unione del Verbo Incarnato è avvenuta nella natura.
2. S. Atanasio [Symb.] afferma: «Come l'anima razionale e la carne si uniscono per costituire la natura umana, così Dio e l'uomo si uniscono per costituire un'unica natura». Quindi l'unione si è avuta nella natura.
3. Non possiamo denominare una natura in base a un'altra se in qualche modo ambedue non subiscono una trasformazione reciproca. Ora, ciò avviene per le nature divina e umana in Cristo:

infatti S. Cirillo [l. cit.] dice che la natura divina si è «incarnata», e S. Gregorio Nazianzeno [Orat. 45], riportato da S. Giovanni Damasceno [De fide orth. 3, 6], dice che la natura umana è stata «deificata».
Pare quindi che dalle due nature ne sia stata fatta una sola.
In contrario: Il Concilio di Calcedonia [2, 5] ha definito: «Professiamo che l'unigenito Figlio di Dio, [incarnato] negli ultimi tempi, è da riconoscersi in due nature senza mescolanza, senza mutazione, senza divisione o separazione, senza che l'unione abbia tolto la diversità delle nature».
Perciò l'unione non si è avuta nella natura.
Dimostrazione: Per chiarire l'argomento è necessario considerare il concetto di natura. Bisogna dunque sapere che il termine natura deriva da nascere [cf. Arist., Met. 5, 4]. Perciò prima esso venne usato per indicare la generazione, cioè la nascita o la propagazione dei viventi: natura equivarrebbe così a «nascitura». – Poi il termine fu usato per indicare il principio di questa generazione. –
Successivamente passò a indicare qualunque principio intrinseco di mutazione, essendo il principio della generazione intrinseco ai viventi: e in questo senso il Filosofo [Phys. 2, 1] dice che la natura è «il principio del moto immanente al soggetto essenzialmente, e non in modo accidentale». Ora, tale principio è o la forma o la materia. Per cui talvolta viene detta natura la forma, talvolta
invece la materia. – Inoltre, poiché il termine della generazione naturale è costituito nella cosa generata dalla sua «essenza specifica, indicata dalla sua definizione» [ib.], si chiama natura anche la stessa essenza specifica. E sotto questo aspetto Boezio [De duab. nat. 1] la definisce così: «La natura è la differenza specifica che informa ciascuna cosa», che cioè completa la definizione della sua specie. Noi ora dunque parliamo della natura in quanto significa l'essenza o la quiddità della specie.
Ora, intendendo in questo modo la natura, è impossibile che l'unione del Verbo incarnato si sia realizzata nella natura. In tre modi infatti da due o più cose può risultarne una sola. Primo, come da due cose perfette che rimangono immutate. E ciò può avvenire solo per quelle cose la cui forma consiste nella disposizione, o nell'ordine, o nella figura: come da molte pietre accumulate a caso nasce un mucchio, mentre disponendo le pietre e le assi con un determinato ordine e secondo una certa figura nasce una casa. E in questo modo alcuni hanno inteso l'incarnazione: o come semplice addizione, o come coordinazione delle due nature.
Ma ciò è inammissibile. Primo, perché la disposizione, l'ordine e la figura sono forme accidentali, non sostanziali. Di conseguenza l'incarnazione sarebbe un'unione non sostanziale, ma accidentale: conclusione che confuteremo più avanti [a. 6]. Secondo, poiché da tale combinazione non risulta un'unità in senso assoluto, ma sotto un certo aspetto: rimangono infatti più enti in atto. – Terzo, poiché tale forma non deriva dalla natura, ma piuttosto dall'arte: come la forma di una casa. E così non verrebbe costituita in Cristo una sola natura, come essi vorrebbero.
Secondo, [un'unica natura può risultare] da cose perfette, ma trasmutate: come un composto dai suoi elementi. E così per alcuni sarebbe avvenuta l'incarnazione: al modo cioè di una combinazione.
Ma ciò è inammissibile. Primo, poiché la natura divina esclude qualsiasi mutamento, come si è detto nella Prima Parte [q. 9, aa. 1, 2]. Perciò né essa può cambiarsi in un'altra cosa, essendo incorruttibile, né altre cose in essa, essendo essa ingenerabile. – Secondo, poiché un corpo composto non ha la specie di nessuno dei componenti: la carne infatti differisce specificamente da ciascuno

dei suoi elementi. E così Cristo non avrebbe né la natura del Padre né quella della madre. Terzo, poiché è impossibile la combinazione fra cose troppo distanti: infatti la più debole si sperde nell'altra, come una goccia d'acqua in un'anfora di vino. Per cui nel nostro caso, unendosi la natura umana alla natura divina che la supera all'infinito, non si avrà una composizione, ma rimarrà soltanto la natura divina.

Terzo, [un'unica natura potrebbe risultare] da cose non trasmutate, ma imperfette: cioè come l'uomo dall'anima e dal corpo, oppure dal complesso delle sue membra. Ma questo non si può dire del mistero dell'incarnazione. Primo, perché tanto l'una quanto l'altra natura, cioè la divina e l'umana, è perfetta nel suo ordine. – Secondo, perché la natura divina e quella umana non possono comporsi insieme quali parti quantitative di un tutto, come le membra costituiscono un corpo, essendo la natura divina immateriale. E neppure come la forma e la materia, poiché la natura divina non può essere la forma di alcuna cosa, tanto più se materiale. Oltretutto poi ne seguirebbe che la specie costituita da tale unione sarebbe comunicabile a più individui, per cui ci potrebbero essere molti Cristi. – Terzo, perché Cristo non sarebbe né di natura umana né di natura divina: come nota infatti Aristotele [Met. 8, 3], la differenza aggiunta cambia la specie, come l'unità nei numeri.

Analisi delle obiezioni: 1. Il testo di S. Cirillo viene spiegato nel Quinto Concilio [Constant. II, 8, 8] in questo modo: «Se qualcuno, affermando nel Verbo di Dio incarnato una sola natura, non la intende come hanno insegnato i Padri, cioè nel senso che dalla natura divina e dalla natura umana, unite insieme secondo la sussistenza, [è stato fatto un solo Cristo], ma vuole con tali parole introdurre in Cristo una natura o sostanza mista di divinità e di carne, costui sia scomunicato». Il senso non è dunque che nell'incarnazione di due nature se ne sia fatta una sola, ma che dall'unione della carne umana con la natura del Verbo di Dio è risultata una sola persona.

2. Dall'unione dell'anima con il corpo nasce in noi una duplice unità: di natura e di persona. Nasce l'unità di natura in quanto l'anima si unisce al corpo come sua forma e perfezione, così che ne risulta una sola natura, come dall'atto e dalla potenza o dalla materia e dalla forma. Ora, questo aspetto del paragone non è applicabile all'incarnazione, poiché la natura divina non può essere la forma di un corpo, come si è dimostrato nella Prima Parte [q. 3, a. 8]. L'unità di persona invece risulta dal fatto che è uno solo a sussistere in carne e anima. Ed è questo l'aspetto applicabile del paragone: l'unico Cristo infatti sussiste nella natura divina e in quella umana.

3. Come spiega il Damasceno [op. cit. 3, 17], la natura divina viene detta incarnata perché si è unita personalmente alla carne, non perché si sia cambiata in carne. E così pure la carne viene detta deificata non per una mutazione, ma per l'unione con il Verbo, rimanendo intatte le sue proprietà: che la carne sia stata deificata significa dunque che è divenuta la carne del Verbo divino, non che è divenuta Dio.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 5, q. 1, a. 3; C. G., IV, c. 41; De unione, a. 1; In Philipp., c. 2, lect. 2

### Se nel Verbo Incarnato l'unione sia avvenuta nella persona

Pare che nel Verbo Incarnato l'unione non sia avvenuta nella persona. Infatti:

1. La persona in Dio non è nulla di diverso dalla sua natura, come si è detto nella Prima Parte [q. 39, a. 1]. Se dunque l'unione non è avvenuta nella natura, non è avvenuta neppure nella persona.

2. La natura umana non ha in Cristo meno dignità che in noi. Ma la personalità implica dignità, come si è detto nella Prima Parte [q. 29, a. 3, ad 2]. Dato quindi che la natura umana possiede in noi la propria personalità, tanto più la deve possedere in Cristo.
3. Secondo Boezio [De duab. nat. 3], «la persona è una sostanza individuale di natura razionale». Ma il Verbo di Dio ha assunto una natura umana individuale: infatti «la natura universale non sussiste, ma è astratta», come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 11]. Quindi la natura umana [di Cristo] ha la sua personalità. L'unione dunque non è avvenuta nella persona.
In contrario: Il Concilio di Calcedonia [2, 5] dichiara: «Professiamo un solo e medesimo Figlio unigenito, il Signore nostro Gesù Cristo, non distinto o diviso in due persone». L'unione dunque del Verbo [con la carne] è avvenuta nella persona.
Dimostrazione: La persona indica qualcosa di diverso dalla natura. Infatti la natura significa «l'essenza
specifica espressa dalla definizione». Ora, se l'essenza specifica esistesse da sola senza alcunché di aggiunto, non ci sarebbe bisogno di distinguere la natura dal supposito della natura, che è un individuo sussistente in essa, poiché ogni individuo sussistente in una natura si identificherebbe totalmente con la sua natura. Invece in alcune realtà sussistenti si riscontrano degli aspetti che non appartengono alla natura specifica, vale a dire gli accidenti e i principi individuanti, come appare evidentissimo negli esseri composti di materia e forma. In essi quindi la natura e il supposito differiscono anche realmente, non come realtà separate, ma perché il supposito implica la natura specifica e le altre proprietà non specificanti. Per cui il supposito indica il tutto che possiede
la natura specifica come sua parte formale e perfettiva. E così nelle realtà composte di materia e forma la natura non può essere predicata del supposito: non diciamo infatti che quest'uomo è la sua umanità. Se però una realtà non possiede proprietà distinte dalla specie o natura, come accade in Dio, allora
il supposito e la natura non si distinguono tra loro realmente, ma solo secondo i nostri concetti: poiché con il termine «natura» indichiamo l'essenza, mentre con il termine «supposito» indichiamo la stessa natura in quanto sussistente. Ora, quanto si è detto del supposito va inteso della persona nell'ambito delle creature razionali o intellettuali: poiché la persona non è altro che «una sostanza individuale di natura razionale», secondo la definizione di Boezio [l. cit. nell'ob. 3].
Così dunque tutto ciò che si trova in una persona, sia che appartenga alla sua natura, sia che non vi appartenga, è unito ad essa nella persona. Se dunque la natura umana non è unita al Verbo di Dio nella persona, non gli è unita in alcun modo. Ma così si elimina totalmente la fede nell'incarnazione: il che significa distruggere tutta la fede cristiana. Poiché dunque il Verbo ha la natura
umana unita a sé, senza però che appartenga alla sua natura divina, ne consegue che l'incarnazione si è attuata nella persona del Verbo e non nella natura.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene in Dio la natura e la persona non siano realmente distinte, tuttavia non hanno per noi il medesimo significato, come si è detto [nel corpo], poiché la persona indica la sussistenza. Ora, essendo la natura umana unita al Verbo in modo che il Verbo sussista in essa senza che venga aggiunto qualcosa alla sua natura, o che questa venga mutata, ne segue che l'unione è avvenuta nella persona e non nella natura. 2. La personalità in tanto appartiene alla dignità e alla perfezione di un soggetto in quanto alla
dignità e alla perfezione di questo appartiene il fatto di esistere per sé, il che viene espresso dal termine persona. Ora, si riceve una maggiore dignità dall'esistere in un ente superiore che

dall'esistere per se stessi. Così la natura umana è più nobile in Cristo che in noi, poiché in noi, sussistendo
per se stessa, ha la sua propria personalità, mentre in Cristo esiste nella persona del Verbo. Come anche per una forma è ragione di dignità l'essere completiva della specie, e tuttavia la sensibilità è più nobile nell'uomo, per la sua unione a una forma completiva più alta, di quanto lo sia nei bruti, nei quali è una forma completiva.
3. Come dice il Damasceno [l. cit. nell'ob.], «il Verbo di Dio non assunse la natura umana universale, bensì una natura individuale»: altrimenti ogni uomo sarebbe il Verbo di Dio come lo è Cristo. Tuttavia va ricordato che non ogni individuo di ordine sostanziale, anche se razionale, ha il carattere di persona, ma solo l'individuo che esiste per sé (non invece quello che esiste in un supposito più perfetto). Per questo la mano di Socrate, pur essendo una parte individuale, non è tuttavia una persona, poiché non esiste per sé, ma in un essere più perfetto, cioè nel suo tutto. Il che appare anche dalla definizione di persona come «sostanza individuale»: infatti la mano non è una sostanza completa, ma parte di una sostanza. Sebbene quindi la natura umana [di Cristo] sia un individuo di ordine sostanziale, in quanto tuttavia non esiste per sé, ma in una individualità superiore, cioè nella persona del Verbo, conseguentemente non possiede una personalità propria. E così l'unione è avvenuta nella persona.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 6, q. 1, a. 1, sol. 1, 2; d. 7, q. 1, a. 1; C. G., IV, cc. 38, 39; De unione, a. 2; C. err. Graec., c. 20; De rat. fidei, c. 6; Comp. Theol., cc. 210, 211; Quodl., 9, q. 2, a. 1; In Ioan., c. 1, lect. 7
Se l'unione del Verbo Incarnato sia avvenuta nel supposito o ipostasi
Pare che l'unione del Verbo Incarnato non sia avvenuta nel supposito o ipostasi. Infatti:
1. S. Agostino [Enchir. cc. 35, 38] dice: «La sostanza divina e la sostanza umana sono ambedue il medesimo e unico Figlio di Dio: ma una cosa [aliud] a motivo del Verbo e un'altra [aliud] a motivo dell'uomo». E anche il Papa S. Leone [Epist. 28, 4] scrive: «L'una delle due cose risplende per i miracoli, l'altra soccombe alle ingiurie». Ma tutte le cose che si contrappongono [come aliud et aliud] differiscono come suppositi. Quindi nell'incarnazione del Verbo non c'è unità di supposito.
2. L'ipostasi non è altro che «una sostanza particolare», come scrive Boezio [De duab. nat. 3]. Ma è chiaro che in Cristo esiste qualche altra sostanza particolare oltre all'ipostasi del Verbo, cioè il corpo, l'anima e il loro composto. Quindi in Cristo c'è un'altra ipostasi, oltre a quella del Verbo.
3. L'ipostasi del Verbo non è compresa in alcun genere o specie, come risulta da quanto si è detto nella Prima Parte [q. 3, a. 5; q. 30, a. 4, ad 3]. Invece Cristo come uomo è compreso nella specie umana: scrive infatti Dionigi [De div. nom. 1] che «è apparso nella nostra natura colui che essenzialmente sorpassa ogni ordine creato in ogni suo aspetto». Ma non è compresa nella specie umana se non una determinata ipostasi della medesima. Perciò in Cristo c'è un'altra ipostasi, oltre a quella del Verbo di Dio.
In contrario: Il Damasceno [De fide. orth. 3, 4] scrive: «Nel Signore nostro Gesù Cristo riconosciamo due nature, ma una sola ipostasi».
Dimostrazione: Alcuni, ignorando i rapporti tra ipostasi e persona, sebbene concedessero in Cristo una sola persona, ammisero tuttavia un'ipostasi divina e un'altra umana, quasi che l'unione implicasse unità di persona, ma non di ipostasi. Il che è erroneo per tre motivi. Primo, perché la persona non aggiunge all'ipostasi se non la qualificazione della natura, cioè la razionalità, essendo la persona, come dice Boezio [De duab. nat. 3], «una sostanza individuale di

natura razionale». Perciò attribuire un'ipostasi propria alla natura umana in Cristo è lo stesso che attribuirle una persona propria. Per questo i santi Padri, nel Quinto Concilio celebrato presso Costantinopoli [8, 5], condannarono entrambe le asserzioni dicendo: «Se qualcuno tenterà di introdurre nel mistero di Cristo due sussistenze o due persone, sia scomunicato, poiché la Trinità santa non ha ricevuto una persona o una sussistenza in più per l'incarnazione della persona divina del Verbo». Ma sussistenza è lo stesso che realtà sussistente, ed è proprio dell'ipostasi essere tale, come spiega Boezio [l. cit.].

Secondo, perché supposto che la persona aggiunga all'ipostasi un elemento valido per l'unione, esso non sarebbe altro che una proprietà riguardante la dignità propria della persona, essendo questa definita da alcuni come «un'ipostasi il cui carattere distintivo è la dignità». Se dunque l'incarnazione è un'unità di persona e non di ipostasi, ciò significa che l'unione non è stata attuata se
non per un legame di dignità. E questo è l'errore condannato da S. Cirillo con l'approvazione del Concilio di Efeso [1, 26, 3]: «Se qualcuno nell'unico Cristo divide dopo l'incarnazione le sussistenze dicendole unite solo nella dignità o nell'autorità o nella potenza, senza ammettere l'unione naturale, costui sia scomunicato». Terzo, perché soltanto all'ipostasi si attribuiscono le operazioni, le proprietà naturali e tutte le cose che spettano alla natura in concreto: diciamo infatti che quest'uomo ragiona, ride, è un animale ragionevole. Ed è per tale motivo che quest'uomo viene detto supposito, in quanto cioè si «sottopone» a tutte le cose che sono proprie dell'uomo, ricevendone l'attribuzione. Se dunque ci
fosse in Cristo un'altra ipostasi oltre all'ipostasi del Verbo, ne conseguirebbe che ciò che è proprio della natura umana, come l'essere nato dalla Vergine, l'avere patito, l'essere stato crocifisso e sepolto, si sarebbe compiuto in un soggetto distinto dal Verbo. E anche questo errore è stato condannato nel Concilio di Efeso [ib., anath. 4]: «Se qualcuno attribuisce a due persone o sussistenze le parole delle Scritture evangeliche e apostoliche dette di Cristo, o dagli agiografi o da lui
stesso, e alcune le applica all'uomo, inteso come distinto dal Verbo di Dio, altre invece al solo Verbo del Padre, perché degne di Dio, costui sia scomunicato»

Così dunque risulta che è un'eresia condannata da tempo porre in Cristo due ipostasi o due suppositi, oppure negare che l'incarnazione sia avvenuta nell'unità dell'ipostasi o supposito. Nel medesimo Concilio [ib., anath. 2] perciò si legge: «Se qualcuno non riconosce che il Verbo di Dio Padre, unito alla carne secondo la sussistenza, è con la sua carne un unico Cristo, cioè un unico uomo-Dio, sia scomunicato».

Analisi delle obiezioni: 1. Come una differenza accidentale viene espressa in latino con il pronome alter [diverso qualitativamente], così una differenza essenziale viene espressa con il pronome aliud [un'altra cosa]. Ora, è certo che nelle creature un'alterazione accidentale può compiersi in una medesima ipostasi, poiché essa può accogliere diversi accidenti rimanendo numericamente identica; non accade invece fra le realtà create che una cosa, rimanendo numericamente la stessa, possa sussistere in essenze o nature diverse. Come quindi nelle realtà create alter et alter non significa diversità di suppositi, ma solo diversità di forme accidentali, così aliud et aliud in Cristo non comporta diversità di suppositi o di ipostasi, ma diversità di nature. Da cui le parole di S. Gregorio Nazianzeno [Epist. 101]: «Le realtà di cui è costituito il Salvatore sono aliud et aliud, ma non alius et alius [cioè due soggetti distinti]. Dico aliud et aliud, al contrario di quanto si verifica nella Trinità. In essa infatti diciamo alius et alius, per non confondere le sussistenze [o persone], ma non possiamo dire aliud et aliud».

2. L'ipostasi indica una sostanza particolare non in qualsiasi modo, ma in quanto è nella sua completezza.
Ora, quando una tale sostanza viene a far parte di un essere già completo, come avviene per la mano o per il piede, non può dirsi ipostasi. Parimenti la natura umana in Cristo, sebbene sia una sostanza particolare, tuttavia, venendo a far parte di un essere completo, cioè di tutto Cristo in quanto Dio e uomo, non può dirsi ipostasi o supposito, ma si dice ipostasi o supposito quel tutto completo di cui fa parte.
3. Anche nel mondo creato le singole cose vengono classificate in un genere o in una specie non in ragione della loro individualità, ma in ragione della loro natura, che dipende dalla forma; mentre l'individuazione dipende piuttosto dalla materia, nelle realtà composte. Così dunque diciamo che Cristo appartiene alla specie umana in ragione della natura assunta, non in ragione della sua ipostasi.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 6, q. 2, a. 3
Se la persona di Cristo sia composta
Pare che la persona di Cristo non sia composta. Infatti:
1. La persona di Cristo, come si è visto [a. 2], non è diversa dalla persona o ipostasi del Verbo. Ma nel Verbo non differiscono la persona e la natura, come si è dimostrato nella Prima Parte [q. 39, a. 1]. Essendo quindi semplice la natura del Verbo, come si è visto sempre nella Prima Parte [q. 3, a. 7], è impossibile che la persona di Cristo sia composta.
2. Ogni composto è costituito di parti. Ma la natura divina non può essere una parte, poiché ogni parte è qualcosa di imperfetto. È dunque impossibile che la persona di Cristo sia composta di due nature.
3. Ogni composto è omogeneo con le sue parti: come con dei corpi non si compone che un corpo. Se dunque in Cristo c'è un composto risultante dalle due nature, esso non sarà una persona, ma una natura. E così in Cristo ci sarà unità di natura, contrariamente a quanto abbiamo dimostrato [a. 1]. In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 4] ha scritto: «In Cristo Gesù Signore conosciamo due nature, ma una sola ipostasi composta di entrambe».
Dimostrazione: La persona o ipostasi di Cristo può essere considerata sotto due aspetti. Primo, per quello che è in se stessa. E sotto tale aspetto è assolutamente semplice, come anche la natura del Verbo. – Secondo, nella sua caratteristica di persona o ipostasi, che è quella di sussistere in una
determinata natura. E in questo senso la persona di Cristo sussiste in due nature. Sebbene quindi in lui ci sia un solo soggetto sussistente, ci sono tuttavia due ragioni di sussistenza. Per cui si dice che la sua persona è composta in riferimento a questo essere unico sussistente in due nature.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.
2. Le due nature compongono la persona di Cristo non come parti, ma come addendi: ciò infatti in cui due cose convengono può dirsi composto di esse.
3. Non ogni composto è omogeneo con le sue parti, ma solo il composto di parti continue: infatti il continuo non è composto che di continui. Un animale invece si compone di anima e di corpo, che non sono animali.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 2, q. 1, a. 3, sol. 3; d. 6, q. 3, a. 1; C. G., IV, cc. 37, 41; Comp. Theol., c. 209
Se in Cristo si sia attuata l'unione tra l'anima e il corpo

Pare che in Cristo non si sia attuata l'unione tra l'anima e il corpo. Infatti:
1. Dall'unione dell'anima con il corpo viene prodotta in noi la persona o ipostasi umana. Se dunque in Cristo si unirono insieme l'anima e il corpo, deve esserne risultata un'ipostasi. Ma non l'ipostasi del Verbo, che è eterna. Quindi ci sarà in Cristo un'altra persona o ipostasi, oltre a quella del Verbo. E così andiamo contro quanto si è già detto [a. 2].
2. L'unione tra l'anima e il corpo costituisce la natura della specie umana. Ma il Damasceno [De fide orth. 3, 3] dice che «nel Signore nostro Gesù Cristo non si trova la specie comune».
In lui dunque non avvenne l'unione tra l'anima e il corpo.
3. L'anima si unisce al corpo per poterlo vivificare. Ma il corpo di Cristo poteva ricevere la vita dallo stesso Verbo di Dio, che è la fonte e il principio della vita. In Cristo quindi non ci fu l'unione di anima e corpo.
In contrario: Il corpo non viene detto animato se non per l'unione con l'anima. Ma il corpo di Cristo è detto animato, come canta la Chiesa [1ª Ant. vespri 1 genn.]: «Assumendo un corpo animato, si degnò di nascere dalla Vergine». Quindi in Cristo ci fu l'unione dell'anima con il corpo.
Dimostrazione: Cristo viene detto uomo nel medesimo senso degli altri uomini, in quanto appartiene alla medesima specie, secondo l'espressione dell'Apostolo [Fil 2, 7]: «Apparso in forma umana».
Ma la specie umana esige che l'anima si unisca al corpo, poiché la forma non costituisce la specie se non attuando la materia; e questo è il termine della generazione, con la quale la natura tende alla specie. Quindi è necessario dire che in Cristo l'anima si unì al corpo; e il contrario sarebbe un'eresia, poiché negherebbe la verità della natura umana di Cristo.
Analisi delle obiezioni: 1. Da questa obiezioni furono mossi coloro che negarono in Cristo l'unione dell'anima con il corpo: cioè per non essere costretti ad ammettere in Cristo una nuova persona o ipostasi, vedendo che nei puri uomini in seguito all'unione dell'anima con il corpo si costituisce la persona. Ma ciò avviene nei puri uomini per il fatto che in essi l'anima e il corpo si congiungono per esistere di per sé. In Cristo invece l'anima e il corpo si uniscono per aggiungersi a un soggetto superiore, che sussiste nella natura da essi composta. Per cui dall'unione dell'anima e del corpo non si costituisce in Cristo una nuova ipostasi o persona, ma il composto medesimo si unisce a una persona o ipostasi preesistente. Né per questo l'unione tra l'anima e il corpo è in Cristo meno efficace che in noi. Il congiungersi infatti di qualcosa a un ente più nobile non menoma di per sé la sua attività o dignità, ma la accresce: come l'anima sensitiva negli animali costituisce la specie perché è l'ultima forma, mentre non è così negli uomini, sebbene in questi essa sia più nobile e più attiva; e ciò precisamente per l'aggiunta dell'ulteriore e più alta perfezione dell'anima razionale, come si è detto anche sopra [a. 2, ad 2].
2. L'affermazione del Damasceno può essere intesa in due modi. Primo, riferendola alla natura umana. Ora, questa si presenta come una specie comune non in quanto viene considerata in un determinato individuo, ma in quanto è astratta da ogni individuo nella nuda contemplazione, o in quanto si trova in tutti gli individui. Ora, il Figlio di Dio non ha assunto la natura umana così come essa è nella sola considerazione mentale, perché allora non avrebbe assunto la realtà stessa della natura umana. A meno di non dire che la natura umana è una certa idea separata, come l'uomo senza materia ammesso dai Platonici. Ma allora il Figlio di Dio non avrebbe assunto la carne, contro la testimonianza evangelica [Lc 24, 39]: «Uno spirito non ha carne e ossa, come vedete che io ho». - Parimenti è impossibile che il Figlio di Dio abbia assunto la natura umana come è in tutti gli individui della nostra specie, poiché in tal caso avrebbe assunto tutti gli uomini. Per cui si deve concludere con lo stesso Damasceno [l. cit., c. 11] che egli assunse una natura umana

concreta e individuale, «senza però che questa costituisse un individuo, nel senso di supposito o di ipostasi di quella natura, distinto dalla persona del Figlio di Dio».
Secondo, si può intendere la frase del Damasceno in modo da non riferirla alla natura umana, in quanto cioè dall'unione dell'anima con il corpo risulta la natura umana comune, ma riferendola all'unione delle due nature, divina e umana, per dire che essa non dà come risultato un nuovo composto che sarebbe comune, e quindi predicabile di molti individui. E questo è il senso del passo citato, come risulta dalle parole che seguono: «Difatti non fu mai generato, né sarà mai generato un altro Cristo, composto di divinità e di umanità, perfetto Dio nella sua divinità e perfetto uomo nella sua umanità».
3. Nella vita corporale si possono riscontrare due princìpi. Il primo è la causa efficiente. E in questo senso il Verbo di Dio è il principio di ogni vita. – Il secondo è invece il principio formale. Siccome infatti, secondo il Filosofo [De anima 2, 4], «per i viventi il vivere è l'essere», come ogni cosa esiste formalmente in virtù della sua forma, così il corpo vive in virtù dell'anima. Ora, in questo secondo senso il corpo di Cristo non poteva ricevere la vita dal Verbo, non potendo questi essere la forma di un corpo.

Articolo 6
In 3 Sent., d. 6, q. 3, a. 2; C. G., IV, cc. 34, 37, 41, 49; De unione, a. 1;
Comp. Theol., cc. 203, 209, 210; In Rom., c. 1, lect. 2; In Philipp., c. 2, lect. 2
Se la natura umana sia stata unita al Verbo di Dio accidentalmente
Pare che la natura umana sia stata unita al Verbo di Dio accidentalmente. Infatti:
1. Del Figlio di Dio l'Apostolo [Fil 2, 7] dice che «fu riconosciuto uomo nell'abito [habitu]». Ma l'abito è accidentale per colui che lo ha, tanto come predicamento distinto, quanto come specie della qualità. Quindi la natura umana fu unita al Figlio di Dio accidentalmente.
2. Ciò che un ente acquista dopo aver raggiunto la sua completezza è accidentale: chiamiamo infatti accidente ciò che una cosa può avere e non avere, senza cessare di essere ciò che è. Ma la natura umana si unì nel tempo al Figlio di Dio, che dall'eternità aveva il suo essere perfetto. Quindi gli si unì accidentalmente.
3. Ciò che non appartiene alla natura o essenza di una cosa è per essa un accidente, poiché le cose sono o sostanze o accidenti. Ma la natura umana non appartiene all'essenza o natura divina del Figlio di Dio, non essendosi compiuta l'unione secondo la natura, come si è detto sopra [a. 1]. Quindi la natura umana si deve essere unita al Figlio di Dio accidentalmente.
4. Lo strumento si unisce accidentalmente [alla causa principale]. Ma la natura umana era in Cristo lo strumento della divinità, come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 15]. Quindi la natura umana fu unita accidentalmente al Figlio di Dio.
In contrario: Gli attributi accidentali non esprimono qualcosa di sostanziale, ma la quantità, le qualità o altre modalità. Se quindi la natura umana fosse unita a Cristo accidentalmente, dicendo che egli è uomo non gli si attribuirebbe qualcosa di sostanziale, ma una qualità, o una quantità, o qualche altra modalità. Ora, ciò è contro una decretale del papa Alessandro III [Decretales 5, 7, 7], il quale dice: «Essendo Cristo perfetto Dio e perfetto uomo, con quale temerarietà alcuni osano affermare che Cristo in quanto uomo non è una realtà sostanziale?». 3. Ciò che non appartiene alla natura o essenza di una cosa è per essa un accidente, poiché le cose sono o sostanze o accidenti. Ma la natura umana non appartiene all'essenza o natura divina del
Figlio di Dio, non essendosi compiuta l'unione secondo la natura, come si è detto sopra [a. 1]. Quindi la natura umana si deve essere unita al Figlio di Dio accidentalmente.

Dimostrazione: Per risolvere il problema si deve ricordare che riguardo al mistero dell'unione delle due nature in Cristo sono sorte due eresie. Una è quella di coloro che confondevano le nature, come Eutiche e Dioscoro, i quali ritenevano che da due nature se ne fosse costituita una sola: per cui Cristo sarebbe composto «di due nature», distinte prima dell'unione, ma non sarebbe «in due nature»; come se dopo l'unione la distinzione delle nature fosse cessata.
L'altra fu invece l'eresia di Nestorio e di Teodoro di Mopsuestia, i quali separavano le persone. Altra, essi dicevano, è la persona del Figlio di Dio, e altra quella del figlio dell'uomo. E dicevano che le persone sarebbero unite in questo modo: primo, «secondo l'inabitazione», in quanto cioè il Verbo di Dio abitava in quell'uomo come in un tempio; secondo, «mediante un'unione affettiva», in quanto cioè la volontà di tale uomo era sempre conforme alla volontà di Dio; terzo, «secondo le operazioni», in quanto cioè quell'uomo sarebbe stato lo strumento del Verbo di Dio; quarto, «secondo la dignità dell'onore»: inquantoché ogni onore che viene reso al Figlio di Dio risulta comunicato al figlio dell'uomo per la sua unione con il Figlio di Dio; quinto, «secondo la trasposizione dei nomi», in quanto cioè affermiamo che quell'uomo è Dio e Figlio di Dio. Ora, è chiaro che tutti questi modi comportano un'unione accidentale. In queste eresie sono poi caduti per ignoranza alcuni maestri posteriori, pur nel tentativo di evitarle. Alcuni di essi infatti ammettevano una sola persona in Cristo, ma due ipostasi o due supposiți, dicendo che un certo uomo, composto di anima e di corpo, fu assunto dal Verbo di Dio fin dal primo momento della sua concezione. E questa è la prima sentenza che il Maestro pone nella sesta distinzione del Terzo Libro delle Sentenze. - Altri invece, volendo salvare l'unità della persona, dicevano che l'anima di Cristo non era unita al suo corpo, ma che queste due parti, separate l'una dall'altra, si trovavano unite accidentalmente al Verbo, così da non moltiplicare le persone.
E questa è la terza sentenza che riferisce il Maestro [ib.].
Ma tutte e due queste opinioni cadono nell'eresia di Nestorio. La prima perché ammettere in Cristo due ipostasi o due supposiți è lo stesso che ammettere due persone, come si è detto sopra [a. 3]. E se si volesse far forza sul termine persona, si deve ricordare che anche Nestorio parlava di unità della persona nel senso di unità nella dignità e nell'onore. Per cui il Quinto Concilio [Constant. II, 8, 5] scomunica chi parla di «una sola persona secondo la dignità, l'onore e l'adorazione, come vaneggiando scrissero Teodoro e Nestorio». - L'altra opinione poi cade nell'errore di Nestorio in quanto ammette un'unione accidentale. Non c'è infatti differenza fra il dire con Nestorio che il Verbo di Dio si unì all'uomo Cristo abitando in lui come in un suo tempio, e dire con la terza sentenza che il Verbo si unì all'uomo rivestendosene come di un indumento. Anzi, tale opinione dice qualcosa di peggio di Nestorio, affermando che l'anima e il corpo non sarebbero uniti.
La fede cattolica dunque, tenendo la via di mezzo fra le suddette posizioni, non dice né che l'unione di Dio e dell'uomo è avvenuta nell'essenza o natura, né che è avvenuta in un modo accidentale, ma che è avvenuta in un modo intermedio, secondo la sussistenza o ipostasi. Perciò nel Quinto Concilio [ib., can. 4] si legge: «Nella molteplicità dei sensi in cui si intende l'unità, coloro che seguono l'eresia di Apollinare e di Eutiche, volendo la distruzione delle realtà che si unirono
insieme» (cioè sopprimendo ambedue le nature), «parlano di unità di mescolanza; invece i seguaci di Teodoro e di Nestorio, parteggiando per la divisione, inventano l'unità affettiva; al contrario la Chiesa santa di Dio, respingendo l'una e l'altra eresia, professa l'unione del Verbo di Dio con la carne per composizione, cioè secondo la sussistenza».
Così dunque risulta chiaro che la seconda delle tre opinioni esposte dal Maestro, quella che ammette una sola ipostasi nell'uomo-Dio, non va considerata un'opinione, ma è la sentenza della

fede cattolica. Al contrario la prima opinione, che ammette due ipostasi, e la terza, che sostiene un'unione accidentale, non vanno considerate opinioni, ma eresie condannate dalla Chiesa.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 26], «non è necessario che gli esempi si adattino alla perfezione, altrimenti si ha l'identità e non la somiglianza. Soprattutto poi nelle cose di Dio: è infatti impossibile trovare tali esempi, sia nella Teologia», a proposito cioè della divinità delle Persone, «sia nell'Economia» redentiva, cioè riguardo al mistero dell'incarnazione.

La natura umana dunque è paragonata in Cristo a un abito, cioè a un vestito, non certo quanto all'unione accidentale, ma perché il Verbo è reso visibile dalla natura umana come l'uomo dal vestito. E anche perché, come nel confezionare un vestito su misura è la stoffa che subisce delle modifiche e non chi indossa il vestito, così la natura umana assunta dal Verbo è stata nobilitata mentre il Verbo non si è mutato, come nota S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 73].

2. Ciò che sopravviene a un ente già completo è accidentale, a meno che non venga tratto alla comunione di quell'essere completo. Come nella risurrezione il corpo si unirà all'anima preesistente, ma non in maniera accidentale: poiché gli verrà comunicato l'essere dell'anima stessa, facendo sì che riceva la vita dall'anima. Ciò invece non accade per la bianchezza, poiché il suo essere è diverso da quello dell'uomo che la riceve. Ora, il Verbo di Dio aveva il suo essere completo come ipostasi o persona da tutta l'eternità, ma nel tempo gli si è aggiunta la natura umana, la quale è stata assunta dal Verbo a condividere l'essere non quanto alla sua natura, come il corpo riceve l'essere dell'anima, ma quanto all'ipostasi o persona. Perciò la natura umana non è unita al Figlio di Dio in modo accidentale. 3. L'accidente si contrappone alla sostanza. Ma la sostanza ha un doppio significato, come risulta da Aristotele [Met. 5, 8]: quello di essenza o natura e quello di supposito o ipostasi. Per non avere quindi un'unione accidentale basta che l'unione sia avvenuta nell'ipostasi, sebbene non sia avvenuta nella natura.

4. Lo strumento come tale, p. es. la scure o la spada, non è una parte dell'ipostasi di chi lo adopera; nulla però ci impedisce di adoperare quali strumenti anche delle parti della nostra ipostasi, come il corpo umano o le sue membra. Nestorio invece diceva che la natura umana fu assunta dal Verbo soltanto come strumento, e non nell'unità dell'ipostasi. Perciò non ammetteva che quell'uomo fosse veramente il Figlio di Dio, ma solo un suo strumento. Per cui S. Cirillo [Epist. 1]

asserisce: «La Scrittura presenta l'Emanuele», cioè il Cristo, «non come un uomo preso a strumento, ma come Dio veramente umanato», cioè fatto uomo. Quanto poi al Damasceno, egli affermò che la natura umana è in Cristo come uno strumento congiunto ipostaticamente [al Verbo].

## Articolo 7

In 3 Sent., d. 2, q. 2, sol. 3, ad 2; d. 5, q. 1, a. 1, sol. 1; d. 7, q. 2, a. 1

### Se l'unione della natura divina con l'umana sia qualcosa di creato

Pare che l'unione della natura divina con l'umana non sia qualcosa di creato. Infatti:

1. In Dio non ci può essere nulla di creato, poiché tutto ciò che è in Dio è Dio. Ma l'unione è in Dio, essendo Dio stesso unito alla natura umana. L'unione dunque non è qualcosa di creato.

2. Di ciascuna cosa conta soprattutto il fine. Ma il termine dell'unione è l'ipostasi o persona divina, alla quale si è unita la natura umana. Perciò l'unione va giudicata principalmente secondo ciò che conviene all'ipostasi divina. Ma questa non è qualcosa di creato. Quindi non lo è neppure l'unione stessa.

3. La causa è superiore all'effetto. Ma Cristo come uomo è detto Creatore a causa dell'unione. Quindi molto meno può essere qualcosa di creato l'unione stessa, che deve invece identificarsi col Creatore.
In contrario: È creato tutto ciò che inizia nel tempo. Ma quell'unione non fu eterna, bensì iniziò nel tempo. Quindi è qualcosa di creato.

Articolo 8
In 3 Sent., d. 5, q. 1, sol. 3
Se l'unione e l'assunzione siano la stessa cosa
Pare che l'unione e l'assunzione siano la stessa cosa. Infatti:
1. Le relazioni, come anche i movimenti, prendono la specie dal loro termine. Ma unico è il termine dell'assunzione e dell'unione, cioè l'ipostasi divina. Quindi l'unione e l'assunzione non differiscono tra loro.
2. Nel mistero dell'incarnazione una medesima persona unisce e assume, e una medesima natura viene unita e assunta. Ma l'unione e l'assunzione sono conseguenti all'azione di chi unisce e alla passione di chi viene unito o assunto. Quindi l'unione e l'assunzione sono la stessa cosa.
3. Il Damasceno [De fide orth. 3, 11] afferma: «Altro è l'unione, altro è l'incarnazione. L'unione infatti denota solo un congiungimento, ma non ancora il suo termine. L'incarnazione invece e l'umanazione precisano il termine dell'unione». Ma nemmeno la parola «assunzione» esprime il termine dell'unione. Quindi l'unione e l'assunzione sono la stessa cosa.
In contrario: La natura divina può dirsi unita, ma non può dirsi assunta.
Dimostrazione: L'unione, come si è detto [a. prec.], comporta una relazione tra la natura divina e l'umana,
in quanto esse confluiscono in una sola persona. Ma ogni relazione che inizia nel tempo nasce da un mutamento. Ora, un mutamento richiede un'azione e una passione. Così dunque abbiamo la prima e principale differenza tra l'unione e l'assunzione: l'unione indica la relazione, l'assunzione invece indica l'azione di chi assume o la passione di ciò che è stato assunto.
Da questa differenza ne deriva poi una seconda. L'assunzione infatti è un divenire, mentre l'unione è un rapporto in atto. Perciò chi si unisce a un'altra cosa risulta unito con essa, mentre chi assume non si dice che è assunto. Infatti la natura umana, se viene espressa al concreto col nome uomo, viene indicata come al termine dell'assunzione all'ipostasi divina: per cui è giusto dire che il Figlio di Dio, in quanto unisce a sé la natura umana, è uomo. Considerata invece in maniera astratta, la natura umana viene indicata come assunta: ora, non si può dire che il Figlio di Dio è la natura umana.
Una terza differenza che ne discende ancora è che la relazione, specialmente quella simmetrica, non si riferisce ai suoi termini in modi diversi, mentre l'azione e la passione si riferiscono diversamente all'agente, al paziente e ai diversi termini. Per cui l'assunzione sta a indicare distintamente il termine di partenza e quello di arrivo: poiché assumere significa ad se sumere [trarre a sé]; la parola «unione» invece non esprime queste precisazioni. Si dice quindi indifferentemente che la natura umana è unita alla natura divina e viceversa. Invece non si può dire che la natura divina è stata assunta da quella umana, ma viceversa: poiché la natura umana è stata aggiunta alla persona divina, in modo cioè che la persona divina sussista in essa.
Analisi delle obiezioni: 1. L'unione e l'assunzione non hanno rispetto al termine un rapporto uguale, ma diverso, come si è detto [nel corpo].
2. Le espressioni chi unisce e chi assume non sono perfettamente identiche: infatti ogni persona che assume unisce, ma non viceversa. La persona del Padre, p. es., ha unito la natura umana al

Figlio, ma non a sé: per cui si dice che unisce, ma non che assume. - E similmente non si identificano tra loro ciò che è unito e ciò che è assunto. La natura divina infatti può dirsi unita, ma non assunta.
3. Il termine assunzione precisa quale sia il soggetto a cui l'assumente unisce la realtà assunta, poiché significa ad se sumptio. Al contrario i termini incarnazione e umanazione precisano quale sia la realtà assunta, cioè la carne o la natura umana. Perciò l'assunzione, l'unione, l'incarnazione e l'umanazione differiscono tra loro concettualmente.

Articolo 9
In 3 Sent., d. 5, q. 1, a. 1, sol. 2
Se l'unione delle due nature sia la massima delle unioni
Pare che l'unione delle due nature non sia la massima delle unioni. Infatti:
1. Ciò che è unito è meno unitario di ciò che è uno, poiché ciò che è unito partecipa dell'unità, mentre ciò che è uno la possiede per essenza. Ora, nel creato c'è qualcosa che possiede l'unità in modo assoluto, come si vede soprattutto nell'unità numerica. Quindi l'unione di cui parliamo non comporta la massima unità.
2. Quanto più distano le cose che vengono unite, tanto minore è la loro unione. Ma le realtà che nell'incarnazione vengono unite, cioè la natura divina e la natura umana, distano al massimo, poiché distano all'infinito. La loro unione è dunque la minima.
3. L'unione fa l'unità. Ma in noi l'unione fra l'anima e il corpo fa l'unità della persona e della natura, mentre l'unione fra la natura divina e la natura umana [in Cristo] fa solo l'unità della persona. L'unione tra l'anima e il corpo è dunque maggiore di quella tra la natura divina e l'umana.
Perciò l'unione di cui parliamo non comporta la massima unità.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 1, 10] dice che «l'uomo è nel Figlio più che il Figlio nel Padre». Ma il Figlio è nel Padre per l'unità della natura, mentre l'uomo è nel Figlio per l'unione dell'incarnazione. Quindi l'unione dell'incarnazione è maggiore dell'unità dell'essenza divina. Ma questa è l'unità suprema: perciò l'unione dell'incarnazione implica la massima unità.
Dimostrazione: L'unione è il congiungimento di più cose in una. L'unione dell'incarnazione può dunque essere considerata sotto due aspetti: o dalla parte delle cose che si uniscono, o dalla parte di ciò in cui si uniscono. E sotto questo secondo aspetto l'incarnazione ha il primato sulle altre unioni, essendo massima l'unità della persona divina nella quale le due nature si uniscono. Tale primato
invece non esiste dalla parte delle nature che vengono a unirsi.
Analisi delle obiezioni: 1. L'unità della persona divina è maggiore dell'unità numerica, di quella cioè da cui inizia la numerazione. Infatti l'unità della persona divina è un'unità per sé sussistente, non ricevuta in un soggetto per partecipazione; ed è anche in sé completa, avendo tutto ciò che compete all'unità. Perciò non può avere funzione di parte, come l'unità numerica, che è parte del numero e che viene attribuita alle realtà numerate. Sotto questo aspetto, dunque, cioè per l'unità della persona, l'unione dell'incarnazione supera l'unità numerica. Non la supera invece dalla parte della natura umana, la quale non è l'unità stessa della persona divina, ma è soltanto unita ad essa.
2. L'argomento vale quanto alle nature unite, non quanto alla persona nella quale si è compiuta l'unione.
3. L'unità della persona divina è superiore all'unità sia della persona che della natura in noi. Quindi l'unione dell'incarnazione supera l'unione tra l'anima e il corpo.

4. [S. c.]. L'argomento in contrario suppone tuttavia il falso, che cioè l'unione dell'incarnazione sia maggiore dell'unità naturale tra le persone divine. Alle parole di S. Agostino si deve dunque rispondere che la natura umana non è nel Figlio di Dio più di quanto questi sia nel Padre, ma molto meno; tuttavia sotto un certo aspetto l'uomo si trova nel Figlio più che il Figlio nel Padre, in quanto cioè in Cristo l'uomo e il Figlio di Dio sono un medesimo supposito, mentre i suppositi del Padre e del Figlio sono distinti.

Articolo 10
Infra, q. 6, a. 6; In 3 Sent., d. 13, q. 3, a. 1; De Verit., q. 29, a. 2; In Col., c. 2, lect. 2
Se l'unione dell'incarnazione sia avvenuta mediante la grazia
Pare che l'unione dell'incarnazione non sia avvenuta mediante la grazia. Infatti:
1. La grazia è un accidente, come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 110, a. 2, ad 2]. Ma l'unione della natura umana con quella divina non è accidentale, come si è dimostrato sopra [a. 6]. Quindi l'unione dell'incarnazione non avvenne mediante la grazia.
2. Il soggetto della grazia è l'anima. Ma come dice S. Paolo [Col 2, 9], «in Cristo abita corporalmente tutta la pienezza della divinità». Quindi quell'unione non avvenne mediante la grazia.
3. Ogni santo si unisce a Dio con la grazia. Se dunque l'unione dell'incarnazione avvenne in virtù della grazia, Cristo non sarebbe Dio in modo diverso dagli altri uomini santi.
In contrario: Dice S. Agostino [De praedest. sanct. 15] che «ciascun uomo all'inizio della sua fede diviene cristiano in virtù della medesima grazia per la quale dal primo momento della sua esistenza un uomo divenne il Cristo». Ma quell'uomo divenne il Cristo unendosi alla natura divina. Quell'unione dunque si compì mediante la grazia.
Dimostrazione: Come si disse nella Seconda Parte [I-II, q. 110, a. 1], la grazia significa due cose: anzitutto la stessa volontà di Dio che dona gratuitamente, e in secondo luogo lo stesso dono gratuito di Dio. Ora, la natura umana ha bisogno della gratuita volontà di Dio per essere elevata a lui, essendo ciò al di sopra delle sue forze. Ma in due modi la natura umana si eleva a Dio. Primo, mediante l'operazione, quella per cui i santi conoscono e amano Dio. Secondo, mediante l'essere personale, e questo modo è proprio di Cristo, in cui la natura umana fu portata ad appartenere alla persona del Figlio di Dio. Ora, è chiaro che per avere un'operazione perfetta si richiede che la potenza sia perfezionata da un abito, mentre non si richiede un abito perché una natura abbia l'essere nel suo supposito. Così dunque, se per grazia si intende la stessa volontà di Dio in quanto fa qualcosa gratuitamente, o mostra a qualcuno benevolenza e approvazione, allora si dirà che l'incarnazione è avvenuta per grazia, come anche l'unione dei santi con Dio nella conoscenza e nell'amore. Se invece per grazia
si intende lo stesso dono gratuito di Dio, allora il fatto stesso dell'unione della natura umana con la persona divina può dirsi in certo qual modo grazia, in quanto si è avverato senza preparazione di meriti; non però nel senso che ci sia una grazia abituale che faccia da mezzo per tale unione.
Analisi delle obiezioni: 1. La grazia come accidente è un dono che comunica all'uomo una certa somiglianza con Dio. Ma con l'incarnazione la natura umana non fu resa partecipe di una somiglianza con la natura divina, bensì fu congiunta con la stessa natura divina nella persona del Figlio. Ora, una realtà in se stessa vale più di una sua immagine partecipata.
2. La grazia abituale risiede nell'anima, ma la grazia o il dono gratuito di Dio che consiste nell'unione con la persona divina spetta a tutta la natura umana, composta di anima e di corpo. E in questo senso si dice che in Cristo la pienezza della divinità abita corporalmente, poiché la natura divina è unita non solo all'anima, ma anche al corpo.

Tuttavia si può intendere quel «corporalmente» anche nel senso di «non a guisa d'ombra», cioè non come era presente Dio nei sacramenti dell'antica Legge, dei quali nello stesso testo [v. 17] si dice che erano «un'ombra delle cose future, mentre Cristo è il corpo»: contrapponendo così il corpo all'ombra.
Alcuni poi spiegano quel «corporalmente» nel senso che la divinità è in Cristo in tre modi, come tre sono le dimensioni di un corpo: in un primo modo per essenza, per presenza e per potenza, come nelle altre creature; in un secondo modo mediante la grazia santificante, come nei santi; in un terzo modo attraverso l'unione personale, che è propria di lui soltanto.
3. Ciò rende chiara la risposta alla terza obiezioni: in quanto cioè l'unione dell'incarnazione non si compì solo in virtù della grazia abituale come negli altri santi, ma secondo la sussistenza, o la persona.

Articolo 11
I-II, q. 98, a. 4; In 3 Sent., d. 4, q. 3, a. 1; In Hebr., c. 1, lect. 4
Se l'unione dell'incarnazione sia stata meritata
Pare che l'unione dell'incarnazione sia stata meritata. Infatti:
1. Le parole del Salmo [32, 22]: «Signore, sia su di noi la tua grazia, perché in te speriamo», vengono commentate così dalla Glossa [interlin.]: «Qui traspare nel Profeta il desiderio dell'incarnazione, e il merito per ottenerne il compimento». Quindi l'incarnazione è oggetto di merito.
2. Chi merita una retribuzione, merita ciò che è indispensabile per essa. Ma gli antichi Padri meritavano la vita eterna, alla quale però non potevano giungere se non in virtù dell'incarnazione; dice infatti S. Gregorio [Mor. 13, 43]: «Quelli che vennero in questo mondo prima della nascita di Cristo, per quanta santità avessero non potevano essere accolti nella patria celeste appena usciti dal corpo, poiché non era ancora giunto colui che doveva collocare le anime dei giusti nella sede eterna». Quindi Pare che abbiano meritato l'incarnazione.
3. Della Beata Vergine si canta che «meritò di portare il Signore di tutti»: e ciò avvenne con l'incarnazione.
Quindi l'incarnazione è oggetto di merito.
In contrario: S. Agostino [De praedest. sanct. 15] dice: «Chi trovasse nel nostro Capo dei meriti precedenti alla sua singolare generazione, cerchi pure in noi sue membra dei meriti precedenti alla nostra comune rigenerazione». Ma nessun merito precede la nostra rigenerazione, come dice S. Paolo [Tt 3, 5]: «Ci ha salvati non in virtù di opere di giustizia da noi compiute, ma per sua misericordia, mediante un lavacro di rigenerazione». Quindi neppure la generazione di Cristo fu preceduta da qualche merito.
Dimostrazione: Quanto allo stesso Cristo è chiaro, stando alle cose già dette [aa. 2, 3, 6], che da parte sua nessun merito poté precedere l'unione. Noi non diciamo infatti con Fotino che egli prima fu soltanto un uomo, e che in seguito meritò con una buona condotta di diventare Figlio di Dio, ma affermiamo che quell'uomo fu veramente Figlio di Dio sin dall'inizio della sua concezione, non avendo altra ipostasi che quella del Figlio di Dio, secondo le parole del Vangelo [Lc 1, 35]: «Il santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio di Dio». Perciò ogni attività di quell'uomo fu posteriore all'unione. Quindi nessuna sua operazione la poté meritare. Ma neppure le opere di qualunque altro uomo poterono meritare in senso rigoroso questa unione.
Primo, poiché le opere meritorie dell'uomo hanno propriamente come scopo la beatitudine, che è «il premio della virtù», e consiste nel pieno godimento di Dio.

Ora l'incarnazione, riguardando l'essere personale, trascende l'unione con Dio che lo spirito beato realizza nell'atto della sua beatitudine. E così non può dipendere dal merito. - Secondo, poiché la grazia non può essere effetto del merito, essendone la causa. Tanto meno perciò è effetto del merito l'incarnazione, che è la causa della grazia, come afferma S. Giovanni [1, 17]: «La grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo». - Terzo, poiché l'incarnazione è rinnovatrice di tutta l'umanità. Per cui non può essere meritata da nessun uomo singolo, non potendo la bontà di un semplice uomo causare il bene di tutta la natura umana.

Tuttavia i santi Padri meritarono a titolo di convenienza l'incarnazione con i loro desideri e le loro preghiere. Era infatti conveniente che Dio esaudisse coloro che gli obbedivano.

Analisi delle obiezioni: 1. Con ciò abbiamo anche risposto alla prima obiezioni.

2. È falso che il merito si estenda a tutto ciò che è indispensabile al premio. Ci sono infatti delle cose che non solo condizionano il premio, ma che insieme sono presupposte al merito: come la bontà di Dio, la sua grazia e la natura stessa dell'uomo. E similmente il mistero dell'incarnazione è il presupposto del merito, poiché «dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto», come dice S. Giovanni [1, 16].

3. Si dice che la Beata Vergine meritò di portare il Signore nostro Gesù Cristo non perché meritò l'incarnazione di Dio, ma perché con la grazia che le era stata concessa meritò un tale grado di purezza e di santità da poter essere degnamente madre di Dio.

Articolo 12

Infra, q. 34, a. 3, ad 2; In 3 Sent., d. 4, q. 3, a. 2, sol. 1

Se la grazia dell'unione sia stata naturale per l'umanità di Cristo

Pare che la grazia dell'unione non sia stata naturale per l'umanità di Cristo. Infatti:

1. L'unione dell'incarnazione non è avvenuta nella natura, ma nella persona, come si è detto sopra [aa. 1, 2]. Ora, ogni cosa prende il nome dal suo termine. Quindi quella grazia deve dirsi personale piuttosto che naturale.

2. La grazia si contrappone alla natura, come i doni gratuiti di Dio si contrappongono ai doni naturali che derivano da un principio intrinseco alle cose. Ma tra cose che si contrappongono non c'è scambio di denominazione. In nessun modo perciò la grazia dell'unione è naturale per Cristo.

3. Si dice naturale ciò che è secondo natura. Ma la grazia dell'unione non è naturale per Cristo né secondo la natura divina, perché allora si estenderebbe anche alle altre persone, né secondo la natura umana, perché in tal caso si estenderebbe a tutti gli uomini che sono della sua medesima natura. Quindi in nessun modo la grazia dell'unione è naturale per Cristo.

In contrario: S. Agostino [Enchir. 40] dice che «nell'incarnazione la grazia divenne così naturale per Cristo da renderlo impeccabile».

Dimostrazione: Secondo il Filosofo [Met. 5, 4] si dice natura sia la nascita, sia l'essenza di una cosa.

Perciò il termine «naturale» può significare due cose. Anzitutto ciò che deriva solo dai princìpi essenziali: come è naturale per il fuoco tendere verso l'alto. In secondo luogo si dice naturale per l'uomo ciò che egli possiede fin dalla nascita: e in questo senso S. Paolo [Ef 2, 3] dice che «eravamo per natura meritevoli d'ira», e la Sapienza [12, 10] che «la loro razza era perversa e la loro malvagità naturale».

Perciò la grazia di Cristo, sia quella dell'unione, sia quella abituale, non può dirsi naturale come se fosse causata in lui dai princìpi della natura umana; sebbene possa dirsi naturale in quanto causata nella sua natura umana dalla sua natura divina. L'una e l'altra grazia invece è detta

naturale in Cristo in quanto posseduta fin dalla nascita: la sua natura umana infatti sin dal primo istante del concepimento fu unita alla persona divina, e la sua anima fu ricolma di grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene l'unione non sia avvenuta nella natura, fu tuttavia causata dalla natura divina, che è veramente la natura di Cristo. Inoltre spetta a Cristo fin dal primo istante della nascita.
2. Non si dice nello stesso senso che l'unione è una grazia e qualcosa di naturale. È infatti una grazia in quanto non dipende dal merito, mentre è naturale in quanto si compie nell'umanità di Cristo fin dalla nascita in virtù della natura divina. 3. La grazia dell'unione non è naturale per Cristo dalla parte della natura umana come se fosse
causata dai princìpi di quest'ultima. Per cui non ne segue che si estenda a tutti gli uomini. Gli è però naturale secondo la natura umana a motivo della singolarità della sua nascita, essendo egli stato concepito per opera dello Spirito Santo in modo tale che uno stesso soggetto fosse Figlio naturale di Dio e dell'uomo. Gli è poi naturale secondo la natura divina in quanto tale natura è il principio attivo di questa grazia. Ed essere il principio attivo di questa grazia compete a tutta la Trinità.
Quaestio 3
Prooemium

[46887] IIIª q. 3 pr. Deinde considerandum est de unione ex parte personae assumentis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum assumere conveniat personae divinae. Secundo, utrum conveniat naturae divinae. Tertio, utrum natura possit assumere, abstracta personalitate. Quarto, utrum una persona possit assumere sine alia. Quinto, utrum quaelibet persona possit assumere. Sexto, utrum plures personae possint assumere unam naturam numero. Septimo, utrum una persona possit assumere duas naturas numero. Octavo, utrum magis fuerit conveniens de persona filii quod assumpsit humanam naturam, quam de alia persona divina.

ARGOMENTO 3
L'UNIONE DALLA PARTE DELLA PERSONA ASSUMENTE
Passiamo ora a studiare l'unione dal punto di vista della persona assumente.
In proposito si pongono otto quesiti: 1. Se a una persona divina convenga assumere; 2. Se ciò convenga alla natura divina; 3. Se la natura, considerata prescindendo dalla personalità, possa assumere; 4. Se una persona divina possa assumere senza l'altra; 5. Se ciascuna persona possa assumere; 6. Se più persone possano assumere una sola e medesima natura; 7. Se una persona possa assumere due nature, numericamente distinte; 8. Se assumere la natura umana fosse più conveniente per la persona del Figlio che per le altre persone divine.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 5, q. 2, a. 1
Se una persona divina possa assumere una natura creata
Pare che una persona divina non possa assumere una natura creata.
Infatti:
1. La persona divina è qualcosa di sommamente perfetto. Ma il perfetto è ciò a cui non si possono fare aggiunte. Ora, essendo l'assunzione un ad se sumere [trarre a sé], ne segue che una persona divina non può assumere una natura

creata.
2. Ciò a cui una cosa viene assunta si comunica in qualche modo a quest'ultima: come una dignità si comunica a colui che viene assunto ad essa. Ma è proprio della persona essere incomunicabile, come si è detto nella Prima Parte [q. 29, a. 3, ad 4; q. 30, a. 4, ob. 2]. Quindi la persona divina non può assumere, ossia trarre a sé.
3. La persona è costituita dalla natura. Ma ciò che è costituito non può assumere ciò che lo costituisce, poiché l'effetto non agisce sulla sua causa.
Quindi la persona non può assumere la natura.
In contrario: S. Agostino [Fulg., De fide ad Petrum 2] afferma: «Quel Dio, cioè l'Unigenito, unì alla sua persona la forma o natura di servo». Ma il Dio unigenito è una persona. Quindi la persona può prendere, cioè assumere, una natura.
Dimostrazione: Il termine assunzione include due cose, cioè il principio e il termine dell'operazione: assumere è infatti «trarre qualcosa a sé». Ora, di tale assunzione la persona è principio e termine. Principio, perché è proprio della persona agire, e l'assunzione della carne avvenne per azione divina.
Similmente la persona è anche il termine di tale assunzione, poiché l'unione, come si è detto sopra [q. 2, aa. 1, 2], fu fatta nella persona e non nella natura.
E così risulta che l'assunzione della natura è un compito assolutamente proprio della persona.
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla può essere aggiunto alla persona divina, essendo essa infinita. Perciò S. Cirillo [Epist. 17] scrive: «Non intendiamo l'unione a modo di addizione». Come anche nell'unione dell'uomo con Dio mediante la grazia di adozione non si aggiunge qualcosa a Dio, bensì ciò che è divino viene elargito all'uomo. Non è dunque Dio, ma l'uomo che viene perfezionato.
2. La persona è detta incomunicabile in quanto non viene predicata di più supposti. Ma nulla proibisce che di una persona si possano predicare più cose. Non è dunque impossibile che la persona si comunichi nel senso di sussistere in più nature. Infatti anche in una persona creata si possono ritrovare accidentalmente più nature: come nella persona di un medesimo uomo c'è la quantità e la qualità. Tuttavia è proprio della persona divina, data la sua infinità, che in essa si attui il concorso di più nature non in modo accidentale, ma secondo la sussistenza.
3. Come si è detto sopra [q. 2, a. 6, ad 2], la natura umana costituisce la persona divina non in modo assoluto, ma in quanto la denomina. Infatti il Figlio di Dio non dipende dalla natura umana in modo assoluto, essendo egli dall'eternità, ma soltanto nell'essere uomo. Invece la natura divina costituisce in maniera assoluta la persona divina. Per cui si può dire che la persona divina assume la natura umana, ma non che assume la natura divina.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 5, q. 2, a. 2

### Se assumere spetti alla natura divina

Pare che assumere non spetti alla natura divina. Infatti:
1. Si è detto [a. prec.] che assumere è come «trarre a sé». Ma la natura divina

non trasse a sé la natura umana, poiché l'unione non avvenne nella natura, ma nella persona, come si è detto sopra [q. 2, aa. 1, 2]. Quindi non spetta alla natura divina assumere la natura umana.
2. La natura divina è comune alle tre persone. Se dunque l'assunzione spetta alla natura, ne segue che ciò va attribuito alle tre persone. E così il Padre avrebbe assunto la natura umana come il Figlio. Il che è falso.
3. Assumere è agire. Ma agire è proprio della persona, non della natura, che è piuttosto il principio con il quale chi opera agisce. Assumere dunque non spetta alla natura.
In contrario: S. Agostino [Fulg., De fide ad Petrum 2] dice: «Quella natura che permane sempre generata dal Padre», che cioè esiste mediante la generazione eterna del Padre, «prese la nostra natura senza il peccato».
Dimostrazione: Nella parola assunzione, come si è detto [a. prec.], sono indicate due cose: il principio e il termine dell'azione. Ora, l'essere principio dell'assunzione compete alla natura divina per se stessa, poiché l'assunzione fu fatta per la virtù di tale natura. Essere invece termine dell'assunzione non compete alla natura divina per se stessa, bensì in ragione della persona divina in cui essa viene considerata. Diciamo quindi che in senso primario e assolutamente proprio assumere è della persona, ma in senso secondario si può dire che anche la natura assume per la sua propria persona un'altra natura.
E in questo senso si parla anche di natura [divina] incarnata: non come se si fosse convertita in carne, ma in quanto assunse la natura della carne. Perciò il Damasceno [De fide orth. 3, 6] afferma: «Noi diciamo, secondo i santi Atanasio e Cirillo, che la natura di Dio si è incarnata».
Analisi delle obiezioni: 1. Quel «sé» è un pronome riflessivo, e indica l'identità del supposito [in una data operazione]. Ora, la natura divina non differisce per il supposito dalla persona del Verbo. Perciò in quanto la natura divina assume la natura umana alla persona del Verbo, si può dire che l'assume a sé. Invece il Padre, sebbene assuma [come causa] la natura umana alla persona del Verbo, non per questo l'assume a sé, poiché il supposito del Padre e quello del Verbo non coincidono. Quindi, propriamente parlando, non si può dire che il Padre assume la natura umana.
2. Ciò che spetta alla natura divina per se stessa, spetta alle tre persone: come la bontà, la sapienza e gli attributi consimili. L'assumere invece le spetta in ragione della persona del Verbo, come si è detto [nel corpo]. Perciò l'assumere è proprio di quella sola persona.
3. Come il soggetto sussistente si identifica in Dio con l'essenza, così anche il soggetto operante si identifica con il principio dell'operazione: poiché ogni soggetto agisce in quanto è un ente. Quindi la natura divina è il principio per cui Dio opera ed è lo stesso Dio operante.

## Articolo 3
In 3 Sent., d. 5, q. 2, a. 3
### Se la natura possa assumere fatta astrazione dalla personalità
Pare che la natura non possa assumere fatta astrazione dalla personalità.
Infatti:

1. Si è detto che la natura assume in ragione della persona. Ma ciò che compete a una cosa in forza di un'altra non le può competere senza di questa: come un corpo, che è visibile in virtù del colore, non può essere visto senza di esso. Quindi prescindendo dalla personalità la natura non può assumere.
2. L'assunzione, come si è detto [a. 1], indica il termine dell'unione. Ma l'unione non può avvenire nella natura, bensì solo nella persona. Quindi la natura divina non può assumere, se si astrae dalla personalità.
3. Si è detto nella Prima Parte [q. 40, a. 3] che degli attributi divini non rimarrebbe nulla se si astraesse dalla personalità. Ma l'assumente è una realtà. Quindi la natura divina non può assumere fatta astrazione dalla personalità.
In contrario: In Dio, come si è visto nella Prima Parte [q. 30, a. 3], la personalità si identifica con le tre proprietà personali della paternità, della processione e della filiazione. Ma astraendo mentalmente da queste proprietà rimane ancora l'onnipotenza di Dio mediante la quale è avvenuta l'incarnazione, secondo le parole dell'angelo [Lc 1, 37]: «Nulla è impossibile a Dio».
Quindi la natura divina può assumere anche astraendo dalla personalità.
Dimostrazione: L'intelletto può considerare Dio in due modi. Primo, conoscendolo così come egli è. E in questo modo è impossibile che, togliendo mentalmente da Dio qualcosa, gli rimanga qualcos'altro, poiché ciò che è in Dio è assolutamente uno, eccetto la distinzione delle persone; delle quali però, se se ne toglie una, si toglie anche l'altra, dato che esse si distinguono solo per le relazioni, che sono per natura simultanee.
Secondo, l'intelletto può considerare Dio non come è in se stesso, ma secondo il nostro modo, cioè conoscendo in modo frazionato e diviso ciò che in Dio è un tutto indiviso. E in questo modo il nostro intelletto può pensare alla bontà, alla sapienza divina e ad altri attributi essenziali senza considerare la paternità o la filiazione, che sono proprietà personali. Così dunque noi possiamo ancora pensare la natura come assumente pur astraendo dalla personalità.
Analisi delle obiezioni: 1. Poiché in Dio la natura si identifica con il soggetto, ogni attributo, considerato astrattamente in se stesso prescindendo dagli altri, è sussistente in una natura intellettuale, e quindi è persona. Come dunque ora, date le tre proprietà personali in Dio, parliamo di tre persone, così togliendo mentalmente le proprietà personali rimarrà nella nostra considerazione la natura divina come sussistente e come persona. E in questo modo si può pensare che la natura divina, per la sua sussistenza o personalità, assuma la natura umana.
2. Anche astraendo dalle proprietà personali delle tre persone rimarrebbe nell'intelletto la personalità unica di Dio, come pensano i Giudei: ad essa quindi potrebbe terminare l'assunzione, come ora diciamo che termina alla persona del Verbo.
3. Si dice che astratta mentalmente [in Dio] la personalità non rimane nulla quando l'astrazione è fatta a modo di separazione, quasi che il soggetto della relazione si distinguesse realmente dalla relazione stessa: infatti tutto ciò che possiamo considerare in Dio viene considerato come un supposito sussistente. Si può tuttavia considerare un attributo divino senza l'altro non per separazione, bensì nel modo spiegato [nel corpo].

Articolo 4

In 3 Sent., d. 1, q. 2, a. 1; C. G., IV, c. 39

Se una persona divina possa assumere una natura creata con l'esclusione delle altre

Pare che una persona divina non possa assumere una natura creata con l'esclusione delle altre. Infatti:

1. «Le opere della Trinità sono indivisibili», dice S. Agostino [Enchir. 38]: poiché come una è l'essenza delle tre persone, così una è l'operazione. Ma assumere è un'operazione. Non può quindi essere attribuita a una persona con l'esclusione delle altre.

2. Come diciamo che la persona del Figlio è incarnata, così diciamo che lo è anche la natura: infatti «tutta la natura divina si è incarnata in una delle sue ipostasi», come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 6]. Ma la natura è comune alle tre persone. Quindi anche l'assunzione.

3. La natura umana in Cristo fu assunta da Dio così come gli uomini vengono assunti da lui mediante la grazia, secondo le parole di S. Paolo [Rm 14, 3]: «Dio lo ha assunto». Ma quest'ultima assunzione è comune alle tre persone. Perciò anche la prima.

In contrario: Dionigi [De div. nom. 2] insegna che il mistero dell'incarnazione fa parte della «teologia discretiva», che tratta cioè delle singole persone divine.

Dimostrazione: L'assunzione, come si è detto [aa. 1, 2], comporta due cose: l'atto di chi assume e il termine dell'assunzione. Ora, l'atto di assumere procede dalla potenza divina, che è comune alle tre persone; il termine dell'assunzione invece è la persona, come si è spiegato [a. 2]. Perciò l'assunzione all'attivo è comune alle tre persone, mentre sotto l'aspetto terminale essa è esclusiva di una sola persona, così da non appartenere alle altre. Infatti le tre persone fecero sì che la natura umana fosse unita alla sola persona del Figlio.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento considera l'assunzione all'attivo. E la conclusione reggerebbe se l'assunzione comportasse solo tale operazione, senza il termine che è la persona.

2. La natura divina è detta incarnata, come pure assumente, in ragione della persona a cui termina l'unione, come si è detto [ib.], e non in quanto è comune alle tre persone. Si dice poi che «tutta la natura divina si è incarnata » non perché si sia incarnata in tutte le persone, ma perché alla persona incarnata non manca nulla della perfezione della natura divina.

3. L'assunzione dovuta all'adozione della grazia [santificante] termina a una certa partecipazione della natura di Dio a modo di imitazione della sua bontà, secondo le parole di S. Pietro [2 Pt 1, 4]: «Per essere partecipi della natura divina». Perciò tale assunzione è comune alle tre persone sia rispetto al principio attivo, sia rispetto al termine. Invece l'assunzione dovuta alla grazia dell'unione [ipostatica] è comune rispetto al principio attivo, ma non rispetto al termine, come si è visto [nel corpo].

Articolo 5

In 3 Sent., d. 1, q. 2, a. 3

## Se un'altra persona diversa dal Figlio avrebbe potuto assumere la natura umana

Pare che nessun'altra persona divina diversa dal Figlio avrebbe potuto assumere la natura umana. Infatti:

1. Per tale assunzione Dio è divenuto Figlio dell'Uomo. Ora, sarebbe disdicevole chiamare figlio il Padre o lo Spirito Santo, poiché ciò porterebbe a confondere le persone divine. Quindi il Padre e lo Spirito Santo non potevano assumere la carne.

2. Per l'incarnazione divina gli uomini hanno conseguito la filiazione adottiva, secondo le parole di S. Paolo [Rm 8, 15]: «Voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi». Ora, la filiazione adottiva è una somiglianza partecipata della filiazione naturale, che non compete né al Padre né allo Spirito Santo, per cui S. Paolo [Rm 8, 29] può affermare: «Quelli che da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo». Quindi nessun'altra persona poteva incarnarsi all'infuori della persona del Figlio.

3. In forza dell'incarnazione il Figlio deve dirsi mandato e generato nel tempo. Ma il Padre, come si è visto nella Prima Parte [q. 32, a. 3; q. 43, a. 4], non può essere mandato, essendo innascibile. Quindi almeno la persona del Padre non poteva incarnarsi.

In contrario: Quanto può il Figlio lo può anche il Padre: altrimenti la potenza delle tre persone non sarebbe la stessa. Ma il Figlio ha potuto incarnarsi. Quindi avrebbero potuto farlo anche il Padre e lo Spirito Santo.

Dimostrazione: Come si è detto [aa. 1, 2, 4], l'assunzione comporta due cose: l'atto stesso di chi assume e il termine dell'assunzione. Ora, il principio dell'atto è la potenza divina, il termine invece è la persona. Ma la potenza divina è comune e uguale in tutte le persone. Ed è pure identica nelle tre persone la perfezione della personalità, quantunque siano differenti le proprietà personali. Ora, quando una potenza è disposta indifferentemente verso più oggetti, può terminare la sua azione a uno qualsiasi di essi, come si vede nelle facoltà razionali, che nell'ambito delle loro possibilità d'azione possono terminare a oggetti opposti. Così dunque l'onnipotenza divina poteva unire la natura umana o alla persona del Padre o a quella dello Spirito Santo, come l'unì alla persona del Figlio. Si deve dunque dire che il Padre o lo Spirito Santo potevano assumere la carne alla pari del Figlio.

Analisi delle obiezioni: 1. La filiazione temporale per cui Cristo è detto Figlio dell'Uomo non costituisce la sua persona alla maniera della filiazione eterna, ma è una conseguenza della nascita temporale. Perciò l'attribuire il nome di figlio al Padre o allo Spirito Santo sotto questo aspetto non determinerebbe alcuna confusione tra le persone divine.

2. La filiazione adottiva è una certa somiglianza partecipata della filiazione naturale, ma secondo il linguaggio dell'appropriazione si compie in noi per opera del Padre, che è il principio della filiazione naturale, e per la donazione dello Spirito Santo, che è l'amore del Padre e del Figlio; secondo le parole di S. Paolo [Gal 4, 6]: «Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio

che grida: Abbà, Padre!». Di conseguenza, come per l'incarnazione del Figlio riceviamo la filiazione adottiva a somiglianza della sua filiazione naturale, così, se si fosse incarnato il Padre, riceveremmo la filiazione adottiva da lui come dal principio della filiazione naturale, e dallo Spirito Santo come dal vincolo comune del Padre e del Figlio.
3. Il Padre è innascibile rispetto alla generazione eterna, ma ciò non esclude di per sé una nascita temporale. Il Figlio poi nell'incarnazione in tanto si dice mandato in quanto procede dal Padre: senza di che l'incarnazione non comporterebbe una missione.

Articolo 6
In 3 Sent., d. 1, q. 2, a. 4
Se due persone divine
possano assumere una sola e medesima natura
Pare che due persone divine non possano assumere una sola e medesima natura. Infatti:
1. In tal caso o sarebbero un solo uomo o più. Ma non potrebbero essere più uomini: come infatti l'unicità della natura divina in più persone esclude una pluralità di dèi, così l'unicità della natura umana in più persone esclude una pluralità di uomini. Similmente non potrebbero essere un solo uomo, poiché un singolo uomo è questo uomo, che sta a indicare una sola persona; e così si toglierebbe la distinzione delle tre persone divine, il che è assurdo. Quindi due o tre persone non possono assumere un'unica natura umana.
2. L'assunzione ha per termine l'unità della persona, come si è detto [a. 4]. Ma la persona del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo non è una sola. Quindi le tre persone non possono assumere un'unica natura umana.
3. Il Damasceno [De fide orth. 3, cc. 3, 4] e S. Agostino [De Trin. 1, 13] insegnano che in conseguenza dell'incarnazione del Figlio di Dio si deve predicare del Figlio dell'Uomo tutto ciò che si predica del Figlio di Dio, e viceversa. Se dunque le tre persone assumessero un'unica natura umana, si dovrebbe affermare di quell'uomo tutto ciò che si predica di una qualunque persona divina, e viceversa si dovrebbe affermare di ognuna di queste tutto ciò che si predica di quell'uomo. E così si affermerebbe di quell'uomo, e conseguentemente del Figlio di Dio, ciò che è proprio del Padre, ossia il generare il Figlio dall'eternità: il che è inammissibile. Quindi le tre persone divine non possono assumere un'unica natura umana.
In contrario: La persona incarnata sussiste in due nature: la divina e l'umana. Ma le tre persone possono sussistere in un'unica natura divina. Quindi possono sussistere anche in un'unica natura umana, in modo cioè che un'unica natura umana sarebbe assunta dalle tre persone.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 2, a. 5, ad 1], dall'unione tra l'anima e il corpo non si determina in Cristo né una nuova persona né una nuova ipostasi, ma l'assunzione di una natura da parte della persona o ipostasi divina. Il che non avviene però per la potenza della natura umana, ma per quella della persona divina. Ora, il rapporto fra le persone divine è tale che l'una esclude l'altra non dall'unità della natura, ma solo dall'unità della persona.

Poiché dunque nel mistero dell'incarnazione «la spiegazione del fatto è tutta nell'onnipotenza di Dio», come dice S. Agostino [Epist. 137, 2], così tutto va giudicato più in base alle condizioni della persona assumente che in base a quelle della natura umana assunta. Per cui non è assurdo che due o anche tre persone divine assumano un'unica natura umana.
Sarebbe invece assurdo che assumessero un'unica ipostasi o un'unica persona umana, secondo l'affermazione di S. Anselmo [Cur Deus homo 2, 9]:
«Più persone non possono assumere un solo e medesimo uomo».
Analisi delle obiezioni: 1. Supposto che le tre persone assumessero un'unica natura umana, sarebbero veramente per l'unità di questa un solo uomo, come ora è vero che sono un solo Dio per l'unità della natura divina. Né l'unità suddetta comporterebbe un'unità di persona, ma l'unità nella natura umana. Se infatti le tre persone fossero un solo uomo, non si potrebbe concludere che sono una sola persona, poiché nulla impedisce di dire che molti uomini in senso assoluto siano qualcosa di unico in senso relativo, p. es. un solo popolo. Anzi in tal senso, secondo S. Agostino [De Trin. 6, 3], «lo spirito dell'uomo e lo spirito di Dio, pur essendo diversi per natura, unendosi formano un solo spirito», secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 6, 17]: «Chi si unisce al Signore forma un solo spirito con lui».
2. In quell'ipotesi la natura umana sarebbe stata assunta non per essere unita a una sola persona, ma per essere unita a tutte e tre: in modo cioè che come la natura divina è unita alle singole persone per condizione naturale, così la natura umana sarebbe unita alle singole persone per assunzione.
3. In forza del mistero dell'incarnazione si produce la comunicazione delle proprietà naturali: per cui tutti i caratteri di una natura possono essere attribuiti alla persona che sussiste in quella natura, qualunque sia la natura designata da questo o da quel nome. Perciò nella suddetta ipotesi si potrebbero attribuire alla persona del Padre sia i caratteri della natura umana sia quelli della natura divina. E lo stesso si dica per la persona del Figlio e dello Spirito Santo. Non si potrebbe però attribuire alla persona del Figlio o dello Spirito Santo ciò che conviene in senso esclusivo alla persona del Padre, poiché rimarrebbe intatta la distinzione delle persone. Si potrebbe dire quindi che l'uomo è ingenito come lo è il Padre, quando il termine uomo sta a indicare la persona del Padre. Se però uno ne ricavasse questo argomento: «L'uomo è ingenito, ma il Figlio è uomo, dunque il Figlio è ingenito», avremmo un sofisma di dizione, o di accidente. Come anche ora diciamo che Dio è ingenito perché il Padre è ingenito, ma non possiamo concludere che il Figlio è ingenito, sebbene sia Dio.

## Articolo 7
In 3 Sent., d. 1, q. 2, a. 5
### Se un'unica persona divina possa assumere due nature umane
Pare che un'unica persona divina non possa assumere due nature umane.
Infatti:
1. La natura umana nel mistero dell'incarnazione non ha altro supposito che quello della persona divina, come risulta dalle cose già dette [q. 2, aa. 3, 6].

Se dunque un'unica persona divina assumesse due nature umane, si avrebbe un medesimo supposito in due nature della stessa specie. Ma ciò Pare contraddittorio, poiché una natura non si moltiplica nella stessa specie se non per la distinzione dei suppositi.

2. In questa ipotesi la persona divina incarnata non potrebbe dirsi un solo uomo, poiché non avrebbe una sola natura umana. Ma non sarebbe neppure più uomini, dato che più uomini hanno suppositi distinti, mentre nel caso ci sarebbe un solo supposito. Quindi la predetta ipotesi è assolutamente impossibile.

3. Nel mistero dell'incarnazione tutta la natura divina si è unita a tutta la natura assunta, ossia a ciascuna parte di essa: Cristo infatti è «perfetto Dio e perfetto uomo, interamente Dio e interamente uomo», come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 7]. Ma due nature umane non potrebbero unirsi fra loro totalmente, poiché in tal caso l'anima dell'una dovrebbe essere unita al corpo dell'altra, e i due corpi dovrebbero compenetrarsi: il che porterebbe anche a confondere le nature. È dunque impossibile che una sola persona divina assuma due nature umane.

In contrario: Quanto può il Padre lo può anche il Figlio. Ma il Padre dopo l'incarnazione del Figlio può assumere un'altra natura umana numericamente distinta da quella assunta dal Figlio, non essendo in alcun modo diminuita per l'incarnazione del Figlio la potenza del Padre o del Figlio. Pare quindi che il Figlio dopo la sua incarnazione potrebbe assumere una seconda natura umana.

Dimostrazione: Chi non può fare che una sola cosa, ha un potere limitato a quella. Ora, il potere della persona divina è infinito, e non può limitarsi a un particolare oggetto creato. Non si può quindi ritenere che una persona divina abbia assunto una sola natura umana in modo tale da non poterne assumere un'altra. Ne seguirebbe infatti che la personalità divina sarebbe tanto assorbita da una sola natura umana da non poterne assumere alcun'altra.

Ma ciò è assurdo, poiché l'increato non può essere esaurito dal creato. Di conseguenza, sia considerando la persona divina nella sua potenza, cioè quale principio dell'unione [ipostatica], sia considerandola nella sua personalità, che è il termine dell'unione, bisogna evidentemente affermare che, oltre alla natura umana assunta, essa ne potrebbe assumere un'altra numericamente distinta.

Analisi delle obiezioni: l. La natura creata raggiunge la sua perfezione specifica grazie alla forma, che si moltiplica con la divisione della materia. Quando perciò la composizione tra la forma e la materia costituisce un nuovo supposito, ne segue che la natura si moltiplica secondo la moltiplicazione dei suppositi. Ma nel mistero dell'incarnazione l'unione tra la forma e la materia, cioè fra l'anima e il corpo, non costituisce un nuovo supposito, come si è detto sopra [a. prec.]. Ci potrebbe quindi essere una moltiplicazione numerica delle nature a causa della divisione della materia senza distinzione di suppositi.

2. La predetta ipotesi potrebbe far pensare a due uomini, data la presenza di due nature umane, pur non essendoci due suppositi, come viceversa le tre

persone, secondo le spiegazioni date [a. prec., ad 1], sarebbero un solo uomo se avessero assunto un'unica natura umana. Ma ciò sarebbe falso. Infatti i nomi vanno usati secondo il loro modo di significare, che si trova determinato dall'uso comune. Di conseguenza per quanto riguarda il modo di significare e di consignificare bisogna rifarsi a tale uso.

Ora, riferendoci ad esso, noi non usiamo mai al plurale il nome che significa una determinata forma se non c'è una pluralità di suppositi: non diciamo infatti che un uomo vestito di due abiti è due vestiti, ma che è uno solo vestito con due abiti; e chi ha due qualità viene detto qualificato, al singolare, mediante due qualità. Ora, la natura assunta è in certo qual modo un indumento, sebbene il paragone non sia perfetto, come si è detto sopra [q. 2, a. 6, ad 1]. Se dunque una persona divina assumesse due nature umane sarebbe, per l'unità del supposito, «un solo uomo avente due nature umane». – Il fatto poi che più uomini vengano detti un solo popolo, dipende dal loro comunicare in un tutto, non dall'unità del supposito. E similmente, se due persone divine assumessero un'unica natura umana, sarebbero detti un solo uomo, come si è notato sopra [a. prec., ad 1], non per l'unità del supposito, ma per la natura che avrebbero in comune.

3. Le due nature, la divina e l'umana, non hanno con l'unica loro persona divina un rapporto di parità: infatti la natura divina ha con essa un rapporto originario, dato che forma con essa dall'eternità una sola cosa, mentre la natura umana ha con la persona divina un rapporto derivato, essendo stata assunta nel tempo dalla persona divina non certamente perché venisse a identificarsi con la persona, ma perché la persona potesse sussistere nella natura: il Figlio di Dio infatti è la sua divinità, ma non è la sua umanità.

Di conseguenza, perché la natura umana sia assunta dalla persona divina bisogna che la natura divina sia unita personalmente a tutta la natura assunta, cioè a tutte le sue parti. Ma se le nature assunte fossero due avrebbero un rapporto uniforme con la persona divina, né l'una assumerebbe l'altra. Non ne verrebbe quindi necessariamente l'unione totale dell'una con l'altra, cioè l'unione di tutte le parti dell'una con tutte le parti dell'altra.

## Articolo 8

In 3 Sent., d. 1, q. 2, a. 2; C. G., IV, c. 42

### Se l'incarnazione del Figlio di Dio sia stata più conveniente di quella del Padre o dello Spirito Santo

Pare che l'incarnazione del Figlio di Dio non sia stata più conveniente di quella del Padre o dello Spirito Santo. Infatti:

1. Con il mistero dell'incarnazione gli uomini sono stati condotti alla vera conoscenza di Dio, secondo le parole di S. Giovanni [18, 37]: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto al mondo: per rendere testimonianza alla verità». Ma a motivo dell'incarnazione del Figlio di Dio molti furono impediti nella conoscenza vera di Dio, poiché attribuirono alla stessa persona del Figlio le cose che gli convengono secondo la natura umana, come fece ad es. Ario, il quale sostenne l'ineguaglianza delle persone basandosi sulle parole di Cristo [Gv 14, 28]: «Il Padre è più grande di me»; errore che non sarebbe

sorto se si fosse incarnata la persona del Padre, poiché nessuno avrebbe ritenuto il Padre minore del Figlio. Quindi sarebbe stato più conveniente che invece della persona del Figlio si fosse incarnata la persona del Padre.
2. L'effetto dell'incarnazione è quasi una seconda creazione della natura umana, secondo le parole di S. Paolo [Gal 6, 15]]: «In Cristo Gesù non è la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma l'essere nuova creatura ». Ora, la potenza di creare viene appropriata al Padre. Quindi l'incarnazione del Padre sarebbe stata più conveniente di quella del Figlio.
3. L'incarnazione ha per fine la remissione dei peccati, come leggiamo in S. Matteo [1, 21]: «Lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati». Ma la remissione dei peccati viene attribuita allo Spirito Santo, stando alle parole evangeliche [Gv 20, 22 s.]: «Ricevete lo Spirito Santo: a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi». Perciò l'incarnazione conveniva più alla persona dello Spirito Santo che alla persona del Figlio.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 1] dice che «nel mistero dell'incarnazione si è manifestata la sapienza e la potenza di Dio: la sapienza perché ha trovato la più opportuna solvenza per il debito più insolvibile; la potenza invece perché ha reso il vinto a sua volta vincitore». Ma la potenza e la sapienza vengono appropriate al Figlio, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Cor 1, 24]: «Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio». Quindi era conveniente che si incarnasse la persona del Figlio.
Dimostrazione: Era convenientissimo che si incarnasse la persona del Figlio. Primo, dal punto di vista dell'unione. È conveniente infatti unire insieme cose simili. Ora, la persona del Figlio, che è il Verbo di Dio, ha innanzitutto una somiglianza con la totalità delle creature. Poiché il verbo o concetto dell'artefice è l'immagine esemplare di tutto ciò che egli produce. Quindi il Verbo di Dio, che è il suo concetto eterno, costituisce il modello esemplare di tutte le realtà create. Come dunque le creature grazie alla partecipazione a tale modello furono collocate nella loro specie, in modo però mutevole, così era conveniente che attraverso un'unione con il Verbo non partecipativa, ma personale, la creatura fosse risanata in ordine a una perfezione eterna e immutabile: infatti anche l'artefice, quando la sua opera ha subìto dei danni, la ripara ricorrendo al modello mentale con cui la produsse – In secondo luogo il Figlio di Dio ha una particolare somiglianza con la natura umana: poiché il Verbo è il concetto della sapienza eterna, da cui deriva tutta la sapienza umana. Perciò l'uomo, partecipando del Verbo di Dio, progredisce nella sapienza, che è la perfezione sua propria in quanto razionale: come un alunno si istruisce accogliendo il verbo del maestro. Da cui le parole della Scrittura [Sir 1, 5 Vg]: «Fonte della sapienza è il Verbo di Dio nell'alto dei cieli». E così per il perfezionamento supremo dell'uomo era conveniente che lo stesso Verbo di Dio si unisse personalmente alla natura umana.
Una seconda ragione di convenienza può essere desunta dal fine dell'unione, che è il compimento della predestinazione, ossia la salvezza di coloro che sono stati preordinati all'eredità celeste, la quale non è dovuta se non ai figli, come dice S. Paolo [Rm 8, 17]: «Se siamo figli, siamo anche eredi». Fu perciò

conveniente che per opera di colui che è il Figlio naturale gli uomini partecipassero per adozione alla somiglianza di tale filiazione, secondo l'insegnamento dell'Apostolo [ib., v. 29]: «Quelli che da sempre ha conosciuto, li
ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo».
Un terzo motivo di convenienza può essere ancora desunto dal peccato del nostro primo padre, a cui l'incarnazione pone rimedio. Il primo uomo infatti peccò per cupidigia di scienza, come risulta dalle parole del serpente che promise all'uomo «la conoscenza del bene e del male» [Gen 3, 5]. Era dunque opportuno che per mezzo del Verbo della vera sapienza fosse ricondotto a Dio quell'uomo che si era allontanato da lui per una disordinata brama di scienza.
Analisi delle obiezioni: 1. Non c'è nulla di cui la malizia umana non possa abusare, dal momento che abusa persino della bontà di Dio, secondo quelle parole di S. Paolo [Rm 2, 4]: «Ti prendi gioco della ricchezza della sua bontà?». Per cui anche se si fosse incarnata la persona del Padre l'uomo avrebbe potuto prendere da ciò l'occasione per qualche errore: supponendo ad es. che il Figlio non sarebbe stato in grado di riparare la natura umana.
2. La prima creazione dell'universo fu compiuta dalla potenza di Dio Padre per mezzo del Verbo. Quindi anche la seconda creazione, per corrispondere alla prima, doveva essere compiuta per mezzo del Verbo dalla potenza di Dio Padre, secondo l'affermazione di S. Paolo [2 Cor 5, 19]: «È stato Dio a riconciliare a sé il mondo in Cristo».
3. È proprio dello Spirito Santo essere il dono del Padre e del Figlio. Ora, la remissione dei peccati si compie per mezzo dello Spirito Santo come attraverso un dono di Dio. Era dunque più opportuno che per la giustificazione degli uomini si incarnasse il Figlio, di cui lo Spirito Santo è il dono.

## Quaestio 4
## Prooemium

[46952] IIIª q. 4 pr. Deinde considerandum est de unione ex parte assumpti. Circa quod primo considerandum occurrit de his quae sunt a verbo Dei assumpta; secundo, de coassumptis, quae sunt perfectiones et defectus. Assumpsit autem filius Dei humanam naturam, et partes eius. Unde circa primum triplex consideratio occurrit, prima est, quantum ad ipsam naturam humanam; secunda est, quantum ad partes ipsius; tertia, quantum ad ordinem assumptionis. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a filio Dei quam aliqua alia natura. Secundo, utrum assumpserit personam. Tertio, utrum assumpserit hominem. Quarto, utrum fuisset conveniens quod assumpsisset humanam naturam a singularibus separatam. Quinto, utrum fuerit conveniens quod assumpsisset humanam naturam in omnibus singularibus. Sexto, utrum fuerit conveniens quod assumeret humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adae progenito.

## ARGOMENTO 4
## L'UNIONE DALLA PARTE DELLA NATURA ASSUNTA
Veniamo ora a parlare dell'unione dalla parte della natura assunta. La trattazione abbraccia due punti: primo, ciò che dal Verbo di Dio è stato assunto;

secondo, ciò che è stato co-assunto, ossia le perfezioni e i limiti [q. 7].
Ora, ciò che il Figlio di Dio assunse è la natura umana e le sue parti. Perciò bisogna considerare: primo, la natura umana stessa; secondo, le sue parti [q. 5]; terzo, l'ordine della loro assunzione [q. 6].
Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la natura umana fosse assumibile dal Figlio di Dio più di ogni altra natura; 2. Se [il Figlio di Dio] abbia assunto una persona; 3. Se abbia assunto un uomo; 4. Se fosse stato per lui conveniente assumere la natura umana separata dagli individui;
5. Se fosse stato per lui conveniente assumere tutti gli individui della natura umana; 6. Se sia stato per lui conveniente assumere una natura umana individuale generata dalla stirpe di Adamo.

## Articolo 1

In 3 Sent., d. 2, q. 1, a. 1; C. G., IV, cc. 53, 55; In Hebr., c. 2, lect. 4

### Se la natura umana fosse assumibile da parte del Figlio di Dio più di ogni altra natura

Pare che la natura umana non fosse assumibile da parte del Figlio di Dio più di ogni altra natura. Infatti:
1. Dice S. Agostino [Epist. 137, 2] che «nei miracoli la spiegazione è tutta nell'onnipotenza di Dio». Ma la potenza di Dio operante l'incarnazione, che è il più grande miracolo, non si limita a una sola natura, essendo infinita. Quindi la natura umana non è assumibile da parte di Dio più di ogni altra natura.
2. Si è detto sopra [q. 3, a. 8] che la somiglianza è una ragione di convenienza nell'incarnazione della persona divina. Ma come nella natura razionale c'è la somiglianza d'immagine, così nella natura irrazionale c'è la somiglianza di vestigio. Quindi la creatura irrazionale era assumibile quanto la natura umana.
3. Nella natura angelica si trova un'immagine di Dio più evidente che nella natura umana, come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 34] commentando le parole di Ezechiele [28, 12]: «Tu eri un modello di perfezione». Inoltre nell'angelo c'è il peccato come nell'uomo, secondo l'attestazione del libro di Giobbe [4, 18]: «Ai suoi angeli imputa difetti». Quindi la natura angelica era assumibile quanto la natura umana.
4. Essendo Dio perfettissimo, tanto più una cosa gli assomiglia quanto più è perfetta. Ma l'universo intero è più perfetto delle sue parti, tra le quali c'è la natura umana. Quindi l'universo intero è più assumibile della natura umana.
In contrario: La Scrittura [Pr 8, 31] mette sulla bocca della Sapienza increata le parole: «Ho posto le mie delizie tra i figli dell'uomo». Esiste dunque una certa convenienza nell'unione del Figlio di Dio con la natura umana.
Dimostrazione: Si dice assumibile ciò che è adatto a essere assunto dalla persona divina. Ma tale attitudine non va intesa come una potenza passiva naturale, non potendo estendersi quest'ultima a ciò che supera l'ordine della natura, come l'unione personale della creatura con Dio. Non rimane dunque che intendere l'assumibilità nel senso di una certa convenienza alla suddetta unione. Ora, questa convenienza va considerata secondo due caratteristiche

della natura umana: cioè secondo la sua dignità e secondo la necessità.
In base alla dignità la convenienza sta nel fatto che la natura umana, in quanto razionale e intellettuale, è naturalmente capace di raggiungere in qualche modo il Verbo stesso con la sua operazione, cioè mediante la conoscenza e l'amore. In base poi alla necessità la convenienza sta nel bisogno che l'uomo aveva di riparazione, essendo soggetto al peccato originale. Ora, queste due ragioni di convenienza valgono solo per la natura umana: infatti alla creatura irrazionale manca il motivo della dignità, mentre alla natura angelica manca il motivo della necessità. Ne risulta quindi che soltanto la natura umana è assumibile.
Analisi delle obiezioni: 1. Le creature vengono qualificate in base alle cause proprie [e non in base alle cause prime e universali]: come una malattia è detta incurabile non rispetto a Dio, ma rispetto alle risorse proprie del malato. Così dunque si dice che una natura non è assumibile non per sottrarre qualcosa alla potenza divina, ma per rilevare la non attitudine naturale di una data creatura a essere assunta.
2. Nella natura umana si riscontra una somiglianza di immagine per il fatto che è capace di Dio, cioè perché è in grado di raggiungerlo con le operazioni della conoscenza e dell'amore. La somiglianza di vestigio invece consiste solo in un'impronta lasciata da Dio nella creatura; ed è la sola somiglianza che si trova nella creatura irrazionale, la quale è incapace di raggiungere Dio con la sua attività.
Ora, ciò che è incapace del meno non ha attitudine al più: come un corpo che non può ricevere l'anima sensitiva, tanto meno può ricevere quella intellettiva. Ma l'unione con Dio nell'essere personale è molto più grande e perfetta dell'unione mediante la propria attività. E così la creatura irrazionale, che è incapace di un'unione operativa con Dio, non ha l'attitudine a unirsi con lui nell'essere personale.
3. Alcuni dicono che l'angelo non era assumibile poiché, non essendo generabile e corruttibile, era dotato di una personalità perfetta fin dal primo istante della sua creazione. Per cui non era assumibile all'unione con la persona divina senza la distruzione della sua personalità: cosa questa contraria sia all'incorruttibilità della natura angelica, sia alla bontà dell'assumente, alla quale non compete di violare le perfezioni della creatura assunta. – Ma non Pare che questo argomento escluda del tutto l'assumibilità della natura angelica. Dio infatti può creare una nuova natura angelica e insieme unirla a sé personalmente, senza così dover distruggere alcunché di preesistente. Ma come si è detto [nel corpo] manca la convenienza dalla parte della necessità: sebbene infatti la natura angelica sia soggetta al peccato, tuttavia il suo peccato non è rimediabile, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 64, a. 2].
4. La perfezione dell'universo non è come quella di una singola persona o supposito, ma è la perfezione di un tutto che ha soltanto un'unità di composizione o di ordine. E moltissime tra le parti che lo compongono non sono assumibili, come si è detto [nel corpo]. Resta dunque che solo la natura umana è assumibile.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 5, q. 3, a. 3
Se il Figlio di Dio abbia assunto una persona [umana]
Pare che il Figlio di Dio abbia assunto una persona [umana]. Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 3, 11] ha scritto che il Figlio di Dio «ha assunto la natura umana in un essere concreto», cioè in un individuo. Ma «un individuo di natura razionale» è una persona, come risulta da Boezio [De duab. nat. 3]. Quindi il Figlio di Dio assunse una persona.
2. Il Damasceno [l. cit., c. 6] scrive che il Figlio di Dio «ha assunto quanto aveva inserito nella nostra natura». Ma egli aveva inserito in noi la personalità. Quindi il Figlio di Dio assunse una persona.
3. Una cosa non può essere consumata se non esiste. Ma Innocenzo III dice in una decretale che «la persona di Dio ha consumato la persona dell'uomo». Quindi Pare che la persona umana sia stata prima assunta.
In contrario: S. Agostino [Fulg., De fide ad Petrum 17] afferma che Dio assunse la natura dell'uomo, non la persona.
Dimostrazione: Essere assunto equivale a «essere preso per essere unito a qualcosa ». Quindi ciò che viene assunto precede concettualmente l'assunzione, come il soggetto che si muove localmente precede il movimento stesso. Ora, nella natura umana assunta la persona non precede l'assunzione, ma ne è il termine, come si è detto sopra [q. 3, aa. 1, 2]. Se infatti preesistesse, o dovrebbe essere distrutta, e allora sarebbe inutile la sua assunzione, oppure dovrebbe rimanere dopo l'unione, e si avrebbero così due persone, l'assumente e l'assunta: il che è un'eresia, come si è visto sopra [q. 2, a. 6]. Quindi resta che il Figlio di Dio in nessun modo assunse una persona umana.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che il Figlio di Dio assunse la natura umana «in un essere concreto» nel senso che la assunse «in un individuo che è lo stesso supposito increato, ossia la persona del Figlio di Dio». Non ne segue dunque che sia stata assunta una persona.
2. Alla natura assunta manca la personalità propria non perché le manchi qualcosa che spetta alla perfezione della natura umana, ma perché le è stato aggiunto qualcosa che trascende la natura umana, ossia l'unione con la persona divina.
3. Nel passo citato «consumazione» non significa distruzione di ciò che esisteva prima, ma impedimento di ciò che altrimenti sarebbe potuto essere.
Se infatti la natura umana non fosse stata assunta dalla persona divina, la natura umana avrebbe avuto la propria personalità. In tanto dunque si dice, sebbene impropriamente, che la persona «ha consumato la persona», in quanto la persona divina con la sua unione ha impedito che la natura umana avesse la propria personalità.

Articolo 3
Supra, q. 2, a. 6; In 3 Sent., d. 6, q. 1, a. 2; C. err. Graec., c. 20; Comp. Theol., c. 210; In Rom., c. 1, lect. 3; In Philipp., c. 2, lect. 2
Se la persona divina abbia assunto un uomo
Pare che la persona divina abbia assunto un uomo. Infatti:

1. Nei Salmi [64, 5] si legge: «Beato chi hai scelto e assunto», parole che la Glossa [ord. di Agost. e interlin.] applica a Cristo. E anche S. Agostino [De agone christ. 11] dice che «il Figlio di Dio assunse un uomo, e in lui patì le sofferenze umane».
2. Il termine uomo significa la natura umana. Ma il Figlio di Dio assunse una natura umana. Quindi assunse un uomo.
3. Il Figlio di Dio è uomo. Ma non è l'uomo che non ha assunto, altrimenti sarebbe indifferentemente Pietro o qualsiasi altro uomo. È dunque l'uomo che ha assunto.
In contrario: Il Concilio di Efeso [2, 1] riferisce queste parole di S. Felice, papa e martire: «Noi crediamo nel Signore nostro Gesù Cristo, nato dalla Vergine Maria: egli è l'eterno Figlio di Dio e il Verbo, non un uomo assunto da Dio come soggetto distinto. Il Figlio di Dio infatti non assunse un uomo in modo che fosse un soggetto da lui distinto».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. prec.], ciò che viene assunto non è il termine, ma un presupposto dell'assunzione. Abbiamo però spiegato [ib., ad 1] che l'individuo nel quale viene assunta la natura umana non è altro che la persona divina che è il termine dell'assunzione. Ora, il sostantivo uomo significa una natura umana in quanto fatta per esistere in un supposito, poiché come il sostantivo Dio, scrive il Damasceno [De fide orth. 3, 11], significa «colui che ha la natura divina», così il sostantivo uomo significa «colui che ha la natura umana». Perciò non è esatto dire che il Figlio di Dio assunse un uomo se si ritiene, come è in realtà, che in Cristo c'è un solo supposito e una sola persona.
Invece secondo coloro che ammettono in Cristo due ipostasi o due suppositi sarebbe giusto ed esatto dire che il Figlio di Dio assunse un uomo. Per questo anche la prima opinione riferita nella sesta distinzione del terzo libro delle Sentenze afferma che è stato assunto un uomo. Ma è un'opinione errata, come si è dimostrato sopra [q. 2, a. 6].
Analisi delle obiezioni: 1. Tali modi di dire non vanno intesi come se fossero propri, ma vanno piamente spiegati, ogni volta che li usano i santi Dottori: così dunque l'espressione «uomo assunto» si giustifica col fatto che è stata assunta la natura dell'uomo; e col fatto che l'assunzione ha dato al Figlio di Dio di essere uomo.
2. Il termine uomo significa una natura umana in concreto, esistente cioè in un supposito. Come quindi non possiamo dire che è stato assunto un supposito, così non possiamo dire che è stato assunto un uomo.
3. Il Figlio di Dio non è l'uomo da lui assunto, ma è l'uomo la cui natura assunse.

## Articolo 4

Supra, q. 2, a. 2, ad 3; a. 5, ad 2; In 3 Sent., d. 2, expos.

### Se il Figlio di Dio avesse dovuto assumere la natura umana priva di individuazione

Pare che il Figlio di Dio avrebbe dovuto assumere la natura umana priva di individuazione. Infatti:

1. L'assunzione della natura umana avvenne per la salvezza universale di tutti gli uomini, tanto che S. Paolo [1 Tt 4, 10] chiama Cristo «il Salvatore di tutti gli uomini, soprattutto dei fedeli». Ma una natura come è negli individui perde la sua universalità. Quindi il Figlio di Dio doveva assumere la natura umana astratta da ogni individuo.
2. A Dio dobbiamo attribuire sempre ciò che è più nobile. Ma in ogni genere ciò che sussiste di per sé è la cosa più perfetta. Quindi il Figlio di Dio doveva assumere l'uomo per sé, che secondo i Platonici è la natura umana separata dagli individui. Questa dunque doveva assumere il Figlio di Dio.
3. Si è detto [a. prec.] che la natura umana non fu assunta dal Figlio di Dio come è indicata in concreto dal termine uomo. Ma è evidente che con tale termine si indica la natura umana nella sua individualità. Quindi il Figlio di Dio assunse la natura umana in quanto è separata dagli individui.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 11] scrive che «il Verbo di Dio incarnato non assunse la natura considerata nella pura contemplazione. Ciò infatti non è incarnazione, ma illusione e parvenza di incarnazione». Ora, la natura umana in quanto separata o astratta dai singolari «è un puro oggetto di contemplazione, poiché non esiste in se stessa», come dice lo stesso Santo [ib.]. Quindi il Figlio di Dio non assunse la natura umana separata dai singolari.
Dimostrazione: La natura dell'uomo o di qualunque altra realtà sensibile, al di fuori dell'essere che ha nei singolari, può essere pensata in due modi: primo, come esistente per se stessa senza materia, come sostenevano i Platonici; secondo, come esistente nell'intelletto, o umano o divino. Ora, come dimostra il Filosofo [Met. 7, 15], [la natura umana] non può esistere per se stessa, poiché alla natura specifica delle realtà sensibili appartiene per definizione la materia sensibile: come la carne e le ossa rientrano nella definizione dell'uomo. Perciò è impossibile che la natura umana esista senza la materia sensibile.–
Tuttavia, anche se la natura umana sussistesse in tal modo, non sarebbe stato conveniente che venisse assunta dal Verbo di Dio. Primo, poiché l'assunzione termina alla persona. Ora, che una natura universale si individualizzi in una persona è contro la sua universalità. – Secondo, poiché a una natura universale non si possono attribuire se non operazioni comuni e universali, con le quali l'uomo né merita né demerita, mentre l'assunzione del Verbo avvenne affinché il Figlio di Dio meritasse per noi nella natura assunta. – Terzo, poiché una natura così sussistente non è sensibile, ma intelligibile. Invece il Figlio di Dio assunse la natura umana per presentarsi con essa in maniera visibile agli uomini, secondo le parole di Baruch [3, 38]: «Per questo apparve visibilmente sulla terra e si trattenne con gli uomini».
Similmente la natura umana non poteva essere assunta dal Figlio di Dio nel modo in cui esiste nell'intelletto divino. Perché così non sarebbe altro che la natura divina: e in questo modo la natura umana sarebbe stata unita al Figlio di Dio da tutta l'eternità.
Parimenti è impossibile dire che il Figlio di Dio ha assunto la natura umana così com'è nell'intelletto umano. Ciò infatti ridurrebbe l'assunzione della natura umana al solo pensiero dell'assunzione. Il quale sarebbe un pensiero falso, se non gli corrispondesse anche un'assunzione reale. E non si avrebbe

altro che «una certa incarnazione fittizia», come dice il Damasceno.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Figlio di Dio incarnato è il salvatore universale non secondo l'universalità generica o specifica che viene attribuita a una natura separata dagli individui, ma secondo l'universalità causale, inquantoché il Figlio di Dio incarnato è la causa universale della salvezza di tutti gli uomini.
2. Non esiste nella realtà l'uomo per sé, separato dai singolari, come supponevano i Platonici. – Sebbene alcuni sostengano che Platone intendeva l'uomo separato come esistente solo nell'intelletto divino. Ma in tal caso non era necessario che un simile uomo fosse assunto dal Verbo, avendolo egli presso di sé dall'eternità.
3. Sebbene la natura umana non sia stata assunta nella concretezza di un supposito preesistente all'assunzione, tuttavia fu assunta in condizioni di individualità, poiché fu assunta per esistere in un individuo.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 2, q. 1, a. 2, sol. 1
Se il Figlio di Dio avesse dovuto assumere la natura umana in tutti i suoi individui
Pare che il Figlio di Dio avrebbe dovuto assumere la natura umana in tutti i suoi individui. Infatti:
1. La natura umana fu assunta direttamente e per se stessa. Ma ciò che spetta a una natura per se stessa spetta a tutti gli individui che in essa sussistono. Era dunque conveniente che la natura umana fosse assunta dal Verbo di Dio in tutti i suoi suppositi.
2. L'incarnazione divina procedette dalla divina carità, come attesta il Vangelo [Gv 3, 16]: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito ». Ma la carità porta a comunicarsi agli amici per quanto è possibile.
Ora al Figlio di Dio, secondo le spiegazioni date [q. 3, a. 7], era possibile assumere più nature umane: quindi anche tutte, per la medesima ragione. Era dunque conveniente che il Figlio di Dio assumesse la natura umana in tutti i suoi suppositi.
3. Un abile artigiano porta a compimento il suo lavoro per la via più breve. Ma l'assumere tutti gli uomini alla filiazione naturale sarebbe stata una via più breve che per mezzo di un solo Figlio naturale «condurre molti alla filiazione adottiva», per usare l'espressione di S. Paolo [Gal 4, 5]. Quindi la natura umana doveva essere assunta dal Figlio di Dio in tutti i suoi suppositi.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 11] afferma che il Figlio di Dio «non assunse la natura umana nella sua specie, e neppure in tutte le sue ipostasi ».
Dimostrazione: Non era conveniente che la natura umana fosse assunta dal Verbo in tutti i suoi suppositi. Primo, perché ciò avrebbe impedito nella natura umana la molteplicità dei suppositi, che le è connaturale. Non esistendo infatti nella natura assunta altro supposito all'infuori della persona assumente, come si è detto sopra [a. 3; q. 2, a. 6], se fosse stato assunto ogni individuo della natura umana ne sarebbe seguita l'esistenza di un solo supposito

della natura umana, che sarebbe appunto la persona assumente.
Secondo, perché ciò diminuirebbe la dignità del Figlio di Dio incarnato, il quale è «il primogenito tra molti fratelli» [Rm 8, 29] secondo la natura umana, come è «il primogenito di ogni creatura» [Col 1, 15] secondo la natura divina. Nel caso, infatti, gli uomini avrebbero avuto tutti la stessa dignità.
Terzo, perché era conveniente che a un solo supposito divino incarnato corrispondesse l'assunzione di una sola natura umana, in modo che ci fosse l'unità da entrambe le parti.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che l'essere assunta spetta alla natura umana per se stessa nel senso che ciò non le spetta in ragione della persona, come al contrario spetta alla natura divina l'assumere in ragione della persona. Non invece nel senso che l'assunzione dipenda dai princìpi essenziali della natura umana, o le convenga come una sua proprietà naturale: perché allora converrebbe a tutti i suoi supposti.
2. L'amore di Dio verso gli uomini si manifesta non solo nell'assunzione stessa della natura umana, ma principalmente in ciò che egli ha patito nella natura umana per gli altri uomini; secondo le parole di S. Paolo [Rm 5, 8 ss.]: «Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi». Il che non sarebbe avvenuto se avesse assunto la natura umana in tutti gli uomini.
3. La brevità della via che distingue un saggio artefice esige che egli non usi molti mezzi dove ne basta uno solo. Era dunque convenientissimo che per mezzo di un solo uomo fossero salvati tutti gli altri.

Articolo 6
Infra, q. 31, a. 1; In 3 Sent., d. 2, q. 1, a. 2, sol. 2, 3; Comp. Theol., c. 217
Se sia stato conveniente per il Figlio di Dio assumere una natura umana dalla stirpe di Adamo
Pare che non sia stato conveniente per il Figlio di Dio assumere una natura umana dalla stirpe di Adamo. Infatti:
1. Dice l'Apostolo [Eb 7, 26]: «Ci occorreva un sommo sacerdote separato dai peccatori». Ma questi sarebbe stato maggiormente separato dai peccatori se non avesse assunto la natura umana dalla stirpe di Adamo peccatore. Quindi non doveva prendere una natura umana dalla stirpe di Adamo.
2. In ogni ordine di cose il principio è più nobile delle sue derivazioni. Se dunque [il Verbo] voleva prendere una natura umana, la doveva assumere piuttosto in Adamo stesso.
3. I pagani erano più peccatori dei Giudei, come dice la Glossa [interlin.] su quelle parole di S. Paolo [Gal 2, 15]: «Noi per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori». Se dunque [il Figlio di Dio] voleva assumere la natura umana dai peccatori, la doveva prendere dai pagani più che dalla stirpe di Abramo, che era giusto.
In contrario: Il Vangelo [Lc 3, 23 ss.] fa risalire ad Adamo la genealogia del Signore.
Dimostrazione: Come osserva S. Agostino [De Trin. 13, 18], «Dio poteva farsi uomo senza prendere l'umanità dalla stirpe di quell'Adamo che aveva ridotto

in schiavitù con la sua colpa il genere umano. Ma preferì assumere dalla stessa stirpe che era stata sconfitta l'uomo con il quale avrebbe sconfitto il nemico del genere umano». E ciò per tre motivi. Primo, perché è giusto che soddisfi chi ha peccato. Perciò è dalla natura che Adamo aveva corrotto che doveva essere assunto quanto sarebbe servito alla completa riparazione di tutta la natura.
Secondo, perché ridonda anche a maggiore onore dell'uomo che il vincitore del diavolo nasca da quella stirpe che era stata vinta dal diavolo.
Terzo, perché ciò mette in maggior rilievo la potenza di Dio: questi infatti assunse da una natura corrotta e inferma lo strumento che fu elevato a una così grande virtù e dignità.
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo doveva essere separato dai peccatori quanto alla colpa che era venuto a distruggere, non quanto alla natura che era venuto a salvare: nella quale invece «doveva essere in tutto simile ai fratelli », come dice lo stesso Apostolo [Eb 2, 17]. E in ciò risulta ancora più mirabile la sua innocenza, in quanto cioè una natura assunta da una massa soggetta al peccato ebbe una così grande purezza.
2. Secondo le spiegazioni date [ad 1], colui che era venuto a togliere i peccati doveva essere separato dai peccatori quanto alla colpa, alla quale Adamo soggiacque, e dalla quale Cristo «lo liberò», come sta scritto [Sap 10, 2]. Ora, conveniva che non avesse bisogno di purificazione colui che era venuto a purificare tutti gli altri: come anche in ogni genere di moto il primo motore è immobile secondo quel moto, come il primo alterante è inalterabile. Non era dunque conveniente che [il Figlio di Dio] assumesse la natura umana in Adamo stesso.
3. Poiché Cristo doveva essere assolutamente separato dai peccatori quanto alla colpa, raggiungendo il vertice dell'innocenza, era opportuno che dal primo peccatore si arrivasse a lui attraverso una serie di giusti nei quali splendessero alcuni segni della santità futura. A tale scopo inoltre Dio istituì nel popolo da cui Cristo sarebbe nato dei segni di santità, che ebbero inizio con Abramo, il quale per primo ricevette la promessa di Cristo, e fu circonciso a testimonianza di un'alleanza durevole, come è scritto nella Genesi [17, 11].

Quaestio 5
Prooemium

[47003] IIIª q. 5 pr. Deinde considerandum est de assumptione partium humanae naturae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum filius Dei debuerit assumere verum corpus. Secundo, utrum assumere debuerit corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem. Tertio, utrum assumpserit animam. Quarto, utrum assumere debuerit intellectum.

ARGOMENTO 5
L'ASSUNZIONE DELLE PARTI DELLA NATURA UMANA
Dobbiamo ora considerare l'assunzione delle parti della natura umana.
Si pongono in merito quattro quesiti: 1. Se il Figlio di Dio dovesse assumere un vero corpo; 2. Se dovesse assumere un corpo terreno, cioè la carne e il

sangue; 3. Se abbia assunto un'anima; 4. Se dovesse assumere un intelletto.

## Articolo 1

In 3 Sent., d. 2, q. 1, a. 3, sol. 1, 2; d. 4, q. 2, a. 1; In 4 Sent., d. 3, a. 3, sol. 2, ad 2; C. G., IV, cc. 29, 30; Comp. Theol., c. 207; In Rom., c. 8, lect. 1; In 2 Cor., c. 5, lect. 4

### Se il Figlio di Dio abbia assunto un vero corpo

Pare che il Figlio di Dio non abbia assunto un vero corpo. Infatti:

1. S. Paolo [Fil 2, 7] afferma che «egli divenne simile agli uomini». Ma non si dice simile ciò che è reale. Quindi il Figlio di Dio non assunse un vero corpo.

2. L'assunzione del corpo non tolse nulla alla grandezza della divinità: dice infatti il papa S. Leone [Serm. 21] che «né la glorificazione distrusse la natura inferiore, né l'assunzione diminuì la natura superiore». Ma la grandezza o dignità di Dio esige proprio questo: di essere assolutamente senza corpo. Quindi mediante l'assunzione Dio non si unì a un corpo.

3. Le figure devono corrispondere alle realtà figurate. Ma le apparizioni [di Dio] nell'Antico Testamento, che erano segni e figure dell'apparizione di Cristo, erano visioni immaginarie e non dovute a corpi reali, come appare evidente da quanto dice Isaia [6, 1]: «Vidi il Signore seduto», ecc. Quindi anche l'apparizione del Figlio di Dio nel mondo non avvenne in un corpo reale, ma solo secondo l'immaginazione.

In contrario: S. Agostino [Lib LXXXII quaest. 14] scrive: «Se era un fantasma il corpo di Cristo, egli ha ingannato. E se ha ingannato, non è la Verità. Ma Cristo è la Verità. Quindi il suo corpo non era un fantasma». È chiaro quindi che egli assunse un corpo vero.

Dimostrazione: Il Figlio di Dio, come si legge nel De Ecclesiasticis Dogmatibus [2], non nacque in modo fittizio, come se avesse un corpo apparente, ma con un corpo vero. E se ne possono addurre tre ragioni. La prima è desunta dalla stessa natura umana, per la quale è necessario un corpo vero. Supposto dunque, in base a quanto abbiamo detto [q. 4, a. 1], che era conveniente l'assunzione della natura umana da parte del Figlio di Dio, ne segue che egli assunse un corpo vero.

La seconda ragione si basa sugli avvenimenti compiutisi nel mistero dell'incarnazione. Se infatti il corpo di Cristo non fosse stato vero, ma immaginario, egli non avrebbe subìto una vera morte, e tutto quanto riferiscono di lui gli Evangelisti egli lo avrebbe compiuto non in realtà, ma solo in apparenza. Per cui non ne sarebbe seguita la vera salvezza dell'uomo, dato che l'effetto deve corrispondere alla causa.

La terza ragione si basa sulla dignità della persona assumente la quale, essendo la Verità, non può operare in modo finto. Per cui il Signore stesso [Lc 24, 37. 39] si degnò di respingere questo errore quando i discepoli «stupiti e spaventati credevano di vedere un fantasma», e non un corpo reale; egli infatti si lasciò toccare dicendo: «Toccatemi e guardate: un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho».

Analisi delle obiezioni: 1. Quella somiglianza esprime la realtà della natura umana in Cristo nel modo in cui si dicono simili nella specie tutti coloro che hanno veramente la natura umana. Non si tratta dunque di una somiglianza

apparente. Infatti per escluderla l'Apostolo aggiunge [v. 8] che «si fece obbediente fino alla morte, e alla morte di croce»: il che sarebbe stato impossibile se si fosse trattato solo di un'apparenza.
2. Con l'assumere un vero corpo il Figlio di Dio non sminuì in nulla la propria dignità. Per cui S. Agostino [Fulg., De fide ad Petrum 2] scrive: «Annientò se stesso prendendo la forma di schiavo per esserlo veramente, ma non perse la pienezza della natura di Dio». Infatti il Figlio di Dio non assunse un vero corpo divenendone la forma, il che ripugna alla semplicità e purità divina: ciò equivarrebbe infatti ad assumere un corpo nell'unità della natura, il che è impossibile, come risulta da quanto detto [q. 2, a. 1]. Salva invece la distinzione della natura, egli assunse il corpo nell'unità della persona.
3. La corrispondenza di una figura sta nella somiglianza, non nell'identità: «Se infatti la corrispondenza fosse totale, non sarebbe più un segno, ma la cosa stessa», come fa notare il Damasceno [De fide orth. 3, 26]. Era dunque conveniente che le visioni dell'antico Testamento, essendo delle figure, fossero solo apparenti, e che invece l'apparizione del Figlio di Dio nel mondo si compisse nella verità del corpo, trattandosi della realtà rappresentata da quelle figure. Per cui l'Apostolo [Col 2, 17] scrive: «Queste cose sono ombra delle future, mentre Cristo è la realtà».

## Articolo 2

Infra, q. 31, a. 1, ad 1; In 3 Sent., d. 2, q. 1, a. 3, sol. 1; d. 4, q. 2, a. 1; C. G., IV, c. 30; Comp. Theol., c. 208; In Ioan., c. 2, lect. 1; In Hebr., c. 8, lect. 1

### Se Cristo abbia avuto un corpo di carne, ossia terrestre

Pare che Cristo non abbia avuto un corpo di carne, ossia terrestre, ma celeste. Infatti:
1. L'Apostolo [1 Cor 15, 47] dice che «il primo uomo tratto dalla terra è di terra; il secondo uomo venuto dal cielo, è celeste». Ma il primo uomo, cioè Adamo, quanto al corpo venne dalla terra, come risulta dalla Scrittura [Gen 2, 7]. Quindi anche il secondo uomo, cioè Cristo, quanto al corpo venne dal cielo.
2. Sta scritto [1 Cor 15, 50]: «La carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio». Ma il regno di Dio è principalmente in Cristo. In lui dunque non c'è né la carne né il sangue, bensì piuttosto un corpo celeste.
3. A Dio dobbiamo sempre attribuire l'ottimo. Ma di tutti i corpi il più nobile è il corpo celeste. Cristo dunque dovette assumere un tale corpo.
In contrario: Il Signore [Lc 24, 39] ha affermato: «Un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho». Ma la carne e le ossa non sono formate con la materia dei corpi celesti, bensì con gli elementi inferiori. Quindi il corpo di Cristo non fu un corpo celeste, ma di carne e di terra.
Dimostrazione: Le medesime ragioni con le quali si è dimostrato [a. prec.] che il corpo di Cristo non doveva essere apparente chiariscono anche perché non doveva essere celeste. Primo, perché come la realtà della natura umana di Cristo non si salverebbe se il suo corpo, secondo l'opinione dei Manichei, fosse immaginario, così non si salverebbe neppure se, con Valentino, lo ritenessimo celeste. Essendo infatti la forma dell'uomo una certa realtà naturale, esige una determinata

materia, ossia la carne e le ossa, che vanno poste nella definizione dell'uomo, come insegna il Filosofo [Met. 7, 11].
Secondo, ciò contrasterebbe anche con la verità di quanto Cristo compì nel suo corpo. Se infatti il Figlio di Dio avesse assunto un corpo celeste, essendo questo impassibile e incorruttibile, come dimostra Aristotele [De caelo 1, 3], non sarebbero state vere la sua fame, la sua sete, la sua passione e la sua morte.
Terzo, con ciò verrebbe pregiudicata anche la veracità divina. Se infatti il Figlio di Dio si fosse presentato agli uomini come avente un corpo di carne e terrestre mentre aveva invece un corpo celeste, la sua manifestazione sarebbe stata falsa. Da cui le parole del De Ecclesiasticis Dogmatibus [2]: «Il Figlio di Dio nacque traendo la carne dal corpo della Vergine, non già portandola con sé dal cielo».
Analisi delle obiezioni: 1. In due sensi si dice che Cristo venne dal cielo. Primo, a motivo della natura divina: non perché la natura divina abbia cessato di essere in cielo, ma perché cominciò a esistere sulla terra in un modo nuovo, cioè secondo la natura assunta, come risulta dalle parole evangeliche [Gv 3, 13]: «Nessuno è mai salito al cielo fuorché il Figlio dell'Uomo che è disceso dal cielo».
Secondo, a motivo del corpo: non perché la stessa sostanza del corpo di Cristo sia discesa dal cielo, ma perché il suo corpo venne formato per virtù celeste, cioè dallo Spirito Santo. Per cui S. Agostino [Dial. LXV quaest. 4], spiegando il passo citato di S. Paolo, scrive: «Dico che Cristo è celeste perché non fu concepito da seme umano». E alla stessa maniera si esprime S. Ilario [De Trin. 10].
2. Nel testo riferito le parole «carne e sangue» non indicano la sostanza della carne e del sangue, ma la loro corruzione. E questa non ci fu in Cristo come [conseguenza della] colpa. Ci fu tuttavia temporaneamente come pena, affinché egli compisse l'opera della nostra redenzione.
3. Proprio questo ridonda alla massima gloria di Dio: l'avere egli tanto sublimato un corpo debole e terreno. Per cui negli atti del Concilio di Efeso [2, 1] è riferito questo brano di S. Teofilo: «Come i migliori artisti non solo si fanno ammirare esercitando la loro abilità sulle materie preziose, ma si rendono ancora più lodevoli usando anche del vilissimo fango e della terra informe, così l'ottimo di tutti gli artisti, il Verbo di Dio, non venne tra noi prendendo la materia preziosa di un qualche corpo celeste, ma nel fango mostrò la grandezza della sua arte».

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 2, q. 1, a. 3, sol. 2; C. G., IV, c. 32; De Verit., q. 20, a. 1; Comp. Theol., c. 204; In Ioan., c. 1, lect. 7; In Rom., c. 1, lect. 2

### Se il Figlio di Dio abbia assunto l'anima

Pare che il Figlio di Dio non abbia assunto l'anima. Infatti:
1. S. Giovanni [1, 14] presenta il mistero dell'incarnazione dicendo soltanto: «Il Verbo si fece carne», senza accennare all'anima. Ora, si dice che egli si è fatto carne non perché si è mutato in carne, ma perché ha assunto la carne. Quindi non ha assunto l'anima.
2. L'anima è necessaria al corpo per vivificarlo. Ma tale necessità non sussisteva

per il corpo di Cristo, come Pare, essendo egli lo stesso Verbo di Dio, del quale il Salmo [35, 10] dice: «È in te la sorgente della vita». Quindi con la presenza del Verbo l'anima sarebbe stata superflua. Ora, «Dio e la natura non fanno nulla di inutile», come dice anche il Filosofo [De Caelo 1, 4; 2, 11]. Quindi il Figlio di Dio non assunse l'anima.

3. L'unione tra l'anima e il corpo costituisce la natura comune, che è la specie umana. «Ma in Gesù Cristo Signore», come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 3], «non c'è una specie comune». Quindi egli non assunse l'anima.

In contrario: Scrive S. Agostino [De agone christ. 21]: «Non diamo retta a coloro che dicono assunto dal Verbo di Dio solo il corpo umano, e che intendono le parole: "Il Verbo si fece carne" in modo da negare che quell'uomo abbia avuto l'anima, o qualunque altra cosa umana che non fosse la carne».

Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De haeres. haer. 49 e 55], prima Ario e poi Apollinare pensarono che il Figlio di Dio avesse assunto la carne senza l'anima, poiché il Verbo avrebbe fatto nella carne le veci dell'anima. Dal che seguiva che in Cristo non c'erano due nature, ma una soltanto, poiché è l'unione dell'anima con la carne che costituisce la natura umana.

Ma questa opinione è insostenibile per tre motivi. Primo, perché contraddice all'autorità della Scrittura, nella quale il Signore parla della sua anima: «L'anima mia è triste fino alla morte» [Mt 26, 38], e ancora: «Ho il potere di dare la mia anima» [Gv 10, 18].

Apollinare però replicava che nei testi citati l'anima ha un senso metaforico, come quando nell'Antico Testamento si parla dell'anima di Dio [Is 1, 14]: «I vostri noviluni e le vostre feste sono in odio all'anima mia». – Tuttavia, come osserva S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 80], gli Evangelisti riferiscono che Gesù si meravigliava, si adirava, si contristava, sentiva fame.

Il che dimostra che egli aveva una vera anima, così come il fatto che mangiasse e dormisse e si sentisse stanco dimostra che aveva un vero corpo umano. Altrimenti, se volgiamo in metafore queste affermazioni perché l'antico Testamento dice di Dio cose simili, viene negata la veridicità del Vangelo. Altro è infatti ciò che viene annunziato profeticamente per mezzo di figure, e altro ciò che viene scritto storicamente dagli Evangelisti secondo la realtà degli avvenimenti.

Secondo, il suddetto errore contrasta con l'utilità dell'incarnazione, che è la liberazione dell'uomo. Come infatti argomenta S. Agostino [Vig. di Tapso, De unit. Trin. 19], «se prendendo la carne il Figlio di Dio omise di assumere l'anima, o non la credette bisognosa di medicina stimandola innocente, o non la volle beneficiare della redenzione non ritenendola cosa sua, o non poté curarla giudicandola assolutamente insanabile, o la respinse come cosa di nessun prezzo e di nessuna utilità. Ora, di queste affermazioni due sono delle bestemmie contro Dio. Come infatti lo si potrebbe dire onnipotente se non poté soccorrere l'anima disperata?

O come lo si potrebbe chiamare Dio di tutte le cose se non fece l'anima nostra? Delle altre due ipotesi una ignora lo stato dell'anima, l'altra la sua preziosità. Dimostra forse di capire lo stato dell'anima chi tenta di separarla dalla colpa di una volontaria trasgressione, mentre per il dono della ragione

essa è suscettibile di ricevere la legge? O come si riconosce la nobiltà dell'anima dicendo che è stata disprezzata per abiezione? Se guardi alla sua origine, l'anima vale più della carne; ma se guardi al peccato, è più colpevole, essendo intelligente. Io poi so che Cristo è la sapienza perfetta, e non dubito che la sua sia una sapienza misericordiosissima: con la prima quindi non poté disprezzare l'anima, che vale di più ed è capace di saggezza, e con la seconda la assunse perché più gravemente ferita».

Terzo, questa tesi va contro la verità stessa dell'incarnazione. Infatti la carne e le altre parti dell'uomo ricevono la loro natura specifica dall'anima. Tanto è vero che separate dall'anima le ossa e la carne sono ossa e carne solo in senso improprio, come insegna il Filosofo [De anima 2, 1; Met. 7, 10].

Analisi delle obiezioni: 1. Nella frase: «Il Verbo si fece carne», il termine carne sta per tutto l'uomo, come se si dicesse: «il Verbo si fece uomo»; cioè come in quel testo di Isaia [40, 5]: «Ogni carne vedrà la salvezza di Dio».

E il motivo per cui la carne è stata posta a indicare tutto l'uomo sta nel fatto che con essa il Figlio di Dio apparve visibile. Il testo citato infatti continua: «E noi abbiamo visto la sua gloria».

Oppure la ragione, come dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 80], sta nel fatto che «nella totalità di questa unione il Verbo sta al primo posto, la carne invece all'ultimo ed estremo. Volendo dunque l'Evangelista esaltare dinanzi a noi l'amore che Dio ha per l'umanità, ha nominato il Verbo e la carne omettendo l'anima, che è inferiore al Verbo, ma superiore alla carne». –

Era poi ragionevole che nominasse la carne anche perché, data la sua maggiore distanza dal Verbo, Pareva meno assumibile.

2. Il Verbo è la fonte della vita quale sua prima causa efficiente. L'anima invece è principio di vita per il corpo in quanto ne è la forma. Ora, la forma è un effetto della causa efficiente. Per cui, data la presenza del Verbo, si potrebbe a maggior ragione concludere che il corpo di Cristo ha un'anima: come dalla presenza del fuoco si può concludere che il corpo a cui il fuoco aderisce è caldo.

3. Non è errato, anzi è necessario affermare che in Cristo c'era la natura costituita dall'unione dell'anima con il corpo. Il Damasceno intende solo negare che in Gesù Cristo Signore ci sia la specie comune quale terzo elemento risultante dall'unione tra la divinità e l'umanità.

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 2, q. 1, a. 3, sol. 2; C. G., IV, c. 33; De Verit., q. 20, a. 1; Comp. Theol., c. 205; In Ioan., c. 1, lect. 7

### Se il Figlio di Dio abbia assunto la mente, cioè l'intelligenza umana

Pare che il Figlio di Dio non abbia assunto la mente, cioè l'intelligenza umana. Infatti:

1. Dove è presente la realtà non è necessaria la sua immagine. Ma in virtù della mente l'uomo è a immagine di Dio, come dice S. Agostino [De Trin. 12, 7]. In Cristo perciò, essendo presente lo stesso Verbo divino, non era necessaria la mente umana.

2. Una luce intensa fa scomparire una luce più debole. Ma il Verbo di Dio, il quale è «la luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo», come dice il Vangelo [Gv 1, 9], sta alla mente umana come una luce più forte sta a una luce più tenue: infatti anche la mente è una luce, al modo di una lampada illuminata dalla prima luce, secondo l'espressione dei Proverbi [20, 27]: «Lo spirito dell'uomo è una fiaccola del Signore». Quindi in Cristo, che è il Verbo di Dio, non c'era bisogno della mente umana.

3. L'assunzione della natura umana da parte del Verbo di Dio viene detta incarnazione del Verbo. Ma l'intelligenza o mente umana, non essendo l'atto di un corpo, non è né carne né un atto della carne, come dimostra Aristotele [De anima 3, 4]. Pare dunque che il Figlio di Dio non abbia assunto la mente umana.

In contrario: S. Agostino [Fulg., De fide ad Petrum 14] esorta: «Ritieni fermissimamente, senza ombra di dubbio, che Cristo Figlio di Dio ha la carne della nostra stirpe e l'anima razionale. Egli dice della sua carne: "Palpate e osservate: un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho" [Lc 24, 39]. E dimostra di avere l'anima dicendo: "Depongo la mia anima e la riprendo di nuovo" [Gv 10, 17]. Dimostra infine di avere anche l'intelletto dicendo: "Imparate da me, che sono mite e umile di cuore" [Mt 11, 29]. E di lui dice il Signore per bocca del profeta: "Ecco, il mio servo avrà intelligenza"» [Is 52, 13].

Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De haeres. 55], «gli Apollinaristi dissentirono dalla Chiesa cattolica riguardo all'anima di Cristo affermando, come gli Ariani, che Cristo aveva preso soltanto la carne senza l'anima. Contraddetti in tale questione dalle testimonianze evangeliche, dissero che all'anima di Cristo mancava la mente [o anima razionale], di cui il Verbo stesso avrebbe fatto le veci».

Ma questo errore va confutato per gli stessi motivi sopra ricordati. Primo, perché contraddice il racconto evangelico, che parla del meravigliarsi di Cristo [Mt 8, 10]. Ora, la meraviglia non può darsi senza intelligenza, poiché implica il confronto dell'effetto con la causa: nasce cioè in colui che, vedendo un effetto di cui ignora la causa, è spinto a ricercarla, come dice Aristotele [Met. 1, 2].

Secondo, perché compromette l'utilità dell'incarnazione, che è la liberazione dell'uomo dal peccato. Infatti l'anima umana non è capace né del peccato né della grazia giustificante se non per la sua intelligenza. L'assunzione della mente umana era quindi particolarmente necessaria. Per cui il Damasceno [De fide orth. 3, 6] afferma che «il Verbo di Dio assunse il corpo e l'anima intellettuale e razionale»; e poi soggiunge: «Si è unito tutto a tutto, per elargire la salvezza a tutto quello che io sono: poiché ciò che non fu assunto non può essere risanato».

Terzo, perché è incompatibile con la verità dell'incarnazione. Stando infatti il corpo all'anima come la materia alla propria forma, non può essere vera carne umana quella che non viene perfezionata dall'anima razionale umana. Se quindi Cristo avesse avuto un'anima priva di intelligenza, non avrebbe avuto una vera carne di uomo, ma di bestia, differendo l'anima nostra da quella

delle bestie solo per l'intelligenza. Per cui dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 80] che secondo questo errore il Figlio di Dio «avrebbe assunto una bestia con la figura di un corpo umano». – E ciò ripugna ancora una volta alla veracità divina, che non sopporta la falsità della finzione.

Analisi delle obiezioni: 1. Dove è presente la realtà in se stessa non è necessaria la sua immagine per farne le veci: come i soldati non veneravano l'immagine dell'imperatore dove egli era presente. L'immagine e la cosa sono però necessariamente simultanei quando l'immagine risulta dalla presenza stessa della cosa: come l'impronta nella cera viene impressa dal segreto, e l'immagine di un uomo in uno specchio si ha quando egli è presente. Allo stesso modo dunque l'unione del Verbo di Dio con la mente umana era necessaria per il perfezionamento di quest'ultima.

2. Una luce forte fa scomparire la luce debole di un'altra sorgente luminosa, però non attenua, ma anzi rinvigorisce la luce del corpo illuminato. Come alla presenza del sole scompare la luce delle stelle, ma cresce il chiarore dell'aria. Ora, l'intelligenza o mente dell'uomo è come una luce derivata dalla luce del Verbo divino. Perciò la luce del Verbo divino non fa scomparire, ma rafforza la ragione umana.

3. Sebbene la facoltà intellettiva non sia l'atto di alcun corpo, tuttavia l'essenza stessa dell'anima umana, che è la forma di un corpo, deve essere più nobile per avere tale facoltà. È quindi necessario che alla potenza intellettiva corrisponda un corpo meglio disposto.

## Quaestio 6
## Prooemium

[47036] IIIª q. 6 pr. Deinde considerandum est de ordine assumptionis praedictae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum filius Dei assumpserit carnem mediante anima. Secundo, utrum assumpserit animam mediante spiritu, sive mente. Tertio, utrum anima Christi fuerit prius assumpta a verbo quam caro. Quarto, utrum caro fuerit prius a verbo assumpta quam animae unita. Quinto, utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus. Sexto, utrum sit assumpta mediante gratia.

### ARGOMENTO 6
### L'ORDINE DELL'ASSUNZIONE

Dobbiamo ora esaminare l'ordine tra le parti nell'assunzione della natura umana. In proposito si pongono sei quesiti: 1. Se il Figlio di Dio abbia assunto il corpo mediante l'anima; 2. Se abbia assunto l'anima mediante lo spirito, o mente; 3. Se l'anima di Cristo sia stata assunta dal Verbo prima della carne; 4. Se la carne sia stata assunta dal Verbo prima di essere unita all'anima; 5. Se la natura umana sia stata assunta per mezzo delle sue parti; 6. Se sia stata assunta mediante la grazia.

### Articolo 1

Infra, a. 4, ad 3; q. 50, a. 2, ad 2; In 3 Sent., d. 2, q. 2, a. 1, sol. 1; d. 21, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1; C. G., IV, c. 44; De Spir. Creat., a. 3, ad 5

Se il Figlio di Dio abbia assunto il corpo mediante l'anima

Pare che il Figlio di Dio non abbia assunto il corpo mediante l'anima.

Infatti:

1. Il modo in cui il Figlio di Dio si unisce alla natura umana e alle sue parti è più perfetto di quello per cui è presente in tutte le creature. Ma nelle creature egli si trova in modo immediato per essenza, presenza e potenza. Quindi a maggior ragione il Figlio di Dio è unito alla sua carne immediatamente, e non mediante l'anima.

2. L'anima e il corpo furono uniti al Verbo di Dio in unità di ipostasi o di persona. Ma il corpo appartiene alla persona o ipostasi umana in maniera immediata alla pari dell'anima. Anzi il corpo, che è la materia, Pare avere con l'ipostasi umana un rapporto più immediato di quanto lo abbia l'anima, che è la forma: infatti il principio di individuazione, incluso nel concetto di ipostasi, è la materia. Quindi il Figlio di Dio non ha assunto la carne mediante l'anima.

3. Due cose si separano se viene tolto il mezzo che le univa: come rimossa la superficie sparirebbe dal corpo il colore, che gli inerisce mediante la superficie. Ma l'unione del Verbo con il suo corpo perdura, come vedremo [q. 50, a. 2], anche dopo la separazione dell'anima dovuta alla morte. Quindi il Verbo non si unisce al corpo mediante l'anima.

In contrario: S. Agostino [Epist. 137, 2] afferma: «La potenza infinita di Dio unì a sé l'anima razionale, e per mezzo di essa il corpo umano e l'uomo tutto intero, per redimerlo».

Dimostrazione: Ciò che è intermedio sta fra un principio e un termine. Perciò come il principio e il termine, così anche ciò che è intermedio implica un ordine. Ma l'ordine può essere di due specie: di tempo o di natura. Ora, secondo l'ordine del tempo non c'è nel mistero dell'incarnazione qualcosa di intermedio: infatti, come si vedrà in seguito [aa. 3, 4], il Verbo di Dio uni a sé tutta la natura umana si-multaneamente.

L'ordine poi di natura può essere considerato sotto due aspetti: primo, rispetto al grado di nobiltà: come diciamo ad es. che gli angeli sono intermedi fra l'uomo e Dio; secondo, rispetto alla causalità: e così tra la prima causa e l'ultimo effetto poniamo la causa intermedia. E questo secondo tipo di ordine deriva sempre in qualche modo dal primo. Dice infatti Dionigi [De cael. hier. 13, 3] che Dio per mezzo delle sostanze a lui più vicine opera su quelle più lontane. Rispetto dunque al grado di nobiltà l'anima si trova fra Dio e il corpo. E in questo senso possiamo dire che il Figlio di Dio ha unito a sé il corpo mediante l'anima. - Ma anche secondo l'ordine della causalità l'anima è in qualche modo causa dell'unione del Figlio di Dio con la carne. Il corpo infatti non sarebbe assumibile al di fuori del rapporto che lo unisce all'anima razionale facendone un corpo umano: poiché, come si è visto [q. 4, a. 1], spetta alla natura umana di essere assumibile più di ogni altra.

Analisi delle obiezioni: 1. Fra le creature e Dio si possono riscontrare due tipi di ordine. Il primo consiste nella dipendenza causale delle creature da Dio quale principio del loro essere. E da questo punto di vista, per l'infinità della sua virtù nel produrre e nel conservare le creature, Dio raggiunge senza

intermediari qualsiasi cosa. In questo modo dunque Dio si trova immediatamente in tutte le cose per essenza, potenza e presenza.
Il secondo tipo di ordine consiste invece nel ritorno di tutte le cose a Dio come al loro [ultimo] fine. E su questa via troviamo fra le creature e Dio degli intermediari: poiché le creature inferiori ritornano a Dio per mezzo delle creature superiori, come afferma Dionigi [De cael. hier. 4, 3]. Ora, l'assunzione della natura umana da parte del Verbo di Dio, che è il termine dell'assunzione, rientra in quest'ordine. Perciò egli poteva unirsi al corpo mediante l'anima.
2. Se l'ipostasi del Verbo di Dio risultasse direttamente dalla natura umana, allora il corpo sarebbe più affine all'ipostasi, essendo costituito di materia, che è il principio dell'individuazione: come anche l'anima, che è la forma specifica, è più affine alla natura umana. Ma poiché nel nostro caso l'ipostasi è preesistente e superiore alla natura umana, di conseguenza le parti di quest'ultima sono tanto più vicine all'ipostasi divina quanto più sono elevate.
E così l'anima è più vicina al Verbo di quanto lo sia il corpo.
3. Nulla impedisce che una cosa intervenga nella produzione di un effetto come disposizione congrua, senza tuttavia che venendo essa a mancare sparisca anche l'effetto: sebbene infatti quest'ultimo ne dipenda nel divenire, non ne dipende tuttavia nell'essere una volta che è realizzato. Come un'amicizia nata per opera di un intermediario può durare anche senza di lui; e se una donna viene sposata per la sua bellezza, che la rende più adatta al matrimonio, il vincolo coniugale continua anche quando la bellezza viene meno. Allo stesso modo dunque l'unione del Verbo di Dio con il corpo può continuare anche dopo la separazione dell'anima.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 2, q. 2, a. 1, sol. 2

### Se il Figlio di Dio abbia assunto l'anima mediante lo spirito

Pare che il Figlio di Dio non abbia assunto l'anima mediante lo spirito.
Infatti:
1. Una cosa non può mai essere intermedia fra se stessa e un'altra cosa. Ma lo spirito, o mente, non si distingue in realtà dall'anima stessa, come si è detto nella Prima Parte [q. 77, a. 1, ad 1]. Quindi il Figlio di Dio non assunse l'anima mediante lo spirito, o mente.
2. Ciò che ha avuto funzione di mezzo nell'assunzione Pare più assumibile. Ma lo spirito, o mente, non è più assumibile dell'anima, come risulta dal fatto che gli spiriti angelici non sono assumibili, secondo quanto si è detto sopra [q. 4, a. 1]. Quindi il Figlio di Dio non assunse l'anima mediante lo spirito.
3. Ciò che segue viene assunto mediante ciò che precede. Ma l'anima indica l'essenza, la quale in ordine di natura precede la mente, che è una sua potenza. Quindi il Figlio di Dio non assunse l'anima mediante lo spirito, o mente.
In contrario: S. Agostino [De agone christ. 18] dice che «la Verità invisibile e immutabile prese l'anima mediante lo spirito, e il corpo mediante l'anima».
Dimostrazione: Il Figlio di Dio assunse il corpo mediante l'anima per rispettare

sia un ordine di nobiltà che un ordine di attitudine, come si è detto [a. prec.]. Ma questi motivi valgono anche per l'intelletto, o spirito, in confronto alle altre parti dell'anima. Infatti quanto all'attitudine o convenienza l'anima non è assumibile se non perché è capace di Dio, essendo fatta a sua immagine, il che è proprio della mente, che viene detta spirito, secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 4, 23]: «Rinnovatevi nello spirito della vostra mente». E così pure l'intelletto è di tutte le altre parti dell'anima la più elevata, la più degna e la più simile a Dio. Perciò, come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 6], «il Verbo di Dio si unì alla carne per mezzo dell'intelletto, poiché l'intelletto è la parte più pura dell'anima; anzi, anche Dio è intelletto».

Analisi delle obiezioni: 1. Se l'intelletto non si distingue dall'anima quanto all'essenza, si distingue però dalle altre parti dell'anima in quanto è una potenza. E sotto questo aspetto ha funzione di mezzo.

2. Allo spirito angelico manca la conveniente assumibilità non per un difetto di nobiltà, ma per l'irreparabilità della sua colpa. Il che non si può dire dello spirito umano, come risulta da quanto detto nella Prima Parte [q. 64, a. 2].

3. L'anima per la quale l'intelletto fa da intermediario rispetto al Verbo di Dio non indica l'essenza dell'anima, che è comune a tutte le potenze, ma le potenze inferiori, che sono comuni a qualunque anima.

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 2, q. 2, a. 3; C. G., IV, c. 33

### Se l'anima di Cristo sia stata assunta dal Verbo prima della carne

Pare che l'anima di Cristo sia stata assunta dal Verbo prima della carne. Infatti:

1. Il Figlio di Dio assunse il corpo per mezzo dell'anima, come si è detto [a. 1]. Ma ciò che è intermedio precede il termine. Quindi il Figlio di Dio assunse l'anima prima del corpo.

2. L'anima di Cristo è più nobile degli angeli, stando alle parole del Salmo [96, 7]: «Adoratelo voi tutti suoi angeli». Ma gli angeli furono creati fin dal principio, come si è detto nella Prima Parte [q. 46, a. 3]. Quindi anche l'anima di Cristo. Essa però non fu creata prima di essere assunta poiché, come afferma il Damasceno [De fide orth. 3, 27], «né l'anima né il corpo di Cristo ebbero mai altra ipostasi che quella del Verbo». Pare quindi doveroso asserire che l'anima fu assunta prima della carne, la quale fu concepita poi nel seno verginale.

3. Il Vangelo [Gv 1, 14] dice di Cristo: «Lo abbiamo visto pieno di grazia e di verità», e poco dopo [v. 16]: «dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto», cioè tutti i fedeli di ogni tempo, come spiega il Crisostomo [In Ioh. hom. 14]. Ma ciò non sarebbe vero se Cristo non avesse avuto la pienezza della grazia e della verità prima di tutti i santi esistiti fin dall'origine del mondo, poiché la causa non viene dopo l'effetto. Poiché dunque la pienezza della grazia e della verità fu nell'anima di Cristo per l'unione con il Verbo, secondo le parole evangeliche [ib., v. 14]: «Abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità», ne consegue che l'anima di Cristo fu assunta dal Verbo di Dio fin dal principio del mondo.

In contrario: Scrive il Damasceno [De fide orth. 4, 6] : «Non è vero, come erroneamente dicono alcuni, che prima dell'incarnazione nel seno della Vergine l'anima intellettiva fu unita al Dio Verbo, e che da quel momento fu chiamata Cristo».
Dimostrazione: Origene [Peri arch. 1, 7 s.; 2, 8] riteneva che tutte le anime fossero state create fin dal principio, e tra queste anche l'anima di Cristo. Ma ciò è inammissibile se si intende che sia stata creata allora senza essere subito unita al Verbo, poiché in tal caso quell'anima avrebbe dovuto avere per un certo tempo una propria sussistenza indipendentemente dal Verbo. E così, al momento dell'assunzione da parte del Verbo, o non si sarebbe unita secondo la sussistenza, oppure avrebbe dovuto perdere la sussistenza preesistente.
Ma è altrettanto impossibile dire che quell'anima fu unita al Verbo fin dal principio, e poi nel seno della Vergine fu infusa nella carne. In tal caso infatti la sua anima non sarebbe della stessa natura della nostra, che viene creata nel medesimo istante in cui è infusa nel corpo. Per cui il Papa S. Leone [Epist. 35, 3] dice che «la carne [di Cristo] non era di natura diversa dalla nostra, né l'anima ebbe in lui un altro principio diverso da quello degli altri uomini».
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è detto sopra [a. 1], l'anima di Cristo fa da intermediaria nell'unione fra la carne e il Verbo in ordine di natura. Ma ciò non esige che sia stata intermediaria anche in ordine di tempo.
2. L'anima di Cristo, come dice il Papa S. Leone [l. cit.], «eccelle non per diversità di specie, ma per sublimità di virtù». È infatti della stessa specie delle nostre anime, ma trascende anche gli angeli «per pienezza di grazia e di verità» [Gv 1, 14]. Ora, il modo dell'incarnazione è conforme al carattere generico della natura dell'anima la quale, essendo la forma di un corpo, deve essere creata nel preciso istante in cui viene infusa e unita al corpo. Il che non accade negli angeli, essendo essi sostanze prive di ogni corporeità.
3. Dalla pienezza di Cristo tutti gli uomini ricevono secondo la fede che hanno in lui: dice infatti S. Paolo [Rm 3, 22] che «la giustizia di Dio è per mezzo della fede in Gesù Cristo per tutti quelli che credono in lui». Ora, come noi crediamo in Cristo incarnato, così gli antichi credevano in lui nascituro, «essendo essi animati dallo stesso spirito di fede», come osserva ancora l'Apostolo [2 Cor 4, 13]. La fede in Cristo riceve poi la virtù di giustificare dalla gratuita volontà di Dio, secondo quelle altre parole di S. Paolo [Rm 4, 5]: «A chi non lavora, ma crede in colui che giustifica l'empio, la sua fede gli viene accreditata come giustizia secondo il decreto della grazia di Dio». Di conseguenza, essendo questo decreto eterno, nulla impedisce che per mezzo della fede in Gesù Cristo alcuni venissero giustificati prima che la sua anima fosse piena di grazia e di verità.

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 2, q. 2, a. 3; C. G., IV, c. 44

### Se il corpo di Cristo sia stato assunto dal Verbo prima di essere unito all'anima

Pare che il corpo di Cristo sia stato assunto dal Verbo prima di essere unito all'anima. Infatti:

1. Raccomanda S. Agostino [Fulg., De fide ad Petrum 18]: «Ritieni fermissimamente, senza ombra di dubbio, che la carne di Cristo non fu concepita nel seno della Vergine separata dalla divinità prima di essere assunta dal Verbo». Ma il corpo di Cristo Pare che sia stato concepito prima di essere unito all'anima razionale, poiché la disposizione della materia precede, in via di generazione, la forma specifica. Quindi il corpo di Cristo fu assunto prima di essere unito all'anima.
2. Come l'anima è una parte della natura umana, così anche il corpo. Ma l'anima umana non ebbe in Cristo un principio di esistenza diverso da quello degli altri uomini, come risulta dal testo sopra citato [a. prec.] del Papa S. Leone. Quindi neppure il corpo di Cristo cominciò a esistere in modo diverso dal nostro. In noi però la carne viene concepita prima dell'esistenza dell'anima razionale. Perciò fu così anche per Cristo. Quindi la sua carne fu assunta dal Verbo prima dell'unione con l'anima.
3. Come si legge nel libro De causis [1], «la causa prima agisce sull'effetto più della causa seconda, e prima di essa si congiunge all'effetto». Ma l'anima di Cristo sta al Verbo come la causa seconda sta alla causa prima. Quindi il Verbo si unì al corpo prima dell'anima.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 2] scrive: «Nel medesimo istante il Verbo di Dio si fece carne, la carne ebbe un'anima, l'anima fu razionale e intellettuale». Perciò l'unione del Verbo con il corpo non prevenne l'unione di questo con l'anima.
Dimostrazione: Il corpo umano è assumibile dal Verbo per il rapporto in cui sta con l'anima razionale, che è la sua forma. Ma tale rapporto non lo ha prima di ricevere l'anima razionale, poiché non appena la materia viene disposta a una forma, subito riceve quella forma: per cui in un medesimo istante giunge a compimento l'alterazione preparatoria e viene introdotta la forma sostanziale. Quindi il corpo non doveva essere assunto prima di essere un corpo umano, il che avvenne al momento dell'infusione dell'anima razionale.
Come dunque l'anima non fu assunta prima del corpo, essendo innaturale per l'anima esistere prima dell'unione con esso, così il corpo non doveva essere assunto prima dell'anima, non essendo esso un corpo umano prima di avere l'anima razionale.
Analisi delle obiezioni: 1. Il corpo umano riceve l'esistenza per mezzo dell'anima. Quindi prima dell'infusione dell'anima non è un corpo umano, ma può avere una disposizione al corpo umano. Tuttavia nella concezione di Cristo lo Spirito Santo, che è un agente di potenza infinita, conferì in un medesimo istante alla materia sia la disposizione che la perfezione.
2. La forma conferisce la specificazione in atto, la materia invece ha di per sé con la specificazione un rapporto potenziale. Sarebbe quindi innaturale per la forma preesistere alla specie che si costituisce in forza dell'unione della forma con la materia, mentre non è innaturale per la materia preesistere alla specie. Conseguentemente la dissomiglianza tra Cristo e noi nell'origine, in quanto cioè il nostro corpo, a differenza di quello di Cristo, viene concepito prima che animato, e viene concepito attraverso il seme virile, non riguarda il costitutivo della natura, ma ciò che lo precede. Invece una differenza relativa

all'origine dell'anima implicherebbe una differenza di natura.
3. Se consideriamo il Verbo di Dio nel suo comune modo di essere in tutte le creature per essenza, potenza e presenza, allora egli è unito al corpo prima che all'anima: però secondo una priorità non di tempo, ma di natura. Infatti il corpo, prima di essere animato dall'anima, è un ente derivato dal Verbo.
Se invece consideriamo l'unione ipostatica, allora il corpo è unito all'anima prima che al Verbo, poiché il corpo diventa unibile ipostaticamente al Verbo mediante la sua unione con l'anima, specialmente se pensiamo che la persona non si trova che in una natura razionale.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 2, q. 2, a. 1, sol. 3; a. 3, sol. 1
Se il Figlio di Dio abbia assunto l'intera natura umana mediante le parti
Pare che il Figlio di Dio abbia assunto l'intera natura umana mediante le parti. Infatti:
1. S. Agostino [De agone christ. 18] dice che «la Verità invisibile e immutabile prese l'anima mediante lo spirito e il corpo mediante l'anima, e così assunse tutto l'uomo». Ma lo spirito, l'anima e il corpo sono le parti dell'uomo intero. Quindi assunse tutto l'uomo mediante le parti.
2 Il Figlio di Dio assunse il corpo mediante l'anima perché l'anima assomiglia a Dio più del corpo. Ma le parti della natura umana, essendo più semplici, assomigliano più dell'intero uomo a colui che è semplicissimo. Quindi egli assunse il tutto mediante le parti.
3. Il tutto risulta dall'unione delle parti. Ma l'unione va concepita come termine dell'assunzione, le parti invece come presupposto. Quindi [il Verbo] assunse il tutto mediante le parti.
In contrario: Dice il Damasceno [De fide orth. 3, 16] : «In Gesù Cristo Signore non vediamo le parti delle parti, ma solo quelle che si uniscono direttamente, cioè la divinità e l'umanità». Ora, l'umanità è un tutto che ha come parti l'anima e il corpo. Quindi il Figlio di Dio assunse le parti mediante il tutto.
Dimostrazione: Quando nell'incarnazione qualcosa viene considerato come realtà intermedia non si fa questione di tempo, poiché l'assunzione del tutto e delle singole parti avvenne simultaneamente. Si è già detto infatti [aa. 3, 4] che l'anima e il corpo si unirono contemporaneamente al Verbo per costituire in lui la natura umana. È in causa invece l'ordine di natura. Per cui mediante ciò che per natura precede viene assunto ciò che segue.
Ma la precedenza di natura può essere intesa in due modi: primo, dalla parte dell'agente; secondo, dalla parte della materia: queste due cause infatti preesistono all'effetto. Dalla parte dell'agente viene prima in senso assoluto ciò che è primo nell'intenzione, mentre in senso relativo viene prima ciò che dà l'avvio alla sua operazione: e questo perché l'intenzione precede l'operazione. Dalla parte invece della materia la precedenza spetta a ciò che ha una priorità nella trasformazione della materia.
Ora, nell'incarnazione l'ordine che più si impone è quello dell'agente poiché,

come dice S. Agostino [Epist. 137, 2], «in fatti di tal genere tutta la ragione sta nella potenza dell'agente». Ora, è evidente che nell'intenzione dell'agente il completo viene prima dell'incompleto, e quindi il tutto prima delle parti. Perciò dobbiamo concludere che il Verbo di Dio assunse le parti della natura umana mediante il tutto. Come infatti assunse il corpo per il suo rapporto con l'anima razionale, così assunse l'anima e il corpo per il loro rapporto con la natura umana.

Analisi delle obiezioni: 1. Le parole citate significano solo che il Verbo, assumendo le parti della natura umana, assunse tutta la natura umana. E in questo senso l'assunzione delle parti ha una precedenza nel nostro modo di concepire le cose, anche se non in ordine di tempo. L'assunzione della natura ha però la precedenza nell'ordine dell'intenzione: e questa è la precedenza pura e semplice, come si è detto [nel corpo].

2. Dio è insieme semplice e perfettissimo. Perciò il tutto assomiglia a Dio più delle parti, in quanto è più perfetto.

3. Il termine dell'assunzione non è l'unità della natura che risulta dal congiungimento delle parti, ma l'unione ipostatica.

## Articolo 6

Supra, q. 2, a. 10; In 3 Sent., d. 2, q. 2, a. 2, sol. 1, 2; d. 13, q. 3, a. 1; De Verit., q. 29, a. 2; Quodl., 9, q. 2, a. 1, ad 3; Comp. Theol., c. 214

### Se il Figlio di Dio abbia assunto la natura umana mediante la grazia

Pare che il Figlio di Dio abbia assunto la natura umana mediante la grazia. Infatti:

1. La grazia ci unisce a Dio. Ma in Cristo si ebbe la massima unione della natura umana con Dio. Quindi l'unione ipostatica avvenne per mezzo della grazia.

2. Come il corpo vive in virtù dell'anima, che è la sua perfezione, così l'anima in virtù della grazia. Ma la natura umana diventa assumibile in forza dell'anima. Quindi il Figlio di Dio assunse l'anima mediante la grazia.

3. S. Agostino [De Trin. 15, 11] dice che il Verbo si incarnò come la nostra parola si incarna nella voce. Ma la nostra parola si unisce alla voce mediante lo spirito. Quindi il Verbo di Dio si unisce alla carne mediante lo Spirito Santo, e quindi mediante la grazia, che viene appropriata allo Spirito Santo, secondo il testo di S. Paolo [1 Cor 12, 4]: «Vi è diversità di grazie, ma uno solo è lo Spirito».

In contrario: La grazia è un accidente dell'anima, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 110, a. 2, ad 2]. Ma l'unione del Verbo con la natura umana avvenne secondo la sussistenza, e non secondo un accidente, come risulta da quanto detto [q. 2, a. 6]. Quindi la natura umana non fu assunta mediante la grazia.

Dimostrazione: In Cristo si devono distinguere due grazie: quella dell'unione e quella abituale. Ora, né l'una né l'altra possono essere considerate quali mezzi nell'assunzione della natura umana. Infatti la grazia dell'unione è lo stesso essere personale concesso gratuitamente alla natura umana da Dio

nella persona del Verbo, che è il termine dell'assunzione. La grazia abituale invece, data per la santità propria di quell'uomo, è un effetto conseguente all'unione, secondo la testimonianza di S. Giovanni [1, 14]: «Abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità»: il che significa che quell'uomo ha la pienezza della grazia e della verità proprio perché in forza dell'unione è l'Unigenito del Padre.
Se invece con il nome di grazia si intende solo la volontà di Dio in quanto fa o dona qualcosa gratuitamente, allora l'unione avvenne mediante la grazia; però non come mezzo, ma come causa efficiente.
Analisi delle obiezioni: 1. La nostra unione con Dio si attua mediante l'operazione, cioè in quanto noi lo conosciamo e lo amiamo. E a tale unione è necessaria la grazia abituale, poiché è dall'abito che l'operazione procede in modo perfetto. L'unione invece della natura umana con il Verbo di Dio si attua secondo l'essere personale, che non dipende da alcun abito, ma immediatamente dalla stessa natura.
2. L'anima è la perfezione sostanziale del corpo; la grazia invece è una perfezione accidentale dell'anima. Perciò la grazia non può abilitare l'anima all'unione ipostatica, che non è accidentale, come invece fa l'anima con il corpo.
3. Lo spirito nell'unire la nostra parola alla voce non funge da intermediario formale, ma da intermediario efficiente: infatti dalla parola pensata interiormente procede lo spirito, che forma la voce. E similmente dal Verbo eterno procede lo Spirito Santo, che ha formato il corpo di Cristo, come vedremo [q. 32, a. 1]. Ma da ciò non segue che la grazia dello Spirito Santo sia il mezzo formale di detta unione.

## Quaestio 7
## Prooemium

[47085] IIIª q. 7 pr. Deinde considerandum est de coassumptis a filio Dei in humana natura. Et primo, de his quae pertinent ad perfectionem; secundo, de his quae pertinent ad defectum. Circa primum consideranda sunt tria, primo, de gratia Christi; secundo, de scientia eius; tertio, de potentia ipsius. De gratia autem Christi considerandum est dupliciter, primo quidem, de gratia eius secundum quod est singularis homo; secundo, de gratia eius secundum quod est caput Ecclesiae. Nam de gratia unionis iam dictum est. Circa primum quaeruntur tredecim. Primo, utrum in anima Christi sit aliqua gratia habitualis. Secundo, utrum in Christo fuerint virtutes. Tertio, utrum in eo fuerit fides. Quarto, utrum fuerit in eo spes. Quinto, utrum in Christo fuerint dona. Sexto, utrum in Christo fuerit timoris donum. Septimo, utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae. Octavo, utrum in Christo fuerit prophetia. Nono, utrum in eo fuerit plenitudo gratiae. Decimo, utrum talis plenitudo sit propria Christi. Undecimo, utrum Christi gratia sit infinita. Duodecimo, utrum potuerit augeri. Tertiodecimo, qualiter haec gratia se habeat ad unionem.

## ARGOMENTO 7
## LA GRAZIA DI CRISTO IN QUANTO UOMO SINGOLARE
Passiamo ora a considerare le realtà coassunte dal Figlio di Dio assieme alla natura umana. Prima quelle che riguardano la perfezione, poi quelle che riguardano l'imperfezione [q. 14]. Riguardo alla perfezione dobbiamo esaminare

tre cose: innanzitutto la grazia di Cristo; poi la sua scienza [q. 9]; infine la sua potenza [q. 13].

La grazia di Cristo va poi considerata sotto due aspetti: primo, in quanto riguarda Cristo come uomo singolare; secondo, in quanto lo riguarda come capo della Chiesa [q. 8]. Infatti della grazia dell'unione abbiamo già parlato [q. 2].

Sulla grazia di Cristo in quanto uomo singolare si pongono tredici quesiti:

1. Se nell'anima di Cristo ci fosse la grazia abituale; 2. Se in Cristo ci fossero le virtù; 3. Se Cristo abbia avuto la fede; 4. Se abbia avuto la speranza; 5. Se abbia avuto i doni; 6. Se abbia avuto il dono del timore; 7. Se abbia avuto le grazie gratis datae; 8. Se abbia avuto la profezia; 9. Se abbia avuto la pienezza della grazia; 10. Se tale pienezza sia propria di Cristo; 11. Se la grazia di Cristo sia infinita; 12. Se sia potuta crescere; 13. Quali siano i rapporti tra questa grazia e l'unione.

## Articolo 1

In 3 Sent., d. 13, q. 1, a. 1; De Verit., q. 20, a. 1; Comp. Theol., cc. 213, 214; In Ioan., c. 3, lect. 6

### Se nell'anima assunta dal Verbo ci fosse la grazia abituale

Pare che nell'anima assunta dal Verbo non ci fosse la grazia abituale.

Infatti:

1. La grazia è nella creatura razionale una partecipazione della divinità, secondo le parole di S. Pietro [2 Pt 1, 4]: «Egli ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina». Ma Cristo non è Dio per partecipazione, bensì per proprietà di natura. Quindi in lui non c'era la grazia abituale.

2. La grazia è necessaria all'uomo quale mezzo per compiere il bene, come risulta da S. Paolo [1 Cor 15, 10] che dice: «Ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me»; e anche come mezzo per conseguire la vita eterna, secondo le parole del medesimo Apostolo [Rm 6, 23]: «La grazia di Dio è la vita eterna». Ma a Cristo l'eredità della vita eterna spettava già per il solo fatto di essere il Figlio naturale di Dio. Per il fatto poi che era il Verbo, mediante il quale «tutte le cose sono state create» [Gv 1, 3], aveva il potere di compiere ogni bene. Quindi secondo la natura umana non aveva bisogno di altra grazia oltre a quella dell'unione con il Verbo.

3. Ciò che opera come strumento non ha bisogno di abiti per le proprie operazioni: l'abito infatti ha come soggetto l'agente principale. Ora, la natura umana era in Cristo «lo strumento della divinità», come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 15]. In Cristo dunque non c'era bisogno di alcuna grazia abituale.

In contrario: Isaia [11, 2] dice che «su di lui si poserà lo Spirito del Signore», il quale si dice presente nell'uomo mediante la grazia abituale, come si è esposto nella Prima Parte [q. 43, a. 3]. Quindi in Cristo c'era la grazia abituale.

Dimostrazione: Per tre ragioni è necessario ammettere in Cristo la grazia abituale.

Primo, per l'unione esistente tra la sua anima e il Verbo di Dio. Quanto più infatti un soggetto perfettibile è vicino alla causa influente, tanto più ne risente l'influsso. Ora, l'influsso della grazia viene da Dio, come dice il Salmo [83, 12]: «Il Signore concede grazia e gloria». Perciò era sommamente

conveniente che l'anima di Cristo ricevesse l'influsso della grazia divina.
Secondo, per la nobiltà della sua anima, le cui operazioni di conoscenza e di amore dovevano avere il più intimo contatto con Dio. Il che richiede l'elevazione della natura umana mediante la grazia.
Terzo, per la relazione dello stesso Cristo con il genere umano. Cristo infatti in quanto uomo è «il mediatore fra Dio e gli uomini», come dichiara S. Paolo [1 Tm 2, 5]. Era quindi necessario che avesse una grazia traboccante anche sugli altri, secondo l'affermazione di S. Giovanni [1, 16]: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto, grazia su grazia».
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo è vero Dio secondo la persona e la natura divina. Rimanendo però con l'unità della persona la distinzione delle nature, come si è già spiegato [q. 2, aa. 1, 2], l'anima di Cristo non è divina nella sua essenza. Deve quindi diventare divina per partecipazione, ossia mediante la grazia.
2. A Cristo in quanto Figlio naturale di Dio spetta l'eredità eterna, cioè la stessa beatitudine increata, consistente nell'atto increato di cognizione e di amore di Dio, quel medesimo atto cioè con cui il Padre conosce e ama se stesso. Ma di tale atto l'anima non era capace, data la differenza di natura. Era quindi necessario che questa fosse elevata a Dio mediante un atto beatifico creato. E ciò non è possibile se non mediante la grazia.
Similmente come Verbo di Dio aveva il potere di bene operare in tutto con l'operazione divina. Ma poiché, come risulterà in seguito [q. 19, a. 1], oltre all'attività divina occorre ammettere in Cristo un'attività umana, era necessario che in lui ci fosse la grazia abituale per rendere perfetta quest'ultima.
3. L'umanità di Cristo è strumento della divinità non al modo di uno strumento inanimato, che non è per nulla attivo, ma soltanto passivo, bensì al modo di uno strumento animato dall'anima razionale, che è insieme movente e mosso. Quindi per la congruità del suo agire era necessario che egli avesse la grazia abituale.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 13, q. 1, a. 1; a. 2, sol. 1

### Se in Cristo ci fossero le virtù

Pare che in Cristo non ci fossero le virtù. Infatti:
1. Cristo aveva l'abbondanza della grazia. Ma la grazia è sufficiente per compiere bene ogni azione, come si legge nell'Apostolo [2 Cor 12, 9]: «Ti basta la mia grazia». Quindi in Cristo non c'erano le virtù.
2. Secondo il Filosofo [Ethic. 7, 1] la virtù si contrappone all'«abito eroico o divino», che viene attribuito agli uomini divini. Ma esso spettava sommamente a Cristo. Egli dunque non aveva le virtù, ma qualcosa di meglio.
3. Come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 65, aa. 1, 2], le virtù sono possedute tutte insieme. Ma in Cristo non ci potevano essere tutte le virtù: come è chiaro per la liberalità e la magnificenza, che presuppongono le ricchezze, che Cristo invece disprezzò, come si legge nel Vangelo [Mt 8, 20]: «Il Figlio dell'Uomo non ha dove posare il capo». E anche la temperanza e la continenza vengono esercitate nei riguardi delle concupiscenze cattive, che

in Cristo non c'erano. Quindi Cristo non aveva le virtù.
In contrario: La Glossa [ord.], sulle parole del Salmo [1, 2]: «Si compiace della legge del Signore», osserva: «Qui si presenta il Cristo pieno di ogni bontà». Ma la virtù è «una buona qualità della mente» [P. Lomb., Sent. 2, 27]. Quindi Cristo era pieno di ogni virtù.
Dimostrazione: Nella Seconda Parte [I-II, q. 110, a. 4] abbiamo detto che le virtù perfezionano le potenze dell'anima, come la grazia perfeziona la sua essenza. Per cui è necessario che come le potenze dell'anima derivano dalla sua essenza, così le virtù siano come delle derivazioni della grazia. Ora, più una causa è perfetta e più influisce sugli effetti. Di conseguenza, essendo stata la grazia di Cristo perfettissima, da essa necessariamente scaturirono le virtù perfettive delle singole potenze dell'anima quanto a tutte le sue operazioni. Quindi Cristo aveva tutte le virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. La grazia basta all'uomo per tutte quelle cose che devono condurlo alla beatitudine. Ma alcune di tali cose la grazia le produce direttamente da se stessa, come renderci accetti a Dio e altre simili; altre invece le ottiene per mezzo delle virtù, che scaturiscono dalla grazia.
2. Quell'abito eroico o divino differisce dalla virtù comune solo per la perfezione, in quanto cioè abilita al bene in misura superiore al normale. Per cui ciò non significa che Cristo non avesse le virtù, ma che le aveva in modo perfettissimo al di là della misura comune. Come anche Plotino ammetteva un grado sublime di virtù, che diceva essere proprio dell'«animo purificato» [cf. Macrob., De somn. Scip. 1, 8].
3. La liberalità e la magnificenza vengono raccomandate nei riguardi delle ricchezze in quanto non ce le fanno apprezzare tanto da farci trascurare per esse il nostro dovere. Ma tanto meno le apprezza colui che le disprezza del tutto e le rifiuta per amore della perfezione. Perciò Cristo, per il fatto stesso di disprezzare tutte le ricchezze, dimostrò di possedere in sommo grado la liberalità e la magnificenza. Tuttavia egli esercitò la liberalità come gli si addiceva, facendo cioè distribuire ai poveri le offerte che gli pervenivano: per cui quando il Signore disse a Giuda: «Quello che fai, fallo presto», i discepoli pensarono che gli avesse comandato di «dare qualcosa ai poveri» [v. 29].
Cristo poi non aveva in alcun modo le concupiscenze cattive, come vedremo [q. 15, a. 2]. Ma ciò non significa che egli non avesse la temperanza, che è tanto più perfetta quanto più uno è libero dalle concupiscenze disordinate. Per cui il temperante, secondo il Filosofo [Ethic. 7, 9], differisce dal continente per il fatto che il temperante non ha le concupiscenze cattive, mentre il continente le reprime. Stando dunque a questo significato della continenza inteso dal Filosofo, per il fatto stesso che Cristo aveva tutte le virtù segue che non aveva la continenza, che non è una virtù, ma qualcosa di meno.

Articolo 3

Infra, a. 4; a. 8, ad 2; a. 9, ad 1; I-II, q. 65, a. 5, ad 3;In 3 Sent., d. 13, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 1; d. 36, q. 1, a. 2, ad 3; In 4 Sent., d. 33, q. 3, a. 2, ad 6; De Verit., q. 29, a. 4, ad 15; De Virt., q. 4, a. 1, ad 12

Se Cristo avesse la fede

Pare che Cristo avesse la fede. Infatti:

1. La fede è una virtù più nobile delle virtù morali, per es. della temperanza e della liberalità. Ma queste virtù c'erano in Cristo, come si è detto [a. prec.]. Molto più dunque c'era in lui la fede.

2. Cristo non insegnava delle virtù che egli stesso non avesse, secondo quelle parole [At 1, 1]: «Gesù cominciò a fare e a insegnare». Ma di Cristo si dice [Eb 12, 2] che è «autore e perfezionatore della fede». Quindi in lui la fede ci fu in grado sommo.

3. Tutto ciò che comporta imperfezione va escluso dai beati. Ma nei beati c'è la fede: infatti alle parole dell'Apostolo [Rm 1, 17]: «In esso si rivela la giustizia di Dio di fede in fede», la Glossa [ord.] aggiunge: «dalla fede nelle parole di speranza alla fede nelle realtà manifestate». Quindi anche in Cristo c'era la fede, non implicando essa alcuna imperfezione.

In contrario: L'Apostolo [Eb 11, 1] afferma che «la fede è prova delle cose che non si vedono». Ma a Cristo nulla era ignoto, secondo ciò che a lui disse S. Pietro [Gv 21, 17]: «Tu sai tutto». In Cristo dunque non c'era la fede.

Dimostrazione: L'oggetto della fede, come si è detto nella Seconda Parte [II-II, q. 4, a. 1], è la realtà divina non evidente. Ora l'abito della fede, come anche ogni altro, riceve la sua specificazione dall'oggetto. Se dunque si toglie l'inevidenza della realtà divina, viene meno la fede. Ma Cristo fin dal primo istante della sua concezione ebbe la piena visione dell'essenza di Dio, come vedremo [q. 34, a. 4]. Quindi non ci poteva essere in lui la fede.

Analisi delle obiezioni: 1. La fede è più nobile delle virtù morali perché ha un oggetto più alto; tuttavia il modo in cui lo attinge comporta una certa imperfezione, che in Cristo non c'era. Quindi in lui non ci poteva essere la fede, sebbene ci fossero le virtù morali, che non comportano tale imperfezione relativamente al loro oggetto.

2. Il merito della fede consiste in questo, che l'uomo per obbedienza a Dio ritiene come vero ciò che non gli è evidente, secondo le parole di S. Paolo [Rm 1, 5]: «Per ottenere l'obbedienza alla fede da parte di tutte le genti a gloria del suo nome». Ora, Cristo ebbe una perfettissima obbedienza verso Dio, come asserisce l'Apostolo [Fil 2, 8]: «Facendosi obbediente fino alla morte». È quindi vero che egli non insegnò nulla di meritorio che egli stesso non eseguisse in un modo più eccellente.

3. Come dice la Glossa [ord. di Agost.] nel medesimo passo, «la fede consiste propriamente nel credere le cose che non si vedono». Perciò quella che ha per oggetto le realtà evidenti viene detta fede in senso improprio, e per una certa somiglianza nella certezza o fermezza dell'assenso.

Articolo 4

Infra, a. 6, ad 1; a. 8, ad 2; a. 9, ad 1; I-II, q. 65, a. 5, ad 3; II-II, q. 18, a. 2, ad 1;In 3 Sent., d. 13, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 1; d. 26, q. 2, a. 5, sol. 1; De Verit., q. 29, a. 4, ad 15; De Virt., q. 4, a. 1, ad 12; a. 4, ad 16; In Psalm., 15, 30; In Hebr., c. 2, lect. 3

Se Cristo avesse la speranza

Pare che Cristo avesse la speranza. Infatti:

1. La Glossa [interlin.] attribuisce a Cristo le parole del Salmo [30, 2]: «In te ho sperato, Signore». Ma la speranza è la virtù per cui l'uomo spera in Dio. Quindi in Cristo c'era la virtù della speranza.
2. La speranza è l'attesa della beatitudine futura, come si è detto nella Seconda Parte [II-II, q. 17, a. 1, ad 2; a. 5; a. 6, ob. 2]. Ma Cristo attendeva qualcosa di inerente alla sua beatitudine, cioè la gloria del corpo. Quindi in lui c'era la speranza.
3. Per ognuno può essere oggetto di speranza ciò che in futuro contribuirà alla sua perfezione. Ma alla perfezione di Cristo c'era qualcosa da aggiungere in futuro, secondo le parole di S. Paolo [Ef 4, 12]: «Per il perfezionamento dei santi nell'opera del ministero, per l'edificazione del corpo di Cristo». Quindi a Cristo si addiceva la speranza.
In contrario: Domanda S. Paolo [Rm 8, 24]: «Ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?». E così è chiaro che al pari della fede anche la speranza è di cose non evidenti. Ma in Cristo non c'era la fede, come si è detto [a. prec.]. Quindi neppure la speranza.
Dimostrazione: Come la fede consiste nell'assenso a ciò che non si vede, così la speranza consiste nell'attesa di ciò che ancora non si possiede. E come la fede in quanto virtù teologale non si riferisce a qualunque cosa non vista, ma a Dio soltanto, così anche la speranza in quanto virtù teologale ha per oggetto il godimento stesso di Dio, che è per l'uomo la principale attesa della virtù della speranza. Però chi ha la virtù della speranza può conseguentemente attendere l'aiuto divino anche per altre cose, come anche chi ha la virtù della fede crede a Dio non solo nelle realtà divine, ma in qualunque altra cosa che Dio gli abbia rivelato.
Ora, Cristo fin dal principio della sua concezione ebbe il pieno godimento di Dio, come vedremo [q. 34, a. 4]. Quindi non aveva la virtù della speranza. Tuttavia aveva la speranza rispetto ad alcuni beni non ancora conseguiti, quantunque non avesse la fede in alcun modo. E ciò perché, sebbene conoscesse tutto perfettamente, per cui la fede era totalmente impedita, non possedeva però ancora pienamente tutto ciò che era destinato alla sua perfezione: per es. l'immortalità e la gloria del corpo, che poteva sperare.
Analisi delle obiezioni: 1. Quelle parole si riferiscono a Cristo non quanto alla virtù teologale della speranza, ma quanto all'attesa di alcuni beni non ancora da lui posseduti, come si è detto [nel corpo].
2. La gloria del corpo appartiene alla beatitudine non come suo elemento principale, ma per una certa ridondanza della gloria dell'anima, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 4, a. 6]. Per cui la speranza, quale virtù teologale, non ha per oggetto la beatitudine del corpo, ma quella dell'anima, che consiste nel godimento di Dio.
3. L'edificazione della Chiesa mediante la conversione dei fedeli contribuisce alla perfezione di Cristo non nel senso che lo perfezioni personalmente, ma in quanto comunica ad altri la sua perfezione. E siccome la speranza si dice propriamente di ciò che uno spera per sé, non ci si può valere del motivo addotto per attribuire a Cristo la virtù della speranza in senso proprio.

Articolo 5

In Is., c. 11; In Ioan., c. 1, lect. 8

Se Cristo avesse i doni

Pare che Cristo non avesse i doni. Infatti:

1. Come si dice comunemente, i doni vengono dati in aiuto alle virtù. Ma ciò che è perfetto in se stesso non ha bisogno di aiuto esterno. Poiché dunque in Cristo le virtù erano perfette, Pare che in lui non ci fossero i doni.

2. Il dare e il ricevere suppongono soggetti diversi, poiché il dare è di chi ha e il ricevere di chi non ha. Ma a Cristo compete di dare i doni, come attesta il Salmo [67, 19]: «Diede doni agli uomini». Quindi a Cristo non si addice di ricevere i doni dello Spirito Santo.

3. Quattro doni si riferiscono alla conoscenza propria dei viatori: la sapienza, la scienza, l'intelletto e il consiglio, che rientra nella prudenza; tanto che anche il Filosofo [Ethic. 6, 3] pone queste cose tra le virtù intellettuali. Ma Cristo aveva la conoscenza propria dei contemplanti. Quindi non aveva tali doni.

In contrario: A proposito di quel passo di Isaia [4, 1]: «Sette donne avranno un uomo solo», la Glossa [ord. di Ger.] spiega: «cioè i sette doni dello Spirito Santo possederanno Cristo».

Dimostrazione: Come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 68, a. 1], i doni sono propriamente dei perfezionamenti delle potenze dell'anima in ordine alle mozioni dello Spirito Santo. Ora, è evidente che l'anima di Cristo era mossa perfettissimamente dallo Spirito Santo: leggiamo infatti [Lc 4, 1] che «Gesù, pieno di Spirito Santo, si allontanò dal Giordano e fu condotto dallo Spirito nel deserto». È chiaro dunque che in Cristo c'erano i doni nella maniera più eccelsa.

Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che è perfetto secondo la propria natura ha bisogno dell'aiuto di ciò che ha una natura superiore: come all'uomo, per quanto perfetto, è necessario il soccorso di Dio. E in questo senso le virtù richiedono l'aiuto dei doni, che perfezionano le potenze dell'anima in ordine alla mozione dello Spirito Santo.

2. Cristo riceve e dà i doni dello Spirito Santo non sotto il medesimo aspetto, ma li dà in quanto Dio e li riceve in quanto uomo. Perciò S. Gregorio [Mor. 3, 56] dice che «lo Spirito Santo, procedente dalla divinità di Cristo, non abbandonò mai la sua umanità».

3. In Cristo non c'era solo la conoscenza propria della patria beata, ma anche la conoscenza propria della vita presente, come si dirà in seguito [q. 15, a. 10]. Tuttavia anche in cielo ci sono i doni dello Spirito Santo in un certo modo, come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 68, a. 6].

Articolo 6

In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 2, sol. 3; In Is., c. 11

Se Cristo avesse il dono del timore

Pare che Cristo non avesse il dono del timore. Infatti:

1. La speranza è migliore del timore, poiché l'oggetto della speranza è il bene e quello del timore il male, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 40, a. 1; q. 41, a. 2; q. 42, a. 1]. Ma in Cristo non c'era la virtù della

speranza, come si è detto sopra [a. 4]. Quindi non c'era in lui neppure il dono del timore.
2. Con il dono del timore si teme o la separazione da Dio, e questo è il timore «casto», o la punizione di Dio, e questo è il timore «servile», come dice S. Agostino [In I ep. Ioh. tract. 9]. Ma Cristo non temeva di separarsi da Dio con il peccato, né di essere da lui punito per una colpa propria, poiché era impossibile che egli peccasse, come si dirà in seguito [q. 15, a. 1], e d'altra parte il timore dell'impossibile non esiste. Quindi Cristo non aveva il dono del timore.
3. S. Giovanni [1 Gv 4, 18] dice che «l'amore perfetto scaccia il timore». Ma in Cristo c'era l'amore più perfetto, secondo l'espressione dell'Apostolo [Ef 3, 19]: «L'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza». Quindi Cristo non aveva il dono del timore.
In contrario: Dice Isaia [11, 3]: «Lo Spirito del timore del Signore lo riempirà».
Dimostrazione: Come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 42, a. 1], il timore riguarda due oggetti: il male che spaventa e la persona che lo può infliggere, come uno teme il re perché ha il potere di uccidere. Ma la persona non incuterebbe timore se il suo potere non avesse un'eminenza tale per cui non gli si può resistere con facilità: infatti non temiamo ciò che possiamo agevolmente respingere. E così una persona non viene temuta se non per la sua superiorità. Si deve dunque concludere che Cristo aveva il timore di Dio non in quanto esso riguarda il male della separazione da Dio a motivo della colpa, né il male della punizione per la colpa, ma in quanto ha per oggetto l'eminenza stessa di Dio, in quanto cioè l'anima di Cristo era mossa dallo Spirito Santo a un sentimento di riverenza verso Dio. Per cui sta scritto [Eb 5, 7] che egli in tutto «fu esaudito per la sua pietà (reverentia)». Infatti questo sentimento di riverenza verso Dio Cristo come uomo lo ebbe più di ogni altro. Così la Scrittura gli attribuisce la pienezza del timore del Signore.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli abiti delle virtù e dei doni hanno per oggetto proprio e principale il bene; il male invece per via di conseguenza: la virtù infatti ha il compito di «rendere buona l'opera», come dice Aristotele [Ethic. 2, 6]. Perciò il dono del timore non ha per oggetto il male temuto, bensì l'eminenza della bontà di Dio, che ha il potere di infliggere il male. Al contrario la speranza, come virtù, riguarda non solo l'autore del bene, ma anche il bene stesso in quanto assente. A Cristo dunque, che già possedeva il bene perfetto della beatitudine, non si attribuisce la virtù della speranza, ma il dono del timore.
2. L'obiezione parla del timore in quanto ha per oggetto il male.
3. L'amore perfetto elimina il timore servile, che riguarda principalmente la punizione. Ma Cristo non aveva il timore in questo senso.

## Articolo 7

In Is., c. 1

### Se Cristo avesse le grazie gratis datae

Pare che Cristo non avesse le grazie gratis datae. Infatti:
1. Chi ha una perfezione nella sua pienezza, non la può avere parzialmente.

Ma Cristo aveva la grazia nella sua pienezza, secondo l'espressione del Vangelo [Gv 1, 14]: «pieno di grazia e di verità». Ora, le grazie gratis datae sono doni parziali distribuiti fra persone diverse, come attesta S. Paolo [1 Cor 12, 4]: «C'è divisione di grazie». Cristo dunque non aveva le grazie gratis datae.

2. Non è grazia ciò che è posseduto per diritto. Ma a Cristo come uomo spettavano i carismi della parola di sapienza e di scienza, il potere di fare i miracoli e altre simili qualità che appartengono alle grazie gratis datae, essendo egli «la potenza e la sapienza di Dio», come dice l'Apostolo [1 Cor 1, 24]. Quindi non era conveniente che Cristo avesse le grazie gratis datae.

3. Le grazie gratis datae hanno per scopo il bene dei fedeli, secondo l'affermazione di S. Paolo [1 Cor 12, 7]: «La manifestazione dello Spirito è data a ciascuno per l'utilità comune». Ma non serve al bene degli altri un abito o una disposizione che non venga esercitata, come osserva la Scrittura [Sir 20, 32]: «Sapienza nascosta e tesoro invisibile: a che servono l'una e l'altro?».

Ora, non si legge che Cristo abbia esercitato tutte le grazie gratis datae, specialmente quanto all'uso delle lingue. Quindi Cristo non aveva tutte le grazie gratis datae.

In contrario: S. Agostino [Epist. 187, 13] pone in Cristo tutte le grazie, come nel capo ci sono tutti i sensi.

Dimostrazione: Come si è notato nella Seconda Parte [I-II, q. 111, a. 4], le grazie gratis datae sono mezzi per la manifestazione della fede e dell'insegnamento religioso. Ora, chi insegna deve possedere i mezzi per comunicare la sua dottrina, altrimenti questa sarebbe inutile. Ma il primo e principale Maestro della dottrina religiosa e della fede è Cristo, come scrive S. Paolo [Eb 2, 3 s.]: «La salvezza è stata promulgata all'inizio dal Signore, ed è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita, mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi». È chiaro dunque che in Cristo, quale primo e principale Maestro della fede, c'erano tutte le grazie gratis datae nella maniera più eccelsa.

Analisi delle obiezioni: 1. Come la grazia santificante è il mezzo per compiere atti meritori interni ed esterni, così la grazia gratis data è il mezzo per compiere alcuni atti esterni dimostrativi della fede: come fare miracoli e altre cose simili. Ora, Cristo aveva la pienezza di entrambe le grazie: in quanto infatti la sua anima era unita alla divinità, aveva una perfetta attitudine a produrre tutti quegli atti. Invece gli altri santi, che Dio usa come strumenti non congiunti, ma separati, ricevono poteri particolari per questa o quella operazione. Quindi negli altri santi, a differenza di Cristo, tali grazie si trovano divise.

2. Cristo è denominato «potenza e sapienza di Dio» in quanto è l'eterno Figlio di Dio. Ma sotto tale aspetto non gli si addice di ricevere la grazia, bensì di esserne il donatore. Riceve invece la grazia secondo la natura umana.

3. Il dono delle lingue fu concesso agli Apostoli perché mandati «a istruire tutte le genti» [Mt 28, 19]. Cristo invece volle predicare personalmente solo in mezzo al popolo dei Giudei, come dice egli stesso [Mt 15, 24]: «Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele», e come afferma

l'Apostolo [Rm 15, 8]: «Dico che Cristo si è fatto servitore dei circoncisi».
Non c'era dunque bisogno che parlasse più lingue. E nondimeno ebbe la conoscenza di tutte le lingue, non essendogli nascosti, come vedremo [q. 10, a. 2], neppure gli intimi segreti dei cuori, di cui le parole di ogni idioma sono i segni. Né tale conoscenza era inutile in lui, come non è inutile un abito per uno che non lo adopera quando non ne ha bisogno.

## Articolo 8

II-II, q. 174, a. 5, ad 3; De Verit., q. 20, a. 6; Comp. Theol., c. 216; In Ioan., c. 4, lect. 6; c. 6, lect. 2

### Se Cristo avesse la profezia

Pare che Cristo non avesse la profezia. Infatti:
1. La profezia è una conoscenza oscura e imperfetta, come si legge nella Scrittura [Nm 12, 6]: «Se ci sarà un vostro profeta io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò con lui». Ma Cristo aveva una conoscenza piena e perfetta, molto più di Mosè, del quale sta scritto [ib., v. 8] che «in visione e non con enigmi vide il Signore». Quindi non c'è motivo per ammettere in Cristo la profezia.
2. Come la fede è di cose non viste e la speranza di cose non possedute, così la profezia è di cose non presenti, ma distanti: infatti profeta deriva da procul fans [che parla da lontano]. Ma Cristo non aveva né la fede né la speranza, come si è visto sopra [aa. 3, 4]. Quindi va esclusa in lui anche la profezia.
3. Il profeta è inferiore all'angelo, per cui lo stesso Mosè, che fu il più grande dei profeti, come si è notato nella Seconda Parte [II-II, q. 174, a. 4], stando alla Scrittura [At 7, 38] nel deserto non parlò che con un angelo. Ora, Cristo è stato «inferiore agli angeli» non quanto alla conoscenza dell'anima, ma solo «quanto alla morte che ha sofferto», come dice l'Apostolo [Eb 2, 9]. Egli dunque non era un profeta.
In contrario: Nel Deuteronomio [18, 15] così si parla di Cristo: «Dio susciterà per te un profeta fra i tuoi fratelli». E di se stesso egli dice [Mt 13, 57; Gv 4, 44]: «Un profeta non è disprezzato se non nella sua patria».
Dimostrazione: Si dà il nome di profeta a colui che parla o vede da lontano, nel senso che conosce e predice avvenimenti lontani dalla percezione umana; come spiega anche S. Agostino [Contra Faustum 16, 18]. Si deve però notare che uno non può dirsi profeta se conosce e annunzia cose lontane dagli altri, senza trovarsi nelle loro condizioni. E ciò vale sia per il luogo che per il tempo. Se infatti uno stando in Francia conoscesse e svelasse ad altri che stanno in Francia gli avvenimenti che accadono allora in Siria, farebbe una profezia: come Eliseo nel dire a Giezi che un uomo era disceso dal carro e gli veniva incontro [2 Re 5, 26]. Se invece uno stando sul posto parlasse di ciò che accade in Siria, non farebbe una profezia.
E altrettanto vale per il tempo. Ci fu infatti profezia quando Isaia preannunziò che Ciro re dei Persiani avrebbe riedificato il tempio di Dio, come si legge nella Scrittura [Is 44, 28]; non ci fu invece profezia quando Esdra riferì l'avvenimento nel tempo in cui si compì [1 Esd 1, 3]. Se dunque Dio o gli angeli o i beati conoscono e annunziano avvenimenti lontani dalle nostre conoscenze

non c'è profezia, poiché essi non si trovano in alcun modo nelle nostre condizioni. Cristo invece prima della sua morte partecipava del nostro stato, essendo non solo comprensore, ma anche viatore. Quindi faceva delle profezie quando conosceva e manifestava cose lontane dalla conoscenza degli altri viatori. Per questo motivo dunque si dice che egli aveva la profezia.

Analisi delle obiezioni: 1. Il testo citato non dice che la profezia è una conoscenza enigmatica quale si ha nel sogno e nella visione, ma fa un confronto tra gli altri profeti, che vedevano le cose divine in sogno e in visione, e Mosè, che vide Dio apertamente e senza enigmi; e tuttavia Mosè viene detto profeta dalla Scrittura, secondo quelle parole [Dt 34, 10]: «Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè».

Ma si può anche rispondere che, sebbene Cristo avesse una conoscenza piena e aperta nell'ordine intellettivo, tuttavia nella fantasia aveva delle immagini, nelle quali poteva anche contemplare le cose divine, in quanto era non solo comprensore, ma anche viatore.

2. La fede è di cose non viste dal credente stesso. Come pure la speranza è di cose non possedute da colui stesso che spera. Invece la profezia è di cose lontane dalla conoscenza di tutti gli uomini con i quali il profeta vive e comunica nello stato di via. Perciò la fede e la speranza sono incompatibili con la perfezione della beatitudine di Cristo; non così invece la profezia.

3. L'angelo, essendo comprensore, è superiore al profeta, che è soltanto viatore, ma non è superiore a Cristo, che era insieme viatore e comprensore.

## Articolo 9

In 3 Sent., d. 13, q. 1, a. 2, sol. 1; d. 15, q. 1, a. 2, ad 5; Comp. Theol., cc. 213, 214; In Ioan., c. 1, lect. 8

### Se Cristo avesse la pienezza della grazia

Pare che Cristo non avesse la pienezza della grazia. Infatti:

1. Dalla grazia scaturiscono le virtù, come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 110, a. 4, ad 1]. Ma in Cristo non c'erano tutte le virtù: mancavano infatti in lui la fede e la speranza, come si è dimostrato [aa. 3, 4]. Quindi in Cristo non c'era la pienezza della grazia.

2. Come risulta dalla Seconda Parte [I-II, q. 111, a. 2], la grazia si divide in operante e cooperante. Ora, si dice operante la grazia che giustifica il peccatore. Ma la giustificazione non ebbe luogo in Cristo, che non fu mai soggetto al peccato. Quindi Cristo non ebbe la pienezza della grazia.

3. La Scrittura [Gc 1, 17] dice: «Ogni grazia eccellente e ogni dono perfetto discende dall'alto, dal Padre della luce». Ma ciò che discende è ricevuto parzialmente, e non con pienezza. Quindi nessuna creatura, neppure l'anima di Cristo, può avere la pienezza dei doni di grazia.

In contrario: S. Giovanni [1, 14] dichiara: «Lo abbiamo visto pieno di grazia e di verità».

Dimostrazione: Avere la pienezza di una cosa vuol dire possederla totalmente e perfettamente. Ma la totalità e la perfezione possono essere considerate sotto due aspetti. Primo, quanto all'intensità: avrebbe, p. es., pienamente la bianchezza chi ne avesse tanta quanta se ne può avere. Secondo, quanto alla virtualità:

ha, p. es., la pienezza della vita chi ne possiede tutti gli effetti o le opere. E così ha la pienezza della vita l'uomo, non i bruti né le piante.
Ora, sotto ambedue gli aspetti Cristo ebbe la pienezza della grazia. Primo, perché l'aveva nel grado sommo e nel modo più perfetto in cui la si può avere. E ciò si spiega innanzitutto per l'intimità fra l'anima di Cristo e la fonte della grazia. Si è detto infatti [a. 1] che quanto più un essere ricettivo è vicino alla causa influente, tanto più ne riceve. Così dunque l'anima di Cristo, che è unita a Dio più intimamente di tutte le creature razionali, riceve da lui la massima effusione di grazia. – Secondo, in rapporto all'effetto. Poiché l'anima di Cristo riceveva la grazia con il compito di farla rifluire sugli altri. Perciò occorreva che avesse la grazia al massimo grado: come il fuoco, che causa il calore nelle altre cose, è caldo in sommo grado.
Parimenti anche riguardo alla virtualità della grazia egli ne ebbe la pienezza: poiché l'ebbe per tutte le operazioni e per tutti gli effetti ad essa propri. E ciò perché la grazia venne conferita a lui quale principio universale nei riguardi di tutti coloro che la ricevono. Ora, la virtù del primo principio in ogni ordine di cose si estende a tutti gli effetti di quell'ordine: come il sole, che secondo Dionigi [De div. nom. 4] è la causa di ogni generazione, estende il suo potere a tutti i fenomeni della generazione. E così la seconda pienezza della grazia in Cristo viene intesa nel senso che la sua grazia si estende a tutti i suoi effetti, che sono le virtù, i doni e altre simili cose.
Analisi delle obiezioni: 1. La fede e la speranza sono effetti della grazia connessi con alcune imperfezioni dalla parte del soggetto, in quanto cioè la fede è di cose non viste e la speranza di cose non possedute. Non era quindi necessario che in Cristo, autore della grazia, ci fossero i difetti propri della fede e della speranza. Tutto ciò invece che c'è di perfezione nella fede e nella speranza si trova in Cristo in un modo molto più perfetto. Come nel fuoco non si riscontrano le deficienze del calore che dipendono dal soggetto in cui esso si trova, ma tutto ciò che costituisce la perfezione del calore.
2. Il compito della grazia operante è di per sé quello di rendere giusto l'uomo; che invece lo renda giusto da peccatore che era dipende dal soggetto che si trova in stato di peccato. Ora, l'anima di Cristo fu giustificata dalla grazia operante in quanto da essa fu resa giusta e santa fin dal principio della sua concezione, senza che prima fosse peccatrice o anche soltanto non giusta.
3. La pienezza di grazia accordata all'anima di Cristo va giudicata secondo la capacità della creatura, non secondo l'infinita ricchezza della bontà divina.

## Articolo 10

Infra, q. 27, a. 5, ad 1; In 3 Sent., d. 13, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 2; Comp. Theol., c. 214; In Sal. Ang.; In Ioan., c. 1, lect. 8; c. 3, lect. 6; In 1 Cor., c. 11, lect. 1; c. 12, lect. 1; In Coloss., c. 1, lect.

### Se la pienezza della grazia sia esclusiva di Cristo

Pare che la pienezza della grazia non sia esclusiva di Cristo. Infatti:
1. Ciò che è proprio non compete ad altri. Ma la pienezza della grazia viene attribuita ad alcuni altri, p. es. alla SS. Vergine, secondo quelle parole: «Ave piena di grazia, il Signore è con te» [Lc 1, 28]; e a S. Stefano, «pieno di grazia e di fortezza» [At 6, 8]. Quindi la pienezza della grazia non è propria

di Cristo.
2. Non è proprio di Cristo ciò che per suo mezzo può essere comunicato ad altri. Ma la pienezza della grazia può essere comunicata da lui agli altri: scrive infatti l'Apostolo [Ef 3, 19]: «Affinché siate ripieni di tutta la pienezza di Dio». Quindi la pienezza della grazia non è propria di Cristo.
3. Lo stato della vita terrena corrisponde a quello della patria celeste. Ma in cielo vi sarà una certa pienezza, poiché, come scrive S. Gregorio [In Evang. hom. 34], «nella patria celeste, dove c'è la pienezza di ogni bene, nulla è posseduto a titolo privato, neppure i doni più grandi». Quindi nella vita terrena c'è la pienezza di grazia per tutti gli uomini. E così la pienezza della grazia non è esclusiva di Cristo.
In contrario: La pienezza della grazia viene riconosciuta a Cristo in quanto è l'Unigenito del Padre, secondo quelle parole [Gv 1, 14]: «Abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità». Ma essere Unigenito del Padre è solo di Cristo. Quindi è proprio soltanto di lui essere pieno di grazia e di verità.
Dimostrazione: La pienezza della grazia può essere considerata sotto due aspetti: primo, dalla parte della grazia stessa; secondo, dalla parte di chi la possiede. Ora, dalla parte della grazia stessa ne ha la pienezza chi raggiunge il sommo grado della grazia quanto all'essenza e quanto alla virtualità: cioè possiede la grazia nella massima eccellenza in cui può essere posseduta e nella massima estensione di tutti i suoi effetti. Ora, tale pienezza di grazia è propria solo di Cristo.
3. Lo stato della vita terrena corrisponde a quello della patria celeste. Ma in cielo vi sarà una certa pienezza, poiché, come scrive S. Gregorio [In Evang. hom. 34], «nella patria celeste, dove c'è la pienezza di ogni bene, nulla è posseduto a titolo privato, neppure i doni più grandi». Quindi nella vita terrena c'è la pienezza di grazia per tutti gli uomini. E così la pienezza della grazia non è esclusiva di Cristo.
In contrario: La pienezza della grazia viene riconosciuta a Cristo in quanto è l'Unigenito del Padre, secondo quelle parole [Gv 1, 14]: «Abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità». Ma essere Unigenito del Padre è solo di Cristo. Quindi è proprio soltanto di lui essere pieno di grazia e di verità.
Dimostrazione: La pienezza della grazia può essere considerata sotto due aspetti: primo, dalla parte della grazia stessa; secondo, dalla parte di chi la possiede. Ora, dalla parte della grazia stessa ne ha la pienezza chi raggiunge il sommo grado della grazia quanto all'essenza e quanto alla virtualità: cioè possiede la grazia nella massima eccellenza in cui può essere posseduta e nella massima estensione di tutti i suoi effetti. Ora, tale pienezza di grazia è propria solo di Cristo.
2. L'Apostolo nel passo citato parla della pienezza di grazia considerata dalla parte del soggetto in relazione al compito a cui Dio lo ha predestinato. Ora, o esso è un compito comune a cui sono chiamati tutti i santi, o è un compito speciale che ne distingue alcuni. E così una certa pienezza di grazia è comune a tutti i santi, cioè quella sufficiente a meritare la vita eterna, che consiste

nel pieno godimento di Dio. Ed è questa pienezza che l'Apostolo augura ai fedeli a cui scriveva.

3. Ai doni che in patria sono comuni, cioè alla visione, al possesso, al gaudio e ad altre cose simili, corrispondono alcuni doni che anche nella vita terrena sono comuni ai santi. Tuttavia in cielo e sulla terra esistono certi privilegi che non tutti possiedono.

## Articolo 11

In 1 Sent., d. 17, q. 2, a. 4, ad 3; d. 44, a. 3, ad 2; In 3 Sent., d. 13, q. 1, a. 2, sol. 2; De Verit., q. 29, a. 3; Comp. Theol., c. 215; In Ioan., c. 3, lect. 6

### Se la grazia di Cristo sia infinita

Pare che la grazia di Cristo sia infinita. Infatti:

1. L'immenso è infinito. Ma la grazia di Cristo è immensa, come asserisce S. Giovanni [Gv 3, 34]: «Dio concede lo Spirito senza misura», e si intende a Cristo. Quindi la grazia di Cristo è infinita.

2. Un effetto infinito suppone un'efficacia infinita, che non si può fondare se non in una natura infinita. Ma l'effetto della grazia di Cristo è infinito, estendendosi alla salvezza di tutto il genere umano, come si legge [1 Gv 2, 2]: «Egli è vittima di espiazione per i peccati di tutto il mondo». Quindi la grazia di Cristo è infinita.

3. Ogni realtà limitata può raggiungere, crescendo, la grandezza di qualunque altra realtà limitata. Se dunque la grazia di Cristo è limitata, la grazia di un altro uomo potrebbe crescere tanto da uguagliarla. Ma contro tale eventualità, come spiega S. Gregorio [Mor 18, 48], valgono le parole della Scrittura [Gb 28, 17]: «Non la pareggia l'oro e il cristallo». Quindi la grazia di Cristo è infinita.

In contrario: La grazia di Cristo è qualcosa di creato nell'anima. Ma ogni realtà creata è limitata, secondo l'affermazione della Scrittura [Sap 11, 21]: «Tu hai tutto disposto con misura, numero e peso». Quindi la grazia di Cristo non è infinita.

Dimostrazione: Come risulta da quanto detto sopra [q. 2, a. 10; q. 6, a. 6], in Cristo possiamo considerare una duplice grazia. La prima è la grazia dell'unione, che è lo stesso unirsi personalmente al Figlio di Dio, gratuitamente concesso alla natura umana. E questa è una grazia infinita, essendo infinita la persona del Verbo.

L'altra invece è la grazia abituale, che può essere considerata sotto due aspetti. Primo, in quanto è una certa entità. E allora è necessariamente un'entità finita. Infatti ha per soggetto l'anima di Cristo, la quale è una certa creatura, avente una capacità limitata. Perciò l'entità della grazia, corrispondendo al suo soggetto, non può essere infinita.

Secondo, può essere considerata nella sua stessa natura di grazia. E allora la grazia [in lui] può dirsi infinita, nel senso che non ha limiti: Cristo infatti possiede tutto ciò che appartiene all'essenza della grazia senza alcuna restrizione, poiché «secondo la gratuita volontà di Dio» [Rm 4, 5 Vg], a cui spetta il diritto di misurare la grazia, questa viene conferita all'anima di Cristo come a una certa causa universale di gratificazione della natura umana, secondo quel

testo di S. Paolo [Ef 1, 6]: «Ci ha gratificati nel suo Figlio diletto». (Come se dicessimo che è infinita la luce del sole, non certo nella sua entità, ma nella sua luminosità, avendo essa ogni possibile luminosità).
Analisi delle obiezioni: 1. La frase: «Il Padre concede lo Spirito al Figlio senza misura» può riferirsi al dono che Dio Padre ha fatto al Figlio dall'eternità, al dono cioè della natura divina, che è un dono infinito. Per cui la Glossa [interlin.] aggiunge: «Affinché il Figlio sia grande quanto il Padre».
Secondo un'altra spiegazione ciò può invece intendersi del dono che fu fatto alla natura umana di essere unita alla persona divina, e che è un dono infinito. Per cui la stessa Glossa in proposito osserva: «Il Verbo si è unito alla natura umana nello stesso modo pieno e perfetto con cui lo aveva generato il Padre».
Secondo una terza spiegazione ciò può infine intendersi della grazia abituale, in quanto essa in Cristo comprende tutto ciò che è proprio della grazia. Per cui S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 14], spiegando quelle parole, afferma: «La misura è una certa divisione dei doni: a uno viene dato dallo Spirito il linguaggio della sapienza, a un altro il linguaggio della scienza. Ma Cristo, che dà, non ha ricevuto su misura».
2. La grazia di Cristo produce un effetto infinito sia per l'infinità della grazia stessa, nel senso spiegato [nel corpo], sia per l'unità della persona divina a cui l'anima di Cristo fu unita.
3. Il meno può raggiungere il più con successivi aumenti se si tratta di quantità della medesima natura. Ma la grazia degli altri uomini sta alla grazia di Cristo come un potere particolare a un potere universale. Come quindi il calore del fuoco, per quanto salga, non può mai pareggiare il calore del sole, così la grazia degli altri uomini, per quanto cresca, non potrà mai uguagliare la grazia di Cristo.

## Articolo 12

In 1 Sent., d. 15, q. 5, a. 1, sol. 4; d. 17, q. 2, a. 4, ad 3; In 3 Sent., d. 13, q. 1, a. 2, sol. 3

### Se la grazia di Cristo potesse aumentare

Pare che la grazia di Cristo potesse aumentare. Infatti:
1. A ogni cosa limitata si possono fare delle aggiunte. Ma la grazia di Cristo era limitata, come si è detto [a. prec.]. Quindi poteva aumentare.
2. L'aumento della grazia dipende dalla potenza divina, come afferma la Scrittura [2 Cor 9, 8]: «Dio ha il potere di far abbondare in voi ogni grazia». Ma la potenza divina, essendo infinita, non ha limiti. Quindi la grazia di Cristo sarebbe potuta essere maggiore.
3. Il Vangelo [Lc 2, 52] dichiara che «il fanciullo Gesù cresceva in sapienza, in età e in grazia davanti a Dio e agli uomini». Quindi la grazia di Cristo poteva aumentare.
In contrario: S. Giovanni afferma [1, 14]: «Abbiamo visto la sua gloria, come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità». Ma non può esistere né può immaginarsi qualcosa di più grande che essere l'Unigenito del Padre. Quindi non può esistere né immaginarsi una grazia più grande di quella di cui Cristo era ricolmo.

Dimostrazione: Per una perfezione l'impossibilità di crescere può dipendere da due cose: o dal suo soggetto o dalla perfezione stessa. Dal soggetto, quando esso raggiunge nella partecipazione della forma suddetta il grado più alto secondo il modo che gli compete: come se si dicesse che l'aria non può aumentare di calore quando raggiunge l'ultimo grado che è compatibile con la sua natura, sebbene in natura possa esistere un calore maggiore, che è quello del fuoco. Da parte poi della perfezione c'è l'impossibilità di crescere quando un soggetto possiede quella perfezione nella misura massima in cui può essere posseduta: come se dicessimo che il calore del fuoco non può crescere per il fatto che non ci può essere un calore più grande.

Ora la sapienza divina, come ha dato una misura a tutte le altre cose, così l'ha data anche alla grazia, secondo quelle parole [Sap 11, 20]: «Tu hai tutto disposto con misura, numero e peso». Ma la misura viene stabilita per ciascuna forma in rapporto al suo fine: come non esiste una gravità maggiore di quella della terra, non potendoci essere un luogo più basso di quello che spetta alla terra. Ora, il fine della grazia è l'unione della creatura razionale con Dio. Ma non può esistere né si può pensare un'unione della creatura razionale con Dio più intima dell'unione personale. Perciò la grazia di Cristo tocca il vertice più alto della grazia. E così è chiaro che la grazia di Cristo non poteva crescere dalla parte della grazia stessa.

Ma neppure dalla parte dello stesso soggetto. Poiché Cristo in quanto uomo dal primo istante della sua concezione fu comprensore in modo vero e pieno. In lui dunque non ci poteva essere un aumento di grazia, come non ci può essere nemmeno negli altri beati, avendo essi raggiunto il loro termine.

Nei viatori invece la grazia può crescere sia dalla parte della forma, non avendola essi nel grado sommo, sia dalla parte dei soggetti, non avendo essi ancora raggiunto il loro termine.

Analisi delle obiezioni: 1. Nella quantità matematica a ogni quantità limitata si possono sempre fare delle addizioni, poiché ciò non ripugna alla quantità finita. Quando invece si tratta della quantità fisica ci può essere ripugnanza dalla parte della forma, che è fatta per una quantità determinata, come anche per altri accidenti determinati. Perciò il Filosofo [De anima 2, 4] dice che «di tutte le realtà stabili la natura è il termine e la ragione della loro grandezza e del loro sviluppo». Per questo alla grandezza del cielo non si può aggiungere nulla. Molto più dunque nelle forme stesse c'è un termine invalicabile. E così la grazia di Cristo, sebbene limitata nella sua essenza, non era suscettibile di aumento.

2. Sebbene la potenza divina potesse fare qualcosa di più grande e di più perfetto della grazia abituale di Cristo, non poteva però dare a tale grazia un fine più alto dell'unione personale con l'Unigenito del Padre: alla quale unione corrisponde esattamente tanta misura di grazia quanta ne ha stabilita la sapienza divina.

3. In sapienza e grazia si può progredire in due modi. Primo, con l'aumento degli abiti stessi della sapienza e della grazia: e così Cristo non poteva progredire. -Secondo, in rapporto agli effetti, in quanto cioè uno compie opere più sapienti e più virtuose. E Cristo progrediva in questo modo nella sapienza

e nella grazia, come anche nell'età: poiché secondo lo sviluppo dell'età egli compiva opere più perfette per dimostrarsi veramente uomo, sia nelle relazioni con Dio che nelle relazioni con gli uomini.

## Articolo 13

Supra, q. 6, a. 6; In 3 Sent., d. 13, q. 3, a. 2, sol. 3; Comp. Theol., c. 214

### Se la grazia abituale derivi in Cristo dall'unione [ipostatica]

Pare che la grazia abituale in Cristo non derivi dall'unione [ipostatica].
Infatti:
1. Una cosa non deriva mai da se stessa. Ma la grazia abituale di Cristo si identifica con la grazia di unione: dice infatti S. Agostino [De praedest. sanct. 15]: «Dall'inizio della sua fede ogni uomo diventa cristiano per quella medesima grazia per cui quell'uomo divenne Cristo fin dall'inizio della sua esistenza», alludendo con la prima affermazione alla grazia abituale e con la seconda alla grazia di unione. Quindi la grazia abituale non deriva dall'unione [ipostatica].
2. La disposizione precede la perfezione cronologicamente, o almeno concettualmente. Ma la grazia abituale è per la natura umana come una disposizione all'unione personale. Quindi la grazia abituale non segue, ma piuttosto precede l'unione [ipostatica].
3. Ciò che è comune precede ciò che è proprio. Ma la grazia abituale è comune a Cristo e agli altri uomini, mentre la grazia dell'unione è propria di Cristo. Perciò in ordine di natura la grazia abituale precede la stessa unione: quindi non ne deriva.
In contrario: Sta scritto [Is 42, 1]: «Ecco il mio servo che io sostengo», e subito dopo: «Ho posto il mio Spirito su di lui», il che si riferisce chiaramente al dono della grazia abituale. Da ciò risulta dunque che in Cristo l'unione ipostatica precede la grazia abituale.
Dimostrazione: L'unione della natura umana con la persona divina, che sopra [q. 2, a. 10; q. 6, a. 6] abbiamo chiamato la stessa grazia dell'unione [ipostatica], precede in Cristo la grazia abituale: non però in ordine di tempo, ma di natura e di ragione. E ciò per tre motivi. Primo, in base all'ordine delle rispettive cause. La causa infatti dell'unione è la persona del Figlio, che assume la natura umana e che si dice «mandata nel mondo» [Gv 3, 17] in seguito a questa assunzione. La causa invece della grazia abituale, che viene data assieme alla carità, è lo Spirito Santo, il quale si dice mandato in quanto abita nell'anima per mezzo della carità [Rm 5, 5; 8, 9. 11; Gal 4, 6]. Ora, la missione del Figlio in ordine di natura precede la missione dello Spirito Santo, come in ordine di natura lo Spirito Santo procede quale amore dal Figlio e dal Padre. Perciò anche l'unione ipostatica, alla quale riferiamo la missione del Figlio, precede in ordine di natura la grazia abituale, a cui riferiamo la missione dello Spirito Santo.
Secondo, questo ordine si giustifica per il rapporto tra la grazia e la sua causa. Poiché la grazia è causata nell'uomo dalla presenza di Dio, come la luce nell'aria dalla presenza del sole, per cui leggiamo nella Scrittura [Ez 43, 2]:
«La gloria del Dio d'Israele giungeva dalla via orientale, e la terra risplendeva

della sua gloria». Ora, la presenza di Dio in Cristo dipende dall'unione della natura umana con la persona divina. Perciò la grazia abituale di Cristo deriva da questa unione come lo splendore dal sole.
Una terza giustificazione di questo ordine può essere desunta dal fine della grazia. Essa è infatti un mezzo per agire bene. Ma «le azioni appartengono ai suppositi e agli individui» [cf. Met. 1, 1]. Perciò l'azione, e quindi la grazia ad essa destinata, presuppone l'ipostasi operante. Ora, nella natura umana [di Cristo] l'ipostasi non è pensabile prima dell'unione, come si è spiegato sopra [q. 4, a. 3]. Quindi la grazia dell'unione precede in ordine logico la grazia abituale.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino nel testo citato intende per grazia la libera volontà di Dio che elargisce gratuitamente i suoi benefici. E per questo dice che qualunque uomo diventa cristiano con la stessa grazia per cui un uomo è diventato Cristo: in quanto cioè ambedue le cose avvengono per gratuita volontà di Dio, senza alcun merito.

2. Nelle realtà che si realizzano successivamente la disposizione precede in ordine di generazione la perfezione a cui dispone, ma dopo l'introduzione della forma la disposizione deriva naturalmente da quest'ultima: come il calore che ha predisposto la materia alla forma del fuoco diventa poi un effetto conseguente alla forma del fuoco già esistente. Ora, la natura umana fu unita in Cristo alla persona del Verbo fin dall'inizio senza successione. Perciò la grazia abituale non va concepita come anteriore all'unione, bensì come da essa derivante quale proprietà naturale. Da cui l'affermazione di S. Agostino [Enchir. 40] che «la grazia è in certo qual modo naturale a Cristo uomo».
3. Ciò che è comune precede ciò che è proprio nell'ambito della stessa natura, ma nell'ambito di generi diversi nulla impedisce che il proprio preceda il comune. Ora, la grazia dell'unione non è dello stesso genere della grazia abituale, ma è al di là di ogni genere, come la stessa persona divina. Per cui nulla impedisce che questa singolarità preceda ciò che è comune: poiché non si aggiunge a ciò che è comune, ma ne è piuttosto il principio e la fonte.
2. Nelle realtà che si realizzano successivamente la disposizione precede in ordine di generazione la perfezione a cui dispone, ma dopo l'introduzione della forma la disposizione deriva naturalmente da quest'ultima: come il calore che ha predisposto la materia alla forma del fuoco diventa poi un effetto conseguente alla forma del fuoco già esistente. Ora, la natura umana fu unita in Cristo alla persona del Verbo fin dall'inizio senza successione. Perciò la grazia abituale non va concepita come anteriore all'unione, bensì come da essa derivante quale proprietà naturale. Da cui l'affermazione di S. Agostino [Enchir. 40] che «la grazia è in certo qual modo naturale a Cristo uomo».
3. Ciò che è comune precede ciò che è proprio nell'ambito della stessa natura, ma nell'ambito di generi diversi nulla impedisce che il proprio preceda il comune. Ora, la grazia dell'unione non è dello stesso genere della grazia abituale, ma è al di là di ogni genere, come la stessa persona divina. Per cui

nulla impedisce che questa singolarità preceda ciò che è comune: poiché non si aggiunge a ciò che è comune, ma ne è piuttosto il principio e la fonte.

## Quaestio 8
## Prooemium

[47189] IIIª q. 8 pr. Deinde considerandum est de gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum Christus sit caput Ecclesiae. Secundo, utrum sit caput hominum quantum ad corpus, vel solum quantum ad animas. Tertio, utrum sit caput omnium hominum. Quarto, utrum sit caput Angelorum. Quinto, utrum gratia secundum quam est caput Ecclesiae, sit eadem cum habituali eius secundum quod est quidam homo singularis. Sexto, utrum esse caput Ecclesiae sit proprium Christo. Septimo, utrum Diabolus sit caput omnium malorum. Octavo, utrum Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum.

## ARGOMENTO 8
## LA GRAZIA DI CRISTO COME CAPO DELLA CHIESA

Passiamo ora a esaminare la grazia di Cristo come capo della Chiesa.
Sull'argomento si presentano otto quesiti: 1. Se Cristo sia il capo della Chiesa; 2. Se sia il capo degli uomini riguardo al corpo o solo riguardo all'anima; 3. Se sia il capo di tutti gli uomini; 4. Se sia il capo degli angeli; 5. Se la grazia per la quale è capo della Chiesa sia la medesima grazia abituale che ha come uomo singolo; 6. Se essere il capo della Chiesa sia proprio di Cristo; 7. Se il diavolo sia il capo di tutti i cattivi; 8. Se anche l'anticristo possa dirsi il capo di tutti i cattivi.

### Articolo 1

In 3 Sent., d. 13, q. 2, a. 1; De Verit., q. 29, aa. 4, 5; Comp. Theol., c. 214; In 1 Cor., c. 11, lect. 1; In Ephes., c. 1, lect. 8; In Coloss., c. 1, lect. 5

#### Se a Cristo come uomo competa di essere il capo della Chiesa

Pare che a Cristo come uomo non competa di essere il capo della Chiesa.
Infatti:
1. Il capo comunica alle membra la sensibilità e il movimento. Ma la sensibilità e i moti interiori derivanti dalla grazia non ci vengono comunicati da Cristo uomo, poiché, al dire di S. Agostino [De Trin. 15, 26], Cristo non ci dona lo Spirito Santo in quanto uomo, ma solo in quanto Dio.
A lui dunque come uomo non compete di essere il capo della Chiesa.
2. Il capo non ha capo. Ma Cristo come uomo ha come capo Dio, secondo l'affermazione di S. Paolo [1 Cor 11, 3]: «Capo di Cristo è Dio». Quindi Cristo non è capo.
3. Il capo nell'uomo è un membro particolare che sottostà all'influsso del cuore. Ma Cristo è un principio universale per tutta la Chiesa. Quindi non è il capo della Chiesa.
In contrario: Dice l'Apostolo [Ef 1, 22]: «Lo diede come capo su tutta la Chiesa».
Dimostrazione: Come la Chiesa nel suo complesso viene detta corpo mistico per

la somiglianza con il corpo fisico dell'uomo, poiché secondo le sue diverse membra ha diverse operazioni, secondo le parole dell'Apostolo [Rm 12, 4 s.; 1 Cor 12, 12 ss.], così Cristo viene detto capo della Chiesa per analogia con la testa umana. Nella quale possiamo considerare tre cose: l'ordine, la perfezione e la virtù. L'ordine, poiché il capo è la prima parte dell'uomo cominciando dall'alto. Da cui l'uso di chiamare capo ogni principio, come nel testo biblico [Ger 2, 20]: «A ogni capo di strada hai messo il segno della prostituzione ». - La perfezione, poiché nel capo hanno sede tutti i sensi interni ed esterni, mentre nelle altre membra c'è solo il tatto. Per cui il profeta dice: «L'anziano e i notabili sono il capo» [Is 9, 14]. - La virtù, poiché la virtù, l'attività, il moto delle altre membra e la guida dei loro atti derivano dal capo, trovandosi in esso i centri propulsori del senso e del moto. Infatti viene detto capo del popolo chi lo governa, come nel passo biblico [1 Sam 15, 17]: «Non sei tu capo delle tribù di Israele, benché piccolo ai tuoi stessi occhi?».
Ora, queste tre prerogative competono a Cristo spiritualmente. Primo, per l'unione con Dio infatti la sua grazia è la prima in ordine di nobiltà, sebbene non in ordine di tempo, poiché tutti gli altri hanno ricevuto la grazia in riferimento alla sua grazia, come dice l'Apostolo [Rm 8, 29]: «Quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli».
Secondo, egli possiede la perfezione quanto alla pienezza di tutte le grazie, come risulta dalle parole evangeliche [Gv 1, 14]: «Lo abbiamo visto pieno di grazia e di verità», come si è mostrato sopra [q. 7, a. 9]. - Terzo, egli ha ricevuto la virtù di comunicare la grazia a tutte le membra della Chiesa, secondo le altre parole evangeliche [Gv 1, 16]: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto ». - E così è evidente che Cristo viene giustamente detto capo della Chiesa.
Analisi delle obiezioni: 1. Comunicare la grazia o lo Spirito Santo autoritativamente spetta a Cristo in quanto Dio, ma comunicarla in modo strumentale gli spetta in quanto uomo, poiché la sua umanità era «lo strumento della sua divinità» [Damasc., De fide orth. 3, 15]. E così le sue azioni umane, per l'influsso della sua divinità, furono a noi salutari in quanto causanti in noi la grazia sia per via di merito che per via di una certa efficienza. S. Agostino poi nega che Cristo in quanto uomo dia lo Spirito Santo autoritativamente. Strumentalmente invece, o ministerialmente, anche gli altri santi danno lo Spirito Santo, come S. Paolo [Gal 3, 5] attesta di se stesso: «Chi vi concede lo Spirito Santo», ecc.
2. Nelle espressioni metaforiche non si può pretendere una somiglianza assoluta, perché allora non ci sarebbe più la metafora, ma la realtà. Ora, la testa fisica non ha un'altra testa inquantoché il corpo umano non è parte di un altro corpo. Invece il corpo metaforico, cioè una certa società organizzata, è parte di un'altra società: come la società familiare è parte della società civile.
E così il padre di famiglia, che è il capo della società domestica, ha sopra di sé come capo il reggitore dello stato. In questo senso dunque non ci sono obiezioni perché Dio sia il capo di Cristo pur essendo questi il capo della Chiesa.
3. La testa ha una preminenza evidente sulle membra esterne, mentre il cuore

esercita un influsso interno. E così al cuore viene paragonato lo Spirito Santo, che invisibilmente vivifica e unifica la Chiesa, mentre alla testa si paragona Cristo secondo la sua natura visibile, per la quale come uomo è preposto all'umanità.

Articolo 2

In 3 Sent., d. 13, q. 2, a. 2, sol. 3

Se Cristo sia il capo degli uomini quanto ai corpi

Pare che Cristo non sia il capo degli uomini quanto ai corpi. Infatti:

1. Cristo viene detto capo della Chiesa in quanto le comunica la sensibilità spirituale e le operazioni della grazia. Ma il corpo non è capace di questi sentimenti e di queste operazioni spirituali. Quindi Cristo non è capo degli uomini quanto ai corpi.

2. Il corpo è ciò che abbiamo in comune con i bruti. Se dunque Cristo fosse capo degli uomini quanto ai corpi, sarebbe capo anche degli animali bruti. Ma ciò è inammissibile.

3. Cristo ha derivato il suo corpo da altri uomini, come risulta dai Vangeli [Mt 1, 1 ss.; Lc 3, 23 ss.]. Ma il capo ha il primo posto fra tutte le membra, come si è detto [a. prec.]. Quindi Cristo non è capo della Chiesa quanto ai corpi.

In contrario: Dice l'Apostolo [Fil 3, 21]: «Trasformerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso».

Dimostrazione: Il corpo umano è fatto per l'anima razionale, che è la sua propria forma e il suo motore. Ora, in quanto l'anima gli è forma, il corpo riceve da essa la vita e le altre proprietà specifiche che gli spettano. In quanto invece essa gli è motore, il corpo serve all'anima come strumento.

Dobbiamo quindi affermare che l'umanità di Cristo possiede un potere di influsso in quanto è congiunta al Verbo di Dio, al quale il corpo è unito mediante l'anima, come si è detto [q. 6, a. 1]. Perciò tutta l'umanità di Cristo, secondo l'anima e il corpo, influisce sugli uomini quanto all'anima e quanto al corpo, ma principalmente quanto all'anima, secondariamente quanto al corpo. Primo, perché «le membra del corpo vengono offerte come strumenti della giustizia», che è nell'anima grazie a Cristo, come dice l'Apostolo [Rm 6, 13]. Secondo, perché la vita della gloria ridonda dall'anima nel corpo, secondo quell'altro testo [Rm 8, 11]: «Colui che ha risuscitato Cristo dai morti, darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi».

Analisi delle obiezioni: 1. La sensibilità spirituale della grazia non si comunica al corpo in modo primario e principale, ma in modo secondario e strumentale, come si è spiegato [nel corpo].

2. Il corpo dell'animale bruto non ha alcun legame con l'anima razionale, come invece ha il corpo umano. Quindi il paragone non regge.

3. Sebbene Cristo abbia tratto la materia del suo corpo da altri uomini, nondimeno tutti gli uomini traggono da lui la vita immortale del corpo, secondo la Scrittura che dice [1 Cor 15, 22]: «Come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita Cristo».

Articolo 3

In 3 Sent., d. 13, q. 2, a. 2, sol. 2

Se Cristo sia il capo di tutti gli uomini

Pare che Cristo non sia il capo di tutti gli uomini. Infatti:

1. Il capo non ha rapporto se non con le membra del suo corpo. Ma gli infedeli non sono in alcun modo membra della Chiesa, «che è il corpo di Cristo», come dice S. Paolo [Ef 1, 23]. Quindi Cristo non è il capo di tutti gli uomini.

2. L'Apostolo [Ef 5, 25. 27] dice che Cristo «ha dato se stesso per la Chiesa, per farsela comparire davanti tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile». Ma ci sono molti, anche tra i fedeli, nei quali si trova la macchia o la ruga del peccato. Quindi Cristo non è il capo neppure di tutti i fedeli.

3. Secondo S. Paolo [Col 2, 17], i sacramenti dell'antica legge stanno a Cristo come l'ombra al corpo. Ma i Padri dell'Antico Testamento erano legati in quel tempo a quei sacramenti, come leggiamo [Eb 8, 5]: «Attendono a un servizio che è una copia e un'ombra delle realtà celesti». Quindi non appartenevano al corpo di Cristo. E così Cristo non è il capo di tutti gli uomini.

In contrario: S. Paolo [1 Tm 4, 10] afferma: «Egli è il salvatore di tutti gli uomini, ma soprattutto di quelli che credono»; e S. Giovanni [1 Gv 2, 2]: «Egli è vittima di espiazione per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo». Ora, salvare gli uomini, o essere vittima di espiazione per i loro peccati, spetta a Cristo in quanto capo. Quindi Cristo è il capo di tutti gli uomini.

Dimostrazione: Questa è la differenza tra il corpo fisico dell'uomo e il corpo mistico della Chiesa: che le membra del corpo fisico esistono tutte insieme, mentre le membra del corpo mistico non esistono tutte insieme, né secondo l'essere naturale, essendo il corpo della Chiesa costituito di tutti gli uomini che vanno dal principio del mondo sino alla fine, e neppure secondo l'essere della grazia, poiché anche tra coloro che vivono in uno stesso tempo alcuni sono privi della grazia che poi riceveranno, mentre altri l'hanno già. Così dunque le membra del corpo mistico vanno considerate non solo in atto, ma anche in potenza. Ora, alcune sono in una potenza che non arriverà mai a essere in atto, alcune invece ci arriveranno secondo questi tre gradi: della fede, della carità sulla terra e della beatitudine in cielo.

Dobbiamo quindi affermare che, abbracciando tutti i tempi, Cristo è capo di tutti gli uomini, ma secondo gradi diversi. Innanzitutto e principalmente è capo di coloro che sono uniti a lui nella gloria. In secondo luogo lo è di coloro che gli sono uniti in atto mediante la carità. In terzo luogo di coloro che gli sono uniti attualmente nella fede. In quarto luogo di coloro che gli sono uniti soltanto in una potenza non ancora ridotta all'atto, ma che passerà all'atto secondo la predestinazione divina. In quinto luogo infine di coloro che gli sono uniti in una potenza che non passerà mai all'atto: come gli uomini viventi in questo mondo e non predestinati. I quali però cessano totalmente di essere membra di Cristo quando lasciano questo mondo, non essendo più in potenza all'unione con lui.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli infedeli, sebbene non appartengano in atto

alla Chiesa, le appartengono però in potenza. E questa potenza ha due fondamenti: il primo e principale è la virtù di Cristo, che è sufficiente alla salvezza di tutto il genere umano; il secondo è il libero arbitrio.

2. Costituire una Chiesa «gloriosa, senza macchia né ruga», è il fine ultimo a cui giungiamo mediante la passione di Cristo. Per cui ciò avverrà nella patria beata, non già nello stato di via; nel quale «se diciamo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi», come avverte S. Giovanni [1 Gv 1, 8]. Ci sono però dei peccati, cioè i mortali, da cui sono immuni coloro che sono membra di Cristo per l'unione attuale della carità.

Coloro invece che commettono tali peccati non sono membra di Cristo in atto, ma in potenza; se non forse imperfettamente mediante la fede informe, che unisce a Cristo sotto un certo aspetto e non puramente e semplicemente, senza cioè far conseguire la vita della grazia, poiché «la fede senza le opere è morta», come dice S. Giacomo [2, 20]. Tuttavia costoro ricevono da Cristo un certo atto vitale, che è il credere: come se uno riuscisse a muovere in qualche modo un membro paralizzato.

3. I santi Patriarchi non praticavano i sacramenti della Legge come realtà assolute, ma come immagini e ombre delle cose future. Ora, è identico il moto verso l'immagine in quanto tale e verso la realtà [che essa rappresenta], come spiega il Filosofo [De mem. et rem. 1]. Perciò gli antichi Patriarchi, praticando i sacramenti della Legge, andavano verso Cristo con quella medesima fede e carità con la quale ci muoviamo anche noi. E così i Patriarchi appartenevano al medesimo corpo della Chiesa a cui apparteniamo noi.

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 13, q. 2, a. 2, sol. 1; In 4 Sent., d. 9, a. 2, sol. 5; d. 49, q. 4, a. 4, ad 5; De Verit., q. 29, a. 4; Comp. Theol., c. 214; In 1 Cor., c. 11, lect. 1; In Ephes., c. 1, lect. 8

### Se Cristo come uomo sia il capo degli angeli

Pare che Cristo come uomo non sia il capo degli angeli. Infatti:

1. Il capo e le membra sono della stessa natura. Ma Cristo come uomo non è consostanziale agli angeli, bensì solo agli uomini; poiché, come dice la Scrittura [Eb 2, 16]: «Non si prende cura degli angeli, ma della stirpe di Abramo si prende cura». Quindi Cristo come uomo non è il capo degli angeli.

2. Cristo è capo di coloro che fanno parte della Chiesa, «che è il suo corpo», come dice l'Apostolo [Ef 1, 23]. Ma gli angeli non fanno parte della Chiesa: questa infatti è la società dei fedeli, e la fede non c'è negli angeli, poiché essi «non camminano nella fede», ma «nella visione», altrimenti sarebbero «in esilio, lontano dal Signore», come dice l'Apostolo [2 Cor 5, 6 s.]. Quindi Cristo in quanto uomo non è il capo degli angeli.

3. S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 19 e 23] dice che come «il Verbo che era da principio presso il Padre» vivifica le anime, così «il Verbo fatto carne» vivifica i corpi, dei quali gli angeli sono privi. Ma «il Verbo fatto carne» è Cristo in quanto uomo. Quindi Cristo come uomo non comunica la vita agli angeli. E così in quanto uomo non è il capo degli angeli.

In contrario: L'Apostolo [Col 2, 10] afferma che Cristo «è il capo di ogni Principato e di ogni Potestà». E ciò vale anche per gli angeli degli altri ordini.

Cristo dunque è il capo degli angeli.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 1, ad 2], dove c'è un solo corpo vi deve essere un solo capo. Ora, per analogia noi diciamo corpo una moltitudine composta in unità secondo operazioni e mansioni diverse. D'altra parte è evidente che tanto gli uomini quanto gli angeli sono destinati a un medesimo fine, che è la gloria della fruizione divina. Perciò del corpo mistico della Chiesa fanno parte non solo gli uomini, ma anche gli angeli. E il capo di tutta questa moltitudine è Cristo, essendo egli più vicino a Dio e ricevendo i suoi doni in un modo più perfetto non solo degli uomini, ma anche degli angeli, ed esercitando egli la sua influenza non solo sugli uomini, ma anche sugli angeli. Dice infatti S. Paolo [Ef 1, 20 ss.] che Dio Padre «ha fatto sedere Cristo alla sua destra nei Cieli, al di sopra di ogni principato e autorità, di ogni potenza e dominazione e di ogni altro nome che si possa nominare non solo nel secolo presente, ma anche in quello futuro, e tutto ha sottomesso ai suoi piedi». Perciò Cristo è capo non solo degli uomini, ma anche degli angeli. Per cui si legge nel Vangelo [Mt 4, 11] che «angeli gli si accostarono e lo servivano».
Analisi delle obiezioni: 1. L'influsso di Cristo sugli uomini riguarda principalmente le anime, rispetto alle quali gli uomini sono dello stesso genere degli angeli, sebbene non della stessa specie. E in ragione di tale somiglianza Cristo può essere detto capo degli angeli, sebbene quanto al corpo gli manchi la somiglianza con essi.
2. La Chiesa sulla terra è la società dei fedeli, ma in cielo è la società dei contemplanti. Ora, Cristo non era soltanto viatore, ma anche comprensore. Perciò è capo non solo dei fedeli, ma anche dei contemplanti, essendo in pieno possesso della grazia e della gloria.
3. S. Agostino nel passo citato parla secondo una certa corrispondenza tra causa ed effetto, in quanto cioè i corpi agiscono sui corpi e le realtà spirituali sulle realtà spirituali. Ma l'umanità di Cristo, in virtù della natura divina spirituale, può avere efficacia non solo sugli spiriti umani, ma anche sugli spiriti angelici, per la sua somma unione con Dio, cioè per l'unione ipostatica.

## Articolo 5

In 3 Sent., d. 13, q. 3, a. 2, sol. 1, 2; De Verit., q. 29, a. 5

### Se sia identica la grazia di Cristo come capo della Chiesa e come uomo singolare

Pare che non sia identica la grazia di Cristo come capo della Chiesa e come uomo singolare. Infatti:
1. L'Apostolo [Rm 5, 15] scrive: «Se per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini». Ma altro è il peccato attuale di Adamo stesso e altro è il peccato originale che egli ha trasmesso ai posteri. Quindi altra è la grazia personale che è propria di Cristo stesso e altra è la sua grazia come capo della Chiesa, che da lui si comunica agli uomini.
2. Gli abiti si distinguono secondo gli atti. Ma è diverso l'atto a cui serve la grazia personale di Cristo, cioè la santificazione della sua anima, e quello a

cui serve la sua grazia di capo, cioè la santificazione degli altri. La grazia personale di Cristo stesso è dunque diversa dalla grazia di lui come capo della Chiesa.
3. Come si è detto sopra [q. 7, introd.], in Cristo si distingue una triplice grazia: la grazia dell'unione, la grazia capitale e la sua grazia personale.
Ma quest'ultima è diversa dalla grazia dell'unione. Quindi è diversa anche dalla grazia capitale.
In contrario: Il Vangelo [Gv 1, 16] dice: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto». Ma in tanto egli è nostro capo in quanto noi riceviamo da lui. Quindi è nostro capo in quanto ha la pienezza della grazia. Ora, la pienezza della grazia si è realizzata in lui con la perfezione della sua grazia personale, come si è detto sopra [q. 7, a. 9]. Quindi è nostro capo per la sua grazia personale. Perciò la sua grazia capitale e la sua grazia personale si identificano.
Dimostrazione: Ogni ente agisce in quanto è in atto [Met 9, 8], e necessariamente ciò che lo pone in atto è insieme ciò che lo fa agire: come un medesimo calore costituisce il fuoco e fa sì che riscaldi. Tuttavia non sempre l'essere in atto basta per agire sulle altre cose: come infatti osservano S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 16] e il Filosofo [De anima 3, 5], dovendo essere l'agente superiore al paziente, è necessario che il primo abbia l'atto [o perfezione] in un grado più eminente. Ma abbiamo detto sopra [q. 7, aa. 9, 10] che nell'anima di Cristo la grazia si trova nella massima eccellenza. Perciò l'abbondanza della grazia che ha ricevuto gli consente di comunicarla agli altri. E questa è la sua funzione di capo. Per cui è essenzialmente la medesima grazia quella personale che ha santificato l'anima di Cristo e quella di lui come capo della Chiesa con la quale santifica gli altri; c'è però una differenza concettuale.
Analisi delle obiezioni: l. In Adamo il peccato originale, che è un peccato di natura, derivò dal suo peccato attuale, che è un peccato personale, poiché in lui la persona inquinò la natura; e a causa di questa corruzione il peccato del primo uomo discende nei posteri, trasmettendosi la corruzione dalla natura alla persona. La grazia invece non passa da Cristo a noi attraverso la natura umana, ma [giunge a noi] solo per l'azione personale di Cristo stesso. Perciò non si distingue in Cristo una duplice grazia, una propria della natura e l'altra della persona, come invece si distinguono in Adamo il peccato della natura e il peccato della persona.
2. Atti diversi di cui l'uno è la ragione e la causa dell'altro non comportano una distinzione di abiti. Ma l'atto della grazia personale, che consiste nel santificare formalmente colui che la possiede, è la causa della santificazione degli altri, compito questo della grazia capitale. Perciò tale differenza lascia identico sostanzialmente l'abito.
3. La grazia personale e la grazia capitale sono ordinate all'operazione, mentre la grazia dell'unione non ha per fine l'operazione, ma l'esistenza personale. Perciò la grazia personale e la grazia capitale sono essenzialmente un medesimo abito, diversamente dalla grazia dell'unione. – Sebbene sotto un certo aspetto la grazia personale possa dirsi grazia di unione, dato che in un certo qual modo dispone ad essa. E in questo senso si identificano essenzialmente la grazia dell'unione, quella capitale e quella personale, con differenze

solo concettuali.

Articolo 6
De Verit., q. 29, a. 4, ad 2
Se sia proprio soltanto di Cristo essere il capo della Chiesa
Pare che non sia proprio soltanto di Cristo essere il capo della Chiesa.
Infatti:
1. Si legge di Saul [1 Sam 15, 17]: «Non sei tu capo delle tribù d'Israele, benché piccolo ai tuoi stessi occhi?». Ma la Chiesa è una sola nel nuovo e nell'antico Testamento. Quindi, oltre a Cristo, anche altri possono essere ugualmente capi della Chiesa.
2. Cristo è detto capo della Chiesa in quanto comunica la grazia alle sue membra. Ma anche altri possono comunicare la grazia, come attesta S. Paolo [Ef 4, 29]: «Nessuna parola cattiva esca mai dalla vostra bocca, ma piuttosto parole buone di edificazione, che diano grazia a chi le ascolta». Altri dunque, al di fuori di Cristo, possono essere capi della Chiesa.
3. Cristo per la sua preminenza nella Chiesa viene detto non solo capo, ma anche «pastore» [Gv 10, 11. 14; Eb 13, 20] e «fondamento» della Chiesa [1 Cor 3, 11]. Ora, Cristo non ha riservato a sé il nome di pastore, poiché sta scritto [1 Pt 5, 4]: «Quando apparirà il Principe dei pastori, riceverete la corona di gloria che non appassisce». E neppure l'appellativo di fondamento, poiché nella Scrittura [Ap 21, 14] si legge che «le mura della città avevano dodici fondamenta».
Quindi Pare che non si sia riservato neppure il nome di capo.
In contrario: Scrive l'Apostolo [Col 2, 19] che «dal capo della Chiesa tutto il corpo riceve sostentamento e coesione per mezzo di giunture e legami, realizzando così la crescita secondo il volere di Dio». Ma ciò si può dire di
Cristo soltanto. Quindi solo Cristo è il capo della Chiesa.
Dimostrazione: Il capo influisce sulle altre membra in due modi. Primo, intrinsecamente, in quanto comunica alle altre membra il movimento e la sensibilità.
Secondo, con un certo governo esterno, in quanto cioè l'uomo viene diretto nelle attività esteriori mediante gli occhi e gli altri sensi che hanno sede nel capo.
Ora, l'influsso interiore della grazia viene solo da Cristo, la cui umanità ha il potere di giustificare, essendo congiunta alla divinità. Invece l'influsso sulle membra della Chiesa per mezzo del governo esteriore può essere attribuito ad altri.
E in questo senso anche altri possono essere detti capi della Chiesa, secondo l'espressione di Amos [6, 1]: «i notabili capi dei popoli». In maniera però diversa da Cristo. Primo, perché Cristo è capo di tutti coloro che fanno parte della Chiesa in ogni luogo, tempo e condizione, mentre gli altri uomini sono capi rispetto ad alcuni luoghi soltanto, come i vescovi lo sono delle loro Chiese; oppure anche per un tempo determinato, come il Papa è capo di tutta la Chiesa solo durante il suo pontificato; e solo relativamente a coloro che sono nello stato di viatori. Secondo, perché Cristo è capo della Chiesa per sua virtù e autorità, mentre gli altri sono capi in quanto fanno le sue veci, come dice S. Paolo [2 Cor 2, 10]: «Quello che ho perdonato, l'ho fatto per

voi in persona di Cristo»; e ancora [2 Cor 5, 20]: «Noi fungiamo da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro».
Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo parla del capo quanto al governo esteriore, come un re viene detto capo del suo regno.
2. L'uomo non comunica la grazia per infusione interiore, ma invitando esternamente ai mezzi della grazia.
3. S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 46] si domanda: «Se i principi della Chiesa sono pastori, come può essere uno solo il pastore se non perché gli altri sono tutti membri di un medesimo pastore?». E similmente gli altri possono dirsi fondamenti e capi come membri di un solo fondamento e capo. Però, come egli aggiunge [tract. 47], «ai suoi membri concesse il titolo di pastori, ma nessuno di noi può dirsi porta: questo titolo l'ha riservato in esclusiva per sé».
E la ragione è che la porta significa l'autorità principale, in quanto attraverso la porta tutti entrano nella casa: ora, solo per mezzo di Cristo in persona «noi abbiamo ottenuto di accedere a questa grazia nella quale ci troviamo» [Rm 5, 2]. Gli altri appellativi ricordati possono invece significare un'autorità non solo principale, ma anche subordinata.

Articolo 7

Se il diavolo sia il capo dei cattivi

Pare che il diavolo non sia il capo dei cattivi. Infatti:
1. Il capo deve comunicare la sensibilità e il movimento alle membra, come dice la Glossa [ord. di Anselmo su Col 1, 18]. Ma il diavolo non ha il potere di comunicare la malizia del peccato, il quale nasce dalla volontà del peccatore. Quindi il diavolo non può dirsi capo dei cattivi.
2. Ogni peccato rende l'uomo cattivo. Ma non tutti i peccati derivano dal diavolo, come è evidente per i peccati dei demoni stessi, che caddero senza suggestioni esterne. E ugualmente il peccato dell'uomo non viene sempre dal diavolo: si legge infatti nel De Ecclesiasticis Dogmatibus [49]: «Non tutti i nostri pensieri cattivi sono suscitati dall'istigazione del diavolo, ma qualche volta sgorgano per iniziativa del nostro libero arbitrio». Quindi il diavolo non è il capo di tutti i cattivi.
3. A un unico corpo corrisponde un unico capo. Ma la folla dei cattivi nel suo insieme non presenta qualcosa che la unifichi, poiché «i mali possono essere contrari», nascendo «da difetti opposti», come nota Dionigi [De div. nom. 4]. Quindi il diavolo non può dirsi capo di tutti i cattivi.
In contrario: La Glossa così interpreta le parole del libro di Giobbe [18, 17]: «Il suo ricordo sparisca dalla terra»: «Di ogni cattivo si dice che torni al suo capo, cioè al diavolo».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. prec.], il capo non ha solo un influsso interno sulle membra, ma le governa anche esternamente dirigendo le loro operazioni a un fine determinato. Così dunque il capo di una moltitudine o lo è in tutti e due i modi, cioè per l'influsso interiore e per il governo esteriore, ed è così che Cristo è capo della Chiesa, come si è detto [ib.], oppure lo è per il governo esteriore soltanto: e così ogni principe o prelato è capo dei suoi sudditi. Ed è in questo secondo modo che il diavolo è detto capo di tutti i cattivi, poiché si legge [Gb 41, 25 Vg] che «egli è il re di tutti i figli della superbia».

Ora, è proprio di chi governa guidare i sudditi al proprio fine. Ma il fine del diavolo è quello di stornare da Dio la creatura razionale: per cui fin da principio tentò di far disobbedire l'uomo al divieto divino.
D'altra parte la stessa ribellione a Dio ha carattere di fine, in quanto viene ricercata sotto l'aspetto della libertà, stando alle parole di Geremia [2, 20]: «Già da tempo hai infranto il tuo giogo, hai spezzato i tuoi legami e hai detto: Non ti servirò». In quanto dunque i peccatori perseguono questo fine cadono sotto il dominio del diavolo, che per questo viene detto loro capo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il diavolo, sebbene non abbia un influsso interno sull'anima razionale, tuttavia induce al male con le sue suggestioni.
2. Chi governa non sempre fa con i singoli opera di persuasione perché obbediscano alla sua volontà, ma propone a tutti un segno della sua volontà, che alcuni seguono in quanto trascinati, altri invece perché lo vogliono spontaneamente: come avviene per il comandante di un esercito, il cui vessillo i soldati seguono anche senza alcuna sollecitazione. Così dunque il primo peccato del diavolo, il quale «è peccatore fin dal principio» [1 Gv 3, 8], fu presentato a tutti come un esempio da seguire, e alcuni lo imitano per diretta suggestione del diavolo stesso, altri invece di propria volontà senza suggerimenti. E in questo modo il diavolo è capo di tutti i cattivi, in quanto essi lo imitano, come si legge [Sap 2, 24 s.]: «La morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo, e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono».
3. Tutti i peccati si identificano quanto all'allontanamento da Dio, sebbene differiscano tra loro secondo la conversione ai diversi beni transitori.

Articolo 8
Se l'Anticristo sia il capo dei cattivi
Pare che l'Anticristo non sia il capo dei cattivi. Infatti:
1. Ogni corpo ha un unico capo. Ma il diavolo è il capo della massa dei cattivi. Quindi non è loro capo l'Anticristo.
2. L'Anticristo è un membro del diavolo. Ma il capo si contrappone alle membra. Quindi l'Anticristo non è il capo dei cattivi.
3. Il capo influisce sulle membra. Ma l'Anticristo non ha alcun influsso sugli uomini perversi che lo hanno preceduto. Quindi l'Anticristo non è il capo dei cattivi.
In contrario: Alle parole [Gb 21, 29]: «Interrogate qualunque passante», la Glossa [ord. di Greg.] osserva: «Parlando del corpo di tutti i cattivi, porta improvvisamente il discorso sul loro capo, l'Anticristo».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 1], nel capo fisico si trovano tre cose: l'ordine, la perfezione e la virtù. Quanto dunque all'ordine temporale l'Anticristo non è il capo dei cattivi, poiché il suo peccato non è primordiale come il peccato del diavolo.
Similmente non è il capo dei cattivi neppure per la capacità di influire. Se anche infatti trascinerà al male alcuni del suo tempo con artifici esterni, tuttavia quelli che vissero prima di lui non furono indotti al male da lui, né imitarono la sua malizia. Per cui da questo punto di vista non potrebbe essere detto capo di tutti i cattivi, ma solo di alcuni.

Resta dunque che venga detto capo di tutti i cattivi per la perfezione della sua malizia. Per cui l'espressione di S. Paolo [2 Ts 2, 4]: «Additando se stesso come Dio», viene così commentata dalla Glossa [ord.]: «Come in Cristo abitò tutta la pienezza della divinità, così nell'Anticristo la pienezza di tutta la malvagità»; non nel senso che il diavolo assuma nell'unità della persona l'umanità di quest'ultimo, come il Figlio di Dio l'umanità di Cristo, ma nel senso che il diavolo gli suggerirà la sua malizia più che a tutti gli altri. E così tutti gli altri cattivi del passato sono quasi figura dell'Anticristo, secondo le parole dell'Apostolo [2 Ts 2, 7]: «Il mistero dell'iniquità è già in atto».
Analisi delle obiezioni: 1. Il diavolo e l'Anticristo non sono due capi, ma uno solo, poiché l'Anticristo è capo in quanto riproduce perfettamente la malizia del diavolo. Per cui la Glossa [ord.], spiegando quel testo di S. Paolo [2 Ts 2, 4]: «Additando se stesso come Dio», dichiara: «In lui ci sarà il capo di tutti i cattivi, cioè il diavolo, che è il re di tutti i figli della superbia». E ci sarà non per unione personale, né per intima inabitazione, poiché «soltanto la Trinità penetra nell'anima», come è scritto nel De Ecclesiasticis Dogmatibus [83], ma per gli effetti della sua malizia.
2. Come «il capo di Cristo è Dio» [1 Cor 11, 3], e tuttavia «Cristo stesso è il capo della Chiesa» [Col 1, 18], secondo l'esposizione precedente [a. 1, ad 2], così l'Anticristo è membro del diavolo, e tuttavia egli stesso è il capo dei cattivi.
3. L'Anticristo non è il capo di tutti i cattivi in ragione dell'influsso, ma per il grado di perfezione. In lui infatti il diavolo porterà a capo la propria malizia: come si dice che uno porta «a capo» un suo proposito quando ne raggiunge il perfetto compimento.

## Quaestio 9
## Prooemium

[47254] IIIª q. 9 pr. Deinde considerandum est de scientia Christi. Circa quam duo consideranda sunt, primo, quam scientiam Christus habuerit; secundo, de unaquaque scientiarum ipsius. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus habuerit aliquam scientiam praeter divinam. Secundo, utrum habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores. Tertio, utrum habuerit scientiam inditam vel infusam. Quarto, utrum habuerit aliquam scientiam acquisitam.

ARGOMENTO 9
LA SCIENZA DI CRISTO IN GENERALE
Dobbiamo ora considerare la scienza di Cristo. E in proposito dobbiamo esaminare due cose: innanzitutto quali specie di scienza avesse Cristo, poi studiare ciascuna di esse in particolare [q. 10].
Sul primo punto si pongono quattro quesiti: 1. Se Cristo avesse un'altra scienza oltre a quella divina; 2. Se avesse la scienza dei beati o contemplanti; 3. Se avesse la scienza infusa; 4. Se avesse una qualche scienza acquisita.

## Articolo 1
In 3 Sent., d. 14, a. 1, sol. 1; De Verit., q. 20, a. 1; Comp. Theol., c. 216
Se Cristo avesse un'altra scienza oltre a quella divina

Pare che Cristo non avesse un'altra scienza oltre a quella divina. Infatti:
1. La scienza è necessaria per conoscere qualcosa. Ma con la scienza divina Cristo conosceva tutto. Sarebbe stato dunque superfluo che in lui ci fosse qualche altra scienza.
2. Una piccola luce svanisce dinanzi a una luce più grande. Ma ogni scienza creata sta alla scienza increata di Dio come una piccola luce a una luce più grande. Quindi in Cristo non splendeva altra scienza che non fosse quella divina.
3. L'unione della natura umana con quella divina è un'unione personale, come risulta da quanto detto sopra [q. 2, a. 2]. Ma alcuni ammettono in Cristo una certa «scienza dell'unione», con la quale cioè Cristo avrebbe conosciuto meglio di chiunque altro gli aspetti del mistero dell'incarnazione. Ora, dal momento che l'unione personale abbraccia le due nature, in Cristo non ci dovrebbero essere due scienze, ma una sola appartenente all'una e all'altra natura.
In contrario: S. Ambrogio [De Incarn. 7] afferma: «Dio assunse nella carne la perfezione della natura umana: prese la sensibilità dell'uomo, ma non la sensibilità orgogliosa della carne». Ora, della sensibilità dell'uomo fa parte la scienza creata. Quindi in Cristo c'era un'altra scienza oltre a quella divina.
Dimostrazione: Come si è spiegato [q. 5], il Figlio di Dio ha assunto una natura umana integra, cioè non il corpo soltanto, ma anche l'anima; e non solo quella sensitiva, ma anche quella razionale. Era perciò necessario che avesse una scienza creata per tre motivi. Primo, per la perfezione della sua anima. Questa infatti considerata in se stessa è in potenza a conoscere, «come una tavoletta su cui non è scritto nulla» [De anima 3, 4], ma su cui tuttavia si può scrivere, data la presenza dell'intelletto possibile «mediante il quale l'anima può diventare ogni cosa», come dice Aristotele [ib., c. 5]. Ora, ciò che è in potenza rimane imperfetto se non passa all'atto. Non era d'altra parte conveniente che il Figlio di Dio assumesse una natura umana imperfetta: doveva invece assumerla perfetta, proprio perché essa doveva servirgli come strumento per riportare alla perfezione tutto il genere umano. Era quindi necessario che l'anima di Cristo fosse arricchita di una scienza che ne fosse la perfezione propria. In Cristo quindi ci doveva essere un'altra scienza oltre a quella divina. Altrimenti l'anima di Cristo sarebbe stata più imperfetta dell'anima degli altri uomini.
Secondo, perché «essendo ogni cosa ordinata alla sua operazione», come dice Aristotele [De caelo 2, 3], Cristo avrebbe inutilmente un'anima intellettiva se non la esercitasse nella conoscenza. Il che appartiene alla scienza creata.
Terzo, poiché c'è una scienza creata che è naturale per l'anima umana, quella cioè con cui conosciamo naturalmente i primi princìpi: il termine scienza infatti è qui preso in senso lato per una qualsiasi conoscenza dell'intelletto umano. Ma a Cristo non mancava nulla di ciò che è naturale, avendo egli preso tutta la natura umana, come si è detto sopra [q. 5]. Per questo nel Sesto Concilio Ecumenico [4] fu condannata la sentenza di coloro che negavano in Cristo due scienze o due sapienze.

Analisi delle obiezioni: 1. Cristo conosceva tutto con la scienza divina mediante un'operazione increata che è l'essenza stessa di Dio, essendo l'intellezione di Dio la sua stessa natura, come dice Aristotele [Met. 12, 9].
Ma evidentemente tale operazione non poteva procedere dall'anima umana di Cristo, che è di un'altra natura. Perciò se l'anima di Cristo non avesse avuto altra scienza che quella divina, non avrebbe conosciuto nulla. E così sarebbe stata assunta invano, «essendo ogni cosa ordinata alla sua operazione».
2. Di due luci la più piccola viene soverchiata dalla più grande se sono dello stesso ordine, come il lume di una candela dalla luce del sole, essendo ambedue sorgenti luminose. Ma se la luce maggiore è illuminante e la minore illuminata, questa non viene soverchiata, bensì potenziata, come la luce dell'aria dalla luce del sole. E in questo modo la luce della scienza [creata] non si affievolisce, ma piuttosto si intensifica nell'anima di Cristo per la luce della scienza divina, che è «la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo», come dice il Vangelo [Gv 1, 9].
3. In forza delle due nature che si uniscono si riscontra in Cristo sia la scienza della natura divina che quella della natura umana, cosicché in forza dell'unione ipostatica si attribuisce all'uomo ciò che è di Dio e a Dio ciò che è dell'uomo, come si è detto sopra [q. 3, a. 6, ob. 3]. Ma in forza della stessa unione non si può porre in Cristo una nuova scienza. Poiché tale unione è fatta per costituire un'unica persona, mentre la scienza non esiste nella persona se non in dipendenza da una certa natura.

Articolo 2
Comp. Theol., c. 216
Se Cristo avesse la scienza dei beati, o contemplanti
Pare che Cristo non avesse la scienza dei beati, o contemplanti. Infatti:
1. La scienza dei beati è una partecipazione alla luce di Dio, come dice il Salmista [35, 10]: «Nella tua luce vediamo la luce». Ma Cristo non partecipava la luce di Dio, dimorando in lui sostanzialmente la divinità stessa, secondo le parole di S. Paolo [Col 2, 9]: «In lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità». In lui dunque non c'era la scienza dei beati.
2. È beatifica quella scienza che rende beati, poiché dice il Vangelo [Gv 17, 3]: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo». Ma Cristo uomo era beato per il fatto stesso che era unito ipostaticamente a Dio, secondo l'espressione del Salmo [64, 5]: «Beato chi hai scelto e assunto». Quindi non c'è bisogno di porre in lui la scienza dei beati.
3. Si possono trovare nell'uomo due tipi di scienza: una naturale e un'altra soprannaturale. Ora la scienza dei beati, che consiste nella visione di Dio, non è naturale per l'uomo, bensì soprannaturale. Ma in Cristo c'era un'altra scienza soprannaturale molto più forte e più alta, cioè la scienza divina. Non era dunque necessaria a Cristo la scienza dei beati.
In contrario: La scienza dei beati consiste nella visione o cognizione di Dio. Ma Cristo anche come uomo conosceva Dio pienamente, stando a quanto egli afferma nel Vangelo [Gv 8, 55]: «Io lo conosco e osservo la sua parola».

Quindi in Cristo c'era la scienza dei beati.
Dimostrazione: Ciò che è in potenza passa all'atto per mezzo di ciò che è in atto: bisogna infatti che sia caldo ciò mediante cui le altre cose vengono riscaldate. Ora, l'uomo è in potenza alla scienza dei beati, che consiste nella visione di Dio, ed è destinato ad essa come al suo fine, essendo la creatura razionale capace di quella conoscenza beata, in quanto fatta a immagine di Dio. Ma gli uomini giungono a questo fine della beatitudine per mezzo dell'umanità di Cristo, secondo quel testo di S. Paolo [Eb 2, 10]: «Era ben giusto che colui per il quale e dal quale sono tutte le cose, volendo portare molti figli alla gloria, rendesse perfetto mediante la sofferenza il capo che li ha guidati alla salvezza ». Perciò era necessario che la conoscenza consistente nella visione di Dio si trovasse in Cristo nella maniera più eccellente, poiché la causa deve sempre superare l'effetto.
Analisi delle obiezioni: 1. La divinità si unì all'umanità di Cristo nella persona, e non nella natura o essenza: per cui con l'unità della persona rimane la distinzione delle nature. E così l'anima di Cristo, che è una parte della natura umana, fu elevata alla scienza beata, con la quale si vede Dio per essenza, per mezzo di una luce comunicatale dalla natura divina.
2. Per l'unione Cristo uomo è beato della beatitudine increata, come per l'unione è Dio. Ma oltre alla beatitudine increata era necessaria nella natura umana di Cristo una beatitudine creata, che stabilisse la sua anima nel possesso dell'ultimo fine della natura umana.
3. La visione o scienza beata sotto un certo aspetto è soprannaturale per l'anima razionale, nel senso cioè che essa non la può raggiungere con le proprie forze, ma sotto un altro aspetto è per essa naturale: in quanto cioè l'anima per sua natura ne è capace, essendo stata fatta a immagine di Dio, come si è detto sopra [nel corpo]. La scienza increata è invece sotto tutti gli aspetti superiore alla natura dell'anima umana.

Articolo 3
Infra, q. 12, a. 1; In 3 Sent., d. 14, a. 1, sol. 5; De Verit., q. 20, aa. 2, 3; Comp. Theol., c. 216
Se Cristo avesse un'altra scienza infusa oltre a quella beatifica
Pare che Cristo non avesse alcun'altra scienza infusa oltre a quella beatifica.
Infatti:
1. Ogni altra scienza creata sta alla scienza beatifica come l'imperfetto al perfetto. Ma di fronte a una conoscenza perfetta scompare una conoscenza imperfetta, come la visione diretta esclude la visione enigmatica della fede, di cui parla S. Paolo [1 Cor 13, 10. 12]. Avendo dunque Cristo la scienza beatifica, come si è detto [a. 2], non ci poteva essere in lui un'altra scienza infusa.
2. Un modo imperfetto di conoscenza dispone a un modo più perfetto: come l'opinione che si ha attraverso un sillogismo dialettico dispone alla scienza che si ha attraverso un sillogismo dimostrativo. Ma una volta raggiunta la perfezione non è più necessaria la disposizione, come una volta toccato il termine non è più necessario il moto. Ora, poiché qualunque altra conoscenza creata sta alla conoscenza beatifica come l'imperfetto al perfetto e come la

disposizione al termine, è evidente che Cristo, avendo ricevuto la scienza beatifica, non aveva bisogno di un'altra scienza.
3. Come la materia corporea è in potenza alle sue forme, così l'intelletto possibile è in potenza alle forme intelligibili. Ma la materia corporea non può ricevere insieme due forme, una più perfetta e l'altra meno. Quindi neppure l'anima può ricevere una duplice scienza, una più perfetta e l'altra meno. Ritorna così la conclusione precedente.
In contrario: S. Paolo [Col 2, 3] ha scritto che «in Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza».
Dimostrazione: Era conveniente, come si è detto [a. 1], che la natura umana assunta dal Verbo di Dio non avesse imperfezioni. Ma tutto ciò che è in potenza è imperfetto se non passa all'atto. Ora, l'intelletto umano possibile è in potenza a tutti gli intelligibili, e passa all'atto per mezzo delle specie intelligibili, che sono come delle forme che lo completano, secondo le spiegazioni di Aristotele [De anima 3, 8]. Bisogna quindi ammettere in Cristo una scienza infusa, avendo il Verbo di Dio comunicato all'anima umana di Cristo unita a sé ipostaticamente tutte le specie intelligibili a cui l'intelletto possibile è in potenza, così come anche agli inizi della creazione lo stesso Verbo di Dio impresse le specie intelligibili negli angeli, secondo la spiegazione di S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 8].
Come quindi negli angeli, per usare le espressioni dello stesso Santo [ib. 4, 22], si ammette una duplice scienza, quella «mattutina», con la quale essi conoscono le cose nel Verbo, e quella «vespertina», con la quale conoscono le cose nella loro natura per mezzo di specie infuse, così oltre alla scienza divina increata esiste nell'anima di Cristo la scienza beata, con la quale egli conosce il Verbo e le cose nel Verbo, e la scienza infusa, con la quale egli conosce le cose nella loro natura per mezzo di specie intelligibili proporzionate alla mente umana.
Analisi delle obiezioni: 1. La visione imperfetta della fede è per se stessa opposta alla visione diretta, essendo la fede propriamente di cose non viste, come si è detto nella Seconda Parte [II-II, q. 1, a. 4]. Invece la scienza che si ha per mezzo di specie infuse non si oppone alla scienza beata. Perciò il paragone non regge.
2. La disposizione può avere con la perfezione due rapporti: primo, di via alla perfezione; secondo, di effetto che da essa deriva. Il calore infatti dispone la materia alla forma del fuoco, ma una volta acceso il fuoco il calore non cessa, anzi, rimane come effetto di tale forma.
Similmente l'opinione prodotta da un sillogismo dialettico è la via che conduce alla scienza che si acquisisce per dimostrazione; tuttavia con tale scienza può rimanere l'opinione appoggiata al sillogismo dialettico, come una conseguenza della scienza dimostrativa derivante dalla conoscenza delle cause: conoscendo infatti le cause, per ciò stesso si possono conoscere meglio anche le ragioni probabili di cui si vale il sillogismo dialettico. Parimenti in Cristo, assieme alla scienza beata, rimane la scienza infusa: non come via alla beatitudine, ma come confermata dalla beatitudine.
3. La conoscenza beatifica non si ha per mezzo di una specie che sia l'immagine

dell'essenza di Dio, o delle cose che si conoscono nell'essenza divina, come risulta da quanto si è detto nella Prima Parte [q. 12, aa. 2, 9], ma tale conoscenza coglie la stessa essenza divina in modo immediato, inquantoché la stessa essenza divina si unisce alla mente beata come l'intelligibile all'intelletto. L'essenza divina è però una forma che oltrepassa i limiti di qualsiasi creatura. Perciò nulla impedisce che assieme a questa forma sovraeminente l'anima razionale abbia delle specie intelligibili proporzionate alla sua natura.

Articolo 4

Infra, q. 12, a. 2; q. 15, a. 8; In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 3, sol. 5, ad 3; d. 18, q. 1, a. 3, ad. 5; De Verit., q. 20, a. 3; ad 1; Comp. Theol., c. 216

Se Cristo avesse una scienza sperimentale acquisita

Pare che Cristo non avesse una scienza sperimentale acquisita. Infatti:

1. Cristo aveva nel modo più eccellente tutto ciò che gli conveniva. Ma Cristo non aveva nel modo più eccellente la scienza acquisita, non essendosi egli applicato allo studio delle lettere, che è il miglior mezzo per acquistare la scienza; dice infatti il Vangelo [Gv 7, 15]: «I Giudei erano stupiti e dicevano: Come mai costui conosce le Scritture senza avere studiato?». Quindi Cristo non aveva alcuna scienza acquisita.

2. Ciò che è pieno non può ricevere altro. Ma la potenzialità dell'anima di Cristo fu pienamente attuata dalle specie intelligibili infuse direttamente da Dio, come si è detto [a. prec.]. Quindi non poteva ricevere altre specie acquisite.

3. In colui che ha già l'abito della scienza non viene acquisito un nuovo abito con le percezioni sensibili, poiché così si avrebbero nel medesimo soggetto due forme della stessa natura, ma con esse l'abito già formato si consolida e si sviluppa. Cristo perciò, avendo l'abito della scienza infusa, non poteva con le percezioni sensibili acquistare un'altra scienza.

In contrario: S. Paolo [Eb 5, 8] scrive: «Pur essendo Figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì»; e la Glossa interpreta: «sperimentò». C'era dunque in Cristo una scienza sperimentale, che è una scienza acquisita.

Dimostrazione: Come risulta da quanto detto sopra [q. 4, a. 2, ob. 2; q. 5], nessuna delle cose poste da Dio nella nostra natura mancò alla natura umana assunta dal Verbo di Dio. Ma Dio pose nella natura umana non solo l'intelletto possibile, bensì anche l'intelletto agente. Perciò bisogna ammettere nell'anima di Cristo non solo l'intelletto possibile, ma anche l'intelletto agente.

Ora, se «Dio e la natura non hanno mai fatto nulla di inutile», come osserva il Filosofo [De caelo 1, 4], tanto meno c'era qualcosa di inutile nell'anima di Cristo. Ma una cosa che non abbia la sua operazione propria risulta inutile, essendo «ogni cosa per la sua operazione», come nota il Filosofo [ib. 2, 3]. Ora, l'operazione propria dell'intelletto agente è di rendere intelligibile in atto le specie astraendole dai fantasmi: ed è ciò che Aristotele [De anima 3, 5] intende quando assegna all'intelletto agente la funzione di «fare tutte le cose». Così dunque è necessario ammettere in Cristo alcune specie intelligibili prodotte dall'azione dell'intelletto agente e accolte dal suo intelletto possibile. E ciò equivale ad ammettere in lui una scienza acquisita, che alcuni chiamano sperimentale.

Perciò, sebbene altrove [In 3 Sent., d. 14, a. 3, sol. 5, ad 3; d. 18, q. 1, a. 3, ad 5] io abbia scritto diversamente, bisogna riconoscere in Cristo una scienza acquisita. E questa è una scienza commisurata esattamente all'uomo, non solo dalla parte del soggetto ricevente, ma anche dalla parte della causa efficiente: infatti tale scienza viene posta in Cristo secondo il lume dell'intelletto agente, che è connaturale alla natura umana. Invece la scienza infusa esiste nell'anima umana grazie a un lume donato dall'alto, secondo il modo di conoscere proprio della natura angelica. La scienza beatifica poi, che consente la visione della stessa essenza divina, è propria e connaturale a Dio soltanto, come si è detto nella Prima Parte [q. 12, a. 4].

Analisi delle obiezioni: 1. Dei due modi di acquistare la scienza, cioè la scoperta personale e l'insegnamento, il primo è principale, l'altro è secondario. Per cui Aristotele [Ethic. 1, 6] scrive che è «ottimo chi impara tutto da sé, buono invece chi è docile a un buon insegnante». A Cristo perciò conveniva maggiormente acquisire la scienza per sua iniziativa che per insegnamento, tanto più che egli veniva dato da Dio come Maestro di tutti, secondo l'espressione di Gioele [2, 23]: «Gioite nel Signore vostro Dio, poiché vi ha dato un Maestro di giustizia».

2. L'intelligenza umana ha due relazioni. Una con le realtà superiori. E sotto questo aspetto l'anima di Cristo fu ricolmata della scienza infusa. L'altro rapporto invece lo ha con le realtà inferiori, cioè con i fantasmi, che hanno il compito di stimolare l'intelligenza umana per mezzo dell'intelletto agente. Era quindi opportuno che anche sotto questo aspetto l'anima di Cristo fosse ripiena di scienza, non perché la sola scienza infusa non fosse sufficiente alla mente umana, ma perché questa doveva essere resa perfetta anche in rapporto ai fantasmi.

3. L'abito acquisito e l'abito infuso hanno una natura diversa. L'abito della scienza acquisita si forma infatti con il ricorso della mente umana ai fantasmi, e per questa via non è possibile acquistare più volte il medesimo abito. Ma l'abito della scienza infusa ha un'altra origine, discendendo nell'anima dall'alto senza riferimento ai fantasmi. I due abiti perciò non sono sullo stesso piano.

## Quaestio 10
## Prooemium

[47287] III[a] q. 10 pr. Deinde considerandum est de qualibet praedictarum scientiarum. Sed quia de scientia divina dictum est in prima parte, restat nunc videre de aliis, primo, de scientia beata; secundo, de scientia indita; tertio, de scientia acquisita. Sed quia de scientia beata, quae in Dei visione consistit, plura dicta sunt in prima parte, ideo hic sola illa videntur dicenda quae pertinent ad animam Christi. Circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum anima Christi comprehenderit verbum, sive divinam essentiam. Secundo, utrum cognoverit omnia in verbo. Tertio, utrum anima Christi in verbo cognoverit infinita. Quarto, utrum videat verbum, vel divinam essentiam, clarius qualibet alia creatura.

ARGOMENTO 10

LA SCIENZA BEATIFICA DELL'ANIMA DI CRISTO

Passiamo ora a esaminare ciascuna delle suddette scienze. Ma poiché della scienza divina si è parlato nella Prima Parte [q. 14], ora restano da vedere le altre: primo, la scienza beatifica; secondo, la scienza infusa [q. 11]; terzo, la scienza acquisita [q. 12]. Della scienza beatifica però, che consiste nella visione di Dio, molto è stato detto nella Prima Parte [q. 12]: quindi la trattazione si limita qui ai suoi rapporti con l'anima di Cristo.

Su questo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'anima di Cristo avesse la comprensione del Verbo, ossia dell'essenza divina; 2. Se nel Verbo avesse la conoscenza di ogni cosa; 3. Se nel Verbo conoscesse infinite cose; 4. Se vedesse il Verbo, o l'essenza divina, più chiaramente di qualsiasi altra creatura.

Articolo 1

In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 2, sol. 1; De Verit., q. 20, aa. 4, 5; Comp. Theol., c. 216; In 1 Tim., c. 6, lect. 3

Se l'anima di Cristo avesse e abbia la comprensione del Verbo, o dell'essenza divina

Pare che l'anima di Cristo avesse e abbia la comprensione del Verbo, o dell'essenza divina. Infatti:

1. S. Isidoro [Sent. 1, 3] dice che «la Trinità è nota solo a se stessa e all'uomo assunto». Quindi l'uomo assunto ha in comune con la santa Trinità la conoscenza che questa ha di se stessa. Ma tale conoscenza è comprensiva.

Quindi l'anima di Cristo comprende l'essenza divina.

2. Unirsi a Dio nell'unione ipostatica è più che unirsi a lui nella visione. Ma secondo S. Giovanni Damasceno [De fide orth. 3, 6] «tutta la divinità in una delle persone si è unita alla natura umana in Cristo». Tanto più dunque l'anima di Cristo vede tutta la natura divina. Perciò l'anima di Cristo comprende l'essenza divina.

3. «Ciò che compete al Figlio di Dio per natura, compete al Figlio dell'Uomo per grazia», come dice S. Agostino [De Trin. 1, 13]. Ma comprendere l'essenza divina spetta al Figlio di Dio per natura. Quindi spetta per grazia al Figlio dell'Uomo. E così l'anima di Cristo ha per grazia la comprensione del Verbo.

In contrario: S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 15] dice che «comprendere è racchiudere nei propri limiti». Ma l'essenza divina non ha i limiti dell'anima umana, e la supera all'infinito. Quindi l'anima di Cristo non ha la comprensione del Verbo.

Dimostrazione: Come risulta da quanto detto sopra [q. 2, a. 1], le due nature si unirono nella persona di Cristo lasciando distinte le proprietà di ciascuna, per cui secondo il Damasceno [De fide orth. 3, 3] «l'increato rimase increato e il creato si tenne entro i limiti della creatura». Ora, è impossibile che una creatura abbia la comprensione totale dell'essenza divina, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 12, a. 7], poiché l'infinito non può essere contenuto dal finito. Quindi l'anima di Cristo in nessun modo ha la comprensione totale

dell'essenza divina.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo assunto viene a partecipare della conoscenza che la Trinità divina ha di se stessa non a motivo della comprensione, ma perché ha una conoscenza molto superiore a quella delle altre creature.
2. Neppure nell'unione personale la natura umana comprende il Verbo di Dio o l'essenza divina, poiché sebbene questa nell'unica persona del Figlio si sia unita tutta alla natura umana, tuttavia la divinità non rimase per questo come circoscritta da essa. Per cui dice S. Agostino scrivendo a Volusiano [Epist. 137, 2]: «Voglio che tu lo sappia: la dottrina cristiana non insegna che Dio si è calato nella carne in modo da abbandonare o perdere il governo dell'universo, o in modo da concentrarlo in quel minuscolo corpo». Parimenti anche l'anima di Cristo vede tutta l'essenza di Dio, ma non la comprende, poiché non la vede totalmente, cioè così perfettamente come è visibile, secondo quanto abbiamo spiegato nella Prima Parte [q. 12, a. 7].
3. La frase di S. Agostino va intesa della grazia dell'unione, a motivo della quale tutto ciò che viene detto del Figlio di Dio secondo la sua natura divina viene detto del Figlio dell'Uomo, in forza dell'identità del supposito. E in base a ciò possiamo veramente dire che il Figlio dell'Uomo comprende l'essenza divina: non però con la sua anima, ma con la sua natura divina. E sotto questo aspetto si può anche dire che il Figlio dell'Uomo è Creatore.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 14, q; 1, a. 2, sol. 2; De Verit., q. 8, a. 4; q. 20, aa. 4, 5; Comp. Theol., c. 216
Se l'anima di Cristo conosca nel Verbo tutte le cose
Pare che l'anima di Cristo non conosca nel Verbo tutte le cose. Infatti:
1. Nel Vangelo [Mc 13, 32] Cristo dichiara: «Quanto poi a quel giorno o a quell'ora nessuno li conosce, neanche gli angeli nel cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre». Egli quindi non conosce nel Verbo tutte le cose.
2. Quanto meglio si conosce un principio, tante più cose si conoscono in esso. Ma Dio conosce la propria essenza meglio dell'anima di Cristo. Quindi conosce nel Verbo più cose che l'anima di Cristo. E così l'anima di Cristo non conosce nel Verbo tutte le cose.
3. La misura di una scienza è data dal numero dei suoi oggetti. Se dunque l'anima di Cristo conoscesse nel Verbo tutte le cose che conosce il Verbo, la scienza dell'anima di Cristo uguaglierebbe la scienza divina, cioè il creato uguaglierebbe l'increato. Il che è assurdo.
In contrario: La Scrittura [Ap 5, 12] dichiara: «L'Agnello che fu immolato è degno di ricevere la divinità e la scienza», e la Glossa [ord.] spiega: «cioè la conoscenza di tutte le cose».
Dimostrazione: Nel chiederci se Cristo conosca nel Verbo tutte le cose dobbiamo precisare che l'espressione «tutte le cose» può essere intesa in due modi.
Primo, in senso proprio, includendo tutte le cose che in qualunque maniera sono, saranno o sono state; o fatte, o dette, o pensate da chiunque in qualsiasi tempo. Ora, entro questi limiti l'anima di Cristo conosce nel Verbo tutte le cose. Infatti ogni intelletto creato può conoscere nel Verbo non tutte le cose in senso assoluto, ma tante più cose quanto più perfettamente vede il Verbo:

a nessuno dei beati manca però la conoscenza nel Verbo delle cose che lo riguardano. Ora, a Cristo e alla sua dignità si riferiscono in certo qual modo tutte le cose, poiché «ogni cosa è stata sottoposta a lui». Inoltre, come dice il Vangelo [Gv 5, 27], «Dio gli ha dato il potere di giudicare, perché è il Figlio dell'Uomo». Perciò l'anima di Cristo conosce nel Verbo tutte le realtà esistenti di qualunque tempo, e anche i pensieri degli uomini di cui è giudice, secondo l'espressione del Vangelo [Gv 2, 25]: «Sapeva quello che c'è in ogni uomo»; il che può riferirsi non solo alla scienza divina, ma anche alla scienza che la sua anima ha nel Verbo.

Secondo, l'espressione «tutte le cose» può intendersi in senso più largo, così da abbracciare non solo tutte le cose che sono in atto in qualsiasi tempo, ma anche tutte quelle che sono in potenza e mai verranno attuate. Di esse poi alcune sono soltanto nel potere di Dio.

E queste l'anima di Cristo non le conosce tutte nel Verbo. Ciò infatti equivarrebbe a comprendere tutto quello che Dio può fare, vale a dire ad avere la piena comprensione della virtù divina, e quindi dell'essenza divina. Ogni virtù infatti viene conosciuta in base a ciò che può fare. - Altre cose invece sono nel potere non solo di Dio, ma anche delle creature. E queste l'anima di Cristo le conosce tutte nel Verbo. Comprende infatti nel Verbo l'essenza di ogni creatura, e quindi la potenza, la virtù e tutto ciò che è in potere delle creature.

Analisi delle obiezioni: 1. Ario ed Eunomio riferivano quelle parole non alla scienza dell'anima, che non ammettevano in Cristo, come si è detto sopra [q. 5, a. 3], ma alla scienza divina del Figlio, che dicevano inferiore al Padre nella scienza. Il che è inammissibile. Poiché «per mezzo del Verbo di Dio sono state create tutte le cose», afferma il Vangelo [Gv 1, 3], e fra le altre sono stati fatti per mezzo di lui anche tutti i tempi. Ora, nulla egli può aver fatto senza averne la conoscenza.

Dice dunque di non sapere il giorno e l'ora del giudizio nel senso che non voleva farlo sapere: interrogato infatti dagli Apostoli su questo, si rifiutò di rivelarlo [At 1, 6 s.]. Come in senso contrario si legge nella Genesi [22, 12]: «Ora so che tu temi Dio», cioè «ora l'ho fatto conoscere» [Agost., De Trin. 1, 12]. Dice dunque che il Padre lo sa proprio perché ha comunicato al Figlio tale conoscenza. Per cui la stessa precisazione «eccetto il Padre» fa capire che il Figlio conosce, non solo con la natura divina, ma anche con quella umana. Poiché, come argomenta il Crisostomo [In Mt hom. 77], «se a Cristo uomo fu dato di sapere il più, cioè come dovesse giudicare, a più forte ragione gli fu dato di conoscere il meno, cioè il tempo del giudizio».

Origene invece [In Mt 55, su 24, 36] riferisce quelle parole al «corpo di Cristo, che è la Chiesa» [Col 1, 24], la quale ignora il tempo in ARGOMENTO. - Altri poi dicono che esse vanno riferite al figlio di Dio adottivo, non a quello naturale.

2. Dio conosce la propria essenza meglio dell'anima di Cristo, poiché la comprende. Perciò conosce non solo tutte le cose che sono in atto in qualunque momento, con la cosiddetta «scienza di visione», ma anche tutte le cose che egli può fare, e che sono l'oggetto della sua «scienza di semplice intelligenza

», come si è spiegato nella Prima Parte [q. 14, a. 9]. L'anima di Cristo conosce dunque tutte le cose che Dio conosce in se stesso con la scienza di visione, ma non tutte quelle che Dio conosce in se stesso con la scienza di semplice intelligenza. E così Dio conosce in se stesso più cose dell'anima di Cristo.

3. La grandezza di una scienza non dipende solo dal numero delle cose conosciute, ma anche dalla chiarezza della conoscenza. Per cui anche se la scienza che l'anima di Cristo ha nel Verbo uguaglia per numero di oggetti la scienza di visione che Dio ha in se stesso, tuttavia quest'ultima la supera all'infinito per chiarezza di conoscenza. Inoltre il lume increato dell'intelletto divino supera infinitamente qualunque lume creato infuso nell'anima di Cristo non solo quanto al modo di conoscere, ma anche quanto al numero delle realtà conosciute, come si è detto [nel corpo e ad 2].

Articolo 3

In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 2; sol. 4, ad 2; De Verit., q. 20, a. 4, ad 1 sqq.; Quodl., 3, q. 2, a. 1

Se l'anima di Cristo possa conoscere nel Verbo infinite cose

Pare che l'anima di Cristo non possa conoscere nel Verbo infinite cose.

Infatti:

1. Che l'infinito sia conosciuto ripugna alla sua definizione data da Aristotele [Phys. 3, 6]: «L'infinito è una grandezza tale che, per quanto se ne prenda, ne resta sempre fuori qualcosa». Ora, è impossibile separare il definito dalla sua definizione, poiché sarebbe come ammettere la possibilità simultanea di cose contraddittorie. Quindi è impossibile che l'anima di Cristo conosca infinite cose.

2. La scienza di realtà infinite è infinita. Ma la scienza dell'anima di Cristo non può essere infinita, essendo limitata la sua capacità di creatura. Quindi l'anima di Cristo non può conoscere infinite cose.

3. Dell'infinito non ci può essere nulla di più grande. Ma nella scienza divina, assolutamente parlando, ci sono molte più cose che nella scienza dell'anima di Cristo, come si è detto [a. prec.]. Quindi l'anima di Cristo non conosce infinite cose.

In contrario: L'anima di Cristo conosce tutta la propria potenza e tutte le cose che sono in suo potere. Ma essa può mondare un'infinità di peccati, secondo quanto è scritto [1 Gv 2, 2]: «Egli è vittima di espiazione per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo». Quindi l'anima di Cristo conosce infinite cose.

Dimostrazione: La scienza ha per oggetto soltanto l'ente, poiché l'ente e il vero sono convertibili. Ma una cosa può dirsi ente in due modi: in modo assoluto [simpliciter], se è un ente in atto, e in modo relativo [secundum quid], se è un ente in potenza. E poiché, come dice Aristotele [Met 9, 9], ogni cosa viene conosciuta in quanto è in atto e non in quanto è in potenza, la scienza ha innanzitutto e principalmente come oggetto l'ente in atto. Secondariamente poi ha per oggetto l'ente in potenza, che è conoscibile non in se stesso, ma tramite l'ente in cui si trova in potenza.

Quanto dunque al primo tipo di scienza, l'anima di Cristo non conosce infinite cose. Poiché non esistono in atto infinite cose, neppure mettendo insieme tutti gli enti in atto di qualsiasi tempo, dato che lo stato della generazione e della corruzione non deve durare all'infinito: per cui esistono in numero determinato non solo quelle realtà che non si generano e non si corrompono, ma anche quelle generabili e corruttibili. – Quanto invece al secondo tipo di scienza l'anima di Cristo conosce nel Verbo infinite cose. Conosce infatti, come si è detto [a. prec.], tutte le cose che sono in potere delle creature. Essendo dunque tali cose infinite, egli le conosce tutte come con una certa scienza di semplice intelligenza, e non con una scienza di visione.

Analisi delle obiezioni: 1. Come si è detto nella Prima Parte [q. 7, a. 1], ci sono due specie di infinità. La prima è di ordine formale, ed è l'infinito negativo, cioè la forma o l'atto non limitati dalla materia o dal soggetto ricevente.

E tale infinito è per se stesso sommamente conoscibile, a motivo della perfezione dell'atto, sebbene non possa venire compreso dalla capacità limitata della creatura: così infatti si dice infinito Dio. Ora, l'anima di Cristo conosce, ma non comprende questo infinito.

L'altra specie è invece l'infinito secondo la potenzialità della materia.

E viene detto privativo, non avendo il soggetto la forma che gli compete. Tale è l'infinito che si riscontra nella quantità. Ora, questo infinito non è per se stesso oggetto di conoscenza, essendo come una materia priva di forma, come dice Aristotele [Phys. 3, 6], mentre ogni conoscenza deriva dalla forma o dall'atto.

Se dunque tale infinito dovesse venire conosciuto come si presenta, ne sarebbe impossibile la conoscenza, dato che si presenta per parti, una dopo l'altra, come nota Aristotele [ib.]. E allora è vero che «per quanto grande si pensi» una serie di parti, «ne resta sempre fuori qualcosa». Ma come le realtà materiali possono venire apprese dall'intelletto in modo immateriale, e le molteplici come se fossero una sola, così le realtà infinite possono venire apprese dall'intelletto non come infinite, ma per riduzione al finito: in modo cioè che pur essendo infinite in se stesse, per l'intelletto che le conosce risultano finite. E in questo modo l'anima di Cristo conosce infinite cose, non passando dall'una all'altra, ma raccogliendole in un'unità superiore: p. es. in una qualche creatura la cui potenza abbraccia infinite cose, e principalmente nel Verbo stesso.

2. Nulla impedisce che una cosa sia infinita sotto un aspetto e finita sotto un altro: come nell'ordine della quantità si può immaginare una superficie infinita per lunghezza e finita per larghezza. E anche gli uomini, se fossero infiniti di numero, costituirebbero un'infinità relativa, cioè quanto al numero, non però quanto all'essenza, poiché ogni essenza rimane sempre limitata entro i confini della sua specie. Ciò che invece è assolutamente infinito per la sua essenza è Dio, come si è detto nella Prima Parte [q. 7, a. 2]. Ora, l'oggetto proprio dell'intelligenza, come dice Aristotele [De anima 3, 6], è l'essenza, a cui compete la specificazione.

Così dunque l'anima di Cristo, essendo dotata di una capacità finita, conosce l'infinito per essenza, cioè Dio, ma non ne ha la comprensione, come si è detto [a. 1]. L'infinito potenziale invece, che si riscontra nelle creature, può essere compreso dall'anima di Cristo, poiché si presenta ad essa dal lato dell'essenza,

che non è infinita. Infatti anche la nostra intelligenza coglie l'universale, p. es. la natura del genere o della specie, che ha una certa infinità, potendo essere predicata di infiniti individui.
3. Ciò che è infinito sotto tutti gli aspetti non può essere che unico: per cui il Filosofo [De caelo 1, 7] dice che non ci possono essere più corpi infiniti, dato che ognuno di essi si estenderebbe in tutte le direzioni. Se invece si tratta di realtà infinite sotto un aspetto soltanto, allora vi potrebbero essere più infiniti in quel genere: come possono essere molte le linee di lunghezza infinita tracciate su di una superficie di larghezza limitata. Poiché dunque l'infinito non è una qualche sostanza, ma un accidente delle cose che vengono dette infinite, come dice Aristotele [Phys. 3, 5], moltiplicandosi i soggetti di un infinito si moltiplicano necessariamente le sue proprietà, così da ritrovarsi in tutti i soggetti. Ora, una proprietà dell'infinito è quella che non vi è nulla di più grande. Se quindi prendiamo una linea infinita, in essa non c'è nulla di più grande della sua infinità. E parimenti in ciascuna delle altre linee infinite le parti sono infinite. Quindi in ognuna di esse non c'è nulla di più grande dell'infinità di tutte le sue parti. Tuttavia in una seconda e in una terza linea ci sono molte altre parti, pure infinite. E ciò si riscontra anche nei numeri: infatti i numeri pari sono infiniti, e altrettanto i numeri dispari; e tuttavia i pari e i dispari insieme sono più dei pari.
Concludendo: dell'infinito in senso assoluto non c'è nulla di più grande; di un infinito invece che è tale sotto un aspetto determinato non c'è nulla di più grande sotto quell'aspetto, ma ci può essere qualcosa di più grande al di fuori di esso. In questo senso dunque nella potenza delle creature ci sono infinite cose, e tuttavia nella potenza di Dio ce ne sono più che in quella delle creature. E similmente l'anima di Cristo conosce infinite cose con la scienza di semplice intelligenza, e tuttavia Dio nel medesimo modo ne conosce di più.

## Articolo 4
Comp. Theol., c. 216
### Se l'anima di Cristo veda il Verbo meglio di ogni altra creatura
Pare che l'anima di Cristo non veda il Verbo meglio di ogni altra creatura. Infatti:
1. La perfezione della conoscenza dipende dal mezzo conoscitivo: come la conoscenza che si acquista con il sillogismo dimostrativo è più perfetta di quella che si acquista con il sillogismo dialettico. Ma tutti i beati vedono il Verbo con immediatezza nella stessa essenza divina, come si è detto nella Prima Parte [q. 12, a. 2]. Quindi l'anima di Cristo non vede il Verbo più perfettamente di ogni altra creatura.
2. La visione non supera in perfezione la potenza visiva. Ma la potenza dell'anima razionale, e quindi dell'anima di Cristo, è inferiore alla potenza intellettiva dell'angelo, come spiega Dionigi [De cael. hier. 4, 2]. Quindi l'anima di Cristo non vede il Verbo meglio degli angeli.
3. Dio vede il suo Verbo infinitamente meglio dell'anima. Ci sono dunque infiniti gradi intermedi fra il modo in cui Dio vede il suo Verbo e il modo in cui lo vede l'anima di Cristo. Non si può quindi dire che l'anima di Cristo

veda il Verbo o l'essenza divina meglio di ogni altra creatura.
In contrario: L'Apostolo [Ef 1, 20 s.] afferma che «Dio fece sedere Cristo alla sua destra nei cieli al di sopra di ogni principato e autorità, di ogni potenza e dominazione e di ogni altro nome che si possa nominare non solo nel secolo presente, ma anche in quello futuro». Ora, nella gloria celeste si è tanto più grandi quanto meglio si conosce Dio. Quindi l'anima di Cristo vede Dio più perfettamente di ogni altra creatura.
Dimostrazione: La visione dell'essenza divina è resa possibile a tutti i beati dalla partecipazione del lume di cui è fonte il Verbo di Dio, poiché sta scritto [Sir 1, 5 Vg]: «La sorgente della sapienza è il Verbo di Dio nel cielo».
Ma l'anima di Cristo, che è unita ipostaticamente al Verbo, è a lui più vicina di ogni altra creatura. Perciò essa riceve la luce del Verbo che comunica la visione di Dio più di qualsiasi creatura, e quindi vede la prima Verità che è l'essenza di Dio meglio delle altre creature. Per cui si legge nel Vangelo [Gv 1, 14]: «Noi abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno» non solo «di grazia», ma anche «di verità».
Analisi delle obiezioni: 1. La perfezione della conoscenza dipende dal mezzo per quanto riguarda l'oggetto conosciuto, ma dipende dalla potenza o dall'abito per quanto riguarda il soggetto conoscente. E così avviene che anche tra gli uomini, pur con l'uso di uno stesso mezzo conoscitivo, uno coglie meglio di un altro una determinata conclusione. Per tale motivo dunque l'anima di Cristo, essendo inondata di una luce più abbondante, conosce l'essenza divina meglio degli altri beati, sebbene tutti la vedano in se stessa.
2. La visione dell'essenza divina sorpassa la capacità naturale di qualsiasi creatura, come si è detto nella Prima Parte [q. 12, a. 4]. Perciò il suo grado dipende più dalla grazia, nella quale Cristo eccelle, che dalla natura, per la quale l'angelo è superiore all'uomo.
3. Come non ci può essere una grazia superiore a quella di Cristo a motivo dell'unione ipostatica, come si è detto sopra [q. 7, a. 12], così non ci può essere una visione di Dio più perfetta della sua; sebbene assolutamente parlando, cioè in rapporto all'infinita potenza di Dio, possa darsi una visione superiore.

Quaestio 11
Prooemium

[47320] IIIª q. 11 pr. Deinde considerandum est de scientia indita vel infusa animae Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum per hanc scientiam Christus sciat omnia. Secundo, utrum hac scientia uti potuerit non convertendo se ad phantasmata. Tertio, utrum haec scientia fuerit collativa. Quarto, de comparatione huius scientiae ad scientiam angelicam. Quinto, utrum fuerit scientia habitualis. Sexto, utrum fuerit distincta per diversos habitus.

ARGOMENTO 11
LA SCIENZA INFUSA DELL'ANIMA DI CRISTO
Passiamo ora a considerare la scienza infusa dell'anima di Cristo.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se con questa scienza Cristo conosca

tutte le cose; 2. Se abbia potuto usare di questa scienza senza ricorrere ai fantasmi; 3. Se questa scienza fosse discorsiva; 4. Il confronto fra questa scienza e la scienza angelica; 5. Se fosse allo stato di abito conoscitivo; 6. Se fosse distinta in più abiti di scienza.

## Articolo 1

Infra, q. 12, a. 1; In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 3, sol. 1; De Verit., q. 20, a. 6; Comp. Theol., c. 216

### Se con la scienza infusa Cristo abbia conosciuto tutte le cose

Pare che con la scienza infusa Cristo non abbia conosciuto tutte le cose. Infatti:

1. Questa scienza fu data a Cristo per attuare le facoltà del suo intelletto. Ma l'intelletto possibile dell'anima umana non è in potenza in senso assoluto a tutte le cose, bensì soltanto a quelle rispetto a cui può essere attuato dall'intelletto agente, che è il suo proprio principio attivo: e queste sono le verità conoscibili dalla ragione naturale. Quindi con la scienza infusa Cristo non conosceva le cose che superano la ragione naturale.

2. I fantasmi stanno all'intelligenza umana come i colori alla vista, secondo Aristotele [De anima 3, 7]. Ma per la perfezione della vista non si richiede la conoscenza delle cose totalmente prive di colore. Perciò neppure per la perfezione dell'intelligenza umana si richiede la conoscenza delle cose di cui non si può avere il fantasma, come sono le sostanze separate. Quindi, esistendo la scienza infusa in Cristo in vista della perfezione della sua anima intellettiva, Pare che con tale scienza egli non conoscesse le sostanze separate.

3. Alla perfezione dell'intelligenza non serve conoscere i singolari. Quindi con la scienza infusa l'anima di Cristo non conosceva i singolari.

In contrario: Isaia [11, 2 s.] afferma che «lo riempirà lo Spirito di sapienza e di intelligenza, di scienza e di consiglio», nei quali termini sono compresi tutti gli oggetti conoscibili. Infatti la sapienza riguarda la conoscenza di tutte le realtà divine, l'intelligenza la conoscenza di tutte le realtà spirituali, la scienza la conoscenza di tutte le conclusioni, il consiglio la conoscenza di tutte le cose da fare. Quindi Cristo con la scienza infusagli dallo Spirito Santo aveva la conoscenza di tutte le cose.

Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 9, a. 1], era conveniente che Cristo avesse un'anima assolutamente perfetta mediante l'attuazione di ogni sua potenzialità. Ma nell'anima umana, come in ogni creatura, c'è una duplice potenza passiva: una attuabile dagli agenti naturali, l'altra attuabile dal primo agente, il quale può portare qualsiasi creatura ad azioni superiori a quelle a cui essa è portata dagli agenti naturali: e questa potenza nella creatura prende il nome di «potenza obedienziale». Ora, ambedue le potenzialità dell'anima di Cristo furono attuate dalla scienza infusa in essa da Dio. Perciò con tale scienza l'anima di Cristo conobbe in primo luogo tutte le cose che l'uomo può conoscere con il lume dell'intelletto agente, quali sono tutte le verità delle scienze umane.

In secondo luogo poi con la medesima scienza Cristo conobbe tutte le cose che sono note agli uomini per rivelazione divina: o mediante il dono della

sapienza, o mediante quello della profezia, o mediante qualunque altro dono dello Spirito Santo. Infatti tutte queste cose l'anima di Cristo le conosceva più e meglio di tutti gli altri. L'essenza di Dio invece non la conosceva con la scienza infusa, ma solo con la scienza beata, di cui si è già parlato [q. prec.].

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per l'attività naturale dell'anima intellettiva, quella cioè che si svolge per opera dell'agente naturale, che è l'intelletto agente.

2. Nello stato della vita presente l'anima umana, essendo in certo qual modo legata al corpo, così da non poter intendere senza l'aiuto dei fantasmi, non può conoscere le sostanze separate. Ma dopo questa vita l'anima separata potrà conoscere in qualche modo direttamente le sostanze separate, come si è detto nella Prima Parte [q. 89, a. 2]. E ciò vale principalmente per le anime dei beati. Ora, Cristo prima della morte non era soltanto viatore, ma anche comprensore. Perciò la sua anima poteva conoscere le sostanze separate nel modo in cui le conosce l'anima separata.

3. La conoscenza dei singolari non rientra nella perfezione della scienza speculativa dell'anima, ma rientra nella perfezione della scienza pratica, che non viene raggiunta senza la conoscenza dei singolari, nell'ambito dei quali si svolgono le nostre attività, come nota Aristotele [Ethic. 6, 7]. Per cui alla prudenza occorre «la memoria delle cose passate, la conoscenza delle presenti, la previsione delle future», come scrive Cicerone [De invent. 2, 53].

Poiché dunque Cristo grazie al dono del consiglio aveva la pienezza della prudenza, egli conosceva tutti i singolari passati, presenti e futuri.

## Articolo 2

Infra, a. 4; In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 3, sol. 2; De Verit., q. 20, a. 3, ad 1

### Se l'anima di Cristo potesse fare uso della scienza infusa senza ricorrere ai fantasmi

Pare che l'anima di Cristo non potesse fare uso della scienza infusa senza ricorrere ai fantasmi. Infatti:

1. I fantasmi stanno all'anima intellettiva come i colori alla vista, dice Aristotele [De anima 3, 7]. Ma la vista di Cristo non poteva esercitarsi senza l'aiuto dei colori. Quindi neppure la sua anima intellettiva poteva intendere senza il ricorso ai fantasmi.

2. L'anima di Cristo è della medesima natura delle nostre anime, altrimenti egli non sarebbe della nostra specie, contro l'affermazione dell'Apostolo [Fil 2, 7] che «egli divenne simile agli uomini». Ma la nostra anima non può intendere se non rivolgendosi ai fantasmi. Quindi neppure l'anima di Cristo.

3. I sensi sono stati dati all'uomo perché servano all'intelligenza. Se dunque l'anima di Cristo poteva conoscere senza il ricorso ai fantasmi che derivano dai sensi, questi sarebbero stati inutili nell'anima di Cristo: il che è inammissibile. Perciò l'anima di Cristo non poteva conoscere se non ricorrendo ai fantasmi.

In contrario: L'anima di Cristo conosceva alcune cose che non possono essere conosciute per mezzo dei fantasmi, cioè le sostanze separate. Quindi poteva

conoscere senza ricorrere ai fantasmi.
Dimostrazione: Prima della morte Cristo era insieme viatore e comprensore, come spiegheremo meglio in seguito [q. 15, a. 10]. E aveva le condizioni del viatore specialmente nel corpo passibile, le condizioni invece del comprensore particolarmente nell'anima intellettiva. Ora, l'anima del comprensore si trova nella condizione di non essere soggetta al corpo in alcun modo, di non dipendere da esso e di comandarlo a suo piacere, per cui dopo la risurrezione la gloria dell'anima ridonderà anche nel corpo. Invece l'anima dell'uomo viatore ha bisogno di volgersi ai fantasmi per il fatto che risulta legata al corpo, e in qualche modo ad esso soggetta e da esso condizionata. Perciò le anime beate prima e dopo la risurrezione possono conoscere senza servirsi dei fantasmi. Altrettanto quindi bisogna dire dell'anima di Cristo, che aveva perfettamente la facoltà del comprensore.
Analisi delle obiezioni: 1. Il paragone fatto dal Filosofo non vale in senso assoluto. È infatti chiaro che il fine della vista è di conoscere i colori, mentre il fine dell'intelligenza non è di conoscere i fantasmi, bensì le specie intelligibili che essa apprende dai fantasmi e nei fantasmi nel corso della vita presente. C'è dunque somiglianza nel senso che i colori e i fantasmi cadono sotto l'una e l'altra facoltà, ma non nel senso che siano anche il termine dell'una e dell'altra. Ora, nulla impedisce che una certa cosa, trovandosi in stati diversi, possa perseguire il suo fine in modi diversi: il suo fine proprio rimane comunque identico. Mentre quindi la vista non può conoscere nulla senza i colori, l'intelletto in qualche stato può conoscere senza i fantasmi; non però senza le specie intelligibili.
2. Sebbene l'anima di Cristo fosse della stessa natura delle nostre anime, era tuttavia in uno stato, quello dei contemplanti, che le nostre anime ora non hanno in atto, ma solo nella speranza.
3. L'anima di Cristo, pur potendo intendere senza rivolgersi ai fantasmi, aveva però la possibilità di servirsene. Quindi i sensi in lui non erano inutili; tanto più che essi sono dati all'uomo non solo per la conoscenza intellettiva, ma anche per le necessità materiali della vita.

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 3, sol. 3; De Verit., q. 20, a. 3, ad 1

### Se la scienza infusa dell'anima di Cristo fosse discorsiva

Pare che la scienza infusa dell'anima di Cristo non fosse discorsiva.
Infatti:
1. Dice il Damasceno [De fide orth. 3, 14]: «Noi non ammettiamo in Cristo né il consiglio, o deliberazione, né la scelta». Ora, si negano a Cristo questi atti solo in quanto comportano un lavoro di comparazione e di ragionamento. Quindi in Cristo non c'era la scienza comparativa o discorsiva.
2. L'uomo ricorre ai confronti e ai ragionamenti per conoscere ciò che ignora. Ma l'anima di Cristo conosceva tutto, come si è detto sopra [a. 1].
Non c'era quindi in lui la scienza discorsiva o comparativa.
3. La scienza dell'anima di Cristo aveva le doti dei contemplanti, che sono simili agli angeli, come dice il Vangelo [Mt 22, 30]. Ma negli angeli non c'è la

scienza discorsiva o comparativa, come risulta da Dionigi [De div. nom. 3]. Quindi neppure nell'anima di Cristo c'era tale scienza.
In contrario: Cristo aveva un'anima razionale, come si è detto sopra [q. 5, a. 4]. Ma l'operazione propria dell'anima razionale è confrontare e ragionare, passando da una cosa all'altra. Quindi in Cristo c'era la scienza discorsiva o comparativa.
Dimostrazione: Una scienza può essere discorsiva o comparativa in due modi. Primo, quanto alla sua acquisizione: come avviene in noi, che arriviamo a conoscere una cosa tramite l'altra, gli effetti ad es. per mezzo delle cause, e viceversa. E sotto questo aspetto la scienza infusa dell'anima di Cristo non era discorsiva o comparativa, poiché egli non aveva acquisito tale scienza da sé con un procedimento razionale, ma l'aveva avuta per infusione da parte di Dio.
Secondo, una scienza può essere detta discorsiva o comparativa quanto al modo in cui viene usata: come talvolta chi conosce un effetto lo ricava dalle cause non per acquistare nuove conoscenze, ma per esercitare la scienza che già possiede. E sotto questo aspetto la scienza dell'anima di Cristo poteva essere comparativa e discorsiva: poteva infatti a suo piacere ricavare le conclusioni dalle loro premesse. Così il Signore [Mt 17, 24 s.], avendo chiesto a Pietro: «Da chi riscuotono le tasse i re della terra, dai propri figli o dagli altri?», e avendo Pietro risposto: «Dagli altri», concluse: «Dunque i figli ne
Analisi delle obiezioni: 1. Si esclude da Cristo il consiglio o deliberazione che si accompagna al dubbio, e di conseguenza la scelta che implica tale consiglio, ma non si esclude da Cristo l'uso della deliberazione.
2. L'argomento è valido per il discorrere e il confrontare ordinato all'acquisto della scienza.
3. I beati sono simili agli angeli per i doni di grazia, ma rimane la differenza di natura. Perciò l'uso dei confronti e dei ragionamenti è connaturale alle anime dei beati, e non agli angeli.
sono esenti».

Articolo 4
In 3 Sent., d. 14, a. 1, sol. 2, ad 1; a. 3, sol. 2, 4; De Verit., q. 20, a. 4; Comp. Theol., c. 216
Se in Cristo la scienza infusa fosse minore che negli angeli
Pare che in Cristo la scienza infusa fosse minore che negli angeli. Infatti:
1. La perfezione è proporzionata al soggetto. Ma l'anima umana è nell'ordine di natura inferiore all'angelo. Poiché dunque la scienza di cui ora parliamo fu data all'anima di Cristo per la sua perfezione, Pare che tale scienza fosse inferiore a quella che perfeziona gli angeli.
2. La scienza dell'anima di Cristo sotto un certo aspetto era comparativa e discorsiva, il che non può dirsi della scienza angelica. Quindi la scienza dell'anima di Cristo era inferiore alla scienza degli angeli.
3. Quanto più immateriale è una scienza, tanto più è perfetta. Ma la scienza degli angeli è più immateriale della scienza dell'anima di Cristo, poiché l'anima di Cristo è la forma di un corpo e fa uso dei fantasmi, il che non si verifica negli angeli. Quindi la scienza degli angeli è più perfetta della scienza

dell'anima di Cristo.
In contrario: L'Apostolo [Eb 2, 9] dice che «Gesù, che vediamo ora coronato di gloria e di onore, fu fatto di poco inferiore agli angeli a causa della morte che ha sofferto». Dal che risulta che Cristo fu posto al di sotto degli angeli solo per la passione della morte. Non quindi per la scienza.
Dimostrazione: La scienza infusa nell'anima di Cristo può essere considerata sotto due aspetti: primo, dalla parte di Dio che la comunica; secondo, dalla parte del soggetto che la riceve. Sotto il primo aspetto dunque la scienza data all'anima di Cristo era più eccellente della scienza degli angeli, sia per il numero delle cose conosciute, sia per la certezza della conoscenza, poiché la luce soprannaturale concessa all'anima di Cristo è molto più eccellente della luce intellettuale che spetta agli angeli per natura. Invece sotto il secondo aspetto la scienza infusa nell'anima di Cristo è inferiore alla scienza angelica: quanto cioè al modo naturale di conoscere proprio dell'anima umana, che si serve di fantasmi, di confronti e di ragionamenti.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 2, 3; De Verit., q. 20, a. 2
Se in Cristo la scienza infusa fosse un abito
Pare che in Cristo la scienza infusa non fosse un abito. Infatti:
1. All'anima di Cristo si addiceva la massima perfezione, come si è detto [a. 1; q. 9, a. 1]. Ma una conoscenza attuale è più perfetta di una conoscenza abituale. Si addiceva quindi ad essa di sapere tutto in atto. Quindi l'anima di Cristo non aveva la scienza allo stato di abito.
2. Poiché l'abito serve all'atto, è inutile una scienza abituale che non diventa mai attuale. Conoscendo dunque Cristo tutte le cose, come si è dimostrato [a. 1], non avrebbe potuto considerarle tutte una dopo l'altra, poiché non si può esaurire l'infinito con l'enumerazione. Perciò tale scienza abituale sarebbe stata inutile: il che è inammissibile. Conosceva quindi tutte le cose in modo attuale, e non abituale.
3. La scienza abituale è una perfezione del soggetto. Ma la perfezione è superiore al perfettibile. Se dunque nell'anima di Cristo ci fosse stato un abito creato di scienza, qualcosa di creato sarebbe stato superiore all'anima di Cristo. Perciò nell'anima di Cristo non c'era la scienza abituale.
In contrario: La scienza di Cristo di cui ora parliamo era specificamente identica alla nostra, come anche la sua anima era della stessa specie della nostra. Ma la nostra scienza è un abito. Quindi anche la scienza di Cristo era un abito.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. prec.], le condizioni della scienza infusa nell'anima di Cristo corrispondevano al soggetto ricevente, poiché la cosa ricevuta si trova nel ricevente alla maniera di questo. Ma il modo connaturale all'anima umana è di conoscere ora in atto e ora in potenza, e d'altra parte a metà strada fra la pura potenza e l'atto completo c'è l'abito. Ora, il medio e gli estremi sono della stessa specie. Perciò il modo connaturale all'anima umana è di ricevere la scienza come abito. Per cui bisogna dire che la scienza

infusa nell'anima di Cristo era allo stato abituale: egli poteva infatti servirsene quando voleva.
Analisi delle obiezioni: 1. Nell'anima di Cristo c'era una duplice scienza, l'una e l'altra perfettissima a suo modo. La prima, con la quale conosceva l'essenza di Dio e tutte le altre cose in essa, era superiore alla natura umana ed era perfettissima in senso assoluto. E tale scienza non era in abito, ma in atto, rispetto a tutte le cose conosciute in tal modo. - La seconda invece era proporzionata alla natura umana, e consisteva nel conoscere le cose mediante specie infuse direttamente da Dio: ed è di questa che ora parliamo. Ora, questa scienza non era perfettissima in tutti i sensi, ma era perfettissima come scienza umana. Non era quindi necessario che fosse sempre in atto.
2. L'abito passa all'atto sotto il comando della volontà, poiché l'abito è «il mezzo per agire quando si vuole» [Averroè, De anima 3, 18]. Ora, la volontà può tendere a infiniti oggetti in maniera indeterminata. E tuttavia ciò non è inutile, sebbene essa non tenda attualmente a tutti gli oggetti: basta infatti che tenda attualmente a ciò che conviene secondo il tempo e il luogo. Perciò neppure l'abito è inutile, sebbene non tutte le sue possibilità passino all'atto, purché si attui ciò che la volontà richiede per i suoi debiti fini secondo le esigenze degli impegni e dei tempi.
3. Il bene e l'ente possono essere intesi in due modi. Primo, in senso assoluto. E in questo senso il bene e l'ente si dicono della sostanza, che sussiste nel suo essere e nella sua bontà. Secondo, in senso relativo. E in questo modo si dice ente anche l'accidente: non perché abbia in se stesso l'essere e la bontà, ma in quanto per suo mezzo il soggetto ha una certa entità e bontà [accidentale]. Così dunque la scienza abituale non è superiore e più nobile dell'anima di Cristo in senso assoluto, ma in senso relativo: infatti tutta la perfezione dell'abito della scienza si riduce a una perfezione del soggetto.

Articolo 6
In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 3, sol. 4
Se la scienza infusa nell'anima di Cristo
fosse distinta in più abiti di scienza
Pare che nell'anima di Cristo ci fosse un solo abito di scienza. Infatti:
1. La scienza, quanto più è perfetta, tanto più è una: per cui anche gli angeli superiori conoscono con idee più universali, come si è detto nella Prima Parte [q. 55, a. 3]. Ma la scienza di Cristo era perfettissima. Perciò fu sommamente una. Quindi non era distinta in più abiti di scienza.
2. La nostra fede deriva dalla scienza di Cristo, poiché sta scritto [Eb 12, 2]: «Tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede». D'altra parte c'è un solo abito di fede per tutte le cose da credere, come si è detto nella Seconda Parte [II-II, q. 4, a. 6]. Tanto più dunque in Cristo c'era un solo abito di scienza.
3. Le scienze si distinguono per il loro oggetto formale. Ma l'anima di Cristo conosceva tutte le cose secondo un medesimo aspetto formale, cioè secondo la luce infusa da Dio. In Cristo dunque c'era un solo abito di scienza.
In contrario: La Scrittura [Zc 3, 9] parla di Cristo come di «una pietra sulla

quale vi sono sette occhi». Ma l'occhio sta a indicare la scienza. Quindi in Cristo c'erano più abiti di scienza.
Dimostrazione: Come si è detto [aa. 4, 5], la scienza infusa nell'anima di Cristo aveva il modo di essere che è connaturale all'anima umana. Ma è connaturale all'anima umana ricevere delle specie meno universali di quelle degli angeli, in modo cioè da conoscere diverse nature specifiche per mezzo di diverse specie intelligibili. Ora, l'esistenza di generi diversi tra le realtà che noi conosciamo produce in noi la distinzione di diversi abiti di scienza, poiché le realtà della medesima specie vengono conosciute con un medesimo abito: per cui Aristotele [Anal. post. 1, 28] dice che «l'unità della scienza dipende dall'unità dell'oggetto». Quindi la scienza infusa nell'anima di Cristo era distinta in più abiti.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è detto sopra [a. 4], la scienza dell'anima di Cristo è perfettissima e superiore alla scienza degli angeli per ciò che essa riceve da Dio, ma è inferiore alla scienza angelica per il modo in cui l'anima lo accoglie. E questo modo esige che tale scienza si distingua in abiti diversi, essendo costituita di idee più particolari.
2. La nostra fede si fonda sulla prima Verità. Perciò Cristo è l'autore della nostra fede per la sua scienza divina, che è una in senso assoluto.
3. La luce infusa da Dio è un mezzo generico per conoscere le verità rivelate da Dio, come la luce dell'intelligenza è un mezzo generico per conoscere le verità naturali. C'era dunque bisogno che l'anima di Cristo ricevesse le specie intelligibili delle singole cose per conoscere ciascuna di esse con una conoscenza propria. Dovevano quindi esserci nell'anima di Cristo diversi abiti di scienza, come si è detto [nel corpo].

## Quaestio 12
## Prooemium

[47367] IIIª q. 12 pr. Deinde considerandum est de scientia animae Christi acquisita vel experimentali. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia. Secundo, utrum in hac scientia profecerit. Tertio, utrum aliquid ab homine didicerit. Quarto, utrum acceperit aliquid ab Angelis.

## ARGOMENTO 12
## LA SCIENZA ACQUISITA O SPERIMENTALE DELL'ANIMA DI CRISTO

Siamo così giunti alla scienza acquisita o sperimentale dell'anima di Cristo.
In proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se con questa scienza Cristo abbia conosciuto tutte le cose; 2. Se in essa egli abbia progredito; 3. Se abbia imparato qualcosa dagli uomini; 4. Se abbia appreso qualcosa dagli angeli.

## Articolo 1

### Se con la scienza acquisita, o sperimentale, Cristo abbia conosciuto tutte le cose

Pare che con questa scienza Cristo non abbia conosciuto tutte le cose.
Infatti:
1. Questa scienza si acquista con l'esperienza. Ma Cristo non sperimentò tutte le cose. Quindi con questa scienza non conobbe tutte le cose.
2. L'uomo acquista la scienza mediante i sensi. Ma non tutte le realtà sensibili si offrirono ai sensi di Cristo. Quindi egli con questa scienza non conobbe tutte le cose.
3. L'estensione della scienza si misura in base agli oggetti conosciuti. Se dunque Cristo con la scienza acquisita avesse conosciuto tutte le cose, la scienza acquisita sarebbe stata in lui pari alla scienza infusa e alla scienza beata, il che non può essere. Quindi con la scienza acquisita non conobbe tutte le cose.
In contrario: Nell'anima di Cristo non c'erano imperfezioni. Ma la sua scienza acquisita sarebbe stata imperfetta se egli con essa non avesse conosciuto tutto, essendo imperfetto ciò a cui si può aggiungere qualcosa. Quindi con questa scienza Cristo conobbe tutte le cose.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 9, a. 4], nell'anima di Cristo va posta la scienza acquisita per la convenienza dell'intelletto agente, il quale non può rimanere ozioso, avendo il compito di rendere intelligibili in atto gli oggetti: allo stesso modo in cui si pone in essa la scienza infusa per la perfezione dell'intelletto possibile. Ora, come l'intelletto possibile è «il potere di diventare tutte le cose», così l'intelletto agente è «il potere di fare tutte le cose», come dice Aristotele [De anima 3, 5]. Come quindi con la scienza infusa l'anima di Cristo conosceva tutte le cose a cui l'intelletto possibile è in qualsiasi maniera in potenza, così con la scienza acquisita conosceva tutte quelle cose che è possibile conoscere mediante l'attività dell'intelletto agente.
Analisi delle obiezioni: 1. La scienza delle cose può essere acquisita non solo con l'esperienza delle cose stesse, ma anche con l'esperienza di altre cose, potendo l'uomo con il lume dell'intelletto agente passare a conoscere gli effetti dalle cause, le cause dagli effetti, le cose simili per analogia e le contrarie per contrarietà. Così dunque Cristo, sebbene non abbia fatto esperienza di tutte le cose, arrivò tuttavia a conoscerle tutte a partire da quelle di cui fece esperienza.
2. Sebbene i sensi corporei di Cristo non si siano applicati a tutte le realtà sensibili, si applicarono però ad alcune che consentirono a lui, per l'acume straordinario della sua intelligenza, di giungere nel modo suddetto [ad 1] a conoscere le altre. Come vedendo i corpi celesti egli fu in grado di capirne le forze e gli effetti che essi producono sulla terra e che non cadevano sotto i suoi sensi. E alla stessa maniera era in grado di formarsi una scienza partendo da qualsiasi dato.
3. Con la scienza acquisita l'anima di Cristo non conosceva in senso assoluto tutte le cose, ma solo tutte quelle che sono conoscibili con il lume dell'intelletto agente dell'uomo. Perciò con questa scienza non conosceva le essenze delle sostanze separate, né i singolari passati o futuri. Conosceva però tutte queste cose con la scienza infusa, come si è detto sopra [q. prec., a. 1, ad 2, 3].

Articolo 2
Infra, q. 15, a. 8; In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 3, sol. 5; Comp. Theol., c. 216;

In Ioan., c. 4, lect. 1; In Hebr., c. 5, lect. 2

Se Cristo abbia fatto dei progressi nella scienza acquisita o sperimentale

Pare che Cristo non abbia progredito in questa scienza. Infatti:

1. Come con la scienza beata e con quella infusa Cristo conobbe tutte le cose, così anche con la scienza acquisita, secondo le spiegazioni date [a. 1]. Ma nelle altre scienze non fece progressi. Quindi neppure nella scienza acquisita.

2. Solo ciò che è imperfetto può progredire, poiché a ciò che è perfetto non si può aggiungere nulla. Ma in Cristo non si può ammettere una scienza imperfetta. Quindi Cristo non progredì nella scienza acquisita.

3. Il Damasceno [De fide orth. 3, 22] dichiara: «Coloro che sostengono in Cristo un progresso di sapienza e di grazia per addizione non venerano l'unione ipostatica». Ma non venerare tale unione è un atto di empietà. Quindi è cosa empia dire che la sua scienza ha ricevuto aggiunte.

In contrario: Nel Vangelo [Lc 2, 52] si legge che «Gesù cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini». E S. Ambrogio [De incarn. 7] spiega che «cresceva secondo la sapienza umana». Ma la sapienza umana è quella che si acquista alla maniera dell'uomo, cioè con il lume dell'intelletto agente. Cristo dunque progrediva in questa scienza.

Dimostrazione: La scienza può progredire in due modi. Primo, in maniera essenziale, in quanto cioè cresce l'abito stesso della scienza. Secondo, in rapporto all'effetto: come quando ad es. uno con l'identico abito di scienza prima dimostra di conoscere cose minori, e poi cose maggiori e più sottili.

Ora, in questo secondo modo è chiaro che Cristo progrediva nella scienza e nella grazia di pari passo con l'età, poiché secondo il progresso dell'età compiva opere sempre più grandi, che dimostravano una maggiore sapienza e grazia. Quanto invece all'abito della scienza, certamente non aumentava in lui l'abito della scienza infusa, avendola egli ricevuta tutta pienamente fin dal principio. E molto meno poteva crescere in lui la scienza beata. Che poi la sua scienza divina non potesse progredire l'abbiamo già dimostrato nella Prima Parte [q. 14, a. 15, ad 2]. Se quindi nell'anima di Cristo, oltre all'abito della scienza infusa, non ci fosse un qualche abito di scienza acquisita, come alcuni ritengono e come anch'io una volta ritenevo [In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 3, sol. 5, ad 3; d. 18, q. 1, a. 3, ad 5], allora nessuna scienza sarebbe aumentata in Cristo in maniera essenziale, ma solo in rapporto al suo esercizio, ossia in rapporto all'applicazione delle specie intelligibili infuse ai singoli fantasmi.

E in base a ciò si spiegherebbe il progresso sperimentale nella scienza di Cristo: nel senso cioè che egli applicava le sue specie intelligibili infuse alle nuove conoscenze che riceveva dai sensi.

Ma poiché Pare sconveniente che a Cristo mancasse un'attività naturale dell'intelligenza, e d'altra parte astrarre le specie intelligibili dai fantasmi è un'attività naturale dell'intelletto agente dell'uomo, è bene ammettere in Cristo anche tale operazione. Dal che segue che nell'anima di Cristo c'era un abito di scienza aumentabile mediante l'astrazione delle specie, in quanto cioè

l'intelletto agente, dopo le prime specie intelligibili astratte dai fantasmi, poteva astrarne altre ancora.
Analisi delle obiezioni: 1. Tanto la scienza infusa dell'anima di Cristo quanto la sua scienza beata erano l'effetto di un agente di potenza infinita, che può ottenere tutto simultaneamente: perciò Cristo non progredì in nessuna delle due scienze, ma le ebbe perfette fin dal principio. Invece la scienza acquisita nasce solo dall'intelletto agente, che non svolge la sua operazione tutta insieme, ma per fasi successive. E così con questa scienza Cristo non conobbe tutto fin dal principio, ma gradualmente e dopo un certo tempo, cioè nell'età perfetta. Il che appare chiaro dal fatto che l'Evangelista unisce i due progressi «della scienza e dell'età».
2. Anche la scienza acquisita era sempre perfetta in Cristo secondo la sua età, sebbene non fosse perfetta in senso assoluto e in maniera essenziale. Perciò essa poteva aumentare.
3. La dichiarazione del Damasceno vale contro quelli che pongono nella scienza di Cristo un progresso assoluto, cioè di ogni sua scienza, e particolarmente di quella infusa, che è prodotta nella sua anima dall'unione con il Verbo. Non vale invece per la crescita della scienza dovuta a una causa naturale.

## Articolo 3

### Se Cristo abbia imparato qualcosa dagli uomini

Pare che Cristo abbia imparato qualcosa dagli uomini. Infatti:
1. Dice l'Evangelista [Lc 2, 46 s.] che «lo ritrovarono nel tempio, seduto in mezzo ai dottori, mentre li ascoltava e li interrogava». Ma ascoltare e interrogare è proprio di chi impara. Quindi Cristo imparò qualcosa dagli uomini.
2. Apprendere da un uomo che insegna è una cosa più nobile che apprendere dai sensi, poiché nell'anima di chi insegna ci sono le specie intelligibili in atto, mentre nelle realtà sensibili le specie intelligibili sono soltanto in potenza. Ma Cristo apprendeva la scienza sperimentale dalle realtà sensibili, come si è detto [a. prec.; q. 9, a. 4]. Quindi molto più poteva apprendere la scienza imparando dagli uomini.
3. Cristo con la scienza sperimentale da principio non conosceva tutto, ma progrediva in essa, come si è spiegato [a. prec.]. Ora, ascoltando chi parla sensatamente, chiunque può apprendere ciò che non sa. Quindi Cristo poteva imparare dagli uomini cose che non conosceva con la sua scienza sperimentale.
In contrario: Si legge in Isaia [55, 4]: «Ecco, io l'ho costituito testimonio fra i popoli, principe e maestro alle nazioni». Ma il maestro insegna, non impara. Quindi Cristo non apprese dall'insegnamento umano alcuna scienza.
Dimostrazione: In ogni specie di moto il primo motore non riceve da alcuno il movimento che comunica: come anche il primo principio dell'alterazione non subisce alterazioni. Ora, Cristo fu costituito capo della Chiesa, anzi di tutti gli uomini, come si è visto sopra [q. 8, a. 3], affinché tutti gli uomini ricevessero per mezzo di lui non solo la grazia, ma anche la dottrina della verità. Per cui egli stesso dice [Gv 18, 37]: «Per questo io sono nato e per

questo sono venuto al mondo, per rendere testimonianza alla verità». Perciò non era conveniente alla sua dignità che egli ricevesse insegnamenti da qualche uomo.

Analisi delle obiezioni: 1. Origene [In Lc hom. 19] spiega così quel testo evangelico: «Il Signore non interrogava per apprendere, ma per istruire interrogando. Poiché da una medesima fonte di dottrina sgorga la sapienza di interrogare e quella di rispondere». Per cui nel medesimo passo evangelico seguono le parole: «Tutti quelli che lo udivano erano pieni di stupore per la sua intelligenza e le sue risposte».

2. Chi impara da un uomo non apprende la scienza per ricezione immediata delle specie intelligibili che sono nella mente di chi insegna, ma per mezzo delle parole sensibili, che sono i segni delle idee della mente. Ora, come le parole dell'uomo sono come i segni della sua scienza intellettuale, così le creature sono i segni della sapienza di Dio, secondo quelle parole della Scrittura [Sir 1, 7]: «Il Signore ha diffuso la sua sapienza su tutte le sue opere». Come dunque è più nobile essere istruiti da Dio che dagli uomini, così è più nobile apprendere dalle creature sensibili che dall'insegnamento dell'uomo.

3. Gesù progrediva nella sua scienza sperimentale di pari passo con l'età, come si è detto [a. prec.]. Ma come si richiede l'età adatta per apprendere di propria iniziativa, così la si richiede anche per apprendere mediante l'insegnamento. Ora, il Signore non fece nulla che non convenisse alla sua età. Perciò non prestò orecchio a discorsi di insegnamento se non nell'età in cui poteva anche per via di esperienza aver raggiunto un pari grado di scienza. Per cui S. Gregorio [In Ez hom. 2] scrive: «Nel dodicesimo anno di età si degnò in terra di interrogare gli uomini, poiché secondo il normale sviluppo della ragione l'insegnamento non viene dato che nell'età perfetta».

## Articolo 4

Infra, q. 30, a. 2, ad 1; In 3 Sent., d. 13, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 3; d. 14, q. 1, a. 3, sol. 6

### Se Cristo abbia appreso dagli angeli

Pare che Cristo abbia appreso dagli angeli. Infatti:

1. Si legge nel Vangelo [Lc 22, 43] che «gli apparve un angelo dal cielo a confortarlo». Ma il conforto si dà istruendo con parole di esortazione, come si legge in Giobbe [4, 3 s.]: «Ecco, tu hai istruito molti, e a mani fiacche hai ridato vigore; le tue parole hanno sorretto chi vacillava». Cristo dunque fu istruito dagli angeli.

2. Dionigi [De cael. hier. 4, 4] scrive: «Vedo che Gesù stesso, sostanza che trascende le sostanze sopracelesti, disceso tra noi senza alcun cambiamento, si sottomette obbediente alle istruzioni che Dio Padre gli trasmette per mezzo degli angeli». Quindi anche Cristo volle sottostare alla disposizione della legge divina per cui gli uomini vengono istruiti da Dio per mezzo degli angeli.

3. Come il corpo umano per ordine di natura è soggetto ai corpi celesti, così anche l'intelligenza umana alle intelligenze angeliche. Ma il corpo di Cristo fu soggetto agli influssi dei corpi celesti, soffrendo il caldo nell'estate e il freddo nell'inverno, come anche le altre passività umane. Quindi anche la

sua intelligenza soggiaceva alle illuminazioni degli spiriti sopracelesti.
In contrario: Dionigi [ib. 7, 3] afferma che «gli angeli supremi hanno spiegazioni da chiedere a Gesù stesso, e apprendono da lui la sua divina operazione a nostro favore: ed egli li istruisce da sé senza intermediari». Ora, chi insegna non impara. Quindi Cristo non apprese dagli angeli.
Dimostrazione: L'anima umana, essendo posta in mezzo tra le sostanze spirituali e le realtà corporali, ha due modi di perfezionarsi: uno per mezzo della scienza appresa dalle realtà sensibili, l'altro per mezzo della scienza impressa dall'illuminazione delle sostanze spirituali. Ora, l'anima di Cristo raggiunse la perfezione in entrambi i modi: attraverso le realtà sensibili con la scienza sperimentale, a cui non occorre l'illuminazione angelica, ma basta la luce dell'intelletto agente, e attraverso le comunicazioni dall'alto con la scienza infusa, che ebbe direttamente da Dio senza intermediari. Come infatti quell'anima fu unita al Verbo di Dio con l'unione ipostatica sorpassando le possibilità comuni delle creature, così al di sopra delle comuni possibilità umane fu ricolmata di scienza e di grazia dallo stesso Verbo di Dio in persona, senza la mediazione degli angeli, i quali agli inizi della loro esistenza ricevettero anch'essi dal Verbo la scienza delle cose, come scrive S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 8].
Analisi delle obiezioni: l. Lo scopo del conforto angelico non era di istruire, ma di dimostrare la realtà della natura umana di Cristo. Per cui S. Beda [In Lc 6, su 22, 43] scrive: «Si dice che gli angeli lo hanno servito e confortato per comprovare l'esistenza delle due nature. Quale Creatore infatti non aveva bisogno dell'aiuto di alcuna sua creatura; ma una volta fatto uomo, come per noi soffre, così per noi riceve conforto»: affinché cioè in noi si rafforzi la fede nella sua incarnazione.
2. Dionigi dice che Cristo «sottostava alle illuminazioni angeliche» non personalmente, ma in ragione degli episodi riguardanti la sua incarnazione e della condotta che gli angeli dovevano seguire nella sua infanzia. Infatti egli così continua nel testo citato: «Mediante gli angeli fu annunziato dal Padre a Giuseppe di fuggire in Egitto, e successivamente di ritornare in Giudea».
3. Il Figlio di Dio, come vedremo [q. 14, a. 1, ad 1; a. 4], assunse un corpo passibile, ma insieme un'anima dotata di scienza e di grazia. Per cui era giusto che il suo corpo fosse soggetto all'influsso dei corpi celesti mentre la sua anima non era soggetta all'influsso degli spiriti celesti.

## Quaestio 13
## Prooemium

[47400] III[a] q. 13 pr. Deinde considerandum est de potentia animae Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum habuerit omnipotentiam simpliciter secundo, utrum habuerit omnipotentiam respectu corporalium creaturarum. Tertio, utrum habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. Quarto, utrum habuerit omnipotentiam respectu executionis propriae voluntatis.

## ARGOMENTO 13
## LA POTENZA DELL'ANIMA DI CRISTO
Abbiamo ora da considerare la potenza dell'anima di Cristo.

Su di essa ci chiediamo quattro cose: 1. Se abbia avuto l'onnipotenza assoluta; 2. Se abbia avuto l'onnipotenza sulle creature materiali; 3. Se abbia avuto l'onnipotenza sul proprio corpo; 4. Se abbia avuto l'onnipotenza rispetto al compimento della propria volontà.

Articolo 1

In 1 Sent., d. 43, q. 1, a. 2, ad 2; In 3 Sent., d. 1, q. 1, a. 2, ad 2; d. 14, q. 1, a. 4

Se l'anima di Cristo abbia avuto l'onnipotenza

Pare che l'anima di Cristo abbia avuto l'onnipotenza. Infatti:

1. S. Ambrogio [Glossa ord.] scrive: «L'uomo avrebbe ricevuto nel tempo l'onnipotenza che il Figlio di Dio ha per natura». Ma ciò riguarda principalmente l'anima, che è la parte più nobile dell'uomo. Poiché dunque il Figlio di Dio ebbe l'onnipotenza dall'eternità, Pare che l'anima di Cristo l'abbia ricevuta nel tempo.

2. La potenza di Dio è infinita, come anche la sua scienza. Ma l'anima di Cristo ha in un certo modo la scienza di tutte le cose che Dio conosce, come si è detto sopra [q. 10, a. 2]. Quindi ha anche la potenza su tutte le cose. E così è onnipotente.

3. L'anima di Cristo ha ogni specie di scienza. Ma le scienze si dividono in pratiche e speculative. Quindi delle cose che conosce speculativamente ha la scienza pratica, cioè le può fare. E così ha il potere di fare tutte le cose.

In contrario: Ciò che è proprio di Dio non è attribuibile ad alcuna creatura. Ma l'onnipotenza è propria di Dio, come sta scritto [Es 15, 2 s.]: «È il mio Dio e lo voglio esaltare: il suo nome è l'Onnipotente». Quindi l'anima di Cristo, essendo una creatura, non ha l'onnipotenza.

Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 2, a. 1; q. 10, a. 1], nel mistero dell'incarnazione l'unione ipostatica è avvenuta in modo da lasciare distinte le nature, conservando all'una e all'altra quanto ciascuna ha di proprio. Ora, la potenza attiva di ogni cosa dipende dalla sua forma, che è il principio dell'operazione. La forma poi o è la stessa natura, come negli esseri semplici, o è il costitutivo della natura, come nelle cose composte di materia e forma. Perciò è chiaro che la potenza attiva di ogni ente dipende dalla sua natura. Così dunque l'onnipotenza consegue alla natura divina. Essendo infatti la natura divina lo stesso essere incircoscritto di Dio, come afferma Dionigi [De div. nom. 5], essa ha conseguentemente la potenza attiva su tutte le cose che possono essere, cioè l'onnipotenza, come anche qualsiasi essere ha la potenza attiva su quelle cose a cui si estende la perfezione della sua natura: come ad es. il caldo può riscaldare. Siccome dunque l'anima di Cristo è una parte della natura umana, è impossibile che abbia l'onnipotenza.

Analisi delle obiezioni: 1. L'onnipotenza che il Figlio di Dio aveva dall'eternità, l'uomo l'ha ricevuta nel tempo in forza dell'unione ipostatica, grazie alla quale come l'uomo [Cristo] è detto Dio, così è detto anche onnipotente: non nel senso che l'onnipotenza dell'uomo, come anche la divinità, sia distinta da quella del Figlio di Dio, ma nel senso che in lui è identica la persona di Dio e dell'uomo.

2. Non si può parlare, dicono alcuni, della potenza attiva come si parla della

scienza. Infatti la potenza attiva di una cosa deriva dalla sua natura, poiché l'azione si presenta come derivante dall'agente, mentre la scienza non deriva sempre dall'essenza stessa del soggetto, ma può nascere dal conformarsi del soggetto alle realtà conosciute mediante rappresentazioni conoscitive.
Questa però è una risposta insufficiente. Se infatti si può conoscere per mezzo di immagini ricevute da altri, si può anche agire per mezzo di forme date da altri: come l'acqua e il ferro riscaldano con il calore comunicato dal fuoco. Così dunque non si spiegherebbe come mai l'anima di Cristo, mentre può conoscere tutte le cose con le idee di tutte le cose che Dio ha infuso in essa, non possa anche con le medesime idee fare tutte le cose.
C'è quindi da aggiungere che una perfezione, passando da una natura superiore a una inferiore, diminuisce: il calore infatti non ha nell'acqua la medesima forza che ha nel fuoco. Poiché dunque l'anima di Cristo è di natura inferiore a quella divina, le idee delle cose non conservano nell'anima di Cristo la medesima perfezione e virtù che hanno nella natura divina.
E ciò spiega come mai la scienza dell'anima di Cristo sia inferiore alla scienza divina: sia quanto al modo di conoscere, poiché Dio conosce più perfettamente dell'anima di Cristo, sia anche quanto al numero delle cose conosciute, poiché l'anima di Cristo non conosce tutte le cose che Dio può fare e che Dio tuttavia conosce con la scienza di semplice intelligenza, sebbene l'anima di Cristo conosca tutte le cose presenti, passate e future che Dio conosce con la scienza di visione. Similmente dunque le idee delle cose infuse nell'anima di Cristo non adeguano tutta la virtù divina nell'agire: nel senso cioè di poter fare tutto ciò che può fare Dio, o anche di agire alla maniera in cui agisce Dio, il quale opera con una potenza infinita, di cui la creatura non è capace. Ora, non c'è cosa alcuna che per essere conosciuta in qualche modo richieda una virtù infinita, sebbene ci sia un modo di conoscere che esige una potenza infinita; ci sono invece delle cose che non possono essere fatte se non da una potenza infinita, quali la creazione e altre opere simili, come si è visto nella Prima Parte [q. 45, a. 5, ad 3; q. 65, a. 3, ad 3; q. 25, a. 3, ad 4]. Perciò l'anima di Cristo, essendo una creatura di potenza limitata, può certamente conoscere tutte le cose, sebbene non perfettamente; non può invece fare tutte le cose, poiché ciò richiede l'onnipotenza. Fra l'altro poi è chiaro che non può creare se stessa.
3. L'anima di Cristo aveva la scienza pratica e la scienza speculativa, ma non aveva necessariamente la scienza pratica di tutte quelle cose che conosceva speculativamente. Infatti per la scienza speculativa basta la conformazione del soggetto alla cosa conosciuta, mentre per la scienza pratica si richiede che le idee delle cose presenti nell'intelligenza siano forme operative. Ora, avere una forma e comunicarla ad altri è più che averla soltanto: come risplendere e illuminare è più che risplendere soltanto. Perciò l'anima di Cristo ha la scienza speculativa della creazione in quanto sa come Dio crea, ma non ne ha la scienza pratica, poiché non ha una conoscenza fattiva della creazione.

Articolo 2

In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 4; d. 16, q. 1, a. 3

## Se l'anima di Cristo abbia l'onnipotenza per trasformare le creature

Pare che l'anima di Cristo abbia l'onnipotenza per trasformare le creature. Infatti:

1. Egli stesso afferma [Mt 28, 18]: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra». Ma l'espressione «in cielo e in terra» abbraccia tutte le creature, come risulta dal testo biblico [Gen 1, 1]: «In principio Dio creò il cielo e la terra». Quindi l'anima di Cristo ha l'onnipotenza per trasformare le creature.

2. L'anima di Cristo è più perfetta di ogni creatura. Ma qualsiasi creatura può sottostare all'influsso di qualche altra creatura; dice infatti S. Agostino [De Trin. 3, 4] che «come i corpi più materiali e meno nobili sono mantenuti nell'ordine dai corpi più sottili e più potenti, così tutti i corpi [sono mantenuti nell'ordine] dallo spirito razionale di vita, e lo spirito razionale disertore e peccatore dallo spirito razionale pio e giusto». Ora, all'anima di Cristo sottostanno anche gli stessi spiriti supremi, che essa illumina, come scrive Dionigi [De cael. hier. 7, 3]. Quindi l'anima di Cristo ha l'onnipotenza per trasformare le creature.

3. L'anima di Cristo aveva nel modo più ampio la grazia dei miracoli o delle «virtù» [1 Cor 12, 10], come anche le altre grazie. Ma nella grazia dei miracoli rientra il cambiamento di qualsiasi creatura, avendo i miracoli cambiato anche l'ordine dei corpi celesti, come dimostra Dionigi [Epist. 7, 2]. Quindi l'anima di Cristo aveva l'onnipotenza per trasformare le creature.

In contrario: Trasformare le creature spetta a chi ha il potere di conservarle. Ma ciò compete soltanto a Dio, che secondo la Scrittura [Eb 1, 3] «sostiene tutto con la potenza della sua parola». Quindi soltanto Dio ha l'onnipotenza di cambiare le creature. Questa perciò non spetta all'anima di Cristo.

Dimostrazione: Qui sono necessarie due distinzioni. La prima riguarda le mutazioni delle creature, che sono di tre specie. Ci sono le mutazioni naturali, che vengono fatte da un agente naturale secondo l'ordine della natura. Ci sono poi le mutazioni miracolose, che vengono fatte da un agente soprannaturale al di là dell'ordine e del corso consueto della natura: come la risurrezione dei morti. Ci sono infine le mutazioni che consistono nel ridurre le cose al nulla.

La seconda distinzione riguarda l'anima di Cristo, che può essere considerata sotto due punti di vista. Primo, sotto l'aspetto della sua virtù, sia naturale che gratuita. Secondo, in quanto essa è lo strumento del Verbo di Dio, a cui è unita personalmente.

Se dunque consideriamo l'anima di Cristo nella sua essenza e virtù, sia di natura che di grazia, essa aveva il potere di produrre gli effetti che sono di competenza dell'anima: poteva ad es. dirigere il corpo e gli atti umani; e anche illuminare con la pienezza della grazia e della scienza tutte le creature razionali inferiori alla sua perfezione, nel modo che si addice alle creature razionali.

Se invece l'anima di Cristo viene considerata come strumento congiunto del Verbo, allora essa aveva la virtù strumentale per produrre tutte le mutazioni miracolose ordinabili al fine dell'incarnazione, che è di «ricapitolare in

Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» [Ef 1, 10].
La mutazione poi delle cose che consiste nel loro annientamento è parallela alla loro creazione che le produce dal nulla. E come soltanto Dio può creare, così soltanto Dio può ridurre al nulla le creature, come pure soltanto Dio le conserva nell'essere perché non cadano nel nulla. Dobbiamo quindi concludere che l'anima di Cristo non ha l'onnipotenza quanto alla trasformazione delle creature.
Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega S. Girolamo [In Mt 4, su 28, 18], «il potere fu dato a colui che poco prima era stato crocifisso e sepolto, e che poi risuscitò», cioè a Cristo in quanto uomo. Ora, ogni potere gli fu dato in forza dell'unione ipostatica, che rese quell'uomo onnipotente, come si è detto sopra [a. prec., ad 1]. E sebbene ciò fosse noto agli angeli prima della risurrezione, divenne noto a tutti gli uomini solo dopo di essa, come nota Remigio [cf. S. Tommaso, Cat. aurea su Mt 28, 18]. Ora, si usa dire che le cose avvengono quando sono conosciute, come precisa Ugo di S. Vittore [Quaest. in Epist. ad Philipp., 9] Per questo dunque il Signore dopo la risurrezione disse di avere ricevuto ogni potere «in cielo e in terra».
2. Sebbene ogni creatura possa essere mutata da un'altra creatura, eccetto l'angelo supremo, il quale però può essere illuminato dall'anima di Cristo, tuttavia non tutte le mutazioni possibili nelle creature sono producibili dalla creatura, poiché alcune possono essere operate solo da Dio. Tutte le mutazioni però che una creatura può operare nelle creature possono essere operate anche dall'anima di Cristo, in quanto strumento del Verbo. Non però in forza della propria natura e virtù, dato che alcune di tali mutazioni non rientrano nelle capacità dell'anima, né secondo l'ordine della natura, né secondo l'ordine della grazia.
3. Come si è detto nella Seconda Parte [II-II, q. 178, a. 1, ad 1], la grazia delle virtù o dei miracoli viene concessa all'anima di qualche santo non nel senso che tali miracoli vengano compiuti per sua propria virtù, ma per la potenza di Dio. E questa grazia fu data all'anima di Cristo in modo eccellentissimo, al punto che egli poteva non solo fare dei miracoli, ma anche trasmettere tale potere ad altri. Per cui si legge nel Vangelo [Mt 10, 1] che «chiamati a sé i dodici suoi discepoli, diede loro il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie e di infermità».

## Articolo 3
In 3 Sent., d. 16, q. 1, a. 3
### Se l'anima di Cristo abbia avuto l'onnipotenza rispetto al proprio corpo
Pare che l'anima di Cristo abbia avuto l'onnipotenza rispetto al proprio corpo. Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 3, 20] scrive che «tutti i fenomeni naturali furono volontari in Cristo: ebbe fame volontariamente, ebbe sete volontariamente, ebbe timore volontariamente, morì volontariamente». Ma Dio viene detto onnipotente perché «ha fatto tutto ciò che ha voluto». Quindi l'anima di Cristo aveva l'onnipotenza riguardo alle operazioni naturali del proprio

corpo.
2. La natura umana era più perfetta in Cristo che in Adamo, nel quale per la giustizia originale che egli aveva nello stato di innocenza il corpo stava completamente sottomesso all'anima, così che nulla poteva accadere nel corpo contro la volontà dell'anima. Quindi a maggior ragione l'anima di Cristo aveva l'onnipotenza rispetto al suo corpo.
3. In forza dell'immaginazione dell'anima il corpo subisce naturalmente delle alterazioni, e tanto più quanto più è forte l'immaginazione, come si è visto nella Prima Parte [q. 117, a. 3, ad 2, 3]. Ma l'anima di Cristo era perfettissima sia nell'immaginazione che nelle altre facoltà. Quindi l'anima di Cristo era onnipotente rispetto al proprio corpo.
In contrario: L'Apostolo [Eb 2, 17] scrive che Cristo «doveva rendersi in tutto simile ai fratelli», e specialmente nelle cose riguardanti la condizione della natura umana. Ma è condizione della natura umana che la salute del corpo, la sua nutrizione e la sua crescita non dipendano dal comando della ragione o della volontà, inquantoché le realtà naturali sono soggette solo a Dio, che è l'autore della natura. Quindi neppure in Cristo c'era tale dipendenza. Perciò l'anima di Cristo non era onnipotente riguardo al proprio corpo.
Dimostrazione: Come si è detto [a. prec.], l'anima di Cristo può essere considerata da due punti di vista. Primo, nella sua propria natura e virtù. E sotto questo aspetto, come non poteva cambiare nei corpi esterni il corso e l'ordine della natura, così non poteva cambiare nel proprio corpo le leggi naturali, avendo l'anima per sua natura dei rapporti determinati con il corpo.
Secondo, si può considerare l'anima di Cristo in quanto strumento unito ipostaticamente al Verbo di Dio. E sotto questo aspetto essa aveva l'onnipotenza su ogni disposizione del suo corpo. Siccome però la virtù operativa non viene attribuita propriamente allo strumento, ma all'agente principale, ne viene che tale onnipotenza va attribuita più allo stesso Verbo di Dio che all'anima di Cristo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione del Damasceno va riferita alla volontà divina di Cristo. Poiché, come egli dice in precedenza, «per beneplacito della volontà divina era concesso alla carne di patire e di operare nel modo ad essa connaturale».
2. La giustizia originale di Adamo nello stato di innocenza non comportava che l'anima umana potesse mutare il proprio corpo in qualunque modo, ma che lo potesse conservare senza alcun danno. E questa facoltà l'avrebbe potuta assumere anche Cristo, se avesse voluto. Ma essendo tre gli stati dell'umanità, vale a dire di innocenza, di colpa e di gloria, Cristo, come assunse dello stato di gloria la comprensione e dello stato di innocenza l'immunità dal peccato, così dello stato di colpa prese la necessità di soggiacere alle penalità della vita presente, come si dirà in seguito [q. 14, a. 2].
3. A una forte immaginazione il corpo in alcuni casi obbedisce naturalmente. Ad es. quando si cade da una trave molto elevata da terra, essendo l'immaginazione per natura principio del moto locale, come dice Aristotele [De anima 3, cc. 9, 10]. E così pure nelle alterazioni riguardanti il caldo e il freddo, e in

quelle che ne derivano, poiché all'immaginazione seguono spontaneamente le passioni dell'anima, che agitano il cuore e alterano così tutto il corpo mediante la commozione degli spiriti. Invece sulle altre disposizioni del corpo che non hanno rapporti naturali con l'immaginazione questa non influisce neppure quando è forte: p. es. sulla configurazione della mano o del piede, o su altre cose simili.

Articolo 4
Infra, q. 21, a. 1, ad 1
Se l'anima di Cristo abbia avuto l'onnipotenza nell'attuare la propria volontà
Pare che l'anima di Cristo non abbia avuto l'onnipotenza nell'attuare la propria volontà. Infatti:
1. Si legge nel Vangelo [Mc 7, 24]: «Entrato in una casa, voleva che nessuno lo sapesse, ma non poté restare nascosto». Quindi non era in grado di attuare sempre ciò che voleva.
2. Il comando è un segno della volontà, come si è visto nella Prima Parte [q. 19, a. 12]. Ma il Signore in alcuni casi comandò una cosa e avvenne il contrario: infatti ai ciechi guariti «raccomandò in tono severo: Badate che nessuno lo sappia! Ma essi, appena usciti, ne sparsero la fama in tutta quella regione» [Mt 9, 30 s.]. Quindi non sempre poteva attuare la sua volontà.
3. Non si chiede ad altri ciò che si può fare da sé. Ma il Signore pregando chiese al Padre ciò che voleva che si compisse: infatti dice il Vangelo [Lc 6, 12] che «se ne andò sulla montagna a pregare, e passò la notte in orazione a Dio». Quindi non poteva attuare in tutto la propria volontà.
In contrario: S. Agostino [De quaest. Vet. et Nov. Test. 77] dichiara: «È impossibile che non si compia la volontà del Salvatore; né egli può volere una cosa che sa che non deve avvenire».
Dimostrazione: L'anima di Cristo poteva volere una cosa in due modi. Primo, per compierla essa stessa. E in questo senso bisogna dire che essa poteva tutto ciò che voleva. Disdirebbe infatti alla sapienza di Cristo che egli volesse compiere ciò che non sottostava alla sua volontà.
Secondo, per attuarla mediante la potenza divina: come [avvenne per] la risurrezione del proprio corpo e altri miracoli simili. E queste cose non poteva realizzarle per virtù propria, ma solo come strumento della divinità, secondo le spiegazioni date [a. 2].
Analisi delle obiezioni: 1. Possiamo rispondere con S. Agostino [l. cit.] che «in quel caso avvenne ciò che Cristo voleva. Si deve infatti notare che l'episodio si svolse nel territorio dei pagani, dove non era ancora giunto il tempo della predicazione. D'altra parte il non accogliere quanti venivano spontaneamente alla fede sarebbe stato odioso. Non voleva dunque che i suoi parlassero di lui: voleva però essere ricercato. E così avvenne».
Oppure si può dire che questa volontà di Cristo aveva per oggetto una cosa che doveva essere realizzata non da lui stesso, ma da altri, il che non cadeva sotto il potere della sua volontà umana. Ed è questo il pensiero espresso

nell'Epistola di Papa Agatone, accolta dal VI Concilio Ecumenico [4]:
«Com'era possibile che sulla terra il Creatore e Redentore di tutte le cose non riuscisse a nascondersi a suo piacere? A meno che ciò non si riferisca alla sua volontà umana, che egli si degnò di assumere».
2. Con S. Gregorio Magno [Mor. 19, 23] possiamo spiegare il silenzio imposto da Gesù sui suoi miracoli «come un esempio dato da lui ai suoi servi perché anch'essi desiderino che le loro virtù rimangano occulte, pur facendole risplendere involontariamente a profitto spirituale degli altri». Il suo divieto dunque indicava la sua volontà di fuggire la gloria umana, secondo le parole [Gv 8, 50]: «Io non cerco la mia gloria». Voleva però di volontà assoluta, specialmente secondo la volontà divina, che il miracolo compiuto fosse divulgato per l'utilità degli altri.
3. Cristo pregava sia per gli eventi che dovevano essere compiuti dalla potenza divina, sia per quelli che egli avrebbe compiuto con la sua volontà umana. Infatti la potenza e l'operazione dell'anima di Cristo dipendevano da Dio, «che suscita in noi il volere e l'operare», come dice S. Paolo [Fil 2, 13].

## Quaestio 14
## Prooemium

[47433] IIIª q. 14 pr. Deinde considerandum est de defectibus quos Christus in humana natura assumpsit. Et primo, de defectibus corporis; secundo, de defectibus animae. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum filius Dei assumere debuerit in humana natura corporis defectus. Secundo, utrum assumpserit necessitatem his defectibus subiacendi. Tertio, utrum hos defectus contraxerit. Quarto, utrum omnes huiusmodi defectus assumpserit.

## ARGOMENTO 14
## I LIMITI CORPORALI ASSUNTI DA CRISTO NELLA NATURA UMANA

Passiamo ora a considerare i limiti che Cristo assunse nella sua natura umana. Prima i limiti del corpo, poi i limiti dell'anima [q. 15].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il Figlio di Dio dovesse assumere nella sua natura umana i limiti del corpo; 2. Se abbia assunto la necessità di soggiacere a tali limiti; 3. Se abbia contratto questi limiti; 4. Se li abbia assunti tutti.

### Articolo 1
In 3 Sent., d. 15, q. 1, a. 1; C. G., IV, cc. 53, 55; Comp. Theol., c. 226

### Se il Figlio di Dio abbia dovuto assumere la natura umana con i limiti corporali

Pare che il Figlio di Dio non abbia dovuto assumere la natura umana con i limiti corporali. Infatti:
1. Al pari dell'anima, anche il corpo fu unito ipostaticamente al Verbo di Dio. Ma l'anima di Cristo aveva ogni perfezione, sia di grazia che di scienza, come si è visto sopra [q. 7, a. 9; qq. 9 ss.]. Quindi anche il suo corpo avrebbe dovuto

essere perfetto in ogni modo, senza alcun limite.
2. L'anima di Cristo aveva la visione beatifica del Verbo di Dio, come si è detto sopra [q. 9, a. 2], ed era perciò beata. Ma la beatitudine dell'anima rende glorioso il corpo, secondo le parole di S. Agostino [Epist. 118, 3]: «Dio ha fatto l'anima tanto potente che dalla pienezza della sua beatitudine ridonda anche sulla natura inferiore del corpo non la beatitudine, che è propria di una sostanza capace di fruizione e dotata di intelligenza, ma la pienezza della sanità, cioè il vigore dell'incorruttibilità». Quindi il corpo di Cristo era incorruttibile e senza alcun limite.
3. La pena è una conseguenza della colpa. Ma in Cristo non c'era colpa alcuna, come attesta la Scrittura con quelle parole [1 Pt 2, 22]: «Egli non commise peccato». Quindi non ci dovevano essere in lui neppure i limiti corporali, che sono delle penalità.
4. Chi è saggio non assume ciò che lo ostacola nel conseguire il proprio fine. Ma i limiti corporali impedivano il fine dell'incarnazione per più motivi. Primo, poiché essi toglievano agli uomini la possibilità di conoscerlo, secondo quelle parole [Is 53, 2 s.]: «Noi l'abbiamo desiderato. Ma egli è disprezzato e reietto dagli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire, come uno davanti al quale ci si copre la faccia; era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima». Secondo, perché così non veniva accolto il desiderio dei Padri dell'antico Testamento, a nome dei quali si dice in Isaia [51, 9]: «Svegliati, svegliati, rivèstiti di forza, o braccio del Signore». Terzo, poiché con la forza si poteva rintuzzare il potere del diavolo e sanare l'infermità dell'uomo meglio che con la debolezza. Quindi non era conveniente che il Figlio di Dio assumesse la natura umana con le infermità o i limiti corporali.
In contrario: L'Apostolo [Eb 2, 18] scrive che «proprio per essere stato messo alla prova e avere sofferto personalmente, è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova». Ma egli doveva venire proprio per aiutarci, per cui anche Davide diceva [Sal 120, 1]: «Alzo gli occhi verso i monti: da dove mi verrà l'aiuto?». Era dunque conveniente che il Figlio di Dio assumesse la carne soggetta alle debolezze umane, perché in essa potesse soffrire ed essere provato, e così venirci in aiuto.
Dimostrazione: Era conveniente che il corpo assunto dal Figlio di Dio soggiacesse alle debolezze e alle deficienze umane, e questo principalmente per tre motivi. Primo, perché il Figlio di Dio, assumendo la carne, venne nel mondo precisamente per espiare il peccato del genere umano. Ma uno espia per il peccato di un altro quando assume su di sé la pena dovuta al peccato altrui. Ora, i limiti corporali quali la morte, la fame, la sete e simili, sono pene del peccato, che fu introdotto nel mondo da Adamo, come dice S. Paolo [Rm 5, 12]: «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e con il peccato la morte». Era quindi conveniente al fine dell'incarnazione che Cristo nella nostra carne prendesse tali penalità in nostra vece, secondo le parole del profeta [Is 53, 4]: «Si è addossato i nostri dolori».
Secondo, per facilitare la fede nell'incarnazione. Non essendo infatti la natura umana conosciuta dagli uomini se non come soggetta a questi limiti corporali, qualora il Figlio di Dio avesse assunto una natura umana priva di essi,

si sarebbe dubitato che egli fosse un vero uomo e avesse preso una carne vera e non fantastica, come dissero i Manichei. Per cui è scritto in S. Paolo [Fil 2, 7]: «Spogliò se stesso assumendo la condizione di servo, divenendo simile agli uomini e apparendo in forma umana». Cosicché lo stesso Tommaso fu ricondotto alla fede dalla costatazione delle ferite, come riferisce il Vangelo [Gv 20, 26 ss.].

Terzo, per darci un esempio di pazienza, sopportando con fortezza le sofferenze e i limiti umani. Per cui dice l'Apostolo [Eb 12, 3]: «Egli ha sopportato contro di sé una così grande ostilità da parte dei peccatori perché non vi stanchiate perdendovi d'animo».

Analisi delle obiezioni: 1. Bisogna ricordare che la soddisfazione per il peccato altrui ha come elemento materiale le pene che uno sopporta per l'altro, ma come elemento formale ha la disposizione d'animo che inclina a volere tale soddisfazione e le dona efficacia, non avendo essa alcun valore se non procede dalla carità, come si vedrà in seguito [Suppl., q. 14, a. 2]. Era quindi necessario che in Cristo l'anima fosse perfetta negli abiti della scienza e delle virtù per poter soddisfare, e che il suo corpo fosse soggetto alle infermità per avere la materia della soddisfazione.

2. Secondo il naturale rapporto tra l'anima e il corpo, la gloria dell'anima rifluisce nel corpo; ma in Cristo tale rapporto era a discrezione della sua volontà divina, la quale impediva che la beatitudine dell'anima rifluisse nel corpo, volendo che esso soffrisse come soffre una natura passibile, secondo il pensiero espresso dal Damasceno [De fide orth. 3, 19]: «Il beneplacito della volontà divina lasciava alla carne di patire e di operare conformemente alla propria natura».

3. La pena è sempre la conseguenza di una colpa, attuale od originale, commessa talora da chi espia, talora da un altro, per cui si offre la soddisfazione. E questo è il caso di Cristo, secondo le parole di Isaia [53, 5]: «Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità».

4. La debolezza assunta da Cristo non ha impedito il fine dell'incarnazione, ma lo ha sommamente favorito, come si è detto [nel corpo]. E se tali debolezze nascondevano la sua divinità, ne manifestavano però l'umanità, che è la via per giungere alla divinità, stando all'affermazione di S. Paolo [Rm 5, 1 s.]: «Noi abbiamo accesso a Dio per mezzo di Gesù Cristo». – Quanto poi agli antichi Padri, essi non desideravano in Cristo la forza materiale, ma quella spirituale, che egli usò per vincere il diavolo e per guarire la debolezza umana.

## Articolo 2

Supra, q. 13, a. 3, ad 2; infra, q. 15, a. 5, ad 1; In 3 Sent., d. 16, q. 1, a. 2

### Se Cristo soggiacesse ai limiti corporali per necessità

Pare che Cristo non soggiacesse a questi limiti per necessità. Infatti:

1. Scrive il profeta [Is 53, 7], parlando della sua passione: «È stato immolato perché egli stesso lo ha voluto». Ma la volontà e la necessità si oppongono. Quindi Cristo non soggiacque ai limiti corporali per necessità.

2. Il Damasceno [De fide orth. 3, 20] dice che «in Cristo non ci sono costrizioni,

ma tutto è volontario». Ora, ciò che è volontario non è necessario.
Quindi quei limiti non erano necessari in Cristo.
3. La necessità viene da una forza maggiore. Ma nessuna creatura è più forte dell'anima di Cristo, alla quale apparteneva di conservare il proprio corpo.
Quindi quei limiti o quelle debolezze non si trovavano in Cristo necessariamente.
In contrario: L'Apostolo [Rm 8, 3] dice che «Dio mandò il suo Figlio in una carne simile a quella del peccato». Ma per la carne del peccato è legge la necessità di morire e di subire altre simili sofferenze. Quindi nella carne di Cristo c'era la necessità di avere questi limiti.
Dimostrazione: C'è una duplice necessità. Una di coazione, proveniente da una causa estrinseca. E questa necessità si oppone tanto alla natura quanto alla volontà, che sono ambedue princìpi intrinseci. - L'altra invece è la necessità di natura, proveniente dai princìpi naturali: p. es. dalla forma, come per il fuoco la necessità di scaldare, o dalla materia, come per un corpo composto di elementi contrari la necessità di corrompersi.
In base perciò a questa necessità che consegue alla materia il corpo di Cristo era soggetto alla morte e ad altri limiti del genere. Poiché come si è detto [a. prec., ad 2] «il beneplacito della volontà divina lasciava al corpo di Cristo di patire e di operare conformemente alla propria natura», e una tale necessità proviene appunto dai princìpi costitutivi del corpo umano.
Se poi parliamo della necessità di coazione in quanto si oppone alla natura del corpo, allora ugualmente il corpo di Cristo era soggetto per la sua condizione naturale alla necessità di sentire le perforazioni dei chiodi e i colpi dei flagelli. - In quanto invece la necessità di coazione si oppone alla volontà, è chiaro che Cristo subiva necessariamente quei limiti non rispetto alla sua volontà divina, né rispetto alla sua volontà umana deliberata, ma solo rispetto all'istinto naturale della volontà, a cui ripugna per sua natura la morte e ogni male corporeo.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che Cristo «è stato immolato perché lo ha voluto» sia quanto alla volontà divina, sia quanto alla volontà umana deliberata, pur essendo la morte contraria all'istinto naturale della volontà umana, come dice il Damasceno [De fide orth. 3, cc. 23, 24].
2. È così risolta anche la seconda obiezioni.
3. Nulla era più forte dell'anima di Cristo in senso assoluto, ma ciò non esclude che per certi determinati effetti qualcosa prevalesse contro di essa, come i chiodi nel perforare. E dico questo se consideriamo l'anima di Cristo secondo la natura e la potenza che le sono proprie.

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 15, q. 1, a. 3; d. 21, q. 1, a. 2; Comp. Theol., c. 226

### Se Cristo abbia contratto i limiti corporali

Pare che Cristo abbia contratto i limiti corporali. Infatti:
1. Si contrae ciò che si trae dalla generazione insieme con la natura. Ma Cristo insieme con la natura umana trasse per generazione i limiti e le debolezze corporali dalla madre, la cui carne aveva quei limiti. Quindi doveva contrarli.

2. Ciò che discende dai princìpi naturali deriva dalla natura: e così viene contratto. Ma queste penalità vengono dai princìpi della natura umana. Quindi Cristo le contrasse.
3. Secondo questi limiti Cristo divenne simile agli altri uomini, come dice S. Paolo [Eb 2, 17]. Ma gli altri uomini quei limiti li hanno contratti. Quindi li contrasse anche Cristo.
In contrario: Secondo l'Apostolo [Rm 5, 12] questi limiti vengono contratti per il peccato: «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e con il peccato la morte». Ma in Cristo non ci fu il peccato. Quindi Cristo non contrasse questi limiti.
Dimostrazione: Il verbo con-trarre esprime la dipendenza di un effetto dalla sua causa, nel senso cioè che si contrae quanto viene tratto necessariamente insieme con la sua causa. Ma la causa della morte e degli altri mali nella natura umana è il peccato, poiché «per il peccato la morte è entrata nel mondo», come dice S. Paolo [Rm 5, 12]. Perciò contraggono propriamente questi mali coloro che li incorrono per il contagio del peccato. Ora, Cristo non aveva questi limiti per il contagio del peccato, poiché, come dice S. Agostino [Glossa ord. di Alcuino] a commento delle parole evangeliche [Gv 3, 31]: «Chi viene dall'alto è al di sopra di tutti», «Cristo è venuto dall'alto, cioè dalle altezze della natura umana, di cui era dotato il primo uomo ancora innocente». Prese infatti una natura umana senza peccato nella purezza che aveva nello stato di innocenza. E ugualmente avrebbe potuto assumere una natura umana senza limiti. È chiaro dunque che Cristo non contrasse quei limiti come se li dovesse ricevere a causa del peccato, ma li assunse di sua spontanea volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Il corpo della Vergine fu concepito nel peccato originale, e perciò contrasse questi limiti. Invece il corpo di Cristo prese dalla Vergine la natura senza la colpa. E ugualmente avrebbe potuto prendere la natura senza la pena, ma volle assumere la pena per portare a compimento l'opera della nostra redenzione, come si è detto [a. 1]. Perciò questi limiti non li contrasse, ma li assunse volontariamente.
2. La morte e le altre miserie corporali nella natura umana hanno due cause. Una remota, in base ai princìpi materiali del corpo umano, il quale è composto di elementi contrari. Ma questa causa era resa inefficace dalla giustizia originale. Perciò la causa prossima della morte e degli altri mali è il peccato, che ci ha privati della giustizia originale. Cristo dunque, essendo senza peccato, non contrasse questi limiti, ma li assunse liberamente.
3. Cristo fu simile agli altri uomini quanto alla natura dei limiti, non quanto alla loro origine. Egli quindi non li contrasse al modo degli altri.

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 15, q. 1, a. 2; d. 22, q. 2, a. 1, sol. 1; Comp. Theol., cc. 226, 231

### Se Cristo abbia dovuto assumere tutti i limiti fisici degli uomini

Pare che Cristo abbia dovuto assumere tutti i limiti fisici degli uomini.
Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 3, cc. 6, 18] scrive: «Ciò che non è assumibile,

non fu sanato». Ma Cristo era venuto a sanare tutti i nostri mali. Quindi li dovette assumere tutti.
2. Abbiamo detto [a. 1, ad 1] che, al fine di soddisfare per noi, Cristo doveva avere nell'anima gli abiti che la rendessero perfetta, e nel corpo i limiti. Ma egli nell'anima assunse la pienezza di ogni grazia. Quindi nel corpo doveva assumere tutti i limiti.
3. Di tutti i limiti corporali il più grave è la morte. Ma Cristo assunse la morte. Quindi molto più doveva assumere tutti gli altri limiti.
In contrario: Gli opposti non possono coesistere nello stesso soggetto. Ma alcuni limiti sono in contrasto con altri, derivando da princìpi contrari. Quindi Cristo non poteva assumere tutte le miserie umane.
Dimostrazione: Cristo, come si è detto [a. 1], assunse i limiti umani per espiare il peccato dell'uomo: e ciò esigeva nella sua anima la pienezza della scienza e della grazia. Quindi Cristo doveva assumere quei limiti che sono conseguenza del peccato comune a tutta la natura, ma che tuttavia non si oppongono alla pienezza della scienza e della grazia.
Non era dunque conveniente che prendesse tutte le infermità umane. Alcune infatti ripugnano alla perfezione della scienza e della grazia, come l'ignoranza, l'inclinazione al peccato e la obiezioni a praticare il bene.
Altre miserie poi non derivano dal peccato originale come limiti comuni a tutta la natura umana, ma provengono da certe cause particolari e si trovano in alcuni uomini soltanto, come la lebbra, il mal caduco e altre cose simili. E queste infermità sono causate talora da colpe personali, p. es. da un'alimentazione disordinata, talora invece da vizi di generazione. Ma nulla di tutto ciò vi fu in Cristo, poiché la sua carne fu concepita per opera dello Spirito Santo il quale, infinito in sapienza e potenza, non è capace né di errori né di deficienze; e d'altra parte Cristo stesso non introdusse mai alcun disordine nella sua vita.
C'è infine un terzo gruppo di mali che si trovano universalmente in tutti gli uomini come effetti del peccato originale: come la morte, la fame, la sete e altre cose simili. E questi limiti Cristo li assunse tutti. Il Damasceno [De fide orth. 1, 11; 3, 20] li chiama «passioni naturali senza minorazione»: naturali in quanto comuni a tutta la natura umana; senza minorazione in quanto non implicanti una diminuzione della scienza o della grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutti i limiti particolari degli uomini provengono dalla corruttibilità e passibilità del corpo, e insieme da alcune cause speciali. Perciò Cristo sanando, con la loro assunzione, la passibilità e la corruttibilità del nostro corpo, sanò conseguentemente tutti gli altri limiti.
2. La pienezza di ogni grazia e di ogni scienza competeva all'anima di Cristo di per sé, per il fatto stesso che era stata assunta dal Verbo di Dio. Cristo perciò assunse la scienza e la grazia in tutta la loro estensione. Invece egli assunse i nostri limiti funzionalmente, per espiare il nostro peccato, non perché gli spettassero in assoluto. Non occorreva dunque che li assumesse tutti, ma solo quelli che bastavano per espiare il peccato di tutta la natura umana.
3. La morte derivò a tutti gli uomini dal peccato del loro capostipite; non così invece alcuni altri limiti, sebbene minori della morte. Perciò l'argomento non

regge.

Quaestio 15
Prooemium

[47468] IIIª q. 15 pr. Deinde considerandum est de defectibus pertinentibus ad animam. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum in Christo fuerit peccatum. Secundo, utrum in eo fuerit fomes peccati. Tertio, utrum in eo fuerit ignorantia. Quarto, utrum anima eius fuerit passibilis. Quinto, utrum in eo fuerit dolor sensibilis. Sexto, utrum in eo fuerit tristitia. Septimo, utrum in eo fuerit timor. Octavo, utrum in eo fuerit admiratio. Nono, utrum in eo fuerit ira. Decimo, utrum simul fuerit viator et comprehensor.

ARGOMENTO 15
I LIMITI DELL'ANIMA ASSUNTI DA CRISTO
NELLA NATURA UMANA
Esaminiamo ora i limiti riguardanti l'anima.
Su di essi poniamo dieci quesiti: 1. Se in Cristo ci fosse il peccato; 2. Se ci fosse il fomite del peccato; 3. Se ci fosse l'ignoranza; 4. Se la sua anima fosse passibile; 5. Se egli fosse soggetto al dolore sensibile; 6. Se fosse soggetto alla tristezza; 7. Se fosse soggetto al timore; 8. Se provasse la meraviglia; 9. Se sentisse l'ira; 10. Se fosse insieme viatore e comprensore.

Articolo 1
Supra, q. 4, a. 6, ad 2; q. 14, a. 3; infra, q. 31, a. 7; In 3 Sent., d. 12, q. 2, a. 1, ad 1; d. 13, q. 1, a. 1, ad 5; a. 2, q. 1
Se in Cristo ci fosse il peccato
Pare che in Cristo ci fosse il peccato. Infatti:
1. Il Salmista [21, 2] scrive: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Il grido dei miei peccati allontana da me la salvezza». Ma queste parole sono dette in persona di Cristo, come risulta dal fatto che egli le proferì sulla croce [Mt 27, 46]. Quindi in Cristo c'erano dei peccati.
2. L'Apostolo [Rm 5, 12] dice che «tutti hanno peccato in Adamo», in quanto cioè erano in lui come nella loro origine. Ma anche Cristo era originalmente in Adamo. Quindi peccò in lui.
3. L'Apostolo [Eb 2, 18] scrive che Cristo, «essendo stato messo alla prova e avendo sofferto personalmente, è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova». Ma questi avevano bisogno del suo aiuto specialmente contro il peccato. Quindi in lui ci fu il peccato.
4. S. Paolo [2 Cor 5, 21] dichiara che «Dio ha fatto diventare peccato in nostro favore colui che non aveva conosciuto il peccato», cioè Cristo. Ma ciò che Dio opera si compie davvero. In Cristo dunque c'era veramente il peccato.
5. Come afferma S. Agostino [De agone christ. 11], «in Cristo uomo si è presentato a noi quale modello il Figlio di Dio». Ma l'uomo ha bisogno di un modello non solo per vivere rettamente, ma anche per pentirsi dei peccati. In Cristo dunque ci doveva essere il peccato affinché egli pentendosi potesse dare a noi un esempio di penitenza.

In contrario: Nel Vangelo [Gv 8, 46] si legge: «Chi di voi può convincermi di peccato?».

Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 14, a. 1], Cristo assunse i nostri limiti per soddisfare per noi, per dimostrare la realtà della sua natura umana e per divenire per noi un esempio di virtù. E per questi tre motivi è evidente che non doveva assumere il peccato. Primo, perché il peccato non contribuisce alla soddisfazione, anzi, ne impedisce l'efficacia, poiché secondo la Scrittura [Sir 34, 23] «l'Altissimo non gradisce le offerte degli empi». Similmente il peccato non serve a dimostrare la realtà della natura umana, in quanto il peccato non è essenziale alla natura umana che ha Dio per autore, ma fu piuttosto introdotto contro la natura «attraverso la seminagione del diavolo», come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 20].

Terzo, egli non poteva, peccando, darci un esempio di virtù, essendo il peccato contrario alla virtù. Di conseguenza Cristo non assunse in alcun modo la miseria del peccato, né originale né attuale, come dice S. Pietro [1 Pt 2, 22]: «Egli non commise peccato, e non si trovò inganno sulla sua bocca».

Analisi delle obiezioni: Come nota il Damasceno [De fide orth. 3, 25], ciò che viene attribuito a Cristo talvolta lo riguarda nelle sue proprietà naturali e ipostatiche, come quando si dice che si è fatto uomo e che ha patito per noi, altre volte invece lo riguarda solo come nostro rappresentante, e non gli conviene per nulla in senso proprio e personale. Per cui anche la prima delle sette regole di Ticonio ricordate da S. Agostino [De doctr. christ. 3, 31] riguarda «il Signore e il suo corpo», in quanto cioè «Cristo e la Chiesa vengono considerati una sola persona». E in base a ciò Cristo pronunzia le parole: «Il grido dei miei peccati» a nome delle sue membra, e non nel senso che in lui stesso che ne è il capo ci fossero dei peccati.

2. Come spiega S. Agostino [De Gen. ad litt. 10, 20], Cristo non era in Adamo e negli altri Patriarchi alla stessa maniera nostra. Noi infatti eravamo in Adamo per la ragione seminale e la materia corporea: in quanto cioè, egli aggiunge, «distinguendosi nel seme una materia visibile e una ragione seminale invisibile, ambedue ci vengono da Adamo.

Cristo invece prese dalla carne della Vergine la sostanza visibile della sua carne, mentre la ragione seminale della sua concezione non veniva dal seme virile, ma da una causa ben diversa e molto più alta». Perciò Cristo non era in Adamo quanto alla forza genetica del seme, ma solo quanto alla materia fecondabile. Quindi Cristo ebbe da Adamo la natura umana non attivamente, ma solo materialmente; attivamente invece l'ebbe dallo Spirito Santo: come anche lo stesso Adamo ebbe il corpo materialmente dal fango della terra, e attivamente da Dio [Gen 2, 7]. Cristo dunque non peccò in Adamo, perché fu in lui solo materialmente.

3. Cristo ci fu di aiuto soddisfacendo per noi con le sue tentazioni e sofferenze. Il peccato invece non contribuisce alla soddisfazione, ma piuttosto la impedisce, come si è detto [nel corpo]. Non bisognava dunque che egli avesse in sé il peccato, ma che ne fosse totalmente immune; altrimenti la pena da lui subita sarebbe stata dovuta al suo proprio peccato.

4. Dio «ha fatto diventare peccato Cristo» non già permettendone il peccato,

ma facendolo vittima del peccato: come anche secondo il profeta [Os 4, 8] i sacerdoti «mangeranno i peccati del popolo», dal momento che a norma della legge [Lv 6, 26] mangiavano le vittime immolate per il peccato. E nello stesso senso si legge in Isaia [53, 6]: «Il Signore fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti»; in quanto cioè lo consegnò perché fosse vittima dei peccati di tutti gli uomini.

Oppure si può dire che «lo fece peccato» nel senso che lo fece «con una carne somigliante a quella del peccato», come dice S. Paolo [Rm 8, 3]. E ciò a motivo del corpo passibile e mortale che egli assunse.

5. L'esempio lodevole che dà il penitente non è quello del suo peccato, ma quello della volontarietà con cui ne sopporta la pena. Perciò Cristo ha offerto ai penitenti l'esempio più grande subendo volontariamente la pena per i peccati degli altri, senza alcun peccato suo proprio.

## Articolo 2

Infra, q. 27, a. 3, ad 1; Comp. Theol., c. 224

### Se in Cristo ci fosse il fomite del peccato

Pare che in Cristo ci fosse il fomite del peccato. Infatti:

1. Il fomite del peccato e la passibilità o mortalità del corpo hanno la stessa origine: dipendono cioè dalla perdita della giustizia originale, che teneva le potenze inferiori sottomesse alla ragione e il corpo sottomesso all'anima. Ma in Cristo c'era la passibilità e la mortalità del corpo. Quindi c'era in lui anche il fomite del peccato.

2. Come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 19], «il beneplacito della volontà divina lasciava alla carne di Cristo di patire e di operare conformemente alla sua natura». Ma è conforme alla natura della carne che essa desideri quanto le piace. Poiché dunque, come spiega la Glossa [su Rm 7, 8], il fomite non è nient'altro che il desiderio, in Cristo c'era il fomite del peccato.

3. A causa del fomite «la carne ha desideri opposti a quelli dello spirito», come afferma l'Apostolo [Gal 5, 17]. Ma lo spirito si dimostra tanto più forte e più meritevole di premio quanto più trionfa sul nemico, cioè sulla concupiscenza della carne, poiché S. Paolo [2 Tm 2, 5] scrive: «Non riceve la corona se non chi ha lottato secondo le regole». Ora, Cristo aveva uno spirito straordinariamente forte, vittorioso e meritevole di premio, come di lui dice l'Apocalisse [6, 2]: «Gli fu data una corona, ed egli uscì vittorioso per vincere ancora». Quindi in Cristo ci doveva essere il fomite nel massimo grado.

In contrario: Nel Vangelo [Mt 1, 20] si legge: «Quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo». Ma lo Spirito Santo esclude il peccato e l'inclinazione al peccato implicita nel termine «fomite». Quindi in Cristo non c'era il fomite del peccato.

Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 7, aa. 2, 9], Cristo aveva nel modo più perfetto la grazia e tutte le virtù. Ma la virtù morale, estendendosi alla parte irrazionale dell'anima, la rende sottomessa alla ragione, e tanto meglio quanto più perfetta è la virtù: così la temperanza soggioga l'appetito concupiscibile, e la fortezza e la mansuetudine l'appetito irascibile, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 56, a. 4]. Ora, il fomite consiste nell'inclinazione dell'appetito

sensitivo a oggetti che sono contro la ragione. È chiaro perciò che quanto più cresce in una persona la virtù, tanto più si smorza in essa la violenza del fomite.

Poiché dunque in Cristo la virtù raggiungeva il vertice più alto, ne segue che in lui non c'era il fomite del peccato; tanto più che questo difetto non è un mezzo di soddisfazione, ma piuttosto inclina a ciò che è contrario alla soddisfazione.

Analisi delle obiezioni: 1. Le facoltà inferiori dell'appetito sensitivo sono atte per natura a obbedire alla ragione; non così invece le potenze del corpo, o gli umori e anche le facoltà dell'anima vegetativa, come spiega Aristotele [Ethic. 1, 13]. Quindi la virtù perfetta, che è una rettitudine razionale, non esclude la passibilità del corpo; esclude però il fomite del peccato, che consiste nella resistenza dell'appetito sensitivo alla ragione.

2. Il corpo per sua natura desidera ciò che gli è piacevole con l'appetito sensitivo, ma il corpo dell'uomo, che è un animale razionale, sottomette questi suoi desideri al governo e all'ordine della ragione. Così dunque il corpo di Cristo con l'appetito sensitivo cercava naturalmente il cibo, la bevanda, il sonno e altre cose simili che sono consentite dalla retta ragione, come risulta dal Damasceno [De fide orth. 3, 14]; ma da ciò non segue che in Cristo ci sia stato il fomite del peccato, che è la ricerca del piacere fuori dell'ordine razionale.

3. Lo spirito dimostra una certa fortezza resistendo alla concupiscenza della carne quando questa gli si oppone, ma dimostra una fortezza maggiore quando la reprime così totalmente da eliminarne le brame disordinate. E questa era appunto la condizione di Cristo, il cui spirito aveva raggiunto il sommo grado della fortezza. Sebbene poi egli non abbia dovuto sostenere il combattimento interiore del fomite, subì però la lotta esterna del mondo e del diavolo, trionfando dei quali meritò la corona della vittoria.

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 15, q. 1, a. 2, expos.; De Verit., q. 20, a. 4, ad 11, 12; Comp. Theol., c. 226

### Se in Cristo ci fosse l'ignoranza

Pare che in Cristo ci fosse l'ignoranza. Infatti:

1. In Cristo esisteva veramente ciò che gli competeva secondo la natura umana, anche se non gli competeva secondo la natura divina: ad es. la passione e la morte. Ma l'ignoranza competeva a Cristo secondo la natura umana. Infatti il Damasceno [De fide orth. 3, 21] afferma che «egli assunse una natura ignorante e servile». Quindi in Cristo c'era veramente l'ignoranza.

2. Ignorante è chi non conosce qualcosa. Ma qualcosa era ignoto a Cristo, secondo quanto dice l'Apostolo [2 Cor 5, 21]: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore». Quindi in Cristo c'era l'ignoranza.

3. Isaia [8, 4] afferma: «Prima che il bambino sappia chiamare suo padre e sua madre, saranno asportate le ricchezze di Damasco». Ma quel bambino è Cristo. Quindi in Cristo c'era l'ignoranza di qualcosa.

In contrario: L'ignoranza non toglie l'ignoranza. Ma Cristo è venuto a togliere la nostra ignoranza: è venuto infatti «per rischiarare quelli che stanno

nelle tenebre e nell'ombra della morte» [Lc 1, 79]. Quindi in Cristo non c'era l'ignoranza.
Dimostrazione: Come in Cristo c'era la pienezza della grazia e della virtù, così pure c'era la pienezza di ogni scienza, secondo le spiegazioni date [q. 7, aa. 2, 9; qq. 9 ss.]. Ma come in Cristo la pienezza della grazia e della virtù esclude il fomite del peccato, così la pienezza della scienza esclude l'ignoranza, che si oppone alla scienza. Quindi come in Cristo non c'era il fomite del peccato, così non c'era l'ignoranza.
Analisi delle obiezioni: 1. La natura assunta da Cristo può essere considerata da due punti di vista. Primo, nel suo essere specifico. E in questo senso il Damasceno la chiama «ignorante e servile». E spiega: «La natura dell'uomo è serva di Dio che l'ha creata, e ignora le cose future». - Secondo, può essere considerata in rapporto alla sua unione con l'ipostasi divina, che le conferisce la pienezza della scienza e della grazia, secondo l'attestazione evangelica [Gv 1, 14]: «Lo abbiamo visto come Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità». E in questo senso la natura umana in Cristo escludeva l'ignoranza.
2. Si dice che Cristo non conobbe il peccato per non averlo commesso personalmente. Lo conosceva però nozionalmente.
3. Quel testo di Isaia parla della scienza umana di Cristo. Dice infatti: «Prima che il bambino», secondo la natura umana, «sappia chiamare suo padre», cioè Giuseppe, padre di lui putativamente, «e sua madre», Maria, «saranno asportate le ricchezze di Damasco». Il che non va inteso nel senso che Cristo nella sua umanità abbia ignorato tali cose, ma «prima che sappia», cioè prima che egli diventando uomo si formi una scienza umana,«saranno asportate le ricchezze di Damasco e le spoglie di Samaria, dal re degli Assiri», se si prende il testo in senso letterale; oppure, in senso figurale, «ancor prima di nascere salverà il suo popolo con la sola invocazione del suo nome», come spiega una Glossa [interlin.] di S. Girolamo. S. Agostino [Serm. 202, 2] invece dice che tale profezia si è avverata nell'adorazione dei Magi. Scrive infatti: «Prima che nella sua carne umana pronunziasse parole umane, ricevette in dono la potenza di Damasco, cioè le ricchezze di cui Damasco andava orgogliosa: ora, tra le ricchezze l'oro occupa il primo posto. Le spoglie poi di Samaria erano i Magi stessi. Poiché la Samaria rappresenta i popoli idolatri, essendo il popolo di quella regione passato al culto degli idoli. Essi dunque erano le prime spoglie che il bambino strappava all'idolatria». Le parole «prima che il bambino sappia» hanno allora il senso: «prima che mostri di sapere».

Articolo 4
In 3 Sent., d. 13, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 2; d. 15, q. 2, a. 1, sol. 3; d. 33, expos.; De Verit., q. 26, a. 8; Comp. Theol., c. 232; In Ioan., c. 12, lect. 5; c. 13, lect. 4
Se l'anima di Cristo fosse passibile
Pare che l'anima di Cristo non fosse passibile. Infatti:
1. Non si patisce se non da parte di una forza superiore, essendo «l'agente superiore al paziente», come osservano S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 16]

e il Filosofo [De anima 3, 5]. Ma nessuna creatura era più nobile dell'anima di Cristo. Quindi l'anima di Cristo non poteva patire da parte di alcuna creatura. E così non era passibile, poiché inutilmente avrebbe avuto la capacità di patire se poi non avesse subito l'azione di alcuna creatura.
2. Cicerone [Tusc. disp. 3, 10] chiama «una specie di malattia» le passioni dell'anima. Ma nell'anima di Cristo non c'era alcuna infermità, poiché questa suppone il peccato, come risulta dalle parole del Salmista [40, 5]: «Risanami, contro di te ho peccato». In Cristo dunque non c'erano le passioni dell'anima.
3. Le passioni dell'anima sono tutt'uno con il fomite del peccato, tanto che l'Apostolo [Rm 7, 5] le chiama «passioni peccaminose». Ma in Cristo non c'era il fomite del peccato, come si è detto sopra [a. 2], e quindi neppure le passioni dell'anima. Quindi l'anima di Cristo non era passibile.
In contrario: Il Salmista [87, 4] così parla in nome di Cristo: «Io sono colmo di sventure», il che non significa certamente di peccati ma, come dice la Glossa [interlin. di Agost.], di mali umani, «cioè di dolori». Quindi l'anima di Cristo era passibile.
Dimostrazione: L'anima unita al corpo può patire in due modi: per passione corporale e per passione animale o psichica. Per passione corporale patisce quando il corpo subisce una lesione. Essendo infatti l'anima la forma del corpo, ambedue hanno un solo essere, per cui se qualche danno colpisce il corpo ne risente indirettamente anche l'anima, per l'essere che ha in comune con il corpo. Poiché dunque il corpo di Cristo era passibile e mortale, come si è visto sopra [q. 14, aa. 1, 2], era necessario che anche la sua anima fosse passibile in questo primo modo. Si dice invece che l'anima patisce di passione animale o psichica quando patisce per operazioni che o sono proprie dell'anima, o sono più dell'anima che del corpo. Dobbiamo tuttavia precisare che, sebbene si possano chiamare passioni psichiche anche l'intendere e il sentire, tuttavia in senso rigoroso, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 22, a. 3; q. 41, a. 1], si dicono passioni dell'anima gli affetti dell'appetito sensitivo: e questi c'erano in Cristo, come anche tutte le altre proprietà della natura umana.
Per cui dice S. Agostino [De civ. Dei. 14, 9]: «Il Signore, degnandosi di vivere in forma di servo, fece uso delle passioni alla maniera umana, quando lo ritenne opportuno. Né tali passioni erano apparenti in lui, che aveva un vero corpo umano e una vera anima umana».
Bisogna però notare che queste passioni si trovavano in Cristo in un modo diverso dal nostro sotto tre aspetti. Primo, per l'oggetto. Poiché in noi il più delle volte queste passioni si volgono a cose illecite: il che non avveniva in Cristo. -Secondo, per la causa. Poiché tali passioni spesso in noi prevengono il giudizio della ragione, mentre in Cristo tutti i movimenti dell'appetito sensitivo nascevano dal comando della ragione. Per cui S. Agostino [l. cit.] dice che «per la grazia di una sicurissima libertà Cristo assumeva nel suo animo queste passioni quando voleva, come quando ha voluto si è fatto uomo». - Terzo, per l'effetto. Poiché in noi a volte tali passioni non si arrestano all'appetito sensitivo, ma trascinano la ragione. Il che non avveniva in Cristo, poiché tutti i moti attinenti alla carne umana erano contenuti per sua volontà nell'appetito sensitivo,

in modo tale che la sua ragione non ne veniva minimamente intralciata.
Per cui S. Girolamo [In Mt 4, su 26, 37] scrive che «il Signore, per dimostrare la realtà dell'uomo assunto, soffrì una vera tristezza; ma per escludere un qualche dominio della passione sul suo animo si dice che "cominciò a rattristarsi", per una propassione», indicando con il termine passione ciò che domina l'animo, cioè la ragione, e con il termine propassione il sentimento che nasce nell'appetito sensitivo, ma senza sconfinare al di fuori».
Analisi delle obiezioni: 1. L'anima di Cristo poteva impedire l'insorgere delle passioni, specialmente con la sua potenza divina. Si sottometteva tuttavia liberamente sia alle sofferenze del corpo che alle passioni dell'anima.
2. Cicerone parla secondo l'opinione degli Stoici, i quali chiamavano passioni non già tutti i movimenti dell'appetito sensitivo, ma solo quelli disordinati. Ora, è chiaro che tali passioni non potevano trovarsi in Cristo.
3. «Le passioni peccaminose» sono i movimenti dell'appetito sensitivo tendenti alle cose illecite. E questi in Cristo non ci potevano essere, come neppure il fomite del peccato.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 3, sol. 1, expos.; De Verit., q. 26, a. 8, ad 7, 8; Comp. Theol., c. 232
Se in Cristo ci fosse il vero dolore sensibile
Pare che in Cristo non ci fosse il vero dolore sensibile. Infatti:
1. S. Ilario [De Trin. 10, 10] scrive: «Se morire per Cristo è vivere, come si fa a pensare che nel mistero della morte egli abbia sofferto, mentre premia con la vita quelli che muoiono per lui?». E dopo aggiunge: «Dio unigenito, senza cessare di essere Dio, si è fatto vero uomo: perciò raggiunto dai colpi, coperto di ferite, caricato di catene, sospeso alla croce, può ricevere da tutto questo passione, ma non dolore». In Cristo dunque non c'era il vero dolore.
2. Soggiacere alla necessità del dolore è proprio della carne concepita nel peccato. Ma la carne di Cristo non fu concepita nel peccato, bensì per opera dello Spirito Santo in un seno verginale. Quindi non soggiaceva alla necessità di patire il dolore.
3. Il gaudio della contemplazione delle cose divine diminuisce il senso del dolore, per cui anche i martiri nelle loro passioni sopportavano meglio il dolore considerando l'amore divino. Ma l'anima di Cristo godeva sommamente della contemplazione di Dio, che vedeva nella sua essenza, come si è detto sopra [q. 9, a. 2]. Quindi non poteva sentire alcun dolore.
In contrario: Isaia [53, 4] scrive: «Egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori».
Dimostrazione: Come risulta da quanto si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 35, a. 7], perché ci sia un vero dolore sensibile occorre una lesione del corpo e la sensazione di essa. Ora, il corpo di Cristo poteva subire lesioni, essendo passibile e mortale, come si è visto sopra [q. 14, aa. 1, 2]. Né gli mancava la sensazione delle lesioni, avendo l'anima di Cristo perfetto possesso di tutte le potenze naturali. Quindi non si può dubitare che in Cristo ci fosse un vero dolore.
Analisi delle obiezioni: 1. In quei testi e in altri simili S. Ilario non intende

escludere dalla carne di Cristo la realtà del dolore, ma la necessità. Tanto che dopo le parole citate spiega [n. 24]: «Infatti quando il Signore ebbe fame, o sete, o pianse, non simulò di mangiare, o di bere, o di piangere, ma per dimostrare la realtà del suo corpo assunse le abitudini del corpo e le soddisfece alla nostra maniera. Oppure quando accettava di bere o di mangiare non lo faceva per una necessità del suo corpo, ma per adattarsi all'uso comune». E la «necessità» che esclude è quella del peccato, quale causa prima di quei limiti, come si è detto sopra [q. 14, aa. 1, 3]: cioè la carne di Cristo non sottostava alla necessità di quei limiti, non essendoci in essa il peccato. Per cui soggiunge [n. 25] che Cristo «aveva un corpo, ma di origine singolare, non viziosamente concepito alla maniera umana, ma fatto dalla sua potenza a somiglianza del nostro corpo». Quanto però alla causa prossima di quei limiti, che è la composizione di elementi contrari, la carne di Cristo soggiaceva alla loro necessità, come si è già spiegato [q. 14, a. 2].

2. La carne concepita nel peccato soggiace necessariamente al dolore non solo in forza dei suoi princìpi naturali, ma anche in pena del peccato. Ora, quest'ultima necessità mancava in Cristo, essendoci solo la necessità dei princìpi naturali.

3. Come si è detto sopra [q. 14, a. 1, ad 2], la divinità di Cristo faceva sì che in via straordinaria la beatitudine della sua anima non rifluisse nel corpo, così da togliere la sua passibilità e mortalità. E per lo stesso motivo il gaudio della contemplazione era così circoscritto nell'anima da non discendere nelle facoltà sensitive e non impedire il dolore sensibile.

## Articolo 6

In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 2, sol. 1, expos.; De Verit., q. 26, a. 8; Comp. Theol., c. 232; In Matth., c. 26

### Se in Cristo ci fosse la tristezza

Pare che in Cristo non ci fosse la tristezza. Infatti:

1. Isaia [42, 4 Vg] dice di Cristo: «Non sarà triste né turbolento».

2. Nei Proverbi [12, 21 Vg] si legge che «il giusto non si rattrista mai, qualunque cosa gli accada». E gli Stoici spiegavano questo fatto dicendo che ci si rattrista soltanto della perdita dei propri beni, e d'altra parte il giusto considera suoi beni solo la giustizia e la virtù, che non può perdere. Altrimenti il giusto sarebbe in balìa della fortuna, se si rattristasse per la perdita dei beni di fortuna. Ma Cristo era sommamente giusto, secondo le parole di Geremia [23, 6]: «Questo sarà il nome con cui lo chiameranno: Signore nostra giustizia». Quindi non c'era in lui la tristezza.

3. Il Filosofo [Ethic. 7, 13] asserisce che ogni tristezza è «un male e da fuggirsi». Ma in Cristo non c'era alcuna cosa cattiva o da fuggirsi. Quindi in Cristo non c'era la tristezza.

4. S. Agostino [De civ. Dei 14, cc. 6, 15] dice che «la tristezza ha per oggetto le cose che accadono contro la nostra volontà». Ma Cristo non ha sofferto nulla contro la sua volontà, poiché sta scritto [Is 53, 7]: «È stato immolato perché egli stesso lo ha voluto». Quindi in Cristo non c'era la tristezza.

In contrario: Il Vangelo [Mt 26, 38] attesta queste parole del Signore:

«La mia anima è triste fino alla morte». E S. Ambrogio [De Trin. 2, 7] scrive: «Ebbe la tristezza come uomo: prese infatti la mia tristezza. E senza esitazione dico tristezza, poiché predico la croce».

Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. prec., ad 3], il gaudio della contemplazione di Dio per intervento della potenza divina era così circoscritto nell'anima di Cristo da non giungere alle facoltà sensitive e da non impedire quindi il dolore sensibile. Ma come il dolore sensibile, così anche la tristezza ha sede nell'appetito sensitivo, con una differenza però quanto al motivo od oggetto. Infatti l'oggetto e il motivo del dolore è una lesione percepita dal tatto, per esempio una ferita. Invece l'oggetto e il motivo della tristezza è un danno o un male percepibile interiormente con la ragione o con l'immaginazione, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 35, aa. 2, 7]: come la tristezza di aver perso la grazia o il danaro.

Ora, l'anima di Cristo poteva percepire interiormente qualcosa di nocivo per sé, come la passione e la morte, e per gli altri, come il peccato dei discepoli, o dei Giudei che lo uccidevano. Quindi come in Cristo ci poteva essere un vero dolore, così ci poteva essere una vera tristezza: diversamente però da noi, per quelle tre ragioni già ricordate quando abbiamo parlato della passibilità di Cristo [a. 4].

Analisi delle obiezioni: 1. La tristezza in Cristo va negata come passione vera, ma non come propassione. Il Vangelo [Mt 26, 37] dice infatti che «cominciò a provare tristezza e angoscia». Ora altro è rattristarsi, altro cominciare a rattristarsi, come osserva S. Girolamo [In Mt 4, ib.].

2. Come scrive S. Agostino [De civ. Dei 14, 8], «gli Stoici al posto dei tre turbamenti dell'animo», cioè del desiderio, del godimento e del timore, «ponevano nell'animo del sapiente tre eupatie», o buone passioni, cioè «la volontà al posto del desiderio, il gaudio al posto del godimento, la prudenza al posto del timore. Ma non ammettevano che ci potesse essere qualcosa nell'animo del sapiente al posto della tristezza, poiché essa viene sentita per un male che è già accaduto, e d'altra parte nessun male, dicono, può accadere al sapiente». E questo perché giudicavano buono solo ciò che è onesto e che rende buoni, cattivo invece solo ciò che è disonesto e che rende cattivi.

Ora, per quanto sia vero che l'onestà è il bene principale dell'uomo e la disonestà il suo male principale, trattandosi di cose che riguardano la ragione, che è l'elemento primario dell'uomo, tuttavia esistono dei beni umani secondari che riguardano il corpo stesso, o cose esterne utili al corpo. Ora, in base a ciò può sorgere nell'animo del sapiente la tristezza dalla parte dell'appetito sensitivo per la percezione di questi mali: senza però che tale tristezza turbi la ragione. E in questo senso è vero che «il giusto non si rattrista mai, qualunque cosa gli accada», poiché nessun avvenimento turba la sua mente.

E così la tristezza si trovava in Cristo come propassione, non come passione.

3. La tristezza è sempre una pena, ma non sempre è una colpa: lo è infatti soltanto quando nasce da un sentimento disordinato. Per cui scrive S. Agostino [De civ. Dei 14, 9]: «Se queste passioni obbediscono alla retta ragione e vengono adoperate quando e dove occorre, chi oserebbe chiamarle ancora morbose o viziose?».

4. Ciò che per se stesso è contrario alla volontà può essere voluto come mezzo per un determinato fine: come una medicina amara non è voluta per se stessa, ma solo in quanto è un mezzo per guarire. E similmente la morte e la passione di Cristo, considerate in se stesse, ripugnavano alla sua volontà e gli causavano tristezza; e tuttavia come mezzi per il fine della redenzione del genere umano erano volontarie.

Articolo 7
In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 2, sol. 3; expos.; De Verit., c. 26, a. 8; Comp. Theol., c. 232
Se in Cristo ci fosse il timore
Pare che in Cristo non ci fosse il timore. Infatti:
1. Si legge nei Proverbi [28, 1 Vg]: «Il giusto è senza timore, sicuro come un leone». Ma Cristo era sommamente giusto. Quindi in Cristo non c'era alcun timore.
2. Scrive S. Ilario [De Trin 10, 10]: «Domando a coloro che pensano diversamente se sia ragionevole ammettere la paura di morire in colui che, fugando dagli Apostoli ogni timore della morte, li esortò alla gloria del martirio».
Non è dunque ragionevole ammettere in Cristo il timore.
3. Il timore è solo per i mali che l'uomo non può evitare. Ma Cristo poteva evitare sia il male della pena che soffrì, sia il male della colpa che commettono gli altri. Quindi in Cristo non ci poteva essere il timore.
In contrario: Il Vangelo [Mc 14, 33] attesta che «Gesù cominciò a sentire paura e angoscia».
Dimostrazione: Come la percezione di un male presente provoca la tristezza, così la conoscenza di un male futuro provoca il timore. Se però il male futuro si prospetta con assoluta certezza, allora non si ha più il timore. Per cui dice il Filosofo [Reth. 2, 5] che c'è il timore solo dove c'è una qualche speranza di evitare il male: quando infatti non c'è alcuna speranza di evitarlo si apprende il male come presente, e allora si ha la tristezza piuttosto che il timore.
Il timore quindi si presenta sotto due aspetti. Primo, come ripugnanza naturale dell'appetito sensitivo per il male corporale, il quale causa tristezza se il male è presente, e timore se il male è futuro. E sotto questo aspetto in Cristo c'era il timore, come pure la tristezza. – Secondo, come incertezza del futuro: come quando di notte ci spaventiamo nel sentire qualche rumore di cui ignoriamo la causa. E sotto questo aspetto in Cristo non c'era il timore, come afferma il Damasceno [De fide orth. 3, 23].
Analisi delle obiezioni: 1. È detto che il giusto è «senza timore» nel senso della passione perfetta che distoglie l'uomo dal bene razionale. E tale timore non c'era in Cristo, ma c'era solo la propassione. Per questo si dice che «Gesù cominciò a sentire paura e angoscia», cioè a modo di propassione, come spiega S. Girolamo [In Mt 4, su 26, 37].
2. S. Ilario esclude da Cristo il timore nello stesso senso in cui esclude la tristezza: cioè quanto alla necessità di subirlo. Tuttavia, per dimostrare la realtà della sua natura umana, Cristo assunse volontariamente sia il timore che la tristezza.

3. Sebbene Cristo potesse con la sua potenza divina evitare i mali futuri, nondimeno rispetto alla debolezza della sua carne questi si presentavano inevitabili, o difficilmente evitabili.

Articolo 8
C. G., IV, c. 33; In Matth., c. 8
Se in Cristo ci fosse la meraviglia
Pare che in Cristo non ci fosse la meraviglia. Infatti:
1. Dice il Filosofo [Met 1, 2] che la meraviglia nasce quando si ignora la causa di ciò che accade: perciò la meraviglia suppone l'ignoranza. Ma in Cristo non c'era l'ignoranza. Quindi in Cristo non c'era la meraviglia.
2. Il Damasceno [De fide orth. 2, 15] scrive: «La meraviglia è il timore prodotto da ciò che colpisce grandemente l'immaginazione», per cui il Filosofo [Ethic. 4, 3] afferma che «il magnanimo non si meraviglia di nulla». Ma Cristo era sommamente magnanimo. Quindi in Cristo non c'era la meraviglia.
3. Nessuno si meraviglia di ciò che è capace di fare. Ma Cristo era capace delle più grandi cose. Quindi non si meravigliava di nulla.
In contrario: Il Vangelo [Mt 8, 10] attesta che udendo le parole del centurione «Gesù restò meravigliato».
Dimostrazione: Propriamente suscita meraviglia una cosa nuova e insolita. Ora, per Cristo non ci poteva essere nulla di nuovo e di insolito quanto alla sua scienza divina, e neppure quanto alla sua scienza umana con la quale conosceva le cose nel Verbo o con le idee infuse. Ci poteva essere invece per lui qualcosa di nuovo e di insolito rispetto alla scienza sperimentale, a cui ogni giorno si potevano presentare delle novità. Se quindi parliamo di Cristo secondo la scienza divina, la scienza beata o la scienza infusa, in lui non c'era la meraviglia. Se invece parliamo di lui secondo la scienza sperimentale, allora ci poteva essere in lui la meraviglia. Ed egli assunse questo sentimento a nostra istruzione, cioè per mostrarci che anche noi ci dobbiamo meravigliare di ciò di cui egli stesso si meravigliava. Per cui S. Agostino [Contra Manich. 1, 8] ha scritto: «La meraviglia del Signore ci insegna il dovere di meravigliarci, poiché noi abbiamo bisogno anche di questa emozione. Sentimenti simili non sono dunque in lui segni di turbamento, ma lezioni di un maestro».
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene Cristo sapesse tutto, nondimeno alla sua scienza sperimentale si potevano presentare delle novità atte a provocare la meraviglia.
2. Cristo restò meravigliato della fede del centurione non perché fosse una cosa grande in rapporto a lui, ma [perché lo era] in rapporto agli altri.
3. Cristo poteva fare tutto con la sua potenza divina, secondo la quale in lui non ci poteva essere la meraviglia, che poteva trovarsi in lui solo secondo la scienza umana sperimentale, come si è detto [nel corpo].

Articolo 9
In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 2, sol. 2; Comp. Theol., c. 232
Se in Cristo ci fosse l'ira
Pare che in Cristo non ci fosse l'ira. Infatti:
1. Dice la Scrittura [Gc 1, 20] che «l'ira dell'uomo non compie ciò che è giusto

davanti a Dio». Ma tutto in Cristo era giustizia davanti a Dio, poiché egli stesso «è divenuto per noi giustizia a opera di Dio», come dice S. Paolo [1 Cor 1, 30]. Quindi in Cristo non c'era l'ira.
2. L'ira si oppone alla mansuetudine, come risulta da Aristotele [Ethic. 4, 5]. Ma Cristo era mansuetissimo. Quindi in lui non ci poteva essere l'ira.
3. S. Gregorio Magno [Mor 5, 45] scrive che «l'ira prodotta dal vizio acceca l'occhio della mente, mentre l'ira prodotta dallo zelo lo turba». Ma in Cristo l'occhio della mente non fu mai né accecato né turbato. Quindi in Cristo non ci fu mai l'ira né per vizio né per zelo.
In contrario: Il Vangelo [Gv 2, 17] afferma che si compì in lui quanto si legge nella Scrittura [Sal 68, 10]: «Lo zelo per la tua casa mi divora».
Dimostrazione: Come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 46, a. 3, ad 3; II-II, q. 158, a. 2, ad 3], l'ira è un effetto della tristezza. Infatti la tristezza suscitata in una persona accende nella sua sensibilità il desiderio di respingere il male subìto da essa stessa o da altri. L'ira è così una passione composta di tristezza e di desiderio di vendetta. Ora, abbiamo detto [a. 6] che in Cristo ci poteva essere la tristezza. Quanto poi al desiderio di vendetta, esso qualche volta è peccaminoso: quando cioè la vendetta è cercata contro l'ordine della ragione. E in questo senso l'ira non poteva trovarsi in Cristo: si tratta infatti del vizio dell'ira. Altre volte invece tale desiderio di vendetta non è peccaminoso, ma anzi è lodevole: p. es. quando si cerca la vendetta secondogiustizia. E questa è «l'ira per zelo», di cui S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 10, su 2, 17] scrive che «è divorato dallo zelo della casa di Dio chi brama di correggere i mali che vede, e se non lo può fare, li tollera gemendo». E tale ira ci fu in Cristo.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Gregorio Magno [l. cit. nell'ob. 3], l'ira si comporta nell'uomo in due modi. A volte previene la ragione e la trascina ad agire. E allora si dice che è propriamente l'ira che «opera», poiché l'operazione viene attribuita all'agente principale. E in questo senso è vero che «l'ira dell'uomo non compie ciò che è giusto davanti a Dio». - A volte invece l'ira segue la ragione e le serve da strumento. E allora l'operazione che è secondo giustizia non viene attribuita all'ira, ma alla ragione.
2. L'ira che viola l'ordine razionale si oppone alla mansuetudine; non invece l'ira che è moderata dalla ragione e contenuta nel giusto mezzo. Infatti è la mansuetudine che segna il giusto mezzo dell'ira.
3. In noi secondo l'ordine di natura le potenze dell'anima si ostacolano a vicenda, nel senso che quanto più intensamente agisce l'una, tanto più si affievolisce l'operazione dell'altra. E da ciò deriva che il moto dell'ira, per quanto moderato dalla ragione, impedisce sempre un poco la contemplazione dell'anima. Ma in Cristo, sotto la direzione della divinità, «ogni potenza aveva la libertà di agire secondo la sua natura» [De fide orth. 3, 19] senza che l'una impedisse l'altra. Perciò come in lui il gaudio della contemplazione della mente non impediva nella parte inferiore la tristezza e il dolore, così al contrario le passioni della parte inferiore non impedivano in nulla l'attività razionale.

Articolo 10
In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 3, ad 3; d. 18, q. 1, a. 2; De Verit., q. 10, a. 11, ad 3; q. 26, a. 10, ad 14, 15; q. 29, a. 6; Comp. Theol., c. 231
Se Cristo fosse insieme viatore e comprensore
Pare che Cristo non fosse insieme viatore e comprensore. Infatti:
1. Chi cammina verso la felicità finale è viatore; chi invece si riposa nel fine raggiunto è comprensore. Ma non è possibile che uno cammini verso la meta e insieme l'abbia già raggiunta. Cristo dunque non poteva essere insieme viatore e comprensore.
2. Tendere alla beatitudine o raggiungerla non è compito del corpo, ma dell'anima. Per cui S. Agostino [Epist. 118, 3] scrive che «alla parte inferiore, ossia al corpo, non ridonda dall'anima la beatitudine stessa dell'anima capace di godere e di intendere». Ma Cristo, sebbene avesse un corpo passibile, con l'anima tuttavia godeva pienamente di Dio. Quindi Cristo non era viatore, ma soltanto comprensore.
3. I santi che sono con l'anima in cielo e con il corpo nel sepolcro godono nell'anima della beatitudine, sebbene i loro corpi soggiacciano alla morte, e tuttavia non sono detti viatori, ma solo contemplanti. Quindi per lo stesso motivo, sebbene il corpo di Cristo fosse mortale, dato però che la sua anima godeva di Dio egli era semplicemente comprensore, e per nulla viatore.
In contrario: La Scrittura [Ger 14, 8] dice: «Perché vuoi essere come un forestiero nel paese e come un viandante [viator] che si ferma solo una notte?».
Dimostrazione: Si dice viatore chi tende alla beatitudine e comprensore chi l'ha già raggiunta, secondo l'esortazione di S. Paolo [1 Cor 9, 24]: «Correte in modo da conquistare il premio»; e ancora [Fil 3, 12]: «Mi sforzo di correre per conquistarlo ». Ma la beatitudine perfetta dell'uomo si riferisce all'anima e al corpo, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 4, a. 6]: all'anima per quello che le è proprio, e che consiste nel vedere Dio e nel godere di lui, al corpo invece in quanto esso «risorgerà spirituale, pieno di forza, glorioso e incorruttibile», come dice S. Paolo [1 Cor 15, 42 ss.]. Ora Cristo, prima della morte, con la sua intelligenza vedeva Dio perfettamente, e così aveva la beatitudine propria dell'anima. Ma quanto al resto la beatitudine gli mancava, poiché la sua anima era passibile e il corpo passibile e mortale, come risulta dalle cose già dette [a. 4; q. 14, aa. 1, 2]. Quindi era comprensore quanto al possesso della beatitudine propria dell'anima, e insieme viatore in quanto tendeva alla beatitudine per ciò che di essa gli mancava.
Analisi delle obiezioni: 1. È impossibile camminare verso una meta e averla già raggiunta sotto il medesimo aspetto. Ma non è impossibile sotto aspetti diversi: come uno può essere maestro quanto alle cose che già conosce, e discepolo quanto a quelle che non conosce ancora.
2. La beatitudine principalmente e propriamente riguarda la parte spirituale dell'anima, ma secondariamente e quasi strumentalmente richiede i beni del corpo, che secondo il Filosofo [Ethic. 1, 8] concorrono alla beatitudine appunto «come strumenti».
3. Due sono i motivi per cui non c'è parità fra Cristo e le anime sante dei

defunti. Primo, perché le anime sante non sono passibili come lo era l'anima di Cristo. Secondo, perché i corpi dei defunti non fanno nulla per tendere alla beatitudine, mentre Cristo con le sofferenze fisiche tendeva alla beatitudine rispetto alla gloria del suo corpo.

Quaestio 16
Prooemium

[47555] IIIª q. 16 pr. Deinde considerandum est de his quae consequuntur unionem. Et primo, quantum ad ea quae conveniunt Christo secundum se; secundo, de his quae conveniunt Christo per comparationem ad Deum patrem; tertio, de his quae conveniunt Christo quantum ad nos. Circa primum duplex consideratio occurrit, primo quidem, de his quae conveniunt Christo secundum esse et fieri; secundo, de his quae conveniunt Christo secundum rationem unitatis. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum haec sit vera, Deus est homo. Secundo, utrum haec sit vera, homo est Deus. Tertio, utrum Christus possit dici homo dominicus. Quarto, utrum ea quae conveniunt filio hominis, possint praedicari de filio Dei, et e converso. Quinto, utrum ea quae conveniunt filio hominis, possint praedicari de divina natura; et de humana ea quae conveniunt filio Dei. Sexto, utrum haec sit vera, filius Dei factus est homo. Septimo, utrum haec sit vera, homo factus est Deus. Octavo, utrum haec sit vera, Christus est creatura. Nono, utrum haec sit vera, iste homo, demonstrato Christo, incoepit esse, vel, fuerit semper. Decimo, utrum haec sit vera, Christus, secundum quod homo, est creatura. Undecimo, utrum haec sit vera, Christus, secundum quod homo, est Deus. Duodecimo, utrum haec sit vera, Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona.

ARGOMENTO 16
CIÒ CHE È ATTRIBUIBILE A CRISTO
SECONDO L'ESSERE E IL DIVENIRE
Passiamo ora a considerare le conseguenze logiche dell'unione ipostatica.
Primo, rispetto a Cristo in se stesso; secondo, rispetto alle sue relazioni con Dio Padre [q. 20]; terzo, rispetto alle sue relazioni con noi [q. 25].
Rispetto a Cristo in se stesso esamineremo due cose: primo, ciò che gli è attribuibile secondo l'essere e il divenire; secondo, ciò che gli è attribuibile sotto l'aspetto dell'unità [q. 17].
Sul primo di questi argomenti si pongono dodici quesiti: 1. Se sia vera la proposizione: «Dio è uomo»; 2. Se sia vero che «un uomo è Dio»; 3. Se Cristo possa essere detto «uomo del Signore»; 4. Se le proprietà del Figlio dell'Uomo possano essere attribuite al Figlio di Dio, e viceversa; 5. Se le proprietà del Figlio dell'Uomo siano attribuibili alla natura divina, e quelle del Figlio di Dio alla natura umana; 6. Se sia vera la proposizione: «Il Figlio di Dio si è fatto uomo»; 7. Se sia vero che «un uomo è divenuto Dio»; 8. Se sia vera la proposizione: «Cristo è una creatura»; 9. Se si possa affermare di Cristo che «quest'uomo ha cominciato a essere», oppure che «è sempre stato»; 10. Se sia vera la proposizione: «Cristo, in quanto uomo, è una creatura»; 11. Se sia vera la proposizione: «Cristo, in quanto uomo, è Dio»; 12. Se sia vera la proposizione: «Cristo, in quanto uomo, è un'ipostasi o persona».

Articolo 1
In 3 Sent., d. 7, q. 1, a. 1; De rat. fidei, c. 6
Se sia vera la proposizione: Dio è uomo
Pare che la proposizione: Dio è uomo sia falsa. Infatti:
1. È falsa ogni proposizione affermativa in materia remota. Ma questa proposizione: Dio è uomo è in materia remota, poiché le forme significate dal soggetto e dal predicato sono infinitamente distanti. La proposizione dunque, essendo affermativa, è falsa.
2. Sono più vicine le tre Persone fra di loro che la natura umana alla natura divina. Ma nel mistero della Trinità una persona non si dice dell'altra: non diciamo infatti che il Padre è il Figlio, o viceversa. Quindi nemmeno la natura umana può essere predicata di Dio, dicendo che Dio è uomo.
3. S. Atanasio [Symb.] dice che «come l'anima e il corpo costituiscono un unico uomo, così Dio e l'uomo costituiscono un solo Cristo». Ma è falsa la proposizione: l'anima è il corpo. Quindi è falsa anche questa: Dio è uomo.
4. Come si è visto nella Prima Parte [q. 39, a. 4], ciò che si dice di Dio in senso non relativo, ma assoluto, spetta a tutta la Trinità e a ciascuna persona. Ma il nome uomo non è relativo, bensì assoluto. Se dunque lo si predica di Dio in senso vero, ne segue che tutta la Trinità e ciascuna persona è uomo. Il che è manifestamente falso.
In contrario: S. Paolo [Fil 2, 6 s.] afferma: «Pur essendo [Cristo] in forma di Dio, spogliò se stesso assumendo la condizione di servo; e divenuto simile agli uomini apparve in forma umana». E così si dice che colui che è in forma di Dio è uomo. Ma colui che è in forma di Dio è Dio. Quindi Dio è uomo.
Dimostrazione: La proposizione: Dio è uomo è ammessa da tutti i Cristiani, ma non con lo stesso significato. Alcuni infatti non prendono i termini di questa proposizione in senso proprio. I Manichei infatti dicono che il Verbo di Dio non è un uomo vero, ma metaforico, avendo il Figlio di Dio assunto un corpo immaginario: Dio cioè sarebbe uomo come lo sarebbe una statua di bronzo di forma umana. -Parimenti anche quanti negarono in Cristo l'unione tra l'anima e il corpo negarono che Dio sia un vero uomo, essendo egli uomo in senso figurato, a motivo delle parti [anima e corpo] assunte. - Ma ambedue queste opinioni sono state confutate sopra [q. 2, a. 5; q. 5, aa. 1, 2].
Altri al contrario ammettono la verità dalla parte dell'uomo, ma la negano dalla parte di Dio. Dicono infatti che Cristo, uomo-Dio, non è Dio per natura, ma per partecipazione, cioè per grazia, come anche i santi vengono detti dèi [Sal 81, 6; Gv 10, 34 s.], sebbene Cristo lo sia in un modo più eccellente degli altri, per la maggiore abbondanza della grazia. Secondo questa opinione dunque, quando diciamo che Dio è uomo, la parola Dio non sta per il Dio vero e reale. E questa è l'eresia di Fotino, che abbiamo già confutata [q. 2, aa. 10, 11].
Altri poi danno un senso proprio tanto al soggetto quanto al predicato della nostra proposizione, riconoscendo che Cristo è vero Dio ed è vero uomo, ma non salvano la verità della proposizione. Dicono infatti che l'uomo può predicarsi di Dio in quanto può essere unito a lui in forza della dignità, dell'autorità,

dell'amore o dell'inabitazione di cui fruisce. E questo sarebbe il senso della proposizione: Dio è uomo secondo Nestorio; significherebbe cioè soltanto che Dio si è unito all'uomo in modo da abitare in lui, e che gli si unisce nell'amore, e che gli partecipa la sua autorità e dignità divina. - E in tale errore cadono coloro che ammettono in Cristo due ipostasi o due suppositi. Poiché non è possibile che di due entità distinte tra loro per supposito o ipostasi l'una venga detta dell'altra in senso proprio, ma [ciò può avvenire] solo in senso figurato per qualche loro rapporto: come quando si dice che Pietro è Giovanni perché [i due] hanno qualcosa in comune. - E anche queste opinioni le abbiamo già confutate [ib., aa. 3, 6].

Accettando quindi, secondo la verità della fede Cattolica, che la vera natura divina si è unita a una vera natura umana, non solo nella persona ma anche nel supposito o ipostasi, diciamo che questa proposizione: Dio è uomo è vera e non metaforica; e non solo per la verità dei suoi termini, perché cioè Cristo è vero Dio e vero uomo, ma anche per la verità della predicazione. Infatti un nome indicante al concreto una natura comune può stare per qualunque supposito appartenente a quella natura: come uomo può dirsi di qualunque individuo umano. E anche il nome Dio, stando al suo significato, può stare per la persona del Figlio di Dio, come si è visto nella Prima Parte [q. 39, a. 4]. Reciprocamente poi, a qualsiasi supposito di una natura si può dare in senso vero e proprio il nome che indica al concreto quella natura: come a Socrate e a Platone si può dare il nome di uomo in senso vero e proprio. Poiché dunque la persona del Figlio di Dio, indicata con il nome Dio, è un supposito della natura umana, il nome uomo può essere attribuito in senso vero e proprio al nome Dio, in quanto significante la persona del Figlio di Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che una proposizione è in materia remota quando il suo soggetto e il suo predicato significano due forme diverse che non possono trovarsi in un solo e medesimo supposito. Ma quando due forme possono appartenere al medesimo supposito, allora non siamo in materia remota, ma in materia naturale o contingente, come quando dico: ciò che è bianco è musico.

Ora, la natura divina e la natura umana, per quanto siano lontanissime fra loro, tuttavia nel mistero dell'incarnazione sussistono in un medesimo supposito, e ambedue appartengono a quest'ultimo sostanzialmente e non accidentalmente. Così dunque questa proposizione: Dio è uomo non è né in materia remota né in materia contingente, ma in materia naturale. E il predicato uomo viene dato a Dio non accidentalmente, ma sostanzialmente: non certo per la forma indicata dal nome Dio, bensì per il supposito divino, che è l'ipostasi di una natura umana.

2. Le tre persone divine hanno una medesima natura, ma suppositi distinti: perciò l'una non può essere predicata dell'altra. Invece nel mistero dell'incarnazione le nature, essendo distinte tra loro, non vengono certamente predicate l'una dell'altra in astratto, dato che la natura divina non è umana, ma vengono predicate l'una dell'altra in concreto, avendo un medesimo supposito.

3. Anima e corpo hanno un significato astratto, come divinità e umanità. In concreto invece si dice animato e corporeo, come si dice Dio e uomo.

Perciò in ambedue i casi l'astratto non può essere predicato dell'astratto, mentre il concreto può essere predicato del concreto.
4. Il termine uomo viene dato a Dio per l'unione ipostatica, che implica una relazione. Perciò non segue la regola degli attributi divini assoluti, che competono a Dio dall'eternità.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 7, q. 1, a. 1
Se sia vera la proposizione: un uomo è Dio
Pare che sia falsa la proposizione: un uomo è Dio. Infatti:
1. Il nome Dio è incomunicabile. Ora, la Scrittura [Sap 14, 21] riprende gli idolatri perché «imposero a pietre e a legni il nome incomunicabile di Dio». Quindi è pure sconveniente che il nome di Dio sia dato a un uomo.
2. Ciò che è vero del predicato, è vero del soggetto [Arist., Praed. 3]. Ma è vera la proposizione: Dio è il Padre, o: Dio è la Trinità. Se dunque è vera la proposizione: un uomo è Dio, deve essere vera anche la proposizione: un uomo è il Padre, o: un uomo è la Trinità, che sono invece palesemente false. Perciò è falsa anche la prima proposizione.
3. La Scrittura [Sal 80, 10] raccomanda: «Non ci sia in mezzo a voi alcun Dio recente». Ma in Cristo l'uomo è qualcosa di recente, non essendo egli stato uomo da sempre. Quindi è falsa la proposizione: un uomo è Dio.
In contrario: S. Paolo [Rm 9, 5] afferma che dagli Israeliti «proviene Cristo secondo la carne, egli che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli». Ma Cristo secondo la carne è un uomo. Quindi è vero che un uomo è Dio.
Dimostrazione: Una volta accettata la verità di entrambe le nature, divina e umana, e dell'unione ipostatica, la proposizione: un uomo è Dio è vera e propria come l'altra: Dio è uomo. Infatti il termine uomo può stare per qualsiasi ipostasi della natura umana, e quindi può stare per la persona del Figlio di Dio, che è l'ipostasi della natura umana assunta. Ora, la persona del Figlio di Dio è detta Dio in senso vero e proprio, come si è visto nella Prima Parte [q. 39, a. 4]. Quindi è vera ed esatta la proposizione: un uomo è Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli idolatri attribuivano il nome di Dio alle pietre e al legno considerando queste cose nella loro materialità, poiché credevano che avessero qualcosa di divino. Invece noi non diamo il nome di Dio a un uomo per la sua natura umana, ma per il supposito eterno, che mediante l'unione è anche il supposito della natura umana assunta, come si è detto [nel corpo].
2. Il nome Padre viene predicato del nome Dio in quanto quest'ultimo sta per la persona del Padre. Ma in questo senso non può essere predicato della persona del Figlio, non essendo questi la persona del Padre. Perciò non segue che Padre possa essere predicato del termine uomo, di cui si predica il nome Dio, inquantoché uomo sta per la persona del Figlio.
3. Sebbene in Cristo la natura umana sia qualcosa di recente, nondimeno il supposito di questa natura umana non è recente, ma eterno. E poiché il nome Dio non è attribuito all'uomo a causa della natura umana, ma a causa del supposito, non ne segue che noi ammettiamo un Dio recente. – Lo ammetteremmo

invece se uomo stesse qui per un supposito creato, secondo l'opinione di quanti pongono in Cristo due supposti.

Articolo 3

In 3 Sent., d. 7, q. 1, a. 2

Se Cristo possa essere detto uomo del Signore

Pare che Cristo non possa essere detto uomo del Signore [homo dominicus]. Infatti:

1. Scrive S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 36]: «Bisogna raccomandare la speranza dei beni che erano in quell'uomo del Signore». E parla di Cristo. Quindi Cristo è homo dominicus, l'uomo del Signore.

2. Come a Cristo la natura divina dà di essere Signore, così la natura umana dà di essere uomo. Ma si dice che Dio è umanato, come risulta dal Damasceno [De fide orth. 3, 11], per il quale «l'umanazione dimostra l'unione con l'uomo». Quindi si può dire ugualmente che quell'uomo è l'uomo del Signore.

3. L'aggettivo dominicus viene da Dominus [Signore], come divino viene da Dio. Ma Dionigi [De eccl. hier. 4, 3, 10] chiama Cristo «divinissimo Gesù». Quindi si può anche dire che Cristo è homo dominicus, cioè l'uomo del Signore.

In contrario: S. Agostino [Retract. 1, 19] corregge se stesso scrivendo: «Non mi Pare che Gesù Cristo possa dirsi esattamente uomo dominicus, o del Signore, essendo egli il Signore».

Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. prec.], con l'espressione: «l'uomo Cristo Gesù» indichiamo il supposito eterno che è la persona del Figlio di Dio, poiché c'è un solo supposito per ambedue le nature. Ma la persona del Figlio di Dio è detta Dio e Signore essenzialmente. Quindi non può essere denominata Dio in modo derivato, poiché ciò sarebbe contrario alla realtà dell'unione ipostatica. Essendo dunque dominicus una denominazione derivata da Dominus, non si può dire in senso vero e proprio che quell'uomo sia del Signore [dominicus], ma si deve dire che è il Signore [Dominus].

Al contrario, se con l'espressione «l'uomo Cristo Gesù» intendessimo un supposito creato, alla maniera di coloro che pongono in Cristo due supposti, allora quell'uomo potrebbe essere detto del Signore, in quanto reso partecipe degli onori divini, come sostenevano i Nestoriani.

Per la medesima ragione la sua natura umana non viene detta divina in senso assoluto, ma deificata: non certo nel senso che sia stata mutata nella natura divina, ma nel senso che fu unita alla natura divina in una medesima ipostasi, come spiega il Damasceno [De fide orth. 3, cc. 11, 17].

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino nelle sue Ritrattazioni [cf. s.c.] ha corretto quella e altre simili espressioni. Per cui aggiunge [ib.]: «Dovunque io abbia detto questo», che cioè Gesù Cristo è l'uomo del Signore, «vorrei non averlo detto. Poiché in seguito mi sono accorto che non lo si può dire, pur potendosi trovare qualche giustificazione», qualora cioè si dia al sostantivo uomo il significato di natura umana e non di supposito.

2. L'unico supposito che ha la natura divina e umana, prima, cioè dall'eternità, era un supposito di natura divina, e poi nel tempo, con l'incarnazione, è

divenuto un supposito di natura umana. E in questo senso si dice umanato: non perché abbia assunto un uomo, ma perché ha assunto una natura umana. Però non è vero il contrario, cioè che un supposito di natura umana abbia assunto la natura divina. Perciò non può dirsi uomo deificato o dominicus.
3. L'aggettivo divino è usato anche in quei casi nei quali si predica essenzialmente il nome Dio: diciamo, p. es., che «l'essenza divina è Dio», per identità; e che «l'essenza è quella di Dio», cioè «divina», data la diversa maniera di significare; come pure diciamo «il Verbo divino», sebbene il Verbo sia Dio. E ugualmente diciamo «la persona divina», come anche «la persona di Platone», per il modo diverso di significare.
Invece l'aggettivo dominicus non viene usato per quelle realtà a cui si addice il termine dominus: un uomo che è dominus non viene infatti detto dominicus. Si dice invece dominicus ciò che è del Signore in qualunque modo, come la volontà, la mano, il possesso. Perciò Cristo stesso, che è il Signore, non può essere detto dominicus, mentre può essere detta dominica [cioè del Signore] la sua carne e la sua passione.

Articolo 4
Supra, q. 10, a. 1, ad 3; In 3 Sent., d. 5, q. 1, a. 2, ad 4; d. 11, q. 1, a. 4; De rat. fidei, c. 6; In 1 Cor., c. 2, lect. 2
Se le proprietà della natura umana siano attribuibili a Dio
Pare che le proprietà della natura umana non siano attribuibili a Dio. Infatti:
1. È impossibile dare a un medesimo soggetto attributi opposti. Ma le proprietà della natura umana sono opposte alle proprietà di Dio: infatti Dio è increato, immutabile ed eterno, mentre è proprio della natura umana di essere creata, temporale e mutevole. Quindi le proprietà della natura umana non possono essere attribuite a Dio.
2. Attribuire a Dio dei difetti è come mancargli di rispetto e bestemmiarlo. Ma le proprietà della natura umana contengono dei difetti, come morire, patire e altre cose simili. Quindi le proprietà della natura umana non possono in alcun modo essere attribuite a Dio.
3. La natura umana è assumibile, mentre Dio non lo è. Quindi non si può dire di Dio ciò che è vero della natura umana.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 4] afferma che Dio «ha assunto le proprietà del corpo, potendosi dire che Dio è passibile, e che il Dio della gloria è stato crocifisso».
Dimostrazione: Sull'argomento ci fu un contrasto fra i Nestoriani e i Cattolici. Infatti i Nestoriani volevano introdurre una separazione fra gli attributi di Cristo, in modo da non riferire a Dio gli attributi della natura umana e all'uomo quelli della natura divina. Per cui Nestorio [anath. 12] diceva: «Se qualcuno tenta di attribuire al Verbo di Dio le sofferenze, sia anatema». Attribuivano invece ciò che appartiene ad ambedue le nature a quei nomi che possono indicare l'una e l'altra: per esempio Cristo, o Signore. Quindi dicevano che Cristo è nato dalla Vergine e che è sempre stato, ma non ammettevano che Dio fosse nato dalla Vergine, o che quell'uomo fosse sempre stato.

Al contrario i Cattolici sostenevano che tutti gli attributi di Cristo, dovuti a lui o per la natura divina o per la natura umana, possono essere predicati sia di Dio che dell'uomo. Per cui S. Cirillo [anath. 4] afferma: «Se qualcuno divide tra due persone o sostanze», cioè ipostasi, «le espressioni usate dai Vangeli e dagli scritti apostolici, o quelle adoperate dai Santi per Cristo, o da Cristo stesso per sé, e crede di doverne applicare alcune all'uomo e alcune al Verbo soltanto, sia scomunicato».

E la ragione è che, essendo una sola l'ipostasi di ambedue le nature, è la medesima ipostasi che è indicata dai nomi di entrambe. Sia dunque che si dica uomo o Dio, ci si riferisce sempre all'ipostasi della natura divina e della natura umana. Perciò dell'uomo si possono dire le proprietà della natura divina, e di Dio quelle della natura umana.

Bisogna però avvertire che in una proposizione affermativa non ha importanza solo l'attribuzione che viene fatta al soggetto, ma anche il modo dell'attribuzione. Sebbene quindi fra le realtà attribuite a Cristo non si faccia alcuna distinzione, bisogna tuttavia distinguere il modo in cui esse gli vengono attribuite. Infatti gli attributi divini gli spettano per la natura divina, mentre gli attributi umani gli spettano per la natura umana. Per cui S. Agostino [De Trin. 1, 11] afferma: «Distinguiamo nella Scrittura fra ciò che si riferisce alla forma di Dio e ciò che si riferisce alla forma di servo». E aggiunge [c. 13]: «Perché e come ogni cosa venga detta, lo può capire il lettore prudente, diligente e pio».

Analisi delle obiezioni: 1. È impossibile dare a un medesimo soggetto attributi opposti sotto il medesimo aspetto, ma non sotto aspetti diversi. E così si predicano di Cristo cose opposte non dal medesimo punto di vista, ma secondo le diverse nature.

2. Attribuire a Dio dei difetti secondo la natura divina sarebbe una bestemmia, poiché si detrarrebbe qualcosa al suo onore; non si offende invece Dio se tali difetti gli vengono attribuiti secondo la natura assunta. Perciò in un discorso tenuto al Concilio di Efeso [3, 10] si legge: «Dio non reputa come un'offesa ciò che è occasione di salvezza per gli uomini, poiché nessuna delle abiezioni che volle per noi offende quella natura che è inviolabile, e che ha fatto sua una natura inferiore per salvare la nostra. Se dunque le cose abbiette e vili non ledono la natura di Dio, ma operano la salvezza degli uomini, come puoi dire oltraggiose per Dio le cose che causano la nostra salvezza ?».

3. L'essere assunta non riguarda la natura umana nel suo supposito, ma in se stessa. Quindi ciò non può dirsi di Dio.

## Articolo 5

In 3 Sent., d. 5, q. 1, a. 2, ad 4; q. 2, a. 2, ad 4; In 1 Cor., c. 2, lect. 2

### Se le proprietà della natura umana siano attribuibili alla natura divina

Pare che le proprietà della natura umana siano attribuibili alla natura divina. Infatti:

1. Le proprietà della natura umana sono attribuite al Figlio di Dio e a Dio.

Ma Dio è la sua natura. Quindi le proprietà della natura umana sono attribuibili alla natura divina.
2. La carne appartiene alla natura umana. Ma il Damasceno [De fide orth. 3, 6] si esprime così: «Diciamo che la natura del Verbo si è incarnata, secondo i santi Atanasio e Cirillo». Quindi a pari diritto le proprietà della natura umana sono attribuibili alla natura divina.
3. Gli attributi divini spettano in Cristo alla natura umana: come conoscere il futuro e avere un potere salvifico. Quindi a pari diritto gli attributi umani sono predicabili della natura divina.
In contrario: Il Damasceno [ib., c. 4] scrive: «Parlando della divinità non applichiamo ad essa le proprietà dell'umanità: non diciamo infatti che la divinità è passibile o creata». Ma la divinità è la natura divina. Quindi le proprietà della natura umana non possono essere attribuite alla natura divina.
Dimostrazione: Ciò che è proprio di una certa cosa non può dirsi in senso vero di un'altra che non si identifichi con la prima: come risibile non si dice che dell'uomo. Ora, nel mistero dell'incarnazione la natura divina e la natura umana non sono una medesima natura, ma è l'ipostasi di entrambe le nature che è identica. Quindi le proprietà di ciascuna natura non sono attribuibili all'altra se vengono espresse con termini astratti. Invece i termini concreti stanno per l'ipostasi della natura. Quindi si possono liberamente predicare dei nomi concreti le proprietà di ambedue le nature: sia che tali nomi indichino o l'una e l'altra natura, come il nome Cristo, che esprime insieme «sia la divinità crismante che l'umanità crismata» [ib. 4, 14], sia che indichino la sola natura umana, come uomo o Gesù. Per cui il Papa S. Leone [Epist. 124] afferma: «Non interessa con quale natura si indichi Cristo: restando infatti ferma e inviolabile l'unità della persona, l'identico individuo è totalmente Figlio dell'Uomo per la carne e totalmente Figlio di Dio per la medesima divinità che ha con il Padre».
Analisi delle obiezioni: 1. In Dio la persona e la natura si identificano realmente, e in ragione di questa identità la natura divina viene attribuita al Figlio di Dio. Tuttavia c'è distinzione nel modo di significare. Per cui si fanno al Figlio di Dio delle attribuzioni che non convengono alla natura divina: diciamo ad es. che il Figlio di Dio è generato, ma non diciamo che è generata la natura divina, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 39, a. 5]. E similmente nel mistero dell'incarnazione diciamo che il Figlio di Dio ha patito, ma non diciamo che ha patito la natura divina.
2. L'incarnazione indica più l'unione con la carne che una proprietà della carne. Ora, entrambe le nature sono unite in Cristo ipostaticamente, per cui in forza di tale unione la natura divina è detta incarnata e la natura umana deificata, come si è visto sopra [q. 2, a. 1. ad 3].
3. Le proprietà divine vengono attribuite alla natura umana non nel senso assoluto in cui competono alla natura divina, ma nella misura in cui vengono partecipate alla natura umana. Perciò gli attributi che non sono comunicabili alla natura umana, come increato e onnipotente, in nessun modo si possono predicare di quest'ultima. Ora, la natura divina non riceve nulla dalla natura umana per partecipazione. Quindi le proprietà della natura umana non sono

in alcun modo attribuibili alla natura divina.

Articolo 6
Infra, q. 33, a. 3; In 3 Sent., d. 7, q. 2, a. 1; C. err. Graec., c. 21; In Rom., c. 1, lect. 2
Se sia vera la proposizione: Dio si è fatto uomo
Pare che sia falsa la proposizione: Dio si è fatto uomo. Infatti:
1. Dato che il termine uomo indica una sostanza, farsi uomo è farsi in senso assoluto. Ma è falsa la proposizione: Dio si è fatto in senso assoluto. Quindi è falsa la proposizione: Dio si è fatto uomo.
2. Farsi uomo è mutare. Ma Dio non può essere soggetto a mutamenti, secondo quel testo [Ml 3, 6]: «Io sono il Signore, non cambio». Quindi è falsa la proposizione: Dio si è fatto uomo.
3. Usandola per Cristo, la parola uomo sta per la persona del Figlio di Dio. Ma è falsa la proposizione: Dio si è fatto la persona del Figlio di Dio. Quindi è falsa la proposizione: Dio si è fatto uomo.
In contrario: Il Vangelo [Gv 1, 14] afferma: «Il Verbo si fece carne».
E S. Atanasio [Epist. ad Epict.] spiega: «Dire che il Verbo si è fatto carne equivale a dire che si è fatto uomo».
Dimostrazione: Si dice che una cosa è stata fatta ciò che di essa si può iniziare a predicare. Ora, si può predicare con verità che Dio è uomo, come si è visto [a. 1], e questa attribuzione non gli spetta dall'eternità, ma dal momento dell'assunzione della natura umana. Perciò è vera la proposizione: Dio si è fatto uomo. Essa però, secondo quanto abbiamo detto [ib.], viene intesa in maniera diversa dalle varie eresie, come anche la proposizione: Dio è uomo.
Analisi delle obiezioni: 1. Farsi uomo è farsi in senso assoluto per quei soggetti in cui la natura umana comincia a esistere in un supposito creato ex novo. Ma noi diciamo che Dio si è fatto uomo in quanto la natura umana da lui assunta cominciò a esistere in un supposito di natura divina preesistente dall'eternità. Quindi farsi uomo non significa nel caso di Dio farsi in senso assoluto.
2. Come si è detto [nel corpo], il farsi comporta per un soggetto un nuovo predicato. Perciò ogni volta che il nuovo predicato si basa su un mutamento del soggetto, allora il farsi è un mutare. E ciò accade sempre nelle predicazioni assolute: una cosa infatti non può divenire bianca o grande come non era prima se non per un suo cambiamento che la porti alla bianchezza o alla grandezza. Invece i predicati relativi possono nascere senza mutamenti del soggetto: come un uomo senza spostarsi viene a trovarsi a destra perché un altro gli si è messo a sinistra.
In simili casi, dunque, ciò che diviene non sempre cambia, inquantoché può divenire per il cambiamento altrui. Ed è in questo senso che diciamo a Dio [Sal 89, 1]: «Signore, ti sei fatto nostro rifugio». – Ora, Dio è uomo per l'unione, che è una relazione. Quindi essere uomo è un predicato nuovo che Dio acquisisce senza mutazione da parte sua, ma per un mutamento della natura umana che viene assunta dalla persona divina. Quando dunque diciamo che Dio si è fatto uomo non poniamo alcun cambiamento in Dio, ma solo nella natura umana.

3. Il termine uomo indica la persona del Figlio di Dio non in assoluto, ma in quanto sussiste nella natura umana. E sebbene sia falso affermare che Dio si è fatto la persona del Figlio, è vero tuttavia che Dio si è fatto uomo, essendosi unito alla natura umana.

Articolo 7

Infra, q. 33, a. 3; In 3 Sent., d. 7, q. 2, a. 2; C. err. Graec., c. 21; In Rom., c. 1, lect. 2

Se sia vera la proposizione: un uomo è divenuto Dio

Pare che sia vera questa proposizione: un uomo è divenuto Dio. Infatti:

1. S. Paolo [Rm 1, 2 s.] accenna al fatto che «Dio aveva già promesso [il Vangelo] per mezzo dei suoi profeti nelle Sacre Scritture riguardo al Figlio suo, il quale è divenuto tale per lui secondo la carne dalla stirpe di Davide». Ma Cristo viene dalla stirpe di Davide secondo la carne in quanto uomo. Quindi un uomo è divenuto Figlio di Dio.

2. S. Agostino [De Trin. 1, 13] scrive: «Quell'assunzione era tale da far divenire Dio uomo e l'uomo Dio». Ma in forza di tale assunzione è vero che Dio si è fatto uomo. Quindi è anche vero che un uomo è stato fatto Dio.

3. S. Gregorio Nazianzeno [Epist. 101] afferma: «Dio si è umanato e l'uomo è stato deificato, o in qualsiasi altro modo lo si voglia dire». Ma si dice che Dio si è umanato in quanto si è fatto uomo. Quindi l'uomo può dirsi deificato in quanto è divenuto Dio. Quindi è vera la proposizione: un uomo è divenuto Dio.

4. Quando si dice che Dio si è fatto uomo, il soggetto che diviene o si unisce non è Dio, ma la natura umana indicata dalla parola uomo. Ora, Pare più giusto attribuire il farsi al soggetto che diviene. Quindi la proposizione: un uomo è divenuto Dio è più vera della proposizione: Dio si è fatto uomo.

In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 2] dice: «Non diciamo che un uomo è stato deificato, ma che Dio si è umanato». Ora, divenire Dio è essere deificato. Quindi è falso dire: un uomo è divenuto Dio.

Dimostrazione: La proposizione: un uomo è divenuto Dio può essere intesa in tre modi. Primo, in modo che il participio divenuto determini in modo assoluto il soggetto o il predicato. E allora la proposizione è falsa, poiché non è divenuto né l'uomo né Dio, come vedremo in seguito [aa. 8, 9]. E in questo senso è falsa anche la proposizione: Dio è divenuto uomo. Ma non è questo il senso che qui consideriamo.

Secondo, si può intendere la proposizione: un uomo è divenuto Dio prendendo il termine divenuto come indicante la composizione del soggetto e del predicato, per cui il senso sarebbe: è avvenuto che un uomo sia Dio. E in questo senso sono vere entrambe le proposizioni: un uomo è divenuto Dio e Dio si è fatto uomo. Ma questo non è il senso proprio di tali proposizioni; – a meno che il termine uomo non indichi l'uomo in generale, e non un individuo umano concreto.

Perché sebbene questo uomo concreto non sia divenuto Dio, essendo tale supposito, cioè la persona del Figlio di Dio, Dio da tutta l'eternità, tuttavia l'uomo preso in generale non è sempre stato Dio.

Terzo, la frase può essere intesa in senso proprio: in modo cioè che il participio divenuto implichi un divenire dell'uomo il cui termine sarebbe Dio. Ora,

in questo senso la proposizione è falsa, dato che in Cristo, come si è visto sopra [q. 2, aa. 2, 3], sono identici, per Dio e per l'uomo, la persona, l'ipostasi e il supposito. Quando infatti si dice che un uomo è divenuto Dio, la voce uomo indica la persona: l'uomo infatti in Cristo non è Dio in ragione della natura umana, ma in ragione del suo supposito. Ora, quel supposito della natura umana per il quale si verifica di essere Dio si identifica con l'ipostasi o persona del Figlio di Dio, che è sempre stata Dio. Quindi non si può dire che tale uomo ha cominciato a essere Dio, o che diviene Dio, o che è divenuto Dio.

Se invece Dio e l'uomo avessero [in Cristo] due persone o ipostasi distinte, così da potersi dire indifferentemente che un uomo è Dio e che Dio è un uomo, unendo in qualche modo le due persone mediante la dignità, o l'amore, o l'inabitazione, come pretendevano i Nestoriani, allora si potrebbe anche dire che un uomo è divenuto Dio, cioè si è unito a Dio, come si dice che Dio si è fatto uomo, cioè si è unito all'uomo.

Analisi delle obiezioni: 1. Nelle parole dell'Apostolo il pronome relativo il quale, riferito alla persona del Figlio, non va inteso dalla parte del predicato, quasi che qualcuno della stirpe di Davide secondo la carne sia divenuto Figlio di Dio nel senso dell'obiezione, ma va inteso dalla parte del soggetto, così da significare che «il Figlio di Dio per lui ("cioè a onore del Padre", come spiega la Glossa) si è fatto sussistente nella stirpe di Davide secondo la carne», come se dicesse: «Il Figlio di Dio è divenuto un essere che ha la carne dalla stirpe di Davide a onore di Dio».

2. Le parole di S. Agostino vanno intese nel senso che per l'assunzione compiutasi nell'incarnazione è avvenuto [factum est] che un uomo fosse Dio e che Dio fosse un uomo. E in questo senso ambedue le proposizioni sono vere, come si è detto [nel corpo].

3. Vale la stessa risposta, poiché essere deificato è lo stesso che divenire Dio.

4. Un termine che fa da soggetto funge da materia, cioè da supposito; usato invece come predicato funge da forma, cioè significa la natura della cosa. Perciò nel dire che un uomo è divenuto Dio, il divenire non viene attribuito alla natura umana, ma al supposito della natura umana, che nel caso è Dio dall'eternità, e non può quindi divenire Dio. Quando invece si dice che Dio si è fatto uomo, si intende che il farsi termina alla sua natura umana. Perciò, propriamente parlando, la proposizione: Dio si è fatto uomo è vera, mentre è falsa la proposizione: un uomo è divenuto Dio.

Se infatti Socrate, essendo già uomo, è poi divenuto bianco, posso dire indicandolo: quest'uomo oggi è divenuto bianco, ma non posso dire: questo bianco oggi è divenuto uomo.

Se però il soggetto della proposizione fosse un nome indicante la natura umana in astratto, allora esso potrebbe fare da soggetto del verbo divenire: p. es. se si dicesse che «la natura umana è divenuta [la natura] del Figlio di Dio».

Articolo 8

In 3 Sent., d. 4, q. 2, a. 2, ad 4; d. 11, q. 1, a. 2; d. 21, q. 1, a. 3, ad 2; C. G., IV, c. 28; De Verit., q. 29, a. 1, ad 1; Comp. Theol., c. 216; In 1 Cor., c. 15, lect. 2

Se sia vera la proposizione: Cristo è una creatura

Pare che la proposizione: Cristo è una creatura, sia vera. Infatti:

1. S. Leone Papa [Ps. Agost., Serm. supp. 128] esclama: «Fatto nuovo e inaudito: Dio che è ed era, diventa una creatura». Ma di Cristo si può predicare tutto ciò che il Figlio di Dio è divenuto con l'incarnazione. Quindi è vera la proposizione: Cristo è una creatura.

2. La proprietà di ciascuna delle due nature può essere attribuita all'ipostasi comune, qualunque sia il termine col quale è designata, come si è detto [a. 5]. Ora, è proprio della natura umana essere una creatura, come è proprio della natura divina essere il Creatore. Perciò di Cristo si può predicare sia che è una creatura, sia che è increato ed è il Creatore.

3. L'anima è nell'uomo un elemento più importante del corpo. Ma Cristo a motivo del corpo tratto dalla Vergine si dice puramente e semplicemente che è nato dalla Vergine. Quindi a motivo dell'anima che è stata creata da Dio si deve dire puramente e semplicemente che è una creatura.

In contrario: S. Ambrogio [De Fide 1, 16] si domanda: «Cristo è stato forse fatto mediante una parola? Creato mediante un comando?». E la risposta implicita è negativa. Infatti continua: «Come può esserci in Dio una creatura? Dio infatti è semplice nella sua essenza, non composto». Quindi non si deve ammettere questa proposizione: Cristo è una creatura.

Dimostrazione: Come dice S. Girolamo [Glossa ord. su Os 2, 16], «usando parole non appropriate si cade nell'eresia». Perciò con gli eretici non dobbiamo avere in comune neppure i vocaboli, per non apparire favorevoli ai loro errori. Ora, gli Ariani dicevano che Cristo è una creatura e che è inferiore al Padre non solo a motivo della natura umana, ma anche in quanto persona divina. Perciò che Cristo sia una creatura, o inferiore al Padre, non va detto in senso assoluto, ma con la precisazione: secondo la natura umana. Invece quei predicati che in nessun modo possono essere interpretati come riferibili alla persona divina per se stessa, li possiamo attribuire senza restrizioni a Cristo in ragione della sua natura umana: così diciamo puramente e semplicemente che Cristo ha sofferto, che è morto ed è stato sepolto. Come anche nelle realtà materiali e umane, quando un predicato è tale da lasciare in dubbio se sia da attribuire al tutto o a una sua parte, se spetta a una sua parte non lo attribuiamo al tutto senza restrizioni: non diciamo infatti che un etiope è bianco, ma che è bianco quanto ai denti. Diciamo invece senza restrizioni che è riccioluto, poiché questo è un predicato già di per sé limitato ai capelli.

Analisi delle obiezioni: 1. Qualche volta i santi Dottori, omettendo per brevità ogni determinazione, danno a Cristo l'appellativo di creatura. Ma la suddetta determinazione va sottintesa.

2. Tutte le proprietà della natura umana, come anche di quella divina, sono attribuibili in qualche modo a Cristo. Per cui anche il Damasceno [De fide orth. 3, 4] scrive che «Cristo, Dio e uomo, è creatura e increato, divisibile e indivisibile». Però quando l'affermazione può essere equivoca per l'una o per l'altra natura, l'attribuzione non va fatta senza determinazioni. Da cui le parole che seguono: «La medesima ipostasi» di Cristo «è increata per la divinità e creata per l'umanità». Come nel caso opposto non si deve dire senza specificare che Cristo è incorporeo, o impassibile, per evitare l'errore dei

Manichei, i quali insegnavano che Cristo non aveva un corpo vero e non aveva sofferto realmente, ma si deve precisare che Cristo è incorporeo e impassibile secondo la sua divinità.
3. La nascita dalla Vergine non è minimamente attribuibile alla persona del Figlio di Dio in se stessa, come invece si potrebbe pensare della creazione. Perciò il paragone non regge.

Articolo 9
In 3 Sent., d. 12, q. 1; In Rom., c. 1, lect. 3
Se si possa dire di Cristo: questo uomo ha cominciato a esistere
Pare che di Cristo si possa dire: questo uomo ha cominciato a esistere.
Infatti:
1. Dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 105, su 17, 5]: «Prima che fosse il mondo, non esistevamo noi, né esisteva lo stesso mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù». Ma ciò che non è sempre stato ha cominciato a esistere. Quindi si può dire di Cristo: questo uomo ha cominciato a esistere.
2. Cristo ha cominciato a essere uomo. Ma essere uomo equivale a essere in senso assoluto. Quindi quell'uomo ha cominciato a esistere in senso assoluto.
3. La parola uomo indica un supposito della natura umana. Ma Cristo non è sempre stato un supposito della natura umana. Quindi quell'uomo ha cominciato a esistere.
In contrario: Si legge nella Scrittura [Eb 13, 8]: «Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre».
Dimostrazione: Di Cristo non si può dire: questo uomo ha cominciato a esistere senza aggiungere qualche precisazione. E ciò per due motivi. Primo, perché tale affermazione presa in senso assoluto è falsa per la fede Cattolica, secondo la quale noi ammettiamo in Cristo un solo supposito, una sola ipostasi e una sola persona. Di conseguenza nel parlare di Cristo l'espressione questo uomo indica il supposito eterno, alla cui eternità ripugna il cominciare a esistere.
È dunque falsa la proposizione: questo uomo ha cominciato a esistere. – Né si può obiettare che cominciare a esistere spetta alla natura umana indicata dal termine uomo, perché quando tale termine viene usato come soggetto non ha il significato formale di natura, ma quello materiale di supposito, come si è spiegato sopra [a. 7, ad 4].
Secondo, perché anche se fosse vera non andrebbe usata senza le debite precisazioni, per evitare l'eresia di Ario, il quale come diceva della persona del Figlio che era una creatura e minore del Padre, così diceva che aveva cominciato a esistere, sostenendo che «ci fu un tempo in cui non esisteva».
Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo di S. Agostino va inteso con questa precisazione: prima che esistesse il mondo l'uomo Cristo Gesù, secondo la sua umanità, non esisteva.
2. Il verbo cominciare non autorizza il passaggio da un genere inferiore a un genere superiore; non si può dire infatti: questa cosa ha cominciato a essere bianca, quindi ha cominciato a essere colorata. Infatti cominciare si riferisce a ciò che ora esiste e che prima non esisteva; ora, non si può dire: questa cosa prima non era bianca, dunque prima non era colorata. Ma essere in

senso assoluto è più che essere uomo. Perciò non regge l'argomento: Cristo ha cominciato a essere uomo, dunque ha cominciato a esistere.
3. Sebbene il termine uomo riferito a Cristo significhi la natura umana che ha cominciato a esistere, tuttavia ne indica il supposito eterno che non ha cominciato a esistere. E dato che il soggetto di una proposizione sta per il supposito, mentre il predicato sta per la natura, conseguentemente è falso dire che l'uomo Cristo ha cominciato a esistere, mentre è vero dire che Cristo ha cominciato a essere uomo.

Articolo 10
In 3 Sent., d. 4, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 1; d. 11, q. 1, a. 3
Se siano vere le proposizioni: Cristo in quanto uomo è una creatura, ed egli ha cominciato a esistere
Pare che siano false le proposizioni: Cristo in quanto uomo è una creatura, ed egli ha cominciato a esistere. Infatti:
1. In Cristo non c'è nulla di creato all'infuori della natura umana. Ma la proposizione: Cristo in quanto uomo è la natura umana è falsa. Quindi è falsa anche la proposizione: Cristo in quanto uomo è una creatura.
2. Quando un soggetto è accompagnato da un'apposizione presa in senso reduplicativo, allora il predicato più che del soggetto viene predicato dell'apposizione: come quando diciamo che un corpo, in quanto è colorato, è visibile, la visibilità è attribuita al colorato. Ora, come si è detto [a. 8], non è vera in senso assoluto la proposizione: l'uomo Cristo è una creatura. Quindi non è vera neppure questa: Cristo in quanto uomo è una creatura.
3. Ciò che viene attribuito a un uomo in quanto uomo gli viene attribuito per sé e in senso assoluto, poiché le espressioni per sé e in quanto tale si equivalgono, come insegna Aristotele [Met. 5, 18]. Ma la proposizione: Cristo per sé e in senso assoluto è una creatura è falsa. Quindi è falsa anche questa: Cristo in quanto uomo è una creatura.
In contrario: Ciò che esiste o è il Creatore o è una creatura. Ma è falsa la proposizione: Cristo in quanto uomo è il Creatore. Quindi è vera la proposizione: Cristo in quanto uomo è una creatura.
Dimostrazione: Nell'espressione: Cristo in quanto uomo, il termine uomo in senso reduplicativo può essere inteso o come supposito o come natura. Se lo intendiamo come supposito, allora la proposizione: Cristo in quanto uomo è una creatura è falsa; poiché in Cristo il supposito della natura umana è eterno e increato. Se invece lo riferiamo alla natura umana, allora è vera, poiché in ragione della natura umana, o secondo la natura umana, spetta a Cristo di essere una creatura, come si è detto sopra [a. 8].
Si noti però che nella formula usata la parola uomo sta più per la natura che per il supposito, avendo funzione di predicato con senso formale; dire infatti: «Cristo in quanto uomo» equivale a dire: «Cristo in quanto è un uomo».
Perciò la proposizione: Cristo in quanto uomo è una creatura merita di essere ritenuta più vera che falsa. – Invece sarebbe più falsa che vera se si aggiungesse qualcosa per cui ci si dovesse riferire al supposito, dicendo p. es.: Cristo, in quanto è questo uomo, è una creatura.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene Cristo non sia la natura umana, tuttavia ha la natura umana. Ora, il termine creatura è tale da poter essere attribuito non solo ai nomi astratti, ma anche ai nomi concreti: diciamo infatti che l'umanità è una creatura e che l'uomo è una creatura.
2. Il termine uomo adoperato in funzione di soggetto si riferisce più al supposito, preso invece in senso reduplicativo si riferisce più alla natura, come si è detto [nel corpo]. E poiché [in Cristo in quanto uomo] la natura è una creatura e il supposito è increato, sebbene per lui non sia vera in senso assoluto la proposizione: questo uomo è una creatura, è vera tuttavia quest'altra: Cristo in quanto uomo è una creatura.
3. Ogni uomo che è un supposito della sola natura umana non può esistere che secondo questa natura. Perciò ogni supposito umano di questo genere, se è una creatura in quanto uomo, è una creatura in senso assoluto. Invece Cristo non è un supposito della sola natura umana, ma anche della natura divina, secondo la quale ha l'essere increato. Quindi il fatto che sia una creatura in quanto uomo non significa che sia una creatura in senso assoluto.

Articolo 11
In 3 Sent., d. 10, q. 1, a. 1, sol. 1; In Rom., c. 1, lect. 3
Se Cristo in quanto uomo sia Dio
Pare che Cristo in quanto uomo sia Dio. Infatti:
1. Cristo è Dio per la grazia dell'unione. Ma Cristo ha la grazia dell'unione in quanto uomo. Quindi Cristo in quanto uomo è Dio.
2. Rimettere i peccati è proprio di Dio, come dice Isaia [43, 25]: «Sono io che cancello le tue iniquità, per riguardo a me». Ma Cristo in quanto uomo rimette i peccati, come egli stesso dichiara nel Vangelo [Mt 9, 6]: «Affinché sappiate che il Figlio dell'Uomo ha il potere in terra di rimettere i peccati», ecc. Quindi Cristo in quanto uomo è Dio.
3. Cristo non è uomo in senso generico, ma è questo uomo in particolare. Ora Cristo in quanto è questo determinato uomo è Dio, poiché dicendo questo determinato uomo si indica il supposito eterno, che per sua natura è Dio. Quindi Cristo in quanto uomo è Dio.
In contrario: Ciò che spetta a Cristo in quanto uomo spetta a ogni uomo. Se dunque Cristo in quanto uomo è Dio, ogni uomo sarebbe Dio. Il che è evidentemente falso.
Dimostrazione: Il termine uomo in senso reduplicativo può essere preso in due modi. Primo, riferendolo alla natura. E allora non è vero che Cristo in quanto uomo è Dio, poiché la natura umana è specificamente diversa dalla natura divina. -Secondo, può essere preso riferendolo al supposito.
E allora, essendo in Cristo il supposito della natura umana la persona del Figlio di Dio, alla quale spetta per diritto di essere Dio, è vero che Cristo in quanto uomo è Dio. Siccome tuttavia un termine usato in maniera reduplicativa sta più propriamente per la natura che per il supposito, come si è detto sopra [a. prec.], ne segue che la proposizione: Cristo in quanto uomo è Dio va più negata che affermata.
Analisi delle obiezioni: 1. Non è sotto il medesimo aspetto che una cosa si muove verso un termine e lo possiede in atto, poiché il divenire va riferito

alla cosa in forza della sua materia o della sua condizione di soggetto, mentre l'essere le conviene in forza della forma. E similmente non è sotto il medesimo aspetto che Cristo diviene Dio mediante la grazia dell'unione ed è Dio in assoluto: poiché la prima cosa gli spetta per la sua natura umana, la seconda invece per la sua natura divina. Perciò è vera la proposizione: Cristo in quanto uomo ha la grazia dell'unione, ma è falsa quest'altra: Cristo in quanto uomo è Dio.

2. Non è per la natura umana, ma per quella divina che «il Figlio dell'Uomo ha il potere in terra di rimettere i peccati»: in forza della natura divina infatti rimette i peccati con autorità sovrana, mentre con quella umana rimette i peccati strumentalmente e ministerialmente. Per cui il Crisostomo [In Mt] così commenta il passo citato: «Cristo ha sottolineato di proposito il fatto che avesse "sulla terra il potere di rimettere i peccati", per mostrare che aveva comunicato inseparabilmente alla natura umana il potere della divinità. Sebbene infatti si sia fatto uomo, è rimasto però il Verbo di Dio».

3. Dicendo questo uomo, il pronome dimostrativo porta il termine uomo a significare il supposito. Perciò la proposizione: Cristo, in quanto è questo uomo, è Dio, è più vera dell'altra: Cristo in quanto uomo è Dio.

## Articolo 12

In 3 Sent., d. 10, q. 1, a. 2, sol. 1; In Rom., c. 1, lect. 3

### Se Cristo in quanto uomo sia un'ipostasi o persona

Pare che Cristo in quanto uomo sia un'ipostasi o persona. Infatti:

1. Ciò che è vero di ogni uomo è vero di Cristo in quanto uomo, essendo egli uguale agli altri uomini, secondo l'espressione dell'Apostolo [Fil 2, 7]: «Divenendo simile agli uomini». Ma ogni uomo è una persona. Quindi Cristo in quanto uomo è una persona.

2. Cristo in quanto uomo è una sostanza di natura razionale. Ma non è una sostanza universale. Quindi è una sostanza individuale. Ora, la persona non è altro che «una sostanza individuale di natura razionale» come la definisce Boezio [De duab. nat. 4]. Quindi Cristo in quanto uomo è una persona.

3. Cristo in quanto uomo è una realtà, un supposito e un'ipostasi della natura umana. Ma ogni ipostasi, supposito e realtà della natura umana è una persona. Quindi Cristo in quanto uomo è una persona.

In contrario: Cristo in quanto uomo non è una persona eterna. Se dunque è una persona in quanto uomo, allora ci sono in Cristo due persone, una temporale e una eterna. Ma ciò è falso, come si è già detto [q. 2, a. 6; q. 4, a. 2].

Dimostrazione: In senso reduplicativo il termine uomo può riferirsi al supposito o alla natura, come si è già notato [aa. 10, 11]. Nel dire dunque che Cristo in quanto uomo è una persona, se con la reduplicazione ci riferiamo al supposito, allora è chiaro che Cristo in quanto uomo è una persona: poiché il supposito della natura umana è la stessa persona del Figlio di Dio.

Se ci riferiamo invece alla natura umana, allora ciò può essere inteso in due modi. Primo, nel senso che alla natura umana compete di esistere in una persona. E anche in questo senso la proposizione è vera, poiché ogni sussistente nella natura umana è una persona. - Secondo, nel senso che alla natura

umana in Cristo sia dovuta una propria personalità causata dai princìpi della natura umana. E in questo senso Cristo in quanto uomo non è una persona, poiché la sua natura umana non esiste separatamente dalla natura divina, come esigerebbe la nozione di persona.
Analisi delle obiezioni: 1. Ogni uomo è una persona per il fatto che lo è ogni sussistente nella natura umana. Ma è proprio di Cristo in quanto uomo il fatto che la persona sussistente nella sua natura umana non sia causata dai princìpi di quest'ultima, e sia invece eterna. Perciò in quanto uomo Cristo è una persona sotto un aspetto e non lo è sotto un altro, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
2. La «sostanza individuale» nella definizione di persona sta a indicare una sostanza completa sussistente per se stessa e separatamente dalle altre sostanze. Altrimenti anche una mano, essendo una certa sostanza individuale, potrebbe essere una persona, e invece non può esserlo, dato che esiste in un soggetto. E per la stessa ragione non lo è neppure la natura umana in Cristo, la quale tuttavia può dirsi una certa realtà individuale e singolare.
3. Come la parola persona indica una sostanza completa e sussistente per se stessa nell'ordine della natura razionale, così i termini ipostasi, supposito e realtà sostanziale significano la stessa cosa nella categoria della sostanza.
Se quindi la natura umana non esiste per se stessa separatamente dalla persona del Figlio, non è neppure un'ipostasi o supposito o realtà sostanziale.
Quindi nel senso in cui neghiamo la proposizione: Cristo in quanto uomo è una persona, dobbiamo negare anche tutte le altre espressioni consimili.

## Quaestio 17
## Prooemium

[47656] IIIª q. 17 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad unitatem in Christo in communi. Nam de his quae pertinent ad unitatem vel pluralitatem in speciali, suis locis determinandum est, sicut supra determinatum est quod in Christo non una est tantum scientia; et infra determinabitur quod in Christo non una est tantum nativitas. Considerandum est ergo primo, de unitate Christi quantum ad esse; secundo, quantum ad velle; tertio, quantum ad operari. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum Christus sit unum vel duo. Secundo, utrum in Christo sit tantum unum esse.

## ARGOMENTO 17
## L'UNITÀ DI CRISTO QUANTO ALL'ESSERE

Passiamo ora a considerare l'unità di Cristo in generale. Infatti ciò che riguarda l'unità e la pluralità secondo aspetti particolari va trattato a parte, come si è già visto a proposito della scienza di Cristo [q. 9] e come vedremo in seguito a proposito delle sue due nascite [q. 35, a. 2].
Dobbiamo dunque trattare dell'unità che va attribuita a Cristo: primo, in rapporto all'essere; secondo, in rapporto alla volontà [q. 18]; terzo, in rapporto all'operazione [q. 19].
Sul primo argomento si pongono due quesiti: 1. Se Cristo sia un'unità o una dualità; 2. Se in Cristo vi sia un unico essere.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 6, q. 2, a. 1; C. G., IV, c. 38; De unione, a. 2, ad 2, 7; a. 3; De rat. fidei, c. 6
Se Cristo sia un'unità o una dualità
Pare che Cristo non sia un'unità, ma una dualità. Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 1, 7] scrive: «Poiché la forma di Dio ha preso la forma di servo, entrambe le cose [utrumque] sono Dio a causa di Dio che assume, e sono uomo a causa dell'uomo che è stato assunto». Ma il pronome entrambi non può essere usato se non dove c'è una dualità. Quindi Cristo è una dualità.
2. L'espressione altro e altro comporta due realtà diverse. Ma Cristo è altro e altro: poiché, come dice S. Agostino [Enchir. 35], «sussistendo egli nella forma di Dio, prese la forma di servo: ambedue le cose sono l'unico [Cristo], ma altro egli è come Verbo, altro come uomo». Quindi Cristo è una dualità.
3. Cristo non è soltanto uomo, altrimenti non sarebbe Dio. Quindi è qualcos'altro oltre che uomo. Quindi in lui c'è altro e altro. Perciò Cristo è una dualità.
4. Cristo è qualcosa di identico al Padre e qualcosa di diverso da lui. Quindi Cristo è qualcosa e qualche altra cosa. Perciò Cristo è una dualità.
5. Come nel mistero della Trinità ci sono tre persone in una sola natura, così nel mistero dell'incarnazione ci sono due nature in una sola persona. Ma per l'unità di natura, nonostante la distinzione delle persone, il Padre e il Figlio sono una cosa sola, secondo le parole evangeliche [Gv 10, 30]:
«Io e il Padre siamo una cosa sola». Quindi, nonostante l'unità della persona, Cristo è una dualità per la dualità delle nature.
6. Il Filosofo [Phys. 3, 3] dice che uno e due sono denominazioni. Ma Cristo ha una dualità di natura. Quindi Cristo è una dualità.
7. Come la forma accidentale rende diverso [alter], così la forma sostanziale rende un'altra cosa [aliud], secondo l'insegnamento di Porfirio [Praed., De diff.]. Ma in Cristo ci sono due nature sostanziali, l'umana e la divina. Quindi Cristo è aliud et aliud. Perciò Cristo costituisce una dualità.
In contrario: Boezio [De duab. nat. 4] scrive: «Ogni ente, in quanto ente, è un'unità». Ma Cristo è un ente. Quindi Cristo è un'unità.
Dimostrazione: La natura considerata in se stessa, cioè indicata in astratto, non può essere attribuita al supposito o alla persona che nel solo caso di Dio nel quale, come si è visto nella Prima Parte [q. 29, a. 4, ad 1; q. 40, a. 1, s. c.; q. 50, a. 2, ad 3; q. 75, a. 5, ad 4], non c'è distinzione tra il soggetto che è e la natura mediante cui esso è.
Ora in Cristo, essendoci due nature, la divina e l'umana, una di esse, la divina, può essere attribuita a lui sia in astratto che in concreto: diciamo infatti che il Figlio di Dio, ossia Cristo, «è la natura divina, ed è Dio». Invece la natura umana non può essere attribuita a Cristo per se stessa in astratto, ma solo in concreto, indicata cioè in un supposito. Infatti non è vero che «Cristo è la natura umana», poiché la natura umana non può essere predicata dei suoi suppositi; è vero però che «Cristo è uomo», come è vero che «Cristo è Dio». Ora, Dio significa uno che ha la divinità, e uomo significa uno che ha l'umanità. Tuttavia uno che ha l'umanità viene indicato diversamente con il termine

uomo e con i termini Gesù o Pietro. Poiché il termine uomo sta a significare indistintamente uno che ha l'umanità, come pure il termine Dio significa indistintamente uno che ha la divinità, mentre il termine Pietro o Gesù indica un determinato uomo, cioè uno che ha l'umanità con determinate proprietà individuali: come anche l'espressione Figlio di Dio indica uno che ha la divinità secondo una determinata proprietà personale.

Ora, in Cristo c'è una dualità di nature. Se quindi ambedue le nature venissero attribuite a Cristo in astratto, egli sarebbe una dualità. Siccome però le due nature non vengono attribuite a Cristo se non in quanto sono in un supposito, ciò che determina in Cristo l'unità o la dualità è il supposito. Alcuni tuttavia ammisero in Cristo due supposiți e una sola persona, la quale secondo loro sarebbe il supposito che ha raggiunto la sua definitiva completezza.

Ponendo quindi in Cristo due supposiți dicevano che Cristo è due al neutro, ma uno al maschile, data l'unità della persona: poiché il genere neutro indica qualcosa di informe e di imperfetto, mentre il genere maschile indica qualcosa di completo e di perfetto. – I Nestoriani poi, ponendo in Cristo due persone, dicevano che Cristo non è soltanto due al neutro, ma è anche due al maschile. – Noi invece, ritenendo in Cristo l'unità di persona e di supposito, come risulta dalle spiegazioni date sopra [q. 2, aa. 2, 3], dobbiamo affermare non solo che Cristo è uno al maschile, ma anche un'unità al neutro.

Analisi delle obiezioni: 1. Nella frase di S. Agostino utrumque [entrambe le cose] non va preso come se fosse il predicato e volesse dire che «Cristo è entrambe le cose», ma come soggetto. E allora entrambi non indica due supposiți, ma le due nature in concreto. Posso infatti dire che entrambi, cioè Dio e l'uomo, «sono Dio a causa di Dio che assume», e che entrambi, cioè Dio e l'uomo, «sono uomo a causa dell'uomo assunto».

2. Quando si dice che «Cristo è altro e altro», si deve intendere che «possiede due nature differenti». E così si esprime S. Agostino [Vig. di Tapso, De unit. Trin. 14], il quale dopo aver detto che «nel mediatore tra Dio e gli uomini altra cosa è il Figlio di Dio e altra cosa il Figlio dell'Uomo», soggiunge: «altra cosa, per la differenza di natura, non altro, data l'unità della persona».

E S. Gregorio Nazianzeno [Epist. 101] scrive: «Per dirlo brevemente, altra cosa e altra cosa sono gli elementi di cui è composto il Salvatore, poiché l'invisibile non è la stessa cosa del visibile, né l'extratemporale è la stessa cosa del temporale. Ma il Salvatore non è affatto altro e altro: poiché i due elementi costituiscono una realtà sola».

3. La proposizione: «Cristo è soltanto uomo» è falsa in quanto esclude non un secondo supposito, ma una seconda natura: dal momento che i termini in funzione di predicato hanno significato formale. Se invece si modificasse la proposizione con un'aggiunta che orientasse verso il supposito, allora sarebbe vera: p. es. «Cristo è soltanto quel soggetto che è uomo». In ogni modo, dal fatto che Cristo non è soltanto uomo non segue che Cristo sia «qualcosa d'altro [aliud] o di diverso dall'uomo», poiché aliud, essendo un pronome che esprime diversità di sostanza, si riferisce propriamente al supposito, come anche tutti i relativi personali. Ne segue invece la conclusione: «dunque

ha un'altra natura».
4. Quando si dice che «Cristo è qualcosa di identico al Padre», qualcosa sta per la natura divina, che viene predicata anche in astratto del Padre e del Figlio. Quando invece si dice che «Cristo è qualcosa di diverso dal Padre», il termine qualcosa sta non per la natura umana in astratto, ma per la natura umana in concreto; però in quanto esiste non in un supposito determinato, ma in un supposito indeterminato: in quanto cioè sottostà alla natura, ma non alle proprietà individuanti.
Quindi non segue che Cristo sia altro e altro, oppure che sia una dualità: poiché il supposito della natura umana in Cristo, che è la persona del Figlio di Dio, non si compone numericamente con la natura divina che viene predicata del Padre e del Figlio.
5. Nel mistero della Trinità la natura divina viene attribuita in astratto alle tre persone, per cui si può dire in senso assoluto che «le tre persone sono una cosa sola». Invece nel mistero dell'incarnazione le due nature non si predicano di Cristo in astratto, per cui non si può dire in senso assoluto che «Cristo è una dualità».
6. L'aggettivo numerale due significa che la cosa stessa a cui esso viene attribuito ha una dualità. Ora, l'attribuzione viene fatta al supposito indicato con il nome Cristo. Sebbene dunque sia vero che Cristo ha una dualità di nature, non si può dire tuttavia che sia due, non avendo una dualità di suppositi.
7. Alter implica una diversità accidentale, e questa diversità basta a far denominare altro qualcosa. Invece aliud implica una diversità sostanziale. Ora, è sostanza non solo la natura, ma anche il supposito, come osserva Aristotele [Met. 5, 8]. Quindi la diversità di natura senza la diversità di supposito non è sufficiente a costituire un'altra cosa [aliud] in senso assoluto. Però questa diversità di natura senza diversità di supposito rende un'altra cosa [aliud] in senso relativo, cioè quanto alla natura.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 4, q. 1, a. 2, sol. 1; d. 6, q. 2, a. 2; d. 14, a. 1, sol. 1; d. 18, q. 1, a. 1, ad 3; De unione, a. 1, ad 10; a. 4; Quodl. 9, q. 2, a. 2; Comp. Theol., c. 212
Se in Cristo vi sia un unico essere
Pare che in Cristo non vi sia un unico essere, ma due. Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 3, 13] insegna che è duplice in Cristo tutto ciò che è attinente alla natura. Ma l'essere è attinente alla natura, poiché deriva dalla forma. Quindi in Cristo c'è un duplice essere.
2. L'essere del Figlio di Dio è la stessa natura divina ed è eterno. Ma l'essere umano in Cristo non è la natura divina, bensì un essere temporale. Quindi in Cristo non c'è un unico essere.
3. Nella Trinità, sebbene ci siano tre persone, c'è però un unico essere per l'unità di natura. Ma in Cristo ci sono due nature, pur con una sola persona. Quindi in Cristo non c'è un unico essere, ma due.
4. In Cristo l'anima, essendo la forma, dà l'essere al corpo. Ma non gli dà l'essere divino, che è increato. Quindi c'è in Cristo un altro essere oltre a quello divino. E così in Cristo non c'è un unico essere.

In contrario: Ogni ente in quanto ente è uno, poiché l'ente e l'uno sono tra loro convertibili. Se dunque in Cristo l'essere fosse duplice e non unico, Cristo sarebbe due enti e non uno.
Dimostrazione: Poiché in Cristo le nature sono due e unica è l'ipostasi, necessariamente è duplice in lui ciò che riguarda la natura, e unico ciò che riguarda l'ipostasi. Ora, l'essere riguarda sia l'ipostasi che la natura: l'ipostasi come il soggetto che ha l'essere, la natura come il principio in forza del quale tale essere è posseduto; la natura infatti la indichiamo come forma, e questa è detta ente perché una cosa esiste in forza di essa: come in forza della bianchezza una cosa è bianca e in forza dell'umanità un uomo è uomo. Si deve poi osservare che se una forma o natura non fa parte dell'essere personale dell'ipostasi sussistente, allora l'essere di tale forma non viene attribuito alla persona in senso assoluto, ma in senso relativo: come Socrate è detto bianco non in quanto è Socrate, ma in quanto è bianco. E nulla impedisce che questo essere [accidentale] possa essere molteplice in una medesima ipostasi o persona: infatti l'essere per cui Socrate è bianco non è quello per cui è musico. È invece impossibile che l'essere appartenente in senso assoluto all'ipostasi o persona sia in essa molteplice, poiché una medesima cosa non può avere che un unico essere.
Se dunque la natura umana si fosse unita al Figlio di Dio non ipostaticamente o personalmente, ma accidentalmente, come alcuni hanno sostenuto [cf. q. 2, a. 6], allora bisognerebbe porre in Cristo un duplice essere, uno in quanto è Dio e uno in quanto è uomo. Così come in Socrate l'essere per cui è bianco si distingue dall'essere per cui è uomo, non appartenendo l'essere della bianchezza allo stesso essere personale di Socrate. L'essere invece dotato di un capo, l'essere corporeo e l'essere animato appartengono alla medesima persona di Socrate, per cui tutte queste cose insieme costituiscono l'unico essere di Socrate. E se accadesse a Socrate, quando la sua persona si è già costituita, di acquistare mani o piedi od occhi, come accadde al cieco nato, queste acquisizioni non aggiungerebbero un nuovo essere a Socrate, ma solo delle nuove relazioni, poiché egli verrebbe a esistere non solo con le membra che già possedeva, ma anche con quelle che gli si sono aggiunte in seguito.
Così dunque, poiché la natura umana, come si è detto sopra [q. 2, a. 6], si è unita al Figlio di Dio in maniera ipostatica o personale, e non accidentale, ne segue che la natura umana non gli fa acquistare un nuovo essere personale, ma solo una nuova relazione verso la natura umana dell'essere personale preesistente, in modo cioè che quella persona ormai sussista non solo secondo la natura divina, ma anche secondo la natura umana.
Analisi delle obiezioni: 1. L'essere consegue alla natura non perché questa sia il soggetto che lo possiede, ma poiché essa è il principio in forza del quale una cosa lo possiede; alla persona o ipostasi invece consegue come a ciò che lo possiede. Perciò l'essere conserva l'unità dell'unica ipostasi piuttosto che assumere la dualità a motivo delle due nature.
2. L'essere eterno del Figlio di Dio che è la natura divina diventa l'essere dell'uomo, in quanto la natura umana viene assunta dal Figlio di Dio nell'unità della persona.

3. Come si è detto nella Prima Parte [q. 50, a. 2, ad 3; q. 75, a. 5, ad 4], nelle persone divine non c'è altro essere all'infuori di quello della natura, dato che la persona divina si identifica con la natura: quindi le tre persone hanno un unico essere. Avrebbero invece un triplice essere se l'essere della persona si distinguesse dall'essere della natura.
4. L'anima in Cristo dà l'essere al corpo in quanto lo rende animato in atto: lo completa cioè nell'ordine della natura specifica. Ma se immaginiamo un corpo perfezionato da un'anima senza un'ipostasi che possegga l'uno e l'altra, allora il composto di anima e di corpo indicato con il termine umanità non significa un soggetto che esiste, ma il principio per cui un dato soggetto esiste. Perciò l'essere appartiene alla persona sussistente, in quanto dice relazione con tale natura: e di questa relazione è causa l'anima, in quanto essa porta la natura umana al suo compimento informando il corpo.

## Quaestio 18
## Prooemium

[47683] IIIª q. 18 pr. Deinde considerandum est de unitate quantum ad voluntatem. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum in Christo sit alia voluntas divina, et alia humana. Secundo, utrum in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis, et alia rationis. Tertio, utrum in Christo fuerint ex parte rationis plures voluntates. Quarto, utrum in Christo fuerit liberum arbitrium. Quinto, utrum humana voluntas Christi fuerit omnino conformis divinae voluntati in volito. Sexto, utrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

## ARGOMENTO 18
## L'UNITÀ DI CRISTO QUANTO ALLA VOLONTÀ

Veniamo ora a esaminare il problema dell'unità rispetto alla volontà. Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se in Cristo la volontà divina e quella umana siano distinte; 2. Se la natura umana di Cristo abbia due volontà, una sensitiva e l'altra razionale; 3. Se in Cristo ci fossero più volontà di ordine razionale; 4. Se in Cristo ci fosse il libero arbitrio; 5. Se la volontà umana di Cristo fosse conforme in tutto alla volontà divina; 6. Se in Cristo ci fosse conflitto fra le varie volontà.

## Articolo 1
In 3 Sent., d. 17, q. 1, a. 1, sol. 1; C. G., IV, c. 36; Comp. Theol., c. 212; In Matth., c. 26; In Ioan., c. 6, lect. 4

### Se in Cristo ci siano due volontà, una divina e l'altra umana

Pare che in Cristo non ci siano due volontà, una divina e l'altra umana.
Infatti:
1. La volontà è il principio che muove e comanda in ogni soggetto volente. Ma in Cristo il principio movente e imperante era la volontà divina, poiché tutte le operazioni umane venivano compiute in lui secondo la volontà divina. Quindi in Cristo c'era una sola volontà, quella divina.
2. Lo strumento non è mosso da una volontà propria, ma da quella dell'agente principale. Ora, la natura umana era in Cristo «uno strumento della sua

divinità» [Damasc., De fide orth. 3, 15]. Quindi la natura umana in Cristo non era mossa dalla volontà propria, ma dalla volontà divina.
3. È molteplice in Cristo solo ciò che si riferisce alla natura. Ma la volontà non si riferisce alla natura. Infatti le realtà naturali sono necessarie, mentre quelle volontarie non lo sono. Quindi la volontà in Cristo è una sola.
4. Il Damasceno [ib., c. 14] dice che «volere in un certo modo non dipende dalla natura, bensì dalla nostra intelligenza», che è personale. Ma il volere è sempre un volere in un certo modo, poiché «non appartiene al genere ciò che non appartiene a qualcuna delle sue specie» [Arist., Topic. 4, 1]. Quindi ogni volere è personale. Ma in Cristo c'era e c'è una sola persona. Quindi in Cristo c'è un'unica volontà.
In contrario: Il Signore [Lc 22, 42] ha pregato così: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice. Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà».
E S. Ambrogio [De fide ad Grat. 2, 7] commenta: «Come aveva assunto la mia volontà, così assunse la mia tristezza». E altrove [In Lc 10, su 22, 42] dice: «Egli riferisce la sua volontà all'umanità, quella del Padre alla divinità. Infatti la volontà umana è temporale, la volontà divina eterna».
Dimostrazione: Alcuni posero in Cristo una sola volontà, ma mossi da ragioni diverse. Apollinare infatti riteneva che Cristo non avesse l'anima intellettiva, ma che il Verbo facesse le veci dell'anima, o anche dell'intelletto. Ne seguiva perciò che in Cristo non ci sarebbe stata la volontà umana, poiché «la volontà è una facoltà razionale», come dice il Filosofo [De anima 3, 9]: e così in lui non ci sarebbe stata che una sola volontà. - E similmente Eutiche, e tutti coloro che posero in Cristo una sola natura composta, furono costretti a porre in lui una sola volontà. - Così pure Nestorio, insegnando che l'unione tra Dio e l'uomo si era attuata solo secondo l'amore e la volontà, poneva una sola volontà in Cristo.
In seguito i patriarchi Macario di Antiochia, Ciro di Alessandria, Sergio di Costantinopoli e alcuni loro seguaci sostennero l'esistenza in Cristo di una sola volontà, sebbene ammettessero in lui due nature unite ipostaticamente: poiché pensavano che la natura umana in Cristo non si muovesse mai di sua iniziativa, ma solo in quanto mossa dalla divinità, come risulta dall'Epistola Sinodale del Papa Agatone [Conc. Costant. III, 4]. - Perciò nel Sesto Concilio Ecumenico, celebrato a Costantinopoli [ib. 18], fu definito che si devono ammettere in Cristo due volontà con queste parole: «In conformità con quanto hanno insegnato riguardo a Cristo i profeti e Cristo stesso, e in conformità col Simbolo dei santi Padri, noi professiamo due volontà naturali in lui e due operazioni naturali».
E questa dichiarazione era necessaria. Infatti sappiamo che il Figlio di Dio ha preso una natura umana perfetta, come si è spiegato [q. 4, a. 2, ob. 4; q. 5; q. 9, a. 1]. Ma alla perfezione della natura umana appartiene la volontà, che è una sua facoltà naturale, al pari dell'intelligenza, come si è visto nella Prima Parte [q. 79, a. 1; ad 2; q. 80, a. 2]. Per cui è necessario affermare che il Figlio di Dio nella natura umana ha assunto la volontà umana. Ma assumendo la natura umana il Figlio di Dio non subì alcuna minorazione negli attributi della natura divina, alla quale compete di avere la volontà, come si è

visto nella Prima Parte [q. 19, a. 1]. Quindi si deve dire che ci sono in Cristo due volontà, una divina e l'altra umana.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutto ciò che era umano in Cristo si svolgeva secondo la volontà divina, ma ciò non significa che in lui la volontà umana non abbia avuto le sue operazioni naturali. Dato che anche la pia volontà degli altri santi si muove secondo la volontà di Dio, «la quale suscita in essi il volere e l'operare», come afferma l'Apostolo [Fil 2, 13]. Sebbene infatti la volontà non possa essere mossa interiormente da alcuna creatura, viene tuttavia mossa interiormente da Dio, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 105, a. 4; q. 106, a. 2; q. 111, a. 2]. E così anche Cristo con la sua volontà umana seguiva la volontà divina, come si legge di lui nei Salmi [39, 9]: «Mio Dio, ho voluto compiere la tua volontà». Per cui S. Agostino argomenta così [Contra Maxim. 2, 20]: «In che cosa favoriscono la tua opinione le parole che il Figlio rivolse al Padre: "Non quello che voglio io, ma quello che vuoi tu?". Tu dirai: dimostrano che la sua volontà è veramente sottomessa al Padre. Ma forse noi neghiamo che la volontà umana debba essere soggetta alla volontà di Dio?».
2. È proprio dello strumento di essere mosso dall'agente principale, ma in maniera diversa secondo le caratteristiche della sua natura. Infatti uno strumento inanimato, come una scure o una sega, viene mosso da chi lavora con un movimento soltanto meccanico. Invece uno strumento animato da un'anima sensitiva viene mosso dall'appetito sensitivo come un cavallo dal cavaliere. Uno strumento poi animato da un'anima razionale viene mosso dalla sua propria volontà come un servo viene mosso a fare qualcosa dagli ordini del suo padrone: il servo infatti, dice il Filosofo [Polit. 1, 2], è come «uno strumento animato». La natura umana in Cristo fu dunque uno strumento della divinità tale da essere mosso dalla sua propria volontà.
3. La facoltà della volontà in se stessa è naturale e deriva necessariamente dalla natura. Ma il moto o l'atto di tale facoltà, che pure viene detto volontà, a volte è necessario e naturale, p. es. rispetto alla felicità, a volte invece nasce dal libero arbitrio della ragione, che non è necessario né naturale, come si è dimostrato nella Seconda Parte [I-II, q. 10, aa. 1, 2]. E tuttavia la ragione, che è il principio di tale movimento, è in se stessa naturale. Perciò, oltre alla volontà divina, si deve ammettere in Cristo la volontà umana non solo come facoltà naturale o come operazione naturale, ma anche come moto razionale.
4. «Volere in un certo modo» è volere in un modo determinato. Ma il modo qualifica la realtà a cui esso appartiene. Poiché dunque la volontà appartiene alla natura, lo stesso volere in un certo modo appartiene alla natura: considerata non già in se stessa, ma nell'ipostasi in cui si trova. Perciò anche la volontà umana di Cristo aveva un certo determinato modo di volere per il fatto di essere nell'ipostasi divina: si muoveva cioè sempre in accordo con la volontà divina.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 17, q. 1, a. 1, sol. 2
Se in Cristo ci fosse una volontà «di sensualità»

oltre a quella razionale

Pare che in Cristo non ci fosse una volontà «di sensualità» oltre a quella della ragione. Infatti:

1. Il Filosofo [De anima 3, 9] dice che «la volontà è nella ragione, mentre l'irascibile e il concupiscibile risiedono nell'appetito sensitivo». Ma sensualità sta per appetito sensitivo. Quindi in Cristo non c'era la volontà di sensualità.

2. Secondo S. Agostino [De Trin. 12, cc. 12, 13] la sensualità è rappresentata dal serpente. Ma in Cristo non ci fu nulla del serpente, poiché egli fu simboleggiato da un animale velenoso senza veleno, come dice S. Agostino [De pecc. mer. et rem. 1, 32] spiegando quel passo evangelico [Gv 3, 14]: «Come Mosè innalzò il serpente nel deserto». Quindi in Cristo non c'era una volontà di ordine sensibile.

3. La volontà va attribuita alla natura, come si è detto [a. prec., ad 3]. Ma in Cristo non c'era che un'unica natura oltre a quella divina. Quindi in Cristo non c'era che una sola volontà umana.

In contrario: S. Ambrogio [De fide ad Grat. 2, 7] scrive: «Mia è la volontà che ha detto sua, poiché come uomo ha preso la mia tristezza»; il che ci fa capire che la tristezza appartiene alla volontà umana di Cristo. Ma la tristezza appartiene alla sensualità, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 23, a. 1; q. 25, a. 1]. Quindi in Cristo c'è la volontà della sensualità, oltre alla volontà della ragione.

Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 4, a. 2, ob. 2; q. 5, a. 9; q. 9, a. 1], il Figlio di Dio ha assunto la natura umana con tutti gli elementi che appartengono alla sua perfezione. Ma nella natura umana è inclusa anche la natura animale, come il genere nella specie. Perciò il Figlio di Dio con la natura umana assunse anche gli elementi che appartengono alla perfezione della natura animale. E tra questi c'è l'appetito sensitivo, che viene detto sensualità. Quindi in Cristo c'era l'appetito sensitivo, o sensualità.

Dobbiamo poi notare che la sensualità, o appetito sensitivo, in quanto è capace di obbedire alla ragione viene detto «razionale per partecipazione», come mostra il Filosofo [Ethic. 1, 13]. E poiché, come si è detto [ob. 1], «la volontà è nella ragione», si può concludere che la sensualità è una «volontà per partecipazione».

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per la volontà vera e propria, che è soltanto nella parte intellettiva. Ma la volontà che è tale per partecipazione può trovarsi anche nella parte sensitiva, in quanto questa obbedisce alla ragione.

2. La sensualità è rappresentata dal serpente non quanto alla natura sensibile che Cristo ha assunto, ma quanto alla corruzione del fomite, che in Cristo non c'era.

3. «Dove una cosa è relativa a un'altra, le due ne formano una sola» [Arist., Topic. 3, 2], come la superficie e il colore che la rende visibile costituiscono un unico oggetto visibile. Similmente dunque, dato che la sensualità viene detta volontà solo in quanto partecipa della volontà razionale, come si pone in Cristo una sola natura umana, così si pone in lui anche una sola volontà umana.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 17, q. 1, a. 1, sol. 3
Se in Cristo ci fossero due volontà di ordine razionale
Pare che in Cristo ci fossero due volontà di ordine razionale. Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 2, 22] scrive che nell'uomo ci sono due volontà: una naturale, che viene detta thelesis, e una razionale, che viene detta bulelis. Ma Cristo aveva nella sua natura umana tutto ciò che appartiene alla sua perfezione. Quindi in Cristo c'erano entrambe le volontà.
2. La facoltà appetitiva si distingue nell'uomo in base alle facoltà conoscitive corrispondenti, per cui in base alla differenza tra senso e intelletto si ha nell'uomo la distinzione tra appetito sensitivo e intellettivo. Ma nella conoscenza umana c'è anche la distinzione tra ragione e intelletto, che erano ambedue presenti in Cristo. Quindi in lui c'erano due volontà, una intellettiva e l'altra razionale.
3. Alcuni pongono in Cristo una «volontà della pietà». Essa però non può trovarsi che nella parte razionale. Quindi nell'ordine razionale ci sono in Cristo più volontà.
In contrario: In ogni ordine di cose il primo movente è uno solo. Ma la volontà è il primo movente degli atti umani. Quindi in ciascun uomo c'è una sola volontà propriamente detta, che è la volontà razionale. Ora, Cristo è un unico uomo. Quindi in Cristo c'è una sola volontà umana.
Dimostrazione: Come si è già notato [a. 1, ad 3], la volontà può significare o la potenza o la sua operazione. Ora, in quest'ultimo senso bisogna ammettere in Cristo nella parte razionale due volontà, ossia due specie di atti volitivi. La volontà infatti, come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 8, aa. 2, 3], ha per oggetto tanto il fine quanto i mezzi utili a raggiungerlo, e a questi due oggetti si volge in due modi diversi. Al fine senza riserve, come a un bene assoluto, ai mezzi invece mediante un confronto che ne rilevi la bontà relativa.
Perciò l'atto della volontà che ha per oggetto un bene assoluto, come ad es. la salute, atto che viene denominato dal Damasceno thelesis, ossia «volontà assoluta», e dai Maestri «volontà come natura», è specificamente diverso dall'atto della volontà che ha per oggetto dei beni strumentali, come il voler prendere una medicina, atto che il Damasceno chiama bulesis, ossia «volontà deliberativa», e i Maestri chiamano «volontà come ragione». Questa diversità esistente fra gli atti non moltiplica però la facoltà volitiva, avendo ambedue gli atti come oggetto formale comune il bene. Perciò bisogna concludere che, se parliamo della facoltà volitiva, in Cristo c'è un'unica volontà umana, propria ed essenziale. Se invece parliamo di atti volitivi, allora distinguiamo in Cristo la volontà che opera come natura, e che viene detta thelesis, e la volontà che opera come ragione, e che viene detta bulesis.
Analisi delle obiezioni: 1. Le due volontà di cui parla il Damasceno non sono due facoltà volitive, ma solo atti diversi di una stessa facoltà, come si è detto [nel corpo].
2. Neppure l'intelligenza e la ragione sono facoltà diverse, come si è detto nella Prima Parte [q. 79, a. 8].

3. La «volontà della pietà» non è distinta dalla volontà come natura, non essendo altro che il dispiacere del male altrui considerato in assoluto.

Articolo 4

In 3 Sent., d. 17, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 5; d. 18, q. 1, a. 2, ad 5; C. G., 4, c. 36

Se in Cristo ci fosse il libero arbitrio

Pare che in Cristo non ci fosse il libero arbitrio. Infatti:

1. Come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 14], propriamente parlando non si può attribuire al Signore né la gnome (cioè la sentenza, o riflessione, o cogitazione), né la proeresis (cioè la scelta). Ora, nelle cose di fede bisogna parlare con somma proprietà di linguaggio. Quindi in Cristo non c'era la scelta, e per conseguenza neppure il libero arbitrio, di cui la scelta è l'atto.

2. Il Filosofo [Ethic. 3, 2] dice che la scelta è «il desiderio di cose predeliberate mediante il consiglio». Ma in Cristo non c'era il consiglio, dato che esso non serve quando siamo certi, e Cristo aveva la certezza su tutto. Quindi in Cristo non c'era la scelta. E così neppure il libero arbitrio.

3. Il libero arbitrio è indeterminato. Ma la volontà di Cristo era determinata al bene, non potendo peccare, come si è detto sopra [q. 15, aa. 1, 2]. Quindi in Cristo non c'era il libero arbitrio.

In contrario: Si legge in Isaia [7, 15]: «Mangerà panna e miele finché non imparerà a rigettare il male e a scegliere il bene», che sono atti del libero arbitrio. Quindi in Cristo c'era il libero arbitrio.

Dimostrazione: Stando alle cose già dette [a. prec.], c'erano in Cristo due atti di volontà: uno per cui voleva in se stesso un certo oggetto come fine, un altro per cui voleva qualcosa come mezzo in ordine ad altro. Ora, come dice il Filosofo [Ethic. 3, 2], c'è questa differenza tra la scelta e la volontà: che la volontà propriamente parlando ha per oggetto il fine stesso, mentre la scelta riguarda i mezzi ordinati al fine. E così la semplice volontà si identifica con la volontà come natura, mentre la scelta si identifica con la volontà come ragione, ed è l'atto proprio del libero arbitrio, come si è detto nella Prima Parte [q. 83, a. 3; I-II, q. 13, a. 1]. Poiché dunque in Cristo c'è la volontà come ragione, è necessario porre in lui la scelta e quindi il libero arbitrio, il cui atto è la scelta, come si è visto nella Prima Parte [l. cit.].

Analisi delle obiezioni: 1. Il Damasceno esclude da Cristo la scelta in quanto essa può comportare un dubbio nel giudizio. Ma il dubbio non è essenziale alla scelta, poiché anche Dio compie delle scelte, secondo quell'espressione [Ef 1, 4]: «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo»;
eppure in Dio non ci sono dubbi. La scelta invece è dubbiosa quando si accompagna accidentalmente all'ignoranza. E altrettanto si dica degli altri atti menzionati.

2. La scelta presuppone il consiglio, ma non nasce dal consiglio se questo non si è già concluso con il giudizio: poiché noi scegliamo di fare ciò che giudichiamo da farsi dopo l'indagine del consiglio, come scrive Aristotele [Ethic. 3, 3]. Se quindi si può emettere il giudizio senza farlo precedere dal dubbio e dall'indagine, ciò basta per la scelta. E così è chiaro che il dubbio e l'indagine non appartengono necessariamente alla scelta, ma vi si riscontrano

soltanto in una natura che ignora.
3. La volontà di Cristo, quantunque sia determinata al bene, non è però determinata ai singoli beni. Cristo poteva dunque operare delle scelte con il suo
libero arbitrio confermato nel bene, come fanno i beati.

Articolo 5
Infra, q. 21, a. 4; In 3 Sent., d. 17, q. 1, a. 2, sol. 1; C. G., IV, c. 26
Se Cristo con la sua volontà umana abbia voluto cose diverse
da quelle volute da Dio
Pare che Cristo con la sua volontà umana non abbia voluto cose diverse
da quelle volute da Dio. Infatti:
1. Dice il Salmista [39, 9] in persona di Cristo: «Mio Dio, io voglio compiere la tua volontà». Ma chi vuole compiere la volontà di un altro, vuole ciò che vuole l'altro. Quindi la volontà umana di Cristo non voleva se non quanto era voluto dalla sua volontà divina.
2. L'anima di Cristo aveva una carità perfettissima, che sorpassa anche la nostra comprensione, secondo le parole di S. Paolo [Ef 3, 19]: «L'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza». Ma la carità fa sì che l'uomo voglia ciò che vuole Dio, tanto che il Filosofo [Ethic. 9, 4] considera come uno dei segni dell'amicizia «il volere e lo scegliere le medesime cose». Quindi la volontà umana in Cristo non voleva se non quanto voleva la volontà divina.
3. Cristo era veramente comprensore. Ma i santi contemplanti in cielo non vogliono se non ciò che vuole Dio. Altrimenti non sarebbero beati, poiché non avrebbero tutto ciò che vogliono: «è beato infatti chi ha tutto ciò che vuole e non vuole nulla di male», scrive S. Agostino [De Trin. 13, 5]. Quindi Cristo con la sua volontà umana non voleva nulla che non volesse con la sua volontà divina.
In contrario: S. Agostino [Contra Maxim. 2, 20] afferma che «Cristo dicendo: "Non quello che voglio io, ma quello che vuoi tu", dimostra di volere qualcosa di diverso da ciò che voleva il Padre. Ma non avrebbe potuto fare ciò se non con il suo cuore umano: avendo egli trasferito la nostra debolezza nei suoi sentimenti umani, non in quelli divini».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [aa. 2, 3], ci sono in Cristo due volontà umane, la volontà di sensualità, che è detta volontà per partecipazione, e la volontà razionale, sia come volontà di natura che come volontà di ragione. Ma si è pure detto [q. 13, a. 3, ad 1; q. 14, a. 1, ad 2] che per una speciale disposizione il Figlio di Dio, prima della sua morte, «lasciava alla carne di operare e di patire in conformità alla sua natura». E similmente consentiva a tutte le facoltà dell'anima di operare secondo la propria tendenza. Ora, si sa che la volontà di sensualità rifugge naturalmente dai dolori sensibili e dalle lesioni corporali.
E parimenti anche alla volontà come natura ripugnano tutte le cose che sono contrarie alla natura e cattive per se stesse, quali la morte e altre cose simili. Tuttavia in certi casi la volontà come ragione può volere queste cose quali mezzi per il raggiungimento di un fine: p. es. un'ustione, che la sensibilità e la volontà naturale di ogni uomo comune spontaneamente rifiuta, diviene

oggetto della volontà come mezzo per ottenere la guarigione. Ora, la volontà di Dio era che Cristo soffrisse i dolori, la passione e la morte: anche se queste cose Dio le voleva non per se stesse, ma in ordine alla salvezza umana.
È chiaro dunque che Cristo secondo la volontà di sensualità e quella razionale considerata come natura poteva volere cose diverse da quelle che voleva Dio. Invece secondo la volontà come ragione voleva sempre ciò che voleva Dio. Il che risulta dalle sue stesse parole [Mt 26, 39]: «Non come voglio io, ma come vuoi tu». Infatti voleva con la volontà razionale che si compisse la volontà divina, sebbene dicesse di volere qualcos'altro con l'altra sua volontà.
Analisi delle obiezioni: Cristo voleva che la volontà del Padre si compisse, ma non voleva questo con la volontà di sensualità, la quale non può elevarsi fino alla volontà di Dio, e neppure con la volontà come natura, che ha per oggetto dei beni considerati per se stessi e non in ordine alla volontà divina.
2. La conformità della volontà umana con la volontà divina si riferisce alla volontà come ragione: è in essa infatti che si accordano anche le volontà degli amici, in quanto la ragione considera l'oggetto della volontà in rapporto alla volontà dell'amico.
3. Cristo era insieme comprensore e viatore: godeva cioè di Dio con la mente e insieme aveva una carne passibile. Di conseguenza gli poteva accadere dalla parte della sua carne passibile qualcosa che ripugnava alla sua volontà come natura, e anche all'appetito sensitivo.

Articolo 6
In 3 Sent., d. 17, q. 1, a. 2, sol. 2, 3; Comp. Theol., c. 232
Se tra le volontà di Cristo esistessero dei contrasti
Pare che tra le volontà di Cristo esistessero dei contrasti. Infatti:
1. I contrasti di volontà dipendono dalla contrarietà degli oggetti, come la contrarietà dei movimenti dalla contrarietà dei loro termini, secondo l'insegnamento del Filosofo [Phys. 5, 5]. Ma Cristo con le sue varie volontà voleva cose contrarie: con la volontà divina infatti voleva la morte, che ripugnava alla sua volontà umana. Per cui S. Atanasio [De incarn. Verbi et contra Arianos 21] scrive: «Quando Cristo diceva: "Padre, se è possibile passi da me questo calice; però non la mia, ma la tua volontà sia fatta"; e ancora: "Lo spirito è pronto, ma la carne è debole ", mostra due volontà: l'umana, che per la debolezza della carne rifuggiva dalla passione, e la divina, disposta a subirla». Quindi tra le volontà di Cristo c'erano dei contrasti.
2. S. Paolo [Gal 5, 17] ha scritto che «la carne ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne». C'è dunque contrarietà tra le volontà quando lo spirito desidera una cosa e la carne un'altra. Ma ciò accadeva in Cristo: infatti con la volontà di carità, ispirata nella sua anima dallo Spirito Santo, voleva la passione, secondo l'espressione di Isaia [53, 7]: «È stato immolato perché egli stesso lo ha voluto», mentre con la sua carne rifuggiva dalla passione. C'era quindi in lui un contrasto di volontà.
3. Il Vangelo [Lc 22, 43] dice che «entrato in agonia, pregava più intensamente

». Ma l'agonia è una lotta dello spirito tra impulsi contrari. Quindi c'erano in Cristo dei contrasti di volontà.
In contrario: Nella definizione del Sesto Concilio [Costant. III, 18] sta scritto: «Professiamo [in Cristo] due volontà naturali non contrarie, come le hanno pensate alcuni empi eretici: poiché la sua volontà umana segue sempre quella divina e onnipotente, senza resistenze e lotte, ma con sottomissione».
Dimostrazione: C'è contrarietà o contrasto solo quando l'opposizione riguarda l'identica cosa sotto il medesimo aspetto. Se invece l'opposizione è secondo aspetti diversi e in cose diverse, allora non si può parlare di contrarietà né di contraddizione: p. es. un uomo può essere bello e sano nelle mani e non nei piedi.
Perché dunque esista una contrarietà di voleri su una data cosa bisogna prima di tutto che il contrasto la riguardi sotto il medesimo aspetto. Se infatti la volontà di uno vuole una data cosa per una ragione universale, e un altro non la vuole per un interesse particolare, non c'è per nulla contrarietà di volontà. Se un re, p. es., vuole per il bene comune l'impiccagione di un brigante, mentre un suo consanguineo non la vuole per un suo affetto personale, non c'è contrarietà di volontà; a meno che la volontà del bene privato non prevalga in modo tale da impedire il bene comune: perché allora l'opposizione delle volontà verrebbe a cadere sul medesimo oggetto.
Secondo, la contrarietà dei voleri richiede che si tratti dello stesso tipo di volontà. Se infatti si vuole una cosa con l'appetito razionale e un'altra con l'appetito sensitivo, non c'è alcuna contrarietà; a meno che l'appetito sensitivo non prevalga tanto da influenzare o da intralciare l'appetito razionale: perché allora la volontà razionale subirebbe l'influsso del moto contrario esistente nell'appetito sensitivo.
Così dunque dobbiamo dire che, sebbene la volontà come natura e la volontà di sensualità abbiano avuto in Cristo oggetti diversi da quelli della volontà divina e della sua volontà come ragione, non c'era tuttavia per questo alcun contrasto di volontà.
Primo, perché né la sua volontà come natura né quella di sensualità respingevano il motivo per cui la volontà divina e quella umana come ragione volevano invece la passione. La volontà naturale infatti voleva in Cristo la salvezza del genere umano, ma non poteva volere una cosa in ordine a un'altra. L'appetito sensitivo poi non poteva estendersi fino a quel punto.
Secondo, perché né la volontà divina né quella di ordine razionale venivano impedite o ritardate in Cristo dalla volontà naturale o dall'appetito sensitivo. Ed era vero anche l'inverso: infatti né la volontà divina né quella razionale combattevano o ritardavano in Cristo le operazioni della volontà naturale e dell'appetito sensitivo. Piaceva infatti a Cristo, secondo la sua volontà divina e secondo la sua volontà razionale, che la volontà naturale e l'appetito sensitivo operassero in lui secondo la loro natura.
Da ciò risulta dunque che in Cristo non c'era alcun contrasto od opposizione tra le volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Che la volontà umana in Cristo volesse qualcosa di diverso da ciò che voleva la sua volontà divina dipendeva dalla stessa

volontà divina, la quale a suo beneplacito lasciava che la natura umana si muovesse secondo le proprie tendenze, come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 14].
2. In noi la concupiscenza della carne impedisce o ritarda l'attività dello spirito, cosa che in Cristo non poteva avvenire. Perciò in Cristo non c'era contrarietà fra la carne e lo spirito come in noi.
3. L'agonia non toccava la parte razionale dell'anima di Cristo, e non consisteva perciò in un contrasto di desideri derivante da una diversità di motivi: come quando p. es. si vuole qualcosa per un motivo e il contrario per un altro. Ciò infatti accade per la debolezza della ragione, che non è in grado di giudicare che cosa sia meglio in assoluto. Ma ciò in Cristo non accadeva, poiché egli con la sua intelligenza giudicava che fosse meglio in assoluto che con la sua passione si compisse la volontà divina per la salvezza del genere umano. L'agonia di Cristo riguardava invece la sua parte sensitiva, e consisteva nel timore del male imminente, come dice il Damasceno [ib., c. 23].

Quaestio 19
Prooemium

[47734] IIIª q. 19 pr. Deinde considerandum est de unitate operationis Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Christo sit una operatio divinitatis et humanitatis, vel plures. Secundo, utrum in Christo sint plures operationes secundum humanam naturam. Tertio, utrum Christus secundum humanam operationem aliquid sibi meruerit. Quarto, utrum per eam aliquid meruerit nobis.

ARGOMENTO 19
L'UNITÀ DI CRISTO
IN RAPPORTO ALLE SUE OPERAZIONI
Passiamo ora a trattare dell'unità di Cristo in rapporto alle sue operazioni. Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se in Cristo la divinità e l'umanità abbiano un'unica operazione; 2. Se in Cristo ci siano più operazioni secondo la natura umana; 3. Se Cristo con le sue operazioni umane abbia meritato per sé; 4. Se con esse abbia meritato per noi.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 18, q. 1, a. 1; C. G., IV, c. 36; De Verit., q. 20, a. 1, ad 2; e unione, q. 1, a. 1, ad 16; a. 5; Comp. Theol., c. 212
Se in Cristo la divinità e l'umanità abbiano un'unica operazione
Pare che in Cristo la divinità e l'umanità abbiano un'unica operazione.
Infatti:
1. Dionigi [De div. nom. 2] scrive: «Si è fatta conoscere la misericordiosa operazione divina nei nostri riguardi per il fatto che, come noi e a partire da noi, il Verbo trascendente ogni sostanza si è veramente e integralmente umanato, facendo e soffrendo ogni cosa come si addiceva alla sua operazione umano-divina»; e nomina una sola operazione umano-divina, che in greco si dice teandrica. C'è dunque in Cristo una sola operazione composta.
2. L'agente principale e lo strumento compiono insieme una sola operazione.

Ma la natura umana era in Cristo uno strumento della natura divina, come si è detto sopra [q. 2, a. 6, ob. 4; q. 7, a. 1, ad 3; q. 8, a. 1, ad 1; q. 18, a. 1, ad 2]. Quindi in Cristo la natura divina e la natura umana hanno una stessa operazione.

3. Essendoci in Cristo due nature in una sola ipostasi o persona, bisogna porre un unico essere appartenente all'ipostasi o persona. Ma l'operazione viene attribuita all'ipostasi o persona, poiché è sempre il supposito sussistente che opera; per cui, come dice il Filosofo [Met. 1, 1], «gli atti appartengono ai singolari concreti». Quindi la divinità e l'umanità hanno in Cristo un'unica e identica operazione.

4. L'operare, come l'essere, spetta all'ipostasi sussistente. Ma per l'unità d'ipostasi c'è in Cristo un solo essere, come si è detto sopra [q. 17, a. 2]. Quindi per la medesima unità c'è in Cristo anche una sola operazione.

5. Se unica è l'opera, unica è anche l'operazione. Ora, l'opera compiuta insieme dalla divinità e dall'umanità, come la guarigione di un lebbroso [Mt 8, 3] o la risurrezione di un morto [Mt 9, 25; Lc 7, 14 s.; Gv 11, 43 s.], era unica. Quindi in Cristo l'umanità e la divinità avevano un'unica operazione.

In contrario: S. Ambrogio [De fide ad Grat. 2, 8] si domanda: «Come possono princìpi diversi produrre un'identica operazione? Può un principio inferiore operare come un principio superiore? Ci può essere unità di operazione dove le sostanze sono diverse?».

Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. prec., a. 1], gli eretici che ponevano in Cristo una sola volontà ponevano in lui anche una sola operazione. E per capire meglio il loro errore bisogna tenere presente che dovunque c'è una serie ordinata di cause agenti, la causa inferiore viene mossa da quella superiore, come nell'uomo il corpo dall'anima, e le potenze inferiori dalla ragione. Così dunque le azioni e i movimenti compiuti dalle cause inferiori, più che operazioni, sono opere, mentre è propriamente operazione ciò che compie la causa suprema. Nell'uomo, p. es., il camminare dei piedi e il palpare delle mani sono opere dell'uomo compiute dall'anima, l'una per mezzo dei piedi e l'altra per mezzo delle mani; e siccome è la stessa anima che compie l'una e l'altra cosa, dalla parte dell'operante che è il primo principio movente si ha una sola operazione indifferenziata, mentre dalla parte delle opere stesse c'è diversità. Ora, come in un puro uomo il corpo è mosso dall'anima e l'appetito sensitivo da quello razionale, così nel nostro Signore Gesù Cristo la natura umana veniva mossa e governata dalla natura divina. Essi quindi dicevano che dalla parte della divinità stessa operante c'è una sola operazione indifferenziata, ma le opere sono diverse, in quanto cioè la divinità di Cristo certe cose le faceva direttamente, come «sostenere tutto con la potenza della sua parola» [Eb 1, 3], altre invece le faceva per mezzo della natura umana, come camminare corporalmente.

Per cui nel Sesto Concilio [Costant. III, 10] sono riportate le parole dell'eretico Severo che diceva: «C'è molta diversità tra le opere che compiva un solo e medesimo Cristo. Alcune sono degne di Dio, altre umane. È certamente umano camminare corporalmente, è divino invece concedere di camminare a delle gambe rattrappite, incapaci ormai di muovere un passo. Ma l'una e l'altra cosa furono compiute da un unico soggetto, cioè dal Verbo incarnato, e in

nessun modo si possono attribuire distintamente le due opere alle due diverse nature. Né sarebbe giusto ammettere due nature o forme operanti a motivo della differenza delle opere».

Ma qui essi si ingannavano. Poiché due sono le azioni di un agente che viene mosso da un altro: l'una dipendente dalla propria forma, l'altra dall'impulso di chi lo muove. Come l'operazione di una scure secondo la sua forma è di tagliare, mentre l'operazione che compie in quanto viene mossa dall'artigiano è di fare, ad es., una sedia. L'operazione dunque che appartiene a una certa cosa secondo la sua forma è la sua operazione propria, e non appartiene all'agente principale se non in quanto questi se ne serve per agire egli stesso: come lo scaldare è un'operazione del fuoco e non del fabbro, il quale però usa il fuoco per scaldare il ferro. Invece l'operazione che appartiene a una certa cosa solo in quanto è mossa da un'altra si identifica con l'operazione dello stesso agente principale: come il fare una sedia non è per la scure un'operazione distinta da quella dell'artigiano.

Perciò dovunque l'agente principale e quello strumentale hanno forme o virtù operative diverse, bisogna distinguere un'operazione propria dell'agente principale e una propria dell'agente strumentale, sebbene quest'ultimo partecipi all'operazione dell'agente principale, e questo si serva dell'operazione dello strumento, per cui ciascuno opera in comunione con l'altro.

In Cristo dunque la natura umana ha la propria forma e virtù operativa, e così pure la natura divina. Perciò la natura umana ha un'operazione propria distinta dall'operazione divina, e viceversa. Tuttavia la natura divina si serve dell'operazione della natura umana come di uno strumento; e a sua volta la natura umana partecipa all'operazione della natura divina come lo strumento partecipa all'operazione dell'agente principale. E questo è il pensiero del Papa S. Leone [Epist. 28, 4]: «Compie ciascuna forma», cioè la natura divina e la natura umana in Cristo, «in comunione con l'altra ciò che le è proprio: il Verbo compie le azioni proprie del Verbo, e la carne compie le azioni proprie della carne».

Se invece ci fosse in Cristo una sola operazione umano-divina, ne verrebbe o che la natura umana non ha una propria forma e virtù (della natura divina infatti è assurdo dirlo), per cui allora in Cristo ci sarebbe soltanto l'operazione divina, o che in Cristo la virtù divina e la virtù umana si sono fuse in un'unica virtù. Tutte e due conseguenze ugualmente inaccettabili: la prima perché porrebbe in Cristo una natura umana imperfetta; la seconda perché confonderebbe le due nature.

Giustamente perciò questo errore fu condannato dal Sesto Concilio [Costant. III, 18], nei cui decreti si legge: «Noi onoriamo nel Signore nostro Gesù Cristo, nostro vero Dio, due operazioni naturali», cioè l'operazione divina e l'operazione umana, «senza divisioni, senza trasposizioni, senza confusioni, senza separazioni».

Analisi delle obiezioni: 1. Dionigi pone in Cristo un'operazione teandrica o umano-divina non nel senso che le operazioni o le virtù delle due nature siano fuse insieme, ma nel senso che l'operazione divina si serve di quella umana, e questa partecipa della virtù dell'operazione divina. Cosicché, come

dice egli stesso [Epist. 4], «egli compiva le azioni umane in modo sovrumano, come dimostrano la sua concezione soprannaturale da parte della Vergine e il suo camminare sulle acque». È chiaro infatti che l'essere concepito riguarda la natura umana, come anche il camminare, ma l'una e l'altra cosa avvenne in Cristo in modo soprannaturale. E similmente egli compiva le operazioni divine in maniera umana, come quando risanò il lebbroso toccandolo [Mt 8, 3]. Per cui Dionigi aggiunge [ib.]: «Essendosi Dio fatto uomo, si ha una nuova operazione di Dio e dell'uomo insieme».

Che poi egli intenda che le operazioni in Cristo sono due, una della natura divina e una della natura umana, risulta da quanto scrive nel De Divinis Nominibus [2], dove afferma che «a queste cose», a quelle cioè che riguardano la sua operazione umana, «il Padre e lo Spirito Santo non partecipano in alcun modo se non per la loro benignissima e misericordiosa volontà», avendo cioè voluto il Padre e lo Spirito Santo, per la loro misericordia, che Cristo operasse e soffrisse umanamente. E aggiunge: «[Partecipano] invece alle operazioni divine altissime e ineffabili che egli, fattosi simile a noi, ma senza subire alcun mutamento, compiva come Dio e Verbo di Dio». Così dunque risulta chiaro che altra è la sua operazione umana, a cui il Padre e lo Spirito Santo non partecipano se non con la loro benevola accettazione, e altra è la sua operazione di Verbo di Dio, che egli ha in comune con il Padre e con lo Spirito Santo.

2. Lo strumento è qualcosa che è mosso da un agente principale, e che tuttavia può avere un'operazione propria dipendente dalla sua forma, come si è detto [nel corpo] a proposito del fuoco. Perciò l'azione dello strumento in quanto è strumento non si distingue dall'azione dell'agente principale; tuttavia lo strumento può compiere un'operazione distinta in quanto è una realtà per sé stante. In Cristo dunque l'operazione della natura umana in quanto è strumento della divinità non è distinta dall'operazione della divinità: non c'è infatti una salvezza compiuta dall'umanità di Cristo e un'altra compiuta dalla sua divinità. Tuttavia la natura umana, in quanto è una determinata natura, ha in Cristo un'operazione propria distinta da quella divina, come si è detto [nel corpo].

3. L'operare è proprio dell'ipostasi sussistente, ma secondo la forma e la natura che specifica l'operazione. Perciò la diversità di specie delle operazioni dipende dalla diversità delle forme o nature, mentre l'unità numerica delle operazioni specifiche dipende dall'unità dell'ipostasi. Il fuoco, p. es., ha due operazioni specificamente diverse, cioè illuminare e scaldare, secondo la differenza che c'è fra la luce e il calore, e tuttavia il fuoco, una volta acceso, effettua un'illuminazione numericamente unica. E similmente in Cristo ci devono essere due operazioni specificamente differenti secondo le sue due nature, ma ciascuna operazione nel momento in cui si produce ha in Cristo un'unità numerica: come unico è il suo camminare e unico il suo guarire gli infermi.

4. L'essere e l'agire sono condizionati nella persona dalla natura, ma in modi diversi. Infatti l'essere appartiene alla stessa costituzione della persona, per cui come tale ha funzione di termine. Perciò l'unità della persona richiede l'unità dell'essere stesso, completo e personale. Invece l'operazione è un effetto che la persona produce in dipendenza da una forma o natura. Per cui

la pluralità delle operazioni non impedisce l'unità della persona.
5. Altra è l'opera propria dell'operazione divina in Cristo e altra è quella della sua operazione umana: come l'opera propria dell'operazione divina è il guarire il lebbroso, mentre l'opera propria dell'operazione umana è il toccarlo. Tuttavia ambedue le operazioni concorrono insieme a una stessa opera, in quanto ciascuna delle due nature agisce in comunione con l'altra, come si è detto [nel corpo].

Articolo 2
Se in Cristo ci siano più operazioni umane
Pare che in Cristo ci siano più operazioni umane. Infatti:
1. Cristo in quanto uomo ha in comune con le piante la natura vegetativa, con gli animali la natura sensitiva e con gli angeli la natura intellettiva, alla pari degli altri uomini. Ma altra è l'operazione della pianta in quanto pianta e dell'animale in quanto animale. Quindi in Cristo in quanto uomo c'erano più operazioni.
2. Le potenze e gli abiti si distinguono secondo le operazioni. Ma nell'anima di Cristo c'erano diverse potenze e diversi abiti. Quindi c'erano diverse operazioni.
3. Gli strumenti devono essere proporzionati alle operazioni. Ma il corpo umano ha membra di varie forme. Queste perciò servono a operazioni differenti. Quindi in Cristo ci sono operazioni umane diverse.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, cc. 15, 16] afferma che «l'operazione segue la natura». Ma in Cristo c'è una sola natura umana. Quindi in Cristo c'è una sola operazione umana.
Dimostrazione: Essendo l'uomo tale per la ragione, si dice propriamente operazione umana quella che è compiuta dalla ragione mediante la volontà, che è l'appetito razionale. Quanto poi alle operazioni che l'uomo compie indipendentemente dalla ragione e dalla volontà, esse non sono propriamente umane, ma lo sono soltanto in parte, in quanto cioè impegnano qualche elemento della natura umana: o il solo corpo secondo la sua natura, come avviene nel tendere al basso; o le facoltà vegetative, come nel nutrirsi e nel crescere; o la parte sensitiva, come nel vedere, udire, immaginare, ricordare, desiderare e adirarsi. Ma tra queste operazioni vi è una differenza. Infatti le operazioni della vita sensitiva obbediscono in qualche modo alla ragione: per cui sono parzialmente razionali e umane, nella misura appunto in cui obbediscono alla ragione, come insegna il Filosofo [Ethic. 1, 13]. Invece le operazioni della vita vegetativa e quelle che dipendono dalla composizione elementare del corpo non sottostanno alla ragione, per cui non sono in alcun modo razionali, né propriamente umane, ma riguardano solo una parte della natura umana.
Ora, abbiamo già detto [a. prec.] che quando un agente inferiore opera in forza della propria forma, la sua operazione si distingue da quella dell'agente superiore; quando invece l'agente inferiore non opera se non in quanto è mosso da quello superiore, allora si ha un'unica operazione per ambedue. Così dunque in ogni puro uomo le operazioni fisiche e vegetative sono distinte da quelle della volontà, che sono quelle propriamente umane.

E altrettanto si dica dell'operazione dell'anima sensitiva quando non è mossa dalla ragione, mentre quando è mossa dalla ragione è unica l'operazione della parte sensitiva e di quella razionale. L'operazione poi dell'anima razionale è unica se ne consideriamo il principio, che è la ragione o volontà; è invece molteplice se ne consideriamo i diversi oggetti; i quali secondo alcuni danno una diversità di opere piuttosto che di operazioni, giudicando tali autori l'unità dell'operazione solo dalla parte del principio operativo: è infatti in questo senso preciso che noi ora ci occupiamo dell'unità o pluralità delle operazioni in Cristo.

In un puro uomo dunque c'è una sola operazione propriamente umana, tuttavia ci sono alcune altre operazioni impropriamente umane, come si è detto.

In Gesù Cristo come uomo, invece, non c'era alcun movimento della parte sensitiva che non fosse diretto dalla ragione. E anche le stesse operazioni naturali e fisiche seguivano in qualche modo la sua volontà, poiché era questa che «lasciava alla sua carne d'agire e di patire in conformità alla sua natura», come si è detto sopra [q. 18, a. 5]. Perciò in Cristo l'operazione è molto più unitaria che in qualunque altro uomo.

Analisi delle obiezioni: 1. Le operazioni della parte sensitiva e vegetativa non sono propriamente umane, come si è detto [nel corpo]. E tuttavia in Cristo erano più umane che negli altri.

2. Le potenze e gli abiti si distinguono secondo gli oggetti, per cui la diversità delle operazioni corrisponde a quella delle potenze e degli abiti come anche a quella degli oggetti. Ora, noi non intendiamo escludere dall'umanità di Cristo una tale diversità, né quella che dipende dalla diversità del tempo, ma solo la diversità che deriva dal primo principio operativo, come si è detto [ib.].

3. Vale la stessa risposta.

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 18, q. 1, aa. 2 sqq.; De Verit., q. 29, a. 6; Comp. Theol., c. 231

### Se l'azione umana di Cristo potesse essere per lui meritoria

Pare che l'azione umana di Cristo non potesse essere per lui meritoria. Infatti:

1. Cristo prima della morte era comprensore come lo è anche ora. Ma il comprensore non può meritare: infatti la sua carità fa parte del premio della beatitudine e costituisce la misura del gaudio, per cui non può essere principio di merito, non potendosi identificare fra di loro il merito e il premio. Quindi Cristo prima della morte non poteva meritare, come non lo può neppure attualmente.

2. Nessuno merita ciò che gli è già dovuto. Ma a Cristo, essendo egli il Figlio di Dio per natura, è dovuta l'eredità eterna, che gli altri uomini meritano con le buone opere. Quindi Cristo, che fin da principio era Figlio di Dio, non poteva meritare nulla per sé.

3. Chi possiede già l'elemento principale di una cosa, non può meritare ciò che da esso deriva. Ma Cristo aveva la gloria dell'anima, a cui segue secondo l'ordine comune la gloria del corpo, come dice S. Agostino [Epist. 118, 3], sebbene in Cristo fosse disposto che la gloria dell'anima non ridondasse nel

corpo. Quindi Cristo non meritò la gloria del corpo.
4. La manifestazione della grandezza di Cristo non è un bene per lui, ma per coloro che lo vengono a conoscere, tanto che la sua manifestazione è promessa in premio a coloro che lo amano, secondo le parole evangeliche [Gv 14, 21]: «Chi mi ama, sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui». Quindi Cristo non meritò la manifestazione della sua grandezza.
In contrario: L'Apostolo [Fil 2, 8 s.] afferma: «[Cristo] si fece obbediente fino alla morte: per questo Dio lo ha esaltato». Quindi egli con l'obbedienza meritò la propria esaltazione: e così meritò qualcosa per sé.
Dimostrazione: Avere un bene da sé è una cosa più nobile che riceverlo da altri, poiché, come dice Aristotele [Phys. 8, 5], «la causa che agisce da sé è migliore di quella che deve ad altri la sua efficacia». Ma uno ha da sé ciò di cui in qualche modo è egli stesso causa. Ora, la prima causa assoluta di tutti i nostri beni è Dio, e nessuna creatura sotto questo punto di vista possiede alcun bene da sé, come osserva l'Apostolo [1 Cor 4, 7]: «Che cos'hai che tu non abbia ricevuto?». Tuttavia uno può essere a se stesso causa seconda di qualche bene cooperando con Dio. E così chi ha qualcosa per merito proprio lo ha in qualche modo da se stesso. Quindi possedere un bene per proprio merito è più nobile che possederlo senza merito.
Ora, siccome a Cristo va attribuita ogni perfezione e nobiltà, certamente egli possedette per merito tutto ciò che gli altri hanno per merito, a meno che non si tratti di un bene la cui carenza disdica alla dignità e alla perfezione di Cristo più di quanto non ne accresca il merito. Per questo egli non meritò né la grazia, né la scienza, né la beatitudine dell'anima, né la divinità: poiché, potendosi meritare solo ciò che ancora non si ha, egli ne avrebbe dovuto in precedenza essere privo, e la privazione ne avrebbe compromesso la dignità più di quanto il merito non avesse potuto accrescerla. Al contrario la gloria del corpo e altri beni consimili sono inferiori alla dignità del merito, che appartiene alla virtù dalla carità. Per cui bisogna dire che Cristo meritò la gloria del corpo, e quelle cose che riguardano la sua eccellenza esterna, come l'ascensione, il culto e altre cose simili. Dal che risulta che egli poteva meritare qualcosa per sé.
Analisi delle obiezioni: 1. La fruizione, che è un atto della carità, fa parte della gloria dell'anima, che Cristo non meritò. Se quindi con la sua carità egli meritò qualcosa, non si confonde per questo il merito con il premio. Essendo egli tuttavia, come si è già detto [q. 15, a. 10], viatore e comprensore, non meritava con la carità di comprensore, ma con quella di viatore. Quindi ora, non essendo più viatore, non è in condizione di meritare.
2. A Cristo come Dio e Figlio di Dio spettano per natura la gloria divina e il dominio universale, come al primo e supremo Signore. Inoltre a lui è dovuta un'altra gloria in quanto uomo beato, e questa doveva riceverla in parte senza merito e in parte con il merito, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
3. La ridondanza della gloria dall'anima al corpo è stata disposta da Dio in armonia con i meriti umani: come cioè l'uomo merita con azioni che si compiono per l'influsso dell'anima sul corpo, così viene anche premiato con la

ridondanza della gloria dell'anima sul corpo. Per cui cade sotto il merito non solo la gloria dell'anima, ma anche la gloria del corpo, come attesta S. Paolo [Rm 8, 11]: «Darà la vita anche ai nostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in noi». Quindi la gloria del corpo poteva essere meritata da Cristo.

4. La manifestazione della grandezza di Cristo è un bene per lui quanto all'essere che acquista nella conoscenza degli altri, sebbene principalmente sia un bene per coloro che con la conoscenza di lui si arricchiscono di un nuovo essere. Ma anche questo torna a gloria di Cristo, trattandosi delle sue membra.

Articolo 4

I-II, q. 114, a. 6; infra, q. 48, a. 1; In 2 Sent., d. 20, q. 2, a. 3, ad 3;In 3 Sent., d. 18, q. 1, a. 6, sol. 1; De Verit., q. 29, a. 7; Comp. Theol., c. 231

Se Cristo potesse meritare per gli altri

Pare che Cristo non potesse meritare per gli altri. Infatti:

1. Si legge nella Scrittura [Ez 18, 20]: «L'anima che pecca morirà». Quindi per lo stesso motivo l'anima che merita sarà premiata. Non è dunque possibile che Cristo abbia meritato per gli altri.

2. Il Vangelo [Gv 1, 16] afferma che «tutti ricevono dalla pienezza della grazia di Cristo». Ma gli uomini che ricevono la grazia di Cristo non possono meritare per gli altri: leggiamo infatti [Ez 14, 20] che «anche se in mezzo a quella terra ci fossero Noè, Daniele e Giobbe, non salverebbero né figli né figlie: soltanto essi si salverebbero per la loro giustizia». Quindi neppure Cristo poteva meritare per noi.

3. Come osserva S. Paolo [Rm 4, 4], «la mercede» che uno merita «gli è dovuta per giustizia, non per grazia». Se dunque Cristo ha meritato la nostra salvezza, ne segue che questa non ci viene dalla grazia di Dio, ma dalla giustizia, e che Dio agisce ingiustamente con quelli che non salva: poiché il merito di Cristo si estende a tutti.

In contrario: Scrive l'Apostolo [Rm 5, 18] che «come per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di un solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita». Ma il demerito di Adamo porta alla condanna di tutti. Quindi molto più il merito di Cristo può rifluire sugli altri.

Dimostrazione: Stando alle spiegazioni date sopra [q. 8, aa. 1, 5], Cristo non aveva soltanto la grazia come uomo singolo, ma anche come capo di tutta la Chiesa, a cui tutti si uniscono come le membra al capo per formare insieme misticamente una sola persona. Da ciò consegue dunque che il merito di Cristo si estende agli altri, in quanto sono sue membra: come anche in un uomo l'azione della testa in qualche modo giova a tutte le sue membra, poiché essa sente non solo per sé, ma anche per tutte le membra.

Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato di una persona privata nuoce solo a lei stessa, ma il peccato di Adamo, che Dio ha costituito principio di tutta la natura [umana], si comunica agli altri con la generazione. Similmente il merito di Cristo, che Dio ha costituito capo di tutti gli uomini quanto alla

grazia, si estende a tutte le sue membra.
2. Gli uomini ricevono dalla pienezza di Cristo non una fonte di grazia, ma una grazia individuale. Perciò non segue che gli uomini siano in grado di meritare per gli altri come Cristo.
3. Come il peccato di Adamo non si propaga negli altri se non per mezzo della generazione corporale, così il merito di Cristo non viene partecipato agli altri se non per mezzo della rigenerazione spirituale, che avviene nel battesimo e che ci incorpora a Cristo, secondo le parole di S. Paolo [Gal 3, 27]: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo». E anche questa rigenerazione in Cristo concessa all'uomo è dovuta alla grazia. Perciò la salvezza dell'uomo viene dalla grazia.

## Quaestio 20
## Prooemium

[47772] IIIª q. 20 pr. Deinde considerandum est de his quae conveniunt Christo per comparationem ad patrem. Quorum quaedam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad patrem, puta quod est ei subiectus; quod ipsum oravit; quod ei in sacerdotio ministravit. Quaedam vero dicuntur, vel dici possunt, secundum habitudinem patris ad ipsum, puta, si pater eum adoptasset; et quod eum praedestinavit. Primo igitur considerandum est de subiectione Christi ad patrem; secundo, de eius oratione; tertio, de ipsius sacerdotio; quarto, de adoptione, an ei conveniat; quinto, de eius praedestinatione. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum Christus sit subiectus patri. Secundo, utrum sit subiectus sibi ipsi.

## ARGOMENTO 20
## LA SOTTOMISSIONE DI CRISTO AL PADRE

Passiamo ora a considerare i rapporti esistenti fra Cristo e il Padre. Di essi alcuni riguardano l'atteggiamento di Cristo verso il Padre: il fatto, p. es., che gli è sottomesso, che lo ha pregato, che lo ha servito con il suo sacerdozio. Altri invece riguardano atteggiamenti reali o possibili del Padre verso Cristo: ci si chiede ad es. se il Padre lo abbia adottato, o predestinato. Parleremo dunque: primo, della sottomissione di Cristo al Padre; secondo, della sua preghiera [q. 21]; terzo, del suo sacerdozio [q. 22]; quarto, dell'eventuale adozione [q. 23]; quinto, della sua predestinazione [q. 24].
Sul primo argomento si pongono due quesiti: 1. Se Cristo sia sottomesso al Padre; 2. Se sia sottomesso a se stesso.

## Articolo 1
I, q. 42, a. 4, ad 1; In 3 Sent., d. 11, q. 1, a. 1, ad 2; In 1 Cor., c. 15, lect. 3

### Se si possa dire che Cristo è sottomesso al Padre

Pare che non si possa dire che Cristo è sottomesso al Padre. Infatti:
1. Ogni cosa che è sottomessa a Dio Padre è una creatura: poiché, come si legge nel De ecclesiasticis dogmatibus [4], «nella Trinità nessuno è servo né sottoposto». Ma non si può dire in senso assoluto che Cristo è una creatura, come si è visto precedentemente [q. 16, a. 8]. Quindi non si può neppure dire in senso assoluto che Cristo è sottomesso al Padre.

2. È sottomesso a Dio ciò che serve al suo dominio. Ma non si può attribuire la servitù alla natura umana di Cristo: dice infatti il Damasceno [De fide orth. 3, 21] che «non possiamo chiamare serva» la natura umana di Cristo. «Infatti la servitù e il dominio non sono delle proprietà che appartengono alla natura, ma delle semplici relazioni, come la paternità e la filiazione». Quindi Cristo secondo la natura umana non è sottomesso a Dio Padre.
3. Scrive S. Paolo [1 Cor 15, 28]: «Quando tutto gli sarà sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti». Ma come osserva lo stesso Apostolo [Eb 2, 8], «al presente non vediamo ancora che ogni cosa sia a lui sottomessa». Quindi anche il Figlio non è ancora sottomesso al Padre, che gli ha sottomesso ogni cosa.
In contrario: Cristo [Gv 14, 28] dichiara: «Il Padre è più grande di me».
E S. Agostino [De Trin. 1, 7] osserva: «Non senza ragione la Scrittura dice tutte e due le cose: che il Figlio è uguale al Padre, e che il Padre è più grande del Figlio. La prima cosa infatti si spiega per la forma di Dio, la seconda per la forma di servo, senza alcuna confusione». Ma il più piccolo è sottomesso al più grande. Quindi Cristo secondo la forma di servo è sottomesso al Padre.
Dimostrazione: A chiunque possiede una certa natura si possono attribuire le proprietà di tale natura. Ma la natura umana ha per se stessa una triplice sottomissione a Dio. Una secondo il grado della bontà: per il fatto cioè che la natura divina è l'essenza stessa della bontà, come risulta da Dionigi [De div. nom. 1], mentre la natura creata ha una certa partecipazione della bontà divina, essendo quasi soggetta all'irradiazione di quella bontà. – Secondo, la natura umana è sottomessa a Dio per il potere che Dio esercita su di essa, essendo la natura umana, come anche ogni creatura, sottomessa alle disposizioni della provvidenza divina. – Terzo, la natura umana è sottomessa a Dio in modo speciale per sua propria iniziativa, in quanto cioè con la sua volontà obbedisce alle leggi divine.
E Cristo ha espressamente riconosciuto in se stesso questa triplice sottomissione al Padre. La prima dicendo [Mt 19, 17]: «Perché mi interroghi su ciò che è buono? Uno solo è buono». E S. Girolamo [In Mt 3] commenta: «Dato che l'aveva chiamato maestro buono, e non lo aveva riconosciuto come Dio, o come Figlio di Dio, disse che l'uomo, per quanto santo, non è buono a confronto di Dio». Il che faceva capire che egli secondo la sua natura umana rimaneva al di sotto della bontà divina. E dato che «nelle cose che non hanno quantità l'essere più grande si identifica con l'essere migliore», come dice S. Agostino [De Trin. 6, 8], per questa ragione il Padre viene detto «più grande di Cristo» secondo la natura umana.
La seconda sottomissione invece viene attribuita a Cristo in quanto la provvidenza divina ha disposto tutti gli avvenimenti relativi alla sua umanità.
Per cui Dionigi [De cael. hier. 4, 4] afferma che Cristo «è sottoposto alle disposizioni di Dio Padre». E questa è la sottomissione della servitù, secondo la quale «ogni creatura serve a Dio» [Gdt 16, 17], essendo soggetta ai suoi ordini, secondo le parole della Sapienza [16, 24]: «La creazione obbedisce a te, suo Creatore». E in questo senso è anche scritto [Fil 2, 7] che il Figlio stesso di Dio «ha assunto la forma di servo».

Cristo attribuisce poi a se stesso anche la terza sottomissione, dicendo [Gv 8, 29]: «Io faccio sempre ciò che gli è gradito». E questa è la sottomissione dell'obbedienza. Per cui si dice [Fil 2, 8] che «egli si è fatto obbediente al Padre fino alla morte».

Analisi delle obiezioni: Come non si può dire che Cristo è una creatura senza restrizioni, ma soltanto secondo la natura umana, e questa restrizione va sottintesa anche se non è espressa, come si è visto [q. 16, a. 8], così non si può dire che Cristo è soggetto al Padre in senso assoluto, ma solo secondo la natura umana, anche se la restrizione non viene fatta esplicitamente. Però è meglio esprimerla, per evitare l'errore di Ario, il quale riteneva il Figlio inferiore al Padre.

2. La relazione di servitù e di dominio si basa sull'azione e sulla passione, essendo proprio del servo muoversi per comando del padrone. Ora, l'operare non viene attribuito alla natura come al soggetto agente, ma alla persona, poiché «le azioni sono proprie dei supposiți e degli individui», come insegna il Filosofo [Met. 1, 1]. Nondimeno l'operare viene attribuito alla natura come al principio secondo il quale la persona o ipostasi agisce. Sebbene quindi non sia esatto dire che la natura è signora o serva, tuttavia si dice con proprietà di linguaggio che un'ipostasi, o persona, è signora o serva secondo una determinata natura. E in questo senso nulla impedisce di affermare che Cristo è soggetto al Padre, o è suo servo, secondo la natura umana.

3. Come spiega S. Agostino [De Trin. 1, 8], «Cristo riconsegnerà il regno al suo Dio e Padre quando i giusti, nei quali adesso regna con la fede, raggiungeranno per mezzo di lui la visione», ossia vedranno la stessa essenza divina comune al Padre e al Figlio. E allora egli sarà totalmente soggetto al Padre, poiché lo sarà non solo in se stesso, ma anche nelle sue membra, ammesse alla partecipazione piena della bontà divina. Allora anche le cose stesse nella loro totalità gli saranno soggette per il compimento finale della sua volontà in esse. Sebbene anche adesso tutte le cose siano soggette al suo potere, secondo la sua affermazione [Mt 28, 18]: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra».

## Articolo 2

### Se Cristo sia soggetto a se stesso

Pare che Cristo non sia soggetto a se stesso. Infatti:

1. S. Cirillo in una sua Epistola Sinodica, accolta cioè dal Concilio di Efeso [1, 26], scrive: «Cristo non è né servo né Signore di se stesso. Sarebbe stolto, anzi empio, dirlo o pensarlo». E lo asserisce anche il Damasceno [De fide orth. 3, 21]: «Cristo, essendo un unico ente, non può essere servo e Signore di se stesso». Ma in tanto Cristo può dirsi servo del Padre in quanto è a lui soggetto. Quindi Cristo non è soggetto a se stesso.

2. «Servo» è relativo a «signore». Ma nessuno ha relazione con se stesso, tanto che S. Ilario [De Trin. 7] afferma: «Niente è simile o uguale a se stesso». Quindi Cristo non può dirsi servo di se stesso, e di conseguenza neppure sottomesso a se stesso.

3. Secondo la formula di S. Atanasio [Symb.], «come l'anima razionale e il corpo costituiscono un unico uomo, così Dio e l'uomo sono un unico Cristo».

Ma non si può dire che l'uomo sia soggetto a se stesso, o servo di se stesso, o più grande di se stesso, per il fatto che il suo corpo è soggetto all'anima. Quindi neppure Cristo può dirsi soggetto a se stesso per il fatto che la sua umanità è soggetta alla sua divinità.

In contrario: 1. S. Agostino [De Trin. 1, 7] scrive: «È evidente che da questo punto di vista», cioè della superiorità del Padre rispetto a Cristo considerato nella sua natura umana, «il Figlio è inferiore a se stesso».

2. Come argomenta il medesimo Santo [ib.], il Figlio di Dio assunse la forma di servo in modo da non perdere la forma di Dio. Ma per la sua forma di Dio, che è comune al Padre e al Figlio, il Padre è più grande del Figlio considerato nella sua natura umana. Quindi anche il Figlio è più grande di se stesso da questo punto di vista.

3. Cristo secondo la natura umana è servo di Dio Padre, come afferma egli stesso [Gv 20, 17]: «Ascendo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro». Ma chi è servo del Padre è servo del Figlio, altrimenti tutto ciò che è del Padre non sarebbe del Figlio. Quindi Cristo è servo e suddito di se stesso.

Dimostrazione: Come si è detto, l'essere signore e servo viene attribuito alla persona o ipostasi in una determinata natura. Quando dunque si dice che Cristo «è Signore o servo di se stesso», oppure che «il Verbo di Dio è Signore dell'uomo Cristo», queste affermazioni possono essere intese in due modi.

Primo, nel senso che esista una seconda ipostasi o persona, come se la persona del Verbo di Dio a cui compete il dominio sia distinta da quella dell'uomo servo: il che rientra nell'eresia di Nestorio.

Per cui nella condanna di Nestorio al Concilio di Efeso [3, 1, 6] si legge: «Se qualcuno dice che il Verbo di Dio Padre è Dio o Signore di Cristo, e non professa invece che uno solo è Dio e uomo insieme, come Verbo fatto carne, secondo le Scritture, sia scomunicato». E così vanno intese le parole di S. Cirillo e del Damasceno. In questo senso dunque bisogna negare che Cristo sia «minore di se stesso», o che sia «soggetto a se stesso».

Secondo, riferendosi alla diversità delle nature in una sola persona o ipostasi. E allora possiamo dire che egli secondo la natura per cui è uguale al Padre presiede e domina insieme con il Padre, mentre secondo la natura per cui è uguale a noi è sottoposto e serve. E in questo senso S. Agostino dice che il Figlio è «inferiore a se stesso».

Bisogna però osservare che, essendo il termine Cristo un nome di persona, come anche il termine Figlio, di per sé e in senso assoluto può essere attribuito a Cristo ciò che gli spetta in forza della sua persona, che è eterna, e specialmente le relazioni di cui stiamo parlando, che appartengono più propriamente alla persona o ipostasi, mentre quelle cose che gli spettano secondo la natura umana gli vanno attribuite piuttosto con le debite restrizioni.

Diremo quindi in senso assoluto che Cristo è Massimo e Signore e Sovrano, mentre invece che sia soggetto o servo o minore lo diremo con la restrizione: «secondo la sua natura umana».

Analisi delle obiezioni: 1. S. Cirillo e il Damasceno negano che Cristo sia Signore di se stesso nel senso in cui ciò comporterebbe una pluralità di supposti, che è richiesta perché uno possa dirsi in senso assoluto signore di un

altro.
2. In senso assoluto il signore e il servo sono due persone distinte; tuttavia un certo concetto di signoria e di servitù può essere applicato a una stessa persona che sia padrona e serva di sé secondo aspetti diversi.
3. A causa delle diverse parti dell'uomo, delle quali una è superiore all'altra, anche il Filosofo [Ethic. 5, 11] parla di una «giustizia dell'uomo verso se stesso», in quanto l'irascibile e il concupiscibile obbediscono alla ragione.
E nel medesimo senso uno stesso uomo può dirsi soggetto a sé, o servo di sé, secondo le sue diverse parti.
La risposta poi da dare alle altre argomentazioni risulta da quanto si è detto. Infatti S. Agostino afferma che il Figlio è inferiore a se stesso o soggetto a se stesso secondo la natura umana, non secondo una diversità di suppositi.

Quaestio 21
Prooemium

[47792] IIIª q. 21 pr. Deinde considerandum est de oratione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christo conveniat orare. Secundo, utrum conveniat sibi secundum suam sensualitatem. Tertio, utrum conveniat sibi orare pro seipso, an tantum pro aliis. Quarto, utrum omnis oratio eius sit exaudita.

ARGOMENTO 21
LA PREGHIERA DI CRISTO
Passiamo ora a considerare la preghiera di Cristo.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se Cristo possa pregare;
2. Se lo possa con la sua sensualità; 3. Se possa pregare per se stesso, o solo per gli altri; 4. Se ogni sua preghiera sia stata esaudita.

Articolo 1
Supra, q. 13, a. 4, ad 3; infra, q. 43, a. 2, ad 2; In 3 Sent., d. 17, q. 1, a. 3, sol. 1; In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 6, sol. 1, ad 2; sol. 2, ad 1; In Ioan., c. 11, lect. 6; In De Trin., q. 3, a. 4
Se Cristo possa pregare
Pare che Cristo non possa pregare. Infatti:
1. Secondo la definizione del Damasceno [De fide orth. 3, 24], «la preghiera è la domanda di cose convenienti rivolta a Dio». Ma non era ragionevole che Cristo, potendo compiere da se stesso ogni cosa, chiedesse qualcosa ad altri. Quindi Cristo non poteva pregare.
2. Pregando non si possono chiedere cose che certamente accadranno: non si prega, p. es., che domani sorga il sole. E neppure si può chiedere nella preghiera ciò di cui si è certi che non avverrà in alcun modo. Ma Cristo conosceva tutto il futuro. Quindi non aveva nulla da chiedere con la preghiera.
3. Secondo un'altra definizione del Damasceno [ib.], «la preghiera è l'elevazione della mente a Dio». Ma l'intelligenza di Cristo non aveva bisogno di elevarsi a Dio: poiché era sempre unita a lui, non solo a motivo dell'unione ipostatica, ma anche secondo la fruizione della beatitudine. Quindi Cristo

non poteva pregare.
In contrario: Il Vangelo [Lc 6, 12] attesta che «in quei giorni Gesù si recò sul monte a pregare, e trascorse la notte in orazione a Dio».
Dimostrazione: Come si è detto nella Seconda Parte [II-II, q. 83, aa. 1, 2], la preghiera è una certa manifestazione della nostra volontà a Dio, perché egli la adempia. Se dunque in Cristo ci fosse un'unica volontà, cioè quella divina, in nessun modo gli si potrebbe attribuire la preghiera, poiché la volontà divina è da sola capace di attuare ciò che vuole, secondo le parole del Salmo [134, 6]: «Tutto ciò che vuole, il Signore lo compie». Ma poiché in lui ci sono due volontà, la divina e l'umana, e la volontà umana non è capace di realizzare da sé ciò che vuole senza il ricorso alla potenza divina, ne segue che Cristo, in quanto uomo dotato di volontà umana, può pregare.
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo poteva fare tutto ciò che voleva in quanto Dio, ma non in quanto uomo, poiché in quanto uomo non aveva l'onnipotenza, come si è detto [q. 13, a. 1]. Tuttavia, essendo insieme Dio e uomo, volle rivolgere la preghiera al Padre non per una sua impotenza, ma per nostra istruzione. Primo, per farci capire che egli procede dal Padre. Per cui egli stesso dichiara [Gv 11, 42]: «Ho detto queste cose», cioè le parole della preghiera, «per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato». E S. Ilario [De Trin. 10, 71] commenta: «Non aveva bisogno di pregare, ma lo fece per noi, perché non ignorassimo il Figlio». - Secondo, per darci l'esempio. Per cui scrive S. Ambrogio [In Lc 5, su 6, 12]: «Cerca di non fraintendere, pensando che il Figlio di Dio preghi come un debole per impetrare ciò che non può fare. Essendo infatti autore del potere e maestro di obbedienza, ci forma con il suo esempio ai precetti della virtù». E S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 104]: «Il Signore nella sua forma di servo avrebbe potuto pregare in silenzio, se fosse stato necessario. Invece volle mostrare apertamente che pregava il Padre, per ricordare in tal modo che era nostro maestro».
2. Cristo sapeva che tra le cose future a lui note alcune sarebbero avvenute per la sua preghiera. E di queste appunto era conveniente fare domanda a Dio.
3. L'elevazione è un movimento verso l'alto. Ma il moto, come dice Aristotele [De anima 3, 7], può essere preso in due sensi. Primo, in senso proprio come passaggio dalla potenza all'atto, quale «atto di un ente imperfetto ». E in questo senso l'elevazione spetta a chi è in alto potenzialmente e non attualmente. Sotto questo aspetto dunque, come nota il Damasceno [l. cit.], «l'intelligenza umana di Cristo non ha bisogno di salire a Dio, poiché è sempre unita a Dio per l'unione ipostatica e la contemplazione beata». - Secondo, il moto può significare «l'atto di un ente perfetto», cioè esistente in atto, ossia come si dicono moto il conoscere e il sentire. E in questo senso l'intelligenza di Cristo si eleva sempre verso Dio: poiché egli lo contempla sempre come superiore a se stesso.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 17, q. 1, a. 3, sol. 3; Comp. Theol., c. 233
Se Cristo possa pregare con la sua sensualità
Pare che Cristo possa pregare con la sua sensualità [cioè con il suo appetito

sensitivo]. Infatti:
1. In nome di Cristo il Salmista [83, 3] così si esprime: «Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente». Ma la sensualità è l'appetito della carne. Quindi la sensibilità o sensualità di Cristo poteva elevarsi al Dio vivo con esultanza, e quindi pregare.
2. Può pregare chi può desiderare ciò che chiede. Ma Cristo chiedeva qualcosa che la sua sensualità desiderava, implorando [Mt 26, 39]: «Passi da me questo calice». Quindi la sensualità di Cristo pregava.
3. Essere unito ipostaticamente a Dio è più che elevarsi a lui con la preghiera. Ma la sensualità fu assunta ipostaticamente da Dio, come anche le altre parti della natura umana. Quindi molto più poteva elevarsi a Dio con la preghiera.
In contrario: S. Paolo [Fil 2, 7] dice che il Figlio di Dio secondo la natura assunta «è divenuto simile agli uomini». Ma gli altri uomini non pregano con la loro sensualità. Quindi neppure Cristo.
Dimostrazione: Pregare con la sensualità, o appetito sensitivo, può essere inteso in due modi. Primo, nel senso che la preghiera sia un atto delle facoltà sensitive. E in questo senso Cristo non pregava con la sua sensualità. Poiché questa aveva la stessa natura specifica della nostra. Ora, in noi essa non è capace di pregare, per due ragioni. Primo, perché il moto della sensualità non può trascendere le realtà sensibili, e quindi non può elevarsi a Dio, come invece richiede la preghiera. – Secondo, poiché la preghiera implica un coordinamento, in quanto uno desidera qualcosa come realizzabile da Dio, e tale coordinamento è proprio della ragione. Per cui la preghiera è un atto della ragione, come si è spiegato nella Seconda Parte [II-II, q. 83, a. 1].
Secondo, pregare con la sensualità può essere inteso nel senso che la ragione sottoponga a Dio nella preghiera ciò che la sensualità desidera. E in questo senso Cristo pregava con la sua sensualità, in quanto la sua preghiera, quasi facendosi avvocata della sensualità, ne interpretava gli affetti. E questo per darci un triplice insegnamento. Primo, per dimostrare che egli aveva assunto una vera natura umana con tutte le affezioni naturali. Secondo, per mostrare che è lecito avere secondo gli affetti naturali delle tendenze contrarie a ciò che Dio vuole. Terzo, per mostrare che l'uomo deve sottomettere la propria sensualità alla volontà divina.
Per cui S. Agostino [Enarr. in Ps. 32, 1] scrive: «Cristo vivendo da uomo manifesta la sua personale volontà umana con le parole: "Passi da me questo calice". Si trattava infatti di una volontà umana con un suo desiderio particolare. Ma poiché egli vuole che l'uomo sia retto e tenda a Dio soggiunge: "Però non come voglio io, ma come vuoi tu", quasi dicesse: "Specchiati in me: poiché tu puoi volere per te una cosa anche quando Dio ne vuole un'altra"».
Analisi delle obiezioni: 1. La carne esulta nel Dio vivente non con un atto della carne ascendente a Dio, ma per una ridondanza dal cuore alla carne, nel senso che l'appetito sensitivo segue il moto dell'appetito razionale.
2. Sebbene la sensualità volesse ciò che la ragione domandava, chiederlo però con la preghiera non competeva alla sensualità, ma alla ragione, come si è detto [nel corpo].

3. L'unione ipostatica è l'unione nell'essere personale che si comunica a ciascuna parte della natura umana. Invece l'elevazione della preghiera è un atto che può compiere soltanto la ragione, come si è detto [ib.]. Per cui il paragone non regge.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 17, q.1, a. 3, sol. 2
Se Cristo abbia potuto pregare per se stesso
Pare che Cristo non abbia potuto pregare per se stesso. Infatti:
1. Scrive S. Ilario [De Trin. 10, 71]: «Le sue parole nella preghiera non giovavano a lui, ma egli le pronunciava per l'accrescimento della nostra fede».
Quindi Cristo non pregava per sé, ma per noi.
2. Si prega solo per ciò che si vuole poiché, come si è detto [a. 1], la preghiera è la presentazione del proprio volere a Dio perché lo adempia. Ma ciò che Cristo soffriva era da lui voluto; dice infatti S. Agostino [Contra Faustum 26, 8]: «L'uomo spesso, anche se non vuole, è triste; anche se non vuole, dorme; anche se non vuole, ha fame e sete. Egli invece», cioè Cristo, «ebbe tutto questo perché lo volle». Quindi non poteva pregare per se stesso.
3. S. Cipriano [De orat. domin. 8] scrive: «Maestro di pace e di unità, Cristo non volle che si pregasse individualmente e privatamente, o che l'orante pensasse a sé soltanto». Ora, Cristo metteva in pratica ciò che insegnava, come afferma la Scrittura [At 1, 1]: «Gesù cominciò a fare e a insegnare». Quindi Cristo non pregò mai solo per sé.
In contrario: Il Signore stesso [Gv 17, 1] dice pregando: «Glorifica il Figlio tuo».
Dimostrazione: Cristo ha pregato per sé in due modi. Primo, esprimendo i sentimenti della propria sensualità, come si è detto sopra [a. prec.], o anche i desideri della sua volontà considerata come natura: come quando domandò che fosse allontanato da lui il calice della passione [Mt 26, 39]. Secondo, esprimendo gli affetti della sua volontà deliberata, che viene considerata come ragione: come quando chiese la gloria della risurrezione [Gv 17, 1 ss.]. E ciò era giusto. Infatti, come si è detto [a. 1, ad 1], Cristo volle ricorrere alla preghiera nelle sue relazioni con il Padre per dare a noi l'esempio, e per professare che il Padre suo è il principio da cui egli procede dall'eternità secondo la natura divina, e da cui riceve ogni bene secondo la natura umana. Ma nella natura umana, se alcuni beni li aveva già ricevuti dal Padre, altri li doveva attendere.
Come quindi per i beni già ricevuti nella natura umana rendeva grazie al Padre, secondo la testimonianza del Vangelo [Mt 26, 27; Gv 11, 41], riconoscendolo autore di essi, così pure, sempre per riconoscerlo autore, domandava a lui con la preghiera i beni che gli mancavano secondo la sua natura umana: p. es. la gloria del corpo e altri beni consimili. E anche in questo ci lasciò un esempio, affinché siamo riconoscenti per i doni già ricevuti, e chiediamo con la preghiera quelli che ancora non abbiamo.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Ilario parla della preghiera vocale, di cui Cristo non aveva bisogno per se stesso, ma solo per noi. Per questo dice di proposito

che «nella preghiera le parole non gli giovavano». Se infatti «il Signore accoglie il desiderio degli umili», come dice il Salmista [9, 17], tanto più ha forza di preghiera presso il Padre la sola volontà di Cristo. Per cui egli stesso diceva [Gv 11, 42]: «Sapevo che sempre tu mi dai ascolto, ma l'ho detto per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato».
2. Cristo certamente voleva tutto ciò che soffriva in quel dato momento, ma voleva anche che il suo corpo dopo la passione ricevesse quella gloria che ancora non aveva. E tale gloria l'attendeva dal Padre. Perciò era conveniente che gliela chiedesse.
3. Anche la gloria che Cristo chiedeva per sé nella preghiera riguardava la salvezza degli altri, in conformità a quanto asserisce l'Apostolo [Rm 4, 25]: «Fu risuscitato per la nostra giustificazione». Perciò anche l'orazione che faceva per sé era in qualche modo per gli altri. Come pure chiunque domanda a Dio una grazia per usarla a beneficio degli altri prega non solo per sé, ma anche per gli altri.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 17, q. 1, a. 3, sol. 4; Comp. Theol., c. 233; In Psalm., 21;In Ioan., c. 11, lect. 6; c. 12, lect. 5; In Hebr., c. 5, lect. 1
Se la preghiera di Cristo sia stata sempre esaudita
Pare che la preghiera di Cristo non sia stata sempre esaudita. Infatti:
1. Egli chiese che fosse allontanato da lui il calice della passione, come risulta dal Vangelo [Mt 26, 39], ma esso non fu allontanato. Quindi non ogni sua preghiera fu esaudita.
2. Egli pregò che fosse rimesso il peccato dei suoi crocifissori, come attesta il Vangelo [Lc 23, 34]. Ma non a tutti quel peccato fu rimesso, poiché i Giudei furono puniti per esso. Quindi non ogni sua preghiera fu esaudita.
3. Il Signore [Gv 17, 20. 21. 24] pregò «per quelli che avrebbero creduto in lui sulla parola degli Apostoli, perché tutti fossero in lui una cosa sola», e perché a lui si riunissero. Ma non tutti raggiungono questa meta. Quindi non tutte le sue preghiere furono esaudite.
4. Il Salmista [21, 3] mette sulle labbra di Cristo queste parole: «Mio Dio, invoco di giorno e non rispondi». Quindi non ogni sua preghiera fu esaudita.
In contrario: L'Apostolo [Eb 5, 7] afferma che Cristo, «avendo offerto preghiere e suppliche con forti grida e lacrime, fu esaudito per la sua pietà».
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], la preghiera è l'interprete della volontà umana. Quindi uno viene esaudito quando si compie la sua volontà. Ora, la volontà umana in senso proprio è la volontà come ragione, poiché noi vogliamo in modo assoluto ciò che vogliamo con la deliberazione razionale. Invece ciò che vogliamo con la sensualità, o anche con la volontà come natura, non lo vogliamo in modo assoluto, ma in maniera condizionata, a patto cioè che nulla si opponga da parte della deliberazione razionale. Perciò un tale volere è una velleità più che una volontà assoluta, in quanto cioè si vorrebbe se non ci fossero certi impedimenti.
Ora Cristo, secondo la sua volontà come ragione, non voleva altro che quanto sapeva essere voluto da Dio. Per cui ogni volontà assoluta di Cristo, anche

umana, fu soddisfatta, essendo essa conforme a Dio: quindi ogni sua preghiera fu esaudita.
Infatti da questa conformità al volere di Dio dipende l'esaudimento anche delle preghiere degli altri, come dice S. Paolo [Rm 8, 27]: «Colui che scruta i cuori sa», cioè approva, «che cosa desideri lo Spirito», vale a dire che cosa faccia desiderare ai santi, «poiché secondo Dio», cioè in conformità alla volontà divina, «esso intercede per i santi».
Analisi delle obiezioni: 1. La richiesta dell'allontanamento del calice viene interpretata in vari modi dai Santi [Padri]. S. Ilario [In Mt 31] scrive: «Chiedendo che il calice passi da lui non prega di evitarlo, ma di farne partecipi gli altri. Prega dunque per coloro che avrebbero sofferto dopo di lui, in questo senso: Come io bevo il calice della passione, così lo bevano altri senza scoramento, senza paura di soffrire, senza temere la morte».
Oppure, secondo S. Girolamo [In Mt 4, su 26, 39]: «Espressamente dice: "Questo calice", cioè il popolo giudaico, il quale non può avere la scusa dell'ignoranza se mi uccide, avendo la legge e i profeti che mi hanno preannunziato».
Oppure ancora, secondo S. Dionigi d'Alessandria [Fragm. in Lc 22, 42]: «Le parole: "Allontana da me questo calice", non significano: "Non mi si accosti", poiché non si può allontanare se non ciò che si accosta. Piuttosto, come quando qualcosa tocca solo di passaggio, il Salvatore prega che la tentazione sia respinta non appena lo abbia sfiorato».
Invece S. Ambrogio [In Lc 10, su 22, 42], Origene [In Mt 4, su 26, 39] e il Crisostomo [In Mt hom. 84] dicono che pregò «come un uomo che rifugge dalla morte» per volontà naturale.
Così dunque, se intendiamo la sua preghiera come una richiesta che i martiri divenissero imitatori della sua passione, secondo l'interpretazione di S. Ilario, o che il timore del calice da bere non lo spaventasse, o che la morte non lo trattenesse, la sua preghiera fu completamente esaudita. Se invece intendiamo che abbia domandato di non bere il calice della passione e della morte, o di non berlo per mano dei Giudei, allora ciò che domandava non è avvenuto, poiché la ragione che presentava la richiesta non ne voleva il compimento, ma egli voleva soltanto a nostro insegnamento manifestarci la sua volontà naturale e la propensione sensitiva che aveva come uomo.
2. Il Signore non pregò per tutti i suoi crocifissori, e neppure per tutti coloro che avrebbero creduto in lui, ma solo per quelli che erano predestinati a ottenere per i suoi meriti la vita eterna.
3. È così risolta anche la terza obiezioni.
4. Le parole «invoco e non rispondi» vanno riferite al desiderio della sensualità, che rifuggiva dalla morte. Viene però esaudito il suo desiderio razionale, come si è detto [nel corpo].

## Quaestio 22
## Prooemium

[47827] IIIª q. 22 pr. Deinde considerandum est de sacerdotio Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum conveniat Christo esse sacerdotem. Secundo, de hostia huius sacerdotis. Tertio, de

effectu huius sacerdotii. Quarto, utrum effectus sacerdotii eius pertineat ad ipsum, vel solum ad alios. Quinto, de aeternitate sacerdotii eius. Sexto, utrum debeat dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

ARGOMENTO 22
IL SACERDOZIO DI CRISTO
Veniamo così a parlare del sacerdozio di Cristo.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se a Cristo competa il sacerdozio; 2. Quale sia la vittima di questo sacerdozio; 3. Quali gli effetti; 4. Se gli effetti del sacerdozio di Cristo lo riguardino personalmente, o riguardino solo gli altri; 5. Se il suo sacerdozio sia eterno; 6. Se si debba dire che Cristo è «sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech».

Articolo 1
In Hebr., c. 5, lect. 1
Se a Cristo competa di essere sacerdote
Pare che a Cristo non competa di essere sacerdote. Infatti:
1. Il sacerdote è inferiore all'angelo, poiché sta scritto [Zc 3, 1]: «Dio mi fece vedere il sommo sacerdote ai piedi dell'angelo del Signore». Ma Cristo è superiore agli angeli, come afferma S. Paolo [Eb 1, 4]: «È divenuto tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato». Quindi Cristo non può essere sacerdote.
2. Le istituzioni dell'antico Testamento erano figure di Cristo, come attesta l'Apostolo [Col 2, 17]: «Erano un'ombra delle cose future, della realtà che è Cristo». Ma Cristo non apparteneva alla stirpe sacerdotale dell'antica legge, come risulta dalle altre parole dell'Apostolo [Eb 7, 14]: «È noto che il Signore nostro è germogliato da Giuda, e di questa tribù Mosè non disse nulla riguardo al sacerdozio». Quindi a Cristo non compete di essere sacerdote.
3. L'Antica legge, che è figura di Cristo, non ammetteva che una stessa persona fosse legislatore e sacerdote, tanto che il Signore [Es 28, 1] ordina al legislatore Mosè: «Fa' avvicinare a te Aronne, tuo fratello, perché sia mio sacerdote». Ma Cristo è il legislatore della nuova legge, come dice il profeta [Ger 31, 33]: «Porrò la mia legge nel loro cuore». Quindi a Cristo non compete il sacerdozio.
In contrario: Dichiara S. Paolo [Eb 4, 14]: «Abbiamo un sommo sacerdote che ha attraversato i cieli, Gesù, il Figlio di Dio».
Dimostrazione: L'ufficio proprio del sacerdote è di essere mediatore fra Dio e il popolo, in quanto cioè egli trasmette al popolo le cose divine, per cui «sacerdote » equivale a «datore di cose sacre» [Isid., Etym. 7, 12], secondo le parole del profeta [Ml 2, 7]: «Dalla sua bocca», cioè del sacerdote, «si ricerca l'istruzione »; e ancora in quanto offre a Dio le preghiere del popolo, e in qualche modo soddisfa dinanzi a Dio per i peccati; infatti l'Apostolo [Eb 5, 1] afferma: «Ogni sommo sacerdote, preso fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati». Ma ciò si addice sommamente a Cristo. Infatti per suo merito gli uomini furono ricolmati di doni, secondo le parole della Scrittura [2 Pt 1, 4]: «Grazie a lui», cioè a Cristo, «ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che

erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina». Inoltre egli ha riconciliato con Dio il genere umano, come insegna S. Paolo [Col 1, 19 s.]: «In lui», cioè in Cristo, «volle che abitasse tutta la pienezza, e che per mezzo suo fossero riconciliate tutte le cose». Quindi a Cristo si addice sommamente di essere sacerdote.

Analisi delle obiezioni: 1. Agli angeli compete il potere gerarchico, in quanto anch'essi sono intermediari fra Dio e l'uomo, come spiega Dionigi [De cael. hier. 9, 2], cosicché il sacerdote stesso quale intermediario fra Dio e il popolo riceve l'appellativo di angelo, secondo l'espressione di Malachia [2, 7]: «Egli è l'angelo del Signore degli eserciti». Ma Cristo era superiore agli angeli, non solo secondo la divinità, ma anche secondo l'umanità, poiché aveva la pienezza della grazia e della gloria. Per cui egli possedeva in modo più eccellente degli angeli il potere gerarchico o sacerdotale, e gli angeli stessi erano a servizio del suo sacerdozio, secondo le parole evangeliche [Mt 4, 11]: «Angeli gli si accostarono e lo servivano». Quanto però alla passibilità «egli fu per breve tempo inferiore agli angeli», come dice l'Apostolo [Eb 2, 9]. E in ciò era simile agli uomini viatori costituiti nel sacerdozio.

2. Come osserva il Damasceno [De fide orth. 3, 26], «la somiglianza assoluta costituisce un'identità, non un'esemplarità». Poiché dunque il sacerdozio dell'antica legge era figura del sacerdozio di Cristo, egli non volle nascere dalla stirpe dei sacerdoti che erano sue figure, per far capire che il suo sacerdozio non era identico all'antico, ma ne differiva come la realtà dall'immagine.

3. Come si è detto sopra [q. 7, a. 7, ad 1; a. 10], gli altri uomini ricevono delle grazie particolari; Cristo invece, quale capo di tutti, possiede la pienezza di tutte le grazie. Perciò nel caso degli altri uno è legislatore, uno è sacerdote e un altro è re: ma tutte queste doti si accumulano in Cristo, come nella fonte di tutte le grazie. Per cui si legge in Isaia [33, 22]: «Il Signore è nostro giudice, il Signore è nostro legislatore, il Signore è nostro re: egli ci salverà».

## Articolo 2

### Se Cristo sia stato insieme sacerdote e vittima

Pare che Cristo non sia stato insieme sacerdote e vittima. Infatti:

1. Il sacerdote ha il compito di uccidere la vittima. Ma Cristo non uccise se stesso. Quindi egli non fu insieme sacerdote e vittima.

2. Il sacerdozio di Cristo assomiglia più al sacerdozio ebraico istituito da Dio che a quello pagano dedito al culto dei demoni. Ma nell'antica legge non fu mai offerto in sacrificio un uomo, cosa che la Scrittura [Sal 105, 38] condanna severamente nei sacrifici pagani: «Versarono sangue innocente, il sangue dei figli e delle figlie, sacrificati agli idoli di Canaan». Quindi l'uomo Cristo non doveva essere la vittima del suo stesso sacerdozio.

3. Ogni vittima diviene santa dal momento in cui è offerta a Dio. Ma l'umanità di Cristo fu santificata e unita a Dio fin dal principio. Quindi non si può dire che Cristo in quanto uomo sia stato vittima.

In contrario: Scrive S. Paolo [Ef 5, 2]: «Cristo ci ha amati e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore».

Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De civ. Dei 10, 5], «ogni sacrificio visibile

è sacramento, cioè segno sacro, del sacrificio invisibile». Il sacrificio invisibile poi è l'offerta del proprio spirito che l'uomo fa a Dio, secondo l'espressione del Salmo [50, 19]: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio».
Si può quindi chiamare sacrificio tutto ciò che l'uomo presenta a Dio per elevare a lui il suo spirito.
Ora, l'uomo ha bisogno del sacrificio per tre scopi. Primo, per ottenere il perdono del peccato che lo allontana da Dio. Per cui l'Apostolo [Eb 5, 1] dice che è ufficio del sacerdote «offrire doni e sacrifici per i peccati». - Secondo, per conservarsi nello stato di grazia, stando sempre unito a Dio, che è la sua pace e la sua salvezza. Per cui anche nell'antica legge si immolava il sacrificio pacifico per la salvezza degli offerenti, come si legge nel Levitico [3]. - Terzo, perché lo spirito dell'uomo possa unirsi a Dio perfettamente: il che avverrà soprattutto nella gloria. Infatti anche nell'antica legge si offriva l'olocausto, che era «tutto consumato dal fuoco», come dice la Scrittura [ib. 1].
Ora, questi benefici ci vennero dall'umanità di Cristo. Infatti con essa: primo, sono stati distrutti i nostri peccati, poiché, come dice S. Paolo [Rm 4, 25], «egli fu messo a morte per i nostri peccati». Secondo, abbiamo ricevuto per i suoi meriti la grazia che ci salva, come sta scritto [Eb 5, 9]: «Divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono». Terzo, grazie a lui abbiamo ottenuto la perfezione della gloria, secondo quelle parole [Eb 10, 19]: «Per mezzo del suo sangue noi abbiamo piena libertà di entrare nel santuario », cioè nella gloria celeste. Per queste ragioni dunque Cristo in quanto uomo non fu soltanto sacerdote, ma anche vittima perfetta: essendo stato insieme vittima per il peccato, vittima pacifica e olocausto.
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo non si uccise, ma si espose volontariamente alla morte, come si legge in Isaia [53, 7]: «Fu immolato perché egli stesso lo volle». E in questo senso si dice che ha sacrificato se stesso.
2. L'uccisione di Cristo come uomo può essere messa in relazione con due distinte volontà. Primo, con la volontà degli uccisori. E sotto questo aspetto Cristo non fu una vittima offerta dai suoi crocifissori, i quali non immolarono un sacrificio a Dio, ma commisero un grave delitto. E di questo peccato erano figure gli empi sacrifici dei gentili, nei quali si immolavano degli uomini agli idoli. - Secondo, si può considerare la morte di Cristo rispetto alla volontà del paziente, che si offrì volontariamente alla passione. E sotto questo aspetto Cristo ha carattere di vittima. Né in ciò vi è somiglianza alcuna con i sacrifici pagani.
3. La santificazione dell'umanità di Cristo avvenuta sin dall'inizio non impediva che la sua natura umana stessa, quando fu offerta a Dio nella passione, venisse santificata in una maniera nuova, come una vittima effettivamente presentata a Dio. Essa infatti acquistò un'effettiva santificazione vittimale, a partire dalla carità antecedente e dalla grazia di unione che la santificavano in modo assoluto.

Articolo 3
In Hebr., c. 9, lect. 3

Se il sacrificio di Cristo
abbia avuto come effetto l'espiazione dei peccati

Pare che il sacrificio di Cristo non abbia avuto come effetto l'espiazione dei peccati. Infatti:

1. Dio solo distrugge i peccati, come leggiamo in Isaia [43, 25]: «Sono io che cancello i tuoi misfatti, per riguardo a me». Ma Cristo non è sacerdote in quanto Dio, bensì in quanto uomo. Quindi il sacerdozio di Cristo non è ordinato all'espiazione dei peccati.

2. L'Apostolo [Eb 10, 1 ss.] afferma che i sacrifici dell'antico Testamento «non potevano condurre alla perfezione coloro che li praticavano, altrimenti avrebbero cessato di essere offerti, dal momento che i fedeli, purificati una volta per tutte, non avrebbero più avuto ormai alcuna coscienza dei peccati. E invece per mezzo di quei sacrifici si rinnova di anno in anno il ricordo dei peccati». Ma anche ora che vige il sacerdozio di Cristo si ricordano ugualmente i peccati, quando si dice [Mt 6, 12]: «Rimetti a noi i nostri debiti».

E il sacrificio continua a essere offerto anche nella Chiesa; per cui si dice [ib., v. 11; Lc 11, 3]: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano». Quindi il sacerdozio di Cristo non espia i peccati.

3. Gli animali da immolarsi per il peccato nell'antica legge erano: per il peccato del principe un capro, per il peccato di uno del popolo una capra e per il peccato di un sacerdote un vitello, come risulta dal Levitico [4, 3. 23. 28]. Ma nella Scrittura Cristo non viene paragonato a nessuno di questi animali, bensì a un agnello [Ger 11, 19]: «Ero come un agnello mansueto che viene portato al macello». Quindi il suo sacerdozio non è ordinato a espiare i peccati.

In contrario: L'Apostolo [Eb 9, 14] dichiara che «il sangue di Cristo, che con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere di morte, per servire il Dio vivente». Ma le opere di morte sono i peccati. Quindi il sacerdozio di Cristo ha la virtù di mondare dai peccati.

Dimostrazione: Alla perfetta cancellazione dei peccati occorrono due cose, poiché due sono gli elementi del peccato: la macchia della colpa e il debito della pena. La macchia della colpa viene cancellata dalla grazia, che converte a Dio il cuore del peccatore; il debito della pena è invece eliminato totalmente con la soddisfazione che l'uomo presta a Dio. Ora, il sacerdozio di Cristo produce ambedue questi effetti. Infatti per virtù di esso viene data a noi la grazia, che converte a Dio i nostri cuori, secondo le parole di S. Paolo [Rm 3, 24 s.]: «Giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù, che Dio ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue». Ed egli ha pure soddisfatto pienamente per noi, poiché «si è caricato delle nostre sofferenze e si è addossato i nostri dolori» [Is 53, 4; Mt 8, 17]. Da ciò risulta quindi che il sacerdozio di Cristo ha tutta l'efficacia per espiare i peccati.

Analisi delle obiezioni: 1. Cristo, sebbene non sia stato sacerdote in quanto Dio, ma in quanto uomo, era però insieme sacerdote e Dio. Per cui nel Concilio di Efeso [1, 26, 10] si legge: «Se uno dice che il nostro Pontefice e Apostolo non è lo stesso Verbo che procede da Dio, ma un altro uomo nato

da donna e distinto dal Verbo, sia scomunicato». In quanto dunque la sua umanità operava in virtù della divinità, quel sacrificio era efficacissimo per cancellare i peccati. Per cui scrive S. Agostino [De Trin. 4, 14]: «Poiché in ogni sacrificio si considerano quattro cose: a chi viene offerto, da chi viene offerto, che cosa viene offerto, per chi viene offerto, l'unico e vero mediatore, che ci riconciliava con Dio attraverso un sacrificio di pace, era una stessa cosa con colui al quale lo offriva, facendo di coloro per i quali lo offriva una cosa sola con sé, ed essendo lui stesso l'offerente e la vittima offerta».

2. Nella nuova legge i peccati vengono ricordati non per l'inefficacia del sacerdozio di Cristo, quasi che esso non li abbia sufficientemente espiati, ma o in riferimento a coloro che non vogliono partecipare a quel sacrificio, come gli infedeli per i quali preghiamo affinché si convertano dai loro peccati, oppure anche in riferimento a coloro che dopo aver partecipato a questo sacrificio se ne allontanano in qualsiasi maniera con il peccato.

Il sacrificio poi che viene offerto ogni giorno nella Chiesa non è diverso dal sacrificio che ha offerto Cristo stesso, ma è il suo memoriale. Per cui dice S. Agostino [De civ. Dei 10, 20]: «Cristo è insieme sacerdote offerente e vittima: e di ciò ha voluto che fosse sacramento quotidiano il sacrificio della Chiesa».

3. Come osserva Origene [In Ioh. 6, 32], sebbene si offrissero nell'antica legge diversi animali, tuttavia il sacrificio quotidiano che veniva offerto la mattina e la sera era di un agnello, come si legge nella Scrittura [Nm 28, 3 s.]. Il che significava che l'immolazione dell'agnello, cioè di Cristo, sarebbe stata il sacrificio che avrebbe portato a compimento tutti gli altri. Da cui le parole di S. Giovanni [1, 29]: «Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie i peccati del mondo».

## Articolo 4

### Se gli effetti del sacerdozio di Cristo riguardino non solo gli altri, ma anche lui stesso

Pare che gli effetti del sacerdozio di Cristo riguardino non solo gli altri, ma anche lui stesso. Infatti:

1. È ufficio del sacerdote pregare per il popolo, come si legge nella Scrittura [2 Mac 1, 23]: «I sacerdoti si posero in preghiera mentre il sacrificio veniva consumato». Ora, Cristo non ha pregato solo per gli altri, ma anche per se stesso, come si è detto sopra [q. 21, a. 3] e come espressamente ricorda S. Paolo [Eb 5, 7]: «Nei giorni della sua vita terrena offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo dalla morte». Quindi il sacerdozio di Cristo ebbe effetto non solo per gli altri, ma anche per lui stesso.

2. Cristo offrì il sacrificio di se stesso nella sua passione. Ma con la sua passione non meritò soltanto per gli altri, bensì anche per sé, come si è visto sopra [q. 19, aa. 3, 4]. Quindi il sacerdozio di Cristo ebbe efficacia non solo negli altri, ma anche in lui stesso.

3. Il sacerdozio dell'antica legge era figura del sacerdozio di Cristo. Ora, il sacerdote dell'antica legge offriva il sacrificio non solo per gli altri, ma anche per se stesso: si legge infatti nel Levitico [16, 17] che «il pontefice

dovrà entrare nel santuario per farvi il rito espiatorio per sé, per la sua casa e per tutta la comunità d'Israele». Quindi anche il sacerdozio di Cristo ebbe effetto non soltanto negli altri, ma anche in lui stesso.

In contrario: Negli atti del Concilio di Efeso [1, 26, 10] si legge: «Se qualcuno dice che Cristo offrì il sacrificio per sé e non piuttosto per noi soltanto (poiché non aveva bisogno di sacrificio lui, che non conosce il peccato), sia scomunicato». Ma l'ufficio del sacerdote è principalmente quello di offrire il sacrificio. Quindi il sacerdozio di Cristo non ebbe effetto per lui stesso.

Dimostrazione: Come si è detto [a. 1], il sacerdote è l'intermediario fra Dio e il popolo. Ora, ha bisogno di un intermediario presso Dio colui che non può accostarsi a Dio da se stesso: e costui sottostà all'efficacia del sacerdozio ricevendone gli effetti. Ma questo non è il caso di Cristo: dice infatti l'Apostolo [Eb 7, 25] che «egli si avvicina a Dio da se stesso, sempre vivo per intercedere a nostro favore». Perciò a Cristo non compete il ricevere in sé gli effetti del sacerdozio, ma piuttosto il comunicarli agli altri. Infatti in ogni ordine di cose il primo agente influisce senza nulla ricevere in quell'ordine: come il sole illumina e non viene illuminato, il fuoco scalda e non viene scaldato.

Ora, Cristo è la fonte di ogni sacerdozio: poiché il sacerdote dell'antica legge era la figura di lui, e quello della nuova legge agisce in suo nome, secondo l'affermazione di S. Paolo [2 Cor 2, 10]: «Anch'io ciò che ho perdonato, se ho perdonato qualcosa, l'ho fatto per voi, in persona di Cristo». A Cristo dunque non spetta ricevere gli effetti del sacerdozio.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la preghiera si addica ai sacerdoti, non è tuttavia il loro compito esclusivo, dato che a tutti spetta di pregare per sé e per gli altri, come raccomanda S. Giacomo [5, 16]: «Pregate gli uni per gli altri per essere guariti». E così si potrebbe dire che la preghiera fatta da Cristo per sé non era un atto del suo sacerdozio.

Ma questa soluzione pare inaccettabile, poiché l'Apostolo, dopo aver detto [Eb 5, 6]: «Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedech», continua: «Nei giorni della sua vita terrena offrì preghiere», ecc., per cui l'orazione di Cristo Pare far parte del suo sacerdozio. Diciamo allora che gli altri sacerdoti partecipano degli effetti del proprio sacerdozio non in quanto sacerdoti, ma in quanto peccatori, come si dirà in seguito. Ora, Cristo era assolutamente senza peccato, sebbene avesse «la somiglianza del peccato nella carne», secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 8, 3]. Non si può quindi dire che egli abbia partecipato agli effetti del suo sacerdozio in modo assoluto, ma solo in modo relativo, cioè per la passibilità della sua carne. Da cui le precise parole dell'Apostolo: «a colui che poteva liberarlo dalla morte».

2. Nel sacrificio di qualsiasi sacerdote si possono considerare due cose: il sacrificio stesso che viene offerto e la devozione dell'offerente. Ora, l'effetto proprio del sacerdozio è quello che viene prodotto dal sacrificio, e d'altra parte Cristo meritò per sé nella sua passione non in forza del suo sacrificio espiatorio, ma per la devozione con la quale umilmente e amorosamente sopportò la passione.

3. La figura non può essere uguale alla realtà. Perciò il sacerdote dell'antica

legge, in quanto figura, non poteva essere tanto perfetto da non aver bisogno del sacrificio espiatorio. Cristo invece non ne aveva bisogno. Quindi il paragone non regge. Ed è quanto dice l'Apostolo [Eb 7, 28]: «La legge costituisce sommi sacerdoti uomini soggetti all'umana debolezza, ma la parola del giuramento posteriore alla legge costituisce il Figlio, che è stato reso perfetto in eterno».

Articolo 5
In 3 Sent., d. 22, q. 1, a. 1, ad 3; In Hebr., c. 7, lect. 4
Se il sacerdozio di Cristo duri in eterno
Pare che il sacerdozio di Cristo non duri in eterno. Infatti:
1. Come si è detto [a. prec., ad 1, 3], hanno bisogno degli effetti del sacerdozio soltanto coloro che possono peccare, poiché il sacrificio sacerdotale espia i peccati. Ma ciò non durerà per sempre. Infatti nei santi non ci sarà più alcuna debolezza, secondo le parole di Isaia [60, 21]: «Il tuo popolo sarà tutto di giusti», e d'altra parte per i peccatori non ci sarà più remissione, non essendoci redenzione nell'inferno. Quindi il sacerdozio di Cristo non sarà eterno.
2. Il sacerdozio di Cristo ebbe la sua massima manifestazione nella sua passione e morte, quando «con il proprio sangue entrò nel santuario», come dice S. Paolo [Eb 9, 12]. Ma la passione e la morte di Cristo, dice ancora l'Apostolo [Rm 6, 9], non sono eterne: «Cristo, risorto dai morti, non muore più». Quindi il sacerdozio di Cristo non è eterno.
3. Cristo è sacerdote non in quanto Dio, ma in quanto uomo. Ora, per un certo tempo Cristo non fu uomo, cioè nel triduo della sua morte. Quindi il sacerdozio di Cristo non è perpetuo.
In contrario: Nei Salmi [109, 4] si legge: «Tu sei sacerdote per sempre».
Dimostrazione: Nell'ufficio sacerdotale possiamo considerare due aspetti: primo, la celebrazione stessa del sacrificio; secondo, il risultato del sacrificio, che consiste nel conseguimento della sua finalità da parte di coloro per i quali esso viene offerto. Ora, il fine del sacrificio di Cristo non furono i beni temporali, ma quelli eterni, che noi otteniamo attraverso la sua morte, per cui «Cristo è sommo sacerdote dei beni futuri» [Eb 9, 11]; ragione per cui si dice che il suo sacerdozio è eterno. E tale risultato del sacrificio di Cristo era prefigurato dal fatto che il pontefice dell'antica legge entrava una volta all'anno nel Santo dei santi con il sangue di un capro e di un vitello, come si legge nel Levitico [16, 11 ss.], però dopo averli immolati fuori, non nello stesso Santo dei santi. E similmente Cristo entrò nel Santo dei santi, cioè nel cielo, e aprì a noi la via affinché vi entriamo in virtù del suo sangue, che egli versò per noi sulla terra.
Analisi delle obiezioni: 1. I santi del cielo non avranno più bisogno di ottenere il perdono per il sacerdozio di Cristo, ma ormai purificati avranno bisogno di essere portati alla perfezione dallo stesso Cristo, poiché da lui dipende la loro gloria, come dice l'Apocalisse [21, 23]: «La gloria di Dio la illumina», cioè la città dei santi, «e la sua lampada è l'Agnello».
2. Sebbene la passione e morte di Cristo non debba più ripetersi, tuttavia la virtù di tale sacrificio dura in eterno, poiché come dice S. Paolo [Eb 10, 14]

«con un'unica oblazione ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati
».
3. Così è risolta anche la terza obiezioni.
L'unità poi del sacrificio di Cristo era figurata nell'antica legge dal fatto che il pontefice entrava nel santuario per la solenne offerta del sangue una volta all'anno soltanto, come si legge nel Levitico [16]. Ma la figura rimaneva al di sotto della realtà, dato che il sacrificio antico non aveva un'efficacia perpetua, per cui ogni anno lo si doveva ripetere.

Articolo 6
Infra, q. 61, a. 3, ad 3; In 4 Sent., d. 8, q. 1, a. 2, sol. 3; In Hebr., c. 7, lect. 1
Se il sacerdozio di Cristo
sia stato secondo l'ordine di Melchisedech
Pare che il sacerdozio di Cristo non sia stato secondo l'ordine di Melchisedech.
Infatti:
1. Cristo è la fonte di ogni sacerdozio, in quanto egli è il sacerdote principale. Ora, non è ciò che è principale che si regola su ciò che è secondario, ma all'inverso. Quindi non si deve dire che Cristo è sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech.
2. Il sacerdozio dell'antica legge era più vicino al sacerdozio di Cristo di quanto lo fosse il sacerdozio dei tempi anteriori alla legge. Ma i sacramenti tanto meglio simboleggiavano Cristo quanto più erano vicini a lui, come risulta da quanto detto nella Seconda Parte [II-II, q. 1, a. 7, s. c.; q. 2, a. 7]. Quindi il sacerdozio di Cristo andrebbe denominato secondo il sacerdozio legale piuttosto che secondo il sacerdozio di Melchisedech, che è anteriore alla legge.
3. La Scrittura [Eb 7, 2 s.] descrive Melchisedech in termini che convengono soltanto al Figlio di Dio: «Re di pace, senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni né fine di vita». Quindi non si deve dire che Cristo è sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech, come se l'ordine fosse di un altro, ma secondo un ordine riservato a lui solo.
In contrario: Nei Salmo [109, 4] si legge: «Tu sei sacerdote per sempre secondo l'ordine di Melchisedech».
Dimostrazione: Come si è detto precedentemente [q. 4, ad 3], il sacerdozio legale era una figura del sacerdozio di Cristo, non però adeguata, bensì molto lontana dalla realtà: sia perché il sacerdozio legale non rimetteva i peccati, sia perché non era eterno come quello di Cristo. Ora, questa superiorità del sacerdozio di Cristo sul sacerdozio levitico fu simboleggiata dal sacerdozio di Melchisedech, il quale ebbe le decime addirittura da Abramo [Gen 14, 20], e in Abramo le ricevette in qualche modo dallo stesso sacerdozio levitico. Per cui il sacerdozio di Cristo viene detto «secondo l'ordine di Melchisedech» per sottolineare la superiorità del sacerdozio vero sul sacerdozio figurale dell'antica legge.
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo viene detto sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech non come se si trattasse di un sacerdozio superiore, ma perché costui prefigurava la superiorità del sacerdozio di Cristo su quello levitico.
2. Nel sacerdozio di Cristo si possono considerare due cose: l'immolazione

di Cristo e la partecipazione ad essa. Ora, quanto all'immolazione il sacerdozio di Cristo era prefigurato meglio dal sacerdozio legale cruento che da quello incruento di Melchisedech. Quanto però alla partecipazione a questo sacrificio e ai suoi effetti, che è il punto in cui il sacerdozio di Cristo eccelle maggiormente su quello legale, esso era meglio prefigurato dal sacerdozio di Melchisedech, che offrì pane e vino [Gen 14, 18], simboli, come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26], dell'unità della Chiesa, che deriva dalla partecipazione al sacrificio di Cristo. Per cui anche nella nuova legge il vero sacrificio di Cristo si comunica ai fedeli sotto le specie del pane e del vino.
3. Melchisedech viene detto «senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni e senza fine» non perché ne fosse privo, ma perché la Scrittura non riferisce questi particolari. E anche per questo, come osserva l'Apostolo nello stesso testo, «è fatto simile al Figlio di Dio», che in terra è senza padre, in cielo senza madre e senza genealogia, secondo le parole di Isaia [53, 8]: «Chi può dire la sua generazione?», e per la sua divinità non ha né principio né fine di giorni.

## Quaestio 23
## Prooemium

[47875] IIIª q. 23 pr. Deinde considerandum est an adoptio Christo conveniat. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deo conveniat filios adoptare. Secundo, utrum hoc conveniat soli Deo patri. Tertio, utrum sit proprium hominum adoptari in filios Dei. Quarto, utrum Christus possit dici filius adoptivus.

## ARGOMENTO 23
## L'ADOZIONE, SE CONVENGA A CRISTO

Passiamo ora a considerare se si possa attribuire a Cristo l'adozione.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se Dio possa avere dei figli adottivi; 2. Se possa averli soltanto Dio Padre; 3. Se soltanto gli uomini possano essere figli adottivi di Dio; 4. Se Cristo possa essere detto figlio adottivo.

### Articolo 1
I, q. 33, a. 3; In 3 Sent., d. 10, q. 2, a. 1, sol. 1; C. G., IV, c. 17
### Se Dio possa avere dei figli adottivi

Pare che Dio non possa avere dei figli adottivi. Infatti:
1. Si adotta in figlio una persona estranea, come dicono i giuristi. Ma nessuna persona è estranea a Dio, che è il Creatore di tutte le cose. Quindi Dio non può adottare.
2. L'adozione fu introdotta per supplire alla mancanza della filiazione naturale. Ma in Dio c'è la filiazione naturale, come si è visto nella Prima Parte [q. 27, a. 2]. Quindi Dio non può adottare.
3. L'adozione ha come scopo la successione ereditaria ai beni dell'adottante. Ma nessuno può succedere a Dio nella sua eredità, poiché egli non muore mai. Quindi Dio non può adottare.
In contrario: Scrive S. Paolo [Ef 1, 5] che Dio «ci ha predestinati a essere

suoi figli adottivi». Ma la predestinazione di Dio non rimane senza effetto. Quindi Dio adotta alcuni a suoi figli.
Dimostrazione: Un uomo adotta un altro come figlio ammettendolo per sua bontà alla partecipazione della propria eredità. Ma la bontà di Dio è infinita, per cui egli ammette le sue creature alla partecipazione dei suoi beni, e soprattutto le creature razionali, che essendo fatte a immagine di Dio sono capaci della beatitudine divina. La quale consiste nel godimento di Dio, poiché Dio stesso è beato e ricco in quanto gode di se stesso. Ora, ciò che costituisce la ricchezza di una persona viene detto sua eredità. Si dice quindi che Dio adotta gli uomini in quanto per la sua bontà li ammette all'eredità della sua beatitudine.
– L'adozione divina poi supera l'adozione umana in questo, che Dio con il dono della grazia rende l'uomo adottato idoneo all'eredità celeste, mentre l'uomo non rende idoneo l'adottato, ma piuttosto sceglie di adottarlo in quanto è già idoneo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo considerato nella sua natura non è estraneo a Dio quanto ai beni naturali, ma quanto a quelli della grazia e della gloria. Ed è per questi che viene adottato.
2. Operare per supplire all'indigenza è proprio dell'uomo, non di Dio, che invece opera per comunicare l'abbondanza della sua perfezione. Come quindi nella creazione viene comunicata a tutte le creature una certa somiglianza della bontà divina, così con l'adozione viene comunicata agli uomini una somiglianza della filiazione naturale, come dice S. Paolo [Rm 8, 29]: «Quelli che da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo».
3. A differenza dei beni materiali, quelli spirituali possono essere posseduti simultaneamente da molti. Perciò nessuno può possedere un'eredità di beni materiali se non succedendo a chi muore, mentre tutti insieme ricevono intera l'eredità spirituale senza menomazione del Padre che vive eternamente.
Anche se si potrebbe parlare di un decesso di Dio in quanto egli cessa di essere in noi per fede e comincia a essere in noi per visione, secondo la spiegazione della Glossa [ord.] alle parole di S. Paolo [Rm 8, 17]: «Se siamo figli, siamo anche eredi».

Articolo 2
Supra, q. 3, a. 4, ad 3; In 3 Sent., d. 10, q. 2, a. 1, sol. 2, 3
Se l'adozione convenga a tutta la Trinità
Pare che l'adozione non convenga a tutta la Trinità. Infatti:
1. Si parla di adozione divina per analogia con quella umana. Ma tra gli uomini può adottare soltanto chi può generare, il che in Dio è proprio del Padre. Quindi solo il Padre può adottare.
2. Gli uomini con l'adozione divina divengono fratelli di Cristo, secondo le parole di S. Paolo [Rm 8, 29]: «Affinché egli sia il primogenito tra molti fratelli ». Ma si dicono fratelli i figli di un medesimo padre; per cui anche il Signore [Gv 20, 17] dice: «Ascendo al Padre mio e Padre vostro». Quindi solo il Padre di Cristo ha dei figli adottivi.
3. Scrive l'Apostolo [Gal 4, 4 ss.]: «Dio mandò il suo Figlio perché ricevessimo

l'adozione a figli di Dio. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei vostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: "Abbà, Padre" ». Quindi adottare è di chi ha il Figlio e lo Spirito Santo. Ma ciò appartiene solo alla persona del Padre. Quindi adottare spetta solo alla persona del Padre.

In contrario: Ci può adottare per figli colui che possiamo chiamare Padre, come scrive S. Paolo [Rm 8, 15]: «Avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbà, Padre"». Ma quando diciamo a Dio: «Padre nostro», l'espressione riguarda tutta la Trinità, come accade anche per gli altri nomi che vengono dati a Dio in relazione alle creature, secondo quanto si è visto nella Prima Parte [q. 33, a. 3, ob. 1]. L'adozione dunque conviene a tutta la Trinità.

Dimostrazione: Tra un figlio adottivo di Dio e il suo Figlio naturale c'è questa differenza, che il figlio naturale di Dio è «generato, non fatto», mentre il figlio adottivo è fatto, come dice il Vangelo [Gv 1, 12]: «Diede loro il potere di essere fatti figli di Dio». Si dice però talvolta che anche i figli adottivi sono generati, a motivo della rigenerazione spirituale, che è gratuita e non naturale, come nota S. Giacomo [1, 18]: «Di sua volontà egli ci ha generati con una parola di verità». Ora, sebbene la generazione in Dio sia propria del Padre, tuttavia ogni effetto prodotto nel creato è comune a tutta la Trinità, data l'unità di natura: poiché dove c'è una sola natura c'è necessariamente una sola virtù operativa e una sola operazione, per cui il Signore [Gv 5, 19] afferma: «Quello che fa il Padre, anche il Figlio lo fa». Perciò l'adottare gli uomini come figli di Dio conviene a tutta la Trinità.

Analisi delle obiezioni: 1. Le persone umane non hanno numericamente la stessa natura, così da avere in comune un'unica operazione e un unico effetto, come avviene in Dio. Perciò sotto questo aspetto il paragone non regge.

2. Con l'adozione noi diveniamo fratelli di Cristo e abbiamo con lui uno stesso Padre, il quale però è Padre di Cristo e Padre nostro in due modi diversi. Per cui esplicitamente il Signore [Gv 20, 17] distingue tra «il Padre mio» e «il Padre vostro». Infatti è Padre di Cristo con la generazione naturale che a lui è propria, ed è Padre nostro perché compie volontariamente opere che sono comuni a lui e al Figlio e allo Spirito Santo. Perciò Cristo non è come noi figlio di tutta la Trinità.

3. Come si è detto [a. prec., ad 2], la filiazione adottiva è una certa somiglianza della filiazione eterna, come tutte le realtà temporali sono una certa somiglianza di quelle eterne. Ora, l'uomo viene ad assomigliare allo splendore del Figlio eterno per mezzo della luce della grazia, che è appropriata allo Spirito Santo. Di conseguenza l'adozione, pur essendo comune a tutta la Trinità, viene appropriata al Padre come all'autore, al Figlio come all'esemplare, allo Spirito Santo come a colui che imprime in noi la somiglianza di questo esemplare.

Articolo 3

In 3 Sent., d. 10, q. 2, a. 2, sol. 1, 2

Se soltanto la creatura razionale possa essere adottata

Pare che non soltanto la creatura razionale possa essere adottata. Infatti:

1. È solo per adozione che Dio viene detto Padre della creatura razionale. Ma Dio viene detto Padre anche della creatura irrazionale, come si legge nella Scrittura [Gb 38, 28]: «Chi è il Padre della pioggia? O chi ha generato le stille della rugiada?». Quindi non è solo la creatura razionale che può essere adottata.

2. È per adozione che alcuni sono detti figli di Dio. Ma la Scrittura [Gb 1, 6] attribuisce specialmente agli angeli di essere figli di Dio: leggiamo infatti che «un giorno i figli di Dio andarono a presentarsi davanti al Signore». Quindi l'adozione non è una proprietà della creatura razionale.

3. Ciò che è proprio di una natura appartiene a tutti i suoi individui: come la risibilità è comune a tutti gli uomini. Ma l'adozione non è di tutti gli uomini. Quindi non è propria della natura umana.

In contrario: I figli adottivi sono «eredi di Dio», come insegna S. Paolo [Rm 8, 17]. Ma tale eredità conviene soltanto alla creatura razionale. Quindi l'adozione compete solo alla creatura razionale.

Dimostrazione: Come si è detto [a. 1, ad 2], la filiazione adottiva è una certa somiglianza di quella naturale. Ma il Figlio di Dio procede naturalmente dal Padre quale Verbo intellettuale, essendo una sola cosa con il Padre. Quindi una creatura può avere una somiglianza col Verbo in tre modi. Primo, quanto alla forma, a prescindere dall'intellettualità: come la struttura di una casa riproduce esternamente il verbo mentale o idea dell'architetto, ma non lo riproduce come forma intelligibile, poiché la forma della casa nella materia non è intelligibile come lo era nella mente dell'architetto. E in questo senso tutte le creature assomigliano al Verbo eterno, essendo state fatte per mezzo di lui. – Secondo, ci può essere somiglianza fra la creatura e il Verbo non solo quanto alla forma, ma anche quanto alla sua intellettualità: come la scienza che si va formando nella mente del discepolo assomiglia al verbo che è nella mente del maestro. E in questo senso la creatura razionale assomiglia al Verbo anche quanto alla sua stessa natura. – Terzo, ci può essere somiglianza fra la creatura e il Verbo eterno quanto all'unità di esso con il Padre, unità che si attua nella creatura mediante la grazia e la carità; per cui il Signore [Gv 17, 21 s.] prega: «Che siano in noi una cosa sola, come lo siamo noi stessi». Ed è quest'ultima somiglianza che costituisce l'adozione: poiché l'eredità eterna spetta a coloro che hanno tale somiglianza.

È chiaro dunque che l'essere adottato compete solo alle creature razionali; non a tutte però, ma solo a quelle che hanno la carità. E questa «viene riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo» [Rm 5, 5]. Perciò si dice che lo Spirito Santo è «lo Spirito dei figli adottivi» [Rm 8, 15].

Analisi delle obiezioni: 1. Dio è detto Padre delle creature irrazionali non per adozione, ma per creazione, secondo il primo grado di somiglianza.

2. Gli angeli sono chiamati figli di Dio per adozione non perché questa sia una loro prerogativa, ma perché sono stati adottati per primi in ordine di tempo.

3. L'adozione non è una dote naturale, ma un effetto della grazia di cui la

natura razionale è capace. Per cui non segue che ogni creatura razionale sia adottata, ma solo che è capace di esserlo.

Articolo 4

Infra, q. 32, a. 3; In 3 Sent., d. 4, q. 1, a. 2, sol. 1; sol. 2, ad 3; d. 10, q. 2, a. 2, sol. 3;d. 11, q. 1, a. 3, ad 2; d. 12, q. 1, a. 1, ad 1; d. 18, q. 1, a. 4, sol. 1, ad 1; C. G., IV, c. 4; De Verit., q. 29, a. 1, ad 1

Se Cristo in quanto uomo sia figlio adottivo di Dio

Pare che Cristo in quanto uomo sia figlio adottivo di Dio. Infatti:

1. Scrive S. Ilario [De Trin. 2, 27] parlando di Cristo: «Non perde la grandezza della sua potenza adottando la natura umana». Quindi Cristo in quanto uomo è figlio adottivo.

2. S. Agostino [De praed. sanct. 15] afferma che «quell'uomo è Cristo per la stessa grazia per cui ciascun uomo è cristiano dal primo istante della sua fede». Ma gli altri uomini sono cristiani per la grazia dell'adozione. Quindi anche quell'uomo è Cristo per adozione. E così è figlio adottivo.

3. Cristo in quanto uomo è servo. Ma essere figlio adottivo è meglio che essere servo. Quindi a maggior ragione Cristo in quanto uomo è figlio adottivo.

In contrario: S. Ambrogio [De incarn. 8] scrive: «Un figlio adottivo non lo chiamiamo figlio naturale, ma diciamo figlio naturale chi è un figlio vero». Ora, Cristo è Figlio vero e naturale di Dio, come si legge [1 Gv 5, 20]: «Noi siamo nel suo vero Figlio, Gesù Cristo». Quindi Cristo in quanto uomo non è figlio adottivo.

Dimostrazione: La filiazione viene attribuita propriamente all'ipostasi o persona, non alla natura, per cui nella Prima Parte [q. 32, a. 3; q. 34, a. 2, ad 3; q. 40, a. 1, ad 1] si è detto che la filiazione è una proprietà personale. Ma in Cristo non c'è altra persona o ipostasi che quella increata, a cui compete la figliolanza naturale. Inoltre si è detto sopra [a. 1, ad 2] che la filiazione adottiva è una partecipazione di quella naturale. Ma non si può attribuire una dote per partecipazione a chi la possiede in tutta la sua pienezza. Perciò Cristo, che è Figlio naturale di Dio, in nessun modo può essere detto figlio adottivo.

Al contrario per coloro che pongono in Cristo due persone, o ipostasi, o supposiți, non ci sono obiezioni razionali che impediscano di chiamare Cristo uomo figlio adottivo.

Analisi delle obiezioni: 1. Come la filiazione, così anche l'adozione non può attribuirsi propriamente alla natura. Quando dunque si dice che «viene adottata la natura umana» è un parlare improprio; e in questo caso il termine adozione sta a indicare l'unione della natura umana con la persona del Figlio.

2. Il paragone di S. Agostino va riferito a ciò che precede la grazia, nel senso cioè che come ogni uomo riceve senza meriti la grazia di diventare cristiano, così quell'uomo ebbe senza meriti la grazia di essere Cristo. Ma c'è una differenza quanto al fine della grazia, poiché Cristo per la grazia di unione è Figlio naturale, mentre gli altri per la grazia abituale sono figli adottivi. E la grazia abituale in Cristo non lo rende da non-figlio figlio adottivo, ma è un certo effetto prodotto nella sua anima dalla filiazione naturale, secondo le

parole del Vangelo [Gv 1, 14]: «Abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità».
3. L'essere creatura, servo o suddito di Dio non viene attribuito solo alla persona, ma anche alla natura: il che non si può dire della filiazione. Quindi il paragone non regge.

Quaestio 24
Prooemium

[47908] IIIª q. 24 pr. Deinde considerandum est de praedestinatione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sit praedestinatus. Secundo, utrum sit praedestinatus secundum quod homo. Tertio, utrum eius praedestinatio sit exemplar praedestinationis nostrae. Quarto, utrum sit causa praedestinationis nostrae.

ARGOMENTO 24
LA PREDESTINAZIONE DI CRISTO
Consideriamo ora la predestinazione di Cristo.
In proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se Cristo sia stato predestinato; 2. Se lo sia stato in quanto uomo; 3. Se la sua predestinazione sia l'esemplare della nostra; 4. Se egli sia la causa della nostra predestinazione.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 40, q. 2, a. 1; In 3 Sent., d. 10, q. 3, a. 1, sol. 1; d. 11, q. 1, a. 4, ad 4; In Rom., c. 1, lect. 3
Se a Cristo si possa attribuire la predestinazione
Pare che a Cristo non si possa attribuire la predestinazione. Infatti:
1. L'oggetto della predestinazione è sempre la filiazione adottiva, secondo l'affermazione di S. Paolo [Ef 1, 5]: «Ci ha predestinati a essere suoi figli adottivi». Ma come si è detto [q. 23, a. 4], Cristo non può essere figlio adottivo. Quindi Cristo non può essere stato predestinato.
2. In Cristo ci sono due cose da considerare: la natura umana e la persona. Ma non si può dire che Cristo fu predestinato secondo la natura umana, essendo falsa la proposizione: la natura umana è il Figlio di Dio. E neppure secondo la persona, poiché alla sua persona la filiazione divina compete non per grazia, ma per natura, mentre la predestinazione è relativa alle cose che riguardano la grazia, come si è detto nella Prima Parte [q. 23, a. 2, ad 4; a. 5]. Quindi Cristo non fu predestinato a essere Figlio di Dio.
3. Le cose predestinate, come quelle fatte, non sono esistite sempre, poiché la predestinazione implica l'idea di antecedenza. Ora, essendo Cristo sempre stato Dio e Figlio di Dio, non si può dire in senso proprio che Cristo come uomo è stato fatto Figlio di Dio. Quindi per lo stesso motivo non si può dire neppure che Cristo fu predestinato a essere Figlio di Dio.
In contrario: L'Apostolo [Rm 1, 4] parlando di Cristo afferma: «Egli fu predestinato a essere Figlio di Dio con potenza».
Dimostrazione: Come risulta dalla Prima Parte [q. 23, a. 2], la predestinazione è l'atto con il quale Dio predispone nell'eternità le cose da attuare nel tempo

per mezzo della sua grazia. Ora, che un uomo fosse Dio e Dio fosse un uomo è un fatto che si è compiuto nel tempo per mezzo della grazia dell'unione ipostatica. E d'altra parte non si può dire che Dio non abbia predisposto dall'eternità il compimento di questa sua opera nel tempo, altrimenti bisognerebbe ammettere una novità nell'intelligenza divina. Quindi anche l'unione delle due nature nell'unica persona di Cristo cade sotto l'eterna predestinazione di Dio. In questo senso dunque si dice che Cristo fu predestinato.

Analisi delle obiezioni: 1. Nel testo citato l'Apostolo parla della nostra predestinazione a figli adottivi. Come in Cristo però c'è una filiazione divina naturale che lo distingue da tutti gli altri, così c'è anche una predestinazione tutta particolare.

2. Alcuni, seguendo un testo della Glossa [su Rm 1, 4], dissero che la predestinazione va attribuita alla natura e non alla persona, nel senso cioè che la natura umana avrebbe ricevuto la grazia di essere unita al Figlio di Dio nell'unità della persona.

Ma allora l'affermazione dell'Apostolo sarebbe impropria per due motivi. Primo, per una ragione generale. Infatti non si dice predestinata la natura di qualcuno, ma la sua persona, poiché essere predestinato significa essere guidato alla salvezza, e ciò riguarda il supposito che agisce per il fine della beatitudine. – Secondo, per una ragione particolare. Poiché essere figlio di Dio non compete alla natura umana: è infatti falsa la proposizione: la natura umana è Figlio di Dio. A meno che del testo di S. Paolo: «Egli fu predestinato a essere Figlio di Dio con potenza» non si voglia dare questa spiegazione forzata: «Fu predestinato che la natura umana fosse unita personalmente al Figlio di Dio».

Perciò non rimane che attribuire la predestinazione alla persona di Cristo, non per se stessa, o in quanto sussiste nella natura divina, ma in quanto sussiste nella natura umana. Per cui l'Apostolo, dopo aver detto [v. 3] che Cristo «è nato dalla stirpe di Davide secondo la carne», aggiunge che «fu predestinato a essere Figlio di Dio con potenza» per far capire che sotto l'aspetto per il quale è nato dalla stirpe di Davide secondo la carne è stato anche predestinato a essere Figlio di Dio con potenza. Per quanto infatti essere Figlio di Dio con potenza sia naturale per quella persona considerata in se stessa, non lo è tuttavia se essa viene considerata nella sua natura umana, la quale ha ricevuto tale privilegio per mezzo della grazia dell'unione.

3. Origene [In Rm 1, su 1, 4] dice che il senso letterale del testo di S. Paolo sarebbe il seguente: «Egli è stato destinato a essere Figlio di Dio con potenza », togliendo così l'idea di anteriorità. E allora non ci sono obiezioni.

Altri invece riferiscono l'anteriorità implicita nel participio predestinato non alla stessa filiazione divina, ma alla sua manifestazione, secondo il modo ordinario di esprimersi della Scrittura, per cui si dice che «le cose accadono nel momento in cui vengono conosciute»; in modo che il senso sarebbe: «Cristo fu predestinato a farsi conoscere come Figlio di Dio». – Ma allora non si tratta più di una vera predestinazione. Poiché essere predestinato vuol dire essere guidato al fine della beatitudine. Ora, la beatitudine di Cristo non dipende dalla conoscenza che noi abbiamo di lui.

Perciò è meglio dire che l'anteriorità inclusa nel participio predestinato si

riferisce alla persona non in se stessa, ma con riferimento alla sua natura umana; sebbene infatti quella persona sia stata il Figlio di Dio dall'eternità, non è però eterno il fatto che una persona sussistente nella natura umana sia il Figlio di Dio. Per cui S. Agostino [De praed. sanct. 15] spiega: «Gesù, che doveva essere figlio di Davide secondo la carne, fu predestinato a essere Figlio di Dio con potenza».

Dobbiamo poi notare che i due participi predestinato e fatto comportano due tipi diversi di antecedenza. Poiché essere fatto si riferisce alla cosa come è in se stessa, mentre essere predestinato si riferisce a qualcuno in quanto esistente nel pensiero di chi lo predestina. Ora, ciò che ha realmente una certa forma o natura può essere considerato o rispetto a quella data forma che possiede, o anche in modo assoluto. E poiché non si può dire che la persona di Cristo ha cominciato a essere Figlio di Dio in modo assoluto, mentre si può affermarlo in quanto egli viene inteso o appreso come esistente nella natura umana, poiché a un certo momento cominciò a essere vero che un esistente nella natura umana era il Figlio di Dio, ne segue che è più vero dire che Cristo fu predestinato a essere Figlio di Dio che non dire: Cristo è stato fatto Figlio di Dio.

Articolo 2

In 3 Sent., d. 7, q. 3, a. 1; d. 10, q. 1, a. 1, sol. 3; C. G., IV, c. 9; In Rom., c. 1, lect. 3

Se sia falsa la proposizione:

Cristo in quanto uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio

Pare che sia falsa la proposizione: Cristo in quanto uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio. Infatti:

1. Ciascuno è nel tempo ciò che Dio lo ha predestinato a essere, poiché la predestinazione divina è infallibile. Se dunque Cristo in quanto uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio, vuol dire che egli è Figlio di Dio in quanto uomo. Ma ciò è falso. Quindi è falsa anche la proposizione suddetta.
2. Ciò che spetta a Cristo in quanto uomo spetta a ciascun uomo, essendo egli della stessa specie degli altri uomini. Se dunque Cristo in quanto uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio, lo è anche ogni uomo. Ma ciò è falso. Quindi anche la proposizione suddetta.
3. Viene predestinato nell'eternità ciò che deve accadere nel tempo. Ma la proposizione: il Figlio di Dio si è fatto uomo è più vera della proposizione, un uomo è divenuto Figlio di Dio. Quindi è più vera la proposizione: Cristo come Figlio di Dio fu predestinato a essere uomo, che la proposizione inversa: Cristo come uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio.

In contrario: S. Agostino [De praed. sanct. 15] scrive: «Diciamo che lo stesso Signore della gloria fu predestinato, in quanto il Figlio di Dio si è fatto uomo».

Dimostrazione: La predestinazione può essere considerata sotto due punti di vista. Primo, dal punto di vista dello stesso atto eterno con il quale Dio predestina: e sotto questo aspetto la predestinazione precede ciò che è predestinato. Secondo, dal punto di vista di ciò che la predestinazione produce nel tempo, e che consiste in un dono gratuito di Dio. Ora, ambedue gli aspetti nella predestinazione di Cristo riguardano solo la sua natura umana: infatti la

natura umana non fu sempre unita al Verbo, e di essere unita personalmente al Figlio di Dio le fu concesso per grazia. Perciò soltanto in forza della natura umana si attribuisce a Cristo la predestinazione. Per cui dice in proposito S. Agostino [ib.]: «Questa assunzione della natura umana che la elevava a un grado tanto grande, tanto alto e tanto sublime da non poter essere innalzata ulteriormente, è stata l'oggetto di una predestinazione». Ora, noi diciamo che conviene a qualcuno in quanto uomo ciò che gli spetta in ragione della natura umana. Perciò dobbiamo dire che Cristo in quanto uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. Nella proposizione: Cristo in quanto uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio, la limitazione in quanto uomo può riferirsi all'atto della predestinazione in due modi. Primo, come oggetto materiale della predestinazione. E in questo senso è falsa. Significherebbe infatti: fu predestinato che Cristo in quanto uomo sia Figlio di Dio. E questo è il senso presupposto dall'obiezione.

Secondo, l'espressione in quanto uomo può riferirsi all'atto stesso della predestinazione, cioè in quanto quest'ultima implica nel suo concetto anteriorità e gratuità. E in questo senso la predestinazione viene attribuita a Cristo in ragione della sua natura umana, come si è detto [nel corpo]. E così egli può dirsi predestinato in quanto uomo.

2. In due modi una cosa può essere attribuita all'uomo in forza della sua natura. Primo, nel senso che la natura umana sia la causa dell'attribuzione: come la risibilità spetta a Socrate in ragione della natura umana, essendone una conseguenza. E in questo senso la predestinazione non è attribuibile né a Cristo né ad alcun altro uomo in ragione della natura umana. E l'obiezione suppone questo senso.

Secondo, una cosa può essere attribuita a un uomo per la sua natura in quanto quest'ultima è capace di riceverla. E in questo senso diciamo che Cristo fu predestinato secondo la natura umana: poiché la predestinazione, come si è visto [nel corpo], ha per oggetto l'esaltazione in lui della natura umana.

3. Come dice S. Agostino [l. cit.], «l'ineffabile assunzione dell'uomo da parte del Dio Verbo è tanto singolare che Cristo può essere chiamato in senso vero e proprio Figlio dell'Uomo a causa dell'uomo assunto, e Figlio di Dio per l'Unigenito Dio che lo ha assunto». Perciò, cadendo tale assunzione, in quanto gratuita, sotto la predestinazione, si può dire l'una e l'altra cosa: che il Figlio di Dio fu predestinato a essere uomo, e che il Figlio dell'Uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio. Dato però che la grazia non fu fatta al Figlio di Dio perché fosse uomo, ma piuttosto alla natura umana perché fosse unita al Figlio di Dio, dire che Cristo in quanto uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio è meglio che dire: Cristo in quanto Figlio di Dio fu predestinato a essere uomo.

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 10, q. 3, a. 1, sol. 2; In Rom., c. 1, lect. 3

### Se la predestinazione di Cristo sia l'esemplare della nostra

Pare che la predestinazione di Cristo non sia l'esemplare della nostra.

Infatti:
1. L'esemplare esiste prima dell'immagine. Ma nulla esiste prima di ciò che è eterno. Essendo dunque la nostra predestinazione eterna, la predestinazione di Cristo non può essere il suo esemplare.
2. L'esemplare conduce alla conoscenza dell'immagine. Ma Dio non aveva bisogno di nulla che lo conducesse a conoscere la nostra predestinazione, poiché egli, come dice l'Apostolo [Rm 8, 29], «ha predestinato quelli che aveva preconosciuto». Quindi la predestinazione di Cristo non è l'esemplare della nostra.
3. L'esemplare e l'immagine si corrispondono. Ma la predestinazione di Cristo è diversa dalla nostra, poiché noi veniamo predestinati a essere figli adottivi, mentre Cristo fu predestinato a essere «Figlio di Dio con potenza», come dice S. Paolo [Rm 1, 4]. Quindi la sua predestinazione non è l'esemplare della nostra.
In contrario: S. Agostino [De praed. sanct. 15] scrive: «Splendida luce di predestinazione e di grazia è il Salvatore stesso, lo stesso mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù». Ora, questi è detto luce di predestinazione e di grazia per il fatto che dalla sua predestinazione e dalla sua grazia si viene a conoscere la nostra predestinazione. Ma proprio in ciò consiste la funzione dell'esemplare. Quindi la predestinazione di Cristo è l'esemplare della nostra.
Dimostrazione: La predestinazione può essere considerata sotto due aspetti.
Primo, quale atto di Dio che predestina. E sotto questo aspetto la predestinazione di Cristo non può dirsi l'esemplare della nostra, poiché allo stesso modo e con un identico atto eterno Dio ha predestinato noi e Cristo.
Secondo, si può considerare la predestinazione in quanto ha un termine e un effetto in colui che viene predestinato. E sotto questo aspetto la predestinazione di Cristo è l'esemplare della nostra per due ragioni. In primo luogo per il bene a cui veniamo predestinati. Cristo infatti fu predestinato a essere Figlio naturale di Dio, mentre noi veniamo predestinati alla filiazione adottiva, che è una partecipazione analogica della filiazione naturale. Da cui l'affermazione di S. Paolo [Rm 8, 29]: «Quelli che da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo».
In secondo luogo per il modo in cui viene conseguito questo bene, cioè per grazia. Il che è evidentissimo in Cristo, essendo stata la natura umana unita in lui al Figlio di Dio senza alcun suo merito precedente. E così anche «noi tutti abbiamo ricevuto dalla pienezza della sua grazia», come dice il Vangelo [Gv 1, 16].
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione parte dalla predestinazione intesa come atto dello stesso predestinante.
2. Altrettanto si dica per la seconda obiezioni.
3. Non è necessario che l'immagine riproduca l'esemplare sotto ogni aspetto, ma basta una certa somiglianza.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 10, q. 3, a. 1, sol. 3
Se la predestinazione di Cristo sia la causa della nostra
Pare che la predestinazione di Cristo non sia la causa della nostra. Infatti:

1. Ciò che è eterno non ha causa. Ma la nostra predestinazione è eterna. Quindi la predestinazione di Cristo non è la causa della nostra.
2. Ciò che dipende dalla sola volontà di Dio non ha altra causa che la volontà di Dio. Ma la nostra predestinazione dipende dalla sola volontà di Dio, secondo quelle parole di S. Paolo [Ef 1, 11]: «Predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà». Quindi la predestinazione di Cristo non è la causa della nostra.
3. Tolta la causa si toglie anche l'effetto. Ma tolta la predestinazione di Cristo non si toglie la nostra, poiché anche se non si fosse incarnato il Figlio di Dio sarebbe stato possibile un altro modo di realizzazione della nostra salvezza, come dice S. Agostino [De Trin. 13, 10]. Quindi la predestinazione di Cristo non è la causa della nostra.
In contrario: S. Paolo [Ef 1, 5] afferma: «(Dio) ci ha predestinati a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo».
Dimostrazione: Considerata come atto la predestinazione di Cristo non è la causa della nostra, poiché con un solo e identico atto Dio ha predestinato Cristo e noi. – Considerata invece nel suo termine la predestinazione di Cristo è la causa della nostra: Dio infatti ha predisposto la nostra salvezza predestinando dall'eternità che essa venisse compiuta per opera di Gesù Cristo. Infatti cade sotto la predestinazione eterna non solo ciò che deve compiersi nel tempo, ma anche il modo e l'ordine del suo compimento.
Analisi delle obiezioni: 1, 2. Le prime due obiezioni derivano dalla predestinazione considerata come atto.
3. Se Cristo non si fosse dovuto incarnare, Dio avrebbe predisposto che gli uomini venissero salvati per un'altra via. Ma avendo egli predisposto l'incarnazione di Cristo, predispose insieme che essa fosse la causa della nostra salvezza.

Quaestio 25
Prooemium

[47940] IIIª q. 25 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad Christum in comparatione ad nos. Et primo, de adoratione Christi, qua scilicet nos eum adoramus; secundo, de hoc quod est mediator noster ad Deum. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi et eius humanitas. Secundo, utrum caro eius sit adoranda adoratione latriae. Tertio, utrum adoratio latriae sit exhibenda imagini Christi. Quarto, utrum sit exhibenda cruci Christi. Quinto, utrum sit exhibenda matri eius. Sexto, de adoratione reliquiarum sanctorum.

ARGOMENTO 25
IL CULTO DI CRISTO
Veniamo ora a esaminare le relazioni tra Cristo e noi. Prima parleremo del culto che noi tributiamo a Cristo, poi di Cristo come nostro mediatore presso Dio [q. 26].
Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se all'umanità e alla divinità di Cristo sia dovuto l'identico culto; 2. Se al suo corpo sia dovuto il culto di

latria; 3. Se il culto di latria sia dovuto alle immagini di Cristo; 4. Se sia dovuto alla croce di Cristo; 5. Se sia dovuto a sua madre; 6. Il culto delle reliquie dei santi.

Articolo 1

Infra, q. 58, a. 3; In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 2, sol. 1; a. 3, sol. 2, ad 3; De Verit., q. 29, a. 4, ad 4

Se all'umanità e alla divinità di Cristo sia dovuto l'identico culto

Pare che all'umanità e alla divinità di Cristo non sia dovuto l'identico culto. Infatti:

1. La divinità di Cristo deve essere adorata poiché è comune al Padre e al Figlio, secondo le parole evangeliche [Gv 5, 23]: «Tutti onorino il Figlio come onorano il Padre». Ma l'umanità di Cristo non è comune a lui e al Padre. Quindi all'umanità di Cristo non è dovuto il medesimo culto che alla sua divinità.

2. L'onore è «il premio della virtù», come dice il Filosofo [Ethic. 4, 3]. Ma la virtù merita il suo premio con le azioni. Poiché dunque in Cristo l'operare della natura divina è diverso da quello della natura umana, come si è visto sopra [q. 19, a. 1], il culto dovuto alla sua umanità sarà diverso da quello dovuto alla sua divinità.

3. L'anima di Cristo, se non fosse unita al Verbo, sarebbe degna di venerazione per l'eccellenza del suo sapere e della sua grazia. Ma l'unione con il Verbo non diminuisce in nulla la sua dignità. Quindi la natura umana di Cristo merita un culto proprio, diverso da quello che si tributa alla sua divinità.

In contrario: Negli Atti del Quinto Concilio [Costant. II, 8, 9] si legge: «Se qualcuno dice che Cristo è da adorarsi nelle due nature con due culti diversi, e non onora con un medesimo culto Dio Verbo incarnato insieme con la sua carne, come è stato trasmesso alla Chiesa di Dio fin dal principio, sia scomunicato».

Dimostrazione: In colui che onoriamo possiamo considerare due cose: il soggetto che viene onorato e la causa per cui viene onorato. Propriamente dunque l'onore viene tributato al soggetto sussistente nella sua integrità: non diciamo infatti che si onora la mano di un uomo, ma l'uomo. E se capita di onorare la mano o il piede di qualcuno, non è che queste parti vengano onorate per se stesse, ma in esse si onora tutta la persona. E in questo modo un uomo può essere onorato persino in qualcosa di esterno: p. es. nella veste, in un'immagine o in un suo messaggero.

La causa poi dell'onore è ciò che costituisce l'eccellenza della persona che viene onorata, essendo l'onore il rispetto che si dimostra a qualcuno per la sua eccellenza, come si è detto nella Seconda Parte [II-II, q. 103, a. 1]. Se dunque in un uomo ci sono più titoli di onore, p. es. la prelatura, la scienza e la virtù, l'onore che gli viene reso sarà uno solo dalla parte di colui che viene onorato, ma molteplice dalla parte dei motivi o cause per cui egli viene onorato: è sempre l'uomo infatti che viene onorato sia per la scienza che per la virtù.

Essendo dunque in Cristo unica la persona della natura divina e di quella umana, e unica l'ipostasi o supposito, il culto e l'onore è uno solo in ragione

della persona; tenendo però conto delle cause per cui essa viene onorata, possiamo parlare di onori diversi: altro è p. es. l'onore che viene tributato alla sua sapienza increata, e altro è l'onore che viene tributato alla sua sapienza creata. Se invece si ammettessero in Cristo più persone o ipostasi, allora si avrebbero culti molteplici in senso assoluto. Ed è questo che viene condannato nei Concili. Si legge infatti nei capitoli redatti da S. Cirillo [anath. 8]: «Se qualcuno osa dire che l'uomo assunto deve essere coadorato con il Dio Verbo, come se l'uno fosse distinto dall'altro, e non tributa invece la medesima adorazione all'Emmanuele, in quanto è il Verbo fatto carne, sia scomunicato».

Analisi delle obiezioni: 1. Nella Trinità sono tre le persone che vengono onorate, ma unica è la causa dell'onore. Nel mistero dell'incarnazione invece accade il contrario. Perciò l'unità di culto nella Trinità e in Cristo si giustifica diversamente.

2. L'operazione non è l'oggetto del culto, ma ne è la causa. Il fatto dunque che in Cristo ci siano due operazioni non dimostra che ci siano due culti, ma che ci sono due cause di culto.

3. Se l'anima di Cristo non fosse unita al Verbo di Dio, sarebbe la sua parte principale, e quindi l'onore sarebbe dovuto principalmente ad essa, poiché l'uomo consiste soprattutto nella sua parte principale. Ma poiché l'anima di Cristo fu unita a una persona più degna, l'onore è dovuto principalmente a quella persona a cui l'anima di Cristo fu unita. Ciò però non diminuisce la dignità dell'anima di Cristo, ma anzi la accresce, come si è detto sopra [q. 2, a. 2, ad 2].

## Articolo 2

Infra, q. 58, a. 3, ad 1; In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 2, sol. 1; sol. 4, ad 1; In Gal., c. 4, lect. 4

### Se all'umanità di Cristo sia dovuto il culto di latria

Pare che all'umanità di Cristo non sia dovuto il culto di latria. Infatti:

1. Commentando le parole della Scrittura [Sal 98, 5]: «Prostratevi allo sgabello dei suoi piedi, perché è santo», la Glossa [ord.] ci ammonisce: «Noi adoriamo la carne assunta dal Verbo di Dio senza commettere peccato: nessuno infatti mangia spiritualmente la sua carne senza prima adorarla; non però con l'adorazione di latria, che è dovuta solo al Creatore». Ma la carne è parte dell'umanità. Quindi l'umanità di Cristo non va onorata con il culto di latria.

2. A nessuna creatura è dovuto il culto di latria: i gentili infatti vengono rimproverati perché «hanno venerato e adorato la creatura», come dice S. Paolo [1, 25]. Ma l'umanità di Cristo è una creatura. Quindi non merita il culto di latria.

3. Il culto di latria è dovuto a Dio in riconoscimento del suo supremo dominio, come comanda la Scrittura [Dt 6, 13]: «Adorerai il Signore tuo Dio e servirai a lui solo». Ma Cristo in quanto uomo è minore del Padre. Quindi alla sua umanità non si deve il culto di latria.

In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 4, 3] scrive: «Dopo che Dio Verbo si è incarnato, noi adoriamo la carne di Cristo, non per se stessa, ma per il Verbo di Dio che le si è unito ipostaticamente». E commentando quel

testo dei Salmi [98, 5]: «Prostratevi allo sgabello dei suoi piedi», la Glossa [ord.] dice: «Chi adora il corpo di Cristo non mira alla terra, ma a colui del quale esso è sgabello, e per l'onore a lui dovuto adora lo sgabello». Ma il Verbo incarnato viene adorato con il culto di latria. Quindi anche il suo corpo e la sua umanità.

Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. prec.], l'onore è dovuto all'ipostasi sussistente, anche se la causa dell'onore può essere qualcosa di non sussistente in possesso della persona che viene onorata. Il culto dell'umanità di Cristo può quindi essere considerato sotto due aspetti. Primo, come culto reso all'oggetto dell'adorazione. E in questo senso adorare l'umanità di Cristo è lo stesso che adorare il Verbo di Dio incarnato, come onorare la veste di un re è onorare il re che la indossa. Sotto questo aspetto dunque il culto reso all'umanità di Cristo è un culto di latria.

Secondo, il culto dell'umanità di Cristo può essere considerato in rapporto alla natura umana di Cristo, perfezionata con ogni dono di grazia. E allora il culto reso all'umanità di Cristo non è di latria, ma di dulia. In modo cioè che l'unica e medesima persona di Cristo viene onorata con il culto di latria per la sua divinità, e con il culto di dulia per le perfezioni della sua umanità.

Né ciò presenta inconvenienti. Infatti allo stesso Dio Padre è dovuto il culto di latria in ragione della divinità, e il culto di dulia in ragione del suo dominio nel governo delle creature. Per cui spiegando le parole del Salmista [7, 1]: «Signore mio Dio, in te mi rifugio», la Glossa [interlin.] osserva: «Signore di tutte le cose per la potenza, a cui è dovuto il culto di dulia. Dio di tutte le cose per la creazione, a cui è dovuto il culto di latria».

Analisi delle obiezioni: 1. Quella Glossa non va intesa nel senso che la carne di Cristo debba essere adorata separatamente dalla sua divinità: ciò infatti potrebbe avvenire solo se ci fossero due ipostasi, la divina e l'umana. Piuttosto, come nota il Damasceno [l. cit.], «se dividi con sottili concetti ciò che è visto da ciò che è appreso intellettualmente, Cristo non è adorabile come creatura» con culto di latria. E allora, se si considera l'umanità di Cristo come separata dal Verbo, le è dovuto il culto di dulia: non quella comune che viene resa alle altre creature, ma una più eccellente, chiamata iperdulia.

2 e 3. Ciò basta per rispondere anche alla seconda e alla terza obiezione. Infatti il culto di latria non viene reso all'umanità di Cristo per se stessa, ma in ragione della divinità a cui essa è unita, e per la quale Cristo non è minore del Padre.

## Articolo 3

Infra, a. 4; a. 5, ad 2; II-II, q. 81, a. 3, ad 3; q. 94, a. 2, ad 1; In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 2, sol. 2

### Se alle immagini di Cristo sia dovuto il culto di latria

Pare che alle immagini di Cristo non sia dovuto il culto di latria. Infatti:

1. Nell'Esodo [20, 4] si legge: «Non ti farai idolo né immagine alcuna». Ma non si può prestare culto alcuno contro il divieto di Dio. Quindi alle immagini di Cristo non si deve il culto di latria.

2. Non dobbiamo partecipare alle opere dei gentili, come ricorda l'Apostolo

[Ef 5, 11]. Ma i gentili sono incolpati principalmente del fatto che «hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine dell'uomo corruttibile» [Rm 1, 23]. Quindi l'immagine di Cristo non va adorata con culto di latria.
3. A Cristo è dovuto il culto di latria per la sua divinità, non per la sua umanità. Ma all'immagine della divinità impressa nella sua anima razionale non è dovuto il culto di latria. Quindi molto meno all'immagine materiale che rappresenta l'umanità dello stesso Cristo.
4. Nel culto divino si deve praticare solo ciò che fu istituito da Dio, tanto che anche l'Apostolo [1 Cor 11, 23] nel tramandare la dottrina sul sacrificio della Chiesa scrive: «Io ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso ». Ma nella Scrittura non si trova alcuna tradizione sul culto delle immagini. Quindi le immagini di Cristo non vanno adorate con culto di latria.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 4, 16] cita queste parole di S. Basilio: «L'onore reso all'immagine si indirizza al prototipo», cioè all'esemplare. Ma l'esemplare, cioè Cristo, merita il culto di latria. Quindi anche la sua immagine.
Dimostrazione: Come dice il Filosofo [De mem. et rim. 1], due sono i moti dell'anima verso l'immagine: il primo verso l'immagine come cosa a sé stante, il secondo verso l'immagine come rappresentazione di un'altra cosa. Ora, tra i moti suddetti c'è questa differenza: che il primo è un moto distinto da quello che si volge alla cosa rappresentata, mentre il secondo si identifica con tale moto. Perciò bisogna dire che a un'immagine di Cristo in quanto è una cosa a sé stante, p. es. una scultura in legno o una pittura, non si deve nessun culto, poiché questo spetta solo a una natura razionale. Quindi ad essa va tributato un culto solo in quanto è un'immagine. E così è identico il culto verso Cristo e verso la sua immagine. Poiché dunque a Cristo va tributato il culto di latria, anche alle sue immagini si deve il medesimo culto.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel divieto non proibisce di fare qualunque scultura o immagine, ma di farle a scopo di culto, per cui si aggiunge [v. 5]: «Non adorerai tali cose né servirai ad esse». Siccome dunque, stando a quanto si è detto [nel corpo], è identico il moto verso l'immagine e verso la cosa rappresentata, ne viene che l'adorazione delle immagini è proibita come quella delle cose che esse rappresentano. Per cui nel testo citato viene proibita l'adorazione delle immagini che i gentili facevano per il culto delle loro divinità, ossia dei demoni; si premette infatti [v. 3]: «Non avrai altri dèi di fronte a me». Del Dio vero poi, essendo esso incorporeo, non si poteva fare alcuna immagine materiale, poiché come dice il Damasceno [l. cit.] «è cosa sommamente stolta ed empia raffigurare ciò che è divino». Ma poiché nel nuovo Testamento Dio si è incarnato, può essere adorato nella sua immagine corporea.
2. L'Apostolo proibisce di partecipare alle «opere infruttuose» dei pagani, ma non proibisce di partecipare a quelle utili. Ora, l'adorazione delle immagini è da ritenersi un'opera infruttuosa per due motivi. Primo, perché alcuni tra i pagani adoravano le immagini stesse come cose a sé stanti, credendo che in esse ci fosse qualcosa di divino a causa dei responsi che i demoni davano per mezzo di esse, e di altri simili prodigi. Secondo, per le cose che rappresentavano: infatti tali immagini rappresentavano delle creature, alle

quali essi prestavano un culto di latria. Noi invece onoriamo con culto di latria le immagini di Cristo, che è vero Dio, e non per le immagini stesse, ma per la realtà che raffigurano, come si è detto [nel corpo].
3. La creatura razionale è per se stessa suscettibile di culto. Se dunque a una creatura razionale quale immagine di Dio si prestasse un culto di latria, ciò potrebbe essere occasione di errore, poiché l'adorazione potrebbe fermarsi all'uomo come cosa a sé stante, senza raggiungere Dio, di cui esso è l'immagine. Ciò invece non può accadere con un'immagine scolpita o dipinta su una materia insensibile.
4. Gli Apostoli, per una familiare assistenza dello Spirito Santo, tramandarono alle Chiese l'osservanza di alcuni usi che non sono riferiti nei loro scritti, ma sono contenuti nella pratica della Chiesa conservata dalla successione ininterrotta dei fedeli. Per cui lo stesso Apostolo [2 Ts 2, 15] raccomanda: «State saldi e mantenete le tradizioni che avete apprese, sia dalla nostra parola», cioè oralmente, «sia dalla nostra lettera», cioè per iscritto. E nell'insieme di queste tradizioni c'è l'adorazione delle immagini di Cristo. Si dice infatti che S. Luca stesso abbia dipinto un'immagine di Cristo, che si trova a Roma.

Articolo 4
II-II, q. 103, a. 4, ad 3; In 3 Sent., d. 9, q. 4, a. 2, sol. 4
Se alla croce di Cristo sia dovuto il culto di latria
Pare che alla croce di Cristo non sia dovuto il culto di latria. Infatti:
1. Nessun figlio, se è pio, onora ciò che è stato di offesa a suo padre: p. es. i flagelli con i quali è stato colpito, o il legno sul quale fu ucciso, ma piuttosto li aborrisce. Ora, Cristo sul legno della croce patì la morte più oltraggiosa, come dice la Scrittura [Sap 2, 20]: «Condanniamolo a una morte infame». Quindi non dobbiamo onorare la croce, ma piuttosto aborrirla.
2. L'umanità di Cristo viene adorata con culto di latria in quanto è unita ipostaticamente al Figlio di Dio. Ma ciò non può dirsi della croce. Quindi alla croce di Cristo non è dovuto il culto di latria.
3. Come la croce fu strumento della passione e morte di Cristo, così lo furono anche molte altre cose: p. es., i chiodi, la corona, la lancia, ai quali tuttavia non prestiamo un culto di latria. Quindi neppure alla croce di Cristo è dovuta l'adorazione di latria.
In contrario: Noi tributiamo l'adorazione di latria a quelle cose in cui riponiamo la speranza della nostra salvezza. Ma nella croce di Cristo noi riponiamo la nostra speranza, poiché la Chiesa canta [Vespri Dom. Pass.]: «Ave, o Croce, unica speranza, in questo tempo di passione accresci ai fedeli la grazia, ottieni alle genti la pace». Quindi alla croce di Cristo è dovuto il culto di latria.
Dimostrazione: Come si è detto in precedenza [a. 3], l'onore o rispetto è dovuto di per sé solo alle creature razionali, mentre a quelle prive di coscienza non si deve onore e rispetto se non in riferimento a una natura razionale. E tale riferimento si può avere in due modi: primo, poiché esse rappresentano una creatura razionale; secondo, perché in qualche modo sono unite ad essa.
Nel primo modo gli uomini hanno preso l'abitudine di onorare le immagini dei re, nel secondo le loro vesti. Ma in ambedue i casi l'onore è quello stesso

che viene tributato ai re.
Se dunque parliamo della croce stessa sulla quale Cristo fu confitto, essa merita il nostro culto per tutte e due le ragioni indicate: sia perché ci rappresenta la figura di Cristo disteso su di essa, sia perché venne a contatto con le sue membra e fu bagnata dal suo sangue. Per ambedue i motivi dunque essa viene adorata con il medesimo culto reso a Cristo, cioè con il culto di latria.
E per questo motivo noi anche invochiamo la Croce, e ci raccomandiamo ad essa come allo stesso Crocifisso. Se invece si tratta dell'immagine della croce di Cristo, fatta in qualunque altra materia, p. es. in pietra, legno, argento, oro, allora essa merita il culto solo quale immagine di Cristo, che veneriamo con culto di latria, come si è detto sopra [a. 3].
Analisi delle obiezioni: 1. Nella croce di Cristo viene considerata la sua infamia secondo l'opinione e l'intenzione degli increduli, ma in rapporto alla nostra salvezza si rivela nella croce la potenza divina di Cristo che ha trionfato dei suoi nemici, secondo le parole di S. Paolo [Col 2, 14 s.]:
«Ha tolto di mezzo il documento scritto del nostro debito inchiodandolo alla croce; e avendo privato della loro forza i Principati e le Potestà, ne ha fatto pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale di Cristo». Per cui il medesimo Apostolo [1 Cor 1, 18] dice: «La parola della croce è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio».
2. È vero che la croce di Cristo non fu unita ipostaticamente al Verbo di Dio, tuttavia in qualche modo gli fu unita per rappresentazione e per contatto. E sono queste le sole ragioni per le quali noi rendiamo ad essa onore.
3. La ragione del contatto con le membra di Cristo vale per l'adorazione non solo della croce, ma anche di tutte le cose che appartengono a Cristo. Per cui il Damasceno [De fide orth. 4, 11] scrive: «Giustamente dobbiamo adorare il legno prezioso santificato dal contatto del sacro corpo e sangue, i chiodi, le vesti, la lancia e i luoghi sacri che lo hanno accolto». Queste cose tuttavia non ci rappresentano l'immagine di Cristo come la croce, che viene chiamata «il segno del Figlio dell'Uomo», e che «apparirà nel cielo» [Mt 24, 30]. Per questo l'angelo [Mc 16, 6] disse alle donne: «Voi cercate Gesù Nazareno, il crocifisso»; non «il trapassato dalla lancia», ma «il crocifisso». E questo è il motivo per cui veneriamo in qualunque materia le immagini della croce di Cristo, e non invece le immagini dei chiodi o di qualsiasi altro oggetto.

## Articolo 5

II-II, q. 103, a. 4, ad 2; In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 2, sol. 3; d. 22, q. 3, a. 3, sol. 3, ad 3

### Se alla madre di Dio sia dovuto il culto di latria

Pare che alla madre di Dio sia dovuto il culto di latria. Infatti:
1. Pare che alla madre di un re sia dovuto il medesimo culto che è dovuto al re; si legge infatti [1 Re 2, 19] che Salomone «fece porre un trono anche per sua madre, che si assise alla sua destra». E S. Agostino [De Assumpt. 6] scrive: «È giusto che il trono di Dio, il talamo del Signore del cielo, il tabernacolo di Cristo, sia dove è lui stesso». Ma Cristo viene onorato con il culto di latria. Quindi anche sua madre.
2. Il Damasceno [De fide orth. 4, 16] afferma che «l'onore reso alla madre si

riferisce al figlio». Ma il Figlio è adorato con il culto di latria. Quindi anche la madre.
3. A Cristo è più unita sua madre che la croce. Ma la croce viene adorata con culto di latria. Quindi anche la madre deve essere adorata allo stesso modo.
In contrario: La madre di Dio è una pura creatura. Non le spetta dunque l'adorazione di latria.
Dimostrazione: Il culto di latria, essendo dovuto solo a Dio, non va attribuito ad alcuna creatura, se si intende onorarla per se stessa. Ora, mentre le creature irrazionali non sono suscettibili di venerazione per se stesse, lo sono invece le creature razionali. Quindi a nessuna creatura razionale spetta il culto di latria. Essendo dunque la beata Vergine una pura creatura razionale, non le è dovuto il culto di latria, ma il culto di dulia soltanto, in modo superiore però alle altre creature, in quanto essa è la madre di Dio. Si dice perciò che le è dovuto non un culto di dulia qualsiasi, ma di iperdulia.
Analisi delle obiezioni: 1. Alla madre di un re non sono dovuti gli stessi onori dovuti al re. Le spettano però, data la sua eccellenza, degli onori consimili. E questo è il valore dei testi citati.
2. L'onore reso alla madre ridonda sul figlio perché la madre stessa va onorata a motivo del figlio. Non però come ridonda sull'esemplare l'onore reso all'immagine, poiché l'immagine considerata come cosa a sé stante non è in alcun modo onorabile.
3. Come si è detto [nel corpo e a. 4] la croce, considerata in se stessa, non è suscettibile di onore. Invece la beata Vergine è onorabile per se stessa. Quindi il confronto non regge.

Articolo 6
Se siano da venerare le reliquie dei santi
Pare che le reliquie dei santi non siano da venerare. Infatti:
1. Non dobbiamo fare nulla che sia occasione di errore. Ma onorare le reliquie dei morti può somigliare all'errore dei gentili che praticavano il culto dei morti. Quindi non si devono onorare le reliquie dei santi.
2. È stolto venerare delle realtà insensibili. Ma le reliquie dei santi sono delle realtà insensibili. Quindi è stolto venerarle.
3. Un corpo morto è specificamente diverso da un corpo vivo, e quindi non è numericamente identico. Quindi dopo la morte il corpo dei santi non può essere venerato.
In contrario: Nel De ecclesiasticis dogmatibus [73] si legge: «Noi crediamo che si debbano venerare con tutta sincerità i corpi dei santi, e principalmente le reliquie dei martiri, quali membra di Cristo». E subito dopo: «Se qualcuno vuole porsi contro questa dottrina non è seguace di Cristo, ma di Eunomio e di Vigilanzio».
Dimostrazione: S. Agostino [De civ. Dei 1, 13] scrive: «Se le vesti del padre, o un anello, o altre cose simili sono tanto più care ai figli quanto più grande è il loro affetto verso i genitori, in nessun modo è da disprezzarsi il corpo, che noi ci portiamo come più intimo e più unito di qualsiasi veste, essendo esso un elemento costitutivo della nostra stessa natura umana». Dal che risulta

che se si ama una persona si onora dopo la sua morte anche ciò che rimane di essa, e non solo il corpo o le parti del corpo, ma anche le cose esterne, p. es. le vesti e altri oggetti consimili. Ora, è noto che dobbiamo avere in venerazione i santi quali membra di Cristo, figli e amici di Dio e nostri intercessori. Perciò dobbiamo in loro ricordo venerare degnamente tutte le loro reliquie, e principalmente i loro corpi, che sono stati templi e strumenti dello Spirito Santo, il quale abitava e operava in essi, e sono destinati a configurarsi al corpo di Cristo nella gloria della risurrezione. Per cui Dio stesso onora convenientemente tali reliquie compiendo miracoli alla loro presenza.

Analisi delle obiezioni: 1. La ragione addotta da Vigilanzio è riferita da S. Girolamo [Contra Vigil. 4] con queste parole: «Sotto il pretesto della religione vediamo introdotto un rito quasi pagano: adorano e baciano non so quale polvere raccolta in un piccolo vaso avvolto da un panno prezioso». E in risposta S. Girolamo [Epist. 109] scrive: «Noi non solo non adoriamo le reliquie dei martiri, ma neppure il sole, la luna e gli angeli», con culto di latria. «Onoriamo però le reliquie dei martiri per adorare colui di cui sono martiri: onoriamo i servi perché l'onore reso ai servi ridondi sul loro Signore». Onorando in questo modo le reliquie dei santi non cadiamo dunque nell'errore dei gentili, che prestavano ai morti un culto di latria.

2. Noi onoriamo il corpo inanimato non per se stesso, ma per l'anima che gli era unita e che ora gode di Dio; e lo facciamo poi in ordine a Dio, di cui l'anima e il corpo furono servitori.

3. Il corpo morto di un santo non è numericamente il medesimo corpo vivo di prima, non essendoci più la stessa forma, che era l'anima; tuttavia è il medesimo corpo se guardiamo alla materia che dovrà riunirsi nuovamente alla sua forma.

## Quaestio 26
## Prooemium

[47990] IIIª q. 26 pr. Deinde considerandum est de hoc quod Christus dicitur mediator Dei et hominum. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo. Secundo, utrum hoc conveniat ei secundum humanam naturam.

## ARGOMENTO 26
## CRISTO MEDIATORE FRA DIO E GLI UOMINI

Dobbiamo ora considerare Cristo come mediatore fra Dio e gli uomini. Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se essere mediatore fra Dio e gli uomini sia proprio di Cristo; 2. Se ciò gli competa in forza della natura umana.

## Articolo 1

In 3 Sent., d. 19, q. 1, a. 5, sol. 3; In 4 Sent., d. 48, q. 1, a. 2; In Gal., c. 3, lect. 7; In 1 Tim., c. 2, lect. 1

### Se essere mediatore fra Dio e gli uomini sia una proprietà esclusiva di Cristo

Pare che essere mediatore fra Dio e gli uomini non sia una proprietà esclusiva di Cristo. Infatti:
1. Il sacerdote e il profeta sono mediatori fra Dio e gli uomini, come si rileva dal Deuteronomio [5, 5]: «Io stavo allora isolato e intermediario tra Dio e voi». Ora, non è esclusivo di Cristo essere sacerdote e profeta. Quindi neppure essere mediatore.
2. Ciò che può convenire agli angeli buoni e cattivi non può essere esclusivo di Cristo. Ma la mediazione fra Dio e gli uomini conviene agli angeli buoni, secondo Dionigi [De div. nom. 4]. E conviene anche agli angeli cattivi, o demoni, nel senso che essi hanno qualcosa di comune con Dio, cioè «l'immortalità», e qualcosa di comune con gli uomini, cioè «la capacità di soffrire, e perciò la miseria», come spiega S. Agostino [De civ. Dei 9, cc. 13, 15]. Quindi essere mediatore fra Dio e gli uomini non è esclusivo di Cristo.
3. Il mediatore ha l'ufficio di intercedere presso una persona a favore di un'altra. Ma «lo Spirito Santo intercede per noi con gemiti inesprimibili presso Dio», come attesta S. Paolo [Rm 8, 26]. Quindi lo Spirito Santo è mediatore fra Dio e gli uomini. Ciò pertanto non è proprio di Cristo.
In contrario: L'Apostolo [1 Tm 2, 5] afferma che «uno solo è il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù»
Dimostrazione: L'ufficio proprio del mediatore è di unire coloro presso i quali egli esercita questa funzione: infatti gli estremi si uniscono nel punto intermedio. Ma unire perfettamente fra loro gli uomini e Dio è opera di Cristo, che ha riconciliato gli uomini con Dio, secondo le parole di S. Paolo [2 Cor 5, 19]: «È stato Dio a riconciliare a sé il mondo in Cristo». Perciò solo Cristo è il mediatore perfetto fra Dio e gli uomini, in quanto con la sua morte ha riconciliato con Dio il genere umano. Per cui l'Apostolo, dopo aver detto che «uno solo è il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù», aggiunge [v. 6]: «che ha dato se stesso in riscatto per tutti». Nulla proibisce però che altri possano essere detti mediatori fra Dio e gli uomini sotto un certo aspetto, in quanto cioè cooperano a tale unione in modo dispositivo o ministeriale.
Analisi delle obiezioni: 1. I profeti e i sacerdoti dell'antica legge furono detti mediatori fra Dio e gli uomini in maniera dispositiva e ministeriale, in quanto cioè prefiguravano e rappresentavano il mediatore vero e perfetto fra Dio e gli uomini. – I sacerdoti della nuova legge possono dirsi invece mediatori fra Dio e gli uomini in quanto sono ministri del vero mediatore quali suoi vicari, conferendo agli uomini i sacramenti della salvezza.
2. Come precisa S. Agostino [De civ. Dei 9, 13], non è esatto chiamare gli angeli buoni mediatori fra Dio e gli uomini. «Avendo essi infatti in comune con Dio la beatitudine e l'immortalità e nulla in comune con gli uomini, che sono miseri e mortali, come non considerarli distanti dagli uomini e vicini a Dio, piuttosto che intermediari fra i due estremi?». Dionigi tuttavia li chiama mediatori perché secondo il grado della loro natura sono al di sotto di Dio e al di sopra degli uomini. Ed esercitano anche l'ufficio di mediatori, ma non come mediatori principali e perfetti, bensì in modo ministeriale e dispositivo, come sottolinea il Vangelo [Mt 4, 11] quando dice che a Cristo «si accostarono

degli angeli e lo servivano».
Quanto poi ai demoni, essi hanno l'immortalità in comune con Dio e l'infelicità in comune con gli uomini. «Ed è per questo che il demonio immortale e infelice si intromette come mediatore, per impedirci di giungere all'immortalità beata» e trascinarci invece nell'infelicità eterna. È dunque «un mediatore cattivo, che separa gli amici» [l. cit.].
Cristo invece ebbe in comune con Dio la beatitudine e con gli uomini la mortalità. Perciò «si interpose quale mediatore affinché mediante la sua morte potesse rendere immortali i morti dandone una prova nella sua risurrezione, e rendere i miseri beati di quella beatitudine da cui egli non si era mai separato ». È dunque «il mediatore buono che riporta la pace tra i nemici» [ib.].
3. Lo Spirito Santo, essendo in tutto uguale a Dio, non può essere detto medio o mediatore fra Dio e gli uomini: ciò spetta invece solo a Cristo il quale, pur essendo «per la divinità uguale al Padre», tuttavia «per l'umanità è minore del Padre» [Atanas., Symb.], come si è detto [q. 20, a. 1]. Per cui, spiegando l'affermazione di S. Paolo [Gal 3, 20]: «Cristo è mediatore», la Glossa [P. Lomb.] aggiunge: «non già il Padre o lo Spirito Santo». Si dice poi che lo Spirito Santo «intercede per noi» in quanto ci fa pregare.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 19, q. 5, a. 2; De Verit., q. 29, a. 5, ad 5; In 1 Tim., c. 2, lect. 1
Se Cristo sia mediatore fra Dio e gli uomini in quanto uomo
Sembra che Cristo non sia mediatore fra Dio e gli uomini in quanto uomo. Infatti:
1. Scrive S. Agostino [Vig. di Tapso, De unit. Trin. 12]: «Una sola è la persona di Cristo, per impedire che Cristo sia diviso, e non sia una sola sostanza; per non togliere di mezzo la sua mediazione e ridurlo a essere o soltanto Figlio di Dio o soltanto Figlio dell'uomo». Ma egli non è Figlio di Dio e dell'uomo unicamente in quanto uomo, bensì in quanto Dio e uomo. Perciò non si deve neppure dire che è mediatore fra Dio e gli uomini soltanto come uomo.
2. Cristo, come è uguale al Padre e allo Spirito Santo in quanto Dio, così è uguale agli uomini in quanto uomo. Ma per la sua uguaglianza con il Padre e lo Spirito Santo non può essere detto mediatore in quanto è Dio, per cui la Glossa [ord. di Agost.], commentando il testo di S. Paolo [1 Tm 2, 5]: «Mediatore fra Dio e gli uomini», afferma: «In quanto Verbo non può essere intermediario, poiché è uguale a Dio, e Dio presso Dio, e insieme un solo Dio». Quindi neppure in quanto uomo può essere detto mediatore, per la sua uguaglianza con gli uomini .
3. Cristo è detto mediatore poiché ci ha riconciliati con Dio, e lo ha fatto togliendo il peccato che ci separava da Dio. Ma togliere il peccato spetta a Cristo non in quanto uomo, bensì in quanto Dio. Quindi Cristo è mediatore in quanto Dio, non in quanto uomo.
In contrario: Scrive S. Agostino [De civ. Dei 9, 15]: «Cristo non è mediatore in quanto Verbo. Sommamente immortale e sommamente beato, il Verbo è troppo distante dagli uomini mortali e infelici. È mediatore invece in quanto

uomo».
Dimostrazione: Nel mediatore si possono considerare due aspetti: primo, la posizione intermedia rispetto agli estremi; secondo, la funzione di unirli tra loro.
Ora, per essere in mezzo occorre al mediatore una certa distanza da ambedue gli estremi; per unirli invece bisogna che egli trasmetta all'uno ciò che appartiene all'altro. Ora, nessuna di queste due caratteristiche è attribuibile a Cristo in quanto Dio, ma solo in quanto uomo. Infatti come Dio egli non differisce dal Padre e dallo Spirito Santo nella natura e nell'onnipotenza, né il Padre e lo Spirito Santo hanno qualcosa che non appartenga al Figlio, così che sia possibile a quest'ultimo comunicarlo agli uomini come cosa non sua.
Ambedue le caratteristiche sono invece attribuibili a Cristo in quanto uomo. Egli infatti, in quanto uomo, dista da Dio per la natura, e dagli uomini per la dignità della grazia e della gloria. E così pure in quanto uomo unisce tra loro Dio e gli uomini, comunicando a questi i precetti e i doni di Dio, e offrendo a Dio per gli uomini espiazioni e suppliche. Perciò si dice con tutta verità che egli è mediatore in quanto uomo.
Analisi delle obiezioni: 1. Se si toglie a Cristo la natura divina, gli si toglie necessariamente anche la singolare pienezza di grazia, che gli compete in quanto è «l'Unigenito dal Padre» [Gv 1, 14]. Ora, è tale pienezza che lo costituisce al di sopra di tutti gli uomini e lo rende più vicino a Dio.
2. Cristo in quanto Dio è in tutto uguale al Padre. Invece per la sua natura umana è superiore agli altri uomini. Può quindi essere mediatore in quanto uomo, non in quanto Dio.
3. Sebbene togliere il peccato come causa efficiente spetti a Cristo in quanto è Dio, tuttavia soddisfare per il peccato del genere umano gli spetta in quanto è uomo. Ed è appunto per questo che egli è detto mediatore fra Dio e gli uomini.

## Quaestio 27
## Prooemium

[48007] IIIª q. 27 pr. Post praedicta, in quibus de unione Dei et hominis et de his quae unionem sequuntur, tractatum est, restat considerandum de his quae filius Dei incarnatus in natura humana sibi unita fecit vel passus est. Quae quidem consideratio quadripartita erit. Nam primo, considerabimus de his quae pertinent ad ingressum eius in mundum; secundo, de his quae pertinent ad processum vitae ipsius in hoc mundo; tertio, de exitu ipsius ab hoc mundo; quarto, de his quae pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam. Circa primum quatuor consideranda occurrunt, primo quidem, de conceptione Christi; secundo, de eius nativitate; tertio, de eius circumcisione; quarto, de eius Baptismo. Circa conceptionem autem eius, oportet aliqua considerare primo, quantum ad matrem concipientem; secundo, quantum ad modum conceptionis; tertio, quantum ad perfectionem prolis conceptae. Ex parte autem matris occurrunt quatuor consideranda, primo quidem, de sanctificatione eius; secundo, de virginitate eius; tertio, de desponsatione eius; quarto, de Annuntiatione ipsius, vel de praeparatione ipsius ad concipiendum. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum beata virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. Secundo, utrum fuerit sanctificata ante animationem. Tertio, utrum per huiusmodi sanctificationem fuerit sibi totaliter sublatus fomes peccati. Quarto, utrum

per huiusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquam peccaret. Quinto, utrum per huiusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem gratiarum. Sexto, utrum sic fuisse sanctificata fuerit proprium sibi.

ARGOMENTO 27
LA SANTIFICAZIONE DELLA BEATA VERGINE
Dopo quello che abbiamo detto sull'unione tra Dio e l'uomo e sulle conseguenze dell'unione, ci resta da parlare di ciò che il Figlio di Dio incarnato ha fatto e ha patito nella natura umana da lui assunta. Divideremo queste considerazioni in quattro punti ed esamineremo: primo, il suo ingresso nel mondo; secondo, lo svolgersi della sua vita qui in terra [q. 40]; terzo, la sua dipartita da questo mondo [q. 46]; quarto, la sua esaltazione dopo la vita presente
[q. 53].
Sul primo punto dobbiamo esaminare quattro cose: primo, il concepimento di Cristo; secondo, la sua nascita [q. 35]; terzo, la sua circoncisione [q. 37]; quarto, il suo battesimo [q. 38].
Per quanto riguarda il suo concepimento dobbiamo prendere in esame: primo, la madre che lo ha concepito; secondo, il modo del suo concepimento [q. 31]; terzo, la perfezione della prole concepita [q. 34].
Riguardo alla madre esamineremo quattro argomenti: primo, la sua santificazione; secondo, la sua verginità [q. 28]; terzo, il suo matrimonio [q. 29]; quarto, la sua annunciazione o preparazione al concepimento [q. 30].
Sulla prima ARGOMENTO si pongono sei quesiti: 1. Se la Beata Vergine Madre di Dio sia stata santificata prima di venire alla luce; 2. Se sia stata santificata prima dell'animazione; 3. Se tale santificazione le abbia tolto completamente il fomite del peccato; 4. Se per tale santificazione abbia ricevuto l'impeccabilità; 5. Se per tale santificazione abbia ricevuto la pienezza della grazia; 6. Se tale santificazione sia stata un suo privilegio esclusivo.

Articolo 1
Infra, a. seq., ad 2; In 3 Sent., d. 3, q. 1, a. 1, sol. 3; Quodl., 6, q. 5, a. 1; Comp. Theol., c. 224; In Sal. Ang.; In Psalm., 45; In Ier., c. 1
Se la Beata Vergine sia stata santificata prima di venire alla luce
Pare che la Beata Vergine non sia stata santificata prima di venire alla luce Infatti:
1. Scrive l'Apostolo [1 Cor 15, 46]: «Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale». Ora, la grazia santificante fa nascere spiritualmente l'uomo come figlio di Dio, secondo l'espressione evangelica
[Gv 1, 13]: «Da Dio sono nati», mentre la nascita fisica è la nascita alla vita animale. Quindi la Beata Vergine non fu santificata prima di nascere.
2. S. Agostino [Epist. 187, 10] scrive: «La santificazione, che ci rende tempio di Dio, è solo dei rinati». Ma nessuno rinasce se non dopo essere nato. Quindi la Beata Vergine non fu santificata prima di nascere.
3. Chiunque venga santificato dalla grazia, viene mondato dal peccato originale e attuale. Se dunque la Beata Vergine fu santificata prima di nascere, fin da allora fu mondata dal peccato originale. Ora, solo il peccato originale

poteva impedirle l'ingresso nel regno celeste. Se quindi fosse morta allora, sarebbe entrata in cielo. Ma ciò non era possibile prima della morte di Cristo, come dice l'Apostolo [Eb 10, 19]: «Abbiamo piena libertà di entrare nel santuario per mezzo del sangue di Gesù». Quindi la Beata Vergine non fu santificata prima di nascere.

4. Il peccato originale si contrae per generazione, come il peccato attuale per un atto personale. Ma dal peccato attuale non si può essere mondati nello stesso momento in cui lo si commette. Quindi neppure la Beata Vergine poteva essere mondata dal peccato originale nel momento stesso della sua generazione, prima di uscire dal seno materno.

In contrario: La Chiesa celebra la natività della Beata Vergine. Ma nella Chiesa non si celebrano le feste se non dei santi. Quindi la Beata Vergine già dalla nascita era santa. Fu perciò santificata nel seno materno.

Dimostrazione: Sulla santificazione della Beata Vergine nel seno materno nulla viene detto dalla Scrittura canonica, che non parla neppure della sua nascita. Ma come S. Agostino [De assumpt.] argomenta con ragione che essa deve essere stata assunta in cielo con il corpo, sebbene su ciò la Scrittura taccia, così pure con ragione possiamo pensare che sia stata santificata nel seno materno. Infatti è ragionevole credere che abbia ricevuto maggiori privilegi di grazia, al di sopra di tutti gli altri, colei che generò «l'Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità» [Gv 1, 14], così da essere salutata dall'Angelo con le parole: «Ave, piena di grazia» [Lc 1, 28]. Ora, risulta che ad alcuni altri fu concesso il privilegio della santificazione nel seno materno: a Geremia, p. es., al quale fu detto [1, 5]: «Prima che tu uscissi alla luce ti avevo consacrato»; e a S. Giovanni Battista, di cui sta scritto [Lc 1, 15]: «Sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre». Per cui è ragionevole credere che la Beata Vergine sia stata santificata nel seno materno prima della nascita.

Analisi delle obiezioni: 1. Anche nella Beata Vergine fu prima ciò che è animale e poi ciò che è spirituale, poiché fu prima concepita nella carne e poi santificata nello spirito.

2. S. Agostino parla secondo la legge comune, per cui soltanto dopo la nascita si ricevono i sacramenti della rigenerazione. Ma Dio non ha legato la sua potenza a questa legge dei sacramenti, così da non poter conferire la sua grazia ad alcuni per privilegio speciale prima della loro nascita.

3. La Beata Vergine fu mondata dal peccato originale nel seno materno per quanto riguarda la macchia personale; non fu però liberata dalla pena che colpiva l'umanità intera, secondo la quale cioè non poteva entrare in Paradiso se non in virtù del sacrificio di Cristo: come si dice anche dei santi Patriarchi che vissero prima di Cristo [Agost., Epist. 187, 11].

4. Il peccato originale si contrae per generazione in quanto questa comunica la natura umana, alla quale tale peccato propriamente appartiene. Ora, la trasmissione della natura umana avviene nel momento in cui la prole concepita riceve l'anima. Quindi dopo l'animazione nulla impedisce che la prole concepita venga santificata: essa infatti da quel momento non rimane nel seno materno per ricevere la natura umana, ma per raggiungere una certa perfezione.

Articolo 2

In 3 Sent., d. 3, q. 1, a. 1, sol. 2; Quodl., 6, q. 5, a. 1; Comp. Theol., c. 224; In Psalm., 45; In Ier., c. 1

Se la Beata Vergine sia stata santificata prima dell'animazione

Pare che la Beata Vergine sia stata santificata prima dell'animazione.

Infatti:

1. Come si è detto [a. prec.], alla Vergine Madre di Dio fu concessa più grazia che a qualsiasi altro santo. Ma risulta che a qualche santo fu concessa la santificazione prima dell'animazione. Si legge infatti di Geremia [1, 5]: «Prima di formarti nel grembo materno, io ti conoscevo»; ora, l'anima non viene infusa prima della formazione del corpo. E altrettanto di S. Giovanni Battista pensa S. Ambrogio [In Lc 1, su 1, 15]: «Non aveva ancora lo spirito della vita, e già aveva lo Spirito della grazia». Molto più dunque poteva essere santificata prima dell'animazione la Beata Vergine.

2. Era conveniente, come dice S. Anselmo [De concept. virg. 18], «che la Vergine risplendesse di una così grande purezza da non potersene pensare una più grande al di sotto di Dio», secondo l'espressione del Cantico [4, 7]: «Tutta bella tu sei, amica mia, in te nessuna macchia». Ma la purezza della Beata Vergine sarebbe stata più grande se ella non fosse stata mai contagiata dal peccato originale. Quindi le fu concesso di essere santificata prima che la sua carne ricevesse l'anima.

3. Come si è detto [a. prec., s. c.], non si celebrano feste se non dei santi. Ma alcuni celebrano la festa della Concezione della Beata Vergine. Quindi essa fu santificata già nel suo concepimento. E così fu santificata prima dell'animazione.

4. L'Apostolo [Rm 11, 16] scrive: «Se è santa la radice, lo saranno anche i rami». Ma la radice dei figli sono i loro genitori. La Beata Vergine poteva dunque essere santificata anche nei suoi genitori, prima dell'animazione.

In contrario: Le realtà dell'antico Testamento sono figure del Nuovo, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 10, 11]: «Tutte queste cose accaddero loro come in figura». Ora, la santificazione del tabernacolo, a cui si applicano le parole [Sal 45, 5 Vg]: «L'Altissimo ha santificato il suo tabernacolo», Pare che rappresenti la santificazione della Madre di Dio, che la Scrittura chiama tabernacolo di Dio là dove dice [Sal 18, 6 Vg]: «Nel sole ha posto il suo tabernacolo». Ma del tabernacolo si legge nel testo sacro [Es 40, 33 s.]: «Mosè terminò l'opera. Allora la nube coprì il tabernacolo e la Gloria del Signore lo riempì». Quindi la Beata Vergine non fu santificata se non dopo che tutto il suo essere, corpo e anima, fu portato a compimento.

Dimostrazione: La santità della Beata Vergine non può essere concepita come anteriore alla sua animazione per due motivi. Primo, perché la santificazione di cui parliamo è la purificazione dal peccato originale, essendo la santità una «mondezza totale», come scrive Dionigi [De div. nom. 12]. Ma la colpa può essere mondata soltanto con la grazia, e il soggetto della grazia è solo la creatura razionale. Perciò prima dell'infusione dell'anima razionale la Beata Vergine non fu santificata.

Secondo, perché non potendo la colpa trovarsi che in una creatura razionale,

prima dell'infusione dell'anima razionale la prole concepita non è soggetta alla colpa. Quindi, comunque fosse stata santificata la Beata Vergine prima dell'animazione, non avrebbe mai contratta la macchia della colpa originale, e allora non avrebbe avuto bisogno della redenzione e della salvezza che viene da Cristo, di cui il Vangelo [Mt 1, 21] dice: «Egli salverà il suo popolo dai suoi peccati». Ma non è ammissibile che Cristo, secondo le parole di S. Paolo [1 Tm 4, 10], non sia «il Salvatore di tutti». Quindi non rimane che porre la santificazione della Beata Vergine dopo la sua animazione.

Analisi delle obiezioni: 1. Dio afferma di «aver conosciuto» Geremia prima che venisse formato nel seno materno perché lo conobbe con la sua predestinazione; ma dice [ib.] di «averlo consacrato» non prima della sua formazione, bensì «prima che uscisse alla luce».

Nell'espressione poi di S. Ambrogio secondo la quale S. Giovanni Battista, pur non avendo ancora lo spirito della vita, avrebbe tuttavia già avuto lo Spirito della grazia, lo «spirito della vita» non è l'anima vivificante, ma l'aria esterna che si respira. - Oppure si può intendere che non aveva ancora lo spirito della vita, cioè l'anima, quanto alle sue operazioni manifeste e complete.

2. Se l'anima della Beata Vergine non fosse stata mai contagiata dal peccato originale, Cristo perderebbe la dignità di essere il Salvatore universale di tutti. Perciò la purezza della Beata Vergine fu la più grande, ma al di sotto di quella di Cristo, che in qualità di Salvatore universale non aveva bisogno di essere salvato. Cristo infatti non contrasse in alcun modo il peccato originale, ma fu santo nella sua stessa concezione, secondo le parole evangeliche [Lc 1, 35]: «Il santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio di Dio». Al contrario la Beata Vergine contrasse il peccato originale, ma ne fu mondata prima di uscire dal seno materno. Al che si possono applicare le parole di Giobbe, là dove dice [3, 9] che la notte del peccato originale «aspetterà la luce», cioè Cristo, «e non vedrà neppure il sorgere dell'aurora», cioè della Beata Vergine, che alla sua nascita era immune dal peccato originale (poiché, come si legge [Sap 7, 25], «nulla di contaminato si infiltrò in lei»).

3. La Chiesa Romana, sebbene non celebri «la concezione della Beata Vergine», tuttavia tollera la consuetudine di alcune chiese di celebrare tale festa. Per cui tale celebrazione non è da riprovarsi completamente. In ogni modo la celebrazione di questa festa non autorizza a pensare che la Vergine sia stata santa nel suo concepimento. Ignorandosi infatti il momento della sua santificazione, questa viene celebrata nel giorno del suo concepimento.

4. C'è una duplice santificazione. Una di tutta la natura umana, mediante la liberazione da ogni male di colpa e di pena. E ciò avverrà nella risurrezione finale. - L'altra è la santificazione personale. E questa non si trasmette alla prole per generazione carnale, poiché non riguarda il corpo, ma l'anima. Sebbene quindi i genitori della Beata Vergine ne fossero stati mondati, nondimeno la Beata Vergine contrasse il peccato originale, essendo stata concepita per concupiscenza carnale e per l'unione tra un uomo e una donna: poiché, come dice S. Agostino [De nuptiis et concup. 1, 12], «la carne che nasce dal rapporto carnale è tutta carne di peccato».

Articolo 3

Infra, a. 4, ad 1; a. 5, ad 2; In 3 Sent., d. 3, q. 1, a. 2, sol. 1; expos. 1; Comp. Theol., cc. 224, 225; In Ier., c. 1

Se la Beata Vergine sia stata mondata dall'infezione del fomite

Pare che la Beata Vergine non sia stata mondata dall'infezione del fomite. Infatti:

1. Come sono pena del peccato originale la morte e le altre penalità corporali, così è pena del peccato originale il fomite, che consiste nella ribellione delle facoltà inferiori contro la ragione. Ma la Beata Vergine fu soggetta a questi mali. Quindi neppure fu liberata totalmente dal fomite.

2. «La virtù si manifesta pienamente nella debolezza», ha scritto S. Paolo [2 Cor 12, 9] parlando della debolezza del fomite, che gli faceva sentire «lo stimolo della carne» [v. 7]. Ma nulla di quanto spetta alla perfezione della virtù può essere negato alla Beata Vergine. Quindi non le doveva essere completamente sottratto il fomite.

3. S. Giovanni Damasceno [De fide orth. 3, 2] afferma che nella Beata Vergine «venne lo Spirito Santo a purificarla» prima che concepisse il Figlio di Dio. Il che non può essere inteso se non della purificazione dal fomite: ella infatti non aveva peccati attuali, come dice S. Agostino [De nat. et gratia 36]. Quindi la santificazione nel seno materno non l'aveva liberata dal fomite.

In contrario: Nel Cantico [4, 7] si dice: «Tutta bella tu sei, amica mia, in te nessuna macchia». Ma il fomite è una macchia, almeno della carne. Quindi nella Beata Vergine non c'era il fomite.

Dimostrazione: Su questo punto ci sono diverse opinioni. Infatti alcuni hanno sostenuto che nella santificazione ricevuta dalla Beata Vergine nel seno materno le fu tolto completamente il fomite. – Altri invece dicono che il fomite le rimase come obiezioni a compiere il bene, ma le fu tolto come proclività al male. – Altri ancora dicono che il fomite le fu tolto come difetto personale che sospinge al male e rende difficile il bene, ma le rimase come difetto della natura, cioè come causa della trasmissione del peccato originale alla prole. – Altri infine pensano che nella prima santificazione il fomite rimase in lei essenzialmente, ma fu legato; e che le venne tolto completamente quando essa concepì il Figlio di Dio. Ora, per capire la cosa si deve considerare che il fomite altro non è che la concupiscenza abituale disordinata dell'appetito sensibile: poiché la concupiscenza attuale è il moto peccaminoso.

Ora, la concupiscenza dei sensi è disordinata in quanto contrasta con la ragione: o inclinando al male, o suscitando obiezioni nel bene. Perciò anche il fomite consiste nell'inclinare al male e nel rendere difficile il bene. Per cui ammettere che nella Beata Vergine sia rimasto un fomite che però non la inclinava al male, significa ammettere due cose opposte.

E uguale opposizione c'è nell'ammettere che il fomite sia rimasto come difetto della natura e non come difetto della persona. Come spiega infatti S. Agostino [De nuptiis et concup. 1, 24], è la libidine che trasmette alla prole il peccato originale. Ma la libidine comporta il disordine della concupiscenza che non sta totalmente soggetta alla ragione. Se dunque il fomite è estinto del tutto come difetto della persona, non potrebbe sussistere più neppure

come difetto della natura.
Perciò dobbiamo dire che il fomite nella prima santificazione o fu totalmente eliminato, o fu legato. Si potrebbe tuttavia spiegare la sottrazione totale del fomite dicendo che alla Beata Vergine fu concessa, per la pienezza della sua grazia, tanta armonia tra le facoltà della sua anima che le potenze inferiori non operavano mai senza l'arbitrio della ragione: come si è detto [q. 15, a. 2] che avveniva in Cristo, il quale era certamente esente dal fomite del peccato, e anche in Adamo prima che peccasse, quale effetto della giustizia originale; e allora la grazia della santificazione avrebbe raggiunto nella Vergine il livello della giustizia originale.
Ora questa interpretazione, per quanto sembri contribuire alla dignità della Vergine Madre, tuttavia toglie qualcosa alla grandezza di Cristo, la cui virtù è indispensabile a tutti per essere liberati dalla schiavitù primitiva. E sebbene prima dell'incarnazione di Cristo alcuni per la fede in lui siano stati liberati nello spirito da quella schiavitù, tuttavia la liberazione nel corpo Pare che non si sia dovuta verificare se non dopo l'incarnazione, alla quale erano riservate le primizie di quella immunità.
Come dunque prima dell'immortalità del corpo di Cristo nessuno ebbe l'immortalità corporale, così non sarebbe stato opportuno che prima della carne di Cristo, che era immune da qualsiasi peccato, la carne della sua Vergine madre, o di chiunque altro, fosse immune dal fomite, che è detto «legge della carne, o delle membra» [Rm 7, 23. 25].
Quindi è meglio ritenere che al momento della santificazione nel seno materno il fomite non fu tolto alla Vergine nella sua essenza, ma rimase legato: non per un atto della sua ragione, come avviene nei santi adulti, poiché essa non ebbe nel seno materno l'uso del libero arbitrio, essendo questo uno speciale privilegio di Cristo, ma a motivo della pienezza di grazia che le fu concessa nella sua santificazione, e più ancora grazie alla divina provvidenza, la quale teneva lontano dalla sua sensibilità ogni moto disordinato.
In seguito però, nel concepimento della carne di Cristo, in cui doveva innanzitutto risplendere l'immunità dal peccato, è da credere che la piena estinzione del fomite sia ridondata dalla prole nella madre. E ciò viene espresso figuratamente dalle parole di Ezechiele [43, 2]: «La gloria del Dio di Israele giungeva attraverso la via orientale», cioè attraverso la Beata Vergine, «e la terra», cioè la carne di lei, «risplendeva della sua gloria», cioè della gloria di Cristo.
Analisi delle obiezioni: 1. La morte e le altre penalità di per sé non inclinano al peccato. Anche Cristo perciò, sebbene le abbia assunte, non assunse tuttavia il fomite. E così pure nella Beata Vergine, affinché fosse simile al Figlio, «dalla cui pienezza riceveva la grazia» [Gv 1, 16], il fomite fu prima legato e poi tolto; ella non fu invece liberata dalla morte né dalle altre simili penalità.
2. La debolezza della carne, che fa parte del fomite, offre ai santi l'occasione di perfezionare la propria virtù, ma non è un fattore indispensabile della perfezione. Perciò nella Beata Vergine basta ammettere la perfezione della virtù e la pienezza della grazia, senza che sia necessario porre in lei tutte le occasioni

della perfezione.
3. Lo Spirito Santo operò nella Beata Vergine due purificazioni. La prima in preparazione al concepimento di Cristo: e questa non fu una purificazione dalla colpa o dal fomite, ma raccolse e concentrò maggiormente il suo spirito sottraendolo alle distrazioni. Infatti in questo senso si parla di purificazione anche per gli angeli, nei quali non ci sono impurità [De eccl. hier. 6, 3, 6; De cael. hier. 7, 3], come dice Dionigi. – La seconda purificazione invece fu operata in lei dallo Spirito Santo mediante il concepimento di Cristo. E allora essa fu liberata totalmente dal fomite.

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 3, q. 1, a. 2, sol. 2, 3; d. 13, q. 1, a. 2, sol. 1; In 4 Sent., d. 6, q. 1, a. 1, sol. 2; Comp. Theol., c. 224; In Orat. Dom., ad petit. 6; In Sal. Ang.; In Matth., c. 12

### Se grazie alla santificazione nel seno materno la Beata Vergine sia stata preservata da ogni peccato attuale

Pare che la Beata Vergine, grazie alla sua santificazione nel seno materno, non sia stata preservata da ogni peccato attuale. Infatti:
1. Dopo la prima santificazione rimase nella Vergine il fomite del peccato, come si è detto [a. prec.]. Ma il moto del fomite, anche se previene la ragione, è un peccato veniale, per quanto «leggerissimo», come afferma S. Agostino [P. Lomb., Sent. 2, 24]. Quindi nella Beata Vergine ci fu qualche peccato veniale.
2. A commento delle parole evangeliche [Lc 2, 35]: «Anche a te una spada trafiggerà l'anima», S. Agostino [De quaest. Vet. et Novi Test. 73] scrive che la Beata Vergine «nella morte del Signore dubitò, sopraffatta dallo stupore». Ma dubitare in materia di fede è peccato. Quindi la Beata Vergine non fu immune da ogni peccato.
3. S. Giovanni Crisostomo [In Mt hom. 44] così commenta le parole evangeliche [Mt 12, 47]: «Ecco di fuori tua madre e i tuoi fratelli che vogliono parlarti »: «Evidentemente lo facevano solo per vanagloria». E sulle altre parole [Gv 2, 3]: «Non hanno vino», osserva: «Voleva ingraziarseli e mettersi in vista per mezzo del Figlio; e forse era spinta da qualche sentimento umano, come i fratelli di lui quando gli dicevano: "Mostrati al mondo"». E poco dopo aggiunge: «Non aveva ancora di lui l'opinione giusta». Ma tutto ciò è peccato. Quindi la Beata Vergine non fu preservata immune da ogni peccato.
In contrario: S. Agostino [De nat. et gratia 36] scrive: «Per l'onore di Cristo non voglio fare questioni di sorta sulla beata Vergine Maria quando si tratta di peccati. Sappiamo infatti che a lei, per aver meritato di concepire e partorire colui che fu senza peccato, fu conferita una grazia maggiore perché vincesse sotto ogni aspetto il peccato.
Dimostrazione: Quelli che Dio sceglie per un compito speciale, li prepara e li dispone in modo che siano idonei ai loro doveri, secondo l'affermazione di S. Paolo [2 Cor 3, 6]: «Ci ha resi ministri adatti di una nuova Alleanza».
Ma la Beata Vergine fu scelta per essere la madre di Dio. Non si può quindi dubitare che Dio con la sua grazia l'abbia resa idonea a ciò, secondo le parole dell'Angelo [Lc 1, 30 s.]: «Hai trovato grazia presso Dio: ecco, tu concepirai

», ecc.
Ma ella non sarebbe stata degna madre di Dio se avesse talvolta peccato.
Sia perché l'onore dei genitori ridonda sui figli, come dice la Scrittura [Pr 17, 6]: «Onore dei figli i loro padri», per cui all'opposto la colpa della madre sarebbe ricaduta sul Figlio. – Sia anche perché ella aveva un'affinità singolare con Cristo, che da lei prese il corpo. Ora, S. Paolo [2 Cor 6, 15] afferma: «Quale intesa tra Cristo e Beliar?». – Sia ancora perché in lei abitò in modo del tutto singolare, non solo nell'anima, ma anche nel seno verginale, il Figlio eterno, che è «la Sapienza di Dio» [1 Cor 1, 24], di cui sta scritto [Sap 1, 4]: «La sapienza non entra in un'anima che opera il male, né abita in un corpo schiavo del peccato».
Dobbiamo quindi affermare in modo assoluto che la Beata Vergine non commise mai alcun peccato attuale né mortale né veniale, così da avverare le parole del Cantico [4, 7]: «Tutta bella tu sei, amica mia, in te nessuna macchia », ecc.
Analisi delle obiezioni: 1. Nella Beata Vergine dopo la santificazione nel seno materno rimase il fomite, ma legato, così da non prorompere in alcun moto disordinato che prevenisse la ragione. E sebbene a ciò contribuisse già la grazia della santificazione, questa tuttavia non bastava: altrimenti tale grazia avrebbe eliminato dal suo appetito sensitivo ogni movimento antecedente alla ragione, e così ella non avrebbe avuto il fomite, contro quanto si è detto sopra [a. prec.]. Dobbiamo quindi affermare che il dominio completo del fomite era opera in lei della divina provvidenza, la quale faceva sì che dal fomite non provenisse alcun moto disordinato.
2. La profezia di Simeone viene riferita da Origene e da altri Dottori al dolore che la Beata Vergine ebbe a soffrire nella passione di Cristo.
S. Ambrogio [In Lc 2, su 2, 35] dice poi che la spada significa «la conoscenza di Maria, non ignara del mistero celeste. Viva infatti, forte e più tagliente di una spada a doppio taglio è la parola di Dio» [cf. Eb 4, 12].
Per alcuni però la spada sarebbe il dubbio. Non però il dubbio dell'incredulità, ma quello della meraviglia e della ricerca. Dice infatti S. Basilio [Epist. 260] che «la Beata Vergine ai piedi della croce non perdeva nulla di vista, e ripensando alla testimonianza di Gabriele, all'ineffabile messaggio della concezione divina, alla straordinaria manifestazione dei miracoli, era ondeggiante»: da una parte cioè lo vedeva soffrire cose indegne, dall'altra considerava le sue meraviglie.
3. Queste parole di S. Giovanni Crisostomo vanno troppo lontano. A meno che non si intenda che il sentimento di vanagloria ripreso dal Signore non fosse in lei, ma nell'opinione che se ne potevano fare gli altri.

## Articolo 5

Supra, a. 7, a. 10, ad 1; In 3 Sent., d. 13, q. 1, a. 2, sol. 1; In Sal. Ang.

### Se la santificazione nel seno materno abbia dato alla Beata Vergine la pienezza della grazia

Pare che la santificazione nel seno materno non abbia dato alla Beata Vergine la pienezza della grazia, ossia la perfezione. Infatti:
1. La pienezza della grazia è privilegio di Cristo, secondo il testo evangelico

[Gv 1, 14]: «Lo abbiamo visto come Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità». Ma i privilegi di Cristo non sono attribuibili ad altri. Quindi la Beata Vergine non ottenne nella santificazione la pienezza della grazia.
2. A ciò che è pieno e perfetto non resta da aggiungere nulla, come dice Aristotele [Phys. 3, 6], poiché «è perfetto ciò a cui non manca nulla». Ma la Beata Vergine ricevette in seguito grazie ulteriori: cioè quando concepì Cristo, poiché sta scritto [Lc 1, 35]: «Lo Spirito Santo scenderà su di te»; e quando fu assunta in cielo. Quindi non ebbe nella sua prima santificazione la pienezza della grazia.
3. «Dio non fa nulla di inutile», come dice Aristotele [De caelo 1, 4]. Ma la Beata Vergine avrebbe avuto inutilmente certe grazie, non avendole mai esercitate: infatti non consta che abbia insegnato, esercitando il dono della sapienza, o che abbia compiuto miracoli, esercitando così una grazia gratis data. Quindi non ebbe la pienezza della grazia.
In contrario: L'Angelo le disse [Lc 1, 28]: «Ave, piena di grazia». E S. Girolamo [Epist. 9 (apocr.)] nota: «Veramente piena di grazia, perché agli altri la grazia viene suddivisa, mentre in Maria si riversa tutta insieme nella sua pienezza».
Dimostrazione: Quanto più si è vicini a una causa, tanto più se ne risentono gli effetti, come scrive Dionigi [De cael. hier. 4, 1] notando che gli Angeli, in quanto più prossimi a Dio, partecipano delle perfezioni divine più degli uomini. Ora, Cristo è il principio della grazia: secondo la divinità come causa principale, secondo l'umanità invece come causa strumentale, in base alle parole evangeliche [Gv 1, 17]: «La grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo». Ma la Beata Vergine era vicinissima a Cristo secondo la natura umana, che egli prese da lei. Essa quindi dovette ricevere da Cristo una pienezza di grazia superiore a quella di tutti gli altri.
Analisi delle obiezioni: 1. Dio dona a ciascuno la grazia che gli compete secondo il compito per cui lo sceglie. Poiché dunque Cristo, in quanto uomo, fu predestinato e scelto per essere «Figlio di Dio con potenza secondo lo spirito di santificazione» [Rm 1, 4], egli ebbe come privilegio personale tanta pienezza di grazia da farla poi ridondare su tutti, poiché «dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto» [Gv 1, 16]. Invece la Beata Vergine Maria ottenne tanta pienezza di grazia da essere vicinissima all'autore della grazia: in modo da accogliere in sé colui che è pieno di ogni grazia, e dandolo alla luce far giungere in certo qual modo la [sua] grazia a tutti.
2. Nell'ordine naturale prima c'è la perfezione dispositiva, p. es. quella della materia rispetto alla forma. Al secondo posto si ha la perfezione superiore della forma: infatti il calore proveniente dal fuoco è più forte di quello che ha disposto la legna a prendere fuoco. Al terzo posto poi c'è la perfezione del fine raggiunto: come quando il fuoco, salito al suo luogo naturale, esplica tutte le sue qualità.
Similmente nella Beata Vergine ci fu una triplice perfezione di grazia. Prima quella dispositiva, che la rese idonea a essere madre di Cristo, e questa fu la perfezione prodotta dalla sua santificazione. La seconda perfezione di grazia fu invece prodotta dalla presenza in lei del Figlio di Dio incarnato nel suo

seno. La terza perfezione poi è quella finale, che ella possiede nella gloria.
Che poi la seconda perfezione sia superiore alla prima, e la terza alla seconda, risulta innanzi tutto dalla progressiva liberazione dal male.
Infatti dapprima, nella sua santificazione, ella fu liberata dal peccato originale; in secondo luogo, nel concepimento del Figlio di Dio, fu totalmente liberata dal fomite; in terzo luogo infine, nella sua glorificazione, fu liberata da ogni umana miseria. – E ciò risulta anche dal progresso nel bene. Infatti nella sua prima santificazione ottenne la grazia che la inclinava al bene; nel concepimento del Figlio di Dio ebbe la consumazione della grazia che la confermava nel bene; nella glorificazione infine ebbe il coronamento della grazia che la costituiva nel godimento di ogni bene.
3. Non si può dubitare che la Beata Vergine, come Cristo, abbia ricevuto in modo eccellente sia il dono della sapienza, sia la grazia dei miracoli e della profezia. Ma l'uso di queste e di altre grazie simili non fu concesso a lei nel medesimo modo che a Cristo, bensì come conveniva alla sua condizione.
Ebbe infatti l'esercizio del dono della sapienza nella contemplazione, come risulta da quelle parole [Lc 2, 19]: «Maria serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore». Non ebbe invece l'uso della sapienza nell'insegnare, poiché ciò non si addiceva a una donna, secondo le parole di S. Paolo [1 Tm 2, 12]: «Non concedo ad alcuna donna di insegnare». – Non era poi opportuno che compisse miracoli durante la sua vita, poiché allora i miracoli avevano il compito di confermare la dottrina di Cristo: perciò era bene che facessero miracoli soltanto Cristo e i suoi discepoli, che erano i portatori dell'insegnamento cristiano. Per questo anche di S. Giovanni Battista è detto [Gv 10, 41] che «non fece alcun miracolo», perché tutti si volgessero a Cristo. – Ebbe invece l'uso della profezia, come risulta da quelle parole [Lc 1, 46 ss.]: «L'anima mia magnifica il Signore», ecc.

## Articolo 6

In 3 Sent., d. 3, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 4; In 4 Sent., d. 6, q. 1, a. 1, sol. 2; Quodl. 6, q. 5, a. 1; Comp. Theol., c. 224; In Psalm., 45; In Ier., c. 1

### Se la santificazione nel seno materno sia stata, a parte quella di Cristo, un privilegio della Beata Vergine

Pare che la santificazione nel seno materno sia stata, a parte quella di Cristo, un privilegio della Beata Vergine. Infatti:
1. Abbiamo detto [a. 4] che la Beata Vergine fu santificata nel seno materno per essere idonea alla maternità divina. Ma questo è un suo privilegio. Quindi essa sola fu santificata nel seno materno.
2. Altri personaggi Pareno essere stati più vicini a Cristo di Geremia e di Giovanni Battista, che si dicono santificati nel seno materno. Infatti Cristo è detto propriamente figlio di Davide e di Abramo [Mt 1, 1], per la promessa speciale loro fatta [Gen 22, 18; 26, 4]. Isaia poi fece su Cristo le profezie più esplicite [c. 53]. Gli Apostoli inoltre hanno vissuto con Cristo in persona. Eppure nessuno di questi si dice che fu santificato nel seno materno. Quindi nemmeno Geremia e Giovanni Battista lo dovettero essere.
3. Giobbe [31, 18 Vg] dice di se stesso: «La misericordia mi allevò fin dall'infanzia,

e dal seno di mia madre mi ha guidato». Eppure per questo non si dice che egli sia stato santificato nel seno materno. Quindi nemmeno di Giovanni Battista e di Geremia siamo obbligati a dire che furono santificati nel seno materno.

In contrario: Di Geremia si legge [1, 5]: «Prima che tu uscissi alla luce ti avevo consacrato». E di Giovanni Battista sta scritto [Lc 1, 15]: «Sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre».

Dimostrazione: S. Agostino [Epist. 187, 7] Pare mostrare qualche incertezza sulla santificazione dei due profeti nel seno materno. Scrive infatti che l'esultanza di Giovanni nel seno materno «poteva indicare il grande avvenimento », che cioè una donna era madre di Dio, «per farlo conoscere agli adulti, senza però che lo conoscesse il bambino. Il Vangelo infatti non dice: "Credette il bambino nel seno di lei", ma "esultò", e questo non è solo dei bambini, ma anche degli animali. Era però un fatto straordinario che esultasse nel seno. E allora diciamo che, come tutti i miracoli, fu un miracolo compiuto da Dio nel bambino, e non un atto umano del bambino stesso. Sebbene tra i miracoli della potenza divina ci possa essere anche questo: che quel bambino abbia ricevuto con tale anticipo l'uso della ragione e della volontà da poter conoscere, credere e assentire nelle viscere materne, mentre gli altri devono aspettare l'età per poterlo fare».

Siccome però il Vangelo dice espressamente di Giovanni che «sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre», e di Geremia si legge: «Prima che tu uscissi alla luce ti avevo consacrato», dobbiamo affermare che essi furono santificati nel seno materno, pur non avendo allora l'uso del libero arbitrio (del che discute S. Agostino), come neppure lo hanno subito i bambini santificati dal battesimo.

E non dobbiamo credere che siano stati santificati nel seno materno altri di cui la Scrittura non parla. Poiché i privilegi della grazia che vengono dati ad alcuni fuori della legge comune sono destinati al bene del prossimo, secondo l'affermazione di S. Paolo [1 Cor 12, 7]: «La manifestazione dello Spirito è data a ciascuno per l'utilità comune»; utilità che non proverrebbe in alcun modo dalla santificazione di alcuni nel seno materno se ciò non fosse conosciuto dalla Chiesa.

E sebbene sia impossibile stabilire la ragione delle decisioni di Dio, perché cioè conferisca la grazia a questo e non a quello, tuttavia Pare che Giovanni e Geremia siano stati santificati nel seno materno allo scopo di prefigurare la santificazione che Cristo avrebbe compiuto. Innanzitutto per mezzo della sua passione, secondo le parole di S. Paolo [Eb 13, 12]: «Gesù, per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta». Ora, Geremia rappresenta la passione di Cristo, avendola preannunziata nella maniera più esplicita con parole e con simboli, e avendola perfettamente prefigurata con le sue sofferenze personali [cf. 11, 19; 38, 6]. – Secondo, per mezzo del battesimo [1 Cor 6, 11]: «Ma siete stati lavati, siete stati santificati». Ora, Giovanni preparò gli uomini a questo battesimo mediante il proprio battesimo.

Analisi delle obiezioni: 1. La Beata Vergine, che fu scelta per essere la madre di Dio, ebbe una grazia santificante superiore a quella di Giovanni

Battista e di Geremia, che furono scelti come simboli anticipatori della santificazione operata da Cristo. E il segno di questa superiorità è che alla Beata Vergine fu concesso di non peccare mai né mortalmente né venialmente; agli altri due invece si crede che sia stato concesso soltanto di non peccare mortalmente, sotto la protezione della grazia divina.

2. Sotto altri aspetti ci poterono essere dei santi uniti a Cristo più di Geremia e di Giovanni Battista. Ma questi furono più vicini a lui inquantoché, come si è detto [nel corpo e ad 1], prefigurarono più espressamente la santificazione da lui operata.

3. La misericordia di cui parla Giobbe non è la virtù infusa, ma un'inclinazione naturale all'esercizio di questa virtù.

## Quaestio 28
## Prooemium

[48060] IIIª q. 28 pr. Deinde considerandum est de virginitate matris Dei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum fuerit virgo in concipiendo. Secundo, utrum fuerit virgo in partu. Tertio, utrum permanserit virgo post partum. Quarto, utrum votum virginitatis emiserit.

## ARGOMENTO 28
## LA VERGINITÀ DELLA MADRE DI DIO

Veniamo ora a considerare la verginità della Madre di Dio.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se essa sia stata vergine nel concepimento; 2. Se sia stata vergine nel parto; 3. Se sia rimasta vergine dopo il parto; 4. Se abbia fatto il voto di verginità.

## Articolo 1

In 3 Sent., d. 13, q. 3, a. 2, sol. 1; In 4 sent., d. 30, q. 2, a. 3; C. G., IV, c. 45; Comp. Theol., c. 221; In Is., c. 7; In Matth., c. 1; In Ioan., c. 2, lect. 1

### Se la Madre di Dio sia stata vergine nel concepimento di Cristo

Pare che la Madre di Dio non sia stata vergine nel concepimento di Cristo. Infatti:

1. La prole che ha un padre e una madre non è concepita verginalmente dalla madre. Ora, a Cristo nel Vangelo [Lc 2, 33] si attribuisce non solo una madre, ma anche un padre, poiché si legge: «Il padre e la madre di Gesù si stupivano delle cose che si dicevano di lui». E più sotto [v. 48]: «Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo». Quindi Cristo non fu concepito da una madre vergine.

2. S. Matteo [1, 1 ss.] dimostra che Cristo era figlio di Abramo e di Davide per la ragione che Giuseppe discendeva da Davide. Ma questo argomento non varrebbe se Giuseppe non fosse stato il padre di Cristo. Dunque la madre di Cristo lo ha concepito con il seme di Giuseppe. E così non fu vergine nel concepimento.

3. S. Paolo [Gal 4, 4] dice che «Dio mandò il suo Figlio nato da donna (ex muliere)». Ma il termine «mulier» fa pensare normalmente a una donna che si è unita a un uomo. Quindi Cristo non fu concepito da una madre vergine.

4. I viventi che appartengono a una medesima specie vengono generati alla stessa maniera, poiché la generazione è specificata dal suo termine, come anche ogni moto. Ma Cristo era della medesima specie degli altri uomini, come dichiara l'Apostolo [Fil 2, 7]: «Divenne simile agli uomini e apparve in forma umana». Poiché dunque gli altri uomini vengono generati attraverso l'unione fra l'uomo e la donna, anche Cristo fu generato alla stessa maniera. Quindi non fu concepito da una madre vergine.
5. Ogni forma naturale ha una materia determinata, senza della quale non può esistere. Ma la materia della forma umana è il seme dell'uomo e della donna. Se dunque il corpo di Cristo non fosse stato concepito da tale seme non sarebbe un vero corpo umano: il che è inammissibile. Quindi non fu concepito da una madre vergine.
In contrario: Isaia [7, 14] profetizza: «Ecco, la vergine concepirà».
Dimostrazione: Dobbiamo assolutamente credere che la Madre di Cristo concepì in modo verginale, poiché la dottrina contraria è l'eresia degli Ebioniti e di Cerinto, che ritenevano Cristo un puro uomo, nato dall'unione dei due sessi.
E del concepimento verginale di Cristo si possono addurre quattro motivi di convenienza. Primo, perché fosse salvata la dignità del Padre celeste che mandava il suo Figlio nel mondo. Essendo infatti Cristo vero e naturale figlio di Dio, non era conveniente che avesse un altro padre, e che una prerogativa di Dio fosse comunicata ad altri.
Secondo, poiché ciò conveniva alle proprietà personali del Figlio che fu inviato nel mondo. Egli infatti è il Verbo di Dio. Ora, il verbo viene concepito senza alterazione o corruzione della mente: anzi, un'alterazione di questo genere impedisce la concezione del verbo mentale. Poiché dunque la carne fu assunta per essere la carne del Verbo di Dio, era conveniente che anch'essa fosse concepita senza alcuna corruzione della madre.
Una terza ragione di convenienza è fornita dalla dignità della natura umana di Cristo, nella quale non doveva esserci posto per il peccato, dato che per mezzo di essa veniva tolto il peccato del mondo, secondo le parole del Vangelo [Gv 1, 29]: «Ecco l'agnello di Dio», cioè l'innocente, «che toglie il peccato del mondo». Ma non era possibile che da una natura già corrotta dall'atto coniugale nascesse una carne immune dal peccato di origine. Infatti S. Agostino [De nuptiis et concup. 1, 12] scrive che nel matrimonio di Maria e di Giuseppe «mancò soltanto l'atto coniugale: poiché esso non poteva essere compiuto senza una certa concupiscenza carnale, che deriva dal peccato e senza la quale volle essere concepito colui che non avrebbe avuto alcun peccato».
La quarta ragione di convenienza si trova nel fine stesso dell'incarnazione di Cristo, che era di far rinascere gli uomini a figli di Dio «non da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio» [Gv 1, 13], cioè per la potenza di Dio. Ora, il modello di questa rinascita doveva apparire nel concepimento stesso di Cristo. Per cui S. Agostino [De sancta virginit. 6] scrive: «Conveniva che per un insigne miracolo il nostro capo nascesse secondo la carne da una vergine, per indicare che le sue membra sarebbero nate secondo lo spirito da quella vergine che è la Chiesa».

Analisi delle obiezioni: 1. Stando a S. Beda [In Lc 1, su 2, 33], «Giuseppe viene chiamato padre del Salvatore non perché lo fosse veramente, come pensavano i Fotiniani, ma perché, al fine di salvaguardare il buon nome di Maria, passasse come padre agli occhi della gente». Nel Vangelo [Lc 3, 23] infatti si legge: «Figlio di Giuseppe, come si credeva».
Oppure, come spiega S. Agostino [De cons. evang. 2, 1], Giuseppe viene detto padre di Cristo per la stessa ragione per cui è detto «sposo di Maria, senza unione carnale, ma in forza del solo matrimonio: cioè molto più congiunto a Cristo che se lo avesse adottato. E non è vero che Giuseppe non doveva essere chiamato padre di Cristo per il motivo che non lo aveva generato: infatti sarebbe stato padre anche di un estraneo, non nato dalla sua sposa, che però egli avesse adottato».
2. Come osserva S. Girolamo [In Mt 1, su 1, 18], «sebbene Giuseppe non sia il padre del Signore nostro Salvatore, tuttavia la genealogia di Cristo è condotta fino a Giuseppe» innanzitutto perché «non è consuetudine delle Scritture tessere le genealogie rifacendosi alle donne. - Poi perché Maria e Giuseppe erano della stessa tribù. Per cui Giuseppe era obbligato dalla legge per ragioni di parentela a prenderla in moglie». - E ancora, come dice S. Agostino [De nuptiis et concup. 1, 11], «la genealogia doveva discendere fino a Giuseppe perché in tale matrimonio non soffrisse alcuna minorazione il sesso maschile, che è il più nobile, mentre nulla soffriva la verità, essendo Giuseppe e Maria della stirpe di Davide».
3. Come spiega la Glossa [ord.], S. Paolo «adopera alla maniera ebraica il nome mulier al posto di femina. Poiché l'uso ebraico chiama mulieres tutte le donne, non solo quelle che hanno perduto la verginità».
4. La ragione addotta vale per le cose che vengono all'esistenza per via naturale, poiché la natura, come è fissa a un determinato effetto, così ha pure un modo immutabile di produrlo. Ma essendo la potenza soprannaturale di Dio infinita, come non si restringe a un solo effetto, così non ha limiti nel modo di produrlo. Se quindi la potenza divina poté formare il primo uomo «dal fango della terra», poté anche formare il corpo di Cristo da una vergine senza il seme virile.
5. Secondo il Filosofo [De gen. animal. 1, 2; 2, 4; 4, 1] il seme dell'uomo non funge da materia nella concezione fisica, ma soltanto da principio attivo, mentre la donna somministra la materia. Così dunque, pur mancando nella concezione del corpo di Cristo il seme maschile, non segue per questo che gli venne a mancare la dovuta materia.
Anche ammesso tuttavia che il seme maschile sia la materia per la concezione del feto, esso certamente non conserva la stessa forma, ma subisce delle trasformazioni. Ora, sebbene la natura non possa dare una determinata forma se non a una determinata materia, Dio invece con la sua potenza infinita può dare a qualunque materia qualunque forma. Per cui come trasformò il fango della terra nel corpo di Adamo, così poté trasformare nel corpo di Cristo la materia somministrata dalla madre, anche supposto che non fosse una materia sufficiente per una concezione naturale.

Articolo 2

In 4 Sent., d. 30, q. 2, a. 3; Comp. Theol., c. 225; In Matth., c. 1

Se la Madre di Cristo sia stata vergine nel parto

Pare che la Madre di Cristo non sia stata vergine nel parto. Infatti:

1. Dice S. Ambrogio [In Lc 2, su 2, 23]: «Colui che ha santificato il seno di un'altra donna per farne nascere un profeta, ha pure aperto il seno di sua madre per uscirne immacolato». Ma non si può aprire un seno senza sacrificarne la verginità. Quindi la madre di Cristo non fu vergine nel parto.

2. Nel mistero di Cristo non ci doveva essere nulla che potesse far Parere immaginario il suo corpo. Ma passare attraverso una porta chiusa non è proprio di un corpo vero, bensì di un corpo immaginario, poiché due corpi non possono compenetrarsi. Quindi il corpo di Cristo non doveva uscire dal seno materno senza aprirlo. E così non conveniva che la madre rimanesse vergine nel parto.

3. Come scrive S. Gregorio [In Evang. hom. 26], il Signore, entrando dai suoi discepoli a porte chiuse dopo la risurrezione, «dimostrò che il suo corpo aveva la medesima natura e un nuovo stato di gloria»: il che vuol dire che passare attraverso le porte chiuse è proprio di un corpo glorioso. Ma il corpo di Cristo nel suo concepimento non era glorioso, bensì passibile, «con una carne simile a quella del peccato», come dice l'Apostolo [Rm 8, 3]. Quindi esso non uscì dal seno della Vergine senza aprirlo.

In contrario: In un sermone del Concilio di Efeso [3, 9] si legge: «La natura non conosce verginità dopo il parto. La grazia invece ha fatto di una donna una partoriente e una madre senza violarne la verginità». Quindi la madre di Cristo fu vergine anche nel parto.

Dimostrazione: Senza alcun dubbio dobbiamo affermare che la madre di Cristo fu vergine anche nel parto, poiché il Profeta [Is 7, 14] non dice solo: «Ecco, la vergine concepirà», ma aggiunge: «e partorirà un figlio». E ciò era conveniente per tre ragioni. Primo, perché si addiceva alla proprietà personale del Verbo di Dio che nasceva. Infatti il Verbo mentale non solo viene concepito senza alterazione della mente, ma anche esce da essa senza corromperla. Per dimostrare quindi che quel corpo apparteneva allo stesso Verbo di Dio, era conveniente che nascesse dal seno incorrotto della Vergine. Così si legge infatti in proposito in un sermone del Concilio di Efeso [l. cit.]: «La donna che dà alla luce una carne comune perde la verginità. Ma quando nasce nella carne il Verbo, allora Dio custodisce la verginità, rivelandosi così come Verbo. Come infatti il nostro verbo mentale non corrompe la mente quando viene proferito, così neppure il Verbo sostanziale che è Dio, volendo nascere, viola la verginità».

Secondo, ciò era conveniente dalla parte del fine dell'incarnazione di Cristo. Infatti egli venne a togliere la nostra corruzione. Non era quindi opportuno che nascendo corrompesse la verginità della madre. Dice infatti S. Agostino [Serm. 121]: «Non era giusto che violasse l'integrità con la sua nascita colui che veniva a sanare la corruzione».

Terzo, era conveniente che colui il quale aveva comandato di onorare i genitori, nascendo non menomasse l'onore della madre.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Ambrogio si esprime in quel modo poiché sta commentando il testo della legge citato dall'Evangelista [Lc 2, 23]: «Ogni primogenito maschio che apre il seno materno sarà sacro al Signore». Ora, come spiega S. Beda [In Lc 1], l'evangelista «usa l'espressione ordinaria per indicare la nascita, e non già per dire che il Signore, uscendo da quel sacro seno che lo aveva ospitato e che egli aveva santificato, ne violasse la verginità». Perciò l'azione di aprire, attribuita al primogenito, non indica che Cristo abbia lacerato il velo del pudore verginale, ma indica la sola uscita della prole dal seno materno.
2. Cristo volle dimostrare la realtà del suo corpo in modo da manifestare insieme la propria divinità. Perciò mescolò insieme meraviglie e umiliazioni. Per mostrare la verità del suo corpo nacque da una donna, e per mostrare la sua divinità nacque da una vergine. Come infatti dice S. Ambrogio [Veni Redemptor Gentium]: «Tale è il parto che si addice a Dio».
3. Alcuni affermano che Cristo nel nascere assunse la dote della sottigliezza, come assunse quella dell'agilità per camminare sulle acque a piedi asciutti [Mt 14, 25]. - Ma ciò non si accorda con quanto abbiamo precisato sopra [q. 14]. Infatti tali doti del corpo glorioso provengono dalla ridondanza della gloria dell'anima nel corpo, come diremo in seguito [Suppl., qq. 82-85] trattando dei corpi gloriosi. Cristo invece, come si è già notato [q. 13, a. 3, ad 1; q. 14, a. 1, ad 2], prima della passione «permetteva che la sua carne agisse e patisse secondo le sue proprietà» [Damasc., De fide orth. 3, 19], e non c'era la ridondanza della gloria dall'anima al corpo.
Dobbiamo quindi affermare che tutti questi fatti furono compiuti dalla potenza divina miracolosamente. Da cui le parole di S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 121]: «Dove interveniva la divinità, il corpo non si arrestava di fronte a porte sprangate. Poteva ben entrare, senza aprirle, colui che nacque lasciando inviolata la verginità della madre». E Dionigi [Epist. 4] scrive che «Cristo compiva in modo sovrumano le cose umane; e lo dimostra il concepimento miracoloso da una vergine e l'acqua fluida che sopporta il peso dei suoi passi terrestri».

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 30, q. 2, a. 3; Comp. Theol., c. 225; In Matth., c. 1; In Ioan., c. 2, lect. 1

### Se la Madre di Cristo sia rimasta vergine dopo il parto

Pare che la Madre di Cristo non sia rimasta vergine dopo il parto. Infatti:
1. S. Matteo [1, 18] afferma: «Prima che andassero a vivere insieme, Maria si trovò incinta per opera dello Spirito Santo». «Ma l'Evangelista non direbbe: "Prima che andassero a vivere insieme" se non avesse la certezza che poi sarebbero vissuti insieme, poiché nessuno dice: "Prima che cenasse" di uno che poi non ha cenato» [cf. Gir., Contra Helvid. 5]. Quindi la Beata Vergine in seguito ebbe rapporti coniugali con Giuseppe. E così non rimase vergine dopo il parto.
2. Nel medesimo Vangelo si leggono poco dopo [v. 20] le parole dell'Angelo a Giuseppe: «Non temere di prendere Maria come tua sposa». Ora, il matrimonio ha la sua consumazione nel rapporto coniugale. Pare quindi che

tali rapporti ci siano stati tra Maria e Giuseppe. Perciò non Pare che essa sia rimasta vergine dopo il parto.
3. Ancora più avanti [vv. 24, s.] si legge: «Prese con sé la sua sposa, e non la conobbe finché diede alla luce il suo figlio primogenito». «Ma questo avverbio finché [donec] viene usato per indicare un tempo al cui scadere avviene ciò che non era avvenuto prima. Il verbo conoscere poi significa il rapporto coniugale» [cf. Gir., l. cit.], come nel passo del testo sacro [Gen 4, 1]: «Adamo conobbe sua moglie». Quindi dopo il parto la Beata Vergine fu conosciuta da Giuseppe. E così Pare che non sia rimasta vergine dopo il parto.
4. Non può dirsi primogenito chi non ha fratelli dietro di sé, secondo le parole di S. Paolo [Rm 8, 29]: «Quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito tra molti fratelli». Ma l'Evangelista [Mt 1, 25; Lc 2, 7] chiama Cristo primogenito di sua madre. Quindi essa ebbe altri figli dopo Cristo. E così Pare che non sia stata vergine dopo il parto.
5. S. Giovanni [2, 12] scrive che Cristo «dopo queste cose discese a Cafarnao insieme con sua madre e i suoi fratelli». Ma si dicono fratelli quelli che hanno uno stesso genitore. Quindi la Beata Vergine ebbe altri figli dopo Cristo.
6. Sotto la croce di Cristo, dice l'Evangelista [Mt 27, 55 s.], «c'erano molte donne che avevano seguito Gesù dalla Galilea per servirlo. Tra costoro Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo e di Giuseppe, e la madre dei figli di Zebedeo». Ora, questa Maria che qui viene detta «madre di Giacomo e di Giuseppe» Pare che fosse la stessa madre di Cristo, poiché altrove [Gv 19, 25] si legge che «stava presso la croce di Gesù Maria, sua madre». Quindi Pare che la madre di Cristo non sia restata vergine dopo il parto.
In contrario: In Ezechiele [44, 2] si legge: «Questa porta rimarrà chiusa: non verrà aperta, nessuno vi passerà, perché c'è passato il Signore, Dio d'Israele»; commentando il quale passo S. Agostino [Serm. 195] si domanda: «Che cosa significa: "porta chiusa nella casa del Signore" se non che Maria sarà sempre intatta? E che cosa: "il Signore soltanto vi entra e ne esce" se non che lo Spirito Santo la feconderà e il Signore degli angeli nascerà da lei? E che cosa infine indicano le parole: "Starà chiusa in eterno", se non che Maria è vergine prima del parto, vergine nel parto, vergine dopo il parto?».
Dimostrazione: Senza alcuna esitazione dobbiamo condannare l'errore di Elvidio, il quale osò affermare che la madre di Cristo dopo il parto ebbe rapporti coniugali con Giuseppe e generò altri figli. Primo, perché ciò deroga alla dignità di Cristo: il quale come per la natura divina è «l'Unigenito del Padre» [Gv 1, 14], quale suo «figlio assolutamente perfetto», così conveniva che fosse l'unigenito della madre, quale suo frutto perfettissimo.
Secondo, perché tale errore offende lo Spirito Santo, che nel seno della Vergine, divenuto suo santuario, formò la carne di Cristo: per cui non era decoroso che in seguito questo seno verginale fosse violato da rapporti coniugali.

Terzo, perché ciò compromette la dignità e la santità della Madre di Dio: la quale si sarebbe dimostrata sommamente ingrata se non si fosse accontentata di un Figlio così grande; e se avesse voluto perdere spontaneamente con dei rapporti coniugali la verginità che un miracolo le aveva conservata.
Quarto, perché sarebbe da rimproverare a Giuseppe la massima presunzione se egli avesse tentato di profanare colei che aveva concepito Dio per opera dello Spirito Santo, come egli sapeva per rivelazione angelica.
Quindi dobbiamo affermare senza alcuna riserva che la Madre di Dio, come vergine concepì e vergine partorì, così anche dopo il parto rimase vergine per sempre.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Girolamo così si esprime contro Elvidio [n. 4]: «La preposizione prima di, sebbene indichi spesso ciò che è accaduto in seguito, qualche volta tuttavia esprime soltanto un ordine logico o intenzionale delle cose, poiché capita qualcos'altro a intralciare il corso degli avvenimenti. Quando p. es. uno dice: "Mi imbarcai prima di mangiare nel porto", non si intende che abbia poi mangiato nel porto dopo la navigazione, ma che pensava di mangiarvi prima di partire». E così quando l'Evangelista dice: «Prima che andassero a vivere insieme Maria si trovò incinta per opera dello Spirito Santo», non intende dire che dopo si siano uniti, ma che nel tempo in cui si poteva pensare come prossima la loro unione furono prevenuti dal concepimento per opera dello Spirito Santo, per cui avvenne che poi non si unissero.
2. Come dice S. Agostino [De nuptiis et concup. 1, 11], «in forza della fede nuziale viene chiamata sposa la Madre di Dio, che Giuseppe non aveva né avrebbe conosciuto». Infatti, come osserva S. Ambrogio [In Lc 2, su 1, 27], «la Scrittura non afferma la perdita della verginità, ma il legame coniugale e la celebrazione delle nozze».
3. Secondo alcuni quell'espressione non si riferirebbe alla conoscenza sessuale, bensì a quella nozionale di Maria. Dice infatti il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 1] che «Giuseppe non conobbe la dignità di lei prima che partorisse, ma la conobbe dopo il parto. Poiché per la sua prole divenne più bella e più degna di tutto il mondo, avendo accolto nella piccolezza del suo seno colui che il mondo intero non è capace di contenere».
Altri invece si riferiscono alla conoscenza visiva. Come infatti il volto di Mosè in seguito al colloquio con Dio si illuminò di tanta gloria che «i figli di Israele non potevano fissare lo sguardo su di esso» [2 Cor 3, 7], così Maria adombrata dallo splendore della virtù dell'Altissimo non poteva essere guardata da Giuseppe finché non ebbe partorito. Dopo il parto invece egli la conobbe nell'aspetto del volto, mai però nel contatto carnale.
S. Girolamo [Contra Helvid. 5 ss.] invece ammette che si tratta della conoscenza dell'unione coniugale. Spiega però che la congiunzione finché [usque o donec] ha due significati nella Scrittura. A volte indica una precisa scadenza, come nel passo di S. Paolo [Gal 3, 19]: «La legge fu aggiunta per le trasgressioni, finché non fosse venuto il Discendente, a cui era stata fatta la promessa ». Altre volte invece indica un tempo indeterminato, come in quel testo dei Salmi [122, 2]: «I nostri occhi sono rivolti al Signore nostro Dio, finché abbia pietà di noi», nella quale espressione non si può intendere che, dopo

aver ottenuto misericordia, gli occhi si stacchino da Dio. E secondo questo modo di parlare si esprimono le sole cose «di cui si potrebbe dubitare, se non fossero state scritte, lasciando le altre all'intelligenza del lettore. Così dunque l'Evangelista dice che la madre di Dio non fu conosciuta dallo sposo fino al parto per dire che tanto meno fu conosciuta dopo il parto».

4. È consuetudine delle divine Scritture di chiamare primogenito non solo chi ha dopo di sé altri fratelli, ma anche chi è nato per primo. «Altrimenti, se fosse primogenito soltanto chi è seguito da altri fratelli, la legge non obbligherebbe a riscattare i primogeniti finché non siano nati gli altri» [Gir., l. cit., 10].

Il che è evidentemente falso, poiché la legge comandava che i primogeniti venissero riscattati entro un mese [Nm 18, 16].

5. S. Girolamo [In Mt 2, su 12, 49 s.] riferisce che «secondo alcuni i fratelli del Signore sarebbero i figli di un'altra moglie di Giuseppe. Noi invece pensiamo che non fossero fratelli, ma cugini del Salvatore, figli di una Maria» sua zia materna. «Infatti nella Scrittura si riscontrano quattro specie di fratelli: di natura, di nazionalità, di parentela, di affetto» [Gir., Contra Helvid. 14].

Per cui i fratelli del Signore non sono fratelli per natura, come se fossero nati dalla stessa madre, ma fratelli per parentela, quali suoi consanguinei. Quanto poi a Giuseppe c'è da credere, come osserva S. Girolamo [ib. 19], che sia rimasto vergine, poiché «non consta dalla Scrittura che abbia preso un'altra moglie, né a un santo può attribuirsi la fornicazione».

6. Maria «madre di Giacomo e di Giuseppe» non è la madre del Signore, che il Vangelo suole indicare soltanto con la sua dignità di «madre di Gesù» [Gv 2, 1], ma è Maria moglie di Alfeo, il cui figlio è Giacomo il Minore, chiamato «il fratello del Signore» [Gal 1, 19].

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 30, q. 2, a. 1, sol. 1

### Se la Madre di Dio abbia fatto il voto di verginità

Pare che la Madre di Dio non abbia fatto il voto di verginità. Infatti:

1. Nel Deuteronomio [7, 14] si legge: «Non ci sarà in mezzo a te né maschio né femmina sterile». Ma la verginità porta con sé la sterilità. Quindi l'osservanza della verginità è contro il precetto dell'antica legge. Ora, l'antica legge conservava tutto il suo vigore prima della nascita di Cristo. Quindi la Beata Vergine non poteva in quel tempo fare lecitamente il voto di verginità.

2. Scrive l'Apostolo [1 Cor 7, 25]: «Quanto alle vergini non ho alcun comando dal Signore, ma do un consiglio». Ora, la perfezione dei consigli doveva cominciare da Cristo, che è «il termine della legge», come dice l'Apostolo [Rm 10, 4]. Non era quindi conveniente che la Vergine emettesse il voto di verginità.

3. S. Girolamo [Glossa ord. su 1 Tm 5, 12] afferma che «per una donna che ha fatto voto di verginità è peccato non solo sposarsi, ma anche desiderare di sposarsi». Ora, la madre di Cristo non commise alcun peccato, come si è visto sopra [q. 27, a. 4]. Poiché essa dunque, secondo il Vangelo [Lc 1, 27], «era fidanzata», Pare che non abbia emesso il voto di verginità.

In contrario: Scrive S. Agostino [De sancta virginit. 4]: «All'Angelo dell'annunciazione

Maria rispose: “Come è possibile? Non conosco uomo”.
Il che certamente non avrebbe detto se prima non si fosse votata a Dio nella verginità».
Dimostrazione: Come si è detto nella Seconda Parte [II-II, q. 88, a. 6], le opere della perfezione sono più lodevoli se vengono compiute per voto. Ora, nella Madre di Dio la verginità doveva avere uno splendore straordinario, come risulta dalle ragioni riportate sopra [aa. 1, 2, 3]. Era perciò conveniente che la sua verginità fosse consacrata a Dio con un voto. Siccome però sotto la legge tanto le donne quanto gli uomini dovevano attendere alla procreazione, poiché con essa si propagava il culto di Dio prima che da quel popolo nascesse Cristo, non è pensabile che la Madre di Dio, prima di fidanzarsi con Giuseppe, abbia fatto il voto di verginità in modo assoluto, sebbene desiderasse la verginità, ma su questo punto rimise la sua volontà all’arbitrio divino.
In seguito poi, dopo aver preso un fidanzato come esigevano gli usi del tempo, insieme con lui emise il voto di verginità.
Analisi delle obiezioni: 1. Poiché si credeva che la legge proibisse di non lasciare prole sulla terra, la Madre di Dio fece il voto di verginità non in modo assoluto, ma sotto la condizione che esso piacesse a Dio. Quando però in seguito venne a conoscere che tale voto era accetto a Dio, lo fece in forma assoluta, prima di ricevere l’annunzio dall’Angelo.
2. Come la perfetta pienezza di grazia fu propria di Cristo, e tuttavia se ne ebbe una certa anticipazione nella madre, così anche l’osservanza dei consigli, che deriva dalla grazia di Dio, fu inaugurata da Cristo in modo perfetto, ma in qualche modo ebbe inizio nella Vergine sua madre.
3. Il testo dell’Apostolo va riferito a coloro che fanno il voto di castità in forma assoluta, cosa che la Madre di Dio non fece prima di fidanzarsi con Giuseppe. Dopo il fidanzamento però emise il voto di verginità insieme con il suo fidanzato, per comune accordo.

Quaestio 29
Prooemium

[48103] IIIª q. 29 pr. Deinde considerandum est de desponsatione matris Dei. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum Christus debuerit de desponsata nasci. Secundo, utrum fuerit verum matrimonium inter matrem domini et Ioseph.

ARGOMENTO 29
LO SPOSALIZIO DELLA MADRE DI DIO
Veniamo ora a considerare lo sposalizio della Madre di Dio.
Sull’argomento si pongono due quesiti: 1. Se Cristo dovesse nascere da una donna sposata. 2. Se ci sia stato un vero matrimonio fra la Madre del Signore e S. Giuseppe.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 30, q. 2, a. 1, sol. 2, 3; In Matth., c. 1
Se Cristo dovesse nascere da una Vergine sposata

Pare che Cristo non dovesse nascere da una vergine sposata. Infatti:
1. Le nozze hanno per fine l'unione coniugale. Ma la Madre del Signore non volle mai usarne, poiché ciò pregiudicava la verginità della sua anima. Quindi non doveva sposarsi.
2. La nascita verginale di Cristo fu un miracolo, per cui S. Agostino [Epist. 137, 2] scrive: «Dalle inviolate viscere verginali della madre trasse le membra del bambino quella stessa virtù divina che nell'età adulta le fece entrare a porte chiuse. Non se ne può conoscere il modo, altrimenti non sarebbe un miracolo; non se ne può avere un esempio, poiché è un fatto unico». Ma i miracoli, essendo fatti per confermare la fede, devono essere palesi. Poiché dunque lo sposalizio occultava questo miracolo, non era conveniente che Cristo nascesse da una vergine sposata.
3. S. Ignazio Martire, come riferisce S. Girolamo [In Mt 1, su 1, 18], spiega il matrimonio della Madre di Dio con questa ragione: «Perché il suo parto rimanesse celato al diavolo, che avrebbe ritenuto Cristo generato non da una vergine, ma da una sposa». Ma questa ragione non regge.
Sia perché il diavolo con la sua perspicacia conosce tutto ciò che avviene fisicamente. Sia perché in seguito i demoni conobbero in qualche modo Cristo con l'aiuto di molti indizi evidenti: per cui si legge nel Vangelo [Mc 1, 23 s.] che «un uomo posseduto da uno spirito immondo si mise a gridare: "Che c'entri con noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci? Io so chi tu sei: il Santo di Dio"». Non era dunque conveniente che la Madre di Dio fosse sposata.
4. S. Girolamo [l. cit.] adduce un'altra ragione: «Affinché la Madre di Dio non venisse lapidata dai Giudei come adultera». Ma è una ragione vana: perché se essa non fosse stata sposata non poteva essere condannata per adulterio. Non era quindi ragionevole che Cristo nascesse da una donna sposata.
In contrario: Il Vangelo [Mt 1, 18] afferma: «Essendo Maria, sua Madre, promessa sposa di Giuseppe»; e ancora [Lc 1, 26 s.]: «L'angelo Gabriele fu mandato da Dio a una vergine, promessa sposa di un uomo chiamato Giuseppe».
Dimostrazione: Che Cristo nascesse da una vergine sposata era conveniente sia per lui, sia per la madre, sia anche per noi. Riguardo a Cristo ciò era conveniente per quattro ragioni. Primo, perché gli infedeli non lo respingessero come un illegittimo. Per cui S. Ambrogio [In Lc 2, su 1, 26 s.] osserva: «Che cosa si potrebbe rimproverare ai Giudei, che cosa a Erode, se avessero avuto il pretesto di perseguitare un figlio illegittimo?». – Secondo, perché la sua genealogia fosse ordinata seguendo la discendenza maschile, nel modo consueto. Da cui le parole di S. Ambrogio [In Lc 3, su 3, 23]: «Colui che è venuto in questo mondo doveva essere registrato secondo gli usi del mondo. Ora, è la persona dell'uomo che nel senato e nelle altre assemblee cittadine porta il nome della famiglia. E anche la consuetudine delle Scritture ce lo insegna, poiché esse cercano la discendenza maschile». – Terzo, per la sicurezza del bambino, affinché il diavolo non agisse contro di lui con più malizia. Per cui S. Ignazio afferma che la vergine fu sposata «perché la sua prole rimanesse celata al diavolo». – Quarto, perché Giuseppe provvedesse al

sostentamento di Cristo. Per cui egli viene anche detto suo padre nutrizio.
Era poi conveniente anche per la Vergine. Primo, perché in tal modo essa venne sottratta a ogni castigo legale: «perché non fosse lapidata dai Giudei come adultera», dice S. Girolamo [l. cit.]. – Secondo, perché in tal modo veniva protetta da ogni infamia. Scrive infatti S. Ambrogio [In Lc 2, su 1, 26 s.]: «Si sposò per non essere segnata dall'infamia che accompagna la perdita della verginità». – Terzo, perché così le fu assicurata l'assistenza di Giuseppe, come dice S. Girolamo [l. cit.].
Infine ciò era opportuno anche per noi. Primo, perché la testimonianza di Giuseppe garantisce che Cristo è nato da una vergine. Da cui le parole di S. Ambrogio [In Lc 2, su 1, 26 s.]: «Come testimonio validissimo del pudore si presenta lo sposo, che poteva querelarsi del torto subito e vendicarsi dell'offesa se fosse stato all'oscuro del mistero». – Secondo, perché diventano più attendibili le parole stesse della Vergine relative alla propria verginità. Scrive infatti S. Ambrogio [ib.]: «La fede nelle parole di Maria ha più fondamento, e sparisce ogni motivo di menzogna. Si potrebbe infatti pensare che una donna non sposata e gravida volesse coprire la sua colpa con una menzogna; invece una donna maritata non aveva ragione di mentire, essendo la figliolanza, per una donna, premio del matrimonio e dono delle nozze». Queste due ragioni dunque valgono a conferma della nostra fede. – Terzo, perché non avessero scuse le nubili che incautamente si espongono all'infamia. Da cui le parole di S. Ambrogio [ib.]: «Non era opportuno che alle vergini viventi in cattiva reputazione rimanesse come parvenza di scusa il fatto che anche la Madre del Signore fosse stata infamata». – Quarto, poiché ciò è un simbolo della Chiesa universale, che «pur essendo vergine è tuttavia sposata a Cristo, suo unico sposo», come dice S. Agostino [De sancta virginit. 12]. – Si può infine aggiungere, come quinta ragione del fatto che la Madre del Signore fu sposa e vergine, l'intenzione di onorare nella sua persona tanto la verginità quanto il matrimonio: e ciò contro quegli eretici che condannano o l'una o l'altro.
Analisi delle obiezioni: 1. Si deve credere che la Beata Vergine Madre di Dio fu spinta a sposarsi da un impulso segreto dello Spirito Santo, nella certezza che con l'aiuto divino non sarebbe mai giunta all'unione carnale; rimettendosi tuttavia in ciò alla volontà divina. Cosicché la sua verginità non ebbe alcun detrimento.
2. Come scrive S. Ambrogio [l. cit.], «il Signore preferì che qualcuno dubitasse della sua nascita [prodigiosa] piuttosto che dell'onestà di sua madre. Sapeva infatti quanto è delicato il pudore di una vergine e fragile la sua fama di purezza, e non giudicò di dover stabilire la verità della propria nascita [prodigiosa] con l'infamia della propria madre».
Quanto poi ai miracoli divini, dobbiamo avvertire che alcuni di essi sono oggetto di fede: come il miracolo del parto verginale, della risurrezione del Signore, e anche del Sacramento dell'Altare. Per cui il Signore li ha voluti occultare maggiormente, affinché la fede in essi fosse più meritoria. – Altri miracoli invece sono prove della fede. E questi devono essere palesi.
3. Come rileva S. Agostino [De Trin. 3, 9], il demonio può fare molte cose

con le sue capacità naturali, ma questo potere è limitato dalla potenza divina. E così possiamo dire che il demonio poteva conoscere naturalmente che la Madre di Dio non era stata violata nella sua verginità, ma Dio gli impedì di conoscere il modo della nascita di Cristo.
Che poi in seguito il demonio sia venuto a conoscere in qualche modo che Cristo era il Figlio di Dio non fa obiezioni, poiché era ormai giunto il tempo in cui Cristo doveva mostrare il suo potere contro il demonio e affrontare le persecuzioni da lui sollevate. Nell'infanzia invece bisognava impedire alla malizia del demonio di perseguitarlo con troppa durezza, non avendo per allora disposto Cristo né di soffrire, né di mostrare il suo potere, volendo piuttosto essere uguale in tutto agli altri bambini. Per cui dice il papa S. Leone [Serm. 34] che «i Magi trovarono il bambino Gesù piccolo, bisognoso dell'assistenza altrui, incapace di parlare, che non si scostava in nulla dalla comune situazione dell'infanzia».
S. Ambrogio [l. cit.] invece riferisce l'ignoranza suddetta piuttosto agli uomini membra del demonio. Dopo avere infatti riferito la ragione suddetta, relativa all'inganno del principe di questo mondo, soggiunge: «I più ingannati però sono stati i grandi di questo secolo. Poiché la malizia dei demoni scopre con facilità anche le cose occulte, mentre coloro che si fanno sopraffare dalle vanità del secolo non possono conoscere le realtà divine».
4. Secondo la legge doveva subire la lapidazione degli adulteri non solo la donna già fidanzata o sposata, ma anche quella che viveva come nubile nella sua casa paterna. Si legge infatti nel Deuteronomio [22, 20 s.]: «Se la giovane non è stata trovata in stato di verginità, la gente della sua città la lapiderà, così che muoia, perché ha commesso un'infamia in Israele, disonorandosi in casa del padre».
Oppure, secondo alcuni, si può dire che la Beata Vergine era della stirpe o della famiglia di Aronne, e quindi parente di Elisabetta, come nota il Vangelo [Lc 1, 36]. Ora, una vergine di stirpe sacerdotale, se si lasciava violare, era condannata a morte: si legge infatti nel Levitico [21, 9]: «Se la figlia di un sacerdote si disonora prostituendosi, disonora suo padre; sarà arsa con il fuoco».
Alcuni [infine] intendono la lapidazione di cui parla S. Girolamo nel senso di una lapidazione morale.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 30, q. 2, a. 2; In Matth., c. 1

### Se tra Maria e Giuseppe ci sia stato un vero matrimonio

Pare che tra Maria e Giuseppe non ci sia stato un vero matrimonio.
Infatti:
1. S. Girolamo [Contra Helvid. 4] dice che Giuseppe «fu custode piuttosto che marito di Maria». Ma se fosse stato un vero matrimonio, Giuseppe sarebbe stato veramente suo marito. Quindi non ci fu un vero matrimonio tra Maria e Giuseppe.
2. S. Girolamo [In Mt 1] sulle parole del Vangelo [Mt 1, 16]: «Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria», osserva: «Quando senti sposo, non ti

venga il sospetto delle nozze, ma ricorda l'uso delle Scritture di chiamare sposi i fidanzati e spose le fidanzate». Ma un matrimonio non si ha con il fidanzamento, bensì con le nozze. Quindi non ci fu un vero matrimonio tra la Beata Vergine e Giuseppe.

3. Nel Vangelo [Mt 1, 19] si legge: «Giuseppe, suo sposo, che era giusto e non voleva portarla [traducere] in casa sua», si intende per tenerla definitivamente con sé, «pensò di rimandarla in segreto», cioè «di rimandare il giorno delle nozze», come interpreta S. Remigio [hom. 4]. Quindi Pare che, non essendo state ancora celebrate le nozze, il loro non fosse un vero matrimonio, specialmente perché dopo la celebrazione del matrimonio non è lecito ad alcuno rimandare la moglie.

In contrario: S. Agostino [De cons. evang. 2, 1] dice che «non è possibile che l'Evangelista», il quale chiama Giuseppe sposo di Maria [Mt 1, 16], «ritenesse di dover negare tra Maria e Giuseppe un vero matrimonio per non avere essa generato Cristo da lui, ma in modo verginale. Ciò infatti fa capire chiaramente ai cristiani coniugati che il matrimonio rimane e conserva il suo nome anche quando di comune accordo si osserva la continenza e non c'è unione sessuale».

Dimostrazione: Il matrimonio o coniugio è detto vero quando raggiunge la sua perfezione. Ma una cosa può avere due perfezioni. La prima consiste nella forma che dà alla cosa la sua natura specifica, la seconda invece consiste nell'operazione per cui la cosa raggiunge il suo fine. Ora, la forma del matrimonio consiste nell'indivisibile unione degli animi, che obbliga ciascuno dei coniugi a mantenersi perpetuamente fedele all'altro.

3. Nel Vangelo [Mt 1, 19] si legge: «Giuseppe, suo sposo, che era giusto e non voleva portarla [traducere] in casa sua», si intende per tenerla definitivamente con sé, «pensò di rimandarla in segreto», cioè «di rimandare il giorno delle nozze», come interpreta S. Remigio [hom. 4]. Quindi Pare che, non essendo state ancora celebrate le nozze, il loro non fosse un vero matrimonio, specialmente perché dopo la celebrazione del matrimonio non è lecito ad alcuno rimandare la moglie.

In contrario: S. Agostino [De cons. evang. 2, 1] dice che «non è possibile che l'Evangelista», il quale chiama Giuseppe sposo di Maria [Mt 1, 16], «ritenesse di dover negare tra Maria e Giuseppe un vero matrimonio per non avere essa generato Cristo da lui, ma in modo verginale. Ciò infatti fa capire chiaramente ai cristiani coniugati che il matrimonio rimane e conserva il suo nome anche quando di comune accordo si osserva la continenza e non c'è unione sessuale».

Dimostrazione: Il matrimonio o coniugio è detto vero quando raggiunge la sua perfezione. Ma una cosa può avere due perfezioni. La prima consiste nella forma che dà alla cosa la sua natura specifica, la seconda invece consiste nell'operazione per cui la cosa raggiunge il suo fine. Ora, la forma del matrimonio consiste nell'indivisibile unione degli animi, che obbliga ciascuno dei coniugi a mantenersi perpetuamente fedele all'altro.

Il fine poi del matrimonio consiste nella generazione e nell'educazione della prole: la prima mediante l'atto coniugale, la seconda mediante le altre attività

per mezzo delle quali il marito e la moglie si aiutano a vicenda per nutrire la prole.
Ora, rispetto alla prima perfezione il matrimonio tra la Vergine Madre di Dio e S. Giuseppe fu verissimo, poiché ambedue diedero il consenso all'unione coniugale; non invece espressamente all'atto coniugale se non sotto la condizione: «Se piacesse a Dio». Per cui anche l'Angelo chiama Maria sposa di Giuseppe, dicendo a quest'ultimo [Mt 1, 20]: «Non temere di prendere con te Maria, tua sposa». E S. Agostino [De nuptiis et concup. 1, 11] commenta: «Per la fedeltà già promessa nel fidanzamento viene chiamata sposa la donna che Giuseppe non aveva e non avrebbe sessualmente conosciuto».
Rispetto invece alla seconda perfezione, che dipende dagli atti propri del matrimonio, se ci riferiamo all'unione sessuale, attraverso la quale si genera la prole, quel matrimonio non fu consumato. Per cui osserva S. Ambrogio [In Lc 2, su 1, 26 s.]: «Non ti meravigliare che la Scrittura chiami sposa Maria: non è per toglierle la verginità, ma per attestare il legame del matrimonio e la celebrazione delle nozze». – Tuttavia tale matrimonio ebbe anche questa seconda perfezione quanto all'educazione della prole. Scrive infatti S. Agostino [De nuptiis et concup. 1, cc. 11, 12]: «Tutti i beni del matrimonio si ebbero nei genitori di Cristo: la prole, la fedeltà, il sacramento. La prole sappiamo che è lo stesso Signore Gesù; la fedeltà, poiché non vi fu adulterio; il sacramento, poiché non vi fu divorzio. Vi mancò soltanto l'unione carnale».
Analisi delle obiezioni: 1. S. Girolamo col termine «marito» intende in quel testo colui che ha consumato il matrimonio.
2. S. Girolamo col termine «nozze» intende l'atto coniugale.
3. La Beata Vergine, come dice il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 1], era sposata a Giuseppe e abitava già in casa sua. «Come infatti la donna che concepisce in casa del marito si presume che concepisca dal marito, così invece quella che concepisce fuori è sospettata di relazione illecita». Non sarebbe stata quindi sufficientemente difesa la reputazione della Beata Vergine con il semplice fatto del matrimonio, se essa non fosse stata anche tenuta in casa da Giuseppe. Perciò le parole: «Non voleva portarla [traducere]», si interpretano meglio così: «Non voleva esporla all'infamia pubblica», piuttosto che: «Non voleva portarla in casa». Infatti l'Evangelista aggiunge che «voleva rimandarla in segreto». Tuttavia, sebbene fosse tenuta in casa a seguito della prima promessa di fidanzamento, non era intervenuta ancora la solenne celebrazione delle nozze, per cui non avevano ancora avuto rapporti coniugali.
Infatti, come scrive il Crisostomo [In Mt hom. 4], «l'Evangelista non dice: "Prima che fosse condotta in casa dello sposo", poiché ci stava già. Era infatti consuetudine frequente presso gli antichi di tenere in casa le fidanzate». Da cui le parole dell'angelo a Giuseppe: «Non temere di prendere con te Maria tua sposa», cioè: «Non temere di celebrare solennemente le nozze con lei». – Altri invece sostengono che non era stata ancora portata in casa, ma solo fidanzata. Tuttavia la prima interpretazione concorda meglio col Vangelo.

## Quaestio 30
### Prooemium

[48122] IIIª q. 30 pr. Deinde considerandum est de Annuntiatione beatae virginis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum conveniens fuerit ei annuntiari quod in ea generandum erat. Secundo, per quem erat ei annuntiandum. Tertio, per quem modum ei annuntiari debebat. Quarto, de ordine Annuntiationis.

ARGOMENTO 30
L'ANNUNCIAZIONE DELLA BEATA VERGINE
Passiamo ora a considerare l'annunciazione della Beata Vergine.
Su di essa ci poniamo quattro quesiti: 1. Se fosse conveniente che le venisse annunziato quanto doveva compiersi in lei; 2. Chi doveva annunziarglielo; 3. In che modo glielo dovesse annunziare; 4. L'ordine dell'annunciazione.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 3, q. 3, a. 1, sol. 1
Se fosse necessario che alla Beata Vergine venisse annunziato quanto doveva avvenire in lei
Pare che non fosse necessario che alla Beata Vergine venisse annunziato quanto doveva avvenire in lei. Infatti:
1. L'annunciazione era necessaria soltanto per ottenere il consenso della Vergine. Ma il suo consenso non era necessario, essendo stato il concepimento della Vergine già vaticinato con una profezia di predestinazione, la quale, come dice una Glossa [ord. su Mt 1, 22], «si avvera senza il nostro arbitrio». Quindi non era necessaria tale annunciazione.
2. La Beata Vergine aveva fede nell'incarnazione, senza della quale fede nessuno poteva essere in stato di salvezza, poiché leggiamo in S. Paolo [Rm 3, 22] che «la giustizia di Dio si ha per mezzo della fede in Gesù Cristo». Ma nessuno ha bisogno di essere ulteriormente informato di quanto crede con certezza di fede. Quindi non era necessario alla Beata Vergine che le fosse annunziata l'incarnazione del Figlio.
3. Come la Beata Vergine concepì Cristo corporalmente, così ogni anima santa lo concepisce spiritualmente, secondo le parole dell'Apostolo ai Galati [4, 19]: «Figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore, finché non sia formato Cristo in voi!». Ma a coloro che lo devono concepire spiritualmente non viene annunziata tale concezione. Quindi neppure si doveva annunziare alla Beata Vergine che avrebbe concepito nel suo seno il Figlio di Dio.
In contrario: Il Vangelo [Lc 1, 31] attesta che l'Angelo le disse: «Ecco, tu concepirai un figlio e lo darai alla luce».
Dimostrazione: Era opportuno che alla Beata Vergine fosse annunziato il concepimento di Cristo. Primo, per salvare il debito ordine nell'unione del Figlio di Dio con la Vergine: in modo cioè che essa prima di concepirlo nella carne lo concepisse nella mente. Per cui S. Agostino [De virginit. 3] dichiara: «È più beata Maria nel ricevere la fede di Cristo che nel concepire la carne di Cristo». E poi aggiunge: «L'intimità materna non avrebbe giovato in nulla a Maria se ella non avesse sentito più gioia nel portare Cristo nel suo cuore che nel suo seno».
Secondo, perché la Vergine potesse essere una testimone più consapevole di

questo mistero, dopo esserne stata istruita da Dio.
Terzo, perché offrisse a Dio l'omaggio volontario della sua devozione, come fece con prontezza dicendo [Lc 1, 38]: «Eccomi, sono la serva del Signore».
Quarto, per manifestare l'esistenza di un certo matrimonio spirituale tra il Figlio di Dio e la natura umana. Per cui attraverso l'annunciazione si attendeva il consenso della Vergine a nome di tutta la natura umana.
Analisi delle obiezioni: 1. La profezia di predestinazione si avvera senza che il nostro arbitrio ne sia la causa, ma non senza che il nostro arbitrio vi acconsenta.
2. La Beata Vergine aveva una fede esplicita nell'incarnazione futura, ma nella sua umiltà non aveva un'idea così alta di sé. Per cui doveva essere informata al riguardo.
3. La concezione spirituale di Cristo mediante la fede viene preceduta dall'annunzio fatto per mezzo della predicazione, secondo quanto dice l'Apostolo [Rm 10, 17]: «La fede viene dall'ascolto». Tuttavia questo annunzio non dà la certezza di essere in grazia, ma la certezza che è vera la fede annunziata.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 3, q. 3, a. 2, sol. 1, 2
Se l'annunzio alla Beata Vergine dovesse essere fatto da un angelo
Pare che l'annunzio alla Beata Vergine non dovesse essere fatto da un angelo. Infatti:
1. Agli angeli supremi Dio fa le sue rivelazioni senza intermediari, come dice Dionigi [De cael. hier. 7, 3]. Ma la Madre di Dio fu esaltata al di sopra di tutti gli angeli. Quindi il mistero dell'incarnazione le doveva essere rivelato da Dio direttamente, e non da un angelo.
2. Se in questa circostanza era opportuno rispettare l'ordine generale per cui le realtà divine vengono comunicate agli uomini per mezzo degli angeli, si doveva anche rispettare l'ordine per cui è l'uomo che fa conoscere alla donna le realtà divine, secondo le parole dell'Apostolo [1 Cor 14, 34 s.]: «Le donne nelle assemblee tacciano, e se vogliono imparare qualcosa interroghino a casa i loro mariti». Quindi il mistero dell'incarnazione doveva essere annunziato alla Beata Vergine da un uomo; tanto più che Giuseppe, suo sposo, ne fu informato da un angelo, come si legge nel Vangelo [Mt 1, 20 s.].
3. Nessuno può annunziare ciò che non conosce. Ma gli angeli supremi non conoscevano pienamente il mistero dell'incarnazione, tanto che Dionigi [ib.] attribuisce ad essi la domanda riferita dal profeta [Is 63, 1]: «Chi è costui che viene da Edom?». Quindi nessun angelo era in grado di annunziare adeguatamente l'incarnazione.
4. Più grande è il messaggio e più grande deve essere il messaggero. Ma il mistero dell'incarnazione è il più grande fra tutti quelli che gli angeli hanno annunziato agli uomini. Se esso quindi doveva essere annunziato da un angelo, doveva essere affidato a un angelo dell'ordine supremo. Ma Gabriele non è dell'ordine supremo, bensì dell'ordine degli arcangeli, che è il penultimo, come si rileva dalle parole della liturgia [Mattut. Annunc., resp. 9]: «Sappiamo che a te ha parlato da parte di Dio l'arcangelo Gabriele». Quindi

l'annunciazione non fu fatta convenientemente attraverso l'arcangelo Gabriele.

In contrario: Nel Vangelo [Lc 1, 26] si legge: «L'angelo Gabriele fu inviato da Dio», ecc.

Dimostrazione: Per tre motivi era conveniente che alla Madre di Dio il mistero dell'incarnazione divina fosse annunziato da un angelo. Primo, perché anche in quell'occasione fosse rispettata la disposizione di Dio di comunicare i misteri divini agli uomini mediante gli angeli. Per cui scrive in proposito Dionigi [De cael. hier. 4, 4]: «Del mistero divino della bontà di Gesù furono per primi edotti gli angeli, e poi attraverso di essi passò a noi la grazia di conoscerlo. Così dunque il divinissimo Gabriele informò Zaccaria che un profeta sarebbe nato da lui, e spiegò a Maria come in lei si sarebbe compiuto il supremo mistero della concezione dell'ineffabile Dio».

Secondo, ciò conveniva alla rigenerazione dell'uomo che Cristo avrebbe compiuto. «Era giusto», spiega infatti S. Beda [Hom. Annunt.], «che la salvezza dell'uomo avesse inizio con l'invio di un angelo alla Vergine che doveva essere consacrata dalla maternità divina: poiché la causa primordiale della rovina dell'uomo fu l'invio del serpente da parte del diavolo alla donna per ingannarla con uno spirito di superbia».

Terzo, ciò era in armonia con la verginità della Madre di Dio. Da cui le parole di S. Girolamo [Epist. 9, supp.]: «Era giusto che alla Vergine fosse mandato un angelo, poiché c'è sempre stata una parentela fra la verginità e gli angeli. E certamente non è una vita terrena, ma celeste, quella per cui si vive nella carne al di sopra della carne».

Analisi delle obiezioni: 1. La Madre di Dio era superiore agli angeli per la dignità a cui Dio l'aveva eletta, ma era inferiore agli angeli quanto allo stato della vita presente. Poiché anche Cristo, a motivo della sua vita passibile, «fu fatto di poco inferiore agli angeli», come dice S. Paolo [Eb 2, 9].

Cristo però, essendo viatore e comprensore, non aveva bisogno di essere istruito dagli angeli sulle cose divine. Invece la Madre di Dio non era ancora nello stato dei contemplanti. Per cui era giusto che fosse istruita dagli angeli sul suo concepimento divino.

2. Come osserva S. Agostino [De Assumpt.], era giusto che la Beata Vergine Maria venisse esentata da alcune leggi generali. Poiché «non furono moltiplicati i suoi concepimenti, e non fu sotto il potere dell'uomo», cioè del marito, «lei che nel suo grembo assolutamente integro accolse Cristo dallo Spirito Santo». E similmente non doveva essere istruita sul mistero dell'incarnazione da un uomo, ma da un angelo. Per questo essa venne informata prima di Giuseppe: lei infatti fu informata prima di concepire, Giuseppe invece dopo il concepimento.

3. Come risulta dal testo di Dionigi [cit. nel corpo], gli angeli conobbero il mistero dell'incarnazione: tuttavia interrogano perché desiderano conoscere più perfettamente da Cristo le ragioni di questo mistero, che sono incomprensibili a ogni intelligenza creata. Da cui le parole di S. Massimo [Quaest. Int. et Resp. 42]: «Non si può dubitare che gli angeli abbiano conosciuto in anticipo l'incarnazione. Ma essi ignoravano il misterioso concepimento del

Signore, e in quale modo il Figlio, tutto intero nel Padre che lo ha generato, potesse rimanere tutto intero in tutte le cose, e tutto intero nel seno della Vergine».
4. Alcuni dicono che Gabriele appartiene all'ordine supremo, fondandosi sulle parole di S. Gregorio [In Evang. hom. 34]: «Era giusto che venisse l'angelo sommo ad annunziare la più grande di tutte le cose». Ma ciò non significa che fosse il supremo rispetto a tutti gli ordini, bensì rispetto agli angeli: apparteneva infatti all'ordine degli arcangeli. E anche la Chiesa lo chiama arcangelo, e S. Gregorio [ib.] spiega che «si dicono arcangeli i messaggeri dei più alti misteri». È quindi abbastanza credibile che sia il primo degli arcangeli. E come nota lo stesso S. Gregorio [ib.], il suo nome conviene al suo ufficio: infatti «Gabriele significa fortezza di Dio. Spettava dunque alla fortezza di Dio annunziare che il Signore delle schiere, potente in battaglia, veniva a debellare le potenze dell'aria».

Articolo 3
In 3 Sent., d. 3, q. 3, a. 1, sol. 2
Se l'angelo dovesse apparire alla Vergine in forma corporea
Pare che l'angelo non dovesse apparire alla Vergine in forma corporea.
Infatti:
1. «La visione intellettuale è superiore alla visione corporea», dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 24], e soprattutto è più conveniente per la natura angelica: poiché nella visione intellettuale l'angelo è conosciuto nella sua essenza, mentre nella visione corporea viene conosciuto nella forma sensibile che assume. Ma come ad annunziare il concepimento divino conveniva che fosse mandato il messaggero più grande, così pure conveniva che fosse scelto il genere più nobile di visione. Quindi verosimilmente l'angelo apparve alla Vergine in una visione di carattere intellettuale.
2. Anche la visione immaginaria è superiore a quella corporea, come l'immaginazione supera i sensi. Ora, come attesta il Vangelo [Mt 1, 20; 2, 13. 19], «a Giuseppe l'angelo apparve in sogno», secondo una visione immaginaria. Quindi anche alla Vergine doveva apparire in una visione immaginaria, e non corporea.
3. L'apparizione corporea di una sostanza spirituale colpisce tanto che della Vergine stessa si canta [Mattut. Annunc., resp. 2]: «La Vergine si spaventò a quella luce». Ora, Pare meglio che al suo spirito fosse risparmiato un simile turbamento. Quindi non era conveniente che l'annunciazione avvenisse attraverso una visione corporea.
In contrario: S. Agostino [De Annunt., serm. 3] fa dire alla Vergine: «È venuto da me l'arcangelo Gabriele con volto raggiante, con veste splendente, con portamento stupendo». Ma tutto ciò fa parte di un'apparizione corporea. Quindi l'arcangelo dell'annunciazione apparve alla Beata Vergine in una visione corporea.
Dimostrazione: L'angelo dell'annunciazione apparve alla Madre di Dio in forma corporea. E ciò era conveniente innanzitutto per l'oggetto dell'annunciazione. Infatti l'angelo era venuto ad annunziare l'incarnazione dell'invisibile

Dio. Quindi era opportuno che per manifestare questo fatto una creatura invisibile assumesse una forma visibile, tanto più che tutte le apparizioni dell'antico Testamento erano ordinate a questa manifestazione, nella quale il Figlio di Dio apparve nella carne.
Secondo, ciò era conveniente per la dignità della Madre di Dio, la quale doveva accogliere il Figlio di Dio non solo nello spirito, ma anche nel seno corporeo. Perciò la visione angelica doveva confortare non solo la sua mente, ma anche i suoi sensi corporali.
Terzo, ciò era conveniente per la certezza del messaggio. Siamo infatti più certi delle cose che vediamo con i nostri occhi che non di quanto percepiamo con l'immaginazione. Per cui il Crisostomo [In Mt hom. 4] afferma che l'angelo si presentò alla Vergine non in sogno, ma in forma visibile: «Siccome infatti riceveva dall'angelo un'altissima rivelazione, aveva bisogno di un'apparizione solenne prima che si compisse un avvenimento di tale importanza».
Analisi delle obiezioni: La visione intellettuale è superiore a quella immaginaria e a quella corporea se viene presa da sola. Ma lo stesso S. Agostino riconosce la superiorità della profezia che implica insieme la visione intellettuale e quella immaginaria sulla profezia che si limita a una sola di esse. Ora, la Beata Vergine non ebbe soltanto l'apparizione corporea, ma anche un'illuminazione intellettuale. Perciò tale apparizione fu più nobile. Sarebbe però stata ancora più perfetta se ella avesse visto l'angelo nella sua natura con una visione intellettuale. Ma lo stato dell'uomo viatore non le consentiva di vedere un angelo nella sua essenza.
2. L'immaginazione è una potenza superiore ai sensi esterni, ma poiché la conoscenza umana ha il suo principio nei sensi, sono essi che ci danno la massima certezza: è necessario infatti che nell'ordine della conoscenza i princìpi siano più certi. Quindi S. Giuseppe, a cui l'angelo apparve in sogno, ebbe un'apparizione inferiore a quella della Beata Vergine.
3. Come dice S. Ambrogio [In Lc 1, su 1, 11], «noi rimaniamo scossi e sconcertati quando interviene una forza superiore». E ciò accade non solo nelle apparizioni corporee, ma anche nelle visioni immaginarie. Nella Genesi [15, 12] infatti si legge che «al tramonto del sole un torpore cadde su Abramo, e un oscuro terrore lo assalì». Tuttavia tale turbamento non è così dannoso per l'uomo per cui si debba a motivo di esso rinunziare alle apparizioni angeliche. Primo, perché l'emozione provocata dall'indebolimento delle facoltà inferiori è indice dell'elevazione dell'uomo sopra se stesso, e quindi ridonda a suo onore. E avviene così anche per il nostro corpo, quando il calore naturale si rifugia all'interno e le membra esterne cominciano a tremare. - Secondo, perché, come scrive Origene [In Lc hom. 4], «ben conoscendo la natura umana, l'angelo nella sua apparizione rimedia per primo al turbamento prodotto». Difatti tanto a Zaccaria quanto a Maria, visto il turbamento, disse: «Non temere » [Lc 1, 13. 30]. E questo è appunto, come si legge nella vita di S. Antonio, «un segno non difficile per discernere tra gli spiriti buoni e quelli cattivi. Se infatti al timore subentra la gioia, sappiamo che si tratta di un intervento di Dio, poiché la sicurezza dello spirito è indizio della presenza della maestà divina. Se invece la paura rimane invincibile, allora l'apparizione è diabolica».

Il turbamento poi della Vergine si addiceva al suo pudore verginale. Poiché, come scrive S. Ambrogio [In Lc 2, su 1, 28], «trepidare è proprio delle vergini: esse temono a ogni avvicinarsi di uomini, e arrossiscono a ogni loro parola». Alcuni però dicono che la Beata Vergine, abituata alle apparizioni angeliche, non si turbò per la vista dell'angelo, ma per lo stupore di sentire ciò che l'angelo le diceva, poiché non pensava di se stessa cose tanto grandi. L'Evangelista infatti non dice che si turbò alla vista dell'angelo, ma «a quelle parole» [Lc 1, 29].

Articolo 4

Se l'annunciazione sia stata fatta con il debito ordine

Pare che l'annunciazione non sia stata fatta con il debito ordine. Infatti:

1. La dignità della Madre di Dio dipende dal concepimento della prole. Ora, la causa deve essere manifestata prima dell'effetto. Quindi l'angelo doveva annunziare alla Vergine il concepimento della prole prima di esprimere la sua dignità con quel saluto.

2. La prova o va omessa, nelle cose non dubbie, oppure va premessa, in quelle che possono essere dubbie. Invece l'Angelo prima sembrò annunziare ciò che avrebbe suscitato il dubbio della Vergine, per cui ella chiese: «Come avverrà questo?», e poi aggiunse la prova, tratta sia dall'esempio di Elisabetta, sia dall'onnipotenza di Dio. Quindi l'annunciazione dell'Angelo non fu fatta con il dovuto ordine.

3. Il più non può essere provato con il meno. Ma la maternità di una vergine è più straordinaria della maternità di una donna anziana. Quindi l'argomento portato dall'angelo non era sufficiente a provare la concezione della Vergine.

In contrario: Scrive S. Paolo [Rm 13, 1]: «Tutte le cose che vengono da Dio, sono fatte con ordine». Ma l'angelo fu mandato da Dio, come dice il Vangelo [Lc 1, 26]. Quindi l'annunciazione dell'Angelo fu fatta in modo ordinatissimo.

Dimostrazione: L'annunciazione fu compiuta dall'Angelo nel modo conveniente. Egli infatti aveva tre compiti riguardo alla Vergine. Primo, quello di rendere la sua intelligenza attenta alla considerazione di un avvenimento così grande. Il che fece salutandola in maniera nuova e insolita. Per cui Origene [In Lc hom. 6] scrive che «se le fosse stato noto (con la conoscenza che aveva della legge) che un simile saluto era già stato rivolto ad altri, esso non le sarebbe Pareto strano e non l'avrebbe turbata». Ora, in quel saluto l'Angelo pose al primo posto l'idoneità della Vergine al concepimento con le parole: «Piena di grazia»; poi parlò del concepimento con le parole: «Il Signore è con te», e finalmente dichiarò l'onore che ne sarebbe derivato dicendo: «Benedetta tu tra le donne».

Il secondo compito era invece quello di istruirla sul mistero dell'incarnazione che doveva compiersi in lei. E ciò egli fece preannunziando la concezione e il parto: «Ecco, tu concepirai», ecc., poi esaltando la grandezza del figlio: «Egli sarà grande», e finalmente spiegando il modo della concezione: «Lo Spirito Santo scenderà su di te».

Il terzo compito infine era quello di indurre la sua volontà al consenso. E ciò

fece sia con l'esempio di Elisabetta, sia argomentando in base all'onnipotenza divina.
Analisi delle obiezioni: 1. Per un'anima umile non c'è nulla di più sorprendente che sentir proclamare la propria eccellenza. Ora, la sorpresa è la cosa che rende più attenti. Perciò l'Angelo, volendo attirare l'attenzione della Vergine all'ascolto di un così grande mistero, cominciò dalle sue lodi.
2. S. Ambrogio [In Lc 2, su 1, 34] dichiara espressamente che la Beata Vergine non dubitò delle parole dell'Angelo. Dice infatti: «La risposta di Maria è più misurata della risposta del sacerdote. Essa domanda: "Come avverrà questo?". L'altro invece chiede: "Come posso conoscere questo?". Ora, rifiuta di credere chi dice di non sapere. Non dubita invece che una cosa avvenga chi domanda come essa potrà avvenire».
S. Agostino [Quaest. Vet. et Novi Test. 51] al contrario Pare ritenere che la Vergine abbia dubitato. Dice infatti: «A Maria che era in dubbio circa il fatto del concepimento, l'Angelo ne assicura la possibilità». Ma si tratta di un dubbio di meraviglia piuttosto che di incredulità. Perciò l'Angelo adduce la prova non per togliere l'incredulità, ma per rimuovere lo stupore della Vergine.
3. Come osserva S. Ambrogio [Crisost., In Gen hom. 49], «la Scrittura riporta molti casi precedenti di sterili perché si credesse alla maternità di una vergine». Quindi la concezione della sterile Elisabetta viene invocata non come un argomento probativo, ma come un esempio figurale. Per cui a confermare questo esempio l'angelo aggiunge l'argomento decisivo dell'onnipotenza divina.

Quaestio 31
Prooemium

[48157] IIIª q. 31 pr. Deinde considerandum est de ipsa conceptione salvatoris. Et primo, quantum ad materiam de qua corpus eius conceptum est; secundo, quantum ad conceptionis auctorem; tertio, quantum ad modum et ordinem conceptionis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum caro Christi fuerit sumpta ab Adam. Secundo, utrum fuerit sumpta de David. Tertio, de genealogia Christi quae in Evangeliis ponitur. Quarto, utrum decuerit Christum nasci de femina quinto, utrum fuerit de purissimis sanguinibus virginis corpus eius formatum. Sexto, utrum caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum aliquid signatum. Septimo, utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia. Octavo, utrum fuerit decimata in lumbis Abrahae.

ARGOMENTO 31
LA MATERIA A PARTIRE DALLA QUALE
FU CONCEPITO IL CORPO DEL SALVATORE
Passiamo ora a considerare il concepimento del Salvatore. Prima parleremo della materia a partire dalla quale il suo corpo fu concepito; secondo, dell'autore del concepimento [q. 32]; terzo, del suo modo e del suo ordine [q. 33].
Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la carne di Cristo sia derivata da Adamo; 2. Se sia derivata da Davide; 3. Circa la genealogia di Cristo riferita dai Vangeli; 4. Se fosse conveniente che Cristo nascesse da una donna; 5. Se il suo corpo sia stato formato con il sangue più puro della

Vergine; 6. Se la carne di Cristo fosse presente materialmente negli antichi Padri; 7. Se la carne di Cristo nei Padri sia stata soggetta al peccato; 8. Se essa abbia pagato le decime in Abramo.

Articolo 1

Comp. Theol., c. 217; In Is., c. 11

Se la carne di Cristo sia derivata da Adamo

Pare che la carne di Cristo non sia derivata da Adamo. Infatti:

1. Afferma l'Apostolo [1 Cor 15, 47]: «Il primo uomo tratto dalla terra è di terra; il secondo uomo viene dal cielo». Ma il primo uomo è Adamo e il secondo è Cristo. Quindi Cristo non viene da Adamo, ma ha un'origine diversa.

2. Il concepimento di Cristo doveva essere il più miracoloso possibile. Ma formare un corpo umano dal fango della terra è un miracolo maggiore che formarlo dalla materia umana trasmessa da Adamo. Perciò non era conveniente che Cristo assumesse la carne da Adamo. Quindi il corpo di Cristo non doveva essere formato dalla massa del genere umano discendente da Adamo, ma da un'altra materia.

3. «Il peccato è entrato in questo mondo per colpa di un solo uomo», cioè di Adamo, perché in lui hanno peccato in origine tutte le genti, come insegna S. Paolo [Rm 5, 12]. Ma se il corpo di Cristo fosse stato preso da Adamo, anche Cristo in origine sarebbe stato in Adamo quando questi peccò. Perciò avrebbe contratto il peccato originale. Il che però disdiceva alla santità di Cristo. Quindi il corpo di Cristo non fu desunto dalla materia di Adamo.

In contrario: L'Apostolo [Eb 2, 16] dice che il Figlio di Dio «non ha assunto la natura angelica, ma il seme di Abramo». Ora, il seme di Abramo viene da Adamo. Quindi il corpo di Cristo è stato formato con la materia desunta da Adamo.

Dimostrazione: Cristo assunse la natura umana per purificarla dalla corruzione. Ma la natura umana non aveva bisogno di purificazione se non perché era stata macchiata nella sorgente corrotta di Adamo, da cui discendeva. Perciò era conveniente che Cristo prendesse la carne dalla materia derivante da Adamo, per risanare mediante l'assunzione la natura stessa.

Analisi delle obiezioni: 1. Il secondo uomo, cioè Cristo, si dice che viene dal cielo non per la materia del suo corpo, ma per la virtù che lo ha formato, o anche per la sua natura divina. Invece quanto alla materia il suo corpo era terreno come quello di Adamo.

2. Come si è detto sopra [q. 29, a. 1, ad 2], il mistero dell'incarnazione non è un miracolo che deve confermare la nostra fede, ma un suo articolo. Perciò nel mistero dell'incarnazione non conta la grandezza del miracolo, come nei prodigi che avvengono a conferma della fede, ma conta la convenienza rispetto alla sapienza divina e alla salvezza umana, come in tutti gli articoli della nostra fede.

Oppure si può rispondere che nel mistero dell'incarnazione il miracolo non riguarda tanto la materia del concepimento, quanto piuttosto il suo modo e quello del parto: poiché fu una vergine a concepire e a partorire Dio.

3. Come si è detto sopra [q. 15, a. 1, ad 2], il corpo di Cristo fu in Adamo nella sua materialità, in quanto la materia stessa del corpo di Cristo discendeva da Adamo, ma non fu in lui secondo la forza genetica del seme, poiché la carne di Cristo non fu concepita da seme umano. Perciò egli non contrasse il peccato originale, come invece lo contraggono gli altri che discendono da Adamo seminalmente.

Articolo 2
In Hebr., c. 7, lect. 3
Se Cristo abbia desunto il corpo dal seme di Davide
Pare che Cristo non abbia desunto il corpo dal seme di Davide. Infatti:
1. S. Matteo [c. 1], tessendo la genealogia di Cristo, la fa arrivare fino a Giuseppe. Ma Giuseppe non fu padre di Cristo, come si è visto sopra [q. 28, a. 1, ad 1, 2]. Quindi Cristo non discese da Davide.
2. Aronne era della tribù di Levi, come risulta dall'Esodo [6, 16 ss.]. Ora Maria, madre di Cristo, viene detta «parente» di Elisabetta, che era «figlia di Aronne» [Lc 1, 5. 36]. Poiché dunque Davide era della tribù di Giuda, Cristo non discendeva dalla sua stirpe.
3. Di Ieconia si legge [Ger 22, 30]: «Registrate quest'uomo come uno senza figli, un uomo che non ha successo nella sua vita, perché nessuno della sua stirpe siederà sul trono di Davide». Di Cristo invece sta scritto [Is 9, 7]: «Siederà sul trono di Davide». Quindi Cristo non era della stirpe di Ieconia. Conseguentemente neppure della stirpe di Davide, poiché S. Matteo [1, 6 ss.] fa derivare la genealogia di Cristo da Davide attraverso Ieconia.
In contrario: S. Paolo [Rm 1, 3] afferma: «[Cristo] è nato dalla stirpe di Davide secondo la carne».
Dimostrazione: Come risulta dal Vangelo [Mt 1, 1], Cristo viene chiamato a titolo speciale figlio di due antichi Padri, cioè di Abramo e di Davide. E le ragioni sono molteplici. La prima è che a loro in modo speciale fu promesso il Messia. Infatti ad Abramo fu detto [Gen 22, 18]: «Saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra»; e l'Apostolo riferisce a Cristo tale profezia scrivendo [Gal 3, 16]: «È appunto ad Abramo e alla sua discendenza che furono fatte le promesse. Non dice la Scrittura "e ai tuoi discendenti", come se si trattasse di molti, ma dice "e alla tua discendenza", come a uno solo, cioè a Cristo». A Davide poi fu detto [Sal 131, 11]: «Il frutto delle tue viscere io metterò sul tuo trono». Per cui le folle dei Giudei, tributando a Cristo onori regali, lo acclamarono con le parole: «Osanna al Figlio di Davide» [Mt 21, 9].
La seconda ragione è che Cristo sarebbe stato re, profeta e sacerdote. Ora, Abramo fu sacerdote, come risulta dall'ordine che Dio gli diede [Gen 15, 9]: «Prendimi una giovenca di tre anni», ecc. Fu inoltre profeta, secondo quelle parole [Gen 20, 7]: «Egli è un profeta: preghi egli per te». Davide poi fu re e profeta.
La terza ragione è che in Abramo ebbe inizio per la prima volta la circoncisione [Gen 20, 7 ss.], mentre in Davide si manifestò con la massima evidenza la scelta di Dio, secondo quelle parole [1 Sam 13, 14]: «Il Signore si è già

scelto un uomo secondo il suo cuore». Perciò Cristo viene chiamato in modo specialissimo figlio dell'uno e dell'altro per far capire che egli è la salvezza tanto dei Circoncisi quanto degli eletti fra i Gentili.
Analisi delle obiezioni: 1. Era questa l'obiezione del manicheo Fausto, il quale voleva provare che Cristo non sarebbe stato figlio di Davide, poiché non fu concepito per opera di Giuseppe, col quale si chiude la genealogia di Matteo. Ma contro questo argomento S. Agostino [Contra Faustum cc. 8, 9] risponde: «Siccome per il medesimo Evangelista Giuseppe era lo sposo di Maria, la madre di Cristo era vergine e Cristo discendeva dalla stirpe di Davide, che cosa rimane da pensare se non che Maria apparteneva alla stirpe di Davide, che essa con ragione viene chiamata sposa di Giuseppe per l'unione degli animi e non per l'unione carnale, e che la genealogia venne protratta fino a Giuseppe soprattutto per la superiore dignità maschile? Così dunque noi crediamo che anche Maria era della famiglia di Davide, poiché crediamo alle Scritture che attestano ambedue le cose: che cioè Cristo era della stirpe di Davide secondo la carne e che Maria fu sua madre non per l'unione carnale con lo sposo, ma rimanendo vergine». Come infatti scrive S. Girolamo [In Mt 1, su 1, 18], «Giuseppe era della medesima tribù di Maria, per cui la legge lo obbligava a prenderla in moglie come parente. Ed è per questo che essi vengono anche censiti insieme a Betlemme, in quanto appartenenti a un'unica stirpe».
2. A questa obiezioni S. Gregorio Nazianzeno [Beda, In Lc 1, su 1, 36] risponde che per volontà divina furono unite insieme una famiglia regale e una famiglia sacerdotale, affinché Cristo, che è re e sacerdote, nascesse secondo la carne dall'una e dall'altra. Per cui anche Aronne, che fu il primo sacerdote della legge, prese in moglie dalla tribù di Giuda Elisabetta, figlia di Aminadab [Es 6, 23]. Può darsi dunque che il padre di Elisabetta avesse avuto per moglie una della stirpe di Davide, per cui la Beata Vergine Maria, che era della famiglia di Davide, risultava parente di Elisabetta. Oppure, al contrario, il padre della Beata Maria, che era della stirpe di Davide, potrebbe avere sposato una della stirpe di Aronne.
Oppure, come pensa S. Agostino [Contra Faustum 23, 9], se Gioacchino, padre di Maria, era della stirpe di Aronne (come l'eretico Fausto asserisce, basandosi sugli apocrifi), c'è da ritenere che la madre o la moglie di Gioacchino fosse della stirpe di Davide, per cui possiamo dire in qualche modo che Maria discendeva da Davide.
3. Come osserva S. Ambrogio [In Lc 3, su 3, 28], la profezia citata «non dice che dalla stirpe di Ieconia non sarebbero nati dei discendenti. Cristo perciò è della sua stirpe. Né contraddice la profezia il fatto che Cristo sia re, poiché non lo è alla maniera terrena, avendo egli detto: "Il mio regno non è di questo mondo"».

Articolo 3
In Matth., c. 1
Se la genealogia di Cristo sia ben redatta dagli Evangelisti
Pare che la genealogia di Cristo non sia ben redatta dagli Evangelisti

[Mt 1; Lc 3, 23 ss.]. Infatti:
1. Isaia [53, 8], parlando di Cristo, si domanda: «Chi potrebbe narrare la sua generazione?». Quindi non si doveva descrivere la genealogia di Cristo.
2. È impossibile che un uomo abbia due padri. Ora, S. Matteo scrive che «Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria», mentre S. Luca dichiara che Giuseppe era figlio di Eli. Sono perciò in contraddizione tra loro.
3. Fra le due genealogie si notano delle discordanze. Infatti S. Matteo, all'inizio del suo Vangelo, cominciando da Abramo e discendendo fino a Giuseppe, conta quarantadue generazioni. S. Luca invece dopo il battesimo di Cristo ne fa la genealogia cominciando da Cristo e risalendo a Dio attraverso settantasette generazioni, computati gli estremi. Essi dunque non descrivono bene la genealogia di Cristo.
4. Nell'antico Testamento [2 Re 8, 24] si legge che Ioram generò Ocozia; a cui successe Ioas, suo figlio; al quale successe il figlio Amasia; poi regnò il figlio di questi Azaria, che viene chiamato Ozia, e a lui successe il figlio Joatam. Invece S. Matteo dice che «Ioram generò Ozia». Quindi egli, omettendo i tre re intermedi, non descrive bene la genealogia di Cristo.
5. Tutti coloro che entrano nella genealogia di Cristo ebbero un padre e una madre, e molti di essi anche dei fratelli. Ora, S. Matteo nella genealogia di Cristo ricorda tre madri soltanto: Tamar, Rut e la moglie di Uria. I fratelli poi li nomina per Giuda e per Ieconia, oltre ai fratelli Fares e Zara. E di tutti questi tace S. Luca. Quindi gli Evangelisti non hanno ben descritto la genealogia di Cristo.
In contrario: Basta l'autorità della Scrittura.
Dimostrazione: Come afferma S. Paolo [2 Tm 3, 16], «tutta la Scrittura è ispirata da Dio». Ora, Dio fa le cose con ordine perfetto: «Le cose che vengono da Dio sono ordinate» [Rm 13, 1]. Quindi la genealogia di Cristo fu descritta dagli Evangelisti con il debito ordine.
Analisi delle obiezioni: 1. Isaia, come ritiene S. Girolamo [In Mt 1], parla della generazione della divinità di Cristo. Invece S. Matteo descrive la genealogia di Cristo secondo la sua umanità, non intendendo spiegare il modo dell'incarnazione, poiché anch'esso è inesprimibile, ma elencando i patriarchi da cui Cristo discese secondo la carne.
2. A questa obiezione, mossa da Giuliano l'Apostata, furono date diverse risposte. Alcuni, come scrive S. Gregorio Nazianzeno, ritengono che i due Evangelisti indichino con nomi diversi le medesime persone, come aventi ciascuna due nomi. - Questa però è una spiegazione inaccettabile, poiché S. Matteo ricorda uno dei figli di Davide, cioè Salomone, e S. Luca un altro, cioè Natan, che erano fratelli [cf. 2 Sam 5, 14].
Altri pensano che S. Matteo abbia trasmesso la vera genealogia di Cristo, e S. Luca quella putativa, per cui inizia con le parole: «Figlio, come si credeva, di Giuseppe». Infatti tra i Giudei alcuni ritenevano che, a causa dei peccati dei re di Giuda, Cristo dovesse nascere da Davide non attraverso i re, ma attraverso una serie di uomini privati.
Secondo altri invece S. Matteo elenca i padri carnali di Cristo, e S. Luca i padri spirituali, cioè quei giusti che possono essere considerati padri per la

loro somiglianza nell'onestà.
Nel libro poi Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [56] si risponde che S. Luca non dichiara Giuseppe figlio di Eli, ma tutti e due contemporanei di Cristo e discendenti di Davide in maniera diversa. Per cui di Cristo si dice che «lo si credeva figlio di Giuseppe», e che era pure «figlio di Eli»: il che significa che per la medesima ragione che lo faceva dire figlio di Giuseppe lo si poteva anche dire figlio di Eli e di tutti i discendenti di Davide; ossia l'Evangelista si esprimerebbe come fa l'Apostolo [Rm 9, 5] quando dice che «da essi», cioè dai Giudei, «proviene Cristo secondo la carne».
S. Agostino [De quaest. evang. 2, 5] invece propone tre possibili spiegazioni: «Si presentano tre prospettive, fra cui gli Evangelisti hanno scelto. Può darsi che mentre un Evangelista indica il padre carnale di Giuseppe, l'altro indichi il suo avo materno o qualche altro suo antenato. - Oppure può darsi che mentre uno era il padre naturale di Giuseppe, l'altro ne fosse quello adottivo. - Oppure, secondo l'uso ebraico, può darsi che essendo uno dei due morto senza figli, l'altro come parente ne abbia preso in sposa la vedova e abbia dato al morto il figlio da lui generato». E anche questa è una specie di adozione legale, come dice lo stesso S. Agostino.
E quest'ultima spiegazione è quella più verosimile, ed è accettata anche da S. Girolamo [In Mt 1, su 1, 16] e da Eusebio di Cesarea [Hist. eccl. 1, 7], il quale dice di averla desunta dallo storiografo Giulio Africano. Dicono infatti costoro che Natan e Melchi in tempi diversi ebbero un figlio per ciascuno da una medesima moglie, di nome Esta.
L'ebbe prima per moglie Natan, il quale discendeva da Salomone e morì lasciando un figlio di nome Giacobbe; dopo la morte di Natan, poiché la legge non vietava a una vedova di passare ad altre nozze, Melchi, che discendeva da Natan, e che quindi apparteneva alla stessa tribù ma non alla stessa famiglia di Natan, sposò la vedova di Natan ed ebbe anch'egli da lei un figlio, di nome Eli: per cui Giacobbe ed Eli risultano fratelli uterini di due padri diversi. Giacobbe poi a norma di legge avrebbe sposato la vedova di suo fratello Eli, morto senza figli, e avrebbe generato Giuseppe, che era suo figlio naturale, ma per legge era figlio di Eli. Perciò S. Matteo dice che «Giacobbe generò Giuseppe», mentre Luca, che traccia la genealogia legale, non parla mai di generazione.
E sebbene il Damasceno [De fide orth. 4, 14] dica che la Beata Vergine Maria era parente di Giuseppe per la linea di Eli, poiché discendeva da Melchi, tuttavia bisogna ritenere che in qualche modo fosse in linea anche con Salomone attraverso gli ascendenti elencati da S. Matteo, il quale descrive la genealogia carnale di Cristo, specialmente se pensiamo che secondo S. Ambrogio [In Lc 3, su 3, 28] Cristo discende «dalla stirpe di Ieconia».
3. Secondo S. Agostino [De cons. evang. 2, 4], «S. Matteo intendeva presentare Cristo come re, S. Luca invece come sacerdote. Perciò nella genealogia di S. Matteo il Signore nostro Gesù Cristo si carica dei nostri peccati»: poiché nella sua origine carnale egli assunse «una carne somigliante a quella del peccato» [Rm 8, 3].
«Invece nella genealogia di S. Luca si esprime la nostra liberazione dai peccati

», che Cristo compì con il suo sacrificio. «Per questo S. Matteo elenca le generazioni in linea discendente, e S. Luca in linea ascendente». – Conseguentemente «S. Matteo discende da Davide attraverso Salomone, con la cui madre Davide peccò; S. Luca invece ascende allo stesso Davide attraverso Natan, che è il nome del profeta di cui Dio si servì per fargli espiare il suo peccato». – Per questo dunque «S. Matteo, volendo mostrare che Cristo era sceso alla nostra natura mortale, elenca le generazioni all'inizio del suo Vangelo discendendo da Abramo fino a Giuseppe, e fino alla nascita di Cristo stesso. S. Luca invece non descrive la genealogia di Cristo all'inizio del suo Vangelo, ma dopo il battesimo di Cristo, e non discendendo, ma ascendendo: per presentare Cristo soprattutto come il sacerdote che espia i peccati, secondo la testimonianza di Giovanni: "Ecco colui che toglie il peccato del mondo". Inoltre S. Luca, attraverso Abramo, risale fino a Dio, perché è con lui che ci dobbiamo riconciliare con il perdono e l'espiazione. – E giustamente S. Luca sale fino a Dio per la via dell'adozione: è infatti per adozione che diventiamo figli di Dio, mentre il Figlio di Dio si è fatto figlio dell'uomo per generazione carnale. E con ciò fa chiaramente capire che non intendeva chiamare Giuseppe figlio di Eli per generazione, ma per adozione, dal momento che chiama figlio di Dio lo stesso Adamo, per quanto fosse stato creato da Dio».

Il numero quaranta poi sta a indicare la vita presente, che noi viviamo nelle quattro parti del mondo sotto il regno di Cristo. Ora, quaranta è quattro volte dieci, e dieci è la somma dei numeri che vanno dall'uno al quattro.

E si potrebbe anche riferire il dieci al decalogo e il quattro alla vita presente, oppure ai quattro Vangeli, mediante i quali Cristo regna su di noi. Per questo «S. Matteo, presentandoci la figura regale di Cristo, enumera, esclusa questa, quaranta personaggi» [Agost., l. cit.]. – E il computo è esatto se si identifica lo Ieconia di dopo l'esilio babilonese con lo Ieconia di prima dell'esilio, come vuole S. Agostino, secondo il quale ciò sta a significare che «attraverso Ieconia si compì come un trapasso a gente straniera, con l'esilio di Babilonia: il che simboleggiava anche il passaggio di Cristo dai Circoncisi agli Incirconcisi ».

Al contrario S. Girolamo [In Mt 1, su 1, 12 ss.] sostiene che sono due gli Ioachim, o Ieconia, cioè il padre e il figlio, che vengono inseriti nella genealogia di Cristo, e ciò per completare il numero delle generazioni, che l'Evangelista divide in tre gruppi di quattordici. Per cui il totale è di quarantadue. E anche questo numero si addice alla Santa Chiesa. Esso infatti viene dal sei, che indica il lavoro della vita presente, moltiplicato per sette, che indica il riposo della vita futura. Infatti sei per sette fa quarantadue. E anche il quattordici, che è la somma di dieci e quattro, può avere il medesimo significato simbolico della moltiplicazione del sei per sette.

Il numero che S. Luca adopera per le generazioni di Cristo simboleggia invece l'universalità dei peccati. «Infatti il dieci, come numero della giustizia, si trova nei dieci precetti della legge. Il peccato sta invece nell'oltrepassare la legge, e il numero che oltrepassa il dieci è l'undici» [Agost., De cons. evang. 2, 4].

Il sette poi indica la totalità, poiché «tutto il tempo si svolge nel giro di sette giorni». Ora, undici per sette fa settantasette. E così questo numero sta a

indicare la totalità dei peccati che vengono tolti per mezzo di Cristo [ib.].
4. Rispondiamo con le parole di S. Girolamo [In Mt 1, su 1, 8]: «Poiché il re Ioram aveva contratto relazioni con la scellerata Gezabele, la sua memoria viene cancellata per tre generazioni dalla genealogia della sacra natività». Quindi, come spiega il Crisostomo [Op. imp. in Mt, hom. 1], «quante benedizioni discesero su Iehu, per avere egli fatto giustizia della casa di Acab e di Gezabele, altrettante maledizioni si rovesciarono sulla casa di Ioram, attirate dalla figlia dell'empio Acab e di Gezabele, tanto che i suoi figli furono radiati dal numero dei re fino alla quarta generazione, secondo la minaccia dell'Esodo [20, 5]: "Punirò l'iniquità dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione"».
Bisogna poi considerare che anche altri re, inseriti nella genealogia di Cristo, furono peccatori, ma la loro empietà non fu continua. E lo rileva il libro Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [85] dicendo: «Salomone conservò il regno per i meriti di suo padre, Roboamo per i meriti di suo nipote Asa, figlio di Abia. L'empietà invece dei tre re [Ioas, Amasia e Azaria] non ebbe interruzioni».
5. Come dice S. Girolamo [In Mt 1, su 1, 3], «nella genealogia del Salvatore non si ricordano donne sante, bensì donne che la Scrittura condanna, a significare che egli venendo per i peccatori e nascendo da peccatrici, avrebbe cancellato i peccati di tutti». E così viene ricordata Tamar, riprovevole per il peccato con il suocero; Raab, che era una prostituta; Rut, che era una straniera; infine Betsabea, moglie di Uria, che fu adultera. Quest'ultima però non viene ricordata col suo nome, ma con quello del marito, sia per indicare il suo peccato, essendo essa consapevole dell'adulterio e dell'omicidio, sia per richiamare il peccato di Davide rammentando il marito della donna. S. Luca invece non fa cenno di queste donne perché intende presentare Cristo come espiatore dei peccati.
S. Matteo poi ricorda i fratelli di Giuda per mostrare che appartengono al popolo di Dio, mentre mancano nella genealogia di Cristo Ismaele, fratello di Isacco, ed Esaù, fratello di Giacobbe, in quanto esclusi da tale popolo.
E anche per condannare l'orgoglio nobiliare. Infatti molti dei fratelli di Giuda erano nati da schiave, ma ciò nonostante furono ugualmente Patriarchi e capi di tribù. – Fares e Zara vengono poi nominati insieme poiché, come scrive S. Ambrogio [In Lc 3, su 3, 23], «rappresentano la duplice vita dei popoli: una secondo la legge», raffigurata da Zara, «l'altra secondo la fede», raffigurata da Fares. – S. Matteo infine ricorda i fratelli di Ieconia inquantoché tutti regnarono in tempi diversi, il che non era accaduto per gli altri re. Oppure perché furono simili nel peccato e nella sventura.

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 12, q. 3, a. 2, sol. 2; Comp. Theol., c. 221

### Se la materia del corpo di Cristo dovesse essere tratta da una donna

Pare che la materia del corpo di Cristo non dovesse essere tratta da una donna. Infatti:

1. Il sesso maschile è più nobile del sesso femminile. Ora, c'era la massima convenienza che Cristo assumesse ciò che è perfetto nella natura umana. Quindi egli non doveva assumere la carne da una donna, ma piuttosto da un uomo, come da una costola dell'uomo fu formata Eva.
2. Chiunque viene concepito da una donna rimane chiuso nel suo seno. Ma Dio che «riempie il cielo e la terra» [Ger 23, 24] non può chiudersi nel piccolo seno di una donna. Quindi non doveva essere concepito da una donna.
3. Quanti vengono concepiti da una donna contraggono una certa impurità, secondo quelle parole [Gb 25, 4]: «Come può giustificarsi un uomo di fronte a Dio e apparire puro un nato di donna?». Ma in Cristo non ci doveva essere alcuna impurità, essendo egli «la Sapienza di Dio» [1 Cor 1, 24], di cui si legge [Sap 7, 25] che «nulla di contaminato si infiltra in essa». Quindi Cristo non doveva assumere il corpo da una donna.
In contrario: S. Paolo [Gal 4, 4] afferma: «Dio mandò il suo Figlio, nato da donna».
Dimostrazione: Per quanto il Figlio di Dio avesse potuto assumere la carne umana da qualunque materia, a suo piacimento, tuttavia era convenientissimo che la assumesse da una donna. Primo, perché in tal modo fu nobilitata tutta la natura umana. Da cui le parole di S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 11]: «La liberazione dell'umanità doveva manifestarsi in ambedue i sessi. Se dunque era opportuno che [il Verbo] assumesse un uomo, perché è il sesso più nobile, conveniva tuttavia che la liberazione del sesso femminile apparisse nel fatto che quell'uomo era nato da una donna».
Secondo, perché ciò dà risalto alla verità dell'incarnazione. Per cui S. Ambrogio [De Incarn. 6] scrive: «Trovi molte cose naturali e altre soprannaturali. Secondo le leggi della natura Cristo è stato racchiuso nel seno», di una donna, «ma al di là delle leggi di natura una vergine lo ha concepito e una vergine lo ha partorito: affinché tu lo credessi Dio, vedendolo cambiare la natura; e lo credessi uomo, perché nato da una donna secondo le leggi naturali».
E S. Agostino [Epist. 137, 3] scrive: «Se Dio onnipotente non avesse prodotto nell'utero materno l'uomo assunto, ma lo avesse formato in qualunque altro modo, presentandolo improvvisamente, non avrebbe forse confermato l'errore di chi nega che egli abbia assunto un vero uomo, e non avrebbe forse eliminato l'aspetto misericordioso di ciò che compiva in modo miracoloso? Invece il mediatore fra Dio e l'uomo, unendo in una sola persona le due nature, comparve in modo da sublimare l'abituale con l'insolito, e attenuare l'insolito con l'abituale».
Terzo, perché vengono così a completarsi i modi diversi della generazione umana. Infatti Adamo fu plasmato «dal fango della terra» [Gen 2, 7] senza l'intervento dell'uomo e della donna; Eva fu tratta dall'uomo senza il concorso della donna [ib., vv. 21 s.]; gli altri uomini nascono dal concorso dell'uomo e della donna. Rimaneva dunque un quarto modo riservato a Cristo: di nascere da una donna senza il concorso dell'uomo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il sesso maschile è più nobile di quello femminile, e perciò Cristo assunse la natura umana nel sesso maschile. Ma perché il

sesso femminile non fosse esposto al disprezzo, era bene che egli assumesse la carne da una donna. Da cui le parole di S. Agostino [De agone christ. 11]: «Uomini, non mancate di stima verso voi stessi: il Figlio di Dio ha assunto un uomo. Donne, non mancate di stima verso voi stesse: il Figlio di Dio è nato da una donna».

2. Contro Fausto, che avanzava questa obiezione, S. Agostino [Contra Faustum 23, 10] risponde: «La fede cattolica, la quale crede che Cristo, Figlio di Dio, è nato da una Vergine secondo la carne, certamente non intende chiudere il Figlio di Dio nel seno di una donna così da escludere la sua presenza altrove, come se egli avesse abbandonato il governo del cielo e della terra e si fosse allontanato dal Padre. Piuttosto voi, o Manichei, non comprendete in alcun modo questi misteri, avendo un cuore incapace di superare le immagini corporee». E altrove [Epist. 137, 2] ribadisce il concetto: «Sono uomini capaci soltanto di rappresentarsi dei corpi, nessuno dei quali può essere tutto in ogni luogo, poiché necessariamente distribuisce in più luoghi le sue innumerevoli parti. Ma la natura dell'anima è ben diversa da quella del corpo. Quanto più dunque la natura di Dio, che è il Creatore dell'anima e del corpo! Egli sa essere tutto dovunque senza essere contenuto in alcun luogo, sa venire senza abbandonare il luogo dov'era, sa andarsene senza abbandonare il luogo che prima occupava».

3. Nella concezione di un uomo da parte di una donna non c'è nulla di impuro, se ciò viene considerato come opera di Dio, secondo le parole degli Atti [10, 15]: «Non chiamare profano ciò che Dio ha creato». C'è tuttavia una qualche impurità a causa del peccato, in quanto il concepimento avviene attraverso l'unione tra l'uomo e la donna accompagnata dalla libidine. Questo però non è il caso di Cristo, come si è visto sopra [q. 28, a. 1]. Tuttavia, posto anche che ci fosse una qualche impurità, essa non avrebbe potuto colpire il Verbo di Dio, che è assolutamente immutabile. Da cui le parole di S. Agostino [Contra quinque haer. 5]: «Dio, Creatore dell'uomo, domanda: Che cosa ti turba nella mia nascita? Non sono stato concepito per impulso di libidine. Ho fatto io la madre da cui sarei nato. Se i raggi del sole possono asciugare la melma delle fogne senza imbrattarsi, molto più lo splendore dell'eterna luce può purificare tutto ciò che essa irradia senza esserne macchiato».

## Articolo 5

In 3 Sent., d. 3, q. 5, a. 1

### Se la carne di Cristo sia stata tratta dal più puro sangue della Vergine

Pare che la carne di Cristo non sia stata tratta dal più puro sangue della Vergine. Infatti:

1. In una colletta [Annunc.] si dice che Dio «volle che il suo Verbo assumesse la carne dalla Vergine». Ma la carne non è il sangue. Quindi il corpo di Cristo non fu preso dal sangue della Vergine.

2. Come Eva fu formata miracolosamente dal corpo di Adamo, così il corpo di Cristo fu formato miracolosamente dalla Vergine. Ma non si dice che Eva

fu formata dal sangue di Adamo, bensì dalla sua carne e dalle sue ossa, come dice la Scrittura [Gen 2, 23]: «Essa è carne dalla mia carne e ossa dalle mie ossa». Quindi neppure il corpo di Cristo doveva essere formato dal sangue della Vergine, ma dalle sue carni e dalle sue ossa.

3. Il corpo di Cristo era della medesima specie del corpo degli altri uomini. Ma il corpo degli altri uomini non si forma dal sangue più puro, bensì dal seme e dal sangue mestruale. Quindi Pare che neppure il corpo di Cristo sia stato concepito dal sangue più puro della Vergine.

In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 2] dichiara che «il Figlio di Dio con il casto e più puro sangue della Vergine si costruì un corpo animato dall'anima razionale».

Dimostrazione: Come si è già notato [a. prec.], nel concepimento di Cristo fu naturale il nascere da una donna, ma fu soprannaturale il nascere da una vergine. Ora, è legge naturale che nella generazione la donna somministri la materia e l'uomo ne sia invece il principio attivo, come dimostra il Filosofo [De gen. animal. 1, cc. 2, 20; 2, 4; 4, 1]. Ma la donna che concepisce dietro il concorso dell'uomo non è vergine. Perciò il carattere soprannaturale della generazione di Cristo implica che in essa il principio attivo sia stata la virtù preternaturale di Dio, mentre il suo aspetto naturale implica che la materia con cui fu concepito il suo corpo sia uguale alla materia che le altre donne somministrano per il concepimento della prole. Ora, secondo il Filosofo [l. cit. 1, 19], questa materia è il sangue della donna, elaborato però dalla virtù generativa della madre per renderlo atto al concepimento. Tale quindi fu la materia con cui fu concepito il corpo di Cristo.

Analisi delle obiezioni: 1. La Beata Vergine, avendo la stessa natura delle altre donne, aveva conseguentemente la carne e le ossa della medesima natura. Ma la carne e le ossa nelle altre donne, essendo parti in atto del loro corpo, ne costituiscono l'integrità, per cui non possono essere sottratte senza che il corpo resti distrutto o minorato. Ora Cristo, venuto a reintegrare le cose corrotte, non doveva far subire all'integrità di sua madre alcuna corruzione o minorazione. Perciò il corpo di Cristo non doveva essere formato con la carne e con le ossa della Vergine, bensì col sangue, il quale non è ancora una parte in atto del corpo, ma è tutto il corpo in potenza, come dice Aristotele [ib.]. Così quando si dice che Cristo prese la carne dalla Vergine non si vuol dire che la materia del suo corpo fosse carne in atto, ma carne in potenza, cioè sangue.

2. Come si è detto nella Prima Parte [q. 92, a. 3, ad 2], Adamo, essendo destinato a essere il principio dell'umanità, possedeva nel suo corpo della carne e delle ossa che non appartenevano alla sua integrità personale, ma alla sua funzione di principio dell'umanità. E da questa materia fu formata la donna, senza menomazione per l'uomo. Invece nel corpo della Vergine non c'era nulla di simile, da cui potesse formarsi il corpo di Cristo senza che venisse compromesso il corpo della madre.

3. Il seme della donna non è atto alla generazione, ma è un seme imperfetto, la cui imperfezione è conseguente all'imperfezione della potenza generativa della donna. Perciò tale seme non è una materia necessaria per il concepimento,

come insegna il Filosofo [De gen. animal. 1, cc. 19 ss.]. Quindi nella concezione di Cristo esso fu escluso: soprattutto perché, sebbene imperfetto come seme, tuttavia viene emesso, al pari di quello maschile, con una certa concupiscenza. Ora, nella concezione verginale la concupiscenza era esclusa. Per questo dunque il Damasceno [De fide orth. 3, 2] afferma che il corpo di Cristo fu concepito in maniera «non seminale».

Il sangue mestruale poi che le donne perdono tutti i mesi ha una certa impurità naturale, come anche le altre cose che la natura elimina come superflue. Ora, il concepimento non si compie con questo sangue mestruale corrotto, che la natura espelle: anzi, questo costituisce lo spurgo di quel sangue puro, preparato per il concepimento, e che è più puro e più perfetto dell'altro sangue. Esso tuttavia nella concezione degli altri uomini porta il marchio della libidine, in quanto a seguito dell'unione sessuale affluisce dove si compie la generazione. Ma ciò non avvenne nel concepimento di Cristo, poiché esso affluì nel seno della Vergine e fu trasformato in prole per opera dello Spirito Santo. Per cui si dice che il corpo di Cristo «venne formato dal più casto e puro sangue della Vergine» [cf. s. c.].

## Articolo 6

In 3 Sent., d. 3, q. 4, a. 2

### Se il corpo di Cristo sia stato determinatamente presente in Adamo e negli altri patriarchi

Pare che il corpo di Cristo sia stato determinatamente presente in Adamo e negli altri patriarchi. Infatti:

1. S. Agostino [De Gen. ad litt. 10, 20] afferma che la carne di Cristo era in Adamo e in Abramo «secondo la sostanza corporea». Ma la sostanza corporea è qualcosa di determinato. Quindi la carne di Cristo era in Adamo, in Abramo e negli altri patriarchi secondo un elemento determinato.

2. L'Apostolo [Rm 1, 3] scrive che «Cristo fu fatto dal seme di Davide secondo la carne». Ma il seme di Davide era in lui una parte determinata. Quindi Cristo era in Davide determinatamente, e così pure negli altri patriarchi.

3. Cristo appartiene al genere umano in quanto assunse la carne dal genere umano. Ora, se la sua carne non fosse stata determinatamente presente in Adamo, non apparterrebbe in alcun modo al genere umano che ne discende, ma piuttosto alle altre cose da cui viene desunta la materia della sua carne. Quindi la carne di Cristo era determinatamente in Adamo e negli altri patriarchi.

In contrario: S. Agostino [De Gen. ad litt. 10, cc. 19, 20] afferma che gli altri uomini furono presenti in Adamo e in Abramo in tutti quei modi in cui ci fu Cristo; non però viceversa. Ora, gli altri uomini erano in Adamo e in Abramo non per la materia determinata del loro corpo, ma per la loro origine, come si è visto nella Prima Parte [q. 119, a. 1; a. 2, ad 4]. Quindi neppure Cristo fu presente in questo modo in Adamo, in Abramo e negli altri patriarchi.

Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 5, ad 1], la materia del corpo di Cristo non furono la carne e le ossa della Beata Vergine, né alcuna cosa che fosse una parte in atto del suo corpo, ma il sangue, che è carne in potenza. Invece quanto la Beata Vergine prese dai suoi genitori era in atto una parte attuale

del suo corpo. Perciò nulla di quanto la Beata Vergine ricevette dai genitori poteva essere la materia del corpo di Cristo.
Quindi il corpo di Cristo non era in Adamo e negli altri patriarchi secondo un elemento determinato, per cui si potesse indicare in essi una determinata parte materiale come «la materia da cui si sarebbe formato il corpo di Cristo», ma c'era secondo l'origine, alla pari della carne degli altri uomini: infatti il corpo di Cristo ha relazione con Adamo e con gli altri patriarchi mediante il corpo di sua madre. Quindi esso non era nei patriarchi in maniera diversa da come c'era il corpo di sua madre, il quale non fu presente in essi secondo una materia determinata, come neppure i corpi degli altri uomini, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte [l. cit. nel s. c.].
Analisi delle obiezioni: 1. Quando si dice che Cristo era in Adamo «secondo la sostanza corporea» non bisogna intendere che il corpo di Cristo fosse in Adamo una vera sostanza corporea, ma che la sostanza materiale del corpo di Cristo, ossia la materia che egli prese dalla Vergine, era in Adamo come nel suo principio attivo, non come nel suo principio materiale: in quanto cioè la virtù generativa di Adamo e degli altri suoi discendenti fino alla Beata Vergine preparò tale materia al concepimento del corpo di Cristo. Però tale materia non diventò corpo di Cristo sotto l'influsso genetico del seme trasmesso da Adamo. Per questo si dice che Cristo fu originariamente in Adamo secondo la sostanza corporea, ma non secondo la ragione seminale.
2. Sebbene il corpo di Cristo non fosse in Adamo e negli altri patriarchi secondo la ragione seminale, tuttavia il corpo della Beata Vergine, concepito mediante seme maschile, fu in Adamo e negli altri patriarchi anche secondo la ragione seminale. E così si può dire che mediante la Beata Vergine Cristo secondo la carne discende originariamente dal seme di Davide.
3. Cristo appartiene al genere umano per l'uguaglianza nella specie. Ma l'uguaglianza nella specie non dipende dalla materia remota, ma dalla materia prossima e dal principio attivo, che genera un individuo della medesima specie. Perciò l'appartenenza di Cristo al genere umano è efficacemente assicurata dal fatto che il corpo di Cristo venne formato dal sangue della Vergine, il quale per via di origine derivava da Adamo e dagli altri patriarchi. E per tale affinità non ha importanza l'origine della materia di quel sangue, come non l'ha neppure nella generazione degli altri uomini, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte [q. 119, a. 2, ad 3].

## Articolo 7

Infra, a. seq., ad 2; In 3 Sent., d. 3, q. 4, a. 1; expos. 2; In Is., c. 11; In Ioan., c. 3, lect. 5

### Se la carne di Cristo negli antichi patriarchi sia stata macchiata dal peccato

Pare che la carne di Cristo negli antichi patriarchi non sia stata macchiata dal peccato. Infatti:
1. La Scrittura [Sap 7, 25] afferma che nella Sapienza divina «non si infiltra nulla di contaminato». Ma Cristo è «la Sapienza di Dio», come dichiara S. Paolo [1 Cor 1, 24]. Quindi la carne di Cristo non fu mai macchiata dal peccato.

2. S. Giovanni Damasceno [De fide orth. 3, cc. 2, 11] dice che Cristo «assunse le primizie della nostra natura». Ma la carne umana nello stato primitivo non era macchiata dal peccato. Quindi la carne di Cristo non fu inquinata né in Adamo, né negli altri patriarchi.
3. S. Agostino [De Gen. ad litt. 10, 20] afferma che «la natura umana ebbe sempre assieme alle ferite la medicina del peccato». Ma ciò che è infetto non può essere un rimedio, avendo piuttosto bisogno esso stesso di medicina. Quindi nella natura umana ci fu sempre qualcosa di non infetto da cui poi si formò il corpo di Cristo.
In contrario: Il corpo di Cristo si riporta ad Adamo e agli altri patriarchi solo mediante il corpo della Beata Vergine, dalla quale egli prese la carne. Ma il corpo della Beata Vergine fu concepito tutto nel peccato originale, come si è detto sopra [q. 14, a. 3, ad 1]; e così pure fu soggetto al peccato nella sua preesistenza nei patriarchi. Quindi la carne di Cristo secondo la sua presenza nei patriarchi fu soggetta al peccato.
Dimostrazione: Quando diciamo che Cristo, o la sua carne, preesisteva in Adamo e negli altri patriarchi, noi paragoniamo Cristo o la sua carne con Adamo e con gli altri patriarchi. Ma è chiaro che altra era la condizione dei patriarchi e altra quella di Cristo: i patriarchi infatti erano soggetti al peccato, mentre Cristo ne era del tutto immune. Due sono quindi i possibili errori in questo confronto. Il primo consiste nell'attribuire a Cristo o alla sua carne la medesima condizione dei patriarchi: dicendo p. es. che Cristo peccò in Adamo, essendo stato in qualche modo presente in lui. Il che è falso, poiché Cristo non preesistette in Adamo in modo da essere contaminato dal suo peccato: infatti non discende da lui secondo la legge della concupiscenza, né secondo la ragione seminale, come si è detto sopra [a. 1, ad 3; a. 6, ad 1; q. 15, a. 1, ad 2]. Il secondo errore consiste nell'attribuire la condizione di Cristo o della sua carne a elementi che preesistevano in atto nei patriarchi: dicendo p. es., con qualche autore, che siccome la carne di Cristo non era in lui soggetta al peccato, così anche nel corpo di Adamo e degli altri patriarchi c'era una particella non soggetta al peccato, da cui poi si sarebbe formato il corpo di Cristo. Ora, ciò è impossibile. Primo, perché la carne di Cristo, come si è visto [a. prec.], non preesisteva in Adamo e negli altri patriarchi come materia determinata, così che potesse venire distinta dal resto del corpo come il puro dall'impuro. Secondo, perché la carne umana risulta macchiata dal peccato a motivo del suo concepimento accompagnato dalla concupiscenza: per cui come si estende a tutto il corpo dell'uomo il concepimento, così si estende a tutto il corpo anche l'inquinamento del peccato. Perciò la carne degli antichi patriarchi era totalmente soggetta al peccato, né c'era in essi qualcosa di immune dal peccato da cui in seguito sarebbe stato formato il corpo di Cristo.
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo assunse una carne umana non infetta dal peccato, ma completamente pura. Quindi «nella Sapienza di Dio non si infiltra alcunché di contaminato».
2. Si dice che Cristo assunse le primizie della nostra natura per la somiglianza delle due condizioni: assunse cioè una carne non macchiata dal peccato, come era stata la carne dell'uomo prima della sua caduta. Ma ciò non significa

che la carne umana si sia trasmessa pura, cioè immune dal peccato, sino alla formazione del corpo di Cristo.
3. Nella natura umana prima di Cristo la ferita, cioè l'infezione del peccato originale, esisteva in atto. La medicina invece non esisteva in atto, ma solo in potenza, inquantoché da quei patriarchi doveva provenire la carne di Cristo.

Articolo 8
In 3 Sent., d. 3, q. 4, a. 3, sol. 1, 2; In 4 Sent., d. 1, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 2; In Hebr., c. 7, lect. 2
Se Cristo abbia pagato le decime in Abramo
Pare che Cristo abbia pagato le decime in Abramo. Infatti:
1. L'Apostolo [Eb 7, 9] dice che «Levi», pronipote di Abramo, «pagò le decime in Abramo», poiché «era presente nei suoi lombi» quando Abramo offrì le decime a Melchisedech. Ora, quando Abramo le pagò anche Cristo era nei suoi lombi. Quindi anche Cristo pagò le decime in Abramo.
2. Cristo viene dal seme di Abramo secondo la carne che prese dalla madre. Ma sua madre pagò le decime in Abramo. Perciò anche Cristo.
3. Come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 10, 20], «pagò le decime in Abramo tutto ciò che aveva bisogno di guarigione». Ma di guarigione aveva bisogno tutta la carne soggetta al peccato. Essendo stata dunque la carne di Cristo soggetta al peccato, come si è detto [a. prec.], essa dovette pagare le decime in Abramo.
4. La cosa del resto non Pare affatto menomare la dignità di Cristo. Nulla infatti impedisce che un pontefice, superiore a un semplice sacerdote, sia figlio di un padre che ha pagato le decime a un semplice sacerdote. Anche ammettendo quindi che Cristo abbia pagato le decime quando Abramo le diede a Melchisedech, non si esclude che Cristo sia superiore a Melchisedech.
In contrario: S. Agostino [l. cit.] dichiara che «Cristo allora», cioè in Abramo, «non pagò le decime: poiché da lui la sua carne non prese il bruciore della ferita, ma solo la materia del medicamento».
Dimostrazione: Secondo l'intento dell'Apostolo [cf. ob. 1], bisogna dire che Cristo non pagò le decime nei lombi di Abramo. Infatti l'Apostolo dimostra la superiorità del sacerdozio di Melchisedech sul sacerdozio levitico in base al fatto che Abramo pagò le decime a Melchisedech quando Levi, a cui è riservato il sacerdozio legale, era ancora nei suoi lombi. Ora, se anche Cristo avesse offerto le decime in Abramo, il suo sacerdozio non sarebbe secondo l'ordine di Melchisedech, ma inferiore ad esso. Per cui bisogna dire che Cristo non ha pagato le decime, come Levi, nei lombi di Abramo.
Siccome infatti chi paga le decime si tiene nove parti e cede ad altri la decima, che sta a indicare la perfezione, quale termine di tutti i numeri che salgano fino al dieci, ne segue che colui che paga la decima riconosce l'imperfezione propria e la perfezione altrui. Ora, l'imperfezione del genere umano dipende dal peccato, che ha bisogno della perfezione di colui che è in grado di cancellarlo. Ma risanare dal peccato è competenza di Cristo soltanto, essendo egli, come dice il Vangelo [Gv 1, 29], «l'Agnello che toglie i peccati del mondo»; e Melchisedech, come spiega l'Apostolo [Eb 7], ne era una figura. Offrendo dunque le decime a Melchisedech, Abramo veniva a dichiarare che lui, concepito

nel peccato, e tutti coloro che sarebbero discesi da lui in modo da contrarre il peccato originale, avevano bisogno di essere risanati da Cristo.
Tuttavia Isacco, Giacobbe, Levi e tutti gli altri discendenti erano in Abramo in modo da discendere da lui non solo secondo la sostanza corporea, ma anche secondo la ragione seminale, che trasmette il peccato originale. Tutti quindi pagarono le decime in Abramo, cioè furono rappresentati da lui come bisognosi di essere risanati da Cristo. Invece il solo Cristo fu presente in Abramo in modo da discendere da lui non secondo la ragione seminale, ma solo secondo la sostanza corporea. Perciò egli non fu in Abramo come bisognoso di guarigione, ma piuttosto come «medicina del peccato». Quindi non offrì le decime nei lombi di Abramo.
Analisi delle obiezioni: 1. E così anche la prima obiezioni è risolta.
2. La Beata Vergine, essendo stata concepita nel peccato originale, era presente in Abramo come bisognosa di guarigione. Quindi pagò in lui le decime, in quanto discendente da lui secondo la ragione seminale. Il che non avvenne invece per il corpo di Cristo, come si è appena detto.
3. Si può dire che la carne di Cristo fu soggetta al peccato nei patriarchi nello stato in cui si trovava in essi, che pagarono le decime, ma non già nello stato in cui si trova attualmente in Cristo, che non le pagò.
4. Il sacerdozio levitico si trasmetteva secondo l'origine carnale. Perciò esso non esisteva in Abramo meno che in Levi. Il fatto quindi che Abramo offrì le decime a Melchisedech come a un suo superiore indica che il sacerdozio di Melchisedech, in quanto è figura di Cristo, supera il sacerdozio levitico. Invece il sacerdozio di Cristo non dipende dalla discendenza carnale, ma dalla grazia soprannaturale. E così può darsi che un padre offra le decime a un sacerdote come l'inferiore al superiore, e tuttavia suo figlio, se è pontefice, è superiore a quel sacerdote, non per l'origine carnale, ma per la grazia spirituale ricevuta da Cristo.

## Quaestio 32
## Prooemium

[48228] IIIª q. 32 pr. Deinde considerandum est de principio activo in conceptione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi. Secundo, utrum possit dici quod Christus sit conceptus de spiritu sancto. Tertio, utrum possit dici quod spiritus sanctus sit pater Christi secundum carnem. Quarto, utrum beata virgo aliquid active egerit in conceptione Christi.

## ARGOMENTO 32
## IL PRINCIPIO ATTIVO DEL CONCEPIMENTO DI CRISTO
Passiamo ora a parlare del principio attivo nel concepimento di Cristo.
Ci porremo quattro quesiti: 1. Se lo Spirito Santo sia stato il principio attivo del concepimento di Cristo; 2. Se si possa dire che Cristo fu concepito di Spirito Santo; 3. Se si possa dire che lo Spirito Santo è padre di Cristo secondo la carne; 4. Se la Beata Vergine abbia avuto in qualche modo un ruolo attivo nel concepimento di Cristo.

Articolo 1

In 1 Sent., d. 11, q. 1, a. 1, ad 4; In 3 Sent., d. 1, q. 2, a. 2, ad 6; d. 2, q. 2, a. 2, sol. 2;ad. 4, q. 1, a. 1, sol. 1, 2, 3; C. G., IV, c. 46; Comp. Theol., c. 219; In Matth., c. 1

Se l'opera del concepimento di Cristo
vada attribuita allo Spirito Santo

Pare che l'opera del concepimento di Cristo non vada attribuita allo Spirito Santo. Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 1, cc. 4, 5; 4, 21] afferma che «le opere della Trinità sono comuni, come è comune [alle tre persone] l'essenza». Ma il concepimento di Cristo è un'opera divina. Quindi non va attribuita allo Spirito Santo più che al Padre o al Figlio.

2. L'Apostolo [Gal 4, 4] scrive: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna»; e S. Agostino [De Trin. 4, 19] commenta: «Fu appunto mandato in quanto fu formato da una donna». Ma la missione del Figlio va attribuita principalmente al Padre, come si è visto nella Prima Parte [q. 43, a. 8]. Quindi anche il concepimento, secondo il quale egli fu fatto da una donna, va attribuito principalmente al Padre.

3. Si legge nei Proverbi [9, 1]: «La Sapienza si è costruita una casa». Ma la Sapienza di Dio è Cristo stesso, secondo le parole di San Paolo [1 Cor 1, 24]: «Cristo Potenza di Dio e Sapienza di Dio». Ora, la casa di questa Sapienza è il corpo di Cristo, che nel Vangelo [Gv 2, 21] è detto anche suo tempio: «Egli parlava del tempio del suo corpo». Quindi il concepimento del corpo di Cristo va attribuito principalmente al Figlio, e non allo Spirito Santo.

In contrario: Nel Vangelo [Lc 1, 35] si legge: «Lo Spirito Santo scenderà su di te», ecc.

Dimostrazione: Il concepimento del corpo di Cristo fu opera di tutta la Trinità, ma viene attribuito allo Spirito Santo per tre motivi. Primo, perché ciò si addiceva alla causa dell'incarnazione dalla parte di Dio. Infatti lo Spirito Santo è l'amore tra il Padre e il Figlio, come si è visto nella Prima Parte [q. 37, a. 1]. Ora, l'assunzione della carne da parte del Figlio di Dio nel seno della Vergine proviene dal più grande amore di Dio, secondo le parole evangeliche [Gv 3, 16]: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito».

Secondo, perché ciò si addiceva alla causa dell'incarnazione dalla parte della natura assunta. Così infatti si comprende che la natura umana fu assunta dal Figlio di Dio nell'unità della persona non per qualche suo merito, ma per sola grazia; la quale grazia viene attribuita appunto allo Spirito Santo, secondo le parole dell'Apostolo [1 Cor 12, 4]: «Vi sono diversità di grazie, ma uno solo è lo Spirito».

Per cui S. Agostino [Enchir. 40] scrive: «Il modo in cui Cristo nacque dallo Spirito Santo ci ricorda la grazia di Dio per la quale un uomo, senza aver acquisito alcun merito, fin dal primo momento della sua esistenza fu unito così intimamente al Verbo di Dio nell'unità della persona da identificarsi col Figlio di Dio».

Terzo, perché ciò si addiceva al termine dell'incarnazione. Questa infatti mirava a far sì che l'uomo che veniva concepito fosse santo e figlio di Dio.

Ora, ambedue queste cose vengono attribuite allo Spirito Santo. Grazie a lui infatti gli uomini diventano figli di Dio, come attesta S. Paolo [Gal 4, 6]: «E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, che grida: Abbà, Padre». Inoltre lo Spirito Santo è anche «Spirito di santificazione», secondo l'Apostolo [Rm 1, 4]. Come dunque gli altri vengono santificati soprannaturalmente per opera dello Spirito Santo perché siano figli adottivi di Dio, così Cristo per opera dello Spirito Santo fu concepito nella santità perché fosse Figlio naturale di Dio. Pertanto le parole di S. Paolo [Rm 1, 4]: «Predestinato a essere Figlio di Dio con potenza» trovano la loro spiegazione, dice una Glossa [interlin.], in quelle che seguono: «secondo lo Spirito di santificazione»; cioè: «perché fu concepito di Spirito Santo». E lo stesso Angelo dell'annunziazione, dopo aver detto: «Lo Spirito Santo scenderà su di te», conclude: «Per questo l'essere santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio di Dio» [Lc 1, 35].

Analisi delle obiezioni: 1. Il concepimento è un'opera comune a tutta la Trinità, ma sotto certi aspetti è attribuibile a ciascuna persona. Al Padre infatti si attribuisce l'autorità sulla persona del Figlio, il quale con tale concepimento assunse la natura umana; al Figlio invece si attribuisce la stessa assunzione della carne; allo Spirito Santo infine si attribuisce la formazione del corpo assunto dal Figlio. E ciò perché lo Spirito Santo, come dice S. Paolo [Gal 4, 6], è lo Spirito del Figlio: «Dio mandò lo Spirito del suo Figlio». Ora, come nella generazione degli altri uomini il corpo viene formato dalla virtù dell'anima, presente nel seme mediante gli spiriti vitali posseduti dal seme stesso, così la potenza di Dio, che secondo S. Paolo [1 Cor 1, 24] è il Figlio medesimo: «Cristo, potenza di Dio», mediante lo Spirito Santo formò il corpo che assunse. E ciò è indicato anche dalle parole dell'Angelo [Lc 1, 35]: «Lo Spirito Santo scenderà su di te», quasi a preparare e a formare la materia del corpo di Cristo, «e la potenza dell'Altissimo», cioè Cristo, «ti coprirà con la sua ombra», «ossia», secondo S. Gregorio Magno [Mor 18, 20], «prenderà corpo umano in te l'incorporea luce della divinità, poiché l'ombra nasce dalla luce e da un corpo». L'Altissimo poi è il Padre, di cui il Figlio è la potenza.

2. La missione si riferisce alla persona che si incarna e che viene mandata dal Padre, mentre il concepimento si riferisce al corpo che è stato assunto, e che viene formato per opera dello Spirito Santo. Quindi, sebbene la missione e il concepimento in concreto siano la stessa cosa, tuttavia, data la diversità dei loro aspetti, si attribuisce la missione al Padre, il concepimento allo Spirito Santo e l'assunzione della carne al Figlio.

3. Il testo citato, come dice S. Agostino [De quaest. Vet. et Novi Test. 52], «può essere inteso in due modi. Primo, nel senso che la casa di Cristo sia la Chiesa da lui edificata con il proprio sangue. Secondo, può dirsi sua casa anche il suo corpo: come viene detto suo tempio. Ora, ciò che è opera dello Spirito Santo è anche opera del Figlio di Dio, a motivo dell'unità di natura e di volontà».

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 4, q. 1, a. 1, sol. 4; In Matth., c. 1

Se si debba dire che Cristo fu concepito di Spirito Santo

Pare che non si debba dire che Cristo fu concepito di Spirito Santo.

Infatti:

1. Il testo di S. Paolo [Rm 11, 36]: «Da lui [ex ipso] e per mezzo di lui e in lui sono tutte le cose» viene così commentato da S. Agostino [Glossa ord.]: «Osservate che non dice "de ipso", ma "ex ipso". Poiché il cielo e la terra sono stati fatti da lui, avendoli egli creati, ma non di lui, poiché non li ha fatti della sua stessa sostanza». Ma lo Spirito Santo non ha plasmato il corpo di Cristo con la sua propria sostanza. Quindi non si deve dire che Cristo fu concepito di Spirito Santo.

2. Il principio attivo della concezione si comporta come il seme nella generazione. Ma lo Spirito Santo non fece le parti del seme nella concezione di Cristo. Scrive infatti S. Girolamo [Pelagio, Lib. fid. ad Innoc.]: «Noi non diciamo, come pensavano alcuni scelleratissimi, che lo Spirito Santo abbia fatto le veci del seme, ma diciamo che il corpo di Cristo fu prodotto», o formato, «dalla potenza del Creatore». Quindi non si deve dire che Cristo fu concepito di Spirito Santo.

3. Di due cose non se ne fa una sola se non mescolandole insieme in qualche modo. Ma il corpo di Cristo è stato formato dalla Vergine Maria. Se dunque si dice che Cristo fu concepito di Spirito Santo, bisogna ammettere che lo Spirito Santo si sia mescolato alla materia somministrata dalla Vergine, il che è falso. Quindi non si deve dire che Cristo fu concepito di Spirito Santo.

In contrario: Nel Vangelo [Mt 1, 18] si legge: «Prima che andassero a vivere insieme, [Maria] si trovò incinta per opera dello Spirito Santo».

Dimostrazione: Il concepimento non riguarda soltanto il corpo di Cristo, ma Cristo stesso in ragione del suo corpo. Ora, lo Spirito Santo ha con Cristo due diversi rapporti. Con il Figlio stesso di Dio, che è stato concepito, ha un rapporto di consostanzialità; con il suo corpo invece ha un rapporto di causalità efficiente. Ora, la preposizione di [de] indica ambedue i rapporti, come quando diciamo che uno ha tutto «di suo padre». Possiamo quindi dire giustamente che Cristo fu concepito di Spirito Santo, riferendo la causalità efficiente dello Spirito Santo al corpo assunto e la consostanzialità alla persona assumente.

Analisi delle obiezioni: l. Il corpo di Cristo, non essendo consostanziale allo Spirito Santo, non può dirsi propriamente concepito di Spirito Santo, ma piuttosto «per opera dello Spirito Santo» [«ex Spiritu Sancto»]. Da cui le parole di S. Ambrogio [De Spir. Sancto 2, 5]: «Ciò che viene da qualcuno [ex aliquo] viene o dalla sua sostanza o dalla sua potenza: dalla sostanza, come il Figlio che procede dal Padre; dalla potenza, come tutte le cose che vengono da Dio, e come anche Maria ricevette nel suo seno ciò che veniva dallo Spirito Santo».

2. Su questo punto Pare che vi sia una certa discordanza fra S. Girolamo e alcuni altri dottori, i quali affermano che lo Spirito Santo nella concezione avrebbe fatto le veci del seme. Dice infatti il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 1]: «All'Unigenito di Dio, che stava per entrare nella Vergine, fece strada lo Spirito Santo, perché Cristo nascesse nella santità secondo il corpo, operando

la divinità al posto del seme». E il Damasceno [De fide orth. 3, 2] scrive: «La Sapienza e la Potenza di Dio scese su di lei, come seme divino».
Ma le cose si possono conciliare con facilità. Considerando infatti nel seme la virtù attiva, il Crisostomo e il Damasceno paragonano al seme lo Spirito Santo, oppure il Figlio, che è «la Potenza dell'Altissimo». Considerando invece nel seme la sostanza materiale, che nella concezione viene trasformata, S. Girolamo nega che lo Spirito Santo abbia fatto le veci del seme.
3. Come nota S. Agostino [Enchir. 40], Cristo non è detto concepito e nato di Spirito Santo nello stesso senso in cui è detto concepito e nato da Maria Vergine: infatti da Maria Vergine ebbe la materia del concepimento, e dallo Spirito Santo il principio efficiente. Quindi non ci fu alcuna mescolanza.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 4, q. 1, a. 2, sol. 1, 2; expos.; C. G., IV, c. 47; Comp. Theol., c. 223; In Matth., c. 1
Se si debba dire che lo Spirito Santo è padre di Cristo secondo l'umanità
Pare che lo Spirito Santo debba dirsi padre di Cristo secondo l'umanità.
Infatti:
1. Secondo il Filosofo [De gen. animal. 1, cc. 2, 20; 2, 4; 4, 1] «il padre dà il principio attivo nella generazione, mentre la madre somministra la materia». Ma la Beata Vergine è detta Madre di Cristo per la materia che somministrò nel suo concepimento. Quindi anche lo Spirito Santo può dirsi padre di Cristo per essere stato il principio attivo del suo concepimento.
2. Come le anime degli altri santi vengono formate dallo Spirito Santo, così pure il corpo di Cristo venne formato dallo Spirito Santo. Ma gli altri santi per la suddetta formazione vengono detti figli di tutta la Trinità, e quindi anche dello Spirito Santo. Quindi Cristo deve dirsi figlio dello Spirito Santo, in quanto il suo corpo venne formato dallo Spirito Santo.
3. Si dice che Dio è nostro padre perché ci ha fatti, come si legge nel Deuteronomio [32, 6]: «Non è lui il padre che ti ha creato, che ti ha fatto e ti ha costituito?». Ma lo Spirito Santo, come si è detto [aa. 1, 2], produsse il corpo di Cristo. Quindi lo Spirito Santo deve dirsi padre di Cristo secondo il corpo da lui formato.
In contrario: S. Agostino [Enchir. 40] dichiara che «Cristo nacque dallo Spirito Santo non come figlio; dalla Vergine Maria invece come figlio».
Dimostrazione: I nomi di padre, madre e figlio derivano dalla generazione, ma non da qualunque generazione, bensì soltanto da quella dei viventi, e principalmente degli animali. Non diciamo infatti che il fuoco generato è figlio del fuoco generante, se non forse per metafora; lo diciamo invece solo degli animali, la cui generazione è più perfetta. E tuttavia nemmeno negli animali prende il nome di figlio tutto ciò che viene generato, ma solo ciò che viene generato a somiglianza del generante. Per cui, come osserva S. Agostino [Enchir. 39], non diciamo che è figlio dell'uomo un capello nato da lui, e neppure che l'uomo è figlio del seme umano, poiché né il capello assomiglia all'uomo, né l'uomo al seme, ma al suo genitore. Una somiglianza perfetta dà poi una filiazione perfetta, sia in Dio che negli uomini, mentre una somiglianza

imperfetta dà una filiazione imperfetta.
Come nell'uomo c'è una certa somiglianza imperfetta con Dio, sia in quanto egli è stato creato a immagine di Dio, sia in quanto ha ricevuto il dono creato della grazia. Perciò l'uomo può dirsi figlio di Dio per ambedue le ragioni: sia perché creato a sua immagine, sia perché reso simile a lui mediante la grazia.
Ora, dobbiamo ricordare che un attributo non può predicarsi nella sua accezione imperfetta di uno a cui esso spetta in maniera perfetta: come di Socrate, che è uomo per natura e in senso proprio, non si potrà mai dire che è uomo nel senso di uomo dipinto, anche se per caso assomigliasse a un altro uomo. Ora, Cristo è Figlio di Dio in senso pieno. Di conseguenza, sebbene secondo la natura egli sia stato creato e giustificato, tuttavia non può dirsi figlio di Dio per la creazione, ma solo per la generazione eterna, in base alla quale è figlio solo del Padre. Quindi in nessun modo si deve dire che Cristo è figlio dello Spirito Santo, e neppure di tutta la Trinità.
Analisi delle obiezioni: Cristo fu concepito da Maria Vergine con la somministrazione della materia in vista di una somiglianza specifica. Perciò può dirsi suo figlio. Al contrario Cristo in quanto uomo fu concepito di Spirito Santo in quanto questi operò quale principio attivo, ma non secondo quella somiglianza specifica che c'è tra un uomo e suo padre. Perciò Cristo non può dirsi figlio dello Spirito Santo.
2. Gli uomini formati soprannaturalmente dallo Spirito Santo non possono essere detti figli di Dio nel senso di una filiazione perfetta, ma sono figli di Dio secondo una filiazione imperfetta, dovuta alla somiglianza della grazia, che è un dono di tutta la Trinità. Per Cristo invece la cosa è diversa, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
3. È così risolta anche la terza obiezioni.

Articolo 4
Infra, q. 33, a. 4, ad 2; In 3 Sent., d. 3, q. 2, a. 1
Se la Beata Vergine abbia svolto in qualche modo un ruolo attivo nel concepimento del corpo di Cristo
Pare che la Beata Vergine abbia svolto in qualche modo un ruolo attivo nel concepimento del corpo di Cristo. Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 3, 2] dice che «lo Spirito Santo discese sulla Vergine per purificarla e renderla capace sia di ricevere che di generare il Verbo di Dio». Ma la capacità passiva di generare l'aveva già dalla natura, come ogni donna. Quindi le donò la capacità attiva di generare. Così dunque essa agì come principio attivo nel concepimento di Cristo.
2. Tutte le potenze dell'anima vegetativa sono potenze attive, come dice il Commentatore [De anima, comm. 33]. Ma la potenza generativa, tanto nel maschio quanto nella femmina, appartiene all'anima vegetativa. Quindi essa opera attivamente sia nel maschio che nella femmina nella concezione della prole.
3. La donna nel concepimento somministra la materia dalla quale si forma naturalmente il corpo della prole. Ora, la natura è principio intrinseco di operazione. Quindi nella materia stessa che la Beata Vergine somministrò per il

concepimento di Cristo c'era un principio attivo.
In contrario: Il principio attivo nella generazione è detto ragione seminale. Ma il corpo di Cristo, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 10, 20], «ricevette dalla Vergine la sola materia corporea, e fu concepito sotto l'influsso divino, senza alcuna ragione seminale umana». Quindi la Beata Vergine non ebbe alcun influsso attivo nel concepimento del corpo di Cristo.
Dimostrazione: Alcuni sostengono che la Beata Vergine nel concepimento di Cristo ebbe una parte attiva, sia per virtù naturale che per virtù soprannaturale.
Per virtù naturale, poiché a loro parere in ogni materia naturale è insito un principio attivo. Altrimenti, dicono, non sarebbero possibili le trasmutazioni naturali. - Qui però si ingannano. Poiché le trasmutazioni vengono dette naturali non esclusivamente per il loro principio intrinseco attivo, ma anche per quello passivo. Il Filosofo [Phys. 8, 4] dice infatti espressamente che i corpi gravi e leggeri hanno del loro moto un principio naturale passivo e non attivo. Inoltre non è possibile che la materia concorra attivamente alle proprie trasformazioni, non essendo in atto. E neppure è possibile che una cosa muova se stessa, a meno che non la si divida in due parti, di cui una muove e l'altra è mossa: il che capita soltanto nelle realtà animate, come dimostra Aristotele [ib.].
L'avrebbe poi avuta per virtù soprannaturale inquantoché essi ritengono che la madre debba somministrare non solo la materia che consiste nel sangue mestruale, ma anche il seme, che unendosi al seme virile eserciterebbe un ruolo attivo nella generazione. E poiché nella Beata Vergine, per la sua integerrima verginità, non vi fu alcuna emissione di seme, dicono che lo Spirito Santo nel concepimento del corpo di Cristo le avrebbe donato soprannaturalmente quella potenza attiva che le altre madri hanno con l'emissione del seme. - Ma ciò non è ammissibile. Poiché «essendo ogni cosa in vista della sua operazione», come nota Aristotele [De caelo 2, 3], la natura non distinguerebbe nella generazione il sesso maschile e quello femminile se il maschio e la femmina non avessero operazioni diverse. Ora, nella generazione la funzione dell'agente è distinta da quella del paziente. E così tutta la potenza attiva è nel padre e quella passiva nella madre. Per questo nelle piante, dove le due potenze sono mescolate, non c'è distinzione tra maschio e femmina.
Siccome dunque la Beata Vergine non ricevette di essere padre di Cristo, ma madre, conseguentemente non ricevette la potenza attiva nel concepirlo: sia perché se l'avesse esercitata sarebbe stata padre di Cristo, sia perché se non l'avesse esercitata, come dicono alcuni, tale potenza attiva le sarebbe stata concessa inutilmente. In conclusione, nel concepimento di Cristo la Beata Vergine non ebbe alcuna funzione attiva, ma si limitò a somministrare la materia. Tuttavia essa operò attivamente prima del concepimento preparando la materia, perché fosse adatta alla concezione.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel concepimento ebbe tre privilegi: di essere senza il peccato originale; di avere per oggetto non un semplice uomo, ma Dio e l'uomo; di essere verginale. E questi tre privilegi li ebbe dallo Spirito Santo. Per questo il Damasceno nota, a proposito del primo, che lo Spirito Santo «discese nella Vergine per purificarla», cioè per preservarla, in modo

che non concepisse col peccato originale. A proposito del secondo dice che «la rese capace di ricevere il Verbo di Dio», cioè di concepirlo. E accennando al terzo parla di «capacità di generare»: in quanto cioè le diede, pur rimanendo essa vergine, questo potere di generare; non però attivamente, ma passivamente, come le altre madri ottengono ciò dal seme maschile.
2. Nella donna la potenza generativa è imperfetta rispetto alla potenza generativa dell'uomo. Come quindi nelle arti, secondo Aristotele [Phys. 2, 2], l'inferiore dispone la materia e la superiore dà la forma, così la potenza generativa femminile prepara la materia, mentre la potenza attiva maschile dà la forma alla materia preparata.
3. Per una trasformazione naturale non si richiede che nella materia sia insito un principio attivo, ma basta quello passivo, come si è detto [nel corpo].

## Quaestio 33
## Prooemium

[48261] IIIª q. 33 pr. Deinde considerandum est de modo et ordine conceptionis Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum. Secundo, utrum in primo instanti conceptionis fuerit animatum. Tertio, utrum in primo instanti conceptionis fuerit a verbo assumptum. Quarto, utrum conceptio illa fuerit naturalis vel miraculosa.

## ARGOMENTO 33
## IL MODO E L'ORDINE DEL CONCEPIMENTO DI CRISTO

Passiamo ora a considerare il modo e l'ordine del concepimento di Cristo. Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il corpo di Cristo sia stato formato nel primo istante del suo concepimento; 2. Se in quell'istante abbia ricevuto l'anima; 3. Se sia stato assunto dal Verbo in quell'istante; 4. Se tale concepimento sia stato naturale o miracoloso.

## Articolo 1

In 3 Sent., d. 3, q. 5, a. 2; C. G., IV, c. 44, Comp. Theol., c. 218; In Ioan., c. 1, lect. 9; c. 2, lect. 15

### Se il corpo di Cristo sia stato formato nel primo istante del suo concepimento

Pare che il corpo di Cristo non sia stato formato nel primo istante del suo concepimento. Infatti:
1. Si legge in S. Giovanni [2, 20]: «Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni»; e S. Agostino [De Trin. 4, 5] spiega: «Tale numero è chiaramente conforme alla perfezione del corpo del Signore». Ed egli stesso altrove [Lib. LXXXIII quaest. 56] scrive: «Non senza motivo è scritto che ci vollero quarantasei anni per costruire il Tempio, che era simbolo del corpo del Signore: affinché quanti furono gli anni impiegati nella costruzione del Tempio, altrettanti fossero i giorni necessari alla perfetta formazione di quel corpo». Quindi nel primo istante del suo concepimento il corpo di Cristo non fu perfettamente formato.
2. Per la formazione del corpo di Cristo era richiesto un moto locale, dovendo

il sangue più puro della Vergine affluire nel luogo proprio della generazione. Ora, nessun corpo si muove localmente in un istante, poiché, come insegna Aristotele [Phys. 6, 4], il tempo del moto viene diviso secondo la divisione del soggetto mobile. Perciò il corpo di Cristo non fu formato in un istante.

3. Il corpo di Cristo venne formato dal sangue più puro della Vergine, come si è visto [q. 31, a. 5]. Ora, quella materia non poté essere nello stesso istante sangue e carne: poiché in tale ipotesi la materia sarebbe esistita sotto due forme. Perciò l'ultimo istante in cui essa era sangue fu diverso dal primo istante in cui era carne. Ma tra due istanti c'è sempre un tempo intermedio. Quindi il corpo di Cristo non fu formato in un istante, ma lungo il decorso di un dato tempo.

4. Come richiede un determinato tempo nel suo atto la facoltà accrescitiva, così lo richiede anche la facoltà generativa: ambedue infatti sono facoltà naturali dell'anima vegetativa. Ora, il corpo di Cristo si sviluppò in un determinato tempo, come anche il corpo degli altri uomini. Il Vangelo [Lc 2, 52] dice infatti di lui che «cresceva in età e in sapienza». Per lo stesso motivo quindi Pare che la formazione del suo corpo, che appartiene alla facoltà generativa, non sia avvenuta in un istante, ma nel tempo che è richiesto normalmente per tutti gli altri uomini.

In contrario: S. Gregorio [Mor. 18, 52] afferma: «All'annuncio dell'angelo e con la venuta dello Spirito Santo, subito il Verbo si trovò nel seno, e fatto carne».

Dimostrazione: Nel concepimento del corpo di Cristo vanno considerati tre momenti: primo, il flusso locale del sangue verso il luogo della generazione; secondo, la formazione del corpo da tale materia; terzo, l'aumento fino alla quantità perfetta. Ora, il concepimento consiste nel secondo momento: infatti il primo prepara il concepimento e il terzo lo segue.

La prima fase non poté verificarsi in un istante: poiché ciò sarebbe contro la nozione stessa del moto locale, in cui le parti subentrano in un determinato luogo successivamente. – Così pure la terza fase deve attuarsi in maniera successiva: sia perché non ci può essere aumento senza moto locale, sia perché essa è un effetto dell'anima che opera nel corpo già formato, e l'anima opera solo nel tempo.

La formazione del corpo invece, nella quale principalmente consiste il concepimento, avvenne in un istante, e ciò per due motivi. Primo, per il potere infinito della causa agente, cioè dello Spirito Santo, per opera del quale il corpo di Cristo fu formato, come si è detto sopra [q. 32, a. 1]. Infatti quanto più una causa è efficace, tanto più rapidamente dispone la materia. Per cui la causa che ha un potere infinito può in un istante disporre la materia a ricevere la forma.

Secondo, tenuto conto della persona del Figlio, di cui veniva formato il corpo. Infatti non era conveniente che egli assumesse un corpo non perfettamente formato. Ora, se il concepimento avesse preceduto di un certo tempo la perfetta formazione del corpo, non si potrebbe attribuire al Figlio di Dio tutto il concepimento, il quale invece gli viene attribuito solo in forza dell'assunzione. Perciò nel primo istante in cui la materia radunata giunse nel luogo della generazione, il corpo di Cristo fu perfettamente formato e unito al

Verbo. Solo in questo senso infatti, e non altrimenti, si può dire che il Figlio di Dio fu concepito.

Analisi delle obiezioni: 1. Le due spiegazioni di S. Agostino non riguardano la sola formazione del corpo di Cristo, ma la formazione e insieme il congruo sviluppo fino al momento del parto. Per cui secondo il simbolismo di quel numero si dice che viene a completarsi il tempo di nove mesi, durante i quali Cristo rimase nel seno della Vergine.

2. Quel movimento locale non è incluso nel concepimento, ma lo precede.

3. Non si può stabilire l'ultimo istante in cui la materia era ancora sangue, ma si può stabilire l'ultimo tempo continuo che si ricollega senza alcun intervallo al primo istante in cui fu formata la carne di Cristo. E questo istante segnò il termine del movimento della materia verso il luogo della generazione.

4. L'aumento avviene in forza delle facoltà accrescitive di colui che cresce, ma la formazione del corpo è frutto della facoltà generativa non di chi è generato, bensì del padre che genera mediante il seme, in cui opera la virtù generativa derivante dall'anima del padre. Però il corpo di Cristo non fu formato con seme virile, come si è detto sopra [q. 31, a. 5, ad 3], ma per opera dello Spirito Santo. Fu dunque necessario che tale formazione fosse degna dello Spirito Santo. Lo sviluppo invece del corpo di Cristo avvenne in forza della facoltà accrescitiva dell'anima, per cui essendo questa specificamente uguale alla nostra, quel corpo doveva crescere alla stessa maniera del corpo degli altri uomini, perché fosse così manifesta la realtà della natura assunta.

Articolo 2

In 3 Sent., d. 3, q. 5, a. 2; C. G., IV, c. 44; Comp. Theol., c. 218; In Ioan., c. 1, lect.

Se il corpo di Cristo abbia ricevuto l'anima nel primo istante del suo concepimento

Pare che il corpo di Cristo non abbia ricevuto l'anima nel primo istante del suo concepimento. Infatti:

1. Il Papa S. Leone Magno [Epist. 35, 3] scrive: «La natura della carne di Cristo non era diversa dalla nostra, né in lui fu infusa l'anima in un momento diverso da quello degli altri uomini». Ma negli altri uomini l'anima non viene infusa nel primo istante del concepimento. Quindi neppure nel corpo di Cristo dovette essere infusa in quel momento.

2. L'anima, come ogni forma naturale, esige nella sua materia una determinata quantità. Ora, nel primo istante del concepimento il corpo di Cristo non aveva quella quantità che hanno i corpi degli altri uomini quando ricevono l'anima: altrimenti, continuando poi a crescere, sarebbe nato più presto, oppure sarebbe nato più grande degli altri bambini.

Ma la prima ipotesi va contro l'opinione di S. Agostino [De Trin. 4, 5], il quale ritiene che il corpo di Cristo sia rimasto nove mesi nel seno della Vergine. La seconda invece va contro il Papa S. Leone [Serm. 34], il quale afferma: «[I Magi] trovarono il bambino Gesù che non differiva in nulla dagli altri bambini». Quindi il corpo di Cristo non ricevette l'anima nel primo istante del suo concepimento.

3. Dove c'è un prima e un poi ci devono essere istanti diversi. Ora, secondo

Aristotele [De gen. animal. 2, 3], nella generazione dell'uomo è necessario un prima e un poi: infatti uno prima è vivente, poi animale e infine uomo. Quindi Cristo non poté ricevere l'anima nel primo istante del suo concepimento.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 2] afferma: «Nel medesimo istante fu carne, carne del Verbo di Dio, carne informata da un'anima razionale e intellettuale».
Dimostrazione: Perché si possa attribuire il concepimento allo stesso Figlio di Dio, come professiamo nel Simbolo con le parole: «Il quale fu concepito di Spirito Santo», è necessario affermare che il corpo fu assunto dal Verbo di Dio nel medesimo istante in cui veniva concepito. Ma sopra [q. 6, aa. 1, 2] abbiamo dimostrato che il Verbo di Dio assunse il corpo mediante l'anima, e l'anima mediante lo spirito, cioè l'intelligenza. Quindi era necessario che il corpo di Cristo fosse informato dall'anima razionale nel primo istante del suo concepimento.
Analisi delle obiezioni: 1. Il momento dell'infusione dell'anima può essere considerato sotto due aspetti. Primo, in rapporto alle disposizioni del corpo. E in questo senso l'anima di Cristo, come l'anima degli altri uomini, fu infusa quando il corpo era formato – Secondo, in rapporto al tempo soltanto. E in quest'altro senso, come il corpo di Cristo fu formato in modo perfetto in un tempo più breve di quello degli altri uomini, così ricevette anche l'anima prima di essi.
2. L'anima esige la dovuta quantità nella materia in cui viene infusa; ma questa quantità ha una certa ampiezza, in quanto ammette un più e un meno. Ora, la quantità del corpo al momento dell'infusione dell'anima è proporzionata a quella perfetta che raggiungerà con la crescita: di modo che gli uomini più corpulenti hanno un corpo più voluminoso al momento dell'infusione dell'anima. Ora, Cristo all'età perfetta ebbe una giusta corporatura media, alla quale si proporzionava quella del suo corpo al tempo in cui il corpo degli altri uomini suole ricevere l'infusione dell'anima; tuttavia la ebbe minore al momento del concepimento. Non però così piccola da non poter costituire un vero corpo animato: infatti l'anima viene infusa in una equivalente quantità di materia nel caso di certi uomini di piccola statura.
3. Ciò che dice Aristotele ha luogo nella generazione degli altri uomini, inquantoché il loro corpo viene formato e disposto a ricevere l'anima per gradi: per cui in un primo momento, finché la sua disposizione è imperfetta, riceve un'anima imperfetta; poi, quando ha raggiunto la perfetta disposizione, riceve l'anima perfetta. Ma il corpo di Cristo, grazie all'infinita potenza della causa agente, si trovò perfettamente predisposto all'istante. Quindi nel primo istante ricevette la forma perfetta, cioè l'anima razionale.

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 2, q. 2, a. 3, sol. 1; d. 3, q. 5, a. 2; C. G., IV, c. 43

### Se il corpo di Cristo sia stato prima concepito e poi assunto

Pare che il corpo di Cristo sia stato prima concepito e poi assunto. Infatti:
1. Ciò che non esiste non può essere assunto. Ma il corpo di Cristo cominciò a esistere col concepimento. Quindi Pare che sia stato assunto dal Verbo

di Dio dopo essere stato concepito.
2. Il corpo di Cristo fu assunto dal Verbo di Dio mediante l'anima razionale. Ora, è al termine del concepimento che esso ricevette l'anima razionale. Quindi il corpo fu assunto in quel momento. Ma al termine del concepimento il corpo è già concepito. Quindi prima fu concepito, e poi assunto.
3. Il Filosofo [Met. 9, 8] insegna che in ogni generazione l'imperfetto precede il perfetto. Ora, il corpo di Cristo è un essere generato. Perciò all'ultima perfezione, che consiste nell'unione col Verbo di Dio, non giunse subito nel primo istante del suo concepimento, ma prima fu concepito e poi unito al Verbo.
In contrario: S. Agostino [Fulg., De fide ad Petrum 18] dice: «Tieni per certo e senza alcun dubbio che il corpo di Cristo non fu concepito nel seno della Vergine prima di essere unito al Verbo».
Dimostrazione: Come si è già dimostrato [q. 16, aa. 6, 7], diciamo più propriamente che «Dio si è fatto uomo», non già che «un uomo è divenuto Dio»:
poiché Dio prese ciò che è dell'uomo, ma questo qualcosa di umano non aveva un'esistenza propria prima che fosse preso dal Verbo. Se infatti il corpo di Cristo fosse stato concepito prima di essere assunto dal Verbo, avrebbe avuto per un certo tempo un'ipostasi distinta da quella del Verbo di Dio. Il che va contro la nozione di incarnazione, secondo la quale affermiamo che il Verbo di Dio si è unito alla natura umana e a tutte le sue parti nell'unità dell'ipostasi. E sarebbe stato inoltre disdicevole che il Verbo di Dio avesse distrutto, con la sua unione, l'ipostasi preesistente della natura umana, o di qualcuna delle sue parti. Quindi è contro la fede affermare che il corpo di Cristo prima fu concepito, e poi assunto dal Verbo di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Se il corpo di Cristo fosse stato formato o concepito non in un istante, ma durante un certo periodo di tempo, ne seguirebbe o che l'elemento assunto [dal Verbo] non era ancora carne, oppure che il concepimento della carne era anteriore all'unione [con il Verbo]. Siccome invece noi affermiamo che il concepimento avvenne in un istante, ne segue che per quel corpo furono simultanei il venir concepito e l'essere già concepito. Diciamo quindi con S. Agostino [l. cit.] che «il Verbo di Dio fu concepito unendosi alla carne, e la medesima carne fu concepita nell'incarnazione del Verbo».
2. In questo modo è risolta anche la seconda obiezioni. Infatti nell'atto del concepimento quel corpo fu insieme concepito e animato.
3. Nel mistero dell'incarnazione non bisogna vedere un'ascesa, come se una creatura preesistente si fosse elevata fino alla dignità dell'unione, opinione questa dell'eretico Fotino, ma piuttosto bisogna vedervi come una discesa, in quanto il perfetto Verbo di Dio prese l'imperfezione della nostra natura, secondo le parole evangeliche [Gv 6, 38. 51]: «Sono disceso dal cielo».

Articolo 4
In 3 Sent., d. 3, q. 2, a. 2
Se il concepimento di Cristo sia stato naturale.
Pare che il concepimento di Cristo non sia stato naturale. Infatti:

1. Cristo è detto Figlio dell'Uomo secondo il concepimento del suo corpo. Ma egli è vero e naturale figlio dell'uomo, come è vero e naturale Figlio di Dio. Quindi il suo concepimento fu naturale.
2. Nessuna creatura compie miracoli. Ma il concepimento di Cristo viene attribuito alla Beata Vergine, che è una pura creatura: si dice infatti che la Vergine concepì Cristo. Quindi il suo concepimento non fu miracoloso, ma naturale.
3. Come si è visto [q. 32, a. 4], perché una trasformazione sia naturale basta che sia tale il suo principio passivo. Ma si è anche visto che nel concepimento di Cristo da parte della madre il principio passivo era naturale. Quindi il concepimento di Cristo fu naturale.
In contrario: Dionigi [Epist. 4] afferma: «Cristo ha operato in modo sovrumano le opere dell'uomo: e lo dimostra la Vergine che soprannaturalmente lo concepì».
Dimostrazione: Dice S. Ambrogio [De incarn. 6]: «In questo mistero incontrerai molte cose conformi alla natura, e molte superiori ad essa». Se infatti consideriamo la materia concepita, somministrata dalla madre, tutto è naturale.
Se invece consideriamo il principio attivo, tutto è miracoloso. Siccome però una cosa va giudicata più in base alla forma che in base alla materia, e più secondo il principio attivo che secondo quello passivo, ne segue che il concepimento di Cristo deve essere detto miracoloso e soprannaturale in senso assoluto, e naturale sotto un certo aspetto.
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo è detto figlio naturale dell'uomo in quanto ha una vera natura umana, in forza della quale è figlio dell'uomo, benché l'abbia ricevuta miracolosamente: come un cieco guarito vede naturalmente mediante la facoltà visiva che ha ricuperato miracolosamente.
2. Il concepimento viene attribuito alla Beata Vergine non come a un principio attivo, ma perché essa somministrò la materia, e il concepimento ebbe luogo nel suo seno.
3. Il principio passivo naturale è sufficiente per una trasmutazione naturale quando è mosso dal suo principio attivo in modo naturale e ordinario. Ma nel nostro caso tale principio non intervenne. Così dunque quel concepimento non può essere detto semplicemente naturale.

Quaestio 34
Prooemium

[48296] IIIª q. 34 pr. Deinde considerandum est de perfectione prolis conceptae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in primo instanti conceptionis Christus fuerit sanctificatus per gratiam. Secundo, utrum in eodem instanti habuerit usum liberi arbitrii. Tertio, utrum in eodem instanti potuerit mereri. Quarto, utrum in eodem instanti fuerit plene comprehensor.

ARGOMENTO 34
LA PERFEZIONE DELLA PROLE CONCEPITA
Passiamo ora a trattare della perfezione della prole concepita.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se Cristo sia stato santificato

dalla grazia nel primo istante del suo concepimento; 2. Se nello stesso istante abbia avuto l'uso del libero arbitrio; 3. Se nel medesimo istante abbia potuto meritare; 4. Se nel medesimo istante sia stato pienamente comprensore.

## Articolo 1

In 3 Sent., d. 3, q. 5, a. 3

### Se Cristo sia stato santificato nel primo istante del suo concepimento

Pare che Cristo non sia stato santificato nel primo istante del suo concepimento. Infatti:

1. S. Paolo [1 Cor 15, 46] dice: «Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale». Ora, la santificazione della grazia appartiene allo spirituale. Quindi Cristo non ricevette la grazia della santificazione al principio del suo concepimento, ma dopo un certo tempo.

2. La santificazione suppone un peccato precedente, secondo l'affermazione di S. Paolo [1 Cor 6, 11]: «E un tempo anche voi eravate tali», cioè peccatori, «ma siete stati lavati, siete stati santificati». In Cristo però non ci fu mai il peccato. Quindi egli non aveva bisogno di essere santificato dalla grazia.

3. Come «tutte le cose sono state fatte» per mezzo del Verbo di Dio [Gv 1, 3], così per mezzo del Verbo incarnato tutti gli uomini vengono santificati, secondo le parole di S. Paolo [Eb 2, 11]: «Colui che santifica e coloro che sono santificati provengono tutti da una stessa origine». Ma «il Verbo di Dio, per mezzo del quale furono create tutte le cose, non è stato fatto», come dice S. Agostino [De Trin. 1, 6; 4, 1]. Quindi Cristo, per mezzo del quale tutti vengono santificati, non è stato santificato.

In contrario: Si legge in S. Luca [1, 35]: «Il santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio di Dio». E in S. Giovanni [10, 36]: «Colui che il Padre ha santificato e mandato nel mondo».

Dimostrazione: L'abbondanza della grazia che santifica l'anima di Cristo deriva, come si è detto [q. 7, aa. 9, 10, 12], dalla sua unione con il Verbo, secondo le parole di S. Giovanni [1, 14]: «Noi abbiamo visto la sua gloria, gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità». Ora, abbiamo dimostrato sopra [q. 33, aa. 2, 3] che il corpo di Cristo ricevette l'infusione dell'anima e fu assunto dal Verbo di Dio nel primo istante del suo concepimento.

Ne segue quindi che da quel primo istante Cristo ebbe la pienezza della grazia che ne santifica l'anima e il corpo.

Analisi delle obiezioni: 1. L'ordine indicato dall'Apostolo riguarda coloro che allo stato spirituale arrivano progressivamente. Nel mistero dell'incarnazione invece va considerata la discesa della pienezza divina nella natura umana piuttosto che il progresso della natura umana, quasi che fosse preesistente, verso Dio. Quindi fin dal principio nell'uomo Cristo vi fu lo stato spirituale perfetto.

2. Venire santificato significa diventare santo. Ora, una cosa può realizzarsi non soltanto a partire dal suo contrario, ma anche a partire dalla sua negazione o privazione: come il bianco può venire dal nero, ma anche dal non bianco. Noi però diveniamo santi dopo essere stati prima peccatori, per cui la nostra santificazione ha come punto di partenza il peccato. Cristo invece, come uomo,

diventò santo perché non ebbe sempre questa grazia della santità, ma non divenne santo da peccatore, non avendo mai peccato. E come uomo divenne santo da non santo non in maniera privativa, quasi che in un determinato momento sia stato uomo e non santo, ma in maniera negativa, nel senso cioè che quando ancora non era uomo non aveva la santità umana. E così divenne insieme uomo e uomo santo. Per questo l'Angelo disse [Lc 1, 35]: «Il santo che nascerà da te». E S. Gregorio [Mor. 18, 52] spiega: «È detto che Gesù nascerà santo per distinguere la sua santità dalla nostra. Noi infatti possiamo diventare santi, ma non nasciamo santi: poiché siamo vincolati dalla condizione stessa della nostra natura corruttibile. Invece nacque veramente santo solo colui che non fu concepito mediante l'unione carnale».

3. Il Padre non opera per mezzo del Figlio nella creazione delle cose allo stesso modo in cui tutta la Trinità opera la santificazione degli uomini per mezzo di Cristo uomo. Infatti il Verbo di Dio ha lo stesso potere e lo stesso operare di Dio Padre: per cui il Padre non si serve del Figlio come di uno strumento, il quale muove perché è mosso. L'umanità di Cristo invece, come si è già notato [q. 2, a. 6, ob. 4; q. 7, a. 1, ad 3; q. 8, a. 1, ad 1; q. 18, a. 1, ad 2], è come «uno strumento della divinità». Perciò l'umanità di Cristo santifica ed è santificata.

## Articolo 2

De Verit., q. 29, a. 8

### Se Cristo come uomo abbia avuto l'uso del libero arbitrio nel primo istante del suo concepimento

Pare che Cristo, come uomo, non abbia avuto l'uso del libero arbitrio nel primo istante del suo concepimento. Infatti:

1. L'essere precede l'agire o l'operare. Ma l'uso del libero arbitrio rientra nell'operare. Siccome dunque si è detto sopra [q. 33, a. 2] che l'anima di Cristo cominciò a esistere nel primo istante del suo concepimento, Pare impossibile che in quello stesso istante abbia avuto l'uso del libero arbitrio.

2. L'uso del libero arbitrio implica una scelta. Ma ogni scelta presuppone una deliberazione del consiglio, poiché secondo Aristotele [Ethic. 3, 2] la scelta è «il desiderio di cose predeliberate». Pare quindi impossibile che nel primo istante del suo concepimento Cristo abbia avuto l'uso del libero arbitrio.

3. Abbiamo detto nella Prima Parte [q. 83, a. 2, ad 2] che il libero arbitrio è «una facoltà della volontà e della ragione»: di modo che l'uso del libero arbitrio è un atto della volontà e della ragione o intelletto. Ma l'atto dell'intelletto presuppone l'atto dei sensi, il quale non può essere esercitato senza una conveniente disposizione degli organi, che non poteva esserci nel primo istante del concepimento di Cristo. Pare quindi che Cristo non abbia potuto avere l'uso del libero arbitrio nel primo istante del suo concepimento.

In contrario: S. Agostino [P. Lomb., Sent. 3, 2, 3] afferma: «Appena il Verbo entrò nel seno, senza detrimento della propria natura, diventò carne e uomo perfetto». Ma l'uomo perfetto possiede l'uso del libero arbitrio. Quindi Cristo ebbe l'uso del libero arbitrio nel primo istante del suo concepimento.

Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], alla natura umana assunta da Cristo

conveniva la perfezione spirituale, che egli non acquistò per gradi, ma possedette fin dal principio. Ora, la perfezione ultima non consiste nella potenza o nell'abito, ma nell'operazione: per cui Aristotele [De anima 2, 1] chiama quest'ultima «atto secondo». Dobbiamo quindi ammettere che Cristo nel primo istante del suo concepimento ebbe quell'operazione dell'anima che è possibile avere in modo istantaneo.

Ora, tale è l'operazione della volontà e dell'intelletto, nella quale consiste l'uso del libero arbitrio. L'operazione infatti dell'intelletto e della volontà avviene in un istante, e più velocemente della visione corporea: poiché l'atto di intendere, volere e sentire non implica quel movimento che è «l'atto di un essere imperfetto», il quale si compie progressivamente, ma è «l'atto di una realtà che è già perfetta», come insegna Aristotele [De anima 3, 7]. Quindi dobbiamo affermare che Cristo nel primo istante del suo concepimento ebbe l'uso del libero arbitrio.

Analisi delle obiezioni: 1. L'essere precede l'operare con una priorità di natura, non di tempo: per cui non appena l'essere raggiunge la sua perfezione comincia ad agire, purché non incontri qualche ostacolo. Come il fuoco non appena è prodotto comincia a scaldare e a illuminare. Ma il calore non produce l'effetto istantaneamente, bensì progressivamente; la luce invece rischiara in un istante. E l'uso del libero arbitrio è un'operazione di questo genere, come si è detto [nel corpo].

2. La scelta può essere fatta appena è finito il consiglio o deliberazione. Chi però ha bisogno della deliberazione del consiglio, sceglie subito dopo aver avuto, col consiglio, la certezza di ciò che deve scegliere. Dal che risulta chiaro che la deliberazione del consiglio prima della scelta è richiesta soltanto a causa dell'incertezza.

Ma Cristo nel primo istante del suo concepimento, come possedette la pienezza della grazia santificante, così ebbe anche la piena conoscenza della verità, secondo le parole di S. Giovanni [1, 14]: «Pieno di grazia e di verità». Per cui, avendo la certezza di tutte le cose, poté scegliere subito in un istante.

3. L'intelletto di Cristo, in forza della scienza infusa, poteva operare senza volgersi alle immagini sensibili, come si è detto [q. 11, a. 2]. E così Cristo poteva operare con l'intelletto e con la volontà senza il concorso dei sensi. Tuttavia nel primo istante del concepimento ci poté essere in lui anche l'attività sensitiva, specialmente del tatto, che secondo Aristotele [De gen. animal. 2, 3] la prole può esercitare nel seno materno anche prima di ricevere l'anima razionale. Poiché dunque Cristo nel primo istante del suo concepimento ebbe un'anima razionale e un corpo formato e organico, a maggior ragione poté esercitare fin da allora il senso del tatto.

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 18, q. 1, a. 3; De Verit., q. 29, a. 8

### Se nel primo istante del suo concepimento Cristo abbia potuto meritare

Pare che nel primo istante del suo concepimento Cristo non abbia potuto meritare. Infatti:

1. Il libero arbitrio si trova nella stessa condizione sia per il merito che per il

demerito. Ma il demonio nel primo istante della sua creazione non poté peccare, come si è visto sopra [q. 63, a. 5]. Quindi neppure l'anima di Cristo poté meritare nel primo istante della sua creazione, che era quello del suo concepimento.

2. Ciò che l'uomo ha nel primo istante Pare a lui naturale, essendo il termine della generazione naturale. Ma come è stato già dimostrato [I-II, q. 109, a. 5; q. 114, a. 2], non si può meritare con le forze naturali. Quindi l'uso del libero arbitrio, che Cristo come uomo possedeva nel primo istante del suo concepimento, non poteva essere meritorio.

3. Ciò che uno ha meritato, in certo qual modo lo ha fatto suo, e non si vede come possa meritarlo di nuovo: poiché nessuno merita ciò che è suo. Ammesso quindi che Cristo abbia meritato nel primo istante del suo concepimento, ne segue che dopo non meritò più nulla. Il che è evidentemente falso.

Quindi Cristo non acquistò alcun merito nel primo istante del suo concepimento.

In contrario: S. Agostino [Paterio, Exp. Vet. et Novi Test. 1, 2, 40] afferma che Cristo, «per quanto riguarda il merito della sua anima, non ebbe alcuna possibilità di progresso». Ma se non avesse meritato nel primo istante del suo concepimento, sarebbe potuto progredire. Quindi Cristo nel primo istante del suo concepimento poté meritare.

Dimostrazione: Cristo, come si è già detto [a. 1], nel primo istante del suo concepimento fu santificato dalla grazia. Ora, ci sono due tipi di santificazione: la prima è quella degli adulti, i quali divengono santi con le opere proprie; la seconda è quella dei bambini, i quali vengono santificati non secondo un atto di fede loro proprio, ma secondo la fede dei genitori, o della Chiesa.

La prima santificazione però è più perfetta della seconda: come l'atto è più perfetto dell'abito, e «ciò che è da sé è più perfetto di ciò che è da altro» [Arist., Phys. 8, 5]. Ora, essendo stata la santificazione di Cristo perfettissima, poiché egli fu santificato per santificare gli altri, ne segue che essa avvenne secondo un moto del suo libero arbitrio verso Dio. Ma questo moto è meritorio. Quindi Cristo nel primo istante del suo concepimento meritò.

Analisi delle obiezioni: 1. Il libero arbitrio non è portato al bene e al male alla stessa maniera: poiché la tendenza al bene è assoluta e naturale, mentre quella al male è un difetto, e contro l'ordine della natura. Ora, come dice il Filosofo [De caelo 2, 3], «ciò che è estraneo alla natura è posteriore a ciò che è ad essa conforme: poiché ciò che è estraneo è come una decurtazione di ciò che è conforme alla natura». Supposta quindi l'integrità naturale, il libero arbitrio della creatura nel primo istante del suo concepimento può muoversi al bene meritando, e non invece al male peccando.

2. Ciò che l'uomo possiede fin dal principio della sua creazione secondo il corso ordinario della natura gli è naturale; nulla però impedisce che qualche creatura al principio della sua creazione ottenga da Dio il beneficio della grazia. E allo stesso modo l'anima di Cristo al principio della sua creazione ottenne la grazia di poter meritare. Per questo diciamo che tale grazia, in un certo senso metaforico, poteva dirsi naturale per l'uomo Cristo, come spiega S. Agostino [Enchir. 40].

3. Nulla impedisce che una cosa appartenga a un individuo per diversi motivi.

E così Cristo, che aveva meritato la gloria dell'immortalità nel primo istante del suo concepimento, poté meritarla anche con i successivi atti e patimenti: non affinché gli fosse dovuta maggiormente, ma affinché gli fosse dovuta per più ragioni.

Articolo 4

Infra, q. 49, a. 6, ad 3; I-II, q. 5, a. 7, ad 2

Se Cristo sia stato un perfetto comprensore fin dal primo istante del suo concepimento

Pare che Cristo non sia stato un perfetto comprensore fin dal primo istante del suo concepimento. Infatti:

1. Il merito precede il premio, come la colpa precede il castigo. Ora Cristo nel primo istante del suo concepimento meritò, come si è dimostrato [a. prec.]. Essendo quindi lo stato di comprensore il premio per eccellenza, Pare che Cristo non fosse comprensore nel primo istante del suo concepimento.

2. Il Signore [Lc 24, 26] afferma: «Il Cristo doveva sopportare queste sofferenze per entrare nella sua gloria». Ma la gloria appartiene allo stato dei contemplanti. Quindi Cristo nel primo istante del suo concepimento, quando ancora non aveva sofferto nulla, non era comprensore.

3. Ciò che non appartiene né all'uomo né all'angelo Pare essere esclusivo di Dio: quindi non può appartenere a Cristo come uomo. Ora, non è dell'uomo né dell'angelo essere beati da sempre: poiché se fossero stati creati beati non avrebbero poi peccato. Perciò Cristo come uomo non fu beato nel primo istante del suo concepimento.

In contrario: Nei Salmi [64, 5] si legge: «Beato colui che hai scelto e assunto »; parole che secondo la Glossa [ord. di Agost.] si riferiscono alla natura umana di Cristo, che «fu assunta dal Verbo di Dio nell'unità della persona». Ma la natura umana fu assunta dal Verbo di Dio nel primo istante del suo concepimento. Quindi Cristo, come uomo, fu beato fin da allora. Fu cioè comprensore.

Dimostrazione: Come risulta da quanto detto [a. prec.], non era conveniente che Cristo nel suo concepimento avesse la grazia soltanto in maniera abituale. E si è anche detto [q. 7, a. 11] che egli ricevette la grazia «senza misura» [Gv 3, 34]. Ora, la grazia dei viatori, essendo più imperfetta di quella dei contemplanti, ha anche una misura minore. Quindi è evidente che Cristo nel primo istante del suo concepimento ricevette tanta abbondanza di grazia quanta ne hanno i contemplanti, anzi in misura superiore. E poiché tale grazia non era priva dell'atto suo proprio, ne segue che egli fu comprensore in atto, vedendo Dio nella sua essenza in modo più chiaro di tutte le altre creature.

Analisi delle obiezioni: 1. Come si è spiegato sopra [q. 19, a. 3], Cristo non aveva da meritare la gloria dell'anima, per cui egli è detto comprensore, ma la gloria del corpo, alla quale arrivò attraverso la sua passione.

2. È così risolta anche la seconda obiezioni.

3. Cristo, essendo Dio e uomo, anche nella sua umanità ebbe qualcosa di più delle altre creature: cioè l'essere beato fin dall'inizio della sua esistenza.

Quaestio 35
Prooemium

[48329] IIIª q. 35 pr. Consequenter, post Christi conceptionem, agendum est de eius nativitate. Et primo, quantum ad ipsam nativitatem; secundo, quantum ad nati manifestationem. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum nativitas sit naturae, vel personae. Secundo, utrum Christo sit attribuenda alia nativitas praeter aeternam. Tertio, utrum secundum nativitatem temporalem beata virgo sit mater eius. Quarto, utrum debeat dici mater Dei. Quinto, utrum Christus secundum duas filiationes sit filius Dei patris et virginis matris. Sexto, de modo nativitatis. Septimo, de loco. Octavo, de tempore nativitatis.

ARGOMENTO 35
LA NASCITA DI CRISTO
Dopo aver trattato del concepimento di Cristo, passiamo a considerare la sua nascita. Primo, la nascita in se stessa; secondo, la manifestazione del bambino [q. 36].
Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la nascita debba attribuirsi alla natura o alla persona; 2. Se a Cristo, oltre a quella eterna, si debba attribuire un'altra nascita; 3. Se la Beata Vergine gli sia madre secondo la nascita temporale; 4. Se ella possa essere detta Madre di Dio; 5. Se Cristo sia Figlio di Dio Padre e della Vergine Madre con due filiazioni distinte; 6. In che modo egli sia nato; 7. Dove; 8. Quando.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 8, q. 1, a. 2
Se la nascita appartenga più alla natura che alla persona
Pare che la nascita appartenga più alla natura che alla persona. Infatti:
1. Dice S. Agostino [Fulg., De fide ad Petrum 2]: «La natura eterna e divina non potrebbe essere concepita e nascere dalla natura umana se non conformandosi alla natura umana». Perciò essere concepito e nascere secondo la natura umana spetta alla natura divina. Tanto più dunque ciò spetta alla natura umana.
2. Secondo il Filosofo [Met. 5, 4], il nome natura viene da «nascere». Ma i nomi vengono imposti secondo una convenienza di somiglianza. Quindi il nascere spetta più alla natura che alla persona.
3. Propriamente nasce ciò che con la nascita comincia a esistere. Ora, con la nascita di Cristo cominciò a esistere non la sua persona, ma la sua natura umana. Pare perciò che la nascita spetti propriamente alla natura, non alla persona.
In contrario: Afferma il Damasceno [De fide orth. 4, 7]: «La nascita non è della natura, ma dell'ipostasi».
Dimostrazione: Si può attribuire la nascita a qualcosa in due modi: o come a un soggetto o come a un termine. Come a un soggetto viene attribuita a ciò che nasce, e ciò propriamente non è la natura, ma l'ipostasi. Poiché infatti nascere è un modo di essere generati, come una cosa viene generata per esistere, così anche nasce per esistere. Ma propriamente parlando esistono solo gli

enti sussistenti: poiché una forma non sussistente esiste solo inquantoché per mezzo di essa un dato ente esiste. Ora la persona, o ipostasi, esprime una realtà sussistente, mentre la natura viene indicata al modo di una certa forma in cui quella realtà sussiste. Perciò la nascita viene attribuita come al soggetto proprio del nascere alla persona, o ipostasi, e non alla natura.
Come al suo termine però la nascita viene attribuita alla natura. Infatti il termine della generazione, come di qualunque altra nascita, è la forma. Ora, la natura viene concepita a modo di forma. Per questo il Filosofo [Phys. 2, 1] dice che la nascita è come «la via che porta alla natura»: infatti la natura tende alla forma, cioè alla natura della specie.
Analisi delle obiezioni: 1. Data l'identità in Dio fra la natura e l'ipostasi, talvolta si parla di natura nel senso di persona o di ipostasi. E in questo senso S. Agostino dice che la natura divina è stata concepita ed è nata: in quanto cioè la persona del Figlio è stata concepita ed è nata secondo la natura umana.
2. Nessun moto o mutazione prende il nome dal soggetto che si muove, ma dal termine del movimento, da cui riceve la specificazione. Così dunque la nascita riceve il nome non dalla persona che nasce, ma dalla natura che ne è il termine.
3. Propriamente parlando la natura non comincia a esistere, ma è piuttosto la persona che comincia a esistere in una data natura. Come infatti si è già detto [nel corpo], la natura si definisce come ciò per cui una cosa esiste, la persona invece come ciò che ha l'essere sussistente.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 8, q. 1, a. 4; De unione, a. 2, ad 14; Comp. Theol., c. 212
Se si debba attribuire a Cristo una nascita temporale
Pare che a Cristo non si possa attribuire una nascita temporale. Infatti:
1. «Il nascere è come il divenire di cose che prima del loro nascere non esistevano, e alle quali il beneficio della nascita dona l'esistenza» [Vig. di Tapso, De unit. Trin. 15]. Ora, Cristo esisteva dall'eternità. Quindi non poteva nascere nel tempo.
2. Ciò che è perfetto in sé non ha bisogno di nascere. Ma la persona del Figlio di Dio è perfetta fin dall'eternità. Quindi non ha bisogno di nascere. È chiaro perciò che non nacque nel tempo.
3. Il nascere, a rigore, va attribuito alla persona. Ora, in Cristo c'è una sola persona. Quindi in lui c'è una sola nascita.
4. Chi ha due nascite nasce due volte. Ma questa espressione: «Cristo nacque due volte [bis]» è chiaramente falsa. Poiché la sua nascita dal Padre, essendo eterna, non subisce alcuna interruzione, che invece è implicita nell'avverbio bis. Si può dire infatti che uno ha corso due volte [bis] solo se ha interrotto e poi ripreso la corsa. Non Pare dunque che in Cristo si possano ammettere due nascite.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 7] afferma: «Riconosciamo in Cristo due nascite: l'una eterna dal Padre; l'altra in questi ultimi tempi, per noi».
Dimostrazione: Come si è detto [a. prec.], la natura sta alla nascita come il termine

sta al moto, o alla mutazione. Ora, come insegna Aristotele [Phys. 5, 5], a termini diversi corrispondono moti diversi. Ma in Cristo si riscontrano due nature, una ricevuta dal Padre nell'eternità, l'altra dalla madre nel tempo. Quindi è necessario attribuire a Cristo due nascite: una per cui è nato nell'eternità dal Padre, l'altra per cui è nato nel tempo dalla madre.

Analisi delle obiezioni: 1. Questa obiezioni, mossa da un certo eretico di nome Feliciano, viene così risolta da S. Agostino [Vig. di Tapso, l. cit.]: «Supponiamo che nel mondo, come vorrebbero certuni, vi sia un anima generale, la quale con ineffabile movimento vivifichi tutti i germi in modo tale da non essere prodotta con le cose generate, ma da dare essa stessa la vita a tali cose. Naturalmente, quando quest'anima entra nel seno per formare a suo uso una materia passibile, formerà una sola persona con quella realtà, che tuttavia non ha la sua stessa sostanza: e così, subendo la materia l'azione dell'anima, da due sostanze risulterà un unico uomo. E in questo senso noi diciamo che l'anima nasce dalla madre: non perché essa, prima di nascere, non esistesse in alcuna maniera. In questo modo dunque, anzi, in maniera più sublime, è nato come uomo il Figlio di Dio, nel senso in cui diciamo che l'anima nasce con il corpo: non perché l'anima e il corpo siano una sola sostanza, ma perché dalla loro unione risulta una sola persona. Tuttavia non diciamo che il Figlio di Dio ha cominciato a esistere da quell'istante: affinché nessuno creda che la divinità sia temporale. E neppure affermiamo che la carne di Dio esiste dall'eternità: affinché non si pensi che invece di prendere un vero corpo umano, egli ne abbia assunto solo una certa apparenza».

2. La seconda obiezioni risale a Nestorio, ed è risolta da S. Cirillo [Epist. 4 ad Nest.] nel modo seguente: «Non diciamo che il Figlio di Dio, oltre alla sua nascita eterna dal Padre, avesse bisogno per sé di una seconda nascita: è infatti segno di stoltezza e di ignoranza affermare che colui il quale esiste prima di tutti i secoli ed è coeterno al Padre abbia bisogno di un inizio per esistere una seconda volta. Diciamo invece che è nato secondo la carne in quanto, per noi e per la nostra salvezza, ha unito personalmente a sé la natura umana ed è nato da una donna».

3. La nascita ha la persona come soggetto e la natura come termine. Ora, in un soggetto ci possono essere varie mutazioni imposte appunto dalla varietà dei termini. Con il che tuttavia non si vuol dire che la nascita eterna sia realmente una trasmutazione o un moto, ma che viene concepita come se fosse tale.

4. Possiamo dire che Cristo è nato due volte, in base alle sue due nascite. Come infatti si dice che corre due volte chi corre in due tempi diversi, così si può affermare che nasce due volte chi nasce una volta nell'eternità e una volta nel tempo: poiché l'eternità e il tempo, designanti ambedue una durata, differiscono fra di loro più di due momenti temporali.

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 3, q. 2, a. 1; d. 4, q. 2, a. 1; C. G., IV, cc. 34, 45; In Gal., c. 4, lect. 2

Se la Beata Vergine, secondo la nascita temporale di Cristo,

possa essere detta sua madre

Pare che la Beata Vergine, secondo la nascita temporale di Cristo, non possa essere detta sua madre. Infatti:

1. Abbiamo già dimostrato [q. 32, a. 4] che la Beata Vergine Maria nella generazione di Cristo non operò attivamente, ma fornì soltanto la materia. Ora, ciò non Pare sufficiente a farla considerare madre: altrimenti si potrebbe anche dire che il legno è madre del letto o dello sgabello. Pare quindi che la Beata Vergine non possa essere detta madre di Cristo.

2. Cristo nacque dalla Beata Vergine miracolosamente. Ma la generazione miracolosa non è sufficiente a fondare la maternità, o la filiazione: non diciamo infatti che Eva fu figlia di Adamo. Quindi neppure Cristo può dirsi figlio della Beata Vergine.

3. Pare che nella generazione la madre debba emettere il seme. Il corpo di Cristo invece, come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 2], «non venne formato dal seme, ma dall'azione dello Spirito Santo». Pare quindi che la Beata Vergine non possa dirsi madre di Cristo.

In contrario: In S. Matteo [1, 18] si legge: «Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo: sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe», ecc.

Dimostrazione: La Beata Vergine Maria è la vera e naturale madre di Cristo. Infatti, come si è detto sopra [q. 5, a. 2; q. 31, a. 5], il corpo di Cristo non discese dal cielo, come insegnò l'eretico Valentino, ma fu desunto dalla Vergine madre, e formato dal suo sangue più puro. Ora, questo solo è richiesto per essere madre, come si è visto [q. 31, a. 5; q. 32, a. 4]. Quindi la Beata Vergine è veramente madre di Cristo.

Analisi delle obiezioni: 1. Come si è detto sopra [q. 32, a. 3], si può parlare di paternità o di maternità, e di filiazione, non in qualunque generazione, ma soltanto in quella degli esseri viventi. Perciò la produzione di cose inanimate da una data materia non stabilisce alcuna relazione reciproca di maternità e di filiazione, ma questa si ha soltanto nella generazione degli esseri viventi, ai quali propriamente compete di nascere.

2. Il Damasceno [De fide orth. 3, 7] scrive che Cristo nella sua nascita nel tempo, secondo la quale nacque per la nostra salvezza, in qualche modo «si conformò a noi, nascendo come uomo da una donna e nel tempo richiesto dopo il concepimento; fu invece superiore a noi in quanto nacque non da un seme umano, ma dallo Spirito Santo e dalla Santa Vergine, fuori delle leggi del concepimento naturale». Perciò dalla parte della madre tale nascita fu naturale, mentre fu miracolosa dalla parte dell'azione dello Spirito Santo. Quindi la Beata Vergine è veramente e in senso naturale madre di Cristo.

3. Abbiamo già visto [q. 31, a. 5, ad 3; q. 33, a. 4] che il seme femminile non è necessario alla concezione. Quindi non è necessario neppure perché vi sia la maternità.

Articolo 4

In 3 Sent., d. 4, q. 2, a. 2; C. G., IV, cc. 34, 45; Comp. Theol., c. 222; In Matth., c. 1; In Gal., c. 3, lect. 2

Se si debba dire che la Beata Vergine è madre di Dio

Pare che non si possa dire che la Beata Vergine è madre di Dio. Infatti:
1. Nei misteri divini è necessario attenersi al linguaggio della Sacra Scrittura. Ora, in nessuna parte di essa si legge che la Beata Vergine è madre o genitrice di Dio, ma soltanto che è «madre di Gesù», o «madre del bambino» [Mt 1, 18; 2, 11. 13. 20. 21]. Quindi non si può dire che essa è madre di Dio.
2. Cristo è Dio secondo la natura divina. Ma questa non prese inizio dalla Vergine. Quindi la Beata Vergine non può essere detta madre di Dio.
3. Il nome Dio è attribuito in modo comune al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo. Se dunque la Beata Vergine fosse madre di Dio, verrebbe a essere madre del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, il che non è ammissibile. Quindi non si deve dire che la Beata Vergine è madre di Dio.
In contrario: Nei capitoli di S. Cirillo [anath. 1], approvati dal Concilio di Efeso [1, 26], si legge: «Se qualcuno non professa che l'Emmanuele è veramente Dio, e che perciò la Santa Vergine è la madre di Dio, in quanto generò secondo la carne il Verbo nato da Dio, sia scomunicato».
Dimostrazione: Come si è visto sopra [q. 16, a. 1], ogni nome che esprime in forma concreta una natura può essere attribuito a qualsiasi ipostasi [o supposito] di quella natura. Ora, poiché l'incarnazione è avvenuta nell'unità dell'ipostasi, secondo le spiegazioni date [q. 2, a. 3], è chiaro che il nome Dio può essere attribuito all'ipostasi che ha insieme la natura umana e quella divina. A questa persona dunque si può attribuire ciò che spetta alla natura divina e a quella umana: sia nel caso che tale persona venga designata con termini indicanti la natura divina, sia nel caso che venga designata con termini indicanti la natura umana. Ora, il concepimento e la nascita vengono attribuiti a una persona, o ipostasi, secondo la natura nella quale l'ipostasi viene concepita e nasce. Avendo quindi la persona divina assunto la natura umana fin dall'inizio della concezione, come si è spiegato sopra [q. 33, a. 3], è chiaro che può dirsi con verità che Dio è stato concepito ed è nato dalla Vergine. Ma proprio per questo una donna è chiamata madre di una persona: perché l'ha concepita e data alla luce. Quindi la Beata Vergine deve essere veramente chiamata madre di Dio.
Infatti in due casi soltanto si potrebbe negare che la Beata Vergine sia madre di Dio: nel caso che l'umanità fosse stata concepita e fosse nata prima che quell'uomo fosse Figlio di Dio, come pensava Fotino; oppure nel caso che l'umanità non fosse stata assunta nell'unità della persona o ipostasi del Verbo di Dio, come pensava Nestorio. Ma ambedue le ipotesi sono erronee. Quindi è eretico negare che la Beata Vergine sia madre di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione è di Nestorio. E può essere risolta facendo notare che, sebbene la Scrittura non dica espressamente che la Beata Vergine è madre di Dio, dice però che «Gesù Cristo è vero Dio» [1 Gv 5, 20] e che la Beata Vergine è «madre di Gesù Cristo» [Mt 1, 18]. Quindi dalle parole della Scrittura segue necessariamente che essa è madre di Dio.
Inoltre S. Paolo [9, 5] scrive che «dagli israeliti proviene Cristo secondo la carne, egli che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli». Ma questi proviene dagli israeliti solo mediante la Beata Vergine. Quindi colui che è «sopra ogni cosa Dio benedetto nei secoli» è nato realmente dalla Beata

Vergine come da sua madre.
2. Anche questa obiezioni è di Nestorio. E S. Cirillo [Conc. Efes. 1, 2, 12] la risolve nel modo seguente: «L'anima dell'uomo nasce insieme con il proprio corpo, e ambedue formano insieme una cosa sola: se dunque qualcuno volesse dire che la madre del corpo non è madre dell'anima, parlerebbe vanamente. Ora, qualcosa del genere lo troviamo anche nella generazione di Cristo. Il Verbo di Dio infatti è nato dalla sostanza di Dio Padre; ma siccome ha assunto la carne, è necessario ammettere che secondo la carne è nato da una donna». Si deve quindi affermare che la Beata Vergine è madre di Dio non nel senso che sia madre della divinità, ma perché è madre, secondo l'umanità, di una persona che possiede la divinità e l'umanità.
3. Benché il nome Dio sia comune alle tre persone, spesso designa o la sola persona del Padre, o la sola persona del Figlio o dello Spirito Santo, come si è visto in precedenza [q. 16, a. 1; I, q. 39, a. 4]. Così dunque quando diciamo: «La Beata Vergine è madre di Dio», il nome Dio sta a indicare la sola persona incarnata del Figlio.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 8, q. 1, a. 5; Quodl., 1, q. 2, a. 1; 9, q. 2, a. 3; Comp. Theol., c. 212
Se in Cristo vi siano due filiazioni
Pare che in Cristo vi siano due filiazioni. Infatti:
1. La nascita è causa della filiazione. Ma in Cristo vi sono due nascite. Quindi anche due filiazioni.
2. La filiazione, in virtù della quale uno viene detto figlio del padre o della madre, dipende in qualche modo dal figlio stesso: poiché la relazione consiste «nel riferirsi di una cosa a un'altra» [Arist., Praed. 5], per cui l'eliminazione di un termine correlativo fa cessare anche l'altro. Ora la filiazione eterna, per cui Cristo è Figlio di Dio Padre, non dipende dalla madre: poiché ciò che è eterno non può dipendere da ciò che è temporale. Quindi Cristo non è figlio della madre quanto alla filiazione eterna. Per conseguenza o non è figlio suo per nulla, il che è in contrasto con quanto è stato già provato, oppure lo è in virtù di un'altra filiazione, cioè di quella temporale. Quindi in Cristo ci sono due filiazioni.
3. I termini relativi si trovano l'uno nella definizione dell'altro: quindi un termine relativo è specificato dall'altro. Ma una stessa cosa non può appartenere a specie diverse. Pare quindi impossibile che una medesima relazione abbia come termine due estremi completamente diversi. Ora, si dice che Cristo è Figlio del Padre, che è eterno, e di una madre temporale, i quali sono termini del tutto diversi. Non Pare dunque che Cristo possa essere detto Figlio del Padre e della madre in forza di una stessa relazione. Vi sono perciò in lui due filiazioni.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, cc. 13, 14] osserva che in Cristo si moltiplica ciò che appartiene alla natura, non ciò che è proprio della persona. Ora, la filiazione appartiene in modo specialissimo alla persona: è infatti una proprietà personale, come risulta evidente dalla Prima Parte [q. 32, a. 3; q. 40, a. 2]. Quindi in Cristo c'è una sola filiazione.

Dimostrazione: In proposito ci sono varie opinioni. Alcuni infatti, facendo leva sulla causa della filiazione, che è la nascita, pongono in Cristo due filiazioni, poiché due sono le nascite. - Altri invece, considerando il soggetto della filiazione, cioè la persona o ipostasi, pongono in Cristo una sola filiazione, essendo unica l'ipostasi o persona.

L'unità o la pluralità di una relazione infatti non è data dai termini, ma dalla causa o dal soggetto. Poiché se dovesse venire considerata in base ai termini, allora bisognerebbe ammettere due filiazioni in ciascun uomo: una rispetto al padre e una rispetto alla madre. Invece, a ben considerare la cosa, si vede che ciascuno si riferisce al padre e alla madre mediante un'unica relazione, per l'unicità della causa. L'uomo infatti nasce dal padre e dalla madre con una stessa nascita: quindi con essi ha una sola relazione. Ed è ciò che accade anche a un maestro che istruisce molti discepoli con un unico insegnamento; e a un padrone che governa più sudditi con la medesima autorità. - Se invece ci sono delle cause varie e specificamente differenti, allora differiscono anche le relazioni. E così nulla impedirà che queste si trovino in un medesimo soggetto. Come se un maestro ad alcuni insegna la grammatica e ad altri la logica, si avranno due relazioni di insegnamento: perciò uno stesso uomo può essere maestro con relazioni diverse, o con degli allievi diversi, o con gli stessi, a cui dà degli insegnamenti diversi. - Può capitare tuttavia che uno abbia relazione con molti per cause diverse, ma della stessa specie: come quando uno è padre di diversi figli in forza di diversi atti generativi; per cui la paternità non può differire specificamente, essendo gli atti della generazione della medesima specie. Poiché dunque più forme della stessa specie non possono trovarsi simultaneamente nello stesso soggetto, di conseguenza non è possibile che vi siano più paternità in chi ha dato la vita a più figli con la generazione naturale. La cosa sarebbe invece diversa se uno fosse padre di alcuni con la generazione naturale, e di altri con l'adozione.

Ora, è chiaro che non è con la medesima nascita che Cristo è nato ab aeterno dal Padre e nel tempo dalla madre. Né la nascita è della stessa specie nei due casi. Per cui da questo punto di vista bisognerebbe dire che in Cristo vi sono due filiazioni, una temporale e una eterna. Ma il soggetto della filiazione non è la natura o una sua parte, bensì soltanto la persona o ipostasi; e in Cristo non c'è un'altra ipostasi o persona oltre a quella eterna. Perciò in Cristo non vi può essere un'altra filiazione oltre a quella dell'ipostasi eterna. Ora, ogni relazione di ordine temporale che viene attribuita a Dio aggiunge a Dio eterno un'entità non reale, ma soltanto di ragione, come si è dimostrato nella Prima Parte [q. 13, a. 7]. Quindi la filiazione che unisce Cristo alla madre non può essere una relazione reale, ma solo di ragione.

E così in qualche modo sono vere ambedue le opinioni. Se infatti consideriamo il concetto preciso di filiazione, allora bisogna ammettere due filiazioni in base alle due nascite. Se invece consideriamo il soggetto della filiazione, il quale non può essere che l'ipostasi eterna, allora in Cristo non può essere reale se non la filiazione eterna.

Tuttavia egli è detto figlio rispetto alla madre in forza di una relazione che viene concepita simultaneamente a quella della maternità verso Cristo. Così

come chiamiamo Dio Signore per una relazione che viene concepita simultaneamente alla relazione reale con cui la creatura sta soggetta a Dio. E benché in Dio la relazione di dominio non sia reale, tuttavia egli è Signore realmente, per la reale sottomissione a lui della creatura. Così dunque Cristo è detto realmente figlio della Vergine madre in virtù della relazione reale di maternità che essa ha con Cristo.

Analisi delle obiezioni: 1. In Cristo la nascita temporale causerebbe una reale filiazione temporale se vi fosse un soggetto capace di tale filiazione. Ma questo non ci può essere, come si è già detto [nel corpo]. Infatti il supposito eterno non può essere soggetto di relazioni temporali. - Né si può affermare che esso riceve una filiazione temporale in forza della sua natura umana, come è soggetto a una nascita temporale: poiché bisognerebbe che la natura umana fosse in qualche modo soggetta alla filiazione, come è soggetta alla nascita. Quando infatti si dice che un Etiope è bianco in ragione dei suoi denti, è necessario che questi denti siano il soggetto della bianchezza. Ma la natura umana in nessun modo può essere il soggetto della filiazione, poiché tale relazione riguarda direttamente la persona.

2. La filiazione eterna non dipende dalla madre temporale, ma a questa filiazione eterna va unito un certo rapporto temporale che dipende dalla madre, in forza del quale Cristo è detto figlio di sua madre.

3. «L'uno e l'ente sono interdipendenti», dice Aristotele [Met. 4, 2]. Come quindi può accadere che in uno dei termini la relazione sia un ente reale mentre nell'altro è solo un ente di ragione, secondo quanto il Filosofo [Met. 5, 5] dice dello scibile e della scienza, così può anche avvenire che in uno dei due termini ci sia un'unica relazione mentre nell'altro ce ne sia più di una. Nei genitori, p. es., vi sono due relazioni, di paternità e di maternità, specificamente distinte in quanto il padre è principio della generazione in maniera diversa dalla madre - (se invece diverse persone fossero il principio di una medesima azione allo stesso modo, p. es. trainando insieme una nave, allora vi sarebbe in tutte la medesima relazione). Dalla parte della prole invece vi è una sola filiazione reale, ma ve ne sono due di ragione, poiché la prole dice rapporto alle due relazioni dei genitori secondo due considerazioni diverse. Ora, anche in Cristo esiste da un lato un'unica filiazione reale in riferimento all'eterno Padre; e tuttavia c'è anche un riferimento temporale, che riguarda la madre temporale.

## Articolo 6

II-II, q. 164, a. 2, ad 3

### Se Cristo sia nato senza dolore della madre

Pare che Cristo non sia nato senza dolore della madre. Infatti:

1. Come è una conseguenza del peccato dei nostri progenitori la morte, secondo l'affermazione della Scrittura [Gen 2, 17]: «Quando tu ne mangiassi, certamente moriresti», così lo sono anche i dolori del parto, poiché sta scritto [Gen 3, 16]: «Con dolore partorirai figli». Ora, Cristo ha voluto subire la morte. Quindi anche il suo parto dovette essere doloroso.

2. La fine è proporzionata al principio. Ma la fine della vita di Cristo fu dolorosa, come dice Isaia [53, 4]: «Egli si è addossato i nostri dolori». Quindi

anche la sua nascita dovette essere accompagnata dal dolore del parto.
3. Nel libro La nascita del Salvatore [Protoevang. di Giacomo] si narra che alla nascita di Cristo accorsero delle ostetriche, che Pareno necessarie alla partoriente a causa del dolore. Pare quindi che la Beata Vergine abbia partorito con dolore.
In contrario: Rivolgendosi alla Vergine Madre, S. Agostino [Serm. supp. 195] esclama: «Nel concepimento non fu leso il tuo pudore, nel parto non fu presente il dolore».
Dimostrazione: I1 dolore della partoriente è prodotto dal dilatarsi delle vie attraverso le quali deve uscire la prole. Ma sopra [q. 28, a. 2] abbiamo spiegato che Cristo uscì dal seno della madre senza che questo si aprisse, e quindi senza dilatazione delle vie. Perciò nel suo parto non vi fu dolore di sorta, né corruzione alcuna, ma somma gioia, poiché «l'uomo Dio nasceva alla luce del mondo», secondo le parole di Isaia [35, 1 s.]: «La solitudine fiorirà come un giglio; canterà nella gioia e nel giubilo».
Analisi delle obiezioni: 1. Il dolore del parto nella donna è conseguenza dell'unione carnale con l'uomo. Per cui la S. Scrittura, dopo aver detto [Gen 3, 16]: «Partorirai nel dolore», aggiunge: «Egli ti dominerà». Ma come nota S. Agostino [Serm. de Assumpt. 4], la Vergine madre di Dio fu esente da questa condanna, «lei che avendo concepito Cristo senza la sozzura del peccato e senza il detrimento del connubio con l'uomo, lo generò senza dolore e senza violazione dell'integrità, conservando intatto il candore verginale». Cristo poi accettò la morte di sua spontanea volontà, allo scopo di soddisfare per noi, e non in forza di quella condanna: egli infatti non era debitore rispetto alla morte.
2. Come Cristo «con la sua morte distrusse la nostra morte», così con i suoi dolori liberò noi dal dolore: per questo volle morire soffrendo. Ma i dolori della madre nel parto non appartenevano a Cristo, che veniva a soddisfare per i nostri peccati. Quindi non era opportuno che sua madre partorisse nel dolore.
3. S. Luca [2, 7] afferma che la stessa Beata Vergine «avvolse in fasce e adagiò in una mangiatoia» il bambino che aveva dato alla luce. Il che dimostra che il racconto di quel libro apocrifo è falso. Da cui le parole di S. Girolamo [Contra Helvid. 8]: «Non ci fu nessuna levatrice, nessun intervento di donnicciole. Essa fu madre e ostetrica. "Avvolse il bambino in fasce e lo adagiò in una mangiatoia", si legge. Queste parole evangeliche respingono le stravaganze degli apocrifi».

## Articolo 7

In Matth., c. 2

### Se era necessario che Cristo nascesse a Betlemme

Pare che Cristo non dovesse nascere a Betlemme. Infatti:
1. Si legge in Isaia [2, 3]: «Da Sion uscirà la legge, e da Gerusalemme la parola del Signore». Ma Cristo è veramente il Verbo di Dio. Quindi doveva venire al mondo in Gerusalemme.
2. Secondo S. Matteo [2, 23], era scritto che Cristo «sarebbe stato chiamato

Nazareno», affermazione che deriva da quel passo di Isaia [11, 1]: «Un virgulto fiorirà dalle sua radici»; infatti Nazaret significa «fiore». Ora, in genere si prende il nome dal luogo di nascita. Perciò Cristo sarebbe dovuto nascere a Nazaret, dove fu anche concepito e allevato.
3. Il Signore venne in questo mondo per annunziare la fede della verità, secondo la sua dichiarazione [Gv 18, 37]: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto al mondo: per rendere testimonianza alla verità». Ma ciò si sarebbe potuto attuare più facilmente se fosse nato a Roma, che allora deteneva il dominio del mondo; per cui S. Paolo, scrivendo ai Romani [1, 8], dice: «La fama della vostra fede si espande in tutto il mondo». Quindi non doveva nascere a Betlemme.
In contrario: Sta scritto [Mi 5, 1]: «E tu Betlemme di Efrata, da te mi uscirà colui che deve essere il dominatore in Israele».
Dimostrazione: Cristo volle nascere a Betlemme per due motivi. Primo, perché egli, come dice S. Paolo [Rm 1, 3], secondo la carne «nacque dalla stirpe di Davide», al quale era stata fatta una promessa speciale su Cristo, secondo quelle parole [2 Sam 23, 1]: «Così disse [Davide], l'uomo a cui fu fatta la promessa sul Cristo del Dio di Giacobbe». Perciò egli volle nascere a Betlemme, dove era nato Davide, affinché dallo stesso luogo di nascita fosse manifesto l'adempimento della promessa. Ed è ciò che vuole indicare l'Evangelista quando scrive [Lc 2, 4]: «Poiché egli era della casa e della famiglia di Davide».
Secondo, perché, come nota S. Gregorio [In Evang. hom. 8], «Betlemme significa casa nel pane. E Cristo disse di sé: Io sono il pane vivo, disceso dal cielo».
Analisi delle obiezioni: 1. Davide nacque a Betlemme, ma scelse Gerusalemme per farne la sede del suo regno e costruirvi il tempio di Dio, in modo che Gerusalemme fosse una città regale e sacerdotale insieme. Ora, il sacerdozio di Cristo e il suo regno furono attuati soprattutto con la sua passione. Così egli scelse convenientemente Betlemme per la nascita e Gerusalemme per la passione. E in questo modo egli volle anche confondere la gloria degli uomini, i quali si vantano di essere nati in città illustri, nelle quali inoltre bramano particolarmente di essere onorati. Cristo al contrario volle nascere in una città umile, ed essere oltraggiato in una città nobile.
2. Cristo volle fiorire per la santità della vita, non per l'origine carnale. E così volle essere nutrito ed educato nella città di Nazaret, mentre a Betlemme volle nascere come un forestiero: poiché, come dice S. Gregorio [l. cit.], «per l'umanità che aveva presa nacque come in casa d'altri; non secondo la potenza, ma secondo la natura». Inoltre, come afferma S. Beda [In Lc 1, su 2, 7], «col rendersi bisognoso di un alloggio preparò a noi molti posti nella casa del Padre suo».
3. Come si legge in un sermone del Concilio di Efeso [Teod. di Ancyr., serm. 1], «se [Cristo] avesse scelto Roma, la città più potente, si sarebbe potuto pensare che avrebbe cambiato il mondo grazie al potere dei concittadini. Se fosse stato figlio dell'Imperatore, si sarebbe attribuita la sua riuscita al potere [imperiale]. Per mostrare invece che il mondo sarebbe stato trasformato dalla sua divinità, scelse una madre povera e una patria ancora più

povera».
Però, come afferma S. Paolo [1 Cor 1, 27], «Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti». Quindi, per manifestare meglio la sua potenza, stabilì a Roma, capitale del mondo, il centro della sua Chiesa, come segno di completa vittoria, affinché di là la fede si diffondesse su tutta la terra, secondo la profezia di Isaia [26, 5 s.]: «Umilierà la città sublime e la calpesteranno i piedi del povero», cioè di Cristo, «i passi degli indigenti», cioè degli Apostoli Pietro e Paolo.

Articolo 8
In Matth., c. 2
Se Cristo sia nato nel tempo conveniente
Pare che Cristo non sia nato nel tempo conveniente Infatti:
1. Cristo era venuto al mondo per ridare la libertà ai suoi. E invece nacque in un periodo di schiavitù, quando cioè tutto il mondo veniva censito per ordine di Augusto, in quanto divenuto tributario, come scrive S. Luca [2, 1].
Non Pare perciò che sia nato nel tempo conveniente.
2. Le promesse sulla nascita di Cristo non erano state fatte ai gentili, come ricorda S. Paolo [Rm 9, 4]. Cristo invece nacque nel tempo in cui dominava un re straniero, come nota il Vangelo [Mt 2, 1]: «Essendo nato Gesù al tempo del re Erode». Quindi non Pare che egli sia nato nel tempo più opportuno.
3. Il tempo della presenza di Cristo nel mondo può essere paragonato al giorno, in quanto egli è «la luce del mondo» [Gv 8, 12; 9, 5]; infatti disse [Gv 9, 4]: «Devo compiere le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno». Ora, in estate le giornate sono più lunghe che in inverno. Essendo quindi [Cristo] nato in pieno inverno, il 25 dicembre, Pare che non sia nato nel tempo conveniente.
In contrario: S. Paolo [Gal 4, 4] afferma: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge».
Dimostrazione: Tra Cristo e gli altri uomini c'è questa differenza, che gli altri uomini nascendo sono soggetti alle necessità del tempo, mentre Cristo, in quanto Signore e Creatore di tutti i tempi, poté scegliere per sé sia il tempo in cui nascere, sia la madre, sia il luogo. E poiché «le opere di Dio sono tutte ordinate» [Rm 13, 1] e disposte convenientemente [Sap 8, 1], ne segue che Cristo nacque nel tempo più opportuno.
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo era venuto per darci la libertà togliendoci dalla condizione di schiavitù. Come quindi prese la nostra natura mortale per ridarci la vita, così, secondo le parole di S. Beda [In Lc 1, su 2, 4 s.], «si degnò di incarnarsi in un tempo in cui, appena nato, sarebbe stato censito da Cesare, facendosi lui stesso schiavo per la nostra liberazione».
Inoltre in quel tempo, in cui tutto il mondo era soggetto a un unico principe, regnava una grande pace. Era dunque conveniente che allora nascesse Cristo, il quale è «la nostra pace, che ha fatto dei due un popolo solo», come dice S. Paolo [Ef 2, 14]. Per questo S. Girolamo [In Is 1, su 2, 4] afferma: «Se guardiamo la storia, troviamo che in tutto il mondo dominò la discordia

fino all'anno 28 di Cesare Augusto. Con la nascita del Signore invece tutte le guerre cessarono, secondo quanto disse Isaia [2, 4]: «Un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo».
Di più, era conveniente che Cristo, il quale era venuto per riunire insieme i suoi [Gv 11, 52], perché fossero cioè «un solo gregge sotto un solo pastore» [Gv 10, 16], nascesse nel tempo in cui un solo Principe governava il mondo.
2. Cristo volle nascere sotto un re straniero perché si adempisse la profezia di Giacobbe [Gen 49, 10]: «Non sarà tolto lo scettro da Giuda, né il bastone del comando tra i suoi piedi, finché verrà colui al quale esso appartiene». Poiché, come dice il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 2], «finché il popolo giudaico era governato da re giudei, benché peccatori, venivano mandati come rimedio i profeti. Quando invece la legge di Dio cadde sotto il potere di un re iniquo, venne al mondo Cristo: poiché un'infermità grande e irrimediabile esigeva un medico più capace».
3. Come si legge nel libro [dell'Ambrosiaster] Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [53], «Cristo volle nascere quando la luce del giorno comincia a crescere», per indicare che la sua venuta doveva far progredire gli uomini nella luce divina, secondo le parole [Lc 1, 79]: «Per rischiarare quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte».
Cristo scelse poi anche l'asprezza dell'inverno per la sua nascita allo scopo di soffrire fin da allora fisicamente per noi.

## Quaestio 36
## Prooemium

[48396] III[a] q. 36 pr. Deinde considerandum est de manifestatione Christi nati. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum nativitas Christi debuerit omnibus esse manifesta. Secundo, utrum debuerit aliquibus manifestari. Tertio, quibus manifestari debuerit. Quarto, utrum ipse se debuerit manifestare, vel potius manifestari per alios. Quinto, per quae alia manifestari debuerit. Sexto, de ordine manifestationum. Septimo, de stella per quam manifestata fuit eius nativitas. Octavo, de veneratione magorum, qui per stellam nativitatem Christi cognoverunt.

## ARGOMENTO 36
## LA MANIFESTAZIONE DI CRISTO ALLA SUA NASCITA

Passiamo ora a considerare la manifestazione di Cristo alla sua nascita.
Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la nascita di Cristo dovesse essere manifestata a tutti; 2. Se fosse necessaria la sua manifestazione ad alcuni; 3. A chi doveva essere manifestata; 4. Se Cristo dovesse manifestarsi direttamente o per mezzo di altri; 5. Con quali altri mezzi doveva farsi conoscere; 6. L'ordine di queste manifestazioni; 7. La stella che servì a manifestare la sua nascita; 8. L'adorazione dei Magi, i quali conobbero la nascita di Cristo mediante la stella.

## Articolo 1
## Infra, q. 39, a. 8, ad 3
## Se la nascita di Cristo dovesse essere manifestata a tutti

Pare che la nascita di Cristo dovesse essere manifestata a tutti. Infatti:
1. L'adempimento deve corrispondere alla promessa. Ora, circa la promessa della venuta di Cristo c'è il Salmo [49, 3] che dice: «Dio verrà in maniera manifesta». Ma egli venne appunto nascendo nella carne. Quindi la sua nascita doveva essere manifesta a tutto il mondo.
2. S. Paolo [1 Tm 1, 15] insegna che «Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori». Ora, come egli dice [Tt 2, 11 s.], ciò avviene solo in quanto è loro manifestata la grazia di Cristo: «È apparsa la grazia di Dio nostro Salvatore a tutti gli uomini, che ci insegna a rinnegare l'empietà e i desideri mondani, e a vivere con sobrietà, giustizia e pietà in questo mondo». Perciò la nascita di Cristo doveva essere a tutti manifesta.
3. In Dio predomina su tutto la disposizione a perdonare, poiché sta scritto [Sal 144, 9]: «Le sue misericordie [si stendono] su tutte le sue opere». Ma nella seconda venuta, quando «giudicherà con rettitudine» [Sal 74, 3], egli sarà visibile a tutti, secondo le parole evangeliche [Mt 24, 27]: «Come la folgore viene da oriente e brilla fino a occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'Uomo». A maggior ragione quindi doveva essere manifesta la sua prima venuta, in cui nacque secondo la carne.
In contrario: In Isaia [45, 15] si legge: «Tu sei un Dio nascosto, Dio di Israele, Salvatore». E ancora [Is 53, 3]: «Il suo volto è quasi nascosto e disprezzato».
Dimostrazione: La nascita di Cristo non doveva essere manifestata indistintamente a tutti. Primo, perché ciò avrebbe impedito la redenzione degli uomini, che fu attuata con la croce; dice infatti S. Paolo [1 Cor 2, 8]: «Se l'avessero conosciuto, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria».
Secondo, perché ciò avrebbe sminuito il merito della fede, per mezzo della quale [Cristo] era venuto a giustificare gli uomini, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 3, 22]: «La giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo». Se infatti quando Cristo nacque degli indizi palesi avessero rivelato a tutti la sua nascita, non vi sarebbe stato più bisogno della fede, la quale è «prova di cose che non si vedono» [Eb 11, 1].
Terzo, perché in tal modo sarebbe sorto il dubbio sull'umanità reale di Cristo. Per cui S. Agostino afferma [Epist. 137]: «Se da fanciullo non fosse divenuto adolescente, se non avesse preso né cibo né sonno, non si sarebbe forse dato adito all'errore, al punto che nessuno avrebbe creduto alla realtà della sua natura umana? E operando tutto prodigiosamente non avrebbe forse distrutto ciò che aveva compiuto misericordiosamente?»
Analisi delle obiezioni: 1. Secondo la Glossa [interlin. di Agost.] quel passo si riferisce alla venuta di Cristo per il giudizio finale.
2. Bisognava che tutti gli uomini fossero istruiti per la loro salvezza sulla grazia di Dio Salvatore non al momento della sua nascita, ma in seguito, dopo che egli «avesse operato la salvezza nella nostra terra» [Sal 73, 12]. Per cui dopo la passione e la risurrezione disse ai suoi discepoli [Mt 28, 19]: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni».
3. Per un giudizio è necessario conoscere l'autorità del giudice: da cui la necessità della manifestazione per quanto riguarda la venuta di Cristo al giudizio. Ma la prima venuta mirava alla salvezza di tutti, salvezza che si attua

mediante la fede, la quale ha per oggetto cose che non si vedono. Per questo la prima venuta doveva rimanere nascosta.

Articolo 2
In Matth., c. 2
Se la nascita di Cristo
dovesse essere manifestata ad alcuni
Pare che la nascita di Cristo non dovesse essere manifestata a nessuno.
Infatti:
1. Per la salvezza degli uomini era opportuno che la prima venuta di Cristo rimanesse nascosta, come si è visto [a. prec., ad 3]. Ma Cristo era venuto per salvare tutti, secondo la parola di S. Paolo [1 Tm 4, 10]: «Egli è il Salvatore di tutti gli uomini, soprattutto dei fedeli». Quindi la nascita di Cristo non doveva essere manifestata a nessuno.
2. Prima che avvenisse, la futura nascita di Cristo era stata manifestata alla Beata Vergine e a S. Giuseppe [Mt 1, 20 s.; Lc 1, 31]. Perciò non era necessario che, una volta avvenuta, fosse manifestata ad altri.
3. Nessun uomo saggio manifesta ciò che può produrre turbamento e danno per gli altri. Ma appena resa nota la nascita di Cristo si verificò del turbamento, come dice S. Matteo [2, 3]: «Il re Erode, sentendo» della nascita di Cristo, «restò turbato, e con lui tutta Gerusalemme». Il che fu anche di danno agli altri: infatti in seguito a ciò Erode «fece uccidere tutti i bambini di Betlemme e dei dintorni dai due anni in giù» [ib., v. 16]. Perciò non Pare che sia stato conveniente far conoscere ad alcuni la nascita di Cristo.
In contrario: La nascita di Cristo non sarebbe giovata a nessuno se fosse rimasta nascosta a tutti. Ma era necessario che essa giovasse a qualcuno, altrimenti Cristo sarebbe nato inutilmente. Pare perciò che fosse necessario manifestarla a qualcuno.
Dimostrazione: Come dice S. Paolo [Rm 13, 1], «quanto Dio fa, lo fa in modo ordinato ». Ora, è proprio della divina sapienza trasmettere i suoi doni e i suoi segreti non a tutti alla stessa maniera, ma direttamente ad alcuni, e per mezzo di questi agli altri. Per cui anche del mistero della risurrezione si dice [At 10, 40 s.] che «Dio volle che Cristo risorto apparisse non a tutto il popolo, ma a testimoni prescelti da Dio». E lo stesso doveva succedere per la sua nascita, che cioè fosse palese non a tutti, ma solo ad alcuni, per mezzo dei quali potesse arrivare agli altri.
Analisi delle obiezioni: 1. Come la salvezza umana sarebbe stata compromessa dalla manifestazione a tutti gli uomini della nascita di Dio, così lo sarebbe stata anche dal nascondimento totale. Poiché nell'uno e nell'altro caso viene esclusa la fede: nel primo perché la cosa sarebbe già manifesta a tutti; nel secondo perché non vi sarebbe nessuno di cui poter udire la testimonianza: «La fede» infatti, dice S. Paolo [Rm 10, 17], «viene dall'ascolto».
2. Maria e Giuseppe dovevano necessariamente essere istruiti sulla futura nascita di Cristo, poiché dovevano avere rispetto verso il bimbo concepito nel seno materno e assisterlo dopo la nascita. Ma la loro testimonianza sulla grandezza di Cristo, trattandosi di familiari, sarebbe stata sospetta. Era quindi

necessario partecipare la cosa ad estranei, la cui testimonianza fosse immune da ogni sospetto.
3. Il turbamento che seguì la notizia della nascita di Cristo si addiceva a tale nascita. Primo, perché ciò serviva a manifestare la dignità celeste di Cristo. Da cui le parole di S. Gregorio [In Evang. hom. 10]: «Alla nascita del Re del cielo un re della terra si turba: poiché la potenza terrena vacilla quando si svela la maestà celeste». – Secondo, perché ciò prefigurava la potenza di Cristo giudice: «Che farà mai il suo tribunale di giudice», scrive infatti S. Agostino [Serm. 200, 1], «se la sua culla di bimbo terrorizzava la superbia dei re?». – Terzo, perché ciò prefigurava la distruzione del regno del diavolo. Per cui il Papa S. Leone [Ps. Crisost., Op. imp. in Mt hom. 2] scrive che «non fu turbato tanto Erode in se stesso, quanto il demonio in Erode. Questi infatti vedeva [nel fanciullo] un uomo, il demonio invece ci vedeva Dio. E l'uno e l'altro temeva un successore al proprio regno: il diavolo un successore celeste, Erode un successore terreno». Vanamente però, poiché Cristo non era venuto nel mondo per avere un regno terreno. Da cui l'apostrofe di S. Leone [Serm. 34, 2] a Erode: «La tua reggia non può ospitare Cristo, né il padrone del mondo si accontenta dei confini del tuo dominio».
Che poi i Giudei si turbassero mentre dovevano piuttosto godere, secondo S. Giovanni Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 2] si spiega per il fatto che «i malvagi non potevano essere contenti della nascita del giusto»; oppure per il fatto che assecondavano Erode, del quale avevano paura. «Il popolo» infatti «asseconda più del giusto coloro dei quali teme la crudeltà» [Glossa ord. su Mt 2, 3].
L'uccisione poi dei fanciulli da parte di Erode non fu loro di danno, ma di giovamento. Dice infatti S. Agostino [Serm. 373, 3]: «Lungi da noi il pensare che Cristo, il quale era venuto a liberare gli uomini, non abbia fatto nulla per ricompensare coloro che sarebbero stati uccisi per causa sua: egli che, inchiodato sulla croce, pregò per i suoi crocifissori».

## Articolo 3

### Se coloro ai quali fu rivelata la nascita di Cristo siano stati scelti bene

Pare che coloro ai quali fu rivelata la nascita di Cristo non siano stati scelti bene. Infatti:
1. Il Signore [Mt 10, 5] comandò ai discepoli: «Non andate fra i pagani»; poiché egli volle manifestarsi ai Giudei prima che ai gentili. Molto meno quindi conveniva che la nascita di Cristo venisse manifestata subito ai gentili che «venivano dall'oriente», come riferisce S. Matteo [2, 1].
2. La rivelazione della verità divina va fatta soprattutto agli amici di Dio, come dice la Scrittura [Gb 36, 33 Vg]: «La annunzia al suo amico». Ma pare che i magi fossero nemici di Dio, poiché si legge nel Levitico [19, 31 Vg]: «Non recatevi dai maghi, né consultate gli indovini». Non era dunque giusto rivelare la nascita di Cristo ai magi.
3. Cristo era venuto per liberare tutto il mondo dal potere del diavolo:

«Dall'oriente all'occidente», si legge infatti in Malachia [1, 11], «grande è il mio nome fra le genti». Quindi doveva manifestarsi a uomini non solo dell'oriente, ma anche di ogni altra parte del mondo.
4. Tutti i sacramenti della legge antica erano simbolo di Cristo. Ma essi venivano amministrati dai sacerdoti ebrei. Quindi anche la nascita di Cristo doveva essere rivelata, più che ai pastori nella campagna [Lc 2, 8 ss.], ai sacerdoti nel tempio.
5. Cristo nacque bambino da una madre vergine. Era perciò più conveniente che si rivelasse ai giovani e alle vergini piuttosto che agli anziani e ai coniugati o alle vedove, come Simeone e Anna [ib., vv. 25 ss.].
In contrario: Nel Vangelo [Gv 13, 18] si legge: «Io conosco quelli che ho scelto». Ora, ciò che è fatto dalla sapienza di Dio è fatto bene. Perciò coloro ai quali fu rivelata la nascita di Cristo furono scelti bene.
Dimostrazione: La salvezza che Cristo doveva portare riguardava tutti gli uomini; poiché, come dice S. Paolo [Col 3, 11], «in Cristo non c'è maschio e femmina, gentile e Giudeo, schiavo e libero», e nessun'altra differenza del genere. Ora, affinché ciò fosse prefigurato fin dalla nascita di Cristo, egli si diede a conoscere a uomini di ogni condizione. Infatti, come nota S. Agostino [Serm. 202, 1], «i pastori erano Israeliti, i Magi pagani. I primi vicini, i secondi lontani. E tutti convennero come alla pietra angolare». E vi fu anche un'altra differenza tra di loro: infatti i Magi erano sapienti e potenti, i pastori semplici e di basso rango. E si diede a conoscere anche ai giusti, come Simeone e Anna, e ai peccatori, cioè ai Magi; inoltre si manifestò agli uomini e alle donne, come ad Anna: perché fosse evidente che nessuna condizione umana era esclusa dalla salvezza portata da Cristo.
Analisi delle obiezioni: 1. La manifestazione della nascita di Cristo fu un saggio della piena manifestazione futura. Come quindi nella seconda manifestazione la grazia di Cristo fu annunziata da Cristo stesso e dai suoi Apostoli prima ai Giudei e poi ai gentili, così al [presepe di] Cristo prima giunsero da vicino i pastori, che erano le primizie dei Giudei, e poi da lontano i Magi, che come nota S. Agostino [Serm. 200, 1] erano «le primizie dei gentili».
2. «Come nella rozzezza dei pastori», spiega S. Agostino [Serm. 200, 3], «emerge l'ignoranza, così nei sacrilegi dei magi emerge l'empietà. Ma colui che era la pietra angolare attira a sé gli uni e gli altri: poiché era venuto "a scegliere le cose stolte per confondere i sapienti", e "a chiamare non i giusti, ma i peccatori", affinché nessun grande si insuperbisse, e nessun debole si disperasse».
Alcuni tuttavia affermano che questi Magi non erano fattucchieri malvagi, ma sapienti astrologi, i quali dai Persiani e dai Caldei sono chiamati Magi.
3. Secondo il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 2] «i Magi vennero dall'oriente poiché l'inizio della fede si ha dalla parte da cui nasce il sole: la fede è infatti la luce delle anime». - Oppure perché coloro che giungono a Cristo vengono da lui e per mezzo di lui, per cui la Scrittura [Zc 6, 12 Vg] dice: «Ecco un uomo il cui nome è Oriente».
Nel significato letterale si dice invece che vennero dall'oriente perché secondo alcuni provenivano dalle più remote regioni orientali; oppure, secondo altri, dalle regioni vicine alla Giudea, ma situate a oriente di questa regione.

È da credere tuttavia che in altre parti del mondo vi siano stati dei segni della nascita di Cristo: a Roma, p. es., si vide scorrere dell'olio, e in Spagna apparvero tre soli che a poco a poco si fusero in uno.
4. Scrive il Crisostomo [Orig., In Lc 2, 8] che l'angelo, per annunziare la nascita di Cristo, non andò a Gerusalemme e non cercò gli scribi e i farisei: erano infatti corrotti e rosi dall'invidia. I pastori invece erano sinceri, e praticavano lo stile di vita dei Patriarchi e di Mosè.
Essi inoltre rappresentano i dottori della Chiesa, ai quali vengono rivelati i misteri di Cristo, che erano tenuti celati ai Giudei.
5. S. Ambrogio [In Lc 2, su 2, 25] scrive che «la nascita del Signore doveva ricevere la testimonianza non solo dei pastori, ma anche degli anziani e dei giusti»; anche perché la loro testimonianza di persone giuste aveva un credito maggiore.

Articolo 4
Se Cristo avesse dovuto manifestare la sua nascita da se stesso
Pare che Cristo avrebbe dovuto manifestare la sua nascita da se stesso.
Infatti:
1. «La causa che agisce da se stessa è sempre superiore a quella che agisce per mezzo di altri», come dice Aristotele [Phys. 8, 5]. Ma Cristo manifestò la sua nascita per mezzo di altri: p. es. ai pastori per mezzo degli angeli, e ai Magi per mezzo della stella. A maggior ragione quindi avrebbe dovuto manifestare la sua nascita da se stesso.
2. Nella Scrittura [Sir 20, 30] si legge: «Sapienza nascosta e tesoro invisibile, a che servono l'una e l'altro?». Ma Cristo ebbe in maniera perfetta il tesoro della sapienza e della grazia fin dall'inizio del suo concepimento. Se quindi non avesse manifestato tale pienezza con le parole e con le opere, la sapienza e la grazia gli sarebbero state date inutilmente. Il che non è ammissibile, poiché «Dio e la natura non fanno niente di inutile», come nota Aristotele [De caelo 1, 4].
3. Nel Protovangelo di Giacomo si legge che Cristo fece molti miracoli durante la sua fanciullezza. E così Pare che abbia manifestato la sua nascita da se stesso.
In contrario: Il Papa S. Leone [Serm. 34, 3] afferma che i Magi trovarono il bambino Gesù «in niente diverso dalla generalità dei bambini». Ma gli altri bambini non si rivelano da sé. Quindi non era conveniente che Cristo manifestasse da sé la propria nascita.
Dimostrazione: La nascita di Cristo era ordinata alla salvezza degli uomini, che si attua mediante la fede. Ora, la vera fede riconosce la divinità e l'umanità di Cristo. Era perciò necessario che la nascita di Cristo fosse manifestata in maniera tale da non pregiudicare la fede nella sua umanità. E ciò avvenne per il fatto che Cristo mostrò in se stesso i segni dell'umana debolezza, e tuttavia mostrò insieme il potere della propria divinità per mezzo delle creature di Dio. E così Cristo fece conoscere la sua nascita non direttamente da se stesso, ma per mezzo di alcune creature.
Analisi delle obiezioni: 1. In ordine genetico e di moto è necessario arrivare

alla perfezione cominciando dalle cose imperfette. E così Cristo si diede a conoscere prima per mezzo delle creature e in seguito, in maniera perfetta, da se stesso.

2. Benché la sapienza nascosta sia inutile, tuttavia è da savi darsi a conoscere non in qualunque momento, ma al tempo opportuno, come si legge [Sir 20, 6]: «C'è chi tace perché non sa che cosa rispondere; e c'è chi tace perché conosce il momento propizio». Così dunque non fu inutile la sapienza di Cristo, poiché egli si diede a conoscere al momento opportuno. E il fatto stesso che a suo tempo sia rimasto nascosto, è indizio di sapienza.

3. Quel libro è un apocrifo. E il Crisostomo [In Ioh. hom. 21] scrive che Cristo prima di cambiare l'acqua in vino non fece alcun miracolo, secondo quanto dice S. Giovanni [2, 11]: «Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli». «Se egli infatti avesse fatto miracoli da bambino, gli Israeliti non avrebbero avuto bisogno che un altro lo facesse loro conoscere; e invece S. Giovanni Battista dice: "Io sono venuto a battezzare con acqua perché egli si manifestasse a Israele". Giustamente poi Cristo non cominciò a fare miracoli da bambino. Avrebbero infatti considerato l'incarnazione un travestimento fantastico; oppure, divorati dall'invidia, lo avrebbero crocifisso prima del tempo».

Articolo 5

In Matth., c. 2

Se a manifestare la nascita di Cristo dovessero essere gli angeli e una stella

Pare che a manifestare la nascita di Cristo non dovessero essere degli angeli. Infatti:

1. Gli angeli sono sostanze spirituali, secondo le parole del Salmo [103, 4]: «Dio ha fatto i suoi angeli spiriti». Ora, la nascita di Cristo fu secondo la carne, non secondo la sua sostanza spirituale. Quindi non doveva essere rivelata per mezzo degli angeli.

2. I giusti sono più affini agli angeli che a ogni altro essere, poiché sta scritto [Sal 33, 8]: «L'angelo del Signore si accampa attorno a quelli che lo temono e li salva». Ma ai giusti, cioè a Simeone e Anna, la nascita di Cristo non fu rivelata dagli angeli. Quindi non doveva esserlo neppure ai pastori.

3. Né doveva essere rivelata ai Magi per mezzo di una stella. Ciò infatti poteva essere occasione di errore per costoro, i quali credevano che gli astri influissero sulla nascita degli uomini. Ora, le occasioni di peccato vanno eliminate. Quindi non era conveniente che la nascita di Cristo fosse rivelata per mezzo di una stella.

4. Perché un segno possa significare qualcosa deve essere certo. Ma la stella non era un segno certo della nascita di Cristo. Perciò con essa quest'ultima non fu manifestata in modo conveniente.

In contrario: La Scrittura [Dt 32, 4] dice che «le opere di Dio sono perfette ». Ma tale manifestazione fu un'opera divina. Quindi fu attuata con segni convenienti

Dimostrazione: Come la dimostrazione sillogistica avviene mediante ciò che è più evidente per colui a cui si vuole dimostrare qualcosa, così la manifestazione

mediante qualche segno va fatta con ciò che è familiare a colui al quale essa è ordinata. È evidente d'altra parte che per gli uomini giusti è familiare e abituale essere istruiti dall'istinto interiore dello Spirito Santo, cioè dallo spirito di profezia, senza l'intervento di segni sensibili. Altri invece, dediti ad attività materiali, vengono condotti alle realtà intellettuali mediante quelle sensibili. Ora, i Giudei solevano ricevere le comunicazioni divine mediante gli angeli, per mezzo dei quali avevano ricevuto anche la legge, come sta scritto [At 7, 53]: «Voi avete ricevuto la legge per mano degli angeli».

I gentili invece, e specialmente gli astrologi, solevano osservare il corso degli astri. E così ai giusti, cioè ad Anna e a Simeone, la nascita di Cristo fu rivelata per istinto interiore dello Spirito Santo, come afferma S. Luca [2, 26]: «Dallo Spirito Santo gli era stato preannunciato che non avrebbe visto la morte prima di aver veduto il Messia del Signore». Invece ai pastori e ai Magi, in quanto persone dedite ad attività materiali, la nascita di Cristo fu manifestata mediante apparizioni visibili. E siccome si trattava di una nascita non puramente terrena, ma in qualche modo celeste, sia agli uni che agli altri fu rivelata con segni celesti. Come infatti scrive S. Agostino [Serm. 204],

«gli angeli popolano il cielo, gli astri lo adornano: quindi gli uni e gli altri narrano la gloria di Dio».

È giusto poi che, ai pastori, in quanto Giudei, presso i quali le apparizioni degli angeli sono frequenti, la nascita di Cristo fosse rivelata per mezzo di angeli; ai Magi invece, abituati a considerare i corpi celesti, fu manifestata per mezzo di una stella. Poiché, come spiega il Crisostomo [In Mt hom. 6], «Dio, adattandosi ad essi, li volle chiamare con mezzi ad essi familiari». –

C'è poi un'altra ragione, portata da S. Gregorio [In Evang. hom. 10]:

«Ai Giudei, abituati all'uso della ragione, doveva parlare una creatura razionale. I gentili invece, che non sapevano servirsi della ragione per conoscere Dio, sono condotti a lui non attraverso la parola, ma con dei segni. E come per annunziare alle genti il Signore già dotato di loquela furono incaricati dei predicatori che parlavano, così per annunziare il Signore ancora infante furono usati dei muti elementi».

S. Agostino [Leone Papa, Serm. 33, 2] porta ancora un terzo motivo: «Ad Abramo era stata promessa una innumerevole discendenza, non carnale, ma frutto della fecondità della fede. Per questo essa fu paragonata alla moltitudine delle stelle, allo scopo di infondere la speranza di una discendenza celeste ». Perciò i gentili, «indicati nelle stelle, dal sorgere di un nuovo astro vengono stimolati» ad andare a Cristo, per mezzo del quale diventano progenie di Abramo.

Analisi delle obiezioni: 1. Ha bisogno di essere rivelato ciò che di per sé è occulto, non ciò che è già manifesto. Ora, la carne del neonato era visibile, mentre la sua divinità era occulta. Perciò quella nascita fu rivelata per mezzo degli angeli, che sono i ministri di Dio. E l'angelo apparve circondato di luce per mostrare che il neonato era «lo splendore della gloria del Padre» [Eb 1, 3].

2. I giusti non avevano bisogno di un'apparizione visibile di angeli ma, essendo essi perfetti, era loro sufficiente l'istinto interiore dello Spirito Santo.

3. La stella che rivelò la nascita di Cristo eliminò ogni occasione di errore. Come infatti dice S. Agostino [Contra Faustum 2, 5], «nessun astrologo mise le sorti umane sotto l'influsso degli astri in modo tale da affermare che una stella, alla nascita di un uomo, avrebbe abbandonato il suo corso per andare verso quell'uomo appena nato»: come invece avvenne per la stella che indicò la nascita di Cristo.
In questo modo dunque non viene confermato l'errore di chi «crede di stabilire un nesso tra il corso degli astri e la sorte di chi nasce: costoro infatti non credono che il corso degli astri possa mutare per la nascita di un uomo».
Inoltre, secondo il Crisostomo [In Mt hom. 6], «all'astronomia non spetta conoscere in base alle stelle coloro che nascono, ma predire il futuro in base al tempo della loro nascita. Ora, i Magi non conobbero il momento della nascita in modo da prenderlo come punto di partenza per conoscere il futuro in base al movimento delle stelle, ma avvenne piuttosto il contrario».
4. Secondo quanto riferisce il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 2], in certi scritti apocrifi si legge che un popolo dell'estremo oriente, vicino all'oceano, possedeva uno scritto attribuito a Seth, nel quale si parlava di questa stella e dei doni da offrirsi. E tale popolo, nella diligente attesa di questa stella, aveva istituito dodici esploratori, i quali in tempi determinati salivano devotamente sulla montagna. E di lassù essi in seguito videro la stella avente come la forma di un bambino, e con sopra il segno di una croce.
Si può anche dire, secondo il libro [dell'Ambrosiaster] Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [62], che «quei Magi seguirono la tradizione di Balaam», il quale aveva detto [Nm 24, 17]: «Una stella spunta da Giacobbe». «Vedendo quindi una stella fuori del corso normale del mondo, riconobbero in essa quella che Balaam aveva profetizzato come segno del Re dei Giudei».
S. Agostino [Serm. 374] dice inoltre che «i Magi ricevettero dagli angeli una qualche rivelazione» sul fatto che la stella indicava la nascita di Cristo. Ed è probabile che ricevessero questo avviso «da parte degli angeli buoni, dal momento che cercavano la propria salvezza nell'adorazione di Cristo».
Oppure si può dire con S. Leone Papa [Serm. 34, 3] che «oltre a quell'apparizione che colpì la vista corporea, un raggio più fulgido della verità istruì i loro cuori, il che rientrava nell'illuminazione della fede».

## Articolo 6
## Se la nascita di Cristo sia stata manifestata in modo ordinato

Pare che la nascita di Cristo non sia stata manifestata in modo ordinato.
Infatti:
1. La nascita di Cristo doveva essere rivelata prima di tutto a coloro che erano più vicini a lui, e che più lo desideravano, secondo il detto della Sapienza [6, 13]: «Essa previene, per farsi conoscere, quanti la desiderano».
Ma i giusti erano i più vicini a Cristo per la fede, e ardentemente desideravano la sua venuta, come è detto di Simeone che «era un uomo giusto e timorato di Dio, e aspettava il conforto di Israele» [Lc 2, 25]. Quindi la nascita di Cristo doveva essere rivelata a Simeone prima che ai Pastori e ai Magi.
2. I Magi furono «le primizie dei pagani» che dovevano credere in Cristo

[Agost., Serm. 200, 1]. Ma alla fede «dovrà venire prima tutta la massa dei gentili », e in seguito «si salverà tutto Israele», come dice S. Paolo [Rm 11, 25 s.]. Quindi la nascita di Cristo doveva essere rivelata prima ai Magi che ai Pastori.
3. Il Vangelo [Mt 2, 16] dice che «Erode mandò a uccidere tutti i bambini di Betlemme e del suo territorio dai due anni in giù, corrispondenti al tempo su cui era stato informato dai Magi». E così Pare risultare che i Magi arrivarono due anni dopo la nascita di Cristo. Non era quindi giusto che la nascita di Cristo fosse manifestata ai gentili con tanto ritardo.
In contrario: In Daniele [2, 21] si legge: «Egli alterna tempi e stagioni».
E così nella manifestazione della nascita di Cristo fu rispettato il giusto ordine cronologico.
Dimostrazione: La nascita di Cristo fu rivelata innanzitutto ai Pastori, lo stesso giorno della nascita. Come infatti dice S. Luca [2, 8. 15. 16], «c'erano in quella regione alcuni pastori che vegliavano di notte facendo la guardia al loro gregge. E appena gli angeli si furono allontanati per tornare al cielo, presero a dire tra loro: Andiamo fino a Betlemme. E si avviarono senza indugio». – Poi da Cristo arrivarono i Magi, tredici giorni dopo la nascita, nel quale giorno si celebra la festa dell'Epifania. Se infatti fossero venuti dopo un anno o due non l'avrebbero trovato a Betlemme. È scritto [Lc 2, 39] infatti che «quando ebbero compiuto ogni cosa secondo la legge del Signore», offrendo il bambino Gesù nel Tempio, «ritornarono in Galilea, nella loro città», cioè a «Nazaret». – In terzo luogo fu manifestata ai giusti nel Tempio, quaranta giorni dopo la nascita, come dice S. Luca [2, 22]. E questa è la ragione di tale ordine: i Pastori prefigurano gli Apostoli e gli altri Giudei credenti, ai quali prima di tutti fu comunicata la fede in Cristo; e tra i quali non vi furono «né molti potenti, né molti nobili», come dice S. Paolo [1 Cor 1, 26].
In un secondo tempo la fede di Cristo giunse alla massa dei gentili, prefigurata dai Magi. Infine giunse alla totalità dei Giudei, prefigurata dai giusti.
Dal che deriva anche il fatto che Cristo fu rivelato ai Giudei proprio nel loro Tempio.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice l'Apostolo [Rm 9, 30 s.], «Israele, che ricercava una legge che gli desse la giustizia, non giunse alla pratica della legge»; i pagani invece, i quali «non ricercavano la giustizia», in generale prevennero i Giudei nella giustizia della fede. E come figura di ciò Simeone, «il quale attendeva il conforto di Israele», conobbe per ultimo il Cristo nato, mentre lo precedettero in ciò i Magi e i Pastori, che non aspettavano con tanta ansietà la nascita di Cristo.
2. Benché la massa dei gentili abbia abbracciato la fede prima della massa dei Giudei, tuttavia le primizie dei Giudei prevennero nella fede quelle dei gentili. Per questo la nascita di Cristo fu rivelata ai Pastori prima che ai Magi.
3. Circa l'apparizione della stella ai Magi ci sono due opinioni. Il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 2] e S. Agostino [Serm. supp. 132] ritengono che la stella sia apparsa ai Magi due anni prima della nascita di Cristo; e così fin da allora essi, dopo aver riflettuto, si prepararono a partire, e muovendo dalle più remote regioni dell'Oriente giunsero a Cristo tredici giorni dopo la sua

nascita.
Per questo Erode, dopo la partenza dei Magi, vedendosi da essi deluso fece uccidere i bambini dai due anni in giù, pensando che Cristo forse era nato quando la stella era apparsa, secondo quanto aveva udito dai Magi.
Altri invece affermano che la stella sarebbe apparsa al momento della nascita di Cristo, e i Magi, partendo subito, avrebbero compiuto un lunghissimo viaggio in soli tredici giorni, sia perché condotti da un potere divino, sia per la velocità dei dromedari. Ciò supposto che siano venuti dall'estremo Oriente. Alcuni invece sostengono che essi erano giunti da una contrada vicina, di cui era originario Balaam, della cui dottrina erano seguaci. E si dice che erano venuti dall'oriente perché quella regione sta a oriente della Giudea. - Secondo questa ipotesi dunque Erode uccise i bambini non subito dopo la partenza dei Magi, ma dopo due anni. E questo o perché, come si dice, in quel frattempo andò a Roma per difendersi da certe accuse, o perché, sconvolto dal terrore di certi pericoli, per il momento desistette dal proposito di uccidere il fanciullo. Oppure perché poté pensare che i Magi, «ingannati dalla falsa visione della stella, non avendo trovato il bambino si fossero vergognati di tornare da lui», come dice S. Agostino [De cons. Evang. 2, 11].
E uccise non solo quelli di due anni, ma anche quelli di età inferiore poiché, dice ancora S. Agostino [Glossa ord. su Mt 2, 16], «temeva che il bambino, al quale prestavano servizio le stelle, potesse trasformare il proprio aspetto un poco al disopra o al disotto della sua età».

Articolo 7
In Matth., c. 2
Se la stella apparsa ai Magi fosse una stella del cielo
Pare che la stella apparsa ai Magi fosse una stella del cielo. Infatti:
1. S. Agostino [Serm. supp. 122] ha scritto: «Mentre Dio succhia dal seno e sopporta di essere avvolto in poveri panni, improvvisamente una nuova stella rifulge nel cielo». Quindi fu una stella del cielo quella che apparve ai Magi.
2. Dice ancora S. Agostino [Serm. 201, 1]: «Gli angeli indicano Cristo ai Pastori, la stella ai Magi. Agli uni e agli altri parla la lingua del cielo, poiché aveva cessato di parlare la lingua dei profeti». Ma gli angeli apparsi ai Pastori erano dei veri angeli del cielo. Quindi anche la stella apparsa ai Magi era una vera stella del cielo.
3. Le stelle che non sono in cielo, ma nell'aria, vengono dette comete; le quali però non appaiono per la nascita dei re, ma sono piuttosto dei presagi della loro morte. Ora, la stella in ARGOMENTO indicava la nascita di un Re; poiché i Magi dissero [Mt 2, 2]: «Dov'è il Re dei giudei che è nato? Abbiamo visto sorgere la sua stella». Pare dunque che fosse una stella del cielo.
In contrario: Scrive S. Agostino [Contra Faustum 2, 5]: «Non era una di quelle stelle che dall'inizio della creazione seguono il loro corso secondo la legge del Creatore, ma col nuovo parto della Vergine apparve un nuovo astro».
Dimostrazione: Che quella stella, come dice il Crisostomo [In Mt hom. 6], non fosse un astro del firmamento, è chiaro per diversi motivi. Primo, perché nessun'altra

stella segue la stessa direzione. Questa infatti andava da settentrione a mezzogiorno: poiché questa è la posizione della Giudea nei confronti della Persia, da dove provenivano i Magi.
Secondo, ciò è evidente dal tempo dell'apparizione. Poiché non appariva soltanto di notte, ma anche in pieno giorno. Il che non succede alle stelle, e neppure alla luna.
Terzo, perché a momenti appariva, e a momenti spariva. Quando infatti i Magi entrarono a Gerusalemme la stella sparì; e riapparve quando essi si allontanarono da Erode.
Quarto, perché non aveva un movimento continuo, ma si muoveva quando i Magi dovevano camminare: proprio come la colonna di nube nel deserto [Es 40, 34 s.; Dt 1, 33].
Quinto, perché indicò il parto della Vergine non stando in alto, ma scendendo in basso. Infatti nel Vangelo [Mt 2, 9] si legge che «la stella vista da essi in oriente li precedeva, finché, giunta sul luogo dove era il fanciullo, si fermò». Dal che risulta che le parole dei Magi: «Abbiamo visto la sua stella in oriente» non vanno intese nel senso che dall'oriente avessero visto la stella che si trovava in Giudea, ma che la videro in oriente, ed essa li accompagnò fino in Giudea (benché ciò sia messo in dubbio da qualcuno). – Del resto non avrebbe potuto indicare bene la casa, se non fosse stata vicina alla terra. E come dice lo stesso autore, questo comportamento non Pare quello proprio di una stella, ma «di un potere razionale». Per cui «Pare che questa stella sia stata una forza invisibile apparsa sotto forma di stella».
Per questo alcuni affermano che lo Spirito Santo, come nel battesimo del Signore scese sotto forma di colomba [Mt 3, 16], così apparve ai Magi sotto le apparenze di una stella. – Altri invece sostengono che l'angelo apparso ai Pastori in forma umana [Lc 2, 9] sia apparso ai Magi sotto forma di stella. – È più probabile tuttavia che si trattasse di una stella creata allora, non in cielo, ma nell'aria vicina alla terra, la quale si muoveva secondo il volere di Dio. Per cui S. Leone Papa [Serm. 31, 1] così si esprime: «In una regione dell'oriente apparve a tre Magi una stella dallo splendore nuovo, più luminosa e più bella di tutte le altre, che attraeva a sé lo sguardo e l'animo di chi la guardava, affinché si comprendesse subito che questo fenomeno insolito non mancava di significato».
Analisi delle obiezioni: 1. Talvolta nella Sacra Scrittura l'aria è chiamata cielo, come nell'espressione: «Gli uccelli del cielo e i pesci del mare» [Sal 8, 9].
2. Gli angeli del cielo scendono tra noi per il loro ufficio, essendo «incaricati di un ministero» [Eb 1, 14]. Le stelle del cielo invece non mutano il loro corso. Quindi il paragone non regge.
3. Come la stella non seguì il moto delle altre stelle, così non seguì neppure quello delle comete, le quali né appaiono di giorno, né mutano il loro corso usuale. – Tuttavia non era escluso il significato ordinario delle comete. Infatti, come si legge in Daniele [2, 44], il regno celeste di Cristo «stritolerà e annienterà tutti gli altri regni, mentre esso durerà per sempre».

Articolo 8

Supra, a. 3, ad 1

Se fosse conveniente che i Magi venissero ad adorare e venerare Cristo

Pare che non fosse conveniente che i Magi venissero ad adorare e venerare Cristo. Infatti:

1. A ogni re è dovuto l'ossequio dei propri sudditi. Ora, i Magi non appartenevano al regno dei Giudei. Quando dunque per mezzo della stella conobbero la nascita del «Re dei Giudei», Pare che non sarebbero dovuti venire ad adorarlo.

2. È da stolti annunziare la nascita di un altro re quando vive ancora il re legittimo. Ma nel regno di Giuda regnava Erode. Quindi i Magi si comportarono da stolti annunziando la nascita di un re.

3. Un'indicazione celeste è più sicura di un insegnamento umano. Ora, i Magi erano venuti dall'oriente in Giudea condotti da un'indicazione celeste. Perciò agirono stoltamente quando, dopo aver seguito la stella, cercarono un insegnamento umano domandando [Mt 2, 2]: «Dov'è il Re dei giudei che è nato?».

4. L'offerta dei doni e l'atto di adorazione sono dovuti soltanto ai re che regnano attualmente. Ora, i Magi non trovarono Cristo rivestito della dignità regale. Quindi non era opportuno che gli offrissero i doni e lo riverissero come un re.

In contrario: In Isaia [60, 3] si legge: «Cammineranno i popoli alla tua luce, i re allo splendore del tuo sorgere». Ma chi è condotto dalla luce divina non può sbagliare. Quindi i Magi non si sbagliarono nel prestare ossequio a Cristo.

Dimostrazione: Come si è già detto [a. 3, ad 1; a. 6, ob. 2], i Magi sono «le primizie dei gentili» che avrebbero creduto, e in essi apparve come in un presagio la fede e la devozione dei popoli che di lontano sarebbero venuti a Cristo. Come quindi la fede e la devozione delle genti è priva di errore per influsso dello Spirito Santo, così dobbiamo credere che i Magi, mossi dallo Spirito Santo, abbiano reso omaggio a Cristo con saggezza.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Agostino [Serm. 200, 1], «molti re dei Giudei erano nati e morti, e nessuno di essi i Magi erano venuti ad adorare. Questi stranieri dunque, venuti di lontano e completamente estranei a quel regno, non credevano di dover rendere un simile onore al re dei Giudei come a uno dei tanti che c'erano stati, ma conobbero che il neonato era tale da non poter essi dubitare, adorandolo, di ottenere la salvezza che è secondo Dio»

2. Quell'annunzio dei Magi stava a simboleggiare la futura costanza dei gentili nel confessare Cristo fino alla morte. Per cui il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 2] dice che «pensando al re futuro, non temevano il re presente. Non avevano ancora visto Cristo, ed erano già pronti a dare la vita per lui».

3. S. Agostino [Serm. 200, 2] afferma: «La stella che aveva accompagnato i Magi al luogo dove con la madre vergine stava il Dio bambino, li avrebbe potuti guidare anche a Betlemme, dove Cristo era nato. Tuttavia si nascose fino a che anche i Giudei non ebbero dato la loro testimonianza riguardo alla città dove Cristo doveva nascere». E questo perché, come afferma S. Leone

Papa [Serm 34, 2], «ricevuta conferma da una duplice testimonianza cercassero con fede più viva ciò che il fulgore della stella e l'autorità dei profeti manifestavano». – Così essi, nota S. Agostino [Serm. 199, 1], «annunziano» la nascita di Cristo «e domandano» del luogo, «credono e cercano, quasi a simboleggiare coloro che camminano nella fede e desiderano la visione». – I Giudei poi, mostrando loro il luogo della nascita di Cristo, «divennero come i costruttori dell'arca di Noè, i quali diedero agli altri un mezzo di salvezza mentre essi perirono nel diluvio. I Magi che cercavano udirono e andarono; i maestri risposero e non si mossero, divenuti come le pietre miliari, che indicano agli altri la via rimanendo immobili» [Serm. 373, 4].
Avvenne inoltre per disposizione divina che i Magi, persa di vista la stella, con criterio umano si recassero a Gerusalemme e chiedessero, nella stessa città regale, del neonato Re, affinché la nascita di Cristo fosse annunziata pubblicamente a Gerusalemme, secondo la parola di Isaia [2, 3]:
«Da Sion uscirà la legge, e da Gerusalemme la parola del Signore»; e inoltre perché dallo zelo dei Magi venuti di lontano fosse condannata l'indolenza dei Giudei che erano vicini [Remigio Antissiod., Hom. 7, in Mt 2, 1].
4. Il Crisostomo [l. cit.] scrive: «Se i Magi fossero venuti in cerca di un re terreno, sarebbero rimasti delusi, avendo intrapreso un così lungo e penoso viaggio per niente». Quindi né l'avrebbero adorato, né gli avrebbero offerto i doni. «Ma siccome cercavano un re celeste, benché non abbiano trovato in lui nulla della maestà regale, contenti della sola testimonianza della stella, lo adorarono»: videro infatti un uomo, e lo riconobbero Dio. E gli offrirono i doni appropriati alla dignità di Cristo, come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 10]: «L'oro, come a un grande re; l'incenso, che viene usato nei divini sacrifici, per riconoscerlo Dio; la mirra, con cui si imbalsamano i corpi dei defunti, per indicare colui che sarebbe morto per la salvezza di tutti». Inoltre, continua S. Gregorio, tali cose «ci insegnano a offrire al neonato Re l'oro, rifulgendo al suo cospetto per il lume della sapienza, di cui [l'oro] è il simbolo »; l'incenso, «che indica la preghiera devota, innalzando a lui l'aroma delle nostre orazioni»; la mirra, «che indica la mortificazione della carne, mortificando i vizi carnali con l'astinenza».

## Quaestio 37
## Prooemium

[48469] III[a] q. 37 pr. Deinde considerandum est de circumcisione Christi. Et quia circumcisio est quaedam professio legis observandae, secundum illud Galat. V, *testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae*, simul cum hoc quaerendum est de aliis legalibus circa puerum Christum observatis. Unde quaeruntur quatuor. Primo, de eius circumcisione. Secundo, de nominis impositione. Tertio, de eius oblatione. Quarto, de matris purgatione.

## ARGOMENTO 37
## LA CIRCONCISIONE E LE ALTRE OSSERVANZE LEGALI
## A CUI FU SOTTOPOSTO CRISTO DA BAMBINO

Passiamo ora a considerare la circoncisione di Cristo. E poiché questa costituisce come una promessa di osservare la legge, secondo le parole di S. Paolo [Gal 5, 3]: «Dichiaro a chiunque si fa circoncidere che egli è tenuto a osservare tutta quanta la legge», tratteremo insieme delle altre osservanze a cui fu sottoposto Cristo da bambino.

In proposito esamineremo quattro argomenti: 1. La sua circoncisione; 2. L'imposizione del nome; 3. La sua presentazione [al tempio]; 4. La purificazione della madre.

## Articolo 1

Infra, q. 40, a. 4; In 4 Sent., d. 1, q. 2, a. 2, sol. 3

### Se Cristo dovesse essere circonciso

Pare che Cristo non dovesse essere circonciso. Infatti:

1. Sopraggiunta la realtà, il simbolo deve scomparire. Ora, la circoncisione fu imposta ad Abramo [Gen 17] quale segno dell'alleanza da stipularsi con la sua discendenza. Ma questa alleanza fu attuata con la nascita di Cristo. Perciò con essa doveva subito cessare la circoncisione.

2. «Ogni azione di Cristo è per noi un insegnamento», secondo quelle sue parole [Gv 13, 15]: «Io vi ho dato l'esempio, perché come ho fatto io, così facciate anche voi». Ma noi non dobbiamo circonciderci, come insegna S. Paolo [Gal 5, 2]: «Se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà a nulla». Quindi neppure Cristo doveva essere circonciso.

3. La circoncisione fu ordinata come rimedio al peccato originale. Ma come si è detto [q. 4, a. 6, ad 2; q. 14, a. 3; q. 15, a. 1], Cristo non contrasse questo peccato. Quindi neppure doveva essere circonciso.

In contrario: Nel Vangelo [Lc 2, 21] si legge: «Quando furono passati gli otto giorni prescritti per la circoncisione, gli fu messo nome Gesù».

Dimostrazione: Cristo doveva essere circonciso per diversi motivi. Primo, per dimostrare che la sua era una vera carne umana: contro Manicheo, il quale affermò che Cristo aveva un corpo immaginario; contro Apollinare, il quale riteneva che il corpo di Cristo fosse della stessa natura della divinità; contro Valentino, per il quale Cristo avrebbe portato il suo corpo dal cielo.

Secondo, per approvare la circoncisione, che fu istituita un tempo da Dio.

Terzo, per comprovare che egli era della discendenza di Abramo, il quale aveva ricevuto il precetto della circoncisione come segno della sua fede in Cristo.

Quarto, per togliere ai Giudei il pretesto di non riceverlo perché incirconciso.

Quinto, «per insegnarci con l'esempio la virtù dell'obbedienza» [Beda, In Fest. Circumcis. hom. 10]. Per cui fu circonciso l'ottavo giorno, come era prescritto dalla legge [Lv 12, 3].

Sesto, «affinché colui che era venuto in una carne somigliante a quella del peccato non rigettasse il rimedio con cui la carne del peccato soleva essere purificata» [Beda, ib.].

Settimo, perché prendendo su di sé il peso della legge, ne alleggerisse gli altri: «Dio», scrive infatti S. Paolo [Gal 4, 4 s.], «mandò il suo Figlio, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge».

Analisi delle obiezioni: 1. La circoncisione, che consiste nell'asportare la pellicina del membro della generazione, significava «lo spogliamento della vecchia generazione».
Dalla quale vecchiezza fummo liberati grazie alla passione di Cristo. Quindi la verità di quel simbolo fu pienamente compiuta non con la nascita di Cristo, ma con la sua passione, prima della quale la circoncisione conservava la sua forza e il suo valore. Perciò fu conveniente che Cristo, prima della sua passione, fosse circonciso come figlio di Abramo.
2. Cristo venne circonciso quando ciò era obbligatorio. Quindi noi dobbiamo imitarlo anche in questo suo modo di agire, nel senso che dobbiamo osservare ciò che al tempo nostro è prescritto. Poiché, come dice la Scrittura [Qo 8, 6], «per ogni cosa c'è il suo tempo e la sua opportunità». Inoltre, scrive Origene [In Lc hom. 14], «come siamo morti e risuscitati con Cristo, così per mezzo suo siamo stati anche spiritualmente circoncisi. Quindi non abbiamo bisogno della circoncisione corporale». Ed è quanto dice l'Apostolo [Col 2, 11]: «Nel quale», cioè in Cristo, «siete stati circoncisi, di una circoncisione però non fatta da mano d'uomo, mediante la spogliazione del nostro corpo di carne, ma della vera circoncisione di Cristo».
3. Come Cristo di propria volontà subì la nostra morte, che è un effetto del peccato, pur essendo egli immune dal peccato, per liberarci dalla morte e farci morire spiritualmente al peccato, così subì anche la circoncisione, che è un rimedio contro il peccato originale, senza che egli avesse tale peccato, per liberarci dal giogo della legge e operare in noi una circoncisione spirituale; egli cioè, per dare compimento alla realtà prefigurata, ne assunse la figura.

## Articolo 2

In Matth., c. 1

### Se il nome imposto a Cristo fosse conveniente

Pare che il nome dato a Cristo non fosse conveniente. Infatti:
1. La verità evangelica deve corrispondere alle predizioni dei profeti. Ma i profeti predissero di Cristo un altro nome. Isaia [7, 14] infatti dice: «Ecco, la Vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele»; e altrove [8, 3]: «Metti nome al bambino: Presto saccheggia, rapido depreda»; e ancora [9, 6]: «Il suo nome sarà Meraviglioso, Consigliere ammirabile, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace»; e Zaccaria [6, 12] dice: «Ecco un uomo il cui nome è Oriente». Quindi non era giusto che venisse chiamato Gesù.
2. In Isaia [62, 2] si legge: «Ti si chiamerà con un nome nuovo, che la bocca del Signore avrà indicato». Ora, il nome di Gesù non è nuovo, poiché lo ebbero tanti nell'antico Testamento, come si vede nella stessa genealogia di Cristo [Lc 3, 29]. Perciò non Pare opportuno che venisse chiamato Gesù.
3. Il nome di Gesù significa salvezza, come risulta dalle parole di S. Matteo [1, 21]: «Darà alla luce un figlio, e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati». Ora, la salvezza è venuta da Cristo non solo per «i circoncisi», ma anche per «gli incirconcisi», come dice S. Paolo [Rm 4, 11 s.]. Quindi non fu opportuno che a Cristo il nome fosse imposto nella sua circoncisione.

In contrario: La Scrittura [Lc 2, 21] dice: «Quando furono passati gli otto giorni prescritti per la circoncisione, gli fu messo nome Gesù».
Dimostrazione: I nomi delle cose devono corrispondere alle loro proprietà. E nei nomi dei generi e delle specie questo è evidente, come dice il Filosofo [Met. 4, 7]: «Il concetto significato dal nome è la stessa definizione», che indica la natura propria della cosa.
I nomi invece dei singoli uomini vengono sempre imposti in base a una qualche proprietà di colui che riceve il nome. O in base al tempo: come quando si dà il nome di un santo a coloro che nascono nel giorno della sua festa. Oppure in base alla parentela: come quando al figlio si dà il nome del padre, o di qualche altro parente. I parenti di S. Giovanni Battista, p. es., volevano chiamarlo «col nome di suo padre Zaccaria», e non Giovanni, poiché «non c'era nessuno della parentela che avesse quel nome» [Lc 1, 59 ss.].
O anche in base a un avvenimento: Giuseppe, p. es., «chiamò il suo primogenito Manasse, dicendo: Dio mi ha fatto dimenticare ogni affanno» [Gen 41, 51].
O infine in base a una qualità della persona a cui viene dato il nome: come nella Genesi [25, 25] si legge che «il primo uscito dal seno materno fu chiamato Esaù», che significa rosso, «poiché era rossiccio e tutto ispido come un mantello di pelo».
I nomi poi imposti da Dio significano sempre un dono gratuito dato da Dio stesso: ad Abramo, p. es., fu detto [Gen 17, 5]: «Il tuo nome sarà Abraham: perché ti renderò padre di una moltitudine di popoli»; e a S. Pietro fu detto [Mt 16, 18]: «Tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia Chiesa».
Siccome quindi all'uomo Cristo era stato assegnato il compito di salvare tutti gli uomini, giustamente fu chiamato Gesù, cioè Salvatore: e questo nome fu indicato dall'angelo non solo alla Madre [Lc 1, 31], ma anche a S. Giuseppe [Mt 1, 21], che doveva esserne il padre nutrizio.
Analisi delle obiezioni: 1. Il nome di Gesù, che significa salvezza, in qualche modo è incluso in tutti quei nomi. Infatti «Emmanuele, che significa Dio con noi» [Mt 1, 23], indica la causa della salvezza, cioè l'unione della natura umana con quella divina nella persona del Figlio di Dio, la quale unione ha fatto sì che «Dio fosse con noi».
Dove si dice: «chiamalo: Presto saccheggia, rapido depreda», ecc., si vuole indicare colui dal quale noi saremmo stati salvati, cioè il diavolo, al quale Cristo ha strappato le spoglie, secondo l'affermazione dell'Apostolo [Col 2, 15]: «Avendo privato della loro forza i Principati e le Potestà, ne ha fatto pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale di Cristo».
Con le parole poi: «sarà chiamato Meraviglioso», ecc., è indicata la via e il termine della nostra salvezza: inquantoché «per meraviglioso consiglio e potere di Dio siamo condotti all'eredità del secolo futuro», dove regnerà «la perfetta pace» dei figli di Dio, sotto «Dio stesso come Principe».
L'espressione poi di Zaccaria: «Ecco un uomo il cui nome è Oriente», si riferisce, come il nome Emmanuele, al mistero dell'incarnazione, grazie al quale «nelle tenebre è spuntata una luce per i giusti» [Sal 111, 4].
2. A quelli che vissero prima di Cristo il nome di Gesù poté forse convenire per qualche altra ragione: ad es. perché avevano salvato qualcuno nell'ordine

temporale. Ma esso è proprio di Cristo nel senso della salvezza spirituale e universale. E in questo senso può dirsi nuovo.
3. Abramo ricevette insieme da Dio il nuovo nome e il precetto della circoncisione [Gen 17]. Per questo presso i Giudei si usava imporre il nome ai bambini lo stesso giorno della circoncisione, quasi che prima di questa non fossero ancora esseri completi: come del resto anche oggi diamo il nome ai bambini nel giorno del battesimo.
Per questo la Glossa [ord.], spiegando quel passo [Pr 4, 3]: «Anch'io sono stato un figlio per mio padre, tenero e unigenito per mia madre», si domanda: «Per quale altro motivo Salomone si dichiara unigenito di sua madre, mentre la Scrittura parla espressamente di un precedente fratello uterino, se non perché quello, appena nato, morì senza nome, come se non fosse mai esistito?».
Fu quindi per questo motivo che Cristo ricevette il nome al momento della circoncisione.

Articolo 3
Se la presentazione di Cristo al tempio sia stata compiuta nel debito modo
Pare che la presentazione di Cristo al tempio non sia stata compiuta nel debito modo. Infatti:
1. Nell'Esodo [13, 2] si legge: «Consacrami ogni primogenito che apre il seno della madre tra i figli d'Israele». Ma Cristo uscì dal seno chiuso della madre, per cui non aprì il seno materno. Quindi egli non doveva essere offerto al tempio in forza di questa legge.
2. Non si può presentare a qualcuno ciò che gli è sempre presente. Ma l'umanità di Cristo fu sempre presente a Dio, in quanto unita a lui ipostaticamente. Quindi non era necessario che fosse «presentato al Signore».
3. Cristo è la vittima principale, rappresentata come in figura da tutte le vittime dell'antica legge. Ma una vittima non può sostituirne un'altra. Quindi non era giusto che per Cristo fosse offerta un'altra vittima.
4. Tra le vittime legali la principale era l'agnello, che secondo la Scrittura [Nm 28, 3. 6] costituiva un «sacrificio perpetuo». Per cui anche Cristo è chiamato Agnello [Gv 1, 29]: «Ecco l'Agnello di Dio». Era quindi più conveniente che per Cristo venisse offerto un agnello, piuttosto che «una coppia di tortore o di giovani colombi».
In contrario: Sta l'autorità della Scrittura [Lc 2, 22 ss.] che narra il fatto.
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], Cristo volle «nascere sotto la legge per riscattare coloro che erano sotto la legge» [Gal 4, 4 s.], e perché nelle sue membra «la giustificazione della legge» «si adempisse» spiritualmente [Rm 8, 4].
Ora, nella legge vi erano due precetti sui neonati. Uno generale, che valeva per tutti: terminati cioè i giorni richiesti per la purificazione della madre si doveva offrire un sacrificio per il figlio o la figlia, secondo la prescrizione del Levitico [12, 6 ss.]. E questo sacrificio era offerto sia in espiazione del peccato, nel quale la prole era stata concepita ed era nata, sia per una certa consacrazione del bambino, che per la prima volta veniva portato al tempio. E così qualcosa era offerto in olocausto, e qualcosa in espiazione del peccato

Il secondo precetto invece era solo per i primogeniti, «sia degli uomini che dei giumenti». Il Signore infatti si era riservato tutti i primogeniti di Israele, poiché nella liberazione di Israele «aveva colpito tutti i primogeniti dell'Egitto, sia degli uomini che del bestiame», lasciando salvi soltanto i primogeniti degli Israeliti [Es 13, 12. 13. 29]. E questa legge viene data nell'Esodo [12, 2. 12 ss.], prefigurando Cristo, che è «il primogenito tra molti fratelli», come dice S. Paolo [Rm 8, 29].
Essendo dunque Cristo nato da una donna, primogenito e volontariamente soggetto alla legge, S. Luca fa notare che per lui furono osservati questi due precetti. Primo, quello riguardante i primogeniti [2, 22 ss.]: «Lo portarono a Gerusalemme per offrirlo al Signore; come sta scritto nella legge del Signore: "Ogni maschio primogenito sarà sacro al Signore"». Secondo, quello che riguardava tutti [ib., v. 24]: «e per offrire in sacrificio una coppia di tortore o di giovani colombi».
Analisi delle obiezioni: 1. Secondo S. Gregorio Nisseno [De occursu Dom.], «nell'incarnazione di Dio quel precetto della legge fu osservato in maniera singolare e ben diversa dagli altri casi. Egli soltanto infatti, concepito in modo ineffabile e nato in maniera incomprensibile, aprì il seno verginale senza che questo fosse prima stato violato dal connubio, e conservando inviolato il segno della castità anche dopo il parto». Quindi le parole: aprendo il seno significano che prima di allora non era entrato né uscito nulla. E anche la parola maschio ha qui un significato speciale: «poiché in Cristo non ci fu nulla dell'effeminatezza della colpa» [ib.]. Ed era sacro in una maniera particolare, «non avendo sentito il contagio della corruzione terrena per la novità del parto immacolato» [Ambr., In Lc 2, su 2, 23].
2. Come il Figlio di Dio «non si fece uomo né si fece circoncidere a suo vantaggio, ma per deificare noi con la grazia e per renderci spiritualmente circoncisi, così viene presentato al Signore per noi affinché impariamo a offrirci a Dio» [Atanas., Fragm. in Lc, su 2, 23]. E la presentazione avvenne dopo la sua circoncisione per indicare «che nessuno è degno dello sguardo di Dio se non è circonciso dai suoi vizi» [Beda, In Lc 1, su 2, 23].
3. Egli volle che per lui, che era la vera vittima, fossero offerte delle vittime legali proprio per unire la figura alla verità, e approvare con la verità la figura. E ciò contro coloro i quali negano che Cristo nel Vangelo abbia predicato il Dio della legge. Infatti, come nota Origene [In Lc hom. 14], «non è pensabile che un Dio buono abbia sottomesso il proprio Figlio a una legge del nemico, non data da lui stesso».
4. Il Levitico [12, 6. 8] prescrive che quanti possono offrano per il figlio o la figlia un agnello e insieme una tortora o una colomba, ma chi non può offrire un agnello, offra due tortore oppure due colombi. Per questo il Signore il quale, come dice S. Paolo [2 Cor 8, 9], «da ricco che era si è fatto povero per noi, perché noi diventassimo ricchi per mezzo della sua povertà», «volle che per lui fosse fatta l'offerta dei poveri» [Beda, In Lc 1]; come anche quando nacque «fu avvolto in panni e adagiato in una mangiatoia» [Lc 2, 7].
Tuttavia anche questi uccelli furono scelti bene per il loro simbolismo.
La tortora infatti come uccello loquace indica la predicazione e la confessione della fede; essendo casta simboleggia la castità; come animale solitario sta

a indicare la contemplazione. La colomba invece è un animale mansueto e semplice, che simboleggia la mansuetudine e la semplicità. È poi anche un animale da stormo: per cui è simbolo della vita attiva. Perciò queste offerte indicavano la perfezione di Cristo e delle sue membra. - «Ambedue gli animali » poi «per il loro gemito abituale indicano il pianto dei santi nella vita presente: la tortora, che è solitaria, indica le lacrime della preghiera; la colomba invece, che vive in gruppo, indica le preghiere pubbliche della Chiesa» [Beda, In Fest Purif. hom. 15]. - E dell'una e dell'altra vennero offerti due esemplari perché la santità non sia soltanto nell'anima, ma anche nel corpo.

Articolo 4
Se era conveniente che la Madre di Dio si recasse al tempio per purificarsi
Pare che non fosse conveniente che la Madre di Dio si recasse al tempio per purificarsi. Infatti:
1. La purificazione suppone un'impurità. Ma nella Beata Vergine non ci fu macchia alcuna, come si è visto [a. prec., ad 1; q. 27, aa. 3, 4; q. 28, aa. 1, 2, 3]. Quindi essa non doveva andare al tempio per purificarsi.
2. Nel Levitico [12, 2] si legge: «Una donna che, ricevuto il seme, avrà partorito un maschio, sarà immonda per sette giorni»: perciò le è proibito «di entrare nel santuario finché non siano compiuti i giorni della sua purificazione ». Ma la Beata Vergine partorì un maschio senza il seme virile. Quindi non doveva andare a purificarsi nel tempio.
3. La purificazione dell'impurità non avviene che per mezzo della grazia. Ora, i sacramenti dell'antica legge non conferivano la grazia, mentre al contrario la Beata Vergine aveva con sé l'Autore della grazia. Quindi non era opportuno che essa si recasse al Tempio a purificarsi.
In contrario: La Scrittura [Lc 2, 22] dice: «Si compì il tempo della purificazione di Maria, secondo la legge di Mosè».
Dimostrazione: Come la pienezza della grazia deriva a Maria da Cristo, così era giusto che la madre si conformasse all'umiltà del Figlio: «Agli umili» infatti, dice S. Giacomo [4, 6], «Dio dà la sua grazia». Ora Cristo, benché non fosse soggetto alla legge, volle subire la circoncisione e gli altri oneri della legge per darci un esempio di umiltà e di obbedienza, per approvare la legge e per togliere ai Giudei ogni occasione di infamarlo. Dunque per gli stessi motivi volle che sua Madre osservasse i precetti della legge, benché non vi fosse soggetta.
Analisi delle obiezioni: 1. Benché la Beata Vergine non avesse macchia alcuna, volle tuttavia compiere il rito della purificazione; non perché ne avesse bisogno, ma per il precetto della legge. Per questo l'Evangelista dice espressamente che si compì il tempo della purificazione «secondo la legge»: di per sé infatti essa non aveva bisogno di purificarsi.
2. Mosè parlò di proposito in questa maniera per escludere da questa impurità legale la Madre di Dio, la quale non partorì «per aver ricevuto il seme».
Così dunque è evidente che essa non era tenuta a quel precetto, ma lo osservò di sua spontanea volontà, come si è visto [a. 1].

3. I sacramenti dell'antica legge non mondavano dall'impurità della colpa, per la quale ci vuole la grazia, ma prefiguravano questa purificazione. Essi infatti, mediante una purificazione corporale, liberavano dall'impurità di una certa irregolarità, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 102, a. 5; q. 103, a. 2]. Tuttavia la Beata Vergine fu immune sia dall'una che dall'altra impurità. Quindi non aveva bisogno di purificazione.

Quaestio 38
Prooemium

[48504] IIIª q. 38 pr. Deinde considerandum est de Baptismo quo Christus baptizatus est. Et quia Christus baptizatus est Baptismo Ioannis, primo considerandum est de Baptismo Ioannis in communi; secundo, de baptizatione Christi. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum conveniens fuerit quod Ioannes baptizaret. Secundo, utrum ille Baptismus fuerit a Deo. Tertio, utrum contulerit gratiam quarto, utrum alii praeter Christum illo Baptismo debuerint baptizari. Quinto, utrum Baptismus ille cessare debuerit, Christo baptizato. Sexto, utrum baptizati Baptismo Ioannis essent postea baptizandi Baptismo Christi.

ARGOMENTO 38
IL BATTESIMO DI GIOVANNI
Passiamo ora a trattare del battesimo con cui Cristo fu battezzato. E poiché Cristo fu battezzato col battesimo di Giovanni, prima parleremo di questo in generale, e poi di come fu battezzato Cristo [q. 39].
Sulla prima ARGOMENTO si pongono sei quesiti: 1. Se era conveniente che Giovanni battezzasse; 2. Se quel battesimo venisse da Dio; 3. Se conferisse la grazia; 4. Se con quel battesimo dovessero essere battezzati, oltre a Cristo, anche altri; 5. Se quel battesimo dovesse cessare dopo che Cristo fu battezzato; 6. Se i battezzati col battesimo di Giovanni dovessero poi essere ribattezzati col battesimo di Cristo.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 2, q. 2, a. 2, ad 5
Se era conveniente che Giovanni battezzasse
Pare che non fosse conveniente che Giovanni battezzasse. Infatti:
1. Ogni rito sacramentale appartiene a una legge. Ma Giovanni non introdusse alcuna legge nuova. Quindi non fu giusto che introducesse il nuovo rito del battesimo.
2. Giovanni «fu mandato da Dio a rendere testimonianza» [Gv 1, 6 s.] in qualità di profeta, secondo le parole evangeliche [Lc 1, 76]: «E tu, bambino, sarai chiamato profeta dell'Altissimo». Ora, i profeti che vissero prima di Cristo non introdussero nuovi riti, ma esortarono all'osservanza dei riti della legge, come è detto in Malachia [4, 4]: «Servi miei, tenete a mente la legge del mio servo Mosè». Neppure Giovanni, dunque, doveva introdurre il nuovo rito del battesimo.
3. Non si deve ricorrere a un uso di cui già si abusa troppo. Ma i Giudei avevano anche troppe abluzioni: S. Marco [7, 3 s.] infatti nota che «i Farisei, e

tutti i Giudei, non mangiano senza essersi lavate le mani fino al gomito; né mangiano tornando dal mercato se prima non hanno fatto le abluzioni; e osservano molte altre cose per tradizione, come lavature di bicchieri, stoviglie e oggetti di rame». Quindi non era conveniente che Giovanni battezzasse.
In contrario: C'è l'autorità della Scrittura [Mt 3, 5 s.] la quale, dopo aver parlato della santità di Giovanni, afferma che molti ricorrevano a lui «e venivano battezzati nel Giordano».
Dimostrazione: Era conveniente che Giovanni battezzasse, per quattro motivi.
Primo, perché Cristo facendosi battezzare da Giovanni consacrasse il battesimo, come nota S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 13].
Secondo, perché Cristo si manifestasse. Da cui le parole del Battista [Gv 1, 31]: «Io sono venuto a battezzare con acqua perché egli», cioè Cristo, «sia fatto conoscere a Israele». Infatti alle turbe che venivano da lui egli annunziava Cristo: la qual cosa, come nota il Crisostomo [In Mt hom. 10], avveniva così molto più facilmente che non andando in cerca delle singole persone.
Terzo, per preparare con quella pratica gli uomini al battesimo di Cristo. Per cui S. Gregorio [In Evang. hom. 7] dice che Giovanni battezzò «affinché, conservando il suo ordine di precursore, come aveva preceduto con la sua nascita la nascita del Signore, così battezzando lo precedesse nell'ufficio di battezzatore».
Quarto, per preparare il popolo, esortandolo alla penitenza, a ricevere degnamente il battesimo di Cristo. Per cui S. Beda [Glossa ord. su Gv 3, 24] dice che «quanto è salutare per i catecumeni non ancora battezzati la dottrina della fede, tanto giovò il battesimo di Giovanni prima di quello di Cristo. Poiché come quegli predicava la penitenza, prediceva il battesimo di Cristo e attirava alla conoscenza della verità apparsa nel mondo, così i ministri della Chiesa prima insegnano, poi redarguiscono per i peccati e infine promettono il perdono col battesimo di Cristo»
Analisi delle obiezioni: 1. Il battesimo di Giovanni non era un sacramento, ma quasi un sacramentale che preparava al battesimo di Cristo. E così in qualche modo apparteneva alla legge di Cristo, non a quella di Mosè.
2. Giovanni fu non solo un profeta, ma «più che un profeta», come dice la Scrittura [Mt 11, 9]: cioè il termine della legge e il principio del Vangelo. Quindi più che esortare all'osservanza della legge antica, egli doveva condurre gli uomini alla legge di Cristo con la parola e con le opere.
3. Quelle abluzioni dei Farisei erano inutili in quanto avevano per scopo la sola mondezza corporale. Ma il battesimo di Giovanni era ordinato alla mondezza spirituale: poiché induceva gli uomini alla penitenza, come si è notato [nel corpo].

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 2, q. 2, a. 1, sol. 3; In Matth., c. 21

### Se il battesimo di Giovanni provenisse da Dio

Pare che il battesimo di Giovanni non provenisse da Dio. Infatti:
1. Nulla di sacramentale proveniente da Dio prende il nome da un semplice

uomo: il battesimo della nuova legge, p. es., non è detto battesimo di Pietro o di Paolo, ma di Cristo. Invece il battesimo in ARGOMENTO è detto di Giovanni, come si rileva dal Vangelo [Mt 21, 25]: «Il battesimo di Giovanni era dal cielo o dagli uomini?». Quindi il battesimo di Giovanni veniva dagli uomini.
2. Ogni nuova dottrina che viene da Dio viene confermata da prodigi: per cui il Signore diede a Mosè il potere di operare prodigi [Es 4]; e S. Paolo [Eb 2, 3 s.] dice che «la nostra fede, dopo essere stata promulgata all'inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita, mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi». Ora, di Giovanni Battista è invece detto [Gv 10, 41]: «Giovanni non ha fatto nessun segno». Perciò Pare che il suo battesimo non fosse da Dio.
3. I sacramenti istituiti da Dio sono contenuti in qualche precetto della Sacra Scrittura. Ma il battesimo di Giovanni non risulta comandato in alcun passo della Scrittura. Quindi non era da Dio.
In contrario: Nel Vangelo [Gv 1, 33] si legge: «Chi mi ha inviato a battezzare con acqua mi aveva detto: L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito», ecc.
Dimostrazione: Nel battesimo di Giovanni possiamo considerare due cose: il rito e l'effetto del battesimo. Il rito certamente non proveniva dagli uomini, ma da Dio, il quale con una rivelazione personale dello Spirito Santo mandò Giovanni a battezzare. L'effetto invece proveniva dall'uomo: poiché quel battesimo non produceva nulla che l'uomo non potesse fare. Quindi non fu solo da Dio; se non nel senso che è Dio stesso a operare nell'uomo.
Analisi delle obiezioni: 1. Col battesimo della nuova legge gli uomini vengono battezzati interiormente per mezzo dello Spirito Santo, cosa che solo Dio può fare. Invece mediante il battesimo di Giovanni l'acqua purificava soltanto il corpo. Da cui le sue parole [Mt 3, 11]: «Io vi battezzo con acqua, ma egli vi battezzerà nello Spirito Santo». Per questo il battesimo di Giovanni prende il nome da lui: poiché in esso non c'era nulla che egli non potesse fare. Invece il battesimo della nuova legge non prende il nome dal ministro, il quale non causa l'effetto principale del sacramento, cioè la mondezza interiore.
2. Tutti gli insegnamenti e le opere di Giovanni si riferivano a Cristo, il quale con moltissimi prodigi confermò l'insegnamento suo e di Giovanni. Se invece anche Giovanni avesse fatto miracoli, gli uomini avrebbero prestato uguale attenzione sia a lui che a Cristo. Affinché dunque gli uomini si rivolgessero principalmente a Cristo, non fu data a Giovanni la facoltà di fare miracoli. Tuttavia davanti ai Giudei che gli domandavano perché battezzasse egli confermò l'autenticità del suo ufficio con l'autorità della Scrittura dicendo [Gv 1, 19 ss.]: «Io sono voce di uno che grida nel deserto», ecc. Il che era confermato dall'austerità della sua vita: poiché, come dice il Crisostomo [In Mt hom. 10], «destava meraviglia il vedere tanta resistenza in un corpo umano».
3. Il battesimo di Giovanni era stato ordinato da Dio perché durasse solo per un breve periodo di tempo, per i motivi già detti [a. prec.]. Per questo non fu raccomandato da alcun precetto generale della Sacra Scrittura, ma solo da

un'intima rivelazione dello Spirito Santo.

Articolo 3
In 4 Sent., d. 2, q. 2, a. 2
Se il battesimo di Giovanni conferisse la grazia
Pare che il battesimo di Giovanni conferisse la grazia. Infatti:
1. In S. Marco [1, 4] si legge: «Si presentò Giovanni a battezzare nel deserto, predicando un battesimo di conversione per il perdono dei peccati». Ora, la conversione e il perdono dei peccati si hanno soltanto mediante la grazia. Quindi il battesimo di Giovanni conferiva la grazia.
2. Quelli che si facevano battezzare da Giovanni «confessavano i propri peccati », affermano S. Matteo [3, 6] e S. Marco [1, 5]. Ma la confessione dei peccati è ordinata alla loro remissione, che si ottiene mediante la grazia. Quindi il battesimo di Giovanni conferiva la grazia.
3. Il battesimo di Giovanni assomigliava al battesimo di Cristo più della circoncisione. Ma con la circoncisione veniva rimesso il peccato originale: poiché, come scrive S. Beda [In Fest. Circumcis. hom. 10], «la circoncisione della legge portava alla ferita del peccato originale lo stesso rimedio salutare che ora, nel tempo della rivelazione della grazia, suole recare il battesimo». A maggior ragione quindi il battesimo di Giovanni doveva produrre la remissione dei peccati. Il che è impossibile senza la grazia.
In contrario: Nel Vangelo [Mt 3, 11] si legge: «Io vi battezzo con acqua per la conversione». E S. Gregorio [In Evang. hom. 7] spiega: «Giovanni battezzava non con lo Spirito, ma con l'acqua: poiché era incapace di togliere i peccati». Ma la grazia viene dallo Spirito Santo, e con essa si ha l'assoluzione dei peccati. Perciò il battesimo di Giovanni non conferiva la grazia.
Dimostrazione: Come si è già detto [a. prec., ad 2], tutto l'insegnamento e l'attività di Giovanni era una preparazione a Cristo: come i manovali e gli artigiani subalterni preparano la materia alla forma che darà l'artefice principale. Ora, la grazia doveva essere conferita agli uomini per mezzo di Cristo, come afferma l'evangelista [Gv 1, 17]: «La grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo». Così dunque il battesimo di Giovanni non conferiva la grazia, ma soltanto preparava ad essa, in tre modi. Primo in quanto l'insegnamento di Giovanni induceva gli uomini alla fede in Cristo. Secondo, abituando gli uomini al rito del battesimo di Cristo. Terzo, mediante la conversione, preparandoli a ricevere gli effetti del battesimo cristiano.
Analisi delle obiezioni: 1. Quelle parole, come dice S. Beda [In Mc 1, su 1, 4], si possono riferire a due battesimi di penitenza. Il primo era quello conferito da Giovanni: il quale è detto «battesimo di conversione» in quanto era un certo stimolo alla conversione e un impegno, da parte di chi lo riceveva, a fare penitenza.
Il secondo è il battesimo di Cristo, col quale vengono rimessi i peccati. E questo Giovanni non poteva darlo, ma soltanto lo predicava, dicendo [Mc 1, 8; Mt 3, 11]: «Egli vi battezzerà con lo Spirito Santo».
Si può anche rispondere che egli predicava «un battesimo di conversione» in quanto esso induceva alla conversione, la quale porta l'uomo «al perdono dei

peccati».
Oppure si può dire, con S. Girolamo [In Mc, su 1, 4], che «mediante il battesimo di Cristo viene conferita la grazia, con la quale i peccati vengono gratuitamente rimessi: quanto però è portato a compimento dallo sposo era stato già iniziato dal suo paraninfo», cioè da Giovanni. Per cui sta scritto che «battezzava e predicava un battesimo di conversione per il perdono dei peccati » non perché lo potesse amministrare egli stesso, ma perché gli dava inizio preparandolo.
2. Quella confessione dei peccati non serviva a ottenere l'immediata loro remissione col battesimo di Giovanni, ma a conseguirla mediante la successiva penitenza e il battesimo di Cristo, a cui quella penitenza preparava.
3. La circoncisione era stata istituita come rimedio contro il peccato originale. Invece il battesimo di Giovanni non fu istituito per questo, ma era soltanto una preparazione al battesimo di Cristo, come si è detto [nel corpo; a. 1]. Ora, i sacramenti sortiscono il loro effetto in forza della loro istituzione.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 2, q. 2, a. 3, sol. 2

### Se soltanto Cristo dovesse essere battezzato col battesimo di Giovanni

Pare che soltanto Cristo dovesse essere battezzato col battesimo di Giovanni. Infatti:
1. Come si è detto [a. 1] e come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 13], «Giovanni battezzò perché fosse battezzato Cristo. Ma ciò che è proprio di Cristo non va applicato ad altri. Perciò nessun altro doveva ricevere quel battesimo.
2. Chi viene battezzato, o riceve un effetto dal battesimo, o conferisce ad esso qualche virtù. Ora, dal battesimo di Giovanni non si poteva ricevere nulla, poiché esso non conferiva la grazia, come si è detto [a. 3]. Né alcuno poteva conferire qualcosa a tale battesimo, eccetto Cristo, il quale «santificò le acque con il contatto del suo corpo purissimo» [Beda, In Lc 1, su 3, 21]. Pare perciò che solo Cristo dovesse venire battezzato col battesimo di Giovanni.
3. Se altri ricevevano quel battesimo, era soltanto per prepararsi al battesimo di Cristo. Conveniva quindi che il battesimo di Giovanni venisse conferito a tutti, come il battesimo di Cristo, cioè ai grandi e ai piccoli, ai pagani e ai Giudei. Però non è scritto che Giovanni battezzasse i bambini, e nemmeno i gentili. Si legge infatti che «tutti gli abitanti di Gerusalemme accorrevano a lui e si facevano battezzare» [Mc 1, 5]. Pare dunque che solo Cristo dovesse venire battezzato da Giovanni.
In contrario: In S. Luca [3, 21] si legge: «Quando tutto il popolo fu battezzato e mentre Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera, il cielo si aprì».
Dimostrazione: Per due motivi dovevano essere battezzati con il battesimo di Giovanni anche altri, e non solo Cristo. Primo perché, come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 4], «se col battesimo di Giovanni fosse stato battezzato solo

Cristo, non sarebbe mancato chi avrebbe detto che il battesimo di Giovanni, col quale era stato battezzato Cristo, era superiore a quello di Cristo, col quale venivano battezzati gli altri».
Secondo, perché era necessario preparare gli uomini al battesimo di Cristo mediante quello di Giovanni, come si è notato [aa. 1, 3].
Analisi delle obiezioni: 1. Il battesimo di Giovanni fu istituito non solo perché fosse battezzato Cristo, ma anche per altri motivi, come si è detto [a. 1]. E anche se fosse stato istituito solo perché fosse battezzato Cristo, era necessario evitare l'inconveniente accennato [da S. Agostino], conferendolo anche ad altri.
2. Gli altri che ricevettero il battesimo di Giovanni non potevano certamente conferirgli alcuna virtù; e tuttavia nemmeno ricevevano da esso la grazia, ma solo il segno della conversione.
3. Quel battesimo era «di conversione», la quale non si confà ai bambini: e così questi non venivano battezzati. – Aprire poi la via della salvezza ai pagani era riservato solo a Cristo, il quale è «l'Atteso delle genti» [Gen 49, 10]. Anzi, Cristo stesso vietò agli Apostoli di predicare il Vangelo ai pagani prima della sua passione e risurrezione [Mt 10, 5]. Molto meno dunque era conveniente che i pagani venissero ammessi al battesimo da Giovanni.

## Articolo 5

Infra, q. 39, a. 3, ad 4; In 4 Sent., d. 2, q. 2, a. 1, sol. 4; In Ioan., c. 3, lect. 4

### Se il battesimo di Giovanni dovesse cessare dopo che fu battezzato Cristo

Pare che il battesimo di Giovanni dovesse cessare dopo che fu battezzato Cristo. Infatti:
1. Nel Vangelo [Gv 1, 31] si legge: «Io sono venuto a battezzare con acqua perché egli fosse fatto conoscere a Israele». Ma dopo il battesimo Cristo era stato manifestato a sufficienza: sia per l'attestazione di Giovanni, sia per l'apparizione della colomba, sia per la testimonianza del Padre [Mt 3, 11 ss.; Mc 1, 7 ss.; Lc 3, 16 ss.; Gv 1, 26 ss.]. Pare perciò che in seguito il battesimo di Giovanni non sarebbe dovuto durare.
2. Afferma S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 4]: «Battezzato Cristo, cessò il battesimo di Giovanni». Pare quindi che Giovanni dopo quel battesimo non avrebbe più dovuto battezzare.
3. Il battesimo di Giovanni era una preparazione a quello di Cristo. Ma il battesimo di Cristo cominciò subito dopo che egli fu battezzato: poiché «con il contatto del suo corpo purissimo egli infuse nelle acque la virtù rigenerativa », come scrive S. Beda [In Lc 1, su 3, 21]. Pare quindi che il battesimo di Giovanni sia venuto meno col battesimo di Cristo.
In contrario: S. Giovanni [3, 22 s.] scrive: «Gesù andò nella regione della Giudea, e là battezzava. E anche Giovanni battezzava». Ma Cristo non amministrò il battesimo prima di averlo ricevuto. Perciò Pare che Giovanni abbia continuato a battezzare anche dopo il battesimo di Cristo.
Dimostrazione: Il battesimo di Giovanni non doveva cessare una volta battezzato Cristo. Primo, perché, come dice il Crisostomo [In Ioh. hom. 29], «se

Giovanni avesse smesso di battezzare si sarebbe potuto pensare che l'avesse fatto per gelosia o per collera». - Secondo, perché se avesse cessato di battezzare mentre Cristo battezzava, «avrebbe suscitato una maggiore gelosia nei suoi discepoli» [ib.]. - Terzo, perché continuando a battezzare «inviava i suoi seguaci a Cristo» [ib.]. - Quarto, perché, secondo S. Beda [Glossa ord. su Gv 3, 23], «era ancora vigente l'ombra della legge antica; e il precursore non deve cessare [dal suo ministero] finché non è manifestata la verità».
Analisi delle obiezioni: 1. Col suo battesimo Cristo non era ancora pienamente manifestato. Perciò era ancora necessario che Giovanni battezzasse.
2. Il battesimo di Giovanni cessò dopo che fu battezzato Cristo, ma non subito, bensì quando Giovanni fu messo in carcere. Per questo il Crisostomo [l. cit.] dice: «Penso che la morte di Giovanni sia stata permessa, e Cristo abbia preso a predicare più intensamente dopo tale morte, affinché la simpatia del popolo si riversasse tutta su Cristo, e non si disperdesse secondo le diverse opinioni che la gente aveva su di lui e su Giovanni».
3. Il battesimo di Giovanni era una preparazione non soltanto al battesimo che doveva ricevere Cristo, ma anche al battesimo di Cristo che gli altri dovevano ricevere. E questo compito non era ancora terminato col battesimo di Cristo.

## Articolo 6

Infra, q. 66, a. 9, ad 2; In 4 Sent., d. 2, q. 2, a. 4; expos.; In Matth. c. 3

### Se chi era stato battezzato col battesimo di Giovanni dovesse venire ribattezzato con quello di Cristo

Pare che chi era stato battezzato col battesimo di Giovanni non dovesse venire ribattezzato con quello di Cristo. Infatti:
1. Giovanni non era inferiore agli Apostoli, dato che di lui si legge [Mt 11, 11]: «Tra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni il Battista». Ora, quelli che erano stati battezzati dagli Apostoli non venivano ribattezzati, ma soltanto ricevevano l'imposizione delle mani. Infatti negli Atti [8, 16 s.] si legge che alcuni «erano stati soltanto battezzati» da Filippo «nel nome del Signore Gesù. Allora» gli Apostoli, cioè Pietro e Giovanni, «imposero loro le mani, e quelli ricevettero lo Spirito Santo». Perciò i battezzati da Giovanni non dovevano essere ribattezzati col battesimo di Cristo.
2. Gli Apostoli furono battezzati col battesimo di Giovanni: alcuni infatti erano stati suoi discepoli [Gv 1, 37]. Ma non Pare che essi abbiano ricevuto il battesimo di Cristo, poiché si legge [Gv 4, 2] che «Gesù in persona non battezzava, ma battezzavano i suoi discepoli». Perciò chi aveva ricevuto il battesimo di Giovanni non doveva ricevere quello di Cristo.
3. Chi viene battezzato è inferiore a colui che battezza. Ora, non consta che Giovanni sia stato battezzato col battesimo di Cristo. Molto meno quindi avevano bisogno di ricevere il battesimo di Cristo coloro che erano stati battezzati da Giovanni.
4. Negli Atti [19, 1 s.] si legge che Paolo incontrò alcuni discepoli e domandò loro: «Avete ricevuto lo Spirito Santo quando siete venuti alla fede?». Ma essi gli risposero: «Non abbiamo nemmeno sentito dire che ci sia uno Spirito

Santo». Ed egli disse: «Quale battesimo avete ricevuto?». Risposero: «Il battesimo di Giovanni». Perciò «furono battezzati» di nuovo «nel nome del Signore nostro Gesù Cristo». Così dunque Pare che costoro avrebbero dovuto essere ribattezzati perché non conoscevano lo Spirito Santo, secondo l'opinione di S. Girolamo [In Ioel. 2, 28; Epist. 69] e di S. Ambrogio [De Spir. Sancto 1, 3]. Ma altri battezzati col battesimo di Giovanni avevano piena conoscenza della Trinità. Quindi non dovevano essere ribattezzati col battesimo di Cristo.

5. Spiegando le parole di S. Paolo [Rm 10, 8]: «Questa è la parola della fede che noi predichiamo», S. Agostino [Glossa ord.] si domanda: «Da dove viene questa virtù dell'acqua, per cui toccando il corpo purifica il cuore, se non dalla parola, non in quanto pronunciata, ma in quanto creduta?». Dal che risulta evidente che la virtù del battesimo deriva dalla fede. Ma la forma del battesimo di Giovanni indicava la fede in cui noi veniamo battezzati: poiché S. Paolo [At 19, 4] afferma: «Giovanni ha amministrato un battesimo di penitenza, dicendo al popolo di credere in colui che sarebbe venuto dopo di lui, cioè in Gesù». Non era quindi necessario che i battezzati col battesimo di Giovanni fossero ribattezzati con quello di Cristo.

In contrario: S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 5] scrive: «I battezzati col battesimo di Giovanni dovevano essere battezzati col battesimo del Signore»

Dimostrazione: Secondo l'opinione del Maestro delle Sentenze [4, 2, 6], «quelli che erano stati battezzati da Giovanni senza conoscere lo Spirito Santo, e che riponevano la loro speranza nel suo battesimo, furono poi ribattezzati col battesimo di Cristo; quelli invece che non riponevano le loro speranze nel battesimo di Giovanni e credevano nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo non furono ribattezzati, ma ricevettero lo Spirito Santo con l'imposizione delle mani da parte degli Apostoli».

Ora, ciò è vero quanto alla prima parte, come risulta comprovato da molte testimonianze. La seconda parte invece è del tutto irragionevole. Primo, perché il battesimo di Giovanni non conferiva la grazia né imprimeva il carattere, ma era solo «di acqua», come egli stesso affermava [Mt 3, 11]. Per cui la fede o la speranza in Cristo che il battezzato aveva non poteva supplire a questo difetto.

Secondo, perché quando nell'amministrare un sacramento viene omesso ciò che è essenziale, non basta supplire la parte omessa, ma bisogna ripetere tutto il rito. Ora, è essenziale al battesimo di Cristo che sia amministrato non solo con l'acqua, ma anche con lo Spirito Santo, secondo le parole evangeliche [Gv 3, 5]: «Chi non nasce da acqua e da Spirito Santo non può entrare nel regno di Dio».

Quindi per chi era stato battezzato nell'acqua soltanto con il battesimo di Giovanni non solo doveva essere supplito ciò che era mancato, cioè doveva essere dato lo Spirito Santo mediante l'imposizione delle mani, ma doveva essere completamente ripetuto il battesimo «nell'acqua e nello Spirito Santo».

Analisi delle obiezioni: 1. Come fa osservare S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 5], «dopo Giovanni si battezzò perché egli non dava il battesimo di Cristo, ma il suo. Invece quello dato da Pietro, o anche da Giuda, era di Cristo. Per cui se qualcuno fu battezzato da Giuda, non doveva essere ribattezzato:

il battesimo infatti vale in riferimento a colui per il cui potere viene conferito, e non in riferimento a colui dal quale viene amministrato».
Per questo i battezzati dal diacono Filippo, il quale conferiva il battesimo di Cristo, non furono ribattezzati, ma ricevettero dagli Apostoli [solo] l'imposizione delle mani: come chi è battezzato dal sacerdote viene confermato dal vescovo.
2. Come scrive S. Agostino [Epist. 265], «noi crediamo che gli Apostoli siano stati battezzati: sia, come pensano alcuni, col battesimo di Giovanni; sia, più probabilmente, con quello di Cristo. Colui infatti che non mancò di servire umilmente i suoi Apostoli lavando loro i piedi, non avrà rifiutato di servirli battezzandoli, affinché essi potessero battezzare gli altri».
3. Secondo il Crisostomo [Op. imp. in Mt, hom. 4], «per il fatto che Cristo, alle parole di Giovanni: "Sono io che devo essere battezzato da te", rispose: "Lascia fare per ora", si dovrebbe pensare che in seguito Cristo abbia battezzato Giovanni». E questo, aggiunge sempre il Crisostomo, «risulta espressamente in alcuni libri apocrifi». – È certo comunque, nota S. Girolamo [In Mt 2, su 3, 13], che «come Cristo fu battezzato da Giovanni con l'acqua, così Giovanni doveva essere battezzato da Cristo nello Spirito».
4. Il motivo per cui quelli furono ribattezzati non sta soltanto nel non avere essi conosciuto lo Spirito Santo, ma nel non essere stati ancora battezzati col battesimo di Cristo.
5. Come insegna S. Agostino [Contra Faustum 19, cc. 13, 18], i nostri sacramenti sono segni della grazia presente, mentre i sacramenti dell'antica legge erano segni della grazia futura. E così il fatto stesso che Giovanni battezzasse nel nome di colui che doveva venire fa capire che egli non dava il battesimo di Cristo, che è un sacramento della nuova legge.

## Quaestio 39
## Prooemium

[48557] IIIª q. 39 pr. Deinde considerandum est de baptizatione Christi. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum Christus debuerit baptizari. Secundo, utrum debuerit baptizari Baptismo Ioannis. Tertio, de tempore Baptismi. Quarto, de loco. Quinto, de hoc quod sunt ei caeli aperti. Sexto, de spiritu sancto apparente in specie columbae. Septimo, utrum illa columba fuerit verum animal. Octavo, de voce paterni testimonii.

## ARGOMENTO 39
## IL BATTESIMO RICEVUTO DA CRISTO

Passiamo ora a parlare del battesimo ricevuto da Cristo.
In proposito si pongono otto quesiti: 1. Se Cristo doveva essere battezzato; 2. Se doveva essere battezzato col battesimo di Giovanni; 3. Quando; 4. Dove; 5. Come a lui si aprirono i cieli; 6. Sull'apparizione dello Spirito Santo sotto forma di colomba; 7. Se quella colomba fosse un vero animale; 8. Sulla voce che si udì quale testimonianza del Padre.

### Articolo 1

In 4 Sent., d. 7, q. 3, a. 2, sol. 1; In Matth., c. 3

Se Cristo dovesse essere battezzato

Pare che Cristo non dovesse essere battezzato. Infatti:

1. Essere battezzato significa essere lavato. Ma Cristo non aveva bisogno di essere lavato, non avendo impurità alcuna. Quindi non doveva essere battezzato.

2. Cristo subì la circoncisione per osservare la legge. Ma il battesimo non apparteneva alla legge. Quindi Cristo non doveva essere battezzato.

3. In qualunque genere di cose il primo motore è immobile per quel tipo di moto: come il cielo, che è la causa prima di ogni alterazione, non è alterabile. Ora, Cristo è il primo battezzatore, come si legge in S. Giovanni [1, 33]: «L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito, è colui che battezza». Quindi Cristo non doveva essere battezzato.

In contrario: Nel Vangelo [Mt 3, 13] si legge: «Gesù dalla Galilea si recò al Giordano da Giovanni, per farsi battezzare da lui».

Dimostrazione: Era conveniente che Cristo fosse battezzato. Primo, perché, come dice S. Ambrogio [In Lc 2, su 3, 21], «il Signore fu battezzato non per essere purificato, ma per purificare le acque, affinché queste, purificate dal corpo di Cristo che non conobbe peccato, acquistassero la virtù richiesta dal battesimo », e così «rimanessero consacrate per quelli che sarebbero stati battezzati in seguito», secondo l'espressione del Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 4].

Secondo, perché, come nota ancora il Crisostomo [ib.], «benché Cristo non fosse un peccatore, tuttavia aveva preso una natura peccatrice, e "una carne somigliante a quella del peccato". Quindi, anche se personalmente non aveva bisogno del battesimo, tuttavia la natura carnale ne aveva bisogno negli altri». E così, come dice S. Gregorio Nazianzeno [Serm. 39], «Cristo si fece battezzare per immergere nell'acqua tutto il vecchio Adamo».

Terzo, Cristo volle essere battezzato, dice S. Agostino [Serm. supp. 136], «perché volle fare ciò che aveva comandato a tutti gli altri». E questo è il significato di quelle sue parole [Mt 3, 15]: «Conviene che così adempiamo ogni giustizia». Come infatti dice S. Ambrogio [l. cit.], «la giustizia è questa, che tu faccia per primo ciò che pretendi che facciano gli altri, esortandoli con il tuo esempio».

Analisi delle obiezioni: 1. Cristo, come si è detto [nel corpo], non fu battezzato per essere lavato, ma per lavare.

2. Cristo doveva non soltanto osservare l'antica legge, ma anche dare inizio alla nuova. Per cui volle essere non solo circonciso, ma anche battezzato.

3. Cristo fu il primo a battezzare spiritualmente. Perciò egli non fu battezzato nello spirito, ma solo nell'acqua.

Articolo 2

In 4 Sent., d. 2, q. 2, a. 3, sol. 1; In Matth., c. 3

Se Cristo dovesse essere battezzato con il battesimo di Giovanni

Pare che Cristo non dovesse essere battezzato con il battesimo di Giovanni. Infatti:

1. «Il battesimo di Giovanni fu un battesimo di conversione» [Mc 1, 4; Lc 3, 3]. Ma Cristo non doveva convertirsi, non avendo alcun peccato. Quindi non

doveva ricevere il battesimo di Giovanni.
2. Il battesimo di Giovanni, secondo il Crisostomo [Hom. de Batp. Christi 3], «era qualcosa di mezzo tra il battesimo dei Giudei e quello di Cristo». Ora, «l'elemento intermedio partecipa della natura dei due estremi». Poiché dunque Cristo non fu battezzato né col battesimo giudaico né col suo, Pare che per lo stesso motivo non avrebbe dovuto essere battezzato neppure col battesimo di Giovanni.
3. A Cristo va attribuito tutto ciò che nelle cose umane è l'ottimo. Ma quello di Giovanni non è il battesimo più perfetto. Quindi Cristo non doveva essere battezzato con il battesimo di Giovanni.
In contrario: Nel Vangelo [Mc 3, 13] si legge che «Gesù si recò al Giordano da Giovanni per farsi battezzare».
Dimostrazione: Come nota S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 13], «il Signore, dopo essere stato battezzato, battezzava, non però col battesimo che aveva ricevuto». Poiché dunque egli battezzava col suo battesimo, ne segue che fu battezzato non con il suo, ma con il battesimo di Giovanni. E ciò fu opportuno prima di tutto per la qualità del battesimo di Giovanni, il quale battezzava non nello Spirito, ma soltanto «nell'acqua» [Mc 3, 11]. Ora, Cristo non aveva bisogno del battesimo spirituale, in quanto ripieno della grazia dello Spirito Santo fin dal principio del suo concepimento, come appare evidente dalle cose già dette [q. 34, a. 1]. E questa è la ragione invocata dal Crisostomo [l. cit. nell'ob. 2].
Secondo, come dice S. Beda [In Mc 1, su 1, 9], Cristo fu battezzato col battesimo di Giovanni «per approvarlo ricevendolo».
Terzo, come scrive S. Gregorio Nazianzeno [Orat. 39], «Gesù si fece battezzare da Giovanni per santificare il battesimo».
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo volle farsi battezzare per indurre noi al battesimo con l'esempio. E così, perché lo stimolo fosse più efficace, volle essere battezzato con un battesimo di cui chiaramente non aveva bisogno, affinché gli uomini accorressero al battesimo ad essi necessario. Per cui S. Ambrogio [In Lc 2, su 3, 21] scrive: «Se Cristo non ha schivato il lavacro della penitenza, nessuno rifugga il lavacro della grazia».
2. Il battesimo dei Giudei prescritto dalla legge era soltanto simbolico; invece il battesimo di Giovanni era in qualche modo reale, in quanto induceva gli uomini ad astenersi dal peccato; il battesimo di Cristo poi ha l'efficacia di purificare dal peccato e di conferire la grazia. Ora, Cristo non aveva bisogno della remissione dei peccati, che in lui non c'erano; e neppure di ricevere la grazia, di cui era ricolmo. Parimenti, essendo egli la «verità» [Gv 14, 6], non si addiceva a lui ciò che era solo una figura. Era quindi più giusto che fosse battezzato col battesimo intermedio che non con uno degli estremi.
3. Il battesimo è un rimedio spirituale. Ora, quanto più una cosa è perfetta, tanto minore è il rimedio di cui ha bisogno. Per il fatto stesso quindi che Cristo è perfettissimo era conveniente che non fosse battezzato con un battesimo perfettissimo: come chi è sano non ha bisogno di medicine efficaci.

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 4, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 1; In Matth., c. 3

## Se Cristo sia stato battezzato all'età conveniente

Pare che Cristo non sia stato battezzato all'età conveniente. Infatti:

1. Cristo si fece battezzare per spingere gli altri al battesimo con il suo esempio. Ma i fedeli è bene che siano battezzati non soltanto prima dei trent'anni, ma anche nell'infanzia. Pare perciò che Cristo non dovesse essere battezzato all'età di trent'anni.

2. Non si legge che Cristo abbia insegnato od operato miracoli prima del battesimo. Ora, sarebbe stato più vantaggioso per il mondo se egli avesse insegnato per un periodo di tempo più lungo, cominciando a vent'anni, o anche prima. Pare dunque che Cristo, il quale era venuto per il bene degli uomini, avrebbe dovuto essere battezzato prima dei trent'anni.

3. I segni della sapienza infusa dovevano manifestarsi in Cristo più che in qualsiasi altro. Ora, essi si manifestarono in Daniele durante la fanciullezza, poiché sta scritto [Dn 13, 45]: «Il Signore suscitò il santo spirito di un fanciullo chiamato Daniele». Quindi Cristo a maggior ragione avrebbe dovuto essere battezzato o insegnare fin dalla sua fanciullezza.

4. Il battesimo di Giovanni era ordinato, come al suo fine, a quello di Cristo. Ma «il fine è il primo nell'intenzione e l'ultimo nell'esecuzione». Quindi Cristo doveva essere battezzato da Giovanni o per primo o per ultimo.

In contrario: Si legge in S. Luca [3, 21]: «Quando tutto il popolo fu battezzato e mentre Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera», ecc.

E poco dopo [v. 23]: «Gesù quando incominciò il suo ministero aveva circa trent'anni».

Dimostrazione: Era giusto che Cristo fosse battezzato all'età di trent'anni. Primo, perché il suo battesimo inaugurava il suo insegnamento e la sua predicazione, per cui si richiede l'età perfetta, qual è appunto quella dei trent'anni.

Per questo nella Genesi [41, 46] si legge che «Giuseppe aveva trent'anni» quando prese in mano le sorti dell'Egitto. E così pure di Davide si legge [2 Sam 5, 4] che «aveva trent'anni quando cominciò a regnare».

Ed Ezechiele cominciò a profetare «nell'anno trentesimo della sua età» [1, 1].

Secondo, perché, come nota il Crisostomo [In Mt hom. 10], «dopo il battesimo di Cristo la legge doveva cominciare a cessare. Perciò Cristo si fece battezzare a un'età nella quale poteva addossarsi qualsiasi peccato; affinché, avendo egli osservato la legge, nessuno potesse dire che l'aveva abrogata per non averla potuta osservare».

Terzo, perché, ricevendo Cristo il battesimo a un'età perfetta, si viene a capire che il battesimo causa la perfezione nell'uomo, secondo le parole di S. Paolo [Ef 4, 13]: «Finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo». E anche il numero [degli anni] Pare esprimere questo concetto. Infatti il trenta si ottiene moltiplicando tre per dieci: ora, il tre significa la fede nella Trinità, il dieci invece l'osservanza dei comandamenti della legge; e in queste due cose consiste la perfezione della vita cristiana

Analisi delle obiezioni: 1. Secondo il Nazianzeno [In sanctum bapt. 40, 29], Cristo si fece battezzare «non perché avesse bisogno di essere purificato, o perché incorresse qualche pericolo procrastinando il battesimo. Gli altri invece

corrono un grave pericolo se terminano questa vita senza la veste dell'incorruzione », cioè senza la grazia. E benché sia bene custodirsi illibati dopo il battesimo, «tuttavia», dice lo stesso Santo [ib., n. 19], «è meglio talvolta macchiarsi un poco piuttosto che essere interamente privi della grazia».
2. L'utilità che proviene agli uomini da Cristo sta soprattutto nella fede e nell'umiltà; e sia per l'una che per l'altra giova che Cristo abbia cominciato a insegnare non nella fanciullezza o nell'adolescenza, ma nell'età perfetta.
Giova alla fede, poiché così è resa evidente in lui la vera natura umana, la quale progredisce col crescere degli anni; e affinché questo progresso non fosse creduto apparente, Cristo non volle manifestare la sua sapienza e potenza prima che il suo corpo avesse raggiunto l'età perfetta.
Giova poi all'umiltà affinché nessuno, prima dell'età perfetta, presuma di conseguire la dignità di prelato, o l'ufficio di insegnante.
3. Cristo fu proposto agli uomini come esempio di tutte le virtù. Perciò bisognava che in lui apparisse ciò che compete a tutti secondo la legge comune: che cioè insegnasse nell'età matura. Ora, come dice il Nazianzeno [Serm. 39], «non è legge della Chiesa ciò che capita di rado», come «una rondine non fa primavera». Fu per speciale disposizione della divina sapienza infatti che ad alcuni fu concesso, fuori della legge comune, di comandare o di insegnare prima di aver raggiunto l'età perfetta: come a Salomone [1 Re 3, 7], a Daniele [13, 45] e a Geremia [1, 5 ss.].
4. Cristo non doveva essere battezzato da Giovanni né per primo né per ultimo. Poiché, come dice il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 4], Cristo fu battezzato «per confermare la predicazione e il battesimo di Giovanni, e per ricevere la sua testimonianza». Ora, nessuno avrebbe creduto alla testimonianza di Giovanni prima che egli avesse battezzato molti. Perciò Cristo non doveva essere battezzato da lui per primo. - E neppure doveva essere battezzato per ultimo. Poiché, come dice lo stesso Santo, «come la luce del sole non aspetta il tramonto della stella mattutina, ma sorge durante il suo corso, e con la propria luce oscura il candore di quella, così Cristo non attese che Giovanni terminasse il suo corso, ma apparve mentre egli ancora insegnava e battezzava».

## Articolo 4

In Matth., c. 3

### Se Cristo dovesse essere battezzato nel Giordano

Pare che Cristo non dovesse essere battezzato nel Giordano. Infatti:
1. La verità deve corrispondere alla figura. Ora, il battesimo era stato prefigurato nel passaggio del mar Rosso, dove furono sommersi gli egiziani, come i peccati vengono sommersi nel battesimo [Es 14, 22 ss.; 1 Cor 10, 2]. Pare quindi che Cristo avrebbe dovuto essere battezzato nel mare piuttosto che nel Giordano.
2. Giordano significa discesa [Gir., Epist. 78]. Ora col battesimo, più che scendere, si ascende: infatti si legge in S. Matteo [3, 16] che «Gesù, dopo essere stato battezzato, salì dall'acqua». Perciò non era conveniente che Cristo fosse battezzato nel Giordano.

3. Al passaggio dei figli d'Israele, come narra la Scrittura [Gs 3, 16], le acque del Giordano «tornarono indietro» [Sal 113, 3. 5]. Ma chi viene battezzato deve andare avanti, non indietro. Quindi non era giusto che Cristo fosse battezzato nel Giordano.
In contrario: Nel Vangelo [Mc 1, 9] si legge che «Gesù fu battezzato da Giovanni nel Giordano».
Dimostrazione: Il Giordano è il fiume attraverso il quale i figli di Israele entrarono nella terra promessa. Ora, il battesimo di Cristo ha questo di caratteristico, nei confronti degli altri battesimi: che introduce nel regno di Dio, simboleggiato dalla terra promessa; da cui le parole evangeliche [Gv 3, 5]: «Chi non nasce dall'acqua e dallo Spirito Santo non può entrare nel regno di Dio».
E lo stesso significato ha l'episodio di Elia [2 Re 2, 7 ss.], il quale prima di essere rapito in cielo su un carro di fuoco divise le acque del Giordano: poiché a quelli che passano attraverso le acque del battesimo viene aperto l'ingresso nel cielo mediante il fuoco dello Spirito Santo. Perciò era giusto che Cristo fosse battezzato nel Giordano.
Analisi delle obiezioni: 1. Il passaggio del mar Rosso simboleggiava il battesimo in quanto esso distrugge i peccati, ma il passaggio del Giordano prefigurava il battesimo in quanto apre le porte del regno dei cieli: il che costituisce l'effetto principale del battesimo, ed è prodotto solo da Cristo. Quindi era più conveniente che Cristo fosse battezzato nel Giordano piuttosto che nel mare.
2. Nel battesimo si sale quanto al conseguimento della grazia: il quale però esige la discesa dell'umiltà, secondo le parole della Scrittura [Gc 4, 6]: «Agli umili dà la sua grazia». Ora, il nome del Giordano si riferisce a questa discesa.
3. «Come una volta», spiega S. Agostino [Ambr., Serm. de Temp. 10], «tornarono indietro le acque del Giordano, così ora, dopo il battesimo di Cristo, retrocedono i peccati degli uomini».
O anche ciò significa che, contrariamente al deflusso delle acque, il fiume delle benedizioni saliva.

## Articolo 5

Infra, q. 49, a. 5, ad 3; In 3 Sent., d. 18, q. 1, a. 6, sol. 3, ad 2; d. 22, q. 3, a. 1, ad 4

### Se al battesimo di Cristo dovessero aprirsi i cieli

Pare che al battesimo di Cristo non dovessero aprirsi i cieli. Infatti:
1. I cieli si devono aprire per colui che, vivendo fuori dei cieli, deve rientrarvi. Ma Cristo era sempre in cielo, come dice S. Giovanni [3, 13]: «Il Figlio dell'Uomo che è in cielo». Pare quindi che i cieli non dovessero aprirsi per lui.
2. L'aprirsi dei cieli può essere inteso materialmente o spiritualmente. Ma non va certo inteso materialmente: poiché i corpi celesti sono inalterabili e infrangibili, come accennano le parole [Gb 37, 18]: «Hai tu forse disteso con lui il firmamento, solido come specchio di metallo fuso?». Né può essere inteso spiritualmente, poiché agli occhi del Figlio di Dio i cieli in precedenza non erano chiusi. Quindi non Pare giusto dire che al battesimo di Cristo

«si aprirono i cieli» [Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 21].
3. Per i fedeli i cieli si aprirono con la passione di Cristo, secondo l'affermazione dell'Apostolo [Eb 10, 19]: «Abbiamo piena libertà di entrare nel santuario per mezzo del sangue di Gesù». Quindi neppure i battezzati col battesimo di Cristo morti prima della sua passione poterono entrare in cielo. Così dunque, più che al battesimo, i cieli dovevano aprirsi alla passione di Cristo.
In contrario: Sta scritto [Lc 3, 21]: «Mentre Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera, il cielo si aprì».
Dimostrazione: Abbiamo già detto [a. 1; q. 38, a. 1] che Cristo si fece battezzare per consacrare in tal modo il battesimo che noi avremmo ricevuto. Per questo motivo dunque nel suo battesimo doveva manifestarsi ciò che appartiene all'efficacia del nostro battesimo. E in proposito ci sono tre cose da considerare.
Primo, la virtù principale da cui il battesimo trae la sua efficacia, che è una virtù celeste. Per questo al battesimo di Cristo si aprì il cielo, per indicare che da allora in poi una virtù celeste avrebbe santificato il battesimo.
Secondo, all'efficacia del battesimo concorre la fede della Chiesa e di chi viene battezzato: perciò i battezzati fanno la professione di fede, e il battesimo è chiamato «il sacramento della fede» [Agost., Epist. 98]. Ora, con la fede noi contempliamo le realtà celesti, che superano i sensi e la ragione umana. Per indicare dunque questo fatto, al battesimo di Cristo il cielo si aprì.
Terzo, con il battesimo di Cristo viene aperto a noi in maniera speciale l'ingresso nel regno celeste, che era stato precluso al primo uomo a causa del peccato. E così al battesimo di Cristo i cieli si aprirono, per indicare che ai battezzati la via del cielo è aperta.
Dopo il battesimo però è necessario che l'uomo preghi assiduamente, per poter entrare in cielo. Benché infatti col battesimo i peccati vengano rimessi, resta tuttavia in noi il fomite del peccato, che ci sollecita dall'interno, e restano il mondo e i demoni, che ci tentano dall'esterno. Perciò S. Luca [3, 21] dice espressamente che «mentre Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera, il cielo si aprì»: proprio perché i fedeli dopo il battesimo hanno bisogno della preghiera. – Oppure per indicare che l'aprirsi del cielo ai credenti mediante il battesimo è frutto della preghiera di Cristo. Per cui S. Matteo [3, 16] dice espressamente che «a lui si aprì il cielo», cioè si aprì «a tutti per merito suo», spiega il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 4]. Come se un imperatore a uno che impetra per un altro dicesse: «Ecco, questo beneficio lo do non a lui, ma a te», cioè «a lui per merito tuo».
Analisi delle obiezioni: 1. Rispondiamo col Crisostomo [ib.] che «come Cristo fu battezzato secondo la natura umana, benché non ne avesse bisogno, così secondo tale natura gli furono aperti i cieli, benché secondo la natura divina egli fosse sempre nei cieli».
2. Come dice S. Girolamo [In Mt 2, su 3, 16 s.], «a Cristo dopo il battesimo si aprirono i cieli non con una frattura degli elementi, ma solo agli occhi dello spirito; ossia nel senso in cui parla di cieli aperti anche Ezechiele all'inizio del suo libro». E il Crisostomo [l. cit.] accetta questa spiegazione, dicendo che «se gli stessi elementi creati», cioè i cieli, «si fossero spaccati,

non si sarebbe detto che “si aprirono a lui”, poiché ciò che viene aperto fisicamente è aperto a tutti». Per cui anche S. Marco [1, 10] dice espressamente: «Uscendo dall’acqua vide aprirsi i cieli»: come se l’apertura del cielo fosse avvenuta solo in relazione alla vista di Cristo. Alcuni poi questa visione la ritengono corporea, e dicono che intorno a Cristo battezzato era tanto lo splendore da Parere che si fossero spalancati i cieli. Ma si può anche pensare a una visione immaginaria alla maniera di come vide i cieli aperti Ezechiele: si sarebbe cioè formata nell’immaginativa di Cristo, per virtù divina e per volere della ragione, una visione, a significare che mediante il battesimo viene aperto agli uomini l’ingresso del cielo. Oppure si trattò di una visione intellettuale: Cristo cioè avrebbe visto, dopo aver santificato il battesimo, che il cielo era ormai aperto agli uomini, cosa però che egli già prima aveva visto che si sarebbe realizzata.

3. La passione di Cristo aprì il cielo agli uomini come causa universale. Ma è necessario applicare tale causa ai singoli individui, perché possano entrare in cielo. Il che avviene con il battesimo, secondo le parole di S. Paolo [Rm 6, 3]: «Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte». Per questo si parla di cieli aperti nel battesimo piuttosto che nella passione.

Oppure si può rispondere col Crisostomo [l. cit.] che «al battesimo di Cristo i cieli si aprirono soltanto; invece dopo che egli ebbe vinto il tiranno mediante la croce, non essendo più necessarie le porte per chiudere il cielo, gli angeli non dicono più: “Aprite le porte”, ma: “Togliete le porte”». E con ciò il Crisostomo vuol dire che gli sbarramenti che prima impedivano alle anime dei defunti di entrare in cielo, dopo la passione furono totalmente eliminati; però nel battesimo di Cristo furono aperti, quasi per indicare la via attraverso la quale gli uomini sarebbero entrati in cielo.

## Articolo 6

Infra, q. 45, a. 4, ad 2; In 1 Sent., d. 15, q. 1, a. 3; In Matth., c. 3

### Se era conveniente che su Cristo battezzato discendesse lo Spirito Santo in forma di colomba

Pare poco conveniente che su Cristo battezzato discendesse lo Spirito Santo in forma di colomba. Infatti:

1. Lo Spirito Santo abita nell’uomo con la grazia. Ma nell’uomo Cristo c’era la pienezza della grazia fin dall’inizio del suo concepimento, come risulta da quanto si è detto [q. 7, a. 12; q. 34, a. 1], essendo egli «l’Unigenito dal Padre». Quindi lo Spirito Santo non doveva essere inviato a Cristo al momento del battesimo.

2. Si dice che Cristo «discese» nel mondo con l’incarnazione, quando cioè «spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo» [Fil 2, 7]. Ma lo Spirito Santo non si è incarnato. Quindi non è giusto dire che lo Spirito Santo «discese su di lui».

3. Nel battesimo di Cristo doveva apparire, come nel modello, ciò che succede nel nostro. Ma nel nostro battesimo non c’è alcuna missione visibile dello Spirito Santo. Quindi non doveva esserci neppure nel battesimo di Cristo.

4. Lo Spirito Santo deriva da Cristo su tutti gli altri, secondo le parole di S. Giovanni [1, 16]: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto». Ora, sugli Apostoli lo Spirito Santo discese sotto forma di fuoco, non di colomba. Quindi anche su Cristo doveva discendere sotto forma di fuoco e non di colomba.
In contrario: Dice S. Luca [3, 22]: «Scese su di lui lo Spirito Santo in apparenza corporea, come di colomba».
Dimostrazione: Come insegna il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 4], ciò che avvenne nel battesimo di Cristo «sta a indicare il mistero che si sarebbe compiuto in tutti quelli che poi sarebbero stati battezzati». Ora, tutti quelli che ricevono il battesimo di Cristo, a meno che non vi si accostino con finzione, ricevono lo Spirito Santo, secondo le parole evangeliche [Mt 3, 11]: «Egli vi battezzerà nello Spirito Santo». Dunque era opportuno che sopra il Signore battezzato discendesse lo Spirito Santo.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Agostino [De Trin. 15, 26], «è del tutto assurdo affermare che Cristo ricevette lo Spirito Santo all'età di trent'anni, ma come egli venne al battesimo senza peccato, così si presentò non privo dello Spirito Santo. Se infatti di Giovanni sta scritto che fu "ripieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre", che cosa non si dovrà dire dell'uomo Cristo, per il quale lo stesso concepimento del corpo fu non carnale, ma spirituale? Perciò in quel momento», ossia nel battesimo, «egli si degnò di prefigurare il suo corpo [mistico], cioè la Chiesa, nella quale i battezzati ricevono in un modo particolare lo Spirito Santo».
2. Rispondiamo con S. Agostino [De Trin. 2, cc. 5, 6] che lo Spirito Santo scese su Cristo in forma di colomba non nel senso che si sia resa visibile la sostanza stessa dello Spirito Santo, che è invisibile. E neppure nel senso che quella creatura visibile sia stata assunta a costituire una sola persona con lo Spirito Santo: infatti non si dice che lo Spirito Santo è una colomba, come invece si dice che il Figlio di Dio è un uomo, in forza dell'unione [ipostatica]. Né d'altra parte lo Spirito Santo fu visto sotto forma di colomba come l'evangelista Giovanni vide l'agnello ucciso nell'Apocalisse [5, 6], «poiché quest'ultima visione avvenne in ispirito mediante le immagini spirituali dei corpi. Di quella colomba invece nessuno mai dubitò che sia stata vista con gli occhi».
E neppure nel senso figurale dell'espressione di S. Paolo [1 Cor 10, 4]: «"La pietra era Cristo". Poiché la pietra già esisteva, e per la somiglianza della sua funzione le fu dato il nome di Cristo, che essa simboleggiava. La colomba invece venne improvvisamente all'esistenza per simboleggiare il mistero e poi sparì, come la fiamma che apparve a Mosè nel roveto».
Si dice quindi che lo Spirito Santo «discese» su Cristo non per l'unione con la colomba, ma o in ragione del simbolismo della colomba medesima riguardo allo Spirito Santo, essa che venne su Cristo discendendo, oppure per indicare che la grazia spirituale deriva da Dio alla creatura quasi scendendo [dall'alto], secondo le parole di S. Giacomo [1, 17]: «Ogni buon regalo e ogni dono perfetto discende dall'alto, dal Padre della luce».
3. Come nota il Crisostomo [In Mt hom. 12], «le realtà spirituali da principio appaiono sempre mediante immagini sensibili, in vista di coloro che non possono intendere in alcuna maniera le realtà incorporee: e ciò affinché, se

poi l'apparizione non si ripete, credano in forza di ciò che si è verificato una volta». Perciò su Cristo battezzato lo Spirito Santo discese visibilmente in forma corporea affinché si credesse in seguito che discende invisibilmente su tutti i battezzati.

4. Lo Spirito Santo discese sopra Cristo battezzato sotto forma di colomba per quattro motivi. Primo, per indicare le disposizioni richieste nel battezzato, che cioè sia sincero: poiché, come si legge [Sap 1, 5], «il santo spirito che ammaestra rifugge dalla finzione». Infatti la colomba è un animale semplice, senza astuzia né inganno, tanto che in S. Matteo [10, 16] si legge: «Siate semplici come le colombe».

Secondo, per indicare i sette doni dello Spirito Santo, simboleggiati nelle proprietà della colomba. Essa infatti abita presso correnti d'acqua, per potervisi immergere e sfuggire così allo sparviero. E ciò corrisponde al dono della sapienza, mediante la quale i santi vivono alle sorgenti della Scrittura, per sfuggire gli assalti del demonio. La colomba poi sceglie i chicchi migliori, simbolo questo del dono della scienza, con cui i santi scelgono per loro nutrimento i detti più sani. La colomba ancora alleva la prole altrui.

E ciò indica il dono del consiglio, mediante il quale i santi nutrono con la dottrina e con l'esempio gli uomini che prima erano prole, cioè imitatori, del demonio. La colomba inoltre non lacera con il becco. E ciò indica il dono dell'intelletto, per cui i santi, a differenza degli eretici, non pervertono le buone dottrine lacerandole. La colomba poi non ha fiele. E ciò indica il dono della pietà, per cui i santi non si adirano senza ragione. La colomba ancora fa il nido nella spaccatura delle rocce. Il che sta a indicare il dono della fortezza, per cui i santi fanno il loro nido, cioè ripongono il loro rifugio e la loro speranza, nelle piaghe di Cristo, che è la solida roccia. La colomba infine, invece di cantare, geme. E ciò sta a indicare il dono del timore, per cui i Santi trovano gusto nel piangere i peccati.

Terzo, lo Spirito Santo apparve sotto forma di colomba per indicare l'effetto proprio del battesimo, che è la remissione dei peccati e la riconciliazione con Dio: infatti la colomba è un animale mansueto. Per questo, secondo il Crisostomo [In Mt hom. 12], «nel diluvio apparve questo animale, portando un ramo d'olivo per annunziare la pace di tutta la terra. E la colomba appare qui nel battesimo per indicare la nostra liberazione».

Quarto, lo Spirito Santo apparve in forma di colomba sopra il Signore battezzato per indicare l'effetto universale del battesimo, che è l'edificazione dell'unità della Chiesa. Da cui le parole di S. Paolo [Ef 5, 25 ss.]: «Cristo ha dato se stesso per la Chiesa per farla comparire davanti a sé tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola».

Giustamente quindi lo Spirito Santo nel battesimo si mostrò in forma di colomba, che è un animale amabile e socievole. Per cui sono riferite alla Chiesa quelle parole del Cantico [6, 8]: «Unica è la mia colomba».

Lo Spirito Santo discese invece sugli Apostoli in forma di fuoco per due motivi. Primo, per indicare il fervore con cui i loro cuori dovevano ardere, per poter predicare Cristo dovunque in mezzo alle tribolazioni. Per questo,

inoltre, quel fuoco era in forma di lingue. E in proposito S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 6] scrive: «Il Signore mostrò visibilmente lo Spirito Santo in due modi: per mezzo di una colomba sopra Cristo battezzato; per mezzo del fuoco sugli apostoli riuniti. Nel primo caso è indicata la semplicità, nel secondo il fervore. Perché dunque i santificati fuggano l'inganno si mostrò in forma di colomba, e perché la semplicità non divenga freddezza si manifestò in forma di fuoco. E non ti allarmare per la divisione delle lingue: l'unità la ritrovi nella colomba».
Il secondo motivo, stando al Crisostomo [Greg., In Evang. hom. 30], è che «siccome era necessario il perdono dei peccati», che si ha col battesimo, «si richiedeva la mansuetudine», che ha la sua immagine nella colomba. «Una volta però ottenuta la grazia si prospetta il tempo del giudizio», che viene indicato dal fuoco.

Articolo 7
In 1 Sent., d. 16, q. 1, a. 3, ad 3; In Ioan., c. 1, lect. 14
Se la colomba sotto le cui sembianze apparve lo Spirito Santo fosse un vero animale
Pare che la colomba sotto le cui sembianze apparve lo Spirito Santo non fosse un vero animale. Infatti:
1. Ciò che appare come una rassomiglianza è soltanto un'immagine. Ma S. Luca [3, 22] dice che «scese su di lui lo Spirito Santo in apparenza corporea, come di colomba». Non era dunque una vera colomba, ma una figura che le somigliava.
2. «Né la natura né Dio fanno alcunché di inutile», scrive Aristotele [De caelo 1, 4]. Ora, poiché quella colomba era venuta soltanto «per simboleggiare qualcosa e poi sparire», come dice S. Agostino [De Trin. 2, 6], era inutile che fosse vera: infatti si poteva ottenere lo stesso scopo con le parvenze di una colomba. Quindi non si trattò di un vero animale.
3. Le proprietà di una cosa ci conducono a conoscerne la natura. Se dunque si fosse trattato di un vero animale, le proprietà della colomba ci avrebbero indicato la natura del vero animale, e non gli effetti dello Spirito Santo. Perciò non Pare che quella colomba fosse un vero animale.
In contrario: S. Agostino afferma [De agone christ. 22]: «Non vogliamo dire che abbia avuto un corpo vero soltanto nostro Signore Gesù Cristo, mentre lo Spirito Santo sarebbe apparso agli occhi degli uomini in modo ingannevole, ma crediamo che ambedue i corpi erano veri».
Dimostrazione: Sopra [q. 5, a. 1] abbiamo già notato che non era decoroso per il Figlio di Dio, che è la stessa Verità del Padre, ricorrere a delle finzioni: per cui egli assunse un corpo reale, non apparente. E poiché lo Spirito Santo è detto «Spirito di Verità» [Gv 16, 13], anch'egli formò una vera colomba nella quale mostrarsi, benché non l'abbia assunta nell'unità della persona. Per questo S. Agostino continua: «Come non era giusto che ingannasse gli uomini il Figlio di Dio, così non era giusto che li ingannasse lo Spirito Santo. Ma a Dio onnipotente, che creò tutte le cose dal nulla, non era difficile formare il vero corpo di una colomba senza il concorso delle colombe esistenti,

come non gli fu difficile formare un vero corpo nel seno di Maria senza il seme virile. Infatti la creatura corporea era soggetta al comando e alla volontà di Dio sia nel seno di una donna per formare un uomo, sia nel mondo per formare una colomba».
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che lo Spirito Santo discese sotto le sembianze o l'immagine di una colomba non per escludere la realtà di questa, ma per indicare che non apparve nella forma della sua stessa sostanza.
2. Creare una vera colomba perché in essa apparisse lo Spirito Santo non fu una cosa inutile, poiché mediante la realtà della colomba veniva indicata la realtà dello Spirito Santo e dei suoi effetti.
3. Le proprietà della colomba servono a indicare nello stesso tempo sia la natura della colomba che gli effetti dello Spirito Santo. Anzi, proprio perché la colomba ha tali proprietà serve a indicare lo Spirito Santo.

Articolo 8
Infra, q. 45, a. 3; q. 66, a. 6; In 1 Sent., d. 16, q. 1, a. 3
Se fosse conveniente che al battesimo di Cristo la voce del Padre lo proclamasse suo Figlio
Pare che non fosse conveniente che al battesimo di Cristo la voce del Padre lo proclamasse suo Figlio. Infatti:
1. Si dice che il Figlio e lo Spirito Santo furono mandati visibilmente in quanto apparvero sensibilmente. Ma il Padre non può essere inviato, come spiega S. Agostino [De Trin. 2, cc. 5, 12]. Quindi neppure può apparire.
2. La voce esprime la parola concepita nella mente. Ma il Padre non è il Verbo [o Parola]. Quindi non era giusto che si manifestasse con la voce.
3. L'uomo Cristo non cominciò a essere Figlio di Dio nel battesimo, come pensarono certi eretici, ma lo fu sin dal principio del suo concepimento. Quindi più che nel battesimo, la voce del Padre avrebbe dovuto proclamare la divinità di Cristo alla sua nascita.
In contrario: Nel Vangelo [Mt 3, 17] si legge: «Ed ecco una voce dal cielo che disse: Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto».
Dimostrazione: Come si è già detto sopra [a. 5], nel battesimo di Cristo, che era il modello del nostro, bisognava mostrare ciò che avviene nel nostro battesimo. Ora, il battesimo dei fedeli è consacrato dall'invocazione e dalla virtù della Trinità, secondo le parole [Mt 28, 19]: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».
Perciò «nel battesimo di Cristo», spiega S. Girolamo [In Mt 2, su 3, 16 s.], «viene fatto conoscere il mistero della Trinità: il Signore stesso, che viene battezzato nella sua natura umana; lo Spirito Santo, che discende in forma di colomba; il Padre, la cui voce si fa udire per rendere testimonianza al Figlio». Era quindi opportuno che in quel battesimo si facesse sentire la voce del Padre.
Analisi delle obiezioni: 1. La missione visibile aggiunge qualcosa alla semplice apparizione, cioè l'autorità di colui che manda. Per questo del Figlio e dello Spirito Santo, i quali procedono da un altro, si dice non soltanto che appaiono, ma anche che sono mandati visibilmente. Il Padre invece,

che non procede da altri, può apparire, ma non può essere mandato visibilmente.
2. Il Padre si manifesta mediante la voce solo in quanto la produce, o parla servendosi di essa. E poiché è proprio del Padre produrre il Verbo, il che equivale a dire, o parlare, era convenientissimo che il Padre venisse manifestato mediante la voce, che esprime la parola [verbum]. Quindi l'emissione della voce dal Padre proclama la filiazione del Verbo.
E come le sembianze della colomba in cui è apparso lo Spirito Santo non sono la natura di questo, né le sembianze umane in cui è apparso il Figlio sono la natura stessa del Figlio di Dio, così neppure la voce appartiene alla natura del Verbo o del Padre che parlava. Per cui il Signore [Gv 5, 37] poteva dire del Padre: «Voi non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto». Così dunque, spiega il Crisostomo [In Ioh. hom. 40], «li introduceva lentamente in un insegnamento filosofico, mostrando loro che in Dio non c'è né voce né immagine, ma egli sta al disopra delle figure e delle parole umane». E come tutta la Trinità produsse sia la colomba che la natura umana assunta da Cristo, così tutta la Trinità produsse anche la vibrazione di quella voce. E tuttavia nella voce si manifestò, nell'atto del parlare, solo il Padre, come solo il Figlio assunse la natura umana e solo lo Spirito Santo si rivelò nella colomba, come spiega S. Agostino [Fulg., De fide ad Petrum 9].
3. La divinità di Cristo non doveva essere svelata alla sua nascita, ma piuttosto venire occultata nella debolezza dell'età infantile. Una volta però raggiunta l'età matura, in cui egli doveva insegnare, fare miracoli e attirare gli uomini a sé, allora bisognava che il Padre proclamasse la sua divinità, affinché il suo insegnamento fosse più credibile. Per questo egli dice [Gv 5, 37]: «Il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me».
E ciò soprattutto nel battesimo, mediante il quale gli uomini rinascono come figli adottivi di Dio. Infatti i figli adottivi sono costituiti tali a somiglianza del Figlio naturale, secondo le parole di S. Paolo [Rm 8, 29]: «Quelli che da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo». Per questo S. Ilario [In Mt 2] afferma che sopra Gesù battezzato discese lo Spirito Santo, e fu udita la voce del Padre che diceva: «Questi è il Figlio mio prediletto», «affinché da quanto avveniva in Cristo conoscessimo che, dopo il lavacro dell'acqua, lo Spirito Santo vola su di noi dalle regioni celesti, e con la voce del Padre viene attuata la nostra adozione a figli di Dio».

## Quaestio 40
## Prooemium

[48626] III[a] q. 40 pr. Consequenter, post ea quae pertinent ad ingressum Christi in mundum vel ad eius principium, considerandum restat de his quae pertinent ad progressum ipsius. Et primo, considerandum est de modo conversationis ipsius; secundo, de tentatione eius; tertio, de doctrina; quarto, de miraculis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus debuerit solitariam vitam ducere, an inter homines conversari. Secundo, utrum debuerit austeram vitam ducere in cibo et potu et vestitu, an aliis communem. Tertio, utrum debuerit abiecte vivere in hoc mundo, an cum divitiis et honore. Quarto, utrum debuerit secundum legem vivere.

## ARGOMENTO 40
## IL MODO DI VIVERE DI CRISTO

**Dopo aver considerato l'ingresso di Cristo nel mondo, ossia l'inizio della sua vita, rimane da vedere tutto lo svolgersi della sua attività. Esamineremo quindi: primo, il suo modo di vivere; secondo, la sua tentazione [q. 41]; terzo, il suo insegnamento [q. 42]; quarto, i suoi miracoli [q. 43].**

**Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se Cristo avesse dovuto vivere una vita solitaria o stare in mezzo agli uomini; 2. Se avesse dovuto condurre una vita di austerità nel mangiare, nel bere e nel vestire, oppure vivere come gli altri; 3. Se avesse dovuto vivere poveramente, oppure nelle ricchezze e tra gli onori; 4. Se avesse dovuto vivere secondo la legge.**

### Articolo 1
### II-II, q. 25, a. 6, ad 5
### Se Cristo avesse dovuto vivere in mezzo agli uomini o condurre una vita solitaria

Pare che Cristo non avrebbe dovuto vivere in mezzo agli uomini, ma condurre una vita solitaria. Infatti:

1. Era necessario che Cristo mostrasse nella sua vita di essere non solo uomo, ma anche Dio. Ma a Dio non si addice di vivere con gli uomini. Dice infatti Daniele [2, 11] che «la dimora degli dèi è lontana dagli uomini», e secondo Aristotele [Polit. 1, 1] chi vive solo «o è una bestia», se lo fa per crudeltà, «oppure è un dio», se lo fa per attendere alla contemplazione della verità. Non era dunque conveniente che Cristo vivesse in mezzo agli uomini.

2. Cristo, durante la sua vita mortale, doveva vivere nella maniera più perfetta. Ora, la vita più perfetta è quella contemplativa, come si è visto nella Seconda Parte [q. 182, aa. 1, 2]. E per la vita contemplativa è richiesta soprattutto la solitudine, secondo le parole di Osea [2, 16]: «La condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore». Quindi Cristo doveva condurre una vita solitaria.

3. La vita di Cristo doveva essere uniforme, affinché in lui apparisse sempre ciò che è più perfetto. Ma Cristo talvolta andava in cerca di luoghi solitari, per sfuggire la folla. Da cui le parole di Remigio [Isid., Quaest. de Nov. et Vet. Test. 50]: «Troviamo scritto che il Signore possedeva tre rifugi, cioè la barca, la montagna e il deserto; e in qualcuno di questi si rifugiava ogniqualvolta si sentiva pressato dalle turbe». Quindi avrebbe dovuto condurre costantemente una vita solitaria.

In contrario: Il profeta Baruc [3, 38 Vg] scrive: «Allora apparve sulla terra e visse tra gli uomini».

Dimostrazione: Il modo di vivere di Cristo doveva essere quello più conforme al fine dell'incarnazione, per il quale egli venne nel mondo. Ora, egli venne prima di tutto per rivelare la verità, come disse egli stesso [Gv 18, 37]: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità». Quindi egli non doveva nascondersi nella solitudine, ma manifestarsi e predicare in pubblico. Per cui diceva [Lc 4, 42 s.] a quelli che volevano trattenerlo con loro: «Bisogna che io annunzi il regno di Dio anche alle altre città; per questo sono stato mandato».

Secondo, egli venne per liberare gli uomini dal peccato, come dice S Paolo [1 Tm 1, 15]: «Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori»

Quindi, come nota il Crisostomo [cf. Cat. aurea in Lc 4, 10, sul v. 42], «sebbene Cristo avesse potuto attrarre tutti a sé e far sentire loro la sua predicazione

stando sempre fermo nel medesimo luogo, tuttavia non lo fece, per darci l'esempio di come dobbiamo muoverci e andare in cerca di coloro che periscono, come fa il pastore in cerca della pecora smarrita, e il medico con l'infermo».
Terzo, egli venne «affinché per mezzo di lui potessimo accedere a Dio», come dice S. Paolo [Rm 5, 2]. Ora, per questo era necessario che egli infondesse negli uomini la fiducia di avvicinarsi a lui, vivendo familiarmente tra loro. Leggiamo infatti nel Vangelo [Mt 9, 10]: «Mentre Gesù sedeva a mensa in casa, sopraggiunsero molti pubblicani e peccatori e si misero a tavola con lui e con i suoi discepoli». E S. Girolamo [In Mt 1] spiega: «Avevano visto un pubblicano convertirsi a una vita migliore, ammesso alla penitenza: perciò anch'essi non disperano della salvezza».
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo volle manifestare la sua natura divina mediante l'umana. È quindi vivendo con gli altri uomini, il che è proprio dell'uomo, che manifestò a tutti la divinità con la predicazione, con i miracoli e col condurre tra gli uomini una vita innocente e santa.
2. Come si è visto nella Seconda Parte [q. 182, a. 1; q. 188, a. 6], di per sé la vita contemplativa è superiore a quella attiva occupata in attività materiali. Ma la vita attiva con la quale uno, predicando e insegnando, comunica agli altri le verità contemplate è più perfetta della vita in cui si contempla soltanto, in quanto presuppone l'abbondanza della contemplazione. E così Cristo scelse questo genere di vita.
3. «L'agire di Cristo è un insegnamento per noi». Per dare quindi l'esempio ai predicatori, che non devono sempre farsi vedere in pubblico, il Signore talvolta si allontanava dalla folla. E faceva così per tre motivi. A volte per prendere un po' di riposo corporale. Per cui leggiamo in S. Marco [6, 31] che il Signore disse ai discepoli: «"Venite in disparte, in un luogo solitario, e riposatevi un pò"». Era infatti molta la folla che andava e veniva, e non avevano più neanche il tempo di mangiare». – Altre volte invece per pregare, come dice S. Luca [6, 12]: «In quei giorni Gesù se ne andò sulla montagna a pregare, e passò la notte in orazione a Dio». E S. Ambrogio [In Lc 5, su 6, 12] commenta: «Col suo esempio ci istruisce sui precetti delle virtù». – Altre volte infine per insegnarci a fuggire il favore degli uomini. Per cui il Crisostomo [In Mt hom. 15], spiegando le parole evangeliche [Mt 5, 1]: «Vedendo le folle, Gesù salì sulla montagna», commenta: «Trattenendosi non in città, né sulla piazza, ma nella solitudine del monte, voleva insegnarci a non fare nulla con ostentazione, e a tenerci lontani dai tumulti, soprattutto quando si deve trattare di cose necessarie alla salvezza».

Articolo 2
In Matth., c. 11
Se Cristo in questo mondo
avesse dovuto condurre una vita austera
Pare che Cristo in questo mondo avrebbe dovuto condurre una vita austera.
Infatti:
1. Cristo predicò la perfezione della vita molto più di Giovanni. Ma questi condusse una vita austera, per spingere gli uomini alla perfezione attraverso

il suo esempio; infatti nel Vangelo [Mt 3, 4] si legge: «Giovanni portava un vestito di peli di cammello e una cintura di pelle attorno ai fianchi, e si nutriva di locuste e di miele selvatico»; e il Crisostomo [In Mt hom. 10] commenta: «Era straordinario vedere tanta resistenza in un corpo umano; e questo soprattutto attirava i Giudei». Pare quindi che Cristo avrebbe dovuto condurre una vita anche più austera.
2. L'astinenza è ordinata alla continenza; in Osea [4, 10] infatti si legge: «Mangeranno senza mai saziarsi, quindi fornicheranno senza interruzione». Ma Cristo conservò la continenza e la inculcò agli altri, secondo le parole evangeliche [Mt 19, 12]: «Ci sono degli eunuchi che si sono fatti tali da sé per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca». Pare quindi che Cristo, nella sua persona e nei suoi discepoli, avrebbe dovuto vivere una vita austera.
3. È ridicolo che uno cominci una vita di sacrificio e poi se ne allontani, poiché gli si potrebbe applicare il motto evangelico [Lc 14, 30]: «Costui ha iniziato a costruire, ma non è stato capace di finire». Ora Cristo, dopo il battesimo, prese a vivere una vita austerissima, rimanendo a digiunare nel deserto «per quaranta giorni e quaranta notti» [Mt 4, 1 s.; Mc 1, 13; Lc 4, 1 s.]. Non era quindi ragionevole che dopo tanto rigore tornasse alla vita comune.
In contrario: Sta scritto [Mt 11, 19]: «È venuto il Figlio dell'uomo, che mangia e beve».
Dimostrazione: Come si è detto [a. prec.], era conforme allo scopo dell'incarnazione che Cristo non conducesse una vita solitaria, ma vivesse con gli uomini. Ora, per chi vive assieme agli altri la cosa più opportuna è che si conformi ad essi nel modo di vivere, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 9, 22]: «Mi sono fatto tutto a tutti». Perciò era convenientissimo che Cristo nel mangiare e nel bere si regolasse come gli altri. Per cui S. Agostino scrive [Contra Faustum 16, 31]: «Di Giovanni si diceva che non mangiava e non beveva, poiché non usava il cibo dei Giudei. Ma se il Signore avesse fatto lo stesso, confrontandolo con Giovanni non avrebbero detto che mangiava e beveva».
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore durante la sua vita diede esempi di perfezione in tutte le cose che riguardano la salvezza. Ora, l'astinenza dal mangiare e dal bere non riguarda direttamente la salvezza, poiché come dice S. Paolo [Rm 14, 17]: «il regno di Dio non è ARGOMENTO di cibo o di bevanda». E S. Agostino [De quaest. Evang. 2, 11], spiegando le parole evangeliche [Mt 11, 19]: «Alla sapienza è stata resa giustizia dalle sue opere», scrive che i santi Apostoli «capirono che il regno di Dio non consisteva nel mangiare e nel bere, ma in una perfetta uguaglianza d'animo», in modo da non esaltarsi per l'abbondanza e non avvilirsi per l'indigenza. E altrove [De doctr. christ. 3, 12] spiega che «in queste cose non è colpevole l'uso, ma la passione con cui uno se ne serve». Ora, sia l'uno che l'altro genere di vita è lodevole: vivere cioè lontano dal consorzio umano, osservando l'astinenza, e vivere tra gli uomini, seguendo il tenore di vita ad essi comune. Perciò il Signore volle dare agli uomini l'esempio dell'uno e dell'altro genere di vita.
Giovanni poi, come nota il Crisostomo [In Mt hom. 37], «non aveva da mostrare che la sua vita e la sua santità. Cristo al contrario aveva in suo favore anche i miracoli. Lasciando quindi che Giovanni si distinguesse col digiuno,

Cristo seguì la via opposta, sedendo a mensa con i pubblicani e mangiando e bevendo con loro».

2. Come gli altri uomini acquistano la virtù della continenza mediante l'astinenza, così anche Cristo reprimeva la carne in sé e nei suoi con la virtù della sua divinità. Per cui, come si legge nel Vangelo [Mt 9, 14], «i Farisei e i discepoli di Giovanni digiunavano, ma non i discepoli di Cristo». E S. Beda [In Mc 1, su 2, 18] così spiega tale fatto: «Giovanni non beveva né vino né liquori poiché l'astinenza aumentava il merito in colui che non possedeva alcun potere naturale. Il Signore invece, che per sua natura aveva il potere di perdonare i peccati, perché avrebbe dovuto allontanare coloro che egli poteva rendere più puri degli astinenti?».

3. Come dice il Crisostomo [In Mt hom. 13], «egli digiunò non perché ne avesse bisogno, ma per far comprendere a noi quale grande bene sia il digiuno, quale difesa costituisca contro il demonio e come, una volta ricevuto il battesimo, sia necessario praticarlo senza più abbandonarsi alla dissolutezza. Nel suo digiuno però non andò più in là di Mosè e di Elia, affinché il corpo assunto non Paresse irreale».

S. Gregorio [In Evang. hom. 16] fa poi notare che nel digiuno di quaranta giorni, da noi osservato sull'esempio di Cristo, è racchiuso un secondo mistero, poiché «la virtù del decalogo si adempie nei quattro Vangeli: dieci per quattro infatti fa quaranta. – Oppure perché il nostro corpo mortale è composto dei quattro elementi, e seguendo la sua inclinazione contraddiciamo ai precetti che il Signore ci ha dato nel decalogo».

Oppure ancora, secondo S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 81], [perché] «tutta la sapienza consiste nel conoscere il Creatore e le creature. Il Creatore è la Trinità: Padre e Figlio e Spirito Santo. Delle creature invece alcune sono invisibili, come l'anima, alla quale viene attribuito il numero tre, per cui ci viene prescritto di amare Dio in tre modi, "con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente", altre invece sono visibili, come il corpo, a cui viene attribuito il numero quattro a causa del caldo, dell'umido, del freddo e del secco. Il numero dieci, dunque, il quale indica tutto l'insegnamento, moltiplicato per quattro, che è il numero attribuito al corpo, in quanto esso deve venire praticato mediante il corpo, ci dà il numero quaranta». E così «il tempo nel quale gemiamo e soffriamo è di quaranta giorni».

Che poi Cristo, dopo il digiuno nel deserto, sia ritornato alla vita normale, non è senza motivo. È infatti quanto conviene alla vita di chi si impegna a comunicare agli altri il frutto della sua contemplazione; impegno che, come si è detto [a. prec., ad 2], Cristo si era assunto: cioè dedicarsi prima all'orazione e poi discendere al piano dell'azione vivendo in mezzo agli altri.

Per cui anche S. Beda [l. cit.] afferma: «Cristo digiunò perché tu non ti sottraessi al precetto; mangiò invece con i peccatori affinché tu, contemplando la sua grazia, ne riconoscessi il potere».

## Articolo 3

C. G., IV, c. 55; De rat. fidei, c. 7; Contra Retr., c. 15

### Se Cristo in questo mondo avesse dovuto vivere poveramente

Pare che Cristo in questo mondo non avrebbe dovuto vivere poveramente.
Infatti:
1. Cristo doveva scegliere una vita accessibile a tutti. Ma è tale quella intermedia fra la ricchezza e la povertà. Infatti si legge nei Proverbi [30, 8]: «Non darmi né povertà né ricchezza, ma fammi avere il cibo necessario». Quindi Cristo doveva vivere una vita decorosa, non povera.
2. Le ricchezze esterne servono per assicurare al corpo il vitto e il vestito. Ma Cristo nel cibarsi e nel vestirsi si uniformò al tenore di vita dei suoi conterranei. Quindi Pare che anche nell'uso della ricchezza e della povertà si sarebbe dovuto uniformare agli altri, e non eccedere nella povertà.
3. Cristo esortò in maniera particolare alla pratica dell'umiltà, secondo le parole riferite da S. Matteo [11, 29]: «Imparate da me, che sono mite e umile di cuore». Ora, l'umiltà è lodata soprattutto in chi è ricco, come risulta dalle parole di S. Paolo [1 Tm 6, 17]: «Ai ricchi di questo mondo raccomanda di non essere orgogliosi». Quindi Cristo non doveva vivere da povero.
In contrario: Nel Vangelo [Mt 8, 20] si legge: «Il Figlio dell'Uomo non ha dove posare il capo». E S. Girolamo [In Mt 1] commenta: «Come puoi bramare di seguire me per amore delle ricchezze e per dei vantaggi temporali se io sono così povero da non possedere neppure un piccolo tugurio, e il tetto che mi ripara non è mio?». Spiegando poi l'altro passo evangelico [Mt 17, 26]: «Perché non si scandalizzino, va' al mare», continua: «Inteso come suona, ciò edifica l'uditore: udendo questi come il Signore fosse tanto povero da non avere di che pagare il tributo per sé e per l'Apostolo».
Dimostrazione: Fu opportuno che Cristo sulla terra vivesse poveramente. Primo, perché ciò era consono all'ufficio della predicazione, per il quale egli era venuto in questo mondo, secondo le sue parole [Mc 1, 38]: «Andiamocene altrove per i villaggi vicini, perché io predichi anche là: per questo infatti sono venuto». Ora, i predicatori della parola di Dio, per dedicarsi interamente alla predicazione, devono essere del tutto liberi da ogni occupazione di ordine temporale. Il che non è possibile per chi possiede le ricchezze.
Per questo dunque il Signore, inviando gli Apostoli a predicare, diceva [Mt 10, 9]: «Non prendete né oro né argento». E gli stessi Apostoli ebbero a dire [At 6, 2]: «Non è giusto che noi trascuriamo la parola di Dio per il servizio delle mense».
Secondo, perché egli, come volle subire la morte corporale per darci la vita spirituale, così accettò la povertà materiale per donare a noi le ricchezze spirituali, secondo le parole di S. Paolo [2 Cor 8, 9]: «Voi conoscete la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi della sua povertà».
Terzo, perché il possesso delle ricchezze non facesse pensare che la sua predicazione fosse ispirata dalla cupidigia. Per cui S. Girolamo [In Mt 1, su 10, 9] dice che se gli Apostoli avessero posseduto delle ricchezze, «sarebbe potuto Parere che essi predicassero non per la salvezza delle anime, ma a scopo di lucro». E lo stesso vale per Cristo.
Quarto, affinché tanto più grande apparisse la sua virtù divina, quanto più spregevole egli appariva per la sua povertà. Per questo negli atti del Concilio

di Efeso [3, 9] si legge: «Scelse tutto quanto vi era di povero, di vile, di mediocre e di oscuro, affinché fosse reso evidente che a trasformare il mondo era stata la divinità. Per questo egli scelse una madre povera e una patria ancora più povera; e non aveva danaro. Il presepio te lo dimostra».
Analisi delle obiezioni: 1. Coloro che intendono vivere virtuosamente devono evitare sia l'eccesso della ricchezza, sia la miseria, in quanto sono occasioni di peccato. Infatti le troppe ricchezze mettono nell'occasione di insuperbirsi, e la miseria mette nell'occasione di rubare, di mentire e persino di spergiurare. Siccome però Cristo non poteva peccare, il motivo per cui egli evitava questi estremi non era quello indicato da Salomone. – Del resto, non una mendicità qualsiasi è occasione di furto e di spergiuro, bensì, come lascia capire Salomone, soltanto quella involontaria, per evitare la quale l'uomo ruba e spergiura. Ma la povertà volontaria esclude questo pericolo. E tale fu la povertà scelta da Cristo.
2. Quanto al vitto e al vestito, si può vivere la vita di tutti non solo possedendo ricchezze, ma anche ricevendo il necessario da chi è ricco. E ciò avvenne nel caso di Cristo. Riferisce infatti S. Luca [8, 2 s.] che alcune donne lo seguivano e «lo assistevano con i loro beni». E S. Girolamo fa notare che «presso i Giudei, per antica e lodevole consuetudine, le donne usavano prendere dai propri beni cibi e vestiti per assistere i loro maestri. Siccome però quest'uso poteva essere occasione di scandalo per i gentili, S. Paolo afferma di averci rinunziato». Così dunque si poteva avere il vitto comune senza le preoccupazioni che avrebbero impedito la predicazione, e che invece sarebbero state inevitabili con le ricchezze.
3. In chi è povero per necessità l'umiltà non viene particolarmente lodata. Ma in chi è povero volontariamente, come nel caso di Cristo, la povertà è il segno della più grande umiltà.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 3, sol. 6, ad 3; In 4 Sent., d. 1, q. 2, a. 2, sol. 3; In Matth., c. 5
Se Cristo sia vissuto secondo la legge
Pare che Cristo non sia vissuto secondo la legge. Infatti:
1. La legge vietava in giorno di sabato qualunque opera, avendo «Dio cessato nel settimo giorno da ogni suo lavoro» [Gen 2, 2]. Ma Cristo di sabato guarì un uomo, e gli comandò di portar via il suo lettuccio [Gv 5, 5 ss.]. Quindi egli non si uniformava alla legge.
2. Cristo metteva in pratica ciò che insegnava, poiché sta scritto [At 1, 1]: «Gesù cominciò a fare e a insegnare». Ora, egli insegnò [Mt 15, 11] che «quanto entra nella bocca non rende impuro l'uomo»: il che è contrario a un precetto della legge, secondo il quale, come dice il Levitico [c. 11], l'uomo veniva contaminato mangiando o toccando certi animali. Non Pare quindi che Cristo sia vissuto secondo la legge.
3. Identico è il giudizio per chi compie una data azione e per chi la approva, secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 1, 32]: «Non solo chi fa tali cose, ma anche chi le approva». Ora, Cristo approvò, scusandoli, i discepoli che trasgredivano la legge sgranando le spighe in giorno di sabato [Mt 12, 1 ss.].

Non Pare perciò che Cristo sia vissuto secondo la legge.
In contrario: Nel Vangelo [Mt 5, 17] si legge: «Non crediate che io sia venuto ad abolire la legge o i profeti». E il Crisostomo [In Mt hom. 16] spiega: «Osservò la legge, primo, non trasgredendo alcun precetto; secondo, giustificando mediante la fede ciò che la lettera della legge non poteva fare».
Dimostrazione: Cristo si conformò in tutto ai precetti della legge, e lo dimostra il fatto stesso della sua circoncisione. Infatti la circoncisione equivaleva a una protesta di volere osservare la legge, secondo le parole di S. Paolo [Gal 5, 3]: «Dichiaro a chiunque si fa circoncidere che egli è obbligato a osservare tutta la legge».
Ora, Cristo volle vivere secondo la legge: primo, per approvare la legge antica. – Secondo, per completarla e terminarla osservandola, mostrando che essa era ordinata a lui. – Terzo, per togliere ai Giudei l'occasione di infamarlo. – Quarto, per liberare gli uomini dalla schiavitù della legge, secondo le parole di S. Paolo [Gal 4, 4 s.]: «Dio mandò il suo Figlio, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge».
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore qui giustifica se stesso dall'accusa di trasgredire la legge in tre modi. Primo, poiché il precetto del riposo festivo proibisce non le opere divine, ma quelle umane. Benché infatti Dio il settimo giorno abbia smesso di creare nuove cose, continua tuttavia sempre la sua opera di conservazione e di governo dell'universo. Ora, i miracoli di Cristo erano opere di Dio. Da cui le sue parole [Gv 5, 17]: «Il Padre opera sempre, e anch'io opero».
Secondo, poiché quel precetto non proibisce le opere indispensabili alla salute fisica. Per cui dice [Lc 13, 15]: «Non scioglie forse, di sabato, ciascuno di voi il bue o l'asino dalla mangiatoia, per condurlo ad abbeverarsi?». E ancora [14, 5]: «Chi di voi, se un asino o un bue gli cade nel pozzo, non lo tirerà subito fuori in giorno di sabato?». Ora, è evidente che i miracoli operati da Cristo in giorno di sabato miravano a guarire i corpi e le anime.
Terzo, poiché quel precetto non vietava le opere relative al culto divino. Per cui il Signore [Mt 12, 5] ebbe a dire: «Non avete letto nella Legge che nei giorni di sabato i sacerdoti nel tempio infrangono il sabato e tuttavia sono senza colpa?». E faceva notare [Gv 7, 23] che «si riceveva la circoncisione anche in giorno di sabato». Ora, il comando dato da Cristo al paralitico di portar via il lettuccio rientrava nel culto divino, cioè nella lode della potenza di Dio.
È chiaro dunque che egli non violava il sabato, benché ciò gli fosse rimproverato falsamente dai Giudei che dicevano [Gv 9, 16]: «Quest'uomo non viene da Dio, perché non osserva il sabato».
2. Con quelle parole Cristo volle precisare che l'uomo non viene contaminato nell'anima per la natura di quei dati cibi, ma soltanto per il significato particolare che certi animali avevano. Ora, dalla legge alcuni animali erano dichiarati immondi per un loro significato simbolico. Da cui le parole di S. Agostino [Contra Faustum 6, 7]: «Considerati in sé, sia il porco che l'agnello sono mondi, poiché ogni creatura di Dio è buona; ma a motivo di ciò che significano l'agnello è considerato mondo, il porco invece immondo».
3. Quando i discepoli presi dalla fame colsero le spighe in giorno di sabato

non violarono la legge, poiché erano scusati dallo stimolo della fame: come non la trasgredì neppure Davide quando, sospinto dalla fame, mangiò il pane che a lui non era lecito mangiare.

## Quaestio 41
## Prooemium

[48659] IIIª q. 41 pr. Deinde considerandum est de tentatione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum fuerit conveniens Christum tentari. Secundo, de loco tentationis. Tertio, de tempore. Quarto, de modo et ordine tentationum.

## ARGOMENTO 41
## LA TENTAZIONE DI CRISTO

Passiamo ora a considerare la tentazione di Cristo.
Sull'argomento vanno considerate quattro cose: 1. Se era conveniente che Cristo fosse tentato; 2. Il luogo della tentazione; 3. Il tempo; 4. Il modo e l'ordine delle tentazioni.

## Articolo 1
## In Matth., c. 4
## Se era conveniente che Cristo fosse tentato

Pare non conveniente che Cristo venisse tentato. Infatti:
1. Tentare vuol dire «mettere alla prova», il che si fa solo per quanto non si conosce. Ma il potere di Cristo era noto anche ai demoni: dice infatti S. Luca [4, 41] che [Cristo] «non permetteva ai demoni di parlare, perché sapevano che egli era il Cristo». Perciò non Pare conveniente che Cristo fosse tentato.
2. Cristo era venuto per distruggere le opere del diavolo, come dice S. Giovanni [1 Gv 3, 8]: «Il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo ». Ma chi subisce le opere di qualcuno non intende distruggerle. Pare quindi un'incongruenza che Cristo accettasse di essere tentato dal diavolo.
3. La tentazione può derivare da tre fonti, cioè «dalla carne, dal mondo e dal demonio». Ma Cristo non fu tentato né dalla carne né dal mondo. Quindi non doveva esserlo neppure dal demonio.
In contrario: Nel Vangelo [Mt 4, 1] si legge: «Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto, per essere tentato dal diavolo».
Dimostrazione: Cristo volle essere tentato, primo, per aiutare noi contro le tentazioni. Per cui S. Gregorio [In Evang. hom. 16] dice: «Non era indegno del nostro Redentore sottoporsi alla tentazione, dal momento che era venuto anche per lasciarsi uccidere: in modo da vincere così le nostre tentazioni mediante le sue, come con la sua morte vinse la nostra morte».
Secondo, per nostro ammonimento: affinché nessuno, per quanto santo, si creda sicuro e immune dalla tentazione. E per questo motivo volle essere tentato proprio dopo il battesimo: poiché, come dice S. Ilario [In Mt 3], «il demonio sferra i suoi attacchi soprattutto contro i santi, in quanto una vittoria riportata su di essi è più agognata». Per cui si legge [Sir 2, 1]: «Figlio, se ti presenti per servire il Signore, preparati alla tentazione».

Terzo, per darci l'esempio: cioè per insegnarci a vincere le tentazioni del demonio. Per cui S. Agostino [De Trin. 4, 13] afferma che Cristo «si prestò a essere tentato dal diavolo per essere nostro mediatore nel vincere le tentazioni non soltanto con l'aiuto, ma anche con l'esempio».
Quarto, per stimolarci ad avere fiducia nella sua misericordia. Per cui si legge [Eb 4, 15]: «Non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato».
Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega S. Agostino [De civ. Dei 9, 21], «Cristo si diede a conoscere ai demoni per quel tanto che egli volle, cioè non per quanto è vita eterna, ma per certi effetti temporali del suo potere», in base ai quali essi potevano congetturare che Cristo era il Figlio di Dio. Siccome però vedevano in lui anche alcuni segni dell'umana debolezza, non ne erano sicuri. Per questo dunque il demonio volle tentarlo, come risulta dalle parole evangeliche [4, 2 s.]: «Dopo che ebbe fame, il tentatore gli si accostò»; poiché, come dice S. Ilario [l. cit.], «il demonio non avrebbe osato tentare Cristo se in lui non avesse riconosciuto, mediante la fame, la condizione umana». E ciò risulta anche dal modo di presentare la tentazione: «Se tu sei il Figlio di Dio». «Che significa questo esordio», scrive infatti S. Gregorio [Ambr., In Lc 4, su 4, 3], «se non che il diavolo sapeva che il Figlio di Dio doveva venire, ma non pensava che sarebbe venuto in un debole corpo?».
2. Cristo era venuto per distruggere le opere del demonio non con la forza della sua potenza, ma piuttosto sopportando le pene provenienti dal demonio e dai suoi accoliti, in modo da vincerlo non con la forza, ma con la giustizia: «Il diavolo», scrive infatti S. Agostino [De Trin. 13, 13], «doveva essere vinto non con la potenza di Dio, ma con la giustizia».
Nella tentazione di Cristo dunque bisogna distinguere l'accettazione dovuta alla sua volontà e l'attuazione dovuta al demonio; l'offrirsi alla tentazione fu infatti un atto della sua volontà, come risulta dalle parole evangeliche [Mt 4, 1]: «Gesù fu condotto dallo spirito nel deserto, per essere tentato dal diavolo». E S. Gregorio [In Evang. hom. 16] spiega che ciò fu opera dello Spirito Santo, nel senso che «il suo Spirito lo condusse là dove lo avrebbe trovato uno spirito maligno per tentarlo». Il fatto invece di «essere preso, posto sul pinnacolo del tempio e infine su un'altissima montagna», egli lo subì da parte del diavolo. «Non c'è da meravigliarsi», continua infatti il Santo, «che Cristo abbia accettato di essere trasportato su una montagna dal diavolo, lui che poi permise alle sue membra di crocifiggerlo». Che Cristo poi fosse portato dal demonio va inteso non nel senso di una costrizione ma, come scrive Origene [In Lc hom. 31], nel senso che egli «seguiva il demonio verso il luogo della tentazione come un atleta che procede spontaneamente».
3. S. Paolo [Eb 4, 15] dice che «Cristo fu provato in ogni cosa a somiglianza di noi, escluso il peccato». Ora, la tentazione che proviene dal nemico può essere senza peccato, poiché di per sé consiste in una pura suggestione esteriore. Invece la tentazione della carne non può essere senza peccato, poiché deriva dal piacere e dalla concupiscenza; e al dire di S. Agostino [De civ. Dei 19, 4]

«c'è sempre qualcosa di peccaminoso quando la carne ha voglie contrarie a quelle dello spirito». Così dunque Cristo volle essere tentato dal nemico, ma non dalla carne.

Articolo 2
In Matth., c. 4
Se Cristo dovesse essere tentato nel deserto
Pare che Cristo non dovesse essere tentato nel deserto. Infatti:
1. Cristo volle essere tentato per essere di esempio a noi, come si è detto [a. prec.]. Ma l'esempio va proposto in maniera palese. Quindi non doveva essere tentato nel deserto.
2. Il Crisostomo [In Mt hom. 13] dice che «il diavolo tenta in modo particolare quelli che sono soli. Così fin dal principio tentò la donna, avendola trovata senza il marito». Andando quindi nel deserto per essere tentato, Pare che Cristo si sia esposto alla tentazione. Così dunque, dovendo la sua tentazione servire a nostro esempio, Pare che anche gli altri debbano mettersi nella tentazione. Ma ciò è pericoloso, essendo noi piuttosto tenuti a evitare le occasioni di tentazione.
3. S. Matteo [4, 5] mette come seconda tentazione quella in cui «il diavolo condusse Cristo nella città santa, e lo pose sul pinnacolo del tempio», il quale non era nel deserto. Quindi Cristo non fu tentato solo nel deserto.
In contrario: Nel Vangelo [Mc 1, 13] si legge che «Gesù rimase nel deserto quaranta giorni, tentato da Satana».
Dimostrazione: Come si è già detto [a. prec., ad 2], Cristo si offrì da se stesso per essere tentato dal diavolo, come da se stesso si offrì ai suoi satelliti per essere ucciso: altrimenti il diavolo non avrebbe osato accostarglisi. Ora, il diavolo affronta di preferenza chi è solo poiché, come dice la Scrittura [Qo 4, 12], «se uno aggredisce, in due gli possono resistere». E così Cristo uscì nel deserto come in un campo di battaglia, per esservi tentato dal diavolo. Da cui le parole di S. Ambrogio [In Lc 4, su 4, 1]: «Cristo fu condotto nel deserto proprio per provocare il demonio. Perché se questi, cioè il diavolo, «non lo avesse aggredito, quegli», cioè Cristo, «non avrebbe vinto». - E lo stesso Santo aggiunge altre ragioni, dicendo che Cristo fece questo per indicare «un mistero, cioè per liberare dall'esilio Adamo», il quale era stato espulso dal paradiso e mandato nel deserto; e per darci «l'esempio, cioè per mostrarci che il diavolo nutre invidia per coloro che aspirano a una vita migliore».
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo viene proposto quale modello per tutti mediante la fede, come dice S. Paolo [Eb 12, 2]: «Tenendo lo sguardo fisso su Gesù, autore e perfezionatore della fede». Ora la fede, come dice sempre l'Apostolo [Rm 10, 17], «dipende dall'ascoltare», non dal vedere. Anzi, in S. Giovanni [20, 29] si legge: «Beati coloro che pur non avendo visto crederanno ». Perché dunque la tentazione di Cristo ci potesse servire da modello non era necessario che la vedessimo, ma era sufficiente che ci venisse narrata.
2. Le occasioni di tentazione sono di due specie. La prima dipende dall'uomo: p. es. quando ci si espone al peccato non evitando l'occasione. E tale specie di occasione va evitata, secondo quanto fu detto a Lot [Gen 19, 17]:

«Non fermarti in alcun luogo intorno a Sodoma».
La seconda invece dipende dal diavolo, il quale «sempre insidia coloro che aspirano a essere migliori», come dice S. Ambrogio [l. cit.]. E tale tentazione non va evitata. Per cui il Crisostomo [Op. imp. in Mt, hom. 5] dice che «fu condotto nel deserto dallo Spirito non soltanto Cristo, ma tutti i figli di Dio che hanno lo Spirito Santo. Questi infatti non sono contenti di starsene oziosi, e lo Spirito Santo li stimola a intraprendere opere grandi: il che per il diavolo è come essere nel deserto, poiché non vi è l'ingiustizia nella quale egli si compiace. E ogni opera buona è deserto anche per la carne e per il mondo, non essendo conforme alla volontà della carne e del mondo». Dare poi al diavolo una simile occasione di tentare non è pericoloso, poiché l'aiuto dello Spirito Santo, che è l'autore di ogni opera perfetta, è superiore all'impugnazione del diavolo invidioso.
3. Alcuni sostengono che tutte le tentazioni ebbero luogo nel deserto. E fra questi qualcuno dice che Cristo fu condotto nella Città santa solo in visione, non realmente. Altri invece affermano che la stessa Città santa, cioè Gerusalemme, è chiamata «deserto», in quanto era stata abbandonata da Dio. – Questa spiegazione però non è necessaria, poiché S. Marco dice che Cristo nel deserto era tentato dal diavolo, ma non dice che era tentato solo nel deserto.

Articolo 3
In Matth., c. 4
Se Cristo dovesse essere tentato dopo il digiuno
Pare che Cristo non dovesse essere tentato dopo il digiuno. Infatti:
1. Abbiamo detto [q. 40, a. 2] che a Cristo non si addiceva una vita di austerità. Ora, è un atto di massima austerità non mangiare nulla per quaranta giorni e quaranta notti. Così infatti S. Gregorio [In Evang. hom. 16] intende le parole: «digiunò quaranta giorni e quaranta notti», cioè nel senso che «in quei giorni non prese assolutamente alcun cibo». Non era quindi giusto far precedere la tentazione da quel digiuno.
2. S. Marco [1, 13] dice che «[Cristo] rimase nel deserto quaranta giorni e quaranta notti, tentato da Satana». Ma per quaranta giorni e quaranta notti digiunò. Quindi non fu tentato dopo il digiuno, ma mentre digiunava.
3. Si legge che Cristo ha digiunato solo una volta. Ma egli fu tentato dal diavolo più di una volta. Dice infatti S. Luca [4, 13] che «dopo aver esaurito ogni specie di tentazione, il diavolo si allontanò da lui per ritornare al tempo fissato». Come dunque non premise il digiuno a questa seconda tentazione, così non doveva premetterlo neppure alla prima.
In contrario: S. Matteo [Mt 4, 2 s.] dice: «Dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe fame»; e allora «il tentatore gli si accostò».
Dimostrazione: Giustamente Cristo volle essere tentato dopo il digiuno. Primo, per dare l'esempio. Come infatti si è detto [a. 1], tutti devono premunirsi contro le tentazioni. Cristo quindi, digiunando prima di affrontare la tentazione, ci insegna ad armarci contro le tentazioni mediante il digiuno. Per cui l'Apostolo [2 Cor 6, 5. 7] pone il digiuno tra «le armi della giustizia».

Secondo, per far vedere che il diavolo assale per tentarli anche coloro che digiunano, come tutti quelli che fanno il bene. Perciò Cristo viene tentato sia dopo il digiuno che dopo il battesimo. E il Crisostomo [In Mt hom. 13] scrive: «Cristo ha digiunato non perché ne avesse bisogno, ma per nostro ammaestramento, affinché imparassimo quale bene e difesa sia il digiuno contro il demonio, e che quindi dopo il battesimo è necessario darsi non all'intemperanza, ma alla pratica del digiuno».

Terzo, poiché al digiuno seguì la fame, la quale diede al diavolo l'audacia di assalirlo, come si è già visto [a. 1, ad 1]. «Quando il Signore ebbe fame», dice dunque S. Ilario [In Mt 3], «non fu per un'improvvisa necessità, ma perché lasciò che la propria natura umana seguisse le sue leggi. Il diavolo infatti doveva essere sconfitto non da Dio, ma dall'uomo». Per questo anche il Crisostomo [In Mt hom. 13] afferma che Cristo «nel digiunare non andò più in là di Mosè e di Elia, affinché l'assunzione del corpo umano non Paresse irreale».

Analisi delle obiezioni: 1. A Cristo non si addiceva una vita troppo austera, perché potesse così uniformarsi a coloro ai quali predicava. Nessuno però deve assumere l'ufficio della predicazione prima di essersi purificato e perfezionato nella virtù, come si legge anche di Cristo [At 1, 1] che «cominciò a fare e a insegnare». Per questo subito dopo il battesimo egli cominciò a vivere in maniera austera, per insegnare agli altri che bisogna darsi alla predicazione soltanto dopo avere soggiogato la propria carne, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 9, 27]: «Tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù, perché non succeda che dopo aver predicato agli altri venga io stesso squalificato».

2. Le parole di S. Marco possono essere intese nel senso che egli «rimase nel deserto quaranta giorni e quaranta notti», in cui cioè digiunò. Le seguenti poi: «tentato da Satana», vanno riferite non a quei quaranta giorni, ma a quelli successivi. S. Matteo [4, 2 s.] infatti dice che «avendo digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe fame», dal quale fatto il tentatore colse l'occasione per accostarglisi. E anche ciò che segue [Mc l. cit.]: «e gli angeli lo servivano», va inteso come avvenuto in seguito, come appare evidente dalle parole di S. Matteo [4, 11]: «Allora il diavolo lo lasciò», cioè dopo la tentazione, «ed ecco angeli gli si accostarono e lo servivano». Ciò che poi S. Marco aggiunge, ossia che «stava con le fiere», secondo il Crisostomo [l. cit.] sta a indicare «come era il deserto», cioè inaccessibile agli uomini e popolato di bestie.

Invece secondo S. Beda [In Mc 1, su 1, 12 s.] il Signore sarebbe stato tentato per quaranta giorni e quaranta notti. Ciò però non va riferito alle tentazioni visibili di cui parlano S. Matteo e S. Luca, le quali avvennero dopo il digiuno, ma ad altri assalti del diavolo subiti forse da Cristo durante quel periodo di digiuno.

3. Stando alle spiegazioni di S. Ambrogio [In Lc 4, su 4, 13], il diavolo si allontanò da Cristo «fino a un certo tempo» perché dopo, cioè al tempo della passione, «ritornò non per tentare, ma per combattere apertamente». – Tuttavia in quest'ultima circostanza Pare che egli abbia tentato Gesù di tristezza e di odio contro il prossimo, come nel deserto lo aveva tentato di

gola e di disprezzo verso Dio per mezzo dell'idolatria.

Articolo 4
In Matth., c. 4
Se la tentazione si sia svolta nel modo e nell'ordine convenienti
Pare che la tentazione non si sia svolta nel modo e nell'ordine convenienti. Infatti:
1. La tentazione diabolica induce a peccare. Ma se Cristo avesse saziato la sua fame mutando le pietre in pane, non avrebbe peccato: come non peccò moltiplicando i pani, con un miracolo non meno grande, per sfamare le turbe. Perciò quella non fu una vera tentazione.
2. Nessuno cerca di convincere di una cosa suggerendo il suo contrario. Ora il demonio, collocando Cristo sul pinnacolo del Tempio, voleva tentarlo di superbia o vanagloria. Quindi non fu ragionevole l'invitarlo a gettarsi giù, il che è contrario alla superbia o vanagloria, che tende sempre a salire.
3. Una tentazione mira a un solo peccato. Invece nella tentazione fatta sul monte vi fu l'incitamento a due peccati, cioè alla cupidigia e all'idolatria. Quindi il modo della tentazione non fu conveniente.
4. Le tentazioni spingono al peccato. Ma i vizi capitali sono sette, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 84, a. 4]. Qui invece il diavolo tenta solo in tre di essi, cioè nella gola, nella vanagloria e nella cupidigia. La tentazione dunque Pare insufficiente.
5. L'uomo deve affrontare la tentazione della superbia, o vanagloria, dopo la vittoria su tutti gli altri vizi: poiché, come dice S. Agostino [Epist. 211], «la superbia tende insidie anche alle opere buone, per distruggerle». Quindi l'ordine descritto da S. Matteo, che pone come ultima la tentazione della cupidigia avvenuta sul monte, e intermedia quella della vanagloria sul [pinnacolo del] tempio, non è giustificato: anche perché S. Luca segue l'ordine inverso.
6. S. Girolamo [In Mt 1, su 4, 4] dice che «Cristo si era proposto di vincere il demonio con l'umiltà, non con la potenza». Quindi non avrebbe dovuto scacciarlo comandandogli: «Vattene, Satana».
7. La narrazione evangelica Pare contenere degli errori. È infatti impossibile che Cristo potesse stare sul pinnacolo del Tempio senza essere visto dagli altri. E neppure esiste un monte così alto dal quale si possa vedere tutto il mondo, in modo che di là potessero essere mostrati a Cristo tutti i regni della terra. Quindi la tentazione di Cristo non è descritta in modo conveniente.
In contrario: Basta l'autorità della Sacra Scrittura [Mt 4, 1 ss.; Lc 4, 1, ss.].
Dimostrazione: La tentazione che viene dal nemico, come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 16], consiste in un suggerimento. Ora, un suggerimento non viene dato a tutti nella stessa maniera, ma a ciascuno secondo le sue tendenze o disposizioni. Per questo il demonio non tenta l'uomo spirituale subito a peccati gravi, ma comincia dai più leggeri per arrivare gradatamente ai più gravi. Per cui S. Gregorio [Mor 31, 45], spiegando quel passo [Gb 39, 25]: «Da lontano fiuta la battaglia, le esortazioni dei capi e gli urli dell'esercito», scrive: «Giustamente è detto che i capi esortano e l'esercito urla. Poiché i

primi vizi penetrano nell'anima ingannata sotto forma di ragionamenti, ma quelli innumerevoli che li seguono, trascinando l'anima a ogni follia, la confondono con un clamore quasi bestiale».
E tale metodo fu già usato dal demonio nella tentazione del primo uomo. Prima infatti egli ne richiamò la mente sull'obbligo di non mangiare il frutto proibito [Gen 3, 1]: «Perché Dio vi ha proibito di mangiare di tutti i frutti del paradiso?». Poi lo tentò di vanagloria: «Si aprirebbero i vostri occhi». Infine portò la tentazione all'estremo limite della superbia: «Diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male».
E lo stesso ordine seguì nel tentare Cristo. Prima infatti lo tentò su quelle cose che gli stessi uomini più spirituali sono costretti a desiderare: cioè sul sostentamento del corpo mediante il cibo.
In secondo luogo passò a suggerire cose in cui talvolta anche gli spirituali mancano, cioè a fare qualcosa per ostentazione: cioè lo tentò di vanagloria. In terzo luogo lo tentò su cose che appartengono non agli uomini spirituali, bensì a quelli carnali: suggerì cioè la brama delle ricchezze e della gloria mondana «fino al disprezzo di Dio» [cf. Agost., De civ. Dei 14, 28]. E così nelle prime due tentazioni disse: «Se sei Figlio di Dio», ma non lo disse nella terza, poiché questa, a differenza delle prime due, non si addice agli uomini spirituali, che sono figli di Dio per adozione.
Ora, Cristo resistette a queste tentazioni non con la forza del suo potere, ma citando dei testi della legge: «Per onorare così maggiormente l'uomo», come dice il Papa S. Leone [Serm. 39, 3], «e punire maggiormente l'avversario, in quanto il nemico del genere umano veniva vinto da [Cristo] non in quanto Dio, ma in quanto uomo».
Analisi delle obiezioni: 1. Servirsi delle cose necessarie alla vita non è un peccato di gola, ma può diventarlo se l'uomo commette qualche disordine per il desiderio di soddisfare a questa necessità. Ora, è un disordine cercare il cibo corporale col miracolo quando è possibile procurarlo con i mezzi umani. Il Signore infatti mandò ai figli d'Israele la manna del deserto perché là essi non potevano procurarsi il cibo in altra maniera [Es 16]. E così Cristo nutrì miracolosamente le turbe nel deserto, dove non si poteva avere il cibo in altro modo.
Ma Cristo, per estinguere la fame, poteva provvedere in qualche altro modo, senza ricorrere al miracolo: come fece anche Giovanni il Battista [Mt 3, 4]; oppure poteva recarsi nelle località più vicine.
Perciò il diavolo pensava che, se Cristo fosse stato un semplice uomo, avrebbe potuto peccare tentando di operare dei miracoli per saziare la propria fame.
2. Spesso si cerca la gloria nei beni spirituali mediante l'umiliazione esterna. Per cui S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 12] dice: «La iattanza può riscontrarsi non solo nello splendore e nello sfarzo delle cose materiali, ma anche nel sudiciume e nel fango». E per indicare ciò il diavolo cercò di persuadere Cristo a gettarsi in basso materialmente per acquistare la gloria spirituale.
3. È peccato desiderare le ricchezze e gli onori mondani quando ciò avviene in modo disordinato. Il che si verifica soprattutto quando per ottenere tali cose si agisce in modo disonesto. E così il diavolo non si limitò a insinuare la

brama di ricchezze e di onori, ma suggerì a Cristo che, per ottenere quei beni, lo adorasse: il che è un crimine sommo, e contrario a Dio. - E non disse soltanto: «se mi adorerai», ma: «se prostrato mi adorerai»; poiché, dice S. Ambrogio [In Lc 4, su 4, 5], «l'ambizione comporta un pericolo interno: per dominare gli altri prima si fa serva, per essere onorata si profonde in ossequi, e più vuole innalzarsi, più si abbassa».

E similmente anche nelle altre due tentazioni il demonio tentò di indurre dal desiderio di un peccato a un altro peccato: come dal desiderio del cibo cercò di indurre alla vanità di operare miracoli senza ragione, e dalla sete di gloria al tentare Dio gettandosi già dall'alto.

4. Come nota S. Ambrogio [l. cit., su 4, 13], «la Scrittura non avrebbe detto che il diavolo si allontanò da lui, terminata ogni tentazione, se nelle tre tentazioni non fosse contenuta la materia di tutti i peccati. Le cause infatti delle [altre] tentazioni sono le stesse delle tre brame suddette, cioè l'attrattiva della carne, la speranza della gloria e l'ambizione del potere».

5. Come osserva S. Agostino [De cons. Evang. 2, 16], «non si sa con certezza che cosa sia avvenuto prima: se cioè prima gli siano stati mostrati i regni della terra e poi sia stato collocato sul pinnacolo del tempio, oppure il contrario. Comunque ciò poco importa, essendo chiaro che sono accadute ambedue le cose». E Pare che gli evangelisti abbiano seguito ordini diversi poiché talora si passa dalla vanagloria alla cupidigia, e talora invece accade l'inverso.

6. Cristo non si sdegnò né rimproverò il demonio quando subì l'ingiuria della tentazione con le parole: «Se sei Figlio di Dio, gettati giù». Quando però il demonio usurpò l'onore di Dio dicendo: «Tutte queste cose ti darò se prostrato mi adorerai», allora lo scacciò indignato con le parole: «Vattene, Satana». E ciò perché imparassimo dal suo esempio a sopportare con animo forte le ingiurie rivolte a noi, ma a non voler nemmeno sentire le ingiurie contro Dio.

7. Secondo il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 5], «il demonio trasportò Cristo (sul pinnacolo del Tempio) perché fosse visto da tutti; questi però, all'insaputa di lui, fece sì che nessuno lo vedesse».

Le parole poi: «"Gli mostrò tutti i regni del mondo e la loro magnificenza", non vanno intese nel senso che egli vedesse i regni stessi o le città o i popoli, oppure l'oro o l'argento, ma piuttosto che il demonio additò a Cristo la regione dove si trovava ogni regno o città, esponendogli a parole gli onori e lo stato di ciascun regno» [ib.]. Oppure, secondo Origene [In Lc hom. 30], «gli mostrò come egli, mediante i vari peccati, regnasse nel mondo».

## Quaestio 42
## Prooemium

[48700] IIIª q. 42 pr. Deinde considerandum est de doctrina Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus debuerit praedicare solum Iudaeis, vel etiam gentibus. Secundo, utrum in sua praedicatione debuerit turbationes Iudaeorum vitare. Tertio, utrum debuerit praedicare publice, vel occulte. Quarto, utrum solum debuerit docere verbo, vel etiam scripto. De tempore autem quo docere incoepit, supra dictum est, cum de Baptismo eius ageretur.

ARGOMENTO 42
L'INSEGNAMENTO DI CRISTO
Passiamo ora a considerare l'insegnamento di Cristo.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se Cristo avesse dovuto predicare soltanto ai Giudei, oppure anche ai gentili; 2. Se predicando avrebbe dovuto evitare il turbamento dei Giudei; 3. Se avesse dovuto predicare pubblicamente, oppure di nascosto; 4. Se avesse dovuto insegnare solo con la parola, o anche con gli scritti.
Del tempo poi in cui cominciò a insegnare abbiamo già parlato sopra [q. 39, a. 3], trattando del suo battesimo.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 1, expos.; In Matth., cc. 10, 15; In Rom., c. 15, lect. 1
Se Cristo avesse dovuto predicare soltanto ai Giudei, o anche ai gentili
Pare che Cristo avrebbe dovuto predicare non soltanto ai Giudei, ma anche ai gentili. Infatti:
1. Isaia [49, 6] dice: «È troppo poco che tu sia mio servo per restaurare le tribù di Giacobbe e ricondurre i superstiti di Israele: io ti renderò luce delle nazioni, perché tu porti la mia salvezza fino all'estremità della terra». Ora, Cristo ha portato la luce e la salvezza col suo insegnamento. Quindi la predicazione di Cristo fu troppo ridotta, limitandosi ai Giudei con l'esclusione dei gentili.
2. Si legge in S. Matteo [7, 29] che [Cristo] «insegnava come uno che ha autorità». Ora, la capacità di insegnare risalta maggiormente nell'istruzione di coloro che sono completamente indotti, come era appunto il caso dei gentili; per cui S. Paolo [Rm 15, 20] scrive: «Non ho annunziato il Vangelo se non dove ancora non era giunto il nome di Cristo, per non costruire su un fondamento altrui». A maggior ragione quindi Cristo doveva predicare più ai gentili che ai Giudei.
3. È più utile istruire molti che uno solo. Ma Cristo istruì alcuni gentili, come la Samaritana [Gv 4, 7 ss.] e la Cananea [Mt 15, 22 ss.]. Pare quindi che Cristo a maggior ragione avrebbe dovuto predicare alla massa dei gentili.
In contrario: Il Signore stesso dichiara [Mt 15, 24]: «Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele». Ma S. Paolo [Rm 10, 15] scrive: «Come lo annunzieranno, senza essere prima inviati?». Quindi Cristo non doveva predicare ai gentili.
Dimostrazione: Era conveniente che la predicazione di Cristo, come anche quella degli Apostoli, da principio fosse rivolta ai soli Giudei. Primo, per mostrare che con la sua venuta si attuavano le promesse fatte dall'antichità ai Giudei, e non ai gentili. Per cui S. Paolo [Rm 15, 8] scrive: «Dico che Cristo si è fatto servitore dei circoncisi», cioè apostolo e predicatore dei Giudei, «in favore della veracità di Dio nel compiere le promesse fatte ai Padri».
Secondo, per dimostrare che egli veniva da Dio. Infatti «tutto ciò che viene da Dio è bene ordinato», dice S. Paolo [Rm 13, 1]. Ora, il retto ordine esigeva che l'insegnamento di Cristo fosse proposto prima ai Giudei, data la loro maggiore

vicinanza a Dio nella fede e nel culto dell'unico Dio, e per mezzo di essi fosse trasmesso ai pagani: come anche nella gerarchia celeste le illuminazioni divine giungono agli angeli inferiori per mezzo di quelli superiori. Per questo S. Girolamo [In Mt 2], commentando quel passo di S. Matteo [15, 24]: «Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele», afferma: «Non dice che non è stato inviato ai pagani, ma che prima è stato inviato a Israele».

Da cui le parole di Isaia [66, 19]: «Manderò i loro superstiti», cioè dei Giudei, «verso le genti, e annunzieranno loro la mia gloria».

Terzo, per togliere ai Giudei il pretesto di infamarlo. Per cui S. Girolamo [In Mt 1], commentando le parole evangeliche [Mt 10, 5]: «Non andate fra i pagani», spiega: «Era necessario che la venuta di Cristo fosse manifestata prima di tutto ai Giudei, affinché essi non avessero scuse dicendo che avevano respinto il Signore perché aveva inviato gli Apostoli ai gentili e ai samaritani».

Quarto, perché Cristo volle meritare il potere e il dominio su tutte le genti vincendo mediante la croce. Per cui nell'Apocalisse [2, 26. 28] si legge: «Al vincitore darò l'autorità sopra le nazioni, come anch'io l'ho ricevuta dal Padre mio». E S. Paolo [Fil 2, 8 ss.] dice che, essendosi [Cristo] «fatto ubbidiente fino alla morte di croce, per questo Dio lo ha esaltato, affinché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi e ogni lingua lo riconosca». E così prima della sua passione non volle che la sua dottrina fosse predicata ai gentili, ma dopo la passione disse ai discepoli: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni» [Mt 28, 19]. Per questo motivo, come si legge in S. Giovanni [12, 20 ss.], all'avvicinarsi della sua passione, volendo alcuni pagani vedere Gesù, egli rispose: «Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto». E S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 51] spiega: «Era egli stesso il grano chiamato a morire per l'infedeltà dei Giudei, e a moltiplicarsi per la fede dei popoli».

Analisi delle obiezioni: 1. Cristo fu luce e salvezza delle genti per mezzo dei suoi discepoli, che egli mandò a predicare fra i gentili.

2. Compiendo qualcosa per mezzo di altri e non da se stessi non si dimostra un potere minore, bensì maggiore. Perciò il potere divino di Cristo si mostrò nella maniera più convincente per il fatto che egli comunicò ai suoi discepoli tale efficacia nell'insegnare, da convertire a Cristo quei gentili che nulla avevano udito di lui.

Il potere di Cristo nell'insegnare risulta poi sia dai miracoli, con i quali confermava il suo insegnamento, sia dall'efficacia persuasiva, sia dall'autorità nel parlare, poiché egli predicava come uno che ha il dominio sulla legge, dicendo: «Ma io vi dico», sia finalmente dalla rettitudine che mostrava nella sua condotta, vivendo senza peccato.

3. Cristo, come da principio non doveva trasmettere il suo insegnamento indistintamente a tutti i gentili, per mostrare di essere stato inviato ai Giudei, che erano il popolo primogenito, così neppure doveva respingere del tutto i gentili, per non togliere loro la speranza della salvezza. E così alcuni gentili furono da lui accolti, avuto riguardo all'eccellenza della loro particolare fede e devozione.

Articolo 2
II-II, q. 43, a. 7; In Matth., c. 15
Se Cristo avesse dovuto predicare ai Giudei senza urtarli
Pare che Cristo avrebbe dovuto predicare ai Giudei senza urtarli. Infatti:
1. S. Agostino [De agone christ. 11] dice che «nell'umanità di Gesù Cristo si presentò come modello della nostra vita il Figlio di Dio». Ora, noi dobbiamo evitare di offendere non solo i fedeli, ma anche gli infedeli, come dice S. Paolo [1 Cor 10, 32]: «Non date motivo di scandalo né ai Giudei, né ai Greci, né alla Chiesa di Dio». Quindi anche Cristo, predicando, avrebbe dovuto evitare di urtarsi con i Giudei.
2. Il saggio non deve fare nulla che possa compromettere l'efficacia della sua opera. Ma urtando col suo insegnamento i Giudei, Cristo impediva l'efficacia del suo insegnamento. Dice infatti S. Luca [11, 53 s.] che, rimproverando il Signore gli scribi e i Farisei, «questi cominciarono a trattarlo ostilmente e a farlo parlare su molti argomenti, tendendogli insidie, per sorprenderlo in qualche parola uscita dalla sua stessa bocca». Perciò non era conveniente che egli li urtasse col suo insegnamento.
3. Dice S. Paolo [1 Tm 5, 1]: «Non essere aspro nel riprendere un anziano, ma esortalo come se fosse tuo padre». Ora, i sacerdoti e i capi dei Giudei erano gli anziani di quel popolo. Perciò non dovevano essere rimproverati duramente.
In contrario: Isaia [8, 14] aveva predetto che Cristo sarebbe stato «laccio e pietra d'inciampo per chi abita in Gerusalemme».
Dimostrazione: La salvezza del popolo va preferita alla pace di qualunque individuo. Perciò quando qualcuno, per la sua malizia, impedisce la salvezza del popolo, il predicatore o il maestro non deve aver paura di urtarlo, pur di provvedere al bene della moltitudine. Ora gli scribi, i Farisei e i capi dei Giudei con la loro malvagità ostacolavano gravemente la salvezza del popolo: sia opponendosi all'insegnamento di Cristo, che solo poteva conferirla, sia guastando la vita del popolo con i loro cattivi costumi. E così il Signore, senza curarsi del loro scandalo, insegnava pubblicamente la verità, che essi odiavano, e rimproverava i loro vizi. E così pure agli Apostoli che gli dicevano [Mt 15, 12. 14]: «Sai che i Farisei si sono scandalizzati nel sentire queste parole?», rispose: «Lasciateli! Sono ciechi e guide di ciechi. E quando un cieco guida un altro cieco, tutti e due cadranno in un fosso».
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo non deve essere motivo di scandalo per nessuno nel senso che non deve essere per nessuno occasione di rovina con azioni o parole meno buone. «Se però lo scandalo viene dalla verità», nota S. Gregorio [In Ez hom. 7], «bisogna piuttosto sopportare lo scandalo che abbandonare la verità».
2. Rimproverando pubblicamente gli scribi e i Farisei Cristo non impedì, ma promosse l'efficacia del suo insegnamento: poiché mentre i loro vizi diventavano evidenti agli occhi del popolo, questo si lasciava distaccare sempre meno da Cristo per le parole degli scribi e dei Farisei, i quali ostacolavano sempre il suo insegnamento.

3. Quell'ammonizione di S. Paolo va intesa degli anziani che sono tali non solo per età o per autorità, ma anche per onestà di vita, secondo quanto dice la Scrittura [Nm 11, 16]: «Radunami settanta uomini fra gli anziani d'Israele, conosciuti da te come anziani del popolo». Se però costoro volgono il prestigio dell'anzianità a strumento di malizia, peccando pubblicamente, allora vanno rimproverati apertamente e con durezza; come del resto fece anche Daniele [13, 52], dicendo: «O invecchiato nel male!», ecc.

Articolo 3
Se Cristo avesse dovuto insegnare tutto pubblicamente
Pare che Cristo non avrebbe dovuto insegnare tutto pubblicamente.
Infatti:
1. Si legge che egli disse molte cose ai discepoli separatamente: p. es. nel discorso dell'ultima cena [Gv 13 ss.]. Da cui anche il suo comando [Mt 10, 27]: «Quello che ascoltate all'orecchio, predicatelo sui tetti». Quindi non insegnò tutto in pubblico.
2. Le profondità della sapienza non vanno esposte che ai perfetti, come dice S. Paolo [1 Cor 2, 6]: «Parliamo di sapienza tra i perfetti». Ora, l'insegnamento di Cristo conteneva la più profonda sapienza. Perciò non doveva essere comunicato alla massa imperfetta.
3. Nascondere una verità con un parlare oscuro è come nasconderla col silenzio. Ora, Cristo occultava alle turbe la verità da lui predicata con parole oscure, poiché «non parlava loro che in parabole» [Mt 13, 34]. Poteva quindi occultarla anche col silenzio.
In contrario: Il Signore [Gv 18, 20] stesso ha affermato: «Non ho mai detto nulla di nascosto».
Dimostrazione: Una dottrina può restare segreta in tre modi. Primo, per volontà dell'insegnante, il quale non intende manifestarla alla gente, ma piuttosto occultarla. E ciò può avvenire per due motivi. Primo, per gelosia, non volendo egli comunicare agli altri la propria scienza, per non compromettere la propria eccellenza. Il che non ebbe luogo in Cristo, a cui vanno attribuite le parole [Sap 7, 13]: «Senza frode imparai e senza invidia io dono, non nascondo le sue ricchezze».
Talora ciò può avvenire invece per la disonestà di ciò che viene insegnato. S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 96] ad es. dice che «vi sono certi mali che nessun pudore umano può sopportare». Per cui alle dottrine degli eretici vanno attribuite le parole della Scrittura [Pr 9, 17]: «Le acque furtive sono dolci». Ma la dottrina di Cristo «non si basa né sull'inganno, né su torbidi motivi» [1 Ts 2, 3]. Da cui le parole del Signore [Mc 4, 21]: «Si porta forse la lampada », cioè la dottrina vera e onesta, «per metterla sotto il moggio?».
Secondo, una dottrina resta occulta in quanto è riservata a pochi. E in questo modo Cristo nulla insegnò di nascosto, poiché propose il suo insegnamento o a tutto il popolo, o a tutti i discepoli riuniti insieme. Per cui S. Agostino [op. cit. 113] scrive: «Come si può dire che parla di nascosto chi parla davanti a tanti uomini? Soprattutto poi se parla a pochi perché vuole che attraverso di essi ciò che dice sia trasmesso a tutti?».

Terzo, un insegnamento può essere occulto per la maniera con cui viene trasmesso. E in questo senso Cristo nascondeva qualcosa alle turbe, servendosi di parabole per annunziare loro i misteri spirituali, che gli uditori non erano capaci o degni di capire. Tuttavia per loro era meglio sentir parlare della dottrina spirituale in questo modo, sotto il velo delle parabole, che esserne privati del tutto. Il Signore poi spiegava chiaramente il significato di queste parabole ai discepoli, affinché per loro mezzo tale insegnamento giungesse in seguito agli altri, ormai divenuti idonei a comprenderlo; secondo cioè quanto dice S. Paolo [2 Tm 2, 2]: «Le cose che hai udito da me in presenza di molti testimoni, trasmettile a persone fidate, capaci di insegnare anche ad altri». E ciò era stato prefigurato nel libro dei Numeri [4, 5 ss.], dove si ordina ai figli di Aronne di coprire i vasi sacri, che i Leviti dovevano portare così velati.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Ilario [In Mt 10] così spiega le parole suddette: «Non leggiamo che il Signore fosse solito predicare di notte, né che proponesse il suo insegnamento fra le tenebre, ma dice questo perché il suo parlare è tenebra per gli uomini carnali, e la sua parola è notte per chi non crede. Perciò quanto egli ha detto va predicato fra gli infedeli con libera professione di fede».

Oppure si può dire con S. Girolamo [In Mt 1] che quel comando ha un valore comparativo, poiché «egli insegnò loro nella Giudea, cioè in una piccola regione» rispetto a tutto il mondo, nel quale l'insegnamento di Cristo doveva essere diffuso per mezzo degli Apostoli.

2. Il Signore non solo non rivelò tutta la profondità della sua dottrina alle turbe, ma neppure agli Apostoli, ai quali disse [Gv 16, 12]: «Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso». Tuttavia egli manifestò apertamente e non di nascosto quanto della sua sapienza considerò opportuno comunicare agli altri; benché non tutti lo capissero. Da cui la spiegazione di S. Agostino [l. cit.]: «Quando il Signore disse: "Io ho parlato apertamente al mondo", è come se avesse detto: "Molti mi hanno udito". E tuttavia non l'aveva fatto «apertamente, poiché non lo avevano capito».

3. Il Signore parlava in parabole alle turbe poiché queste, come si è detto [nel corpo], non erano né capaci né degne di ricevere la nuda verità, che egli invece esponeva ai discepoli.

Le parole poi: «non parlava loro che in parabole», secondo il Crisostomo [In Mt hom. 47], vanno riferite solo a quel discorso, poiché altre volte aveva parlato alle turbe anche senza parabole. - Oppure, come spiega S. Agostino [De quaest. Evang. 15], egli disse così «non perché non parlasse mai in senso proprio, ma perché non trattò quasi mai un argomento senza servirsi di qualche parabola, benché nel discorso dicesse anche certe cose in senso proprio».

## Articolo 4

## Se Cristo avesse dovuto mettere in iscritto il suo insegnamento

Pare che Cristo avrebbe dovuto mettere in iscritto il suo insegnamento.

Infatti:

1. La scrittura è stata inventata proprio per tramandare nel futuro gli insegnamenti.

Ora, gli insegnamenti di Cristo dovevano durare in eterno, come leggiamo in S. Luca [21, 33]: «Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno». Quindi Cristo avrebbe dovuto mettere in iscritto i suoi insegnamenti.
2. La legge antica prefigura Cristo, come dice S. Paolo [Eb 10, 1]: «La legge possiede un'ombra dei beni futuri». Ora, la legge antica fu scritta da Dio, come risulta dall'Esodo [24, 12]: «Io ti darò le tavole di pietra, la legge e i comandamenti che io ho scritto». Perciò anche Cristo avrebbe dovuto scrivere il suo insegnamento.
3. Cristo, il quale era venuto per rischiarare quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte», come dice S. Luca [1, 79], aveva il compito di togliere le occasioni di errore e di aprire la via alla fede. Ma egli scrivendo avrebbe fatto proprio questo. S. Agostino [De cons. Evang. 7] infatti dice che «alcuni si meravigliano perché il Signore non ha scritto nulla, per cui è necessario credere a coloro che hanno scritto di lui. E se lo domandano soprattutto quei pagani che non osano incolpare o bestemmiare Cristo, e gli attribuiscono la massima sapienza, limitandosi però a considerarlo un uomo. E dicono che i suoi discepoli gli attribuirono più di quanto egli è, tanto da considerarlo il Figlio di Dio e il Verbo di Dio, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose». E aggiunge: «Pare che costoro siano pronti a credere ciò che di sé avrebbe scritto lui stesso, ma non quello che altri, di loro arbitrio, hanno scritto di lui». Pare quindi che Cristo stesso avrebbe dovuto mettere in iscritto il suo insegnamento.
In contrario: Nel Canone della Scrittura non esiste alcun libro scritto da lui.
Dimostrazione: Era conveniente che Cristo non scrivesse i suoi insegnamenti. Primo, per la sua dignità. Più eccellente infatti è il maestro e più eccellente deve essere il suo modo di insegnare. Perciò a Cristo, che è il maestro supremo, competeva di imprimere il suo insegnamento nel cuore dei suoi uditori. E così nel Vangelo [Mt 7, 29] si legge che «egli insegnava loro come uno che ha autorità».
Del resto anche tra i pagani Pitagora e Socrate, che furono eminentissimi maestri, non vollero scrivere nulla. Gli scritti infatti sono ordinati come al loro fine a imprimere l'insegnamento nel cuore degli uditori.
Secondo, per la sublimità della dottrina di Cristo, la quale non può essere contenuta in uno scritto, secondo l'espressione di S. Giovanni [21, 25]: «Vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù, che se fossero scritte una per una, penso che il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere». E S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 124] spiega che «ciò non va riferito allo spazio materiale del mondo, ma alla comprensione dei lettori». Ora, se Cristo avesse messo in iscritto il proprio insegnamento, gli uomini avrebbero pensato di misurarne l'altezza solo in base ai suoi scritti.
Terzo, perché il suo insegnamento arrivasse a tutti con un certo ordine: egli cioè insegnò direttamente ai suoi discepoli, e questi a loro volta insegnarono a tutti gli altri uomini con la parola e con gli scritti. Se invece egli avesse scritto di persona, avrebbe trasmesso direttamente a tutti il suo insegnamento. Per cui anche della Sapienza si legge [Pr 9, 3] che «per invitare alla città

alta mandò le sue ancelle».
Bisogna però tener presente che, come dice S. Agostino [De cons. Evang., cc. 9, 10], alcuni pagani credevano che Cristo avesse scritto alcuni libri contenenti delle formule magiche, di cui si sarebbe servito per operare miracoli: cose queste condannate dalla dottrina cristiana.
«E tuttavia quanti affermano di avere letto quei libri scritti da Cristo non riescono a operare le meraviglie in essi contenute. Per il giudizio di Dio essi poi si spingono erroneamente a pensare che tali libri siano stati indirizzati ai santi Pietro e Paolo in forma epistolare, avendo visto tali Apostoli raffigurati più volte nelle pitture assieme a Cristo. E non vi è nulla di strano che si siano fatti ingannare da tali dipinti. Infatti finché Cristo visse nella sua vita mortale, S. Paolo non era ancora suo discepolo».
Analisi delle obiezioni: 1. Secondo S. Agostino [l. cit. 35], «Cristo è capo di tutti i suoi discepoli come la testa rispetto alle membra. Avendo dunque essi scritto ciò che egli loro mostrò e disse, non si può dire che egli non abbia scritto. Infatti le sue membra scrivevano come sotto dettatura ciò che avevano conosciuto dal loro capo. E tutto ciò che egli volle che noi leggessimo della sua vita e del suo insegnamento, comandò loro di scriverlo, come se essi fossero le sue stesse mani».
2. Era giusto che l'antica legge, come era stata data sotto figure sensibili, così fosse anche scritta con segni sensibili. Ma la dottrina di Cristo, che è «la legge dello Spirito che dà vita» [Rm 8, 2], doveva essere scritta «non con l'inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei nostri cuori», come dice l'Apostolo [2 Cor 3, 3].
3. Quanti non vogliono credere agli scritti degli Apostoli su Cristo, non gli avrebbero creduto neppure se avesse scritto lui stesso, poiché attribuivano i suoi miracoli alla magia.

## Quaestio 43
## Prooemium

[48733] IIIª q. 43 pr. Deinde considerandum est de miraculis a Christo factis. Et primo, in generali; secundo, in speciali de singulis miraculorum generibus; tertio, in particulari de transfiguratione ipsius. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus debuerit miracula facere. Secundo, utrum fecerit ea virtute divina. Tertio, quo tempore incoeperit miracula facere. Quarto, utrum per miracula fuerit sufficienter ostensa eius divinitas.

## ARGOMENTO 43
## I MIRACOLI DI CRISTO IN GENERALE
Veniamo ora a parlare dei miracoli di Cristo. Primo, in generale; secondo, in particolare dei singoli generi di miracoli [q. 44]; terzo, della sua trasfigurazione [q. 45].
Sulla prima ARGOMENTO si pongono quattro quesiti: 1. Se Cristo avesse dovuto compiere dei miracoli; 2. Se li abbia compiuti per virtù divina; 3. Quando cominciò a compierli; 4. Se la sua divinità sia stata sufficientemente rivelata con i miracoli.

Articolo 1
De rat. fidei, c. 7
Se Cristo avesse dovuto compiere dei miracoli
Pare che Cristo non avrebbe dovuto compiere dei miracoli. Infatti:
1. Ciò che Cristo faceva doveva concordare con quanto diceva. Ora, egli aveva detto [Mt 16, 4]: «Una generazione perversa e adultera chiede un segno, ma nessun segno le sarà dato se non quello di Giona». Quindi non doveva compiere miracoli.
2. Come Cristo nella seconda venuta apparirà «con grande potenza e gloria» [Mt 24, 30], così nella prima venuta apparve nella debolezza, secondo le parole di Isaia [53, 3]: «Uomo dei dolori che conosce il patire». Ora, fare dei miracoli è segno non di debolezza, ma di potenza. Quindi non era conveniente che Cristo nella sua prima venuta compisse dei miracoli.
3. Cristo è venuto per salvare gli uomini mediante la fede, come si legge [Eb 12, 2]: «Tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede». Ma i miracoli diminuiscono il merito della fede, come risulta dal rimprovero del Signore [Gv 4, 48]: «Se non vedete segni e prodigi, voi non credete ». Quindi Cristo non avrebbe dovuto compiere dei miracoli.
In contrario: Il Vangelo [Gv 11, 47] attribuisce queste parole ai suoi avversari: «Che facciamo? Quest'uomo compie molti segni».
Dimostrazione: Per due motivi Dio concede all'uomo di compiere dei miracoli. Primo, e principalmente, per confermare la verità che uno insegna. Poiché infatti le verità della fede superano le capacità della ragione umana, non possono essere provate con ragioni umane, ma vanno provate con l'argomento della potenza divina: in modo cioè che mentre uno compie opere che solo Dio può fare, tutti credano all'origine divina di quanto viene così affermato; come quando uno presenta delle lettere timbrate col segreto reale tutti credono che quanto in esse è contenuto procede dalla volontà del re. - Secondo, per dimostrare la presenza di Dio nell'uomo mediante la grazia dello Spirito Santo: in modo cioè che mentre l'uomo compie le opere di Dio, si creda che Dio abita in lui mediante la grazia. Per cui S. Paolo scriveva ai Galati [3, 5]: «Colui che concede lo Spirito e opera portenti in mezzo a voi».
Ora, a proposito di Cristo dovevano essere manifestate agli uomini ambedue le cose: cioè che Dio era in lui per la grazia non di adozione, ma di unione, e che la sua dottrina soprannaturale veniva da Dio. Quindi era sommamente opportuno che egli compisse dei miracoli. Da cui le sue parole [Gv 10, 38]: «Se non volete credere a me, credete almeno alle opere». E ancora [Gv 5, 36]: «Le opere che il Padre mi ha dato da compiere mi rendono testimonianza».
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole: «Nessun segno le sarà dato se non quello di Giona», secondo il Crisostomo [In Mt hom. 43] vanno intese nel senso che in quel momento «essi non ricevettero il segno che chiedevano», cioè «dal cielo», non nel senso che egli non abbia dato alcun segno. - Oppure nel senso che «egli operava i miracoli non per coloro che conosceva duri di cuore, ma per convertire gli altri». Per cui i segni prodigiosi venivano fatti non in favore loro, ma degli altri.

2. Benché Cristo sia venuto «nella debolezza della carne», che è manifestata dalle sue sofferenze, venne però anche «nella potenza di Dio» [cf. 2 Cor 13, 4], che doveva manifestarsi nei miracoli.
3. I miracoli diminuiscono il merito della fede nella misura in cui manifestano la durezza di cuore di quanti non vogliono credere agli argomenti della Scrittura se non vedono dei miracoli. Tuttavia anche per questi è meglio convertirsi alla fede mediante i miracoli piuttosto che restare nell'incredulità. Infatti S. Paolo [1 Cor 14, 22] afferma che «i miracoli sono per gli increduli »: perché cioè si convertano alla fede.

Articolo 2
Supra, q. 13, a. 2; In 3 Sent., d. 16, q. 1, a. 3; In 4 Sent., d. 5, q. 1, a. 1, ad 3; Resp. ad lect. Ven., a. 17; In Ioan., c. 2, lect. 1
Se Cristo abbia compiuto i miracoli per virtù divina
Pare che Cristo non abbia compiuto i miracoli per virtù divina. Infatti:
1. La virtù divina è onnipotente. Ora, non Pare che Cristo fosse onnipotente nel compiere i miracoli: dice infatti S. Marco [6, 5] che «egli non poté fare in quel luogo», cioè nel suo paese, «alcun prodigio». Quindi non Pare che abbia operato miracoli per virtù divina.
2. Non appartiene a Dio il pregare. Cristo invece nel compiere i miracoli talvolta pregava: come nella risurrezione di Lazzaro e nella moltiplicazione dei pani [Gv 11, 41 s.; Mt 14, 19]. Non Pare quindi che li abbia compiuti per virtù divina.
3. Ciò che viene operato per virtù divina non può essere operato col potere di alcuna creatura. Ma le cose che Cristo faceva potevano essere fatte anche da qualche creatura: i Farisei infatti dicevano che egli «scacciava i demoni per mezzo di Beelzebul, principe dei demoni» [Lc 11, 15]. Perciò non Pare che Cristo abbia fatto miracoli degni di Dio.
In contrario: Il Signore [Gv 14, 10] dichiara: «Il Padre che è in me compie le sue opere».
Dimostrazione: Come si è già spiegato nella Prima Parte [q. 110, a. 4], i veri miracoli possono essere compiuti soltanto per virtù divina, poiché soltanto Dio può mutare l'ordine della natura, nella qual cosa consiste appunto il miracolo. Per cui il Papa S. Leone [Epist. 28, 4] scrive che, essendoci in Cristo due nature, «una» di esse, cioè quella divina, «risplende per i miracoli; l'altra», cioè l'umana, «soccombe alle ingiurie»; e tuttavia «l'una agisce in comunicazione con l'altra»: in quanto cioè la natura umana è strumento dell'azione divina, e l'azione umana riceve il potere dalla natura divina, secondo le spiegazioni date sopra [q. 19, a. 1].
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole: «Non vi poté fare alcun prodigio» non vanno riferite alla potenza di Dio assoluta, ma a quanto può essere fatto in maniera opportuna: non era infatti opportuno che egli facesse miracoli tra gente incredula. Da cui le parole successive [v. 6]: «E si meravigliava della loro incredulità». E in senso analogo Dio così si esprime nella Genesi [18, 17]: «Non potrò tenere nascosto ad Abramo quello che sto per fare»; e ancora [19, 22]: «Io non posso fare nulla fínché tu non sia arrivato là».

2. Il Crisostomo [In Mt 49], spiegando il passo: «Presi i cinque pani alzò gli occhi al cielo, li benedisse e li spezzò» [Mt 14, 19], dice: «Di Cristo bisognava credere che procedeva dal Padre e che era uguale a lui. Per mostrare quindi queste due verità compiva i miracoli ora col suo potere, ora pregando il Padre. E in quelli di minore importanza eleva gli occhi al cielo, p. es. nella moltiplicazione dei pani, mentre in quelli di maggiore importanza, che sono soltanto opera di Dio, agisce col proprio potere: p. es. quando rimette i peccati e risuscita i morti».
Il fatto poi che nella risurrezione di Lazzaro [Gv 11] «egli alzò gli occhi al cielo» non fu per la necessità di impetrare, ma per darci un esempio. Da cui le parole che seguono: «L'ho detto per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato».
3. Cristo scacciava i demoni in un modo diverso da come li scaccia la virtù diabolica. Infatti per virtù dei demoni superiori questi vengono espulsi dai corpi restando padroni dell'anima: poiché il demonio non agisce contro il suo regno. Cristo invece espelleva i demoni non soltanto dal corpo, ma ancor più dall'anima. E così il Signore respinse la bestemmia dei Giudei, i quali affermavano che egli li scacciava per virtù dei demoni: primo, perché Satana non lotta contro se stesso. Secondo, in base all'esempio di altri che li scacciavano in virtù dello Spirito di Dio. Terzo, perché egli non avrebbe potuto scacciarli se non li avesse già vinti con la potenza divina. Quarto, perché non c'era nulla in comune tra lui e Satana, sia nelle opere che nei loro effetti: poiché Satana cercava di disperdere ciò che Cristo raccoglieva.

Articolo 3
Supra, q. 36, a. 4, ad 3; In Ioan., c. 2, lect. 1; c. 15, lect. 5
Se Cristo abbia iniziato a compiere miracoli mutando l'acqua in vino alle nozze [di Cana]
Pare che Cristo non abbia iniziato a compiere miracoli mutando l'acqua in vino alle nozze [di Cana]. Infatti:
1. Nel Protovangelo di Giacomo si legge che Cristo fece molti miracoli nella sua infanzia. Ma Cristo aveva trenta o trentun anni quando alle nozze mutò l'acqua in vino. Quindi non Pare che abbia iniziato allora a fare miracoli.
2. Cristo compiva i miracoli per virtù divina. Ma questa esisteva in lui fin dal principio del suo concepimento: poiché sin da allora egli era Dio e uomo. Quindi egli deve aver fatto miracoli fin da allora.
3. Cristo cominciò a raccogliere i suoi discepoli dopo il battesimo e la tentazione, come riferiscono S. Matteo [4, 18] e S. Giovanni [1, 35]. Ora, i discepoli si unirono a lui soprattutto per i miracoli: S. Luca [5, 4 ss.], p. es., riferisce che egli chiamò S. Pietro stupefatto per il miracolo della pesca miracolosa. Pare quindi che prima del miracolo operato alle nozze ne abbia compiuti degli altri.
In contrario: Nel Vangelo [Gv 2, 11] si legge: «Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea».
Dimostrazione: I miracoli furono compiuti da Cristo per confermare la sua dottrina e per mostrare la virtù divina che era in lui. Rispetto quindi al primo di

tali scopi egli non doveva compiere miracoli prima di iniziare l'insegnamento. E d'altra parte non doveva cominciare a insegnare prima di aver raggiunto l'età perfetta, come si è visto [q. 39, a. 3] parlando del suo battesimo. Rispetto poi all'altro scopo egli doveva mostrare con i miracoli la sua divinità in modo da non pregiudicare la realtà della sua natura umana. Per questo motivo dunque, come nota il Crisostomo [In Ioh. hom. 21], «opportunamente egli non cominciò a compiere miracoli da bambino, altrimenti avrebbero considerato l'incarnazione una semplice apparenza, o lo avrebbero crocifisso prima del tempo».

Analisi delle obiezioni: 1. A commento delle parole di Giovanni il Battista [Gv 1, 31]: «Io sono venuto a battezzare con acqua perché egli fosse fatto conoscere a Israele», il Crisostomo [In Ioh. hom. 17] scrive: «È chiaro che quei miracoli che secondo alcuni Cristo avrebbe fatto nella sua infanzia sono menzogne e finzioni. Se infatti Cristo avesse fatto miracoli da bambino, né Giovanni avrebbe potuto ignorarlo, né il resto del popolo avrebbe avuto bisogno di un maestro che glielo manifestasse».

2. La virtù divina operava in Cristo secondo che lo esigeva la salvezza degli uomini, per il qual fine egli si era incarnato. Egli quindi operò i miracoli per virtù divina in modo da non pregiudicare la fede nella realtà della sua incarnazione.

3. Come nota S. Gregorio [In Evang. hom. 5], ridonda a lode dei discepoli l'aver seguito Cristo «quando ancora non avevano visto alcun miracolo». E il Crisostomo [In Ioh. hom. 23] aggiunge che «i miracoli furono necessari soprattutto quando i discepoli erano già radunati attorno a lui, lo seguivano ed erano attenti a quanto faceva. Per cui le parole: "E i suoi discepoli credettero in lui"» non vanno prese nel senso che cominciassero a credere allora, ma che allora credettero «con più fermezza e perfezione». - Oppure, stando alla spiegazione di S. Agostino [De cons. Evang. 2, 17], l'evangelista chiama discepoli coloro «che sarebbero divenuti discepoli in seguito».

Articolo 4

In 3 Sent., d. 16, q. 1, a. 3; C. G., I, c. 6; IV, c. 55; Quodl., 2, q. 4, a. 1, ad 4; In Ioan., c. 5, lect. 6; c. 15, lect. 5

Se i miracoli operati da Cristo fossero in grado di manifestare la sua divinità

Pare che i miracoli operati da Cristo non fossero in grado di manifestare la sua divinità. Infatti:

1. È proprio di Cristo essere insieme Dio e uomo. Ma i miracoli da lui operati furono compiuti anche da altri. Quindi essi non erano in grado di dimostrare la sua divinità.

2. Non esiste un potere più grande di quello della divinità. Ma alcuni fecero miracoli più grandi di quelli di Cristo, come si rileva dalle sue parole [Gv 14, 12]: «Chi crede in me, compirà anche lui le opere che io compio, e ne farà di più grandi». Quindi i miracoli operati da Cristo non bastavano a provare la sua divinità.

3. Il particolare non basta a dimostrare l'universale. Ma ogni miracolo di Cristo fu un fatto particolare. Quindi nessuno di essi fu in grado di provare la

divinità di Cristo, alla quale compete di avere un potere universale su tutte le cose.
In contrario: Il Signore [Gv 5, 36] dichiara: «Le opere che il Padre mi ha dato da compiere mi rendono testimonianza».
Dimostrazione: I miracoli compiuti da Cristo erano in grado di manifestare la sua divinità per tre motivi. Primo, per le opere stesse, che superavano ogni capacità creata, e quindi non potevano essere compiute se non dalla virtù di Dio.
Per cui il cieco guarito diceva [Gv 9, 32 s.]: «Da che mondo è mondo, non si è mai sentito dire che uno abbia aperto gli occhi a un cieco nato. Se costui non fosse da Dio, non avrebbe potuto far nulla».
Secondo, per il modo in cui egli compiva i miracoli: poiché li faceva per autorità propria, e non già ricorrendo come gli altri alla preghiera. Nel Vangelo [Lc 6, 19] infatti si legge che «da lui usciva una forza che sanava tutti».
Il che dimostra, dice S. Cirillo [In Lc], che «egli non operava per virtù altrui, ma essendo Dio per natura mostrava il suo potere sugli infermi. E per questo operava anche innumerevoli miracoli».
Per cui spiegando quel testo evangelico [Mt 8, 16]: «Con la sua parola scacciò gli spiriti e guarì tutti i malati», il Crisostomo [In Mt hom. 27] scrive: «Considera l'immensa moltitudine di guarigioni che gli Evangelisti passano in rassegna senza fermarsi a raccontare ogni guarigione, ma mettendoti davanti con poche parole un oceano ineffabile di miracoli». E in questo modo [Gesù] mostrava di avere una virtù uguale a quella di Dio Padre, secondo le sue stesse parole [Gv 5, 19]: «Quello che il Padre fa, anche il Figlio lo fa»; e ancora [v. 21]: «Come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi vuole».
Terzo, per la dottrina stessa che insegnava, con la quale dichiarava di essere Dio: se essa infatti non fosse stata vera non avrebbe potuto essere confermata con dei miracoli compiuti per virtù divina. Da cui le parole evangeliche [Mc 1, 27]: «Che è mai questo? Una dottrina nuova insegnata con autorità. Comanda persino agli spiriti immondi e gli ubbidiscono!».
Analisi delle obiezioni: 1. Questa era l'obiezione di certi pagani. E ad essa così risponde S. Agostino [Epist. 137, 4]: «Essi dicono che nessun miracolo è stato tale da rivelare una così eccelsa maestà. Poiché l'eliminazione degli spettri», cioè l'espulsione dei demoni, «la guarigione degli infermi, la risurrezione dei morti e altre cose simili, per Dio sono poca cosa». E il Santo risponde: «Ammettiamo anche noi che i profeti hanno fatto tali opere. Però Mosè stesso e gli altri profeti profetizzarono il Signore Gesù e altamente lo glorificarono.
Ed egli volle compiere opere simili alle loro affinché non Paresse assurdo, qualora non le avesse compiute lui stesso, che egli era l'autore di quanto questi altri avevano fatto. Però volle fare anche qualcosa di proprio: nascere cioè da una Vergine, risorgere dai morti e ascendere al cielo. E se uno pensa che questo è poco per Iddio, non so che cosa voglia di più. Doveva forse, una volta divenuto uomo, creare un mondo nuovo, per far credere che egli è colui per il quale il mondo è stato creato? Ma in questo mondo egli non avrebbe potuto farne uno né più grande né uguale a quello esistente; e se poi ne avesse

fatto un altro più piccolo, ciò sarebbe stato considerato troppo poco».
Ma le stesse opere fatte dagli altri, Cristo le ha fatte in maniera più eccellente. Per questo, nel commentare le parole del Signore [Gv 15, 24]: «Se non avessi fatto in essi delle opere che nessun altro ha fatto», ecc., S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 91] scrive: «Nelle opere di Cristo nessuna Pare maggiore della risurrezione dei morti: che tuttavia fu compiuta anche dagli antichi profeti. Cristo però fece alcune cose che nessun altro aveva fatto. Ma ci potrebbero rispondere che anche altri fecero alcune cose che né lui né altri fecero. Guarire però con così grande forza tante miserie e malattie e sofferenze dei mortali, non troviamo che l'abbia fatto nessuno degli antichi profeti. Senza contare poi che guariva tutti con il solo comando, non appena gli venivano incontro. S. Marco [6, 56] infatti riferisce: "Dovunque giungeva, nei villaggi, nelle città e nelle borgate, ponevano i malati sulle piazze e lo pregavano che gli potessero toccare almeno la frangia del mantello. E quanti lo toccavano, guarivano". E questo nessun altro lo fece in essi.
E giustamente si dice "in essi": non "tra di essi", o "davanti ad essi", ma "in essi", poiché in loro egli compì la guarigione. E nessun altro fece in essi tali opere: poiché qualunque altro uomo le abbia compiute, le ha compiute per mezzo suo. Egli invece le compiva da sé, senza il concorso di nessuno».
2. S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 71], spiegando quelle parole, si domanda: «Che cosa sono queste opere più grandi», riservate a quelli che avrebbero creduto in lui? «Forse il fatto che al loro passaggio la loro ombra soltanto avrebbe operato la guarigione? È infatti più straordinario che guarisca l'ombra piuttosto che il lembo della veste. E tuttavia quando Cristo diceva queste cose intendeva parlare delle opere e degli effetti prodotti dalle sue parole. Quando infatti disse: "Il Padre che è in me fa queste opere", a quali opere si riferiva se non a quelle di cui stava parlando? Ora, il frutto delle sue parole era la fede dei discepoli. E tuttavia con la predicazione dei discepoli non si sarebbero convertite poche persone come loro, ma tutte le genti». «E quel tale ricco non se ne partì da lui triste? E tuttavia ciò che quello non aveva fatto per invito diretto del Signore, in seguito lo fecero molti per le parole dei discepoli. Ecco dunque come [il Signore] fece di più con la predicazione di coloro che credettero in lui che non parlando egli stesso a chi lo ascoltava» [ib. 72].
«Resta tuttavia una obiezioni, che cioè queste opere più grandi le fece per mezzo degli Apostoli. Ma con le parole: "Chi crede in me" non indicava soltanto loro. Ascolta dunque: "Chi crede in me, compirà anche lui le opere che io faccio". Prima le faccio io, e poi lui: perché io farò in modo che le faccia lui. E di che opere si tratta se non della giustificazione dell'empio? Questa certamente la opera Cristo in lui, ma non senza di lui. E oserei dire che quest'opera è più grande della creazione del cielo e della terra: infatti "il cielo e la terra passeranno", ma la salvezza e la giustificazione degli empi resterà. – Però gli angeli del cielo sono opera di Cristo. Chi dunque coopera con Cristo alla propria giustificazione compie forse un'opera più grande di quella? Giudichi chi può se sia un'opera più grande creare i giusti o giustificare gli empi. Certo, se ambedue le cose esigono un potere uguale, la seconda è però dovuta a una misericordia più grande».

«Tuttavia nelle parole: "Ne farà di più grandi" non è necessario includere tutte le opere di Cristo. Forse egli si riferiva a quelle che stava facendo in quel momento. Ora, in quel momento egli stava proferendo parole di fede. E certamente predicare parole di giustizia, cosa che fece senza di noi, è meno che giustificare un empio, cosa che egli opera in noi in modo che la operiamo anche noi».
3. Quando una data opera è propria di un determinato agente, essa è in grado di provare tutta la capacità di quell'agente: come essendo la capacità di ragionare propria dell'uomo, dal fatto che uno ragiona su qualunque argomento particolare si deduce che è un uomo. Allo stesso modo dunque, appartenendo a Dio solo il compiere miracoli per virtù propria, qualunque miracolo compiuto da Cristo per virtù propria basta a provare che egli è Dio.

## Quaestio 44
## Prooemium

[48766] IIIª q. 44 pr. Deinde considerandum est de singulis miraculorum speciebus. Et primo, de miraculis quae fecit circa spirituales substantias. Secundo, de miraculis quae fecit circa caelestia corpora. Tertio, de miraculis quae fecit circa homines. Quarto, de miraculis quae fecit circa creaturas irrationales.

## ARGOMENTO 44
## LE SINGOLE SPECIE DI MIRACOLI

Veniamo ora a considerare le singole specie di miracoli.
Sull'argomento prenderemo in esame: 1. I miracoli che [Cristo] fece sulle sostanze spirituali; 2. Quelli che operò sui corpi celesti; 3. Quelli che operò sugli uomini; 4. Quelli che operò sulle creature prive di ragione.

### Articolo 1

### Se fossero convenienti i miracoli operati da Cristo sulle sostanze spirituali

Pare che i miracoli operati da Cristo sulle sostanze spirituali non fossero convenienti. Infatti:
1. Fra le sostanze spirituali, gli angeli sono superiori ai demoni: poiché, come dice S. Agostino [De Trin. 3, 4], «gli spiriti forniti di intelletto che disertarono e peccarono sono governati da quelli pii e giusti». Ora, non si legge che Cristo abbia fatto miracoli sugli angeli buoni. Quindi non doveva farne neppure sui cattivi.
2. I miracoli di Cristo erano ordinati a manifestare la sua divinità. Ma questa non doveva essere manifestata ai demoni, poiché ciò avrebbe impedito il mistero della sua passione, come dice S. Paolo [1 Cor 2, 8]: «Se l'avessero conosciuto, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria». Quindi egli non doveva compiere alcun miracolo sui demoni.
3. I miracoli di Cristo erano ordinati alla gloria di Dio: infatti nel Vangelo [Mt 9, 8] si legge che «le turbe, vedendo» il paralitico guarito da Cristo, «furono prese da timore e resero gloria a Dio, che aveva dato agli uomini un tale

potere». Ma i demoni non rendono gloria a Dio: poiché si legge [Sir 15, 9] che «la sua lode non si addice alla bocca del peccatore». Per cui, come attestano S. Marco [1, 34] e S. Luca [4, 41], egli «non permetteva ai demoni di parlare » di ciò che riguardava la sua gloria. Perciò non era conveniente che facesse miracoli sui demoni.

4. I miracoli furono operati da Cristo per la salvezza degli uomini. Ma alcuni demoni furono espulsi con detrimento degli stessi uomini. Talvolta con detrimento fisico: come quando [Mc 9, 26] al comando di Cristo il demonio, «gridando e scuotendo fortemente il fanciullo uscì da lui, e il fanciullo diventò come morto, sicché molti dicevano: È morto». Altre volte anche con detrimento dei beni: come quando [il Signore] mandò i demoni nei porci, a loro richiesta, e questi precipitarono in mare, per cui gli abitanti di quella regione «lo pregarono che si allontanasse dal loro territorio», come riferisce S. Matteo [8, 31 ss.]. Pare dunque che quei miracoli non fossero convenienti.

In contrario: Ciò era stato profetizzato da Zaccaria [13, 2], là dove dice: «Lo spirito immondo farò sparire dal paese».

Dimostrazione: I miracoli operati da Cristo erano come altrettante prove della fede che egli insegnava. Ora Cristo, con la potenza della sua divinità, doveva liberare dal potere del demonio gli uomini che avrebbero creduto in lui, secondo le sue stesse parole [Gv 12, 31]: «Ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori». Perciò era conveniente che fra gli altri miracoli ci fosse anche la liberazione degli ossessi dal demonio.

Analisi delle obiezioni: 1. Come Cristo doveva liberare gli uomini dal potere dei demoni, così pure doveva associarli agli angeli, secondo quelle parole di S. Paolo [Col 1, 20]: «Rappacificando con il sangue della sua croce le cose che stanno sulla terra e quelle dei cieli». Perciò sugli angeli egli non doveva operare altri miracoli se non quelli di farli apparire agli uomini: il che avvenne alla sua nascita, alla risurrezione e all'ascensione.

2. Rispondiamo con S. Agostino [De civ. Dei 9, 21] che «Cristo si fece conoscere dai demoni quel tanto che volle, e tanto volle quanto era opportuno. Ma ad essi si manifestò non come agli angeli santi, cioè non in quanto è vita eterna, bensì mediante alcuni segni temporali della sua potenza». E prima di tutto, vedendo Cristo affamato a causa del digiuno, [i demoni] pensarono che egli non fosse il Figlio di Dio.

Per cui S. Ambrogio [In Lc 4], spiegando quelle parole [Lc 4, 3]: «Se sei il Figlio di Dio», ecc., dice: «Che cos'altro significa questo esordio se non che [il demonio] sapeva che doveva venire il Figlio di Dio, ma non pensava che sarebbe venuto nella debolezza della carne?». In seguito però, vedendone i miracoli, sospettò che fosse il Figlio di Dio. Per cui il Crisostomo [cf. S. Tomm., Cat. aurea], a commento delle parole evangeliche [Mc 1, 24]: «Io so chi tu sei: il Santo di Dio», afferma che «[il demonio] non aveva una conoscenza certa e sicura della venuta di Dio». Sapeva però che egli era «il Cristo promesso nella legge», come risulta da S. Luca [4, 41]: «Perché [i demoni] sapevano che egli era il Cristo». Per cui, nel dichiararlo Figlio di Dio, più che una certezza essi rivelavano un sospetto. Da cui il commento di S. Beda [In Lc 2, su 4, 41]: «I demoni lo riconoscono Figlio di Dio: e come è

detto in seguito “sapevano che egli era il Cristo”. Il demonio infatti, avendolo visto affranto dal digiuno, lo credette dapprima un puro uomo; ma non riuscendo a vincerlo con la tentazione ebbe il dubbio che potesse essere il Figlio di Dio. Più tardi poi, in seguito ai miracoli, capì, o meglio sospettò tale cosa. Non spinse dunque i Giudei a crocifiggerlo perché non pensava che egli fosse il Cristo o il Figlio di Dio, ma perché non previde che quella morte avrebbe segnato la propria condanna. Infatti di questo “mistero nascosto dall’eternità” l’Apostolo dice che “nessuno dei dominatori di questo secolo lo conobbe: se infatti l’avessero conosciuto non avrebbero crocifisso il Signore della gloria”».

3. Cristo compì i miracoli di scacciare i demoni non per l’utilità di questi, ma per l’utilità degli uomini, cioè affinché questi lo glorificassero. E proibì ai demoni di dire cose che ritornavano a suo onore: primo, per darci l’esempio. Poiché, come dice S. Atanasio [Fragm. in Lc, su 4, 33], «impediva loro di parlare, benché dicessero la verità, per insegnarci a non occuparci di loro, anche quando Pare che dicano la verità. Non è infatti lecito, avendo la divina Scrittura, lasciarsi istruire dal diavolo». Ciò inoltre è pericoloso, poiché i demoni spesso frammischiano la menzogna alla verità. - Secondo, perché, come dice il Crisostomo [Cir. Aless., In Lc, su 4, 41], «non era conveniente che essi usurpassero la gloria dell’ufficio apostolico, né che il mistero di Cristo fosse annunziato da una lingua pestifera»: infatti «la sua lode non si addice alla bocca del peccatore» [Sir 15, 9]. - Terzo, perché, come afferma S. Beda [cf. S. Tomm., Cat. Aurea su Lc 4, 41], «non voleva provocare l’invidia dei Giudei». E così «agli stessi Apostoli Gesù proibiva talora di parlare di lui: affinché la predicazione della sua divina maestà non ritardasse il mistero della sua passione» [Beda, in Lc 2, su 4, 41].

4. Cristo era venuto in modo speciale per insegnare e compiere miracoli in favore degli uomini, e principalmente quanto alla salvezza dell’anima. E così permise che i demoni da lui scacciati recassero danno ai corpi e ai beni degli uomini per l’utilità delle loro anime, cioè per loro ammaestramento.

Il Crisostomo [In Mt hom. 28] dice infatti che Cristo «permise che i demoni entrassero nei porci non perché pregato da loro», ma per i motivi seguenti: «primo, per mostrare agli uomini quale danno recano loro i demoni; secondo, perché tutti imparassero che i demoni non potevano neppure entrare nei porci senza il suo permesso; terzo, per mostrare che negli uomini essi avrebbero potuto produrre mali peggiori che nei porci, se gli uomini non fossero stati soccorsi dalla provvidenza divina».

E per gli stessi motivi permise che l’uomo che veniva liberato dal demonio fosse momentaneamente tormentato; benché lo abbia liberato subito da questa afflizione. E così viene dimostrato anche, secondo S. Beda [In Mc 3, su 9, 18], che «quando cerchiamo di convertirci a Dio dopo il peccato veniamo assaliti dal demonio con nuove e maggiori insidie. E questo egli lo fa o per disamorarci della virtù, o per vendicare la sua espulsione». L’uomo guarito divenne poi «come morto», afferma S. Girolamo [In Mc, ib.], perché a coloro che sono guariti S. Paolo [Col 3, 3] dice: «Voi siete morti, e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio».

Articolo 2

In Matth., c. 27

Se fossero convenienti i miracoli operati da Cristo sui corpi celesti

Pare che i miracoli operati da Cristo sui corpi celesti non fossero convenienti. Infatti:

1. Come insegna Dionigi [De div. nom. 4], «è compito della divina provvidenza non distruggere, ma conservare la natura». Ora, i corpi celesti per loro natura sono incorruttibili e inalterabili, come insegna Aristotele [De caelo 1, 3]. Quindi non era giusto che Cristo mutasse in qualche modo l'ordine dei corpi celesti.

2. Il tempo viene misurato in base al movimento dei corpi celesti, poiché nella Genesi [1, 14] si legge: «Ci siano luci nel firmamento del cielo, e servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni». Mutando quindi il corso degli astri, viene a mutare anche la divisione e l'ordine del tempo. Ora, non risulta che sia stato costatato nulla di simile dagli astrologi, «i quali contemplano le stelle e calcolano i mesi», come dice Isaia [47, 13]. Non Pare quindi che Cristo abbia mai mutato il corso degli astri.

3. Cristo doveva fare miracoli, più che alla sua morte, durante la sua vita e il suo insegnamento: sia perché, come dice S. Paolo [2 Cor 13, 4], «egli fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio», con la quale appunto faceva i miracoli, sia perché questi miracoli dovevano confermare il suo insegnamento. Ora, non si trova scritto che Cristo abbia compiuto miracoli sui corpi celesti durante la vita; anzi, come dice S. Matteo [12, 38 s.; 16, 1 s.], egli si rifiutò di esaudire i Farisei che chiedevano «un segno dal cielo». Perciò non avrebbe dovuto fare tali miracoli neppure alla sua morte.

In contrario: S. Luca [23, 44 s.] ha scritto: «Si fece buio su tutta la terra fino all'ora nona, e il sole si oscurò».

Dimostrazione: Come si è già detto [q. 43, a. 4], i miracoli di Cristo dovevano essere tali da manifestare la sua divinità. Ora, questa non viene manifestata in modo così evidente dai mutamenti degli esseri inferiori, che possono essere mossi anche da altre cause, come invece può esserlo dal mutamento del corso dei corpi celesti, che sono regolati solo da Dio in modo immutabile. Ed è quanto dice Dionigi [Epist. 7, 2]: «Bisogna riconoscere che nulla può essere mutato circa l'ordine e il movimento degli astri se non interviene colui che tutto compie e muta con la sua parola». Quindi era opportuno che Cristo operasse miracoli anche sui corpi celesti.

Analisi delle obiezioni: 1. Come per i corpi inferiori è naturale l'essere mossi da quelli celesti, che per natura sono superiori, così è naturale per qualunque creatura l'essere trasmutata da Dio secondo la sua volontà. Per cui S. Agostino [Contra Faustum 26, 3], commentando quelle parole di S. Paolo [Rm 11, 24]: «Contro natura sei stato innestato» ecc., scrive: «Dio, Creatore e Istitutore di ogni natura, non fa nulla contro la natura, poiché ciò che egli fa costituisce la natura di ciascuna cosa». Quindi la natura dei corpi celesti non viene alterata per il fatto che Dio muta il loro corso: lo sarebbe invece se esso venisse mutato da altre cause.

2. Col miracolo operato da Cristo non fu turbato l'ordine del tempo. Secondo alcuni infatti quelle tenebre, ossia l'oscuramento del sole avvenuto alla morte di Cristo, si spiegano col fatto che il sole ritrasse i suoi raggi, senza sconvolgere il moto dei corpi celesti che è la misura del tempo. Scrive infatti in proposito S. Girolamo [In Mt 4, su 27, 45]: «Pare che l'astro maggiore abbia ritirato i suoi raggi o per non vedere il Signore pendente [dalla croce], o per privare della sua luce gli empi che lo bestemmiavano». – Questo ritiro dei raggi però non va inteso nel senso che il sole abbia la facoltà di inviare o no i suoi raggi: infatti li emette non per libera scelta, bensì per natura, come dice Dionigi [De div. nom. 4]. Si dice invece che il sole ritrasse i suoi raggi nel senso che la virtù divina fece sì che quei raggi non raggiungessero la terra. Origene [In Mt] afferma che ciò avvenne a causa delle nuvole: «È facile pensare che molte e grandi nubi oscurissime si siano addensate sopra Gerusalemme e la Giudea, per cui si produssero profonde tenebre dall'ora sesta fino a nona. E penso che come gli altri prodigi apparsi durante la passione », cioè «lo squarciarsi del velo, il terremoto, ecc., anche questo sia avvenuto solo a Gerusalemme. Oppure, se lo si vuole estendere maggiormente, siccome il testo dice che le tenebre si stesero su tutta la terra, «si può intendere: su tutto il territorio della Giudea, in analogia con quanto Abdia disse a Elia [1 Re 18, 10]: "Viva il tuo Dio, non c'è popolo né regno dove il mio signore non abbia mandato a cercarti", per dire che lo avevano cercato presso le popolazioni che erano attorno alla Giudea».

Ma in proposito si deve credere piuttosto a Dionigi, il quale da testimone oculare dice che ciò avvenne per un'interposizione della luna tra noi e il sole. Scrive infatti nella sua lettera a Policarpo [Epist. 7, 2]: «Inaspettatamente vedemmo», cioè dall'Egitto dove si trovava, «la luna avvicinarsi al sole». E rileva in ciò quattro prodigi. Il primo fu l'eclissi solare: poiché l'eclissi naturale del sole per l'interposizione della luna avviene soltanto quando il sole e la luna si incontrano. Invece allora la luna si trovava nella posizione opposta al sole, essendo nel suo quindicesimo giorno: era infatti la Pasqua dei Giudei. Per questo egli nota che «non era tempo di eclissi».

Il secondo miracolo fu che la luna, dopo essere stata vista verso l'ora sesta assieme al sole in mezzo al cielo, all'ora del vespro apparve al suo posto, a oriente, dal lato opposto del sole. Dice infatti: «La vedemmo di nuovo», cioè la luna, «dall'ora nona», quando si allontanò dal sole e cessarono le tenebre, «fino all'ora del vespro, riportata miracolosamente al diametro del sole», cioè diametralmente opposta al sole. Appare evidente così che non fu turbato il corso normale del tempo, inquantoché per virtù divina la luna si sovrappose al sole fuori del tempo normale, e al tempo debito ritornò al suo posto. –

Il terzo prodigio consiste nel fatto che l'eclissi naturale di sole inizia da occidente e finisce a oriente. E ciò perché la luna, secondo il movimento proprio con cui dall'occidente si sposta verso oriente, è più veloce del sole: quindi essa, venendo dall'ovest, raggiunge e supera il sole, dirigendosi verso l'est. Ora, al momento del prodigio la luna aveva già sorpassato il sole e da esso distava di mezza orbita, trovandosi al lato opposto. Quindi fu necessario che tornasse a oriente verso il sole, e lo raggiungesse prima dalla parte orientale,

procedendo verso occidente. Ed è quanto egli vuol dire con le parole: «Vedemmo l'eclissi stessa cominciare da est e giungere fino all'estremità del sole», poiché lo eclissò tutto, «e poi tornare indietro».
Il quarto prodigio è che nell'eclissi ordinaria il sole comincia a riapparire dalla stessa parte da cui aveva iniziato a oscurarsi. Infatti la luna, sovrapponendosi al sole, lo sorpassa nel suo moto naturale verso oriente, per cui la parte occidentale del sole, che per prima viene coperta, è la prima anche a riapparire. Nel nostro caso invece la luna, retrocedendo miracolosamente da est a ovest, non sorpassò il sole fino a stare a occidente di quello ma, una volta ricoperto perfettamente il sole, retrocesse verso est, riscoprendo così per prima quella parte del sole che aveva nascosto per ultima. In tal modo dunque l'eclissi iniziò dalla parte orientale e cominciò a schiarirsi da quella occidentale. Il che è espresso dalle parole: «Poi vedemmo la sparizione e il ritorno della luce non dallo stesso punto», cioè non dalla stessa parte del sole, «ma dalla parte diametralmente opposta».
Il Crisostomo [In Mt hom. 88] aggiunge un quinto miracolo quando dice che «in quel caso le tenebre durarono tre ore, mentre l'eclissi totale di sole dura un momento: non si ferma infatti, come sanno coloro che hanno osservato il fenomeno». Il che fa pensare che la luna si sia fermata davanti al sole.
A meno che il tempo dell'oscuramento non vada computato dall'inizio del fenomeno sino alla fine completa dell'eclissi. Tuttavia, scrive Origene [l. cit.], «i figli di questo secolo obbiettano: «Come mai nessun greco o barbaro registrò un fenomeno così straordinario?».
Egli risponde dunque che un certo Flegonte «scrisse nelle sue Cronache che si verificò un'eclissi al tempo di Tiberio Cesare; ma non nota che avvenne in tempo di plenilunio». Per cui questa lacuna può spiegarsi col fatto che gli astrologi del tempo non si curarono di osservare il fenomeno, non essendo quello tempo di eclissi, ma attribuirono l'oscuramento a qualche perturbazione atmosferica. In Egitto però, dove raramente il cielo è coperto di nubi, se ne accorse Dionigi con i suoi compagni, i quali osservarono quanto poi ci hanno riferito su quell'oscuramento.
3. Era particolarmente necessario mostrare con miracoli la divinità di Cristo quando in lui appariva maggiormente la debolezza della sua natura umana. E così alla sua nascita apparve un nuovo astro nel cielo. Da cui le parole di S. Massimo [Hom. 13]: «Se disprezzi il presepio, alza un poco gli occhi e guarda la nuova stella del cielo che annuncia al mondo la nascita del Signore».
Durante la passione poi la debolezza umana di Cristo apparve ancora più grande. Per cui furono necessari allora miracoli più strepitosi riguardanti i grandi luminari del mondo. E come nota il Crisostomo [l. cit.], «questo fu il segno che [Cristo] aveva promesso di dare a coloro che lo chiedevano quando rispose: "Questa generazione perversa e adultera chiede un segno, ma nessun altro segno le sarà dato se non quello del profeta Giona", riferendosi alla crocifissione e alla risurrezione. Era infatti molto più meraviglioso che questo segno apparisse quando egli era crocifisso che non quando camminava su questa terra».

Articolo 3
Se Cristo abbia compiuto i miracoli sugli uomini
in modo conveniente
Pare che Cristo non abbia compiuto i miracoli sugli uomini in modo conveniente. Infatti:
1. Nell'uomo l'anima è superiore al corpo. Ora, noi leggiamo che Cristo fece molti miracoli sui corpi, ma nessuno sulle anime: egli infatti non convertì alcun incredulo alla fede in modo miracoloso, bensì con l'ammonizione e con prodigi esterni; e neppure si legge che abbia fatto rinsavire i pazzi. Quindi i miracoli sugli uomini non furono compiuti in modo conveniente.
2. Come si è già detto [q. 43, a. 2], Cristo operava i miracoli con la potenza di Dio, alla quale conviene operare subito, in maniera perfetta e senza aiuto alcuno. Ora, Cristo non guarì sempre i corpi in un istante: dice infatti S. Marco [8, 22 ss.] che, «preso il cieco per la mano, lo condusse fuori del villaggio, e dopo avergli messo della saliva sugli occhi e avergli imposto le mani, gli domandò se vedesse qualcosa. Quello guardando disse: "Vedo gli uomini, poiché vedo come degli alberi che camminano". Quindi gli pose di nuovo le mani sugli occhi e quegli cominciò a vedere e fu guarito, tanto da vedere ogni cosa distintamente». È chiaro dunque che non lo guarì in un istante, ma dapprima in maniera imperfetta, e con lo sputo. Pare quindi che non abbia compiuto i miracoli sugli uomini in modo conveniente.
3. Non è necessario estirpare insieme mali che non si implicano a vicenda. Ora, l'infermità fisica non è sempre prodotta dal peccato, poiché sta scritto [Gv 9, 2 s.]: «Né lui né i suoi genitori hanno peccato, perché nascesse cieco». Non era quindi necessario che agli uomini interessati alla guarigione fisica rimettesse i peccati, come fece col paralitico di cui parla S. Matteo [9, 2]: e specialmente perché, essendo la guarigione fisica inferiore alla remissione dei peccati, non bastava a provare che egli può rimettere i peccati.
4. Come si è detto sopra [q. 43, a. 4], Cristo operò miracoli per confermare il suo insegnamento e testimoniare la sua divinità. Ma nessuno deve impedire lo scopo del proprio operare. Non Pare quindi ragionevole la proibizione data da Cristo a certi suoi miracolati di parlare della guarigione ottenuta [cf. Mt 9, 30; Mc 8, 26]; specialmente se pensiamo che ad altri comandò invece di rendere palesi i miracoli operati su di essi, come fece con colui che aveva liberato dal demonio [Mc 5, 19]: «Va' a casa tua, presso i tuoi, e annunzia loro ciò che il Signore ti ha fatto».
In contrario: In S. Marco [7, 37] si legge: «Ha fatto bene ogni cosa: fa udire i sordi e fa parlare i muti!».
Dimostrazione: I mezzi devono essere proporzionati al fine. Ora, Cristo era venuto nel mondo, e insegnava, per salvare gli uomini, secondo le parole evangeliche [Gv 3, 17]: «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui». Quindi era giusto che Cristo mostrasse di essere il Salvatore universale e spirituale di tutti specialmente guarendo gli uomini in modo miracoloso.
Analisi delle obiezioni: 1. I mezzi sono distinti dal fine da raggiungere. Ora, i miracoli operati da Cristo erano dei mezzi ordinati alla salvezza dell'anima,

salvezza che consiste nell'illuminazione della sapienza e nella giustificazione. E la prima di queste due cose suppone la seconda, poiché «la sapienza non entra in un'anima che opera il male, né abita in un corpo schiavo del peccato» [Sap 1, 4]. Non era poi opportuno giustificare gli uomini contro la loro volontà: ciò infatti sarebbe contrario alla giustizia, che esige la rettitudine della volontà; e contro la natura umana, che va condotta al bene con il libero arbitrio, non con la forza. Ora, Cristo giustificò interiormente gli uomini col suo potere divino, ma non contro la loro volontà. E questo non è propriamente un miracolo, ma lo scopo dei miracoli. - Così pure infuse la sapienza nei discepoli con la sua virtù divina; da cui le sue parole [Lc 21, 15]: «Vi darò lingua e sapienza, a cui tutti i vostri avversari non potranno resistere, né controbattere».

Però questa illuminazione interiore non è computata fra i miracoli visibili, ma lo è soltanto il suo aspetto esterno, in quanto cioè gli uomini vedevano parlare con tanta sapienza e costanza persone prima illetterate e semplici. Per cui negli Atti [4, 13] si legge: «Vedendo», i Giudei, «la franchezza di Pietro e di Giovanni, e considerando che erano senza istruzione e popolani, rimanevano stupefatti». - Tuttavia questi effetti spirituali, benché siano distinti dai miracoli visibili, sono come una testimonianza della dottrina e del potere di Cristo, come si legge [Eb 2, 4]: «Mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere, e doni dello Spirito Santo».

Comunque Cristo operò alcuni miracoli [anche] sulle anime degli uomini, soprattutto modificando le potenze inferiori. Per cui S. Girolamo [In Mt 1], spiegando le parole [Mt 9, 9]: «Alzatosi lo seguì», dice: «Lo stesso splendore e la maestà della divinità nascosta, che traspariva anche dal volto umano, era sufficiente ad attrarre a sé al primo sguardo coloro che lo vedevano». - E spiegando l'altro passo [Mt 21, 12]: «Scacciò tutti quelli che vendevano e compravano », aggiunge: «Di tutti i prodigi operati dal Signore, questo mi pare il più straordinario, che cioè un uomo solo, e a quel tempo senza prestigio, abbia potuto, con un flagello, scacciare tanta gente. Infatti i suoi occhi dovevano gettare come una fiamma celeste, e sul suo volto doveva brillare una maestà divina ». E Origene [In Ioh. 10] afferma «che questo miracolo è più grande di quello di aver mutato l'acqua in vino: là infatti si tratta di una materia inanimata, qui invece viene dominato lo spirito di tante migliaia di uomini».

Commentando poi le parole [Gv 18, 6]: «Indietreggiarono e caddero a terra», S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 112] dice: «Una sola voce, senza alcuna arma, percosse, respinse, abbatté una turba inferocita e terribilmente armata: poiché sotto le apparenze del corpo era nascosto Dio». - E lo stesso si dica dell'episodio [Lc 4, 30] in cui Gesù, «passando in mezzo a loro, se ne andò»; a proposito del quale il Crisostomo [In Ioh. hom. 48] scrive: «Starsene tra i nemici che lo cercavano a morte e sfuggir loro di mano, dimostrava la superiorità assoluta della natura divina». Quanto poi all'episodio evangelico [Gv 8, 59] in cui «Gesù si nascose e uscì dal Tempio», S. Agostino [cf. S. Tomm., Cat. aurea] scrive: «Non si nascose, come uno che ha paura, in un angolo del Tempio o dietro un muro o una colonna, ma rendendosi con un potere celeste invisibile a quelli che lo cercavano, uscì passando in mezzo a loro».

Da tutti questi fatti risulta dunque chiaro che Cristo, quando volle, mutò per virtù divina le anime degli uomini, non soltanto giustificandole e infondendo loro la sapienza, la qual cosa costituiva lo scopo dei miracoli, ma anche attirandole esteriormente, atterrendole o provocandone lo stupore, cioè compiendo in esse dei veri miracoli.

2. Cristo era venuto a salvare il mondo non con la virtù divina soltanto, ma mediante il mistero della sua incarnazione. Per questo spesso nel guarire gli infermi non usava soltanto la virtù divina comandando la guarigione, ma si serviva anche di cose appartenenti alla sua umanità.

Per cui commentando le parole evangeliche [Lc 4, 40]: «Imponendo le mani a ciascuno di loro, li guariva», S. Cirillo [In Lc] scrive: «Benché come Dio avesse potuto eliminare tutte le malattie con una parola, tuttavia li tocca, per dimostrare che il suo corpo era atto a portare rimedio». - E a proposito di quell'altro passo: «Dopo avergli messo della saliva sugli occhi e imposto le mani», ecc., il Crisostomo [cf. S. Tomm., Cat. aurea su Mc 8, 23] dice: «Sputò e impose le mani al cieco per indicare che la parola divina unita all'azione compie meraviglie: la mano infatti indica l'azione, e lo sputo indica la parola che proviene dalla bocca». - S. Agostino poi, commentando il passo di S. Giovanni [9, 6]: «Fece del fango con la saliva e ne spalmò gli occhi del cieco», afferma: «Fece del fango con la saliva perché il Verbo si è fatto carne» [In Ioh. ev. tract. 44]. Oppure si può dire col Crisostomo [In Ioh. hom. 56] che con quel gesto volle significare che egli era colui che aveva formato l'uomo «dal fango della terra».

Dei miracoli di Cristo bisogna notare poi che ordinariamente le opere che egli compiva erano perfettissime. Perciò il Crisostomo [In Ioh. hom. 22], nel commentare le parole evangeliche [Gv 2, 10]: «Tutti servono da principio il vino buono», scrive: «I miracoli di Cristo sono tali da superare di molto in bellezza e utilità le opere della natura». - E così anche la guarigione degli infermi era perfetta e istantanea. Per cui S. Girolamo [In Mt 1], nel commento alle parole di S. Matteo [8, 15]: «Si levò e si mise a servirli», afferma: «La salute conferita dal Signore ritorna tutta insieme».

Si comportò invece diversamente con quel cieco forse a causa della sua incredulità, come dice il Crisostomo [Victor Antiochenus, Comment. in Mc su 8, 23]. - Oppure, come spiega S. Beda [In Mc 2, su l. cit.], «egli guarì gradualmente colui che avrebbe potuto curare tutto in una volta per dimostrare la grandezza della cecità umana, che ritorna alla luce con obiezioni e per gradi; o anche per indicare la sua grazia, con la quale aiuta ogni progresso nella nostra perfezione».

3. Come si è detto [q. 43, a. 2], Cristo operava i miracoli con la virtù divina. Ora, «le opere di Dio sono perfette», dice la Scrittura [Dt 32, 4]. Una cosa però non è perfetta se non raggiunge il suo fine, e d'altra parte il fine della guarigione fisica operata da Cristo è sempre la guarigione dell'anima. Quindi non era conveniente che Cristo guarisse il corpo di una persona senza curarne l'anima. Per questo S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 30], nel commentare le parole di Cristo [Gv 7, 23]: «Ho guarito interamente un uomo di sabato», osserva: «Con la guarigione riacquistò la salute fisica; con la fede acquistò la

salvezza dell'anima».
Al paralitico poi fu detto in maniera speciale: «Ti sono rimessi i tuoi peccati» «per farci capire», nota S. Girolamo [In Mt 1, su 9, 5 s.], «che molte infermità fisiche sono causate dal peccato: e forse vengono prima rimessi i peccati affinché, una volta eliminata la causa delle infermità, venga poi restituita la salute».
Da cui le parole evangeliche [Gv 5, 14]: «Non peccare più, perché non ti abbia ad accadere qualcosa di peggio», in base alle quali «si capisce che quella malattia era stata prodotta dal peccato», conclude il Crisostomo [In Ioh. hom. 38].
Benché dunque, come nota lo stesso Santo, «la remissione dei peccati superi la guarigione del corpo nella misura in cui l'anima è superiore al corpo, tuttavia, siccome la prima è un'opera occulta, [Cristo] fece l'opera meno difficile, ma più evidente, per dimostrare ciò che era superiore, ma occulto».
4. Commentando le parole del Signore [Mt 9, 30]: «Badate che nessuno lo sappia», il Crisostomo [In Mt hom. 32] scrive: «Questa raccomandazione non è contraria a quell'altra: "Va' e annunzia la gloria di Dio". Egli infatti ci vuole insegnare a far tacere chi ci vuole lodare per noi stessi. Se però questa nostra lode è fatta per glorificare Dio, allora non dobbiamo impedirla, ma anzi incoraggiarla.

## Articolo 4
## Se era conveniente che Cristo operasse miracoli sulle creature prive di ragione

Pare che non fosse conveniente che Cristo operasse miracoli sulle creature prive di ragione. Infatti:
1. Gli animali bruti sono superiori alle piante. Ma Cristo operò dei miracoli sulle piante: p. es. quando fece seccare il fico [Mt 21, 19]. Pare quindi che avrebbe dovuto operarli anche sugli animali.
2. Un castigo non è giusto se non c'è una colpa. Ma non fu colpa del fico se in esso Cristo non trovò frutti quando non era il tempo [Mc 11, 13]. Quindi non Pare giusto che egli lo abbia fatto seccare.
3. L'aria e l'acqua sono fra il cielo e la terra. Ora, come si è spiegato sopra [a. 2], Cristo operò dei miracoli nel cielo. Perciò avrebbe dovuto farne anche nell'aria e nell'acqua: p. es. dividendo il mare, come fece Mosè, oppure un fiume, come fecero Giosuè ed Elia; e producendo tuoni nell'aria, come avvenne sul monte Sinai quando fu data legge, e come fece Elia [1 Re 18, 45].
4. I miracoli rientrano nel governo del mondo da parte della provvidenza divina. Ma quest'opera suppone sempre la creazione. Non Pare quindi giusto che Cristo nei suoi miracoli ricorresse alla creazione: p. es. quando moltiplicò i pani [Mt 14, 15 ss.; 15, 32 ss.]. Quindi i suoi miracoli sulle creature prive di ragione non furono convenienti.
In contrario: Cristo è «la sapienza di Dio» [1 Cor 1, 24], della quale sta scritto [Sap 8, 1] che «governa con bontà eccellente ogni cosa».
Dimostrazione: Abbiamo già detto [a. prec.] che lo scopo dei miracoli di Cristo era quello di far conoscere la sua divina virtù ordinata alla salvezza degli

uomini. Ora, rientra nella virtù di Dio che a lui siano soggette tutte le creature. Quindi era necessario che egli compisse miracoli su tutte le categorie di creature, e non solo sugli uomini, ma anche sulle creature prive di ragione.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli animali bruti, secondo il genere, sono vicini all'uomo: per cui anche furono creati nello stesso giorno dell'uomo [Gen 1, 24 ss.]. Dato quindi che Cristo aveva fatto molti miracoli sui corpi umani, non era necessario farne su quelli degli animali bruti: soprattutto perché quanto alla natura sensibile e corporea non c'è differenza tra gli uomini e gli animali, specialmente terrestri.
I pesci invece, siccome vivono nell'acqua, sono più dissimili dalla natura umana: per cui furono anche creati in un giorno diverso [ib., vv. 20 ss.]. Su di essi dunque Cristo operò prodigi, sia nella pesca miracolosa [Lc 5, 4 ss.; Gv 21, 6]], sia nel pesce pescato da S. Pietro, nel quale questi trovò uno statere [Mt 17, 26]. – Il precipitarsi invece dei porci nel mare non fu un miracolo di Dio, ma un'opera compiuta dal demonio con la permissione divina.
2. Rispondiamo col Crisostomo [In Mt hom. 67] che «quando il Signore opera un prodigio sulle piante o sui bruti, come quando fece inaridire il fico richiesto di frutti fuori di stagione, non vi è da cercare se ci sia stata o no giustizia: poiché chiedere ciò sarebbe un atto di estrema demenza», dato che in questi esseri non esiste né la colpa né la pena; «guarda piuttosto il miracolo e ammirane l'autore». Né il Creatore fa un'ingiustizia al padrone dell'albero usando a suo arbitrio di una sua creatura per la salvezza degli altri. Anzi, secondo S. Ilario [In Mt 21], «qui troviamo un altro segno della bontà di Dio. Quando infatti volle offrirci un esempio della salvezza che ci procurava esercitò la virtù del suo potere sui corpi umani; quando invece volle fissare la norma della sua severità verso gli ostinati diede come esempio della rovina futura la distruzione di un albero». E lo fece su di un fico perché, come nota il Crisostomo [l. cit.], «essendo esso un albero molto umido, il miracolo apparisse più grande».
3. Anche sull'acqua e sull'aria Cristo compì i miracoli che a lui si confacevano: quando cioè, come riferisce S. Matteo [8, 26], «comandò ai venti e al mare e si fece una grande bonaccia». Non era infatti conveniente che egli, venuto a portare ovunque la pace e la tranquillità, sconvolgesse l'aria e dividesse le acque. Per cui S. Paolo [Eb 12, 18] dice: «Non vi siete accostati a un luogo tangibile e a un fuoco ardente, né a oscurità, tenebra e tempesta». Tuttavia durante la sua passione «il velo si squarciò» [Mt 27, 51 s.], per indicare la rivelazione dei misteri della legge; «i sepolcri si aprirono», per indicare che con la sua morte avrebbe restituito la vita ai morti; «la terra tremò e le pietre si spezzarono», per indicare che i cuori umani, duri come le pietre, si sarebbero inteneriti, e che tutto il mondo in virtù della sua passione sarebbe stato mutato in meglio.
4. La moltiplicazione dei pani non avvenne per creazione [di nuova materia], bensì per aggiunta di materia estranea mutata in pane. Scrive infatti S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 24]: «Come da pochi chicchi produce le messi, così ha moltiplicato nelle sue mani i cinque pani». Ora, è evidente che la moltiplicazione dei chicchi di grano nelle messi avviene mediante la trasformazione

di una materia già esistente.

Quaestio 45
Prooemium

[48805] IIIª q. 45 pr. Deinde considerandum est de transfiguratione Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum conveniens fuerit Christum transfigurari. Secundo, utrum claritas transfigurationis fuerit claritas gloriosa. Tertio, de testibus transfigurationis. Quarto, de testimonio paternae vocis.

ARGOMENTO 45
LA TRASFIGURAZIONE DI CRISTO
Passiamo ora a considerare la trasfigurazione di Cristo.
In proposito prenderemo in esame quattro argomenti: 1. Se era opportuno che Cristo si trasfigurasse; 2. Se il fulgore della trasfigurazione fosse lo splendore della gloria; 3. I testimoni della trasfigurazione; 4. La testimonianza della voce del Padre.

Articolo 1
Se era opportuno che Cristo si trasfigurasse
Pare che non fosse opportuno che Cristo si trasfigurasse. Infatti:
1. Un corpo vero, a differenza di un corpo apparente, non prende forme diverse. Ora, sopra [q. 5, a. 1] abbiamo detto che il corpo di Cristo non era apparente, ma reale. Quindi non doveva trasfigurarsi.
2. La figura rientra nella quarta specie della qualità; lo splendore invece appartiene alla terza, essendo una qualità sensibile. Quindi l'assunzione dello splendore da parte di Cristo non può essere detto trasfigurazione.
3. Quattro sono le proprietà del corpo glorioso, come vedremo [Suppl., qq. 82 ss.], cioè: l'impassibilità, l'agilità, la sottigliezza e la chiarezza o splendore. Quindi Cristo non doveva trasfigurarsi assumendo lo splendore piuttosto che le altre proprietà.
In contrario: Nel Vangelo [Mt 17, 2] si legge che «Gesù fu trasfigurato» davanti a tre dei suoi discepoli.
Dimostrazione: Il Signore, dopo aver predetto ai suoi discepoli la sua passione, li invitò a seguirlo [Mt 16, 21 ss.]. Ora, perché uno possa continuare diritto per la sua strada è necessario che in qualche modo ne conosca il fine in anticipo: come l'arciere non può lanciare bene la freccia se prima non guarda il bersaglio da colpire. Da cui le parole di Tommaso [Gv 14, 5]: «Signore, non sappiamo dove vai, e come possiamo conoscere la via?». E ciò è particolarmente necessario quando la via è difficile e ardua, il cammino faticoso, il fine invece attraente. Ora Cristo, per mezzo della sua passione, arrivò alla gloria non solo dell'anima, che già possedeva fin dal principio del suo concepimento, ma anche del corpo, secondo quelle parole [Lc 24, 26]: «Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?». E a questa gloria egli conduce anche coloro che seguono le orme della sua passione, come dicono gli Atti [14, 21]: «È necessario attraversare molte tribolazioni

per entrare nel regno di Dio». Era quindi opportuno che mostrasse ai suoi discepoli mediante la trasfigurazione la gloria del suo splendore al quale configurerà i suoi, secondo le parole di S. Paolo [Fil 3, 21]: «Trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso». Per cui S. Beda [In Mc 3, su 8, 39] può affermare: «Cristo provvide pietosamente a che [i discepoli], dopo aver gustato per breve tempo la contemplazione della gioia eterna, fossero più forti nel sopportare le avversità».

Analisi delle obiezioni: 1. «Non si pensi», scrive S. Girolamo [In Mt 3, su 17, 2], che trasfigurandosi «Cristo abbia perso la propria forma e fisionomia, o abbia lasciato il suo corpo reale per assumerne uno spirituale o aereo. L'evangelista ci dice invece in quale modo egli si sia trasfigurato: "Il suo volto risplendette come il sole, e le sue vesti divennero candide come la neve". Si parla cioè di splendore del volto e di candore delle vesti: la sostanza è identica, ma la gloria è diversa».

2. La figura coincide con i limiti esterni del corpo: essa è infatti «ciò che è compreso entro certi limiti». Quindi tutto ciò che riguarda i limiti del corpo appartiene in un certo senso alla figura. Ora, sia il colore che lo splendore di un corpo non trasparente si rivelano sulla sua superficie. E così l'assumere lo splendore viene detto trasfigurazione.

3. Di quelle quattro proprietà soltanto lo splendore appartiene alla persona in se stessa: le altre invece vengono percepite solo in qualche atto, oppure in qualche moto o passione. Cristo dunque mostrò in se stesso alcuni indizi delle altre proprietà: p. es. dell'agilità, quando camminò sulle onde del mare, della sottigliezza, quando nacque senza aprire il seno della Vergine, dell'impassibilità, quando uscì illeso dalle mani dei Giudei che lo volevano gettare giù dal monte o lapidare. Tuttavia in quei casi non si parla di trasfigurazione, ma lo si fa solo quando egli assunse lo splendore, poiché questo riguarda l'aspetto della persona stessa.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 16, q. 2, a. 2; In Matth., c. 17

### Se quella luce fosse lo splendore della gloria

Pare che quella luce non fosse lo splendore della gloria. Infatti:

1. Nel suo commento alle parole evangeliche: «Fu trasfigurato davanti a loro», S. Beda [In Mc 3, su 17, 2] afferma: «In un corpo mortale mostrò non l'immortalità, bensì uno splendore simile a quello dell'immortalità futura». Ma lo splendore della gloria è quello dell'immortalità. Quindi quello che Cristo mostrò agli Apostoli non era lo splendore della gloria.

2. Spiegando le parole di S. Luca [9, 27]: «Non morranno prima di avere visto il regno di Dio», S. Beda [Glossa interlin.] precisa: «cioè la glorificazione del corpo nella rappresentazione immaginaria della felicità futura». Ma l'immagine di una cosa non è la cosa stessa. Quindi non si trattava dello splendore della beatitudine.

3. Lo splendore della gloria sarà circoscritto al corpo umano. Invece quello della trasfigurazione apparve non solo nel corpo di Cristo, ma anche nelle sue vesti e nella nube splendente che coprì i discepoli. Quindi non doveva

essere lo splendore della gloria.
In contrario: Nel suo commento a quel passo di S. Matteo: «Fu trasfigurato davanti a loro», S. Girolamo [In Mt 3] afferma: «Apparve agli Apostoli come apparirà nel giudizio finale». E a proposito di quell'altro passo [Mt 16, 28]: «Finché non vedranno il Figlio dell'Uomo venire nel suo regno», il Crisostomo [In Mt hom. 56] commenta: «Volendo mostrare che cos'è quella gloria con la quale verrà, la manifestò in questa vita, secondo la loro capacità di comprenderla: affinché il dolore non li abbattesse neppure alla morte del Signore».
Dimostrazione: Lo splendore assunto da Cristo nella trasfigurazione era lo splendore della gloria quanto all'essenza, ma non quanto al modo di essere. Infatti lo splendore del corpo glorioso emana dallo splendore dell'anima, come afferma S. Agostino [Epist. 118, 3]. Ora, anche lo splendore del corpo di Cristo nella trasfigurazione, come insegna il Damasceno [In Transf. hom. 1], derivò dalla sua divinità e dalla gloria della sua anima. Si dovette infatti a una certa disposizione divina che la gloria dell'anima non ridondasse nel corpo di Cristo fin dal principio del suo concepimento: affinché egli, come si è già detto [q. 14, a. 1, ad 2], attuasse i misteri della nostra redenzione in un corpo passibile.
Con ciò però non fu tolto a Cristo il potere di trasmettere la gloria dell'anima al corpo. E questo, per quanto riguarda lo splendore, egli lo fece proprio nella trasfigurazione: in maniera diversa però da come avviene nel corpo glorificato. Infatti al corpo glorificato lo splendore dell'anima deriva come una qualità permanente del corpo. Per cui lo splendore fisico in un corpo glorificato non è miracoloso. Invece nella trasfigurazione dalla divinità e dall'anima derivò al corpo di Cristo uno splendore non a modo di qualità immanente e appartenente al corpo, ma piuttosto a modo di impressione passeggera, come quando l'aria viene illuminata dal sole. Ed è per questo che quel fulgore apparso nel corpo di Cristo fu un fatto miracoloso, come fu un miracolo che Cristo camminasse sulle onde del mare. Da cui le parole di Dionigi [Epist. 4]: «Ciò che è proprio dell'uomo, Cristo lo compie in modo sovrumano: è quanto dimostra la Vergine che lo concepisce in modo soprannaturale, e l'acqua instabile che ne sostiene il peso dei piedi materiali e terreni».
Non è quindi giusto affermare con Ugo di S. Vittore [cf. Innocenzo III, De sacro altaris myst. 4, 12] che Cristo assunse la dote dello splendore nella trasfigurazione, quella dell'agilità camminando sul mare e quella della sottigliezza uscendo dal seno della Vergine senza aprirlo: poiché il termine dote indica una qualità immanente del corpo glorioso. Egli invece in quel caso ottenne miracolosamente ciò che è proprio di quelle doti. E qualcosa di simile si verificò per l'anima nella visione di Dio avuta da S. Paolo durante il suo rapimento, come si è visto nella Seconda Parte [II-II, q. 175, a. 3, ad 2].
Analisi delle obiezioni: 1. Quelle parole non dimostrano che lo splendore di Cristo non fu glorioso, ma solo che non era del corpo glorioso, poiché il corpo di Cristo non era ancora immortale. Come infatti si dovette a una speciale disposizione divina che la gloria dell'anima di Cristo non si comunicasse al corpo, così per la stessa disposizione poté avvenire che si comunicasse

quanto allo splendore e non quanto all'impassibilità.
2. Quello splendore è detto immagine [della felicità futura] non perché non fosse il vero splendore della gloria, ma perché era un'immagine che rappresentava la perfezione della gloria, in cui il corpo sarà glorioso.
3. Come lo splendore del corpo di Cristo rappresentava lo splendore futuro del suo corpo, così il fulgore delle sue vesti indicava lo splendore futuro dei santi, che sarà superato dal fulgore di Cristo come il candore della neve è superato dallo splendore del sole. Per questo S. Gregorio [Mor. 32, 6] afferma che le vesti di Cristo divennero splendenti «perché nel culmine del fulgore celeste tutti i santi saranno uniti a lui splendendo della luce della giustizia. Le vesti infatti sono il simbolo dei giusti che egli unirà a sé», secondo le parole di Isaia [49, 18]: «Ti vestirai di tutti loro come di un ornamento».
La nube luminosa significa poi la gloria dello Spirito Santo, oppure «la potenza del Padre», come dice Origene [In Mt 3], che proteggerà i santi nella gloria futura. - Potrebbe però anche significare lo splendore del mondo rinnovato, che sarà l'abitazione dei santi. Infatti la nube splendente avvolse i discepoli quando S. Pietro propose di costruire le tende.

Articolo 3
In Matth., c. 17
Se siano stati bene scelti i testimoni della trasfigurazione
Pare che non siano stati bene scelti i testimoni della trasfigurazione.
Infatti:
1. Ciascuno può testimoniare soprattutto di ciò che sa. Ma al momento della trasfigurazione di Cristo nessun uomo conosceva per esperienza la gloria futura, che era nota soltanto agli angeli. Quindi questi, e non gli uomini, dovevano fungere da testimoni della trasfigurazione.
2. Nei testimoni della verità non ci deve essere finzione, ma verità. Ora, Mosè ed Elia erano lì presenti non realmente, ma in apparenza. Una Glossa [ord.] alle parole di S. Luca [9, 30]: «Essi erano Mosè ed Elia», ecc., dice infatti: «Bisogna sapere che là non apparve né il corpo né l'anima di Mosè e di Elia, ma che quei corpi furono formati da una materia preesistente. E si può anche pensare che ciò sia avvenuto attraverso il ministero degli angeli, in quanto questi avrebbero assunto il loro aspetto». Quindi non Pare che quei testimoni siano stati scelti bene.
3. Di Cristo negli Atti [10, 43] si legge che «tutti i profeti gli rendono testimonianza ». Quindi dovevano essere presenti come testimoni non solo Mosè ed Elia, ma tutti i profeti.
4. La gloria di Cristo è promessa a tutti i fedeli, che egli mediante la propria trasfigurazione voleva infiammare al desiderio di quella gloria. Quindi doveva chiamare a testimoni della trasfigurazione non solo Pietro, Giacomo e Giovanni, ma tutti i discepoli.
In contrario: Basta l'autorità del Vangelo.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 1], Cristo ha voluto trasfigurarsi per mostrare agli uomini la sua gloria e stimolarli a desiderarla. Ora, Cristo doveva condurre alla gloria della felicità eterna non soltanto coloro che sarebbero

vissuti dopo di lui, ma anche coloro che lo precedettero. Per questo, mentre egli si avvicinava al momento della passione, sia «le turbe che lo precedevano », sia «quelle che lo seguivano, gridavano: Osanna», secondo le parole di S. Matteo [21, 9], come per chiedere a lui la salvezza. Perciò era opportuno che fra i testimoni ci fossero alcuni che lo avevano preceduto, cioè Mosè ed Elia, e altri che lo avrebbero seguito, cioè Pietro, Giacomo e Giovanni: affinché «sulle parole di due o tre testimoni fosse garantita la realtà del fatto» [Mt 18, 16].

Analisi delle obiezioni: Con la sua trasfigurazione Cristo mostrò ai discepoli la gloria del corpo, che è propria degli uomini. E così giustamente scelse per testimoni degli uomini e non degli angeli.

2. Quella Glossa Pare che sia stata presa dal libro Le Meraviglie della Sacra Scrittura, non autentico, ma falsamente attribuito a S. Agostino. Quindi tale Glossa non ha valore. S. Girolamo [In Mt 3, su 17, 3] infatti dice: «Bisogna considerare che [Cristo] non volle dare alcun segno celeste agli scribi e ai Farisei che lo domandavano. Qui invece, per accrescere la fede degli Apostoli, dà loro un segno dal cielo, facendo scendere Elia dal luogo dove era asceso, e facendo uscire Mosè dagli inferi ». Il che non significa che l'anima di Mosè abbia di nuovo assunto il suo corpo, ma solo che essa apparve servendosi di un altro corpo, come fanno gli angeli nelle loro apparizioni. Elia invece apparve col proprio corpo, non proveniente dall'empireo, ma da un luogo superiore, dove egli era stato trasportato su un carro di fuoco [2 Re 2, 11].

3. Il Crisostomo [In Ioh. hom. 56] afferma che «Mosè ed Elia furono preferiti per diversi motivi». Primo, perché «siccome le turbe dicevano che [Gesù] era Elia, o Geremia, o un altro profeta, così egli presenta i due profeti principali, affinché almeno in questo modo sia chiara la differenza tra il Signore e i suoi servi».

Secondo, «perché Mosè aveva dato la legge, ed Elia era stato un grande zelatore della gloria di Dio». Per cui la loro presenza assieme a Cristo viene a confutare la calunnia dei Giudei, «i quali accusavano Cristo di trasgredire la legge e di bestemmiare, usurpando per sé la gloria di Dio».

Terzo, «per mostrare, portando con sé Mosè già morto ed Elia tuttora vivente, che egli era il padrone della vita e della morte, e il giudice dei vivi e dei morti».

Quarto, perché come dice S. Luca [9, 31] «essi parlavano con lui della sua dipartita che doveva compiersi in Gerusalemme», «cioè della sua passione e morte». Quindi, «per confermare in proposito l'animo dei suoi discepoli», prescelse coloro che avevano esposto la loro vita per Dio: Mosè infatti con rischio della vita si era presentato al Faraone [Es 5 ss.], ed Elia al re Acab [1 Re 18].

Quinto, «perché voleva che i suoi discepoli emulassero la mansuetudine di Mosè e lo zelo di Elia».

S. Ilario [In Mt 17] porta un sesto motivo: per mostrare che egli era stato preannunziato dalla legge, data da Mosè, e dai profeti, tra i quali Elia occupa il primo posto.

4. I grandi misteri non vanno proposti a tutti direttamente, ma devono giungere a tutti gli uomini a tempo opportuno mediante gli spiriti più eletti.
Perciò il Crisostomo [l. cit.] afferma che «ne prese con sé tre come i più qualificati ». Infatti «Pietro fu grande per l'amore» che nutrì verso Cristo, e per l'autorità ricevuta; Giovanni per il particolare amore che Cristo nutriva per lui a causa della sua verginità, e per la prerogativa della dottrina evangelica; Giacomo per la prerogativa del martirio. E tuttavia non volle che questi lo comunicassero ad altri prima della sua risurrezione: «Affinché», dice S. Girolamo [In Mt 3, su 17, 9], «ciò non Paresse incredibile, tanto il fatto era grande, e dopo tanta gloria la croce non fosse uno scandalo»; oppure «perché questa non fosse impedita dal popolo» [Beda, Hom. 18]; infine «perché fossero testimoni di tali avvenimenti spirituali solo dopo essere stati riempiti di Spirito Santo» [Ilario, l. cit.].

Articolo 4
In Matth., c. 17
Se fosse conveniente che il Padre aggiungesse la testimonianza della sua voce: «Questo è il mio figlio diletto»
Pare che non fosse opportuno che il Padre aggiungesse la testimonianza della sua voce: «Questo è il mio Figlio diletto». Infatti:
1. È scritto [Gb 33, 14]: «Dio parla una volta, e non si ripete». Ma la voce del Padre aveva detto la stessa cosa nel battesimo. Quindi non era necessario che la ripetesse nella trasfigurazione.
2. Nel battesimo, assieme alla voce del Padre, fu presente lo Spirito Santo in forma di colomba. Il che non avvenne nella trasfigurazione. Perciò non Pare che sia stata opportuna l'attestazione del Padre.
3. Cristo cominciò a insegnare dopo il battesimo. E tuttavia nel battesimo la voce del Padre non aveva invitato gli uomini ad ascoltarlo. Quindi non doveva invitarli neppure nella trasfigurazione.
4. A nessuno si deve dire ciò che non può sopportare, secondo le parole stesse di Cristo [Gv 16, 12]: «Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso». Ma i discepoli non potevano sopportare la voce del Padre: dice infatti S. Matteo [17, 6] che, «udito ciò, i discepoli caddero con la faccia a terra e furono presi da grande timore». Quindi non doveva essere rivolta ad essi la voce del Padre.
In contrario: Basta l'autorità del Vangelo.
Dimostrazione: L'adozione a figli di Dio avviene mediante una certa conformità di somiglianza con il Figlio naturale di Dio. Il che avviene in due modi: primo, per mezzo della grazia nella vita presente, che è una conformità imperfetta; secondo, per mezzo della gloria, che è la conformità perfetta, come dice di S. Giovanni [1 Gv 3, 2]: «Noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è». Siccome quindi col battesimo riceviamo la grazia, e nella trasfigurazione ci fu mostrato in anticipo il fulgore della gloria futura, era opportuno che tanto nel battesimo quanto nella trasfigurazione ci fosse rivelata mediante la voce del Padre la

filiazione naturale di Cristo: poiché solo il Padre, con il Figlio e con lo Spirito Santo, è pienamente consapevole di quella perfetta generazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo si riferisce alla parola eterna di Dio, con la quale egli proferì il suo unico Verbo coeterno. Tuttavia si può dire che Dio proferì due volte le stesse parole create; ma non per lo stesso motivo, bensì per indicare i due modi diversi con i quali gli uomini possono partecipare la somiglianza della filiazione eterna.
2. Nel battesimo, dove fu messo in luce il mistero della prima rigenerazione, fu palese l'azione di tutta la Trinità, in quanto era presente il Figlio incarnato, apparve lo Spirito Santo in forma di colomba e il Padre si fece udire con la sua voce. E così pure nella trasfigurazione, che è il sacramento della seconda rigenerazione, si manifestò tutta la Trinità: il Padre nella voce, il Figlio nell'umanità [assunta], lo Spirito Santo nella nube luminosa. Come infatti nel battesimo [lo Spirito Santo] dà l'innocenza, simboleggiata dalla semplicità della colomba, così nella risurrezione darà agli eletti lo splendore della gloria e il ristoro da ogni male, simboleggiati dalla nube splendente.
3. Cristo era venuto per dare subito la grazia, la gloria invece prometterla con la parola. Giustamente quindi gli uomini sono invitati ad ascoltarlo nella trasfigurazione, piuttosto che nel battesimo.
4. Era conveniente che i discepoli si impaurissero e cadessero a terra udendo la voce del Padre, per indicare che l'eccellenza della gloria, allora manifestata, sorpassa ogni sentimento e ogni potere umano, secondo quanto dice la Scrittura [Es 33, 20]: «Nessun uomo può vedermi e restare vivo». Ed è quanto afferma S. Girolamo [In Mt 3, su 17, 6]: «La fragilità umana non può sostenere la presenza di una gloria troppo grande». Ma da questa fragilità gli uomini sono risanati da Cristo, il quale li introduce nella gloria. E ciò è indicato dalle parole [Mt 17, 7]: «Alzatevi, non temete».

## Quaestio 46
## Prooemium

[48842] IIIª q. 46 pr. Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad exitum Christi de mundo. Et primo, de passione eius; secundo, de morte; tertio, de sepultura; quarto, de descensu ad Inferos. Circa passionem occurrit triplex consideratio, prima, de ipsa passione; secunda, de causa efficiente passionis; tertia, de fructu passionis. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum necesse fuerit Christum pati pro liberatione hominum. Secundo, utrum fuerit alius modus possibilis liberationis humanae. Tertio, utrum iste modus fuerit convenientior. Quarto, utrum fuerit conveniens quod in cruce pateretur. Quinto, de generalitate passionis eius. Sexto, utrum dolor quem in passione sustinuit, fuerit maximus. Septimo, utrum tota anima eius pateretur. Octavo, utrum passio eius impediverit gaudium fruitionis. Nono, de tempore passionis. Decimo, de loco. Undecimo, utrum conveniens fuerit ipsum cum latronibus crucifigi. Duodecimo, utrum passio ipsius Christi sit divinitati attribuenda.

## ARGOMENTO 46
## LA PASSIONE DI CRISTO
Veniamo ora a considerare quanto si riferisce all'uscita di Cristo da questo

mondo, cioè: primo, la sua passione; secondo, la sua morte [q. 50]; terzo, la sua sepoltura [q. 51]; quarto, la sua discesa agli inferi [q. 52].
Riguardo alla passione esamineremo: primo, la passione in se stessa; secondo, la sua causa efficiente [q. 47]; terzo, i suoi frutti [q. 48].
Sul primo di questi argomenti si pongono dodici quesiti: 1. Se fosse necessario che Cristo patisse per la redenzione degli uomini; 2. Se fosse possibile un altro mezzo per redimere l'umanità; 3. Se quello usato sia stato il più conveniente; 4. Se fosse conveniente la crocifissione; 5. Se la passione abbia abbracciato tutte le sofferenze; 6. Se il dolore sofferto nella passione sia stato il più grande; 7. Se in Cristo abbia sofferto tutta la sua anima; 8. Se in lui la passione impedisse il godimento della beatitudine; 9. Sul tempo della passione; 10. Sul luogo di essa; 11. Se fosse conveniente la crocifissione di Cristo in mezzo ai ladroni; 12. Se la passione di Cristo vada attribuita alla sua divinità.

## Articolo 1

In 3 Sent., d. 16, q. 1, a. 2; d. 20, q. 1, a. 1, sol. 3; De rat. fidei, c. 7

### Se fosse necessario che Cristo patisse per la redenzione del genere umano

Pare che non fosse necessario che Cristo patisse per la redenzione del genere umano. Infatti:
1. Il genere umano non può essere redento che da Dio, stando a quelle parole di Isaia [45, 21]: «Non sono forse io il Signore? Fuori di me non c'è altro Dio. Fuori di me non c'è Dio giusto e salvatore». Ma Dio non è soggetto ad alcuna necessità: poiché ciò ripugnerebbe alla sua onnipotenza. Quindi non era necessario che Cristo soffrisse la passione.
2. Il necessario si contrappone al volontario. Ora, Cristo patì volontariamente, secondo l'affermazione di Isaia [53, 7]: «È stato sacrificato perché lo ha voluto». Quindi la sua passione non fu necessaria.
3. Come è detto nei Salmi [24, 10], «tutte le vie del Signore sono misericordia e verità». Ora, che Cristo patisse non era necessario rispetto alla misericordia divina, la quale come dona gratuitamente, così Pare condonare le colpe senza esigere la soddisfazione. E nemmeno era richiesto dalla divina giustizia, secondo la quale l'uomo meritava la dannazione eterna. Non era quindi necessario che Cristo patisse per la redenzione degli uomini.
4. La natura angelica, come insegna Dionigi [De div. nom. 4, 2], è superiore a quella umana. Ma Cristo non patì per redimere la natura angelica che era caduta nel peccato. Quindi non Pare necessario che patisse nemmeno per la salvezza del genere umano.
In contrario: Sta scritto [Gv 3, 14 s.]: «Come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'Uomo, perché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna». Ma queste parole si riferiscono all'innalzamento di Cristo sulla croce. Era quindi necessario che Cristo patisse.
Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Met. 5, 5], molte sono le accezioni del termine necessario. C'è infatti il necessario che in forza della sua natura non può essere altrimenti. E in questo senso la passione di Cristo non fu necessaria,

né dalla parte di Dio, né dalla parte dell'uomo.
In un altro senso invece una cosa può dirsi necessaria per qualche motivo esterno. E se si tratta di una causa efficiente o movente, si ha una necessità di coazione: come quando, p. es., uno non può camminare per la violenza di chi lo trattiene. – Se invece il motivo esterno che crea la necessità è il fine, allora avremo una necessità ipotetica: quando cioè un certo fine non può essere raggiunto in alcun modo, oppure non in modo conveniente, se non con quel dato mezzo. Quindi la passione di Cristo non era necessaria per una necessità di coazione: né dalla parte di Dio, che l'aveva decretata, né dalla parte di Cristo, che la affrontò volontariamente.
Era invece necessaria secondo la necessità del mezzo al fine. E ciò risulta da tre punti di vista. Primo, considerandola dal lato di noi uomini, che da essa siamo stati redenti, come dice il Vangelo [Gv 3, 14 s.]: «Bisogna che sia innalzato il Figlio dell'Uomo, perché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna». – Secondo, considerandola in Cristo medesimo, il quale con l'umiliazione della passione doveva meritare la gloria dell'esaltazione. Da cui le parole evangeliche [Lc 24, 26]: «Il Cristo doveva patire tali cose, e così entrare nella sua gloria». – Terzo, considerandola dalla parte di Dio, il cui decreto circa la passione di Cristo era stato preannunziato dalle Scritture e prefigurato nelle osservanze dell'antico Testamento. Da cui le altre affermazioni evangeliche: «Il Figlio dell'Uomo se ne va, secondo quanto è stabilito » [Lc 22, 22]; «Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte di me nella legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» [Lc 24, 44]; «Sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno» [ib., v. 46].
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento è valido nella misura in cui esclude in Dio la necessità di coazione.
2. L'argomento è valido nella misura in cui esclude la necessità di coazione in Cristo, considerato come uomo.
3. La redenzione dell'uomo mediante la passione di Cristo era consona sia alla misericordia che alla giustizia di Dio. Alla giustizia, perché Cristo con la sua passione riparò il peccato del genere umano: e così l'uomo fu liberato dalla giustizia di Cristo. Alla misericordia, perché non essendo l'uomo, di per sé, in grado di soddisfare per il peccato di tutta la natura umana, come si è visto sopra [q. 1, a. 2, ad 2], Dio gli concesse quale riparatore il proprio Figlio, secondo l'insegnamento dell'Apostolo [Rm 3, 24 s.]: «Tutti sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù, che Dio ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue». E ciò fu un atto di misericordia più grande che il condono dei peccati senza alcuna soddisfazione. Da cui le parole [Ef 2, 4 s.]: «Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo ».
4. Contrariamente al peccato dell'uomo, quello degli angeli non era riparabile, come si è visto nella Prima Parte [q. 64, a. 2].

Articolo 2

In 3 Sent., d. 20, q. 1, a. 3, sol. 1

## Se per redimere il genere umano sarebbe stato possibile un mezzo diverso dalla passione di Cristo

Pare che per redimere il genere umano non sarebbe stato possibile un mezzo diverso dalla passione di Cristo. Infatti:

1. Il Signore [Gv 12, 24 s.] ha affermato: «Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto». E S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 51] spiega che «sotto l'immagine del grano intendeva se stesso». Se quindi egli non avesse affrontato la morte, non avrebbe portato il frutto della redenzione.

2. Così il Signore ha pregato il Padre [Mt 26, 42]: «Padre mio, se questo calice non può passare da me senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà». E parlava del calice della passione. Quindi la passione di Cristo non poteva essere tralasciata. Scrive infatti S. Ilario [In Mt 31]: «Il calice non può passare senza che egli ne beva, poiché non possiamo essere redenti che dalla sua passione».

3. La giustizia di Dio esigeva che l'uomo fosse liberato dalla colpa mediante la soddisfazione offerta da Cristo con le sue sofferenze. Ma Cristo non può mai tralasciare la sua stessa giustizia. Sta scritto infatti [2 Tm 2, 13]: «Se noi manchiamo di fede, egli rimane fedele, poiché non può rinnegare se stesso». Ora, egli rinnegherebbe se stesso se rinnegasse la sua giustizia, essendo egli la giustizia [1 Cor 1, 30]. Quindi non era possibile un altro mezzo per la redenzione umana diverso dalla passione di Cristo.

4. La fede non ammette errori. Ora, i Padri dell'antico Testamento avevano creduto nella futura passione di Cristo. Quindi non era possibile che Cristo non la subisse.

In contrario: S. Agostino [De Trin. 13, 10] ha scritto: «Noi affermiamo che il modo con il quale Dio si è degnato di redimerci attraverso il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, è buono e degno della grandezza divina; dichiariamo però altresì che a Dio, al cui potere tutte le cose sono ugualmente soggette, erano possibili altri modi».

Dimostrazione: In due modi una cosa può dirsi possibile o impossibile: primo, in senso assoluto; secondo, in forza di un'ipotesi. Ora, in senso assoluto si deve dire che a Dio era possibile attuare la redenzione umana in un modo diverso dalla passione di Cristo: «poiché», come dice il Vangelo [Lc 1, 37], «nulla è impossibile a Dio». Ma fatta una certa ipotesi, ciò era impossibile.

Non essendo infatti possibile che la prescienza di Dio fallisca, e che la sua volontà o deliberazione venga frustrata, una volta supposta la prescienza e la predisposizione di Dio circa la passione di Cristo non era possibile che Cristo non patisse, e che l'uomo fosse redento con un mezzo diverso dalla passione. E ciò vale per tutte le cose che sono oggetto della prescienza e della preordinazione divina, come si è visto nella Prima Parte [q. 14, a. 13; q. 22, a. 4; q. 23, a. 6].

Analisi delle obiezioni: Così parlando il Signore presupponeva la prescienza e la preordinazione di Dio, secondo la quale era disposto che il frutto della redenzione umana non dovesse provenire che dalla passione di Cristo.

2. Lo stesso si dica per le altre sue parole: «Se questo calice non può passare senza che io lo beva», cioè: «Se non può passare perché così tu hai disposto ». Infatti aggiunge: «Sia fatta la tua volontà».
3. Anche questa giustizia dipendeva dal volere divino, il quale esigeva una soddisfazione per il peccato. Ma se Dio avesse disposto diversamente, cioè di liberare l'uomo dal peccato senza alcuna soddisfazione, non avrebbe agito contro la giustizia. Infatti solo il giudice che è tenuto a punire le colpe commesse contro gli altri, ossia contro un altro uomo, o contro lo stato, oppure contro un magistrato superiore, non può, salva la giustizia, condonare la pena o la colpa.
Ma Dio non ha superiori, essendo egli il bene supremo e universale di tutto l'universo. Se quindi egli perdona il peccato, che è una colpa proprio in quanto viene commesso contro di lui, non fa torto a nessuno: come chiunque perdona un'offesa personale senza alcuna riparazione non agisce contro la giustizia, ma fa un atto di misericordia. Per questo Davide [Sal 50, 6] nel chiedere misericordia diceva: «Contro te solo ho peccato», come per dire: «Tu puoi perdonarmi senza ingiustizia».
4. La fede, come anche la Scrittura su cui si fonda, si basa sulla prescienza e sulla predisposizione di Dio. Perciò la necessità che è implicita nelle sue asserzioni si riduce alla necessità derivante dalla prescienza e dal volere di Dio.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 20, q. 1, a. 4, sol. 2; De rat. fidei, c. 7; Expos. in Symb., a. 4; In Hebr., c. 2, lect. 4
Se per la redenzione umana ci fosse un mezzo più conveniente della passione di Cristo
Pare che per la redenzione umana ci fosse un mezzo più conveniente della passione di Cristo. Infatti:
1. La natura nel suo operare imita le opere di Dio, essendo mossa e regolata da lui. Ma la natura non compie con due mezzi ciò che può fare con un mezzo solo. Avendo quindi Dio la capacità di redimere l'uomo con la sola sua volontà, non era conveniente che per la redenzione del genere umano intervenisse anche la passione di Cristo.
2. Le cose attuate con i mezzi naturali vengono compiute in un modo più conveniente di quelle attuate con dei mezzi violenti: poiché, come dice Aristotele [De caelo 2, 3], la violenza è «una certa deformazione di ciò che è naturale». Ora, la passione di Cristo fu compiuta con una morte violenta. Sarebbe quindi stato più conveniente che Cristo redimesse l'uomo con la morte naturale, piuttosto che con la passione.
3. Pare convenientissimo che chi detiene una cosa in maniera ingiusta e violenta ne sia semplicemente spogliato dal potere superiore, secondo le parole di Isaia [52, 3]: «Senza prezzo foste venduti, e sarete riscattati senza danaro». Ma il demonio non aveva alcun diritto sull'uomo, che aveva preso con l'inganno e teneva asservito con la violenza. Perciò sarebbe stato sommamente conveniente che Cristo avesse spogliato il demonio con il suo potere soltanto, senza la passione.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 13, 10] afferma: «Per sanare la nostra

miseria non c'era un mezzo più conveniente» della passione di Cristo.
Dimostrazione: Un mezzo è tanto più adatto per raggiungere il fine quanto più numerosi sono i vantaggi che con esso si raggiungono in ordine al fine. Ora la passione di Cristo, oltre a redimere l'uomo dal peccato, ha procurato molti vantaggi in ordine alla salvezza dell'umanità.
Primo, perché da essa l'uomo viene a conoscere quanto Dio lo ami, e viene indotto a riamarlo: nel che consiste la perfezione dell'umana salvezza. Da cui le parole dell'Apostolo [Rm 5, 8 s.]: «Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi».
Secondo, perché Cristo ci ha dato un esempio di obbedienza, di umiltà, di costanza, di giustizia e di tutte le altre virtù mostrate nella passione, che sono indispensabili per la nostra salvezza. Da cui le parole di S. Pietro [1 Pt 2, 21]: «Cristo patì per voi lasciandovi un esempio, perché ne seguiate le orme».
Terzo, perché Cristo con la sua passione non solo ha redento l'uomo dal peccato, ma gli ha anche meritato la grazia giustificante e la gloria della beatitudine, come vedremo in seguito [q. 48, a. 1; q. 49, aa. 1, 5].
Quarto, perché mediante la passione è derivata all'uomo un'esigenza più forte di conservarsi immune dal peccato, secondo l'ammonizione dell'Apostolo [1 Cor 6, 20]: «Siete stati comprati a caro prezzo: glorificate dunque Dio nel vostro corpo!».
Quinto, perché con essa fu meglio rispettata la dignità dell'uomo: in modo cioè che come era stato l'uomo a essere ingannato dal demonio, così fosse un uomo a vincerlo; e come un uomo aveva meritato la morte, così fosse un uomo a vincere la morte subendola. Da cui le parole di S. Paolo [1 Cor 15, 57]: «Siano rese grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo!». Quindi fu più conveniente che fossimo liberati dalla passione di Cristo piuttosto che dalla sola volontà di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Anche la natura, per compiere meglio una data funzione, ricorre a mezzi molteplici: come si serve di due occhi per vedere. E così per altre funzioni.
2. Come scrive il Crisostomo [Atanasio, De incarn. Verbi 4, 22], «Cristo era venuto per distruggere non la morte propria, che non poteva avere, essendo egli la vita, ma la morte degli uomini. E così non abbandonò il corpo con una morte sua propria, ma con una morte inflittagli dagli uomini. Se invece il suo corpo si fosse ammalato e quindi disfatto al cospetto di tutti, non sarebbe stato conveniente per lui, che doveva sanare le infermità altrui, avere il proprio corpo ad esse soggetto. E qualora senza alcuna malattia lo avesse deposto in qualche luogo per poi riapparire con esso, non si sarebbe creduto alla risurrezione. In quale modo infatti si sarebbe palesata la vittoria di Cristo sulla morte se egli non avesse mostrato, subendola davanti a tutti, che la morte era stata distrutta mediante l'incorruttibilità del suo corpo?».
3. Sebbene il demonio avesse sottomesso l'uomo ingiustamente, tuttavia quest'ultimo per il peccato era stato abbandonato giustamente da Dio alla schiavitù del demonio. Perciò era opportuno che l'uomo venisse redento da tale schiavitù secondo giustizia, cioè mediante la soddisfazione data da Cristo con la sua passione.

E fu anche opportuno per vincere la superbia del demonio, «il quale», come dice S. Agostino [De Trin. 13, cc. 13, 14], «è disertore della giustizia e amante della potenza», che Cristo «lo vincesse e redimesse l'uomo non con la sola potenza della divinità, ma anche con la giustizia e l'umiltà della passione».

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 20, q. 1, a. 4, sol. 2, ad 1; C. G., IV, c. 55, ad 17; Comp. Theol., c. 228; In Matth., c. 27; In Ioan., c. 3, lect. 2; c. 12, lect. 5

### Se fosse conveniente che Cristo morisse in croce

Pare non conveniente che Cristo morisse in croce. Infatti:

1. La realtà deve corrispondere alla figura. Ma nei sacrifici dell'antico Testamento, che prefiguravano Cristo, gli animali venivano uccisi con la spada e quindi bruciati col fuoco. Quindi Cristo non doveva subire la crocifissione, ma piuttosto essere sacrificato con la spada, o con il fuoco.
2. Il Damasceno [De fide orth. 1, 11; 3, 20] afferma che Cristo non doveva subire «passioni degradanti». Ma la morte di croce è quanto mai degradante e obbrobriosa, per cui a Cristo vengono riferite le parole [Sap 2, 20]: «Condanniamolo alla morte più ignominiosa». Quindi Cristo non avrebbe dovuto subire la morte di croce.
3. A Cristo viene applicata l'espressione evangelica [Mt 21, 9]: «Benedetto colui che viene nel nome del Signore». Ma la morte di croce era una morte di maledizione, secondo le parole [Dt 21, 23]: «È maledetto da Dio chi pende dal legno». Perciò non era conveniente che Cristo subisse la crocifissione.

In contrario: S. Paolo [Fil 2, 8] afferma: «Cristo si è fatto obbediente fino alla morte, e alla morte di croce».

Dimostrazione: Fu convenientissimo che Cristo subisse la morte di croce. Primo, per dare un esempio di virtù. Scrive infatti S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 25]: «La sapienza di Dio si è umanata per darci un esempio che ci spinga a vivere rettamente. Ora, rientra nella rettitudine non temere le cose che non sono da temersi. Ma ci sono degli uomini che, sebbene non temano la morte in se stessa, hanno tuttavia orrore di certi generi di morte. Perciò, affinché nessun genere di morte spaventasse l'uomo che vive rettamente, fu necessario mostrarlo con la croce di Cristo: poiché fra tutti i generi di morte nessuno era più esecrabile e terribile».

Secondo, perché questo genere di morte era il più indicato per soddisfare al peccato dei nostri progenitori, che consistette nel mangiare il frutto dell'albero proibito, contro il precetto di Dio. Era perciò conveniente che per soddisfare a questo peccato Cristo accettasse di essere inchiodato all'albero della croce, come per restituire quanto Adamo aveva sottratto, secondo le parole del Salmista [69, 5]: «Restituivo allora quanto non avevo rapito».

Da cui l'affermazione di S. Agostino [Serm. supp. 32]: «Adamo trasgredì il precetto prendendo il frutto dall'albero, ma tutto ciò che Adamo venne allora a perdere, Cristo lo ricuperò sulla croce».

Terzo, perché come dice il Crisostomo [Hom. 2 De cruce et latr.], «con la sua crocifissione su un alto legno Cristo volle purificare anche l'aria. Inoltre la terra stessa fu in grado di sentire tale beneficio, essendo stata purificata dal

fluire del sangue dal suo costato». E a commento delle parole evangeliche [Gv 3, 14]: «È necessario che il Figlio dell'Uomo venga innalzato», leggiamo [Teofilatto, In Ioh. 3, 14]: «Sentendo parlare di innalzamento devi intendere la sua sospensione in alto per santificare l'aria, mentre aveva santificato la terra camminando su di essa».

Quarto, perché morendo sulla croce Cristo, come spiega il Crisostomo [Atanasio, De incarn. Verbi 25], prepara per noi la scala del cielo. Da cui le parole riferite nel Vangelo [Gv 12, 32 s.]: «Quando sarò innalzato da terra, attirerò tutto a me».

Quinto, perché la crocifissione si addice all'universalità della salvezza di tutto il mondo. Infatti S. Gregorio Nisseno [In Christi resurr. 1] spiega che «la figura della croce, diramando dal centro verso le quattro estremità, sta a significare la virtù e la sollecitudine universale di colui che volle pendere da essa». - E il Crisostomo [Atanasio, l. cit.] scrive poi che sulla croce Cristo morì «con le mani distese per attrarre con una mano il popolo dell'antico patto, e con l'altra i popoli pagani».

Sesto, perché con questo genere di morte sono indicate le diverse virtù di Cristo. Scrive infatti S. Agostino [Epist. 140, 26]: «Cristo scelse un tale genere di morte non a caso, ma per essere maestro di quella larghezza, altezza, lunghezza e profondità di cui parla l'Apostolo [Ef 3, 18]. La larghezza è rappresentata dal legno trasversale: il quale raffigura le opere buone, poiché su di esso sono inchiodate le mani. La lunghezza è rappresentata dal legno verticale visibile fino a terra: esso dà il senso della stabilità e della perseveranza, ed è figura della longanimità. L'altezza è rappresentata da quella parte della croce che si eleva al disopra della traversa, cioè sopra il capo del crocifisso: essa indica la superna attesa di coloro che vivono nella santa speranza.

E quella parte della croce che viene piantata e nascosta, sostenendo tutto il resto, sta a rappresentare la profondità della grazia gratuitamente offerta».

E in un altro scritto [In Ioh. ev. tract. 119] lo stesso S. Agostino osserva che «la croce, su cui erano affisse le membra del suppliziato, fu insieme la cattedra dalla quale il maestro insegnava».

Settimo, perché questo genere di morte risponde a molte figure [dell'antico Testamento]. E lo rileva S. Agostino [Serm. supp. 32], ricordando che «un'arca di legno salvò il genere umano dal diluvio universale. Mosè poi aprì con una verga il Mar Rosso dinanzi al popolo che usciva dall'Egitto, prostrando con essa il Faraone e redimendo il popolo di Dio; e sempre Mosè, immergendo la verga stessa nell'acqua, da amara la rese dolce; e percuotendo con essa la pietra ne fece scaturire l'acqua salutare; e per vincere gli Amaleciti tenne le mani stese su di essa. Inoltre la legge di Dio fu custodita nell'arca dell'Alleanza, che era di legno. E tutte queste figure conducono come tanti gradini al legno della croce».

Analisi delle obiezioni: 1. L'altare degli olocausti su cui venivano offerti i sacrifici degli animali era di legno, e in ciò abbiamo la corrispondenza fra la realtà e la figura. Ma «non è necessario», nota il Damasceno [De fide orth. 3, 26], «che la corrispondenza sia totale; altrimenti non avremmo una somiglianza, ma la realtà». - In particolare però il Crisostomo [Atanas., l. cit.] nota che Cristo

«non ebbe tagliata la testa come S. Giovanni Battista, né fu segato a metà come Isaia, per conservare integro e indivisibile il corpo dopo la morte e togliere così ogni pretesto a chi avrebbe cercato di dividere la sua Chiesa. – Al posto poi del fuoco materiale, ci fu nell'olocausto di Cristo il fuoco della carità.

2. Cristo rifiutò di subire quelle passioni degradanti che implicano un difetto di scienza, di grazia o di virtù, ma non quelle dovute all'ingiuria esterna: anzi, nella Scrittura [Eb 12, 2] si legge che «si sottopose alla croce disprezzando l'ignominia».

3. Come dice S. Agostino [Contra Faustum 14, 4 ss.], il peccato è una maledizione, per cui sono maledette la morte e la mortalità che ne derivano. «Ora, la carne di Cristo era mortale, "essendo simile alla carne del peccato"». Per questo Mosè la chiama «maledetta», come anche S. Paolo la chiama «peccato », là dove dice [2 Cor 5, 21]: «Colui che non aveva conosciuto il peccato, per noi fu fatto peccato», subendo cioè la pena del peccato. «Né il senso è peggiorato dal fatto che si dice "maledetto da Dio". Se infatti Dio non avesse in odio il peccato, non avrebbe inviato il suo Figlio a subire la morte e a distruggerla. Confessiamo dunque che egli accettò la maledizione per noi, come per noi accettò la morte». Da cui le parole di S. Paolo [Gal 3, 13]: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, divenendo lui stesso maledizione».

## Articolo 5

In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 3, sol. 3

### Se Cristo abbia subito tutte le sofferenze

Pare che Cristo abbia subito tutte le sofferenze. Infatti:

1. Scrive S. Ilario [De Trin. 10]: «L'Unigenito di Dio, per compiere il mistero della sua morte, attestò di avere assommato in sé le sofferenze di tutti i generi quando, inclinato il capo, spirò». Quindi egli sopportò tutte le sofferenze umane.

2. In Isaia [52, 13 s.] si legge: «Ecco, il mio servo avrà successo, sarà onorato, esaltato e molto innalzato. Come molti si stupirono di lui, così il suo volto sarà privo di gloria tra gli uomini, e sfigurata tra loro la sua persona». Ora, Cristo fu esaltato per il fatto che ebbe ogni grazia e ogni scienza, così da attirare l'ammirazione di molti. Quindi è chiaro che fu privo di gloria sopportando ogni sofferenza umana.

3. La passione di Cristo fu ordinata a liberare l'uomo dal peccato, come si è visto sopra [aa. 1, 2, 3; q. 14, a. 1]. Ma egli venne a liberare gli uomini da ogni genere di peccato. Perciò Cristo doveva soffrire ogni genere di dolori.

In contrario: Nel Vangelo [Gv 19, 32 s.] si legge che «i soldati spezzarono le gambe al primo e poi all'altro che erano stati crocifissi con lui; venuti però da Gesù, non gli spezzarono le gambe». Quindi Cristo non subì tutte le sofferenze umane.

Dimostrazione: Le sofferenze umane possono essere considerate sotto due aspetti. Primo, nella loro specie. E sotto questo aspetto non era necessario che Cristo subisse tutte le sofferenze umane: poiché molte specie di sofferenze sono incompatibili tra loro, come il rogo e l'annegamento nell'acqua.

Qui infatti parliamo solo di sofferenze inflitte dall'esterno: poiché quelle provenienti dall'interno, quali sono le malattie, sono da escludersi in Cristo, come si è visto sopra [q. 14, a. 4].
Se invece consideriamo tali sofferenze nel loro genere, allora si possono riscontrare in lui tutte le sofferenze umane secondo tre ordini di considerazioni. Primo, dalla parte degli uomini che le inflissero. Infatti egli le subì dai gentili e dai Giudei, dagli uomini e dalle donne, come risulta dalle ancelle che accusarono Pietro. Inoltre le subì dai principi, dai loro ministri e dal volgo, secondo le parole del Salmo [2, 1 s.]: «Perché le genti congiurano, perché invano cospirano i popoli? Insorgono i re della terra e i principi congiurano insieme, contro il Signore e contro il Messia». Inoltre egli patì per mano dei familiari e dei conoscenti, come appare evidente in Giuda che lo tradì, e in Pietro che lo rinnegò. Secondo, dalla parte delle cose in cui l'uomo può soffrire.
Infatti Cristo soffrì nei suoi amici, che lo abbandonarono; nella fama, per le bestemmie dette contro di lui; nell'onore e nella gloria, per le derisioni e gli insulti subìti; nelle cose, in quanto fu spogliato anche delle vesti; nell'anima, per la tristezza, la nausea e il timore; nel corpo, per le ferite e i flagelli.
Terzo, quanto alle membra del corpo. Cristo infatti soffrì nel suo capo la coronazione di spine; nelle mani e nei piedi le trafitture dei chiodi; nel volto gli schiaffi e gli sputi; in tutto il corpo la flagellazione. Inoltre egli soffrì in tutti i sensi del corpo: nel tatto, poiché fu flagellato e crocifisso; nel gusto, poiché fu abbeverato di fiele e di aceto; nell'olfatto, poiché fu appeso al patibolo in un luogo appestato di cadaveri di morti, «il quale era chiamato appunto luogo del teschio»; nell'udito, poiché fu stordito dalle grida di bestemmia e di disprezzo; nella vista, vedendo «la madre e il discepolo che amava».
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole di S. Ilario vanno riferite al genere delle sofferenze, e non a tutte le loro specie.
2. Il paragone usato da Isaia non si riferisce al numero delle sofferenze e delle grazie, ma alla loro grandezza: poiché come egli fu innalzato al disopra degli altri per i doni di grazia, così fu conculcato al disotto di tutti con l'ignominia della passione.
3. Secondo la sufficienza la più piccola sofferenza di Cristo sarebbe bastata a redimere il genere umano da tutti i peccati. Secondo la convenienza invece era sufficiente che egli subisse ogni genere di sofferenza, come si è visto [nel corpo].

## Articolo 6

In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 3; a. 3, sol. 2; De Verit., q. 26, a. 3, ad 1; a. 9; Quodl., 7, q. 2; Comp. Theol., c. 232

### Se il dolore della passione di Cristo abbia superato tutti gli altri dolori

Pare che il dolore della passione di Cristo non abbia superato tutti gli altri dolori. Infatti:
1. Il dolore cresce in proporzione alla gravità e alla durata del supplizio. Ora, certi martiri soffrirono supplizi più gravi e prolungati di quello di Cristo:

S. Lorenzo, p. es., fu arrostito su una graticola, e S. Vincenzo ebbe le carni dilaniate da unghie di ferro. Pare quindi che il dolore di Cristo sofferente non sia stato il massimo.
2. La forza dello spirito mitiga il dolore: tanto che gli Stoici ritenevano che la tristezza non potesse invadere l'animo del sapiente [Agost., De civ. Dei 4, 8 s.]. E Aristotele [Ethic. 2, 6] afferma che la virtù morale conserva il giusto mezzo nelle passioni. Ma in Cristo la virtù dello spirito era perfettissima. Quindi in lui dovette essere minimo il dolore.
3. Più il paziente è sensibile e più grave è il dolore che egli prova nella sofferenza. Ora, l'anima è più sensibile del corpo, poiché questo è reso sensibile dall'anima. Inoltre Adamo nello stato di innocenza dovette avere un corpo più sensibile di quello di Cristo, il quale invece assunse un corpo umano soggetto ai limiti naturali. Perciò il dolore delle anime che soffrono nel purgatorio o nell'inferno, e lo stesso dolore di Adamo, qualora avesse dovuto subirlo, Pareno superiori alla sofferenza di Cristo.
4. La perdita di un bene più grande causa un dolore più grande. Ora, chi pecca perde un bene più grande di quello sottratto a Cristo dalla sofferenza, poiché la vita della grazia è superiore alla vita naturale. Inoltre Cristo, perdendo la vita per poi risorgere dopo tre giorni, perse meno di coloro che perdono la vita per restare poi preda della morte. Pare quindi che il dolore di Cristo non sia stato quello più grande.
5. L'innocenza di chi soffre ne diminuisce il dolore. Ma Cristo soffrì da innocente, secondo le parole di Geremia [11, 19]: «Ero come un agnello mansueto che viene portato al macello». Perciò il dolore della passione di Cristo non fu il più grande.
6. In tutto ciò che riguarda Cristo non vi fu nulla di superfluo. Ma il più piccolo dei suoi dolori sarebbe bastato per la redenzione umana, poiché avrebbe avuto una virtù infinita in forza della sua persona divina. Quindi sarebbe stato superfluo sottoporsi al massimo dei dolori.
In contrario: Così si esprime Geremia [Lam 1, 12], parlando a nome di Cristo: «Considerate e osservate se c'è un dolore simile al mio dolore».
Dimostrazione: Come si è già spiegato nel trattare dei limiti assunti da Cristo [q. 15, aa. 5, 6], in lui ci fu veramente il dolore: il dolore sensibile causato da agenti fisici nocivi, e il dolore interno, o tristezza, causato dalla percezione di cose nocive. E l'uno e l'altro furono in Cristo i più intensi fra tutti i dolori della vita presente. E ciò per quattro motivi.
Primo, per le cause che li produssero. Infatti la causa del suo dolore sensibile furono le lesioni corporali. Ora, questa causa fu acerbissima, sia per la totalità delle sofferenze, di cui abbiamo parlato sopra [a. prec.], sia per il loro genere. Poiché la morte dei crocifissi è dolorosissima, essendo essi trafitti in parti nervose e sommamente sensibili, come sono le mani e i piedi; inoltre il peso stesso del corpo aumenta il dolore; e a ciò va aggiunta la durata del supplizio, poiché essi non muoiono subito, come quelli che sono uccisi di spada.
– La causa poi del suo dolore interno furono in primo luogo tutti i peccati del genere umano, che egli espiava con la sua sofferenza, e che in qualche modo volle attribuire a se stesso, secondo le parole del Salmo [21, 2]: «Il grido dei

miei delitti». In secondo luogo egli era afflitto in particolare dal peccato dei Giudei e di quanti peccarono in occasione della sua morte; e specialmente da quello dei discepoli, i quali si scandalizzarono della sua passione. In terzo luogo poi lo affliggeva la perdita della vita corporale, che incute naturalmente orrore alla natura umana.

Secondo, la grandezza del suo dolore viene desunta dalla sensibilità del Cristo sofferente. Egli infatti aveva un corpo di ottima complessione, essendo stato formato miracolosamente per opera dello Spirito Santo: e le cose fatte per miracolo sono superiori alle altre, come nota il Crisostomo [In Ioh. hom. 22] a proposito del vino procurato da Cristo alle nozze di Cana. Perciò in lui era acutissimo il senso del tatto, e quindi la percezione del dolore. - Inoltre l'anima con le sue facoltà interiori conosceva in maniera efficacissima tutte le cause delle sue sofferenze.

Terzo, la grandezza del dolore di Cristo può essere considerata in base alla purezza stessa del suo dolore. Infatti negli altri suppliziati la tristezza interna e lo stesso dolore esterno vengono mitigati da qualche considerazione di ordine razionale, mediante un influsso o ridondanza delle facoltà superiori in quelle inferiori. Ma in Cristo ciò non avvenne: poiché, come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 19], «egli permise a ciascuna delle sue potenze di agire per conto proprio».

Quarto, la grandezza del dolore di Cristo può essere desunta dal fatto che egli accettò volontariamente la sofferenza, per liberare l'uomo dal peccato. Perciò egli accettò quella quantità di dolore che era proporzionata ai frutti che dovevano seguirne.

Dall'insieme quindi di questi motivi risulta chiaramente che quello di Cristo fu il più grande di tutti i dolori.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento tiene conto di un elemento soltanto fra quelli ricordati, cioè della causa atta a produrre il dolore sensibile. Ma il dolore di Cristo fu reso molto più intenso dalle altre cause, come si è spiegato [nel corpo].

2. La virtù morale mitiga in un modo la tristezza interiore e in un altro il dolore sensibile. La tristezza interiore infatti la mitiga direttamente, determinando in essa, quale sua materia, il giusto mezzo. Poiché, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 64, a. 2; II-II, q. 58, a. 10], le virtù morali determinano il giusto mezzo nelle passioni non secondo una grandezza assoluta, ma secondo una grandezza proporzionata, cioè in modo che la passione non ecceda la norma della ragione. Ora, ritenendo gli Stoici che nessuna tristezza fosse utile, essi pensavano di conseguenza che la tristezza fosse sempre discorde dalla ragione: per cui giudicavano che il sapiente dovesse evitarla del tutto. In realtà invece, come dimostra S. Agostino [De civ. Dei 14, cc. 8, 9], alcune volte la tristezza è lodevole: quando cioè deriva da un amore santo, come quando uno ad es. si rattrista dei peccati propri, o di quelli altrui. Ed è anche utile per la soddisfazione dei peccati, secondo le parole di S. Paolo [2 Cor 7, 10]: «La tristezza secondo Dio produce un pentimento irrevocabile che porta alla salvezza». E così Cristo, al fine di soddisfare per i peccati di tutti gli uomini, volle subire la tristezza più grande in modo assoluto, senza

però trasgredire la norma della ragione.
La virtù morale non è invece in grado di moderare direttamente il dolore esterno sensibile: poiché questo dolore non obbedisce alla ragione, ma è legato alla natura del corpo. Può tuttavia diminuirlo indirettamente per la ridondanza delle potenze superiori in quelle inferiori. Il che però non avvenne in Cristo, come si è detto [nel corpo; q. 14, a. 1, ad 2; q. 45, a. 2].
3. Il dolore delle anime separate condannate alla sofferenza rientra nello stato della dannazione futura, che supera qualsiasi male della vita presente, come la gloria dei santi supera ogni bene di questa vita. Perciò quando affermiamo che il dolore di Cristo è il più grande non lo confrontiamo con quello delle anime separate.
Il corpo di Adamo poi non poteva soffrire se non in seguito al peccato, per cui sarebbe divenuto mortale e passibile. E allora non avrebbe potuto soffrire più del corpo di Cristo, per le ragioni esposte sopra [nel corpo]. – Dalle quali si deduce pure che se per impossibile Adamo avesse dovuto soffrire nello stato di innocenza, il suo dolore sarebbe stato inferiore a quello di Cristo.
4. Cristo soffriva non solo per la perdita della sua vita corporale, ma anche per i peccati di tutti. E il suo dolore superò ogni dolore di qualsiasi penitente: sia perché derivava da una maggiore carità e sapienza, virtù che accrescono direttamente il dolore della contrizione, sia perché egli soffriva simultaneamente per i peccati di tutti, secondo le parole del Profeta [Is 53, 4]: «Si è veramente addossato i nostri dolori».
Inoltre la stessa vita corporale di Cristo era di una così grande nobiltà, specialmente per l'unione ipostatica con la divinità, che per la sua perdita, anche solo momentanea, bisognerebbe dolersi più che per la perdita della vita di qualsiasi altro uomo per un tempo indefinito. Per cui anche il Filosofo [Ethic. 3, 9] scrive che l'uomo virtuoso ama di più la sua vita se la riconosce migliore: e tuttavia egli la espone per il bene della virtù. Così dunque Cristo espose la sua vita, che sommamente amava, per il bene della carità, secondo l'affermazione di Geremia [12, 7 Vg]: «Ho consegnato la mia anima diletta nelle mani dei miei nemici».
5. L'innocenza del suppliziato diminuisce il numero delle sofferenze, poiché il colpevole che soffre non si addolora solo per la pena, ma anche per la colpa, mentre l'innocente soffre solo per la pena. Tuttavia quest'ultimo dolore è accresciuto dall'innocenza: poiché l'innocente apprende il danno inflitto come più ingiustificato. Per cui anche gli altri sono più reprensibili se non lo compiangono, come accenna Isaia [57, 1]: «Perisce il giusto, nessuno ci bada».
6. Cristo volle liberare il genere umano non con la sola potenza, ma anche con la giustizia. Perciò egli non considerò soltanto l'efficacia che il suo dolore aveva per l'unione con la divinità, ma anche la grandezza che esso doveva avere secondo la natura umana per essere proporzionato a una così grande soddisfazione.

## Articolo 7

In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 3; a. 3, sol. 2; De Verit., q. 26, a. 3, ad 1; a. 9;

Quodl., 7, q. 2; Comp. Theol., c. 232

Se Cristo abbia sofferto con tutta l'anima

Pare che Cristo non abbia sofferto con tutta l'anima. Infatti:

1. Quando soffre il corpo, l'anima soffre indirettamente, in quanto essa è «l'atto del corpo» [De anima 2, 1]. Ma l'anima non è l'atto del corpo secondo ogni sua parte, poiché l'intelletto, come dice Aristotele [ib. 3, 4], non è l'atto di nessun corpo. Quindi Cristo non ha sofferto con tutta l'anima.

2. Ogni potenza dell'anima patisce da parte del proprio oggetto. Ma l'oggetto della ragione superiore sono le «ragioni eterne, che essa ha il compito di contemplare e di consultare», come dice S. Agostino [De Trin. 12, 7].

Ora, Cristo non poteva subire alcun danno dalla parte delle ragioni eterne, non essendoci in esse alcuna cosa che fosse in contrasto con lui. Quindi egli non soffrì con tutta l'anima.

3. Quando il patire sensibile arriva fino alla ragione si parla di passione in senso pieno. Questa però, come insegna S. Girolamo [In Mt 4, su 26, 37], in Cristo non si verificò, ma si ebbe solo la propassione. Per cui Dionigi [Epist. 10] scrive che «egli subiva le sofferenze che gli erano inflitte solo attraverso la conoscenza ». Quindi Cristo non soffriva con tutta l'anima.

4. La sofferenza causa dolore. Ma il dolore non può aver luogo nell'intelletto speculativo poiché, secondo il Filosofo [Topic. 1, 13], «al piacere che deriva dalla contemplazione nulla può contrapporsi». Perciò Cristo non soffrì con tutta l'anima.

In contrario: Il Salmista [87, 4] afferma in persona di Cristo: «L'anima mia è ricolma di mali». E la Glossa [interlin.] commenta: «Non di vizi, ma di dolori, che l'anima condivideva con il corpo; oppure di mali che condivideva con il popolo in procinto di perdersi». Ma la sua anima non sarebbe stata ricolma di questi mali se egli non avesse sofferto con tutta l'anima. Quindi Cristo dovette soffrire con tutta l'anima.

Dimostrazione: Un tutto viene concepito sempre in rapporto alle parti. Ora, le parti dell'anima sono le sue potenze. Perciò si dice che soffre tutta l'anima o perché patisce nella sua essenza, o perché patisce in tutte le sue potenze.

Ma va notato che una potenza dell'anima può soffrire in due modi. Primo, per una sofferenza sua propria: e questa deriva dal proprio oggetto, come quando la vista soffre per una luce troppo intensa. Secondo, per la sofferenza del soggetto in cui risiede: come la vista patisce per la sofferenza relativa al senso del tatto esistente nell'occhio che è sede della vista; p. es. quando l'occhio subisce una puntura, o viene bruciato dal calore.

Se dunque si considera la totalità dell'anima in rapporto alla sua essenza, è evidente che in Cristo ha sofferto tutta l'anima. Infatti tutta l'essenza di questa si unisce al corpo in modo da essere «tutta nel tutto, e tutta in ciascuna delle sue parti» [Agost., De Trin. 6, 6]. Perciò quando il corpo di Cristo soffriva e si disponeva alla separazione dall'anima, tutta l'anima ne soffriva.

Se invece consideriamo la totalità dell'anima in riferimento alle sue potenze allora, se parliamo dei patimenti propri delle varie potenze, è chiaro che Cristo soffrì nelle sue potenze inferiori, poiché in ciascuna di esse, fatte per agire nell'ambito delle realtà temporali, si riscontrava qualcosa che causava

il dolore di Cristo, come si è dimostrato sopra [a. 5]. Invece la ragione superiore in Cristo non soffriva nulla dalla parte dell'oggetto, cioè di Dio, il quale non era per l'anima di Cristo causa di dolore, bensì di godimento e di gioia. -
Se poi consideriamo la sofferenza che una potenza può ricevere a motivo del soggetto in cui risiede, allora tutte le potenze dell'anima di Cristo soffrivano. Queste infatti sono tutte radicate nell'essenza dell'anima, che veniva raggiunta dalla passione per il patire del corpo di cui è l'atto.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene l'intelletto, quale potenza particolare, non sia l'atto del corpo, tuttavia è tale l'essenza dell'anima in cui esso è radicato, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 77, aa. 6, 8].
2. L'argomento è valido per la sofferenza derivante dall'oggetto proprio: infatti in questo senso la ragione superiore in Cristo non ebbe a soffrire.
3. Un dolore viene detto passione perfetta che turba l'animo quando la sofferenza sensibile arriva a distogliere la ragione dalla rettitudine del proprio atto, in modo che questa segua la passione, perdendo il libero arbitrio su di essa. Ora, in Cristo la sofferenza sensibile non giunse fino alla ragione in questo senso; vi giunse però attraverso il soggetto, come si è spiegato [nel corpo].
4. L'intelletto speculativo non può provare dolore o tristezza dalla parte del suo oggetto, che è la verità in se stessa e che costituisce la sua perfezione. Tuttavia può essere raggiunto anch'esso dal dolore, o dalla causa del dolore, nella maniera che abbiamo indicata [ib.].

## Articolo 8

In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 3, sol. 2, ad 5; De Verit., q. 10, a. 11, ad 3; q. 26, a. 10; Quodl., 7, q. 2; Comp. Theol., c. 232

### Se l'anima di Cristo durante la passione godesse tutta intera della fruizione beata

Pare che durante la passione l'anima di Cristo non godesse tutta intera della fruizione beata. Infatti:
1. È impossibile soffrire e godere simultaneamente, trattandosi di atti contrari. Ora, durante la passione l'anima di Cristo era soggetta al dolore nella sua totalità, come si è dimostrato sopra [a. prec.]. Quindi non poteva godere.
2. Il Filosofo [Ethic. 7, 14] insegna che se la tristezza è grave esclude non solo il godimento contrario, ma qualsiasi godimento; e viceversa. Ora, il dolore di Cristo nella sua passione fu sommo, come si è spiegato [a. 6]; e così pure è sommo il godimento della fruizione beata, come si è visto [I-II, q. 34, a. 3]. Quindi è impossibile che tutta l'anima di Cristo abbia sofferto e goduto nello stesso tempo.
3. La fruizione beata nasce dalla conoscenza e dall'amore verso Dio, come spiega S. Agostino [De doctr. christ. 1, cc. 4, 22]. Ma non tutte le potenze dell'anima sono capaci di conoscere Dio e di amarlo. Perciò non tutta l'anima di Cristo aveva la fruizione.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 3, 19] afferma che la divinità di Cristo «permise alla carne di compiere e di soffrire quanto le era proprio».
Per lo stesso motivo quindi, essendo la fruizione una proprietà dell'anima di

Cristo, in quanto era beata, la passione non poteva impedirle tale godimento.
Dimostrazione: Come si è spiegato sopra [a. prec.], la totalità dell'anima può riferirsi o all'essenza o alle potenze. Se dunque si parla della totalità essenziale, allora tutta l'anima di Cristo godeva della fruizione, essendo essa la sede della parte superiore, a cui spetta la fruizione di Dio: per cui, come a motivo dell'essenza dell'anima la sofferenza viene attribuita alla sua parte superiore, così viceversa a motivo della sua parte superiore la fruizione viene attribuita alla sua essenza. Se invece parliamo della totalità dell'anima rispetto a tutte le sue potenze, allora non tutta l'anima aveva la fruizione: né direttamente, poiché la fruizione non può essere l'atto di una parte qualsiasi dell'anima, e neppure per ridondanza, poiché mentre era viatore Cristo non aveva la ridondanza della gloria dalla parte superiore all'inferiore, né dall'anima al corpo. Poiché invece la parte superiore dell'anima non era impedita nell'operazione sua propria dalla parte inferiore, ne seguiva che essa godeva perfettamente durante la passione di Cristo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il godimento della fruizione non è direttamente contrario al dolore della passione: poiché non riguarda il medesimo oggetto. Nulla infatti impedisce che in un medesimo soggetto si trovino delle qualità contrarie, però non sotto il medesimo aspetto. Per cui nella parte superiore della ragione ci può essere la fruizione per il suo atto proprio, e la sofferenza della passione secondo il proprio soggetto. Invece all'essenza dell'anima appartiene la sofferenza della passione dalla parte del corpo di cui è forma, e la gioia della fruizione dalla parte della potenza di cui costituisce il soggetto.
2. L'affermazione di Aristotele è vera per la ridondanza reciproca che naturalmente avviene da una potenza all'altra. Ma in Cristo ciò non avvenne, come si è spiegato sopra [nel corpo; a. 6].
3. Il terzo argomento è valido per la totalità dell'anima in relazione alle sue potenze.

## Articolo 9

In Matth., c. 27; In Ioan., c. 13, lect. 1

### Se Cristo abbia sofferto nel tempo opportuno

Pare che Cristo non abbia sofferto nel tempo opportuno. Infatti:
1. La passione di Cristo era stata prefigurata dall'immolazione dell'agnello pasquale, come si accenna in quelle parole dell'Apostolo [1 Cor 5, 7]: «Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato». Ora, l'agnello pasquale veniva immolato «il quattordicesimo giorno, al vespro» [Es 12, 6]. Quindi Cristo doveva subire la morte in quel momento. Il che non avvenne: poiché allora egli celebrò la Pasqua con i suoi discepoli, stando al Vangelo di S. Marco [14, 12]: «Il primo giorno degli Azzimi, quando si immolava la Pasqua», e solo il giorno dopo soffrì la sua passione [Mt 27, 1].
2. La passione di Cristo è dal Vangelo chiamata esaltazione [Gv 3, 14]: «Il Figlio dell'Uomo deve essere esaltato». Ora, dalle Scritture [Ml 4, 2] Cristo è chiamato «Sole di giustizia». Quindi egli doveva subire la passione nell'ora sesta, quando il sole raggiunge il culmine della sua esaltazione. Invece, stando a S. Marco [15, 25], ciò non avvenne, poiché «era l'ora terza quando lo crocifissero

».
3. Il sole, come ogni giorno raggiunge il culmine dell'innalzamento all'ora sesta, così raggiunge il culmine di tutto l'anno nel solstizio d'estate. Quindi Cristo avrebbe dovuto subire la morte nel solstizio d'estate, piuttosto che nell'equinozio di primavera.
4. Stando alle sue parole [Gv 9, 5], la presenza di Cristo illuminava il mondo: «Finché sono nel mondo, io sono la luce del mondo». Perciò sarebbe stato opportuno per l'umana salvezza che egli vivesse più a lungo in questo mondo, così da non morire nella sua giovinezza, ma piuttosto nella vecchiaia.
In contrario: Nel Vangelo [Gv 13, 1] si legge: «Sapendo Gesù che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre», mentre prima aveva detto [Gv 2, 4]: «La mia ora non è ancora venuta». E S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 8] spiega: «Quando ebbe fatto quanto giudicò sufficiente, venne la sua ora: non per necessità, ma per volontà; dovuta non a una condizione, ma al suo potere ». Quindi egli subì la passione al momento opportuno.
Dimostrazione: La passione di Cristo, come si è già notato [a. 1], era sottoposta alla sua volontà. Ma quest'ultima era regolata dalla sapienza divina, la quale «dispone tutte le cose con soavità» e convenienza [Sap 8, 1]. Perciò si deve concludere che la passione di Cristo avvenne al momento opportuno. Per cui anche nelle Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [55] si legge: «Il Signore compì tutte le sue azioni nei tempi e nei luoghi convenienti».
Analisi delle obiezioni: 1. Alcuni ritengono che Cristo sia morto nel giorno quattordicesimo, quando i Giudei immolavano la Pasqua. Infatti S. Giovanni [18, 28] scrive che i Giudei «non entrarono nel pretorio» di Pilato il giorno della sua morte, «per non contaminarsi e poter mangiare la Pasqua». E il Crisostomo [In Ioh. hom. 83] commenta che «allora i Giudei facevano la Pasqua; mentre egli l'aveva celebrata il giorno prima, riservando la sua uccisione al venerdì, quando ricorreva la Pasqua antica». E ciò Pare coincidere con l'altra affermazione di S. Giovanni [13, 1 ss.], che cioè «la vigilia della festa di Pasqua, dopo la cena, Cristo lavò i piedi dei suoi discepoli».
Invece S. Matteo [26, 17] scrive che «il primo giorno degli Azzimi i discepoli andarono da Gesù e gli dissero: "Dove vuoi che ti prepariamo per mangiare la Pasqua?"». Ora, secondo S. Girolamo [In Mt 4], «essendo il primo giorno degli Azzimi il quattordici del primo mese, quando si immolava l'agnello e la luna era pienissima», è chiaro che Cristo fece la cena il quattordici e il quindici fu ucciso. E la cosa è resa anche più chiara dalle parole di S. Marco [14, 12]: «Il primo giorno degli Azzimi, quando si immolava la Pasqua»; e di S. Luca [22, 7]: «Venne il giorno degli Azzimi, in cui si doveva immolare la Pasqua».
Per questo alcuni ritengono che Cristo abbia mangiato la Pasqua con i suoi discepoli nel giorno prescritto, cioè alla quattordicesima luna, «mostrando», come nota il Crisostomo [In Mt hom. 81], «che fino all'ultimo giorno egli non era contro la legge»; mentre invece i Giudei, occupati nel tramare la morte di Cristo, contrariamente alla legge rimandarono la Pasqua al giorno dopo.
E per questo si dice di essi che nel giorno della passione non volero entrare nel pretorio, «per non contaminarsi, e potere invece mangiare la Pasqua».
Ma neppure questa ipotesi Pare conciliabile con le parole di S. Marco:

«Il primo giorno degli Azzimi, quando si immolava la Pasqua». Perciò Cristo e i Giudei celebrarono simultaneamente l'antica Pasqua. Da cui la spiegazione di S. Beda [In Lc 6, su 22, 7 s.]: «Sebbene Cristo, che è la nostra Pasqua, sia stato crocifisso il giorno dopo, cioè nella quindicesima luna, tuttavia egli consacrò l'inizio della propria immolazione e della sua passione nella notte in cui si immolava l'agnello pasquale, consegnando ai discepoli i misteri del suo corpo e del suo sangue e facendosi prendere e legare dai Giudei». Perciò quando S. Giovanni [13, 1] nomina «la vigilia della festa di Pasqua», vuole intendere la luna quattordicesima, che cadeva di giovedì: infatti per la quindicesima luna ricorreva il giorno solennissimo della Pasqua presso i Giudei.
Perciò il medesimo giorno che per S. Giovanni, secondo il normale computo dei giorni, è «la vigilia di Pasqua», per S. Matteo è «il primo giorno degli Azzimi»: poiché secondo l'usanza giudaica la festa iniziava con i vespri del giorno precedente. - Quanto poi alla preoccupazione espressa dai Giudei di mangiare la Pasqua il giorno quindici, non si trattava più dell'agnello pasquale, che era stato immolato il quattordici, ma del cibo pasquale, cioè dei pani azzimi, che bisognava mangiare essendo legalmente puri. Di qui la seconda spiegazione proposta dal Crisostomo [In Ioh. hom. 83, su 18, 28], secondo la quale per Pasqua potrebbe intendersi «l'intera festa» dei Giudei, che abbracciava sette giorni.
2. Come dice S. Agostino [De cons. Evang. 3, 13], «quando il Signore fu consegnato da Pilato per essere crocifisso "era quasi l'ora sesta", secondo l'affermazione di S. Giovanni [19, 14]. Quindi non era l'ora sesta precisa, ma "quasi": era cioè passata l'ora quinta e cominciava la sesta, cosicché all'ora sesta già completa, mentre Cristo era crocifisso, vennero le tenebre. Era invece l'ora terza quando i Giudei chiesero a gran voce che il Signore fosse crocifisso: e si può dire con assoluta verità che allora essi lo crocifissero. Quindi, perché nessuno scaricasse sui soldati la responsabilità di un così grave delitto, l'evangelista scrive: "Era l'ora terza quando lo crocifissero"; così da addebitare la crocifissione a quelli che in quell'ora gridarono in quel modo».
«Non mancano però di quelli che nella parasceve ricordata da S. Giovanni con l'espressione: "Era quasi l'ora sesta della parasceve", vedono indicata l'ora terza. Poiché parasceve significa preparazione. Ora la vera Pasqua, che coincideva con la passione del Signore, cominciò a essere preparata dall'ora nona della notte, cioè da quando i principi e i sacerdoti decretarono: "È reo di morte". Perciò da quell'ora della notte sino alla crocifissione di Cristo si arriva "all'ora sesta della parasceve", di cui parla S. Giovanni; e "all'ora terza del giorno", di cui parla S. Marco».
Altri invece ritengono che la discrepanza derivi da un errore del copista greco: poiché i segni del tre e del sei sono molto simili in questa lingua.
3. Come si dice nel libro Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [55], «il Signore volle con la sua passione redimere e restaurare il mondo nella medesima stagione in cui lo aveva creato, cioè durante l'equinozio. Inoltre in tale momento il giorno comincia a prevalere sulla notte: poiché con la passione del Salvatore noi siamo ricondotti dalle tenebre alla luce». E poiché l'illuminazione

perfetta si avrà nella seconda venuta di Cristo, il tempo della seconda venuta è paragonato dal Vangelo [Mt 24, 32 s.] all'estate: «Quando i rami del fico diventano teneri e mettono le foglie, sapete che l'estate è vicina. Così anche voi, quando vedrete tutte queste cose, sappiate che Egli è proprio alle porte». Allora dunque ci sarà l'esaltazione massima di Cristo.

4. Cristo volle morire nella giovinezza per tre motivi. Primo, per meglio mostrarci il suo amore, dando la sua vita per noi quando era nella perfezione dell'età. - Secondo, poiché non era bene che apparisse in lui un decadimento naturale, come sopra [q. 14, a. 4] si è detto a proposito della malattia. - Terzo, poiché morendo e risuscitando nell'età giovanile volle mostrare in se stesso la sorte futura dei risuscitati. Da cui le parole di S. Paolo [Ef 4, 13]: «Finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo».

## Articolo 10

Supra, q. 35, a. 7, ad 1; infra, q. 83, a. 3, ad 1; In Matth., c. 2; In Ioan., c. 19, lect. 3

### Se Cristo abbia sofferto nel luogo conveniente

Pare che Cristo non abbia sofferto nel luogo conveniente. Infatti:

1. Cristo subì la passione nella sua carne umana, che dalla Vergine era stata concepita a Nazaret e che era nata a Betlemme. Perciò egli non avrebbe dovuto morire a Gerusalemme, ma a Nazaret o a Betlemme.

2. La realtà deve corrispondere alla figura. Ora, la passione di Cristo era prefigurata dai sacrifici dell'antica legge, i quali erano immolati nel Tempio. Quindi Cristo avrebbe dovuto subire la morte nel Tempio, e non fuori della porta della città.

3. La medicina deve corrispondere alla malattia. Ma la passione di Cristo fu un rimedio contro il peccato di Adamo. Costui però non era sepolto a Gerusalemme, bensì a Ebron; si legge infatti nella Scrittura [Gs 14, 15 Vg]: «Ebron si chiamava prima Kiriat-Arba. Qui si trova Adamo, il più potente degli Anakiti». Perciò Cristo doveva morire a Ebron, e non a Gerusalemme.

In contrario: Nel Vangelo [Lc 13, 33] si legge: «Non è possibile che un profeta muoia fuori di Gerusalemme». Quindi era giusto che Cristo subisse la morte a Gerusalemme.

Dimostrazione: Come si dice nel libro Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [55], «il Salvatore compì tutto nel luogo e nel tempo opportuno»: poiché come dispone di tutte le cose, così può disporre di tutti i luoghi. Quindi la sua passione, come avvenne nel tempo opportuno, così avvenne anche nel luogo conveniente.

Analisi delle obiezioni: 1. Fu sommamente conveniente che Cristo patisse in Gerusalemme. Primo, perché Gerusalemme era il luogo prescelto da Dio per l'offerta dei sacrifici; i quali prefiguravano la passione di Cristo, che è il vero sacrificio, secondo le parole di S. Paolo [Ef 5, 2]: «Ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore». E S. Beda [Hom. 1, 23] afferma che «il Signore, all'avvicinarsi dell'ora della passione, volle avvicinarsi al luogo di essa», cioè a Gerusalemme, dove giunse cinque giorni

prima della Pasqua, come cinque giorni prima della Pasqua, ossia alla decima luna, l'agnello pasquale veniva condotto secondo la legge sul luogo dell'immolazione.
Secondo, volle patire nel centro di una terra abitata, cioè a Gerusalemme, poiché gli effetti della sua passione dovevano estendersi a tutto il mondo.
Nei Salmi [73, 12] infatti si legge: «Dio, che è nostro re dai tempi antichi, ha operato la salvezza in mezzo alla terra», cioè a Gerusalemme, che è il centro del mondo.
Terzo, poiché era il luogo più adatto all'umiltà di Cristo: avendo egli scelto infatti per umiltà il supplizio più infamante, così per umiltà non ricusò di subire il disonore in un luogo tanto rinomato. Da cui le parole del Papa S. Leone [Serm. 31, 2]: «Colui che aveva rivestito la forma di schiavo, scelse Betlemme per la nascita e Gerusalemme per la passione».
Quarto, per mostrare che la responsabilità della sua uccisione risaliva ai principi del popolo. Perciò volle morire in Gerusalemme, dove essi dimoravano.
Negli Atti [4, 27] infatti si legge: «Contro il tuo santo servo Gesù, che hai unto come Cristo, si sono coalizzati in questa città Erode e Ponzio Pilato, con le genti e i popoli d'Israele».
2. Cristo volle subire la passione non nel Tempio o nella città, ma fuori della porta, per tre motivi. Primo, per adeguare la realtà alla figura. Poiché il vitello e il capro che erano offerti nel sacrificio solennissimo per l'espiazione di tutto il popolo venivano bruciati fuori degli accampamenti, come è prescritto nel Levitico [16, 27]. Per cui S. Paolo [Eb 13, 11 s.] scrive: «I corpi degli animali il cui sangue viene portato nel santuario dell'accampamento dal sommo sacerdote per i peccati, vengono bruciati fuori della città. Perciò anche Gesù, per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta della città».
Secondo, per insegnarci con l'esempio ad abbandonare il mondo. Da cui l'esortazione dell'Apostolo [ib., v. 13]: «Usciamo dunque anche noi dall'accampamento e andiamo verso di lui, portando il suo obbrobrio».
Terzo, poiché, come spiega il Crisostomo [Hom. 2 De cruce et latr. 1], «il Signore non volle morire al riparo di un tetto, o nel Tempio giudaico, perché i Giudei non accaparrassero per sé il sacrificio salutare, né si pensasse che esso fosse stato offerto solo per quel popolo. Perciò volle morire fuori della città e fuori dalle mura per mostrare che il sacrificio era universale, essendo l'oblazione di tutto il mondo, e la purificazione di tutti».
3. Rispondiamo con S. Girolamo [In Mt 4, su 27, 33] che «non mancano autori secondo i quali il luogo "del teschio" sarebbe stato il luogo in cui era stato sepolto Adamo: e sarebbe stato chiamato così dal teschio del primo uomo. Ora, questa è una spiegazione facile e gradita alle orecchie del popolo, ma non è veritiera. Infatti fuori delle città e delle loro porte c'era il luogo in cui venivano eseguite le condanne capitali: esso fu perciò denominato luogo del teschio a motivo dei decapitati. Gesù quindi volle essere crocifisso in quel luogo per innalzare il vessillo del martirio là dove prima c'era il campo dei condannati. Quanto poi ad Adamo, risulta dal Libro di Giosuè che era sepolto a Ebron»
Ed era giusto che Cristo fosse crocifisso nel luogo dove comunemente si eseguivano

le condanne piuttosto che presso il sepolcro di Adamo, per mostrare che la sua croce non guariva soltanto il peccato personale di Adamo, ma anche i peccati di tutto il mondo.

Articolo 11

In Matth., c. 27; In Ioan., c. 19, lect. 3

Se sia stato conveniente che Cristo venisse crocifisso tra i ladroni

Pare che non sia stato conveniente che Cristo venisse crocifisso tra i ladroni. Infatti:

1. S. Paolo [2 Cor 6, 14] scrive: «Quale rapporto ci può essere tra la giustizia e l'iniquità?». Ora, «Cristo per opera di Dio è diventato per noi giustizia» [1 Cor 1, 30], mentre è propria dei ladroni l'ingiustizia. Perciò non conveniva che Cristo fosse crocifisso con dei ladroni.

2. Commentando le parole [Mt 26, 35]: «Anche se dovessi morire per te, non ti rinnegherò», Origene [In Mt] scrive: «Morire con Gesù che moriva per tutti, non era da uomini». E S. Ambrogio [In Lc 10], commentando l'altra espressione [Lc 22, 33]: «Per te sono pronto ad andare in prigione e alla morte», osserva: «Il Signore può avere degli imitatori, ma non degli uguali». Molto meno quindi era opportuno che Cristo nella passione fosse accomunato a dei ladroni.

3. In S. Matteo [27, 44] si legge: «I ladroni crocifissi con lui lo insultavano». Invece S. Luca [23, 42] afferma che uno dei crocifissi con Cristo gli diceva: «Signore, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno». Pare quindi che, oltre ai ladroni che lo bestemmiavano, fosse crocifisso con lui uno che non bestemmiava. E così Pare che gli Evangelisti non abbiano descritto con esattezza la crocifissione di Cristo fra i ladroni.

In contrario: Isaia [53, 12] aveva profetizzato: «È stato annoverato fra gli empi».

Dimostrazione: I motivi per cui Cristo fu crocifisso tra i ladroni furono diversi nell'intenzione dei Giudei e nel piano divino. Infatti nell'intenzione dei Giudei la crocifissione di Cristo fra i due ladroni doveva servire, come scrive il Crisostomo [In Mt hom. 87], «a coprirlo dello stesso disonore. Ma ciò non avvenne. Poiché tutti furono dimenticati, mentre la croce di Cristo è onorata ovunque. E gli stessi re depongono la corona per prendere la croce: sulla porpora, sui diademi, sulle armi, sulla sacra mensa, in tutto il mondo risplende la croce».

Invece nel piano di Dio Cristo fu crocifisso fra i ladroni innanzitutto perché, come nota S. Girolamo [In Mt 4, su 27, 33], «come Cristo divenne per noi maledizione sulla croce, così per la salvezza di tutti fu crocifisso tra i malfattori come uno di essi».

Secondo, come dice S. Leone Papa [Serm. 55, 1], «due ladroni furono crocifissi con Cristo, uno a destra e l'altro a sinistra, per mostrare già nel supplizio come si sarebbe attuata nel futuro giudizio la spartizione dell'umanità».

E S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 31] scrive: «La croce stessa, se ben si considera, fu un tribunale. In mezzo sta il giudice: colui che crede è salvo, mentre l'altro che insulta è condannato. Ciò indicava già quello che egli avrebbe

fatto dei vivi e dei morti, ponendo gli uni alla destra e gli altri alla sinistra».
Terzo, secondo S. Ilario [In Mt 33] «furono crocifissi i due ladroni a destra e a sinistra per indicare che il genere umano in tutta la sua diversità era chiamato a partecipare al mistero della passione del Signore. Ma poiché tutte le diversità si riducono a quella tra i fedeli e gli increduli, indicate con la destra e la sinistra, quello di destra venne salvato mediante la giustificazione della fede».
Quarto, perché, come dice S. Beda [In Mc 4, su 15, 27], «i ladroni crocifissi col Signore stanno a significare coloro che subiscono, per la fede e la confessione di Cristo, o il combattimento del martirio o il peso di una più severa disciplina. Quelli però che soffrono così per la gloria eterna sono rappresentati dalla fede del ladrone di destra; coloro invece che lo fanno per la gloria umana imitano lo spirito e l'atteggiamento del ladrone di sinistra».
Analisi delle obiezioni: 1. Come Cristo, pur non essendo tenuto a subire la morte, tuttavia volle subirla volontariamente per trionfarne con la sua potenza, così non meritò nemmeno di essere posto tra i ladroni, ma volle essere annoverato con i malfattori per distruggere l'iniquità mediante la sua virtù. Per cui il Crisostomo [In Ioh. hom. 85] afferma che «convertire sulla croce il ladrone e introdurlo in paradiso non fu un'opera meno grande che spezzare le pietre».
2. Si deve affermare l'inopportunità che qualcuno morisse con Cristo, però per la medesima causa. Origene infatti aggiunge: «Erano tutti peccatori, e tutti avevano bisogno che un altro morisse per loro, non già essi per gli altri».
3. Secondo S. Agostino [De cons. Evang. 3, 16] possiamo pensare che S. Matteo «abbia usato il plurale per il singolare», scrivendo che «i ladroni lo insultavano».
Oppure si può ritenere con S. Girolamo [In Mt 4, su 27, 44] che «in un primo tempo entrambi lo bestemmiavano, ma che in seguito, vedendo i prodigi, uno dei due credette».

## Articolo 12

C. G., IV, c. 55, ad 14; Expos. in Symb., a. 4; In 1 Cor., c. 2, lect. 2

### Se la passione di Cristo debba essere attribuita alla sua divinità

Pare che la passione di Cristo debba essere attribuita alla sua divinità.
Infatti:
1. S. Paolo [1 Cor 2, 8] afferma: «Se l'avessero conosciuto, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria». Ma Cristo è il Signore della gloria secondo la sua divinità. Quindi la passione gli va attribuita secondo la divinità.
2. Il principio della salvezza umana è la divinità stessa, secondo le parole del Salmo [36, 39]: «La salvezza dei giusti viene dal Signore». Se quindi la passione di Cristo non riguardasse la sua divinità, Pare che non potrebbe recarci giovamento.
3. I Giudei furono puniti per il peccato dell'uccisione di Cristo come assassini di Dio stesso: e sta a dimostrarlo la gravità del castigo. Ma ciò non sarebbe se la passione non avesse colpito la divinità. Quindi la passione di Cristo appartenne alla divinità.

In contrario: S. Atanasio [Epist. ad Epict.] ha scritto: «Il Verbo, rimanendo Dio per natura, è impassibile». Ora, l'impassibile non può patire. Quindi la passione di Cristo non va attribuita alla sua divinità.
Dimostrazione: Come si è già visto [q. 2, aa. 1, 2, 3, 6], l'unione delle due nature umana e divina avvenne nella persona, ossia nell'ipostasi o supposito, restando la distinzione delle nature: in modo cioè che pur restando salve le proprietà delle nature, identica è la persona o ipostasi della natura umana e di quella divina. Quindi, secondo le spiegazioni date sopra [q. 16, a. 4], si deve attribuire la passione al supposito di natura divina in ragione non della divinità, che è impassibile, ma della natura umana. Da cui le parole di S. Cirillo [Epist. 17 ad Nest.]: «Se uno si rifiuta di confessare che il Verbo di Dio ha sofferto ed è stato crocifisso nella carne, sia scomunicato». Perciò la passione di Cristo va attribuita al supposito di natura divina in forza della natura passibile che assunse, non già in forza della natura divina impassibile.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che il Signore della gloria è stato crocifisso non in quanto è il Signore della gloria, ma in quanto era un uomo passibile.
2. Come si legge negli atti del Concilio di Efeso [3, 10], «la morte di Cristo, quale morte di Dio», data cioè l'unione ipostatica, «ha distrutto la morte: poiché colui che soffriva era Dio e uomo. Ma non fu la natura di Dio a essere colpita, e le sofferenze non le apportarono alcun mutamento».
3. Come si dice in quel medesimo testo [cf. ad 2], «i Giudei non crocifissero un puro uomo, ma ingiuriarono Dio stesso. Supponiamo infatti che un re si esprima a parole e che queste, scritte su una carta e indirizzate alle varie città, vengano lacerate da un ribelle che strappa quella carta. Costui viene condannato a morte non perché strappa della carta, ma perché tenta di distruggere le parole del re. Il giudeo quindi non si senta tranquillo per il fatto di avere crocifisso un puro uomo. Ciò che egli vedeva era infatti come la carta, ma quanto in essa si celava era il Verbo regale, nato [da Dio] per natura, non proferito con la lingua».

## Quaestio 47
## Prooemium

[48953] IIIª q. 47 pr. Deinde considerandum est de causa efficiente passionis Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum Christus fuerit ab aliis occisus, vel a seipso. Secundo, ex quo motivo seipsum passioni tradiderit. Tertio, utrum pater tradiderit eum ad patiendum. Quarto, utrum fuerit conveniens ut per manus gentium pateretur, vel potius a Iudaeis. Quinto, utrum occisores eius eum cognoverint. Sexto, de peccato eorum qui Christum occiderunt.

## ARGOMENTO 47
## LA CAUSA EFFICIENTE DELLA PASSIONE DI CRISTO
Passiamo ora a considerare la causa efficiente della passione di Cristo.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se Cristo sia stato ucciso da altri o da se stesso; 2. Da quale motivo sia stato spinto a subire la morte; 3. Se il Padre lo abbia abbandonato alla sofferenza; 4. Se fosse più conveniente che

egli morisse per mano dei gentili o per mano dei Giudei; 5. Se i suoi uccisori lo abbiano conosciuto; 6. Il peccato di coloro che uccisero Cristo.

Articolo 1

Quodl., 1, q. 2, a. 2; Comp. Theol., c. 230; In Ioan., c. 2, lect. 3; c. 10, lect. 4

Se Cristo sia stato ucciso da altri o da se stesso

Pare che Cristo non sia stato ucciso da altri, ma da se stesso. Infatti:

1. Egli ha affermato [Gv 10, 18]: «Nessuno mi toglie la vita, ma la offro da me stesso». Ora, si dice che uno uccide quando toglie la vita. Perciò Cristo non fu ucciso da altri, ma da se stesso.

2. Coloro che sono uccisi da altri vengono meno a poco a poco con l'affievolimento della natura. E ciò si nota soprattutto nei crocifissi: poiché, come scrive S. Agostino [De Trin. 4, 13], «sospesi al legno morivano con una lenta agonia». Invece in Cristo ciò non avvenne: egli infatti, come narra S. Matteo [27, 50], «emesso un alto grido, spirò». Quindi Cristo non fu ucciso dai carnefici, ma da se stesso.

3. Coloro che sono uccisi da altri muoiono di morte violenta, e quindi non muoiono volontariamente, poiché il violento è il contrario del volontario. Ora, S. Agostino [l. cit.] nota che «lo spirito di Cristo non abbandonò la carne suo malgrado, ma perché egli lo volle, nel tempo che volle e come volle». Quindi Cristo non fu ucciso dai carnefici, ma da se stesso.

In contrario: Nel Vangelo [Lc 18, 33] si legge: «Dopo averlo flagellato, lo uccideranno».

Dimostrazione: Si può essere causa di un effetto in due modi. Primo, agendo per produrlo direttamente. Ed è in questo modo che uccisero Cristo i suoi persecutori: poiché gli inflissero dei supplizi capaci di produrre la morte, con l'intenzione di ucciderlo e conseguendo l'effetto, poiché tali supplizi provocarono effettivamente la morte.

Secondo, uno può essere causa di un fatto indirettamente, cioè perché non lo impedisce pur avendone la possibilità: come si dice, p. es., che uno bagna un altro perché non chiude la finestra da cui entra l'acqua. E in questo modo si può dire che Cristo stesso fu causa della sua passione e della sua morte. Poteva infatti impedirle. Prima di tutto respingendo gli avversari, in modo che non volessero o non potessero ucciderlo. In secondo luogo perché il suo spirito aveva il potere di conservare la natura della propria carne, in modo che non venisse colpita da alcuna ferita. Facoltà questa che derivava all'anima di Cristo dall'unione ipostatica con il Verbo, come nota S. Agostino [l. cit.]. Non avendo quindi l'anima di Cristo allontanato dal proprio corpo i supplizi, ma avendo accettato che la natura corporale vi soccombesse, si può dire che egli offrì la sua vita, o che morì volontariamente.

Analisi delle obiezioni: 1. L'espressione: «Nessuno può togliermi la vita», va intesa nel senso di: «contro la mia volontà». Si dice infatti propriamente che viene tolto quanto è sottratto a qualcuno che non è in grado di resistere.

2. Per mostrare che la passione inflitta con la violenza non era capace di strappargli la vita, Cristo conservò la natura corporale nel suo vigore, così da poter gridare a gran voce anche nel momento

supremo. Ciò infatti viene computato tra i miracoli della sua morte. Per cui si legge in S. Marco [15, 39]: «Il centurione che gli stava di fronte, vistolo spirare in quel modo, disse: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio"».
Altra cosa mirabile nella morte di Cristo fu poi la maggiore rapidità del trapasso rispetto a quella degli altri condannati alla croce. Per cui S. Giovanni [19, 32] ricorda che agli altri crocifissi con Cristo «spezzarono le gambe», per affrettarne la morte, mentre «venuti da Gesù e vedendo che era già morto, non gli spezzarono le gambe». E S. Marco [15, 44] riferisce che «Pilato si meravigliò che fosse già morto». Come infatti per volontà di Cristo la sua vita corporale fu conservata nel pieno vigore sino alla fine, così, quando egli volle, subito cedette alla violenza inflitta.
3. Si deve affermare che nello stesso tempo Cristo soffrì la morte per violenza e tuttavia morì volontariamente: poiché contro il suo corpo fu usata la violenza, la quale tuttavia non prevalse su di esso se non nella misura che egli volle.

Articolo 2
C. G., IV, c. 55; Comp. Theol., c. 227; In Ioan., c. 14, lect. 8; In Rom., c. 5, lect. 5; In Philipp., c. 2, lect. 2
Se Cristo sia morto per obbedienza
Pare che Cristo non sia morto per obbedienza. Infatti:
1. L'obbedienza presuppone un precetto. Ma non risulta che a Cristo sia stato dato il precetto di accettare la morte. Quindi egli non è morto per obbedienza.
2. Si dice che uno compie per obbedienza quanto fa per necessità di precetto. Ora, Cristo patì volontariamente, e non per necessità. Quindi non patì per obbedienza.
3. La carità è una virtù superiore all'obbedienza. Ma nella Scrittura [Ef 5, 2] si legge che Cristo ha sofferto per un motivo di carità, secondo l'esortazione dell'Apostolo: «Camminate nella carità, nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi». Perciò la passione di Cristo va attribuita più alla carità che all'obbedienza.
In contrario: Sta scritto [Fil 2, 8]: «[Cristo] si è fatto obbediente al Padre fino alla morte».
Dimostrazione: Fu sommamente conveniente che Cristo patisse la morte per obbedienza. Primo, poiché ciò si addiceva alla giustificazione dell'uomo: in modo che, come dice S. Paolo [Rm 5, 19], «come per la disobbedienza di uno solo tutti furono costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti siano costituiti giusti».
Secondo, ciò si addiceva alla riconciliazione degli uomini con Dio: poiché, come dice S. Paolo [Rm 5, 10], «siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del suo Figlio»; cioè in quanto la morte di Cristo fu un sacrificio accettissimo a Dio, come sta scritto [Ef 5, 2]: «Diede se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore». Ma l'obbedienza viene preferita a tutti i sacrifici, secondo le parole di Samuele [1 Sam 15, 22]: «L'obbedienza è migliore del sacrificio». Perciò era conveniente che il sacrificio della passione e morte di Cristo fosse motivato dall'obbedienza.

Terzo, ciò si addiceva alla sua vittoria, con la quale doveva trionfare della morte e dell'autore della morte. Poiché un soldato non può vincere se non obbedisce al comandante. E così l'uomo Cristo non ottenne la vittoria se non perché fu obbediente a Dio, secondo le parole dei Proverbi [21, 28 Vg]: «L'uomo obbediente riesce vincitore».

Analisi delle obiezioni: 1. Cristo aveva ricevuto dal Padre il precetto di patire, poiché sta scritto [Gv 10, 18]: «Ho il potere di offrire la mia vita e il potere di riprenderla di nuovo: questo comando ho ricevuto dal Padre mio», cioè di offrire la vita e di riprenderla. Il che non va inteso, spiega il Crisostomo [In Ioh. hom. 60], nel senso che «prima abbia dovuto ascoltare il comando, e abbia avuto bisogno di apprenderlo: mostrò invece in tal modo che agiva di sua volontà, e tolse ogni sospetto di contrasto» con il Padre. Siccome però nella morte di Cristo l'antica legge ebbe il suo compimento, secondo le parole che egli stesso pronunciò prima di morire [Gv 19, 30]: «Tutto è compiuto», è possibile vedere come nella passione egli abbia adempiuto tutti i precetti della legge. Adempì i precetti morali, che si fondano sui precetti della carità, soffrendo per amore del Padre, come egli stesso disse avviandosi al luogo della passione [Gv 14, 31]: «Perché il mondo sappia che io amo il Padre e faccio quello che il Padre mi ha comandato, alzatevi e andiamo via di qui»; e per amore del prossimo, secondo l'affermazione di S. Paolo [Gal 2, 20]: «Mi ha amato e ha dato se stesso per me». - Inoltre con la sua passione Cristo adempì i precetti cerimoniali dell'antica legge, che erano ordinati soprattutto ai sacrifici e alle offerte, in quanto tutti gli antichi sacrifici erano figura del vero sacrificio che Cristo offrì morendo per noi. Da cui le parole di S. Paolo [Col 2, 16 s.]: «Nessuno vi condanni più in fatto di cibo o di bevanda o riguardo a feste, a noviluni e a sabati; tutte cose queste che sono ombra delle future, mentre il corpo è Cristo»; poiché Cristo sta in rapporto a tali cose come il corpo all'ombra. - E finalmente Cristo con la sua passione adempì i precetti giudiziali della legge, che erano ordinati a riparare le ingiurie: poiché, come si dice nei Salmi [68, 5]: «Egli restituì quanto non aveva rubato», permettendo la propria affissione all'albero della croce per il frutto che l'uomo aveva rubato dall'albero contro il comando di Dio.

2. L'obbedienza, sebbene implichi necessità rispetto a ciò che è comandato, tuttavia implica volontarietà rispetto all'adempimento del comando. E tale fu l'obbedienza di Cristo. Infatti la passione e la morte considerate in se stesse ripugnano alla volontà naturale; tuttavia Cristo voleva compiere in esse la volontà di Dio, secondo le parole del Salmo [39, 9]: «Mio Dio, se io l'ho voluto, è per fare la tua volontà». Da cui le sue parole riferite da S. Matteo [26, 42]: «Se questo calice non può passare da me senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà».

3. Cristo affrontò la morte per carità e per obbedienza come per un identico motivo: poiché anche i precetti della carità egli li adempì solo per obbedienza, e fu obbediente a motivo del suo amore verso il Padre che gli dava tali precetti.

Articolo 3

In 3 Sent., d. 20, a. 5, sol. 1; C. G., IV, c. 55; In Ioan., c. 3, lect. 3; In Rom., c. 8, lect. 6

Se Dio Padre abbia consegnato Cristo alla sua passione

Pare che Dio Padre non abbia consegnato Cristo alla sua passione. Infatti:

1. È cosa iniqua e crudele consegnare alla passione e alla morte un innocente. Ma come si legge [Dt 32, 4], «Dio è verace e senza malizia». Egli quindi non consegnò alla passione e alla morte il Cristo innocente.

2. Non è compossibile che uno si consegni da sé alla morte e insieme venga consegnato da un altro. Ora, «Cristo si offrì alla morte da se stesso» [Ef 5, 2], attuando la profezia di Isaia [53, 12]: «Ha consegnato se stesso alla morte». Quindi non Pare che l'abbia consegnato il Padre.

3. Giuda viene riprovato per aver consegnato Cristo ai Giudei, secondo le parole evangeliche [Gv 6, 71 s.]: «Uno di voi è un diavolo. E parlava di Giuda, che stava per tradirlo». E così pure vengono biasimati i Giudei che lo consegnarono a Pilato, secondo la testimonianza di quest'ultimo [Gv 18, 35]: «La tua gente e i sommi sacerdoti ti hanno consegnato a me». E a sua volta Pilato [Gv 19, 16] «lo consegnò per farlo crocifiggere». Ora, come ricorda S. Paolo [2 Cor 6, 14], «non ci può essere alcun rapporto fra la giustizia e l'iniquità ». Quindi Dio Padre non ha consegnato Cristo alla sua passione.

In contrario: Sta scritto [Rm 8, 32]: «Dio non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi».

Dimostrazione: Cristo, come si è detto [a. prec.], patì volontariamente in obbedienza al Padre. Perciò si può dire che il Padre ha consegnato Cristo alla passione in tre modi. Primo, perché col suo eterno volere ha preordinato la passione di Cristo alla redenzione del genere umano, secondo le parole di Isaia [53, 6]: «Il Signore fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti»; e ancora [v. 10]: «Al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori». - Secondo, perché ispirò in lui la volontà di soffrire per noi, infondendogli la carità. Da cui le parole del profeta [ib. v. 7]: «È stato immolato perché lo ha voluto». - Terzo, perché non lo sottrasse alla passione, ma lo espose ai persecutori. Da cui la preghiera di Cristo sulla Croce [Mt 27, 46]: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»; in quanto cioè, come spiega S. Agostino [Epist. 140, 11], lo abbandonò al potere dei persecutori.

Analisi delle obiezioni: 1. Consegnare alla passione e alla morte un innocente contro la sua volontà è cosa empia e crudele. Ma Dio Padre consegnò Cristo non in questo modo, bensì infondendo in lui la volontà di patire per noi. E in ciò si mostra da una parte «la severità di Dio» [Rm 11, 22], il quale non volle rimettere il peccato senza un castigo, per cui l'Apostolo [Rm 8, 32] scrive che «Dio non ha risparmiato il proprio Figlio», e dall'altra parte «la sua bontà» [Rm 11, 22], poiché, non potendo l'uomo soddisfare in misura sufficiente sopportando qualsivoglia castigo, Dio gli provvide un redentore capace di soddisfare; per cui l'Apostolo scrive che «lo ha consegnato per tutti noi». E altrove [Rm 3, 25] dice che «Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue».

2. In quanto Dio, Cristo consegnò se stesso alla morte con il medesimo atto di volontà con cui lo consegnò il Padre. In quanto uomo invece consegnò se stesso con un volere che era ispirato dal Padre. Non vi è quindi incompatibilità

fra la consegna di Cristo fatta dal Padre e quella fatta da lui stesso.
3. Un identico atto viene giudicato diversamente nella sua bontà o malizia a seconda dei diversi motivi da cui procede. Il Padre infatti consegnò Cristo alla morte mosso dalla carità, e così fece Cristo medesimo [Gv 3, 16; Ef 5, 2]: e per questo sono lodati. Giuda invece lo consegnò per cupidigia [Mt 26, 14 ss.], i Giudei per invidia [Mt 27, 18], Pilato per un timore mondano, cioè per paura dell'imperatore [Gv 19, 12 ss.]: e per questo sono biasimati.

Articolo 4

Se fosse conveniente che Cristo venisse ucciso dai gentili
Pare che non fosse conveniente che Cristo venisse ucciso dai gentili.
Infatti:
1. Dovendo la passione di Cristo liberare gli uomini dal peccato, Pare conveniente che soltanto pochissimi si fossero macchiati di peccato nella sua morte. Ora, in essa peccarono i Giudei, a cui vanno attribuite le parole [Mt 21, 38]: «Costui è l'erede: venite, uccidiamolo». Era quindi opportuno che nel peccato suddetto non fossero implicati i gentili.
2. La realtà deve corrispondere alla figura. Ora, i sacrifici figurali dell'antica legge erano offerti non dai gentili, ma dai Giudei. Quindi neppure la passione di Cristo, che era il vero sacrificio, doveva essere compiuta per mano dei gentili.
3. Nel Vangelo [Gv 5, 18] si legge: «I Giudei cercavano di ucciderlo perché non soltanto violava il sabato, ma chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio». Ora, ciò era soltanto contro la legge dei Giudei; da cui la loro protesta [Gv 19, 7]: «Secondo questa legge deve morire, perché si è fatto Figlio di Dio». Perciò era giusto che Cristo fosse ucciso non dai gentili, ma dai Giudei; ed è falso quanto costoro dissero [Gv 18, 31]: «A noi non è consentito mettere a morte nessuno», poiché nella legge molti peccati sono puniti con la morte, come appare dal Levitico [20].
In contrario: Nel Vangelo [Mt 20, 19] si legge: «Lo consegneranno ai gentili perché sia schernito, flagellato e crocifisso».
Dimostrazione: Nelle circostanze stesse della passione di Cristo erano prefigurati i suoi effetti. La passione infatti dapprima ebbe un effetto salutare sui Giudei, molti dei quali dopo la morte di Cristo furono battezzati, come dicono gli Atti [2, 41; 4, 4]. In un secondo tempo poi, con la predicazione da parte dei Giudei, l'effetto della passione di Cristo si estese ai gentili. Quindi era conveniente che Cristo cominciasse a patire per mano dei Giudei, e in seguito, consegnato da essi, portasse a compimento la passione per mano dei gentili.
Analisi delle obiezioni: 1. Per mostrare tutta la grandezza della sua carità, per la quale soffriva, Cristo volle sulla croce chiedere perdono per i suoi persecutori [Lc 23, 24]; e perché il frutto di tale preghiera giungesse sia ai Giudei che ai gentili, volle soffrire per mano degli uni e degli altri.
2. La passione di Cristo fu un sacrificio in quanto Cristo volle subire volontariamente la morte mosso dalla carità. Ma in quanto la subiva dai persecutori non era un sacrificio, bensì un peccato gravissimo.

3. Come spiega S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 114], i Giudei, dicendo: «A noi non è permesso uccidere nessuno», volevano intendere che ciò «non era loro permesso per la santità della festa che avevano già iniziato a celebrare».
Oppure, come scrive il Crisostomo [In Ioh. 83], dissero così perché volevano ucciderlo non come trasgressore della legge, ma come nemico pubblico, avendo egli preteso di farsi re: del che essi non potevano giudicare. O perché essi non potevano crocifiggerlo, come desideravano, ma solo lapidarlo, come fecero con S. Stefano [At 7, 57 s.].
Oppure si può dire meglio che il potere di uccidere era stato loro sottratto dai Romani, di cui erano divenuti sudditi.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 19, a. 1, sol. 2, ad 5; In Matth., c. 21; 1 In Cor., c. 2, lect. 2
Se Cristo sia stato conosciuto dai suoi persecutori
Pare che Cristo sia stato conosciuto dai suoi persecutori. Infatti:
1. Nel Vangelo [Mt 21, 38] si legge che «i vignaioli, visto il Figlio, dissero tra sé: Costui è l'erede; venite, uccidiamolo». E S. Girolamo [Rab. Mauro, In Mt 6] commenta: «Con queste parole il Signore dimostra in modo evidentissimo che i principi dei Giudei crocifissero il Figlio di Dio non per ignoranza, ma per invidia. Capirono cioè che egli era colui di cui il profeta aveva predetto: "Chiedi, e ti darò in eredità tutte le genti"». Pare quindi che costoro abbiano conosciuto che egli era il Cristo, ossia il Figlio di Dio.
2. Il Signore [Gv 15, 24] disse: «Ora invece hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio». Ma ciò che è visto è conosciuto chiaramente. Quindi i Giudei, sapendo che egli era il Cristo, spinti dall'odio gli inflissero la morte.
3. Negli atti del Concilio di Efeso [3, 10] si legge: «Come chi strappa un decreto imperiale viene condannato a morte come se avesse strappato la parola dell'imperatore, così i Giudei che crocifissero l'uomo visibile meriteranno il castigo come se avessero infierito contro il Verbo di Dio».
Ma ciò non avverrebbe se essi non avessero conosciuto che egli era il Figlio di Dio: poiché l'ignoranza li avrebbe scusati. Quindi i Giudei che crocifissero Cristo sapevano che egli era il Figlio di Dio.
In contrario: S. Paolo [1 Cor 2, 8] afferma: «Se lo avessero conosciuto, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria». S. Pietro inoltre così disse ai Giudei [At 3, 17]: «Io so che voi avete agito per ignoranza, così come i vostri capi». E il Signore [Lc 23, 34], mentre pendeva dalla croce, pregò: «Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno».
Dimostrazione: Parlando dei Giudei bisogna distinguere tra i maggiorenti e la gente del popolo. I maggiorenti, che erano detti loro principi, certamente lo conobbero, secondo l'autore delle Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [66], come del resto anche i demoni riconobbero che egli era il Cristo promesso: «infatti vedevano avverarsi in lui tutti i segni predetti dai profeti». Essi però non conobbero la sua divinità: per cui l'Apostolo afferma che «se lo avessero conosciuto, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria».
Si noti però che tale ignoranza non li scusava dal delitto: poiché si trattava di un'ignoranza affettata. Essi infatti vedevano i segni evidenti della sua divinità,

ma per odio e invidia verso Cristo li travisavano, e non vollero credere alle sue affermazioni con le quali dichiarava di essere il Figlio di Dio. Da cui le parole del Signore [Gv 15, 22]: «Se non fossi venuto e non avessi loro parlato non avrebbero alcun peccato; ma ora non hanno scusa per il loro peccato ». E ancora [v. 24]: «Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro ha mai fatto, sarebbero senza colpa». Per cui si possono applicare ad essi le parole di Giobbe [21, 14]: «Essi dicevano a Dio: Allontanati da noi, non vogliamo conoscere le tue vie».

Il popolo invece, che non conosceva i misteri della Scrittura, non conobbe pienamente né che egli era il Cristo, né che era il Figlio di Dio: sebbene alcuni del popolo abbiano creduto in lui. E anche se talora essi sospettarono che fosse il Cristo, per la molteplicità dei segni e per l'efficacia del suo insegnamento, come nota l'evangelista Giovanni [7, 31. 41 ss.], tuttavia furono poi ingannati dai loro capi [Mt 27, 20], al punto che non credevano né che fosse il Figlio di Dio, né che fosse il Cristo. Da cui le parole di S. Pietro [At 3, 17]: «So che avete agito per ignoranza, così come i vostri capi»: cioè perché sedotti da essi.

Analisi delle obiezioni: 1. Le parole suddette appartengono ai vignaioli, che nella parabola rappresentano i capi del popolo, i quali riconobbero in lui l'erede in quanto capirono che egli era il Cristo promesso nell'antica legge. Però contro questa conclusione Pareno stare le parole del Salmo [2, 8]: «Chiedi a me, e ti darò in possesso le genti»; poiché al Cristo a cui si riferiscono viene anche detto [ib. v. 7]: «Tu sei mio Figlio, oggi io ti ho generato ». Se quindi i capi conobbero che [Gesù] era colui al quale erano state indirizzate le prime parole, ne segue che conobbero anche che era il Figlio di Dio. - Inoltre il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 40] afferma: «Essi conobbero che era il Figlio di Dio». - E S. Beda [In Lc 6, su 23, 34], commentando le parole evangeliche: «Perché non sanno quello che fanno», scrive: «Si noti che non prega per quanti capivano che egli era il Figlio di Dio, e preferivano crocifiggerlo piuttosto che riconoscerlo».

Ma a ciò si può rispondere che essi lo conobbero quale Figlio di Dio non per natura, ma per l'eccellenza della sua grazia singolarissima.

Tuttavia si può anche dire che lo conobbero come vero Figlio di Dio inquantoché ciò risultava loro dall'evidenza dei segni; ai quali però per odio e per invidia non vollero arrendersi, in modo da riconoscerlo come Figlio di Dio.

2. Le parole suddette erano state precedute dalla frase: «Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro ha mai fatto, sarebbero senza colpa»; e poi si legge: «Ora invece hanno visto, e hanno odiato me e il Padre mio». Il che dimostra che, pur vedendo essi le opere mirabili di Cristo, per odio non arrivarono a conoscere che egli era il Figlio di Dio.

3. L'ignoranza affettata non scusa dalla colpa, ma piuttosto la aggrava: essa infatti dimostra che uno è così intenzionato a peccare che preferisce rimanere nell'ignoranza per non evitare il peccato. E così i Giudei peccarono non solo come crocifissori dell'uomo Cristo, ma come crocifissori di Dio.

Articolo 6

In 3 Sent., d. 19, a. 1, sol. 2, ad 5; Expos. in Symb., a. 4

Se il peccato dei crocifissori di Cristo sia stato il più grave

Pare che il peccato dei crocifissori di Cristo non sia stato il più grave.

Infatti:

1. Non è il più grave un peccato che può essere scusato. Ma il Signore stesso scusò il peccato dei suoi crocifissori con le parole [Lc 23, 34]: «Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno». Quindi il loro peccato non fu il più grave.

2. Il Signore [Gv 19, 11] disse a Pilato: «Chi mi ha consegnato nelle tue mani ha una colpa più grande». Eppure fu Pilato a far crocifiggere Cristo dai suoi ministri. Perciò il peccato di Giuda che lo tradì fu più grave di quello dei crocifissori.

3. Come afferma il Filosofo [Ethic. 5, cc. 9, 11], «nessuno patisce ingiustizia se è consenziente»; e ancora [c. 9]: «Quando uno non ne soffre, nessuno gli fa ingiuria». Quindi nessuno fa un'ingiuria a chi vuole subirla. Ora, Cristo patì volontariamente, come si è spiegato sopra [a. 1; a. 2, ad 2; q. 46, a. 6]. Quindi i suoi crocifissori non commisero un'ingiustizia. Perciò il loro peccato non fu il più grave.

In contrario: Commentando le parole evangeliche [Mt 23, 32]: «Voi colmate la misura dei vostri Padri», il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 15] scrive: «Realmente essi passarono la misura dei loro Padri. Quelli infatti avevano ucciso degli uomini, ma questi crocifissero Dio».

Dimostrazione: Come si è già notato [a. prec.], i capi dei Giudei conobbero [che Gesù era] il Cristo: e se ci fu in essi una certa ignoranza, fu un'ignoranza voluta, che non poteva scusarli. Perciò il loro peccato fu il più grave: sia per il genere del peccato, sia per la malizia della volontà.

La massa invece del popolo giudaico commise il peccato più grave quanto al genere del peccato, ma esso fu diminuito in parte dall'ignoranza. Per cui spiegando le parole evangeliche: «Non sanno quello che fanno», S. Beda [In Lc 6, su 23, 24] scrive: «Prega per coloro che non sapevano quello che facevano, operando con lo zelo di Dio, ma non secondo la scienza».

Molto più scusabile poi fu il peccato dei gentili, dalle cui mani Cristo fu crocifisso, non avendo essi la conoscenza della legge.

Analisi delle obiezioni: 1. La scusa pronunziata dal Signore si riferiva non ai capi dei Giudei, ma alla gente del popolo, come si è visto [nel corpo].

2. Giuda consegnò Cristo non a Pilato, ma ai principi dei sacerdoti, i quali lo consegnarono a Pilato, secondo le parole di quest'ultimo [Gv 18, 35]: «La tua gente e i sommi sacerdoti ti hanno consegnato a me». Ora, il peccato di tutti costoro fu superiore a quello di Pilato, il quale uccise Cristo per paura dell'imperatore, e anche a quello dei soldati, che lo crocifissero per ordine del preside, e non invece per cupidigia come Giuda, né per invidia o per odio come i principi dei sacerdoti.

3. Certamente Cristo volle la propria passione, come pure la volle Dio: non volle però l'atto iniquo dei Giudei. Perciò gli uccisori di Cristo non sono scusati della loro ingiustizia. – E poi chi uccide un uomo non fa ingiuria a lui soltanto, ma anche a Dio e alla società: come pure chi uccide se stesso,

secondo quanto nota il Filosofo [Ethic. 5, 11]. Per questo Davide condannò a morte colui che «non aveva provato timore nello stendere la mano per uccidere il consacrato del Signore», sebbene a sua richiesta [2 Sam 1, 6 ss.].

Quaestio 48
Prooemium

[49002] IIIª q. 48 pr. Deinde considerandum est de effectu passionis Christi. Et primo, de modo efficiendi; secundo, de ipso effectu. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti. Secundo, utrum per modum satisfactionis. Tertio, utrum per modum sacrificii. Quarto, utrum per modum redemptionis. Quinto, utrum esse redemptorem sit proprium Christi. Sexto, utrum causaverit effectum nostrae salutis per modum efficientiae.

ARGOMENTO 48
COME LA PASSIONE DI CRISTO
PRODUCA I SUOI EFFETTI
Dobbiamo a questo punto esaminare gli effetti della passione di Cristo. E in primo luogo la maniera di produrli; in secondo luogo gli effetti stessi [q. 49]. Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la passione di Cristo abbia causato la nostra salvezza sotto forma di merito; 2. Se l'abbia prodotta sotto forma di soddisfazione; 3. Se sotto forma di sacrificio; 4. Se sotto forma di redenzione, o riscatto; 5. Se essere Redentore sia proprio di Cristo; 6. Se la passione influisca sulla nostra salvezza come causa efficiente.

Articolo 1
Infra, a. 6, ad 3; De Verit., q. 26, a. 6, ad 4 in contrarium
Se la passione di Cristo abbia causato la nostra salvezza sotto forma di merito
Pare che la passione di Cristo non abbia causato la nostra salvezza sotto forma di merito. Infatti:
1. La causa della nostra passione o sofferenza non risiede in noi. Ora, nessuno può meritare o essere lodato se non per quanto promana da lui stesso. Perciò la passione di Cristo non può aver causato la nostra salvezza sotto forma di merito.
2. Cristo meritò per sé e per noi fin dal suo concepimento, come si è visto sopra [q. 34, a. 3]. Ma è superfluo meritare di nuovo ciò che si è già meritato. Quindi Cristo con la sua passione non ha meritato la nostra salvezza.
3. La radice del merito è la carità. Ora, la carità di Cristo non crebbe durante la passione. Quindi con la passione egli non meritò la nostra salvezza più di quanto non l'avesse già meritata in precedenza.
In contrario: Commentando quel passo di S. Paolo [Fil 2, 9]: «Per questo Dio lo ha esaltato», ecc., S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 104] scrive: «L'umiliazione della passione fu il merito della gloria; e la gloria è il premio dell'umiliazione». Ma Cristo fu glorificato non solo in se stesso, bensì anche nei suoi fedeli, stando alle sue parole [Gv 17, 10]. Perciò egli ha meritato

anche la salvezza dei suoi fedeli.
Dimostrazione: Come si è spiegato in precedenza [q. 7, aa. 1, 9; q. 8, aa. 1, 5], la grazia fu data a Cristo non solo in quanto persona singolare, ma anche in quanto capo della Chiesa, cioè in modo che da lui ridondasse sulle sue membra. Perciò le azioni compiute da Cristo stanno tanto a lui quanto alle sue membra come le azioni di un altro uomo costituito in grazia stanno a lui personalmente. Ora, è evidente che qualsiasi uomo costituito in grazia, soffrendo per la giustizia, merita a se stesso la salvezza; e ciò secondo le parole evangeliche [Mt 5, 10]: «Beati i perseguitati a causa della giustizia». Quindi Cristo con la sua passione meritò la salvezza non soltanto per sé, ma anche per tutte le sue membra.
Analisi delle obiezioni: 1. La passione in quanto tale ha una causa esterna. Ma in quanto uno la subisce volontariamente promana dall'interno.
2. Cristo ci meritò la salvezza eterna fin dal suo concepimento; da parte nostra però c'erano degli ostacoli che impedivano di conseguire gli effetti di tali meriti. E così per togliere tali ostacoli fu necessario che Cristo patisse, come si è spiegato sopra [q. 46, a. 3].
3. La passione di Cristo ebbe degli effetti che non avevano avuto i suoi meriti precedenti non in forza di una maggiore carità, ma per il genere dell'opera, che era proporzionato a tali effetti: come risulta dalle ragioni portate sopra [ib.] per affermare la convenienza della passione di Cristo.

## Articolo 2

Infra, a. 6, ad 3; In 3 Sent., d. 20, q. 1, a. 3; C. G., IV, c. 55

### Se la passione di Cristo abbia causato la nostra salvezza sotto forma di soddisfazione

Pare che la passione di Cristo non abbia causato la nostra salvezza sotto forma di soddisfazione. Infatti:
1. Soddisfare spetta alla persona stessa che ha commesso il peccato, come appare evidente nelle altre parti della penitenza: la contrizione e la confessione infatti sono atti personali di chi ha peccato. Ma Cristo «non commise peccato », come dice espressamente S. Pietro [1 Pt 2, 22]. Quindi egli non poté soddisfare con la sua passione.
2. Non si può mai dare soddisfazione con un'offesa più grave. Ma con la passione di Cristo fu perpetrata la più grave offesa poiché, come si è visto sopra [q. 46, a. 6], coloro che lo uccisero fecero un peccato gravissimo. Quindi con la passione di Cristo non si poteva dare soddisfazione a Dio.
3. La soddisfazione esige una certa uguaglianza con la colpa, essendo un atto di giustizia. Ma la passione di Cristo non Pare paragonabile ai peccati di tutto il genere umano, poiché Cristo patì non nella divinità, bensì nella carne, secondo l'espressione di S. Pietro [1 Pt 4, 1]: «Cristo soffrì nella carne»; ora l'anima, nella quale si trova il peccato, è superiore alla carne. Perciò Cristo con la sua passione non soddisfece per i nostri peccati.
In contrario: Il Salmista [68, 5 Vg] mette sulla bocca di Cristo queste parole: «Pagavo per ciò che non avevo rubato». Ora, non può dire di pagare chi non soddisfa perfettamente. Quindi Cristo con la sua passione soddisfece

perfettamente per i nostri peccati.
Dimostrazione: Soddisfa pienamente per l'offesa colui che offre all'offeso ciò che questi ama in una misura uguale o ancora maggiore di quanto abbia detestato l'offesa. Ora Cristo, accettando la passione per carità e per obbedienza, offrì a Dio un bene superiore a quello richiesto per compensare tutte le offese del genere umano. Primo, per la grandezza della carità con la quale volle soffrire. Secondo, per la dignità della sua vita, che era la vita dell'uomo-Dio, e che egli offriva come soddisfazione. Terzo, per l'universalità delle sue sofferenze e la grandezza dei dolori accettati, di cui sopra [q. 46, aa. 5, 6] abbiamo parlato.
Perciò la passione di Cristo fu una soddisfazione non solo sufficiente per i peccati del genere umano, ma anche sovrabbondante, secondo le parole di S. Giovanni [1 Gv 2, 2]: «Egli è vittima di espiazione per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo».
Analisi delle obiezioni: 1. Il capo e le membra formano come un'unica persona mistica. Perciò la soddisfazione di Cristo appartiene a tutti i suoi fedeli che ne sono le membra. Come anche quando due uomini sono uniti nella carità uno può soddisfare per l'altro, come vedremo in seguito [Suppl., q. 13, a. 2]. Non è così invece per la confessione e per la contrizione: poiché [solo] la soddisfazione consiste in un atto esterno che può essere eseguito con degli strumenti, tra i quali possono venire computati anche gli amici.
2. La carità di Cristo sofferente fu superiore alla malizia dei suoi crocifissori. Perciò Cristo con la sua passione poté soddisfare più di quanto quelli siano stati capaci di offendere uccidendo: cosicché la passione di Cristo fu una soddisfazione sufficiente e sovrabbondante per i peccati stessi di coloro che lo uccisero.
3. La dignità della carne di Cristo non va misurata solo in base alla natura della carne, ma anche in base alla persona che la assunse: in quanto cioè era la carne di Dio; e sotto questo aspetto la sua dignità era infinita.

## Articolo 3

Supra, q. 47, a. 4, ad 2; infra, a. 6, ad 3; q. 49, a. 4; In Ephes., c. 5, lect. 1; In Hebr., c. 7, lect. 1

### Se la passione di Cristo abbia agito sotto forma di sacrificio

Pare che la passione di Cristo non abbia agito sotto forma di sacrificio.
Infatti:
1. La realtà deve corrispondere alla figura. Ora, nei sacrifici dell'antica legge, che erano figura del sacrificio di Cristo, non si offriva mai della carne umana: anzi, tali sacrifici erano ritenuti abominevoli, secondo il rimprovero del Salmo [105, 38]: «Versarono il sangue innocente, il sangue dei figli e delle figlie sacrificati agli idoli di Canaan». Quindi la passione di Cristo non può essere considerata un sacrificio.
2. S. Agostino [De civ. Dei 10, 5] insegna che «il sacrificio visibile è il sacramento, o segno sacro, del sacrificio invisibile». Ma la passione di Cristo non è un segno, bensì la realtà stessa significata dagli altri segni. Quindi la passione di Cristo non è un sacrificio.

3. Chi offre un sacrificio compie qualcosa di sacro, come dice il nome stesso di sacrificio. Ma quanti uccisero Cristo non fecero qualcosa di sacro, bensì perpetrarono una grave iniquità. Quindi la passione di Cristo fu piuttosto un maleficio che un sacrificio.
In contrario: L'Apostolo [Ef 5, 2] scrive: «[Cristo] ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore».
Dimostrazione: Il sacrificio è propriamente un'opera compiuta per rendere a Dio l'onore che a lui solo è dovuto, al fine di placarlo. Da cui le parole di S. Agostino [De civ. Dei 10, 6]: «Vero sacrificio è ogni opera compiuta allo scopo di aderire a Dio in una santa società, che tende cioè a quel bene supremo grazie al quale possiamo essere veramente felici». Ora, Cristo «nella passione offrì se stesso per noi» [ib.]; e tale azione, cioè l'accettazione volontaria della passione, fu sommamente gradita a Dio, in quanto procedente dalla carità. È quindi evidente che la passione di Cristo fu un vero sacrificio. E nel medesimo libro [c. 20] il Santo rileva che «di questo vero sacrificio erano segni molteplici e vari i sacrifici dei giusti dell'antico Testamento, quali parole molteplici esprimenti un'unica cosa, per poterla molto raccomandare senza creare fastidio». «E poiché in ogni sacrificio», scrive ancora S. Agostino [De Trin. 4, 14], «si devono considerare quattro cose: a chi viene offerto, da chi viene offerto, che cosa viene offerto, per chi viene offerto, così l'unico e vero mediatore volle riconciliarci con Dio mediante il sacrificio di pace, restando una cosa sola con colui al quale lo offriva, unificando in sé gli uomini per i quali lo offriva ed essendo lui stesso l'unico offerente e l'unica vittima».
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la verità corrisponda in parte alla figura, non le corrisponde però in tutto: poiché la realtà deve superare la figura che la rappresenta. Era giusto quindi che la figura di questo sacrificio, in cui viene offerta per noi la carne di Cristo, fosse non la carne umana, bensì la carne degli animali che prefiguravano tale offerta. La quale costituisce il sacrificio assolutamente perfetto. Primo, perché trattandosi di un corpo appartenente alla natura umana, giustamente viene offerto per gli uomini, e da essi viene assunto sotto il Sacramento. Secondo, perché essendo una carne passibile e mortale, era adatta all'immolazione. Terzo, perché essendo senza peccato, la carne di Cristo era capace di purificare dai peccati. Quarto, perché essendo la carne dell'offerente medesimo, era accetta a Dio per la carità con la quale egli la offriva.
Di qui le parole di S. Agostino [De Trin. 4, 14]: «Che cosa gli uomini potevano prendere di più conveniente, da offrire per loro stessi, della carne umana? Che cosa di più adatto all'immolazione di una carne mortale? E che cosa di più puro per la purificazione dai vizi dei mortali della carne concepita senza il contagio della concupiscenza in un seno verginale? Che cosa poi si poteva offrire e accettare con maggiore gradimento che la carne del nostro sacrificio, che è il corpo del nostro sacerdote?».
2. S. Agostino in quel testo parla dei sacrifici visibili figurali. Tuttavia la passione stessa di Cristo, pur essendo la realtà significata dai sacrifici figurali, sta a significare certe cose che noi dobbiamo osservare, secondo le parole

di S. Pietro [1 Pt 4, 1 s.]: «Poiché dunque Cristo soffrì nella carne, anche voi armatevi degli stessi sentimenti; chi ha sofferto nel suo corpo ha rotto definitivamente col peccato, per non servire più alle passioni umane, ma alla volontà di Dio, nel tempo che gli rimane in questa vita mortale».
3. La passione di Cristo fu un maleficio dalla parte di coloro che lo uccisero, ma dalla parte di colui che la subiva fu un sacrificio. Per cui si dice che questo sacrificio fu offerto da Cristo stesso, non dai suoi crocifissori.

Articolo 4
Infra, a. 6, ad 3; In 3 Sent., d. 19, a. 4, sol. 1; In Rom., c. 3, lect. 3
Se la passione di Cristo abbia causato la nostra salvezza sotto forma di redenzione
Pare che la passione di Cristo non abbia causato la nostra salvezza sotto forma di redenzione, o di riscatto. Infatti:
1. Nessuno compra o riscatta cose che non hanno mai cessato di appartenergli. Ora, gli uomini non cessarono mai di appartenere a Dio; poiché, come si legge nei Salmi [23, 1]: «Del Signore è la terra e quanto contiene, l'universo e i suoi abitanti». Quindi Cristo non ci ha riscattati con la sua passione.
2. Secondo S. Agostino [De Trin. 13, 13], «il demonio doveva essere sconfitto da Cristo con la giustizia». Ma la giustizia esige che chi ha rapito con l'inganno i beni altrui ne venga privato: poiché «la frode e l'inganno non devono mai acquisire dei diritti», come dicono anche le leggi civili. Siccome dunque il demonio aveva sottomesso a sé con l'inganno una creatura di Dio, cioè l'uomo, Pare che l'uomo non dovesse venire sottratto al suo dominio mediante un riscatto, o redenzione.
3. Chi compra o riscatta un oggetto deve dare una somma a chi lo possiede. Ma Cristo non diede il suo sangue, che è il prezzo del nostro riscatto, al demonio, il quale ci teneva in schiavitù. Quindi Cristo con la sua passione non ci ha riscattati o redenti.
In contrario: S. Pietro [1 Pt 1, 18 s.] ha scritto: «Non a prezzo di cose corruttibili, quali l'argento e l'oro, foste riscattati dalla vostra vuota condotta ereditata dai vostri padri, ma con il sangue prezioso di Cristo, come di agnello senza difetti e senza macchia». E S. Paolo [Gal 3, 13] afferma: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi». Ora, si dice che egli divenne maledizione per noi in quanto per noi patì sulla croce, come si è notato sopra [q. 46, a. 4, ad 3]. Perciò con la sua passione egli ci ha riscattati.
Dimostrazione: In forza del peccato l'uomo aveva contratto due obbligazioni. Innanzitutto quella della schiavitù del peccato: poiché «chiunque commette il peccato è schiavo del peccato», secondo l'affermazione evangelica [Gv 8, 34]; e S. Pietro [2 Pt 2, 19] scrive che: «Uno è schiavo di ciò che lo ha vinto». Avendo perciò il demonio sconfitto l'uomo inducendolo al peccato, l'uomo si era reso schiavo del demonio. - Secondo, l'uomo aveva contratto il reato della pena in rapporto alla giustizia di Dio. E anche questa è una specie di schiavitù: poiché rientra nella schiavitù il dover subire ciò che non si vuole, essendo proprio dell'uomo libero il disporre a piacimento di se stesso.

Essendo quindi la passione di Cristo una soddisfazione sufficiente e sovrabbondante per il peccato e per il reato del genere umano, la sua passione fu come il prezzo del riscatto grazie al quale siamo stati liberati da queste due obbligazioni. Infatti la soddisfazione che uno offre per sé o per altri viene considerata come un compenso mediante il quale uno si redime dal peccato e dalla pena, secondo le parole del profeta [Dn 4, 24]: «Riscatta i tuoi peccati con l'elemosina». Ora, Cristo ha soddisfatto [per noi] non già dando del danaro, o cose simili, ma dando per noi la cosa più grande, cioè se stesso. Si deve quindi dire che la passione di Cristo è il nostro riscatto o redenzione.

Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo può appartenere a Dio in due modi. Primo, in quanto è soggetto al suo potere. E in questo modo l'uomo non cessò mai di appartenere a Dio; poiché sta scritto [Dn 4, 22. 29]: «L'Altissimo domina sul regno degli uomini, e lo dà a chi vuole». - Secondo, per l'unione con lui mediante la carità. Da cui le parole di S. Paolo [Rm 8, 9]: «Se uno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene».

L'uomo quindi non cessò mai di appartenere a Dio nel primo modo. Nel secondo invece smise di appartenergli col peccato. In quanto dunque fu liberato dal peccato mediante la soddisfazione data da Cristo, si dice che l'uomo fu redento dalla passione di Cristo.

2. Col peccato l'uomo si era obbligato verso Dio e verso il demonio. Con la colpa infatti egli aveva offeso Dio, e si era sottomesso al demonio, cedendo a lui. Perciò con la colpa egli non era divenuto servo di Dio, avendo rinnegato tale servitù, ma era piuttosto incorso nella schiavitù del demonio, permettendo Dio giustamente questo fatto per l'offesa commessa contro di lui. Quanto al castigo invece l'uomo aveva contratto un obbligo innanzitutto verso Dio, quale giudice supremo, e poi verso il demonio, quale giustiziere. E ciò secondo l'accenno evangelico [Mt 5, 25]: «Perché il tuo avversario non ti consegni al giudice, e questi al carceriere», «cioè all'angelo crudele del castigo », come spiega il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 11]. Sebbene quindi il demonio, da parte sua, tenesse ingiustamente sotto di sé l'uomo, ingannato dalla sua astuzia, sia quanto alla colpa che quanto al castigo, tuttavia era giusto che l'uomo subisse ciò per divina permissione quanto alla colpa, e per divina disposizione quanto al castigo. Perciò la giustizia esigeva che l'uomo venisse redento in rapporto a Dio, non già in rapporto al demonio.

3. Essendo la redenzione, o riscatto, richiesta per la liberazione dell'uomo in riferimento a Dio, e non invece in riferimento al demonio, il prezzo del riscatto doveva essere pagato non al diavolo, ma a Dio. E così si deve dire che Cristo offrì il suo sangue, che è il prezzo della nostra redenzione, non al diavolo, ma a Dio.

## Articolo 5

In 3 Sent., d. 19, q. 1, a. 4, sol. 2

### Se essere Redentore sia proprio di Cristo

Pare che essere Redentore non sia proprio di Cristo. Infatti:

1. Nei Salmi [30, 6] si legge: «Tu mi riscatti, Signore, Dio fedele». Ma essere Signore Dio fedele appartiene a tutta la Trinità. Quindi redimere non è

proprio di Cristo.
2. Si dice che redime colui che dà il prezzo del riscatto. Ora, Dio Padre ha dato il Figlio suo come redenzione per i nostri peccati, secondo le parole del Salmo [110, 9]: «Il Signore ha inviato al suo popolo la redenzione», «cioè Cristo», aggiunge la Glossa [interlin.], «il quale dà ai prigionieri il riscatto». Perciò non Cristo soltanto, ma anche Dio Padre ci ha redenti.
3. Ha giovato alla nostra salvezza non soltanto la passione di Cristo, ma anche quella degli altri santi, come appare dalle parole di S. Paolo [Col 1, 24]: «Sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi, e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo, che è la Chiesa». Quindi non soltanto Cristo deve dirsi Redentore, ma anche gli altri santi.
In contrario: Sta scritto [Gal 3, 13]: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi». Ora, solo Cristo si è fatto per noi maledizione. Quindi soltanto lui ha diritto al titolo di Redentore.
Dimostrazione: Per il riscatto si richiedono due cose: l'atto del pagamento e il prezzo da pagare. Quando uno infatti per il riscatto di una persona sborsa il danaro di un altro non si può dire che quella redenzione appartiene in maniera principale a lui, ma piuttosto al proprietario di quel danaro. Ora, il prezzo della nostra redenzione è il sangue di Cristo, ossia la sua vita fisica, che «risiede nel sangue» [Lv 17, 11. 14], e che Cristo ha pagato. Perciò a Cristo in quanto uomo appartengono tutte e due le suddette cose in maniera immediata; invece come alla causa prima e remota esse vanno attribuite a tutta la Trinità, a cui apparteneva come alla sua origine prima la vita stessa di Cristo, e dalla quale fu ispirato allo stesso Cristo uomo di patire per noi. E così l'essere Redentore in maniera immediata è proprio di Cristo in quanto uomo; sebbene si possa attribuire la redenzione stessa a tutta la Trinità come alla causa prima.
Analisi delle obiezioni: 1. La Glossa così spiega il passo citato: «Tu, Dio fedele, mi hai redento in Cristo il quale ha gridato: "Signore, nelle tue mani affido il mio spirito"». Per cui la redenzione appartiene immediatamente a Cristo in quanto uomo, a Dio invece come al principio primo.
2. Il prezzo della nostra redenzione fu pagato immediatamente da Cristo come uomo, però sotto il comando del Padre quale autore primordiale.
3. Le sofferenze dei santi giovano alla Chiesa non sotto forma di redenzione, ma a modo di esortazione e di esempio, secondo le parole di S. Paolo [2 Cor 1, 6]: «Quando siamo tribolati, è per la vostra consolazione e salvezza».

## Articolo 6

Infra, q. 49, a. 1; In Rom., c. 4, lect. 3

### Se la passione di Cristo sia stata la causa efficiente della nostra salvezza

Pare che la passione di Cristo non sia stata la causa efficiente della nostra salvezza. Infatti:
1. La causa efficiente della nostra salvezza è la grandezza della virtù divina, secondo le parole di Isaia [59, 1]: «Non è troppo corta la mano del Signore

da non poter salvare»; invece Cristo, come nota S. Paolo [2 Cor 13, 4], «fu crocifisso per la sua debolezza». Quindi la passione di Cristo non ha causato la nostra salvezza a modo di causa efficiente.
2. Una causa agente corporale non agisce come causa efficiente se non mediante il contatto: infatti Cristo stesso mondò il lebbroso toccandolo, «per mostrare», nota il Crisostomo [Teofilatto, In Lc, su 5, 13], «che la sua carne aveva una virtù salvifica». Ma la passione di Cristo non poté venire a contatto con tutti gli uomini. Essa quindi non poté produrre la salvezza come causa efficiente.
3. Non Pare che uno possa agire contemporaneamente come causa meritoria e come causa efficiente: poiché chi merita attende l'effetto da un altro. Ora, la passione di Cristo ha prodotto la nostra salvezza sotto forma di merito. Quindi non poteva produrla come causa efficiente.
In contrario: S. Paolo [1 Cor 1, 18] afferma che «la parola della croce, per quelli che si salvano, è potenza di Dio». Ma la potenza di Dio opera la nostra salvezza come causa efficiente. Quindi la passione di Cristo sulla croce ha prodotto la nostra salvezza come causa efficiente.
Dimostrazione: La causa efficiente è di due specie: principale e strumentale. Ora, la causa efficiente principale della salvezza umana è Dio. Essendo però l'umanità di Cristo «strumento della divinità», come si è detto [q. 2, a. 6; q. 13, aa. 2, 3; q. 19, a. 1; q. 43, a. 2], ne segue che tutte le azioni e sofferenze di Cristo producevano strumentalmente, in virtù della divinità, la salvezza dell'uomo. E in questo modo la passione di Cristo è la causa efficiente della salvezza umana.
Analisi delle obiezioni: 1. La passione di Cristo in rapporto alla sua carne mortale conveniva alla debolezza che egli aveva assunto, ma in rapporto alla divinità acquistava una virtù infinita, secondo l'affermazione dell'Apostolo [1 Cor 1, 25]: «La debolezza di Dio è più forte degli uomini»; in quanto cioè la stessa debolezza di Cristo, appartenendo a Dio, ha una potenza che supera ogni virtù umana.
2. Pur essendo corporale, la passione di Cristo ha tuttavia una virtù di ordine spirituale per la sua unione con la divinità. E così essa rivela la sua efficacia mediante un contatto spirituale: cioè mediante la fede e i sacramenti della fede, secondo le parole di S. Paolo [Rm 3, 25]: «[Dio] lo ha posto come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue».
3. La passione di Cristo in rapporto alla sua divinità agisce come causa efficiente; in rapporto alla volontà dell'anima di Cristo agisce come causa meritoria; in rapporto alla carne stessa di Cristo agisce sotto forma di soddisfazione, in quanto grazie ad essa siamo liberati dal reato della pena; agisce invece sotto forma di redenzione in quanto con essa siamo liberati dalla schiavitù della colpa, e infine agisce sotto forma di sacrificio in quanto per mezzo di essa siamo riconciliati con Dio, come diremo in seguito [q. 49].

## Quaestio 49
## Prooemium

[49051] IIIª q. 49 pr. Deinde considerandum est de ipsis effectibus passionis Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum per passionem Christi simus liberati a peccato. Secundo, utrum per eam simus liberati a potestate Diaboli. Tertio, utrum per eam simus liberati a reatu poenae. Quarto, utrum per eam simus Deo reconciliati. Quinto, utrum per eam sit nobis aperta ianua caeli. Sexto, utrum per eam Christus adeptus fuerit exaltationem.

ARGOMENTO 49
GLI EFFETTI DELLA PASSIONE DI CRISTO
Veniamo ora a considerare gli effetti della passione di Cristo.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la passione di Cristo ci abbia liberati dal peccato; 2. Se ci abbia liberati dal potere del demonio; 3. Se ci abbia liberati dalla pena; 4. Se grazie ad essa siamo stati riconciliati con Dio; 5. Se ci abbia aperto le porte del cielo; 6. Se per mezzo di essa Cristo abbia conseguito la propria esaltazione.

Articolo 1
Infra, q. 69, a. 1, ad 2, 3; In 3 Sent., d. 19, q. 1, a. 1; expos.; Comp. Theol., c. 239; Expos. in Symb., art. 4
Se la passione di Cristo ci abbia liberati dal peccato
Pare che la passione di Cristo non ci abbia liberati dal peccato. Infatti:
1. Liberare dai peccati è proprio di Dio, poiché sta scritto [Is 43, 25]: «Sono io che cancello le tue iniquità per riguardo a me». Ora, Cristo ha patito non come Dio, ma come uomo. Quindi la sua passione non ci ha liberati dal peccato.
2. Ciò che è corporeo non può agire su ciò che è spirituale. Ora, la passione di Cristo era corporale, mentre il peccato non può risiedere che nell'anima, che è una creatura spirituale. Quindi la passione di Cristo non poteva mondarci dal peccato.
3. Nessuno può essere liberato da dei peccati che non ha ancora commesso, ma che commetterà in seguito. Poiché dunque molti peccati furono commessi dopo la passione di Cristo, e vengono commessi tuttora, Pare che dalla passione di Cristo non siamo liberati dai peccati.
4. Posta la causa proporzionata e sufficiente non si richiede altro per avere l'effetto. Invece si richiedono tuttora altre cose per la remissione dei peccati: cioè il battesimo e la penitenza. Pare quindi che la passione di Cristo non sia una causa sufficiente per la remissione dei peccati.
5. Sta scritto nei Proverbi [10, 12]: «L'amore ricopre ogni colpa»; e ancora [15, 27 Vg]: «Con la misericordia e con la fede ci si purifica dai peccati». Ora, la fede ha molti altri oggetti, e la carità molti altri motivi oltre alla passione di Cristo. Quindi la passione di Cristo non è la causa propria della remissione dei peccati.
In contrario: Nell'Apocalisse [1, 5] si legge: «Egli ci ama, e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue».
Dimostrazione: La passione di Cristo è la causa propria della remissione dei peccati per tre motivi. Primo, quale incentivo alla carità. Poiché, come scrive l'Apostolo [Rm 5, 8 s.], «Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre

eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi». Ora, con la carità noi conseguiamo il perdono dei peccati, secondo le parole evangeliche [Lc 7, 47]: «Le sono perdonati i suoi molti peccati, poiché ha molto amato».
Secondo, la passione di Cristo causa la remissione dei peccati sotto forma di redenzione. Essendo egli infatti il nostro capo, con la sua passione, accettata per amore e obbedienza, ha liberato dal peccato noi che siamo le sue membra, offrendo tale passione come prezzo del riscatto: come se uno riscattasse se stesso da un peccato commesso con i piedi mediante un'opera meritoria compiuta con le mani. Come infatti è unico il corpo fisico formato di membra diverse, così la Chiesa, che è il corpo mistico di Cristo, costituisce come un'unica persona insieme con il suo capo, che è Cristo.
Terzo, a modo di efficienza: poiché il corpo nel quale Cristo ha subìto la passione è «strumento della divinità», per cui i suoi patimenti e le sue azioni agiscono con la virtù di Dio nell'eliminazione del peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. È vero che Cristo non soffrì come Dio, tuttavia la sua carne era strumento della divinità. E così la sua passione partecipa della potenza divina nell'eliminazione del peccato, come si è detto [nel corpo].
2. La passione di Cristo, pur essendo corporale, riceve tuttavia una certa virtù spirituale grazie alla divinità a cui la carne è unita come uno strumento. Ed è in forza di questa virtù che la passione di Cristo causa la remissione dei peccati.
3. Con la sua passione Cristo ci ha liberati dai nostri peccati in maniera causale, cioè istituendo la causa di tale liberazione, in modo che potessero venire rimessi tutti i peccati in qualsiasi momento, siano essi passati, presenti o futuri: come se un medico preparasse una medicina capace di guarire qualsiasi malattia, anche in futuro.
4. Dato che la passione di Cristo fu posta nel tempo come una certa causa universale per la remissione dei peccati, come si è detto [ad 3], è necessario che essa venga applicata ai singoli per la remissione dei loro peccati. E ciò avviene mediante il battesimo, la penitenza e gli altri sacramenti, i quali devono le loro virtù alla passione di Cristo, come vedremo in seguito [q. 62, a. 5].
5. È anche attraverso la fede che la passione di Cristo ci viene applicata in modo che possiamo riceverne i frutti, secondo le parole di S. Paolo [Rm 3, 25]: «[Dio] lo ha posto come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue». Ora, la fede con la quale siamo mondati dal peccato non è la fede informe, che può coesistere con il peccato, ma la fede informata dalla carità: per cui la passione di Cristo ci viene applicata non solo quanto all'intelligenza, ma anche quanto alla volontà. E anche in questo modo i peccati vengono rimessi in virtù della passione di Cristo.

## Articolo 2

Supra, q. 48, a. 4; In 3 Sent., d. 19, q. 1, a. 2; In Hebr., c. 2, lect. 4

### Se la passione di Cristo ci abbia liberati dal potere del demonio

Pare che la passione di Cristo non ci abbia liberati dal potere del demonio. Infatti.
1. Non ha alcun potere sugli altri chi non può esercitarlo senza il permesso

altrui. Ma il demonio non poté mai far nulla contro l'uomo senza una permissione divina: come è evidente nel caso di Giobbe [cc. 1, 2], che fu colpito in seguito a tale permissione prima negli averi e poi nel corpo.
E anche nel Vangelo [Mt 8, 31 s.] si legge che i demoni non poterono entrare nei porci se non con il permesso di Cristo. Quindi il demonio non ha mai avuto potere sugli uomini. E così la passione di Cristo non ha potuto liberarci dal potere del demonio.
2. Il demonio esercita il suo potere sull'uomo tentandolo e vessandolo fisicamente. Ma questo egli continua a farlo anche dopo la passione di Cristo.
Quindi tale passione non ci ha liberati dal suo potere.
3. La virtù della passione di Cristo dura in perpetuo, secondo le parole di S. Paolo [Eb 10, 14]: «Con un'unica oblazione ha resi perfetti per sempre quelli che vengono santificati». Ora, la liberazione dal potere del demonio non si è avuta ovunque, poiché in molte parti del mondo ci sono ancora gli idolatri; e neppure sarà perpetua, poiché al tempo dell'Anticristo il demonio eserciterà più che mai il suo malefico potere sugli uomini, come sta scritto [2 Ts 2, 9 s.]: «La venuta dell'Anticristo sarà nella potenza di Satana, con ogni specie di portenti, di segni e prodigi menzogneri, e con ogni sorta di empio inganno». Perciò la passione di Cristo non Pare avere causato la liberazione del genere umano dal potere del demonio.
In contrario: Nell'imminenza della passione il Signore [Gv 12, 31 s.] affermava: «Ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori; e io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me». Ma egli fu elevato da terra con la morte di Croce [ib., v. 33]. Quindi la sua passione ha privato il demonio del suo potere sugli uomini.
Dimostrazione: Nel potere che il demonio esercitava sugli uomini prima della passione di Cristo si devono considerare tre cose. Primo, in rapporto all'uomo si deve notare che questi col suo peccato aveva meritato di essere consegnato in potere del demonio, alla cui tentazione aveva ceduto. - Secondo, in rapporto a Dio, che l'uomo aveva offeso col peccato, va notato che egli per giustizia aveva abbandonato l'uomo al potere del demonio. - Terzo, in rapporto al demonio stesso si deve tenere presente che questi con la sua perversa volontà impediva all'uomo di conseguire la salvezza.
Ora, quanto al primo punto l'uomo fu liberato dal potere del demonio mediante la passione di Cristo in quanto la passione causò la remissione dei peccati, come si è spiegato sopra [a. prec.]. - Quanto al secondo punto si deve invece concludere che la passione di Cristo ci ha liberati dal potere del demonio in quanto ci ha riconciliati con Dio, come vedremo in seguito [a. 4]. - Quanto infine al terzo punto va notato che la passione di Cristo ci ha liberati dal potere del demonio in quanto questi nella passione di Cristo passò i limiti del potere a lui concesso da Dio, tramando la morte di Cristo, che era immune dalla morte, essendo senza peccato. Da cui le parole di S. Agostino [De Trin. 13, 14]: «Il demonio fu vinto dalla giustizia di Cristo: poiché non avendo trovato in lui nulla che fosse degno di morte, tuttavia lo uccise. È quindi giusto che siano liberati i debitori tenuti in suo potere, poiché essi credono in colui che il demonio mise a morte senza alcun diritto».

Analisi delle obiezioni: 1. Non si dice che il demonio aveva potere sugli uomini nel senso che potesse loro nuocere senza il permesso di Dio, ma nel senso che gli era stato permesso giustamente di nuocere agli uomini che con la tentazione aveva trascinato a fare la sua volontà.
2. Anche ora, col permesso di Dio, il demonio può tentare gli uomini nell'anima e vessarli nel corpo; ma con la passione di Cristo è stato preparato per l'uomo un rimedio con cui egli si può difendere dagli assalti del nemico, in modo da non essere trascinato alla morte eterna.
E quanti prima della passione di Cristo resistettero al demonio lo poterono fare per la fede nella sua passione; sebbene prima della passione nessuno abbia potuto sfuggire del tutto al potere del demonio, in modo cioè da non scendere agli inferi. Dalla qual cosa invece gli uomini possono difendersi dopo la passione di Cristo grazie alla virtù di questa.
3. Secondo i suoi occulti giudizi, Dio permette che il demonio possa ingannare gli uomini in date circostanze di persona, di tempo e di luogo. Tuttavia con la passione di Cristo gli uomini avranno sempre a disposizione il rimedio per difendersi dalle seduzioni del demonio, anche al tempo dell'Anticristo.
Il fatto poi che alcuni trascurino questo rimedio non toglie nulla all'efficacia della passione.

## Articolo 3

Supra, q. 48, a. 6, ad 3; In 3 Sent., d. 19, q. 1, a. 3; Expos. in Symb., a. 4

### Se la passione di Cristo abbia affrancato l'uomo dai castighi del peccato

Pare che la passione di Cristo non abbia affrancato l'uomo dai castighi del peccato. Infatti:
1. La pena principale del peccato è la dannazione eterna. Ma quelli che per i loro peccati erano stati condannati all'inferno non ne sono stati liberati dalla passione di Cristo, poiché «nell'inferno non c'è alcuna redenzione» [Ufficio dei defunti]. Quindi la passione di Cristo non ha liberato gli uomini dalla pena.
2. A coloro che sono affrancati dal gravame della pena non si deve imporre alcuna penitenza. Invece ai penitenti viene imposta una penitenza soddisfattoria. Quindi gli uomini per la passione di Cristo non sono affrancati dal gravame della pena.
3. La morte è la pena del peccato, come dice S. Paolo [Rm 6, 23]: «Il salario del peccato è la morte». Ma gli uomini dopo la passione di Cristo continuano a morire. Quindi la passione di Cristo non ci ha liberati dal reato della pena.

In contrario: Sta scritto [Is 53, 4]: «Egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori».
Dimostrazione: La passione di Cristo ci ha affrancati dal reato della pena in due modi. Primo, direttamente: cioè per il fatto che essa fu una soddisfazione proporzionata e sovrabbondante per i peccati di tutto il genere umano.
Ora, una volta data l'adeguata soddisfazione viene a cessare l'esigenza del castigo. - Secondo, indirettamente: cioè per il fatto che la passione di Cristo

causa la remissione del peccato, su cui si fonda il reato o debito della pena.
Analisi delle obiezioni: 1. La passione di Cristo produce il suo effetto in coloro a cui viene applicata mediante la fede e la carità, e mediante i sacramenti della fede. Perciò i dannati dell'inferno, non avendo un simile contatto con la passione di Cristo, non possono conseguirne gli effetti.
2. Per conseguire gli effetti della passione di Cristo è necessario che ci conformiamo o configuriamo a lui, come si è notato sopra [a. 1, ad 4, 5; I-II, q. 85, a. 5, ad 2]. Ora, la configurazione sacramentale con lui avviene attraverso il battesimo, secondo le parole di S. Paolo [Rm 6, 4]: «Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti insieme con lui nella morte». Per questo ai battezzati non si impone alcuna penitenza soddisfattoria: poiché essi sono stati totalmente affrancati dalla soddisfazione di Cristo.
Ma poiché, come dice S. Pietro [1 Pt 3, 18], «Cristo è morto una volta per sempre per i peccati», il cristiano non può essere configurato una seconda volta alla morte di Cristo con il sacramento del battesimo. Perciò coloro che peccano dopo il battesimo devono conformarsi a Cristo sofferente mediante alcune penalità o sofferenze che essi devono sopportare. In misura però molto minore di quanto sarebbe richiesto dal peccato, poiché vi coopera la soddisfazione di Cristo.
3. La soddisfazione di Cristo ha effetto in noi in quanto siamo incorporati a lui come le membra al capo, come si è visto sopra [a. 1; q. 48, a. 1; a. 2, ad 1]. Ma è necessario che le membra siano conformi al capo. Come quindi Cristo in un primo tempo ebbe la grazia nell'anima unita alla passibilità del corpo, e giunse alla gloria dell'immortalità mediante la passione, così anche noi che ne siamo le membra siamo liberati mediante la passione dal reato di qualsiasi pena, in modo però che prima riceviamo nell'anima «lo spirito da figli adottivi » [Rm 8, 15], che ci assicura l'eredità della gloria immortale, pur avendo noi ancora un corpo passibile e mortale, e in seguito, «configurati alle sofferenze e alla morte di Cristo» [Fil 3, 10], siamo condotti alla gloria immortale, secondo le parole dell'Apostolo [Rm 8, 17]: «Se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria».

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 19, q. 1, a. 5, sol. 1; Expos. in Symb., a. 4

### Se la passione di Cristo ci abbia riconciliati con Dio

Pare che la passione di Cristo non ci abbia riconciliati con Dio. Infatti:
1. La riconciliazione non può aver luogo tra amici. Ora, Dio ci ha sempre amati, secondo quelle parole [Sap 11, 24]: «Tu ami tutte le cose esistenti, e nulla disprezzi di quanto hai creato». Perciò la passione di Cristo non ci ha riconciliati con Dio.
2. Una cosa non può essere nello stesso tempo principio ed effetto: per cui la grazia, che è il principio del merito, non può essere meritata. Ma l'amore di Dio è il principio della passione di Cristo, secondo l'affermazione evangelica [Gv 3, 16]: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito». Quindi dalla passione di Cristo non possiamo essere stati riconciliati con Dio

in modo che egli abbia nuovamente iniziato ad amarci.
3. La passione di Cristo fu compiuta dai suoi crocifissori, i quali in ciò offesero gravemente Dio. Quindi la passione di Cristo fu piuttosto causa di sdegno che di riconciliazione da parte di Dio.
In contrario: L'Apostolo [Rm 5, 10] insegna: «Siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo».
Dimostrazione: La passione di Cristo è la causa della nostra riconciliazione con Dio per due motivi. Primo, perché cancella il peccato, dal quale gli uomini sono resi nemici di Dio, come si legge nella Scrittura [Sap 14, 9]: «Sono ugualmente in odio a Dio l'empio e la sua empietà»; e ancora [Sal 5, 7]: «Tu detesti chi fa il male».
Secondo, poiché essa è un sacrificio graditissimo a Dio. L'effetto proprio del sacrificio è infatti di placare Dio: come quando un uomo condona un'offesa ricevuta per un gradito atto di ossequio che gli viene prestato. Da cui le parole della Scrittura [1 Sam 26, 19]: «Se il Signore ti eccita contro di me, voglia accettare il profumo di un'offerta». Ora, che Cristo abbia patito volontariamente fu un bene così grande che per tale bene riscontrato nella natura umana Dio si placò riguardo a tutte le offese ricevute dal genere umano, quanto a coloro che sono uniti a Cristo sofferente nella maniera sopra indicata [a. 1, ad 4; a. 3, ad 1; q. 48, a. 6, ad 2].
Analisi delle obiezioni: Dio ama tutti gli uomini per la natura che egli stesso ha creato, ma li odia per la colpa che essi commettono contro di lui, secondo quelle parole [Sir 12, 6]: «L'Altissimo odia i peccatori».
2. Si dice che Cristo ci ha riconciliati con Dio non nel senso che questi abbia ripreso di nuovo ad amarci, poiché sta scritto [Ger 31, 3]: «Ti ho amato di amore eterno», ma per il fatto che la passione di Cristo ha tolto la causa dell'odio: sia con la cancellazione del peccato, sia con la compensazione di un bene più gradito.
3. Come erano uomini gli uccisori di Cristo, così era uomo anche Cristo crocifisso. Ora, la carità di Cristo sofferente era superiore all'iniquità dei suoi crocifissori. E così la passione di Cristo valse più a riconciliare Dio con tutto il genere umano che a provocarne l'ira.

## Articolo 5

Supra, q. 39, a. 5, ad 3; In 3 Sent., d. 18, q. 1, sol. 3; d. 22, q. 3, a. 1, ad 4; In 4 Sent., d. 4, q. 2, a. 2, sol. 6; Expos. in Symb., a. 4

### Se Cristo con la sua passione ci abbia aperto le porte del cielo

Pare che Cristo con la sua passione non ci abbia aperto le porte del cielo.
Infatti:
1. Nei Proverbi [11, 18] si legge: «Per chi semina la giustizia il salario è sicuro». Ma il salario dei giusti è l'ingresso nel regno dei cieli. Quindi gli antichi Patriarchi, che compirono le opere della giustizia, avrebbero conseguito l'ingresso nel regno dei cieli anche senza la passione di Cristo. Così dunque quest'ultima non è la causa che apre le porte del regno dei cieli.
2. Elia, come si legge [2 Re 2, 11], fu rapito in cielo prima della passione di Cristo. Ora, l'effetto non può precedere la causa. Quindi l'apertura delle

porte del cielo non è un effetto della passione di Cristo.
3. Come si legge nel Vangelo [Mt 3, 16], al battesimo di Cristo «si aprirono i cieli». Ma il battesimo precedette la passione. Quindi l'apertura dei cieli non è un effetto della passione di Cristo.
4. Il profeta Michea [2, 13] ha scritto: «Egli ascenderà aprendo la strada innanzi a loro». Ma aprire la strada del cielo non Pare altro che aprirne le porte. Quindi Pare che le porte del cielo ci siano state aperte non dalla passione, bensì dall'ascensione di Cristo.
In contrario: L'Apostolo [Ef 10, 19] afferma: «Abbiamo piena libertà di entrare nel santuario», vale a dire in cielo, «per mezzo del sangue di Gesù».
Dimostrazione: La chiusura delle porte è un ostacolo che impedisce di entrare. Ora, agli uomini era impedito di entrare nel regno dei cieli per il peccato: poiché, come dice Isaia [35, 8], «chiameranno tale strada via santa, e nessun impuro la percorrerà». Ora, due sono i peccati che impediscono l'ingresso nel regno dei cieli. Il primo è quello comune a tutta la natura umana, cioè il peccato dei nostri progenitori. Ed esso aveva precluso all'uomo l'accesso al regno celeste: poiché come si legge nella Genesi [3, 24], dopo il peccato del primo uomo «Dio collocò un cherubino con una spada fiammeggiante e roteante, per custodire la via dell'albero della vita». – Il secondo peccato è invece quello personale di ciascuno, che ogni uomo commette con un proprio atto.
Ora, mediante la passione di Cristo noi siamo stati liberati non solo dal peccato comune a tutto il genere umano, sia quanto alla colpa che quanto alla pena, avendo Cristo soddisfatto per noi, ma anche dai peccati personali, partecipando noi alla sua passione mediante la fede, la carità e i sacramenti della fede. E così la passione di Cristo ci ha aperto le porte del regno dei cieli.
Da cui le parole di S. Paolo [Eb 9, 11 s.]: «Cristo, venuto come sommo sacerdote dei beni futuri, con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna». E ciò era prefigurato nella prescrizione dell'antica legge [Nm 35, 25 ss.] che obbligava l'omicida «a rimanere là», cioè nella città rifugio, «fino a quando non moriva il sommo sacerdote unto con l'olio santo»; alla sua morte però poteva tornare nella sua casa.
Analisi delle obiezioni: 1. I santi dell'antico Testamento, facendo le opere della giustizia, meritarono di entrare nel regno dei cieli mediante la fede nella [futura] passione di Cristo, secondo le parole di S. Paolo [Eb 11, 33]: «Per fede conquistarono regni, esercitarono la giustizia»; e per mezzo di essa ognuno veniva purificato personalmente dai peccati. Tuttavia la loro fede o giustizia non poteva bastare a togliere l'impedimento dovuto al reato di tutto il genere umano. Il quale fu invece eliminato dal sangue di Cristo. Per questo prima della sua passione nessuno poteva entrare nel regno dei cieli, conseguendo cioè la beatitudine eterna, che consiste nella piena fruizione di Dio.
2. Elia fu sollevato al cielo aereo, non al cielo empireo, che è la sede dei beati. Il che non fu concesso neppure a Enoc, che pure fu trasportato nel paradiso terrestre, dove si crede che debba vivere con Elia sino alla venuta dell'Anticristo.

3. I cieli si aprirono al battesimo di Cristo non per lui, per il quale erano rimasti sempre aperti, come si è detto sopra [q. 39, a. 5], ma per indicare che essi vengono aperti per i battezzati col battesimo di Cristo, che desume l'efficacia dalla sua passione.
4. Con la sua passione Cristo ci ha meritato l'ingresso nel regno dei cieli e ne ha rimosso gli ostacoli, ma con la sua ascensione ci ha come introdotti nel possesso del regno dei cieli. Per questo si dice che «ascenderà aprendo la strada innanzi a loro».

## Articolo 6

Supra, q. 19, a. 3; q. 46, a. 1; infra, q. 54, a. 2; q. 59, a. 3; In 3 Sent., d. 18, q. 1, a. 4, sol. 3; De Verit., q. 26, a. 6, ad 4 in contrar.; Comp. Theol., c. 240

**Se con la sua sofferenza Cristo abbia meritato la propria esaltazione**

Pare che con la sua sofferenza Cristo non abbia meritato la propria esaltazione. Infatti:
1. La sublimità della gloria è propria di Dio come la conoscenza del vero, secondo le parole del Salmo [112, 4]: «Su tutti i popoli eccelso è il Signore, più alta dei cieli è la sua gloria». Ora, Cristo in quanto uomo ebbe la conoscenza di tutta la verità non per qualche merito precedente, ma in forza dell'unione ipostatica, secondo le parole di S. Giovanni [1, 14]: «Abbiamo visto la sua gloria, come dell'unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità». Perciò anche l'esaltazione egli l'ebbe solo in forza dell'unione ipostatica, e non per il merito della passione.
2. Come si è notato sopra [q. 34, a. 3], Cristo meritò per sé fin dal primo istante del suo concepimento. Ma durante la sua passione egli non ebbe una carità superiore a quella che aveva prima. Essendo quindi la carità il principio del merito, Pare che con la passione egli non abbia meritato la propria esaltazione più di quanto l'avesse meritata prima.
3. La gloria del corpo risulta dalla gloria dell'anima, come afferma S. Agostino [Epist. 118, 3]. Ma Cristo con la sua passione non meritò la propria esaltazione quanto alla gloria dell'anima, poiché questa fu beata fin dal primo istante del suo concepimento. Perciò con la passione egli non meritò l'esaltazione neppure quanto alla gloria del corpo.
In contrario: S. Paolo [Fil 2, 8 s.] scrive: «Si fece obbediente fino alla morte, e alla morte di croce: per questo Dio lo ha esaltato».
Dimostrazione: Il merito implica una certa uguaglianza di giustizia, come dice l'Apostolo [Rm 4, 4]: «A chi lavora, il salario viene calcolato come debito». Ora, quando uno per un ingiusto volere si arroga più di quanto gli spetta, è giusto che gli venga sottratto anche ciò che gli era dovuto: per cui nell'Esodo [22, 1] è prescritto che «chi ruba una pecora ne renderà quattro». E in questo caso si parla di merito, in quanto la cattiva volontà viene in tal modo punita. Così dunque anche quando uno con una giusta volontà toglie a se stesso ciò che gli era dovuto, merita che gli sia restituito in sovrappiù, quale mercede della sua giusta volontà. Ed è per questo che, come dice il Vangelo [Lc 14, 11], «chi si umilia sarà esaltato».

Ora, Cristo nella sua passione umiliò se stesso al disotto della propria dignità in quattro modi. Primo, soffrendo la passione e la morte, che a lui non erano dovute. – Secondo, accettando l'umiliazione del luogo: poiché il suo corpo fu posto nel sepolcro e la sua anima discese agli inferi. – Terzo, sopportando insulti e derisioni. – Quarto, lasciandosi consegnare agli umani poteri, secondo le parole da lui rivolte a Pilato [Gv 19, 11]: «Tu non avresti alcun potere su di me, se non ti fosse stato dato dall'alto».

Egli perciò con la sua passione meritò l'esaltazione in quattro modi. Primo, quanto alla sua risurrezione gloriosa. Da cui le parole profetiche del Salmo [138, 2]: «Tu hai conosciuto la mia prostrazione», ossia l'umiliazione della mia passione, «e la mia risurrezione». – Secondo, quanto alla sua ascensione al cielo. Da cui l'affermazione di S. Paolo [Ef 4, 9 s.]: «Era disceso prima nelle parti inferiori della terra; ma colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli». – Terzo, quanto all'innalzamento alla destra del Padre e alla manifestazione della sua divinità, secondo le parole di Isaia [52, 13 s.]: «Sarà onorato, esaltato e molto innalzato: come molti si erano stupiti che il suo aspetto fosse senza gloria tra gli uomini». E S. Paolo [Fil 2, 8 s.] scrive: «Si è fatto obbediente fino alla morte, e alla morte di croce: per questo Dio lo ha esaltato, e gli ha dato il nome che è al di sopra ogni altro nome»; ha fatto cioè che fosse da tutti chiamato Dio, e che tutti gli prestassero ossequio come a Dio.

Da cui le parole che seguono [v. 10]: «Perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra». – Quarto, quanto al potere di giudicare. E ciò secondo le parole [Gb 36, 17 Vg]: «La tua causa è stata giudicata come quella di un empio: perciò sarà affidata a te la causa e il giudizio».

Analisi delle obiezioni: 1. L'anima era [in Cristo] la radice e il principio del merito; il corpo invece era lo strumento dei suoi atti meritori. Perciò la perfezione dell'anima di Cristo, che era il principio del merito, non doveva essere acquistata da lui mediante il merito, come invece doveva esserlo quella del corpo; il quale fu appunto esposto alla passione, per cui fu strumento del merito stesso.

2. Con i meriti precedenti Cristo aveva meritato l'esaltazione dalla parte della sua anima, la cui volontà era informata dalla carità e dalle altre virtù. Invece nella passione meritò la propria esaltazione, a modo di un certo compenso, anche dalla parte del corpo: poiché era giusto che il corpo, il quale per la carità era stato sottoposto alla passione, avesse una ricompensa nella gloria.

3. Per un privilegio particolare avvenne che in Cristo la gloria dell'anima non ridondasse nel corpo, in modo che egli potesse conquistare la gloria del corpo in maniera più degna, cioè meritandola con la sua passione. La gloria dell'anima al contrario non conveniva che fosse differita: poiché l'anima era unita immediatamente al Verbo, per cui era giusto che dal Verbo venisse riempita di gloria. Il corpo invece era unito al Verbo mediante l'anima.

## Quaestio 50
## Prooemium

[49106] IIIª q. 50 pr. Deinde considerandum est de morte Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum conveniens fuerit Christum mori. Secundo, utrum per mortem fuerit separata unio divinitatis et carnis. Tertio, utrum fuerit separata unio divinitatis et animae. Quarto, utrum Christus in triduo mortis fuerit homo. Quinto, utrum corpus eius fuerit idem numero vivum et mortuum. Sexto, utrum mors eius aliquid sit operata ad nostram salutem.

ARGOMENTO 50
LA MORTE DI CRISTO
Passiamo così a considerare la morte di Cristo.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se fosse conveniente che Cristo morisse; 2. Se alla sua morte la divinità si sia separata dal corpo; 3. Se si sia separata dall'anima; 4. Se nei tre giorni dopo la morte Cristo fosse ancora un uomo; 5. Se da vivo e da morto il suo corpo fosse numericamente identico; 6. Se la sua morte abbia avuto qualche influsso sulla nostra salvezza.

Articolo 1
Infra, q. 52, a. 1; In 3 Sent., d. 20, q. 1, a. 3; C. G., IV, c. 55; Quodl., 2, q. 1, a. 2; Comp. Theol., c. 227; De rat. fidei, c. 7
Se fosse conveniente che Cristo morisse
Pare non conveniente che Cristo morisse. Infatti:
1. Ciò che è il principio primo in un dato genere di cose non può mai subire le disposizioni di ciò che è ad esso contrario: come il fuoco, che è il principio del calore, non può mai essere freddo. Ora, il Figlio di Dio è il principio e la fonte di ogni vita, secondo le parole del Salmo [35, 10]: «In te è la sorgente della vita». Quindi non era conveniente che Cristo morisse.
2. La morte è peggiore di ogni malattia, non essendo la malattia che una preparazione alla morte. Ma non era conveniente, come nota il Crisostomo [Atanasio, Orat. de Incarn. Verbi 22], che Cristo si ammalasse di qualsiasi malattia. Quindi non era neppure conveniente che morisse.
3. Il Signore [Gv 10, 10] ha affermato: «Sono venuto perché abbiano la vita, e l'abbiano in abbondanza». Ma uno degli opposti non può portare al suo contrario. Quindi non era opportuno che Cristo morisse.
In contrario: Nel Vangelo [Gv 11, 50] si legge: «Conviene che un uomo solo muoia per il popolo, piuttosto che perisca tutta la nazione». E Caifa, come attesta l'Evangelista [v. 51], disse questo per ispirazione profetica.
Dimostrazione: Era conveniente che Cristo subisse la morte. Primo, per soddisfare per il genere umano, che era stato condannato alla morte a motivo del peccato, secondo le parole della Genesi [2, 17]: «Quel giorno in cui mangerete [del frutto dell'albero], morirete». Ora, il modo conveniente per soddisfare per una persona è quello di sottoporsi alla pena che essa ha meritato. E così Cristo volle morire per poter soddisfare per noi con la sua morte, secondo l'affermazione di S. Pietro [1 Pt 3, 18]: «Cristo è morto una volta per sempre per i peccati».
Secondo, per dimostrare la realtà della natura assunta. Se infatti, come scrive Eusebio [De laud. Constant. 15], «dopo la sua permanenza tra gli uomini egli fosse svanito, evitando la morte, tutti lo avrebbero considerato un fantasma».

Terzo, per liberare noi, morendo, dalla paura della morte. Per cui S. Paolo [Eb 2, 14 s.] scrive che «egli volle avere in comune con noi la carne e il sangue, per ridurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo, e liberare così quelli che per timore della morte erano soggetti a schiavitù per tutta la vita».
Quarto, per esserci di esempio a morire spiritualmente al peccato morendo corporalmente alla «somiglianza del peccato», cioè alla penalità. Scrive infatti S. Paolo [Rm 6, 10 s.]: «Egli morì al peccato una volta per tutte; ora invece, per il fatto che egli vive, vive per Dio. Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù».
Quinto, per manifestare risorgendo dai morti la propria virtù capace di vincere la morte, e dare così a noi la speranza di risorgere dai morti. Da cui le parole di S. Paolo [1 Cor 15, 12]: «Se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non esiste risurrezione dei morti?».
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo è fonte della vita in quanto Dio, non in quanto uomo. Ora, egli è morto in quanto uomo, non in quanto Dio.
S. Agostino [Vigilio di Tapso, De Unit. Trin. 20] infatti così scrive: «Lungi da noi il pensare che Cristo abbia subito la morte come se egli avesse perduto la vita in quanto è la stessa vita. Se così fosse, la fonte della vita si sarebbe inaridita. Egli perciò subì la morte nella natura umana spontaneamente assunta, ma non perdé la potenza di quella sua natura con la quale dà la vita a tutte le cose».
2. Cristo non subì una morte proveniente da malattia perché non Paresse che egli subiva la morte per una necessita dovuta all'infermità della natura. Subì invece la morte inflitta da un nemico esterno, a cui egli si offrì spontaneamente, per mostrare che la sua morte era volontaria.
3. Di per sé uno degli opposti non può portare direttamente al suo contrario, ma talora può farlo in maniera indiretta: come qualche volta il freddo può produrre il calore. Ora, Cristo con la sua morte ci riportò alla vita in questo modo, poiché con la sua morte distrusse la nostra morte: come chi accetta il castigo per un altro lo elimina in colui che doveva subirlo.

## Articolo 2

Infra, q. 53, a. 1, ad 2; In 3 Sent., d. 2, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1, 2; sol. 3, ad 4; a. 3, sol. 2, ad 1; d. 21, q. 1, a. 1, sol. 1; De Spir. Creat., a. 3, ad 5; Quodl., 2, q. 1, a. 1

### Se alla morte di Cristo la sua divinità si sia separata dal corpo

Pare che alla morte di Cristo la sua divinità si sia separata dal corpo.
Infatti:
1. Dall'alto della croce il Signore gridò [Mt 27, 46]: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». E S. Ambrogio [In Lc 10, su 23, 46] commenta: «L'uomo che sta per morire grida per la separazione della divinità. Essendo infatti la divinità immune dalla morte, la morte non poteva avvicinarsi se non si ritirava la vita: poiché la divinità è la vita». Pare quindi che alla morte di Cristo la divinità si sia separata dal corpo.
2. Eliminato il connettivo, gli elementi che esso univa si separano. Ora, la

divinità fu unita al corpo mediante l'anima, come si è visto sopra [q. 6, a. 1].
Quindi, essendosi l'anima alla morte di Cristo separata dal corpo, conseguentemente si separò dal corpo anche la divinità.
3. La virtù vivificatrice di Dio è superiore a quella dell'anima. Ma il corpo non sarebbe potuto morire senza la separazione dell'anima. Meno che mai quindi sarebbe morto se da esso non si fosse separata la divinità.
In contrario: Quanto è proprio della natura umana non può predicarsi del Figlio di Dio se non in forza dell'unione ipostatica, come si è visto sopra [q. 16, aa. 4, 5]. Ora, al Figlio di Dio si attribuisce quanto spetta al corpo di Cristo dopo la morte, cioè di essere stato sepolto, come risulta dal simbolo della fede, in cui si afferma che «il Figlio di Dio fu concepito e nacque dalla Vergine, patì, morì e fu sepolto». Quindi il corpo di Cristo dopo la sua morte non fu separato dalla divinità.
Dimostrazione: Quanto Dio concede per grazia non lo ritira mai senza una colpa; per cui S. Paolo [Rm 11, 29] scrive che «i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili». Ora, la grazia dell'unione per cui la divinità fu unita ipostaticamente al corpo di Cristo è superiore alla grazia dell'adozione per cui gli altri vengono santificati; e per sua natura è anche più stabile, essendo ordinata all'unione personale, mentre la grazia dell'adozione è ordinata a un'unione affettiva. E tuttavia vediamo che la grazia dell'adozione non viene mai perduta senza una colpa. Non essendoci quindi in Cristo alcun peccato, era impossibile che l'unione della divinità con il suo corpo si dissolvesse. Come quindi il corpo di Cristo era unito ipostaticamente al Verbo di Dio prima della morte, così rimase unito a lui anche dopo di essa: in modo cioè che l'ipostasi del Verbo di Dio dopo la morte non fosse distinta da quella del corpo di Cristo, come afferma il Damasceno [De fide orth. 3, 27].
Analisi delle obiezioni: 1. L'abbandono di cui si parla non va riferito al dissolvimento dell'unione ipostatica, ma al fatto che Dio Padre aveva lasciato Cristo esposto alla passione. Perciò l'abbandono in questo caso non significa altro che la mancata difesa dai persecutori.
Oppure si può rispondere con S. Agostino [De gratia Novi Test. 6] che Cristo si sentiva abbandonato in rapporto alla preghiera che aveva fatto: «Padre, se è possibile, passi da me questo calice».
2. Si dice che il Verbo di Dio fu unito al corpo mediante l'anima per il fatto che il corpo appartiene alla natura umana, che il Figlio di Dio intendeva assumere, mediante l'anima, ma non nel senso che l'anima sia come il loro legame. Ora, anche dopo la separazione dell'anima il corpo continua ad appartenere alla natura umana in forza dell'anima: poiché nel corpo morto rimane, per divina disposizione, un certo ordine alla risurrezione futura. Perciò l'unione della divinità con il corpo non viene a cessare.
3. L'anima vivifica il corpo formalmente. Per cui quando è presente e unita come forma, il corpo è necessariamente vivo. La divinità invece ha la virtù di vivificare non già come causa formale, bensì come causa efficiente: essa infatti non può essere la forma del corpo. Non è quindi necessario che il corpo sia vivo mentre perdura la sua unione con la divinità: poiché Dio non agisce per necessità, ma per libera volontà.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 21, q. 1, a. 1, sol. 2; sol. 3, ad 3; Quodl., 2, q. 1, a. 1
Se alla morte di Cristo la sua divinità si sia separata dall'anima
Pare che alla morte di Cristo la sua divinità si sia separata dall'anima.
Infatti:
1. Il Signore [Gv 10, 18] ha affermato: «Nessuno mi toglie la mia anima, ma io la depongo da me stesso, per poi riprenderla di nuovo». Ora, non Pare che il corpo possa deporre l'anima, separandola da sé: poiché l'anima non è soggetta al potere del corpo, ma viceversa. Quindi deporre la propria anima spettava a Cristo in quanto Verbo di Dio. Ma ciò significava separarla da sé. Quindi con la morte la sua anima fu separata dalla divinità.
2. S. Atanasio [Vigilio di Tapso, De Trin. 6] dichiara «maledetto colui che non confessa che tutto l'uomo assunto dal Figlio di Dio fu nuovamente assunto o liberato per risorgere il terzo giorno dai morti». Ma tutto l'uomo non poteva essere assunto di nuovo se non fosse rimasto separato per un certo tempo dal Verbo di Dio. Ora, l'intero uomo è composto di anima e di corpo. Quindi per un dato tempo la divinità fu separata dall'anima e dal corpo.
3. Il Figlio di Dio può dirsi vero uomo per la sua unione con tutto l'uomo. Se quindi il Verbo di Dio, una volta sciolta con la morte l'unione dell'anima con il corpo, fosse rimasto unito all'anima, ne seguirebbe che il Figlio di Dio dovrebbe denominarsi anima. Ma ciò è falso: poiché essendo l'anima la forma del corpo, ne seguirebbe che il Verbo di Dio sarebbe stato la forma del corpo, il che è inammissibile. Quindi alla morte di Cristo l'anima rimase separata dal Verbo di Dio.
4. L'anima e il corpo, una volta separati, sono non più una, ma due ipostasi. Se dunque il Verbo di Dio rimase unito tanto all'anima quanto al corpo di Cristo separati dalla morte, ne seguirebbe che il Verbo di Dio, durante la morte di Cristo, sarebbe stato due ipostasi. Ma ciò è inammissibile. Perciò dopo la morte di Cristo la sua anima non rimase unita al Verbo.
In contrario: Scrive il Damasceno [De fide orth. 3, 27]: «Benché Cristo sia morto come uomo, e la sua santa anima sia rimasta divisa dal suo corpo incorrotto, tuttavia la divinità rimase inseparabilmente nelle due parti, cioè nell'anima e nel corpo».
Dimostrazione: L'anima è unita al Verbo di Dio in maniera più diretta e immediata che il corpo: poiché il corpo è unito al Verbo di Dio mediante l'anima, come si è spiegato [q. 6, a. 1]. Siccome dunque con la morte il Verbo di Dio non si separò dal corpo, molto meno poté separarsi dall'anima.
Per cui, come si predica del Figlio di Dio quanto si riferisce al corpo separato dall'anima, cioè che fu sepolto, così nel Simbolo si dice che «discese agli inferi», essendovi discesa la sua anima separata dal corpo.
Analisi delle obiezioni: S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 47], commentando quelle parole evangeliche, dopo aver ricordato che Cristo è «Verbo, anima e carne», si domanda «se egli abbia deposto la sua anima come Verbo, o come anima, o come carne». E risponde che «se dicessimo che fu il Verbo a deporre

l'anima, ne seguirebbe che per un dato tempo quell'anima fu separata dal Verbo. Il che è falso. Infatti la morte separò il corpo dall'anima, ma non dico che l'anima fu separata dal Verbo. Se poi diciamo che fu l'anima stessa a separarsi, ne segue che l'anima si sarebbe separata da se medesima. Il che è del tutto assurdo». Perciò rimane che «fu la carne stessa a deporre la propria anima, per poi riprenderla, non per virtù propria, ma in virtù del Verbo che abitava nella carne»: poiché, come si è visto sopra [a. prec.], dopo la morte la divinità del Verbo non restò separata dal corpo.

2. Con quelle parole S. Atanasio non intese dire che tutto l'uomo in tutte le sue parti fu assunto una seconda volta, come se il Verbo di Dio avesse deposto con la morte le parti della natura umana. Intese dire invece che nella risurrezione l'insieme della natura assunta fu di nuovo reintegrato, mediante la rinnovata unione dell'anima con il corpo.

3. Il Verbo di Dio per la sua unione con la natura umana non viene detto natura umana, ma uomo, cioè avente la natura umana. Ora, le parti essenziali della natura umana sono l'anima e il corpo. Perciò dall'unione del Verbo con l'una o con l'altro non segue che il Verbo di Dio sia anima o corpo, ma una realtà avente un'anima, o un corpo.

4. Come spiega il Damasceno [l. cit.], «dal fatto che alla morte di Cristo l'anima si separò dal corpo non segue che l'unica ipostasi si sia divisa in due ipostasi. Infatti il corpo e l'anima avevano fin dal principio la loro esistenza nel Verbo allo stesso titolo: perciò, nonostante la divisione della morte, rimasero l'uno e l'altra in possesso dell'unica ipostasi del Verbo. Quindi rimase unica l'ipostasi del Verbo, dell'anima e del corpo. Infatti il corpo e l'anima non ebbero mai una propria ipostasi distinta da quella del Verbo. Poiché il Verbo ebbe sempre una sola ipostasi, e mai due».

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 22, q. 1, a. 1; Quodl., 2, q. 1, a. 1; 3, q. 2, a. 2; Comp. Theol., c. 229

### Se Cristo nei tre giorni della sua morte sia rimasto un uomo

Pare che Cristo nei tre giorni della sua morte sia rimasto un uomo. Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 1, 13] afferma: «Questa assunzione fu tale da fare di Dio un uomo, e di un uomo Dio». Ma quell'assunzione non venne a cessare con la morte. Quindi con la morte Cristo non cessò di essere uomo.

2. Il Filosofo [Ethic. 9, 4] ha scritto che «ogni uomo è il proprio intelletto». Per questo, rivolgendoci dopo la morte all'anima di S. Pietro, diciamo: «S. Pietro, prega per noi». Ma dopo la morte il Figlio di Dio non si separò dall'anima intellettiva. Quindi in quei tre giorni il Figlio di Dio era un uomo.

3. Ogni sacerdote è un uomo. Ma in quei tre giorni Cristo rimase sacerdote, altrimenti non sarebbe vera l'affermazione del Salmo [109, 4]: «Tu sei sacerdote in eterno». Perciò in quei tre giorni Cristo rimase uomo.

In contrario: Tolto il genere superiore spariscono anche gli universali subalterni. Ora, vivente e animato sono generi superiori rispetto ad animale e uomo: infatti l'animale è una sostanza animata sensibile. Ma nei tre giorni della sua morte il corpo di Cristo non era né vivente né animato. Quindi non era un uomo.

Dimostrazione: Che Cristo sia morto realmente è un articolo di fede. Perciò affermare una cosa qualsiasi che comprometta la realtà della morte di Cristo è un errore contrario alla fede. Per questo nella lettera Sinodale di S. Cirillo [Conc. Efes. 1, 26] si legge: «Se qualcuno non professa che il Verbo di Dio ha patito nella carne, che è stato crocifisso e che ha subito la morte, sia scomunicato ». Ora, la realtà della morte per l'uomo o per l'animale implica che si cessi di essere uomo o animale: poiché la morte dell'uomo o dell'animale deriva dalla separazione dell'anima, che costituisce la natura dell'animale o dell'uomo. Dire perciò che Cristo durante i tre giorni della sua morte era un uomo in senso assoluto, è un errore. Si può dire invece che in quei tre giorni egli era «un uomo morto».

Tuttavia alcuni sostennero che Cristo in quei tre giorni era un uomo, pronunciando così certamente delle parole erronee, ma senza avere sentimenti contrari alla fede. È il caso, p. es., di Ugo di S. Vittore [De sacram. 2, 1, 11], il quale dice che nei tre giorni della sua morte Cristo era un uomo poiché a suo parere l'uomo si identifica con l'anima. Il che è falso, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 75, a. 4].

Invece il Maestro delle Sentenze [3, 22, 1] sostiene che nei tre giorni dopo la morte Cristo era un uomo per un altro motivo: in quanto cioè egli riteneva che l'unione dell'anima con il corpo non sia essenziale al concetto di uomo, ma che per essere uomo basti avere l'anima umana e il corpo, sia uniti che separati fra di loro. Il che pure risulta falso sia dalle spiegazioni date nella Prima Parte [q. 76, a. 1], sia da quanto abbiamo detto sopra [q. 2, a. 5] sul modo dell'unione ipostatica.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Verbo di Dio assunse l'anima e il corpo uniti: e così quell'assunzione fece di Dio un uomo e di un uomo Dio. Ora, tale assunzione non cessò mai per una separazione del Verbo dall'anima o dal corpo: cessò invece l'unione tra l'anima e il corpo.

2. Si dice che l'uomo è il suo intelletto non perché questo sia tutto l'uomo, ma perché l'intelligenza è la parte principale dell'uomo, da cui dipende tutto il suo ordinamento di vita: come il capo di una nazione viene preso per la nazione tutta intera, inquantoché da lui dipende tutto il suo ordinamento.

3. Il sacerdozio spetta a un uomo in forza dell'anima, nella quale risiede il carattere dell'ordine sacro. Per questo con la sua morte un uomo non decade dall'ordine sacerdotale. E molto meno poteva decaderne Cristo, che è la fonte di ogni sacerdozio.

## Articolo 5

Quodl., 2, q. 1, a. 1; 3, q. 2, a. 1; 4, q. 5

### Se il corpo di Cristo sia rimasto numericamente identico da vivo e da morto

Pare che il corpo di Cristo non sia rimasto numericamente identico da vivo e da morto. Infatti:

1. Cristo morì realmente, come tutti gli altri uomini. Ma il corpo di qualsiasi altro uomo non è numericamente identico in senso assoluto da vivo e da morto: poiché le due realtà differiscono per una differenza essenziale. Quindi

nemmeno il corpo di Cristo è numericamente identico in senso assoluto da vivo e da morto.

2. Come insegna il Filosofo [Met. 5, 6], le cose che sono diverse secondo la specie differiscono anche secondo il numero. Ma il corpo di Cristo vivo era specificamente diverso dal corpo morto: poiché l'occhio e la carne di un morto, come spiega Aristotele [De anima 2, 1; Met. 7, 10], sono tali solo in senso equivoco. Perciò il corpo di Cristo da vivo e da morto non era numericamente identico in senso assoluto.

3. La morte è una corruzione. Ora, ciò che subisce una corruzione sostanziale, una volta corrotto non esiste più: poiché la corruzione «è un passaggio dall'essere al non essere» [Phys. 5, 1]. Quindi il corpo di Cristo dopo la morte non rimase numericamente identico: poiché la morte è una corruzione sostanziale.

In contrario: Scrive S. Atanasio [Epist. a Epict. 5]: «Il corpo che fu circonciso, che bevve, mangiò, soffrì e fu inchiodato sulla croce, era il corpo del Verbo impassibile e incorporeo: ed esso fu deposto nel sepolcro». Ora, il corpo che fu circonciso e inchiodato sulla croce era il corpo vivente di Cristo, mentre quello deposto nel sepolcro era il suo corpo morto. Perciò quello stesso corpo che prima era vivo poi fu morto.

Dimostrazione: L'avverbio simpliciter può avere due significati. Primo, può identificarsi con l'avverbio absolute [in senso assoluto]: il Filosofo [Topic. 2, 11], p. es., scrive che «è detto simpliciter quanto viene affermato senza alcuna condizione». E in questo senso da vivo e da morto il corpo di Cristo fu numericamente identico simpliciter. Si dice infatti che due cose sono numericamente identiche simpliciter quando si identificano secondo il supposito. Ora, il corpo di Cristo vivo e quello morto erano identici da questo punto di vista:

poiché quel corpo da vivo e da morto non ebbe altra ipostasi che l'ipostasi del Verbo, come si è detto sopra [a. 2]. Ed è in questo senso che parla S. Atanasio nel testo riferito. [s. c.]

Secondo, simpliciter può avere il significato di totalmente, o del tutto. E in questo senso il corpo di Cristo da vivo e da morto non fu numericamente identico simpliciter. Poiché esso non fu del tutto identico: essendo infatti la vita qualcosa che rientra nell'essenza del corpo vivente, essendo cioè un predicato essenziale e non accidentale, ne segue che un corpo che cessa di vivere non rimane del tutto identico.

Se poi uno dicesse che il corpo di Cristo rimase del tutto identico da morto, ne seguirebbe che esso fu sottratto alla corruzione, dico alla corruzione della morte. E questa è l'eresia dei Gaianiti, ricordata da S. Isidoro [Etym. 8, 5] e dal Decreto [di Graz. 2, 24, 3, 39]. E il Damasceno [De fide orth. 3, 28] scrive che «il termine corruzione ha due significati: può infatti indicare la separazione dell'anima dal corpo e altre cose di questo genere, oppure la dissoluzione totale negli elementi. Perciò dire che il corpo del Signore prima della risurrezione era incorruttibile nel primo senso, come dicevano Giuliano e Gaiano, è un'empietà: poiché» allora il corpo di Cristo «non sarebbe consustanziale a noi, non sarebbe morto realmente e noi non saremmo stati realmente salvati. Invece il corpo di Cristo fu incorruttibile nel secondo senso».

Analisi delle obiezioni: 1. Il corpo morto di qualsiasi altro uomo non rimane unito a un'ipostasi permanente, come il corpo morto di Cristo. E così il corpo morto di ogni altro uomo non può identificarsi simpliciter con quello vivo, ma solo secundum quid [cioè sotto un certo aspetto]: poiché è identico quanto alla materia, ma non quanto alla forma. Invece il corpo di Cristo rimane identico simpliciter [ossia in senso assoluto] per l'identità del supposito, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
2. Poiché l'identità numerica è data dal supposito e quella specifica dalla forma, quando il supposito sussiste in una sola natura è inevitabile che distrutta l'unità specifica venga distrutta anche l'unità numerica. Ma l'ipostasi del Verbo sussiste in due nature. Quindi, sebbene negli altri [uomini] il corpo non rimanga da morto dell'identica specie umana, in Cristo invece rimane numericamente identico in forza del supposito divino del Verbo.
3. In Cristo la corruzione e la morte non riguardavano direttamente il supposito, da cui dipende l'unità numerica, ma la natura umana, secondo la quale si riscontra nel corpo di Cristo la differenza tra la vita e la morte.

Articolo 6
Infra, q. 51, a. 1, ad 2; q. 56, a. 1, ad 4; In Rom., c. 4, lect. 3
Se la morte di Cristo
abbia avuto qualche influsso sulla nostra salvezza
Pare che la morte di Cristo non abbia avuto alcun influsso sulla nostra salvezza. Infatti:
1. La morte non è altro che una privazione: cioè la privazione della vita. Ma la privazione, non essendo nulla di reale, non può avere alcuna virtù attiva. Essa quindi non poté avere alcun influsso sulla nostra salvezza.
2. La passione di Cristo influì sulla nostra salvezza sotto forma di merito. Ma la morte non poté influire in questo modo: poiché alla morte l'anima, che è il principio del merito, si separa dal corpo. Perciò la morte di Cristo non influì sulla nostra salvezza.
3. Le realtà corporali non possono causare quelle spirituali. Ma la morte di Cristo fu corporale. Quindi non poté causare la nostra salvezza spirituale.
In contrario: S. Agostino [De Trin. 4, 3] afferma: «Un'unica morte del nostro Salvatore», cioè quella corporale, «ci ha salvati dalle nostre due morti», cioè dalla morte dell'anima e da quella del corpo.
Dimostrazione: Della morte di Cristo possiamo parlare in due sensi diversi: primo, come di una cosa in divenire [in fieri], secondo, come di una cosa già avvenuta [in facto esse]. Si dice che la morte è in divenire quando uno per delle sofferenze naturali o violente tende alla morte. E in questo senso parlare della morte di Cristo equivale a parlare della sua passione. E allora la morte di Cristo è causa della nostra salvezza in tutti quei modi di cui si è parlato trattando della passione [q. 48].
Invece la morte viene considerata come già avvenuta quando c'è stata la separazione dell'anima dal corpo. Ora, noi parliamo adesso della morte di Cristo in questo senso. Così considerata dunque la morte di Cristo non può causare la nostra salvezza sotto forma di merito, ma solo a modo di causa

efficiente: poiché neppure dopo la morte la divinità si separò dal corpo di Cristo, per cui tutto quanto accadde a tale corpo, anche separato dall'anima, fu per noi causa di salvezza in virtù della divinità ad esso unita.
A ogni causa però vanno attribuiti propriamente quegli effetti che hanno una somiglianza con essa. Essendo quindi la morte una certa privazione della propria vita, bisogna considerare quale effetto della morte di Cristo l'eliminazione di quanto è incompatibile con la nostra salvezza: cioè l'eliminazione della morte dell'anima e del corpo. Per questo si dice che la morte di Cristo ha distrutto in noi sia la morte dell'anima, che è dovuta al peccato, secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 4, 25]: «È stato messo a morte per i nostri peccati»,
sia la morte del corpo, che consiste nella sua separazione dall'anima, per cui l'Apostolo [1 Cor 15, 54] scrive: «La morte è stata ingoiata per la vittoria».
Analisi delle obiezioni: 1. La morte di Cristo ha causato la nostra salvezza in virtù della divinità unita, non semplicemente in quanto morte.
2. Sebbene, considerata come già avvenuta, la morte di Cristo non abbia causato la nostra salvezza sotto forma di merito, l'ha però causata come causa efficiente, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
3. La morte di Cristo era certamente corporale, però quel corpo era strumento della divinità a cui era unito, per cui poteva agire in virtù di essa anche da morto.

Quaestio 51
Prooemium

[49157] IIIª q. 51 pr. Deinde considerandum est de sepultura Christi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum conveniens fuerit Christum sepeliri. Secundo, de modo sepulturae eius. Tertio, utrum corpus eius fuerit in sepulcro resolutum. Quarto, de tempore quo iacuit in sepulcro.

ARGOMENTO 51
LA SEPOLTURA DI CRISTO
Veniamo ora a considerare la sepoltura di Cristo.
Su questo tema esamineremo quattro punti: 1. Se fosse conveniente che Cristo venisse sepolto; 2. Le circostanze del suo seppellimento; 3. Se il suo corpo nel sepolcro si sia decomposto; 4. La durata della sua permanenza nel sepolcro.

Articolo 1
Infra, q. 52, a. 4; Comp. Theol., c. 234; In 1 Cor., c. 15, lect. 1
Se fosse conveniente che Cristo venisse sepolto
Pare non conveniente che Cristo venisse sepolto. Infatti:
1. I Salmi [87, 5] applicano a lui queste parole: «Divenne come un uomo senza aiuto, libero tra i morti». Ma nel sepolcro i corpi dei morti vengono rinchiusi: il che è incompatibile con la libertà. Quindi non era conveniente che il corpo di Cristo fosse sepolto.
2. A Cristo non doveva capitare nulla che non fosse salutare per noi.
Ma Pare che la sepoltura di Cristo non potesse giovare in nulla alla salvezza

dell'umanità. Quindi non era conveniente che Cristo fosse sepolto.
3. Non era ragionevole che Dio, il quale «è superiore ai cieli più sublimi» [Gb 11, 8; 22, 12; Sal 112, 4], fosse sepolto sotto terra. Ora, quanto si predica del corpo morto di Cristo, per l'unione ipostatica va attribuito a Dio. Perciò non era conveniente che Cristo fosse sepolto.
In contrario: Il Signore [Mt 26, 10] così ha giustificato la donna che lo aveva cosparso d'unguento: «Ha compiuto un'azione buona verso di me. Spargendo questo olio sul mio corpo, lo ha fatto in vista della mia sepoltura».
Dimostrazione: Era conveniente che Cristo fosse sepolto. Primo, per dimostrare la realtà della sua morte: poiché nessuno viene deposto nel sepolcro se non quando se ne è costatata la morte. Infatti nel Vangelo [Mc 15, 44 s.] si legge che Pilato, prima di permettere il seppellimento di Cristo, volle assicurarsi diligentemente che fosse morto.
Secondo, poiché la risurrezione di Cristo dal sepolcro dà la speranza di risorgere per mezzo suo a coloro che giacciono nei sepolcri, secondo le parole evangeliche [Gv 5, 25. 28]: «Tutti coloro che sono nella tomba udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata vivranno».
Terzo, per essere il prototipo di coloro che per la morte di Cristo muoiono al peccato, cioè di coloro che «sono nascosti e lontani dalla rissa delle lingue» [Sal 30, 21]. Da cui le parole di S. Paolo [Col 3, 3]: «Voi siete morti, e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio». Per cui anche i battezzati, che per la morte di Cristo sono morti al peccato, sono come consepolti con Cristo attraverso l'immersione nell'acqua, secondo quelle altre parole dell'Apostolo [Rm 6, 4]: «Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti assieme a lui nell morte».
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo anche da sepolto dimostrò di essere libero tra i morti per il fatto che la chiusura nel sepolcro non gli impedì di uscirne risorgendo.
2. Come la morte di Cristo ha contribuito alla nostra salvezza quale causa efficiente, così vi ha contribuito anche la sua sepoltura. Scrive infatti S. Girolamo [In Mc su 14, 63]: «Noi risorgiamo per la sepoltura di Cristo».
E la Glossa [ord.], a proposito di quel testo di Isaia [53, 9 Vg]: «Egli darà gli empi per la sua sepoltura», spiega: «cioè i pagani, che erano senza pietà, egli li darà a Dio Padre, avendoli acquistati con la sua morte e la sua sepoltura».
3. Negli atti del Concilio di Efeso [3, 9] si legge: «Di tutte le cose che salvano l'uomo, nessuna fa ingiuria a Dio: poiché esse dimostrano non la sua passibilità, ma la sua clemenza». E in un altro passo di tali atti [ib., c. 10] si legge: «Nulla di ciò che è occasione di salvezza per l'uomo, Dio lo considera un'ingiuria. E tu non ritenere la natura di Dio tanto vile da poter subire delle ingiurie».

Articolo 2
In Matth., c. 27; In Ioan., c. 10, lect. 6
Se Cristo sia stato sepolto in modo conveniente
Pare che Cristo non sia stato sepolto in modo conveniente. Infatti:
1. Il suo seppellimento doveva corrispondere alla sua morte. Ora, Cristo subì

una morte sommamente ignominiosa, secondo quelle parole [Sap 2, 20]: «Condanniamolo a una morte infame». Quindi non fu giusto che a lui venisse data una sepoltura onorifica, con la tumulazione cioè da parte di Giuseppe d'Arimatea, che era «un nobile decurione», e di Nicodemo, che era «un capo dei Giudei», come dice il Vangelo [Mc 15, 43 Vg; Gv 3, 1].

2. Riguardo a Cristo non si doveva fare nulla che potesse dare esempio di spreco. Ora, fu evidentemente uno spreco che al seppellimento di Cristo Nicodemo venisse «portando una mistura di mirra e di aloe di circa cento libbre » [Gv 19, 39]; specialmente se si tiene conto che una donna, «ungendo in anticipo il suo corpo, lo aveva già preparato per la sepoltura» [Mc 14, 8]. Quindi tale trattamento del corpo di Cristo non era conveniente.

3. Non è conveniente che un fatto presenti aspetti contrastanti fra loro. Ora, la sepoltura di Cristo da una parte fu semplice, poiché come narra S. Matteo [27, 59] «Giuseppe ne avvolse il corpo in un candido lenzuolo», e non già, come nota S. Girolamo [In Mt 4, su l. cit.], «in drappi d'oro, di seta od ornati di gemme»; dall'altra invece fu lussuosa, poiché lo seppellirono «con oli aromatici ». Pare quindi che le circostanze della sepoltura di Cristo non siano state convenienti.

4. Come dice S. Paolo [Rm 15, 4], «ciò che è stato scritto, è stato scritto per nostro insegnamento», soprattutto ciò che riguarda Cristo. Ma nei Vangeli vengono notate delle cose a proposito del sepolcro che in nessun modo ci possono essere di insegnamento: p. es. che fu sepolto «in un giardino», «in un sepolcro nuovo», «appartenente ad altri» e «scavato nella pietra». Perciò le circostanze del seppellimento di Cristo non erano convenienti.

In contrario: In Isaia [11, 10 Vg] si legge: «Il suo sepolcro sarà glorioso».

Dimostrazione: Le circostanze della sepoltura di Cristo risultano convenienti per tre motivi. Primo, perché sono adatte a confermare la fede nella sua morte e risurrezione. Secondo, perché mettono in evidenza la pietà di coloro che lo seppellirono. Da cui le parole di S. Agostino [De civ. Dei 1, 13]: «Sono ricordati con lode dai Vangeli coloro che, accogliendone il corpo deposto dalla croce, provvidero con cura e con onore a coprirlo e a seppellirlo». - Terzo, perché sono conformi al mistero che si compie in coloro che «sono consepolti con Cristo nella morte» [Rm 6, 4].

Analisi delle obiezioni: 1. Nella morte di Cristo vanno ammirate la pazienza e la costanza di colui che la subiva: e tanto più quanto più la morte fu ignominiosa. Nella sepoltura onorifica invece viene considerata la potenza di colui che muore, il quale contro l'intenzione dei crocifissori viene sepolto con onore anche dopo la morte; e viene prefigurata la devozione dei fedeli che avrebbero servito il Cristo morto.

2. Come spiega S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 120], dicendo che lo seppellirono «secondo il costume dei Giudei» [Gv 19, 40] l'evangelista «volle ricordare che in tali pratiche relative ai funerali si deve seguire l'uso delle varie nazioni. Ora, in quel popolo c'era l'uso di cospargere i corpi dei morti con vari aromi, perché si conservassero più a lungo». Per cui anche altrove [De doctr. christ. 3, 12] il Santo afferma che «in tutte queste cose non sono colpevoli le usanze, ma la passione di chi se ne serve». E aggiunge: «Ciò che

per altri è in genere qualcosa di scandaloso, per una persona divina o per un profeta è un segno di grandi cose». Infatti la mirra e l'aloe con la loro amarezza esprimono la penitenza, con la quale ognuno preserva in se stesso Cristo senza la corruzione del peccato. E il profumo degli aromi significa la buona fama.

3. La mirra e l'aloe furono applicati al corpo di Cristo per conservarlo immune dalla corruzione: e ciò aveva l'aspetto di una certa necessità. Per cui ci viene dato come un esempio, in modo che possiamo lecitamente fare uso di medicine costose quando si tratta di conservare il nostro corpo.

Invece l'avvolgimento del corpo [in un lenzuolo] aveva solo un motivo di decenza. E in questi casi dobbiamo accontentarci delle cose più semplici. Tuttavia ciò stava a significare, spiega S. Girolamo [In Mt 4], che «avvolge Gesù in un lenzuolo bianco colui che lo riceve con una mente pura». Per cui, come nota S. Beda [In Mc 4, su 15, 46], «si introdusse nella Chiesa l'usanza di celebrare il sacrificio dell'altare non con drappi di seta o colorati, ma con panni di lino: come il corpo del Signore fu sepolto in un candido lenzuolo».

4. Cristo fu sepolto «in un giardino» per indicare che dalla sua morte e sepoltura siamo liberati dalla morte incorsa per il peccato di Adamo, commesso nel giardino del Paradiso terrestre.

«Il Salvatore poi fu posto nel sepolcro di altri», nota S. Agostino [Serm. supp. 248], «poiché era morto per la salvezza altrui: ora, il sepolcro non è altro che l'abitacolo della morte». – E ciò serve anche a misurare il grado di povertà abbracciata per noi. Infatti Cristo, che in vita non aveva una casa, dopo la morte trovò accoglienza nel sepolcro di un estraneo, e nella sua nudità fu ricoperto da Giuseppe.

Fu posto inoltre in un sepolcro «nuovo», nota S. Girolamo [In Mt 4, su 27, 60], «per paura che dopo la risurrezione, se fossero rimasti nella tomba altri cadaveri, si potesse pensare che era stato un altro a risorgere. Inoltre il sepolcro nuovo può anche indicare il seno verginale di Maria».

Di più ciò serve anche a indicare che grazie al seppellimento di Cristo tutti «siamo rinnovati», con la distruzione della morte e della corruzione.

E fu sepolto in una tomba «scavata nella pietra», osserva S. Girolamo [ib., sul v. 64], «perché se la tomba fosse stata costruita con molte pietre, forse si sarebbe attribuita a un furto la sparizione del corpo, con la rimozione delle fondamenta». Per cui anche «la grande pietra» che lo chiudeva «dimostra che il sepolcro non poteva essere aperto senza l'aiuto di molti» [ib.]. – «Se poi egli fosse stato sepolto nella terra», nota S. Agostino [cf S. Tomm., Cat. aurea su Mt 27, 60], «avrebbero potuto dire: Hanno scavato sotto terra e l'hanno rubato». – Secondo S. Ilario [In Mt 33] ciò starebbe poi a indicare, in senso mistico, che «con l'insegnamento degli Apostoli Cristo fu introdotto nel duro petto dei gentili, scavato dal lavoro di tali maestri: un petto grezzo e nuovo, nel quale prima non era penetrato alcun timore di Dio. E poiché oltre a lui bisognava che non entrassero altre cose nei nostri cuori, sull'ingresso fu rotolata una pietra».

Inoltre, come dice Origene [In Mt], «non a caso è stato scritto che "Giuseppe avvolse il corpo di Cristo in un lenzuolo candido, e lo pose in un sepolcro

nuovo", e che "rotolò una pietra grande": poiché tutto ciò che ha attinenza con il corpo di Cristo è mondo, è nuovo ed è oltremodo grande».

Articolo 3

Infra, q. 53, a. 1, ad 1; In 3 Sent., d. 21, q. 1, a. 2; Comp. Theol., c. 234; In Ioan., c. 2, lect. 3

Se il corpo di Cristo nel sepolcro si sia ridotto in polvere

Pare che il corpo di Cristo nel sepolcro si sia ridotto in polvere. Infatti:

1. Come è un castigo del peccato originale la morte, così lo è pure la riduzione in cenere; poiché al primo uomo dopo il peccato fu detto [Gen 3, 19]: «Tu sei polvere, e in polvere ritornerai». Ora, Cristo subì la morte per liberarci dalla morte. Quindi il suo corpo doveva ridursi in cenere per liberare noi dall'incenerimento.

2. Il corpo di Cristo era della stessa natura del nostro. Ora, il nostro corpo subito dopo la morte comincia a decomporsi e si dispone a putrefarsi: poiché al calore naturale subentra il calore estraneo, che causa la putrefazione. Pare quindi che lo stesso fenomeno sia dovuto accadere nel corpo di Cristo.

3. Come si è detto sopra [a. 1], Cristo volle essere sepolto per dare agli uomini la speranza di risuscitare anche dal sepolcro. Perciò egli doveva subire anche l'incenerimento per dare la speranza di risorgere dalle ceneri.

In contrario: Nei Salmi [15, 10] si legge: «Non lascerai che il tuo Santo veda la corruzione»; parole che, secondo il Damasceno [De fide orth. 3, 28], escludono la corruzione consistente nel dissolversi degli elementi.

Dimostrazione: Non era conveniente che il corpo di Cristo andasse in putrefazione, o che comunque si riducesse in cenere. Poiché la putrefazione di un dato corpo deriva dalla fragilità della sua natura, che non è più in grado di conservarlo nella sua integrità.

Ora la morte di Cristo, come si è detto sopra [q. 50, a. 1, ad 1], non doveva avvenire per l'infermità della natura, perché non si credesse che non era volontaria. Per cui egli volle morire non di malattia, ma per dei supplizi inflitti dall'esterno, a cui si era assoggettato spontaneamente. Perciò Cristo, affinché la sua morte non fosse attribuita all'infermità della natura, non volle che il suo corpo fosse soggetto in qualche modo alla putrefazione e alla dissoluzione, ma per mostrare la virtù divina volle che restasse incorrotto.

Da cui le parole del Crisostomo [Contra Iud. et Gent. 9]: «Per gli altri uomini che compirono grandi cose, le gesta arrisero mentre erano vivi, ma morti loro perirono con essi. In Cristo invece avvenne tutto il contrario: prima della croce tutto in lui è mesto e debole, ma dopo che fu crocifisso tutto divenne splendido, perché tu riconosca che non fu crocifisso un puro uomo».

Analisi delle obiezioni: 1. Cristo, essendo immune dal peccato, non era soggetto né alla morte né all'incenerimento. Tuttavia egli affrontò la morte volontariamente per la nostra salvezza, per le ragioni che sopra [q. 50, a. 1] abbiamo ricordato. Se però il suo corpo si fosse assoggettato alla putrefazione o al dissolvimento, ciò avrebbe piuttosto danneggiato l'umana salvezza: poiché non si sarebbe creduto che in lui ci fosse la potenza di Dio. Per questo il Salmista [29, 10 Vg] mette nella sua bocca queste parole: «Quale vantaggio

dalla mia morte, mentre scendo nella corruzione?». Come per dire: «Se il mio corpo va in putrefazione, l'utilità della mia morte andrà perduta».
2. Il corpo di Cristo, per la sua natura passibile, era in condizione di putrefarsi: sebbene in lui fosse escluso il debito della putrefazione, che è dovuto al peccato. Ma la virtù di Dio preservò il corpo di Cristo dalla putrefazione, come anche lo risuscitò dalla morte.
3. Cristo risorse dal sepolcro per la potenza divina, che non è soggetta ad alcun limite. Perciò il fatto di risorgere dal sepolcro bastava a provare che gli uomini per virtù divina sarebbero risorti non solo dai sepolcri, ma anche da qualsiasi incenerimento.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 21, q. 2, a. 2, ad 5, 6; Comp. Theol., c. 236; In Matth., c. 12; In 1 Cor., c. 15, lect. 1
Se Cristo sia stato nel sepolcro soltanto un giorno e due notti
Pare che Cristo non sia stato nel sepolcro soltanto un giorno e due notti. Infatti:
1. Egli stesso ha affermato [Mt 12, 40]: «Come Giona rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, così il Figlio dell'Uomo starà tre giorni e tre notti nel cuore della terra». Ora, egli fu nel cuore della terra mentre stava nel sepolcro. Quindi egli non rimase nel sepolcro soltanto un giorno e due notti.
2. S. Gregorio [In Evang. hom. 21] afferma che come Sansone «asportò nel cuore della notte le porte di Gaza, così Cristo nel cuore della notte risuscitò scardinando le porte dell'inferno». Ma dopo la risurrezione egli non rimase nel sepolcro. Quindi non rimase nel sepolcro due notti intere.
3. Con la morte di Cristo la luce ha prevalso sulle tenebre. Ora, la notte appartiene alle tenebre e il giorno alla luce. Perciò sarebbe stato più conveniente che il corpo di Cristo restasse nel sepolcro due giorni e una notte, piuttosto che viceversa.
In contrario: Scrive S. Agostino [De Trin. 4, 6]: «Dalla sera della sepoltura all'alba della risurrezione passarono trentasei ore», cioè «un'intera notte, un intero giorno e un'altra notte intera».
Dimostrazione: Il tempo in cui Cristo rimase nel sepolcro sta a indicare gli effetti della sua morte. Ora, sopra [q. 50, a. 6] si è detto che la morte di Cristo ci ha liberati da due tipi di morte, cioè dalla morte dell'anima e da quella del corpo. E ciò viene indicato dalle due notti da lui trascorse nel sepolcro.
La sua morte invece, non essendo dovuta al [proprio] peccato, ma essendo stata accettata per amore, non aveva carattere di notte, ma di giorno. Essa perciò viene indicata dall'intero giorno in cui Cristo rimase nel sepolcro. Così dunque era conveniente che Cristo restasse nel sepolcro un giorno e due notti.
Analisi delle obiezioni: 1. Come scrive S. Agostino [De cons. Evang. 3, 24], «alcuni, ignorando il modo di esprimersi della Scrittura, vollero intendere come una notte le tre ore, da sesta a nona, in cui avvenne l'oscuramento del sole, e come un giorno le tre ore trascorse dal riapparire del sole all'ora nona fino al tramonto. Sarebbe quindi seguita la notte del sabato: e computando questa col suo giorno, si avrebbero due notti e due giorni. Dopo il sabato poi segue la notte del primo giorno dopo il sabato, cioè l'alba della domenica, in

cui Cristo risuscitò. Ma anche così non si arriverebbe a tre giorni e tre notti. Non rimane quindi che riscontrare tale numero nel modo di esprimersi della Scrittura, che indica la parte per il tutto»: in modo cioè che una notte e un giorno vengano intesi come un giorno naturale.
Quindi come primo giorno si computa l'ultima parte del venerdì in cui Cristo morì e fu sepolto, come secondo abbiamo invece un giorno intero con le sue ventiquattro ore notturne e diurne, e come terzo giorno abbiamo infine la notte seguente. «Come infatti i primi giorni della creazione sono computati dal giorno alla notte, per la successiva caduta dell'uomo, così questi giorni, a motivo della sua redenzione, vengono computati dalle tenebre alla luce del giorno» [ib.].
2. Cristo, come spiega S. Agostino [De cons. Evang. 3, 24], risuscitò all'alba, quando inizia il chiarore e tuttavia rimane qualcosa delle tenebre notturne: per cui nel Vangelo [Gv 20, 1] si legge che le donne «vennero al sepolcro mentre era ancora buio». A motivo dunque di queste tenebre S. Gregorio afferma che Cristo risuscitò nel cuore della notte: non già nel punto intermedio fra due parti uguali, ma durante quella notte. Infatti l'alba può dirsi parte del giorno e parte della notte, per quello che ha di comune con l'una e con l'altra.
3. Tanto la luce prevalse sulle tenebre nella morte di Cristo che essa viene indicata da un unico giorno il quale dissipa le tenebre di due notti, cioè delle nostre due morti, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

## Quaestio 52
## Prooemium

[49192] IIIª q. 52 pr. Deinde considerandum est de descensu Christi ad Inferos. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum conveniens fuerit Christum ad Inferos descendere. Secundo, in quem Infernum descenderit. Tertio, utrum totus fuerit in Inferno. Quarto, utrum aliquam moram ibi contraxerit. Quinto, utrum sanctos patres ab Inferno liberaverit. Sexto, utrum ab Inferno liberaverit damnatos. Septimo, utrum liberaverit pueros in peccato originali defunctos. Octavo, utrum liberaverit homines de Purgatorio.

## ARGOMENTO 52
## LA DISCESA DI CRISTO AGLI INFERI
Veniamo ora a trattare della discesa di Cristo agli inferi.
Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se fosse opportuno che Cristo discendesse agli inferi; 2. In quale inferno sia disceso; 3. Se sia disceso all'inferno tutto intero; 4. Se vi sia rimasto per qualche tempo; 5. Se abbia liberato dall'inferno i santi Patriarchi; 6. Se abbia liberato i dannati dall'inferno; 7. Se abbia liberato i bambini morti col peccato originale; 8. Se abbia liberato gli uomini dal purgatorio.

### Articolo 1
In 3 Sent., d. 22, q. 2, a. 1, sol. 1; Comp. Theol., c. 235; Expos. in Symb., a. 5
Se fosse opportuno che Cristo discendesse all'inferno

Pare non opportuno che Cristo discendesse all'inferno. Infatti:
1. Scrive S. Agostino [Epist. 164, 3]: «In nessun passo della Scrittura ho potuto riscontrare che il termine inferi abbia riferimento al bene». Ora, l'anima di Cristo non può essere discesa in un luogo cattivo: poiché ciò non capita neppure alle anime dei giusti. Quindi non era conveniente che Cristo discendesse agli inferi.
2. La discesa di Cristo agli inferi non poteva avvenire nella natura divina, che è del tutto immobile, ma solo nella natura assunta. Ora, tutto ciò che Cristo fece o soffrì nella natura assunta era ordinato alla salvezza degli uomini. Ma a tale scopo non Pare necessario che Cristo scendesse agli inferi: poiché egli ci ha liberati dalla colpa e dalla pena con la passione da lui sofferta in questo mondo, come si è visto sopra [q. 49, aa. 1, 3]. Perciò non era conveniente che Cristo discendesse all'inferno.
3. Con la morte l'anima di Cristo si separò dal corpo, che fu deposto nella tomba, come si è ricordato sopra [q. 51]. Ora, non Pare che egli sia disceso all'inferno soltanto con l'anima: poiché questa, essendo incorporea, non Pare che possa muoversi localmente, essendo ciò proprio dei corpi, come spiega Aristotele [Phys. 6, cc. 4, 10], e d'altra parte il discendere implica un moto locale. Perciò non era conveniente che Cristo discendesse all'inferno.
In contrario: Nel Simbolo [degli Apostoli] si legge: «Discese agli inferi».
E S. Paolo [Ef 4, 9] scrive: «Che significa la parola "ascese" se non che prima egli era disceso nelle parti inferiori della terra?». E la Glossa [interlin.] spiega: «cioè agli inferi».
Dimostrazione: Era conveniente che Cristo discendesse all'inferno. Primo, poiché egli era venuto a subire i nostri castighi per liberarci da essi, secondo le parole di Isaia [53, 4]: «Egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori». Ora, col peccato l'uomo non era incorso solo nella morte corporale, ma anche nella discesa agli inferi. Era quindi opportuno che come Cristo morendo ci liberò dalla morte, così discendendo agli inferi ci liberasse da tale degradazione. Da cui le parole del profeta Osea [13, 14]: «O morte, io sarò la tua morte! Io sarò la tua distruzione, o inferno!».
Secondo, poiché era giusto che, una volta sconfitto il demonio con la passione, Cristo ne liberasse i prigionieri detenuti nell'inferno, secondo le parole di Zaccaria [9, 11 Vg]: «Tu inoltre nel sangue della tua alleanza hai liberato i tuoi prigionieri dalla fossa». E S. Paolo [Col 2, 15] afferma: «Avendo privato della loro forza i Principati e le Potestà, ha condotto i suoi trionfalmente».
Terzo, per mostrare la sua potenza nell'inferno, visitandolo e spandendovi la sua luce, come l'aveva mostrata sulla terra vivendo e morendo su di essa. Da cui le parole del Salmo [23, 7. 9]: «Alzate, o principi, le vostre porte»; «cioè», spiega la Glossa, «o principi dell'inferno cedete il vostro potere, col quale finora avete detenuto gli uomini nell'inferno». E in tal modo, come scrive S. Paolo [Fil 2, 10], «nel nome di Gesù ogni ginocchio si piega» non solo «in cielo», ma anche «nell'inferno».
Analisi delle obiezioni: 1. Il termine inferi, o inferno, ha riferimento al male della pena, non al male della colpa. Perciò era opportuno che Cristo vi discendesse: non perché lui meritasse la pena, ma per liberare quelli che

dovevano subirla.
2. La passione di Cristo fu come la causa universale della salvezza umana, sia dei vivi che dei morti. Ora, una causa universale viene applicata agli effetti particolari da qualcosa di speciale. Per cui, come la virtù della passione di Cristo viene applicata ai vivi mediante i sacramenti, che ci configurano ad essa, così venne applicata anche ai morti grazie alla discesa di Cristo agli inferi. Per questo in Zaccaria [9, 11 Vg] è detto espressamente che egli «liberò i prigionieri dalla fossa nel sangue della sua alleanza», cioè per la virtù della sua passione.
3. L'anima di Cristo discese all'inferno non con il moto che è proprio dei corpi, ma con quello che è proprio degli angeli, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 53, a. 1].

Articolo 2
In 3 Sent., d. 22, q. 2, a. 1, sol. 2
Se Cristo sia disceso anche nell'inferno dei dannati
Pare che Cristo sia disceso anche nell'inferno dei dannati. Infatti:
1. La Sapienza divina attesta di se stessa [Sir 24, 45 Vg]: «Penetrerò tutte le parti inferiori della terra». Ma tra le parti inferiori della terra rientra anche l'inferno dei dannati, stando alle parole del Salmo [62, 10 Vg]: «Entreranno nei luoghi inferiori della terra». Perciò Cristo, che è la Sapienza di Dio [1 Cor 1, 24], discese sino all'inferno dei dannati.
2. S. Pietro [At 2, 24] afferma che «Dio ha risuscitato Cristo, liberandolo dai dolori dell'inferno, poiché non era possibile che egli vi fosse trattenuto». Ma nell'inferno dei Patriarchi non c'erano i dolori; e neppure c'erano nell'inferno dei bambini, i quali non sono puniti con la pena del senso per il peccato attuale, ma solo con la pena del danno per il peccato originale. Quindi Cristo discese nell'inferno dei dannati, oppure in purgatorio, dove gli uomini sono puniti con la pena del senso per i peccati attuali.
3. Nella sua prima lettera [3, 19 s.] S. Pietro scrive che «Cristo andò in ispirito a predicare a quelli che erano in carcere e che un tempo erano stati increduli»; parole che S. Atanasio [Epist. ad Epict. 5] riferisce alla discesa di Cristo agli inferi. Scrive infatti che «il corpo di Cristo fu posto nel sepolcro quando egli andò a predicare agli spiriti che erano prigionieri, come dice S. Pietro». Ora, si sa che gli increduli si trovano nell'inferno dei dannati. Perciò Cristo discese nell'inferno dei dannati.
4. S. Agostino [Epist. 164, 3] osserva: «Se la Sacra Scrittura avesse detto che Cristo da morto era venuto nel seno di Abramo, senza nominare l'inferno e i suoi dolori, mi stupirei che si osasse affermare che era disceso agli inferi. Ma poiché testimonianze evidenti nominano l'inferno e i suoi dolori, non c'è da credere che il Salvatore sia andato là se non per salvare le anime da quei dolori». Ma il luogo dei dolori è l'inferno dei dannati. Quindi Cristo discese nell'inferno dei dannati.
5. Altrove S. Agostino [Serm. supp. 160] afferma «che Cristo, nel discendere all'inferno, prosciolse tutti i giusti che vi si trovavano prigionieri per il peccato originale». Ora, tra costoro c'era anche Giobbe, il quale aveva detto di se stesso [17, 16 Vg]: «Tutto ciò che mi appartiene scenderà nel più profondo

dell'inferno». Quindi Cristo discese fino al più profondo dell'inferno.
In contrario: Parlando dell'inferno dei dannati Giobbe [10, 21] diceva: «Prima che me ne vada, senza ritornare, verso la terra delle tenebre e dell'ombra di morte», ecc. Ora, secondo S. Paolo [2 Cor 6, 14], non c'è alcuna «unione fra la luce e le tenebre». Perciò Cristo, che è la luce, non discese nell'inferno dei dannati.
Dimostrazione: Uno può trovarsi in un luogo in due modi. Primo, mediante i suoi effetti. E in questo modo si può dire che Cristo discese in ogni parte dell'inferno: però con effetti diversi. Infatti nell'inferno dei dannati egli produsse l'effetto di confondere la loro incredulità e la loro malizia. A coloro invece che si trovavano in purgatorio diede la speranza di raggiungere la gloria. Ai santi Patriarchi poi, che erano all'inferno solo per il peccato originale, infuse la luce della gloria eterna.
Secondo, si può dire che uno è in un dato luogo col proprio essere. E in questo modo l'anima di Cristo discese solo in quella parte dell'inferno in cui erano detenuti i giusti: poiché volle visitare anche localmente con la sua anima coloro che mediante la grazia visitava interiormente con la sua divinità. Così tuttavia, portandosi in una parte dell'inferno, irradiò in qualche modo la sua azione nell'inferno intero: come soffrendo la sua passione in un solo luogo della terra liberò con essa tutto il mondo.
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo, che è la Sapienza di Dio, «penetrò tutte le parti inferiori della terra» non percorrendole tutte localmente con la sua anima, ma estendendo in qualche modo a tutte gli effetti della sua potenza. In modo però da illuminare solo i giusti, poiché nel passo citato seguono le parole: «E illuminerò tutti quelli che sperano nel Signore».
2. Esistono due specie di dolore. Il primo è dovuto alla sofferenza della pena, subita dagli uomini per il peccato attuale; e ad essa si riferiscono le parole del Salmo [17, 6]: «I dolori dell'inferno mi hanno circondato». - Il secondo è il dolore derivante dalla dilazione della gloria sperata, secondo l'allusione dei Proverbi [13, 12]: «Un'attesa troppo prolungata fa male al cuore». E questo dolore era sofferto nell'inferno anche dai santi Patriarchi, per cui S. Agostino [Serm. supp. 160] accennando ad esso afferma che «pregavano Cristo supplicandolo con lacrime».
Ora Cristo, discendendo agli inferi, mise fine a entrambe le specie di dolore: però in maniera diversa. Pose infatti fine ai dolori dei castighi preservando da essi: come di un medico si può dire che mette fine a una malattia preservando da essa con l'opportuna medicina. Mise poi fine sull'istante ai dolori causati dalla dilazione della gloria, donando la gloria.
3. Alcuni riferiscono alla discesa di Cristo all'inferno quelle parole di S. Pietro, dando loro questo significato: «A coloro che erano chiusi in carcere », cioè nell'inferno, «e che un tempo erano stati increduli, Cristo venne a predicare in ispirito», cioè con la sua anima.
Infatti il Damasceno [De fide orth. 3, 29] scrive che «come evangelizzò quelli che erano sulla terra, così fece anche con quelli che erano nell'inferno»: non già per convertirli alla fede, ma «per confondere la loro incredulità».
Poiché in questa predicazione non si può vedere altro che la manifestazione

della divinità di Cristo mediante la potenza della sua discesa agli inferi manifestata agli esseri infernali.
Tuttavia S. Agostino [Epist. 164, cc. 5, 6] presenta un'esegesi migliore, riferendo le parole suddette non alla discesa di Cristo agli inferi, bensì agli interventi della sua divinità fin dal principio del mondo. E allora il senso è che egli «venne a predicare», con le ispirazioni interne e le ammonizioni esterne fatte dalla bocca dei giusti, «a coloro che erano in carcere», che cioè vivevano in un corpo mortale, il quale è come il carcere dell'anima, «con lo spirito» della sua divinità: «a coloro», dico, «che erano stati increduli un tempo», cioè alla predicazione di Noè, vale a dire «quando essi facevano assegnamento sulla pazienza di Dio», che differiva il castigo del diluvio. Infatti nel testo si aggiunge: «ai giorni di Noè, quando si costruiva l'arca».
4. Il «seno di Abramo» può essere considerato sotto due aspetti. Primo, dal punto di vista dell'assenza della pena del senso. E sotto questo aspetto ad esso non si addiceva il nome di inferno, né vi si riscontravano dei dolori. Secondo, dal punto di vista della privazione della gloria sperata.
E da questo lato esso presentava l'aspetto di inferno e di dolore. Per questo motivo oggi la sede dei beati viene detta seno di Abramo, ma non può essere detta inferno, né si ammettono oggi dolori nel seno di Abramo.
5. Secondo S. Gregorio [Mor. 13, 48], Giobbe chiama «il più profondo dell'inferno » anche le parti meno profonde di esso. Confrontata infatti con l'altezza del cielo anche la nostra atmosfera è un inferno tenebroso; e a confronto con l'altezza della nostra atmosfera la terra sottostante può essere chiamata un inferno e un luogo profondo. A confronto poi con l'altezza stessa della terra anche le parti dell'inferno superiori alle altre possono essere designate con le parole «il più profondo dell'inferno».

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 22, q. 1, a. 2, ad 6

### Se Cristo sia stato tutto intero nell'inferno

Pare che Cristo non sia stato tutto intero nell'inferno. Infatti:
1. Il corpo di Cristo è una parte della sua persona. Ma il corpo di Cristo non discese all'inferno. Quindi non tutto Cristo discese all'inferno.
2. Non si può denominare tutto un essere le cui parti sono separate tra loro. Ora il corpo e l'anima, che sono le parti della natura umana, dopo la morte erano separate tra loro, come si è visto sopra [q. 50, aa. 3, 4]. Ma Cristo discese all'inferno mentre era morto. Quindi non poté essere nell'inferno tutto intero.
3. Si dice che è «tutto» in un dato luogo «ciò di cui nessuna parte è fuori» di esso [cf. Phys. 3, 6]. Ora, qualche parte di Cristo rimase fuori dell'inferno: poiché il suo corpo era nella tomba, e la sua divinità in ogni luogo. Quindi Cristo non discese tutto intero nell'inferno.
In contrario: S. Agostino [Ps. Agost., Serm. 2, 7] afferma: «Il Figlio era tutto presso il Padre, tutto nel cielo, tutto sulla terra, tutto nel seno della Vergine, tutto sulla croce, tutto nell'inferno, tutto nel Paradiso dove introdusse il buon ladrone».

Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date nella Prima Parte [q. 31, a. 2, ad 4], il maschile si riferisce all'ipostasi, o persona, mentre il neutro si riferisce alla natura. Ora, alla morte di Cristo, sebbene l'anima fosse separata dal corpo, né l'una né l'altro tuttavia si separarono dalla persona del Figlio di Dio, come si è notato sopra [q. 50, aa. 2, 3]. Perciò si deve concludere che nei tre giorni della sua morte Cristo fu tutto intero nel sepolcro, poiché tutta la sua persona era là per il corpo ad essa unito; e così pure fu tutto intero nell'inferno, poiché tutta la persona di Cristo era là a motivo dell'anima ad essa unita; e Cristo era anche tutto intero in ogni luogo in forza della natura divina.
Analisi delle obiezioni: 1. Il corpo di Cristo che era nel sepolcro era una parte non della persona increata, ma della natura umana assunta. Perciò il fatto che il corpo di Cristo non discese all'inferno non esclude che vi sia disceso Cristo tutto intero, ma prova soltanto che non vi discese tutto ciò che appartiene alla natura umana.
2. L'unione dell'anima con il corpo costituisce la totalità della natura umana, non la totalità della persona divina. Una volta quindi distrutta con la morte l'unione dell'anima con il corpo, Cristo rimase nella sua totalità; non rimase però nella sua totalità la natura umana.
3. La persona di Cristo è tutta in ogni luogo, ma non vi è totalmente: poiché non è circoscritta da alcun luogo. Anzi, neppure tutti i luoghi presi insieme sono in grado di abbracciare la sua immensità, ma è piuttosto la sua immensità ad abbracciare tutte le cose. Ora, è la localizzazione circoscrittiva in un dato luogo, propria delle realtà corporee, che fa sì che quando il loro tutto si trova in un luogo nulla sia fuori di esso. Ma ciò non avviene nel caso di Dio. Da cui le parole di S. Agostino [l. cit.]: «Diciamo che Cristo è tutto intero dappertutto non secondo una distinzione di tempi o di luoghi, così da essere tutto ora qui e poi là, ma in modo da essere sempre tutto in ogni luogo».

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 22, q. 2, a. 1, sol. 3

### Se Cristo abbia sostato nell'inferno per qualche tempo

Pare che Cristo non abbia sostato nell'inferno per qualche tempo. Infatti:
1. Cristo discese all'inferno per liberarne gli uomini. Ma questo egli lo fece subito nell'atto di discendervi, poiché, come si legge [Sir 11, 21], «è facile per il Signore arricchire un povero all'improvviso». Quindi Cristo non deve aver sostato nell'inferno per un certo tempo.
2. S. Agostino [Serm. supp. 160] afferma che «senza alcun indugio, al comando del Salvatore, tutte le sbarre dell'inferno furono spezzate». Per cui il Salmista [23, 7. 9] mette sulla bocca degli angeli che accompagnavano Cristo le parole: «Alzate, o porte, i vostri frontali». Ora, Cristo discese all'inferno per spezzarne le barriere. Quindi Cristo non sostò in alcun modo nell'inferno.
3. Dall'alto della croce il Signore [Lc 23, 43] disse al buon ladrone: «Oggi sarai con me nel paradiso». Dal che risulta che in quel medesimo giorno Cristo si recò in paradiso. Ma non con il corpo, che era stato collocato nella tomba. Quindi con l'anima, che era discesa all'inferno. Da ciò risulta quindi che non vi si trattenne.

In contrario: S. Pietro [At 2, 24] scrive: «Dio lo ha risuscitato, infrangendo i dolori dell'inferno, non essendo possibile che egli vi fosse trattenuto».
Pare quindi che Cristo sia rimasto nell'inferno fino al momento della risurrezione.
Dimostrazione: Come Cristo per assumere in se stesso i castighi a noi dovuti volle che il suo corpo fosse posto in un sepolcro, così volle pure che la sua anima discendesse all'inferno. Ora, il suo corpo rimase nel sepolcro un giorno intero e due notti per comprovare la realtà della sua morte. Perciò è da credere che anche la sua anima per tutto quel tempo sia rimasta nell'inferno: in modo che poi uscissero simultaneamente la sua anima dall'inferno e il suo corpo dal sepolcro.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel discendere all'inferno Cristo liberò subito i santi che vi si trovavano, ma non portandoli fuori dall'inferno, bensì illuminandoli nell'inferno stesso con la luce della gloria. Era però opportuno che la sua anima rimanesse nell'inferno finché il suo corpo rimaneva nel sepolcro.
2. «Sbarre dell'inferno» sono chiamati gli ostacoli che impedivano ai santi Patriarchi di uscire dall'inferno, e che si riducevano al peccato dei nostri progenitori. Ostacoli che furono distrutti da Cristo non appena egli discese all'inferno, in virtù della sua passione e morte. E tuttavia egli volle rimanere nell'inferno un certo tempo per la ragione già detta [nel corpo].
3. Le parole del Signore vanno riferite non al paradiso terrestre corporeo, ma al paradiso spirituale, nel quale si trovano tutti coloro che godono della gloria di Dio. Per cui anche il buon ladrone quanto al luogo discese con Cristo all'inferno per essere con lui, poiché gli era stato promesso: «Sarai con me nel paradiso»; quanto però al premio egli era già nel paradiso sin da allora, poiché lì fruiva della divinità di Cristo, come anche gli altri santi.

## Articolo 5

In 3 Sent., d. 22, q. 2, a. 2, sol. 1; Comp. Theol., c. 235; Expos. in Symb., a. 5; In Ephes., c. 4, lect. 3

### Se Cristo discendendo agli inferi ne abbia liberato i santi Patriarchi

Pare che Cristo discendendo agli inferi non ne abbia liberato i santi Patriarchi. Infatti:
1. S. Agostino [Epist. 164, 3] ha scritto: «Non sono ancora riuscito a trovare quale beneficio Cristo abbia arrecato a quei giusti che erano nel seno di Abramo discendendo tra loro nell'inferno, non avendoli egli mai privati della presenza beatifica della sua divinità». Ora, grande sarebbe stato il beneficio loro arrecato se egli li avesse liberati dall'inferno. Pare quindi che Cristo non abbia liberato i santi Patriarchi dall'inferno.
2. Nessuno è trattenuto nell'inferno se non per il peccato. Ma i santi Patriarchi erano stati giustificati dal peccato mentre erano in vita, mediante la fede in Cristo. Quindi non avevano bisogno di essere liberati dall'inferno con la discesa di Cristo agli inferi.
3. Tolta la causa è tolto anche l'effetto. Ora, la causa della discesa agli inferi è il peccato, che però fu tolto dalla passione di Cristo, come si è visto sopra

[q. 49, a. 1]. Quindi i santi Patriarchi non furono liberati dall'inferno attraverso la discesa di Cristo.
In contrario: S. Agostino [Serm. supp. 160] afferma che quando Cristo discese agli inferi spezzò «le porte dell'inferno e le sbarre di ferro, e prosciolse tutti i giusti che erano sotto il peso del peccato originale».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 4, ad 2], discendendo agli inferi Cristo agiva in virtù della sua passione. Ma con la passione di Cristo il genere umano fu liberato non solo dal peccato, bensì anche dal meritato castigo, come si è visto [q. 49, aa. 1, 3]. Ora, gli uomini meritavano il castigo per due motivi. Primo, per il peccato attuale, che ciascuno aveva commesso personalmente. Secondo, per il peccato di tutta la specie umana, derivato per via d'origine dal nostro progenitore, come insegna S. Paolo [Rm 5, 12 ss.]. Ora, il castigo di questo peccato è la morte corporale e l'esclusione dalla vita della gloria, come risulta dai primi capitoli della Genesi [2, 17; 3, 3. 19. 23 ss.]: Dio infatti dopo il peccato scacciò l'uomo dal paradiso, avendogli in precedenza minacciata la morte se avesse peccato.
Perciò Cristo discendendo agli inferi prosciolse i giusti, in virtù della sua passione, da questo reato di pena che li escludeva dalla vita della gloria, cioè dalla visione di Dio per essenza, nella quale consiste la perfetta beatitudine dell'uomo, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 3, a. 8]. Ora, i santi Patriarchi erano detenuti nell'inferno per il fatto che non era aperta per essi la via alla vita della gloria a motivo del peccato dei nostri progenitori. Quindi Cristo discendendo agli inferi ne liberò i santi Patriarchi. E ciò era stato così preannunziato da Zaccaria [9, 11 Vg]: «Mediante il sangue della tua alleanza hai rimandato liberi i tuoi prigionieri dalla fossa dove non c'era acqua".
E S. Paolo [Col 2, 15] afferma, secondo le spiegazioni della Glossa [ord. e interlin.], che Cristo, «spogliati i principati e le potestà, cioè i poteri infernali, sottraendo ad essi Isacco, Giacobbe e tutti gli altri giusti, li portò fuori, cioè lontano dal regno delle tenebre, per condurli al cielo».
Analisi delle obiezioni: 1. Nel testo citato S. Agostino confuta quanti pensavano che i giusti dell'antico Testamento prima della venuta di Cristo fossero soggetti nell'inferno ai dolori delle pene. Infatti poco prima aveva scritto: «Alcuni aggiungono che anche ai santi dell'antico Testamento venne concesso il beneficio di essere liberati dai dolori suddetti. Ma io non vedo in che modo potesse pensarsi in mezzo a quei dolori un Abramo, nel cui seno fu accolto anche il povero e pio Lazzaro». Perciò la frase successiva, in cui dice di «non essere riuscito ancora a trovare quale beneficio Cristo abbia apportato agli antichi giusti», va riferita alla liberazione dai dolori delle pene.
Egli giovò loro invece per il raggiungimento della gloria, e di conseguenza li liberò dal dolore che soffrivano nel vederla procastinata. Essi tuttavia avevano una grande gioia grazie alla speranza di essa, secondo l'accenno evangelico [Gv 8, 56]: «Abramo, vostro padre, esultò nella speranza di vedere il mio giorno». Per cui S. Agostino conclude: «Non mi risulta che egli li abbia mai privati della presenza beatifica della sua divinità»: in quanto cioè anche prima della venuta di Cristo essi erano beati nella speranza, sebbene non lo fossero perfettamente nella realtà.

2. I santi Patriarchi durante la vita furono liberati per la fede in Cristo da ogni peccato, sia originale che attuale, e dal reato della pena dovuta ai loro peccati attuali, ma non dal reato della pena dovuta al peccato originale, che li escludeva dalla gloria, non essendo stato ancora sborsato il prezzo della redenzione umana. Come anche oggi i fedeli di Cristo grazie al battesimo sono liberati dal reato dei loro peccati attuali e del peccato originale per quanto riguarda l'esclusione dalla gloria, però rimangono soggetti al reato del peccato originale per quanto riguarda la morte corporale; poiché essi sono rinnovati secondo lo spirito e non secondo la carne, come insegna S. Paolo [Rm 8, 10]: «Il corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita a causa della giustificazione».
3. Appena subita la morte, l'anima di Cristo discese immediatamente all'inferno, e portò ai santi in esso racchiusi il frutto della sua passione: tuttavia essi non ne uscirono fino a che Cristo vi rimase, poiché la sola presenza di Cristo portava al colmo la loro gloria.

## Articolo 6

In 3 Sent., d. 22, q. 2, a. 1, sol. 2; Comp. Theol., c. 235; Expos. in Symb., a. 5

### Se Cristo abbia liberato dall'inferno qualche dannato

Pare che Cristo abbia liberato dall'inferno qualche dannato. Infatti:
1. In Isaia [24, 22] si legge: «Saranno radunati in una fossa, saranno rinchiusi in un carcere, e dopo molti giorni saranno visitati». E qui si parla dei dannati che avevano adorato «la milizia del cielo». È chiaro quindi che anche i dannati, con la discesa di Cristo agli inferi, furono visitati. Il che Pare riguardare la loro liberazione.
2. A commento di quel passo di Zaccaria [9, 11 Vg]: «Tu mediante il sangue della tua alleanza hai rimandati liberi i tuoi prigionieri dalla fossa dove non c'era acqua», la Glossa [interlin.] scrive: «Tu hai liberato coloro che erano incarcerati in quei luoghi dove non c'è il refrigerio di quella misericordia che il ricco epulone domandava». Ma solo i dannati sono rinchiusi in un carcere senza misericordia. Quindi Cristo liberò alcuni dall'inferno dei dannati.
3. La potenza di Cristo non fu minore nell'inferno che in questo mondo: infatti in entrambi i luoghi egli agiva con la potenza della sua divinità. Ma in questo mondo egli liberò individui di qualsiasi condizione. Perciò anche nell'inferno egli deve aver liberato alcuni anche dallo stato di dannazione.
In contrario: In Osea [13, 14] si legge: «O morte, io sarò la tua morte! Sarò la tua distruzione, o inferno!». E la Glossa [interlin.] spiega: «Lo sarò liberando gli eletti e lasciandovi i reprobi». Ora, nell'inferno dei dannati ci sono soltanto i reprobi. Quindi la discesa di Cristo agli inferi non ha liberato nessuno dall'inferno dei dannati.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 4, ad 2; a. 5], Cristo discendendo agli inferi agiva in virtù della sua passione. Perciò la sua discesa portò il frutto della liberazione a quelli soltanto che si erano congiunti alla sua passione mediante la fede informata dalla carità, la quale è in grado di togliere i peccati. Ora, quelli che si trovavano nell'inferno dei dannati o non avevano avuto per nulla la fede nella passione di Cristo, come gli infedeli, oppure, se avevano avuto la fede, non avevano avuto alcuna conformità con la carità di Cristo

sofferente. Per cui non erano stati mondati dalle loro colpe. Quindi la discesa di Cristo agli inferi non portò loro la liberazione dalle pene dell'inferno.
Analisi delle obiezioni: 1. Alla discesa di Cristo agli inferi tutti quelli che si trovavano in qualsiasi parte dell'inferno furono in qualche modo visitati: alcuni però per loro consolazione e liberazione, altri invece, cioè i dannati, per loro condanna e confusione. Per questo Isaia aggiunge nel passo citato [v. 23]: «Arrossirà la luna, impallidirà il sole», ecc. Però il testo può riferirsi anche alla visita che essi riceveranno il giorno del giudizio, non per essere liberati, ma per essere nuovamente condannati, secondo le parole di Sofonia [1, 12]: «Visiterò gli uomini immersi nelle loro lordure».
2. L'espressione della Glossa: «dove non c'è il refrigerio di alcuna misericordia », va riferita al refrigerio della perfetta liberazione. Poiché i santi Patriarchi prima della venuta di Cristo non potevano essere liberati da quelle carceri dell'inferno.
3. Il fatto che non ci fu la liberazione di qualche individuo in qualsiasi stato dei dannati nell'inferno come in qualsiasi stato o condizione delle persone esistenti nel mondo non va attribuito all'impotenza di Cristo, ma alla loro diversa condizione. Poiché gli uomini fino a che sono in vita possono convertirsi alla fede e alla carità, non essendo nella vita presente stabiliti nel bene o nel male come dopo la morte.

## Articolo 7

In 3 Sent., d. 22, q. 2, a. 2, sol. 3; Expos. in Symb., a. 5

### Se i bambini morti col peccato originale siano stati liberati dalla discesa di Cristo agli inferi

Pare che i bambini morti col peccato originale siano stati liberati dalla discesa di Cristo agli inferi. Infatti:
1. Essi, come i santi Patriarchi, non erano trattenuti nell'inferno se non per il peccato originale. Ma i santi Patriarchi furono liberati dall'inferno attraverso Cristo, come si è visto sopra [a. 5]. Quindi furono liberati dall'inferno allo stesso modo anche i bambini.
2. L'Apostolo [Rm 5, 15] scrive: «Se per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, ridondò a vantaggio di molti». Ora, i bambini morti col solo peccato originale sono detenuti nell'inferno per il peccato di Adamo. Molto più dunque essi ne furono liberati per la grazia di Cristo.
3. Come il battesimo opera in virtù della passione di Cristo, così anche la discesa di Cristo agli inferi, secondo le spiegazioni date [a. 4, ad 2; aa. 5, 6]. Ma i bambini col battesimo sono liberati dal peccato originale e dall'inferno. Quindi ne sono stati liberati allo stesso modo anche in forza della discesa di Cristo agli inferi.
In contrario: L'Apostolo [Rm 3, 25] insegna che Dio ha prestabilito Cristo come «strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue». Ora, i bambini deceduti col solo peccato originale in nessun modo erano stati partecipi della fede. Essi dunque non percepirono il frutto della propiziazione di Cristo così da essere liberati dall'inferno.

Dimostrazione: Come si è notato sopra [a. prec.], la discesa di Cristo agli inferi ebbe effetto solo in quelli che erano configurati alla passione di Cristo mediante la fede e la carità, poiché la discesa di Cristo agli inferi era liberatrice in virtù della sua passione. Ma i bambini deceduti col peccato originale non avevano avuto alcun legame con la passione di Cristo mediante la fede e la carità: essi infatti non avevano potuto avere una fede propria, in quanto privi dell'uso del libero arbitrio, e nemmeno avevano potuto essere mondati dal peccato originale attraverso la fede dei loro genitori, o grazie a qualche sacramento della fede. Perciò la discesa di Cristo agli inferi non liberò tali bambini dall'inferno.

Inoltre i santi Patriarchi in tanto furono liberati dall'inferno in quanto furono ammessi alla visione della gloria di Dio; ma questa nessuno può raggiungerla senza la grazia, secondo l'affermazione dell'Apostolo [Rm 6, 23]: «Grazia di Dio è la vita eterna». Poiché dunque i bambini morti col peccato originale non avevano la grazia, non furono liberati dall'inferno.

Analisi delle obiezioni: 1. I santi Patriarchi, sebbene fossero trattenuti per il reato del peccato originale in quanto punizione di tutto il genere umano, erano stati però liberati per la loro fede in Cristo da ogni macchia di peccato: per cui erano disposti a quella liberazione che Cristo apportò discendendo agli inferi. Ma ciò non si può dire dei bambini, come risulta evidente da quanto detto [nel corpo].

2. Nell'espressione dell'Apostolo: «La grazia di Dio ridondò a vantaggio di molti», il termine plures (più o molti) non va preso quale comparativo, nel senso cioè che quanti si salvano per la grazia di Cristo sarebbero più numerosi di quelli che si dannano per il peccato di Adamo, ma quale superlativo assoluto, nel senso cioè che la grazia del solo Cristo ridondò su molti, come su molti influì il peccato di Adamo. Però come il peccato di Adamo giunge solo a quanti discendono da lui per via di generazione naturale, così la grazia di Cristo giunge solo a quanti sono divenuti sue membra mediante la rigenerazione spirituale. Il che non si verifica per i bambini morti col peccato originale.

3. Il battesimo viene conferito agli uomini nella vita presente, nella quale essi hanno la possibilità di passare dalla colpa alla grazia. Invece la discesa di Cristo agli inferi avvenne per le anime dei trapassati, che non sono più capaci di tale mutamento. Per questo i bambini sono liberati dal peccato originale e dall'inferno attraverso il battesimo, non invece attraverso la discesa di Cristo agli inferi.

## Articolo 8

In 3 Sent., d. 22, q. 2, a. 2, sol. 4

### Se Cristo nel discendere agli inferi abbia liberato le anime dal purgatorio

Pare che Cristo nel discendere agli inferi abbia liberato le anime dal purgatorio. Infatti:

1. S. Agostino [Epist. 164, 3] ha scritto: «Poiché irrefutabili testimonianze menzionano l'inferno e i suoi dolori, si deve pensare che il Salvatore non sia disceso se non per liberare da quei dolori. Ma sto ancora cercando se egli

abbia liberato da quei dolori tutti quelli che vi trovò o alcuni soltanto, che egli giudicò degni di tale beneficio. Tuttavia non c'è da dubitare che Cristo sia disceso agli inferi, e abbia prestato tale beneficio a coloro che erano immersi nei loro dolori». Ora, egli non prestò tale beneficio ai dannati, come si è detto sopra [a. 6]. Ma oltre ad essi non ci sono individui immersi nei dolori delle pene all'infuori delle anime del purgatorio. Quindi Cristo liberò le anime dal purgatorio.

2. La presenza dell'anima di Cristo non aveva certo minore efficacia dei suoi sacramenti. Ora le anime, attraverso i sacramenti di Cristo, e specialmente l'Eucaristia, vengono liberate dal purgatorio, come vedremo [Suppl., q. 71, a. 9].

Quindi la presenza di Cristo disceso agli inferi dovette liberare le anime del purgatorio.

3. Cristo nella vita presente guarì del tutto le persone che volle guarire, come nota S. Agostino [De poenit. 9]. E il Signore nel Vangelo [Gv 7, 23] afferma: «Ho guarito interamente un uomo in giorno di sabato». Ora, Cristo liberò coloro che erano in purgatorio dall'obbligazione della pena del danno, per la quale erano esclusi dalla gloria. Quindi li liberò anche dalle pene del purgatorio.

In contrario: S. Gregorio [Mor. 13, 43] afferma: «Il nostro Creatore e Redentore, nel violare le carceri dell'inferno, ne trasse le anime degli eletti, e non permette che noi andiamo là da dove una volta con la sua discesa liberò altre anime». Ora, egli permette che noi andiamo in purgatorio. Quindi con la sua discesa agli inferi non liberò le anime dal purgatorio.

Dimostrazione: Come spesso abbiamo ripetuto [a. 4, ad 2; aa. 5, 6, 7], la discesa di Cristo agli inferi produsse la liberazione in virtù della sua passione. Ora, tale passione aveva una virtù non già temporanea e transitoria, ma sempiterna, secondo l'affermazione di S. Paolo [Eb 10, 14]: «Con un'unica oblazione egli ha resi perfetti per sempre quelli che vengono santificati».

È chiaro dunque che essa non ebbe allora un'efficacia maggiore di quella che ha attualmente. Perciò quanti allora erano nelle condizioni di coloro che si trovano attualmente in purgatorio non furono liberati dalla discesa di Cristo agli inferi. Se invece c'erano allora, come anche adesso, delle anime pronte a essere liberate in virtù della passione di Cristo, nulla impedisce che esse siano state liberate al momento della sua discesa agli inferi.

Analisi delle obiezioni: 1. Da quel testo di S. Agostino non si può concludere che quanti si trovavano in purgatorio furono allora liberati, ma che tale beneficio fu concesso ad alcuni di essi: cioè a coloro che erano già purificati; oppure a chi durante la vita aveva meritato con la fede, la carità e la devozione verso la morte di Cristo di essere liberato dalle pene temporanee del purgatorio grazie alla sua discesa agli inferi.

2. La virtù di Cristo opera nei sacramenti sotto forma di guarigione e di espiazione. Infatti il sacramento dell'Eucaristia libera le anime dal purgatorio in quanto è un sacrificio soddisfattorio per il peccato. Ora, la discesa di Cristo agli inferi non fu soddisfattoria. Essa agiva però in virtù della passione, che fu soddisfattoria, come si è spiegato sopra [q. 48, a. 2]; ma essa lo era in maniera universale, per cui bisognava applicarla a ciascuno con qualcosa di particolare che lo riguardasse personalmente [q. 49, a. 1, ad 4, 5]. Perciò

non ne segue che con la discesa di Cristo agli inferi tutti dovessero essere liberati dal purgatorio.
3. Le deficienze da cui Cristo guariva totalmente gli uomini nella vita presente erano personali, e proprie a ciascuno di essi. Invece l'esclusione dalla gloria era una menomazione generale riguardante tutto il genere umano. Perciò nulla impedisce che le anime purganti ricevessero da Cristo la riammissione alla gloria, ma non la liberazione dalle pene del purgatorio, che rientrano tra le deficienze personali. Come al contrario i santi Patriarchi, prima della venuta di Cristo, erano stati liberati dalle proprie deficienze personali, ma non dalla punizione generale, come si è detto sopra [a. 7, ad 1; q. 49, a. 5, ad 1].

## Quaestio 53
## Prooemium

[49261] IIIª q. 53 pr. Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad exaltationem Christi. Et primo, de eius resurrectione; secundo, de eius ascensione; tertio, de sessione ad dexteram patris; quarto, de iudiciaria potestate. Circa primum occurrit quadruplex consideratio, quarum prima est de ipsa Christi resurrectione; secunda, de qualitate resurgentis; tertia, de manifestatione resurrectionis; quarta, de eius causalitate. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de necessitate resurrectionis eius. Secundo, de tempore. Tertio, de ordine. Quarto, de causa.

## ARGOMENTO 53
## LA RISURREZIONE DI CRISTO

Resta ora da esaminare ciò che riguarda l'esaltazione di Cristo. Primo, la sua risurrezione; secondo, la sua ascensione [q. 57]; terzo, il suo insediamento alla destra del Padre [q. 58]; quarto, il suo potere di giudice [q. 59].
Sul primo di questi temi si presentano alla considerazione quattro argomenti, cioè: la risurrezione di Cristo in se stessa; le qualità del risuscitato [q. 54]; le manifestazioni della risurrezione [q. 55]; la sua efficacia causale [q. 56].
Sul primo punto esamineremo: 1. La necessità della risurrezione; 2. Il suo tempo; 3. La sua priorità; 4. La sua causa.

### Articolo 1
In 4 Sent., d. 21, q. 2, a. 1

#### Se fosse necessario che Cristo risorgesse

Pare che non fosse necessario che Cristo risorgesse. Infatti:
1. Scrive il Damasceno [De fide orth. 4, 27]: «La risurrezione consiste nel risollevarsi di un essere vivente il cui corpo si era disfatto ed era caduto». Ora, Cristo non era caduto a motivo del peccato, né il suo corpo si era disfatto, come risulta da quanto abbiamo detto [q. 15, a. 1; q. 51, a. 3]. Quindi a lui propriamente non conveniva risorgere.
2. Chi risorge viene promosso a qualcosa di superiore: poiché il sorgere implica un moto verso l'alto. Ma il corpo di Cristo dopo la morte rimase unito alla divinità, per cui non era possibile portarlo più in alto. Quindi non

poteva risorgere.
3. Tutte le vicende a cui fu sottoposta l'umanità di Cristo sono ordinate alla nostra salvezza. Ma per la nostra salvezza bastava la passione, grazie alla quale, come si è visto [q. 49, aa. 1, 3], siamo liberati dalla colpa e dalla pena. Non era quindi necessario che Cristo risorgesse dai morti.
In contrario: Nel Vangelo [Lc 24, 46] si legge: «Il Cristo doveva patire e risorgere dai morti».
Dimostrazione: Era necessario che Cristo risorgesse, per cinque motivi. Primo, per l'affermazione della giustizia divina, alla quale spetta esaltare coloro che per Dio si umiliano, secondo le parole evangeliche [Lc 1, 52]: «Ha rovesciato i potenti dai troni, ha esaltato gli umili». Avendo perciò Cristo umiliato se stesso fino alla morte di croce per amore e ubbidienza verso Dio, era conveniente che fosse da lui esaltato fino alla gloria della risurrezione. Per cui il Salmista [138, 2], secondo le spiegazioni della Glossa [interlin.], così parla in sua persona: «Tu hai conosciuto», cioè approvato, «la mia prostrazione», ossia l'umiliazione e la passione, «e la mia risurrezione», cioè la glorificazione nella risurrezione.
Secondo, per l'istruzione della nostra fede. Poiché dalla sua risurrezione viene confermata la nostra fede nella divinità di Cristo: come infatti dice S. Paolo [2 Cor 13, 4], «egli fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio». Da cui anche le altre parole dell'Apostolo [1 Cor 15, 14]: «Se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione, ed è vana anche la vostra fede». E quelle del Salmista [29, 10]: «Quale utilità nel mio sangue», cioè «nell'effusione del mio sangue», «mentre discendo», come percorrendo una scala di mali, «verso la corruzione?». Come per dire: nessuna. «Se infatti», come spiega la Glossa [interlin. e ord. di Agost.], «io non risorgo subito, e il mio corpo si corrompe, io non evangelizzerò e non riscatterò nessuno».
Terzo, a sostegno della nostra speranza. Poiché vedendo risuscitare Cristo, che è il nostro capo, anche noi speriamo di risorgere. Da cui le parole di S. Paolo [1 Cor 15, 12]: «Se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non esiste risurrezione dei morti?». E Giobbe [19, 25. 27 Vg] affermava: «Io so», con certezza di fede, «che il mio Redentore», cioè Cristo, «vive», essendo risuscitato dai morti, e quindi «l'ultimo giorno mi rialzerò da terra: questa speranza è riposta nel mio seno».
Quarto, per la formazione morale dei fedeli, in base all'affermazione di S. Paolo [Rm 6, 4]: «Come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova». E ancora [vv. 9, 11]: «Cristo risuscitato dai morti non muore più. Così anche voi considératevi morti al peccato, ma viventi per Dio».
Quinto, per il completamento della nostra salvezza. Poiché come morendo portò i nostri mali per liberarci da essi, così volle essere glorificato con la risurrezione per assicurarci il bene, secondo quelle parole [Rm 4, 25]: «È stato messo a morte per i nostri peccati, ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione».

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene Cristo non fosse caduto a motivo del peccato, era però caduto a motivo della morte: poiché come il peccato è una caduta rispetto all'onestà, così la morte è una caduta rispetto alla vita. Per cui si possono attribuire a Cristo le parole del profeta [Mi 7, 8]: «Non gioire della mia sventura, o mia nemica! Se sono caduto mi rialzerò».
Similmente poi, sebbene il corpo di Cristo non si sia disfatto con l'incenerimento, tuttavia la separazione dell'anima dal corpo fu una specie di disfacimento.
2. Dopo la morte di Cristo la divinità rimase unita alla sua carne con l'unione ipostatica, ma non con un'unione naturale come quella con cui l'anima è unita al corpo per costituire la natura umana. Per il fatto quindi che il corpo di Cristo si riunì all'anima fu elevato a uno stato superiore nell'ordine della natura, pur senza raggiungere uno stato superiore nell'ordine dell'ipostasi.
3. Propriamente parlando, la passione di Cristo operò la nostra salvezza quanto alla rimozione dei mali, ma la risurrezione la operò quale inizio ed esemplare dei beni [promessi].

Articolo 2
Supra, q. 51, a. 4; In 3 Sent., d. 21, q. 2, a. 2; In 4 Sent., d. 43, a. 3, sol. 1, ad 1; Comp. Theol., c. 236; Expos. in Symb., a. 5; In Psalm. 15; In Ioan., c. 2, lect. 3
Se fosse conveniente che Cristo risorgesse il terzo giorno
Pare che non fosse conveniente che Cristo risorgesse il terzo giorno.
Infatti:
1. Tra le membra e il capo ci deve essere conformità. Ora noi, che siamo le membra di Cristo, non risorgiamo dalla morte il terzo giorno, ma la nostra risurrezione viene differita alla fine del mondo. Quindi Cristo, che è il nostro capo, non doveva risorgere il terzo giorno, ma alla fine del mondo.
2. S. Pietro [At 2, 24] afferma che «non era possibile che Cristo fosse trattenuto dall'inferno» e dalla morte. Ma nel tempo in cui uno è morto è trattenuto dalla morte. Perciò la risurrezione di Cristo non doveva essere differita al terzo giorno, ma egli doveva risorgere subito: specialmente se si tiene conto di quanto scrive la Glossa già citata [a. prec.], cioè che «non vi sarebbe stata alcuna utilità nell'effusione del sangue di Cristo se egli non fosse subito risuscitato».
3. Il giorno inizia dalla levata del sole, che con la sua presenza lo produce. Ora, Cristo risuscitò prima che il sole sorgesse: poiché nel Vangelo [Gv 20, 1] si legge che «nel giorno dopo il sabato Maria di Magdala si recò al sepolcro quando era ancora buio»; e Cristo allora era già risuscitato, poiché il testo continua: «e vide che la pietra era stata ribaltata dal sepolcro».
Quindi Cristo non risuscitò il terzo giorno.
In contrario: Nel Vangelo [Mt 20, 19] si legge: «Lo consegneranno ai pagani perché sia schernito, flagellato e crocifisso; ma il terzo giorno risusciterà».
Dimostrazione: Come si è già notato [a. prec.], la risurrezione di Cristo era necessaria per fondare la nostra fede. Ora, la nostra fede ha per oggetto sia l'umanità che la divinità di Cristo: infatti, secondo le spiegazioni date [q. 36, a. 4], non basta credere nell'una senza credere nell'altra. Quindi per confermare la fede nella sua divinità era necessario che egli risorgesse presto, senza aspettare

la fine del mondo; per confermare invece la fede nella realtà della sua umanità e della sua morte bisognava che ci fosse un intervallo tra la morte e la risurrezione. Se infatti fosse risorto immediatamente dopo la morte, poteva Parere che non si fosse trattato di una vera morte, e quindi neppure di una vera risurrezione. Ma per mostrare la realtà della morte di Cristo bastava che la sua risurrezione fosse ritardata fino al terzo giorno: poiché non può essere che in un tempo così lungo non appaia in un morto apparente qualche segno di vita.

Inoltre con la risurrezione al terzo giorno viene posta in evidenza la perfezione del numero tre, che secondo Aristotele [De caelo 1, 1] «è il numero di tutta la realtà, abbracciando il principio, il punto di mezzo e il termine finale».

E in più appare così un altro significato simbolico, che cioè Cristo «mediante l'unica sua morte», che è luce a causa della giustizia, «distrusse le nostre due morti», del corpo cioè e dell'anima, che sono tenebrose a causa del peccato [Agost., De Trin. 4, 3]. Per cui, come spiega ancora S. Agostino [ib., c. 6], Cristo rimase nella morte un solo giorno intero e due notti.

Inoltre ciò sta a significare che con la risurrezione di Cristo cominciava la terza èra. La prima infatti fu anteriore alla legge; la seconda sotto la legge; la terza sotto la grazia. Inizia poi anche con la risurrezione di Cristo il terzo stato dei Santi. Infatti il primo si svolse sotto le figure della legge, il secondo nella verità della fede, il terzo sarà nell'eternità della gloria, alla quale Cristo diede inizio con la sua risurrezione.

Analisi delle obiezioni: 1. Il capo e le membra sono conformi nella natura, ma non nella virtù: poiché la virtù del capo è superiore a quella delle membra. Per mostrare quindi la superiorità della virtù di Cristo era giusto che egli risorgesse il terzo giorno, mentre la risurrezione degli altri è rimandata alla fine del mondo.

2. La detenzione implica una coazione. Ora, Cristo non era in alcun modo trattenuto dalla morte, ma era «libero tra i morti» [Sal 87, 6]. Perciò egli rimase per un certo tempo nella morte non come detenuto, ma di propria volontà: cioè fino a che lo ritenne necessario per stabilire la nostra fede. D'altra parte si può dire che avviene subito ciò che avviene dopo un breve intervallo di tempo.

3. Come si è spiegato sopra [q. 51, a. 4, ad 1, 2], Cristo risuscitò verso l'alba, quando comincia a spuntare il giorno, per indicare che con la sua risurrezione ci avviava alla luce della gloria: così come era morto verso il vespro, sul calare delle tenebre, per indicare che egli con la sua morte avrebbe distrutto le tenebre della colpa e della pena. E tuttavia si dice che è risorto il terzo giorno prendendo il giorno per il giorno naturale che abbraccia ventiquattro ore. Per cui, come spiega S. Agostino [De Trin. 4, 6], «la notte fino all'alba in cui si manifestò la risurrezione di Cristo spetta al terzo giorno. Poiché Dio, il quale comandò alla luce di risplendere dalle tenebre - affinché con la grazia del nuovo Testamento e la partecipazione alla risurrezione di Cristo ci fosse dato di ascoltare l'intimazione: "Un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore" -, ci lascia capire in qualche modo che il giorno ha inizio dalla notte. Come infatti i primi giorni [della creazione], per la prevista caduta dell'uomo,

vengono computati dal giorno alla notte, così questi a motivo della redenzione umana sono computati dalla notte al giorno».
È chiaro quindi che se anche egli fosse risorto a mezzanotte si potrebbe dire ugualmente che è risorto il terzo giorno, riferendosi al giorno naturale. Ma essendo invece risorto all'alba, si può dire che è risorto il terzo giorno anche riferendoci al giorno convenzionale, che è determinato dalla presenza del sole: poiché il sole cominciava già a rischiarare l'aria. Infatti in S. Marco [16, 2] si legge che le donne vennero al sepolcro «al levar del sole». Il che non è in contrasto, nota S. Agostino [De cons. Evang. 3, 24], con quanto dice S. Giovanni, cioè che esse vennero «quando era ancora buio»: poiché allo spuntare del giorno le tenebre scompaiono mano a mano che sorge la luce; e d'altra parte l'espressione di S. Marco: «al levar del sole» «non va presa nel senso che il sole stesso fosse già visibile sulla terra, ma soltanto che stava per sorgere nel nostro emisfero».

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 43, a. 3, sol. 1, ad 3; Comp. Theol., c. 236, 239; In Matth., c. 27; In 1 Cor., c. 15, lect. 3; In Col., c. 1, lect. 5

### Se Cristo sia stato il primo a risorgere

Pare che Cristo non sia stato il primo a risorgere. Infatti:
1. Si legge nell'antico Testamento [1 Re 17, 19 ss.; 2 Re 4, 32 ss.] che alcuni furono risuscitati da Elia e da Eliseo, e vi accenna anche S. Paolo [Eb 11, 35] dicendo che «alcune donne riebbero per risurrezione i loro morti». E così pure anche Cristo prima della sua passione risuscitò tre morti [Mt 9, 18 ss.; Lc 7, 11 ss.; Gv 11]. Perciò egli non fu il primo dei risorti.
2. Tra gli altri miracoli che avvennero alla morte di Cristo si riferisce [Mt 27, 52] che «i sepolcri si aprirono, e molti corpi di santi morti risuscitarono». Quindi Cristo non fu il primo a risorgere.
3. Con la sua risurrezione Cristo è la causa della nostra risurrezione, come con la sua grazia è la causa della nostra grazia, poiché sta scritto [Gv 1, 16]: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto». Ma alcuni ebbero la grazia prima di Cristo: come tutti i Padri dell'antico Testamento. Quindi alcuni poterono raggiungere anche la risurrezione corporale prima di Cristo.
In contrario: Sta scritto [1 Cor 15, 20]: «Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti». E la Glossa [interlin.] spiega: «Poiché è risuscitato per primo, in ordine sia di tempo che di dignità».
Dimostrazione: La risurrezione è il ritorno dalla morte alla vita. Ora, si può essere sottratti alla morte in due modi. Primo, con la liberazione dal solo dominio attuale della morte: cioè tornando a vivere in qualsiasi modo. Secondo, con la liberazione non solo dalla morte, ma anche dalla necessità e perfino dalla possibilità stessa di morire. E questa è la risurrezione vera e perfetta. Poiché fino a che uno vive sottoposto alla necessità di morire, in qualche modo è sotto il dominio della morte, secondo le parole di S. Paolo [Rm 8, 10] «Il corpo è morto a causa del peccato». Infatti ciò che può essere, in qualche modo è già, cioè in modo potenziale. E così è evidente che la risurrezione con la quale uno è sottratto solo al dominio attuale della morte è una risurrezione

imperfetta.
Se parliamo quindi della risurrezione perfetta, Cristo è il primo dei risorti: poiché egli risorgendo raggiunse per primo la vita assolutamente immortale, secondo l'affermazione di S. Paolo [Rm 6, 9]: «Cristo risuscitato dai morti non muore più». Invece con la risurrezione imperfetta alcuni risuscitarono anche prima di Cristo: quasi a prefigurare la sua risurrezione.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni. Poiché coloro che furono risuscitati nell'antico Testamento, oppure da Cristo, tornarono alla vita per morire nuovamente.
2. A proposito di coloro che risuscitarono con Cristo ci sono due opinioni. Alcuni infatti affermano che essi tornarono alla vita per non più morire: poiché dover morire una seconda volta sarebbe stato più doloroso per loro che non risorgere. E in tal caso, secondo la spiegazione di S. Girolamo [In Mt 4, su 27, 52 s.], essi «non sarebbero risorti prima della risurrezione del Signore». Infatti l'evangelista afferma [v. 53] che essi, «uscendo dai sepolcri dopo la sua risurrezione, entrarono nella città santa e apparvero a molti».
S. Agostino invece, riferendo questa opinione, scrive [Epist. 164, 3]: «So che secondo alcuni alla morte di Cristo Signore sarebbe già stata concessa a dei giusti quella risurrezione che è promessa a noi alla fine del mondo. Ma se costoro non morirono di nuovo deponendo i loro corpi, rimane da spiegare come Cristo possa essere considerato "primogenito dei morti", avendolo molti preceduto in quella risurrezione.
E se poi si risponde che l'affermazione evangelica va presa come anticipazione, per cui i sepolcri si sarebbero aperti alla morte di Cristo sulla croce, ma i corpi dei giusti non sarebbero risorti in quel momento, bensì dopo che egli era risuscitato, allora rimane da spiegare l'affermazione di S. Pietro, il quale deduce che Davide aveva predetto di Cristo e non di se stesso che il suo corpo non avrebbe visto la corruzione in base al fatto che la tomba di Davide era presso di loro: l'argomento infatti non sarebbe stato convincente se il corpo di Davide non si fosse più trovato là, poiché la sua tomba sarebbe potuta rimanere ugualmente anche se egli fosse risuscitato subito dopo la sua morte, senza vedere la corruzione. D'altra parte non Pare possibile che proprio Davide, dalla cui discendenza Cristo nacque, fosse escluso da quella risurrezione dei giusti, se fu loro elargita la vita eterna. Inoltre si mette in dubbio in questo modo quanto dice S. Paolo [Eb 11, 40 Vg] a proposito degli antichi giusti, che cioè essi "non sarebbero arrivati alla perfezione senza di noi", se è vero che essi furono costituiti allora in quella incorruzione dei risuscitati che a noi è promessa come perfezione finale».
Così dunque S. Agostino Pare persuaso che essi risorsero per morire nuovamente. E la stessa idea affiora in S. Girolamo [l. cit.], secondo il quale «come risorse Lazzaro, così risorsero anche molti corpi di Santi, per mostrare la risurrezione del Signore». Egli però altrove lascia la cosa in dubbio [Epist. 9 ad Paulam et Eust.]. Tuttavia le ragioni di S. Agostino Pareno molto più solide.
3. I fatti che precedettero la venuta di Cristo erano una preparazione a tale venuta, come la grazia è la predisposizione alla gloria. Perciò quanto appartiene

alla gloria, sia rispetto all'anima, come la perfetta fruizione di Dio, sia rispetto al corpo, come la risurrezione gloriosa, anche in ordine di tempo doveva attuarsi prima in Cristo, essendo egli l'autore della gloria. Era giusto invece che la grazia si trovasse anche prima in coloro che erano ordinati a Cristo.

Articolo 4

Expos. in Symb., a. 5; In Psalm. 40; In Ioan., c. 2, lect. 3; In Rom., c. 4, lect. 3; In 1 Cor., c. 15, lect. 2

Se Cristo sia stato la causa della propria risurrezione

Pare che Cristo non sia stato la causa della propria risurrezione. Infatti:

1. Chi è risuscitato da un altro non è la causa della propria risurrezione. Ma Cristo fu risuscitato da un altro, poiché nella Scrittura [At 2, 24] si legge: «Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce della morte», e ancora [Rm 8, 11]: «Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali», ecc. Quindi Cristo non fu la causa della propria risurrezione.

2. Nessuno merita o chiede ad altri ciò di cui egli è causa. Ora, Cristo meritò la risurrezione con la sua passione: poiché, come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 104], «l'umiltà della passione fu il merito della gloria della risurrezione». Inoltre Cristo medesimo chiese al Padre di essere risuscitato, secondo le parole del Salmista [40, 11]: «Ma tu, Signore, abbi pietà e risuscitami». Perciò Cristo non fu la causa della propria risurrezione.

3. La risurrezione, come spiega il Damasceno [De fide orth. 4, 27], non è dell'anima, bensì del corpo, che è abbattuto dalla morte. Ma il corpo non era in grado di riunire a sé l'anima, che è più nobile di esso. Quindi ciò che in Cristo risorse non poteva essere la causa della propria risurrezione.

In contrario: Il Signore [Gv 10, 17 s.] ha affermato: «Nessuno mi toglie la mia anima, ma la offro da me stesso, per poi riprenderla di nuovo». Ora, risorgere non significa altro che riprendere l'anima. Quindi Cristo risuscitò per virtù propria.

Dimostrazione: Come si è spiegato sopra [q. 50, aa. 2, 3], con la morte la divinità non si separò né dall'anima né dal corpo di Cristo. Perciò sia l'anima che il corpo di Cristo morto possono essere considerati sotto due aspetti: primo, sotto l'aspetto della divinità, secondo, sotto quello della natura creata. In virtù dunque della divinità che gli era unita il corpo di Cristo riassunse l'anima che aveva deposto; e l'anima riprese il corpo che aveva abbandonato. Per cui l'Apostolo [2 Cor 13, 4] può dire di Cristo che, «sebbene sia stato crocifisso per la sua debolezza, vive però per la potenza di Dio».

Se invece consideriamo il corpo e l'anima di Cristo dopo la sua morte secondo la virtù della natura creata, allora essi non potevano riunirsi tra loro, ma era necessario che Cristo venisse risuscitato da Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. La virtù e l'operazione divina del Padre e del Figlio sono identiche. Perciò le due affermazioni secondo cui Cristo da una parte venne risuscitato dalla virtù divina del Padre e dall'altra risuscitò da se stesso si implicano a vicenda.

2. Cristo chiese e meritò la propria risurrezione in quanto uomo, non in quanto Dio.
3. Il corpo di Cristo secondo la natura creata non è superiore alla sua anima, tuttavia è superiore ad essa secondo la virtù divina. E l'anima a sua volta, in quanto unita alla divinità, è superiore al corpo considerato secondo la natura creata. Il corpo e l'anima quindi si riassunsero reciprocamente secondo la virtù divina, non secondo la virtù della natura creata.

Quaestio 54
Prooemium

[49294] IIIª q. 54 pr. Deinde considerandum est de qualitate Christi resurgentis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum post resurrectionem Christus habuerit verum corpus. Secundo, utrum resurrexit cum corporis integritate. Tertio, utrum corpus eius fuerit gloriosum. Quarto, de eius cicatricibus in corpore apparentibus.

ARGOMENTO 54
LE QUALITÀ DEL CRISTO RISORTO
Passiamo ora a considerare le qualità del Cristo risorto.
Sull'argomento esamineremo quattro punti: 1. Se dopo la risurrezione Cristo avesse un vero corpo; 2. Se sia risuscitato con un corpo integro; 3. Se il suo corpo fosse glorioso; 4. Le cicatrici che apparivano nel suo corpo.

Articolo 1
Infra, a. seq.; q. 55, a. 6
Se dopo la risurrezione Cristo avesse un vero corpo
Pare che dopo la risurrezione Cristo non avesse un vero corpo. Infatti:
1. Un vero corpo non può trovarsi simultaneamente nello stesso luogo con un altro corpo. Ma ciò si verificò per il corpo di Cristo dopo la risurrezione: poiché egli entrò dai discepoli «a porte chiuse», come si legge nel Vangelo [20, 26]. Quindi Cristo dopo la risurrezione non aveva un vero corpo.
2. Un vero corpo non svanisce alla vista di chi lo guarda se non mediante la corruzione. Ora il corpo di Cristo, come riferisce S. Luca [24, 31], «svanì dagli occhi» dei discepoli che lo guardavano. Pare quindi che dopo la risurrezione Cristo non abbia avuto un vero corpo.
3. Qualsiasi corpo reale ha una determinata figura. Invece il corpo di Cristo apparve ai discepoli «sotto altro aspetto», come scrive S. Marco [16, 12]. Perciò Cristo dopo la risurrezione non ebbe un vero corpo umano.
In contrario: Nel Vangelo [Lc 24, 37] si dice che quando Cristo apparve ai discepoli, «essi stupiti e spaventati credevano di vedere un fantasma», cioè come se egli avesse un corpo non reale, ma immaginario. Per togliere questa idea egli stesso dunque aggiunge [v. 39]: «Toccatemi e guardate: un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho». Quindi egli non aveva un corpo immaginario, ma reale.
Dimostrazione: Come scrive il Damasceno [De fide orth. 4, 27], «risorgere è solo di chi è caduto». Ora, a cadere era stato il corpo di Cristo: in quanto cioè da

esso si era separata l'anima, che era la sua perfezione formale. Perché dunque la risurrezione di Cristo fosse reale, era indispensabile che il medesimo corpo si riunisse all'identica anima. E poiché la realtà o verità di un corpo deriva dalla sua forma, è evidente che il corpo di Cristo dopo la risurrezione era un vero corpo, e dell'identica natura di prima. Se invece il suo fosse stato un corpo immaginario, la risurrezione non sarebbe stata vera, ma apparente.
Analisi delle obiezioni: 1. Il corpo di Cristo risorto, stando all'opinione di alcuni, entrò a porte chiuse dai discepoli, ritrovandosi così con un altro corpo nello stesso luogo, non per un miracolo, bensì grazie alle condizioni della gloria. Ora, noi discuteremo in seguito [Suppl., q. 83, a. 2], parlando della risurrezione universale, se un corpo glorioso possa coesistere nel medesimo luogo con un altro corpo per una proprietà ad esso inerente.
Per il momento basterà dire che si deve non alla natura del corpo, bensì alla virtù della divinità ad esso unita se il corpo di Cristo, pur essendo reale, entrò dai discepoli a porte chiuse. Per cui S. Agostino [Serm. 247], rispondendo ad alcuni che si chiedevano: «Se era un corpo, se risuscitò dal sepolcro quello stesso corpo che era stato appeso alla croce, come poté entrare a porte chiuse?», scriveva: «Se puoi comprendere il modo, non è più un miracolo. La fede inizia là dove la ragione viene a mancare». E altrove [In Ioh. ev. tract. 121] scrive: «Alla mole di quel corpo in cui risiedeva la divinità non potevano resistere le porte chiuse: ben poteva entrare senza aprirle chi era potuto nascere senza violare la verginità della madre». E lo stesso concetto viene ripreso poi da S. Gregorio in un'omelia dell'ottava di Pasqua [In Evang. hom. 26].
2. Cristo risuscitò alla vita immortale della gloria, come si è già notato [q. 53, a. 3]. Ora, la condizione propria di un corpo glorioso è quella di essere «spirituale», cioè soggetto allo spirito, come insegna l'Apostolo [1 Cor 15, 44]. Ma perché il corpo sia del tutto soggetto allo spirito si richiede che ogni atto del corpo sia sottoposto alla volontà dello spirito. Ora la visibilità di una cosa, spiega il Filosofo [De anima 2, 7], dipende dall'azione di un oggetto visibile sulla vista. Perciò chi possiede un corpo glorificato ha in suo potere di farsi e non farsi vedere a suo piacimento.
Questo potere però Cristo non l'ebbe soltanto in base alla condizione del suo corpo glorioso, ma anche in virtù della sua divinità, che può rendere invisibili miracolosamente anche i corpi non gloriosi: come si legge [Leg. aurea 123, 1] di S. Bartolomeo, a cui fu concesso «di essere visto o non visto a suo piacimento ». Perciò quando si dice che Cristo disparve dagli occhi dei discepoli, ciò va inteso non nel senso che il suo corpo venisse distrutto o si risolvesse in qualcosa di invisibile, ma nel senso che per sua volontà cessava di essere visibile a loro, o restando lì presente, o anche allontanandosi all'istante mediante l'agilità [propria dei corpi gloriosi].
3. Come scrive Severiano [P. Crisol., Serm. 82], «nessuno pensi che Cristo alla sua risurrezione abbia cambiato fisionomia». Il che va inteso dei lineamenti: poiché nel corpo di Cristo, concepito per opera dello Spirito Santo, non vi era nulla di deforme che richiedesse di essere rettificato nella risurrezione. Egli però nella risurrezione ricevette lo splendore della gloria. Per cui Severiano aggiunge: «Il suo aspetto mutò divenendo da mortale immortale:

acquistando cioè l'aspetto della gloria, non già perdendo la sostanza delle proprie fattezze».
Tuttavia a quei discepoli di cui si parla egli non apparve nel suo aspetto glorioso, ma come era in suo potere di rendere il proprio corpo visibile o invisibile, così era in suo potere di far sì che la propria figura apparisse in forma gloriosa o non gloriosa, oppure in una forma intermedia, o in qualsiasi altro modo. Ora, basta una piccola differenza perché uno possa apparire sotto un aspetto diverso.

Articolo 2
Comp. Theol., c. 238
Se il corpo di Cristo sia risorto glorioso
Pare che il corpo di Cristo non sia risorto glorioso. Infatti:
1. I corpi gloriosi sono luminosi, secondo quelle parole evangeliche [Mt 13, 43]: «I giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro». Ora, i corpi luminosi vengono visti sotto l'aspetto della luce, non del colore. Poiché dunque il corpo di Cristo risuscitato veniva visto con i colori di prima, Pare che non fosse glorioso.
2. Il corpo glorioso è incorruttibile. Ma Pare che il corpo di Cristo non fosse incorruttibile. Era infatti palpabile, come risulta dalle sue stesse parole [Lc 24, 39]: «Toccatemi e guardate». Ora, secondo S. Gregorio [In Evang. hom 26], «ciò che è palpabile necessariamente si corrompe, e ciò che non si corrompe è impalpabile». Quindi il corpo di Cristo [risorto] non era glorioso.
3. Il corpo glorioso, come afferma S. Paolo [1 Cor 15, 35 ss.], non è un corpo animale, bensì spirituale. Ora, il corpo di Cristo dopo la risurrezione aveva una vita animale: poiché, come si legge [Lc 24, 41 ss.; Gv 21, 9 ss.], egli allora mangiò e bevve con i suoi discepoli. Quindi il suo corpo non era glorioso.
In contrario: L'Apostolo [Fil 3, 21] scrive: «Egli trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso».
Dimostrazione: Il corpo di Cristo risorto era glorioso. E ciò risulta da tre motivi.
Primo, poiché la risurrezione di Cristo fu l'esemplare e la causa della nostra risurrezione, come insegna S. Paolo [1 Cor 15, 12 ss.]. Ora, i Santi avranno nella risurrezione dei corpi gloriosi, stando alle parole dell'Apostolo [ib., v. 43]: «si semina ignobile e risorge glorioso». Essendo quindi la causa superiore all'effetto, e il modello superiore all'immagine, a maggior ragione dovette essere glorioso il corpo di Cristo risorto.
Secondo, poiché con l'ignominia della passione egli meritò la gloria della risurrezione. Egli stesso infatti ebbe a dire [Gv 12, 27]: «Ora l'anima mia è turbata», alludendo alla passione; e poi aggiunse: «Padre, glorifica il tuo nome», chiedendo così la gloria della risurrezione.
Terzo, poiché l'anima di Cristo, come si è detto [q. 34, a. 4], fin dal momento della sua concezione era già gloriosa per la perfetta fruizione della divinità, e come si è visto sopra [q. 14, a. 1, ad 2; q. 45, a. 2] era solo per una dispensa che la gloria non ridondava sul suo corpo, affinché egli potesse compiere il mistero della nostra redenzione con la sua sofferenza. Una volta

compiuto dunque il mistero della passione e della morte di Cristo, l'anima subito irradiò la sua gloria sul corpo che aveva riassunto nella risurrezione. E così quel corpo divenne glorioso.

Analisi delle obiezioni: 1. Tutto ciò è ricevuto viene ricevuto secondo il modo del soggetto ricevente. Poiché dunque la gloria del corpo deriva da quella dell'anima, come insegna S. Agostino [Epist. 118, 3], lo splendore o luminosità del corpo glorioso è secondo il colore naturale del corpo umano: come il vetro colorato riceve dalla luce del sole diverse colorazioni secondo i suoi vari colori. Ora, stando alle spiegazioni date [a. 1, ad 2], come è in potere dell'uomo glorificato rendere visibile o invisibile il proprio corpo, così è in suo potere manifestarne la luminosità. Per cui egli può anche mostrarsi nel proprio colore, senza alcuna luminosità. Ora, Cristo dopo la risurrezione apparve ai suoi discepoli in questo modo.

2. Si dice che un corpo è palpabile non solo perché è resistente, ma anche perché è denso. Ora, la rarefazione e la densità sono accompagnate dalla levità e dalla gravità, dal caldo e dal freddo e da altre proprietà contrastanti, che sono i princìpi della corruzione dei corpi elementari. Per cui i corpi palpabili al tatto umano sono per natura corruttibili. Se invece vi sono dei corpi resistenti al tatto ma non aventi le disposizioni e le qualità suddette, che sono l'oggetto proprio del tatto umano, come ad es. i corpi celesti, allora tali corpi non possono dirsi palpabili. Ora, il corpo di Cristo dopo la risurrezione era composto dei quattro elementi, con tutte le qualità tangibili richieste dalla natura del corpo umano: quindi per natura era palpabile. E se non avesse avuto altro al di là della natura umana del corpo, sarebbe stato anche corruttibile. Ma in realtà aveva qualcos'altro che lo rendeva incorruttibile: non certo la natura dei corpi celesti, come vorrebbero alcuni, secondo un'opinione che esamineremo più diffusamente in seguito [Suppl. q. 82, a. 1], ma la gloria che ridondava dalla sua anima beata. Poiché, come scrive S. Agostino [l. cit.], «Dio fece l'anima di una natura così potente da far ridondare sul corpo la pienezza della sanità, cioè il vigore dell'incorruzione, dalla sua pienissima beatitudine». Così dunque, come dice S. Gregorio [l. cit. nell'ob.], «dopo la risurrezione il corpo di Cristo si mostra identico nella natura, ma differente nella gloria».

3. «Il nostro Salvatore», scrive S. Agostino [De civ. Dei 13, 22], «mangiò e bevve con i suoi discepoli dopo la risurrezione, vivendo in un corpo spirituale ma vero, non perché avesse bisogno di alimenti, bensì per la facoltà che aveva di farlo». Poiché, come nota S. Beda [In Lc 6, su 24, 41], «la terra assetata assorbe l'acqua in modo diverso dal raggio infuocato del sole: la prima per la sua indigenza, il secondo per la sua virtù». Perciò Cristo dopo la risurrezione volle mangiare «non perché avesse bisogno di cibo, ma per dimostrare in tal modo la natura del corpo risorto». Per cui non segue che il suo fosse un corpo animale, bisognoso di cibo.

## Articolo 3

Quodl., 5, q. 3, a. 1; In Ioan., c. 20, lect. 6

### Se il corpo di Cristo sia risorto nella sua integrità

Pare che il corpo di Cristo non sia risorto nella sua integrità. Infatti:

1. La carne e il sangue fanno parte dell'integrità del corpo umano. Ora, pare che Cristo non avesse né l'una né l'altro, poiché S. Paolo [1 Cor 15, 50] afferma: «La carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio».
Ma Cristo è risorto nella gloria del regno di Dio. Quindi egli non aveva la carne e il sangue.
2. Il sangue è uno dei quattro umori. Se dunque Cristo aveva il sangue, doveva avere anche gli altri umori, dai quali deriva la corruzione nei corpi degli animali. Ne seguirebbe così che il corpo di Cristo sarebbe stato corruttibile.
Ma ciò non può essere ammesso. Quindi egli non aveva la carne e il sangue.
3. Il corpo di Cristo risuscitato ascese al cielo. Ora, in alcune chiese si conservano tra le reliquie alcune gocce del sangue di Cristo. Quindi il suo corpo non risuscitò nell'integrità di tutte le sue parti.
In contrario: Parlando ai suoi discepoli dopo la risurrezione il Signore [Lc 24, 39] disse: «Un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho».
Dimostrazione: Il corpo risorto di Cristo, come si è già notato [a. 2, ad 2], «era identico nella natura e differente nella gloria». Così dunque tutto ciò che appartiene alla natura del corpo umano era presente nel corpo di Cristo risorto. Ora, è evidente che alla natura del corpo umano appartengono la carne, le ossa, il sangue e ogni altra realtà del genere. Quindi tutte queste cose si trovavano nel corpo di Cristo risorto. E anche integralmente, senza alcuna diminuzione: altrimenti la risurrezione non sarebbe stata perfetta, se non fosse stato reintegrato quanto era caduto con la morte. Per cui anche il Signore [Mt 10, 30] fece ai suoi fedeli questa promessa: «I capelli del vostro capo sono tutti contati». E ancora [Lc 21, 18]: «Nemmeno un capello del vostro capo perirà».
Ora, dire che il corpo di Cristo fosse privo della carne, delle ossa e delle altre parti naturali del corpo umano, rientra nell'errore di Eutichio, vescovo di Costantinopoli, il quale affermava che «il nostro corpo nella gloria della risurrezione sarà impalpabile, e più sottile del vento e dell'aria»; e che il Signore, «dopo aver confermato i cuori dei discepoli che lo toccarono, rese sottile tutto ciò che in lui era palpabile». Opinione questa che S. Gregorio [Mor. 14, 56] condanna, poiché il corpo di Cristo dopo la risurrezione non ebbe mutamenti, stando all'affermazione di S. Paolo [Rm 6, 9]: «Cristo risuscitato dai morti non muore più».
Per cui Eutichio sul letto di morte ritrattò quanto aveva detto. Se infatti è inaccettabile l'idea che Cristo abbia preso un corpo di altra natura nel suo concepimento, come pensava Valentino, che gli attribuiva un corpo celeste, molto meno accettabile è l'idea che egli abbia riassunto un corpo di altra natura nella risurrezione: poiché allora egli riprese per una vita immortale quel corpo che nel concepimento aveva preso per una vita mortale.
Analisi delle obiezioni: 1. «La carne e il sangue» di cui si parla in quel testo non stanno per la natura della carne e del sangue, ma o per il peccato della carne e del sangue, secondo la spiegazione di S. Gregorio [l. cit.], oppure per la corruzione della carne e del sangue: poiché, come dice S. Agostino [Epist. 205, 2], «là non ci sarà la corruzione e la mortalità della carne e del sangue». La carne quindi possiede il regno di Dio secondo la sua

realtà fisica, come risulta dalle parole: «Un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho». Considerata invece nella sua corruzione la carne non potrà possederlo. Per cui l'Apostolo aggiunge: «né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità».

2. S. Agostino [ib., c. 1] spiega: «Cogliendo forse lo spunto dal sangue, il nostro avversario potrebbe incalzare dicendo: "Se nel corpo di Cristo risorto c'era il sangue, perché non poteva esserci la pituita, cioè l'umore flegmatico? e perché non il fiele giallo, cioè l'umore bilioso? e perché non il fiele nero, cioè l'umore melanconico? cioè i quattro umori, che secondo la medicina determinano i temperamenti del corpo umano?".

Ma qualunque cosa uno voglia aggiungere, stia attento a escludere la corruzione, per non corrompere la sanità della sua fede. Infatti la potenza divina ha sempre il potere di togliere tutte le qualità che vuole da questa natura cangiante del corpo, lasciandovi le altre. In modo da escludere il difetto, cioè la corruzione: ci sia la fisionomia; ci sia il moto, ma senza la fatica; ci sia la facoltà di mangiare, ma senza il bisogno della fame».

3. Tutto il sangue che era sgorgato dal corpo di Cristo, appartenendo all'integrità della natura umana, risuscitò con lui. E lo stesso si dica di tutte le altre parti concernenti la realtà e l'integrità della natura umana. Il sangue poi che in certe chiese è conservato tra le reliquie non scaturì dal costato di Cristo, ma si dice che sia sgorgato da qualche immagine sfregiata di Cristo.

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 21, q. 2, a. 4, sol. 3; Comp. Theol., c. 238; In Ioan., c. 20, lect. 6

### Se il corpo di Cristo dovesse risorgere con le cicatrici

Pare che il corpo di Cristo non dovesse risorgere con le cicatrici. Infatti:

1. S. Paolo [1 Cor 15, 52] afferma che «i morti risorgono incorruttibili». Ma le cicatrici e le piaghe costituiscono una certa corruzione e un difetto. Perciò non era conveniente che Cristo, il quale è l'autore della risurrezione, risorgesse con le cicatrici.

2. Il corpo di Cristo, come si è dimostrato [a. prec.], risorse integro. Ma l'apertura delle ferite è incompatibile con l'integrità. Quindi non era conveniente che nel corpo di Cristo restassero le aperture delle ferite, anche se vi rimasero certi segni delle piaghe che bastavano alla vista, e per cui Tommaso credette, stando a quelle parole [Gv 20, 29]: «Perché mi hai visto, Tommaso, hai creduto».

3. Scrive il Damasceno [De fide orth. 4, 18] che «dopo la risurrezione si riscontrano in Cristo degli aspetti reali, ma non secondo la natura, bensì secondo una disposizione divina, allo scopo di certificare che a risorgere era stato quel corpo medesimo che aveva sofferto: p. es. le cicatrici». Ma cessata la causa deve cessare anche l'effetto. Pare quindi che una volta certificati i discepoli circa la risurrezione, le cicatrici siano scomparse. D'altra parte però l'immutabilità della gloria escludeva che egli assumesse qualcosa che non doveva durare in lui per sempre. Pare quindi che egli alla risurrezione non dovesse riprendere il corpo segnato dalle cicatrici.

In contrario: Il Signore [Gv 20, 27] così disse a Tommaso: «Metti qua il tuo

dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano e mettila nel mio costato».
Dimostrazione: Era conveniente che l'anima di Cristo nella risurrezione riprendesse il corpo con le cicatrici. Primo, per la stessa gloria di Cristo. Scrive infatti S. Beda [In Lc 6, su 24, 40] che egli conservò le cicatrici non per l'incapacità di sanarle, ma «per portare in perpetuo il trionfo della sua vittoria». Per cui S. Agostino insegna che «forse nel regno dei cieli vedremo nei corpi dei martiri le cicatrici delle piaghe sofferte per Cristo: poiché non si tratta di deformità, bensì di dignità; cosicché risplenderà in essi una bellezza, quella della virtù, che pur essendo nel corpo non sarà del corpo». Secondo, per confermare «nella fede della sua risurrezione» i cuori dei suoi discepoli [Beda, l. cit.].
Terzo, «per mostrare continuamente al Padre, quando supplica per noi, quale genere di morte abbia sofferto per gli uomini» [ib.].
Quarto, «per far capire ai fedeli redenti dalla sua morte con quanta misericordia siano stati soccorsi, mostrando le vestigia della morte medesima» [ib.].
Infine «per denunziare nel giudizio finale quanto giustamente essi siano eventualmente condannati» [ib.]. Per cui S. Agostino [Ps. Agost., Serm. 1, 8] scrive: «Cristo ben sapeva perché dovesse conservare nel suo corpo le cicatrici. Come infatti le mostrò a Tommaso incredulo, perché le toccasse e le vedesse, così le mostrerà ai suoi nemici, in modo che convincendoli la Verità dica: "Ecco l'uomo che avete crocifisso. Ecco le piaghe che gli avete inflitto. Guardate il costato che avete perforato. Poiché da voi e per voi è stato aperto; e tuttavia non siete voluti entrare".
Analisi delle obiezioni: l. Le cicatrici rimaste nel corpo di Cristo non implicano corruzione o difetto, ma contribuiscono a un maggior cumulo di gloria, quali insegne particolari della sua virtù. E in quei luoghi delle ferite apparirà una speciale bellezza.
2. Sebbene quell'apertura delle piaghe comporti una certa soluzione di continuità, tuttavia ciò viene compensato da un maggiore splendore di gloria: in modo che il corpo non sia meno integro, ma più perfetto. Tommaso poi non solo vide, ma anche toccò le piaghe: poiché come nota il Papa S. Leone [Agost., Serm. supp. 162], «alla sua fede personale bastò vedere ciò che vide, ma per noi fece in modo di toccare ciò che vedeva».
3. Cristo volle conservare nel proprio corpo le cicatrici non solo per confermare la fede dei discepoli, ma anche per altri motivi. Dai quali risulta che quelle cicatrici rimarranno in lui per sempre. Per cui S. Agostino [Epist. 205, 1] scrive: «Credo che il corpo del Signore sia in cielo così com'era quando ascese al cielo». E S. Gregorio [Mor. 14, 56] dice che «se uno pensa che nel corpo di Cristo dopo la risurrezione si sia potuto mutare qualcosa, contro le parole veridiche di S. Paolo, riconduce Cristo alla morte. E chi oserebbe affermarlo, se non quello stolto che negasse la vera risurrezione della carne?». Perciò è evidente che le cicatrici mostrate da Cristo nel suo corpo dopo la risurrezione non furono più eliminate neppure in seguito.

## Quaestio 55
### Prooemium

[49327] IIIª q. 55 pr. Deinde considerandum est de manifestatione resurrectionis. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum resurrectio Christi omnibus hominibus manifestari debuerit, an solum quibusdam specialibus hominibus. Secundo, utrum fuisset conveniens quod, eis videntibus, resurgeret. Tertio, utrum post resurrectionem debuerit cum suis discipulis conversari. Quarto, utrum fuerit conveniens quod suis discipulis in aliena effigie appareret. Quinto, utrum resurrectionem suam argumentis manifestare debuerit. Sexto, de sufficientia illorum argumentorum.

ARGOMENTO 55
LA MANIFESTAZIONE DELLA RISURREZIONE
Veniamo ora a considerare la manifestazione della risurrezione.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la risurrezione di Cristo dovesse essere manifestata a tutti gli uomini, oppure solo a delle persone qualificate; 2. Se egli avesse dovuto risorgere davanti ai loro occhi; 3. Se avesse dovuto convivere con i suoi discepoli dopo la risurrezione; 4. Se sia stato conveniente che apparisse ai suoi discepoli sotto sembianze diverse; 5. Se dovesse manifestare con delle prove la sua risurrezione; 6. Se tali prove siano state sufficienti.

Articolo 1
Supra, q. 36, a. 2; Comp. Theol., c. 238; In 1 Cor., c. 15, lect. 1
Se la risurrezione di Cristo dovesse essere manifestata a tutti
Pare che la risurrezione di Cristo dovesse essere manifestata a tutti.
Infatti:
1. Come a un peccato pubblico è dovuta una pena pubblica, secondo l'esortazione di S. Paolo [1 Tm 5, 20]: «I colpevoli riprendili alla presenza di tutti», così a un merito pubblico è dovuto un premio pubblico. Ma «la gloria della risurrezione», dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 104], «è il premio per l'ignominia della passione». Essendo stata quindi manifestata a tutti la passione di Cristo, avendola egli sofferta in pubblico, Pare che la gloria della sua risurrezione dovesse venire manifestata a tutti.
2. Come è ordinata alla nostra salvezza la passione di Cristo, così è ad essa ordinata anche la sua risurrezione, poiché sta scritto [Rm 4, 25]: «È risorto per la nostra giustificazione». Ma ciò che riguarda l'utilità di tutti deve essere manifestato a tutti. Perciò la risurrezione di Cristo doveva essere manifestata a tutti, e non solo a persone particolari.
3. Quelli che ne ebbero la manifestazione furono i testimoni della risurrezione di Cristo, secondo l'accenno della Scrittura [At 3, 15]: «Dio lo ha risuscitato dai morti, e di ciò noi siamo testimoni». Ma questa testimonianza avveniva con la predicazione pubblica, che è negata alle donne, stando alle parole di S. Paolo [1 Cor 14, 34]: «Le donne nelle assemblee tacciano»; e ancora [1 Tm 2, 12]: «Non concedo a nessuna donna di insegnare». Quindi non era opportuno che la risurrezione di Cristo fosse manifestata prima alle donne che agli uomini in genere.
In contrario: Sta scritto [At 10, 40 s.]: «Dio lo ha risuscitato il terzo giorno, e volle che apparisse non a tutto il popolo, ma a testimoni prescelti da Dio».
Dimostrazione: Tra le cose che si conoscono alcune rientrano nelle comuni capacità

della natura, altre invece vengono apprese per un dono speciale della grazia, come quelle che sono rivelate da Dio. Ora, a proposito di queste ultime, come insegna Dionigi [De cael hier. 4, 3], Dio ha stabilito questa legge: che esse vengano rivelate immediatamente da Dio agli esseri superiori, e mediante il loro ministero a quelli inferiori, come risulta evidente nell'ordinamento degli spiriti celesti. Ma le cose relative alla gloria futura superano la conoscenza comune degli uomini, secondo le parole di Isaia [64, 4]: «Occhio non vide, o Dio, eccetto te, che cosa hai preparato per coloro che ti amano». Perciò tali cose non sono conosciute dall'uomo se non per rivelazione divina, secondo l'espressione dell'Apostolo [1 Cor 2, 10]: «A noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito». Poiché dunque Cristo risorse con una risurrezione gloriosa, questa doveva essere manifestata non a tutto il popolo, ma ad alcuni, attraverso la cui testimonianza giungesse a tutti gli altri.

Analisi delle obiezioni: 1. La passione di Cristo si compì su di un corpo che aveva ancora una natura passibile, che è conosciuta da tutti secondo la legge comune. Perciò poté essere manifestata immediatamente a tutto il popolo. La risurrezione di Cristo invece si compì «per mezzo della gloria del Padre», come dice l'Apostolo [Rm 6, 4]. Quindi non fu manifestata immediatamente a tutti, ma solo ad alcuni.

Quanto poi alla pena pubblica inflitta ai pubblici peccatori, si noti che si tratta della pena limitata alla vita presente, cioè a un ambito nel quale anche i meriti pubblici vanno premiati pubblicamente, per incoraggiare gli altri.

Le pene e i premi della vita futura invece non vengono manifestati pubblicamente a tutti, ma in un modo speciale a coloro che Dio ha designato a tale scopo.

2. Essendo la risurrezione di Cristo preordinata alla salvezza di tutti, essa giunse alla conoscenza di tutti: però non in modo da essere manifestata immediatamente a tutti, ma ad alcuni, che con la loro testimonianza l'avrebbero poi comunicata a tutti.

3. Alla donna non è permesso di insegnare in chiesa pubblicamente, però le è concesso di istruire privatamente con l'ammonizione familiare. Per cui S. Ambrogio [In Lc 10, su 24, 9] rileva che «la donna viene mandata a quelli che erano di casa», ma non viene mandata a testimoniare la risurrezione dinanzi al popolo.

Cristo poi volle apparire per primo alle donne perché come la donna era stata la prima a portare all'uomo il germe della morte, così fosse anche la prima ad annunziare gli albori della gloria nel Cristo risorto. Da cui le parole di S. Cirillo [In Ioh. 12, su 20, 17]: «La donna, che un tempo era stata quasi lo strumento della morte, fu la prima a costatare e ad annunziare il mistero della santa risurrezione. E così il sesso femminile fu redento dall'infamia e dalla maledizione».

E ciò serve anche a dimostrare che nello stato della gloria futura le donne non avranno alcuna minorazione dal loro sesso, ma se saranno più ferventi nella carità godranno anche di una gloria superiore nella visione di Dio: e questo perché le donne, che avevano amato il Signore più ardentemente, al punto «di non abbandonare il sepolcro mentre i discepoli lo abbandonavano

», videro per prime il Signore risorto nella gloria.

Articolo 2
In Matth., c. 28
Se fosse stato conveniente che i discepoli assistessero
alla risurrezione di Cristo
Pare che sarebbe stato conveniente che i discepoli assistessero alla risurrezione di Cristo. Infatti:
1. I discepoli avevano il compito di testimoniare la risurrezione di Cristo, secondo le parole della Scrittura [At 4, 33]: «Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù». Ma la testimonianza più certa è quella oculare. Quindi sarebbe stato conveniente che essi vedessero direttamente la risurrezione di Cristo.
2. Per la certezza della loro fede fu concesso ai discepoli di assistere all'ascensione di Cristo, secondo la narrazione della Scrittura [At 1, 9]: «Fu elevato in alto sotto i loro occhi». Ma la stessa certezza di fede è richiesta per la risurrezione. Pare dunque che Cristo sarebbe dovuto risorgere davanti ai discepoli.
3. La risurrezione di Lazzaro fu un indizio della futura risurrezione di Cristo. Ma il Signore risuscitò Lazzaro al cospetto dei discepoli [Gv 11]. Quindi
Pare che anche Cristo sarebbe dovuto risorgere davanti a loro.
In contrario: Nel Vangelo [Mc 16, 9] si legge: «Risuscitato al mattino nel primo giorno dopo il sabato, il Signore apparve prima a Maria di Magdala». Ora, Maria di Magdala non lo vide risorgere, ma mentre lo cercava nel sepolcro si sentì dire dall'angelo [v. 6]: «È risorto, non è qui». Perciò nessuno lo vide risorgere.
Dimostrazione: Come afferma l'Apostolo [Rm 13, 1], «ciò che viene da Dio è ordinato». E precisamente l'ordine istituito da Dio è che quanto è al di sopra dell'uomo venga rivelato agli uomini attraverso gli angeli, come risulta dalle spiegazioni di Dionigi [De cael. hier. 4, 3]. Ora, nel risorgere Cristo non tornò alla vita ordinaria degli uomini, ma a una vita immortale e conforme a quella di Dio, secondo le parole di S. Paolo [Rm 6, 10]: «Egli vive per Dio». Perciò la risurrezione di Cristo non doveva essere vista dagli uomini immediatamente, ma essere loro annunziata dagli angeli. Da cui le parole di S. Ilario [In Mt 33]: «L'angelo fu il primo annunziatore della risurrezione, perché questa fosse annunziata attraverso i ministri della volontà del Padre».
Analisi delle obiezioni: 1. Gli Apostoli potevano presentarsi come testimoni oculari della risurrezione: infatti dopo la risurrezione videro con i loro occhi il Cristo vivo, dopo averne costatato la morte. Ma come si giunge alla visione beatifica attraverso l'ascolto della fede, così gli uomini giunsero alla visione di Cristo risorto partendo da ciò che avevano prima ascoltato dagli angeli.
2. L'ascensione di Cristo trascendeva la conoscenza ordinaria degli uomini non quanto al punto di partenza, ma solo quanto al punto d'arrivo. E così i discepoli furono in grado di vederla nel punto di partenza, cioè nell'atto in cui Cristo si sollevò da terra. Essi però non la videro nel punto di arrivo: poiché

non videro come fosse ricevuto in cielo. La risurrezione di Cristo invece trascendeva la conoscenza ordinaria e comune degli uomini sia quanto al punto di partenza, che comportava il ritorno dell'anima dagli inferi e l'uscita del corpo dal sepolcro ancora chiuso, sia quanto al punto d'arrivo, che era il conseguimento di una vita gloriosa. Perciò la risurrezione non doveva avvenire alla presenza degli uomini.
3. Lazzaro fu risuscitato per tornare alla vita che aveva in precedenza, vita che non superava la conoscenza ordinaria dell'uomo. Perciò il paragone non regge.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 22, q. 3, a. 3, sol. 3; In Ioan., c. 20, lect. 6, c. 21, lect. 1
Se dopo la risurrezione Cristo
avesse dovuto convivere continuamente con i suoi discepoli
Pare che dopo la sua risurrezione Cristo avrebbe dovuto convivere continuamente con i suoi discepoli. Infatti:
1. Cristo dopo la sua risurrezione apparve ai discepoli per renderli certi nella fede circa la propria risurrezione, e per consolare le loro anime turbate, come appare dalle parole evangeliche [Gv 20, 20]: «I discepoli gioirono nel vedere il Signore». Ma essi si sarebbero certificati e rallegrati maggiormente se la sua presenza fosse stata continua. Quindi egli avrebbe dovuto convivere con essi di continuo.
2. Una volta risuscitato dai morti, Cristo non ascese al cielo subito, ma «dopo quaranta giorni» [At 1, 3]. Ora, in quel tempo egli non poteva trovare un luogo più conveniente di quello in cui erano radunati i discepoli. Perciò egli avrebbe dovuto convivere continuamente con essi.
3. Nel giorno stesso della sua risurrezione risulta che Cristo apparve cinque volte, come fa rilevare S. Agostino [De cons. Evang. 3, 25]: «Innanzitutto apparve alle donne presso il sepolcro; in un secondo momento apparve alle medesime lungo la via, mentre se ne allontanavano; in un terzo momento a Pietro; in un quarto momento ai due discepoli di Emmaus; in un quinto momento a molti in Gerusalemme, dove però non c'era Tommaso». Quindi anche negli altri giorni precedenti alla sua ascensione sarebbe dovuto apparire almeno più volte.
4. Prima della passione il Signore [Mt 26, 32] aveva detto ai discepoli: «Dopo la mia risurrezione vi precederò in Galilea». E ciò fu ripetuto dall'angelo e dal Signore stesso alle donne [Mt 28, 7. 10]. Invece egli prima si fece vedere da essi in Gerusalemme, sia il giorno stesso della risurrezione, come si è già notato [ob. prec.], sia otto giorni dopo, come si legge in S. Giovanni [20, 26]. Non Pare quindi che Cristo dopo la risurrezione si sia comportato in modo conveniente con i suoi discepoli.
In contrario: Nel Vangelo [Gv 20, 26] si legge che Cristo riapparve ai discepoli «otto giorni dopo». Egli dunque non conviveva continuamente con essi.
Dimostrazione: A proposito della risurrezione dovevano essere chiarite ai discepoli due cose: la realtà della risurrezione di Cristo e la gloria del risorto. Ora,

per mostrare la realtà della risurrezione bastava che egli apparisse loro più volte, parlasse, mangiasse e bevesse con loro familiarmente, invitandoli a toccarlo. Al fine però di mostrare la gloria della risurrezione egli non volle convivere continuamente con essi come faceva prima, perché non pensassero che fosse risorto al medesimo genere di vita. E così si spiega quella sua dichiarazione [Lc 24, 44]: «Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi». Infatti in quel momento era con loro con la sua presenza corporale, ma prima lo era stato non solo con la presenza corporale, ma anche con la somiglianza nella mortalità. Da cui le parole di S. Beda [In Lc 6] a commento della dichiarazione suddetta: «"Quando ero con voi nella carne mortale, nella quale vi trovate anche voi". In quel momento infatti egli si trovava nello stato di risuscitato nella medesima carne, però non si trovava con essi nella medesima mortalità».

Analisi delle obiezioni: 1. A certificare i discepoli della verità della risurrezione bastavano le frequenti apparizioni di Cristo, mentre la convivenza continua avrebbe potuto indurli in errore, facendo credere che egli fosse risorto al medesimo genere di vita che aveva in precedenza. –

La consolazione poi derivante dalla sua presenza continua egli la promise loro nell'altra vita, quando disse [Gv 16, 22]: «Io vi vedrò di nuovo, e il vostro cuore si rallegrerà, e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia».

2. Cristo non volle convivere continuamente con i suoi discepoli non perché ritenesse più conveniente altrove la sua presenza, ma perché giudicava più conveniente per la loro istruzione la sottrazione di tale continua convivenza, per il motivo indicato [nel corpo e ad 1]. Ignoriamo però dove egli dimorasse corporalmente in quei giorni di attesa: poiché la Scrittura non ne parla, e d'altronde «il suo dominio si estende ad ogni luogo» [Sal 102, 22].

3. Le apparizioni furono più frequenti il primo giorno affinché i discepoli, ammoniti da numerosi indizi, fin da principio concepissero la fede nella risurrezione. Ma dopo che questa fu stabilita non era più necessario che fossero istruiti con apparizioni così frequenti. Per questo nel Vangelo dopo il primo giorno non vengono registrate che cinque apparizioni. Dopo le prime cinque, scrive infatti S. Agostino [De cons. Evang. 3, 25], «la sesta volta apparve quando fu visto da Tommaso; la settima sul lago di Tiberiade con l'episodio della pesca miracolosa; l'ottava su un monte della Galilea, come riferisce S. Matteo [28, 16 s.]; la nona quando mangiarono con lui su questa terra l'ultima volta, secondo il resoconto di S. Marco [16, 14]; la decima nello stesso giorno, non più sulla terra, ma elevato sulle nubi, mentre saliva al cielo. Tuttavia, come dice S. Giovanni [20, 30; 21, 25], non tutto è stato scritto. Quindi furono frequenti le sue relazioni con essi prima di ascendere al cielo»; e questo per loro conforto. S. Paolo [1 Cor 15, 6 s.] infatti riferisce che «apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta, e finalmente a Giacomo»: apparizioni di cui il Vangelo non parla.

4. Il Crisostomo [In Mt hom. 82], commentando le parole evangeliche: «Dopo la mia risurrezione vi precederò in Galilea», scrive: «Per mostrarsi ai discepoli egli non va in regioni lontane, ma tra quella gente e in quella regione » in cui era vissuto a lungo con essi, «perché anche in base a ciò si persuadessero

che il risorto era proprio colui che era stato crocifisso». Inoltre «egli dice di voler andare in Galilea per liberarli dalla paura dei Giudei». Così dunque, come dice S. Ambrogio [In Lc 10, su 24, 49], «il Signore aveva annunziato ai discepoli che lo avrebbero visto in Galilea; ma dato che essi per paura dei Giudei se ne stavano chiusi nel cenacolo, volle mostrarsi loro anche prima. Né questo fu un mancare alla promessa, ma piuttosto un adempimento benignamente anticipato. In seguito poi, una volta rinfrancati, essi andarono in Galilea. Oppure si potrebbe anche dire che mentre chiusi nel cenacolo erano solo in pochi, là sul monte furono in molti». Scrive infatti S. Eusebio [Quaest. ad Marinum 10]: «Due Evangelisti, cioè Luca e Giovanni, attestano che egli apparve a Gerusalemme solo agli undici; gli altri due invece ricordano che sia l'angelo che il Salvatore raccomandarono di tornare in Galilea non solo agli undici, ma a tutti i discepoli e ai fratelli». E S. Paolo [1 Cor 15, 6] ricorda questo fatto dicendo che «apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta». «La vera Analisi quindi è che Cristo apparve prima una o due volte ai discepoli nascosti in Gerusalemme, per loro conforto. In Galilea invece egli apparve non di nascosto, né una o due volte soltanto, ma si fece conoscere con molte manifestazioni di potenza, "mostrandosi vivo, dopo la sua passione, con molte prove", come scrive S. Luca [At 1, 3]».

Oppure diremo con S. Agostino [De cons. Evang. 3, 25] che «le parole dell'angelo e del Signore» relative al suo precederli in Galilea «vanno prese in senso profetico». Galilea infatti può significare trasmigrazione, «e in questo senso si può intendere preannunziata la loro trasmigrazione dal popolo di Israele alle genti: le quali non avrebbero certamente creduto alla predicazione degli Apostoli se Cristo stesso non ne avesse preparato i cuori. E così si spiegano le parole: "Vi precederà in Galilea". Stando poi all'altra interpretazione che intende Galilea come rivelazione, le parole suddette si riferiscono a Cristo non nella sua forma di servo, ma in quella in cui è uguale al Padre, forma che egli promette a noi suoi amici, senza abbandonarci mentre ci precede nel raggiungimento di tale meta».

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 21, q. 2, a. 4, sol. 1, ad 3

### Se Cristo dovesse apparire ai discepoli sotto sembianze diverse

Pare che Cristo non dovesse apparire ai discepoli sotto sembianze diverse. Infatti:

1. Non può apparire secondo verità se non ciò che è. Ma in Cristo il sembiante era uno solo. Se Cristo quindi apparve in un sembiante diverso, la sua non fu un'apparizione vera, ma falsa. Il che è inammissibile poiché, come dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 14], «se ingannasse, non sarebbe la verità; ora, Cristo è la verità». Egli quindi non doveva apparire ai discepoli sotto un altro sembiante.

2. Una cosa può apparire sotto sembianze diverse solo perché gli occhi di chi vede sono ammaliati da inganni. Ora tali inganni, essendo dovuti alle arti magiche, non possono essere attribuiti a Cristo, stando alle parole di S. Paolo [2 Cor 6, 15]: «Quale intesa tra Cristo e Beliar?». Quindi egli non doveva

mostrarsi sotto altre sembianze.
3. Come la nostra fede trae la sua certezza dalla Sacra Scrittura, così i discepoli erano certificati nella fede della risurrezione dalle apparizioni di Cristo.
Ma «se nella Sacra Scrittura», dice S. Agostino [Epist. 28, 3], «si ammettesse anche una sola falsità, tutta la sua autorità verrebbe distrutta». Se quindi anche in una sola apparizione Cristo si fosse mostrato diverso da quello che era, verrebbe infirmato tutto ciò che i discepoli videro dopo la sua risurrezione. Non essendo dunque ciò ammissibile, ne viene che Cristo non doveva apparire sotto sembianze diverse.
In contrario: Nel Vangelo [Mc 16, 12] si legge: «In seguito apparve sotto un altro aspetto a due di loro che andavano verso la campagna».
Dimostrazione: La risurrezione di Cristo, come si è visto sopra [aa. 1, 2], fu manifestata agli uomini secondo il modo in cui vengono rivelati ad essi i misteri di Dio. Ora, i misteri di Dio vengono rivelati diversamente secondo le disposizioni di chi li riceve. Quelli infatti che hanno l'anima ben disposta percepiscono le cose divine secondo verità. Quelli invece che non hanno l'anima ben disposta le percepiscono con una mescolanza di dubbi e di errori: «L'uomo naturale», ammonisce infatti S. Paolo [1 Cor 2, 14], «non comprende le cose dello Spirito di Dio». E così Cristo a coloro che erano disposti a credere apparve dopo la risurrezione nelle sue proprie sembianze. Apparve invece sotto altre sembianze a coloro che erano ormai tiepidi nella fede; essi infatti confessarono [Lc 24, 21]: «Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele».
E S. Gregorio [In Evang. hom. 23] scrive che «si mostrò loro fisicamente come se lo figuravano nel pensiero. Essendo egli infatti nei loro cuori ancora come uno straniero lontano dalla fede, mostrò di voler andare più lontano», come se fosse veramente un pellegrino.
Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega S. Agostino [De quaest. Evang. 2, 51], «non tutto ciò che simuliamo è menzogna, ma lo è solo quando ciò che vogliamo simulare non ha alcun altro significato. Quando invece ciò che raffiguriamo o simuliamo si riferisce a una cosa che viene significata, allora non è una menzogna, ma una figura della verità. Altrimenti tutto ciò che fu detto in termini figurali dai sapienti, dai santi e dal Signore stesso sarebbe da considerarsi menzogna, poiché secondo l'interpretazione ovvia la verità non si accorda con quelle espressioni. Ora invece, come senza menzogna possono avere un valore figurale le parole, così possono averlo anche dei fatti, per indicare una certa cosa». Ed è appunto il caso nostro, come si è detto [nel corpo].
2. «Il Signore», spiega S. Agostino [De cons. Evang. 3, 25], «poteva trasformare il suo corpo così da presentare delle sembianze diverse da quelle che in lui apparivano abitualmente: come anche prima della sua passione si trasfigurò sul monte, tanto che il suo volto risplendeva come il sole. Ciò però non avvenne nel nostro caso. Non è infatti da escludere che l'impedimento posto ai loro occhi perché non riconoscessero Gesù dipendesse da Satana». Per cui nel Vangelo [Lc 24, 16] si legge: «I loro occhi erano impediti di riconoscerlo».
3. L'argomento sarebbe valido se da quelle sembianze diverse quei discepoli non fossero stati condotti a scorgere il vero sembiante di Cristo. Infatti, come

spiega ancora S. Agostino [l. cit. nell'ad 2], «quella permissione di Cristo», cioè che i loro occhi non potessero riconoscerlo, «durò fino al sacramento del pane: in modo da far capire che la partecipazione all'unità del suo corpo rimuoveva l'impedimento posto dal nemico per cui non potevano riconoscere Cristo». Per questo nel Vangelo [Lc 24, 31] si legge che allora «si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero»: «non che prima camminassero a occhi chiusi, ma c'era qualcosa che, a modo di nebbia o di umore lacrimale, non permetteva loro di riconoscere ciò che vedevano».

Articolo 5
In 3 Sent., d. 21, q. 2, a. 3; Comp. Theol., c. 238
Se Cristo dovesse mostrare la realtà della risurrezione con delle prove
Pare che Cristo non dovesse mostrare la realtà della risurrezione con delle prove. Infatti:
1. S. Ambrogio [De fide ad Grat. 1, 5] ha scritto: «Togli le prove dove si richiede la fede». Ma per la risurrezione di Cristo si richiede la fede. Quindi non c'è posto per le prove.
2. S. Gregorio [In Evang. hom. 26] insegna: «La fede non ha merito se la ragione umana fornisce delle esperienze». Ora, Cristo non aveva il compito di eliminare il merito della fede. Quindi egli non doveva confermare la risurrezione con delle prove.
3. Cristo è venuto nel mondo perché gli uomini conseguissero la beatitudine, secondo quelle parole [Gv 10, 10]: «Io sono venuto perché abbiano la vita, e l'abbiano in abbondanza». Ora, mediante le suddette manifestazioni si produce un impedimento alla beatitudine umana, poiché il Signore stesso [Gv 20, 29] ha affermato: «Beati quelli che pur non avendo visto crederanno ». Pare quindi che Cristo non dovesse manifestare con delle prove la sua risurrezione.
In contrario: Nella Scrittura [At 1, 3] si legge che «egli si mostrò ad essi vivo, dopo la sua passione, con molte prove, apparendo loro per quaranta giorni e parlando del regno di Dio».
Dimostrazione: Il termine prova può avere due significati. Talora infatti indica «qualsiasi ragione che fa fede in una materia dubbia» [Cic., Top. 2]. Talora invece indica qualsiasi segno sensibile addotto per mostrare la verità di una cosa: come anche Aristotele alcune volte parla di prove in questo senso nei suoi libri. Stando dunque al primo significato, Cristo non dimostrò la sua risurrezione con delle prove. Poiché una simile dimostrazione argomentativa parte da alcuni princìpi: che però se non fossero stati noti ai discepoli non sarebbero stati in grado di dimostrare nulla, poiché nulla può essere reso noto partendo dall'ignoto; e che d'altra parte se fossero stati loro noti non avrebbero oltrepassato la ragione umana, per cui non sarebbero stati in grado di dimostrare la fede nella risurrezione, che sorpassa tale ragione: poiché nella dimostrazione i princìpi devono essere dello stesso ordine, come insegna Aristotele [Anal. post. 1, 7]. – Cristo invece provò ad essi la sua risurrezione con l'autorità della Sacra Scrittura, che è il fondamento della fede, quando

disse [Lc 24, 44]: «Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi».
Se invece il termine prova viene preso nel secondo significato, allora si deve dire che Cristo manifestò la sua risurrezione con delle prove, in quanto mostrò con alcuni segni evidentissimi che era veramente risuscitato. Per cui anche nel testo greco, là dove si parla di «molte prove», al posto di «prova» troviamo il termine tekmerion, che indica «un segno evidente per provare». Ora, Cristo si servì di segni di questo genere per dimostrare la sua risurrezione ai discepoli per due motivi. Primo, perché i loro cuori non erano disposti a credere facilmente alla risurrezione. Per cui egli stesso così li rimprovera [Lc 24, 25]: «O stolti e tardi di cuore a credere». E in S. Marco [16, 14] si dice che «li rimproverò per la loro incredulità e durezza di cuore». – Secondo, per rendere con tali segni più efficace la loro testimonianza, secondo le parole di S. Giovanni [1 Gv 1, 1 s.]: «Noi rendiamo testimonianza di ciò che abbiamo visto con i nostri occhi, e udito e toccato con le nostre mani».
Analisi delle obiezioni: 1. S. Ambrogio in quel testo parla delle prove elaborate dalla ragione umana, che non hanno valore per dimostrare le verità della fede, come si è detto [nel corpo].
2. Il merito della fede sta nel fatto che si crede ciò che non si vede, basandosi su un comando divino. Perciò escludono il merito quelle sole ragioni che fanno vedere scientificamente ciò che è proposto alla fede. E tali sono le ragioni dimostrative. Ma Cristo per mostrare la sua risurrezione non ricorse a ragioni di questo genere.
3. Come si è già notato [a. 2], il merito che rende beato chi possiede la fede viene escluso totalmente solo dal fatto che uno non vuol credere se non ciò che vede; il fatto invece che uno, per dei segni evidenti, creda ciò che non vede, non elimina completamente la fede e il merito. È questo il caso di Tommaso, a cui il Signore disse [Gv 20, 29]: «Perché mi hai veduto, hai creduto »; ma «una cosa egli vide e un'altra credette» [Greg., In Evang. hom. 26]: vide le ferite e credette Dio. Però ha una fede più perfetta chi non richiede tali prove per credere. E così il Signore, per rimproverare alcuni della loro poca fede, ebbe a dire [Gv 4, 48]: «Se non vedete segni e prodigi, non credete ». Dal che si arguisce che quanti sono pronti a credere alla rivelazione divina anche senza quei segni sono beati rispetto a quelli che non crederebbero senza di essi.

## Articolo 6

In 3 Sent., d. 21, q. 2, aa. 3, 4; Comp. Theol., c. 238

### Se le prove date da Cristo fossero sufficienti a dimostrare la realtà della sua risurrezione

Pare che le prove date da Cristo non fossero sufficienti a dimostrare la realtà della sua risurrezione. Infatti:
1. Non c'è una prova, tra quelle date da Cristo ai discepoli dopo la risurrezione, che anche gli angeli nelle loro apparizioni agli uomini non abbiano mostrato o abbiano potuto mostrare. Infatti gli angeli apparvero spesso agli

uomini sotto sembianze umane, parlando, intrattenendosi e mangiando con essi, come se fossero dei veri uomini: come è evidente per gli angeli che furono ospitati da Abramo [Gen 18]; e per l'Angelo che «condusse e ricondusse » Tobia [5, 5]. E tuttavia gli angeli non avevano un vero corpo: cosa invece richiesta per la risurrezione. Perciò le prove offerte da Cristo ai discepoli non erano sufficienti a dimostrare la sua risurrezione.

2. Cristo ebbe una risurrezione gloriosa, unendo insieme la natura umana e la gloria. Ora, Cristo mostrò ai discepoli dei segni che Pareno incompatibili con la natura umana: infatti «sparì dalla loro vista» [Lc 24, 31], ed entrò da loro «a porte chiuse» [Gv 20, 19. 26]; e al contrario ne mostrò degli altri che Pareno incompatibili con lo stato di gloria: come il fatto di mangiare e di bere [Lc 24, 43; Gv 21, 12 ss.; At 1, 4; 10, 41], e di avere le cicatrici [Lc 24, 39 s.; Gv 20, 20. 27]. Quindi tali prove non erano né sufficienti né convenienti per illustrare la fede nella risurrezione.

3. Il corpo di Cristo dopo la risurrezione non era tale da poter esser toccato da un uomo mortale, per cui egli disse alla Maddalena [Gv 20, 17]: «Non mi toccare, poiché non sono ancora salito al Padre». Perciò non era conveniente che per mostrare la realtà della sua risurrezione Cristo si facesse toccare dai discepoli.

4. Tra le qualità di un corpo glorioso la principale è lo splendore. Ma di questa qualità non fu data da Cristo alcuna prova. Quindi Pare che le prove addotte non fossero sufficienti a manifestare la natura della sua risurrezione.

5. Gli angeli, dati come testimoni della risurrezione, non sono presentati allo stesso modo dagli Evangelisti. Secondo S. Matteo infatti l'angelo è seduto sulla pietra che era stata rotolata presso il sepolcro; secondo S. Marco invece l'angelo si trova all'interno del sepolcro, e là fu visto dalle donne che vi erano entrate. E questi due Evangelisti parlano di un solo angelo. S. Giovanni invece dice che ve ne erano due seduti, e S. Luca che ve ne erano due in piedi. Le testimonianze della risurrezione Pareno dunque insufficienti.

In contrario: Cristo, che è la Sapienza di Dio [1 Cor 1, 24], «ha disposto ogni cosa con soavità» e sapienza, come dice la Scrittura [Sap 8, 1].

Dimostrazione: Cristo manifestò la sua risurrezione in due maniere: con delle testimonianze e con delle prove o segni. Ora, entrambe le manifestazioni furono efficaci nel loro genere.

Per chiarire infatti la sua risurrezione ai discepoli ricorse a due testimonianze che era impossibile rifiutare. La prima fu quella degli angeli, che annunziarono la risurrezione alle donne, come risulta da tutti i Vangeli. La seconda fu quella della Scrittura, da lui addotta per mostrare la propria risurrezione, come riferisce S. Luca [24, 25 ss.; 44 ss.].

Inoltre le prove furono sufficienti a mostrare che la risurrezione era vera ed era gloriosa. Che era vera egli lo mostrò innanzitutto relativamente al corpo, riguardo al quale mostrò tre cose. Primo, chiarì che esso era un corpo vero e solido: non immaginario, o rarefatto come l'aria. E lo fece presentando un corpo palpabile. Da cui le sue parole [Lc 24, 39]: «Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho». - Secondo, mostrò che era un corpo umano, presentando le sue vere sembianze, che essi potevano

vedere con i loro occhi. - Terzo, chiarì che il suo corpo era identico a quello di prima, mostrando le cicatrici delle ferite. Nel Vangelo [Lc 24, 38 s.] infatti si legge: «E disse loro: Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io!». In secondo luogo mostrò loro la realtà della propria risurrezione relativamente all'anima nuovamente unita al corpo. E ricorse per questo alle funzioni dei tre generi di vita. Primo, a quelle della vita vegetativa: poiché mangiò e bevve con i suoi discepoli, come riferisce S. Luca [24, 30. 43]. - Secondo, alle funzioni della vita sensitiva: poiché rispondendo alle domande dei discepoli e salutandoli, mostrò di vedere e di udire. - Terzo, alle funzioni della vita intellettiva: poiché parlò con essi interpretando la Scrittura.

E perché nulla mancasse a tale manifestazione, mostrò anche di possedere la natura divina mediante il miracolo della pesca, e infine con l'ascensione al cielo davanti ai loro occhi: poiché, come è scritto [Gv 3, 13], «nessuno può salire al cielo se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'Uomo che è nel cielo». - Inoltre egli mostrò ai discepoli che la sua risurrezione era gloriosa entrando da loro a porte chiuse, come fa notare S. Gregorio [In Evang. hom. 26]: «Il Signore offrì loro una carne palpabile che aveva introdotto a porte chiuse per mostrare che il suo corpo dopo la risurrezione era identico nella natura, ma diverso nella gloria». - Inoltre rientrava fra le proprietà della gloria il fatto che all'istante «sparì dalla loro vista» [Lc 24, 31], poiché ciò dimostra che era in suo potere di essere o non essere visto: potere che è una prerogativa del corpo glorioso, come si è detto sopra [q. 54, a. 1, ad 2; a. 2, ad 1].

Analisi delle obiezioni: 1. Singolarmente prese, le prove non sarebbero sufficienti a manifestare la risurrezione di Cristo: prese però complessivamente ne danno una manifestazione perfetta; soprattutto per la testimonianza della Scrittura, le parole degli angeli e le asserzioni di Cristo confermate dai miracoli. Gli angeli poi nelle loro apparizioni non asserivano di essere dei veri uomini, come invece faceva Cristo.

Inoltre il mangiare di Cristo fu diverso da quello degli angeli. Non avendo infatti gli angeli assunto dei corpi vivi e animati, la loro non era una manducazione reale, sebbene ci fosse una reale masticazione del cibo e un'ingestione verso le parti interne del corpo assunto. Da cui le parole dette dall'angelo a Tobia [12, 18 s.]: «Quando ero con voi, a voi Pareva di vedermi mangiare, ma io non mangiavo nulla: io mi nutro di un cibo invisibile». Essendo invece il corpo di Cristo un vero corpo animato, la sua fu una manducazione reale. Come scrive infatti S. Agostino [De civ. Dei 13, 22], «ai corpi dei risorti viene tolta non la facoltà, ma la necessità di mangiare». E S. Beda [In Lc 6, su 24, 41] afferma che «Cristo mangiò per [mostrare] la facoltà, non per la necessità di farlo».

2. Come si è già notato [nel corpo], alcune prove furono portate da Cristo per mostrare la realtà della natura umana, altre invece per mostrare la sua gloria di risorto. Ma la condizione della natura umana considerata in se stessa, cioè nello stato presente, è in contrasto con la condizione della gloria, secondo l'affermazione di S. Paolo [1 Cor 15, 43]: «Si semina debole e risorge pieno di forza». Perciò i segni addotti per mostrare lo stato di gloria Pareno incompatibili con la natura non già in senso assoluto, ma secondo lo stato

presente, e viceversa. Per cui S. Gregorio [In Evang. hom. 26] afferma che «il Signore mostrò due cose mirabili e molto contrastanti tra loro secondo la ragione umana, quando dopo la risurrezione mostrò il suo corpo incorruttibile e tuttavia palpabile».

3. Come spiega S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 121], le parole del Signore alla Maddalena: «Non mi toccare, poiché non sono ancora salito al Padre», vanno interpretate nel senso «che in quella donna era raffigurata la Chiesa dei gentili, la quale credette in Cristo solo dopo la sua ascensione al Padre. Oppure nel senso che Gesù voleva che si credesse in lui, cioè che lo si toccasse spiritualmente, poiché egli e il Padre sono una cosa sola. Infatti in qualche modo egli sale al Padre nel senso intimo di colui che è giunto al punto di riconoscerlo uguale al Padre». Invece la Maddalena «credeva in lui in maniera ancora troppo carnale, piangendolo come uomo». – Il fatto poi che altrove [Mt 28, 9] si narra che essa toccò Cristo con le altre donne, «si avvicinò e abbracciò i suoi piedi», «non crea obiezioni», come dice Severiano [P. Crisol., Serm. 76]. «Nel primo caso infatti abbiamo un significato simbolico, nel secondo un significato reale in relazione a quelle donne: nel primo è in causa la grazia divina, nel secondo la natura umana».

Oppure, stando al Crisostomo [In Ioh. hom. 86], «quella donna voleva trattare con Cristo come prima della passione. Nella sua gioia non pensava alla grandezza di Cristo, sebbene il suo corpo fosse divenuto molto superiore con la risurrezione». Per cui egli disse: «Non sono ancora salito al Padre», come per dire: «Non credere che io sia sempre nella vita terrena. Se mi vedi ancora sulla terra è perché non sono ancora salito al Padre: ma presto salirò». Infatti aveva aggiunto: «Ascendo al Padre mio e Padre vostro».

4. Come spiega S. Agostino [Dial. LXV quaest. 14], «il Signore risuscitò con un corpo splendente, ma non volle mostrarlo tale ai suoi discepoli, poiché i loro occhi non avrebbero potuto mirare il suo splendore. Se infatti già prima di morire per noi e di risorgere, nella trasfigurazione sul monte, i suoi discepoli non potevano mirarlo, quanto maggiore obiezioni avrebbero avuto nel mirare il suo corpo glorificato!».

E si deve anche notare che dopo la risurrezione il Signore voleva mostrare soprattutto che egli si identificava con colui che era morto. Cosa questa che avrebbe incontrato un grave ostacolo se egli avesse mostrato un corpo glorioso. Nulla infatti contribuisce più del cambiamento di aspetto a rivelare la diversità delle realtà visibili: poiché i sensibili comuni, tra i quali c'è l'uno e il molteplice, l'identico e il diverso, vengono percepiti specialmente dalla vista. Ora, prima della passione, perché i discepoli non ne disprezzassero la debolezza, Cristo volle mostrare al sommo la gloria della sua maestà, che ha la sua espressione più forte nello splendore del corpo. Perciò prima della passione egli mostrò ai discepoli la sua gloria mediante lo splendore; dopo la risurrezione invece con altri indizi.

5. Secondo S. Agostino [De cons. Evang. 3, 24], «possiamo pensare che, come dicono S. Matteo e S. Marco, un solo angelo sia stato visto dalle donne appena entrarono nel sepolcro, cioè nello spazio antecedente, ossia l'angelo seduto sulla pietra ribaltata del sepolcro, come riferisce S. Matteo, oppure

“seduto a destra”, come dice S. Marco. Successivamente poi, mentre guardavano il luogo dove era stato sepolto il corpo del Signore, videro altri due angeli, che prima erano “seduti”, come riferisce S. Giovanni, e poi si alzarono, così da essere visti in piedi, come dice S. Luca».

## Quaestio 56
## Prooemium

[49381] IIIª q. 56 pr. Deinde considerandum est de causalitate resurrectionis Christi. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis. Secundo, utrum sit causa nostrae iustificationis.

## ARGOMENTO 56
## LA CAUSALITÀ DELLA RISURREZIONE DI CRISTO

Veniamo ora a considerare la causalità della risurrezione di Cristo.
Sull’argomento si pongono due quesiti: 1. Se la risurrezione di Cristo sia la causa della nostra risurrezione; 2. Se sia la causa della nostra giustificazione.

### Articolo 1

In 3 Sent., d. 21, q. 2, a. 2, ad 1; In 4 Sent., d. 43, a. 2, sol. 1; d. 49, expos.; C. G., IV, c. 79; De Verit., q. 29, a. 4, ad 1; Comp. Theol., c. 239; In Iob, c. 19, lect. 2; In 1 Cor., c. 15, lect. 2; In 1 Thess., c. 4, lect. 2

**Se la risurrezione di Cristo sia la causa della risurrezione dei corpi**

Pare che la risurrezione di Cristo non sia la causa della risurrezione dei corpi. Infatti:

1. Posta la causa sufficiente, per necessità segue l’effetto. Se quindi la risurrezione di Cristo fosse la causa sufficiente della risurrezione dei corpi, alla sua risurrezione tutti i morti sarebbero dovuti subito risorgere con lui.

2. La causa della risurrezione dei morti è la giustizia di Dio, la quale esige che i corpi siano premiati o puniti assieme alle anime, come dicono sia Dionigi [De eccl. hier. 7, 1, 1] che il Damasceno [De fide orth. 4, 27]. Ora, la giustizia di Dio si adempirebbe necessariamente anche se Cristo non fosse risuscitato. Quindi la risurrezione di Cristo non è la causa della risurrezione dei corpi.

3. Se la risurrezione di Cristo fosse la causa della risurrezione dei morti, ne sarebbe o la causa esemplare, o la causa efficiente, o la causa meritoria.
Ma non può esserne la causa esemplare: poiché la risurrezione dei morti sarà compiuta da Dio, secondo le parole evangeliche [Gv 5, 21]: «Il Padre risuscita i morti». Ora, Dio non ha bisogno di guardare a un modello fuori di sé. –
E così non può esserne neppure la causa efficiente. Poiché tale causa agisce per contatto, o spirituale o materiale. Ora, è evidente che la risurrezione di Cristo non agisce per contatto materiale con i morti che risorgeranno, data la distanza di tempo e di luogo. E neppure per un contatto spirituale, il quale avviene mediante la fede e la carità: poiché risorgeranno anche gli infedeli e i peccatori. – Infine non può esserne la causa meritoria. Poiché Cristo risorgendo

non era più viatore, e quindi non era in condizione di meritare. –
Perciò in nessun modo la risurrezione di Cristo è la causa della nostra risurrezione.
4. Non essendo la morte altro che la privazione della vita, distruggere la morte equivale a ridare la vita, producendo così la risurrezione. Ora, Cristo distrusse la nostra morte mediante la sua morte. Quindi la causa della nostra risurrezione è la morte di Cristo, non la sua risurrezione.
In contrario: Commentando le parole di S. Paolo [1 Cor 15, 12]: «Se si predica che Cristo è risuscitato dai morti», ecc., la Glossa [interlin.] spiega: «Il quale è la causa efficiente della nostra risurrezione».
Dimostrazione: Come insegna Aristotele [Met. 2, 1], «ciò che è primo in un dato genere di cose è causa di tutto ciò che in esso è posteriore». Ora, nell'ordine della risurrezione umana ciò che è primo è la risurrezione di Cristo, come si è dimostrato sopra [q. 53, a. 3]. È quindi necessario che la risurrezione di Cristo sia la causa della nostra risurrezione. Ed è appunto ciò che dice S. Paolo [1 Cor 15, 20 s.]: «Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti: poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti».
E ciò è conforme alla ragione. Infatti il principio di vita per l'uomo è il Verbo di Dio, secondo le parole del Salmo [35, 10]: «È in te la sorgente della vita»; per cui egli stesso dice [Gv 5, 21]: «Come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi vuole». Ora, l'ordine naturale delle cose stabilito da Dio esige che ogni causa agisca prima sulle realtà più vicine, e mediante queste su quelle più lontane: come il fuoco riscalda prima l'aria vicina, e per mezzo di essa i corpi più lontani. E Dio stesso, spiega Dionigi [De cael. hier. 13, 3], illumina prima le sostanze angeliche a lui più vicine, e per mezzo di esse quelle più lontane. Così dunque il Verbo di Dio innanzitutto conferì la vita immortale al corpo unito a sé per natura, e per mezzo di esso compie la risurrezione in tutti gli altri.
Analisi delle obiezioni: 1. La risurrezione di Cristo, secondo le spiegazioni date [nel corpo], è causa della nostra risurrezione per la virtù del Verbo. Ora, il Verbo agisce come una causa volontaria. Non è quindi necessario che l'effetto segua immediatamente, ma secondo le disposizioni del Verbo di Dio: in modo cioè da conformarci prima a Cristo nella sofferenza e nella morte in questa vita passibile e mortale, per giungere poi a partecipare la somiglianza della sua risurrezione.
2. La giustizia di Dio è la causa prima della nostra risurrezione, ma la risurrezione di Cristo ne è la causa seconda e quasi strumentale. Ora, sebbene la virtù dell'agente principale non sia legata a questo determinato strumento, tuttavia, se un certo strumento viene impiegato, risulta causa di quel dato effetto. Sebbene quindi la giustizia di Dio non sia obbligata a causare la nostra risurrezione mediante quella di Cristo – poiché essa poteva liberarci senza ricorrere alla sua passione e risurrezione, come si è detto sopra [q. 46, a. 2] –, tuttavia, dal momento che ha decretato di liberarci in questo modo, è evidente che la risurrezione di Cristo è la causa della nostra risurrezione.

3. Propriamente parlando la risurrezione di Cristo non è causa meritoria della nostra risurrezione, ma causa efficiente ed esemplare. Causa efficiente in quanto l'umanità di Cristo risuscitato è in qualche modo lo strumento della sua divinità, e opera in virtù di essa, come si è detto sopra [q. 13, aa. 2, 3; q. 19, a. 1; q. 43, a. 2].

Come quindi in virtù della sua divinità sono salutari per noi le altre cose compiute e sofferte da Cristo nella sua umanità, secondo quanto si è visto [q. 48, a. 6], così la sua risurrezione è causa efficiente della nostra risurrezione per la virtù di Dio, a cui spetta propriamente di risuscitare i morti. Ora, questa virtù raggiunge con la sua presenza tutti i luoghi e tutti i tempi, e tale contatto virtuale è sufficiente a che ci sia una vera efficienza. Essendo poi la causa primordiale della risurrezione umana, come si è accennato [ad 2], la giustizia di Dio, in virtù della quale Cristo ha «il potere di giudicare in quanto è Figlio dell'Uomo» [Gv 5, 27], ne viene di conseguenza che l'efficacia della sua risurrezione si estende non solo ai buoni, ma anche ai malvagi, i quali sono sottoposti al suo giudizio.

Ora, come la risurrezione del corpo di Cristo, per il fatto che quel corpo è unito ipostaticamente al Verbo, è «la prima in ordine di tempo», così è anche «la prima nell'ordine della dignità e della perfezione», secondo l'espressione della Glossa [interlin. su 1 Cor 15, 20. 23]. Ma ciò che è più perfetto è sempre l'esemplare che le cose meno perfette cercano di imitare secondo le loro possibilità. Perciò la risurrezione di Cristo è l'esemplare o il modello della nostra risurrezione. Il quale è necessario non dalla parte di colui che fa risuscitare, che non ha bisogno di esemplare, ma dalla parte dei risuscitati, i quali devono conformarsi a quella risurrezione, secondo l'affermazione di S. Paolo [Fil 3, 21]: «Egli trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso».

Sebbene quindi l'efficacia della risurrezione di Cristo si estenda alla risurrezione tanto dei buoni quanto dei cattivi, tuttavia la sua esemplarità sarà limitata propriamente ai soli buoni, resi conformi, come dice S. Paolo [Rm 8, 29], alla sua filiazione divina.

4. In rapporto all'efficienza dovuta alla virtù divina sia la morte di Cristo che la sua risurrezione sono in generale causa sia della distruzione della morte che della riparazione della vita. Rispetto invece alla causalità esemplare la morte di Cristo, quale privazione della vita mortale, è causa della distruzione della nostra morte, mentre la sua risurrezione, con la quale egli diede inizio alla vita immortale, è causa della riparazione della nostra vita. Tuttavia la passione di Cristo è oltre a ciò anche causa meritoria, come si è visto sopra [q. 48, a. 1].

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 21, q. 2, a. 2, ad 1; In 4 Sent., d. 49, expos.; C. G., IV, c. 79; De Verit., q. 27, a. 3, ad 7; q. 29, a. 4, ad 1; Comp. Theol., c. 239

### Se la risurrezione di Cristo sia la causa della risurrezione delle anime

Pare che la risurrezione di Cristo non sia la causa della risurrezione delle

anime [cioè della giustificazione]. Infatti:
1. S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 23] afferma che «i corpi risorgono restando nella sfera dell'uomo, mentre le anime risorgono per la sostanza di Dio». Ora, la risurrezione di Cristo non riguarda la sostanza di Dio, ma la sfera umana. Quindi la risurrezione di Cristo, pur essendo causa della risurrezione dei corpi, non è causa della risurrezione delle anime.
2. Il corpo non può agire sullo spirito. Ma la risurrezione di Cristo appartiene al suo corpo, il quale era caduto con la morte. Quindi tale risurrezione non è causa della risurrezione delle anime.
3. Essendo la risurrezione di Cristo la causa della risurrezione dei corpi, essa produrrà la risurrezione di tutti i corpi, secondo l'affermazione di S. Paolo [1 Cor 15, 51]: «Tutti risorgeremo». Invece non tutte le anime risorgeranno: poiché alcune «andranno al supplizio eterno», come dice il Vangelo [Mt 25, 46]. Quindi la risurrezione di Cristo non è la causa della risurrezione delle anime.
4. La risurrezione delle anime avviene con la remissione dei peccati. Ma questa è dovuta alla passione di Cristo, secondo le parole dell'Apocalisse [1, 5]: «Ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue». Perciò la causa della risurrezione delle anime è più la passione di Cristo che la sua risurrezione.
In contrario: L'Apostolo [Rm 4, 25] insegna: «È stato risuscitato per la nostra giustificazione», la quale altro non è che la risurrezione delle anime. E la Glossa [P. Lomb.], commentando quelle parole del Salmo [29, 6]: «Alla sera sopraggiunge il pianto», afferma che «la risurrezione di Cristo è la causa della risurrezione dell'anima nel tempo presente, e del corpo in quello futuro».
Dimostrazione: La risurrezione di Cristo, come si è già notato [a. 1, ad 3], agisce per la virtù della divinità, la quale si estende non solo alla risurrezione dei corpi, ma anche a quella delle anime: poiché si deve a Dio sia che l'anima viva mediante la gloria, sia che il corpo viva mediante l'anima. La risurrezione di Cristo dunque possiede la capacità strumentale di produrre non solo la risurrezione dei corpi, ma anche la risurrezione delle anime.
E così pure ha natura di causa esemplare rispetto alla risurrezione delle anime. Poiché noi dobbiamo conformarci a Cristo risorto anche secondo l'anima: per cui, secondo le parole dell'Apostolo [Rm 6, 4], «come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova»; e come Cristo «risorto dai morti non muore più, così anche noi dobbiamo considerarci morti al peccato per vivere» nuovamente «con lui» [ib., vv. 8, 9, 11].
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino, dicendo che la risurrezione delle anime avviene per la sostanza o natura di Dio, intende parlare di una sua partecipazione: poiché le anime diventano giuste e buone partecipando la bontà divina, non già partecipando una qualsiasi creatura. Infatti dopo aver detto che «le anime risorgono per la sostanza di Dio», aggiunge: «Poiché solo partecipando di Dio l'anima diventa beata, e non invece partecipando di un'anima santa». Invece i nostri corpi diventano gloriosi partecipando la gloria del corpo di Cristo.
2. La causalità della risurrezione di Cristo raggiunge le anime non per la virtù propria del suo corpo risuscitato, ma per la virtù della divinità ad esso

ipostaticamente unita.
3. La risurrezione delle anime implica il merito, che è un effetto della giustificazione; la risurrezione dei corpi invece è ordinata sia alla pena che al premio, i quali dipendono dalle funzioni del giudice. Ora, Cristo ha il compito
di giudicare, non di giustificare tutti. Per questo egli risusciterà tutti secondo il corpo, ma non secondo l'anima.
4. Nella giustificazione delle anime concorrono due fattori: la remissione del peccato e il rinnovamento della vita mediante la grazia. Ora, rispetto alla causalità dovuta alla virtù divina sia la passione di Cristo che la sua risurrezione sono causa della giustificazione sotto entrambi gli aspetti. Invece rispetto alla causalità esemplare la passione e la morte di Cristo sono propriamente la causa della remissione della colpa, per cui moriamo al peccato, mentre la risurrezione è la causa della novità di vita, dovuta alla grazia, ossia alla giustizia. L'Apostolo [Rm 4, 25] infatti scrive che «Cristo è stato messo a morte per i nostri peccati», cioè per toglierli, «ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione». La passione di Cristo però è anche causa meritoria, come si è rilevato [a. 1, ad 4; q. 48, a. 1].

## Quaestio 57
## Prooemium

[49402] III[a] q. 57 pr. Deinde considerandum est de ascensione Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum fuerit conveniens Christum ascendere. Secundo, secundum quam naturam conveniat sibi ascensio. Tertio, utrum propria virtute ascenderit. Quarto, utrum ascenderit super omnes caelos corporeos. Quinto, utrum ascenderit super omnes spirituales creaturas. Sexto, de effectu ascensionis.

## ARGOMENTO 57
## L'ASCENSIONE DI CRISTO

Passiamo così a parlare dell'ascensione di Cristo. Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se l'ascensione di Cristo fosse conveniente; 2. Secondo quale delle due nature gli si addiceva l'ascensione; 3. Se sia asceso al cielo con la propria potenza; 4. Se sia salito al di sopra di tutti i cieli corporei; 5. Se sia salito al disopra di tutte le creature spirituali; 6. Sugli effetti dell'ascensione.

## Articolo 1
In 3 Sent., d. 22, q. 3, a. 1; Comp. Theol., c. 240; Expos. in Symb., a. 6

### Se fosse conveniente che Cristo ascendesse al cielo

Pare che l'ascensione di Cristo non fosse conveniente. Infatti:
1. Il Filosofo [De caelo 2, 12] dice che «gli esseri più perfetti possiedono il loro bene senza sottostare al moto». Ora, Cristo era perfettissimo, poiché secondo la sua natura divina egli è il sommo bene, e secondo la natura umana è al sommo della gloria. Perciò egli possiede il proprio bene senza alcun moto. Quindi non era conveniente che Cristo salisse al cielo.
2. Tutto ciò che è in moto si muove per un miglioramento. Ora, non vi era nulla in cielo e in terra che fosse meglio di Cristo: infatti egli in cielo non

acquistò nulla né quanto all'anima, né quanto al corpo. Cristo quindi non sarebbe dovuto salire al cielo.
3. Il Figlio di Dio prese la natura umana per la nostra salvezza. Ma per gli uomini sarebbe stata più salutare la sua presenza continua sulla terra, come lui stesso accennò ai discepoli [Lc 17, 22]: «Verrà un tempo in cui desidererete vedere anche uno solo dei giorni del Figlio dell'Uomo, ma non lo vedrete ». Perciò non era conveniente che Cristo salisse al cielo.
4. Come insegna S. Gregorio [Mor. 14, 56], il corpo di Cristo non mutò in nulla dopo la risurrezione. Ora, dopo di essa egli non salì immediatamente al cielo, come risulta dalle sue stesse parole [Gv 20, 17]: «Non sono ancora salito al Padre». Quindi egli non avrebbe dovuto farlo neppure dopo quaranta giorni.
In contrario: Il Signore dichiara [ib.]: «Ascendo al Padre mio e Padre vostro».
Dimostrazione: Deve esserci proporzione tra il luogo e chi vi risiede. Ora, dopo la risurrezione Cristo iniziò una vita immortale e incorruttibile. Essendo dunque il luogo in cui noi abitiamo quello della generazione e della corruzione, mentre quello dell'incorruttibilità è il cielo, era conveniente che Cristo dopo la risurrezione non restasse sulla terra, ma ascendesse al Cielo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'essere perfettissimo, che possiede il proprio bene senza sottostare al moto, è Dio, il quale è del tutto immutabile, secondo le parole della Scrittura [Ml 3, 6]: «Io sono il Signore, non cambio».
Qualsiasi creatura invece è in certo qual modo mutevole, come spiega S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 14]. Poiché dunque la natura assunta dal Figlio di Dio, come si è visto sopra [q. 2, a. 7; q. 16, aa. 8, 10; q. 20, a. 1], rimase una natura creata, non ci sono obiezioni ad attribuirle qualche mutamento.
2. L'ascensione al cielo non apportò a Cristo nulla di ciò che è essenziale alla gloria, sia nel corpo che nell'anima; tuttavia gli conferì un luogo più adatto per il coronamento della gloria. Non che i corpi celesti abbiano conferito al suo corpo qualcosa nell'ordine della perfezione o della conservazione, ma solo una certa convenienza [o connaturalità], il che rientrava in qualche modo nella sua gloria. E di tale convenienza egli ebbe una certa gioia: non perché cominciasse a goderne come di una cosa nuova quando ascese al cielo, ma perché ne godette in modo nuovo, cioè come di una cosa compiuta. Per questo, commentando le parole del Salmo [15, 10]: «Dolcezza senza fine alla tua destra», la Glossa [P. Lomb.] spiega: «Dolcezza e gioia si riverseranno su di me quando sarò assiso alla tua destra, sottratto agli sguardi umani».
3. Sebbene l'ascensione abbia sottratto ai fedeli la presenza corporea di Cristo, ad essi tuttavia non manca la presenza continua della sua divinità, da lui espressamente promessa [Mt 28, 20]: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo». Poiché, come spiega il Papa S. Leone Magno [Serm. 2, 3], «colui che è salito al cielo non abbandona quelli che ha adottato».
Ma la stessa ascensione di Cristo al cielo, con cui egli ci tolse la sua presenza fisica, ci fu più utile di quanto lo sarebbe stata tale presenza. Primo, per l'accrescimento della fede, che ha per oggetto le realtà invisibili. Per cui il Signore stesso [Gv 16, 8] afferma che lo Spirito Santo, quando verrà, «convincerà il mondo quanto alla giustizia», cioè quella propria «di chi crede

in lui», come spiega S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 95]: «Il confronto stesso tra fedeli e infedeli è un rimprovero per questi ultimi». Infatti il Signore aggiunse [v. 10]: «Perché vado dal Padre e non mi vedrete più». «Beati infatti sono coloro che crederanno senza aver visto. Perciò sarà la nostra giustizia a condannare il mondo: poiché crederete in me senza vedermi».
Secondo, per sollevare la nostra speranza. Da cui le sue parole [Gv 14, 3]: «Quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io». Col portare infatti in cielo la natura umana che aveva assunto, Cristo ci ha dato la speranza di potervi giungere anche noi: poiché, come dice il Vangelo [Mt 24, 28], «dove sarà il corpo, là si raduneranno le aquile». E in Michea [2, 13] si legge: «Egli è salito aprendo la strada davanti a loro».
Terzo, per sollevare l'affetto della nostra carità verso le realtà celesti. Dice infatti l'Apostolo [Col 3, 1 s.]: «Cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio: pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra». E il Vangelo [Mt 6, 21] dichiara: «Dove è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore». Poiché dunque lo Spirito Santo è l'amore che ci rapisce verso le realtà celesti, il Signore [Gv 16, 7] disse ai suoi discepoli: «È bene per voi che io me ne vada. Perché se non me ne vado non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò». E S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 94] spiega: «Voi non potete accogliere lo Spirito Santo, fino a che vi attardate a conoscere Cristo secondo la carne. Partendo invece Cristo corporalmente, vennero ad essi spiritualmente non solo lo Spirito Santo, ma anche il Padre e il Figlio».
4. Sebbene a Cristo risorto alla vita immortale si addicesse [subito] la dimora celeste, tuttavia egli rimandò l'ascensione per comprovare la verità della sua risurrezione. Si legge infatti nella Scrittura [At 1, 3] che «dopo la sua passione egli si mostrò vivo ai suoi discepoli con molte prove, per quaranta giorni ». E la Glossa [ord.] spiega che «per quaranta giorni dimostrò di vivere poiché per quaranta ore era rimasto morto. Oppure quei quaranta giorni stanno a indicare il tempo della vita presente, in cui Cristo vive nella Chiesa, in quanto indicano che l'uomo è composto dei quattro elementi e viene istruito contro le trasgressioni dei dieci comandamenti».

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 22, q. 3, a. 1, ad 2; Comp. Theol., c. 240

### Se ascendere al cielo si addica a Cristo secondo la natura divina

Pare che ascendere al cielo si addica a Cristo secondo la natura divina.
Infatti:
1. Nei Salmi [46, 6] si legge: «Ascende Dio tra le acclamazioni»; e nel Deuteronomio [33, 26]: «Cavalca sui cieli per venirti in aiuto». Ora, queste affermazioni sono riferite a Dio prima dell'incarnazione di Cristo. Quindi l'ascensione al cielo si addice a Cristo in quanto Dio.
2. Ascendere al cielo e discendere dal cielo appartengono all'identico soggetto, stando a quelle parole evangeliche [Gv 3, 13]: «Nessuno è salito al cielo se non colui che è disceso dal cielo». E S. Paolo [Ef 4, 10] afferma: «Colui che

discese è lo stesso che anche ascese». Ma Cristo discese dal cielo non in quanto uomo, bensì in quanto Dio, poiché prima in cielo non vi era la sua natura umana, ma solo quella divina. Quindi Cristo ascese al cielo in quanto Dio.
3. Con la sua ascensione Cristo salì al Padre. Ora, all'uguaglianza con il Padre egli non arrivò in quanto uomo, poiché come tale egli dichiara [Gv 14, 28]: «Il Padre è più grande di me». Pare quindi che Cristo sia asceso in quanto Dio.
In contrario: A commento di quel testo di S. Paolo [Ef 4, 9]: «Che significa la parola "ascese" se non che prima era disceso?», la Glossa [P. Lomb.] afferma: «È evidente che Cristo discese e ascese secondo la sua umanità».
Dimostrazione: L'espressione avverbiale in quanto, o secondo, può sottolineare due cose: la condizione del soggetto ascendente e la causa dell'ascensione. Se designa la condizione del soggetto, allora l'ascendere non può essere attribuito a Cristo secondo la condizione della natura divina. Sia perché nulla può trovarsi al disopra della divinità, sia perché l'ascensione è un moto locale, che non può essere attribuito alla natura divina, che è immobile e non localizzabile. Da questo lato l'ascensione va invece attribuita a Cristo secondo la sua natura umana, che è contenuta nel luogo e soggetta al moto. Perciò in questo senso potremo dire che Cristo ascese al cielo in quanto uomo, non in quanto Dio.
Se invece l'espressione suddetta vuole designare la causa dell'ascensione, allora, essendo Cristo salito al cielo per virtù della sua divinità e non della natura umana, si deve affermare che Cristo è salito al cielo non in quanto uomo, ma in quanto Dio. Da cui le parole di S. Agostino [Serm. supp. 176]: «Si deve alla nostra natura che il Figlio di Dio sia stato crocifisso, alla sua invece che sia salito al cielo».
Analisi delle obiezioni: 1. Quei testi sono profetici, e si riferiscono a Dio che doveva incarnarsi.
Ma si potrebbe anche rispondere che l'ascensione, pur non addicendosi alla divinità in senso proprio, può tuttavia esserle attribuita in senso metaforico: nel senso cioè che «essa ascende nel cuore dell'uomo» quando il cuore dell'uomo si sottomette a Dio e si umilia di fronte a lui. E allo stesso modo si può dire che ascende rispetto a qualsiasi creatura per il fatto che questa a lui si sottomette.
2. È lo stesso colui che ascese e colui che discese. Scrive infatti S. Agostino [De symb. 4]: «Chi è colui che discese? L'uomo-Dio. E chi è colui che ascese? Il medesimo uomo-Dio». Tuttavia a Cristo vengono attribuite due discese.
La prima è quella per cui si dice che discese dal cielo. E questa viene attribuita all'uomo-Dio in quanto Dio. Poiché questa non va intesa secondo il moto locale, ma secondo «l'annientamento», con il quale egli, «pur essendo di natura divina, assunse la condizione di servo». Come infatti si dice che egli si annientò non nel senso che abbia perso la propria pienezza, ma in quanto assunse la nostra povertà, così si dice che discese dal cielo non perché abbia lasciato il cielo, ma perché assunse una natura terrena nell'unità della persona.
La seconda discesa è invece quella per cui «discese nelle regioni inferiori della terra», come dice S. Paolo [Ef 4, 9], e questa fu certo una discesa materiale.

Perciò va attribuita a Cristo in quanto uomo.
3. Si dice che Cristo salì al Padre in quanto venne a sedersi alla sua destra. E ciò spetta a Cristo in parte secondo la natura divina e in parte secondo la natura umana, come vedremo più avanti [q. 58, a. 3].

## Articolo 3

Comp. Theol., c. 240

### Se Cristo sia asceso al cielo per virtù propria

Pare che Cristo non sia asceso al cielo per virtù propria. Infatti:
1. Nel Vangelo [Mc 16, 19] si legge che «il Signore Gesù, dopo aver parlato con i suoi discepoli, fu assunto in cielo e sedette alla destra di Dio».
E gli Atti [1, 9] riferiscono che «fu elevato in alto sotto i loro occhi, e una nube lo sottrasse al loro sguardo». Ma ciò che viene assunto ed elevato viene mosso da altri. Quindi Cristo fu portato in cielo da una virtù estranea, non dalla propria.
2. Il corpo di Cristo era un corpo terreno come il nostro. Ora, per un corpo terreno il moto verso l'alto è contro natura. Ma nessun moto compiuto per virtù propria può essere contro natura. Quindi Cristo non salì al cielo per virtù propria.
3. La virtù propria di Cristo è la virtù divina. Ora, non Pare che il moto suddetto possa attribuirsi alla virtù divina poiché questa, essendo infinita, avrebbe compiuto quel moto in maniera istantanea, per cui Cristo non si sarebbe «elevato in alto sotto i loro occhi», come dicono gli Atti [ib.]. Perciò Cristo non ascese al cielo per virtù propria.
In contrario: In Isaia [63, 1] si legge: «Egli è splendido nella sua veste, avanza nella pienezza della sua forza». E S. Gregorio [In Evang. hom. 29] insegna: «Di Elia si legge che ascese al cielo su di un carro: per mostrare apertamente che in quanto puro uomo aveva bisogno di un aiuto esterno. Per il nostro Redentore invece non si legge né di carri né di angeli che lo abbiano sollevato: poiché colui che aveva fatto tutte le cose, per virtù propria si elevò su tutte le cose».
Dimostrazione: Ci sono in Cristo due nature, la divina e l'umana. Perciò a suo riguardo si può parlare di virtù propria secondo l'una e l'altra natura. Ma nella natura umana possiamo ancora distinguere due virtù. La prima, naturale, che procede dai princìpi della natura. Ed è evidente che Cristo non poteva ascendere al cielo con essa. La seconda virtù nella natura umana è invece quella propria della gloria. E con essa Cristo ascese al cielo.
Alcuni poi cercano di spiegare la presenza di questa virtù ricorrendo alla quinta essenza, che sarebbe la luce, e che essi mettono tra i composti del corpo umano, facendone il connettivo che raccoglie nell'unità gli elementi contrari. Ora, nello stato presente della nostra mortalità ci sarebbe nei corpi umani il predominio della natura propria dei quattro elementi, e sarebbe in forza di tale predominio che il corpo umano per virtù naturale tende al basso. Nello stato di gloria invece, essi dicono, si ha il predominio della natura celeste, per cui secondo tale inclinazione e virtù il corpo di Cristo e quelli degli altri santi sono portati in cielo. – Ma di tale opinione abbiamo già parlato nella Prima Parte [q. 76, a. 7]; e ne riparleremo più ampiamente trattando

della risurrezione universale [Suppl., q. 84, a. 1].
Rigettata dunque questa opinione, altri giustificano la presenza della virtù suddetta facendola derivare dall'anima glorificata quale ridondanza della sua gloria sul corpo, come spiega S. Agostino [Epist. 118, 3]. Sarà tanta cioè la dipendenza del corpo glorioso dall'anima glorificata, che, secondo il Santo [De civ. Dei 22, 30], «dove vorrà lo spirito, là subito si troverà il corpo; né lo spirito vorrà mai nulla che non sia confacente allo spirito e al corpo». Ora, è confacente al corpo glorioso e immortale la dislocazione nel cielo, come si è detto sopra [a. 1]. Quindi il corpo di Cristo ascese al cielo per la virtù dell'anima che lo voleva.
Come però il corpo diviene glorioso [per l'anima], così «l'anima diviene beata partecipando di Dio», secondo le parole di S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 23]. Per cui la prima causa dell'ascensione al cielo è la virtù di Dio.
Così dunque Cristo ascese al cielo per virtù propria: prima di tutto per la propria virtù divina, e in secondo luogo per la virtù dell'anima glorificata che muove il corpo come vuole.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si dice che Cristo risorse per virtù propria, e tuttavia fu risuscitato dal Padre, poiché è identica la virtù del Padre e del Figlio, così anche ascese al cielo per virtù propria, e tuttavia fu elevato e assunto dal Padre.
2. L'argomento dimostra che Cristo non ascese al cielo per la virtù propria che è naturale alla natura umana. Egli però ascese al cielo per quella virtù propria che è la virtù divina, e per quella dovuta all'anima beata.
E sebbene salire in alto sia contro la natura del corpo umano secondo lo stato della vita presente, in cui il corpo non è del tutto soggetto allo spirito, tuttavia [tale movimento] non sarà né innaturale né violento per il corpo glorioso, la cui natura è del tutto soggetta allo spirito.
3. Per quanto la virtù divina sia infinita e operi di per sé in modo infinito, tuttavia il suo effetto è ricevuto dalle cose secondo la loro capacità, e secondo le disposizioni divine. Ora, i corpi non sono in grado di muoversi localmente in maniera istantanea: poiché devono commisurarsi allo spazio, e dalla divisione dello spazio si ha la divisione del tempo, come dimostra Aristotele [Phys. 6, 4]. Quindi per il fatto che un corpo viene mosso da Dio non ne segue che sia mosso in maniera istantanea, ma con quella velocità che Dio ha disposto.

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 22, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 2; q. 3, a. 3, sol. 1; C. G., IV, c. 87

### Se Cristo sia salito sopra tutti i cieli

Pare che Cristo non sia salito sopra tutti i cieli. Infatti:
1. Nei Salmi [10, 5] si legge: «Il Signore nel tempio santo ha il trono nel cielo». Ma chi è nel cielo non è sopra il cielo. Quindi Cristo non è salito sopra tutti i cieli.
2. Due corpi non possono trovarsi nel medesimo luogo. Poiché dunque non ci può essere passaggio da un estremo all'altro senza attraversare lo spazio intermedio, Pare che Cristo non potesse salire sopra tutti i cieli senza che

il cielo si dividesse. Il che è impossibile.
3. Negli Atti [1, 9] si legge che «una nube lo sottrasse al loro sguardo». Ma le nubi non possono elevarsi al di sopra del cielo. Quindi Cristo non ascese sopra tutti i cieli.
4. Noi crediamo che Cristo resterà in eterno dove è salito. Ora, ciò che è contro natura non può essere perpetuo: poiché ciò che è secondo natura capita nella maggior parte dei casi e con frequenza. Essendo dunque contro natura per un corpo terrestre trovarsi al di sopra del cielo, Pare che il corpo di Cristo non sia salito sopra il cielo.
In contrario: S. Paolo [Ef 4, 10] ha scritto: «Egli ascese al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose».
Dimostrazione: Quanto più perfettamente un corpo partecipa la bontà divina, tanto più è alto nell'ordine corporeo, che è un ordine locale, o spaziale. Vediamo infatti che i corpi più dominati dalla forma sono per natura superiori, come dimostra il Filosofo [Phys. 4, 5; De coelo 2, 13]: poiché mediante la forma ogni corpo partecipa l'essere divino, come dice ancora Aristotele [Phys. 1, 9]. Ora, un corpo partecipa la bontà divina mediante la gloria più di quanto la partecipi qualsiasi essere naturale mediante la forma della propria natura. E fra tutti i corpi gloriosi è evidente che il corpo di Cristo risplende di una gloria superiore. Per cui è convenientissimo che esso sia costituito al di sopra di tutti gli altri corpi. E così in riferimento a quel testo di S. Paolo [Ef 4, 8]: «Ascendendo in alto», la Glossa [interlin.] precisa: «per luogo e per dignità».
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che il trono di Dio è in cielo non perché questo lo contenga, ma perché ne è contenuto. Perciò non ne segue che una parte del cielo sia superiore a Dio, ma che questi è al disopra di tutti i cieli, secondo le parole del Salmo [8, 2]: «Sopra i cieli si innalza la tua magnificenza».
2. Sebbene un corpo per sua natura non abbia la possibilità di trovarsi in un identico luogo con un altro corpo, tuttavia Dio può causare questo fatto per miracolo: come fece sì, nota S. Gregorio [In Evang. hom. 26], «che il corpo di Cristo uscisse dal seno chiuso della Beata Vergine ed entrasse a porte chiuse [nel cenacolo]». Perciò il corpo di Cristo può trovarsi con un altro corpo in un medesimo luogo non per una proprietà del corpo stesso, ma per la virtù divina che lo assiste e che produce questo effetto.
3. Quella nube non servì a Cristo da veicolo per salire al cielo, ma comparve quale segno della sua divinità, come la gloria del Dio d'Israele appariva sul tabernacolo sotto la forma di una nube [Es 40, 32; Nm 9, 15].
4. Il corpo glorioso non deve la capacità di stare in cielo o al disopra del cielo ai princìpi della sua natura, ma all'anima beata, dalla quale riceve la gloria. Come quindi non è violento il moto verso l'alto del corpo glorioso, così non è violento il suo stato di quiete. Perciò nulla impedisce che questo duri sempre.

Articolo 5
In Ephes., c. 1, lect. 7
Se il corpo di Cristo

sia salito al di sopra di ogni creatura spirituale

Pare che il corpo di Cristo non sia salito al di sopra di ogni creatura spirituale. Infatti:

1. Tra esseri i cui attributi non vengono predicati in maniera univoca non si può fare una vera comparazione. Ora, la localizzazione non può essere attribuita nel medesimo senso ai corpi e alle creature spirituali, come risulta da quanto si è detto nella Prima Parte [q. 8, a. 2, ad 1, 2; q. 52, a. 1]. Quindi non si può dire che il corpo di Cristo sia salito al di sopra di ogni creatura spirituale.

2. S. Agostino [De vera relig. 55] afferma che lo spirito è superiore a qualsiasi corpo. Ora, a una realtà più nobile si deve un luogo più alto. Quindi Cristo non è salito al di sopra di ogni creatura spirituale.

3. In qualsiasi luogo c'è sempre un corpo, poiché in natura il vuoto assoluto non esiste. Se dunque nessun corpo occupa fisicamente in natura un luogo più alto dello spirito, non ci potrà essere un luogo al di sopra di ogni creatura spirituale. Quindi il corpo di Cristo non è potuto ascendere al di sopra di tutte le creature spirituali.

In contrario: S. Paolo [Ef 1, 20 s.] afferma: «Lo ha costituito al di sopra di ogni principato e autorità, e di ogni altro nome che si possa nominare non solo nel secolo presente, ma anche in quello futuro».

Dimostrazione: Una realtà deve occupare un luogo tanto più alto quanto più essa è nobile: sia che la localizzazione avvenga mediante un contatto fisico, come negli esseri corporei, sia che avvenga mediante un contatto spirituale, come nelle sostanze spirituali. Così infatti a queste ultime è dovuto per una certa congruenza un luogo celeste, che è il supremo tra i luoghi, poiché le sostanze spirituali sono le supreme nell'ordine delle sostanze. Ora il corpo di Cristo, pur essendo al di sotto delle sostanze spirituali per la condizione della sua natura, le supera tuttavia in dignità a motivo della sua unione ipostatica con Dio. In forza quindi della congruenza suddetta gli è dovuto un luogo superiore a quello di ogni altra creatura, anche spirituale. S. Gregorio [In Evang. hom. 29] infatti afferma che «il creatore di tutte le cose si elevò per virtù propria al di sopra di tutte le cose».

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il luogo non sia attribuito in modo univoco alle sostanze corporali e a quelle spirituali, tuttavia c'è questo di comune: che in entrambi i casi all'essere più nobile viene assegnato un luogo superiore.

2. L'argomento è valido per il corpo di Cristo considerato nella condizione della sua natura corporea, non secondo l'unione ipostatica.

3. Il confronto suddetto può essere fatto in due modi. Primo, considerando la natura stessa dei vari luoghi: e allora è vero che nessun luogo è tanto alto da superare in dignità una sostanza spirituale; per cui in questo senso l'argomento è valido. Secondo, considerando la dignità degli esseri ai quali il luogo viene attribuito. E in questo senso al corpo di Cristo spetta di essere al disopra delle creature spirituali.

Articolo 6

Supra, q. 49, a. 5, ad 4; In Ephes., c. 4, lect. 3

Se l'ascensione di Cristo sia stata la causa della nostra salvezza

Pare che l'ascensione di Cristo non sia stata la causa della nostra salvezza. Infatti:

1. Cristo fu causa della nostra salvezza in quanto la meritò per noi. Ma con l'ascensione egli non meritò nulla per noi: poiché l'ascensione rientra nel premio della sua esaltazione, e d'altra parte il merito e il premio, in quanto via e termine, non possono identificarsi. Quindi l'ascensione di Cristo non fu causa della nostra salvezza.

2. Se l'ascensione di Cristo fosse causa della nostra salvezza, lo sarebbe soprattutto quale causa della nostra ascensione al cielo. Questa invece ci è stata concessa grazie alla sua passione, poiché come dice S. Paolo [Eb 10, 19] «noi abbiamo piena libertà di entrare nel santuario per mezzo del suo sangue ». Perciò l'ascensione di Cristo non fu causa della nostra salvezza.

3. La salvezza che abbiamo ricevuta da Cristo è eterna, secondo le parole di Isaia [51, 6]: «La mia salvezza durerà per sempre». Cristo invece non è salito al cielo per restarvi in eterno: poiché nella Scrittura [At 1, 11] si afferma: «Tornerà un giorno, allo stesso modo in cui l'avete visto salire in cielo».

Si legge inoltre che egli si mostrò a molti santi qui in terra dopo la sua ascensione: come si legge di S. Paolo [At 9]. Quindi la sua ascensione non è la causa della nostra salvezza.

In contrario: Egli stesso [Gv 16, 7] ha dichiarato: «È meglio per voi che io me ne vada», cioè «che mi allontani da voi con l'ascensione».

Dimostrazione: In due modi l'ascensione di Cristo è la causa della nostra salvezza: primo, rispetto a noi; secondo, rispetto a lui stesso. Rispetto a noi perché dall'ascensione di Cristo la nostra anima viene mossa verso di lui. Come infatti si è visto sopra [a. 1, ad 3], dalla sua ascensione ricevono un impulso: primo, la fede; secondo, la speranza; terzo, la carità. E in quarto luogo da essa viene accresciuta la nostra riverenza verso di lui, per il fatto che non lo consideriamo più come un uomo della terra, ma come il Dio del cielo. Come dice anche l'Apostolo [2 Cor 5, 16] con quelle parole: «Anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne», «cioè mortale», come spiega la Glossa [P. Lomb.], «per cui lo abbiamo ritenuto un puro uomo», «ora non lo conosciamo più così».

Rispetto a Cristo invece si deve considerare quanto egli ha fatto per la nostra salvezza salendo al cielo. Primo, ci ha preparato la via per salire in cielo anche noi, stando alle sue stesse parole [Gv 14, 2]: «Vado a prepararvi un posto», e a quelle di Michea [2, 13]: «Egli è salito aprendo la strada davanti a loro». Essendo egli infatti il nostro capo, è necessario che le membra raggiungano la meta dove egli le ha precedute, secondo il suo desiderio [Gv 14, 3]: «Affinché siate dove sono io». E a prova di ciò egli condusse in cielo le anime sante che aveva liberato dagli inferi, secondo la predizione del Salmo [67, 19]: «Sei salito in alto conducendo prigionieri gli imprigionati»; poiché coloro che erano stati imprigionati dal demonio li condusse in cielo, cioè in un luogo estraneo alla natura umana, con una prigionia desiderabile, avendoli conquistati con la sua vittoria.

Secondo: come nell'antico Testamento il pontefice entrava nel santuario al

fine di stare al cospetto di Dio per il popolo, così anche Cristo è entrato in cielo «per intercedere a nostro favore», come dice S. Paolo [Eb 7, 25].
Poiché la sua stessa presenza, con la natura umana portata in cielo, è come un'intercessione per noi: in quanto possiamo sperare che Dio, il quale esaltò in tal modo la natura umana in Cristo, abbia a usare misericordia verso coloro per i quali il Figlio di Dio volle assumere tale natura.
Terzo: una volta assiso nei cieli come Dio e Signore, Cristo può distribuire i doni divini agli uomini, secondo le parole di S. Paolo [Ef 4, 10]: «Ascese al disopra di tutti i cieli per riempire tutte le cose», e ciò «con i suoi doni», aggiunge la Glossa [interlin.].
Analisi delle obiezioni: 1. L'ascensione di Cristo causa la nostra salvezza a modo non di merito, ma di efficienza: come si è detto sopra [q. 56, a. 1, ad 3, 4] parlando della risurrezione.
2. La passione di Cristo, parlando propriamente, causa la nostra ascensione al cielo in quanto toglie l'ostacolo del peccato, ed è causa meritoria. Invece l'ascensione di Cristo causa direttamente la nostra ascensione quasi dandole inizio nel nostro capo, al quale le membra devono riunirsi.
3. Cristo, salendo al cielo una volta per sempre, ha acquistato per sé e per noi il diritto alla dimora celeste per tutta l'eternità. Tuttavia questa dignità non viene menomata se in via eccezionale qualche volta egli ritorna sulla terra: o per mostrarsi a tutti come nel giudizio universale, o per apparire a qualcuno in particolare, come nella conversione di S. Paolo. E se qualcuno pensa che ciò sia avvenuto non attraverso la presenza fisica di Cristo, ma attraverso un'apparizione qualsiasi, tenga presente che ciò contrasta con quanto dice l'Apostolo stesso a conferma della fede nella risurrezione [1 Cor 15, 8]: «Ultimo fra tutti apparve anche a me, come a un aborto». Tale visione infatti non potrebbe confermare la verità della risurrezione se egli non avesse visto direttamente il vero corpo [del Signore].

## Quaestio 58
## Prooemium

[49455] IIIª q. 58 pr. Deinde considerandum est de sessione Christi ad dexteram patris. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Christus sedeat ad dexteram patris. Secundo, utrum hoc conveniat sibi secundum divinam naturam. Tertio, utrum conveniat sibi secundum humanam. Quarto, utrum hoc sit proprium Christi.

## ARGOMENTO 58
## LA SESSIONE DI CRISTO ALLA DESTRA DEL PADRE
Passiamo adesso a considerare la sessione di Cristo alla destra del Padre. Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se Cristo stia seduto alla destra del Padre; 2. Se ciò gli spetti per la natura divina; 3. Se ciò gli spetti per la natura umana; 4. Se ciò spetti a Cristo in maniera esclusiva.

## Articolo 1
In 3 Sent., d. 22, q. 3, a. 3, sol. 2; Comp. Theol., c. 246; Expos. in Symb., a. 6;

Se si addica a Cristo assidersi alla destra di Dio Padre

Pare che a Cristo non si addica assidersi alla destra di Dio Padre. Infatti:

1. La destra e la sinistra sono determinazioni di posizioni corporali. Ora, a Dio non appartiene nulla di corporeo: poiché «Dio è spirito», come afferma il Vangelo [Gv 4, 24]. Pare quindi che Cristo non sieda alla destra del Padre.

2. Se uno si siede alla destra di un altro, quest'ultimo rimane alla sua sinistra. Se dunque Cristo siede alla destra del Padre, ne segue che il Padre siede alla sinistra del Figlio. Il che è inammissibile.

3. Sedere e stare [in piedi] sono atti tra loro incompatibili. Ora, S. Stefano [At 7, 56] dice: «Ecco, io contemplo i cieli aperti, e il Figlio dell'Uomo che sta in piedi alla destra di Dio». Quindi Cristo non siede alla destra del Padre.

In contrario: Nel Vangelo [Mc 16, 19] si legge: «Il Signore Gesù, dopo aver parlato con loro, ascese al cielo e sedette alla destra di Dio».

Dimostrazione: Col termine e con l'atto dell'assidersi possiamo intendere due cose: il riposo o la quiete, come nel comando di Cristo [Lc 24, 49]: «Sedete qui in città», e il potere regale o giudiziario, come in quel detto dei Proverbi [20, 8]: «Il re che siede in tribunale dissipa ogni male con il suo sguardo». Ora, in entrambi i modi spetta a Cristo di assidersi alla destra del Padre.

Nel primo modo per il fatto che egli rimane eternamente incorruttibile nella beatitudine del Padre, che viene indicata dalla sua destra, secondo l'espressione del Salmo [15, 11]: «Dolcezza senza fine alla tua destra». Da cui le parole di S. Agostino [De symb. 4] nella spiegazione di quelle parole del Simbolo: «Siede alla destra del Padre»: «Sedersi va qui inteso nel senso di dimorare, cioè come si usa dire di una persona qualsiasi: sedette, o risiedette, in quel luogo per tre anni. Credete dunque che Cristo dimora alla destra di Dio Padre: egli infatti è beato, e il nome della sua beatitudine è la destra del Padre».

Nel secondo senso si dice che Cristo siede alla destra del Padre in quanto regna con lui, e da lui riceve il potere di giudicare: come chi siede alla destra del re ne partecipa le funzioni di re e di giudice. «Per "destra"», scrive dunque S. Agostino [Ps. Agost., Serm. 1], «intendete il potere che l'uomo assunto [dal Verbo] ha ricevuto da Dio per venire a giudicare, dopo essere venuto per essere giudicato».

Analisi delle obiezioni: 1. Rispondiamo col Damasceno [De fide orth. 4, 2] che «noi non intendiamo parlare di una destra in senso locale. Chi infatti è incircoscrittibile come potrebbe avere localmente una destra? Poiché la destra e la sinistra riguardano esseri circoscritti. Noi invece chiamiamo destra del Padre la gloria e l'onore della sua divinità».

2. L'argomento sarebbe valido se il sedere a destra venisse inteso in senso materiale. Da cui le parole di S. Agostino [De Symb. 4]: «Se si prendesse in senso materiale che Cristo siede alla destra del Padre, questi rimarrebbe alla sinistra. Ma lassù», cioè nella beatitudine eterna, «tutti sono a destra, poiché là non esiste infelicità alcuna».

3. Come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 29], «lo stare seduto appartiene al giudice; invece lo stare in piedi è di chi combatte e soccorre. Perciò

S. Stefano, trovandosi nel combattimento, vide in piedi colui che lo aiutava. S. Marco invece dopo l'ascensione lo descrive seduto: poiché dopo la gloria di quell'ascensione ricomparirà alla fine del mondo come giudice».

Articolo 2

In 3 Sent., d. 22, q. 3, a. 3, sol. 2; Comp. Theol., c. 240; In Hebr., c. 1, lect. 2, 6; c. 8, lect. 1; c. 10, lect. 1

Se sedere alla destra del Padre spetti a Cristo in quanto Dio

Pare che sedere alla destra del Padre non spetti a Cristo in quanto Dio. Infatti:

1. In quanto Dio, Cristo è la destra del Padre [Agost., Enarr. in Ps. 89, 12]. Ma essere la destra di una persona non Pare che possa identificarsi con colui che siede alla sua destra. Quindi Cristo in quanto Dio non siede alla destra del Padre.

2. Nel Vangelo [Mc 16, 19] si legge che «il Signore Gesù fu assunto in cielo, e siede alla destra di Dio». Ora, Cristo non fu assunto in cielo come Dio. Perciò neppure siede alla destra di Dio in quanto tale.

3. Cristo in quanto Dio è uguale al Padre e allo Spirito Santo. Se dunque in quanto Dio egli sedesse alla destra del Padre, anche lo Spirito Santo dovrebbe sedere alla destra del Padre e del Figlio, e il Padre stesso alla destra del Figlio. Il che è inaudito.

In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 4, 2] insegna: «Noi chiamiamo destra del Padre la gloria e l'onore della divinità, in cui il Figlio di Dio esiste prima dei secoli come Dio e consostanziale al Padre».

Dimostrazione: Dalle cose già dette [a. 1, corpo e ad 1] risulta che il termine destra può indicare tre cose: primo, stando al Damasceno, «la gloria della divinità»; secondo, stando a S. Agostino, «la beatitudine del Padre»; terzo, stando a un'altra spiegazione del medesimo, «il potere di giudice». Sedersi invece può indicare, come si è detto [a. prec.], o la dimora, o la dignità di re o di giudice. Perciò «sedere alla destra del Padre» non significa altro che avere con il Padre la gloria della divinità, la beatitudine e il potere di giudicare, e ciò in maniera immutabile e regale. Ora, tutto ciò spetta al Figlio in quanto Dio. È chiaro quindi che Cristo siede alla destra del Padre in quanto Dio: però la preposizione ad [alla], che ha valore transitivo, qui implica solo la distinzione delle persone e l'ordine di origine, non già una gradazione di natura o di dignità, che nelle persone divine non esiste in alcun modo, come si è visto nella Prima Parte [q. 42, aa. 3, 4].

Analisi delle obiezioni: 1. Il Figlio è chiamato destra del Padre per appropriazione, allo stesso modo in cui è detto potenza del Padre [1 Cor 1, 24]. Ma la destra del Padre, nei tre significati descritti sopra [nel corpo], è un attributo comune alle tre persone divine.

2. Cristo in quanto uomo è stato assunto all'onore divino, indicato dall'insediamento suddetto. Tuttavia tale onore divino spetta a Cristo in quanto Dio non per un'investitura, ma per la sua origine eterna.

3. In nessun modo si può affermare che il Padre siede alla destra del Figlio o dello Spirito Santo: poiché il Figlio e lo Spirito Santo traggono la loro origine

dal Padre, e non viceversa. Si può dire invece in senso proprio che lo Spirito Santo siede, nel senso indicato [ib.], alla destra del Padre o del Figlio: sebbene ciò per una certa appropriazione venga attribuito al Figlio, a cui viene appropriata l'uguaglianza, secondo le parole di S. Agostino [De doctr. christ. 1, 5]: «Nel Padre si ha l'unità, nel Figlio l'uguaglianza, nello Spirito Santo la connessione dell'unità e dell'uguaglianza».

Articolo 3
Supra, a. praec.
Se sedere alla destra del Padre si addica a Cristo in quanto uomo
Pare che sedere alla destra del Padre non si addica a Cristo in quanto uomo. Infatti:
1. Come nota il Damasceno [De fide orth. 4, 2], «noi chiamiamo destra del Padre la gloria e l'onore della divinità». Ma l'onore e la gloria della divinità non si addicono a Cristo in quanto uomo. Pare quindi che Cristo non sieda alla destra del Padre in quanto uomo.
2. Sedere alla destra di chi regna esclude la dipendenza: poiché chi siede alla destra del re in qualche modo regna assieme a lui. Cristo invece in quanto uomo è «sottomesso al Padre», come dice S. Paolo [1 Cor 15, 28]. Perciò in quanto uomo Cristo non è alla destra del Padre.
3. Commentando l'affermazione di S. Paolo [Rm 8, 34]: «Il quale è alla destra del Padre», la Glossa [P. Lomb.] aggiunge: «cioè uguale al Padre nell'onore per cui Dio è Padre; oppure nel godimento dei più grandi beni di Dio». E commentando l'altra espressione [Eb 1, 3]: «Si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli», aggiunge: «cioè nell'uguaglianza del Padre, sopra tutte le cose per luogo e per dignità». Ma essere uguale a Dio non può appartenere a Cristo in quanto uomo, poiché sotto tale aspetto egli stesso affermava [Gv 14, 28]: «Il Padre è più grande di me». Quindi sedere alla destra del Padre non si addice a Cristo in quanto uomo.
In contrario: S. Agostino [Ps. Agost., Serm. 1] insegna: «Per destra dovete intendere il potere che l'uomo assunto [dal Verbo] ha ricevuto da Dio per venire a giudicare, dopo che è venuto per essere giudicato».
Dimostrazione: L'espressione destra del Padre, secondo le spiegazioni date [a. prec.], può indicare o la gloria della divinità di Cristo, o la sua beatitudine eterna, oppure il potere di giudice e di re. Però la preposizione ad [alla] indica un certo accesso alla destra, che sta a indicare una conformità accompagnata da una certa distinzione, come si è già notato sopra [ib.]. E ciò può avvenire in tre modi. Primo, mediante la conformità di natura e la distinzione di persona. Ed è così che Cristo in quanto Figlio di Dio siede alla destra del Padre, poiché ha l'identica natura con il Padre. E in questo senso gli stessi attributi spettano essenzialmente al Figlio come al Padre. Il che significa essere nell'uguaglianza del Padre.
Secondo, mediante la grazia dell'unione ipostatica: la quale al contrario implica distinzione di natura e unità di persona. E in questo senso Cristo in quanto uomo è Figlio di Dio, per cui siede alla destra del Padre: però allora l'espressione in quanto non indica la condizione della natura, ma l'unità del

supposito, come si è spiegato a suo tempo [q. 16, aa. 10, 11].
Terzo, l'accesso può essere inteso secondo la grazia abituale, che in Cristo è più abbondante che in tutte le altre creature, per cui la stessa natura umana è in lui più beata che nelle altre creature, e sopra ogni altra creatura esercita un potere regale e giudiziario.
Se dunque l'espressione in quanto vuole designare la condizione della natura, allora Cristo siede «alla destra del Padre», ossia «nell'uguaglianza del Padre», in quanto Dio. In quanto uomo invece egli siede «alla destra del Padre» solo perché «gode dei beni paterni più di ogni altra creatura», ossia «di una maggiore beatitudine», ed «esercita la potestà giudiziaria». – Se invece l'espressione in quanto sta a designare l'unità del supposito, allora anche in quanto uomo egli siede alla destra del Padre «secondo un'uguaglianza di onore»: poiché, secondo le spiegazioni date [q. 25, a. 1], noi veneriamo con lo stesso onore sia il Figlio di Dio che la natura da lui assunta.
Analisi delle obiezioni: 1. L'umanità di Cristo, considerata secondo la condizione della natura assunta, non può avere la gloria o l'onore della divinità: ciò però gli spetta a motivo della persona a cui è unita ipostaticamente.
Per cui il Damasceno aggiunge: «Nella quale», cioè nella gloria della divinità, «il Figlio di Dio esistente da prima dei secoli come Dio e consostanziale al Padre è assiso nella gloria, e la sua carne è conglorificata con lui. Viene infatti adorata da tutte le creature un'unica ipostasi con la sua carne, mediante un'unica adorazione».
2. Cristo in quanto uomo è sottomesso al Padre se con l'espressione in quanto si vuole indicare la condizione della natura. E in questo senso, cioè in quanto uomo, non gli spetta di sedere alla destra del Padre nell'uguaglianza. Però gli spetta di sedere alla destra del Padre se designiamo con tale espressione l'eccellenza della beatitudine e la potestà giudiziaria su tutte le creature.
3. Essere nell'uguaglianza del Padre non può appartenere alla natura umana di Cristo, ma solo alla persona divina che la ha assunta. Essere invece nel godimento dei più grandi beni di Dio, in quanto ciò implica una superiorità sulle altre creature, appartiene anche alla natura assunta.

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 22, q. 3, a. 3, sol. 3

### Se sedere alla destra del Padre sia esclusivo di Cristo

Pare che sedere alla destra del Padre non sia esclusivo di Cristo. Infatti:
1. L'Apostolo [Ef 2, 6] insegna che Dio «ci ha risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli in Cristo Gesù». Ora, risuscitare non è soltanto di Cristo. Quindi per lo stesso motivo neppure sedere nei cieli alla destra di Dio.
2. Come nota S. Agostino [De Symb. 4], «per Cristo sedere alla destra del Padre equivale a dimorare nella sua beatitudine». Ma ciò viene concesso a molti altri. Quindi sedere alla destra del Padre non è esclusivo di Cristo.
3. Il Signore stesso [Ap 3, 21] ha affermato: «Il vincitore lo farò sedere presso di me sul mio trono; come io ho vinto e mi sono assiso presso il Padre mio sul suo trono». Ora, Cristo siede alla destra del Padre per il fatto che siede sul suo trono. Perciò anche gli altri che vincono sederanno alla destra del Padre.

4. Il Signore [Mt 20, 23] ebbe a dire: «Non sta a me concedere che vi sediate alla mia destra o alla mia sinistra, ma è per coloro per i quali è stato preparato dal Padre mio». Ora, queste parole sarebbero state dette invano se ciò non fosse stato disposto per nessuno. Quindi sedere alla destra di Dio non appartiene esclusivamente a Cristo.
In contrario: S. Paolo [Eb 1, 13] si domanda: «A quale degli angeli Dio ha mai detto: Siedi alla mia destra?», cioè, secondo la Glossa [P. Lomb.], «nei miei beni più grandi», oppure «nell'uguaglianza della divinità?». Come per dire: «A nessuno». Ora, gli angeli sono superiori alle altre creature. Molto meno quindi può attribuirsi a qualsiasi altro, all'infuori di Cristo, di assidersi alla destra del Padre.
Dimostrazione: Stando alle spiegazioni precedenti [a. 3], si dice che Cristo siede alla destra del Padre in quanto secondo la natura divina possiede l'uguaglianza col Padre, e secondo la natura umana gode il possesso dei beni divini in modo superiore a tutte le altre creature. Ora, entrambe queste cose spettano solo a Cristo. Quindi a nessun altro, angelo o uomo, si addice di assidersi alla destra del Padre, ma solo a Cristo.
Analisi delle obiezioni: 1. Essendo Cristo il nostro capo, ciò che è stato conferito a lui è stato in lui conferito anche a noi. Essendo egli quindi già stato risuscitato, l'Apostolo afferma che Dio in qualche modo «ci ha come risuscitati» con lui, pur essendo noi non ancora risuscitati, ma solo destinati alla risurrezione, secondo quelle altre sue parole [Rm 8, 11]: «Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai nostri corpi mortali».
E secondo questo modo di parlare l'Apostolo aggiunge che «ci ha fatti sedere nei cieli»: cioè per il fatto stesso che vi siede il nostro capo, che è Cristo.
2. Poiché per destra si intende la beatitudine divina, «sedere alla destra» non significa semplicemente essere nella beatitudine, ma possederla con una specie di potestà dominativa, e quasi come qualcosa di proprio e naturale. Il che può attribuirsi solo a Cristo, e a nessun'altra creatura. - Si può dire però che tutti i santi che sono nella beatitudine «sono posti alla destra di Dio». Infatti nel Vangelo [Mt 25, 33] si legge che Cristo «porrà le pecore alla sua destra».
3. Il trono indica il potere di giudicare, che Cristo riceve dal Padre. Per questo si dice che egli «siede sul trono del Padre». Gli altri santi invece ricevono tale potere da Cristo, per cui si dice che essi «siedono sul trono di Cristo», secondo le parole del Vangelo [Mt 19, 28]: «Siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele».
4. Come dice il Crisostomo [In Mt hom. 65], «quel posto», cioè la sede alla destra [del Padre], «è inaccessibile a tutti: non solo agli uomini, ma anche agli angeli. Infatti S. Paolo lo attribuisce come prerogativa esclusiva all'Unigenito, scrivendo: "A quale degli angeli fu mai detto: Siedi alla mia destra?".
Perciò il Signore non rispose ai due discepoli considerandoli come persone chiamate a sedersi accanto a lui, ma accondiscendendo alla supplica di chi lo interpellava. Essi infatti chiedevano una cosa soltanto, di essergli vicini più degli altri».
Però si può anche rispondere che i figli di Zebedeo avevano chiesto al Signore una preminenza sugli altri attraverso la partecipazione al suo potere

giudiziario. Per cui non chiesero di sedere alla destra o alla sinistra del Padre, ma alla destra o alla sinistra di Cristo [Mt 20, 21].

## Quaestio 59
## Prooemium

[49490] IIIª q. 59 pr. Deinde considerandum est de iudiciaria potestate Christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum iudiciaria potestas sit attribuenda Christo. Secundo, utrum conveniat sibi secundum quod est homo. Tertio, utrum fuerit eam ex merito adeptus. Quarto, utrum eius potestas iudiciaria sit universalis respectu omnium hominum. Quinto, utrum, praeter iudicium quod agit in hoc tempore, sit expectandus ad universale iudicium futurum. Sexto, utrum eius iudiciaria potestas etiam ad Angelos se extendat. De executione autem finalis iudicii convenientius agetur cum considerabimus de his quae pertinent ad finem mundi. Nunc autem sufficit ea sola tangere quae pertinent ad Christi dignitatem.

## ARGOMENTO 59
## IL POTERE GIUDIZIARIO DI CRISTO

Veniamo ora a trattare del potere giudiziario di Cristo.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se tale potere debba essere attribuito a Cristo; 2. Se gli spetti in quanto uomo; 3. Se lo abbia meritato; 4. Se questo suo potere di giudice sia universale rispetto a tutti gli uomini; 5. Se oltre al giudizio che egli esercita nel tempo presente si debba attendere per il futuro un giudizio universale; 6. Se il suo potere giudiziario si estenda anche agli angeli.
Di quanto poi riguarda lo svolgimento del giudizio universale parleremo meglio in seguito, nelle questioni relative alla fine del mondo [cf. Suppl., qq. 88 ss.]. Per ora basterà accennare a quanto riguarda la dignità di Cristo.

## Articolo 1

In 4 Sent., d. 47, q. 1, a. 2, sol. 3; d. 48, q. 1, a. 1, ad 4; Expos. in Symb., a. 7; In Ioan., c. 5, lect. 4

### Se il potere giudiziario vada attribuito a Cristo in modo speciale

Pare che il potere giudiziario non vada attribuito a Cristo in modo speciale.
Infatti:
1. Il giudizio su una persona spetta al suo signore, come fa notare S. Paolo [Rm 14, 4]: «Chi sei tu per giudicare un servo che non è tuo?». Ora, essere Signore delle creature è comune a tutta la Trinità. Quindi il potere giudiziario non va attribuito particolarmente a Cristo.
2. In Daniele [7, 9] si legge: «Un vegliardo si assise», e subito dopo [v. 10]: «La corte sedette e i libri furono aperti». Ora, il vegliardo sta a indicare il Padre, poiché, secondo S. Ilario [De Trin. 2, 1], «nel Padre c'è l'eternità». Perciò il potere giudiziario va attribuito più al Padre che a Cristo.
3. Il compito di giudicare spetta a colui che ha anche quello di convincere il reo. Ma convincere spetta allo Spirito Santo, poiché nel Vangelo [Gv 16, 8] sta scritto: «Quando egli», cioè lo Spirito Santo, «verrà, convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio». Quindi il potere giudiziario va

attribuito più allo Spirito Santo che a Cristo.
In contrario: Negli Atti [10. 42] si legge di Cristo: «Egli è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio».
Dimostrazione: Per giudicare si richiedono tre cose. Primo, il potere coercitivo sui sudditi, per cui si legge [Sir 7, 6]: «Non cercare di divenire giudice se ti manca la forza di estirpare l'ingiustizia». Secondo, si richiede lo zelo della rettitudine, in modo che non si giudichi per odio o per invidia, ma per amore della giustizia, secondo le parole dei Proverbi [3, 12]: «Il Signore corregge chi ama, come un padre il figlio prediletto». Terzo, si richiede la sapienza, che deve informare il giudizio: da cui le parole [Sir 10, 1]: «Un giudice sapiente giudicherà il suo popolo». Ora, i primi due requisiti sono dei presupposti, ma propriamente è il terzo che dà forma al giudizio, poiché la norma del giudizio è la legge di sapienza o di verità con la quale si giudica. Poiché dunque il Figlio è la Sapienza generata, e la Verità che procede dal Padre e lo rappresenta perfettamente, propriamente il potere giudiziario viene attribuito al Figlio di Dio. Da cui le parole di S. Agostino [De vera relig. 31]: «Questa è quella verità incommutabile che giustamente è considerata la legge di tutte le arti, e l'arte dell'Artefice onnipotente. E quando noi e tutte le anime ragionevoli giudichiamo con rettitudine e secondo verità delle cose inferiori e di noi stessi, se concordiamo con essa è in definitiva la Verità stessa che giudica. Di essa invece non giudica neppure il Padre: infatti non è a lui inferiore. E così ciò che il Padre giudica lo giudica per mezzo di essa. Per cui il Padre non giudica nessuno, ma ha rimesso ogni giudizio al Figlio».
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento dimostra che il potere giudiziario è una prerogativa comune a tutta la Trinità: il che è vero. Tuttavia per appropriazione esso viene attribuito al Figlio, come si è spiegato [nel corpo].
2. Come dice S. Agostino [De Trin. 6, 10], al Padre viene attribuita l'eternità per la sua affinità con il concetto di principio, che è implicito in quello di eternità. Però egli aggiunge che il Figlio è «l'arte del Padre». Perciò l'autorità di giudice è attribuita al Padre in quanto questi è il principio del Figlio, ma il giudizio come tale è attribuito al Figlio, che è l'arte e la sapienza del Padre: per cui come il Padre ha fatto tutto per mezzo del Figlio in quanto questi è la sua arte, così giudica tutto per mezzo del Figlio in quanto questi è la sua sapienza e verità. E questo è appunto il senso di quel passo di Daniele: «Un vegliardo si assise», seguito dall'altro [vv. 13 s.]: «Il Figlio dell'Uomo giunse fino al vegliardo, e questi gli diede potere, gloria e regno». Dal che si capisce che l'autorità di giudicare è presso il Padre, dal quale il Figlio ha ricevuto il potere di giudicare.
3. Come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 95], Cristo predisse che lo Spirito Santo convincerà il mondo quanto al peccato nel senso che «sarà lui a diffondere la carità nei nostri cuori. Poiché scacciato il timore avremo la libertà di redarguire il mondo e di convincerlo». Perciò allo Spirito Santo il giudizio non è attribuito in quanto giudizio, bensì in vista delle disposizioni affettive che il giudizio implica nell'uomo.

Articolo 2

In 4 Sent., d. 48, q. 1, a. 1; C. G., IV, c. 96; Quodl., 10, q. 1, a. 2; Comp. Theol., c. 241; Expos. in Symb., a. 7; In Matth., c. 25; In Ioan., c. 5, lectt., 4, 5

Se il potere giudiziario spetti a Cristo in quanto uomo

Pare che il potere giudiziario non spetti a Cristo in quanto uomo. Infatti:

1. S. Agostino [De vera relig. 31] afferma che il giudizio viene attribuito al Figlio in quanto è la legge stessa della prima verità. Ma ciò appartiene a Cristo in quanto è Dio. Perciò il potere giudiziario non spetta a Cristo in quanto uomo, ma in quanto Dio.

2. Il potere giudiziario ha il compito di premiare i buoni e di punire i malvagi. Ora, il premio delle opere buone è la felicità eterna, la quale può essere concessa solo da Dio: poiché, come nota S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 23], «l'anima è resa beata dalla partecipazione di Dio, non già dalla partecipazione di un'anima santa». Quindi il potere giudiziario non spetta a Cristo in quanto uomo, ma solo in quanto Dio.

3. Il potere giudiziario ha il compito di giudicare i segreti dei cuori, come accenna l'Apostolo [1 Cor 4, 5]: «Non vogliate giudicare nulla prima del tempo, finché venga il Signore, il quale metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori». Ma ciò spetta solo alla virtù divina, come risulta da quelle parole della Scrittura [Ger 17, 9 s.]: «Più fallace di ogni altra cosa è il cuore, e difficilmente guaribile: chi lo può conoscere? Io, il Signore, scruto la mente e saggio i cuori, per rendere a ciascuno secondo la sua condotta». Quindi il potere giudiziario non spetta a Cristo in quanto uomo, ma in quanto Dio.

In contrario: Nel Vangelo [Gv 5, 27] si legge: «[Il Padre] gli ha dato il potere di giudicare, perché è Figlio dell'Uomo».

Dimostrazione: Il Crisostomo [In Ioh. hom. 39] Pare persuaso che il potere giudiziario non spetti a Cristo in quanto uomo, ma solo in quanto Dio. Così infatti egli legge il passo evangelico riferito sopra [s. c.]: «Gli ha dato il potere di giudicare. E non vi meravigliate per il fatto che è Figlio dell'Uomo» [v. 28].

E commenta: «Egli infatti giudica non perché uomo, ma perché Figlio dell'ineffabile Dio. Essendo dunque le facoltà enunciate superiori all'uomo, per chiarire la cosa il Signore dice: "Non vi meravigliate per il fatto che è Figlio dell'Uomo: poiché è anche Figlio di Dio". E per darne la prova si appella alla risurrezione finale: "Viene l'ora infatti in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la voce del Figlio di Dio"».

Si deve però notare che, pur restando in Dio l'autorità primaria di giudicare, tuttavia Dio comunica agli uomini il potere giudiziario rispetto alle cose sottoposte alla loro giurisdizione. Da cui il comando del Deuteronomio [1, 16]: «Giudicate con giustizia», a cui seguono le parole: «poiché il giudizio appartiene a Dio», per la cui autorità voi giudicate. Ora, sopra [q. 8, aa. 1, 4; q. 20, a. 1, ad 3] si è detto che Cristo, anche per la sua natura umana, è capo di tutta la Chiesa, e che «Dio ha posto ogni cosa sotto i suoi piedi» [Sal 8, 8; Eb 2, 8]. Perciò a lui spetta, anche secondo la natura umana, il potere giudiziario. Quindi il suddetto brano evangelico va letto con questa punteggiatura: «Gli ha dato il potere di giudicare perché è Figlio dell'Uomo» - non certo per la condizione della natura umana, perché allora tutti gli uomini avrebbero un

simile potere, come obbietta appunto il Crisostomo [l. cit.], ma per la grazia capitale, che Cristo ha ricevuto nella sua natura umana -.
Ora, il suddetto potere giudiziario spetta a Cristo nella sua natura umana per tre motivi. Primo, per la sua conformità e affinità con gli uomini. Come infatti Dio opera mediante le cause seconde poiché sono più vicine agli effetti, così giudica gli uomini mediante l'umanità di Cristo affinché il giudizio sia per gli uomini più benevolo. Da cui le parole dell'Apostolo [Eb 4, 15 s.]: «Non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato. Accostiamoci dunque con piena fiducia al trono della grazia».
Secondo, poiché «nel giudizio finale», nota S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 19], «ci sarà la resurrezione dei morti, e i loro corpi Dio li risuscita per mezzo del Figlio dell'Uomo», come «per mezzo del medesimo Cristo risuscita le anime » in quanto questi è «Figlio di Dio».
Terzo, poiché, come spiega S. Agostino [Serm. 127, 7], «era giusto che i giudicandi vedessero il giudice. Ma costoro saranno sia i buoni che i cattivi. Bisognava dunque che nel giudizio la forma di servo apparisse sia ai buoni che ai cattivi, riservando ai soli buoni la forma di Dio».
Analisi delle obiezioni: 1. Il giudizio spetta alla verità come alla sua regola direttiva, ma spetta anche all'uomo in quanto questi è informato dalla verità, così da costituire in qualche modo una cosa sola con essa, divenendo quasi una legge e una «giustizia animata». Per cui S. Agostino cita in proposito l'affermazione di S. Paolo [1 Cor 2, 15]: «L'uomo spirituale giudica ogni cosa». Ora, l'anima di Cristo fu unita alla verità e riempita di essa molto più di tutte le altre creature, secondo la testimonianza di S. Giovanni [1, 14]: «Noi l'abbiamo visto pieno di grazia e di verità». Per questo dunque all'anima di Cristo spetta in sommo grado di giudicare ogni cosa.
2. È solo di Dio rendere beate le anime partecipando se stesso, ma appartiene a Cristo il condurre gli uomini alla beatitudine quale loro capo e autore della loro salvezza, secondo le parole dell'Apostolo [Eb 2, 10]: «Colui che voleva portare molti figli alla gloria rese perfetto mediante la sofferenza il capo che doveva guidarli alla salvezza».
3. Conoscere e giudicare i segreti dei cuori spetta di per sé soltanto a Dio, ma per il rifluire della divinità nell'anima di Cristo ciò spetta anche ad essa, come si è visto sopra [q. 10, a. 2] a proposito della scienza di Cristo. Da cui le parole di S. Paolo [Rm 2, 16]: «Nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini per mezzo di Gesù Cristo».

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 47, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 4; d. 48, q. 1, a. 1; C. G., IV, c. 96; Comp. Theol., c. 241

### Se Cristo abbia acquistato il potere giudiziario con i suoi meriti

Pare che Cristo non abbia acquistato il potere giudiziario con i suoi meriti. Infatti:
1. Il potere giudiziario accompagna la dignità regale, secondo le parole dei Proverbi [20, 8]: «Il re che siede in tribunale dissipa ogni male con il suo

sguardo». Ora, Cristo acquistò la dignità regale senza meritarla: poiché essa gli compete per il fatto stesso che è l'Unigenito di Dio. Nel Vangelo [Lc 1, 32] infatti si legge: «Il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre, e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe». Quindi Cristo non acquistò con i meriti il potere giudiziario.

2. Il potere giudiziario, stando alle cose già dette [a. 2], spetta a Cristo in quanto è il nostro capo. Ma la grazia capitale non spetta a Cristo per i suoi meriti, bensì è connessa con l'unione ipostatica della natura umana con quella divina, secondo le parole di S. Giovanni [1, 14.16]: «Abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità, e dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto». Parole queste che si riferiscono alla sua condizione di capo. Perciò Cristo non dovette ai suoi meriti il potere giudiziario.

3. L'Apostolo [1 Cor 2, 15] afferma: «L'uomo spirituale giudica ogni cosa». Ma l'uomo diviene spirituale mediante la grazia: e questa non proviene dai meriti, «altrimenti non sarebbe più grazia», nota S. Paolo [Rm 11, 16]. Quindi né a Cristo né ad altri il potere giudiziario è dovuto per i meriti, ma solo per grazia.

In contrario: A lui si riferiscono quelle parole [Gb 36, 17 Vg]: «La tua causa è stata giudicata come quella di un empio: per questo ti sarà concessa la sentenza e il giudizio». E S. Agostino [Serm. 127, 7] afferma: «Siederà come giudice colui che fu sottoposto a giudizio; condannerà i veri colpevoli colui che falsamente fu dichiarato in colpa».

Dimostrazione: Nulla impedisce che una stessa prerogativa sia dovuta a una persona per motivi diversi: come la gloria del corpo risuscitato era dovuta a Cristo non solo in rapporto alla divinità e alla gloria dell'anima, ma anche «per il merito dovuto all'ignominia della passione» [Agost., In Ioh. ev. tract. 104]. E lo stesso si dica per il potere giudiziario dovuto a Cristo come uomo: esso gli compete sia per la persona divina, sia per la dignità di capo, sia per la pienezza della sua grazia abituale, e tuttavia egli lo ottenne anche per i propri meriti: in modo cioè che secondo la giustizia di Dio fosse costituito giudice colui che per tale giustizia aveva combattuto e vinto, dopo essere stato condannato ingiustamente. Da cui le sue parole nell'Apocalisse [3, 21]: «Io ho vinto, e mi sono assiso presso il Padre mio sul suo trono». Ora, il termine trono sta a indicare il potere giudiziario, secondo le altre parole del Salmo [9, 5]: «Siedi in trono giudice giusto».

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento è valido per dimostrare che il potere giudiziario è dovuto a Cristo in forza dell'unione ipostatica con il Verbo di Dio.

2. L'argomento considera il potere suddetto in quanto deriva dalla grazia capitale.

3. L'argomento considera il potere giudiziario come derivante dalla grazia abituale, che sublima l'anima di Cristo. Ma il fatto che a Cristo tale potere sia dovuto in forza di tali motivi non esclude che gli sia dovuto anche per i suoi meriti.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 47, q. 1, a. 3, sol. 1, 2, 3; Expos. in Symb., a. 7; In Rom., c. 14, lect. 1; In 2 Cor., c. 5, lect. 2

Se il potere giudiziario di Cristo si estenda a tutte le cose umane

Pare che il potere giudiziario di Cristo non si estenda a tutte le cose umane. Infatti:

1. Nel Vangelo [Lc 12, 13 s.] si legge che avendogli uno chiesto: «Dì a mio fratello che divida con me l'eredità», il Signore rispose: «O uomo, chi mi ha costituito giudice o mediatore sopra di voi?». Quindi egli non ha il potere di giudicare tutte le cose umane.

2. Non si può giudicare se non di cose soggette alla propria giurisdizione. Ma «noi non vediamo come ogni cosa sia sottomessa» a Cristo, fa notare la Scrittura [Eb 2, 8]. Perciò non Pare che egli possa giudicare di tutte le cose umane.

3. S. Agostino [De civ. Dei 20, 2] insegna che rientra nei giudizi di Dio che i buoni in questo mondo siano talora nell'afflizione e talora nella prosperità, e così pure i malvagi. Ma ciò avveniva anche prima dell'incarnazione di Cristo. Quindi non tutti i giudizi di Dio sulle cose umane rientrano nel potere giudiziario di Cristo.

In contrario: Nel Vangelo [Gv 5, 22] si legge: «Il Padre ha rimesso ogni giudizio al Figlio».

Dimostrazione: Se parliamo di Cristo secondo la natura divina è evidente che ogni giudizio del Padre appartiene anche al Figlio: poiché come il Padre compie ogni cosa per mezzo del Verbo, così anche giudica ogni cosa mediante il Verbo.

Se poi parliamo di Cristo secondo la natura umana, anche allora è evidente che tutte le realtà umane sono soggette al suo giudizio. Primo, a motivo del rapporto esistente fra l'anima di Cristo e il Verbo di Dio. Se è vero infatti che «l'uomo spirituale giudica ogni cosa» [1 Cor 2, 15], in quanto la sua mente aderisce al Verbo di Dio, molto più ha il potere di giudicare ogni cosa l'anima di Cristo, che è ripiena della verità di tale Verbo.

Secondo, ciò risulta in base ai meriti acquistati con la sua morte. Poiché, come dice S. Paolo [Rm 14, 9], «Cristo è morto ed è ritornato alla vita per essere il Signore dei morti e dei vivi». Quindi egli esercita il giudizio su tutti. Perciò l'Apostolo può concludere [v. 10] che «tutti compariremo dinanzi al tribunale di Cristo», e in Daniele [7, 14] si legge che «gli fu dato potere, gloria e regno, e tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano».

Terzo, ciò risulta dal confronto delle cose umane col fine dell'umana salvezza. Infatti chi ha il compito di disporre ciò che è principale ha anche quello di disporre ciò che è accessorio. Ora, tutte le cose umane sono ordinate al fine della beatitudine, che è la salvezza eterna, alla quale tutti gli uomini sono ammessi o dalla quale sono respinti in base al giudizio di Cristo, come risulta dal Vangelo. Perciò è evidente che tutte le cose umane ricadono sotto il potere giudiziario di Cristo.

Analisi delle obiezioni: 1. Il potere giudiziario, come si è notato sopra [a. 3, ob. 1], è annesso alla dignità regale. Ora Cristo, sebbene fosse stato costituito re da Dio, tuttavia mentre viveva sulla terra non volle l'amministrazione

temporale del regno. Da cui la sua stessa dichiarazione [Gv 18, 36]: «Il mio regno non è di questo mondo». E allo stesso modo non volle esercitare il potere giudiziario sulle cose temporali, essendo venuto a convertire gli uomini alle cose divine. Per cui S. Ambrogio [In Lc 7] scrive a commento di quel passo evangelico: «È giusto che declini le cose terrene colui che era disceso per quelle divine: non si degna di farsi giudice delle liti e arbitro delle ricchezze colui che è chiamato a giudicare i vivi e i morti, e a farsi arbitro dei meriti».

2. Tutte le cose sono soggette a Cristo quanto al potere universale che egli ha ricevuto dal Padre, come egli stesso dichiara [Mt 28, 18]: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra», ma non tutto gli è soggetto quanto all'esercizio del suo potere. Ciò avverrà comunque nel futuro, quando in tutte le cose ci sarà l'adempimento della sua volontà, con la salvezza degli uni e la punizione degli altri.

3. Prima dell'incarnazione tali giudizi sulle cose umane venivano esercitati da Cristo in quanto Verbo di Dio, ma con l'incarnazione anche l'anima a lui unita ipostaticamente è divenuta partecipe di tale potere.

Articolo 5

In 4 Sent., d. 47, q. 1, a. 1, sol. 1; C. G., IV, c. 96; Quodl., 10, q. 1, a. 2; Comp. Theol., c. 242; In Matth., c. 25

Se dopo il giudizio che si svolge nel tempo presente ci sia da attendere un giudizio universale

Pare che dopo il giudizio che si svolge nel tempo presente non ci sia da attendere un giudizio universale. Infatti:

1. Dopo l'ultima retribuzione dei premi e dei castighi, sarebbe inutile un altro giudizio. Ma in questo tempo presente viene già fatta la retribuzione dei premi e dei castighi, poiché il Signore [Lc 23, 43] disse al buon ladrone crocifisso: «Oggi sarai con me nel Paradiso»; e nel Vangelo [16, 22] si legge ancora che «morì il ricco e fu sepolto nell'inferno». È inutile dunque attendere un giudizio finale.

2. Secondo i Settanta in Naum [1, 9] si legge: «Dio non giudicherà due volte la stessa causa». Ma nel tempo presente Dio esercita già il suo giudizio, sia sulle cose temporali che su quelle spirituali. Pare quindi che non ci sia da attendere un giudizio finale.

3. Il premio e il castigo corrispondono al merito e al demerito. Ora, il merito e il demerito non interessano il corpo se non in quanto è strumento dell'anima. Quindi il premio e il castigo non sono dovuti al corpo se non a motivo dell'anima. E così alla fine non si richiede un altro giudizio, perché l'uomo sia premiato o punito nel suo corpo, oltre a quello nel quale sono punite o premiate le anime.

In contrario: Nel Vangelo [Gv 12, 48] Cristo ha affermato: «La parola che io vi ho annunziato vi giudicherà nell'ultimo giorno». Ci sarà quindi un giudizio nell'ultimo giorno, oltre al giudizio che si svolge attualmente.

Dimostrazione: Non si può dare un giudizio perfetto su una cosa mutevole prima che essa abbia avuto compimento. Come un giudizio perfetto sul valore di un atto non può essere dato prima che tale atto sia compiuto in se stesso e nei suoi effetti: poiché molte azioni che Pareno utili, dai loro effetti risultano poi

nocive. E così pure non si può dare un perfetto giudizio su un uomo fino a che la sua vita non sia terminata: poiché egli è in grado di mutare in molte maniere dal bene al male o viceversa, oppure dal bene al meglio, o dal male al peggio. Per tale motivo dunque, come dice l'Apostolo [Eb 9, 27], «è stabilito per gli uomini che muoiano una sola volta, dopo di che viene il giudizio».

Si deve però notare che, sebbene la vita temporale dell'uomo termini con la morte, tuttavia si prolunga in qualche modo nel futuro. Primo, in quanto continua a vivere nella memoria degli uomini, presso i quali talora conserva contro la verità una fama buona o cattiva.

Secondo, in quanto continua nei figli, i quali sono qualcosa dei genitori. Da cui le parole [Sir 30, 4]: «Muore il padre? È come se non morisse, perché lascia un suo simile dopo di sé». E tuttavia molti buoni hanno figli cattivi, e viceversa. – Terzo, in quanto continua negli effetti delle sue opere: come dall'inganno di Ario e degli altri seduttori pullula l'incredulità sino alla fine del mondo; e sino a quel momento progredisce la fede in forza della predicazione degli apostoli. – Quarto, in quanto si prolunga nelle vicende della salma: la quale talora viene sepolta con onore, talora invece rimane insepolta, e alla fine si riduce del tutto in polvere. – Quinto, in quanto si prolunga nelle cose in cui l'uomo ripone il suo affetto, come ad es. in certi beni temporali, di cui alcuni finiscono presto, mentre altri durano più a lungo.

Ora, tutte queste cose sottostanno all'esame del giudizio di Dio. Perciò non si può avere di esse un giudizio perfetto e manifesto sino a che dura il corso del tempo presente. A tale scopo dunque ci deve essere un giudizio finale nell'ultimo giorno, in cui venga giudicato perfettamente e palesemente tutto ciò che riguarda ciascun uomo in qualsiasi maniera.

Analisi delle obiezioni: 1. Fu opinione di alcuni che le anime dei santi non vengano premiate nel cielo, né quelle dei dannati condannate nell'inferno, sino al giorno del giudizio. Ma ciò appare evidentemente falso in base a quanto dice l'Apostolo [2 Cor 5, 6 ss.]: «Noi siamo sempre pieni di fiducia, e preferiamo andare in esilio dal corpo e abitare presso il Signore»; il che significa non più «camminare per fede, ma per visione», come risulta dal seguito del testo.

Ora, ciò significa vedere Dio per essenza, il che costituisce «la vita eterna», come si legge in S. Giovanni [17, 3]. Perciò è evidente che le anime separate dal corpo sono nella vita eterna.

Bisogna quindi affermare che dopo la morte l'uomo acquista uno stato immutabile per quanto riguarda l'anima. Di conseguenza per il premio dell'anima non c'è motivo di differire il giudizio. Essendoci però altre cose riguardanti l'uomo che si svolgono per tutto il corso del tempo, e che non sono estranee al giudizio di Dio, è necessario che alla fine dei tempi siano anch'esse sottoposte di nuovo al giudizio. Sebbene infatti l'uomo in tali cose non possa né meritare né demeritare, esse tuttavia rientrano nel premio o nel castigo. Perciò devono essere sottoposte al giudizio finale.

2. È vero che Dio non giudicherà «la stessa causa» due volte, però sotto il medesimo aspetto. Non ci sono invece obiezioni ad ammettere che Dio la giudichi due volte sotto aspetti diversi.

3. Il premio o il castigo del corpo dipende da quello dell'anima; tuttavia, non essendo l'anima soggetta al mutamento se non in modo indiretto a causa del corpo, appena separata dal corpo acquista uno stato immutabile, ed è sottoposta al giudizio. Il corpo invece rimane soggetto al mutamento sino alla fine dei tempi. Perciò è necessario che esso riceva il suo premio o il suo castigo nel giudizio finale.

Articolo 6
In 4 Sent., d. 47, q. 1, a. 3, sol. 4; d. 48, q. 1, a. 1
Se il potere giudiziario di Cristo si estenda anche agli angeli
Pare che il potere giudiziario di Cristo non si estenda agli angeli. Infatti:
1. Gli angeli, sia buoni che cattivi, furono giudicati al principio del mondo, quando alcuni decaddero per il peccato, mentre gli altri furono confermati nella beatitudine. Ma quelli che sono già stati giudicati non hanno più bisogno di essere sottoposti a giudizio. Quindi il potere giudiziario di Cristo non si estende agli angeli.
2. Non compete al medesimo soggetto giudicare ed essere giudicato. Ora, gli angeli verranno con Cristo per giudicare, secondo quelle parole evangeliche [Mt 25, 31]: «Il Figlio dell'Uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli». Pare quindi che gli angeli non debbano essere giudicati da Cristo.
3. Gli angeli sono superiori alle altre creature. Se dunque Cristo fosse giudice non solo degli uomini, ma anche degli angeli, sarebbe giudice per lo stesso motivo di tutte le creature. Il che è falso, essendo questa una prerogativa della provvidenza di Dio, secondo quelle parole [Gb 34, 13 Vg]: «A chi altri ha affidato la terra? E chi ha preposto al mondo che egli ha costruito?». Quindi Cristo non è giudice degli angeli.
In contrario: S. Paolo [1 Cor 6, 3] scrive: «Non sapete che giudicheremo gli angeli?». Ora, i santi non giudicheranno che per l'autorità di Cristo. A maggior ragione quindi Cristo avrà il potere di giudicare gli angeli.
Dimostrazione: Gli angeli sono soggetti al potere giudiziario di Cristo non solo in forza della sua natura divina, cioè per il fatto che egli è il Verbo di Dio, ma anche a motivo della sua natura umana. Il che è evidente per tre motivi.
Primo, per l'intimità che la natura assunta ha con Dio: poiché, come dice la Scrittura [Eb 2, 16], «Dio non ha assunto gli angeli, ma ha assunto la posterità di Abramo». Quindi l'anima di Cristo è piena della verità del Verbo di Dio più di qualsiasi angelo. Per cui, come insegna Dionigi [De cael hier. 7, 3], essa illumina gli angeli. Quindi ha il potere di giudicarli.
Secondo, poiché con le umiliazioni della passione la natura umana in Cristo meritò di essere esaltata al disopra degli angeli: per cui S. Paolo [Fil 2, 10] scrive che «nel nome di Gesù ogni ginocchio si piega nei cieli, sulla terra e sotto terra». Perciò Cristo ha il potere giudiziario anche sugli angeli, sia buoni che cattivi. E lo conferma l'Apocalisse [7, 11] quando dice che «tutti gli angeli stavano in piedi intorno al [suo] trono».
Terzo, a motivo delle mansioni esercitate dagli angeli in mezzo agli uomini, di cui Cristo è capo in modo particolare. Per cui S. Paolo [Eb 1, 14] scrive: «Sono tutti incaricati di un ministero, inviati per esercitare un ufficio in favore

di coloro che devono ereditare la salvezza».
Ora, gli angeli sottostanno al giudizio di Cristo prima di tutto quanto all'esecuzione di ciò che viene compiuto per loro mezzo. E ciò appare anche nella vita dell'uomo Cristo: che «gli angeli servivano», secondo l'affermazione evangelica [Mt 4, 15], e a cui i demoni chiedevano di essere mandati nei porci [Mt 8, 31].
In secondo luogo quanto agli altri premi accidentali degli angeli buoni, che consistono nella loro gioia per la salvezza degli uomini, secondo l'accenno evangelico [Lc 15, 10]: «C'è gioia davanti agli angeli di Dio per un solo peccatore che si converte». E anche quanto alle pene accidentali dei demoni, che li colpiscono o qui o nell'inferno, e che competono anch'esse a Cristo in quanto uomo, poiché nel Vangelo [Mc 1, 24] si legge che il demonio gridò: «Che c'entri con noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci!».
In terzo luogo quanto al premio essenziale degli angeli buoni, che è la beatitudine eterna, e quanto al castigo essenziale di quelli cattivi, che è la dannazione eterna. Ciò però fu compiuto da Cristo in quanto Dio fin dal principio del mondo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento è valido per quanto riguarda il premio essenziale e la pena principale.
2. Come nota S. Agostino [De vera relig. 31], sebbene «l'uomo spirituale giudichi ogni cosa», egli tuttavia è giudicato dalla stessa verità. Così dunque gli angeli, sebbene per il fatto che sono spirituali debbano giudicare, sono però giudicati da Cristo in quanto egli è la Verità.
3. Cristo è costituito giudice non solo degli angeli, ma anche del governo di tutto l'universo. Se infatti, come nota S. Agostino [De Trin. 3, 4], gli esseri inferiori sono governati con un certo ordine da Dio mediante gli esseri superiori, si deve concludere che tutte le cose sono governate dall'anima di Cristo, che è superiore a ogni creatura. Da cui le parole dell'Apostolo [Eb 2, 5]: «Dio non assoggettò agli angeli il mondo futuro», quel mondo cioè, spiega la Glossa [ord.], «che è sottomesso a colui del quale parliamo, cioè a Cristo». Tuttavia non per questo «Dio affidò ad alcun altro la terra». Poiché è un'unica e medesima persona che è Dio e uomo: il Signore Gesù Cristo. – E ciò che abbiamo detto sul mistero della sua incarnazione per il momento può bastare.

## Quaestio 60
## Prooemium

[49539] IIIª q. 60 pr. Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso verbo incarnato efficaciam habent. Et prima consideratio erit de sacramentis in communi; secunda de unoquoque sacramentorum in speciali. Circa primum quinque consideranda sunt, primo, quid sit sacramentum; secundo, de necessitate sacramentorum; tertio, de effectibus sacramentorum; quarto, de causa eorum; quinto, de numero. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum sacramentum sit in genere signi. Secundo, utrum omne signum rei sacrae sit sacramentum. Tertio, utrum sacramentum sit signum unius rei tantum, vel plurium. Quarto, utrum sacramentum sit signum quod est res sensibilis. Quinto, utrum ad sacramentum requiratur determinata res sensibilis. Sexto, utrum ad

sacramentum requiratur significatio quae est per verba. Septimo, utrum requirantur determinata verba. Octavo, utrum illis verbis possit aliquid addi vel subtrahi.

## ARGOMENTO 60
## CHE COS'È UN SACRAMENTO

Dopo lo studio dei misteri del Verbo incarnato passiamo a considerare i sacramenti della Chiesa, che da lui ricevono la loro efficacia. Tratteremo prima dei sacramenti in genere, poi di ciascun sacramento in particolare [q. 66].

Sui sacramenti in genere si presentano cinque argomenti: Primo, che cos'è un sacramento; secondo, la necessità dei sacramenti [q. 61]; terzo, gli effetti dei sacramenti [q. 62]; quarto, la loro causa [q. 64]; quinto, il loro numero [q. 65].

Sul primo tema si pongono otto quesiti: 1. Se il sacramento sia un segno; 2. Se ogni segno di una realtà sacra sia un sacramento; 3. Se stia a significare una o più cose; 4. Se sia un segno sensibile; 5. Se per il sacramento si richieda una realtà sensibile determinata; 6. Se per il segno sacramentale si richieda la parola; 7. Se si richiedano parole determinate; 8. Se a tali parole si possa aggiungere o togliere qualcosa.

### Articolo 1

In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 1, sol. 1; a. 4, sol. 1, ad 1; d. 3, q. 1, a. 1, ad 3

**Se il sacramento sia nel genere dei segni**

Pare che il sacramento non sia nel genere dei segni. Infatti:

1. Sacramento viene da sacrare [santificare], come medicamento da medicare. Ma ciò dice causa piuttosto che segno. Il sacramento dunque è più una causa che un segno.

2. La parola sacramento significa qualcosa di occulto, secondo quelle parole [Tb 12, 7 Vg]: «È bene tenere nascosto il sacramento del re», e ancora [Ef 3, 9]: «Qual è l'adempimento del sacramento [o mistero] nascosto da secoli nella mente di Dio». Ora, ciò che è occulto non può servire da segno, poiché questo, stando alla definizione di S. Agostino [De doctr. christ. 2, 1], «fa conoscere qualche altra cosa oltre all'immagine di sé che imprime nei sensi». Quindi il sacramento non è nel genere dei segni.

3. Sacramento qualche volta sta per giuramento, come nel Decreto di Graziano [2, 22, 5, 14]: «I bambini che non sono ancora giunti all'età della ragione non vengano obbligati a giurare, e chi è stato spergiuro non farà più da testimone, né sarà ammesso al sacramento [giuramento]». Ma il giuramento non è un segno. Quindi nemmeno il sacramento.

In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 10, 5] afferma: «Il sacrificio visibile è sacramento, o segno sacro, del sacrificio invisibile».

Dimostrazione: Tutte le cose che, sia pure in modi diversi, si riferiscono a un medesimo termine, possono ricevere da esso la denominazione: come in relazione alla sanità che si riscontra nell'animale si dice sano non soltanto l'animale in cui essa si trova, ma anche la medicina in quanto causa la sanità, la dieta in quanto la conserva e l'orina in quanto ne è un segno. Così dunque una cosa può essere denominata sacramento o perché ha in sé una santità

occulta, e allora sacramento è lo stesso che segreto sacro, o perché ha con la santità un rapporto di causa, di segno o altro ancora. Ora, noi qui parliamo dei sacramenti in quanto implicano un rapporto di segno. E sotto questo aspetto il sacramento entra nel genere dei segni.

Analisi delle obiezioni: 1. La parola medicamento e tutte le altre che derivano da «medicina» indicano una certa causalità, poiché tale è il rapporto della medicina rispetto alla salute. La santità invece, dalla quale prende il nome il sacramento, non va intesa come causa efficiente, ma come causa formale o finale. Non è detto quindi che la parola sacramento abbia sempre un significato causale.

2. L'obiezione prende sacramento nel senso di segreto sacro. Ora, va notato che sacro o sacramento viene detto non solo il segreto di Dio, ma anche quello di un re, poiché secondo gli antichi venivano dette sante o sacrosante tutte le cose inviolabili, comprese le mura cittadine e le persone costituite in autorità. E così vengono detti sacri o sacramenti quei segreti divini o umani che non è lecito violare rendendoli pubblici.

3. Anche il giuramento ha un certo rapporto con le cose sacre, poiché è un'attestazione mediante il ricorso a qualcosa di sacro. E in questo senso può denominarsi sacramento: non però nell'accezione secondo cui ora parliamo dei sacramenti; tuttavia neppure in un senso del tutto equivoco, bensì analogico, cioè secondo un diverso rapporto a un'unica realtà, cioè al sacro.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 1, sol. 1

### Se ogni segno di una realtà sacra sia un sacramento

Pare che non ogni segno di una realtà sacra sia un sacramento. Infatti:

1. Tutte le creature sensibili sono segni di cose sacre, secondo quelle parole di S. Paolo [Rm 1, 20]: «Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute». Ma non tutte le realtà sensibili possono dirsi sacramento. Quindi non ogni segno di una realtà sacra è un sacramento.

2. Tutto ciò che veniva compiuto nell'antica legge raffigurava Cristo, il Santo dei Santi, come afferma S. Paolo [1 Cor 10, 11]: «Tutte queste cose accadevano loro in senso figurale», ed erano «l'ombra delle realtà future, mentre la realtà è Cristo» [Col 2, 17]. Però non tutti i fatti dell'antico Testamento, né tutti i riti dell'antica legge, sono dei sacramenti, ma solo alcuni in particolare, come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 101, a. 4]. Perciò non ogni segno di una realtà sacra è un sacramento.

3. Anche nel nuovo Testamento molte cose hanno un significato sacro, e tuttavia non sono sacramenti: come l'aspersione dell'acqua benedetta, la consacrazione di un altare e altre cose simili. Quindi non ogni segno di una realtà sacra è un sacramento.

In contrario: La definizione si identifica con la cosa definita. Ma alcuni definiscono il sacramento «il segno di una realtà sacra», e ciò anche in base al testo di S. Agostino citato sopra [a. 1, s. c.]. Pare quindi che ogni segno di una realtà sacra sia un sacramento.

Dimostrazione: I segni sono dati all'uomo, poiché egli ha bisogno di procedere dal noto all'ignoto. Quindi si dice sacramento in senso proprio ciò che è segno di qualche realtà sacra riguardante gli uomini: ossia è sacramento, nel senso in cui intendiamo parlarne ora, «il segno di una realtà sacra in quanto santificante gli uomini».

Analisi delle obiezioni: 1. Le creature sensibili significano qualcosa di sacro, cioè la sapienza e la bontà divina, in quanto sono sacre in se stesse, non in quanto santificano noi: per cui non possono essere dette sacramenti nel senso indicato.

2. Alcune realtà dell'antico Testamento stavano a significare la santità di Cristo in quanto posseduta da lui. Altre invece significavano la sua santità in quanto santifica noi: come l'immolazione dell'agnello pasquale prefigurava l'immolazione di Cristo dalla quale siamo stati santificati. Ora, solo queste ultime erano in senso proprio i sacramenti dell'antica legge.

3. Le cose vengono denominate in base al loro fine e compimento. Ora, il fine non si ha nella disposizione, ma nella perfezione raggiunta. Perciò hanno nome di sacramenti non le cose che dispongono alla santità, come quelle ricordate nell'obiezione, ma soltanto quelle che significano la santità umana nella sua perfezione.

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 4

### Se il sacramento stia a significare un'unica realtà

Pare che il sacramento non stia a significare che un'unica realtà. Infatti:

1. Ciò che ha più di un significato, come accade nelle parole equivoche, è ambiguo e occasione di inganno. Ma ogni inganno deve essere tenuto lontano dalla nostra religione, secondo l'esortazione di S. Paolo [Col 2, 8]: «Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri». Quindi il sacramento non è il segno di più cose.

2. Il sacramento significa una realtà sacra in quanto causa della santificazione umana, come si è detto [a. 2]. Ma la causa della nostra santificazione è una sola, cioè il sangue di Cristo, secondo le parole di S. Paolo [Eb 13, 12]: «Gesù per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta». Il sacramento quindi non può significare più cose.

3. Il sacramento, come si è detto sopra [a. 2, ad 3], sta a significare propriamente la santificazione nel suo termine ultimo. Ma il compimento della santificazione è la vita eterna, come dice l'Apostolo [Rm 6, 22]: «Voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione, e come destino avete la vita eterna». Quindi il sacramento deve significare una cosa soltanto, cioè la vita eterna.

In contrario: Nel sacramento dell'Altare, come dice S. Agostino [Lanfranco, De corp. et sang. Dom. 14], due sono le cose significate: il corpo reale e il corpo mistico di Cristo.

Dimostrazione: Come si è precisato sopra [a. 2], si dice propriamente sacramento ciò che è destinato a significare la nostra santificazione. Ma in questa si possono considerare tre aspetti: la sua causa propriamente detta, che è la passione

di Cristo; la sua forma, cioè la grazia e le virtù; il suo fine ultimo, che è la vita eterna. E tutti e tre questi aspetti vengono significati dai sacramenti. Perciò il sacramento è un segno commemorativo del passato, cioè della morte di Cristo, un segno dimostrativo del frutto prodotto in noi dalla sua passione, cioè della grazia, e un segno profetico, cioè preannunziatore, della gloria futura.

Analisi delle obiezioni: 1. Un segno è ambiguo e capace di ingannare quando significa più cose disparate che non si coordinano a vicenda. Quando invece le cose indicate dal segno costituiscono un tutto unico per il nesso che le lega, allora il segno non è ambiguo, ma certo: come il termine uomo indica sia l'anima che il corpo in quanto costituiscono la natura umana. E in questo modo il sacramento indica tutte e tre le cose suddette in quanto esse per la relazione che hanno tra di loro costituiscono una cosa sola.

2. Il sacramento, proprio perché indica la realtà santificante, viene a significare per ciò stesso anche l'effetto incluso in essa in quanto causa santificante.

3. Per avere un sacramento basta che esso significhi la perfezione essenziale che è la forma, e non è necessario che indichi soltanto la perfezione costituita dal fine.

## Articolo 4

Infra, q. 61, a. 1; In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 2, sol. 1; a. 3; d. 14, q. 1, a. 1, sol. 1; C. G., IV, c. 56; In Ioan., c. 3, lect. 1

### Se il sacramento sia sempre qualcosa di sensibile

Pare che il sacramento non sia sempre qualcosa di sensibile. Infatti:

1. Il Filosofo [Prior. 2, 29] dice che «ogni effetto è segno della sua causa». Ma come ci sono degli effetti sensibili, così ci sono anche degli effetti spirituali: la scienza, p. es., è un effetto della dimostrazione. Perciò non ogni segno è sensibile. Ora, per la nozione di sacramento basta che ci sia la significazione di una cosa fatta per santificare l'uomo, come si è già detto [a. 2]. Non si richiede dunque che il sacramento sia una realtà sensibile.

2. I sacramenti fanno parte del regno di Dio e del culto di Dio. Ma le realtà sensibili non rientrano nel culto di Dio, poiché, come dice il Vangelo [Gv 4, 24], «Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità»; e S. Paolo [Rm 14, 17] insegna: «Il regno di Dio non è ARGOMENTO di cibo o di bevanda». Quindi per il sacramento non si richiedono delle realtà sensibili.

3. S. Agostino [De lib. arb. 2, 19] insegna che «le realtà sensibili sono beni minimi, senza dei quali l'uomo può vivere rettamente». I sacramenti invece sono necessari alla salvezza umana, come vedremo in seguito [q. 61, a. 1], per cui senza di essi non si può vivere rettamente. Quindi per i sacramenti non si richiedono delle realtà sensibili.

In contrario: S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 80] scrive: «La parola raggiunge l'elemento e ne fa un sacramento». E nel caso si riferisce all'elemento sensibile dell'acqua. Quindi per i sacramenti sono richieste delle realtà sensibili.

Dimostrazione: La sapienza divina provvede a ciascun essere secondo la sua natura: per cui si legge [Sap 8, 1] che essa «dispone ogni cosa con soavità», e il Vangelo [Mt 25, 15] precisa che «diede a ciascuno secondo la sua capacità

». Ora, all'uomo è connaturale giungere alla conoscenza delle realtà spirituali attraverso quelle sensibili. D'altra parte il segno serve come mezzo per conoscere altre cose. Poiché dunque le realtà sacre significate dai sacramenti sono certi beni spirituali e soprasensibili che santificano l'uomo, ne segue che la significazione dei sacramenti sarà pienamente compiuta attraverso elementi sensibili: come anche nella S. Scrittura le realtà spirituali ci vengono descritte sotto le immagini di realtà sensibili. Così dunque per i sacramenti si richiedono degli elementi sensibili; e ciò risulta anche dall'insegnamento di Dionigi [De cael. hier. 1, 3].

Analisi delle obiezioni: 1. Ogni cosa prende il nome e la definizione da ciò che le appartiene in modo primario ed essenziale, non da ciò che le viene attribuito in relazione ad altro. Ora un effetto sensibile, imponendosi immediatamente per se stesso alla nostra conoscenza, ha per sua natura la funzione di guidarci a conoscere altre cose, poiché la nostra conoscenza inizia sempre dal senso. Al contrario gli effetti intelligibili non hanno tale potere se non per il fatto e dopo che si sono resi manifesti attraverso degli effetti sensibili. Per questo motivo dunque a prendere il nome di segni sono prima e principalmente le cose che si offrono ai sensi, tanto che S. Agostino [De doctr. christ. 2, 1] definisce il segno: «ciò che oltre all'immagine di sé che imprime nei sensi fa conoscere qualche altra cosa». Così gli effetti intelligibili non hanno natura di segno se non in dipendenza da altri segni che li fanno conoscere. Ed è in questo senso che si dicono sacramenti anche alcune realtà non sensibili, in quanto sono significate da qualcosa di sensibile, come vedremo in seguito [q. 63, a. 1, ad 2; a. 3, ad 2; q. 73, a. 6; q. 84, a. 1, ad 3].

2. Le realtà sensibili, se vengono considerate nella loro natura, non appartengono al culto o al regno di Dio, ma ne fanno parte solamente come segni delle realtà spirituali, nelle quali consiste il regno di Dio.

3. S. Agostino parla delle realtà sensibili secondo ciò che valgono per la loro natura, non in quanto sono assunte a significare i beni spirituali, che sono i beni supremi.

## Articolo 5

Infra, q. 64, a. 2, ad 2

### Se per i sacramenti si richiedano delle realtà sensibili determinate

Pare che per i sacramenti non si richiedano delle realtà sensibili determinate. Infatti:

1. Stando a ciò che abbiamo detto [a. 4], le realtà sensibili sono richieste nei sacramenti per significare. Ma nulla proibisce che una stessa cosa sia significata da più dati sensibili: come nella Sacra Scrittura Dio è indicato metaforicamente ora dalla pietra, ora dal leone, ora dal sole, e così via. Quindi realtà diverse possono convenire a un medesimo sacramento. Quindi non c'è bisogno che le realtà sensibili siano determinate.

2. È più necessaria la salute dell'anima che quella del corpo. Ma tra le medicine corporali, destinate alla salute fisica, una può essere presa al posto di un'altra che venga a mancare. Molto più dunque nei sacramenti, che sono le medicine spirituali ordinate alla salute dell'anima, si potrà in caso di bisogno

usare una cosa per un'altra.
3. Non è conveniente che la salvezza dell'uomo sia resa più difficile dalla legge divina, e tanto meno dalla legge di Cristo, che è venuto a salvare tutti. Ora, nello stato della legge naturale non si richiedevano nei sacramenti delle realtà determinate, ma esse venivano scelte liberamente, come quando Giacobbe promise a Dio di offrire delle decime e delle vittime pacifiche [Gen 28, 20 ss.]. Perciò la libertà dell'uomo non doveva essere coartata, e tanto meno dalla nuova legge, con la determinazione di realtà determinate nell'uso dei sacramenti.
In contrario: Il Signore [Gv 3, 5] ha affermato: «Chi non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio».
Dimostrazione: Nell'uso dei sacramenti possiamo considerare due aspetti, cioè il culto divino e la santificazione dell'uomo: la prima cosa compete all'uomo in rapporto a Dio, la seconda invece compete a Dio in rapporto all'uomo. Ora, nessuno può avere libertà su ciò che è in potere di un altro, ma solo su ciò che è in suo potere. Essendo quindi la santificazione dell'uomo in potere di Dio santificatore, non compete all'uomo assumere a suo arbitrio le realtà che lo santifichino, ma esse devono venire determinate per istituzione divina. E così nei sacramenti della nuova legge, che sono fatti per santificare gli uomini, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 6, 11]: «Siete stati lavati, siete stati santificati», è necessario fare uso di quegli elementi che sono stati determinati per istituzione divina.
Analisi delle obiezioni: 1. E vero che una stessa cosa può essere rappresentata da segni diversi, tuttavia la scelta del segno spetta a chi prende l'iniziativa di esprimersi. Ora, è Dio che prende l'iniziativa di significare le cose spirituali con realtà sensibili, sia mediante i sacramenti che mediante le parole metaforiche della Scrittura. Come quindi nei vari passi della Scrittura fu determinato dallo Spirito Santo quali similitudini dovessero venire usate per esprimere le realtà spirituali, così deve essere determinato per istituzione divina quali elementi vadano assunti nei vari sacramenti.
2. Le realtà sensibili hanno in base alla loro natura le virtù terapeutiche in ordine alla salute del corpo, per cui se due di esse hanno la stessa virtù non ha importanza che venga usata l'una o l'altra. Alla santificazione invece esse non sono ordinate in base a una loro virtù naturale, bensì soltanto per istituzione divina, per cui era necessario che fosse Dio a determinare quali realtà sensibili dovessero venire usate nei sacramenti.
3. Come nota S. Agostino [Contra Faustum 19, 16], a tempi diversi si addicono sacramenti diversi: come anche per indicare tempi diversi si usano forme verbali diverse, cioè il presente, il passato e il futuro. E così nello stato della legge naturale, come gli uomini non erano mossi al culto di Dio da alcuna legge esterna, ma solo da una mozione interiore, così venivano mossi da un'ispirazione interna anche a scegliere le cose da destinare al culto di Dio.
In seguito però si rese necessaria anche una legge esterna: sia per l'oscuramento della legge naturale a causa dei peccati degli uomini, sia perché fosse data una più chiara significazione della grazia con la quale Cristo santifica il genere umano. E a tale scopo fu anche necessario che venissero determinate

le realtà sensibili che gli uomini dovevano usare nei sacramenti. Né con ciò viene resa più angusta la via della salvezza, poiché le cose necessarie nei sacramenti o sono di uso comune, o possono ottenersi con poca fatica.

Articolo 6

In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 3; d. 13, q. 1, a. 2, sol. 6, ad 2; De Verit., q. 27, a. 4, ad 10

Se per la significazione dei sacramenti si richiedano delle parole

Pare che per la significazione dei sacramenti non si richiedano delle parole. Infatti:

1. S. Agostino [Contra Faustum 19, 16] si domanda: «Che altro sono i sacramenti materiali se non delle parole visibili?». Aggiungere quindi delle parole alle realtà sensibili nei sacramenti è come aggiungere delle parole a delle altre parole. Ma ciò è superfluo. Quindi nei sacramenti non si richiede l'aggiunta di parole alle realtà sensibili.

2. Il sacramento è qualcosa di unitario. Ma non si può ottenere l'unità con realtà di genere diverso. Ora, siccome le realtà sensibili e le parole sono di genere diverso, provenendo le une dalla natura e le altre dalla ragione, Pare che nei sacramenti non si richieda l'aggiunta di parole.

3. I sacramenti della nuova legge sono succeduti ai sacramenti della legge antica: infatti «tolti questi, furono istituiti quelli», come osserva S. Agostino [ib. 19, 13]. Ma nei sacramenti della legge antica non occorreva alcuna formula verbale. Quindi nemmeno nei sacramenti della legge nuova.

In contrario: S. Paolo [Ef 5, 25 s.] afferma: «Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola». E S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 80] precisa: «La parola raggiunge l'elemento e ne fa un sacramento».

Dimostrazione: Abbiamo già detto [aa. 2, 3] che i sacramenti vengono usati come segni per la santificazione degli uomini. Possono quindi essere considerati sotto tre aspetti, e sotto ciascuno di tali aspetti è conveniente che alle realtà sensibili vengano aggiunte delle parole. In primo luogo infatti si può considerare in essi la causa santificante, che è il Verbo incarnato: al quale il sacramento in certo qual modo si conforma per il fatto che aggiunge a una realtà sensibile la parola, come nel mistero dell'incarnazione il Verbo di Dio si unì alla carne sensibile.

In secondo luogo i sacramenti possono essere considerati rispetto all'uomo che santificano, e che è composto di anima e di corpo: al quale si adatta la medicina del sacramento, che con il suo elemento sensibile tocca il corpo e con le sue parole penetra, mediante la fede, nell'anima.

Per cui S. Agostino [l. cit.], a commento di quel passo evangelico [Gv 15, 3]: «Voi siete già mondi per la parola», ecc., si chiede: «Donde questa così grande virtù dell'acqua che toccando il corpo purifica lo spirito se non dall'efficacia della parola, non in quanto è pronunziata, ma in quanto è creduta?».

In terzo luogo i sacramenti possono essere considerati rispetto all'efficacia della loro significazione. Ora, in proposito S. Agostino [De doctr. christ. 2, 3] osserva che «le parole hanno tra gli uomini il primato nell'ordine della significazione»: possono essere infatti modellate in varie forme per significare i

diversi concetti della mente, dandoci così la possibilità di esprimerli con maggiore precisione. Per rendere quindi perfetto il significato dei sacramenti era necessario che venisse determinato con qualche parola il significato delle realtà sensibili. L'acqua infatti può esprimere sia il lavacro per la sua umidità, sia il refrigerio per la sua freschezza; ma quando si dice: «Io ti battezzo », si fa capire che l'acqua viene usata nel battesimo per indicare un lavacro spirituale.

Analisi delle obiezioni: 1. Le realtà visibili usate nei sacramenti sono chiamate parole in senso metaforico. Cioè in quanto partecipano la capacità di significare che risiede principalmente nelle parole stesse, come si è detto sopra [nel corpo]. Quindi non è inutile nei sacramenti aggiungere le parole ai segni visibili, poiché le prime precisano i secondi, come si è detto [ib.].

2. Le parole e gli altri dati sensibili, per quanto appartengano a generi diversi se si guarda alla loro natura, si accordano tuttavia nel carattere di segno. Le parole però meglio delle altre cose. Perciò le parole e le realtà visibili costituiscono un tutto unico nei sacramenti, come la forma e la materia, in quanto cioè le parole determinano il significato delle cose, come si è detto [nel corpo]. – Però sotto il nome di cose o realtà sensibili vengono compresi anche gli stessi atti sensibili, come l'abluzione, l'unzione e simili: poiché il carattere di segno si trova in essi come nelle cose.

3. Come dice S. Agostino [Contra Faustum 19, 16], i sacramenti istituiti per indicare il presente devono essere diversi da quelli istituiti per indicare il futuro. Ora, i sacramenti dell'antica legge erano prefigurativi del Cristo venturo, per cui non lo significavano così espressamente come i sacramenti della nuova legge, che sono scaturiti da lui e di lui portano in se stessi una certa somiglianza, come si è già notato [nel corpo]. – Tuttavia anche nell'antica legge si usavano le parole nei riti cultuali: sia da parte dei sacerdoti che erano ministri di quei sacramenti, come in quel passo dei Numeri [6, 23 s.]: «Voi benedirete così gli Israeliti; direte loro: Ti benedica il Signore», ecc., sia da parte di coloro che ricevevano quei sacramenti, come si legge nel Deuteronomio [26, 3]: «Io dichiaro oggi davanti al Signore tuo Dio», ecc.

## Articolo 7

In 4 Sent., d. 3, q. 1, a. 2, sol. 2, 3, 4

### Se nei sacramenti si richiedano delle parole determinate

Pare che nei sacramenti non si richiedano delle parole determinate. Infatti:

1. Il Filosofo [Periherm. 1, 1] osserva che «le parole non sono identiche presso tutti». Ma la salvezza che si cerca con i sacramenti è la medesima per tutti. Perciò nei sacramenti non si richiedono delle parole determinate.

2. Abbiamo detto [a. 6] che nei sacramenti la parola serve in quanto segno principale. Ma capita di poter significare la stessa cosa con parole diverse. Perciò nei sacramenti non si richiedono delle parole determinate.

3. In qualsiasi genere di cose la corruzione ne cambia la specie. Ma vi sono alcuni che corrompono le parole pronunziandole, e tuttavia non si ritiene che per questo venga impedito l'effetto dei sacramenti: altrimenti gli illetterati e i

balbuzienti che amministrano i sacramenti spesso li comprometterebbero.
Perciò non si richiedono nei sacramenti delle parole determinate.
In contrario: Il Signore proferì delle parole determinate nella consacrazione del sacramento dell'Eucaristia, dicendo [Mt 26, 26]: «Questo è il mio corpo»; e così pure ordinò ai discepoli di battezzare con una formula ben determinata quando disse [Mt 28, 19]: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».
Dimostrazione: Abbiamo spiegato sopra [a. 6, ad 2] che nei sacramenti le parole fanno da forma e le realtà sensibili da materia. Ora, negli esseri composti di materia e di forma la determinazione viene dalla forma, che è come il fine e il completamento della materia, per cui alla costituzione di una cosa è più necessaria la determinazione della forma che quella della materia: si richiede infatti una materia determinata perché sia adatta a una determinata forma. Se quindi nei sacramenti devono essere determinate le realtà sensibili che ne sono come la materia, molto più devono essere determinate in essi le parole della forma.
Analisi delle obiezioni: 1. Come nota S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 80], «la parola opera nei sacramenti non in quanto pronunziata», cioè non per il suo suono esteriore, «ma in quanto creduta», cioè per il suo senso, che è oggetto della fede. E questo senso è lo stesso per tutti [i credenti], anche se i vocaboli non hanno il medesimo suono. E così tale senso, in qualunque lingua sia espresso, produce il sacramento.
2. Sebbene in tutte le lingue ci siano più vocaboli di uguale significato, tuttavia ne viene usato principalmente e più comunemente uno particolare per indicare una determinata cosa. E tale vocabolo va usato nella forma sacramentale. Come anche tra le realtà sensibili si assume nell'atto del sacramento quella che è di uso più comune per indicare l'effetto sacramentale: per l'abluzione corporale, p. es., che è simbolo di quella spirituale, la materia più comune di cui gli uomini si servono è l'acqua; e per questo si usa l'acqua come materia del battesimo.
3. Chi corrompe le parole pronunziandole, se lo fa intenzionalmente mostra di non voler fare ciò che fa la Chiesa: quindi il sacramento non si realizza. Se invece lo fa per errore o per difetto di lingua, non si realizza il sacramento quando la corruzione è tale da distruggere il senso della frase. E ciò avviene principalmente quando si cambiano le iniziali delle parole: se uno, p. es., invece di dire in nomine Patris dicesse in nomine matris. – Se invece la corruzione non toglie totalmente il senso della frase, il sacramento sussiste.
E ciò avviene principalmente quando si corrompono le finali, dicendo p. es. patrias et filias. Sebbene infatti queste parole mal dette non abbiano morfologicamente alcun significato, tuttavia vengono prese come valide nell'uso ordinario. E così, sebbene il suono sia diverso, il senso rimane identico.
La ragione poi della differenza tra la corruzione delle iniziali e quella delle finali sta nel fatto che presso di noi la variazione iniziale cambia il senso, mentre la variazione finale ordinariamente non lo cambia. Presso i Greci tuttavia si hanno dei cambiamenti anche all'inizio delle parole nelle coniugazioni dei verbi.

Più di tutto però occorre stare attenti all'entità della mutazione. Poiché in un modo e nell'altro essa può essere così piccola da non togliere il senso, o così grande da toglierlo. Ma quest'ultimo caso capita più facilmente quando si altera l'iniziale del vocabolo, l'altro invece quando si altera la finale.

## Articolo 8

In 4 Sent., d. 3, q. 1, a. 2, sol. 2, 3, 4

### Se si possa aggiungere qualcosa alle parole della forma sacramentale

Pare che alle parole della forma sacramentale non si possa aggiungere nulla. Infatti:

1. Le parole sacramentali non hanno meno valore delle parole della S. Scrittura. Ma alle parole della Scrittura non si può aggiungere o togliere nulla, poiché nel Deuteronomio [4, 2] si legge: «Non aggiungerete nulla a ciò che io vi comando, e non ne toglierete nulla»; e nell'Apocalisse [22, 18 s.]: «Dichiaro a chiunque ascolta le parole profetiche di questo libro: a chi vi aggiungerà qualche cosa, Dio farà cadere addosso i flagelli descritti in questo libro; e chi toglierà qualche parola di questo libro profetico, Dio lo priverà dell'albero della vita». Perciò anche alla forma dei sacramenti non è lecito aggiungere o togliere qualcosa.

2. Nei sacramenti le parole costituiscono la forma, come si è detto [a. 6, ad 2; a. 7]. Ma nelle forme, come anche nei numeri, ogni aggiunta o sottrazione cambia la specie, come dice Aristotele [Met 8, 3]. E così aggiungendo o togliendo qualcosa alla forma sacramentale non si ha più l'identico sacramento.

3. Per la forma di un sacramento, come si richiede un determinato numero di parole, così si richiede anche un determinato ordine, e la continuità della loro pronunzia. Se dunque l'aggiunta o la sottrazione non distrugge la validità del sacramento, lo stesso Pare potersi dire della trasposizione delle parole, o dell'interruzione nel pronunziarle.

In contrario: Nella forma dei sacramenti vengono fatte da alcuni delle aggiunte che non vengono fatte da altri: i Latini, p. es., battezzano con la formula: «Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», a differenza dei Greci, che usano invece la formula: «Sia battezzato il servo di Cristo N. nel nome del Padre», ecc. E tuttavia gli uni e gli altri conferiscono validamente il sacramento. Perciò nella formula sacramentale è lecito aggiungere o togliere qualcosa.

Dimostrazione: Circa le variazioni che si possono verificare nella forma dei sacramenti bisogna tenere presenti due cose. La prima riguarda colui che pronunzia la forma e la cui intenzione, come si dirà [q. 64, a. 8], è indispensabile per il sacramento. Se dunque costui con l'aggiunta o con l'abbreviazione intende introdurre un rito diverso non approvato dalla Chiesa, non compie il sacramento, poiché non intende fare ciò che fa la Chiesa.

La seconda cosa da tener presente riguarda invece il significato delle parole. Operando infatti queste nei sacramenti per il senso che hanno, come si è detto sopra [a. 7, ad 1], bisogna vedere se la mutazione ne altera il debito significato.

Se lo altera, è evidente che il sacramento non è valido. Ora, è chiaro che se si toglie alla forma del sacramento un elemento essenziale, il debito significato delle parole viene alterato, e quindi non si produce il sacramento. Per cui Didimo [De Spir. Sancto] scrive: «Se qualcuno tenta di battezzare tacendo uno dei nomi indicati», cioè del Padre o del Figlio o dello Spirito Santo, «battezza invalidamente». – Se invece si omette qualche elemento non essenziale della forma, allora non viene meno il senso debito delle parole, e di conseguenza non è menomato il sacramento. Come nella forma dell'Eucaristia: «Questo è infatti il mio corpo», l'omissione di «infatti» non impedisce il senso necessario delle parole, e quindi non menoma il sacramento, quantunque in tale omissione si possa peccare per negligenza o per mancanza di rispetto.

Anche nelle aggiunte può capitare di introdurre qualcosa che corrompe il senso dovuto: p. es. se uno dicesse: «Io ti battezzo nel nome del Padre maggiore e del Figlio minore», come facevano gli Ariani. Tale aggiunta quindi compromette il sacramento. Se invece l'aggiunta è tale da conservare il senso dovuto, allora il sacramento si salva.

E non importa se l'aggiunta viene fatta al principio, in mezzo o alla fine. Se si dicesse, p. es.: «Io ti battezzo nel nome di Dio Padre onnipotente e del suo Figlio unigenito e dello Spirito Santo Paraclito», il battesimo sarebbe valido. Come pure se si dicesse: «Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, e la Beata Vergine ti aiuti», il sacramento varrebbe.

Se invece per ipotesi si dicesse: «Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo e della Beata Vergine Maria», il battesimo non sarebbe valido; poiché S. Paolo giustamente domanda ai Corinzi [1 Cor 1, 13]: «Forse Paolo è stato crocifisso per voi? O è nel nome di Paolo che siete stati battezzati?». È chiaro però che in tal caso il battesimo non varrebbe se si intendesse battezzare nel nome della Beata Vergine come nel nome della Trinità, che consacra il battesimo: poiché tale senso è contrario alla vera fede, e di conseguenza toglie valore al sacramento. Se invece l'aggiunta: «e nel nome della Beata Vergine» viene intesa non nel senso che il nome della Beata Vergine operi qualcosa nel battesimo, ma perché la sua intercessione giovi al battezzato per conservare la grazia del battesimo, allora non si compromette la validità del sacramento.

Analisi delle obiezioni: 1. Alle parole della Sacra Scrittura non è lecito aggiungere nulla quanto al senso, ma quanto alla spiegazione i dottori aggiungono molte parole. Tuttavia queste aggiunte esplicative non possono essere fatte passare come parti integranti della Scrittura, poiché ciò sarebbe falso. E lo stesso avverrebbe se uno affermasse che è essenziale alla forma sacramentale ciò che non lo è.

2. Le parole costituiscono la forma sacramentale per il loro significato. Perciò qualunque aggiunta o sottrazione di parole che non intacchi il vero senso non altera la natura del sacramento.

3. Se l'interruzione delle parole è tale da compromettere l'intenzione di chi le pronunzia, allora si perde il senso e quindi la validità del sacramento. Non così invece quando si tratta di una breve interruzione che non compromette né l'intenzione del ministro, né l'intelligibilità della frase.

E altrettanto dobbiamo dire della trasposizione delle parole. Poiché se questa altera il senso della formula, allora non si ha il sacramento, come è chiaro nel caso di una negazione preposta o postposta alle parole significative. Se invece la trasposizione è tale da non mutare il senso della frase, allora il sacramento rimane integro, poiché come dice il Filosofo [Periherm. 10]
«la trasposizione dei nomi e dei verbi non altera il senso».

Quaestio 61
Prooemium

[49604] IIIª q. 61 pr. Deinde considerandum est de necessitate sacramentorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sacramenta sint necessaria ad salutem humanam. Secundo, utrum fuerint necessaria in statu ante peccatum. Tertio, utrum fuerint necessaria in statu post peccatum ante Christum. Quarto, utrum fuerint necessaria post Christi adventum.

ARGOMENTO 61
LA NECESSITÀ DEI SACRAMENTI
Passiamo ora a considerare la necessità dei sacramenti.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se i sacramenti siano necessari alla salvezza dell'uomo; 2. Se fossero necessari nello stato di innocenza; 3. Se fossero necessari dopo il peccato originale prima di Cristo; 4. Se siano necessari dopo la venuta di Cristo.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 2, sol. 1; C. G., III, cc. 119; IV, cc. 55, 56
Se i sacramenti siano necessari alla salvezza umana
Pare che i sacramenti non siano necessari alla salvezza umana. Infatti:
1. L'Apostolo [1 Tm 4, 8] insegna: «L'esercizio fisico è utile a poco».
Ma l'uso dei sacramenti, come si è visto sopra [q. 60, a. 6], è un esercizio fisico, poiché essi vengono celebrati usando come simboli delle realtà sensibili e delle parole. Perciò i sacramenti non sono necessari all'umana salvezza.
2. S. Paolo [2 Cor 12, 9] si sentì dire: «Ti basta la mia grazia». Ma essa non basterebbe se i sacramenti fossero necessari alla salvezza. Essi dunque non sono necessari.
3. Posta la causa sufficiente, null'altro si richiede per l'effetto. Ma la passione di Cristo è la causa sufficiente della nostra salvezza, poiché l'Apostolo [Rm 5, 10] scrive: «Se quando eravamo nemici siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più ora, che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita». Non si richiedono dunque i sacramenti per la salvezza umana.
In contrario: S. Agostino [Contra Faustum 19, 11] scrive: «Gli uomini non possono radunarsi nel nome di alcuna religione, vera o falsa, senza collegarsi nella compartecipazione di riti o sacramenti visibili». Ora, è necessario alla salvezza umana che gli uomini si raccolgano nel nome dell'unica vera religione. Quindi i sacramenti sono necessari all'umana salvezza.
Dimostrazione: I sacramenti sono necessari alla salvezza dell'uomo per tre ragioni.

La prima va desunta dalla condizione dell'uomo, il quale deve essere condotto per mezzo di realtà corporee e sensibili alle realtà di ordine spirituale e intelligibile. Ma la provvidenza divina suole provvedere a ogni essere secondo la sua condizione. Perciò è conveniente che la divina sapienza offra all'uomo gli aiuti per la salvezza sotto dei segni corporei e sensibili, che vengono detti sacramenti.
La seconda ragione va desunta dallo stato dell'uomo, che peccando si rese nei suoi affetti schiavo delle realtà materiali. Ora, la medicina va applicata sulla parte malata. Era quindi conveniente che Dio fornisse all'uomo il rimedio spirituale con dei segni corporei: perché se gli avesse proposto le pure realtà spirituali, l'uomo non avrebbe potuto applicare ad esse il suo animo, dedito alle cose materiali. La terza ragione poi va desunta dal predominio che nell'attività umana hanno le realtà di ordine materiale. Perché dunque non riuscisse duro all'uomo l'essere completamente astratto dalle attività materiali, gli furono proposte nei sacramenti alcune attività di ordine corporale, alle quali applicarsi salutarmente, evitando gli atti superstiziosi, che consistono nel culto dei demoni, o gli atti comunque nocivi, che consistono nelle azioni peccaminose.
Così dunque con l'istituzione dei sacramenti l'uomo viene formato spiritualmente attraverso le realtà sensibili, in armonia con la sua natura; viene mantenuto nell'umiltà, vedendosi sottomesso a realtà materiali chiamate a soccorrerlo; viene preservato infine dalle cattive azioni di ordine corporale con i salutari riti sacramentali.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli esercizi fisici non sono molto utili in quanto corporali. Ma tali esercizi nell'uso dei sacramenti non sono puramente corporali, bensì in un certo senso spirituali: cioè in forza del loro significato e della loro efficacia.
2. La causa efficace della salvezza umana è certamente la grazia divina. Ma Dio dà la grazia agli uomini nel modo ad essi conveniente. E così gli uomini hanno bisogno dei sacramenti per conseguire la grazia.
3. La passione di Cristo è la causa sufficiente dell'umana salvezza. Ma da ciò non segue che i sacramenti non siano necessari a tale fine: poiché essi operano in virtù della passione di Cristo, e questa con i sacramenti viene come applicata ai singoli individui, secondo le parole di S. Paolo [Rm 6, 3]: «Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte».

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 23, q. 2, a. 1, ad 1; In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 2, sol. 2

### Se i sacramenti fossero necessari all'uomo prima del peccato

Pare che i sacramenti fossero necessari all'uomo anche prima del peccato [originale]. Infatti:
1. I sacramenti, come si è detto [a. 1, ad 2], sono necessari all'uomo per conseguire la grazia. Ma anche nello stato di innocenza l'uomo aveva bisogno della grazia, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 95, a. 4, ad 1]. Quindi anche in quello stato erano necessari i sacramenti.
2. I sacramenti, abbiamo detto [a. 1], sono necessari all'uomo per la condizione

della sua natura. Ma la natura dell'uomo è uguale prima e dopo il peccato. Quindi anche prima del peccato l'uomo aveva bisogno dei sacramenti.
3. Il matrimonio è un sacramento, come si rileva dalle parole di S. Paolo [Ef 5, 32]: «Questo sacramento è grande: lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa». Ma il matrimonio fu istituito prima del peccato, come sappiamo dalla Genesi [2, 22 ss.]. Quindi i sacramenti erano necessari all'uomo anche prima del peccato.
In contrario: La medicina è necessaria solo per i malati, secondo le parole del Signore [Mt 9, 12]: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico». Ma i sacramenti sono delle medicine spirituali che vengono usate contro le ferite del peccato. Quindi non erano necessari prima di esso.
Dimostrazione: Nello stato di innocenza prima del peccato i sacramenti non erano necessari. E la ragione può essere desunta dalla rettitudine di quello stato, nel quale le realtà superiori dominavano quelle inferiori, e in nessun modo ne dipendevano: come infatti l'anima si teneva sottomessa a Dio, così le potenze inferiori e la carne stessa erano soggette all'anima. Ora, sarebbe stato contro un tale ordine se l'anima, nel suo perfezionamento quanto alla scienza e alla grazia, avesse dovuto dipendere da qualcosa di corporeo, come avviene al presente nei sacramenti. E così nello stato di innocenza l'uomo non aveva bisogno dei sacramenti non solo in quanto essi sono ordinati a rimedio del peccato, ma neppure in quanto sono ordinati al perfezionamento dell'anima.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo nello stato di innocenza aveva bisogno della grazia, che avrebbe conseguito però non con dei segni sensibili, bensì in maniera spirituale e invisibile.
2. La natura dell'uomo è uguale prima e dopo il peccato, ma non è uguale il suo stato. Poiché dopo il peccato l'anima anche nella sua parte superiore ha bisogno di ricevere qualcosa dagli elementi corporei per il suo perfezionamento: il che non era necessario all'uomo nello stato precedente.
3. Il matrimonio fu istituito nello stato d'innocenza non come sacramento, ma quale compito naturale. Tuttavia indirettamente significava qualcosa di futuro in relazione a Cristo e alla Chiesa, al pari di tutte le altre cose che precedettero Cristo come figura.

## Articolo 3
In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 2, sol. 3, 4
### Se i sacramenti fossero necessari dopo il peccato originale prima di Cristo
Pare che i sacramenti non fossero necessari dopo il peccato originale prima di Cristo. Infatti:
1. Abbiamo detto [a. 1, ad 3] che con i sacramenti viene applicata alle singole anime la passione di Cristo, e così questa sta ai sacramenti come la causa all'effetto. Ma l'effetto non precede la causa. Quindi prima della venuta di Cristo non ci dovevano essere i sacramenti.
2. I sacramenti devono corrispondere allo stato del genere umano, osserva S. Agostino [Contra Faustum 19, cc. 16, 17]. Ma lo stato del genere umano non mutò dopo il peccato, finché Cristo non compì la redenzione. Quindi

nemmeno i sacramenti dovevano mutare in modo che ne fossero istituiti dei nuovi nella legge di Mosè, diversi da quelli dello stato di natura.
3. Quanto più una cosa si accosta alla perfezione, tanto più le deve assomigliare. Ora, la perfezione della salvezza umana fu dovuta a Cristo, e a lui furono più vicini i sacramenti dell'antica legge che quelli precedenti. Perciò i sacramenti dell'antica legge sarebbero dovuti essere più somiglianti degli altri ai sacramenti di Cristo. Invece Pare che sia avvenuto il contrario, poiché fu preannunziato che il sacerdozio di Cristo sarebbe stato «secondo l'ordine di Melchisedech, e non secondo l'ordine di Aronne», come osserva S. Paolo [Eb 7, 11]. Quindi i sacramenti istituiti prima di Cristo non furono ordinati in modo conveniente.
In contrario: S. Agostino [Contra Faustum 19, 13] scrive che «i primi sacramenti, comandati e celebrati secondo la legge, erano preannunziatori del Cristo venturo». Ma per l'umana salvezza era necessario che la venuta di Cristo fosse preannunziata. Quindi era necessario che prima di Cristo fossero istituiti dei sacramenti.
Dimostrazione: I sacramenti sono necessari alla salvezza umana in quanto sono certi segni sensibili delle realtà invisibili dalle quali l'uomo viene santificato. Dopo il peccato però nessuno può essere santificato se non da Cristo, «che Dio ha prestabilito come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia, per essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù» [Rm 3, 25 s.]. Quindi era necessario che prima della venuta di Cristo ci fossero dei segni visibili con i quali l'uomo testimoniasse la sua fede nel Salvatore futuro. Ora, tali segni vengono detti sacramenti. È quindi evidente che prima di Cristo era necessaria l'istituzione di qualche sacramento.
Analisi delle obiezioni: 1. La passione di Cristo è la causa finale dei sacramenti dell'antica legge, poiché questi erano stati istituiti per simboleggiarla. Ora, la causa finale viene prima non in ordine di tempo, ma solo di intenzione. Perciò nulla impediva che esistessero dei sacramenti prima della passione di Cristo.
2. Lo stato del genere umano dopo il peccato prima di Cristo può essere considerato in rapporto a due cose. Innanzitutto in rapporto alla fede. E sotto questo aspetto lo stato del genere umano rimase sempre identico: poiché gli uomini in tutto quel tempo venivano giustificati per la fede nel Cristo futuro.
Secondo, tale stato può essere considerato in rapporto all'aggravarsi del peccato e a una più esplicita conoscenza di Cristo. Infatti con l'andare del tempo il peccato prese a dominare sempre più sugli uomini, tanto che per vivere rettamente non bastarono più all'uomo i precetti della legge naturale, essendo stata la ragione ottenebrata dalla colpa, ma fu necessario che gli venissero imposte con la legge scritta alcune norme; e con esse qualche sacramento della fede. Ed era pure necessario che progressivamente si facesse più esplicita la conoscenza della fede: poiché, come dice S. Gregorio [In Ez hom. 4], «col progredire del tempo crebbe la conoscenza di Dio». Da cui la necessità che nell'antica legge venissero determinati, in relazione alla fede nel Cristo venturo, alcuni sacramenti, i quali stanno a quelli anteriori alla legge come il determinato all'indeterminato: nel senso cioè che prima della legge [mosaica] non era determinatamente prescritto all'uomo di quali sacramenti egli dovesse servirsi, come lo fu invece con la legge. E ciò era necessario sia per l'oscuramento della legge

naturale, sia per il bisogno di esprimere la fede con dei segni più determinati.
3. Il sacramento di Melchisedech, anteriore alla legge mosaica, ha una maggiore somiglianza con il sacramento [eucaristico] della nuova legge quanto alla materia: poiché «egli offrì pane e vino», come dice la Scrittura [Gen 14, 18], prefigurando con tale oblazione il sacrificio del nuovo Testamento. Tuttavia i sacramenti della legge mosaica assomigliano maggiormente alla realtà significata dal sacramento [eucaristico], cioè alla passione di Cristo: come è evidente nell'agnello pasquale e in altri riti consimili. E ciò perché la continuità nel tempo di un medesimo rito sacramentale non inducesse a pensare alla continuità di un identico sacramento.

Articolo 4
In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 2, sol. 5; d. 2, q. 1, a. 4, sol. 1; C. G., IV, c. 57
Se i sacramenti siano necessari dopo Cristo
Pare che i sacramenti non siano necessari dopo Cristo. Infatti:
1. Venendo la verità, cessa necessariamente la figura. Ma «la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo», dice S. Giovanni [1, 17]. Essendo dunque i sacramenti segni e figure della verità, non ci dovevano essere sacramenti dopo la passione di Cristo.
2. I sacramenti, come si è spiegato [q. 60, a. 4], si concretizzano in determinati elementi. Ma S. Paolo [Gal 4, 3 ss.] fa notare che «da fanciulli eravamo come schiavi degli elementi del mondo»; ora invece, «venuta la pienezza dei tempi», non siamo più fanciulli. Quindi non dobbiamo più servire Dio sotto gli elementi di questo mondo, facendo uso dei sacramenti materiali.
3. «In Dio non c'è variazione né ombra di cambiamento», dice S. Giacomo [1, 17]. Ora, il fatto che nel tempo della grazia vengano offerti agli uomini per la santificazione dei sacramenti diversi da quelli precedenti Pare implicare un mutamento nella volontà di Dio. Quindi dopo la venuta di Cristo non si dovevano istituire altri sacramenti.
In contrario: S. Agostino [Contra Faustum 19, 13] scrive che i sacramenti dell'antica legge «sono stati aboliti, poiché compiuti; e altri ne furono istituiti maggiori in efficacia, migliori in utilità, più facili nell'uso, più limitati nel numero».
Dimostrazione: Come gli antichi Patriarchi si salvavano per la fede nel Cristo venturo, così noi ci salviamo per la fede nel Cristo già venuto e immolato. Ora, i sacramenti non sono altro che professioni di quella fede che giustifica l'uomo. Ma il futuro, il passato e il presente vanno necessariamente indicati con simboli diversi poiché, come nota S. Agostino [Contra Faustum 19, 16], «una stessa cosa va indicata in un modo quando è da farsi e in un altro quando è già fatta: come anche le parole morituro e morto hanno un suono diverso ». Perciò è indispensabile che nella nuova legge, per significare le cose già compiute in Cristo, ci siano dei sacramenti diversi da quelli dell'antica legge, che preannunziavano le stesse cose come future.
Analisi delle obiezioni: 1. Lo stato della nuova legge, come osserva Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 2], sta in mezzo tra lo stato dell'antica legge, le cui figure si attuano nella legge nuova, e lo stato della gloria, in cui ogni verità si manifesterà

a noi nuda e perfetta. Perciò allora non esisteranno più i sacramenti.
Ora invece, finché conosciamo «come in uno specchio, in maniera confusa», come dice S. Paolo [1 Cor 13, 12], è indispensabile per noi giungere alle realtà spirituali per mezzo di segni sensibili. E questo è il compito preciso dei sacramenti.
2. I sacramenti dell'antica legge sono chiamati da S. Paolo [Gal 4, 9] «elementi poveri e deboli», poiché non contenevano né causavano la grazia.
Quindi chi ne faceva uso serviva Dio, dice l'Apostolo, «sotto gli elementi del mondo», appunto perché non erano altro che elementi di questo mondo.
I nostri sacramenti invece contengono e causano la grazia. Quindi il confronto non regge.
3. Come un capo-famiglia non dimostra incostanza di volontà se ai suoi impartisce ordini diversi secondo la diversità delle stagioni, altro esigendo nell'inverno e altro nell'estate, così nessun cambiamento risulta in Dio per il fatto che egli istituì alcuni sacramenti dopo la venuta di Cristo e altri al tempo della legge: poiché gli uni erano opportuni come prefigurazioni della grazia, gli altri invece sono adatti per indicarla già presente.

## Quaestio 62
## Prooemium

[49637] IIIª q. 62 pr. Deinde considerandum est de effectu sacramentorum. Et primo, de effectu eius principali, qui est gratia; secundo de effectu secundario, qui est character. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae. Secundo, utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum. Tertio, utrum sacramenta contineant gratiam. Quarto, utrum sit in eis aliqua virtus ad causandum gratiam. Quinto, utrum talis virtus in sacramentis derivetur a passione Christi. Sexto, utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent.

## ARGOMENTO 62
## L'EFFETTO PRINCIPALE DEI SACRAMENTI CHE È LA GRAZIA

Veniamo ora a parlare degli effetti dei sacramenti. Primo, dell'effetto principale, che è la grazia; secondo dell'effetto secondario, che è il carattere [q. 63].
Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se i sacramenti della nuova legge possano causare la grazia; 2. Se la grazia sacramentale aggiunga qualcosa alla grazia delle virtù e dei doni; 3. Se i sacramenti contengano la grazia;
4. Se abbiano la virtù di causare la grazia, 5. Se tale virtù derivi ai sacramenti dalla passione di Cristo; 6. Se i sacramenti dell'antica legge causassero la grazia.

### Articolo 1

Infra, a. 6; I-II, q. 112, a. 1, ad 2; In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1; d. 18, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 1; C. G., IV, c. 57; De Verit., q. 27, a. 4; Quodl., 12, q. 10; De art. fidei; In Gal., c. 2, lect. 4

#### Se i sacramenti possano causare la grazia

Pare che i sacramenti non possano causare la grazia. Infatti:

1. Una stessa cosa non può essere segno e causa, poiché il compito di segno si addice piuttosto all'effetto. Ma il sacramento è un segno della grazia. Quindi non può esserne la causa.
2. Nessuna realtà materiale può agire su una realtà spirituale, poiché «l'agente è superiore al paziente», come nota S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 16]. Ma il soggetto della grazia è l'anima dell'uomo, che è spirituale. Quindi i sacramenti non possono causare la grazia.
3. Ciò che è proprio di Dio non può essere attribuito ad alcuna creatura. Ma causare la grazia è proprio di Dio, secondo l'espressione del Salmo [83, 12]: «Il Signore concede grazia e gloria». Perciò, essendo i sacramenti costituiti di parole e di realtà create, non possono causare la grazia.
In contrario: S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 80] afferma che l'acqua del battesimo «tocca il corpo e purifica il cuore». Ma il cuore non viene purificato che dalla grazia. Quindi il battesimo causa la grazia: e così pure, per lo stesso motivo, gli altri sacramenti della Chiesa.
Dimostrazione: è necessario affermare che i sacramenti della nuova legge causano in qualche modo la grazia. È noto infatti che mediante i sacramenti della nuova legge l'uomo viene incorporato a Cristo, come S. Paolo [Gal 3, 27] dice a proposito del battesimo: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo». Ora, l'uomo non diviene membro di Cristo se non mediante la grazia.
Tuttavia alcuni dicono che i sacramenti sono causa della grazia non nel senso che la producano, ma nel senso che Dio la infonde nell'anima prendendo occasione dai sacramenti. E fanno l'esempio di chi, presentando una moneta di piombo, riceve per disposizione regia cento libbre: nel quale caso non è la moneta presentata a operare qualcosa per ottenere la somma percepita, ma la sola volontà del re. Per cui in proposito S. Bernardo [De cena Dom.] scrive: «Come un canonico viene investito per mezzo di un libro, l'abate per mezzo di un pastorale, il vescovo per mezzo di un anello, così le diverse distribuzioni delle grazie sono state assegnate ai sacramenti».
Tuttavia, a ben riflettere, questa spiegazione non supera la formalità del segno. Infatti la moneta di piombo non è altro che un segno dell'ordine impartito dal re per quella riscossione di danaro. E così pure il libro è un segno che indica il conferimento del canonicato.
Perciò, secondo la suddetta spiegazione, i sacramenti della nuova legge non sarebbero null'altro che segni della grazia; e invece molti testi dei Santi Padri affermano che i sacramenti della nuova legge non solo significano, ma anche causano la grazia.
Quindi dobbiamo procedere diversamente, e ricordare che la causa agente è di due specie: principale e strumentale. Quella principale opera in virtù della propria forma, imprimendo la propria somiglianza nell'effetto: come il fuoco con il suo calore riscalda. Ora, in questo modo nulla all'infuori di Dio può causare la grazia, poiché essa non è altro che una somiglianza partecipata della natura divina, secondo le parole di S. Pietro [2 Pt 1, 4]: «Ci furono donati i beni grandi e preziosi che erano stati promessi, così che diventassimo per loro mezzo partecipi della natura divina». – La causa strumentale al contrario

agisce in forza non della sua forma, ma della mozione che gli è impressa dall'agente principale. Per cui l'effetto non assomiglia allo strumento, ma all'agente principale: come un letto non ha somiglianza con l'accetta, ma con l'arte che è nella mente dell'artefice. Ed è così che i sacramenti della nuova legge causano la grazia: vengono usati infatti in seguito a una disposizione divina per produrre la grazia. Da cui le parole di S. Agostino [Contra Faustum 19, 16]: «Tutte queste cose», cioè i riti sacramentali, «vengono compiuti e passano, ma la virtù» di Dio «che opera in essi rimane per sempre». Ora, si dice appunto strumento ciò mediante cui uno agisce. Il che fa dire a S. Paolo [Tt 3, 5]: «Ci ha salvati mediante un lavacro di rigenerazione».

Analisi delle obiezioni: 1. La causa principale non può essere detta propriamente segno dei suoi effetti, sebbene occulti, per quanto sia visibile e manifesta. La causa strumentale invece, se è manifesta, può anche essere il segno di un suo effetto occulto, poiché non è solamente causa, ma in una certa misura è anche effetto, essendo mossa dall'agente principale. Ed è così che i sacramenti della nuova legge sono allo stesso tempo cause e segni. Per cui si dice comunemente che essi «producono ciò che significano». E ciò dimostra pure che sono sacramenti in modo perfetto: poiché sono ordinati a ciò che è sacro non solo come segni, ma anche come cause.

2. Lo strumento ha due azioni: una strumentale, secondo cui agisce non per virtù propria, ma per la virtù comunicatagli dall'agente principale; l'altra propria, che gli compete per natura: come lo scindere compete alla scure per l'acutezza della lama, ma il fare un letto le compete in quanto strumento dell'arte. Però la scure non compie l'azione strumentale se non esercitando l'azione propria: è infatti scindendo che produce il letto. E così avviene nei sacramenti sensibili i quali, esercitando l'azione propria sul corpo con cui vengono a contatto, compiono sull'anima per virtù divina la loro azione strumentale: come l'acqua del battesimo, mentre per virtù propria lava il corpo, in quanto è strumento della virtù divina purifica l'anima; infatti l'anima e il corpo sono un unico composto. Per cui S. Agostino [l. cit.] dice che «tocca il corpo e purifica l'anima».

3. L'argomento si riferisce alla causa principale della grazia, che è solo Dio, come si è detto [nel corpo].

## Articolo 2

Infra, q. 72, a. 7, ad 3; In 2 Sent., d. 26, q. 1, a. 6, ad 5; In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 4, sol. 5; d. 7, q. 2, a. 2, sol. 3; De Verit., q. 27, a. 5, ad 12

### Se la grazia sacramentale aggiunga qualcosa alla grazia delle virtù e dei doni

Pare che la grazia sacramentale non aggiunga nulla alla grazia delle virtù e dei doni. Infatti:

1. La grazia delle virtù e dei doni basta a rendere perfetta l'anima, tanto nella sua essenza quanto nelle sue potenze, come si è già spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 110, aa. 3, 4]. Ma la grazia è ordinata al perfezionamento dell'anima. Perciò la grazia dei sacramenti non può aggiungere nulla alla grazia delle virtù e dei doni.

2. Le miserie dell'anima sono causate dai peccati. Ma tutti i peccati sono sufficientemente prevenuti dalla grazia delle virtù e dei doni, poiché non c'è peccato che non abbia come antidoto una virtù. Quindi la grazia dei sacramenti, essendo ordinata a riparare le miserie dell'anima, non può essere diversa dalla grazia delle virtù e dei doni.
3. Ogni aggiunta o sottrazione fa cambiare la specie, come dice Aristotele [Met. 8, 3]. Se dunque la grazia dei sacramenti è qualcosa di più della grazia delle virtù e dei doni, ne segue che tale grazia va intesa in senso equivoco. E così quando si afferma che i sacramenti producono la grazia non si dice nulla di definito.
In contrario: Se la grazia sacramentale non aggiunge nulla alla grazia dei doni e delle virtù, allora si danno inutilmente i sacramenti a coloro che hanno i doni e le virtù. Ma nelle opere di Dio nulla è superfluo. Quindi la grazia sacramentale aggiunge qualcosa alla grazia delle virtù e dei doni.
Dimostrazione: Come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 110, aa. 3, 4], la grazia considerata in se stessa perfeziona l'essenza dell'anima, in quanto le comunica una certa somiglianza con l'essere divino. E come dall'essenza dell'anima derivano le potenze, così dalla grazia derivano alle potenze dell'anima alcune perfezioni che vengono dette virtù e doni, e che completano le potenze stesse in ordine ai loro atti. Ora, i sacramenti sono ordinati a certi effetti speciali, necessari alla vita cristiana: p. es. il battesimo è destinato a una specie di rigenerazione spirituale, per cui l'uomo muore ai vizi e diventa membro di Cristo; il quale effetto è qualcosa di speciale, distinto dagli atti delle potenze dell'anima. E lo stesso si dica degli altri sacramenti.
Come dunque le virtù e i doni aggiungono alla grazia in genere un perfezionamento delle potenze in ordine ai loro atti, così la grazia sacramentale aggiunge, sia alla grazia in genere che alle virtù e ai doni, uno specifico aiuto divino per conseguire il fine del sacramento. E in questo modo la grazia sacramentale aggiunge qualcosa alla grazia delle virtù e dei doni.
Analisi delle obiezioni: 1. La grazia delle virtù e dei doni basta a perfezionare l'essenza e le potenze dell'anima per quanto riguarda l'agire ordinario. Ma quanto ad alcuni effetti speciali, richiesti dalla vita cristiana, occorre la grazia dei sacramenti.
2. Le virtù e i doni bastano a impedire i vizi e i peccati per il presente e per il futuro, in quanto trattengono l'uomo dal peccare. Ma per i peccati trascorsi, che passano quanto all'atto ma durano quanto al reato, viene offerto all'uomo un rimedio speciale con i sacramenti.
3. La grazia dei sacramenti sta alla grazia in generale come la specie al genere. Come quindi non è equivoca la parola animale riferita all'animale in genere e all'uomo, così non è equivoca la parola grazia adoperata per la grazia in genere e per quella sacramentale.

Articolo 3
I, q. 43, a. 6, ad 4; In 1 Sent., d. 15, q. 5, a. 1, sol. 1, ad 2; In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 4, sol. 4; De Verit., q. 27, a. 7
Se i sacramenti della nuova legge contengano la grazia

Pare che i sacramenti della nuova legge non contengano la grazia. Infatti:
1. Il contenuto è nel contenente. Ma la grazia non è nel sacramento né come in un soggetto, poiché il soggetto della grazia è l'anima e non il corpo, né come in un vaso, poiché «il vaso è un luogo mobile», come dice Aristotele [Phys. 4, 4], e a un accidente non compete di essere in un luogo. Quindi i sacramenti della nuova legge non contengono la grazia.
2. I sacramenti sono ordinati a che gli uomini per mezzo di essi conseguano la grazia. Ma la grazia, essendo un accidente, non può passare da un soggetto all'altro. Quindi la grazia nei sacramenti sarebbe senza scopo.
3. Ciò che è spirituale non può essere contenuto da ciò che è materiale, anche se si trova in esso: l'anima infatti non è contenuta dal corpo, ma piuttosto contiene il corpo. Quindi la grazia, essendo spirituale, non è contenuta in un sacramento materiale.
In contrario: Ugo di S. Vittore [De sacram. 1, 9, 2] afferma che «il sacramento in virtù della sua santificazione contiene la grazia invisibile».
Dimostrazione: Una cosa può essere in un'altra in più modi: ora, secondo due di essi la grazia può trovarsi nei sacramenti. Primo, come nei segni che la rappresentano, poiché il sacramento è un segno della grazia. - Secondo, come un effetto nella propria causa. Poiché, come si è spiegato [a. 1], il sacramento della nuova legge è causa strumentale della grazia. Perciò la grazia è nel sacramento della nuova legge non secondo una somiglianza specifica, come l'effetto è nella sua causa univoca, e neppure secondo una qualche forma propria e permanente proporzionata a tale effetto, ossia non come gli effetti sono contenuti nelle loro cause analoghe - p. es. non come si trovano nel sole gli esseri che vengono prodotti per generazione -, ma secondo una virtù strumentale, che come spiegheremo [a. 4] è un'entità reale transitoria e incompleta.
Analisi delle obiezioni: 1. Non si dice che la grazia si trova nel sacramento come in un soggetto, e nemmeno come in un vaso inteso quale recipiente, ma come in un vaso inteso quale strumento; cioè nel senso in cui è usato in quell'espressione di Ezechiele [9, 1]: «Ciascuno ha in mano il vaso [ossia lo strumento] dello sterminio».
2. Sebbene l'accidente non passi da un soggetto all'altro, passa tuttavia in qualche modo dalla causa principale a un altro soggetto per mezzo dello strumento: non in modo da esistere in entrambi allo stesso modo, ma adattandosi al modo particolare dell'una e dell'altro.
3. Una realtà spirituale che si trovi allo stato perfetto in un ente corporeo contiene l'ente corporeo, e non è contenuto da esso. Ma la grazia è nel sacramento secondo un essere transeunte e incompleto. Perciò l'affermazione che il sacramento contiene la grazia non può dirsi errata.

Articolo 4
Infra, q. 78, a. 4; In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 4, sol. 2; d. 8, q. 2, a. 3; De Verit., q. 27, a. 4, ad 4; Quodl., 12, q. 10
Se nei sacramenti risieda una virtù causativa della grazia
Pare che nei sacramenti non risieda una virtù causativa della grazia.
Infatti:

1. Una virtù causativa della grazia è una virtù spirituale. Ma in un essere corporeo non può risiedere una virtù spirituale: né propria, poiché la virtù propria deriva dall'essenza di ciascuna cosa e non ne può superare i limiti, né ricevuta da altri, poiché ciò che è ricevuto prende il modo di essere del ricevente. Quindi nei sacramenti non ci può essere una virtù causativa della grazia.
2. Ogni cosa è riducibile a uno dei generi dell'ente e a un grado nella gerarchia dei beni. Ma tra i generi dell'ente non ne esiste uno in cui possa rientrare tale virtù, come appare chiaro esaminandoli tutti singolarmente. Né tale virtù può ridursi a uno dei gradi nella gerarchia dei beni: infatti non è uno dei beni minimi, essendo i sacramenti necessari alla salvezza; non è uno dei beni intermedi, quali le potenze dell'anima, che sono delle potenze naturali; non è uno dei beni massimi, poiché non è né la grazia né una virtù spirituale. Perciò nei sacramenti non esiste una virtù capace di produrre la grazia.
3. Se nei sacramenti esistesse una simile virtù, esisterebbe solo perché prodotta da Dio in essi per creazione. Ma non Pare possibile che una creatura così nobile cessi subito di esistere non appena il sacramento è prodotto. Quindi non c'è nei sacramenti alcuna virtù destinata a causare la grazia.
4. L'identica cosa non può esistere in soggetti diversi. Ora, a costituire un sacramento concorrono entità diverse, cioè le parole e gli elementi sensibili: eppure un sacramento non può avere che una sola virtù. Quindi nei sacramenti non ci può essere alcuna virtù.
In contrario: S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 80] si chiede: «Da dove viene una così grande virtù dell'acqua, per cui tocca il corpo e purifica il cuore?».
E S. Beda [In Lc 1, su 3, 21] afferma che «il Signore con il contatto della sua carne purissima conferì alle acque una forza rigeneratrice».
Dimostrazione: Chi ritiene che i sacramenti concorrano alla grazia solo per concomitanza non pone nel sacramento alcuna virtù che cooperi all'effetto sacramentale, ma pone una virtù divina che, coassistendo al sacramento, ne produrrebbe l'effetto. Se invece si afferma che il sacramento è causa strumentale della grazia, allora è necessario porre nel sacramento una certa virtù strumentale che ne produca l'effetto. E questa virtù è proporzionata allo strumento. Essa cioè sta alla virtù assoluta e perfetta come lo strumento sta all'agente principale.
Lo strumento infatti, come si è detto [a. 1], non opera se non in quanto è mosso dall'agente principale, il quale invece opera per virtù propria. E così la virtù dell'agente principale ha un'esistenza permanente e completa, mentre la virtù strumentale ha un'esistenza incompleta e transeunte da un soggetto in un altro: come anche il moto è un atto imperfetto [che passa] dall'agente nel paziente.
Analisi delle obiezioni: 1. Nelle realtà materiali una virtù spirituale non può trovarsi in maniera permanente e completa, come vuole l'obiezione. Nulla impedisce però che vi si trovi in modo strumentale, cioè per il fatto che una data realtà materiale viene usata da una sostanza spirituale per la produzione di un effetto spirituale: come anche nella voce sensibile si trova una certa virtù spirituale procedente dall'intelletto di chi parla e capace di risvegliare l'intelligenza di chi ascolta. Ed è in questo modo che la virtù spirituale

si trova nei sacramenti, in quanto essi sono ordinati da Dio a un effetto spirituale.
2. Come un moto, essendo un atto imperfetto, non ha propriamente un genere, ma viene collocato nel genere dell'atto perfetto, ad es. l'alterazione in quello della qualità, così la virtù strumentale non appartiene, propriamente parlando, a un genere determinato, ma è riducibile al genere e alla specie della virtù perfetta.
3. Come la virtù strumentale viene ricevuta dallo strumento nell'istante stesso in cui l'agente principale lo muove, così il sacramento consegue la sua virtù spirituale dalla benedizione di Cristo e dall'uso sacramentale che ne fa il ministro. Da cui le parole di S. Agostino [Massimo di Tor., Serm. 12]: «Non c'è da meravigliarsi se diciamo che l'acqua, ossia una sostanza materiale, arriva a purificare l'anima. Lo fa sicuramente, e penetra in tutti i recessi della coscienza. Sebbene infatti essa sia già fine e penetrante, tuttavia è resa ancora più penetrante dalla benedizione di Cristo, per cui come sottile rugiada penetra nei princìpi vitali più profondi e nei segreti dello spirito».
4. Come l'identica virtù dell'agente principale è presente strumentalmente in tutti gli strumenti da esso adoperati per produrre un dato effetto, in quanto essi per il loro coordinamento sono una cosa sola, così anche l'identica virtù sacramentale è presente nelle parole e negli elementi sensibili, in quanto sia le parole che gli elementi concorrono a costituire un medesimo sacramento.

## Articolo 5

fra, q. 64, a. 2, ad 2; In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 4, sol. 3

### Se i sacramenti della nuova legge ricevano la loro virtù dalla passione di Cristo

Pare che i sacramenti della nuova legge non ricevano la loro virtù dalla passione di Cristo. Infatti:
1. La virtù dei sacramenti è di causare nell'anima la grazia, che ne è la vita spirituale. Ora, stando a S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 19], «il Verbo in quanto era in principio presso Dio vivifica le anime, ma in quanto si è fatto carne vivifica i corpi». La passione di Cristo dunque, spettando al Verbo in quanto si è fatto carne, non può causare la virtù dei sacramenti.
2. La virtù sacramentale dipende dalla fede, poiché come dice S. Agostino [ib. 80] la parola di Dio fa il sacramento «non in quanto pronunziata, ma in quanto creduta». Ora, la nostra fede non riguarda soltanto la passione di Cristo, ma anche gli altri misteri della sua umanità, e principalmente la sua divinità. Perciò i sacramenti non ricevono la loro virtù in modo speciale dalla passione di Cristo.
3. I sacramenti sono ordinati alla giustificazione degli uomini, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Cor 6, 11]: «Siete stati lavati, siete stati giustificati».
Ma la giustificazione è attribuita dallo stesso Apostolo [Rm 4, 25] alla risurrezione, secondo quelle altre parole: «Fu risuscitato per la nostra giustificazione ». Quindi i sacramenti ricevono la loro virtù più dalla risurrezione che dalla passione di Cristo.
In contrario: Commentando l'espressione di S. Paolo [Rm 5, 14]: «a somiglianza

della trasgressione di Adamo», la Glossa [ord.] afferma che «dal fianco di Cristo addormentato sulla croce sgorgarono i sacramenti, dai quali la Chiesa ha ricevuto la salvezza ». Quindi i sacramenti devono la loro virtù alla passione di Cristo.

Dimostrazione: I sacramenti, come si è già spiegato [a. 1], concorrono a causare la grazia quali strumenti. Ora, lo strumento può essere di due specie: o separato, come il bastone, o congiunto, come la mano. Lo strumento separato poi viene mosso per mezzo di quello congiunto, come il bastone per mezzo della mano. Ora, la causa efficiente principale della grazia è Dio stesso, rispetto al quale l'umanità di Cristo fa da strumento congiunto e il sacramento da strumento separato. Perciò la virtù salvifica deriva necessariamente dalla divinità di Cristo attraverso la sua umanità fino ai sacramenti.

Ma la grazia dei sacramenti è ordinata principalmente a due fini: cioè a togliere le colpe dei peccati commessi, di cui passa l'atto ma rimane il reato, e a perfezionare l'anima in ciò che riguarda il culto di Dio secondo la religione cristiana.

Ma da quanto abbiamo detto sopra [q. 48, aa. 1, 2, 6; q. 49. aa. 1, 3] appare evidente che Cristo ci ha liberati dai nostri peccati principalmente per mezzo della sua passione, non solo a modo di efficienza e di merito, ma anche a modo di soddisfazione. Inoltre egli iniziò il culto della religione cristiana proprio con la sua passione, «offrendo se stesso a Dio in sacrificio di soave odore», secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 5, 2]. È chiaro dunque che i sacramenti della Chiesa ricevono la loro virtù specialmente dalla passione di Cristo, che viene applicata a noi quando li riceviamo. E come segno di ciò dal fianco di Cristo pendente in croce sgorgarono acqua e sangue [Gv 19, 34; 1 Gv 5, 6], elementi l'una del battesimo e l'altro dell'Eucaristia, che sono i sacramenti principali.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Verbo quale era in principio presso Dio vivifica le anime come agente principale, ma la sua carne e i misteri in essa compiuti operano per la vita stessa dell'anima in qualità di strumenti; per la vita del corpo operano poi non solo come strumenti, ma anche con una certa funzione di esemplarità, secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 56, a. 1, ad 3].

2. Come dice S. Paolo [Ef 3, 17], «Cristo abita per la fede nei nostri cuori». Perciò la virtù di Cristo si trasfonde in noi mediante la fede. Ma la virtù di rimettere i peccati appartiene in modo speciale alla sua passione. Quindi è per la fede nella sua passione che gli uomini vengono liberati dai peccati, secondo quell'altra affermazione dell'Apostolo [Rm 3, 25]: «Dio ha prestabilito Cristo come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue ». E così la virtù dei sacramenti, ordinati a togliere i peccati, deriva principalmente dalla fede nella passione di Cristo.

3. La giustificazione viene attribuita alla risurrezione come al termine finale, che consiste in una vita nuova mediante la grazia, alla passione invece come al punto di partenza, cioè quanto alla remissione dei peccati.

## Articolo 6

Infra, q. 72, a. 5, ad 3; I–II, q. 103, a. 2; In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 5, sol. 1; d. 18, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 1;

C. G., IV, c. 57; De Verit., q. 27, a. 3, ad 20; q. 20, a. 2, ad 12;
De art. fidei; In Gal., c. 2, lect. 4

Se i sacramenti dell'antica legge causassero la grazia

Pare che i sacramenti dell'antica legge causassero la grazia. Infatti:

1. I sacramenti della nuova legge traggono l'efficacia dalla fede nella passione di Cristo, come si è detto [a. 5, ad 2]. Ma tale fede c'era già nella legge antica, come anche nella nuova: dice infatti S. Paolo [2 Cor 4, 13] che «abbiamo lo stesso spirito di fede». Come dunque i sacramenti della legge nuova conferiscono la grazia, così la conferivano anche i sacramenti della legge antica.

2. La santificazione non avviene che mediante la grazia. Ma i sacramenti dell'antica legge santificavano gli uomini, come attesta il Levitico [8, 31]: «Dopo che Mosè ebbe santificato Aronne e i suoi figli nelle loro vesti», ecc. Quindi i sacramenti dell'antica legge conferivano la grazia.

3. S. Beda [Hom. 2, 10] scrive: «La circoncisione, sotto la legge, porgeva contro le ferite del peccato originale lo stesso aiuto salutare che porge il battesimo nel tempo della rivelazione della grazia». Ma il battesimo ora conferisce la grazia. Quindi la circoncisione conferiva la grazia. E per lo stesso motivo la conferivano gli altri sacramenti legali: poiché come il battesimo è la porta dei sacramenti della legge nuova, così la circoncisione era la porta dei sacramenti della legge antica; per cui l'Apostolo [Gal 5, 3] scrive: «Chiunque si fa circoncidere, è obbligato a osservare tutta la legge».

In contrario: Il rimprovero di S. Paolo ai Galati [4, 9]: «Come potete rivolgervi di nuovo a deboli e miserabili elementi?», dalla Glossa [ord.] viene riferito «alla legge, che è detta debole inquantoché non giustifica perfettamente ». Ora, la grazia giustifica perfettamente. Quindi i sacramenti dell'antica legge non conferivano la grazia.

Dimostrazione: Non si può dire che i sacramenti dell'antica legge conferissero la grazia santificante per se stessi, cioè per virtù propria, perché allora non sarebbe stata necessaria la passione di Cristo: come infatti osserva S. Paolo [Gal 2, 21], «se la giustificazione viene dalla legge, Cristo è morto invano».

E neppure si può dire che derivassero la virtù di conferire la grazia della giustificazione dalla passione di Cristo. Come infatti si è già visto [a. 5], l'efficacia della passione di Cristo viene applicata a noi sia mediante la fede che mediante i sacramenti, però in due modi diversi: l'applicazione infatti mediante la fede avviene con un atto dell'anima, mentre quella attraverso i sacramenti avviene con l'uso di realtà materiali.

Ora, nulla impedisce che una realtà futura nel tempo agisca prima di avverarsi in quanto è già presente spiritualmente nell'anima: come il fine, che è posteriore nel tempo, muove in anticipo l'agente in quanto è da lui conosciuto e desiderato. Quanto è ancora inesistente nella realtà non può invece agire mediante l'uso di realtà esterne. Per cui la causa efficiente non può essere posteriore all'effetto in ordine di tempo come la causa finale. È chiaro quindi che dalla passione di Cristo, che è la causa dell'umana giustificazione, la virtù giustificativa può giungere ai sacramenti della legge nuova, ma non a quelli della legge antica.

Tuttavia anche gli antichi Padri venivano giustificati come noi dalla fede nella passione di Cristo, della quale fede i sacramenti della legge antica erano come altrettante dichiarazioni o professioni, in quanto rappresentavano la passione di Cristo in se stessa e nei suoi effetti. Così dunque i sacramenti della legge antica non avevano in se stessi alcuna virtù di conferire la grazia santificante, ma esprimevano soltanto la fede che operava la giustificazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli antichi Padri avevano la fede nella passione futura di Cristo, la quale poteva giustificare in quanto esistente nell'apprensione dell'anima; noi invece abbiamo la fede nella passione di Cristo già avvenuta, ed essa può giustificare anche mediante l'uso dei sacramenti, come si è detto [nel corpo].
2. Quella era una santificazione figurale: consisteva infatti nel rendere idonei al culto divino secondo il rito dell'antica legge, il quale era tutto ordinato a prefigurare la passione di Cristo.
3. Sulla circoncisione vi sono state molte opinioni. Alcuni dissero che essa non conferiva la grazia, ma solo toglieva il peccato. – Ma ciò è impossibile, poiché l'uomo non viene liberato dal peccato se non per mezzo della grazia, secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 3, 24]: «Giustificati gratuitamente per la sua grazia».
Altri perciò hanno detto che la circoncisione conferiva la grazia quanto alla rimozione della colpa, ma non quanto ai suoi effetti positivi. – Il che è ugualmente insostenibile. Infatti la circoncisione dava ai bambini il diritto di giungere alla gloria, che è il supremo effetto positivo della grazia. E inoltre nell'ordine della causa formale gli effetti positivi vengono naturalmente prima degli effetti negativi, sebbene secondo l'ordine della causa materiale sia vero l'inverso: la forma infatti non toglie la privazione se non informando il soggetto.
Per cui altri dicono che la circoncisione conferiva la grazia anche quanto all'effetto positivo di rendere l'uomo degno della vita eterna, ma non quanto all'effetto di reprimere la spinta della concupiscenza al peccato. E un tempo questa fu anche la mia opinione [In 4 Sent., d. 1, q. 2, a. 4, sol. 3].
Ma a considerare meglio la cosa, si vede che nemmeno questo è vero: poiché la grazia, anche se è minima, è capace di resistere a qualunque concupiscenza e di meritare la vita eterna.
È quindi meglio dire che la circoncisione era un segno della fede giustificante: per cui l'Apostolo [Rm 4, 11] afferma che «Abramo ricevette il segno della circoncisione quale segreto della giustizia derivante dalla fede». E così nella circoncisione veniva conferita la grazia in quanto essa era un segno della futura passione di Cristo, come vedremo in seguito [q. 70, a. 4].

## Quaestio 63
## Prooemium

[49688] IIIª q. 63 pr. Deinde considerandum est de alio effectu sacramentorum, qui est character. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum ex sacramentis causetur character aliquis in anima.

Secundo, quid sit ille character. Tertio, cuius sit character. Quarto, in quo sit sicut in subiecto. Quinto, utrum insit indelebiliter. Sexto, utrum omnia sacramenta imprimant characterem.

## ARGOMENTO 63
## L'ALTRO EFFETTO DEI SACRAMENTI, CHE È IL CARATTERE

Passiamo ora a considerare il secondo effetto dei sacramenti, che è il carattere. Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se i sacramenti producano nell'anima un carattere; 2. Che cosa sia il carattere; 3. Di chi sia il carattere; 4. Dove esso risieda; 5. Se si imprima indelebilmente; 6. Se tutti i sacramenti imprimano il carattere.

### Articolo 1
In 4 Sent., d. 4, q. 1, a. 1; a. 4, sol. 1, ad 1; De art. fidei

### Se i sacramenti imprimano un carattere nell'anima

Pare che i sacramenti non imprimano alcun carattere nell'anima. Infatti:

1. Il carattere è un segno distintivo. Ma ciò che distingue le membra di Cristo dalle altre creature è l'eterna predestinazione, la quale non pone nulla nel predestinato, essendo soltanto un atto di Dio predestinante, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 23, a. 2]; e ciò secondo le parole di S. Paolo [2 Tm 2, 19]: «Il fondamento gettato da Dio sta saldo e porta questo segreto: Il Signore conosce i suoi». Quindi i sacramenti non imprimono alcun carattere nell'anima.
2. Il carattere è un segno distintivo. Ma il segno, secondo la definizione di S. Agostino [De doctr. christ. 2, 1], è «ciò che oltre all'immagine di sé che imprime nei sensi, fa conoscere qualcos'altro». Ora, nell'anima non vi è nulla che possa produrre nei sensi una qualunque immagine. Quindi dai sacramenti non viene impresso alcun carattere nell'anima.
3. I sacramenti della nuova legge distinguono il fedele dal non fedele come i sacramenti dell'antica legge. Ma i sacramenti dell'antica legge non imprimevano [nell'anima] alcun carattere: per cui sono riferiti dall'Apostolo [Eb 9, 10] «alla giustizia della carne». Quindi nemmeno i sacramenti della nuova legge imprimono un carattere.

In contrario: S. Paolo [2 Cor 1, 21 ss.] scrive: «È Dio stesso che ci conferma assieme a voi in Cristo, e ci ha conferito l'unzione, ci ha contrassegnati con il suo segreto e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori». Ma il carattere non è altro che un contrassegno o segreto. Quindi Dio con i sacramenti imprime in noi il suo carattere.

Dimostrazione: I sacramenti, come si è detto [q. 62, a. 5], sono ordinati a due fini: togliere i peccati e perfezionare l'anima in ciò che riguarda il culto di Dio secondo la religione cristiana. Ora, chiunque viene destinato a un compito specifico ne assume ordinariamente il segno distintivo, come i soldati che venivano arruolati nell'esercito solevano anticamente essere contrassegnati con un qualche segno sul corpo, data la materialità della loro prestazione. Ora, dato che con i sacramenti gli uomini vengono destinati a prestazioni spirituali attinenti al culto di Dio, è logico che grazie ad essi restino fregiati di un qualche carattere o segno spirituale. Da cui le parole di S. Agostino [Contra Parmen. 2, 13]: «Se un disertore,

preso dalla paura del segno militare impresso nel suo corpo, ricorre alla clemenza dell'imperatore, lo supplica, ne ottiene il perdono e ritorna sotto le armi, forse che, essendo egli libero e pentito, il segno militare gli viene rinnovato, o non piuttosto gli viene riconosciuto e approvato? Ora, è possibile che i sacramenti cristiani restino meno impressi di questo contrassegno corporale?».
Analisi delle obiezioni: 1. Al premio della gloria futura i fedeli cristiani vengono deputati dal segno della predestinazione eterna, ma alle funzioni della Chiesa qui presente vengono deputati da un segno spirituale impresso in essi, e che prende il nome di carattere.
2. Il carattere impresso nell'anima si presenta come un segno per il fatto che viene impresso da sacramenti sensibili: poiché la certezza che uno è fregiato del carattere battesimale risulta dal fatto che è stato asperso sensibilmente con l'acqua. Tuttavia metaforicamente si può chiamare carattere o contrassegno qualsiasi realtà, anche non sensibile, che serva a conferire una rassomiglianza con qualcuno o a distinguerlo: come Cristo, secondo l'Apostolo [Eb 1, 3], è «figura» o «carattere» della sostanza del Padre.
3. I sacramenti dell'antica legge, come si è detto [q. 62, a. 6], non avevano in se stessi una virtù spirituale capace di produrre degli effetti spirituali. Per questo in essi non si richiedeva alcun carattere spirituale, ma bastava la circoncisione corporale, che l'Apostolo chiama «segreto» [Rm 4, 11].

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 4, q. 1, a. 1

### Se il carattere sia un potere spirituale

Pare che il carattere non sia un potere spirituale. Infatti:
1. «Carattere» è lo stesso che «figura»: poiché nella lettera agli Ebrei [1, 3], dove il latino dice «figura della sostanza del Padre», il greco ha carattere. Ma la figura è la quarta specie della qualità, e quindi differisce dalla potenza, o potere, che è la seconda specie della qualità. Perciò il carattere non è un potere spirituale.
2. Dionigi [De eccl. hier. 2, 3, 4] scrive che «la divina beatitudine accoglie nella partecipazione di sé il battezzato e gli si comunica con la propria luce, come con un suo contrassegno». E così Pare che il carattere sia una specie di luce. Ma la luce appartiene alla terza specie della qualità. Quindi il carattere non è un potere o potenza, che appartiene alla seconda specie della qualità.
3. Il carattere viene definito da alcuni: «Il segno santo della comunione nella fede e della sacra ordinazione conferito dal pontefice». Ora, il segno è nella categoria della relazione, non in quella della potenza. Il carattere dunque non è un potere spirituale.
4. La potenza o potere ha natura di causa e di principio, come spiega Aristotele [Met 5, 12]. Invece il segno, che entra nella definizione del carattere, ha piuttosto natura di effetto. Il carattere dunque non è un potere spirituale.
In contrario: Aristotele [Ethic. 2, 5] insegna che «nell'anima ci sono tre cose: la potenza, l'abito e la passione». Ma il carattere non è una passione, poiché la passione passa presto, mentre il carattere è indelebile, come vedremo [a. 5]. E neppure è un abito. Poiché un abito non può servire indifferentemente

al bene e al male, mentre il carattere ha questa capacità: alcuni infatti ne usano bene, altri male. Il che non può capitare agli abiti: poiché gli abiti virtuosi «nessuno può usarli male» [Agost., De lib. arb. 2, 19], e gli abiti viziosi nessuno può usarli bene. Resta dunque che il carattere è un potere, o facoltà.

Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], i sacramenti della nuova legge imprimono il carattere, poiché deputano gli uomini al culto di Dio secondo la religione cristiana. E così Dionigi [l. cit.], dopo aver affermato che «Dio comunica se stesso al neofita mediante il segno [sacramentale]», aggiunge: «rendendolo divino e comunicatore delle cose divine». Il culto divino infatti consiste sia nel ricevere i beni divini, sia nel comunicarli agli altri. Ora, per l'uno e per l'altro compito si richiede una facoltà, o potere: infatti per comunicare qualcosa ad altri occorre una potenza attiva, e per ricevere occorre una potenza passiva. Quindi il carattere implica un potere spirituale in ordine alle cose che sono proprie del culto divino.

Bisogna però osservare che questa potenza spirituale è strumentale, come si è notato sopra [q. 62, a. 4] in riferimento alla virtù che si trova nei sacramenti. Infatti avere il carattere sacramentale spetta ai ministri di Dio, e il ministro ha funzione di strumento [Polit. 1, 2], come aveva già notato Aristotele. Come quindi la virtù che risiede nei sacramenti rientra in un genere non per sé, ma per riduzione, essendo un'entità transeunte e incompleta, così anche il carattere non rientra propriamente in un genere, o in una specie, ma si riduce alla seconda specie della qualità.

Analisi delle obiezioni: 1. La figura non è che una delimitazione della quantità. Quindi si trova propriamente solo nelle realtà materiali, e viene attribuita a quelle spirituali in senso metaforico. Ora, qualsiasi realtà viene catalogata in un genere o in una specie solo per ciò che le compete in senso proprio. Quindi il carattere non può rientrare nella quarta specie della qualità: sebbene alcuni l'abbiano affermato.

2. Nella terza specie della qualità vi sono soltanto le passioni sensibili, o qualità sensibili. Ma il carattere non è una luce sensibile. Quindi non appartiene alla terza specie della qualità, come hanno detto alcuni.

3. La relazione, il cui concetto è implicito nel termine «segno», deve avere qualcosa come suo fondamento. Ma la relazione di quel segno che è il carattere non può avere per fondamento immediato l'essenza dell'anima, poiché in tal caso spetterebbe per natura a ogni anima. È dunque necessario ammettere nell'anima qualcosa che sia il fondamento di tale relazione, e questo qualcosa è la realtà del carattere. Perciò il carattere non può rientrare nel genere della relazione, come alcuni hanno sostenuto.

4. Il carattere ha natura di segno solo se viene considerato in connessione con il rito sensibile che lo imprime, ma considerato in se stesso ha natura di principio, nel senso che abbiamo illustrato [nel corpo].

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 4, q. 1, a. 2; a. 3, sol. 5; a. 4, sol. 4

### Se il carattere sacramentale sia il carattere di Cristo

Pare che il carattere sacramentale non sia il carattere di Cristo. Infatti:
1. S. Paolo raccomanda agli Efesini [4, 30]: «Non vogliate rattristare lo Spirito Santo di Dio, con il quale siete stati sigillati». Ora, nell'idea di carattere è implicita quella di segreto. Quindi il carattere sacramentale deve riferirsi più allo Spirito Santo che a Cristo.
2. Il carattere ha natura di segno. Ed è un segno della grazia conferita dal sacramento. Ma la grazia viene infusa nell'anima da tutta la Trinità, secondo le parole del Salmo [83, 12]: «Il Signore concede grazia e gloria». Quindi il carattere sacramentale non va attribuito in modo speciale a Cristo.
3. Il carattere viene ricevuto per distinguersi dagli altri. Ma ciò che distingue i santi dagli altri è la carità, che come dice S. Agostino [De Trin. 15, 18] «è la sola a distinguere i figli del Regno dai figli della dannazione»; i quali ultimi, secondo l'Apocalisse [13, 16 s.], sono contrassegnati dal «carattere della bestia». Ma la carità non viene attribuita a Cristo, bensì allo Spirito Santo, secondo quell'affermazione di S. Paolo [Rm 5, 5]: «La carità di Dio è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato»; oppure al Padre, secondo quelle altre parole [2 Cor ult.]: «La grazia del Signore nostro Gesù Cristo e la carità di Dio Padre». Quindi il carattere sacramentale non va riferito a Cristo.
In contrario: Così alcuni definiscono il carattere: «Il carattere è una distinzione che è impressa nell'anima razionale dal carattere eterno, per cui la trinità creata viene sigillata a immagine della Trinità creante e ricreante, e che distingue nello stato della fede dai non configurati». Ma il carattere eterno è Cristo stesso, che S. Paolo chiama «splendore della gloria e figura», o carattere, «della sostanza di Dio». Quindi Pare che il carattere abbia propriamente riferimento a Cristo.
Dimostrazione: Come risulta da quanto detto [a. 1], il carattere è in senso proprio il contrassegno col quale si deputa una data cosa a un compito specifico: come le monete sono contrassegnate in questo modo per gli scambi, e i soldati per la milizia. Ora, due sono i compiti a cui possono essere deputati i fedeli.
Il primo e principale è il godimento della gloria. E per questo essi sono contrassegnati dalla grazia, secondo l'allusione di Ezechiele [9, 4]: «Segna un tau sulla fronte degli uomini che sospirano e piangono»; e quella dell'Apocalisse [7, 3]: «Non devastate né la terra né il mare né le piante finché non abbiamo impresso il segreto del nostro Dio sulla fronte dei suoi servi».
Il secondo compito poi di ogni fedele è quello di ricevere per sé e di comunicare agli altri le cose riguardanti il culto di Dio. Ed è a tale scopo che viene propriamente concesso il carattere sacramentale. Ma tutto il culto della religione cristiana deriva dal sacerdozio di Cristo. È chiaro quindi che il carattere sacramentale è specialmente il carattere di Cristo, del cui sacerdozio i fedeli vengono resi partecipi in forza dei caratteri sacramentali, i quali non sono altro che partecipazioni del sacerdozio di Cristo derivanti da Cristo medesimo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo nel testo citato parla del contrassegno per cui si è destinati alla gloria futura, e che consiste nella grazia.
La quale viene attribuita allo Spirito Santo inquantoché la donazione gratuita implicita nel concetto di grazia dipende dall'amore di Dio, e lo Spirito Santo

è amore. Per cui S. Paolo [1 Cor 12, 4] dichiara che «vi sono differenze di grazie, ma uno solo è lo Spirito».
2. Il carattere sacramentale è res [realtà sacra] rispetto al rito esterno, ed è sacramentum [o segno sacro] rispetto all'effetto ultimo. Perciò si può parlare del carattere in due accezioni diverse. Primo, in quanto è sacramento, e allora esso è segno della grazia invisibile conferita dal rito sacro. - Secondo, in quanto è specificamente carattere. E allora è un contrassegno che configura a un capo nel quale risiede la pienezza di quei poteri, o facoltà, che vengono accordati dal carattere: come i soldati che sono deputati a combattere prendono il segno [o le insegne] del loro comandante, al quale in qualche modo si configurano. E così coloro che sono deputati al culto cristiano, di cui Cristo è il fondatore, ricevono un carattere che li rende simili a Cristo. Quindi esso è propriamente il carattere di Cristo.
3. Il carattere distingue una persona da un'altra in rapporto al fine a cui viene indirizzata la persona che lo riceve, come si è notato [a. 1] a proposito dei caratteri o contrassegni militari, che sul campo di battaglia distinguono il soldato del re legittimo dal soldato del nemico. E allo stesso modo il carattere dei fedeli è ciò che distingue i fedeli di Cristo dai servi del diavolo, o in ordine alla vita eterna, o in ordine al culto della Chiesa militante. Ora, la prima di queste distinzioni è data dalla carità e dalla grazia, come vuole l'obiezione; la seconda invece è data dal carattere sacramentale. Quindi per la ragione dei contrari «il carattere della bestia» può indicare o la malizia ostinata, a motivo della quale alcuni vengono destinati alla pena eterna, o la professione di un culto illecito.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 4, q. 1, a. 3, sol. 1

### Se il carattere risieda in una potenza dell'anima

Pare che il carattere non risieda in una potenza dell'anima. Infatti:
1. Il carattere è una disposizione alla grazia. Ma la grazia risiede nell'essenza dell'anima, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 110, a. 4]. Quindi il carattere è nell'essenza dell'anima, non nelle sue potenze.
2. Le potenze dell'anima non sono soggetto se non di abiti o di disposizioni. Ma il carattere, come si è detto [a. 2], non è un abito o una disposizione, bensì un potere o una potenza, che risiede solo nell'essenza dell'anima. Quindi il carattere non risiede in alcuna potenza dell'anima, ma piuttosto nella sua stessa essenza.
3. Le potenze dell'anima razionale si dividono in conoscitive e appetitive. Ora, non si può limitare il carattere alle potenze conoscitive, e neppure a quelle appetitive: poiché esso non è destinato né solo a conoscere, né solo a volere. D'altra parte non può risiedere simultaneamente nelle une e nelle altre, poiché un medesimo accidente non può avere diversi soggetti. Quindi il carattere non risiede in una potenza, ma nell'essenza dell'anima.
In contrario: In una precedente definizione del carattere è stato detto [a. 3, s. c.] che esso si imprime nell'anima razionale «come un'immagine». Ma l'immagine della Trinità dell'anima viene concepita in rapporto alle

potenze. Quindi il carattere è nelle potenze dell'anima.
Dimostrazione: Il carattere, come si è visto [a. 3], è un contrassegno che distingue l'anima affinché possa ricevere per sé o comunicare ad altri le cose riguardanti il culto divino. Ora, il culto divino consiste in determinati atti. Ma agli atti sono ordinate le potenze dell'anima, come l'essenza è ordinata all'essere. Quindi il carattere non risiede nell'essenza, ma nelle potenze dell'anima.
Analisi delle obiezioni: 1. Per determinare il soggetto di un accidente si deve tener conto di ciò a cui esso dispone prossimamente, non già di ciò a cui dispone in maniera remota o indiretta. Ora, il carattere in maniera diretta e immediata dispone l'anima agli atti del culto divino; e poiché questi senza l'aiuto della grazia non vengono compiuti debitamente, secondo quelle parole del Vangelo [Gv 4, 24]: «Quelli che adorano Dio, devono adorarlo in spirito e verità», è logico che la generosità divina a chi riceve il carattere conceda anche la grazia, perché possa assolvere degnamente il compito a cui è deputato. Perciò la sede da attribuire al carattere è da ricercarsi più in relazione agli atti concernenti il culto divino che in relazione alla grazia.
2. L'essenza dell'anima è il soggetto delle potenze naturali, che derivano dai princìpi dell'essenza stessa. Ma il carattere non è un potere naturale, bensì un potere spirituale che viene dal di fuori. Come quindi l'essenza dell'anima, che è la fonte della vita naturale dell'uomo, viene perfezionata dalla grazia, che le dona la vita spirituale, così le potenze naturali dell'anima vengono perfezionate da quella potenza o potere spirituale che è il carattere. Gli abiti e le disposizioni infatti risiedono nelle potenze dell'anima proprio per il loro ordinamento agli atti, che hanno il loro principio nelle potenze stesse. E per la stessa ragione tutto ciò che è ordinato all'atto va attribuito alle potenze.
3. Il carattere, come si è detto [nel corpo], riguarda gli atti che sono propri del culto divino. Ora, ciò equivale a una professione di fede manifestata con segni esterni. È necessario quindi che il carattere risieda nella potenza conoscitiva in cui risiede la fede.

## Articolo 5

Infra, q. 66, a. 9; q. 82, a. 8; In 4 Sent., d. 4, q. 1, a. 3, sol. 4; In Rom., c. 7, lect. 1

### Se il carattere rimanga nell'anima in maniera indelebile

Pare che il carattere non rimanga nell'anima in maniera indelebile. Infatti:
1. Un accidente più è nobile, più è duraturo. Ma la grazia è più nobile del carattere, poiché il carattere è ordinato alla grazia come a un fine superiore. Ora, la grazia può essere perduta con il peccato. Tanto più dunque il carattere.
2. Il carattere è un'iniziazione dell'uomo al culto divino, come si è spiegato [aa. prec.]. Ma alcuni dal culto divino passano al culto contrario, con l'apostasia dalla fede. Costoro quindi perdono il carattere sacramentale.
3. Cessando il fine deve cessare anche ciò che era ordinato al fine, poiché non avrebbe più scopo: come dopo la risurrezione finale non ci sarà più il matrimonio, poiché non ci sarà più la generazione, che è il fine del matrimonio. Ma il culto esterno a cui è ordinato il carattere verrà a cessare nella Patria, dove il simbolo o figura lascerà il posto alla nuda verità. E così il carattere sacramentale non rimane per sempre nell'anima. Quindi non è

indelebile.
In contrario: S. Agostino [Contra Parmen. 2, 13] osserva che «i sacramenti cristiani non lasciano minore traccia del carattere militare impresso sul corpo». Ma il carattere militare non viene rinnovato, bensì «riconosciuto e approvato» in colui che ottiene dall'imperatore il perdono dopo la colpa. Perciò neppure il carattere sacramentale può essere cancellato.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 3], il carattere sacramentale è una partecipazione del sacerdozio di Cristo concessa ai suoi fedeli: come Cristo infatti ha la piena potestà del sacerdozio spirituale, così i suoi fedeli si configurano a lui partecipando in qualche misura i poteri spirituali relativi ai sacramenti e alle altre funzioni del culto divino. Ed è anche per questo che a Cristo non si attribuisce il carattere, ma i poteri del suo sacerdozio stanno al carattere come un tutto perfetto sta alla sua partecipazione. Ora, il sacerdozio di Cristo è eterno, secondo le parole del Salmo [109, 4]: «Tu sei sacerdote in eterno, secondo l'ordine di Melchisedech». Per questo dunque ogni consacrazione che viene fatta in virtù del suo sacerdozio, finché dura la realtà consacrata, è permanente. E ciò avviene anche nelle realtà inanimate: infatti la consacrazione di una chiesa o di un altare dura sempre, se essi non vengono distrutti.
Ora, poiché il soggetto del carattere, come si è visto [a. 4, ad 3], è la parte intellettiva dell'anima in cui risiede la fede, è evidente che, essendo l'intelletto perpetuo e incorruttibile, anche il carattere rimane nell'anima in maniera indelebile.
Analisi delle obiezioni: 1. La grazia e il carattere risiedono nell'anima in maniera diversa. Infatti la grazia è nell'anima come una forma dotata di intrinseca completezza, mentre il carattere vi risiede secondo il modo di una virtù strumentale, come si è detto [a. 2]. Ora, una forma completa risiede nel suo soggetto partecipandone le condizioni. Poiché dunque l'anima, fintanto che si trova nello stato di via, è mutevole nel suo libero arbitrio, ne segue che la grazia si trova nell'anima in modo mutevole. Al contrario la virtù strumentale segue le condizioni dell'agente principale. E così il carattere rimane nell'anima indelebilmente, non per la sua perfezione, ma per la perfezione del sacerdozio di Cristo, da cui deriva a modo di virtù strumentale.
2. S. Agostino [l. cit. nel s. c.] risponde che «neppure gli apostati vengono a perdere il battesimo: infatti quando si pentono non lo ricevono una seconda volta, dal che si deduce che esso è indelebile». E la ragione di ciò sta nel fatto che il carattere è una virtù strumentale, come si è detto [ad 1]; ora, l'essenza dello strumento consiste nell'essere mosso da altri, e non nel muoversi da se stesso, il che appartiene alla volontà. Quindi, per quanto la volontà compia atti contrari, il carattere non viene cancellato, data l'immutabilità dell'agente principale.
3. Sebbene dopo questa vita non rimanga il culto esterno, rimane tuttavia il fine di tale culto. Quindi resta il carattere: nei buoni a loro gloria e nei cattivi a loro ignominia; come anche nei soldati il carattere militare rimane dopo la vittoria: nei vincitori come titolo di gloria e nei vinti come pena.

Articolo 6

In 4 Sent., d. 4, q. 1, a. 4, sol. 2, 3; d. 7, q. 2, a. 1, sol. 1; d. 23, q. 1, a. 2, sol. 3; De art. fidei; In Hebr., c. 11, lect. 7

## Se il carattere venga impresso da tutti i sacramenti della nuova legge

Pare che il carattere venga impresso da tutti i sacramenti della nuova legge. Infatti:

1. Tutti i sacramenti della nuova legge rendono partecipi del sacerdozio di Cristo. Ma il carattere sacramentale, come si è notato [aa. 3, 5], non è altro che una partecipazione del sacerdozio di Cristo. Quindi tutti i sacramenti della nuova legge imprimono il carattere.

2. Il carattere sta all'anima in cui risiede come la consacrazione sta alle realtà consacrate. Ma da ogni sacramento della nuova legge l'uomo riceve la grazia santificante, come si è detto [q. 62, a. 1]. Quindi da ogni sacramento della nuova legge viene impresso il carattere.

3. Il carattere è res et sacramentum [cf. più avanti, q. 66, a. 1]. Ma in ciascun sacramento della nuova legge c'è qualcosa che è soltanto res, qualcosa che è soltanto sacramentum e qualcosa che è res et sacramentum. Quindi ciascun sacramento imprime il carattere.

In contrario: I sacramenti che imprimono il carattere non vengono ripetuti, poiché il carattere è indelebile, come si è detto [a. 5]. Ma alcuni sacramenti si possono ripetere, per es. la penitenza e il matrimonio. Quindi non tutti i sacramenti imprimono il carattere.

Dimostrazione: Dicevamo sopra [q. 62, aa. 1, 5] che i sacramenti hanno due finalità: la riparazione del peccato e il culto divino. Ora, fornire un rimedio contro il peccato è comune a tutti i sacramenti, per il fatto stesso che conferiscono la grazia. Non tutti i sacramenti invece sono direttamente ordinati al culto divino: come è evidente nel caso della penitenza, che libera l'uomo dal peccato ma non gli offre alcun nuovo potere per il culto divino, limitandosi a restituirlo allo stato precedente.

Ora, un sacramento può essere ordinato al culto divino in tre modi: primo, per la natura stessa del suo atto: secondo, preparando i ministri; terzo, predisponendo a ricevere altri sacramenti. Per la natura stessa dell'atto appartiene al culto divino l'Eucaristia, in cui il culto divino ha la sua principale espressione, essendo essa il sacrificio della Chiesa. Ma da questo sacramento non viene impresso il carattere: poiché con esso il fedele non viene ordinato ulteriormente a fare o a ricevere qualcos'altro nell'ambito dei sacramenti, essendo esso piuttosto «il termine e il coronamento di tutti i sacramenti», come scrive Dionigi [De eccl. hier. 1, 3]. Contiene però in sé realmente Cristo, in cui risiede non il carattere, ma tutta la pienezza del sacerdozio.

Ai ministri dei sacramenti è riservato invece il sacramento dell'ordine, poiché con questo sacramento gli uomini ricevono l'ufficio di amministrare i sacramenti agli altri. A coloro poi che sono deputati a riceverli spetta il battesimo, poiché con esso l'uomo acquista la facoltà di ricevere gli altri sacramenti della Chiesa: il battesimo infatti è chiamato «la porta dei sacramenti».

E in qualche modo è identico anche lo scopo della confermazione, come vedremo in seguito [q. 65, a. 3]. E così questi tre sacramenti: il battesimo, la

confermazione e l'ordine, imprimono il carattere.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutti i sacramenti rendono l'uomo partecipe del sacerdozio di Cristo, in quanto gli comunicano qualche suo effetto; non tutti i sacramenti però gli conferiscono il potere di agire o di ricevere nell'ambito degli atti relativi al culto proprio del sacerdozio di Cristo. Il che è indispensabile perché un sacramento imprima il carattere.
2. Tutti i sacramenti santificano l'uomo in quanto gli conferiscono la mondezza dal peccato, ottenuta per mezzo della grazia. Ma in modo speciale l'uomo viene santificato con una specie di consacrazione a opera di alcuni sacramenti che imprimono il carattere, in quanto viene deputato al culto divino: come le stesse realtà inanimate sono dette consacrate in quanto vengono destinate al culto divino.
3. È vero che il carattere è res et sacramentum, però non segue che in tutti i casi la res et sacramentum sia il carattere. Diremo in seguito [q. 73, a. 1, ad 3; q. 84, a. 1, ad 3; Suppl., q. 30, a. 3, ad 3; q. 42, a. 1, ad 5] che cosa sia la res et sacramentum negli altri sacramenti.

## Quaestio 64
## Prooemium

[49739] IIIª q. 64 pr. Deinde considerandum est de causis sacramentorum, sive per auctoritatem sive per ministerium. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum solus Deus interius operetur in sacramentis. Secundo, utrum institutio sacramentorum sit solum a Deo. Tertio, de potestate quam Christus habuit in sacramentis. Quarto, utrum illam potestatem potuerit aliis communicare. Quinto, utrum potestas ministerii in sacramentis conveniat malis. Sexto, utrum mali peccent dispensando sacramenta. Septimo, utrum Angeli possint esse ministri sacramentorum. Octavo, utrum intentio ministri requiratur in sacramentis. Nono, utrum requiratur ibi recta fides; ita scilicet quod infidelis non possit tradere sacramentum. Decimo, utrum requiratur ibi recta intentio.

## ARGOMENTO 64
## LA CAUSA DEI SACRAMENTI
Veniamo ora a parlare della causa dei sacramenti, sia di quella principale che di quella ministeriale.
Su questo tema esamineremo dieci argomenti: 1. Se solo Dio produca l'effetto interiore dei sacramenti; 2. Se l'istituzione dei sacramenti venga solo da Dio; 3. Il potere di Cristo sui sacramenti; 4. Se egli abbia potuto comunicare ad altri questo potere; 5. Se il potere di amministrare i sacramenti possa trovarsi nei peccatori; 6. Se questi pecchino dispensando i sacramenti; 7. Se gli angeli possano essere ministri dei sacramenti; 8. Se nei sacramenti sia richiesta l'intenzione del ministro; 9. Se si richieda la vera fede, per cui l'incredulo non sarebbe in grado di amministrare i sacramenti; 10. Se si richieda la retta intenzione.

## Articolo 1
Supra, q. 62, a. 1; In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1
### Se solo Dio produca l'effetto interiore dei sacramenti

oppure anche il ministro

Pare che non solo Dio, ma anche il ministro produca l'effetto interiore dei sacramenti. Infatti:

1. L'effetto interiore dei sacramenti è la purificazione dell'uomo dai suoi peccati e la sua illuminazione mediante la grazia. Ora, è compito dei ministri della Chiesa «purificare, illuminare e perfezionare», come insegna Dionigi [De cael. hier. 5, 1, 3]. Quindi non solo Dio, ma anche i ministri della Chiesa producono l'effetto dei sacramenti.

2. I riti con i quali vengono amministrati i sacramenti contengono delle preghiere di petizione. Ma le preghiere dei buoni sono presso Dio più esaudibili di quelle di chiunque altro, secondo le parole evangeliche [Gv 9, 31]: «Se uno è timorato di Dio e fa la sua volontà, egli lo ascolta». Perciò chi riceve i sacramenti da un ministro santo ottiene un effetto maggiore. Quindi anche il ministro influisce sull'effetto interiore, e non soltanto Dio.

3. L'uomo vale più delle realtà inanimate. Ma le realtà inanimate concorrono all'effetto interiore dei sacramenti: infatti «l'acqua tocca il corpo e purifica il cuore», dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 80]. Quindi anche l'uomo influisce sull'effetto interiore dei sacramenti, e non solo Dio.

In contrario: Secondo S. Paolo [Rm 8, 33], «è Dio che giustifica». Ora, poiché l'effetto interiore di tutti i sacramenti è la giustificazione, Pare che solo Dio compia l'effetto interiore del sacramento.

Dimostrazione: Una cosa può produrre un effetto in due modi: primo, come causa principale; secondo, come strumento. Nel primo modo solo Dio causa l'effetto interiore dei sacramenti. Sia perché solo Dio penetra nell'anima, nella quale si produce l'effetto sacramentale, e d'altra parte nessuna cosa può agire immediatamente dove non è. – Sia perché la grazia, che è l'effetto interiore dei sacramenti, viene esclusivamente da Dio, come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 112, a. 1]. E anche il carattere, che è un effetto interiore di alcuni sacramenti, è una virtù strumentale che promana dall'agente principale, che è Dio.

Nel secondo modo l'uomo può concorrere all'effetto interiore del sacramento operando come ministro. Il ministro e lo strumento infatti sono sullo stesso piano: poiché l'azione dell'uno e dell'altro viene applicata esteriormente, ma produce un effetto interiore in forza della causa principale, che è Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. La purificazione che viene attribuita ai ministri della Chiesa non è la purificazione dai peccati: poiché è detto dei diaconi che purificano in quanto o estromettono gli indegni dal ceto dei fedeli, o li preparano con sacre esortazioni a ricevere i sacramenti. E si dice dei sacerdoti che illuminano il popolo fedele non infondendo la grazia, ma amministrando i sacramenti della grazia, come risulta dal testo di Dionigi.

2. Le preghiere che vengono dette nel conferire i sacramenti sono presentate a Dio non a nome di persone private, ma a nome di tutta la Chiesa, le cui orazioni sono accette a Dio, secondo la promessa evangelica [Mt 18, 19]: «Se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve la concederà». Tuttavia non è detto che la devozione privata di un giusto non cooperi in nulla allo scopo.

Quello però che è l'effetto proprio del sacramento non viene impetrato con le preghiere della Chiesa o del ministro, ma per i meriti della passione di Cristo, la cui virtù opera nei sacramenti, come si è notato [q. 62, a. 5].
Il sacramento quindi non ha un effetto superiore perché è compiuto da un ministro più santo. Tuttavia la devozione del ministro può ottenere qualcosa a chi riceve il sacramento: non nel senso che il ministro ne sia la causa diretta, ma nel senso che lo impetra da Dio.
3. Le realtà inanimate non concorrono all'effetto interiore dei sacramenti se non strumentalmente, come si è spiegato [nel corpo]. E in modo analogo gli uomini, come si è detto [ib.], non producono l'effetto interiore dei sacramenti se non come ministri.

## Articolo 2

I-II, q. 108, a. 2; In 4 Sent., d. 2, q. 1, a. 4, sol. 4; d. 7, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1; d. 13, q. 1, a. 2, sol. 6, ad 1; In 3 Sent., d. 17, q. 3, a. 1, sol. 5; In Ioan., c. 1, lect. 14

### Se i sacramenti siano soltanto di istituzione divina

Pare che i sacramenti non siano soltanto di istituzione divina. Infatti:
1. Le cose di istituzione divina ci sono tramandate dalla Sacra Scrittura. Ma nei sacramenti si trovano degli elementi che la Sacra Scrittura non menziona: p. es. il crisma della confermazione, l'olio con cui si consacrano i sacerdoti e molte altre cose, parole e azioni usate nei sacramenti. Quindi i sacramenti non sono soltanto di istituzione divina.
2. I sacramenti sono dei segni. Ma le realtà sensibili hanno un simbolismo naturale. Ora, non si può dire che Dio abbia preferenza per certi segni piuttosto che per altri: poiché egli approva tutte le cose che ha fatto [Gen 1, 31]. Pare invece che sia una caratteristica dei demoni il lasciarsi allettare da determinati segni: dice infatti S. Agostino [De civ. Dei 21, 6] che «i demoni vengono attratti dalle creature fatte non da loro, ma da Dio, secondo i gusti di ciascuno, non come gli animali dai cibi, ma come gli spiriti dai segni». Non è necessario quindi che i sacramenti siano di istituzione divina.
3. Gli Apostoli in terra facevano le veci di Dio, per cui S. Paolo [2 Cor 2, 10] dichiara: «Quello che ho perdonato l'ho fatto per voi in persona di Cristo», cioè come se l'avesse fatto Cristo medesimo. Così dunque Pare che gli Apostoli e i loro successori possano istituire dei nuovi sacramenti.
In contrario: Istituire è dare a una cosa forza e vigore, come è evidente nell'istituzione delle leggi. Ma la forza del sacramento viene solo da Dio, come si è già dimostrato [a. prec.; q. 62, a. 1]. Solo Dio quindi può istituire un sacramento.
Dimostrazione: Secondo quanto si è già detto [ib.], i sacramenti producono strumentalmente degli effetti spirituali. Ora, lo strumento riceve la sua virtù dall'agente principale. Due però sono gli agenti a cui si riferisce il sacramento, cioè chi lo ha istituito e chi lo usa. Ma la virtù del sacramento non può venire da chi lo usa, poiché questi non agisce se non come ministro. Resta quindi che la virtù del sacramento promani dall'istitutore. Ora, derivando la virtù del sacramento solo da Dio, è chiaro che solo Dio è l'istitutore dei sacramenti.
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che si trova nei sacramenti per istituzione

umana non è necessario alla validità del sacramento, ma gli conferisce una certa solennità, che è utile nei sacramenti per eccitare la devozione e il rispetto in coloro che li ricevono. Ciò che invece è indispensabile alla validità di un sacramento fu istituito da Cristo stesso, che è Dio e uomo. Ora, sebbene non tutto ci sia stato tramandato dalle Scritture, tuttavia la Chiesa ha appreso ciò dall'insegnamento ordinario degli Apostoli, come risulta dalle parole di S. Paolo [1 Cor 11, 34]: «Quanto alle altre cose, le sistemerò alla mia venuta».

2. Le realtà sensibili hanno per loro natura una certa attitudine a rappresentare degli effetti spirituali, ma questa attitudine deve essere determinata per istituzione divina a un significato specifico. Ed è quanto intende dire Ugo di S. Vittore [De sacram. 1, 9, 2] quando afferma che «il sacramento ha valore di simbolo in forza dell'istituzione». Dio poi ha preferito per i segni sacramentali certe cose ad altre non perché egli limiti il suo affetto alle cose scelte, ma perché la significazione sia più adatta.

3. Gli Apostoli e i loro successori fanno le veci di Dio nel governo della Chiesa costituita dalla fede e dai sacramenti. Come quindi non è lecito ad essi fondare un'altra Chiesa, così non è lecito ad essi insegnare un'altra fede o istituire degli altri sacramenti; si dice invece che la Chiesa è stata costruita «per mezzo dei sacramenti sgorgati dal fianco di Cristo pendente dalla croce» [Glossa ord. su Rm 5, 14].

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 5, q. 1, a. 1; In Ioan., c. 1, lect. 14; In 1 Cor., c. 1, lect. 2

### Se Cristo come uomo avesse il potere di produrre l'effetto interiore dei sacramenti

Pare che Cristo come uomo avesse il potere di produrre l'effetto interiore dei sacramenti. Infatti:

1. S. Giovanni Battista [Gv 1, 33] dichiara: «Chi mi ha inviato a battezzare con acqua mi aveva detto: L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo». Ma battezzare nello Spirito Santo è conferirne la grazia interiore. Ora, lo Spirito Santo discese su Cristo in quanto uomo, non in quanto Dio, poiché in quanto Dio è egli stesso che dà lo Spirito Santo. Cristo dunque anche come uomo ebbe il potere di causare l'effetto interiore dei sacramenti.

2. Il Signore [Mt 9, 6] affermò: «Sappiate che il Figlio dell'uomo ha sulla terra il potere di rimettere i peccati». Ma la remissione dei peccati è un effetto interiore del sacramento. Quindi Cristo come uomo produce l'effetto interiore dei sacramenti.

3. L'istituzione dei sacramenti è propria di colui che come agente principale ne produce l'effetto interiore. Ma è noto che Cristo fu l'istitutore dei sacramenti. Quindi egli ne produce anche l'effetto interiore.

4. Nessuno senza i sacramenti può produrre i loro effetti se non li produce per virtù propria. Ma Cristo senza ricorrere al sacramento ne conferì l'effetto, come è evidente nel caso della Maddalena, a cui disse [Lc 7, 48]: «Ti sono rimessi i tuoi peccati». Quindi Cristo come uomo produce l'effetto

interiore del sacramento.
5. Colui per la cui virtù il sacramento opera è l'agente principale quanto all'effetto interiore. Ora, i sacramenti ricevono la loro virtù dalla passione di Cristo e dall'invocazione del suo nome, secondo le parole dell'Apostolo [1 Cor 1, 13]: «Forse Paolo è stato crocifisso per voi, o è nel nome di Paolo che siete stati battezzati?». Quindi Cristo in quanto uomo produce l'effetto interiore del sacramento.
In contrario: S. Agostino [Isid., Etym. 6, 19] afferma: «Nei sacramenti è la virtù divina a operare invisibilmente la salvezza». Ma la virtù divina appartiene a Cristo come Dio, non come uomo. Quindi Cristo non produce l'effetto spirituale del sacramento in quanto uomo, ma in quanto Dio.
Dimostrazione: Cristo produce l'effetto interiore dei sacramenti sia in quanto Dio, sia in quanto uomo, ma in modo diverso. Infatti in quanto Dio opera nei sacramenti come autore supremo. In quanto uomo invece produce gli effetti interiori dei sacramenti come causa meritoria ed efficiente, però in modo strumentale. Infatti abbiamo già detto [q. 48, aa. 1, 6; q. 49, a. 1] che la passione di Cristo, che fu da lui subita secondo la natura umana, è causa meritoria ed efficiente della nostra salvezza non come causa agente principale, o suprema, ma come causa strumentale, in quanto la sua umanità è strumento della divinità, secondo le spiegazioni date [q. 13, aa. 2, 3; q. 19, a. 1]. Essendo tuttavia la natura umana di Cristo uno strumento congiunto ipostaticamente alla divinità, essa ha, secondo le spiegazioni date [a. 1], una certa superiorità e causalità sugli strumenti separati, che sono i ministri della Chiesa e i sacramenti. Perciò, come Cristo in quanto Dio ha sui sacramenti un potere di autorità, così in quanto uomo ha su di essi un potere di ministero principale, ossia un potere di eccellenza. Il quale comporta quattro prerogative. Innanzitutto il fatto che il merito e la virtù della sua passione operano nei sacramenti, come si è visto [q. 62, a. 5]. – E poiché la virtù della sua passione viene applicata a noi mediante la fede, secondo le parole di S. Paolo [Rm 3, 25]: «Dio lo ha prestabilito quale strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue», fede che noi professiamo invocando il nome di Cristo, ne viene che in secondo luogo il potere di eccellenza che Cristo ha sui sacramenti esige che essi vengano conferiti nel suo nome. E poiché i sacramenti traggono la loro forza dall'istituzione, in terzo luogo il potere di eccellenza esige che Cristo, il quale ha loro conferito la virtù, abbia potuto istituirli. – Poiché infine la causa non dipende dall'effetto, ma viceversa, in quarto luogo il potere di eccellenza di Cristo implica che egli abbia potuto produrre gli effetti dei sacramenti senza di essi.
E così sono risolte anche le obiezioni, poiché tutte hanno una parte di verità, secondo la distinzione adottata.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 5, q. 1, a. 2; a. 3, sol. 1, 2; De Verit., q. 27, a. 3, ad 17; In Ioan., c. 1, lect. 14; In 1 Cor., c. 1, lect. 2

### Se Cristo avesse potuto comunicare ai ministri il suo [stesso] potere sui sacramenti

Pare che Cristo non avrebbe potuto comunicare ai ministri il suo [stesso] potere sui sacramenti. Infatti:
1. S. Agostino [Contra Maxim. 2, 7] ragiona così: «Se poteva e non volle, fu geloso». Ma la gelosia va esclusa da Cristo, che ebbe la somma pienezza della carità. Se quindi non comunicò ai ministri il suo potere, significa che non lo poteva comunicare.
2. A commento delle parole evangeliche [Gv 14, 12]: «Farà cose maggiori di queste», S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 72] afferma: «Direi che rendere giusto un peccatore è senz'altro una cosa più grande che creare il cielo e la terra». Ma Cristo non poteva concedere ai suoi discepoli di creare il cielo e la terra. Quindi nemmeno di rendere giusto un peccatore. Ora, siccome la giustificazione dei peccatori viene compiuta dal potere che Cristo ha sui sacramenti, Pare che egli non potesse comunicare tale potere ai ministri.
3. A Cristo in quanto capo della Chiesa compete la facoltà di diffondere la grazia sugli altri, secondo l'espressione di S. Giovanni [1, 16]: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto». Ma questa facoltà non era comunicabile: altrimenti la Chiesa sarebbe divenuta mostruosa, venendo ad avere molti capi. Quindi Cristo non poteva comunicare ai ministri il suo potere.
In contrario: S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 5] spiega la dichiarazione di S. Giovanni Battista [Gv 1, 31]: «Io non lo conoscevo», in questo senso: «Io non sapevo che il Signore in persona avrebbe avuto il potere sul battesimo, e se lo sarebbe riservato». Ma Giovanni non avrebbe ignorato ciò se tale potere non fosse stato comunicabile. Quindi Cristo avrebbe potuto comunicare ai ministri il suo potere.
Dimostrazione: Cristo, come si è detto [a. 3], ebbe sui sacramenti un duplice potere. Uno di autorità, che gli compete come Dio. E tale potere non poteva essere comunicato ad alcuna creatura: come non può essere comunicata l'essenza divina.
L'altro era un potere di eccellenza, che gli compete in quanto uomo. E tale potere Cristo avrebbe potuto comunicarlo ai ministri: concedendo cioè loro tanta pienezza di grazia da far sì che i loro meriti influissero sugli effetti dei sacramenti; che i sacramenti fossero conferiti nel loro nome; che essi potessero istituirli, e finalmente che potessero produrre l'effetto sacramentale col solo comando, senza il rito esterno. Infatti quanto più è forte lo strumento congiunto, tanto maggiore è la virtù che può comunicare allo strumento separato, come la mano al bastone.
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo si astenne dal partecipare ai ministri della Chiesa il proprio potere di eccellenza non per gelosia, ma per il bene dei fedeli: affinché questi non riponessero la loro speranza nell'uomo, e non vi fossero sacramenti diversi, che dessero ansa al sorgere di divisioni nella Chiesa, come avvenne [nonostante tutto] presso i cristiani di Corinto, i quali dicevano [1 Cor 1, 13]: «Io sono di Paolo, e io di Apollo, e io di Cefa».
2. L'argomento si riferisce al potere di autorità, che compete a Cristo in quanto Dio. - Tuttavia il termine autorità può anche indicare il potere di eccellenza, in confronto a quello degli altri ministri. Per cui a commento delle parole [1 Cor 1, 12]: «Cristo è stato forse diviso?», la Glossa [P. Lomb.] afferma: «Poteva dare autorità sul battesimo a coloro ai quali aveva concesso il ministero».

3. Per evitare l'inconveniente deplorato, che cioè nella Chiesa vi fossero molti capi, Cristo non volle comunicare ai ministri il suo potere di eccellenza. Se tuttavia l'avesse comunicato, egli sarebbe il capo in modo principale, gli altri invece in modo secondario.

Articolo 5

Infra, a. 9; In 4 Sent., d. 5, q. 2, a. 2, sol. 1, 2; d. 7, q. 3, a. 1, sol. 1, ad 2; C. G., IV, c. 77; In Hebr., c. 7, lect. 2

Se i ministri indegni siano in grado di conferire i sacramenti

Pare che i ministri indegni non siano in grado di conferire i sacramenti.

Infatti:

1. I sacramenti della nuova legge sono ordinati a mondare dalla colpa e a infondere la grazia. Ma gli indegni, essendo immondi, non sono in grado di mondare gli altri dal peccato, secondo quelle parole [Sir 34, 4]: «Dall'impuro che cosa potrà uscire di puro?». Essendo poi privi della grazia, non la possono conferire, poiché «nessuno dà ciò che non ha» (Cipriano, Epist. 77).

Quindi i peccatori non sono in grado di conferire i sacramenti.

2. Tutta la virtù dei sacramenti viene da Cristo, come si è già spiegato [a. 3; q. 60, introd.; q. 62, a. 5]. Ma i peccatori sono separati da Cristo, poiché non hanno la carità che unisce le membra al loro capo, secondo le parole di S. Giovanni [1 Gv 4, 16]: «Chi sta nell'amore dimora in Dio, e Dio dimora in lui». Perciò i sacramenti non possono essere [validamente] conferiti dai peccatori.

3. Se manca qualcuno degli elementi necessari ai sacramenti, il sacramento non è valido: p. es. se manca la debita forma o la materia. Ma è debito ministro del sacramento solo chi è immune dal peccato, poiché nel Levitico [21, 17 s.] si legge: «Nessun uomo della tua stirpe che abbia qualche deformità potrà accostarsi a offrire il pane del suo Dio». Se quindi il ministro è peccatore, il sacramento non ha valore alcuno.

In contrario: S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 5], commentando le parole del Battista [Gv 1, 33]: «L'uomo sul quale vedrai scendere lo Spirito», ecc., osserva: «Giovanni ignorava che il Signore avrebbe avuto e si sarebbe riservato il potere sul battesimo, mentre l'amministrazione di esso sarebbe stata concessa ai buoni e ai cattivi. Che ti può fare il ministro cattivo, quando il Signore è buono?».

Dimostrazione: Come si è già visto [a. 1], i ministri della Chiesa operano nei sacramenti strumentalmente, poiché in certo qual modo la funzione del ministro è simile a quella dello strumento. Ma si è anche detto [q. 62, aa. 1, 4] che lo strumento non agisce in forza della propria natura, bensì in forza della virtù di chi se ne serve. Perciò allo strumento in quanto tale può accadere anche di avere disposizioni diverse, purché sia salva la sua funzione specifica: al corpo di un medico, p. es., che è lo strumento della sua anima esperta nell'arte medica, può capitare di essere sano o malato; e a un tubo per la conduzione dell'acqua può capitare di essere d'argento o di piombo. Quindi i ministri della Chiesa sono in grado di conferire i sacramenti anche se peccatori.

Analisi delle obiezioni: 1. I ministri della Chiesa mondano dai loro peccati

gli uomini che si accostano ai sacramenti, e conferiscono loro la grazia, non con la loro virtù propria, ma in base al potere di Cristo, il quale si serve dei ministri come di strumenti. Così dunque l'effetto dei sacramenti in coloro che li ricevono consiste nella configurazione a Cristo, e non nella somiglianza con chi li amministra.

2. La carità unisce le membra a Cristo loro capo perché da lui ricevano la vita, poiché sta scritto [1 Gv 3, 14]: «Chi non ama, rimane nella morte». Ma ci si può anche servire di uno strumento inanimato e corporalmente separato, a condizione che sia unito mediante una certa mozione: è diverso infatti per un artigiano operare con le mani o con una scure. Così dunque Cristo agisce nei sacramenti sia servendosi dei ministri buoni come di membra vive, sia servendosi dei ministri indegni come di strumenti inanimati.

3. In due modi una cosa può essere richiesta per il sacramento. Primo, come indispensabile alla sua validità. E in questo caso se essa manca non si produce il sacramento: come avviene quando manca la debita forma o la debita materia. – Secondo, come cosa conveniente. Ora, che i ministri dei sacramenti siano buoni è richiesto in questo secondo modo.

## Articolo 6

In 4 Sent., d. 5, q. 2, a. 2, sol. 4; d. 24, q. 1, a. 3, sol. 5

### Se i cattivi pecchino nell'amministrare i sacramenti

Pare che i cattivi non pecchino nell'amministrare i sacramenti. Infatti:

1. Come si serve Dio con i sacramenti, così lo si serve con le opere di carità, secondo quelle parole della Scrittura [Eb 13, 16]: «Non scordatevi della beneficenza e di far parte dei vostri beni agli altri, poiché di tali sacrifici Dio si compiace». Ma i cattivi non peccano servendo Dio con delle opere di carità, che anzi sono sempre da consigliarsi, poiché sta scritto [Dn 4, 24]: «Perciò, re, accetta il mio consiglio: sconta i tuoi peccati con l'elemosina». Quindi i peccatori non peccano amministrando i sacramenti.

2. Chi partecipa al peccato altrui ne è anch'egli colpevole: poiché, come osserva S. Paolo [Rm 1, 32], «merita la morte sia chi compie azioni riprovevoli, sia chi approva colui che le fa». Ma se i cattivi peccano amministrando i sacramenti, coloro che da essi li ricevono sono partecipi del loro peccato. Quindi peccano anch'essi. Ma ciò Pare inammissibile.

3. Nessuno deve essere messo in condizioni di perplessità, poiché si esporrebbe alla disperazione, trovandosi a non poter evitare il peccato. Ma se i peccatori peccassero nell'amministrare i sacramenti, si troverebbero perplessi: poiché qualche volta peccherebbero non amministrandoli, p. es. quando incombe una necessità di ufficio, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 9, 16]: «È un dovere per me: guai a me se non predicassi il Vangelo»; oppure per un pericolo imminente, come quando a un peccatore viene presentato per il battesimo un bambino che sta per morire. Quindi i cattivi non peccano nell'amministrare i sacramenti.

In contrario: Dionigi [De eccl. hier. 1, 5] afferma che «i peccatori non devono nemmeno toccare i simboli», cioè i segni sacramentali. E ancora [Epist. 8, 2]: «Temerario si mostra il peccatore che accosta la mano ai riti

sacerdotali, che osa senza vergogna compiere cose divine, lui che si è posto fuori della divinità, che crede nascoste a Dio le colpe da lui stesso viste dentro di sé, che pensa di ingannare Dio chiamandolo falsamente con il nome di padre, e ardisce pronunziare cristiformemente sui segni divini non delle preghiere, perché non le posso chiamare così, ma delle immonde parole».

Dimostrazione: Si pecca nell'agire «quando non si agisce come si deve», secondo l'espressione del Filosofo [Ethic. 2, cc. 3, 6]. Ora, come si è notato sopra [a. 5, ad 3], è necessario che i ministri dei sacramenti siano santi perché devono assomigliare a Dio, secondo le parole del Levitico [19, 2] «Siate santi, perché io sono santo», e quelle dell'Ecclesiastico [Sir 10, 2]: «Quale il governatore del popolo, tali i suoi ministri». Quindi non c'è dubbio che i peccatori, mal presentandosi quali ministri di Dio e della Chiesa, nel conferire i sacramenti commettono peccato. E poiché, per quanto dipende dal peccatore, si tratta di una irriverenza verso Dio e di una profanazione di cose sante, sebbene i sacramenti in se stessi siano incontaminabili, ne segue che questo peccato è nel suo genere mortale.

Analisi delle obiezioni: 1. Le opere di carità non sono delle realtà santificate da una consacrazione, ma appartengono alla santità della giustizia come sue parti. Perciò l'uomo che serve Dio come ministro nelle opere di carità, se è in istato di grazia si santifica maggiormente, se invece è in peccato si dispone alla grazia. I sacramenti invece hanno in se stessi una santità [intrinseca] in forza di una mistica consacrazione. Per cui si esige nel ministro la santità della grazia, affinché egli non sia in contrasto con il suo ministero. Chi dunque esercita un tale ministero in istato di peccato, agisce indegnamente e pecca.

2. Chi si accosta a ricevere i sacramenti, li riceve dal ministro della Chiesa non in quanto è quella data persona, ma in quanto è ministro della Chiesa. Finché dunque la Chiesa lo tollera nel ministero, chi da lui riceve i sacramenti viene a comunicare non con il suo peccato, ma con la Chiesa che lo presenta come ministro. Se invece la Chiesa non lo tollera degradandolo, scomunicandolo o sospendendolo, allora chi pretende di ricevere da lui i sacramenti pecca, poiché si rende partecipe del suo peccato.

3. Chi è in peccato mortale, se deve amministrare i sacramenti per ufficio non si trova necessariamente in istato di perplessità: può infatti pentirsi del suo peccato e amministrarli lecitamente. Può invece accadere che sia veramente perplesso nell'ipotesi che voglia rimanere in istato di peccato.

Tuttavia non peccherebbe se battezzasse in un caso di necessità nel quale potrebbe battezzare anche un laico. Poiché allora non si presenterebbe quale ministro della Chiesa, ma verrebbe in soccorso di chi è nel bisogno. Diverso è invece il caso degli altri sacramenti, che non sono così necessari come il battesimo, come vedremo in seguito [q. 65, aa. 3, 4; q. 67, a. 3].

## Articolo 7

In 4 Sent., d. 5, q. 2, a. 3; C. G., IV, c. 74

### Se gli angeli possano amministrare i sacramenti

Pare che gli angeli possano amministrare i sacramenti. Infatti:

1. Ciò che può un ministro inferiore, lo può anche un ministro superiore, come tutto ciò che può il diacono lo può anche il sacerdote, ma non viceversa. Ora gli angeli, in ordine gerarchico, sono ministri superiori a tutti gli uomini, come insegna Dionigi [De cael. hier. 9, 2]. Siccome dunque gli uomini possono amministrare i sacramenti, Pare che a maggior ragione lo possano fare gli angeli.
2. I santi in cielo vengono equiparati agli angeli, come attesta il Vangelo [Mt 22, 30]. Ma alcuni santi del cielo possono amministrare i sacramenti, poiché il carattere sacramentale è indelebile, come si è detto [q. 63, a. 5]. Quindi anche gli angeli possono amministrare i sacramenti.
3. Stando alle spiegazioni date [q. 8, a. 7], il demonio è il capo dei peccatori, e questi formano le sue membra. Ma i peccatori sono in grado di amministrare i sacramenti. Quindi anche i demoni.
In contrario: Sta scritto [Eb 5, 1]: «Ogni sommo sacerdote, preso fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio». Ma gli angeli, buoni o cattivi, non sono presi tra gli uomini. Quindi essi non vengono costituiti ministri nelle cose che riguardano Dio, cioè nei sacramenti.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 3; q. 62, a. 5], tutta la virtù dei sacramenti deriva dalla passione di Cristo, che gli appartiene in quanto uomo. Ora, a Cristo come uomo sono conformi per natura gli uomini, non gli angeli. Anzi, rispetto a questi Cristo viene presentato da S. Paolo [Eb 2, 9] come «un poco inferiore», a motivo della passione. Quindi spetta agli uomini e non agli angeli dispensare i sacramenti ed esserne i ministri.
C'è però da osservare che come Dio non ha vincolato la sua virtù ai sacramenti in modo tale da non poterne produrre gli effetti anche senza di essi, così non ha nemmeno vincolato la sua potenza ai ministri della Chiesa in modo da non poterla concedere anche agli angeli. E siccome gli angeli buoni sono a servizio della verità, se un ministero sacramentale venisse esercitato dagli angeli buoni lo dovremmo ritenere valido, poiché sarebbe evidente in ciò la volontà divina: si dice infatti che alcune chiese siano state consacrate attraverso un ministero angelico. Se invece fossero i demoni, che sono spiriti di menzogna, a prestare qualche ministero sacramentale, non lo si dovrebbe ritenere valido.
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che fanno gli uomini in una forma inferiore, ossia con i sacramenti sensibili, proporzionati alla loro natura, lo fanno anche gli angeli come ministri superiori in una forma più alta, ossia «purificando, illuminando e perfezionando» invisibilmente [Dionigi, De eccl. hier. 5, 1. 3].
2. I santi del cielo sono simili agli angeli nella partecipazione della gloria, ma non nella condizione della natura. Perciò nemmeno in quanto riguarda l'amministrazione dei sacramenti.
3. I peccatori non derivano i loro poteri ministeriali sui sacramenti dal fatto di essere membra del diavolo col peccato. Quindi non segue che il diavolo, che è il loro capo, abbia in ciò un potere più grande.

Articolo 8

Supra, q. 60, a. 8; In 4 Sent., d. 6, q. 1, a. 2, sol. 1; d. 7, q. 3, a. 1, sol. 1, ad 3; d. 8, q. 2, a. 4, sol. 3, ad 1; d. 30, q. 1, a. 3, ad 3

Se per la validità del sacramento si richieda l'intenzione del ministro

Pare che per la validità del sacramento non si richieda l'intenzione del ministro. Infatti:

1. Il ministro agisce nei sacramenti strumentalmente. Ma l'azione non viene compiuta secondo l'intenzione dello strumento, bensì secondo l'intenzione dell'agente principale. Quindi l'intenzione del ministro è richiesta per la validità del sacramento.

2. Nessuno può conoscere l'intenzione di un altro. Se dunque l'intenzione del ministro fosse richiesta per la validità del sacramento, chi lo riceve non potrebbe avere la certezza di averlo validamente ricevuto. E così non potrebbe avere la certezza della salvezza, soprattutto poiché certi sacramenti sono necessari per salvarsi, come si dirà in seguito [q. 65, a. 4].

3. Non si può avere intenzione senza avvertenza. Ma qualche volta i ministri dei sacramenti non prestano attenzione a ciò che dicono o fanno, poiché pensano ad altro. Perciò in questo caso il sacramento non sarebbe valido per difetto di intenzione.

In contrario: Gli atti preterintenzionali sono casuali. Ma ciò non deve dirsi dell'azione sacramentale. Quindi i sacramenti esigono l'intenzione del ministro.

Dimostrazione: Quando una cosa può essere ordinata a più scopi, è necessario che intervenga un elemento che la determini a quello che va perseguito. Ma le azioni sacramentali possono avere più scopi: come l'abluzione con l'acqua che avviene nel battesimo può essere ordinata alla pulizia del corpo, o alla sua salute, o al gioco, o a molti altri fini. Essa quindi deve essere determinata a uno scopo preciso, cioè all'effetto sacramentale, dall'intenzione di chi battezza. E tale intenzione viene espressa attraverso le parole che vengono pronunciate nei sacramenti, p. es. quando si dice: «Io ti battezzo nel nome del Padre», ecc.

Analisi delle obiezioni: 1. Lo strumento inanimato non ha alcuna intenzione riguardo all'effetto, ma al posto dell'intenzione ha il moto che riceve dall'agente principale. Lo strumento animato invece, qual è il ministro, non soltanto è mosso, ma anche si muove, in quanto con la sua volontà muove le membra ad agire. Perciò occorre la sua intenzione, con la quale si metta al servizio dell'agente principale: ossia intenda fare ciò che fanno Cristo e la Chiesa.

2. A questo proposito ci sono due opinioni. Alcuni dicono che nel ministro occorre l'intenzione mentale, per cui mancando questa il sacramento non sarebbe valido. Però tale difetto nel caso dei bambini, i quali non hanno l'intenzione di accedere al sacramento [del battesimo], verrebbe sanato da Cristo che invisibilmente battezza, mentre nel caso degli adulti che intendono ricevere il sacramento verrebbe sanato dalla loro fede e devozione.

Ora, ciò potrebbe anche essere ammesso quanto all'effetto ultimo, che è la giustificazione dai peccati; quanto però all'effetto che è la res et sacramentum, ossia quanto al carattere, non Pare che la pietà del soggetto possa

supplire la mancata intenzione del ministro, poiché il carattere non viene mai impresso al di fuori della virtù del sacramento.
Perciò altri ritengono con più ragione che il ministro del sacramento agisca in persona della Chiesa, di cui è ministro. Ora, le parole che egli pronunzia esprimono l'intenzione della Chiesa, e questa intenzione basta alla validità del sacramento, se nulla in contrario viene esternamente manifestato da parte del ministro o di chi riceve il sacramento.
3. Chi pensa ad altro, sebbene non abbia l'intenzione attuale, ha però l'intenzione virtuale, che basta alla validità del sacramento: per es. se un sacerdote che è sul punto di battezzare intende compiere sul battezzando ciò che fa la Chiesa. Per cui se poi durante il rito il suo pensiero, distraendosi, si porta su altre cose, il sacramento è valido in virtù dell'intenzione iniziale. Tuttavia il ministro del sacramento deve curare diligentemente di mettere l'intenzione attuale. Però ciò non è completamente in potere dell'uomo: poiché senza volerlo, non appena egli cerca di prestare una maggiore attenzione, incomincia a pensare ad altro, e si trova nella situazione del Salmista [39, 13] che diceva: «Il mio cuore viene meno».

Articolo 9
In 4 Sent., d. 6, q. 1, a. 3, sol. 2, 3
Se la fede del ministro sia necessaria al sacramento
Pare che la fede del ministro sia necessaria al sacramento. Infatti:
1. L'intenzione del ministro è necessaria alla validità del sacramento, come si è detto [a. prec.]. Ma «la fede dirige l'intenzione», come osserva S. Agostino [Contra Iul. 4, 3]. Se quindi manca la vera fede nel ministro, il sacramento non è valido.
2. Se il ministro della Chiesa non ha la vera fede, è un eretico. Ma gli eretici non possono amministrare i sacramenti. Dice infatti S. Cipriano [Epist. 70] che «quanto fanno gli eretici è tutto carnale, vano, falso; e nulla di ciò che fanno deve essere da noi accettato». E il papa S. Leone [Epist. 156, 5] scrive: «Una crudele e furiosa pazzia ha manifestamente spento nella Chiesa di Alessandria tutta la luce dei celesti sacramenti, ha arrestato l'offerta del sacrificio, ha fatto venir meno la consacrazione del crisma, poiché tutti i misteri si sono sottratti alle mani parricide degli empi». Quindi la vera fede del ministro è di necessità nei sacramenti.
3. Coloro che non hanno la vera fede sono separati dalla Chiesa per la scomunica, poiché si legge in S. Giovanni [2 Gv 10]: «Se qualcuno viene a voi e non porta questo insegnamento, non ricevetelo in casa e non salutatelo»; e S. Paolo raccomanda a Tito [3, 10]: «Dopo una o due ammonizioni sta lontano dall'eretico». Ma lo scomunicato non può amministrare i sacramenti, poiché è separato dalla Chiesa, a cui appartiene la loro amministrazione. Quindi la vera fede del ministro è necessaria al sacramento.
In contrario: S. Agostino [Contra Petil. 2, 47] scrive: «Ai sacramenti di Dio non nuoce il malcostume degli uomini, poiché esso non li invalida né li rende meno santi».
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 5], il ministro, agendo nei sacramenti strumentalmente,

non opera per virtù propria, ma in virtù di Cristo. Ora, nella virtù personale del ministro rientra sia la sua carità che la sua fede. Come quindi non occorre per la validità del sacramento che il ministro abbia la carità, poiché sono in grado di amministrarlo anche i peccatori, secondo le spiegazioni date [ib.], così non occorre la fede del ministro, ma anche l'infedele può amministrare un sacramento valido, purché non manchino i requisiti necessari al sacramento.

Analisi delle obiezioni: 1. Può accadere che uno manchi di fede in qualche punto, ma non nel sacramento che conferisce: p. es. uno può credere che il giuramento sia sempre illecito, e tuttavia credere che il battesimo sia necessario alla salvezza. E così tale mancanza di fede non impedisce l'intenzione di conferire il sacramento.

Se poi uno manca di fede nel sacramento stesso che amministra, sebbene creda che il rito esterno non abbia alcuna efficacia interiore, tuttavia sa che la Chiesa cattolica intende con il rito esterno offrire un sacramento. E così, nonostante la mancanza di fede, può avere l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa, sebbene pensi che tutto ciò sia vano. Ora, tale intenzione basta al sacramento: poiché, come si è visto sopra [a. 8, ad 2], il ministro del sacramento agisce in persona di tutta la Chiesa, dalla cui fede viene supplito quanto manca alla fede del ministro.

2. Tra gli eretici alcuni, nel conferire i sacramenti, non osservano la forma della Chiesa. Costoro dunque non conferiscono né il sacramento, né la grazia del sacramento. – Altri invece mantengono la forma della Chiesa. E questi conferiscono il sacramento, ma non la grazia del sacramento. Dico questo per quelli che sono manifestamente separati dalla Chiesa. Perché allora chiunque accetta da essi i sacramenti commette peccato, e quindi non può conseguire la grazia del sacramento.

Da cui le parole di S. Agostino [Fulg., De fide ad Petrum 36]: «Sii fermissimamente convinto senza dubbio alcuno che il battesimo porta rovina ai battezzati fuori della Chiesa, se non ritornano ad essa». Ed è in questo senso che S. Leone Magno ha scritto che «nella sede di Alessandria si è spenta la luce dei sacramenti»: si è spenta cioè quanto alla grazia del sacramento, ma non quanto allo stesso sacramento.

S. Cipriano invece riteneva che gli eretici non fossero più in grado di amministrare validamente i sacramenti: ma qui la sua opinione non è accettabile.

E osserva in proposito S. Agostino [De unic. bapt. contra Petil. 13]: «Il martire S. Cipriano, il quale non voleva riconoscere come valido il battesimo conferito dagli eretici e dagli scismatici, fu accompagnato fino al trionfo del martirio da meriti così grandi, che quell'ombra venne fugata dalla luce della carità di cui splendeva; e se qualcosa aveva da espiare, lo tagliò via la falce della sua passione».

3. Il potere di conferire i sacramenti deriva dal carattere, che è indelebile, come si è visto sopra [q. 63, a. 3]. Per il fatto quindi che uno viene sospeso, scomunicato o degradato dalla Chiesa, non perde il potere di amministrare i sacramenti, ma solo la facoltà di fare uso di tale potere. Egli perciò amministra validamente i sacramenti, sebbene pecchi nell'amministrarli. E così pure

pecca chi da lui li riceve: per cui viene a mancare la grazia del sacramento, a meno che uno non sia scusato dall'ignoranza.

Articolo 10

Infra, q. 74, a. 2, ad 2; In 4 Sent., d. 6, q. 1, a. 2, sol. 2; expos.; d. 11, q. 2, a. 1, sol. 3, ad 1; d. 30, q. 1, a. 3, ad 3

Se per la validità dei sacramenti si richieda la retta intenzione del ministro

Pare che per la validità dei sacramenti si richieda la retta intenzione del ministro. Infatti:

1. L'intenzione del ministro deve essere conforme all'intenzione della Chiesa, come si è detto [a. 8, ad 1]. Ma l'intenzione della Chiesa è sempre retta. Quindi per la validità del sacramento si richiede necessariamente la retta intenzione del ministro.

2. Un'intenzione cattiva è peggiore di un'intenzione scherzosa. Ma un'intenzione scherzosa rende invalido il sacramento: nel caso p. es. che uno battezzasse non seriamente, ma per gioco. Quindi a maggior ragione lo rende invalido un'intenzione cattiva: nel caso p. es. che uno battezzasse un altro per ucciderlo.

3. Un'intenzione cattiva perverte tutto l'atto, secondo le parole del Vangelo [Lc 11, 34]: «Se il tuo occhio è malato, tutto il tuo corpo sarà nelle tenebre». Ma i sacramenti di Cristo, come afferma S. Agostino [Contra Petil. 2, 39], non possono essere contaminati dai peccatori. Se quindi l'intenzione del ministro è perversa, il sacramento non sussiste.

In contrario: L'intenzione perversa del ministro fa parte della sua malvagità personale. Ma la malvagità del ministro non rende invalido il sacramento. Quindi nemmeno la sua cattiva intenzione.

Dimostrazione: L'intenzione del ministro può essere menomata in due modi.

Primo, rispetto al sacramento stesso: come quando uno non intende amministrarlo, ma fare qualcosa per scherzo. E tale perversione invalida il sacramento, soprattutto quando viene manifestata esternamente.

Secondo, l'intenzione del ministro può essere perversa rispetto a ciò che segue il sacramento: nel caso, p. es., che un sacerdote intendesse battezzare una donna per abusarne, o intendesse consacrare l'Eucaristia per servirsene a scopo di veneficio. Ora, poiché ciò che precede non dipende da ciò che segue, ne viene che tale perversità dell'intenzione non rende invalido il sacramento: però il ministro a motivo di tale intenzione pecca gravemente.

Analisi delle obiezioni: 1. L'intenzione della Chiesa è retta sia rispetto alla validità, sia rispetto all'uso del sacramento: ma la prima rettitudine assicura l'essenza del sacramento, la seconda invece il merito di chi lo amministra. Quindi il ministro che conforma la sua intenzione a quella della Chiesa rispetto al primo tipo di rettitudine, ma non al secondo, compie sì validamente il sacramento, ma non ne riceve alcun merito.

2. L'intenzione scherzosa esclude la prima retta intenzione, che è necessaria per la validità del sacramento. Perciò il paragone non regge.

3. L'intenzione malvagia corrompe l'opera dell'agente che nutre tale intenzione,

ma non l'opera altrui. Perciò l'intenzione perversa del ministro corrompe ciò che egli personalmente opera nei sacramenti, ma non ciò che in essi opera Cristo, di cui egli è il ministro: come se un servo portasse a dei poveri con intenzione cattiva l'elemosina che il padrone manda ad essi con retta intenzione.

## Quaestio 65
## Prooemium

[49820] IIIª q. 65 pr. Deinde considerandum est de numero sacramentorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sint septem sacramenta. Secundo, de ordine eorum ad invicem. Tertio, de comparatione eorum. Quarto, utrum omnia sint de necessitate salutis.

## ARGOMENTO 65
## IL NUMERO DEI SACRAMENTI

Dobbiamo ora considerare il numero dei sacramenti.

In proposito tratteremo quattro argomenti: 1. Se i sacramenti siano sette; 2. Il loro ordine reciproco; 3. Il confronto fra di essi; 4. Se siano tutti necessari alla salvezza.

### Articolo 1
In 4 Sent., d. 2, q. 1, a. 2; C. G., IV, c. 58; De art. fidei

### Se i sacramenti debbano essere sette

Pare che i sacramenti non debbano essere sette. Infatti:

1. I sacramenti hanno efficacia dalla virtù divina e dalla passione di Cristo. Ma unica è la virtù divina e unica la passione di Cristo, il quale «con un'unica oblazione ha reso perfetti i santificati», come dice S. Paolo [Eb 10, 14]. Quindi non ci doveva essere che un unico sacramento.

2. Il sacramento è diretto contro le miserie del peccato. Ma le miserie del peccato sono due: la pena e la colpa. Quindi dovrebbero bastare due sacramenti.

3. I sacramenti, dice Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 2], rientrano nelle funzioni della gerarchia ecclesiastica. Ma secondo lo stesso Dionigi [ib. 5, 1, 3] i compiti della gerarchia sono tre: «la purificazione, l'illuminazione e il perfezionamento ». Quindi non ci devono essere che tre sacramenti.

4. S. Agostino [Contra Faustum 19, 13] osserva che i sacramenti della legge nuova sono «meno numerosi» dei sacramenti della legge antica. Ma nella legge antica non c'era alcun sacramento che corrispondesse alla cresima e all'estrema unzione. Perciò questi non vanno annoverati fra i sacramenti della nuova legge.

5. La lussuria non è un peccato più grave degli altri, e l'abbiamo dimostrato nella Seconda Parte [I-II, q. 74, a. 5; II-II, q. 154, a. 3]. Ma per difendere dagli altri peccati non fu istituito alcun sacramento. Quindi non doveva neppure essere istituito il sacramento del matrimonio per difendere dalla lussuria.

In contrario: Pare che i sacramenti siano più di sette. Infatti:

6. I sacramenti sono dei «segni sacri». Ma nella Chiesa ci sono molte altre realtà sacre espresse con dei segni sensibili, come l'acqua benedetta, la consacrazione degli altari e altre cose simili. Perciò i sacramenti sono più di sette.

7. Ugo di S. Vittore [De sacram. 1, 11, 2; 12, 4] afferma che i sacramenti dell'antica legge erano le offerte, le decime e i sacrifici. Ma il sacrificio della Chiesa è uno dei sacramenti, quello che chiamiamo Eucaristia. Quindi anche le offerte e le decime vanno considerate sacramenti.
8. Esistono tre specie di peccato: originale, mortale e veniale. Ora, contro il peccato originale c'è il battesimo e contro il peccato mortale la penitenza. Quindi dovrebbe esserci un ottavo sacramento, oltre ai sette, contro il peccato veniale.
Dimostrazione: Come si è già notato [q. 62, a. 5; q. 63, a. 1], i sacramenti della Chiesa mirano a due scopi: a perfezionare l'uomo in ciò che spetta al culto di Dio secondo la religione cristiana, e anche a fornire i rimedi contro il peccato. Ora, per entrambi gli scopi è opportuno il numero di sette sacramenti.
Infatti la vita dello spirito ha una certa analogia con la vita del corpo, come in genere tutte le realtà corporali hanno una certa somiglianza con quelle spirituali. Ora, nella vita fisica sono due le perfezioni che l'individuo deve raggiungere: una rispetto alla propria persona, l'altra rispetto alla società in cui vive, essendo l'uomo per natura un animale socievole. Rispetto a se stesso l'uomo nella sua vita corporale si perfeziona in due modi: primo, direttamente [per se], acquistando una qualsiasi perfezione; secondo, indirettamente [per accidens], liberandosi da ciò che minaccia la vita, cioè dalle infermità e da altre cose simili. Il perfezionamento diretto della vita corporale ha poi tre tappe. La prima è la generazione, per cui l'uomo comincia a esistere e a vivere. E nella vita dello spirito corrisponde ad essa il battesimo, che è una rigenerazione spirituale, secondo quelle parole di S. Paolo [Tt 3, 5]: «Mediante un lavacro di rigenerazione», ecc. - La seconda è la crescita, per cui uno arriva alla pienezza della sua statura e della sua forza. E nella vita dello spirito corrisponde ad essa la cresima, nella quale ci viene dato lo Spirito Santo per irrobustirci.
Difatti ai discepoli già battezzati Gesù disse [Lc 24, 49]: «Restate in città finché non siate rivestiti di potenza dall'alto».
La terza è la nutrizione, con cui l'uomo conserva in sé la vita e la forza. E nella vita dello spirito corrisponde ad essa l'Eucaristia. Da cui le parole evangeliche [Gv 6, 54]: «Se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita».
Ora, ciò sarebbe sufficiente per l'uomo se egli avesse fisicamente e spiritualmente una vita indeperibile; ma poiché oltre che nelle malattie corporali egli incorre in quelle spirituali, cioè nei peccati, di conseguenza sono necessari all'uomo [anche] dei rimedi contro le infermità. E questi rimedi sono due. Il primo è la guarigione, che restituisce la sanità, a cui nella vita dello spirito corrisponde la penitenza, secondo la preghiera del Salmista [40, 5]: «Risanami, contro di te ho peccato». -L'altro rimedio invece è il recupero delle forze con un'opportuna dieta e con l'esercizio, a cui corrisponde nella vita dello spirito l'estrema unzione, che toglie le reliquie dei peccati e dispone l'uomo alla gloria finale. Da cui le parole di S. Giacomo [5, 15]: «Se ha commesso peccati, gli saranno perdonati».
Rispetto poi alla collettività l'uomo si perfeziona in due modi. Primo, raggiungendo il potere di governare gli altri e di compiere atti pubblici. E nella

vita dello spirito a ciò corrisponde il sacramento dell'ordine: poiché, come dice S. Paolo [Eb 7, 27], «i sacerdoti offrono sacrifici non solo per se stessi, ma anche per il popolo». - Secondo, con la propagazione della specie. E ciò avviene mediante il matrimonio, sia nella vita corporale che in quella spirituale: poiché esso non è soltanto un sacramento, ma anche un ufficio di natura.

E da ciò risulta giustificato il numero dei sacramenti anche sotto l'aspetto del rimedio contro le miserie del peccato. Il battesimo infatti è contro l'assenza della vita spirituale; la cresima contro la debolezza spirituale che si riscontra nei neofiti; l'Eucaristia contro la labilità dell'animo rispetto al peccato; la penitenza contro il peccato attuale commesso dopo il battesimo; l'estrema unzione contro le reliquie dei peccati non del tutto tolte dalla penitenza, o per trascuratezza o per ignoranza; l'ordine contro il dissolvimento della collettività; il matrimonio contro la concupiscenza personale e contro i vuoti che la morte apre nella società.

Alcuni invece giustificano il numero dei sacramenti in rapporto alle virtù, alle colpe e ai castighi: e così alla fede fanno corrispondere il battesimo, diretto contro il peccato originale; alla speranza l'estrema unzione, diretta contro il peccato veniale; alla carità l'Eucaristia, ordinata contro i castighi dovuti ai peccati di malizia; alla prudenza l'ordine, diretto contro l'ignoranza; alla giustizia la penitenza, ordinata a riparare il peccato mortale; alla temperanza il matrimonio, diretto contro la concupiscenza; alla fortezza la cresima, diretta contro la debolezza o fragilità.

Analisi delle obiezioni: 1. Una medesima causa principale usa strumenti diversi per effetti diversi, in conformità con le opere da compiere. E così la virtù di Dio e la passione di Cristo operano in noi con dei sacramenti diversi come con degli strumenti diversi.

2. I peccati e le pene si diversificano secondo la loro specie, poiché ci sono specie diverse di colpe e di pene; si distinguono però anche secondo la diversità degli stati e delle condizioni umane. E in ordine a ciò era opportuno che i sacramenti fossero nel numero che abbiamo indicato.

3. Nelle funzioni gerarchiche dobbiamo distinguere gli agenti, i beneficiari e le azioni. Gli agenti sono i ministri della Chiesa. E ad essi spetta il sacramento dell'ordine. - I beneficiari sono coloro che si accostano ai sacramenti. Ed essi sono procreati mediante il matrimonio. - Le azioni poi sono la «purificazione », l'«illuminazione» e il «perfezionamento». Ma la purificazione da sola non può costituire un sacramento della nuova legge, il quale conferisce la grazia: è compito invece di certi sacramentali, quali la catechesi e gli esorcismi. La purificazione invece assieme all'illuminazione spetta al battesimo, secondo Dionigi [l. cit.]; secondariamente però, ossia per i recidivi, spetta alla penitenza e all'estrema unzione. Il perfezionamento poi rispetto alla virtù, che è quasi la nostra perfezione formale, spetta alla cresima, mentre rispetto al conseguimento del fine spetta all'Eucaristia.

4. Nel sacramento della cresima ci viene data la pienezza dello Spirito Santo per irrobustirci, e nell'estrema unzione l'uomo viene preparato immediatamente alla gloria: ora, nessuna di queste due cose spettava all'antico Testamento. Perciò nulla poteva corrispondere a questi sacramenti nell'antica

legge. Ciò nonostante in essa i sacramenti furono più numerosi per la molteplicità dei sacrifici e delle cerimonie.
5. Contro la concupiscenza dei piaceri venerei era bene che venisse provveduto un rimedio speciale con un sacramento: primo, perché tale concupiscenza vizia non solo la persona, ma anche la natura; secondo, perché essa è tanto forte da assorbire la ragione.
6. L'acqua benedetta e le altre benedizioni non vengono dette sacramenti in quanto non raggiungono l'effetto dei sacramenti, che è il conseguimento della grazia. Esse sono piuttosto delle disposizioni ai sacramenti: o in quanto rimuovono gli ostacoli, come l'acqua benedetta usata contro le insidie del demonio e contro i peccati veniali; oppure in quanto preparano la ricezione dei sacramenti: come si consacrano gli altari e i vasi per rispetto verso l'Eucaristia.
7. Le offerte e le decime, sia nella legge di natura che in quella mosaica, non avevano soltanto lo scopo di sostentare i ministri del culto e i poveri, ma anche quello di prefigurare i tempi messianici: perciò erano dei sacramenti. Attualmente invece non hanno più quest'ultimo compito, per cui non lo sono [più].
8. Per distruggere il peccato veniale non occorre l'infusione della grazia. Siccome quindi ogni sacramento della nuova legge infonde la grazia, nessun sacramento della nuova legge è istituito appositamente contro il peccato veniale, che però può essere cancellato con i sacramentali: p. es. con l'acqua benedetta e altre cose simili. – Alcuni però dicono che contro il peccato veniale è ordinata l'estrema unzione. Ma di ciò si parlerà a suo tempo [Suppl., q. 30, a. 1].

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 2, q. 1, a. 3

### Se sia conveniente l'ordine dei sacramenti sopra indicato

Pare che l'ordine dei sacramenti sopra indicato non sia conveniente.
Infatti:
1. Come dice S. Paolo [1 Cor 15, 46], «prima c'è l'elemento animale e poi lo spirituale». Ora, con il matrimonio l'uomo viene generato con la prima generazione, che è animale, mentre con il battesimo viene rigenerato con la seconda generazione, che è spirituale. Quindi il matrimonio deve precedere il battesimo.
2. Con il sacramento dell'ordine si riceve il potere di compiere azioni sacramentali. Ma l'agente precede le sue operazioni. Quindi l'ordine deve precedere sia il battesimo, sia gli altri sacramenti.
3. L'Eucaristia è un nutrimento spirituale, e d'altra parte la cresima viene equiparata alla crescita. Ma il nutrimento è causa della crescita, e quindi la precede. Perciò l'Eucaristia viene prima della cresima.
4. La penitenza dispone l'uomo all'Eucaristia. Ma la disposizione precede la perfezione. Quindi la penitenza deve precedere l'Eucaristia.
5. Ciò che si avvicina maggiormente all'ultimo fine è posteriore. Ma l'estrema unzione è fra tutti i sacramenti la più vicina all'ultimo fine della beatitudine. Quindi deve avere l'ultimo posto fra i sacramenti.

In contrario: I sacramenti vengono ordinariamente disposti da tutti come sopra.
Dimostrazione: La giustificazione dell'ordine dei sacramenti risulta da quanto abbiamo detto [a. prec.]. Infatti l'unità viene prima della moltiplicità, e quindi i sacramenti che sono ordinati alla perfezione dell'individuo precedono naturalmente quelli che sono ordinati alla perfezione della collettività. Perciò all'ultimo posto fra i sacramenti troviamo l'ordine e il matrimonio, che hanno per fine la perfezione della collettività; e il matrimonio viene dopo l'ordine in quanto partecipa meno della vita spirituale a cui sono ordinati i sacramenti.
Tra i sacramenti poi che sono ordinati alla perfezione dell'individuo quelli che vi sono ordinati direttamente vengono naturalmente prima di quelli che vi sono ordinati indirettamente, cioè in quanto rimuovono eventuali impedimenti, come fanno la penitenza e l'estrema unzione. L'estrema unzione poi, che completa il risanamento spirituale, è naturalmente posteriore alla penitenza, che lo inizia.
Per quanto riguarda gli altri tre sacramenti infine ha evidentemente la precedenza il battesimo, che è una rigenerazione spirituale; segue la cresima, che è ordinata alla perfezione formale della virtù; da ultima viene l'Eucaristia, che tende alla perfezione del fine.
Analisi delle obiezioni: 1. Il matrimonio in quanto è ordinato alla vita animale è un ufficio di natura. Per quanto invece ha di soprannaturale, è un sacramento. E viene messo all'ultimo posto poiché ha il minimo di spiritualità.
2. Prima di operare bisogna aver raggiunto la perfezione. Perciò i sacramenti che perfezionano l'uomo in se stesso hanno la precedenza sul sacramento dell'ordine, che rende l'uomo perfezionatore degli altri.
3. Il nutrimento precede la crescita in quanto la causa, ma la segue in quanto conserva l'uomo nella perfezione della sua statura e della sua forza. E così l'Eucaristia può essere anteposta alla cresima, come fa Dionigi [De eccl. hier. 3, 1; 4, 1], e può essere posposta, come fa il Maestro [delle Sentenze 4, 2, 1; 4, 8, 1].
4. Il ragionamento sarebbe esatto se la penitenza occorresse necessariamente come preparazione all'Eucaristia. Ma ciò non è vero, poiché uno che fosse senza peccato mortale non avrebbe bisogno della penitenza per ricevere l'Eucaristia. Il che rende evidente che la penitenza prepara all'Eucaristia occasionalmente, cioè nell'ipotesi del peccato. E in proposito si legge nella Scrittura [Orazione di Manasse]: «Tu Signore, Dio dei giusti, non imponi la penitenza ai buoni».
5. Per la ragione addotta l'estrema unzione è l'ultimo fra i sacramenti che sono destinati alla perfezione dell'individuo.

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 7, q. 1, a. 1, sol. 3; d. 8, q. 1, a. 1, sol. 1; De Verit., q. 27, a. 4

### Se il sacramento dell'Eucaristia sia il più grande dei sacramenti

Pare che il sacramento dell'Eucaristia non sia il più grande dei sacramenti.
Infatti:
1. Il bene comune è superiore al bene privato, come osserva Aristotele

[Ethic. 1, 2]. Ma il matrimonio è ordinato al bene comune dell'umanità attraverso la generazione, mentre il sacramento dell'Eucaristia è ordinato al bene privato di chi lo riceve. Esso non è dunque il supremo dei sacramenti.
2. Pare che i sacramenti più nobili siano quelli che vengono conferiti da un ministro più alto. Ma i sacramenti della cresima e dell'ordine sono conferiti solo dal vescovo, che è un ministro superiore al semplice sacerdote, che amministra l'Eucaristia. Quindi quei due sacramenti sono superiori.
3. I sacramenti sono tanto più importanti quanto più grande è la loro efficacia. Ma alcuni sacramenti, cioè il battesimo, la cresima e l'ordine, imprimono il carattere, cosa che non fa l'Eucaristia. Quindi quei sacramenti sono più importanti.
4. È superiore ciò da cui dipendono le altre cose, e non viceversa. Ma l'Eucaristia dipende dal battesimo, poiché nessuno può ricevere l'Eucaristia se non è battezzato. Perciò il battesimo è superiore all'Eucaristia.
In contrario: Dionigi [De eccl. hier. 3, 1] dichiara che «nessuno può raggiungere la perfezione gerarchica se non per mezzo della santissima Eucaristia». Quindi questo sacramento è il più grande, e il coronamento di tutti gli altri.
Dimostrazione: Assolutamente parlando, il sacramento dell'Eucaristia è il più grande di tutti i sacramenti. E ciò per tre motivi. Primo, poiché esso contiene realmente Cristo in persona, mentre negli altri sacramenti si trova una certa virtù strumentale partecipata da Cristo, come si è detto sopra [q. 62, a. 4, ad 3; a. 5]. Ora, ciò che è per essenza è sempre superiore a ciò che è per partecipazione.
Secondo, ciò risulta dall'ordine esistente fra i sacramenti, poiché tutti gli altri sacramenti sono ordinati all'Eucaristia come al loro fine. È chiaro infatti che il sacramento dell'ordine è ordinato alla consacrazione dell'Eucaristia. Il sacramento del battesimo poi tende alla comunione eucaristica. E a questa l'uomo viene sotto un altro aspetto disposto anche dalla cresima, perché non si astenga per vergogna da tale sacramento. E così pure la penitenza e l'estrema unzione preparano l'uomo a ricevere degnamente il corpo di Cristo.
Il matrimonio poi si riferisce all'Eucaristia almeno per il suo simbolismo, in quanto cioè rappresenta l'unione di Cristo con la Chiesa, di cui l'Eucaristia raffigura l'unità; per cui S. Paolo [Ef 5, 32] ha scritto: «Questo sacramento è grande: lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa».
Terzo, ciò risulta dal rituale dei sacramenti. Infatti la ricezione di quasi tutti i sacramenti si completa con la comunione eucaristica, come osserva Dionigi [cf. s. c.]: gli ordinandi, p. es., e i neobattezzati adulti ricevono alla fine anche la comunione.
Quanto poi agli altri sacramenti il confronto può essere fatto sotto vari punti di vista. Sotto l'aspetto della necessità il battesimo è il primo dei sacramenti; sotto quello della perfezione il primo è il sacramento dell'ordine, mentre quello della cresima occupa un posto intermedio; i sacramenti invece della penitenza e dell'estrema unzione sono al di sotto dei precedenti, essendo ordinati alla vita cristiana non direttamente, ma indirettamente, cioè quali rimedi contro eventuali deficienze, come si è visto [a. 2]. E dei due l'estrema unzione sta alla penitenza come la cresima al battesimo, per cui la penitenza

è più necessaria, ma l'estrema unzione implica una perfezione maggiore.
Analisi delle obiezioni: 1. Il matrimonio persegue il bene comune fisico, ma il bene comune spirituale di tutta la Chiesa è contenuto sostanzialmente nel sacramento dell'Eucaristia.
2. L'ordine e la cresima deputano i fedeli di Cristo a degli uffici particolari che si riallacciano alla funzione del principe. Perciò conferire tali sacramenti è di competenza esclusiva del vescovo, che è quasi un principe nella Chiesa. Il sacramento dell'Eucaristia invece non deputa ad alcun ufficio speciale, ma piuttosto, come si è detto [nel corpo], questo sacramento è il fine di tutti gli uffici.
3. Il carattere sacramentale, come si è già spiegato [q. 63, a. 3], è una certa partecipazione del sacerdozio di Cristo. Perciò il sacramento che unisce l'uomo a Cristo in persona è più degno dei sacramenti che imprimono il carattere di Cristo.
4. L'argomentazione fa leva sulla necessità. E sotto questo aspetto il battesimo, essendo sommamente necessario, è il primo dei sacramenti. L'ordine e la cresima invece hanno una certa superiorità per il compito annesso, e il matrimonio per il suo simbolismo. Nulla infatti impedisce che una cosa sia superiore sotto un certo aspetto, pur non essendolo puramente e semplicemente.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 7, q. 1, a. 1, sol. 2; d. 8, q. 1, a. 2, sol. 1; d. 23, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 1; De art. fidei

### Se tutti i sacramenti siano necessari alla salvezza

Pare che tutti i sacramenti siano necessari alla salvezza. Infatti:
1. Ciò che non è necessario, è superfluo. Ma nessun sacramento è superfluo, poiché Dio non fa nulla inutilmente. Tutti i sacramenti quindi sono necessari alla salvezza.
2. Come del battesimo è detto [Gv 3, 5] che «se uno non nasce dall'acqua e dallo Spirito non può entrare nel regno di Dio», così dell'Eucaristia è detto [Gv 6, 54]: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita». Come quindi è necessario il battesimo, così lo è anche l'Eucaristia.
3. Senza il sacramento del battesimo ci si può salvare, purché non il disprezzo della religione, ma una forza maggiore escluda il sacramento, come vedremo in seguito [q. 68, a. 2]. Ora, in qualsiasi sacramento il disprezzo della religione impedisce la salvezza dell'uomo. Quindi i sacramenti sono tutti ugualmente necessari alla salvezza.
In contrario: I bambini si salvano con il solo battesimo, senza altri sacramenti.
Dimostrazione: La necessità in rapporto al fine, della quale ora parliamo, può essere attribuita a una cosa in due modi. Primo come necessità assoluta, senza della quale il fine non può essere raggiunto in alcun modo: come il cibo è necessario alla vita umana. – Secondo, come necessità di convenienza, senza della quale il fine non può essere raggiunto con facilità: come il cavallo è necessario per viaggiare. E questa non è una necessità pura e semplice.
Ora, secondo il primo tipo di necessità tre sono i sacramenti necessari. Due per l'individuo: cioè il battesimo, in maniera diretta e assoluta, e la penitenza,

nella supposizione di un peccato mortale dopo il battesimo. Il sacramento dell'ordine è invece necessario per la Chiesa: poiché, come dice la Scrittura [Pr 11, 14], «senza una direzione un popolo decade».
Con il secondo tipo di necessità sono poi necessari anche gli altri sacramenti. Infatti la cresima completa il battesimo, l'estrema unzione completa la penitenza e il matrimonio conserva la comunità della Chiesa mediante la procreazione della prole.
Analisi delle obiezioni: 1. Perché una cosa non sia superflua basta che sia necessaria in uno dei due modi. E in questo senso sono necessari tutti i sacramenti, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
2. Le parole del Signore che abbiamo riferito vanno applicate alla manducazione spirituale, non alla sola comunione sacramentale, come spiega S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26].
3. Sebbene il disprezzo di qualunque sacramento impedisca la salvezza, tuttavia non c'è disprezzo del sacramento se uno non si cura di riceverne qualcuno che non è indispensabile alla salvezza. Altrimenti coloro che non ricevono l'ordine, o che non contraggono il matrimonio, disprezzerebbero tali sacramenti.

Quaestio 66
Prooemium

[49868] IIIª q. 66 pr. Deinde considerandum est de singulis sacramentis in speciali. Et primo, de Baptismo; secundo, de confirmatione; tertio, de Eucharistia; quarto, de poenitentia; quinto, de extrema unctione; sexto, de ordine; septimo, de matrimonio. Circa primum occurrit duplex consideratio, prima, de ipso Baptismo; secunda, de praeparatoriis Baptismi. Circa primum quatuor consideranda occurrunt, primo, de his quae pertinent ad sacramentum Baptismi; secundo, de ministro huius sacramenti; tertio, de recipientibus hoc sacramentum; quarto, de effectu huius sacramenti. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, quid sit Baptismus, utrum sit ablutio. Secundo, de institutione huius sacramenti. Tertio, utrum aqua sit propria materia huius sacramenti. Quarto, utrum requiratur aqua simplex. Quinto, utrum haec sit conveniens forma huius sacramenti, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti. Sexto, utrum sub hac forma possit aliquis baptizari, ego te baptizo in nomine Christi. Septimo, utrum immersio sit de necessitate Baptismi. Octavo, utrum requiratur trina immersio. Nono, utrum Baptismus possit iterari. Decimo, de ritu Baptismi. Undecimo, de distinctione Baptismatum. Duodecimo, de comparatione Baptismatum.

ARGOMENTO 66
IL SACRAMENTO DEL BATTESIMO
Passiamo ora a esaminare specificatamente i singoli sacramenti. Primo, il battesimo; secondo, la cresima [q. 72]; terzo, l'Eucaristia [q. 73]; quarto, la penitenza [q. 84]; quinto, l'estrema unzione [Suppl. q. 29]; sesto, l'ordine [ib, q. 34]; settimo, il matrimonio [ib., q. 41].
Riguardo al primo sacramento vanno fatte due considerazioni: una sul battesimo in se stesso, l'altra sulla preparazione al battesimo [q. 70].
Riguardo al battesimo in se stesso bisogna esaminare: primo, i dati costitutivi

del sacramento del battesimo; secondo, il ministro di questo sacramento [q. 67]; terzo, coloro che lo ricevono [q. 68]; quarto, i suoi effetti [q. 69].
Sul primo tema esamineremo dodici argomenti: 1. Che cosa sia il battesimo, se consista nell'abluzione; 2. L'istituzione di questo sacramento; 3. Se l'acqua ne sia la materia propria; 4. Se occorra l'acqua pura; 5. Se la forma conveniente di questo sacramento sia la seguente: «Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo»; 6. Se si possa battezzare nel nome di Cristo; 7. Se nel battesimo l'immersione sia indispensabile; 8. Se occorra una triplice immersione; 9. Se il battesimo possa essere ripetuto; 10. Il rito del battesimo; 11. I vari tipi di battesimo; 12. Il loro confronto.

## Articolo 1

In 4 Sent., d. 3, q. 1, a. 1; expos.

### Se il battesimo consista nell'abluzione

Pare che il battesimo non consista nell'abluzione. Infatti:
1. L'abluzione del corpo passa, mentre il battesimo rimane. Quindi il battesimo non si identifica con l'abluzione, ma piuttosto, come dice il Damasceno [De fide orth. 4, 9], è «rigenerazione e suggello e tutela e illuminazione».
2. Ugo di S. Vittore [De sacram. 2, 6, 2] afferma che «il battesimo è l'acqua santificata dalla parola di Dio per lavare i peccati». Ma l'acqua non è l'abluzione, poiché l'abluzione è uno degli usi dell'acqua.
3. S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 80] ha scritto: «La parola raggiunge l'elemento e si ha il sacramento». Ma qui l'elemento è l'acqua stessa. Quindi il battesimo è l'acqua, non l'abluzione.
In contrario: Sta scritto [Sir 34, 25]: «Se uno si battezza [o si lava] per aver toccato un morto, e poi nuovamente lo tocca, a che gli serve l'abluzione?». Quindi il battesimo si identifica con l'abluzione, o lavacro.
Dimostrazione: Nel battesimo dobbiamo distinguere tre cose: il segno sacramentale, o sacramentum tantum, la res et sacramentum e la res tantum [cioè la grazia].
Il sacramentum tantum è l'elemento visibile ed esterno, simbolo dell'effetto interiore: ciò infatti costituisce la nozione di sacramento. Ora, [nel sacramento del battesimo] l'elemento offerto esteriormente ai sensi è l'acqua stessa e il suo uso, cioè l'abluzione. Alcuni perciò ritennero che l'acqua stessa costituisca il sacramento, come Pareno dire le parole di Ugo di S. Vittore. Egli infatti nella definizione del sacramento parla di «elemento materiale» [De sacram. 1, 9, 2], e in quella del battesimo parla di «acqua» [ib. 2, 6, 2].
Ma ciò non è vero. Infatti i sacramenti della nuova legge causano una santificazione, e quindi risiedono là dove la santificazione si compie. Ora, non è l'acqua che viene santificata, ma in essa viene a trovarsi piuttosto una certa virtù santificante strumentale, non permanente, ma fluente nell'uomo, che è il vero soggetto della santificazione. Perciò il sacramento non consiste nell'acqua stessa, ma nell'applicazione dell'acqua all'uomo, ossia nell'abluzione.
Per questo Pietro Lombardo [Sent. 4, 3, 1] afferma che «il battesimo è l'abluzione esterna del corpo, fatta con la formula verbale prescritta».
La res et sacramentum è il carattere battesimale: ed è la cosa significata dall'abluzione esterna e il segno sacramentale della giustificazione interiore.

La quale è la res tantum di questo sacramento: vale a dire è la realtà significata, senza ulteriori significazioni.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel battesimo permane sia la res et sacramentum, ossia il carattere, sia la res tantum, ossia l'interiore santificazione: con la differenza però che mentre il carattere permane indelebilmente, come si è già notato [q. 63, a. 5], la santificazione invece può anche essere perduta. Il Damasceno dunque ha definito il battesimo non rispetto al rito esterno, che è il sacramentum tantum, ma rispetto all'elemento interiore. Ha usato infatti due parole che si riferiscono al carattere: «suggello» e «tutela», poiché di per sé il carattere, per quanto dipende da esso, custodisce l'anima nel bene. Gli altri due termini poi si riferiscono all'ultimo effetto del sacramento, ossia alla «rigenerazione», poiché l'uomo con il battesimo inizia la nuova vita della giustizia, e all'«illuminazione», che riguarda in particolare la fede, con la quale l'uomo consegue la vita soprannaturale, secondo le parole della Scrittura [Ab 2, 4]: «Il giusto vivrà per la sua fede»; ora, il battesimo è una certa professione di fede. Per cui viene denominato «sacramento della fede».
A sua volta poi Dionigi [De eccl. hier. 2, 1, 1] ha definito il battesimo rispetto agli altri sacramenti come «l'inizio dei santissimi ordinamenti della sacra liturgia, formativo delle disposizioni dell'anima nostra per la loro migliore ricezione». E rispetto alla gloria celeste, che è il fine comune dei sacramenti, lo ha definito dicendo che «ci apre la strada per salire verso la pace celeste». E ancora, rispetto all'inizio della vita spirituale, lo chiama «il dono della nostra santa e divinissima rigenerazione».
2. L'opinione di Ugo di S. Vittore non va seguita su questo punto, come si è detto [nel corpo]. - Tuttavia può essere giusto anche dire che il battesimo è l'acqua, essendone l'acqua il principio materiale. E si avrebbe così una definizione secondo la causa [materiale].
3. Unendo la parola all'elemento si realizza certamente il sacramento, ma non nell'elemento stesso, bensì nell'uomo, a cui l'elemento viene applicato con l'abluzione. Il che è espresso anche dalla parola che si unisce all'elemento: «Io ti battezzo», ecc.

Articolo 2
Infra, q. 73, a. 5, ad 4; In 4 Sent., d. 3, q. 1, a. 5, sol. 2, 3
Se il battesimo sia stato istituito dopo la passione di Cristo
Pare che il battesimo sia stato istituito dopo la passione di Cristo. Infatti:
1. La causa precede l'effetto. Ma la passione di Cristo opera come causa nei sacramenti della nuova legge. Perciò la passione di Cristo precede l'istituzione dei sacramenti della nuova legge. E particolarmente l'istituzione del battesimo, secondo le parole dell'Apostolo [Rm 6, 3]: «Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte».
2. I sacramenti della nuova legge hanno efficacia dal comando di Cristo. Ma questi diede ai suoi discepoli la missione di battezzare dopo la sua passione e risurrezione, con le parole [Mt 28, 19]: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre», ecc. Quindi il battesimo fu istituito dopo la passione di Cristo.

3. Il battesimo, come si è notato sopra [q. 65, a. 4], è un sacramento necessario: perciò Pare che dal momento della sua istituzione gli uomini fossero obbligati a farsi battezzare. Ma prima della passione di Cristo gli uomini non erano tenuti al battesimo, poiché era sempre in vigore la circoncisione, alla quale il battesimo è succeduto. Quindi il battesimo non fu istituito prima della passione di Cristo.
In contrario: S. Agostino [Serm. supp. 135] scrive che «dal momento in cui Cristo si immerse nell'acqua, l'acqua prese a lavare i peccati di tutti». Ma il battesimo di Cristo avvenne prima della sua passione. Quindi il battesimo fu istituito prima di essa.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 62, a. 1], i sacramenti devono alla loro istituzione divina il potere di conferire la grazia. Perciò un sacramento viene istituito nel momento in cui ottiene la virtù di produrre il suo effetto. Ora, il battesimo ottenne tale virtù quando fu battezzato Cristo. Quindi allora esso fu veramente istituito come sacramento.
L'obbligo tuttavia di farsi battezzare fu imposto agli uomini dopo la passione e la risurrezione. Sia perché nella passione di Cristo ebbero termine i sacramenti figurativi, ai quali succedeva il battesimo con gli altri sacramenti della nuova legge. – Sia anche perché col battesimo l'uomo viene configurato alla passione e alla risurrezione di Cristo, in quanto muore al peccato e inaugura una nuova vita di giustizia. Era quindi necessario che Cristo morisse e risorgesse prima che agli uomini fosse imposto l'obbligo di configurarsi alla sua morte e alla sua risurrezione.
Analisi delle obiezioni: 1. Anche prima della passione di Cristo il battesimo prendeva efficacia dalla sua passione in quanto la prefigurava: in modo diverso però dai sacramenti dell'antica legge. Questi infatti erano soltanto delle figure, mentre il battesimo riceveva da Cristo medesimo la virtù di giustificare, quella virtù che rese salvifica la stessa passione.
2. Non era bene che Cristo, il quale era venuto a eliminare le figure avverandole in se stesso, costringesse gli uomini con figure molteplici. E così prima della sua passione egli non impose sotto precetto il suo battesimo già istituito, ma volle abituare gli uomini a riceverlo, e specialmente il popolo giudaico, presso il quale tutti gli avvenimenti avevano un valore figurale, come osserva S. Agostino [Contra Faustum 4, 2]. Invece dopo la sua passione e risurrezione impose sotto precetto la necessità del battesimo non solo ai Giudei, ma anche ai gentili, ordinando: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni».
3. I sacramenti non sono obbligatori se non quando vengono imposti sotto precetto. Ciò però non avvenne prima della passione, come si è detto [nel corpo e ad 2]. Le parole infatti che il Signore [Gv 3, 5] rivolse a Nicodemo prima della passione: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito non può entrare nel regno di Dio», Pareno riferirsi più al futuro che al presente.

Articolo 3
Infra, q. 67, a. 3; q. 74, a. 1; In 4 Sent., d. 3, q. 1, a. 3, sol. 1; expos.; d. 5, q. 2, a. 1, sol. 1, 3; d. 17, q. 3, a. 4, sol. 3; C. G., IV, c. 59; Quodl., 1, q. 6, a. 1; In Ioan., c. 3, lect. 1

Se l'acqua sia la materia propria del battesimo

Pare che l'acqua non sia la materia propria del battesimo. Infatti:

1. Il battesimo, secondo Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 3] e il Damasceno [De fide orth. 4, 9], ha una virtù illuminativa. Ma illuminare è compito soprattutto del fuoco. Quindi il battesimo deve farsi più con il fuoco che con l'acqua, tenendo conto specialmente del fatto che Giovanni Battista, preannunziando il battesimo di Cristo, affermò [Mt 3, 11]: «Egli vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco».

2. Nel battesimo si vuole significare l'abluzione dei peccati. Ma oltre all'acqua sono molte le cose che servono a lavare: come il vino, l'olio e simili. Quindi anche con queste si può amministrare il battesimo. Perciò l'acqua non è la materia propria del battesimo.

3. I sacramenti della Chiesa sgorgarono dal costato di Cristo pendente dalla croce, come si è detto sopra [q. 62, a. 5, s. c.]. Di là però sgorgò non soltanto l'acqua, ma anche il sangue. Quindi Pare che si possa battezzare anche con il sangue. Anzi, questo si addice meglio all'effetto del battesimo, poiché sta scritto [Ap 1, 5]: «Ci ha lavati dai nostri peccati con il suo sangue».

4. Come dicono S. Agostino [Serm. supp. 134] e S. Beda [In Lc 1, su 3, 21], «Cristo con il contatto della sua carne purissima conferì alle acque la virtù rigenerativa e purificatrice». Ma non tutte le acque sono in comunicazione con quelle del Giordano, che Cristo toccò con il suo corpo. Quindi il battesimo non può essere fatto con qualsiasi acqua. E così l'acqua come tale non è la materia propria del battesimo.

5. Se l'acqua fosse per se stessa la materia propria del battesimo, non occorrerebbe fare alcun rito sull'acqua da usarsi per esso. Invece nel battesimo solenne l'acqua da usarsi viene esorcizzata e benedetta. Quindi l'acqua da sola non è la materia propria del battesimo.

In contrario: Il Signore [Gv 3, 5] afferma: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio».

Dimostrazione: Per istituzione divina l'acqua è la materia propria del battesimo. E ciò opportunamente. Primo, per la funzione stessa che il battesimo esercita, e che consiste nella rigenerazione alla vita soprannaturale: compito questo quanto mai consono all'acqua. Infatti i semi dai quali si sviluppano tutti i viventi, cioè le piante e gli animali, sono umidi e composti di acqua. Tanto che alcuni filosofi considerarono l'acqua come il principio di tutte le cose.

Secondo, per gli effetti del battesimo, ai quali ben si adattano le proprietà dell'acqua. Essa infatti lava con la sua umidità: indicando e causando così l'abluzione dei peccati. Con la sua freschezza poi mitiga l'eccesso di calore: indicando così la mitigazione del fomite della concupiscenza. Per la sua trasparenza inoltre è permeabile alla luce, per cui ben si adatta al battesimo in quanto questo è «il sacramento della fede».

Terzo, poiché serve a esprimere i misteri di Cristo con i quali siamo stati giustificati. Da cui, a commento di quel testo evangelico [Gv 3, 5]: «Se uno non nasce», ecc., le parole del Crisostomo [In Ioh. hom. 25]: «Mentre noi sommergiamo la testa nell'acqua, quasi fosse un sepolcro, viene sepolto e nascosto l'uomo vecchio ed emerge il nuovo».

Quarto, poiché a causa della sua universalità e abbondanza è una materia

adatta alla necessità di questo sacramento, essendo facilmente reperibile ovunque.
Analisi delle obiezioni 1. Illuminare si addice al fuoco in senso attivo. Ora, chi viene battezzato non diventa illuminante, ma illuminato dalla fede, che «nasce dall'ascolto», come dice S. Paolo [Rm 10, 17]. Per cui al battesimo si addice più l'acqua che il fuoco. Nell'espressione poi: «Vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco», si può con S. Girolamo [In Mt 1, su 3, 11] intendere per fuoco lo Spirito Santo, il quale apparve sui discepoli in lingue di fuoco. - Oppure con il Crisostomo [Op. imp. in Mt 3, su 3, 11] si può intendere per fuoco la tribolazione, poiché essa purifica dai peccati e attenua la concupiscenza. - Oppure si può dire ancora con S. Ilario [In Mt 2] che «ai battezzati con lo Spirito rimane poi da essere purificati con il fuoco del giudizio».
2. Il vino e l'olio non vengono usati a scopo di abluzione così comunemente come l'acqua. E nemmeno lavano con la stessa perfezione, poiché lasciano sul corpo delle tracce, almeno quanto all'odore; il che non avviene con l'acqua. E neppure sono reperibili con la medesima universalità e abbondanza dell'acqua.
3. Dal costato di Cristo uscì l'acqua per lavare e il sangue per redimere. Perciò il sangue stava a indicare il sacramento dell'Eucaristia, e l'acqua quello del battesimo. Anche questo però deve la sua virtù al sangue di Cristo.
4. La virtù di Cristo ha raggiunto tutte le acque non attraverso un contatto materiale, ma per la somiglianza specifica. Così infatti si esprime S. Agostino [Serm. supp. 135]: «La benedizione scaturita dal battesimo del Salvatore invase come un fiume spirituale il letto di tutti i fiumi e le vene di tutte le fonti».
5. La benedizione dell'acqua non è necessaria al battesimo, ma giova a una certa solennità, che risveglia la devozione dei fedeli e reprime l'astuzia del demonio, affinché non impedisca l'effetto del battesimo.

Articolo 4
In 4 Sent., d. 3, q. 1, a. 3, sol. 2, 3
Se per il battesimo si richieda l'acqua semplice
Pare che per il battesimo non si richieda l'acqua semplice. Infatti:
1. L'acqua che è a nostra disposizione non è pura: e ciò appare specialmente nell'acqua del mare, con la quale è mescolata molta terra, come dimostra Aristotele [Meteor. 2, 3]. Tuttavia con tale acqua si può battezzare. Quindi per il battesimo non occorre l'acqua semplice e pura.
2. Nella celebrazione solenne del battesimo all'acqua si mescola il crisma. Ma ciò basta a far sì che l'acqua non sia più né semplice né pura. Quindi non si richiede nel battesimo l'acqua pura, o semplice.
3. L'acqua che scaturì dal costato di Cristo pendente dalla croce era un simbolo del battesimo, come si è detto [a. 3, ad 3]. Ma quella non era acqua pura, poiché in un corpo misto, qual era il corpo di Cristo, gli elementi non si trovano allo stato puro. Quindi non si richiede l'acqua pura, o semplice, per il battesimo.
4. La liscivia, o ranno, non è acqua pura, poiché ha proprietà contrarie a

quelle dell'acqua, cioè scalda e dissecca. Tuttavia con il ranno Pare che si possa battezzare, non meno che con le acque termali, che filtrano attraverso vene sulfuree come il ranno filtra attraverso la cenere. Quindi per battezzare non occorre l'acqua semplice.
5. L'acqua di rose si ha per distillazione dalle rose, come anche certe acque chimiche vengono ottenute per sublimazione da alcuni corpi. Ma con queste acque Pare che si possa battezzare, non meno che con le acque piovane, che vengono generate per condensazione dei vapori. Non essendo quindi queste acque pure e semplici, non si richiede per il battesimo l'acqua pura e semplice.
In contrario: La materia propria del battesimo è l'acqua, come si è detto [a. 3]. Ma l'acqua non è specificamente tale se non quando è acqua semplice. Quindi l'acqua pura e semplice è la materia necessaria del battesimo.
Dimostrazione: L'acqua può perdere la sua purezza e semplicità in due modi: primo, per mescolanza con altri corpi; secondo, per alterazione. Ora, entrambe queste eventualità possono verificarsi in due maniere: per opera dell'uomo e per opera della natura. L'opera dell'uomo può tuttavia meno della natura, poiché questa dà la forma sostanziale, che l'arte invece non può dare: tutte le forme artificiali infatti sono accidentali, a meno che forse non si applichi l'agente proprio alla materia corrispondente, come il fuoco al combustibile. E per questa via alcuni riescono a produrre per putrefazione certi animali.
Perciò nessuna trasmutazione prodotta nell'acqua artificialmente, sia per commistione che per alterazione, può cambiarne la specie. Quindi si può sempre con essa amministrare il battesimo: a meno che l'acqua non venga mescolata a un'altra materia in quantità così esigua che il composto sia più il resto che acqua: come il fango è più terra che acqua, e il vino annacquato è più vino che acqua.
La trasmutazione di ordine naturale invece a volte cambia la specie dell'acqua, e ciò avviene quando l'acqua diventa per natura elemento sostanziale di un composto: come l'acqua cambiata nel succo dell'uva è vino, per cui non ha più la specie dell'acqua. A volte però la trasformazione naturale dell'acqua avviene senza che sia sacrificata la specie: e ciò sia per alterazione, come quando l'acqua è riscaldata dal sole, sia per mescolanza, come quando l'acqua di un fiume è intorbidata dalla fanghiglia. Così dunque dobbiamo dire che con qualsiasi acqua, comunque alterata, purché rimanga salva la specie, si può battezzare. Se invece la specie dell'acqua sparisce, non si può battezzare.
Analisi delle obiezioni: 1. L'alterazione che avviene nell'acqua del mare e nelle altre acque che sono a nostra disposizione non è così grande da mutarne la specie. Quindi con simili acque si può conferire il battesimo.
2. La mescolanza del crisma non altera la specie dell'acqua. Come non la altera la bollitura della carne, o di altre sostanze; a meno che i corpi lessati nell'acqua non si sciolgano in tanta abbondanza che il liquido ne contenga più di quanto non contenga di acqua, il che risulta dalla sua densità. Se però da questo liquido denso è possibile ricavare dell'acqua fluida, con essa si può amministrare il battesimo: come anche con l'acqua ricavata dal fango, sebbene con il fango non si possa battezzare.

3. L'acqua che uscì dal costato di Cristo pendente sulla croce non era flegma, come alcuni hanno sostenuto. Con tale umore infatti non si potrebbe battezzare, come non lo si può con il sangue di un animale, con il vino o con il succo di qualsiasi pianta. Essa era invece acqua pura, scaturita per miracolo dal corpo già morto assieme al sangue, per dimostrare, contro l'errore dei Manichei, la realtà del corpo del Signore: essendo infatti l'acqua uno dei quattro elementi, essa dimostrava che il corpo di Cristo era veramente composto dei quattro elementi; mentre il sangue dimostrava che era composto dei quattro umori.
4. Il battesimo può essere amministrato col ranno e con le acque solfuree poiché tali acque non diventano artificialmente o naturalmente parte di corpi composti, ma subiscono soltanto una certa alterazione in quanto attraversano altri corpi.
5. L'acqua di rose è un liquore di rose distillato. Quindi con essa non si può dare il battesimo. E per la stessa ragione non lo si può neppure con le acque chimiche, o col vino. Né vi è possibilità di confronto con le acque piovane, che vengono prodotte per la maggior parte dalla condensazione dei vapori sollevatisi dalle acque, e nelle quali si trova pochissimo dei liquidi dei corpi misti. Del resto questi liquidi, grazie a tale processo naturale che è più forte di ogni manipolazione artificiale, si risolvono in vera acqua, cosa che l'opera dell'uomo non potrebbe ottenere. L'acqua piovana quindi non conserva alcuna proprietà dei corpi misti; il che non si può affermare dell'acqua di rose o delle acque chimiche.

Articolo 5
Supra, q. 60, a. 8; infra, q. 84, a. 3; In 4 Sent., d. 3, q. 1, a. 2, sol. 1, 2; In 1 Cor., c. 1, lect. 2
Se la forma conveniente del battesimo sia questa:
«Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e
dello Spirito Santo»
Pare che la formula: «Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» non sia la forma conveniente del battesimo. Infatti:
1. L'azione va attribuita più all'agente principale che al ministro. Ora, nei sacramenti il ministro agisce in qualità di strumento, come si è già spiegato [q. 64, a. 1], e d'altra parte l'agente principale nel battesimo è Cristo, secondo le parole evangeliche [Gv 1, 33]: «L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito, è colui che battezza». Perciò non è giusto che il ministro dica: «Io ti battezzo»; tanto più poi che dicendo «battezzo» si include già l'«io», che così risulta superfluo.
2. Non occorre che uno faccia menzione dell'azione nell'atto stesso in cui la sta compiendo: come non è necessario che colui che insegna dica: «Io vi insegno». Ora, il Signore [Mt 28, 19] diede insieme il comando di battezzare e quello di insegnare con le parole: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni», ecc. Quindi non occorre che nella forma del battesimo si menzioni l'atto del battezzare.
3. Chi riceve il battesimo spesso non comprende le parole: come nel caso dei sordi e dei bambini. Ma allora è inutile rivolgere a lui il discorso, come si legge [Sir 32, 6 Vg]: «Quando non ti si ascolta, non ti diffondere in parole». Quindi

non è opportuno dire: «Io ti battezzo», rivolgendo il discorso al battezzando.
4. Capita che a farsi battezzare e a battezzare siano in molti: gli Apostoli, p. es., battezzarono nella stessa giornata tremila e un'altra volta cinquemila persone, come riferisce il libro degli Atti [2, 41; 4, 4]. Perciò la forma del battesimo non deve essere al singolare: «Io ti battezzo», ma si può dire: «Noi vi battezziamo».
5. Il battesimo deve la sua virtù alla passione di Cristo. Ora, è dalla forma che viene santificato il battesimo. Quindi nella forma battesimale è necessario ricordare la passione di Cristo.
6. Il nome indica la proprietà di ciascuna cosa. Ma le proprietà personali delle Persone divine sono tre, come si è detto nella Prima Parte [q. 32, a. 3]. Perciò non si deve dire: «Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», ma: «Nei nomi», ecc.
7. La persona del Padre può essere indicata non solo con il nome di Padre, ma anche con quelli di Innascibile e di Genitore, il Figlio anche con quelli di Verbo, di Immagine e di Genito, lo Spirito Santo con quelli di Dono, di Amore e di Procedente. Pare quindi che si possa validamente amministrare il battesimo anche servendosi di questi nomi.
In contrario: Il Signore comanda: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».
Dimostrazione: Il battesimo viene consacrato dalla sua forma, secondo le parole di S. Paolo [Ef 5, 26]: «Purificando la Chiesa per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola». E S. Agostino [De bapt. contra Donat. 4, 15] afferma che «il battesimo è santificato dalle parole evangeliche». Perciò occorre che nella forma del battesimo si esprima la sua causa. Ma il battesimo ha due cause: una principale, da cui riceve la sua virtù, e che è la santa Trinità, l'altra strumentale, ossia il ministro che compie il rito esterno del sacramento. Di conseguenza nella forma del battesimo è necessario ricordare ambedue le cause. Ora, al ministro si riferiscono le parole: «Io ti battezzo»; alla causa principale invece le altre: «Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Perciò la formula: «Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» è la forma conveniente.
Analisi delle obiezioni: 1. L'azione viene attribuita allo strumento come al principio prossimo, all'agente principale invece come al principio in virtù del quale lo strumento agisce. Perciò è giusto che nella forma del battesimo venga indicato il ministro come compiente l'atto del battezzare con le parole: «Io ti battezzo»; e il Signore stesso attribuisce questo atto ai ministri dicendo: «Battezzandole». La causa principale invece è indicata come il principio in virtù del quale il sacramento viene amministrato, con le parole: «Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Cristo infatti non battezza senza il Padre e lo Spirito Santo.
I Greci invece non attribuiscono l'atto del battesimo ai ministri, per evitare l'errore di quei primi cristiani che riferivano l'efficacia del battesimo ai battezzatori, dicendo: «Io sono di Paolo, e io di Cefa» [1 Cor 1, 12]. Perciò dicono: «Sia battezzato il tale servo di Cristo nel nome del Padre», ecc.
E compiono validamente il sacramento poiché esprimono l'azione del ministro

con l'invocazione della Trinità.
L'«io» poi che viene aggiunto nella nostra formula non riguarda la sostanza della forma, ma serve a meglio esprimere l'intenzione [del ministro].
2. L'abluzione di una persona con l'acqua può avere molti scopi, perciò è necessario che le parole della forma esprimano il fine per cui essa viene compiuta. E a ciò non possono bastare le parole: «Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», poiché tutte le cose dobbiamo farle in tale nome, come insegna S. Paolo [Col 3, 17]. Se quindi non viene espresso l'atto del battezzare, o nella nostra forma o nella forma dei Greci, non si compie il sacramento, come ammonisce Alessandro III: «Se uno immerge un bambino nell'acqua per tre volte nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, Amen, senza dire: "Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo", il bambino non è battezzato».
3. Le parole che vengono pronunziate nella forma dei sacramenti non vengono pronunziate soltanto a scopo indicativo, ma anche a scopo causativo, avendo esse efficacia da quel Verbo «per cui tutte le cose sono state fatte» [Gv 1, 3]. Quindi è opportuno rivolgerle non solo alle persone incapaci di capire, ma anche alle creature inanimate, come quando si dice: «Io ti esorcizzo, creatura del sale».
4. Più ministri non possono battezzare insieme una stessa persona, poiché le azioni vengono a moltiplicarsi secondo la molteplicità degli agenti che le compiono integralmente. Per cui se si trovassero insieme due persone, una muta e incapace di proferire le parole e l'altra senza mani e inabile a versare l'acqua, non potrebbero battezzare collaborando insieme, una dicendo le parole e l'altra versando l'acqua.
Invece, se la necessità lo esige, più persone possono essere battezzate insieme: poiché ciascuna di esse non riceve che un solo battesimo. Ma allora sarà necessario dire: «Io vi battezzo». E non c'è un cambiamento di forma, poiché vi equivale a te e te. – Noi invece non significa io e io, ma io e te, per cui la forma rimarrebbe mutata.
E così pure rimarrebbe mutata la forma se si dicesse: «Io mi battezzo». Nessuno infatti può battezzare se stesso. Per cui lo stesso Cristo volle essere battezzato da Giovanni.
5. La passione di Cristo, sebbene sia causa principale rispetto al ministro, è tuttavia causa strumentale rispetto alla santa Trinità. Per questo si ricorda la Trinità piuttosto che la passione di Cristo.
6. Sebbene siano tre i nomi personali delle tre Persone, uno solo tuttavia è il loro nome essenziale. Ora, la virtù divina che opera nel battesimo è un attributo essenziale. Perciò si dice: «Nel nome», e non: «Nei nomi».
7. Come nel battesimo si usa l'acqua poiché per lavare l'uso di essa è più frequente, così per indicare le tre Persone nella forma del battesimo vanno usati quei nomi che in una data lingua sono più abituali per significarle. E con altri nomi il sacramento non sarebbe valido.

Articolo 6
In 4 Sent., d. 3, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3; expos.; In Matth., c. 28; In 1 Cor., c. 1, lect. 2

Se si possa battezzare nel nome di Cristo
Pare che si possa battezzare nel nome di Cristo. Infatti:
1. Come «una è la fede», così «uno è il battesimo», stando alle parole di S. Paolo [Ef 4, 5]. Ma negli Atti [8, 12] si legge che «nel nome di Gesù Cristo venivano battezzati uomini e donne». Quindi anche oggi si può dare il battesimo nel nome di Cristo.
2. S. Ambrogio [De Sp. Sancto 1, 3] ha scritto: «Se nomini Cristo, indichi sia il Padre da cui è stato consacrato, sia lo stesso Figlio che è stato consacrato, sia lo Spirito Santo con il quale è stato consacrato». Ma nel nome della Trinità si può amministrare il battesimo. Quindi lo si può anche nel nome di Cristo.
3. Il Papa S. Niccolò I, rispondendo ai quesiti dei Bulgari [c. 104], dice: «Coloro che sono stati battezzati nel nome della santa Trinità o soltanto nel nome di Cristo, come si legge negli Atti degli Apostoli, non devono essere ribattezzati, poiché è la stessa cosa, come dice S. Ambrogio». E invece dovrebbero essere ribattezzati, se con questa forma non ricevessero il sacramento del battesimo. Quindi il battesimo può essere conferito nel nome di Cristo con questa forma: «Io ti battezzo nel nome di Cristo».
In contrario: Il Papa Pelagio I scrive al vescovo Gaudenzio: «Quelli che, avendo dimorato nei luoghi vicini alla tua dilezione, dichiarano di essere stati battezzati solo nel nome del Signore, li battezzerai nel nome della Santa Trinità, senza ombra di dubbio, quando vengono alla fede cattolica». –
E anche Didimo [De Sp. Sancto 24] scrive: «Può darsi benissimo che ci sia qualche pazzo che tenti di battezzare tacendo uno dei nomi predetti», cioè delle tre Persone, «ma battezzerà invano».
Dimostrazione: I sacramenti, come si è detto sopra [q. 64, a. 3], hanno efficacia dall'istituzione di Cristo. Se quindi si omette qualcuna delle cose che Cristo ha stabilito rispetto a un dato sacramento, esso manca di efficacia: salvo il caso di una speciale dispensa da parte di lui, che non ha vincolato ai sacramenti il proprio potere. Ora, Cristo stabilì che il sacramento del battesimo venisse dato con l'invocazione della Trinità. Di conseguenza tutto ciò che deroga all'esatta invocazione della Trinità toglie l'integrità del battesimo.
E non si può obiettare che nel nome di una Persona è sottintesa l'altra, come nel nome del Padre è sottinteso il Figlio; o che uno nominando una sola Persona può avere la retta fede in tutte e tre. Poiché il sacramento, come richiede una materia sensibile, così richiede anche una forma sensibile. Perciò non basta il [vero] concetto o la fede nella Trinità per l'integrità del sacramento, se la Trinità non viene espressa con parole sensibili. Per cui anche nel battesimo di Cristo, dal quale ebbe origine la santità del nostro battesimo, fu presente la Trinità sotto forme sensibili: il Padre nella voce, il Figlio nella natura umana, lo Spirito Santo nella colomba.
Analisi delle obiezioni: 1. Per speciale disposizione di Cristo gli Apostoli nella Chiesa primitiva battezzavano nel nome di Cristo: affinché quel nome, che era odioso ai Giudei e ai gentili, acquistasse onore grazie al fatto che alla sua invocazione veniva dato nel battesimo lo Spirito Santo.
2. S. Ambrogio dà la ragione per cui nella Chiesa primitiva poté essere concessa

convenientemente tale dispensa: cioè perché nel nome di Cristo viene intesa tutta la Trinità; e così si salvava almeno quanto all'integrità concettuale la forma prescritta da Cristo nel Vangelo.
3. Il Papa S. Niccolò conferma la sua dichiarazione con i due testi sopra riferiti. Quindi la sua risposta è chiarita dalle prime due soluzioni.

Articolo 7
In 4 Sent., d. 3, q. 1, a. 4, sol. 1
Se nel battesimo sia indispensabile l'immersione nell'acqua
Pare che nel battesimo sia indispensabile l'immersione nell'acqua. Infatti:
1. «Una sola fede, un solo battesimo», dichiara S. Paolo [Ef 4, 5]. Ma per molti il modo comune di battezzare è l'immersione. Quindi non ci può essere battesimo senza immersione.
2. L'Apostolo [Rm 6, 3 s.] afferma: «Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte: per mezzo del battesimo siamo stati infatti sepolti con lui nella morte». Ma ciò avviene con l'immersione, per cui a commento delle parole [Gv 3, 5] «Se uno non nasce da acqua e da Spirito», ecc., il Crisostomo [In Ioh. 25] scrive: «Mentre immergiamo la testa nell'acqua, quasi fosse un sepolcro, viene sepolto e sommerso l'uomo vecchio ed emerge il nuovo». L'immersione dunque è indispensabile al battesimo.
3. Se si potesse amministrare il battesimo senza l'immersione di tutto il corpo, basterebbe versare l'acqua su una qualsiasi parte del corpo indifferentemente. Ma ciò Pare impossibile, poiché il peccato originale, contro cui principalmente si dà il battesimo, non è in una sola parte del corpo. Si richiede quindi per il battesimo l'immersione, e non è sufficiente la sola aspersione.
In contrario: S. Paolo [Eb 10, 22] scrive: «Accostiamoci con cuore sincero, nella pienezza della fede, con i cuori purificati da ogni cattiva coscienza e il corpo lavato con acqua pura».
Dimostrazione: L'acqua viene usata nel battesimo per lavare il corpo ed esprimere l'interiore purificazione dai peccati. Ora, il lavaggio con l'acqua può essere fatto non solo con l'immersione, ma anche con l'aspersione, o l'infusione. Sebbene quindi sia più sicuro battezzare per immersione, essendo questo l'uso più comune, tuttavia il battesimo può essere amministrato anche per aspersione o per infusione, secondo le parole di Ezechiele [36, 25]: «Vi aspergerò con acqua pura», e come si legge che ha battezzato anche S. Lorenzo (Hom. 91, attribuita a Beda). E ciò specialmente in caso di necessità. O perché vi è un gran numero di battezzandi, come negli episodi riferiti dagli Atti [2, 41; 4, 4], in cui si convertirono in un giorno tremila persone, e in un altro cinquemila. Oppure perché la cosa può rendersi talora necessaria per la scarsità dell'acqua, o per la debolezza del ministro incapace di sostenere il battezzando, o per la debolezza di quest'ultimo, che potrebbe rischiare la morte con l'immersione. Quindi bisogna dire che l'immersione non è indispensabile al battesimo.
Analisi delle obiezioni: 1. Le accidentalità non mutano la sostanza di una cosa. Ora, per il battesimo si richiede sostanzialmente l'abluzione del corpo mediante l'acqua; per cui il battesimo è detto pure lavacro, come si rileva dalle

parole di S. Paolo [Ef 5, 26]: «Purificando la Chiesa per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola». Che poi l'abluzione venga fatta in un
modo o in un altro è un aspetto accidentale. Perciò tali differenze non compromettono l'unità del battesimo.
2. Nell'immersione si esprime meglio l'immagine della sepoltura di Cristo, per cui tale modo di battezzare è più comune e più lodevole. Ma negli altri modi di battezzare si ha la stessa immagine, anche se in maniera meno evidente, poiché in qualsiasi modo si faccia l'abluzione, il corpo umano o una sua parte viene posto sotto l'acqua, come il corpo di Cristo venne posto sotto la terra.
3. La parte principale del corpo, specialmente in rapporto alle membra esterne, è il capo, dove hanno sede tutti i sensi interni ed esterni. Se quindi non si può versare l'acqua su tutto il corpo per la scarsità dell'acqua o per qualche altra ragione, bisogna versarla sul capo, dove si manifesta il principio della vita naturale. E sebbene il peccato originale si trasmetta per mezzo delle membra che servono alla generazione, tuttavia non si deve versare l'acqua su quelle membra a
preferenza che sul capo, poiché il battesimo non impedisce la trasmissione del peccato originale nella prole con l'atto della generazione, ma libera l'anima dalla macchia e dal reato del peccato incorso. Di conseguenza va lavata specialmente quella parte del corpo in cui si manifestano le funzioni dell'anima.
Nell'antica legge invece il rimedio contro il peccato originale veniva praticato nel membro della generazione, poiché colui che avrebbe avuto il compito di togliere il peccato originale doveva ancora nascere dalla progenie di Abramo, la cui fede era rappresentata dalla circoncisione, come dice S. Paolo [Rm 4, 11].

Articolo 8
In 4 Sent., d. 3, q. 1, a. 4, sol. 2, 3; d. 23, q. 1, a. 1, sol. 2
Se nel battesimo sia indispensabile una triplice immersione
Pare che nel battesimo sia indispensabile una triplice immersione. Infatti:
1. S. Agostino [Serm. supp. De symb. ad bapt.] dichiara: «Bene foste immersi tre volte, poiché riceveste il battesimo nel nome della Trinità. Bene foste immersi tre volte, poiché riceveste il battesimo nel nome di Gesù Cristo, che risorse dai morti il terzo giorno. Infatti quell'immersione ripetuta tre volte esprime l'immagine della sepoltura del Signore, per cui nel battesimo siete stati consepolti con Cristo». Ma l'una e l'altra cosa è necessaria al battesimo: cioè che si esprima la trinità delle Persone e si rappresenti la sepoltura di Cristo. Quindi la triplice immersione è indispensabile al battesimo.
2. I sacramenti hanno efficacia dalla volontà di Cristo. Ma la triplice immersione viene dalla volontà di Cristo; scrive infatti il Papa Pelagio I al Vescovo Gaudenzio: «Un precetto evangelico ci ordina, per volontà dello stesso Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, di dare a tutti il battesimo nel nome della Trinità e con una triplice immersione». Come quindi è indispensabile al battesimo battezzare nel nome della Trinità, così lo è anche battezzare con la triplice immersione.
3. Se la triplice immersione non è indispensabile al battesimo, allora con la prima immersione uno è già battezzato. E se poi si aggiunge una seconda e

una terza immersione, viene battezzato una seconda e una terza volta, il che non è ammissibile. Perciò nel battesimo una sola immersione non basta, ma se ne richiedono tre.

In contrario: S. Gregorio [Registr. 1, 9, 43] scrive al vescovo Leandro: «Non si può disapprovare in alcun modo l'uso di battezzare immergendo l'infante sia tre volte, sia una sola volta, poiché nelle tre immersioni si può indicare la trinità delle Persone, e nell'unica immersione l'unità della divinità».

Dimostrazione: Il battesimo, come si è detto sopra [a. 7, ad 1], richiede essenzialmente l'abluzione con l'acqua, che è necessaria per il sacramento; il modo invece dell'abluzione è qualcosa di accidentale. Come quindi risulta dal citato testo di S. Gregorio [s. xc.], di per sé è lecito fare nell'uno e nell'altro
modo, cioè immergere una o tre volte, poiché con l'unica immersione si indica l'unità della morte di Cristo e l'unità della divinità, mentre con la trina immersione si indica il triduo della sepoltura di Cristo e la trinità delle Persone.

Tuttavia per contingenze diverse, secondo le disposizioni disciplinari della Chiesa, a volte fu imposto un modo, a volte l'altro. Agli inizi della Chiesa nascente infatti alcuni avevano concezioni erronee sulla Trinità, ritenendo che Cristo fosse un semplice uomo, e non dovesse essere chiamato Figlio di Dio e Dio se non per i suoi meriti, acquisiti specialmente nella morte: e così non battezzavano nel nome della Trinità, ma nel ricordo della morte di Cristo e con una sola immersione. Il che fu riprovato nella Chiesa primitiva. Per cui si legge nei Canoni Apostolici [49 s.]: «Se qualche presbitero o vescovo non usa la trina immersione per l'unico sacramento, ma immerge una sola volta nel battesimo, il quale secondo alcuni sarebbe dato in ricordo della morte del Signore, venga deposto; infatti il Signore non ci disse: "Battezzate nella mia morte", ma: "nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo"».

In seguito invece si sparse l'errore di alcuni scismatici ed eretici che ribattezzavano i battezzati, come S. Agostino [De haeres. 69] riferisce dei Donatisti.

E così in opposizione al loro errore fu stabilito nel [quarto] Concilio di Toledo che si facesse una sola immersione: «Per evitare lo scandalo dello scisma o la prassi degli eretici, noi useremo nel battesimo un'unica immersione». Venuto poi a cessare tale motivo, comunemente nel battesimo si osserva la triplice immersione. Peccherebbe quindi gravemente chi battezzasse in un altro modo, non rispettando il rito della Chiesa. Tuttavia il battesimo sarebbe valido.

Analisi delle obiezioni: 1. La Trinità è nel battesimo come l'agente principale. Ma l'agente si manifesta nell'effetto attraverso la forma, non attraverso la materia. Quindi l'indicazione della Trinità avviene nel battesimo con le parole della forma, per cui non è necessario significare la Trinità nell'uso della materia, ma lo si fa solo per una più chiara indicazione.

E così pure anche la morte di Cristo è rappresentata a sufficienza da un'unica immersione. Il triduo poi della sua sepoltura non è di necessità per la nostra salvezza, poiché egli avrebbe potuto operare la nostra redenzione anche se fosse stato morto e sepolto per un giorno solo; quel triduo ha invece la funzione

di manifestare la realtà della sua morte, come si è detto altrove [q. 53, a. 2].
È chiaro quindi che la trina immersione non è indispensabile per il sacramento né in rapporto alla Trinità, né in rapporto alla passione di Cristo.
2. Il Papa Pelagio intende dire che la triplice immersione fu prescritta da Cristo per analogia con la formula trinitaria, cioè in quanto Cristo comandò che si battezzasse nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.
Ma altra è la funzione della forma, altra quella dell'uso della materia, come si è detto [ad 1].
3. Nel battesimo, come si è visto [q. 64, a. 8], si richiede l'intenzione. Quindi in forza dell'intenzione del ministro della Chiesa, che con la triplice immersione intende dare un solo battesimo, il battesimo è unico. Per cui S. Girolamo [In Eph., su 4, 5] afferma che «sebbene si battezzi con tre immersioni a motivo del mistero della Trinità, non vi è tuttavia che un solo battesimo».
Se però il ministro intendesse con ogni immersione conferire un battesimo, e ripetesse a ciascuna immersione le parole della forma, personalmente commetterebbe peccato, poiché battezzerebbe più volte la stessa persona.

Articolo 9
Supra, q. 49, a. 3, ad 2; infra, q. 80, a. 10, ad 1; q. 84, a. 10, ad 1, 5;
In 4 Sent., d. 2, q. 1, a. 2, ad 2; d. 6, q. 2, a. 1, sol. 1; d. 12, q. 3, a. 1, sol. 1, ad 2;
d. 14, q. 1, a. 4, sol. 3; C. G.. IV, cc. 59, 71; In Ioan., c. 3, lect. 1;
In Ephes., c. 4, lect. 2; In Hebr., c. 6, lect. 1
Se il battesimo possa venire ripetuto
Pare che il battesimo possa venire ripetuto. Infatti:
1. Il battesimo fu istituito per l'abluzione dei peccati. Ma i peccati si ripetono. Tanto più dunque deve ripetersi il battesimo, poiché la misericordia di Cristo è superiore alla colpa dell'uomo.
2. S. Giovanni Battista fu elogiato da Cristo [Mt 11, 11] al di sopra di tutti con le parole: «Tra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni il Battista». Ma i battezzati da Giovanni venivano ribattezzati, poiché negli Atti [19, 1-7] si legge che S. Paolo battezzò quelli che erano stati battezzati con il battesimo di Giovanni. Tanto più dunque devono essere ribattezzati coloro che hanno ricevuto il battesimo da ministri eretici o peccatori.
3. Nel Concilio di Nicea [1, 19] è stabilito: «Coloro che dai Paolinisti e Catafrigi passano alla Chiesa cattolica, devono essere assolutamente ribattezzati ». E la stessa cosa Pare valere anche per gli altri eretici. Quindi i battezzati dagli eretici devono essere ribattezzati.
4. Il battesimo è necessario alla salvezza. Ma di alcuni a volte si dubita che siano stati battezzati. Perciò devono essere ribattezzati.
5. L'Eucaristia è un sacramento più perfetto del battesimo, come si è detto sopra [q. 65, a. 3]. Ma il sacramento dell'Eucaristia può essere ripetuto. Molto più dunque si potrà ripetere il battesimo.
In contrario: S. Paolo [Ef 4, 5] scrive: «Una sola fede, un solo battesimo».
Dimostrazione: Il battesimo non può essere ripetuto. Primo, perché è una rigenerazione spirituale, in quanto il battezzato muore alla vita di prima e inizia a condurre una vita nuova. Per cui si legge nel Vangelo [Gv 3, 5]: «Se uno non

nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio». Ma ognuno non ha che una sola generazione. Quindi non si può ripetere il battesimo, come nemmeno la generazione fisica. Per cui commentando il testo evangelico [Gv 3, 4]: «Può forse un uomo rientrare nel grembo di sua madre e rinascere? », S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 11] scrive: «Tu devi intendere la nascita dello spirito come Nicodemo intese la nascita della carne. Come non si può tornare nel grembo materno, così non si può tornare al battesimo».
Secondo, poiché «veniamo battezzati nella morte di Cristo» [Rm 6, 3], grazie alla quale moriamo al peccato e risorgiamo a una vita nuova. Ma Cristo «è morto una volta sola» [ib., v. 10]. Quindi neppure il battesimo può essere ripetuto. Per cui di alcuni che volevano essere ribattezzati S. Paolo [Eb 6, 6] dice che «per loro conto crocifiggono di nuovo il Figlio di Dio»; e la Glossa [ord.] commenta: «L'unica morte di Cristo ha consacrato un unico battesimo».
Terzo, poiché il battesimo imprime il carattere, che è indelebile e viene accompagnato da una specie di consacrazione. Come quindi non si ripetono nella Chiesa le altre consacrazioni, così neppure il battesimo. Da cui le parole di S. Agostino [Contra epist. Parmen. 2, 13]: «Il carattere militare non si ripete»; e aggiunge: «Il sacramento di Cristo non è meno stabile di tale segno corporeo, poiché vediamo che non perdono il battesimo neppure gli apostati, ai quali, quando tornano pentiti, esso non viene rinnovato».
Quarto, poiché il battesimo viene conferito principalmente contro il peccato originale. Come quindi non si ripete il peccato originale, così neppure si ripete il battesimo, secondo l'insegnamento di S. Paolo [Rm 5, 18]: «Come per la colpa di un solo uomo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita».
Analisi delle obiezioni: 1. Il battesimo opera in virtù della passione di Cristo, come si è detto sopra [a. 2, ad 1]. Perciò i peccati che lo seguono, come non annullano l'efficacia della passione di Cristo, così non annullano neppure il battesimo in modo da renderne necessaria la ripetizione; accade invece che, al sopraggiungere della penitenza, sparisce il peccato che impediva l'effetto del battesimo.
2. Commentando le parole [Gv 1, 33]: «Io non lo conoscevo», S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 5] scrive: «Ecco, chi ha ricevuto il battesimo da Giovanni, viene ribattezzato; chi da un omicida, non viene ribattezzato: poiché Giovanni ha dato il proprio battesimo, l'omicida ha dato invece il battesimo di Cristo; il sacramento è infatti così santo che non viene macchiato neppure quando lo amministra un omicida».
3. I Paolinisti a e i Catafrigi non battezzavano nel nome della Trinità. Perciò S. Gregorio [Registr. 11, 4, 67] scrive: «Questi eretici, che non battezzano nel nome della Trinità, ossia i Bonosiani e i Catafrigi», i quali sentono come i Paolinisti, «poiché i primi non credono alla divinità di Cristo», reputandolo un semplice uomo, e «i secondi», cioè i Catafrigi, «ritengono stoltamente che lo Spirito Santo sia un semplice uomo», ossia «Montano, tutti costoro, quando si convertono alla Santa Chiesa, ricevono il battesimo: poiché non era un battesimo quello che vivendo nell'errore avevano ricevuto, senza l'invocazione del nome della santa Trinità». Al contrario, come è detto nelle Regole Ecclesiastiche

[De eccl. dogm. 52], «i battezzati da quegli eretici che conferiscono il battesimo con la professione della santa Trinità, se passano alla fede cattolica, siano accolti come battezzati».
4. La risposta è in una Decretale [3, 42, 2] di Alessandro III: «Coloro di cui si dubita che siano stati battezzati, vengano ammessi al battesimo con questa formula: "Se sei battezzato, io non ti ribattezzo, ma se non lo sei, io ti battezzo", ecc. Non è infatti una ripetizione, poiché non si sa se è stato fatto».
5. Entrambi i sacramenti, cioè il battesimo e l'Eucaristia, rappresentano la morte e la passione del Signore, ma in modo diverso. Nel battesimo infatti si commemora la morte di Cristo in quanto l'uomo muore con Cristo per essere rigenerato a una vita nuova. Nel sacramento dell'Eucaristia invece si commemora la morte di Cristo in quanto Cristo stesso che ha sofferto viene imbandito a noi come banchetto pasquale, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 5, 7 s.]: «Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato: banchettiamo dunque », ecc. Ora, l'uomo nasce una sola volta, ma si ciba ripetutamente: così dunque il battesimo viene dato una sola volta, l'Eucaristia invece più volte.

Articolo 10
In 4 Sent., d. 6, q. 2, a. 1, sol. 2, 3
Se sia conveniente il rito usato dalla Chiesa nel battezzare
Pare che non sia conveniente il rito usato dalla Chiesa nel battezzare.
Infatti:
1. Come dice il Crisostomo [Cromazio, In Mt 1, su 3, 15], «in nessun modo le acque del battesimo potrebbero lavare i peccati dei credenti se non fossero state santificate dal contatto del corpo del Signore». Ma ciò avvenne nel battesimo di Cristo, che è ricordato nella festa dell'Epifania. Quindi il battesimo solenne dovrebbe essere amministrato nella festa dell'Epifania piuttosto che nelle vigilie di Pasqua e di Pentecoste.
2. Per un medesimo sacramento non si devono usare materie diverse. Ora, il battesimo viene amministrato con l'acqua. Quindi il battezzando non deve essere unto due volte con l'olio santo prima sul petto e poi tra le scapole, e una terza volta con il crisma sulla sommità del capo.
3. «In Gesù Cristo non c'è né maschio né femmina, né barbaro né Scita» [Gal 3, 28; Col 3, 11], e quindi per la stessa ragione neppure altre simili differenze. Molto meno quindi può aver peso nella fede cristiana la diversità delle vesti. Così dunque non c'è ragione di dare ai battezzati la veste candida.
4. Il battesimo può essere conferito senza queste cerimonie. Quindi le cose sopra ricordate sono superflue, e così non sono state opportunamente istituite dalla Chiesa nel rito del battesimo.
In contrario: La Chiesa è governata dallo Spirito Santo, il quale nulla compie di disordinato.
Dimostrazione: Nel sacramento del battesimo alcuni riti sono indispensabili, e altri servono alla solennità del sacramento. Indispensabile è la forma, che indica la causa principale del sacramento, il ministro, che ne è la causa strumentale, e l'uso della materia, ossia l'abluzione con l'acqua, che indica l'effetto principale del sacramento. Invece tutte le altre cerimonie che la Chiesa osserva nel rito

del battesimo concorrono piuttosto a una certa solennità del sacramento.
E queste cerimonie vengono osservate nel sacramento per tre ragioni. Primo, per eccitare la devozione dei fedeli e il loro rispetto verso il sacramento. Se infatti si facesse la sola abluzione con l'acqua, senza solennità, alcuni facilmente la riterrebbero una comune abluzione.
Secondo, per l'istruzione dei fedeli. I semplici infatti, che non hanno cultura, vanno istruiti per mezzo di segni sensibili, p. es. con dei dipinti, e altre cose simili. E in tal modo attraverso le cerimonie dei sacramenti o vengono istruiti, o vengono sollecitati a informarsi sulle realtà che tali segni sensibili rappresentano. Siccome quindi intorno al battesimo occorre conoscere alcune altre cose che sono al di fuori del suo effetto principale, era conveniente che queste fossero indicate da alcuni riti esterni.
Terzo, poiché mediante le orazioni, le benedizioni e altri riti si impedisce al demonio di ostacolare l'effetto del sacramento.
Analisi delle obiezioni: 1. Il battesimo di Cristo commemorato nell'Epifania è quello di Giovanni, come si è detto sopra [q. 39, a. 2], mentre ai fedeli non viene conferito questo battesimo, ma il battesimo di Cristo. Ora, questo deriva la sua efficacia dalla passione del Signore, come dice S. Paolo [Rm 6, 3]: «Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte», e dallo Spirito Santo, secondo le parole evangeliche [Gv 3, 5]: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito». Perciò il battesimo solenne viene somministrato nella Chiesa sia nella veglia di Pasqua, quando si commemora la sepoltura del Signore e la sua risurrezione, per cui anche il Signore diede ai discepoli il precetto di battezzare dopo la risurrezione, come risulta dal Vangelo [Mt 28, 19], sia nella vigilia di Pentecoste, quando inizia la celebrazione della solennità dello Spirito Santo: per cui si legge [At 2, 41] che nello stesso giorno di Pentecoste, nel quale avevano ricevuto lo Spirito Santo, gli Apostoli battezzarono tremila persone.
2. L'acqua viene usata nel battesimo come elemento essenziale del sacramento, mentre l'olio e il crisma vengono usati per una certa solennità. Infatti il battezzando viene anzitutto unto con l'olio santo sul petto e tra le scapole «quale atleta di Dio», secondo l'espressione di S. Ambrogio [De sacram. 1, 2], alla maniera dei pugili.
Oppure, come dice Innocenzo III in una Decretale [Regest. 7, 3]: «Il battezzando viene unto sul petto affinché riceva il dono dello Spirito Santo, respinga l'errore e l'ignoranza e abbia la vera fede, poiché il giusto vive di fede; viene poi unto tra le scapole affinché rivesta la grazia dello Spirito Santo, si spogli di ogni negligenza e torpore e si applichi alle buone opere, in modo che grazie al sacramento della fede abbia mondezza di pensieri nel petto e fortezza per ogni fatica sulle spalle».
Dopo il battesimo poi, secondo le parole di Rabano [Mauro] [De inst. cleric. 1, 28], «viene subito segnato dal sacerdote sul capo con il sacro crisma, accompagnato da un'orazione, affinché divenga partecipe del regno di Cristo, e da Cristo possa essere detto cristiano». – Oppure, come dice S. Ambrogio [De sacram. 3, 1], si effonde l'unguento sul capo perché «il sapiente ha la sua saggezza nel capo» [Qo 2, 14], e perché «sia pronto a rendere conto della fede a chiunque gliene faccia richiesta» [Innoc. III, l. cit.].

3. Si dà al battezzato la veste candida non perché non gli sia permesso di usare altre vesti, ma in segno della gloriosa risurrezione alla quale gli uomini vengono rigenerati mediante il battesimo, e in segno della purità di vita che devono mantenere dopo di esso, secondo la raccomandazione di S. Paolo [Rm 6, 4]: «Camminiamo in novità di vita».
4. I riti che si riferiscono alla solennità del sacramento, sebbene non siano indispensabili, non sono tuttavia superflui, in quanto concorrono al decoro del sacramento, come si è spiegato [nel corpo].

Articolo 11
In 4 Sent., d. 4, q. 3, a. 3, sol. 1, 2, 3; Quodl., 6, q. 3, a. 1; In Ioan., c. 3, lect. 1
Se sia giusto parlare di tre battesimi, cioè di acqua, di sangue e di spirito
Pare che non sia giusto parlare di tre battesimi, cioè di acqua, di sangue e di spirito, ossia di Spirito Santo. Infatti:
1. L'Apostolo [Ef 4, 5] insegna che «una è la fede, uno il battesimo». Ma la fede non può essere che unica. Quindi non ci devono essere tre battesimi.
2. Il battesimo è un sacramento, come risulta dalle cose già dette [q. 65, a. 1]. Ma soltanto il battesimo di acqua è un sacramento. Non si devono quindi ammettere altri due battesimi.
3. Il Damasceno [De fide orth. 4, 9] propone molte altre specie di battesimi. Quindi non si deve parlare di tre battesimi soltanto.
In contrario: La Glossa [P. Lomb.], commentando l'espressione di S. Paolo [Eb 6, 2]: «la dottrina dei battesimi», spiega: «Usa il plurale perché c'è il battesimo di acqua, di penitenza e di sangue».
Dimostrazione: Il battesimo di acqua, come si è visto sopra [a. 2, ad 1; a. 9, ad 1; q. 62, a. 5], deriva la sua efficacia dalla passione di Cristo, alla quale da esso veniamo configurati; inoltre, come dalla causa prima, la deriva dallo Spirito Santo. Ora, sebbene l'effetto dipenda dalla causa prima, questa tuttavia trascende l'effetto e non dipende da esso. Quindi al di fuori del battesimo di acqua uno può ottenere l'effetto del sacramento dalla passione di Cristo in quanto viene a lui configurato soffrendo per Cristo. Da cui le parole dell'Apocalisse [7, 14]: «Questi sono coloro che vengono dalla grande tribolazione, e hanno lavato le loro vesti rendendole candide nel sangue dell'Agnello ».
E ugualmente uno può ottenere per virtù dello Spirito Santo l'effetto del battesimo non solo senza il battesimo di acqua, ma anche senza il battesimo di sangue: in quanto cioè il suo cuore viene mosso dallo Spirito Santo a credere in Dio, ad amarlo e a pentirsi dei suoi peccati. E questo si chiama appunto anche «battesimo di penitenza». Di esso così parla Isaia [4, 4]: «Quando il Signore avrà lavato le brutture delle figlie di Sion, e avrà pulito l'interno di Gerusalemme dal sangue che vi è stato versato con lo spirito di giustizia e di ardore».
Così dunque ciascuno di questi ultimi due battesimi viene detto battesimo in quanto supplisce il battesimo [sacramentale]. Da cui le parole di S. Agostino [De bapt. contra Donat. 4, 22]: «Che il martirio qualche volta faccia le veci del battesimo lo sostiene validamente S. Cipriano prendendo argomento da quel ladro non battezzato a cui fu detto: "Oggi sarai con me nel Paradiso".

E io, pensandoci bene, trovo che non solo la passione per il nome di Cristo può supplire a ciò che manca dalla parte del battesimo, ma anche la fede e la conversione del cuore, se eventualmente per la strettezza del tempo non si può ricorrere alla celebrazione del sacramento».

Analisi delle obiezioni: 1. Gli altri due battesimi sono compresi nel battesimo di acqua, che ha efficacia sia dalla passione di Cristo che dallo Spirito Santo. Essi perciò non compromettono l'unità del battesimo.

2. Come si è detto [q. 60, a. 1], il sacramento ha natura di segno. Ora, gli altri due battesimi concordano con il battesimo di acqua non quanto al segno, ma quanto all'effetto del battesimo. Essi quindi non sono sacramenti.

3. Il Damasceno richiama alcune figure del battesimo, come il diluvio, che fu un segno del nostro battesimo quanto alla salvezza dei fedeli nella Chiesa, dato che «allora poche persone furono salvate nell'arca», come ricorda S. Pietro [1 Pt 3, 20]. – E parla anche del passaggio del Mar Rosso, che significava il nostro battesimo quanto alla liberazione dalla schiavitù del peccato, per cui l'Apostolo [1 Cor 10, 2] dice che «tutti furono battezzati nella nube e nel mare». – Tratta poi anche delle diverse abluzioni che venivano fatte nell'antica legge, prefiguranti il nostro battesimo quanto alla purificazione dei peccati. – Parla infine anche del battesimo di Giovanni, che fu preparatorio al nostro battesimo.

## Articolo 12

In 4 Sent., d. 4, q. 3, a. 3, sol. 4; In Hebr., c. 6, lect. 1

### Se il battesimo di sangue sia il principale dei tre battesimi

Pare che il battesimo di sangue non sia il principale dei tre battesimi.

Infatti:

1. Il battesimo di acqua imprime il carattere. Non così invece il battesimo di sangue. Quindi il battesimo di sangue non è superiore al battesimo di acqua.

2. Il battesimo di sangue non vale senza il battesimo dello spirito, che si ha in virtù della carità; dice infatti S. Paolo [1 Cor 13, 3]: «Se dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova». Al contrario il battesimo dello spirito vale anche senza il battesimo di sangue: infatti non si salvano soltanto i martiri. Quindi il battesimo di sangue non è il più importante.

3. Come il battesimo di acqua deriva la sua efficacia dalla passione di Cristo, alla quale corrisponde il battesimo di sangue [cf. a. prec.], così la passione di Cristo deriva la sua efficacia dallo Spirito Santo, poiché S. Paolo [Eb 9, 14] afferma: «Il sangue di Cristo, che con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte». E così il battesimo dello spirito è superiore al battesimo di sangue, che quindi non è il principale.

In contrario: S. Agostino [Gennadio, De Eccl. dogm. 74], confrontando i vari battesimi, scrive: «Il battezzato confessa la fede dinanzi al sacerdote, il martire dinanzi al persecutore. Il primo dopo la sua confessione [di fede] viene asperso con l'acqua; il secondo col sangue. Il primo riceve lo Spirito Santo per l'imposizione della mano del pontefice, il secondo diviene tempio dello Spirito Santo».

Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. prec.], l'effusione del proprio sangue per Cristo e l'azione interiore dello Spirito Santo vengono dette battesimi in quanto producono l'effetto del battesimo di acqua. Ora, il battesimo di acqua deve la sua efficacia alla passione di Cristo e allo Spirito Santo, come si è visto [ib.]. E queste due cause operano in ciascuno dei tre battesimi, ma nella maniera più eccellente nel battesimo di sangue. Infatti la passione di Cristo opera nel battesimo di acqua mediante una certa rappresentazione figurativa, nel battesimo di spirito o di penitenza mediante un certo affetto, ma nel battesimo di sangue mediante l'imitazione dell'opera. E similmente anche la virtù dello Spirito Santo nel battesimo di acqua opera mediante una certa virtù latente, nel battesimo di penitenza tramite la commozione del cuore, ma nel battesimo di sangue mediante il più intenso fervore dell'amore e dell'affetto, secondo le parole del Signore [Gv 15, 13]: «Nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i suoi amici».

Analisi delle obiezioni: 1. Il carattere è res et sacramentum. Ora, noi non diciamo che il battesimo di sangue è superiore sotto l'aspetto del sacramento, ma quanto agli effetti del sacramento.

2. L'effusione del sangue non ha carattere di battesimo se avviene senza la carità. Dal che risulta che il battesimo di sangue include il battesimo dello spirito, e non viceversa. E ciò dimostra che è superiore.

3. Come si è già spiegato [nel corpo], il battesimo di sangue è superiore non solo dalla parte della passione di Cristo, ma anche dalla parte dello Spirito Santo.

## Quaestio 67
## Prooemium

[49987] IIIª q. 67 pr. Deinde considerandum est de ministris per quos traditur sacramentum Baptismi. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum ad diaconum pertineat baptizare. Secundo, utrum pertineat ad presbyterum, vel solum ad episcopum. Tertio, utrum laicus possit sacramentum Baptismi conferre. Quarto, utrum hoc possit facere mulier. Quinto, utrum non baptizatus possit baptizare. Sexto, utrum plures possint simul baptizare unum et eundem. Septimo, utrum necesse sit esse aliquem qui baptizatum de sacro fonte recipiat. Octavo, utrum suscipiens aliquem de sacro fonte obligetur ad eius instructionem.

## ARGOMENTO 67
## I MINISTRI DEL BATTESIMO

Passiamo ora a considerare i ministri che conferiscono il sacramento del battesimo. Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se battezzare sia ufficio del diacono; 2. Se sia competenza del sacerdote o soltanto del vescovo; 3. Se un laico possa conferire il sacramento del battesimo; 4. Se lo possa conferire una donna; 5. Se un non battezzato possa battezzare; 6. Se più persone possano battezzare insieme una sola e medesima persona; 7. Se ci debba essere qualcuno a rilevare dal sacro fonte il battezzato; 8. Se chi rileva dal sacro fonte il battezzato sia obbligato alla sua istruzione.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 5, q. 2, a. 1, sol. 2
Se battezzare sia ufficio del diacono
Pare che battezzare sia ufficio del diacono. Infatti:
1. Il Signore [Mt 28, 19] ha imposto simultaneamente l'ufficio di predicare e di battezzare dicendo: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole », ecc. Ma evangelizzare è ufficio del diacono. Quindi è ufficio del diacono anche battezzare.
2. Secondo Dionigi [De eccl. hier. 1, 6], purificare è ufficio del diacono. Ma la purificazione dei peccati avviene principalmente attraverso il battesimo, stando a quelle parole di S. Paolo [Ef 5, 26]: «Purificando la Chiesa per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola». Quindi battezzare spetta al diacono.
3. Di S. Lorenzo si legge che nella sua qualità di diacono amministrò moltissimi battesimi. Quindi battezzare spetta ai diaconi.
In contrario: Il Papa Gelasio [Decr. di Graz. 1, 93, 13] ha ordinato: «Ai diaconi comandiamo di stare nei loro limiti». E più avanti: «Senza l'autorizzazione del vescovo o del sacerdote non osino battezzare se non nel caso di estrema necessità, quando i predetti ministri sono troppo lontani».
Dimostrazione: Come le proprietà e gli uffici degli ordini celesti vengono desunti dai loro nomi, secondo quanto insegna Dionigi [De cael. hier. 7, 1], così anche dal nome degli ordini ecclesiastici si può desumere che cosa spetta a ciascuno di essi. Ora, diacono è l'equivalente di ministro, appunto perché non è competenza dei diaconi amministrare come celebranti principali e quasi per loro ufficio proprio qualche sacramento, ma è loro compito servire agli altri superiori nella celebrazione dei sacramenti. Perciò al diacono non compete per ufficio di dare il sacramento del battesimo, ma gli compete nel conferimento di questo e degli altri sacramenti di assistere e di servire ai ministri superiori. Da cui le parole di S. Isidoro [Epist. 1]: «È del diacono assistere e fare da ministro ai sacerdoti in tutti i riti dei sacramenti cristiani, cioè nel battesimo, nella cresima, nella patena e nel calice».
Analisi delle obiezioni: l. Spetta al diacono leggere il Vangelo in Chiesa e predicarlo come catechista: per cui Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 6] scrive che i diaconi hanno competenza sui non mondi, tra i quali pone i catecumeni. Ma insegnare, cioè spiegare il Vangelo, spetta propriamente al vescovo, la cui funzione, sempre secondo Dionigi [ib.], è di «perfezionare»: perfezionare infatti equivale a insegnare. Non segue perciò che ai diaconi spetti l'ufficio di battezzare.
2. Il battesimo, come osserva Dionigi [De eccl. hier. 2, 1, 3], ha una virtù non solo «purificativa», ma anche «illuminativa». Quindi supera l'ufficio del diacono, a cui spetta solo di purificare, o allontanando i non ancora mondi, o disponendoli a ricevere il sacramento.
3. Essendo il battesimo un sacramento di assoluta necessità, si permette ai diaconi, in caso di bisogno, di battezzare in assenza dei ministri superiori: come risulta dal testo sopra citato di Gelasio [s. c.]. E fu così che S. Lorenzo battezzò essendo diacono.

Articolo 2

Infra, a. 3, ad 1, 2; In 4 Sent., d. 17, q. 3, a. 3, sol. 2; d. 24, q. 2, a. 2, ad 1

Se battezzare sia ufficio del sacerdote, o soltanto del vescovo

Pare che battezzare non sia ufficio dei sacerdoti, ma solo dei vescovi.

Infatti:

1. In uno stesso precetto si ingiunge, come si è detto [a. 1, ob. 1; q. 66, a. 5, ob. 2], di insegnare e di battezzare. Ma insegnare, ossia «perfezionare», spetta all'ufficio del vescovo, come risulta da Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 6]. Quindi anche battezzare spetta solo all'ufficio del vescovo.

2. Col battesimo uno viene ascritto al popolo cristiano: e ciò spetta soltanto all'ufficio del principe. Ma il principato nella Chiesa è tenuto dai vescovi, come dice la Glossa [ord. su Lc 10, 1], poiché essi occupano il posto degli Apostoli, dei quali è scritto nei Salmi [44, 17]: «Li costituirai principi su tutta la terra». Battezzare quindi è ufficio esclusivo dei vescovi.

3. S. Isidoro [Epist. 1] dice che «è competenza del vescovo la consacrazione delle basiliche, l'unzione degli altari, la confezione del crisma, il conferimento degli ordini ecclesiastici e la benedizione delle sacre vergini». Ma il sacramento del battesimo è superiore a tutte queste cose. Quindi molto più l'ufficio di battezzare compete solamente al vescovo.

In contrario: S. Isidoro [De off. 2, 25] scrive: «È evidente che il battesimo è stato affidato ai soli sacerdoti».

Dimostrazione: I sacerdoti vengono ordinati proprio per consacrare il sacramento del Corpo di Cristo, come si è detto sopra [q. 65, a. 3]. Ora, l'Eucaristia è il sacramento dell'unità ecclesiastica, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 10, 17]: «Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane e dell'unico calice». Ma con il battesimo uno diventa partecipe dell'unità ecclesiastica, e di conseguenza acquista anche il diritto di accostarsi alla mensa del Signore. Come quindi è di competenza del sacerdote consacrare l'Eucaristia, alla quale principalmente è ordinato il sacerdozio, così è ufficio proprio del sacerdote battezzare: è infatti compito dell'identica causa produrre il tutto e disporre in esso le parti.

Analisi delle obiezioni: 1. Agli Apostoli, di cui i vescovi fanno le veci, il Signore ingiunse entrambi gli uffici di insegnare e di battezzare: ma in due modi diversi. Infatti ingiunse loro l'ufficio di insegnare perché lo compissero personalmente come ufficio principalissimo, per cui gli stessi Apostoli dissero [At 6, 2]: «Non è giusto che noi trascuriamo la parola di Dio per il servizio delle mense». L'ufficio di battezzare invece lo impose agli Apostoli perché lo esercitassero per mezzo di altri, per cui S. Paolo ha potuto scrivere [1 Cor 1, 17]: «Cristo non mi ha mandato a battezzare, ma a predicare il Vangelo». E ciò perché nel battezzare, secondo quanto si è detto sopra [q. 64, a. 1, ad 2; aa. 5, 9], nulla opera il merito o la sapienza del ministro, come invece accade nell'insegnamento. E ne è un segno il fatto che nemmeno il Signore battezzò, ma i suoi discepoli, come nota il Vangelo [Gv 4, 2]. –

Non si esclude tuttavia che i vescovi possano battezzare: poiché ciò che può la potestà inferiore, lo può anche quella superiore. L'Apostolo infatti nel

testo citato [vv. 14. 16] dice di avere battezzato alcuni.
2. In ogni stato gli affari di minor conto spettano alle autorità minori, mentre quelli di maggior conto sono riservati alle autorità superiori, secondo quanto si legge nell'Esodo [18, 22]: «Quando vi sarà una ARGOMENTO importante la sottoporranno a te, mentre essi giudicheranno ogni affare minore». Spetta quindi alle autorità minori dello stato quanto riguarda gli strati più umili della popolazione, e alle autorità superiori quanto riguarda la classe dirigente. Ora, con il battesimo non si acquista che l'ultimo posto nel popolo cristiano. Quindi battezzare spetta alle autorità minori della Chiesa, cioè ai presbiteri, che tengono il posto dei settantadue discepoli di Cristo, come dice la Glossa [ord. su Lc 10, 1].
3. Il sacramento del battesimo, come si è detto [q. 65, a. 3], è il più importante quanto a necessità, ma quanto a perfezione ce ne sono altri che lo superano, e che sono riservati ai vescovi.

Articolo 3
II-II, q. 100, a. 2, ad 1; In 4 Sent., d. 5, q. 2, a. 1, sol. 1; d. 17, q. 3, a. 3, sol. 2, ad 3; d. 20, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 3; d. 23, q. 2, a. 1, sol. 1
Se un laico possa battezzare
Pare che un laico non possa battezzare. Infatti:
1. Battezzare spetta propriamente all'ordine sacerdotale, come si è detto [a. 2]. Ma le competenze di un ordine non possono essere attribuite a chi è privo di tale ordine. Un laico dunque, che non ha l'ordine, non può battezzare.
2. Battezzare è più che compiere gli altri sacramentali del battesimo, come catechizzare, esorcizzare e benedire l'acqua battesimale. Ora, questi atti non possono essere compiuti dai laici, ma solo dai sacerdoti. Molto meno quindi i laici possono battezzare.
3. Come è un sacramento di necessità il battesimo, così lo è pure la penitenza. Ma un laico non può assolvere in foro penitenziale. Quindi non può nemmeno battezzare.
In contrario: Il Papa Gelasio [I] e S. Isidoro [De eccl. off. 2, 25] dicono che «battezzare, in caso di necessità, è concesso comunemente ai laici cristiani».
Dimostrazione: Alla misericordia di colui che «vuole la salvezza di tutti gli uomini » [1 Tm 2, 4] si addice di facilitare all'uomo l'uso delle cose necessarie alla salvezza. Ma fra tutti i sacramenti è della massima necessità il battesimo, che è la rigenerazione dell'uomo alla vita soprannaturale: infatti ai bambini non si può provvedere altrimenti, e gli adulti non possono se non con il battesimo conseguire la piena remissione sia della colpa che della pena. Quindi, perché l'uomo non venga a mancare di un rimedio tanto necessario, fu stabilito sia che la sua materia fosse comune, cioè fosse l'acqua, che tutti possono avere, sia che il ministro potesse essere chiunque, anche chi non è ordinato, affinché nessuno rischi la sua salvezza per la mancanza del battesimo.
Analisi delle obiezioni: 1. Battezzare spetta all'ordine sacerdotale per ragioni di convenienza e di solennità, ma queste ragioni non toccano la validità del sacramento. Quindi un laico, anche se battezza fuori del caso di necessità, benché pecchi, conferisce tuttavia il sacramento del battesimo, e chi è stato battezzato in questo modo non deve essere ribattezzato.
2. I sacramentali suddetti riguardano la solennità, non la validità del battesimo.

Quindi non devono né possono essere compiuti da un laico, ma solo dal sacerdote, a cui spetta battezzare solennemente.
3. La penitenza, come si è detto sopra [q. 65, aa. 3, 4], non è così strettamente necessaria quanto il battesimo: si può infatti supplire con la contrizione alla mancanza dell'assoluzione sacerdotale, che non libera da tutta la pena e non viene data ai bambini. Non c'è quindi parità con il battesimo, il cui effetto non può essere supplito con alcun altro mezzo.

Articolo 4
In 4 Sent., d. 5, q. 2, a. 1, sol. 3
Se una donna possa battezzare
Pare che una donna non possa battezzare. Infatti:
1. Si legge in un Concilio di Cartagine [IV, 99-100]: «La donna, anche dotta e santa, non osi istruire gli uomini nell'assemblea, né battezzare alcuno». Ma insegnare nell'assemblea non è permesso alla donna in alcun modo, a norma delle parole di S. Paolo [1 Cor 14, 35]: «È sconveniente per una donna parlare in assemblea». Quindi anche battezzare non è permesso alla donna in alcun modo.
2. L'atto di battezzare è legato al potere di giurisdizione, per cui il battesimo deve essere conferito dai sacerdoti che hanno cura d'anime. Ma ciò non può competere alla donna, secondo le parole di S. Paolo [1 Tm 2, 12]: «Non concedo ad alcuna donna di insegnare né di dettare legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo». La donna quindi non può battezzare.
3. Nella rigenerazione soprannaturale l'acqua Pare fare le parti del grembo materno, come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 11] commentando le parole [Gv 3, 4]: «Può forse l'uomo rientrare nel grembo di sua madre e rinascere? ». Chi battezza invece Pare fare piuttosto l'ufficio del padre. Ma ciò non si addice alla donna. Quindi la donna non può battezzare.
In contrario: Il Papa Urbano [Epist. et priv. 271] dice: «Sui quesiti a noi sottoposti dalla tua Dilezione ci pare di dover rispondere in questo modo: È valido il battesimo se una donna in caso di urgenza battezza un bambino nel nome della Trinità».
Dimostrazione: L'agente principale del battesimo è Cristo, secondo il testo evangelico [Gv 1, 33]: «L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito, è lui che battezza». Ora, S. Paolo [Gal 3, 28] dice: «In Cristo non c'è né maschio né femmina». Quindi, come un laico maschio può battezzare quale ministro di Cristo, così anche una donna.
Tuttavia, «essendo l'uomo il capo della donna e Cristo il capo dell'uomo», come afferma S. Paolo [1 Cor 11, 3], la donna non deve battezzare se è disponibile un uomo, né un laico se è presente un chierico, né un chierico se è presente un sacerdote. Quest'ultimo invece può battezzare anche se è presente un vescovo, poiché si tratta di una competenza del suo ufficio.
Analisi delle obiezioni: 1. Come la donna non può insegnare pubblicamente, ma può tuttavia istruire qualcuno con insegnamenti o avvertimenti privati, così non può battezzare pubblicamente e solennemente, ma lo può in caso di necessità.

2. Quando il battesimo viene celebrato solennemente e gerarchicamente, deve essere conferito da un sacerdote in cura d'anime o da un suo sostituto. Ma ciò non è obbligatorio in caso di necessità, quando appunto può battezzare una donna.
3. Nella generazione fisica l'uomo e la donna operano secondo la virtù della loro natura, e quindi la donna non può essere principio attivo di generazione, ma solo passivo. Nella generazione soprannaturale invece nessuno dei due opera per virtù propria, bensì strumentalmente per virtù di Cristo. Di conseguenza sia l'uomo che la donna possono alla pari conferire il battesimo in caso di necessità.
Se tuttavia la donna battezzasse anche fuori del caso di necessità non si dovrebbe ripetere il battesimo, come è stato detto [a. 3, ad 1] anche nei riguardi del laico. Peccherebbero però sia la donna che battezza, sia gli altri che cooperano con lei, o ricevendone il battesimo, o presentandole qualcuno da battezzare.

Articolo 5
Supra, q. 66, a. 5, ad 4; In 4 Sent., d. 3, a. 2, sol. 2, ad 2; d. 6, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 3
Se chi non è battezzato possa battezzare
Pare che chi non è battezzato non possa battezzare. Infatti:
1. Nessuno dà ciò che non ha. Ma il non battezzato non ha il sacramento del battesimo. Quindi non lo può dare.
2. Uno conferisce il sacramento del battesimo in quanto è ministro della Chiesa. Ma chi non è battezzato non appartiene alla Chiesa in alcun modo, cioè né realmente né sacramentalmente. Non può quindi conferire il sacramento del battesimo.
3. Conferire un sacramento è più che riceverlo. Ma il non battezzato non può ricevere gli altri sacramenti. Quindi tanto meno potrà conferirne qualcuno.
In contrario: S. Isidoro [Decr. di Graz. 2, 1, 1, 59] dice: «Il Romano Pontefice ritiene che a conferire la grazia del battesimo non sia l'uomo che battezza, ma lo Spirito di Dio, anche se chi battezza è pagano». Ma non si può dire pagano chi è battezzato. Quindi anche un non battezzato può conferire il sacramento del battesimo.
Dimostrazione: S. Agostino ha lasciato sospesa la presente ARGOMENTO. Dice infatti [Contra epist. Parmen. 2, 13]: «È un'altra ARGOMENTO se il battesimo possa essere dato anche da coloro che non sono mai stati cristiani, né in proposito si deve dare una risposta azzardata senza l'autorità di un sacro Concilio sufficientemente autorevole per un argomento così importante». Ma in tempi posteriori la Chiesa stabilì che i non battezzati, sia Giudei che pagani, possono conferire il sacramento del battesimo, purché battezzino con la forma della Chiesa. Per cui il Papa S. Niccolò [Decr. di Graz. 3, 4, 24] così rispose ai quesiti dei Bulgari: «Voi asserite che nella vostra patria molti sono stati battezzati da uno che non sapete se era cristiano o pagano. Ora, se sono stati battezzati nel nome della Trinità, non devono essere ribattezzati». Se però non fosse stata osservata la forma della Chiesa, allora il sacramento del battesimo non sarebbe valido. E in questo modo è da intendersi quanto Gregorio III [Epist. 1] aveva scritto al vescovo Bonifacio: «Quelli che sono stati battezzati dai pagani», cioè senza il rispetto della forma della Chiesa, «ti comandiamo di battezzarli di nuovo nel nome della Trinità».

E la ragione di ciò sta nel fatto che per la validità del sacramento, come dalla parte della materia basta qualunque acqua, così dalla parte del ministro basta qualunque uomo. Quindi anche un non battezzato può battezzare in caso di necessità. Per cui due non battezzati potrebbero battezzarsi vicendevolmente, in quanto uno battezza l'altro e poi si fa battezzare da quello stesso che egli ha battezzato: e in tal modo conseguirebbero entrambi non solo il sacramento, ma anche la grazia del sacramento. Se però ciò avvenisse fuori del caso di necessità, peccherebbero gravemente sia il battezzante che il battezzato, per cui verrebbe impedita la grazia del battesimo; il sacramento tuttavia non sarebbe invalido.

Analisi delle obiezioni: 1. Chi battezza si limita a prestare esteriormente il suo ministero, ma chi battezza interiormente è Cristo, che può servirsi di tutti gli uomini per tutto ciò che vuole. Quindi i non battezzati possono battezzare: poiché, come dice il Papa S. Niccolò, il battesimo «non è loro», ossia di quelli che battezzano, ma «suo», cioè di Cristo.

2. Chi non è battezzato, sebbene non appartenga alla Chiesa né realmente né sacramentalmente, può tuttavia appartenere ad essa per l'intenzione e la somiglianza dell'atto che compie, cioè in quanto intende fare ciò che fa la Chiesa e osserva nel battezzare la forma della Chiesa: e in questo modo opera come ministro di Cristo, il quale non ha vincolato la sua virtù ai battezzati, come nemmeno ai sacramenti.

3. Gli altri sacramenti non sono tanto necessari quanto il battesimo. Per questo a un non battezzato si concede di battezzare piuttosto che di ricevere gli altri sacramenti.

## Articolo 6

### Se più persone possano battezzare insieme

Pare che più persone possano battezzare insieme. Infatti:

1. La pluralità contiene l'unità, ma non viceversa. Quindi tutto ciò che può fare uno solo lo possono fare molti, ma non viceversa: come molti possono trainare una nave che uno solo potrebbe trainare. Ma un solo uomo può battezzare più persone insieme. Quindi a maggior ragione molti potranno battezzare insieme una stessa persona.

2. È più difficile a un solo agente operare su più cose che a più agenti insieme operare su di una stessa cosa. Ma un uomo solo può battezzare più individui insieme. Tanto più dunque molti uomini possono battezzare insieme un medesimo individuo.

3. Il battesimo è il sacramento più necessario. Ma in qualche caso Pare necessario che più persone insieme conferiscano il battesimo: p. es. se un bambino si trovasse in pericolo di morte e fossero presenti due uomini dei quali uno fosse muto e l'altro fosse privo delle mani e delle braccia. Sarebbe necessario infatti in tal caso che quest'ultimo proferisse le parole e il muto compisse l'atto di battezzare. Quindi più persone possono battezzare insieme una sola persona.

In contrario: Ogni agente compie un'azione distinta. Se quindi più persone insieme battezzassero un unico individuo, si avrebbero più battesimi, contro le parole di S. Paolo [Ef 4, 5]: «Una sola fede, un solo battesimo».

Dimostrazione: Il sacramento del battesimo deriva la sua efficacia soprattutto dalla forma, che l'Apostolo [Ef 5, 26] chiama «parola di vita». Perciò dobbiamo considerare, nel caso che siano in più a battezzare una stessa persona, la forma usata. Se infatti essi dicessero: «Noi ti battezziamo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», secondo alcuni il sacramento non sarebbe valido, poiché non sarebbe rispettata la forma della Chiesa che dice: «Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». - Ma questa ragione non vale se si tiene presente la forma usata nel battesimo dalla Chiesa Greca. Potrebbero infatti dire: «Sia battezzato il servo di Cristo N. nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», forma con la quale i Greci ricevono il battesimo, pur essendo essa molto più dissimile dalla nostra di quanto non lo sia il dire: «Noi ti battezziamo».

Occorre invece considerare che con tale forma: «Noi ti battezziamo», viene espressa l'intenzione di concorrere in più persone a conferire uno stesso battesimo. Ma ciò è contro la natura del ministro: l'uomo infatti non battezza se non in qualità di ministro e di vicario di Cristo, per cui come uno è Cristo, così uno deve essere il ministro che lo rappresenta. Per questo l'Apostolo dice espressamente [Ef 4, 5]: «Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo». Perciò l'intenzione contraria invaliderebbe il sacramento del battesimo.

Se poi ciascuno dei due dicesse: «Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», ciascuno dei due esprimerebbe l'intenzione di conferire il battesimo individualmente. Il che potrebbe capitare se p. es. i due litigassero per battezzare una stessa persona. E allora è evidente che conferirebbe il sacramento del battesimo colui che per primo proferisse le parole.

L'altro invece, anche se avesse il diritto di battezzare, se presumesse di pronunziare le parole sarebbe punibile come un ribattezzatore. Che se poi tutti e due dicessero le parole e immergessero o aspergessero il battezzando con assoluta contemporaneità, sarebbero punibili per indisciplina nel modo di battezzare, ma non per ripetizione del battesimo, poiché ciascuno intenderebbe battezzare un non battezzato e ciascuno, per quanto dipende da lui, lo battezzerebbe. Né conferirebbero due sacramenti distinti, ma Cristo, che è l'unico a battezzare interiormente, conferirebbe per mezzo di entrambi uno stesso sacramento.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per gli agenti che agiscono per virtù propria. Invece nel battezzare gli uomini non agiscono per virtù propria, ma per la virtù di Cristo, che essendo uno compie la sua opera per mezzo di un solo ministro.

2. In caso di necessità una sola persona potrebbe battezzare più individui con questa forma: «Io vi battezzo»: p. es. se fosse imminente un crollo, un eccidio, o qualcosa di simile che non lasciasse il tempo necessario al battesimo individuale di ciascuno.

E in questa maniera non si altererebbe la forma della Chiesa, poiché il plurale non è che la ripetizione del singolare, tanto più che S. Matteo [28, 19] usa il plurale: «battezzandoli». - E neppure esiste parità fra battezzante e battezzato, poiché Cristo, che è il principale battezzante, è uno solo, mentre sono molti che diventano per il battesimo una sola cosa in Cristo.

3. Come si è detto sopra [q. 66, a. 1], l'integrità del battesimo dipende dalla forma delle parole e dall'uso della materia. Quindi né chi proferisce soltanto le parole battezza, né chi immerge soltanto. Perciò se uno dice le parole e un altro immerge, non è possibile trovare una forma verbale che esprima la verità. Non si può dire infatti: «Io ti battezzo», poiché chi lo dice non immerge, cioè non battezza. Né possono dire: «Noi ti battezziamo», poiché nessuno dei due battezza. Se infatti vi fossero due di cui uno scrive la prima parte di un libro e l'altro la seconda, non sarebbe un'espressione appropriata, ma una sineddoche il dire: «Noi abbiamo scritto questo libro»: si porrebbe infatti il tutto al posto della parte.

Articolo 7
Se nel battesimo occorra qualcuno che rilevi dal sacro fonte il battezzato
Pare che nel battesimo non occorra qualcuno che rilevi dal sacro fonte il battezzato. Infatti:
1. Il nostro battesimo deriva la sua santità dal battesimo di Cristo, e rende conformi a lui. Ma nessuno rilevò Cristo dal fonte dopo il suo battesimo, anzi egli, come dice S. Matteo [Mt 3, 16], «appena fu battezzato, uscì dall'acqua ». Quindi Pare che neppure nel battesimo degli altri occorra che uno rilevi dal sacro fonte il battezzato.
2. Il battesimo è una rigenerazione soprannaturale, come si è detto [a. 3; q. 65, aa. 1, 2]. Ma nella generazione fisica non si richiede se non il principio attivo, che è il padre, e il principio passivo, che è la madre. Ora, poiché nel battesimo al posto del padre c'è il ministro e al posto della madre l'acqua stessa del battesimo, come dice S. Agostino [Serm. supp. 135], non occorre che vi sia alcun altro che rilevi dal sacro fonte il battezzato.
3. Nei sacramenti della Chiesa non ci deve essere nulla di ridicolo. Ma sarebbe ridicolo che dopo il battesimo gli adulti, che possono reggersi da soli e uscire dal sacro fonte, fossero rilevati da un altro. Quindi non si richiede che qualcuno, specialmente nel battesimo degli adulti, rilevi dal sacro fonte il battezzato.
In contrario: Dionigi [De eccl. hier. 2, 2, 7] scrive che «i sacerdoti, accogliendo il battezzato, lo affidano al padrino, che è il responsabile e la guida della sua educazione».
Dimostrazione: La rigenerazione spirituale che avviene nel battesimo assomiglia in certo qual modo alla generazione fisica; S. Pietro [1 Pt 2, 2] infatti scrive: «Come bambini appena nati, bramate il puro latte spirituale». Ma nella generazione fisica il neonato ha bisogno della nutrice e del precettore. Perciò anche nella generazione soprannaturale del battesimo ci deve essere uno che faccia le parti della nutrice e del precettore addestrando e istruendo il neofita come un novizio nella fede, in ciò che si riferisce alla fede e alla vita cristiana, cosa alla quale non possono attendere le autorità ecclesiastiche occupate nella cura comune del popolo: infatti i bambini e i neofiti richiedono una cura particolare oltre a quella comune. Occorre quindi che qualcuno rilevi dal sacro fonte il battezzato assumendone l'istruzione e la tutela. E ciò è quanto dice Dionigi [De eccl. hier. 7, 3, 11] quando scrive: «Alle nostre divine guide», cioè agli Apostoli, «venne in mente e piacque che si accogliessero i bambini in modo tale che i genitori carnali affidassero il bambino a un precettore istruito nelle

cose divine, e il fanciullo passasse il resto della fanciullezza sotto di lui, come sotto un padre spirituale responsabile della sua santa salvezza».
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo non fu battezzato per essere rigenerato lui, ma per rigenerare gli altri. Quindi dopo il battesimo non aveva bisogno, come i bambini, di un precettore.
2. Nella generazione fisica non si richiede di necessità se non il padre e la madre; tuttavia per agevolare il parto e fornire una conveniente educazione al bambino occorrono l'ostetrica, la nutrice e il precettore, dei quali tiene le veci nel battesimo colui che rileva il bambino dal sacro fonte. Questi perciò non è indispensabile per la validità del sacramento, ma in caso di necessità uno può battezzare da solo.
3. Il battezzato non viene rilevato dal padrino al sacro fonte per la sua incapacità fisica, ma per la sua debolezza spirituale, come si è detto [nel corpo].

Articolo 8
In 4 Sent., d. 6, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 3
Se chi rileva uno dal sacro fonte sia tenuto a istruirlo
Pare che chi rileva uno dal sacro fonte non sia tenuto a istruirlo. Infatti:
1. Nessuno può istruire se non ha istruzione. Ma anche persone non istruite e semplici sono ammesse a rilevare i battezzati dal sacro fonte. Quindi chi rileva il battezzato dal sacro fonte non è obbligato a istruirlo.
2. Un figlio può essere istruito meglio dal proprio padre che da un estraneo; poiché il figlio, come dice il Filosofo [Ethic. 8, 12], riceve dal padre «la vita, il nutrimento e l'educazione». Se quindi chi rileva il battezzato fosse tenuto a istruirlo, nessuno meglio del padre stesso potrebbe rilevare il proprio figlio dal sacro fonte. Il che invece è proibito, come si riscontra nel Decreto [di Graz. 2, 30, 1, cann. 1, 4].
3. Più persone possono istruire meglio di una sola. Se dunque chi rileva un battezzato fosse tenuto a istruirlo, questi dovrebbe essere rilevato non da uno solo, bensì da molti. Il Papa S. Leone [Decr. di Graz. 3, 4, 101] però ordina il contrario: «Non si presentino più persone a rilevare dal battesimo il bambino, bensì uno solo, un uomo o una donna».
In contrario: S. Agostino [Serm. supp. 168] ammonisce: «Innanzi tutto ricordo a voi, uomini e donne che nel battesimo avete rilevato dei figli spirituali, che vi consideriate quali garanti presso Dio di quelli che avete pubblicamente rilevato dal fonte».
Dimostrazione: Ognuno è obbligato a compiere l'ufficio assunto. Ma sopra [a. 7] abbiamo detto che chi rileva uno dal sacro fonte si assume l'ufficio di istitutore. Quindi è obbligato ad aver cura di lui, se la necessità lo richiede: come nei tempi e nei luoghi in cui i battezzati si trovano a vivere in mezzo agli infedeli. Se invece vivono tra cristiani cattolici, i padrini possono essere dispensati da questo impegno, presumendosi che i battezzati vengano diligentemente istruiti dai propri genitori. Se tuttavia per un motivo qualunque essi sono persuasi del contrario, sono tenuti secondo le loro possibilità ad attendere alla salvezza dei loro figli spirituali.
Analisi delle obiezioni: 1. Se sovrastasse un qualche pericolo, dovrebbe

essere «un uomo istruito nelle cose divine» a rilevare dal sacro fonte il battezzato, come dice Dionigi [De eccl. hier. 7, 3, 11]. Dove invece questo pericolo non esiste, per il fatto che i bambini vivono in mezzo ai cattolici, tutti vengono ammessi a questo ufficio, poiché le cose riguardanti la vita e la fede cristiana sono conosciute pubblicamente da chiunque. Tuttavia non può fare da padrino chi non è battezzato, come è stato dichiarato nel Concilio di Magonza [Decr. di Graz. 3, 4, 102], sebbene un non battezzato possa battezzare: e ciò perché il battezzante, come si è visto [a. 7, ad 2], è indispensabile per il sacramento, mentre non lo è il padrino.

2. Come la generazione spirituale è diversa da quella carnale, così deve essere diversa anche la disciplina, secondo l'accenno di S. Paolo [Eb 12, 9]: «Abbiamo avuto come correttori i nostri padri secondo la carne e li abbiamo rispettati; non ci sottometteremo perciò molto di più al Padre degli spiriti per avere la vita?». Quindi il padre spirituale deve essere diverso dal padre carnale, a meno che la necessità non esiga il contrario.

3. Se non ci fosse un educatore principale, si avrebbe confusione nell'educazione. Quindi nel battesimo il padrino principale deve essere uno solo. Altri tuttavia possono essere ammessi come coadiutori.

## Quaestio 68
## Prooemium

[50052] IIIª q. 68 pr. Deinde considerandum est de suscipientibus Baptismum. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum omnes teneantur ad suscipiendum Baptismum. Secundo, utrum aliquis possit salvari sine Baptismo. Tertio, utrum Baptismus sit differendus. Quarto, utrum peccatores sint baptizandi. Quinto, utrum peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria. Sexto, utrum requiratur confessio peccatorum. Septimo, utrum requiratur intentio ex parte baptizati. Octavo, utrum requiratur fides. Nono, utrum pueri sint baptizandi. Decimo, utrum pueri Iudaeorum sint baptizandi invitis parentibus. Undecimo, utrum aliqui sint baptizandi in maternis uteris existentes. Duodecimo, utrum furiosi et amentes sint baptizandi.

## ARGOMENTO 68
## COLORO CHE RICEVONO IL BATTESIMO

Dobbiamo ora parlare di coloro che ricevono il battesimo.

A tale riguardo si pongono dodici quesiti: 1. Se tutti siano tenuti a ricevere il battesimo; 2. Se qualcuno possa salvarsi senza il battesimo; 3. Se il battesimo vada differito; 4. Se si debbano battezzare i peccatori; 5. Se ai peccatori battezzati si debbano imporre delle opere soddisfattorie; 6. Se si richieda la confessione dei peccati; 7. Se si richieda l'intenzione da parte del battezzando; 8. Se si richieda la fede; 9. Se si debbano battezzare i bambini; 10. Se i bambini degli Ebrei debbano essere battezzati contro la volontà dei genitori; 11. Se in qualche caso si debba battezzare il bambino nell'utero materno; 12. Se si debbano battezzare i furiosi e i pazzi.

## Articolo 1

Supra, q. 65, a. 4; infra, q. 70, a. 2, ad 3; q. 84, a. 5; In 4 Sent., d. 4, q. 3, a. 3, sol. 2, ad 3; d. 6, q. 1, a. 1, sol. 3;
d. 9, q. 1, a. 5, sol. 4, ad 2; In Ioan., c. 3, lect. 1

Se tutti siano tenuti a ricevere il battesimo

Pare che non tutti siano tenuti a ricevere il battesimo. Infatti:

1. Cristo non ha reso più stretta agli uomini la via della salvezza. Ma prima della venuta di Cristo gli uomini si potevano salvare senza il battesimo. Quindi anche dopo la sua venuta.

2. Il battesimo fu istituito principalmente come rimedio del peccato originale. Ma chi è battezzato, essendo libero dalla colpa originale, non la può trasmettere alla sua prole. Quindi i figli dei battezzati non vanno battezzati.

3. Si dà il battesimo per liberare dal peccato mediante la grazia. Ma questo effetto coloro che sono santificati nel seno materno lo ottengono senza il battesimo. Essi quindi non sono tenuti a ricevere il battesimo.

In contrario: Nel Vangelo [Gv 3, 5] si legge: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio». E nel libro De Ecclesiasticis Dogmatibus [74] è detto: «Noi crediamo che la via della salvezza è aperta solo ai battezzati».

Dimostrazione: Gli uomini sono tenuti a ciò che è indispensabile per conseguire la salvezza. È chiaro d'altra parte che nessuno può conseguire la salvezza se non per mezzo di Cristo, da cui le parole dell'Apostolo [Rm 5, 18]: «Come per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita». Ora, il battesimo viene dato proprio per questo: perché l'uomo da esso rigenerato venga incorporato a Cristo, divenendo suo membro, per cui S. Paolo [Gal 3, 27] scriveva: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo». Perciò è evidente che tutti gli uomini sono tenuti al battesimo, e senza di esso non ci può essere salvezza.

Analisi delle obiezioni: 1. Mai gli uomini poterono salvarsi, nemmeno prima della venuta di Cristo, senza divenire sue membra, poiché come dice S. Pietro [At 4, 12] «non vi è altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati». Prima di Cristo però gli uomini venivano incorporati a lui mediante la fede nella sua venuta futura, e di tale fede era «segreto» la circoncisione, come osserva S. Paolo [4, 11]. E prima ancora che fosse istituita la circoncisione gli uomini venivano incorporati a Cristo, come dice S. Gregorio [Mor. 4, 3], «con la sola fede», che veniva professata dagli antichi patriarchi con l'offerta dei sacrifici. Ora, anche dopo la venuta di Cristo gli uomini vengono incorporati a lui per mezzo della fede, secondo le parole di S. Paolo [Ef 3, 17]: «Cristo abiti mediante la fede nei vostri cuori». Ma è diverso il modo di manifestare la fede in una realtà quando essa è presente e quando è ancora futura: come indichiamo con parole diverse quanto accade ora, quanto è già accaduto e quanto accadrà. Sebbene quindi il sacramento del battesimo non sia sempre stato necessario alla salvezza, tuttavia la fede, di cui il battesimo è il sacramento, fu sempre necessaria.

2. I battezzati, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 81, a. 3, ad 2],

vengono dal battesimo rinnovati nello spirito, ma il loro corpo rimane soggetto alla vecchia legge del peccato, secondo l'affermazione di S. Paolo [Rm 8, 10]: «Il corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita a causa della giustificazione». E S. Agostino [Contra Iul. 6, 17] ne deduce che «non tutto nell'uomo viene battezzato». Ora, è chiaro che l'uomo nella generazione carnale non genera secondo lo Spirito, ma secondo la carne. Perciò i figli dei battezzati nascono con il peccato originale. Quindi hanno bisogno del battesimo.

3. Coloro che sono santificati nel seno materno ricevono senza dubbio la grazia che li libera dal peccato originale, ma non per questo ricevono il carattere che li configura a Cristo. Se dunque attualmente qualcuno fosse santificato nel seno materno, dovrebbe ugualmente essere battezzato, per conformarsi con l'acquisto del carattere alle altre membra di Cristo.

Articolo 2

In 4 Sent., d. 4, q. 3, a. 3, sol. 2; C. G., IV, c. 72; Quodl., 6, a. 4; In Ioan., c. 3, lect. 1; c. 6, lect. 7

Se uno possa salvarsi senza il battesimo

Pare che nessuno possa salvarsi senza il battesimo. Infatti:

1. Dice il Signore [Gv 3, 5]: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio». Ora, si salvano soltanto coloro che entrano nel regno di Dio. Quindi nessuno si può salvare senza il battesimo, che lo rigenera con l'acqua e con lo Spirito Santo.

2. Nel libro De Ecclesiasticis dogmatibus [74] si legge: «Noi crediamo che nessun catecumeno abbia la vita eterna anche se è morto in buona condotta, eccetto il caso del martirio, dove il sacramento del battesimo trova tutta la sua pienezza». Ma se qualcuno si potesse salvare senza il battesimo, ciò sarebbe vero massimamente dei catecumeni di buoni costumi, i quali mostrano di possedere «la fede che opera mediante la carità» [Gal 5, 6]. Nessuno quindi si può salvare senza il battesimo.

3. Il sacramento del battesimo, come si è detto sopra [a.1; q. 65, a. 4], è necessario per salvarsi. Ma il necessario è «ciò senza di cui una cosa non può essere», come spiega Aristotele [Met. 5, 5]. Nessuno quindi può conseguire la salvezza senza il battesimo.

In contrario: S. Agostino [Quaest in Hept. 3, 84] scrive: «Ad alcuni la santificazione invisibile fu concessa e giovò senza i sacramenti visibili; al contrario la santificazione visibile, operata dai sacramenti visibili, può essere concessa ma non può giovare senza la santificazione invisibile». Poiché dunque il sacramento del battesimo appartiene alla santificazione visibile, uno può conseguire la salvezza mediante la santificazione invisibile, senza il sacramento del battesimo.

Dimostrazione: Si può essere senza battesimo in due modi. Primo, di fatto e di proposito, come capita a coloro che non sono battezzati né vogliono esserlo. E allora si ha evidentemente il disprezzo del sacramento da parte di coloro che hanno l'uso del libero arbitrio. Perciò chi è senza battesimo in questo modo non può conseguire la salvezza, poiché né sacramentalmente né intenzionalmente è incorporato a Cristo, nel quale soltanto è possibile la salvezza.

Secondo, uno può essere senza battesimo di fatto, ma non di proposito: p. es. quando uno desidera di essere battezzato, ma viene accidentalmente prevenuto dalla morte prima di ricevere il battesimo. Ora, costui può conseguire la salvezza senza il battesimo attuale grazie al desiderio del battesimo, il quale nasce dalla «fede che opera mediante la carità» [Gal 5, 6], attraverso la quale l'uomo viene santificato interiormente da Dio, il cui potere non è vincolato ai sacramenti. Ed è quanto dice appunto S. Ambrogio [De ob. Valent.] parlando di Valentiniano, che era morto da catecumeno: «Io ho perduto lui che stavo per rigenerare, ma lui non ha perduto la grazia che aveva domandato».
Analisi delle obiezioni: 1. «L'uomo guarda l'apparenza, ma il Signore guarda il cuore», si legge nella Scrittura [1 Sam 16, 7]. Ora, chi desidera di «essere rigenerato nell'acqua e nello Spirito Santo» viene rigenerato di fatto nel suo intimo anche quando manca l'abluzione esterna; e in questo senso S. Paolo [Rm 2, 29] dice che «la vera circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera: quella la cui gloria non viene dagli uomini, ma da Dio».
2. Nessuno giunge alla vita eterna se non è assolto da ogni colpa e da ogni debito di pena. Ora, questa assoluzione generale si ha nell'atto del battesimo e nel martirio, per cui si dice che nel martirio «il sacramento del battesimo trova tutta la sua pienezza», cioè la totale liberazione dalla colpa e dalla pena. Se dunque muore un catecumeno col desiderio del battesimo (altrimenti non morirebbe in stato di buona condotta, dato che questa non ci può essere senza «la fede che opera mediante la carità»), egli non ottiene subito la vita eterna, ma sconterà la pena dovuta ai suoi peccati; «tuttavia si salverà come attraverso il fuoco», secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 3, 15].
3. In tanto si dice che il battesimo è necessario per salvarsi in quanto uno non può avere la salvezza se non riceve il battesimo almeno col desiderio, il quale «dinanzi a Dio vale come l'opera compiuta» [Agost., Enarr. in Ps. 57, 3].

Articolo 3
Supra, q. 39, a. 3, ad 1; In 4 Sent., d. 4, q. 3, a. 1, sol. 2; d. 6, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 1; d. 17, q. 3, a. 1, sol. 4
Se il battesimo vada differito
Pare che il battesimo vada differito. Infatti:
1. Il Papa S. Leone [Epist. 16, 5] ammonisce: «Per il battesimo sono stati assegnati per legge dal Romano Pontefice due tempi, cioè la Pasqua e la Pentecoste. Perciò avvertiamo la Vostra Dilezione di non aggiungere altri giorni a questa prescrizione» Non si deve dunque battezzare subito una persona, ma differire il battesimo fino ai periodi suddetti.
2. Negli atti del Concilio Agatense [34] si legge: «I Giudei, la cui perfidia torna spesso al vomito, se vogliono convertirsi al cattolicesimo se ne stiano per otto mesi sulla soglia della Chiesa tra i catecumeni; e soltanto allora, se dimostrano di convertirsi con retta intenzione, ricevano la grazia del battesimo ». Non si deve quindi dare subito il battesimo, ma rimandarlo per un certo tempo.
3. Come dice Isaia [27, 9], «questo è tutto il frutto: l'eliminazione del peccato

». Ma il peccato viene tolto, o anche diminuito, in misura maggiore se il battesimo viene dilazionato. Primo, poiché coloro che peccano dopo il battesimo peccano più gravemente, secondo quelle parole [Eb 10, 29]: «Di quanto maggior castigo pensate che sarà ritenuto degno chi avrà calpestato il Figlio di Dio e ritenuto profano quel sangue dal quale è stato un giorno santificato» mediante il battesimo? Secondo, poiché il battesimo cancella i peccati passati, ma non i futuri: per cui quanto più lo si rimanda, tanti più peccati esso toglie. Pare quindi che il battesimo vada differito a lungo.

In contrario: Si legge [Sir 5, 7]: «Non tardare a convertirti al Signore, e non rimandare di giorno in giorno». Ma la perfetta conversione a Dio è quella di quanti vengono rigenerati in Cristo mediante il battesimo. Non si deve quindi rimandare il battesimo di giorno in giorno.

Dimostrazione: Nella presente questione bisogna distinguere tra battezzandi bambini e battezzandi adulti. Infatti quando si tratta del battesimo dei bambini non bisogna differire il battesimo. Primo, poiché non si attende da essi una maggiore istruzione, o una più completa conversione. – Secondo, per il pericolo di morte, non potendosi venire in loro aiuto con alcun altro mezzo all'infuori del sacramento del battesimo.

Gli adulti invece possono avvalersi del semplice desiderio del battesimo, come si è detto sopra [a. 2]. Perciò agli adulti non si deve conferire il battesimo appena si convertono, ma è bene differirlo per un certo tempo.

Primo, a tutela della Chiesa, perché essa non soffra inganno concedendo il battesimo a persone mal disposte, in conformità all'avvertimento [1 Gv 4, 1]: «Non prestate fede a ogni ispirazione, ma mettete alla prova le ispirazioni per saggiare se provengono veramente da Dio». Ora, la prova di coloro che si accostano al battesimo si ha quando la loro fede e i loro costumi vengono esaminati per un certo periodo. – Secondo, ciò è necessario per il bene di quelli che vengono battezzati, poiché essi hanno bisogno di un certo tempo per istruirsi perfettamente nella fede e per esercitarsi nelle pratiche della vita cristiana. – Terzo, la dilazione è necessaria per il decoro del sacramento: se infatti gli uomini vengono ammessi al battesimo nelle solennità principali, cioè a Pasqua e a Pentecoste, essi lo ricevono con più devozione.

Tuttavia questa dilazione non va applicata in due casi. Primo, quando i battezzandi si mostrano perfettamente istruiti nella fede e preparati al battesimo: come Filippo battezzò subito l'Eunuco, e S. Pietro battezzò Cornelio e quanti erano con lui [At 8, 36 ss.; 10, 47 s.]. – Secondo, in caso di malattia o di qualche altro pericolo mortale. Perciò il Papa Leone [Epist. 16, 5] scrive: «Coloro che versano in pericolo di morte per malattia, assedio, persecuzione o naufragio, vanno battezzati in qualsiasi momento».

Se qualcuno tuttavia viene rapito dalla morte in circostanze che ne rendono impossibile il battesimo, mentre sta aspettando il tempo stabilito dalla Chiesa, si salva, sebbene «attraverso il fuoco», come si è detto sopra [a. 2, ad 2]. Pecca invece chi ritarda il battesimo oltre il tempo assegnato dalla Chiesa, a meno che non lo faccia per motivi di necessità e con la licenza dei superiori ecclesiastici. Tuttavia anche questo peccato può essere rimesso insieme con gli altri mediante la contrizione, che fa le veci del battesimo, come si è detto sopra [q. 66, a. 11].

Analisi delle obiezioni 1. L'ordine del Papa S. Leone di osservare i due tempi del battesimo vale per gli adulti, «eccetto il caso di pericolo di morte» (che è sempre da temersi per i bambini), come si è detto [nel corpo].
2. La prassi relativa ai Giudei fu stabilita a tutela della Chiesa, perché essi non corrompano la fede dei semplici con una conversione incompleta. Tuttavia, come soggiunge lo stesso Concilio, «se durante l'attesa prescritta essi incorrono in qualche infermità, si deve loro concedere il battesimo».
3. Il battesimo, con la grazia che conferisce, non solo toglie i peccati passati, ma impedisce anche che ne vengano commessi per il futuro. E questa è la cosa più importante: che gli uomini non pecchino. È invece una cosa secondaria che essi pecchino più leggermente, o anche che i loro peccati vengano rimessi, secondo l'ammonizione di S. Giovanni [1 Gv 2, 1 s.]: «Figlioli miei, vi scrivo queste cose perché non pecchiate. Ma se qualcuno ha peccato, abbiamo un avvocato presso il Padre, Gesù Cristo giusto. Egli è la vittima di espiazione per i nostri peccati».

Articolo 4
Infra, a. 8, ad 4
Se si debbano battezzare i peccatori
Pare che si debbano battezzare i peccatori. Infatti:
1. Zaccaria [13, 1] ha predetto: «In quel giorno vi sarà per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalemme una sorgente zampillante per lavare il peccato e l'impurità»; e ciò si riferisce al fonte battesimale. Quindi il sacramento del battesimo va dato anche ai peccatori.
2. Il Signore [Mt 9, 12] ha affermato: «Non sono i sani ad aver bisogno del medico, ma i malati». Ora, i malati sono appunto i peccatori. Essendo quindi il battesimo la medicina del medico spirituale, cioè di Cristo, ai peccatori non va negato il sacramento del battesimo.
3. Nessun sussidio va rifiutato ai peccatori. Ma i peccatori battezzati trovano un aiuto spirituale nello stesso carattere battesimale, essendo esso una disposizione alla grazia. Quindi ai peccatori va concesso il sacramento del battesimo.
In contrario: S. Agostino [Serm. 169, 11] insegna: «Chi ti ha creato senza di te, non ti giustificherà senza di te». Ma il peccatore, non avendo la volontà ben disposta, non coopera con Dio. Quindi il battesimo non gli serve per la giustificazione.
Dimostrazione: Uno può dirsi peccatore in due sensi diversi. Primo, per la macchia e il reato della colpa passata. E a tali peccatori va conferito il sacramento del battesimo: poiché esso fu istituito particolarmente a questo scopo, cioè per mondare le sozzure dei peccati, secondo le parole di S. Paolo [Ef 5, 26]: «Purificando la Chiesa per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola». Secondo, uno può dirsi peccatore per la volontà di peccare e per il proposito di persistere nel peccato. E a tali peccatori il sacramento del battesimo non va conferito. Primo, poiché mediante il battesimo gli uomini vengono incorporati a Cristo, come dice S. Paolo [Gal 3, 27]: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo». Ma finché uno ha la volontà di peccare non può essere unito a Cristo, poiché sta scritto [2 Cor 6, 14]: «Quale rapporto ci può essere tra la giustizia e l'iniquità?». Perciò S. Agostino [Serm. 351, 2]

dice: «Nessuno che sia padrone della propria volontà può iniziare una nuova vita se non si pente della vita passata». - Secondo, poiché nelle funzioni di Cristo e della Chiesa non ci deve essere nulla di inutile. Ma è inutile ciò che non raggiunge il fine a cui è ordinato. Ora, nessuno che abbia la volontà di peccare può ottenere la purificazione dei peccati, che è il fine del battesimo: infatti ciò equivarrebbe a porre insieme due cose contraddittorie.
Terzo, poiché nei riti sacramentali va esclusa qualsiasi falsità, e d'altra parte è un segno falso quello a cui non corrisponde la realtà significata. Ora, il fatto che uno si presenti per essere lavato nel battesimo significa che è disposto all'abluzione interiore. Il che invece non accade in chi ha il proposito di persistere nel peccato. È evidente quindi che a tali persone non va concesso il sacramento del battesimo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il testo si riferisce a quei peccatori che hanno la volontà di recedere dal peccato.
2. Il medico spirituale, cioè Cristo, agisce in due modi. Primo, da se stesso interiormente: e così prepara la volontà umana a volere il bene e a odiare il male. Secondo, per mezzo dei suoi ministri, applicando esteriormente i sacramenti: e allora egli opera portando a termine quanto è stato iniziato esteriormente. Perciò il sacramento del battesimo non va concesso se non a coloro nei quali appare qualche segno di conversione interiore; come anche una medicina corporale non viene data a un infermo se in lui non si manifesta qualche segno di vita.
3. Il battesimo è «il sacramento della fede». Ma la fede informe non basta alla salvezza, e neppure ne è il fondamento, ma è necessaria la fede formata, «che opera mediante la carità», come spiega S. Agostino [De fide et op. 16]. Quindi nemmeno il sacramento del battesimo può conferire la salvezza quando perdura la volontà di peccare, che esclude la fede formata. - Né si deve mai disporre una persona alla grazia mediante l'impressione del carattere battesimale finché essa manifesta la volontà di peccare, poiché «Dio non costringe nessuno alla virtù», come avverte il Damasceno [De fide orth. 2, 30].

## Articolo 5

Supra, q. 49, a. 3, ad 2; In 3 Sent., d. 19, a. 3, sol. 2, ad 1; C. G., IV, c. 59; In Rom., c. 11, lect. 4

### Se ai peccatori che vengono battezzati si debbano imporre delle opere soddisfattorie

Pare che ai peccatori che vengono battezzati si debbano imporre delle opere soddisfattorie. Infatti:
1. Rientra nella giustizia di Dio che ciascuno sia punito per ogni singolo peccato, secondo quelle parole [Qo 12, 14]: «Dio citerà in giudizio ogni azione». Ma le opere soddisfattorie vengono imposte ai peccatori in pena dei peccati passati. Quindi ai peccatori che vengono battezzati sono da imporsi delle opere soddisfattorie.
2. Con le opere soddisfattorie i peccatori neo-convertiti si esercitano nel bene e si sottraggono alle occasioni di peccare, poiché «soddisfare è tagliare le radici dei peccati e sbarrare la strada al loro ritorno» [De eccl. dogm. 54]. Ora, ciò è particolarmente necessario ai neofiti. Quindi è bene che ai battezzati

vengano imposte delle opere soddisfattorie.
3. Dare soddisfazione a Dio non è meno doveroso che dare soddisfazione al prossimo. Ma ai neofiti si deve imporre la riparazione verso il prossimo, se ne hanno lesi i diritti. Quindi si deve loro imporre anche la riparazione verso Dio con opere penitenziali.
In contrario: S. Ambrogio [Ambrosiaster, In Rm], commentando le parole di S. Paolo [Rm 11, 29]: «I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili», afferma: «La grazia di Dio nel battesimo non vuole gemiti, pianti e opere, ma soltanto la fede, e tutto condona gratuitamente».
Dimostrazione: «Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù», scrive S. Paolo [Rm 6, 3 s.], «siamo stati battezzati nella sua morte; per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti assieme a lui nella morte», cosicché l'uomo in virtù del battesimo viene incorporato nella morte di Cristo. Ora, è chiaro in base all'esposizione già fatta [q. 48, aa. 2, 4; q. 49, a. 3] che la morte di Cristo soddisfece pienamente per i peccati, «non solo nostri, ma anche di tutto il mondo», come dice S. Giovanni [1 Gv 2, 2]. Perciò a chi viene battezzato non deve essere imposta alcuna penitenza per nessun peccato, poiché ciò costituirebbe un'ingiuria alla passione e alla morte di Cristo, quasi che essa non bastasse alla piena soddisfazione delle colpe dei battezzati.
Analisi delle obiezioni: 1. «Il battesimo», scrive S. Agostino [De bapt. parv. 1, 26], «ha la facoltà di incorporare a Cristo i battezzati quali sue membra». E così la passione di Cristo fu soddisfattoria per le colpe dei battezzati: come un membro può soddisfare per il peccato di un altro membro. Da cui le parole di Isaia [53, 4]: «Egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori».
2. I neofiti devono venire esercitati nel bene non con opere penose, ma con opere facili, «affinché con il latte di esercitazioni semplici crescano verso cose più perfette», come dice la Glossa [ord.] a commento delle parole del Salmo [130, 2]: «Come un bimbo svezzato in braccio a sua madre». Perciò anche il Signore [Mt 9, 14 s.] dispensò dal digiuno i suoi discepoli convertiti da poco. E S. Pietro [1 Pt 2, 2] raccomanda: «Come bambini appena nati bramate il puro latte spirituale, per crescere con esso verso la salvezza».
3. Restituire il mal tolto al prossimo e rendere a lui soddisfazione delle ingiustizie commesse rientra nell'abbandono del peccato, poiché sarebbe una colpa il ritenere la roba altrui e non risarcire il danno arrecato al prossimo. Quindi ai peccatori battezzati si deve imporre la riparazione nei riguardi del prossimo non meno dell'abbandono del peccato. Non si deve imporre invece che scontino qualche pena per le loro colpe passate.

## Articolo 6
In Rom., c. 11, lect. 4
### Se i peccatori nell'accostarsi al battesimo siano tenuti a confessare i loro peccati
Pare che i peccatori nell'accostarsi al battesimo siano tenuti a confessare i loro peccati. Infatti:
1. S. Matteo [3, 6] riferisce che «molti si facevano battezzare da Giovanni

nel fiume Giordano mentre confessavano i loro peccati». Ma il battesimo di Cristo è più perfetto di quello di Giovanni. Quindi molto più devono confessare i loro peccati coloro che vogliono ricevere il battesimo cristiano.
2. Nei Proverbi [28, 13] si legge: «Chi nasconde le proprie colpe non avrà successo; chi le confessa e cessa di farle troverà indulgenza». Ora, ci si battezza proprio per ottenere misericordia per i propri peccati. Quindi i battezzandi devono confessare i loro peccati.
3. Prima del battesimo si richiede la penitenza, secondo l'esortazione di S. Pietro [At 2, 38]: «Pentitevi, e ciascuno di voi si faccia battezzare». Ma la confessione fa parte della penitenza. Quindi prima del battesimo si richiede la confessione dei peccati.
In contrario: La confessione dei peccati deve essere accompagnata dalle lacrime. Dice infatti S. Agostino [De poenit. 14]: «Su ogni specie di peccato si deve riflettere e piangere». Ma come nota S. Ambrogio [Ambrosiaster, In Rm, su 11, 29], «la grazia divina nel battesimo non vuole né gemiti né pianti». Quindi dai battezzandi non si deve esigere la confessione dei peccati.
Dimostrazione: C'è una duplice confessione dei peccati. Una interiore, che si fa a Dio. E tale confessione dei peccati è richiesta anche prima del battesimo: occorre cioè che l'uomo pensando ai propri peccati se ne dolga. Dice infatti S. Agostino [Serm. 351, 2]: «Nessuno può iniziare una vita nuova se non si pente della vita passata».
L'altra confessione dei peccati è invece esteriore, e viene fatta al sacerdote. Ora, tale confessione non è richiesta prima del battesimo. Primo, poiché tale confessione, chiamando in causa la persona del ministro, rientra nel sacramento della penitenza, che non è necessario prima del battesimo, essendo questo «la porta di tutti i sacramenti». – Secondo, poiché la confessione esteriore che si fa al sacerdote ha per scopo di far assolvere il penitente dai suoi peccati e di obbligarlo alle opere soddisfattorie, che invece non vanno imposte ai battezzati, come si è detto sopra [a. 5]. Né coloro che vengono battezzati hanno bisogno della remissione dei peccati tramite il potere delle chiavi, dato che la ottengono in modo totale mediante il battesimo. – Terzo, poiché la confessione privata fatta a un uomo è per se stessa penosa, in quanto suscita la vergogna di chi si confessa. Ora, al battezzato non viene imposta alcuna pena esterna.
Perciò nel battesimo non occorre una confessione specifica dei peccati, ma basta quella generica che i battezzandi fanno secondo il rito della Chiesa «rinunziando a Satana e a tutte le sue opere». E in questo senso una Glossa [ord. su Mt 3, 6] dice che «nel battesimo di Giovanni si dà l'esempio ai battezzandi della confessione dei peccati e della promessa di una condotta migliore». Se tuttavia qualcuno dei battezzandi per devozione volesse confessare i suoi peccati, allora si dovrebbe ascoltare la sua confessione: non per imporgli una soddisfazione, ma per dargli una formazione alla vita spirituale contro i suoi peccati abituali.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel battesimo di Giovanni non venivano rimessi i peccati, ma esso era «un battesimo di penitenza». Era quindi giusto che quanti si accostavano a tale battesimo confessassero i loro peccati, per

ricevere la penitenza corrispondente alle loro colpe. Il battesimo cristiano invece è senza penitenza esterna, come dice S. Ambrogio [l. cit. nel s. c.]. Perciò il confronto non regge.
2. Ai battezzati basta la confessione interiore fatta a Dio, e insieme quella esterna generica, per essere messi sulla retta strada e ottenere misericordia; non si richiede invece la confessione esterna specifica, come si è spiegato [nel corpo].
3. La confessione fa parte della penitenza sacramentale, che non è richiesta prima del battesimo, come si è detto [ib.]; si richiede però la virtù della penitenza interiore.

Articolo 7
Infra, q. 69, a. 9; In 4 Sent., d. 6, q. 1, a. 2, sol. 3; d. 27, q. 1, a. 2, sol. 4
Se da parte del battezzando sia richiesta l'intenzione di ricevere il sacramento del battesimo
Pare che da parte del battezzando non sia richiesta l'intenzione di ricevere il sacramento del battesimo. Infatti:
1. Nel sacramento il battezzato ha il ruolo del paziente. Ma l'intenzione non è necessaria da parte del paziente, bensì da parte dell'agente. Quindi da parte del battezzando non occorre l'intenzione di ricevere il battesimo.
2. Se si omette qualcosa di necessario al battesimo, la persona va nuovamente battezzata: p. es. se si omette l'invocazione della Trinità, come si è detto sopra [q. 66, a. 6, s. c.; a. 9, ad 3]. Ma non Pare che si debba ribattezzare una persona per il fatto che non aveva l'intenzione di ricevere il battesimo: altrimenti, non potendosi dimostrare l'intenzione del battezzato, ciascuno potrebbe chiedere di essere battezzato di nuovo per difetto di intenzione. Quindi non è richiesta da parte del battezzando l'intenzione di ricevere il sacramento.
3. Il battesimo viene dato in riparazione del peccato originale. Ma chi nasce contrae il peccato originale senza averne l'intenzione. Quindi il battesimo non richiede l'intenzione da parte del battezzando.
In contrario: Secondo il rito della Chiesa i battezzandi chiedono pubblicamente il battesimo. In tal modo quindi essi manifestano la propria intenzione di ricevere il sacramento.
Dimostrazione: Con il battesimo l'uomo muore alla precedente vita di peccato e inizia una vita nuova, secondo le parole di S. Paolo [Rm 6, 4]: «Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti con Cristo nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova». Come quindi per morire alla vita passata, stando all'insegnamento di S. Agostino [Serm. 351, 2], si richiede in chi ha l'uso del libero arbitrio «il pentimento della vita trascorsa», così si richiede l'intenzione di intraprendere la vita nuova che viene inaugurata con la ricezione del sacramento.
Quindi occorre da parte del battezzando la volontà, ossia l'intenzione, di ricevere il sacramento.
Analisi delle obiezioni: 1. Nella giustificazione mediante il battesimo non

c'è passività coatta, ma volontaria. Quindi si richiede da parte del ricevente l'intenzione di ricevere ciò che gli viene dato.
2. Se in un adulto mancasse l'intenzione di ricevere il sacramento, si dovrebbe ripetere il battesimo. Se però il difetto non risultasse certo si dovrebbe dire: «Se non sei battezzato, io ti battezzo».
3. Il battesimo è diretto non solo contro il peccato originale, ma anche contro i peccati attuali, che vengono compiuti volontariamente e intenzionalmente.

Articolo 8
In 4 Sent., d. 2, q. 2, a. 4; d. 4, q. 2, a. 3, sol. 2, ad 2; sol. 3; d. 6, q. 1, a. 3, sol. 1; q. 2, a. 2, sol. 3; d. 9, a. 2, sol. 2, ad 2
Se da parte del battezzando sia richiesta la fede
Pare che da parte del battezzando sia richiesta la fede. Infatti:
1. Il sacramento del battesimo fu istituito da Cristo. Ma Cristo dando la forma del battesimo [Mc 16, 16] presuppone che la fede lo preceda: «Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo». Se quindi non c'è la fede non ci può essere il sacramento del battesimo.
2. Nei sacramenti della Chiesa non vi è nulla di inutile. Ma chi accede al battesimo secondo il rito della Chiesa viene interrogato sulla fede con le parole: «Credi in Dio Padre?». Quindi per il battesimo si richiede la fede.
3. Per il battesimo si richiede l'intenzione di ricevere il sacramento. Ma tale intenzione non ci può essere senza la vera fede, essendo il battesimo il sacramento della vera fede: con esso infatti gli uomini «vengono incorporati a Cristo», come dice S. Agostino [De bapt. parv. 1, 26], il che non può avvenire senza la vera fede, poiché al dire di S. Paolo [Ef 3, 17] «Cristo abita nei nostri cuori mediante la fede». Quindi chi non ha la vera fede non può ricevere il sacramento del battesimo.
4. La mancanza di fede è un peccato gravissimo, come si è dimostrato nella Seconda Parte [II-II, q. 10, a. 3]. Ma coloro che persistono nel peccato non vanno battezzati. Quindi nemmeno coloro che persistono nell'incredulità.
In contrario: S. Gregorio [Registr. 11, 4, 67] scrive: «Dalle antiche leggi dei Padri abbiamo appreso che i battezzati dagli eretici in nome della Trinità, quando ritornano alla Santa Chiesa, devono essere accolti nel seno della madre Chiesa mediante l'unzione crismale, o l'imposizione della mano, o la sola professione della fede». Ora, ciò non varrebbe se la [vera] fede fosse necessaria al battesimo.
Dimostrazione: Come risulta dalle cose già dette [q. 63, a. 6; q. 66, a. 9], due effetti vengono prodotti nell'anima attraverso il battesimo: il carattere e la grazia. Una cosa può quindi essere necessaria al battesimo in due modi.
Primo, come indispensabile per avere la grazia, che è l'effetto ultimo del sacramento.
E in questo senso la vera fede è necessaria al battesimo, poiché S. Paolo [Rm 3, 22] dice che «la giustizia di Dio si ha per mezzo della fede in Gesù Cristo».
Secondo, una cosa può essere necessaria al battesimo come indispensabile

per ricevere il carattere battesimale. E in questo senso non si richiede necessariamente nel battesimo la vera fede del battezzando, come neppure la vera fede del battezzante, purché ci siano tutte le altre condizioni necessarie alla
validità del sacramento. Questa infatti non dipende dalla santità di chi lo amministra, o di chi lo riceve, ma dalla virtù di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore parla del battesimo in quanto esso conduce gli uomini alla salvezza per mezzo della grazia santificante: il che non è possibile senza la vera fede. Per cui di proposito dice: «Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo».
2. La Chiesa intende battezzare gli uomini perché siano purificati dal peccato, secondo l'espressione di Isaia [27, 9]: «Tutto il frutto sarà questo: che il peccato sia tolto». Di conseguenza, per quanto dipende da lei, non intende dare il battesimo se non a coloro che hanno la vera fede, senza della quale non c'è la remissione dei peccati. Per questo chiede ai battezzandi se credono. Che se poi qualcuno senza la vera fede riceve il battesimo fuori della Chiesa, non lo riceve a sua salvezza. Da cui le parole di S. Agostino [De bapt. contra Donat. 4, 1]: «La Chiesa viene paragonata al paradiso per indicare che gli uomini possono certamente ricevere il suo battesimo anche fuori di essa, ma non possono fuori di essa ricevere o mantenere la salvezza della beatitudine».
3. Chi non ha la vera fede sugli altri articoli [del Credo] la può tuttavia avere nei riguardi del sacramento del battesimo, e quindi non è escluso che possa avere l'intenzione di ricevere questo sacramento. Che se poi il suo errore abbraccia anche questo sacramento, gli basta per riceverlo l'intenzione generale di ricevere il battesimo come Cristo lo ha istituito e la Chiesa lo amministra.
4. Come il sacramento del battesimo non va conferito a chi non vuole recedere dagli altri peccati, così nemmeno va conferito a chi non vuole abbandonare l'incredulità. Ambedue però ricevono validamente il sacramento, se esso viene loro amministrato, per quanto senza giovamento per la loro salvezza.

Articolo 9
I-II, q. 113, a. 3, ad 1; In 4 Sent., d. 4, q. 3, a. 1, sol. 1; d. 9, q. 1, a. 5, sol. 4, ad 2; d. 18, q. 1, a. 3, sol. 1; De Malo, q. 4, a. 1; Quodl., 4, q. 7, a. 1; q. 12, a. 1
Se si debbano battezzare i bambini
Pare che non si debbano battezzare i bambini. Infatti:
1. In chi viene battezzato occorre l'intenzione di ricevere il sacramento, come si è detto sopra [a. 7]. Ma i bambini non possono avere tale intenzione, essendo privi dell'uso del libero arbitrio. Quindi non possono ricevere il sacramento del battesimo.
2. Il battesimo è «il sacramento della fede», come si è detto sopra [a. 4, ad 3; q. 39, a. 5; q. 66, a. 1, ad 1]. Ma i bambini non hanno la fede, che risiede, secondo S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26], «nella volontà dei credenti».
Né può dirsi che si salvino per la fede dei genitori, poiché a volte i genitori sono senza fede, per cui piuttosto si dannerebbero per la loro incredulità.
Pare quindi che i bambini non vadano battezzati.
3. S. Pietro [1 Pt 3, 21] scrive che «il battesimo che adesso ci salva non è rimozione di sporcizia del corpo, ma invocazione di salvezza rivolta a Dio da

parte di una buona coscienza». Ora, i bambini non hanno coscienza, né buona né cattiva, essendo privi dell'uso di ragione; e neppure è possibile interrogarli, essendo essi incapaci di comprendere. Quindi i bambini non devono essere battezzati.

In contrario: Dionigi [De eccl. hier. 7, 3, 11] afferma che «le nostre divine guide», cioè gli Apostoli, «approvarono l'ammissione dei bambini al battesimo».

Dimostrazione: Scrive S. Paolo [Rm 5, 17]: «Se per la caduta di uno solo», cioè di Adamo, «la morte ha regnato a causa di quel solo, molto di più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo». Ora, i bambini per il peccato di Adamo contraggono il peccato originale, come risulta dal fatto che sono soggetti alla morte, «che ha raggiunto tutti» a causa del peccato del primo uomo, come dice lo stesso Apostolo [ib., v. 12]. Perciò i bambini molto di più possono ricevere la grazia da Cristo per regnare nella vita eterna. Il Signore stesso però dice [Gv 3, 5] che «se uno non nasce da acqua e da Spirito non può entrare nel regno di Dio». Per cui fu necessario battezzare i bambini, affinché, come nascendo incorrono nella dannazione per via di Adamo, così per via di Cristo conseguano la salvezza rinascendo.

Fu inoltre opportuno battezzare i bambini anche perché, nutriti fin dall'infanzia nella vita cristiana, perseverino in essa più saldamente, in conformità alle parole dei Proverbi [22, 6]: «Abitua il giovane a seguire la retta via; neppure da vecchio se ne allontanerà». E questa è la ragione addotta da Dionigi [l. cit.].

Analisi delle obiezioni: 1. La rigenerazione spirituale prodotta dal battesimo assomiglia in qualche modo alla nascita fisica, nel senso che i bambini, come non prendono il cibo da sé quando sono ancora nel seno materno, ma vengono sostentati dal nutrimento della madre, così finché non hanno l'uso della ragione, e vivono quasi nel seno della madre Chiesa, ricevono la salvezza non da se stessi, ma per mezzo degli atti della Chiesa. Da cui le parole di S. Agostino [De pecc. merit. et remiss. 1, 25]: «La Chiesa presta ai bambini la sua bocca materna perché ricevano i sacri misteri, non potendo essi credere con il proprio spirito per la loro giustificazione, né professare la fede con la propria bocca per la loro salvezza. Ora, se vengono giustamente chiamati fedeli in quanto professano la fede con le parole dei padrini, perché non ritenerli anche penitenti, dichiarando essi con le parole degli stessi padrini che rinunziano al diavolo e a questo mondo?». E per la medesima ragione si può dire che i bambini hanno l'intenzione, non per un atto proprio, poiché essi talvolta fanno resistenza e piangono, ma per l'atto di coloro che li presentano.

2. Come dice S. Agostino [Contra duas epist. Pelag. 1, 22], «nella Chiesa del Salvatore i bambini credono per mezzo degli altri, come dagli altri hanno contratto il peccato che viene rimesso nel battesimo». E non impedisce la loro salvezza l'eventuale incredulità dei genitori poiché, come spiega lo stesso S. Agostino [Epist. 98], «i bambini vengono presentati a ricevere la grazia spirituale non tanto da coloro che li portano sulle loro braccia (sebbene pure da costoro, se questi sono buoni fedeli), quanto dall'intera società dei santi e dei fedeli. È giusto infatti vederli presentati da tutti coloro a cui piace che

siano presentati, e dal cui amore vengono associati alla comunione dello Spirito Santo». Invece l'incredulità dei genitori, anche se dopo il battesimo essi tentassero di iniziarli ai sacrifici dei demoni, non nuoce ai bambini poiché, aggiunge il Santo, «una volta che il bambino è stato rigenerato per l'altrui volontà non può in seguito essere irretito per l'altrui malizia, se non vi acconsente con la volontà propria, secondo le parole di Ezechiele [18, 4]: "La vita del padre e quella del figlio è mia; chi pecca morirà". Aveva contratto invece da Adamo la colpa da cui viene liberato con la grazia di questo sacramento per il fatto che in quel momento non viveva ancora una vita personale ». La fede di un altro, anzi di tutta la Chiesa, giova poi al bambino in virtù dell'operazione dello Spirito Santo, che unisce la Chiesa e comunica i beni dell'uno all'altro.

3. Come nel battesimo il bambino non professa la fede personalmente, ma per mezzo di altri, così non viene interrogato lui personalmente, ma nella persona di altri, e gli interrogati professano la fede della Chiesa in nome del bambino, il quale viene associato a questa fede per mezzo del «sacramento della fede». Quanto invece alla «buona coscienza», il bambino la acquista anche personalmente non in atto, bensì in abito, mediante la grazia santificante.

## Articolo 10

II-II, q. 10, a. 12; Quodl., 2, q. 4, a. 2; 3, q. 5, a. 1

### Se i bambini dei Giudei o di altri infedeli vadano battezzati contro la volontà dei genitori

Pare che i bambini dei Giudei o di altri infedeli vadano battezzati anche contro la volontà dei genitori. Infatti:

1. Si deve provvedere al prossimo più contro il pericolo della morte eterna che contro il pericolo della morte temporale. Ma a un bambino che corra un pericolo di morte temporale bisogna porgere aiuto anche se i genitori vi si opponessero per cattiveria. Tanto più dunque si deve provvedere ai bambini degli infedeli mediante il battesimo contro il pericolo della morte eterna, anche se i genitori fossero contrari.

2. I figli degli schiavi sono schiavi e in potere dei padroni. Ma i Giudei sono schiavi dei re e dei principi, e altrettanto gli altri infedeli. Quindi senza violare alcun diritto i principi possono far battezzare i figli dei Giudei e degli altri infedeli.

3. Ciascun uomo è più di Dio, da cui ha l'anima, che del suo padre carnale, da cui ha ricevuto il corpo. Perciò non è ingiusto che i bambini degli infedeli vengano sottratti ai genitori carnali e consacrati a Dio mediante il battesimo.

In contrario: Nel Decreto [di Graz. 1, 45, 5] si leggono queste parole di un Concilio Toledano [IV, 57]: «Il santo Sinodo riguardo ai Giudei comanda che da qui innanzi a nessuno vada imposto di credere con la violenza, poiché essi non vanno salvati contro la loro volontà, ma con il loro consenso, salvando così l'integrità della giustizia».

Dimostrazione: I bambini degli infedeli o hanno l'uso di ragione, o non l'hanno. Se lo hanno, allora quanto alle cose che sono di diritto divino o naturale iniziano a poter disporre di se stessi. E così di propria volontà, anche in contrasto con i genitori, possono ricevere il battesimo, come possono

anche contrarre matrimonio. Perciò costoro possono essere lecitamente istruiti e indotti a ricevere il battesimo. Se invece non hanno ancora l'uso del libero arbitrio, allora rimangono per diritto naturale sotto la cura dei genitori fintanto che non possono provvedere a se stessi. E per questo si dice che nell'antica legge i bambini venivano salvati «per la fede dei genitori». Perciò sarebbe contro la giustizia naturale se tali bambini venissero battezzati senza il consenso dei genitori: come anche se uno che ha l'uso di ragione venisse battezzato contro la sua volontà.
Sarebbe inoltre pericoloso battezzare i figli degli infedeli in simili circostanze, poiché essi ritornerebbero facilmente all'infedeltà, per l'affetto naturale verso i genitori. Così dunque la Chiesa non segue la prassi di battezzare i figli degli infedeli senza il consenso dei genitori.
Analisi delle obiezioni: 1. Nessuno deve essere strappato alla morte corporale contro l'ordinamento del diritto civile: come se uno viene condannato a morte dal giudice, nessuno lo può sottrarre alla morte con la violenza.
E così nessuno deve turbare il diritto naturale che pone il figlio sotto la cura del padre per liberarlo dal pericolo della morte eterna.
2. I Giudei sono schiavi dei principi secondo una servitù di diritto civile, che non esclude il rispetto del diritto naturale e divino.
3. L'uomo è ordinato a Dio mediante la propria ragione, con la quale può conoscerlo. Il bambino perciò, prima che abbia l'uso di ragione, è ordinato a Dio dalla legge naturale mediante la ragione dei suoi genitori, alla cura dei quali è naturalmente sottoposto: è quindi secondo la loro volontà che vanno eseguite le cose divine nei suoi riguardi.

Articolo 11
In 3 Sent., d. 3, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 1; In 4 Sent., d. 1, q. 2, a. 6, sol. 2, ad 2; d. 3, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 1; d. 6, q. 1, a. 1, sol. 1; sol. 2, ad 1; d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 1, 2
Se si possano battezzare i bambini nel seno materno
Pare che si possano battezzare i bambini nel seno materno. Infatti:
1. È più efficace la grazia di Cristo per la salvezza che il peccato di Adamo per la dannazione, come dice l'Apostolo [Rm 5, 15 ss.]. Ma i bambini nel seno materno si dannano per il peccato di Adamo. Molto più quindi potranno salvarsi per la grazia di Cristo. Ora, ciò avviene mediante il battesimo.
Quindi i bambini viventi nel seno materno possono essere battezzati.
2. Il bambino che vive nel seno materno è qualcosa della madre. Ma battezzando la madre viene battezzato tutto ciò che si trova dentro di essa. Quindi battezzando la madre rimane battezzato anche il bambino che si trova nel suo seno.
3. La morte eterna è peggiore della morte temporale. Ora, di due mali si deve scegliere il minore. Se dunque un bambino vivente nel seno materno non può essere battezzato, sarebbe meglio aprire la madre e battezzare il bambino estratto a forza piuttosto che lasciare che esso muoia senza battesimo e si danni eternamente.
4. Capita a volte che prima della nascita fuoriesca una parte del corpo del bambino, come si legge [Gen 38, 27 ss.] di uno dei gemelli di Tamar: «Durante il parto, uno di essi mise fuori una mano, e la levatrice prese un filo scarlatto e lo legò attorno a quella mano dicendo: "Questi è uscito per

primo!". Ma quando questi ritirò la sua mano, ecco uscì suo fratello» Ora, in casi simili c'è talvolta pericolo di morte. Quindi si deve battezzare quella parte, mentre il bambino si trova ancora nel seno materno.
In contrario: Scrive S. Agostino [Epist. 187, 9] che «nessuno rinasce se prima non è nato». Ma il battesimo è una rigenerazione spirituale. Nessuno quindi deve essere battezzato prima che nasca, uscendo dal seno materno.
Dimostrazione: Il battesimo implica necessariamente che il corpo del battezzando venga in qualche modo lavato con l'acqua, essendo il battesimo una certa abluzione, come si è detto sopra [q. 66, a. 1]. Ora il corpo del bambino, prima che esca dal seno materno, non può in alcun modo essere raggiunto dall'acqua: a meno che non si dica che l'abluzione battesimale con cui si lava il corpo della madre raggiunge la prole esistente nell'utero.
Ma ciò è impossibile, sia perché l'anima del bambino, alla santificazione della quale è diretto il battesimo, è distinta dall'anima della madre, sia perché il corpo del bambino vivo è già formato, e di conseguenza distinto dal corpo della madre. Perciò il battesimo dato alla madre non ridonda sulla prole esistente nel suo seno. E a questo proposito scrive S. Agostino [Contra Iul. 6, 14]:
«Se al corpo della madre appartenesse quanto in essa viene concepito così da dover essere considerato come una parte di lei, allora nell'imminenza di un pericolo mortale non si battezzerebbe il bambino di una donna battezzata durante la gestazione. Poiché invece si battezza anche tale bambino, è evidente che egli non era una parte del corpo della madre mentre le viveva in seno». Quindi in nessun modo i bambini ancora racchiusi nel seno materno possono essere battezzati.
Analisi delle obiezioni: 1. I bambini esistenti nel seno materno non sono ancora venuti alla luce per convivere con gli altri uomini. Non possono quindi essere soggetti all'azione di questi così da ricevere per mezzo di essi i sacramenti della propria salvezza. Possono invece essere soggetti all'intervento di Dio, dinanzi al quale vivono, in modo da conseguire la santificazione per un qualche privilegio di grazia: come accadde per quelli che furono santificati nel seno materno.
2. Le membra interne della madre sono qualcosa di lei per la continuità e l'unione naturale delle parti con il tutto. Il bambino invece che vive in seno alla madre è qualcosa di lei per un certo legame che unisce l'uno all'altro due corpi distinti. Perciò l'argomento non regge.
3. «Non si deve fare il male perché ne venga un bene», dice S. Paolo [Rm 3, 8]. Quindi nessuno deve uccidere la madre per battezzarne la prole. Se però la madre è morta e nel suo seno vive ancora la prole, la si deve aprire perché l'infante sia battezzato.
4. Per il battesimo si deve aspettare l'uscita completa del bambino dal seno materno, se non incombe la morte. Se tuttavia prima si presenta la testa, dove hanno fondamento i sensi, si deve battezzare il bambino nell'imminenza di un pericolo; e dopo non lo si deve ribattezzare, se dovesse nascere compiutamente. E lo stesso Pare doversi fare, in caso di pericolo, qualunque altra parte fuoriesca. Tuttavia, poiché in nessuna delle parti esterne c'è la pienezza della vita come nella testa, ad alcuni Pare che quando si sia battezzata qualunque altra parte del corpo, stante il dubbio, si debba battezzare il bambino

dopo la sua perfetta nascita con questa forma: «Se non sei battezzato, io ti battezzo».

Articolo 12

I–II, q. 113, a. 3, ad 1; In 4 Sent., d. 4, q. 3, a. 1, sol. 3; d. 6, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 2; d. 23, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 2; d. 25, q. 2, a. 1, ad 2; d. 34, q. 1, a. 4, ad 1; De Verit., q. 28, a. 3, ad 2

Se si debbano battezzare i pazzi furiosi e i dementi

Pare che non si debbano battezzare i pazzi furiosi e i dementi. Infatti:

1. Per ricevere il battesimo occorre l'intenzione di chi viene battezzato, come si è detto sopra [a. 7]. Ma i furiosi e i dementi, mancando dell'uso di ragione, non possono avere se non un'intenzione disordinata. Perciò non vanno battezzati.

2. L'uomo è superiore agli animali bruti in quanto ha la ragione. Ma i furiosi e i dementi non hanno l'uso di ragione: anzi, per lo più nemmeno c'è da attenderlo in essi [per il futuro], come invece lo si attende nei bambini. Come quindi non si battezzano i bruti, così non si devono neppure battezzare i pazzi furiosi e i dementi.

3. L'uso di ragione è impedito nei furiosi e nei dementi più che in coloro che dormono. Ma non si è soliti dare il battesimo a chi dorme. Perciò non lo si deve dare nemmeno ai dementi e ai pazzi furiosi.

In contrario: S. Agostino [Conf. 4, 4] racconta di un suo amico che «trovandosi in uno stato disperato fu battezzato a sua insaputa». E tuttavia il battesimo in lui fu valido. Quindi il battesimo va dato qualche volta anche a coloro che sono privi dell'uso della ragione.

Dimostrazione: A proposito dei dementi e dei pazzi furiosi bisogna distinguere. Alcuni infatti sono tali dalla nascita, senza avere mai degli intervalli lucidi in cui appaia qualche barlume di ragione. E in questo caso quanto al conferimento del battesimo si deve giudicare come nel caso dei bambini, i quali vengono battezzati nella fede della Chiesa, come si è detto [a. 9, ad 2].

Altri invece sono caduti nella demenza partendo da uno stato precedente di salute. E costoro vanno giudicati secondo la volontà che avevano quando erano sani di mente. Per cui se allora manifestarono la volontà di ricevere il battesimo, questo va loro amministrato nello stato di pazzia o di demenza, anche se attualmente opponessero resistenza. Se invece non trapelò in essi alcun desiderio di ricevere il battesimo mentre erano sani di mente, non vanno battezzati.

Ci sono poi altri che, sebbene siano furiosi e dementi fin dalla nascita, hanno tuttavia degli intervalli lucidi nei quali possono correttamente ragionare. Perciò se in quei momenti vogliono essere battezzati, lo possono essere anche nello stato di follia. E il sacramento va loro conferito in quelle condizioni in caso di pericolo; altrimenti è meglio aspettare un intervallo lucido, in modo che ricevano il sacramento con più devozione. Questi minorati invece non vanno battezzati se negli intervalli lucidi non mostrano la volontà di ricevere il battesimo.

Ci sono infine alcuni che, pur non essendo del tutto sani di mente, ragionano però quanto basta per poter provvedere alla propria salvezza e comprendere la virtù del sacramento. E con questi ci si deve comportare come con i sani di

mente, che vengono battezzati dietro il loro consenso, non contro la loro volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. I dementi che non hanno mai avuto l'uso di ragione vengono battezzati attraverso l'intenzione della Chiesa, come attraverso il rito della Chiesa credono e si pentono, nel modo che abbiamo indicato sopra [a. 9, ad 1, 2, 3] a proposito dei bambini. Quelli invece che per qualche tempo ebbero o hanno l'uso di ragione, vengono battezzati secondo l'intenzione che hanno o che ebbero al tempo della loro sanità mentale.
2. I pazzi furiosi e i dementi mancano dell'uso di ragione accidentalmente, cioè a causa di un qualche impedimento organico, e non perché siano privi dell'anima razionale, come gli altri bruti. Perciò il confronto non regge.
3. I dormienti non vanno battezzati se non urge un pericolo di morte. Se invece urge, vanno battezzati qualora abbiano manifestato in precedenza la volontà di ricevere il battesimo, come si è detto [nel corpo] anche a proposito dei pazzi; e come S. Agostino [l. cit. nel s.c.] racconta del suo amico che «fu battezzato in stato di incoscienza», a causa del pericolo di morte.

Quaestio 69
Prooemium

[50153] IIIª q. 69 pr. Deinde considerandum est de effectibus Baptismi. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum per Baptismum auferantur omnia peccata. Secundo, utrum per Baptismum liberetur homo ab omni poena. Tertio, utrum Baptismus auferat poenalitatem huius vitae. Quarto, utrum per Baptismum conferantur homini gratiae et virtutes quinto, de effectibus virtutum qui per Baptismum conferuntur. Sexto, utrum etiam parvuli in Baptismo gratias et virtutes accipiant. Septimo, utrum per Baptismum aperiatur baptizatis ianua regni caelestis. Octavo, utrum Baptismus aequalem effectum habeat in omnibus baptizatis. Nono, utrum fictio impediat effectum Baptismi. Decimo, utrum, recedente fictione, Baptismus obtineat suum effectum.

ARGOMENTO 69
GLI EFFETTI DEL BATTESIMO
Passiamo ora a considerare gli effetti del battesimo.
In proposito esamineremo dieci argomenti: 1. Se il battesimo cancelli tutti i peccati; 2. Se il battesimo liberi l'uomo da ogni pena; 3. Se il battesimo tolga le penalità di questa vita; 4. Se col battesimo siano conferite all'uomo le grazie e le virtù; 5. Gli effetti delle virtù conferite dal battesimo; 6. Se anche i bambini ricevano nel battesimo le grazie e le virtù; 7. Se il battesimo apra ai battezzati la porta del regno celeste; 8. Se il battesimo abbia lo stesso effetto in tutti i battezzati; 9. Se la finzione impedisca l'effetto del battesimo; 10. Se rimossa la finzione il battesimo ottenga il suo effetto.

Articolo 1
Infra, q. 79, a. 5, ad 1; In 2 Sent., d. 32, q. 1, a. 1, arg. 1 s. c.; a. 2, ad 3; In 4 Sent., d. 4, q. 2, a. 1, sol. 1; d. 12, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 3; d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3; d. 17, q. 2, a. 2, sol. 6, ad 3; C. G., IV, cc. 59, 72
Se il battesimo cancelli tutti i peccati

Pare che il battesimo non cancelli tutti i peccati. Infatti
1. Il battesimo è una rigenerazione spirituale che corrisponde alla generazione carnale. Ma con la generazione carnale l'uomo contrae solo il peccato di origine. Quindi col battesimo si cancella solo il peccato originale.
2. Per la remissione dei peccati basta la penitenza. Ma negli adulti la penitenza è richiesta prima del battesimo, come si rileva dalle parole di S. Pietro [At 2, 38]: «Pentitevi, e ciascuno di voi si faccia battezzare». Perciò il battesimo non opera nulla quanto alla remissione dei peccati attuali.
3. Malattie diverse richiedono medicine diverse: poiché, come dice S. Girolamo [In Mc, su 9, 27], «non guarisce gli occhi ciò che fa bene al calcagno».
Ma il peccato originale che viene tolto dal battesimo è diverso per genere dal peccato attuale. Quindi non tutti i peccati vengono rimessi dal battesimo.
In contrario: Si legge in Ezechiele [36, 25]: «Vi aspergerò con acqua pura, e vi purificherò da tutte le vostre sozzure».
Dimostrazione: L'Apostolo [Rm 6, 3] dice che «quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù siamo stati battezzati nella sua morte», e poi aggiunge [v. 11]: «Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù». Dal che risulta che l'uomo con il battesimo muore alla vecchiezza del peccato e inizia a vivere nella novità della grazia. Ma ogni peccato fa parte della vecchiezza precedente. Perciò il battesimo cancella ogni peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato di Adamo, come dice l'Apostolo [Rm 5, 15 ss.], non può quanto il dono di Cristo che si riceve nel battesimo, «poiché il giudizio partì da un solo atto per la condanna [di molti], il dono della grazia invece da molte cadute per la giustificazione». Per cui S.Agostino [De bapt. parv. 1, 15] conclude che «con la generazione della carne si contrae soltanto il peccato originale, mentre con la generazione dello Spirito non viene rimesso solo il peccato originale, ma anche ogni peccato volontario».
2. Di nessun peccato si può dare il perdono se non in virtù della passione di Cristo: poiché, come dice l'Apostolo [Eb 9, 22], «senza spargimento di sangue non esiste perdono». Di conseguenza il pentimento della volontà umana non basterebbe alla remissione della colpa senza la fede nella passione di Cristo e senza il proposito di attingervi, o ricevendo il battesimo, o sottomettendosi alle chiavi della Chiesa. Perciò quando un adulto si accosta pentito al battesimo ottiene certamente la remissione di tutti i suoi peccati in forza del proposito del battesimo, ma più perfettamente ancora grazie all'effettiva ricezione del sacramento.
3. Il ragionamento vale per le medicine particolari. Ma il battesimo opera in virtù della passione di Cristo, che è la medicina universale per tutti i peccati: e così il battesimo cancella tutti i peccati.

Articolo 2
Supra, q. 49, a. 3, ad 2; q. 68, a. 5; infra, q. 79, a. 5, ad 1; q. 86, a. 4, ad 3; In 3 Sent., d. 19, a. 3, sol. 2; expos.; In 4 Sent., d. 4, q. 2, a. 1, sol. 2; d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3; d. 18, q. 1, a. 3, sol. 2; C. G., IV, c. 59, 72; In Rom., c. 11, lect. 4
Se il battesimo liberi l'uomo da ogni pena dovuta al peccato
Pare che il battesimo liberi l'uomo da ogni pena dovuta al peccato. Infatti:

1. «Le cose che sono da Dio sono ordinate», dice S. Paolo [Rm 13, 1]. Ma la colpa, come osserva S. Agostino [Epist. 140, 2], non è ordinata che alla pena. Quindi il battesimo non può togliere il debito della pena dei peccati commessi.
2. L'effetto del battesimo ha una qualche somiglianza con il sacramento stesso: poiché i sacramenti della nuova legge causano ciò che significano, secondo le spiegazioni date [q. 62, a. 1, ad 1]. Ora, l'abluzione battesimale ha una certa somiglianza con l'abluzione di una macchia, ma non Pare averne alcuna con l'estinzione del debito di una pena. Perciò il battesimo non toglie il debito della pena.
3. Tolto il debito della pena uno non merita più la pena, per cui sarebbe ingiusto punirlo. Se dunque nel battesimo sparisse il debito della pena, sarebbe ingiusto dopo il battesimo impiccare un brigante colpevole di omicidio.
E così il battesimo allenterebbe il rigore della giustizia umana, il che è inammissibile.
Quindi il battesimo non toglie il debito della pena.
In contrario: A commento di quelle parole di S. Paolo [Rm 11, 29]: «I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili», S. Ambrogio [Ambrosiaster, In Rm] scrive: «La grazia di Dio nel battesimo condona tutto gratuitamente».
Dimostrazione: Mediante il battesimo, come si è visto [q. 49, a. 3, ad 2; q. 68, aa. 1, 4, 5], si è incorporati alla passione e alla morte di Cristo, secondo le parole di S. Paolo [Rm 6, 8]: «Se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui». Dal che risulta che a ogni battezzato viene comunicata in rimedio la passione di Cristo come se egli stesso avesse sofferto e fosse morto. Ora la passione di Cristo, come si è detto [q. 68, a. 5], è una soddisfazione piena per tutti i peccati di tutti gli uomini. Quindi chi è battezzato viene liberato dal debito di ogni pena che gli spetta per i peccati, come se lui stesso avesse pienamente soddisfatto per tutti i suoi peccati.
Analisi delle obiezioni: 1. L'ordinamento dei peccati [alla pena] non viene meno inquantoché al battezzato viene attribuita la pena della passione di Cristo, essendo egli divenuto suo membro: per cui quella pena gli vale come se egli stesso l'avesse subita.
2. L'acqua non soltanto lava, ma anche rinfresca. E così con il suo refrigerio rappresenta la liberazione dal debito della pena, come con la sua abluzione rappresenta la purificazione dalla colpa.
3. Nell'infliggere le pene la giustizia umana tiene conto non solo della pena che il reo merita nei riguardi di Dio, ma anche dei debiti contratti verso gli uomini, che dal suo peccato sono stati lesi e scandalizzati. E così un omicida, sebbene con il battesimo venga liberato dal debito della pena dinanzi a Dio, rimane tuttavia obbligato dinanzi agli uomini, che egli deve edificare con il castigo come li ha scandalizzati con la colpa. Però in simili casi il principe potrebbe piamente condonare la pena.

Articolo 3
Supra, q. 49, a. 3, ad 3; q. 52, a. 5, ad 2; infra, a. 7, ad 3; I-II, q. 85, a. 5, ad 2; q. 87, a. 7, ad 1; q. 109, a. 9; II-II, q. 104, a. 6, ad 1;In 2 Sent., d. 32, q. 1, a. 2 d. 44, q. 2, a. 2, ad 2, 3;In 3 Sent., d. 19, q. 1, a. 3, sol. 2; In 4 Sent., d. 4, q. 2, a. 1, sol. 3; d. 46, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 3;C. G., IV, c. 55; De Malo, q. 4, a. 6, ad 4; Quodl., 6, q. 9, a. 1

Se il battesimo debba eliminare le penalità della vita presente
Pare che il battesimo debba eliminare le penalità della vita presente.
Infatti:
1. Il dono di Cristo, come insegna S. Paolo [Rm 5, 15 ss.], è superiore al peccato di Adamo. Ma col peccato di Adamo «è entrata nel mondo la morte» [ib., v. 12], come osserva lo stesso Apostolo, e al suo seguito tutte le altre penalità della vita presente. Quindi a più forte ragione per il dono di Cristo che si riceve nel battesimo l'uomo deve essere liberato dalle sofferenze di questa vita.
2. Il battesimo toglie sia la colpa originale sia la colpa attuale, come si è detto sopra [a. 1]. Ora, esso cancella la colpa attuale in modo da liberare da ogni debito di pena che vi sia annesso. Quindi libera anche dalle sofferenze della vita presente, che sono la pena del peccato originale.
3. Tolta la causa è tolto anche l'effetto. Ma la causa delle attuali penalità è il peccato originale, che viene eliminato dal battesimo. Perciò queste penalità non devono rimanere.
In contrario: A commento di quel testo di S. Paolo [Rm 6, 6]: «Perché fosse distrutto il corpo del peccato», la Glossa [P. Lomb.] afferma: «Il battesimo fa sì che l'uomo vecchio sia crocifisso e il corpo del peccato distrutto non nel senso che nella vita mortale la concupiscenza, diffusa e innata nella carne, resti improvvisamente assorbita e sparisca, ma nel senso che essa non può nuocere all'uomo dopo la morte, pur essendo stata presente in lui fin dalla nascita». Per la stessa ragione dunque non vengono tolte nel battesimo nemmeno le altre penalità.
Dimostrazione: Il battesimo ha la virtù di togliere le penalità della vita presente: tuttavia non le toglie nella vita presente, ma grazie ad esso i santi ne verranno liberati il giorno della risurrezione, quando «questo corpo corruttibile sarà rivestito di incorruttibilità», secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 15, 54].
Ed è giusto che sia così. Primo, perché col battesimo l'uomo viene incorporato a Cristo e diventa suo membro, come si è detto sopra [a. 2; q. 68, a. 5].
È quindi conveniente che nelle membra incorporate si compia ciò che si è compiuto nel capo. Ora, Cristo fin dal principio del suo concepimento fu pieno di grazia e di verità, però ebbe un corpo passibile, che fu risuscitato alla vita gloriosa passando attraverso la passione e la morte. Allo stesso modo dunque il cristiano riceve nel battesimo la grazia per la sua anima, ma conserva un corpo passibile con il quale possa soffrire per Cristo; alla fine però tale corpo sarà risuscitato a una vita impassibile.
Per cui l'Apostolo scriveva ai Romani [8, 11]: «Colui che ha risuscitato Gesù Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali, per mezzo del suo Spirito che abita in voi». E poco dopo [v. 17] aggiunge: «Eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria».
Secondo, ciò è conveniente per l'esercizio della vita spirituale: in modo cioè che l'uomo combattendo contro la concupiscenza e le altre penalità ottenga la corona della vittoria. E in proposito la Glossa [P. Lomb.], a commento di quel passo di S. Paolo [Rm 6, 6]: «perché fosse distrutto il corpo del peccato », scrive: «Se dopo il battesimo l'uomo continua a vivere in questa terra,

ha la concupiscenza da combattere e da vincere con l'aiuto di Dio ». E tale combattimento fu così prefigurato nel libro dei Giudici [3, 1 s.]: «Sono queste le nazioni che il Signore risparmiò allo scopo di mettere alla prova gli Israeliti per mezzo loro, affinché imparassero a combattere contro i nemici e si abituassero alla guerra».

Terzo, ciò era conveniente perché gli uomini non andassero al battesimo in vista dell'immunità dal dolore nella vita presente, piuttosto che per la gloria della vita eterna. Da cui le parole dell'Apostolo [1 Cor 15, 19]: «Se abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini».

Analisi delle obiezioni: 1. La Glossa [P. Lomb.] così commenta le parole di S. Paolo [Rm 6, 6]: «Non siamo più schiavi del peccato»: «Come chi fa prigioniero un suo nemico ferocissimo non lo uccide subito, ma lo lascia vivere un po' di tempo nella vergogna e nel dolore, così Cristo prima ha messo i ceppi alla pena del peccato, e da ultimo la distruggerà».

2. Come spiega la Glossa nel luogo citato [ad 1], «la pena del peccato è duplice: infernale e temporale. La pena infernale Cristo l'ha distrutta in modo che i battezzati e i veri penitenti non la soffrano per nulla. La pena temporale invece non l'ha eliminata del tutto: rimangono infatti la fame, la sete e la morte. Ne ha però abbattuto il regno e il dominio», in modo cioè che l'uomo non ne abbia paura; «da ultimo poi la sterminerà completamente»

3. Come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 81, a. 1; q. 82, a. 1, ad 2; cf. III, q. 8, a. 5, ad 1], il peccato originale ha seguito questo decorso: prima la persona contagiò la natura, poi la natura contagiò la persona. Cristo invece, invertendo l'ordine, prima ripara ciò che è della persona, e in seguito riparerà in tutti simultaneamente ciò che è della natura. Quindi la colpa del peccato originale, e anche la pena della privazione della visione divina, che riguardano la persona, le elimina subito dall'uomo per mezzo del battesimo. Le penalità della vita presente invece, come la morte, la fame, la sete e altri mali consimili, riguardano la natura, che causa tutto ciò in forza dei suoi princìpi, essendo destituita della giustizia originale. Perciò questi difetti non saranno eliminati se non nella restaurazione finale della natura mediante la risurrezione gloriosa.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 3, a. 1, sol. 3; d. 4, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 2; d. 9, a. 1, sol. 2; d. 18, q. 1, a. 3, sol. 1

### Se dal battesimo siano conferite all'uomo la grazia e le virtù

Pare che dal battesimo non siano conferite all'uomo la grazia e le virtù.

Infatti:

1. I sacramenti della nuova legge, come si è detto sopra [a. 2, ob. 2; q. 62, a. 1, ad 1], «producono ciò che significano». Ma l'abluzione del battesimo indica la purificazione dell'anima dalla colpa, e non l'infusione nell'anima della grazia e delle virtù. Quindi dal battesimo non vengono conferite all'uomo la grazia e le virtù.

2. Ciò che uno possiede già, non ha bisogno di riceverlo. Ma alcuni si accostano al battesimo già in possesso della grazia e delle virtù, come si legge negli Atti [10, 1 s.]: «Vi era in Cesarea un uomo di nome Cornelio, centurione

della coorte Italica, uomo pio e timorato di Dio»; il quale tuttavia venne poi battezzato da S. Pietro [v. 48]. Nel battesimo quindi non vengono conferite la grazia e le virtù.
3. La virtù è un abito, che per sua natura è una qualità difficilmente amovibile grazie alla quale uno agisce con facilità e con diletto. Ma dopo il battesimo rimane negli uomini l'inclinazione al male, il che toglie la virtù e fa sentire all'uomo la obiezioni di compiere il bene, che è l'atto della virtù. Con il battesimo dunque l'uomo non consegue la grazia e le virtù.
In contrario: L'Apostolo [Tt 3, 5 s.] dice che Dio «ci ha salvati mediante un lavacro di rigenerazione», cioè mediante il battesimo, «e di rinnovamento nello Spirito Santo, effuso su di noi abbondantemente», cioè per la remissione dei peccati e l'abbondanza delle virtù, come spiega la Glossa [interlin.].
Nel battesimo quindi viene donata la grazia dello Spirito Santo e l'abbondanza delle virtù.
Dimostrazione: «Il battesimo», come dice S. Agostino [De bapt. parv. 1, 26], «ha il compito di incorporare i battezzati a Cristo come sue membra». Ma da Cristo in qualità di capo scende in tutte le membra la pienezza della grazia e delle virtù, secondo l'espressione di S. Giovanni [1, 16]: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto». È quindi evidente che con il battesimo si ottengono la grazia e le virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. Come l'acqua del battesimo con la sua abluzione significa la purificazione dalla colpa e con il suo refrigerio la liberazione dalla pena, così con la sua naturale chiarezza significa lo splendore della grazia e delle virtù.
2. Come si è detto sopra [a. 1, ad 2; q. 68, a. 2], prima del battesimo si può conseguire la remissione dei peccati in quanto si ha il desiderio esplicito o implicito di esso; e tuttavia quando si riceve di fatto il battesimo si ha una remissione più completa, con il condono di tutta la pena. E così anche prima del battesimo Cornelio e altri in simili condizioni conseguono la grazia e le virtù per mezzo della fede cristiana e del desiderio implicito o esplicito del battesimo; nel battesimo però ottengono una quantità maggiore di grazia e di virtù. Per questo commentando le parole del Salmo [22, 2]: «Ad acque tranquille mi conduce», la Glossa [P. Lomb] spiega: «Mi condusse nel battesimo con l'aumento della virtù e delle buone opere».
3. La obiezioni del bene e l'inclinazione al male si trovano nei battezzati non per l'assenza dell'abito delle virtù, ma per la concupiscenza che non viene eliminata nel battesimo. Tuttavia, come la concupiscenza viene smorzata dal battesimo in modo che non domini, così anche la obiezioni nel bene e l'inclinazione al male vengono attenuate in modo che l'uomo non ne sia vinto.

Articolo 5
In 4 Sent., d. 3, q. 1, a. 1, sol. 4, ad 3; a. 3, sol. 1; d. 4, q. 2, a. 2, sol. 3 sqq.; d. 5, q. 2, a. 1, sol. 2; d. 8, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1
Se sia esatto considerare effetti del battesimo certi atti di virtù quali l'incorporazione a Cristo, l'illuminazione e la fecondità
Pare che non sia esatto considerare effetti del battesimo certi atti di virtù

quali l'incorporazione a Cristo, l'illuminazione e la fecondità. Infatti:
1. Il battesimo non viene dato a un adulto se non ha fede, secondo le parole evangeliche [Mc 16, 16]: «Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo». Ma con la fede si è incorporati a Cristo, il quale secondo S. Paolo [Ef 3, 17] «mediante la fede abita nei nostri cuori». Nessuno quindi viene battezzato se non è già incorporato a Cristo. Quindi l'incorporazione a Cristo non è un effetto del battesimo.
2. L'illuminazione avviene con l'insegnamento, come si rileva da quelle parole di S. Paolo [Ef 3, 8 s.]: «A me, che sono l'infimo fra tutti i santi, è stata concessa questa grazia: di illuminare tutti», ecc. Ma nella catechesi l'insegnamento precede il battesimo. Non è quindi un suo effetto.
3. La fecondità viene attribuita a chi genera attivamente. Ma nel battesimo la rigenerazione spirituale viene ricevuta passivamente. Quindi la fecondità non è un effetto del battesimo.
In contrario: S. Agostino [De bapt. parv. 1, 26] afferma che il battesimo «vale a incorporare i battezzati a Cristo». Dionigi [De eccl. hier. 2, tit.] inoltre attribuisce al battesimo «l'illuminazione». E spiegando le parole del Salmo [22, 2]: «Ad acque tranquille mi conduce», la Glossa [interlin.] afferma che «l'anima dei peccatori, isterilita dall'aridità, viene resa feconda dal battesimo».
Dimostrazione: Nel battesimo l'uomo viene rigenerato alla vita spirituale, che è propria dei credenti in Cristo, come indicano le parole dell'Apostolo [Gal. 2, 20]: «Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio». Ma la vita non appartiene che alle membra unite al capo, da cui esse ricevono la sensibilità e il movimento. Quindi è necessario che con il battesimo l'uomo venga incorporato a Cristo quale suo membro. - Ora, come dal capo naturale derivano alle membra la sensibilità e il movimento, così dal capo spirituale che è Cristo derivano alle sue membra il senso spirituale, che consiste nella conoscenza della verità, e il movimento spirituale, prodotto dall'impulso della grazia. Da cui le parole di S. Giovanni [1, 14. 16]: «Lo abbiamo visto pieno di grazia e di verità, e dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto». Ne segue quindi che i battezzati vengono illuminati da Cristo con la conoscenza della verità, e fecondati da lui con la fecondità delle buone opere mediante l'infusione della grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli adulti che già prima del battesimo credono in Cristo sono incorporati a lui spiritualmente, ma quando poi vengono battezzati vengono incorporati a lui quasi corporalmente, ossia per mezzo del sacramento visibile: senza il cui desiderio non si sarebbero potuti incorporare nemmeno spiritualmente.
2. L'insegnante illumina esteriormente compiendo l'ufficio del catechista, ma Dio illumina interiormente i battezzati disponendo i loro cuori all'accoglimento della dottrina della verità, come dice S. Giovanni [6, 45]: «È scritto nei profeti: Tutti saranno ammaestrati da Dio».
3. È effetto del battesimo la fecondità per cui uno produce opere buone, non già la fecondità per cui uno genera altri in Cristo, nel senso cioè inteso dall'Apostolo quando dice [1 Cor 4, 15]: «Io vi ho generato in Cristo Gesù mediante il Vangelo».

Articolo 6

II-II, q. 47, a. 14, ad 3; In 4 Sent., d. 4, q. 2, a. 2, sol. 1

Se i bambini nel battesimo ricevano la grazia e le virtù

Pare che i bambini nel battesimo non ricevano la grazia e le virtù. Infatti:

1. La grazia e le virtù non si hanno senza la fede e la carità. Ma «la fede si trova nella volontà dei credenti», dice S. Agostino [Epist. 98], e la carità si trova nella volontà degli amanti: quindi i bambini che non hanno l'uso della volontà non hanno neppure la fede e la carità. E così i bambini nel battesimo non ricevono la grazia e le virtù.

2. A commento delle parole [Gv 14, 12]: «Farà cose più grandi di queste», S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 72] dice che la trasformazione dell'uomo da empio a giusto la compie Cristo «nell'uomo, ma non senza l'uomo». Ora il bambino, non avendo l'uso del libero arbitrio, non coopera con Cristo alla propria giustificazione; anzi, qualche volta resiste con tutte le sue forze. Non viene quindi giustificato mediante la grazia e le virtù.

3. Si legge in S. Paolo [Rm 4, 5]: «A chi non lavora, ma crede in colui che giustifica l'empio, la sua fede gli viene accreditata come giustizia». Ma il bambino non è uno che «crede in colui che giustifica l'empio». Non riceve quindi né la grazia santificante, né le virtù.

4. Ciò che viene compiuto con intenzione profana non ha un effetto spirituale. Ma a volte i bambini vengono portati al battesimo con intenzione profana, cioè perché vengano guariti corporalmente. E così non ricevono l'effetto spirituale della grazia e delle virtù.

In contrario: S. Agostino [Enchir. 52] scrive: «I bambini rinascendo muoiono al peccato da essi contratto nascendo, e così si riferisce anche ad essi ciò che dice S. Paolo, che cioè "per mezzo del battesimo siamo stati sepolti insieme con lui nella morte"»; e aggiunge: «perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova». Ma la vita nuova si ha per mezzo della grazia e delle virtù. Quindi i bambini nel battesimo ottengono la grazia e le virtù.

Dimostrazione: Alcuni antichi hanno affermato che ai bambini nel battesimo non vengono concesse la grazia e le virtù, ma viene impresso il carattere di Cristo, in forza del quale, quando arrivano poi all'età matura, ottengono la grazia e le virtù.

Ma ciò è falso per due motivi. Primo, perché i bambini, come gli stessi adulti, nel battesimo divengono membra di Cristo: quindi necessariamente ricevono dal capo l'influsso della grazia e della virtù. - Secondo, perché se la cosa fosse vera i bambini che muoiono dopo il battesimo non giungerebbero alla vita eterna, stando alle parole di S. Paolo [Rm 6, 23]: «La grazia di Dio è la vita eterna». E così nulla sarebbe valso per la loro salvezza l'essere stati battezzati.

E la causa dell'errore fu che costoro non seppero distinguere tra abito e atto. Per cui, vedendo che i bambini erano inabili agli atti delle virtù, credettero che dopo il battesimo essi non avessero in alcun modo la virtù. Invece questa incapacità di agire nei bambini non è dovuta all'assenza degli abiti, ma a un

impedimento corporale: come anche chi dorme, sebbene abbia l'abito delle virtù, tuttavia è impedito dal compierne gli atti per via del sonno.
Analisi delle obiezioni: 1. La fede e la carità si trovano nella volontà degli uomini nel senso che i loro abiti e quelli delle altre virtù esigono la potenza della volontà, che è presente nei bambini; tuttavia gli atti delle virtù esigono gli atti della volontà, che mancano nei bambini. E in questo senso S. Agostino [l. cit. nell'ob.] dice che «il bambino, sebbene non abbia quella fede che si trova nella volontà dei credenti, tuttavia è già reso fedele dal sacramento della fede», in quanto cioè questo causa in lui l'abito della fede.
2. «Nessuno rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo senza volerlo», dice S. Agostino [In 1 Ioh. 3, su 2, 18]. Ma ciò non va riferito ai bambini, bensì agli adulti. E così pure va riferito agli adulti il principio che l'uomo non viene giustificato da Cristo senza la propria cooperazione.
Che poi i bambini nel battesimo si mostrino riluttanti con tutte le loro forze «non è per loro una colpa, poiché ignorano a tal punto ciò che fanno da non Parere neppure che lo facciano», come dice S. Agostino [Epist. 187, 7].
3. «Ai bambini la madre Chiesa presta i piedi degli altri per camminare, il cuore degli altri per credere, la lingua degli altri per professare la fede», spiega S. Agostino [Serm. 176, 2]. E così i bambini credono non per un atto proprio, ma per la fede della Chiesa che viene loro applicata. E in forza di questa fede sono loro conferite la grazia e le virtù.
4. I secondi fini di coloro che portano i bambini al battesimo non recano loro danno, come neppure la colpa di uno nuoce a un altro che non vi acconsente. Per cui S. Agostino scrive [Epist. 98]: «Non ti turbi il fatto che alcuni portano i bambini a ricevere il battesimo non perché credano che essi siano rigenerati alla vita eterna mediante la grazia spirituale, ma perché pensano che con questo mezzo essi mantengano o acquistino la salute del corpo. Essi infatti non vengono privati della rigenerazione per il fatto che gli altri non li presentano con questa intenzione».

Articolo 7
Supra, q. 39, a. 5; In 3 Sent., d. 18, q. 1, a. 6, sol. 3, ad 2; In 4 Sent., d. 4, q. 2, a. 2, sol. 6; C. G., IV, c. 59
Se il battesimo abbia come effetto di aprire la porta del regno dei cieli
Pare che il battesimo non abbia come effetto di aprire la porta del regno dei cieli. Infatti:
1. Ciò che è già aperto non ha bisogno di essere aperto. Ma la porta del regno dei cieli è stata aperta dalla passione di Cristo, per cui nell'Apocalisse [4, 1] è detto: «Dopo ciò ebbi una visione: una porta era aperta nel cielo». L'apertura della porta del regno celeste non è dunque un effetto del battesimo.
2. Il battesimo possiede sempre il suo effetto da quando fu istituito. Ma alcuni furono battezzati col battesimo di Cristo prima della sua passione, come riferisce S. Giovanni [3, 22. 26; 4, 1 s.]; ora a costoro, se fossero morti in quel tempo, non sarebbe stato possibile entrare nel regno dei cieli, dove nessuno entrò prima di Cristo, secondo la profezia di Michea [2, 13]: «Ascese

aprendo la strada innanzi ad essi». L'apertura della porta del regno celeste non è quindi un effetto del battesimo.
3. I battezzati sono ancora soggetti alla morte e alle altre penalità della vita presente, come si è detto sopra [a. 3]. Ma a nessuno è aperto l'adito al regno celeste finché è soggetto alla pena, come è chiaro nel caso di quelli che sono nel purgatorio. L'apertura della porta del regno celeste non è quindi un effetto del battesimo.
In contrario: Sulle parole di S. Luca [3, 21]: «Si aprì il cielo», la Glossa [Beda, In Lc 1, su 3, 21] dice: «Qui si mostra la virtù del battesimo: appena uno ne esce, subito gli si apre la porta del regno celeste».
Dimostrazione: Aprire la porta del regno celeste è rimuovere l'impedimento che non permette di entrare in esso. Ora, questo impedimento è costituito dalla colpa e dalla pena. Ma sopra [aa. 1, 2] abbiamo dimostrato che il battesimo cancella ogni colpa e ogni debito di pena. Quindi aprire la porta del regno dei cieli è un effetto del battesimo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il battesimo in tanto apre al battezzato la porta del regno celeste in quanto lo incorpora alla passione di Cristo, applicando all'uomo la sua virtù.
2. Nel tempo in cui la passione di Cristo non era una realtà di fatto, ma esisteva solo nella fede dei credenti, il battesimo adeguandosi a questa apriva la porta del cielo non realmente, ma nella speranza. I battezzati infatti che morivano in quel tempo aspettavano con speranza certa l'ingresso nel regno celeste.
3. Il battezzato non è soggetto alla morte e alle penalità della vita presente per un debito personale, ma per lo stato della natura. E così ciò non gli impedisce di entrare nel regno celeste non appena l'anima si separa dal corpo con la morte, dopo avere ormai pagato il tributo che doveva alla natura.

Articolo 8
In 4 Sent., d. 4, q. 2, a. 3, sol. 1, 2, 3
Se il battesimo abbia in tutti lo stesso effetto
Pare che il battesimo non abbia in tutti lo stesso effetto. Infatti:
1. L'effetto del battesimo è la cancellazione della colpa. Ma il battesimo in alcuni toglie più peccati che in altri: infatti nei bambini cancella solo il peccato originale, mentre negli adulti anche i peccati attuali, in chi più e in chi meno. Quindi il battesimo non ha in tutti lo stesso effetto.
2. Il battesimo conferisce all'uomo la grazia e le virtù. Ma alcuni dopo il battesimo dimostrano di avere una grazia maggiore e una virtù più perfetta che altri battezzati. Il battesimo quindi non ha in tutti lo stesso effetto.
3. La natura viene perfezionata dalla grazia, come la materia dalla forma. Ma la forma è ricevuta nella materia secondo la capacità di questa. Essendoci dunque in alcuni battezzati, anche bambini, una maggiore capacità naturale che in altri, i primi dovranno ricevere più grazia degli altri.
4. Alcuni ottengono nel battesimo non solo la salute spirituale, ma anche quella corporale, come sappiamo di Costantino [Leg. aurea 12, 2], che nel battesimo fu mondato dalla lebbra. Ora, non tutti gli ammalati ottengono nel

battesimo la salute fisica. Perciò il battesimo non ha un effetto uguale in tutti.
In contrario: «Una è la fede, uno il battesimo», dice S. Paolo [Ef 4, 5].
Ma l'identica causa produce l'identico effetto. Il battesimo dunque ha un effetto uguale in tutti.
Dimostrazione: Due sono gli effetti del battesimo: uno essenziale, l'altro accidentale.
L'effetto essenziale del battesimo è ciò per cui esso fu istituito, ossia la rigenerazione degli uomini alla vita spirituale. Di conseguenza, dal momento che tutti i bambini hanno le medesime disposizioni rispetto al battesimo, venendo battezzati non nella fede propria, ma nella fede della Chiesa, ricevono tutti lo stesso effetto nel battesimo. Gli adulti invece, accedendo al battesimo nella fede propria, non sono ugualmente disposti rispetto al sacramento: alcuni infatti vi si accostano con maggiore o minore devozione di altri. Quindi ricevono la grazia del rinnovamento chi più e chi meno, come anche dal medesimo fuoco riceve più calore chi più si avvicina, sebbene il fuoco di per sé irradii il suo calore ugualmente su tutti.
L'effetto accidentale del battesimo è invece quello a cui il battesimo non è ordinato, ma che viene prodotto miracolosamente in esso dalla virtù divina. E in questo senso la Glossa [P. Lomb.], a commento delle parole di S. Paolo [Rm 6, 6]: «Non siamo più schiavi del peccato», afferma: «Che la legge del peccato presente nelle nostre membra si estingua del tutto non è concesso nel battesimo se non eccezionalmente, per singolare miracolo del Creatore».
E questi effetti non vengono ricevuti nella stessa misura da tutti i battezzati, anche se si accostano con la medesima devozione, ma vengono concessi a discrezione della provvidenza divina.
Analisi delle obiezioni: 1. La più piccola grazia battesimale basta a distruggere tutti i peccati. Che essa quindi in alcuni rimetta più peccati e meno in altri non dipende dalla maggiore efficacia del battesimo, ma dalla condizione del soggetto, poiché in ciascuno essa rimette tutto ciò che trova da rimettere.
2. Che nei battezzati si manifesti una grazia più o meno grande può accadere per due motivi. Primo, perché uno riceve nel battesimo più grazia di un altro per la sua maggiore devozione, come si è detto [nel corpo]. Secondo, perché pur ricevendo la stessa grazia i due non se ne servono alla stessa maniera, ma l'uno impiega più diligenza e progredisce, mentre l'altro per negligenza non corrisponde alla grazia di Dio.
3. La diversa capacità naturale non proviene negli uomini dalla diversità dell'anima, che si rinnova nel battesimo, avendo tutti gli uomini la medesima forma nell'identica specie, ma dalla diversa disposizione dei corpi. Non così invece accade negli angeli, che sono [tutti] di specie diversa. Agli angeli perciò i doni della grazia vengono dati secondo la diversa capacità naturale; non invece agli uomini.
4. La salute fisica non è un effetto essenziale del battesimo, ma un'opera miracolosa della provvidenza divina.

Articolo 9
Infra, q. 87, a. 3, ad 2; In 4 Sent., d. 4, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 3; q. 3, a. 2, sol. 1, 2;

d. 12, q. 2, a. 1, sol. 3, ad 3
Se la finzione impedisca l'effetto del battesimo
Pare che la finzione non impedisca l'effetto del battesimo. Infatti:
1. S. Paolo [Gal 3, 27] scrive: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo». Ma tutti coloro che ricevono il battesimo cristiano vengono battezzati in Cristo. Quindi tutti si rivestono di Cristo. Ora, ciò significa ricevere l'effetto del battesimo. Quindi la finzione non impedisce l'effetto del battesimo.
2. Nel battesimo agisce la virtù di Dio, che può piegare al bene la volontà dell'uomo. Ma l'effetto di una causa agente non può essere impedito da ciò che la causa stessa può eliminare. La finzione quindi non può impedire l'effetto del battesimo.
3. L'effetto del battesimo è la grazia, a cui si oppone il peccato. Ma ci sono molti altri peccati più gravi della finzione, dei quali non si dice che impediscono l'effetto del battesimo. Quindi non lo impedisce neppure la finzione.
In contrario: È scritto [Sap 1, 5]: «Il santo spirito rifugge dalla finzione».
Ma l'effetto del battesimo viene dallo Spirito Santo. Perciò la finzione impedisce l'effetto del battesimo.
Dimostrazione: «Dio non costringe l'uomo alla santità», osserva il Damasceno [De fide orth. 2, 30]. Perché quindi uno sia santificato dal battesimo si richiede che la sua volontà voglia il battesimo e i suoi effetti. Ora, si dice che uno è finto quando la sua volontà è contraria o al battesimo o ai suoi effetti. Come infatti dice S. Agostino [De bapt. contra Donat. 7, 53], uno può essere finto in quattro modi: primo, poiché manca di fede, mentre il battesimo è «il sacramento della fede»; secondo, poiché disprezza il sacramento; terzo, poiché riceve il sacramento senza osservare il rito della Chiesa; quarto, poiché lo riceve senza devozione. È chiaro quindi che la finzione impedisce l'effetto del battesimo.
Analisi delle obiezioni: 1. «Essere battezzati in Cristo» può essere inteso in due modi. Primo, nel senso di «in conformità con Cristo». E in questo senso quanti sono battezzati in Cristo, conformandosi a lui con la fede e la carità, si rivestono di Cristo mediante la grazia. – Secondo, alcuni si dicono battezzati in Cristo in quanto ricevono il sacramento di Cristo. E in questo senso tutti si rivestono di Cristo con la configurazione del carattere, non [tutti] però con la conformità della grazia.
2. Quando Dio muta la volontà dell'uomo dal male al bene, allora la finzione sparisce. Ma Dio non agisce sempre così. Né il sacramento ha lo scopo di togliere la finzione in chi è mal disposto, bensì quello di giustificare chi è ben disposto.
3. Si dice che uno è finto per il fatto che mostra di volere ciò che non vuole. Ora, chiunque si accosta al battesimo, per ciò stesso mostra di avere la fede cristiana, di stimare il sacramento, di volersi conformare alla Chiesa e ritrarre dal peccato. Quindi qualunque sia il peccato a cui uno voglia rimanere legato, se si accosta in tali condizioni al battesimo si accosta da finto, cioè senza la devozione richiesta. Il che però va inteso del peccato mortale, che si oppone alla grazia, non del peccato veniale. Ed è in questo senso che qui il termine

finzione comprende in certo qual modo ogni peccato.

Articolo 10
In 4 Sent., d. 1, q. 2, a. 4, sol. 1, ad 3; d. 4, q. 3, a. 2, sol. 3; d. 15, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 2
Se cessando la finzione il battesimo produca il suo effetto
Pare che cessando la finzione il battesimo non produca il suo effetto.
Infatti:
1. Un'opera morta, ossia senza carità, non può mai diventare viva. Ma chi riceve il battesimo con finzione riceve il sacramento senza la carità. Quindi il sacramento non potrà mai essere ravvivato in modo da conferire la grazia.
2. La finzione è più forte del battesimo, se ne impedisce l'effetto. Ma ciò che è più forte non viene eliminato da ciò che è più debole. Quindi il peccato di finzione non può essere tolto dal battesimo impedito dalla finzione. E così il battesimo non produce il suo effetto, che è la remissione di tutti i peccati.
3. Accade talvolta che uno si accosti con finzione al battesimo, e dopo il battesimo commetta molti peccati. Ora, questi peccati non vengono cancellati dal battesimo, poiché il battesimo toglie i peccati passati, non quelli successivi. Tale battesimo quindi non produrrà mai il suo effetto, che è la remissione di tutti i peccati.
In contrario: S. Agostino [De bapt. contra Donat. 1, 12] afferma: «Il battesimo inizia a valere per la salvezza quando un sincero pentimento fa cessare quella finzione che, mantenendo il cuore nella malizia o nel sacrilegio, non permetteva che avvenisse l'abluzione dei peccati».
Dimostrazione: Il battesimo è una rigenerazione spirituale, come si è detto sopra [q. 66, a. 9]. Ma quando una cosa viene generata riceve assieme alla forma anche l'effetto della forma, se non c'è un impedimento; rimuovendo il quale la forma della cosa generata produce il suo effetto: come un corpo grave, non appena è generato, si muove verso il basso, se non c'è un ostacolo; rimosso il quale il grave inizia a cadere. E così pure quando uno viene battezzato riceve il carattere quale forma, e ne ottiene l'effetto proprio, che è la grazia remissiva di tutti i peccati. Questo effetto però a volte è impedito dalla finzione. Eliminando quindi quest'ultima con il pentimento, necessariamente il battesimo produce subito il suo effetto.
Analisi delle obiezioni: 1. Il sacramento del battesimo è opera di Dio e non dell'uomo. Quindi non è morto in chi, essendo indisposto, lo riceve senza la carità.
2. La finzione non viene tolta dal battesimo, ma dal pentimento successivo. Tolta però la finzione, il battesimo cancella qualsiasi colpa e debito di pena per tutti i peccati precedenti e anche simultanei al battesimo. Per cui dice S. Agostino [l. cit.]: «Si perdona il giorno passato e tutto ciò che resta, e anche l'ora stessa e l'istante precedente il battesimo e coincidente col battesimo. Subito dopo invece inizia il conto delle colpe». E così all'effetto del battesimo concorrono il battesimo e la penitenza, ma il battesimo come causa principale, la penitenza come causa accidentale, cioè che rimuove l'impedimento.
3. L'effetto del battesimo è di togliere non i peccati futuri, ma quelli presenti e quelli passati. Tolta quindi l'indisposizione i peccati commessi dopo il battesimo

vengono certamente rimessi, ma in forza della penitenza, non del battesimo. Per cui non viene rimesso tutto il loro debito di pena come per i peccati precedenti il battesimo.

Quaestio 70

Prooemium

[50238] IIIª q. 70 pr. Deinde considerandum est de praeparatoriis ab Baptismum. Et primo quidem, de praeparatorio quod praecessit Baptismum, scilicet de circumcisione; secundo, de praeparatoriis quae currunt simul cum Baptismo, scilicet de catechismo et exorcismo. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum circumcisio fuerit praeparatoria et figurativa Baptismi. Secundo, de institutione ipsius. Tertio, de ritu eius. Quarto, de effectu ipsius.

ARGOMENTO 70

LA CIRCONCISIONE

Veniamo ora a considerare i riti preparatori del battesimo. Primo, il rito che lo ha preparato storicamente precedendolo, ossia la circoncisione; secondo, i preparativi che accompagnano l'amministrazione del battesimo, cioè il catechismo e l'esorcismo [q. 71].

Sul primo argomento esamineremo quattro punti: 1. Se la circoncisione fosse una preparazione e una figura del battesimo; 2. La sua istituzione; 3. Il suo rito; 4. Il suo effetto.

Articolo 1

I-II, q. 105, a. 1, ad 3; In 4 Sent., d. 8, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 5

Se la circoncisione fosse una preparazione e una figura del battesimo

Pare che la circoncisione non fosse una preparazione e una figura del battesimo. Infatti:

1. Ogni figura ha una qualche somiglianza con la realtà figurata. Ma la circoncisione non ha alcuna somiglianza con il battesimo. Non era quindi una preparazione e una figura del battesimo.

2. L'Apostolo [1 Cor 10, 2], parlando degli antichi Patriarchi, dice che «tutti furono battezzati nella nube e nel mare», non che furono battezzati nella circoncisione. Quindi la protezione della colonna di nube e il passaggio del Mar Rosso prepararono e prefigurarono il battesimo meglio della circoncisione.

3. Il battesimo di Giovanni, come si è detto sopra [q. 38, aa. 1, 3], fu preparatorio al battesimo di Cristo. Se quindi anche la circoncisione fu una preparazione e una figura del battesimo cristiano, allora il battesimo di Giovanni fu superfluo. Ma questo non si può dire. Quindi la circoncisione non fu né una preparazione né una figura del battesimo.

In contrario: L'Apostolo scrive ai Colossesi [2, 11 s.]: «Siete stati circoncisi di una circoncisione non fatta da mano di uomo, mediante la spogliazione del nostro corpo di carne, ma della vera circoncisione di Cristo, essendo stati sepolti con lui nel battesimo».

Dimostrazione: Il battesimo viene detto «il sacramento della fede» inquantoché in esso si fa una professione di fede, e con il battesimo l'uomo si unisce alla

società dei credenti. Ora, la nostra fede è identica a quella degli antichi Patriarchi, secondo l'espressione dell'Apostolo [2 Cor 4, 13]: «Noi crediamo con il medesimo spirito di fede». Ma la circoncisione era una professione di fede, tanto che mediante la circoncisione gli antichi venivano integrati nella comunità dei fedeli. È chiaro quindi che la circoncisione fu una preparazione e una prefigurazione del battesimo, poiché agli antichi Patriarchi, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Cor 10, 11], «tutto accadeva in figura», così come anche la loro stessa fede si riferiva al futuro.

Analisi delle obiezioni: 1. La circoncisione aveva somiglianza con il battesimo quanto all'effetto spirituale di esso. Come infatti nella circoncisione si tagliava una piccola membrana di carne, così nel battesimo l'uomo taglia via da sé la condotta mondana.

2. La protezione della colonna di nube e il passaggio del Mar Rosso furono certamente figure del nostro battesimo, con il quale rinasciamo dall'acqua, simboleggiata nel Mar Rosso, e dallo Spirito Santo, simboleggiato nella colonna di nube; ma queste due figure non equivalevano, come la circoncisione, a una professione di fede. Quindi si trattava soltanto di figure, e non di sacramenti. La circoncisione invece era un sacramento e una preparazione al battesimo. Essa tuttavia esprimeva il battesimo meno chiaramente degli altri due simboli quanto agli aspetti esterni. E così l'Apostolo menziona quei due fatti piuttosto che la circoncisione.

3. Il battesimo di Giovanni preparò il battesimo di Cristo sotto l'aspetto del rito, ma la circoncisione lo preparò quanto alla professione della fede, che è richiesta nel battesimo, come si è detto [nel corpo].

## Articolo 2

I-II, q. 102, a. 5, ad 1; In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 2, sol. 4; q. 2, a. 1, sol. 2, 3; a. 2, sol. 1, 2

### Se la circoncisione sia stata istituita nel modo conveniente

Pare che la circoncisione non sia stata istituita nel modo conveniente. Infatti:

1. Come si è detto sopra [a. 1], la circoncisione era una professione di fede. Ora, fin dal peccato del primo uomo nessuno poté mai salvarsi se non per mezzo della fede nella passione di Cristo, secondo le parole di S. Paolo [Rm 3, 25]: «Dio lo ha prestabilito come strumento di espiazione per mezzo della fede nel suo sangue». Quindi la circoncisione doveva essere istituita subito dopo il peccato del primo uomo, e non al tempo di Abramo.

2. Nella circoncisione l'uomo prometteva l'osservanza della legge antica, come nel battesimo promette l'osservanza della legge nuova; per cui l'Apostolo [Gal 5, 3] afferma: «A chiunque si fa circoncidere io dichiaro che egli è obbligato a osservare tutta quanta la legge». Ma l'osservanza della legge non fu imposta al tempo di Abramo, bensì al tempo di Mosè. Quindi non era giusto istituire la circoncisione all'epoca di Abramo.

3. La circoncisione era una preparazione e una figura del battesimo. Ma il battesimo viene dato a tutti i popoli, secondo il comando [Mt 28, 19]: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole». La circoncisione quindi non doveva essere istituita per il solo popolo dei Giudei, ma per tutti i

popoli.
4. La circoncisione carnale deve corrispondere a quella spirituale, come la figura alla realtà figurata. Ma la circoncisione spirituale, che è opera di Cristo, riguarda indifferentemente l'uno e l'altro sesso, poiché «in Cristo Gesù non c'è né maschio né femmina», come dice S. Paolo [Gal 3, 28]. Quindi la circoncisione non fu istituita convenientemente, essendo riservata solo ai maschi.
In contrario: Come si legge nella Genesi [17, 10 ss.], la circoncisione fu istituita da Dio, «le cui opere sono perfette» [Dt 32, 4].
Dimostrazione: La circoncisione preparava al battesimo in quanto era una professione della fede in Cristo, che anche noi professiamo nel battesimo. Ora, tra gli antichi Patriarchi il primo a ricevere la promessa della futura nascita di Cristo fu Abramo, a cui fu detto [Gen 22, 18]: «Nella tua discendenza saranno benedette tutte le nazioni della terra». Inoltre egli fu anche il primo a separarsi dalla società degli infedeli, secondo il comando di Dio [Gen 12, 1]: «Esci dalla tua terra e dalla tua gente». Perciò era opportuno che la circoncisione fosse istituita in Abramo.
Analisi delle obiezioni: 1. Subito dopo il peccato del primo uomo, per l'insegnamento di Adamo stesso che era stato pienamente istruito sulle cose divine, la fede e la ragione naturale avevano ancora nell'uomo tanto vigore da non richiedere che fossero prescritti dei segni della fede e della salvezza, protestando ciascuno a suo piacere la propria fede con qualsiasi segno. Intorno all'epoca di Abramo invece la fede era diminuita, e moltissimi deviavano verso l'idolatria. E si era oscurata anche la ragione naturale per l'aumento della concupiscenza carnale, fino a giungere ai peccati contro natura [Gen 13, 13; 19, 5 ss.]. Era giusto quindi che proprio allora, e non prima, fosse istituita la circoncisione, per professare la fede e frenare la concupiscenza della carne.
2. L'osservanza della legge non poteva essere imposta che a un popolo già costituito, poiché la legge è ordinata al bene comune, come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 90, a 2]. Ma il popolo dei fedeli doveva costituirsi mediante qualche rito sensibile, che è necessario per radunare gli uomini in qualunque religione, come nota S. Agostino [Contra Faustum 19, 11]. Era quindi giusto che la circoncisione fosse istituita prima che fosse data la legge. I Patriarchi poi che vissero prima della legge istruivano le loro famiglie nelle cose divine con esortazioni paterne. Il Signore stesso infatti disse di Abramo [Gen 18, 19]: «Io l'ho scelto perché obblighi i suoi figli e la sua famiglia dopo di lui a osservare le vie del Signore».
3. Il battesimo implica il compimento della salvezza a cui Dio chiama tutti gli uomini, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Tm 2, 4]: «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati». Perciò il battesimo è obbligatorio per tutti i popoli. La circoncisione invece non conteneva il compimento della salvezza, ma la significava come qualcosa che sarebbe stato compiuto per opera di Cristo, il quale doveva nascere dal popolo giudaico. Quindi solo a quel popolo fu data la circoncisione.
4. La circoncisione fu istituita come segno della fede di Abramo, il quale credette

che sarebbe divenuto padre del Messia promesso: per cui opportunamente essa fu riservata ai soli maschi. Inoltre il peccato originale, contro cui principalmente era diretta la circoncisione, si trasmette per via paterna, non per via materna, come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 81, a. 5]. Il battesimo invece contiene la virtù di Cristo, che è per tutti la causa universale della salvezza e «la remissione di tutti i peccati».

Articolo 3
I-II, q. 102, a. 5, ad 1; In 4 Sent., d. 1, q. 2, a. 3; In Rom., c. 4, lect. 2
Se il rito della circoncisione fosse conveniente
Pare che il rito della circoncisione non fosse conveniente. Infatti:
1. La circoncisione, come si è detto [aa. 1, 2], è una certa professione di fede. Ma la fede risiede nelle facoltà conoscitive, le cui operazioni si manifestano soprattutto nella testa. Quindi il segno della circoncisione doveva essere fatto sulla testa piuttosto che sul membro della generazione.
2. Per i sacramenti usiamo le cose più comuni: come l'acqua per l'abluzione e il pane per la refezione. Ma per tagliare usiamo più comunemente coltelli di ferro che coltelli di pietra. La circoncisione quindi non doveva essere fatta con un coltello di pietra.
3. Come il battesimo, così anche la circoncisione fu istituita a rimedio del peccato originale, nota S. Beda [Hom. 1, 10]. Ma attualmente il battesimo non viene differito all'ottavo giorno, affinché i bambini non corrano il pericolo di dannarsi per il peccato originale, morendo non ancora battezzati.
A volte poi il battesimo viene dato anche dopo l'ottavo giorno. Quindi neppure per la circoncisione si doveva fissare l'ottavo giorno, ma si doveva lasciare la facoltà di anticiparla e anche di ritardarla.
In contrario: La Glossa [ord.], commentando le parole di S. Paolo [Rm 4, 11]: «Ricevette il segno della circoncisione», giustifica il rito suddetto.
Dimostrazione: La circoncisione, come si è notato [a. 2], è un segno della fede istituito da Dio, «la cui sapienza non ha confini» [Sal 146, 5]. Ora, è compito della sapienza determinare ciò che conviene. Perciò si deve ammettere che il rito della circoncisione era conveniente.
Analisi delle obiezioni: 1. Era giusto che la circoncisione venisse fatta nel membro della generazione. Primo, poiché era il segno della fede con cui Abramo credette che il Messia sarebbe nato dalla sua discendenza. - Secondo, poiché era in rimedio del peccato originale, che si trasmette con l'atto della generazione. - Terzo, poiché era diretta a frenare la concupiscenza carnale, che impera specialmente nelle membra suddette, per la violenza del piacere.
2. Il coltello di pietra non era indispensabile per la circoncisione. Infatti non si riscontra che tale strumento sia stato determinato da un precetto divino, e nemmeno risulta che i Giudei si servissero comunemente di tale strumento per circoncidere, né se ne servono attualmente. Si legge tuttavia di alcune famose circoncisioni che furono fatte con coltelli di pietra: come si legge nell'Esodo [4, 25] che «Sefora prese una pietra affilata e circoncise il figlio», e a Giosué [5, 2] il Signore disse: «Fatti dei coltelli di selce e circoncidi di nuovo gli

Israeliti». E ciò stava a significare che la circoncisione spirituale sarebbe stata compiuta da Cristo, di cui S. Paolo [1 Cor 10, 4] dice: «La pietra era Cristo».
3. Per la circoncisione fu determinato l'ottavo giorno sia per il mistero che indicava: poiché nell'ottava età, che sarà quella della risurrezione, come se fosse l'ottavo giorno, sarà portata a termine da Cristo la circoncisione spirituale, quando egli libererà gli eletti non solo dalla colpa, ma anche da ogni penalità. - Sia anche per la fragilità dei bambini prima dell'ottavo giorno. Infatti anche per gli altri animali il Levitico [22, 27] comanda: «Quando nascerà un vitello o un agnello o un capretto starà sette giorni sotto la madre; dall'ottavo giorno in poi sarà gradito come vittima per il Signore». L'ottavo giorno poi era di necessità di precetto, per cui non si poteva andare oltre senza peccato, anche se l'ottavo giorno cadeva di sabato, come ci attesta il Vangelo [Gv 7, 23]: «Si pratica la circoncisione di sabato perché non sia trasgredita la legge di Mosè». Ciò non era tuttavia necessario per la validità del sacramento, poiché se alcuni oltrepassavano l'ottavo giorno, potevano essere circoncisi dopo.
Alcuni dicono inoltre che per l'imminente pericolo di morte si poteva prevenire l'ottavo giorno. - Ma ciò non può essere provato né con dei testi della Scrittura, né in base alla consuetudine dei Giudei. Perciò è meglio dire con Ugo di S. Vittore [De sacram. 1, 12, 2] che nessuna necessità permetteva di prevenire l'ottavo giorno. Per questo, spiegando le parole dei Proverbi [4, 3]: «Ero un figlio unico sotto gli occhi di mia madre», la Glossa [ord.] afferma che non viene computato l'altro bambino di Bersabea perché, essendo morto prima dell'ottavo giorno, non ebbe un nome; e per conseguenza nemmeno fu circonciso [cf. 2 Sam 12, 18].

Articolo 4
Supra, q. 62, a. 6, ad 3; In 4 Sent., d. 1, q. 2, a. 4, sol. 3; De Verit., q. 28, a. 2, ad 12; In Rom., c. 4, lect. 2
Se la circoncisione conferisse la grazia santificante
Pare che la circoncisione non conferisse la grazia santificante. Infatti:
1. L'Apostolo [Gal 2, 21] scrive: «Se la giustificazione viene dalla legge, allora Cristo è morto invano», cioè senza motivo. Ma la circoncisione era un certo impegno a rispettare la legge, secondo l'altra affermazione di S. Paolo [Gal 5, 3]: «A chiunque si fa circoncidere dichiaro che è obbligato a osservare tutta quanta la legge». Se quindi dalla circoncisione viene la giustizia, allora «Cristo è morto invano», cioè senza motivo. Ma ciò è inammissibile. Quindi la circoncisione non conferiva la grazia che purifica dal peccato.
2. Prima della circoncisione la sola fede bastava a giustificare; dice infatti S. Gregorio [Mor 4, 3]: «Quello che presso di noi fa l'acqua del battesimo, presso gli antichi lo faceva per i bambini la sola fede». Ma l'efficacia della fede non diminuì col precetto della circoncisione. Perciò la sola fede giustificava i bambini, e non la circoncisione.
3. Nel libro di Giosuè [5, 5 s.] si legge che «il popolo nato nel deserto durante i quarant'anni non fu circonciso». Se dunque il peccato originale veniva cancellato dalla circoncisione, tutti coloro che morirono nel deserto, bambini

e adulti, si dannarono. E lo stesso si dica dei bambini che morivano prima dell'ottavo giorno, cioè prima della circoncisione, che non poteva essere anticipata, come si è detto [a. 3, ad 3].
4. Nulla impedisce di entrare nel regno dei cieli all'infuori del peccato. Ma ai circoncisi prima della passione di Cristo non era permesso di entrare nel regno dei cieli. Quindi con la circoncisione gli uomini non venivano giustificati dal peccato.
5. Il peccato originale non viene rimesso senza quello attuale, poiché come dice S. Agostino [De vera et falsa poenit. 9] «è empio sperare da Dio un perdono a metà». Ma in nessun luogo si legge che la circoncisione rimetteva il peccato attuale. Quindi essa non cancellava nemmeno quello originale.
In contrario: S. Agostino [De nupt. et concup. 2, 11] scrive: «Da quando fu istituita nel popolo di Dio la circoncisione, che è "il segno della giustizia nella fede", essa produsse nei bambini la purificazione dall'antico peccato originale; come il battesimo cominciò a produrre il rinnovamento dell'uomo dall'istante in cui fu istituito».
Dimostrazione: Tutti sono d'accordo nell'affermare che nella circoncisione veniva rimesso il peccato originale. Secondo alcuni però in essa non veniva conferita la grazia, ma veniva soltanto rimesso il peccato. E questa è l'opinione del Maestro [Sent. 4, 1, 9] e della Glossa [ord. su Rm 4, 11]. – Ma ciò è impossibile, poiché la colpa non viene rimessa se non mediante la grazia, secondo l'affermazione di S. Paolo [Rm 3, 24]: «Giustificati gratuitamente per la sua grazia», ecc.
Altri perciò hanno asserito che la circoncisione conferiva la grazia quanto alla rimozione della colpa, ma non quanto agli effetti positivi: e ciò per non essere costretti a dire che la grazia conferita nella circoncisione bastava all'osservanza dei precetti della legge, e che quindi era superflua la venuta di Cristo. – Ma neppure questa opinione è accettabile. Primo, perché la circoncisione dava ai bambini la possibilità di giungere al tempo debito alla gloria, che è l'ultimo effetto positivo della grazia. Secondo, perché nell'ordine delle cause formali gli effetti positivi vengono naturalmente prima degli effetti negativi, sebbene nell'ordine delle cause materiali sia vero il contrario: la forma infatti non esclude la privazione se non informando il soggetto.
Perciò altri hanno detto che nella circoncisione veniva conferita la grazia anche quanto all'effetto positivo di rendere l'uomo degno della vita eterna, ma non quanto a tutti gli effetti: poiché non bastava a reprimere la concupiscenza del fomite, e neppure a osservare le prescrizioni della legge.
E questa fu una volta anche la mia opinione [In 4 Sent., dist. 1, q. 2, a. 4, sol. 3]. – Ma a chi considera diligentemente la cosa appare chiaro che ciò non è vero. Poiché la più piccola grazia può resistere a qualunque concupiscenza ed evitare ogni peccato mortale, che viene commesso trasgredendo i comandamenti della legge: infatti un minimo di carità basta ad amare Dio più di quanto la cupidigia non ami «mille pezzi d'oro e d'argento» [Sal 118, 72].
Perciò si deve concludere che nella circoncisione veniva conferita la grazia quanto a tutti gli effetti di essa, ma in modo diverso che nel battesimo. Infatti nel battesimo la grazia è concessa in virtù dello stesso sacramento, virtù che

il battesimo ha in quanto strumento della passione di Cristo già compiuta.
La circoncisione invece conferiva la grazia in quanto era un simbolo della fede nella passione futura di Cristo, nel senso cioè che l'uomo ricevendo la circoncisione dichiarava di abbracciare tale fede: o direttamente, nel caso degli adulti, o per mezzo di altri, nel caso dei bambini. Per questo anche l'Apostolo [Rm 4, 11] dice che «Abramo ricevette il segno della circoncisione quale segreto della giustizia derivante dalla fede», appunto perché la giustizia veniva dalla fede significata, non dalla circoncisione significante.
Poiché dunque il battesimo, a differenza della circoncisione, opera strumentalmente in virtù della passione di Cristo, il battesimo imprime il carattere, che incorpora l'uomo a Cristo, e conferisce più grazia della circoncisione: l'effetto di una realtà già presente è infatti maggiore di quello della speranza.
Analisi delle obiezioni: 1. Il ragionamento sarebbe valido se la giustizia derivasse dalla circoncisione in un modo diverso dalla fede nella passione di Cristo.
2. Sia prima che dopo l'istituzione della circoncisione era la fede nel Cristo futuro a giustificare tanto i bambini quanto gli adulti. Ma prima non era necessario alcun rito dichiarativo di tale fede, poiché gli uomini non avevano ancora iniziato a riunirsi nel culto dell'unico Dio separandosi dagli infedeli.
È probabile però che i genitori credenti facessero a Dio delle preghiere per i loro bambini, specialmente quando si trovavano in pericolo, o dessero ai figli qualche benedizione, il che era come un «segreto della fede», allo stesso modo in cui gli adulti offrivano per se stessi preghiere e sacrifici.
3. Il popolo era scusato dall'osservare nel deserto il precetto della circoncisione sia perché non sapevano quando dovessero muovere gli accampamenti, sia perché, come dice il Damasceno [De fide orth. 4, 25], non occorreva che avessero un segno di distinzione finché rimanevano isolati dagli altri popoli.
Peccavano però di disobbedienza, nota S. Agostino [Quaest. in Heptat. 6, 6], quelli che la trascuravano per disprezzo.
Pare tuttavia che nessuno sia morto incirconciso nel deserto, poiché secondo il Salmo [104, 37] «non c'era tra loro alcun infermo», mentre pare che a morire nel deserto siano stati solo quelli che erano stati circoncisi in Egitto.
E anche se poi alcuni morirono non circoncisi, la loro condizione era come quella di coloro che erano morti prima dell'istituzione della circoncisione.
Il che vale anche per i bambini che all'epoca della legge morivano prima dell'ottavo giorno.
4. La circoncisione toglieva il peccato originale quanto alle sue conseguenze personali, ma lasciava l'impedimento a entrare nel regno dei cieli dalla parte della natura comune; impedimento che fu tolto dalla passione di Cristo.
Per cui nemmeno il battesimo, prima della passione di Cristo, apriva quel regno, mentre la circoncisione, se avvenisse ora, dopo la passione di Cristo, permetterebbe di entrarvi.
5. Gli adulti, quando venivano circoncisi, conseguivano la remissione non solo del peccato originale, ma anche dei peccati attuali; non venivano però liberati da ogni debito di pena, come accade invece nel battesimo, in cui viene conferita una grazia più abbondante.

Quaestio 71
Prooemium

[50277] IIIª q. 71 pr. Deinde considerandum est de praeparatoriis quae simul currunt cum Baptismo. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum catechismus debeat praecedere Baptismum. Secundo, utrum Baptismum debeat praecedere exorcismus. Tertio, utrum ea quae aguntur in catechismo et exorcismo aliquid efficiant, vel solum significent. Quarto, utrum baptizandi debeant catechizari vel exorcizari per sacerdotes.

ARGOMENTO 71
IL CATECHISMO E L'ESORCISMO
Trattiamo ora dei preparativi immediati del battesimo.
Su tale argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il catechismo debba precedere il battesimo; 2. Se l'esorcismo debba precedere il battesimo; 3. Se quanto si fa nel catechismo e nell'esorcismo produca qualcosa, o la significhi soltanto; 4. Se i battezzandi debbano essere catechizzati ed esorcizzati dai sacerdoti.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 6, q. 2, a. 2, sol. 1
Se il catechismo debba precedere il battesimo
Pare che il catechismo non debba precedere il battesimo. Infatti:
1. Con il battesimo gli uomini sono rigenerati alla vita soprannaturale. Ma l'uomo riceve la vita prima dell'insegnamento. Quindi non deve essere catechizzato prima di essere battezzato.
2. Il battesimo non viene dato solo agli adulti, ma anche ai bambini, i quali non sono capaci di istruzione, non avendo l'uso di ragione. Quindi è ridicolo catechizzarli.
3. Nel catechismo il catecumeno professa la sua fede. Ma i bambini non sono in grado di professare la loro fede né con un atto proprio, né per interposta persona: sia perché nessuno può obbligarsi per un altro, sia perché nessuno può sapere se i bambini, quando saranno giunti all'età della discrezione, accetteranno la fede. Quindi il battesimo non deve essere preceduto dal catechismo.
In contrario: Rabano Mauro [De inst. cleric. 1, 25] afferma: «Prima del battesimo l'uomo deve essere preparato dall'ufficio del catechista, perché il catecumeno riceva la prima istruzione sulla fede».
Dimostrazione: Il battesimo, come si è detto [q. 70, a. 1], è «il sacramento della fede», essendo una certa professione della fede cristiana. Ma perché uno riceva la fede occorre che venga istruito in essa, secondo le parole di S. Paolo [Rm 10, 14]: «Come potranno credere senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi?». È giusto quindi che il battesimo sia preceduto dal catechismo. Il Signore infatti, imponendo ai discepoli il comando di battezzare, mette l'insegnamento prima del battesimo [Mt 28, 19]: «Andate, ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole», ecc.
Analisi delle obiezioni: 1. La vita della grazia, alla quale uno viene rigenerato mediante il battesimo, presuppone la vita della natura razionale, che

rende l'uomo capace di ricevere l'insegnamento.
2. La madre Chiesa, come si è visto sopra [q. 69, a. 6, ad 3], non solo «presta ai bambini» che ricevono il battesimo «i piedi degli altri per camminare e il cuore degli altri per credere», ma presta loro anche gli orecchi degli altri per ascoltare e l'intelletto degli altri per apprendere. Perciò i bambini vanno catechizzati per la stessa ragione per cui devono essere battezzati.
3. Chi risponde Credo per un bambino che viene battezzato non predice che il bambino crederà quando sarà giunto all'età della discrezione - altrimenti direbbe Crederà -, ma professa la fede della Chiesa in nome del bambino, il quale ne ottiene una partecipazione, ne riceve il sacramento e ne assume gli obblighi per interposta persona. Nulla impedisce infatti che uno contragga un'obbligazione mediante un altro in cose che sono indispensabili per la salvezza. - Inoltre anche il padrino, rispondendo per il figlioccio, promette di impegnarsi a far sì che il bambino creda. Ciò però non basta quando si tratta di adulti che hanno l'uso di ragione.

Articolo 2
Infra, a. 3, ad 3; In 4 Sent., d. 6, q. 2, a. 3, sol. 1; sol. 2, ad 4
Se l'esorcismo debba precedere il battesimo
Pare che l'esorcismo non debba precedere il battesimo. Infatti:
1. L'esorcismo è prescritto contro gli energumeni, ossia contro gli ossessi. Ma non tutti sono tali. Quindi l'esorcismo non deve precedere il battesimo.
2. Finché uno è in peccato, il diavolo ha potere su di lui, poiché come dice il Vangelo [Gv 8, 34] «chi fa il peccato è schiavo del peccato». Ma il peccato è tolto con il battesimo. Quindi prima del battesimo gli uomini non vanno esorcizzati.
3. A reprimere il potere dei demoni è stato introdotto l'uso dell'acqua benedetta. Non occorreva dunque applicare a questo fine un altro rimedio con gli esorcismi.
In contrario: Il Papa Celestino [Capitula 9] prescrive: «Tanto i bambini quanto gli adulti che si presentano al sacramento della rigenerazione non si accostino al fonte della vita prima che sia stato scacciato da essi lo spirito immondo con gli esorcismi e le alitazioni dei chierici».
Dimostrazione: Chiunque si propone di fare qualcosa con saggezza, prima rimuove gli impedimenti della sua azione, secondo le parole di Geremia [4, 3]: «Dissodate un terreno incolto e non seminate fra le spine». Ma il demonio è il nemico della salvezza che l'uomo acquista con il battesimo, e ha un certo potere sull'uomo per il fatto che questi si trova sotto il peccato originale, o anche sotto quello attuale. È perciò conveniente che prima del battesimo con gli esorcismi vengano espulsi i demoni, perché non impediscano la salvezza dell'uomo. E le alitazioni stanno a indicare tale espulsione. La benedizione poi, con l'imposizione della mano, chiude la strada all'espulso perché non possa ritornare. Il sale in bocca e la saliva nelle narici e negli orecchi rappresentano invece rispettivamente per gli orecchi la comunicazione della dottrina della fede, per le narici il suo apprendimento, per la bocca la sua professione.
L'azione poi dell'olio simboleggia la preparazione dell'uomo a combattere

contro i demoni.
Analisi delle obiezioni: 1. Energumeni equivale a «interiormente malati» per influsso del demonio. Ora, sebbene non tutti coloro che si accostano al battesimo siano da lui invasati corporalmente, nondimeno tutti i non battezzati sono soggetti al potere dei demoni, almeno per le conseguenze del peccato originale.
2. Nel battesimo l'abluzione con l'acqua sottrae l'uomo al potere del demonio in quanto gli impedisce il raggiungimento della gloria. Gli esorcismi invece lo sottraggono al potere del demonio in quanto è di ostacolo a ricevere il sacramento.
3. L'acqua benedetta serve contro gli assalti esterni dei demoni. L'esorcismo invece è diretto contro gli assalti demoniaci interni: per cui gli ossessi che vengono esorcizzati sono detti appunto energumeni, cioè «malati interiormente ».
Oppure si può rispondere che come il rimedio contro il peccato viene dato una seconda volta con la penitenza per il fatto che il battesimo non si ripete, così contro gli assalti dei demoni viene data una seconda volta l'acqua benedetta per il fatto che non si possono ripetere gli esorcismi battesimali.

Articolo 3
In 4 Sent., d. 6, q. 2, a. 3, sol. 2
Se gli esorcismi producano qualcosa o abbiano solo valore di segno
Pare che gli esorcismi non producano qualcosa, ma abbiano solo valore di segno. Infatti:
1. Se un bambino muore dopo gli esorcismi, prima però del battesimo, non consegue la salvezza. Ma l'effetto dei riti chi vengono compiuti nei sacramenti tende a salvare l'uomo, poiché sta scritto [Mc 16, 16]: «Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo». Quindi i riti dell'esorcismo non producono nulla, ma hanno solo una funzione di segno.
2. Per costituire un sacramento della nuova legge occorre questo soltanto: che una cosa sia segno e causa, come si è detto sopra [q. 62, a. 1]. Se dunque gli esorcismi producessero degli effetti, sarebbero altrettanti sacramenti.
3. Come l'esorcismo dispone al battesimo, così un eventuale effetto dell'esorcismo disporrebbe all'effetto del battesimo. Ma la disposizione precede necessariamente lo stato perfetto: poiché la perfezione non è ricevuta se non nella materia disposta. Ne seguirebbe quindi che nessuno potrebbe ottenere l'effetto del battesimo se prima non fosse esorcizzato: il che è evidentemente falso. Quindi gli esorcismi non hanno alcun effetto.
4. Come i riti dell'esorcismo precedono il battesimo, così anche altri riti lo seguono: p. es. il sacerdote unge il battezzato con il crisma sulla sommità della testa. Ora, questi riti non hanno alcun effetto: altrimenti l'effetto del battesimo non sarebbe completo. Quindi nemmeno gli esorcismi prima del battesimo.
In contrario: S. Agostino [De symb. 1] scrive: «Si alita sui bambini e su di essi si fanno esorcismi per fugare da essi l'avverso potere del diavolo, che

ingannò l'uomo». Ma la Chiesa non compie nulla di inutile. Quindi tali alitazioni hanno l'effetto di espellere il potere dei demoni.
Dimostrazione: Alcuni hanno sostenuto che gli esorcismi non producono nulla, ma sono soltanto dei segni. Ciò però è evidentemente falso, poiché la Chiesa negli esorcismi usa l'imperativo per espellere il potere del demonio, p. es. quando dice: «Dunque, diavolo maledetto, esci da lui», ecc.
Dobbiamo quindi asserire che hanno qualche effetto, ma in modo diverso dal battesimo. Con il battesimo infatti viene data all'uomo la grazia per la piena remissione delle colpe. Con gli esorcismi invece si eliminano i due ostacoli che impedirebbero di ricevere la grazia della salvezza. Il primo è l'ostacolo estrinseco costituito dai tentativi che i demoni fanno per impedire la salvezza dell'uomo. E questo ostacolo viene rimosso con le alitazioni, con le quali, come risulta dal testo citato di S. Agostino, si reprime il potere del demonio perché non impedisca di ricevere il sacramento. Rimane tuttavia nell'uomo il potere demoniaco quanto alla macchia del peccato e al debito della pena, finché il peccato non sia tolto dal battesimo. E in riferimento a ciò S. Cipriano [Epist. 76] scrive: «Sappi che la cattiveria del diavolo può resistere fino all'acqua salutare, ma nel battesimo perde ogni possibilità di nuocere».
L'altro impedimento è invece intrinseco, e consiste nel fatto che per l'infezione del peccato originale l'uomo ha i suoi sensi chiusi ai misteri della salvezza. Da cui le parole di Rabano Mauro [De inst. cleric. 1, 27]: «Con la saliva simbolica e il tocco del sacerdote la sapienza e la potenza divina operano la salvezza del catecumeno, facendo sì che gli si aprano le narici perché possa percepire l'odore della conoscenza di Dio, gli si aprano gli orecchi perché possa ascoltare i comandamenti di Dio, gli si aprano i sensi intimi del cuore perché possa rispondere».
Analisi delle obiezioni: 1. Con gli esorcismi non si toglie la colpa per la quale l'uomo è punito dopo la morte, ma si tolgono solo gli impedimenti a ricevere mediante il sacramento la remissione della colpa. Quindi l'esorcismo senza il battesimo non vale dopo la morte.
Il Prepositino dice però che i bambini esorcizzati, se muoiono prima del battesimo, soffrono minori tenebre. Ma ciò non Pare vero, poiché quelle tenebre sono la privazione della visione divina, che non ammette un più e un meno.
2. L'essenziale del sacramento è di produrre l'effetto principale, che è la grazia, o remissiva della colpa o suppletiva di qualche difetto dell'uomo. Il che non avviene in virtù degli esorcismi, che tolgono soltanto gli impedimenti corrispettivi. Quindi essi non sono sacramenti, ma sacramentali.
3. La disposizione sufficiente a ricevere la grazia battesimale è la fede e l'intenzione, o propria di chi viene battezzato se è un adulto, o della Chiesa stessa, se è un bambino. Gli esorcismi sono diretti invece a rimuovere gli impedimenti. Quindi senza gli esorcismi è possibile conseguire l'effetto del battesimo.
Tuttavia non si devono omettere tali riti se non in caso di necessità. Ed essi devono essere suppliti quando il pericolo venga a cessare, per ragioni di uniformità nel battesimo. Né dopo il battesimo vengono suppliti inutilmente,

poiché come l'effetto del battesimo può essere impedito prima di essere ricevuto, così può essere impedito dopo che è stato ricevuto.
4. Fra i riti compiuti sul battezzato dopo il battesimo ce n'è qualcuno che non è soltanto segno, ma anche causa: p. es. l'unzione fatta sulla sommità del capo, che produce la conservazione della grazia battesimale. Ce n'è qualche altro invece che non produce nulla, ma soltanto significa: come il fatto di dare al battezzato la veste candida, per significare la novità della vita.

Articolo 4
In 4 Sent., d. 6, q. 2, a. 2, sol. 2; a. 3, sol. 3
Se spetti al sacerdote catechizzare ed esorcizzare il battezzando
Pare che non spetti al sacerdote catechizzare ed esorcizzare il battezzando. Infatti:
1. Spetta ai ministri occuparsi dei non-mondi, come dice Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 6]. Ma i catecumeni che vengono istruiti nel catechismo e gli energumeni che vengono purificati con gli esorcismi sono computati tra i non-mondi, come osserva lo stesso Dionigi [ib. 3, 3, 7]. Catechizzare quindi ed esorcizzare non è ufficio del sacerdote, ma piuttosto dei ministri.
2. I catecumeni vengono istruiti nella fede mediante la Sacra Scrittura, che nella Chiesa viene letta dai ministri: come infatti i lettori leggono in Chiesa l'antico Testamento, così i diaconi e i suddiaconi il nuovo. Perciò catechizzare spetta ai ministri. - E così pure esorcizzare Pare che spetti ai ministri.
S. Isidoro [Epist. 1] infatti scrive: «L'esorcista ha il compito di ritenere a memoria gli esorcismi, e di imporre le mani sugli energumeni e sui catecumeni nel corso del rito». Non è quindi ufficio del sacerdote catechizzare ed esorcizzare.
3. Catechizzare è lo stesso che istruire, che a sua volta è lo stesso che perfezionare. Ma quest'ultimo compito spetta ai vescovi, come insegna Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 6]. Non è quindi ufficio del sacerdote.
In contrario: Il Papa S. Niccolò I [Decr. di Graz. 3, 4, 57] ha stabilito: «I sacerdoti di ciascuna chiesa hanno la facoltà di fare il catechismo ai battezzandi ». E S. Gregorio [In Evang. hom. 29] osserva: «I sacerdoti, quando per la grazia dell'esorcismo impongono la mano sui credenti, che cos'altro fanno se non cacciare i demoni?».
Dimostrazione: Il ministro sta al sacerdote come l'agente secondario e strumentale sta all'agente principale, in conformità al significato del nome stesso di ministro. Ma l'agente secondario non agisce senza l'agente principale. Ora, quanto più grande è l'azione, di tanto migliori strumenti ha bisogno l'agente principale. Ma è più grande l'azione del sacerdote quando conferisce il sacramento stesso che non quando prepara al sacramento. Quindi i ministri più alti, chiamati diaconi, cooperano con il sacerdote nell'amministrazione stessa dei sacramenti; dice infatti S. Isidoro [l. cit.] che «al diacono spetta di assistere e servire i sacerdoti in tutto ciò che si compie nei sacramenti cristiani, ossia nel battesimo, nella cresima, nella patena e nel calice». I ministri inferiori invece cooperano con il sacerdote nei riti preparatori ai sacramenti: come i lettori nel catechismo e gli esorcisti negli esorcismi.

Analisi delle obiezioni: 1. Dei non-mondi i ministri hanno una cura ministeriale e quasi strumentale, mentre i sacerdoti hanno quella principale.
2. I lettori e gli esorcisti hanno l'ufficio di catechizzare e di esorcizzare non come agenti principali, ma come ministri del sacerdote in tali incombenze.
3. L'istruzione ha molti gradi. La prima è quella che intende convertire alla fede. E Dionigi [De eccl. hier. 2, 2, 1] la attribuisce al vescovo, ma essa può competere a qualsiasi predicatore, e anche a qualsiasi fedele. - La seconda è quella che impartisce i rudimenti della fede e insegna come ricevere i sacramenti. E questa spetta secondariamente ai ministri, principalmente invece ai sacerdoti. - La terza è l'istruzione sulla condotta della vita cristiana. E questa tocca ai padrini. - La quarta è l'istruzione sui misteri profondi della fede e sulla perfezione della vita cristiana. E questa spetta di ufficio ai vescovi.

Quaestio 72
Prooemium

[50312] IIIª q. 72 pr. Consequenter considerandum est de sacramento confirmationis. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum confirmatio sit sacramentum. Secundo, de materia eius. Tertio, utrum sit de necessitate sacramenti quod chrisma fuerit prius per episcopum consecratum. Quarto, de forma ipsius. Quinto, utrum imprimat characterem. Sexto, utrum character confirmationis praesupponat characterem baptismalem. Septimo, utrum conferat gratiam. Octavo, cui competat recipere hoc sacramentum. Nono, in qua parte. Decimo, utrum requiratur aliquis qui teneat confirmandum. Undecimo, utrum hoc sacramentum per solos episcopos detur. Duodecimo, de ritu eius.

ARGOMENTO 72
IL SACRAMENTO DELLA CRESIMA, O CONFERMAZIONE
Passiamo ora a trattare del sacramento della cresima [o confermazione]. Sull'argomento si pongono dodici quesiti: 1. Se la cresima sia un sacramento; 2. La sua materia; 3. Se la validità del sacramento esiga che il crisma sia stato prima consacrato dal vescovo; 4. La forma della cresima; 5. Se la cresima imprima il carattere; 6. Se questo presupponga il carattere del battesimo; 7. Se la cresima conferisca la grazia; 8. A chi spetti ricevere questo sacramento; 9. In quale parte del corpo; 10. Se il cresimando debba essere assistito da qualcuno; 11. Se questo sacramento debba essere amministrato solo dai vescovi; 12. Il rito della cresima.

Articolo 1
Supra, q. 65, a. 1; In 4 Sent., d. 2, q. 1, a. 2; d. 7, q. 1, a. 1, sol. 1; C. G., IV, c. 58
Se la cresima sia in sacramento
Pare che la cresima non sia un sacramento. Infatti:
1. I sacramenti hanno efficacia per istituzione divina, come si è detto sopra [q. 64, a. 2]. Ma non si legge che la cresima sia stata istituita da Cristo. Quindi non è un sacramento.
2. I sacramenti della nuova legge furono prefigurati nell'antica legge, come dice l'Apostolo [1 Cor 10, 2 ss.]: «Tutti furono battezzati in rapporto a Mosè

nella nube e nel mare, tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, tutti bevvero la stessa bevanda spirituale». Ma la cresima non fu prefigurata nell'antico Testamento. Non è quindi un sacramento.
3. I sacramenti sono ordinati alla salvezza degli uomini. Ma la salvezza è possibile anche senza la cresima, poiché i bambini battezzati che muoiono senza di essa si salvano. Quindi la cresima non è un sacramento.
4. Ogni sacramento della Chiesa rende conformi a Cristo, che è l'autore dei sacramenti. Ma per mezzo della cresima l'uomo non può essere conformato a Cristo, poiché non si legge che questi sia stato cresimato.
In contrario: Il Papa S. Melchiade così risponde ai Vescovi della Spagna [Ad episcopos Hispan. 2]: «Riguardo alle cose su cui ci avete chiesto che vi informassimo, cioè quale sacramento sia più grande, se l'imposizione delle mani dei vescovi o il battesimo, sappiate che ambedue sono grandi sacramenti ».
Dimostrazione: I sacramenti della nuova legge sono ordinati a degli effetti speciali di grazia: quindi dove si presenta un effetto speciale della grazia, lì è stabilito un sacramento speciale. E poiché le realtà sensibili e materiali sono l'immagine di quelle spirituali e intelligibili, possiamo da ciò che accade nella vita materiale comprendere le particolarità della vita spirituale. Ora, è manifesto che nella vita corporale costituisce una particolare perfezione il raggiungimento dell'età perfetta e la capacità di compiere azioni umane perfette; tanto che anche l'Apostolo [1 Cor 13, 11] dice: «Quando divenni uomo, abbandonai ciò che era proprio dell'infanzia». Per questo dunque, oltre al moto di generazione da cui uno riceve la vita corporea, c'è anche il moto di crescita che conduce all'età perfetta. Allo stesso modo quindi anche la vita spirituale è ricevuta mediante il battesimo, che è una rigenerazione spirituale. Nella cresima invece si ottiene per così dire l'età perfetta della vita spirituale.
Da cui le parole del Papa S. Melchiade [l. cit. nel s .c.]: «Lo Spirito Santo, che sulle acque del battesimo discese con intento di salvezza, nel fonte dona la pienezza dell'innocenza, nella cresima concede l'aumento della grazia. Nel battesimo veniamo rigenerati alla vita, dopo il battesimo veniamo irrobustiti ». È perciò evidente che la cresima è un sacramento speciale.
Analisi delle obiezioni: 1. Sull'istituzione di questo sacramento vi sono tre opinioni. Alcuni sostengono che questo sacramento non fu istituito né da Cristo né dagli Apostoli, ma in seguito da qualche Concilio. Altri invece dicono che fu istituito dagli Apostoli. – Ma ciò è impossibile, poiché istituire un nuovo sacramento spetta al potere di eccellenza, che compete solo a Cristo.
Dobbiamo quindi dire che Cristo istituì questo sacramento non mostrandolo, ma promettendolo, quando disse [Gv 16, 7]: «Se non me ne vado non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò». E ciò perché in questo sacramento viene data la pienezza dello Spirito Santo, che non era da concedersi prima della risurrezione e ascensione di Cristo, come osserva appunto S. Giovanni [7, 39]: «Non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato».
2. La cresima, essendo il sacramento della pienezza della grazia, non poteva

avere un suo corrispondente nell'antico Testamento: infatti, come dice S. Paolo [Eb 7, 19], «la legge non portò nulla a compimento».
3. Tutti i sacramenti sono in qualche modo necessari alla salvezza, come si è detto sopra [q. 65, a. 4]; ma ce ne sono alcuni senza dei quali essa è impossibile, e ce ne sono invece altri che concorrono alla sua perfezione. E in quest'ultimo senso la cresima è di necessità per la salvezza; sebbene ci si possa salvare senza di essa, purché però non la si ometta per disprezzo del sacramento.
4. Quanti ricevono la cresima, che è il sacramento della pienezza della grazia, si conformano a Cristo in quanto egli fin dal primo istante della sua concezione fu «pieno di grazia e di verità», come dice il Vangelo [Gv 1, 14].
E tale pienezza fu rivelata nel battesimo, quando «lo Spirito Santo discese visibilmente su di lui» [Lc 3, 22]. Infatti S. Luca [4, 1] afferma che «Gesù ritornò dal Giordano ripieno di Spirito Santo». Non conveniva poi alla dignità di Cristo, che è l'autore dei sacramenti, ricevere la pienezza della grazia da un sacramento.

Articolo 2
Infra, q. 84, a. 1, ad 1; In 4 Sent., d. 7, q. 1, a. 2, sol. 1, 2; C. G., IV, c. 60
Se il crisma sia la materia conveniente di questo sacramento
Pare che il crisma non sia la materia conveniente di questo sacramento.
Infatti:
1. Questo sacramento, come si è detto [a. 1, ad 1], fu istituito da Cristo quando promise ai suoi discepoli lo Spirito Santo. Ma egli mandò loro lo Spirito Santo senza l'unzione del crisma. E gli stessi Apostoli conferivano questo sacramento con la sola imposizione della mano, senza il crisma. Si legge infatti [At 8, 17] che «gli Apostoli imponevano le mani sui battezzati, e questi ricevevano lo Spirito Santo». Il crisma dunque non è la materia di questo sacramento, poiché la materia è indispensabile al sacramento.
2. La cresima perfeziona in certo qual modo il sacramento del battesimo, come si è detto sopra [q. 65, aa. 3, 4], per cui deve commisurarsi ad esso come la perfezione al perfettibile. Ma nel battesimo fa da materia un elemento semplice, ossia l'acqua. Non è quindi materia conveniente di questo sacramento il crisma, che è confezionato con olio e balsamo.
3. L'olio viene usato in questo sacramento come materia per ungere. Ma l'unzione può essere fatta con qualsiasi olio: p. es. con l'olio di noci o di qualsiasi altra cosa. Quindi per questo sacramento non si deve usare soltanto l'olio di oliva.
4. Quale materia del battesimo si usa l'acqua perché è facilmente reperibile ovunque, come si è detto sopra [q. 66, a. 3]. Ma l'olio di oliva non è facilmente reperibile ovunque, e molto meno il balsamo. Quindi il crisma confezionato con tali elementi non è la materia conveniente di questo sacramento.
In contrario: S. Gregorio [Registr. 4, 12, 9] comanda: «I presbiteri non presumano di segnare sulla fronte col crisma i bambini battezzati». Quindi il crisma è la materia di questo sacramento.
Dimostrazione: Il crisma è la materia conveniente di questo sacramento. In esso infatti, come si è detto [a. 1; q. 65, a. 1], viene data la pienezza dello Spirito

Santo per ottenere il vigore spirituale, che è proprio dell'età perfetta. Ma l'uomo, quando giunge all'età perfetta, comincia a entrare in rapporto con gli altri nelle sue attività, mentre prima viveva individualmente per se stesso.
Ora, la grazia dello Spirito Santo viene indicata dall'olio: per cui Cristo è detto «unto con olio di letizia» [Sal 44, 8], per la pienezza di Spirito Santo che egli ebbe. Quindi l'olio è adatto come materia di questo sacramento.
Gli si mescola poi il balsamo per indicare la fragranza dell'odore che si espande sugli altri, secondo le parole dell'Apostolo [2 Cor 2, 15]: «Noi siamo il profumo di Cristo», ecc. E sebbene molte altre cose siano odorose, si adopera tuttavia il balsamo perché ha un profumo più penetrante, e conferisce anche l'incorruttibilità, secondo quelle altre parole [Sir 24, 15]: «Come balsamo ho diffuso il profumo».
Analisi delle obiezioni: 1. Per il potere di eccellenza che ha sui sacramenti Cristo conferì agli Apostoli l'effetto di questo sacramento, ossia la pienezza dello Spirito Santo, senza il sacramento, poiché essi «ebbero le primizie dello Spirito», come dice S. Paolo [Rm 8, 23].
Nondimeno qualcosa di simile alla materia di questo sacramento fu dato agli Apostoli sensibilmente nel conferimento dello Spirito Santo. Che infatti lo Spirito Santo sia disceso sensibilmente su di essi in forma di fuoco ha lo stesso significato dell'olio, con la sola differenza che il fuoco ha virtù attiva e l'olio passiva, in quanto è materia e fomento del fuoco. E ciò era ben a proposito: infatti per mezzo degli Apostoli la grazia doveva giungere agli altri. –
Sugli Apostoli poi lo Spirito Santo discese anche in forma di lingue. Il che ha il medesimo significato del balsamo, con la sola differenza che la lingua comunica con gli altri mediante la parola, mentre il balsamo attraverso la sua fragranza: per indicare che gli Apostoli venivano riempiti di Spirito Santo come dottori della fede, mentre gli altri credenti come autori delle azioni che edificano i fedeli.
E alla stessa maniera anche quando gli Apostoli imponevano le mani, e anche quando predicavano, la pienezza dello Spirito Santo discendeva sui fedeli con segni visibili, come da principio era discesa sugli Apostoli; per cui riferisce S. Pietro [At 11, 15]: «Avevo appena cominciato a parlare, quando lo Spirito Santo scese su di loro, come da principio era sceso su di noi». Non era quindi necessaria la materia sensibile del sacramento, quando Dio stesso offriva dei segni sensibili in modo miracoloso.
Tuttavia quando tali fenomeni sensibili non si producevano gli Apostoli usavano comunemente il crisma nell'amministrazione del sacramento. Dice infatti Dionigi [De eccl. hier. 4, 1]: «C'è un rito perfettivo che le nostre guide», cioè gli Apostoli, «chiamano mistero del crisma».
2. Il battesimo viene dato per conferire semplicemente la vita soprannaturale: perciò spetta a questo sacramento una materia semplice. Il sacramento della confermazione viene dato invece per conferire la pienezza dello Spirito Santo, la cui operazione è multiforme, come si legge [Sap 7, 22]: «C'è in essa [nella sapienza] uno Spirito santo, unico, molteplice»; e S. Paolo [1 Cor 12, 4] aggiunge: «Vi sono diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito». Perciò è giusto che la materia di questo sacramento sia composta.

3. Le proprietà dell'olio che sono il simbolo dello Spirito Santo si trovano nell'olio di oliva più che in qualunque altro olio. Per cui lo stesso olivo sempre verde significa la forza e la misericordia dello Spirito Santo.
Inoltre l'olio d'oliva è l'olio propriamente detto, ed è il più usato dove è reperibile. Ogni altro olio poi viene detto olio a somiglianza di questo, e non è di uso comune se non come un surrogato presso coloro che sono sprovvisti dell'olio d'oliva. Di conseguenza si usa solo quest'olio nella confermazione e in altri sacramenti.
4. Il battesimo è un sacramento di assoluta necessità, e quindi la sua materia deve trovarsi ovunque. La materia invece del sacramento della cresima, il quale non è altrettanto necessario, basta che possa essere facilmente trasportata in tutti i luoghi della terra.

Articolo 3
In 4 Sent., d. 2, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 2; d. 7, q. 1, a. 2, sol. 3; d. 23, q. 1, a. 3, sol. 2, 3; De Verit., q. 27, a. 4, ad 10
Se per la validità di questo sacramento occorra che il crisma, che è la sua materia, sia stato prima consacrato dal vescovo
Pare che per la validità di questo sacramento non occorra che il crisma, che è la sua materia, sia stato prima consacrato dal vescovo. Infatti:
1. Il battesimo, nel quale si ottiene la piena remissione dei peccati, non è meno efficace del sacramento della cresima. Ora, sebbene si dia una benedizione all'acqua battesimale prima del battesimo, essa tuttavia non è indispensabile, poiché in caso di urgenza può essere tralasciata. Non è quindi indispensabile per il sacramento della cresima che il crisma sia stato prima consacrato dal vescovo.
2. Una stessa cosa non deve essere consacrata due volte. Ma la materia di un sacramento viene consacrata nello stesso momento in cui esso è conferito con la sua forma; tanto che S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 80] dice: «Si aggiunge la parola all'elemento, e si ha il sacramento». Il crisma quindi non va consacrato prima che venga conferito il sacramento.
3. Ogni consacrazione fatta nei sacramenti è ordinata al conferimento della grazia. Ma la materia sensibile confezionata con l'olio e il balsamo non può ricevere la grazia. Quindi non ha bisogno di alcuna consacrazione.
In contrario: Il Papa Innocenzo I [Epist. ad Decent.] scrive: «Ai presbiteri, quando battezzano, è concesso di ungere i battezzati con il crisma consacrato dal vescovo; non però di segnare la loro fronte con il medesimo olio, essendo ciò riservato ai vescovi, quando danno il Paraclito»: cosa che avviene in questo sacramento. Quindi occorre che la materia di questo sacramento sia prima consacrata dal vescovo.
Dimostrazione: Tutta la virtù santificante dei sacramenti deriva da Cristo, come si è detto sopra [q. 64, a. 3]. Ora, dobbiamo considerare che Cristo ha fatto uso di alcuni sacramenti, quali il battesimo e anche l'Eucarestia, i quali comportano una materia sensibile. Quindi dall'uso stesso di Cristo tali materie ricevettero l'attitudine a costituire un sacramento. Per cui il Crisostomo [Cromazio, In Mt 1, su 3, 15] osserva che «mai le acque del battesimo potrebbero purificare

i peccati dei credenti se non fossero state santificate dal contatto del corpo del Signore». E similmente il Signore stesso «prendendo il pane lo benedisse, e così anche il calice», come si legge nei Vangeli [Mt 26, 26 s.; Lc 22, 19 s.].

Di conseguenza non è necessario per questi sacramenti che la loro materia venga prima benedetta, bastando la benedizione di Cristo. E se viene fatta qualche benedizione, essa riguarda la solennità del sacramento, non la sua validità.

Di unzioni visibili invece Cristo non fece uso, per non pregiudicare l'unzione invisibile con cui egli «fu unto a preferenza dei suoi eguali» [Sal 44, 8].

E così tanto il crisma quanto l'olio santo e quello degli infermi vengono benedetti prima di essere usati per il sacramento.

Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.

2. Le due consacrazioni del crisma non hanno lo stesso valore. Come infatti lo strumento acquista la virtù strumentale due volte, cioè quando riceve la natura di strumento e quando viene usato dall'agente principale, così anche la materia di un sacramento ha bisogno di due consacrazioni: una prima con cui diviene la materia propria del sacramento, una seconda invece con cui è applicata all'effetto.

3. La materia sensibile può ricevere la grazia non come suo soggetto, ma come suo strumento, secondo quanto si è detto sopra [q. 62, a. 3]. Ed è a tale scopo che la materia del sacramento viene consacrata, o da Cristo stesso o dal vescovo, che rappresenta nella Chiesa la persona di Cristo.

## Articolo 4

Infra, q. 84, a. 3; In 4 Sent., d. 7, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 3; sol. 2; De forma abs., c. 1

Se sia conveniente la forma di questo sacramento: «Io ti segno con il segno della croce», ecc.

Pare che non sia conveniente la forma di questo sacramento: «Io ti segno [Signo te] con il segno della croce e ti confermo con il crisma della salvezza nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Amen». Infatti:

1. L'uso dei sacramenti deriva da Cristo e dagli Apostoli. Ma né Cristo istituì tale forma, né si legge che gli Apostoli se ne siano serviti. Tale forma dunque non è quella che conviene a questo sacramento.

2. Come il sacramento è lo stesso per tutti, così anche la sua forma deve essere la stessa, poiché è alla propria forma che ogni cosa deve la sua unità, come anche il suo essere. Ma non tutti usano questa forma; alcuni infatti dicono: «Ti confermo con il crisma della santificazione». Essa dunque non è la forma conveniente di questo sacramento.

3. Abbiamo detto sopra [a. 2, ob. 2] che questo sacramento deve conformarsi al battesimo come la perfezione alla realtà perfettibile. Ma nella forma del battesimo non si accenna al contrassegno del carattere, e nemmeno alla croce di Cristo, sebbene nel battesimo l'uomo muoia assieme a Cristo, come dice S. Paolo [Rm 6, 3 ss.]; e neppure si accenna all'effetto della salvezza, sebbene il battesimo sia necessario per la salvezza. Inoltre nella forma del battesimo si parla di un atto soltanto, e si esprime la persona del battezzante, dicendo:

«Io [Ego] ti battezzo»; la forma suddetta invece è diversa. Essa quindi non conviene a questo sacramento.
In contrario: Basta l'autorità della Chiesa, che adopera comunemente questa forma.
Dimostrazione: La forma predetta è conveniente per questo sacramento. Come infatti la forma di una realtà naturale ne costituisce la specie, così anche la forma del sacramento deve contenere tutto ciò che riguarda la specie del sacramento. Ora, come risulta dall'esposizione già fatta [aa. 1, 2], in questo sacramento viene dato lo Spirito Santo per il vigore nel combattimento spirituale. Perciò nella confermazione sono necessarie le tre cose accennate dalla forma suddetta. La prima è la causa che conferisce la pienezza della forza spirituale, ed è la santa Trinità. La quale viene espressa con le parole: «Nel nome del Padre», ecc. - La seconda è lo stesso vigore spirituale che viene conferito all'uomo per la sua salvezza mediante il simbolismo della materia visibile.
E a ciò si allude dicendo: «Ti confermo con il crisma della salvezza». - La terza è il contrassegno che viene dato al combattente, come anche per le battaglie materiali i soldati vengono contrassegnati con i distintivi dei loro comandanti. E questo è indicato dalle parole: «Io ti segno con il segno della croce», cioè con il segno «con il quale trionfò il nostro Re», come dice S. Paolo [Col 2, 15].
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è detto sopra [a. 2, ad 1], a volte attraverso il ministero degli Apostoli veniva dato l'effetto di questo sacramento, ossia la pienezza dello Spirito Santo, con alcuni miracoli visibili fatti da Dio, il quale può conferire l'effetto di un sacramento senza il sacramento. E in quei casi non era necessaria né la materia né la forma di questo sacramento. A volte invece gli Apostoli davano questo sacramento come ministri dei sacramenti. E allora usavano sia la materia che la forma prescritte da Cristo. Infatti molti riti che gli Apostoli osservavano nel conferire i sacramenti non sono stati tramandati dalle Scritture, che sono destinate indifferentemente a tutti. Per cui Dionigi [De eccl. hier. 7, 3, 10] afferma: «Non è giusto che gli interpreti della Scrittura traggano fuori dall'arcano e mettano sotto gli occhi di tutti le invocazioni efficaci», cioè le parole con le quali si compiono i sacramenti, «o il loro senso mistico, o le meraviglie che Dio compie attraverso di esse, ma queste cose ci vengono insegnate senza pubblicità», cioè occultamente, «dalla nostra sacra tradizione». Così S. Paolo stesso, parlando della celebrazione dell'Eucarestia, scrive [1 Cor 11, 34]: «Tutte le altre cose le sistemerò alla mia venuta».
2. La santità è la causa della salvezza. Dire quindi «crisma della santificazione » è lo stesso che dire «crisma della salvezza».
3. Il battesimo è la rigenerazione alla vita spirituale, per cui l'uomo vive in se stesso. Perciò non si pone nella forma del battesimo se non l'unico atto che si riferisce alla santificazione personale dell'uomo. Invece il sacramento della confermazione è destinato a santificare l'uomo non soltanto in se stesso, ma anche in vista della lotta esterna. Per questo si menziona non solo la santificazione interna con le parole: «Ti confermo con il crisma della salvezza

», ma si contrassegna anche esteriormente l'uomo con il segno della croce per il combattimento spirituale esterno, dicendo: «Io ti segno con il segno della croce».
Inoltre il verbo battezzare, che indica l'abluzione, può riferirsi sia alla materia, che è l'acqua abluente, sia all'effetto della salvezza. Non è così invece per il verbo confermare, per cui era necessario aggiungere tali precisazioni.
Infine si è detto sopra [q. 66, a. 5, ad 1] che il pronome ego non è necessario nella forma battesimale, essendo sottinteso dal verbo in prima persona. Viene usato tuttavia per esprimere l'intenzione. Ma ciò non è ugualmente necessario nella cresima, non venendo essa conferita se non da un ministro superiore, come si dirà in seguito [a. 11].

Articolo 5
Supra, q. 63, a. 6; In 4 Sent., d. 7, q. 2, a. 1, sol. 1; q. 3, a. 3, sol. 3
Se il sacramento della cresima imprima il carattere
Pare che il sacramento della cresima non imprima il carattere. Infatti:
1. Il carattere comporta un segno distintivo. Ma il sacramento della cresima non distingue il cristiano dall'infedele, poiché ciò avviene con il battesimo, né lo distingue dagli altri fedeli, poiché questo sacramento è destinato al combattimento spirituale, che si impone a tutti i fedeli (Ef 6, 11 ss.). In questo sacramento quindi non viene impresso alcun carattere.
2. Come si è detto sopra [q. 63, a. 2], il carattere è un certo potere o potenza spirituale. Ma la potenza è o attiva o passiva. Ora, nei sacramenti la potenza attiva viene conferita dal sacramento dell'ordine, mentre la potenza passiva o ricettiva dal sacramento del battesimo. Perciò il sacramento della cresima non imprime alcun carattere.
3. La circoncisione, che era un segno corporale, non imprimeva alcun carattere spirituale. Ora, nel sacramento della cresima si dà un segno corporale, segnando l'uomo con il crisma in forma di croce sulla fronte. Quindi in questo sacramento non viene impresso alcun carattere spirituale.
In contrario: Tutti i sacramenti che non vengono ripetuti imprimono il carattere. Ma la confermazione o cresima non viene ripetuta; dice infatti Gregorio II [Epist. 13]: «Va proibita la ripetizione della cresima per chi sia stato confermato dal vescovo». Quindi la cresima imprime il carattere.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 63, a. 2], il carattere è un certo potere spirituale destinato a delle funzioni sacre. Ma abbiamo anche detto [a. 1; q. 65, a. 1] che come il battesimo è una rigenerazione spirituale alla vita cristiana, così la confermazione è una crescita spirituale che porta l'uomo all'età perfetta dello spirito. Ora, dall'analogia con la vita fisica è chiaro che le funzioni di un uomo appena nato sono diverse da quelle dell'età perfetta. Di conseguenza con il sacramento della confermazione viene conferito all'uomo un potere spirituale per dei compiti sacri diversi da quelli a cui lo abilitava il potere conferitogli dal battesimo. Infatti nel battesimo uno riceve il potere di compiere gli atti che riguardano la propria salvezza, in quanto vive per se stesso; nella confermazione invece riceve il potere di svolgere attività attinenti al combattimento spirituale contro i nemici della fede.

Ed è quanto risulta dall'esempio degli Apostoli, i quali prima di ricevere la pienezza dello Spirito Santo se ne stavano «nel cenacolo perseveranti nella preghiera » [At 1, 13 s.]; dopo invece, usciti fuori, non temevano di professare la loro fede pubblicamente perfino dinanzi agli avversari della fede cristiana [ib., cc. 2 ss.]. Perciò è evidente che il sacramento della cresima imprime il carattere.

Analisi delle obiezioni: 1. Il combattimento spirituale contro i nemici invisibili impegna tutti. Ma il combattere contro i nemici visibili, ossia contro i persecutori della fede, rendendo testimonianza al nome cristiano, è proprio dei cresimati, che ormai hanno spiritualmente raggiunto l'età virile, in conformità alle parole di S. Giovanni [1 Gv 2, 14]: «Scrivo a voi, giovani, perché siete forti, e la parola di Dio rimane in voi, e avete vinto il maligno». Perciò il carattere della confermazione è un segno che distingue non i fedeli dagli infedeli, ma i provetti nello spirito da coloro che sono ancora «come bambini appena nati» [1 Pt 2, 2].

2. Tutti i sacramenti sono delle professioni di fede. Come dunque il battezzato riceve il potere spirituale di professare la fede accostandosi agli altri sacramenti, così il cresimato riceve il potere di professare verbalmente in pubblico la fede cristiana quasi per un incarico ufficiale.

3. I sacramenti dell'antica legge sono chiamati da S. Paolo [Eb 9, 10] «giustizia della carne», poiché interiormente non avevano alcun effetto. Quindi la circoncisione imprimeva un segno solo nel corpo, non nell'anima. La cresima invece, assieme al segno corporale, imprime anche un carattere spirituale, essendo un sacramento della nuova legge.

## Articolo 6

In 4 Sent., d. 7, q. 2, a. 1, sol. 3

### Se il carattere della cresima presupponga necessariamente il carattere del battesimo

Pare che il carattere della cresima non presupponga necessariamente il carattere del battesimo. Infatti:

1. Il sacramento della cresima ha per fine la pubblica professione della fede cristiana. Ma molti anche prima del battesimo hanno professato pubblicamente la fede cristiana, dando il sangue per essa. Quindi il carattere della cresima non presuppone quello del battesimo.

2. Degli Apostoli non si legge che siano stati battezzati; anzi, S. Giovanni [4, 2] osserva che «non Gesù in persona battezzava, ma i suoi discepoli». E tuttavia in seguito furono certamente confermati con la discesa dello Spirito Santo. Quindi in modo analogo anche altri potrebbero essere cresimati prima del battesimo.

3. Negli Atti [10. 44 ss.] si legge: «Pietro stava ancora dicendo queste cose quando lo Spirito Santo scese sopra tutti coloro che ascoltavano il discorso»; e dopo Pietro «ordinò che fossero battezzati» [v. 48]. Perciò anche altri potrebbero essere cresimati prima di essere battezzati.

In contrario: Rabano Mauro [De inst. cleric. 1, 30] scrive: «Alla fine il sommo sacerdote con l'imposizione delle mani dà il Paraclito al battezzato, perché sia corroborato dallo Spirito Santo per proclamare la sua fede».

Dimostrazione: Il carattere della cresima presuppone necessariamente il carattere battesimale, per cui se uno venisse cresimato senza essere stato battezzato non riceverebbe nulla, ma dovrebbe essere cresimato di nuovo dopo aver ricevuto il battesimo. E la ragione è questa: che la cresima, come si è visto [a. 1; q. 65, a. 1], sta al battesimo come la crescita alla generazione. Ora, è chiaro che nessuno può passare all'età perfetta senza prima nascere. Allo stesso modo dunque nessuno che non sia stato prima battezzato può ricevere il sacramento della cresima.

Analisi delle obiezioni: 1. La potenza divina non è vincolata ai sacramenti. E così può essere conferito all'uomo il vigore spirituale per testimoniare pubblicamente la fede cristiana senza il sacramento della cresima; come si può anche ottenere la remissione dei peccati senza il battesimo. Ma come nessuno ottiene l'effetto del battesimo senza il desiderio del battesimo, così nessuno ottiene l'effetto della cresima senza il desiderio di essa. E questo desiderio può essere anche antecedente al battesimo.

2. S. Agostino [Epist. 265] nota che dalle parole del Signore [Gv 13, 10]: «Chi ha fatto il bagno non ha bisogno di lavarsi se non i piedi», «veniamo a capire che Pietro e gli altri discepoli di Cristo erano stati battezzati o con il battesimo di Giovanni, come pensano alcuni, o con il battesimo di Cristo, come è più credibile. Poiché questi non ricusò l'ufficio di battezzare, per avere dei ministri con cui battezzare gli altri».

3. Gli uditori della predicazione di S. Pietro ricevettero miracolosamente l'effetto, ma non il sacramento della cresima. Ora, abbiamo già spiegato [ad 1; a. 2, ad 1; a. 4, ad 1] che l'effetto della cresima può essere conferito anche prima del battesimo, non invece il sacramento. Come infatti l'effetto della cresima, che è il vigore spirituale, presuppone l'effetto del battesimo, che è la giustificazione, così il sacramento della cresima presuppone il sacramento del battesimo.

Articolo 7

In 4 Sent., d. 7, q. 2, a. 2

Se il sacramento della cresima conferisca la grazia santificante

Pare che questo sacramento non conferisca la grazia santificante. Infatti:

1. La grazia è diretta contro la colpa. Ma questo sacramento, come si è detto [a. 6], non viene dato se non ai battezzati, che sono già stati mondati dalla colpa. Quindi questo sacramento non conferisce la grazia santificante.

2. Della grazia santificante hanno bisogno specialmente i peccatori, poiché essa soltanto li può giustificare. Se dunque con questo sacramento venisse conferita la grazia santificante, esso andrebbe dato agli uomini che si trovano in peccato. Il che invece è falso.

3. Non esistono specie diverse di grazia santificante, essendo essa destinata a un unico effetto. Ma due forme della medesima specie non sono compossibili nel medesimo soggetto. Poiché dunque la grazia santificante è conferita dal battesimo, essa non viene conferita dal sacramento della cresima, che è concesso soltanto ai battezzati.

In contrario: Il Papa S. Melchiade [Ad episcopos Hispan. 2] scrive: «Lo Spirito Santo nel fonte battesimale dona la pienezza dell'innocenza,

nella confermazione l'aumento della grazia».
Dimostrazione: In questo sacramento, come si è detto [aa. 1, 4; q. 65, a. 1], viene dato ai battezzati lo Spirito Santo per rinvigorirli: come fu dato agli Apostoli nel giorno della Pentecoste [At 2, 2 ss.], e come lo davano ai battezzati gli Apostoli stessi con l'imposizione delle mani [ib. 8, 17]. Ora, nella Prima Parte [q. 43, a. 3] abbiamo spiegato che la missione o donazione dello Spirito Santo non avviene se non assieme alla grazia santificante. È chiaro quindi che in questo sacramento viene conferita la grazia santificante.
Analisi delle obiezioni: 1. È proprio della grazia santificante il rimettere i peccati; ma essa ha pure altri effetti, essendo sufficiente a far passare l'uomo attraverso tutti i gradi fino alla vita eterna. Per cui a S. Paolo fu detto in proposito [2 Cor 12, 9]: «Ti basta la mia grazia». Ed egli dice di se stesso [1 Cor 15, 10]: «Per grazia di Dio sono quello che sono». E così la grazia santificante non viene data solo per la remissione della colpa, ma anche per l'aumento e la stabilità della giustizia. Ed è sotto quest'ultimo aspetto che essa viene conferita dalla cresima.
2. Come appare dal nome stesso, la confermazione o cresima viene data per confermare ciò che essa trova già esistente. Quindi essa non va data a coloro che non hanno la grazia. Come quindi non viene conferita ai non battezzati, così non va conferita agli adulti peccatori se non quando questi siano stati ricondotti dalla penitenza allo stato di grazia. Da cui la norma del Concilio di Orléans [Decr. di Graz. 3, 5, 6]: «Si accostino alla confermazione digiuni, e vengano ammoniti di fare prima la confessione, perché siano in grado di ricevere nella mondezza il dono dello Spirito Santo». E in questo caso la cresima perfeziona l'effetto della penitenza, come anche del battesimo: poiché con la grazia conferita da questo sacramento il penitente ottiene una maggiore remissione dei suoi peccati. – E se si accostasse alla cresima un adulto in stato di peccato, che però non ne avesse coscienza o anche non fosse perfettamente contrito, per la grazia conferitagli da questo sacramento conseguirebbe la remissione dei peccati.
3. Come si è detto [q. 62, a. 2], la grazia sacramentale aggiunge alla grazia santificante genericamente intesa qualcosa che è capace di produrre l'effetto specifico a cui il sacramento è destinato. Se quindi la grazia conferita da questo sacramento viene considerata quanto a ciò che è generico, allora la cresima non dona una grazia diversa da quella del battesimo, ma aumenta la grazia già esistente. Se invece viene considerata quanto all'elemento specifico che viene aggiunto, allora essa non è della stessa specie della grazia battesimale.

Articolo 8
In 4 Sent., d. 7, q. 3, a. 2, sol. 2, 3
Se questo sacramento debba essere conferito a tutti
Pare che questo sacramento non vada conferito a tutti. Infatti:
1. Questo sacramento viene dato per conferire una certa eccellenza, come si è detto [a. 2, ad 2]. Ma l'eccellenza non è di tutti. Quindi non tutti devono ricevere questo sacramento.
2. Con questo sacramento uno cresce spiritualmente passando all'età perfetta. Ma l'età perfetta non si concilia con quella della puerizia. Quindi almeno

ai bambini esso va negato.
3. Come scrive il Papa S. Melchiade [Ad episcopos Hispan. 2], «dopo il battesimo veniamo confermati per il combattimento». Ma combattere non si addice alle donne per la debolezza del loro sesso. Quindi questo sacramento non va dato alle donne.
4. Il Papa S. Melchiade [ib.] osserva ancora che «sebbene a quanti muoiono subito bastino i benefici della rigenerazione, tuttavia a quelli che sopravvivono occorrono i benefici della confermazione. La confermazione infatti arma ed equipaggia coloro che sono riservati per il combattimento e le lotte di questo mondo. Chi al contrario dopo il battesimo giunge immacolato alla morte con l'acquisita innocenza, viene confermato dalla morte, in quanto non potrà più peccare». Quindi a coloro che muoiono subito dopo il battesimo non si deve conferire questo sacramento. Esso quindi non va amministrato a tutti.
In contrario: Negli Atti [2, 2] si legge che lo Spirito Santo «riempì tutta la casa», che simboleggia la Chiesa; e più sotto [v. 4] che «tutti furono ripieni di Spirito Santo». Ma questo sacramento viene dato per conseguire tale pienezza. Quindi esso va dato a tutti coloro che appartengono alla Chiesa.
Dimostrazione: Con questo sacramento l'uomo raggiunge spiritualmente l'età perfetta, come si è detto [a. 1]. Ora, che ogni nato alla vita corporale giunga all'età perfetta è nell'intento della natura, sebbene a volte ciò sia impedito dalla corruttibilità del corpo, che è prevenuto dalla morte. Molto più dunque è nell'intenzione di Dio condurre tutte le cose alla loro perfezione, non agendo la natura se non a imitazione di Dio: per cui sta scritto [Dt 32, 4] che «le opere di Dio sono perfette».
Ma l'anima, a cui competono la nascita e la perfezione della vita spirituale, è immortale. Come quindi può ottenere la nascita spirituale nel tempo della vecchiaia, così può ottenere l'età perfetta nel tempo della giovinezza, o della puerizia: poiché le età della vita fisica non condizionano l'anima. Quindi questo sacramento va dato a tutti.
Analisi delle obiezioni: 1. Questo sacramento viene dato per conferire una certa eccellenza non di un uomo rispetto a un altro, come il sacramento dell'ordine, ma dell'uomo rispetto a se stesso: come la stessa persona divenuta matura ha un'eccellenza rispetto a se stessa quando era nell'infanzia.
2. L'età fisica non condiziona l'anima, come si è detto [nel corpo]. Quindi anche nell'età infantile l'uomo può ottenere la perfezione dell'età spirituale, di cui si legge [Sap 4, 8]: «Vecchiaia veneranda non è la longevità, né si calcola dal numero degli anni». E così molti nell'età della fanciullezza, avendo ricevuto la forza dello Spirito Santo, combatterono generosamente per Cristo fino al sangue.
3. Scrive il Crisostomo [De Machab. 1]: «Nelle gare mondane occorrono requisiti di età, di condizione e di sesso, per cui ne è vietata la partecipazione agli schiavi, alle donne, ai vecchi e ai bambini. Nelle gare celesti invece lo stadio è aperto a tutte le persone, le età e i sessi, senza distinzione alcuna». E altrove [Hom. 11, 5] aggiunge: «Dinanzi a Dio milita anche il sesso femminile, e molte donne sostennero il combattimento spirituale con animo virile.

Alcune infatti uguagliarono gli uomini nella virtù dell'uomo interiore durante le lotte del martirio; e alcune furono anche più forti degli uomini». Quindi questo sacramento va dato anche alle donne.
4. L'anima, a cui appartiene l'età spirituale, è immortale, come si è detto [nel corpo]. Perciò anche a coloro che stanno per morire si deve dare questo sacramento, perché nella risurrezione compaiano perfetti, come si legge in S. Paolo [Ef 4, 13]: «Finché non giungiamo tutti allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla prima maturità di Cristo». E per tale motivo Ugo di S. Vittore [De sacram. 2, 7, 3] scrive: «Sarebbe davvero pericoloso se capitasse a uno di partire da questa vita senza la confermazione»: non perché si dannerebbe, escluso il caso del disprezzo, ma perché ne patirebbe danno nella sua perfezione. Per cui anche i bambini che muoiono cresimati ottengono una maggiore gloria, come ottengono in questa vita una maggiore grazia. –
Il testo citato va dunque inteso nel senso che a coloro che stanno per morire questo sacramento non è necessario per affrontare i pericoli del combattimento terreno.

Articolo 9
Infra, a. 11, ad 3; In 4 Sent., d. 7, q. 3, a. 3, sol. 2; C. G., IV, c. 60; Quodl., 11, q. 7; In Rom., c. 1, lect. 5; c. 10, lect. 2
Se questo sacramento vada conferito sulla fronte
Pare che questo sacramento non vada conferito sulla fronte. Infatti:
1. Questo sacramento, come si è visto [q. 65, aa. 3, 4], perfeziona il battesimo. Ma il sacramento del battesimo viene conferito all'uomo in tutto il corpo. Quindi questo sacramento non va conferito solo sulla fronte.
2. Questo sacramento viene dato per rinvigorire spiritualmente, come si è detto sopra [aa. 1, 2, 4; q. 65, a. 1]. Ma il vigore spirituale risiede specialmente nel cuore. Quindi questo sacramento va conferito sul cuore piuttosto che sulla fronte.
3. Questo sacramento viene dato all'uomo perché professi con libertà la fede cristiana. Ma «la professione che porta alla salvezza si fa con la bocca» come dice S. Paolo [Rm 10, 10]. Perciò questo sacramento va conferito sulla bocca piuttosto che sulla fronte.
In contrario: Rabano Mauro [De inst. cleric. 1, 30] scrive: «Il battezzato viene segnato con il crisma sulla sommità della testa dal sacerdote, ma sulla fronte dal pontefice».
Dimostrazione: In questo sacramento, come si è detto [aa. 1, 4], l'uomo riceve lo Spirito Santo per essere forte nel combattimento spirituale, al fine di testimoniare coraggiosamente la fede di Cristo anche in mezzo ai nemici. È quindi giusto che venga segnato con il crisma in forma di croce sulla fronte per due motivi. Primo, perché viene contrassegnato con il segno della croce come un soldato con il segno del suo comandante, segno che deve essere evidente e visibile. Ora, fra tutte le parti del corpo la più visibile è la fronte, che non viene quasi mai coperta. Perciò il cresimando viene unto con il crisma sulla fronte affinché mostri apertamente di essere cristiano, come dopo aver ricevuto lo Spirito Santo si manifestarono anche gli Apostoli, che prima stavano

nascosti nel cenacolo [At 1, 13; 2].
Secondo, poiché si è impediti nella libera professione del nome cristiano da due cose, cioè dalla paura e dalla vergogna. Ma il segno di entrambi questi sentimenti si manifesta soprattutto sulla fronte, per la vicinanza della sede dell'immaginazione e per il fatto che i sentimenti salgono direttamente dal cuore alla fronte: per cui «chi ha vergogna arrossisce, e chi ha paura impallidisce », come dice Aristotele [Ethic. 4, 9]. E così il cresimando viene segnato con il crisma sulla fronte, perché né il timore né la vergogna gli impediscano di testimoniare il nome cristiano.
Analisi delle obiezioni: Con il battesimo veniamo rigenerati alla vita spirituale, che è di tutto l'uomo. Nella confermazione invece veniamo rinvigoriti per il combattimento, il segno del quale va portato sulla fronte, cioè in un luogo ben visibile.
2. La causa della fortezza è nel cuore, ma il segno appare sulla fronte; per cui in Ezechiele [3, 8] si legge: «Ti ho dato una fronte dura quanto la loro fronte ». Quindi il sacramento dell'Eucaristia, che rafforza l'uomo in se stesso, riguarda il cuore, secondo l'espressione del Salmo [103, 15]: «Il pane sostiene il cuore dell'uomo». Il sacramento della confermazione invece è richiesto come segno di fortezza nei rapporti con gli altri, per cui viene dato sulla fronte.
3. Questo sacramento viene dato per una professione di fede libera, non per una professione di fede pura e semplice, poiché per questa basta anche il battesimo. Quindi non va dato sulla bocca, ma sulla fronte, dove appaiono i sentimenti che impediscono di professare apertamente la fede.

Articolo 10
In 4 Sent., d. 7, q. 3, a. 3, sol. 1
Se il cresimando debba essere tenuto da altri
Pare che il cresimando nel rito della cresima non debba essere tenuto da altri. Infatti:
1. Questo sacramento non viene dato solo ai bambini, ma anche agli adulti. Gli adulti però possono sostenersi da soli. Sarebbe dunque ridicolo che venissero sostenuti da altri.
2. Chi fa già parte della Chiesa ha libero accesso al principe della Chiesa, che è il vescovo. Ma questo sacramento, come si è detto [a. 6], non viene conferito che al battezzato, il quale è già membro della Chiesa. Egli non deve quindi essere presentato al vescovo da un altro per ricevere questo sacramento.
3. Questo sacramento è conferito in vista del vigore spirituale. Ma questo si trova più negli uomini che nelle donne, come fanno pensare quelle parole dei Proverbi [31, 10]: «Una donna forte chi la troverà?». Quindi come minimo la donna non può tenere un uomo alla cresima [come madrina].
In contrario: Il Papa Innocenzo [Decr. di Graz. 2, 30, 4, 3] dice: «Se uno dei coniugi avrà levato dal sacro fonte o avrà tenuto alla cresima il figlio o la figlia di un altro», ecc. Come quindi è prescritto che qualcuno rilevi dal sacro fonte il battezzato, così è prescritto che uno sia tenuto da altri nel ricevere il sacramento della cresima.

Dimostrazione: Come si è detto [aa. 1, 4, 9], questo sacramento è conferito perché l'uomo sia forte nel combattimento spirituale. Ora, come uno nato da
poco ha bisogno di un istruttore nelle cose che riguardano la condotta della vita, secondo l'osservazione di S. Paolo [Eb 12, 9]: «Abbiamo avuto come istruttori i nostri padri secondo la carne e li abbiamo rispettati», così coloro che vengono arruolati per combattere hanno bisogno di maestri da cui essere istruiti su ciò che riguarda il combattimento: ed è per questo che nelle guerre materiali vengono istituiti dei centurioni per comandare agli altri. Allo stesso modo dunque colui che riceve questo sacramento deve essere tenuto da un altro che lo istruisca, per così dire, sul modo di combattere.
Un'altra ragione è poi che con questo sacramento viene conferita all'uomo la maturità spirituale, come si è detto [aa. 2, 5], per cui il cresimando viene tenuto come ancora spiritualmente debole e immaturo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il cresimando, anche se è adulto fisicamente, tuttavia non lo è ancora spiritualmente.
2. Sebbene il battezzato sia divenuto membro della Chiesa, tuttavia non è ancora iscritto alla milizia cristiana. Quindi viene presentato al vescovo, come al capo dell'esercito, da un altro già iscritto a tale milizia. Infatti chi non è ancora cresimato non può tenere un altro alla cresima.
3. «In Gesù Cristo non c'è né maschio né femmina», dice S. Paolo [Gal 3, 28]. Perciò non conta che a tenere il cresimando ci sia un uomo o una donna.

Articolo 11
Supra, q. 65, a. 3, ad 3; In 4 Sent., d. 2, q. 2, a. 4, ad 1; d. 7, q. 3, a. 1; d. 13, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 2; d. 25, q. 1, a. 1; C. G., IV, c. 60; De art. fidei; Quodl., 11, q. 7
Se solo il vescovo possa conferire questo sacramento
Pare che solo il vescovo possa conferire questo sacramento. Infatti:
1. S. Gregorio [Registr. 4, 12, 26] dice scrivendo al vescovo Gennaro: «Ci è giunta la voce che alcuni si sono scandalizzati perché abbiamo proibito ai presbiteri di ungere con il crisma i battezzati. Noi l'abbiamo certamente fatto secondo l'uso antico della nostra Chiesa, ma se qualcuno dovesse proprio rattristarsi per questo, concediamo che dove mancano i vescovi i presbiteri possano ungere con il crisma i battezzati anche sulla fronte». Ora, ciò che è indispensabile nei sacramenti non può essere mutato per evitare uno scandalo. Quindi non è necessario alla validità di questo sacramento che esso sia conferito dal vescovo.
2. Il sacramento del battesimo ha un'efficacia maggiore del sacramento della cresima, poiché nel battesimo viene data la piena remissione dei peccati sia quanto alla colpa che quanto alla pena; il che non avviene in questo sacramento. Ma un semplice sacerdote può dare per ufficio il sacramento del battesimo, e in caso di necessità chiunque, anche se non è ordinato, può battezzare. Non è quindi necessario che questo sacramento sia conferito dal vescovo.
3. La sommità del capo, dove secondo i medici risiede la ragione (cioè quella particolare, che viene detta facoltà cogitativa), è più nobile della fronte, dove risiede l'immaginativa. Ma un semplice sacerdote può ungere i battezzati con il crisma sulla sommità del capo. Molto più dunque li può segnare con il crisma

sulla fronte, come richiede il sacramento della cresima.
In contrario: Il Papa S. Eusebio [Epist. 3] scrive: «Si deve tenere nella massima venerazione il sacramento dell'imposizione delle mani, che può essere conferito solo dai sommi sacerdoti. Non si legge [infatti] che al tempo degli Apostoli esso sia stato amministrato da altri all'infuori degli Apostoli stessi; [così dunque] esso non può venire mai amministrato da altri all'infuori di coloro che tengono il posto degli Apostoli. Se infatti si presumesse di fare altrimenti, esso va ritenuto invalido e vano, e non sarà mai computato tra i sacramenti della Chiesa». È quindi necessario per la validità di questo sacramento, che è detto «sacramento dell'imposizione delle mani», che esso venga amministrato dal vescovo.
Dimostrazione: In ogni opera la perfezione suprema è riservata all'arte o virtù più alta: come la preparazione della materia è di competenza degli artigiani subalterni, mentre sopra di essi sta chi dà la forma, e più in alto di tutti colui a cui spetta l'uso, che è il fine di ogni prodotto; e una lettera viene scritta da un segretario, ma è sottoscritta dal padrone. Ora, i fedeli cristiani sono come un'opera divina, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Cor 3, 9]: «Voi siete l'edificio di Dio», e sono anche come «una lettera scritta dallo Spirito di Dio», secondo un'altra espressione dell'Apostolo [2 Cor 3, 2 s.]. Ora, il sacramento della cresima è come il coronamento del battesimo: nel senso cioè che nel battesimo uno viene formato come un edificio spirituale e viene scritto come una lettera spirituale, ma nel sacramento della cresima questo edificio spirituale viene consacrato a essere tempio dello Spirito Santo e questa lettera viene sigillata con il segno della croce. Perciò il conferimento della cresima è riservato ai vescovi, che hanno il supremo potere nella Chiesa; e anche nella Chiesa primitiva, come riferiscono gli Atti [8, 14 ss.], la pienezza dello Spirito Santo veniva data con l'imposizione delle mani degli Apostoli, dei quali i vescovi fanno le veci. E in proposito prescrive il Papa Urbano I [Decr. di Graz. 3, 5, 1]: «Tutti i fedeli devono ricevere lo Spirito Santo dopo il battesimo con l'imposizione della mano dei vescovi, per essere riconosciuti pienamente cristiani».
Analisi delle obiezioni: 1. Il Papa nella Chiesa ha i pieni poteri, per cui può concedere i diritti degli ordini superiori agli inferiori: come ad alcuni sacerdoti concede di conferire gli ordini minori, che sono di competenza dei vescovi. E per tale pienezza di poteri il Papa S. Gregorio concesse che dei semplici sacerdoti conferissero la cresima, finché non cessasse lo scandalo.
2. Il battesimo è più efficace di questo sacramento quanto alla rimozione del male, essendo una rigenerazione spirituale, cioè un passaggio dal non essere all'essere. Ma la cresima è più efficace quanto all'avanzamento nel bene, essendo una crescita spirituale, ossia il passaggio da uno stato imperfetto a uno perfetto. E così essa è riservata a un ministro superiore.
3. Come dice Rabano Mauro [De inst. cleric. 1, 30], «il battezzato viene segnato con il crisma sulla sommità del capo dal sacerdote e sulla fronte dal pontefice per indicare con la prima unzione la discesa su di lui dello Spirito Santo che lo consacra quale abitazione di Dio, e con la seconda la settiforme grazia dello Spirito Santo che viene nell'uomo con tutta la pienezza della

santità, della scienza e della virtù». Perciò questa unzione viene riservata ai vescovi non per la superiore dignità della parte contrassegnata, ma per la superiorità degli effetti.

Articolo 12
In 4 Sent., d. 7, expos.
Se il rito di questo sacramento sia conveniente
Pare che il rito di questo sacramento non sia conveniente. Infatti:
1. Il sacramento del battesimo è più necessario della cresima, come si è detto [a. 2, ad 4; q. 65, aa. 3, 4]. Ma al battesimo vengono assegnati determinati tempi, cioè la Pasqua e la Pentecoste. Quindi anche per questo sacramento si deve stabilire un dato tempo.
2. Come questo sacramento esige la devozione di chi lo dà e di chi lo riceve, così la esige anche il sacramento del battesimo. Ma per il sacramento del battesimo non è prescritto che venga ricevuto e conferito a digiuno. È dunque inopportuno ciò che comanda il Concilio di Orléans, che cioè i cresimandi «si presentino digiuni alla confermazione», e che «i vescovi solo a digiuno diano con l'imposizione della mano lo Spirito Santo», come vuole il Concilio di Meaux.
3. Il crisma è un simbolo della pienezza dello Spirito Santo, come si è detto sopra [a. 2]. Ma la pienezza dello Spirito Santo fu data ai fedeli di Cristo nel giorno della Pentecoste, come si legge negli Atti [2, 1]. Il crisma quindi dovrebbe essere preparato e benedetto nella festa della Pentecoste, piuttosto che il Giovedì Santo.
In contrario: Basta l'uso della Chiesa, che è governata dallo Spirito Santo.
Dimostrazione: Il Signore [Mt 18, 20] fece ai suoi fedeli questa promessa: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro». È quindi da ritenersi per fermo che gli ordinamenti della Chiesa sono diretti dalla sapienza di Cristo. E così dobbiamo essere certi che i riti osservati dalla Chiesa nella cresima e negli altri sacramenti sono convenienti.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Papa S. Melchiade [Ad episcopos Hispan. 2] scrive che «questi due sacramenti», cioè il battesimo e la confermazione, «sono così uniti che mai, fuori del pericolo di morte, possono essere separati, e uno non può mai essere conferito senza l'altro». Di conseguenza sono assegnati gli stessi tempi al battesimo solenne e alla cresima. Ma poiché la cresima viene data soltanto dai vescovi, che non sempre sono presenti dove i sacerdoti battezzano, fu necessario nella prassi comune rimandare il sacramento della cresima anche ad altri tempi.
2. Da quella prescrizione «sono eccettuati gli infermi e coloro che si trovano in pericolo di morte», come si legge nelle costituzioni del Concilio di Meaux. Quindi per il gran numero dei fedeli e a causa di pericoli imminenti è concesso che la cresima, che è conferibile solo dai vescovi, venga data o ricevuta anche senza essere digiuni: poiché un solo vescovo, specialmente in una grande diocesi, non potrebbe confermare tutti se avesse delle limitazioni di tempo. Quando però ciò può essere osservato senza incomodo, è più conveniente che il sacramento venga dato e ricevuto a digiuno.

3. Come si rileva dal Concilio di Papa Martino [can. 51], «in ogni tempo era permesso confezionare il crisma». Celebrandosi però il battesimo solenne, nel quale si fa uso del crisma, la vigilia di Pasqua, fu convenientemente stabilito che il vescovo lo benedicesse due giorni prima, in modo che lo si potesse distribuire in tutta la diocesi. – Quel giorno è poi molto adatto alla benedizione di qualsiasi materia sacramentale, poiché in esso venne istituito il sacramento dell'Eucaristia, che in qualche modo, come si è detto sopra [q. 65, a. 3], è il fine di tutti gli altri sacramenti.

Quaestio 73

Prooemium

[50415] IIIª q. 73 pr. Consequenter considerandum est de sacramento Eucharistiae. Et primo, de ipso sacramento; secundo, de materia; tertio, de forma; quarto, de effectu; quinto, de recipientibus hoc sacramentum; sexto, de ministro; septimo, de ritu. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum Eucharistia sit sacramentum. Secundo, utrum sit unum vel plura. Tertio, utrum sit de necessitate salutis. Quarto, de nominibus eius. Quinto, de institutione ipsius. Sexto, de figuris eius.

ARGOMENTO 73

IL SACRAMENTO DELL'EUCARISTIA

Secondo l'ordine fissato dobbiamo ora trattare del sacramento dell'Eucaristia. Primo, del sacramento in se stesso; secondo, della sua materia [q. 74]; terzo, della sua forma [q. 78]; quarto, dei suoi effetti [q. 79]; quinto, di coloro che lo ricevono [q. 80]; sesto, del suo ministro [q. 82]; settimo, del suo rito [q. 83].

Sul primo tema esamineremo: 1. Se l'Eucaristia sia un sacramento; 2. Se sia un sacramento unico o molteplice; 3. Se sia necessario per la salvezza; 4. Le sue denominazioni; 5. La sua istituzione; 6. Le sue prefigurazioni.

Articolo 1

Supra, q. 65, a. 1; infra, q. 79, aa. 5, 7; In 4 Sent., d. 8, q. 1, a. 1, sol. 1; C. G., IV, c. 61; In 1 Cor., c. 11, lect. 5

Se l'Eucaristia sia un sacramento

Pare che l'Eucaristia non sia un sacramento. Infatti:

1. Non c'è motivo di ordinare due sacramenti a un unico scopo, dato che ogni sacramento è sufficiente a produrre il suo effetto. Ora, stando alle parole di Dionigi [De eccl. hier. 4, 1], tanto la cresima quanto l'Eucaristia sono ordinate a perfezionare: l'Eucaristia quindi non può essere un sacramento, essendolo già la cresima, come si è dimostrato [q. 65, a. 1; q. 72, a. 1].

2. In ogni sacramento della nuova legge ciò che cade visibilmente sotto i sensi produce l'effetto invisibile del sacramento: come si è visto [q. 63, a. 6; q. 66, aa. 1, 3, 7] che l'abluzione dell'acqua causa il carattere battesimale e l'abluzione spirituale. Ora, le specie del pane e del vino che in questo sacramento cadono sotto i sensi non producono né il vero corpo di Cristo, che nell'Eucaristia è la res et sacramentum, né il suo corpo mistico, che ne è la res tantum. Quindi l'Eucaristia non è un sacramento della nuova legge.

3. I sacramenti della nuova legge che hanno una materia consistono nell'uso

della materia: come il battesimo consiste nell'abluzione e la cresima nell'unzione con il crisma. Se dunque l'Eucaristia fosse un sacramento, essa consisterebbe nell'uso della materia, non nella consacrazione di essa. Ma ciò risulta falso, poiché la forma di questo sacramento consiste nelle parole che vengono pronunziate nella consacrazione della materia, come vedremo [q. 78, a. 1]. Quindi l'Eucaristia non è un sacramento.

In contrario: In una colletta si chiede: «Che questo tuo sacramento non sia per noi motivo di condanna».

Dimostrazione: I sacramenti della Chiesa hanno lo scopo di provvedere all'uomo nella vita spirituale. Ma la vita dello spirito assomiglia a quella del corpo, essendo le realtà corporali immagini di quelle spirituali. Ora, è evidente che come alla vita del corpo occorrono la generazione, con la quale l'uomo inizia a vivere, e la crescita, con la quale egli raggiunge la perfezione della vita, così occorre anche l'alimento perché si conservi in vita. Come quindi per la vita spirituale era necessario che ci fosse il battesimo, che è la rigenerazione spirituale, e la cresima, che è la crescita spirituale, così era necessario che ci fosse il sacramento dell'Eucaristia, che è l'alimento spirituale.

Analisi delle obiezioni: 1. Ci sono due tipi di perfezione. Una è intrinseca all'uomo stesso, e viene raggiunta con la crescita. E tale perfezione compete alla cresima. L'altra consiste nella perfezione che l'uomo consegue col cibo, col vestito e con altre simili cose. E tale perfezione compete all'Eucaristia, che è una refezione spirituale.

2. L'acqua del battesimo non ha efficacia spirituale in quanto acqua, ma per la virtù dello Spirito Santo presente in essa, per cui il Crisostomo [In Ioh. hom. 36], spiegando le parole evangeliche [Gv 5, 4]: «Un angelo in certi momenti», ecc., osserva: «Nei battezzati non opera la semplice acqua, ma essa lava da tutti i peccati dopo che ha ricevuto la grazia dello Spirito Santo». Ora, il vero corpo di Cristo sta alle specie del pane e del vino come la virtù dello Spirito Santo sta all'acqua del battesimo. Quindi le specie del pane e del vino non producono nulla se non in virtù del vero corpo di Cristo.

3. Un sacramento è tale in quanto contiene qualcosa di sacro. Ma una cosa può essere sacra in due modi: in senso assoluto o relativamente ad altro. Ora, è questa appunto la differenza tra l'Eucaristia e gli altri sacramenti aventi una materia sensibile: che l'Eucaristia contiene qualcosa di sacro in senso assoluto, cioè Cristo stesso, mentre l'acqua del battesimo contiene qualcosa di sacro in senso relativo, cioè una virtù santificatrice; e lo stesso discorso vale per il crisma e altre simili cose.

Di conseguenza il sacramento dell'Eucaristia si compie con la stessa consacrazione della materia, mentre gli altri sacramenti vengono realizzati con l'applicazione della materia alla santificazione dell'uomo.

E da ciò deriva anche un'altra differenza. Nel sacramento dell'Eucaristia infatti la res et sacramentum si trova nella materia stessa, mentre la res tantum, ossia la grazia conferita, si trova in chi riceve il sacramento. Nel battesimo invece ambedue le cose si trovano in chi riceve il sacramento: sia il carattere, che è la res et sacramentum, sia la grazia della remissione dei peccati, che è la res tantum. E lo stesso si dica degli altri sacramenti.

Articolo 2

Infra, q. 78, a. 6; ad 2; In 4 Sent., d. 8, q. 1, a. 1, sol. 2

Se l'Eucaristia sia uno o più sacramenti

Pare che l'Eucaristia non sia uno, ma più sacramenti. Infatti:

1. In un postcommunio si dice così: «Ci purifichino, Signore, i sacramenti che abbiamo ricevuto»; e ciò viene detto in rapporto alla comunione eucaristica. L'Eucaristia dunque non è un sacramento unico, ma molteplice.

2. È impossibile che moltiplicando il genere non resti moltiplicata la specie: p. es. che un unico uomo sia più animali. Ma il segno è il genere del sacramento, come si è detto sopra [q. 60, a. 1]. Essendoci quindi nell'Eucaristia più segni, cioè il pane e il vino, Pare logico che vi siano più sacramenti.

3. Questo sacramento si compie con la consacrazione della materia, come si è detto [a. 1, ad 3]. Ma in questo sacramento la consacrazione della materia è duplice. Quindi è duplice anche il sacramento.

In contrario: L'Apostolo [1 Cor 10, 17] scrive: «Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane». Dal che risulta che l'Eucaristia è il sacramento dell'unità ecclesiale. Ma il sacramento è simile alla realtà di cui è segno. Quindi l'Eucaristia è un unico sacramento.

Dimostrazione: Come scrive Aristotele [Met. 5, 6], l'unità viene attribuita non solo a ciò che è indivisibile o a ciò che è continuo, ma anche a ciò che ha un'unità di perfezione: come si parla di una casa, o di un uomo. Ora, l'unità di perfezione spetta a ciò che possiede tutti gli elementi richiesti dal suo fine: come per l'integrità di un uomo si richiedono tutte le membra necessarie all'attività dell'anima, e per quella di una casa tutte le parti necessarie all'abitabilità. Ed è così che questo sacramento è unico. Esso infatti è ordinato alla refezione spirituale, che assomiglia a quella corporale. Ora, alla refezione corporale occorrono due cose: il cibo, che è l'alimento solido, e la bevanda, che è l'alimento liquido. Conseguentemente anche alla completezza di questo sacramento concorrono due cose: il cibo spirituale e la bevanda spirituale, secondo le parole evangeliche [Gv 6, 55]: «La mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda». Perciò questo sacramento, pur essendo molteplice per la sua materia, è uno solo per la sua forma e perfezione.

Analisi delle obiezioni: 1. Nella medesima preghiera si dice prima al plurale: «Ci purifichino i sacramenti che abbiamo ricevuto», e poi al singolare: «Questo tuo sacramento non costituisca per noi motivo di condanna», per indicare che questo sacramento è in un certo senso più cose, ma assolutamente parlando è un solo sacramento.

2. Il pane e il vino rispetto alla materia sono due segni distinti, ma rispetto alla forma e alla perfezione sono un segno solo, costituendo essi insieme un'unica refezione.

3. Dal fatto che nell'Eucaristia ci sono due consacrazioni non si può dedurre se non che questo sacramento è duplice materialmente, come si è spiegato [nel corpo].

Articolo 3
Infra, q. 80, a. 11; In 4 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 2; d. 12, q. 3, a. 2, sol. 1, ad 1; In Ioan., c. 6, lect. 7
Se questo sacramento sia indispensabile alla salvezza
Pare che questo sacramento sia indispensabile alla salvezza. Infatti:
1. Il Signore [Gv 6, 53] dice: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita». Ma in questo sacramento si mangia la carne di Cristo e si beve il suo sangue. Quindi senza questo sacramento l'uomo non può avere la salvezza spirituale.
2. Questo sacramento è un certo alimento spirituale. Ma l'alimento corporale è necessario alla salvezza del corpo. Quindi anche questo sacramento è necessario alla salvezza spirituale.
3. Come il battesimo è il sacramento della passione del Signore, senza della quale non c'è salvezza, così lo è anche l'Eucaristia; scrive infatti l'Apostolo [1 Cor 11, 26]: «Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga». Come quindi è indispensabile per la salvezza il battesimo, così lo è pure questo sacramento.
In contrario: Scrive S. Agostino [Contra duas epist. Pelag. 1, 22]: «Non dovete pensare che i bambini non possano avere la vita prima di ricevere il corpo e il sangue di Cristo».
Dimostrazione: In questo sacramento dobbiamo considerare due cose: il sacramento stesso e l'effetto del sacramento. Ora, si è detto [a. 1, ob. 2; a. 2, s. c.] che l'effetto di questo sacramento è l'unità del corpo mistico, senza della quale non ci può essere salvezza: poiché nessuno può salvarsi fuori della Chiesa, come nel diluvio nessuno si salvò fuori dell'arca di Noè, che è simbolo della Chiesa, come insegna S. Pietro [1 Pt 3, 20 s.]. Ma abbiamo detto sopra [q. 68, a. 2] che l'effetto di un sacramento può essere ottenuto prima di ricevere il sacramento, per mezzo del desiderio stesso di accostarsi al sacramento. Così dunque prima di ricevere l'Eucaristia l'uomo può salvarsi in virtù del desiderio di riceverla, come si è detto sopra [ib.] anche a proposito del battesimo.
Ci sono però delle differenze sotto due aspetti. Primo, perché il battesimo è l'inizio della vita spirituale, e «la porta dei sacramenti», mentre l'Eucaristia è come «il coronamento» della vita spirituale e «il fine di tutti i sacramenti», come si disse sopra [q. 63, a. 6; q. 65, a. 3]: infatti le grazie di tutti i sacramenti preparano o a ricevere o a consacrare l'Eucaristia. Mentre quindi ricevere il battesimo è necessario per iniziare la vita soprannaturale, ricevere l'Eucaristia è necessario per portarla a compimento; e non è indispensabile riceverla di fatto, ma basta averne il desiderio, così come anche il fine è posseduto nel desiderio e nell'intenzione.
L'altra differenza sta nel fatto che mediante il battesimo l'uomo viene ordinato all'Eucaristia. Quindi per il fatto stesso che i bambini vengono battezzati, essi vengono ordinati dalla Chiesa all'Eucaristia. Come quindi per la fede della Chiesa essi credono, così per l'intenzione della Chiesa essi desiderano l'Eucaristia, e di conseguenza ne ricevono l'effetto. Invece al battesimo essi non vengono indirizzati da un precedente sacramento. Per cui prima di ricevere

il battesimo i bambini non ne hanno in qualche modo il desiderio, ma solo gli adulti. I bambini quindi non possono ottenere l'effetto del battesimo senza ricevere il sacramento. Di conseguenza l'Eucaristia non è indispensabile alla salvezza allo stesso modo del battesimo.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26] spiegando il testo evangelico citato, «con questo cibo e con questa bevanda», che sono la sua carne e il suo sangue, «[il Signore] vuole riferirsi alla società del suo corpo e delle sue membra che è la Chiesa, formata dei suoi santi e dei suoi fedeli, predestinati, chiamati, giustificati e glorificati». Per cui, come altrove fa osservare lo stesso S. Agostino [Ps. Beda, In 1 Cor 10, 17], «nessuno deve avere il minimo dubbio che ogni fedele diviene partecipe del corpo e del sangue del Signore nel momento in cui con il battesimo diviene membro del corpo di Cristo; e dopo essere stato inserito nell'unità del corpo di Cristo uno non rimane privo della comunione di quel pane e di quel calice, anche se lascia questo mondo prima di mangiare quel pane e di bere quel calice».

2. Tra l'alimento materiale e quello spirituale c'è questa differenza, che l'alimento materiale viene assimilato nella sostanza di chi lo prende, per cui non può giovare all'uomo per la conservazione della vita se non viene preso realmente. L'alimento spirituale, al contrario, assimila a sé l'uomo, secondo quelle parole che S. Agostino [Conf. 7, 10] dichiara di essersi come sentito dire da Cristo: «Tu non muterai me in te, come il cibo della tua carne, ma tu sarai mutato in me». Ora, uno può mutarsi in Cristo e incorporarsi a lui con il desiderio dello spirito, anche senza ricevere questo sacramento. Perciò il paragone non regge.

3. Il battesimo è il sacramento della morte e della passione di Cristo in quanto l'uomo viene rigenerato in Cristo in virtù della sua passione. L'Eucaristia invece è il sacramento della passione di Cristo in quanto l'uomo viene reso perfetto in unione a Cristo che ha patito. E così mentre il battesimo viene denominato «il sacramento della fede», che è il fondamento della vita spirituale, l'Eucaristia è detta «il sacramento della carità», che è il «vincolo della perfezione», come dice S. Paolo [Col 3, 14].

## Articolo 4

Infra, q. 79, a. 2, ad 1; In 4 Sent., d. 8, q. 1, a. 1, sol. 3

### Se siano convenienti i vari nomi con cui viene indicato questo sacramento

Pare che non siano convenienti i vari nomi con cui viene indicato questo sacramento. Infatti:

1. I nomi devono corrispondere alle realtà designate. Ma questo sacramento è uno solo, come si è detto [a. 2]. Non deve quindi avere più nomi.

2. La specie non è convenientemente indicata con ciò che è comune a tutto il genere. Ma l'Eucaristia è un sacramento della nuova legge. Ora, tutti i sacramenti hanno in comune il fatto di conferire la grazia, il che è indicato dal termine Eucaristia, che significa buona grazia. Inoltre tutti i sacramenti ci soccorrono nella via della vita presente: hanno cioè la funzione di viatico. E così

pure in tutti i sacramenti si fa qualcosa di sacro: il che spetta al sacrificio.
Infine con tutti i sacramenti i fedeli comunicano tra loro scambievolmente: ed è questo il senso della parola greca sinassi, e di quella latina comunione. Perciò non è conveniente che i suddetti nomi siano riservati a questo sacramento.
3. Ostia è lo stesso che sacrificio. Come quindi non è appropriato il termine sacrificio, così non lo è neppure quello di ostia.
In contrario: Tali nomi sono usati dai fedeli.
Dimostrazione: Questo sacramento ha tre significati. Il primo riguarda il passato, in quanto cioè esso commemora la passione del Signore, passione che fu un vero sacrificio, come si è spiegato sopra [q. 48, a. 3]. E da questo punto di vista è detto sacrificio.
Il secondo significato riguarda invece l'effetto presente, cioè l'unità ecclesiale, nella quale gli uomini vengono inseriti per mezzo di questo sacramento.
E per tale motivo esso è detto comunione, o sinassi: spiega infatti il Damasceno [De fide orth., 4, 13] che «è detto comunione perché attraverso di esso comunichiamo con Cristo, partecipiamo della sua umanità e divinità e facciamo comunione unendoci fra di noi scambievolmente».
Il terzo significato infine riguarda il futuro: poiché questo sacramento è prefigurativo della fruizione di Dio che avverrà nella patria. E sotto questo aspetto esso è detto viatico, in quanto ci fornisce la via per giungervi. - E per la stessa ragione è detto anche Eucaristia, cioè buona grazia, poiché «la grazia di Dio è la vita eterna», come dice S. Paolo [Rm 6, 23]; oppure perché contiene Cristo, che è «pieno di grazia».
In greco poi è detto pure metalessi, cioè assunzione, poiché, come spiega il Damasceno [l. cit.], «con esso noi assumiamo la divinità del Figlio».
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla proibisce che una medesima cosa abbia più nomi secondo le sue diverse proprietà o effetti.
2. Ciò che è comune a tutti i sacramenti viene attribuito per antonomasia all'Eucaristia a motivo della sua eccellenza.
3. L'Eucaristia è detta sacrificio in quanto rappresenta la passione di Cristo. Ed è detta ostia in quanto contiene Cristo in persona, che è «ostia di soavità», come dice S. Paolo [Ef 5, 2].

## Articolo 5

Infra, q. 83, a. 2, ad 3; In 4 Sent., d. 8, q. 1, a. 3; In Matth., c. 26; In 1 Cor., c. 11, lectt. 4, 5

### Se l'istituzione di questo sacramento sia stata conveniente

Pare che l'istituzione di questo sacramento non sia stata conveniente.
Infatti:
1. «Ci nutrono le cose stesse che ci danno l'essere», dice Aristotele [De gen. et corr. 2, 8]. Ma dal battesimo, che è la rigenerazione spirituale, riceviamo l'essere spirituale, come osserva Dionigi [De eccl. hier. 2, 1]. Dal battesimo dunque riceviamo pure il nutrimento. Perciò non era necessario istituire l'Eucaristia quale nutrimento spirituale.
2. Questo sacramento unisce gli uomini a Cristo come le membra al capo. Ma Cristo è il capo di tutti gli uomini, anche di quelli che vissero all'inizio del mondo, come si disse sopra [q. 8, aa. 3, 6]. Quindi l'istituzione di questo

sacramento non doveva essere differita fino alla Cena del Signore.
3. Questo sacramento è detto memoriale della passione del Signore, secondo le parole evangeliche [Lc 22, 19]: «Fate questo in memoria di me». Ma «la memoria è delle cose passate». Perciò questo sacramento non doveva essere istituito prima della passione di Cristo.
4. All'Eucaristia, che non va data se non ai battezzati, noi veniamo ordinati dal battesimo. Ma il battesimo fu istituito dopo la passione e la risurrezione di Cristo, come risulta dal Vangelo [Mt 28, 19]. Quindi non era giusto che questo sacramento fosse istituito prima della passione di Cristo.
In contrario: Questo sacramento fu istituito da Cristo, di cui sta scritto [Mc 7, 17]: «Ha fatto bene ogni cosa».
Dimostrazione: Era conveniente che questo sacramento fosse istituito nella Cena, cioè in quella circostanza in cui Cristo per l'ultima volta si trattenne con i suoi discepoli. Primo, a motivo di ciò che esso contiene. Racchiude infatti sacramentalmente Cristo medesimo. E così Cristo lasciò se stesso ai discepoli sotto l'aspetto sacramentale nel momento in cui stava per separarsi da loro nel suo aspetto reale, come in assenza dell'imperatore si espone alla venerazione la sua immagine. Da cui le parole di Eusebio [cf. Decr. di Graz. 3, 2, 35]: «Essendo sul punto di sottrarre allo sguardo il corpo che aveva assunto per trasferirlo in cielo, era necessario che nel giorno della Cena consacrasse per noi il sacramento del suo corpo e del suo sangue, affinché fosse per sempre onorato nel mistero quel corpo che veniva offerto una sola volta per il riscatto».
Secondo, poiché senza la passione di Cristo non ci poté mai essere salvezza, in conformità alle parole di S. Paolo [Rm 3, 25]: «Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue». Era quindi necessario che in ogni tempo presso gli uomini qualcosa rappresentasse la passione del Signore.
Ora, nell'antico Testamento il simbolo principale di essa era l'agnello pasquale, per cui anche l'Apostolo [1 Cor 5, 7] afferma: «Cristo nostra Pasqua è stato immolato». Nel nuovo Testamento invece subentrò ad esso il sacramento dell'Eucaristia, che è commemorativo della passione avvenuta come l'agnello pasquale era prefigurativo della passione futura. Era quindi conveniente che nell'imminenza della passione, dopo che fu celebrato l'antico sacramento, venisse istituito il nuovo, come dice il Papa S. Leone [Serm. 58, 1].
Terzo, poiché le cose che sono dette per ultime, specialmente dagli amici al momento della separazione, rimangono più impresse nella memoria: soprattutto perché allora più si accende l'affetto verso gli amici, e le cose che più ci toccano si imprimono maggiormente nell'animo. Poiché dunque, come osserva il Papa S. Alessandro [Decr. di Graz. 3, 2, 8], «fra tutti i sacrifici nessuno può essere superiore a quello del corpo e del sangue di Cristo, né alcuna oblazione può essere migliore di questa», di conseguenza, affinché fosse tenuto in maggiore venerazione, il Signore istituì questo sacramento mentre era sul punto di separarsi dai suoi discepoli. Da cui le parole di S. Agostino [Epist. 64, 6]: «Il Salvatore, per far comprendere più efficacemente la grandezza di questo mistero, lo volle imprimere da ultimo nel cuore e nella memoria dei discepoli, dai quali si stava separando per andare alla

morte».
Analisi delle obiezioni: 1. «Ci nutrono le cose stesse che ci danno l'essere », ma non è detto che esse giungano a noi nella stessa maniera. Infatti le cose che ci danno l'essere giungono a noi attraverso la generazione, mentre le stesse cose, in quanto ci nutrono, giungono a noi attraverso la via della manducazione. Come quindi con il battesimo veniamo rigenerati in Cristo, così con l'Eucaristia ci nutriamo di Cristo.
2. L'Eucaristia è il sacramento perfetto della passione del Signore, in quanto contiene Cristo stesso che ha sofferto. Non poté quindi essere istituita prima dell'incarnazione, ma quello era il tempo dei sacramenti che dovevano soltanto prefigurare la passione del Signore.
3. Questo sacramento fu istituito nella Cena perché in seguito fosse il memoriale della passione del Signore, dopo il compimento di quest'ultima. Da cui il riferimento esplicito al futuro in quelle parole: «Ogni volta che farete questo».
4. L'istituzione dei sacramenti segue l'ordine dell'intenzione. Ora il sacramento dell'Eucaristia, per quanto sia posteriore al battesimo nella ricezione, lo precede tuttavia nell'ordine dell'intenzione. Quindi doveva essere istituito prima.
Oppure si può rispondere che il battesimo era già stato istituito nello stesso battesimo di Cristo. Tanto che alcuni erano già stati battezzati con il battesimo cristiano, come si legge nel Vangelo [Gv 3, 22].

Articolo 6
Supra, q. 61, a. 3, ad 3; infra, q. 80, a. 10, ad 2; In 4 Sent., d. 8, q. 1, a. 2
Se l'agnello pasquale
fosse la figura principale di questo sacramento
Pare che l'agnello pasquale non fosse la figura principale di questo sacramento. Infatti:
1. Cristo viene detto «sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec» [Sal 109, 4], e ciò perché Melchisedec rappresentò il sacrificio di Cristo «offrendo pane e vino» [Gen 14, 18]. Ora, è l'evidenza della somiglianza che fa denominare una cosa da un'altra. Quindi il sacrificio di Melchisedec fu la figura principale di questo sacramento.
2. Il passaggio del Mar Rosso fu una prefigurazione del battesimo, secondo S. Paolo [1 Cor 10, 2]: «Tutti furono battezzati nella nube e nel mare». Ma l'immolazione dell'agnello pasquale precedette il passaggio del Mar Rosso, che la manna invece seguì, come l'Eucaristia segue il battesimo. Perciò la manna raffigura questo sacramento meglio dell'agnello pasquale.
3. L'effetto più grande di questo sacramento è di introdurci nel regno dei cieli, come un certo viatico. Ora, ciò era simboleggiato specialmente dal rito dell'espiazione, quando «il sommo sacerdote entrava una volta all'anno col sangue nel santo dei santi», come argomenta l'Apostolo [Eb 9, 7]. Quel sacrificio fu dunque una figura di questo sacramento più esplicita dell'agnello pasquale.
In contrario: L'Apostolo [1 Cor 5, 7 s.] scrive: «Cristo nostra Pasqua è stato immolato. Celebriamo dunque la festa con azzimi di sincerità e di verità».

Dimostrazione: In questo sacramento possiamo considerare tre elementi: il sacramentum tantum, cioè il pane e il vino, la res et sacramentum, cioè il corpo vero di Cristo, la res tantum, cioè l'effetto di questo sacramento. Ora, per quanto riguarda il sacramentum tantum, la figura principale dell'Eucaristia fu l'oblazione di Melchisedec, il quale «offrì pane e vino». - Per quanto invece riguarda il Cristo stesso immolato, che è contenuto in questo sacramento, la figura principale va riscontrata in tutti i sacrifici dell'antico Testamento, e specialmente nel sacrificio dell'espiazione, che era il più solenne. - Per quanto riguarda infine l'effetto [dell'Eucaristia] la figura principale fu la manna, che «era capace di procurare ogni delizia», come dice la Sapienza [16, 20], allo stesso modo in cui anche la grazia di questo sacramento ristora l'anima sotto ogni aspetto.

Ma l'agnello pasquale prefigurava questo sacramento sotto tutti e tre questi aspetti. Quanto al primo poiché veniva mangiato con i pani azzimi, secondo il precetto dell'Esodo [12, 8]: «Mangeranno le carni e i pani azzimi». Quanto al secondo poiché veniva immolato da tutti i figli d'Israele nella quattordicesima luna [ib., v. 6], il che prefigurava la passione di Cristo, che per l'innocenza viene denominato agnello. Quanto all'effetto infine poiché il sangue dell'agnello pasquale protesse i figli di Israele dall'angelo devastatore e li liberò dalla schiavitù d'Egitto. Quindi l'agnello pasquale va considerato come la figura principale dell'Eucaristia, dato che la prefigurava sotto tutti gli aspetti.

Sono così risolte anche le obiezioni.

## Quaestio 74
## Prooemium

[50464] IIIª q. 74 pr. Deinde considerandum est de materia huius sacramenti. Et primo, de specie materiae; secundo, de conversione panis et vini in corpus Christi; tertio, de modo existendi corporis Christi in hoc sacramento; quarto, de accidentibus panis et vini quae in hoc sacramento remanent. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum panis et vinum sint materia huius sacramenti. Secundo, utrum ad materiam huius sacramenti requiratur determinata quantitas. Tertio, utrum materia huius sacramenti sit panis triticeus. Quarto, utrum sit panis azymus, vel fermentatus. Quinto, utrum materia huius sacramenti sit vinum de vite. Sexto, utrum sit admiscenda aqua. Septimo, utrum aqua sit de necessitate huius sacramenti. Octavo, de quantitate aquae quae apponitur.

## ARGOMENTO 74
## LA MATERIA DI QUESTO SACRAMENTO

Passiamo ora a esaminare la materia di questo sacramento. Primo, la specie della materia; secondo, la mutazione del pane e del vino nel corpo di Cristo [q. 75]; terzo, il modo di essere del corpo di Cristo in questo sacramento [q. 76]; quarto, gli accidenti del pane e del vino che rimangono in questo sacramento [q. 77].

Sulla prima ARGOMENTO si pongono otto quesiti: 1. Se il pane e il vino siano la materia di questo sacramento; 2. Se per la materia di questo sacramento si

richieda una determinata quantità; 3. Se la materia di questo sacramento sia il pane di frumento; 4. Se lo sia il pane azzimo o il pane fermentato; 5. Se la materia di questo sacramento sia il vino di vite; 6. Se vi si debba mescolare dell'acqua; 7. Se l'acqua sia necessaria per questo sacramento; 8. La quantità dell'acqua da aggiungere.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 11, q. 2, a. 1, sol. 1, 2; C. G., IV, c. 61; In 1 Cor., c. 11, lect. 5
Se la materia di questo sacramento sia il pane e il vino
Pare che la materia di questo sacramento non sia il pane e il vino. Infatti:
1. Questo sacramento deve rappresentare la passione di Cristo meglio dei sacramenti dell'antica legge. Ora, le carni degli animali, che erano la materia dei sacramenti dell'antica legge, rappresentavano la passione di Cristo in modo più espressivo del pane e del vino. Quindi la materia di questo sacramento dovrebbero essere le carni degli animali, piuttosto che il pane e il vino.
2. Questo sacramento deve essere celebrato dappertutto. Ma in molte regioni non si trova il pane di frumento, e in molte altre il vino. Quindi il pane e il vino non sono la materia conveniente di questo sacramento.
3. A questo sacramento hanno diritto sia i sani che i malati. Ma il vino nuoce a certi malati. Quindi il vino non può essere la materia di questo sacramento.
In contrario: Il Papa Alessandro I [Decr. di Graz. 3, 2, 1] prescrive: «Nelle offerte sacramentali si offrano per il sacrificio solo il pane e il vino mescolato con acqua».
Dimostrazione: Circa la materia di questo sacramento ci sono stati molti e diversi errori. Alcuni, i cosiddetti Artoturiti, secondo S. Agostino [De haeres. 28] «offrono pane e formaggio, dicendo che i primi uomini facevano le loro offerte con i frutti della terra e delle pecore». - Altri invece, ossia i Catafrigi e i Pepuziani [ib. 26], «si dice che confezionino una specie di Eucaristia con il sangue di un bambino, spillandolo da tutto il suo corpo attraverso minute punture, mescolandolo con la farina e facendone il pane». - Alcuni altri poi, chiamati Acquariani, offrono in questo sacramento acqua soltanto, sotto pretesto di sobrietà [ib. 64].
Ora, tutti questi e altri simili errori vengono confutati in base al fatto che Cristo istituì questo sacramento sotto le specie del pane e del vino, come risulta dal Vangelo [Mt 26, 26 ss.]. Quindi il pane e il vino sono la materia conveniente di questo sacramento. E ciò ragionevolmente. Primo, a motivo dell'uso di questo sacramento, che consiste nella manducazione. Come infatti nel sacramento del battesimo per l'abluzione spirituale viene usata l'acqua, in quanto l'abluzione corporale viene fatta comunemente con l'acqua, così nell'Eucaristia vengono assunti per la refezione spirituale il pane e il vino in quanto di essi più comunemente si cibano gli uomini.
Secondo, in rapporto alla passione di Cristo, che avvenne con la separazione del sangue dal corpo. Perciò in questo sacramento, che è il memoriale della passione del Signore, vengono assunti separatamente il pane come sacramento del corpo e il vino come sacramento del sangue.

Terzo, in rapporto all'effetto considerato in ciascuno di coloro che ricevono il sacramento. Poiché, come dice S. Ambrogio [Ambrosiaster, In 1 Cor 11, 20], «questo sacramento vale a custodire sia l'anima che il corpo»: per cui si offre «il corpo di Cristo» sotto le specie del pane «per la salvezza del corpo, e il sangue» sotto le specie del vino «per la salvezza dell'anima»; poiché, come afferma il Levitico [17, 14], «l'anima di ogni vivente sta nel sangue».
Quarto, in rapporto all'effetto relativo a tutta la Chiesa, la quale, secondo la Glossa [ord. di Agost.] posta a commento delle parole di S. Paolo [1 Cor 10, 17]: «Pur essendo molti siamo un solo corpo», risulta da diversi fedeli, «come il pane deriva da chicchi diversi e il vino fluisce da diversi grappoli d'uva».
Analisi delle obiezioni: 1. Le carni degli animali uccisi, quantunque rappresentino la passione di Cristo in modo più espressivo, tuttavia sono meno indicate per l'uso comune di questo sacramento e per esprimere l'unità della Chiesa.
2. Il frumento e il vino, sebbene non nascano in tutte le regioni, possono però essere facilmente trasportati in qualsiasi luogo della terra nella misura richiesta da questo sacramento. Se però mancasse uno dei due elementi, uno non deve essere consacrato senza l'altro: poiché non si compirebbe il sacrificio.
3. Il vino preso in piccola quantità non può nuocere sensibilmente a un ammalato. Tuttavia, se si teme un danno, non è necessario che tutti coloro che ricevono il corpo di Cristo ne ricevano anche il sangue, come si dirà in seguito [q. 80, a. 12].

Articolo 2
In 4 Sent., d. 11, q. 2, a. 1, sol. 3
Se si richieda una determinata quantità di pane e di vino per la materia di questo sacramento
Pare che si richieda una determinata quantità di pane e di vino per la materia di questo sacramento. Infatti:
1. Le opere della grazia non sono meno ordinate delle opere della natura. Ora, come dice Aristotele [De anima 2, 4], «di tutte le cose che provengono dalla natura sono stabiliti i termini e i modi della grandezza e della crescita». Molto più dunque in questo sacramento che è detto Eucaristia, cioè buona grazia, si richiede una determinata quantità di pane e vino.
2. Ai ministri della Chiesa non è stato concesso da Cristo il potere di fare cose che siano di scherno per la nostra fede e per i suoi sacramenti, stando alle parole dell'Apostolo [2 Cor 10, 8]: «Secondo l'autorità che Dio mi ha concesso per vostra edificazione e non per vostra rovina». Ora, tornerebbe di scherno al sacramento se un sacerdote volesse consacrare tutto il pane in vendita al mercato e tutto il vino di una cantina. Quindi non ha il potere di farlo.
3. Se uno viene battezzato in mare non resta santificata dalla forma del battesimo tutta l'acqua del mare, ma solo quell'acqua che lava il corpo del battezzato. Quindi neppure in questo sacramento può restare consacrata la quantità di pane che avanza.
In contrario: Il molto si oppone al poco e il grande al piccolo. Ma non c'è una

quantità di pane e di vino così piccola da non poter essere consacrata. Quindi non vi è neppure una quantità così grande da non poter essere consacrata.
Dimostrazione: Alcuni hanno affermato che il sacerdote non potrebbe consacrare un'immensa quantità di pane e di vino: p. es. tutto il pane in vendita al mercato, o tutto il vino di una botte. Ma ciò non Pare essere vero, poiché in tutte le cose composte di materia il criterio per determinare la materia viene desunto dal suo rapporto al fine: come la materia per una sega è il ferro, perché sia adatta a segare. Ora, il fine di questo sacramento è la comunione dei fedeli. Occorre quindi che la quantità della materia di questo sacramento venga determinata in rapporto al bisogno dei fedeli. Non è però possibile che la determinazione si riferisca al bisogno dei fedeli che sono presenti, altrimenti un sacerdote che avesse pochi parrocchiani non avrebbe facoltà di consacrare una grande quantità di ostie. Perciò la materia va determinata in rapporto alla necessità dei fedeli in genere. Ma il numero dei fedeli è indeterminato. Di conseguenza non si può dire che la quantità di materia di questo sacramento sia determinata.
Analisi delle obiezioni: 1. La materia di ogni essere naturale riceve una determinata quantità in rapporto a una determinata forma. Ma il numero dei fedeli, alle cui esigenze è ordinato questo sacramento, non è determinato. Perciò il confronto non regge.
2. Il potere dei ministri della Chiesa è ordinato a due cose: primo, all'effetto proprio dei sacramenti; secondo, al fine di tale effetto. Ora, quest'ultimo non può invalidare il primo. Se dunque un sacerdote intende consacrare il corpo di Cristo per qualche fine cattivo, ad es. per schernire o per avvelenare, pecca per l'intenzione del fine cattivo, ma nondimeno compie il sacramento in forza del potere che possiede.
3. Il sacramento del battesimo si compie nell'uso della materia. Quindi con la forma del battesimo non viene consacrata più acqua di quella che viene usata. L'Eucaristia invece si compie nella consacrazione della materia. Perciò il paragone non regge.

Articolo 3
In 4 Sent., d. 11, q. 2, a. 2, sol. 1, 2; d. 19, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 1; C. G., IV, c. 69
Se la materia di questo sacramento sia il pane di frumento
Pare che la materia di questo sacramento non sia il pane di frumento.
Infatti:
1. Questo sacramento è commemorativo della passione del Signore. Ma Pare essere più consono alla passione del Signore il pane d'orzo, che è più aspro e servì a Cristo per nutrire le folle sul monte, come riferisce S. Giovanni [6, 9 ss.], che non il pane di frumento. Quindi il pane di frumento non è la materia propria di questo sacramento.
2. Per gli esseri corporei la figura è segno della specie. Ora, ci sono alcuni cereali che hanno una figura simile a quella del frumento propriamente detto, come il farro e la spelta, con la quale in alcuni luoghi si fa il pane anche per usarlo in questo sacramento. Il pane di frumento quindi non è la materia propria di questo sacramento.

3. La mescolanza fa mutare la specie. Ma è difficile trovare della farina di frumento che non sia mescolata con altre graminacee, a meno che non venga ottenuta selezionando appositamente i chicchi. Perciò il pane di frumento non è la materia propria di questo sacramento.
4. Ciò che si è corrotto appartiene a un'altra specie. Ma alcuni consacrano il pane corrotto, che non è più pane di frumento. Quindi il pane di frumento non è la materia propria di questo sacramento.
In contrario: In questo sacramento è contenuto Cristo, il quale paragonò se stesso al grano di frumento, dicendo [Gv 12, 24 s.]: «Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo». Perciò il pane di frumento, o triticeo, è la materia di questo sacramento.
Dimostrazione: Nei sacramenti, come si è detto [a. 1; q. 60, a. 7, ad 2], viene usata la materia che presso gli uomini serve più comunemente a scopi analoghi. Ora, gli uomini più che di ogni altro pane si cibano del pane di frumento: Pare infatti che gli altri pani siano entrati nell'uso in mancanza del pane di frumento. Per questo motivo dunque si pensa che Cristo abbia istituito l'Eucaristia sotto la specie di questo pane. Esso inoltre è un pane che ristora l'uomo, e così rappresenta più convenientemente l'effetto dell'Eucaristia. Perciò la materia propria di questo sacramento è il pane di frumento.
Analisi delle obiezioni: 1. Il pane d'orzo è adatto a rappresentare la durezza dell'antica legge. Sia per la durezza del pane, sia anche perché, come spiega S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 61], «la polpa dell'orzo, coperta da una scorza tenacissima, o indica la stessa legge, che era stata data in modo che in essa l'alimento vitale dell'anima fosse nascosto sotto simboli materiali, o indica lo stesso popolo non ancora libero dal desiderio carnale, che aderiva come scorza al suo cuore». L'Eucaristia invece appartiene al «giogo soave» di Cristo, alla verità ormai manifestata e a un popolo spirituale. Quindi il pane d'orzo non sarebbe una materia conveniente per questo sacramento.
2. Il generante produce un essere della sua stessa specie; tuttavia capita talvolta qualche differenza accidentale fra il generante e il generato a causa o della materia o della debolezza della virtù generativa. Se quindi ci sono dei cereali che possono essere generati dal seme di frumento, come dal grano di frumento seminato in terreni cattivi nasce la segala, allora il pane fatto con tale grano può essere materia di questo sacramento. – Ciò non accade tuttavia nel caso dell'orzo, della spelta e neppure del farro, che di tutti è il più simile al grano di frumento. La somiglianza di figura in tali piante infatti sta a rappresentare più la vicinanza che l'identità della specie, come dalla somiglianza della figura risulta che il cane e il lupo sono di specie vicine tra loro, non però della stessa specie. Perciò con tali tipi di grano, che in nessun modo possono essere generati dal seme di frumento, non si può confezionare un pane che sia la materia richiesta per questo sacramento.
3. Una mescolanza minima non muta la specie, essendo quel poco come assorbito dal più. Se quindi c'è una piccola mescolanza di altro grano con una quantità di frumento molto maggiore, si potrà fare di tutto l'insieme un pane che sia materia valida per questo sacramento. Se invece la mescolanza è grande, p. es. di parti uguali o quasi, allora essa fa cambiare la specie. Perciò

il pane che ne risulta non sarà una materia adatta per questo sacramento.
4. Talvolta la corruzione del pane è tale da far sparire la sostanza del pane: come quando esso perde la sua coesione e si disgrega, e mutano il colore, il sapore e gli altri accidenti. Quindi con tale materia è impossibile consacrare il corpo di Cristo. – A volte invece la corruzione non è così grande da far mutare la specie, ma è una disposizione al mutamento: il che è indicato da una certa alterazione del sapore. Ora, un tale pane può anche servire per consacrare il corpo di Cristo, ma chi lo consacra pecca per irriverenza contro il sacramento.
E poiché l'amido deriva dalla trasmutazione del frumento, non Pare che il pane fatto con l'amido possa convertirsi nel corpo di Cristo; sebbene alcuni sostengano il contrario.

Articolo 4
In 4 Sent., d. 11, q. 2, a. 2, sol. 3; C. G., IV, c. 69; C. err. Graec., c. 32, §§ 1, 37; In Ioan., c. 13, lect. 1
Se per questo sacramento si richieda il pane azzimo
Pare che per questo sacramento non si richieda il pane azzimo. Infatti:
1. In questo sacramento si deve imitare la sua istituzione da parte di Cristo. Ora, Pare che Cristo abbia istituito questo sacramento con il pane fermentato: infatti i Giudei, a norma della legge [Es 12], iniziavano a usare gli azzimi nel giorno di Pasqua, che viene celebrata nella quattordicesima luna; Cristo invece istituì l'Eucaristia nella Cena che celebrò «prima della festa di Pasqua», come risulta da S. Giovanni [13, 1. 4]. Perciò anche noi dobbiamo celebrare questo sacramento con il pane fermentato.
2. Le prescrizioni legali non vanno osservate nell'era della grazia. Ma l'uso degli azzimi era una prescrizione legale, come risulta dall'Esodo [12]. Quindi in questo sacramento di grazia non dobbiamo usare il pane azzimo.
3. Si è detto sopra [q. 73, a. 3, ad 3] che l'Eucaristia è «il sacramento della carità», come il battesimo è il sacramento della fede. Ma il fervore della carità è indicato dal lievito, come risulta dalla Glossa [ord.] su quel testo di S. Matteo [13, 33]: «Il regno dei cieli è simile al lievito». Perciò in questo sacramento si richiede il pane fermentato.
4. Essere azzimo o fermentato è un'accidentalità del pane che non ne cambia la specie. Ora, nella materia del battesimo non si fa alcuna discriminazione quanto agli accidenti dell'acqua: non si bada, p. es., se essa è salata o dolce, calda o fredda. Quindi anche per l'Eucaristia non si deve fare alcuna differenza tra il pane azzimo e il pane fermentato.
In contrario: I canoni [Decretales 3, 41, 14] puniscono il sacerdote che «osi celebrare la messa con pane fermentato, o con un calice di legno».
Dimostrazione: Riguardo alla materia di questo sacramento si possono considerare due cose: ciò che è necessario e ciò che è conveniente. Necessario è che il pane sia di frumento, come si è detto [a. prec.]: e senza di esso il sacramento non è valido. Non è invece necessario per la validità del sacramento che il pane sia azzimo o fermentato: è infatti consacrabile sia l'uno che l'altro pane.

È conveniente però che ciascuno osservi il rito della propria Chiesa nella celebrazione del sacramento. Ora, in proposito le consuetudini delle Chiese sono diverse. Scrive infatti S. Gregorio [Tract. contra Graec. errores]: «La Chiesa Romana offre pani azzimi perché il Signore prese una carne senza alcuna mistura. Altre Chiese invece offrono pane lievitato perché il Verbo del Padre si rivestì di carne, come anche il lievito viene a mescolarsi con la farina». Come dunque pecca il sacerdote della Chiesa latina celebrando con pane fermentato, così peccherebbe il sacerdote greco celebrando nella Chiesa greca con pane azzimo, poiché tenterebbe in tal modo di cambiare il rito della propria Chiesa.
Ciò nonostante, la consuetudine di celebrare con pane azzimo è più ragionevole. Primo, per l'istituzione di Cristo, il quale istituì questo sacramento «nel primo giorno degli azzimi», come attestano S. Matteo [26, 17], S. Marco [14, 12] e S. Luca [22, 7]: nel quale giorno, a norma dell'Esodo [12, 15. 19], non doveva rimanere nelle case dei Giudei alcunché di fermentato. – Secondo, poiché il pane, come vedremo [q. 76, a. 1, ad 1], è propriamente il sacramento del corpo di Cristo, che fu concepito senza corruzione, più che il sacramento della sua divinità. – Terzo, poiché ciò conviene meglio alla sincerità dei fedeli, che è richiesta per la ricezione di questo sacramento, in conformità con le parole di S. Paolo [1 Cor 5, 7 s.]: «Cristo nostra Pasqua è stato immolato: celebriamo dunque la festa con azzimi di sincerità e di verità».
La consuetudine dei Greci ha tuttavia qualche giusta motivazione: cioè il simbolismo a cui accenna S. Gregorio e la ripulsa dell'eresia dei Nazareni, i quali mescolavano al Vangelo le prescrizioni legali.
Analisi delle obiezioni: 1. La solennità della Pasqua iniziava secondo l'Esodo [12, 7. 18] ai vespri della quattordicesima luna. E fu allora che Cristo dopo l'immolazione dell'agnello pasquale istituì l'Eucaristia. Per questo S. Giovanni dice che questo giorno precedeva immediatamente la festa di Pasqua, mentre gli altri tre Evangelisti lo chiamano «il primo giorno degli azzimi», quando nelle case degli Ebrei, come si è detto [nel corpo], non si trovava nulla di fermentato. Ma di ciò si è parlato più diffusamente trattando della passione del Signore [q. 46, a. 9, ad 1].
2. Coloro che usano il pane azzimo non intendono osservare le prescrizioni legali, ma conformarsi all'istituzione di Cristo. Quindi non giudaizzano. Altrimenti giudaizzerebbero anche coloro che usano il pane fermentato: poiché i Giudei come primizie offrivano pani fermentati.
3. Il lievito per qualche suo effetto indica la carità, cioè in quanto rende il pane più saporito e più voluminoso, ma per la sua natura specifica indica la corruzione.
4. La fermentazione è una specie di corruzione, e con il pane corrotto non si può consacrare questo sacramento, come si è detto [a. 3, ad 4]: quindi è giusto tenere più conto della differenza tra il pane azzimo e quello fermentato che di quella tra l'acqua calda e l'acqua fredda nel battesimo. Infatti la corruzione dovuta al lievito potrebbe spingersi al punto di rendere la materia invalida per il sacramento.

Articolo 5

In 4 Sent., d. 11, q. 2, a. 3; C. G., IV, c. 69

Se il vino di vite sia la materia propria di questo sacramento

Pare che il vino di vite non sia la materia propria di questo sacramento.

Infatti:

1. Come l'acqua è la materia del battesimo, così il vino è la materia dell'Eucaristia. Ma si può battezzare con qualsiasi acqua. Quindi si può consacrare questo sacramento con qualsiasi vino, p. es. di melagrane, di more o simili; considerando soprattutto che in alcune regioni non crescono le viti.

2. L'aceto è una certa specie di vino che si ottiene dalla vite, come dice S. Isidoro [Etym. 20, 3]. Ma con l'aceto non si può consacrare questo sacramento. Quindi il vino di vite non è la materia propria di questo sacramento.

3. Dalla vite, come si ottiene il vino puro, così si ottiene anche l'agresto e il mosto. Ma con questi non Pare che si possa consacrare validamente, come dichiara il Concilio Trullano [cf. Decr. di Graz. 3, 2, 6]: «Abbiamo saputo che in alcune chiese i sacerdoti per il sacrificio spremono le uve e poi ne dispensano al popolo il succo. Prescriviamo dunque che nessun sacerdote continui a farlo per l'avvenire». E S. Giulio Papa [ib., can. 7] riprende alcuni che «offrono nel sacramento del calice del Signore del vino appena spremuto ». Quindi il vino di vite non è la materia propria di questo sacramento.

In contrario: Il Signore, come si è paragonato al chicco di frumento, così si è paragonato anche alla vite, dicendo [Gv 15, 1]: «Io sono la vera vite». Ma solo il pane di frumento è la materia di questo sacramento, come si è detto [a. 3]. Quindi solo il vino di vite ne è la materia propria.

Dimostrazione: Solo il vino di vite può servire per questo sacramento. Primo, per l'istituzione di Cristo, che stabilì per questo sacramento il vino di vite, come risulta dalle sue stesse parole [Lc 22, 18]: «Non berrò più del frutto della vite».

Secondo, poiché, come si è detto [a. 3], si assume come materia dei sacramenti ciò che propriamente e comunemente rientra in quella data specie. Ora, si dice vino in senso proprio quello che si ottiene dalla vite, mentre le altre bevande sono dette vino per qualche somiglianza con il vino di vite.

Terzo, perché il vino di vite è più appropriato all'effetto di questo sacramento, che è la letizia spirituale: sta scritto infatti [Sal 103, 15] che «il vino allieta il cuore dell'uomo».

Analisi delle obiezioni: 1. Tali bevande sono dette vino non in senso proprio, ma per una certa analogia. D'altra parte in quelle regioni dove non cresce la vite il vino vero può essere trasportato in quantità sufficiente per l'Eucaristia.

2. L'aceto è vino corrotto, per cui è impossibile ritrasformarlo in vino, come dice Aristotele [Met. 8, 5]. Come quindi non si può consacrare il pane totalmente corrotto, così non si può nemmeno consacrare l'aceto. La consacrazione è invece possibile con il vino che tende a inacidirsi, come con il pane che inizia a corrompersi, sebbene pecchi chi lo usa, come si è già detto [a. 3, ad 4].

3. L'agresto è in via di formazione, e non ha quindi ancora la natura del vino. Quindi con esso è impossibile consacrare questo sacramento. Il mosto al contrario ha già natura di vino: infatti la sua dolcezza attesta la maturazione che «viene compiuta dal calore naturale», come osserva Aristotele [Meteor. 4, 2].

Per tale ragione quindi il mosto è materia valida per questo sacramento.
Tuttavia non si deve mescolare a questo sacramento l'uva naturale, perché allora vi sarebbe qualcos'altro assieme al vino.
Inoltre è proibito offrire nel calice del mosto appena spremuto dall'uva, non essendo ciò decoroso per l'impurità del mosto. Lo si può fare però in caso di necessità; infatti lo stesso Papa S. Giulio [l. cit. nell'ob.] dice: «Se è necessario, si sprema un grappolo nel calice».

Articolo 6
In 4 Sent., d. 11, q. 2, a. 4, sol. 1; In Matth., c. 26; In 1 Cor., c. 11, lect. 6
Se al vino si debba aggiungere dell'acqua
Pare che al vino non si debba aggiungere dell'acqua. Infatti:
1. Il sacrificio di Cristo fu raffigurato dall'oblazione di Melchisedec, di cui sta scritto [Gen 14, 18] che non offrì se non pane e vino. Quindi in questo sacramento non si deve aggiungere dell'acqua.
2. Per sacramenti diversi la materia è diversa. Ma l'acqua è già la materia del battesimo. Quindi essa non va impiegata come materia per l'Eucaristia.
3. La materia di questo sacramento è il pane e il vino. Ma al pane non si aggiunge nulla. Quindi non va aggiunto nulla neppure al vino.
In contrario: Il Papa Alessandro I [Decr. di Graz. 3, 2, 7] prescrive: «Nelle offerte sacramentali che nella messa vengono offerte al Signore si offrano in sacrificio soltanto il pane e il vino misto all'acqua».
Dimostrazione: Al vino che viene offerto in questo sacramento si deve aggiungere dell'acqua. Primo, a motivo della sua istituzione. È probabile infatti che il Signore abbia istituito questo sacramento con del vino mescolato all'acqua, secondo l'uso di quella regione; per cui nei Proverbi [9, 5] si legge: «Bevete il vino che ho mescolato per voi».
Secondo, poiché la cosa è intonata alla passione del Signore. Da cui le parole del Papa Alessandro I [l. cit.]: «Non si deve, nel calice del Signore, offrire solo vino, o solo acqua, ma le due cose unite insieme, essendo entrambe sgorgate dal suo costato nella sua passione».
Terzo, poiché ciò concorre a esprimere l'effetto di questo sacramento, che è l'unione del popolo cristiano con Cristo; come infatti spiega il papa Giulio I [Decr. di Graz. 3, 2, 7], «nell'acqua è raffigurato il popolo, mentre nel vino si ha il sangue di Cristo. Quando dunque nel calice si aggiunge l'acqua al vino, il popolo si unisce a Cristo».
Quarto, poiché ciò si addice all'ultimo effetto di questo sacramento, che è l'ingresso nella vita eterna. Da cui le parole di S. Ambrogio [De sacram. 5, 1]:
«L'acqua scende nel calice, e zampilla in vita eterna».
Analisi delle obiezioni: 1. Il sacrificio di Cristo, spiega S. Ambrogio [ib.], come fu rappresentato dall'oblazione di Melchisedec, così fu rappresentato anche dall'acqua che nel deserto sgorgò dalla roccia, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 10, 4]: «Bevevano alla roccia spirituale che li accompagnava».
2. Nel battesimo l'acqua viene impiegata come lavacro. Nell'Eucaristia invece viene impiegata come bevanda ristoratrice, secondo le parole del Salmo [22, 2]: «Ad acque tranquille mi conduce».

3. Il pane viene confezionato con acqua e farina. Quando dunque l'acqua viene mescolata al vino, nessuna delle due sostanze risulta priva di acqua.

Articolo 7
In 4 Sent., d. 11, q. 2, a. 4, sol. 2, 3; In 1 Cor., c. 11, lect. 6
Se l'aggiunta dell'acqua
sia necessaria per la validità di questo sacramento
Pare che l'aggiunta dell'acqua sia necessaria per la validità di questo sacramento. Infatti:
1. Scrive S. Cipriano [Epist. 63]: «Così il calice del Signore non è acqua soltanto e vino soltanto, ma la mescolanza di ambedue, come nemmeno il corpo del Signore è soltanto farina, ma l'una e l'altra cosa», cioè farina e acqua, «formanti un tutt'uno». Ora, l'aggiunta dell'acqua alla farina è indispensabile per questo sacramento. Per la stessa ragione quindi è indispensabile l'aggiunta dell'acqua al vino.
2. Nella passione del Signore, di cui questo sacramento è commemorativo, non «uscì dal suo costato» soltanto «sangue», ma anche «acqua» [Gv 19, 34]. Ora il vino, che è il sacramento del sangue, è indispensabile all'Eucaristia. Per la stessa ragione quindi è indispensabile anche l'acqua.
3. Se l'acqua non fosse indispensabile per questo sacramento, non avrebbe importanza quale acqua venga mescolata, per cui si potrebbe aggiungere dell'acqua di rose, o qualsiasi altra acqua del genere. Ora, ciò non è consentito dall'uso della Chiesa. Quindi l'acqua è indispensabile in questo sacramento.
In contrario: Scrive S. Cipriano [l. cit.]: «Se qualcuno dei nostri predecessori, o per ignoranza o per semplicità, non ha osservato questo rito», cioè di mescolare dell'acqua al vino per l'Eucaristia, «si può perdonare alla sua semplicità». Ma ciò non sarebbe possibile se l'acqua fosse indispensabile per questo sacramento, come lo è il vino o il pane. Quindi l'aggiunta dell'acqua non è di stretta necessità per il sacramento.
Dimostrazione: Il segno va giudicato dalla realtà significata. Ora, l'acqua che viene aggiunta al vino sta a rappresentare la partecipazione dei fedeli a questo sacramento, poiché con l'infusione dell'acqua nel vino si vuole indicare l'unione del popolo intorno a Cristo, come si è detto [a. prec.]. E anche il fatto che dal costato di Cristo pendente dalla croce sia sgorgata dell'acqua ha lo stesso significato: poiché l'acqua rappresentava l'abluzione dei peccati che veniva prodotta dalla passione di Cristo. Ora, si è detto sopra [q. 73, a. 1, ad 3] che questo sacramento si compie mediante la consacrazione della materia, mentre il suo uso da parte dei fedeli non è indispensabile per il sacramento, ma è conseguente al sacramento stesso. Da ciò deriva quindi che l'aggiunta dell'acqua non è indispensabile.
Analisi delle obiezioni: 1. Il testo di S. Cipriano va inteso non nel senso di un'impossibilità assoluta, ma di una mancanza di convenienza. Quindi il suo paragone serve a mostrare che ciò è obbligatorio, non già che è indispensabile: l'acqua infatti è essenziale al pane, ma non al vino.
2. L'effusione del sangue faceva direttamente parte della stessa passione di Cristo, essendo naturale per un corpo umano ferito che da esso sgorghi del

sangue. Invece l'effusione dell'acqua non era essenziale alla passione, ma avvenne per mostrane gli effetti, che sono l'abluzione dei peccati e il refrigerio contro gli ardori della concupiscenza. Perciò in questo sacramento l'acqua non viene offerta separatamente dal vino, come invece il vino viene offerto separatamente dal pane, ma l'acqua viene offerta mescolata con il vino: per indicare che il vino appartiene di per sé al sacramento quale suo costitutivo necessario, l'acqua invece in quanto è aggiunta al vino.

3. Non essendo l'aggiunta dell'acqua al vino indispensabile per la validità del sacramento, non ha importanza la specie di acqua che si versa nel vino: che cioè essa sia naturale o artificiale, come quella di rose. Sebbene quanto alla riverenza dovuta al sacramento pecchi chi infonde un'acqua diversa da quella vera e naturale: poiché dal costato di Cristo pendente dalla croce uscì dell'acqua vera, e non dell'umore flemmatico, come alcuni hanno detto; e ciò per dimostrare che il corpo di Cristo era veramente composto dei quattro elementi: come lo sgorgare del sangue provava che era composto dei quattro umori, secondo quanto dice Innocenzo III in una Decretale [Regesta 12, 7]. La mescolanza dell'acqua con la farina invece è essenziale a questo sacramento, essendo costitutiva della sostanza del pane: per cui se alla farina si mescolasse dell'acqua di rose, o qualunque altro liquido diverso dall'acqua vera, con tale materia non si potrebbe consacrare il sacramento, poiché non sarebbe vero pane.

Articolo 8

In 4 Sent., d. 11, q. 2, a. 4, sol. 4; In 1 Cor., c. 11, lect. 6

Se l'acqua debba essere aggiunta in grande quantità

Pare che l'acqua debba essere aggiunta in grande quantità. Infatti:

1. Come dal costato di Cristo sgorgò in modo visibile il sangue, allo stesso modo sgorgò anche l'acqua, per cui S. Giovanni [19, 25] scrive: «Chi ha visto ne dà testimonianza». Ma l'acqua non può essere visibile in questo sacramento se non viene aggiunta in grande quantità. Quindi l'acqua va aggiunta in grande quantità.

2. Poca acqua mescolata a molto vino sparisce. Ma ciò che sparisce non esiste più. Aggiungere quindi poca acqua in questo sacramento è come non aggiungerne affatto. Ora, non è lecito non aggiungere nulla. Quindi non è permesso aggiungere l'acqua in piccola quantità.

3. Se bastasse mettere poca acqua, sarebbe sufficiente versare una goccia in tutta una botte. Ma ciò è ridicolo. Quindi non basta aggiungere una piccola quantità.

In contrario: Nelle Decretali [3, 41, 13], a proposito della celebrazione della Messa, si legge: «Un pericoloso abuso è invalso dalle tue parti, che cioè nel sacrificio si metta più acqua che vino, mentre secondo la consuetudine della Chiesa universale bisogna usare in esso più vino che acqua».

Dimostrazione: Riguardo all'acqua mescolata al vino ci sono tre opinioni, come ricorda Innocenzo III in una Decretale [Regesta 5, 121]. Alcuni infatti sostengono che l'acqua unita al vino rimane acqua, dopo che il vino si è convertito nel sangue. – Ma questa opinione non regge assolutamente. Poiché nel sacramento dell'altare, dopo la consacrazione, non è presente nient'altro che

il corpo e il sangue di Cristo, come dice S. Ambrogio [De myst. 9]: «Prima della consacrazione è designata un'altra sostanza, dopo la consacrazione si parla di corpo». Altrimenti non si potrebbe adorare il sacramento con culto di latria.
Altri perciò affermarono che come il vino si converte in sangue, così l'acqua si converte nell'acqua uscita dal costato di Cristo. - Ma neppure questa opinione è ragionevole. Perché allora l'acqua dovrebbe essere consacrata separatamente dal vino, come il vino dal pane.
È dunque più probabile, secondo lo stesso Innocenzo III, l'opinione di altri, i quali dicono che l'acqua si converte in vino e il vino in sangue. Ora, ciò non potrebbe avvenire se non si aggiungesse l'acqua in quantità così piccola per cui essa possa mutarsi in vino.
Di conseguenza è sempre più sicuro aggiungere poca acqua, specialmente se il vino è debole: poiché se si facesse un'aggiunta tale da far cambiare la specie al vino non si potrebbe consacrare validamente il sacramento. Per questo motivo il Papa S. Giulio [Decr. di Graz. 3, 2, 7] rimprovera alcuni che «per tutto l'anno conservano un panno di lino inzuppato di mosto e al momento del sacrificio ne lavano nell'acqua una parte: e così celebrano».
Analisi delle obiezioni: 1. È sufficiente per il simbolismo di questo sacramento che l'acqua sia visibile quando viene versata, mentre non è necessario che lo sia dopo l'infusione.
2. Se l'acqua non venisse aggiunta in alcun modo si sopprimerebbe il simbolismo; quando invece l'acqua si muta in vino si viene a indicare l'incorporazione del popolo a Cristo.
3. Se l'acqua venisse aggiunta al vino nella botte non si avrebbe il simbolismo di questo sacramento; occorre invece che l'acqua sia aggiunta al vino durante la celebrazione del sacramento.

## Quaestio 75
## Prooemium

[50533] IIIª q. 75 pr. Deinde considerandum est de conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum substantia panis et vini remaneat in hoc sacramento post consecrationem. Secundo, utrum annihiletur. Tertio, utrum convertatur in corpus et sanguinem Christi. Quarto, utrum remaneant ibi accidentia post conversionem. Quinto, utrum remaneat ibi forma substantialis. Sexto, utrum conversio ista fiat subito. Septimo, utrum sit miraculosior omni alia mutatione. Octavo, quibus verbis convenienter exprimi possit.

## ARGOMENTO 75
## LA CONVERSIONE DEL PANE E DEL VINO NEL CORPO E NEL SANGUE DI CRISTO

Passiamo ora a considerare la conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo.
Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se in questo sacramento il corpo di Cristo si trovi nella sua realtà, oppure soltanto a modo di figura o di segno; 2. Se in questo sacramento dopo la consacrazione rimanga la sostanza

del pane e del vino; 3. Se essa venga annichilata; 4. Se si converta nel corpo e nel sangue di Cristo; 5. Se dopo la conversione rimangano gli accidenti; 6. Se rimanga la forma sostanziale; 7. Se questa conversione avvenga istantaneamente; 8. Se sia vera questa proposizione: «Dal pane si ottiene il corpo di Cristo».

Articolo 1

In 4 Sent., d. 10, q. 1, a. 1; C. G., IV, cc. 61 sqq.; In Matth., c. 26; In Ioan., c. 6, lect. 6; In 1 Cor., c. 11, lect. 5

Se il corpo di Cristo si trovi in questo sacramento nella sua realtà, oppure soltanto a modo di figura o di segno

Pare che il corpo di Cristo non si trovi in questo sacramento nella sua realtà, ma solo a modo di figura o di segno. Infatti:

1. Dopo che il Signore ebbe detto: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue», ecc., «molti dei suoi discepoli al sentirlo dissero: Questo linguaggio è duro»; ed egli soggiunse: «È lo spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla» [Gv 6, 53. 60. 63]. Come per dire, secondo la spiegazione di S. Agostino [Enarr. in Ps. 98, 5]: «Prendete in senso spirituale quanto vi ho detto. Non questo corpo che vedete avrete da mangiare, né avrete da bere quel sangue che mi faranno versare i miei crocifissori. Vi affido un mistero, che inteso spiritualmente vi arricchirà di vita, mentre la carne non giova a nulla».

2. Il Signore [Mt 28, 20] ha detto: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo»; e S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 30] spiega: «Finché il mondo durerà, il Signore rimarrà lassù; tuttavia la verità del Signore è anche qui con noi. Il corpo infatti con il quale è risorto non può essere che in un luogo soltanto, ma la sua verità è diffusa ovunque». Perciò nell'Eucaristia il corpo di Cristo non è presente nella sua realtà, ma solo in forma simbolica.

3. Nessun corpo può essere contemporaneamente in più luoghi, essendo ciò impossibile anche a un angelo: per lo stesso motivo infatti potrebbe essere dappertutto. Ma il corpo di Cristo è un vero corpo, ed è presente in cielo. Quindi nel sacramento dell'altare non è presente nella sua realtà, ma solo sotto forma di simbolo.

4. I sacramenti della Chiesa hanno per fine l'utilità dei fedeli. Ora, stando a un'omelia di S. Gregorio [In Evang. hom. 28], il funzionario regio [Gv 4, 48] viene rimproverato per «aver cercato la presenza corporale di Cristo». Inoltre anche agli Apostoli l'attaccamento che avevano alla presenza corporale del Signore impediva di ricevere lo Spirito Santo, come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 94] a commento delle parole [Gv 16, 7]: «Se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore». Quindi Cristo non è presente corporalmente nel sacramento dell'altare.

In contrario: S. Ilario [De Trin. 8, 14] dichiara: «Sulla realtà della carne e del sangue di Cristo non c'è adito a dubbio alcuno. Poiché tanto per la dichiarazione del Signore stesso quanto per la nostra fede, la sua carne è veramente cibo e il suo sangue è veramente bevanda». E S. Ambrogio [De sacram. 6, 1] afferma: «Come il Signore Gesù Cristo è il vero Figlio di Dio, così è la vera

carne di Cristo che noi mangiamo, e il suo vero sangue che noi beviamo».
Dimostrazione: L'effettiva presenza del corpo e del sangue di Cristo in questo sacramento non può essere conosciuta dai sensi, ma solo dalla fede, che si fonda sull'autorità divina. Per questo S. Cirillo [In Lc, su 22, 19], commentando le parole: «Questo è il mio corpo, che sarà dato per voi», afferma:
«Non dubitare che ciò sia vero, ma piuttosto accetta con fede le parole del Salvatore: essendo egli infatti la verità, non mentisce».
E tale presenza è conveniente innanzitutto in rapporto alla perfezione della nuova legge. Infatti i sacrifici dell'antica legge contenevano il vero sacrificio della morte di Cristo solo in modo figurato, secondo le parole di S. Paolo [Eb 10, 1]: «La legge ha solo l'ombra dei beni futuri, non la realtà stessa delle cose». Era quindi giusto che il sacrificio della nuova legge, istituito da Cristo, avesse qualcosa di più: che cioè contenesse lui stesso che ha patito non solo sotto forma di simbolo o di figura, ma nella realtà. Di conseguenza questo sacramento, che contiene realmente Cristo in persona, costituisce, come afferma Dionigi [De eccl. hier. 3, 1], «il coronamento di tutti gli altri sacramenti», nei quali si trova [soltanto] una partecipazione della virtù di Cristo.
Secondo, ciò conviene alla carità di Cristo, a motivo della quale per la nostra salvezza egli assunse un corpo reale della nostra natura. Ora, essendo sommamente proprio dell'amicizia che «gli amici vivano insieme», come dice Aristotele [Ethic. 9, 12], Cristo ci promise come ricompensa [nella vita eterna] la sua presenza corporale con le parole [Mt 24, 28]: «Dovunque sarà il corpo, là si raduneranno le aquile». Tuttavia nel frattempo non ha voluto privarci della sua presenza corporale in questa peregrinazione, ma ci unisce a sé in questo sacramento per mezzo della realtà del suo corpo e del suo sangue. Da cui le sue parole [Gv 6, 57]: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, rimane in me e io in lui». E così questo sacramento è il segno della più grande carità ed è il sostegno della nostra speranza, grazie a una così familiare unione di Cristo con noi.
Terzo, ciò si addice alla perfezione della fede, la quale ha per oggetto sia la divinità di Cristo che la sua umanità, secondo quelle parole [Gv 14, 1]:
«Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me». Ora, avendo la fede per oggetto realtà invisibili, di conseguenza Cristo, come ci offre la sua divinità invisibilmente, così in questo sacramento ci offre anche la sua carne in modo invisibile.
Non considerando dunque tutte queste cose, alcuni sostennero che in questo sacramento il corpo e il sangue di Cristo sarebbero contenuti soltanto sotto forma di simbolo. Posizione questa che va respinta come eretica, essendo contraria alle parole di Cristo. Per cui anche Berengario, che per primo sostenne
questo errore, fu costretto poi a ritrattarlo e a professare la verità della fede.
Analisi delle obiezioni: 1. Proprio dal testo citato presero occasione per il loro errore gli eretici suddetti, intendendo male le parole di S. Agostino. Quando infatti egli dice: «Non questo corpo che vedete avrete da mangiare», intende escludere non la realtà del corpo di Cristo, ma che esso fosse da mangiarsi nell'aspetto in cui era visto da loro. Con le altre parole poi:
«Vi affido un mistero, che inteso spiritualmente vi arricchirà di vita», non

vuol dire che il corpo di Cristo è presente in questo sacramento solo secondo un simbolismo mistico, ma che vi è presente in modo spirituale, ossia invisibilmente e per la virtù dello spirito. Perciò commentando l'affermazione:
«La carne non giova a nulla», spiega [tract. 27]: «Nel senso inteso da loro. Infatti essi capirono che dovevano mangiare la sua carne come viene strappata a morsi da un cadavere, o come è venduta alla macelleria, non nel modo in cui è animata dallo spirito. Si unisca lo spirito alla carne, e giova moltissimo: se infatti la carne non servisse a nulla, il Verbo non si sarebbe fatto carne per abitare fra di noi».
2. Il testo di S. Agostino e altri simili si riferiscono al corpo di Cristo fisicamente visibile, al quale accennano le parole del Signore stesso [Mt 26, 11]:
«Me invece non sempre mi avrete». Invisibilmente tuttavia, sotto le specie di questo sacramento, egli è presente ovunque il sacramento è realizzato.
3. Il corpo di Cristo in questo sacramento non è localizzato come un corpo che con le sue dimensioni si commisura al luogo, ma in un modo speciale che è proprio di questo sacramento. Per cui diciamo che il corpo di Cristo è presente in diversi altari non come in diversi luoghi, ma sacramentalmente. Così dicendo però non intendiamo dire che Cristo è presente solo sotto forma di simbolo, sebbene il sacramento sia nella categoria dei segni, ma che il corpo di Cristo è qui presente secondo il modo speciale di questo sacramento, come si è detto.
4. L'argomento è valido se viene riferito alla presenza del corpo di Cristo fisicamente intesa, ossia nella sua sembianza visibile, ma non lo è se viene riferito alla sua presenza spirituale, cioè invisibile, secondo il modo e la virtù delle realtà spirituali. Da cui le parole di S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 27]:
«Se intendi spiritualmente» le parole di Cristo a riguardo della sua carne, «esse sono per te spirito e vita; se le intendi in senso carnale, esse sono ugualmente spirito e vita, ma non lo sono per te».

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 11, q. 1, a. 1, sol. 1; C. G., IV, c. 63; In Matth., c. 26; In 1 Cor., c. 11, lect. 4

### Se in questo sacramento dopo la consacrazione rimanga la sostanza del pane e del vino

Pare che in questo sacramento dopo la consacrazione rimanga la sostanza del pane e del vino. Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth., 4, 13] dice: «Poiché gli uomini hanno l'abitudine di mangiare il pane e di bere il vino, Dio ha unito a queste due cose la sua divinità, e le ha fatte suo corpo e suo sangue». E più sotto: «Il pane della comunione non è semplice pane, ma è pane unito alla divinità». Ora, l'unione si fa tra cose esistenti in atto. Perciò in questo sacramento sono presenti il pane e il vino assieme al corpo e al sangue di Cristo.
2. Tra i sacramenti della Chiesa ci deve essere uniformità. Ma negli altri sacramenti la sostanza della materia rimane: nel battesimo, p. es., rimane la sostanza dell'acqua, e nella cresima la sostanza del crisma. Perciò anche in questo sacramento la sostanza del pane e del vino rimane.
3. Il pane e il vino sono stati scelti per questo sacramento perché adatti a

significare l'unità della Chiesa, dato che «un unico pane viene fatto con molti grani e un unico vino con molti grappoli», come nota S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26]. Ma ciò appartiene alla sostanza stessa del pane e del vino. Quindi la sostanza del pane e del vino rimane in questo sacramento.
In contrario: S. Ambrogio [Decr. di Graz. 3, 2, 74] afferma: «Sebbene si vedano le apparenze del pane e del vino, tuttavia dobbiamo credere che dopo la consacrazione non vi è nulla all'infuori della carne e del sangue di Cristo».
Dimostrazione: Alcuni hanno affermato che dopo la consacrazione rimane in questo sacramento la sostanza del pane e del vino. – Ma ciò è insostenibile.
Primo, perché questa affermazione esclude la verità del sacramento eucaristico, la quale implica la presenza in questo sacramento del vero corpo di Cristo. Ma questo non è presente prima della consacrazione. Ora, una cosa non può rendersi presente dove prima non era se non per mezzo di un trasferimento locale, o per il convertirsi in essa di qualche altra cosa: come il fuoco comincia a esistere in una casa o perché vi è trasportato, o perché è generato in essa. È chiaro però che il corpo di Cristo non comincia a essere presente in questo sacramento per un trasferimento locale. Primo, perché allora dovrebbe cessare di essere in cielo: infatti ciò che si sposta localmente non giunge nel luogo successivo se non lasciando il precedente.
Secondo, perché ogni corpo mosso localmente attraversa tutti gli spazi intermedi: il che non si può dire nel nostro caso. Terzo, perché è impossibile che un unico movimento del medesimo corpo mosso localmente abbia per termine nello stesso tempo luoghi diversi: il corpo di Cristo invece si rende presente sotto questo sacramento in più luoghi contemporaneamente. Da ciò risulta quindi che il corpo di Cristo non può incominciare a esistere in questo sacramento se non per mezzo della conversione in esso della sostanza del pane. Ma ciò che si muta in un'altra cosa, a mutazione avvenuta non rimane. Per salvare quindi la verità di questo sacramento si deve concludere che la sostanza del pane non può rimanere dopo la consacrazione.
Secondo, poiché l'opinione suddetta contraddice alla forma di questo sacramento, nella quale si afferma: «Questo [hoc] è il mio corpo». Il che non sarebbe vero se vi rimanesse la sostanza del pane, poiché la sostanza del pane non è mai il corpo di Cristo. Si dovrebbe invece dire piuttosto: «Qui [hic] c'è il mio corpo».
Terzo, poiché ciò sarebbe incompatibile con il culto di questo sacramento: vi rimarrebbe infatti una sostanza che non potrebbe essere adorata con il culto di latria.
Quarto, poiché ciò contrasterebbe con le prescrizioni della Chiesa, secondo le quali dopo aver preso del cibo materiale non è lecito ricevere il corpo di Cristo: mentre invece dopo un'ostia consacrata se ne può assumere un'altra. Perciò tale opinione va respinta come eretica.
Analisi delle obiezioni: 1. Dio ha unito «la sua divinità», ossia la sua virtù divina, al pane e al vino non perché essi rimanessero in questo sacramento, bensì allo scopo di farne il suo corpo e il suo sangue.
2. Negli altri sacramenti non è realmente presente Cristo in persona come in questo sacramento. Quindi la sostanza della materia rimane negli altri sacramenti,

ma non in questo.
3. Le specie che rimangono, come si dirà in seguito [a. 5], bastano al simbolismo di questo sacramento: è infatti attraverso gli accidenti che si conosce la natura della sostanza.

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 11, q. 1, a. 2; C. G., IV, c. 63; Quodl., 5, q. 6, a. 1; In Matth., c. 26; In 1 Cor., c. 11, lect. 5

### Se la sostanza del pane dopo la consacrazione di questo sacramento venga annichilata, o si risolva nella materia preesistente

Pare che la sostanza del pane dopo la consacrazione di questo sacramento venga annichilata, o si risolva nella materia preesistente. Infatti:
1. Ciò che è corporeo deve essere in un dato luogo. Ora la sostanza del pane, che è qualcosa di corporeo, non rimane in questo sacramento, come si è spiegato [a. prec.]; ma non è neppure possibile stabilire un luogo dove si trovi. Quindi essa non è più nulla dopo la consacrazione. Perciò o è stata annichilata, oppure si è risolta nella materia preesistente.
2. In qualunque mutazione il termine di partenza non rimane, se non forse nella potenza della materia: quando p. es. l'aria si trasforma in fuoco, la forma dell'aria rimane solo nella potenza della materia; e lo stesso si dica quando una cosa da bianca diventa nera. Ma in questo sacramento il termine di partenza è la sostanza del pane e del vino, mentre il corpo e il sangue di Cristo sono il termine di arrivo; dice infatti S. Ambrogio [De myst. 54]: «Prima della consacrazione si designa un'altra sostanza, dopo la consacrazione si indica il corpo di Cristo». Quindi dopo la consacrazione la sostanza del pane e del vino non rimane, se non forse risolta nella materia preesistente.
3. Di due proposizioni contraddittorie una deve essere vera. Ora, questa è falsa: «Fatta la consacrazione, la sostanza del pane e del vino è qualcosa». Quindi è vera quest'altra: «La sostanza del pane e del vino non è più nulla».
In contrario: S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 21] afferma: «Dio non è la causa della tendenza al non essere». Ma questo sacramento si compie per virtù divina. Quindi in esso la sostanza del pane e del vino non viene annichilata.
Dimostrazione: Poiché la sostanza del pane e del vino non rimane in questo sacramento, alcuni, ritenendo impossibile che essa si converta nel corpo e nel sangue di Cristo, pensarono che in forza della consacrazione la sostanza del pane e del vino si risolva nella materia preesistente, oppure venga annichilata. Ora, la materia preesistente in cui si possono risolvere i corpi composti sono i quattro elementi, non potendosi essi risolvere nella materia prima priva di qualsiasi forma, dato che la materia senza forma non può esistere. Dopo la consacrazione però, non rimanendo sotto le specie del sacramento nient'altro che il corpo e il sangue, gli elementi in cui si risolverebbe la sostanza del pane e del vino dovrebbero ritirarsi dal sacramento con moto locale. Il che verrebbe percepito dai sensi. – Inoltre la sostanza del pane e del vino rimane fino all'ultimo istante della consacrazione. Ma nell'ultimo istante della consacrazione c'è già la sostanza del corpo e del sangue di Cristo, come nell'ultimo istante della generazione c'è già la nuova forma. Quindi non è possibile trovare un

istante in cui sia presente la materia preesistente. Non si può infatti dire che la sostanza del pane e del vino si risolve nella materia preesistente in modo progressivo, o che abbandona il luogo delle specie gradualmente. Perché se ciò iniziasse a verificarsi nell'ultimo istante della consacrazione, assieme al corpo di Cristo sotto una parte dell'ostia ci sarebbe contemporaneamente la sostanza del pane, contro ciò che si è dimostrato sopra [a. 2]. Se invece iniziasse a verificarsi prima della consacrazione, allora ci sarebbe un periodo di tempo durante il quale sotto una parte dell'ostia non sarebbe contenuta né la sostanza del pane né il corpo di Cristo, il che è inaccettabile.

E Pare che gli stessi autori suddetti si siano resi conto di ciò. Per cui proposero anche l'altro termine dell'alternativa: cioè l'annichilazione. - Ma neppure questa è possibile.

Poiché non c'è altro modo secondo il quale il vero corpo di Cristo possa iniziare la sua presenza in questo sacramento all'infuori della conversione in esso della sostanza del pane: e tale conversione viene negata ammettendo o l'annichilazione della sostanza del pane, o la sua risoluzione nella materia preesistente.

- Parimenti non c'è neppure modo di assegnare a tale risoluzione o annichilazione una causa che la produca: poiché l'effetto del sacramento viene indicato dalla forma, e d'altra parte nessuna di queste due cose viene indicata dalle parole della forma: «Questo è il mio corpo».

È chiaro quindi che la suddetta opinione è falsa.

Analisi delle obiezioni: 1. Dopo la consacrazione la sostanza del pane e del vino non rimane, né sotto le specie sacramentali né altrove. Non ne segue tuttavia che venga annichilata: si converte infatti nel corpo di Cristo. Come non segue che se l'aria da cui è stato generato il fuoco non è né qui né altrove, essa sia stata annichilata.

2. La forma da cui si parte non si muta nella forma successiva, ma l'una succede all'altra in un dato soggetto: quindi la prima forma non rimane se non nella potenza della materia. Qui invece la sostanza del pane si converte nel corpo di Cristo, come si è detto [nel corpo e a. 2]. Perciò l'argomento non regge.

3. Dopo la consacrazione, sebbene sia falsa la proposizione: «La sostanza del pane è qualcosa», è però qualcosa ciò in cui la sostanza del pane si è convertita. Quindi la sostanza del pane non è stata annichilata.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 11, q. 1, a. 3, sol. 1; C. G., IV, c. 63; Quodl., 5, q. 6, a. 1; De rat. fidei, c. 8; In 1 Cor., c. 11, lectt. 4, 5

### Se il pane possa convertirsi nel corpo di Cristo

Pare che il pane non possa convertirsi nel corpo di Cristo. Infatti:

1. La conversione è una mutazione. Ma in ogni mutazione ci deve essere un soggetto, il quale prima è in potenza e poi in atto, poiché il moto è «l'atto di un ente in potenza», come dice Aristotele [Phys. 3,1]. Ora, la sostanza del pane e quella del corpo di Cristo non possono avere un soggetto, essendo proprio della sostanza «non essere in un soggetto», come nota ancora Aristotele [Praed. 3]. Quindi è impossibile che tutta la sostanza del pane si

converta nel corpo di Cristo.
2. Nella conversione la forma risultante inizia a esistere come realtà nuova nella materia di ciò che si è trasmutato in essa: come quando l'aria si converte nel fuoco che prima non esisteva, la forma del fuoco inizia a esistere nella materia dell'aria; e così pure quando il cibo si converte in sostanza umana prima inesistente, la forma umana inizia a esistere nella materia del cibo. Se dunque il pane si converte nel corpo di Cristo, la forma del corpo di Cristo deve iniziare a esistere come realtà nuova nella materia del pane: il che è falso. Quindi il pane non si converte nella sostanza del corpo di Cristo.
3. Di due cose che sono radicalmente distinte tra loro, una non diventa mai l'altra: la bianchezza, p. es., non diventa mai nerezza, ma il soggetto della bianchezza diventa soggetto della nerezza, come dice Aristotele [Phys. 1, 5]. Ora, come sono contrarie fra loro due forme radicalmente distinte, essendo esse i princìpi della differenza formale, così sono radicalmente distinte due determinate porzioni di materia, essendo esse i princìpi della distinzione materiale [o numerica]. Quindi è impossibile che questa materia del pane diventi quest'altra materia individuante il corpo di Cristo. Perciò è impossibile che la sostanza di questo pane si converta nella sostanza del corpo di Cristo.
In contrario: Eusebio di Emesa [Decr. di Graz. 3, 2, 35] afferma: «Non devi giudicare strano e impossibile che realtà terrene e mortali si convertano nella sostanza del corpo di Cristo».
Dimostrazione: Sopra [a. 2] abbiamo già chiarito che, essendo presente in questo sacramento il vero corpo di Cristo, il quale non può iniziarvi la sua presenza con un moto locale, e neppure esservi presente come in un luogo, come risulta da quanto detto [a. 1, ad 3], bisogna concludere che il corpo di Cristo vi inizia la sua presenza per la conversione in esso della sostanza del pane. Questa conversione però non è simile alle conversioni naturali, ma è del tutto soprannaturale, e compiuta dalla sola potenza di Dio. Da cui le parole di S. Ambrogio [De myst. 53]: «È noto che la Vergine generò fuori dell'ordine della natura.
Ora, anche ciò che noi consacriamo è il corpo nato dalla Vergine. Perché dunque cerchi l'ordine naturale nel corpo di Cristo quando il Signore stesso Gesù è stato partorito dalla Vergine fuori dell'ordine della natura?». E a commento del passo [Gv 6, 63]: «Le parole che vi ho dette», a proposito di questo sacramento, «sono spirito e vita», il Crisostomo [In Ioh. hom. 47] afferma: «Sono cioè spirituali, non hanno nulla di carnale né seguono un processo naturale, ma sono state liberate da ogni necessità terrena e dalle leggi che vigono sulla terra».
È chiaro infatti che ogni ente opera in quanto è in atto. Ma ogni agente creato è limitato nel suo atto, appartenendo a un dato genere e a una data specie. Quindi l'azione di qualsiasi agente creato si porta su un certo atto determinato. Ora, la determinazione di qualsiasi cosa al proprio essere in atto dipende dalla forma. Perciò un agente naturale o creato non può causare che una trasmutazione di forma. E così ogni conversione che si compia secondo le leggi naturali è un mutamento formale. Ma Dio è un atto infinito, come si è spiegato

nella Prima Parte [q. 7, a. 1; q. 25, a. 2]. Perciò la sua azione si estende a tutta la natura dell'ente. E così può produrre non soltanto delle conversioni formali, nelle quali cioè in un medesimo soggetto si succedono forme diverse, ma può trasmutare tutto l'ente, in modo cioè che tutta la sostanza di un certo ente si converta in tutta la sostanza di un altro.

E ciò appunto avviene per virtù divina in questo sacramento. Infatti tutta la sostanza del pane si converte in tutta la sostanza del corpo di Cristo, e tutta la sostanza del vino in tutta la sostanza del sangue di Cristo. Perciò questa non è una conversione formale, ma sostanziale. E non rientra tra le specie delle mutazioni naturali, ma con termine proprio può essere detta transustanziazione.

Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione riguarda le mutazioni di forma: poiché è proprio della forma essere nella materia o nel soggetto. La cosa però non ha luogo nella conversione di tutta la sostanza. Infatti questa conversione sostanziale, implicando un certo ordine fra due sostanze di cui una si converte nell'altra, ha il suo soggetto in ambedue le sostanze, come l'ordine e il numero.

2. Anche questa obiezione si basa sulla conversione o mutazione formale: poiché, come si è detto [ad 1], è necessario che la forma sia nella materia o nel soggetto. Ciò invece non accade nella trasmutazione di tutta la sostanza, in cui il soggetto non esiste.

3. Per la virtù di un agente limitato una forma non può cambiarsi in un'altra forma, né una materia in un'altra materia, ma per la virtù di un agente infinito, che opera su tutto l'ente, tale conversione è possibile: poiché ad ambedue le forme e ad ambedue le materie è comune la natura di ente, e l'autore dell'ente può mutare l'entità dell'una nell'entità dell'altra, eliminando ciò che le distingueva.

## Articolo 5

In 4 Sent., d. 11, q. 1, a. 1, sol. 2; d. 12, q. 1, a. 1, sol. 2; C. G., IV, cc. 62, 63, 65; De rat. fidei, c. 8; In 1 Cor., c. 11, lect. 5

### Se in questo sacramento rimangano gli accidenti del pane e del vino

Pare che in questo sacramento non rimangono gli accidenti del pane e del vino. Infatti:

1. Rimosso ciò che precede, viene meno ciò che segue. Ora, per natura la sostanza precede l'accidente, come prova Aristotele [Met. 7, 1]. Poiché dunque in questo sacramento, fatta la consacrazione, non rimane la sostanza del pane, non rimangono neppure i suoi accidenti.

2. Nel sacramento della verità non ci dev'essere alcun inganno. Ma dagli accidenti noi giudichiamo della sostanza. Se quindi rimanessero gli accidenti senza che rimanga la sostanza del pane, il giudizio dell'uomo risulterebbe ingannato. Ciò dunque non conviene a questo sacramento.

3. La nostra fede, sebbene non sia subordinata alla ragione, tuttavia non è contro, ma sopra di essa, come si è detto all'inizio di quest'opera [I, q. 1, a. 6, ad 2; a. 8]. Ora, la nostra ragione prende le mosse dai sensi. Perciò la nostra fede non deve mettersi contro i sensi, in modo da ritenere sostanza del corpo di Cristo quanto i nostri sensi giudicano essere pane. Non

è quindi conveniente che in questo sacramento rimangano gli accidenti del pane come oggetto dei sensi, e non rimanga la sostanza del pane.
4. Ciò che rimane dopo la conversione è il soggetto della mutazione. Se dunque a conversione avvenuta rimangono gli accidenti del pane, si dovrà dire che gli stessi accidenti sono il soggetto della conversione. Il che è impossibile, poiché «non esiste l'accidente di un altro accidente». Non devono quindi rimanere in questo sacramento gli accidenti del pane e del vino.
In contrario: S. Agostino [Lanfranco, De corp. et sang. Dom. 13] afferma: «Sotto le specie del pane e del vino che vediamo, noi onoriamo delle realtà invisibili, cioè la carne e il sangue».
Dimostrazione: Con i sensi si costata che, fatta la consacrazione, rimangono tutti gli accidenti del pane e del vino. E ciò fu disposto sapientemente dalla provvidenza divina. Primo, poiché non essendo abituale per gli uomini, ma ripugnante, mangiare carne umana e bere sangue umano, di conseguenza la carne e il sangue di Cristo ci vengono presentati sotto le specie di quei cibi che più frequentemente sono usati dagli uomini, cioè del pane e del vino.
Secondo, affinché questo sacramento non sia oggetto di derisione da parte degli infedeli, come avverrebbe se mangiassimo nostro Signore nelle sue proprie sembianze.
Terzo, affinché il ricevere in modo invisibile il corpo e il sangue del Signore giovi ad accrescere il merito della fede.
Analisi delle obiezioni: 1. L'effetto, come nota Aristotele [De causis 1], dipende più dalla causa prima che dalla causa seconda. Quindi per la virtù di Dio, che è la causa prima di tutte le cose, possono rimanere le realtà conseguenti anche tolte le precedenti.
2. In questo sacramento non c'è alcun inganno: infatti gli accidenti, di cui giudicano i sensi, rimangano nella loro realtà. L'intelletto poi, che ha per oggetto proprio la sostanza, come dice Aristotele [De anima 3, 6], viene preservato dall'inganno mediante la fede.
3. E così è risolta anche la terza obiezioni. La fede infatti non è contro i sensi, ma riguarda cose a cui i sensi non possono giungere.
4. Questa conversione, come si è notato [a. 4, ad 1], non ha propriamente un soggetto. Tuttavia gli accidenti, che rimangono, hanno una certa somiglianza con esso.

Articolo 6
In 4 Sent., d. 11, q. 1, a. 1, sol. 3; In 1 Cor., c. 11, lect. 4
Se dopo la consacrazione rimanga in questo sacramento la forma sostanziale del pane
Pare che dopo la consacrazione rimanga in questo sacramento la forma sostanziale del pane. Infatti:
1. Si è detto che dopo la consacrazione rimangono gli accidenti. Ma essendo il pane qualcosa di artificiale, anche la sua forma è un accidente. Quindi, a consacrazione avvenuta, essa rimane.
2. La forma del corpo di Cristo è l'anima, poiché secondo la definizione di Aristotele [De anima 2, 1] l'anima è «l'atto di un corpo naturale avente la vita

in potenza». Ma non si può dire che la forma sostanziale del pane si converta nell'anima. Quindi essa rimane dopo la consacrazione

3. In ogni ente l'operazione propria presuppone la forma sostanziale. Ma ciò che rimane in questo sacramento nutre e produce tutti gli effetti che produrrebbe il pane se fosse presente. Quindi la forma sostanziale del pane rimane.

In contrario: La forma sostanziale del pane fa parte della sostanza del pane. Ma la sostanza del pane si converte nel corpo di Cristo, come si è detto [aa. 2, 3, 4]. Quindi la forma sostanziale del pane non può rimanere.

Dimostrazione: Alcuni hanno pensato che dopo la consacrazione rimangano non solo gli accidenti del pane, ma anche la sua forma sostanziale. - Ma ciò non può essere. Primo, perché se la forma sostanziale del pane rimanesse si convertirebbe nel corpo di Cristo soltanto la materia del pane. E così il pane non si convertirebbe in tutto il corpo di Cristo, ma solo nella sua materia. Il che è incompatibile con la forma del sacramento, nella quale si dice: «Questo è il mio corpo».

Secondo, perché se la forma sostanziale del pane rimanesse, rimarrebbe o unita o separata dalla materia. Ma la prima ipotesi è impossibile. Se rimanesse infatti nella materia del pane, allora rimarrebbe tutta la sostanza del pane, contro quanto abbiamo detto [a. 2]. Né potrebbe rimanere unita a un'altra materia, poiché ogni forma non si trova se non nella propria materia. - Se poi rimanesse separata dalla materia, allora sarebbe una forma intelligibile in atto, e anche intelligente: poiché sono tali tutte le forme separate dalla materia.

Terzo, ciò sarebbe incompatibile con questo sacramento. Infatti gli accidenti del pane rimangono in questo sacramento perché sotto di essi si veda il corpo di Cristo, per quanto non sotto l'apparenza propria, come si è detto sopra [a. 5].

Perciò bisogna concludere che la forma sostanziale del pane non rimane.

Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che l'arte produca qualcosa la cui forma non è accidentale, ma sostanziale: come si possono produrre artificialmente rane e serpenti. Tali forme infatti l'arte non le produce per virtù propria, ma in virtù dei princìpi naturali. Ed è così che essa produce la forma sostanziale del pane, mediante la virtù del fuoco che cuoce la materia composta di farina e di acqua.

2. L'anima è la forma del corpo che gli dona tutta la sua struttura di essere completo: cioè l'essere, l'essere corporeo, l'essere animato e così via. Ora, la forma del pane si converte nella forma del corpo di Cristo in quanto questo dà l'essere corporeo, non in quanto dà l'essere animato da una tale anima.

3. Tra le operazioni del pane alcune gli sono proprie in ragione degli accidenti: p. es. l'alterare i nostri sensi. E tali operazioni si riscontrano nelle specie del pane dopo la consacrazione a causa della permanenza degli accidenti stessi.

Altre operazioni invece sono proprie del pane o in forza della materia, come il potersi convertire in un'altra cosa, oppure in forza della forma sostanziale, come gli effetti derivanti dalla sua natura: p. es. il fatto di «sostenere il vigore dell'uomo » [Sal 103, 15]. E tali operazioni si riscontrano in questo sacramento non in quanto rimane la forma o la materia, ma perché sono concesse miracolosamente agli stessi accidenti, come si dirà in seguito [q. 77, a. 3, ad 2, 3; aa. 5, 6].

Articolo 7
In 4 Sent., d. 11, q. 1, a. 3, sol. 2; Quodl., 7, q. 4, a. 2
Se questa conversione avvenga istantaneamente o gradualmente
Pare che questa conversione non avvenga istantaneamente, ma gradualmente.
Infatti:
1. In questa conversione prima si ha la sostanza del pane, poi la sostanza del corpo di Cristo. Perciò le due cose non si hanno nel medesimo istante, bensì in due istanti. Ora, fra due istanti c'è sempre un tempo intermedio. Quindi questa conversione avviene necessariamente in quel processo di tempo che intercorre dall'ultimo istante in cui è presente il pane al primo istante in cui è presente il corpo di Cristo.
2. In ogni conversione si distingue il suo divenire e il suo compimento. Ma queste due cose non sono simultanee, poiché ciò che diviene non esiste ancora, e ciò che è compiuto esiste già. Quindi nella presente conversione c'è un prima e un poi. E così essa non è istantanea, ma graduale.
3. S. Ambrogio [De sacram. 4, 4] afferma che questo sacramento «si compie con le parole di Cristo». Ma le parole di Cristo vengono proferite successivamente. Quindi questa conversione non è istantanea.
In contrario: Questa conversione è compiuta da una virtù infinita, della quale è proprio l'operare in modo istantaneo.
Dimostrazione: Una mutazione può essere istantanea per tre motivi. Primo, a motivo della forma, che è il termine della mutazione. Se infatti si tratta di una forma che ammette un più e un meno, essa viene acquisita dal soggetto per gradi successivi, come la sanità. Per questo motivo dunque la forma sostanziale, «non ammettendo un più e un meno», viene introdotta nella materia istantaneamente. - Secondo, a motivo del soggetto, che a volte viene preparato gradualmente a ricevere la forma: per questo l'acqua si riscalda a poco a poco. Ma quando il soggetto stesso è nella disposizione immediata alla forma, allora la riceve istantaneamente: come un corpo diafano viene illuminato all'istante. - Terzo, a motivo dell'agente, che è di virtù infinita: poiché esso è capace di disporre immediatamente la materia alla forma. Come si legge [Mc 7, 34 s.] che avendo Cristo detto: "Effetà", cioè: "Apriti!", subito all'uomo si aprirono gli orecchi e si sciolse il nodo della lingua».
E per questi tre motivi la conversione di cui parliamo è istantanea. Primo, perché la sostanza del corpo di Cristo, alla quale termina questa conversione, non ammette un più e un meno. - Secondo, perché in questa conversione non c'è un soggetto da preparare gradualmente. - Terzo, perché viene compiuta dall'infinita virtù di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Alcuni non ammettono puramente e semplicemente che tra due istanti ci debba sempre essere un tempo intermedio.
Dicono infatti che ciò è impossibile tra due istanti che si riferiscono al medesimo movimento, ma non tra due istanti che si riferiscono a moti diversi.
Per cui tra l'istante che segna la fine della quiete e l'istante che segna l'inizio del movimento non ci sarebbe un tempo intermedio. - Ma in ciò si ingannano.
Poiché l'identità del tempo e dell'istante o la loro diversità non vengono

giudicate in relazione a un movimento qualsiasi, bensì in relazione al primo moto del cielo, che è la misura di ogni moto e di ogni quiete.
Perciò altri ammettono tale intervallo nel tempo che misura il movimento dipendente dal moto del cielo. Ci sono però dei moti indipendenti dal moto del cielo, e che non sono misurati da esso: come i moti degli angeli, di cui abbiamo parlato nella Prima Parte [q. 53, a. 3]. Perciò tra due istanti corrispondenti a tali moti non c'è un tempo intermedio. - Ma ciò non vale nel caso presente. Sebbene infatti questa conversione non abbia di per sé rapporto con il moto del cielo, essa consegue tuttavia al proferimento delle parole, che è necessariamente misurato dal moto del cielo. È quindi inevitabile che tra due istanti qualsiasi di questa conversione vi sia un tempo intermedio.
Alcuni allora dicono che l'ultimo istante in cui è presente il pane e il primo istante in cui è presente il corpo di Cristo sono due istanti in riferimento alle due realtà misurate, ma sono un medesimo istante in riferimento al tempo misurante: come quando due linee si toccano i punti sono due dalla parte delle due linee, ma sono uno solo dalla parte del luogo di incontro.
Ma qui il caso è diverso. Poiché l'istante e il tempo sono per i movimenti particolari una misura non intrinseca, come la linea e il punto per i corpi, ma solo estrinseca, come il luogo per i corpi.
Altri quindi dicono che l'istante è identico nella realtà, ma duplice secondo la ragione. - Da ciò però seguirebbe che esisterebbero simultaneamente nella realtà due cose tra loro opposte. Infatti la differenza di ragione non cambia in nulla la realtà.
Perciò si deve rispondere che questa conversione, come si è detto [a. 3], viene compiuta dalle parole di Cristo proferite dal sacerdote in modo tale per cui l'ultimo istante della dizione delle parole è il primo istante della presenza del corpo di Cristo nel sacramento, mentre in tutto il tempo precedente c'è la sostanza del pane. Ma in questo tempo non è possibile distinguere il penultimo istante immediatamente precedente all'ultimo: poiché il tempo non si compone di istanti consecutivi, come dimostra Aristotele [Phys. 6, 1]. E così è precisabile il primo istante della presenza del corpo del Cristo, ma non è precisabile l'ultimo istante in cui è presente la sostanza del pane, bensì è precisabile l'ultimo tempo. E la stessa cosa vale per le trasmutazioni naturali, come insegna ancora Aristotele [Phys. 8, 8].
2. Nelle mutazioni istantanee c'è coincidenza tra il divenire e il suo compimento: come è simultaneo il venire illuminati e l'essere già illuminati. In tali mutazioni infatti il compimento è attribuito a ciò che esiste già, il divenire invece a ciò che non esisteva prima.
3. Questa conversione, come si è detto [ad 1], avviene nell'ultimo istante del proferimento delle parole: allora infatti è completo il loro significato, il quale ha efficacia nella forma dei sacramenti. Perciò non segue che questa conversione sia graduale.

## Articolo 8

In 4 Sent., d. 11, q. 1, a. 4

Se sia vera questa proposizione:

dal pane si ottiene il corpo di Cristo

Pare che sia falsa questa proposizione: dal [ex] pane si ottiene il corpo di Cristo. Infatti:

1. Ogni cosa da cui se ne ottiene un'altra diventa l'altra, ma non viceversa: diciamo infatti che dal bianco si ottiene il nero e che il bianco diventa nero; ma sebbene diciamo che un uomo diventa nero, non diciamo tuttavia che da un uomo si ottiene il nero, come osserva Aristotele [Phys. 1, 5]. Se dunque è vero che dal pane si ottiene il corpo di Cristo, sarà vero che il pane diventa il corpo di Cristo. Il che è falso, poiché il pane non è il soggetto della conversione, ma ne è piuttosto il termine di partenza. Non è quindi esatto dire che dal pane si ottiene il corpo di Cristo.

2. Il divenire ha per termine l'essere, o l'essere divenuto. Ma non è mai vera questa proposizione: il pane è il corpo di Cristo, e neppure quest'altra: il pane è divenuto il corpo di Cristo; oppure: il pane sarà il corpo di Cristo. Non è vera dunque nemmeno questa: dal pane si ottiene il corpo di Cristo.

3. Ogni cosa da cui se ne ottiene un'altra, si converte in questa. Ma la proposizione: il pane si converte nel corpo di Cristo è falsa: poiché tale conversione è più miracolosa della creazione, per descrivere la quale tuttavia non si dice che il non ente si converte nell'ente. Quindi è falsa anche la proposizione: dal pane si ottiene il corpo di Cristo.

4. Ciò da cui si ottiene un'altra cosa ha la capacità di diventare quest'ultima. Ma è falso dire: il pane può diventare il corpo di Cristo. Quindi è falso anche dire: dal pane si ottiene il corpo di Cristo.

In contrario: S. Ambrogio [De sacram. 4, 4] afferma: «Quando sopraggiunge la consacrazione, dal pane si ottiene il corpo di Cristo».

Dimostrazione: Questa conversione del pane nel corpo di Cristo sotto certi aspetti assomiglia alla creazione e alla trasmutazione naturale, e sotto altri differisce dall'una e dall'altra. È infatti comune a tutte e tre la successione dei termini, cioè che una cosa sia dopo l'altra: infatti nella creazione abbiamo l'essere dopo il non essere, in questo sacramento abbiamo il corpo di Cristo dopo la sostanza del pane e nella mutazione naturale abbiamo il bianco dopo il nero, o il fuoco dopo l'aria; inoltre è comune la non coincidenza di detti termini. Tale conversione assomiglia inoltre alla creazione per il fatto che in entrambe è escluso un soggetto comune ai due estremi, mentre in ogni trasmutazione naturale si verifica il contrario.

Questa conversione ha poi un'affinità con la trasmutazione naturale sotto due aspetti, però in modi diversi. Primo, per il fatto che in ambedue i cambiamenti uno degli estremi si converte nell'altro: il pane nel corpo di Cristo e l'aria [p. es.] nel fuoco, mentre il non ente non si converte nell'ente. Tuttavia nei due casi il trapasso è diverso. Infatti in questo sacramento l'intera sostanza del pane si converte in tutto il corpo di Cristo, mentre nella mutazione naturale la materia di una cosa riceve la forma di un'altra dopo la perdita della forma precedente. – Secondo, esse convengono nel fatto che in ambedue i trapassi rimane un dato permanente: il che non si verifica nella creazione. Però con questa differenza: che mentre nelle trasmutazioni naturali rimane identica la materia o il soggetto, in questo sacramento rimangono identici

gli accidenti.
E da ciò si rileva quali siano le differenze di linguaggio da osservarsi in proposito. Poiché infatti in nessuno dei tre processi indicati i termini estremi sono simultanei, in nessuno di essi un estremo può essere predicato dell'altro con un verbo di tempo presente che indichi la sostanza: infatti non diciamo che il non ente è ente, o che il pane è il corpo di Cristo, oppure che l'aria è il fuoco, o che il bianco è nero.
Tenendo conto invece del fatto che gli estremi si succedono, possiamo nei tre casi usare la proposizione da [ex], per designare la successione. Infatti possiamo dire con verità e proprietà di linguaggio che dal [ex] non ente si ha l'ente, e dal [ex] pane si ha il corpo di Cristo, dall'aria il fuoco o dal bianco il nero.
Ma poiché nella creazione un estremo non si converte nell'altro, parlando della creazione non possiamo usare il termine conversione, e quindi non possiamo dire che il non ente si converte nell'ente. A tale termine invece possiamo ricorrere in questo sacramento, come anche nelle trasmutazioni naturali. Siccome però in questo sacramento si converte tutta una sostanza in tutta un'altra sostanza, tale conversione viene detta propriamente transustanziazione.
Ancora, dato che in questa conversione non esiste un soggetto, tutto ciò che si riscontra nelle conversioni naturali a motivo del soggetto non può essere applicato a questa conversione. E innanzitutto è chiaro che la potenza all'opposto è dovuta al soggetto; ed è in relazione ad esso che valgono le espressioni: il bianco può essere nero, e l'aria può essere fuoco. Sebbene in questo secondo caso l'espressione non sia così appropriata come nel primo: infatti il soggetto del bianco in cui si trova la potenza al nero è tutta la sostanza di tale soggetto bianco, non essendo il bianco una parte della sostanza; invece il soggetto della forma dell'aria è una parte dell'aria, e quindi dire che l'aria può essere fuoco è vero in forza della parte, per sineddoche. Al contrario nella transustanziazione, e similmente nella creazione, non essendovi alcun soggetto, non si dice che un estremo può essere l'altro: p. es. che il non ente può essere l'ente, oppure che il pane può essere il corpo di Cristo. – E per la stessa ragione non si può dire propriamente che dal non ente si ha l'ente, o che dal pane si ha il corpo di Cristo: poiché questa preposizione da [de] indica una causa consustanziale, e tale consustanzialità degli estremi nelle trasmutazioni naturali dipende dalla comunanza del soggetto.
Similmente non è consentito dire che il pane sarà il corpo di Cristo, o che il pane diventa il corpo di Cristo; come non è consentito nel caso della creazione dire che il non ente sarà l'ente, o che il non ente diventa l'ente, poiché questo modo di dire è vero nelle trasmutazioni naturali a motivo del soggetto: p. es. quando diciamo che il bianco diventa nero o che il bianco sarà nero.
Siccome tuttavia in questo sacramento, a conversione avvenuta, rimane qualcosa di immutato, cioè gli accidenti del pane, come si è detto sopra [nel corpo e a. 5], secondo una certa analogia alcune delle proposizioni esaminate possono essere accettate: cioè che il pane è il corpo di Cristo, che il pane sarà il corpo di Cristo, oppure che dal pane si ottiene il corpo di Cristo, intendendo con il termine pane non la sostanza del pane, ma indeterminatamente ciò che è contenuto sotto le specie del pane, sotto le quali si trova

prima la sostanza del pane, e poi il corpo di Cristo.
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò da cui un'altra cosa deriva talora indica il soggetto assieme a uno degli estremi della mutazione, come quando si dice che dal bianco si ottiene il nero. Talora invece indica solo l'opposto, o l'estremo, come quando si dice che dal mattino si fa giorno. E allora non è consentito dire che questo diventa quello, cioè che il mattino diventa giorno.
E così pure nel nostro caso, sebbene si dica con proprietà che dal pane si ottiene il corpo di Cristo, tuttavia l'espressione il pane diventa il corpo di Cristo non può essere usata con proprietà di linguaggio, ma solo secondo una certa analogia, come si è detto [nel corpo].
2. La cosa da cui se ne ottiene un'altra diventerà a un certo momento l'altra [solo] in forza del soggetto implicato. Siccome dunque in questa conversione sacramentale non c'è un soggetto, non è possibile fare lo stesso ragionamento.
3. In questa conversione ci sono più cose difficili che nella creazione, nella quale è difficile solo il fatto che una cosa venga dal nulla: il che tuttavia rientra nel modo di operare che è proprio della causa prima, che non presuppone nulla alla sua azione. Invece nella transustanziazione non solo è difficile il fatto che questo tutto si converta in un altro tutto in modo che non resti nulla del primo, il che non rientra nel modo comune di agire di nessuna causa, ma è difficile anche il fatto che gli accidenti permangano dopo la conversione della sostanza, e molte altre cose di cui si parlerà in seguito [q. 77].
Ciò nonostante il termine conversione viene accettato in questo sacramento e non invece nella creazione, come si è visto [nel corpo].
4. La potenza, come si è detto [ib.], spetta al soggetto, che manca in questa conversione. E così non è lecito dire che il pane può essere il corpo di Cristo, poiché questa conversione non viene compiuta in virtù della potenza passiva della creatura, ma solo in virtù della potenza attiva del Creatore.

Quaestio 76
Prooemium

[50604] IIIª q. 76 pr. Deinde considerandum est de modo quo Christus existit in hoc sacramento. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum totus Christus sit sub hoc sacramento. Secundo, utrum totus Christus sit sub utraque specie sacramenti. Tertio, utrum totus Christus sit sub qualibet parte specierum. Quarto, utrum dimensiones corporis Christi totae sint in hoc sacramento. Quinto, utrum corpus Christi sit in hoc sacramento localiter. Sexto, utrum corpus Christi moveatur ad motum hostiae vel calicis post consecrationem. Septimo, utrum corpus Christi sub hoc sacramento possit ab aliquo oculo videri. Octavo, utrum verum corpus Christi remaneat in hoc sacramento quando miraculose apparet sub specie pueri vel carnis.

ARGOMENTO 76
IL MODO IN CUI CRISTO È PRESENTE
IN QUESTO SACRAMENTO
Veniamo ora a considerare il modo in cui Cristo è presente in questo sacramento.
In proposito si pongono otto quesiti: 1. Se Cristo sia tutto intero in questo

sacramento; 2. Se Cristo sia tutto intero in ambedue le specie del sacramento; 3. Se Cristo sia tutto intero in tutte le parti delle specie; 4. Se le dimensioni del corpo di Cristo siano rispettate in questo sacramento; 5. Se il corpo di Cristo sia in questo sacramento localmente; 6. Se il corpo di Cristo venga mosso al muoversi dell'ostia o del calice dopo la consacrazione; 7. Se il corpo di Cristo sia percettibile dagli occhi in questo sacramento; 8. Se il vero corpo di Cristo rimanga in questo sacramento quando appare miracolosamente sotto le sembianze di un bambino o di un pezzo di carne.

Articolo 1

Se tutto Cristo sia contenuto in questo sacramento

Pare che non tutto Cristo sia contenuto in questo sacramento. Infatti:

1. Cristo inizia a trovarsi in questo sacramento per la conversione del pane e del vino. Ma è evidente che il pane e il vino non possono convertirsi né nella divinità di Cristo, né nella sua anima. Ora, essendo Cristo composto di tre sostanze, cioè di divinità, di anima e di corpo, come si è detto sopra [q. 2, a. 5; q. 5, aa. 1, 3], è chiaro che egli non è presente per intero in questo sacramento.

2. Cristo è in questo sacramento per il nutrimento dei fedeli, che consiste nel cibo e nella bevanda, come si è detto [q. 74, a. 1]. Ora, il Signore [Gv 6, 55] afferma: «La mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda». Perciò in questo sacramento ci sono soltanto la carne e il sangue di Cristo. Ma ci sono molte altre parti nel corpo del Cristo: p. es. i nervi, le ossa e altre parti simili. Quindi Cristo non è contenuto per intero in questo sacramento.

3. Un corpo più grande non può essere contenuto interamente nelle dimensioni di una quantità minore. Ma le dimensioni del pane e del vino consacrato sono molto più piccole delle dimensioni proprie del corpo di Cristo. Quindi non è possibile che Cristo sia contenuto per intero in questo sacramento.

In contrario: S. Ambrogio [De myst. 9] afferma: «In questo sacramento c'è Cristo».

Dimostrazione: È necessario riconoscere secondo la fede cattolica che tutto Cristo è presente in questo sacramento. Si noti però che ciò che appartiene a Cristo può essere in questo sacramento in due modi: primo, quasi in forza del sacramento; secondo, per concomitanza naturale. In forza del sacramento è presente sotto le specie sacramentali ciò in cui direttamente si converte la preesistente sostanza del pane e del vino, come significano le parole della forma, che qui sono efficaci come anche negli altri sacramenti, e cioè: «Questo è il mio corpo», «Questo è il mio sangue». Per concomitanza naturale poi è presente in questo sacramento ciò che è realmente congiunto con quanto costituisce il termine della conversione suddetta. Se infatti due cose sono unite realmente fra di loro, dovunque si trova realmente l'una bisogna che si trovi anche l'altra, poiché le cose che sono unite realmente vengono separate solo dall'attività dello spirito.

Analisi delle obiezioni: 1. Poiché la conversione del pane e del vino non termina alla divinità o all'anima del Cristo, ne consegue che la divinità e l'anima di Cristo sono presenti non in forza del sacramento, ma [solo] per concomitanza

naturale. Non avendo infatti la divinità mai lasciato il corpo che assunse, dovunque si trova il corpo di Cristo ci deve essere anche la sua divinità. In questo sacramento dunque è necessariamente presente la divinità di Cristo in concomitanza con il suo corpo. Per questo negli atti del Concilio di Efeso [1, 26] si legge: «Diveniamo partecipi del corpo e del sangue di Cristo ricevendo non una carne comune, né quella di un uomo santificato e congiunto con il Verbo a titolo di onore, ma una carne veramente vivificante e divenuta propria del Verbo stesso».

L'anima invece fu realmente separata dal corpo, come si è visto [q. 50, a. 5]. Se quindi in quel triduo di morte fosse stato celebrato questo sacramento, l'anima non vi sarebbe stata presente né in forza del sacramento, né per concomitanza naturale. Ma poiché «Cristo risorto dai morti non muore più», come dice S. Paolo [Rm 6, 9], la sua anima è sempre realmente unita al corpo. E così in questo sacramento il corpo di Cristo è presente in forza del sacramento stesso, l'anima invece per reale concomitanza.

2. In virtù del sacramento è presente nell'Eucaristia sotto le specie del pane non solo la carne, ma tutto il corpo di Cristo, cioè le ossa, i nervi e le altre parti consimili. E ciò risulta dalla forma di questo sacramento, nella quale non si dice: «Questa è la mia carne», bensì: «Questo è il mio corpo». Perciò nelle parole del Signore [Gv 6, 55]: «La mia carne è veramente cibo», la carne sta per il corpo intero, poiché essa secondo gli usi degli uomini è più adatta alla funzione di cibo: in quanto cioè comunemente gli uomini si cibano della carne degli animali, e non delle ossa o di altre parti del corpo.

3. Come si è già detto [q. 75, a. 5], una volta avvenuta la conversione del pane nel corpo di Cristo o del vino nel sangue, gli accidenti dell'uno e dell'altro rimangono. Risulta quindi chiaro che le dimensioni del pane e del vino non si convertono nelle dimensioni del corpo di Cristo, ma la sostanza si converte nella sostanza. E così è la sostanza del corpo o del sangue di Cristo che è presente in questo sacramento in forza del sacramento stesso, non invece le dimensioni del suo corpo o del suo sangue. È quindi evidente che il corpo di Cristo è presente in questo sacramento secondo il modo della sostanza, e non secondo il modo della quantità. Ora, la totalità propria della sostanza è contenuta indifferentemente in una quantità piccola o in una quantità grande: come la natura dell'aria è tutta intera in un volume di aria grande o piccolo, e la natura dell'uomo è tutta intera in un uomo grande e in uno piccolo. Perciò anche in questo sacramento dopo la consacrazione è contenuta tutta la sostanza del corpo e del sangue di Cristo, come prima della consacrazione vi era contenuta la sostanza del pane e del vino.

## Articolo 2

### Se sotto ognuna delle due specie di questo sacramento sia contenuto tutto Cristo

Pare che Cristo non sia contenuto tutto intero sotto ognuna delle due specie di questo sacramento. Infatti:

1. Questo sacramento è ordinato alla salvezza dei fedeli per la virtù non delle specie, ma di ciò che è contenuto sotto le specie: poiché le specie esistevano

già prima della consacrazione, dalla quale deriva la virtù di questo sacramento. Se dunque sotto una specie non si contiene nulla che non sia contenuto nell'altra, e tutto Cristo è contenuto in ciascuna di esse, una delle due specie è superflua in questo sacramento.
2. Si è detto [a. 1, ad 1] che il termine carne abbraccia tutte le altre parti del corpo, cioè le ossa, i nervi e così via. Ma il sangue è una delle parti del corpo umano, come spiega Aristotele [De hist. animal. 1, 4]. Se dunque il sangue di Cristo è contenuto sotto le specie del pane nel modo in cui vi sono contenute le altre parti del corpo, allora non si dovrebbe consacrare separatamente il sangue, come non si consacra separatamente nessun'altra parte del corpo.
3. Ciò che è già accaduto non può più accadere. Ora, il corpo di Cristo è già presente in questo sacramento in forza della consacrazione del pane. Non può quindi iniziare a esserci una seconda volta in forza della consacrazione del vino. Quindi sotto le specie del vino non sarà contenuto il corpo di Cristo, e di conseguenza non sarà contenuto in esso tutto Cristo. Perciò in ognuna delle due specie non è contenuto Cristo nella sua integrità.
In contrario: La Glossa [ord.], a commento delle parole di S. Paolo riguardo al «calice» [1 Cor 11, 25], afferma che «sotto ambedue le specie», cioè del pane e del vino, «si riceve la medesima realtà». È chiaro quindi che in ognuna di esse Cristo è presente per intero.
Dimostrazione: Da quanto abbiamo già detto [a. 1] deriva come tesi certissima che sotto ognuna delle due specie sacramentali è presente tutto Cristo: però in modi diversi. Infatti sotto le specie del pane il corpo di Cristo è presente in forza del sacramento, il sangue invece per concomitanza naturale, come si è detto sopra [ib., ad 1] riguardo all'anima e alla divinità. Al contrario sotto le specie del vino è presente il sangue di Cristo in forza del sacramento, e il corpo di Cristo per concomitanza naturale, come l'anima e la divinità: e ciò perché attualmente il sangue di Cristo non è separato dal suo corpo, come lo fu invece nel tempo della passione e della morte. Per cui se allora si fosse celebrato questo sacramento, sotto le specie del pane ci sarebbe stato il corpo di Cristo senza il sangue, e sotto le specie del vino il sangue senza il corpo: come voleva la realtà delle cose.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene tutto Cristo sia presente in ciascuna delle due specie, non vi è tuttavia presente inutilmente. Primo, perché ciò serve a rappresentare efficacemente la passione di Cristo, nella quale il sangue fu separato dal corpo. Per cui nella forma stessa della consacrazione del sangue viene ricordata la sua effusione.
Secondo, in quanto ciò è conveniente per l'uso del sacramento, al fine di poter offrire distintamente ai fedeli il corpo di Cristo come cibo e il sangue come bevanda.
Terzo, in quanto ciò conviene anche agli effetti, poiché, come si è accennato sopra [q. 74, a. 1], «il corpo viene offerto per la salvezza del corpo e il sangue per la salvezza dell'anima».
2. Nella passione di Cristo, della quale l'Eucaristia è il memoriale, le altre parti del corpo non furono separate tra loro come il sangue, ma il corpo rimase integro, in conformità alle parole [Es 12, 46]: «Non ne spezzerete alcun

osso». Di conseguenza in questo sacramento nessun'altra parte, all'infuori del sangue, viene consacrata separatamente dal corpo.
3. Il corpo di Cristo, come si è detto [nel corpo], non è nelle specie del vino in forza del sacramento, ma solo per concomitanza. Quindi con la consacrazione del vino il corpo di Cristo si rende presente non direttamente, ma per concomitanza.

Articolo 3
Se Cristo sia tutto intero
in ogni particella delle specie del pane e del vino
Pare che Cristo non sia tutto intero in ogni particella delle specie del pane e del vino. Infatti:
1. Quelle specie possono essere divise all'infinito. Se dunque Cristo fosse per intero in ogni particella di tali specie, sarebbe presente infinite volte in questo sacramento. Ma ciò è inammissibile: poiché l'infinito ripugna non solo nell'ordine della natura, ma anche in quello della grazia.
2. Il corpo di Cristo, essendo organico, ha le sue parti determinate distanziate fra di loro, essendo naturale per un corpo organico una certa distanza tra le singole parti, come tra un occhio e l'altro, e tra un occhio e un orecchio. Ma ciò sarebbe impossibile se in tutte le parti delle specie ci fosse tutto Cristo, poiché allora in ogni singola parte sarebbero presenti tutte le parti, e così dove si trova una parte si troverebbe anche l'altra. Non è quindi possibile che tutto Cristo sia presente in tutte le parti dell'ostia, oppure del vino contenuto nel calice.
3. Il corpo di Cristo conserva sempre la sua vera natura di corpo, e non si cambia in ispirito. Ora, è proprio della natura del corpo di essere «una quantità avente posizione», come dice Aristotele [Praed. 4]. Ma la natura di tale quantità vuole che parti diverse occupino luoghi diversi. È quindi impossibile che tutto Cristo sia in tutte le parti delle specie.
In contrario: S. Agostino [P. Lomb., Sent. 4, 12, 3] afferma: «Ciascuno riceve Cristo Signore; e nelle singole porzioni egli si trova tutto, e non viene diminuito, ma in ciascuna di esse si dona intero».
Dimostrazione: Poiché, come risulta dalle spiegazioni già date [a. 1, ad 3], la sostanza del corpo di Cristo è presente in questo sacramento in forza del sacramento stesso, mentre la quantità con le sue dimensioni è presente per concomitanza, di conseguenza il corpo di Cristo è presente in questo sacramento secondo il modo della sostanza, ossia nello stesso modo in cui la sostanza è presente sotto le proprie dimensioni; non invece secondo il modo delle dimensioni, cioè non nel modo in cui la quantità dimensiva di un corpo è nella quantità dimensiva del luogo. Ora, è chiaro che la natura di una sostanza è tutta in tutte le parti delle dimensioni che la contengono: come in tutte le parti dell'aria c'è tutta la natura dell'aria, e in tutte le parti del pane c'è tutta la natura del pane. E ciò sia nel caso che le dimensioni siano di fatto divise, come quando si divide l'aria o si taglia il pane, sia nel caso che non lo siano, pur essendo divisibili in potenza.
È quindi evidente che Cristo è tutto in ciascuna parte delle specie del pane

anche se l'ostia rimane intera, e non soltanto quando viene spezzata, come dicono alcuni, i quali portano l'esempio dell'immagine riflessa nello specchio, che è unica nello specchio intero mentre appare moltiplicata nei singoli frammenti quando lo specchio viene rotto. Ma tra i due fatti non c'è una totale somiglianza. Poiché la moltiplicazione di tali immagini nello specchio rotto dipende dalle diverse riflessioni nelle varie parti dello specchio, mentre qui non c'è che una sola consacrazione, in forza della quale il corpo di Cristo è presente nel sacramento.

Analisi delle obiezioni: 1. Il numero segue la divisione. Finché dunque la quantità rimane una in atto, né la sostanza di una certa cosa si trova più volte sotto le proprie dimensioni, né il corpo di Cristo si trova più volte sotto le dimensioni del pane. Quindi neppure infinite volte, ma tante volte quante sono le parti della divisione.

2. Quella determinata distanza tra le parti di un corpo organico si fonda sull'estensione della sua quantità; ma la natura della sostanza precede anche la quantità dimensiva. Ora, dato che la conversione della sostanza del pane termina direttamente alla sostanza del corpo di Cristo, e quest'ultimo si trova propriamente e direttamente in questo sacramento secondo il modo della sostanza, ne segue che le distanze suddette tra le parti organiche si trovano senza dubbio nel vero corpo di Cristo, però tale corpo non si rapporta a questo sacramento secondo quelle determinazioni spaziali, bensì secondo il modo di essere della propria sostanza, come si è detto [nel corpo e a. 1, ad 3].

3. L'argomento parte dalla natura che appartiene al corpo secondo la sua quantità dimensiva. Ma noi abbiamo già notato [nel corpo e ad 2] che il corpo di Cristo si rapporta a questo sacramento non secondo l'estensione o quantità, bensì secondo la sostanza, come si è detto [ib.].

## Articolo 4

### Se le dimensioni del corpo di Cristo si trovino interamente in questo sacramento

Pare che le dimensioni del corpo di Cristo non si trovino interamente in questo sacramento. Infatti:

1. Sopra [a. 3] abbiamo concluso che il corpo di Cristo è contenuto per intero in tutte le parti dell'ostia consacrata. Ora, nessuna quantità estesa può essere contenuta per intero in un tutto e in ciascuna delle sue parti. È dunque impossibile che tutte le dimensioni del corpo del Cristo siano contenute per intero in questo sacramento.

2. È impossibile, spiega Aristotele [Met. 3, 2], che due quantità estese occupino lo stesso luogo, pur essendo l'una separata e l'altra [esistente] in un corpo fisico. Ma in questo sacramento rimane la quantità estesa del pane, come risulta ai sensi. Quindi in esso non sono presenti le dimensioni del corpo di Cristo.

3. Se due estensioni disuguali vengono poste l'una accanto all'altra, la più grande si estende oltre la più piccola. Ma l'estensione del corpo di Cristo è molto più grande di quella dell'ostia consacrata. Se dunque in questo sacramento fossero presenti le dimensioni del corpo di Cristo assieme a quelle

dell'ostia, le prime oltrepasserebbero le dimensioni dell'ostia. E tuttavia quest'ultima contiene la sostanza del corpo di Cristo. Quindi la sostanza del
corpo di Cristo sarà presente in questo sacramento anche fuori delle specie del pane. Ma ciò è inammissibile, poiché la sostanza del corpo di Cristo è presente in questo sacramento solo in forza della consacrazione del pane, come si è detto [a. 2]. Quindi è impossibile che le dimensioni del corpo di Cristo si trovino interamente in questo sacramento.
In contrario: Le dimensioni di un corpo sono nella realtà inseparabili dalla sostanza. Ma in questo sacramento c'è tutta la sostanza del corpo di Cristo, come si è detto sopra [aa. 1, 3]. Quindi le dimensioni del corpo del Cristo si trovano interamente in questo sacramento.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 1], ciò che appartiene a Cristo può essere presente in questo sacramento in due modi: primo, in forza del sacramento;
secondo, per naturale concomitanza. Ora, le dimensioni del corpo di Cristo non sono in questo sacramento in forza del sacramento. Infatti in forza del sacramento è presente nell'Eucaristia ciò a cui termina direttamente la conversione.
Ma la conversione sacramentale termina direttamente alla sostanza del corpo di Cristo, non alle sue dimensioni. Il che risulta con evidenza dal fatto che le dimensioni [delle specie] rimangono dopo la consacrazione, mentre si muta la sola sostanza del pane. – Tuttavia, poiché la sostanza del corpo di Cristo non viene realmente spogliata delle proprie dimensioni né degli altri suoi accidenti, ne segue che in forza della concomitanza naturale sono presenti in questo sacramento tutte le dimensioni del corpo di Cristo e tutti gli altri suoi accidenti.
Analisi delle obiezioni: 1. Il modo di essere di qualsiasi cosa è determinato da ciò che essa possiede per se, e non da ciò che possiede per accidens: come un corpo è presente nell'occhio per la sua bianchezza e non per la sua dolcezza, sebbene il medesimo corpo possa essere bianco e dolce. E così la dolcezza è nell'occhio secondo il modo della bianchezza, e non secondo il modo della dolcezza. Ora, dato che in forza del sacramento è presente nell'Eucaristia la sostanza del corpo di Cristo, mentre le sue dimensioni vi si trovano per concomitanza e quasi per accidens, tali dimensioni sono presenti in questo sacramento non nel modo loro proprio, cioè integralmente in tutto il corpo e parzialmente nelle singole parti, ma secondo il modo della sostanza, la cui natura è di essere tutta nel tutto e tutta in ciascuna parte.
2. Due quantità dimensive non possono per natura occupare insieme il medesimo luogo in modo che ciascuna vi sia secondo il modo di essere proprio della quantità dimensiva. Ma in questo sacramento sono presenti secondo il modo loro proprio, cioè secondo una certa commisurazione, le dimensioni del pane, non le dimensioni del corpo di Cristo, che sono invece presenti secondo il modo della sostanza, come si è spiegato sopra [ad 1].
3. Le dimensioni del corpo di Cristo non si trovano in questo sacramento secondo il modo della commisurazione, che è proprio della quantità e implica che una quantità più grande sia più estesa di una quantità più piccola, ma vi si trovano secondo il modo già indicato [ad 1, 2].

Articolo 5
Se il corpo di Cristo sia presente in questo sacramento come in un luogo
Pare che il corpo di Cristo sia presente in questo sacramento come in un luogo. Infatti:
1. Essere in un luogo in maniera delimitata o circoscrittiva fa parte della localizzazione. Ma Pare che il corpo di Cristo si trovi in questo sacramento per delimitazione, essendo esso presente là dove sono le specie del pane e del vino senza essere presente in altre parti dell'altare. Pare inoltre che vi sia presente in maniera circoscrittiva, essendo contenuto dentro la superficie dell'ostia consacrata in modo da non oltrepassarla e da non esserne oltrepassato. Quindi il corpo di Cristo si trova in questo sacramento come in un luogo.
2. Il luogo occupato dalle specie del pane non è vuoto: la natura infatti non sopporta il vuoto. In esso però non c'è più la sostanza del pane, come si è detto sopra [q. 75, a. 2], ma solo il corpo di Cristo. Quindi il corpo di Cristo riempie quello spazio. Ma ogni cosa che occupa uno spazio è localizzata in esso. Quindi il corpo di Cristo si trova in questo sacramento come in un luogo.
3. In questo sacramento, come si è detto [a. 4], il corpo di Cristo è presente con le sue dimensioni e con tutti i suoi accidenti. Ma la localizzazione è un accidente del corpo: infatti tra le nove specie di accidenti c'è anche l'ubicazione [ubi]. Perciò il corpo di Cristo è localizzato in questo sacramento.
In contrario: Il luogo e il locato devono combaciare perfettamente, come spiega Aristotele [Phys. 4, 4]. Ma il luogo occupato da questo sacramento è molto più piccolo del corpo di Cristo. Quindi il corpo di Cristo non è presente in questo sacramento come in un luogo.
Dimostrazione: Il corpo di Cristo, come si è già detto [a. 1, ad 3; a. 3], non è presente in questo sacramento secondo il modo della quantità estesa, ma piuttosto secondo il modo della sostanza. Ora, ogni corpo localizzato si trova nel luogo secondo il modo della quantità estesa, cioè commisurando ad esso le proprie dimensioni. Ne segue perciò che il corpo di Cristo non è in questo sacramento come in un luogo, ma al modo della sostanza: cioè nel modo in cui una sostanza può essere contenuta dalle dimensioni. Infatti in questo sacramento la sostanza del corpo di Cristo subentra alla sostanza del pane. Come quindi la sostanza del pane non si trovava sotto le proprie dimensioni localmente, ma sostanzialmente, così anche la sostanza del corpo di Cristo. Quest'ultima però non fa da soggetto a quelle dimensioni come lo faceva la sostanza del pane.
Perciò il pane era presente localmente in forza delle proprie dimensioni, poiché si riferiva a quel luogo tramite le dimensioni proprie, mentre la sostanza del corpo di Cristo si riferisce a quel luogo tramite delle dimensioni non proprie; così che, al contrario, le dimensioni proprie del corpo di Cristo si riferiscono a quel luogo tramite la sostanza. Il che va contro la natura della localizzazione di un corpo. Quindi in nessun modo il corpo di Cristo si trova in

questo sacramento localmente.
Analisi delle obiezioni: 1. Il corpo di Cristo non è in questo sacramento in maniera delimitata, perché allora non si troverebbe se non sull'altare dove si compie questo sacramento, mentre invece esso è in cielo secondo le proprie sembianze, e in molti altri altari sotto le specie sacramentali. Parimenti è chiaro che non è in questo sacramento in maniera circoscrittiva, dato che non commisura ad esso la propria quantità, come si è detto [nel corpo]. Il fatto poi che non oltrepassi la superficie del sacramento e non sia presente in altre parti dell'altare non dipende da un tipo di presenza delimitata o circoscrittiva, ma dal fatto che la sua presenza sacramentale deriva dalla consacrazione e dalla conversione del pane e del vino, come si è detto [a. 1; q. 75, aa. 2 ss.].
2. Il luogo dove si trova il corpo di Cristo non è vuoto. Tuttavia non è propriamente occupato dalla sostanza del corpo di Cristo, la quale non vi è presente localmente, come si è detto [nel corpo], ma è occupato dalle specie
sacramentali, che sono in grado di riempire lo spazio o in forza della natura delle loro dimensioni, o almeno miracolosamente, come già miracolosamente sussistono a imitazione della sostanza.
3. Gli accidenti del corpo del Cristo, come si è notato [a. 4], sono presenti in questo sacramento per concomitanza naturale. Perciò in questo sacramento sono presenti gli accidenti che sono intrinseci al corpo di Cristo. Ora, la localizzazione è un accidente relativo al locante estrinseco. Non è quindi necessario che Cristo sia presente in questo sacramento come localizzato.
Articolo 6
Se il corpo di Cristo in questo sacramento sia soggetto al moto
Pare che il corpo di Cristo in questo sacramento sia soggetto al moto.
Infatti:
1. «Se noi ci moviamo, si muove con noi quanto in noi si trova», dice Aristotele [Topic. 2, 7]. E ciò vale anche per la sostanza spirituale dell'anima. Ma Cristo è presente in questo sacramento, come si è detto [q. 75, a. 1]. Quindi si muove anch'egli col muoversi del sacramento.
2. La verità deve corrispondere alla figura. Ora dell'agnello pasquale, che era una figura di questo sacramento, «nulla rimaneva per la mattina dopo», come prescriveva la legge [Es 12, 10]. Quindi neppure il corpo di Cristo rimane in questo sacramento, se lo si conserva per il giorno dopo. Quindi esso non è presente stabilmente in questo sacramento.
3. Se il corpo di Cristo restasse in questo sacramento anche il giorno dopo, per lo stesso principio resterebbe pure per sempre, poiché non si può dire che venga meno con la sparizione delle specie, dato che l'esistenza del corpo di Cristo non dipende da esse. Di fatto però Cristo non rimane per sempre in questo sacramento. Perciò Pare che l'indomani stesso, o poco tempo dopo, esso cessi di esistere in questo sacramento. Quindi Cristo non vi è presente in modo stabile.
In contrario: È impossibile che un'identica cosa sia insieme in quiete e in moto, poiché in tal caso si verificherebbe una contraddizione. Ma il corpo di Cristo in cielo è in stato di quiete. Quindi in questo sacramento non è soggetto al moto.

Dimostrazione: Quando una cosa ha unità di soggetto e pluralità di aspetti, nulla impedisce che sotto un aspetto si muova e sotto un altro rimanga immobile: come per un corpo altro è essere bianco e altro è essere grande, per cui esso può mutare di colore e rimanere invariato nella grandezza. Ora, per Cristo non è la stessa cosa essere in sé ed essere nel sacramento: poiché dicendo che egli è nel sacramento si indica una sua certa relazione con questo sacramento. Secondo quindi il modo sacramentale di essere Cristo non si muove localmente per se, ma solo per accidens. Cristo infatti non è localizzato in questo sacramento, secondo le spiegazioni date [a. 5]; ora, ciò che non è localizzato non si muove per se, ma solo in forza del movimento del soggetto in cui si trova.

Similmente, per quanto riguarda l'esistenza sacramentale, [il corpo di Cristo] non subisce di per sé neppure altri tipi di mutazione: p. es. la cessazione dell'esistenza sacramentale. Poiché ciò che ha di per sé un'esistenza indefettibile non può essere principio di defettibilità, ma cessa di essere in una cosa se questa viene a mancare: come Dio, il cui essere è indefettibile e immortale, cessa di essere in qualche creatura corruttibile per il fatto che la creatura corruttibile cessa di esistere. E allo stesso modo Cristo, avendo un essere indefettibile e incorruttibile, non può perdere l'esistenza sacramentale né per corruzione propria, né per un suo movimento locale, come si è visto, ma solo per la corruzione delle specie eucaristiche.

È quindi evidente che Cristo in questo sacramento non è di per sé soggetto al moto.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento si basa sul moto per accidens, in forza del quale in seguito al nostro moto si muove quanto è in noi. Ciò però avviene in modo diverso per le cose che per se stesse possono occupare uno spazio, come i corpi, e per quelle che per se stesse non possono occupare uno spazio, come le forme e le sostanze spirituali. Ora, è a quest'ultimo tipo che si può ridurre il moto per accidens che attribuiamo a Cristo in questo sacramento, nel quale egli non si trova come in un luogo.

2. Pare che da questa ragione siano stati sollecitati quanti negarono la permanenza di Cristo in questo sacramento se viene conservato fino al giorno successivo. Ma contro costoro S. Cirillo [Epist. 83] scrive: «È pazzo chi afferma che la mistica benedizione perde la sua forza santificatrice se qualcosa ne avanza per il giorno dopo. Non si muta infatti il sacrosanto corpo di Cristo, ma perdura in esso la virtù della benedizione e la grazia vivificante». Come anche tutte le altre consacrazioni perdurano finché rimangono le realtà consacrate: per cui non vengono ripetute. -Sebbene poi la verità debba corrispondere alla figura, la figura tuttavia non può mai adeguarla.

3. Il corpo di Cristo rimane in questo sacramento non solo fino all'indomani, ma anche oltre, finché durano le specie sacramentali. E quando esse cessano cessa di esistere in esse il corpo di Cristo non perché dipenda da esse, ma perché viene a mancare il suo legame con quelle specie. Allo stesso modo in cui Dio cessa di essere il Signore di una creatura quando questa viene a mancare.

Articolo 7

Se il corpo di Cristo nella sua presenza sacramentale
possa essere visibile almeno all'occhio glorificato

Pare che il corpo di Cristo nella sua presenza sacramentale possa essere visibile almeno all'occhio glorificato. Infatti:

1. I nostri occhi sono impediti di vedere il corpo di Cristo presente in questo sacramento dalle specie sacramentali che lo ricoprono. Ma nulla può impedire a un occhio glorificato di vedere tutti i corpi come sono. Quindi un occhio glorificato può vedere il corpo di Cristo come è presente in questo sacramento.

2. I corpi gloriosi dei santi «saranno simili al corpo glorioso di Cristo», come dice S. Paolo [Fil 3, 21]. Ma Cristo con i suoi occhi vede se stesso come è nel sacramento. Quindi per la stessa ragione può vederlo qualunque altro occhio glorificato.

3. I santi nella risurrezione saranno «uguali agli angeli», come si legge in S. Luca [20, 36]. Ma gli angeli vedono il corpo di Cristo come è in questo sacramento: poiché si riscontra che anche i demoni lo rispettano e lo temono. Quindi per lo stesso motivo l'occhio glorificato può vederlo come è presente in questo sacramento.

In contrario: Un'identica cosa non può apparire simultaneamente sotto specie diverse alla medesima facoltà. Ma l'occhio glorificato vede sempre Cristo come è nella sua propria specie, in conformità alle parole di Isaia [33, 17]: «Vedranno il re nel suo splendore». Quindi non lo vede come è sotto la specie di questo sacramento.

Dimostrazione: Ci sono due tipi di occhi: gli occhi del corpo, ossia gli occhi in senso proprio, e gli occhi dell'intelletto, che vengono detti tali in senso metaforico. Ora, il corpo di Cristo come è in questo sacramento non può essere visto da alcun occhio corporale. Primo, poiché un corpo visibile agisce sul mezzo ambiente attraverso i suoi accidenti. Ma gli accidenti del corpo di Cristo sono in questo sacramento solo indirettamente mediante la sostanza, per cui gli accidenti del corpo di Cristo non hanno un rapporto diretto né con questo sacramento né con i corpi circostanti. Quindi non possono agire sul mezzo ambiente, così da rendersi visibili a un occhio corporale.

Secondo, poiché il corpo di Cristo, come si è detto sopra [a. 1, ad 3; a. 3], è in questo sacramento al modo della sostanza. Ma la sostanza in quanto tale non è visibile a un occhio corporale, né è conoscibile da alcun senso, e neppure dall'immaginazione, ma solo dall'intelligenza, che ha per oggetto «ciò che la cosa è», come dice Aristotele [De anima 3, 6]. Perciò, propriamente parlando, il corpo di Cristo nella sua presenza sacramentale non è percettibile né dal senso né dall'immaginazione, ma solo dall'intelletto, che viene chiamato l'occhio dello spirito.

È tuttavia percepito diversamente dalle diverse intelligenze. Essendo infatti la presenza di Cristo in questo sacramento del tutto soprannaturale, egli è direttamente visibile all'intelletto soprannaturale, cioè a quello divino, e per conseguenza è visibile all'intelletto beato, sia dell'angelo che dell'uomo, che per la partecipazione della luce dell'intelletto divino vede le realtà soprannaturali nella visione dell'essenza divina. Dall'intelletto dell'uomo viatore invece [il corpo sacramentale di Cristo] non può essere percepito se non

mediante la fede, come anche tutte le altre realtà soprannaturali. Anzi, neppure l'intelletto angelico è in grado di percepirlo con i suoi mezzi naturali.
Per cui i demoni non possono vedere intellettualmente Cristo in questo sacramento se non mediante la fede, alla quale si arrendono non liberamente, ma vinti dall'evidenza dei segni, secondo le parole di S. Giacomo [Gv 2, 19]: «I demoni credono e tremano».
Analisi delle obiezioni: 1. Ai nostri occhi corporali le specie sacramentali impediscono la visione del corpo di Cristo presente sotto di esse non solo perché lo ricoprono come un velo materiale, ma anche perché il corpo di Cristo non si rapporta all'ambiente che circonda questo sacramento per mezzo dei propri accidenti, bensì per mezzo delle specie sacramentali.
2. Gli occhi corporei di Cristo vedono lui stesso esistente sotto il sacramento, tuttavia non possono vedere il modo stesso di tale presenza, che è oggetto dell'intelletto. Non possono in ogni modo fare lo stesso gli altri occhi glorificati: poiché anche gli occhi di Cristo sono presenti in questo sacramento; cosa che non si verifica per alcun altro occhio glorioso.
3. L'angelo buono o cattivo non può vedere nulla con l'occhio del corpo, ma solo con l'occhio dell'intelletto. Quindi il confronto non regge, come risulta da quanto si è detto [nel corpo].

Articolo 8
Se quando per miracolo appare in questo sacramento o della carne o un bambino, vi sia veramente presente il corpo di Cristo
Pare che quando per miracolo appare in questo sacramento o della carne o un bambino non vi sia veramente presente il corpo di Cristo. Infatti:
1. Il corpo di Cristo cessa di essere in questo sacramento quando cessano di esistere le specie sacramentali, come si è detto [a. 6]. Ora, quando appare della carne, o un bambino, cessano di esistere le specie sacramentali. Quindi allora non c'è più il corpo di Cristo.
2. Il corpo di Cristo, dovunque sia presente, o è sotto le proprie sembianze o è sotto le specie sacramentali. Ma quando avvengono tali apparizioni è chiaro che non si tratta della presenza di Cristo nelle proprie sembianze, poiché in questo sacramento è presente tutto Cristo, che rimane invariabile nello stato in cui salì al cielo, mentre ciò che appare per miracolo in questo sacramento si presenta a volte come un pezzetto di carne, a volte come un bambino.
Ed è chiaro anche che non si tratta della presenza di Cristo sotto le specie sacramentali, che sono le specie del pane e del vino. Quindi è evidente che il corpo di Cristo non vi è presente in alcun modo.
3. Il corpo di Cristo inizia la sua presenza in questo sacramento con la consacrazione e la conversione, come si è visto sopra [a. 1; q. 75, aa. 2 ss.]. Ora, la carne e il sangue che appaiono miracolosamente non sono consacrati né convertiti nel vero corpo e sangue di Cristo. Perciò sotto tali sembianze non è
presente il corpo o il sangue di Cristo.
In contrario: Dopo tali apparizioni viene tributato a ciò che appare lo stesso culto di prima. Ora, ciò non avverrebbe se non vi fosse veramente presente

Cristo, a cui tributiamo il culto di latria. Quindi anche dopo tali apparizioni Cristo rimane in questo sacramento.

Dimostrazione: In due modi si verificano le apparizioni in cui a volte si vede miracolosamente in questo sacramento della carne, o del sangue, o addirittura un bambino. Talora infatti il fenomeno si compie soggettivamente negli spettatori: i loro occhi cioè subiscono una mutazione, come se veramente essi vedessero nella realtà esterna della carne o del sangue, o un bambino, senza però che si operi alcuna mutazione nel sacramento. E così Pare accadere quando ad alcuni esso appare sotto l'aspetto di carne o di bambino, mentre ad altri appare come prima sotto le specie del pane; oppure quando a una medesima persona appare per un po' di tempo sotto la specie di carne o di bambino, e poi sotto le specie del pane.

Tuttavia questo fenomeno soggettivo non rientra nella categoria delle illusioni come i prodigi dei maghi, poiché tale specie viene prodotta da Dio negli occhi per esprimere una verità, cioè per manifestare la reale presenza del corpo di Cristo in questo sacramento; come anche Cristo medesimo apparve senza inganno ai discepoli che andavano a Emmaus. Dice infatti S. Agostino [De quaest. Evang. 2, 51] che «la nostra simulazione, quando vuole essere significativa, non è una menzogna, ma un simbolo della verità». Ora, non intervenendo in questo caso alcuna mutazione del sacramento, è evidente che Cristo non cessa di esservi presente al compiersi di dette apparizioni.

Altre volte invece tali apparizioni accadono non solo per un'impressione degli spettatori, ma per una reale esistenza al di fuori di essi del fenomeno che appare. Il che è evidente quando l'apparizione si presenta identica a tutti, e dura non per un momento, ma per lungo tempo. E in simili casi alcuni dicono che si tratta delle sembianze proprie del corpo di Cristo. Né importa se certe volte non si vede Cristo per intero, ma una parte della sua carne; o anche non in età giovanile, ma infantile: poiché il corpo glorioso ha la capacità, come si dirà in seguito, di comparire a un occhio non glorificato sia per intero che in parte, sia nelle sue proprie sembianze che in altra maniera.

Ma questa spiegazione non Pare accettabile. Primo, poiché il corpo di Cristo non può essere visto nelle proprie sembianze che in un luogo soltanto, nel quale è contenuto in modo delimitato. E così, facendosi egli vedere e adorare in cielo nelle proprie sembianze, non può mostrarsi nello stesso modo in questo sacramento.

Secondo, poiché il corpo glorioso, che appare quando vuole, scompare anche quando vuole dopo l'apparizione: come è scritto [Lc 24, 31] che il Signore «sparì dalla vista dei discepoli». Ciò che invece appare sotto l'aspetto di carne in questo sacramento rimane a lungo, anzi, si legge che a volte venne chiuso e conservato in una pisside per deliberazione di molti vescovi: il che è assurdo pensare di Cristo nelle proprie sembianze.

Dobbiamo perciò concludere che, restando le stesse dimensioni di prima, avvengono miracolosamente delle mutazioni negli altri accidenti, p. es. nella figura, nel colore e in altri accidenti simili, in modo che appaia della carne, o del sangue, oppure un bambino. E questo non è un inganno: poiché come si è detto sopra avviene «per indicare una verità», cioè per dimostrare con tale

miracolosa apparizione che in questo sacramento è veramente presente il corpo e il sangue di Cristo. E così è evidente che, rimanendo le dimensioni, che come vedremo [q. 77, a. 2] sono il fondamento degli altri accidenti, resta veramente in questo sacramento il corpo di Cristo.
Analisi delle obiezioni: 1. In queste apparizioni le specie sacramentali a volte rimangono immutate in se stesse, come si è detto [nel corpo], a volte invece rimangono immutate secondo il loro elemento principale.
2. In simili apparizioni non si vedono le sembianze proprie di Cristo, come si è detto [ib.], ma delle sembianze prodotte miracolosamente o negli occhi degli spettatori, o anche entro le stesse dimensioni del sacramento, come abbiamo spiegato [ib.].
3. Le dimensioni del pane e del vino consacrate restano invariate, mentre come si è visto [ib.] le variazioni avvengono in esse per miracolo quanto agli altri accidenti.

Quaestio 77
Prooemium

[50669] IIIª q. 77 pr. Deinde considerandum est de accidentibus remanentibus in hoc sacramento. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum accidentia quae remanent, sint sine subiecto. Secundo, utrum quantitas dimensiva sit subiectum aliorum accidentium. Tertio, utrum huiusmodi accidentia possint immutare aliquod corpus extrinsecum. Quarto, utrum possint corrumpi. Quinto, utrum ex eis possit aliquid generari. Sexto, utrum possint nutrire. Septimo, de fractione panis consecrati. Octavo, utrum vino consecrato possit aliquid admisceri.

ARGOMENTO 77
LA PERMANENZA DEGLI ACCIDENTI
IN QUESTO SACRAMENTO
Veniamo ora a trattare della permanenza degli accidenti in questo sacramento. In proposito esamineremo otto argomenti: 1. Se gli accidenti che rimangono siano senza soggetto; 2. Se la quantità, o estensione, sia il soggetto degli altri accidenti; 3. Se questi accidenti possano agire sui corpi esterni; 4. Se possano corrompersi; 5. Se da essi possa generarsi qualcosa; 6. Se possano nutrire; 7. La frazione del pane consacrato; 8. Se al vino consacrato sia possibile aggiungere altri liquidi.

Articolo 1
Supra, q. 75, a. 5; In 1 Sent., d. 47, q. 1, a. 4; In 4 Sent., d. 12, q. 1, a. 1; C. G., IV, cc. 62, 63, 65; Quodl., 3, a. 1, ad arg.; Quodl., 9, q. 3; De rat. fidei, c. 8; In Matth., c. 26; In 1 Cor., c. 11, lect. 5
Se in questo sacramento gli accidenti rimangano senza soggetto
Pare che in questo sacramento gli accidenti non rimangano senza soggetto. Infatti:
1. In questo sacramento di verità non ci può essere nulla di disordinato o di falso. Ora, l'esistenza di accidenti senza soggetto è contro l'ordine che Dio ha posto nella natura. Ed è pure una specie di inganno: poiché gli accidenti sono i segni indicativi naturali della sostanza. Perciò in questo sacramento

non ci sono accidenti senza soggetto.
2. Nemmeno per miracolo può avvenire che a una cosa venga tolta la sua definizione, o che le venga adattata la definizione di un'altra: p. es. che un uomo, rimanendo uomo, sia un animale non ragionevole. Ne seguirebbe infatti la simultaneità di realtà contraddittorie: poiché, come dice Aristotele [Met. 4, 7], «la definizione di una cosa è ciò che significa il suo nome». Ora, la definizione dell'accidente implica che esso sia in un soggetto, mentre la definizione della sostanza implica che essa sussista in sé senza un soggetto. Quindi non può avvenire per miracolo che in questo sacramento gli accidenti rimangano senza il loro soggetto.
3. L'accidente è individuato dal soggetto. Se dunque gli accidenti rimangono in questo sacramento senza soggetto, non saranno individuali, ma universali. Il che è evidentemente falso, perché in tal caso non sarebbero sensibili, ma solo intelligibili.
4. Gli accidenti, in forza della consacrazione di questo sacramento, non acquistano alcuna composizione. Ma prima della consacrazione essi non erano composti né di materia e forma, né di natura e supposito. Quindi anche dopo la consacrazione non sono composti in nessuno di questi due modi. Ma ciò è impossibile, perché allora sarebbero più semplici degli angeli, pur essendo delle realtà sensibili. Perciò in questo sacramento gli accidenti non rimangono senza il loro soggetto.
In contrario: S. Gregorio [Lanfranco, De corp. et sang. Dom. 20] afferma che «le specie sacramentali conservano i nomi delle realtà esistenti prima, cioè del pane e del vino». Non restando quindi la sostanza del pane e del vino, tali specie rimangono senza il loro soggetto.
Dimostrazione: Gli accidenti del pane e del vino, la cui permanenza in questo sacramento dopo la consacrazione è costatata dai nostri sensi, non hanno il loro soggetto nella sostanza del pane e del vino, che non rimane, come si è detto sopra [q. 75, a. 2]. E neppure nella loro forma sostanziale, che non rimane [ib., a. 6]; e anche se rimanesse, «non potrebbe fare da soggetto», come osserva Boezio [De Trin. 1, 2].
È poi evidente che questi accidenti non hanno il loro soggetto nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo: poiché la sostanza del corpo umano non può rivestirsi in alcun modo di tali accidenti; inoltre non è possibile che il corpo di Cristo glorioso e impassibile subisca dei mutamenti per rivestirsi di tali accidenti.
Alcuni però sostengono che gli accidenti hanno per loro soggetto l'aria circostante. – Ma anche questo è impossibile. Primo, poiché l'aria non è suscettibile di tali accidenti. – Secondo, poiché tali accidenti non si trovano dove si trova l'aria. Anzi, al muoversi delle sacre specie l'aria viene spostata. – Terzo, poiché «gli accidenti non passano da un soggetto a un altro soggetto»: nel senso cioè che un accidente, numericamente identico, si trovi prima in un soggetto e poi in un altro. L'accidente infatti deve la sua individualità al soggetto. Quindi non può accadere che, rimanendo numericamente identico, si trovi prima in un soggetto e poi in un altro. – Quarto, poiché l'aria, non spogliandosi dei propri accidenti, avrebbe simultaneamente gli accidenti propri e quelli

altrui. – Né si può dire che tale trapasso avvenga miracolosamente in virtù della consacrazione: poiché le parole della consacrazione non lo significano, e d'altra parte esse non producono se non ciò che significano.
Perciò si deve concludere che in questo sacramento gli accidenti rimangono senza soggetto. E la cosa è possibile per la virtù divina.
Poiché l'effetto dipende più dalla causa prima che dalla causa seconda: e così Dio, che è la causa prima della sostanza e dell'accidente, con la sua infinita virtù può conservare nell'essere l'accidente anche quando sia venuta meno la sostanza, che lo conservava nell'essere in qualità di causa propria; come può anche produrre senza le cause naturali altri effetti delle cause naturali: come quando ad es. formò un corpo umano nel seno della Vergine «senza seme virile» (Inno dei Primi Vespri di Natale).
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che una cosa sia ordinata secondo la legge comune della natura, e che tuttavia il suo contrario venga ordinato secondo un privilegio speciale della grazia, come è evidente nella risurrezione dei morti e nella illuminazione dei ciechi: come anche nelle relazioni umane si concedono ad alcuni dei privilegi speciali al di fuori della legge comune. E così, sebbene secondo l'ordine comune della natura gli accidenti esistano in un soggetto, tuttavia per una ragione speciale, secondo l'ordine della grazia, gli accidenti in questo sacramento esistono senza il loro soggetto, per i motivi già indicati [q. 75, a. 5].
2. Non essendo l'ente un genere, l'essere stesso non può costituire l'essenza della sostanza o dell'accidente. Quindi l'espressione «ente per se senza soggetto » non è la definizione della sostanza. E neppure «ente in un soggetto» è la definizione dell'accidente, ma piuttosto diremo che alla quiddità o essenza della sostanza «compete di esistere senza un soggetto», e alla quiddità o essenza dell'accidente «compete di esistere in un soggetto».
Ora, in questo sacramento non viene concesso agli accidenti di essere senza soggetto in forza della loro essenza, ma per la virtù divina che li sostenta. Quindi non cessano di essere accidenti: poiché né si toglie ad essi la loro definizione, né si attribuisce ad essi la definizione della sostanza.
3. Questi accidenti hanno acquistato la loro individualità dalla sostanza del pane e del vino, e dopo che questa si è cambiata nel corpo e nel sangue di Cristo si mantengono per virtù divina nella loro individualità precedente. Rimangono perciò singolari e sensibili.
4. Questi accidenti, come tutti gli altri, finché rimaneva la sostanza del pane e del vino non avevano l'essere in proprio, ma la loro sostanza era tale in forza di essi: come la neve è bianca in forza della bianchezza. Ma dopo la consacrazione gli accidenti che rimangono hanno l'essere in proprio. Perciò risultano composti di essere e di ciò che è, come si è detto nella Prima Parte [q. 50, a. 2, ad 3; q. 75, a. 5, ad 4] a proposito degli angeli. Inoltre essi sono composti di parti quantitative.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 12, q. 1, a. 1, sol. 3; C. G., IV, cc. 63, 65; Quodl., 7, q. 4, a. 3; In Matth., c. 26; In 1 Cor., c. 11, lect. 5

## Se in questo sacramento le dimensioni del pane e del vino facciano da soggetto agli altri accidenti

Pare che in questo sacramento le dimensioni del pane e del vino non facciano da soggetto agli altri accidenti. Infatti:

1. «Non si dà accidente di un accidente»: poiché nessuna forma può fare da soggetto, essendo lo stare sotto una proprietà della materia. Ma la quantità, o estensione, è un accidente. Quindi la quantità non può essere il soggetto degli altri accidenti.
2. Come la quantità, così anche gli altri accidenti ricevono la loro individuazione dalla sostanza. Se dunque la quantità o estensione del pane e del vino conserva l'individuazione ricevuta in precedenza, così anche gli altri accidenti devono conservare quella che avevano già nella sostanza. Perciò essi non hanno il loro soggetto nella quantità, dato che ogni accidente è individuato dal suo soggetto.
3. Tra gli accidenti del pane e del vino che rimangono si riscontrano con i nostri sensi anche la rarità e la densità. Ma queste non possono trovarsi nella quantità dimensiva prescindendo dalla materia: infatti il raro è ciò che ha poca materia sotto grandi dimensioni, e il denso è ciò che ha molta materia sotto piccole dimensioni, come spiega Aristotele [Phys. 4, 9]. Perciò il soggetto degli accidenti che rimangono in questo sacramento non può essere la quantità.
4. La quantità separata dal soggetto è la quantità geometrica, che non è soggetto di qualità sensibili. Poiché dunque gli accidenti che rimangono in questo sacramento sono sensibili, essi non possono avere come soggetto la quantità, ossia le dimensioni del pane e del vino che rimangono dopo la consacrazione.

In contrario: Le qualità non sono divisibili se non indirettamente, cioè in ragione del soggetto. Ma le qualità che rimangono in questo sacramento vengono divise con la divisione delle sue dimensioni: come i sensi mostrano chiaramente. Quindi le dimensioni sono il soggetto degli accidenti che rimangono in questo sacramento.

Dimostrazione: È necessario che gli altri accidenti che rimangono in questo sacramento abbiano come loro soggetto la quantità dimensiva del pane e del vino rimanente. Primo, poiché ai nostri sensi appare una quantità estesa dotata di colore e di altri accidenti: e in ciò i sensi non si ingannano.

Secondo, poiché la prima disposizione della materia è la quantità dimensiva; per cui anche Platone dava come prime differenze della materia la grandezza e la piccolezza. E poiché la materia è il soggetto primordiale, ne segue che tutti gli altri accidenti devono riferirsi al soggetto mediante le dimensioni, come anche si dice che il primo soggetto del colore è la superficie: tanto che alcuni pensarono che le dimensioni fossero la sostanza dei corpi, come riferisce Aristotele [Met. 3, 5]. Ora, siccome tolto il soggetto gli accidenti conservano nell'Eucaristia il loro essere precedente, ne segue che tutti gli accidenti restano fondati sopra le dimensioni.

Terzo, poiché essendo il soggetto il principio di individuazione degli accidenti, ciò che fa da soggetto agli accidenti deve essere in qualche modo il loro principio di individuazione. Ora, è proprio dell'individuo di non essere

in più soggetti. E ciò può dipendere da due motivi. Primo, dal fatto che una data cosa per sua natura non è fatta per essere ricevuta in un soggetto: ed è così che le forme immateriali separate, sussistenti per se stesse, sono anche individuali per se stesse.
Secondo, dal fatto che certe forme, sia sostanziali che accidentali, pur essendo fatte per esistere in qualche soggetto, non sono tuttavia fatte per essere ricevute in più soggetti: come ad es. questo bianco che colora questo corpo.
Ora, rispetto al primo punto [esistere o non esistere in un soggetto], il principio di individuazione per tutte le forme inerenti è la materia: poiché dovendo tali forme per loro natura essere ricevute da un soggetto, quando una di esse viene ricevuta nella materia, che non è in un altro soggetto, da quel momento non può più esistere in altri soggetti. Rispetto invece al secondo punto [non esistere in più soggetti], il principio di individuazione è la quantità dimensiva. Infatti una forma in tanto è limitata a esistere in un solo soggetto, in quanto questo è indiviso in sé e diviso da ogni altro. Ora, la sostanza diviene divisibile in forza della quantità, come osserva Aristotele [Phys. 1, 2]. Perciò la stessa quantità dimensiva è un certo principio di individuazione per tali forme, nel senso cioè che a parti diverse della materia corrispondono forme distinte numericamente. Per cui la quantità per se stessa ha una certa individuazione: cosicché possiamo immaginare più linee dell'identica specie che però differiscono per la loro posizione, posizione che rientra in questo tipo di quantità; conviene infatti alla dimensione di essere «una quantità avente posizione». E così la capacità di essere il soggetto degli altri accidenti va attribuita alla quantità piuttosto che l'inverso.
Analisi delle obiezioni: 1. Un accidente non può essere di per sé il soggetto di un altro accidente, non avendo un proprio essere. Però in quanto un accidente è nella sostanza si può dire che fa da soggetto a un altro accidente, se questo è ricevuto dalla sostanza mediante il primo: come la superficie può dirsi il soggetto del colore. Perciò quando a un accidente viene concesso da Dio di esistere per sé, gli viene concesso anche di essere il soggetto di altri accidenti.
2. Gli altri accidenti, anche considerati nella sostanza del pane, venivano individuati tramite la quantità dimensiva, come si è detto [nel corpo]. Ed è per questo che la quantità è il soggetto degli altri accidenti che rimangono in questo sacramento, piuttosto che l'inverso.
3. La rarità e la densità sono delle qualità che i corpi conseguono per il fatto che hanno dentro le loro dimensioni poca o molta materia: come anche tutti gli altri accidenti derivano dai princìpi della sostanza. Perciò come sottratta la sostanza vengono conservati dalla virtù divina gli altri accidenti, così sottratta la materia vengono conservate dalla virtù divina le qualità derivanti dalla materia, come la rarità e la densità.
4. La quantità matematica astrae non dalla materia intelligibile, ma dalla materia sensibile, come dice Aristotele [Met. 7, 10]. Ora, la materia è detta sensibile per il fatto che è rivestita di qualità sensibili. È ovvio quindi che la quantità che in questo sacramento rimane priva di soggetto non è la quantità matematica.

Articolo 3

In 4 Sent., d. 12, q. 1, a. 2, sol. 1, 2; Resp. ad lect. Ven., resp. 35

Se le specie che rimangono in questo sacramento possano agire sulle realtà esterne

Pare che le specie che rimangono in questo sacramento non possano agire sulle realtà esterne. Infatti:

1. Aristotele [Met. 7, 8] dimostra che le forme esistenti nella materia vengono prodotte da altre forme presenti nella materia, non già da forme separate dalla materia: poiché ogni agente agisce sugli enti ad esso simili. Ma le specie sacramentali sono specie prive di materia poiché, come risulta da quanto si è detto [a. 1], esse rimangono senza soggetto. Quindi non possono agire sulla materia esterna inducendo in essa delle forme.

2. Cessando l'azione dell'agente principale, è inevitabile che cessi l'azione dello strumento: come fermandosi il fabbro, il martello non si muove. Ma tutte le forme accidentali agiscono strumentalmente in virtù della forma sostanziale, che è l'agente principale. Non rimanendo quindi in questo sacramento la forma sostanziale del pane e del vino, come si è detto sopra [q. 75, a. 6], Pare che le forme accidentali che rimangono non possano agire sulla materia esterna.

3. Nulla può agire oltre i limiti della propria natura, non potendo l'effetto essere superiore alla causa. Ora, tutte le specie sacramentali sono accidenti. Non possono quindi agire sulla materia esterna, almeno al punto di cambiarne la forma sostanziale.

In contrario: Se non potessero agire sui corpi esterni, non potrebbero essere avvertite dai nostri sensi: una cosa infatti viene sentita in quanto modifica i nostri sensi, come dice Aristotele [De anima 2, cc. 7, 12].

Dimostrazione: Poiché ogni ente agisce in quanto è in atto, è chiaro che per ogni ente il modo di agire è identico al suo modo di essere. Ora, siccome alle specie sacramentali è dato per virtù divina di rimanere nell'essere che avevano quando sussisteva la sostanza del pane e del vino, come si è detto [a. 1, ad 3], è logico che esse conservino anche il loro modo di agire. Quindi tutte le funzioni che potevano avere quando era presente la sostanza del pane e del vino, possono venire compiute da esse anche quando la sostanza del pane e del vino si converte nel corpo e nel sangue di Cristo. Perciò non vi è dubbio che esse possono agire sui corpi esterni.

Analisi delle obiezioni: 1. Le specie sacramentali, sebbene siano delle forme prive di materia, conservano tuttavia il medesimo essere che avevano nella materia. Perciò in base a questo loro essere sono simili alle forme esistenti nella materia.

2. L'agire della forma accidentale dipende dall'agire della forma sostanziale come l'essere dell'accidente dipende dall'essere della sostanza. Come quindi per virtù divina è concesso alle specie sacramentali di poter esistere senza la sostanza, così è concesso loro di poter agire senza la forma sostanziale per l'intervento di Dio, da cui come dal primo agente dipende l'agire di ogni forma sia sostanziale che accidentale.

3. La trasmutazione che porta a un'altra forma sostanziale non viene prodotta

dalla forma sostanziale direttamente, ma mediante le qualità attive e passive, che agiscono in virtù della forma sostanziale. Ora, questa virtù strumentale viene conservata nelle specie sacramentali quale era prima per l'intervento di Dio. E così queste qualità possono agire strumentalmente sulla forma sostanziale: allo stesso modo in cui un dato essere può agire al di là della propria natura non per virtù propria, ma in virtù dell'agente principale.

Articolo 4

In 4 Sent., d. 12, q. 1, a. 2, sol. 3; C. G., IV, c. 66; Resp. ad lect. Ven., res

Se le specie sacramentali possano corrompersi

Pare che le specie sacramentali non possano corrompersi. Infatti:

1. La corruzione avviene per la separazione della forma dalla materia. Ma la materia del pane, come si è spiegato sopra [q. 75, aa. 4, 8], non rimane in questo sacramento. Quindi le specie suddette non possono corrompersi.

2. Una forma non può corrompersi che indirettamente per la corruzione del soggetto: per cui le forme per sé sussistenti sono incorruttibili, come vediamo nel caso delle sostanze spirituali. Ma le specie sacramentali sono forme prive di soggetto. Quindi non possono corrompersi.

3. Se si corrompono, ciò accadrà o naturalmente o miracolosamente. Ma non può accadere naturalmente, non essendo possibile individuare un soggetto della corruzione che perduri dopo la corruzione. E non può accadere miracolosamente, poiché i miracoli compiuti in questo sacramento avvengono in virtù della consacrazione, la quale mira a conservare le specie sacramentali, e d'altra parte una stessa cosa non può essere causa di conservazione e di corruzione. Quindi le specie sacramentali non possono corrompersi in alcun modo.

In contrario: I nostri sensi avvertono che le ostie consacrate imputridiscono e si corrompono.

Dimostrazione: La corruzione è «il passaggio dall'essere al non essere» [Phys. 5,1]. Ma le specie sacramentali, come si è detto sopra [a. 3], mantengono lo stesso essere che avevano prima, quando sussisteva la sostanza del pane e del vino. Perciò, come l'essere di tali accidenti poteva corrompersi nella sostanza del pane e del vino, così pure può corrompersi quando quella sostanza viene a mancare.

Ma prima tali accidenti potevano corrompersi in due modi: direttamente o indirettamente. Direttamente sia per l'alterarsi delle qualità, sia per l'aumento o la diminuzione della quantità: non certamente per crescita o decrescita come nei corpi animati, non essendo tale la sostanza del pane e del vino, ma per addizione o per divisione; infatti, come nota Aristotele [Met. 3, 5], con la divisione una dimensione si corrompe e ne sorgono due, e al contrario con l'addizione da due ne sorge una. Ed è in questo modo che possono manifestamente corrompersi gli accidenti eucaristici dopo la consacrazione, sia perché la quantità del sacramento può essere soggetta a divisione e addizione, sia perché, essendo essa il soggetto delle qualità sensibili, come si è detto [a. 2], può anche essere il soggetto delle loro alterazioni, p. es. se viene alterato il colore o il sapore del pane o del vino.

Inoltre le specie del pane e del vino prima della consacrazione potevano corrompersi indirettamente per la corruzione del loro soggetto. E in questo modo possono corrompersi anche dopo la consacrazione. Sebbene infatti non rimanga il loro soggetto, rimane tuttavia l'essere che tali accidenti avevano nel loro soggetto, e che è un essere proprio e connaturale ad esso.
Perciò questo essere può venire corrotto da un agente contrario come dallo stesso poteva essere corrotta la sostanza del pane e del vino: la quale pure non si corrompeva se non in seguito all'alterazione degli accidenti.
Occorre però distinguere questi due tipi di corruzione. Siccome infatti il corpo e il sangue di Cristo succedono in questo sacramento alla sostanza del pane e del vino, qualora intervenga dalla parte degli accidenti un cambiamento che non sarebbe stato sufficiente a corrompere il pane e il vino, con tale mutazione non cessano di essere presenti nel sacramento il corpo e il sangue di Cristo: sia che il cambiamento avvenga nelle qualità, p. es. mediante una lieve alterazione del colore o del sapore del pane o del vino, sia che avvenga nella quantità, p. es. mediante la divisione delle specie in parti tali che potrebbero conservare in sé la natura del pane o del vino. –
Se invece intervenisse un cambiamento così profondo che avrebbe corrotto la sostanza del pane e del vino, allora il corpo e il sangue di Cristo non rimangono più nel sacramento. E ciò sia dalla parte delle qualità, come quando il colore, il sapore e le altre qualità del pane e del vino vengono alterate in un modo che sarebbe del tutto incompatibile con la natura del pane e del vino, sia dalla parte della quantità: p. es. se il pane venisse polverizzato, o il vino diviso in parti minime, così da far scomparire le specie del pane o del vino.
Analisi delle obiezioni: 1. Dato che la corruzione ha propriamente il compito di far cessare l'essere di una cosa in quanto l'essere di una certa forma si trova nella materia, ne consegue necessariamente che la corruzione separa la forma dalla materia. Se però tale essere non si trovasse nella materia, ma fosse tuttavia simile all'essere che si trova nella materia, potrebbe corrompersi anche in assenza della materia: e ciò appunto avviene in questo sacramento, come risulta da quanto si è detto [nel corpo].
2. Le specie sacramentali, sebbene siano delle forme senza materia, conservano tuttavia l'essere che prima avevano nella materia.
3. La corruzione delle specie sacramentali non è miracolosa, ma naturale: presupponendo però il miracolo compiutosi nella consacrazione, che cioè quelle specie sacramentali mantengano senza il soggetto l'essere che prima avevano nel soggetto; allo stesso modo in cui un cieco guarito in maniera miracolosa vede in maniera naturale.

## Articolo 5

In 4 Sent., d. 12, q. 1, a. 2, sol. 4; C. G., IV, c. 66; Quodl., 11, a. 5, ad 3; In 1 Cor., c. 11, lect. 4

### Se dalle specie sacramentali possa essere generato qualcosa

Pare che nulla possa essere generato dalle specie sacramentali. Infatti:
1. Ciò che viene generato, viene generato dalla materia: infatti dal nulla non si genera nulla, sebbene dal nulla possa derivare qualcosa per creazione.
Ma sotto le specie sacramentali non c'è altra materia che quella del corpo di

Cristo, che è incorruttibile. Quindi dalle specie sacramentali nulla può essere generato.
2. Tra cose che non sono dello stesso genere, una non può essere generata dall'altra: come dalla bianchezza non può derivare una linea. Ma l'accidente e la sostanza differiscono nel genere. Essendo quindi le specie sacramentali degli accidenti, non è possibile che da esse derivi una sostanza.
3. Se da esse venisse generata una qualche sostanza corporea, questa non sarebbe senza i suoi accidenti. Se dunque dalle specie sacramentali venisse generata una certa sostanza corporea, dagli accidenti dovrebbero nascere sia la sostanza che gli accidenti, ossia due realtà da una: il che è impossibile.
È quindi impossibile che dalle specie sacramentali venga generata una sostanza corporea.
In contrario: Si può vedere con i sensi che dalle specie sacramentali viene generato qualcosa: o la cenere, se vengono bruciate; o i vermi, se vanno in putrefazione; o la polvere, se vengono triturate.
Dimostrazione: Poiché, come dice Aristotele [De gen. et corr. 1, 3], «la corruzione di una cosa è la generazione di un'altra», è inevitabile che dalle specie sacramentali venga generata qualche altra cosa quando si corrompono. Non si corrompono infatti in modo da sparire completamente, come se venissero annichilate, ma ad esse succede in modo evidente un'entità sensibile.
In che modo però da esse possa venire generato qualcosa, è difficile a comprendersi. È chiaro infatti che dal corpo e dal sangue di Cristo, ivi realmente presenti, non viene generato nulla, trattandosi di realtà incorruttibili. Se invece rimanesse in questo sacramento la sostanza o la materia del pane e del vino, allora sarebbe facile vedere generata da esse, come alcuni ritennero, l'entità sensibile successiva. Ciò però è falso in base a quanto si è detto sopra [q. 75, aa. 2, 4, 8].
Alcuni perciò dissero che gli elementi generati non provengono dalle specie sacramentali, ma dall'aria circostante. – Ma ciò risulta impossibile per molti motivi. Primo, poiché quando viene generata una cosa da un'altra, quest'ultima precedentemente appare alterata e corrotta. Ora, nell'aria circostante non si manifesta in precedenza alcuna alterazione e corruzione. Non è da essa perciò che hanno origine i vermi o le ceneri. – Secondo, poiché la natura dell'aria non è tale da poter produrre con simili alterazioni tali cose.
Terzo, poiché può accadere che venga bruciata o vada in putrefazione una grande quantità di ostie consacrate, e con l'aria non sarebbe possibile generare altrettanta materia terrestre se non attraverso un grande e anche assai notevole ispessimento dell'aria stessa. – Quarto, poiché in tale trasformazione potrebbero essere coinvolti anche i corpi solidi circostanti, p. es. il ferro o le pietre [su cui poggia il sacramento]: che invece dopo tale generazione risultano invariati. – Perciò questa è un'affermazione insostenibile, in quanto contraria ai dati sensibili.
Altri perciò hanno detto che nel momento della corruzione delle specie ritornerebbe la sostanza del pane e del vino, e così dalla ritornata sostanza del pane e del vino verrebbero generate le ceneri, i vermi e altre simili cose.
Ma anche questa opinione è inaccettabile. Primo, poiché se la sostanza del

pane e del vino si è convertita nel corpo e nel sangue di Cristo, come si è detto sopra [q. 75, aa. 2, 4], essa non può ritornare a esistere se non per la riconversione del corpo e del sangue di Cristo nella sostanza del pane e del vino, il che è impossibile: come non può tornare a esistere l'aria convertitasi in fuoco se non per la riconversione del fuoco in aria. Che se poi la sostanza del pane e del vino fosse stata annichilata, non potrebbe tornare a esistere, poiché ciò che è caduto nel nulla non può ritornare numericamente identico; a meno che non si denomini ritorno della sostanza precedente il fatto che Dio ne crea una nuova al posto della prima.

Secondo, ciò è impossibile poiché non si può assegnare il tempo in cui la sostanza del pane e del vino dovrebbe ritornare. Infatti si è dimostrato sopra [a. 4; q. 76, a. 6, ad 3] che durante tutta la permanenza delle specie del pane e del vino rimangono il corpo e il sangue di Cristo i quali, secondo le spiegazioni già date [q. 75, a. 2], non possono essere presenti in questo sacramento assieme alla sostanza del pane e del vino. Per cui tale sostanza non può ritornare finché durano le specie sacramentali. E neppure può tornare quando esse spariscono, poiché allora la sostanza del pane e del vino verrebbe a trovarsi senza i propri accidenti, il che è impossibile. – A meno forse che non si affermi che nell'ultimo istante della corruzione delle specie ritorna non la sostanza del pane e del vino, essendo quello l'istante medesimo in cui si presentano le sostanze generate dalle specie, bensì la materia del pane e del vino, che propriamente parlando dovrebbe dirsi creata di nuovo, piuttosto che ritornata. E in questo senso la suddetta opinione sarebbe sostenibile. Tuttavia, poiché non Pare ragionevole ammettere dei miracoli in questo sacramento se non in dipendenza dalla consacrazione, la quale non comporta né creazione né ritorno di materia, è meglio asserire che nella consacrazione stessa viene concesso miracolosamente alla quantità dimensiva del pane e del vino di essere il primo soggetto delle forme successive. Ora, questa è una proprietà della materia. Di conseguenza è concesso alla suddetta quantità tutto ciò che spetta alla materia. E così quanto potrebbe essere generato dalla materia del pane e del vino se fosse presente, può essere generato dalla suddetta quantità dimensiva del pane e del vino; e non per un nuovo miracolo, ma in forza del miracolo già compiuto [nella consacrazione].

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene [nelle sacre specie] non ci sia la materia per generare qualcosa, c'è tuttavia la quantità dimensiva, che fa le veci della materia, come si è detto [nel corpo].

2. Le specie sacramentali sono certamente degli accidenti, tuttavia hanno le funzioni e le virtù della sostanza, come si è detto [ib. e a. 3].

3. La quantità dimensiva del pane e del vino conserva la propria natura, e inoltre riceve miracolosamente le virtù e le proprietà della sostanza. E così può trasformarsi in ambedue le cose, cioè nella nuova sostanza e nelle dimensioni.

## Articolo 6

In 4 Sent., d. 12, q. 1, a. 2, sol. 5; C. G., IV, c. 66; In 1 Cor., c. 11, lect. 4

### Se le specie sacramentali possano nutrire

Pare che le specie sacramentali non possano nutrire. Infatti:
1. S. Ambrogio [De sacram. 5, 4] scrive: «Non è questo un pane che finisce nel nostro corpo, ma è il pane della vita eterna che alimenta la sostanza della nostra anima». Ora, ogni cosa che nutre finisce nel nostro corpo. Quindi questo pane non nutre. E la stessa cosa vale per il vino.
2. «Ci nutrono le cose stesse che costituiscono il nostro essere», dice Aristotele [De gen. et corr. 2, 8]. Ma le specie sacramentali sono accidenti, i quali non possono costituire l'uomo, non essendo l'accidente parte della sostanza. Quindi le specie sacramentali non possono nutrire.
3. Il Filosofo [De anima 2, 4] afferma che «l'alimento nutre in quanto è una sostanza, fa invece crescere in quanto è dotato di una certa quantità». Ma le specie sacramentali non sono una sostanza. Quindi non possono nutrire.
In contrario: L'Apostolo [1 Cor 11, 21] parlando di questo sacramento scrive: «E così uno ha fame, mentre l'altro è ubriaco», e la Glossa [ord.] commenta: «Rimprovera coloro che dopo la celebrazione del sacro mistero e la consacrazione del pane e del vino si riprendevano le proprie offerte, e senza farne parte agli altri le consumavano da soli, fino al punto di ubriacarsi». Ora, ciò non sarebbe potuto accadere se le specie sacramentali non nutrissero. Quindi le specie sacramentali nutrono.
Dimostrazione: L'attuale quesito non presenta obiezioni dopo la risposta data a quello precedente. Come infatti dice Aristotele [l. cit.], in tanto il cibo nutre in quanto viene mutato nella sostanza di chi si alimenta. Ma abbiamo già detto [a. 5] che le specie sacramentali possono convertirsi in una sostanza che viene da esse generata. Ora, per la stessa ragione per cui possono convertirsi in cenere e in vermi, possono convertirsi nel corpo umano. È dunque chiaro che nutrono.
L'opinione di alcuni poi, secondo la quale esse non nutrirebbero in senso proprio convertendosi nel corpo umano, ma ristorando e sostenendo tramite un certo influsso sui sensi, come l'odore del cibo può ristorare e l'odore del vino inebriare, risulta falsa in base all'esperienza sensibile. Infatti un simile ristoro non è durevole per l'uomo, il cui corpo ha bisogno di compensare le sue continue perdite. E invece l'uomo potrebbe sostenersi a lungo consumando in grande quantità ostie e vino consacrati.
E così pure non si può ammettere l'opinione di chi dice che le specie sacramentali nutrono mediante la forma sostanziale del pane e del vino, la quale rimarrebbe. Sia perché essa non rimane, come si è dimostrato sopra [q. 75, a. 6]. –
Sia perché nutrire non è compito della forma, ma piuttosto della materia, la quale riceve la forma di chi si nutre e perde quella dell'alimento. Per cui Aristotele [l. cit.] osserva che il cibo è all'inizio dissimile, mentre alla fine è simile.
Analisi delle obiezioni: 1. Dopo la consacrazione si può parlare di pane, in questo sacramento, in due sensi. Primo, indicando come pane le specie del pane, che mantengono il nome della sostanza precedente: e così si esprime S. Gregorio nell'omelia di Pasqua [Lanfranco, De corp. et sang. Dom. 20]. Secondo, si può chiamare pane lo stesso corpo di Cristo, che è un pane mistico «disceso dal cielo». Perciò quando S. Ambrogio dice che «questo pane

non finisce nel nostro corpo», usa il termine pane nel secondo senso: poiché il corpo di Cristo non si converte nel corpo dell'uomo, ma ristora il suo spirito. Non si tratta quindi di pane nel primo senso indicato.
2. Le specie sacramentali, sebbene non siano tra gli elementi costitutivi del corpo umano, tuttavia si convertono in essi, come si è detto [nel corpo].
3. Le specie sacramentali, pur non essendo una sostanza, hanno tuttavia le virtù della sostanza, come si è detto [a. 3, ad 3; a. 5, ad 2].

Articolo 7
In 4 Sent., d. 12, q. 1, a. 3, sol. 1, 2; C. G., IV, c. 67; In 1 Cor., c. 11, lect. 5
Se in questo sacramento
le specie sacramentali subiscano la frattura
Pare che in questo sacramento le specie sacramentali non subiscano la frattura. Infatti:
1. Aristotele [Meteor. 4, 9] attribuisce la frangibilità dei corpi alla loro porosità. Ma questa non può essere attribuita alle specie sacramentali. Quindi le specie sacramentali non sono frangibili.
2. La frattura è accompagnata dal suono. Ma le specie sacramentali non producono suono: poiché, come dice il Filosofo [De anima 2, 8], è sonoro un corpo duro avente una superficie leggera. Quindi le specie sacramentali non sono soggette a frattura.
3. Essere spezzato Pare la stessa cosa che essere masticato. Ora, ciò che qui viene mangiato è il vero corpo di Cristo, stando alle sue parole [Gv 4, 54. 56]: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue». Quindi è il corpo di Cristo che viene spezzato e masticato. Per cui anche nella professione di fede di Berengario [Denz. S. 690] si legge: «Consento con la santa Chiesa romana, e confesso con il cuore e con le labbra che il pane e il vino presenti sull'altare sono, dopo la consacrazione, il vero corpo e sangue di Cristo, il quale viene toccato dalle mani dei sacerdoti, spezzato e masticato dai denti dei fedeli». Non è quindi alle specie sacramentali che va attribuita la frazione.
In contrario: La frazione avviene con la divisione della quantità. Ma nell'Eucaristia non si divide altra quantità che quella delle specie sacramentali: poiché non si divide né il corpo di Cristo, che è immutabile, né la sostanza del pane, che non rimane. Quindi si frangono le specie sacramentali.
Dimostrazione: Presso gli antichi ci furono in proposito molte opinioni. Alcuni infatti dissero che la frazione non avveniva in questo sacramento secondo la realtà oggettiva, ma solo secondo l'impressione visiva degli astanti. –
Ciò però non è sostenibile. Poiché in questo sacramento di verità i sensi non si ingannano sugli oggetti di loro attinenza: e tra questi c'è la frazione che divide una cosa in più parti, e che rientra nei sensibili comuni, come nota Aristotele [De anima 2, 6].
Altri perciò dissero che nell'Eucaristia c'è una vera frazione senza alcun soggetto.– Ma anche questa opinione va contro il dato dei sensi. Appare infatti in questo sacramento un oggetto esteso il quale, essendo prima continuo, viene poi diviso in molte parti: e questo oggetto esteso è necessariamente il soggetto della frazione.

D'altronde non si può dire che si spezzi il vero corpo di Cristo. Primo, poiché esso è incorruttibile e impassibile. - Secondo, poiché è presente tutto intero in ciascuna parte, come si è detto sopra [q. 76, a. 3]: il che non è conciliabile con la sua frazione.
Resta dunque che la frazione, come anche gli altri accidenti, ha per soggetto le dimensioni quantitative del pane. E come le specie sacramentali sono il sacramento del vero corpo di Cristo, così tale frazione delle specie è il sacramento o simbolo della passione sofferta dal vero corpo di Cristo.
Analisi delle obiezioni: 1. Nelle specie sacramentali, come rimangono la rarità e la densità, secondo quanto si è detto sopra [a. 2, ad 3], così rimane anche la porosità, e di conseguenza la frangibilità.
2. La durezza segue la densità. Perciò quando le specie sacramentali sono dense, sono anche dure: e con la durezza è naturalmente connessa la sonorità.
3. Ciò che viene mangiato nella propria specie, viene certamente anche spezzato e masticato nella propria specie. Ma il corpo di Cristo non viene mangiato nella propria specie, bensì sotto le specie sacramentali. Perciò S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 27], spiegando le parole evangeliche [Gv 6, 63]: «La carne non giova a nulla», scrive: «Esse si riferiscono a coloro che le interpretavano carnalmente. Avevano inteso infatti che si trattasse di carne come quella fatta a pezzi in un animale ucciso, o venduta al macello». Quindi il corpo di Cristo non viene spezzato se non sotto le specie sacramentali. - Ed è in questo senso che va intesa la professione di Berengario: la frazione e la triturazione dei denti si riferiscono cioè alle specie sacramentali, sotto le quali è veramente presente il corpo di Cristo.

Articolo 8
In 4 Sent., d. 12, q. 1, a. 2, sol. 6; Quodl., 10, q. 1, a. 3
Se si possano mescolare altri liquidi al vino consacrato
Pare che al vino consacrato non si possano mescolare altri liquidi. Infatti:
1. Il liquido che viene mescolato prende le qualità del liquido a cui viene aggiunto. Ma nessun liquido può prendere le qualità delle specie sacramentali, essendo esse degli accidenti senza sostanza, come si è detto [a. 1]. Quindi nessun liquido può essere mescolato alle specie sacramentali del vino.
2. Se un liquido venisse mescolato con quelle specie, necessariamente ne deriverebbe un composto unico. Ora, non è possibile comporre un'unica cosa né combinando il liquido suddetto, che è una sostanza, con le specie sacramentali, che sono degli accidenti, né combinando tale liquido con il sangue di Cristo, il quale a motivo della sua incorruttibilità non ammette addizioni o sottrazioni. Perciò nessun liquido può essere mescolato al vino consacrato.
3. Se al vino consacrato si potesse mescolare un altro liquido, anch'esso dovrebbe diventare consacrato, come l'acqua che è versata nell'acqua benedetta diventa anch'essa benedetta. Ma il vino consacrato è il vero sangue di Cristo. Quindi anche il liquido aggiunto diventerebbe sangue di Cristo. In tal caso dunque una sostanza diverrebbe sangue di Cristo per una via diversa dalla consacrazione: il che è inammissibile. Quindi nessun liquido può essere mescolato al vino consacrato.

4. Se mescolando due cose una di esse si corrompe totalmente, non si ha più un miscuglio, come osserva Aristotele [De gen. et corr. 1, 10]. Ma l'aggiunta di qualsiasi liquido corrompe la specie sacramentale del vino, per cui il sangue di Cristo cessa di esistere sotto di essa. E ciò sia perché il più e il meno sono differenze che distinguono la quantità, come il bianco e il nero distinguono il colore, sia perché il liquido aggiunto, non trovando ostacolo alcuno, si diffonde per tutte le specie consacrate: e così viene a cessare in esse la presenza del sangue di Cristo, il quale non può esservi presente assieme a un'altra sostanza. Perciò nessun altro liquido può essere mescolato al vino consacrato.

In contrario: I sensi costatano che altri liquidi possono essere mescolati al vino dopo la consacrazione, esattamente come prima di essa.

Dimostrazione: La soluzione del presente quesito deriva chiaramente da quanto si è già detto. Infatti sopra [a. 3; a. 5, ad 2] abbiamo visto che le specie che rimangono in questo sacramento, come in virtù della consacrazione acquistano il modo di essere della sostanza, così acquistano di essa anche il modo di agire e di patire: ossia la capacità di fare e di ricevere quanto farebbe o riceverebbe la sostanza, se essa fosse presente. Ora, è chiaro che se fosse presente la sostanza del vino, ad essa si potrebbe mescolare dell'altro liquido. L'effetto però di tale aggiunta sarebbe diverso secondo la qualità e la quantità del liquido. Se esso infatti venisse aggiunto in quantità tale da potersi diffondere in tutto il vino, il miscuglio sarebbe totale. Ora, ciò che è composto di due cose non è più né l'una né l'altra delle due, ma ambedue si convertono nel composto che ne risulta. E in questo caso, se il liquido aggiunto al vino fosse di altra natura, ne seguirebbe che il vino di prima cesserebbe di esistere. – Se invece il liquido aggiunto al vino fosse della stessa natura, p. es. dell'altro vino, rimarrebbe la natura del vino, ma il vino non rimarrebbe numericamente lo stesso. E lo dimostra la diversità degli accidenti: p. es. se un vino fosse bianco e l'altro rosso.

Se però il liquido aggiunto fosse così poco da non potersi diffondere dappertutto, non si avrebbe un miscuglio di tutto il vino, ma solo di una sua parte, la quale evidentemente cambierebbe di individualità per l'aggiunta di materia estranea. Il tutto però conserverebbe la medesima natura, e non solo se quel poco liquido versatovi fosse vino, ma anche se fosse di altra natura, poiché una goccia d'acqua versata in molto vino si cambia in vino, come osserva Aristotele [De gen. et corr. 1, 5].

Ora, negli articoli precedenti [a. 4; q. 76, a. 6, ad 3] si è dimostrato che il corpo e il sangue di Cristo rimangono in questo sacramento finché le specie conservano la propria identità numerica: poiché viene consacrato questo pane e questo vino determinato. Per cui se si facesse l'aggiunta di un liquido qualsiasi in misura tale che esso si diffondesse in tutto il vino consacrato e si mescolasse ad esso, sparirebbe l'identità numerica e cesserebbe insieme la presenza del sangue di Cristo. Se invece si aggiungesse un liquido in misura così scarsa per cui esso non potesse diffondersi dappertutto, ma solo in una parte delle specie, allora la presenza del sangue di Cristo cesserebbe in quella parte e rimarrebbe nelle altre.

Analisi delle obiezioni: 1. Innocenzo III in una Decretale [Regesta 5, 121] dichiara che «gli accidenti si uniscono con il vino aggiunto: poiché se si

aggiungesse dell'acqua, essa prenderebbe il sapore del vino. Accade così che gli accidenti mutano soggetto, come accade anche che il soggetto muti gli accidenti. La natura così cede al miracolo, e la virtù divina opera fuori dell'ordine consueto». Ciò però non va inteso nel senso che i medesimi accidenti passino numericamente dal vino consacrato al vino aggiunto, ma tale mutamento avviene a seguito di un'azione. Infatti gli accidenti del vino che rimangono conservano le attività della sostanza, come si disse [nel corpo], e quindi è con una trasmutazione che raggiungono il liquido aggiunto.

2. Il liquido aggiunto al vino consacrato non si mescola in alcun modo alla sostanza del sangue di Cristo. Si mescola però alle specie sacramentali: tuttavia con tale mescolanza le dette specie si corrompono o in tutto o in parte, in conformità con quanto si disse [a. 5] sulla possibilità che da quelle specie venga generata qualche altra cosa. Se dunque si corrompono in tutto, non c'è più problema: poiché ci sarà ormai un nuovo tutto uniforme. Se invece si corrompono in parte, allora ci sarà un'unica dimensione secondo la continuità della quantità, non però secondo il modo di essere, poiché una parte di essa sarà priva di soggetto e un'altra legata alla sostanza: come se un unico corpo venisse formato con due metalli, vi sarà un corpo solo secondo la quantità, non però secondo la natura specifica.

3. Come dice Innocenzo III nella Decretale suddetta [cf. ad 1], «se dopo la consacrazione del vino si infonde nel calice dell'altro vino, questo non si cambia nel sangue, né si mescola al sangue, ma mescolandosi agli accidenti del vino precedente circonda da ogni parte il sangue di Cristo ivi presente, senza mescolarsi ad esso». Il che va inteso in riferimento al caso in cui l'aggiunta del liquido estraneo non sia così grande da far cessare totalmente la presenza del sangue di Cristo. E allora si dice che lo «circonda da ogni parte» non perché venga a contatto con il sangue di Cristo secondo le sue dimensioni proprie, ma secondo le dimensioni sacramentali in cui è contenuto.

– Diverso è invece il caso dell'acqua benedetta: perché quella benedizione non produce alcun cambiamento nella sostanza dell'acqua, come invece lo produce la consacrazione del vino.

4. Alcuni dissero che per quanto piccola sia l'aggiunta di liquido estraneo, la sostanza del sangue di Cristo cessa di esistere sotto tutta la specie. E la ragione è quella riferita dall'argomento. Ma non è una ragione valida. Infatti il più e il meno diversificano la quantità estesa non nella sua essenza, ma nella determinazione della sua misura.

Inoltre il liquido aggiunto può essere così scarso da non potersi diffondere ovunque a motivo della sua pochezza, e non solo delle dimensioni: le quali, come si è già spiegato [nel corpo, inizio], sebbene siano prive di soggetto, tuttavia oppongono a un altro liquido tanta resistenza quanta ne opporrebbe la sostanza se fosse presente.

## Quaestio 78

### Prooemium

[50740] IIIª q. 78 pr. Deinde considerandum est de forma huius sacramenti. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quae sit forma huius sacramenti. Secundo, utrum sit conveniens forma consecrationis panis. Tertio, utrum sit conveniens forma consecrationis sanguinis. Quarto, de virtute utriusque formae. Quinto, de veritate locutionis. Sexto, de comparatione unius formae ad aliam.

ARGOMENTO 78
LA FORMA DI QUESTO SACRAMENTO
Passiamo ora a esaminare la forma di questo sacramento.
In proposito si pongono sei quesiti: 1. Quale sia la forma di questo sacramento; 2. Se la forma della consacrazione del pane sia conveniente; 3. Se lo sia la forma della consacrazione del sangue; 4. L'efficacia di entrambe le forme; 5. La loro veridicità; 6. Il loro confronto reciproco.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 8, q. 2, a. 1, sol. 1, 2, 5; a. 2, sol. 1; a. 4, sol. 3; In Matth., c. 26; In 1 Cor., c. 11, lect. 5
Se la forma di questo sacramento sia la seguente:
«Questo è il mio corpo», e: «Questo è il calice del mio sangue»
Pare che la forma di questo sacramento non sia la seguente: «Questo è il mio corpo», e: «Questo è il calice del mio sangue». Infatti:
1. Appartengono alla forma del sacramento le parole con le quali Cristo consacrò il suo corpo e il suo sangue. Ma Cristo, come dice il Vangelo [Mt 26, 26], prima benedisse il pane che aveva preso in mano, e poi disse: «Prendete e mangiate: questo è il mio corpo»; e altrettanto fece con il calice [vv. 27 s.]. Quindi le suddette parole non sono la forma di questo sacramento.
2. Eusebio di Emesa [Decr. di Graz. 3, 2, 35] dice che «il sacerdote invisibile converte nel suo corpo le creature visibili dicendo: "Prendete e mangiate, questo è il mio corpo"». Quindi tutta la frase appartiene alla forma del sacramento. E la stessa cosa vale per le parole riguardanti il sangue.
3. Nella forma del battesimo si esprime la persona del ministro e la sua azione, dicendo: «Io ti battezzo». Nelle suddette parole invece non c'è allusione alcuna alla persona del ministro, e neppure alla sua azione. Quindi la forma di questo sacramento non è conveniente.
4. La forma del sacramento basta da sola a realizzare il sacramento: per cui il sacramento del battesimo può essere conferito a volte con le sole parole della forma, tralasciando tutte le altre. Se dunque le suddette parole sono la forma di questo sacramento, sarà possibile eventualmente celebrare questo sacramento proferendo queste parole soltanto, e omettendo tutte le altre che si dicono nella messa. Il che tuttavia Pare falso, perché se si omettessero le altre, le suddette parole verrebbero intese come pronunziate dal sacerdote in nome proprio, mentre il pane e il vino non si convertono nel corpo e nel sangue del sacerdote. Perciò le parole suddette non sono la forma di questo sacramento.
In contrario: S. Ambrogio [De sacram. 4, 4] scrive: «La consacrazione viene fatta con le parole e le affermazioni del Signore Gesù. Infatti con tutte

le altre parole si loda Dio, si supplica per il popolo, per i re, per tutti gli altri. Ma quando si compie il venerabile sacramento, il sacerdote non si serve più delle proprie parole, bensì di quelle di Cristo. Perciò è la parola di Cristo che compie questo sacramento».

Dimostrazione: Questo sacramento differisce dagli altri sacramenti in due cose. Primo, per il fatto che viene compiuto mediante la consacrazione della materia, mentre gli altri sacramenti vengono compiuti mediante l'uso della materia consacrata. - Secondo, per il fatto che negli altri sacramenti la consacrazione della materia consiste solo in una certa benedizione, grazie alla quale la materia consacrata riceve strumentalmente una certa virtù spirituale che dal ministro, strumento animato, può passare agli strumenti inanimati. Al contrario in questo sacramento la consacrazione della materia consiste in una certa miracolosa conversione della sostanza, che Dio solo può compiere. Perciò nel compiere questo sacramento il ministro non ha altra azione oltre a quella di proferire le parole.

E poiché la forma deve essere adeguata alla realtà, conseguentemente la forma di questo sacramento differisce in due modi dalle forme degli altri sacramenti. Primo, per il fatto che le forme degli altri sacramenti esprimono l'uso della materia, p. es. l'immersione o la crismazione, mentre la forma di questo sacramento esprime solo la consacrazione della materia, che consiste nella transustanziazione, e ciò con le espressioni: «Questo è il mio corpo» e «Questo è il calice del mio sangue».

Secondo, poiché le forme degli altri sacramenti vengono proferite dal ministro in persona propria, designando il ministro stesso sia nell'atto di agire, come quando si dice: «Io ti battezzo» o «Io ti confermo»; sia nell'atto di comandare, come nel sacramento dell'ordine si dice: «Ricevi il potere», ecc.; sia nell'atto di intercedere, come quando nel sacramento dell'estrema unzione si dice: «Per questa unzione e per la nostra intercessione», ecc. Al contrario la forma di questo sacramento viene proferita in persona dello stesso Cristo che parla [direttamente]: in modo da far intendere che il ministro nella celebrazione di questo sacramento non fa nient'altro che proferire le parole di Cristo.

Analisi delle obiezioni: 1. Ci sono in proposito molte opinioni. Alcuni sostennero che Cristo, avendo il potere di eccellenza sui sacramenti, compì questo sacramento senza alcuna forma verbale, e dopo pronunziò le parole con le quali gli altri dovevano consacrare. Il che Pare intendere Innocenzo III [De sacro alt. myst. 4, 6] quando scrive: «Si può dire senza dubbio che Cristo prima consacrò per virtù divina, e poi espresse la forma con la quale avrebbero consacrato gli altri». - Ma contro questa opinione sta l'esplicita affermazione del Vangelo, in cui si dice che Cristo «benedisse»: la quale benedizione fu fatta certamente con delle parole. Perciò la frase riferita di Innocenzo III esprime più un'opinione che una sentenza definitiva.

Altri invece sostennero che quella benedizione fu fatta con delle parole che non conosciamo. - Ma anche questa spiegazione non regge. Poiché la benedizione della consacrazione viene ora compiuta ripetendo quanto fu fatto allora.

Per cui se allora la consacrazione non avvenne in forza di queste parole, non avverrebbe neppure ora.

Perciò altri affermarono che quella benedizione fu fatta anche allora con le stesse parole con le quali avviene adesso, ma Cristo le pronunziò due volte: prima segretamente per consacrare, poi manifestamente per istruire. - Ma neppure questo è sostenibile. Poiché il sacerdote consacra proferendo queste parole non come dette da Cristo nella benedizione segreta, bensì come pronunziate da lui palesemente. Di conseguenza, non avendo tali parole efficacia se non per il fatto di essere pronunciate da Cristo, è chiaro che anche Cristo deve aver consacrato pronunciandole manifestamente.

Altri perciò dicono che gli Evangelisti nel raccontare non sempre hanno conservato l'ordine cronologico dei fatti, come nota S. Agostino [De cons. evang. 2, cc. 21, 30, 44]. Per cui l'ordine cronologico potrebbe essere ricostruito nel modo seguente: «Preso il pane, lo benedisse dicendo: "Questo è il mio corpo"; quindi lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli». - Ma questo senso può essere ricavato dallo stesso testo evangelico anche senza apportarvi dei cambiamenti. Infatti il gerundio «dicendo» indica la concomitanza delle parole pronunziate con ciò che precede. E tale concomitanza non va necessariamente intesa solo rispetto all'ultimo atto, quasi che Cristo abbia detto quelle parole nel momento di dare il pane ai suoi discepoli, ma può essere intesa rispetto a tutto ciò che precede, così da avere questo senso: «Mentre benediceva e spezzava e dava ai suoi discepoli, disse queste parole: "Prendete"», ecc.

2. Le parole: «Prendete e mangiate» esprimono l'uso della materia consacrata, uso che non è necessario alla validità di questo sacramento, come si è detto sopra [q. 74, a. 7]. Perciò nemmeno queste parole sono essenziali alla forma.

Poiché tuttavia l'uso della materia consacrata contribuisce alla perfezione del sacramento, nel senso in cui l'operazione non è la prima, ma la seconda perfezione di una cosa, di conseguenza tutte le parole indicate concorrono a esprimere integralmente questo sacramento. Ed è in questo senso che Eusebio intese attribuire alle suddette parole l'efficacia sul sacramento, rispetto alla sua prima e seconda perfezione.

3. Nel sacramento del battesimo il ministro compie un atto riguardante l'uso della materia, uso che è essenziale al battesimo stesso; il che non avviene nell'Eucaristia. Quindi il paragone non regge.

4. Alcuni affermarono che questo sacramento non può essere celebrato pronunziando le parole in questione e tacendo le altre, particolarmente quelle che si trovano nel canone della messa. - Ma ciò risulta falso. Sia in base al testo sopra citato di S. Ambrogio [s. c.], sia anche perché il canone della messa non è identico presso tutti e per tutti i tempi, essendo state fatte delle aggiunte diverse da persone diverse.

Si deve quindi ritenere che se il sacerdote pronunciasse solo le parole suddette con l'intenzione di celebrare questo sacramento, esso sarebbe valido: poiché l'intenzione farebbe intendere queste parole come proferite in persona di Cristo, anche se ciò non venisse espresso dalle parole precedenti. Tuttavia il sacerdote che celebrasse in questo modo peccherebbe gravemente, poiché non rispetterebbe il rito della Chiesa. Il che non avviene nel battesimo, che è un sacramento di stretta necessità, mentre alla mancanza della comunione

eucaristica può supplire la comunione spirituale, come nota S. Agostino [Decr. di Graz. 3, 4, 132].

Articolo 2

Supra, q. 75, a. 2; In 4 Sent., d. 8, q. 2, a. 1, sol. 3, 4; In Matth., c. 26; In 1 Cor., c. 11, lect. 5

Se «Questo è il mio corpo» sia la forma conveniente per la consacrazione del pane

Pare che «Questo è il mio corpo» non sia la forma conveniente per la consacrazione del pane. Infatti:

1. La forma del sacramento deve esprimere l'effetto del sacramento. Ma l'effetto che si ottiene nella consacrazione del pane è la conversione della sostanza del pane nel corpo di Cristo, conversione che viene espressa meglio col termine diviene che col termine è. Quindi nella forma della consacrazione si dovrebbe dire: «Questo diviene il mio corpo».

2. S. Ambrogio [De sacram. 4, 4] scrive: «La parola di Cristo compie questo sacramento. Quale parola di Cristo? Quella che ha fatto ogni cosa: il Signore comandò e furono fatti i cieli e la terra». Quindi anche la forma di questo sacramento sarebbe stata più conveniente col verbo all'imperativo, dicendo: «Questo sia il mio corpo».

3. Il soggetto della proposizione in esame indica ciò che si converte, come il predicato indica il termine della conversione. Ora, come è determinato ciò in cui la cosa si converte, ossia il corpo di Cristo, così è determinato anche ciò che si converte: infatti esso non è altro che il pane. Di conseguenza, come il predicato è espresso con un sostantivo, così si doveva indicare con un sostantivo anche il soggetto, dicendo: «Questo pane è il mio corpo».

4. Ciò in cui termina la conversione, come appartiene a una determinata natura, essendo un corpo, così appartiene anche a una determinata persona. Quindi per indicare anche la persona si doveva dire: «Questo è il corpo di Cristo».

5. Nelle parole della forma non va posto nulla che non sia essenziale. Perciò non è conveniente che in certi libri si trovi la congiunzione «infatti» [enim], che non appartiene all'essenza della forma.

In contrario: Il Signore usò questa forma nel consacrare, come risulta dal vangelo di S. Matteo [26, 26].

Dimostrazione: Questa è la forma conveniente della consacrazione del pane. Sopra [a. 1] infatti abbiamo visto che tale consacrazione consiste nella conversione della sostanza del pane nel corpo di Cristo. Ora, è necessario che la forma del sacramento significhi ciò che il sacramento produce. Quindi anche la forma della consacrazione del pane deve significare la conversione del pane nel corpo di Cristo, nella quale si riscontrano tre elementi: la conversione, il termine di partenza e il termine di arrivo.

Ora, la conversione può essere considerata in due modi: nel suo compiersi e nella sua attuazione già avvenuta. Ora, nella forma della consacrazione del pane la conversione non doveva essere indicata nel suo compiersi, ma come attuata. Primo, poiché questa conversione non è successiva, ma istantanea, come si disse sopra [q. 75, a. 7], e nelle mutazioni istantanee il compiersi si

identifica con l'essere compiuto. – Secondo, poiché le forme sacramentali indicano l'effetto del sacramento, come le forme artificiali servono a indicare l'effetto dell'arte. Ma la forma che guida l'arte è l'immagine del prodotto ultimato, a cui l'artista mira con la sua intenzione: come la forma dell'arte nella mente di un architetto è principalmente la forma della casa costruita, e solo secondariamente la forma della sua costruzione. Perciò anche nella forma della consacrazione del pane si deve esprimere la conversione come attuata, poiché ad essa mira l'intenzione.

Ora, poiché la conversione stessa viene espressa in questa forma come compiuta, necessariamente gli estremi della conversione vanno indicati come sono al momento in cui la conversione si è già realizzata. Ma allora il termine di arrivo ha la natura propria della sua sostanza, mentre il termine di partenza non conserva la sua sostanza, ma solo i suoi accidenti, con i quali si presenta ai sensi e secondo i quali è determinabile dai sensi. È giusto quindi che il termine di partenza venga indicato con il pronome dimostrativo riferito agli accidenti sensibili che rimangono. Invece il termine di arrivo viene espresso con un sostantivo che indica la natura di ciò in cui la cosa si converte, e che come abbiamo notato [q. 76, a. 1, ad 2] è il corpo di Cristo nella sua integrità, e non la sola carne. Perciò la forma più conveniente è: «Questo è il mio corpo».

Analisi delle obiezioni: 1. L'effetto ultimo di questa consacrazione non è il divenire, ma l'essere, come si è detto [nel corpo].

2. Nella creazione agì la stessa parola di Dio che opera anche in questo sacramento, ma in modo diverso. Infatti qui essa opera sacramentalmente, cioè secondo la sua forza di significazione. Perciò è necessario indicare in questa forma l'ultimo effetto della consacrazione mediante un verbo di modo indicativo e di tempo presente. Nella creazione delle cose invece la parola di Dio operò soltanto come causa efficiente: e l'efficienza deriva dal comando della sua sapienza. Per cui nella creazione delle cose la parola di Dio viene espressa con un verbo all'imperativo, come [Gen 1, 3]: «Sia la luce. E la luce fu».

3. A conversione avvenuta il termine di partenza non conserva la natura della sua sostanza, come la conserva invece il termine di arrivo. Quindi non c'è parità.

4. Con il pronome «mio», che implica l'indicazione della prima persona, cioè di quella che parla, è sufficientemente espressa la persona di Cristo, in nome della quale si proferiscono le parole, come si è detto [a. 1].

5. La congiunzione enim viene posta in questa forma secondo l'uso della Chiesa Romana, che deriva dall'Apostolo Pietro. E ciò per ricollegarsi alle parole precedenti. Essa quindi non appartiene alla forma, come non vi appartengono le parole che precedono la forma stessa.

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 8, q. 2, a. 2, sol. 1, 2, 3; In Matth., c. 26; In 1 Cor., c. 11, lect. 6

### Se «Questo è il calice del mio sangue», ecc., sia la forma conveniente per la consacrazione del vino

Pare che la formula: «Questo è il calice del mio sangue, della nuova ed eterna Alleanza, mistero della fede, che sarà sparso per voi e per molti in

remissione dei peccati», non sia la forma conveniente per la consacrazione del vino. Infatti:

1. Come il pane si converte nel corpo di Cristo in forza della consacrazione, così il vino si converte nel suo sangue, come risulta da quanto abbiamo detto [q. 76, aa. 1, 2]. Ora, nella forma della consacrazione del pane il corpo di Cristo è in caso retto, senza l'aggiunta di altro. Perciò non è giusto che nella consacrazione del vino il sangue di Cristo sia in caso obliquo, con l'aggiunta del calice in caso retto, dicendo: «Questo è il calice del mio sangue».

2. Le parole dette nella consacrazione del pane non sono più efficaci delle parole dette nella consacrazione del vino, essendo le une e le altre parole di Cristo. Ma appena detto: «Questo è il mio corpo», è fatta la consacrazione del pane. Quindi appena detto: «Questo è il calice del mio sangue», è fatta la consacrazione del vino. Quindi le parole che vengono dopo non appartengono alla forma: tanto più che esprimono solo certe proprietà di questo sacramento.

3. La nuova Alleanza Pare consistere in un'ispirazione interiore, come risulta dal fatto che l'Apostolo [Eb 8, 8. 10] cita le parole di Geremia [31, 31. 33]: «Concluderò con la casa di Israele un'alleanza nuova, ponendo la mia legge nel loro animo». Il sacramento invece è celebrato in forma visibile ed esterna. Non è opportuno quindi che nella forma del sacramento si dica: «della nuova Alleanza».

4. Si dice «nuovo» quanto è ancora vicino all'inizio della sua esistenza. L'eterno invece non ha inizio nell'esistenza. Perciò l'espressione «nuova ed eterna» non è a proposito, poiché Pare implicare una contraddizione.

5. È necessario allontanare dall'uomo ogni occasione di errore, come raccomanda Isaia [57, 14]: «Rimuovete gli ostacoli sulla via del mio popolo».
Ma taluni errarono pensando che il corpo e il sangue di Cristo siano in questo sacramento solo misticamente. Quindi non era opportuno che in questa forma si dicesse: «mistero della fede».

6. Sopra [q. 73, a. 3, ad 3; q. 74, a. 4, ad 3] abbiamo detto che come il battesimo è «il sacramento della fede», così l'Eucaristia è «il sacramento della carità». Perciò in questa forma si sarebbe dovuto dire non «della fede», ma «della carità».

7. Questo sacramento è per intero il memoriale della passione del Signore, cioè sia quanto al corpo che quanto al sangue, secondo il testo di S. Paolo [1 Cor 11, 26]: «Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore». Non si dovrebbe quindi menzionare la passione di Cristo e il suo frutto più nella forma della consacrazione del sangue che in quella del corpo, tanto più che il Signore [Lc 22, 19] aveva detto: «Questo è il mio corpo, che sarà dato per voi».

8. La passione di Cristo, come si è detto sopra [q. 48, a. 2; q. 49, a. 3], di per sé è sufficiente per tutti, mentre quanto all'efficacia giova a molti. Si doveva quindi dire: «sarà sparso per tutti», o «per molti», senza aggiungere: «per voi».

9. Le parole con le quali viene consacrato questo sacramento derivano la loro efficacia dall'istituzione di Cristo. Ma nessun Evangelista riferisce che Cristo ha detto tutte queste parole. Quindi la forma della consacrazione del

vino non è conveniente.
In contrario: La Chiesa, istruita dagli Apostoli, usa questa forma nella consacrazione del vino.
Dimostrazione: Riguardo a questa forma ci sono due opinioni. Alcuni sostennero che è essenziale a questa forma solo la frase: «Questo è il calice del mio sangue », e non le parole successive. - Ma questa opinione non Pare esatta: poiché le parole successive sono delle determinazioni del predicato, ossia del sangue di Cristo, per cui appartengono all'integrità della formula.
Per tale ragione dunque altri con più verità ritengono essenziali alla forma tutte le parole successive fino alla proposizione: «Ogni volta che farete questo », la quale, riguardando l'uso di questo sacramento, non è essenziale alla forma. Ed è per questo che il sacerdote pronunzia tutte le suddette parole con lo stesso rito e atteggiamento, cioè tenendo il calice tra le mani. Del resto anche in S. Luca [22, 20] le parole successive vengono frapposte alle prime, poiché si dice: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue».
Si deve dunque ritenere che tutte le suddette parole sono essenziali alla forma; tuttavia con le prime: «Questo è il calice del mio sangue», si indica la conversione stessa del vino nel sangue, come si è spiegato [a. 2] per la forma del pane, mentre con le altre parole si indica la virtù del sangue sparso nella passione, la quale opera in questo sacramento. Ora, la passione è ordinata a tre scopi. Innanzitutto, e principalmente, al conferimento dell'eredità eterna, secondo il testo di S. Paolo [Eb 10, 19]: «In virtù del suo sangue abbiamo piena libertà di entrare nel santuario». E ciò viene indicato dall'espressione: «della nuova ed eterna Alleanza».
Secondo, alla giustizia della grazia che deriva dalla fede, come dice l'Apostolo [Rm 3, 25 s.]: «Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, in modo da essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù». E per indicare questo aspetto si aggiunge: «mistero della fede». - Terzo, alla rimozione degli ostacoli, cioè dei peccati, che impediscono di raggiungere i due traguardi precedenti, secondo le parole di S. Paolo [Eb 9, 14]: «Il sangue di Cristo purificherà la nostra coscienza dalle opere morte», cioè dai peccati. E ciò viene espresso dalla frase: «che sarà sparso per voi e per molti altri in remissione dei peccati».
Analisi delle obiezioni: 1. La frase: «Questo è il calice del mio sangue», è un'espressione figurata e può essere intesa in due modi. Primo, quale metonimia, poiché si pone il contenente per il contenuto, in modo cioè che ne risulti il senso: «Questo è il mio sangue contenuto nel calice». Del quale calice si fa qui menzione poiché il sangue di Cristo viene consacrato in questo sacramento come bevanda dei fedeli, il che non è implicato dalla nozione di sangue: era quindi necessario che esso venisse qui indicato con il recipiente adatto a tale scopo.
Secondo, ciò può essere inteso come metafora, per cui il calice sarebbe indicato quale figura della passione di Cristo, la quale può inebriare come una coppa, secondo il testo di Geremia [Lam 3, 15]: «Mi ha riempito di amarezze, mi ha inebriato di assenzio»; tanto che il Signore stesso [Mt 26, 39] chiamò calice la sua passione dicendo: «Passi da me questo calice». E allora il senso sarebbe:

«Questo è il calice della mia passione». E di essa si fa menzione nel consacrare il sangue separatamente dal corpo: poiché la separazione del sangue dal corpo avvenne con la passione.

2. Poiché, come ora si è detto [ad 1; q. 76, a. 2, ad 1], il sangue consacrato a parte rappresenta chiaramente la passione di Cristo, l'effetto della passione doveva essere ricordato più nella consacrazione del sangue che nella consacrazione del corpo, che è il soggetto della passione. E ciò viene indicato da quelle parole del Signore: «che sarà dato per voi», come per dire: «che per voi sarà assoggettato alla passione».

3. Il testamento consiste nella disposizione circa un'eredità. Ora, Dio ha disposto di dare agli uomini l'eredità celeste in virtù del sangue di Gesù Cristo, poiché, come dice l'Apostolo [Eb 9, 16], «dove c'è un testamento, è necessario che sia accertata la morte del testatore». Ma il sangue di Cristo venne dato agli uomini in due modi. Primo, in modo figurale: e ciò nell'antico Testamento. Per cui l'Apostolo [v. 18] conclude dicendo: «Neanche la prima alleanza fu inaugurata senza sangue», come si rileva dall'Esodo [24, 7 s.]: «Dopo aver letto ogni prescrizione della legge, Mosè asperse l'intero popolo dicendo: "Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi"». Secondo, esso fu dato nella realtà, il che costituisce la caratteristica del nuovo Testamento. E l'Apostolo così ne parla nel passo citato [v. 15]: «Egli è mediatore di una nuova alleanza, perché, essendo ormai intervenuta la sua morte, coloro che sono stati chiamati ricevano l'eredità eterna che è stata promessa». Perciò qui viene ricordato «il sangue della nuova Alleanza», poiché questo non è più dato in figura, ma nella realtà, per cui si aggiunge: «che sarà sparso per voi». - L'ispirazione interiore poi deriva dalla virtù del sangue, in quanto veniamo giustificati dalla passione di Cristo.

4. Questa alleanza è nuova poiché è nuova la sua offerta sacramentale. Ed è chiamata eterna tanto a causa dell'eterno decreto di Dio, quanto a causa dell'eterna eredità di cui in questa alleanza o testamento si dispone. Inoltre è eterna la persona stessa di Cristo, per il cui sangue è concessa tale disposizione testamentaria.

5. La parola «mistero» è qui usata non per escludere la realtà, ma per sottolineare il suo occultamento. Poiché in questo sacramento il sangue stesso di Cristo è presente in modo occulto, e fu pure in modo occulto che la sua stessa passione fu raffigurata nell'antico Testamento.

6. L'Eucaristia è denominata «sacramento della fede» in quanto è oggetto di fede: che il sangue di Cristo infatti sia realmente presente in questo sacramento lo si sa solo per fede. Inoltre la passione stessa di Cristo giustifica per mezzo della fede. Il battesimo invece è detto «sacramento della fede» in quanto ne è una professione. - L'Eucaristia è poi «il sacramento della carità» nel senso che la rappresenta e la produce.

7. Il sangue consacrato separatamente dal corpo rappresenta più chiaramente la passione di Cristo, come si è detto [ad 2]. Ed è per questo che si rammenta la passione di Cristo e il suo frutto nella consacrazione del sangue, piuttosto che in quella del corpo.

8. Il sangue della passione di Cristo non ha efficacia soltanto per la parte

eletta dei Giudei, per i quali fu offerto il sangue dell'antico Testamento, ma anche per i gentili; e non solo per i sacerdoti che celebrano questo sacramento o per gli altri che lo ricevono, ma anche per coloro per i quali viene offerto. Per questo viene detto espressamente: «per voi», Giudei, «e per molti», cioè per i gentili; oppure «per voi» che mangiate, e «per molti» per i quali viene offerto.

9. Gli evangelisti non intendevano far conoscere le forme dei sacramenti, che nella Chiesa primitiva bisognava tenere nascoste, come osserva Dionigi [De eccl. hier. 7, 3, 10], ma intesero tessere la storia di Cristo.

E tuttavia quasi tutte le suddette parole possono venire raccolte da diversi luoghi della Scrittura. Infatti l'espressione: «Questo è il calice» si trova in S. Luca [22, 20] e in S. Paolo [1 Cor 11, 25]. In S. Matteo [26, 28] poi si legge: «Questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati». - Le aggiunte poi «eterna» e «mistero della fede» derivano dalla tradizione del Signore, che è pervenuta alla Chiesa tramite gli Apostoli, secondo l'attestazione di S. Paolo [1 Cor 11, 23]: «Io ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso».

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 8, q. 2, a. 3; In Matth., c. 26

### Se nelle parole delle due forme suddette risieda una virtù creata capace di produrre la consacrazione

Pare che nelle parole delle due forme suddette non risieda alcuna virtù creata capace di produrre la consacrazione. Infatti:

1. Il Damasceno [De fide orth. 4, 13] afferma: «Solo per virtù dello Spirito Santo avviene la conversione del pane nel corpo di Cristo». Ma la virtù dello Spirito Santo è una virtù increata. Quindi per nessuna virtù creata di tali parole si compie questo sacramento.

2. I miracoli non vengono compiuti da una qualche virtù creata, ma solo dalla virtù divina, come si è visto nella Prima Parte [q. 110, a. 4]. Ora, la conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo è un'opera non meno miracolosa della creazione, o della formazione del corpo di Cristo nel seno della Vergine: cose che non poterono avvenire per alcuna virtù creata. Perciò neppure questo sacramento viene consacrato da una qualche virtù creata delle parole suddette.

3. Le parole in ARGOMENTO non sono semplici, ma composte di molti elementi, e non vengono pronunciate simultaneamente, ma successivamente. Invece la conversione di cui parliamo avviene istantaneamente, come si disse sopra [q. 75, a. 7]: quindi è necessario che avvenga per opera di una virtù semplice. Non è dunque compiuta in virtù di queste parole.

In contrario: S. Ambrogio [De sacram. 4, 4] scrive: «Se la forza della parola del Signore Gesù è così grande da far esistere ciò che prima non esisteva, quanto più sarà capace di agire sulle realtà esistenti e di cambiarle in altre! E così ciò che era pane prima della consacrazione è ormai corpo di Cristo dopo la consacrazione, poiché la parola di Cristo muta la creatura».

Dimostrazione: Alcuni affermarono che non esiste alcuna virtù creata né nelle parole

suddette, per compiere la transustanziazione, né nelle altre forme dei sacramenti, e neppure negli stessi sacramenti, per produrre i loro effetti. – Ma tale opinione, come si è spiegato sopra [q. 62, a. 2], è inconciliabile con le affermazioni dei Santi Padri, e contraddice alla dignità dei sacramenti della nuova legge. Di conseguenza, essendo questo sacramento più nobile degli altri, come si è visto [q. 65, a. 3], è evidente che nelle parole della forma di questo sacramento ci deve essere una virtù creata capace di operare la conversione che in esso si compie: virtù però strumentale, analoga a quella degli altri sacramenti, come si disse sopra [q. 62, aa. 3, 4]. Infatti quando queste parole vengono proferite in persona di Cristo, ricevono da lui per sua disposizione una virtù strumentale: come anche le altre sue azioni e parole hanno strumentalmente una virtù salvifica, secondo le spiegazioni date [q. 48, a. 6; q. 56, a. 1, ad 3].

Analisi delle obiezioni: 1. Quando si dice che il pane si converte nel corpo di Cristo solo per virtù dello Spirito Santo non si esclude la virtù strumentale che è nella forma di questo sacramento: come quando si dice che solo il fabbro fa un coltello non si esclude la virtù del martello.

2. Nessuna creatura può compiere i miracoli come agente principale; tuttavia li può compiere strumentalmente, come il contatto stesso della mano di Cristo guarì il lebbroso. Ed è appunto in questo modo che le sue parole convertono il pane nel suo corpo. Ciò invece non poté avvenire nella concezione del corpo di Cristo, attraverso la quale veniva formato lo stesso corpo di Cristo: che cioè una realtà qualsiasi derivante dal corpo di Cristo avesse una virtù strumentale per la formazione di quel corpo medesimo. E neppure nella creazione c'era un termine di partenza su cui potesse venire esercitata l'azione strumentale della creatura. Perciò questi paragoni non reggono.

3. Le suddette parole, con le quali si compie la consacrazione, operano sacramentalmente. Perciò la virtù trasformante contenuta nelle forme di questi sacramenti segue il loro significato, che diventa completo con la pronunzia dell'ultima parola. Quindi nell'ultimo istante del proferimento delle parole queste ricevono la virtù strumentale, in relazione tuttavia alle parole precedenti. E tale virtù è semplice in ragione del significato; sebbene nelle parole proferite esternamente vi sia una certa composizione.

## Articolo 5

In 4 Sent., d. 8, q. 2, a. 1, sol. 4; In Matth., c. 26; In 1 Cor., c. 11, lect. 5

### Se le suddette proposizioni siano vere

Pare che le suddette proposizioni non siano vere. Infatti:

1. Nella proposizione: «Questo è il mio corpo», il pronome «questo» indica la sostanza. Ora, secondo quanto abbiamo spiegato [a. 1; a. 4, ad 3; q. 75, aa. 2, 7], nel momento in cui si dice «questo» c'è ancora la sostanza del pane, poiché la transustanziazione avviene nell'ultimo istante del proferimento delle parole. Ma la proposizione: «Il pane è il corpo di Cristo» è falsa. Quindi è falsa anche l'altra: «Questo è il mio corpo».

2. Il pronome «questo» è dimostrativo rispetto ai sensi. Ma le specie sensibili presenti in questo sacramento non sono né il corpo stesso di Cristo, né gli accidenti del corpo di Cristo. Perciò non può essere vera la frase: «Questo è

il mio corpo».
3. Queste parole, come si è visto sopra [a. 4, ad 3], per il loro significato realizzano la conversione del pane nel corpo di Cristo. Ma la causa efficiente
precede l'effetto. Quindi il significato di queste parole precede la conversione del pane nel corpo di Cristo. Prima però della conversione la proposizione: «Questo è il mio corpo» è falsa. Quindi va giudicata falsa puramente e semplicemente. E lo stesso vale anche della formula: «Questo è il calice del mio sangue», ecc.
In contrario: Queste parole vengono proferite in persona di Cristo, il quale dice di se stesso [Gv 14, 6]: «Io sono la verità».
Dimostrazione: Ci sono in proposito opinioni diverse. Alcuni pensarono che nella frase: «Questo è il mio corpo» il pronome «questo» sia dimostrativo concettualmente, non realmente: poiché tutta la proposizione avrebbe valore materiale, venendo proferita a modo di narrazione; infatti il sacerdote riferisce
che Cristo disse: «Questo è il mio corpo».
Ma tale opinione è insostenibile. Poiché nel caso le parole non verrebbero applicate alla materia sensibile presente, e così non si compirebbe il sacramento; scrive infatti S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 80]: «Si unisce la parola all'elemento, e si ha il sacramento». - Inoltre con tale spiegazione non si supera affatto la obiezioni, poiché le stesse ragioni rimangono in riferimento alla prima volta in cui Cristo proferì quelle parole, che certo allora non furono proferite materialmente, ma per attuarne il significato. Per cui bisogna dire che anche quando vengono dette dal sacerdote hanno un valore significativo, e non soltanto materiale. - E non importa che il sacerdote le riferisca come dette da Cristo. Poiché per l'infinita virtù di Cristo, come dal contatto della sua carne la virtù di rigenerare raggiunse non solo le acque che lo lambirono, ma tutte le altre in ogni luogo e per tutti i secoli futuri, così dal fatto
di essere state proferite da parte di Cristo queste parole ricevettero la virtù di consacrare qualunque sia il sacerdote che le pronunzia, come se Cristo stesso le proferisse al presente.
Altri perciò hanno pensato che il pronome «questo» nella proposizione esaminata sia dimostrativo non rispetto ai sensi, ma rispetto all'intelligenza.
Per cui la frase: «Questo è il mio corpo» vorrebbe dire: «Ciò che questo significa è il mio corpo».
Neppure questo però è sostenibile. Producendo infatti i sacramenti ciò che significano, con tale forma non si otterrebbe la presenza del corpo di Cristo in questo sacramento secondo la realtà, ma solo come in un segno che lo esprime. E questa è un'eresia, come si è visto sopra [q. 75, a. 1].
Altri per conseguenza hanno sostenuto che il pronome «questo» è dimostrativo rispetto ai sensi, ma non nell'istante in cui viene pronunziato, bensì nell'ultimo istante della forma; come quando uno dice: «Ora taccio», l'avverbio ora sta a indicare l'istante immediatamente successivo alla locuzione; il senso è infatti: «Appena dette queste parole, taccio».
Ma neppure questa opinione è sostenibile. Secondo tale spiegazione infatti la frase avrebbe questo significato: «Il mio corpo è il mio corpo». E in tal caso la formula non compirebbe ciò che significa, poiché ciò è vero anche prima

del proferimento delle parole. Neppure questo dunque è il senso della suddetta proposizione.
Perciò si deve procedere diversamente, e affermare che questa proposizione, come si è già detto [a. 4], ha la virtù di compiere la conversione del pane nel corpo di Cristo. Essa quindi sta alle altre proposizioni che hanno una virtù soltanto significativa e non operativa come l'idea dell'intelletto pratico, che è fattiva delle cose, sta all'idea dell'intelletto speculativo, che invece deriva dalle cose: infatti «le parole sono i segni dei concetti», come dice Aristotele [Periherm. 1, 1]. Come quindi i concetti dell'intelletto pratico non presuppongono le realtà concepite, ma le compiono, così la verità di questa proposizione non presuppone la realtà significata, ma la compie: tale è infatti il rapporto della parola di Dio con le realtà che produce. Ora, questa conversione non avviene per fasi successive, ma in modo istantaneo, come si è detto [q. 75, a. 7]. Quindi la proposizione in esame va intesa in rapporto all'istante conclusivo della locuzione: non si deve però sottintendere nel soggetto quello che è il termine della conversione, nel senso cioè che il corpo di Cristo sia il corpo di Cristo; e neppure si deve sottintendere nel soggetto ciò che esso era prima della conversione, ossia il pane, ma si deve intendere nel soggetto ciò che è comune ad ambedue i termini, ossia la realtà genericamente contenuta sotto le specie. Infatti le parole della forma non fanno sì che il corpo di Cristo sia il corpo di Cristo, né che il pane sia il corpo di Cristo, ma che il contenuto di queste specie, che prima era pane, sia il corpo di Cristo.
Per questo il Signore, espressamente, non dice: «Questo pane è il mio corpo», come intende la seconda opinione; e neppure: «Questo mio corpo è il mio corpo», come vorrebbe la terza opinione, ma genericamente: «Questo è il mio corpo», senza specificare il soggetto con qualche sostantivo, bensì adoperando come soggetto il solo pronome, che indica la sostanza in genere senza specificazione, cioè senza una forma determinata.
Analisi delle obiezioni: 1. Il pronome «questo» indica la sostanza, ma senza determinarne la natura, come si è detto [nel corpo].
2. Il pronome «questo» non indica gli accidenti, bensì la sostanza contenuta sotto gli accidenti, che prima era pane e dopo è il corpo di Cristo; il quale, sebbene non si rivesta di tali accidenti, è nondimeno contenuto sotto di essi.
3. Il significato di questa proposizione precede la realtà significata in ordine di natura, come la causa è per natura prima dell'effetto; non la precede però in ordine di tempo, poiché questa causa implica simultaneamente il proprio effetto. E ciò basta per la verità della proposizione.

## Articolo 6

In 4 Sent., d. 8, q. 2, a. 4, sol. 1; d. 11, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 4; In Matth., c. 26; In 1 Cor., c. 11, lect. 6

### Se la forma della consacrazione del pane produca il suo effetto prima che sia terminata la forma della consacrazione del vino

Pare che la forma della consacrazione del pane non produca il suo effetto prima che sia terminata la forma della consacrazione del vino. Infatti:
1. Come per la consacrazione del pane inizia a essere presente sotto questo

sacramento il corpo di Cristo, così per la consacrazione del vino inizia a essere presente il sangue. Se quindi le parole della consacrazione del pane avessero il loro effetto prima della consacrazione del vino, ne verrebbe che in questo sacramento il corpo di Cristo comincerebbe a essere presente privo di sangue. Il che non è ammissibile.

2. Un sacramento non può avere che un unico compimento: per cui nel battesimo, sebbene le immersioni siano tre, tuttavia la prima immersione non ha effetto finché non è terminata la terza. Ora, tutta la celebrazione eucaristica costituisce un unico sacramento, come si è visto sopra [q. 73, a. 2]. Perciò le parole con le quali si consacra il pane non conseguono il loro effetto senza le parole sacramentali con cui si consacra il vino.

3. Nella stessa forma della consacrazione del pane vi sono più parole, delle quali la prima non consegue il suo effetto se non è pronunciata l'ultima, come si è detto [a. 4, ad 3; a. 5, ob. 1; q. 75, aa. 2, 7]. Quindi, per lo stesso motivo, neppure le parole con cui viene consacrato il corpo di Cristo hanno effetto se non vengono pronunciate le parole con cui si consacra il sangue di Cristo.

In contrario: Appena dette le parole della consacrazione del pane l'ostia consacrata viene mostrata all'adorazione del popolo. Ma ciò non avverrebbe se non vi fosse presente il corpo di Cristo, poiché altrimenti si avrebbe un atto di idolatria. Quindi le parole della consacrazione del pane conseguono il loro effetto prima che siano pronunziate le parole della consacrazione del vino.

Dimostrazione: Alcuni dottori antichi dissero che queste due forme, della consacrazione del pane e del vino, si attendono a vicenda nell'operare: cioè la prima non raggiungerebbe il suo effetto finché non sia stata proferita la seconda.

Ma questa opinione non è ammissibile, poiché, come si è detto [a. 5, ad 3], per la verità della proposizione: «Questo è il mio corpo» si richiede, a motivo del verbo di tempo presente, che la realtà significata sia simultanea alla significazione stessa della frase; altrimenti, se la realtà significata venisse attesa per il futuro, verrebbe usato un verbo di tempo futuro, non di tempo presente, per cui non si direbbe: «Questo è il mio corpo», bensì: «Questo sarà il mio corpo».

Ora, il significato di questa proposizione si attua appena termina il proferimento di tali parole. Occorre quindi che la realtà significata, che è l'effetto di questo sacramento, sia subito presente; altrimenti la proposizione non sarebbe vera. – Inoltre tale opinione è contro il rito della Chiesa, la quale subito dopo il proferimento di quelle parole adora il corpo di Cristo.

Si deve quindi ritenere che la prima forma non aspetta la seconda nell'operare, ma produce subito il suo effetto.

Analisi delle obiezioni: 1. È da questa ragione che Pare siano stati ingannati quanti tennero l'opinione indicata [nel corpo]. Si deve quindi ricordare che dopo la consacrazione del pane sono presenti nella specie del pane sia il corpo di Cristo in forza del sacramento, sia il suo sangue in forza della naturale concomitanza; invece dopo la consacrazione del vino nelle specie del vino il sangue di Cristo è presente in forza del sacramento, e il corpo di Cristo

per naturale concomitanza, per cui tutto Cristo è presente sotto l'una e sotto l'altra specie, come si è detto sopra [q. 76, a. 2].
2. Questo sacramento è unico per la sua perfezione, come si è visto precedentemente [l. cit. nell'ob.], in quanto esso è costituito di due cose, cioè di cibo e di bevanda, ciascuna delle quali ha in se stessa la propria perfezione. Invece le tre immersioni del battesimo sono ordinate a un unico e semplice effetto.
Quindi il paragone non regge.
3. Le varie parole che si trovano nella forma della consacrazione del pane costituiscono la verità di un'unica proposizione; non così invece le parole delle due forme distinte. Quindi il caso è diverso.

Quaestio 79
Prooemium

[50807] IIIª q. 79 pr. Deinde considerandum est de effectibus huius sacramenti. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum hoc sacramentum conferat gratiam. Secundo, utrum effectus huius sacramenti sit adeptio gloriae. Tertio, utrum effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis. Quarto, utrum per hoc sacramentum remittatur peccatum veniale. Quinto, utrum per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur. Sexto, utrum hoc sacramentum hominem praeservet a peccatis futuris. Septimo, utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus. Octavo, de impedimentis effectus huius sacramenti.

ARGOMENTO 79
GLI EFFETTI DI QUESTO SACRAMENTO
Passiamo quindi a considerare gli effetti di questo sacramento.
Sull'argomento si pongono otto quesiti. 1. Se questo sacramento conferisca la grazia; 2. Se l'effetto di questo sacramento sia il conseguimento della gloria; 3. Se l'effetto di questo sacramento sia la remissione del peccato mortale; 4. Se questo sacramento rimetta il peccato veniale; 5. Se rimetta tutta la pena del peccato; 6. Se preservi l'uomo dai peccati futuri; 7. Se possa giovare ad altri oltre a quelli che lo ricevono; 8. Ciò che impedisce l'effetto di questo sacramento.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 12, q. 2, a. 1, sol. 1, s. c. 2; a. 2, sol. 1, ad 2
Se questo sacramento conferisca la grazia
Pare che questo sacramento non conferisca la grazia. Infatti:
1. Questo sacramento è un cibo spirituale. Ma il cibo viene dato solo a chi vive. Ora, poiché la vita soprannaturale viene dalla grazia, questo sacramento compete solo a chi già possiede la grazia. Quindi esso non conferisce la prima grazia. E neppure ne conferisce l'aumento, poiché la crescita spirituale appartiene al sacramento della confermazione, come si è detto sopra [q. 65, a. 1; q. 72, a. 1]. Perciò questo sacramento non conferisce la grazia.
2. Questo sacramento viene ricevuto come refezione spirituale. Ma la refezione spirituale riguarda piuttosto l'esercizio che il conseguimento della grazia.
Pare quindi che questo sacramento non conferisca la grazia.

3. In questo sacramento, come si è notato sopra [q. 74, a. 1], «il corpo di Cristo viene offerto per la salvezza del corpo, e il sangue per la salvezza dell'anima ». Il corpo però non è capace della grazia, a differenza dell'anima, come si è dimostrato nella Seconda Parte [I-II, q. 110, a. 4]. Perciò almeno rispetto al corpo questo sacramento non conferisce la grazia.

In contrario: Il Signore [Gv 6, 51] dice: «Il pane che io vi darò è la mia carne per la vita del mondo». Ma la vita spirituale è data dalla grazia. Quindi questo sacramento conferisce la grazia.

Dimostrazione: L'effetto di questo sacramento deve essere dedotto in primo luogo e principalmente da ciò che è contenuto nel sacramento, e che è Cristo. Il quale, come venendo visibilmente nel mondo portò ad esso la vita, secondo quelle parole [Gv 1, 17]: «La grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo», così venendo sacramentalmente nell'uomo produce la vita della grazia, secondo quelle altre parole [Gv 6, 57]: «Colui che mangia di me vivrà per me». Per cui S. Cirillo [In Lc, su 22, 19] poteva scrivere: «Il vivificante Verbo di Dio, unendosi alla propria carne, la rese vivificante. Era quindi conveniente che egli si unisse in qualche modo ai nostri corpi per mezzo della sua santa carne e del suo prezioso sangue, che noi riceviamo attraverso una vivificante benedizione nel pane e nel vino».

Secondo, l'effetto di questo sacramento risulta da ciò che il sacramento rappresenta, e che è la passione di Cristo, come si è detto sopra [q. 74, a. 1; q. 76, a. 2, ad 1]. Di conseguenza l'effetto che la passione di Cristo produsse nel mondo, questo sacramento lo produce nel singolo uomo. Per cui il Crisostomo [In Ioh. hom. 85], commentando il testo evangelico [Gv 19, 34]: «Subito uscì sangue e acqua», scrive: «Poiché di là hanno inizio i sacri misteri, quando ti accosti al tremendo calice, accostati come se tu dovessi bere allo stesso costato di Cristo». E il Signore medesimo [Mt 26, 28] afferma: «Questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati».

Terzo, l'effetto di questo sacramento appare dal modo in cui esso viene offerto, cioè sotto forma di cibo e di bevanda. E così tutti gli effetti che il cibo e la bevanda materiali producono nella vita del corpo, cioè il sostentamento, la crescita, la riparazione e il diletto, li produce anche questo sacramento nella vita spirituale. Da cui le parole di S. Ambrogio [De sacram. 5, 4]: «Questo è il pane della vita eterna, che fortifica la sostanza della nostra anima». E il Crisostomo [In Ioh. hom. 46] afferma: «A noi che lo desideriamo egli si offre, perché lo possiamo toccare e mangiare e abbracciare». Per cui il Signore stesso [Gv 6, 55] ha affermato: «La mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda».

Quarto, l'effetto di questo sacramento risulta dalle specie sotto le quali ci viene dato. Per cui S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26] osserva in proposito: «Il Signore nostro ci affidò il suo corpo e il suo sangue servendosi di sostanze che devono la loro unità a una pluralità di elementi: la prima infatti», cioè il pane, «diviene un'unica sostanza a partire da molti grani; la seconda», cioè il vino, «lo diviene dal confluire di molti chicchi d'uva». E per questo aggiunge [ib.]: «O sacramento di pietà, o segno di unità, o vincolo di carità!».

Ora, considerando che Cristo e la sua passione producono la grazia, e che la refezione spirituale e la carità non possono aversi senza la grazia, risulta da tutto quanto si è detto che questo sacramento conferisce la grazia.

Analisi delle obiezioni: 1. Questo sacramento ha di per se stesso la virtù di conferire la grazia; e nessuno prima di aver ricevuto questo sacramento possiede la grazia se non in dipendenza da un qualche desiderio di esso: o personale, come nel caso degli adulti, o della Chiesa, come nei caso dei bambini, secondo quanto si è già detto [q. 73, a. 3]. Si deve quindi all'efficacia della virtù di questo sacramento il fatto che anche con il solo suo desiderio uno possa conseguire la grazia che lo vivifica spiritualmente. Ne segue perciò che quando si riceve realmente il sacramento stesso la grazia aumenta, e la vita soprannaturale raggiunge la sua perfezione. Diversamente però da quanto avviene nel sacramento della cresima, in cui la grazia aumenta e viene perfezionata per consentirci di resistere agli assalti esterni dei nemici di Cristo: nell'Eucaristia infatti la grazia aumenta e la vita soprannaturale è perfezionata affinché l'uomo sia perfetto in se stesso mediante l'unione con Dio.

2. Questo sacramento conferisce spiritualmente la grazia assieme alla virtù della carità. Per cui il Damasceno [De fide orth. 4, 13] paragona questo sacramento al carbone acceso visto da Isaia [6, 6]: «Come il carbone non è solo legno, ma legno unito al fuoco, così anche il pane della comunione non è pane soltanto, ma pane unito alla divinità». Ora, come osserva S. Gregorio [In Evang hom. 30], «l'amore di Dio non rimane ozioso, ma opera grandi cose, se c'è». E così con questo sacramento, per quanto dipende dalla sua efficacia, l'abito della grazia e delle virtù non viene soltanto conferito, ma anche posto in attività, secondo le parole di S. Paolo [2 Cor 5, 14]: «L'amore di Cristo ci spinge». Per cui in forza di questo sacramento l'anima spiritualmente si ristora, in quanto rimane deliziata e quasi inebriata dalla dolcezza della bontà divina, secondo l'espressione del Cantico [5, 1]: «Mangiate, amici, e bevete; e inebriatevi, carissimi».

3. Dato che i sacramenti operano secondo la somiglianza di ciò che significano, facendo una specie di accostamento si è soliti dire che nell'Eucaristia «il corpo viene offerto per la salvezza del corpo, e il sangue per la salvezza dell'anima », sebbene l'uno e l'altro operino per la salvezza di entrambi, essendo Cristo presente nell'uno e nell'altro nella sua integrità, come si è detto sopra [q. 76, a. 2]. E sebbene il corpo non sia il soggetto immediato della grazia, tuttavia l'effetto della grazia ridonda dall'anima sul corpo: poiché nella vita presente in virtù di questo sacramento «noi offriamo le nostre membra come strumenti di giustizia per Dio», come dice S. Paolo [Rm 6, 13]; e nella vita futura il nostro corpo parteciperà dell'incorruzione e della gloria dell'anima.

## Articolo 2

In Ioan., c. 6, lect. 7

### Se questo sacramento abbia come effetto il conseguimento della gloria

Pare che questo sacramento non abbia come effetto il conseguimento della gloria. Infatti:

1. L'effetto deve corrispondere alla causa. Ma questo sacramento spetta ai viatori,

per cui è detto anche viatico. Non essendo dunque i viatori ancora capaci di possedere la gloria, Pare che questo sacramento non ne causi il conseguimento.
2. Posta la causa sufficiente, si ha l'effetto. Molti invece ricevono questo sacramento senza giungere alla gloria, come osserva S. Agostino [De civ. Dei 21, 25]. Perciò questo sacramento non è la causa del raggiungimento della gloria.
3. Il più non viene dal meno, poiché nulla agisce oltre i limiti della propria specie. Ora, ricevere Cristo sotto specie non proprie, come avviene in questo sacramento, è meno che goderlo nella sua propria specie, come avviene nello stato di gloria. Questo sacramento dunque non può causare il raggiungimento della gloria.
In contrario: Nel Vangelo [Gv 6, 51] si legge: «Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno». Ma la vita eterna è la vita della gloria. Quindi l'effetto di questo sacramento è il conseguimento della gloria.
Dimostrazione: In questo sacramento si può considerare sia il principio da cui esso riceve la forza di produrre l'effetto, cioè Cristo stesso presente e la sua passione rappresentata, sia gli elementi ai quali l'effetto è condizionato, cioè l'uso del sacramento e le specie sacramentali. Ora, sotto ambedue gli aspetti è proprio di questo sacramento causare il raggiungimento della vita eterna. Infatti Cristo in persona ci aprì l'ingresso alla vita eterna con la sua passione, secondo l'affermazione di S. Paolo [Eb 9, 15]: «Egli è mediatore di una nuova alleanza, perché essendo ormai intervenuta la sua morte, coloro che sono stati chiamati ricevano l'eredità eterna che è stata promessa». Ed è per questo che nella forma di questo sacramento si dice: «Questo è il calice del mio sangue, per la nuova ed eterna alleanza».
Similmente la refezione prodotta da questo cibo spirituale e l'unità significata dalle specie del pane e del vino sono certamente possedute già al presente, però in modo imperfetto, mentre saranno possedute perfettamente nello stato di gloria. Per cui S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26], a commento delle parole del Signore [Gv 6, 55]: «La mia carne è vero cibo», scrive: «Gli uomini che con il cibo e la bevanda desiderano non sentire più la fame e la sete, non ottengono ciò propriamente se non con questo cibo e con questa bevanda, che rendono i loro consumatori immortali e incorruttibili nella società dei Santi, dove si avrà la pace e l'unità piena e perfetta».
Analisi delle obiezioni: 1. Come la passione di Cristo, in forza della quale opera questo sacramento, pur essendo la causa sufficiente della nostra gloria, non ci introduce subito in essa, dovendo noi prima «soffrire con Cristo» per poi «essere con lui glorificati», come dice S. Paolo [Rm 8, 17], così questo sacramento non ci introduce subito nella gloria, ma ci dà la capacità di giungervi. E per questo motivo è detto viatico. In figura del quale si legge di Elia [1 Re 19, 8] che «mangiò e bevve, e con la forza datagli da quel cibo camminò per quaranta giorni e quaranta notti fino al monte di Dio, l'Oreb».
2. Come la passione di Cristo non ha il suo effetto in coloro che non sono debitamente disposti verso di essa, così con questo sacramento non raggiungono la gloria coloro che lo ricevono indegnamente. Per cui S. Agostino [l. cit.], commentando le parole [Gv 6, 48]: «Io sono il pane della vita», afferma:

«Una cosa è il sacramento e un'altra la virtù del sacramento. Molti prendono dall'altare, e prendendo muoiono. Mangiatelo dunque spiritualmente il pane celeste: portate l'innocenza all'altare». Non c'è dunque da meravigliarsi se quanti non conservano l'innocenza non conseguono l'effetto di questo sacramento.

3. È compito del sacramento, che agisce strumentalmente, offrirci Cristo sotto specie non proprie. Ma nulla impedisce che la causa strumentale produca un effetto ad essa superiore, come si è visto sopra [q. 77, a. 3, ad 3].

Articolo 3

In 4 Sent., d. 11, q. 1, a. 3, sol. 2; d. 12, q. 2, a. 2, sol. 2

Se questo sacramento rimetta i peccati mortali

Pare che rimettere i peccati mortali non sia un effetto di questo sacramento. Infatti:

1. Si dice in un postcommunio: «Che questo sacramento lavi i nostri delitti». Ma i delitti sono peccati mortali. Quindi con questo sacramento vengono tolti i peccati mortali.

2. Questo sacramento, come anche il battesimo, agisce in forza della passione di Cristo. Ma con il battesimo vengono rimessi i peccati mortali, come si è detto sopra [q. 69, a. 1]. Quindi anche con questo sacramento; tanto più che nella sua forma si dice [a proposito del sangue]: «Che sarà sparso per molti in remissione dei peccati».

3. Questo sacramento, come si è detto [a. 1], conferisce la grazia. Ma la grazia giustifica l'uomo dai peccati mortali, come afferma San Paolo [Rm 3, 24]: «Giustificati gratuitamente per la sua grazia». Quindi questo sacramento rimette i peccati mortali.

In contrario: L'Apostolo [1 Cor 11, 29] dichiara: «Chi mangia e beve indegnamente [l'Eucaristia], mangia e beve la propria condanna». E la Glossa [P. Lomb.] commenta: «Mangia e beve indegnamente chi è in peccato, o chi si comporta senza rispetto: costui mangia e beve il giudizio, cioè la propria condanna». Quindi chi è in peccato mortale, ricevendo questo sacramento, si aggrava di un altro peccato, anziché conseguire la remissione del peccato precedente.

Dimostrazione: L'efficacia di questo sacramento può essere considerata sotto due aspetti. Primo, in se stessa. E allora bisogna affermare che questo sacramento ha l'efficacia di rimettere tutti i peccati in virtù della passione di Cristo, che è la fonte e la causa della remissione dei peccati.

Secondo, può essere considerata in relazione al soggetto che riceve questo sacramento, in quanto in esso si trova o non si trova l'impedimento a riceverlo. Ora, chiunque ha coscienza di essere in peccato mortale è impedito di ricevere l'effetto di questo sacramento, non essendo degno di accostarvisi: sia perché spiritualmente non è in vita, e in tale condizione non deve prendere il cibo spirituale che non spetta se non a chi vive, sia perché non può unirsi a Cristo, come avviene con questo sacramento, finché perdura in lui l'attaccamento al peccato mortale. Per questo, come si legge nel libro De Ecclesiasticis Dogmatibus [53], «l'anima, se è in stato di peccato, peggiora la sua condizione ricevendo l'Eucaristia, invece di purificarsi». Di conseguenza

questo sacramento, in chi lo riceve con la consapevolezza di essere in peccato mortale, non produce la remissione del peccato mortale. Tuttavia esso può produrre la remissione del peccato in due casi. Primo, in quanto è ricevuto non in atto, ma nel desiderio: come ad es. da parte di colui che riceve la prima giustificazione del suo peccato. - Secondo, quando è ricevuto da colui che è in peccato mortale senza però averne coscienza e affetto. Può darsi infatti che prima non fosse sufficientemente contrito: accostandosi però con devozione e riverenza a questo sacramento ne riceve la grazia della carità, che perfeziona la contrizione e [produce] la remissione del peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. Quando chiediamo che questo sacramento «lavi i nostri delitti» ci riferiamo ai peccati di cui non abbiamo coscienza, secondo le parole del Salmo [18, 13]: «Assolvimi dalle colpe che non vedo»; oppure chiediamo che si perfezioni in noi la contrizione per la remissione dei peccati; o anche che ci sia data la forza di evitarli.

2. Il battesimo è una generazione spirituale, ossia il passaggio spirituale dal non essere all'essere; e viene amministrato in forma di abluzione. Quindi sotto ambedue gli aspetti chi ha coscienza di peccato mortale non accede indegnamente al battesimo. Nell'Eucaristia invece si riceve Cristo come nutrimento dello spirito, il quale non può essere dato a chi è morto nei peccati. Perciò il paragone non regge.

3. La grazia è una causa sufficiente a rimettere il peccato mortale, ma non lo rimette di fatto se non quando viene data al peccatore per la prima volta. Ora, non è così che essa viene data in questo sacramento. Quindi l'argomento non vale.

Articolo 4

Infra, q. 87, a. 3; In 4 Sent., d. 12, q. 2, a. 1, sol. 1; a. 2, sol. 1

Se questo sacramento rimetta i peccati veniali

Pare che questo sacramento non rimetta i peccati veniali. Infatti:

1. Questo sacramento, come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26], è «il sacramento della carità». Ma i peccati veniali non sono contrari alla carità, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 88, aa. 1, 2; II-II, q. 24, a. 8, ad 2; a. 10]. Poiché dunque un contrario viene eliminato dall'altro contrario, ne segue che i peccati veniali non vengono rimessi da questo sacramento.

2. Se questo sacramento rimettesse i peccati veniali, come ne rimette uno, così li rimetterebbe tutti. Ma è impossibile che li rimetta tutti, perché allora potremmo essere frequentemente senza alcun peccato veniale, contro l'affermazione di S. Giovanni [1 Gv 1, 8]: «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi». Quindi questo sacramento non rimette alcun peccato veniale.

3. I contrari si eliminano a vicenda. Ora, i peccati veniali non impediscono di ricevere questo sacramento; S. Agostino infatti [In Ioh. ev. tract. 26], commentando le parole [Gv 6, 51]: «Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno », scrive: «Portate l'innocenza all'altare; i peccati, anche se quotidiani, non siano mortiferi». Quindi nemmeno i peccati veniali vengono eliminati da

questo sacramento.
In contrario: Innocenzo III [De sacro alt. myst. 4, 44] dice che questo sacramento «cancella il [peccato] veniale e preserva dal mortale».
Dimostrazione: In questo sacramento si possono considerare due cose: il sacramento stesso e il suo effetto. E sotto ambedue gli aspetti è evidente che questo sacramento ha la virtù di rimettere i peccati veniali. Esso infatti viene ricevuto sotto forma di cibo che nutre. Ma il nutrimento del cibo è necessario al corpo proprio per riparare le perdite quotidiane che avvengono per il calore naturale. Ora, anche spiritualmente noi perdiamo ogni giorno qualcosa per il calore della concupiscenza a motivo dei peccati veniali, che diminuiscono il fervore della carità, come si è spiegato nella Seconda Parte [II-II, q. 24, a. 10; q. 54, a. 3]. Quindi è compito di questo sacramento rimettere i peccati veniali. Per cui S. Ambrogio [De sacram. 5, 4] afferma che questo pane quotidiano viene preso «come rimedio delle infermità quotidiane». L'effetto poi di questo sacramento è la carità, non solo quanto all'abito, ma anche quanto all'atto, che viene eccitato in questo sacramento ed elimina i peccati veniali. È chiaro dunque che in virtù di questo sacramento sono rimessi i peccati veniali.
Analisi delle obiezioni: 1. I peccati veniali, sebbene non siano contrari alla carità quanto all'abito, sono tuttavia contrari al fervore del suo atto, che ha un incentivo in questo sacramento. E in forza di tale fervore i peccati veniali vengono eliminati.
2. Quel testo non va inteso nel senso che l'uomo non possa mai trovarsi senza peccato veniale, ma nel senso che i santi nel corso della vita non possono evitare dei peccati veniali.
3. L'efficacia della carità, che questo sacramento produce, supera quella dei peccati veniali: infatti la carità elimina col suo atto i peccati veniali, mentre questi non possono impedire completamente l'atto della carità. E la stessa ragione vale per questo sacramento.

Articolo 5
In 4 Sent., d. 4, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3; d. 12, q. 2, a. 2, sol. 3
Se questo sacramento rimetta tutta la pena dovuta al peccato
Pare che questo sacramento rimetta tutta la pena dovuta al peccato.
Infatti:
1. Con questo sacramento, come si è già visto sopra [aa. 1, 2], l'uomo riceve in sé l'effetto della passione di Cristo, allo stesso modo che con il battesimo. Ma con il battesimo l'uomo ottiene la remissione di tutta la pena in forza della passione di Cristo, la quale soddisfece pienamente per tutti i peccati, come risulta da quanto si è già visto [q. 69, a. 2]. Quindi con questo sacramento si ottiene la remissione di tutta la pena dovuta al peccato.
2. Il Papa S. Alessandro I [Decr. di Graz. 3, 2, 8] ha scritto: «Tra i sacrifici nessuno può essere più grande di quello del corpo e del sangue di Cristo». Ma con i sacrifici dell'antica legge l'uomo soddisfaceva ai suoi peccati, secondo l'attestazione del Levitico [cc. 4, 5]: «Se uno avrà peccato, offrirà» (questa o quella cosa), «e gli sarà perdonato». Quindi molto di più questo sacramento varrà a rimettere qualsiasi pena.
3. È noto che questo sacramento rimette una parte del debito della pena: poiché ad alcuni viene ingiunto come soddisfazione di far celebrare per sé delle messe.

Ma per la stessa ragione per cui viene rimessa una parte della pena, possono venire rimesse anche le altre parti, essendo infinita la virtù di Cristo contenuta in questo sacramento. Quindi questo sacramento rimette tutta la pena.
In contrario: Se ciò fosse vero non si dovrebbe imporre alcun'altra pena, esattamente come si fa nel battesimo.
Dimostrazione: L'Eucaristia è insieme sacrificio e sacramento: ma ha natura di sacrificio in quanto è offerta, e natura di sacramento in quanto è ricevuta. Essa quindi produce l'effetto del sacramento in chi la riceve, e ha l'effetto del sacrificio in chi la offre, o in coloro per i quali viene offerta.
Se dunque viene considerata come sacramento, l'Eucaristia produce il suo effetto in due modi: primo, direttamente in virtù del sacramento; secondo, quasi per una certa concomitanza, come si è detto [q. 76, aa. 1, 2] anche a proposito di quanto è contenuto nel sacramento. In virtù del sacramento dunque essa produce direttamente l'effetto per il quale fu istituita. Ora, l'Eucaristia non fu istituita al fine di soddisfare, bensì al fine di nutrire spiritualmente grazie all'unione con Cristo e con le sue membra, come anche il cibo si unisce a chi se ne ciba. Compiendosi però tale unione mediante la carità, per il cui fervore si ha la remissione non solo della colpa, ma anche della pena, per una certa concomitanza con l'effetto principale l'uomo ottiene anche la remissione della pena: non di tutta però, ma in misura della sua devozione e del suo fervore.
In quanto poi è sacrificio, l'Eucaristia ha un effetto soddisfattorio. Ma nella soddisfazione pesa più la disposizione dell'offerente che la grandezza della cosa offerta: per cui anche il Signore [Lc 21, 4] dice che la vedova, avendo dato due spiccioli, «aveva dato più di tutti». Così dunque, sebbene questo sacrificio per la grandezza dell'offerta basti alla soddisfazione di ogni pena, tuttavia diviene soddisfattorio per coloro per cui viene offerto, o per coloro che lo offrono, secondo la misura della loro devozione, e non di tutta la pena loro dovuta.
Analisi delle obiezioni: 1. Il sacramento del battesimo è direttamente ordinato alla remissione della pena e della colpa; non così invece l'Eucaristia: poiché il battesimo viene conferito all'uomo come a chi muore assieme a Cristo, mentre l'Eucaristia è amministrata in quanto uno per mezzo di Cristo ha bisogno di nutrirsi e di perfezionarsi. Perciò il paragone non regge.
2. Gli altri sacrifici e le altre offerte, a differenza del sacrificio eucaristico, non producevano la remissione di tutta la pena, né per la grandezza della cosa offerta, né per la devozione del fedele, dalla quale dipende il fatto che nemmeno nel sacrificio eucaristico essa venga rimessa per intero.
3. Il fatto che non tutta la pena venga rimessa da questo sacramento dipende non dall'insufficienza della virtù di Cristo, ma dall'insufficienza della devozione umana.

Articolo 6
In 4 Sent., d. 12, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 1
Se questo sacramento preservi l'uomo dai peccati futuri
Pare che questo sacramento non preservi l'uomo dai peccati futuri. Infatti:

1. Molti, dopo aver degnamente ricevuto questo sacramento, cadono in peccato. Ma ciò non avverrebbe se questo sacramento preservasse dai peccati futuri. Quindi non è un effetto di questo sacramento il preservare dai peccati futuri.
2. L'Eucaristia è «il sacramento della carità», come si è detto [a. 4, ob. 1; q. 73, a. 3, ad 3; q. 74, a. 4, ad 3; q. 78, a. 3, ad 6]. Ma la carità non preserva dai peccati futuri, poiché una volta posseduta può essere perduta con il peccato, come si è visto nella Seconda Parte [II-II, q. 24, a. 11]. Quindi neppure questo sacramento preserva l'uomo dal peccato.
3. L'origine del peccato in noi, secondo S. Paolo [Rm 7, 23], è «la legge del peccato presente nelle nostre membra». Ora la mitigazione del fomite, ossia della legge del peccato, viene posta tra gli effetti non di questo sacramento, ma piuttosto del battesimo. Quindi preservare dai peccati futuri non è un effetto di questo sacramento.
In contrario: Il Signore [Gv 6, 50] ha affermato: «Questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia». Ma ciò evidentemente non va inteso della morte corporale. Va quindi inteso nel senso che questo sacramento preserva dalla morte spirituale, che è causata dal peccato.
Dimostrazione: Il peccato è una specie di morte spirituale dell'anima. Quindi uno viene preservato dal peccato allo stesso modo in cui il corpo viene preservato dalla morte futura. Ora, tale preservazione avviene in due modi. Primo, in quanto l'organismo umano viene rafforzato interiormente contro gli agenti interni della corruzione: e così viene preservato dalla morte con il cibo e con le medicine. Secondo, in quanto viene difeso dagli assalti esterni: e così viene preservato con le armi, che proteggono il corpo.
Ora, questo sacramento preserva dal peccato nell'uno e nell'altro modo. Primo, perché unendo l'uomo a Cristo mediante la grazia ne rafforza la vita dello spirito come un cibo e una medicina spirituali, in conformità alle parole del Salmo [103, 15]: «Il pane che sostiene il suo vigore». E S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26] scrive: «Accostati sicuro: è pane, non veleno».
Secondo, in quanto rappresenta la passione di Cristo, dalla quale sono stati vinti i demoni: infatti l'Eucaristia respinge ogni assalto diabolico. Da cui le parole del Crisostomo [In Ioh. hom. 46]: «Come leoni spiranti fiamme, torniamo da quella mensa resi terribili per il demonio».
Analisi delle obiezioni: 1. L'effetto di questo sacramento viene ricevuto dall'uomo secondo la condizione umana: come l'influsso di ogni causa agente viene ricevuto dalla materia secondo le condizioni della materia. Ora, l'uomo viatore è in una condizione tale che il suo libero arbitrio può piegarsi al bene e al male. Perciò questo sacramento, sebbene abbia di per sé la forza di preservare dal peccato, tuttavia non toglie all'uomo la possibilità di peccare.
2. Anche la carità di per sé preserva l'uomo dal peccato, secondo l'affermazione di S. Paolo [Rm 13, 10]: «L'amore non fa nessun male al prossimo». Tuttavia la mutabilità del libero arbitrio fa sì che uno possa peccare anche dopo essere stato in possesso della carità, come anche dopo aver ricevuto questo sacramento.
3. Questo sacramento, sebbene non sia direttamente destinato a diminuire il

fomite, tuttavia lo diminuisce di riflesso in quanto accresce la carità: poiché, come dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 36], «l'aumento della carità fa diminuire la concupiscenza». Direttamente invece conferma il cuore dell'uomo nel bene. E anche così l'uomo è preservato dal peccato.

Articolo 7

Supra, a. 5; q. 78, a. 3, ad 8; In 4 Sent., d. 12, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 4; d. 45, q. 2, a. 3, sol. 1, ad 3; In Ioan., c. 6, lect. 6; In 1 Cor., c. 11, lect. 6

Se questo sacramento giovi solo a chi lo riceve

Pare che questo sacramento giovi soltanto a chi lo riceve. Infatti:

1. Questo sacramento è dello stesso genere degli altri sacramenti, essendo compreso nella medesima numerazione. Ma gli altri sacramenti non giovano se non a coloro che li ricevono: come l'effetto del battesimo non lo riceve se non chi è battezzato. Perciò anche questo sacramento può giovare solo a colui che lo riceve.

2. L'effetto di questo sacramento è il conseguimento della grazia e della gloria, e la remissione della colpa, almeno veniale. Se dunque questo sacramento producesse l'effetto anche in quanti non lo ricevono, potrebbe accadere che uno raggiunga la grazia, la gloria e la remissione della colpa senza alcuna partecipazione propria né attiva né passiva, ma solo perché altri offrono o ricevono questo sacramento.

3. Accrescendo la causa viene ad accrescersi anche l'effetto. Se dunque questo sacramento giovasse anche a coloro che non lo ricevono, ne seguirebbe che esso gioverebbe maggiormente a qualcuno se molti lo consumassero assumendo più ostie in una messa, cosa che non è nella prassi della Chiesa: che cioè molti facciano la comunione per la salvezza di qualcuno. Perciò questo sacramento non giova se non a colui che lo riceve.

In contrario: Nella celebrazione di questo sacramento si prega per molti altri. Ma ciò sarebbe inutile se questo sacramento non potesse giovare agli altri. Quindi l'Eucaristia non giova soltanto a chi la riceve.

Dimostrazione: L'Eucaristia, come si è detto sopra [a. 5], non è soltanto sacramento, ma è anche sacrificio. Questo sacramento infatti, in quanto rappresenta la passione di Cristo, nella quale egli secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 5, 2] «offrì se stesso come vittima a Dio», ha natura di sacrificio; in quanto invece per mezzo di esso viene data la grazia invisibile sotto apparenze visibili, ha natura di sacramento. A coloro quindi che la ricevono l'Eucaristia giova sia come sacramento che come sacrificio, poiché viene offerta per quanti si comunicano; infatti nel canone della messa si legge: «Su tutti noi che partecipiamo di questo altare, comunicando al santo mistero del corpo e sangue del tuo Figlio, scenda la pienezza di ogni grazia e benedizione del cielo».

Agli altri invece che non si comunicano giova come sacrificio, in quanto viene offerto per la loro salvezza, per cui nel canone si legge: «Ricordati, Signore, dei tuoi fedeli. Ricordati di tutti i presenti, dei quali conosci la fede e la devozione: per loro ti offriamo e anch'essi ti offrono questo sacrificio di lode, e innalzano la preghiera a te, Dio eterno vivo e vero, per ottenere a sé e

ai loro cari redenzione, sicurezza di vita e salute». E questi due modi di giovare sono ricordati dal Signore [Mt 26, 28] con quelle parole: «Che per voi», cioè i comunicandi, «e per molti», cioè gli altri, «sarà sparso in remissione dei peccati».

Analisi delle obiezioni: 1. Questo sacramento, a differenza degli altri, è anche un sacrificio. Quindi il paragone non regge.

2. Come la passione di Cristo, sebbene sia in grado di giovare a tutti per la remissione della colpa e il conseguimento della grazia e della gloria, tuttavia non produce l'effetto se non in coloro che si uniscono alla passione di Cristo mediante la fede e la carità, così anche questo sacrificio, che è il memoriale della passione del Signore, non ha effetto se non in coloro che si uniscono a questo sacramento mediante la fede e la carità. Per cui S. Agostino [De anima et eius orig. 1, 9] domanda: «Chi mai offrirà il corpo di Cristo se non per le membra di Cristo?». Per cui anche nel canone della messa non si prega per coloro che sono fuori della Chiesa. Quanto invece agli altri, il sacramento può loro giovare più o meno a seconda della loro devozione.

3. La comunione riguarda il sacramento, l'oblazione invece il sacrificio. Perciò dalla comunione al corpo di Cristo da parte di uno o anche di molti non deriva agli altri alcun giovamento. Parimenti, per il fatto che un sacerdote consacra più ostie in una medesima messa non viene accresciuto l'effetto di questo sacramento, poiché non si tratta che di un solo sacrificio: infatti in molte ostie consacrate non c'è più efficacia che in una sola, trovandosi in tutte e in ciascuna lo stesso Cristo tutto intero. Per cui assumendo nella stessa messa più ostie consacrate non si partecipa in più larga misura all'effetto del sacramento. - Invece in più messe si moltiplica l'offerta del sacrificio. Quindi si moltiplica l'effetto del sacrificio e del sacramento.

## Articolo 8

In 4 Sent., d. 12, q. 2, a. 1, sol. 3; a. 2, sol. 1, ad 2

### Se il peccato veniale impedisca l'effetto di questo sacramento

Pare che il peccato veniale non impedisca l'effetto di questo sacramento. Infatti:

1. Nel commentare le parole di Gesù [Gv 6, 59]: «I vostri padri hanno mangiato la manna», ecc., S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26] raccomanda: «Mangiate spiritualmente il pane celeste; portate l'innocenza all'altare; i vostri peccati, anche se quotidiani, non siano mortiferi». Dal che risulta che i peccati quotidiani, o veniali, non escludono dalla refezione spirituale. Ma coloro che mangiano spiritualmente ricevono l'effetto di questo sacramento. Quindi i peccati veniali non impediscono l'effetto di questo sacramento.

2. Questo sacramento non è meno efficace del battesimo. Ma l'effetto del battesimo, come si è detto sopra [q. 69, aa. 9, 10], viene impedito solo dalla finzione, nella quale non rientrano i peccati veniali, poiché come dice la Sapienza [1, 5] «lo Spirito Santo rifugge dalla finzione», mentre egli non è allontanato dai peccati veniali. Quindi i peccati veniali non impediscono neppure l'effetto di questo sacramento.

3. Ciò che una causa è capace di eliminare non può mai impedirne l'effetto.

Ma i peccati veniali sono eliminati da questo sacramento. Quindi non impediscono il suo effetto.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 4, 13] scrive: «Il fuoco del nostro desiderio, accendendosi alla fiamma» del sacramento, «brucerà i nostri peccati e illuminerà i nostri cuori, affinché partecipando del fuoco divino ardiamo e ci divinizziamo». Ma il fuoco del nostro desiderio o del nostro amore viene impedito dai peccati veniali, che ostacolano il fervore della carità, come si è visto nella Seconda Parte [II-II, q. 24, a. 10; q. 54, a. 3]. Quindi i peccati veniali impediscono l'effetto di questo sacramento.
Dimostrazione: I peccati veniali possono essere considerati sotto due aspetti: come passati o come compiuti al presente. Ora, dal primo punto di vista i peccati veniali in nessun modo impediscono l'effetto di questo sacramento. Può capitare infatti che uno, dopo aver commesso molti peccati veniali, si accosti devotamente a questo sacramento e ne consegua pienamente l'effetto. Dal secondo punto di vista invece i peccati veniali impediscono l'effetto di questo sacramento, non in tutto, ma in parte. Si è detto infatti [a. 1] che l'effetto di questo sacramento non è soltanto l'acquisizione della grazia abituale o della carità, ma anche un certo attuale ristoro di dolcezza spirituale. Ora, questa viene certamente impedita se uno accede all'Eucaristia con lo spirito distratto dai peccati veniali. Non resta invece impedito l'aumento della grazia abituale, o della carità.
Analisi delle obiezioni: Chi si accosta a questo sacramento con il peccato veniale in atto fa una refezione spirituale abitualmente, ma non attualmente. Quindi riceve l'effetto abituale di questo sacramento, ma non l'effetto attuale.
2. Il battesimo non è ordinato a un effetto attuale, cioè al fervore della carità, come l'Eucaristia. Infatti il battesimo è la rigenerazione spirituale che dona la prima perfezione, che consiste in un abito, o forma, mentre l'Eucaristia è un cibo spirituale fatto per produrre un diletto attuale.
3. L'argomento vale per i peccati veniali passati, i quali vengono appunto cancellati da questo sacramento.

## Quaestio 80
## Prooemium

[50872] IIIª q. 80 pr. Deinde considerandum est de usu sive sumptione huius sacramenti. Et primo, in communi; secundo, quomodo Christus est usus hoc sacramento. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum, scilicet sacramentaliter et spiritualiter. Secundo, utrum soli homini conveniat manducare spiritualiter. Tertio, utrum solius hominis iusti sit manducare sacramentaliter. Quarto, utrum peccator manducans sacramentaliter peccet. Quinto, de quantitate huius peccati. Sexto, utrum peccator accedens ad hoc sacramentum sit repellendus. Septimo, utrum nocturna pollutio impediat hominem a sumptione huius sacramenti. Octavo, utrum sit solum a ieiunis sumendum. Nono, utrum sit exhibendum non habentibus usum rationis. Decimo, utrum sit quotidie sumendum. Undecimo, utrum liceat omnino abstinere. Duodecimo, utrum liceat percipere corpus sine sanguine.

## ARGOMENTO 80

## L'USO O CONSUMAZIONE DI QUESTO SACRAMENTO

Dobbiamo ora considerare l'uso o consumazione di questo sacramento.
Primo, in genere; secondo, in quanto Cristo ne fece uso direttamente [q. 81].
Sul primo argomento si pongono dodici quesiti: 1. Se ci siano due modi di ricevere l'Eucaristia, cioè sacramentale e spirituale; 2. Se soltanto l'uomo possa cibarsene spiritualmente; 3. Se soltanto l'uomo in grazia possa cibarsene sacramentalmente; 4. Se pecchi il peccatore che la riceve sacramentalmente; 5. La gravità di questo peccato; 6. Se il peccatore che si accosta a questo sacramento debba essere respinto; 7. Se la polluzione notturna impedisca all'uomo di accedere a questo sacramento; 8. Se l'Eucaristia debba essere ricevuta solo a digiuno; 9. Se debba essere accordata a chi non ha l'uso di ragione; 10. Se debba essere ricevuta quotidianamente; 11. Se sia lecito astenersene del tutto; 12. Se sia lecito ricevere il corpo senza il sangue.

### Articolo 1

In 4 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 3; In Ioan., c. 6, lectt. 6, 7; In 1 Cor., c. 11, lect. 7

**Se si debbano distinguere due modi di ricevere il corpo di Cristo, cioè quello spirituale e quello sacramentale**

Pare che non si debbano distinguere due modi di ricevere il corpo di Cristo, cioè quello sacramentale e quello spirituale. Infatti:

1. Come il battesimo, secondo le parole evangeliche [Gv 3, 5]: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito Santo», ecc., è una rigenerazione spirituale, così l'Eucaristia è un cibo spirituale; per cui il Signore [Gv 6, 63], riferendosi alla promessa di questo sacramento, affermava: «Le parole che vi ho dette sono spirito e vita». Ma per il battesimo non si distingue un duplice modo di riceverlo, cioè sacramentale e spirituale. Quindi tale distinzione non va fatta neppure per l'Eucaristia.
2. Non vanno contrapposte fra loro due cose di cui l'una è ordinata all'altra, poiché la prima viene specificata dalla seconda. Ora, la comunione sacramentale è ordinata alla comunione spirituale come al suo fine. Quindi la comunione sacramentale non va distinta da quella spirituale.
3. Non vanno contrapposte fra loro due cose che sono inseparabili. Ora, Pare che nessuno possa comunicarsi spiritualmente senza comunicarsi anche sacramentalmente; altrimenti anche gli antichi patriarchi avrebbero mangiato spiritualmente questo sacramento. Inoltre la refezione sacramentale sarebbe inutile se quella spirituale potesse aversi senza di essa. Quindi non è giusto distinguere due refezioni, cioè quella sacramentale e quella spirituale.

In contrario: Spiegando le parole di S. Paolo [1 Cor 11, 29]: «Chi mangia e beve indegnamente», ecc., la Glossa [ord.] afferma: «Precisiamo che ci sono due modi di mangiare: uno sacramentale e l'altro spirituale».

Dimostrazione: Nel cibarsi di questo sacramento si devono considerare due cose: il sacramento stesso e il suo effetto, come si è già visto sopra [q. 73]. Il modo perfetto dunque di ricevere l'Eucaristia si ha quando uno riceve il sacramento in modo da riceverne l'effetto. Capita però a volte, come si è già detto [q. 79, aa. 3, 8], che uno sia impedito dal ricevere l'effetto di questo sacramento: e allora la comunione eucaristica è imperfetta. Come dunque il perfetto

si contrappone all'imperfetto, così la pura refezione sacramentale in cui si riceve solo il sacramento senza il suo effetto si contrappone alla refezione spirituale in cui si riceve l'effetto di questo sacramento, che unisce spiritualmente l'uomo a Cristo per mezzo della fede e della carità.

Analisi delle obiezioni: 1. Tale distinzione viene applicata anche al battesimo e agli altri sacramenti, poiché alcuni ricevono solo il sacramento, altri invece il sacramento con il suo effetto. C'è tuttavia questa differenza: che compiendosi gli altri sacramenti nell'uso della materia, in essi ricevere il sacramento equivale a compiere il sacramento, mentre l'Eucaristia viene celebrata consacrando la materia, per cui il suo uso sacramentale e spirituale è posteriore al sacramento. Inoltre nel battesimo e negli altri sacramenti che imprimono il carattere coloro che ricevono il sacramento ricevono sempre un effetto spirituale, ossia il carattere, mentre non è così per l'Eucaristia. Di conseguenza la distinzione tra il modo sacramentale e quello spirituale di ricevere il sacramento viene usata più per l'Eucaristia che per il battesimo.

2. La refezione sacramentale che giunge a quella spirituale non le si contrappone, ma è inclusa in essa. Invece si contrappone alla refezione spirituale quella comunione sacramentale che non raggiunge il suo effetto: come si contrappone al perfetto quell'essere imperfetto che non raggiunge la perfezione della specie.

3. L'effetto di un sacramento, come si è detto sopra [q. 68, a. 2; q. 73, a. 3], può essere ottenuto da uno che riceve il sacramento col desiderio, anche senza riceverlo di fatto. Come quindi alcuni ricevono il battesimo di desiderio per il desiderio di esso prima di essere battezzati con l'acqua, così pure alcuni si cibano spiritualmente dell'Eucaristia prima di riceverla sacramentalmente. Ciò però può avvenire in due modi.

Primo, per il desiderio di ricevere il sacramento stesso: e in questo modo vengono battezzati e si comunicano spiritualmente e non sacramentalmente quanti desiderano ricevere questi sacramenti dopo la loro istituzione. Secondo, in modo figurale: come l'Apostolo [1 Cor 10, 2 ss.] dice che gli antichi Patriarchi «furono battezzati nella nube e nel mare», e che «mangiarono un cibo spirituale e bevvero una bevanda spirituale». - E tuttavia la comunione sacramentale non è inutile, poiché produce l'effetto del sacramento più perfettamente del solo desiderio, come sopra [q. 69, a. 4, ad 2] si è notato a proposito del battesimo.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 9, q. 1, a. 2, sol. 4, 5

### Se solo l'uomo possa ricevere spiritualmente questo sacramento, oppure anche gli angeli

Pare che non solo l'uomo, ma anche gli angeli possano ricevere spiritualmente questo sacramento. Infatti:

1. Commentando le parole del Salmo [77, 25]: «L'uomo mangiò il pane degli angeli», la Glossa [P. Lomb.] spiega: «cioè il corpo di Cristo, che è veramente il cibo degli angeli». Ma ciò sarebbe falso se gli angeli non si cibassero spiritualmente di Cristo. Quindi gli angeli si cibano spiritualmente

di Cristo.
2. S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26 su 6, 54] scrive: «Con questo cibo e con questa bevanda [il Signore] vuole indicare la società del suo corpo e delle sue membra, che è la Chiesa dei predestinati». Ma a questa società non appartengono solo gli uomini, bensì anche gli angeli. Quindi anche gli angeli santi si cibano spiritualmente dell'Eucaristia.
3. S. Agostino [Serm. 132] dichiara: «Di Cristo dobbiamo cibarci spiritualmente, avendo egli detto: "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, rimane in me e io in lui"». Ora, ciò è vero non solo degli uomini, ma anche degli angeli santi, poiché per la carità Cristo è in essi, ed essi sono in Cristo. Quindi cibarsi spiritualmente non appartiene solo agli uomini, ma anche agli angeli.
In contrario: S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26 su 6, 49] raccomanda: «Mangiate il pane dell'altare spiritualmente; portate l'innocenza all'altare». Ma non appartiene agli angeli accostarsi all'altare per ricevere qualcosa da esso. Quindi non appartiene agli angeli comunicarsi spiritualmente.
Dimostrazione: Nell'Eucaristia è presente Cristo stesso, non certo nel suo stato naturale, ma sotto le specie sacramentali. Ci si può quindi cibare spiritualmente di lui in due modi. Primo, fruendo di Cristo nel suo stato naturale. Ed è così che si nutrono spiritualmente di Cristo gli angeli, unendosi a lui con il godimento della carità perfetta e con la visione manifesta (è questo il pane che ci attende nella patria); non con la fede, che ci unisce a lui qui sulla terra. Secondo, ci si può cibare spiritualmente di Cristo in quanto è presente sotto le specie sacramentali: cioè credendo in Cristo con il desiderio di ricevere questo sacramento. E questo non è soltanto un nutrirsi spiritualmente di Cristo, ma è anche un nutrirsi spiritualmente del sacramento dell'Eucaristia. Il che va escluso per gli angeli. Quindi agli angeli non spetta ricevere spiritualmente questo sacramento, sebbene si cibino spiritualmente di Cristo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il cibarsi di Cristo in questo sacramento ha per fine la fruizione della patria, di cui già godono gli angeli. Ora, poiché le cose destinate a un fine sono subordinate al fine stesso, ne segue che la manducazione di Cristo con la quale lo riceviamo sotto il sacramento deriva in qualche modo da quella manducazione con cui godono di lui gli angeli nella patria. Ed è per questo che si dice che l'uomo mangia «il pane degli angeli»: poiché esso appartiene prima e principalmente agli angeli, che godono di lui come è nel suo stato naturale; agli uomini invece, che ricevono Cristo nel sacramento, appartiene secondariamente.
2. Alla società del corpo mistico appartengono gli uomini mediante la fede, e gli angeli mediante la visione immediata. Ora, i sacramenti si addicono alla fede, che offre la verità «come in uno specchio e in maniera confusa» [1 Cor 13, 12]. Perciò, propriamente parlando, non agli angeli, ma agli uomini spetta cibarsi spiritualmente di questo sacramento.
3. Cristo rimane negli uomini durante la vita terrena per mezzo della fede, ma negli angeli beati è presente attraverso la visione manifesta. Perciò il paragone non regge, come si è spiegato [ad 2].

Articolo 3
In 4 Sent., d. 9, a. 2, sol. 1, 2, 3; In 1 Cor., c. 11, lect. 7
Se solo il giusto possa ricevere Cristo sacramentalmente
Pare che nessuno possa ricevere Cristo sacramentalmente all'infuori dell'uomo giusto. Infatti:
1. Dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26]: «Perché prepari i denti e lo stomaco? Credi, e hai mangiato. Credere infatti in lui, questo è mangiare il pane vivo». Ma chi è in stato di peccato non crede in lui, poiché non ha la fede formata, alla quale appartiene credere in Dio [in Deum], come si è visto nella Seconda Parte [II-II, q. 2, a. 2; q. 4, a. 5]. Il peccatore dunque non è in grado di mangiare questo sacramento, che è «il pane vivo».
2. Questo sacramento è detto più di ogni altro «il sacramento della carità», come si è già spiegato [q. 73, a. 3, ad 3; q. 74, a. 4, ob. 3; q. 78, a. 3, ad 6]. Ma come gli infedeli sono privi della fede, così tutti i peccatori sono privi della carità. Ora, non Pare che gli infedeli possano ricevere sacramentalmente l'Eucaristia, poiché nella forma di questo sacramento si dice: «Mistero della fede». Quindi per lo stesso motivo nessun peccatore può assumere sacramentalmente il corpo di Cristo.
3. Il peccatore è più abominevole a Dio della creatura priva di ragione: infatti nei Salmi [48, 21] si riferiscono a lui quelle parole: «L'uomo stabilito nell'onore mancò di intelligenza: si abbassò al livello dei giumenti irragionevoli e divenne simile ad essi». Ma gli animali bruti, p. es. un topo o un cane, non possono ricevere questo sacramento, come non possono ricevere il sacramento del battesimo. Quindi per la stessa ragione neppure i peccatori ricevono questo sacramento.
In contrario: S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26], commentando le parole [Gv 6, 50]: «Perché chi ne mangia non muoia», osserva: «Molti assumono dall'altare, e assumendo muoiono, per cui l'Apostolo afferma che "mangiano e bevono la propria condanna"». Ora, per questa assunzione non muoiono se non i peccatori. Quindi sacramentalmente ricevono il corpo di Cristo anche i peccatori, e non solo i giusti.
Dimostrazione: Sul presente argomento alcuni antichi errarono dicendo che il corpo di Cristo non viene ricevuto dai peccatori neppure sacramentalmente, ma che esso, non appena viene a contatto delle labbra del peccatore, subito cessa di essere presente sotto le specie sacramentali. - Ma questa è un'opinione erronea. Menoma infatti la verità di questo sacramento, la quale esige, come si disse sopra [q. 76, a. 6, ad 3; q. 77, a. 8], che per tutta la durata delle specie il corpo di Cristo non cessi di essere presente sotto di esse. Ora le specie rimangono, come si è visto [q. 77, a. 4], fintanto che sarebbero adatte per la sostanza del pane, se questa fosse presente.
È evidente d'altra parte che la sostanza del pane, ricevuta da un peccatore, non cessa subito di esistere, bensì dura fino a che non è digerita in forza del calore naturale. Quindi altrettanto perdura il corpo di Cristo sotto le specie sacramentali ricevute da un peccatore. Per cui si deve concludere che il peccatore, e non soltanto il giusto, può ricevere sacramentalmente il corpo di Cristo.

Analisi delle obiezioni: 1. Quelle e altre affermazioni consimili vanno intese della comunione spirituale, che non è possibile ai peccatori. È quindi da una falsa interpretazione di tali parole che Pare essere nato l'errore precedentemente esposto: per non aver cioè saputo distinguere tra manducazione corporale e manducazione spirituale.
2. Anche un infedele, se riceve le specie sacramentali, riceve il corpo di Cristo nel sacramento. Quindi mangia Cristo sacramentalmente, se questo avverbio sacramentalmente viene riferito a ciò che viene mangiato. Se invece lo riferiamo a colui che mangia, allora parlando con proprietà egli non mangia sacramentalmente, poiché non fa uso di ciò che riceve come di un sacramento, ma solo come di un cibo materiale. A meno forse che l'infedele non intenda ricevere proprio ciò che la Chiesa distribuisce, pur non avendo la vera fede riguardo agli altri articoli, o [anche] riguardo a questo stesso sacramento.
3. Anche nell'ipotesi che un topo o un cane mangiasse un'ostia consacrata, la sostanza del corpo di Cristo non cesserebbe di essere presente sotto le specie finché quelle specie rimangono, ossia finché rimarrebbe la sostanza del pane: come anche rimarrebbe se l'ostia venisse gettata nel fango. Né ciò può attentare alla dignità di Cristo, che volle essere crocifisso dai peccatori senza compromettere per questo la propria dignità; tanto più che il topo o il cane vengono a contatto con il corpo di Cristo non nel suo stato naturale, ma solo secondo le specie sacramentali.
Alcuni tuttavia hanno sostenuto che non appena il sacramento viene toccato da un topo o da un cane, cessa la presenza del corpo di Cristo. Il che però, come si è già notato [nel corpo], compromette la verità di questo sacramento.
In ogni modo comunque non si può dire che un animale bruto mangia sacramentalmente il corpo di Cristo, essendo incapace per natura di farne uso come di un sacramento. Perciò lo mangia non sacramentalmente, ma accidentalmente, cioè come lo mangerebbe chi prendesse un'ostia consacrata senza sapere che è consacrata. E poiché ciò che si verifica accidentalmente non viene classificato in alcun genere, ne segue che questo modo di mangiare il corpo di Cristo non viene considerato come un terzo modo tra quello sacramentale e quello spirituale.

## Articolo 4

Supra, q. 79, a. 3; In 4 Sent., d. 9, q. 1, a. 3, sol. 1, 2; In 1 Cor., c. 11, lect. 7

### Se il peccatore che riceve il corpo di Cristo sacramentalmente commetta peccato

Pare che il peccatore che riceve sacramentalmente il corpo di Cristo non commetta peccato. Infatti:
1. Cristo non ha maggiore dignità sotto le specie sacramentali che sotto la specie propria. Ma i peccatori toccando il corpo di Cristo sotto la specie propria non peccavano, anzi ricevevano il perdono dei peccati, come si legge della donna peccatrice [Lc 7, 36 ss.] e di altri [Mt 14, 36]: «Quanti toccavano l'orlo del suo mantello, guarivano». Quindi i peccatori, ricevendo il sacramento del corpo di Cristo, non peccano, ma piuttosto conseguono la salvezza.
2. Questo sacramento è come gli altri una medicina spirituale. Ora, la medicina

viene data ai malati perché guariscano, secondo le parole evangeliche [Mt 9, 12]: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati». Ora, gli infermi o ammalati spiritualmente sono i peccatori. Essi quindi possono ricevere questo sacramento senza colpa.

3. Questo sacramento, contenendo in sé Cristo, è tra i massimi beni. Ora, secondo S. Agostino [De lib. arb. 2, 19] i massimi beni sono quelli «di cui nessuno può fare cattivo uso». D'altra parte non si pecca se non facendo cattivo uso di qualcosa. Perciò nessun peccatore pecca ricevendo questo sacramento.

4. Questo sacramento, come è oggetto del gusto e del tatto, così lo è anche della vista. Se dunque il peccatore peccasse assumendo questo sacramento con il gusto e con il tatto, dovrebbe peccare anche guardandolo. Ma ciò è falso, poiché la Chiesa lo espone alla vista e all'adorazione di tutti. Quindi il peccatore non pecca cibandosi di questo sacramento.

5. Capita a volte che un peccatore non abbia coscienza del suo peccato. E tuttavia non pecca ricevendo il corpo di Cristo, poiché altrimenti peccherebbero tutti coloro che si comunicano, come esponendosi al pericolo di peccare: infatti l'Apostolo [1 Cor 4, 4] afferma: «Anche se non sono consapevole di colpa alcuna, non per questo sono giustificato». Non è quindi una colpa per il peccatore il ricevere questo sacramento.

In contrario: L'Apostolo [1 Cor 11, 29] asserisce: «Chi mangia e beve indegnamente, mangia e beve la propria condanna». E la Glossa [P. Lomb.] spiega: «Mangia e beve indegnamente chi è in stato di peccato grave, o tratta il sacramento in modo irriverente». Chi dunque è in peccato mortale, se riceve questo sacramento merita la dannazione, commettendo un peccato mortale.

Dimostrazione: In questo come negli altri sacramenti il rito sacramentale è segno della realtà prodotta dal sacramento. Ora, la realtà prodotta dal sacramento dell'Eucaristia è duplice, come si è detto sopra [q. 60, a. 3, s. c.; q. 73, a. 6]: una, significata e contenuta nel sacramento, è Cristo stesso; l'altra, significata e non contenuta, è il corpo mistico di Cristo, ossia la società dei santi. Chi dunque si accosta all'Eucaristia, per ciò stesso dichiara di essere unito a Cristo e incorporato alle sue membra. Ma ciò avviene per mezzo della fede formata, che nessuno possiede quando è in peccato mortale. È chiaro dunque che chi riceve l'Eucaristia con il peccato mortale commette una falsità nei riguardi di questo sacramento, per cui si macchia di sacrilegio come profanatore del sacramento. Quindi pecca mortalmente.

Analisi delle obiezioni: 1. Cristo, quando viveva visibilmente tra noi nella sua specie, non si presentava per essere toccato dagli uomini in segno della loro unione spirituale con lui, come invece si presenta per essere assunto in questo sacramento. Perciò i peccatori che lo toccavano nella sua propria specie non commettevano un peccato di falsità contro le realtà divine come i peccatori che ricevono questo sacramento.

Inoltre Cristo possedeva allora una carne «simile a quella del peccato»: perciò era giusto che si lasciasse toccare dai peccatori. Una volta però eliminata dalla gloria della risurrezione la somiglianza con la carne del peccato, non volle essere toccato dalla donna che aveva una fede difettosa nei suoi riguardi, dicendole

[Gv 20, 17]: «Non mi toccare, perché non sono ancora salito al Padre», sottinteso «nel tuo cuore», come spiega S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 121]. Così dunque i peccatori, che nei suoi riguardi mancano della fede formata, sono esclusi dal contatto di questo sacramento.

2. Non tutte le medicine sono adatte per tutte le malattie. Infatti una medicina che viene data agli sfebbrati come ricostituente farebbe male se venisse data a coloro che sono ancora febbricitanti. Così dunque il battesimo e la penitenza sono come delle medicine purificatrici che vengono date per togliere la febbre del peccato. L'Eucaristia è invece un ricostituente che non va concesso se non a quanti sono già liberi dal peccato.

3. Per «massimi beni» S. Agostino intende le virtù dell'anima, delle quali «nessuno fa cattivo uso» nel senso di farne i princìpi di un uso cattivo. Tuttavia è possibile usarle male facendone l'oggetto di un uso cattivo, come è evidente in coloro che si insuperbiscono delle loro virtù. E allo stesso modo anche questo sacramento di per sé non può essere la causa di un uso cattivo, ma può esserne l'oggetto. Da cui le parole di S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 62]: «Il fatto che molti ricevano indegnamente il corpo del Signore ci avverte su quanto dobbiamo guardarci dal ricevere male il bene. Ecco: il bene diventa un male quando il bene è ricevuto male; come al contrario per l'Apostolo il male diventò un bene, avendo egli ricevuto bene il male, ossia avendo pazientemente tollerato il pungolo di Satana».

4. La vista non percepisce il corpo stesso di Cristo, ma solo il suo sacramento, non raggiungendo l'occhio la sostanza del corpo di Cristo, ma solo le specie sacramentali, come si disse sopra [q. 76, a. 7]. Chi invece si comunica non riceve soltanto le specie sacramentali, ma anche Cristo medesimo che è sotto di esse. Quindi tra quanti hanno ricevuto il sacramento di Cristo, cioè il battesimo, nessuno viene escluso dal vedere il suo corpo sacramentale; i non battezzati invece non vanno ammessi nemmeno alla visione di questo sacramento, come insegna Dionigi [De eccl. hier. 1, 3]. Alla comunione poi vanno ammessi soltanto coloro che sono uniti a Cristo non solo sacramentalmente, ma anche realmente.

5. Il fatto che uno non abbia coscienza del proprio peccato può accadere in due modi. Primo, colpevolmente: o perché ignorando la legge, il che non scusa dalla colpa, uno ritiene che non sia peccato ciò che è peccato, come se un fornicatore non ritenesse peccato mortale la semplice fornicazione; oppure perché è negligente nell'esaminare se stesso, contro l'avvertimento dell'Apostolo [1 Cor 11, 28]: «Ciascuno esamini se stesso, e poi mangi di questo pane e beva di questo calice». E in tali condizioni il peccatore che riceve il corpo di Cristo pecca, sebbene non abbia coscienza del proprio peccato: poiché l'ignoranza stessa è per lui un peccato.

Secondo, senza una colpa personale: p. es. quando uno si è pentito del peccato, ma non è sufficientemente contrito. E in tal caso non pecca ricevendo il corpo di Cristo, poiché l'uomo non può sapere con certezza se sia veramente contrito. Basta tuttavia che trovi in sé i segni della contrizione: p. es. che «si dolga dei peccati passati» e proponga di «guardarsi dai peccati futuri».

Se poi uno non sa che l'azione commessa è un peccato per ignoranza del fatto, la quale ignoranza scusa, p. es. se si è accostato a un'altra donna che

credeva fosse la sua, non per questo è da considerarsi un peccatore.
E così pure anche se uno si è completamente dimenticato del suo peccato, basta alla cancellazione di esso la contrizione generale, come si dirà in seguito [cf. Suppl., q. 2, a. 3, ad 2]. Quindi non è più da considerarsi un peccatore.

Articolo 5
In 4 Sent., d. 9, q. 1, a. 3, sol. 3; In 1 Cor., c. 11, lect. 7
Se accostarsi a questo sacramento con la coscienza di un peccato sia il più grave di tutti i peccati
Pare che accostarsi a questo sacramento con la coscienza di un peccato sia il più grave di tutti i peccati. Infatti:
1. L'Apostolo [1 Cor 11, 27] afferma: «Chi mangia il pane e beve il calice del Signore indegnamente, sarà reo del corpo e del sangue del Signore». E la Glossa [P. Lomb.] commenta: «Sarà punito come se avesse ucciso Cristo». Ma il peccato degli uccisori di Cristo fu il più grave di tutti. Quindi anche l'accostarsi alla mensa del Signore con la coscienza di un peccato Pare essere il più grave dei peccati.
2. S. Girolamo [Epist. 42] scrive: «Tu che all'altare parli con Dio, perché ti immischi con le donne? Dimmi sacerdote, dimmi, chierico, come ti è possibile baciare il Figlio di Dio con le stesse labbra con le quali hai baciato la figlia di una meretrice? O Giuda, con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo!» E così il fornicatore, accostandosi alla mensa di Cristo, pecca al pari di Giuda, il cui peccato fu il più grave. Eppure molti altri peccati sono più gravi del peccato di fornicazione, specialmente il peccato di incredulità. Perciò la colpa di qualunque peccatore che si accosta alla mensa di Cristo è il più grave dei peccati.
3. Dinanzi a Dio l'immondezza spirituale è più abominevole di quella corporale. Ora, se uno gettasse il corpo di Cristo nel fango o nel letame, il suo peccato verrebbe considerato gravissimo. Quindi pecca più gravemente se lo riceve nello stato di peccato, che è un'immondezza spirituale. Perciò questo è il più grave dei peccati.
In contrario: 1. S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 89], spiegando le parole di Cristo [Gv 15, 22]: «Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero alcun peccato», dice che esse vanno intese del peccato di incredulità, il quale «include tutti gli altri». E così il peccato più grave non Pare essere il peccato di cui si parla, ma piuttosto il peccato di incredulità.
Dimostrazione: Come si è detto nella Seconda Parte [I-II, q. 73, aa. 3, 6; II-II, q. 73, a. 3], in due modi un peccato può essere più grave di un altro: primo, di per sé; secondo, per le circostanze. Di per sé secondo la sua natura, che viene desunta dall'oggetto. E sotto questo aspetto quanto più grande è ciò contro cui si pecca, tanto più grave è il peccato. E poiché la divinità di Cristo è superiore alla sua umanità, e l'umanità stessa è superiore ai sacramenti della sua umanità, di conseguenza i peccati più gravi sono quelli che vengono commessi direttamente contro la divinità, come i peccati di incredulità e di bestemmia. Al secondo posto per gravità si trovano invece i peccati commessi contro l'umanità di Cristo, per cui si legge [Mt 12, 32]: «A chiunque

parlerà male del Figlio dell'uomo sarà perdonato, ma la bestemmia contro lo Spirito Santo non gli sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro». Al terzo posto infine si trovano i peccati che vengono commessi contro i sacramenti, i quali si ricollegano all'umanità di Cristo. E dopo di questi vengono gli altri peccati contro le semplici creature.

Per le circostanze poi un peccato è più grave di un altro in rapporto al soggetto che lo commette: un peccato di ignoranza o di debolezza, p. es., è più leggero di un peccato fatto per disprezzo o con piena consapevolezza, e così si dica delle altre circostanze. E sotto questo secondo aspetto il peccato di cui parliamo in alcuni può essere più grave, come in coloro che si accostano a questo sacramento con la coscienza di un peccato per attuale disprezzo, in altri invece meno grave, come in coloro che ricevono questo sacramento con la coscienza di un peccato per paura di essere scoperti. Così dunque è evidente che questo peccato è per natura sua più grave di molti altri peccati, ma non è il più grave di tutti.

Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato di coloro che ricevono indegnamente questo sacramento viene paragonato al peccato degli uccisori di Cristo per una certa somiglianza, poiché entrambi sono commessi contro il corpo di Cristo, ma non per la gravità. Infatti il peccato degli uccisori di Cristo fu molto più grave. Primo, poiché esso fu contro il corpo di Cristo nella sua specie propria, mentre questo è contro il corpo di Cristo nelle specie sacramentali. Secondo, poiché quel delitto fu commesso con l'intenzione di fare del male a Cristo; non così invece questo peccato.

2. Il fornicatore che riceve il corpo di Cristo viene paragonato a Giuda che bacia Cristo per la somiglianza dei due peccati, poiché ambedue offendono Cristo mediante il segno dell'amore, ma non per la loro gravità, come si è notato sopra [ad 1]. E tale rapporto di somiglianza nel caso degli altri peccatori non è meno marcato che in quello dei fornicatori, poiché anche con gli altri peccati mortali si agisce contro la carità di Cristo, della quale è simbolo questo sacramento, e tanto maggiormente quanto più gravi sono i peccati. Tuttavia sotto un certo aspetto il peccato di impurità è quello che più di ogni altro rende l'uomo indisposto a ricevere l'Eucaristia, poiché a motivo di questo peccato più che per ogni altro lo spirito viene assoggettato alla carne, per cui viene impedito il fervore della carità, che è richiesto in questo sacramento. Tuttavia è più grave l'impedimento alla carità stessa che l'impedimento al suo fervore.

Di conseguenza anche il peccato di incredulità, che separa radicalmente l'uomo dall'unità della Chiesa, parlando in senso assoluto indispone l'uomo più di ogni altro peccato a ricevere l'Eucaristia, che è il sacramento di tale unità, come si è detto [q. 67, a. 2; q. 73, a. 2, s. c.; a. 4]. Quindi un incredulo che riceve questo sacramento pecca più gravemente di un credente peccatore, e più gravemente oltraggia Cristo in quanto presente in questo sacramento, specialmente se non crede alla sua reale presenza: poiché per quanto dipende da lui sminuisce la santità di questo sacramento e la virtù di Cristo che opera in esso, il che equivale a disprezzare il sacramento in se stesso. Il fedele invece che si comunica cosciente di essere in peccato non profana questo sacramento in se stesso, ma ne profana l'uso, ricevendolo indegnamente.

Per cui anche l'Apostolo [1 Cor 11, 29], dando la ragione di questo peccato, dice: «Non riconoscendo il corpo del Signore», cioè «non facendo differenza tra esso e gli altri cibi»; il che viene fatto massimamente da chi non crede alla presenza di Cristo in questo sacramento.

3. Chi gettasse questo sacramento nel fango peccherebbe molto più gravemente di chi si accostasse ad esso cosciente di essere in peccato mortale.

Primo, perché farebbe ciò con l'intenzione di oltraggiare questo sacramento: intenzione che è estranea al peccatore che riceve indegnamente il corpo di Cristo. Secondo, poiché l'uomo peccatore è capace della grazia, e quindi è più adatto di ogni altra creatura priva di ragione a ricevere questo sacramento. Perciò tratterebbe nel modo peggiore questo sacramento chi lo gettasse in pasto ai cani, o lo buttasse nel fango perché fosse calpestato.

## Articolo 6

Infra, q. 81, a. 2; In 4 Sent., d. 9, q. 1, a. 5, sol. 1; d. 11, q. 3, a. 2, sol. 1; Quodl., 5, q. 6, a. 2

### Se il sacerdote debba rifiutare il corpo di Cristo quando lo chiede un peccatore

Pare che il sacerdote debba rifiutare il corpo di Cristo quando lo chiede un peccatore. Infatti:

1. Non si può violare un precetto di Cristo per evitare lo scandalo, o l'infamia, di qualcuno. Ma il Signore [Mt 7, 6] ha comandato: «Non date le cose sante ai cani». Ora, ciò avviene specialmente quando si amministra questo sacramento ai peccatori. Quindi né per evitare lo scandalo, né per evitare l'infamia di qualcuno si deve dare questo sacramento al peccatore che lo richiede.

2. Di due mali si deve scegliere il minore. Ora, Pare un male minore l'infamia di un peccatore, o il fatto che gli venga data un'ostia non consacrata, che non il peccato mortale che egli commetterebbe ricevendo il corpo di Cristo. Perciò si deve preferire o che il peccatore, quando chiede il corpo di Cristo, subisca l'infamia, o che gli venga data un'ostia non consacrata.

3. Il corpo di Cristo viene dato talvolta per scoprire coloro che sono sospettati di un delitto. Si legge infatti nei canoni [Decr. di Graz. 2, 2, 23]: «Accade spesso che nei monasteri maschili si compiano dei furti. Stabiliamo perciò che quando i monaci stessi si devono scagionare da tali imputazioni, venga celebrata una messa dall'abate o da un altro dei monaci presenti, e al termine della messa tutti ricevano la comunione con queste parole: "Il corpo di Cristo sia oggi per te una verifica"». E poco più sotto: «Se a un vescovo o a un sacerdote viene imputato un maleficio, egli deve celebrare una messa per ogni imputazione e comunicarsi, dimostrandosi così innocente di qualunque addebito ». Ora, non è bene che i peccatori occulti siano scoperti: poiché, come dice S. Agostino [Serm. 82, 4], se perdono il pudore, peccheranno più sfacciatamente. Quindi ai peccatori occulti non si deve dare il corpo di Cristo, anche se lo chiedono.

In contrario: Commentando le parole del Salmo [21, 30 Vg]: «Mangiarono e adorarono tutti i pingui della terra», S. Agostino [Glossa ord.] osserva: «Il dispensatore non escluda dalla mensa del Signore i pingui della terra»,

ossia i peccatori.
Dimostrazione: Riguardo ai peccatori bisogna distinguere. Alcuni infatti sono occulti; altri invece manifesti o per l'evidenza dei fatti, come i pubblici usurai o i rapinatori, oppure per la sentenza di un tribunale ecclesiastico o civile. Ora, ai peccatori manifesti non si deve dare la santa comunione, neppure se la chiedono. Per cui S. Cipriano [Epist. 61] scrive: «Per la tua gentilezza hai creduto di dovermi chiedere il parere sugli istrioni e su quel mago che, stabilitosi in mezzo a voi, continua ancora nel suo vergognoso mestiere: se a costoro si debba dare la comunione come agli altri cristiani. Credo che disdica sia alla maestà divina che alla disciplina evangelica il lasciar contaminare la santità e l'onore della Chiesa da contagi così turpi e infami». Se invece i peccatori non sono notori, ma occulti, non si può negare loro la santa comunione quando la chiedono. Essendo infatti ogni cristiano ammesso alla mensa del Signore per il fatto che è battezzato, non gli si può togliere il suo diritto se non per una ragione manifesta. Per questo, commentando le parole di S. Paolo [1 Cor 5, 11]: «Se uno tra voi porta il nome di fratello», ecc., S. Agostino [Glossa P. Lomb.] afferma: «Noi non possiamo escludere nessuno dalla comunione, se non nel caso che abbia spontaneamente confessato la sua colpa, o sia stato processato e condannato da un tribunale ecclesiatico o civile ». Tuttavia il sacerdote che è al corrente della colpa può ammonire privatamente il peccatore occulto, oppure avvertire genericamente tutti in pubblico di non accostarsi alla mensa del Signore prima di essersi pentiti dei propri peccati e riconciliati con la Chiesa.
Infatti dopo il pentimento e la riconciliazione non si può negare la comunione neppure ai peccatori pubblici, specialmente in punto di morte. Tanto che in un Concilio di Cartagine [III, a. 398, c. 5] si legge: «Agli uomini di teatro, agli istrioni e alle altre persone della stessa categoria, come anche agli apostati, quando si convertono a Dio non si neghi la riconciliazione».
Analisi delle obiezioni: 1. È proibito dare le cose sante ai «cani», cioè ai peccatori notori. Ma le colpe occulte non possono essere punite pubblicamente, bensì vanno rimesse al giudizio di Dio.
2. Sebbene per un peccatore occulto sia peggio peccare mortalmente ricevendo il corpo di Cristo che essere infamato, tuttavia per il sacerdote che lo amministra è peggio peccare mortalmente infamando ingiustamente un peccatore occulto, che permettergli di peccare mortalmente: poiché nessuno deve commettere un peccato mortale per evitare la colpa di un altro. Per cui S. Agostino [Quaest. in Gen. 19, 8] ha scritto: «È una compensazione pericolosissima il commettere noi qualcosa di male affinché un altro non faccia un male più grave». Il peccatore occulto però da parte sua è tenuto a preferire l'infamia alla comunione sacrilega.
Tuttavia in nessun caso si deve dare un'ostia non consacrata al posto di un'ostia consacrata, poiché ciò facendo il sacerdote farebbe commettere un'idolatria a quanti credono consacrata quell'ostia, cioè ai presenti, o anche allo stesso comunicando: infatti, come dice S. Agostino [Enarr. in Ps. 98, 5], «nessuno deve mangiare la carne di Cristo senza prima adorarla».
E in proposito nei Canoni [Decretales 3, 41, 7] si legge: «Sebbene chi per

coscienza di un crimine sa di essere indegno pecchi gravemente accostandosi senza rispetto all'Eucaristia, tuttavia peccherebbe più gravemente chi ingannandolo osasse simulare il sacramento».
3. Quei decreti sono stati abrogati da documenti contrari dei Romani Pontefici. Infatti il Papa Stefano [Decr. di Graz. 2, 2, 5, 20] dice: «I sacri canoni non consentono di estorcere a nessuno la confessione con la prova del ferro infuocato o dell'acqua bollente. Poiché i delitti pubblici vengono demandati al giudizio della nostra autorità per spontanea confessione o per certa testimonianza, ma i delitti occulti e ignoti vanno lasciati a colui che solo conosce il cuore degli uomini». E le stesse norme si trovano ripetute nei Canoni [Decretales 5, 34, 8]. Infatti in tutte queste prove si ha una tentazione di Dio, per cui non possono essere fatte senza peccato. Più grave poi sarebbe se in questo sacramento, che fu istituito come mezzo di salvezza, qualcuno dovesse incorrere in una sentenza di morte. Quindi il corpo di Cristo non va assolutamente dato a chi sia sospettato di un delitto, a modo di prova.

Articolo 7
In 4 Sent., d. 9, q. 1, a. 4, sol. 2
Se la polluzione notturna
possa impedire di ricevere il corpo di Cristo
Pare che la polluzione notturna non possa mai impedire di ricevere il corpo di Cristo. Infatti:
1. A nessuno è proibita la comunione al corpo di Cristo se non per un peccato. Ma la polluzione notturna avviene senza peccato; infatti S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 15] spiega: «L'immagine che accompagna il pensiero di chi parla, quando nella visione di chi sogna opera così da non lasciare differenza tra il rapporto sessuale sognato e quella vero, muove la carne, e a tale eccitazione segue ciò che suole seguire; ma ciò è senza peccato, come era senza peccato tenere da svegli quel dato discorso, anche se per parlare non si può fare a meno di pensare a ciò che si dice». Quindi la polluzione notturna non impedisce all'uomo di ricevere questo sacramento.
2. S. Gregorio Magno [Registrum 11, 4, 64, 10] scrive: «Se uno ha un rapporto con la propria moglie non per desiderio di piacere, ma solo per la procreazione dei figli, è libero in coscienza di giudicare se è degno di entrare in chiesa e se può partecipare al mistero del corpo del Signore: poiché noi non dobbiamo ingiungere proibizioni a colui che posto nel fuoco sa sfuggire alle fiamme». Dal che risulta che la stessa polluzione avuta da svegli, se avviene senza peccato, non proibisce all'uomo di ricevere il corpo di Cristo. Molto meno quindi lo proibisce la polluzione notturna capitata nel sonno.
3. La polluzione notturna compromette soltanto la pulizia del corpo. Ma tutte le altre impurità corporali che impedivano secondo la legge mosaica l'ingresso nel tempio, quali l'impurità della puerpera, o della donna mestruata, o di quella soggetta al flusso di sangue, non impediscono nella legge nuova la comunione eucaristica, come dichiara S. Gregorio [l. cit.]. Quindi neppure la polluzione notturna impedisce all'uomo la comunione eucaristica.
4. Il peccato veniale non impedisce all'uomo di ricevere la comunione eucaristica,

anzi non lo impedisce nemmeno il peccato mortale, dopo la penitenza.
Ora, anche ammesso che la polluzione notturna sia derivata da una colpa precedente o di crapula o di turpi pensieri, questo peccato il più delle volte è veniale; e se eventualmente fosse mortale, la mattina uno può pentirsene e confessarsi. Quindi non gli deve essere proibito di ricevere questo sacramento.
5. È più grave il peccato di omicidio che quello di fornicazione. Ma se uno di notte sogna di commettere un omicidio, o un furto, o un qualsiasi altro peccato, non per questo gli è proibito di accostarsi all'Eucaristia. Tanto meno quindi deve proibirglielo una fornicazione sognata con il seguito della polluzione.
In contrario: Si legge nella Scrittura [Lv 15, 16]: «Sarà immondo fino alla sera l'uomo che avrà avuto un'emissione seminale». Ma gli immondi non hanno libero accesso ai sacramenti. Perciò la polluzione notturna impedisce l'accesso a questo sacramento, che è il più grande di tutti.
Dimostrazione: Riguardo alla polluzione notturna si possono considerare due aspetti: l'uno che impedisce necessariamente all'uomo di ricevere l'Eucaristia; l'altro che glielo impedisce non necessariamente, ma solo per una ragione di convenienza. Necessariamente solo il peccato mortale impedisce all'uomo di ricevere questo sacramento. Ora la polluzione notturna, sebbene considerata in se stessa non possa essere un peccato mortale tuttavia, in dipendenza dalla causa da cui proviene, talora è connessa con un peccato mortale. Bisogna quindi ponderare la causa della polluzione notturna.
Talora infatti essa proviene da una causa estrinseca spirituale, cioè da una suggestione diabolica, poiché i demoni, come si è detto nella Prima Parte [q. 111, a. 3], possono suscitare dei fantasmi, e al comparire di questi talvolta segue la polluzione. Altre volte invece la polluzione proviene da cause intrinseche spirituali, ossia da pensieri precedenti. Altre volte infine proviene da cause intrinseche corporali, cioè da sovrabbondanza di seme, da debolezza naturale o da un eccesso di cibo o di bevanda. E ciascuna di queste tre cause può verificarsi senza peccato, o con un peccato veniale, o con un peccato mortale. Se è senza peccato, o solo con un peccato veniale, allora non impedisce necessariamente la comunione eucaristica: nel senso cioè che l'uomo comunicandosi «si renda reo del corpo e del sangue del Signore».
Se invece implica un peccato mortale, allora necessariamente la impedisce.
La suggestione diabolica infatti proviene talora dalla negligenza nel disporsi alla devozione, e questa negligenza può essere un peccato veniale o mortale.
– A volte invece proviene solo dalla nequizia dei demoni, che vogliono distogliere l'uomo dall'uso di questo sacramento. Per cui si legge appunto nelle Collationes Patrum [22, 6] che soffrendo un monaco la polluzione sempre in coincidenza con le feste nelle quali c'era da comunicarsi, i monaci più anziani, appurato che egli non aveva alcuna responsabilità nella cosa, decisero che per questo motivo non si ritraesse dalla comunione: e così la suggestione diabolica cessò.
Allo stesso modo anche i precedenti pensieri lascivi possono essere del tutto senza peccato: p. es. quando uno deve pensare a certe cose a motivo dell'insegnamento, o di una disputa. E se ciò avviene senza concupiscenza e compiacimento, non saranno pensieri immondi, ma onesti, nonostante che possano

talvolta provocare la polluzione, come risulta dal testo di S. Agostino citato sopra. – Talora invece quei pensieri sono accompagnati dalla concupiscenza e dal compiacimento: e allora se c'è il consenso il peccato sarà mortale, altrimenti sarà veniale.

E così anche le cause corporali a volte sono senza peccato: p. es. quando ciò avviene per debolezza naturale, per cui alcuni subiscono la polluzione anche da svegli senza peccato; oppure quando dipende da una sovrabbondanza di seme: come infatti capita un sovrappiù di sangue senza peccato, così può capitare anche un sovrappiù di seme, che secondo Aristotele [De gen. animal. 1, 19] deriva dal sangue superfluo. – Altre volte invece queste cause implicano un peccato: p. es. quando il fatto dipende da un eccesso nel mangiare o nel bere. E anche qui ci può essere peccato veniale o mortale: sebbene il peccato mortale venga commesso più frequentemente nel campo dei pensieri lascivi, per la facilità del consenso, che non in quello dei cibi e delle bevande. Per cui S. Gregorio [l. cit.] dice che ci si deve astenere dalla comunione quando la polluzione proviene da pensieri turpi, non invece quando proviene da abbondanza di cibi e di bevande, specialmente quando uno ne ha bisogno.

Così dunque si deve tener conto della causa della polluzione, per giudicare se la polluzione notturna impedisca necessariamente la comunione eucaristica.

Per una ragione di convenienza invece la polluzione notturna impedisce l'accesso al sacramento eucaristico per due circostanze. La prima, che sempre la accompagna, è una certa turpitudine fisica, con la quale, per rispetto al sacramento, non è conveniente accostarsi all'altare: per cui quegli stessi che vogliono toccare qualcosa di sacro si lavano le mani; a meno forse che tale impurità non sia perpetua o diuturna, come la lebbra, l'emorragia, o altre cose simili. – L'altra circostanza è la distrazione mentale che segue alla polluzione notturna, soprattutto quando questa è accompagnata da immaginazioni impure. Tuttavia questo impedimento imposto dalla convenienza viene a cadere di fronte a ragioni di necessità: p. es. «quando», come dice S. Gregorio [l. cit.], «lo esige la ricorrenza di una festa, o lo richiede il mistero sacerdotale, in mancanza di un altro sacerdote».

Analisi delle obiezioni: 1. La comunione eucaristica non è proibita necessariamente ad alcuno se non a causa del peccato mortale; tuttavia secondo un certo motivo di convenienza uno può essere impedito dall'accostarvisi per altre ragioni, come si è detto [nel corpo].

2. Il rapporto coniugale, quando è senza peccato, ossia quando è compiuto per la generazione della prole o per rendere il debito, non impedisce la comunione eucaristica se non nella misura in cui la impedisce la polluzione notturna avvenuta senza peccato, come si è detto [ib.], ossia per la turpitudine del corpo e la distrazione della mente.

E in relazione a ciò S. Girolamo [Epist. 28] scrive: «Se i pani della proposizione non potevano essere mangiati da coloro che avevano avuto contatti con la moglie, quanto meno è lecito a coloro che poco prima si sono uniti nell'amplesso coniugale violare o toccare il pane disceso dal cielo! Non è che noi condanniamo le nozze, ma non dobbiamo darci a opere carnali nel tempo

in cui ci disponiamo a mangiare le carni dell'Agnello». Tuttavia, poiché ciò è dettato da motivi di convenienza e non di necessità, S. Gregorio insegna che costoro «vanno lasciati al loro criterio personale». - «Se invece non predomina l'amore della procreazione, ma il piacere», aggiunge S. Gregorio [ib.], allora si deve proibire di accedere a questo sacramento.

3. Nell'antico Testamento, come nota S. Gregorio [l. cit. nell'ob.], alcune impurità avevano un significato simbolico, che il popolo della nuova legge interpreta in senso spirituale. Quindi tali impurità corporali, se sono perpetue o diuturne, non impediscono l'accesso a questo sacramento di salvezza come impedivano l'accesso ai sacramenti prefigurativi. Se invece cessano presto, come la polluzione notturna, allora impediscono per una certa convenienza la comunione eucaristica nel giorno in cui la polluzione è avvenuta. Si legge infatti nel Deuteronomio [23, 10]: «Se si trova qualcuno in mezzo a te che sia immondo a causa di un accidente notturno, uscirà dall'accampamento e non vi rientrerà la sera prima di essersi lavato con acqua».

4. Con la contrizione e la confessione, sebbene si tolga il reato della colpa, tuttavia non si toglie l'impurità corporale e la distrazione mentale che accompagna la polluzione.

5. Il sogno di un omicidio non comporta un'impurità corporale, e neppure tanta distrazione della mente quanta ne produce la fornicazione sognata, data l'intensità del piacere. Tuttavia il sogno di un omicidio, se proviene da una causa peccaminosa, specialmente mortale, impedisce di ricevere l'Eucaristia in ragione della sua causa.

## Articolo 8

II-II, q. 147, a. 6, ad 2; In 4 Sent., d. 8, q. 1, a. 4, sol. 1, 2; In 1 Cor., c. 11, lect. 4

### Se il cibo o la bevanda presi in precedenza impediscano la comunione eucaristica

Pare che il cibo o la bevanda presi in precedenza non impediscano la comunione eucaristica. Infatti:

1. Questo sacramento fu istituito dal Signore nella Cena. Ma il Signore distribuì ai suoi discepoli questo sacramento dopo che ebbe cenato, come risulta da S. Luca [22, 20] e da S. Paolo [1 Cor 11, 25]. Quindi anche noi dobbiamo prendere questo sacramento dopo aver consumato altri cibi.

2. Dice l'Apostolo [1 Cor 11, 33 s.]: «Quando vi radunate per mangiare» il corpo del Signore, «aspettatevi gli uni gli altri. E se qualcuno ha fame, mangi a casa sua». Dal che risulta che dopo aver mangiato a casa uno può ricevere in chiesa il corpo di Cristo.

3. In un Concilio di Cartagine [cf. Decr. di Graz. 3, 1, 49] è prescritto: «Il sacramento dell'altare venga celebrato soltanto a digiuno, eccetto l'unico giorno anniversario in cui si commemora la Cena del Signore». Quindi almeno in quel giorno si può ricevere il corpo di Cristo dopo altri cibi.

4. Prendere dell'acqua, o una medicina, o altro cibo o liquido in minima quantità, o anche deglutire i resti del cibo rimasti in bocca, non viola il digiuno ecclesiastico, né la sobrietà richiesta dalla riverenza verso questo sacramento. Perciò le cose suddette non impediscono la comunione eucaristica.

5. Alcuni mangiano o bevono a notte fonda, o forse dopo una notte insonne ricevono al mattino i sacri misteri senza avere ancora ben digerito. Quindi si salverebbe meglio la sobrietà se al mattino uno mangiasse un poco, e poi verso le tre pomeridiane ricevesse questo sacramento: talvolta infatti ci sarebbe anche una distanza di tempo maggiore. Quindi il cibo preso in tal modo non può impedire la comunione eucaristica.
6. Dopo la comunione non si deve a questo sacramento una riverenza minore di quella che gli si deve prima. Ma dopo la comunione è lecito prendere del cibo o della bevanda. Quindi anche prima.
In contrario: S. Agostino [Epist. 54, 6] afferma: «Piacque allo Spirito Santo, a onore di un così grande sacramento, che il corpo del Signore entrasse nella bocca dei cristiani prima di ogni altro cibo».
Dimostrazione: Una cosa può impedire di ricevere questo sacramento per due motivi diversi. Primo, per la sua stessa natura: e di tal genere è il peccato mortale, che contraddice al significato di questo sacramento, come si è visto sopra [a. 4]. Secondo, per la proibizione della Chiesa. E questa vieta la comunione eucaristica dopo che uno ha mangiato o bevuto, per tre ragioni. Primo, «per il rispetto verso questo sacramento», come dice S. Agostino [l. cit.]: ordinando cioè che esso entri nella bocca dell'uomo prima che questa venga contaminata da qualche cibo o bevanda. - Secondo, per il simbolismo, per insegnare cioè che Cristo, il quale è la realtà contenuta in questo sacramento, e la sua carità, devono stabilirsi nel nostro cuore prima di ogni altra cosa, secondo le parole evangeliche [Mt 6, 33]: «Cercate prima di tutto il regno di Dio». - Terzo, per il pericolo di vomito e di ubriachezza, che a volte capita perché gli uomini si cibano senza moderazione, come dice anche l'Apostolo [1 Cor 11, 21]: «Uno ha fame, l'altro è ubriaco».
Da questa regola generale sono tuttavia esentati i malati, i quali vanno comunicati anche subito dopo che hanno mangiato, quando sono in pericolo, affinché non abbiano a morire senza la comunione: poiché «la necessità non ha legge». Da cui la prescrizione dei Canoni [Decr. di Graz. 3, 2, 93]: «Il sacerdote comunichi subito l'infermo, perché non muoia senza comunione».
Analisi delle obiezioni: 1. Rispondiamo con S. Agostino [l. cit. nel s. c.]: «Per il fatto che il Signore diede l'Eucaristia dopo la cena, non per questo i fedeli devono radunarsi a ricevere questo sacramento dopo aver pranzato o cenato, né devono mescolare l'Eucaristia alle loro mense, come facevano coloro che l'Apostolo rimprovera e condanna. Il Salvatore infatti, per far risaltare con maggiore evidenza l'altezza di quel mistero, lo volle imprimere per ultimo nel cuore e nella memoria dei discepoli. E così non prescrisse che lo si dovesse ricevere in seguito nello stesso ordine, lasciando tale compito agli Apostoli, per opera dei quali voleva che venissero organizzate le Chiese».
2. Il testo di S. Paolo è così spiegato dalla Glossa [P. Lomb.]: «Se uno ha fame, e per impazienza non vuole aspettare gli altri, mangi a casa i propri alimenti, cioè si nutra di pane terreno, e si astenga dal ricevere l'Eucaristia».
3. Quella norma si riferisce a una consuetudine che un tempo veniva osservata in qualche luogo nella commemorazione della Cena del Signore, di ricevere

cioè in quel giorno il corpo di Cristo dopo aver mangiato. Ma ora questa consuetudine è abrogata. Poiché, come nota S. Agostino [l. cit.], «nel mondo intero è seguito questo uso», di ricevere cioè il corpo di Cristo a digiuno.

4. Come si disse nella Seconda Parte [II-II, q. 147, a. 6, ad 2], il digiuno è di due specie. Il primo è il digiuno naturale, che comporta l'esclusione di qualsiasi cosa presa come cibo o bevanda. E tale digiuno è richiesto per questo sacramento secondo le ragioni addotte. Perciò né dopo aver preso dell'acqua, o altro cibo, bevanda o medicina, per quanto piccola ne sia la quantità, è lecito ricevere questo sacramento. E non conta che la cosa nutra o non nutra, né che venga presa da sola o con altro: basta che venga presa a modo di cibo o di bevanda. - Tuttavia i resti del cibo che rimangono in bocca, se vengono inghiottiti fortuitamente, non impediscono la comunione, poiché non vengono ingeriti a modo di cibo, ma a modo di saliva. E lo stesso si dica dei resti dell'acqua o del vino con cui ci si è lavata la bocca, se la loro quantità non è grande, ma si confonde con la saliva, il che è inevitabile.

L'altro è il digiuno ecclesiastico, istituito quale mortificazione della carne. E tale digiuno non viene rotto dalle cose suddette, poiché esse non nutrono in maniera rilevante, ma vengono prese piuttosto per ottenere una modificazione qualitativa.

5. Quando si dice che «questo sacramento deve entrare nella bocca del cristiano prima degli altri cibi», ciò non va inteso in senso assoluto rispetto a tutto il tempo, altrimenti chi avesse mangiato o bevuto una volta sola non potrebbe più prendere questo sacramento. Va inteso invece rispetto allo stesso giorno.

E sebbene l'inizio del giorno possa venire determinato in diversi modi, cioè dal mezzogiorno, dal tramonto, dalla mezzanotte o dalla levata del sole, tuttavia la Chiesa, seguendo l'uso dei Romani, lo fa partire dalla mezzanotte.

Se quindi dopo la mezzanotte uno ha preso qualcosa a modo di cibo o di bevanda, non può nello stesso giorno ricevere l'Eucaristia; può farlo invece se ha mangiato o bevuto prima della mezzanotte.

E rispetto alla legge suddetta non importa che uno, dopo avere mangiato o bevuto, abbia dormito o digerito. Tuttavia l'insonnia o l'indigestione incidono sul turbamento dell'anima; e se tale turbamento spirituale è grave, rende l'uomo inadatto alla comunione eucaristica.

6. La massima devozione è richiesta nel momento di ricevere l'Eucaristia, poiché allora si ottiene l'effetto del sacramento. Ora, questa devozione è più ostacolata da quanto precede la comunione che da quanto la segue. Per questo fu stabilito che gli uomini digiunino prima della comunione piuttosto che dopo. Tuttavia ci deve essere un certo intervallo tra la comunione e la consumazione di altri cibi. Nella messa infatti dopo la comunione si recita una preghiera di ringraziamento; e privatamente coloro che si sono comunicati dicono anche altre orazioni.

Tuttavia secondo i canoni antichi [Decr. di Graz. 3, 2, 23] ciò era stato prescritto dal Papa Clemente: «Se la porzione del Signore viene presa al mattino, i ministri che l'hanno ricevuta digiunino fino all'ora sesta; e se l'hanno ricevuta all'ora terza o quarta, digiunino fino al vespro». Anticamente infatti

la celebrazione della messa era più rara, e veniva fatta con maggiore preparazione. Ora invece, essendo necessario celebrare più frequentemente i sacri misteri, non è più possibile osservare questa disciplina con facilità. Per cui essa è stata abrogata dalla consuetudine contraria.

Articolo 9

In 4 Sent., d. 9, q. 1, a. 5, sol. 3, 4; d. 23, q. 2, a. 2, sol. 3, 4; In Ioan., c. 6, lect. 7

Se coloro che non hanno l'uso di ragione debbano ricevere questo sacramento

Pare che quanti non hanno l'uso di ragione non debbano ricevere questo sacramento. Infatti:

1. A questo sacramento ci si deve accostare con devozione e dopo avere esaminato se stessi, secondo le parole dell'Apostolo [1 Cor 11, 28]: «Ciascuno esamini se stesso, e poi mangi di questo pane e beva di questo calice». Ma ciò non è possibile a chi è privo dell'uso di ragione. Quindi a costoro non si deve amministrare questo sacramento.

2. Tra coloro che non hanno l'uso di ragione ci sono anche gli ossessi, chiamati energumeni. Ora questi, secondo Dionigi [De eccl. hier. 3, 3, 7], sono esclusi perfino dal guardare il sacramento. Perciò l'Eucaristia va negata a quanti sono privi dell'uso di ragione.

3. Tra coloro che mancano dell'uso di ragione i più innocenti Pareno essere i bambini. Ma ai bambini non si dà questo sacramento. Molto meno quindi lo si può dare agli altri.

In contrario: Negli atti del Concilio di Orange [cf. Decr. di Graz. 2, 26, 6, 7] si legge: «A coloro che sono fuori di mente si deve accordare tutto ciò che concerne la pietà». Perciò si deve loro accordare l'Eucaristia, che è «il sacramento della pietà».

Dimostrazione: Uno può essere privo dell'uso di ragione in due modi. Primo, per il fatto che possiede un debole uso della ragione: come diciamo privo della vista chi vede poco. A quanti si trovano in questa situazione dunque, per il fatto che possono concepire una qualche devozione verso l'Eucaristia, questo sacramento non va negato.

Secondo, altri possono non avere in alcun modo l'uso di ragione. Costoro però o non l'hanno mai avuto fin dalla nascita: e a questi l'Eucaristia non va amministrata, poiché in essi non ci fu mai alcuna devozione verso questo sacramento. – Oppure non sempre furono privi dell'uso di ragione. Se costoro dunque in precedenza, quando erano in sé, avevano dato dei segni di devozione verso questo sacramento, esso va loro concesso in punto di morte, purché non ci sia pericolo di vomito o di sputo. Per cui negli atti del IV Concilio di Cartagine [Decr. di Graz. 2, 26, 6, 8] si legge: «Colui che da infermo chiede la penitenza, se per caso, mentre il sacerdote da lui invitato è in arrivo, vinto dal male perde i sensi o la ragione, dietro testimonianza di quanti lo hanno udito riceva la penitenza, e se la morte Pare imminente venga riconciliato con l'imposizione delle mani, e gli si deponga in bocca l'Eucaristia».

Analisi delle obiezioni: 1. Tra le persone prive dell'uso di ragione alcune possono avere verso l'Eucaristia una devozione attuale, e altre possono averla

avuta in passato.
2. Dionigi parla degli energumeni non ancora battezzati, nei quali cioè non è stata ancora infranta la forza del demonio, vigente in essi per il peccato originale. Ma per i battezzati che sono posseduti corporalmente dagli spiriti immondi vale la regola data per gli altri dementi. Per cui Cassiano [Coll. 7, 30] osserva: «Noi non ricordiamo che dai nostri predecessori sia mai stata interdetta la santa comunione a costoro», cioè a quanti sono tormentati dagli spiriti immondi.
3. I bambini nati da poco si trovano nella stessa condizione dei dementi che non hanno mai avuto l'uso di ragione. Quindi a costoro non si devono dare i santi misteri, sebbene alcuni Greci facciano il contrario, per il fatto che Dionigi [De eccl. hier. 2, 2, 7] raccomanda di dare la comunione ai battezzati: non comprendendo però che Dionigi parla in quel testo del battesimo degli adulti. - I bambini tuttavia in seguito a tale esclusione non subiscono per la loro vita il danno minacciato da quelle parole del Signore [Gv 6, 53]: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita», poiché secondo quanto scrive S. Agostino [Ps. Beda, in 1 Cor 10, 17] «ciascun fedele diventa partecipe» spiritualmente «del corpo e del sangue del Signore quando col battesimo diventa membro del corpo di Cristo». Però quando i bambini iniziano ad avere un certo uso della ragione, in modo da poter concepire della devozione verso questo sacramento, allora si può conferire ad essi l'Eucaristia.

Articolo 10
In 4 Sent., d. 12, q. 3, a. 1; In 1 Cor., c. 11, lect. 7
Se sia lecito ricevere ogni giorno questo sacramento
Pare che non sia lecito ricevere ogni giorno questo sacramento. Infatti:
1. Questo sacramento rappresenta la passione del Signore, come il battesimo. Ora, non è lecito battezzarsi più volte, ma una volta sola, poiché come dice S. Pietro [1 Pt 3, 18] «Cristo è morto una volta per sempre per i peccati». Quindi non è lecito ricevere tutti i giorni questo sacramento.
2. La verità deve corrispondere alla figura. Ma l'agnello pasquale, che fu la principale figura di questo sacramento, come si è detto sopra [q. 73, a. 6], non veniva mangiato che una volta all'anno. E la Chiesa stessa celebra la passione di Cristo, di cui questo sacramento è il memoriale, una volta all'anno. Quindi non è lecito ricevere questo sacramento ogni giorno, ma solo una volta all'anno.
3. Questo sacramento, che contiene Cristo nella sua integrità, merita la massima riverenza. Ma si deve appunto alla riverenza che uno si astenga da questo sacramento, per cui anche viene lodato il Centurione [Mt 8, 8] il quale disse: «Signore, io non sono degno che tu entri sotto il mio tetto»; e così pure S. Pietro [Lc 5, 8] per le sue parole: «Signore, allontanati da me che sono un peccatore». Non è quindi lodevole che uno riceva ogni giorno questo sacramento.
4. Se fosse lodevole ricevere frequentemente l'Eucaristia, ciò sarebbe tanto più lodevole quanto più la comunione è frequente. Ma la frequenza sarebbe maggiore se l'uomo ricevesse questo sacramento più volte al giorno. Quindi dovrebbe essere lodevole comunicarsi più volte al giorno. Ciò però non

appartiene alla consuetudine della Chiesa. Non è quindi lodevole che uno si comunichi ogni giorno.
5. La Chiesa con le sue leggi intende provvedere al bene dei suoi fedeli. Ma per legge ecclesiastica i fedeli sono tenuti a comunicarsi soltanto una volta all'anno, come si legge nei Canoni [Decretales 5, 38, 12]: «Ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso riceva riverentemente almeno a Pasqua il sacramento dell'Eucaristia, a meno che dietro consiglio del proprio sacerdote, per qualche ragionevole causa, non giudichi di doversene astenere per un certo tempo». Non è quindi lodevole ricevere ogni giorno questo sacramento.
In contrario: S. Agostino [Serm. supp. 84] dice: «Questo è il pane quotidiano: ricevilo ogni giorno, perché ogni giorno ti giovi».
Dimostrazione: Circa l'uso di questo sacramento possiamo considerare due cose. La prima dalla parte del sacramento stesso, la cui virtù è salutare per gli uomini. E sotto questo aspetto è utile riceverlo quotidianamente, perché ogni giorno se ne riceva il frutto. Da cui le parole di S. Ambrogio [De sacram. 4, 6]: «Se ogni volta che viene effuso il sangue di Cristo, viene effuso a remissione dei peccati, io che pecco continuamente devo riceverlo sempre, devo prendere sempre la medicina».
In secondo luogo possiamo considerare la cosa dalla parte di chi si comunica, il quale è tenuto ad accostarsi a questo sacramento con grande devozione e riverenza. Se quindi uno ogni giorno si trova preparato, è cosa lodevole che lo riceva ogni giorno. Per cui S. Agostino [l. cit.], dopo aver detto: «Ricevilo ogni giorno, perché ogni giorno ti giovi», aggiunge: «Vivi così da meritare di riceverlo ogni giorno». Tuttavia, poiché spesso in un gran numero di persone molti ostacoli impediscono la necessaria devozione, per indisposizioni del corpo o dell'anima, non è utile a tutti accostarsi ogni giorno a questo sacramento, ma è utile che ciascuno vi si accosti tutte le volte che si sente preparato a riceverlo. Per questo nel De Ecclesiasticis Dogmatibus [53] si legge: «Ricevere la comunione eucaristica ogni giorno è una cosa che né lodo né biasimo».
Analisi delle obiezioni: 1. Con il sacramento del battesimo l'uomo viene configurato alla morte di Cristo, ricevendone il carattere: per cui come Cristo «è morto una volta sola», così l'uomo deve essere battezzato una volta sola. Con l'Eucaristia invece l'uomo non riceve il carattere di Cristo, ma Cristo stesso, la cui virtù dura in eterno, secondo l'espressione dell'Apostolo [Eb 10, 14]: «Con un'unica oblazione ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati ». Ora, avendo l'uomo quotidianamente bisogno della virtù salvifica di Cristo, può lodevolmente ricevere ogni giorno questo sacramento.
Il battesimo è poi soprattutto una rigenerazione spirituale. Come quindi l'uomo nasce fisicamente una volta sola, così una volta sola deve rinascere spiritualmente mediante il battesimo, come nota S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 11] commentando le parole di Nicodemo [Gv 3, 4]: «Come può un uomo nascere quando è vecchio?». Al contrario l'Eucaristia è un cibo spirituale: come quindi si prende ogni giorno il cibo materiale, così è lodevole ricevere ogni giorno questo sacramento. Per cui il Signore [Lc 11, 3] insegna a chiedere: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano». E S. Agostino [l. cit. nel s. c.] spiega: «Se ogni

giorno lo ricevi», cioè questo sacramento, «ogni giorno è oggi per te, ogni giorno per te risorge Cristo: l'oggi è infatti il giorno in cui Cristo risorge».
2. L'agnello pasquale fu la principale figura dell'Eucaristia quanto alla passione di Cristo, che è rappresentata da questo sacramento. Ed esso veniva consumato una sola volta all'anno, poiché «Cristo morì una sola volta» [1 Pt 3, 18]. Per questo anche la Chiesa celebra una sola volta all'anno il ricordo della passione di Cristo. Nell'Eucaristia però il memoriale della passione di Cristo viene dato a noi sotto forma di cibo, il quale viene preso ogni giorno. Perciò sotto questo aspetto l'Eucaristia è raffigurata dalla manna, che veniva data al popolo ogni giorno nel deserto.
3. La riverenza verso questo sacramento comporta un timore congiunto all'amore: per cui il timore riverenziale verso Dio viene detto timore filiale, come si disse nella Seconda Parte [I-II, q. 67, a. 4, ad 2; II-II, q. 19, aa. 9, 11, 12]. Infatti dall'amore nasce il desiderio di riceverlo, dal timore invece sorge l'umiltà del rispetto. Perciò entrambe le cose possono esprimere la riverenza verso questo sacramento: sia la comunione quotidiana che l'astensione temporanea. Per cui S. Agostino [l. cit. nel s.c.] diceva: «Se qualcuno osserva che non si deve ogni giorno ricevere l'Eucaristia e un altro sostiene il contrario, faccia ciascuno ciò che secondo la propria coscienza crede piamente suo dovere. Infatti Zaccheo e il Centurione non litigarono tra loro, pur avendo l'uno accolto gioiosamente il Signore e l'altro invece protestato: "Non sono degno che tu entri sotto il mio tetto", onorando tutti e due il Signore, sebbene in modi diversi». Tuttavia l'amore e la speranza, sentimenti ai quali la Scrittura ci invita continuamente, sono da preferirsi al timore: per cui avendo Pietro esclamato: «Signore, allontanati da me che sono un peccatore», Gesù rispose: «Non temere».
4. Il fatto che il Signore dica: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano» esclude che ci si possa comunicare più volte al giorno: in modo che almeno l'unica comunione giornaliera possa rappresentare l'unicità della passione di Cristo.
5. Secondo le loro diverse condizioni, le Chiese emanarono leggi diverse a questo riguardo. Infatti nella Chiesa primitiva, quando ferveva una grande devozione di fede cristiana, fu stabilito che i fedeli si comunicassero ogni giorno. Per cui il Papa S. Anacleto [Epist. 1] dice: «Fatta la consacrazione, tutti si comunichino, se non vogliono trovarsi fuori della Chiesa: così infatti vollero gli Apostoli e così osserva la Chiesa Romana». In seguito invece, essendo diminuito il fervore, il Papa S. Fabiano [cf. Decr. di Graz. 3, 2, 16] concesse che «tutti si comunicassero, se non più di frequente, almeno tre volte all'anno: a Pasqua, a Pentecoste e a Natale». E anche il Papa S. Sotero comanda la comunione «in Cena Domini», come si legge nel Decreto [ib., can. 17]. Successivamente però, «per il crescere del male e il raffreddamento in molti della carità», Innocenzo III [Conc. Lat. IV, Denz. S. 812] stabilì che i fedeli si comunicassero «almeno una volta all'anno», cioè «a Pasqua». - Tuttavia nel libro De Ecclesiasticis Dogmatibus [53] si consiglia di «comunicarsi tutte le domeniche».

Articolo 11
In 4 Sent., d. 12, q. 3, a. 2, sol. 1; In Ioan., c. 6, lect. 7

Se sia lecito astenersi del tutto dalla comunione

Pare che sia lecito astenersi del tutto dalla comunione. Infatti:

1. Il Centurione [Mt 8, 8] viene lodato perché protestò: «Signore, io non sono degno che tu entri sotto il mio tetto». E a lui corrisponde colui che stima di doversi astenere dalla comunione, come si è detto sopra [a. 10, ad 3].

Ora, poiché non si legge che Cristo sia poi entrato nella casa del centurione,

Pare lecito astenersi dalla comunione per tutto il tempo della vita.

2. A ciascuno è lecito astenersi dalle cose che non sono necessarie alla salvezza. Ma questo sacramento non è necessario alla salvezza, come si è detto sopra [q. 73, a. 3]. Quindi è lecito cessare completamente dal riceverlo.

3. I peccatori non sono tenuti a comunicarsi, tanto che il Papa Fabiano [Decr. di Graz. 3, 2, 16], dopo aver detto: «Tutti si comunichino tre volte all'anno», aggiunge: «a meno che uno non sia impedito da gravi delitti». Se dunque quelli che non sono in peccato sono tenuti a comunicarsi, i peccatori vengono a trovarsi in condizioni migliori dei giusti, il che è inammissibile. Perciò anche ai giusti è lecito fare a meno della comunione.

In contrario: Il Signore [Gv 6, 53] afferma: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita».

Dimostrazione: Come sopra [a. 1] si è visto, si può ricevere questo sacramento in due modi: spiritualmente e sacramentalmente. Ora, è chiaro che tutti sono tenuti a comunicarsi almeno spiritualmente: poiché ciò significa incorporarsi a Cristo, secondo le spiegazioni date [a. 9, ad 3; q. 73, a. 3, ad 1]. La comunione spirituale però include il desiderio di ricevere questo sacramento, come si è già osservato [a. 1, ad 3; a. 2]. Perciò senza il desiderio di ricevere questo sacramento non ci può essere salvezza per l'uomo. Ma un desiderio sarebbe vano se non venisse soddisfatto quando l'opportunità lo consente. Di conseguenza è chiaro che l'uomo è tenuto a ricevere questo sacramento non solo per la legge della Chiesa, ma anche per il precetto del Signore [Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24 s.]: «Fate questo in memoria di me». E la legge della Chiesa non fa che determinare i tempi in cui si deve eseguire il precetto di Cristo.

Analisi delle obiezioni: 1. «È vera umiltà», dice S. Gregorio [Past. 1, 6], «quella che non si ostina a respingere ciò che utilmente viene comandato». Non sarebbe quindi umiltà lodevole se uno contro il precetto di Cristo e della Chiesa si astenesse del tutto dalla comunione. Al Centurione infatti non era stato comandato di ricevere Cristo in casa sua.

2. L'Eucaristia non è necessaria alla salvezza come il battesimo nel caso dei bambini, i quali possono salvarsi senza di essa, ma non senza il sacramento del battesimo. Per gli adulti invece sono strettamente necessari ambedue i sacramenti.

3. I peccatori soffrono un grave danno per il fatto di essere esclusi da questo sacramento, e quindi non sono per questo dei privilegiati. Sebbene poi quelli che persistono nella colpa non siano scusati per questo dalla trasgressione del precetto della comunione, tuttavia sono scusati i penitenti che, come dice Innocenzo III [Conc. Lat. IV, Denz. S. 812], «se ne astengono secondo il consiglio del sacerdote».

Articolo 12
In 4 Sent., d. 12, q. 3, a. 2, sol. 2; In Ioan., c. 6, lect. 7
Se sia lecito ricevere il corpo di Cristo senza il sangue
Pare che non sia lecito ricevere il corpo di Cristo senza il sangue. Infatti:
1. Il Papa Gelasio [Decr. di Graz. 3, 2, 12] dichiara: «Sappiamo che alcuni, ricevuta soltanto la porzione del sacro corpo, si astengono dal calice del sangue consacrato. Costoro dunque, essendo guidati senza dubbio da chi sa quale superstizione, o ricevano per intero i sacramenti o se ne astengano per intero». Non è quindi permesso ricevere il corpo di Cristo senza il sangue.
2. All'integrità di questo sacramento concorre tanto la consumazione del corpo quanto quella del sangue, come si è visto sopra [q. 73, a. 2]. Se dunque si riceve il corpo senza il sangue, il sacramento rimane incompleto. Il che equivale a un sacrilegio. Infatti il Papa Gelasio aggiunge: «La divisione di un solo e identico mistero non può farsi senza un grande sacrilegio».
3. Questo sacramento, come si è detto sopra [q. 66, a. 9, ad 5; q. 73, aa. 4, 5; q. 74, a. 1], viene celebrato in memoria della passione del Signore, ed è ricevuto per la salvezza dell'anima. Ma la passione di Cristo è espressa meglio dal sangue che dal corpo; inoltre il sangue viene offerto per la salvezza dell'anima, come si è notato [q. 74, a. 1; q. 76, a. 2, ad 1]. Piuttosto quindi che astenersi dal ricevere il sangue, ci si dovrebbe astenere dal ricevere il corpo. Perciò coloro che si accostano a questo sacramento non devono mai prendere il corpo senza il sangue di Cristo.
In contrario: È uso di molte Chiese offrire al popolo che si comunica il corpo di Cristo senza il sangue.
Dimostrazione: Riguardo all'uso di questo sacramento si possono fare due considerazioni: una dalla parte del sacramento stesso, l'altra dalla parte di coloro che lo ricevono. Dalla parte del sacramento stesso conviene che si riceva sia il corpo che il sangue: poiché l'integrità del sacramento li implica entrambi. Perciò il sacerdote, avendo il compito di consacrare e di consumare nella sua integrità questo sacramento, non deve mai assumere il corpo di Cristo senza il sangue.
Dalla parte invece di quanti si comunicano occorre somma riverenza e cautela, perché non accada nulla che offenda un così grande mistero. Il che potrebbe verificarsi specialmente nella distribuzione del sangue, poiché se venisse preso senza le debite precauzioni potrebbe facilmente versarsi. E poiché nel popolo cristiano, che è andato moltiplicandosi, ci sono vecchi e giovani e bambini, alcuni dei quali non sono tanto accorti da usare le necessarie cautele nel ricevere questo sacramento, prudentemente in alcune chiese si osserva la norma di non dare al popolo il sangue, ma di farlo consumare solo dal sacerdote.
Analisi delle obiezioni: Il Papa Gelasio in quel testo si riferisce ai sacerdoti i quali, come consacrano tutto il sacramento, così devono anche consumarlo nella sua integrità. Infatti, come si legge in un Concilio di Toledo [Decr. di Graz. 3, 2, 11], «che sacrificio sarebbe quello a cui non partecipasse nemmeno il sacrificante ?».
2. Il compimento di questo sacramento non si ha nella comunione dei fedeli, ma nella consacrazione della materia. Perciò non si toglie nulla alla perfezione

di questo sacramento se il popolo riceve il corpo senza il sangue, purché il sacerdote consacrante riceva l'uno e l'altro.
3. La rappresentazione della passione del Signore si ha nella stessa consacrazione di questo sacramento, nella quale non si può mai consacrare il corpo senza il sangue. Il popolo invece può ricevere il corpo senza il sangue, e da ciò non riceve alcun danno. Poiché il sacerdote offre e consuma il sangue a nome di tutti; e inoltre in ciascuna delle due specie Cristo è contenuto per intero, come si è spiegato [q. 76, a. 2].

Quaestio 81
Prooemium

[50987] IIIª q. 81 pr. Deinde considerandum est de usu huius sacramenti quo Christus usus est in prima sui institutione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ipse Christus sumpserit corpus et sanguinem suum. Secundo, utrum Iudae dederit. Tertio, quale corpus sumpserit aut dederit, scilicet passibile vel impassibile. Quarto, quomodo se habuisset Christus sub hoc sacramento si fuisset in triduo mortis reservatum, aut etiam consecratum.

ARGOMENTO 81
L'USO CHE CRISTO FECE DI QUESTO SACRAMENTO
NELLA SUA PRIMA ISTITUZIONE
Dobbiamo ora esaminare l'uso che Cristo fece di questo sacramento nella sua prima istituzione.
In proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se Cristo abbia consumato lui stesso il suo corpo e il suo sangue; 2. Se li abbia dati a Giuda; 3. Se abbia consumato o amministrato un corpo passibile o impassibile; 4. Come sarebbe stato presente Cristo in questo sacramento se esso fosse stato conservato, o anche consacrato, nel triduo della sua morte.

Articolo 1
Infra, q. 84, a. 7, ad 4; In 4 Sent., d. 11, q. 3, a. 1
Se Cristo abbia consumato il suo corpo e il suo sangue
Pare che Cristo non abbia consumato il suo corpo e il suo sangue. Infatti:
1. Sulle azioni e sulle parole di Cristo non si deve asserire ciò che non è attestato dall'autorità della S. Scrittura. Ora, nel Vangelo non è detto che Cristo abbia mangiato il proprio corpo, o bevuto il proprio sangue. Ciò quindi non va asserito.
2. Nessuna cosa può essere in se stessa, se non forse nel senso che una sua parte è in un'altra, come dice Aristotele [Phys. 4, 4]. Ora, ciò che è mangiato e bevuto è nel soggetto che mangia e beve. Essendo quindi Cristo presente nella sua integrità in entrambe le specie sacramentali, è impossibile che egli stesso abbia consumato questo sacramento.
3. La ricezione di questo sacramento è di due specie: spirituale e sacramentale. Ma a Cristo non si addiceva quella spirituale, poiché egli nulla poteva ricevere dai sacramenti. Quindi non gli si addiceva neppure quella sacramentale, poiché essa senza la comunione spirituale è imperfetta, come si è visto sopra

[q. 80, a. 1]. Quindi in nessun modo Cristo fece uso di questo sacramento.
In contrario: S. Girolamo [Epist. 120] ha scritto: «Il Signore Gesù è insieme convitato e convito, commensale e vivanda».
Dimostrazione: Alcuni hanno sostenuto che Cristo nella Cena diede il suo corpo e il suo sangue ai discepoli senza assumerli egli stesso. Ma ciò non Pare plausibile. Poiché Cristo per primo osservò i riti che istituì come obbligatori per gli altri: per cui egli stesso volle essere battezzato prima di imporre agli altri il battesimo, secondo le parole degli Atti [1, 1]: «Gesù cominciò a fare e a insegnare». Perciò egli per primo assunse il suo corpo e il suo sangue, per poi darli ai suoi discepoli. Ed è quanto la Glossa [ord.] dice commentando quel passo di Rut [3, 7]: «Avendo mangiato e bevuto», ecc., che cioè «Cristo mangiò e bevve nella Cena, quando diede ai discepoli il sacramento del suo corpo e del suo sangue. Per cui "avendo i servi partecipato della sua carne e del suo sangue, anch'egli volle parteciparne"».
Analisi delle obiezioni: 1. Nei Vangeli [Mt 26, 26 s.] si legge che Cristo «prese il pane e il calice». Il che non significa che li abbia soltanto presi in mano, come dicono alcuni, ma che li prese nello stesso modo in cui li fece prendere agli altri. Perciò, avendo detto ai discepoli: «Prendete e mangiate», e poi: «Prendete e bevete», si deve intendere che il Signore stesso prendendoli abbia mangiato e bevuto. Per cui alcuni hanno detto in versi: «Siede alla Cena; intorno ha la schiera dei dodici; tiene se stesso in mano; cibo è di sé lui stesso».
2. Cristo, come si disse sopra [q. 76, a. 5], per il modo in cui è presente in questo sacramento si riferisce al luogo non secondo le proprie dimensioni, ma secondo le dimensioni delle specie sacramentali, per cui dovunque sono quelle specie, là egli è presente. E poiché quelle specie potevano stare nelle mani e nella bocca di Cristo, Cristo stesso poté essere tutto intero nelle proprie mani e nella propria bocca. Il che non sarebbe potuto avvenire secondo il rapporto con il luogo delle sue dimensioni proprie.
3. L'effetto dell'Eucaristia, come si disse sopra [q. 79, a. 1, ad 2], non sta solo nell'aumento della grazia abituale, ma anche nell'attuale diletto della dolcezza spirituale. Ora Cristo, sebbene non abbia ricevuto dalla percezione di questo sacramento un aumento di grazia, ebbe tuttavia un godimento spirituale nella sua nuova istituzione, per cui disse [Lc 22, 15]: «Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi». E S. Eusebio [De solemn. Pasch.] riferisce tale passo al nuovo mistero di questo Nuovo Testamento che egli
stava per dare ai suoi discepoli. Perciò Cristo si comunicò spiritualmente e anche sacramentalmente, prendendo il proprio corpo sotto il sacramento che pensò e istituì come sacramento del suo corpo. In modo però diverso da come si comunicano sacramentalmente e spiritualmente gli altri, poiché questi ricevono un aumento di grazia, e hanno bisogno dei segni sacramentali per mettersi in contatto con la realtà.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 11, q. 3, a. 2, sol. 1, 2; In Matth., c. 26; In Ioan., c. 13, lectt. 3, 4
Se Cristo abbia dato il proprio corpo a Giuda

Pare che Cristo non abbia dato il proprio corpo a Giuda.
1. Come si legge in S. Matteo [26, 29], dopo che il Signore ebbe dato ai discepoli il suo corpo e il suo sangue, disse loro: «D'ora in poi non berrò più di questo frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio». Dalle quali parole risulta che quelli a cui aveva dato il suo corpo e il suo sangue avrebbero poi bevuto di nuovo con lui. Ma Giuda non bevve più con lui. Quindi non ricevette con gli altri discepoli il corpo e il sangue di Cristo.
2. Il Signore metteva in pratica ciò che comandava, secondo le parole degli Atti [1, 1]: «Gesù cominciò a fare e a insegnare». Ora, egli comandò [Mt 7, 6]: «Non date le cose sante ai cani». Conoscendo quindi che Giuda era in peccato, non gli può avere offerto il suo corpo e il suo sangue.
3. Si legge [Gv 13, 26] che Cristo porse a Giuda personalmente «del pane intinto». Se dunque gli diede il proprio corpo, glielo diede allora con quel boccone, tanto più che Giovanni [v. 27] dice: «Dopo quel boccone, Satana entrò in lui»; e S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 62] commenta: «Qui ci viene insegnato quanto dobbiamo guardarci dal ricevere malamente il bene.
Se infatti si rimprovera chi non distingue il corpo del Signore dagli altri cibi, in che modo sarà condannato chi fingendosi amico si accosta da nemico alla sua mensa?». Ora, con il boccone di pane inzuppato Giuda non prese il corpo di Cristo, come nota S. Agostino [ib.] commentando le parole di S. Giovanni [13, 26]: «Intinto il boccone, lo prese e lo diede a Giuda Iscariota, figlio di Simone»: «Giuda non ricevette allora da solo il corpo di Cristo, come credono alcuni, leggendo senza attenzione». Quindi Giuda non ricevette il corpo di Cristo.
In contrario: Il Crisostomo [In Mt hom. 82] afferma: «Giuda, pur partecipando ai misteri, non si convertì. E così il suo delitto è per ogni verso più enorme: sia perché si accostò ai misteri con quel cattivo proposito, sia perché dopo averli ricevuti non divenne migliore, né per il timore, né per la gratitudine, né per l'onore».
Dimostrazione: S. Ilario [In Mt 30] sostiene che Cristo non diede a Giuda il suo corpo e il suo sangue. E ciò sarebbe stato conveniente, considerata la malizia di Giuda. Ma poiché Cristo doveva essere per noi un esempio di giustizia, non si addiceva al suo magistero separare dalla comunione degli altri Giuda, peccatore occulto, senza un'accusa e una prova evidente, per non dare così l'esempio ai superiori ecclesiastici di fare lo stesso, e per evitare che Giuda per esasperazione prendesse da ciò occasione di peccare. Dobbiamo quindi affermare che Giuda assieme agli altri discepoli ricevette il corpo e il sangue del Signore, come ritengono Dionigi [De eccl. hier. 3, 3, 1] e S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 62].
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento è quello usato da S. Ilario per dimostrare che Giuda non ricevette il corpo di Cristo. Ma non è un argomento cogente. Cristo infatti si rivolge ai discepoli, dal collegio dei quali Giuda si separò senza che Cristo lo avesse escluso. Perciò Cristo, per quanto dipendeva da lui, era disposto a bere il vino nel regno di Dio anche con Giuda; ma Giuda rifiutò questo convito.

2. La malizia di Giuda era nota a Cristo come Dio, ma non gli era nota nel modo in cui si manifesta agli uomini. Quindi Cristo non respinse Giuda dalla comunione per dare l'esempio agli altri sacerdoti, affinché non respingano i peccatori occulti.
3. Certamente Giuda con il pane intinto non ricevette il corpo di Cristo, ma del semplice pane. «Forse però quel pane intinto», dice S. Agostino [l. cit.], «indica la finzione di Giuda: alcune cose infatti vengono intinte per tingerle. Se invece l'intinzione significa qui qualcosa di buono», cioè la dolcezza della bontà divina, poiché il pane è reso più saporito dall'intingolo, «giustamente la dannazione colpì chi fu ingrato di fronte a quel beneficio». E a causa di tale ingratitudine «il bene divenne male per Giuda», come accade a coloro che ricevono indegnamente il corpo di Cristo.
Inoltre secondo S. Agostino [ib.] «si deve ritenere che prima il Signore distribuì a tutti i suoi discepoli il sacramento del suo corpo e del suo sangue, Giuda compreso, secondo la narrazione di S. Luca, e poi avvenne quanto riferisce S. Giovanni, che cioè il Signore mostrò chi era il traditore porgendogli un boccone di pane intinto».

Articolo 3
In 4 Sent., d. 11, q. 3, a. 3
Se Cristo abbia consumato e offerto ai discepoli il proprio corpo in istato di impassibilità
Pare che Cristo abbia consumato e offerto ai discepoli il suo corpo in istato di impassibilità. Infatti:
1. Commentando le parole di S. Matteo [17, 2]: «Si trasfigurò dinanzi a loro», la Glossa [ord.] afferma: «Ai discepoli nella Cena diede quel corpo che aveva per natura, non mortale però, né passibile». E commentando un passo del Levitico [2, 5] dice: «La croce, forte più di tutte le cose, rese la carne di Cristo atta a essere mangiata, mentre prima della passione Pareva non commestibile». Ora, Cristo diede il suo corpo come atto a essere mangiato. Quindi lo diede quale esso fu dopo la passione, cioè impassibile e immortale.
2. Ogni corpo passibile soffre se viene toccato e masticato. Se dunque il corpo di Cristo fosse stato passibile, avrebbe sofferto nell'essere toccato e masticato dai discepoli.
3. Le parole sacramentali non sono più efficaci ora, quando le proferisce il sacerdote in nome di Cristo, di quando furono pronunziate da Cristo stesso. Ma ora in virtù delle parole sacramentali il corpo di Cristo sull'altare viene consacrato impassibile e immortale. Quindi tanto più allora.
In contrario: Come dice Innocenzo III [De sacro alt. myst. 4, 12], «[Cristo] diede ai suoi discepoli il suo corpo quale egli allora lo possedeva». Ma allora possedeva un corpo passibile e mortale. Quindi diede ai suoi discepoli il suo corpo passibile e mortale.
Dimostrazione: Ugo di S. Vittore [Innocenzo III, ib.] sostenne che Cristo prima della passione, in circostanze diverse, assunse le quattro doti del corpo glorificato: la sottigliezza alla nascita, quando uscì dal seno della Vergine lasciandolo

intatto; l'agilità quando camminò a piedi asciutti sul lago; la luminosità nella trasfigurazione; l'impassibilità nella Cena, quando diede il suo corpo in cibo ai discepoli. E così avrebbe dato ai suoi discepoli il proprio corpo in stato di impassibilità e di immortalità.

Ma qualsiasi cosa si dica delle altre doti, di cui abbiamo già parlato in precedenza [q. 28, a. 2, ad 3; q. 45, a. 2], non si può in ogni modo accettare questa tesi rispetto all'impassibilità. Infatti era certamente il vero e identico corpo di Cristo quello che vedevano allora i discepoli nella sua specie e quello che veniva ricevuto sotto le specie del sacramento. Ora, esso non era impassibile nella specie propria in cui lo vedevano, ché anzi era pronto per la passione. Quindi nemmeno il corpo di Cristo sotto la specie del sacramento era impassibile.

Tuttavia quel corpo, che in se stesso era passibile, si trovava in modo impassibile sotto le specie sacramentali: come vi si trovava in modo invisibile, pur essendo in se stesso visibile. Come infatti la visione richiede il contatto fra l'oggetto visibile e il mezzo interposto, così la passione richiede il contatto fra il corpo passibile e gli oggetti che agiscono su di esso. Ora il corpo di Cristo, secondo il modo in cui è presente nel sacramento, e di cui abbiamo parlato sopra [a. 1, ad 2; q. 76, a. 5], non è in relazione con l'ambiente circostante mediante le proprie dimensioni, con le quali i corpi si toccano fra loro, ma mediante le dimensioni delle specie del pane e del vino. Di conseguenza a patire e a essere viste sono le specie, non il corpo stesso di Cristo.

Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che Cristo nella Cena diede il suo corpo non mortale e passibile nel senso che non lo diede in modo fisico e cruento. – La croce poi rese la carne di Cristo atta a essere mangiata in quanto questo sacramento rappresenta la passione di Cristo.

2. L'argomento varrebbe se il corpo di Cristo, che allora era passibile, fosse stato anche presente nell'Eucaristia in modo passibile.

3. Gli accidenti del corpo di Cristo, come si disse sopra [q. 76, a. 4], sono presenti in questo sacramento per naturale concomitanza, non già in forza del sacramento, il quale rende presente la sostanza del corpo di Cristo. Perciò la virtù delle parole sacramentali ha il compito di rendere presente nel sacramento il corpo di Cristo con tutti gli accidenti che esso realmente possiede.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 10, q. 1, a. 2, sol. 1; d. 11, q. 3, a. 4, sol. 1, 2; C. G., IV, c. 64; Quodl., 5, q. 6, a. 1, ad 1; In Ioan., lect. 6; In 1 Cor., c. 11, lect. 6

### Se Cristo sarebbe morto nell'Eucaristia qualora al momento della sua morte questa fosse stata conservata in una pisside, o consacrata da un Apostolo

Pare che Cristo nell'Eucaristia, qualora al momento della sua morte questa fosse stata conservata in una pisside, o consacrata da un Apostolo, non sarebbe morto. Infatti:

1. La morte di Cristo avvenne mediante la sua passione. Ma Cristo anche allora si trovava in questo sacramento in modo impassibile. Quindi non sarebbe potuto morire in questo sacramento.

2. Nella morte di Cristo il suo sangue fu separato dal corpo. Ma in questo

sacramento sono presenti insieme il corpo e il sangue di Cristo. Quindi Cristo in questo sacramento non sarebbe morto.
3. La morte avviene per la separazione dell'anima dal corpo. Ma in questo sacramento sono presenti tanto il corpo quanto l'anima di Cristo. Quindi in questo sacramento Cristo non poteva morire.
In contrario: Nel sacramento ci sarebbe stato lo stesso Cristo che era sulla croce. Ma sulla croce egli allora moriva. Quindi sarebbe morto anche nel sacramento.
Dimostrazione: In questo sacramento e sotto la propria specie il corpo di Cristo è identico nella sostanza, ma non si trova nello stesso modo: infatti nella propria specie esso viene a contatto con i corpi circostanti mediante le proprie dimensioni, il che non avviene nell'Eucaristia, come si è visto sopra [a. 3]. Quindi tutto ciò che è vero di Cristo quanto alla sua sostanza gli può essere attribuito sia nella propria specie che nella presenza eucaristica: come vivere, morire, soffrire, essere animato o inanimato e altre cose simili. Tutto ciò che al contrario è vero di lui per i suoi rapporti con i corpi esterni gli può essere attribuito se viene considerato nella propria specie, non invece nella sua presenza eucaristica: si esclude quindi che egli possa essere deriso, coperto di sputi, crocifisso, flagellato e altre cose simili. Per cui sono giustificati quei versi: «Nella pisside trovi il dolore sofferto, – ma non gli puoi attribuire quello inferto».
Analisi delle obiezioni: 1. La passione, come si è notato [nel corpo], implica l'atto di un agente estrinseco. Perciò Cristo nella sua presenza sacramentale non poteva subirla. Poteva invece morire.
2. Come si è detto sopra [q. 76, a. 2], in forza della consacrazione sotto le specie del pane, è presente il corpo di Cristo, e sotto la specie del vino è presente il sangue. Adesso però, non essendo il sangue di Cristo separato dal suo corpo, sotto le specie del pane è presente per reale concomitanza anche il sangue di Cristo assieme al corpo, e sotto le specie del vino è presente anche il corpo assieme al sangue. Se invece al tempo della passione di Cristo, quando il suo sangue fu realmente separato dal suo corpo, fosse stato consacrato questo sacramento, sotto le specie del pane sarebbe stato presente solo il corpo, e sotto le specie del vino solo il sangue.
3. L'anima di Cristo, come si disse sopra [q. 76, a. 1, ad 1], è presente in questo sacramento per naturale concomitanza, non essendo realmente separata dal corpo; non invece in forza della consacrazione. Se quindi questo sacramento fosse stato consacrato o conservato nel tempo in cui l'anima era realmente separata dal corpo, in questo sacramento non sarebbe stata presente l'anima di Cristo: non per un'insufficienza nella virtù delle parole sacramentali, ma per la diversa condizione della realtà.

## Quaestio 82
## Prooemium

[51020] IIIª q. 82 pr. Deinde considerandum est de ministro huius sacramenti. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum consecrare hoc sacramentum sit proprium sacerdotis. Secundo,

utrum plures sacerdotes simul possent eandem hostiam consecrare. Tertio, utrum dispensatio huius sacramenti pertineat ad solum sacerdotem. Quarto, utrum liceat sacerdoti consecranti a communione abstinere. Quinto, utrum liceat sacerdoti omnino a celebratione abstinere. Sexto, utrum sacerdos peccator possit conficere hoc sacramentum. Septimo, utrum Missa mali sacerdotis minus valeat quam boni. Octavo, utrum haeretici, schismatici vel excommunicati possint conficere hoc sacramentum. Nono, utrum degradati. Decimo, utrum peccent a talibus communionem recipientes.

ARGOMENTO 82
IL MINISTRO DI QUESTO SACRAMENTO
Veniamo ora a considerare il ministro di questo sacramento.
In proposito si pongono dieci quesiti: 1. Se sia riservato al sacerdote consacrare questo sacramento; 2. Se più sacerdoti possano consacrare insieme la medesima ostia; 3. Se la distribuzione di questo sacramento spetti solo al sacerdote; 4. Se il sacerdote consacrante possa astenersi dalla comunione; 5. Se sia lecito al sacerdote astenersi completamente dal celebrare; 6. Se un sacerdote in peccato possa celebrare questo sacramento; 7. Se la messa di un sacerdote cattivo valga meno della messa di un sacerdote buono; 8. Se gli eretici, gli scismatici o gli scomunicati possano consacrare questo sacramento; 9. Se possano farlo i degradati; 10. Se chi riceve la comunione da costoro commetta peccato.

Articolo 1
Supra, q. 67, a. 2; In 4 Sent., d. 13, q. 1, a. 1, sol. 1, 2
Se la consacrazione di questo sacramento sia riservata al sacerdote
Pare che la consacrazione di questo sacramento non sia riservata al sacerdote.
Infatti:
1. Questo sacramento, come si è detto sopra [q. 78, a. 4], viene consacrato in virtù delle parole che ne costituiscono la forma. Ma queste parole rimangono le stesse sia che le dica un sacerdote, sia che le dica chiunque altro. Perciò non solo il sacerdote, ma chiunque altro può consacrare questo sacramento.
2. Il sacerdote consacra questo sacramento in nome di Cristo. Ma un laico santo è unito a Cristo per mezzo della carità: quindi anche un laico può consacrare questo sacramento. Il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 43] infatti afferma che «ogni santo è sacerdote».
3. L'Eucaristia, come si è visto sopra [q. 74, a. 1; q. 79, a. 2], è ordinata alla salvezza degli uomini allo stesso modo del battesimo. Ma secondo le spiegazioni date [q. 67, a. 3] un laico può battezzare. Quindi non è proprio del sacerdote consacrare questo sacramento.
4. Questo sacramento si compie nella consacrazione della materia. Ma consacrare le altre materie, cioè il crisma, l'olio santo e l'olio benedetto, è competenza esclusiva dei vescovi, sebbene queste consacrazioni non siano di così grande dignità quanto la consacrazione dell'Eucaristia, dove è presente Cristo nella sua integrità. Quindi non è proprio del sacerdote, ma solo del vescovo, consacrare questo sacramento.

In contrario: In un'epistola riferita dal Decreto [di Graz. 1, 25, 1] S. Isidoro scrive: «Spetta ai presbiteri consacrare il sacramento del corpo e del sangue del Signore sull'altare di Dio».

Dimostrazione: La dignità di questo sacramento è così grande, come già si è notato [q. 78, aa. 1, 4], che esso non può essere compiuto se non in persona di Cristo. Chi compie però qualcosa in nome di un altro deve aver ricevuto il potere da lui. Ora, come al battezzato viene concesso da Cristo il potere di ricevere l'Eucaristia, così al sacerdote viene conferito nell'ordinazione il potere di consacrare questo sacramento in persona di Cristo: infatti con l'ordinazione uno viene posto nella classe di coloro ai quali il Signore disse: «Fate questo in memoria di me» [Lc 22, 19]. Quindi è proprio dei sacerdoti consacrare questo sacramento.

Analisi delle obiezioni: 1. La virtù sacramentale risiede in più elementi e non in uno soltanto: la virtù del battesimo, p. es., sta nelle parole e nell'acqua. Perciò anche la virtù di consacrare non risiede solo nelle parole, ma anche nel potere conferito al sacerdote nella sua consacrazione o ordinazione, quando gli viene detto dal vescovo: «Ricevi il potere di offrire nella Chiesa il sacrificio tanto per i vivi quanto per i morti». Infatti la virtù strumentale risiede nei molteplici strumenti per mezzo dei quali agisce l'agente principale.

2. Un laico giusto è unito a Cristo spiritualmente per mezzo della fede e della carità, ma non per mezzo del potere sacramentale. Possiede perciò il sacerdozio spirituale per offrire le ostie spirituali di cui parlano sia il Salmista [50, 19]: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio», sia S. Paolo [Rm 12, 1]: «Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente». Per cui anche S. Pietro [1 Pt 2, 5] parla di «un sacerdozio santo per offrire sacrifici spirituali».

3. La partecipazione a questo sacramento, come si è già notato [q. 65, aa. 3, 4; q. 80, a. 11, ad 2], non è così necessaria come la ricezione del battesimo. Quindi, sebbene in caso di necessità un laico possa battezzare, non è però in grado di consacrare questo sacramento.

4. Il vescovo riceve il potere di agire in persona di Cristo sul suo corpo mistico, cioè sulla Chiesa: potere che non viene dato al sacerdote nella sua consacrazione, sebbene gli possa essere delegato dal vescovo. Perciò le cose che non riguardano il governo del corpo mistico non sono riservate al vescovo: come ad es. la consacrazione di questo sacramento. È competenza invece del vescovo dare non solo ai fedeli, ma anche ai sacerdoti le cose necessarie all'esercizio del loro ufficio. E poiché la benedizione del crisma, dell'olio santo, dell'olio degli infermi e delle altre cose che vengono consacrate, p. es. dell'altare, della chiesa, delle vesti e dei vasi sacri, conferisce una certa idoneità per la celebrazione dei sacramenti che competono all'ufficio dei sacerdoti, così tali consacrazioni sono riservate al vescovo, come al principe di tutto l'ordine ecclesiastico.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 13, q. 1, a. 2, sol. 2

### Se più sacerdoti possano consacrare una medesima ostia

Pare che più sacerdoti non possano consacrare una medesima ostia.
Infatti:
1. Abbiamo già detto [q. 67, a. 6] che più individui non possono battezzare una medesima persona. Ora, il potere di un sacerdote che consacra non è minore di quello di chi battezza. Quindi più sacerdoti non possono nemmeno consacrare insieme una medesima ostia.
2. Ciò che può essere compiuto da uno solo, è superfluo farlo compiere da molti. Ma nei sacramenti non ci dev'essere nulla di superfluo. Bastando dunque uno solo a consacrare un'ostia, Pare che non possano consacrarla in molti.
3. Questo sacramento, come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26], è un «sacramento di unità». Ma la pluralità è contraria all'unità. Non Pare quindi conveniente a questo sacramento che più sacerdoti consacrino una medesima ostia.
In contrario: Secondo la consuetudine di alcune chiese i sacerdoti, quando vengono ordinati, concelebrano con il vescovo ordinante.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 1], quando il sacerdote viene ordinato, viene inserito nella classe di coloro che nella Cena ricevettero dal Signore il potere di consacrare. Perciò secondo la consuetudine di alcune chiese, come gli Apostoli concenarono con Cristo che cenava, così i nuovi ordinati concelebrano con il vescovo ordinante. Nel qual caso la medesima ostia non viene consacrata più volte: poiché, come dice Innocenzo III [De sacro alt. myst. 4, 25], tutti allora devono avere l'intenzione di consacrare nel medesimo istante.
Analisi delle obiezioni: 1. Non si legge che Cristo battezzasse insieme con gli Apostoli quando impose loro l'ufficio di battezzare. Perciò il paragone non regge.
2. Se ciascun sacerdote agisse per virtù propria, gli altri celebranti sarebbero superflui, bastandone uno solo. Ma poiché il sacerdote non consacra che in persona di Cristo, e i molti non sono che «una cosa sola in Cristo», poco importa che questo sacramento venga consacrato da uno o da molti, purché si rispetti il rito della Chiesa.
3. L'Eucaristia è il sacramento dell'unità ecclesiastica, la quale risulta dal fatto che molti sono «una cosa sola in Cristo».

Articolo 3
In 4 Sent., d. 13, q. 1, a. 3, sol. 1, 2
Se la distribuzione di questo sacramento spetti solo al sacerdote
Pare che la distribuzione di questo sacramento non spetti solo al sacerdote.
Infatti:
1. Il sangue di Cristo non appartiene a questo sacramento meno del corpo. Ma il sangue di Cristo viene dispensato dai diaconi, tanto che S. Lorenzo [cf. Ambr. De off. ministr. 1, 41] disse a S. Sisto: «Prova se hai scelto un buon ministro, quello a cui affidasti la distribuzione del sangue del Signore». Quindi anche la distribuzione del corpo del Signore non appartiene solo ai sacerdoti.
2. I sacerdoti sono costituiti ministri dei sacramenti. Ora, questo sacramento

si compie nella consacrazione della materia, non già nell'uso, a cui si riferisce la sua distribuzione. Quindi distribuire il corpo del Signore non spetta al sacerdote.
3. Questo sacramento, scrive Dionigi [De eccl. hier. 3, 1], ha «una virtù perfettiva », come anche la cresima. Ma cresimare i battezzati non spetta al sacerdote, bensì al vescovo. Quindi anche dispensare questo sacramento spetta al vescovo, non al sacerdote.
In contrario: Nei Canoni [Decr. di Graz. 3, 2, 29] si legge: «Siamo venuti a sapere che alcuni presbiteri consegnano a un laico o a una donna il corpo del Signore perché lo portino agli infermi. Il sinodo perciò proibisce che tale abuso continui: il sacerdote comunichi egli stesso gli infermi».
Dimostrazione: La distribuzione del corpo del Signore compete al sacerdote per tre motivi. Primo, poiché, come si è detto [a. 1], egli consacra in persona di Cristo. Ora, come Cristo consacrò da sé il proprio corpo, così da sé lo distribuì agli altri. Come quindi appartiene al sacerdote consacrare il corpo di Cristo, così appartiene a lui distribuirlo.
Secondo, poiché il sacerdote è costituito intermediario fra Dio e il popolo. Come quindi spetta a lui offrire a Dio i doni del popolo, così spetta a lui dare al popolo i doni santi di Dio.
Terzo, poiché per rispetto verso questo sacramento esso non viene toccato da cosa alcuna che non sia consacrata: per cui sono consacrati il corporale, il calice, e anche le mani del sacerdote, per poter toccare questo sacramento. A nessun altro quindi è permesso di toccarlo all'infuori di un caso di necessità: p. es. se stesse per cadere a terra, o in altri casi simili.
Analisi delle obiezioni: 1. Al diacono, in quanto prossimo all'ordine sacerdotale, spettano alcuni compiti di tale ufficio, ossia la facoltà di dispensare il sangue; non però quella di dispensare il corpo, se non in caso di necessità, dietro comando del vescovo o del sacerdote. Primo, poiché il sangue di Cristo è contenuto nel calice. Quindi non è a contatto con chi lo distribuisce, come lo è invece il corpo di Cristo. – Secondo, poiché il sangue significa la redenzione che deriva al popolo da Cristo, tanto che al sangue viene mescolata dell'acqua per indicare il popolo. Ora, trovandosi i diaconi fra il sacerdote e il popolo, ad essi si addice più la distribuzione del sangue che quella del corpo.
2. All'identica persona spetta dispensare e consacrare l'Eucaristia, per la ragione che abbiamo indicata [nel corpo].
3. Come il diacono partecipa in qualcosa della «virtù illuminativa» del sacerdote in quanto dispensa il sangue, così il sacerdote partecipa del «governo perfettivo» del vescovo in quanto dispensa l'Eucaristia, che perfeziona l'uomo in se stesso unendolo a Cristo. Invece gli altri perfezionamenti che dispongono l'uomo in rapporto al prossimo sono riservati al vescovo.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 10, q. 1, a. 4, sol. 3, ad 2; d. 12, q. 3, a. 2, sol. 2

### Se il sacerdote consacrante sia tenuto a comunicarsi

Pare che il sacerdote consacrante non sia tenuto a comunicarsi. Infatti:

1. Nelle altre consacrazioni chi consacra la materia non ne fa uso: il vescovo, p. es., che consacra il crisma, non viene unto con esso. Ma l'Eucaristia consiste nella consacrazione della materia. Quindi il sacerdote che consacra questo sacramento non ha l'obbligo di farne uso, ma può lecitamente astenersi dalla comunione.
2. Negli altri sacramenti il ministro non dà il sacramento a se stesso: infatti nessuno può battezzare se stesso, come si disse sopra [q. 66, a. 5, ad 4]. Ora, come c'è un ordine determinato nel conferimento del battesimo, così anche in quello dell'Eucaristia. Quindi il sacerdote che consacra questo sacramento non deve assumerlo lui stesso.
3. Accade qualche volta per miracolo che il corpo di Cristo appaia sull'altare sotto forma di carne e il sangue sotto forma di sangue, cose non adatte a essere prese come cibo e bevanda: per cui, come si è detto sopra [q. 75, a. 5], esse vengono offerte sotto un'altra specie per non suscitare orrore in chi le riceve. Quindi il sacerdote consacrante non sempre è tenuto ad assumere questo sacramento.
In contrario: In un Concilio di Toledo riferito dai Canoni [Decr. di Graz. 3, 2, 11] si legge: «In modo assoluto si deve tener fermo che il sacrificante, tutte le volte che immola il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo sull'altare, altrettante volte partecipi di quel corpo e di quel sangue».
Dimostrazione: L'Eucaristia, come si è detto sopra [q. 79, aa. 5, 7], è non soltanto sacramento, ma anche sacrificio. Ora, chiunque offre un sacrificio deve farsene partecipe. Poiché il sacrificio offerto esternamente è il segno del sacrificio interiore con il quale uno offre se stesso a Dio, come nota S. Agostino [De civ. Dei 10, cc. 5, 6]. Partecipando quindi al sacrificio, uno mostra che il sacrificio lo impegna interiormente.
Inoltre, per il fatto di dispensare al popolo il sacrificio, il sacerdote mostra di essere dispensatore delle cose divine. Ma di queste egli stesso per primo deve farsi partecipe, come insegna Dionigi [De eccl. hier. 3, 3, 14]. Quindi egli stesso deve comunicarsi prima di comunicare gli altri. Da cui le altre parole del Decreto [cf. s. c.]: «Che sacrificio sarebbe quello di cui non si facesse partecipe nemmeno il sacrificante?».
Ma questi in tanto se ne fa partecipe in quanto si comunica, secondo il passo dell'Apostolo [1 Cor 10, 18]: «Quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare?». Perciò è necessario che il sacerdote, ogni volta che consacra, riceva questo sacramento nella sua integrità.
Analisi delle obiezioni: 1. La consacrazione del crisma, o di qualunque altra materia, non è un sacrificio come la consacrazione dell'Eucaristia. Quindi il paragone non regge.
2. Il sacramento del battesimo si compie nell'uso stesso della materia. Quindi nessuno può battezzare se stesso, poiché in un sacramento non può la medesima persona essere agente e paziente. Anche nell'Eucaristia infatti il sacerdote non consacra se stesso, ma il pane e il vino, nella quale consacrazione si compie appunto il sacramento. La comunione invece è successiva al sacramento stesso. Perciò il paragone non regge.
3. Se il corpo di Cristo appare miracolosamente sull'altare sotto forma di

carne, e il suo sangue sotto forma di sangue, non deve essere consumato. Osserva infatti S. Girolamo [Orig., In Lv 7, su 10, 8]: «Di quest'ostia che mirabilmente viene consacrata in commemorazione di Cristo possiamo mangiare, ma di quella che Cristo offrì sull'altare della Croce nelle sembianze proprie a nessuno è lecito cibarsi». E così facendo il sacerdote non trasgredisce alcuna norma, poiché i fatti miracolosi non hanno legge. - Tuttavia il sacerdote dovrebbe provvedere a consacrare di nuovo il corpo e il sangue del Signore e a comunicarsi.

Articolo 5
Supra, q. 64, a. 5
Se un sacerdote in peccato sia in grado di consacrare l'Eucaristia
Pare che un sacerdote in peccato non sia in grado di consacrare l'Eucaristia. Infatti:
1. S. Girolamo [In Soph., su 3, 14] scrive: «I sacerdoti che amministrano l'Eucaristia e distribuiscono ai fedeli il sangue del Signore agiscono empiamente contro la legge dl Cristo se credono che a consacrare l'Eucaristia siano le parole del celebrante e non la vita, ovvero che sia necessaria la preghiera solenne e non i meriti del sacerdote. Di costoro è detto: "Il sacerdote che abbia una qualunque macchia non si accosti a offrire sacrifici al Signore"». Ma il sacerdote in peccato, essendo macchiato, non ha né una vita né dei meriti convenienti a questo sacramento. Quindi il sacerdote in peccato non ha il potere di consacrare l'Eucaristia.
2. Il Damasceno [De fide orth. 4, 13] afferma che «il pane e il vino per l'intervento dello Spirito Santo si convertono soprannaturalmente nel corpo e nel sangue del Signore». Ma il Papa Gelasio [Decr. di Graz. 2, 1, 1, 92] si domanda: «Come potrà intervenire lo Spirito celeste, invocato per la consacrazione del divino sacramento, se il sacerdote che ne implora la presenza si rivela pieno di atti peccaminosi?». Perciò l'Eucaristia non può essere consacrata da un cattivo sacerdote.
3. Questo sacramento viene consacrato dalla benedizione del sacerdote. Ma la benedizione di un sacerdote peccatore non ha l'efficacia di consacrare questo sacramento, poiché sta scritto [Ml 2, 2]: «Maledirò le vostre benedizioni». E Dionigi [Epist. 8, 2] afferma: «È totalmente decaduto dall'ordine sacerdotale chi non è illuminato; e davvero temerario mi Pare costui a porre la mano sui compiti sacerdotali, osando proferire sui divini misteri secondo la forma di Cristo immonde infamie, poiché non posso chiamarle orazioni».
In contrario: S. Agostino [Pasc. Radb., De corp. et sang. Dom. 12] ha scritto: «Nella Chiesa cattolica riguardo al mistero del corpo e del sangue del Signore un sacerdote buono non fa nulla di più di un sacerdote cattivo: poiché il mistero si compie non in base ai meriti del consacrante, ma per la parola del Creatore e la virtù dello Spirito Santo».
Dimostrazione: Il sacerdote, come si è visto sopra [a. 1, a. 2, ad 2; a. 3], consacra questo sacramento non per virtù propria, ma quale ministro di Cristo. Ora, uno non cessa di essere ministro di Cristo per il fatto che è cattivo: poiché il Signore possiede ministri o servi buoni e cattivi. Nel Vangelo [Mt 24, 45]

infatti il Signore si domanda: «Qual è dunque il servo fidato e prudente»? ecc.; e poi aggiunge [v. 48]: «Se quel servo cattivo dice dentro di sé», ecc.
E l'Apostolo [1 Cor 4, 1] scrive: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo», e tuttavia dice più sotto [v. 4]: «Anche se non sono consapevole di colpa alcuna, non per questo sono giustificato». Egli dunque era certo di essere ministro di Cristo, sebbene non fosse certo di essere giusto. Uno può dunque essere ministro di Cristo senza essere giusto. E ciò mette in risalto l'eccellenza di Cristo, poiché a lui come a vero Dio servono non solo le cose buone, ma anche quelle cattive, che la sua provvidenza indirizza alla propria gloria. È chiaro dunque che i sacerdoti, anche se non sono giusti, ma peccatori, sono in grado di consacrare l'Eucaristia.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Girolamo con le parole citate rinfaccia l'errore di quei sacerdoti che credevano di poter consacrare degnamente l'Eucaristia per il solo fatto di essere sacerdoti, anche se peccatori.
E S. Girolamo li rimprovera per il fatto che è proibito accedere all'altare a quanti sono macchiati. Ma ciò non impedisce che, se essi vi accedono, il loro sacrificio sia valido.
2. Prima di quelle parole il Papa Gelasio aveva scritto: «Il culto sacro conforme alla disciplina cattolica esige tanta riverenza che nessuno deve osare accostarsi se non con la coscienza pura». Dal che appare evidente che egli intendeva distogliere il sacerdote peccatore dall'accedere a questo sacramento. Perciò le parole seguenti: «Come potrà intervenire lo Spirito celeste?», vanno intese nel senso che lo Spirito interviene non per merito del sacerdote, ma per la virtù di Cristo, le cui parole vengono proferite dal sacerdote.
3. Come una stessa azione può essere cattiva in quanto è fatta con intenzione cattiva dal servo, e buona in quanto è fatta con intenzione buona dal padrone, così la consacrazione fatta da un sacerdote in peccato, in quanto viene fatta da lui indegnamente è degna di maledizione, per cui va considerata un'infamia o una bestemmia, e non un'orazione, ma in quanto è proferita in persona di Cristo è santa ed efficace. Per cui è detto espressamente: «Maledirò le vostre benedizioni».

## Articolo 6

In 4 Sent., d. 13, q. 1, a. 1, sol. 5

### Se la messa di un sacerdote cattivo valga meno di quella di un sacerdote buono

Pare che la messa di un sacerdote cattivo non valga meno di quella di un sacerdote buono. Infatti:
1. S. Gregorio [Decr. di Graz. 2, 1, 1, 84] scrive: «Oh, in quale grande illusione cadono quanti ritengono che i divini e occulti misteri possano essere santificati più da questi che da quelli, mentre li santifica l'unico e identico Spirito Santo operando occultamente e invisibilmente!». Ma questi occulti misteri vengono celebrati nella messa. Quindi la messa di un sacerdote cattivo non vale meno della messa di un sacerdote buono.
2. Come il battesimo viene conferito dal ministro per la virtù di Cristo che battezza, così anche l'Eucaristia, che viene consacrata in persona di Cristo.

Ma da un ministro più buono non viene dato un battesimo migliore, come si disse sopra [q. 64, a. 1, ad 2]. Quindi neppure è migliore la messa che è celebrata da un sacerdote più santo.

3. Come i meriti dei sacerdoti si distinguono secondo il bene e il meglio, così si distinguono anche secondo il bene e il male. Se dunque la messa di un sacerdote migliore è migliore, ne segue che la messa di un sacerdote cattivo è cattiva. Ma ciò non è ammissibile, poiché la malizia del ministro non può ridondare sui misteri di Cristo, come insegna S. Agostino [De bapt. contra Donat. 7, 12]. Quindi neppure può essere migliore la messa di un sacerdote più santo.

In contrario: Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 1, 1, 91] si legge: «Quanto più degni sono i sacerdoti, tanto più facilmente vengono esauditi nelle necessità per cui pregano».

Dimostrazione: Nella messa si devono considerare due cose: il sacramento stesso, che è la cosa principale, e le preghiere che nella messa vengono fatte per i vivi e per i morti. Ora, quanto al sacramento la messa di un sacerdote cattivo non vale meno di quella di uno buono, poiché nell'uno e nell'altro caso viene consacrato il medesimo sacramento.

Le preghiere invece che vengono fatte nella messa possono essere considerate sotto due aspetti. Primo, in quanto hanno efficacia dalla devozione del sacerdote che prega. E allora non c'è dubbio che la messa di un sacerdote migliore è più fruttuosa. – Secondo, in quanto le preghiere vengono proferite dal sacerdote nella messa a nome di tutta la Chiesa, della quale il sacerdote è ministro. E questo ministero rimane anche nei peccatori, come si è detto sopra [a. 5] a proposito del ministero di Cristo.

Perciò sotto questo riguardo sono fruttuose non solo le preghiere che il sacerdote peccatore fa durante la messa, ma anche tutte le altre che egli recita negli uffici ecclesiastici in cui agisce in nome della Chiesa. Invece non sono fruttuose le sue preghiere private, secondo le parole dei Proverbi [28, 9]: «Chi volge altrove l'orecchio per non ascoltare la legge, anche la sua preghiera è in abominio».

Analisi delle obiezioni: 1. S. Gregorio nel testo citato si riferisce alla santità del sacramento divino.

2. Nel sacramento del battesimo non si fanno preghiere solenni per tutti i fedeli come nella messa. Quindi il paragone in questo non regge. Regge invece quanto all'effetto del sacramento.

3. La virtù dello Spirito Santo, che mediante l'unione della carità rende intercomunicanti i beni delle membra di Cristo, fa sì che il bene privato, presente nella messa di un buon sacerdote, giovi anche agli altri. Invece il male privato di una persona non può nuocere agli altri se questi in qualche modo non vi acconsentono, come spiega S. Agostino [Contra Parmen. 2, cc. 17, 21].

## Articolo 7

Supra, q. 64, a. 9, ad 2; In 4 Sent., d. 13, q. 1, a. 1, sol. 3; expos.; d. 19, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 1; Quodl., 12, q. 11, a. 1

### Se gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati siano in grado di consacrare

Pare che gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati non siano in grado di consacrare. Infatti:
1. S. Agostino [Prosp., Sent. 15] scrive che «fuori della Chiesa cattolica non c'è posto per un vero sacrificio». E il Papa S. Leone [Decr. di Graz. 2, 1, 1, 68] afferma: «Altrove (ossia fuori della Chiesa, che è il corpo di Cristo) né è valido il sacerdozio, né è vero il sacrificio». Ma gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati sono separati dalla Chiesa. Quindi non sono in grado di compiere un vero sacrificio.
2. Il Papa Innocenzo [Decr. di Graz., ib., can. 73] scrive: «Quanto agli Ariani e ad altri eretici del genere, nonostante che i loro laici vengano accolti in caso di pentimento, non si deve credere che i loro chierici vadano accolti nella dignità del sacerdozio, o di un altro ministero, poiché ad essi noi riconosciamo solo il battesimo». Ma nessuno può consacrare l'Eucaristia se non ha la dignità del sacerdozio. Quindi gli eretici e gli altri cristiani del genere non possono consacrare l'Eucaristia.
3. Chi è fuori della Chiesa non può fare nulla in nome di tutta la Chiesa. Ma il sacerdote che consacra l'Eucaristia agisce in nome di tutta la Chiesa: come risulta dal fatto che tutte le preghiere sono da lui presentate a nome di essa. Perciò coloro che sono fuori della Chiesa, ossia gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati, non possono consacrare l'Eucaristia.
In contrario: S. Agostino [Contra Parmen. 2, 13] afferma: «In essi», cioè negli eretici, scismatici e scomunicati, «come il battesimo, così [anche] l'ordinazione è rimasta integra». Ma in forza dell'ordinazione il sacerdote può consacrare l'Eucaristia. Quindi gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati, rimanendo intatta in essi l'ordinazione, possono consacrare l'Eucaristia.
Dimostrazione: Alcuni hanno asserito che gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati, essendo fuori della Chiesa, non sono in grado di consacrare il sacramento eucaristico.
Ma in ciò si ingannano. Come infatti osserva S. Agostino [ib.], «altro è non avere una cosa, altro è averla abusivamente»; e così pure «altro è non dare e altro è dare malamente». Coloro dunque che, stabiliti nella Chiesa, ricevettero il potere di consacrare l'Eucaristia con l'ordinazione sacerdotale, ne hanno certamente la facoltà, ma non la esercitano lecitamente se in seguito si sono separati dalla Chiesa con l'eresia, lo scisma o la scomunica. Coloro invece che vengono ordinati in tale stato di separazione, né ricevono lecitamente il potere sacerdotale, né lo esercitano lecitamente. Che però gli uni e gli altri lo possiedano validamente risulta dal fatto, notato anche da S. Agostino [ib.], che quando ritornano all'unità della Chiesa non sono di nuovo ordinati, ma vengono accolti nell'ordine che hanno. E poiché la consacrazione dell'Eucaristia è un atto connesso col potere d'ordine, di conseguenza coloro che sono separati dalla Chiesa per eresia, scisma o scomunica possono validamente consacrare l'Eucaristia, la quale consacrata da essi contiene il vero corpo e sangue di Cristo; tuttavia non consacrano lecitamente, ma commettono un peccato. Quindi non ricevono il frutto del sacrificio, che è il sacrificio spirituale.
Analisi delle obiezioni: 1. I testi citati e altri simili vanno intesi nel senso

che fuori della Chiesa il sacrificio non viene offerto lecitamente. Quindi fuori della Chiesa non ci può essere il sacrificio spirituale, che è il vero sacrificio quanto al frutto, sebbene ci sia il sacrificio vero quanto alla validità del sacramento; allo stesso modo in cui sopra [q. 80, a. 3] si disse che il peccatore riceve il corpo di Cristo sacramentalmente, ma non spiritualmente.
2. Gli eretici e gli scismatici sono autorizzati a conferire soltanto il battesimo, poiché possono battezzare lecitamente in caso di necessità. In nessun caso invece possono lecitamente consacrare l'Eucaristia, o conferire gli altri sacramenti.
3. Nelle preghiere della messa il sacerdote parla in nome della Chiesa a cui è unito, ma nel consacrare l'Eucaristia parla in nome di Cristo, di cui fa allora le veci per il potere d'ordine. Quindi il sacerdote separato dall'unità della Chiesa, non avendo perduto il potere d'ordine, consacra validamente il corpo e il sangue di Cristo; essendo però separato dall'unità della Chiesa, le sue preghiere non hanno efficacia.

## Articolo 8

In 4 Sent., d. 13, q. 1, a. 1, sol. 4; Quodl., 12, q. 11, a. 1

### Se un sacerdote degradato sia in grado di consacrare questo sacramento

Pare che un sacerdote degradato non sia in grado di consacrare questo sacramento. Infatti:
1. Nessuno compie questo sacramento se non perché ha il potere di consacrare. Ma un canone [Decr. di Graz. 2, 1, 1, 97 app.] afferma che «il degradato non ha il potere di consacrare, sebbene abbia quello di battezzare». Quindi il sacerdote degradato non ha il potere di consacrare l'Eucaristia.
2. Chi dà una cosa, la può anche togliere. Ma il vescovo con l'ordinazione dà al sacerdote il potere di consacrare. Quindi glielo può anche togliere degradandolo.
3. Il sacerdote con la degradazione perde o il potere di consacrare, o solo l'esercizio di esso. Ma non ne perde solo l'esercizio, perché allora il degradato non perderebbe nulla di più dello scomunicato, al quale viene proibito l'esercizio. Quindi perde il potere di consacrare. E così non è in grado di compiere questo sacramento.
In contrario: S. Agostino [Contra Parmen. 2, 13] prova che gli «apostati» dalla fede «non perdono il battesimo» per il fatto che «quando ritornano pentiti esso non viene reiterato, il che sta a indicare che è ritenuto indelebile». Ma anche il sacerdote degradato, se viene riconciliato, non va ordinato di nuovo. Quindi non ha perduto il potere di consacrare. E così un sacerdote degradato è in grado di consacrare questo sacramento.
Dimostrazione: Il potere di consacrare l'Eucaristia appartiene al carattere dell'ordine sacerdotale. Ma il carattere, essendo dato con una consacrazione, è sempre indelebile, come si è visto [q. 63, a. 5], così come è perpetua, indelebile e irrepetibile la consacrazione di qualsiasi cosa. È chiaro quindi che il potere di consacrare non viene perduto con la degradazione. Scrive infatti S. Agostino [l. cit.]: «L'uno e l'altro», cioè il battesimo e l'ordine, «sono sacramenti, e vengono conferiti all'uomo mediante una consacrazione: sia quando si battezza,

sia quando si ordina. Perciò di nessuno dei due è lecita ai cattolici la ripetizione». È evidente quindi che un sacerdote degradato ha la capacità di consacrare questo sacramento.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel canone non si esprime in tono di asserzione, ma di interrogazione, come si può desumere dal contesto.
2. Il vescovo non dà il potere dell'ordine sacerdotale per virtù propria, ma strumentalmente, quale ministro di Dio; e l'effetto di Dio non può essere cancellato dall'uomo, secondo le parole [Mt 19, 6]: «Quello che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi». Quindi il vescovo non può togliere questo potere: come chi battezza non può togliere il carattere battesimale.
3. La scomunica è una pena medicinale. Perciò agli scomunicati l'uso del potere sacerdotale non viene tolto in perpetuo, ma temporaneamente, a scopo di correzione. Ai degradati invece ciò viene inflitto in perpetuo come una condanna definitiva.

Articolo 9
Supra, q. 64, a. 9, ad 3; In 4 Sent., d. 13, q. 1, a. 3, sol. 3; d. 24, q. 1, a. 3, sol. 5, ad 3, 4; Quodl., 11, q. 8, aa. 1, 2
Se sia lecito ricevere la comunione da sacerdoti eretici, scomunicati o peccatori, e ascoltare la loro messa
Pare che si possa lecitamente ricevere la comunione da sacerdoti eretici, scomunicati o peccatori, e ascoltare la loro messa. Infatti:
1. «Nessuno», scrive S. Agostino [Contra Petil. 3, 9], «rifugga dai sacramenti di Dio, né in un ministro buono, né in uno cattivo». Ora i sacerdoti, anche se sono peccatori, eretici o scismatici, compiono un vero sacramento. Quindi non si deve evitare di ricevere la comunione da loro, né di ascoltare la loro messa.
2. Il corpo vero di Cristo è figurativo del suo corpo mistico, come si è visto sopra [q. 67, a. 2; q. 73, a. 1, ob. 2]. Ora, i suddetti sacerdoti consacrano il vero corpo di Cristo. Quindi quelli che appartengono al corpo mistico possono partecipare al loro sacrificio.
3. Molti peccati sono più gravi della fornicazione. Ma non è proibito ascoltare la messa di sacerdoti colpevoli di altri peccati. Quindi non deve essere proibito nemmeno di ascoltare la messa di sacerdoti fornicatori.
In contrario: Un canone [Decr. di Graz. 1, 32, 1, 1, 71] stabilisce: «Nessuno ascolti la messa di un sacerdote che risulti con certezza colpevole di concubinato ». – E S. Gregorio [Dial. 3, 31] riferisce che «un perfido genitore mandò a un suo figlio un vescovo ariano, perché dalle sue mani sacrileghe egli ricevesse la comunione eucaristica; ma il figlio, fedele a Dio, quando gli si presentò il vescovo ariano lo rimproverò come doveva».
Dimostrazione: I sacerdoti che siano eretici, scismatici o scomunicati, o anche peccatori, sebbene abbiano il potere di consacrare l'Eucaristia, come si è detto sopra [a. 5, ad 1; a. 7], tuttavia non esercitano tale potere lecitamente, bensì peccano esercitandolo. Ora, chiunque comunica con un altro nel peccato ne viene a condividere la colpa, per cui S. Giovanni [2 Gv 11] parlando dell'eretico afferma: «Chi lo saluta partecipa alle sue opere perverse».

Quindi non è lecito ricevere la comunione dai suddetti sacerdoti, né ascoltare la loro messa.
Tra queste categorie però c'è qualche differenza. Infatti gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati vengono privati dell'esercizio dei loro poteri da una sentenza della Chiesa, per cui pecca chiunque ascolti la loro messa o riceva da essi i sacramenti.
Invece non tutti i peccatori vengono privati dell'esercizio dei loro poteri da una sentenza della Chiesa. Sebbene dunque siano sospesi per sentenza divina di fronte alla propria coscienza, tuttavia non lo sono per sentenza ecclesiastica di fronte agli altri. Perciò fino alla sentenza della Chiesa è lecito ricevere la comunione da essi e ascoltare la loro messa. Per cui S. Agostino [Glossa P. Lomb.] così commenta l'espressione di S. Paolo [1 Cor 5, 11]: «Con questi tali non dovete neppure mangiare insieme»: «Così dicendo egli proibiva che un uomo fosse giudicato da un altro uomo per un semplice sospetto, o per un'indebita usurpazione di giudizio, volendo piuttosto [che fosse giudicato] in base alla legge di Dio, secondo la disciplina della Chiesa: o mediante la confessione spontanea, oppure mediante l'accusa e la discussione».
Analisi delle obiezioni: 1. Rifuggendo dall'ascoltare la messa di tali sacerdoti, o dal ricevere la comunione dalle loro mani, non rifuggiamo dai sacramenti di Dio, ma piuttosto li rispettiamo: per cui l'ostia consacrata da tali sacerdoti deve essere adorata, e se viene conservata può essere lecitamente consumata da un sacerdote legittimo. Rifuggiamo però dalla colpa di chi esercita indegnamente il ministero.
2. L'unità del corpo mistico è frutto della ricezione del vero corpo di Cristo. Ma quelli che lo ricevono o lo amministrano indegnamente perdono tale frutto, come si è detto sopra [a. 7; q. 80, a. 4]. Perciò quanti sono nell'unità della Chiesa non devono ricevere il sacramento da questi ministri.
3. Sebbene la fornicazione non sia più grave di altri peccati, tuttavia gli uomini sono ad essa maggiormente proclivi, per la concupiscenza della carne. Per questo la Chiesa proibisce in modo particolare tale peccato ai sacerdoti, vietando di ascoltare la messa di un sacerdote concubinario. – Ma ciò va inteso del concubinario riconosciuto come tale, o «per una sentenza » di regolare condanna, o «in seguito a una confessione resa in giudizio», oppure «quando il peccato non può essere celato in alcun modo».

## Articolo 10
In 4 Sent., d. 13, q. 1, a. 2, sol. 1
### Se sia lecito a un sacerdote astenersi completamente dal consacrare l'Eucaristia
Pare che sia lecito a un sacerdote astenersi completamente dal consacrare l'Eucaristia. Infatti:
1. È ufficio del sacerdote sia consacrare l'Eucaristia che battezzare e amministrare gli altri sacramenti. Ma il sacerdote non è tenuto ad amministrare gli altri sacramenti, se non è in cura d'anime. Quindi, se non è in cura d'anime, non è tenuto neppure a consacrare l'Eucaristia.
2. Nessuno è tenuto a fare ciò che non gli è lecito: altrimenti uno si troverebbe

in stato di perplessità. Ma a dei sacerdoti peccatori o scomunicati non è lecito consacrare l'Eucaristia, come si è detto sopra [a. 5, ad 1; a. 7]. Quindi costoro non sono tenuti a celebrare. E così non sono tenuti neppure gli altri: altrimenti quelli riceverebbero un vantaggio dalla loro colpa.

3. La dignità sacerdotale non viene perduta col sopraggiungere di un'infermità; dice infatti il Papa Gelasio [Decr. di Graz. 1, 55, 12]: «Le leggi ecclesiastiche interdicono il sacerdozio a chi è fisicamente menomato; se però qualcuno vi è stato elevato e poi rimane mutilato, non può perdere quanto aveva ricevuto nel tempo in cui era integro». Ora, capita talvolta che i sacerdoti ordinati incorrano in alcuni difetti che impediscono loro di celebrare: p. es. nella lebbra, nel mal caduco o in altre malattie simili. Quindi i sacerdoti non sono tenuti a celebrare.

In contrario: S. Ambrogio [Anselmo, Orationes 33] osserva: «È grave che alla sua mensa non veniamo con cuore mondo e con mani innocenti, ma sarebbe ancora più grave se giungessimo al punto di non celebrare il sacrificio, temendo di peccare».

Dimostrazione: Alcuni hanno affermato che il sacerdote può lecitamente astenersi del tutto dal celebrare, a meno che non sia tenuto a celebrare per il popolo a lui affidato e ad amministrare i sacramenti.

Ma tale opinione non è ragionevole. Poiché tutti sono obbligati a fare uso della grazia loro concessa, quando l'opportunità lo richiede, secondo la raccomandazione dell'Apostolo [2 Cor 6, 1]: «Vi esortiamo a non accogliere invano la grazia di Dio». Ora, l'opportunità di offrire il sacrificio non va considerata solo in rapporto ai fedeli cristiani, ai quali si devono amministrare i sacramenti, ma principalmente in rapporto a Dio, al quale con la consacrazione di questo sacramento si offre il sacrificio.

Il sacerdote quindi, anche se non ha cura di anime, non può astenersi del tutto dal celebrare, ma è tenuto a farlo almeno nelle feste principali, e specialmente in quei giorni in cui i fedeli hanno l'abitudine di comunicarsi. Per questo la Scrittura [2 Mac 4, 14] lamenta che alcuni sacerdoti «non si dedicavano più al servizio dell'altare, disprezzando il tempio e trascurando i sacrifici».

Analisi delle obiezioni: 1. Gli altri sacramenti vengono compiuti mentre sono amministrati ai fedeli, per cui non è tenuto ad amministrarli se non chi assume la cura dei fedeli. L'Eucaristia invece si compie nella consacrazione, nella quale si offre un sacrificio a Dio: al che il sacerdote è obbligato in forza dell'ordine sacro che ha ricevuto.

2. Un sacerdote peccatore, se è stato privato dell'esercizio dell'ordine per sempre o per un dato tempo da una sentenza ecclesiastica, è reso incapace di offrire il sacrificio, per cui l'obbligo viene a cessare. Ma ciò non si risolve in un vantaggio, bensì in una privazione di frutti spirituali. – Se uno invece non è stato privato della facoltà di celebrare, non viene liberato dall'obbligo suddetto. E tuttavia non cade in perplessità, potendo pentirsi del suo peccato e celebrare.

3. Un'invalidità o una malattia successiva all'ordinazione sacerdotale non toglie l'ordine, ma ne impedisce l'esercizio quanto alla consacrazione dell'Eucaristia. A volte per l'impossibilità fisica di consacrare: per la perdita,

ad es., degli occhi, delle dita o dell'uso della lingua. - A volte per ragioni di pericolo: come in chi soffre di epilessia, o di qualunque altra alienazione mentale. - A volte per il disgusto che ciò provocherebbe: come ad es. nel caso di un lebbroso, che non deve celebrare in pubblico. Può tuttavia celebrare la messa privatamente: a meno che la lebbra non sia tanto avanzata da renderlo incapace di celebrare per la corrosione delle membra.

## Quaestio 83
## Prooemium

[51103] IIIª q. 83 pr. Deinde considerandum est de ritu huius sacramenti. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum in celebratione huius mysterii Christus immoletur. Secundo, de tempore celebrationis. Tertio, de loco, et aliis quae pertinent ad apparatum huius celebrationis. Quarto, de his quae in celebratione huius mysterii dicuntur. Quinto, de his quae circa celebrationem huius mysterii fiunt. Sexto, de defectibus qui circa celebrationem huius sacramenti occurrunt.

## ARGOMENTO 83
## IL RITO DI QUESTO SACRAMENTO

Veniamo infine a considerare il rito di questo sacramento.

Su questo tema esamineremo sei argomenti: 1. Se nella celebrazione di questo sacramento ci sia l'immolazione di Cristo; 2. Il tempo della celebrazione; 3. Il luogo e le altre cose che si riferiscono all'apparato di questa celebrazione; 4. Le parole che accompagnano la celebrazione di questo mistero; 5. Le cerimonie che vengono compiute nella celebrazione di questo mistero; 6. I difetti che possono capitare nella celebrazione di questo sacramento.

## Articolo 1
Supra, q. 22, a. 3, ad 2; q. 73, a. 4; In 4 Sent., d. 12, expos.; In Hebr., c. 10, lect. 1

### Se nella celebrazione di questo sacramento Cristo venga immolato

Pare che nella celebrazione di questo sacramento Cristo non venga immolato. Infatti:

1. L'Apostolo [Eb 10, 14] afferma che Cristo «con un'unica oblazione ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati». Ora, quell'oblazione fu la sua immolazione. Quindi Cristo non si immola nella celebrazione di questo sacramento.
2. L'immolazione di Cristo si compì sulla croce, dove «egli diede se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore», come dice S. Paolo [Ef 5, 2]. Ma nella celebrazione di questo mistero Cristo non viene crocifisso. Quindi non viene neppure immolato.
3. Come dice S. Agostino [De Trin. 4, 14], nell'immolazione di Cristo si identificano il sacerdote e la vittima. Ma nella celebrazione di questo sacramento il sacerdote e la vittima non si identificano. Quindi la celebrazione di questo sacramento non è un'immolazione di Cristo.

In contrario: S. Agostino [Decr. di Graz. 3, 2, 52] scrive: «Una volta sola Cristo venne immolato in se stesso, e tuttavia ogni giorno è immolato nel sacramento».

Dimostrazione: La celebrazione di questo sacramento può essere considerata un'immolazione di Cristo per due motivi. Primo, poiché, come osserva S. Agostino [De div. quaest. 2, 3], «si è soliti denominare le immagini delle cose con il nome delle cose stesse: guardando p. es. un quadro o una parete dipinta diciamo: "Quello è Cicerone, quello è Sallustio"». Ora, la celebrazione di questo sacramento, come si disse sopra [q. 76, a. 2, ad 1; q. 79, a. 1], è un'immagine rappresentativa della passione di Cristo, che è una vera immolazione. Da cui le parole di S. Ambrogio [Decr. di Graz. 3, 2, 53]: «In Cristo fu offerta una volta sola la vittima efficace per l'eterna salvezza. Noi dunque che cosa facciamo? Non offriamo forse il sacrificio ogni giorno, quale commemorazione della sua morte?».

Secondo, per i suoi legami con gli effetti della passione: cioè in quanto mediante questo sacramento diveniamo partecipi del frutto della passione del Signore. Per cui leggiamo in un'orazione segreta domenicale [II per annum]: «Ogni volta che celebriamo questo memoriale del sacrificio del Signore, si compie l'opera della nostra redenzione».

In base dunque al primo motivo si può dire che Cristo veniva immolato anche nelle figure dell'Antico Testamento, per cui nell'Apocalisse [13, 8] si legge: «I nomi dei quali non sono scritti nel libro della vita dell'Agnello, il quale è stato immolato fin dall'origine del mondo». Per il secondo motivo invece l'immolazione di Cristo è propria della celebrazione di questo sacramento.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Ambrogio [l. cit. nell'ob.], «unica è la vittima», quella che Cristo ha offerto e che noi offriamo, «e non molte, essendosi Cristo immolato una volta sola, ed essendo questo sacrificio modellato su quello. Come infatti unico è il corpo che viene offerto in ogni luogo, e non molti corpi, così pure unico è il sacrificio».

2. Come la celebrazione di questo sacramento è l'immagine rappresentativa della passione di Cristo, così l'altare rappresenta la sua croce, sulla quale Cristo venne immolato nel suo aspetto proprio.

3. Per la stessa ragione anche il sacerdote è immagine di Cristo, in persona e in virtù del quale egli pronuncia le parole della consacrazione. E così in un certo modo abbiamo l'identità fra il sacerdote e la vittima, come si è già notato [q. 82, aa. 1, 3].

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 13, q. 1, a. 2, sol. 3, 4

### Se sia stato opportunamente stabilito il tempo della celebrazione di questo mistero

Pare che il tempo della celebrazione di questo mistero non sia stato opportunamente stabilito. Infatti:

1. Questo sacramento rappresenta la passione del Signore, come si è detto [a. 1]. Ma la commemorazione della passione del Signore viene fatta nella Chiesa una sola volta all'anno; scrive infatti S. Agostino [Enarr. in Ps., su 21, 1]: «Forse che Cristo non viene ucciso ogni volta che è celebrata la Pasqua? Ma il ricordo annuale rappresenta ciò che accadde allora, e ci commuove come se vedessimo il Signore pendere dalla croce». Quindi questo

sacramento non va celebrato che una volta all'anno.
2. La passione di Cristo viene commemorata dalla Chiesa il Venerdì santo, e non nella festa di Natale. Essendo quindi l'Eucaristia commemorativa della passione del Signore, non è opportuno che nel giorno del Natale si celebri tre volte questo sacramento, e che il Venerdì santo invece lo si ometta del tutto.
3. Nella celebrazione di questo sacramento la Chiesa deve imitare la sua istituzione fatta da Cristo. Ma Cristo consacrò questo sacramento nelle ore serali. Quindi esso va celebrato alla sera.
4. Il Papa S. Leone [Decr. di Graz. 3, 1, 51] scrive a Dioscoro, vescovo di Alessandria, che è permesso celebrare la messa «nella prima parte del giorno». Ma il giorno inizia dalla mezzanotte, come si è notato sopra [q. 80, a. 8, ad 5]. Quindi si può celebrare anche subito dopo la mezzanotte.
5. In un'orazione segreta domenicale [II per annum] si dice: «Concedici, Signore, di partecipare a questi misteri». Ma la partecipazione sarà maggiore se il sacerdote celebra più volte al giorno. Quindi non dovrebbe essere proibito ai sacerdoti di celebrare più volte al giorno.
In contrario: Abbiamo la consuetudine seguita dalla Chiesa secondo le leggi canoniche.
Dimostrazione: Nella celebrazione di questo mistero si deve tener conto sia della rappresentazione della passione del Signore, sia della partecipazione ai suoi frutti. E sotto ambedue gli aspetti fu necessario stabilire il tempo conveniente alla celebrazione di questo sacramento.
Ora, poiché del frutto della passione del Signore abbiamo bisogno ogni giorno per le nostre mancanze quotidiane, nella Chiesa ordinariamente questo sacramento viene offerto ogni giorno. Per cui il Signore stesso [Lc 11, 3] ci insegnò a chiedere: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano»; parole che S. Agostino [Serm. 84] così commenta: «Se il pane deve essere quotidiano, perché lo ricevi dopo un anno, come sono soliti fare i Greci in Oriente? Ricevilo quotidianamente, perché quotidianamente ti giovi». E poiché la passione del Signore si compì dall'ora terza all'ora nona, ordinariamente la celebrazione solenne di questo sacramento viene compiuta dalla Chiesa nelle suddette ore del giorno.
Analisi delle obiezioni: 1. In questo sacramento la passione di Cristo viene ricordata in quanto i suoi effetti vengono applicati ai fedeli. Invece nella settimana di passione essa viene commemorata solo in quanto la passione stessa si compì direttamente nel nostro Capo. Ora, ciò avvenne una sola volta, mentre i fedeli ricevono il frutto della passione del Signore ogni giorno. Per questo la semplice commemorazione viene fatta una volta all'anno, mentre il sacramento viene celebrato ogni giorno, sia per i frutti che per il continuato ricordo.
2. È giusto che alla presenza della realtà cessi la figura. Ora, l'Eucaristia è figura e immagine della passione del Signore, come si è visto sopra [nel corpo]. Perciò nel giorno in cui si ricorda la passione stessa del Signore nel suo reale svolgimento non si celebra la consacrazione di questo sacramento. Tuttavia, affinché la Chiesa nemmeno in quel giorno rimanga senza il frutto della passione applicato a noi per mezzo di questo sacramento, il corpo di Cristo consacrato il giorno precedente viene conservato per la comunione del

venerdì. Non però il sangue, per evitare il pericolo di versarlo; e anche perché il sangue è in modo più speciale immagine della passione del Signore, come si disse sopra [q. 78, a. 3, ad 2]. E non è vero quanto asseriscono alcuni, che cioè quando una particola del corpo viene immessa nel vino, il vino si converte in sangue. Ciò infatti non può avvenire che mediante la consacrazione compiuta con la debita forma verbale.

Nel giorno di Natale poi vengono celebrate più messe a motivo della triplice nascita di Cristo. Una è quella eterna, che per noi rimane occulta. E così una messa viene cantata di notte, e nel suo introito si legge: «Il Signore mi disse: Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato». – La seconda nascita è temporale, ma spirituale: ed è quella in cui Cristo, come dice S. Pietro [2 Pt 1, 19], «nasce quale stella del mattino nei nostri cuori». Per cui una messa viene cantata all'aurora, e nel suo introito si dice: «Oggi su di noi splenderà la luce». – La terza nascita di Cristo è quella temporale e corporea, in cui egli reso visibile per noi uscì dal seno verginale rivestito di carne. Per questo si canta una terza messa in pieno giorno, e nel suo introito si legge: « Un Bambino è nato per noi». – Però si potrebbe anche dire, invertendo l'ordine, che la nascita eterna è per se stessa nella piena luce: e così la nascita eterna forma l'oggetto del Vangelo della terza messa.

Secondo poi la nascita corporale il Signore nacque propriamente di notte, per indicare che veniva a rischiarare le tenebre della nostra miseria: così dunque nella messa della notte si legge il Vangelo della nascita corporale di Cristo.

E anche in altri giorni, in cui si incontrano diversi benefici divini, o da ricordare o da chiedere, si celebrano più messe nello stesso giorno: p. es. una per la festa e un'altra per il digiuno, o per i morti.

3. Cristo, come si disse [q. 73, a. 5], volle dare questo sacramento ai suoi discepoli all'ultimo momento perché si imprimesse più profondamente nei loro cuori. Per questo lo consacrò e lo diede ai discepoli dopo la cena e alla fine della giornata. Noi invece lo celebriamo nell'ora della passione del Signore: cioè nei giorni di festa all'ora terza, quando egli fu crocifisso per i clamori dei Giudei, come dice S. Marco [15, 25], e quando lo Spirito Santo discese sui discepoli [At 2, 15]; oppure nei giorni ordinari all'ora sesta, quando fu crocifisso per mano dei soldati, come si legge in S. Giovanni [19, 14]; oppure ancora nei giorni di digiuno all'ora nona, quando «gridando a gran voce rese lo spirito», come dice S. Matteo [27, 46. 50].

Tuttavia è possibile celebrare anche più tardi, specialmente quando ci sono delle ordinazioni, e soprattutto il Sabato Santo, sia per la lunghezza dell'ufficio, sia perché gli ordini sacri appartengono alla domenica, come dice il Decreto [di Graz. 1, 75, 4].

E ancora per qualche necessità, a norma dei Canoni [ib., 3, 1, 51], si possono sempre celebrare delle messe anche «nella prima parte del giorno».

4. Ordinariamente la messa va celebrata di giorno e non di notte, poiché in questo sacramento è presente Cristo medesimo, il quale ha detto [Gv 9, 4 s.]: «Dobbiamo compiere le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno. Poi viene la notte, quando nessuno può operare. Finché sono nel mondo, io sono la luce del mondo». L'inizio del giorno però non va computato dalla

mezzanotte, né dalla levata del sole, cioè da quando la sfera dell'astro compare sulla terra, ma da quando inizia l'aurora. Allora infatti in un certo senso il sole può dirsi già sorto, in quanto appare la luce dei suoi raggi. Per cui anche S. Marco [16, 2] afferma che le donne andarono al sepolcro «essendo già sorto il sole», mentre secondo S. Giovanni [20, 1] esse andarono al sepolcro «quando era ancora buio»: così infatti S. Agostino [De cons. Evang. 3, 24] risolve l'apparente contraddizione.
Eccezionalmente però si celebra una messa nella notte di Natale, poiché il Signore nacque di notte, come spiega il Decreto [di Graz. 3, 1, 48]. - E così pure il Sabato santo si celebra la messa all'inizio della notte, poiché il Signore risorse di notte, cioè «quando era ancora buio», prima dell'apparire manifesto del sole.
5. Nei Canoni [Decr. di Graz. 3, 1, 53] si legge la seguente disposizione del Papa Alessandro II: «Basta una sola messa al giorno, poiché Cristo morendo una sola volta redense tutto il mondo; ed è ben felice chi è in grado di celebrare una sola messa in modo degno. Alcuni tuttavia ne celebrano una per i defunti e un'altra del giorno, se è necessario. Quanti però osano celebrare più messe in un medesimo giorno per danaro o per compiacere ai secolari, penso che non sfuggano alla dannazione». E Innocenzo III [Decretales 3, 41, 3] dice che «eccetto il giorno della Natività del Signore, se non interviene un motivo di necessità, è sufficiente che il sacerdote celebri una sola messa al giorno».

Articolo 3
In 4 Sent., d. 13, q. 1, a. 2, sol. 5, 6; d. 24, q. 2, a. 2, ad 9
Se occorra celebrare questo sacramento al coperto e con vasi sacri
Pare che non occorra celebrare questo sacramento al coperto e con vasi sacri. Infatti:
1. Questo sacramento rappresenta la passione del Signore. Ma Cristo non morì al coperto, bensì fuori della porta della città, come dice l'Apostolo [Eb 13, 12]: «Gesù per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta». Quindi questo sacramento non va celebrato al coperto, ma piuttosto all'aperto.
2. Nella celebrazione di questo sacramento la Chiesa deve imitare la condotta di Cristo e degli Apostoli. Ma la casa in cui per la prima volta Cristo istituì questo sacramento non era consacrata, essendo una comune sala da pranzo, preparata da un capofamiglia, come si legge in S. Luca [22, 11 s.]. E negli Atti [2, 46] si legge che «gli Apostoli erano assidui al tempio, e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia». Perciò neppure adesso occorre che siano consacrati gli edifici dove si celebra questo sacramento.
3. Nulla di inutile deve farsi nella Chiesa, che è governata dallo Spirito Santo. Ma è inutile fare la consacrazione di una chiesa, di un altare o di simili cose inanimate, che sono incapaci di ricevere la grazia o una virtù spirituale. Tali consacrazioni quindi non hanno ragion d'essere nella Chiesa.
4. Soltanto le opere divine devono essere commemorate con solennità, secondo l'espressione del Salmo [91, 5]: «Esulto per l'opera delle tue mani».

Ma la chiesa e l'altare ricevono la consacrazione per opera di un uomo: come anche il calice, i ministri e altre cose del genere. Ora, queste ultime consacrazioni non vengono commemorate con solennità dalla Chiesa. Perciò non deve commemorarsi solennemente neppure la consacrazione di una chiesa o di un altare.

5. La realtà deve corrispondere alla figura. Ma nell'antico Testamento, che simboleggiava il nuovo, l'altare non veniva fatto con pietre tagliate, a norma dell'Esodo [20, 24 s.]: «Farai per me un altare di terra; non lo farai di pietre levigate». E ancora nell'Esodo [27, 1 s.] si prescrive di fare «un altare in legno di acacia», ricoperto «di rame», o anche «di oro» [c. 25]. Non è quindi opportuna la prescrizione della Chiesa che gli altari siano soltanto di pietra.

6. Il calice con la patena rappresenta il sepolcro di Cristo. Ma questo «era scavato nella roccia», come si legge nei Vangeli [Mt 27, 60; Mc 15, 46; Lc 23, 53]. Quindi il calice dovrebbe essere di pietra e non soltanto d'argento, d'oro o anche di stagno.

7. Come l'oro è la materia più preziosa per i vasi, così la seta è la stoffa più preziosa per gli indumenti. Come quindi il calice viene fatto con l'oro, così le tovaglie dell'altare dovrebbero essere di seta, e non semplicemente di lino.

8. L'amministrazione e la regolamentazione dei sacramenti è di competenza dei ministri della Chiesa, come l'amministrazione delle cose temporali sottostà alle norme dei principi secolari. Da cui le parole dell'Apostolo [1 Cor 4, 1]: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio». Ora, nell'amministrazione delle cose temporali ciò che viene fatto contro gli statuti dei principi è ritenuto invalido. Quindi, ammesso che le prescrizioni ricordate siano convenientemente imposte dai superiori ecclesiastici, non si può celebrare validamente senza la loro osservanza. E così Pare conseguirne che le parole di Cristo non sarebbero sufficienti a consacrare questo sacramento: il che è inammissibile. Pare quindi che le prescrizioni stabilite riguardo alla celebrazione di questo sacramento siano inopportune.

In contrario: Le norme stabilite dalla Chiesa risalgono a Cristo stesso, il quale disse [Mt 18, 20]: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro».

Dimostrazione: In ciò che accompagna la celebrazione eucaristica possiamo considerare due intenti: il primo è di rappresentare quanto avvenne nella passione del Signore; l'altro è di manifestare il rispetto verso questo sacramento, nel quale Cristo è presente secondo verità, e non solo in figura. Di conseguenza anche le consacrazioni delle cose adibite per questo sacramento vengono fatte sia per il rispetto dovuto al sacramento, sia per rappresentare l'effetto di santità proveniente dalla passione di Cristo, secondo le parole dell'Apostolo [Eb 13, 12]: «Gesù per santificare il popolo con il proprio sangue», ecc.

Analisi delle obiezioni: 1. Di regola questo sacramento deve essere celebrato dentro un edificio, che sta a significare la Chiesa, secondo le parole di S. Paolo [1 Tm 3, 15]: «Sappi come comportarti nella casa di Dio, che è la Chiesa del Dio vivente». Infatti «fuori della Chiesa non c'è posto per il vero sacrificio», osserva S. Agostino [Prospero, Sent. 15]. E poiché la Chiesa non

doveva restringersi ai confini della nazione giudaica, ma doveva stabilirsi in tutto il mondo, conseguentemente la passione di Cristo non si svolse dentro la città di Gerusalemme, ma all'aperto, in modo che tutto il mondo facesse da casa alla passione di Cristo.
Tuttavia, come è previsto nel Decreto [di Graz. 3, 1, 30], «è concesso a coloro che sono in viaggio, se manca la chiesa, di celebrare la messa all'aperto o sotto una tenda, purché si abbia la pietra consacrata e l'altra sacra suppellettile occorrente».
2. Poiché l'edificio in cui si celebra questo sacramento sta a significare la Chiesa, per cui viene anche detto chiesa, è giusto che venga consacrato: sia per rappresentare la santità conseguita dalla Chiesa per i meriti della passione di Cristo, sia per significare la santità richiesta in coloro che devono ricevere questo sacramento. – L'altare poi significa Cristo medesimo, di cui l'Apostolo [Eb 13, 15] dice: «Per mezzo di lui offriamo un sacrificio di lode a Dio». Quindi la consacrazione dell'altare indica la santità di Cristo, di cui si legge [Lc 1, 35]: «L'essere santo che nascerà da te, sarà chiamato figlio di Dio». Perciò il Decreto [di Graz. 3, 1, 32] prescrive: «Gli altari siano consacrati non solo con l'unzione del crisma, ma anche con la benedizione sacerdotale».
Di regola quindi non è lecito celebrare questo sacramento se non all'interno di edifici consacrati. Da cui questa norma dei Canoni [ib., 3, 1, 15]: «Nessun sacerdote osi celebrare la messa fuori dei luoghi consacrati dal vescovo».
E per lo stesso motivo, dato che i pagani e gli altri infedeli non appartengono alla Chiesa, nella medesima Distinzione [can. 28] si legge: «Non è lecito consacrare una chiesa nella quale si seppelliscano cadaveri di infedeli; se però essa si presta a essere consacrata, venga riadattata allo scopo, dopo aver tolto i cadaveri e raschiate le mura o le pareti di legno. Se invece la chiesa è stata prima consacrata e poi adibita a cimitero è permesso di celebrarvi la messa, purché siano dei fedeli coloro che vi sono stati sepolti».
Tuttavia in caso di necessità questo sacramento può essere celebrato anche in edifici non consacrati o violati, però con il consenso del vescovo: «Ordiniamo che la messa non venga celebrata ovunque, ma in luoghi consacrati dal vescovo o da lui consentiti» [can. 12]. Non però senza l'altare portatile consacrato: «Concediamo, se le chiese sono state incendiate, di celebrare la messa nelle cappelle su una tavola consacrata» [can. 30]. Essendo infatti la santità di Cristo la fonte di tutta la santità della Chiesa, in caso di necessità basta per la celebrazione di questo sacramento l'altare consacrato. Ed è questa la ragione per cui non si consacra mai una chiesa senza consacrarne l'altare, mentre talvolta senza consacrare la chiesa si consacra un altare con le reliquie dei santi, «la cui vita è nascosta con Cristo in Dio» [Col 3, 3].
Si legge perciò [can. 26]: «Ordiniamo che gli altari privi di corpi o di reliquie di martiri siano possibilmente abbattuti dai vescovi del luogo».
3. La chiesa, l'altare e gli altri oggetti inanimati ricevono la consacrazione non in quanto capaci di ricevere la grazia, ma perché con la consacrazione acquistano una certa virtù spirituale che li rende atti al culto divino: cioè nel senso che gli uomini traggono da essi una certa devozione per essere meglio disposti alle cose di Dio, se ciò non è impedito da irriverenza. Per cui anche

nella Scrittura [2 Mac 3, 38 s.] si legge: «In quel luogo c'è veramente una potenza divina, poiché colui che ha la sua dimora nei cieli è custode e difensore di quel luogo».
E così i suddetti oggetti prima della consacrazione vengono purificati ed esorcizzati, per sottrarli alla virtù del demonio. E per la stessa ragione vengono riconciliate le chiese «che siano state macchiate da un'effusione di sangue o di seme»: poiché il peccato ivi commesso rivela un influsso demoniaco.
Per cui nel Decreto [di Graz. 3, 1, 21] si legge in proposito: «Dovunque troviate chiese di ariani, consacratele senza indugio come chiese cattoliche, con le preghiere sacre e i riti prescritti».
Per questo motivo alcuni dicono con ragione che entrando in una chiesa consacrata si ottiene la remissione dei peccati veniali, come anche con l'aspersione dell'acqua benedetta, in base alle parole del Salmo [84, 2 s.]:
«Hai benedetto, Signore, la tua terra; hai perdonato l'iniquità del tuo popolo».
E per la virtù che la consacrazione conferisce alla chiesa, tale consacrazione non può essere ripetuta. Da cui la prescrizione del Concilio di Nicea [Decr. di Graz. 3, 1, 20]: «Non si deve rinnovare la consacrazione delle chiese consacrate a Dio se non nel caso che siano state bruciate, oppure macchiate da spargimento di sangue o di seme: poiché come non si deve mai ribattezzare un bambino già battezzato nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, così non si può riconsacrare un luogo dedicato a Dio se non nei casi sopra elencati; purché chi lo consacrò avesse la fede nella santa Trinità». Altrimenti sì, poiché quanti sono fuori della Chiesa non possono consacrare. Anzi nella medesima Distinzione [can. 18] si legge: «Le chiese e gli altari dubbiamente consacrati siano consacrati».
Per il fatto poi che la consacrazione conferisce una virtù spirituale a questi oggetti, nella stessa Distinzione [can. 38] si stabilisce: «Il legname di una chiesa consacrata non venga usato per altri scopi, ma solo per un'altra chiesa, oppure sia bruciato, o destinato a un monastero; non deve invece essere adibito a usi profani». E ancora [can. 39]: «Le tovaglie dell'altare, la cattedra, il candelabro e il velo, quando siano consunti dal tempo, vengano bruciati e le loro ceneri gettate nel battistero, oppure seppellite nelle pareti o in fosse sotto il pavimento, perché non siano profanate dai piedi di coloro che entrano in chiesa».
4. Dato che la consacrazione dell'altare significa la santità di Cristo, e la consacrazione dell'edificio la santità di tutta la Chiesa, è conveniente ricordare con solennità la consacrazione di una chiesa o di un altare. Ed è per questo ancora che la solennità della dedicazione dura otto giorni, per indicare la beata risurrezione di Cristo e dei membri della Chiesa. Né la consacrazione di una chiesa o di un altare è opera dell'uomo soltanto, in quanto implica una virtù soprannaturale. Per cui il Decreto [di Graz. 3, 1, 17] prescrive: «Si celebri ogni anno solennemente la festa della dedicazione della Chiesa. Che poi la dedicazione debba durare otto giorni lo si trova indicato nella Scrittura [1 Re 8, 66], quando si parla della dedicazione del tempio».
5. Nei Canoni [Decr. di Graz. 3, 1, 31] si legge: «Gli altari non vengano consacrati col crisma se non sono di pietra». E ciò è richiesto innanzitutto dal

simbolismo dell'Eucaristia: sia perché l'altare significa Cristo, e S. Paolo [1 Cor 10, 4] afferma che «la pietra era Cristo», sia perché il corpo di Cristo fu sepolto in un sepolcro di pietra. Lo richiede poi anche l'uso universale del sacramento: infatti la pietra è solida e facile a trovarsi ovunque. Il che non era necessario nell'antica legge, trovandosi allora l'altare in un luogo soltanto. – Quanto poi all'antica prescrizione di fare l'altare di terra o di pietre non levigate, essa aveva lo scopo di impedire l'idolatria.

6. Nella medesima Distinzione [can. 44] si legge: «I sacerdoti anticamente si servivano di calici non d'oro, ma di legno. Poi il Papa Zefirino prescrisse di celebrare la messa con patene di vetro; in seguito Urbano fece fare tutto d'argento ». In seguito poi fu stabilito [can. 45] che «il calice del Signore con la patena sia fatto tutto d'oro o d'argento, o per lo meno il calice sia di stagno. Non sia però di bronzo né di oricalco: poiché sotto l'azione del vino si arrugginisce, e provoca il vomito. Nessuno poi osi cantare la messa con un calice di legno o di vetro»: poiché il legno è poroso, e rimarrebbe in esso il sangue consacrato, mentre il vetro è fragile e potrebbe rompersi. E lo stesso vale per la pietra. Quindi per rispetto verso il sacramento fu stabilito che il calice sia fatto della materia suddetta.

7. La Chiesa, quando si poté farlo senza pericolo, prescrisse nei riguardi dell'Eucaristia ciò che meglio rappresenta la passione di Cristo. Ora, per il corpo che si pone sul corporale non si corre tanto pericolo quanto per il sangue contenuto nel calice. Quindi, pur escludendo il calice di pietra, il corporale è bene che sia di lino, che è il panno in cui fu avvolto il corpo di Cristo. Da cui le parole del Papa Silvestro, riferite dal Decreto [di Graz. 3, 1, 46]: «Per consiglio di tutti stabiliamo che nessuno osi celebrare il sacrificio dell'altare con panni di seta o colorati, ma celebri con panni di puro lino benedetti dal vescovo, come il corpo di Cristo fu sepolto in una candida sindone di lino». – Inoltre il panno di lino è indicato per la sua bianchezza a significare la purità della coscienza; e per il molto lavoro necessario a prepararlo sta a significare la passione di Cristo.

8. L'amministrazione dei sacramenti è di competenza dei ministri della Chiesa, ma la loro consacrazione viene da Dio stesso. Perciò i ministri della Chiesa non hanno da disporre nulla circa la forma della consacrazione, ma possono dare delle disposizioni circa l'uso del sacramento e il modo di celebrarlo. Se un sacerdote quindi proferisce le parole della consacrazione sulla debita materia con l'intenzione di consacrare, facendo a meno di tutto il resto, cioè dell'edificio sacro, dell'altare, del calice e del corporale consacrati e delle altre suppellettili prescritte dalla Chiesa, consacra senza dubbio realmente il corpo di Cristo, ma pecca gravemente non rispettando il rito della Chiesa.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 5, sol. 1, ad 2; d. 8, expos.; d. 13, expos.; d. 15, q. 4, a. 3, sol. 1; In 1 Tim., c. 2, lect. 1

### Se siano adatte le formule verbali che accompagnano questo sacramento

Pare che le formule verbali relative alla celebrazione di questo sacramento non siano adatte. Infatti:
1. Questo sacramento, come osserva S. Ambrogio [De sacram. 4, 4], viene consacrato con le parole di Cristo. Quindi in esso non devono proferirsi altre parole all'infuori di quelle di Cristo.
2. Le parole e le azioni di Cristo noi le conosciamo dal Vangelo. Ora, alcune espressioni pronunciate nella celebrazione di questo sacramento non si trovano nei Vangeli. Infatti non vi si legge che Cristo consacrando questo sacramento abbia alzato gli occhi al cielo; e così pure nei Vangeli è detto: «Prendete e mangiate [comedite]», ma non c'è «tutti»; invece nella celebrazione di questo sacramento si legge: «Alzando gli occhi al cielo», e successivamente: «Prendete e mangiatene [manducate] tutti». Quindi tali parole non si addicono alla celebrazione di questo sacramento.
3. Tutti gli altri sacramenti sono destinati anch'essi alla salvezza di tutti i fedeli. Ma nella celebrazione degli altri sacramenti non si fa una preghiera comune per la salvezza di tutti i fedeli vivi e defunti. Quindi non è giusto che la si faccia in questo sacramento.
4. Il battesimo è in modo speciale il «sacramento della fede». Quindi ciò che riguarda l'istruzione della fede, ossia l'insegnamento degli Apostoli e del Vangelo, va impartito in preparazione al battesimo piuttosto che durante la celebrazione dell'Eucaristia.
5. La devozione dei fedeli è richiesta in ogni sacramento. Essa quindi non deve essere stimolata più in questo che negli altri sacramenti con le lodi divine e con le esortazioni, dicendo p. es.: «In alto i nostri cuori».
6. Il ministro di questo sacramento è il sacerdote, come si è spiegato [q. 82, a. 1]. Quindi ciò che viene detto nella celebrazione di questo sacramento dovrebbe essere proferito tutto dal sacerdote, e non in parte dai ministri e in parte dal coro.
7. Questo sacramento viene compiuto con efficacia infallibile dalla virtù divina. Perciò è inutile che il sacerdote ne chieda il compimento con quelle parole: «Santifica, o Dio, questa offerta», ecc.
8. Il sacrificio della nuova legge è molto superiore a quelli degli antichi Patriarchi. Quindi non è ragionevole che il sacerdote chieda che questo sacrificio sia accetto come il sacrificio di Abele, di Abramo e di Melchisedec.
9. Il corpo di Cristo, come non diviene presente in questo sacramento mediante una mutazione di luogo, secondo le spiegazioni date [q. 75, a. 2], così neppure cessa di essere presente. Perciò non ha senso quella preghiera del sacerdote: «Fa' che questa offerta per le mani del tuo angelo santo sia portata sull'altare del cielo».
In contrario: Si legge nel Decreto [di Graz. 3, 1, 47]: «Giacomo, fratello del Signore secondo la carne, e Basilio, vescovo di Cesarea, redassero la celebrazione della messa». La loro autorità quindi prova l'opportunità di ciascuna formula verbale usata in questo sacramento.
Dimostrazione: Nell'Eucaristia si compendia tutto il mistero della nostra salvezza: perciò essa viene celebrata con più solennità degli altri sacramenti. E poiché sta scritto [Qo 4, 17]: «Bada ai tuoi passi, quando ti rechi alla casa di

Dio», e [Sir 18, 23 Vg]: «Prima della preghiera disponi la tua anima», così nella celebrazione di questo mistero si premette innanzi tutto una preparazione che disponga a compiere degnamente gli atti successivi. La prima parte di tale preparazione è la lode divina che si ha nell'introito, secondo le parole del Salmo [49, 23]: «Chi offre il sacrificio di lode, questi mi onora, e questa è la via per cui gli mostrerò la salvezza di Dio».

E il più delle volte il brano viene preso dai Salmi, o almeno viene cantato intercalato da un Salmo, poiché come osserva Dionigi [De eccl. hier. 3, cc. 4, 5]

«i Salmi comprendono sotto forma di lode tutto ciò che è contenuto nella Sacra Scrittura». – La seconda parte rammenta la miseria della vita presente, mentre si invoca la misericordia divina dicendo tre volte «Kyrie eleison» per la persona del Padre, tre volte «Christe eleison» per la persona del Figlio, e ancora tre volte «Kyrie eleison» per la persona dello Spirito Santo: e ciò contro la triplice miseria dell'ignoranza, della colpa e della pena; oppure per significare che tutte le Persone sono immanenti l'una nell'altra. – La terza parte ricorda la gloria celeste, alla quale siamo destinati dopo l'attuale miseria, con le parole: «Gloria a Dio nell'alto dei cieli», ecc. E tale canto viene fatto nelle festività in cui si commemora tale gloria celeste, mentre viene omesso negli uffici penitenziali che commemorano le nostre miserie. –

La quarta parte contiene l'orazione che il sacerdote fa per il popolo, affinché i fedeli siano degni di così grandi misteri.

In secondo luogo, sempre a scopo preparatorio, segue l'istruzione del popolo fedele, essendo questo sacramento «il mistero della fede», come si disse sopra [q. 78, a. 3, ad 5]. E tale istruzione viene fatta inizialmente con l'insegnamento dei Profeti e degli Apostoli, che viene letto in chiesa dai lettori e dai suddiaconi. Dopo questa lettura viene cantato dal coro il graduale, che sta a significare il progresso nella virtù, e l'alleluia, che significa l'esultanza spirituale; oppure negli uffizi penitenziali si canta il tratto, che esprime il gemito spirituale. Sono infatti questi i frutti che deve produrre nel popolo l'insegnamento suddetto.

In modo perfetto però il popolo viene istruito mediante l'insegnamento di Cristo contenuto nel Vangelo, che viene letto dai ministri più alti, cioè dai diaconi. Dopo la lettura del Vangelo, dato che noi crediamo a Cristo come alla verità divina, secondo le parole [Gv 8, 46]: «Se io dico la verità, perché non mi credete?», si canta il Simbolo della fede, con il quale il popolo mostra l'assenso della sua fede alla dottrina di Cristo. E tale simbolo viene cantato nelle feste alle quali esso in qualche modo si richiama, cioè nelle feste di Cristo, della Beata Vergine e degli Apostoli, che fondarono la nostra fede, e in feste simili.

Preparato e istruito così il popolo, si passa alla celebrazione del mistero. Esso viene offerto come sacrificio e viene consacrato e consumato come sacramento: infatti prima c'è l'oblazione, poi la consacrazione della materia oblata e infine la sua consumazione. Nell'oblazione ci sono due momenti: la lode da parte del popolo nel canto dell'offertorio, per indicare la gioia degli offerenti, e l'orazione da parte del sacerdote che prega perché l'oblazione del popolo sia accetta a Dio. Questi infatti furono i sentimenti espressi da Davide [1 Cr 29, 17]: «Con semplicità di cuore ti ho offerto tutte queste cose, e ho

visto il tuo popolo qui radunato offrirti i suoi doni con grande letizia», e poco dopo [v. 18]: «Signore Dio, custodisci questo sentimento per sempre nell'intimo del cuore del tuo popolo».

In relazione poi alla consacrazione, che avviene per virtù soprannaturale, innanzitutto viene eccitato il popolo alla devozione con il prefazio, per cui lo si invita ad «avere il cuore in alto rivolto al Signore». Quindi al termine del prefazio il popolo loda devotamente sia la divinità di Cristo dicendo con gli angeli: «Santo, Santo, Santo», sia la sua umanità dicendo con i fanciulli: «Benedetto colui che viene [nel nome del Signore]». – Poi il sacerdote in segreto ricorda innanzitutto coloro per i quali viene offerto questo sacrificio, cioè la Chiesa universale, «coloro che sono costituiti in autorità» [1 Tm 2, 2], e in modo speciale le persone «che offrono o per le quali viene offerto il sacrificio». – Poi commemora i santi, dei quali implora il patrocinio sulle persone già ricordate sopra dicendo: «In comunione con tutta la Chiesa ricordiamo », ecc. Finalmente conclude la sua preghiera con le parole: «Accetta questa oblazione», ecc., chiedendo che essa sia salutare per coloro per i quali viene offerta.

Il sacerdote passa quindi alla consacrazione stessa. E chiede prima di tutto che la consacrazione raggiunga il suo effetto, dicendo: «Santifica, o Dio, questa offerta», ecc. – Secondo, compie la consacrazione con le parole del Salvatore: «La vigilia della sua passione», ecc. – Terzo, scusa la sua presunzione, dichiarando di avere obbedito al precetto di Cristo: «Celebrando il memoriale», ecc. – Quarto, supplica che il sacrificio compiuto sia accetto a Dio: «Volgi sulla nostra offerta il tuo sguardo sereno e benigno», ecc.

Quinto, invoca gli effetti di questo sacrificio e sacramento: prima per quelli stessi che lo ricevono, dicendo: «Ti supplichiamo, Dio onnipotente», ecc., poi per i morti che non lo possono più ricevere: «Ricordati, o Signore», ecc., e infine per gli stessi sacerdoti offerenti: «Anche a noi tuoi ministri, peccatori », ecc. Si passa così alla consumazione del sacramento. E innanzi tutto si dispone il popolo alla comunione. Primo, con la preghiera comune di tutto il popolo, che è la Preghiera del Signore, in cui chiediamo che «ci venga dato il nostro pane quotidiano», e anche con una preghiera privata che il sacerdote recita da solo per il popolo, dicendo: «Liberaci, o Signore», ecc. – Secondo, si dispone il popolo mediante la pace, che viene data invocando l'Agnello di Dio: l'Eucaristia è infatti il sacramento dell'unità e della pace, come si è visto sopra [q. 67, a. 2; q. 73, a. 3, ad 3; a. 4; q. 79, a. 1]. Invece nelle messe dei defunti, nelle quali il sacrificio non viene offerto per la pace presente, ma per il riposo dei morti, la pace viene omessa.

Segue poi la consumazione del sacramento: e qui il sacerdote comunica prima se stesso e poi gli altri, poiché, come dice Dionigi [De eccl. hier. 3, 14], chi dà agli altri i beni divini ne deve prima essere lui stesso partecipe.

Da ultimo tutta la celebrazione della messa termina con il ringraziamento: il popolo esulta per aver ricevuto il mistero, come indica il canto dopo la comunione, e il sacerdote celebrante rende grazie mediante l'orazione; come anche Cristo, dopo aver celebrato la Cena con i discepoli, «cantò l'inno», come riferisce il Vangelo [Mt 26, 30].

Analisi delle obiezioni: 1. La consacrazione si compie con le sole parole di Cristo. Ma fu necessario aggiungere altre parole per preparare il popolo alla comunione, come si è spiegato [nel corpo].
2. Come nota S. Giovanni [21, 25], molte sono le cose fatte e dette da Cristo che gli Evangelisti non hanno riferito. E tra queste l'avere il Signore nella Cena alzato gli occhi al cielo: cosa che la Chiesa ricevette dalla tradizione apostolica. Pare logico del resto che se egli alzò gli occhi al Padre nella risurrezione di Lazzaro [Gv 11, 41] e nella preghiera che fece per i suoi discepoli [Gv 17, 1], molto più lo abbia fatto nell'istituire questo sacramento, trattandosi di una cosa più importante.
Dire poi manducate al posto di comedite non cambia il senso, e la scelta della locuzione non ha importanza: dato specialmente che quelle parole non fanno parte della forma, come si è detto sopra [q. 78, a. 1, ad 2, 4].
L'aggiunta infine del termine tutti è implicita nelle parole evangeliche, anche se non è espressa, poiché Cristo [Gv 6, 53] aveva detto: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo non avrete in voi la vita».
3. L'Eucaristia è il sacramento della perfetta unità della Chiesa. Quindi particolarmente in questo sacramento, più che negli altri, si deve rammentare tutto ciò che si riferisce alla salvezza della Chiesa intera.
4. Esistono due tipi di istruzione. La prima è quella che viene data ai principianti, cioè ai catecumeni. E tale istruzione è impartita in occasione del battesimo.
La seconda è l'istruzione che viene data al popolo fedele, che prende parte al mistero eucaristico. E questa viene fatta nella celebrazione stessa del sacramento.
– Tuttavia da questa non si escludono i catecumeni e gli infedeli, per cui si legge nel Decreto [di Graz. 3, 1, 67]: «Il vescovo non proibisca a nessuno l'ingresso in chiesa e l'ascolto della parola di Dio, sia che si tratti di un pagano, di un eretico o di un giudeo, fino a tutta la messa dei catecumeni», in cui appunto si ha l'istruzione nella fede.
5. In questo sacramento si richiede una devozione maggiore che negli altri sacramenti, essendo qui presente Cristo nella sua integrità. E anche più estesa, poiché in questo sacramento è necessaria la devozione di tutto il popolo per il quale si offre il sacrificio, e non soltanto quella di coloro che ricevono il sacramento, come negli altri sacramenti. Per questo, come dice S. Cipriano [De orat. dom. 31], «il sacerdote con il prefazio prepara l'animo dei fratelli dicendo: "In alto i nostri cuori", affinché con la risposta: "Sono rivolti al Signore" il popolo ricordi di non dover pensare ad altro che a Dio».
6. In questo sacramento, come si è notato sopra [ad 3], si toccano delle realtà che interessano la Chiesa intera. Perciò alcune preghiere vengono dette dal coro: e sono quelle che riguardano il popolo. E di queste alcune sono dette interamente dal coro: cioè quelle che si ispirano a tutto il popolo. – Altre invece sono continuate dal popolo dopo l'intonazione del sacerdote che rappresenta Dio: per indicare che tali verità vennero al popolo dalla rivelazione divina, come la fede e la gloria celeste. Per questo è il sacerdote che inizia il Credo e il Gloria. – Altre infine sono dette dai ministri, come la dottrina del nuovo e dell'antico Testamento: per indicare che questa dottrina fu annunziata

ai popoli per mezzo di ministri mandati da Dio.
Altre preghiere poi le dice il sacerdote da solo, quelle cioè che si riferiscono all'ufficio proprio del sacerdote di «offrire doni e sacrifici per i peccati», come dice l'Apostolo [Eb 5, 1]. Di esse però alcune le dice a voce alta: cioè quelle che riguardano insieme il sacerdote e il popolo, come le orazioni comuni. - Altre parti invece riguardano il sacerdote soltanto: come l'oblazione e la consacrazione. Quindi le formule che si riferiscono a questi riti vengono recitate dal sacerdote a voce bassa. - Tuttavia in ambedue i casi il sacerdote richiama l'attenzione del popolo dicendo: «Il Signore sia con voi», e ne attende il consenso espresso con l'Amen. Per questo alle parti dette in segreto egli premette: «Il Signore sia con voi», e alla fine dice: «Per tutti i secoli dei secoli». - Oppure si può pensare che certe cose sono dette segretamente dal sacerdote per ricordare che durante la passione i discepoli professarono la loro fede in Cristo soltanto di nascosto.
7. L'efficacia delle parole sacramentali può essere impedita dall'intenzione del sacerdote. - E d'altra parte non è inutile chiedere a Dio ciò che egli compirà con assoluta certezza: come Cristo [Gv 17, 1. 5] chiese la propria glorificazione.
In ogni modo nella preghiera in esame il sacerdote non chiede che la consacrazione si compia, ma che essa sia fruttuosa per noi: chiede infatti espressamente «che diventi per noi il corpo e il sangue». E lo stesso significato hanno le parole antecedenti: «Degnati di rendere questa oblazione "benedetta"», cioè, secondo S. Agostino [Pascasio, De corp. et sang. Dom. 12], «tale da meritarci la benedizione» della grazia; «"ascritta", così che possiamo essere grazie ad essa scritti in cielo; "ratificata", così che possiamo essere considerati quali membra di Cristo; "ragionevole", così da essere per essa liberati dalla sensualità carnale, "accettevole", così che possiamo riuscire graditi all'unigenito Figlio di Dio, noi che siamo spiacevoli a noi stessi».
8. Sebbene questo sacramento sia preferibile per se stesso a tutti gli antichi sacrifici, nondimeno i sacrifici degli antichi furono accettissimi a Dio per la devozione di chi li offriva. Perciò il sacerdote chiede che questo sacrificio sia accetto a Dio in ragione della devozione degli offerenti così come gli furono accetti quelli.
9. Il sacerdote non chiede che siano portate in cielo le specie sacramentali, né il corpo vero di Cristo, il quale non cessa mai di esservi, ma chiede ciò per il corpo mistico, simboleggiato da questo sacramento: ossia che l'angelo assistente ai divini misteri offra a Dio le preghiere del sacerdote e del popolo, secondo le parole dell'Apocalisse [8, 4]: «Dalla mano dell'angelo il fumo degli aromi salì davanti a Dio insieme con le preghiere dei santi». - «Altare del cielo» viene poi qui denominata o la stessa Chiesa trionfante, nella quale chiediamo di essere trasferiti, oppure Dio stesso, di cui imploriamo la partecipazione: di questo altare sta infatti scritto nell'Esodo [20, 26]: «Non salirai sul mio altare per mezzo di gradini», ossia: «Non ammetterai gradi nella Trinità» [Glossa interlin.].
Oppure per angelo qui si intende Cristo medesimo, che è «l'Angelo del gran consiglio», il quale congiunge il suo corpo mistico a Dio Padre e alla Chiesa trionfante.

E per questo il sacrificio eucaristico prende anche il nome di messa. Poiché per mezzo di un angelo il sacerdote manda preghiere a Dio, come il popolo le manda per mezzo del sacerdote. Oppure perché Cristo è l'ostia a noi mandata [missa]. Per cui alla fine della messa il diacono nei giorni festivi licenzia il popolo dicendo: «Andate, la messa è finita», ossia è stata trasmessa a Dio l'ostia mediante l'angelo, perché sia accetta a Dio.

Articolo 5
In 4 Sent., d. 12, expos.
Se siano convenienti le cerimonie che vengono compiute nella celebrazione di questo sacramento
Pare che non siano convenienti le cerimonie compiute nella celebrazione di questo sacramento. Infatti:
1. Questo sacramento appartiene al nuovo Testamento, come appare chiaro dalla sua stessa forma. Ora, nel nuovo Testamento non sono da osservarsi le cerimonie dell'antico Testamento, che prescrivevano al sacerdote e ai ministri di lavarsi con acqua quando si accingevano a compiere un sacrificio: infatti nell'Esodo [30, 19 s.] si legge: «Aronne e i suoi figli si laveranno le mani e i piedi quando staranno per accostarsi all'altare». Non è dunque conveniente che il sacerdote si lavi le mani durante la messa.
2. Il Signore [ib., v. 7] ordinò pure che il sacerdote «bruciasse incenso aromatico » sull'altare posto dinanzi al propiziatorio. E anche questa era una cerimonia dell'antico Testamento. Quindi non è opportuno che il sacerdote nella messa faccia l'incensazione.
3. Le cerimonie che vengono compiute nei sacramenti della Chiesa non sono da ripetersi. Quindi non è ragionevole che il sacerdote ripeta tante volte i segni di croce su questo sacramento.
4. L'Apostolo [Eb 7, 7] afferma: «Senza dubbio è l'inferiore che è benedetto dal superiore». Ma Cristo, che dopo la consacrazione è presente in questo sacramento, è molto superiore al sacerdote. Perciò non è giusto che il sacerdote dopo la consacrazione benedica questo sacramento con dei segni di croce.
5. Nei sacramenti della Chiesa non si deve fare nulla che possa Parere ridicolo. Ma i gesti che si fanno nella messa, cioè che il sacerdote stenda le braccia, congiunga le mani, accosti le dita, si inchini, Pareno ridicoli. Quindi tali cose non vanno fatte in questo sacramento.
6. Pare pure ridicolo che il sacerdote si volti tanto spesso verso il popolo, e che tanto spesso lo saluti. Perciò anche questo non va fatto nella celebrazione di questo sacramento.
7. L'Apostolo [1 Cor 1, 13] considera sconveniente che Cristo venga diviso. Ora, dopo la consacrazione Cristo è presente in questo sacramento. Non è dunque conveniente che l'ostia venga spezzata dal sacerdote.
8. Le cose che si fanno in questo sacramento rappresentano la passione di Cristo. Ma nella passione il corpo di Cristo fu aperto nei luoghi delle cinque piaghe. Quindi il corpo di Cristo dovrebbe essere spezzato in cinque parti invece che in tre.

9. In questo sacramento il corpo di Cristo viene consacrato tutto intero separato dal sangue. Non è dunque conveniente che una parte di esso venga mescolata con il sangue.
10. In questo sacramento, come il corpo di Cristo viene dato in cibo, così il suo sangue viene dato in bevanda. Ma nella celebrazione della messa dopo la comunione del corpo di Cristo non si ammette altro cibo corporeo. Perciò non è conveniente che il sacerdote, dopo avere assunto il sangue di Cristo, prenda del vino non consacrato.
11. La realtà deve corrispondere alla figura. Ma a riguardo dell'agnello pasquale, che era una figura di questo sacramento, si comandava [Es 12, 10] che «non rimanesse nulla per la mattina seguente». Quindi non è giusto che si conservino delle ostie consacrate, invece di consumarle subito.
12. Il sacerdote parla [sempre] al plurale a quanti lo ascoltano, p. es. quando dice: «Il Signore sia con voi», oppure: «Rendiamo grazie a Dio». Ma non è opportuno usare il plurale per una persona sola, specialmente se si tratta di un inferiore. Quindi non è opportuno che il sacerdote celebri la messa alla presenza di un solo inserviente.
E così Pare che alcuni riti non siano opportuni nella celebrazione di questo sacramento.
In contrario: Sta la consuetudine della Chiesa, la quale non può errare, essendo guidata dallo Spirito Santo.
Dimostrazione: Come si è già notato [q. 60, a. 6], nei sacramenti la significazione si realizza in due modi, cioè con le parole e con le azioni, perché la significazione sia più perfetta. Ora, nella celebrazione dell'Eucaristia le parole o esprimono cose che riguardano la passione di Cristo, che viene rappresentata in questo sacramento, oppure hanno anche un riferimento al corpo mistico, che in questo sacramento viene simboleggiato; altre poi si riferiscono all'uso dell'Eucaristia, il quale deve essere accompagnato da devozione e rispetto. Quindi nella celebrazione di questo mistero alcuni riti hanno lo scopo di rappresentare la passione di Cristo, o anche l'organizzazione del corpo mistico; altri invece mirano a eccitare la devozione e la riverenza nell'uso di questo sacramento.
Analisi delle obiezioni: 1. L'abluzione delle mani viene fatta nella celebrazione della messa per rispetto verso il sacramento. E ciò per due motivi.
Primo, perché non siamo soliti toccare certe cose preziose se non dopo esserci lavate le mani. Sarebbe perciò sconveniente che uno si accostasse a un così grande sacramento con le mani sporche, anche solo fisicamente.
Secondo, per il significato del rito. Come infatti osserva Dionigi [De eccl. hier. 3, 3, 10], l'abluzione delle estremità significa la mondezza anche dai peccati più piccoli, nel senso delle parole evangeliche [Gv. 13, 10]: «Chi ha fatto il bagno non ha bisogno di lavarsi se non i piedi». E tale mondezza è richiesta in chi si accosta all'Eucaristia.
E così pure anche la confessione che viene fatta prima dell'introito della messa ha questo medesimo significato, come uguale significato aveva l'abluzione dei sacerdoti nell'antica legge, secondo Dionigi [l. cit.].
La Chiesa però non mantiene questo rito come una cerimonia prescritta dall'antica legge, bensì come una cerimonia istituita dalla Chiesa, e che è opportuna in se

stessa. Per cui essa non viene osservata come allora. Infatti si omette l'abluzione dei piedi e si fa la sola abluzione delle mani, che è più facile ed è sufficiente a significare la mondezza perfetta. Essendo infatti la mano «lo strumento degli strumenti », come dice Aristotele [De anima 3, 8], tutte le azioni vengono attribuite alle mani. Tanto che nei Salmi [25, 6] si legge: «Lavo nell'innocenza le mie mani».

2. Anche l'incensazione la usiamo non come una cerimonia prescritta dalla legge antica, ma come un rito della Chiesa. Quindi non la usiamo nello stesso modo in cui era stabilita nell'antica legge.

Ora, essa ha due scopi. Primo, serve al rispetto verso il sacramento: serve cioè a eliminare con un buon odore gli eventuali cattivi odori che provocassero nel luogo una sgradevole impressione.

Secondo, serve a rappresentare l'effetto della grazia, della quale come di un buon profumo Cristo era pieno, in conformità con le parole [Gen 27, 27]: «Ecco, l'odore del mio figlio è come l'odore di un campo fiorito che il Signore ha benedetto»; odore che da Cristo giunge ai fedeli per l'ufficio dei ministri, come afferma S. Paolo [2 Cor. 2, 14]: «Il profumo della sua conoscenza si diffonde nel mondo intero per mezzo nostro». Per questo dunque, dopo che è stato incensato da ogni parte l'altare, che è simbolo di Cristo, vengono incensati per ordine tutti i presenti.

3. Il sacerdote nella celebrazione della messa fa i segni di croce per indicare la passione di Cristo che terminò con la croce. Ora, la passione di Cristo si compì quasi per gradi successivi. Prima infatti ci fu la consegna di Cristo, che fu fatta da Dio, da Giuda e dai Giudei. E ciò viene indicato dai segni di croce alle parole: «Questi doni, queste offerte, questo santo e immacolato sacrificio».

Secondo, ci fu la vendita di Cristo. Ora, egli fu venduto ai sacerdoti, agli scribi e ai farisei. A significare ciò si ripete dunque per tre volte il segno di croce alle parole: «Benedetta, ascritta, ratificata». - Oppure questi tre segni stanno a indicare il prezzo di tale vendita, ossia i trenta danari. - Si aggiungono poi due segni di croce alle parole: «Perché diventi per noi il corpo e il sangue», ecc., per indicare Giuda il traditore e Cristo tradito.

Terzo, ci fu la predizione della passione di Cristo fatta nella Cena. E a indicarla si fanno per la terza volta due segni di croce: uno alla consacrazione del corpo, l'altro alla consacrazione del sangue, quando nei due casi si dice: «Benedisse».

Quarto, ci fu il compimento della passione stessa. E qui, per rappresentare le cinque piaghe di Cristo, ci sono cinque segni di croce alle parole: «Ostia pura, ostia santa, ostia immacolata, pane santo della vita eterna e calice dell'eterna salvezza».

Quinto, si rappresenta la distensione del corpo di Gesù sulla croce, l'effusione del sangue e il frutto della passione con tre segni di croce alle parole: «[Quanti riceveremo] il corpo e il sangue siamo ripieni di ogni grazia e benedizione », ecc.

Sesto, vengono rappresentate le tre orazioni che Gesù fece sulla croce.

La prima per i persecutori, quando disse: «Padre, perdona loro»; la seconda per la propria liberazione dalla morte, quando disse: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»; la terza per conseguire la gloria, quando disse: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito». E per esprimere tutto ciò si fanno tre segni di croce alle parole: «Santifichi, vivifichi, benedici», ecc.

Settimo, vengono ricordate le tre ore che Cristo rimase sulla croce, cioè dall'ora sesta all'ora nona. E a indicare ciò si fa di nuovo un triplice segno di croce alle parole: «Per Cristo, con Cristo e in Cristo».
Ottavo, si ricorda la separazione della sua anima dal corpo con le due successive croci tracciate fuori del calice.
Nono, si commemora la risurrezione avvenuta nel terzo giorno per mezzo dei tre segni di croce alle parole: «La pace del Signore sia sempre con voi».
Più brevemente però si può dire che dipendendo la consacrazione di questo sacramento, il gradimento e il frutto di questo sacrificio dalla virtù della croce di Cristo, ogni volta che si accenna a una di queste cose il sacerdote traccia un segno di croce.
4. Il sacerdote dopo la consacrazione non fa i segni di croce per benedire e per consacrare, ma solo per ricordare la virtù della croce e le circostanze della passione di Cristo, come risulta da quanto abbiamo già detto [ad 3].
5. I gesti che il sacerdote fa nella messa non sono gesti ridicoli, avendo un significato simbolico. Quando infatti il sacerdote dopo la consacrazione stende le braccia vuole indicare le braccia di Cristo distese sulla croce. Quando invece alza le mani per pregare vuole indicare che la sua orazione in favore del popolo è diretta a Dio, secondo la raccomandazione di Geremia [Lam 3, 41]: «Alziamo con le mani i nostri cuori a Dio verso il cielo». E l'Esodo [17, 11] riferisce: «Quando Mosè alzava le mani, Israele era il più forte».
Il fatto poi che il sacerdote talvolta congiunga le mani e si inchini pregando supplichevolmente e umilmente designa l'umiltà e l'obbedienza con le quali Cristo accettò la sua passione.
Il sacerdote infine dopo la consacrazione tiene congiunte le dita, cioè il pollice e l'indice con i quali ha toccato il corpo consacrato di Cristo, perché se dei frammenti vi fossero rimasti attaccati, non vadano dispersi. Il che rientra nel rispetto dovuto al sacramento.
6. Il sacerdote si rivolge verso il popolo cinque volte per ricordare che il Signore nel giorno della risurrezione apparve cinque volte, come dicemmo sopra [q. 55, a. 3, ob. 3] trattando della risurrezione di Cristo.
Saluta invece il popolo sette volte, cioè le cinque in cui si volta e le altre due in cui non si volta, ossia prima del prefazio, quando dice: «Il Signore sia con voi», e quando dice: «La pace del Signore sia sempre con voi», per indicare i sette doni dello Spirito Santo. – Invece il vescovo, quando celebra nelle festività, nel primo saluto dice: «La pace sia con voi», come disse il Signore dopo la risurrezione [Gv 20, 19. 21. 26; Lc 23, 46]: infatti è principalmente il vescovo che ne rappresenta la persona.
7. La frazione dell'ostia significa tre cose: primo, le ferite inferte nella passione al corpo di Cristo; secondo, la distinzione del corpo mistico nei diversi stati; terzo, la distribuzione delle grazie derivate dalla passione di Cristo, come scrive Dionigi [De eccl. hier. 3, 3, 13]. Perciò tale frazione non implica alcuna divisione in Cristo.
8. «Il corpo del Signore», secondo le parole del Papa Sergio, riferite dal Decreto [di Graz. 3, 2, 22], «può trovarsi in tre condizioni. La porzione dell'ostia messa nel calice significa il corpo del Signore già risorto», ossia Cristo stesso, la santa

Vergine e altri santi che siano già eventualmente nella gloria con il loro corpo. «La porzione che viene mangiata rappresenta quanti peregrinano ancora sulla terra»: poiché questi sono uniti mediante il sacramento, e vengono triturati dalle sofferenze come il pane mangiato viene triturato dai denti. «La porzione che rimane sull'altare sino alla fine della messa significa il corpo di Cristo che giace nel sepolcro: poiché sino alla fine del mondo i corpi dei santi staranno nei sepolcri », mentre le loro anime sono in purgatorio o in cielo.

Oggi però quest'ultimo rito di serbare una porzione dell'ostia sino alla fine della messa non si osserva più. Tuttavia il simbolismo delle tre porzioni rimane. E alcuni lo hanno espresso metricamente: «L'ostia è divisa in parti: intinta nel sangue evoca i beati, asciutta i viventi, serbata i sepolti».

Altri invece spiegano che la parte immessa nel calice significa coloro che vivono in questo mondo, la parte serbata fuori del calice quanti hanno conseguito la pienezza della beatitudine con il corpo e con l'anima, la parte mangiata tutti gli altri.

9. Il calice può avere due significati. Primo, può indicare la passione, che è rappresentata in questo sacramento. E allora la porzione dell'ostia immessa nel calice indica quelli che sono ancora partecipi delle sofferenze di Cristo. Secondo, può anche indicare il possesso della beatitudine, che pure è simboleggiata da questo sacramento. E allora la porzione immessa nel calice rappresenta coloro che con il corpo sono già nella pienezza della beatitudine.

È da notare poi che la parte lasciata cadere nel calice non può essere distribuita al popolo per completare la comunione, poiché Cristo non porse il pane intinto se non a Giuda il traditore (Gv 13, 26).

10. Il vino, essendo liquido, è capace di lavare, per cui viene assunto dopo la comunione eucaristica per l'abluzione della bocca in modo che non vi rimangano frammenti, come esige il rispetto dovuto al sacramento. Da cui la prescrizione dei Canoni [Decretales 3, 41, 5]: «Il sacerdote, dopo aver prese entrambe le specie eucaristiche, deve sempre lavarsi la bocca con il vino; eccetto il caso in cui nello stesso giorno debba dire un'altra messa, affinché il vino dell'abluzione non impedisca la seconda celebrazione». – E per il medesimo motivo si lava con il vino le dita con le quali ha toccato il corpo di Cristo.

11. La realtà deve corrispondere alla figura in qualche punto: in quanto cioè non si deve conservare per il giorno dopo una parte dell'ostia consacrata che è servita alla comunione del sacerdote, dei ministri o anche del popolo. Da cui la disposizione del Papa Clemente riferita dal Decreto [di Graz. 3, 2, 23]: «La materia del sacrificio sia corrispondente al bisogno del popolo. Se ne avanza non venga serbata per il domani, ma con timore e tremore sia consumata dai chierici».

Tuttavia, poiché questo sacramento, a differenza dell'agnello pasquale, deve essere ricevuto quotidianamente, è necessario conservare per gli infermi delle altre ostie consacrate. Quindi lo stesso Decreto [ib., can. 93] ordina: «Il sacerdote abbia sempre pronta l'Eucaristia, per cui se qualcuno si ammala lo possa comunicare subito, impedendo così che muoia senza la comunione».

12. Alla celebrazione solenne della messa devono prendere parte più persone.

Da cui la disposizione del Papa Sotero riportata dal Decreto [di Graz. 3, 1, 61]: «È stato pure stabilito che nessun sacerdote osi celebrare la messa se non alla presenza di due persone che vi assistano e rispondano; poiché dicendo egli al plurale: "Il Signore sia con voi", e nella parte segreta: "Pregate, fratelli", è evidentemente opportuno che il suo saluto abbia una risposta». E così nello stesso Decreto [ib., can. 59] è prescritto che il vescovo per una maggiore solennità celebri la messa alla presenza di molti.
Tuttavia nelle messe private basta avere un solo inserviente, che rappresenta tutto il popolo cattolico rispondendo al sacerdote in nome di esso al plurale.

Articolo 6
In 4 Sent., d. 11, expos.; d. 13, expos.
Se si possa rimediare sufficientemente ai difetti occorrenti nella celebrazione eucaristica, osservando le prescrizioni della Chiesa
Pare che non si possa rimediare sufficientemente ai difetti occorrenti nella celebrazione di questo sacramento, osservando le prescrizioni della Chiesa. Infatti:
1. Talvolta accade che il sacerdote celebrante prima o dopo la consacrazione muoia, impazzisca o venga colto da qualche malore, per cui non può ricevere il sacramento e condurre a termine la messa. Quindi non è possibile stare alla prescrizione della Chiesa, che ordina al sacerdote consacrante di comunicare al proprio sacrificio.
2. Talvolta accade che il sacerdote prima o dopo la consacrazione si ricordi di aver mangiato o bevuto qualcosa, oppure di essere in peccato mortale, o di essere incorso in una scomunica di cui prima non si ricordava. È inevitabile quindi che chi si trova in tale situazione pecchi mortalmente, poiché agirà comunque contro le prescrizioni ecclesiastiche, tanto se si comunica quanto se non si comunica.
3. Talvolta capita che una mosca o un ragno o un animale velenoso cada nel calice dopo la consacrazione; oppure il sacerdote viene a sapere che nel calice è stato versato del veleno da un malintenzionato per ucciderlo. Nel qual caso se si comunica pecca mortalmente: o perché si uccide, o perché tenta Dio. E così pure, se non si comunica, pecca contravvenendo alla prescrizione della Chiesa. Quindi viene a trovarsi in una situazione di perplessità, ed è costretto a peccare, il che è inammissibile.
4. Talvolta accade che per negligenza del ministro l'acqua non viene versata, o addirittura neppure il vino, e alla fine il sacerdote se ne accorge. E anche in questo caso egli rimane perplesso: tanto se assume il corpo senza il sangue, compiendo un sacrificio imperfetto, quanto se non assume né il corpo né il sangue.
5. Può accadere che il sacerdote non si ricordi se ha pronunziato le parole della consacrazione, oppure le altre parole prescritte nella celebrazione di questo sacramento. E in tal caso egli pecca tanto se ripete sulla medesima materia le parole che forse ha già detto, quanto se si comunica con del pane e del vino non consacrati come se fossero consacrati.

6. Talvolta succede che per il freddo l'ostia cada di mano al sacerdote nel calice, o prima o dopo la frazione. In tal caso dunque il sacerdote non potrà attenersi al rito della Chiesa riguardante la frazione dell'ostia, o alla norma di metterne dentro il calice solo una terza parte.
7. Talvolta succede che per negligenza del sacerdote si versi il sangue di Cristo; oppure che il sacerdote vomiti il sacramento dopo la comunione, o che le ostie consacrate vengano serbate così a lungo da putrefarsi, o addirittura che siano rose dai topi, o vadano comunque in rovina. Nei quali casi non è possibile tributare a questo sacramento la debita riverenza secondo le prescrizioni della Chiesa. Quindi non Pare possibile rimediare sufficientemente a tali difetti o pericoli stando alle prescrizioni della Chiesa.
In contrario: La Chiesa, come Dio, «non prescrive nulla di impossibile».
Dimostrazione: Ai pericoli o difetti possibili nei riguardi di questo sacramento si può ovviare in due modi. Primo, prevenendoli, perché non accadano. Secondo, provvedendo adeguamente dopo che sono accaduti: cioè correggendo il difetto o con l'impiego del rimedio opportuno, o almeno con l'espiazione da parte di chi si è reso colpevole di negligenza circa questo sacramento.
Analisi delle obiezioni: 1. Se il sacerdote viene colpito dalla morte o da una grave malattia prima della consacrazione del corpo o del sangue del Signore, non è necessario che un altro lo supplisca.
Se invece ciò accade dopo che la consacrazione ha già avuto inizio, p. es. quando è già stato consacrato il corpo e non ancora il sangue, o dopo la consacrazione dell'uno e dell'altro, allora la celebrazione della messa deve essere terminata da un altro sacerdote.
Perciò nei Canoni di un Concilio di Toledo [Decr. di Graz. 2, 7, 1, 16] si legge: «Stabiliamo che quando i sacerdoti consacrano i santi misteri nella celebrazione della messa, qualora accada un fatto di malattia tale da impedire ai sacerdoti di terminare il mistero iniziato, si lasci libertà al vescovo o a un altro sacerdote di completare la consacrazione iniziata. Poiché i misteri iniziati non possono essere condotti a termine se non con la benedizione di un sacerdote che inizia o che prosegue: essi infatti non possono essere compiuti se non sono completati secondo l'ordine stabilito. Poiché infatti tutti siamo una sola cosa in Cristo, la diversità di persone non porta alcun ostacolo dove l'identità della fede garantisce l'efficacia dello stesso effetto. Si badi però che la norma richiesta dall'infermità della natura non ingeneri un peccato di presunzione. Nessun ministro o sacerdote quindi osi in alcun modo lasciare incompiuti i misteri iniziati senza un malore evidente. E se qualcuno temerariamente oserà farlo, sarà colpito da sentenza di scomunica».
2. Nelle obiezioni dobbiamo attenerci sempre al pericolo minore. Ora, riguardo a questo sacramento il pericolo più grave è costituito dall'incompletezza del sacramento: poiché questo è un enorme sacrilegio. Di minore entità sono invece i difetti dalla parte di chi lo riceve. Se quindi il sacerdote, iniziata la consacrazione, si ricorda di aver mangiato o bevuto qualcosa, deve ugualmente portare a termine il sacrificio e assumere il sacramento.
Parimenti, se si ricorda di avere commesso un peccato, deve pentirsene con il

proposito di confessarsi e di riparare: e allora non riceve il sacramento indegnamente, ma con frutto. – E la stessa cosa vale se si rammenta di essere
stato colpito da una scomunica. Deve infatti fare il proposito di chiederne l'assoluzione: e così dall'invisibile Pontefice Gesù Cristo sarà assolto in ordine al compimento dei divini misteri.
Se invece il sacerdote si ricordasse di tali cose prima della consacrazione, stimerei cosa più sicura, specialmente in caso di violazione del digiuno e di scomunica, interrompere la celebrazione della messa iniziata, eccetto il pericolo di un grave scandalo.
3. Se una mosca o un ragno cade nel calice prima della consacrazione, oppure se il sacerdote si accorge che c'è stato messo del veleno, deve gettare via tutto e, purificato il calice, porre di nuovo dell'altro vino da consacrare. – Se invece ciò accade dopo la consacrazione, l'insetto deve essere preso con cautela, lavato diligentemente e bruciato, gettando poi le ceneri e l'acqua dell'abluzione nel sacrario.
Se invece avverte che vi è stato messo del veleno, il sacerdote non deve berlo né darlo ad altri, affinché il calice di vita non si cambi in morte, ma deve riporlo in un vaso adatto e conservarlo nel tabernacolo. Poi, perché il sacramento non rimanga incompleto, deve versare nel calice dell'altro vino, e ricominciando dalla consacrazione del sangue, portare a termine il sacrificio.
4. Se il sacerdote prima della consacrazione del sangue e dopo la consacrazione del corpo si accorge che nel calice non c'è vino o non c'è acqua, deve subito metterli e consacrare. – Se invece si accorge della mancanza dell'acqua dopo le parole della consacrazione, deve andare avanti, poiché l'aggiunta dell'acqua non è necessaria alla validità del sacramento, come si è detto sopra [q. 74, a. 7]. Chi però è colpevole del fatto, deve essere punito. In nessun modo comunque si deve aggiungere dell'acqua al vino già consacrato: poiché ne seguirebbe la parziale corruzione del sacramento, come si è visto [q. 77, a. 8].
Se invece dopo le parole della consacrazione il sacerdote si accorge che nel calice non è stato messo il vino, se lo avverte prima della comunione del corpo deve, buttando via l'acqua eventualmente infusa nel calice, mettere nel calice vino con acqua e ricominciare dalle parole della consacrazione del sangue. – Se invece lo avverte dopo la comunione del corpo, allora deve prendere un'altra ostia e consacrarla insieme con il sangue. E dico questo perché se pronunziasse soltanto le parole della consacrazione del sangue non osserverebbe il debito ordine nella consacrazione, e d'altra parte, come nota il citato Concilio di Toledo [ad 1], «i sacrifici non possono dirsi compiuti se non sono completati secondo l'ordine stabilito». Iniziare infatti dalla consacrazione del sangue e ripetere tutto il resto di seguito sarebbe fuori luogo in mancanza dell'ostia consacrata, poiché tali preghiere comportano delle parole e delle azioni che si riferiscono non solo al sangue, ma anche al corpo. E alla fine egli deve comunicarsi di nuovo con la seconda ostia consacrata e con il sangue, anche se avesse bevuto l'acqua eventualmente presente nel calice: poiché la norma relativa alla completezza del sacramento è più grave della norma che prescrive il digiuno per la comunione sacramentale, come si è detto sopra [ad 2].
5. Il sacerdote, anche se non ricorda di aver detto tutto quanto doveva dire, non deve per questo turbarsi. Infatti chi dice molte cose non può ricordare

tutto, se non forse quando pronunciando una parola si accorge di averla già detta: è così infatti che una cosa detta diviene oggetto di memoria. Se dunque uno pensa attentamente alle parole che dice, ma non pensa al fatto che le dice, dopo non ricorda bene se le ha dette. Infatti una cosa diviene oggetto di memoria in quanto è appresa come passata, secondo la spiegazione che dà Aristotele [De mem. 1].

Se dunque il sacerdote ha coscienza di avere omesso qualcosa che non è indispensabile al sacramento, penso che non debba per questo ricominciare da capo cambiando l'ordine del sacrificio, ma che debba proseguire. –

Se invece è certo di avere omesso qualcosa di essenziale, ossia la forma della consacrazione, essendo questa necessaria al sacramento quanto la materia, deve fare come si è detto sopra [ad 4] in caso di difetto della materia: deve cioè riprendere dalla forma della consacrazione e ripetere per ordine tutto il resto, per non cambiare l'ordine del sacrificio.

6. La frazione dell'ostia consacrata e l'immissione di una sua parte nel calice si riferisce al corpo mistico: così come l'aggiunta dell'acqua sta a significare il popolo. Perciò l'omissione di queste cose non rende incompleto il sacrificio, in modo che a motivo di ciò si debba ripetere qualcosa nella celebrazione di questo sacramento.

7. Come si legge nel Decreto [di Graz. 3, 2, 27], che riferisce un testo del Papa S. Pio I, «se per negligenza delle gocce di sangue cadono sul pavimento di legno a contatto con la terra, si lambiscano con la lingua e si raschi il pavimento. Se poi manca il tavolato si raschi la terra, la si bruci e si depositi la cenere sotto l'altare. Il sacerdote poi faccia penitenza per quaranta giorni. –

Se invece qualche goccia del calice è stata versata sull'altare, il ministro sorbisca le gocce. E faccia penitenza per tre giorni. – Se il sangue è stato versato sulle tovaglie dell'altare ed è passato fino alla seconda tovaglia, faccia penitenza per quattro giorni. Se fino alla terza, faccia penitenza per nove giorni.

Se fino alla quarta, faccia penitenza per venti giorni. Le tovaglie poi su cui è stato versato il sangue siano lavate per tre volte dal ministro tenendo sotto il calice, e l'acqua di questa abluzione venga raccolta e sia riposta presso l'altare ». Potrebbe però anche essere bevuta dal ministro, se non ci fosse il pericolo di vomito. Alcuni inoltre tagliano la parte delle tovaglie dove si è versato il sangue e la bruciano, riponendo le ceneri sotto l'altare, o nel sacrario.

Nello stesso Decreto [ib., can. 28] sono poi riportate le norme di un penitenziale di S. Beda: «Se uno per ubriachezza o intemperanza vomita l'Eucaristia, faccia quaranta giorni di penitenza; i chierici, i monaci e i sacerdoti ne facciano sessanta; il vescovo novanta. Se uno però la vomita per malattia, faccia sette giorni di penitenza».

Il medesimo Decreto [ib., can. 94] riporta poi le prescrizioni di un Concilio di Orléans: «Chi non ha conservato a dovere il sacramento, per cui in chiesa un topo o un altro animale lo mangia, faccia quaranta giorni di penitenza. – Chi perde l'Eucaristia in Chiesa o ne fa cadere una parte che non viene più trovata, faccia trenta giorni di penitenza». – E la stessa penitenza merita il sacerdote per la cui trascuratezza le ostie consacrate vanno in putrefazione.

Nei suddetti giorni di penitenza il penitente deve poi digiunare e astenersi

dalla comunione. Tuttavia, tenendo conto delle circostanze riguardanti il fatto e le persone, la penitenza suddetta può essere aggravata o diminuita.
Si abbia in ogni modo sempre cura di conservare rispettosamente o anche di consumare le specie eucaristiche ogni volta che vengono trovate integre: poiché sotto le specie, finché esse durano, rimane presente il corpo di Cristo, come si disse sopra [q. 76, a. 6, ad 3; q. 77, aa. 4, 5]. Gli oggetti poi dove le specie vengono a trovarsi siano bruciati, se ciò può essere fatto senza obiezioni, e la cenere venga riposta nel sacrario, come si è detto a proposito della raschiatura del pavimento di legno.

## Quaestio 84
## Prooemium

[51204] IIIª q. 84 pr. Consequenter considerandum est de sacramento poenitentiae. Circa quod primo considerandum est de ipsa poenitentia; secundo, de effectu ipsius; tertio, de partibus eius; quarto, de suscipientibus hoc sacramentum; quinto, de potestate ministrorum; sexto, de solemni ritu huius sacramenti. Circa primum duo sunt consideranda, primo, de poenitentia secundum quod est sacramentum; secundo, de poenitentia secundum quod est virtus. Circa primum quaeruntur decem. Primo, utrum poenitentia sit sacramentum. Secundo, de propria materia eius. Tertio, de forma ipsius. Quarto, utrum impositio manus requiratur ad hoc sacramentum. Quinto, utrum hoc sacramentum sit de necessitate salutis. Sexto, de ordine eius ad alia sacramenta. Septimo, de institutione eius. Octavo, de duratione ipsius. Nono, de continuitate eius. Decimo, utrum possit iterari.

## ARGOMENTO 84
## IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA

Veniamo ora a parlare del sacramento della penitenza.
Tratteremo dunque: primo, della penitenza in se stessa; secondo, dei suoi effetti [q. 86]; terzo, delle sue parti [q. 90]; quarto, di coloro che ricevono questo sacramento [Suppl., q. 16]; quinto, del potere di coloro che lo amministrano [q. 17]; sesto, del rito solenne di questo sacramento [q. 28].
Sul primo argomento dobbiamo esaminare: primo, la penitenza in quanto sacramento; secondo, la penitenza in quanto virtù [q. 85].
Sul primo punto si pongono dieci quesiti: 1. Se la penitenza sia un sacramento; 2. Quale ne sia la materia; 3. Quale la forma; 4. Se in questo sacramento sia strettamente richiesta l'imposizione delle mani; 5. Se questo sacramento sia indispensabile per la salvezza; 6. Quale relazione abbia con gli altri sacramenti; 7. La sua istituzione; 8. Quanto debba durare la penitenza; 9. Se debba essere continua; 10. Se possa venire reiterata.

### Articolo 1
Supra, q. 65, a. 1; In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 1; d. 22, q. 2, a. 1
### Se la penitenza sia un sacramento

Pare che la penitenza non sia un sacramento. Infatti:
1. S. Gregorio, come riferisce anche il Decreto [di Graz. 2, 1, 84], afferma: «Sacramenti sono il battesimo, la cresima, il corpo e il sangue di Cristo;

e queste cose sono denominate sacramenti poiché in esse, sotto il velo di realtà corporee, la virtù divina compie segretamente la nostra salvezza». Ma ciò non si riscontra nella penitenza: poiché non vengono adoperate in essa delle realtà corporee sotto le quali la virtù divina compirebbe l'opera della salvezza. Quindi la penitenza non è un sacramento.
2. I sacramenti della Chiesa vengono distribuiti dai ministri di Cristo, come risulta dalle parole di S. Paolo [1 Cor 4, 1]: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio». Ora, la penitenza non viene impartita dai ministri di Cristo, ma viene ispirata interiormente da Dio, secondo le parole di Geremia [31, 19]: «Dopo che tu mi hai convertito, ho fatto penitenza». Perciò la penitenza non è un sacramento.
3. Nei sacramenti che abbiamo esaminato finora [qq. 66 ss.] c'è un elemento che è sacramentum tantum, un altro che è res et sacramentum e un terzo che è res tantum [q. 66, a. 1; q. 73, a. 1, ad 3]. Ma ciò non si riscontra nella penitenza. Quindi la penitenza non è un sacramento.
In contrario: Come il battesimo, così anche la penitenza viene adibita per purificare dai peccati. Per cui S. Pietro [At 8, 22] disse a Simon [Mago]: «Fa' penitenza di questa tua iniquità». Ma il battesimo è un sacramento. Quindi per lo stesso motivo lo è pure la penitenza .
Dimostrazione: Come dice S. Gregorio nel testo citato sopra, «il sacramento consiste in una cerimonia in cui si riceve simbolicamente ciò che va ricevuto santamente». Ora, è chiaro che nella penitenza si compie una cerimonia tale da significare qualcosa di sacro, sia da parte del peccatore penitente, sia da parte del sacerdote che assolve: il penitente infatti con quanto fa e dice esprime l'idea che il suo cuore si è allontanato dal peccato, e similmente il sacerdote con i gesti e con le parole che indirizza al penitente esprime l'azione di Dio che rimette i peccati. Perciò è evidente che la penitenza praticata nella Chiesa è un sacramento.
Analisi delle obiezioni: 1. Per realtà corporee si intendono in senso lato anche gli atti esterni sensibili, che stanno a questo sacramento come l'acqua sta al battesimo o il crisma sta alla cresima. Si deve però notare che in quei sacramenti nei quali viene conferita una grazia superiore a ogni capacità dell'atto umano viene impiegata una materia esterna: come nel battesimo, in cui si ha la piena remissione dei peccati sia quanto alla colpa che quanto alla pena, nella cresima, in cui viene conferita la pienezza dello Spirito Santo, e nell'estrema unzione, in cui viene conferita la perfetta guarigione spirituale. E questa grazia proviene dalla virtù di Cristo come da un principio estrinseco. Per cui se in questi sacramenti si riscontrano degli atti umani, essi non sono essenziali al sacramento, ma agiscono in esso come cause dispositive. Invece in quei sacramenti che hanno un effetto corrispondente agli atti umani, gli stessi atti sensibili umani fungono da materia: e ciò avviene nella penitenza e nel matrimonio. Come anche nelle medicine corporali ce ne sono alcune che consistono in rimedi esterni, come le pomate e gli sciroppi, e altre invece che consistono in atti dei pazienti medesimi, come certi esercizi fisici.
2. Nei sacramenti la cui materia è un elemento materiale è necessario che tale materia venga applicata dal ministro della Chiesa, il quale agisce in

nome di Cristo, per indicare che l'eccellenza della virtù operante nel sacramento proviene da Cristo. Invece nel sacramento della penitenza, come si è già notato [ad 1], la materia è costituita dagli atti umani, i quali provengono da un'ispirazione interiore. E così la materia non viene applicata dal ministro, bensì da Dio che agisce interiormente; il ministro però dà al sacramento la sua struttura completa, assolvendo il penitente.
3. Anche nella penitenza c'è qualcosa che è sacramentum tantum, ed è l'atto esterno del penitente e del sacerdote che lo assolve. La res et sacramentum è invece la penitenza interiore del penitente, mentre la res tantum è la remissione dei peccati. E la prima di queste tre cose, presa nella sua totalità, è causa della seconda; la prima poi e la seconda insieme sono causa della terza.

Articolo 2
Infra, q. 30, a. 1, ad 3
Se i peccati siano la materia propria di questo sacramento
Pare che i peccati non siano la materia propria di questo sacramento:
Infatti:
1. Negli altri sacramenti la materia viene santificata mediante alcune parole, e così santificata produce l'effetto sacramentale. Ma i peccati non possono essere santificati, essendo incompatibili con l'effetto del sacramento, che è la grazia che rimette i peccati. Quindi i peccati non sono la materia propria di questo sacramento.
2. S. Agostino [Serm. 351, 2] scrive: «Nessuno può iniziare una nuova vita se la sua penitenza non si estende a tutta la vita dell'uomo vecchio». Ora, alla vita dell'uomo vecchio appartengono non solo i peccati, ma anche le penalità della vita presente. Quindi i peccati non sono la materia propria della penitenza.
3. Il peccato si distingue in originale, mortale e veniale. Ma il sacramento della penitenza non è ordinato contro il peccato originale, che viene tolto dal battesimo, e neppure contro quello veniale, che viene rimesso dal battersi il petto, dall'acqua benedetta e da altri sacramentali. Quindi i peccati non sono la materia propria della penitenza.
In contrario: L'Apostolo [2 Cor 12, 21] scrive: «Essi non hanno fatto penitenza dei peccati di impurità, di fornicazione e di dissolutezza che hanno commesso».
Dimostrazione: Ci sono due tipi di materia, cioè prossima e remota: come la materia prossima di una statua è il metallo, quella remota invece l'[elemento] acqua. Ora, abbiamo già notato [a. 1, ad 1, 2] che la materia prossima di questo sacramento è costituita dagli atti del penitente: i quali hanno per materia i peccati di cui egli si pente, e che confessa, e per i quali è pronto a soddisfare. Perciò rimane che la materia remota della penitenza sono i peccati, non da compiere, ma da detestare e da distruggere.
Analisi delle obiezioni: 1. La obiezioni si fonda sulla materia prossima del sacramento.
2. La vita mortale dell'uomo vecchio è oggetto della penitenza non nel suo

aspetto di pena, ma per la colpa omessa.
3. La penitenza in qualche modo ha per oggetto tutti i generi di peccati, però non tutti nella stessa misura. Infatti il peccato attuale mortale è l'oggetto proprio e principale della penitenza: proprio, poiché ci pentiamo propriamente di quanto abbiamo commesso per nostra volontà; principale invece poiché questo sacramento fu istituito per cancellare il peccato mortale. - Dei peccati veniali si ha invece certamente una penitenza in senso proprio, poiché essi vengono commessi per nostra volontà, però questo sacramento non fu istituito principalmente contro di essi.
Il peccato originale infine non è oggetto della penitenza né principale, poiché contro di esso è ordinato non questo sacramento, bensì il battesimo, né proprio, poiché il peccato originale non fu compiuto per volontà nostra, se non forse in quanto viene considerata nostra la volontà di Adamo, secondo le parole di S. Paolo [Rm 5, 12 Vg]: «In lui tutti abbiamo peccato». Tuttavia prendendo il termine penitenza nel senso di una qualsiasi detestazione del passato si può parlare di penitenza anche per il peccato originale: ed è in questo senso che parla S. Agostino nel De Poenitentia [cf. l. cit. nell'ob. 2].

Articolo 3
In 4 Sent., d. 22, q. 2, a. 2, sol. 3; De forma abs.
Se le parole: «Io ti assolvo» siano la forma di questo sacramento
Pare che la forma di questo sacramento non sia costituita dalle parole: «Io ti assolvo». Infatti:
1. La forma dei sacramenti viene desunta dall'istituzione di Cristo e dall'uso della Chiesa. Ora, non si riscontra nella Scrittura che Cristo abbia istituito questa formula. Ed essa non risulta nemmeno dall'uso comune: anzi, in certe assoluzioni fatte pubblicamente nella Chiesa, come in quelle di Prima e di Compieta, e in quella del Giovedì Santo, non si usa la formula indicativa : «Io ti assolvo», ma quella deprecativa: «Dio onnipotente abbia misericordia di voi», oppure: «Dio onnipotente vi conceda l'assoluzione». Quindi le parole: «Io ti assolvo» non sono la forma di questo sacramento.
2. Il Papa S. Leone [Epist. 108] afferma: «Il perdono di Dio non può aversi che mediante le preghiere del sacerdote». Ma egli parla del perdono di Dio offerto ai penitenti. Quindi la forma di questo sacramento deve essere una formula deprecatoria.
3. Assolvere dai peccati equivale a rimetterli. Ora, come scrive S. Agostino [cf. P. Lomb., Sent. 4, 18, 5], «solo Dio, che è in grado di purificare interiormente dal peccato, rimette la colpa». Quindi solo Dio può assolvere dai peccati. Perciò il sacerdote non deve dire: «Io ti assolvo», come non dice: «Io ti rimetto i peccati».
4. Il Signore, come diede ai suoi discepoli il potere di assolvere dai peccati, così diede loro anche quello di curare le infermità, cioè, come dice il Vangelo [Mt 10, 1; Lc 9, 1] «di cacciare i demoni e di curare le malattie». Ma nel guarire i malati gli Apostoli non usavano la formula: «Io ti guarisco», bensì quest'altra: «Ti guarisca il Signore Gesù Cristo» [At 9, 34]. Quindi i sacerdoti, esercitando il potere conferito da Cristo agli Apostoli, devono usare non la

formula: «Io ti assolvo», ma la formula: «Cristo ti dia l'assoluzione».
5. Alcuni di coloro che fanno uso di questa formula la spiegano in questo senso: «Io ti assolvo, cioè ti dichiaro assolto». Ma il sacerdote non è in grado di fare ciò senza una rivelazione divina. Infatti nel Vangelo [Mt 16, 19] si legge che a Pietro, prima delle parole: «Tutto ciò che scioglierai sulla terra», ecc., era stato detto [v. 17]: «Beato te, Simone figlio di Giona, poiché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli». Perciò Pare una presunzione da parte del sacerdote a cui non è stata fatta una rivelazione l'affermare: «Io ti assolvo», anche nel senso di: «Io ti dichiaro assolto».
In contrario: Il Signore, come disse ai discepoli [Mt 28, 19]: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole», così disse a Pietro [Mt 16, 19]: «Tutto ciò che scioglierai». Ora il sacerdote, forte di quelle parole di Cristo, afferma: «Io ti battezzo». Quindi per la medesima autorità egli in questo sacramento deve affermare: «Io ti assolvo».
Dimostrazione: Il perfezionamento in ogni genere di cose va attribuito alla forma. Ora, sopra [a. 1, ad 2] abbiamo notato che questo sacramento viene completato dagli atti del sacerdote, per cui quanto proviene dal penitente, sia che si tratti di parole o di gesti, costituisce la materia di questo sacramento, mentre quanto proviene dal sacerdote ha funzione di forma. E poiché i sacramenti della nuova legge, come si è detto sopra [q. 62, a. 1, ad 1], «producono ciò che significano », è necessario che la forma del sacramento significhi quanto nel sacramento si compie rispetto alla materia sacramentale. Per cui la forma del battesimo è: «Io ti battezzo», e quella della cresima: «Io ti segno con il segno della croce e ti confermo con il crisma della salvezza», poiché questi sacramenti consistono nell'uso della materia. Invece nel sacramento dell'Eucaristia, che consiste nella stessa consacrazione della materia, viene espressa la realtà della consacrazione con le parole: «Questo è il mio corpo». Ma il sacramento di cui parliamo, cioè la penitenza, non consiste nella consacrazione di una qualche materia, e neppure nell'uso di una materia già santificata, bensì nell'eliminazione di una certa materia, cioè del peccato, nel senso in cui i peccati, come si è notato sopra [a. 2], sono la materia della penitenza.
Ora, tale eliminazione viene indicata dal sacerdote con la formula: «Io ti assolvo» [ossia sciolgo]; infatti i peccati sono dei legami, secondo le parole dei Proverbi [5, 22]: «L'empio è preda delle sue iniquità, è stretto nelle funi dei suoi peccati». Perciò è evidente che la formula: «Io ti assolvo» costituisce la forma più conveniente di questo sacramento.
Analisi delle obiezioni: 1. Questa forma viene desunta dalle parole stesse dette da Cristo a Pietro [Mt 16, 19]: «Tutto ciò che scioglierai sulla terra», ecc. E la Chiesa si serve di questa formula nell'assoluzione sacramentale. Invece le altre assoluzioni date in pubblico non sono sacramentali, ma sono preghiere ordinate alla remissione dei peccati veniali. Perciò nell'assoluzione sacramentale non basterebbe dire: «Dio onnipotente abbia misericordia di te»; oppure: «Dio ti conceda l'assoluzionee la remissione», poiché con tali parole il sacerdote non indica che l'assoluzione viene accordata, ma chiede che lo sia. - Tuttavia questa preghiera viene premessa all'assoluzione sacramentale

perché l'effetto del sacramento non venga impedito da parte del penitente, i cui atti in questo sacramento costituiscono la materia, a differenza del battesimo e della cresima.

2. Le parole del Papa S. Leone si riferiscono alla preghiera che precede l'assoluzione, ma esse non escludono l'assoluzione sacerdotale propriamente detta.

3. Solo Dio assolve e rimette i peccati in forza della sua autorità. I sacerdoti invece fanno l'una e l'altra cosa in modo ministeriale: cioè in quanto le parole del sacerdote in questo sacramento agiscono strumentalmente, come anche negli altri sacramenti; poiché è sempre la virtù divina ad agire interiormente in tutti i segni sacramentali, siano essi cose o parole, come risulta dalle spiegazioni date [q. 62, a. 1; q. 64, a. 1]. Per cui anche il Signore espresse l'una e l'altra cosa: a Pietro infatti disse [Mt 16, 19]: «Qualunque cosa scioglierai», ecc., mentre ai discepoli disse [Gv 20, 23]: «A chi rimetterete i peccati, saranno rimessi». Tuttavia il sacerdote dice: «Io ti assolvo», e non: «Io rimetto i tuoi peccati», poiché ciò si accorda meglio con le parole dette dal Signore in riferimento al potere delle chiavi, in forza del quale i sacerdoti assolvono. Siccome però il sacerdote assolve come ministro, è giusto aggiungere qualcosa che accenni all'autorità suprema di Dio, in modo che ne risulti ad es. la formula: «Io ti assolvo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», oppure: «in virtù della passione di Cristo», oppure: «con l'autorità di Dio», come spiega Dionigi [De cael. hier. 13, 4]. Ma non essendo ciò determinato dalle parole di Cristo come nel battesimo, questa aggiunta è lasciata all'arbitrio del sacerdote.

4. Agli Apostoli non fu conferito il potere di risanare essi stessi gli infermi, ma che gli infermi guarissero mediante la loro preghiera. Invece nei sacramenti fu data loro la facoltà di agire come cause strumentali, o ministeriali. Per questo il loro atto viene espresso nelle forme sacramentali più che nelle guarigioni miracolose.

Nelle quali però non sempre venivano usate formule solo deprecatorie, ma talora anche indicative e imperative, come si legge negli Atti [3, 6] che S. Pietro disse allo storpio: «Quello che ho, te lo do. Nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina!».

5. L'interpretazione della formula: «Io ti assolvo» nel senso di: «Io ti dichiaro assolto» è vera sotto un certo aspetto, ma non completamente. Poiché i sacramenti della nuova legge non solo significano, ma anche «compiono ciò che significano». Come quindi nel battezzare il sacerdote esprime il fatto che uno è purificato interiormente con le parole e con il rito non solo a modo di segno, ma anche effettivamente, così quando dice: «Io ti assolvo» esprime l'assoluzione del penitente non solo a modo di segno, ma anche realizzandola effettivamente. – E d'altra parte egli si esprime senza incertezze. Poiché come gli altri sacramenti della nuova legge hanno per loro natura un effetto sicuro in virtù della passione di Cristo, sebbene tale effetto possa essere impedito dalle disposizioni di chi li riceve, così avviene anche in questo sacramento. Da cui le parole di S. Agostino [De adult. coniug. 2, 9]: «Una volta che l'adulterio commesso è stato espiato, la riconciliazione degli sposi non è più né vergognosa né difficile, là dove grazie

alle chiavi del regno dei cieli non c'è da dubitare della remissione dei peccati». Perciò neppure il sacerdote ha bisogno di una rivelazione speciale, ma basta la rivelazione generale della fede, attraverso la quale vengono rimessi i peccati Per cui si legge che a Pietro fu fatta appunto questa rivelazione della fede.
Tuttavia la formula: «Io ti assolvo» può essere spiegata meglio in questo senso: «Io ti impartisco il sacramento dell'assoluzione».

Articolo 4
De forma abs., c. 4
Se per questo sacramento si richieda l'imposizione delle mani
Pare che per questo sacramento si richieda l'imposizione delle mani del sacerdote. Infatti:
1. Nel Vangelo [Mc 16, 18] si legge: «Imporranno le mani ai malati, e questi guariranno». Ora, i malati spirituali sono i peccatori, che vengono guariti da questo sacramento. Perciò in questo sacramento si richiede l'imposizione delle mani.
2. Nel sacramento della penitenza l'uomo ricupera lo Spirito Santo perduto; dice infatti il Salmista [50, 14] parlando come penitente: «Rendimi la gioia di essere salvato, e confortami con lo Spirito di fortezza». Ma lo Spirito Santo viene dato con l'imposizione delle mani, poiché negli Atti [8, 17] si legge che gli Apostoli «imponevano loro le mani, e quelli ricevevano lo Spirito Santo»; e il Vangelo [Mt 19, 13] riferisce che «al Signore furono portati dei bambini perché imponesse loro le mani». Quindi in questo sacramento è indispensabile l'imposizione delle mani.
3. In questo sacramento le parole del sacerdote non sono più efficaci che negli altri sacramenti. Ma negli altri sacramenti le parole del ministro non bastano se non sono accompagnate da un atto: come nel battesimo, quando il sacerdote dice: «Io ti battezzo», si richiede anche un'abluzione materiale. Perciò anche nel dire: «Io ti assolvo» è indispensabile che il sacerdote compia qualche atto circa il penitente, imponendogli le mani.
In contrario: Quando il Signore disse a Pietro [Mt 16, 19]: «Tutto ciò che scioglierai sulla terra, sarà sciolto», ecc., non fece alcuna menzione dell'imposizione delle mani. E neppure quando disse a tutti gli Apostoli [Gv 20, 23]: «A chi rimetterete i peccati, saranno rimessi». Quindi in questo sacramento non si richiede l'imposizione delle mani.
Dimostrazione: L'imposizione delle mani viene usata nei sacramenti della Chiesa per indicare l'effusione copiosa di un certo effetto di grazia su coloro ai quali vengono imposte le mani, come per una trasfusione di quella grazia che deve trovarsi in abbondanza nei ministri. Per questo l'imposizione delle mani viene fatta nel sacramento della cresima, in cui si conferisce la pienezza dello Spirito Santo, e nel sacramento dell'ordine, in cui ai sacri ministri viene conferita un'eccellenza di poteri. Da cui le parole di S. Paolo a Timoteo [2 Tm 1, 6]: «Ti ricordo di ravvivare la grazia di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani».
Ora, il sacramento della penitenza non è ordinato al conseguimento di una qualche eccellenza di grazia, ma alla remissione dei peccati. Perciò in questo

sacramento non è richiesta l'imposizione delle mani, come non è richiesta neppure nel battesimo, nel quale tuttavia la remissione dei peccati è più completa.
Analisi delle obiezioni: 1. L'imposizione delle mani sui malati non era un rito sacramentale, ma era ordinata al compimento dei miracoli: per cui il contatto delle mani da parte di uomini santi eliminava anche le infermità corporali. Per questo nel Vangelo [Mc 6, 5] si legge che il Signore «imponeva le mani agli ammalati e li guariva»; e mondò il lebbroso con il suo contatto [Mt 8, 3].
2. Non qualsiasi conferimento dello Spirito Santo richiede l'imposizione delle mani, poiché lo Spirito Santo è ricevuto anche nel battesimo, nel quale tuttavia non si usa l'imposizione delle mani, ma l'imposizione delle mani è richiesta per ricevere lo Spirito Santo con pienezza: il che avviene nella cresima.
3. Nei sacramenti che si compiono mediante l'uso della materia il ministro deve compiere un qualche atto corporale su colui che li riceve, come avviene nel battesimo, nella cresima e nell'estrema unzione. Ma questo sacramento non consiste nell'uso di una materia applicata dall'esterno, poiché qui fungono da materia gli atti del penitente.
Come quindi nell'Eucaristia il sacerdote compie il sacramento con la sola pronunzia delle parole sulla materia, così le sole parole del sacerdote che assolve, rivolte al penitente, compiono il sacramento dell'assoluzione.
Che se poi si richiedesse un atto corporale da parte del sacerdote, allora il segno di croce, che viene usato anche nell'Eucaristia, non sarebbe meno adatto dell'imposizione delle mani, per indicare che i peccati vengono rimessi con il sangue della croce di Cristo. E tuttavia tale rito non è indispensabile per questo sacramento, come non lo è neppure per l'Eucaristia.

Articolo 5
Supra, q. 65, a. 4; In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 5 et expos.; d. 17, q. 3, a. 3, sol. 1; C. G., IV, c. 72
Se questo sacramento sia indispensabile per la salvezza
Pare che questo sacramento non sia indispensabile per la salvezza. Infatti:
1. A commento di quelle parole del Salmo [125, 5]: «Chi semina nel pianto», ecc. , la Glossa [P. Lomb.] raccomanda: «Non essere triste, se hai la buona volontà che fa mietere la pace». Ora, la tristezza è un elemento della penitenza, secondo le parole di S. Paolo [2 Cor 7, 10]: «La tristezza secondo Dio produce un pentimento irrevocabile che porta alla salvezza». Quindi per salvarsi basta la buona volontà, senza la penitenza.
2. Nei Proverbi [10, 12] si legge: «L'amore ricopre ogni colpa», e ancora [15, 27 Vg]: «I peccati vengono cancellati dalla misericordia e dalla fede». Ma questo sacramento ha il solo scopo di cancellare i peccati. Avendo quindi la carità, la fede e la misericordia, chiunque può conseguire la salvezza, anche senza il sacramento della penitenza.
3. I sacramenti della Chiesa hanno origine dall'istituzione di Cristo. Ora, nel Vangelo [Gv 8, 11] si legge che Cristo assolse la donna adultera senza penitenza. Perciò è evidente che la penitenza non è indispensabile alla salvezza.
In contrario: Il Signore [Lc 13, 5] ha affermato: «Se non farete penitenza, perirete tutti allo stesso modo».
Dimostrazione: Una cosa può essere necessaria alla salvezza in due modi: primo,

in modo assoluto; secondo, in date circostanze. È necessario in modo assoluto ciò di cui nessuno può fare a meno per raggiungere la salvezza: come la grazia di Cristo e il sacramento del battesimo, mediante il quale si rinasce in Cristo. Invece il sacramento della penitenza è necessario in certe circostanze: è necessario cioè non a tutti, ma a coloro che sono in peccato; poiché si legge [Oraz. di Manasse, apocr., su 2 Cr 33, 11-13]: «Tu, o Signore dei giusti, non hai preteso la penitenza da Abramo, da Isacco e da Giacobbe, i quali non peccarono contro di te».

Ora, come dice S. Giacomo [1, 15], «il peccato, una volta consumato, produce la morte». Quindi per la salvezza del peccatore è indispensabile che il peccato venga cancellato. E ciò non può verificarsi senza il sacramento della penitenza, in cui opera la virtù della passione di Cristo mediante l'assoluzione del sacerdote unita agli atti del penitente, il quale coopera con la grazia nella distruzione del peccato: poiché, come dice S. Agostino [Serm. 169, 11], «chi ti ha creato senza di te, non ti giustificherà senza di te». Perciò è evidente che il sacramento della penitenza è indispensabile per la salvezza dopo il peccato: come lo è la medicazione per il corpo dopo che uno è incorso in una malattia pericolosa.

Analisi delle obiezioni: 1. Quella glossa Pare riferirsi a coloro la cui buona volontà non è stata interrotta dal peccato: costoro infatti non hanno motivo di tristezza. Ma se la buona volontà viene compromessa dal peccato non può venire restaurata senza tristezza, poiché uno deve dolersi del peccato commesso: il che rientra nella penitenza.

2. Se uno incorre nel peccato, la carità, la fede e la misericordia non possono liberarlo dalla colpa senza la penitenza. La carità infatti richiede che uno si addolori per l'offesa arrecata all'amico, e che cerchi di riconciliarsi con lui. La fede poi richiede che uno cerchi la giustificazione dei peccati mediante la virtù della passione di Cristo, che opera nei sacramenti della Chiesa. Inoltre anche la misericordia ben ordinata richiede che uno provveda con la penitenza alla propria miseria, che è procurata dal peccato secondo quelle parole [Pr 14, 34]: «Il peccato rende miseri i popoli». Per cui si legge ancora [Sir 30, 24 Vg]: «Abbi misericordia della tua anima, facendo ciò che piace a Dio».

3. Si deve al potere di eccellenza, che era un privilegio esclusivo di Cristo, come si è detto [q. 64, a. 4, ad 1, 3; q. 72, a. 1, ad 1], che egli abbia conferito alla donna adultera l'effetto del sacramento della penitenza, che è la remissione dei peccati, senza il sacramento della penitenza; sebbene l'abbia conferito non senza la penitenza interiore, che egli produsse in lei mediante la grazia.

## Articolo 6

In 4 Sent., d. 2, q. 1, a. 3, ad 5; d. 14, q. 1, a. 2, sol. 4; d. 16, q. 4, a. 1, sol. 1, ad 1

### Se la penitenza sia «la seconda tavola dopo il naufragio»

Pare che la penitenza non sia «la seconda tavola dopo il naufragio».

Infatti:

1. La Glossa [interlin. di Gir.], nel commentare le parole di Isaia [3, 9]: «Essi ostentano il peccato come Sodoma», afferma: «La seconda tavola dopo il naufragio è nascondere i peccati». Ma la penitenza non li nasconde, bensì

li rivela. Quindi la penitenza non è la seconda tavola.
2. Le fondamenta occupano nell'edificio non il secondo, ma il primo posto. Ora, nell'edificio spirituale la penitenza costituisce le fondamenta, come risulta dalle parole di S. Paolo [Eb 6, 1]: «Non gettiamo di nuovo le fondamenta della penitenza dalle opere di morte». Essa infatti precede il battesimo, come risulta dalla Scrittura [At 2, 38]: «Fate penitenza, e ciascuno di voi si faccia battezzare». Quindi la penitenza non può essere considerata la seconda tavola.
3. Tutti i sacramenti sono delle tavole, ossia dei rimedi contro il peccato. Ora, la penitenza tra i sacramenti non occupa il secondo posto, ma il quarto, come si è visto sopra [q. 65, a. 2]. Quindi la penitenza non deve essere chiamata «la seconda tavola» dopo il naufragio.
In contrario: S. Girolamo [Epist. 130] afferma che «la seconda tavola dopo il naufragio è la penitenza».
Dimostrazione: Ciò che è per se precede per natura ciò che è per accidens: come la sostanza viene prima dell'accidente. Ora, tra i sacramenti alcuni sono ordinati per se alla salvezza dell'uomo: vale a dire il battesimo, che è la rigenerazione spirituale, la cresima, che è la crescita spirituale, e l'Eucaristia che è il nutrimento spirituale. La penitenza invece è ordinata alla salvezza dell'uomo quasi per accidens, in modo condizionato, cioè supposto il peccato. Se l'uomo infatti non commettesse alcun peccato attuale non avrebbe bisogno della penitenza, e tuttavia avrebbe bisogno del battesimo, della cresima e dell'Eucaristia: come anche nella vita fisica l'uomo non ha bisogno di medicine se non perché si ammala, mentre di per sé ha sempre bisogno della generazione, della crescita e del nutrimento. La penitenza quindi occupa il secondo posto rispetto allo stato di integrità che viene conferito e conservato dai sacramenti suddetti. Per cui metaforicamente viene detta «seconda tavola dopo il naufragio».
Infatti il primo rimedio per coloro che attraversano il mare è conservarsi nella nave integra, mentre il secondo, dopo la rovina della nave, sta nell'aggrapparsi a una tavola. E così anche nel mare di questa vita il primo rimedio sta nel conservare l'integrità, mentre il secondo, dopo che uno ha perduto
l'integrità con il peccato, sta nel ravvedersi mediante la penitenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Si possono nascondere i peccati in due modi. Primo, nell'atto di commetterli. Ora, peccare pubblicamente è peggio che peccare di nascosto: sia perché chi pecca pubblicamente mostra di peccare con maggiore disprezzo, sia anche perché pecca scandalizzando gli altri. Perciò il fatto che uno pecchi di nascosto è già un certo rimedio. E in questo senso la Glossa può affermare che «la seconda tavola dopo il naufragio è nascondere i peccati»: non perché ciò cancelli il peccato come la penitenza, ma perché in questo modo il peccato diventa meno grave.
Secondo, uno può nascondere il peccato commesso rifiutandosi di confessarlo. E ciò è incompatibile con la penitenza. Ora, nascondere il peccato in questo modo non è una seconda tavola, ma piuttosto il suo contrario, poiché nei Proverbi [28, 13] si legge: «Chi nasconde le proprie colpe non avrà successo».
2. La penitenza non può dirsi fondamento dell'edificio spirituale in modo

assoluto, cioè nella sua prima edificazione, ma è il fondamento nella riedificazione seguente che avviene dopo la distruzione del peccato: infatti la prima cosa indispensabile per coloro che tornano a Dio è la penitenza. Tuttavia in quel testo l'Apostolo parla del fondamento della dottrina spirituale. –
La penitenza poi che precede il battesimo non è la penitenza sacramentale.
3. I primi tre sacramenti riguardano la nave integra, ossia lo stato di integrità, rispetto al quale stato la penitenza viene detta «seconda tavola».

Articolo 7
In 4 Sent., d. 22, q. 2, a. 3
Se era giusto che questo sacramento venisse istituito nella nuova legge
Pare non giusto che questo sacramento venisse istituito nella nuova legge.
Infatti:
1. Le cose che appartengono alla legge naturale non hanno bisogno di istituzione. Ora, pentirsi del male fatto appartiene alla legge naturale: non è infatti possibile che si ami il bene senza dolersi del suo contrario. Quindi non era giusto che la penitenza venisse istituita nella nuova legge.
2. Quanto esisteva già nella legge antica non era da istituirsi. Ma la penitenza esisteva anche nella legge antica, per cui il Signore si lamentò con Geremia [8, 6]: «Nessuno si muove a penitenza del suo peccato, dicendo: Che ho fatto?». Perciò la penitenza non doveva essere istituita nella nuova legge.
3. La penitenza è successiva al battesimo, essendo «la seconda tavola», come si è visto sopra [a. 6]. Invece risulta che il Signore la istituì prima del battesimo, poiché si legge [Mt 4, 17] che all'inizio della sua predicazione il Signore disse: «Fate penitenza, perché il regno dei cieli è vicino». Quindi l'istituzione di questo sacramento nella nuova legge non avvenne in maniera conveniente.
4. I sacramenti della nuova legge devono la loro istituzione a Cristo, dal quale ricevono la loro virtù, come si è spiegato [q. 62, a. 5; q. 64, a. 3]. Ma non Pare che Cristo abbia istituito questo sacramento: poiché egli non se ne servì, come fece invece con altri sacramenti. Quindi non era conveniente che questo sacramento fosse istituito nella nuova legge.
In contrario: Il Signore [Lc 24, 46] ha affermato: «Il Cristo doveva patire e risuscitare dai morti il terzo giorno, e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la penitenza e il perdono dei peccati».
Dimostrazione: Come si è già spiegato [a. 1, ad 1, 2; a. 2], in questo sacramento la materia è costituita dagli atti del penitente; invece l'atto del sacerdote, che agisce quale ministro di Cristo, si presenta come l'elemento formale e perfettivo del sacramento. Ora la materia, negli altri sacramenti, preesiste in forza della natura, come nel caso dell'acqua, oppure è dovuta all'arte, come nel caso del pane, anche se perché tale materia venga assunta per il sacramento si richiede che ciò sia determinato dall'istituzione. La forma del sacramento invece, come anche la sua efficacia, dipende totalmente dall'istituzione di Cristo, dalla cui passione deriva la virtù dei sacramenti. E così [anche nella penitenza] la materia preesiste nell'ordine naturale, poiché l'uomo è spinto dalla sua ragione naturale a pentirsi del male commesso, ma che l'uomo faccia

penitenza in un dato modo dipende dall'istituzione divina.
Per questo il Signore all'inizio della sua predicazione esortò gli uomini non solo a pentirsi, ma anche «a fare penitenza», indicando gli atti determinati richiesti per questo sacramento. Determinò invece il compito dei ministri quando disse a S. Pietro [Mt 16, 19]: «A te darò le chiavi del regno dei cieli», ecc. L'efficacia poi di questo sacramento e la sorgente della sua virtù le dichiarò dopo la risurrezione, quando disse [Lc 24, 47] che «nel suo nome sarebbero stati predicati a tutte le genti la penitenza e il perdono dei peccati»; e ciò dopo aver parlato della passione e della risurrezione: poiché questo sacramento deve la sua capacità di rimettere i peccati alla virtù del nome di Gesù Cristo che patisce e che risorge. È quindi evidente che questo sacramento doveva essere istituito nella nuova legge.
Analisi delle obiezioni: 1. È di legge naturale che uno faccia penitenza del male commesso addolorandosi di averlo fatto, cercandone un rimedio e mostrando qualche segno del proprio dolore: come si legge dei Niniviti [Gn 3, 4 ss.]. Nei quali però ci fu qualcosa in più per la fede concepita grazie alla predicazione di Giona; nel senso cioè che essi agirono con la speranza di ottenere il perdono di Dio, secondo quelle parole [v. 9]: «Chi sa che Dio non cambi, si impietosisca, deponga il suo ardente sdegno sì che noi non moriamo? ». Tuttavia, come le altre prescrizioni della legge naturale vennero determinate con l'istituzione di una legge divina, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 100, a. 11], così avvenne anche per la penitenza.
2. Le prescrizioni della legge naturale ricevono dall'antica e dalla nuova legge determinazioni diverse, proporzionate all'imperfezione dell'antica e alla perfezione della nuova. Per cui anche la penitenza ricevette alcune determinazioni nella legge antica. Quanto al dolore ci fu il comando di renderlo più interno che esterno, secondo le parole di Gioele [2, 13]: «Laceratevi il cuore e non le vesti». Quanto invece al rimedio del dolore fu prescritto che in qualche modo i peccati venissero confessati ai ministri di Dio, almeno in generale. Da cui le parole del Signore nel Levitico [5, 17 s.]: «Se uno avrà peccato per ignoranza presenterà al sacerdote, come sacrificio di riparazione, un ariete senza difetto, di valore proporzionato al suo peccato: il sacerdote farà per lui il rito espiatorio per l'errore commesso per ignoranza, e gli sarà perdonato». E così per il fatto che uno compiva un'oblazione per il suo peccato, in qualche modo confessava al sacerdote la propria colpa. Per questo leggiamo nei Proverbi [28, 13]: «Chi nasconde le proprie colpe non avrà successo; chi le confessa e cessa di farle troverà indulgenza».
Non era però stato ancora istituito il potere delle chiavi, che deriva dalla passione di Cristo. Quindi non era stato neppure istituito che uno dovesse dolersi del suo peccato col proposito di sottoporsi con la confessione e la soddisfazione alle chiavi della Chiesa, nella speranza di ottenere il perdono in virtù della passione di Cristo.
3. Se consideriamo bene le cose, vediamo che quanto il Signore disse sulla necessità del battesimo [Gv 3, 3 ss.] precedette quanto egli disse sulla necessità della penitenza [Mt 4, 12]. Infatti le sue parole a Nicodemo sul battesimo precedettero l'incarcerazione di S. Giovanni [Battista], poiché l'evangelista

più sotto [vv. 23 s.] nota che costui battezzava; invece le parole sulla penitenza [Mt 4] seguirono tale incarcerazione [v. 12]. – Tuttavia, anche se Cristo avesse esortato prima alla penitenza che al battesimo, ciò sarebbe dipeso dal fatto che anche prima del battesimo si richiede una certa penitenza, come si rileva anche dalle parole di S. Pietro [At 2, 38]: «Fate penitenza, e ciascuno di voi si faccia battezzare».

4. Cristo non fece uso del battesimo da lui istituito, ma fu battezzato col battesimo di Giovanni, come si è visto sopra [q. 39, a. 2]. E neppure se ne servì attivamente nel suo ministero: poiché, come dice il Vangelo [Gv 4, 2], non lui battezzava, «ma i suoi discepoli»; sebbene si debba credere, seguendo S. Agostino [Epist. 265], che egli stesso abbia battezzato i suoi discepoli. L'uso invece di questo sacramento, da lui istituito, in nessun modo si addiceva a Cristo: non poteva infatti usarne direttamente, non avendo egli di che pentirsi, essendo senza peccato, e neppure aveva bisogno di ricorrervi per gli altri, poiché per mostrare la sua misericordia e la sua virtù egli accordava l'effetto del sacramento senza il sacramento, come si è già visto [a. 5, ad 3]. Per quanto riguarda invece l'Eucaristia, se ne cibò egli stesso e la amministrò agli altri. Sia per mostrare l'eccellenza di questo sacramento, sia perché esso è il memoriale della sua passione, in cui egli è il sacerdote e la vittima.

## Articolo 8

Infra, a. 9, ad 1; In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 4, sol. 1; d. 17, q. 2, a. 4, sol. 1

### Se la penitenza debba durare fino al termine della vita

Pare che la penitenza non debba durare fino al termine della vita. Infatti:

1. La penitenza è ordinata alla cancellazione del peccato. Ma il penitente consegue subito la remissione dei peccati, poiché sta scritto [Ez 18, 21]: «Se il malvagio farà penitenza di tutti i peccati commessi, vivrà e non morrà». Quindi non è necessario prolungare la penitenza.

2. Fare penitenza si addice allo stato dei principianti. Ma da questo stato si deve passare a quello dei proficienti, e quindi a quello dei perfetti. Perciò l'uomo non deve fare penitenza fino al termine della vita.

3. Come negli altri sacramenti, così anche in questo si devono osservare le norme della Chiesa. Ora, secondo i canoni il tempo della penitenza è determinato: nel senso cioè che chi ha commesso questo o quel peccato faccia quei dati anni di penitenza. Quindi la penitenza non va estesa fino al termine della vita.

In contrario: S. Agostino [De vera et falsa poenit. 13] afferma: «Che ci resta da fare, se non piangere in questa vita? Se infatti cessasse il dolore, verrebbe a cessare la penitenza. E se la penitenza cessa, che ci rimane del perdono?».

Dimostrazione: Esistono due tipi di penitenza: l'interna e l'esterna. La penitenza interna consiste nel dolersi per il peccato commesso. E questa penitenza deve durare fino al termine della vita. Uno cioè deve sempre avere il dispiacere di aver peccato: se infatti ne provasse piacere, per ciò stesso incorrerebbe nel peccato, e perderebbe il frutto del perdono. Ora, il dispiacere causa dolore in colui che è capace di provarlo, come è il caso dell'uomo in questa vita. – Dopo questa vita invece i santi non sono più soggetti al dolore, per cui avranno

dispiacere dei peccati commessi senza alcuna tristezza, secondo le parole di Isaia [65, 16]: «Saranno dimenticate le tribolazioni antiche».
La penitenza esterna invece mostra i segni esterni del dolore, fa confessare oralmente i propri peccati al sacerdote che deve assolvere e ne accetta la soddisfazione secondo il suo arbitrio. E questa penitenza non è necessario che duri fino al termine della vita, ma basta che duri fino a un tempo determinato, secondo la gravità della colpa.
Analisi delle obiezioni: 1. La vera penitenza non solo elimina le colpe passate, ma preserva anche dai peccati futuri. Sebbene quindi l'uomo nel primo istante della vera penitenza ottenga la remissione dei peccati passati, tuttavia si richiede che in lui perseveri la penitenza, perché non ricada nel peccato.
2. Praticare la penitenza interna accompagnata da quella esterna appartiene allo stato dei principianti, cioè di coloro che si sono convertiti recentemente dal peccato, ma la penitenza interna permane anche nei proficienti e nei perfetti, secondo le parole del Salmo [83, 6 Vg]: «Ha disposto le ascensioni del suo cuore nella valle delle lacrime». Per cui anche S. Paolo [1 Cor 15, 9] diceva: «Non sono degno di essere chiamato Apostolo, perché ho perseguitato la Chiesa di Dio».
3. Quelle determinazioni di tempo vengono fissate ai penitenti solo per gli atti esterni della penitenza.

Articolo 9
In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 4, sol. 2; d. 17, q. 2, a. 4, sol. 2
Se la penitenza debba essere continua
Pare che la penitenza non debba essere continua. Infatti:
1. In Geremia [31, 16] si legge: «Trattieni la voce dal pianto, i tuoi occhi dal versare lacrime». Ma ciò è impossibile se la penitenza è continua, consistendo essa nel pianto e nelle lacrime. Quindi la penitenza non può avere continuità.
2. L'uomo deve godere di ogni opera buona, secondo l'esortazione del Salmo [99, 2]: «Servite il Signore nella gioia». Ma fare penitenza è un'opera buona. Quindi si deve godere di essa. D'altra parte però, come spiega Aristotele [Ethic. 9, 4], «uno non può insieme addolorarsi e godere». Pare quindi impossibile che il penitente si addolori dei peccati commessi, come esige la nozione di penitenza.
3. L'Apostolo esorta i Corinzi [2 Cor 2, 7] a «consolare» il penitente, «perché egli non soccomba sotto un dolore troppo forte». Ora, la consolazione scaccia la tristezza, che è nella natura della penitenza. Quindi la penitenza non può essere continua.
In contrario: S. Agostino [De vera et falsa poenit. 13] ammonisce: «Nella penitenza ci sia la continuità del dolore».
Dimostrazione: Si può fare penitenza in modo attuale e in modo abituale. In modo attuale è certamente impossibile che l'uomo faccia penitenza di continuo, poiché l'atto del penitente, sia interno che esterno, deve necessariamente essere interrotto almeno dal sonno e dalle altre necessità corporali.
L'altro modo di fare penitenza è quello abituale. E in questo senso la penitenza

deve essere continua: sia perché uno non deve mai fare un atto contrario alla penitenza, sopprimendo così la sua disposizione abituale di penitente, sia perché deve avere il proposito di rammaricarsi sempre dei peccati commessi.
Analisi delle obiezioni: 1. Il pianto e le lacrime sono atti della penitenza esterna, i quali non solo non devono essere continui, ma neppure devono durare fino al termine della vita, come si è visto [a. 8]. Per cui di proposito il testo prosegue dicendo: «perché c'è una ricompensa della tua opera». Ora, la ricompensa dell'opera del penitente è la piena remissione dei peccati, sia quanto alla colpa che quanto alla pena: una volta raggiunta la quale non è necessario che uno insista nella penitenza esterna. Ciò non esclude però la continuità di quella penitenza di cui abbiamo parlato [nel corpo].
2. Del dolore e della gioia possiamo parlare in due sensi diversi. Primo, in quanto sono passioni dell'appetito sensitivo. E in questo senso non possono mai trovarsi insieme, poiché sono del tutto incompatibili: o dalla parte dell'oggetto, p. es. quando riguardano la stessa cosa, o almeno dalla parte del moto del cuore: la gioia infatti è accompagnata dalla dilatazione del cuore, la tristezza invece dal suo restringimento. Ed è in questo senso che parla il Filosofo nel testo citato.
Secondo, possiamo parlare della gioia e del dolore in quanto si limitano al semplice atto della volontà, a cui qualcosa piace o dispiace. E in questo senso non possono avere contrarietà se non dalla parte dell'oggetto, p. es. in rapporto alla stessa cosa e sotto il medesimo aspetto. Ora, da questo lato non è possibile la coesistenza della gioia e del dolore: poiché la stessa cosa sotto il medesimo aspetto non può contemporaneamente piacere e dispiacere. Se però la gioia e il dolore così considerati riguardano non la stessa cosa sotto il medesimo aspetto, ma cose diverse, oppure la stessa cosa sotto aspetti diversi, allora non c'è incompatibilità tra la gioia e il dolore. Quindi nulla impedisce che uno insieme goda e si addolori: se vediamo, p. es. , che una persona onesta viene perseguitata, proviamo piacere della sua onestà e dispiacere della sua tribolazione. Ora, allo stesso modo uno può provare dispiacere di avere peccato e insieme rallegrarsi di questo dispiacere, a cui si accompagna la speranza del perdono, per cui il dolore stesso diventa oggetto di gioia. Da cui l'esortazione di S. Agostino [l. cit.]: «Il penitente sempre si dolga, e goda del suo dolore». - Del resto, anche se la tristezza o dolore non fosse compatibile in alcun modo con la gioia, quest'ultima eliminerebbe la continuità della penitenza attuale, non di quella abituale.
3. La virtù, come spiega il Filosofo [Ethic. 2, 6], ha il compito di tenere il giusto mezzo nelle passioni. Ora la tristezza, che nell'appetito sensitivo accompagna il dispiacere della volontà, è una passione. Quindi va moderata secondo la virtù, e il suo eccesso è un vizio, poiché porta alla disperazione. Alla qual cosa accenna l'Apostolo, in quel testo, con le parole: «perché egli non soccomba sotto un dolore troppo forte». Perciò la consolazione di cui parla l'Apostolo modera la tristezza, o dolore, ma non la elimina totalmente.

## Articolo 10

In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 4, sol. 3; In Hebr., c. 6, lect. 1

### Se il sacramento della penitenza possa essere ricevuto più volte

Pare che il sacramento della penitenza non possa essere ricevuto più volte. Infatti:

1. L'Apostolo [Eb 6, 4. 6] afferma: «Quelli che sono stati una volta illuminati, che hanno gustato il dono celeste, che sono diventati partecipi dello Spirito Santo, se cadono è impossibile ricondurli a penitenza». Ora, quanti hanno fatto penitenza sono stati illuminati, e hanno ricevuto il dono dello Spirito Santo. Quindi chiunque pecca dopo la penitenza non può pentirsi una seconda volta.
2. S. Ambrogio [De poenit 2, 10] scrive: «Si trovano di quelli che ritengono di poter fare più volte penitenza. Sono coloro che nella religione cristiana si danno ai bagordi. Se infatti essi facessero penitenza davvero, non crederebbero di poterla reiterare: poiché come unico è il battesimo, così unica è la penitenza». Ma il battesimo non può essere ripetuto. Quindi neppure la penitenza.
3. I miracoli compiuti dal Signore per guarire le malattie del corpo stanno a significare la guarigione delle malattie spirituali, cioè la purificazione dai peccati. Ora, nel Vangelo non si riscontra che il Signore abbia ridato due volte la vista a un cieco, o che abbia mondato due volte lo stesso lebbroso, o risuscitato due volte un morto. Pare quindi che a nessun peccatore venga concesso due volte il perdono dei peccati.
4. S. Gregorio [In Evang. hom. 34] insegna: «La penitenza consiste nel piangere i peccati commessi, e nel non più commettere cose degne di pianto».
E S. Isidoro [Sent. 2, 16] scrive: «È un derisore e non un penitente colui che torna a compiere ciò di cui si è pentito». Se quindi uno è pentito davvero, non pecca di nuovo. Quindi la penitenza non può essere reiterata.
5. La penitenza deve la sua efficacia alla passione di Cristo, come il battesimo. Ma il battesimo non può essere ripetuto per l'unità della passione e della morte di Cristo. Quindi per lo stesso motivo non si può ripetere la penitenza.
6. S. Ambrogio [In Ps 118, 8, sul v. 58] scrive: «La facilità del perdono è un incentivo a peccare». Se quindi Dio offrisse spesso il perdono attraverso la penitenza, darebbe egli stesso agli uomini un incentivo a peccare: e così mostrerebbe di gradire il peccato. Il che è incompatibile con la sua bontà. Perciò la penitenza non può essere ripetuta.
In contrario: L'uomo viene indotto alla misericordia dall'esempio della misericordia di Dio, secondo le parole evangeliche [Lc 6, 36]: «Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro». Ora, il Signore impone ai discepoli una misericordia che spinge a perdonare più volte i fratelli che peccano contro di loro. Infatti a Pietro il quale chiedeva [Mt 18, 21 s.]: «Quante volte dovrò perdonare al mio fratello, se pecca contro di me? Fino a sette volte?», Gesù rispose: «Non ti dico fino a sette, ma fino a settanta volte sette». Perciò anche Dio offre più volte il perdono ai peccatori con la penitenza; soprattutto quando ci esorta a chiedere: «Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori» [Mt 6, 12].
Dimostrazione: A proposito della penitenza alcuni hanno errato affermando che con essa l'uomo non può ottenere una seconda volta il perdono dei peccati. Alcuni di costoro, cioè i Novaziani, arrivarono al punto di insegnare che dopo la prima penitenza che si compie nel battesimo il peccatore non può più risorgere mediante la penitenza. – Ci furono invece altri eretici, come riferisce

S. Agostino [De vera et falsa poenit. 5], i quali ammettevano l'utilità della penitenza dopo il battesimo, però non più di una volta.
Ora, questi errori Pare che siano derivati da due motivi. Primo, dal fatto che costoro si ingannavano sulla natura della vera penitenza. Includendo infatti quest'ultima la carità, senza della quale non c'è remissione dei peccati, essi credevano che una volta avuta la carità questa non potesse mai essere perduta: per cui anche la penitenza, se è vera, non verrebbe mai tolta dal peccato, così da doversi necessariamente reiterare.
Ma questo errore è stato già confutato nella Seconda Parte [II-II, q. 24, a. 11], dove abbiamo dimostrato che la carità posseduta può essere perduta per l'instabilità del libero arbitrio: per cui anche dopo una vera penitenza uno può peccare mortalmente.
Secondo, dal fatto che si ingannavano nel valutare la gravità del peccato. Pensavano infatti che il peccato commesso dopo il perdono ottenuto fosse così grave da non poter essere rimesso. E in ciò si ingannavano sia relativamente al peccato, il quale anche dopo il perdono ottenuto può essere più grave o meno grave del primo peccato rimesso, sia, e più ancora, riguardo all'infinità della misericordia divina, che è sopra ogni numero e grandezza dei peccati, secondo l'espressione del Salmo [50, 3]: «Pietà di me, o Dio, secondo la tua misericordia; nel tuo grande amore cancella il mio peccato». Da cui la riprovazione delle parole di Caino [Gen 4, 13]: «La mia colpa è troppo grande per ottenere perdono». Quindi la misericordia di Dio è offerta ai peccatori senza alcuna limitazione, per cui si legge [Oraz. di Manasse, apocr., su 2 Cr 33, 11-13]: «Immensa e insondabile è la misericordia della tua promessa circa i peccati degli uomini». Perciò è evidente che la penitenza può essere ripetuta più volte.
Analisi delle obiezioni: 1. Dato che presso i Giudei esistevano delle abluzioni istituite dalla legge con le quali essi si purificavano ripetutamente dalle loro impurità, alcuni Giudei credevano che ci si potesse purificare più volte anche con l'abluzione del battesimo. Per dissipare dunque questo errore l'Apostolo scrive nella sua lettera agli Ebrei che è impossibile «ricondurre di nuovo a penitenza coloro i quali furono una volta illuminati» mediante il battesimo, il quale è «un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo», come dice in un altro luogo [Tt 3, 5]. E ne assegna la ragione nel fatto che con il battesimo l'uomo muore insieme con Cristo. Per cui aggiunge: «crocifiggendo di nuovo in se stessi il Figlio di Dio».
2. S. Ambrogio parla in quel testo della penitenza pubblica o solenne, che la Chiesa non usa ripetere, come vedremo [Suppl., q. 28, a. 2].
3. Come spiega S. Agostino [l. cit.], «il Signore rese la vista a molti ciechi e guarì molti storpi in tempi diversi per mostrare in questa molteplicità che spesso vengono rimessi anche gli stessi peccati: per cui illumina quel cieco che prima aveva sanato dalla lebbra. Guarì dunque tanti ciechi, zoppi e paralitici perché il peccatore non abbia a disperarsi. E d'altra parte non si legge che abbia guarito qualcuno più di una volta, affinché tutti temano di contaminarsi col peccato. Egli si dà l'appellativo di medico, e dice di essere venuto non per i sani, ma per i malati: e tuttavia che medico sarebbe, se non sapesse

curare il male più di una volta? Infatti è proprio dei medici curare cento volte chi cento volte si ammala. Ora, egli sarebbe un medico meno capace se non sapesse fare ciò che è possibile agli altri».
4. Fare penitenza significa piangere i peccati commessi e non commettere in atto o nell'intenzione, mentre le si piangono, cose degne di pianto. Poiché è derisore e non penitente colui che mentre si pente compie ciò di cui si pente: infatti egli si propone di compiere ciò che ha già compiuto, oppure anche cade attualmente in un peccato dello stesso o di un altro genere. Il fatto invece che in seguito uno pecchi, sia con l'atto che con il desiderio, non esclude che la penitenza precedente fosse sincera, poiché la sincerità di un atto precedente non viene mai esclusa dall'atto contrario successivo: come infatti corre realmente chi poi si siede, così può pentirsi veramente chi poi ricade nel peccato.
5. Il battesimo riceve dalla passione di Cristo la virtù di produrre una rigenerazione spirituale, con la morte spirituale alla vita precedente. Ora, «è stabilito per gli uomini che muoiano una sola volta» [Eb 9, 27], e che nascano una
sola volta. Per questo l'uomo può essere battezzato una sola volta. La penitenza invece riceve dalla passione di Cristo la virtù propria di una medicina spirituale, che può essere somministrata più volte.
6. S. Agostino [l. cit.] nota che «a Dio dispiacciono tanto i peccati proprio per il fatto che è sempre pronto a distruggerli, affinché non vada in rovina ciò che ha creato, e non si corrompa», per la disperazione, «ciò che ha amato».

## Quaestio 85
## Prooemium

[51297] IIIª q. 85 pr. Deinde considerandum est de poenitentia secundum quod est virtus. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum poenitentia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, sub qua specie virtutis contineatur. Quarto, de subiecto eius. Quinto, de causa ipsius. Sexto, de ordine eius ad alias virtutes.

## ARGOMENTO 85
## LA PENITENZA IN QUANTO È UNA VIRTÙ

Passiamo ora a considerare la penitenza in quanto è una virtù.
In proposito tratteremo sei argomenti: 1. Se la penitenza sia una virtù; 2. Se sia una virtù specificamente distinta; 3. In quale virtù specifica essa debba rientrare; 4. Dove essa risieda; 5. Quale ne sia la causa; 6. Il confronto di essa con le altre virtù.

### Articolo 1
In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 2
### Se la penitenza sia una virtù

Pare che la penitenza non sia una virtù. Infatti:
1. La penitenza è uno dei sette sacramenti, come si è visto sopra [q. 65, a. 1; q. 84, a. 1]. Ora, nessun altro sacramento è una virtù. Quindi non lo è neppure la penitenza.

2. Secondo il Filosofo [Ethic. 4, 9] la vergogna non può essere detta una virtù, sia perché è una passione implicante un'alterazione fisiologica, sia perché non è una «disposizione di chi è perfetto» [Phys. 7, 3], in quanto nasce in rapporto ad atti turpi, che non possono trovarsi in un uomo virtuoso. Ma anche la penitenza è una passione accompagnata da un'alterazione fisiologica, cioè dal pianto, secondo le parole di S. Gregorio [In Evang. hom. 34]: «Fare penitenza significa piangere i peccati commessi». Inoltre ha per oggetto delle azioni vergognose, cioè i peccati, che non possono riscontrarsi in un uomo virtuoso. Quindi la penitenza non è una virtù.

3. Il Filosofo [Ethic. 4, 3] afferma che «nessuno è stolto tra le persone virtuose ». D'altra parte Pare da stolti il dolersi di ciò che si è commesso in passato, poiché il passato non può non essere: il che invece appartiene alla penitenza. Perciò la penitenza non è una virtù.

In contrario: I precetti della legge hanno per oggetto gli atti delle virtù: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 2, 1], «il legislatore tende a rendere virtuosi i cittadini». Ora, nella legge di Dio [Mt 3, 2] c'è un precetto che comanda la penitenza: «Fate penitenza», ecc. Quindi la penitenza è una virtù.

Dimostrazione: Come si è già visto [q. 84, a. 8; a. 10, ad 4], fare penitenza significa dolersi di un'azione propria commessa precedentemente. Abbiamo però anche detto [ib., a. 9, ad 2] che il dolore, o tristezza, si presenta sotto due aspetti. Primo, quale passione dell'appetito sensitivo. E da questo lato la penitenza non è una virtù, ma una passione.

Secondo, quale atto della volontà. E sotto questo aspetto essa è dovuta a una certa scelta. Scelta che necessariamente è un atto di virtù, quando è retta: poiché, come insegna Aristotele [Ethic. 2, 6], la virtù è «un abito elettivo conforme alla retta ragione». Ora, spetta alla retta ragione far sì che uno si addolori di ciò di cui si deve dolere. Ed è appunto ciò che si riscontra nella penitenza di cui parliamo: infatti il penitente concepisce un dolore ragionevole dei peccati commessi, con l'intenzione di rimuoverli. Perciò è evidente che la penitenza di cui parliamo o è una virtù, oppure è un atto di virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. Nel sacramento della penitenza, come si è notato sopra [q. 84, a. 1, ad 1, 2; aa. 2, 7], gli atti umani costituiscono la materia: il che non avviene nel battesimo o nella cresima. Essendo quindi la virtù principio di atti umani, la penitenza, a preferenza del battesimo o della cresima, o è una virtù, oppure si accompagna a una virtù.

2. La penitenza in quanto passione non è una virtù, come si è detto [nel corpo]. Ora, è così che essa implica un'alterazione fisiologica. È invece una virtù in quanto implica, quale atto della volontà, una scelta retta.

E ciò può dirsi più della penitenza che della vergogna. Quest'ultima infatti riguarda un'azione turpe attuale, mentre la penitenza riguarda un'azione turpe già passata. Ora, è incompatibile con la perfezione della virtù che uno abbia attualmente un agire turpe, di cui si è costretti a vergognarsi, mentre non è incompatibile con la perfezione della virtù il fatto che nel passato uno abbia commesso delle azioni turpi di cui debba fare penitenza, quando da vizioso diventa virtuoso.

3. Addolorarsi del passato con l'intenzione di voler far sì che non sia avvenuto

sarebbe certamente una stoltezza. Ma il penitente non mira a questo, poiché il suo dolore è il dispiacere del passato con l'intenzione di eliminarne le conseguenze, cioè l'offesa di Dio e il debito della pena. E questa non è una stoltezza.

Articolo 2

In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 3

Se la penitenza sia una virtù specificamente distinta

Pare che la penitenza non sia una virtù specificamente distinta. Infatti:

1. Godere del bene fatto e dolersi del male commesso sono atti della stessa natura. Ora, la gioia per il bene compiuto non è una virtù specificamente distinta, ma «un sentimento lodevole che deriva dalla carità», come rileva S. Agostino [De civ. Dei 14, 9], per cui l'Apostolo diceva [1 Cor 13, 6] che «la carità non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità». Quindi per lo stesso motivo neppure la penitenza, che è il dolore dei peccati commessi, può essere una virtù speciale, ma solo un sentimento che deriva dalla carità.

2. Ogni virtù speciale ha una materia speciale, poiché gli abiti vengono distinti in base ai loro atti e gli atti in base agli oggetti. La penitenza invece non ha una materia speciale: poiché la sua materia è costituita dai peccati commessi in qualsiasi campo. Quindi la penitenza non è una virtù speciale.

3. Ogni realtà è eliminata solo dal suo contrario. Ma la penitenza elimina tutti i peccati. Quindi non è una virtù specificamente distinta.

In contrario: Nella legge, come si è notato sopra [a. 1, s. c.], viene dato un precetto speciale sulla penitenza.

Dimostrazione: Come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 54, aa. 2, 3; II-II, q. 58, a. 1], la distinzione specifica degli abiti è conforme alle specie dei loro atti: perciò dove si riscontra un atto lodevole specificamente distinto, lì va posto anche uno speciale abito di virtù. Ora, è evidente che nella penitenza si riscontra un atto lodevole specificamente distinto, cioè l'impegno di cancellare i peccati commessi in quanto offesa di Dio, il che non rientra nella nozione di alcun'altra virtù. Quindi si deve ammettere che la penitenza è una virtù specificamente distinta.

Analisi delle obiezioni: 1. Un atto può derivare dalla carità in due modi. Primo, come suo atto elicito. E tale atto virtuoso non richiede un'altra virtù oltre alla carità: come amare il bene, godere di esso e addolorarsi del suo contrario. -Secondo, un atto può derivare dalla carità come comandato da essa. E sotto questo aspetto, poiché la carità comanda tutte le virtù ordinandole al proprio fine, un atto che deriva dalla carità può appartenere anche a un'altra virtù.

Se quindi nell'atto del penitente si considera il solo dispiacere del peccato commesso, ciò appartiene immediatamente alla carità, come anche la gioia del bene compiuto. L'intenzione invece di impegnarsi a cancellare il peccato commesso richiede una virtù speciale subordinata alla carità.

2. La penitenza ha sì realmente una materia generica, in quanto riguarda tutti i peccati, tuttavia li considera sotto un aspetto specifico, cioè in quanto eliminabili mediante l'atto dell'uomo che coopera con Dio alla propria giustificazione.

3. Ogni virtù specificamente distinta elimina l'abito del vizio opposto: come la bianchezza elimina la nerezza dal medesimo soggetto. La penitenza però elimina qualsiasi peccato nell'ordine della causalità efficiente, operando alla distruzione del peccato in quanto questo può essere rimesso dalla grazia di Dio mediante la cooperazione dell'uomo. Perciò non ne segue che essa sia una virtù generale.

Articolo 3

In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 4, ad 4; sol. 5

Se la virtù della penitenza sia tra le specie della giustizia

Pare che la virtù della penitenza non sia tra le specie della giustizia.

Infatti:

1. La giustizia non è una virtù teologale, bensì morale, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 59, a. 5; q. 62, aa. 2, 3]. La penitenza invece Pare essere una virtù teologale, avendo Dio per oggetto: infatti tende a dare soddisfazione a Dio, col quale inoltre riconcilia il peccatore. Quindi la penitenza non è tra le parti della giustizia.

2. Come virtù morale, la giustizia consiste nel giusto mezzo. La penitenza invece non consiste in questo, bensì in un certo eccesso, secondo le parole di Geremia [6, 26]: «Fa' lutto come per un figlio unico, lamentati amaramente». Perciò la penitenza non è tra le specie della giustizia.

3. Secondo Aristotele [Ethic. 5, 2] due sono le specie della giustizia, cioè «la distributiva e la commutativa». Ma la penitenza non Pare rientrare in nessuna delle due. Quindi la penitenza non è una specie della giustizia.

4. A proposito di quel testo evangelico [Lc 6, 21]: «Beati voi che ora piangete», la Glossa [ord.] spiega: «Ecco la prudenza, che ci mostra quanto le cose terrestri siano misere, e quanto beate quelle celesti». Ora, piangere è l'atto della penitenza. Perciò la penitenza rientra più nella prudenza che nella giustizia.

In contrario: S. Agostino [De vera et falsa poenit., cc. 8, 19] afferma: «La penitenza è come una vendetta di chi è pentito, che sempre punisce in sé quanto si pente di aver commesso». Ma fare vendetta appartiene alla giustizia: infatti Cicerone [De invent. 2, 53] enumera la «vendicativa» tra le parti della giustizia. Quindi la penitenza è tra le specie della giustizia.

Dimostrazione: La penitenza, come si è già notato [a. 2], deve la sua natura di virtù speciale non solo al fatto che uno si pente del male commesso, perché allora basterebbe la carità, ma al fatto che il penitente si pente del peccato commesso in quanto è offesa di Dio, col proposito di riparare. Ora, la riparazione di un'offesa non si ha con la sola cessazione dell'offesa, ma esige anche un certo compenso, il quale si riscontra nelle offese verso gli altri, come anche la retribuzione: solo che il compenso viene dalla parte di colui che ha offeso, p. es. mediante la soddisfazione, mentre la retribuzione viene dalla parte di colui che ha ricevuto l'offesa. Ma l'uno e l'altra sono materia della giustizia: poiché sono ambedue delle commutazioni. Perciò è evidente che la penitenza in quanto virtù è tra le parti della giustizia.

Si deve però ricordare che secondo il Filosofo [Ethic. 5, 6] esistono due tipi di giustizia: quella assoluta e quella relativa [secundum quid]. La prima è

quella esistente tra uguali: poiché la giustizia è una certa uguaglianza.
Ed egli la denomina «giustizia politica», o «civile»: poiché tutti i cittadini sono uguali in quanto persone libere, soggette immediatamente al principe.
Si ha invece una giustizia secundum quid tra coloro che sono sottoposti l'uno all'altro: come tra schiavo e padrone, tra figlio e padre, tra moglie e marito.
E questa è appunto la giustizia che si riscontra nella penitenza. Infatti il penitente ricorre a Dio col proposito di riparare come lo schiavo ricorre al padrone, secondo l'espressione del Salmo [122, 2]: «Come gli occhi dei servi alla mano dei loro padroni, così i nostri occhi sono rivolti al Signore nostro Dio»; oppure come il figlio al padre, secondo le parole evangeliche [Lc 15, 18]: «Padre, ho peccato contro il cielo e contro di te»; oppure come la moglie al marito, secondo l'accenno di Geremia [3, 1]: «Ti sei disonorata con molti amanti, ma torna pure a me, dice il Signore».
Analisi delle obiezioni: 1. La giustizia, come spiega Aristotele [Ethic. 5, 1], «dice relazione ad altri». Ora, colui al quale si riferisce la giustizia non si dice che è la materia di questa virtù, ma la materia di essa è data piuttosto dalle cose che vengono distribuite o commutate. Quindi anche la materia della penitenza non è Dio, bensì gli atti umani che offendono o placano Dio; Dio è invece nella condizione di colui al quale la giustizia si riferisce. È quindi evidente che la penitenza non è una virtù teologale, non avendo Dio per materia, ossia per oggetto.
2. Il giusto mezzo della giustizia consiste nell'uguaglianza che deve essere stabilita fra coloro in cui si riscontra un rapporto di giustizia, come dice Aristotele [Ethic. 5, 5]. Ma tra certe persone non si può riscontrare una perfetta uguaglianza, per l'eccellenza di una di esse: p. es., come spiega il Filosofo [ib. 8, 14], tra il figlio e il padre, o tra l'uomo e Dio. In questi casi dunque l'inferiore deve fare tutto quello che può, e tuttavia ciò non sarà sufficiente se non in base all'accettazione del superiore. E ciò viene indicato dall'eccesso che viene attribuito alla penitenza.
3. Come c'è un contraccambio nei benefici, quando cioè per un beneficio ricevuto uno accorda una grazia, così c'è anche un contraccambio nelle offese: come quando per un'offesa arrecata uno viene punito contro la sua volontà, il che spetta alla giustizia vendicativa, oppure dà volontariamente una ricompensa per il castigo meritato, il che spetta alla penitenza, che riguarda la persona del peccatore come la giustizia vendicativa riguarda la persona del giudice. Perciò è evidente che entrambe rientrano nella giustizia commutativa.
4. La penitenza, sebbene direttamente sia tra le specie della giustizia, tuttavia abbraccia in qualche modo tutte le virtù. Poiché in quanto è giustizia verso Dio viene necessariamente a partecipare certi aspetti delle virtù teologali, che hanno Dio per oggetto. Per cui la penitenza è accompagnata dalla fede nella passione di Cristo, per cui siamo giustificati dal peccato, dalla speranza nel perdono, e infine dall'odio del peccato, che fa parte della carità. – Invece in quanto virtù morale ha una certa partecipazione della prudenza, che ha il compito di dirigere tutte le virtù morali.
Ma anche sotto l'aspetto stesso della giustizia la penitenza non ha solo i compiti della giustizia, bensì anche quelli della temperanza e della fortezza: poiché quanto produce il piacere ed è oggetto della temperanza, e quanto incute

timore e viene regolato dalla fortezza, diventa materia di commutazione, ossia di giustizia. E sotto questo aspetto rientra nella giustizia sia l'astenersi dai piaceri, che è compito della temperanza, sia il sopportare le sofferenze, che è compito della fortezza.

Articolo 4

In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 3, sol. 1

Se il soggetto proprio della penitenza sia la volontà

Pare che il soggetto proprio della penitenza non sia la volontà. Infatti:

1. La penitenza è una specie di tristezza. Ma la tristezza, al pari della gioia, risiede nel concupiscibile. Quindi la penitenza risiede nel concupiscibile.

2. La penitenza, scrive S. Agostino [De vera et falsa poenit. cc. 8, 19], «è una forma di vendetta». Ora, la vendetta Pare appartenere all'irascibile, poiché l'ira è «una brama di vendetta» [Ret. 2, 2]. Quindi la penitenza è nell'irascibile.

3. Il passato è l'oggetto proprio della memoria, come insegna il Filosofo [De mem. 1]. Ma la penitenza, stando alle spiegazioni date [a. 1, ad 2, 3], ha di mira il passato. Perciò la penitenza risiede nella memoria.

4. Nessuna cosa può agire dove non si trova. Ora, la penitenza esclude il peccato da tutte le facoltà dell'anima. Essa quindi non risiede solo nella volontà, ma in tutte le facoltà dell'anima.

In contrario: La penitenza è una specie di sacrificio, secondo le parole del Salmo [50, 19]: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio». Ma l'offerta del sacrificio è un atto della volontà, secondo quelle altre parole [Sal 53, 8]: «Di tutto cuore ti offrirò un sacrificio». Quindi la penitenza risiede nella volontà.

Dimostrazione: Due sono i sensi in cui possiamo parlare di penitenza. Primo, in quanto è una passione. E in questo senso essa è tra le specie della tristezza e risiede nel concupiscibile. Secondo, in quanto è una virtù. E in quest'altro senso, come si è visto [a. 3], è tra le specie della giustizia. Ora la giustizia, come si è notato nella Seconda Parte [II-II, q. 58, a. 4; I-II, q. 56, a. 6], risiede nell'appetito della ragione, che è la volontà. Perciò è evidente che la penitenza, in quanto è una virtù, risiede nella volontà. E il suo atto proprio è il proposito di correggere per Dio quanto si è commesso contro di lui.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento si riferisce alla penitenza in quanto passione.

2. Bramare la vendetta contro qualcuno appartiene all'irascibile, ma desiderare e compiere la vendetta contro se stessi, o contro altri, mossi dalla ragione, appartiene alla volontà.

3. La memoria è la facoltà che conosce il passato. Ora, la penitenza non appartiene alle facoltà conoscitive, ma a quelle appetitive, che presuppongono la conoscenza. Quindi la penitenza non risiede nella memoria, ma la presuppone.

4. La volontà, come si è visto nella Prima Parte [q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1], muove tutte le altre potenze dell'anima. Perciò nulla impedisce che la penitenza, avendo sede nella volontà, influisca su ciascuna delle facoltà dell'anima.

Articolo 5

In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 2, sol. 1

Se la penitenza derivi dal timore

Pare che la penitenza non derivi dal timore. Infatti:

1. La penitenza ha inizio con il pentimento dei peccati. Ma questo appartiene alla carità, come si è detto sopra [a. 2, ad 1; a. 3]. Quindi la penitenza nasce più dall'amore che dal timore.

2. Gli uomini vengono spinti alla penitenza dall'attesa del regno dei cieli, secondo le parole evangeliche [Mt 4, 17]: «Fate penitenza, perché il regno dei cieli è vicino». Ora, il regno dei cieli è oggetto della speranza. Quindi la penitenza deriva più dalla speranza che dal timore.

3. Il timore è uno degli atti interni dell'uomo. La penitenza invece Pare un'opera non dovuta all'uomo, ma a Dio, stando alle parole della Scrittura [Ger 31, 19]: «Dopo che tu mi hai convertito, ho fatto penitenza». Perciò la penitenza non deriva dal timore.

In contrario: In Isaia [26, 17] si legge: «Come una donna incinta che sta per partorire si contorce e grida nei dolori, così siamo stati noi di fronte a te», mediante la penitenza; e poco dopo il testo così continua secondo un'altra versione [LXX]: «Per il tuo timore, o Signore, noi abbiamo concepito, abbiamo partorito e abbiamo generato lo spirito di salvezza», cioè di salutare penitenza, come si rileva da ciò che precede [c. 26]. Quindi la penitenza deriva dal timore.

Dimostrazione: Della penitenza noi possiamo parlare da due punti di vista. Primo, in quanto è un abito. E sotto questo aspetto essa viene infusa immediatamente da Dio «senza di noi» come operanti principali, però non senza di noi quali cooperanti nell'ordine dispositivo mediante certi atti.

Secondo, possiamo parlare della penitenza in riferimento agli atti con i quali cooperiamo con Dio operante nella penitenza. Ora, il principio primo di questi atti è l'operazione di Dio che converte il nostro cuore, secondo la preghiera di Geremia [Lam 5, 21]: «Convertici a te, Signore, e ci convertiremo». – Il secondo atto è un moto di fede. – Il terzo è un moto di timore servile, con il quale uno si ritrae dal peccato per il timore dei castighi. – Il quarto è un moto di speranza, per cui uno concepisce il proposito di emendarsi nella speranza di conseguire il perdono. – Il quinto è un moto di carità, con cui si detesta il peccato per se stesso, e non più per i castighi. – Il sesto è un moto di timore filiale, con cui uno offre volontariamente a Dio il proprio emendamento per il rispetto a lui dovuto.

Così dunque risulta che l'atto della penitenza deriva dal timore servile come dal primo moto affettivo che ad essa ci ordina, mentre deriva dal timore filiale come dal suo principio prossimo e immediato.

Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato comincia a dispiacere all'uomo, soprattutto se peccatore, prima per i castighi, che sono l'oggetto del timore servile, che non per l'offesa di Dio o per la nefandezza del peccato, che sono l'oggetto della carità.

2. L'avvicinarsi del regno di Dio implica la venuta del re che non solo premia, ma anche punisce. Da cui le parole di S. Giovanni il Battista [Mt 3, 7]: «Razza di vipere, chi vi ha suggerito di sottrarvi all'ira imminente?».

3. Anche lo stesso moto del timore deriva dall'atto di Dio che converte il

cuore. Per cui nel Deuteronomio [5, 29] si legge: «Chi darà loro un cuore tale per cui mi temano?». Quindi il fatto che la penitenza proceda dal timore non esclude che proceda dall'atto con cui Dio converte il cuore.

Articolo 6

In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 2, sol. 2

Se la penitenza sia la prima tra le virtù

Pare che la penitenza sia la prima tra le virtù. Infatti:

1. Spiegando le parole evangeliche [Mt 3, 2]: «Fate penitenza», la Glossa [ord.] afferma: «La prima virtù consiste nel punire con la penitenza l'uomo vecchio e nell'odiarne i vizi».

2. L'abbandono del punto di partenza Pare debba precedere il raggiungimento del termine di arrivo. Ma tutte le altre virtù Pareno riguardare questo raggiungimento del termine di arrivo: poiché esse ordinano tutte l'uomo a ben operare. Invece la penitenza ordina all'abbandono del male. Quindi la penitenza Pare precedere tutte le altre virtù.

3. Prima della penitenza c'è il peccato nell'anima. Ora, nessuna virtù può stare nell'anima assieme al peccato. Quindi nessuna virtù può esistere prima della penitenza, ma essa è la prima, che apre la porta alle altre escludendo il peccato.

In contrario: La penitenza, come si è detto [a. 5], deriva dalla fede, dalla speranza e dalla carità. Quindi la penitenza non è la prima tra le virtù.

Dimostrazione: Tra le virtù non c'è un ordine cronologico rispetto alla loro esistenza come abiti: essendo infatti tra loro connesse, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 65, a. 3], tutte le virtù cominciano a esistere nell'anima simultaneamente. Si dice invece che l'una precede l'altra in ordine di natura rispetto agli atti: cioè in quanto l'atto di una virtù presuppone l'atto di un'altra. Ora, sotto questo aspetto si deve affermare che certi atti lodevoli possono precedere l'atto e l'abito della penitenza anche cronologicamente: come l'atto della fede e della speranza informi, e l'atto del timore servile. Invece l'atto e l'abito della carità coincidono cronologicamente con l'atto e con l'abito della penitenza, e con gli abiti delle altre virtù: come infatti si è già visto nella Seconda Parte [I-II, q. 113, aa. 7, 8], nella giustificazione dell'empio il moto del libero arbitrio verso Dio è simultaneo all'atto di fede informato dalla carità e al moto del libero arbitrio contro il peccato, che è l'atto della penitenza. Tuttavia il primo di questi due atti precede per natura il secondo: poiché l'atto della virtù della penitenza si volge contro il peccato sotto la mozione dell'amore di Dio, per cui il primo atto è causa del secondo. Così dunque la penitenza in senso assoluto non è la prima tra le virtù, né in ordine di tempo né in ordine di natura: poiché in ordine di natura la precedono in senso assoluto le virtù teologali.

Tuttavia in un certo senso è la prima tra le virtù in ordine di tempo per quel suo atto che si presenta come primo nella giustificazione dell'empio.

Ma in ordine di natura le altre virtù la precedono, poiché ciò che è per se precede ciò che è per accidens: infatti le altre virtù sono per se, cioè essenzialmente, necessarie al bene dell'uomo, mentre la penitenza lo è solo in forza di

una supposizione, cioè supposto un peccato precedente; come si è già notato sopra [q. 65, a. 4] a proposito dell'ordine del sacramento della penitenza rispetto agli altri sacramenti.
Analisi delle obiezioni: 1. La Glossa si riferisce al fatto che l'atto della penitenza è primo cronologicamente rispetto agli atti delle altre virtù.
2. Nei moti progressivi l'abbandono del punto di partenza precede cronologicamente il termine di arrivo, e lo precede [anche] in ordine di natura se viene considerato dal lato del soggetto, cioè secondo l'ordine della causa materiale. Ma secondo l'ordine della causa agente e finale viene prima il raggiungimento del termine di arrivo: poiché è questo che muove l'intenzione dell'agente. E quest'ordine è quello che maggiormente interessa quando si tratta degli atti dell'anima, come nota il Filosofo [Phys. 2, 9].
3. La penitenza apre la porta alle virtù scacciando il peccato mediante le virtù della fede e della carità, che per natura la precedono. Tuttavia apre loro la porta in modo da farle entrare insieme con essa: infatti nella giustificazione dell'empio il moto del libero arbitrio verso Dio e contro il peccato è simultaneo alla remissione della colpa e all'infusione della grazia, assieme alla quale vengono infuse tutte le virtù, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 65, aa. 3, 5].

Quaestio 86
Prooemium

[51350] IIIª q. 86 pr. Deinde considerandum est de effectu poenitentiae. Et primo, quantum ad remissionem peccatorum mortalium; secundo, quantum ad remissionem peccatorum venialium; tertio, quantum ad reditum peccatorum dimissorum; quarto, quantum ad restitutionem virtutum. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum peccata mortalia per poenitentiam auferantur. Secundo, utrum possint sine poenitentia tolli. Tertio, utrum possit remitti unum sine alio. Quarto, utrum poenitentia auferat culpam remanente reatu. Quinto, utrum remaneant reliquiae peccatorum. Sexto, utrum auferre peccatum sit effectus poenitentiae inquantum est virtus, vel inquantum est sacramentum.

ARGOMENTO 86
L'EFFETTO DELLA PENITENZA
QUANTO ALLA REMISSIONE DEI PECCATI MORTALI
Passiamo ora a considerare l'effetto della penitenza. Primo, quanto alla remissione dei peccati mortali; secondo, quanto alla remissione dei peccati veniali [q. 87]; terzo, quanto alla possibile reviviscenza dei peccati perdonati [q. 88]; quarto, quanto al ricupero delle virtù [q. 89].
Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se i peccati mortali vengano cancellati dalla penitenza; 2. Se sia possibile cancellarli senza la penitenza; 3. Se possa essere rimesso un peccato senza la remissione degli altri; 4. Se la penitenza possa togliere la colpa lasciando l'obbligazione alla pena; 5. Se rimangano le scorie del peccato; 6. Se togliere il peccato sia l'effetto della penitenza in quanto è una virtù o in quanto è un sacramento.

Articolo 1
II-II, q. 14, a. 3; In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 1, sol. 1; C. G., III, c. 156
Se dalla penitenza vengano cancellati tutti i peccati
Pare che non tutti i peccati vengano cancellati dalla penitenza. Infatti:
1. L'Apostolo [Eb 12, 17] afferma che Esaù «non ottenne il perdono, sebbene lo chiedesse con le lacrime». E la Glossa [P. Lomb., interlin.] spiega: «cioè non ottenne il perdono e la benedizione mediante il pentimento». E di Antioco si legge [2 Mac 9, 13]: «Quell'empio si mise a pregare quel Signore che ormai non avrebbe più avuto misericordia di lui». Quindi non tutti i peccati vengono eliminati dalla penitenza.
2. S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 22] ha scritto che «tanta è la sozzura di questo peccato (che cioè uno dopo aver conosciuto Dio per la grazia di Cristo arrivi a minacciare la concordia fraterna muovendosi col fuoco dell'invidia contro la grazia medesima), che uno non può sopportare l'umiltà della preghiera, anche se è costretto dalla cattiva coscienza a riconoscere e a denunciare il proprio peccato». Perciò non tutti i peccati possono essere cancellati dalla penitenza.
3. Il Signore [Mt 12, 32] ha affermato: «A chi avrà parlato contro lo Spirito Santo non sarà perdonato né in questo secolo, né in quello futuro». Quindi non tutti i peccati possono essere rimessi con la penitenza.
In contrario: In Ezechiele [18, 22] si legge: «Nessuna delle colpe commesse sarà ricordata».
Dimostrazione: L'incapacità della penitenza a cancellare un certo peccato potrebbe dipendere da due motivi: primo, dal fatto che uno non è in grado di pentirsene; secondo, dal fatto che la penitenza non è in grado di cancellare il peccato. Per il primo motivo sono certamente incancellabili i peccati dei demoni e dei dannati: poiché il loro affetto è confermato nel male, e quindi ad essi il peccato non può dispiacere in quanto colpa, ma dispiace solo in quanto si traduce nel castigo di cui soffrono. Per cui essi hanno un certo pentimento, però infruttuoso, secondo quelle parole [Sap 5, 3]: «Presi dal pentimento, gemeranno per l'angoscia dell'animo». E così tale penitenza non è accompagnata dalla speranza del perdono, ma dalla disperazione.
Ora, non può essere di tal genere il peccato di un uomo viatore, il cui libero arbitrio è flessibile al bene e al male. Affermare quindi che esiste nella vita presente qualche peccato di cui sia impossibile pentirsi, è un errore. Primo, perché in tal modo si negherebbe il libero arbitrio. - Secondo, perché si farebbe oltraggio alla grazia, la quale è in grado di muovere a penitenza il cuore di qualsiasi peccatore, poiché sta scritto [Pr 21, 1]: «Il cuore del re è nelle mani del Signore, che lo dirige dovunque egli vuole».
È erroneo inoltre pensare che un peccato non possa essere rimesso dalla vera penitenza per il secondo motivo. Innanzitutto perché ciò è incompatibile con la misericordia di Dio, di cui sta scritto [Gl 2, 13] che «è misericordioso e benigno, tardo all'ira e ricco di benevolenza». Infatti Dio in qualche modo verrebbe superato dall'uomo, se l'uomo desiderasse la cancellazione del peccato e Dio non la volesse. - In secondo luogo poi perché ciò verrebbe a menomare la virtù della passione di Cristo, che dà efficacia alla penitenza

come anche agli altri sacramenti; sta scritto infatti [1 Gv 2, 2]: «Egli è vittima di espiazione per i nostri peccati; e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo».
Si deve quindi affermare in modo assoluto che in questa vita tutti i peccati possono essere cancellati dalla penitenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Esaù non si pentì sinceramente, come risulta da quelle sue parole [Gen 27, 41]: «Si avvicineranno i giorni del lutto per mio padre, e allora ucciderò mio fratello Giacobbe».
E similmente non fu vera neppure la penitenza di Antioco. Si pentì infatti della sua colpa passata non per l'offesa di Dio, ma per la malattia del corpo di cui soffriva [2 Mac 9, 5 ss.].
2. Le parole di S. Agostino: «È tanta la sozzura di questo peccato che uno non sopporta l'umiltà della preghiera», vanno intese nel senso che ciò non è facile: come quando si dice che non può guarire colui che non può guarire facilmente. Tuttavia ciò è sempre possibile per la virtù della divina grazia, che talora, come dice il Salmo [67, 23], «fa tornare dagli abissi del mare».
3. In quel testo «parlare» o «bestemmiare» contro lo Spirito Santo equivale, secondo S. Agostino [Serm. 71, cc. 12, 13, 21], a cadere nell'impenitenza finale: e questa è assolutamente imperdonabile, poiché finita la vita presente non c'è remissione dei peccati.
Se invece per bestemmia contro lo Spirito Santo si intende un peccato di vera malizia, oppure la bestemmia diretta contro lo Spirito Santo, allora si dice che tale colpa non è rimessa, cioè non lo è «facilmente», perché in se stessa non ha attenuanti; oppure inquantoché per tale peccato si è puniti sia in questa vita che in quella futura, come si è visto nella Seconda Parte [II-II, q. 14, a. 3].

Articolo 2
Infra, q. 87, a. 1; In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 5
Se il peccato possa essere rimesso senza la penitenza
Pare che il peccato possa essere rimesso senza la penitenza. Infatti:
1. Sugli adulti Dio non ha un potere meno grande che sui bambini. Ora, egli rimette i peccati ai bambini senza penitenza. Quindi anche agli adulti.
2. Dio non ha legato la sua virtù esclusivamente ai sacramenti. Ma la penitenza è un sacramento. Quindi per la virtù di Dio i peccati possono essere rimessi senza la penitenza.
3. La misericordia di Dio è superiore a quella degli uomini. Ma l'uomo talora perdona le offese anche a chi non ne è pentito, secondo il comando del Signore medesimo [Mt 5, 44]: «Amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano». Perciò molto di più Dio perdona l'offesa agli uomini senza che ne facciano penitenza.
In contrario: I1 Signore afferma per bocca di Geremia [18, 8]: «Se questo popolo si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di fargli». E così, inversamente, Pare che se l'uomo non fa penitenza Dio non perdoni l'offesa.
Dimostrazione: È impossibile che un peccato attuale mortale venga rimesso senza penitenza, se parliamo della penitenza virtù. Essendo infatti il peccato un'offesa

di Dio, Dio rimette il peccato nel modo in cui perdona l'offesa commessa contro di lui. Ora, l'offesa si contrappone direttamente alla grazia: si dice infatti che si resta offesi riguardo a un altro per il fatto che lo si respinge dalla propria grazia. Ora, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 110, a. 1], fra la grazia di Dio e la grazia dell'uomo c'è questa differenza, che la grazia dell'uomo non causa, ma presuppone la bontà, vera o apparente, in colui che ne è l'oggetto, mentre la grazia di Dio causa la bontà in quest'ultimo, essendo il ben volere di Dio, implicito nel termine grazia, causa del bene della creatura. Può quindi capitare che un uomo perdoni l'offesa subìta senza che l'offensore cambi il suo malvolere verso di lui, ma non può capitare che Dio perdoni l'offesa a qualcuno senza mutarne la volontà. Ora, l'offesa del peccato mortale deriva dal fatto che la volontà dell'uomo si è distolta da Dio volgendosi a un bene [temporale] commutabile. Quindi per la remissione dell'offesa di Dio si richiede che la volontà dell'uomo venga mutata in modo da convertirsi a Dio, detestando la perversione predetta e facendo il proposito di emendarsi. Il che rientra nella natura della penitenza in quanto virtù. È quindi impossibile che a uno venga rimesso il peccato senza la penitenza virtù.

Invece il sacramento della penitenza, come si è spiegato sopra [q. 84, a. 1, ad 2; a. 3], viene compiuto attraverso il ministero del sacerdote che lega e assolve. Ora, Dio può rimettere il peccato senza di esso: e fu così che Cristo perdonò all'adultera, come riferisce S. Giovanni [8, 11], e alla peccatrice, come dice S. Luca [7, 47 s.]. Ma ad esse Dio non rimise i peccati senza la virtù della penitenza: poiché, come scrive S. Gregorio [In Evang. hom. 33], «egli attirò interiormente con la grazia», alla penitenza, «colei che esternamente accolse con la misericordia».

Analisi delle obiezioni: 1. Nei bambini non c'è che il peccato originale, il quale non implica un disordine attuale della volontà, ma un disordine abituale della natura, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 82, a. 1].

E così viene loro rimesso il peccato mediante un mutamento non di atti, ma solo di abiti, mediante l'infusione della grazia e delle virtù. Invece all'adulto in cui si riscontrano dei peccati attuali, i quali consistono nel disordine attuale della volontà, i peccati non vengono rimessi nemmeno nel battesimo senza un mutamento della volontà: il che avviene con la penitenza.

2. La obiezioni vale per la penitenza in quanto sacramento.

3. La misericordia di Dio ha una virtù superiore rispetto alla misericordia dell'uomo per il fatto che muove la volontà dell'uomo al pentimento, mentre la misericordia dell'uomo non può farlo.

## Articolo 3

I-II, q. 73, a. 1; In 4 Sent., d. 15, q. 1, a. 3, sol. 1; d. 18, q. 2, a. 5, sol. 3, ad 1

### Se la penitenza possa rimettere un peccato senza rimettere gli altri

Pare che la penitenza possa rimettere un peccato senza rimettere gli altri. Infatti:

1. In Amos [4, 7] Dio si esprime in questi termini: «Facevo piovere sopra una città e non sopra un'altra,; un campo era bagnato dalla pioggia mentre

l'altro, su cui non pioveva, seccava». E S. Gregorio [In Ez 1, hom. 10], spiegando la frase, afferma: «Quando chi odia il prossimo si corregge dagli altri vizi, è come una medesima città che in una parte riceve la pioggia e nell'altra rimane all'asciutto: poiché vi sono alcuni che, pur eliminando certi vizi, si ostinano in altri». Quindi è possibile che la penitenza rimetta un peccato senza rimettere gli altri.

2. S. Ambrogio [In Ps. 118, serm. 18] scrive: «La prima consolazione sta nel fatto che Dio non tralascia di usare misericordia; la seconda sta nella punizione, nella quale, anche se manca la fede, la pena serve a soddisfare e a risollevare». Quindi uno può essere liberato da un peccato pur restando nel peccato di incredulità.

3. Quando più cose non hanno la necessità di stare insieme, si può togliere l'una senza togliere l'altra. Ora i peccati, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 73, a. 1], non sono connessi così da non poter fare a meno l'uno dell'altro. Perciò la penitenza può rimetterne uno senza rimettere gli altri.

4. I peccati sono dei debiti di cui nel Padre nostro chiediamo il condono: «Rimetti a noi i nostri debiti». Ma l'uomo talora rimette un debito senza rimettere gli altri. Quindi anche Dio può rimettere per la penitenza un peccato senza rimettere gli altri.

5. I peccati vengono perdonati agli uomini per l'amore che Dio ha verso di loro, secondo le parole di Geremia [31, 3]: «Ti ho amato di amore eterno, per questo ti conservo ancora pietà». Ora, nulla impedisce che Dio ami un uomo per una data cosa restando adirato con lui per un'altra: come nel peccatore egli ama la natura e odia la colpa. Perciò è possibile che per la penitenza Dio rimetta un peccato senza rimettere gli altri.

In contrario: S. Agostino [De vera et falsa poenit. 9] ha scritto: «Ci sono alcuni che si pentono di aver peccato, però non completamente, poiché si riservano delle colpe di cui godono, senza notare che il Signore liberò dal demonio uno che era insieme sordo e muto, insegnandoci così che noi non saremo affatto guariti se non lo saremo da tutti i peccati».

Dimostrazione: È impossibile che con la penitenza venga rimesso un peccato senza che vengano rimessi anche gli altri. Primo, poiché un peccato viene rimesso in quanto l'offesa di Dio viene eliminata dalla grazia: infatti nella Seconda Parte [I-II, q. 109, a. 7; q. 113, a. 2] abbiamo spiegato che nessun peccato può essere rimesso senza la grazia. Ma ogni peccato mortale è contrario alla grazia e incompatibile con essa. È quindi impossibile che un peccato venga rimesso senza che lo siano anche gli altri.

Secondo, poiché il peccato mortale, come si è notato sopra [a. 2], non può essere rimesso che mediante una vera penitenza, la quale implica l'abbandono del peccato quale offesa di Dio. E questo è un aspetto comune a tutti i peccati mortali. Ma un identico principio produce il medesimo effetto. Quindi uno non può pentirsi veramente di un peccato senza pentirsi degli altri. Se infatti egli si pente di un peccato in quanto è contro Dio amato sopra ogni cosa, il che è richiesto dalla nozione della vera penitenza, ne segue che egli si pentirà di tutti i peccati. È quindi impossibile che venga rimesso un peccato senza la remissione degli altri.

Terzo, poiché ciò sarebbe incompatibile con la perfezione della misericordia di Dio, «le cui opere sono perfette», come si legge [Dt 32, 4]. Se dunque egli perdona, perdona totalmente. Da cui le parole di S. Agostino [l. cit.]: «Sperare un perdono dimezzato da colui che è giusto ed è la stessa giustizia, è un'empietà che rientra nell'incredulità».

Analisi delle obiezioni: 1. Quelle parole di S. Gregorio non si riferiscono alla remissione della colpa, ma alla cessazione dal peccato: poiché talvolta chi è abituato a commettere molti peccati ne abbandona uno, ma non un altro. Il che avviene grazie all'aiuto di Dio, aiuto che però non arriva fino alla remissione della colpa.

2. In quel testo di S. Ambrogio la «fede» non è la virtù per cui crediamo in Cristo: poiché S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 89] spiegando le parole di Cristo [Gv 15, 22]: «Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero contratto il peccato», cioè il peccato di incredulità, scrive: «Questo è il peccato che tiene insieme tutti i peccati». «Fede» sta qui invece al posto di «coscienza»: poiché capita che uno consegua la remissione dei peccati di cui non ha coscienza mediante le pene che pazientemente sopporta.

3. Sebbene i peccati non siano connessi in quanto si volgono al bene commutabile, sono però connessi in quanto distolgono dal bene incommutabile: aspetto questo che è comune a tutti i peccati mortali. Ed è sotto questo aspetto che essi sono un'offesa che deve essere eliminata dalla penitenza.

4. Il debito di beni esterni, p. es. di danaro, non è incompatibile con l'amicizia, che spinge a condonarlo. Per cui è possibile condonare un debito senza condonarne un altro. Ma il debito della colpa è incompatibile con l'amicizia. Perciò una colpa o un'offesa non può venire rimessa senza le altre. E sarebbe ridicolo che anche a un uomo si chiedesse il perdono di un'offesa senza chiederlo per le altre.

5. L'amore con cui Dio ama la natura di un uomo non è ordinato al bene della gloria, dalla quale l'uomo viene distolto con qualsiasi peccato mortale. Invece l'amore [soprannaturale] della grazia, da cui deriva la remissione del peccato mortale, ordina l'uomo alla vita eterna, secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 6, 23]: «La grazia di Dio è la vita eterna». Quindi il paragone non regge.

## Articolo 4

I-II, q. 87, a. 6; In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2; C. G., III, c. 158; In Rom., c. 11, lect. 4

### Se dopo che è stata rimessa la colpa con la penitenza rimanga un reato o debito di pena

Pare che dopo che è stata rimessa la colpa con la penitenza non rimanga alcun reato o debito di pena. Infatti:

1. Eliminata la causa, si elimina anche l'effetto. Ma la colpa è la causa del debito della pena: poiché uno è degno di pena proprio perché ha commesso una colpa. Perciò, una volta eliminata la colpa, non può rimanere un debito di pena.

2. Come dice l'Apostolo [Rm 5, 15 ss.], il dono di Cristo ha più efficacia del peccato. Ora, l'uomo col peccato incorre simultaneamente nella colpa e nel debito della pena. Quindi a maggior ragione col dono della grazia vengono

rimessi simultaneamente la colpa e il debito della pena.
3. La remissione dei peccati si ottiene nella penitenza per virtù della passione di Cristo, secondo l'affermazione di S. Paolo [Rm 3, 25]: «Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede nel suo sangue, per la remissione dei peccati passati». Ma la passione di Cristo basta a soddisfare per tutti i peccati, come si è visto sopra [q. 48, a. 2; q. 49, a. 3]. Quindi dopo la remissione della colpa non rimane alcun debito di pena.
In contrario: Nella Scrittura [2 Sam 12, 13 s.] si legge che, avendo Davide penitente detto a Natan: «Ho peccato contro il Signore», Natan gli rispose: «Il Signore ha perdonato il tuo peccato: tu non morirai. Tuttavia il figlio che ti è nato dovrà morire»; e ciò in pena del peccato precedente, come si legge nello stesso punto. Perciò, rimessa la colpa, rimane il debito di una certa pena.
Dimostrazione: Come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 87, a. 4], nel peccato mortale vanno considerate due cose: l'allontanamento dal bene [eterno] incommutabile e la conversione [o adesione] disordinata al bene commutabile [o temporale]. Per l'allontanamento quindi dal bene incommutabile il peccato mortale è accompagnato dal debito della pena eterna, in modo che colui che ha peccato contro il bene eterno venga punito per l'eternità. Invece per la disordinata conversione al bene commutabile il peccato mortale è accompagnato dal debito di un'altra pena: poiché il disordine della colpa non viene riassorbito nell'ordine della giustizia che mediante una pena. È infatti giusto che colui che ha concesso alla propria volontà più del dovuto, soffra qualcosa di contrario alla sua volontà. E così si ottiene l'uguaglianza. Per cui si legge nell'Apocalisse [18, 7]: «Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituiteglielo in tanto tormento e afflizione». Tuttavia, poiché l'adesione al bene commutabile non è infinita, da questo lato il peccato non merita una pena eterna. Per cui nel caso di una conversione disordinata a un bene temporale senza allontanamento da Dio, come accade nei peccati veniali, il peccato merita una pena non eterna, ma temporale.
Quando dunque mediante la grazia viene rimessa la colpa, finisce l'allontanamento dell'anima da Dio, poiché con la grazia l'anima si unisce a lui.
E così viene per ciò stesso eliminato il debito della pena eterna. Può tuttavia restare il debito di una qualche pena temporale.
Analisi delle obiezioni: 1. La colpa mortale presenta tutti e due questi aspetti: l'allontanamento da Dio e l'adesione o conversione al bene creato; però, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 71, a. 6], l'allontanamento da Dio è l'elemento formale del peccato, mentre la conversione al bene creato è l'elemento materiale. Ora, se viene eliminato l'elemento formale di una cosa, questa perde la sua natura specifica: come eliminando la razionalità si elimina la specie umana. Perciò si dice che la colpa mortale viene rimessa per il fatto che con la grazia viene tolto l'allontanamento dell'anima da Dio e insieme il reato o debito della pena eterna. Rimane però l'elemento materiale, cioè l'adesione disordinata al bene creato: per cui si ha un debito di pena temporale.
2. Come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 111, a. 2], è compito della grazia operare nell'uomo giustificando dal peccato, e cooperare con l'uomo nel ben operare. Perciò la remissione della colpa e del debito della pena eterna

appartiene alla grazia operante, mentre la remissione del debito della pena temporale spetta alla grazia cooperante, in quanto cioè l'uomo, sopportando con pazienza le sue pene mediante l'aiuto della grazia, viene sciolto dal debito della pena temporale. Come quindi l'effetto della grazia operante precede quello della grazia cooperante, così la remissione della colpa e della pena eterna precede la piena remissione della pena temporale. Entrambi gli effetti derivano perciò dalla grazia: ma il primo dalla sola grazia, mentre il secondo deriva insieme dalla grazia e dal libero arbitrio.

3. La passione di Cristo è sufficiente per se stessa a eliminare qualsiasi debito di pena non solo eterna, ma anche temporale: e nella misura in cui l'uomo partecipa la virtù della passione di Cristo, partecipa anche l'affrancamento dal debito della pena. Ora, nel battesimo l'uomo partecipa pienamente la virtù della passione di Cristo, inquantoché mediante l'acqua e lo Spirito Santo viene a morire al peccato insieme con Cristo, e viene rigenerato in lui a una vita nuova. Perciò nel battesimo l'uomo ottiene la remissione di tutta la pena. Nella penitenza invece partecipa la virtù della passione di Cristo secondo la misura dei propri atti, i quali, come si è visto sopra [q. 84, a. 1, ad 1], sono la materia della penitenza, come l'acqua lo è del battesimo. E così il debito di tutta la pena non viene subito rimesso con il primo atto di penitenza con cui viene rimessa la colpa, ma solo dopo che sono stati compiuti tutti gli atti della penitenza.

## Articolo 5

Infra, q. 89, a. 1, ad 3; In 2 Sent., d. 32, q. 1, a. 1; In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 1, sol. 3

### Se con il perdono della colpa mortale vengano eliminate tutte le scorie del peccato

Pare che con il perdono della colpa mortale vengano eliminate anche tutte le sue scorie. Infatti:

1. S. Agostino [De vera et falsa poenit. 9] afferma: «Il Signore non ha mai guarito nessuno senza liberarlo completamente: guarì infatti per intero quell'uomo in giorno di sabato poiché ne liberò il corpo da ogni infermità e l'anima da ogni infezione». Ma le scorie del peccato rientrano nelle infermità del peccato. È quindi impossibile che una volta perdonata la colpa rimangano le scorie del peccato.

2. Secondo Dionigi [De div. nom. 4] il bene è più efficace del male: poiché il male non agisce che in virtù del bene. Ora, col peccato l'uomo contrae simultaneamente tutta l'infezione della colpa. Quindi a maggior ragione con la penitenza egli viene liberato da tutte le scorie del peccato.

3. L'opera di Dio è più efficace dell'opera dell'uomo. Ma con l'esercizio delle [buone] opere dell'uomo le scorie dei peccati opposti vengono eliminate. Molto più dunque esse vengono eliminate con la remissione della colpa, che è opera di Dio.

In contrario: Nel vangelo di S. Marco [8, 22 ss.] si legge che il cieco illuminato dal Signore prima ebbe la restituzione di una vista imperfetta, per cui disse: «Vedo gli uomini come alberi che camminano», e in seguito fu guarito perfettamente, «così da vedere a distanza ogni cosa». Ora, la guarigione del cieco vuole significare il proscioglimento del peccatore. Perciò dopo la

prima remissione della colpa, con cui al peccatore viene restituita la vista spirituale, rimangono in lui alcune scorie del peccato commesso.
Dimostrazione: Il peccato mortale con la sua adesione disordinata al bene creato produce nell'anima una certa disposizione; o anche un'abitudine, se l'atto è ripetuto più volte. Ora, la colpa del peccato mortale, come si è detto sopra [a. 4, ad 1], viene rimessa in quanto la grazia toglie l'allontanamento dell'anima da Dio. Ma eliminato quanto si riferisce all'allontanamento, può rimanere ancora quanto si riferisce alla conversione disordinata: poiché quest'ultima può sussistere anche senza l'allontanamento da Dio, come si è notato [l. cit.]. Perciò nulla impedisce che, eliminata la colpa, rimangano le disposizioni causate dagli atti precedenti, che vengono dette scorie [o reliquie] del peccato. Tuttavia esse rimangono debilitate e affievolite, così da non dominare sull'uomo. E ciò più a modo di disposizione che di abito: come avviene anche per il fomite dopo il battesimo.
Analisi delle obiezioni: 1. Dio guarisce tutto l'uomo perfettamente: ma talora lo fa subito, come restituì subito la perfetta salute alla suocera di Pietro, per cui «levatasi all'istante la donna cominciò a servirlo», come dice S. Luca [4, 39]; talora invece lo fa gradualmente, cioè come fece col cieco a cui rese la vista [Mc 8, 22 ss.]. E così anche spiritualmente talora egli converte con tanta commozione il cuore di un uomo da fargli conseguire all'istante una perfetta guarigione spirituale, non solo con la remissione della colpa, ma anche con l'eliminazione di tutte le scorie del peccato: come avvenne nel caso della Maddalena [Lc 7, 47 ss.]. Altre volte invece prima rimette la colpa con la grazia operante, e poi gradualmente elimina le scorie del peccato con la grazia cooperante.
2. Anche il peccato talora non produce da principio che una disposizione debole, in quanto causata da un unico atto; talora invece ne produce una più forte, causata da una molteplicità di atti.
3. Con un solo atto umano non si possono eliminare tutte le scorie del peccato: poiché, come dice Aristotele [Praed. 8], «il perverso, ricondotto a pratiche più oneste, progredirà poco nel miglioramento»; insistendo però nell'esercizio arriverà a essere buono con la virtù acquisita. Questo però può farlo con molta maggiore efficacia la grazia di Dio, sia con uno che con molti atti.

## Articolo 6

In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 1, sol. 1; De Verit., q. 28, a. 8, ad 2; Quodl., 4, q. 7, a. 1

### Se la remissione della colpa sia un effetto della penitenza in quanto virtù

Pare che la remissione della colpa non sia un effetto della penitenza in quanto virtù. Infatti:
1. La penitenza è considerata una virtù in quanto è principio di atti umani. Ma gli atti umani non influiscono sulla remissione della colpa, che è un effetto della grazia operante. Quindi la remissione della colpa non è un effetto della penitenza in quanto virtù.
2. Altre virtù sono più eccellenti della penitenza. Eppure la remissione della colpa non viene detta effetto di nessuna di esse. Quindi non può dirsi neppure

effetto della penitenza in quanto virtù.
3. La remissione della colpa non si ha che in virtù della passione di Cristo: poiché, come dice S. Paolo [Eb 9, 22], «senza spargimento di sangue non esiste perdono». Ma la penitenza opera in virtù della passione di Cristo in quanto sacramento, come anche gli altri sacramenti, secondo le spiegazioni date [a. 4, ad 3; q. 62, a. 5]. Perciò la remissione della colpa è un effetto della penitenza non in quanto virtù, bensì in quanto sacramento.
In contrario: Propriamente è causa di una data cosa quanto è indispensabile perché essa possa esistere, dato che ogni effetto dipende dalla propria causa. Ora la remissione dei peccati, come si è già notato [a. 2; q. 84, a. 5, ad 3], può derivare da Dio senza il sacramento della penitenza, ma non senza la penitenza in quanto virtù. Per cui anche prima dei sacramenti della nuova legge Dio rimetteva i peccati a chi faceva penitenza. Quindi la remissione della colpa è un effetto della penitenza in quanto virtù.
Dimostrazione: La penitenza è una virtù in quanto è principio di certi atti umani. Ora, gli atti umani del penitente costituiscono come la materia nel sacramento della penitenza. Ma ogni sacramento produce il suo effetto non solo in virtù della forma, bensì anche in virtù della materia: poiché entrambe le cose costituiscono un unico sacramento, come si è detto sopra [q. 6, a. 6, ad 2]. Come quindi nel battesimo la remissione della colpa non dipende solo dalla virtù della forma, dalla quale anche la stessa acqua ottiene la sua virtù, così anche la remissione della colpa è effetto della penitenza principalmente per il potere delle chiavi esercitato dai ministri, dai quali secondo le spiegazioni date [q. 84, a. 3] deriva ciò che è formale in questo sacramento; tuttavia secondariamente deriva anche dall'efficacia degli atti del penitente che rientrano nella virtù della penitenza, sia pure in quanto tali atti sono ordinati in qualche modo alle chiavi della Chiesa. Perciò è evidente che la remissione della colpa è effetto della penitenza in quanto virtù; più principalmente però è effetto della penitenza in quanto sacramento.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 111, a. 2; q. 113], la giustificazione dell'empio è un effetto della grazia operante. Ma in tale giustificazione, come si disse [ib.], non rientra solo l'infusione della grazia e la remissione della colpa, bensì anche il moto del libero arbitrio, sia quello verso Dio, che è un atto della fede formata, sia quello contro il peccato, che è un atto della virtù della penitenza. Tuttavia questi atti umani si presentano qui come effetti della grazia operante, prodotti insieme con la remissione della colpa. Quindi la remissione della colpa non avviene senza gli atti della virtù di penitenza, pur essendo un effetto della grazia operante.
2. Nella giustificazione dell'empio abbiamo non solo un atto di penitenza, ma anche un atto di fede, come si è notato sopra [I-II, q. 113, a. 4]. Perciò la remissione della colpa non è solo effetto della penitenza in quanto virtù, ma prima ancora della fede e della carità.
3. Gli atti della penitenza in quanto virtù sono legati alla passione di Cristo tanto mediante la fede quanto mediante il potere delle chiavi esistente nella Chiesa. Quindi essi per entrambi i motivi causano la remissione della colpa in virtù della passione di Cristo.

4. [S. c.]. In risposta all'argomento in contrario va detto che l'atto della virtù di penitenza deve la sua indispensabilità per la remissione della colpa al fatto che è un effetto inseparabile della grazia, da cui principalmente deriva la remissione della colpa, e che opera in tutti i sacramenti. Perciò da questo fatto non si può concludere se non che la grazia è la causa principale della remissione della colpa, più ancora del sacramento della penitenza. Si noti però che anche nell'antica legge e nella legge di natura esisteva in qualche modo il sacramento della penitenza, come sopra [q. 84, a. 7, ad 1, 2] si è accennato.

Quaestio 87
Prooemium

[51404] IIIª q. 87 pr. Deinde considerandum est de remissione venialium peccatorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sine poenitentia peccatum veniale possit dimitti. Secundo, utrum possit dimitti sine gratiae infusione. Tertio, utrum peccata venialia remittantur per aspersionem aquae benedictae, et tunsionem pectoris, et orationem dominicam, et alia huiusmodi. Quarto, utrum veniale possit dimitti sine mortali.

ARGOMENTO 87
LA REMISSIONE DEI PECCATI VENIALI
Veniamo ora a esaminare la remissione dei peccati veniali.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il peccato veniale possa essere rimesso senza la penitenza; 2. Se possa essere perdonato senza l'infusione della grazia; 3. Se i peccati veniali vengano rimessi con l'aspersione dell'acqua benedetta, col battersi il petto, con la preghiera domenicale e con altre pratiche del genere; 4. Se un peccato veniale possa essere rimesso restando nell'anima il peccato mortale.

Articolo 1
Infra, a. seq., ad 2; In 4 Sent., d. 16, q. 2, a. 2, sol. 2
Se il peccato veniale possa essere rimesso senza la penitenza
Pare che il peccato veniale possa essere rimesso senza la penitenza.
Infatti:
1. Come si è notato sopra [q. 84, a. 10, ad 4], la penitenza vera implica non solo che uno si penta del peccato commesso, ma che inoltre proponga di evitarlo in futuro. Ora, i peccati veniali vengono rimessi senza tale proposito, essendo certo che un uomo non può trascorrere la vita presente senza peccati veniali. Quindi i peccati veniali possono essere rimessi senza la penitenza.
2. Non c'è penitenza senza dispiacere attuale dei peccati commessi. Ma i peccati veniali possono essere perdonati senza che se ne abbia dispiacere: come è evidente nel caso di chi venisse ucciso per Cristo durante il sonno. Costui infatti volerebbe subito in cielo, il che non potrebbe avvenire se restassero i peccati veniali. Quindi i peccati veniali possono venire rimessi senza la penitenza.
3. I peccati veniali sono incompatibili col fervore della carità, come si è visto

nella Seconda Parte [II-II, q. 54, a. 3]. Ma gli opposti si escludono a vicenda. Quindi col fervore della carità, che può prodursi anche senza il dolore attuale del peccato veniale, si può avere la remissione dei peccati veniali.

In contrario: S. Agostino [Serm. 351, 3] afferma che «c'è nella Chiesa una penitenza quotidiana per i peccati veniali». Ora, questa sarebbe inutile se i peccati veniali potessero essere rimessi senza la penitenza.

Dimostrazione: Come si è già notato [q. 86, a. 4], la remissione della colpa viene compiuta mediante l'unione con Dio, dal quale ogni colpa più o meno separa. Ora, tale separazione è perfetta col peccato mortale, imperfetta con quello veniale: poiché col peccato mortale l'anima viene distolta totalmente da Dio, trattandosi di un atto incompatibile con la carità, mentre col peccato veniale l'affetto dell'uomo viene trattenuto dall'andare verso Dio con prontezza. Perciò entrambi i peccati vengono rimessi con la penitenza, poiché entrambi introducono nella volontà umana il disordine di un attaccamento sregolato al bene creato: come infatti il peccato mortale non può essere rimesso finché la volontà aderisce al peccato, così non può esserlo il peccato veniale, poiché finché rimane la causa rimane anche l'effetto. Per la remissione del peccato mortale si richiede però una penitenza più perfetta: si richiede cioè che uno detesti attualmente il peccato per quanto gli è possibile, ossia che usi diligenza nel ricordare i singoli peccati mortali, per detestarli singolarmente.

Ciò invece non è richiesto per la remissione dei peccati veniali. Tuttavia non basta il dispiacere abituale, che è implicito nel possesso degli abiti della carità e della penitenza: poiché altrimenti la carità dovrebbe essere incompatibile col peccato veniale, il che è evidentemente falso. Si richiede quindi un certo dispiacere virtuale: p. es. che uno abbia un tale affetto verso Dio e le cose di Dio che proverebbe dispiacere per tutto ciò che potrebbe ritardare il suo moto verso di lui, e sentirebbe dolore per aver commesso cose del genere, anche se attualmente non ci pensa. Il che invece non basta per la remissione dei peccati mortali, eccetto il caso di quelli dimenticati dopo una diligente ricerca.

Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo in grazia può evitare tutti e singoli i peccati mortali; e può evitare anche i singoli peccati veniali, ma non tutti, come risulta da quanto abbiamo detto nella Seconda Parte [I-II, q. 74, a. 3, ad 2; q. 109, a. 8]. La penitenza quindi dei peccati mortali richiede che l'uomo proponga di astenersi da tutti e singoli i peccati mortali. Invece per la penitenza dei peccati veniali basta che proponga di astenersi dai singoli, ma non da tutti: poiché la debolezza della vita presente non rende possibile la cosa. Tuttavia si deve avere il proposito di disporsi a diminuire i peccati veniali: altrimenti ci si espone al pericolo di mancare, abbandonando il desiderio di progredire e di togliere quegli ostacoli al progresso spirituale che sono i peccati veniali.

2. La morte sofferta per Cristo raggiunge il valore del battesimo, come si è visto [q. 66, a. 11]. Essa perciò purifica da qualsiasi colpa mortale e veniale, a meno che non trovi la volontà attualmente aderente al peccato.

3. Il fervore della carità implica virtualmente il dispiacere dei peccati veniali, come si è notato qui sopra [nel corpo].

Articolo 2

Infra, a. seq.; a. 4, ad 2; In 4 Sent., d. 16, q. 2, a. 2, sol. 1; d. 21, q. 2, a. 1; De Malo, q. 7, a. 11

Se per la remissione dei peccati veniali
si richieda l'infusione della grazia

Pare che per la remissione dei peccati veniali si richieda l'infusione della grazia. Infatti:

1. Un effetto non può mai prodursi senza la propria causa. Ora, la causa propria della remissione dei peccati è la grazia: poiché non è per i nostri meriti che ci vengono rimessi i peccati, come si rileva da quelle parole di S. Paolo [Ef 2, 4 s.]: «Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo: per grazia infatti siete stati salvati». Quindi i peccati veniali non vengono rimessi senza l'infusione della grazia.

2. I peccati veniali non vengono rimessi senza la penitenza. Ma nella penitenza viene infusa la grazia, come anche in tutti gli altri sacramenti della nuova legge. Quindi i peccati veniali non vengono rimessi senza l'infusione della grazia.

3. Il peccato veniale infligge all'anima una macchia. Ora, la macchia non viene cancellata che dalla grazia, che è la bellezza spirituale dell'anima. Quindi i peccati veniali non vengono rimessi senza un'infusione di grazia.

In contrario: Il peccato veniale non toglie dall'anima la grazia, e neppure la diminuisce, come si è spiegato nella Seconda Parte [II-II, q. 24, a. 10]. Quindi, per lo stesso motivo, per la remissione del peccato veniale non si richiede l'infusione di una nuova grazia.

Dimostrazione: Ogni cosa viene eliminata dal suo contrario. Ma il peccato veniale non è contrario né alla grazia né alla carità, limitandosi a ritardarne gli atti, per il fatto che uno si attacca troppo a un bene creato, senza però andare contro Dio, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 87, a. 5; q. 89, a. 2]. Perché dunque tale peccato venga eliminato non si richiede l'infusione di una grazia abituale, ma un moto attuale della grazia o della carità è sufficiente per la sua remissione.

Tuttavia, non potendo esistere in coloro che hanno l'uso del libero arbitrio, cioè nei soli capaci di commettere dei peccati veniali, un'infusione di grazia senza un moto attuale del libero arbitrio verso Dio e contro il peccato, ne segue che ogniqualvolta si ha in essi una nuova infusione di grazia, si produce [anche] la remissione dei peccati veniali.

Analisi delle obiezioni: 1. Anche la remissione dei peccati veniali è un effetto della grazia, però mediante il nuovo atto che essa produce, e non mediante un'altra grazia abituale infusa nell'anima .

2. Il peccato veniale, come si è notato sopra [a. 1], non viene mai rimesso senza un qualche atto della penitenza virtù, o esplicito o implicito. Può tuttavia essere rimesso senza la penitenza sacramento, la quale formalmente raggiunge il compimento nell'assoluzione del sacerdote, secondo le spiegazioni date [q. 84, a. 1, ad 2; a. 3; q. 86, a. 2]. Non ne segue quindi che per la remissione del peccato veniale si richieda un'infusione di grazia; infusione che,

pur ritrovandosi in ogni sacramento, non si ritrova tuttavia in ogni atto di virtù.
3. Nel corpo la macchia può prodursi in due modi: primo, mediante la privazione di quanto la bellezza richiede, p. es. del debito colore o della debita proporzione delle membra; secondo, mediante la sovrapposizione di qualcosa che impedisce lo splendore della bellezza, quali il fango e la polvere.
E così anche nell'anima la macchia può prodursi o mediante la privazione del decoro della grazia col peccato mortale, o mediante l'inclinazione disordinata dell'affetto verso un bene temporale: e ciò accade col peccato veniale.
Per togliere quindi la macchia del peccato mortale si richiede l'infusione della grazia, ma per togliere la macchia del peccato veniale basta un atto che, derivando dalla grazia, tolga l'attaccamento disordinato al bene temporale.

## Articolo 3

Supra, q. 65, a. 1, ad 6, 8; q. 83, a. 3, ad 3; In 4 Sent., d. 16, q. 2, a. 2, sol. 4; d. 17, q. 3, a. 3, sol. 3; d. 21, q. 2, aa. 1, 2; De Malo, q. 7, a. 12

### Se i peccati veniali vengano rimessi dall'aspersione dell'acqua benedetta, dalla benedizione episcopale e da altre pratiche di questo genere

Pare che i peccati veniali non vengano rimessi dall'aspersione dell'acqua benedetta, dalla benedizione episcopale e da altre pratiche di questo genere.
Infatti:
1. I peccati veniali non vengono rimessi che mediante la penitenza, come si è visto [a. 1]. Ma la penitenza basta da sola a rimettere i peccati veniali. Quindi tali pratiche non hanno alcun influsso in questa remissione.
2. Ognuna di queste pratiche si rivolge a un solo peccato veniale nello stesso modo in cui si rivolge a tutti. Se quindi con una di esse viene rimesso un peccato, per lo stesso motivo vengono rimessi tutti. E così con un solo percuotimento del petto, o con una sola aspersione di acqua benedetta, uno verrebbe purificato da tutti i peccati veniali. Il che è inammissibile.
3. I peccati veniali comportano un debito di pena, anche se temporale: poiché di colui «che sopraedifica con legno, fieno o paglia» si dice che «sarà salvo, però come attraverso il fuoco» [1 Cor 3, 12. 15]. Invece queste pratiche che dovrebbero rimettere i peccati veniali non implicano di per sé alcuna pena, o soltanto una pena insignificante. Quindi esse non bastano alla piena remissione dei peccati veniali.
In contrario: S. Agostino [Epist. 265] afferma che per i peccati non gravi «ci battiamo il petto, o diciamo: "Rimetti a noi i nostri debiti"». Quindi è evidente che il battersi il petto e il recitare l'orazione domenicale producono la remissione dei peccati veniali. E la stessa ragione vale per le altre pratiche suddette.
Dimostrazione: Per la remissione del peccato veniale, come si è visto sopra [a. 2], non si richiede una nuova infusione di grazia, ma basta un atto derivante dalla grazia con cui si detesti esplicitamente, o almeno implicitamente, il peccato, come quando uno si muove con fervore verso Dio. Perciò una pia pratica può influire sulla remissione dei peccati veniali in tre modi. Primo, in

quanto con essa viene infusa la grazia: poiché, come si è notato sopra [ib.], con l'infusione della grazia vengono cancellati i peccati veniali. E in questo modo i peccati veniali vengono rimessi dall'Eucaristia, dall'estrema unzione e da tutti i sacramenti della nuova legge.
Secondo, in quanto tali pratiche sono accompagnate da un moto di detestazione dei peccati. Ed è in questo modo che giovano alla remissione dei peccati veniali la recita del Confiteor, l'atto di battersi il petto e la preghiera del Padre nostro: infatti in questa preghiera noi chiediamo: «Rimetti a noi i nostri debiti».
Terzo, in quanto tali pratiche sono legate a un moto di riverenza verso Dio e verso le cose di Dio. E in questo modo influiscono sulla remissione dei peccati la benedizione episcopale, l'aspersione dell'acqua benedetta, una qualsiasi unzione rituale, il pregare in una chiesa consacrata e altre pratiche del genere.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutte queste pratiche causano la remissione dei peccati veniali in quanto inclinano l'anima, in maniera implicita o esplicita, a quel moto di penitenza che è la detestazione del peccato.
2. Per loro natura queste pratiche contribuiscono a rimettere tutti i peccati veniali. Tuttavia la remissione di qualche peccato veniale può essere impedita dall'attaccamento attuale che l'anima ha verso di esso: come talvolta le cattive disposizioni impediscono anche l'effetto del battesimo.
3. Le pratiche suddette eliminano i peccati veniali quanto alla colpa, sia per la virtù di qualche rito santificante, sia per l'influsso della carità che viene da esse eccitata. Non è detto però che ciascuna di esse elimini sempre tutto il debito della pena: poiché in tal caso chiunque si trovi senza peccato mortale potrebbe volare subito in cielo con l'aspersione dell'acqua benedetta. Il reato o debito della pena viene invece rimesso dalle pratiche suddette in proporzione del fervore verso Dio, che può derivare da esse in misura maggiore o minore.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 16, q. 2, a. 1, sol. 3

### Se un peccato veniale possa essere rimesso restando nell'anima il peccato mortale

Pare che un peccato veniale possa essere rimesso restando nell'anima il peccato mortale. Infatti:
1. A commento di quel passo evangelico [Gv 8, 7]: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei», una Glossa [Ps. Agost., De vera et falsa poenit. 20] afferma che «essi erano tutti in peccato mortale: infatti i peccati veniali venivano loro rimessi dalle cerimonie rituali». Quindi il peccato veniale può essere rimesso senza che lo sia il mortale.
2. Per la remissione del peccato veniale non si richiede l'infusione della grazia. Questa invece è richiesta per la remissione del mortale. Perciò si può ottenere la remissione del primo senza la remissione del secondo.
3. Un peccato veniale è meno affine a un peccato mortale che a un altro peccato veniale. Eppure una colpa veniale può essere rimessa senza la remissione di altre colpe veniali, come si è notato [a. 3, ad 2]. Quindi il peccato veniale può essere rimesso senza il mortale.

In contrario: Nel Vangelo [Mt 5, 25 s.] si legge: «Non uscirai di là», cioè dal carcere in cui un uomo viene rinchiuso col peccato mortale, «finché tu non abbia pagato fino all'ultimo spicciolo», che sta a significare il peccato veniale. Quindi il peccato veniale non viene rimesso senza la remissione del mortale.
Dimostrazione: Come si è già notato [q. 86, a. 3], in nessuno si ha la remissione della colpa se non in forza della grazia; poiché, come dice l'Apostolo [Rm 4, 2 ss.], si deve alla grazia di Dio che a qualcuno Dio «non imputi il peccato»; frase che la Glossa [interlin.] riferisce al peccato veniale. Ora, chi è in peccato mortale è privo della grazia di Dio. Perciò a lui non può essere rimesso alcun peccato veniale.
Analisi delle obiezioni: 1. Per colpe veniali in quel testo si intendono le irregolarità o impurità che venivano contratte a norma della legge.
2. Sebbene per la remissione del peccato veniale non si richieda una nuova infusione di grazia abituale, si richiede però un atto derivante dalla grazia. E questo non ci può essere in chi è soggetto al peccato mortale.
3. Un peccato veniale non esclude mai ogni attività della grazia, mediante la quale possono essere rimessi tutti i peccati veniali. Invece il peccato mortale esclude del tutto l'abito della grazia, senza del quale non c'è remissione dei peccati né mortali né veniali. Perciò il paragone non regge.

Quaestio 88
Prooemium

[51437] IIIª q. 88 pr. Deinde considerandum est de reditu peccatorum post poenitentiam dimissorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum peccata per poenitentiam dimissa redeant simpliciter per sequens peccatum. Secundo, utrum aliquo modo per ingratitudinem redeant specialius secundum quaedam peccata. Tertio, utrum redeant in aequali reatu. Quarto, utrum illa ingratitudo per quam redeunt, sit speciale peccatum.

ARGOMENTO 88
IL RITORNO DOPO LA PENITENZA
DEI PECCATI RIMESSI
Passiamo quindi a considerare il ritorno, dopo la penitenza, dei peccati rimessi.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se i peccati rimessi con la penitenza, assolutamente parlando, ritornino con un peccato successivo;
2. Se essi ritornino per l'ingratitudine, soprattutto nel caso di certi peccati;
3. Se ritornino con lo stesso grado di colpevolezza; 4. Se l'ingratitudine per cui ritornano sia un peccato speciale.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 22, q. 1, a. 1; In Matth., c. 18, in fine
Se i peccati rimessi ritornino con un peccato successivo
Pare che i peccati rimessi ritornino con un peccato successivo. Infatti:
1. S. Agostino [De bapt. 1, 12] afferma: «Che tornino i peccati perdonati quando

manca la somma carità lo insegna apertissimamente il Signore nel Vangelo, nella parabola di quel servo al quale il padrone addebitò di nuovo il debito condonato per non avere egli voluto condonarlo al suo conservo». Ma la carità fraterna viene eliminata con qualsiasi peccato mortale. Quindi con qualsiasi peccato mortale successivo ritornano i peccati rimessi con la penitenza.

2. Nel commentare le parole evangeliche [Lc 11, 24]: «Ritornerò nella mia casa da cui sono uscito», S. Beda [In Lc 4] scrive: «Questo versetto merita da parte nostra più timore che commento: affinché la colpa che credevamo estinta in noi non abbia a opprimerci per la nostra incuria».

Ma ciò non accadrebbe se non ritornasse. Perciò le colpe rimesse con la penitenza possono tornare.

3. Il Signore così disse al profeta Ezechiele [18, 24]: «Se il giusto si allontana dalla sua giustizia e commette l'iniquità, tutte le opere giuste da lui fatte saranno dimenticate». Ma fra queste opere giuste rientra anche la penitenza precedente: avendo noi già spiegato [q. 85, a. 3] che la penitenza è una parte della giustizia. Quando dunque chi si è pentito pecca di nuovo, non gli viene più contata la penitenza precedente, con la quale aveva conseguito il perdono dei peccati. Quindi quei peccati ritornano.

4. I peccati passati vengono ricoperti dalla grazia, come dice S. Paolo [Rm 4, 2 ss.] citando le parole del Salmo [31, 1]: «Beato l'uomo a cui è rimessa la colpa, e coperto il peccato». Ma col peccato mortale successivo la grazia sparisce. Quindi i peccati commessi in precedenza rimangono scoperti. Perciò Pare che ritornino.

In contrario: 1. L'Apostolo [Rm 11, 29] afferma: «I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili». Ora, i peccati di chi ha fatto penitenza sono stati rimessi per un dono di Dio. Quindi per un peccato successivo i peccati rimessi non ritornano, come se Dio si pentisse del perdono accordato.

2. S. Agostino [Prosp., Resp. ad cap. Gall. 1, 2] insegna: «Chi abbandona Cristo e finisce questa vita privo della grazia, dove va se non alla perdizione? Però non ricade in ciò che gli era stato rimesso, né si dannerà per il peccato originale».

Dimostrazione: Nel peccato mortale si devono distinguere, come si è detto [q. 86, a. 4; I-II, q. 87, a. 4], due aspetti: l'allontanamento da Dio e la conversione, o adesione, a un bene creato. Ora, tutto ciò che di allontanamento si trova nel peccato mortale, considerato in se stesso, è comune a tutti i peccati mortali: poiché ogni peccato mortale allontana l'uomo da Dio. Per cui la macchia, consistente nella privazione della grazia, e il reato della pena eterna, sono comuni a tutti i peccati mortali. Dal che si comprendono quelle parole di S. Giacomo [2, 10]: «Chi trasgredisce la legge in un punto solo, diventa colpevole di tutto». Ma sotto l'aspetto della conversione i peccati mortali sono tra loro diversi, e talvolta contrari.

Perciò è evidente che dal lato della conversione il peccato mortale successivo non fa tornare i peccati mortali prima cancellati. Altrimenti ne seguirebbe che uno col peccato di prodigalità riacquisterebbe l'abito dell'avarizia, o la disposizione ad essa, che prima era stato cancellato: e così un contrario verrebbe causato dal suo contrario, il che è impossibile. - Se consideriamo invece nei

peccati mortali solo l'aspetto dell'allontanamento, allora col peccato successivo l'uomo viene privato della grazia e diventa reo della pena eterna come lo era prima. - Siccome però nel peccato mortale l'allontanamento acquista in qualche modo la sua gravità in rapporto al diverso tipo di conversione - per cui l'allontanamento risulta diverso come diversa è la macchia e il reato della pena eterna secondo che deriva da questo o da quell'atto di peccato mortale -, nasce la questione se la macchia e il reato della pena eterna in quanto erano l'effetto dei peccati già rimessi tornino per il peccato mortale successivo.

Alcuni dunque ritengono che essi ritornino in questo modo puramente e semplicemente. - Ma ciò è impossibile. Poiché l'opera di Dio non può mai essere annullata dall'opera dell'uomo. Ora, la remissione dei peccati precedenti è opera della misericordia di Dio. Quindi non può essere annullata dal peccato successivo dell'uomo, secondo le parole di S. Paolo [Rm 3, 3]: «Forse che la loro incredulità può annullare la fedeltà di Dio?».

Altri perciò, ponendo che i peccati ritornino, dissero che Dio non rimetterebbe i peccati al penitente quando nella sua prescienza sa che egli peccherà di nuovo, ma si limiterebbe ad accordargli la giustizia presente. Infatti Dio sa già che costui dovrà essere punito eternamente per quei peccati, e tuttavia con la sua grazia lo rende presentemente giusto. - Ma anche questa tesi è insostenibile. Se infatti una causa è posta in modo assoluto, anche l'effetto sarà incondizionato. Se dunque la remissione dei peccati compiuta dalla grazia e dai sacramenti non fosse incondizionata, ma dipendente da una condizione futura, ne seguirebbe che la grazia e i sacramenti non sarebbero causa efficace della remissione dei peccati. Il che è un errore, poiché reca ingiuria alla grazia di Dio. Non è quindi possibile in alcun modo che la macchia e il reato dei peccati precedenti ritornino in quanto effetti di tali atti.

Può capitare invece che un atto peccaminoso successivo contenga virtualmente il reato di un peccato precedente: poiché uno che pecca di nuovo, per ciò stesso viene a peccare più gravemente di prima; secondo le parole di S. Paolo [Rm 2, 5]: «Con la tua durezza e il tuo cuore impenitente accumuli collera su di te per il giorno dell'ira», e ciò per il solo fatto che «viene disprezzata la bontà di Dio, che ci spinge alla conversione» [v. 4]; ma la bontà di Dio viene disprezzata molto di più se dopo la remissione del primo peccato si torna di nuovo a peccare: nella misura appunto in cui è un beneficio più grande rimettere il peccato che avere pazienza con il peccatore. Perciò col peccato successivo alla penitenza ritorna in qualche modo il reato dei peccati già rimessi: non in quanto causato da questi, ma in quanto causato dall'ultima colpa perpetrata, che viene aggravata dai peccati precedenti. E questo non è un ritorno dei peccati precedenti puro e semplice, ma sotto un certo aspetto, cioè in quanto sono contenuti virtualmente nel peccato successivo.

Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo di S. Agostino va inteso del ritorno dei peccati quanto al reato [o debito] della pena eterna considerato in assoluto: cioè per il fatto che chi pecca dopo la penitenza incorre nel reato della pena eterna come prima; sebbene non vi incorra per la medesima ragione. Per cui S. Agostino [l. cit. nel s. c.], dopo aver detto che «non ricade nel peccato già rimesso, né si danna per quello originale», aggiunge: «Tuttavia egli

viene colpito da quella stessa morte che gli era dovuta per i peccati rimessi»: incorre cioè nella morte eterna, che aveva meritato con i peccati passati.
2. S. Beda con le parole suddette non intende dire che la colpa già rimessa opprime l'uomo con il ritorno del reato precedente, ma con il ripetersi dell'atto peccaminoso.
3. Il peccato successivo fa dimenticare gli atti precedenti di giustizia in quanto erano meritori della vita eterna, non in quanto erano un impedimento al peccato. Per cui se uno pecca mortalmente dopo aver restituito un debito, non ridiventa debitore come se non lo avesse restituito. E molto meno viene dimenticata la penitenza già compiuta quanto alla remissione della colpa, essendo quest'ultima opera più di Dio che dell'uomo.
4. La grazia elimina in modo assoluto la macchia e il reato della pena eterna; copre invece gli atti passati del peccato, facendo sì che a motivo di essi Dio non privi l'uomo della sua grazia e non lo consideri meritevole della pena eterna. E ciò che la grazia ha fatto una volta, rimane in perpetuo.

Articolo 2
In 4 Sent., d. 22, q. 1, aa. 1, 3; In Matth., c. 18, in fine
Se le colpe rimesse ritornino specialmente per l'ingratitudine che si riscontra in quattro generi di peccati
Pare che le colpe rimesse non ritornino in modo speciale per l'ingratitudine che si riscontra in quattro generi di peccati, cioè nell'odio tra fratelli, nell'apostasia dalla fede, nel disprezzo della confessione e nel dolersi della penitenza fatta, il che fu espresso nei due versi seguenti: «Odia i fratelli, diventa apostata, disprezza la confessione, si duole di essa: ecco che torna la colpa di prima». Infatti:
1. L'ingratitudine è tanto più grave quanto più grave è il peccato che uno commette contro Dio dopo il beneficio della remissione delle colpe. Ora, ci sono dei peccati più gravi di quelli indicati: come la bestemmia contro Dio e il peccato contro lo Spirito Santo. Perciò le colpe rimesse non ritornano per l'ingratitudine che si verifica secondo i peccati suddetti più che per quella che si verifica secondo altri peccati.
2. Rabano Mauro [P. Lomb., Sent. 4, 22, 1] afferma: «Dio consegnò il servo iniquo agli aguzzini fino a che non avesse soddisfatto tutto il debito perché non solo vengono imputati all'uomo i peccati commessi dopo il battesimo, ma anche quello originale, rimesso nel battesimo». Ma tra i debiti vengono annoverati anche i peccati veniali, compresi in quelle parole: «Rimetti a noi i nostri debiti». Perciò anche i peccati veniali ritornano con l'ingratitudine. Quindi per lo stesso motivo Pare che i peccati rimessi in precedenza possano tornare anche per i peccati veniali, e non solo per i peccati suddetti.
3. L'ingratitudine è tanto maggiore quanto più grande è il beneficio a cui segue il peccato. Ma è un beneficio di Dio anche la stessa innocenza per cui evitiamo il peccato. Scrive infatti S. Agostino [Conf. 2, 7]: «Attribuisco alla tua grazia tutti i peccati che non ho commesso». Ma l'innocenza è un dono più grande della remissione di tutti i peccati. Perciò chi pecca per la prima volta dopo aver conservato l'innocenza non è meno ingrato verso Dio di chi

pecca dopo la penitenza. Quindi i peccati perdonati non ritornano in modo speciale per l'ingratitudine implicita nei peccati suddetti.
In contrario: S. Gregorio [Dial. 4, 60] scrive: «Risulta dalle parole evangeliche che ci verrà richiesto di nuovo quanto gioivamo di aver cancellato con la penitenza, se noi non perdoneremo di cuore le offese ricevute». Quindi i peccati rimessi ritornano per l'ingratitudine specialmente a motivo dell'odio fraterno.
E lo stesso va detto degli altri peccati ricordati.
Dimostrazione: Come si è visto sopra [a. 1], si dice che i peccati rimessi con la penitenza ritornano in quanto il loro reato [o debito di pena] è contenuto virtualmente nel peccato successivo a motivo dell'ingratitudine. Ora, si può avere l'ingratitudine in due modi. Primo, per il fatto che si fa qualcosa contro il beneficio ricevuto. E in questo senso con qualsiasi colpa mortale, con cui si offende Dio, l'uomo si rende ingrato verso colui che gli aveva rimesso i peccati. E così con qualsiasi peccato successivo ritornano i peccati già rimessi, a motivo dell'ingratitudine.
Secondo, l'ingratitudine può essere commessa non solo agendo contro lo stesso beneficio, ma anche agendo contro la formalità stessa del beneficio concesso. Ora, dalla parte del benefattore quest'ultima è la condonazione del debito. Perciò agisce contro questa formalità colui che non perdona al fratello che chiede scusa, ma gli conserva odio. – Dalla parte invece del penitente, il quale riceve questo beneficio, si riscontrano due moti del libero arbitrio. Il primo è il moto del libero arbitrio verso Dio, che consiste nell'atto della fede formata: e contro di esso agisce colui che apostata dalla fede; il secondo è il moto del libero arbitrio contro il peccato, che è l'atto della penitenza. Ora, sopra [q. 85, aa. 2, 3] abbiamo visto che questa porta a detestare prima di tutto i peccati passati: e contro questa disposizione agisce colui che si duole del pentimento avuto. In secondo luogo la penitenza porta il penitente a sottomettersi alle chiavi della Chiesa con la confessione, secondo le parole del Salmo [31, 5]: «Ho detto: Confesserò al Signore la mia colpa, e tu hai rimesso la malizia del mio peccato».
E contro questo atteggiamento agisce colui che trascura di confessarsi come si era proposto.
Per questo dunque si dice che è specialmente l'ingratitudine di questi peccati che fa tornare le colpe perdonate in precedenza.
Analisi delle obiezioni: 1. L'effetto di cui si parla viene attribuito in modo speciale a tali colpe non perché siano più gravi delle altre, ma perché più direttamente si oppongono al beneficio della remissione dei peccati.
2. Anche i peccati veniali e il peccato originale si può dire che ritornano nel modo indicato sopra [nel corpo], come anche i peccati mortali: in quanto viene disprezzato il beneficio di Dio che consiste nella loro remissione.
Tuttavia col peccato veniale non si incorre nell'ingratitudine: poiché peccando venialmente l'uomo non agisce contro Dio, ma [solo] prescinde da lui. Perciò in nessun modo i peccati rimessi possono tornare in seguito ai peccati veniali.
3. Un beneficio può essere misurato in due modi. Primo, in base alla grandezza del beneficio stesso. E da questo lato l'innocenza è un beneficio di Dio superiore alla penitenza, che viene denominata «la seconda tavola dopo il

naufragio». -Secondo, il beneficio può essere misurato in rapporto a chi lo riceve, e a questo titolo la grazia fatta a chi è meno degno è più grande. Per cui anche chi la disprezza è più ingrato. E in questo senso è superiore il beneficio della remissione della colpa, in quanto viene offerto a chi ne è del tutto indegno. Da ciò deriva quindi una maggiore ingratitudine.

Articolo 3
In 4 Sent., d. 22, q. 1, a. 2, sol. 3
Se dall'ingratitudine del peccato successivo derivi un reato pari a quello dei peccati che erano stati rimessi
Pare che dall'ingratitudine del peccato successivo derivi un reato pari a quello dei peccati che erano stati rimessi. Infatti:
1. Come la grandezza del beneficio con cui viene rimesso il peccato equivale alla grandezza del peccato rimesso, così pure di conseguenza anche l'ingratitudine con cui si disprezza tale beneficio. Ma la gravità del reato conseguente dipende dalla grandezza dell'ingratitudine. Quindi dall'ingratitudine del peccato successivo deriva un reato pari a quello di tutti i peccati commessi in precedenza.
2. Chi offende Dio pecca più di chi offende un uomo. Ora, uno schiavo liberato che si rende colpevole viene condannato a una schiavitù identica a quella da cui era stato liberato, o anche a una più grave. Molto più quindi sarà soggetto a un reato di pena pari a quello precedente colui che pecca contro Dio dopo la liberazione dal peccato.
3. Nella parabola evangelica [Mt 18, 34] si dice di colui al quale vennero addebitati di nuovo i peccati per l'ingratitudine che «il padrone lo diede in mano agli aguzzini, finché non gli avesse restituito tutto il dovuto». Ma ciò non sarebbe avvenuto se dall'ingratitudine non derivasse un reato pari a quello di tutti i peccati precedenti. Perciò con l'ingratitudine ritorna un reato della stessa gravità.
In contrario: Nel Deuteronomio [25, 2] si legge: «Secondo la misura del peccato sarà la misura del castigo». Dal che risulta evidente che da un piccolo peccato non deriva un grave reato. Ora, spesso il peccato mortale successivo è molto minore di qualsiasi peccato perdonato in precedenza. Quindi dal peccato successivo non deriva un reato pari a quello dei peccati che erano stati rimessi.
Dimostrazione: Alcuni hanno affermato che dal peccato successivo, a motivo dell'ingratitudine, deriva un reato di pena pari a quello di tutti i peccati che erano stati perdonati, oltre al reato proprio di tale nuovo peccato. - Ma ciò non segue necessariamente. Abbiamo infatti già spiegato [a. 1] che il reato dei peccati precedenti non torna col peccato successivo in forza degli atti delle colpe precedenti, ma solo come conseguenza dell'atto peccaminoso successivo. Perciò è indispensabile che la gravità del reato che ritorna sia secondo la gravità del nuovo peccato.
Ora, può anche capitare che la gravità di quest'ultimo sia pari alla gravità di tutti i peccati precedenti; ma ciò non è sempre necessario, sia che si parli della gravità specifica, poiché talora il peccato successivo è una semplice

fornicazione mentre quelli precedenti erano forse omicidi, adulteri o sacrilegi, sia che si parli della gravità derivante dall'ingratitudine annessa. Infatti non è necessario che la misura dell'ingratitudine sia pari alla grandezza del beneficio ricevuto, che viene misurato in base alla gravità dei peccati perdonati. Capita infatti che rispetto al medesimo beneficio uno sia molto ingrato, o per l'intensità del disprezzo verso di esso, o per la gravità della colpa commessa contro il benefattore, mentre un altro lo sia poco, o perché ha meno disprezzo, o perché agisce meno contro il suo benefattore.Proporzionalmente però la gravità dell'ingratitudine si adegua alla grandezza del beneficio: supposto cioè l'identico disprezzo per il beneficio ricevuto, o l'identica offesa del benefattore, l'ingratitudine è tanto più grave quanto maggiore è stato il beneficio.

Perciò è evidente che il peccato successivo non sempre implica necessariamente, per l'ingratitudine commessa, un reato pari a quello dei peccati rimessi in precedenza, ma implica proporzionalmente che quanto più numerosi e gravi erano stati i peccati rimessi, tanto maggiore sia il reato che ritorna con qualsiasi peccato mortale successivo.

Analisi delle obiezioni: 1. Il beneficio del perdono della colpa riceve la sua grandezza assoluta in base alla gravità dei peccati perdonati, ma il peccato di ingratitudine non riceve la sua grandezza assoluta in base alla grandezza del beneficio, bensì in base a quella del disprezzo o dell'offesa, come si è notato [nel corpo]. Quindi la conclusione non segue.

2. Lo schiavo affrancato non viene costretto alla schiavitù di prima per qualsiasi ingratitudine, ma per un'ingratitudine grave.

3. A colui al quale per l'ingratitudine successiva vengono riaddebitati i peccati già rimessi viene accollato «tutto il dovuto» per il fatto che la gravità dei peccati precedenti si riscontra nell'ingratitudine successiva: in maniera però proporzionale, non assoluta, come si è detto [ib.].

## Articolo 4

II-II, q. 107, a. 2, ad 1; In 4 Sent., d. 22, q. 1, a. 2, sol. 1

### Se l'ingratitudine a motivo della quale il peccato successivo fa tornare le colpe già perdonate sia un peccato specificamente distinto

Pare che l'ingratitudine a motivo della quale il peccato successivo fa tornare le colpe già perdonate sia un peccato specificamente distinto. Infatti:

1. Il rendimento di grazie, come spiega il Filosofo [Ethic. 5, 5], rientra nella «legge del contrappasso», che è richiesta dalla giustizia. Ma la giustizia è una virtù specificamente distinta. Quindi l'ingratitudine è un peccato specificamente distinto.

2. Cicerone [De invent. 2, 53] insegna che la gratitudine è una virtù speciale. Ma l'ingratitudine si contrappone alla gratitudine. Quindi l'ingratitudine è un peccato speciale.

3. Un effetto speciale deriva da una causa speciale. Ma l'ingratitudine ha un effetto speciale, che è quello di far tornare in qualche modo i peccati rimessi. Perciò l'ingratitudine è un peccato specificamente distinto.

In contrario: Ciò che accompagna qualsiasi peccato non può essere un peccato specificamente distinto. Ma con qualsiasi peccato mortale si diventa ingrati verso Dio, come si è detto sopra [a. 2]. Quindi l'ingratitudine non è un peccato specificamente distinto.
Dimostrazione: L'ingratitudine di chi pecca in certi casi è un peccato specificamente distinto, in certi altri invece è solo una circostanza aggravante comune a tutti i peccati mortali commessi contro Dio. Il peccato infatti riceve la sua specie dall'intenzione di chi pecca: per cui, come dice il Filosofo [Ethic. 5, 2], «chi commette adulterio per rubare è più ladro che adultero». Se quindi un peccatore commette un peccato per disprezzo verso Dio e verso il beneficio ricevuto, il suo peccato riveste la specie dell'ingratitudine: e allora abbiamo un peccato specificamente distinto. Se uno invece, volendo commettere un peccato, p. es. un omicidio o un adulterio, non desiste per il fatto che esso implica il disprezzo di Dio, allora l'ingratitudine non è un peccato speciale, ma rientra nella specie dell'altro peccato come una sua circostanza. Dice infatti S. Agostino [De nat. et gratia 29] che non ogni peccato deriva dal disprezzo, e tuttavia in ogni peccato Dio viene disprezzato nei suoi comandamenti. Per cui è evidente che l'ingratitudine di chi pecca talvolta è un peccato specificamente distinto, ma non sempre.
Sono così risolte anche le obiezioni. Infatti le prime tre concludono a ragione che l'ingratitudine è di per sé un peccato specificamente distinto, mentre l'ultimo argomento [s. c.] conclude che l'ingratitudine in quanto è presente in ogni colpa non può essere un peccato speciale.

## Quaestio 89
## Prooemium

[51471] IIIª q. 89 pr. Deinde considerandum est de recuperatione virtutum per poenitentiam. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum per poenitentiam restituantur virtutes. Secundo, utrum restituantur in aequali quantitate. Tertio, utrum restituatur poenitenti aequalis dignitas. Quarto, utrum opera virtutum per peccatum mortificentur. Quinto, utrum opera mortificata per peccatum per poenitentiam reviviscant. Sexto, utrum opera mortua, idest absque caritate facta, per poenitentiam vivificentur.

## ARGOMENTO 89
## IL RICUPERO DELLE VIRTÙ MEDIANTE LA PENITENZA
Veniamo ora a considerare il ricupero delle virtù mediante la penitenza.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se mediante la penitenza ci vengano restituite le virtù; 2. Se vengano restituite nello stesso grado; 3. Se al penitente venga restituito lo stesso grado di dignità; 4. Se gli atti virtuosi compiuti in precedenza vengano «mortificati» dal peccato; 5. Se le opere «mortificate» dal peccato possano reviviscere con la penitenza; 6. Se le opere morte, cioè compiute senza la carità, possano essere rese vive dalla penitenza.

## Articolo 1

II-II, q. 152, a. 3, ad 3; In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 2
Se mediante la penitenza vengano restituite le virtù
Pare che mediante la penitenza le virtù non vengano restituite. Infatti:
1. Le virtù perdute non possono essere restituite se non perché la penitenza è capace di causarle. Ma la penitenza, essendo una virtù, non può essere la causa di tutte le virtù: soprattutto se pensiamo che alcune sono per natura superiori alla penitenza, come si è visto [q. 85, a. 6]. Quindi esse non vengono restituite dalla penitenza.
2. La penitenza consiste in certi atti del penitente. Ora, le virtù soprannaturali non vengono causate dai nostri atti: infatti S. Agostino [De lib. arb. 2, 19] afferma che le virtù «Dio le causa in noi senza di noi». Pare quindi che le virtù non vengano restituite dalla penitenza.
3. Chi possiede una virtù opera senza obiezioni e con piacere: per cui il Filosofo [Ethic. 1, 8] afferma che «non è giusto colui che non gode del suo atto di giustizia». Ora, molti penitenti sentono obiezioni nel compiere gli atti virtuosi. Quindi dalla penitenza non vengono restituite le virtù.
In contrario: Nella parabola evangelica [Lc 15, 22] il padre comanda che il figlio pentito sia rivestito «con il vestito più bello», che secondo S. Ambrogio [In Lc 7] è «la veste della sapienza», la quale è accompagnata da tutte le virtù, secondo le parole della Scrittura [Sap 8, 7]: «Essa insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza, delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita». Quindi dalla penitenza vengono restituite tutte le virtù.
Dimostrazione: Come si è visto sopra [q. 86, aa. 1, 6], con la penitenza vengono rimessi i peccati. Ma la remissione dei peccati non può aversi senza l'infusione della grazia. Quindi mediante la penitenza viene infusa nell'uomo la grazia. Ma dalla grazia derivano tutte le virtù infuse, come dall'essenza dell'anima promanano tutte le potenze, secondo le spiegazioni date nella Seconda Parte [I-II, q. 110, a. 4]. Si deve perciò concludere che con la penitenza vengono restituite tutte le virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. La penitenza, come si è già notato [nel corpo], restituisce le virtù in quanto è causa della grazia. Ma essa è causa della grazia in quanto sacramento: poiché in quanto virtù la penitenza è più effetto che causa della grazia. Perciò non segue che la penitenza in quanto virtù sia causa di tutte le altre virtù, ma che essa viene causata dal sacramento insieme con gli abiti delle altre virtù.
2. Nel sacramento della penitenza gli atti umani costituiscono la materia, ma il principio formale di questo sacramento sta nel potere delle chiavi. Quindi il potere delle chiavi è la causa efficiente della grazia e delle virtù, anche se in maniera strumentale. Invece il primo atto del penitente, cioè la contrizione, costituisce come l'ultima disposizione al conseguimento della grazia, mentre gli atti successivi derivano già dalla grazia e dalle virtù.
3. Come si è già detto [q. 86, a. 5], talora dopo il primo atto della penitenza, che è la contrizione, rimangono [nell'anima] certe scorie dei peccati, cioè delle disposizioni causate dagli atti peccaminosi precedenti, in seguito alle quali nascono per il penitente certe obiezioni nel compiere gli atti virtuosi; ma per quanto dipende dall'inclinazione della carità e delle altre virtù, il

penitente compie gli atti virtuosi con piacere e senza obiezioni. Si tratta cioè di una obiezioni accidentale, simile a quella di una persona virtuosa che nel compiere un atto di virtù venisse disturbata dal sonno o da un'altra indisposizione corporale.

Articolo 2
II-II, q. 152, a. 3, ad 3; In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 2
Se dopo la penitenza l'uomo risorga nello stesso grado di virtù
Pare che dopo la penitenza l'uomo risorga nello stesso grado di virtù.
Infatti:
1. L'Apostolo [Rm 8, 28] scrive: «Tutto concorre al bene di coloro che amano Dio», e la Glossa [P. Lomb.], tratta da S. Agostino, spiega che ciò è tanto vero «che se alcuni di essi deviano ed escono fuori di strada, Dio fa sì che anche questo giovi al loro bene». Ora, ciò non avverrebbe se uno risorgesse in un grado inferiore di virtù.
2. S. Ambrogio [Ps. Agost., Hypognost. 3, 9] afferma che «la penitenza è quell'ottima cosa che convoglia verso la perfezione tutti i difetti». Ora, ciò non avverrebbe se le virtù non fossero ricuperate nello stesso grado di prima. Quindi mediante la penitenza si ricupera sempre una virtù dello stesso grado.
3. A proposito di quel testo della Genesi [1, 5]: «Fu sera e fu mattina: primo giorno», la Glossa [cf. Agost., De Gen. ad litt. 1, 17] spiega: «La luce vespertina è quella che la caduta ci fa perdere, la luce mattutina è quella nella quale si risorge». Ma la luce mattutina è superiore alla vespertina. Quindi si risorge con una grazia o carità superiore a quella perduta. - Il che Pare anche concordare con quanto dice l'Apostolo [Rm 5, 20]: «Dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia».
In contrario: La carità dei proficienti o dei perfetti è superiore a quella degli incipienti. Ora, capita che uno cada mentre possiede la carità dei proficienti, e risorga con la carità degli incipienti. Quindi l'uomo risorge sempre con un grado inferiore di virtù.
Dimostrazione: Il moto del libero arbitrio che si riscontra nella giustificazione del peccatore è l'ultima disposizione dell'uomo alla grazia, come si è rilevato sopra [a. 1, ad 2]: per cui nello stesso istante si ha l'infusione della grazia e il predetto moto del libero arbitrio, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 113, a. 8]; nel quale moto si riscontra l'atto della penitenza, secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 86, a. 6, ad 1]. Ora, è evidente che le forme suscettibili di una maggiore o minore intensità sono di un grado maggiore o minore secondo la diversa disposizione del soggetto, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 52, aa. 1, 2]. Perciò, a seconda che il moto del libero arbitrio nella penitenza è più intenso o più debole, il penitente consegue una grazia maggiore o minore.
Ora, accade che l'intensità del moto suddetto è proporzionata a una grazia talora superiore, talora uguale e talora inferiore a quella da cui il penitente era decaduto col peccato. Perciò il penitente talora risorge con una grazia superiore a quella precedente, talora con una grazia uguale, talora anche con una grazia inferiore. E lo stesso si dica delle virtù che accompagnano la grazia.

Analisi delle obiezioni: 1. Non per tutti coloro che amano Dio coopera al bene il fatto di decadere dall'amore di Dio con il peccato, come è evidente nel caso di coloro che cadono e non risorgono più, oppure risorgono per cadere di nuovo, ma solo «per coloro che sono stati chiamati secondo il suo disegno», cioè per i predestinati; i quali, per quante volte cadano, tuttavia alla fine risorgono. Perciò la caduta torna a loro vantaggio non perché risorgano con una grazia più grande, ma perché risorgono con una grazia più duratura: e ciò non dalla parte della grazia, la quale quanto più è grande, tanto più è duratura, ma dalla parte del soggetto, il quale tanto più è stabile nella grazia quanto più è cauto e umile. Per cui la Glossa riferita aggiunge che la caduta torna a loro vantaggio «perché si rialzano più umili e più prudenti».
2. La penitenza ha di per sé la virtù di riparare alla perfezione tutti i difetti, e anzi di promuovere a uno stato superiore: ciò però viene talora impedito da parte dell'uomo, che si muove con poco impegno nella ricerca di Dio e nella detestazione del peccato. Come anche nel battesimo gli adulti conseguono una grazia maggiore o minore a seconda del diverso modo con cui vi si dispongono.
3. La comparazione dell'una e dell'altra grazia alla luce vespertina e a quella mattutina è legata alla somiglianza nell'ordine di successione, poiché alla luce vespertina seguono le tenebre della notte, mentre alla luce mattutina segue la luce del giorno, ma non è legata alla maggiore o minore somiglianza rispetto all'intensità.
Le parole di S. Paolo poi vanno riferite alla grazia, che supera tutta l'abbondanza dei peccati dell'uomo. Ma non è vero in ogni caso che quanto più uno ha peccato tanta più grazia riceve, rispetto alla quantità della grazia abituale. Si ha tuttavia una grazia sovrabbondante rispetto alla nozione stessa di grazia: poiché per un più grande peccatore il beneficio del perdono è maggiormente gratuito. – Capita tuttavia in certi casi che quanti hanno maggiormente peccato concepiscano un dolore maggiore: e allora essi conseguono un più ricco abito di grazia e di virtù, come è evidente nel caso della Maddalena [Lc 7, 47].
4. [S. c.]. All'argomento in contrario si deve rispondere che nell'identico uomo la grazia del proficiente è superiore a quella dell'incipiente, ma in uomini diversi ciò non è necessario. Infatti uno può iniziare da una grazia maggiore di quella di un proficiente, come dice S. Gregorio [Dial. 2, 1]: «Conoscano gli uomini presenti e futuri con quanta perfezione S. Benedetto fanciullo abbia iniziato a vivere nella grazia dello stato religioso».

Articolo 3
In 3 Sent., d. 31, q. 1, a. 4, sol. 1, ad 2; In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 5, sol. 1, ad 3; d. 19, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 2; d. 37, q. 2, a. 2, ad 4
Se la penitenza restituisca l'uomo alla dignità precedente
Pare che la penitenza non restituisca l'uomo alla dignità precedente.
Infatti:
1. A commento delle parole di Amos [5, 1 s.]: «È caduta la vergine d'Israele», la Glossa [ord.] spiega: «Il profeta non nega che essa possa risorgere,

ma che possa risorgere vergine: poiché la pecora, una volta smarrita, anche se viene riportata sulle spalle del Pastore non ha mai tanta gloria quanta ne ha quella che non si smarrì mai». Quindi con la penitenza non si può ricuperare la dignità precedente.

2. S. Girolamo [Decr. di Graz. 1, 50, 30] afferma: «Coloro che non hanno custodito la dignità della loro vita divina, si accontentino di salvare la loro anima: poiché tornare al grado di prima è una cosa difficile». - E il Papa Innocenzo [ib., can. 60] scrive che «i canoni di Nicea escludono i penitenti anche dagli uffici più umili dei chierici». Perciò con la penitenza l'uomo non può ricuperare la dignità che aveva in precedenza.

3. Prima del peccato uno ha la possibilità di salire a un grado superiore. Ma ciò non viene concesso al penitente dopo il peccato, poiché in Ezechiele [44, 10. 13] si legge: «I leviti che si sono allontanati da me non si avvicineranno più a me per servirmi come sacerdoti». Da cui la disposizione del Concilio di Lerida inserita nei canoni del Decreto [l. cit.]: «Coloro che addetti al servizio dell'altare hanno ceduto d'improvviso alla fragilità della carne, e per la misericordia di Dio se ne sono pentiti, riprendano i loro posti nelle funzioni sacre, però non vengano promossi a uffici superiori». Quindi la penitenza non restituisce l'uomo alla sua dignità precedente.

In contrario: Nella medesima distinzione del Decreto [ib. can. 16] viene riferito il seguente testo di S. Gregorio: «Dopo una degna soddisfazione, crediamo che uno possa riprendere la sua dignità». E nel Concilio di Agde [can. 2] fu decretato: «I chierici contumaci, per quanto la loro dignità lo permette, devono essere puniti dai loro vescovi: cosicché dopo essere stati corretti dalla penitenza rientrino in possesso del loro grado e della loro dignità».

Dimostrazione: L'uomo col peccato viene a perdere una duplice dignità: una presso Dio, l'altra presso la Chiesa. Presso Dio egli perde una duplice dignità.

Una principale, per cui «era considerato tra i figli di Dio» [Sap 5, 5] a motivo della grazia. E questa dignità viene recuperata con la penitenza.

Al che si accenna nella parabola evangelica del figliol prodigo [Lc 15, 22], al quale dopo il pentimento il padre comanda che vengano restituiti «il vestito più bello, l'anello e i calzari».

Perde poi una dignità secondaria, cioè l'innocenza: della quale nella parabola evangelica ricordata si gloriava il figlio maggiore con quelle parole [v. 29]: «Ecco, io ti servo da tanti anni e non ho mai trasgredito un tuo comando».

E questa dignità il penitente non può ricuperarla. -Talora però egli ricupera qualcosa di più grande. Poiché, come scrive S. Gregorio [In Evang. hom. 34], «coloro che considerano le loro defezioni da Dio, ricompensano con i guadagni successivi le perdite precedenti. Quindi di essi si fa più festa in cielo: poiché anche il comandante, nel combattimento, ama quel soldato che, tornato indietro dopo aver tentato la fuga, incalza coraggiosamente il nemico, più di quello che non ha mai voltato le spalle al nemico, ma nemmeno ha compiuto qualche grande atto di coraggio».

Inoltre col peccato un uomo può perdere la sua dignità presso la Chiesa, rendendosi indegno di esercitare quei compiti che sono inerenti alla dignità ecclesiastica. E questa è proibito riacquistarla in determinati casi. Primo, poiché

alcuni non fanno penitenza. Da cui le parole di S. Isidoro, riferite dal Decreto [di Graz. 1, 50, 28]: «I canoni prescrivono di riabilitare nel loro grado gerarchico coloro che hanno soddisfatto per le loro colpe, e le hanno confessate. Coloro invece che non si sono emendati dal peccato non devono ottenere né il loro grado, né la grazia della comunione ecclesiastica». – Secondo, poiché alcuni ne fanno penitenza con poco impegno.
Da cui le parole dei Canoni [ib., can. 29]: «Quando nei chierici penitenti non si riscontra né la compunzione dell'umiltà, né l'assiduità nella preghiera, nei digiuni o nelle buone letture, possiamo arguire con quanta negligenza si comporterebbero se tornassero alle loro dignità precedenti». – Terzo, nel caso che uno abbia commesso un peccato a cui è annessa qualche irregolarità. Da cui il canone del Concilio tenuto dal Papa Martino [ib., can. 8]: «Se uno ha sposato una vedova o una donna lasciata da altri, non venga ammesso nel clero. E se vi si è intromesso, venga espulso. E lo stesso si faccia qualora dopo il battesimo uno si sia reso responsabile di omicidio, o col fatto, o col comando, o col consiglio, anche se per difesa». Ma in quest'ultimo caso l'esclusione non è dovuta al peccato, bensì all'irregolarità. – Quarto, a motivo dello scandalo. Per cui nella stessa distinzione del Decreto [ib., can. 34] si leggono le seguenti espressioni di Rabano Mauro: «Coloro che pubblicamente sono stati convinti di spergiuro, di furto, di fornicazione o di altri crimini, vengano degradati a norma dei canoni: poiché è uno scandalo per il popolo di Dio avere sopra di sé tali persone. A coloro invece che confessano al sacerdote peccati di questo genere da loro commessi segretamente, se sono disposti a farne penitenza mediante digiuni, elemosine, veglie e preghiere, si deve promettere la speranza del perdono per la misericordia di Dio». Nei Canoni [Decretales 1, 11, 17] inoltre si legge: «Se i crimini non sono stati provati con una sentenza giudiziaria, o non sono altrimenti notori, all'infuori del caso di omicidio non possono impedire, dopo la penitenza, di ricevere gli ordini o di esercitarli se già ricevuti».
Analisi delle obiezioni: 1. La verginità, alla pari dell'innocenza, è irreparabile, rientrando nella dignità secondaria di fronte a Dio.
2. S. Girolamo nelle parole riferite non dice che è impossibile, ma che è difficile che uno dopo il peccato riacquisti il grado di prima: poiché ciò non viene concesso se non a chi compie una perfetta penitenza, come si è visto [nel corpo].
Alle prescrizioni dei Canoni poi che Pareno proibire questa riabilitazione, S. Agostino [Epist. 185, 10] fa il seguente commento: «La disposizione presa dalla Chiesa di vietare di ricevere il clericato, di tornare ad esso o di rimanervi dopo che si è espiato un crimine con la penitenza, non è dovuta alla mancanza di fiducia nel perdono, ma al rigore della disciplina. Altrimenti si metterebbe in discussione il potere delle chiavi dato alla Chiesa con quelle parole: "Qualunque cosa scioglierete sulla terra, sarà sciolta anche nei cieli"».
E poco dopo aggiunge: «Infatti anche il santo re Davide fece penitenza dei suoi delitti, e tuttavia rimase nella sua dignità. E S. Pietro, dopo aver versato amarissime lacrime ed essersi pentito di aver rinnegato il Signore, rimase pur sempre Apostolo. Tuttavia non si deve reputare inutile il rigore degli antichi i

quali, senza togliere nulla alla certezza della salvezza, aggiunsero qualcosa a vantaggio dell'umiltà: sapendo essi per esperienza, così io penso, che alcuni fingono delle penitenze per il miraggio degli onori».
3. Le norme ricordate si riferiscono solo a coloro che sono stati assoggettati a una penitenza pubblica, e quindi non possono essere promossi a un grado superiore. Infatti S. Pietro fu costituito pastore del gregge di Cristo dopo il suo rinnegamento, come riferisce S. Giovanni [21, 15 ss.]. Per cui il Crisostomo [In Ioh. hom. 88] scrive che «Pietro dopo il rinnegamento e il pentimento mostrò di avere una maggiore confidenza verso Cristo. Egli infatti, che nell'ultima cena non aveva osato interrogarlo, ma aveva incaricato di ciò Giovanni, dopo aver ricevuto la presidenza sui fratelli non solo non incarica un altro di interrogarlo su quanto riguardava lui, ma interroga direttamente il Maestro su ciò che riguardava Giovanni».

Articolo 4
In 3 Sent., d. 36, q. 1, a. 5, ad 1; In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 3, sol. 2; d. 21, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3; d. 22, q. 1, a. 1, ad 6; In Hebr., c. 6, lect. 1
Se gli atti virtuosi compiuti nella carità possano essere «mortificati»
Pare che gli atti virtuosi compiuti nella carità non possano essere «mortificati».
Infatti:
1. Ciò che non esiste non può essere mutato. Ma il subire la morte è una mutazione dalla vita alla morte. Poiché dunque gli atti virtuosi dopo essere stati compiuti non esistono più, è chiaro che non possono venire «mortificati».
2. Con gli atti virtuosi compiuti nella carità l'uomo merita la vita eterna. Ora, sottrarre la mercede a chi l'ha meritata è un'ingiustizia, che è inconcepibile in Dio. Quindi è impossibile che gli atti virtuosi compiuti nella carità vengano «mortificati» dal peccato che li segue.
3. Ciò che è più potente non può essere distrutto da ciò che è più debole. Ma le opere della carità sono più forti di tutti i peccati: poiché, come si legge nei Proverbi [10, 12], «l'amore ricopre ogni colpa». Perciò le opere compiute nella carità non possono venire «mortificate» da un peccato mortale successivo.
In contrario: In Ezechiele [18, 24] si legge: «Se il giusto si allontana dalla giustizia, tutte le opere giuste da lui fatte saranno dimenticate».
Dimostrazione: Un essere vivo perde con la morte le operazioni della vita: per cui si dice metaforicamente che certe cose vengono «mortificate» quando se ne impedisce l'effetto o l'operazione. Ora, l'effetto degli atti virtuosi compiuti nella carità è quello di condurre alla vita eterna. Il che viene impedito dal peccato mortale successivo, che toglie la grazia. Per questo motivo dunque si dice che le opere compiute nella carità vengono «mortificate» dal peccato mortale successivo.
Analisi delle obiezioni: 1. Come gli atti peccaminosi passano quanto all'atto, ma rimangono quanto al reato, così gli atti compiuti nella carità, dopo essere passati quanto al loro atto, rimangono quanto al merito nel gradimento di Dio. Ed è sotto questo aspetto che essi vengono «mortificati»: inquantoché l'uomo viene impedito dal conseguire la sua mercede.

2. Si può sottrarre senza ingiustizia la mercede quando chi l'ha meritata se ne è reso indegno con una colpa successiva. Infatti talvolta uno può perdere giustamente per una colpa anche ciò che aveva già conseguito.
3. Le opere compiute nella carità non vengono «mortificate» per la potenza delle opere del peccato, ma per la libertà del volere che può deflettere dal bene verso il male.

Articolo 5
In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 3, sol. 3; d. 22, q. 1, a. 1, ad 6; In Thess., c. 3, lect. 1; In Hebr., c. 6, lectt. 1, 3
Se le opere «mortificate» dal peccato reviviscano con la penitenza
Pare che le opere «mortificate» dal peccato non reviviscano con la penitenza. Infatti:
1. Come i peccati passati vengono rimessi dalla penitenza che li segue, così anche le opere compiute nella carità vengono annullate o «mortificate» dal peccato successivo. Ma i peccati rimessi non ritornano con la penitenza, come si è dimostrato sopra [q. 88, a. 1]. Quindi neppure le opere mortificate reviviscono per la carità.
2. Si dice che le opere vengono «mortificate» a somiglianza degli animali che muoiono, come si è detto [a. 4]. Ma un animale morto non può essere di nuovo vivificato. Quindi neppure le opere «mortificate» possono reviviscere con la penitenza.
3. Le opere compiute nella carità meritano la gloria secondo la misura della grazia e della carità. Ma talora con la penitenza uno risorge con una grazia o carità inferiore a quella di prima. Quindi non può conseguire la gloria secondo i meriti delle opere precedenti. Perciò Pare che le opere «mortificate» dal peccato non reviviscano.
In contrario: Spiegando quel testo di Gioele [2, 25]: «Vi compenserò delle annate che ha divorato la locusta», la Glossa [interlin.] afferma: «Non permetterò che perisca l'abbondanza che la perturbazione della vostra anima vi ha fatto perdere». Ma tale abbondanza è il merito delle opere buone, che fu perduto per il peccato. Quindi con la penitenza reviviscono le opere meritorie compiute prima del peccato.
Dimostrazione: Alcuni hanno affermato che le opere meritorie mortificate dal peccato non reviviscono con la penitenza successiva, tenuto conto del fatto che tali opere non rimangono, così da poter essere poi di nuovo vivificate. Ma ciò non può impedire la loro reviviscenza. Esse infatti hanno il potere di condurre alla vita eterna, nella qual cosa consiste la loro vita, non solo in quanto esistono attualmente, ma anche dopo che hanno cessato di esistere, in quanto rimangono nell'accettazione di Dio. E qui esse rimangono per loro natura anche dopo che sono state mortificate dal peccato: poiché tali opere in quanto furono fatte saranno sempre accette a Dio, e i santi ne godranno, secondo le parole dell'Apocalisse [3, 11]: «Tieni saldo quello che hai, perché nessuno ti tolga la corona».
Che poi esse non siano capaci di condurre alla vita eterna colui che le compì, deriva dall'impedimento del peccato successivo, che rese costui indegno

della vita eterna. Ma tale impedimento viene tolto dalla penitenza, poiché con essa vengono rimessi i peccati. Perciò ne segue che le opere già «mortificate » ricuperano con la penitenza la capacità di condurre alla vita eterna colui che le ha compiute: il che significa che esse reviviscono. È quindi evidente che le opere «mortificate» reviviscono con la penitenza.

Analisi delle obiezioni: 1. Le opere del peccato vengono distrutte in se stesse dalla penitenza: in modo che, per la misericordia di Dio, di esse non rimane né la macchia né il reato. Invece le opere compiute nella carità non vengono distrutte da Dio, nella cui accettazione rimangono, ma solo incontrano un impedimento dalla parte dell'uomo. E così, tolto questo impedimento dalla parte dell'uomo, Dio compie da parte sua ciò che le opere meritavano.

2. Le opere compiute nella carità non muoiono in se stesse, come si è già notato [nel corpo], ma solo per l'impedimento sorto dalla parte di chi le ha compiute. Invece gli animali muoiono per se stessi, poiché vengono privati del principio vitale. Perciò il paragone non regge.

3. Colui che mediante la penitenza risorge con una carità minore, conseguirà il premio essenziale secondo la misura della carità in cui si troverà a morire; tuttavia avrà una gioia più grande per le opere compiute nel primo periodo vissuto nella carità che per quelle compiute nel secondo: il che rientra nel premio accidentale.

## Articolo 6

In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 3, sol. 1; d. 15, q. 1, a. 3, sol. 3, 4, 5

### Se le opere morte siano anch'esse vivificate dalla penitenza successiva

Pare che anche le opere morte, cioè compiute in istato di peccato, siano vivificate dalla penitenza successiva. Infatti:

1. È più difficile che torni in vita ciò che ha subito la morte, il che non si verifica mai in natura, piuttosto che venga vivificato ciò che non fu mai vivo: poiché da realtà non vive vengono generati per natura certi viventi. Ma le opere «mortificate» dal peccato vengono vivificate dalla penitenza, come si è visto [a. 5]. Quindi a maggior ragione vengono vivificate le opere morte.

2. Eliminata la causa si elimina anche l'effetto. Ora, la causa per cui le opere buone compiute senza la carità non furono vive, fu la mancanza della carità e della grazia. Ma questa mancanza viene a cessare con la penitenza. Quindi con la penitenza le opere morte reviviscono.

3. S. Girolamo [In Agg. su 1, 5] scrive: «Quando vedi che uno tra molte opere cattive compie qualche opera buona, non devi credere che Dio sia tanto ingiusto da dimenticare per le molte cose cattive le poche buone». Ma ciò appare soprattutto quando con la penitenza vengono cancellate le colpe passate. Pare quindi che in seguito alla penitenza Dio ricompensi le opere buone compiute in istato di peccato: il che significa vivificarle.

In contrario: L'Apostolo [1 Cor 13, 3] scrive: «Se anche distribuissi tutte le mie sostanze ai poveri e dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova». Ora, ciò non avverrebbe se almeno con la penitenza successiva tali opere potessero essere vivificate. Perciò la penitenza

non ridà vita alle opere morte.
Dimostrazione: Un'opera può dirsi morta in due modi. Primo, in senso effettivo: cioè perché causa la morte. E in questo senso si dicono morti gli atti peccaminosi, secondo quelle parole di S. Paolo [Eb 9, 14]: «Il sangue di Cristo purificherà la nostra coscienza dalle opere morte». Perciò queste opere morte non vengono vivificate dalla penitenza, ma piuttosto eliminate, secondo l'altra espressione dell'Apostolo [Eb 6, 1]: «Non getteremo di nuovo le fondamenta della penitenza, che ci libera dalle opere morte».
Secondo, le opere possono dirsi morte in senso privativo: nel senso cioè che mancano della vita spirituale che deriva dalla carità, mediante la quale l'anima è unita a Dio, di cui essa vive come il corpo mediante l'anima. E in questo senso anche la fede priva della carità è detta morta, secondo le parole di S. Giacomo [2, 20] : «La fede senza le opere è morta». E in questo stesso senso anche tutte le opere che sono buone nel loro genere, se sono state compiute senza la carità, devono dirsi morte: poiché esse non derivano da un principio vitale; come se dicessimo che la cetra dà una voce morta. Perciò la distinzione tra opere morte e opere vive viene fatta in base al principio da cui procedono. Ora, le opere non possono tornare di nuovo a procedere dal loro principio: poiché passano, e non è possibile ripeterle nella loro identità numerica. Quindi è impossibile che le opere morte ridiventino vive mediante la penitenza.
Analisi delle obiezioni: 1. In natura sia gli esseri morti che quelli mortificati [cioè sopraffatti dalla morte] mancano del principio vitale. Invece le opere vengono dette mortificate non in base al principio da cui promanarono, bensì per un impedimento estrinseco, mentre vengono dette morte in riferimento al loro principio. Perciò il paragone non regge.
2. Le opere buone fatte senza la carità sono dette morte per la mancanza della grazia e della carità quale loro principio. Ora, il fatto di derivare da tale principio non può essere loro fornito dalla penitenza successiva. Quindi l'argomento non vale.
3. Dio si ricorda del bene che uno compie in istato di peccato per ricompensarlo non già nella vita eterna, che è dovuta solo alle opere vive, cioè fatte nella carità, ma con una ricompensa di ordine temporale. Per cui S. Gregorio [In Evang. hom. 40], nel commentare la parabola del ricco e del povero Lazzaro, afferma che «se quel ricco non avesse fatto in vita nessun bene, mai più Abramo gli avrebbe detto: "Tu hai ricevuto dei beni nella tua vita"».
Oppure il suddetto ricordo può riferirsi a una certa mitigazione della condanna. Da cui le parole di S. Agostino [De patentia 26]: «Non possiamo dire che per uno scismatico [martirizzato] sarebbe stato meglio rinnegare Cristo, senza soffrire ciò che ha sofferto confessandolo: per cui le parole di S. Paolo: "Quand'anche consegnassi il mio corpo alle fiamme, se non ho la carità niente mi giova", vanno riferite al conseguimento del regno dei cieli, non già alla mitigazione del supplizio inflitto nell'ultimo giudizio».

Quaestio 90
Prooemium

[51521] IIIª q. 90 pr. Deinde considerandum est de partibus poenitentiae. Et primo, in generali; secundo, in speciali de singulis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum poenitentia habeat partes. Secundo, de numero partium. Tertio, quales partes sint. Quarto, de divisione eius in partes subiectivas.

ARGOMENTO 90
LE PARTI DELLA PENITENZA IN GENERALE
Passiamo ora a considerare le parti della penitenza.
Primo, in generale; secondo, in particolare le singole parti. Sul primo tema esamineremo: 1. Se la penitenza abbia delle parti; 2. Il loro numero; 3. Quali esse siano; 4. La divisione della penitenza in parti soggettive.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 16, q. 1, a. 1, sol. 1, 4
Se alla penitenza si debbano assegnare delle parti
Pare che alla penitenza non si debbano assegnare delle parti. Infatti:
1. I sacramenti sono dei riti nei quali «la virtù di Dio opera misteriosamente la salvezza» [Isid., Etym. 6, 19]. Ma la virtù di Dio è una e semplice. Quindi alla penitenza, che è un sacramento, non si devono assegnare delle parti.
2. La penitenza è virtù e sacramento. Ma in quanto è una virtù non può avere delle parti: infatti la virtù è un abito, che è una qualità semplice dell'anima. E lo stesso si dica della penitenza in quanto sacramento: poiché al battesimo e agli altri sacramenti non vengono assegnate delle parti. Perciò alla penitenza in nessun modo vanno assegnate delle parti.
3. La materia della penitenza è il peccato, come si è detto sopra [q. 84, aa. 2, 3]. Ora, al peccato non vengono assegnate delle parti. Quindi esse non vanno assegnate neppure alla penitenza.
In contrario: Le parti sono gli elementi che concorrono a integrare la perfezione di una cosa. Ora, la perfezione della penitenza viene integrata da più elementi, cioè dalla contrizione, dalla confessione e dalla soddisfazione. Quindi la penitenza ha delle parti.
Dimostrazione: Le parti sono gli elementi in cui un tutto si divide materialmente: poiché le parti stanno al tutto come la materia alla forma; per cui Aristotele [Phys. 2, 3] considera le parti nel genere della causa materiale, e il tutto nel genere della causa formale. Perciò dovunque si riscontra dal lato della materia una certa pluralità, là è possibile riscontrare delle parti. Ora, come si è visto sopra [q. 84, a. 1, ad 1, 2; a. 2], nel sacramento della penitenza gli atti umani costituiscono come la materia. Siccome quindi alla perfezione della penitenza si richiedono diversi atti umani, cioè la contrizione, la confessione e la soddisfazione, come vedremo [a. 2], è chiaro che il sacramento della penitenza ha delle parti.
Analisi delle obiezioni: 1. I sacramenti sono tutti dotati di semplicità rispetto alla virtù divina che opera in essi. Ma la virtù di Dio, a motivo della sua grandezza, può agire per mezzo di uno strumento sia unico che molteplice: e in base a questa molteplicità si possono riscontrare delle parti in un dato sacramento.

2. Le parti non vengono assegnate alla penitenza in quanto è una virtù: poiché gli atti umani, che nella penitenza sono molteplici, non sono parti rispetto all'abito della virtù, bensì suoi effetti. Perciò le parti vengono assegnate alla penitenza in quanto è un sacramento nel quale gli atti umani hanno funzione di materia. Ora, negli altri sacramenti la materia non è costituita dagli atti umani, bensì da realtà esterne: o semplici, come l'acqua e l'olio, oppure composte, come il crisma. Per questo negli altri sacramenti non si parla di parti.
3. I peccati sono la materia remota della penitenza: in quanto cioè sono la materia o l'oggetto degli atti umani, i quali sono la materia propria della penitenza in quanto è un sacramento.

Articolo 2
In 4 Sent., d. 16, q. 1, a. 1, sol. 2, 4; d. 17, q. 3, a. 3, sol. 4; d. 22, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3; C. G., IV, c. 72; De art. fidei
Se sia esatto assegnare, come parti della penitenza, la contrizione, la confessione e la soddisfazione
Pare che non sia esatto assegnare, come parti della penitenza, la contrizione, la confessione e la soddisfazione. Infatti:
1. La contrizione si produce nel cuore: e così rientra nella penitenza interiore. La confessione invece si ha nella bocca, e la soddisfazione nell'opera: per cui questi due ultimi elementi appartengono alla penitenza esteriore. Ora, la penitenza interiore non è un sacramento, ma lo è solo la penitenza esteriore, che cade sotto i sensi. Perciò tali parti non sono convenientemente assegnate al sacramento della penitenza.
2. Nei sacramenti della nuova legge viene conferita la grazia, come si è visto sopra [q. 62, aa. 1, 6]. Ma nella soddisfazione non viene conferita alcuna grazia. Quindi la soddisfazione non è una parte di questo sacramento.
3. I frutti non si identificano con le parti di una cosa. Ma la soddisfazione è un frutto della penitenza, secondo l'esortazione evangelica [Lc 3, 8]: «Fate degni frutti di penitenza». Essa quindi non è una parte della penitenza.
4. La penitenza è ordinata contro il peccato. Ma il peccato può essere consumato anche solo nel cuore mediante il consenso, come si è visto nella Seconda Parte [I-II, q. 72, a. 7]. Quindi anche la penitenza. Perciò non devono considerarsi come sue parti la confessione della bocca e la soddisfazione delle opere.
In contrario: Pare che le parti della penitenza debbano essere più numerose. Infatti tra le parti dell'uomo non c'è soltanto il corpo, quale materia, ma c'è anche l'anima, che è la forma. Ora le tre parti suddette, in quanto atti del penitente, hanno funzione di materia, mentre l'assoluzione del sacerdote ha funzione di forma. Quindi l'assoluzione del sacerdote va considerata come una quarta parte della penitenza.
Dimostrazione: Ci sono due tipi di parti, come spiega Aristotele [Met. 5, 25]: le parti essenziali e le parti quantitative. Le parti essenziali in natura sono la forma e la materia, mentre in logica sono il genere e la differenza. E in questo senso qualsiasi sacramento si divide nelle sue parti essenziali che sono la

materia e la forma: per cui sopra [q. 60, aa. 4, 6] abbiamo detto che i sacramenti sono costituiti «di cose e di parole». – Ma poiché la quantità è connessa con la materia, le parti quantitative sono parti della materia. Ed è da questo lato che al sacramento della penitenza, come si è precisato sopra [a. 1, ad 2], vengono assegnate in modo speciale delle parti in rapporto agli atti del penitente, i quali formano la materia di questo sacramento.

Però sopra [q. 85, a. 3, ad 3] abbiamo notato che il risarcimento dell'offesa avviene nella penitenza in modo diverso che nella giustizia vendicativa. In quest'ultima infatti il risarcimento viene fatto secondo la sentenza arbitrale di un giudice, e non secondo la volontà dell'offensore o dell'offeso, mentre nella penitenza il risarcimento dell'offesa viene fatto secondo la volontà di chi ha peccato e secondo la libera determinazione di Dio, contro il quale si pecca: poiché qui non si cerca la sola reintegrazione della giusta uguaglianza, come nella giustizia vendicativa, ma piuttosto la riconciliazione dell'amicizia, la quale è assicurata dal fatto che l'offensore risarcisce secondo la volontà dell'offeso. Perciò da parte del penitente si richiede: primo, la volontà di risarcire, il che si ha con la contrizione; secondo, la sottomissione al giudizio del sacerdote facente le veci di Dio, il che avviene nella confessione; terzo, il risarcimento secondo la sentenza del ministro di Dio, il che si ha nella soddisfazione. Per questo si dice che la contrizione, la confessione e la soddisfazione sono le parti della penitenza.

Analisi delle obiezioni: 1. La contrizione risiede essenzialmente nel cuore, e appartiene alla penitenza interiore, ma virtualmente appartiene alla penitenza esteriore, in quanto implica il proposito di confessarsi e di soddisfare.

2. La soddisfazione conferisce la grazia in quanto è concepita come proposito, e la aumenta in quanto è posta in esecuzione: analogamente a quanto avviene nel battesimo degli adulti, come si è visto sopra [q. 68, a. 2; q. 69, a. 1, ad 2; a. 4, ad 2].

3. La soddisfazione è una parte della penitenza sacramento, ed è un frutto della penitenza virtù.

4. I requisiti del bene, il quale «procede da una causa integra», sono più numerosi dei requisiti del male, il quale «deriva dai singoli difetti», come dice Dionigi [De div. nom. 4]. Sebbene quindi il peccato si compia già nel solo consenso del cuore, per la perfezione della penitenza si richiede sia la contrizione del cuore, sia la confessione della bocca, sia la soddisfazione dell'opera.

5. [S. c.]. La Analisi dell'argomento in contrario risulta da quanto abbiamo detto [nel corpo].

## Articolo 3

**In 4 Sent., d. 16, q. 1, a. 1, sol. 3**

### Se i tre atti predetti siano le parti integranti della penitenza

Pare che i tre atti predetti non siano le parti integranti della penitenza. Infatti:

1. La penitenza, come si è detto [q. 84, a. 2] è ordinata contro il peccato. Ma nel peccato la distinzione tra peccato di pensiero, di parola e di opera è una divisione in parti soggettive, e non in parti integranti: poiché il peccato viene

predicato di ciascuna di esse. Quindi anche nella penitenza la contrizione del cuore, la confessione della bocca e la soddisfazione dell'opera non sono parti integranti.
2. Nessuna parte integrante contiene in sé le altre parti dell'identica divisione. Ora, la contrizione contiene in sé come proposito la confessione e la soddisfazione. Quindi non si tratta di parti integranti.
3. Le parti integranti concorrono insieme e in ugual modo a costituire il tutto, come i segmenti in una linea. Ma nel nostro caso ciò non avviene. Quindi i tre atti suddetti non sono le parti integranti della penitenza.
In contrario: Si dicono integranti quelle parti che concorrono a integrare la perfezione del tutto. Ma le predette parti concorrono a integrare la perfezione della penitenza. Quindi sono le sue parti integranti.
Dimostrazione: Alcuni hanno affermato che questi tre elementi sono parti soggettive della penitenza. – Ma ciò è impossibile. Poiché in ogni singola parte soggettiva si riscontra il valore del tutto, simultaneamente e ugualmente: come
tutto il valore dell'animale si salva in qualsiasi specie di animale che suddivide questo genere. Ma questo non è il nostro caso.
Perciò altri hanno detto che si tratta di parti potenziali. Ma anche questo è impossibile. Poiché nelle singole parti potenziali il tutto è presente secondo tutta la sua essenza: come l'essenza dell'anima è presente in ciascuna delle sue potenze. Ma nemmeno questo è il nostro caso.
Quindi rimane che i tre atti predetti siano le parti integranti della penitenza: per cui si richiede che il tutto non si riscontri nelle singole parti né secondo tutta la sua virtù, né secondo tutta la sua essenza, ma in tutte cumulativamente prese.
Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato, avendo natura di male, può essere compiuto anche solo con uno dei suoi elementi, come si è notato sopra [a. 2, ad 4]. Quindi il peccato che viene compiuto solo con il cuore è una specie del peccato. Un'altra specie invece è il peccato che viene compiuto con il cuore e con la bocca. Una terza specie infine è il peccato che viene compiuto con il cuore e con l'opera. E per il peccato in queste ultime forme sono come parti integranti sia ciò che è nel cuore, sia ciò che è nella bocca, sia ciò che è nell'opera. Per questo dunque nella penitenza, che comprende sempre questi tre elementi, essi sono le parti integranti.
2. Una parte integrante può contenere il tutto, sebbene non essenzialmente: le fondamenta infatti contengono in certo qual modo virtualmente tutto l'edificio. Ed è così che la contrizione contiene virtualmente tutta la penitenza.
3. Le parti integranti hanno tutte un certo ordine tra loro. Ma alcune hanno un ordine solo di posizione: sia che siano ordinate le une dopo le altre, come nel caso di un esercito, sia che si tocchino, come le parti di un mucchio, sia che si trovino collegate, come le parti di una casa, sia che abbiano una continuità fra di loro, come i segmenti di una linea. Alcune però hanno tra loro anche un ordine di potenza attiva: come avviene tra le parti di un animale, la prima delle quali è il cuore, mentre le altre dipendono reciprocamente secondo un certo ordine di influsso dinamico. In terzo luogo infine esse possono essere ordinate secondo il tempo, come le parti del tempo e del moto. Le

parti della penitenza dunque hanno tra loro un ordine di potenza attiva e di tempo, essendo degli atti, ma non di posizione, non essendo localizzate.
*La Somma Teologica è rimasta incompiuta a questo punto. L'articolo 4 è già un estratto dal Commento al Libro delle Sentenze, aggiunto dal compilatore del Supplemento.*

## II PARTE DELLA II PARTE (II – II)
## INTRODUZIONI

## LE VIRTÙ

La minuziosa analisi di fra Tommaso non rinuncia mai a considerare l'uomo nella sua totalità, e per questo egli si mostra così preoccupato del suo radicamento carnale. Creatura di Dio perfino in questa parte di se stesso che lo rende così vicino all'animale, è fino in questa parte di se stesso che l'uomo dev'essere evangelicamente trasformato se un giorno dovrà giungere alla somiglianza divina a cui è chiamato. Il teologo però resterebbe a metà del suo compito se non si preoccupasse di spiegare le modalità di questo processo, così da proporre allo stesso tempo il percorso di questa trasformazione. Forse è qui che incontreremo una delle parti più originali della teologia spirituale di fra Tommaso: la sua dottrina sulle virtù[446][1].
Per esprimere il controllo che la persona umana deve acquisire sulle sue passioni, Tommaso parla normalmente *dell'imperium* (precetto, comando) esercitato su di esse dalla ragione e dalla volontà. E questo un altro termine da ben comprendere poiché, perfino intesa nel modo in cui l'abbiamo appena definita, la ragione non esercita sulle potenze sensibili un potere assoluto. Molte reazioni della sensibilità sfuggono al nostro controllo e il movimento dell'appetito sensibile può scatenarsi improvvisamente sotto la spinta di un'immagine o di una sensazione. Anche ciò che, teoricamente, avrebbe potuto essere controllato se fosse stato previsto, può sfuggire di fatto al controllo della ragione – ne facciamo spesso l'esperienza –. Tommaso ricorda qui il detto di Aristotele, suo maestro in questo campo: «Nei confronti del concupiscibile e dell'irascibile, la ragione non esercita un potere "dispotico", come quello del padrone sullo schiavo, ma un potere "politico", come quello che si rivolge agli uomini liberi non sottomessi totalmente al comando»[447][2].
Per tradurre ciò in termini più vicini a quelli della psicologia moderna, si è proposto di parlare di un «desiderio riflesso» o di una «intelligenza desiderante», per caratterizzare la duplice impresa interattiva della ragione e della volontà sulle passioni. *L'imperium* che ne deriva non bisogna intenderlo allora come un «comando» nel senso in cui lo intenderebbe una morale legalistica implicata dalla nozione del Dovere; si tratta piuttosto di armonizzare tutte le capacità di cui dispone l'essere umano. «Esso esercita questa superiorità più come un maestro d'orchestra che come un poliziotto. Quando san Tommaso parla dell'influenza della carità sulle altre capacità

---

[446] Si vedrà un originale intervento sull'importanza di questa dottrina in Tommaso, e per la stessa vita morale in OH. PESCH, Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale, «Strumenti 54», Ed. Queriniana, Brescia 1994, cap X: «Tommaso sul sonno e il bagno. L'amore e le virtù»; dello stesso autore, lo studio di base resta: «Die bleibende Bedeutung der thomanischen Tugendlehre. Eine theologiegeschichtliche Meditation», FZPT 21 (1974) 359-391 (versione abbreviata in francese: «La théologie de la vertu et les vertus théologales», Concilium, n. 211, 1987, 105-126).
[447] I-II, q. 17, a. 7; cf. ARISTOTELE, I. Politica V, 6 (1254 b 5); lungi dall'ignorare che le passioni possono anche resistere e diventare ostacoli, Tommaso al contrario ritorna spesso su di esse: oltre a I-II, q. 58, a. 2, che è il luogo più sviluppato, si può vedere I-II, q. 31, a. 5 ad 1; q. 34, a. 1 ad 1; q. 82, a. 4 ad 1, ed il Commento all'Etica a Nicomaco VII, 14 (1154 b 6-14), Leon., t. 47/2, pp. 437-438

umane, parla d'attrazione *(De caritate* 3, risp. et sol. 18) oppure di chiamata, di invito, di persuasione. *L'influenza dell'amore di carità si esercita come un addestramento dinamico, per far sì che le passioni siano attirate da sole da un bene che le supera.* In ogni modo, è tramite questa influenza del desiderio-riflesso che le passioni "partecipano alla ragione" (sol. 2). Perciò, per quanto complesso sia l'uomo, egli è uno, ed è così che costruisce la sua unità. L'influenza del desiderio-riflesso non diventa costrizione che allorquando la sua persuasione si scontra con le passioni pervicaci»[448].

Giustamente, questo testo sottolinea il ruolo fondamentale della carità nell'integrazione delle passioni alla vita morale del cristiano; inoltre, si sono riconosciuti qui gli stessi termini utilizzati in un capitolo precedente per parlare della mozione-attrazione dello Spirito Santo. Questo significa arrivare subito alla radice esplicativa suprema; ma non sarebbe giusto se nei confronti della ricca complessità dell'essere umano e di quella dell'elaborazione tomasiana, si omettesse di precisare che questo controllo supremo della mente sulle passioni è in realtà il frutto di una lunga cristianizzazione, essa stessa accompagnata da una paziente umanizzazione. Per questo non si ha carità senza le altre virtù, costituendo queste stesse virtù ciò che Tommaso chiama degli «abiti».

Si vorrà scusarci se ritorniamo ancora su una piccola spiegazione tecnica; la sua utilità non tarderà a manifestarsi. Come è risaputo, il termine latino *habitus* è la traduzione del greco *exis,* e significa qualcosa che si ha *(habere* = avere), una qualità del corpo o dell'anima, una disposizione della natura umana, capace di svilupparsi mediante l'uso che se ne fa. Nelle nostre lingue moderne non abbiamo parole per esprimere esattamente questa nozione fondamentale; è necessario perciò mantenere «abito», anche se si eviterà di tradurlo con «abitudine», giacché quest'ultimo termine suggerisce piuttosto il contrario. Mentre l'abitudine è un meccanismo fermo, incapace di rinnovarsi, l'abito è al contrario una capacità d'adattamento e di superamento sempre nuova, che perfeziona la facoltà in cui nasce e le dà una perfetta libertà di esercizio, fonte di un autentico diletto nell'agire. L'abito è così il segno e l'espressione del pieno sviluppo della natura in una certa direzione.

Si parlerà quindi di abito a proposito della maestria di un artigiano o di un artista, la cui abilità tecnica confonde chi non la possiede; il termine però conviene anche per designare delle qualità proprie dell'intelligenza o della volontà. La scienza è così un abito dell'intelligenza che procede dalla capacità propria dell'uomo di apprendere e di dominare progressivamente le conoscenze di un dato campo, sicché si qualificherà sapiente colui che possederà l'abito corrispondente a tale campo di sapere. Ed egli sarà tanto più sapiente quanto più perfettamente lo possederà, potendo penetrare così, quasi giocando, in campi inaccessibili a coloro che non hanno quest'abito.

E proprio questa categoria che Tommaso impiega per spiegare quel che è una virtù. Non è un peso imposto alla natura per domarla suo malgrado a forza di ordini e di precetti che essa non potrebbe che rifiutare, ma un perfezionamento supplementare che va nella linea del suo vero compimento in quanto, a causa della sua creazione da parte di Dio, la natura è già necessariamente orientata verso il bene. Così mediante i suoi abiti virtuosi la persona è meglio ordinata verso la beatitudine che costituisce il suo fine ultimo. Dedicandosi a modificare il suo agire, in particolare nel campo istintivo delle passioni le cui spinte divergenti rischiano di distruggerlo, l'uomo riprende così in sé l'opera di Dio per condurre a termine l'umanizzazione più perfetta possibile del suo essere mediante l'uso della sua libertà. La natura umana non è pienamente se stessa se non dopo essere stata educata e questo si ottiene precisamente con

---

[448] A. PLÉ, nota alla I-II, q. 24, THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, Parigi 1984, t. 2, p. 182, n. 3.

l'impiego degli abiti buoni che chiamiamo «virtù»[449].
Si comprende meglio allora la definizione che Tommaso riprende volentieri: la virtù è un abito operativo *buono,* che rende *buono* colui che lo possiede e *buona* l'opera che compie "[450]. Questa ripetizione insistente dello stesso aggettivo non è semplice ridondanza: quest'abito orientato verso l'azione (operativo) dev'essere buono, in quanto esistono abiti cattivi (i vizi); esso deve permettere di compiere un'opera tanto buona o bella quanto è possibile nel suo genere, poiché questa agilità superiore è legata alla nozione stessa di abito; la virtù però possiede in più la singolarità di rendere buono colui che l'esercita. Quest'ultima caratteristica è essenziale per distinguere la virtù da ogni altro tipo di abito operativo. Si capirà meglio stabilendo un parallelo tra l'arte e la virtù di prudenza; l'una e l'altra sono delle virtù dell'intelletto pratico e mirano a far esistere qualcosa. L'arte è necessaria all'artigiano per realizzare una bella opera secondo i canoni dell'arte, la prudenza è necessaria all'uomo virtuoso per compiere una buona azione secondo la norma del Vangelo. Sicché la loro definizione è quasi simile: l'arte è la retta ragione, la giusta regola delle *opere da realizzare* (recta ratio *factibilium),* la prudenza la retta ragione, la giusta regola degli *atti umani da compiere* (recta ratio *agibilium).* Malgrado queste somiglianze, la differenza è enorme: «L'arte non è necessaria all'artigiano per "vivere bene", ma soltanto per forgiare una buona opera che duri. Mentre la prudenza è necessaria all'uomo non solo per diventare buono ma anche per continuare a "vivere bene"» [451].

## LA GIOIA DI ESSERE SALVATO

Questa distinzione tra «fare bene» (fabbricare) e «agire bene» (vivere) è fondamentale per distinguere tra abito e virtù. Alla semplice abilità evocata dalla nozione di abito, quella di virtù aggiunge il perfezionamento morale ed è per questo che soltanto le virtù morali meritano questo nome, mentre le virtù intellettive non lo portano che impropriamente. Non è sufficiente conoscere il bene, ma occorre compierlo; perciò «la sede della virtù propriamente detta non può trovarsi che nella volontà o in un'altra potenza che sia mossa dalla volontà»[452]. Ed è qui, come si vede, che raggiungiamo il trattato delle passioni, perché nella misura in cui l'irascibile e il concupiscibile possono essere volontari per partecipazione, in questa stessa misura potranno essere la sede di virtù. La temperanza avrà così il compito di disciplinare il concupiscibile insegnandogli a resistere a tutto ciò che potrebbe allontanarlo dal bene mediante l'impulso del piacere facile. La fortezza avrà al contrario il compito di sostenere l'irascibile e di aiutarlo ad affrontare l'ostacolo di fronte a tutto ciò che potrebbe allontanarlo dal bene per timore o debolezza. In entrambi i casi, la virtù fortifica la persona nel suo legame al bene, mentre il fatto di cedere all'inclinazione naturale delle sue passioni la condurrebbe alla dissoluzione.
Si comincia così a vedere come la virtù rende buono colui che l'esercita. Contribuire a prevenire la

---

[449] Si possono avere anche degli abiti cattivi (vizi, peccati abituali) che, pur sviluppando nella loro propria linea l'abilità perfettiva implicata nella nozione di abito, si esercitano in una linea deviata rispetto al fine ultimo e quindi se ne allontanano. Possiamo lasciare qui da parte l'argomento, ma si gradirà forse conoscere il modo in cui questo aspetto delle cose è trattato nella Prima Secundae: dopo le passioni (qq. 22- 48), viene il trattato degli abiti (qq. 49-54), poi quello delle virtù (qq. 55-70), e infine quello dei peccati (qq. 71-89); sono questi che Tommaso chiama i principi "interni" dell'agire umano; egli conosce anche dei principi "esterni" che sono da una parte Dio stesso, che ci aiuta ad agire rettamente istruendoci mediante la legge (qq. 90-108) e sostenendoci con la grazia (qq. 109-114), dall'altra il diavolo, che spinge verso il male con la tentazione e di cui ha parlato altrove molto brevemente (I, q. 114).

[450] Cf. I-II, q. 55, a. 3.
[451] I-II, q. 57, a. 5, ad 1.
[452] I-II, q. 56, a. 3.

disgregazione dell'essere morale e a unificarlo in profondità fin nelle sue potenze sensibili rappresenta già una vittoria. Tuttavia occorre menzionare anche un altro beneficio che per lo più passa troppo spesso inosservato. Mentre un agire forzato provoca la tristezza in quanto è il risultato di una violenza esternamente imposta[453] l'agire virtuoso è al contrario fonte di gioia. Questa è la diretta conseguenza della spigliatezza con cui si utilizza l'abito virtuoso; lungi dal diminuire il valore dell'atto, il piacere col quale lo si compie ne accresce al contrario la facilità e il merito: «Più il soggetto opera con piacere, dato il suo abito virtuoso, più il suo atto sarà piacevole e meritorio»[454]. Come osserva Tommaso con una certa insistenza commentando Aristotele: «Le azioni compiute virtuosamente sono naturalmente gradevoli. Bisogna ancora aggiungere che il diletto che se ne ricava appartiene necessariamente alla virtù ed entra nella sua definizione. *Non si è buoni né virtuosi se non si trova la propria gioia nel ben agire»*[455] Evidentemente siamo molto lontani dal pio slogan fino a poco tempo fa così diffuso: solo ciò che costa è meritorio. Da ciò non necessariamente si concluderà che non bisogna agire per dovere ma soltanto per piacere; è certo però che se si agisce con molto amore si troverà la propria gioia. La virtù è incompatibile con la tristezza [456].Si farà attenzione a non dedurre dalla citazione di Aristotele che Tommaso non ha altre fonti in questa materia; anzi, egli ha saputo elaborare un bellissimo commento di un proverbio citato da san Paolo ai Corinzi *(1 Cor 9,7):*

*«"Dio ama chi dona con gioia". Eccone il motivo. Colui che ricompensa, ricompensa ciò che è degno, ossia soltanto gli atti di virtù. Ora, in un atto virtuoso bisogna considerare due cose: la specie dell'atto e il modo in cui l'agente lo compie. Ne deriva che se una di queste due cose non si ritrova in un dato atto, non si dirà che si tratta realmente* (simpliciter) *di un atto virtuoso; così non sarà perfettamente giusto secondo la virtù se non colui che compie le opere della giustizia con gioia e diletto. Per gli uomini che vedono soltanto le apparenze, è sufficiente che l'atto di virtù sia impostato quanto alla sua specie, ma per Dio che scruta il cuore, ciò non è sufficiente,* occorre ancora che l'atto sia compiuto secondo la giusta maniera, ossia con gioia e diletto. *Perciò Dio approva e ricompensa non «colui che dà" soltanto, ma* colui che dà "con gioia", non con tristezza e controvoglia: *«Servite il Signore nella gioia"* (Sai 99); *«Nelle tue offerte mostrati gioioso"* (Sir *35, 11); «Che colui che esercita la misericordia lo faccia con gioia"* (Rm 12, 8)*»*"[457].

Si può aggiungere qui — ma è lungi dall'essere secondario, e vedremo ben presto perché — che vi è un uso «intelligente» della virtù che ne esclude ogni ristrettezza. La virtù non elimina soltanto la tristezza, ma anche la meschineria. Tra le virtù annesse che fra Tommaso collega alla virtù di fortezza, si trova ciò che egli chiama la magnanimità, la grandezza d'animo. Molto poco conosciuta, poiché non rientra nella catechesi corrente, questa virtù che stabilisce «la misura della ragione nei grandi onori» riceve nella *Somma* un trattamento molto ampio[458] Oltre all'eredità aristotelica (sottomessa peraltro a seria critica), è la sua estrazione sociale che ha potuto invitare Tommaso ad approfondire questo tema, non fosse altro che per proporre ai suoi un codice di comportamento sociale. Per cui non sarebbe possibile esagerare l'influenza di questo secondo fattore, poiché non vi è alcun dubbio che Tommaso si fa dell'uomo un'idea a misura del suo

---

[453] Cf. *Quaestio de virtutibus,* a. 4.

[454] *Sent.* III d. 23 q. 1, a. 1 ad 4, *Quanto delectabiius operatur propter babitum uirtutis, tanto actus eius est delectabilior et magis meritorius.*

[455] *Commento all'Etica a Nicomaco* I, 13(1099 a 17), Leon., t. 47/1, *p.* 47, linee 85-90.

[456] Giustamente OH. PESCH, *Tommaso d'Aquino* (qui sopra, nota 29), pp. 235 SS., ha osservato che nessun'altra passione è trattata con tanta ampiezza quanto la tri stezza; così pure Tommaso tratta molto seriamente dell'omonimo peccato: quello che si oppone alla gioia che viene da Dio è chiamato «accidia», quello che si oppone alla gioia che viene dal bene del prossimo si chiama «invidia» (cf. II-II, qq. 35-36).

[457] *In ad2 Cor.* 9,7, lect. 1, n. 332.

[458] II-II, qq. 129-133.

Creatore. Più l'uomo è grande, più lo è anche Dio. La coscienza della sua piccolezza dinanzi a Dio non elimina la coscienza della sua grandezza; per questo l'umiltà dev'essere accompagnata dalla magnanimità. Per i cristiani, l'umiltà esercita sì la sua moderazione a tutti i livelli, fino al punto in cui umiltà e magnanimità confluiscono nella nozione di speranza teologale (a quale più grande onore si potrebbe aspirare rispetto a quello di condividere la comunione trinitaria?)[459]. Ma resta rilevante il fatto che la virtù si trovi dalla parte della grandezza e i vizi opposti si chiamino pusillanimità e meschineria[460].

## LA VIRTÙ PERFETTA

Con la fortezza e la temperanza abbiamo potuto constatare come san Tommaso s'impegni a presentare la cristianizzazione dell'uomo fin nelle sue potenze primordiali dell'affettività. Osservazioni del genere sarebbero incessantemente riproponibili; non esiste nessun campo dell'attività umana che non si presti alla comparsa di nuovi abiti e dunque all'esercizio di virtù. Fortezza e speranza sono delle virtù di disciplina personale perché il loro oggetto consiste nell'assicurare un giusto rapporto della persona alle sue proprie reazioni affettive, alle sue passioni Ma non sono che le ultime due delle virtù dette "cardinali"[461]; le prime due virtù che portano questo nome sono da una parte la prudenza, di cui parleremo ben presto, dall'altra la giustizia, che ha come preciso oggetto la regolazione obiettiva delle operazioni della persona non più in rapporto a se stessa, ma in rapporto a ciò che deve agli altri, sia alle persone sia alla società. Ne riparleremo nel capitolo seguente dove tratteremo maggiormente della dimensione sociale dell'essere umano.

Se queste quattro virtù morali con i loro annessi costituiscono un dato umano universalmente valido (ragion per cui abbiamo iniziato con esse), tuttavia non sono le uniche che il teologo conosce. Se l'uomo non avesse altra vocazione che quella di un essere abbandonato alle sue sole forze naturali, queste indubbiamente sarebbero state sufficienti ad assicurare la sua realizzazione personale e comunitaria. La rivelazione cristiana c'insegna però che siamo chiamati a una beatitudine che supera le capacità dell'uomo e che Dio vi ha per così dire adattato la natura umana rendendola «partecipe della natura divina» (cf. 1 Pt 1, 4). Allo stesso tempo egli ci ha dato nuovi abiti virtuosi proporzionati a questo fine soprannaturale, affinché fossimo convenientemente equipaggiati per giungervi. Si tratta dunque delle virtù *«teologali»,* dette così per tre motivi: primo, perché hanno direttamente Dio *(theos)* per oggetto; secondo, perché egli ne è l'unica causa (secondo il termine tecnico, esse sono «infuse» in noi soltanto da lui); terzo, perché non ne conosciamo l'esistenza se non mediante la rivelazione divina nella Sacra Scrittura[462].

Tutto il nostro sforzo in questo lavoro è così chiaramente collocato sotto il segno della vita teologale che non ci sarebbe bisogno di soffermarci qui su questo aspetto. Si osserverà tuttavia

---

[459] Rinviamo qui al capolavoro di R.-A. GAUTHtER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la théologie chrétienne,* «Bibl. thomiste 27», Paris *1951,* pp. *295-37* 1 e soprattutto pp. 443-465.

[460] Cf. II-II, q. 133; *pusillanimitas* porta proprio lo stesso nome sia in latino che in italiano; seguendo molti altri abbiamo tradotto con «meschineria» *(mesquineria* in orig.) quella che Tommaso indica come *parvificentia* [che potremmo rendere in italiano con «piccineria», n. d. tr. 1. La meschineria si oppone in realtà alla magnanimità (cf. 11-11, qq. 134-135), ma restiamo proprio nella stessa attitudine d'animo. La vedova del Vangelo (Lc 21, 2-4) che offre tutto ciò che possiede agisce con grandezza; il carattere modesto della sua offerta non muta niente.

[461] L'aggettivo «cardinale», come si sa, deriva dal latino cardo (= cardine); questo significa che l'intera vita morale ruota intorno a queste quattro virtù di base, che reggono così anche i campi maggiori della vita umana e cristiana.

[462]Si è riconosciuta l'argomentazione della I-II, q. 62, a. 1; a questo punto, l'autore si accontenta di collocare le virtù teologali nel complesso organismo delle altre virtù; egli vi ritorna in dettaglio nella *Secunda Secundae,* dove l'elaborazione della fede, della speranza e della carità occupa le prime 46 questioni, mentre le virtù cardinali sono riprese in seguito.

all'occasione che se il Maestro d'Aquino tratta dettagliatamente delle virtù teologali soltanto nella *Secunda Secundae,* il semplice fatto che ne sottolinei ivi la loro necessità, mostra proprio che la sua intenzione nella *Prima Secundae* non è mai stata quella di riprendere in se stesse le strutture di una morale ereditata dall'antichità pagana, come a volte gli si rimprovera. Come ovunque d'altronde, tutto ciò che egli deve ad Aristotele o a vari pensatori, stoici o d'altro genere, è radicalmente trasformato, per non dire sovvertito dall'interno, per il semplice fatto dell'identificazione con il Dio di Gesù Cristo del Bii uomo persegue senza nemmeno conoscerlo[463].Per questo il riferimento a tal fine comanda inevitabilmente non solo la comparsa di nuove strutture, in questo caso le virtù teologali, ma anche la trasformazione di strutture esistenti. Si può notare ciò anche a partire da un altro fatto altrettanto significativo: dopo avere spiegato con cura la struttura degli abiti e delle virtù morali, Tommaso non le abbandona a se stesse; nella convinzione che non vi può essere una perfetta realizzazione umana senza la grazia, egli vuole che ciascuna virtù sia abbinata a una virtù morale infusa il cui ruolo consiste nello sposarne il movimento dall'interno per condurla alla massima perfezione raggiungibile quaggiù. Questo non esclude che altri cristiani possano pervenire a un altissimo valore morale mediante la pratica continua di atti che sviluppano le attitudini innate di un'umanità creata da Dio per il bene, ma ciò vuol dire sicuramente che agli occhi di Tommaso e di ogni teologo che avrà preso coscienza del carattere radicalmente sproporzionato dello sforzo dell'uomo al cospetto di Dio — «soltanto le virtù infuse sono veramente perfette e devono essere chiamate virtù, poiché ordinano l'uomo al fine assolutamente ultimo»[464].

LA VIRTÙ DEL RISCHIO (La fede)

Per terminare questa descrizione, seppure appena abbozzata, dell'organismo virtuoso così come lo concepisce san Tommaso, resta quindi da dire qualcosa a proposito di ciò che, con la sua concezione degli abiti, costituisce certamente una delle sue tesi più originali. Si tratta della sua dottrina della prudenza alla quale tra tutte le virtù accorda un posto del tutto eccezionale. La cosa può sorprendere in quanto, nella lingua corrente, la prudenza evoca piuttosto un atteggiamento timoroso e addirittura negativo di fronte all'azione. Nella prospettiva tomasiana la prudenza è al contrario la virtù della scelta e della decisione, della responsabilità personale, del rischio coscientemente assunto. Spetta ad essa concludere il processo deliberativo osando prescrivere l'agire in una determinata situazione, ogni volta singolare, e che non si ripeterà mai allo stesso modo. Perciò Tommaso non ha qui nessun tipo di esitazione:

«La prudenza è la virtù più necessaria alla vita umana. Il vivere bene consiste infatti nell'agire bene. *Ora, per agire bene occorre non solo fare qualcosa, ma anche farlo come si deve, ossia bisogna agire secondo una scelta ben ponderata e non soltanto per impulso o passione. E poiché la scelta riguarda i mezzi indirizzati a un fine, la, sua rettitudine esige due cose: un giusto fine* (debitum finem) *e i mezzi ad esso proporzionali... Per quanto riguarda i mezzi, è necessario esservi direttamente predisposti da un abito della ragione, poiché deliberare e scegliere — operazioni relative ai mezzi — sono atti della ragione. Perciò è* necessario che vi sia nella ragione una virtù intellettuale che le dia abbastanza perfezione per ben comportarsi nei riguardi dei mezzi da utilizzare. Questa virtù è la prudenza. Ecco perché la prudenza è una virtù necessaria per vivere

---

[463] Si vedrà il nostro saggio: «La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin», in M. CANTO-SPERBER, ed., Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie morale, Paris 1996 (di prossima pubblicazione).

[464] I.II, q.65, a.2.

bene» [465].

Non occorre più spiegare il perché la virtù in generale è necessaria per «vivere bene», ma bisogna ben comprendere ciò che apporta qui la prudenza. Innanzitutto è mediante essa che si attribuisce all'intelligenza tutto il suo posto nell'organismo virtuoso. L'abbiamo già detto: le virtù sono vissute nell'affettività umana, con le sue motivazioni, i suoi desideri e le sue avversioni, i suoi piaceri e le sue tristezze, e perciò la loro sede si trova nella volontà che ha il privilegio di muovere, di mettere in movimento tutte le altre potenze dell'anima. Non è possibile però dedurre da ciò l'affermazione di un volontarismo chiuso all'opposto del pensiero reale di Tommaso, che al contrario parla incessantemente della retta regolazione che la ragione deve esercitare sulla vita umana. L'idea del desiderio-riflesso o dell'intelligenza-desiderante già incontrata, vuole precisamente esprimere questa interazione dell'intelligenza e della volontà nella condotta degli affari umani. Ora, con la prudenza è questo che ritroviamo con molta chiarezza: «La virtù morale *può ben esistere senza alcune virtù intellettuali, per esempio la sapienza, la scienza, l'arte, ma* non può esistere senza l'intelligenza [466] né senza la prudenza. *Senza prudenza non si possono veramente avere virtù morali, poiché la virtù morale è un abito "elettivo"* (electiuus), *cioè fatto per fare buone scelte. Ora, affinché una scelta sia buona occorrono due cose. Primo, che si abbia nei confronti del fine l'intenzione richiesta, e questa è l'opera della virtù morale che inclina l'appetito verso un bene in armonia con la ragione, cioè alfine richiesto; secondo, che si utilizzino correttamente i mezzi in vista del fine, e ciò non lo si può fare se non mediante una ragione che sappia* ben consigliare, giudicare e comandare, *ciò che compete alla prudenza e alle virtù annesse.* Dunque non possono esserci virtù morali senza la prudenza.

E quindi neppure senza intelligenza è possibile avere virtù morali. *Infatti è mediante l'intelligenza che sono conosciuti i principi naturalmente evidenti sia d'ordine speculativo che d'ordine pratico. Perciò, come in campo speculativo la retta ragione, che argomenta da quei principi, presuppone l'intelligenza dei principi naturalmente con osciuti, così la presuppone la prudenza, che è la retta ragione, la giusta regola degli atti da compiere* (recta ratio agibilium)»[467] *52*

È chiaro, l'intelligenza di cui si parla qui è inerente allo spirito umano; i grandi principi nei quali coglie se stessa sono accessibili a tutti e non riservati ad un gruppo istruito o raziocinante.

All'obiezione secondo la quale non è necessario essere sapienti per essere virtuosi e che quindi la virtù morale può esistere senza la virtù intellettuale, Tommaso replica senza alcuna difficoltà: *«Nei virtuosi non è necessario che l'uso della ragione sia vigoroso in tutlii campi; ma soltanto in quello della virtù. E ciò è quanto accade presso tutti coloro che sono virtuosi. Così,* perfno coloro che hanno l'aspetto semplice in quanto sono sprovvisti dell'astuzia del mondo, possono essere prudenti, *secondo quanto afferma il Vangelo* (Mt 10,16): *"Siate prudenti come i serpenti e semplici come le colombe"»*[468].

Queste precisazioni sono meno anodine di quanto si potrebbe credere. Il rinvio a san Matteo situa Tommaso nel campo del Vangelo, distinguendolo così da quello di Socrate, secondo il quale è l'intellettuale che costituisce il morale, al punto tale che le nostre abitudini dipendono dalla nostra scienza[469]*.* Ma se non vuole che la virtù morale s'identifichi con la regola della ragione, Tommaso non vuole nemmeno che si riduca la virtù ad un'inclinazione al bene puramente irrazionale; essa si

---

[465] I-II, q. 57, a. 5; cf. C.-J. PINTO DE OUVEIRA, «La prudence, concept-clé de la morale du P. Labourdette», RT 92 (1992) 267-292

[466] L'intelligenza è qui l'abito della conoscenza del vero per intuizione diretta, detto anche abito dei primi principi, cf. I-II, q. *57,* a. 2.

[467] I-II, q. 58, a. 4.

[468] I-II, q. 58, a. 4 ad 2.

[469] Tommaso evidentemente ci pensa, cf. I-II, q. 58, a. 2 et ad 2, come pure q.58, a.4 ad3.

potrebbe rivelare tanto più pericolosa quanto più sarebbe forte. «Perciò la virtù morale non solo segue "la retta ragione", nel senso che inclina a ciò che è conforme a questa regola, come hanno affermato i platonici, ma si richiede inoltre che essa sia "accompagnata dalla ragione", come vuole Aristotele[470].

Ancora una volta è dunque la forte visione dell'unità sostanziale dell'uomo che si esprime così: come questi non è un'intelligenza più o meno accidentalmente unita all'animalità della sua natura, così, a maggior ragione, non è pura volontà senza intelligenza né viceversa. Soltanto questa luce permette di comprendere il posto centrale che Tommaso accorda alla prudenza e che egli esprime nella tesi fondamentale dell'armonia delle virtù, o, come afferma nel suo linguaggio, della loro «connessione» sotto l'egida della prudenza: «Non può esserci nessuna virtù morale senza la prudenza... Similmente non ci può essere la prudenza senza le virtù morali». Il motivo è lo stesso offerto precedentemente: se le virtù ci orientano rettamente verso il fine, è alla prudenza che spetta scegliere i giusti mezzi in vista del fine[471].

In verità, la tesi in se stessa non è nuova e Tommaso la eredita da una tradizione patristica che san Gregorio già enunciava: «Le virtù non possono essere perfette se sono disgiunte: infatti la prudenza non è autentica se non è giusta, temperante e forte»[472] . La novità risiede qui nell'esigenza e dunque anche nella forza dell'elaborazione. Abbiamo appena dimostrato che la virtù «rende buono» colui che la possiede; diremmo che costruisce l'essere virtuoso. Ma questo non è possibile se non perché è il soggetto stesso che agisce con le sue virtù, cosicché lungi dall'ignorarsi, esse interferiscono nelle loro azioni e si aiutano l'una con l'altra, ciascuna avendo bisogno dell'altra per raggiungere il proprio scopo. Per riprendere un'immagine già utilizzata, ciascuna virtù può essere paragonata agli strumenti di un'orchestra la cui armonizzazione è precisamente l'opera della prudenza. L'unificazione dell'essere sotto l'impulso di una virtù maggiore risponde infatti a una provocazione nata da un fatto d'esperienza: le passioni sono esse stesse legate tra di loro, «poiché tutte le passioni derivano da alcune che sono principali, ossia l'amore e l'odio, e sfociano in altre, cioè il piacere e la tristezza. Parimenti, tutte le operazioni che sono materia della virtù morale hanno un legame tra loro e anche con le passioni. Perciò tutta la materia delle virtù morali ricade sotto un'unica nozione di prudenza»[473]

## PRUDENZA E CARITÀ

Non lo si può non osservare: ancora una volta è la concezione di partenza dell'unità sostanziale dell'essere umano che comanda direttamente questa nuova tesi. Tuttavia, dopo quanto abbiamo appena detto sulle virtù teologali, si intuisce facilmente che la connessione delle virtù morali operata dalla prudenza non è in realtà che una tappa intermediaria e che, di fatto, non accade isolatamente. La tappa definitiva dell'unificazione dell'essere cristiano è realizzata dalla carità. E ciò a un duplice livello: quello della prudenza e delle virtù infuse certamente, ma soprattutto quello delle virtù teologali.

Infatti, Tommaso fa giocare alla carità, a un livello superiore, lo stesso ruolo architettonico che attribuisce, al suo livello, alla prudenza. Il motivo è sempre lo stesso: soltanto la carità mette l'uomo all'altezza del suo vero fine. Per questo, senza contestare la possibile esistenza di virtù umane senza la carità, egli persiste nell'insegnare che la vera virtù, così come la intende il teologo cristiano, non può esistere senza di essa poiché le virtù non possono compiersi senza la prudenza

---

[470] I-II, q. 58, a.4 ad 3.
[471] I.II, q. 65, a. 1.
[472] Moralia in Job XXII 1, 2 (CCSL 143 A, pp. 1092-1093; PL 76, 212), citato in I-II, q. 65, a. 1.
[473] I-II q. 65, a. 1 ad 3.

infusa, la quale a sua volta non può verificarsi senza carità[474].
Il contrario è altrettanto vero: la carità non può procedere senza le virtù morali, e per questo le porta con sé: «Con la carità sono infuse contemporaneamente tutte le virtù morali»[475]. Questa nuova affermazione non è sorprendente se non di primo acchito; essa è facilmente spiegabile se ci si ricorda che Dio non fa le cose a metà: con l'amore del fine ultimo, la carità, egli dona simultaneamente la conoscenza di tale fine, la fede, il suo desiderio, la speranza, e i mezzi per giungervi, le virtù. La tesi non è quindi gratuita, ma non bisogna fraintendere. Essa non vuole dire che le virtù infuse ci dispensano da ogni sforzo o che esse si praticano senza difficoltà. Niente di più estraneo al pensiero tomasiano che un quietismo di bassa lega; il dono della grazia esige sempre la collaborazione dell'uomo. Si può avere in germe l'abito di una virtù e non servirsene, o almeno non facilmente. Ma in questa prospettiva fondamentalmente unificata che presiede alla concezione dell'uomo secondo Tommaso, ciò significa proprio che con la carità ci sono dati i mezzi di cui essa ha bisogno e che perdere la carità significa perdere contemporaneamente tutti questi mezzi….

LA VIRTU' TEOLOGALI E INFUSE

Si conosce indubbiamente, almeno di nome, il *Compendium theologiae,* che si dovrebbe tradurre con *Riassunto della fede cristiana,* ma che è più esatto tradurre con *Elementi di teologia,* poiché nonostante tutto si tratta di un riassunto un po' scolare. Infatti, per rispondere a un desiderio del suo segretario e amico Reginaldo, fra Tommaso ha compiuto lo sforzo di raccogliere in questo libro l'essenziale del contenuto della fede e di esprimerlo brevemente in maniera relativamente semplice. Ispirata *all'Enchiridion* di sant'Agostino quanto al suo piano, l'opera si sviluppa secondo l'ordine delle tre virtù teologali: la fede è trattata seguendo l'ordine degli articoli del Credo, la speranza in relazione Lasciamo da parte qui la questione dell'eventuale perplessità della coscienza che è spesso presentata come un conflitto di doveri, mentre è sufficiente abbandonare il peccato perché la perplessità sia superata, in relazione alle domande del *Pater,* mentre la carità avrebbe probabilmente assunto come quadro l'enunciato del Decalogo. La morte ha impedito all'autore di proseguire la sua opera fino alla fine, ma la prima parte è completa e la seconda ben avviata[476].
Il piano dell'opera non è tanto importante in se stesso, quanto piuttosto la conclusione che possiamo derivare da esso, e cioè la certezza che l'essenziale della vita cristiana può essere organizzato ed espresso attorno alle virtù teologali. Assolutamente coerente con la sua definizione della persona come il solo essere dell'universo in relazione immediata con Dio, Tommaso situa al centro dell'esperienza cristiana le virtù teologali, dette così in quanto hanno Dio per oggetto, per causa e per fine[477], La vita divina partecipata per grazia, di cui esse sono l'attualizzazione, forma la realizzazione anticipata nel tempo della comunione con Dio-Trinità che troverà il suo pieno compimento nella patria. Se esiste un gioco di priorità reciproca delle virtù tra di loro, l'ordine abituale secondo cui vengono citate ha anch'esso un suo significato; non è soltanto la tradizione che lo raccomanda, ma la retta ragione:
*«L'amore infatti non potrebbe essere retto se prima non si stabilisse il giusto fine della speranza, e*

[474] I-II, q. 65, a. 2
[475] I-II, q. 65, a. 3.
[476] Vedi alcuni dati complementari nel nostro *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo,* pp. 189-192; il testo critico si trova nell'edizione Leonina, t. 42.
[477] Si noterà l'affinità di struttura tra queste due frasi dell'inizio del trattato della fede, II-II, q. 2, a. 3: «Soltanto la natura razionale creata gode di un orientamento immediato a Dio (sola autem natura rationalis creata habet *immediatum ordinem ad Deum)»,* e II-II, q. 4, a. 7: «le virtù teologali il cui oggetto è il fine ultimo devono essere superiori alle altre virtù (necesse est *uirtutes theologicas, quarum obiectum est ultimusfinis,* esse priores ceteris uirtutibus».

*questo non* è *possibile se manca la conoscenza della verità. Tu devi avere innanzitutto la fede per conoscere la verità, poi la speranza per orientare il tuo desiderio verso il vero fine, infine la carità mediante la quale il tuo amore sarò completamente modificato»*[478] *, [Un modo più lapidario, ma altrettanto suggestivo, Tommaso precisa altrove:] «La fede mostra il fine, la speranza fa tendere verso di esso, la carità realizza l'unione con esso»*[479].

Senza riprendere qui l'intero discorso teologico sulla fede [480]4, il modo in cui Tommaso la presenta all'inizio di questo *Compendio di teologia* è prezioso per noi giacché ci situa subito nell'esatta prospettiva di tutto ciò che vogliamo dire in questo capitolo:

«La fede è un certo assaggio (praelibatio quaedam) di quella conoscenza che costituirà la nostra felicità nella vita eterna. *Perciò l'Apostolo* (Eb *11, 1) afferma che essa è "la sostanza delle realtà che speriamo", come se facesse sussistere in noi in modo abbozzato le realtà che speriamo, ossia la beatitudine futura. Il Signore ha insegnato che questa conoscenza beatificante consiste in due cose: la divinità della Trinità e l'umanità di Cristo, allorquando si rivolgeva al Padre dicendo* (Gv *17, 3). "Questa è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio (e colui che hai mandato, Gesù Cristo]". Quindi è intorno a queste due realtà, la divinità della Trinità e l'umanità di Cristo, che porta tutta la conoscenza della fede. Ciò non ha niente di sorprendente in quanto l'umanità di Cristo è la via mediante la quale si giunge alla divinità. Occorre perciò mentre si è in cammino conoscere la strada per giungere alla meta, e quando si è in patria l'azione di grazie a Dio non sarebbe sufficiente se gli uomini non conoscessero le vie tramite le quali sono salvati»*[481] 4.

In questa breve formulazione del contenuto della fede, si saranno indubbiamente riconosciute molte cose già incontrate, e soprattutto i primi due *credibilia* intorno ai quali si organizza l'intero contenuto della teologia[482]. Tuttavia, qui non è tanto al contenuto della fede quanto alla sua definizione che bisogna prestare attenzione, poiché essa ancora una volta evidenzia con incomparabile forza il movimento da cui è animata, il suo dinamismo o il suo slancio. Si sarà anche notato in questo testo il versetto della lettera agli *Ebrei;* Tommaso ama farvi riferimento altrove ne elenca i vantaggi: «Se si vuole esprimere ciò con una definizione, si può dire che "la fede è un abito della mente *(habitus mentis)* che inizia in noi la vita eterna, facendo aderire il nostro intelletto alle realtà invisibili"»[483].

Già acquisita nel *De veritate,* la stessa definizione era stata allora ampiamente spiegata: se la fede realizza nel soggetto credente questa anticipazione della vita eterna, ciò avviene a causa di una certa somiglianza del fine desiderato. Niente potrebbe essere desiderato, infatti, se non vi fosse nella persona una certa proporzione nei confronti di questo fine, poiché è a partire da essa che sorge il desiderio stesso del fine. Affinché possiamo tendere alla vita eterna, occorre quindi che vi

---

[478] *Compendium* I, 1, Leon. t. 42, p. 83.

[479] *Super i Tim.* 1, *5,* n. 13 (questo testo è stato citato in maniera più ampia qui sopra a proposito del legame della coscienza alle virtù teologali); la priorità della fede nell'ordine della conoscenza è trattata più diffusamente in TI-TI, q. 4, a. 7: «Occorre che il fine ultimo sia nell'intelletto prima di essere nella volontà, poiché la volontà non potrebbe spingersi verso una realtà che non fosse prima compresa dall'intelletto»; cf. I-II, q. 62, a. 4.

[480] Si troverà lo studio principale di Tommaso su questo tema in Il-Il, qq. 1- 16, in cui secondo l'uso non tratta soltanto della virtù di fede in se stessa, ma anche dei doni dello Spirito Santo che gli sono collegati e dei peccati che gli sono opposti; si potranno vedere le note e i commenti di R. BERNARD, *5. Thomas d'Aquin, Somme théologique. La Poi (Revue de Jeunes»), 2 tt., Paris 1940-1942; M.-M. Labourdette, La vie théologale selon saint Thomas: L'objet de la foi,* RT *58 (1958) 597-622; La vie théologale selon saunt Thomas: L'affection dans la foi,* RT 60 (1960) 364-380; H. DONNEAUD, *La surnaturalité dii motif de la foi théologale chez le Père Labourdette,* RT 92 (1992) 197-238.

[481] *Compenduum* I, 2.

[482] Cf. II-II, q. 1, aa. 6-7; q. 2, a. *5;* vedi qui sopra il nostro cap. I, il paragrafo «Una certa impronta della scienza divina».

[483] I-II, q. 4, a. 1.

sia in noi un qualche abbozzo di questo fine, almeno mediante la conoscenza che ne acquisiamo, ed è questo che realizza la fede: «Nella misura in cui forma in noi un certo inizio della vita eterna, nella quale speriamo in base alla promessa divina, la fede è detta la "sostanza dei beni che attendiamo"»[484]. Ma realizzando l'anticipazione del fine ultimo, essa ravviva con ciò stesso il suo desiderio, giacché «ogni inizio aspira al suo compimento». Se questo è vero già sul piano naturale, a maggior ragione lo è su quello delle realtà divine, in cui l'inizio non può che aspirare al compimento del fine ultimo[485]. Tommaso lo riafferma commentando l'incontro di Gesù con la Samaritana (Gv 4, 14), il dinamismo di una vita vissuta nella fede è quello di ogni desiderio: il possesso iniziale accende il desiderio del possesso totale:

*«(Come può dire Gesù: "Colui che berrà di quest'acqua non avrà più sete' mentre la Sapienza afferma* (Sir 24, 21): *"Quelli che mi bevono avranno ancora sete"?] Le due affermazioni sono entrambe vere, perché chi beve dell'acqua data da Cristo ha ancora sete, e non ha più sete». (In un primo senso ciò si può spiegare paragonando acqua naturale e acqua spirituale. Colui che beve acqua naturale, avrà ancora sete, perché quest'acqua non è eterna e quindi anche il suo effetto ha un termine:] «L'acqua spirituale però ha una fonte eterna, cioè lo Spirito Santo che è la fonte di vita sempre zampillante; perciò chi beve di essa non avrà mai sete, come non avrebbe mai sete chi avesse nelle sue viscere una fonte di acqua viva.*

*Ma c'è un altro motivo che si ricava dalla differenza tra realtà temporale e realtà spirituale. L'una e l'altra provocano la sete, ma in maniera ben diversa. Una, cosa temporale ottenuta dopo che la si è desiderata non attenua tuttavia il desiderio; c'è sempre il desiderio di un'altra cosa.* Al contrario, la realtà spirituale spegne il desiderio di un'altra cosa e approfondisce il desiderio di questa stessa. *Il motivo è semplice: fino a che non si possiede una cosa di questo mondo, la si stima esauriente e di gran valore. Una volta posseduta, però, non appare più così preziosa e si rivela insufficiente ad appagare il desiderio, il quale viene riacceso da un'altra cosa ancora. Invece la realtà spirituale non la si conosce se non quando la si possiede,* Ap *2, 17: "Nessuno la conosce, se non chi la riceve". Perciò non averla significa non desiderarla, ma averla e conoscerla rallegra il cuore e provoca il desiderio, non certo il desiderio di un 'altra cosa, ma il desiderio che stimola il suo possesso imperfetto — dato che imperfetto è colui che lo riceve — in vista di un possesso perfetto.*

*E di questa sete che parla il salmo (41, 2): "L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente". Però questa sete non può essere del tutto appagata in questo mondo, perché in questa vita non possiamo mai percepire perfettamente i beni spirituali. Perciò chi berrà di quest'acqua avrà ancora sete di possederla nella sua perfezione, però non ne avrà sete in eterno, come se l'acqua stessa potesse esaurirsi poiché come dice il Salmista (35, 9): "Essi s'inebriano dell'abbondanza della tua casa". Nella vita della gloria, in cui i beati bevono perfettamente l'acqua della divina grazia, essi non avranno mai più sete,* Mt *5, 6: "Beati coloro che hanno fame e sete della giustizia", s'intende in questo mondo, "perché saranno saziati", nella vita eterna»* [486]..

Se si conoscesse un po' meglio la biografia e la personalità di fra Tommaso, questo testo offrirebbe forse l'occasione di constatare una certa corrispondenza con la vita spirituale personale del suo autore. Ma senza cadere nell'errore di una ricostruzione psicologica di cui non possediamo affatto i mezzi per il controllo, questo passaggio è molto chiaro per il nostro scopo: lungi dall'essere interpretato come un invito a un godimento tranquillo, il possesso anticipato dei beni

---

[484] *De veritate*, *q.* 14, a. 2; si noterà in questo articolo l'insistente ripetizione della parola *inchoatio:* la fede non è che un «inizio», ma lo è veramente; si potrà continuare con D. B0URGEOIS, *«Inchoatio vitae eternae». La dimension eschatologique de la vertu théologale de foi chez saint Thomas d'Aquin,* «Sapienza» 27 (1974).

[485] Cfr .I-II,q. 1,a.6

[486] Super Ioannem 4, 13-14, lect. 2, n. 586.

della patria
provoca in colui che ne è il beneficiano un vuoto che potrà colmare soltanto il possesso pieno e definitivo: «La conoscenza della fede non ne placa il desiderio; piuttosto lo riaccende»[487]

## COME UN'ÀNCORA FISSATA «AL PIÙ ALTO»

Se Tommaso ripete con insistenza degna di attenzione che questa prima anticipazione della vita eterna riguarda proprio la fede[488], deve rimanere chiaro che la fede non è sola nella ricerca; essa è strettamente unita alla speranza e alla carità. E, per stare all'ordine, il ruolo della speranza è ricordato con forza nel *Compendio di teologia:*

*«Poiché l'essere umano ha il desiderio naturale di sapere, tale desiderio può placarsi nella conoscenza di ogni verità fino a quando si tratta di una conoscenza qualsiasi; una volta conosciuta (la verità cercata], il desiderio si calma. Ma quando si tratta della conoscenza della fede, il desiderio è senza fine, perché la fede è una conoscenza impefetta: ciò che si crede è ciò che non si vede. Perciò l'Apostolo* (Eb *11, 1) dice che essa è "l'indizio delle cose che non si vedono". La presenza della fede lascia dunque nell'anima ancora una tendenza ad un'altra cosa, ossia a vedere perfettamente la verità che si crede e ad appropriarsi di ciò che può introdurre a questa verità. E poiché tra gli insegnamenti della fede noi affermiamo di credere che Dio dirige le cose umane con la sua provvidenza, per questa ragione* sorge nel cuore del credente uno slancio di speranza, *per ottenere con l'aiuto della fede quei beni che desidera naturalmente e che essa gli fa conoscere. Perciò, dopo la fede, la speranza è necessaria per la perfezione della fede cristiana»[489] 52*

Non si può non essere colpiti in questo testo, ancor più che in molti altri, dall'insistenza con la quale l'autore presenta la nozione di desiderio: «la speranza presuppone il desiderio *(spes desiderium praesupponit)» [490].* Ci si sbaglierebbe se si considerasse questo termine in un senso troppo strettamente psicologico, dato che esso ha una portata nettamente più metafisica. Secondo Tommaso, nessuna creatura nell'universo è ciò che deve essere fin dall'inizio; essa giunge alla sua perfezione soltanto al termine di un'evoluzione e «desidera» questa realizzazione di tutto il suo essere. Assolutamente fondamentale e costitutiva, quest'aspirazione al compimento porta il nome di «appetito naturale»; quando però si tratta dell'uomo si parla più volentieri di un «desiderio naturale» o di un «desiderio di natura». In un primo tempo vago e indeterminato, questo appetito di felicità più o meno anonimo, diverrà, sotto la luce e la mozione della grazia, un vero desiderio della beatitudine, identificato infine all'unico Dio vivo e vero[491] .

Nell'apprendimento della vita spirituale alla scuola di Tommaso d'Aquino, lo vedremo meglio ben presto, la ricerca della beatitudine gioca un ruolo decisivo. Noi intanto ne sappiamo abbastanza per capire che ciò che prima non è che un'incontenibile tendenza di natura, e che a poco a poco prende nell'uomo l'aspetto di speranza, è ripreso dalla virtù teologale di speranza e portato al suo compimento[492]. Come ogni virtù teologale, la speranza ha Dio come oggetto e come causa: da Dio

---

[487] SCG III 40, n. 2178.

[488] *De veritate, q.* 14, *a.* 2 ad 4: «La prima realizzazione delle cose che speriamo non avviene in noi per mezzo della carità, ma per mezzo della fede»; cf. Il-Il, q. 4, a. 1: «La prima realizzazione delle cose che speriamo avviene in noi mediante la fede, poiché essa contiene in germe tutte le realtà da sperare».

[489] Compendium theol. 11, 7.

[490] *Compendium theol.* 11, 1; cf. 11, 3: «ad salutem nostram post fidem etiam spes requiritur».

[491] Solo un profondo malinteso, basato su una documentazione tra le più ridotte, ha potuto far sospettare che Tommaso «liquidi» l'escatologia biblica a favore di un semplice desiderio trascendentale, cf. J. MOLTMANN, *Christliche Hoffnung: Messianisch oder tranzendent? Ein theologisches Gesprdch mit Joachim von Fiore und Thomas von Aquin,* MThZ 33 (1982) 241-260; cf. E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis,* p. 420.

[492] Si è osservato che se Tommaso è il primo ad avere sviluppato uno studio audace della passione-speranza, è proprio a causa della necessità del suo studio della virtù di speranza *(Sent.* III, d. 26, q. 1), cf. 5. PINCKAERS, *La nature*

non si può attendere qualcosa che sia al di sotto di Dio medesimo[493]. Ma nel suo sforzo di paragonare il contributo proprio delle tre virtù teologali, Tommaso introduce qui una sfumatura particolare — a poco a poco acquisita nella sua evoluzione intellettuale — per precisare esattamente la funzione della speranza: mentre la carità fa aderire a Dio a causa di se stesso, unendo lo spirito dell'uomo a Dio in un sentimento d'amore, e la fede fa sì che l'uomo aderisca a Dio in quanto è fonte della conoscenza della verità, «la speranza ci fa aderire a Dio come principio in noi del bene perfetto, in quanto con essa ci fondiamo sull'aiuto divino per ottenere la beatitudine» .

L'accento viene posto dunque sull'aiuto divino e ciò è comprensibile dal momento in cui si riflette sulle condizioni della speranza [494]. Questa suppone il desiderio, perché è chiaro che non si spera ciò che non si desidera; lo si teme oppure lo si disprezza, ma non lo si spera. Tuttavia questo non è sufficiente perché vi sia speranza: se si desidera un oggetto difficile da raggiungere, non si ha speranza; la nozione di speranza aggiunge a quella di desiderio il fatto che si reputa *possibile* raggiungere il bene desiderato. Inoltre occorre anche che questo bene sia un bene superiore, *difficile (arduum)* da raggiungere [495]*;* se si tratta di qualcosa di troppo facile o irrisorio, piuttosto lo si disdegna, o, se si può auspicare di averlo sottomano, esso non costituisce un oggetto di speranza per il futuro. Ciononostante, il bene sperato può rivelarsi così difficile da ottenere da non poterlo raggiungere con le proprie forze; allora risulta necessario ricorrere a un altro per ottenerlo: se si tratta di un uomo, gli si pone la domanda *(petitio),* se si tratta invece di Dio gli si rivolge la preghiera *(oratio)* [496]: 60 *«Sicché, la virtù di speranza in realtà non consiste nella speranza che si ha da se stessi, né in quella data da un altro uomo, ma soltanto in quella che si ha da Dio... Perciò le realtà che il Sigrore c'insegna a chiedere nella sua preghiera [il* Padre Nostro] *si rivelano come* desiderabili e possibili; così ardue tuttavia che non si possono raggiungere con le sole forze umane, ma necessitano dell'aiuto divino»[497].

Non è soltanto la sua analisi che spinge Tommaso a constatare che la speranza aggiunge al semplice desiderio la salda fiducia nel compimento, in quanto essa si fonda sull'aiuto divino che non potrebbe mancare. Egli incontra la stessa idea nell'immagine utilizzata dalla lettera agli *Ebrei (6,* 18–19) che invita i fedeli ad «afferrarsi saldamente alla speranza che è posta davanti a loro,

---

*vertueuse de l'espérance,* RT *58 (1958*) 405-442; 623-642; la cosa è stata sottolineata da. E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis,* p. 174, il quale propone anche un eccellente studio della passione e della virtù di speranza, considerata per Tommaso l'attitudine tipica dell'attesa escatologica (pp. 418-475). In francese si potrà vedere: CH.-A. BERNARD, *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin* («Bibliothèque thomiste 34»), Paris 1961, di cui si apprezzerà la preoccupazione di mostrare le implicazioni spirituali; J.-G. BOUGEROL, *La théologie de l'espérance au XIIe et XIIIe siècles,* Paris 1985:
per Tommaso, vedi t. I, pp. 277-289. E noto che Tommaso collega alla speranza il dono del timore, a tal proposito si potrà quindi leggere: L. SOMME, *L'amour pa1ait chasse-t-il toute crainte? Le r6lejoué par l'expression «Timorfilialis» dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin,* in *Ordo sapientiae et amoris,* pp. 303 -320.

[493] II-II q. 17, a. 2.

[494] La Questione disputata *De spe,* a. 1, riassume con una concisione esemplare le quattro qualità dell'oggetto sperato: «Occorre innanzitutto che sia un *bene,* in tal modo la speranza si distingue dal *timore.* Poi, è necessario che sia un bene *futuro;* così si distingue dalla *gioia* o *diletto.* In terzo luogo, deve essere un bene *arduo;* con ciò essa si distingue dal [semplice] desiderio. Infine, deve trattarsi di un bene *possibile;* ciò che la distingue dalla *disperazione».*

[495] Come ha ben dimostrato R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité,* pp. 322-327, «difficile» non è l'esatto sinonimo di «arduo», che aggiunge alla difficoltà l'idea di qualcosa di grande (magnum), d'alto *(altum),* d'eminente *(excellens).*

[496] Come si potrà percepire più volte nelle pagine seguenti, allorquando Tommaso parla della preghiera, generalmente pensa alla preghiera di domanda *(oratio),* situandola però in un insieme che comprende tutte le attitudini religiose della persona dinanzi a Dio (azione di grazie, devozione, adorazione, in breve tuttigli atti della virtù di religione, cf. II-II, qq. 82ss.). Ma qui non bisogna porre nessuna opposizione tra *petitio* e *oratio;* Tommaso distingue semplicemente tra la *simplex petitio* che s'indirizza all'uomo, e la *petitio decentiwn a Deo* che è *l'oratio;* nei due casi vi è *petitio,* ma una è semplice, l'altra riguarda ciò che si può sperare di ottenere da Dio

[497] *Compendium theol.* II, 7.

nella quale si ha un'àncora per la nostra anima, sicura e salda, la quale penetra fino all'interno del velo»:

«... *Se l'uomo deve legarsi alla speranza come la nave all'àncora, c'è tuttavia una differenza tra l'àncora e la speranza: l'àncora è fissata in basso; la speranza invece è fissata nel più alto, cioè in Dio. Non esiste niente quaggiù che sia abbastanza solido da far sì che l'anima vi si possa fissare e riposare. [L'al di là del velo in cui l'dncora della speranza è fissata, è la gloria futura.] E là che il nostro capo... ha fissato la nostra speranza, così come si dice nella colletta della vigilia e del giorno dell'Ascensione»*[498].

Pur non essendo rara, l'allusione alla liturgia merita di essere rilevata; essa costituisce uno dei segni del clima di preghiera nel quale Tommaso pratica la sua ricerca e il suo insegnamento. Egli non esita nemmeno, quando il testo gliene offre l'occasione, a stabilire un legame tra spiegazione teologica e vita cristiana; questa caratteristica è già stata spesso incontrata, ma resta preziosa per noi: *«[Secondo san Paolo* (Rm *5, 3-5): «Noi ci vantiamo nella speranza della gloria di Dio... E la speranza non delude affatto, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato":] Questa gloria, che si rivelerà nel futuro, è iniziata già fin d'ora in noi tramite la speranza. (Paolo ne mostra il vigore quando sottolinea che essa nasce dalla tribolazione:] Infatti chi spera ardentemente qualcosa, sopporta volentieri per essa delle prove, anche difficili e dolorose. L'ammalato che desidera ardentemente la salute beve volentieri la medicina amara per essere guarito. Il segno dell'ardore della nostra speranza nel nome di Cristo risiede nel fatto che non solo ci vantiamo nella speranza della gloria futura, ma anche «nelle. tribolazioni" mediante le quali giungiamo alla gloria,* At *14, 21: «E necessario per noi attraversare molte tribolazioni per entrare nel regno di Dio"* (...). *E ben noto infatti che sopportiamo facilmente le difficoltà per ciò che amiamo. Se dunque qualcuno sopporta con pazienza le avversità di questo mondo in vista di ottenere i beni eterni, con ciò stesso egli prova che ama molto di più i beni eterni che quelli di questo mondo»*[499].

## L'INTERPRETE DEL DESIDERIO

Non è indifferente constatare che questo genere di annotazioni si ritrova più spesso nei commenti alla Sacra Scrittura che nella *Somma.* Nell'idea di Tommaso, la *Somma* è un manuale destinato a contenere lo stretto necessario; sebbene anch'essi possano essere molto concisi, i suoi corsi sulla Bibbia sono generalmente testimoni di una prospettiva un po' più ampia. C'è tuttavia un manuale, a metà strada, sembra, tra queste due preoccupazioni, ed è il *Compendio di teologia.* In rapporto alla *Somma,* dove l'elaborazione della speranza è centrata più direttamente sulla struttura della virtù, l'originalità del *Compendio* consiste nell'innestare sullo studio della virtù un piccolo trattato della preghiera[500]. La *Somma* non ignora naturalmente questo aspetto; la sua preoccupazione di concisione ci offre una formula molto importante: la preghiera è «l'interprete della speranza *(spei interpretativa)»*[501] , o ancora «l'interprete del desiderio *(desiderii interpres)»*[502] Senza contenere la

---

[498] *Super ad Hebraeos* 6, 18, lect. 4, n. 325.

[499] *Super ad Rom. 5,2-5,* lect. 1, n. 385-386 e 388.

[500] Non potendo sfruttare qui questo suggerimento, rinviamo a *S.* PINCKAERS, *La Prière chrétienne,* Fribourg 1989.

[501] II- II, q. 17, a. 2 arg. 2: «Petitio est *spei interpretativa»;* q. 17, a. 4 ad 3: «Petitio est *interpretativa spei»;* l'espressione non si trova nel *Compendium,* ma ne riassume perfettamente il senso.

[502] II-II, q. 83, a. 1 ad 1 (lo si sa, la q. 83 è il luogo in cui Tommaso tratta della preghiera di domanda nel quadro della virtù di religione con tutta l'ampiezza desiderata; con 17 artt., *è* la più lunga questione della *Somma);* questa espressione si ritrova altrove: *In oratjonem dominjcam, Prol.,* n. 1022; *Super I ad Tim.* 2, 1, lect. 1, n. 58; rinviamo anche al bel libro di L. MAIDL, *Desiderii Interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetst/eologje des Thomas von Aquin* («Veròffentlichungen des Grabmann-Jnstjtutes 38»), Paderborn 1994; vedi pp. 193-204, per il legame tra preghiera e speranza.

stessa formula, il *Compendio* va nello stesso senso e sviluppa la sua esposizione in relazione alle varie domande del *Pater.* Ciò che potrebbe sembrare non essere altro che semplice procedimento letterario, appare invece profondamente inserito nella visione tomasiana delle cose. Infatti, molto significativamente, Tommaso considera la preghiera come appartenente al grande disegno provvidenziale che governa il mondo:

*«Seppure [Dio] con la sua disposizione provvidenziale veglia sull'intera creazione,* egli ha una particolare cura per le creature ragionevoli, rivestite della dignità di essere create a sua immagine, le quali possono giungere *fino* a lui mediante la conoscenza e l'amore, controllando i loro atti, avendo la libera scelta del bene o del male. *[La loro fiducia in Dio non si limiterà perciò a sperare da lui la loro conservazione nell'essere, ma si estenderà a sperare il suo aiuto per scegliere il bene ed evitare il male, ciò che viene loro accordato Sotto la forma della grazia.]* Rigenerati dal battesimo, gli uomini hanno una speranza più alta, quella di ottenere da Dio l'eredità eterna [503] *Mediante lo Spirito d'adozione che abbiamo ricevuto possiamo dire "Abbà Padre"* (Rm *8,* 15)*, e per mostrarci che bisognava pregare in questa speranza il Signore ha iniziato la sua preghiera con il termine "Padre". Questo semplice termine prepara il cuore dell'uomo a pregare con sincerità per ottenere ciò che spera,* poiché i figli devono comportarsi come imita- tori dei loro genitori. Chi dunque confessa Dio come suo Padre deve sforzarsi di vivere imitandolo, evitando tutto ciò che rende dissimffi da Dio e praticando tutto ciò che ci rende simili a lui»[504].

È sorprendente ritrovare in questo testo molti temi già ampiamente incontrati durante il nostro percorso. Non solo quello della dignità della persona, il cui destino supera infinitamente quello di ogni altra creatura, non realizzabile se non liberamente, dato che essa ha il controllo dei propri atti; ma riemerge anche la sua qualità d'immagine di Dio — elemento non meno importante, perché questo spiega quello —. Il fatto che Tommaso collochi questa capacità all'origine di ogni agire morale — poiché si tratta di scegliere tra il bene e il male — mostra abbastanza bene l'importanza che egli le accorda. In questo testo vi è però anche il richiamo all'imitazione di Dio «come figli prediletti», proposta come mezzo per perfezionare in noi la somiglianza[505]. Che tutto questo sia qui raggruppato sotto il segno della speranza mostra proprio a che punto Tommaso veda in essa la virtù *dell'homo viator,* dell'uomo in cammino verso la beatitudine [506]. Nel suo prolungamento, la preghiera è vista anch'essa come un'attitudine tipica dell'uomo in questo mondo, essere libero ma limitato e quindi dipendente:

*«Dato che l'ordine della Provvidenza divina attribuisce ad ogni essere un modo per giungere al proprio fine conforme alla sua natura, l'uomo ha anch'egli ricevuto una modalità propria per ottenere da Dio ciò che spera, conformemente al corso abituale della condizione umana. Infatti* è *proprio della condizione umana domandare per ottenere da un altro, e soprattutto da un superiore, ciò che si spera da lui. È per questo che la preghiera* è *stata prescritta agli uomini da Dio: per ricevere da lui quanto essi sperano. [Non certo per far conoscere a Dio i nostri bisogni ma*

---

[503] Osserviamo questa menzione dell'eredit eterna; se Tommaso ammette che si può chiedere a Dio tutto ciò che è lecito desiderare per una buona vita sulla terra, tuttavia è profondamente convinto che la beatitudine è il primo e principale oggetto di ogni preghiera. Così quando si chiede, 11-11, q. 83, a. 4: «Si deve pregare soltanto Dio?», egli risponde senza esitare: «Tutte le nostre preghiere devono essere finalizzate ad ottenere la grazia e la gloria, che soltanto Dio può darci». Questo legame della preghiera con la beatitudine a volte assume espressioni sconcertanti per noi; quando Tommaso si chiede se conviene agli animali pregare, risponde negativamente, «in quanto essi non partecipano alla vita eterna, che costituisce la richiesta principale della preghiera», *Sent.* IV, d. *15,* q. 4, a. 6, qla. 3.

[504] Compendiun *theol.* II, 4.

[505] 69 La citazione di *Ef 5, 1-2 è,* d'altro canto, ripresa all'inizio del capitolo seguente: *Compendium theol.* II, *5,* righe 3-4.

[506] Cf. CH-A. BERNARD, Théologie de l'espérance, p. 151; la speranza come virtù teologale non si può trovare nei beati, cf. I-II, q. 67, a. 4; II-II, q. 18, a. 2; De spe, a. 4.

*molto di più per prenderne noi coscienza. La preghiera cristiana ha tuttavia una particolarità:] Quando si tratta della preghiera a un uomo, dobbiamo avere con lui una certa familiarità per essere autorizzati a rivolgerci a lui.* La preghiera rivolta a Dio invece ci fa penetrare nella sua intimità; quando l'adoriamo in spirito e verità, il nostro spirito s'innalza fino a lui ed entra con lui in un colloquio d'amore spirituale, Pregando in tal modo, questa affettuosa intimità prepara una via per ricominciare a pregare con maggiore fiducia. *E così che afferma il Salmista (16, 6).' "Ti ho invocato", pregando con fiducia, "e tu mi hai esaudito, o Dio"; come se entrato con la prima preghiera nell'intimità divina, egli potesse continuare con maggiore fiducia. E per questa ragione che l'assiduità della preghiera e la frequenza delle richieste non sono importune, ma gradite a Dio* (Lc *18, 1): «Bisogna sempre pregare, senza stancarsi". Il Signore stesso ci invita a ciò* (Mt 7, 7): *"Chiedete e vi sarà dato, cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto". Nella preghiera rivolta agli uomini invece, l'insistenza della richiesta si trasforma in molestia»*[507]*.*

L'affettuosa familiarità che presiede alla preghiera è precisamente l'effetto tipico della virtù di speranza. La speranza, infatti, non potrebbe venir meno se non nel caso in cui colui che si prega fosse impotente ad accordarci ciò che chiediamo; ora, nel caso di Dio, questa potenza è indubbia poiché egli ha fatto il cielo e la terra e governa sovranamente tutte le cose[508]. In realtà, allora gli si potrebbe chiedere tutto, ma di fatto è la carità che regola l'ordine della nostra speranza e delle nostre richieste. La prima di queste consisterà perciò nel fatto che Dio sia amato al di sopra di ogni cosa, e ciò è quanto viene espresso nella prima domanda del *Pater:* «Sia santificato il tuo nome» [509]. La seconda, però, corrispondente alla seconda domanda, ci interessa qui maggiormente: dopo la gloria resa a Dio, «ciò che l'uomo desidera e cerca, è di partecipare egli stesso alla gloria divina *(particeps divinae gloriae)»*[510]*.*

Tommaso qui reintroduce dunque ciò che oggi chiameremmo la dimensione escatologica della speranza. Senza che vi sia in lui questa espressione, troviamo tuttavia la realtà. Noi indubbiamente già possediamo in anticipo la gloria, giacché la grazia non è nient'altro che questo; tuttavia non la possediamo ancora nella sua totalità, la viviamo sotto il regime della speranza. In una maniera profondamente biblica, è in relazione allo Spirito Santo che troviamo la spiegazione più chiara: *«Noi siamo in Cristo in un duplice modo: mediante la grazia e mediante la gloria. Mediante la grazia, perché siamo unti dalla grazia dello Spirito Santo e uniti a Cristo diventando sue membra...*

L'unione mediante la gloria, non la possediamo ancora nella sua realtà (in re), ma la possediamo tramite una speranza certa, poiché abbiamo la salda speranza della vita eterna. *In questa speranza, abbiamo una duplice certezza di giungere a tale unione: una, in quanto ne abbiamo un segno,' l'altra, perché ne abbiamo un pegno.*

*Il segno è evidente, dato che si tratta di quello della fede (il battesimo che ci configura a Cristo]... Essere configurato a Cristo è un segno speciale sicuro della vita eterna. Quanto al pegno, è il maggiore, in quanto si tratta dello Spirito Santo; perciò Paolo afferma: "Ha messo nei nostri cuori la caparra dello Spirito". Questo, è certo, nessuno può ottenerlo con le sue proprie forze. Riguardo*

---

[507] *Compendium theol.* II, 2; si sarà notato in questo testo il tema della *familiaritas:* l'uomo che prega diventa un familiare di Dio; qui siamo molto lontano dal Dio dei metafisici, ma tanto vicino a Colui che ci invita a condividere la sua amicizia mediante la virtù teologale di carità.

[508] Tommaso insiste specialmente sulla fiducia generata dalla speranza nei capitoli 4 e 6 del *Compendium.*

[509] Cf. *Compendium theol.* II, 8: affinché Dio sia amato e santificato è necessario che sia innanzitutto conosciuto, e Tommaso sviluppa qui un intero piccolo trattato della conoscenza di Dio, passando dalla conoscenza naturale alla rivelazione dell'Antico, e poi del Nuovo Testamento, andando così dal principo al termine *(ut id quod inchoatum est ad consummationem perueniat);* ciononostante, tra gli indizi che manifestano la santità di Dio, «quello più evidente è la santità degli uomini santificati per mezzo dell'inabitazione divina».

[510] *Compendium theol.* II, 9; questo lunghissimo capitolo (più di 500 righe, 6 grandi pagine dell'edizione leonina), forma in realtà un autentico piccolo trattato della beatitudine.

*però ad un pegno (o caparra) bisogna considerare due cose: la prima, è che esso rappresenti una speranza di ottenere la realtà di cui è un anticipo; la seconda, che valga almeno quanto la realtà, se non di più della realtà stessa. Queste due caratteristiche si ritrovano nello Spirito Santo. Se in effetti consideriamo lo Spirito Santo nella sua realtà* (substantiam Spiritus Sancti), è *evidente che vale quanto la vita eterna, che non è altro che Dio stesso in quanto coincide con le tre Persone.* Se però consideriamo il modo in cui lo possediamo, allora il pegno produce la speranza e non il possesso della vita eterna, perché in questa vita non lo possediamo in maniera perfetta. *E così non saremo perfettamente beati se non quando lo possederemo perfettamente nella patria,* Ef 1, 13: *«Siete stati segnati dal sigillo dello Spirito della Promessa che costituisce la caparra della nostra eredità]"»*[511] .

Segnata allora dall'attesa del compimento futuro in un possesso iniziale, la speranza — e non soltanto essa, ma la vita cristiana tutt'intera[512] . è quindi collocata sotto il segno escatologico del già e del *non ancora* nel suo fulcro stesso, caratterizzato dalla condivisione della beatitudine divina. Non abbiamo qui che l'imbarazzo della scelta, giacché Tommaso ha molto spesso parlato della beatitudine, che ha al centro la visione di Dio, come fine ultimo della vita cristiana. Tuttavia, prima di ritornarvi a proposito della carità, poiché ci impegniamo qui a far conoscere il *Compendio di teologia,* noi troviamo in esso un lungo capitolo in cui Tommaso precisa metodicamente e con moderata passione, in cosa consista la beatitudine finale che sola può placare il desiderio dell'uomo soprannaturalizzato dalla grazia. Insaziabile per definizione e sempre in cerca di qualche altra cosa, si capisce infine che egli ha raggiunto il suo scopo dal fatto che non cerca più, che è infine appagato. Soltanto la visione di Dio può dare quella pienezza di gioia perpetua che nascerà dalla condivisione da parte dei santi della gioia che Dio ha in se stesso:

*«La pienezza della gioia dzende non solo dalla realtà della quale si gode, ma anche dalla disposizione di colui che la prova. Quando costui ha presente dinanzi a sé la causa della sua gioia, egli si porta verso di essa con tutto il suo amore. Ora, mediante la visione dell'essenza divina l'anima percepisce la presenza di Dio in questo modo. Questa stessa visione infiamma totalmente la sua affettività nell'amore divim,. Se infatti, secondo Dionigi un essere è amabile secondo la sua bellezza e la sua bontà è* impossibile che Dio — il quale forma l'essenza stessa della bellezza e della bontà — sia visto senza essere amato. Perciò la visione perfetta è accompagnata da un amore perfetto... *La gioia che si prova alla presenza [di un essere amato] è tanto più grande quanto più esso è amato. Ne consegue allora che tale gioia sarà perfetta non solo a causa della realtà di cui si godrà, ma anche di colui che la proverà, e questa gioia è la gioia perfetta dell'umana beatitudine, ciò che fa affermare a sant'Agostino che la beatitudine è la "gioia [nata] dalla verità* (gaudium de veritate) "»[513].

Per descrivere questa comunione con Dio, vero oggetto della nostra speranza, Tommaso, normalmente così sobrio, diventa qui lirico e moltiplica i superlativi: Dio è «il bene di ogni bene» *(bonum omnis boni);* presso di lui si ottiene «il riposo totale e la perfetta sicurezza» *(piena quies*

---

[511]Super II ad Cor. 1, 21-22, lect. 5, n. 44-46; la stessa applicazione della dottrina della caparra allo Spirito Santo è ripresa in Super II ad Cor. 5, 5, lect. 2, n. 161, e nell'Expositio in Symbolum, a. 8, n. 969.

[512] Qui occorrerebbe un lungo capitolo per raccogliere l'insieme degli elementi che permetterebbero di tracciare le grandi linee dell'escatologia tomasiana; prescindendo dai punti polemici inutili, si troveranno alcuni elementi a tal riguardo in P. KÙNZLE, *Thomas von Aquin und die moderne Eschatologie,* FZPT 8 (1961) 109-120; a proposito di varie opere, vedi le riflessioni di M.-M. LABOURDETTE, *Espérance et bistoire,* RT 72 (1972) *455-474,* soprattutto le pagine finali riguardanti la speranza. Più ampiamente, verrà ripreso soprattutto da M. SECKLER, *Le salut et l'histoire, La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'bistoire* («Cogitatio fidei 21»), Paris 1967.

[513]*Compendium theol.* II, 9, righe *385-409;* il rinvio al testo delle *Confessioni* X, 23,33 indica ancora una volta un'ispirazione agostiniana persistente.

*et securitas),* «una pace assoluta» *(omnimoda pax),* «la calma di una pace perfetta» *(perfecta pacis tranquiilitas),* ecc. Da ciò si dedurrà soprattutto che «l'inquietudine del desiderio terminerà a causa della colmante presenza del bene supremo e dell'assenza di ogni male».
Se si fosse tentati di leggere questa descrizione da un punto di vista troppo intimista, Tommaso ci rinvierebbe a quanto egli ha detto in alcune pagine precedenti, a proposito del primo termine della preghiera del Signore: noi diciamo «Padre *nostro»* e non «Padre *mio»* proprio per esprimere il carattere comunitario della nostra vocazione cristiana[514]. «L'amore di Dio [per noi] non è "privato" ma "comune" e si rivolge a tutti»; così pure, «noi non preghiamo "individualmente" *(singulariter)* ma con uno stesso cuore *(ex unanimi consensu)».* E d'altronde, «sebbene la nostra speranza si fondi principalmente sull'aiuto divino, noi siamo aiutati anche dai nostri fratelli nell'ottenere più facilmente ciò che chiediamo». A sostegno di questo carattere comunitario della preghiera cristiana Tommaso moltiplica le citazioni di autorità patristiche e scritturistiche per osservare in conclusione:
«poiché la nostra speranza si rivolge a Dio mediante Cristo... il Figlio unigenito per mezzo del quale diventiamo figli adottivi», non possiamo rivendicare questa paternità di Dio soltanto per noi; ciò significherebbe usurpare un titolo che non ci appartiene esclusivamente. D'altro canto, non è soltanto nella preghiera che appare questo senso della comunità; nella stessa beatitudine vi sarà posto per la gioia della comunione amicale[515]. Qui però, anche se resta da dire poco, sfioriamo già la terza virtù teologale.

## BISOGNEREBBE CHE L'UOMO FOSSE DIO

Come già si sa, il *Compendio di teologia* non contiene la prevista terza parte in cui si sarebbe trattato della carità. Certo, lo si può rimpiangere, in quanto essa non sarebbe stata inferiore alle prime due parti, ma quando si tratta della carità non abbiamo che l'imbarazzo della scelta, poiché Tommaso ne parla in molti luoghi [516], Sul suo esempio, anche noi l'abbiamo fatto[517], e ne riparleremo con maggiore insistenza nel capitolo seguente. Per attenerci alla prospettiva del seguente capitolo, ci si proporrà soltanto di mettere meglio in risalto la profonda unità della vita teologale e la sua accentuata dimensione escatologica. Maestro Tommaso, che non perde mai di vista questi due aspetti, li introduce simultaneamente fin da quando inizia a parlare della connessione delle virtù: «La carità non dice soltanto amore di Dio, ma anche una qualche amicizia con lui; amicizia che aggiunge all'amore un riamarsi scambievole, con una comunione reciproca, *come è spiegato nel Libro VIII* dell'Etica a Nicomaco. *E che tali siano le proprietà della carità è evidente da quanto è scritto nella prima lettera di Giovanni (4, 16):*
*«Chi sta nella carità sta in Dio, e Dio è in lui", e nella prima lettera ai Corinzi (1,* 9): *«Fedele* è *Dio,*

---

[514] *Compendium theol.* II, *5,* da dove provengono le citazioni che seguono.
[515] Cf. I-II, q. 4, a. 8.
[516] Oltre il trattato della carità (TI-TI, qq. 23-46), ci sono soprattutto i passaggi paralleli del *Commento alle Sentenze* (dd. 27-32) e della Questione disputata *De cantate.* Ricordiamo i tre volumi sempre utili della «Revue des Jeunes»: *S.* THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, La Charité,* tt. i e 2, Notes et appendices par H.-D. NOBLE, Paris 19502, e 1967; t. *3,* par H.-D. GARDEIL, Paris *1957;* per chi ha la possibilità di accedervi, raccomandiamo il corso ciclostilato di M.-M. LABOURDETTE, *La Charité,* Toulouse 1959-1960. La storia teologica del trattato nel XX secolo *è* stata segnata da lunghe discussioni nelle quali non *è* necessario addentrarsi qui; per non moltiplicare i riferimenti a studi a volte antichi o poco accessibili, rinviamo semplicemente a T.-M. HAMONIC, *Dieu peut-il étre légitimement convoité? Quelques aspects de la théologie thomiste de l'amour selon le P, Labourdette,* RT 92 (1992) 239-264, in cui si troverà soprattutto un utile stato della questione, con in appendice un bel testo del p. Labourdette: «Faire sa joie de la joie de Dieu».
[517] Per la carità - amicizia con Dio, consigliamo la rilettura dei capitoli della SCG IV 20-22, abbondantemente tradotti qui sopra nel nostro capitolo VII; in particolar modo si vedano i paragrafi: «La vita nello Spirito» e «Vieni verso il Padre».

*per opera del quale siete stati chiamati alla comunione con il Figlio suo".* Ora, questa comunione dell'uomo con Dio, che consiste in un certo scambio familiare, è mediante là grazia che inizia qui nella vita presente, ma è mediante la gloria che avrà compimento nel futuro. Questa duplice realtà noi ora la possediamo in forza della fede e della speranza. *Perciò, come non è possibile avere amicizia con qualcuno, se non si crede e non si spera di poter avere con lui una certa comunione di vita o scambio familiare, così nessuno può avere con Dio questa amicizia che* è *la carità senza avere la fede per credere a questa comunione e scambio dell'uomo con Dio, e senza avere la speranza di poter appartenere egli stesso a tale comunione.* Ecco allora che la carità non può affatto esistere senza la fede e la speranza»[518].

Non è assolutamente possibile mettere in risalto con maggior vigore l'unità della vita teologale e non è più necessario insistervi, ma si può ancora approfondire questa definizione della carità come amicizia. Essa è ben comprensibile quando si tratta dell'amore reciproco tra persone umane, poiché in questo caso si possono verificare le condizioni dell'amicizia che Tommaso elenca seguendo Aristotele. Occorre che si tratti di un amore di benevolenza tra due persone che si vogliono reciprocamente bene[519], Tuttavia non basta l'amore di benevolenza perché vi sia amicizia, occorre che si aggiunga la reciprocità *(mutua amatio):* «poiché l'amico ama nel suo amico qualcuno che a sua volta lo ama» [520]. Affinché questo sia possibile occorre che vi sia tra di loro una certa *communicatio,* un certo tipo di «comunione», ciò che Aristotele intendeva con il termine *koinonia,* che suppone la condivisione di uno stesso bene comune tra amici e che si esprime mediante un'attività comune, un «vivere insieme» *(convivere)*,.

Quest'ultima condizione è tanto fondamentale quanto la reciprocità. Essa esclude che vi possa essere amicizia vera tra persone che non potrebbero «comunicare», congiungersi su dei valori, dei beni in egual misura cari a tutti, e condividerli in una corrispondente vita comune (una *conuersatio).* L'estraneo alla casa o alla città non può partecipare all'amicizia propriamente familiare o politica, mentre la condivisione di un altro bene comune potrebbe associarlo ad un altro tipo di amicizia. Si pensi soltanto a san Paolo quando parla di ciò che accade nella Chiesa – Corpo di Cristo (Ef 2, 19): «Voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio»[521] . Ciò è quanto pensava anche Aristotele quando affermava: «Se un amico è troppo lontano dall'altro amico, *come per esempio Dio è lontano dall'uomo,* nessuna amicizia è più possibile»[522]. 87 Ma si tratta esattamente anche della difficoltà che solleva una delle obiezioni alla definizione della carità come amicizia: *«Niente è più tipico degli amici che il vivere insieme", dice il Filosofo. Ora, la carità si rivolge a Dio e agli angeli, "con i quali l'uomo non ha* conversatio" (Dn *2, 11). Dunque la carità non è un'amicizia»[523].*

Tommaso avrebbe potuto replicare *ad hominem,* come fa Cristo in san Giovanni: «Io ho detto: "Voi

---

[518] I-II, q. 65, a. *5;* conformemente al senso del greco *koinònia,* tradotto *societas* dalla Volgata, noi abbiamo tradotto qui *societas* con «comunione».

[519] I, q. 20, a. 1 ad 3: «L'atto d'amare ha sempre due oggetti: il bene che qualcuno vuole a qualcuno, e la persona a cui si vuole tale bene; amare qualcuno consiste proprio in questo: volergli del bene».

[520] II-II, q. 23, a. 1: «quia amicus est amico amicus».

[521] 86 Si può anche pensare alla prima lettera di *Giovanni* (1 Gv 1, 3-4): «Ciò
che abbiamo visto e inteso, ve lo annunciamo, affinché anche voi siate in comunione con noi. Quanto alla nostra comunione, essa è con il Padre e con il suo Figlio Gesù Cristo»; come si sa, «comunione» traduce qui *koin6nia,* come anche più avanti (1, 7), dove la condivisione del messaggio evangelico realizza la *koindnia* fraterna; vedi anche *At* 2, 42 e 4, 32.

[522] *Etica a Nicomaco* VIII, 9, 1159 a 4; Tommaso ha perfettamente colto il senso:«Se gli amici sono troppo lontani, come gli uomini lo sono per esempio da Dio, l'amicizia di cui noi parliamo non sarà più possibile. [Augurare al proprio amico un bene troppo grande, diventare re, per esempio, significa perderlo]», *Sententia libri Ethicorum* VIII, lect. 7, Leon., t. 47/2, p. *465.*

[523] II-II, q. 23, a. 1, arg. 1.

siete dèi"»[524], poiché in realtà ciò è quanto realizza la grazia dello Spirito Santo: rendendoci figli adottivi, essa ci pone per così dire su un piano d'uguaglianza con Dio, rendendo possibile così la reciprocità. Ciononostante, egli preferisce spiegare in maniera più specifica ciò che fonda qui la *communicatio: «Nell'uomo vi sono due specie di vita: la prima è esterna, secondo la nostra natura sensibile e corporea; secondo questa vita, non vi è possibilità di "comunione"* (communicatio) *o di "vita comune"* (conversatio) *tra l'uomo e Dio o gli angeli. L'altra è la vita spirituale, quella dell'anima, e secondo questa vita, la "vita comune" con Dio o gli angeli ci è possibile. Certo, in maniera imperfetta in questa vita: "la nostra* conversatio *si trova nei cieli"* (Fil *3, 20); ma tale* conversatio *troverà la sua perfezione nella patria, quando "i servitori di Dio vedranno il suo volto"* (Ap *23, 3). Allora la carità che quaggiù è imperfetta, nella patria sarà perfetta»*[525]*.*
Che la comunione si realizzi secondo la nostra anima e le nostre potenze spirituali non ha evidentemente niente di sorprendente, in quanto soltanto esse rendono possibile la vita di conoscenza e d'amore indispensabile allo scambio amicale[526]. Bisogna sottolineare piuttosto la solidità apportata alla definizione della carità-amicizia dalla comunicazione tra Dio e l'uomo fondata sul possesso comune di certi beni; e ancor di più è importante mettere in risalto l'esatto bene che è all'origine di questa amicizia: «La carità non è un amore qualsiasi di Dio, ma *l'amore secondo il quale Dio è amato come oggetto di beatitudine,* e al quale ci indirizzano la fede e la speranza»[527] 92 Non si tratta quindi direttamente della grazia, come si sarebbe potuto pensare; se Tommaso qui avesse pensato alla grazia avrebbe parlato di una comunicazione della «natura» divina, così come fa normalmente. Oltre al possesso entitativo comune della grazia, egli vuole dunque significare qualcosa in più, che appartiene all'ordine dell'operazione, dell'attività, della vita; questa comunicazione è precisamente la beatitudine stessa:
*«Dato che* esiste una certa "comunicazione" dell'uomo con Dio, in quanto egli ci comunica la sua beatitudin, *occorre che una certa amicizia sia fondata su tale "comunicazione". E di questa "comunicazione" che si parla in* 1 Cor *1, 9: "Fedele è Dio, mediante il quale siete stati chiamati alla 'comunione' con il suo Figlio". La carità è l'amore fondato su questa comunicazione; è chiaro allora che la carità costituisce una certa amicizia dell'uomo con Dio»[528].*
Detto altrimenti, Dio non ci vuole soltanto felici, ma ci vuole felici della felicità di cui egli stesso è felice, della sua beatitudine. La carità ci associa quindi al bene già posseduto in comune dalle tre Persone della Trinità, alla loro stessa vita, alla loro felicità, e ci rende partecipi del loro eterno condividere.
*«[Oltre all'amore col quale Dio ama tutta la creazione] vi è anche l'amore vero e propriamente detto, simile all'amicizia, per mezzo del quale Dio non ama la creatura soltanto come un artigiano può amare la sua opera, ma proprio con una certa comunione di amicizia, così come l'amico ama il suo amico, nella misura in cui egli lo introduce nella gioia della sua comunione,* in modo tale che la loro gloria e la loro beatitudine siano precisamente quelle mediante le quali Dio stesso è felice. *E di questo amore che egli ama i santi.. .»*[529].
Come la fede e la speranza, ma con una sua modalità propria, la carità realizza in noi allo stato

[524] *Gv* 10, 34-35, con citazione di *Sal* 81, 6.
[525] II-II, q.23,a.l ad 1.
[526] I, q. 20, a. 2 ad 3: «Non può esserci amicizia che nei confronti di creature razionali, capaci di *redamatio* e di *communicatio* nelle attività vitali, e capaci di provare il bene e il male, la disgrazia e la fortuna, e nei confronti delle quali si può provare propriamente della benevolenza. Le creature irrazionali in nessun modo possono giungere all'amore di Dio e alla comunione della vita intellettuale e beata di cui Dio vive».
[527] I-II, q.65,a.5 ad 1.
[528] II-II, q.23,a. 1.
[529] *Sent.* II, d. 26, q. 1, a. 1ad2.

iniziale, «in speranza», in modo escatologico, la vita eterna alla quale siamo chiamati. Come la fede e la speranza, essa appartiene dunque alla dimensione del «già» e «non ancora», ma meglio di esse — sebbene non senza di esse — unisce la persona all'oggetto del proprio amore, l'amante all'Amato, l'amato all'Amante, poiché è tipico della natura dell'amore incitare all'unione[530]. Anticipazione precaria, fragile e minacciata, come tutto ciò che appartiene alla temporaneità - «Portiamo questo tesoro in vasi d'argilla», 2 Cor 4, 7 - ma possesso stabile e certo, poiché il bene che qui assicura la comunione amicale non è altro che il Bene di ogni bene, che si identifica all'Amico stesso, e con l'Amico l'eternità è entrata nelle nostre vite.
( J.-P- TORREL, *S. Tommaso,* Roma 1998, pp. 298-313; 364-384.)

## I DONI DELLO SPIRITO SANTO

Nella *Somma Teologica* S. Tommaso parla dei doni dello Spirito Santo nella I-II q 68, in senso generale, e nella II-II in senso particolare; egli fa corrispondere ad ogni virtù un dono dello Spirito Santo e i vizi ed i peccati contrari (II-II qq 1-170); così si ha il seguente schema nel quale per brevità si pongono a fianco le virtù e i corrispettivi doni dello Spirito Santo, tralasciando i vizi e i peccati.
- Rispetto alle virtù teologali:
1- virtù della fede (II-II qq 1-16)
- doni dell'intelletto (q 8) e della scienza (q 9)
2- virtù della speranza (II-II qq 17-22)
- dono del timore (q 19)
3- virtù della carità (II-II qq 23-46)
- dono della sapienza (q 45)
- Rispetto alle virtù cardinali:
1- virtù della prudenza (II-II qq 47-56*)*
- dono del consiglio (q *52)*
2- virtù della giustizia (II-II qq 57-122*)*
- dono della pietà (q 121)
3- virtù della fortezza (II-II qq 123-140)
- dono della fortezza (q 139)
4- virtù della temperanza (II-II qq 141-170)
- dono del timore (II-II q 19; cf. II-II q 141 a 1 ad 3)
Sono poco numerosi altri testi della *Somma Teologica* inerenti ai doni dello Spirito; alle volte questi sono citati in relazione ad altre realtà: ad esempio analizzando la grazia di Cristo (III q 7), Tommaso in un articolo mostra come in lui ci fossero i doni dello Spirito (III q 7 a *5)* e in un altro articolo il dono iel timore (III q *7* a 6); i doni dello Spirito sono ricordati e enumerati nell'analisi del battesimo di Cristo sul quale scende lo Spirito Santo sotto forma di colomba (III q 39 a 6 ad 4); un altro testo tratta del rapporto tra la grazia conferita dai sacramenti e quella delle virtù e dei doni (III q. 62 a 2).
Questi passi non apportano elementi di rilievo per la comprensione della natura e della funzione dei doni dello Spirito.

---

[530] Qui occorrerebbe introdurre l'intera questione degli effetti dell'amore (I-II, q. 28); non potendo, rinviamo ancora una volta ai capitoli della SCG IV 20-22, che parlano così bene dell'amicizia con Dio realizzata per mezzo dello Spirito Santo.

In questa sezione innanzitutto considereremo quanto Tommaso espone nella I II q 68, per cogliere i dinamismi fondamentali di carattere generale intorno ai doni dello Spirito Santo (par. 1); in secondo luogo cercheremo di evidenziare quale sia l'essenza e la funzione specifica dei medesimi doni sia riferendoci a quanto emerge nella I-II q 68 e da quanto è contenuto nella II-II (par.2).

1 - I doni dello Spirito Santo nella I-II q 68: prospettive emergenti

Per comprendere in modo completo e organico la dottrina tommasiana, studieremo innanzitutto il contesto della q 68 (A); in secondo luogo affronteremo l'analisi degli otto articoli che compongono la q 68 sotto l'angolatura del rapporto tra i doni dello Spirito e la vita morale; per questo alcuni dati rimarranno in ombra o poco sviluppati (B). Infine raccoglieremo i dati fondamentali della dottrina sui doni emersi dall'analisi della q 68 (C).

A - Il contesto della q 68

La q 68 è inserita in quella sezione della I-11 riservata allo studio dei principi interni degli atti umani considerati in generale, che sono gli abiti (I-II qq 49-89). Tommaso studia prima gli abiti in generale: la loro natura, la loro sede psicologica, la loro causa e la distinzione (I-II qq 49-54); successivamente studia gli abiti in senso specifico. Prima quelli buoni: le virtù e gli abiti affini, con cui l'uomo può conseguire la beatitudine (I-II qq 55-70*);* poi quelli cattivi: i vizi e i peccati, che ostacolano il conseguimento del fine ultimo (1-11 qq 71-89).

La sezione dedicata agli abiti buoni è articolata in questo modo: prima Tommaso studia le virtù (I-II qq 55-67), poi i doni dello Spirito (I-II q 68), infine prende in esame le beatitudini (1-11 q 69) e i frutti dello Spirito (I-II q 70).

La sezione dedicata agli abiti cattivi appare meno articolata; prima Tommaso tratta i vizi e peccati assieme, mostrando come il peccato sia frutto dell'esercizio di un abito vizioso (I-II qq 71-74); successivamente studia le cause del peccato (I-II qq 75-84) e infine gli effetti di esso (I-II qq 85-89).

Lo studio dei doni dello Spirito Santo viene distinto da quello delle virtù e inserito in una trilogia comprendente i doni, le beatitudini e i frutti dello Spirito Santo, come emerge chiaramente dal prologo alla I-II q 55: "Di conseguenza si deve riflettere sugli abiti in particolare. E poiché gli abiti, come si è detto, si distinguono attraverso il bene e il male, prima si deve parlare delle disposizioni buone, che sono le virtù e le altre cose aggiunte ad esse, cioè i doni, le beatitudini e i frutti; poi si deve trattare delle disposizioni malvagie, cioè dei vizi e dei peccati".

Lo studio dei doni dello Spirito Santo viene quindi distinto da quello delle virtù e inserito in una trilogia comprendente i doni, le beatitudini e i frutti dello Spirito Santo.

In questa sistemazione S. Tommaso dipende da S. Agostino; infatti, dal VI al XIII secolo, il commento di S. Agostino al Discorso della Montagna di Mt. 5 costituisce la fonte principale di ispirazione per la comprensione di quel testo programmatico della vita cristiana. Anche S. Tommaso lo utilizza in modo particolare nella compilazione della *Somma Teologica.* Egli riflette profondamente sull'insegnamento di S. Agostino per vedere il legame tra le beatitudini, le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo.

S. Agostino è il primo scrittore cristiano che stabilisce il rapporto tra le beatitudini del testo matteano e i doni dello Spirito enumerati nel capitolo undicesimo del profeta Isaia secondo la versione dei LXX. Egli è consapevole che la perfezione cristiana sta propriamente nel vivere le beatitudini e i doni dello Spirito.

S. Tommaso fa sua l'intuizione di S. Agostino, sviluppandola ulteriormente in conformità alla sistematizzazione più speculativa della sua opera.

Tommaso afferma che i doni si distinguono dalle virtù: "E' chiaro che le virtù umane perfezionano l'uomo in quanto l'uomo è nato per muoversi per mezzo della ragione nelle cose che compie nei

suoi atti interni e esterni. E' necessario dunque che nell'uomo ci siano delle perfezioni più alte, secondo le quali sia disposto a essere mosso per ispirazione divina. E queste perfezioni sono chiamate doni: non solo perché sono infusi da Dio: ma poiché da esse l'uomo è disposto ad essere mosso prontamente dall'ispirazione divina, così come dice Isaia 50,5: 'Il Signore mi ha aperto l'orecchio e io non ho opposto resistenza, non mi sono tirato indietro' " Lo stesso concetto è esposto in un altro passo: "Se paragoniamo i doni alle altre virtù intellettuali o morali, i doni superano le virtù. Infatti i doni perfezionano le facoltà dell'anima in rapporto allo Spirito Santo che muove, mentre la virtù perfeziona o la ragione o le altre facoltà in ordine alla ragione".
Da ciò emerge che i doni si distinguono dalle virtù poiché dispongono l'uomo ad assecondare prontamente la mozione di Dio; per questo gli atti dei doni sono più nobili di quelli delle virtù.
Per quanto concerne la distinzione dei doni dalle beatitudini e dai frutti dello Spirito, vi è un brano preciso: "Una persona si muove e si avvicina al fine della beatitudine attraverso gli atti delle virtù; e soprattutto attraverso gli atti dei doni, se parliamo della beatitudine eterna per la quale la ragione non è sufficiente, ma ad essa conduce lo Spirito Santo, all'obbedienza e alla sequela del quale siamo perfezionati attraverso i doni. E perciò le beatitudini si distinguono certamente dalle virtù e dai doni, non come abiti distinti da quelli, ma come gli atti si distinguono dagli abiti".
I doni quindi sono abiti, mentre le beatitudini sono atti perfetti eseguiti soprattutto mediante i doni dello Spirito Santo. Anche i frutti dello Spirito sono atti, ma sono meno perfetti ed eccellenti rispetto alle beatitudini, così che si distinguono da esse.
Va rilevato che l'uomo con i doni, seguendo la mozione dello Spirito Santo, compie, con gioia e piacevolmente, degli atti ordinati al conseguimento della beatitudine futura, come i frutti dello Spirito; oppure pone degli atti che dispongono alla felicità eterna, o già da ora ne anticipano il premio, come le beatitudini: "Quelle cose che nelle beatitudini si gustano come meriti, sono in certo qual modo preparazioni o disposizioni alla beatitudine o perfetta o iniziale. Invero quelle cose che si pongono come premi, possono essere o la stessa beatitudine perfetta, e così si riferiscono alla vita futura, oppure un inizio di beatitudine, come è negli uomini perfetti, e così i premi sono pertinenti alla vita presente. Infatti quando qualcuno inizia a progredire negli atti delle virtù e dei doni, si può sperare da ciò che giungerà sia alla perfezione come viatore, sia alla perfezione della patria". E' detto ancora:
"Si richiede di più alla natura della beatitudine che alla natura del frutto. Infatti per la natura del frutto è sufficiente che essa sia qualcosa che ha la qualità di ultimo e di piacevole: ma per la natura della beatitudine, si richiede inoltre che essa sia qualcosa di perfetto ed eccellente. Per cui tutte le beatitudini possono essere chiamate frutti, ma non viceversa. Sono infatti frutti tutte le opere virtuose, nelle quali l'uomo trova diletto. Ma beatitudini sono dette solo opere perfette, le quali, anche a motivo della propria perfezione, sono attribuite più ai doni che alle virtù".
La trilogia dei doni, beatitudini e frutti, non solo costituisce il coronamento degli abiti virtuosi, ma rappresenta il culmine della vita morale. Questa si consuma negli atti, e gli atti, che formano l'apice della vita morale, sono precisamente le beatitudini e i frutti dello Spirito ai quali l'uomo giunge seguendo prontamente le mozioni dello Spinto Santo verso cui è stato predisposto da Dio mediante i doni. Tutto questo fa capire l'importanza dei doni dello Spirito per la vita morale, che nel suo svolgersi e compiersi è intesa da S. Tommaso quale docilità alle mozioni dello Spirito Santo che permettono di attuare le beatitudini e i frutti.
B - Analisi della q. 68
Prendiamo in esame ogni singolo articolo come viene proposto dalla *Somma Teologica,* poiché dall'insieme di tutti gli articoli, tra loro complementari, si può ricavare l'organicità e la sostanza della dottrina di S. Tommaso. Tuttavia l'analisi

non consiste nella traduzione letterale del testo, ma nel cogliere quegli aspetti eh sono più attinenti e significativi per il nostro tema.

a - *La distinzione dei doni dalle virtù* (a 1) .
Per rispondere alla questione, Tommaso, nel corpus dell'articolo, afferma che stando al significato di ciò che esprimono i nomi di virtù e di dono non c'è alcuna opposizione reciproca che possa farne cogliere la loro specifica differenza: "Infatti la nozione della virtù è ricavata dal fatto che perfeziona l'uomo perché possa agire rettamente, come si è detto prima: invece la nozione di dono è ricavata in base al rapporto con la causa da cui deriva. Niente poi impedisce che ciò che deriva da un altro come dono perfezioni qualcuno per agire rettamente; tanto più che abbiamo detto prima che certe virtù sono infuse in noi da Dio. Per cui, secondo questo aspetto, il dono non si può distinguere dalla virtù". Tommaso passa poi ad esporre i vari tentativi fatti per distinguere i doni dalle virtù, ma mostra come essi siano tutti insufficienti per una giusta comprensione della loro distinzione.
Allora egli osserva che bisogna seguire il modo di esprimersi della Scrittura secondo la quale i doni sono presentati sotto il nome di "spiriti"; Tommaso cita il testo di Is. 11, 2-3 affermando che da questo si può facilmente capire come i doni siano conferiti a noi per "ispirazione", ed aggiunge che ispirazione indica sempre una mozione dall'esterno'. Tommaso, partendo dal concetto di mozione, ricorda che nell'uomo si hanno due principi di moto: il primo è interiore, ed è la ragione; il secondo è esterno ed è Dio.
Per quanto riguarda Dio, il principio esterno, Tommaso afferma che ciò che è mosso deve essere, proporzionato al principio motore e che la sua perfezione consiste nella disposizione ad essere ben mosso dal medesimo motore. Da ciò segue che: "Quanto più chi muove è elevato, tanto più è necessario che ciò che è mosso sia proporzionato ad esso secondo una disposizione più perfetta".
A questo punto Tommaso delinea con esattezza la distinzione tra i doni e le virtù: "E' chiaro che le virtù umane perfezionano l'uomo per il fatto che l'uomo è nato per essere mosso dalla ragione nei suoi atti interni ed esterni. E' necessario allora ra che nell'uomo siano presenti delle perfezioni superiori, secondo le quali sia disposto ad essere mosso per ispirazione divina. E queste perfezioni sono chiamate doni, non solo perché sono infusi da Dio; ma perché grazie ad essi l'uomo è disposto lasciarsi muovere senza indugi dall'ispirazione divina". Il paragone che Tommaso pone tra i doni dello Spirito e le virtù si riferisce propriamente alle virtù acquisite e non direttamente alle virtù teologali e morali infuse. Esso ha valore tanto esplicativo ed esemplare, poiché Tommaso in questo testo non si preoccupa delineare il rapporto che i doni hanno con i vari tipi di virtù, ma di definire la differenza dei doni da ogni genere di virtù; solo dopo, nell'a. 8, egli chiarisce il rapporto dei doni con le varie virtù. Si può dire così che le virtù nel loro complesso perfezionano l'uomo solo in quanto è mosso dalla ragione nel compiere gli atti interni ed esterni, mentre i doni dello Spirito Santo dispongono l'uomo ad assecondare prontamente la mozione di quel principio motore esterno all'uomo, e più alto della ragione umana, che è Dio; per questo motivo i doni si distinguono dalle virtù e sono abiti più eccellenti di queste e consentono all'uomo di compiere atti più i e perfetti . Inoltre la diversità del principio motore dal quale l'uomo è mosso, determina anche un modo diverso di operare tra i doni e le virtù.
In tal modo Tommaso delinea la funzione specifica dei doni dello Spirito in seno alla vita morale, quella di disporre l'uomo ad assecondare prontamente la mozione e guida divina; ciò costituisce il nucleo centrale da cui Tommaso svilupperà gli otto articoli che compongono la q 68 e l'argomento di fondo per risolvere le varie questioni.
Tommaso inoltre evidenzia, citando Aristotele, che: "A coloro che sono mossi per istinto divino,

non conviene che deliberino secondo la ragione umana, ma che seguano l'ispirazione interiore, poiché sono mossi da un principio migliore di quanto sia la ragione umana. E questo è ciò che certi affermano, che i doni perfezionano uomo per atti più elevati di quanto siano gli atti delle virtù. Tale affermazione e di sorprendente forza e getta nuove fondamenta per la comprensione dell'agire morale dell'uomo, pur suscitando problemi di non facile soluzione. Essa mette in rilievo che nella vita morale avviene un fatto nuovo: Dio attraverso i doni dello Spirito Santo si fa guida dell'agire dell'uomo nel cammino che lo conduce a lui. L'uomo non è lasciato al suo consiglio, ma lo Spirito Santo viene in soccorso all'indigenza umana e mediante i suoi doni diviene la sua guida, il suo consigliere, l'ispiratore dei suoi atti. Ciò si attua non nel senso che lo Spinto si sostituisce alla deliberazione umana, poiché lo Spirito Santo muove l'uomo in maniera da farlo agire secondo il libero arbitrio. Anzi proprio per questo l'uomo ha bisogno di abiti operativi cioè dei doni dello Spirito per essere ben disposto verso la guida divina; gli abiti infatti consentono il "buon uso del libero arbitrio" L'uomo quindi anche sotto la mozione divina, rimane principio delle sue azioni, secondo quanto annunciato nel prologo della I-II, sebbene in modo nuovo.

D'altra parte, se Dio deve guidare l'uomo verso il fine ultimo della sua esistenza, l'uomo deve essere ben disposto e docile alla sua guida; benché partecipi della natura divina mediante la grazia, le virtù infuse teologali e morali, l'uomo non possiede perfettamente tale natura tanto da poter operare senza l'aiuto di colui che la possiede in pienezza, cioè di Dio. L'uomo senza l'aiuto divino non potrebbe compiere atti perfetti e nemmeno conseguire la salvezza eterna. Da qui la necessità dell' infusione dei doni che dispongono l'uomo a seguire le ispirazioni divine e a farlo seguire l'istinto interiore e non quanto indica la ragione umana.

Fermiamoci ora a chiarire che cosa Tommaso intenda per "instinctum".

Questo termine nella q 68 ricorre 16 volte, di cui 12 nei primi due articoli, ed è usato in prevalenza in riferimento allo Spirito Santo. Ciò indica che siamo di fronte a un termine assai significativo della prospettiva teologica di S. Tommaso, che non ha mancato di mettere in imbarazzo commentatori e traduttori moderni. S. Tommaso con questo termine intende evidentemente un istinto spirituale. Esso non è altro che l' ispirazione con la quale Dio muove l' uomo predisposto dai doni dello Spirito. Ora mediante le mozioni Dio produce nelle facoltà, perfezionate dai doni, un movimento interiore, un'inclinazione intima, simile a un istinto spirituale, come una spinta interiore. La deliberazione dell'uomo dovrà attuarsi in conformità a queste inclinazioni, a questi moti; solo così l'uomo si fa collaboratore di Dio.

I doni dello Spirito aprono l'uomo all'iniziativa divina, non alla propria; per questo le ispirazioni divine sono come un istinto soprannaturale con il quale l'uomo fa propria, sente come sua, l'iniziativa e la mozione divina, che lo guida verso un adempimento superiore alle aspettative e alle possibilità umane; ma ciò avviene in modo conforme al modo di essere della natura umana. Infatti Dio agisce nell'uomo in quanto è principio responsabile dei propri atti: per questo vengono infusi i doni dello Spirito, ed egli può liberamente determinarsi in ordine alle ispirazioni ricevute e aprirsi sempre di più alla realizzazione del piano di Dio su di lui.

Con i doni dello Spirito l'uomo si può abbandonare all'iniziativa divina diventando docile alla sua mozione: deve sapersi perdere in Dio per ritrovarsi in lui in modo nuovo, poiché Dio diviene il primo principio motore e regolatore degli atti umani, il criterio supremo dell'attività umana. Ciò significa che l'uomo deve passare da uno stato di passività iniziale ad uno stato di attività massima per assecondare l'iniziativa divina e cooperare assieme a Dio; infatti nel dono non è solo Dio che agisce né solo l'uomo, né prima l'uno e poi l'altro, ma Dio e l'uomo operano insieme uniti formando come un "solo spirito". S Tommaso in tal senso si esprime: "La sapienza è definita virtù dell'intelletto per il fatto che procede dal giudizio della ragione e definita dono per il fatto che

opera per ispirazione divina. E ugualmente si deve dire degli altri doni".
I doni dello Spirito quindi abilitano l'uomo a seguire un principio motore superiore alla ragione che è Dio. Essi consentono il superamento dei limiti dell'umana natura, anche se già partecipe di Dio con la grazia e perfezionata dalle virtù teologali e morali infuse, per poter accedere a una dimensione non più ancorata a tali limiti, ma ormai trasferita in Dio e partecipe in modo speciale di lui, della sua sapienza, del suo amore, della sua potenza. Ciò comporta che gli atti che l'uomo compirà seguendo docilmente la mozione e l'ispirazione divina saranno superiori e più nobili di quelli compiuti mediante le virtù: tali atti sono quelli delle beatitudini e dei frutti dello Spirito. In questo si capisce la differenza tra i doni e le virtù.

*b – La necessità dei doni per la salvezza (a2)*
Nella presente questione ci chiediamo se i doni scaturiscano dalla sovrabbondante bontà di Dio che nulla esige dall'uomo, oppure se essi siano necessari per il conseguimento del fine ultimo della vita umana. In altre parole: sono realtà accidentali in ordine alla salvezza, e di conseguenza gli atti compiuti con essi non sono chiesti a tutti, oppure sono necessari all'uomo affinché mediante particolari atti possa ottenere la vita eterna?
Tommaso pensa che essi siano necessari per giungere alla salvezza, così lo sono gli atti compiuti per mezzo dei doni. Egli argomenta par dall'elemento distintivo dei doni rispetto alle virtù evidenziato nell'articolo precedente, cioè dal fatto che i doni perfezionano l'uomo predisponendolo ad assecondare prontamente l'ispirazione di Dio; ora i doni dello Spirito sono necessari là dove non bastano i suggerimenti della ragione. Tommaso procede in analogico in base a quanto ha fatto nell' a 1, considerando i due principi motori dell'uomo: uno interno che è la ragione, l'altro esterno che è Dio; in tal modo la necessità dei doni è inscindibilmente collegata alla necessità della mozione speciale di Dio della quale i doni dispongono l'uomo a seguire gli impulsi.
La ragione umana è condotta da Dio a una duplice perfezione: perfezione naturale mediante la luce della ragione; a una perfezione soprannaturale mediante le virtù teologali; ora per quanto questa seconda perfezione sia superiore alla prima, l'uomo possiede pienamente la prima poiché essa è acquisita mediante le capacità naturali. Per tale ragione al raggiungimento del fine connaturale può agire da sé con il giudizio della ragione senza la necessità di un aiuto supplementare esterno, cioè la mozione divina; ma ciò non esclude l'azione generica di Dio che opera in ogni agente.
Non si può dire ugualmente per le operazioni soprannaturali, perché con le virtù teologali l'uomo conosce e ama Dio imperfettamente; Tommaso aggiunge: "L' essere che possiede imperfettamente una qualche natura o forma o virtù non può operare da sé, se non mosso da un altro. L'uomo nella grazia partecipa della natura divina, ma non ha di essa il pieno possesso: in lui rimane sempre una radicale indigenza propria del carattere della grazia creata. Per questo la mozione della ragione in quanto perfezionata dalle virtù teologali non può essere un principio motore adeguato al conseguimento della salvezza eterna. L'uomo quindi necessita della mozione speciale di Dio che lo guida e aiuta; ne deriva la necessità dei doni per la salvezza perché essi hanno la funzione di rendere le facoltà umane disponibili alle mozioni divine.
Nella prima metà del nostro secolo è sorta una discussione teologica sulla interpretazione da dare alla esposizione di Tommaso. Si trattava di intendere la necessità dei doni dello Spirito, cioè se essi fossero necessari per l'esecuzione di ogni atto umano soprannaturale o solamente per alcuni atti più perfetti. I commentatori di S. Tommaso hanno preso posizioni contrastanti.
Non possiamo entrare nel dettaglio di questa disputa teologica tra specialisti, tuttavia è

importante fare alcune considerazioni ai fini del nostro studio.
Innanzitutto riteniamo che occorre prendere le affermazioni di Tommaso in modo forte e apodittico. Egli parla della insufficienza e imperfezione della mozione della ragione, perfezionata dalle virtù teologali, in modo assoluto e intrinseco; pertanto è necéssaria la mozione particolare di Dio, intesa anch'essa in senso forte e assoluto: di conseguenza la necessità dei doni dello Spirito. Dunque questi sono assolutamente necessari al conseguimento della salvezza né più né meno della grazia, delle virtù teologali e morali infuse.
In secondo luogo bisogna considerare che tutti gli atti dell'uomo che vive nella grazia sono posti sul piano soprannaturale e ordinati alla salvezza eterna e non solo alcuni Quindi tutti gli atti umani possono essere vivificati dai doni i quali in ogni genere di opere ma ciò non significa che in senso assoluto e totalizzante ogni atto esiga di essere posto nell'esercizio dei doni dello Spirito.
S. Tommaso nell'articolo non vuole sostenere che i doni siano necessari per ciascun atto soprannaturale, ma che essi sono necessari alla salvezza. Tale necessità, quindi va intesa per l'insieme della vita umana in vista del conseguimento della
salvezza.
Un'altra interessante riflessione nasce dalla risposta di Tommaso alla prima obiezione: "I doni superano la comune perfezione delle virtù, non quanto al genere delle opere, nel modo in cui i consigli superano i precetti, ma quanto al modo di operare, per il fatto che l'uomo è mosso da un principio superiore".
Con questa precisazione Tommaso fa vedere chi dei doni non dipende dal genere di opere alle quali essi abilitano l'uomo, poiché le virtù infuse teologali e morali predispongono l' uomo a compiere le medesime cose ma dal modo diverso di operare.
É importante chiarire ulteriormente che cosa Tommaso intenda per modo di operare e dove risieda la specificità propria dei doni. La caratteristica del modo di agire proviene dal principio motore che muove l'uomo all'atto: se tale principio è
interno all'uomo, cioè la ragione, in quanto le facoltà sono perfezionate dalle virtù, sia quelle acquisite sia quelle infuse teologali e morali, allora si dice che questo è il
modo umano di agire; infatti le virtù perfezionano le facoltà operative affinché l'uomo possa agire dalla mozione della ragione. Se invece il principio motore è
esterno, cioè Dio, al quale tutte le facoltà sono predisposte con i doni ad assecondare prontamente la sua mozione e guida, questo è un modo di agire diverso e superiore al modo umano poiché il principio motore divino è superiore alla ragione umana e può essere detto "modo sovrumano" o "divino".
Nella *Somma Teologica* Tommaso sostiene che il modo umano è proprio di ogni genere di virtù. Nelle virtù acquisite il principio motore è la ragione che orienta a
operare bene per conseguire il fine connaturale dell'uomo; e la sostanza di tali disposizioni si produce dalle capacità naturali per la ripetizione degli atti. Nelle virtù infuse la sostanza di tali disposizioni deriva da Dio per infusione ed e costituita da una partecipazione soprannaturale alla verità e bontà divina quindi la regola o misura del loro agire non è commisurata alle capacità naturali dell'uomo, ma a Dio: in tal senso sia le virtù teologali sia quelle morali infuse hanno Dio stesso quale misura dei loro atti.
Non di meno queste virtù restano soggette alla ragione quale principio motore dell'agire, senza togliere nulla al fatto che esse hanno per regola o misura Dio stesso.
Riguardo alle virtù teologali va notato che esse hanno due tipi di misura o regola: la prima è data dalla raione o oggetto formale che Dio stesso, misura che sorpassa la capacità di ogni essere umano; quindi l'uomo non potrà mai né amare Dio né credere e sperare in lui quanto deve: questo

è il limite proprio della realtà umana creata che, per quanto partecipi di Dio, rimane nella condizione di imperfezione e limitatezza. Per tale ragione le virtù teologali non sono un "giusto mezzo" per amare, credere o sperare in Dio; l'uomo dovrà tendere al massimo in queste cose, cioè senza misura e senza limiti. Per questo le virtù teologali sono possedute tanto più perfettamente quanto più si avvicinano al sommo senza però poterlo mai possedere perfettamente perché è Dio stesso.
La seconda misura o regola delle virtù teologali è desunta dalla condizione del limite concreto dell'uomo che le possiede. Tuttavia l'uomo deve tendere senza limiti alla piena unione con Dio; da questo punto di vista le virtù teologali possono aumentare la loro perfezione. Resta il fatto che la mozione della ragione, anche se perfezionata dalle virtù morali infuse e dalle virtù teologali, è sempre imperfetta, come imperfetto è l'esercizio di esse. Da qui la necessità di una mozione superiore ed esterna alla ragione, che Dio conferisce, e la necessità di abiti capaci di rendere l'uomo docile a tale mozione; questi sono i doni, i quali conducono ad atti commisurati al modo divino e necessari per ottenere la salvezza.

*c - i doni sono disposizioni o abiti dell'anima* (a 3)
Tommaso mostra come i doni siano delle disposizioni permanenti nell'anima a guisa di abiti, tanto da essere considerati principi operativi intrinseci degli atti umani. Nel corpus dell'articolo egli usa dell'analogia esistente tra i doni e le virtù morali, affermando che: "I doni dello Spirito Santo si rapportano all'uomo nei confronti dello Spirito Santo, come le virtù morali si rapportano alla facoltà appetitiva nei confronti della ragione". Poiché le virtù morali sono abiti che predispongono le facoltà appetitive a obbedire alla ragione, si può concludere che anche i doni dello Spirito sono abiti che predispongono l'uomo a obbedire prontamente allo Spirito Santo.
I doni così hanno la medesima proprietà degli abiti: sono predisposizioni permanenti con la particolarità, come avremo modo di vedere, di esigere lo stato di grazia, senza del quale non possono essere posseduti.
Come gli abiti acquisiti e infusi i doni dello Spirito non eliminano il libero arbitrio quale facoltà della volontà e della ragione ma lo rispettano; Dio non agisce nell'uomo come fosse uno strumento meccanico nelle sue mani, ma quale creatura libera, principio dei propri atti. Anzi proprio perché dotato di libero arbitrio l'uomo ha bisogno di abiti operativi come i doni per poter agire sotto la mozione divina e insieme conservare la propria responsabilità e consapevolezza.
In quanto abiti dell'anima, i doni costituiscono una qualità permanente, disposizione stabile che dona docilità e propensione costante verso la guida e l'iniziativa di Dio, dilatando l'essere e l'agire alla misura di Dio stesso. Con i doni l'uomo si assimila a Dio, viene immerso nel mistero del suo amore infinito, cosicché ogni sua attività è svolta in unità con Dio nella totale docilità alla sua volontà e alla sua direzione. L'uomo è chiamato a perdersi in Dio, ma per ritrovarsi in lui in nuovo.

*d - il numero settenario dei doni* (a 4)
Tommaso si sofferma a esaminare se i doni dello Spirito Santo siano sette o in numero diverso. Egli adduce a conferma del numero sette l'autorità della S Scrittura, poiché secondo la versione dei LXX di Is.11,2-3, sono enumerati sette doni. A noi non interessa tanto precisare il numero esatto, ma cogliere il significato del numero settenario in relazione alle virtù umane. Tommaso sembra collocarsi in questa prospettiva poiché risponde alla questione servendosi dell'analogia esistente tra i doni e le virtù. Egli conclude: "Appare chiaro che questi doni si estendo tutte le cose su cui si estendono le virtù tanto intellettuali quanto morali". I doni come le virtù, sono presenti nelle

facoltà che possono essere principio degli atti umani, perfezionano tutte le virtù umane e dispongono l'uomo ad assecondare la mozione di Dio.
Tommaso poi, nella seconda sezione, divide i doni dello Spirito secondo le facoltà intellettive e appetitive. La facoltà intellettiva o ragione comprende la speculativa e la pratica, nelle quali l'apprensione della verità si distingue dal giudizio su di essa; così la ragione speculativa nel momento dell'apprensione è illuminata dal dono dell'intelletto e, nel giudizio, dal dono della sapienza, mentre la ragione pratica è ordinata dal dono del consiglio per l'apprensione e dal dono della scienza per il giudizio. A sua volta la facoltà appetitiva, per compiere i doveri verso gli altri, è perfezionata dal dono della pietà, mentre per compiere i doveri verso se stessi è sostenuta dal dono della fortezza nelle difficoltà e dal dono del timore per superare la concupiscenza disordinata dei piaceri.
Tutto ciò mostra come le facoltà, quali primi degli atti umani, siano predisposte dai doni per assecondare le movenze dello Spirito secondo gli oggetti propri delle loro operazioni in parallelismo alle virtù. Ora poiché le virtù hanno una struttura settenaria, ne segue che anche i doni dello Spirito si adeguano a tale numero.

*e – La connessione dei doni dello Spirito* (a 5)
Anche in questo articolo Tommaso parte dall'analogia esistente tra i doni dello Spirito e le virtù morali, per mostrare come i doni siano connessi tra loro dalla carità a similitudine delle virtù morali coniugate dalla prudenza. La breve risposta di Tommaso è densa di significato. Per poterla intendere in tutto il suo valore, è necessario considerare dapprima il posto che la virtù della prudenza occupa tra le virtù.
Le virtù morali predispongono le facoltà volitive a obbedire alla ragione che le governa, poiché "la ragione è principio primo di tutte le azioni umane, e qualsiasi altro principio delle azioni umane in qualche modo obbedisce alla ragione". La ragione presiede la sfera appetitiva mediante la virtù della prudenza, in cui trova la propria perfezione e le virtù morali ricevono la loro connessione.
La vita morale virtuosa consiste nel ben operare per giungere mediante gli atti, quali mezzi necessari, al conseguimento del proprio fine soprannaturale. Ora le azioni virtuose si compiono per mezzo delle virtù intellettuali, che perfeziona l'intelletto per la conoscenza del vero, e per mezzo delle virtù morali, che dispongono la volontà ad attuare il bene. Ma l'uomo non può compiere un'operazione veramente virtuosa se non con la virtù della prudenza; S. Tommaso così si esprime: "La prudenza è una virtù sommamente necessaria per la vita umana. Infatti vivere rettamente consiste nell'agire rettamente. Perché poi uno agisca rettamente, non solo si richiede che cosa faccia, ma anche in che modo lo faccia; modo tale che chiaramente operi secondo una scelta retta, non solo secondo l'istinto o la passione. E poiché la scelta riguarda quelle cose che sono ordinate al fine, la rettitudine della scelta richiede due cose: il debito fine e ciò che è convenientemente ordinato al debito fine. L'uomo poi viene ordinato al debito fine per mezzo di quelle virtù che perfezionano la parte appetitiva dell'anima, il cui oggetto è il bene ed fine. Ma è necessario che l'uomo direttamente sia disposto a ciò che è convenientemente ordinato al fine per mezzo di un abito della ragione, poiché deliberare e scegliere, che hanno per oggetto le cose in ordine al fine, sono atti de ragione. E' perciò necessario che ci sia nella ragione una virtù intellettuale per mezzo della quale la ragione sia perfezionata a disporsi per quelle cose che riguardano il fine. E questa virtù è la prudenza. Per cui la prudenza è una virtù necessaria per vivere rettamente".
La virtù della prudenza quindi è una virtù intellettuale sommamente necessaria per l'operare dell'uomo ed è il perfezionamento della ragione, la quale per suo mezzo guida e dirige la volontà.

In tal senso la prudenza viene ad essere "la retta ragione delle cose da compiere", poiché porta a ben deliberare intorno a ciò che interessa tutta la vita dell'uomo e all'ultimo fine di essa.
Per questo non si può avere alcuna vera virtù morale senza la prudenza.
Ne segue che essa assume la funzione di regola o misura delle virtù morali, poiché "misura e regola del moto appetitivo rispetto l'oggetto, è la stessa ragione". Il bene delle virtù morali consiste nell'adeguarsi alla misura della ragione e in questo modo esse divengono il giusto mezzo con cui l'uomo è ordinato al bene. La prudenza pertanto costituisce anch'essa il "giusto mezzo" con cui l'uomo viene a essere ben disposto per il conseguimento del bene.
Tommaso afferma che: "Rispetto agli appetiti (il giusto mezzo) ha la funzione di regola o misura. Perciò lo stesso giusto mezzo, che è delle virtù morali, è anche della prudenza, cioè la rettitudine della ragione, ma alla prudenza questo giusto mezzo appartiene come elemento misurante e regolante; mentre alle virtù morali in quanto misurate e regolate". A loro volta le virtù morali, partecipando della retta ragione, causano una retta elezione "essendo abiti elettivi; ma per l'elezione retta non è solamente sufficiente l'inclinazione verso il debito fine, cosa che avviene direttamente attraverso l'abito della virtù morale; ma è necessario anche che uno scelga direttamente quelle cose ordinate al fine, e ciò è fatto per mezzo della prudenza che consiglia, giudica e comanda quelle cose che sono pertinenti al fine". Non solo, la prudenza designa anche il fine stesso, colto in concreto, nella situazione.
In tal modo l'uomo mediante le virtù morali può deliberare con rettitudine scegliendo i mezzi idonei, presentati dalla ragione tramite l'esercizio della prudenza, per giungere al fine voluto. Per tale ragione le virtù morali trovano la loro connessione nella prudenza.
S. Tommaso concepisce una simile connessione tra i doni dello Spirito in orza della carità.
Il punto di partenza è il seguente: "Come le facoltà appetitive sono disposte attraverso le virtù morali in rapporto al governo della ragione, così tutte le facoltà dell'anima sono disposte per mezzo dei doni all'azione dello Spirito Santo". Ciò significa che allo stesso modo in cui la ragione è guida delle facoltà appetitive mediante le virtù morali, così lo Spirito è guida di tutte le facoltà umane mediante i doni dello Spirito. Ora, come si è visto precedentemente, la ragione umana guida le facoltà appetitive per mezzo della prudenza, da qui il secondo passo di Tommaso: "Lo Spirito Santo abita in noi per mezzo della carità, secondo quanto detto in Rm.5,5: "L'amore di Dio è stato effuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato". Pertanto lo Spirito Santo può governare l'uomo quale suo principio motore, superiore alla ragione umana, mediante la carità, poiché con essa lo Spirito inabita nell'uomo e infonde i suoi doni così da predisporre tutte le facoltà umane ad assecondare la sua mozione.
La carità e il primo effetto della missione invisibile dello Spirito; con essa l'uomo si unisce a Dio e può essere mosso da lui: "L'animo dell'uomo e mosso dallo Spirito Santo solo se è unito a lui in qualche modo, così come uno strumento non è mosso dall'artista se non per contatto, o tramite qualche altra unione. D'altra parte la piena unione dell'uomo (con Dio) avviene tramite la fede, la speranza e la carità. Perciò queste virtù sono presupposte ai doni, in certo qual modo quali radici dei doni. Quindi tutti i doni si riferiscono a queste tre virtù, in certo qual modo come derivazioni delle suddette virtù".
Per tale ragione solo chi è unito a Dio nella carità, cioè in stato di grazia, possiede tutti i doni necessari alla propria salvezza, mentre senza la carità, cioè in peccato mortale, non si può possedere alcun dono.
Con ciò appare chiara la conclusione di Tommaso sulla connessione tra i doni:
"Come le virtù morali sono connesse reciprocamente nella prudenza, così i doni dello Spirito Santo sono connessi reciprocamente nella carità".

Di conseguenza la virtù della carità, a similitudine della virtù della prudenza, viene ad essere la regola e misura dei doni dello Spirito ai quali dà forma, così come la prudenza da forma regola e misura alle facoltà appetitive Poiché la regola e misura delle virtù teologali è lo stesso Dio, in quanto soprannaturalmente partecipato, i doni possiedono la medesima regola e misura delle virtù teologali .

*f - La permanenza dei doni nella patria eterna (a 6) 81*

Riguardo alla loro essenza i doni rimarranno in patria e inoltre perfettissimamente, in quanto la funzione dei doni è quella di predisporre l'anima umana ad assecondare le mozioni dello Spirito Santo, e nella patria celeste l'uomo sarà sottomesso totalmente a Dio; così i doni che ora proteggono l'uomo dal male, nella patria celeste lo stabiliranno nel bene. Ma rispetto alle azioni che i doni svolgono nella vita presente, bisogna dire che alcune operazioni non permarranno nella patria celeste, similmente a quanto avviene per le virtù cardinali. Nell'a *5* ad 2, Tommaso seguendo S. Gregorio, enumera per ogni dono ciò che passa e ciò che rimane nella patria beata.

*La dignità dei doni segue l'enumerazione di Isaia (a 7)*

Tommaso riprende le affermazioni di S. Agostino sulla corrispondenza tra ciò che viene enumerato nel Discorso della Montagna intorno alle beatitudini secondo la redazione di S. Matteo e la settiforme operazione dello Spirito Santo di cui parla Isaia; ma Agostino evidenzia come l'ordine secondo cui sono enumerati i doni in Isaia parte dai gradi più alti, mentre in S. Matteo si comincia dai gradi più bassi. Da ciò Tommaso afferma che la dignità dei doni può essere considerata sotto due aspetti diversi: in senso assoluto, cioè in rapporto all'atto corrispondente ai propri principi; in senso relativo, cioè in relazione alla materia intorno alla quale essi operano.

In senso assoluto la gerarchia dei doni è identica a quella della virtù, e segue l'enumerazione di Isaia al c 11. Come le virtù che predispongono le facoltà intellettive sono superiori a quelle che predispongono le facoltà appetitive, così i doni che predispongono le facoltà intellettive sono superiori a quelli che predispongono le facoltà appetitive. Rispetto alle facoltà intellettive la gerarchia delle virtù è la seguente: sapienza, intelletto, scienza, prudenza; rispetto alle virtù la gerarchia è: giustizia, fortezza e temperanza. Similmente la gerarchia dei dello Spirito è: sapienza, intelletto, scienza e consiglio, per le facoltà, intellettuali; pietà, fortezza e timore per le facoltà appetitive.

In senso relativo la dignità dei doni si presenta in modo inverso, così che il dono del consiglio e della fortezza sono da preferirsi alla scienza e alla pietà; Tommaso attribuisce tale preferenza al fatto che tali doni sono posti in atto intorno alle cose ardue, mentre la scienza e la pietà riguardano le realtà comuni.

*h - La preferenza dei doni sulle virtù (a 8)*

In questo articolo Tommaso chiarisce il posto dei doni dello Spirito in seno alle virtù.

Egli considera le funzioni diverse delle virtù e dei doni. Il corpus dell'articolo può essere diviso in tre sezioni: nella prima Tommaso espone quali siano i vari generi di virtù e la funzione specifica di esse e quella dei doni; nella seconda coglie quale sia la relazione dei doni con le virtù teologali; nella terza infine coglie la relazione dei doni verso le virtù intellettuali e morali

Nella prima sezione Tommaso elenca tre generi di virtù: quelle teologali, quelle intellettuali e quelle morali, e mostra la loro specifica funzione: le virtù teologali hanno la funzione di unire l'anima umana a Dio, quelle intellettuali di affinare la ragione e quelle morali di predisporre le facoltà appetitive ad assecondare il comando della ragione. In ultimo ricorda che la funzione

specifica dei doni è quella di predisporre tutte le facoltà dell'anima ad assecondare la mozione divina.
Dopo tali premesse Tommaso studia, nella seconda sezione, il rapporto dei doni con le virtù teologali, in analogia alla relazione tra le virtù morali e quelle intellettuali:
"Sembra che sia uguale il rapporto dei doni con le virtù teologali, per mezzo delle quali l'uomo è unito allo Spirito Santo che muove, al rapporto delle virtù morali con le virtù intellettuali, per mezzo delle quali è perfezionata la ragione la quale è principio motore delle virtù morali". Da tale analogia Tommaso ricava che: "Come le virtù intellettuali precedono le virtù mora1i e le rego1ano, così le virtù teologali precedono i doni dello Spirito Santo e li regolano. "Poiché le virtù teologali uniscono l'uomo allo Spirito Santo, esse sono superiori ai doni; infatti tale unione è il presupposto perché lo Spirito possa infondere i suoi doni e guidare l'uomo con le sue mozioni. Va ricordato che tra le virtù teologali un posto speciale è riservato alla carità che la "forma di ogni virtù", ed è mediante essa che lo Spirito_inabita nell'uomo infondendo i suoi doni. Nella terza sezione Tommaso confronta i doni dello Spirito con le virtù intellettuali e morali; rispetto a esse i doni sono superiori poiché predispongono le facoltà dell'uomo ad assecondare la mozione dello Spirito, mentre le virtù predispongono la ragione o le facoltà appetitive ad assecondare il_comando della ragione; ora poiché lo Spirito è un "motore" più alto rispetto alla ragione, si richiede che il soggetto, mosso da esso, sia predisposto da perfezioni superiori rispetto a quelle che perfezionano la ragione o che predispongono a seguire il "motore" della ragione. Quindi i doni dello Spirito sono superiori sia alle virtù intellettuali che morali.
Occorre precisare che la superiorità dei doni rispetto alle virtù morali e intellettuali è una superiorità di perfezione e di dignità, anche se inferiore a quella delle virtù teologali; tuttavia le virtù intellettuali e morali possono precedere i doni, in quanto l'uomo mediante le buone disposizioni della ragione si prepara a ben disporsi nei confronti di Dio.
In conclusione possiamo ricapitolare schematicamente la gerarchia tra i doni e le virtù presentateci da S. Tommaso: al primo posto vengono le virtù teologali, al secondo i doni dello Spirito, al terzo le virtù intellettuali e morali. Tutto ciò significa che per S. Tommaso i doni non vanificano le virtù teologali né morali, ma
costituiscono una loro ulteriore perfezione affinché l'uomo possa agire dietro la mozione e la guida divina. Nella seconda parte del nostro studio, verrà chiarita
ulteriormente la posizione che i doni assumono nei confronti degli abiti operativi infusi da Dio.

## 2 - L'essenza e l'operazione dei doni dello Spirito nella Somma Teologica

Dopo l'analisi delle prospettive fondamentali sui doni dello Spirito nella I-II q 8, è utile ora evidenziare con maggior esattezza quale sia l'essenza e la funzione, propria dei doni, al fine di raccogliere quegli elementi che possono essere utili per raffrontare le prospettive contenute nella *Somma Teologica* con quelle di altri scritti. In primo luogo prenderemo in esame l'essenza dei doni dello Spirito Santo (A) ed in secondo luogo la loro funzione (B).

### A - L'essenza dei doni dello Spirito

S. Tommaso, presentando nella I-II q 68 la dottrina dei doni dello Spirito Santo li designa col termine "perfectiones". "E' chiaro che le virtù umane perfezionano l'uomo per il fatto ch egli è nato per essere mosso tramite la ragione... E' necessario dunque che siano presenti nell'uomo delle perfezioni superiori, secondo le quali sia disposto ad essere mosso per ispirazione divina E queste perfezioni sono chiamate doni: non solo perché sono infusi da Dio; ma perché grazie ad essi

l'uomo è disposto a essere mosso prontamente dall'ispirazione divina". I doni quindi hanno la loro causa in Dio che li infonde e sono delle perfezioni più alte delle virtù, sia di quelle umane acquisite sia di quelle infuse teologali e morali; ciò per il fatto che dispongono l'uomo a seguire prontamente le mozioni dello Spirito. Nell' a 3 co Tommaso dimostra che i doni, quali perfezioni infuse da Dio, sono degli abiti cioè delle disposizioni stabili dell'uomo ordinate alla mozione dello Spirito. Nell' a 4 mostra come gli abiti dei doni, similmente alle virtù, si inseriscono in tutte le facoltà operative che possono essere principi degli atti umani". Pertanto la sede psicologica dei doni sta nelle facoltà dell'anima. Oltre le virtù infuse teologali e morali e i doni dello Spirito non vi sono altri abiti infusi per ordinare la vita umana; i doni quindi sono le perfezioni ultime e più alte date all'uomo in rapporto al suo agire.
Anche nella II-II Tommaso usa espressioni che ripropongono il concetto dei doni quali perfezioni stabili infuse nelle facoltà dell'anima che dispongono l'uomo alla mozione dello Spirito: "I doni dello Spirito Santo sono in certo qual modo perfezionamenti stabili delle facoltà dell'anima, dai quali esse sono facilmente mosse dallo Spirito Santo"; "I doni dello Spirito Santo ... sono in certo qual modo disposizioni mediante le quali l'anima è facilmente mossa dallo Spirito Santo"; "I doni dello Spirito Santo sono certe disposizioni stabili dell'anima, grazie alle quali essa è prontamente mossa dallo Spirito Santo".
Avendo affermato che i doni dello Spirito sono disposizioni interiori o abiti, ora occorre capire in che cosa consista la loro sostanza.
Nella I-II q 68 a 5 ad 1, Tommaso afferma: "La sapienza la scienza si possono considerare in un primo modo come grazie concesse gratuitamente... In secondo modo possono essere comprese quali doni dello Spirito Santo. E così la sapienza e la scienza non sono altro che, in certo qual modo, perfezionamenti della mente umana, secondo le quali essa è disposta a seguire l'ispirazione dello Spirito Santo nella conoscenza delle cose divine o umane. Da questo passo emerge che i doni dello Spirito non sono altro che delle perfezioni stabili di ordine conoscitivo e volitivo che Dio conferisce alle facoltà in forza delle quali l'uomo viene disposto ad assecondare la guida o mozione dello Spirito. In tal modo la sostanza dell'abito dell'intelletto è la penetrazione e comprensione intima delle cose proposte mediante la fede; quella del dono di sapienza è la certezza nel giudizio sulle cose divine, così da aderirvi pienamente o fuggire ciò che vi si oppone; la sostanza del dono di scienza è il giudizio sulle cose create, mentre quella del dono del consiglio è il giudizio inerente ai singoli atti. "Per quanto riguarda i doni che dispongono la volontà, la sostanza del dono della pietà è quel perfezionamento nell'amore che dispone l'uomo ad essere docile alla guida dello Spirito per compiere doveri verso gli altri; nei doveri dell'uomo verso sé stesso, la sostanza dell'abito della fortezza sta nel rafforzamento della volontà contro la paura dei pericoli nelle cose ardue e nel superamento di esse, mentre la sostanza del dono del timore consiste nel moto di fuga dal male che scaturisce dall'amore verso Dio per superare i disordinati moti della concupiscenza.
Detto questo, non si vede ancora come la sostanza dei doni possa differenziarsi in eccellenza di perfezione dalla sostanza degli abiti delle virtù infuse, anzitutto quelle morali. Queste dispongono le facoltà umane a compiere lo stesso genere di opere a cui dispongono i doni dello Spirito Santo, sebbene in modo diverso da essi: "I doni superano la comune perfezione delle virtù, non in rapporto al genere delle opere, allo stesso modo con cui i consigli superano i precetti: ma in rapporto al modo di operare per il fatto che l'uomo è mosso da un principio superiore.
Inoltre i doni, per certi aspetti, vengono in aiuto alle virtù teologali portandole alla perfezione.
Di fatto Tommaso afferma con chiarezza che i doni sono perfezioni più alte delle virtù: "Le virtù umane perfezionano l'uomo in quanto è nato per essere mosso dalla ragione.. .E' necessario

dunque che siano presenti nell'uomo perfezioni superiori, secondo le quali egli sia disposto ad essere mosso dall'ispirazione divina". Oppure: "E' chiaro che per un principio motore più alto è necessario che chi è mosso sia disposto da una perfezione superiore. Perciò i doni sono più perfetti delle virtù". Tale perfezione maggiore dei doni è richiesta dal fatto che essi permettono all'uomo di essere mosso da un motore più alto, che è Dio.
Ora bisogna dimostrare in che senso la perfezione dei doni differisce da quella delle virtù. Per ottenere ciò prendiamo in considerazione i doni intesi nella loro singolarità, secondo lo svolgimento della II-II.
Abbiamo poc'anzi detto che i doni intellettivi perfezionano la facoltà intellettiva riguardo alle cose inerenti alla fede. Nella fede l'intelletto umano è chiamato ad aderire a delle verità che sorpassano le capacita naturali dell'uomo; l'oggetto primario pertanto è Dio stesso, conosciuto mediante le formulazioni concettuali proposte nelle espressioni di fede. Dio cioè costituisce l'oggetto conosciuto secondo il modo di conoscere connaturale all'uomo. Di conseguenza al credente si chiede che aderisca alle formulazioni della fede e insieme aderisca anche alla realtà in essa epressa, cioè a Dio.
Il dono dell'intelletto ha lo stesso oggetto della fede, ma in modo diverso: "Spetta alla fede aderire ai primi principi della conoscenza soprannaturale: mentre spetta al dono dell'intelletto penetrare con la mente quelle cose che sono dette. Il dono quindi comporta la percezione della verità contenuta nelle espressioni di fede, poiché la luce naturale della ragione non è in grado di percepire e comprendere le verità soprannaturali proposte all'assenso di fede; per questo occorre una luce supplementare, derivante da Dio.
La conoscenza umana infatti penetra fino all'essenza delle cose, ma partendo dalla percezione sensibile: "Sotto gli accidenti è nascosta la natura sostanziale delle cose, sotto le parole sono nascosti i significati delle parole, sotto le similitudini e le allegorie è nascosta la verità così raffigurata; anche le cose intelligibili sono in qualche modo interiori rispetto alle cose sensibili che sono percepite esteriormente e nelle cose sono nascosti gli effetti e viceversa. Perciò in relazione a queste cose si può parlare di intelletto". Ora le verità della fede sono proposte all'uomo mediante parole concetti, figure e similitudini, e comunque sempre con la mediazione di cose sensibili che l'uomo deve penetrare con il suo intelletto per cogliere la verità in esse contenuta; poiché la luce naturale dell'intelletto è limitata, è necessaria una luce soprannaturale infusa da Dio con il dono dell'intelletto: "Per mezzo della luce naturale posta dentro di noi immediatamente si conoscono certi principi universali noti per natura. Ma poiché l'uomo è ordinato verso una beatitudine soprannaturale... è necessario che l'uomo oltre a ciò raggiunga realtà più elevate e per questo si richiede il dono dell'intelletto".
Tutto ciò fa capire come lo Spirito Santo comunichi all'uomo una luce superiore alla capacità naturale dell'intelletto per intendere profondamente le verità accolte con la fede e come il dono perfezioni la fede. Per tale ragione il dono dell'intelletto ha la capacità di purificare la mente umana dalle immagini concettuali con le quali si rappresenta Dio. Tommaso lo afferma: "Tanto più perfettamente in questa vita abbiamo conosciuto Dio, quanto più abbiamo compreso che egli supera qualunque cosa viene compresa con l'intelletto". Per questo il dono prepara l'uomo alla visione beatifica dove Dio sarà visto dall'intelletto così come egli è senza la mediazione delle immagini concettuali".
All'intelletto umano non si richiede solo che capisca profondamente la verità di fede, e a questo scopo è deputato il dono dell'intelletto, ma che formi su di esse un sicuro e retto giudizio così da distinguere le credersi da quelle da non credersi. Per questa funzione è dato il dono de a scienza. Questo giudizio non frutto della riflessione umana né deriva da una a umana, ma è infuso da Dio,

come dice Tommaso: “La certezza della conoscenza nelle varie nature si attua in diversi modi, secondo la diversa condizione di ciascuna natura. Infatti l’uomo ottiene un giudizio sicuro sulla verità con l’argomentazione della ragione, e perciò conoscenza umana si acquisisce per mezzo della ragione dimostrativa. Ma in Dio presente un sicuro giudizio sulla verità senza alcuna argomentazione attraverso  la semplice intuizione e perciò la conoscenza divina non è discorsiva o raziocinativa, ma perfetta e immediata. Ad essa è simile la conoscenza causata..dal dono dello Spirito Santo, essendo questa una partecipazione e una somiglianza di essa”. Da ciò appare che la sostanza del dono della scienza, come quella del dono dell’intelletto, non è delimitata dalle capacità umane come lo sarebbe il giudizio prodotto dalla ragione per quanto illuminata dalla fede, ma proviene direttamente da Dio che si fa partecipe all’uomo; il dono della scienza non è altro che una somiglianza e una partecipazione della scienza divina.
‘‘ Anche per quanto riguarda la sostanza del dono della sapienza, possiamo rilevare come essa non provenga da un qualcosa di umano, ma da Dio in quanto si rende partecipe all’uomo. Il giudizio della sapienza infatti non promana dalle considerazioni della ragione umana per quanto informata dalla fede sulle cose divine, ma è emesso per una certa connaturalità con esse”._Tale connaturalità si attua in forza dell’amore di carità che unisce l’uomo a Dio, così che l’uomo “forma un solo spirito con lui”. Unendosi a Dio nella carità, l’uomo riceve dallo Spirito Santo una particolare somiglianza al Figlio eterno, che è la sapienza increata. Da tale partecipazione procede il giudizio effettuato dal dono della sapienza.
Similmente per quanto concerne il dono del consiglio bisogna notare come la sua sostanza non deriva dalle considerazioni a ragione umana per quanto perfezionata dalle virtù infuse. Il dono del consiglio corrisponde alla virtù della prudenza con la quale l’uomo mediante la ricerca della ragione si determina nel compiere questa o quell’altra azione. Ora il consiglio che procede dalla prudenza e fallace poiché la ragione umana è limitata e non può abbracciare tutti i casi particolari e le singole contingenze; con il dono del consiglio Dio che conosce ogni cosa illumina l’uomo intorno a ciò che deve compiere. Il dono del consiglio quindi I opera con la luce che proveniente direttamente da Dio.
Le medesime considerazioni vanno fatte per i doni che perfezionano la volontà.
Riguardo il dono della fortezza, Tommaso afferma che l’uomo può ricevere la fermezza nel superare le difficoltà ardue nel sopportare il male sia nel fare il bene in due maniere: in un primo modo quando la virtù della fortezza perfeziona l’uomo nella maniera propria e connaturale alla sua natura; in un secondo modo quando: “L’animo dell’uomo è mosso dallo Spirito Santo per giungere al fine di qualsiasi opera intrapresa e sfuggire a tutti i pericoli incombenti. Ciò certamente supera la natura umana poiché non è in potere dell’uomo raggiungere il fine della sua opera o sfuggire ai mali o ai pericoli, dal momento che prima o poi è oppresso da essi per la morte. Ma lo Spirito Santo opera questo nell’uomo, mentre lo conduce alla vita eterna, che è il fine di tutte le buone opere e l’evasione da tutti i pericoli”. Dunque Dio viene in aiuto all’uomo con il dono della fortezza che consente di superare ogni difficoltà, anche quelle che eccedono le capacità umane, in quanto trae la propria determinazione dalla potenza stessa di Dio che viene comunicata all’uomo. Anche questo dono è costituito da una particolare partecipazione di Dio e supera ciò che appartiene alla condizione umana.
In riferimento alla fuga dal male causata dal dono del timore vediamo che l’uomo è mosso non partendo da qualcosa di umano, ma da Dio. Il moto di fuga dal male può essere causato dal timore delle pene che Dio infligge all’uomo per la colpa, come nel timore servile. Tale moto è prodotto dall’amor proprio in quanto la pena produce la diminuzione o privazione del proprio bene: “Il timore servile è causato dall’amore verso se stesso, poiché è timore della pena quale perdita del

proprio bene". Invece il timore filiale o casto, che è il dono dello Spirito, a causa dell'amore verso Dio non teme il male della pena ma quello della colpa perché con essa l'uomo si separa da Dio. Quindi la causa del timore filiale è l'amore stesso verso Dio; così più cresce l'amore, più cresce il timore filiale, come pure il timore servile scompare del tutto rispetto alla servilità aumentando la carità. Ne segue che la sostanza del dono del timore si fonda in Dio stesso, in quanto maggiormente partecipato nell'amore di carità.
Rispetto al dono della pietà, Tommaso afferma che con esso l'uomo è mosso dallo Spirito Santo per avere un affetto filiale verso Dio, in modo da prestare culto a Dio come Padre. Tale culto è superiore a quello svolto con la virtù della religione in cui Dio viene onorato quale creatore, cioè principio dell'esistenza delle cose e del loro governo; è onorato cioè per i benefici arrecati all'uomo: "L'uomo in diversi modi è reso debitore verso gli altri secondo la loro diversa dignità e i diversi benefici da loro ricevuti. Ma in entrambi i casi Dio occupa il posto più elevato, e perché è eccellentissimo e perché è primo principio del nostro essere e del nostro governo. In verità al secondo posto sono principio del nostro essere e del nostro governo i genitori e la patria, dai quali e nella quale siamo stati allevati. E perciò dopo Dio l'uomo è debitore soprattutto verso i parenti e la patria. Perciò come alla religione spetta offrire il culto a Dio, così in secondo luogo spetta alla pietà mostrare ossequio verso i genitori e la patria". Quindi la virtù della religione esprime un culto offerto a Dio in modo umano, mentre con il dono della pietà l'uomo dà onore a Dio come Padre, cioè come fonte della grazia, per mezzo della quale si attua una particolare partecipazione a Dio che trascende i limiti naturali; tale culto trae da Dio la misura del suo atto; ed esprime un amore superiore a quello della religione che è commisurato a quanto si è ricevuto da Dio.
Per concludere possiamo dire che le virtù infuse teologali e morali sanando e perfezionando l'uomo per compiere azioni soprannaturali, non lo rinnovano completamente così da non aver bisogno dell'aiuto e della guida divina.
Solo con i doni dello Spirito Santo l'uomo riceve un potenziamento tale che può operare senza più alcuna limitazione derivante dalla sua condizione e conseguire quella perfezione operativa che rende il suo agire deiforme e capace di portarlo al conseguimento della salvezza eterna
Tutto ciò mostra che gli abiti operativi infusi formano un organismo soprannaturale dove ogni disposizione operativa ha un suo ruolo e una sua funzione specifica che concorre, secondo la propria ragione d'essere, alla perfezione dell'agire umano sul piano soprannaturale.
B - L'operazione dei doni dello Spirito La funzione precipua dei doni dello Spirito Santo è quella di perfezionare le facoltà operative dell'anima affinché l'uomo possa seguire docilmente, con prontezza e facilità la guida dello Spirito Santo, cioè le mozione con le quali Dio dirige l'uomo nelle sue svariate operazioni. Questo elemento, che caratterizza i doni e li distingue dalla funzione delle virtù, lo ritroviamo espresso numerose volte nel corso degli otto articoli che compongono la I-II q 68; è ricordato anche nella I-II q 69 dedicata allo studio delle beatitudini nell' ar.l; inoltre è indicato anche nella II-II durante la trattazione di alcuni doni dello Spirito Santo'30. Anche nella III q 7 a 5, Tommaso ricorda questa caratteristica saliente e specifica quando parla della presenza dei doni in Cristo.
Possiamo quindi dire che questa concezione è presente con continuità nel pensiero tommasiano della *Somma Teologica* e rappresenta un elemento di primaria importanza per comprendere la sua dottrina sui doni e l'incidenza che essi hanno nei confronti dell'agire morale.
La funzione specifica dei doni svolge un duplice ruolo: uno in rapporto a Dio ed uno in rapporto all'uomo. Nei doni Dio diviene il primo principio motore dell'uomo sul piano della vita soprannaturale in modo del tutto particolare: l'uomo a sua volta opera con perfezione sotto la

guida divina. Dio infatti muove l'uomo in modo da farlo anche operare quale principio dei suoi atti. Egli non distrugge la natura né va contro di essa, ma la perfeziona elevandola. L'uomo è responsabile delle sue azioni mediante la libera scelta quale atto derivante dall'intelletto e dalla volontà; ora i doni perfezionando queste facoltà consentono all'uomo di rimanere principio dei propri atti mediante la propria deliberazione e nello stesso tempo di essere mosso da Dio.
Pertanto i doni dello Spirito Santo permettono all'uomo di operare in modo nuovo; come dice chiaramente Tommaso: "La virtù distoglie dalla sequela delle passioni dell'irascibile, affinché l'uomo non si disperda in esse, secondo la regola della ragione ma il dono compie ciò in modo superiore affinché l'uomo sicuramente, secondo la volontà divina sia lasciato totalmente tranquillo da esse.
Tutte le operazioni umane possono essere compiute in modo nuovo, più alto che non con le virtù, poiché i doni sono infusi in tutte le facoltà che sono principio degli atti umani e hanno tutta l'estensione delle virtù morali ed intellettuali'.
In forza dei doni l'uomo può conseguire la salvezza, in quanto: "In ordine al fine ultimo soprannaturale, verso il quale muove la ragione per il fatto che in qualche modo è imperfettamente formata attraverso le virtù teologali, non è sufficiente la stessa mozione della ragione, senza l'ispirazione e la mozione dello Spirito Santo... poiché certamente nessuno può giungere all'eredità di quella terra dei beati, se non è mosso e guidato dallo Spirito Santo. E perciò per raggiungere quel fine, è necessario per l'uomo avere i doni dello Spirito Santo".
In questo modo i doni svolgono anche la funzione di venire in aiuto alle virtù eliminando quelle imperfezioni che esse non possono togliere. Così l'uomo può agire in modo perfetto: "La ragione umana non può né comprendere, né conoscere tutte le cose sia che venga considerata perfetta per perfezione naturale, sia che la si consideri perfetta per le virtù teologali. Perciò non può in rapporto a tutte le cose respingere la stoltezza e altre cose di questo genere... Ma Dio, alla cui conoscenza e al cui potere tutte le cose sono sottomesse con la sua mozione ci rende sicuri da ogni stoltezza, ignoranza, ottusità, durezza e dalle altre cose di questo genere. E perciò i doni dello Spirito Santo che ci rendono capaci di seguire prontamente l'istinto dello Spirito Santo, si dice che sono dati contro i difetti di questo genere.
Pertanto i doni dello Spirito non solo offrono la perfezione alle virtù infuse, ma tolgono quei difetti dati dalle cattive disposizioni dell'uomo.
In ultimo va ricordato che la funzione dei doni è orientata al compimento di atti perfetti, quelli delle beatitudini, i quali rappresentano la perfezione della vita cristiana e con i quali l'uomo si prepara alla beatitudine futura o ne riceve un'anticipazione storica.
G. KOSTKO, *Doni dello Spirito Santo e vita morale,* Roma 1997,pp 39-65)

## LA FEDE
## (II-II, qq. 1—16)

1 — Il trattato in cui S. Tommaso sviluppa la dottrina sulla fede è uno dei più perfetti della parte morale. Mazzella lo definiva «absolutissimus »[531][1]' e prima di lui Giovanni da S. Tommaso scrisse: « In tradenda autem et explicanda hac virtute, summo ac scientifico ordine processit D. Thomas »[532][2]. Ed in realtà ci si trova di fronte a una costruzione dottrinale in cui l'armonioso sviluppo di

[531] MAZZELLA C., De virtutibus infusis, Roma, 1894, p. 423, n. 799.
[532] JOHANNES A S. THOMA, Cursus theologicus: De fide, Prol. in tract.

tutto 1' insieme è perfettamente integrato con la profondità e la ricchezza degli argomenti trattati. La struttura portante di tutto il trattato è molto semplice e lineare: segue lo schema che farà da trama alla trattazione delle singole virtù teologali e cardinali. La considerazione della virtù in se stessa (oggetto, atto, abito) è seguita da quella dei doni e dei frutti che le corrispondono[533][3]. Successivamente è sviluppata la trattazione dei vizi opposti alla fede ed infine quella dei precetti positivi dati dal Signore in materia di fede e dei doni dello Spirito Santo ad essa corrispondenti.
Una delle differenze più notevoli della sistemazione della *Somma* nei confronti di quelle adottate precedentemente da S. Tommaso[534][4] è costituita dalla prospettiva oggettivista in cui è considerata la dottrina sulla fede. Il tema dell'oggetto della fede e
problematica ad esso connessa sono affrontati nella prima questione. Questa posizione corrisponde certamente a una precisa concezione dottrinale secondo cui gli atti e gli abiti si specificano in base al loro oggetto formale, e pertanto la considerazione dell'oggetto è e resta quella fondamentale. Non è possibile approfondire i concetti di *credere* e di *fede,* se non si determina esattamente quale ne sia l'oggetto.
Si tratta, però, di una scelta estremamente significativa. Essa rende evidente in maniera incisiva l'idea secondo cui alla base della fede c'è un'azione di Dio che si dona all'uomo; entra nella sua vita non per distruggerla bensì per elevarla, nobilitarla salvarla. Nella fede il maestro dell'uomo è Dio: Dio, che per un gratuito atto di amore si manifesta all'uomo, sceglie il modo di questa sua rivelazione, la attua nella storia, la compie nel Cristo, l'adegua alle possibilità e risorse dell'intelligenza umana.
Un'altra nota caratteristica di questa sintesi dottrinale è costituita dall'unificazione di tutti i problemi che riguardano la fede nell'ambito di una sola trattazione, nel corso della quale si sviluppano gli aspetti dogmatici, psicologici, etici, apologetici. Si affronta lo studio dell'oggetto della fede, del suo atto, dei *preambula fidei,* cioè dei motivi di credibilità, dei diversi problemi concernenti il rapporto fede-Chiesa, ecc. Questa concezione unitaria, a differenza di quella dissociativa seguita dai teologi posteriori e divenuta prevalente nella teologia moderna. permette non solo di fondare esattamente l'aspetto apologetico dell'atto di fede, ma anche di valorizzare le ricchezze teologali di questa virtù, e di porla così a base di un'autentica e integrale pedagogia, capace di dirigere efficacemente il ministero verso i non credenti.
Per avere una visione integrale della concezione tomista della fede, è necessario considerarla nella prospettiva del perfezionamento che le reca la carità e dell'influsso che riceve dai doni dello Spirito Santo. In questo contesto l'assenso integrale del credente al mistero non è più visto in chiave di nuda e astratta adesione nozionale ad alcune verità: ma, come esso è in realtà per coloro che vivono la grazia, quale adesione vitale a Dio che comunica all'intelligenza umana la conoscenza del suo mistero, e che in questa comunione fonda la possibilità di una risposta di conoscenza e di amore da parte della creatura.
Il caso della fede, però, è singolare. Dalla rivelazione sappiamo che alcuni uomini non accettano il dono integrale di Dici che si comunica all'uomo: nella decisione della loro libertà lo frantumano e si limitano ad accettare Dio esclusivamente come maestro, non come padre. È il caso della fede « informe », ed è nettamente distinto da quello della fede « formata ». Mentre questa ultima è adesione dell'intelligenza a Dio amato con amore di carità, la prima è pura adesione intellettiva al mistero di Dio (cfr. q. 6, a. 2, nota).
Se per sviluppare una teologia integrale della fede è necessario tener presente il contesto vitale

---

[533] Per la dottrina generale sulle virtù teologali, sui doni, le beatitudini, ecc. si confrontino le qq. 62, 66-68 .
[534] Si pensi, p. es., a quella del 3 Sent., dd. 23-28, e del De Veritate, q. 14, aa. 1-12.

dell' « interazione» psicologica delle varie virtù teologali, la trattazione della fede informe è pur essa necessaria perchè mostra ciò in cui formalmente consiste l'assenso a Dio-Verità.

## I
## Fonti del trattato.

2 — «Il trattato sulla fede non presenta nella *Somma* la stessa originalità di altri trattati creati quasi integralmente, o in gran parte, da S. Tommaso in questa opera teologica della maturità.... Questa minore originalità non desta meraviglia. Il tema della fede fu, naturalmente, uno dei primi sottoposti alla speculazione e discussione teologica delle scuole sin dall'inizio della Scolastica, a causa dell'abbondanza di materiale che su di esso si trova nella S. Scrittura e nei Padri. Abbozzato da Ugo di S. Vittore e soprattutto da Pietro Lombardo nelle sue *Sentenze* (*3 Sent.,* dd. 23-25), esso riceve una prima sistemazione scientifica in Guglielmo di Auxerre, che sarà completata da Filippo il Cancelliere e dai grandi scolastici anteriori a S. Tommaso:
Alessandro di Hales, S. Alberto Magno e S. Bonaventura »[535][5].

## II
## Luoghi paralleli.

3 — S. Tommaso aveva già studiato la dottrina sulla fede, specie quella esposta nelle qq. 1-7 della II-II, anche precedentemente nelle altre sue opere e particolarmente, in *3 Sent.,* dd. 23- 25, e *De Veritate,* q. 14, aa. 1-12, sulla falsariga della tematica e dell'ordine seguito da Pietro Lombardo, da cui si scosterà nella *Somma* per seguire una prospettiva decisamente oggettivistica.
Altri aspetti della dottrina erano stati sviluppati nei commenti scritturistici: *in Ioan.,* cc. 4, 6, 7, 11; *Ad Hebr.,* c. li; nei *Quodlibeti 2,* a. 6 e 6, a. 2; e nella *Contra Gentiles 1,* c. 6; *3,* cc. 152, 154; *in Boët. De Trinitate,* q. 3, a. 1.
Le qq. 8-16 della II.II presentano invece un carattere di novità nei confronti delle opere precedenti di S. Tommaso. Alcuni accenni al loro contenuto si riscontrano in *3 Sent.,* dd. 34-35 per i doni; *2 Sent.,* dd. 39-43; 4 *Sent.,* d. 13, q. 2 per i peccati contro la fede.

## III
## La Rivelazione di Dio.

4 — Se si considera attentamente la struttura della prima questione del *De fide* vi si riscontra un'autentica teologia della rivelazione, intesa non tanto come l'atto misterioso di Dio che si comunica all'uomo, quanto come effetto di questo intervento sovrano. Già nel primo articolo ci si trova di fronte al dato di fatto fondamentale: Dio si manifesta all'uomo e chiede di essere accolto e riconosciuto solo perchè Dio, la Verità. La Verità semplice e sempre esistente (a. 1, S. c.) si rivela all'uomo, si adatta alla condizione psicologica, epistemologica, storica della sua natura (aa. 2-7), garantisce la trasmissione e l'approfondimento ecclesiale di se stessa (aa. 8-10), per mettere questa creatura assetata di felicità in condizione di realizzare il misterioso dialogo della salvezza. L'importanza dell'argomento richiede che lo si consideri in tutti i particolari.

---

[535] URDANOZ T., in SUMA ESPAN., *t. VII, Tratados de la ecc.,* Madrid, 1959. pp. 15-16. *Per la storia della dottrina della fede nella prima Scolastica, cfr. O. ENGLHARDT,*
*Die EntWichluflg der dognuitischen Giaubenspsycholoqle in cler Mittelalterlichen Scholastik von Abelardtszelt (um 1140) bis zum Philipp Cern Kanzler* (m.1236). Münster, 1933*; M. D. CHENU, La psychologie de la foi dans la théologie du XIII s. ,. Etudes d' histoire litt. et doctr. du XIII s., Paris-Ottawa, 1933.*

Per un mistero di amore di cui non potremo mai penetrare l'altezza e la profondità, Dio ha elevato l'uomo all'ordine della grazia e gli ha partecipato la conoscenza della sua vita intima; affinché questi, accogliendo la rivelazione «del sacramento della sua volontà » (Ef. 1, 9), «credendo sperasse e sperando amasse »
(S. AGOSTINO, *De cathechizandis rudibus,* cc. 4, 8, PL 40, 316). Dio poichè «ci ama come qualcosa di sè» (II-II, q. 30, a. 2, ad 1), con successivi interventi nella storia dell'uomo, con parole e con fatti, ci ha manifestato non solo ciò che concerne se stesso, ma anche ciò che ha messo a disposizione dell'uomo perchè si salvi (q. 1, a. 7).
S. Tommaso ha descritto chiaramente i momenti di questa progressiva manifestazione della gloria di Dio. La sua dottrina su questo punto deve essere ricavata da quanto egli dice nel *De Lege* (I-II, qq. 98-106), nel *De Fide* (II-II, q. 1, a. 7), nel *De Prophetia* (II-II, q. 174, a. 5) e nel *De Verbo Incarnato* (III, q. 1, aa. 5-6). In questi contesti egli traccia a grandi linee la storia della salvezza, la quale può essere così compendiata. L'economia della manifestazione divina è orientata tutta a preparare gli uomini ad accogliere il Cristo, ad aderire a lui, che è l'unico mediatore di salvezza. Dio ha guidato l'uomo al Cristo che non solo è mediatore di grazia, ma anche la pienezza di tutta la rivelazione di Dio[536][6]. Nessun uomo infatti si è salvato, in nessun periodo della storia, se non per la fede implicita o esplicita nel Cristo (cfr. I-II, q. 106, a.1, ad 3; q. 107, a. 1, ad 2, 3).
5 — Per attuare il disegno salvifico di preparazione al Cristo, Dio ha scelto un popolo che è stato costituito custode della rivelazione, depositario delle successive manifestazioni di Dio: il popolo eletto( I-II, q. 108, aa. 4, 5, 6). Agli altri uomini non era preclusa, però, la via della salvezza, giacché anche essi erano in qualche modo oggetto di cura da parte di Dio, non essendo stati trascurati dalla primitiva rivelazione divina. Il popolo eletto è stato invece guidato direttamente da Dio: ad esso i misteri divini sono stati rivelati, ed è stata data una legge, una norma di condotta, denominata poi legge antica, perchè sostituita da quella del Cristo che è nuova per antonomasia. La rivelazione divina è avvenuta attraverso successivi interventi di Dio, mediante i quali è divenuta più esplicita, sia la dottrina sulla divinità in se stessa, sia quella sul mistero dell'Incarnazione. La rivelazione perfetta è quella della patria[537][7]. La più perfetta dimensione della rivelazione è quindi escatologica. La rivelazione del tempo è ordinata a quella dell'eternità, la prepara e da essa sarà perfezionata.
Dio ha manifestato all'uomo il suo piano salvifico in tappe successive, che possono essere così

---

[536] L'orientamento cristocentrico della rivelazione è messo in rilievo espressamente in tutti i contesti precedentemente citati, in cui è sviluppata la dottrina sul progresso della rivelazione medesima (cfr. II-II, q. 10, a. 10).

[537][7] S. Tommaso parla espressamente della rivelazione finale, la rivelazione della gloria: si avrè in patria e sarà la rivelazione perfetta. Prophetia est sicut Quiddam imperfectum in genere divinae revelationis, unde dicitur 1 ad Cor. 13, 8-9, quod prophetiae evacuabuntur, et quod ex parte prophetamus, i. e., imperfecte. Perfectio divinae revelationis erit in patria, unde subditur [v. 10]: "Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est" ) 1Cor. c. 13, lect. 3; cfr.II-II, q. 171, a. 4, ad 2). "Cognitio prophetica alia est a cognitione perfecta quae erit in patria. Unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum a perfecto, et ea adveniente evacuatur, ut patet per Apost. 1 ad Cor. 13, 8 ss., (II-II, q. 173, a. 1). Contemplatio quae tollit necessitatem fidei est contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur (II-II, q. 5, a. 1, ad 1; cfr. De Veritate, q. 14, a. 9, ad 2). Egli nota anche che a ogni grado di rivelazione corrisponde nell'uomo un lume proporzionato. Veniente perfecto, evacuatur imperfectum quod ei opponitur: sicut fides, quae est eorum quae non videntur, evacuatur visione veniente" (I, q. 58, a. 7, ad 3). Adveniente aperte visione excluditur fides, de cuius ratione est ut sit non apparentium (II-II, q. 4, a. 4, ad 1). Dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu dilectionis et cognitionis beatae (I, q. 62, a. 7, arg. 1). "Pertectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei.... Et similiter imperfectio cognitionis naturalis non opponitur pertectioni cognitionis gloriae...." (ibid., ad 1).
Nel 4 Cont. Gent., c. 1, enumera una triplice conoscenza umana di Dio: prima, quella della ragione; "secunda est prout divina veritas intellectum humanum excedens per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum.... Ad tertiam cognitionem pertinet quia prima veritas cognoscetur, non sicut credita, sed sicut visa".

individuate:
- prima del peccato[538][8]

- dopo il peccato: a) prima della legge

b) al tempo della legge

c) al tempo della grazia.

Si tratta delle ère, delle età o epoche in cui si suddivide la storia della salvezza:

1) giustizia originale.

2) peccato originale:
a) età della legge di natura;
b) età della legge mosaica;
c) età della redenzione.

Tutte tendono alla restaurazione della gloria. Elemento molto importante: nelle singole epoche la più perfetta manifestazione divina è stata quella che si è verificata in colui che l'ha inaugurata: «Nelle singole ère la prima rivelazione fu la più eccellente » (q. 174, a. 6).
La rivelazione si è svolta secondo un'economia discendente e gerarchica: essa fu manifestata dapprima agli angeli secondo l'ordine delle gerarchie celesti; per mezzo degli angeli è stata comunicata ai più grandi fra gli uomini, profeti e apostoli e, per mezzo di essi, a tutti gli altri uomini[539][9].
6 - Analogamente alla manifestazione della rivelazione si svolge la diffusione della conoscenza delle verità di fede: gli uomini sono eruditi su di esse attraverso altri uomini. Coloro che hanno la missione di insegnare tali verità debbono averne una conoscenza più approfondita.
Il progresso della rivelazione, pertanto, non è avvenuto omogeneamente al succedersi dei tempi. L' inizio di ogni nuova èra è segnato da una più intensa manifestazione di Dio che poi viene esplicitata e approfondita nei successivi interventi divini di quell'èra medesima. In ogni epoca, nel prototipo o capostipite di essa, Dio ha proposto «quanto conveniva insegnare al popolo, secondo i tempi, in maniera chiara o simbolica » (II-II, q. 1, a. 7, ad 3). Il progresso nella manifestazione della rivelazione non risulta da un'evoluzione delle varie ère: arriva d'un tratto, scaturisce da un brusco passaggio: da successivi diretti interventi di Dio, grazie ai quali una luce nuova si diffonde sul mondo. É vero che Dio si rivelò anche ai *maiores* che si susseguivano nel corso delle singole ère. Queste rivelazioni accrescevano il dato rivelato in se stesso; però, singolarmente considerate, ognuna di esse manifestava un aspetto di verità non così fondamentale come quello che era stato rivelato a colui col quale la nuova èra aveva avuto inizio. Si trattava di rivelazioni completive del dato originario. Mosè «parlava.... per proporre inizialmente la legge; gli altri profeti invece

---

538 II-II , q. 2, a. 7. Per il caso di Adamo, capostipite dell'umanità cfr. I. q. 94, a. 3.

539 Questo concetto fu illustrato da S. Tommaso anche nel discorso pronunziato all'Università di Parigi quando iniziò la sua attività di Maestro in teologia, commentando le parole del Salmo 103, 13*:* Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra ). «Rex coelorum et Dominus hanc legem ab aeterno instituit. ut providentiae suae dona ad infima per media pervenirent. Unde Dionysius 5 cap. *EcclesiasticeHierarchiae* dicit: Lex Deitatis sacratissima est, ut per prima media adducantur" ad sua divinissimam lucem" *(Opuscula Theologica*, Marietti, 1954, I, n. 1029).

parlavano..., per indurre il popolo all'osservanza della legge di Mosè» (q. 174, a. 4).
Nell'azione di Dio bisogna ancora distinguere gli interventi diretti a guidare il popolo nella via del bene, e che non vennero mai meno,[540] da quelli intesi ad esplicitare il dato rivelato attraverso successive illuminazioni divine. Nell'ambito di questi ultimi, poi, differisce l'economia di rivelazione per il mistero della divinità e quella per il mistero dell' Incarnazione. Il mistero di Dio, infatti, fu rivelato con ordine progressivo, però sempre più pienamente in colui nel quale Dio inaugurava una nuova èra di salvezza: Abramo, Mosè, Gesù Cristo[541]. Il mistero dell'Incarnazione, invece, fu conosciuto tanto più pienamente quanto più l'umanità si avvicinava a tale avvenimento: «Circa il mistero dell' Incarnazione..., alcuni che vissero dopo Mosè ricevettero rivelazioni più chiare di lui»[542].
É un'applicazione dell'economia generale secondo cui Dio perfeziona l'uomo seguendo «l'ordine del progresso nel bene» (III, q. 1, a. , 6). Esso può essere considerato secondo i due momenti del processo di perfezionamento (III, q. 1, a. 6). Se si considera il progresso da parte del perfettibile, questi passa dall' imperfetto al perfetto attraverso un progressivo sviluppo. Se invece si considera la causa del perfezionamento, appare evidente che il perfetto precede l'imperfetto sul quale agisce. La rivelazione di Dio ha perfezionato l'uomo con un ordine progressivo, con una gradualità che raggiunge il massimo della perfezione qui in terra nella santa umanità del Cristo, che costituisce la causa strumentale per condurre la massa intera degli eletti alla perfezione totale nella rivelazione della gloria. Costituiscono applicazione di questo secondo aspetto della legge del perfezionamento, sia il fatto che nella trasmissione della rivelazione i capi delle singole ère della storia salvifica ne conoscono il contenuto più perfettamente di coloro che da essi sono ammaestrati; sia anche il fatto che è proprio dei *maiores* istruire i *minores* nelle verità di fede (II-II, q. 1, a. 7, ad 3). La rivelazione pertanto si attua secondo un'economia di progressività temporale e gerarchica. Temporale, perchè cresce col tempo; gerarchica poichè agli angeli inferiori arriva per mezzo dei superiori; agli uomini per mezzo degli angeli; agli uomini inferiori per mezzo dei superiori (cfr. q. 2, a. 6).
7 — La più perfetta e rigorosa applicazione di questo principio si avrà nell'èra della grazia. Esso è qui confermato dalla dottrina secondo cui la rivelazione pubblica è chiusa con gli apostoli, i quali « furono pienamente istruiti sui misteri » (q. 1, a. 7, arg. 4); « più perfettamente conobbero i misteri della fede » (ibid., ad 4; cfr. I-II, q. 106, a. 4). Essendo l'èra della grazia escatologica (I-II, loco cit.;

---

[540] II-II, q 174, a. 6, ad 3: Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, *non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam,* sed ad humanorum actuum directionem

[541] Prima revelatio ante legem facta est Abrahae Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahae.... Et similiter ad Iacob.... Similiter in statu legis, prima revelatio i acta Moysi mli ecellentior: super quam fundatur omnis alia Prophetarum revelatio. Ita in tempore gratiae, super revelatione facta *Apostolis* de flde *unitatii et Trinitatis* fundatur tota fides Ecclesiae (II-II, q. 174, a. 6). — Quantum ad cognitionem divinitatis plenissime Moyses instructu fuit" *(De Veritate,* q. 12, a. 14); egli, infatti, " plenius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae" (II-II, q. 174, a. 6).

[542][12] *De Verit.,* q. 12, a. 14, ad 1; II-II, q. 174. a. 6. "Ea quae ad mysteria Christi pertinent tanto distinctius cognoverunt quanto Christo propinquiores fuerun" (II-II, q. 2, a. 7; cfr. ibid.. q. 1, a. 7, ad 4). — "Visio Moysi fuit excellentior quantum ad cognitionem divinitatis: sed David plenius cognovit et exspressit mysterium incarnationis Christi» (II-II, q. 174, a. 4, ad 1). In questo contesto bisogna includere anche il passo di I, q. 57, a. 5, ad 3, il quale, così come giace, pare enunciare un principio più assoluto: "Inter ipsos etiam prophetas posteriores cognoverunt quod priores non cognoverunt, secundum illud Psalmi 118, *100;* " Super senes intellexi ". Et Gregorius dicit quod per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum". Infatti in II-II, q. 174, a. 6, ad 1, egli espressamente scrive: "Dictum Gregorii est intelligendum de tempore ante Christi incarnationem. quantum ad cognitionem huius mysterii". Il passo di Gregorio è citato anche in
II-II, q. 1, a. 7, *s.* c., e il pensiero è ripreso alla fine dell'ad 1. E in *Ad Hebr.* c. 1. lect. 1, si legge: o Tam magna erant quae de Christo dicebantur, quod non poterant credi, nisi cum incremento temporum prius didicisset. Unde beatus Gregorius: "Per successionem temporis crevit divinae cognitionis augmentum"

cfr. II-II, q. 1, a. 7, ad 4; q. 174, a. 6), la rivelazione di Cristo è l'ultima, la perfetta nel senso pieno della parola. Non vi saranno nell'ordine della rivelazione ulteriori esplicitazioni per mezzo di altri interventi divini (q. 174, a. 6, ad 3); vi sarà solo approfondimento ed esplicitazione da parte della Chiesa (q. 1, a. 10).

S. Tommaso mette in rilievo molto frequentemente il fatto che la pienezza della rivelazione di Dio si è avuta nel Cristo[543]. Egli è la verità in persona *(In Ioan.,* c. 14, lect. 2; c. 1, lect. 8; e. 18, lect. 6); ci ha manifestato la via della verità III, Prol.); ha reso testimonianza alla verità, con la sua umanità, con le sue parole (cfr. III, q. 40, a. 1; *in Ioan.* e. 3, lect. 5), con le azioni della sua vita che manifestano i vari aspetti del mistero della salvezza (cfr. III, q. 36, a. 3, ad 1; q. 39, a. 8, ad 2, 3; q. 44, a. 3, ad i; q. 45, a. 4, ad 2; q. 53, aa. 1., 3.).

Sapienza eterna di Dio, egli è il principio della nostra sapienza *(in Ioan.,* e. 1, lect. 1); la radice e la sorgente di ogni conoscenza di Dio (ibid., c. 17, lect. 6). Egli è il primo, il principale dottore della fede[544], il Dottore dei dottori;[545] a differenza degli altri maestri umani, egli insegna sia dal di fuori sia all'interno dello spirito (ibid., c. 13, lect. 3; e. 3, lect. 1). Nel corso della sua vita, prima di affidare agli apostoli la missione di evangelizzare il mondo, li ha istruiti (III, q. 42, a. 1, ad 1); ad essi ha dato il suo spirito *(In Ioan.,* c. 17, lect. 6), il quale manifestò ad essi il senso della sua dottrina (ibid., c. 14, lect. 4) in modo che potessero a loro volta illuminare gli altri uomini (ibid., c. 12, lect. 8).

S. Tommaso giustifica questi progressivi interventi divini nella storia del popolo eletto in base alla legge della progressiva decadenza umana. Con l'avanzare dei tempi, gli uomini tendono ad allontanarsi sempre più dalla purezza di fede e di costumi che avevano caratterizzato l'epoca in cui era vissuto il capo della loro èra. Dio interveniva per riformare la vita umana e spronare gli uomini alla purezza della fede e a una sempre più degna preparazione al Messia venturo. In questo egli si rifaceva al pensiero espresso nel *De Quaest. Novi et Veteris Testamenti* che egli credeva di S. Agostino[546].

## IV
## Caratteri del rivelato

8 — La rivelazione è il mistero di Dio comunicato all'uomo. I caratteri del rivelato derivano da questa sua duplice relazione. Si attua nella storia, ma ha la sua origine nell'eternità; proviene da Dio assoluto, eterno, realtà semplicissima, ma è rivolta all'uomo, essere intelligente, che conosce la realtà mediante un processo astrattivo, analogico e discorsivo; è inserita in una situazione esistenziale-storica.

In quanto parola di Dio ha un valore eterno; contiene verità eterne, manifesta l'inesauribile ed ineffabile semplicità del mistero di Dio; non può essere soggetta alle fluttuazioni dei gusti e delle variazioni del tempo; non può essere contraddetta; è definitiva, è vera per sempre: esclude il vago, 1' incerto ed insieme la mutazione. E immutabile nel suo contenuto di verità: non soggiace al

---

543 «Olim unigenitus Filius manifestavit nei cognitionem per Prophetas, qui eum in tantum annuntiaverunt in quantum aeterni verbi fuerunt participes.... Sed nunc ipse Unigenitus Filus, enarravit fidelibus… Et haec doctrina ideo omnibus alis doctrinis supereminet dignitate auctoritate et utilitate, quia ab Unigenito Filio, qui est *prima* sapientia immediate tradita est » (*In Ioan., c.* 1 lect. 11), ». Christus est ipsum Lumen comprehendens, immo ipsum lumen existens Et Ideo Christus perfecte testimonium perhibet et perfecte manifestat veritatem,, (ibid., lect. 4).

544 Manifestum est quod. in Christo fuerunt excellentissime omnes gratiae gratis datae sicut in primo et principali doetori fidei» (In, q. 7, a. 7).

545 Unde de ipso Doctore doctorum, scilicet Christo, dicitur (De Commendatione S. Scripturae, OPUSCOLA THEOLOGICA, Torino, 1954, I. 1212).

546 Per quanto concerne la situazione dell'umanità nell'economia di grazia cfr. III. q. 1, a. 6, ad 1; q. 16. a. 5.

flusso semantico del linguaggio umano, ha valore per tutti i tempi e per tutti i luoghi. In quanto tale la parola di Dio non può essere affidata all' interpretazione arbitraria e deformante degli uomini. Ciò però non esclude che essa venga resa attuale anche all'uomo che vive in un momento storico lontano dal ciclo in cui la rivelazione si svolse e si compì. A questa duplice esigenza di interpretazione autentica e di esplicitazione coerente della rivelazione provvede il Magistero infallibile della Chiesa che propone, in definizione attuale, la parola di Dio. Poichè la parola di Dio è inesauribilmente penetrabile, la parola rivelata «connota » il mistero di Dio. In quanto tale, essa è ricca della stessa ricchezza di Dio che è verità sempre nuova in quanto è la pienezza della verità; stimola indefinitamente la forza d'indagine e di penetrazione dell'intelligenza umana.
In quanto destinata all'uomo, la rivelazione di Dio ha assunto dimensione umana. E stata attuata nella storia e ancor oggi continua ad avere una storia: «non più storia di rivelazione, di apporti oggettivi nuovi da parte di Dio, bensì storia di presa di coscienza progressiva, da parte dello spirito umano, di una verità già presente» (M. LABOURDETTE, «La vie théologale selon St. Thomas », in *Revue Thomiste,* 1958, p. 617).
9 — Per adattarsi all'uomo, la parola di Dio si esprime in parole desunte dal linguaggio comune degli uomini, in una molteplicità di concetti consoni alle condizioni della psicologia umana e armonizzati in una meravigliosa struttura unitaria (gli articoli della fede: q. 1, a. 6). Essi, però, quando sono assunti dalla rivelazione, acquistano nuovi, sublimi significati, i quali sono analoghi al senso originario della parola, non equivoci. La parola rivelata esprime la realtà divina; e quando l'uomo l'accoglie attraverso la fede, Dio è veramente il termine della conoscenza. Ciò è possibile perchè la parola umana, in virtù dell'analogia dell'essere, è dotata della capacità radicale di esprimere la realtà di Dio e i suoi pensieri.
Tra il mondo naturale e quello soprannaturale e' è connessione e rassomiglianza analogica. Per questa analogia fondata sull'azione creatrice, e perciò esistente sempre e dovunque, la parola che esprime i concetti della vita divina è vera ed intelligibile. La verità, 1' intelligibilità delle *parole* con le quali Dio si è rivelato, si fonda su questa analogia; la suppone, non la crea. Soltanto Dio può scegliere i concetti e le espressioni umane nelle quali rivelare i misteri della *parola* (cfr. M. ABOURDETTE, op. cit., pp. 603s.); la quale, umile nella forma, sublime nel contenuto, presenta una profonda analogia con l'umanità del Verbo incarnato.
Poichè la rivelazione di Dio si proporziona in qualche modo alla struttura conoscitiva dell' intelligenza umana, essa è manifestata con una molteplicità di concetti, nonostante che esprima realtà semplicissime (q. 1, a. 2). L'uomo, poi, non solo può dimostrare che questi concetti non hanno un contenuto di assurdità, ma può acquistarne una conoscenza analogica, anche se, durante la vita, non riuscirà mai a penetrarli nella loro intima natura. E infatti nonostante che 1' intelligenza umana sia fatta per la verità, poichè la verità divina eccede l'ambito con- naturale dell'intelletto umano, può essere accettata dall' intelletto, non per dimostrazione, ma per fede, attraverso la mediazione *dell'attestante,* la quale, *per sè,* rimane estrinseca al procedimento razionale dell'intelletto. Il rivelato può essere soltanto creduto, non dimostrato (q. 1, aa. 4, 5). Esso è trasmesso al singolo uomo nella Chiesa e attraverso la Chiesa. L'uomo lo conosce nella mediazione della Chiesa e, attraverso la Chiesa, egli acquista la certezza della sua origine divina (q. 1, aa. 8- 10).

## V

## La terminologia della rivelazione.

10 — Nel definire l'oggetto della fede, i teologi moderni ricorrono ai concetti di mistero e di verità soprannaturale.
La terminologia di S. Tommaso, per quanto sostanzialmente identica, è un po' differente. Egli denomina *credibilia* il complesso delle verità da credere (q. 1, aa. 6, 7): non le denomina ordinariamente *mysteria,* benché talvolta venga usata anche questa espressione. Dice, p. es., che gli apostoli « furono pienamente istruiti sui misteri » e « conobbero i misteri perfettamente » (q. 1, a. 7, ad 3). Con *mysterium* di solito indica l'Incarnazione del Verbo: parla del «mysterium incarnationis» nella
q. i, a. 6, ad i; e, nello stesso contesto, lo distingue dall' *occultum* della divinità », dalla *«maestà* della divinità» (q. 1, a. 8), con cui denomina il mistero di Dio. Nella q. 2, a. 7 *mysterium* torna ben sette volte in riferimento a Cristo: mistero dell'Incarnazione e della passione di Cristo. Vi si cita anche un passo di S. Agostino in cui si parla del «mistero del regno di Dio ». — Nell'a. 8 si trova tre volte menzionato il «mistero di Cristo». Ivi però si parla per due volte di «mistero della Trinità », come pure si parla di «misteri divini ». Nella q. 3, a. 1, arg. 2, riportando un passo della lettera agli *Efesini,* parla anche del mistero del Vangelo. Egli poi esprime la trascendenza del mistero di Dio facendo leva, non sul concetto di soprannaturale, bensì sul rapporto di identità tra oggetto creduto e realtà veduta in patria. Nell'a. 7 della q. 1, esplicitando il contenuto della fede nella provvidenza, accenna a tutte le cose «che vengono elargite da Dio agli uomini nel tempo per la loro salvezza ».
Di grande interesse sono i passi in cui S. Tommaso sintetizza il contenuto della fede, ciò a cui il credente aderisce. Da essi risulta che la rivelazione può essere concepita come l'atto Con cui Dio manifesta all'uomo il suo fine ultimo e la via per raggiungerlo. Dio istruisce l'uomo sui misteri della vita futura e gli indica nel Cristo la via della salvezza. Inoltre risulta che la fede è in strettissimo rapporto con la visione beatifica, da cui differisce solo nel modo: la fede è anticipazione della visione di Dio, alla quale tende come a suo compimento e premio.
L'oggetto della fede pertanto è la realtà integrale della salvezza. Ciò che ne costituisce il contenuto essenziale è la *realtà,* la cui visione costituirà la beatitudine eterna. Ad essa è subordinato il *mezzo storico* di realizzazione, cioè le realtà che ci introdurranno alla vita eterna. Si ritrova qui l'essenza della distinzione tra teologia (Trinità: Dio stesso nel suo mistero necessario), ed economia: « tutte le cose elargite da Dio agli uomini nel tempo e che sono il mezzo per arrivare alla beatitudine » (q. 1, a. 7) (Dio nel suo mistero libero: Cristo, Chiesa, sacramenti, escatologia). Si ritrova qui anche lo schema trinitario-salvifico del simbolo: Dio-creazione redenzione-restaurazione.

## VI

## La funzione della Chiesa riguardo alla rivelazione.

11 — L'autorità infallibile della Chiesa non entra nel motivo essenziale della fede teologica. Crediamo ciò che la Chiesa insegna, ma perchè è stato rivelato da Dio. La Chiesa è regola della fede, non motivo. Essa non è la fonte della rivelazione, ma la norma sicura, su cui va verificata e rettificata la fede nei suoi valori oggettivi, ossia nelle verità credute; garantisce la consonanza delle nostre credenze con la dottrina di Cristo e degli apostoli.
La proposizione infallibile della verità da parte della Chiesa, anche se normalmente richiesta, non è condizione essenziale dell'atto di fede. Prima della definizione dogmatica o fuori della Chiesa, la personale certezza che una verità è rivelata da Dio o connessa col dato rivelato, obbliga a credere.

In tale caso la verità sarà creduta con un atto di fede divina, che, però non ancora può dirsi di fede divino-cattolica. Solo la certezza pubblica (quella garantita da una definizione della Chiesa docente) rappresenta per tutti i credenti la norma obbligatoria ed infallibile della fede (cfr. Enciclop. Cattol., V. col. 108).
Il Concilio Vaticano I ha sintetizzato in modo chiaro la duplice funzione che la Chiesa esercita nei riguardi della rivelazione. Essa deve custodirla fedelmente, proteggendola dalle adulterazioni (e fideliter custodiendum »), e promulgarla in maniera infallibile (e infallibiliter promulgandum »).
12 — La Chiesa custodisce la sua rivelazione, non come una cassaforte custodisce un lingotto d'oro, o come il museo conserva un quadro, ma come l'intelligenza contiene le idee e il cuore l'amore, cioè come una realtà vivente che non si conserva se non sviluppandosi e che nella crescita non perde la sua identità.
Nella rivelazione infatti è Dio che confida i misteri della sua vita agli uomini suoi amici. Non vi chiamerò più servi ma amici, perchè tutto ciò che ho udito dal Padre ve l' ho manifestato » (Gv. 15, 15). Anche se essa storicamente sembra situarsi nel passato, è invece una realtà sempre attuale, contemporanea ad ogni uomo che ne cerca il significato assoluto. Questa contemporaneità non deriva alla rivelazione da successivi arricchimenti che ne modifichino il contenuto oggettivo, ma dal fatto che essa è presente nella coscienza viva della Chiesa che la mette a contatto di ogni uomo.
Cristo confidò alla coscienza della sua Chiesa il contenuto della sua rivelazione e le diede la facoltà di riconoscerlo e giudicarlo infallibilmente. Custode vivente della parola di Dio, la Chiesa è dotata della capacità di prenderne coscienza, di formularla, di esprimerla, sentirla con una freschezza sempre nuova, esplicitando con una progressiva penetrazione ciò che non era ancora distintamente percepito (cfr. LIÉGÉ, in Iniziazione teologica, vol. I, Brescia, 193, p. 22).
Le verità rivelate che la Chiesa approfondisce sono contenute nella S. Scrittura e nella Tradizione (DENZ.-S., 1501).
13 — Poichè tutta la rivelazione è stata confidata alla Chiesa, ad essa compete il dovere di interpretarla alla luce della sua comunione vivente col Cristo.
Il mistero di Dio è inesauribilmente Conoscibile e l'intelligenza dell'uomo, pur elevata all'ordine della grazia, resta profondamente insoddisfatta fin quando non è perfezionata dalla comprensione intima delle realtà conosciute La stessa rivelazione è stata confidata all'uomo in quanto essere intelligente. Egli deve perciò accoglierla, farne oggetto di studio e di meditazione, sforzandosi di comprenderla Perciò la fede è assenso e ricerca insieme ( cum assensu cogitare », q. 2, a. 1). Dalla vitalità stessa della fede scaturisce la necessità di penetrare, capire, precisare il contenuto della parola di Dio. Questa ricerca durerà fino alla pienezza della rivelazione celeste e si effettua nella Chiesa e con la Chiesa, sorretta dall'assistenza infallibile dello Spirito Santo.
Questo approfondimento si effettua attraverso una presa di coscienza sempre più esplicita, da parte della Chiesa e dei suoi fedeli, delle inesauribili virtualità della rivelazione ed è garantito e diretto da una divina assistenza. E ciò che vien detto *sviluppo dogmatico,* ma sarebbe meglio denominarlo *progresso nella conoscenza del dogma,* giacché nulla aggiunge alla fede, ma solo interiorizza sempre più nella coscienza della Chiesa la parola di Dio.
Indubbiamente per annunziare la parola, la Chiesa deve definirne, in termini precisi ed inequivocabili il contenuto, svilupparne la virtualità, spiegarne il significato, armonizzare le singole verità, applicare alla vita le norme capaci di dirigere la condotta sulla via di Dio. Ciò non significa che essa fa aumentare il contenuto della rivelazione. In questo lavoro la Chiesa utilizza tutti gli apporti dell'intelligenza umana (non trascura lo studio degli storici, dei filologi, dei teologi, ecc.); anzi, spesso questa più esplicita conoscenza è occasionata dalla lotta degli avversari

e dal bisogno di difendere la verità dagli errori.
La via attraverso la quale si perviene a questo approfondimento è duplice: quella logico-discorsivo del ragionamento teologico, che è la via classica attraverso la qua1e si effettua l'ep1icitazione del dogma; quella del *sensus fidei,* frutto di un potere conoscitivo superiore, che si svolge attraverso una penetrazione più vitale del rivelato. Questa seconda via, nella sua fase conclusiva, sfocia nella prima. In considerazione della sua grande importanza nella vita dei fedeli, è opportuno fissarne alcuni elementi.
Il *sensus fidei* è diffuso nella comunità cristiana, in quanto in essa vive il Cristo che la fa partecipe della sua conoscenza. Esso è « un generale orientamento esistente nella Chiesa e in ogni suo membro - a misura della fedeltà allo Spirito Santo -, verso la verità percepita distinta dall'errore, condivisa prima ancora di ogni dimostrazione apologetica ed elaborazione dottrinale. Nella sua espressione collettiva è il *sensus Ecclesiae,* il sentimento e il pensiero della Chiesa universale, come comunità, che nel suo insieme conosce e capisce la verità che conserva e vive. Esso è anche nei fedeli, in armonia esplicita o implicita, consapevole o inconsapevole, col magistero ecclesiastico, e si chiama allora *sensus fidelium.* In ogni caso, quando è autentico, nasce dalla fede sotto l'azione dello Spirito Santo. Non è — e non può essere — autonomo, incerto, fluttuante, ma si conforma al magistero vivo della Chiesa, da cui tutti dipendono: i fedeli nella loro adesione alla verità, i teologi nel loro studio, i singoli pastori e maestri nel loro insegnamento » (SPIAZZI R., *Itinerario al Credo,* Brescia, 1959, p. 87; cfr. BALIC C., « Il senso cristiano e il progresso del dogma », in *Gregorianum,* 1952, pp. 106-134).
L'approfondimento della rivelazione nella Chiesa si svolge secondo una triplice linea convergente: *dogmatica,* quando sfocia in una definizione solenne; *teologica,* fatta di penetrazione e di indagine scientifica del rivelato; *spirituale e mistica,* di esperienza vissuta, che fa giudicare le meraviglie di Dio per via di una sublime connaturalità connessa con l'azione del dono della sapienza (q. 45, a. 2).
14 — Il momento culminante di questa penetrazione si ha nella definizione dogmatica, quando il magistero della Chiesa garantisce, con autorità infallibile, la rivelazione di un mistero, o delle verità religiose naturali che Dio ha rivelato.
*Le proprietà fondamentali dei dogmi* sono *l'oggettività* e *l'immutabilità.* Essi hanno un valore reale; conducono alla conoscenza vera, anche se solo parziale della verità rivelata; sono enunciati intellettuali proposti all'assenso dell'intelligenza dei fedeli ed esprimono, su un piano di analogia, la realtà divina.
E vero che a causa dell' infermità del linguaggio umano, i dogmi trasmettono in forma infinitamente limitata la ineffabile verità divina, tuttavia «connotano » veramente tale realtà, ad essa conducono, conformano, assimilano lo spirito umano (LABOURDETTE M., « La théologie, intelligence de la foi », in *Revue Thomiste,* 1946, pp. 15-16). La realtà divina è resa presente allo spirito umano dalle formule rivelate e definite, senza di cui quella realtà resterebbe del tutto sconosciuta; solo attraverso di esse noi abbiamo la possibilità di conoscere Dio in se stesso e Dio presente vitalmente all'anima nostra.
Altra proprietà dei dogmi è *l'analogicità* o, come altri preferisce, la relatività. Nonostante che le formule dogmatiche abbiano questo valore assoluto di verità, esse restano inadeguate e relative, perchè non esprimono in modo adeguato la realtà divina. Possono essere perciò migliorate e perfezionate (cfr. PIO XII, Humani Generis », DENZ.-S., 3883; BONIFAZI D., *L' immutabilità e relatività del dogma secondo la teologia contemporanea,* Roma, 1959).

## La credibilità del rivelato.

15 — Le verità contenute nella rivelazione e viventi nella Chiesa trascendono in maniera assoluta la capacità naturale di ogni intelligenza. La loro accettazione è però presentata come unica condizione di salvezza: «Chi crederà sarà salvo, chi non crederà sarà condannato » (Mc. 12, 30). E d'altro lato l'uomo non deve rinnegare la sua razionalità in questa accettazione. Non potendo verificare la veridicità intrinseca del rivelato, dovendo accettano senza alcun tentennamento, *è* necessario che lo spirito umano comprenda la ragionevolezza e l'obbligatorietà della fede, e non emetta in modo arbitrario, temerario, consuetudinario, questo atto sublime. La credibilità è l'insieme delle prove attraverso le quali è garantita l'origine divina del rivelato.
La *credibilità* è una proprietà della rivelazione. Non va confusa con la *credentità* in generale, che è il riconoscimento teorico dell'obbligo universale di credere la verità rivelata; a cui segue il giudizio pratico di credentità in particolare, cioè l'affermazione del dovere che ho di ascoltare, in questo momento, quanto Dio mi dice, perchè ne dipende la mia salvezza. Questo ultimo giudizio trascende la sfera della razionalità: appartiene esclusivamente a quella dell'atto di fede soprannaturale. Neppure va confusa con i *preamboli della fede,* che sono i presupposti di ogni dialogo dell'uomo con Dio: l'esistenza di un Dio personale; creazione, con cui Dio pone l'uomo ed entra in contatto con lui; la possibilità di un incontro con Dio e di una rivelazione di Dio all'uomo; l'immortalità dell'anima; la vita ultraterrena, ecc. Per accogliere Dio nella fede è necessario sapere che egli esiste, e conoscere le ragioni che ci permettono di affermare che Dio ci parla.
La credibilità non dimostra il cristianesimo e le verità di fede. Garantisce soltanto che il rivelato, poichè ha origine divina, merita la fiducia che esige da noi, può e deve essere creduto. Prepara l'atto di fede, non lo costituisce; giacché si basa sui fatti connessi con la dottrina, ma distinti da essa, che pertanto resta in se stessa inevidente. « Tra coloro che vedono lo stesso miracolo e ascoltano la stessa predicazione, alcuni credono, altri no » (q. 6, a. 1), altro è infatti ciò che si vede, altro ciò che si crede (cfr. q. 178 *De Pot.,* q. 6, aa. 3, 9).
La credibilità *è* una *conditio sine qua non* della ragionevolezza dell'atto di fede; che, se non fosse preceduto da una certezza almeno morale dell'origine divina delle verità cui il credente è chiamato ad aderire, non sarebbe un atto morale e ripugnerebbe alla natura ragionevole dell'uomo. La conoscenza dubbia o solo probabile dell'origine divina dei cristianesimo obbliga ad un'ulteriore ricerca, non ancora alla fede. L'assenso di fede diventa soggettivamente obbligatorio solo se è preceduto dalla certezza razionale dell'origine soprannaturale della religione rivelata (cfr. DENZ.-S., 2120, 2754 s., 2778). La Chiesa ha perciò difeso costantemente la insostituibilità del giudizio di credibilità e la natura dei motivi che lo determinano. Ha proclamato l'insufficienza delle prove arazionali o irrazionali che non possono determinare una conoscenza razionalmente certa. Si è opposta a coloro che, nella determinazione di questo giudizio, assegnano un compito esclusivo alla grazia di Dio. Non ha però escluso che, nel maturare del giudizio di credibilità, possa intervenire direttamente Dio ad illuminare le anime con la sua grazia, e possano influire alcuni fattori affettivi, che accrescano la forza degli argomenti di ragione e dispongano più efficacemente il soggetto all'atto di fede.

## VIII

## La fede è una forma di conoscenza.

17 — *Il magistero della Chiesa* ha affermato e difeso il carattere conoscitivo della fede. Per esso la fede non è un vago senso religioso (DENZ.- S., 3477 ss.); è principio soprannaturale di conoscenza (DENZ.-S., 3008, 3015, 3035) distinto dalla conoscenza naturale (DENZ.-S., 2829, 3032); non è assenso cieco nè contrario alla ragione, ma trascendente il piano razionale; non è causato da argomenti razionali (DENZ.-S., 2754, 2845, 3033, 3225, 3035). E un assenso certo, infallibile, immutabile, in forza del suo motivo: l'autorità di Dio rivelante (DENZ.-S., 3020, 3031, 3036, 3341, 3425, 3484, 3542).

Anche la *S. Scrittura* insinua la stessa verità. Per quanto sia necessario esser cauti nel citarla, non mancano in essa dei contesti dai quali risulta chiaro il carattere essenzialmente intellettuale dell'atto di fede. Per fermarci al nuovo Testamento, si rifletta su Gv. 6, 21; 8, 46; 5, 46; 10, 37 s.; Lc 1, 20, 46. Ivi il sostantivo *fede* o il verbo *credere* non possono avere altro senso che quello di convinzione intellettuale. Una fede fiduciale, senza un minimo di contenuto intellettivo, sarebbe un controsenso. Come è possibile abbandonarsi completamente a Dio e al Figlio suo, Gesù, senza conoscere chi essi sono, che cosa attendono da noi e ciò che promettono?

É soprattutto però *il pensiero teologico tomista* che ha sottolineato fortemente il carattere conoscitivo della fede. Con la fede partecipiamo alla conoscenza che Dio ha di se stesso, all'attività con cui Dio dice il Verbo e nel Verbo conosce tutte le cose. Essa è cc come un sigillo impresso nella mente umana dalla Prima Verità» *(In Boét. De Trinitate,* q. 1, a. 1, ad 4); «la fede è una cognizione, perchè 1' intelletto è determinato dalla fede ad aderire ad un oggetto conoscibile. Ma questa adesione a una [verità] determinata non è causata dalla visione di colui che crede, bensì dalla visione di colui al quale si crede» (I, q. 12, a. 13, ad 3).

Questa partecipazione eleva e nobilita 1' intelligenza umana, e non le ripugna. L'intelligenza, in forza della sua potenzialità obedienziale, può sottostare all'azione di Dio e intendere, su un piano di analogia, la parola con cui Dio ammaestra l'uomo.

Sebbene la conoscenza della fede sia sublime per l'oggetto che la specifica, è imperfettissima in quanto operazione intellettiva, giacché l'intelletto non comprende le verità che credendo tiene per vere ( nella conoscenza che si ha per fede l'operazione intellettuale è imperfettissima da parte dell' intelletto » — *3 Cont. Gent.,* c. 40). Non si tratta però di conoscenza erronea o dubbiosa, bensì di conoscenza certissima che è sulla linea della visione del paradiso (cfr. I, q. 12, a. 13, ad 1). La fede tende alla vita eterna, alla visione di Dio, non solo perchè la merita, ma anche perchè l'inizia. In cielo conosceremo perfettamente le identiche realtà che ora conosciamo per fede.

La fede è infine una conoscenza che rende omaggio a Dio, in quanto l'uomo crede unicamente perchè accetta Dio per maestro di verità e sulla sua parola aderisce a ciò che non vede, e da lui si lascia guidare verso mete che non comprende (cfr. *Ebr.* 11, 8-10). E un omaggio-sacrificio, perchè l'uomo rinunzia all'autonomia della sua ragione e ne supera le esigenze di evidenza razionale per entrare decisamente nel mondo misterioso di Dio invisibile.

18 — *L'atto di fede è un giudizio* (q. 2, a. 1). Comporta una presa di possesso della verità e la conoscenza con l'affermazione dell'identità tra il soggetto e il predicato di una proposizione: Dio è Uno e Trino; Gesù è il Figlio di Dio. Il credente dice: *«Amen,* è così: conosco come vero e dichiaro tale il contenuto del *Credo* ». E un giudizio immediato, diretto, che non dipende nè dalla ricerca intellettuale che ha preceduto la conoscenza certa del dovere di credere, nè dallo studio delle singole verità o degli elementi di cui esso si compone. L'approfondimento del rivelato, a cui il credente perviene sotto l'azione della grazia, implica proprio una più luminosa affermazione di questa identità.

Nonostante alcune affinità, esso differisce radicalmente da tutte le altre forme di giudizio. Ha affinità con la conoscenza dei primi principi e con il giudizio scientifico, perchè, come questi,

implica affermazione di una verità; da essi però si differenzia, perchè implica una «tendenza» all'evidenza, mentre essi « si basano » sull'evidenza (cfr. *I,* q. 12, a. 13, ad 3). Ha una certa affinità anche con il dubbio e l'opinione, perché anche in essi c'è un giudizio non basato sull'evidenza intrinseca delle verità; da essi però differisce profondamente, perchè comporta una affermazione di verità che essi escludono.

*Fu un giudizio tendente all'evidenza.* Se riflettiamo sulle varie forme di conoscenza umana, vediamo come la fede si differenzi decisamente da ognuna di esse. C'è prima di tutto la conoscenza di intuizione dei primi principi: è sufficiente apprendere i termini del giudizio con il quale sono enunciati per determinare un assenso certissimo.

Nel giudizio scientifico c'è un assenso motivato dall'evidenza, a cui si perviene attraverso la ricerca, che perciò termina quando la verità è stata conosciuta in modo evidente.

Nel dubbio e nell'opinione si ha una ricerca che, non pervenendo all'evidenza, non termina in un assenso, ma permane nell' incertezza.

Nella fede invece c'è un assenso saldissimo. Esso però non è causato dalla ricerca, bensì dalla testimonianza di Dio e dalla volontà mossa dalla grazia. Non è motivato dall'evidenza, e perciò non può essere separato dalla ricerca, che terminerà soltanto quando, in cielo, le verità da credute diventeranno evidenti[547]. Questa ricerca differisce diametralmente da quella del dubbioso, il quale indaga non sull'evidenza della verità, ma sulla verità stessa. S. Tommaso pone in rilievo quest'aspetto fondamentale della psicologia della fede: « Nella conoscenza della fede il desiderio dell'uomo resta inappagato. La fede è infatti una conoscenza imperfetta: si credono verità non evidenti, perciò rimane nell'animo del credente la tendenza a vedere perfettamente la verità che crede e a conseguire ciò per cui si può essere introdotti a questa verità» *(Compendium Theologiae,* II, c. 1). «La conoscenza della fede non appaga il desiderio, bensì lo acuisce, giacché ognuno desidera vedere le cose che crede» *(3 Cont. Gent.,* c. 40). Il credente ha una profonda nostalgia del cielo, è un assetato di luce, poichè «la fede causa il desiderio della verità creduta» *(In Ioan.,* c. 4, lect. 5).

To fede perciò non paralizza l'attività della intelligenza umama la potenzia; dischiude alla mente orizzonti sconfinati e sprona a fissare sempre più lo sguardo nei misteri di Dio. L'atteggiamento più coerente del fedele, però, non è nè quello del l'agnostico, nè quello di chi si ritiene già in possesso di tutta la verità; bensì quello del ricercatore perenne, non della verità che già possiede, mai della sua piena luce.

19 — *La mediazione concettuale nella conoscenza di fede.* Come nelle altre conoscenze, anche nella fede affermiamo la realtà attraverso la mediazione concettuale, la quale, durante la vita, costituisce l'unico mezzo per conoscere Dio. Si badi però che «l'atto del credente non termina all'enunciato, ma alla realtà; formiamo infatti degli enunciati soltanto per raggiungere la conoscenza delle cose, sia nel campo della scienza che in quello della fede » (q. 1, a. 2, ad 2). Nel caso attuale la *res* affermata è Dio, conosciuto come egli conosce se stesso. La fede infusa fa sì che Dio sia veramente il termine della conoscenza. *L'enunziabile,* cioè gli articoli del Simbolo sono però, *ex parte nostra,* l'oggetto nel quale la realtà divina si esprime. I concetti della fede sono formati dall'uomo con elementi che provengono da Dio, da lui espressi in linguaggio umano, e compendiati in formule (dogmi) dal magistero infallibile della Chiesa, che ne cura l'interpretazione.

«È una illusione voler eludere la conoscenza concettuale di Dio per mezzo della fede che ricorre alle formule rivelate, per pretendere di attingere la realtà divina direttamente in se stessa per

[547]In fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo» *(De Verit..,* q. 14, a. 1 ); "proprium est credentis ut cum assensu cogitet» (II-II, q. 2, a. 1).

mezzo della conoscenza mistica. In realtà la conoscenza mistica suppone la conoscenza concettuale della fede teologica come una condizione necessaria del suo esercizio» (LABOURDETTE M., *Le péché originel et les origines de 1' homme,* Parigi, 1953, p. 12). Attraverso i concetti, il fedele, illuminato e diretto dallo Spirito Santo, tende con tutto il suo slancio alla realtà divina, al suo possesso sperimentale e vitale; però la fede, nella sua natura più profonda, resta sempre un assenso intellettuale, non un incontro intuitivo con Dio in Cristo. Oggetto dell'atto di fede non è direttamente la realtà del mistero, ma questa realtà in quanto presente nell' intelligenza per mezzo delle affermazioni dottrinali.

20 — *La certezza è una proprietà della fede* (*In loan.,* c. 4, lect. 5). Tutto ciò che la fede considera è assolutamente vero, perché in tanto la fede può considerare una verità in quanto questa è rivelata da Dio, garantita dalla veracità di Dio. Non è possibile che un autentico atto di fede teologale abbia per oggetto un enunciato falso (q. 1, a. 3).

Ciò non esclude che nello spirito del credente si mescolino alle verità credute concezioni umane ed erronee. Non è però la fede che gli fa affermare queste inesattezze, bensì qualcosa che si riduce a una semplice credulità umana.

La certezza di fede è fermissima, perché viene da Dio, «la fede ha la certezza per il lume divinamente infuso» *(Inloan.,* c. 4, lect. 5). Nello stesso tempo però è precaria, perché si radica imperfettamente nell' intelligenza umana. È autonoma, perchè non dipende dai ragionamenti che precedono l'atto di fede e dalla certezza della credibilità. E superiore a tutte le certezze umane, perché ha per fondamento la veridicità divina: «innititur rationi divinae...» (ibid.).

Il fondamento di tale certezza non consiste nella possibilità di verifica da parte dell'uomo, bensì nella *testimonianza* di Dio rivelante. Affermazione di verità inevidenti, la fede suppone essenzialmente un testimone che affermi l'esistenza e garantisca la veridicità di quanto è affermato. La testimonianza su cui la fede si fonda non è solo quella esterna proveniente da colui che annunzia il messaggio, bensì, e prevalentemente, quella che Dio attua nello spirito del credente. Senza di essa la testimonianza esteriore sarebbe inefficace e vana ed essa è simultanea all'affermazione della verità da parte del credente. « La fede, in quanto lume interiore che induce all'assenso, proviene da Dio» (*In Boët. De Trinitate,* q. 3, a. 1, ad 4). Per credere occorre una comunicazione attuale, personale della luce di Dio. Dio Uno-Trino è non solo oggetto della fede del credente, ma anche il suo motivo. In questo senso si afferma che il motivo della fede è creduto insieme ai misteri, *concreditur mysteriis.* Con un solo e medesimo atto il credente crede a Dio che rivela e Dio rivelato, così come con un solo atto visivo scorgiamo la luce e le realtà da essa manifestate.

## IX

### L'assenso di fede è imperato dalla volontà.

21 — La fede è un atto conoscitivo e libero insieme: dipende nel suo esistere e nel suo sviluppo dalla volontà. E questa la dottrina costantemente affermata dal magistero della Chiesa. Tra gli elementi essenziali dell'atto di fede il Concilio di Orange enumera il *pius credulitatis affectus* e cioè la mozione della volontà, che, sotto l'impulso dello Spirito Santo, si volge dall' incredulità alla fede, dall'empietà alla pietà (DENZ.- S., 375, 377). A sua volta il Concilio Vaticano I descrive l'atto di fede: «Un ossequio pieno dell'intelligenza e della volontà a Dio che rivela (DENZ.-S., 3008»; «nella fede l'uomo obbedisce liberamente a Dio, mediante il consenso e la cooperazione dati alla grazia, a cui potrebbe resistere» (DENZ.-S., 3010); «Sia scomunicato chi dice che l'assenso della

fede cristiana non è libero, ma prodotto necessariamente dalle prove della ragione umana» (DENZ.-S., 3035).

Col suo linguaggio più vitale e meno formalizzato, la S. Scrittura afferma l'influsso della volontà nella fede, là dove sottolinea la responsabilità degli uomini verso il messaggio divino. Così, p. es., il Signore redarguisce i farisei: « Se non volete credere a me, credete alle mie opere » (Gv. 10, 38)*;* « Se io dico la verità, perchè non mi volete credere? » (Gv. 8, 46).

La libera cooperazione dell'uomo è un requisito essenziale per 1' infusione della fede. Secondo S. Giovanni l'attrattiva che il Padre esercita (6, 44) si compie quando l'uomo con animo aperto, accetta che Dio gli parli (6, 45): ogni uomo può lasciarsi attrarre dal Padre (« ognuno che ascolta.... » 5, 24). I Giudei increduli sono pienamente responsabili della loro incredulità: hanno preferito le tenebre alla luce, la stima degli uomini a quella di Dio (3, 19; 14. 43*);* non hanno *voluto* venire a Gesù (5, 40*;* cfr. 8, 44); nessuna attenuante hanno per la loro incredulità (15, 22, 24) che è peccato (16, 9).

La non accettazione della fede è inescusabile. Ciò può avvenire solo se si suppone che la decisione della volontà è possibile; p. es., chi crede nel Figlio ha la vita eterna (3, 36; cfr. 3, 15; 6, 40-47); se tu credi, vedrai la gloria di Dio (11, 60); chi crede in me, non resterà nelle tenebre (12, 46); ecc. (cfr. 6, 35; 11, 25; 14, 12; 3, 18).

S. Tommaso ha espresso in formule inequivocabili la stessa dottrina. « La fede non si stabilisce nell'intelletto che sotto l'impero della volontà: da ciò risulta che quest'atto della volontà, accidentale in rapporto all'intelletto, è tuttavia essenziale per la fede» *(De Verit.,* q. 15, a. 1.). Nella conoscenza della fede la volontà è predominante; l'intelletto infatti assente mediante la fede alle verità che sono proposte, perchè *vuole* assentire, non perchè è necessitato dall'evidenza della verità» *(3 Cont. Gent.,* c. 40). «La virtù della fede non ha la funzione di muovere direttamente l'intelletto ad assentire alle verità rivelate, ma di disporlo a seguire docilmente la mozione della volontà. La fede, infatti, si radica nell'intelligenza, considerata però formalmente in quanto è soggetta all'impero della volontà» *(De Verit.,* q. 14, a. 4), «La fede non passa all'atto direttamente, ma solo sotto 1' impulso della volontà attratta dalla Prima Verità che è anche Bene Supremo» (cfr. q. 1, a. 6, ad 3; *De Verit.,* q. 14, a. 2).

22 — *La volontà prepara alla fede.* — La percezione dei valori etici e religiosi suppone un complesso di disposizioni spirituali ( Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei»: ARIST., *3 Ethic.,* c. 7; cfr. I-II, q. 8, a. 2) e una rettificazione dello spirito, che sono frutto di un costante impegno di volontà. Queste disposizioni non sono causa dell'affermazione o della percezione (è sempre l'intelligenza che apprende), ma la condizionano; non creano l'oggetto, ma permettono o impediscono di ben conoscerlo. In più la fede è un dovere; e la percezione del dovere di credere, come di tutti i doveri, esige da parte dell'uomo un'attitudine volontaria di lealtà, fedeltà, purificazione. Quest'azione rettificante della volontà non dura soltanto fino alla conversione e all'accettazione della fede, ma sempre. E la volontà che conserva nell'anima il clima necessario alla fede: un clima di dirittura, purezza, umiltà, pietà, generosità, grazie al quale la fede si radica e si sviluppa. In un piano di contrasto si constata che la stessa volontà fomenta il clima di menzogna, di impurità, di egoismo, di tiepidezza, di orgoglio, che affievolisce la fede fino a farla sparire del tutto (cfr. q. 4, a. 7).

23 — *La volontà interviene nell'essenza stessa dell'atto di fede.*

L'influsso dell'affettività sulla conoscenza è molteplice. La ricerca della verità è sempre sostenuta dalla volontà che concentra l'attenzione su un oggetto piuttosto che su un altro e spinge 1' intelligenza a considerarlo. L'amore per la verità costituisce un valido potenziamento dello slancio

connaturale dell'intelligenza verso il vero. L'amore ha il potere di creare un interesse particolare a favore dell'oggetto amato (I-II, q. 28, a. 2), e perciò perfeziona la facoltà conoscitiva (Si ricordi la dottrina dell' influsso della connaturalità affettiva nel processo conoscitivo).
Nell'affermazione delle verità morali, la volontà deve intervenire non solo per applicare l' intelligenza, ma anche per disporre lo spirito ad affermare la verità proposta. La pratica del bene e la conoscenza sperimentale della virtù aggiungono al giudizio speculativo, in materia morale, un potere di discernimento diretto e spontaneo: è la conoscenza per connaturalità (II-II, q. 45, a. 3).
Nell'affermazione delle verità religiose di ordine naturale la volontà e le buone disposizioni morali hanno la funzione di permettere e facilitare l'esercizio normale dell'intelletto, per percepire l'intimo valore delle dimostrazioni razionali.
Nell'affermazione delle verità soprannaturali, la situazione è completamente differente. La verità, oggetto di fede, è misteriosa, ha come caratteristica essenziale i' in evidenza; in quanto tale, l'intelligenza non può mai conoscerla, se non interviene una forza che la spinge dal di fuori e ne sostiene l'adesione per tutto il tempo che questa perdura. La volontà, nel caso dell'atto di fede, interviene in modo diverso da tutti i casi precedenti; entra direttamente nella costituzione dell'atto, in quanto lo determina. Infatti l' intelletto conosce e assente al rivelato; però la volontà lo determina *causaliter* ad assentire. L'influsso della volontà è richiesto per il sussistere dell'atto di fede, non solo in quanto atto umano, ma anche in quanto atto intellettuale. I teologi perciò dicono che la fede è «formaliter in intellectu », ma «causaliter in voluntate ».
La ragione ultima di quest' intervento essenziale della volontà è la non evidenza del rivelato: l' intelletto assente non perchè vede, ma perchè è costretto dalla volontà ad assentire. Nel caso della fede viva, informata dalla carità, la volontà è indotta ad imperare l'assenso dall'attrazione che esercita su di essa il desiderio di raggiungere la perfezione e la felicità nel possesso di Dio. Dio è insieme Suprema Verità e Sommo Bene. Oggetto della fede non è da una parte una verità, dall'altra una beatitudine: ma una Persona che è insieme verità e beatitudine. « Oggetto proprio della fede è ciò che rende l'uomo beato» (q. 2, a. 5; q. 4, a. 2, ad 3).
Conclusione
24 — *Le fasi fondamentali del sorgere della fede nello spirito umano* possono essere così compendiate: una illuminazione soprannaturale dell'oggetto di fede proposto attraverso gli enunciati del messaggio: non c'è ancora adesione, ma semplice apprensione della verità proposta. L'oggetto di fede è conosciuto dall' intelligenza elevata da una grazia attuale, ma esso è solo proposto all'accettazione. Nella luce di questa presentazione della verità, una mozione di grazia scuote la volontà e le fa percepire la bontà e la convenienza di questa verità che postula l'affermazione dell'intelligenza, domanda una fede. La grazia suscita, se la volontà non si ribella, l'attrazione soprannaturale del desiderio, il *pius credulitatis affectus,* la volontà di credere.
Sotto l'influsso di questo primo amore la volontà determina l'intelligenza all'assenso, all'atto di fede propriamente detto, il quale viene emesso quando Dio infonde nell'anima *l'habitus* della fede teologale.
*L'affectus* soprannaturale in questione non è necessariamente un atto della virtù della carità; sussiste infatti anche nella fede informe che, per definizione, è quella di chi vive in peccato mortale, ma è un «quidam appetitus boni repromissi» *(De Verit.,* q. 14, a. 2, ad 10). La carità perfeziona la fede, ma non la costituisce (cfr. il magistrale articolo di LABOURDETTE M., « La vie théologale sélon St. Thomas: l'affection dans la foi », *Revue Thomiste,* 1960, pp. 364-380).
Questa fede informe però, che sussiste senza la grazia e la carità, non è il dono di Dio nella sua pienezza, e non giova per meritare la vita eterna. La vera fede in Dio è quella delle anime che godono della sua amicizia. « Che cosa è dunque credere in Cristo? », si domanda S. Agostino.

«Credendo amare, credendo prediligere, credendo andare verso di Lui, ed essere incorporati tra le sue membra. E questa dunque la fede che Dio vuole da noi.... Non una fede qualunque, ma la fede che opera nella carità» *(In Joann. Ev.,* tract. 29, 6).
25 — Quest'operare nella carità evidentemente non può escludere gli atti esterni. Ciò vale in particolare per la fede, la quale non ha soltanto il compito di orientare l'anima a Dio, ma anche quello di testimoniare l'adesione dei credenti al soprannaturale di fronte al mondo. Perciò dalla fede scaturisce necessariamente la professione esterna delle verità credute (cfr. q. 3). Credere e professare la fede sono atti di una stessa virtù: hanno lo stesso oggetto, lo stesso fine. Una fede la quale non fosse affatto professata, sarebbe per ciò stesso non autentica: non abbraccerebbe l'uomo in tutta la dimensione del suo essere. La professione della fede è ben più che l'enunciazione di formule: si attua infatti in un comportamento coerente, che non esclude la manifestazione esterna delle proprie convinzioni; ma soprattutto si concreta in un atteggiamento di coerenza, il quale si manifesta in tutti gli atti della vita (cfr. q. 12, a. 1, ad 2; q. 14, a. I, ad 1). La fede è un dono di Dio; ma è un dono destinato a trasformare tutta la condotta del credente, a inserirsi, direttamente o indirettamente, in tutte le manifestazioni della sua esistenza. É un dono che esige di essere comunicato e trasmesso, venendo così a costituire l'elemento primordiale dell'unità, cui è chiamato il popolo di Dio. Su questa esigenza di diffusione e di trasmissione della fede si fonda radicalmente ogni dovere di evangelizzazione e di apostolato.
P. DALMZIO MONGILLO O. P.

## LA SPERANZA
## (II–II. qq. 17–22)
## INTRODUZIONE

(1 –omissis)

### I
### La Speranza nelle opere dell'Aquinate.

2 — E stato detto e ripetuto che la speranza è la cenerentola delle virtù teologali. Basta prendere in mano un manuale di teologia morale per rendersene conto: il trattato che la riguarda viene svolto in poche pagine. — Potrebbe nascere il sospetto che questa situazione sia dovuta alle malefatte dei manualisti moderni, come in altri casi. Ma un'occhiata alla *Somma* ci rassicura in proposito: la speranza era già trattata in modo piuttosto sbrigativo anche ai tempi dell'Aquinate. S. Agostino stesso nel suo *Enchiridion de Fide, Spe et Caritate,* che nell'edizione dei Maurini abbraccia 122 capitoli, dedica alla nostra virtù i soli brevissimi cc. 114 e 115: una paginetta. Pietro Lombardo nelle *Sentenze* le aveva dedicato una sola distinzione (cfr. *3 Sent.,* d. 26), con cinque brevi capitoli. I maestri nei loro commenti non avevano incontrato problemi particolari da discutere; e quindi tutta la loro fatica si era ridotta a raccogliere sul tema le voci della tradizione. Stando alla cronologia delle sue opere, si direbbe che S. Tommaso verso la fine della vita abbia

sentito rimorso di questo trattamento inflitto alla speranza; poichè nel *Compendium Theologiae,* dedicato a Fra Reginaldo e lasciato incompiuto come la *Somma Teologica,* si era proposto di incentrare su questa virtù tutta la seconda parte dell'opera. Essa però rimase in tronco all'inizio del cap. 10. Tuttavia in questi primi nove capitoli riscontriamo tale ricchezza di considerazioni sul nostro tema, che si stenta a trovare nel piccolo trattato dell'opera principale.
Ma purtroppo il *Compendium Theologiae* tra gli stessi tornisti, in genere, subisce la stessa sorte toccata per il passato alla speranza. Vedremo in seguito come, prendendo ispirazione da quest'opera, si possano ampliare i temi della speranza.
3 — Altro testo quasi dimenticato sulla speranza è il capitolo 153 del *3 Cont. Gent.,* nel quale S. Tommaso spiega come questa virtù derivi dalla grazia. «Mediante la grazia l'uomo viene a concepire un tale amore verso Dio, secondo l'affetto della carità, da essere assicurato mediante la fede che egli gode di una predilezione da parte di Dio.... Segue perciò dal dono della grazia che l'uomo abbia speranza in Dio. — E da ciò risulta che, come la speranza prepara al vero amore di Dio, così viceversa dalla carità l'uomo viene confermato nella speranza ».
Il brano, bisogna confessarlo, non è dei più facili; perché in tutto il contesto il Dottore Angelico cerca di mantenere il concetto ristretto di *grazia gratum faciens,* applicandolo rigidamente alla sola carità (vedi sopra voi. XIII, *Introd.).* E allora non si capisce bene come la speranza possa radicalmente derivare dalla grazia. Non manca tuttavia l'argomento fondamentale in proposito: «Affinchè uno si orienti verso un dato fine, è necessario che lo concepisca e lo senta come possibile a conseguirsi: e tale è il sentimento della speranza. Ora, essendo l'uomo indirizzato all'ultimo fine della beatitudine [solo] mediante la grazia, è necessario che con la grazia venga impressa nella volontà umana la speranza di raggiungere la beatitudine ».
Nella *Somma Teologica* S. Tommaso presuppone tutto questo; ma se si vuole dare al trattato una sostanziale completezza, è necessario esplicitare certi presupposti. L' indole apologetica della *Summa Contra Gentiles* impediva di elaborare dei veri trattati sulle varie virtù. Perciò per trovare un primo abbozzo delle questioni che ci interessano nel presente volume dobbiamo risalire al *Commento alle Sentenze.* Il parallelismo non è proprio perfetto, come avremo modo di sottolineare nelle note al testo della *Somma;* però la coincidenza di troppi dati ci assicurano che l'Autore si è servito abbondantemente dell'opera giovanile: certo molto più di quanto non abbia fatto in altri trattati.
Il tema della speranza non è estraneo neppure alle *quaestiones disputatae;* ma ci si limita a pochi accenni; e quando si affronta direttamente, come nel *De Spe,* si restringe l'interesse a pochi problemi basilari: in tutto quattro articoli.
Occupa invece un posto più importante nelle opere esegetiche, specialmente nel commento alle epistole di S. Paolo e al *Libro dei Salmi.* Si tratta però di cenni sparsi, che è difficile raccogliere e organizzare. — Gli studiosi dell'Aquinate devono per questo un tributo di riconoscenza al P. S. Ramirez, che ha avuto il merito, oltre tutto, di collezionare i testi più importanti, ordinariamente trascurati nelle stesse monografie moderne (cfr. *La Esencia de la Esperanza Cristiana,* Salamanca, 1963, indices, p. 342).

## I

### Presupposti e integrazioni successive.

4 — Ma nella *Somma Teologica* il pensiero di S. Tommaso sulla speranza non si esaurisce nel piccolo trattato che ne porta il titolo. Preoccupato della sintesi generale della dottrina teologica,

l'Aquinate, per evitare infinite ripetizioni, ha dovuto ridursi all'essenziale nello svolgere i singoli argomenti, presupponendo o rimandando il resto al seguito dell'opera.
Per comodità dei nostri lettori ricorderemo che il *De Spe* presuppone specialmente il trattato sulle passioni, e in particolare la q. 40 della I-II. In essa si parla espressamente della passione della speranza, che non è una virtù neppure quando questo moto psicologico si produce nelle nostre facoltà superiori.
Molti autori moderni credono di poter passar sopra le considerazioni che l'Aquinate fa in proposito, per restringere la virtù della speranza al solo campo teologico; e parlano con la massima disinvoltura di una virtù umana della speranza. E questo un modo come un altro di confondere le idee; perchè rimane sempre vero che il senso di attesa fiduciosa verso ogni bene inferiore a Dio, perseguito indipendentemente dal suo aiuto, non è moralmente nè buono, nè cattivo: è un moto affettivo indifferente come ogni altra passione. Se poi esso è motivato da valori morali superiori, appartiene alle varie virtù secondo l'oggetto di cui si tratta. Tra queste virtù morali ci sono anche la magnanimità e la fiducia, che presentano un'arduità speciale nel bene perseguito; ma è sempre un abuso attribuire loro il nome di speranza.
Ma se il moto psicologico della speranza interessa tutte le virtù, interessa principalmente la virtù teologale omonima, la quale si esaurisce in un moto del genere, che però ha per oggetto Dio stesso. La soprannaturalità ditale oggetto ci mette in condizione di capire che lo stesso moto psicologico di chi lo persegue deve essere potenziato da un principio di ordine superiore: si prova così l'esigenza della divina grazia. Del resto è questa sostanzialmente la condizione di tutte le vere virtù: «Virtutes sunt quaedam derivationes gratiae» (III, q. 7, a. 2).

5 — Il trattato sulla grazia è quindi il presupposto immediato
della speranza (vedi I-II, qq. 109-114). Forse il Dottore Angelico avrebbe fatto meglio a insistere di più su questa dipendenza, perchè molti teologi successivi hanno così poco afferrato questo legame, da non riuscire a comprendere il suo pensiero a proposito dell'oggetto formale, ossia del motivo fondamentale della speranza, che è l'onnipotenza di Dio: «Il sommo bene, che è la beatitudine eterna, l'uomo non può conseguirla che mediante l'aiuto di Dio, espresso in quelle parole di S. Paolo: "Gratia Dei vita aeterna" (Rm 6, 23) ; perciò la speranza di raggiungere la vita eterna ha due oggetti: la vita eterna stessa, che uno spera [causa finale], e l'aiuto di Dio dal quale lo spera [causa efficiente].... Quindi l'oggetto formale della speranza è l'aiuto offerto dalla potenza e dalla pietà di Dio» *(De Spe,* a. 1).
« Il datore di Dio », scrive il P. S. Ramirez, « è Dio medesimo. Perchè nessuno dà ciò che non ha, e solo Dio possiede la divinità. E solo Dio è Dio, e non può esserlo nessun altro. Speriamo, quindi, da Dio solo il possesso di Dio» (op. cit., p. 97).
Ci sono dei teologi invece che non sanno attenersi rigorosamente alla formalità di ogni singola cosa e dei singoli concetti di cui trattano. Ma l'Aquinate era troppo buon ragionatore per dimenticare che la grazia si offre a noi specificamente come aiuto, e l'aiuto richiama il concetto di potenza da parte di colui che l'offre. E logico quindi che l'elargizione della grazia e della gloria, sulla quale si fonda la speranza, ci presenti la divinità sotto l'attributo dell'onnipotenza, capace di colmare ogni nostra miseria.
Che poi questo aiuto sia motivato dalla misericordia e dalla bontà divina non pregiudica l'aspetto formale immediato che esso richiama. Ad ogni modo l'onnipotenza non va concepita come un'energia fisica o meccanica. Il potere divino è il potere della causa prima che agisce per intelletto e volontà: potere della bontà infinita che tende a comunicarsi, e a vincere la miseria — o impotenza — delle sue creature.

6 — Ma torniamo al nostro argomento: dicevamo che il *De Spe* presuppone i trattati delle passioni e della grazia. Indirettamente presuppone addirittura il trattato *De Deo Uno,* dal quale veniamo a conoscere gli attributi divini. I legami con il *De beatitudine* (I-II, qq. 1-4) e il *De Fide* (qq. 1—16) sono così stretti da non avere bisogno di essere ricordati. La stessa osservazione vale per il *De Cantate;* ma con questa entriamo a parlare delle integrazioni successive, che l'Autore contava di apportare al suo breve trattato sulla speranza.
Giacché abbiamo accennato alla carità, vogliamo sottolineare il fatto che spesso l'integrazione avviene in pericopi che sembrano del tutto marginali. Tra gli effetti della speranza, p. es., di cui l'Autore non ha parlato in modo esplicito, va posta la gioia. La gioia spirituale va attribuita principalmente alla carità, e quindi egli ne parlerà trattando di questa virtù, mostrando le differenze tra la gioia prodotta dall'amore di Dio e quella causata dalla speranza (cfr. II-II, q. 28, a. 1, ad 3).
Talora queste integrazioni non sono esplicite, ma restano implicite, come nel caso della preghiera di domanda, che nella Somma è parte integrante della virtù di religione (II-II, q. 83), mentre nel Compendinm Theol. (II, cc. 3s.) viene considerata come esercizio abituale della speranza, senza che per questo sia lecito supporre un cambiamento nel pensiero dell'Autore, il quale era capace di vedere le cose in tutta la loro complessità, e quindi nei loro vari aspetti.
Nella Terza Parte bisognerà ricercare specialmente gli spunti cristologici, e non semplicemente per sapere se nel Cristo viatore ci fosse o meno formalmente questa virtù (cfr. III, q. 7, a. 4), come aveva già fatto Pietro Lombardo.
Anche l'escatologia presenta elementi importantissimi per la speranza; ma in proposito dobbiamo contentarci della congerie di passi tomistici, che costituisce il Supplementum. L'Autore era giunto con l'Opera alla q. 90 della III Parte, quando fu sorpreso dalla morte.
7 — Se poi alla speranza come tale vogliamo aggiungere i temi annessi del dono corrispondente e dei vizi contrari, allora il testo della Somma offre altri spunti e luoghi paralleli. Per quanto riguarda il dono del timore l'Autore stesso ci ricorderà che ha già parlato della passione del timore nella I-II, qq. 41- 44. Ne parlerà ancora in quanto questa passione si trasforma in vizio contrario alla virtù della fortezza (II-II, q. 12). Del dono invece si parlerà a proposito di Cristo, nel quale il teologo non può non riscontrare la pienezza dei doni (III, q. 7, a. 6).
A prima vista può meravigliare il fatto che S. Tommaso contrapponga la presunzione a due virtù diverse, cioè alla speranza e alla magnanimità (II-II, q. 130). Ma ciò va tenuto presente Per meglio precisare il suo pensiero a proposito della speranza; e mettere sull'avviso quei teologi che cedono alla tentazione di parlare di una virtù umana e naturale di speranza. Questa fiducia di ordine naturale, secondo l'Aquinate, va ricollegata più alla magnanimità che alla speranza (cfr. II-II, q. 129, a. 6).

## III

## Per un ampliamento dei temi della Speranza.

8 — In questi ultimi anni un grande conoscitore di S. Tommaso, il P. Santiago Ramirez, O. P., ha tracciato con mano maestra le linee essenziali di un'organica monografia tomistica sulla speranza, che noi abbiamo già citato. E quanto di meglio possiamo trovare sull'argomento tra gli autori moderni. Peccato che il venerando maestro si sia fermato all'essenziale, lasciando da parte persino il timor di Dio, così intimamente connesso con questa virtù. Discutendo però in profondità i problemi fondamentali, egli ha accennato a non pochi sviluppi impliciti nelle concise formule del

Dottore Angelico. Tra l'altro merita particolare attenzione quanto egli dice a proposito della speranza sociale o comunitaria (vedi II-II, q. 17, a. 3), che certi studiosi credono una scoperta dei nostri giorni, e che invece trova i suoi solidi fondamenti nella dottrina di S. Tommaso (RAMIREZ, op. cit., pp. 166-189).

Ma noi crediamo che per un ampliamento organico dei temi della speranza secondo il pensiero tomistico si debba riprendere la seconda parte del *Compendium Theologiae,* lasciata in tronco dal Maestro a causa della morte. Egli vede qui la speranza nelle prospettive immense della preghiera insegnataci da Cristo: « Poichè per la nostra salvezza oltre la fede si richiede la speranza, era opportuno che il nostro Salvatore, come è autore e consumatore della nostra fede con la rivelazione dei misteri celesti; così ci inducesse alla speranza viva lasciandoci la forma della nostra preghiera, mediante la quale la nostra speranza si aderge verso Dio soprattutto per il fatto che Dio stesso ci insegna quello che gli dobbiamo chiedere. Infatti egli non ci indurrebbe a chiedere, se non avesse il proposito di esaudirci; e nessuno domanda a un altro se non quello che spera da lui, e chiede precisamente ciò che spera. Perciò mentre egli ci insegna a chiedere a Dio, ci esorta a sperare in lui, e ci mostra quello che dobbiamo sperare da lui con l' indicarci quello che dobbiamo chiedere. Cosicché esaminando le domande contenute nella preghiera del Signore, mostreremo tutto ciò che può rientrare nella speranza cristiana, cioè in chi dobbiamo riporre la nostra speranza, per quali motivi, e quello che da lui dobbiamo sperare ». *(Comp. Theol.,* I, c. 3).

9 — Sul primo di questi tre argomenti fondamentali è facile ! allargare il discorso ricordando che oltre a sperare in Dio, al di sotto e in dipendenza da lui, possiamo e dobbiamo sperare nel patrocinio dei santi, in modo particolare in quello della SS. Vergine (cfr. II-II, q. 17, a. 4). Il motivo di questa fiducia risiede nella dottrina del corpo mistico e della comunione dei santi, come ricorda esplicitamente S. Tommaso (cfr.RAMIREZ, op. cit., p. 101). Senza dimenticare l'efficacia che per tale unione di carità deriva alla preghiera, scaturita dalla speranza collettiva *(Comp. Theol.,* II, c. 5).

Tra i motivi della speranza si dovrebbero illustrare ampiamente i benefici ricevuti da Dio e specialmente 1' incarnazione del Verbo e tutta l'opera della redenzione (cfr. III, q. 1, a. 2). Sarebbe stato certo interessante leggere nel *Compendio di Teologia* quello che l'Autore avrebbe detto a proposito della richiesta del pane quotidiano, in chiave di speranza. Ma anche un teologo mediocre potrà sempre rilevare in proposito che il « Pane soprasostanziale» che secondo i Padri starebbe ad indicare la Santissima Eucarestia, è il « pegno della futura gloria »: «futurae gloriae nobis pignus datur » (S. TOMMASO, *Officium* SS. *Corporis Eucharistici).* E quanto dire che, pur essendo tutti i sacramenti motivo secondario e pegno della nostra speranza, la SS. Eucarestia lo è per antonomasia (cfr. III, q. 79, a. 2).

Finalmente, illustrando il terzo argomento messo in programma, cioè « quello che da Dio dobbiamo sperare » il Dottore Angelico avrebbe avuto modo non solo di parlarci ancora una volta della beatitudine eterna, lasciandoci come ha fatto nel meraviglioso cap. 9 la suprema testimonianza delle aspirazioni della sua grande anima; ma avrebbe indicato la complessità dei mezzi necessari al raggiungimento di quel fine trascendente.

Quasi tutte queste prospettive di sviluppo si trovano accennate nel ricordato libro del P. Ramirez, che pure vorrebbe limitarsi all' *Essenza della Speranza Cristiana.* Ciò sta a dimostrare che basta rimeditare i testi del Dottore Angelico per vedere affiorare tutto 1' immenso panorama della speranza cristiana.

## La presunzione.

10 — Ampliando però i temi della speranza, bisognerebbe precisare meglio i peccati o vizi contrari della disperazione e della presunzione. Qui invece l'Aquinate e il suo ricordato discepolo si limitano proprio all'essenziale. Oggi specialmente si avverte la necessità di una migliore qualificazione morale di tutte le sfumature di questi sentimenti, che sono purtroppo assai comuni in mezzo ad una società impazzita per la perdita delle prospettive soprannaturali, e per la pretesa di crearsi cori le sue tecniche più raffinate impossibili surrogati. Negli stessi credenti le troppe comodità della vita tendono a produrre sentimenti di indifferenza e di insofferenza: indifferenza e insensibilità per i beni eterni, insofferenza per le amare delusioni che la vita riserva a chi non ha la visione costante e sicura di un fine ultraterreno da raggiungere.
D'altra parte la vita facile quotidiana abitua alla faciloneria anche in campo religioso e morale. Di qui la presunzione di salvarsi senza troppi incomodi, o di ottenere il perdono dei peccati, senza il vero proposito di sincera conversione.
E per tenere in equilibrio le anime sulle vie del bene non sarà mai abbastanza raccomandata 1' integrazione dei temi della speranza con quelli del timore. Il Dottore Angelico è maestro autorevole anche in questo: « Timor filialis et spes sibi invicem coherent et se invicem perficiunt» (q. 19, a. 9, ad 1).

11 — Mentre nelle anime che vivono ai margini della religione troviamo oggi un rigurgito di sentimenti in cui prevale il senso della disperazione, in quelle impegnate formalmente per il trionfo del regno di Dio predomina spesso il sentimento della presunzione. Nonostante i richiami l'eresia dell'azione continua a imperversare più o meno in tutti i continenti. Ebbene, alla sua radice, cioè alla base del cosiddetto americanismo, come notava Leone XIII, che si sentì in dovere di condannarlo, c'è in sostanza codesto atteggiamento spirituale (cfr. DENZ .-S., 3342-3346). Perciò non sarà inutile ricordare 1' insegnamento di S. Tommaso in proposito; tanto più che si è persino abusato del suo nome per accrescere la confusione. — S. Caterina da Siena, con altri maestri di ascetismo trova nella presunzione uno degli ostacoli principali al progresso spirituale delle anime, e l'origine frequente di tante misere defezioni *(Dial.,* cap. 49).
Questo vizio si avvantaggia della sua stessa apparenza di virtù, poichè non si oppone alla speranza per difetto, ma per eccesso: cosicché sembra una speranza a tutta prova (cfr. q. 21, a. 3). Inoltre ha avuto già per il passato l'incoraggiamento delle grandi eresie del pelagianesimo da un lato e del protestantesimo dall'altro. La prima considerava alla portata dell'uomo il conseguimento della vita eterna, facendo a meno dell'aiuto onnipotente di Dio. La seconda ha ceduto alla tentazione del fatalismo, che nega la saggezza e la complessità del piano di Dio, il quale non può prescindere dalla santità e dalla giustizia, affidandosi ciecamente a un preteso capriccio della divinità in proprio favore. Certi errori infettano l'ambiente in cui viviamo, e per passare dalla sfera dell'intelligenza a quella dell'azione, non hanno bisogno di scardinare l'abito della fede: certi motivi possono bastare «per modum actus» a giustificare atteggiamenti ingiustificabili.
Il Dottore Angelico riparlerà della presunzione a proposito delle virtù morali. mI atti prima ancora di essere un peccato contro la speranza, la presunzione è un atto contrario alla virtù della magnanimità, la quale consiste nel guidare con saggezza e moderazione la tendenza a gettarsi nelle imprese difficili (cfr. II-II, q. 130).
E una delle sottospecie della superbia, che si contrappone al settimo grado dell'umiltà (cfr.II-II, q.

164, a. 4, ad 4).
Nel descrivere codesto vizio non trova parole più efficaci di quelle di Seneca: ((La magnanimità, se s'innalza oltre i suoi limiti, renderà l'uomo minaccioso, borioso, torvo, inquieto, corrivo a qualunque eccesso di parole e di fatti, prescindendo da ogni senso di onestà » (II-II, q. 130, a. 2, ad 3).
Accidentalmente soltanto questo tipo di presunzione è in contrasto con la speranza teologale: quando ciò che si presume non può essere ottenuto che mediante l'aiuto di Dio. Ciò può avvenire anche nell'ambito dei beni umani e temporali. Anzi il credente vede tutte le cose sotto 1' immediata dipendenza da Dio. E quindi come è portato dalla virtù a estendere indefinitivamente i confini della sua speranza *(Comp. Theol.,* II, c. 1), così può essere trascinato dal peccato a dilatare in ogni senso la sua presunzione.
Ma come nei beni naturali la speranza teologale non trova il suo oggetto proprio, così la presunzione non raggiunge in rapporto ad essi la sua malizia di peccato contro lo Spirito Santo: «Non una presunzione qualsiasi è peccato contro lo Spirito Santo, ma quella che disprezza la divina giustizia, per una eccessiva confidenza nella divina misericordia. E tale presunzione, a ragione della sua materia, in quanto cioè disprezza qualche cosa di divino, si contrappone alla carità [e alla speranza] o piuttosto al dono del timore, che ha per oggetto il rispetto verso Dio » ( II-II, q. 110, a. 2, ad 1).
12 — La virtù teologale della speranza ci porta ad attendere, con piena confidenza nell'onnipotenza misericordiosa di Dio, la salvezza eterna e i mezzi necessari per conseguirla. Quindi il vizio contrario della presunzione si può definire: *l'aspettativa temeraria e disordinata dei beni soprannaturali, con disprezzo della divina giustizia.*
Per l'esattezza dobbiamo determinare l'oggetto. E presunzione: 1) aspirare alla gloria eterna come dovuta ai propri me riti naturali o alla predestinazione « praeter praevisa merita» 2) aspettare la grazia e la conversione come incondizionati privilegi personali concessi da Dio, capricciosamente, o in vista del bene compiuto, senza attendere con timore e tremore alla propria salvezza; 3) dilazionare la propria conversione nella temeraria prospettiva di una resipiscenza *in extremis;* 4) pretendere da Dio eccezionali privilegi, specialmente di ordine soprannaturale.
Implicitamente S. Tommaso si pone questa domanda: è atto di presunzione peccare con la speranza del perdono? La sua risposta, per quanto chiarissima, ha offerto l'occasione di confondere le idee al riguardo: Peccare col proposito di perseverare [a lungo) nel peccato per la speranza del perdono è atto di presunzione. E questo non diminuisce, ma accresce la colpa. Invece peccare con la speranza di essere poi perdonati, ma col proposito di astenersi [per sempre] dal peccato e di espiano, non è un atto di presunzione; e questo diminuisce la colpa: poichè uno mostra così una volontà meno ostinata nel male » (q. 21, a. 2, ad 3).
Il Card. Gaetano commenta: « Nota qui l'errore volgare di coloro i quali pensano che chi pecca col pretesto di poi confessarsi e di pentirsi commetta un peccato più grave. Qui invece si dice che ciò diminuisce e non aggrava il peccato: è infatti indizio di una volontà transitoria e non pertinace nel male » (in II. a.).
E chiaro che 1' ipotesi del maestro non è esattamente quella del suo commentatore; il quale ha anche il torto di prospettare una soluzione unica, mentre l'Aquinate sente il dovere di distinguere. Noi ci siamo permessi di aggiungere nel testo di S. Tommaso due incisi in parentesi per meglio chiarire la distinzione, ispirandoci però alle sue parole « Contare sulla misericordia di Dio col proposito di fare penitenza di risorgere dal peccato non costituisce un peccato di presunzione, mi è piuttosto un' attenuante; contare però sulla misericordia di Dio senza il proposito di fare penitenza, è un atto di presunzione, ed è disprezzo della divina giustizia » ( *Sent.,* d. 22, q. 1, a. 3,

ad 5).
A torto quindi S. Alfonso M. De' Liguori contestava al Busembaun il diritto dì appellarsi a questo testo di S. Tommaso, per affermare che pecca gravemente « chi vuole perseverare nel peccato fino alla morte. sperando di pentirsene prima di morire » *(Theologia Moralis,* 2, tr. 2).
È più giusta invece l'interpretazione del P. Daniele Concina: « Peccano coloro che persistono nel peccato illudendosi con la speranza de] perdono; ma il proposito di astenersi poi dal peccato, e di farne penitenza ne diminuisce molto la malizia; e propriamente non è peccato di presunzione. Perciò non è così frequente il caso che i peccatori si rendano rei di un peccato di presunzione presa nel senso rigorosamente teologale. Poiché sono rari coloro che confidano di conseguire la beatitudine senza nessun merito e senza pentimento; o coloro che propongono di perseverare nel peccato con la speranza del perdono, e senza il proposito di detestarlo. Invece comunemente i peccatori si abbandonano ai vizi, e vi si immergono come i porci nel fango, rimandando la penitenza alla vecchiaia. Allora di giorno in giorno rinnovano il proposito di pentirsi e di conseguire con la penitenza la remissione de] peccati. Tuttavia non oserei negare che molti cli essi non siano rei di vera presunzione, e di subire il contagio dell'eresia» (*Theol. Christiana,* t. I, in Decal., Roma, 1749, p. 274).

13 — *Cause e rimedi.* Vediamo brevemente quali siano le cause della presunzione: a) La prima è certamente la *superbia;* e proprio da questa sua radice si comprende tutta la turpitudine di questo peccato: «La presunzione è detta *nequissima* dalla S. Scrittura per la superbia da cui derìva » (II-II, q. 133, a. 1). Quest'ultima è nata fatta per causare nell'intelletto di chi spera una falsa idea dell'aiuto divino e delle difficoltà da superare. — Radice poi della presunzione volgare è la vana-gloria.
*b)* La seconda causa è *l'ignoranza,* «poichè dalla stima eccessiva e superba che uno ha di se stesso trascura di considerare, sia l'ordine della divina, misericordia o potenza nel conferire agli uomini la salvezza....; sia i propri peccati, che provocano l'ira di Dio ed esigono una punizione: dal che deriva che il presuntuoso si presenti al Signore come se non avesse fatto niente dì male, e come se potesse esigere l'eterna mercede come a lui dovuta » (RAMIREZ I. M., *De Spei Chr. Fideique divinae mutua dependentia,* Friburgo,, 1940, p. 64). Rientra nell' ignoranza anche l'eresia, che può pregiudicare la comprensione delle vie di Dio nell'umana salvezza. — I quiestisti, p. es., caddero nell' illusione di avere superato definitivamente con la grazia, la possibilità stessa di peccare (DENZ.-S., 2261).
*c)* Può derivare la presunzione anche dalla malizia, nel senso che si arriva a una esagerazione del sentimento di fiducia verso Dio, in seguito alla ripetizione di molti peccati, di cui non si sente più il rimorso, e dei quali non si considera la gravità. Non si può invece considerare causa della presunzione la disposizione di colui che al primo peccato concepisce il proposito di non pentirsene; perchè una tale disposizione fa corpo con la presunzione medesima come parte integrante di essa.
*d)* Notiamo infine che la presunzione teologica si alimenta delle stesse cattive disposizioni provocate dalla presunzione volgare, che è una depravazione della magnanimità.
S. Tommaso stesso parlando di quest'ultimo vizio non sa fare a meno di accennare alla presunzione teologica, o teologale, contraria alla virtù della speranza (cfr. II-II, q. 130).
Messe a nudo le radici del male, è facile indicarne i rimedi.
*a)* Il primo ed essenziale consiste nell'approfondire la virtù della speranza, ricorrendo con insistenza alla preghiera che ne è l'espressione.
*b)* Il secondo nasce dalla considerazione delle proprie colpe e dei propri difetti (cfr. II-II, q. 82, a.

3).
*e)* Giova inoltre fomentare il santo timor di Dio, meditando sugli imperscrutabili giudizi divini e sulle opere della divina giustizia, cioè la punizione dei peccati. Il ricordo dei novissimi quanto mai opportuno.
*d)* E poi evidente l'utilità che deriva dal considerare l'esperienza propria e altrui. Essa ci dà la riprova che Dio, come dice la Scrittura (Gc 4, 6; 1 Pt 5, ) « resiste ai superbi, e dà la sua grazia agli umili ». La presunzione di Pietro, seguita dal triplice rinnegamento è l'esempio classico cui fanno appello tutti i maestri di vita spirituale.

14 — All'esperienza dei singoli si può e si deve aggiungere l'esperienza collettiva dell'umanità. L'Aquinate si compiace di ripetere che la presunzione dell'uomo fu uno dei motivi fondamentali del ritardo dell' incarnazione e della redenzione. Era indispensabile che l'umanità si degradasse in tutte le aberrazioni del paganesimo, perchè finalmente concepisse il desiderio del Redentore, e comprendesse l'abisso della propria miseria (cfr. III, q. 1, a. 5; 4 *Cont. Gent.,* c. 55).
In definitiva però il piano divino si attua, ed è un piano di infinita misericordia, come ci assicura la fede. il messaggio indefettibile della speranza cristiana. — Partecipe ditale ottimismo il Dottore Angelico dirà in questo trattato: «La presunzione è peccato. Però meno della disperazione: cioè nella misura in cui a Dio appartiene di più, per la sua infinita bontà, usare misericordia e perdonare, piuttosto che punire. Infatti il perdono conviene a Dio per la sua intrinseca natura; mentre la punizione è dovuta ai nostri peccati» (q. 21, a. 2).
P. Tito S. CENTI O. P.

## LA LA CARITA'

(II-II, qq. 23-33)

### I
### Sul dizionario della carità.

1 — Ecco una parola stracarica di significato, che ha sentito forse più di ogni altra il logorio dell'uso. Nell'uso toscano corrente il *termine* carità è ridotto a significare una delle forme più spicciole e sbrigative di esercitare uno dei suoi atti, che è elemosina. Speriamo che il progressivo rimarginarsi della a della mendicità porti a una riabilitazione di questa voce, è insostituibile nel dizionario teologico, per indicare la regina di tutte le virtù: l'amore soprannaturale verso Dio e l'amore del prossimo per amor di Dio.
Il dizionario latino si era già arricchito di questa voce prima della predicazione del Vangelo. Infatti, sebbene si sia insistito lungo tempo sull'etimologia greca di questo nome, facenderivare da *Charis* (grazia, benevolenza) e scrivendolo col iniziale, è assai più fondata l'etimologia dall'aggettivo *carus* (prezioso, pregevole, raro).
Il termine greco corrispondente è invece *agàpe* che è un neomo ellenista dal verbo *agapàn*, che significa *accogliere bevolmente.* Il greco classico per indicare l'amore aveva termini, quali *èros* e *filìa.* Ma nell'uso dell'epoca ellenistica il primo era praticamente riservato all'amore sessuale. E in tal senso viene usato dalla Scrittura nella versione dei Settanta. Il secondo sta a indicare un amore, sia di ordine profano, che di carattere religioso. I Settanta lo usano in entrambi i significati. Nel Nuovo Testamento *èros* non viene mai usato; mentre il termine *agàpe* vi si riscontra ben 112 volte.

Ma torniamo al termine latino *Caritas,* il quale con ogni probabilità indica nel suo significato etimologico quello che S. Tommaso riscontrerà essere il primo atto di questa virtù: la *dilectio,* cioè l'amore cosciente e volontario di chi si volge a una cosa o a una persona, scegliendola o accettandola deliberatamente (q. 27).

2 — In italiano ci troviamo piuttosto in difficoltà per esprimere con un verbo solo il *diligere,* che è il primo atto dell'amore di carità. Siamo costretti a ricorrere al generico *amare;* perchè *diligere* nella sua forma semplice è escluso dal dizionario dei prosatori moderni. Solo i poeti ormai se lo possono permettere nel suo significato originario. *Prediligere* invece, che in qualche modo lo ha soppiantato, implica una preferenza a favore di una persona, la quale emerge così da una pluralità di soggetti anch'essi amati ed amabili. Ma la *dilectio caritatis* non può concepirsi in questo modo, data l'universalità di questa virtù cristiana, nel suo atto primordiale che abbraccia necessariamente Dio e tutti coloro che amiamo in Dio. Lo stesso si dica del termine *predilezione.* — Fu questo uno di quei casi in cui l'opera del traduttore minaccia di trasformarsi in un tradimento.

## I

## Fonti del trattato.

3 — Tre sole sono le fonti veramente importanti delle undici questioni da noi presentate in questo volume: la Sacra Scrittura, S. Agostino e Aristotele. C'è poi un compendio di testi patristici, che, senza mai essere espressamente citato, è confluito per intero nel trattato tomistico. E ciò non per l'astuzia del nostro Autore: il testo era così famoso che nessuno avrebbe potuto nascondere il tesoro sfruttato. Si tratta delle distinzioni 23-29 del *3 Sent.* di Pietro Lombardo.

In quelle sentenze degli antichi Padri i teologi del secolo XIII avevano un primo abbozzo del trattato sulla carità. Ormai però era un'abitudine, un'usanza sfruttare l'opera del raccoglitore, senza citarlo. Ci si limitava a far suonare il suo nome quando si trattava di sottolinearne gli errori nelle poche illazioni personali meno felici.

In un osservatore superficiale può destare una certa meraviglia l'elenco presentato delle fonti principali. La meraviglia non riguarda certo la Sacra Scrittura, nè S. Agostino, ma Aristotele. La presenza di un filosofo pagano in un tema così squisitamente cristiano può sembrare addirittura una profanazione. Eppure si deve proprio a questa «profanazione », se la teologia cattolica è riuscita ad acquisire saldamente una delle idee più profonde sulla carità. S. Tommaso non ha esitato ad applicare alla carità soprannaturale quanto Aristotele aveva detto a proposito dell'amicizia. Fin dal suo commento giovanile alle *Sentenze* egli mostra di aver compreso tutta la bellezza di questa arditissima applicazione, che oggi è comunemente accettata e propugnata dai teologi e dai moralisti cristiani.

E un vero peccato che sia tuttora medita la *reportatio* dell'Aquinate di un commento albertino sull' *Etica a Nicomaco,* che Guglielmo di Tocco giustamente cita tra le opere di S. Tommaso. Forse in tal caso avremmo avuto modo di vedere nella sua sorgente una delle idee più originali di quel maestro originalissimo. Tra le fonti minori emerge sopra ogni altra l'omiletica di S. Gregorio Magno, seguita alla distanza da quella di S. Ambrogio e di S. Giovanni Crisostomo. Più importanti sono i riferimenti alle opere dello Pseudo-Dionigi, che vengono citate quasi sempre a sostegno di una certa metafisica del bene e dell'amore. Anche in questo caso S. Tommaso rivela la sua altissima stima e perfetta conoscenza del *Corpus Dyonisianum.*

Gli altri autori sacri e profani sono presenti solo incidentalmente. Cicerone, nonostante il suo *De Amicitia* che è una monografia di argomento affine, è citato una sola volta per sbaglio. Quasi la

stessa sorte è toccata a S. Bernardo e al suo opuscolo *De diligendo Deo:* viene citato una volta sola come Valerio Massimo. Più importanti sono invece le poche citazioni tratte dalle opere esegetiche di S. Girolamo, e già raccolte nelle *Sentenze* da Pietro Lombardo.

4 — Gli studi più interessanti sulle fonti, oltre quelli volti ad illustrare il concetto aristotelico-tomistico di amicizia, potrebbero essere quelli relativi ai testi biblici più importanti sul nostro argomento. noto che le epistole di S. Paolo e il Vangelo di S. Giovanni sono stati oggetto di ampi commenti da parte di S. Tommaso. Nel complesso risulta che l'Autore della *Somma Teologica* aveva la sicura padronanza linguistica e concettuale dei testi chiave relativi alla carità.

Per una ricerca completa sulle fonti del trattato dovremmo indagare anche su quelle immediate, che sono rimaste segrete.

S. Tommaso mostra di essere a conoscenza delle controversie esistenti tra i teologi contemporanei; e ciò presuppone un contatto quotidiano, diretto o indiretto, con le opere dei maestri. controversie non mancavano. Pietro Lombardo, p. es., non era stato l'unico a sostenere che la carità si identifica addirittura con lo Spirito Santo (cfr. LANDGRAF A., « Charité a, in *Dict. de pirit.,* t. II, col. 573). L'Aquinate certo non ignorava i loro argomenti, come non ignorava quelli degli oppositori. Altra controversia che egli mostra di ben conoscere è quella relativa alla possibilità per l'uomo di amare Dio più di se stesso anche nell'ordine naturale. Ma non è praticamente possibile determinare autori e testi che egli ha consultato sull'argomento. Lo stesso si dica per gli scontri polemici tra la concezione « fisica » e quella « estatica» dell'amore. La prima era nata dalla celebre definizione agostiniana: «Caritas est motus animi ad fruendum Deo propter ipsum et proximo propter Deum» , da cui pare si possa dedurre che ogni nostro amore nasce necessariamente dalla nostra esigenza e dal nostro desiderio di perfezionamento soggettivo. La seconda invece è affermata da coloro che trovano tale impostazione troppo egoistica, e concepisce l'amore di carità come del tutto distaccato dall'amore di concupiscenza che abbiamo per noi stessi. Come l'estasi, esso porta la creatura fuori di sè, per tendere unicamente a Dio, amandolo per se stesso con purissimo affetto di benevolenza.

senza impegnarsi espressamente nella controversia, mostra chiaramente di conoscerla. Ma nessuno potrebbe dirci, con i pochi elementi che abbiamo, quali siano state, tra i contemporanei immediati, le sue fonti d'informazione.

## II

## Integrazioni necessarie o possibili.

5 — Abbiamo ripetuto sufficentemente, nelle nostre Introduzioni ai volumi di questa edizione, che l'Autore nel compilare i singoli trattati non intende costruire delle monografie teologiche; ma svolge sempre il suo tema limitandosi all'essenziale, per inserirlo — possibilmente senza ripetizioni — nella sintesi generale, che condiziona ognuna delle sue parti. Perciò in una eventuale monografia tomistica sui vari argomenti bisogna far confluire molti dati complementari dal resto dell'Opera. Vediamo dunque di raccogliere i presupposti e corollari relativi alla carità dai trattati che la precedono o e la seguono.

Dalla *Prima Parte* bisognerebbe estrarre i presupposti fondamentali che sono racchiusi nelle perfezioni divine, da cui scaturisce il dono arcano della carità, specialmente la bontà (qq. 5, 6), l'amore (q. 20) e la misericordia (q. 21, aa. 3, 4). Il posto d'onore qui spetta alla misericordia, perchè nelle condizioni attuali dell'umanità il punto di partenza è la miseria (cfr. II-II q. 30, a. 4). La carità ci pone in un rapporto ditale intimità con Dio, da impegnarci direttamente con le tre

Persone Divine. Ma nel nostro trattato l'Autore si limita ad accennare vagamente alla inabitazione della SS. Trinità in noi. E però evidente che egli presuppone quanto aveva già detto su tale argomento, e nel trattato della Trinità (I, q. 43, aa. 5-7), e in quello dell'uomo (I, q. 93), dove parla dell'immagine di Dio in noi. La vera e perfetta immagine che la divinità mira a stampare in noi si attua nell'esercizio delle virtù teologali, e in modo specialissimo della carità, regina di tutte le virtù. — Va inoltre ricordato che tra i nomi dello Spirito Santo c' è anche *Caritas;* poichè lo Spirito di Dio va concepito quale dono d'amore (I, q. 38, a. 2).

Sui rapporti che intercorrono fra le tre virtù teologali S. Tommaso torna a dire qualche cosa anche nel trattato specifico della carità (vedi infra, q. 23, a. 6); ma egli ne ha parlato già e con maggiore ampiezza nella *Prima Secundae* (q. 62; q. 64, a. 4; q. 65, aa. 2-5; q. 66, a. 6; q. 67, a. 6; q. 68, a. 8). Sempre in codesta *Parte,* che corrisponde alla morale generale, egli ha analizzato le passioni dell'amore (qq. 26-28), dell'odio (q. 29) e della gioia (qq. 31-34), che presuppone già note nel presente trattato. — Meriterebbe un capitolo a parte il legame esistente tra la carità e la grazia; ma un buon tomista sa di dover integrare quanto qui si dice dell'una con quanto è stato già detto dell'altra (cfr. I-II, qq. 106-114).

6 — In tale contesto è evidente che la *communicatio,* su cui si fonda l'amicizia singolare tra l'uomo e Dio, non può essere che il bene divino partecipato mediante la grazia (germe della beatitudine eterna), e che si traduce nell'esercizio delle virtù teologali. Se si fosse badato a integrare così con elementi autogeni il trattato tomistico *De Caritate,* forse non sarebbe nata una disputa piuttosto recente tra tomisti sul costitutivo intrinseco della nostra amicizia soprannaturale. Alcuni infatti nella *communicatio* hanno visto solo lo scambio attivo implicito nella familiarità con una data persona, che i latini chiamavano *conversatio.* Altri invece videro nella *comunicazione* o *comunione* solo l'elemento radicale, cioè la partecipazione alla vita divina mediante la grazia. Il P. L. B. Gillon ha dimostrato in maniera inequivocabile che i due aspetti sono concepiti da S. Tommaso come integranti, e non come incompatibili, in questo elemento costitutivo della carità, concepita come amicizia (cfr. *Dict. de Spirit.,* t. II, coll. 580s.). — A sostegno della sua tesi egli cita la questione disputata *De Caritate* (a. 2), ma forse è anche più persuasiva l'affermazione della I-II, q. 65. a. 5.

Rimandiamo i nostri lettori al vol. X, p. 286. Noi qui aggiungiamo questa sola osservazione: l'integrazione suddetta ricorre spontanea alla mente, se non perdiamo di vista i vari trattati connessi che l'Autore della *Somma* presuppone. Anche dopo aver parlato di proposito sulla carità, S. Tommaso sentirà nel resto dell'Opera il bisogno di portare qualche ritocco. E' interessante, p. es., quanto egli dice nel trattato relativo agli stati di perfezione, non solo là dove espressamente aria della carità, come nella q. 184, aa. 1-3; ma anche nelle questioni dove indirettamente è in discussione quale elemento determinante e supremo della perfezione cristiana. Così nel trattato sui carismi (II-II, qq. 171-178), così nella considerazione delle varie forme di vita spirituale, caratterizzate dalle nere o dalla contemplazione (ibid., qq. 179-181).

7 — A tutti questi elementi dobbiamo finalmente aggiungerne uno ancora più importante: l'elemento cristologico. Tutti sanno che l'Aquinate considera la santa umanità di Cristo come la causa strumentale della nostra salvezza (cfr. III, q. 8, a. 1; q. 62, a. 5); e parla di lui come Capo del Corpo Mistico. Ma non sempre si ha premura di trarre le conseguenze logiche da questi principi. Francesco Suarez giustamente osservava nel suo commento alla q. 8 della *Tertia Pars:* « Se dovessimo trattare qui di tutti gli argomenti che si nascondono sotto la metaf ora del *capo,* bisognerebbe parlare di molte questioni già studiate da S. Tommaso: perchè questa immagine esprime innanzi tutto l'efficacia dell'influsso che egli esercita su tutti coloro che sono come le parti, le cellule di un medesimo corpo mistico o sociale» (tract. XVII, in q. 8, disp. 23).

Ma se vogliamo una monografia esauriente sulla carità non è possibile trascurare la cristologia: la carità, come la grazia, deriva in noi per ridondanza da Cristo. La *communicatio* di cui abbiamo parlato sopra, e che è tra gli elementi costitutivi della carità, avviene solo « in Cristo Gesù» (cfr. PLUS R., *In Cristo Gesù,* Torino, 1950).
8 - E stata una vera fortuna per un numero indefinito di anime che questa complessità del trattato sulla carità non sia stata ignorata da quel grande maestro di vita spirituale che fu S. Francesco di Sales. Egli mostra di conoscere a fondo il valore del trattato tomistico, di cui così parla nella prefazione delsuo incomparabile *Teotimo:* «E bello ciò che scrivono della soavità della santa dilezione anime nutrite appunto in seno ad essa! I Per questo, anche tra gli Scolastici, quelli che ne hanno parlato meglio e più a lungo, si sono pure distinti maggiormente nella pietà. S. Tommaso ne ha fatto un trattato da pari suo» (S. FRANCEScO DI SALES, *Teotimo, ossia trattato dell'amor di Dio* a cura di M. C. Borgogno, Alba, 1944, p. 20).
Non sarebbe difficile dimostrare le dipendenze del Santo vescovo di Ginevra dalle pagine dell'Aquinate proprio nel *Teotimo,* che giustamente è considerato l'opera sua principale e più originale. Tale originalità rimane nonostante la dipendenza dalle fonti; perchè egli mostra di sapersene servire da vero maestro. Ebbene, S. Francesco di Sales per la sua monografia sull'amor di Dio, pur rispettando l'ordine generale della *Somma Teologica* — teoria, pratica, comandamenti — ha sentito il bisogno di rifarsi alla divisione delle nostre facoltà appetitive, di cui S. Tommaso ha parlato nella *Prima Parte;* di analizzare la passione dell'amore, come quegli aveva fatto nella *Prima Secundae,* pur integrandola magistralmente con le caratteristiche proprie della carità.
Continuando nella comparazione un buon tomista può trovare nel *Teotimo* tutta la ricchezza virtualmente racchiusa nelle poche questioni, in cui l'Autore della *Somma Teologica* ha voluto racchiudere il suo trattato. S. Francesco di Sales non è affatto fuori tema quando parla dell'orazione, della contemplazione, o dei consigli evangelici: la sintesi tomistica lo autorizza pienamente; perchè la carità offre in prospettiva tutti gli sviluppi della vita cristiana. «La carità è forma, motore e radice di tutte le virtù » e dei loro atti *(De Carit.,* a. 3).

## Iv

## L'amicizia specifica della carità.

9 — Abbiamo detto nelle pagine precedenti che a S. Tommaso va attribuito il merito di aver precisato la natura della carità, presentandola come amicizia dell'uomo con Dio. Ora, ci sono dei teologi i quali non si contentano di una qualifica generica come questa; perchè l'amicizia può essere di vari tipi. C' è l'amicizia tra genitori e figli, tra fratelli, tra colleghi di lavoro, di armi o di affari, e c' è l'amicizia tra sposi. Ognuna di queste amicizie ha una tonalità diversa. Qual'è dunque il tipo che meglio corrisponde al nostro amore soprannaturale verso Dio?
Gli autori mistici non vanno molto per il sottile, e passano con disinvoltura da una descrizione della carità come amor filiale, a quella della carità come amore coniugale. Ma ci sono dei teologi ai quali non piacciono queste ambivalenze, e quindi si pronunziano in modo esclusivo per l'uno o per l'altro. Prima di prendere posizione in un problema del genere un discepolo di S. Tommaso sottolineerà in tutta la sua forza l'espressione del maestro: « Caritas amicitia *quaedam* est hominis ad Deum ». Questo non per concludere che si tratta di un'amicizia per modo di dire, cioè in senso improprio; ma per sottolineare la singolarità di questo rapporto dell'anima con Dio: « La Carità », così bisognerebbe tradurre, «è una particolarissima amicizia dell'uomo con Dio ».
L' iniziativa di stabilire questo legame di amore non poteva certo partire dall'uomo: tutto si deve a

un disegno dell' infinita sericordia di Dio. Ora, se vogliamo specificare la natura del legame così stabilito, dobbiamo ricorrere necessariamente alla rivelazione divina, che ne mostra il carattere. — Per afferrare nei suoi termini più universali l'espansione della carità, che » abbraccia in un solo vincolo di amore uomini e angeli, S. Tommaso parla della beatitudine eterna, cioè della partecipazione di tutti gli esseri alla vita e alla felicità che è Dio stesso ( "Ut sit Deus omnia in omnibus" [1 Cor. 15, 28]). Ma nei riguardi dell'umanità il disegno si concreta nella redenzione, ossia nella nostra incorporazione a Cristo, capo di tutti i redenti. E innegabile che la rivelazione divina presenta il nostro inserimento nell'ordine soprannaturale sotto l'aspetto di adozione. Valga per tutti i testi, che si potrebbero citare in tal senso l'espressione dell'Apostolo S. Giovanni: « Considerate quale carità ci ha donato il Padre, così da chiamarci e da essere figli di Dio.... Carissimi, ora noi siamo figli di Dio; e ancora non è apparso quello che saremo» (1 Giov. 3, 1 s.). A queste parole fanno eco quelle di S. Paolo: "Siamo eredi di Dio, e coeredi di Cristo" (Rm. 8, 17; vedi in proposito il commento di Tommaso, *In Ad Rom.,* c. 8.,lect. 3). Tutta la catechesi cristiana presenta l'anima redenta, che vive nell'amore di Cristo, come unita a Dio in un rapporto di figliolanza. Ed è questa d'altra parte la logica conseguenza della nostra incorporazione a Cristo, Figlio di Dio.

10 - Se invece consideriamo la collettività dei credenti, cioè , la Chiesa, allora vediamo affiorare dal linguaggio biblico 1'immagine nuziale. Già gli antichi profeti parlano del popolo d'Israele come della sposa di Jahvé (cfr. Is. e. 54). S. Paolo non fa che applicare tale concetto al nuovo Israele, alla Chiesa di Cristo (cfr. Efes. 5, 23-27). Si noti però che in questo caso il legame non è tra la Chiesa e Dio, ma tra la Chiesa e Cristo, sottolineando così la concretezza di un legame assai più intimo di quanto non importasse la metafora usata dagli antichi profeti.

Commentando le parole di S. Paolo ai Corinti: «Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo » *S.* Tommaso scrive: « Nota che [l'Apostolo] passa dal plurale al singolare..., volendo dimostrare con questo che di tutti i fedeli si forma un unico corpo e un'unica Chiesa, la quale deve essere vergine in tutte le sue membra.... La Chiesa si offre a Cristo come vergine quando persevera nella fede, e chiusa nei suoi sacramenti rifiuta ogni corruzione di idolatria e di infedeltà» *(In 2 Cor.,* c. 11, lect. 1). Tutti sanno che S. Paolo ha sviluppato ampiamente questo concetto nella lettera agli Efesini; e l'Aquinate non manca di citarne le affermazioni più importanti in questa stessa pericope: «[Cristo si è consegnato alla morte per la Chiesa sua sposa], per farsi comparire davanti gloriosa la Chiesa, senza macchia, senza ruga o altra cosa siffatta, ma santa e immacolata» (Ef 5, *27).* E nel breve suo commento osserva: "Non era decoroso che uno sposo immacolato prendesse una sposa maculata. Ecco perchè egli se la prepara senza macchia: qua nel tempo mediante la grazia, e nella eternità mediante la gloria" *(In Ephes.,* c. 5, lect. 8).

Ma Cristo talora viene presentato come sposo anche delle singole anime, specialmente di quelle che a lui si consacrano con la castità perfetta. Basterà citare in proposito 1' Enciclica di Pio XII dedicata all'argomento: "I Santi Padri hanno considerato questo vincolo di castità perfetta come una specie di matrimonio spirituale con cui si unisce l'anima con Cristo; alcuni di essi, anzi, sono giunti fino a paragonare con l'adulterio la violazione del voto fatto. Perciò S. Atanasio scrive che la Chiesa Cattolica è solita chiamare le vergini: spose di Cristo. E S. Ambrogio, scrivendo concisamente della sacra vergine, esclama: "E vergine colei che sposa Dio". Gli scritti del dottore di Milano attestano, già al quarto secolo, la grande somiglianza tra il rito della consacrazione delle vergini e quello della benedizione nuziale, ancora in uso oggi" (Enc. *Sacra Virginitas,* 25 Marzo 1954, AAS. 1954, p. 166).

Perciò concludendo possiamo dire che verso Dio la carità tende a trasformare il nostro affetto in un amore filiale; mentre nei riguardi del Cristo, cui veniamo incorporati mediante la grazia, tende

a trasformarlo in un amore coniugale.
11 — Tuttavia bisogna stare attenti a non dimenticare che siamo di fronte a delle analogie. Il legame affettivo che ci unisce a Dio, quando è autentica carità soprannaturale, è un'amicizia molto superiore a quelle che ci sono familiari nei rapporti con gli esseri umani. "Questa non è semplice amicizia", scrive giustamente S. Francesco di Sales, "ma dilezione, per la quale eleggiamo Dio affine di amarlo con particolare amore. "Egli è l'eletto tra mille", dice la sacra Sposa [Ct 5, 10]. Dico tra "mille", ma vuoi dire fra tutti; perchè questa non è dilezione di semplice eccellenza, ma dilezione senza pari. La carità, infatti, ama Iddio con una stima e preferenza della sua bontà così alta e superiore a ogni altra stima, onde gli altri amori, o non sono veri amori in confronto a questo, o, se lo sono, questo è immensamente più che un amore.... Questo non è un amore che possa essere prodotto dalle forze della natura, ma è "lo Spirito Santo che lo dà e lo spande nei nostri cuori"» (op. cit., pp. 207s.). E il Dottore Angelico, parlando della carità stessa che si rivolge al prossimo, non esita ad affermare che "è una partecipazione della carità che è Dio stesso" (cfr. q. 23, a. 2, ad 1).

## V

### Ordine della carità: sublimazione degli affetti naturali (q. 26)

12 — Gli esegeti si sbarazzano oggi con grande disinvoltura delle difficoltà implicite in espressioni evangeliche come questa di Lc 11, 26: « Se uno viene a me e non odia il padre suo e la madre e la moglie e i figlioli e le sorelle e persino la sua stessa vita, non può essere mio discepolo ». La spiegazione è semplice: si tratta di un ebraismo. Nel passato le cose non furono sempre così chiare. E non mancarono degli asceti che posero l'accento su una vera opposizione tra l'amore di Dio e gli affetti del sangue e della benevolenza naturale. Altri poi insistevano nel riprovare ogni preferenza affettiva nell'amore verso il prossimo. Se si ama per il Signore pare che non si debbano ammettere preferenze fondate su motivi umani, anche se per necessità preferiamo di fatto nelle opere esterne i nostri congiunti.
S. Tommaso respinge energicamente questo modo di pensare (q. 26, aa. 6-8) per due motivi. Primo, perchè "la grazia non mira a distruggere, ma a perfezionare la natura"; e in secondo luogo, perchè l'ordine dell'agire presuppone sempre l'ordine del volere. E se nell'azione siamo tenuti a delle preferenze, è chiaro che vi siamo tenuti anche nell'amare. "E la ragione è questa, che essendo principi dell'amore Dio e chi ama, necessariamente l'affetto cresce secondo la maggiore vicinanza a uno di questi due principi: sopra infatti abbiamo detto che dove si trova un principio si riscontra un ordine in rapporto a tale principio" (a. 6). Egli anche qui rivela il suo genio, che è portato a cogliere nella realtà più le armonie che i contrasti.
Ma non basta appellarsi a questi principi generali: bisogna spiegare come la carità possa essere rafforzata dagli affetti naturali, senza degenerare in naturalismo. La spiegazione sgorga spontanea dal fatto che la carità è la forma di tutte le virtù e di tutti i loro atti. Ora, l'affetto verso le persone a noi legate dai vincoli del sangue o dalla beneficenza è dettato dalle virtù della pietà, e della gratitudine. "Poichè il bene su cui si fonda ogni atra amicizia onesta è ordinato al bene su cui si fonda la carità, quest'ultima viene a comandare gli atti di qualsiasi altra amicizia come l'arte che ha per oggetto il fine comanda alle arti [minori] che si interessano dei mezzi. E così lo stesso amore per gli altri perchè consanguinei, o parenti o concittadini, o perchè congiunti con qualsiasi altro legame ordinabile al della carità, può essere comandato dalla carità. E quindi unendo atti

eliciti ed atti imperati, veniamo ad amare in più modi con la carità i nostri congiunti più stretti" (a. 7).

## VI

## Carità cristiana o giustizia sociale?

13 — Un trattato medievale sulle opere caritative può dare facilmente l'impressione di un documento storico, senza nessun valore per la nostra società contemporanea. Anche nella *Somma Teologica* la questione più importante in proposito porta un titolo che urta la nostra sensibilità sociale: "l'elemosina" (q. 32). Ed è innegabile che il pensiero dell'Autore si muove su uno sfondo di miseria e di ingiustizie sociali per noi repellenti.

Questo però non pregiudica affatto 1' impostazione dei problemi di fondo che interessano la società umana come tale, e più ancora la società cristiana. Tutti sanno che il cristianesimo è nato in un'epoca in cui lo stato non si teneva obbligato a nessun servizio sociale, all' infuori della sicurezza pubblica. Il cristianesimo ha creato praticamente dal nulla tutte le opere assistenziali, dall'assistenza dei malati a domicilio fino ai ricoveri di mendicità e agli asili per la fanciullezza abbandonata. E fino alla rivoluzione francese, cioè fino a tutto il secolo XVIII, tutte le opere assistenziali furono quasi una privativa della Chiesa e delle associazioni religiose da essa dipendenti.

Ma gli stati moderni, dopo aver preso coscienza del potere sociale effettivo di codeste opere, ne hanno compreso anche il dovere, sostituendosi così alla Chiesa. E oggi non esiste un governo civile che si rispetti, il quale non senta l'obbligo di provvedere alla sicurezza sociale dei propri sudditi. Se vogliamo, anche questa è una conquista del Cattolicesimo, che, provvedendo ai bisognosi, ha imposto ai governanti il dovere di aiutarli, ed ha creato in tutti la coscienza di un dovere sociale di solidarietà.

L'organizzazione statale però, anche nei casi di perfetto funzionamento, è ben lungi dal provvedere a tutte le necessità. Rimane perciò sempre vera l'affermazione di Cristo: « I poveri li avrete sempre con voi» (Mt. 26, 11).

14 — E un fatto comunque che oggi si è compreso meglio un dovere sociale anche sul piano puramente naturale, e viene spontaneo domandarsi se la carità cristiana non debba essere sostituita dalla solidarietà, dalla giustizia sociale e dalla filantropia. E' nota la drastica affermazione di Proudhon: "Carità! Io nego la carità. E' misticismo! Non serve parlarmi di fraternità e di amore.... Parlatemi del diritto e dell'avere, solo criterio agli occhi miei del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male nella società. Non vi è altro che la giustizia. Lasciateci in pace con la carità!". (*Contradictions économiques,* I, 228). Ma se togliamo di mezzo la carità cristiana, per tenere insieme i tessuti della società bisognerà ricorrere alla filantropia. Ma in questa vaga affermazione di solidarietà riscontriamo prima di tutto una deficienza di ordine nozionale. Non si hanno idee nè precise nè universalmente valide sul valore dell'uomo come tale, cioè sul valore intrinseco della vita umana. L'appartenenza alla medesima specie non sarà mai in grado di giustificare, p. es., il rispetto per la vita dei minorati, che sembra essere un valore negativo, un dono indesiderabile.

D'altra parte la solidarietà che si esplica mediante organi statali, per non ridursi a un soccorso anonimo e quindi «inumano », ha bisogno di essere vivificata da un sentimento di fraterna partecipazione, che soltanto la virtù nella sua pienezza è capace di suscitare e di sorreggere.

È inutile dire che la carità così brutalmente respinta dal materialismo contemporaneo non è che

una degenerazione della carità cristiana. Essa viene confusa con un sottoprodotto, un ripiego, un surrogato della giustizia. Essa invece deve essere concepita come l'animatrice e il sostegno di tutte le virtù, giustizia compresa (cfr. *3 Sent.,* d. 27, q. 2, a. 4, qc. 3). Ora, è evidente che quando affiorano nei rapporti sociali dei vincoli ben definiti in riferimento a inoppugnabili diritti, la carità spinge all'adempimento di precisi doveri di giustizia. Ma quando tali vincoli non emergono, e si forma come un vuoto legale tra l'altrui indigenza e i doveri di chi può ancora soccorrere, la carità colma codesto vuoto, senza soluzione di continuità.

Per intendersi: l'operaio che percepisce una paga appena sufficiente per il bisogno familiare, non è certo tenuto per giustizia a prestare un gratuito servizio all'infelice vicino di casa che stenta nella miseria, sia pure per colpa di una società non ancora perfettamente allineata con la giustizia. Codesto operaio potrebbe essere tentato di limitarsi a protestare contro la società; ma se è cristiano, non esiterà a fare intanto quello che è in suo potere. Egli compirà così un atto di carità: un dovere di un ordine superiore a quello di giustizia.

15 — Il metodo cristiano di «pronto soccorso », alla prova dei fatti, si è dimostrato ben più efficace di violente riforme sociali. Esso certamente ha asciugato più lacrime di tutti i moti rivoluzionari, che spesso, col pretesto di cambiare la società con metodi violenti, hanno accresciuto gli affanni e le ingiustizie. Dopo tutto, dicevamo, si deve al sentimento cristiano la creazione di quel senso di solidarietà umana e di giustizia sociale che oggi è largamente diffuso nel mondo. Le menti più aperte avevano già intuito da secoli che l'esistenza di gravi sperequazioni nella società erano da attribuirsi a una lesione della giustizia. Le espressioni più drastiche dei Santi Padri a favore dell'elemosina (cfr. q. 32) non possono avere altro significato. Del resto basterà ricordare quanto scrisse l' Harnack sul valore sociale della carità cristiana: mediante la carità « 1' Evangelo divenne un messaggio sociale. Quella parola che, penetrando nella più intima essenza dell'uomo, lo distaccava dal mondo per congiungerlo col suo Dio, fu altresì parola di solidarietà e di fratellanza.... La sua tendenza sociale non è un fenomeno accidentale nella sua storia, ma un elemento essenziale della sua natura » *(Missione e Propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli,* Torino, 1906, p. 112).

Mentre però i Padri insistono a ricordare ai ricchi il dovere di soccorrere i bisognosi, senza distinguere tra giustizia e carità, nella *Somma Teologica* la distinzione si profila già in maniera inequivocabile. Si legga in proposito la questione 32, a. 5, ad 2, sul modo d'intendere il diritto di proprietà: » I beni che uno riceve da Dio appartengono a ciascuno quanto alla proprietà; ma quanto all'uso non devono essere soltanto suoi, bensì anche degli altri, che possono essere sostentati da quanto egli ha in sovrappiù ».

un testo fondamentale per afferrare il pensiero di S. Tommaso sul valore della ricchezza, assieme a quell'altro passo:

«L'uomo deve possedere i beni esterni non come propri, ma come comuni: in modo, cioè, da comunicarli facilmente nelle altrui necessità » (q. 66, a. 2). Egli stabilisce così questo principio: il possesso dei beni può essere privato, ed è bene che lo sia per un complesso di circostanze; ma l'uso deve rimanere comune. Per questa singolare posizione l'Aquinate è stato persino accusato di comunismo. Di qui la precisazione di A. Vikopal: « Accusare S. Tommaso di comunismo e di individualismo, significa non avere capito il suo pensiero. Per lui sono concezioni inaccettabili della proprietà, tanto la comunistica quanto l' individualistica, perchè l'uomo non è solo un individuo isolato, nè solo *ens sociale,* ma contemporaneamente è individuo ed *ens* sociale e quindi deve rispettare tutti e due gli aspetti della proprietà» *(La dottrina del «superfluo» in S. Tommaso,* Brescia, 1945, p. 37).

16 — Per precisare, come tutti vedono, siamo sconfinati pienamente nel campo della giustizia, la

quale non può essere ridotta alla sola giustizia commutativa, e neppure a quella legale. La giustizia infatti abbraccia anche la liberalità, che deve essere alla base di ogni autentica solidarietà sociale; perchè l'attaccamento al danaro provoca inevitabilmente una frattura. Ecco una precisazione tomistica su questo tema, che giova a meglio definire il campo specifico della carità, distinguendolo da quello riservato ad altre virtù: « Il dare della beneficenza e della misericordia deriva dal fatto che un individuo è affetto in una data maniera verso colui al quale dona; ecco perchè tali prestazioni appartengono alla carità, o all'amicizia. Invece il dare della liberalità deriva dal fatto che il donatore è affetto in una data maniera verso il danaro, in modo cioè da non bramarlo o da non amarlo; ed è per questo che egli lo elargisce, quando è necessario, non solo agli amici, ma anche agli estranei. Ecco perchè il suo dare non appartiene alla carità, bensì alla giustizia che è chiamata a regolare i beni esterni» (q. 117, a. 5, ad 3).
facile rilevare da questi e da altri testi consimili, che l'Autore mira a una giustizia sociale attraverso un delicatissimo equilibrio morale dei singoli cittadini. E dobbiamo francamente riconoscere che nel suo pensiero le funzioni sociali dello stato sono quasi inesistenti, come nella situazione di fatto in cui egli viveva. E giusto quindi attendersi da una società meglio organizzata un contributo più rilevante per sanare penosi squilibri. Ma sarebbe un'illusione sperare tutto dall'organizzazione statale, che d'altra parte non può essere efficiente, senza un'adeguata educazione morale dei singoli. Sarebbe poi addirittura mostruoso attendere la giustizia sociale dallo scatenamento degli opposti egoismi. Quando l'uomo si lascia sedurre così dal richiamo della foresta e applica la legge della jungla, si cancellano le vestigia della carità cristiana, e alla solidarietà umana si sostituisce la ferrea disciplina, tornando, se occorre, alla crudeltà del mondo pagano.
«Negli ultimi giorni », scriveva S. Paolo con accento prof etico, "verranno dei tempi difficili; perchè gli uomini saranno egoisti, avidi di danaro, vantatori, superbi, maldicenti, ribelli ai genitori, ingrati, irreligiosi, disamorati, sleali, calunniatori, intemperanti, crudeli, senz'amor di bene, traditori, temerari, gonfi di orgoglio, amanti del piacere più che di Dio" (2 Tm. 3, 1-4). Nel commentare questa pericope S. Tommaso si sente in dovere di appellarsi alle parole evangeliche relative anch'esse agli ultimi tempi: «Per il moltiplicarsi delle iniquità si raffredderà la carità di molti» (Mt. 24, 12). "In quel tempo verranno meno maggiormente la fede e la carità, perchè esse saran più lontane dal Cristo.... Radice di ogni iniquità è l'amor proprio. "Due amori hanno costruito due città" {direbbe S. Agostino].... E da questa radice nascono le diverse specie di iniquità» *(In 2 (ad Tim.,* c. 3, lect. *1).*
Perchè dunque non scenda così presto la notte sul mondo è indispensabile farsi apostoli della carità cristiana, cioè dell'amore di Dio «fino al disprezzo di sè », che costruisce la celeste Gerusalemme. La cosa più urgente per il bene di tutti è suscitare nelle anime un po' di amor di Dio. Valga a questo scopo anche la nostra modesta fatica di divulgatori della *Somma Teo logica.*

## PECCATI CONTRO LA CARITA
## (II-II, qq. 34-46)

1— Nella nostra edizione vizi e peccati contro la carità si presentano staccati e smembrati dalla virtù corrispondente. E solo una triste conseguenza dei limiti materiali di spazio imposti praticamente a tutte le edizioni bilingue della *Somma Teologica.* Perché nella mente dell'Autore i contrari si richiamano a vicenda: proprio come avviene con perfetta naturalezza nella mente di tutti gli uomini. Accanto a ogni virtù, infatti, egli prende in esame i vizi corrispondenti, secondo il

programma tracciato nel prologo della *Secunda Secundae.*
Sempre secondo codesto programma, il trattato sulla carità si chiude con uno studio sui precetti relativi a questa virtù, e sul dono annesso, che è il più sublime: la sapienza (qq. 44, 4), con l'appendice del suo vizio contrario, la stoltezza (q. 46).
Non crediamo utile per i nostri lettori anticipare qui nell' introduzione quanto potranno leggere diffusamente nel testo. Ci limiteremo perciò a precisare alcuni problemi, che oggi si presentano particolarmente ardui, e sotto certi aspetti erano ignoti all'Autore della *Somma Teologica:* l'odio di Dio e la guerra.

## I

## L'odio di Dio e l'ateismo moderno.

2 — A rendere attuale il primo argomento ai nostri giorni è l'apparizione di due fenomeni inquietanti, e tra loro intimamente connessi: l'ateismo militante e l'ateismo di massa. Qualcuno forse potrebbe pensare che questi due fatti, e specialmente il secondo, non debbano interessare il nostro tema; perché l'ateo, negando l'esistenza di Dio, non è in condizione di rivolgere un sentimento qualsiasi verso di lui. A fil di logica la situazione dei negatori di Dio dovrebbe esser questa; ma di fatto l'ateismo di massa si risolve in un atteggiamento più affettivo che intellettuale, dove l'odio supplisce la mancanza di convinzioni e di ragioni sufficienti.
L'ateismo contemporaneo, e soprattutto l'ateismo di massa, è un fenomeno molto complesso, che impegna seriamente chi voglia conoscerne le origini. Chi lo considerasse una conseguenza spontanea del progresso tecnico-scientifico mostrerebbe un'ignoranza assoluta della storia europea degli ultimi secoli.
Anzi, per un giudizio sicuro sulle vicende che hanno condotto all'ateismo di massa, bisogna risalire addirittura all'epoca del rinascimento, in cui si sono forgiate le prime armi contro la civiltà cristiana del nostro occidente. — Non si spiega, p. es., la denunzia marxista della religione come «oppio del popolo », senza risalire al Machiavelli che accusò il cristianesimo di avere educato i popoli alla "debolezza" e alla sopportazione (cfr. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio,* lib. I, Prol.; lib. 11, c. 2).
Alle brutali accuse dei letterati gli uomini di Chiesa non reagirono sempre con inflessibile energia. E tutti sanno che una repressione saltuaria, anche se crudele, invece di stroncare un sentimento o un' idea, riesce a favore di quest'ultima, dandole l'aureola dell'audacia e del martirio. Quando poi la repressione divenne addirittura irrisoria, come nel secolo XVIII, si ebbe una vera inflazione di audacia blasfema: e fu il secolo dei lumi, del deismo e finalmente dell'ateismo.
Nel secolo XIX le idee irreligiose dell'illuminismo raggiunsero larghi strati di persone colte, o di media cultura per meglio dire, non senza l'apporto organizzativo e manovriero delle sette anticristiane, facenti capo alla massoneria. Negli ultimi decenni del suddetto secolo e nei primi del XX il motivo antireligioso scendeva decisamente alla conquista delle masse sotto la spinta del socialismo e del comunismo.
Dire che è spontaneo questo processo è come dire che è spontaneo lo sviluppo di un'azienda petrolifera. Oggi, in Italia almeno, l'ateismo di massa si fonda su una propaganda capiilare, organizzata tecnicamente con larghi mezzi finanziari:
per molti dei suoi agenti la rivoluzione ateo-marxista è un affare economico in tutto analogo a quello dei produttori di una ditta commerciale. Ma non tutto è organizzazione e tecnica propagandistica: tra gli ingranaggi di questo macchinario mastodontico, e specialmente al suo

centro di propulsione, troviamo dei sentimenti, umani o disumani che dir si voglia. E purtroppo in questi ultimi non manca una forte carica antireligiosa, soprattutto anticristiana. E di questa che vogliamo qui interessarci, per coglierne gli aspetti più genuini, la cui conoscenza è indispensabile per qualsiasi tentativo di ricupero.

3 — I teologi non hanno molto approfondito le loro indagini sull'odio di Dio. In sostanza siamo rimasti agli articoli della *Somma Teologica.* S. Tommaso si chiede (q. 34, a. 1) se quest'odio è realmente possibile, perchè se consideriamo le cose in astratto non ci può essere un'assurdità più inaudita. Dio infatti «è il bene universale e sotto questo bene rientrano l'angelo, l'uomo e ogni altra creatura. Essendo perciò ogni creatura in tutto il suo essere qualcosa di Dio, ne segue che anche nell'ordine di natura l'angelo e l'uomo amino Dio più di se stessi. Altrimenti..., la dilezione naturale sarebbe perversa» (I, q. 60, a. 5).

Ma se dalla sfera del dover essere noi scendiamo alla concretezza della realtà, vediamo subito che l'odio verso Dio è straordinariamente diffuso negli esseri spirituali. S. Tommaso non esita ad affermare che persino nelle più alte gerarchie angeliche ci sono state delle defezioni, e quindi dei dannati che per tutta l'eternità odiano Dio (I, q. 63, a. 9, ad 3).

Chi ha dimestichezza col trattato tomistico sugli angeli sa bene come sia difficile spiegare il peccato di queste creature del tutto spirituali, e perfettamente intelligenti. Tuttavia una possibilità "fisica" dello stesso peccato di odio sussiste anche in esse, perchè non godono la visione dell'essenza divina. Dio in se stesso, essendo la bontà infinita, non può essere oggetto di odio; "ma quelli che non lo vedono nella sua essenza, lo conoscono attraverso effetti particolari, che talvolta sono in contrasto con la loro volontà" (I, q. 60, a. 5, ad 5).

Anche per l'uomo l'odio di Dio è materialmente possibile per questo motivo fondamentale: perchè non lo conosciamo nella sua essenza, bensì in certi suoi effetti che contrastano con la volontà pervertita dal peccato. «L'adultero, p. es., odia Dio in quanto odia il precetto *Non commettere adulterio.* E così tutti i peccatori, in quanto si rifiutano di sottostare alla legge di Dio, sono nemici di Dio» *(In ad Rom.,* c. 8, lect. 2).

4 — Per ben chiarire il problema dobbiamo distinguere nettamente a questo punto due tipi di odio verso Dio: *a)* l'odio di abominazione; *b)* l'odio d'inimicizia. Il primo, che consiste nel senso di fastidio o di insofferenza verso una data persona, è implicito in ogni peccato mortale. Di suo l'abominazione non è diretta contro la persona per se stessa, ma per certe sue doti o qualità. Per lo più il peccatore si contenterebbe di una certa condiscendenza da parte di Dio verso le proprie colpe. L'odio d'inimicizia invece si volge direttamente contro la divinità, pur essendo motivato da certi suoi effetti, o da certi attributi. E l'odio di cui formalmente stiamo trattando.

I teologi ne hanno parlato meno forse del Vangelo stesso, preoccupati di rispettare con assoluto rigore la distinzione surriferita. Ma, nota giustamente a questo proposito il celebre D. Bañez: «Da principio i peccatori, amando se stessi con amore di concupiscenza e volendo delle cose che sono contrarie alla legge di Dio, hanno in odio in qualche modo la legge, e per partecipazione il legislatore: il che si riscontra in qualsiasi peccato mortale. Dopo però, crescendo l'affetto per i beni sensibili, prendono in odio espressamente la legge e il legislatore come tale, e allora codesto odio è un peccato speciale. E finalmente arrivano a odiare Dio per se stesso come termine della loro malevolenza» *(Scholastica Commentaria in II-II Anqelici Doctoris,* Salmanticae, 1586, col. 1294).

Questi trapassi son più facili di quanto si creda in coloro che vivono abitualmente nella colpa. Ecco perchè il Signore nel Vangelo ha parlato dell'odio contro Dio come di un peccato niente affatto peregrin: « Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me. Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo.... Chi odia me, odia anche il Padre mio. Se non avessi fatto tra

loro opere che nessun altro mai fece, sarebbero senza colpa; ma ora, anche dopo averle vedute, hanno odiato me e il Padre mio. Ma ciò è avvenuto affinchè si adempisse la parola scritta nella Legge: "Mi odiarono senza ragione"» (Giov. 15, 18-25).

E interessante il commento che il Dottore Angelico fa seguire a codesto brano evangelico. Prima di tutto notiamo che egli non si limita alla questione astratta se è possibile l'odio verso Dio, ma in concreto si domanda in che modo i Giudei potevano odiare il Padre, di cui non avevano la diretta e vera conoscenza. Al quesito risponde, con S. Agostino, che «Si può amare e odiare una persona che non si è mai vista, e che realmente non si conosce, fondandosi sulla fama che ne dice bene o male» *(In Ioann.,* c. 15, lect. 5).

Ma l'osservazione più importante è quella relativa all'intima connessione riscontrabile tra l'odio di Dio e l'incredulità. Considerando le cose in astratto, potrebbe sembrare che il peccato più grave, l'odio verso Dio, debba essere all'ultimo posto, come l'estremo limite cui può giungere l'umana malizia. Invece S. Tommaso vede in esso la radice dell'incredulità che è meno grave per l'intrinseca cattiveria, ma più irreparabile: « Qui [il Signore] mostra da quale radice derivasse il loro peccato d'incredulità: cioè dall'odio, che loro impediva di credere alle opere che vedevano ».

E non si tratta, ben inteso, di una dipendenza occasionale e sporadica, bensì ordinaria, come potremmo accertare e documentare ampiamente attraverso gli sviluppi dell'ateismo moderno, senza dimenticare che i moti psicologici non si susseguono con la costanza delle deduzioni algebriche. Inoltre va ricordato che *l'odium Dei* che precede l' incredulità non sempre è l'odio «d'inimicizia» ; perchè la sola insofferenza verso la legge morale *(odium abominationis)* basta a provocare i primi moti d'incredulità o addirittura l'incredulità medesima. Qualcuno potrebbe obiettare che nel caso dell'ateismo non viene compromessa soltanto la fede, ma anche la ragionevolezza di un uomo; perchè l'esistenza di Dio, oggettivamente almeno, è una verità di ordine naturale. Perciò la semplice insofferenza che può mettere in crisi la fede cristiana, la quale si fonda sulla rivelazione dei divini misteri, non sembra sufficiente a distruggere la convinzione profonda dell'esistenza di Dio, fondata sulla ragione umana.

S. Tommaso risponde che la negazione del Dio della rivelazione è negazione *sic et simpliciter* di Dio, perchè l'unico vero Dio è precisamente quello della rivelazione (cfr. *In Psalm.,* ps. 13; *11-11,* q. 10, a. 3).

Come abbiamo accennato, questa osservazione è suffragata dalla esperienza: la storia infatti dell'ateismo moderno dimostra che dalla negazione della religione positiva si giunge presto all'espulsione di Dio, nonostante ogni sforzo per rimanere ancorati al deismo naturalistico (cfr. FABRO C., *Introduzione all'ateismo moderno,* Roma, 1964).

5 — In questo momento a noi interessa precisare il contributo dell'odio verso Dio in questo processo storico, e più ancora nelle varie forme di ateismo che offre il mondo contemporaneo. Tra queste ne emergono due ben differenziate, che potranno servirci per lo meno come schemi approssimativi: l'ateismo di massa, o ateismo volgare, e l'ateismo personalistico dei filosofi o degli uomini di scienza.

Sull'ateismo di massa influiscono molti fattori di ordine tecnico: la dissipazione quotidiana del lavoro collettivo e delle tecniche pubblicitarie che rende la vita impersonale; la conquista in atto del benessere economico; la cultura mediocre e divulgativa, priva di senso critico e di profondità. Ma su questi fattori tecnici giuocano motivi di carattere affettivo: lo spettacolo e l'avvenimento politico non solo dissipano, ma provocano reazioni di massa abilmente orchestrate; il benessere materiale nei suoi elementi frammentari occupa e preoccupa al punto da escludere abitualmente preoccupazioni di ordine superiore; nella cultura media sono immessi sistematicamente elementi incompatibili con una visione religiosa o cristiana del mondo. Le reazioni negative che tutto ciò è

in grado di provocare vengono promosse ad arte dalla propaganda atea del marxismo. Sono ben noti nelle grandi linee questi sistemi d'indottrinamento: a) si cerca di esasperare il marasma passionale delle masse giovanili accentuando così il disgusto e l' insofferenza per ogni remora morale e per la religione che la rappresenta; *b)* si riduce la zona d'interesse vitale ai soli problemi d indole economica o temporale, respingendo le prospettive ultraterrene nel mondo dell'ipotesi, del mito, o dei sogni; *c)* in un secondo tempo s'insiste a presentare queste "evasioni" come abili manovre dello sfruttamento capitalista, così da provocare sentimenti di diffidenza verso la religione e i suoi rappresentanti; *d)* all'occorrenza si scatenano campagne di odio contro il clero, che travolgono di prepotenza gli ultimi legami affettivi e pratici con la religione.
In tutto questo processo l'odio verso Dio ha un peso determinante. Infatti, come abbiamo accennato, in ogni colpa c'è già implicito l'odio di abominazione. Dall'attaccamento ai beni terreni, nota S. Tommaso, nasce l'accidia, cioè il disgusto dei beni spirituali, la quale a sua volta provoca il rancore verso le persone spirituali e i beni che esse promuovono (cfr. q. 35, a. 4, ad 2). — Ma tale rancore si concreta in atti di vera inimicizia, quando un uomo nella sua pretesa evoluzione verso 1' indipendenza più spregiudicata si abbandona coscientemente alla bestemmia. Di suo, dicono i moralisti, la bestemmia può avvenire anche per puro sfogo d'ira verso il prossimo, che nelle persone più volgari può anche non raggiungere la gravità di un peccato mortale. Ma nel giovane che inizia codesta abitudine, per provare a se stesso e ad altri la propria emancipazione, essa è un gesto inqualificabile di odio, e di disprezzo verso la divinità. Oppure si tratta di una suprema vigliaccheria, quando si compie non di proprio arbitrio, bensì per assecondare o sfidare la malizia altrui.
In certi paesi la bestemmia costituisce ormai un'abitudine di massa, perchè si è costituito un legame psicologico tra l' ira e il disprezzo delle cose sante. Anzi in molti casi si riscontra un legame tra la bestemmia e qualsiasi stato emotivo, come se si trattasse di un'esclamazione insostituibile. Ed è proprio quest'abitudine che talora rende quasi innocua la bestemmia per il sentimento religioso del popolo. Ma insistere in queste usanze dopo aver preso coscienza della loro gravità non è senza una carica di odio e di disprezzo. — S. Tommaso ci ricorda che 1' ira, pur non identificandosi con l'odio, è un incentivo ovvero un sentimento che predispone all'odio (q. 34, a. 6, ad 3).
Perciò non è da meravigliarsi che in questi paesi, dove per lunga tradizione familiare imperversa la bestemmia, l'ateismo di massa abbia trovato un terreno fertilissimo. Ma l'ateismo che ne è derivato risente gravemente delle sue origini emotive. Più che di convinzioni codesto atteggiamento irreligioso si alimenta di una carica puerile di rancore verso Dio, e soprattutto verso le persone o le istituzioni che lo rappresentano. Più che negazione convinta è negazione blasfema della divinità: odio spesso incosciente verso una realtà che non si conosce neppure in maniera approssimativa. Ed è proprio codesto odio a dar corpo e consistenza a una « fede » nell'ateismo, com' è l'amore incipiente verso Dio a giustificare psicologica- mente l'atto di fede soprannaturale.

6 — Nell'ateismo personalistico dei filosofi, degli scienziati e dei letterati la carica emotiva potrebbe sembrare del tutto inesistente, stando all'analisi oggettiva di certe dichiarazioni. Lo scienziato positivista che respinge il problema stesso della « causa del mondo» (cfr. RUSSELL B., *Perchè non sono cristiano,* Milano, 1959, p. 193), potrà essere accusato forse di commettere un suicidio intellettuale; ma non sembra che possa essere accusato di odio verso Dio e verso la religione. Però basta sollevare questo velo sottile di preteso agnosticismo, per vedere in codesti portatori della cultura le tare del fanatismo antireligioso. Si osservi, p. es., il giudizio "storico" seguente:

«Il cristianesimo, così com'è organizzato, è stato ed è tuttora il più grande nemico del progresso morale del mondo» (ibid., p. 26). Senza una carica emotiva giudizi come questo non si giustificano.

Non parliamo poi dei letterati, che, lungi dal nascondere, esasperano i loro sentimenti. L'odio e il disprezzo di Dio sono stati cantati in tutti i toni da certa letteratura contemporanea (cfr. SOMMAVILLA O., *Incognite religiose della letteratura contemporanea,* Milano, 1963, pp. 113ss.). Non è qui il caso di esaminare le singole esperienze. Notiamo soltanto che in questi canti e in queste bestemmie ritroviamo gli stessi sentimenti riscontrati nella massa. «Ma già si sa che la bestemmia spesso non è che un modo per imputare a Dio il male che egli permette, allo scopo di non dover imputare a se stessi il male che Dio proibisce» (SOMMAVILLA, op. cit., p. 351). — Notiamo con S. Tommaso che la stoltezza, così evidente nell'atteggiamento di tanti letterati, deriva per lo più dalla lussuria (cfr. q. 46, a. 3; q. 153, a. 5).

8 — Più complesso è invece l'ateismo dei filosofi, i quali sviluppano in maniera coerente dei principi da cui logicamente sembra derivare l'espulsione di Dio. A detta del P. Cornelio Fabro, questa sembra essere la triste sorte della filosofia immanentista (cfr. op. cit., pp. l9ss.; 921 ss.). Ma posta una possibilità di questo genere, si ripropone sotto una luce nuova un problema connesso con quello che noi stiamo studiando. E possibile un ateo in buona fede? Il quesito si può porre anche per l'ateismo volgare, o di massa; ma solo nel caso dell'ateo razionalmente convinto sembra avere una soluzione positiva. Ecco in proposito la conclusione del P. Fabro: "Può essere quindi, può accadere, che l'ambiente in cui si trova 1 uomo e l'educazione eh'egli riceve lo portino ad assorbire il principio d'immanenza e a svolgerlo fino a coglierne 1' inevitabile istanza atea ed a riposare in essa "per qualche tempo". *Ma non per sempre.* Egli vive in un mondo storico qualificato e deve chiedersi anzitutto perchè mai fino alla comparsa del *cogito* non era ateo; e poi perchè ancora dopo la comparsa del *cogito* altri filosofi impugnano il principio d'immanenza come intrinsecamente insignificante e contraddittorio; inoltre perchè alcuni filosofi, proprio per sfuggire al vuoto di essere del principio d' immanenza, sono ritornati e ritornano al principio metafisico.... ben consci che ciò va contro la logica del principio dell'immanenza ma in conformità però della "esigenza del fondamento". La buona fede "atea" pertanto, se c' è stata o se ci può essere all'inizio come effetto di ambiente e di educazione, non può e non deve rimanere molto a lungo e per tutta la vita; ciò vale non soltanto perchè non si può ammettere che Dio non abbia dato all'uomo i principi sufficienti per poterlo trovare ed avere una certezza valida della sua esistenza, ma anche perchè non si può ammettere che l'uomo sia incapace di trovare il fondamento della verità » (op. cit, p. 37).

Dobbiamo tener presente che nella concretezza storica rientra anche la vita affettiva e umana del filosofo in tutta la sua complessità. Non è normale che un uomo possa respingere il sentimento religioso con i soli postulati della ragione: quel sentimento viene coartato e annullato da sentimenti contrastanti. L'intelligenza nell'uomo non si esercita mai allo stato puro, soprattutto quando tratta di problemi che interessano i destini supremi individuali e sociali.

A parte questa considerazione pregiudiziale, nell'atto pratico vediamo bene dal comportamento dei filosofi l'intervento inoppugnabile dei loro sentimenti nell'affermazione dell'ateismo. «Tanto per Hegel quanto per Fichte abbiamo potuto dimostrare », scrive G. Sigmund, «che il loro idealismo — il quale ha una portata così decisa su tutto quanto l'ateismo moderno — si fonda su una decisione volontaria preliminare peculiare, a carattere volontaristico, presa in favore della libertà assoluta dell'uomo e contro una personalità assoluta e predominante di Dio. Essa rappresenta la *ybris,* la superbia, come dichiara senza ambagi Nietzsche » *(Storia e diagnosi dell'ateismo,* Roma, 1960, p. 550).

Ora, la superbia non è un coefficiente della sapienza, ma conduce alla stoltezza: "Chi è d'animo superbo ed orgoglioso viene chiamato stolto, perchè con la superbia l'uomo passa i limiti della ragione; mentre l'umiltà prepara le vie della sapienza, secondo il detto dei *Proverbi* [11, 2]: "Ubi umilitas, ibi sapientia" » *(In Iob,* c. 5, lect. 1). E la stoltezza, come nota lo stesso S. Tommaso, ha un legame intimo con l'odio verso Dio: "E proprio della stoltezza far sentire il disgusto di Dio e dei suoi doni. Ecco perchè S. Gregorio enumera tra le figlie della lussuria due cose che si riducono alla stoltezza, e cioè l'odio di Dio, e la disperazione del secolo futuro" (q. 46, a. 3, ad 1). Alcuni scrittori cattolici insistono molto oggi nello scusare gli atei delle loro bordate di odio contro Dio e contro la religione, affermando che molte volte essi non hanno dell'uno e dell'altra che delle idee deformate, le quali in buona parte dipendono dalla falsa religiosità di tanta gente di Chiesa. — Pur riconoscendo in questa osservazione qualche cosa di vero, non possiamo accettarla senza riserve. «E un errore far ricadere ogni avversione alla religione, a Cristo e alla Chiesa, sulle deficienze della Chiesa e dei suoi sacerdoti. Vi sono, certo, delle colpe. Ma oggi è una vera mania in alcuni mettere a conto della Chiesa ogni ostilità contro Dio. E venuto al mondo Cristo, la santità, la sapienza, la bontà in persona; in Lui ha preso forma la santità e la benignità di Dio verso l'uomo; e tuttavia, proprio contro di Lui si è accanito l'odio dei nemici di Dio, appunto perchè nemici e odiatori del Padre Celeste [Giov. 15, 24]. Come la venuta di Cristo ha fatto divampare tutta la malvagità del peccato [cfr. Giov. 15, 22], così anche la venuta dello Spirito Santo, Spirito di amore, svelerà il peccato nella sua forma peggiore (nella miscredenza e nell'odio di Dio) [cfr. Giov. 16, 8s.]: "Egli convincerà il mondo del suo peccato") (HÄRING B., *La legge di Cristo,* II, p. 81).
E inutile dire che l'odio contro Dio derivante dalla superbia costituisce il più grave di tutti i peccati: è l'odio d' inimicizia, che proviene dal diabolico proposito di sostituirsi alla divinità nell'ordine della causa finale. Invece l'odio volgare dell'ateismo di massa per lo più rimane un odio di abominazione. Si parla oggi di ateismo « positivo » o « costruttivo », per indicare in sostanza questo tentativo di sublimare i valori umani e temporali per innalzarli alla sfera dell'Assoluto. Ma in realtà non c'è niente di più distruttivo; perchè con la negazione del Dio personale tutto è irreparabilmente compromesso: immortalità e felicità come prospettiva per il futuro, libertà e dignità umana per il presente. Al deprecato timor di Dio subentra la vigliaccheria, cioè la paura degli uomini sotto tutte le forme:
dal rispetto umano al conformismo letterario e filosofico, dall'opportunismo politico alla rinunzia positiva di ogni elementare libertà. La negazione di Dio si risolve così nell'alienazione dell' uomo.

## I

## La guerra.

10 — I teologi, mentre parlano ben poco dell'odio verso Dio, hanno parlato fin troppo, si direbbe, di quella massiccia manifestazione dell'odio contro il prossimo che è la guerra. Specialmente dalla prima metà di questo secolo i loro scritti in proposito sono così numerosi da rendere difficile una cernita. Ci limitiamo qui a ricapitolare brevemente il pensiero di S. Tommaso sull'argomento, e ad affrontare quegli aspetti nuovi della guerra che egli non poteva conoscere.
Il problema che c'interessa è stato trattato organicamente dall'Aquinate una volta sola nelle sue opere: l'unica questione dedicata alla guerra è quella della *Somma Teologica,* II-II, q.
40. E di tutta la questione l'unico articolo d'interesse generale sull'argomento è il primo: «Utrum bellare semper sit peccatum ». Non esistono luoghi paralleli veri e propri.
Non sarebbe però un lettore molto accorto colui che trascurasse il contesto in cui il problema è

inserito. L'Autore della *Somma* parla della guerra, che è anche una violazione della giustizia, nel trattato della carità. L'osservazione è molto importante per comprendere le sue prospettive e le sue conclusioni. Serve inoltre a meraviglia tale rilievo, per integrare il pensiero dell'Autore con le pericopi logicamente connesse con gli altri vizi contrari alla carità (odio-invidia), e in modo speciale contro la pace (discordia e contesa: qq. 37, 38). Dobbiamo lamentare che i moralisti e i commentatori non si siano fermati a considerare i rapporti esistenti tra la guerra e lo scandalo: eppure anche questi legami sono innegabili, là dove si discute se siamo tenuti alla rinunzia di beni spirituali e temporali per evitare disordini e scandalo, cioè per non dare ad altri occasione di peccato (q. 43, aa. 7, 8). Sappiamo infatti che la guerra si presenta come un'occasione spaventosa di peccati gravissimi. S. Tommaso così risponde all'obbiezione di chi vede nella pace stessa occasioni di peccato: « La pace dello stato di suo è cosa buona, e non è resa cattiva dal fatto che alcuni ne abusano. Ci sono infatti molti altri che ne usano bene; e d'altra parte con essa si evitano omicidi e sacrilegi, cioè mali assai peggiori di quelli cui essa può dare occasione, quali sono appunto i vizi della carne» (q. 123, a. 5, ad 3).

Tutti questi legami della guerra con altri vizi consimili non sono percepibili, se noi la consideriamo sotto l'aspetto della giustizia. E i commentatori purtroppo non li hanno posti in evidenza, perchè specialmente dal secolo XVI in poi hanno considerato la guerra nel quadro di una virtù naturale, qual'è appunto la giustizia, in cui essa si può presentare come un diritto.

Speriamo che nessuno fraintenda la nostra osservazione: non intendiamo negare affatto la legittimità di una considerazione meno teologica della guerra; ma rileviamo che S. Tommaso l'ha inquadrata in una visuale diversa, cioè in una prospettiva evangelica. Considerandola come atto contrario alla carità cristiana, egli non esamina formalmente la possibilità di un diritto alla guerra; ma parte dal presupposto che essa è essenzialmente deprecabile, ed è peccaminosa da parte di colui che ne assume moralmente la diretta responsabilità. Ciò posto, nasce per il teologo il problema se esistano dei casi in cui sia lecito e doveroso impugnare le armi anche per un cristiano, al quale è comandato di amare persino i suoi nemici.

11 — Se non teniamo presente questa presupposizione, può destare meraviglia il tono del primo articolo ricordato della q. 40: può sembrare che l'Autore parta dal proposito di giustificare la guerra. Invece si tratta solo di sapere se i mansueti discepoli di Cristo abbiano in certi casi il dovere di combattere; e se il mestiere delle armi, in una società mal compaginata dalla prepotenza, sia lecito a un cristiano. Il problema, posto in questi termini, è antico, come si sa, quanto il cristianesimo. S. Tommaso si richiama espressamente a S. Agostino, che ha avuto il merito di affrontarlo nella sua sostanziale complessità, senza indulgere a facili estremismi.

L'Aquinate non fa che riepilogarne l'insegnamento in maniera sistematica, ponendo tre condizioni fondamentali per la liceità della guerra da parte di coloro che vi sono ingiustamente costretti: *a)* l'autorità legittima che la dichiari (l'autorità suprema dello stato)

*b)* la giusta causa, ossia un motivo proporzionatamente grave; *c)* la retta intenzione, cioè la prosecuzione di un bene morale universalmente valido, o l'espulsione di un male dello stesso genere (cfr. q. 40, a. 1).

Nonostante la brevità della sua esposizione S. Tommaso ha avuto un influsso grandissimo sui teologi e sui giuristi cristiani posteriori che hanno trattato il problema della guerra:

F.. De Vitoria e F. Suarez, che in questo campo sono considerati i fondatori del diritto internazionale, si richiamano costantemente ai suoi principi. Non è giusto però ridurre il nostro interesse all'articolo citato della *Somma Teologica,* come han fatto questi ed altri studiosi dei secoli XVI-XIX: il tema va riportato nel suo contesto, non solo per assumere il suo significato genuino; ma anche per eventuali ampliamenti e per riallacciarvi qualsiasi tentativo di risolvere con

la dottrina tomistica i problemi del nostro tempo.
12 — Come quasi tutti i mortali, S. Tommaso ha imparato a conoscere il problema della guerra prima dalla vita che dai libri. Nel mezzo secolo in cui visse (1225-1274) l'Europa fu scossa e travagliata da continue guerre: guerra tra il papato e 1 impero, che durò quasi ininterrottamente dal 1227 al 1250; si chiuse l'epoca delle crociate con la disastrosa fine del regno di Gerusalemme [1260], dell'impresa tunisina del re S. Luigi IX [1270] e dell' impero latino di Costantinopoli [1261]; continuarono intanto le guerre di successione in Germania, di indipendenza comunale in Italia, di riconquista in Spagna. Negli anni della sua giovinezza si era abbattuto in Europa lo spa ventoso flagello dell'invasione dei mongoli, che si spinse fino alle rive dell'Adriatico. Nato da una famiglia di nobili feudatari, e ascrittosi giovanissimo a un Ordine di carattere internazionale come quello domenicano, fu interessato a molte di queste vicende anche per le loro ripercussioni sui propri familiari e sui propri confratelli.
Ma nella sua questione sulla guerra si cercherebbe invano un accenno al momento storico in cui fu scritta. L'unico indizio cronologico lo riscontriamo nell'aperta condanna dei tornei cavallereschi dell'epoca, contro i quali quasi inutilmente si accanirono le censure ecclesiastiche (cfr. q. 40, a. I, ad 4).
Nel trattato sulla giustizia emerge un'altra indicazione cronologica, là dove si giustifica l'uso medioevale (e non solo medioevale) del saccheggio di guerra (cfr. q. 66, a. 8, ad 1). — Non si può portare questa pericope, che ripugna alla nostra sensibilità moderna, come pretesto per svalutare le conclusioni dell'Aquinate sulla guerra; perchè si tratta di un aspetto affatto marginale. La condotta di guerra segue, purtroppo solo formalmente del resto, la lenta evoluzione del costume sociale.
13 — Torniamo dunque ad inquadrare la questione nel contesto del trattato, per coglierne gli elementi essenziali e risolutivi. Più che al modo di condurre la guerra bisogna rivolgere l'attenzione alle cause che possono provocarla. S. Tommaso ci ricorda che le guerre, come tutte le inimicizie, nascono dall'odio (q. 3.), e l'odio verso il prossimo nasce dall'invidia (q. 36). Perciò il sincero amor di pace si dimostra non con le dichiarazioni vaghe di pacifismo, bensì con la condanna di questi sentimenti deleteri per le sorti dell'umanità. In tale prospettiva è facile scorgere l'ipocrisia del comunismo internazionale, p. es., che pretende di presentarsi alle masse come promotore di pace, mentre con tutti i mezzi cerca di acuire la lotta di classe e di scatenare campagne di xenofobia nei paesi sottosviluppati.
Inoltre S. Tommaso ci dice implicitamente che la guerra inizia, prima ancora del ricorso alle armi, con quegli atti che sono anch'essi contrari alla pace: cioè con la discordia (q. 37) e la contesa (q. 38). Egli parla di queste cose con assoluta proprietà di linguaggio. Invece i nostri contemporanei preferiscono odiare, fomentare discordie e contendere, senza ricorrere a queste chiare parole del dizionario; anche se i clamori delle loro contese e discordie sono così forti da far coniare l'espressione di «guerra fredda ». Quello che ci rende perplessi non è il fatto che queste cose avvengano, ma che non si considerino abbastanza nocive, come se non costituissero autentiche iniquità e non fossero i veri prodromi di una guerra futura. Ci si preoccupa molto di più, p. es., degli armamenti, come se le armi potessero funzionare per un certo automatismo e non piuttosto perchè impugnate da esseri umani spinti dall'odio, dal rancore e dall'invidia.
Per l'abitudine di considerare le cose materialmente oggi si fa molto caso alla distinzione tra guerra offensiva e difensiva, con l'idea di poter scorgere a colpo sicuro chi è 1' ingiusto aggressore, mentre può darsi che l'aggressore sia stato « aggredito da gravi ingiustizie ». S. Tommaso non conosce altra distinzione che quella formale, tra guerra giusta e guerra ingiusta. Per il fatto che all'atto pratico non si sa quasi mai da che parte penda la bilancia della giustizia, un

moralista non può rinunciare a tale distinzione che è l'unica degna d' interessarlo.
14 — Abbiamo già ricordato quali sono per S. Tommaso i requisiti per una guerra giusta; che naturalmente potrà esser tale solo da parte di uno dei belligeranti, non da entrambe le parti. Ecco come uno studioso moderno tenta di allargare, con le precisazioni successive dei moralisti, questo discorso, aggiungendovi le perplessità dei nostri contemporanei: «Fino ad oggi, i teologi rassicuravano le coscienze con la teoria della "guerra giusta". Non si può affermare che essa sia diventata del tutto accademica: un certo valore lo conserva ancora. Ma mentre un tempo gli avversari — che erano simultaneamente giudici e parti in causa — 1' interpretavano ciascuno a modo suo per giustificare la propria posizione, oggi anziché rasserenarle, essa turba le coscienze e le mette in crisi: le condizioni perchè una guerra sia "giusta" si verificano in maniera così vaga e così parziale per i combattenti di tutt'e due i campi, che, se non hanno perduto il ben dell'intelletto, essi dovrebbero avere una bella dose d' ipocrisia per considerarsi difensori della giustizia quando seminano intorno a sè la morte. Basta appena enunciarle, queste condizioni, per avvertire quanto siano tragicamente ridicole dopo tutto quel che si sa sul vero volto della guerra totale. Esse sono: 1) che la causa sia giusta; 2) che l' intenzione si conservi retta lungo tutto il corso delle ostilità; 3) che la guerra sia veramente l'estrema risorsa, dopo aver impiegato tutti i mezzi pacifici; 4) che i mezzi bellici siano giusti; 5) che il bene previsto come legittimo risultato della guerra sia maggiore, per l'umanità, dei mali che ne deriveranno; 6) che la vittoria sia certa; 7) che la stipulazione della pace sia giusta e tale da evitare un nuovo conflitto armato. La penultima condizione è senza dubbio contestabile. Ma si considerino tutte le altre. Da una parte, è indiscutibile che una guerra non può veramente esser "giusta" se non si conforma ad esse. Dall'altra, è fuori dubbio che anche se nel passato sono state talvolta osservate con una certa rigorosità, - lo vedremo soltanto nel Giudizio universale - ciò accadrà però sempre più raramente nell'avvenire. Per essere "giusta", la guerra dovrà svolgersi in un ambito strettissimamente delimitato: qualcosa di paragonabile ad una grossa operazione di polizia. Basterebbe la sola clausola dell' "estrema risorsa" - a meno che non si tratti di resistere a un attacco - per diminuire il numero delle guerre "giuste": quanti organismi internazionali, quanti mezzi d'arbitrato esistono oggigiorno!
Proprio perchè queste clausole appaiono fuori della realtà, noi siamo obbligati in coscienza a custodirle decisamente, a prenderle molto sul serio: lungi dall'essere condannate da questa non-concordanza con la realtà, son esse a condannare il mondo così com' è » (REGAMEY P., *Non-violenza e coscienza cristiana,* Roma, 1962, pp. 357-358).
Forse non tutti i pensatori cattolici accettano ogni pericope del testo riferito, che calca le tinte in senso pacifista, essi però sono unanimi oggi nel sottoscrivere il n. 192 del *Codice Sociale* proposto dall' Unione Internazionale di Studi Sociali: «La guerra non è giusta se non quando si tratti di sostenere il diritto con la forza. Essa non è legittima se non quando vi sia stata violazione di un diritto, e tutti gli altri mezzi di ristabilire il diritto violato siano riusciti vani. La guerra dev'essere un mezzo efficace per conseguire il fine che la giustifica, cioè il ristabilimento dell'ordine. Essa dev'esser condotta con moderazione ».
Per condannare questo punto di vista bisognerebbe dimostrare che son veri i presupposti del pacifismo, o del fatalismo storicista cui si oppone recisamente. Quest'ultimo, ch'è l'errore dei fautori della guerra, nel nostro tempo ha preso l'aspetto di un'applicazione del principio darwinista della lotta per la vita. Esso non merita neppure una confutazione; perchè principalmente contro di esso valgono le parole di Pio XII: «Dal gigantesco vortice di errori e di movimenti anticristiani sono maturati frutti tanto amari da costituire una condanna, la cui efficacia supera ogni confutazione teorica» (Settembre 1940).

15 — Per quanto riguarda il pacifismo il discorso è più complesso. Ci limitiamo qui a ricordare i capisaldi di questa dottrina, come in genere vengono presentati dagli obbiettori di coscienza: « Sotto l'aspetto religioso, si osserva che l'uso della forza, e conseguentemente anche la guerra, è contrario al precetto divino della non resistenza al male, della carità verso il prossimo e allo spirito di mitezza, che pervade il Discorso della montagna, nel quale è racchiusa la più squisita essenza del cristianesimo. Inoltre esiste il V comandamento *non ammazzare,* che tanto l'individuo quanto lo Stato sono chiamati ad osservare. A confortare queste posizioni viene invocata la tradizione della Chiesa primitiva, la quale sarebbe stata contraria al servizio militare, e si citano, come rappresentanti di tale tradizione, Tertulliano, Lattanzio e Origene con qualche caso di renitenza militare dei cristiani.... Tanto più, si aggiunge, che la guerra moderna, a causa degli iiTìmensi mali che produce e della loro sproporzione con il diritto che con essa s'intenderebbe difendere, deve riputarsi in ogni caso ingiusta....» (MESSINEO A., «Obiezione di coscienza », in *Enc. Catt.,* voi. IX, col. 18).

Sebbene non manchino ai nostri giorni scrittori cattolici favorevoli a queste dottrine, rimane sostanzialmente valida la tesi tradizionale che le condanna; perchè l'uso della forza — per quanto deprecabile — in una società umana com'è possibile dopo il peccato originale, non solo è lecito ma strettamente doveroso in certe circostanze. L'autorità pubblica non ha il diritto di astenersene quando la forza è indispensabile per la difesa dei diritti elementari del bene comune. Quando il Signore comandava di non resistere al male, o dava il consiglio di porgere l'altra guancia «a chi ti percuote », certamente non intendeva risolvere problemi di diritto internazionale, ma di tracciare la linea di condotta più eroica dell'ascesi individuale. Applicare materialmente questi criteri alla vita pubblica significa snaturarli e mettere in caricatura il cristianesimo. Per promuovere la pace non è necessario condividere le opinioni illogiche dei pacifisti, anche se dettate dai più nobili ideali: basta condannare le iniquità commesse in tutte le guerre del passato, e all'atto pratico disporsi a condannare le iniquità che ora si commettono. Così nel prender parte a una campagna per l'abolizione della pena di morte non è necessario spingersi a negare tale diritto alla pubblica autorità. A proposito ditale diritto, impugnato anch'esso dai pacifisti, per quanto crude possano sembrare alla nostra sensibilità, valgono pienamente le parole seguenti di 5. Tommaso, che traggono ispirazione da tutta l'antica sapienza: «Col peccato l'uomo abbandona l'ordine della ragione: egli perciò decade dalla dignità umana, che consiste nell'esser liberi e nell'esistere per se stessi, degenerando in qualche modo nell'asservimento della bestia, dal quale deriva la subordinazione all'altrui vantaggio. Così infatti si legge nella Scrittura: "L'uomo, non avendo compreso la sua dignità, è disceso al livello dei giumenti privi di senno, e si è fatto simile ad essi"; e ancora: " l' insensato sarà schiavo di chi è saggio". Perciò, sebbene uccidere un uomo che rispetta la propria dignità sia cosa essenzialmente peccaminosa, uccidere un uomo che pecca può essere un bene, come uccidere una bestia: infatti un uomo cattivo, come insiste a dire il Filosofo è peggiore e più nocivo di una bestia» (II-II, q. 64, a. 2, ad 3).

Con queste parole il Santo non intendeva affatto promuovere una Campagna per la soppressione di tutti i peccatori (cfr. ibid., ad 2; ma voleva stabilire logicamente un diritto inoppugnabile il fatto che le autorità costituite abbiano abusato in modo spaventoso di tale diritto (e di che cosa non abusano gli uomini?), non è un motivo per negarlo. Tutt'al più si potrà contestare l'utilità pratica di esercitano, specialmente in società organizzate e stabili come i grandi stati democratici moderni.

16 — Lo stesso discorso può valere anche per la guerra. Non possiamo oggi non condividere l'affermazione di Pio XII: « La guerra, come mezzo adatto e proporzionato per risolvere i conflitti internazionali, è ormai sorpassata» *(La pace internazionale,* Roma, 1958, p. 425, dal

Radiomessaggio Nat. 1944). Ma fino a che l'umanità intera non sarà organizzata e guidata efficacemente da un'autorità supernazionale, è impossibile negare allo stato il diritto e il dovere di salvaguardare con tutti i mezzi (compresa la guerra) i beni supremi dei propri sudditi.
La minaccia di armi spaventose che fanno temere l'annientamento totale non può cambiare una situazione di diritto: il cristiano non esita ad affermare l'esistenza di beni che è lecito difendere anche a costo della vita. Ma non si tratterà certamente dei beni materiali, bensì di quei beni e valori universali, che vanno difesi per il bene stesso dei nemici. E questo un concetto ben chiaro in S.Tommaso, ma non sempre posto in luce dai commentatori e dai moralisti: «E lecito combattere i nemici per stornarli dai peccati: il che ridonda a loro bene e al bene degli altri » (II-II, q. 83, a. 8, ad 3). — « I moralisti più recenti, seguendo le precisazioni degli esegeti, distinguono il *nemico di guerra* (hostis) dal *nemico personale* (inimicus). E così non trovano nessuna opposizione tra il precetto di amare i nemici, e il diritto del singolo e dello stato di difendersi legittimamente» (MAUSBACH G., *Teologia Morale,* Alba, 1957, p. 619). S. Tommaso mostra di non conoscere questa distinzione; ma per non cadere nell'insidia del pacifismo gli bastò il buon senso, cioè il suo perfetto equilibrio razionale.
E soprattutto da questo punto di vista che il cristiano deve giudicare deprecabili le guerre, specialmente dell'era moderna. Gli uomini di governo, col loro preteso «realismo politico », le hanno intraprese soltanto con intenti di egemonia e di interessi economici, i quali le hanno rese in partenza veri e propri latrocini. — Inoltre una guerra per essere giusta deve considerare quest'alta finalità universalistica anche come norma di condotta. Il soldato cioè deve combattere non per il solo vantaggio della patria, ma per il bene dell'umanità e degli stessi nemici. Perciò non sarà mai giustificato il massacro diretto dei civili inermi della nazione nemica, pur di assicurare la vita ai combattenti della propria nazione.
Nell'ultimo testo citato S. Tommaso parla direttamente della preghiera che dobbiamo fare anche per i nostri nemici, e si richiama espressamente al precetto universale della carità. E ad esso che in definitiva dobbiamo risalire per risolvere cristianamente ogni problema, e molto più il problema della pace: « La pace è [solo] indirettamente opera della giustizia, in quanto essa ne rimuove gli ostacoli. Ma direttamente è opera della carità: poichè la carità causa la pace in forza della sua natura. Infatti l'amore, come insegna Dionigi, è "una forza unitiva", e la pace è l'unificazione tra le inclinazioni dell'appetito» (II-II, q. 29, a. 3, ad 3).
17 — Non insisteremo mai abbastanza sul vero concetto di pace, che è essenzialmente cristiano, in quanto la pace implica l'esercizio della carità (cfr. II-II, q. 29, a. 4). Il turbamento esistente nei rapporti internazionali non proviene tanto dalle condizioni esterne, quanto dalle disposizioni interiori delle persone singole, soprattutto di quelle che hanno la responsabilità politica delle nazioni. La guerra inizia con la ribellione interiore a uno stato di fatto che si considera assolutamente inaccettabile (cfr. ibid., a. 1).
I veri amanti della pace cercano di dominare questi moti di ribellione, e di tentare così un accordo ragionevole, facendo trionfare la carità di Dio e l'amore del prossimo. « Invece gli uominiferoci e privi di mitezza con litigi e guerre cercano di conquistare la propria sicurezza, distruggendo i propri nemici » (II-II, q. 69, a. 4).
"La pace", scrive ancora S. Tommaso, consiste nella quiete e nell'armonica unione degli appetiti. Ora, come l'appetito può avere per oggetto il bene vero o il bene apparente, così anche
Il la pace può essere vera o apparente. Ma non può esserci vera pace che nel desiderio del vero bene; perchè ogni male, anche 41 se sotto un certo aspetto può sembrare un bene e capace quindi di appagare il desiderio, ha tuttavia molte carenze, per cui I appetito rimane inquieto e turbato. Perciò la vera pace non puo trovarsi che nei buoni e nel bene. Mentre la pace dei mal vag e una

pace apparente e falsa» (II-II, q. 29, a. 2, ad 2).
L'esasperazione degli appetiti inferiori, la brama delle ricchezze e degli onori, rimane dunque la causa prima di ogni guerra. Perciò N. Machiavelli aveva ragione di attribuire al cristianesimo la responsabilità (oggi noi diciamo meglio: il merito) di aver attutito lo spirito militaresco e aggressivo della nostra gente. Chi sinceramente desidera l'edificazione della pace non ha che da promuovere l'aspirazione dell'umanità verso i beni superiori dello spirito, cioè il regno della grazia e delle virtù; pur sapendo che "nella vita presente non potremo avere a pace senza nessun turbamento, nè rispetto a noi stessi, nè in rapporto a Dio, nè in rapporto al prossimo; sed in futuro abebimus eam perfecte, quando sine hoste regnabimus: ubi numquam poterimus dissentire » *(In loann.,* c. 14, lect. 7).

## LA PRUDENZA

(II-II, qq. 47-56)

1— « Dopo aver trattato delle virtù teologali, nel passare alle virtù cardinali dobbiamo innanzi tutto interessarci della prudenza ». È tutto qui il prologo con cui S. Tommaso ci introduce nell'ampio trattato che egli dedica a questa virtù. Stando alle sue espressioni nessuno potrebbe sospettare che nell' intraprenderlo egli abbia dovuto affrontare l'indifferenza e perfino la diffidenza dell'ambiente.

### I
### Il trattato tomistico sulla prudenza.

2 — S. Bonaventura nel Commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo si era dispensato dallo svolgere questo tema. Tanto più che il testo del Maestro si limitava a trattarne in modo generico dedicando alla prudenza una sola definizione approssimativa desunta da S. Agostino: «[Prudentia] est in praecavendis insidiis» *(3 Sent.,* d. 33).
Stando alle indagini di Dom Odo Lottin, i trattati medioevali più ampi sull'argomento prima dell'Aquinate erano scaturiti dagli studiosi più appassionati delle opere aristoteliche, quali Guglielmo d'Auxerre [t i231], Filippo il Cancelliere [t 12361 e S. Alberto Magno [t 1280] (cfr. LOTTIN O., *Psychologie et Morale aux* XII et XIII *siècles,* Louvain-Gembloux, 1949, pp. 255 Ss.). Mettersi sulla loro scia significava, nella seconda metà del secolo XIII, rendersi invisi alla corrente agostinista, che negli ambienti ecclesiastici era predominante.
S. Tommaso aveva scelto questo indirizzo, mirando però a una sintesi superiore, fin dalla giovinezza. Per quanto riguarda la prudenza egli aveva seguito e raccolto a Colonia le lezioni di S. Alberto Magno a commento *dell'Etica Nicomachea.* La sua *reportatio* meditata di quelle lezioni possiamo considerarla il primo *trattato tomistico* su tale argomento; perchè il diligente discepolo non si limitava a trascrivere, ma rielaborava personalmente i temi svoltì dal Maestro. Ciò traspare anche dai brani riferiti dal Lottin nell'opera citata (pp. 271ss.).
L'eco di questi alti studi compiuti sulle rive del Reno non Poteva non farsi sentire sulle rive della Senna, cioè nell'insegnamento parigino del giovane baccelliere italiano. Nel commentare la distinzione 33 del *3 Sententiarum,* egli non si limitò a considerazioni globali e generiche sulle virtù cardinali, come il suo collega S. Bonaventura, ma cercò di chiarire a se stesso e ai suoi uditori

la vera natura della prudenza, affrontando i problemi agitati e mal risolti dai suoi predecessori (cfr. *3 Sent.,* d. 33, q. 2, aa. 2-5; q. 3, a. 1).
Durante il primo magistero parigino [1256-59] ebbe modo di ricapitolare brevemente il suo pensiero sull'argomento nelle quaestiones disputatae *De Ventate,* q. 1, a. 1, parlando della provvidenza, la quale analogicamente si riscontra anche in noi con lo stesso nome in latino, che però in italiano si denomina piuttosto *previdenza.* E questa, come vedremo, una parte integrante della prima virtù cardinale.
3 — Circa dieci anni più tardi in Italia riesaminò a fondo il problema da un punto di vista filosofico nel suo commento *all'Etica Nicomachea,* avendo a disposizione una versione latina più comprensibile e il traduttore medesimo, fra Guglielmo di Moerbeke. I passi più interessanti sulla prudenza possiamo ricercarli nelle pericopi seguenti: 6 *Ethic.,* c. 5, lect. 4; cc. 10- 13, lectt. 8-II. Forse a questa medesima epoca va assegnata la composizione della questione disputata *De Vintutibns in communi,* che all'a. 6 traccia un profilo nitidissimo della prudenza.
Frattanto l'Aquinate aveva concepito il disegno della sua opera principale, in cui pensava di dar forma definitiva anche al trattato che stiamo qui presentando al pubblico italiano. Già nella I-II (q. 56, a. 3; qq. 57, 58, 61), cioè nella morale generale, definisce accuratamente il compito specifico della prudenza rispetto alle virtù morali. Qui invece, nella II-II, qq. 47-56, cerca di dare completezza al trattato, esaminando a fondo i problemi specifici relativi a questa virtù.
Il suo tentativo di sintesi è perfettamente riuscito: il trattato sulla prudenza è uno dei più completi della *Somma Teologica.* Anzi, pare che i moralisti e gli stessi commentatori l'abbiano trovato persino prolisso, perchè i primi ne han fatto una riduzione progressiva fino al punto di eliminarlo, e i secondi si son quasi del tutto dispensati dal commentarlo Purtroppo questo disinteresse non ha servito a darci una morale più semplice ed incisiva. I fatti hanno dimostrato che le elucubrazioni di S. Tommaso sulla virtù della prudenza, chiamata a regolare l'applicazione dei principi all'azione concreta da compiere, non erano inutili divagazioni peripatetiche: non per nulla è nata in questo clima rarefatto « la morale della situazione », e prima ancora i moralisti avevano sentito il bisogno di ampliare fino all'inverosimile il trattato sulla coscienza con la creazione e la difesa polemica di ben sette « sistemi morali».

## II

## Le fonti del trattato.

4 — Nessuno potrebbe rimproverare S. Tommaso di aver incorporato nella *Somma* quasi tutte le pericopi aristoteliche relative alla prudenza. Non esiste in tutto il pensiero antico un trattato organico su questa virtù, che possa competere con il sesto libro *dell'Etica Nicomachea.* E noto del resto che per l'elenco delle virtù cardinali la stessa Sacra Scrittura dipende dal pensiero greco. S. Ambrogio questo non lo pensava, perchè era persuaso che il libro della *Sapienza* fosse realmente di Salomone (cfr. *De Paradiso,* c. 12). Tale persuasione non era invece ugualmente certa per S. Tommaso e per i suoi contemporanei, che conoscevano le discussioni precedenti sulla canonicità di quel libro. Comunque l'Aquinate cita con tutti gli onori il testo celeberrimo sulle virtù cardinali: « Essa [la sapienza] insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza» (Sap. 8, 7).
In ebraico non esiste un termine che in maniera completa ed uniforme corrisponda al concetto latino di *prudentia,* sebbene questa idea non sia estranea ai libri più antichi (vedi, p. es., *Prov.* 21, *30).* Per la storia comunque basterà risalire alle origini greche del termine *frònesis,* che già il latino classico tradusse *prudentia.*

E vero che nella nostra lingua il termine prudenza ha subito una certa usura, e si tende a farne un sinonimo della pura circospezione, o della furberia; ma l'uso nel suo significato originale è ancora predominante. Invece nella lingua francese, di cui si subiscono facilmente le variazioni e gli umori, il termine prudenza è talmente depauperato da far sentire il bisogno di ricorrere per una buona traduzione al termine *sagesse* (cfr. GAUTHIEB e JOLIF, *L' Ethique à Nicomaque,* Louvain-Paris, 1959, t. 2, pp. 463ss.).
Nella sacra Scrittura l'Aquinate ha cercato con amore tutte le citazioni che potevano servire al suo scopo. E nel commentare i testi più significativi non ha mancato di sottolineare l'importanza di questa virtù nella stessa economia della salvezza. Ben noto è il suo commento alle parole della lettera *Ai Romani* riguardanti l'opposizione tra la prudenza della carne e la prudenza dello spirito *(In ad Rom., e.* 8, lect. 1, 2). Analogo concetto ritroviamo svolto nella 1 Cor., c. 1, lect. 3.
5 — A proposito del precetto del Signore: «Siate dunque prudenti come i serpenti, e semplici come le colombe» [Matt. 10, *16],* raccolse nella *Catena Aurea* le spiegazioni più ingegnose sulla prudenza del serpente, per poi ripeterle in altri termini nelle sue lezioni su S. Matteo (c. 10).
Troppo lungo sarebbe ricordare tutte le pericopi dei suoi commenti scritturistici in cui si parla della prudenza. E sarebbe anche inutile; perchè in essi egli non si stanca di ripetere quanto ha scritto nella sua opera principale. Ma ci premeva di sottolineare questa insistenza, per mostrare chiaramente la funzione che per Tommaso avevano i passi biblici nella elaborazione dei suoi trattati dogmatici e morali.
Perciò possiamo concludere che anche nel caso della prudenza Aristotele non rimane l'unica fonte primaria: tale onore va riconosciuto anche alla Sacra Scrittura, specialmente ai libri del nuovo Testamento. — Tutte le altre fonti del trattato sono secondarie. Tra queste merita però un cenno speciale S. Agostino, le cui sedici citazioni sono quasi sempre di grande valore dottrinale.
Desta una certa meraviglia notare nella *Somma Teologica* l'assenza di una fonte che era stata citata con onore nel *3 Sent.,* d. 33, q. 2, a. 5, in questi termini: «La prudenza è la prima delle virtù cardinali e ad essa si riducono le altre virtù come alla loro causa. Ecco perchè S. Antonio [abate] nelle *Collationes Patrum* [lib. 1*,* col. 2, c. 4] afferma che la discrezione, la quale rientra nella prudenza, "è madre custode e moderatrice delle virtù" ».
Pensiamo che l'omissione di questi testi di Cassiano sulla discrezione nell'opera della maturità non sia stata puramente occasionale, ma intenzionale per S. Tommaso. Infatti analizzando bene le parole di Cassiano, o di S. Antonio Abate, cui egli le attribuisce, non si riesce a far quadrare la prudenza con la virtù suddetta. Questa viene descritta dal celebre monaco di Marsiglia in modo da abbracciare un po' tutte le virtù, come virtù generale che assicura il senso della moderazione.
Nella *Somma Teologica* si parlerà di discrezione a proposito delle osservanze monastiche, e allora il nostro Autore ricorrerà più volte a quella collazione di Cassiano, che aveva espunta nel trattato sulla prudenza (cfr. II-II, q. 188, a. 6c., ad 3; a. 7, ad 2).

## III
## Prudenza e coscienza.

6 - Abbiamo già accennato al fatto che i moralisti moderni, avendo ridotto progressivamente il trattato sulla prudenza, hanno poi sentito il bisogno di ampliare fino all'inverosimile il trattato sulla coscienza. A quest'ultima invece S. Tommaso nella *Somma Teologica* non dedica che pochi accenni: un articolo nella *Prima Parte* (q. 79, a. 13), e due articoli che ne trattano in maniera implicita nella *Prima Secundae* (q. 19, aa. 5, 6). Non si può dire che l'Aquinate non conoscesse i problemi relativi a tale argomento; poichè nel *De Ventate* aveva dedicato ad essi la questione 17 di

quattro lunghissimi articoli. Perchè dunque tanta differenza tra i manuali moderni e quello più antico e venerabile, che è la *Somma Teologica?*

Alcuni tomisti contemporanei (leggi Garrigou-Lagrange e Merkelbach) hanno auspicato un rilancio della prudenza in tono polemico, cioè a spese della coscienza. Quest'ultima, a loro avviso, dovrebbe perdere la sua autonomia e rientrare nella prima; perchè dopo tutto non sarebbe altro che « un atto della prudenza» (GARRIG0U-LAGRANGE R., «Du caractère métaphysique de la théologie morale de S. Thomas », in *Revue Thom.,* 1925, p. 354).

Pur condividendo le critiche di questi confratelli ai moralisti moderni, per l'esagerato sviluppo concesso al trattato sulla coscienza, non siamo d'accordo con loro nella riduzione proposta. Condividiamo le critiche, perchè le dispute sui vari sistemi morali hanno trasferito al campo morale una casistica che a tutto rigore è di carattere giuridico, quasi che nell'agire un cristiano avesse da rivendicare dei diritti contro la legge. Siamo anche d'accordo nell'affermare che rispetto all'azione morale e alla formazione spirituale delle anime si deve dare più importanza al criterio pratico personale immediato che alle questioni teoriche sulla liceità di un atto. Ma da un punto di vista speculativo non è possibile far coincidere la sfera conoscitiva della coscienza con quella operativa della prudenza.

7 — Per chiarire il nostro pensiero riportiamoci brevemente alla nozione di queste due cose nella concezione di S. Tommaso. «La coscienza », egli scrive, «non sta a indicare un abito speciale o una potenza, ma l'atto stesso che è l'applicazione di un qualsiasi abito, o conoscenza, a un atto particolare» *(De Verit.,* q. 17, a. 1). Si tratta quindi del giudizio che il soggetto porta sulla moralità del proprio atto. Talora con questo termine si vuoi indicare l'abito stesso dei primi principi operativi della ragion pratica, che i medioevali denominarono *sinderesi.*

La prudenza invece « è essenzialmente una virtù intellettuale. Ma la materia di cui tratta è affine alle virtù morali.... E sotto questo aspetto viene enumerata tra le virtù morali » (I-II, q. 58, a. 3, ad 1). Il compito specifico che S. Tommaso le affida è quello di cc trovare il giusto mezzo nelle virtù morali » (q. 47, a. 7).

La dinamica dell'atto moralmente buono si presenta quindi molto complessa, e certamente si fa sentire su di esso 1' influsso sia della coscienza che della prudenza. Ma per non cadere in facili coincidenze e identificazioni, bisogna tornare col pensiero all'analisi tomistica dell'azione umana (I-II, qq. 6-17). Per rimanere aderenti al testo della Somma Teologica, ricordiamo in tutto il processo di acquisizione di un oggetto, la successione dei seguenti atti: volizione, intenzione del fine, uso attivo del volere, elezione dei mezzi, consiglio o deliberazione cc che precede l'elezione », consenso, imperium o comando, uso passivo delle facoltà sotto la mozione del volere, atti imperati. E chiaro per tutti che la volizione e l' intenzione del fine precedono sempre l'atto dell'elezione. Non è altrettanto sicuro invece l'ordine reciproco degli atti successivi; comunque S. Tommaso cerca di stabilire il processo cronologico di queste funzioni in rapporto all'atto dell'elezione, che è cc un atto della volontà relativo ai mezzi » (cfr. I-II, q. 13, Prol.; q. 15, a. 3; q. 16, a. 4). Per lui non c'è dubbio che la prudenza cade all'altezza dell'elezione, avendo essa per oggetto i mezzi e non il fine ultimo, che non è materia di deliberazione (cfr. I-II, q. 57, a. 5). L'atto specifico proprio di questa virtù è invece l'imperium o comando, trattandosi di una virtù essenzialmente intellettuale. Si noti però che 1' *imperium* va concepito come atto della ragione sotto la mozione della volontà, e precisamente sotto la mozione immediata della scelta o elezione. Bisogna insistere, come fa 5. Tommaso, nell'affermare che la prudenza si produce essenzialmente nella funzione imperativa la quale si innesta necessariamente nel dinamismo degli atti concreti, i quali possono non essere esterni, ma ormai non possono rimanere solo nella sfera dei futuribili. Trattandosi di un atto successivo a una libera scelta, l'azione prudente non rimane mai nella sfera

della semplice conoscenza, ma è nella sfera delle azioni esplicitamente consentite e deliberate, anche se viene formalmente esercitata dalla ragione. Si noti che 1' *imperium,* o comando, è talmente impregnato di volontarietà che molti pensatori di altra scuola 1' hanno attribuito alla volontà stessa.

8 — Certamente alla sua radice troviamo anche la sinderesi, cioè l'abito conoscitivo naturale dei primi principi pratici, che è il primo nucleo della coscienza. Mentre però il dettame alla ragion pratica si concreta sotto forma di conoscenza atua1e applicata al singolare attraverso le sole mediazioni di ordine conoscitivo o noetico (coscienza), i primi principi pratici giungono alla prassi moralmente onesta, cioè all'esercizio della prudenza, attraverso la volontà. La quale a sua volta ha dovuto subire, per accettarli, l'attrattiva dei fini onesti propri delle virtù morali.

Da questa prospettiva tomistica, risulta chiara una conseguenza, che a prima vista può sembrare sconcertante: la virtù della prudenza non ha una propria materia su cui esercitarsi; ma si applica alla materia delle altre virtù morali: giustizia, fortezza, temperanza e tutto il corteo delle virtù loro connesse. E' vero infatti che essa ha il compito di stabilire il giusto mezzo della virtù, ma «il giusto mezzo delle virtù morali è quello stesso della prudenza, cioè la retta ragione: alla prudenza però codesto mezzo [la recta ratio] appartiene come all'elemento regolante e misurante; mentre appartiene alle virtù morali come a cose misurate e regolate» (I-II, q. 64, a. 3).

Basterebbe questa mancanza di materia propria a spiegarci lo scarso interesse per la prudenza da parte dei moralisti preoccupati di tutto semplificare. Ma questa semplificazione è pericolosa, perchè impedisce di comprendere come la virtù morale possa influire sulla facoltà più sublime dell'uomo che è la ragione. La vita morale, senza la prudenza, potrebbe presentarsi come un orientamento irrazionale verso dati fini, senza la guida attiva e impegnata della ragione nell'ordine esecutivo. O per lo meno si avrebbe una frattura dell'unità psicologica: da una parte l' intelligenza con tutte le sue funzioni conoscitive, dall'altra la volontà con quelle operative. Inoltre le varie virtù, senza la prudenza non avrebbero nessuna coesione reciproca. Chi accettasse questo punto di vista sarebbe tentato di ridurre la ragione a una fucina inesauribile di consigli e di giudizi, senza mai considerarla come guida effettiva impegnata nell'operazione.

S. Tommaso, l'abbiamo già detto, valorizza anche queste funzioni puramente conoscitive di contenuto pratico, e le attribuisce senz'altro alla coscienza; ma non ammette l'esistenza di una vita morale, fino a che quei dati conoscitivi non raggiungono l'atto dell'*imperium rationis* attraverso la libera scelta della volontà.

9 — Una volta chiarita la distinzione tra prudenza e coscienza, rimane da esaminare un problema più sottile e difficile: possiamo identificare la coscienza con le virtù che S. Tommaso considera parti potenziali della prudenza stessa? Stando alla terminologia aristotelica, egli le denomina *eubulia,* che è la virtù del buon consiglio *sinesis,* che è preposta al giudizio nei casi ordinari; e *gnome,* che regola il giudizio nei casi eccezionali e imprevedibili. Esprimendosi la coscienza col giudizio, il problema a tutto rigore si restringe alla sinesi e alla gnome.

Molti teologi tomisti sono d'opinione che la coscienza si identifichi con gli atti di codeste virtù. Ecco in proposito le parole del P. S. Ramirez: «La coscienza si distingue dalla prudenza come un atto si differenzia dall'abito virtuoso che dispone e muove a formano. Il dettame della retta coscienza ha sempre come principio formale immediato la virtù della prudenza, non certo nella sua attuazione ultima di ordinare con efficacia l'esecuzione dell'azione buona, ma nella sua attuazione previa e prevalentemente intellettuale, in quanto abilita con la sinesi e la gnome al retto giudizio delle cose pratiche. Così insegnano comunemente i teologi tomisti: con esso la coscienza retta è sempre un atto di virtù, come quella cattiva e deformata procede dal vizio contrario di imprudenza», (SUMA ESPAN., vol. VIII, p. 730).

Dalle parole stesse dell'illustre confratello risulta che la identificazione suddetta si ottiene non con la coscienza in assoluto, ma con la coscienza *retta.* Ed è proprio questo aggettivo a farci comprendere che formalmente parlando coscienza e atto virtuoso di sinesi o gnome non si identificano.

10 — Tanto per cominciare notiamo che la coscienza esiste, almeno sotto forma di rimorso, anche nei dannati. E non si può dire neppure che sia deformata; perchè ogni deformazione è ormai rettificata dall'inesorabile castigo. Ma nessuno oserebbe concedere in essi l'esistenza delle virtù suddette, posto che siano vere virtù. Questa riserva è resa indispensabile da un testo che leggiamo nel trattato tomistico: «Diversi sono i motivi che rendono un uomo adatto a ben deliberare, a ben giudicare e a ben comandare; il che si dimostra col fatto che codeste funzioni talora sono separate tra loro. Perciò l'eubulia, che rende l'uomo ben disposto a ben consigliare, è una virtù distinta dalla prudenza, la quale predispone l'uomo a ben comandare i propri atti. E come la deliberazione è ordinata al comando, che è l'atto principale, così l'eubulia [come del resto la sinesi e la gnome ha nella prudenza la virtù principale cui è ordinata; senza la quale non sarebbe neppure una virtù come non lo sono le virtù morali senza la prudenza, e tutte le virtù senza la carità » (q. 51, a. 2). Pare che per S. Tommaso le funzioni della sinesi e della gnome possano sussistere indipendentemente da quei legami psicologici per cui sono parti di un tutto. Considerate nella loro autonomia queste funzioni non avrebbero la loro qualifica di virtù, restando nella sola sfera della conoscenza, e quindi potrebbero identificarsi con la coscienza. Ci sembra che non si possa negare questa possibilità, e quindi la coincidenza materiale della coscienza con la sinesi e la gnome. Ma in quecasi è ancora lecito parlare di codeste virtù?

In base ai testi di S. Tommaso pare che si debba rispondere negativamente, perchè la virtù è inconcepibile senza la connessione con la prudenza. E dall'analisi stessa di una qualsiasi virtù come tale risulta che l'operazione sua specifica è sempre mediata dalla volontà retta, cioè orientata verso il debito fine. Ora questo di suo non si richiede per la coscienza, che rimane essenzialmente ed esclusivamente un fatto conoscitivo. Perciò la coincidenza materiale della coscienza retta con gli atti della sinesi e della gnome non sembra che giustifichi una loro coincidenza formale.

11 — A questo punto qualcuno potrebbe trovare del tutto superflua la discussione, perchè in sostanza le due tesi sono molto vicine. Ma dalla differenza che rimane, e non è poca, derivano conseguenze importanti di ordine sistematico. Se la coscienza si considera come esercizio delle parti potenziali della prudenza, è giusto includere il trattato *De conscientia* nella prudenza medesima, come ha fatto il P. Merkelbach e come fanno intenzionalmente quei tomisti, che nel commentare la *Somma,* aggiungono qui una grossa appendice dedicata alla coscienza. Se invece consideriamo quest'ultima come un atto essenzialmente intellettivo e formalmente indifferente, cioè senza qualifiche di ordine morale, allora dobbiamo trattarne là dove si parla dei principi degli atti umani (cfr. I–II, q. 19, a. 5).

Siamo però convinti anche noi che sarebbe meglio alleggerire il trattato *De conscientia,* dando maggiore importanza alla prudenza. Tutto sommato vale anche per la coscienza l'affermazione che S. Tommaso trova implicita in Aristotele *(2 Ethic.,* c. 2): «scire parum vel nihil prodest ad virtutem ». «La prudenza invece importa ben più della scienza pratica; poichè alla scienza pratica appartiene un giudizio universale sulle azioni da compiere, p. es., che la fornicazione è riprovevole, che il furto non va fatto, ecc. E pur avendo codesta scienza può capitare che uno in un'azione particolare sospenda il giudizio della ragione, così da non ragionare rettamente; e per questo si dice che vale poco per la virtù, poichè pur essendoci la conoscenza capita che un uomo pecchi contro la virtù. Invece è compito della prudenza giudicare rettamente delle singole azioni

come da farsi in quel dato momento: il quale giudizio viene distrutto da qualsiasi peccato. Perciò finché c'è la prudenza l'uomo non pecca; e quindi essa non un poco ma molto conferisce alla virtù ; anzi è essa stessa a causarla » *(De Virtut. in communi,* a. 6, ad 1).

## IV
## Prudenza virtù incompresa.

12 — Per fortuna non siamo soli a denunziare gli inconvenienti dell'accantonamento progressivo della virtù della prudenza (cfr. PIEPER J., *Sulla Prudenza,* Brescia, 1956, pp. 35 ss., 64 s.). Ma non sarà possibile riabilitare questa virtù nei trattati di teologia morale e nei direttori ascetici, se non si descrivono con esattezza le sue funzioni. Pensiamo che proprio per questo dobbiamo evitare di confonderla con la coscienza, come alcuni vorrebbero. Perchè una tale confusione, a dispetto delle buone intenzioni, potrebbe portare all'eclissi totale di questa virtù.
Per evitare questa confusione dobbiamo imparare a distinguere nettamente due funzioni dell'intelletto pratico, le quali in nessun modo possono confondersi tra loro. Una cosa è conoscere il singolare esprimendo un pensiero o un giudizio anche di ordine pratico, e altra cosa è conoscere l'opportunità di un'azione imperandone l'esecuzione. Quest'ultima è la funzione veramente pratica, cui il consiglio e il giudizio previo possono essere solo subordinati. E infatti la funzione formalissima dell'intelletto pratico, che comanda l'agire umano; e la perfezione, cioè la costanza nell'agire secondo il dettame della ragione, è precisamente la prudenza Perciò la mancata distinzione delle due funzioni suddette costituisce, a nostro avviso, 1' impedimento più grave a comprendere la vera natura ditale virtù.
Altro motivo d' incomprensione è stato il progressivo depauperamento di questo termine. Alcuni, purtroppo, tendono a usarlo prevalentemente nel significato di cautela e circospezione, con una accentuazione di lentezza, secondo le parole del Metastasio: "Assai più giova che i fervidi consigli, una lenta prudenza ai gran perigli". *(Antigone,* att. 3, sc. 3). Così per molti la prudenza è diventata l'arte del temporeggiare e del non compromettersi nelle occasioni pericolose. Oppure una specie di saggezza sopraffina per le occasioni straordinarie.
Invece per allinearsi col pensiero di S. Tommaso, il quale rimane il grande Dottore della prudenza, bisogna comprendere che non c'è una virtù più «ordinaria» di questa. Mentre infatti le altre virtù hanno una loro materia specifica, di cui non sempre e' interessiamo, la prudenza si esercita nel regolare secondo ragione, entro i limiti del giusto mezzo, tutte le virtù morali. Essa quindi si estende a tutto il campo delle azioni virtuose. «La prudenza », scrive S. Tommaso, «è la virtù più necessaria per la vita umana. Infatti il ben vivere consiste nell'operare. Ma perchè uno operi bene non si deve considerare solo quello che compie, ma in che modo lo compie; e cioè si richiede che agisca non per impulso o per passione, ma secondo una scelta o decisione retta ». Il che «richiede il diretto intervento di un abito della ragione: poichè deliberazione e scelta, aventi per oggetto i mezzi, appartengono alla ragione» (III, q. 57, a. 5).
13 — I maestri di spirito insistono nel consigliare alle anime la perfezione delle azioni ordinarie, ricorrendo all'adagio: «Age quod agis ». E questo il consiglio più incoraggiante per l'esercizio della prudenza. Perchè la virtù suddetta costituisce la regola concreta, la «recta ratio o, la giusta misura dell'agire virtuoso. Su questo non insisteremo mai abbastanza, perchè si tratta di affermare il più alto valore umano della vita. La virtù, o bene morale, è infatti inconcepibile senza 1' intervento della ragione informata dalla prudenza. L'impulso stesso che spinge verso i fini delle virtù morali, per raggiungere il suo scopo, senza degenerare in vizio, ha bisogno del giusto mezzo imposto dalla prudenza. E d'altra parte tutte le attività umane, prive della guida razionale che ne rende

l'uso confacente e positivamente applicato al bene morale di chi le compie, non sono che esercizi meccanici.
La razionalità dell'agire: ecco la prudenza. Questa razionalità infatti è nelle altre -virtù solo per partecipazione; nella prudenza risiede in maniera essenziale. «Il bene umano, come dice Dionigi, è la conformità con la ragione. E codesto bene appartiene essenzialmente alla prudenza, che è una perfezione della ragione.... Perciò tra le virtù cardinali la prima è la prudenza» (II-II, q. 123, a. 12).
14 — *Prudenza e sollecitudine.* — Quando si vuoi esaltare la prudenza per lo più ci si ferma a mostrare i vantaggi della lentezza e della ponderazione nel deliberare. Ma la deliberazione, o consiglio, non è che un atto preparatorio: esso appartiene formalmente *all'eubulia,* parte integrale e potenziale della prudenza. E quindi più giusto esaltare tra le parti integranti quella che riguarda direttamente il comando della ragione, in cui questa essenzialmente consiste.
Non è necessaria nessun' indagine per conoscere il pensiero di S. Tommaso in proposito: il posto d'onore fin dalla prima questione del trattato è riservato alla *sollecitudine* (cfr. q. 47, a. 9). Questa costituisce la dote propria ed essenziale della prudenza. Il Santo Dottore si compiace di riferire in proposito le parole di Aristotele: «Oportet operari velociter consiliata » (6 *Ethic.,* c. 10, lect. 8). E a chi obbietta la necessità di raggiungere la calma sicura della certezza, per assicurare la perfezione di una virtù intellettuale qual' è la prudenza, risponde: come nota il Filosofo, "non si deve cercare in tutte le Cose una certezza assoluta, ma quanto ne permette la natura di ciascuna materia". E siccome materia della prudenza sono i singolari contingenti, di cui s'interessano le persone umane, la certezza della prudenza non può essere tanta da eliminare ogni sollecitudine » (q. 47, a. 9, ad 2).
Ciò detto è facile comprendere perchè il Santo Dottore dedichi una questione a parte alla negligenza (q. 54): « Poichè alla prudenza appartiene la sollecitudine, sul primo argomento [vizi apertamente contrari] esamineremo due cose: primo l'imprudenza; secondo la negligenza che si oppone alla sollecitudine » (q. 53, Prol.).
A volere, sarebbe qui il caso di parlare dei peccati di omissione, che formalmente appartengono ai vizi contrari alla prudenza, in quanto son dovuti a negligenza. Ma questi pochi accenni possono bastare a farci comprendere che la virtù della prudenza non consiste nel temporeggiare, e nel rimandare, aspettando con pavida furberia la soluzione dei problemi umani individuali e sociali dalle circostanze esterne; bensì nell' impegnarsi quotidianamente, con accortezza, solerzia e tempestività alla loro soluzione.
15 — Si tratta dunque di una virtù sommamente dinamica, essendo il potenziamento del primo principio motore degli atti umani in quanto tali. Mentre infatti l'agire dell'animale ha la sua molla segreta nell'istinto naturale, l'uomo è applicato e guidato ad agire dalla sua ragione. Poichè la volontà sente solo in maniera generica l'attrattiva del fine e del bene, per agire è necessaria *l'electio,* la scelta dei mezzi, che poi sono i fini concreti immediati. E per tale scelta si richiede la deliberazione della ragione ; mentre per concretare la scelta effettuata è indispensabile il comando della ragione medesima. Ora, è proprio in questa dinamica che s' inserisce la prudenza (cfr. *De Virtut. in communi,* a. 6). Perciò educare alla prudenza significa educare al senso della responsabilità personale, all'autodecisione cosciente, che vince con criterio ogni perplessità.
16 — Da ciò deriva una conclusione anche più generale: è proprio della prudenza elevare l'uomo all'altezza della sua dignità. Perciò l'unico umanesimo autentico è quello che deriva da questa virtù della ragion pratica. Oltre tutto tale ragione non è avulsa, come voleva Kant, dal mondo della speculazione scientifica e metafisica, ma costituisce l'anello di congiunzione tra vita speculativa e prassi morale. Nelle sue azioni consapevoli l'uomo non è chiamato a concretare impulsi irrazionali. o vaghi sentimentalismi, come vorrebbero i fautori di sistemi morali autonomi; bensì a inserirsi

nella realtà concreta, conosciuta possibilmente fino alle ultime determinazioni attuali, e ai suoi ulteriori sviluppi questo precisamente il compito della prudenza.
Nell'affrontare un'impresa così complessa l'uomo non è abbandonato alle sue forze: oltre la prudenza acquisita e naturale, esiste anche quella infusa di ordine soprannaturale.
S. Tommaso presuppone ben nota ai suoi lettori la distinzione suddetta, dopo le precisazioni fatte nella I-II, q. 63. chiaro comunque che nell'ambito della vita attiva la prudenza costituisce la perfezione suprema, e quindi la felicità umana in codesto ordine. « Come la felicità di ordine speculativo viene attribuita alla sapienza, che abbraccia sotto di sè come principale gli altri abiti speculativi, così la felicità di ordine attivo, la quale accompagna le azioni delle virtù morali, va attribuita alla prudenza, che è la più alta di tutte queste virtù » *(10 Ethic.,* c. 8, lect. 12, n. 2111).
17 — Il passaggio dall'ordine pratico all'ordine speculativo, secondo S. Tommaso, viene agevolato dal dono del consiglio. Con esso «da prudenza, che implica la rettitudine della ragione, viene potenziata ed aiutata, in quanto è regolata e mossa dallo Spirito Santo» (q. 52, a. 2). Il dono infatti inserisce l'uomo nella sfera del divino, nell'ambito delle cose necessarie, che sono per se stesse oggetto della speculazione, e quindi della beatitudine suprema.

## LA GIUSTIZIA

### (II-II qq. 57-79)

1 — La prima disgrazia di questo trattato è stata quella di essere caduto nelle mani dei giuristi, ai quali non vengono riconosciute particolari attitudini alla sintesi e all'approfondimento filosofico. Gli stessi grandi commentatori di S. Tommaso hanno subito l'influsso della loro mentalità casuistica, più preoccupata di risolvere le beghe e i cavilli dei litigiosi contemporanei, che di approfondire la dottrina teologica. S. Tommaso invece anche in questo trattato non smentisce il suo compito di teologo cristiano, senza nulla trascurare del patrimonio culturale ereditato dagli antichi filosofi e dagli antichi giuristi.
Siamo nella morale particolare; ma non va dimenticato che questa dipende dalla morale generale, trattata ampiamente nella *Prima Secundae.* In essa S. Tommaso non aveva parlato solo degli atti umani e degli abiti operativi (virtù e vizi), ma anche dei loro principi, cioè della legge e della grazia. Se si volesse ordinare la morale speciale, cioè l'analisi delle varie virtù teologali e cardinali, in riferimento a questi due principi, si dovrebbe dire che le virtù teologali si ricollegano direttamente alla grazia, perchè ordinate in maniera immediata all'unione con Dio, mentre le virtù cardinali, e soprattutto la giustizia, sono connesse intimamente con la legge. Quest'ultima infatti ha un compito prevalentemente negativo: tende cioè a rimuovere gli ostacoli, ossia l'attaccamento disordinato dell'anima alle cose create.
In questa prospettiva appare evidente che, se non ci fosse la rivelazione divina, e quindi l'ordine teologale della grazia, la giustizia sarebbe — dopo la prudenza — la virtù principale dell'uomo. Essa infatti è il fine cui sono subordinate le altre virtù cardinali (cfr. II-II, q. 123, a. 12, ad 3). Inoltre la giustizia attua le norme fondamentali della vita umana, cioè le leggi naturali espresse nel decalogo. Ciò è tanto vero che S. Tommaso identifica i precetti della giustizia con quelli del decalogo (cfr. II-II, q. 122, a. 1). A differenza poi della prudenza, della fortezza e della temperanza, la giustizia ha una complessa articolazione di parti specifiche, dato che la vita umana è essenzialmente vita associata e quindi di relazione. Si deve finalmente notare che la giustizia

abbraccia tra le sue parti potenziali la massima virtù naturale, cioè la religione. Per ragioni sistematiche questa è inclusa tra le parti "imperfette" della giustizia, ma sul piano morale « est potissima pars iustitiae » (II-II, q. 122, a. 1), superiore alla stessa giustizia cardinale e legale.
2 — Noi, per motivi editoriali, siamo costretti a stampare in un volume a parte il trattato sulla religione (qq. 80-100) e in un terzo volume presenteremo le questioni successive, cioè dalla q. 101 alla q. 122. Però basta scorrere l'indice di questo primo moncone del trattato, per rendersi conto della gravità dei problemi presi in esame. Importantissima la questione iniziale (q. 57) sulla nozione di diritto oggettivo, su cui si fonda tutta l'originalità della concezione tomistica, specialmente di fronte al soggettivismo giuridico del pensiero moderno. Il diritto alla vita e all'integrità personale (qq. 64-65), il diritto di proprietà (q. 66), il diritto all'onorabilità personale, sia in sede giuridica che in sede estragiudiziale (qq. 67-76).
Qualcuno forse troverà difficile riscontrare nei titoli degli articoli e delle questioni tali diritti: S. Tommaso infatti ne parla in maniera indiretta, trattando cioè degli atti contrari alla giustizia commutativa: omicidio, mutilazione, furto, rapina, ingiustizie in foro giudiziario e offese contro la fama, l'amicizia e l'onore. Questo procedimento è conforme al criterio generale, dettato dalla formulazione ordinaria della legge che è piuttosto negativa. Poichè mentre le leggi positive non obbligano *pro semper,* quelle negative obbligano *semper et pro semper* (q. 79, a. 3, ad 3); cosicché 1' infrazione delle prime provoca *l'omissione,* mentre quella delle seconde provoca la *trasgressione,* che riveste (a parità di condizioni) maggiore gravita (ibid., a. 4, ad 2).

## I

## Divisione e fonti del trattato.

3 — Non si richiede nessuno sforzo per indicare la divisione generale del trattato. L'Autore in questo ha risparmiato la fatica a tutti i suoi commentatori, dando esemplarmente lo schema all'inizio della q. 57. La tabella che presentiamo a pag. 26 è desunta dal testo. il facile notare la sproporzione apparente tra le quattro parti fondamentali della divisione. La seconda abbraccia quasi per intero il trattato, mentre la terza e la quarta si riducono a due questioni. evidente che codesta sproporzione è intenzionale; poichè il dono e i precetti da un punto di vista formale hanno funzioni ben distinte, anche se il teologo non trova molte cose da elaborare e discutere in proposito. S. Tommaso in tutte le virtù, non escluse le cardinali, trova sempre il dono corrispondente; che forse non persuade i teologi moderni, ma che per lui ha la funzione di porre in evidenza l'aspetto passivo o mistico nell'esercizio della virtù. E d'altra parte con tale schema ci offre la chiara prospettiva della virtù soprannaturale, infusa, che non si esaurisce nell'ordine della moralità naturale.
4 — Vedremo in seguito perchè l'Autore inizia il trattato dal *diritto* anzichè dalla *giustizia;* fermiamoci intanto a esaminare la divisione. Per tutte e quattro le virtù cardinali egli ricorre ai tre tipi di parti di cui abbiamo già parlato nel *De Prudentia* (q. 48); ma in nessun trattato le parti *soggettive,* cioè le specie, e le parti *potenziali* hanno uno sviluppo così imponente. Per fermarci alle parti soggettive, che costituiscono il presente volume, è doveroso ricordare la principale fonte filosofica del *De Iustitia* nel *5* Libro dell' *Etica Nicomachea.*
Aristotele non sviluppa i vari tipi di giustizia, come fa S. Tommaso, però ne offre la tripartizione fondamentale. Anzitutto distingue la giustizia in legale e particolare (cfr*. Comment. D. Th. in 5 Ethic.,* lectt. 1-3); suddivide quindi quest'ultima in distributiva e commutativa. Non solo, ma pur non sviluppando i vari tipi di commutazione, offre il criterio per distinguerli mediante la

volontarietà: commutazioni volontarie e involontarie (cfr. *5 Ethic.,* c. 5, B 1131 a). Dopo questa divisione, che l'Aquinate utilizza nella prima parte del suo trattato, il Filosofo prende in esame il giusto mezzo della giustizia commutativa, e distributiva, per poi insistere lungamente sul contrappasso.
S. Tommaso parlerà di questi ultimi elementi aristotelici alla q. 61, aa. 2, 4. Aristotele conclude il suo trattato sulla giustizia parlando dell'epicheia e della giustizia metaforica (verso se stessi). Anche in questo (a prescindere dalla giustizia metaforica) l'Aquinate approssimativamente segue l'ordine aristotelico, in quanto pone l'epicheia — che è la parte soggettiva principale — dopo tutte le parti potenziali.
G' è però in questa dislocazione tomistica anche un motivo teologico. Essendo l'epicheia la parte più nobile della giustizia legale, prepara il passaggio al dono soprannaturale e infuso, che perfeziona la virtù. E superfluo dire che Aristotele non parla nè del dono, nè dei precetti. Ma egli non parla neppure delle parti potenziali, se si eccettua la liberalità (cfr. 4 *Ethic.* cc. 1-3, B 1119 b-1122 a).

5 — S. Tommaso, pur seguendo nello sviluppo del trattato quest'ordine aristotelico, ne introduce un secondo basato sull'importanza dell'oggetto e quindi sulla gravità dei peccati corrispondenti. Ma, data la complessità dell'agire umano, nella q. 73, a. 3, confrontando la gravità della maldicenza con quella di altri peccati contro il prossimo, fa notare che di suo la lesione della fama è un peccato più grave di quelli che si commettono contro il patrimonio: "tuttavia la gravità del peccato dipende accidentalmente anche dal soggetto; il quale pecca più gravemente se compie l'atto con premeditazione, che se lo compie per fragilità e per sbadataggine. E sotto quest'aspetto i peccati di lingua hanno maggiori attenuanti: poichè provengono facilmente da un' intemperanza di linguaggio, senza grande premeditazione". Ciò basta a spiegarci perchè S. Tommaso esamina i peccati di lingua dopo il furto e la rapina, sebbene la reputazione sia superiore agli averi; e insieme ci fa comprendere fino a che punto egli si adegua alla realtà anche nell'orditura dei trattati.
Per coloro che hanno meno dimestichezza col pensiero dell'Aquinate, e forse solo per questo hanno l'abitudine di giudicarlo in maniera poco benevola, facciamo notare anche la sua maniera di utilizzare i testi aristotelici. Indubbiamente egli se ne serve indicandone la fonte col massimo rispetto; ma servirsene non significa per lui subirli, accettandoli come criterio ultimo e definitivo. Egli è preoccupato di adeguarsi alla realtà, come abbiamo visto, e non a un modello letterario o scientifico; e poichè questa è più complessa di quanto risulti dai testi aristotelici — sia per le dimensioni teologiche ignorate dal paganesimo, sia per 1' intrico delle risonanze psicologiche non sempre attualmente considerate nell' *Etica Nicomachea* — non sono pochi nè secondari i punti di divergenza.
Risulta così che la giustizia è concepita da Aristotele come una virtù univoca al pari della fortezza e della temperanza. Invece per S. Tommaso si tratta di un concetto analogico; cosicché più che parlare di giustizia al singolare, bisognerebbe parlare di giustizie al plurale. La giustizia verso Dio, per es., cioè la virtù di religione, non può definirsi esattamente come la giustizia commutativa o quella distributiva, in cui si riscontra con esattezza il giusto mezzo reale che soddisfa pienamente il «debito» verso una data persona.
6 — Del resto anche l'analisi materiale del trattato tomistico basta a farci comprendere, o per lo meno a farci sospettare, questa maggiore vastità di prospettive nei confronti di Aristotele. Anche numericamente le citazioni della sacra Scrittura sono nel testo molto più numerose di quelle aristoteliche. E accanto alla Scrittura gli esegeti più autorevoli: i SS. Padri. In quest'ultima categoria

i nomi che ricorrono con maggiore frequenza sono quelli di S. Agostino, S. Ambrogio, S. Gregorio Magno, S. Giovanni Crisostomo e S. Isidoro.
A coloro che son pronti a stracciarsi le vesti nel constatare che il Dottore Angelico in tutti i casi innegabilmente dipende almeno in parte da un filosofo pagano nell'elaborazione di un trattato teologico com'è quello della giustizia, ricorderemo con franchezza, sia pure col timore di scandalizzarli più che mai, che da codeste medesime fonti, dipendono anche i SS. Padri. Anzi ne dipende persino la sacra Scrittura; perchè l'elenco delle quattro virtù cardinali che riscontriamo in *Sapienza* 8, 7 – dipende certamente dalla cultura ellenistica.
Per non scandalizzarsi basterà non confondere 1' ispirazione con la rivelazione, e in tutti i casi tener presente quella massima dell'Ambrosiaste, così cara a S. Tommaso: «Veritas a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est ».
Per completare l'elenco delle fonti dobbiamo ricordare che di Aristotele viene utilizzata, oltre all' *Etica,* anche la *Politica.*
Non ultima per importanza, in un trattato come quello della giustizia, è la legislazione romana nella sua espressione definitiva del *Corpus Juris Civilis.* Per quanto non sia un giurista, il Dottore Angelico mostra una vera padronanza del Codice giustinianeo.
La legislazione ecclesiastica fa sentire anch'essa il suo influsso, con il famoso *Decreto di Graziano* composto intorno al 1140.

## I

## Limiti del trattato tomistico.

7 — A confronto con i trattati moderni sulla giustizia, per quanto ampio esso sia, quello di S.Tommaso appare del tutto incompleto. E vero infatti che i manualisti moderni, per la loro mentalità giuridica, trascurano molti problemi svolti da lui accuratamente (p. es., i peccati di lingua extragiudiziali), però sono accuratissimi nell'esaminare i vari tipi di contratti. E così si fermano a distinguerne e ad analizzarne le varie specie: contratti gratuiti e onerosi; distinguendo i primi in unilaterali (promessa, donazione tra vivi, donazione testamentaria) e bilaterali (prestito, deposito, delega, ecc.) ; i secondi in commutatori (compravendita, locazione, contratto di lavoro, ecc.) e aleatori (assicurazioni, scommesse, giuochi, lotterie, Speculazioni di borsa, ecc.).
A parte il fatto che l'Aquinate non poteva prevedere tutta la complessità delle strutture economiche moderne, di proposito egli ha voluto limitare per quanto possibile l'analisi di questi contratti; perchè, pur essendo essi giuridicamente distinti, non hanno una vera distinzione nel campo morale. Nella q. 61, a. 3 egli elenca, tra le commutazioni volontarie, la compravendita, l'usufrutto, il prestito, la locazione e la conduzione, il deposito, il pegno, la garanzia; ma tra i vizi correlativi egli si limita a esaminare la frode che guasta la compravendita, e l'usura che è l'abuso del prestito: « Per le altre permute volontarie, infatti, non si riscontrano altre specie di peccati distinte dalla rapina e dal furto » (q. 77, prol.).
Anche per quanto riguarda le parti potenziali egli non prenderà in esame tutte quelle elencate alla q. 80. Infatti il prologo della q. 81, dopo aver indicato il ridotto programma di lavoro, dice espressamente: « Delle altre virtù ricordate nella questione precedente abbiamo già parlato, in parte nel trattato sulla carità, e cioè della concordia e virtù affini; e in parte in questo sulla giustizia, p. es., della buona commutazione e dell'innocenza. Dell'attività che prepara le leggi invece abbiamo parlato nel trattato sulla prudenza ».
Un altro punto poco sviluppato nel trattato tomistico è quello della giustizia distributiva, di cui si

parla solo nella breve questione 63.
Il motivo di questa laconicità è sempre il medesimo: nei vari tipi di distribuzione, che i giuristi dal loro punto di vista hanno motivo di analizzare separatamente, il teologo vede un'unica formalità di ordine morale.
8 — E più complesso il problema dell'incompletezza di S. Tommaso rispetto allo schema della morale aristotelica, che egli stesso presenta nel prologo del suo commento all' *Etica Nicomachea:* « La filosofia morale si divide in tre parti. La prima considera le azioni umane individuali ordinate al fine: ed è l'etica *monastica.* La seconda considera l'agire della società domestica: ed è l'etica *economica.* La terza poi considera gli atti della società civile: ed è l'etica *politica» (1 Ethic.,* lect. 1, n. 6).
Nella sintesi della morale tomistica diventa un problema scoprire le tracce delle due ultime parti. La morale familiare infatti è accennata nei suoi tre rapporti di marito-moglie, padre-figlio, padrone-servo, nell'articolo 4 della q. 57. Quella politica invece ha interessato le qq. 47 (aa. 10—12) e 50 (aa. 1-2).
Non è a dire che S. Tommaso ignorasse l'importanza della morale politica, avendo egli intrapreso persino l'esposizione (rimasta incompiuta) della *Politica* aristotelica. Gli attuali teologi che insistono nel presentare la morale divisa in individuale, familiare e sociale, in sostanza sono — forse a loro dispetto — più aristotelici dello stesso S. Tommaso. Questi probabilmente non ha voluto qui confondere il metodo espositivo analitico della filosofia con quello sintetico della teologia. Quest'ultima tende a unificare in un unico oggetto formale — *Deus sub ratione deitatis* — tutto ciò che si trova distribuito in sede filosofica sotto oggetti formali diversi. Perciò anche l'etica, che da un punto di vista puramente razionale presenta le tre formalità suddette, e quindi si suddivide in tre scienze distinte aventi «solum unitatem ordinis» *(1 Ethic.,* lect. 1, n. 5), dal punto di vista soprannaturale e teologico viene a perdere questa tripartizione a vantaggio di un'unità superiore.
Nè si deve dimenticare che le virtù cristiane per S. Tommaso sono in fase di sviluppo e tendono ad attuare la somiglianza più perfetta dell'uomo con Dio. E in questo loro tendere verso Dio partono dal mondo umano (virtù politiche); si sviluppano nella purificazione dall'attaccamento ai beni terreni e nel progressivo avvicinamento a Dio (virtù purificanti); e giungono nei santi e nei beati alla perfetta imitazione dell'unità di Dio (cfr. I-II, q. 61, a. 5).
Il problema rimane aperto, perchè queste ragioni non escludono la possibilità di trattare sotto l'aspetto teologico — cioè sotto un unico oggetto formale che è Dio — anche la morale familiare, sociale, del lavoro, ecc.

## III

## Il diritto.

9 — Da buon metafisico S. Tommaso comincia il suo trattato sulla giustizia con una lunga questione sul diritto, cioè sull'oggetto. Oltre alla ragione teoretica che impone la priorità dell'oggetto nella specificazione degli atti e delle virtù, in questo caso la preminenza dell'oggetto è giustificata anche da motivi sostanzialmente pratici. Se infatti non facciamo dipendere la giustizia dalla realtà oggettiva, si cade inevitabilmente sotto l'arbitrio della legge positiva, che viene ad essere la fonte primigenia del diritto.
Di questo richiamo all'oggettività della giustizia ha bisogno in modo particolarissimo il mondo contemporaneo, in cui i vari stati si sono arrogati il potere di creare e delimitare i diritti delle

persone fisiche e morali. Tutti sanno fin dove si sono spinti gli assolutismi di stato dal secolo XVI fino alle tremende esperienze del nazismo e del comunismo in pieno secolo XX. Il concetto può sembrare molto elementare, ma non si arriverà mai a comprenderne tutta l'importanza: Ioseph Pieper ha scritto: « Debbo confessare che mi è occorsa tutta una serie di anni per intendere ciò e arrivarne a capo. E solo allora che ho capito perchè nella *Summa Theologica* il trattato sulla giustizia sia preceduto da una *quaestio,* "intorno al diritto"... » (*Sulla Giustizia,* Brescia, 1956, p. 12). C'è poi un'altra ragione teoretica nel caso specifico della giustizia che impone un maggior risalto al dato oggettivo. Mentre le altre virtù morali sono perfezioni del soggetto nelle sue disposizioni interiori, e quindi il loro giusto mezzo è di ordine soggettivo *(medium rationis),* la giustizia importa essenzialmente relazione sociale, e quindi il suo giusto mezzo è anche di ordine oggettivo *(medium rei).*

La legge quindi non crea il diritto, come son portati a pensare molti giuristi moderni; ma costituisce la norma secondo la quale l'uomo giusto agisce nel rispetto dell'altrui diritto. L'opera giusta è dunque oggetto della giustizia e della legge. E poichè la legge può essere naturale, prima ancora che positiva, è chiaro che ogni diritto positivo deve presupporre e rispettare il diritto naturale (cfr. *Quodl. 2,* a. 8). Questa oggettività del diritto toglie il pericolo di cadere nell'arbitrio legalizzato. La legge stessa infatti che non vi si uniforma non merita altro nome che quello di iniquità. Perciò quando si afferma che *l'opus iustum* è determinato secondo la legge (cfr. I–II, q. 95, a. 4), si deve intendere di una legge non lasciata alla libera determinazione del legislatore umano, ma di una legge che risale all' istitutore stesso della natura: o si tratta del diritto naturale primario, o del diritto delle genti (diritto naturale derivato).

10 — Ma per definire con esattezza il concetto di diritto, non basta risalire semplicemente all'istitutore del creato: bisogna anche determinarlo in rapporto alla natura specifica dell'uomo. Perchè all'infuori della natura razionale non esiste una condizione di diritto. Gli esseri corporei, animali compresi, hanno le loro proprietà e le loro tendenze, ma non hanno vero *diritto* a soddisfare le loro tendenze, o al rispetto delle loro proprietà. Per essere soggetti di diritto è necessario il dominio su una determinata cosa. Ma il dominio presuppone la libertà, cioè il dominio sui propri atti, mediante l'intelletto e la volontà (cfr. I–II, q. 1, aa. 1, 2).

« Chi non ha il dominio sui propri atti è più *agito* che agente; cosicché l'atto che egli compie non è in suo potere, ma piuttosto in potere di colui che lo muove all'azione» *(2 Phisic.,* lect. 10, n. 4), scrive S. Tommaso.

Stando così le cose si comprende l'assurdità di tutte quelle ideologie che rivendicano vivacemente i più svariati diritti, pur negando l'esistenza della libertà. Se l'uomo non ha un dominio radicale sui propri atti, non si riesce proprio a capire come possa avere il dominio sulle sue facoltà o sui propri beni. Ma la giustizia, come abbiamo detto, più che al diritto nel suo aspetto soggettivo, si riferisce al diritto oggettivo, perchè l'opera giusta da compiere è a vantaggio di un'altra persona. Fino a che uno rivendica il proprio diritto non compie un vero atto di giustizia, se non nella misura in cui questo suo operare serve ad attribuire quanto si deve ad altre persone. Perciò è l'esigenza dell'altro verso qualcosa che egli può rivendicare come suo a causare in me un dovere. Se tale dovere non venisse soddisfatto, resterebbe una disuguaglianza nei nostri rapporti. Ecco perchè tra gli elementi costitutivi della giustizia troviamo e *l'alterità* e *l'uguaglianza.*

Per commisurarsi con gli altri il soggetto deve necessariamente passare in seconda linea, e quindi il diritto oggettivo è quello posto qui in evidenza. Quest'ultimo viene a identificarsi con *l'opus iustum;* e quindi il giusto mezzo della virtù in questo caso non ha un riferimento immediato al soggetto razionale da cui l'atto promana. Si parla perciò di *medium rei* più che di *medium rationis.* Ciò non toglie che nell'azione giusta debba essere raggiunto anche quest'ultimo; altrimenti noi

avremmo un atto che materialmente soltanto rispetta il diritto altrui, senza il sincero consenso della volontà. Il rispetto di un diritto in tal caso non coinciderebbe con un atto di virtù.

## IV
## Giustizia sociale ed economia controllata come superamento del liberalismo economico e del comunismo.

11 — L'assestamento laborioso della società in seguito alle rivoluzioni economiche e politiche degli ultimi due secoli ha divulgato in tutto il mondo l'espressione *giustizia sociale.* In questi ultimi decenni essa viene sbandierata dagli agitatori politici più della stessa libertà. Stando così le cose, si comprende come i tomisti abbiano cercato di scoprire un termine equivalente nel dizionario del loro maestro. Ma con quali risultati?
Si sa che il Dottore Angelico ha distinto questa virtù in due grandi sezioni: giustizia *generale,* o *legale,* e giustizia *particolare.* La prima ordina le parti al tutto, cioè ordina i singoli membri della società al bene comune; la seconda ordina al bene delle singole persone (cfr. q. 58, a. 7). La giustizia particolare però deve essere esercitata e dai privati nei loro rapporti reciproci, e dalla società verso i sudditi, con l'equa distribuzione degli oneri e degli onori. Perciò la giustizia particolare si suddivide in *commutativa* e *distributiva* (q. 61, a. 1*).* I manuali si sono affrettati così a distinguere tre tipi di giustizia: *legale, commutativa* e *distributiva.* E per mettersi sommariamente al passo con i tempi, molti han creduto di far coincidere la giustizia sociale con la giustizia legale o generale. Una tale identificazione non persuade; perchè nel concetto moderno di giustizia sociale non entra soltanto lo sforzo del singolo a subordinarsi al bene della collettività, ma anche, e forse di più, la buona disposizione della società a salvaguardare il diritto dei singoli. Anzi il buon ordine della società che è nella prospettiva della giustizia sociale, nella sua accezione più ampia, include persino il pieno rispetto dei diritti e dei doveri reciproci tra i privati cittadini. Perciò non si può identificare codesta giustizia né con quella legale, né con quella distributiva, né tanto meno con quella commutativa.
E allora dobbiamo concludere che nello schema tomistico non trova posto la giustizia sociale? Ci sembra che logicamente la conclusione debba essere un'altra: la giustizia sociale nella sua accezione più ampia s'identifica principalmente con la giustizia legale, abbracciando addirittura anche *l'epicheia* (II-II, q. 120, a. 2, ad 1); poichè la giustizia è per se stessa una virtù sociale. Se poi si restringe codesto termine, come avviene in certi casi, ai soli rapporti economici tra gruppi e categorie di cittadini, allora non si esce dalla giustizia commutativa di cui parla S. Tommaso. E se finalmente è lo Stato che fa da padrone universale, tale giustizia si riduce alla giustizia distributiva: posto che si possa parlare di giustizia là dove si manomettono, almeno parzialmente, i diritti naturali dei singoli cittadini.
12 — Ma i problemi sociali moderni non sono semplicemente di carattere filologico o lessicale, bensì d'ordine pratico. La loro impostazione teorica però ha un' importanza decisiva per una soluzione soddisfacente. Pur essendo vissuto in un'epoca tanto diversa dalla nostra, l'Aquinate ha affrontato i problemi ad una profondità che ben difficilmente si riscontra nei moderni. Ecco perchè egli ha sempre molto da dire alla stessa nostra generazione e a quelle future anche nella soluzione di problemi appena abbozzati nella società medioevale. Per questo non meraviglia che le encicliche papali sulla questione sociale di questi ultimi cento anni siano ricorse alle sue dottrine, e persino alle sue parole.

Egli non procede per induzione, come fanno gli studiosi moderni, che cercano di scoprire negli uomini primitivi le prime manifestazioni dei fenomeni sociali, a cominciare, p. es.,. dal primo affermarsi del diritto di proprietà. S. Tommaso parte invece dall'analisi della realtà nei suoi elementi primi- geni. Per lui il diritto di proprietà scaturisce dalla natura stessa dell'uomo. Che poi tale diritto sia esercitato dal singolo in perfetta autonomia, o condizionato alle complesse interdipendenze di una civiltà superiore, è questione secondaria. Anzi è da considerarsi in qualche modo secondario persino che tale diritto sia esercitato in comune o dal singolo. Le indagini positive più serie sono là a confermare il suo punto di vista: mostrando nei primitivi un esercizio prevalentemente collettivo del diritto di proprietà, che però non esclude la proprietà privata.

13 — Ma per situare esattamente il pensiero dell'Aquinate a proposito del diritto di proprietà bisogna esaminare tale diritto a tre livelli ben distinti tra loro: a) al livello della natura umana come tale troviamo il diritto al possesso su tutte le creature inferiori — diritto naturale primario ; b) al livello delle leggi naturali secondarie troviamo il diritto di proprietà privata — *Jus qentium;* o) al livello della legge positiva abbiamo gli accorgimenti giuridici per guidare l'esercizio di questi diritti al bene comune.

Nel primo articolo della questione 66 S. Tommaso mette bene in evidenza che qualsiasi uomo, proprio in forza della sua natura specifica, ha il diritto personale di utilizzare ai suoi propri fini tutti gli esseri di natura inferiore. Quest'affermazione non va considerata come una vuota dichiarazione di principio; ma deve orientare nell'esercizio effettivo dei diritti personali dei singoli cittadini. L'esercizio infatti del diritto di possesso dovrà necessariamente essere condizionato dall'ordinamento giuridico della società; ma l'organizzazione sociale sarà giudicata giusta o ingiusta in base al rispetto di tale primordiale diritto. Quando l'organizzazione è tale da escludere per sistema un certo numero di persone dalla libera utilizzazione di beni indispensabili alla vita umana, si deve pensare che la società è ingiusta, e bisognosa di una riforma - radicale.

Nell'articolo successivo della medesima questione l'Autore si domanda « se sia lecita la proprietà privata» che altrove attribuisce espressamente al *diritto delle genti* (q. 7, a. 3), cioè al diritto naturale secondario, o derivato. La sua giustificazione ha bisogno di essere ripensata e appronfondita dopo le discussioni degli ultimi secoli. Alcuni infatti credono di dimostrare come naturale 1' indivisione dei beni, documentando il fatto che.. nelle società primitive predomina nettamente il godimento in comune di quasi tutti i beni. Ma qui si tratta di vedere se il possesso indiviso sia quello più ragionevole per una società complessa e progredita; in altri termini, si tratta di vedere se il diritto naturale di ciascun uomo al possesso dei beni indispensabili al proprio sostentamento e all'espansione della propria personalità sia in tal modo meglio salvaguardato.

14 — E chiaro che ci sono beni che per la loro abbondanza non saranno mai divisi: p. es., l'aria che si respira, la luce e il calore del sole. Ma ce ne sono altri che per la loro utilizzazione hanno bisogno di essere divisi. E col moltiplicarsi dei concorrenti, nonché col raffinarsi delle tecniche di sfruttamento, che trovano sempre nuove risorse, le cose si complicano necessariamente, a prescindere dalla malvagità di chicchessia. « Arguire dall'indivisione primitiva», scrive P. M. Labourdette, O. P. «o dalla minor divisione che caratterizza le civiltà inevolute per dedurne il carattere naturale del possesso comune e indiviso, significa confondere 1' indifferenziazione originale che precede la posizione di un problema, con la soluzione nettamente differenziata e precisa che esso reclama una volta posto» *(La Justice,* pro ms., Toulouse 1960-61, p. 164).

L'esigenza naturale che porta all'appropriazione, non è soltanto dell'uomo, ma si riscontra persino in certi animali, che sono guidati dall'istinto a immagazzinare il necessario non solo per la giornata, ma per l'intera annata: è classico l'esempio delle api e delle formiche. Il possesso di

qualche cosa oltre che di se stessi è una necessità per qualsiasi creatura; perchè Dio soltanto costituisce per se stesso la propria perfezione. La creatura, limitata nel suo essere, è costretta a trovare fuori di sè ciò che la completa. Certamente anche Dio possiede, ma non perchè ha una qualche indigenza: « Egli distribuisce l'esistenza alle altre cose non per necessità di natura, ma secondo l'arbitrio del suo volere.... Ed egli ha un dominio perfetto sulle cose da lui prodotte, in quanto nel produrle non ha bisogno di elementi esterni, e neppure è costretto a servirsi della materia; essendo egli la causa universale di tutto l'essere» *(1 Cont. Gent.,* c. 1).

La condizione della creatura invece è ben diversa. Abbiamo già visto sopra che soltanto gli esseri dotati d'intelligenza e di libertà esercitano un vero dominio. Ma gli esseri umani non possono limitarsi a possedere i propri atti e le proprie facoltà, essendo impegnati a vivere in un mondo materiale che ne condiziona l'esistenza. E nel provvedere a se stesso e a coloro di cui porta la responsabilità, l'uomo singolo non può rinunziare alla propria intelligenza che lo porta a conoscere i cicli delle stagioni e il ritmo dell'esistenza. Di qui l'inclinazione naturale a provvedersi di beni materiali con una certa sufficienza, molto prima dell'atto finale del loro consumo. Nasce così per un'esigenza naturale il patrimonio, la proprietà privata; poichè nella sua previdenza l'uomo non si limiterà ai beni di consumo, ma cercherà il possesso dei beni di produzione: campi, boschi, miniere, ecc.

15 — Nessuno nega che 1' indivisione dei beni rappresenti un ideale per un'umanità del tutto liberata dalle angustie dell'egoismo, nella quale ciascuno fosse preoccupato del bene altrui non meno che del bene proprio; ma chi non vede questo ideale come irrealizzabile nella massa umana di cui abbiamo l'esperienza, mostra di vivere nel mondo delle ideologie, e di aver perso ogni contatto con la realtà. S. Tommaso personal mente aveva abbracciato la povertà volontaria, e quindi viveva in una comunità religiosa, in cui vigeva il sistema dell'indivisione dei beni. Egli ben sapeva di aver accettato così l'ideale evangelico. Ma con ciò, da quell'uomo savio che era, cosciente di tutti gli aspetti della realtà, non aveva mai preteso d'imporre codesto sistema a tutta la società, come già ai suoi tempi sognavano gli spiritualisti francescani che dovevano sfociare nel movimento dei Fraticelli.

Nel respingere la tentazione ingenua e pericolosa del collettivismo, S. Tommaso si è limitato a prospettare gli inconvenienti già contrapposti da Aristotele all'ideologia platonica; ma dopo le tristi esperienze del nostro secolo egli potrebbe allungare la lista in maniera impressionante.

16 — A rendere i teorici odierni del collettivismo così irriducibili avversari del diritto di proprietà, non è solo la speranza di esercitare in tal modo un potere illimitato attraverso gli organi del collettivismo, ma anche l'idea falsa che tale diritto promani dalla società: come se la società potesse conferire e ritirare a piacimento i diritti fondamentali dell'uomo. Il pensiero cristiano è perciò unanime nel respingere questa impostazione del problema, rivendicando il diritto di proprietà privata come un'esigenza della persona umana.

Nell'articolo 2 della q. 66 che abbiamo preso in esame l'Autore non si limita a giustificare il diritto di proprietà, che egli definisce « potestas procurandi et dispensandi» ;) ma afferma con non minore energia l'obbligo di non restringere l'uso delle ricchezze possedute alle proprie esigenze personali: «quantum ad *usum* non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes: ut scilicet de facili aliciuis ea communicet in necessitate aliorum ». Sarebbe un tradimento per la dottrina dell'Aquinate e per la stessa dottrina cristiana, scindere le due conclusioni. Ormai infatti si tratta di dottrina accettata dalle encicliche sociali. La *Rerum Novarum* cita alla lettera questo articolo della *Somma,* e la *Quadraqesimo Anno,* non fa che ribadire la validità di questa distinzione tra *diritto* di proprietà e *uso* di codesto medesimo diritto, riferendo un altro testo del Santo Dottore: «Quomodo autem usus rerum Propriarum possit fieri communis

hoc vertinet ad providentiam boni legislatoris» *(2 Polil.,* lect. 4).
Con tali premesse non è difficile scorgere il tipo di società che si prospetta secondo il pensiero di S. Tommaso. Escludendo da un lato il collettivismo social-comunista, che mira a distruggere o a menomare gravemente il diritto di proprietà, e dall'altro il liberalismo economico, che abbandona il più debole alla mercè del più forte, il tomismo indica il giusto mezzo della giustizia in un sistema di economia controllata, in cui la difesa del diritto di proprietà non va disgiunta dalla continua precauzione di provvedere efficacemente alla sicurezza sociale di tutti i cittadini.

## V

## Usura e denaro.

Tra i principi più accanitamente difesi dal marxismo c'è quello che considera la religione come una sovrastruttura del sistema capitalistico, destinata fatalmente a subirne le sorti. In base a codesto principio la storia dovrebbe presentarci una religione cristiana occidentale — si sa che l'occidente è il padre del capitalismo moderno — perfettamente conformista verso la prassi e la teoria che ha favorito lo sviluppo del capitale. Invece la storia autentica, non quella costruita sui postulati teorici, ma sui fatti documentati, ci presenta un fenomeno sconcertante: la Chiesa Cattolica con quasi tutti i suoi teologi si è schierata contro gli economisti, per impedire in tutti i modi il prestito a interesse, nonché i contratti di ogni genere che ad esso si riducono, provocando così intralci continui allo sviluppo dell'economia capitalista.
Il sistema però si è sviluppato a dispetto di tutte le condanne; e finalmente la Chiesa ha dovuto ammettere che un moderato tasso d'interesse nei contratti di mutuo trova sempre, o quasi sempre, una qualche ragionevole giustificazione. Ma per arrivare a questa specie di accomodamento sono occorsi parecchi secoli: è stato necessario attendere il 1745, e cioè l'enciclica *Vix pervenit,* del papa Benedetto XIV. E bisogna aspettare il *Codice di Diritto Canonico* (1917) per vedere formulato il principio: « In praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum» (can. 143).
Onestamente dobbiamo confessare che la difesa più intransigente contro ogni specie d'usura si ebbe da parte dei teologi domenicani, o comunque tomisti. Fu per una malintesa fedeltà al pensiero del maestro che essi, fatte poche eccezioni (tra le felici eccezioni ci piace ricordare fra Girolamo Savonarola), si batterono accanitamente contro gli stessi monti di pietà, sorti nel periodo del rinascimento a sollievo dei bisognosi.
Esaminando con attenzione i documenti del magistero ecclesiastico in proposito, sembra che si debba escludere un valore dogmatico alle stesse formule più drastiche contro ogni forma d'usura. Si tratta di canoni e di richiami disciplinari, sufficientemente giustificati dalle condizioni dell'epoca in cui furono emanati.
All'origine però di questa presa di posizione negativa verso il prestito a interesse ci sono stati gravi equivoci, che è ormai doveroso riconoscere senza sottintesi.
Il primo equivoco riguarda un testo evangelico comunemente sfruttato come contrario a ogni prestito del genere, Lc. 6, 35: « ..prestate senza sperarne nulla ». Ormai è pacifico tra i teologi e gli esegeti che codeste parole non hanno valore di precetto, ma di consiglio (cfr. LAGRANGE J. M., *Evangile selon* S. *Lite,* Paris, 1921, pp. 19 Ss.; BERNARD A., «Usure» in *D.T.C.,* XV, col. 2323). Ma nei tempi andati la cosa non era così evidente.
C'è poi un secondo equivoco, questa volta non da parte dei teologi, ma dei filosofi, cui essi chiesero in prestito i principi teorici per un giudizio tecnico sul denaro imprestato. Platone e

Aristotele si erano dichiarati nettamente contrari alla liceità dell'interesse; e la loro critica spietata non influì soltanto sul medioevo, ma anche sui Padri più antichi sia in oriente che in occidente. A noi interessa più da vicino l'influsso di Aristotele, che fu predominante nella formazione del pensiero tomistico. Considerando il fenomeno dell'arricchimento, Aristotele distingue tra quello naturale, dovuto al lavoro e al commercio, da quello procurato col prestito; e giustifica in pieno l'esecrazione popolare contro quest'ultimo, in quanto l'interesse percepito in tal modo snatura l'essenza del denaro, nato fatto per lo scambio e non per produrre altro denaro (cfr. *1 Polit.,* c. 10). Di qui l'adagio medioevale: «Nummus non parit nummum ».
E inutile dire che esso è agli antipodi dell'adagio così caro agli economisti moderni: «Il danaro produce danaro ». Aristotele m questo caso almeno si è lasciato giuocare dal suo fissismo, considerando il danaro soltanto nella sua entità fisica e nella sua prima funzione «etimologica)) di scambio. Inoltre egli ebbe il torto di considerare la moneta come bene fungibile, alla pari delle derrate alimentari per il cui acquisto esso correva allora ordinariamente nelle mani dei poveri. Pretendere di arricchire col danaro prestato in questa elementare forma di scambio risulta una crudeltà evidente. Ma da un teorico come Aristotele ci saremmo aspettati una distinzione che superasse il fatto contingente Di suo infatti il danaro può sostituirsi a qualsiasi bene, e quindi anche a quei beni locabili da cui è lecito attendere un profitto.
Puo anche darsi che la nostra sia una pretesa eccessiva, se pensiamo che anche oggi molti teologi si ostinano a non riconoscere la legge fondamentale dell'economia moderna, che ripone nel movimento della moneta circolante uno dei coefficienti ("naturali") della ricchezza: «Se la stessa quantità di moneta gira dieci volte in un anno, è come se fosse stata emessa una quantità di monete dieci volte maggiore» (D. TRAMONTANA, *Elementi di Economia politica,* Milano, 1934, p. 237). Perciò chi presta il proprio danaro, invece di custodirlo gelosamente nella cassaforte, compie di suo un'opera di utilità pubblica, oltre che un servizio a favore di qualche privato. Quindi ha diritto a percepire un utile proporzionato alle circostanze.
Nelle permute il danaro svolge una funzione fiduciaria, oltre quella di scambio. L'operaio offre i suoi servizi e il commerciante la sua merce, perchè trovano nel danaro la sicurezza di una contropartita vantaggiosa. Perciò chi presta merita un guadagno, almeno quanto un mediatore che offre la propria garanzia. E vero infatti che lo scambio potrebbe avvenire anche come baratto naturale tra cosa e cosa, o tra merce e lavoro; ma se negli scambi interviene il danaro, questo necessariamente aumenta di valore nella misura in cui si moltiplicano i suoi interventi: come le fortune di un mediatore crescono con l'aumento degli affari cui presta la sua opera. Ecco perchè la ricchezza reale di una nazione non è costituita tanto dalle riserve auree, quanto dalla massa di affari che in capo all'anno in essa si concludono. Ed ecco perchè enti pubblici e privati possono affrontare imprese grandiose di utilità comune, ricorrendo ai prestiti, cioè sfruttando il « credito>) di quei capitali che il piccolo risparmiatore accantona nelle banche, senza correre praticamente nessun rischio.
I teologi, dicevamo, insistendo sulla pista tracciata da Aristotele, non sono riusciti quasi mai a superare la loro istintiva diffidenza verso il mondo degli affari. I tentativi di una revisione totale di quest'atteggiamento sono stati guardati anch'essi con diffidenza. Uno dei più riusciti per serietà d'impostazione e d'argomenti è da considerarsi, in Italia almeno, quello dell'abate Marco Mastrofini (1763-1845); tuttavia la sua opera fondamentale *Le usure, libri tre,* Roma, 1831, sebbene ricevesse l'imprimatur del Maestro del S. Palazzo, e l'approvazione d'insigni teologi, rimase lettera morta. Penso però che la colpa dell'ingiusto accantonamento non debba essere attribuita tanto all'ostilità dei colleghi teologi, quanto allo stile piuttosto macchinoso dell'autore. A parte lo stile, il Mastrofini ha ragioni da vendere contro i Perciò la definizione moderna del

danaro dev'essere concepita in questi termini «La moneta è un capitale che serve all'organizzazione dell'economia, in quanto fa da intermediario negli scambi e allaccia il presente al futuro economico; facilitando il risparmio e garantendone l'utilizzazione a breve e a lunga scadenza ». Aristotele, per dimostrare che l'uso del danaro è distinto dal danaro medesimo; e che quindi codesto uso esige di essere pagato come quello di qualsiasi altro bene locabile (op. cit. pp. 164-171). E non risparmia l' ironia contro lo stesso S. Tommaso là dove il Santo (q. 78, a. 1, ad 6) concede che si possa percepire un compenso prestando preziosi e monete pregiate al solo scopo di farne mostra od ostensione, mentre non concede che si possa percepire per l'uso di codesto danaro. e Sarebbe questo il solo caso in cui la esistenza sia meno della possibilità, contro i reclami di tutta la metafisica» (op. cit. p. 167).

Questo però non ci autorizza a condannare la dottrina della Chiesa, che si è preoccupata sempre di difendere la gratuità del mutuo a favore dei poveri. in tal senso infatti che vanno interpretate le drastiche condanne dei SS. Padri e i richiami disciplinari dei primi secoli. Tuttavia non manca qualche testo dal quale si rileva un atteggiamento di comprensione per il prestito commerciale tra persone facoltose. E se dopo il mille questa comprensione venne praticamente a sparire, si deve certo più alla necessità di reprimere gli abusi davvero intollerabili degli usurai, che al proposito di definire una dottrina.

S. Tommaso si trovò a rielaborare il pensiero cristiano in un periodo di repressioni vivaci contro l'usura. Lo stesso pensiero filosofico aristotelico, che stava allora conquistando l'occidente, pareva prestare all'impresa un appoggio decisivo. Sarebbe stato troppo esigere in queste condizioni un giudizio così equanime e distaccato, da non sentire il contraccolpo delle circostanze. Egli fatalmente era portato a considerare provvidenziali i testi aristotelici della *Politica* e dell' *Etica* a sostegno della disciplina ecclesiastica, minacciata dall' insorgere del mercantilismo del secolo XIII. Egli vide però con chiarezza la necessità di evitare i danni dei prestatari di denaro (q. 78, a. 2, ad 1), e la liceità delle società commerciali, con l'incontro proficuo tra capitale e lavoro (ibid., ad 5). E su tali posizioni rimasero attestati per secoli con irremovibile tenacia i suoi discepoli, nella convinzione di difendere con la dottrina del maestro quella della santa madre Chiesa. risaputo che all'epoca della ricordata enciclica di Benedetto XIV sull'usura, *Vix pervenit,* il teologo più contrario alle nuove correnti era il domenicano P. Daniele Concina, che il papa chiamò a far parte della congregazione di cardinali, prelati e teologi incaricati di studiare a fondo il problema.

Dopo la pubblicazione dell'enciclica i tomisti si mostrarono più comprensivi verso i titoli estrinseci del prestito che non fossero riducibili al *damnum emergens,* già ammesso da S. Tommaso. Così si arrivò a giustificare, praticamente in tutti i casi, il tasso d'interesse moderato e legalizzato.

Oggi si riconosce comunemente che in una società industrializzata il prestito del danaro offre realmente la possibilità di un guadagno; e quindi viene legittimato così il titolo del creditore all'interesse. Del resto già l'Aquinate ammetteva la liceità dell'interesse nel caso di compartecipazione a società artigianali o commerciali *(cfr.* q. 78, a. 2, ad 5). E la società moderna con la sua complessa organizzazione economica si presenta di fatto come un immenso sodalizio di questo genere in cui i coefficienti della produzione s' incontrano automaticamente con rischi e vantaggi reciproci a tutti i livelli.

Ma qualcuno prospetta l'idea che anche in questo caso ci sia un'ingiustizia latente nel sistema, astrazione fatta dalla malizia del mutuante. In tale sistema si produrrebbe fatalmente una svalorizzazione della moneta, cui è giusto riparare con la riscossione dell'interesse. Ma a chi tocca pagare le spese reali di codesto fenomeno? Accettando la tesi che il danaro, ossia il capitale, non può essere di per sè produttivo, la vittima va cercata al polo opposto, nel lavoratore. E quindi sarebbe proprio vero e che il capitalismo è una macchina per fare dei ricchi con la spogliazione dei

lavoratori, e per arricchire sempre di più coloro che sono già ricchi .
Pur ammettendo le reali ingiustizie che si riscontrano indubbiamente nella società capitalista, e che noi siamo ben lontani dal voler negare o difendere, ci sembra che quest'atto di accusa generico sia radicalmente falso, e ideologicamente pericoloso. Il pericolo sta nel fatto che in tal modo la critica al sistema è troppo affine a quella del marxismo, che sfrutta certe consonanze in maniera diabolica, per procurare all'umanità disordini e sofferenze ben più gravi di quelle qui lamentate. Una società libera, che nel suo decentramento costituzionale di poteri ammette anche una certa autonomia del potere economico, è sempre da preferirsi a una società centralizzata, in cui il potere politico pretende di regolare in un atteggiamento di sufficienza inumana i diritti e i doveri di tutti i cittadini. Il singolo cittadino infatti ha sempre la possibilità di difendersi in una società pluralista, destreggiandosi tra le competenze contrastanti. Invece il singolo soccombe inesorabilmente sotto il peso di un potere universale.
Ma, a parte il pericolo, la critica suddetta va respinta soprattutto perchè errata. Il danaro infatti non vale per quello che è, ma per i servizi che rende. Ora, non è ragionevole considerare valutabili economicamente i servizi che può rendere una macchina, e non apprezzabile in moneta il danaro che mi viene prestato per noleggiarla. In altri termini: non si spiega perchè debba esser lecito percepire un compenso per l'uso di un campo, di una casa, o di una macchina; e disonesto il guadagno di chi presta il danaro occorrente per prendere in affitto o noleggiare una casa, un campo, o una macchina.
E neppure può essere imputata al fenomeno del prestito la svalorizzazione progressiva della moneta che si riscontra in quasi tutti gli stati moderni. Del resto, se è vero che questo malanno colpisce le classi a reddito fisso, va ricordato che esso colpisce anche più duramente i risparmiatori. Per lo più la svalorizzazione è invece dovuta all'iniziativa dello Stato, che si vede costretto ad aumentare il circolante per far fronte alle spese pubbliche, le quali normalmente crescono per l'aumento dei salari. Un freno a quest'inflazione progressiva potrebbe essere precisamente il prestito...
Siamo tutti d'accordo nel deprecare questo fenomeno degenerativo dell'economia che è l' inflazione monetaria; ma non è giusto addossare la responsabilità del fenomeno al solo giuoco del capitale. Anche la demagogia ha in esso il suo peso determinante.
E quando nella società si determina un complesso circolo vizioso di proporzioni così vaste, è fatale che gl' individui più dotati d' intelligenza e più esperti negli affari volgano le vele nella direzione più adatta per condurre in porto la nave dell' interesse personale a dispetto di tutte le correnti. E la manovra sarà tanto più spregiudicata, quanto meno è radicata nell'anima la virtù della giustizia. Perciò a conti fatti non sarà mai il sistema come tale a procurare il reale benessere di tutti i cittadini, ma la virtù delle singole persone. E di essa soprattutto che ci parla S. Tommaso in questo come negli altri trattati della *Seconda Parte.* Perciò quanto egli dice contro l'usura, pur non essendo ormai improponibile in tutto il suo rigore, conserva un valore orientativo per il cristiano preoccupato del progresso spirituale più che di quello economico.

## LA VIRTÙ DI RELIGIONE (II-II, qq. 80- 100)

### I

### Fonti e costruzione tomistica del trattato.

...3 — Per essere esatti, e quindi per non varcare i limiti imposti dalla giustizia, è necessario distinguere subito tra la virtù di religione e i vari atti in cui si esercita. Non c'è dubbio che, già prima di S. Tommaso, molto si era parlato di devozione, di adorazione, di preghiera, di sacrificio, di voti e di giuramenti; ma non era chiaro il legame di tutti questi atti come esercizio di un'unica virtù, specificamente distinta da quelle teologali e dalle altre virtù morali. Si era parlato sporadicamente anche di religione come virtù, ma a ben guardare codeste pericopi, si nota che non si tratta della virtù speciale, bensì di quella generale.

Perchè i nostri lettori meno preparati possano comprendere meglio questa distinzione, riportiamo qui subito una precisazione di S. Tommaso: « Come la magnanimità è una virtù speciale, sebbene si serva degli atti di tutte le virtù secondo l'aspetto speciale del proprio oggetto, che consiste nel proporsi grandi cose nell'esercizio di tutte le virtù; così anche la religione è una virtù speciale, considerando negli atti di tutte le altre virtù l'aspetto specifico del proprio oggetto, cioè l'aspetto di cosa dovuta a Dio; e in tal modo è appunto parte della giustizia. Però alla religione vengono attribuiti in modo speciale quegli atti che non appartengono a nessun'altra virtù, come le prostrazioni e simili, nei quali secondariamente consiste appunto la religione. Da ciò risulta evidente [p. es.] che l'atto di fede appartiene materialmente alla religione, come gli atti delle altre virtù;.., ma formalmente è distinto dalla religione, avendo per oggetto un'altra ragione formale *(In De Trinit.,* q. 3, a. 2, fine).

Chi ha la fortuna di poter leggere integralmente l'articolo citato (che in gran parte si ritrova riproposto in q. 81, a. 1) può rendersi conto che tale distinzione non era affatto chiara negli autori precedenti, dai quali l'Aquinate prendeva le mosse. Nella *Somma,* per essere più chiaro, S. Tommaso dà alla religione come virtù generale un nome proprio: *santità* (q. 81, a. 8).

4 — I pochi accenni su cui poteva contare per una buona definizione egli li trovava in Cicerone (cfr. *2 Rhet.,* c. 53) e in S. Isidoro *(10 Etym.,* litt. *R,* n. 234). Ma essi potevano servire più per una definizione nominale ed etimologica, che per una definizione reale, capace di far emergere questa virtù dalle altre qualità morali con la sua fisonomia distinta e inconfondibile.

Il commento al *De Trinitate* di Boezio, di cui ci siamo serviti sopra, è attribuito dagli studiosi e dai biografi moderni del Santo al periodo terminale del primo insegnamento parigino [1257- 1258]. Ma già qualche anno prima egli aveva avuto modo di precisare il suo pensiero sulla virtù di religione nella dura lotta combattuta dagli Ordini Mendicanti contro i maestri secolari dell'università parigina. Ci sembra di poter scorgere un'eco di questa circostanza storica nell'ultimo degli argomenti *sed contra* dell'articolo citato, in cui si tratta del problema se la fede sia distinta dalla religione: «Sono chiamati comunemente religiosi coloro che sono legati da speciali voti; mentre non essi soltanto sono chiamati fedeli. Perciò fedele e religioso non s'identificano, e quindi neppure la fede e la religione» (ibid., arg. 3 *S. c.).*

La conferma di quanto diciamo possiamo trovarla nell'opuscolo nato dalla polemica suddetta: *Contra irnpugnantes Dei cultum et religionem.* Non è necessario sfogliare molte pagine. Nel primo capitolo troviamo subito trattato il problema che c'interessa:

«Quid sit religio, et in quo consistat religionis perfectio ». La questione però non è approfondita come nelle opere successive, per quanto riguarda la definizione esatta della religione come speciale virtù.

Ben diversa è l' impostazione del problema nel *Commento alle Sentenze,* in cui il giovane Baccelliere mostra di aver acquisito con chiarezza un principio quanto mai fecondo per la sistemazione definitiva del trattato sulla religione nella sua sintesi dottrinale: egli accetta da Cicerone l'elenco delle parti potenziali della giustizia, in cui la religione occupa il primo posto (.3 *Sent.,* d. 33, q. 3, a. 4, qc. 1).

Nel commentare il medesimo libro egli aveva abbozzato poco prima la divisione di un eventuale trattato sul nostro argomento:
« In noi ci sono tre tipi di beni: spirituali, corporali e beni esterni. E poichè tutti e tre ci vengono da Dio, dobbiamo rendere a lui Con tutti e tre il culto di latria. Con lo spirito gli offriamo il debito amore; con il corpo le prostrazioni e il canto; coi beni esterni gli offriamo sacrifici, candele, lampade, e altri doni con- Simili: le quali cose offriamo a Dio non perchè ne abbia bisogno, ma in riconoscimento del fatto che tutto abbiamo da lui. E riconoscendolo con tutti i beni, con tutti lo onoriamo » *(3 Sent.,* d. 9, q. 1, a. 3, qc. 3).
Abbiamo riportato il brano anche perchè il lettore avveduto noti l'enorme distanza che passa tra l'abbozzo giovanile e il piano attuato nella maturità. Nella *Somma* infatti si salva quest'ordine, ma con materiali diversi. Infatti gli atti esterni abbracciano la devozione (q. 82) e l'orazione (q. 83); gli atti del corpo si riducono all'adorazione (q. 84); le cose esterne abbracciano sacrifici (q. 8). oblazioni e primizie (q. 86), e finalmente le decime (q. 97), i voti (q. 88). Inoltre a questi tre elementi se ne aggiunge un quarto, che consiste nell'assumere e nell'impiegare cose divine: sacramenti (III Parte) e nome di Dio. Quest'ultimo viene assunto con il giuramento (q. 89), con lo scongiuro (q. 90), con l'invocazione e la lode ricorrendo alla parola ispirata delle Scritture (q. 91). inutile indugiare sui luoghi paralleli: gli spunti che possiamo raccogliere sono ben poca cosa. L'abbozzo del *3 Cont. Gent.,* (cc. 119, *120),* presenta indubbiamente buoni spunti apologetici contro 1' irreligione che disprezza il culto esterno, e la superstizione che degrada il sentimento religioso; ma non offre nulla di originale e di inedito nei confronti con il testo della *Somma.*
Perciò il trattato che stiamo presentando al pubblico italiano nella nostra traduzione ha questa caratteristica: mentre per altri argomenti l'Autore ha completato altrove il suo pensiero, o lo ha esposto in maniera più sintetica sotto altri punti di vista, per la virtù di religione la *Somma* è tomisticamente esauriente. L'Autore ne ha costruito il trattato di sana pianta, servendosi dei pochi elementi a disposizione per strutturare la virtù, e raccogliendo in sintesi organica le membra sparse dei suoi molteplici atti.
5 — Uno sguardo panoramico sullo schema generale dell'Opera è sufficiente a persuaderci che siamo ancora nell'ambito della giustizia. Perchè la religione è essenzialmente virtù morale e non teologale; e non essendo tra le quattro cardinali, rientra imperfettamente sotto la formalità specifica della giustizia.
Questo schema così logico non compromette affatto la dignità della religione; perchè l'appartenenza a una virtù principale come parte potenziale non pregiudica 1' intrinseca dignità o priorità di una virtù. E si sa che S. Tommaso dà alla virtù di religione la preminenza su tutte le altre virtù morali (q. 81, a. 6). Ma questa dipendenza logica pare che urti i nervi di certi teologi, i quali hanno preferito criteri meno razionali.
Ecco la giustificazione introduttiva di uno di essi: «Aderendo alla distribuzione logica rdei trattati], S. Tommaso dopo aver terminato gli articoli sulla prudenza passa subito a parlare della giustizia, virtù cardinale di cui la religione è una parte potenziale. Molti teologi moderni però, tra i quali ci mettiamo anche noi, preferiscono l'ordine di dignità, cosicché trattano prima della religione che della giustizia» (VERMEERSCH A., S. J., *Theol. Moralis Prineipia,* Bruges, 1937, ll, p. 143).
E questa la maniera più efficace per confondere le idee degli studenti, i quali si formeranno così la falsa convinzione che le parti potenziali di una virtù sono sempre gerarchicamente inf e- non ad essa. — Meno tollerabile ancora è l'impostazione di quei moralisti che legano immediatamente la religione alle virtù teologali (p. es. LANZA-PALAZZINI, *Theologia Moralis,* Torino, 1955, t. ll, pp. 233 ss.). — E poi addirittura ridicolo il proposito di giustificare questa dislocazione del trattato, facendo rientrare la religione nell'ambito delle virtù teologali. L'argomento più curioso in

proposito è quello di Mons. E. Aman. Secondo lui S. Tommaso avrebbe ricondotto la virtù di religione alla giustizia, perché Cicerone l'aveva elencata tra le parti potenziali della giustizia. L'Autore della *Somma* si sarebbe trovato davanti a una «categoria imposta dalla storia» *(D.T.C.,* XIII, col. 2308).

Oltre tutto la storia del trattato ci dice con assoluta chiarezza che la documentazione di cui S. Tommaso disponeva non poteva imporre nulla, perchè scarsa e in parte incoerente. Per convincersene basta leggere per intero un articolo che abbiamo già citato: *3 Sent.,* d. 33, q. 3, a. 4. E chi non ha a disposizione altre opere dell'Aquinate, legga la q. 80, che forma il prologo dell'Autore al nostro trattato.

Ma ci sono ben altre considerazioni da tener presenti: qui noi abbiamo a che fare con un pensatore così eccezionale per la coerenza sistematica, da lasciare sbalorditi gl' ingegni più penetranti. Ora, questa coerenza incontrovertibile non si potrebbe neppure concepire in uno studioso, disposto a lasciarsi imporre categorie prefabbricate dall'incoerente storia del pensiero filosofico.

Sarà meglio quindi applicarsi con impegno a scoprire i motivi profondi che hanno guidato il Dottore Angelico nell'impostazione del trattato sulla virtù di religione. — Per distinguerla dalle virtù teologali sarà bene ricordare quanto egli aveva già scritto nel suo originalissimo commento al *De Trinitate* di Boezio: «La religione non è una virtù teologale; poiché ha per materia quasi tutti gli atti, sia della fede che delle altre virtù, che però essa offre a Dio come cose dovute; ed ha invece Dio per fine. Prestare infatti culto a Dio consiste nell'offrire a lui codesti atti come dovuti» *(In De Trinitate,* q. 3, a. 2). Meglio ancora sarà leggere poi nella *Somma* l'articolo 5 della q. 81, in cui si ribadisce l'idea che mentre le virtù teologali hanno per oggetto l'ultimo fine (Dio); la religione, al pari delle virtù morali, anche se nel modo più immediato (cfr. a. 6), ha per oggetto i mezzi per raggiungerlo (atti di culto, sacrifici, preghiere, sacramenti....). Dopo tutto questa virtù può e deve concepirsi nei suoi elementi essenziali anche nell'ordine puramente naturalistico: gli stessi pagani, guidati dalla legge naturale, sono capaci di atti di culto. Invece per le virtù teologali è indispensabile la divina grazia.

6 — Non si creda però che S. Tommaso si muova su un piano naturalistico o filosofico nella costruzione del trattato: la formalità delle cose non gli fa mai dimenticare la loro concretezza. Ecco perchè la fonte principale del suo trattato rimane, senza possibili confronti, la sacra Scrittura: vecchio e nuovo Testamento. E accanto alla Scrittura l'autore preferito: S. Agostino.

Non volendo però sacrificare alla completezza del trattato l'armonia della sintesi generale, scopo principale dell'Opera, 5. Tommaso ha rinunciato di proposito a parlare dei sacramenti, che costituiscono la parte preminente del culto cristiano: « Dell'uso dei sacramenti parleremo nella *Terza Parte* di quest'opera » (q. 89, prol.). Com'è possibile infatti svolgere codesto tema, senza aver prima parlato del Redentore Divino?

Ma anche così ridotto il *De Religione* è inserito nella *Somma* in un contesto essenzialmente teologico. Il fatto di essere una parte potenziale della giustizia non viene dimenticato quando si tratta di stabilire il dono corrispondente di codesta virtù, secondo il programma fissato in partenza (II-II, Prol.). S. Tommaso non dimentica che tra tutte le parti della giustizia la religione occupa il primo posto ( quae est potissima pars iustitiae », q. 122, a. 1). Quindi le attribuisce quel dono dello Spirito Santo, che forma il coronamento divino della virtù di religione: cioè il *dono della pietà.* Questo muove a prestare a Dio il culto e l'obbedienza non più come a Creatore e Signore dell'universo, ma come al Padre nostro che è nei cieli (cfr. q. 121, a. 1).

La lode divina nella liturgia e nella Somma.

7 — Dallo sguardo d'insieme scendiamo ora ai particolari. Il lettore attento noterà da sè a colpo d'occhio la differente lunghezza delle questioni: si va dalla q. 83, dedicata alla preghiera, che con i suoi diciassette articoli costituisce un piccolo trattato nel trattato, alla q. 91 di due soli articoli. Ebbene, noi ci fermeremo qui a esaminare proprio quest'ultima, dedicata alla lode divina. La brevità in questo caso non deve trarci in inganno: i problemi in essa trattati sono vitali per il culto esterno, e oggi sono al centro delle discussioni per il rinnovamento liturgico. Le lodi divine recitate o cantate dall'assemblea di fedeli, o dal coro dei chierici, costituiscono un atto vitale della Chiesa di Cristo.
Platone racconta che Socrate, sul finire della vita, dopo essersi elevato ai più alti fastigi del pensiero e della perfezione morale, espresse il proposito di dedicarsi alla musica. Anche se la notizia non fosse vera, è però verosimile : siamo certi infatti che altri giganti dello spirito hanno sentito lo stesso impulso al vertice della loro ascesa verso Dio. S. Francesco d'Assisi, per citare un esempio ben noto, negli ultimi anni, dopo le stimmate, compose e cantò il *Cantico di frate sole,* e spesso bastava il tocco di uno strumento musicale per mandarlo in estasi. — Da queste esperienze eccezionali non si deve però concludere che il canto delle lodi divine deve essere riservato ai pochi scalatori delle vette. La Chiesa praticamente ci dice il contrario: essa si è sempre servita del canto liturgico per l'elevazione spirituale delle masse. Ecco perchè S. Tommaso, al pari di S. Agostino, vede nel canto liturgico una materna condiscendenza della Chiesa verso i più infermi dei suoi figli (q. 92, a. 2).
Perciò a suo parere il canto liturgico e la lode divina non devono mai essere ridotti a una bandita di caccia per un certo numero di privilegiati. Sono quindi pienamente giustificati dalla sua dottrina i passi compiuti per vincere le difficoltà, incontrate dalla massa, per gustare i canti, i riti e i testi liturgici.
8 — In questa breve introduzione non possiamo neppur tentare un confronto delle disposizioni positive emanate dal Concilio Vaticano Il con la dottrina di S. Tommaso. La cosa però potrebbe essere utile e vantaggiosa per i teologi e i liturgisti, i quali ultimi non dovrebbero mai dimenticare questo principio, enunciato da un loro collega: «Iuris liturgici fundamenta habentur in ipso iure naturali» (MORETTI A., *Caeremoniale,* Torino, 1936, vol. I, p. 1).
Noi qui ci limiteremo a esaminare brevemente i problemi proposti dall'Aquinate nella *Somma Teologica.* Sia ben chiaro però che per la lode divina, come per tutto il *De Religione,* nei luoghi paralleli delle altre sue opere non troviamo molto da aggiungere. Lo spoglio di essi, del resto, è presto fatto. Dal commento della lettera agli Efesini *(Ad Ephesios,* c. , lect. 7) si può raccogliere 1' indicazione storica, che furono gli eretici a combattere il canto vocale delle lodi di Dio; nonchè i tre effetti derivanti da codesta lode esteriore: 1) 1 incremento della devozione personale di chi canta (cc Sed si ex hoc aliquis commoveatur ad dissolutionem, vel in gloriam inanem, hoc est contra intentionem Ecclesiae»); 2) la devozione degl' ignoranti *(rudes) ;* 3) il senso della gratitudine verso Dio negli uni e negli altri.
Le altre pericopi relative alla lode di Dio noi le troviamo nel commento incompleto dei *Salmi (In Ps.* 32, *1-3;* 33, *2-5;* 49, 7-9). Di esse abbiamo tenuto conto nelle nostre note agli articoli della *Somma,* e non le dimenticheremo in questa nostra introduzione.
9 — La cosa che più meraviglia nell' impostazione tomistica e la netta distinzione tra preghiera e lode divina: le due questioni Sono poste a rispettosa distanza tra loro (qq. 83, 91). Eppure la loro affinità è riconosciuta da S. Tommaso stesso nel prologo della q. 91: "Veniamo quindi a trattare dell'uso che del nome di Dio facciamo invocandolo nella preghiera e nella lode. Ma della preghiera

abbiamo già parlato....
La cosa non ha meravigliato soltanto noi; perchè tutti i trattati moderni sulla religione uniscono la lode alla preghiera vocale, trovando scomodo e incongruente l'ordine della *Somma Teologica.*
Pensiamo che S. Tommaso abbia perseguito nel suo schema due scopi molto importanti. Da un lato egli ha voluto sottolineare con chiarezza l'aspetto essenziale della preghiera, che è e deve rimanere un atto interno non già esterno dell'anima religiosa; dall'altro ha voluto porre in rilievo l'elemento divino [il nome di Dio comunicatoci dalla Scrittura] che viene a integrare codesto atto, soprattutto nella preghiera vocale.
E evidente che nella preghiera pubblica e collettiva le due cose sono indissolubilmente connesse, e in concreto i due atti si alternano e si confondono. Ma il Dottore Angelico ha avvertito che la lode presenta problemi che di suo non interessano la preghiera. Quando infatti parla dell'orazione solo indirettamente considera l'aspetto liturgico di essa; quando invece parla della lode la liturgia è sempre in primo piano.
Esiste però una questione preliminare comune: perchè l'orazione vocale? Nella soluzione di essa S. Tommaso stabilisce che la liturgia ha valore di mezzo e non di fine: «La preghiera comune.... deve essere conosciuta da tutto il popolo per il quale viene fatta. Il che non sarebbe possibile se non fosse vocale » (q. 83, a. 12). « La preghiera vocale non viene presentata per far conoscere a Dio qualche cosa che egli non sa; ma per sospingere verso Dio l'animo di chi prega, o degli altri [che ascoltano] » (ibid., ad 1).
Da ciò si deduce che l'Autore non ammette che normalmente la preghiera pubblica debba essere ridotta a un frasario intelligibile per la maggioranza dell'assemblea. Aggiunge poi di rincalzo questa osservazione: le parole possono anche impedire e disturbare la devozione; « ma quelle che esprimono quanto è oggetto di devozione eccitano gli animi, specialmente quelli meno devoti» (ibid., ad 4).
E inutile insistere: potremmo citare un numero indefinito di testi per dimostrare la stessa cosa. Per l'Autore della *Somma* la parola come veicolo di pensiero deve rimanere l'elemento base dell'azione liturgica. Per questo motivo egli ammette il canto, ma non tollera in Chiesa la semplice musica strumentale (cfr. q. 91, a. 2, ad 4).
10 — E discussa 1' interpretazione da dare a questo divieto, che il Santo attribuisce alle consuetudini della Chiesa: « Nel vecchio Testamento c'erano gli strumenti musicali, e il canto vocale. Perchè dunque la Chiesa ha abolito i primi, adottando il secondo? Si possono addurre due ragioni mistiche : Perché quegli strumenti avevano [solo] un significato simbolico. 2°, Perché Dio viene lodato con l'anima e con la voce, non già con gli strumenti. Si può portare anche un'altra ragione, desumendola dalle parole del Filosofo [*8 Polit.,* c. 5], il quale afferma essere contrario a saggezza che gli uomini s' istruiscano in lire e altri strumenti musicali, perchè questi occupano eccessivamente l'animo nel loro esercizio; mentre al contrario la musica deve esser semplice, affinchè coloro che si dedicano alle lodi di Dio non vengano distolti dalle cose materiali» *(In Psalm.,* 32, *3).*
Ora, è risaputo che al tempo dell'Aquinate l'uso dell'organo in Chiesa era ormai molto diffuso in occidente (vedi LUNELLI R., in *Enc. Catt.,* IX, « organo », coli. 292 ss.). Cosicché Durando, morto nel 1292, appena ventidue anni dopo 5. Tommaso, descrivendo le acclamazioni del cc Sanctus », afferma nel suo *Rationale* (lib. 4, c. 34): «In hoc angelorum et hominum concentu quandoque organa concrepant, quod a David et Salomone introductum est ». — Ci sembra quindi che le parole dell'Aquinate debbano essere interpretate nel senso più restrittivo: pare che egli voglia giustificare la sola esclusione del suono non ordinato all'accompagnamento del canto, e di quegli strumenti (trombe, cetre, salteri o tamburelli) che costituivano l'apparato strumentale della liturgia ebraica.

11 — Qualcuno troverà forse nell'interpretazione solita dei testi citati, contro la musica strumentale, una conferma dell'intellettualismo tomista; ma ci sembra che non si possa insistere su quella nota, dimenticando come il Santo Dottore giustifichi il sentimento nei nostri rapporti con Dio. Ecco infatti come egli sa quietare gli scrupoli di chi lamentava 1' incomprensione di tante parole, sacrificate dal canto liturgico: «Il canto di chi cerca il godimento estetico distrae l'animo dalla considerazione del testo che si canta. Ma se uno canta per devozione, considera più attentamente le parole che dice, sia perchè vi si ferma più a lungo, sia perché, come si esprime S. Agostino, "tutti i diversi sentimenti del nostro spirito trovano nel canto la loro propria modulazione, che li risveglia in forza di un occulto intimo rapporto" . Lo stesso si dica per coloro che ascoltano: i quali, sebbene talora non comprendano ciò che si canta, tuttavia comprendono il motivo per cui si canta, cioè per dare lode a Dio; e questo basta per eccitare [in essi] la devozione» (q. 91, a. 2, ad 5).

Tenendo ben presente il testo citato, della cui lunghezza ci scusiamo con i nostri lettori, possiamo ricapitolare così tutti i vantaggi del canto liturgico: 10) Acuisce l'attenzione di chi canta; 20) contribuisce a dare consistenza e forma agli affetti più delicati e profondi; 3°) suscita in chi ascolta la devozione anche se le parole restano talora incomprese. Tutto ciò è largamente provato dall'esperienza. Ascoltando una melodia cantata con devozione e proprietà si resta commossi, anche se ci è negata la possibilità di afferrarne le parole. Ma l'osservazione di S. Tommaso ci autorizza a credere che si possa ridurre impunemente tutta la liturgia a un eccitante del sentimento religioso? Il passo riportato parla di un fatto sporadico, non di una regola generale. Così pure egli mostra di apprezzare l'intenzione dei poveri ignoranti che si limita a tener presente Dio e l'oggetto della preghiera, quando è incapace di afferrare il valore delle parole; ma in tal caso nota giustamente che il nutrimento spirituale viene a mancare (q. 83, a. 13). Ora, uno degli scopi della preghiera liturgica dovrebbe essere quello di istruire e di far progredire gli ignoranti, assicurando loro tutti i vantaggi dell'orazione.

12 — Sempre per questo motivo S. Tommaso sostiene che, anche in ordine alla lode di Dio, c' è qualche cosa di superiore alla liturgia, e cioè l'istruzione religiosa e la predicazione. « un modo più nobile provocare gli uomini a devozione con la dottrina e con la predicazione, che con il canto. Per questo motivo i diaconi e i prelati, che hanno l'ufficio di portare le anime verso Dio con la dottrina e con la predicazione, non devono occuparsi nel canto, per non essere distolti da cose più importanti » (ibid., q. 91, a. 2, ad 2). Dunque, prima delle solennità liturgiche bisogna assicurare ai fedeli la predicazione sacra e 1' istruzione religiosa; anche perchè da questa unica fonte può scaturire una vera preghiera.

Difficilmente quindi il Dottore Angelico saprebbe giustificare quei liturgisti che son pronti a sacrificare la predicazione e la confessione al decoro delle funzioni liturgiche nei momenti di vera necessità. E pensare che S. Bernardo, uno dei più grandi figli spirituali di S. Benedetto, si dichiarava disposto a sacrificare le solennità liturgiche alle faccende campestri... « Ordo praeposterus », egli spiega, «sed necessitas non habet legem»
(ML 183, 1022-23).

Esistono ancora altri pericoli che è necessario evitare perchè la liturgia possa essere di vero giovamento per le anime. E noi li indicheremo così come affiorano dalla lettura della *Somma Teologica.*

Prima di tutto bisogna stare attenti che nelle funzioni liturgiche il godimento estetico non sorpassi l'istruzione e la devozione (II-II, q. 91, a. 2). — Non sappiamo come certe esecuzioni di musica polifonica possano reggere un confronto con questo canone tomistico, che si accorda straordinariamente col buon senso cristiano.

In secondo luogo si deve fuggire la teatralità, anche perchè i modi teatrali di certi canti danno luogo alla vanità dei cantanti. E dove fa capolino la vanità fugge la devozione. S. Tommaso denuncia anche un altro pericolo della devozione nell'eccessivo tecnicismo. Abbiamo già riportato le sue parole in proposito; ma siccome a qualcuno potrebbero essere sfuggite le ripetiamo: « Il canto che è eseguito con troppa ricercatezza allo scopo di dilettare, distrae la mente dalla considerazione di ciò che si canta ». Quando il Dottore Angelico scriveva queste cose non pare che fosse elevato a un grado molto alto di astrazione. Solo chi vuoi estraniarsi dalla realtà può pensare che il tecnicismo raffinato di certe esecuzioni, anche di canto gregoriano, possa lasciare indisturbata la devozione dei cantanti e degli ascoltatori.

## III

## Superstizioni antiche e moderne.

13 — Se volessimo presentare ai lettori italiani della *Somma* i singoli atti della virtù di religione, troppo lungo sarebbe il nostro discorso. E neppure sarebbe utile: perchè proprio non è il caso di sostituirsi all'Autore, o di ripeterne i concetti in formule meno esatte. Le poche cose che a nostro giudizio era necessario aggiungere le abbiamo segnalate nelle note che via via accompagnano il testo.

Pensiamo che per la nostra mentalità moderna sia più difficile orientarsi tra i vizi contrari alla virtù di religione; perchè le forme degenerative del sentimento religioso variano sensibilmente col mutare dei tempi. I testi della *Somma,* p. es., ci descrivono con efficacia le superstizioni caratteristiche del medioevo; ma già non dicono abbastanza dell'idolatria, che S. Tommaso considerava ormai quasi del tutto tramontata (cfr. q. 94, a. 4, ad 2). — Purtroppo le nostre conoscenze geografiche ed etnologiche ci presentano una situazione ben diversa. Siamo perciò costretti a riconoscere che è molto difficile per l'uomo superare o scoglio della superstizione in tutte le sue forme.

Del resto alle persistenti superstizioni antiche si sostituiscono le degenerazioni moderne del sentimento religioso, che spesso si riscontrano in quegli stessi individui che credono di combatterle nella maniera più radicale, cioè negando e distruggendo la religione. Il mito infatti trova il suo antidoto nella religione autentica dell'unico Dio Creatore; mentre la scomparsa di quest'ultima ne rende quasi inevitabile l'efflorescenza. A parte forme soggettive più ridicole, notiamo nelle masse scristianizzate occidentali, ed occidentalizzate, quei fenomeni d'infatuazione collettiva che vanno sotto il nome di patriottismo, nazionalismo, razzismo, collettivismo classista. Codesti movimenti in certe loro forme di fanatismo non si spiegano, senza l'adesione incondizionata ad un mito, il quale sostituisce la religione. Non per nulla essi ci forniscono un apparato cultuale che ricopia il fra- sano e le manifestazioni della liturgia cristiana. Tutte codeste mitologie hanno avuto i loro apostoli (gli apostoli dell'idea); ad essi sono seguiti i martiri; la mistica, e finalmente le celebrazioni, i sacrari e persino gli altari....

14 — S. Tommaso non poteva certo pensare a tutta questa liturgia laica, che oggi sostituisce per molti il culto del vero Dio. Ai suoi tempi invece il pensiero laico era impegnato in una difesa a oltranza di un'altra forma di superstizione: l'arte divinatoria imperniata sull'astrologia. Era questo infatti uno dei punti di maggiore attrito fra i teologi cristiani e gli averroisti latini del secolo XIII e dei secoli successivi. E non sono mancati studiosi nostri contemporanei, i quali hanno preteso di scorgere nella disperata difesa dell'occultismo in tutte le sue aberrazioni un momento indispensabile del progresso scientifico moderno. E un modo anche questo di avvilire le discipline

storiche, come quelle antiche elucubrazioni sui misteriosi influssi degli astri era un modo di avvilire la scienza.
E chiaro che l'Aquinate, come tutti i suoi contemporanei, attribuiva ai corpi celesti molte funzioni che invece hanno cause più immediate sulla terra; ma non si stancò mai di ripetere che è ridicolo e assurdo attribuire all'influsso degli astri quanto dipende dal libero arbitrio negli eventi umani. Dopo tutto la sua polemica contro l'astrologia non ebbe mai la virulenza del fanatismo religioso. « Sulla liceità della divinazione astrologica », scrive P. T. Litt, « abbiamo sei testi *[2 Sent.,* d. 15, q. *i,* a. 3, ad 4; *De iudiciis astrorum ad Fr. Regin.; Gai.,* e. 4, lect. 4; *De* sortibus, c. 5, n. 668;I-II*,* q. 9, a. 5, ad 3; *11-11,* q. 95, a. 5], in cui l'insegnamento rimane costante durante tutta la lunghezza della carriera di S. Tommaso, senza che si possa scorgere un'evoluzione nè verso una maggiore nè verso una minore severità. La dottrina si riduce a questo: non è superstizioso nè illecito cercare di prevedere mediante gli astri le siccità, la pioggia, ecc. E invece superstizioso ed illecito cercare di prevedere mediante gli astri gli atti liberi umani. Risulta poi, stando all'autorità di S. Agostino, che il demonio s'immischia spesso in questo genere di consultazioni, che per ciò stesso diventano un patto con il demonio» *(Les corps célestes dans l'univers de S. Thomas d'Aquin,* Lovanio, 1963, p. 241).
Per chi ha interesse ad approfondire lo studio dell'argomento dobbiamo segnalare il testo tomistico più importante, che 1' illustre Padre Carmelitano sembra avere dimenticato, *3 Cont. Gent.,* cc. 84-92. Nel testo riferito esso non è citato, perchè non parla formalmente della liceità dell'astrologia. In codesta opera apologetica S. Tommaso espone le teorie astrologiche del tempo, confutandole efficacemente. Oggi nessuno prende più sul serio l'astrologia; e quelli stessi che leggono gli oroscopi sui quotidiani mostrano di non dare importanza a codeste sciocchezze, considerandole solo come divertenti curiosità.
15 — Ci sono invece ben altre forme di superstizione ai nostri giorni che attirano il culto serio ed assiduo di milioni d'adepti, e sono la teosofia, l'antroposofia e lo spiritismo: il tutto spesso va sotto il nome di occultismo.
Questo nome però è rivendicato come privativa assoluta dal primo di codesti fenomeni, che si è prodotto specialmente alla fine del secolo XIX e all' inizio del secolo XX. La fondazione della *Società Teosofica* risale al 1875. Il S. Uffizio dichiarò incompatibili tali dottrine con la dottrina della Chiesa nel 1919, aggiungendo la proibizione di appartenere a detta società e di leggerne le pubblicazioni (DENZ.-S., 3648).
Nel movimento si sono prodotti vari scismi, uno dei quali ha assunto l'altra forma di occultismo, che abbiamo già ricordato:
*l'Antroposofia.* Questa si deve all' iniziativa personale di R. Steiner [1861—1925], pensatore dai molteplici interessi filosofici e religiosi. La *Società Antroposofica* da lui fondata, a carattere segreto, ebbe molti aderenti nei paesi di lingua tedesca. «Lo Steiner diede all'antroposofia il significato di una nuova visione completa del mondo e dell'uomo. L'uomo s' inserisce nell'universo e consta di diversi elementi via via capaci di esprimersi nello svolgersi della sua vita che partecipa della evoluzione del mondo. In questa concezione rientra pure un ripensamento del tutto eterodosso del cristianesimo: questo, visto nella tradizione occulta orientale, è inteso come *fatto mistico* e il suo insegnamento ridotto a esperienza che soltanto la scienza riesce a chiarire e a rendere compiuta» (PELLOUX L., ccSteiner R. », in *Enc. Catt.,* XI, col. 1317).
16— Lo *Spiritismo* è un fatto di ben più ampie proporzioni. Per una definizione descrittiva possiamo dire che consiste nell' interpretare alcuni fenomeni metapsichici, come prodotti da anime disincarnate, cioè dalle anime dei trapassati; ed è pure teoria e prassi circa l'evocazione di codesti spiriti. L'origine dello spiritismo moderno risale al 1847, cioè alle ben note vicende della

famiglia Fox nelle vicinanze di New York. Dopo alcuni anni codesta famiglia si trasferì a Londra, e così con essa varcò l'Atlantico l'uso dei *tavoli parlanti* o *semoventi,* che si era già diffuso in America con la rapidità di un'epidemia.
Fin dal 1857 A. Kardek tracciava le grandi linee teoriche dello Spiritismo, affermando nell'uomo l'esistenza di una tricotomia che vagamente sembra ricollegarsi a quella dei neoplatonici: un *corpo fisico* che si dissolve con la morte; uno *spirito indistruttibile;* e finalmente un *peri-spirito,* o corpo fluido, che durante la vita terrena unisce lo spirito al corpo, e dopo la morte resterebbe Unito con l'anima disincarnata. Per mezzo appunto del peri- spirito si produrrebbero per lo più quelle manifestazioni particolari di codeste anime, che vanno sotto il nome di fenomeni medianici.
In seguito si è prodotta come per incanto tutta una letteratura pseudo-mistica e pseudo-scientifica basata su queste comunioni medianiche con l'al di là. Essa ha preteso di fornire i più ampi particolari sul disincarnarsi degli spiriti, sulla loro esistenza ultraterrena, sul loro trasferimento progressivo nelle varie sfere che compongono l'universo ultrasensibile, e finalmente sulle ragioni che muoverebbero gli spiriti ad avvicinare i viventi, per illuminarli, aiutarli, proteggerli, ecc.
Attraverso le pubblicazioni periodiche dei vari circoli spiritici si è cercato di fare un ragguaglio statistico dei cultori dello spiritismo. Prima dell'ultima guerra mondiale si calcolavano così intorno a quindici milioni di adepti.
Con l'andare del tempo la pretesa spiegazione spiritista dei fenomeni medianici va perdendo terreno tra i cultori di quella nuova disciplina che si chiama la metapsichica, la quale studia tutti i fenomeni para-normali: telepatia, ipnotismo, rabdomanzia, radiestesia, medianismo.... La controversia tra naturalisti e spiritisti è ancora in atto.
17 — Vediamo quale sia la disciplina e la dottrina della Chiesa in proposito, cominciando dalla risposta emanata il 24 Aprile 1917 dalla Suprema Congregazione del S. Uffizio: ((E lecito assistere alle sedute spiritiche di qualsiasi genere, sia col medium che senza di esso, mediante e senza ipnotizzazione, quando non mancano segni di onestà e di pietà, sia interrogando le anime o gli spiriti, sia ascoltando le risposte, sia guardando solamente, e con la protesta tacita od espressa di non voler avere nessun commercio con gli spiriti maligni?» — Risposta confermata dal Sommo Pontefice il 26 Aprile: «Negative in omnibus ».
Tale posizione di assoluta intransigenza si spiega col fatto che i teologi e i moralisti cristiani ritengono concordemente che tutte le manifestazioni paranormali, attribuite dagli spiritisti agli spiriti disincarnati, quando non interviene il trucco o non è possibile una spiegazione naturalistica del fenomeno, sono da attribuirsi a un intervento diabolico.
In sostanza siamo rimasti ancorati al principio tomistico che «i demoni intervengono nelle vane ricerche del futuro per irretire gli uomini nelle vanità» (q. 92, a. 2).
E certo che niente impedisce, nè da parte della ragione naturale, nè da parte del dogma cattolico che le anime dei defunti possano talora comunicare con i vivi. Esempi di simili comunicazioni sembra che siano seriamente provati. Ma nè la ragione nè il dogma cattolico ammettono che le anime dei trapassati siano a disposizione dei vivi, per soddisfare alle loro curiosità spesso meschine e per assecondare i loro capricci. Nell'al di là le anime dei defunti sono certamente sottoposte al sovrano dominio di Dio, più di quanto lo fossero mentre vivevano sulla terra ; perciò sarebbe ridicolo fare di Dio il complice di tutte queste manifestazioni viziate dal capriccio e dalla superficialità, o addirittura da passioni ignobili.
Le anime poi, che cercano con sincerità nelle pratiche spiritiche la via per tenersi in contatto con i loro defunti, devono convincersi facilmente, dalle vaghe e insignificanti risposte, che codesti oracoli non sono degni nè delle anime dei trapassati, nè della infinita sapienza di Dio.

Del resto le apparizioni meglio fondate sono brevi, motivate e soprattutto spontanee, cioè non provocate da una determinata tecnica evocativa.
L'altro motivo che spinge i teologi a condannare lo spiritismo è dettato dal rispetto dovuto alla salute fisica del nostro corpo, specialmente quando è in pericolo il sistema nervoso. Sta il fatto che le sedute spiritiche, anche se promosse per divertimento, e quasi come un gioco di società, danneggiano la salute mentale, soprattutto quando chi vi partecipa non è in perfette condizioni di equilibrio psichico.
Dopo tutto queste pratiche hanno generalmente effetti deleteri sui sentimenti religiosi e morali dei loro frequentatori, oltre che su quella dei *medium.* Basterà ricordare la fine miseranda delle sorelle Fox, prime artefici di questa torbida superstizione contemporanea. Dopo essersi separate per gelosia di mestiere, Caterina e Margherita Fox si degradarono nella lussuria. La prima morì nel 1892, bruciata dall'alcool e abbandonata da tutti. La seconda chiuse i suoi giorni l'anno successivo, prostrata dal vizio e vomitando volgarità.
Anche a proposito dello spiritismo bisogna ricordare che esso moralmente si condanna da sè, perchè il suo motivo ispiratore principale rimane la curiosità. Ora, la curiosità è un vizio, come spiegherà in seguito 5. Tommaso nella q. 167. Essa infatti non va confusa con l'interesse per l' indagine seria e scientifica, che l'Autore denomina studiosità (q. 166).
La ricerca del futuro contingente è una delle forme caratteristiche della curiosità ; e così altra forma d' indiscrezione è la pretesa di conoscere cose estranee all'attuale capacità della nostra intelligenza (q. 167, a. 1). Ora, sono precisamente questi i motivi ordinari che sollecitano l'interesse per le sedute spiritiche.
La Chiesa però, non volendo ostacolare in nessun modo il progresso della scienza, è pronta a concedere ai veri studiosi che lo chiedono, il permesso d'indagare anche sperimentalmente sui fatti medianici, per distinguere in essi, nei limiti del possibile, la realtà del trucco, ciò che è naturale da ciò che va attribuito a forze preternaturali.

## IV
## Dalla superstizione alla religione.

18 — Ciò non toglie che in certi casi questo vicolo cieco sia servito, e possa continuare a servire, come canale di ricupero per quelle anime che sono lontane da ogni sentimento e da ogni pratica religiosa. Classico ormai, nell' Italia di quest'ultimo dopoguerra, il caso di Pitigrilli, il quale ha documentato il suo itinerario spirituale nel suo libro *La Piscina di Siloe.* In esso egli scrive candidamente: «Cercare di frugare le piccole verità non è andare incontro alla grande Verità, ma negarla.... Tuttavia io ho trovato la fede così.... Da quel giorno col cominciare a credere a una parte, ho cominciato a credere a tutto: a Dio, alla potenza della preghiera.... Si obbietterà: Dio non sceglie questi mezzi. E io rispondo: Che ne sappiamo noi? Il P. Lacordaire in una conferenza a Notre Dame, affermò: "Souvent Dieu, mes frères, pour parvenir à ses fins, emploie des moyens vraiment diaboliques"» (pp. 87-89).
Ma per vincere gli ostacoli che l'uomo oggi incontra nello sviluppo del sentimento religioso, normalmente bisogna percorrere ben altre vie. Innanzi tutto si deve affrontare con serietà e con impegno il problema religioso alle sue radici, e cioè al livello metafisico ; quindi procedere a una conoscenza approfondita delle origini del cristianesimo.
Stando sul piano morale, in cui si muove la *Seconda Parte* della *Somma Teologica,* bisognerà partire dalla convinzione ragionata della utilità somma, per il genere umano, del sentimento religioso. Questo lungi dall'essere, come pretendono Marx e i suoi fanatici satelliti, una forma di

alienazione, concilia queste due tendenze apparentemente contrastanti del nostro essere: la brama della propria personale felicità, e la propensione di gettarci col nostro agire in un'altra realtà che ci trascende. Dio infatti, causa estrinseca e fine estrinseco dell'universo, soddisfa quest'ultimo desiderio senza annientare la persona singola, come invece fa la società, o la classe che pretende di sostituirlo. Inoltre il sentimento religioso armonizza la ricerca della felicità personale con il desiderio assoluto del vero e del bene, essendo Dio la felicità somma e la fonte prima di ogni verità e di ogni bontà in tutto l'universo.
Che poi in alcuni casi il sentimento religioso sia stato occasione di eccessi e persino di guerre, non è una cosa che si possa concedere senza riserve. Spesso infatti codeste guerre promosse apparentemente per motivi religiosi, avevano moventi assai meno spirituali; e la religione era solo un pretesto per soddisfare la brama di ricchezza, oppure l'ambizione personale o collettiva. Nel caso dovremmo considerare molto più nocive per il consorzio umano la famiglia, il matrimonio, il possesso dei beni terreni, l'onorabilità personale; perché pretesto e occasioni di guerre, di odi, di delitti crudeli e nefandi, assai più della religione. Inseguendo così le idee di certi dissennati arriveremmo a condannare le istituzioni essenziali del vivere civile. Di esse la religione anche in sede naturale è la suprema.
Per questo la Chiesa Cattolica, pur avendo piena coscienza di essere la depositaria infallibile della rivelazione divina, di fronte a una civiltà che pretende di mettere sotto processo il fatto religioso come tale, ha voluto affermare nel Concilio Vaticano II il valore di quanto c'è di positivo nelle altre religioni. Esse, pur nelle loro aberrazioni, hanno conservato nell'uomo il senso della dipendenza da una realtà suprema, e quindi un' inclinazione e una disponibilità al messaggio evangelico.

## LAFORTEZZA

(II-II, qq. 123-140

i Fra tutte le virtù questa della fortezza è forse la più esaltata e la più raccomandata, dacché mondo è mondo. La poesia) e le arti figurative pare che siano state inventate dall'uomo per celebrare le imprese dei forti, ed è comunque indiscutibile che i poemi tramandati dalla più remota antichità trattano quasi esclusivamente di atti di fortezza. La raccomandazione poi del coraggio si è fatta così abituale, che si finisce con usarla . . anche là dove si esige a tutto rigore l'esercizio di altre virtù. «Fatti coraggio! », diciamo al bambino che piange per la lontananza della mamma. E si sente ripetere la stessa formula il soldato ferito, come il vecchio che si trascina dietro il bagaglio dei suoi acciacchi : « Fatti coraggio! ». Don Abbondio replicherebbe : « Il coraggio, uno non se lo può dare» ; ma pochi sono capaci della sua sincerità, anche se sono legione quelli che ne ripetono le gesta. Per lo più si tenta di nascondere a se stessi e agli altri una deficienza così grave ; perchè il coraggio costituisce per l'uomo, più di ogni altro, quel titolo d'onore, che gli permette di vivere all'altezza della propria dignità. — Ma che cosa è esattamente il coraggio? E'indispensabile restare insensibili per questo alla paura del terremoto? E quali sono le forme di paura che in realtà disonorano un uomo?

2 _ Il problema è forse antico quanto l'umanità. In modo esplicito se lo pose la filosofia greca ; se lo posero con nuove prospettive le prime generazioni cristiane e se lo pongono i filosofi occidentali moderni, ribelli all'ispirazione cristiana : in che consiste la vera virtù della fortezza? Prima di riprendere in esame il problema dietro la guida di S. Tommaso d'Aquino, è indispensabile

che il lettore getti uno sguardo, se già non l'ha fatto in precedenza, sulle vicende storiche cui è andata soggetta questa virtù nella nostra cultura
occidentale. — C Da tutte le parti si eleva contro il cristianesimo una medesima accusa: l'accusa di svirilizzare l'uomo e di pa realizzare le sue energie. E l'accusa di Nietzsche — " Il cristianesimo è il risentimento dei deboli contro i forti " —, è l'accusa di Marx — "La religione è l'oppio del popolo" —; e al seguito di questi due capi, nella Germania di ieri e nella Russia di oggi, milioni di voci hanno ripetuto questa accusa, la quale di là ha veleggiato a gonfie vele su tutti i paesi del mondo. Alcuni hanno denunciato nell'umiltà cristiana " una degradazione di sè e un atteggiamento senza coraggio " ; altri hanno creduto di vedere nella speranza cristiana il principio di una rassegna- zione, la quale, insegnando a " sopportare senza mormorare 1' in- ferno terrestre con la prospettiva di un cosiddetto paradiso ce- leste ", fiacca nel cristiano ogni volontà di lotta, e lo rende in- capace di ogni sforzo.
«Dinanzi a simili rimproveri, il cristiano d'oggi, inquieto, si domanda talvolta se, di fatto, il cristianesimo contemporaneo non sia diventato insipido. Tale insipidezza, presso troppi cristiani, non è forse contestabile. Ma essa non spiega tutto. Si risalga, infatti, il corso della storia e si vedrà, di secolo in se- colo, rinnovarsi la stessa accusa. Eccola, lanciata da un Renan o da un Gambetta, nel 1871, contro l'educazione cristiana, che non può formare che "una specie umana rammollita, debilitata, rassegnata a subire tutte le disgrazie come decreti della provvidenza"; eccola, nel secolo XVIII, sotto la penna dei filosofi, negli ultimi anni del secolo XVII, sotto quella di Bayle, nel secolo XVI sotto quella di Machiavelli» (GAUTHIER R. A., « La Fortezza », in *Iniziazione Teologica,* Brescia, I95, t. III, p. 787). Ma c'è forse in tutto questo qualche cosa di originale? Non aveva formulato queste accuse il pagano Gelso già nel secolo 11?

## I

## Fortezza, virtù contesa.

3 — Alla radice di tutte le polemiche ci sono due concezioni dell'uomo che sono tra loro assolutamente irriducibili. Da parte del paganesimo antico e moderno l'uomo viene concepito come del tutto autonomo, senza un rapporto diretto con un Dio personale: e naturalmente da quest'essere autonomo si esige una accettazione impassibile del cieco destino che l'avvolge, e la determinazione intrepida nell'affrontare i mali che è possibile respingere. Da parte invece delle religioni monoteistiche, fortemente ancorate alla rivelazione di un Dio personale, l'uomo si presenta inserito in un piano provvidenziale, in cui il destino dei singoli e della collettività dipende radicalmente dal volere divino. E allora da questa creatura si esige la fortezza, sia sotto forma di accettazione filiale — non necessariamente impassibile, anzi accompagnata dalla preghiera — delle disposizioni anche più atroci, nella certezza che Dio compie in esse un disegno d'inscrutabile benevolenza; sia sotto forma di fedeltà incrollabile al volere divino espresso dalla legge naturale o rivelata, per il conseguimento di una felicità ultraterrena.
Data l'incompatibilità assoluta delle due concezioni, era fatale che venisse lanciata da una parte e dall'altra l'accusa di appropriazione indebita a proposito della fortezza. Ma andiamo con ordine, cercando di chiarire bene i fatti.
4 — I primi filosofi greci, nella logica della loro concezione pagana, diedero alla fortezza il nome di *andreìa*, che noi diremmo *virilità.* E' la virtù con la quale l'uomo dimostra di essere davvero *un uomo*: *anèr* . E la concepirono soprattutto come fermezza d'animo di fronte a una bella morte, alla morte in battaglia.

Accanto a questa virtù c'è l'atteggiamento fermo dell'uomo di carattere nelle circostanze dolorose della vita, che possono compromettere altri beni, pur salvando l'esistenza. Abbiamo allora la *karterìa*, che le versioni medioevali delle opere aristoteliche tradurranno col termine *perseverantia,* e che sarebbe più giusto tradurre *durezza.*
L'uomo però, per affermare positivamente il suo dominio sul mondo ha bisogno di espandersi in grandi propositi, perseguendoli poi con energia e decisione, per far risplendere la propria superiorità. La virtù, preposta a tale orientamento degli uomini meglio dotati, è la *megalopsichìa* o *magnanimità.*
Lo stoicismo, per la sua visione pessimistica del mondo, scorge in queste tre virtù il rifugio del *filosofo,* che si chiude in se stesso e trova la sua felicità nel dominio di sè, cioè nel do- minio sulle passioni. *Coraggio, durezza* e *magnanimità* diventano così le virtù richieste nelle continue avversità della vita, e tendono a confondersi l'una con l'altra.
5 — La sacra Bibbia ebraica ci presenta tutto un altro linguaggio, fino al punto che i Settanta non sentirono mai il bisogno di usare il termine *andreìa* per esprimere la fortezza. I termini *'ajl* e *khôah* per lo più vengono tradotti rispettivamente *dìnamis* e *iskìs*, che designano vigore e forza fisica. Così altre voci ebraiche abbastanza frequenti presentano dei significati che non coincidono con i concetti sopraricordati del *coraggio,* della *durezza* e della *magnanimità.* Gli agiografi quasi dimenticano le virtù dell'uomo, ma insistono a presentarci la potenza di Dio.
«La Bibbia, che si rifiutava di fare della fortezza una virtù umana, ne fa un *attributo divino.* A Jahweh il vigore *(khòah),* che consolida le montagne (Sal. 65, 7), solleva il mare (Gb. 26, 12) *;* a Jahweh la possanza maestosa *('oz)* , che si manifesta nelle sue opere (Sal. 66, 3), e ai quale vanno gli omaggi delle creature (Sal 29, 1; 96, 7; 69, 17); a Jahweh la forza *(gebhuroh)* che fa tremare i suoi nemici (Is. 33, 13; Ger. 10, 6; 16, 21; Sal. 89, 11), egli infatti è il *gibbor,* il forte, per eccellenza, l'eroe (Is. 42, 13) » (GAUTHIER R. A., op. cit., p. 796).
Nella sua bontà Dio comunica però all'uomo fragile la propria forza: Jahweh diviene il *rifugio* del suo popolo, sul quale si può sempre contare. E così che l'uomo acquista *sicurezza (taheleth* o *parresìa* ), ed è costantemente esortato all'attesa fiduciosa condita di speranza. Abbiamo così la speranza-pazienza (*upomoné*), che sarà pienamente valorizzata nel nuovo Testamento. Il martire stesso viene concepito come colui che testimonia, con l'accettazione della morte, di essere portatore di una suprema speranza (Cfr. SPICQ O., « *Ipomoné*, Patientia » , in *R. Se. Ph. Th.,* 1930, pp. 101 Ss.).
Ma la lunga attesa è anche una caratteristica della condotta di Dio verso di noi. Si presenta quindi il concetto di *longanimità* ( *macrotimìa* ) come sinonimo di pazienza. E la longanimità è un attributo divino, partecipato anch'esso alle creature. — Ricapitolando: i testi biblici nel greco dei Settanta offrono sostanzialmente quattro concetti riducibili alla fortezza e alle virtù connesse : *dinamis* (potenza), *parresìa*(sicurezza), *ipomoné* (pazienza), e *macrotimìa*(longanimità).
6 — Con tutta la buona volontà di questo mondo non è possibile far quadrare la concezione biblica con la concezione greca in questo campo. « Da una parte, un'affermazione della fortezza e della grandezza dell'uomo; dall'altra, una confessione della sua debolezza, e lode della sola fortezza e della sola grandezza di Dio. Da un lato, un'impassibilità senza speranza, con cui si salvaguarda la propria dignità di uomo; dall'altro, una sopportazione piena di speranza, con cui si testimonia la pro- pria fede in Dio e il proprio amore per lui. Da una parte, un disprezzo del mondo che è un'esaltazione di sè; dall'altra, un disprezzo del mondo che è pure un disprezzo di sè e un'esaltazione di Dio soltanto. Da un lato, una superba rivendicazione dell'autonomia dell'uomo; dall'altro, un'umile preghiera a Dio in attesa di tutto da lui. Celso aveva ben visto, certo : l'eroe stoico, rinchiuso nella sua sofferenza, è lontano dal Cristo che piange e prega, dal martire

che chiede soccorso » (GAUTHIER R. A., op. cit., pp. 809 s.).
Ma queste differenze non spaventarono affatto i SS. Padri, cominciando da Clemente Alessandrino, abituati dalla loro cultura classica a usare la terminologia dei filosofi; e persuasi dalla loro fede cristiana di poter trovare nella sacra Scrittura l'insegnamento di tutte le virtù. Sotto la loro penna *l'ypomonè* della Bibbia viene a identificarsi con la *karterìa* degli stoici, la *macrothymìa* si confonde con la *megalopsychìa.* — La confusione poi raggiunge il colmo presso i Padri latini per colpa delle tra- duzioni. In greco era ancora possibile distinguere il gruppo delle virtù descritte dai filosofi, da quello delle virtù bibliche: in latino le due serie si confondono totalmente, a cominciare dai testi tradotti della Scrittura. *Fortitudo* traduce sia *l'andrèia* dei greci che la *dynamis* della Bibbia. Il termine *patientia* sostituisce indifferentemente sia la *macrothymìa* che la *megalopsychìa;* e *magnanimitas* traduce anch'essa l'uno e l'altro termine greco.
7 -, S. Tommaso d'Aquino si è trovato dinanzi a questa situazione, senza avere la possibilità di chiarire le vicende storiche subite dai testi ai quali sarebbe ricorso per la sua sintesi dottrinale. Se la storia del pensiero si riducesse alla filologia, bisognerebbe dire che la concezione tomistica poggia sul falso, ed è insostenibile. E prima ancora bisognerebbe concedere che il paganesimo ha ragione quando accusa la religione cristiana di essersi appropriata in maniera fraudolenta, o comunque poco chiara, della virtù della fortezza. Ma per fortuna il pensiero non si riduce al linguaggio: a giudizio dell'umanità raziocinante, la filologia è solo uno strumento della filosofia e della teologia.
Col materiale che la cultura della sua epoca poteva mettergli fra le mani, l'Aquinate riprese in esame gli elementi della morale umana e cristiana, che facevano capo alla virtù della fortezza, prestando attenzione più ai problemi che ai testi nella loro materialità. Con questo non intendiamo negare affatto una sua dipendenza dalla tradizione e dalla cultura precedente. Anzi proprio perchè S. Tommaso credeva al valore di codesta tra- dizione, è sommamente utile conoscere le fonti dirette alle quali ha potuto attingere.

## I
## Le fonti del trattato tomistico e i suoi luoghi paralleli.

8 ._ Tra le fonti pagane occupa il posto d'onore Aristotele, soprattutto per *l'Etica Nicomachea.* Tutti i passi che si riferiscono alla fortezza e alle virtù annesse di perseveranza (durezza), di magnanimità e di magnificenza, sono citati con onore, con la premura di intenderli nel loro significato genuino, quale poteva emergere dal contesto. — Va qui ricordato che 1' *Etica Nicomachea* era stata per S. Tommaso oggetto di studio accuratissimo fin dalla giovinezza. A Colonia ne aveva compilato un commento seguendo le lezioni di S. Alberto Magno; e nel suo soggiorno in Italia, dal 1260 al 1269, aveva steso un secondo commento letterale, seguendo la nuova traduzione del suo confratello fr. Guglielmo di Moerbeke. Quest'ultimo commento costituisce perciò il luogo parallelo più importante, per chiarire il testo medesimo della *Somma Teologica* per quanto riguarda il trattato sulla fortezza. — Si deve notare che in Aristotele S. Tommaso non trovava l'impostazione pessimistica dello stoicismo, in materia di passioni, ma le idee correnti della cultura greca primigenia.
9 — Come abbiamo accennato al paragrafo precedente, con lo Stoicismo la virtù della fortezza corse il pericolo di identificarsi con la perseveranza, con la magnanimità e con altre virtù affini. A salvare dalle confusioni erano intervenuti i filosofi ellenisti, soprattutto Crisippo [280-204 circa], che con il gusto delle sottili distinzioni e classificazioni avevano raggruppato tutte le virtùmora1i

intorno alle quattro virtù della prudenza, della giustizia, della fortezza e della temperanza.
S. Tommaso conobbe queste classificazioni soprattutto attraverso le opere filosofiche di Cicerone [106-43 a. C.], che le aveva divulgate nel mondo latino; ma conobbe pure il *De Affectibus,* che nel commento giovanile alle *Sentenze* aveva attribuito a un innominato filosofo greco; mentre nella *Somma* erronea- mente l'attribuisce ad Andronico di Rodi.
Altra fonte profana di una certa importanza è Seneca, celebre divulgatore dello Stoicismo in occidente; mentre di Sallustio, Tito Livio, Macrobio e Vegezio è ricordata una sola sentenza. Anche questi nomi però servono a darci un'idea del metodo di ricerca che guidava l'Autore della *Somma.* Egli mostra di non nutrire nessun preconcetto verso la filosofia pagana.
lo — Del resto S. Ambrogio non aveva avuto scrupolo di ispirarsi a Cicerone nel comporre i suoi tre libri *De Officiis Ministrorum*. É inutile dire che S. Tommaso ricorre ripetutamente al primo di codesti libri, e precisamente ai cc. 35-42, che il Santo Vescovo di Milano aveva dedicato alla fortezza. Maggiore interesse però egli sembra mostrare per le opere di S. Agostino, tra le quali il *De Patientia* domina incontrastato la questione 136, dedicata a codesta virtù.
Tutti gli altri autori cristiani vengono invece ricordati quasi solo incidentalmente. Non è però incidentale il ricorso alla sacra Scrittura, anche se molti testi affiorano nelle obbiezioni e ne- gli argomenti *in contrario.* Il libro sacro rimane anche nel *De Fortitudine* la fonte principale per 5. Tommaso, perché egli vi cerca di continuo ispirazione e conferma; e non per il solo fatto che le citazioni della Scrittura superano numericamente quelle di tutti gli altri autori : ma perchè il suo è un trattato teologico, non già filosofico sulla fortezza, pur non sdegnando l'apporto della speculazione greca.
Del resto è ormai risaputo che in questa sua impresa di teologo cristiano l'Autore della *Somma* aveva seguito le orme di predecessori immediati, che affiorano solo raramente e come maestri anonimi sotto la sua penna. A proposito della definizione e partizione delle virtù cardinali, O. Lottin, che si è dedicato con indiscussa competenza a questo genere di ricerche, ricorda l'ignoto autore del *Moralium Dogma Philosophorum,* Abelardo, Filippo il Cancelliere, Guglie! mo d'Auxerre, Guglielmo d'Auvergne, il francescano Giovanni de la Rochelle, e finalmente 5. Alberto Magno (cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles,* t. III, pp. 186-193).
11 — Come riconosce Dom Lottin, S. Tommaso ha trovato certamente molto materiale raccolto nelle opere dei predecessori
immediati, ma si deve personalmente a lui la chiara divisione ì delle virtù morali, in parti integranti, soggettive e potenziali *i* , (ibid., p. 194). E alla chiarezza di tale divisione egli potè giungere solo perchè aveva di ciascuna di esse un concetto distinto e adeguato.
Nè si pensi che egli abbia raggiunto questa superiorità sui suoi stessi maestri nella piena maturità degli anni : chè la sua ' 1 sintesi superiore è ormai disegnata nelle grandi linee fin dal
suo primo insegnamento parigino. Basta aprire il suo commento *In 3 Sent.,* d. 33, q. 3. Alla fortezza egli dedica l'articolo 3 : « Utrum magnificentia, fidentia, patientia, perseverantia bene assignentur a Tullio esse partes fortitudinis » ; il quale articolo costituisce un abbozzo, che a rigore potrebbe essere anche una ricapitolazione del trattato che siamo per esaminare.
Nelle altre sue opere minori S. Tommaso non ebbe occasione di approfondire i problemi riguardanti la virtù della fortezza; perchè i suoi contemporanei erano pressati da altre preoccupazioni dottrinali, alle quali egli caritatevolmente sentiva il dovere di rispondere. Solo il disegno di una grande opera sistematica come la *Somma Teologica* lo spinse a riprendere la trattazione dei temi fondamentali estranei alla polemica quoti- diana.

## La sintesi tomistica.

12 — Il Santo aveva piena coscienza dei limiti terrestri in cui si muoveva la morale pagana. — Nel 3 *Conlra Gentiles,* dopo aver riferito le opinioni di Alessandro d'Afrodisia, di Averroè e d'Aristotele sulla felicità, aveva scritto : « Da ciò risulta a sufficienza in quali angustie si trovavano i loro altissimi ingegni. Da tutte codeste angustie noi siamo liberati, se ammettiamo, in base a quanto abbiamo esposto, che gli uomini dopo la vita presente possono giungere alla vera felicità, mediante l'anima immortale» (c. 48, fine). Aristotele in particolare aveva ridotto le prospettive dell'uomo entro l'ambito della vita civile, e quindi delle virtù civiche (cfr. I-II, q. 61*,* a. 5c., ad 1). Ora, in tali prospettive concrete e immediate la virtù della fortezza cristiana, orientata col martirio verso la felicità eterna, doveva apparire una vera follia. Di qui i banali insulti del volgo e dei filosofi. Nè c'è da meravigliarsi che i cristiani reagissero vivacemente, lanciando il loro disprezzo per quei va- bn troppo umani, che il mondo pagano aveva elevato artificiosamente a valori assoluti. Del resto già S. Paolo aveva dato l'esempio, rigettando sdegnosamente gli stessi titoli di nobiltà che un tempo l'avevano reso accetto presso il suo popolo:

cc Quelli che erano per me guadagni, io per Cristo li stimai per- dite e disgrazie. Certamente, credo che tutte le cose siano una perdita di fronte alla preminenza della cognizione di Cristo Gesù mio Signore ; per amore del quale mi son privato di tutto, e tutto tengo in conto di spazzatura, allo scopo di guadagnarmi Cristo » (Fil 3, 7-8).

E d'altra parte non era difficile riscontrare elementi di vera meschinità nelle decantate virtù dei pagani. Nella fortezza e nella magnanimità, p. es., descritte da Aristotele e dagli Stoici, non mancavano spunti autentici di vanagloria e di superbia, che si prestavano a mettere in caricatura le virtù dei grandi uomini del paganesimo. Non parliamo poi della vita privata e pubblica di codesta gente, in cui era anche più facile raccogliere elementi negativi.

Anche all'epoca di S. Agostino il clima dei rapporti tra pagani e cristiani era tuttora arroventato. E la comparsa dell'errore pelagiano non contribuì certamente in lui a un giudizio sereno sul valore reale delle virtù antiche e sull'ideale greco, e a porre le basi di un vero umanesimo cristiano. L'intransigenza agostiniana prevalse durante tutto l'alto medioevo, scartando l'ideale greco della fortezza e della magnanimità. Persino il secolo XII si chiude con il *De contemptu mundi* del futuro Innocenzo III. Pietro Lombardo aveva divulgato in- tanto la nota definizione agostiniana della fortezza : « fortitudo [consistit] in perferendis molestiis » (3 *Sent.,* d. 33, c. *i).* A lui avevano fatto eco i maestri stessi della prima metà del secolo XIII, riducendo la fortezza alla virtù cristiana della pazienza.

13 _ S. Tommaso interviene al momento giusto per integrare la concezione cristiana con gli elementi scartati nella polemica antipagana e antipelagiana. Egli avverte il pericolo di una morale cristiana scostante e fanatica, prevenuta contro autentici valori umani, anche se minimi a confronto dell'Assoluto. Incombeva proprio ai suoi tempi in maniera virulenta la teoria della doppia verità. C'era davvero il pericolo di avallare codesto errore, condannando in nome della religione quello che la filosofia esaltava in nome della ragione. Del resto egli vide con tutta chiarezza la sostanziale conciliabilità dell'ideale greco di grandezza con l'ideale cristiano di santità e di umiltà. Forse fu una fortuna che egli non conoscesse le incompatibilità formali delle due impostazioni, strettamente legate alla terminologia. Tale ignoranza gli permise di riesaminare a fondo il problema, senza eccessive preoccupazioni di forzati concordismi.

Dalla lettura del suo trattato solo un lettore superficiale può ricavare l'impressione di un raffazzonamento di testi eterogenei, interpretati in maniera approssimativa. Basta in minimo di riflessione seria, al di là della scorza filologica, per vedere che il testo si regge su una psicologia

precisa dell'atto umano, e su una rigorosa specificazione scientifica degli abiti morali.
Sotto la sua penna agile e sicura la fortezza appare nei suoi due atti complementari *dell'aggredi* e del *sustinere* (cfr. q. 123, aa. 3, 6); e pur essendo pienamente giustificato il concetto cri- stiano che la sopportazione del martire costituisce il supremo eroismo, perché sopportare costa più che aggredire, non viene negato il valore di virtù al coraggio del guerriero che in una giusta guerra espone combattendo la propria vita (cfr. q. 124). L'Aquinate arriva anzi a giustificare la confusione dei predecessori tra la fortezza e le sue parti potenziali (pazienza, perseveranza, magnanimità e magnificenza), ricordando che codeste virtù sotto un altro aspetto sono parti integranti della fortezza e quindi non si distinguono da essa come altrettante virtù.
14 — All'atteggiamento di « aggressività » S. Tommaso ricollega le virtù della magnanimità e della magnificenza; mentre riduce all'atteggiamento di « sopportazione », proprio della fortezza, la pazienza e la perseveranza. Viene così accettato in blocco lo slancio fattivo della morale greca; e la morale cristiana si presenta come esaltazione ordinata di tutti i valori umani. Non ha più senso l'accusa lanciata così spesso contro di essa di essere una morale rinunciataria. Del resto anche quando accetta la rinunzia, il cristiano lo fa sempre per la conquista di un bene superiore.
Solo i vizi vengono condannati, anche quelli che hanno l'apparenza di virtù : la viltà e la spavalderia, l'audacia, la presunzione, l'ambizione, la vanagloria, la pusillanimità e la taccagneria, mollezza e cocciutaggine.
Le stesse virtù che sembrano contrastanti, come la magnanimità e l'umiltà, sono chiamate ad armonizzarsi e ad integrarsi. Rimandiamo il lettore alla q. 129, a. 3, ad 4. Da codesta pericope e da molte altre della medesima questione si vede con chiarezza che le stesse virtù esaltate dal mondo pagano sono accolte nella sintesi cristiana dell'Aquinate nella loro formalità, ma sono ridimensionate secondo i più alti ideali religiosi del cristianesimo. La descrizione aristotelica del magnanimo è ricalcata punto per punto con un accento nuovo in cui affiora con delicatezza l'ispirazione evangelica. — Fin dagli anni giovanili S. Tommaso aveva notato che l'oggetto di questa virtù non si limita alle passioni della speranza relative al bene arduo di ordine naturale, ma si apre verso la virtù teologale della speranza (cfr. 3 *Sent.,* d. 26, q. 2, a. 2, ad 4). Qui nella *Somma* egli precisa che l'aspirazione umana agli onori oltre ad essere regolata dalla ragione, deve essere guidata e sorretta dalla fede nell'aiuto di Dio (cfr. q. 129, a. 7).
E però evidente la sua preoccupazione di non calcare troppo la mano, per il pericolo di cancellare le caratteristiche di questa virtù così cara al Filosofo.
15 — Qui è proprio il caso di sottolineare che S. Tommaso con il suo umanesimo ha prevenuto i tempi, poichè dopo secoli di lotte e di polemiche nella Chiesa è prevalso l'atteggiamento comprensivo e conciliante verso i valori umani anche meno rilevanti, ma pur sempre validi. Il Concilio Vaticano 11 [1962- 1965] ha consacrato ormai definitivamente questo atteggiamento, specialmente nello Schema 13. Per quanto riguarda la cultura non cristiana abbiamo tra l'altro le seguenti dichiarazioni : « La Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano. L'esperienza dei se- coli passati, il progresso della scienza, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana attraverso cui si svela appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa. Essa, infatti, fin dagli inizi della sua storia, imparò ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; e inoltre si sforzò di illustrano con la sapienza dei filosofi : allo scopo, cioè, di adattare il Vangelo, quando conveniva, sia alle capacità di tutti, sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della *Parola Rivelata* deve rimanere legge di ogni evangelizzazione » (Cono. Vat. II, Costit. *La Chiesa nel mondo moderno,* I, c. 4, n. 44).

## IV

## La fortezza a servizio della giustizia.

16 — Nel trattare della fortezza S. Tommaso prospetta tra gli altri un problema che a noi moderni può sembrare a dir poco curioso : «Se il forte agisca per la bontà del proprio abito virtuoso » (q. 123 a. 7) . Per comprendere il quesito bisogna risalire alle fonti, come fa il De Vitoria, il quale nel suo commento, in- vece di spiegare il testo di S. Tommaso, si riferisce direttamente ad Aristotele : « Aristotele intende dire che l'uomo forte non deve avere altro fine che quello proprio della sua virtù, il quale non è la gloria, nè la fama, bensì la difesa della patria, e quindi la difesa del bene onesto e della virtù; poichè altri fini (come le ricchezze o gli onori) non appartengono alla fortezza. Anzi, se uno agisse per tali scopi la sua non sarebbe vera fortezza. Perciò S. Tommaso vuol concludere che il forte deve avere lo scopo di compiere un atto onesto » *(Comentarios a la Secunda Secundae,* t. 5, Salamanca, 1936, p. 302).

Nella soluzione del quesito s. Tommaso mette bene in chiaro che il coraggio il quale si manifesta in atti del genere non è puramente occasionale, ma è inteso dalla persona dotata di fortezza, come è inteso il bene divino o la felicità per la cui difesa esso si compie. Perciò l'atto di coraggio ha una sua intrinseca bellezza. E ciò è tanto vero, che gli uomini sono portati istintivamente ad ammirarlo anche quando viene adoperato a sproposito, cioè indipendentemente dal bene assoluto da conseguire[548].

17 — In questi casi però non è lecito parlare di fortezza in senso proprio, e di autentico coraggio. Il soldato che combatte animosamente in una guerra, da lui stesso riconosciuta ingiusta, non può essere ammirato senza riserve. Perchè il coraggio possa essere considerato come esercizio di una virtù morale, è indispensabile che venga adoperato a favore di una causa buona e giusta.

S. Ambrogio l'aveva già detto espressamente con frase lapidaria : «Fortitudo sine iustitia iniquitatis est materia » ; « la fortezza senza giustizia non è che materia d' iniquità » *(1 De Officiis,* c. 35). Ecco perchè l'Aquinate sente il bisogno di concludere la questione relativa alla fortezza richiamandosi alla gerarchia delle virtù (cfr. q. 123, a. 12). Nonostante le lodi enfatiche tributate al coraggio, bisogna riconoscere che esso è inferiore non solo alle virtù teologali, ma anche alla prudenza e alla giustizia. La fortezza tra le virtù cardinali è superiore solo alla temperanza (ibid.). S. Tommaso insiste soprattutto nel rilevare la subordinazione del coraggio alla giustizia, e al bene comune (cfr. II-II, q. 47, a. 10, ad 3; q. 117, a. 6).

18 - Molti moralisti si dispensano da queste riflessioni, forse perchè le considerano troppo ovvie. Ma sta di fatto che la formazione dei giovani è gravemente compromessa dal sovvertimento clamoroso dei valori, propagandato con tutti i mezzi. E così la società contemporanea assiste impotente a continue manifestazioni d'inutile e delittuoso coraggio. Perciò riteniamo che non sia inutile ricordare quali siano, secondo la morale cristiana, i motivi che giustificano, o che impongono il rischio supremo cui si riferisce la virtù della fortezza.

Basterà forse ripetere la formula generica: si deve sfidare la morte quando si tratta di salvare il bene supremo dell'uomo, che è la virtù? Pensiamo che qui sia meglio specificare. Il primo motivo che può esigere il sacrificio della vita è la necessità di testimoniare la fede, la speranza e l'amore

---

[548] S. Tommaso nei suo quesito intende mettere in evidenza sia 1ormaiit propria della fortezza rispetto ai fini superiori (beatitudine, Dio) che possono imperarne gli atti. Vuole ricordare cioè che la specificazione viene dall'oggetto, e non di fine. Egli però aveva già chiarito nella morale generale che il fine è l'aspetto più formale dell'atto, sebbene sia meno specificante dell'oggetto (cfr. I-II, q. i3, a. 1 q. 18, a. 7 c. e ad 3). La carità e la fede sono dunque più generali e più f or- mali, rispetto all'atto della fortezza. La loro formalità non è evidentemente la forma 1fltrjnsa dell'atto coraggioso, ma può esserne la forma estrinseca, cioè efficiente (imperante), esemplare e finale (cir. II-II, q. 23. a. 8 ; q. 124, a. 2, ad 1, 2; 4 Sent., d. 27, cI. 2, a. 4, qc. 3).

verso Dio. Al secondo posto ricorderemo con S. Tommaso « l'esercizio di tutte le virtù, in quanto queste si riferiscono a Dio » (q. 124, a. 5). Ma nella catechesi è necessario specificare ancora e precisare, ricordando, p. es., che si esige sempre l'accettazione della morte quando altrimenti viene ad essere inevitabile la diretta uccisione dell'innocente. — Di qui emerge la condanna di qualsiasi tipo di aborto direttamente procurato, e l'eroismo di quelle madri cristiane che per la vita del figlio hanno rinunziato alla propria esistenza.

Non è certo il caso di prendere in considerazione il giudizio della massa paganeggiante su fatti di questo genere. Si sa che la morale « utilitaristica » dei nostri contemporanei è incapace di comprendere tali eroismi. Si mostra invece più comprensiva per quei corridori che, a servizio magari di grosse imprese economiche, affrontano il rischio mortale su macchine ultraveloci, per il preteso progresso dell' industria.

invece ben chiaro, per esseri dotati di ragione, che questi eroismi degli sports più emozionanti sono caricature del vero coraggio. — Più severo ancora è il giudizio della morale nuova e cristiana sulle spericolate imprese degli automobilisti imprudenti, che ogni giorno mettono se stessi e il prossimo in pericolo di vita, per il solo gusto di soddisfare la propria sciocca vanità. — Il suicidio intenzionale poi, nonostante le apparenze, è sempre da considerarsi un atto di vigliaccheria, quando non è un atto di alienazione (cfr. II-II, q. 64, a. 5, ad 5).

Contro tutte queste deformazioni del coraggio, che lo degradano al livello della temerità e dell'audacia, dobbiamo riaffermare che la virtù è essenzialmente legata alla giustizia e alla prudenza (cfr. II-II, q. 65, a. 4). Queste ultime mai impediranno il vero progresso della scienza, che talora impone rischi considerevoli. La virtù però non consiglierà mai di sacrificare per esso la vita di un uomo. La scienza e il progresso esigono sacrifici che solo indirettamente o incidentalmente possono con- durre alla morte. Ed è bene ricordare che la vita umana in tutta la sua estensione esige quasi di continuo, per il suo normale svolgimento, pericoli di questo genere. E per affrontarli l'uomo deve esercitare non pochi atti di fortezza. « I forti sanno ben affrontare i pericoli di morte di qualsiasi altro genere [che non siano quelli di guerra] : specialmente se pensiamo che si può affrontare per la virtù qualsiasi genere di morte ; come quando uno non rifiuta l'assistenza a un infermo per paura del contagio mortale ; oppure quando non si astiene dal mettersi in viaggio per delle opere pie, per paura del naufragio o dei briganti» (q. 123, a. 5).

Come risulta da quest'ultima citazione, S. Tommaso non riduce la fortezza alle circostanze solennissime della vita, come avevano fatto Aristotele e non pochi altri pensatori antichi. Dopo tutto egli ha chiarito che questa virtù deve permeare di sè la vita intera come virtù generale (cfr. I-II, q. 61, a. 4, ad 1; II-II, q. 123, a. 2, ad 2). Volentieri egli ripete quelle parole di Cicerone: Non è probabile che si lasci vincere dalla cupidigia chi non si piega al timore ; o che si lasci vincere dal piacere chi si è mostrato invincibile alla sofferenza » (*1 De Officiis,* c. 20).

19 — A questo punto, se qualcuno volesse scrivere una monografia sostanzialmente completa sulla virtù della fortezza secondo il pensiero dell'Aquinate, dovrebbe inserire quanto di questa virtù viene detto implicitamente nella *Terza Parte* dell'Opera. Dovrebbe cioè considerare l'apporto della cristologia a questa virtù cardinale, e con ciò, indirettamente, a tutta la vita morale. Vedremmo allora che S. Tommaso ha preso molto sul serio le parole misteriose *dell'Epistola degli Ebrei* (2, 14s.)« Ma poiché i figli avevano in comune sangue e carne, egli pure [G*.* Cristo] ne partecipò, affinché per mezzo della sua morte riducesse all'impotenza colui che ha la forza della morte, cioè il demonio, e *liberasse tutti coloro che il timore della morte teneva per la vita intera soggetti alla schiavitù* ».

S. Tommaso riteneva (cfr. III, q. 46, a. 4) che il medesimo pensiero fosse stato espresso anche più chiaramente da S. Agostino in questi termini : « La sapienza di Dio si è umanata per darci

l'esempio che ci spinga a vivere rettamente. Ora, rientra nella rettitudine non temere le cose che non sono da temersi. Ma ci sono degli uomini che, sebbene non temano la morte in se stessa, hanno orrore di certi generi di morte. Perciò affinché nessun genere di morte spaventasse l'uomo che vive rettamente, fu opportuno mostrano con la croce di Cristo: poichè tra tutti i generi di morte nessuno era più esecrabile e terribile » (S. AUG., *Lib. Octoginta trium Quaest.,* q. 25).
E nel suo commento al passo paolino da noi citato l'Aquinate precisa: « In tanto l'uomo è schiavo del peccato, in quanto viene indotto a peccare. Ora, tra tutte le cose due sono quelle che con maggiore efficacia inducono a peccare: l'amore dei beni presenti che infiamma malamente, e il timore delle pene che malamente umilia. . . . Ma queste due cose [praticamente] coincidono, poichè quanto uno ama un dato bene, tanto teme il male contrario. E queste sono le cose per cui l'uomo è legato e trattenuto dal peccato ; tuttavia egli è mosso più dal timore che dall'amore. Infatti vediamo che anche le bestie feroci sono trattenute dai più grandi piaceri col timore delle pene ; e così il timore è quello che più lega l'uomo. Ma tra tutti il più grave è il timore della morte, essendo l'estrema delle cose temibili. Cosicché se l'uomo supera questo timore, supera tutti gli altri; e superato questo, si supera ogni amore disordinato del mondo. Perciò Cristo con la sua morte spezzò questo legame, poichè tolse il timore della morte, e per conseguenza l'amore della vita presente. Infatti quando uno considera che il Figlio di Dio, padrone della morte, volle morire, non teme più di morire » *(Ad Hebr.,* c. 2, lect. 4).

## V

### La pazienza moneta spicciola della fortezza.

20 — Pur avendo cercato di ampliarne l'oggetto, la fortezza rimane, anche per S. Tommaso, una virtù più aristocratica della pazienza. Nel trattato sulle virtù in genere egli fa notare, che « chi è forte è anche paziente, ma non viceversa : infatti la pazienza è solo una parte della fortezza » (I–II, q. 66, a. 4, ad 2). Per noi cristiani specialmente, la pazienza deve essere curata come una pianta domestica, date le raccomandazioni insistenti con le quali ci viene inculcata dal Vangelo e da tutti gli altri scritti del nuovo Testamento.
I Padri dei primi secoli fecero a gara nell'illustrare al popolo questo tema. S. Clemente Alessandrino compose nel II secolo *l'Esortazione alla pazienza; S.* Cipriano scrisse il *De Bono Patientiae; S.* Agostino approfondì l'argomento nel suo *De Patientia,* e prima di loro Tertulliano aveva compilato un opuscolo omonimo. Il medesimo tema affiora nelle opere di S. Dionigi d'Alessandria, di S. Giovanni Crisostomo, di Cassiano. Celebre è l'esclamazione entusiasta di S. Zeno di Verona : « O pazienza, regina d'ogni cosa, come vorrei celebrarti maggiormente con i miei costumi, se lo potessi. .. . Tu sei la madre e la corona quotidiana dei martiri; tu sei il baluardo della fede, il frutto della speranza, l'anima della carità. Tu sola unisci il popolo e tutte le virtù divine come si raccolgono in un sol nodo gli sparsi capelli per formare un unico ornamento. Felice, eternamente felice è colui che sempre ti possiede » *(1 Tract.,* tr. 6, VIII).
Se dopo tutti questi elogi apriamo certi manuali moderni di teologia morale, restiamo piuttosto meravigliati, nel constatare che in essi la pazienza è ridotta a ben poca cosa. Alcuni moralisti stentano a consacrarle un paragrafo a parte, e c'è persino chi la ignora del tutto. Tra costoro troviamo persino autori recentissimi, che passano per restauratori della morale patristica ed evangelica (leggi B. Haring e G. Mausbach). — Per trovare monografie moderne sulla pazienza dobbiamo ricorrere non ai teologi e ai moralisti, ma agli esegeti e agli studiosi della spiritualità cristiana vissuta dai santi (vedi, p. es., ALCINA ROSELLÒ I_J., « Dinamica de la paciencia », in

*Revista de Espiritualidad, 1965,* pp. 19-50).
Nè si creda di poter far risalire questa trascuratezza ai teologi medioevali, vittime della scolastica. Ancora ai tempi di S. Tommaso si trovano ottimi trattati sulla pazienza. Senza approfondire le indagini troviamo un capitolo interessantissimo in proposito nell'opuscolo bonaventuriano *De sex aliis Seraphim* : « c. 4, La terza ala dei prelati, che è la pazienza » (S. BONAVENTURA, *Opuscoli Mistici,* Milano, 1961, pp. 213-226). E non c'è dubbio che S. Tommaso dovette ascoltare, forse più volte, la pubblica lettura di una famosa epistola del B. Umberto de Romanis, Maestro Generale del suo Ordine dal 1254 al 1263, in cui tra l'altro è inserito un vero trattatello sulla pazienza (cfr. *De Vita Regulari Opera,* Roma, 1888, I, pp. 23 ss.).
21. — Nella *Somma Teologica* il tema è svolto in una questione di cinque articoli (q. 136) in cui predomina incontrastata l'autorità di S. Agostino. Ma non si tratta di una semplice trascrizione o ricapitolazione della monografia agostiniana. Secondo il metodo abituale, S. Tommaso mette a fuoco i problemi e precisa meglio i concetti, cercando di distinguere questa virtù da quelle affini della fortezza, della longanimità e della perseveranza : preoccupazione questa quasi del tutto estranea agli autori precedenti (cfr. ibid., aa. 4, 5). — In seguito apparirà ben chiaro che egli intende distinguerla anche dalla mansuetudine (cfr. q. 147).
Non tutto però si riduce alla questione suddetta. L'Aquinate accenna spesso nel corso dell'Opera alla virtù della pazienza. In particolare troviamo un articolo intero nel trattato della giustizia che riguarda l'esercizio di questa virtù : "Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere » (II-II, q. 72, a. 3).
Il gruppo stesso delle questioni che forma il trattato della fortezza osiamo dire che si chiude con un articolo, il quale riguarda quasi esclusivamente la pazienza ; poichè tra i precetti che nella legge di Dio sono dati a proposito delle virtù annesse alla suddetta virtù cardinale i più importanti sono quelli relativi alla pazienza (cfr. q. 140, a. 2). — E prima ancora l'Autore aveva considerato quest'ultima come frutto dello Spirito Santo (cfr. q. 139, a. 2, ad 3). Pensiamo che le disavventure capitate in seguito a questa virtù nei manuali di teologia siano dovute principalmente al proposito di semplificazione da essi perseguito. Ma essa è stata danneggiata anche dalla tendenza minimista di questi manuali, fatti più per guidare i confessori nella ricerca dei peccati, che per illuminarli sulla natura delle virtù. Della impostazione sud- detta si sono avvantaggiate le virtù morali che avevano dei vizi contrari rilevanti : l'umiltà, p. es., che si contrappone alla superbia e alla vanagloria ; la misericordia e la stessa munificenza che si contrappongono all'avarizia ; la castità che si contrappone alla lussuria. Invece i vizi contrari alla pazienza sono rimasti sottintesi nella stessa *Somma Teologica* dell'Aquinate ; e i suoi commentatori, con tutta la buona volontà, non hanno potuto indicare che *l'impazienza,* come vizio per difetto, e *l'insensibilità,* come vizio per eccesso. — Vizio quest'ultimo che si riscontra solo forse sulle sudate carte ; mentre a quello opposto rimane un piccolissimo margine di respiro. Infatti bisogna stare attenti a non confondere l'impazienza con l'ira vera e pro- pria ; perchè quest'ultima, che è vizio capitale, si contrappone alla mansuetudine (cfr. II-II, q. 158).
22 — Può darsi che la precisazione di S. Tommaso nel distinguere le formalità proprie di ogni virtù abbia posto i moralisti successivi nella tentazione di trascurare quelle meno rilevanti, o più complesse. innegabile che egli, alla ricerca della formalità propria della pazienza, ha estratto dalla congerie in cui essa si trovava nei testi biblici e patristici molti elementi che la rendevano forse più preziosa. La costanza del martire, p. es., è finita nella virtù specifica della fortezza; la continuità dello sforzo è finita nella perseveranza ; la repressione dell' ira è stata sottratta formalmente alla pazienza e attribuita alla mansuetudine. Ma anche ridotta alla sua formalità più rigo- rosa, la pazienza ha un valore immenso nella vita spirituale.

Lo nota da par suo S. Giovanni della Croce, scrivendo tra l'altro nella *Fiamma viva d'amore :* « Mediante i travagli in cui Dio pone lo spirito e il senso, l'anima va acquistando sode virtù, robustezza e perfezione con amaro pascolo, perchè la virtù si perfeziona nella debolezza [2 *Cor. 12, 9],* e si raffina nell'esercizio del patire » (Strofa II, n. 22).

23 — Il Dottore Mistico non si ferma come noi a lamentare la scarsa attenzione prestata dai teologi e dai moralisti a questa virtù ; ma denunzia nella carenza di essa il motivo per cui tante anime non raggiungono la perfezione alla quale sono chiama- te. « Ma qui è bene notare la causa per cui tanto pochi sono quelli che giungono a sì alto stato di perfetta unione con Dio. Ciò avviene, non perchè Dio voglia che pochi siano gli spiriti elevati, ché anzi vorrebbe che tutti fossero perfetti; ma perchè trova pochi vasi capaci di un'opera sì sublime. La maggior parte li sperimenta nel poco, ma li trova fiacchi, tanto che subito rifuggono dalla fatica, e non vogliono assoggettarsi con virile pazienza al più lieve incomodo e mortificazione. Quindi ne con- segue che Iddio, non trovandoli forti e fedeli in quel poco di cui faceva loro grazia cominciando a dirozzarli, vede bene che molto meno lo saranno nel molto, e perciò cessa di purificarli e d' innalzarli dalla polvere mediante la fatica della mortificazione, per la quale farebbe bisogno di una costanza e fortezza maggiore di quella da essi mostrata. . . . Quelli, infatti, a cui Dio fa la grazia segnalata di sperimentarli con prove più interiori, vantaggiandoh così in doni e meriti, è necessario che gli abbiano prestato molti servigi, abbiano mostrato molta pazienza e costanza » (op. cit., nn. 23, 24).

Concluderemo quindi con l'augurio che questo nostro lamento possa giovare ad indurre qualche anima di buona volontà a corrispondere più generosamente alle attrattive di Dio; anche se non riusciremo a persuadere nessun moralista a trattare con più impegno i temi della pazienza.

## LA TEMPERANZA
## (II-II, qq. 141-170)

1 — « La questione della temperanza , scrive il P. Laféteur, « è uno dei punti dai quali si riconosce la " sanità " di una teologia. Infatti l'uomo non è soltanto spirito né soltanto carne, ma spirito e carne. Una teologia " disincarnata ", che volesse ignorare la carne e il "sesso ", sarebbe una falsa teologia. Una teologia di tendenza dualista e manichea, che tendesse ad attribuire tutto il male alla carne e alle cose del sesso — come quella di alcuni Cappadoci, per i quali la divisione dei sessi sarebbe frutto del peccato originale e non sarebbe esistita in uno stato di giustizia originale — sarebbe molto pericolosa, e in parte certamente falsa. Una teologia che non desse la sua importanza allo sviluppo naturale del sesso e della sessualità buona nell'adolescente e nell'adulto, sarebbe nell'errore. D'altra parte, una teologia che fissasse materialmente, in certi comportamenti esteriori e al di fuori di ogni riferimento allo spirito, la misura della castità, sarebbe ugualmente falsa. Oppure una teologia che mettesse troppo fortemente l'accento sulla salute del corpo, sulla glorificazione del cosmo, a detrimento dello spirito e dell'unione vivente con Dio, sarebbe pericolosa. Una sana teologia prende atto di tutte le esigenze dello spirito e di tutte le esigenze della carne che Dio ha creato *» (Iniziaziome Teologica,* Brescia, 1955, p. 883).

Anche da questo punto di vista possiamo dire con sicurezza che la teologia dell'Aquinate è sanissima, pur avendo conservato come sfondo l'immagine di una società non troppo evoluta, soggetta a forme rigide di separazione e di contrapposizione dei due sessi. Ma codesto sfondo rimane molto lontano e quasi impercettibile, perché nella *Somma Teologica* i problemi sono

affrontati nei loro elementi essenziali, senza scendere alla casistica. Del resto più che alle variazioni circoscritte della vita contemporanea S. Tommaso ricorre abitualmente ai suoi autori, che presentavano costumi e leggi ben diverse da quelle del medioevo.

## I
## Le fonti e i luoghi paralleli.

2 — facile riscontrare che il testo *più* citato nelle questioni relative alla temperanza è *l'Etica Nicon,achea* di Aristotele. Dal libro settimo specialmente è stata ricavata l'orditura stessa del trattato per quanto riguarda il nucleo principale : sobrietà, castità e continenza. Ma anche nella considerazione delle varie virtù annesse, il ricorso *all'Etica è* frequentissimo. Ed è evidente un perfetto parallelismo tra il testo della *Somma Teol.* e quello del commento di S. Tommaso stesso a quest'opera aristotelica. Certe frasi sono quasi letteralmente identiche. Le citazioni di altre opere di Aristotele sono invece rarissime in questo gruppo di questioni.
Accanto ad Aristotele va subito ricordato S. Agostino, di cui vengono citate quasi tutte le opere, con una erudizione sorprendente. — E qui non si può dire che l'Aquinate si sia giovato dei testi raccolti da Pietro Lombardo; perché a proposito delle virtù cardinali quest'ultimo si è contentato di una « distinzione « brevissima *(3 Sent.,* d. 33). Ma proprio per colmare questa lacuna, fin da giovanissimo, l'Autore della *Somma* si era impegnato a fondo nella ricerca, dandoci tra l'altro un primo abbozzo del trattato sulla temperanza nel suo commento alle *Sentenze* (cfr. 3 *Sent.,* d. 33, qq. 1-3). Altro abbozzo molto generico, lo troviamo nella questione disputata *De viirtutibus cardinalibus.*
All'infuori di S. Agostino i Padri sono estranei al complesso del trattato; ma alcuni di essi fanno sentire in maniera preponderante la loro autorità in questioni singole. S. Girolamo, p. es., e S. Ambrogio dominano, affiancandosi a S. Agostino, la q. 152, dedicata alla verginità. S. Gregorio s'impone nelle questioni dedicate ai vizi capitali: gola, lussuria, ira (qq. 148, 153, 158). S. Benedetto invece lega il suo nome all'umiltà (q. 161), per la preferenza che S. Tommaso ha accordato ai dodici gradi da lui descritti nella *Regola.*
Tra gli autori che sono particolarmente interessati a questioni singole, esposte nel trattato sulla temperanza, va ricordato L. Anneo Seneca, i cui opuscoli *De Ira* e *De Clementia* erano stati trascurati nella *Prima Secundae,* proprio nel trattato sulle passioni.
Le altre citazioni possiamo considerarle del tutto sporadiche, senza nessun influsso uDe dottrine qui esposte dall'Aquinate. Un discorso a parte merita invece la Sacra Scrittura. Essa è citata a getto continuo, fornendo la nomenclatura e la tematica di quasi tutti gli articoli. La preferenza viene accordata ai libri sapienzali e ai brani parenetici delle epistole di S. Paolo. Ed è proprio nei commenti tomistici a codeste opere che bisogna cercare gli unici luoghi paralleli di molti articoli.
3 — Nonostante quest'abbondanza di riferimenti al pensiero tradizionale, il trattato *De Temperantia* organicamente elaborato nella *Somma Teologica è* da considerarsi un'opera originale. Infatti gli spunti aristotelici ed agostiniani non erano sufficienti per una così complessa costruzione sistematica. E neppure sono riscontrabili formalmente nelle fonti le ragioni profonde che guidano l'Autore nella soluzione dei problemi basilari, anche quando egli benevolmente le attribuisce ai Padri o ai filosofi dell'antichità. Si consideri, p. es., la ragione principale che viene invocata nella *Somma* per condannare la fornicazione semplice. Si ricorre con perfetto rigore scientifico a un accostamento tra il sesto e il quinto comandamento, che con la sua logica impeccabile toglie ogni scampo ai sofismi dell'incontinenza (q. 154, a. 2). — A questo proposito va notato che S. Tommaso aveva affrontato il problema sul piano apologetico nel *3 Cont. Gent.,* e.

122. Ed è questo l'unico luogo parallelo che troviamo nell'opera suddetta, il quale possa integrare, o per lo meno illustrare il suo pensiero su di un problema riguardante il trattato della temperanza. 4 — Per completare questo nostro paragrafo sulle fonti dovremmo considerare anche quelle nascoste, cioè quelle non dichiarate dall'Autore. Il quale, come è risaputo, non cita mai i suoi contemporanei, pur giovandosi delle loro pubblicazioni, perché non costituivano « autorità ». Sull'argomento non abbiamo avuto né modo né tempo di approfondire l'indagine; ci sembra però di poter individuare con sicurezza la principale di codeste opere innominate, per quanto riguarda la temperanza, nel *De Bono,* dovuto alla penna del suo maestro. S. Alberto Magno [1200-1280] deve aver composto le questioni *De Bono,* come del resto tutta la *Summa de Creaturis* in cui sono inserite, prima del 1250, prima cioè che il suo grande discepolo lasciasse Colonia per iniziare l'insegnamento a Parigi (cfr. GLoiuEux P., *Rpertoire des MaUres en Thol. de Pari8 au XIII siècle,* Parigi, 1933, I, p. 63). Ebbene, nel *De bono* o *De virtutibus,* come comunemente l'opera fu denominata, si riscontra un ampio trattato sulla temperanza, che con ogni probabi1it formò il brogliaccio che servì all'Aquinate per elaborare la propria sintesi su questo tema. Il confronto dell'indice analitico dei due trattati è molto convincente in tal senso[549].

---

549 Riferiamo qui per comodità dei lettori quello dell'opera albertina curata da O. FEcas nella splendida edizione di Münster, pubblicata nel 1951 (pp. XXIXs.).

TRACTATUS TERTIUS: DE TEMPERANTIA.
QUAESTIO I. — *De Temperania in se*
Art. 1. Quid sit temperantia secundum diffinitionee eius.
Art. 2. De materia temperantiae.
Art. 3. Utrum tomperantia sit una virtus vel duae.
Art. 4. De actu temperantiae.
Art. 5. De vitiis circumstantjbus temperantiam.
Art. 6. Qualiter distinguatur temperantia ab bis quae non sunt temperantiae et videntur et qualiter etiam a fortitudine.
DE PARTIBUS TEMPERAN'rIAE.
QUAESTIO II. — *De Coni'jnenlja*
Art. 1. Quid sit continentia.
Art. 2. De abstiuentia, utrum sit virtus specialis.
Art. 3. Quid sit abstinentia.
Art. 4. A quo sit abstinendum.
Art. 5. De abstinentia ieiuniorum.
Art. 6. De observantja ieiuniorum, utrum abstinendum usque ad defectum naturae.
Art. 7. De institutione ieiunii.
Art. 8. De temporibus ieiuniorum.
Art. 9. De divisione ieiuniorum.
Art. 10. De sobrietate, quid sit et an sit virtus una vel plures.
**QUAESTIO** III. — *De Ca.gtiksge*
Art. 1. De castitate. quid sit.
Art. 2. Utrum castltas sjt vhtus specjalis.
Art. 3. De actu continentiae sive castitatis.
*De statius castitaiis.*
Art. 4. De virginitate, quid sit.
Art. *5.* An virginitas sit virtus.
Art. 6. De corruptione vfrginum.
Art. *7.* De velatione virginum et consecratione.
Art. 8. De praenijnentja virginitatis ad allos status castitatis.
Art. 9. De virginitate gloriosae virginis Mariae.
Art. 10. De viduitate.
Art. 11. Quid faciat viduam, cui fructus sexagesimus promittitur.
Art. 12. De velatione viduarum.
Art. 13. De continentia, quae est in matrimonio.
Art. 14. De fructlbus castitatia.
Art. 15. Quare potius huic virtuti quam alii attribuatur fructus.
Art. 16. Qualiter tres fruetns tribus statibus continentiae attribuantur.
Ari. 17. De pudicitia.
QUAESTIO IV. — *De Clementia et Modestia*
Art. 1. De clementia.

Ma se confrontiamo la dottrina delle due Somme ci accorgiamo che le divergenze tra maestro e discepolo sono davvero profonde, non tanto per le conclusioni, quanto per i motivi che le giustificano. Si direbbe che S. Alberto avesse ricevuto da Dio il compito di raccogliere il materiale, che S. Tommaso doveva organizzare e strutturare in forme sostanzialmente definitive[550].
5 — Altra fonte innominata, e certo più dubbia della precedente, potrebbe essere la *Summa Tlieologica* di Alessandro d'Hales { 1245]. Quest'ultimo infatti nella seconda parte del secondo libro aveva dedicato un trattato amplissimo ai sette vizi capitali, una folta selva in cui S. Tommaso avrebbe potuto tagliare legna per il suo edificio. — Va tenuto conto che nel gruppo di questioni, qui presentato come trattato *De Temperantia,* sono inseriti quattro vizi eapitali : superbia, ira, gola e lussuria con tutto il codazzo delle loro « figlie ». È quindi probabile che l'Aquinate abbia tenuto d'occhio l'opera dell'Halense (cfr. *Summa Theol.* TI-TP, in q. 3, tr. 4, seet. 2, q. 1, trtt. 1, *3, 6,* 7 ; q. 2), in cui trovava raccolto molti di quei materiali che egli stesso doveva utilizzare. Nel caso egli dovrebbe aver elaborato due volte il materiale suddetto ; perché anche nella questione disputata *De Malo,* composta intorno al 1270, troviamo otto amplissime questioni dedicate ai vizi capitali. Se però dopo aver consultato codeste opere di contemporanei, riprendiamo lo studio della *Somma* dell'Aquinate abbiamo la netta impressione di una semplificazione sostanziale virtù e peccati corrispondenti sono affiancati in un'esposizione logica e comparata, che facilita la comprensione e illumina da lati opposti i medesimi problemi. L'Autore tiene fede al programma fissato all'inizio della *Becunda Secundae: «* Se noi volessimo trattare separatamente delle virtù, dei vizi e dei precetti, dovremmo ripeter più volte le stesse cose. Chi infatti vuoi trattare in modo adeguato del sesto comanda- mento "Non commettere adulterio ", è costretto a indagare sull'adulterio che è un peccato la cui conoscenza dipende dalla cognizione della virtù opposta. Perciò avremo un metodo più conciso e pratico, se studieremo insieme nel medesimo trattato la virtù e ... i vizi che le si oppongono (II-II, Prol.).

Riserve ingiustificate.
6 — All'inizio della q. 154, nella ormai celebre traduzione francese della *Revue des Jeunes,* s'incontra una breve nota in calce che così spiega l'assenza dalla traduzione francese del testo latino fedelmente riprodotto : « On comprendra qu'en raison des délicates matières traitées en cette question 154, nous n'en donnions pas la traduction francaise » (FOLGHERA I. D., *La Tempérance,* in SOMME FRANe. Parigi, 1928, t. I, p. 253).
E il P. Walter Farrell nella sua ottima *Guida alla Somma Teologica,* giunto al tema cruciale della castità, ci presenta questo avvertimento : « Per il resto di questo capitolo faremo ciò che non abbiamo mai fatto prima e che non faremo più in seguito. Ci staccheremo cioè dall'ordine, dai temi anzi, di S. Tommaso. Abbiamo dei motivi per credere che sia più saggio fare così. S. Tommaso era l'Angelo della scuola, miracolosamente liberato dalle tentazioni contro la purezza fin dai giorni della sua gioventù ; e ciò nonostante poteva avere, come difatti ebbe, una profonda conoscenza della impurità. Nel corso della sua *Somma* egli scrisse un trattato scientificamente

---

Art. 2. De modestia, quid sit.
Art. 3. Utrum modestia sit una virtus vel plures.
Art. 4. De iis quae veniunt cum modestia secundum Macrobium.

esauriente sulla purezza e sull'impurità, in vista specialmente dei medici delle anime. Egli tenne conto, ben inteso, dell'ammonimento di S. Paolo contro il troppo parlare di queste cose; lo capì nel suo giusto senso, e cioè : che non si deve parlare di queste cose tra i cristiani più di quello che sia necessario, e parlarne nel modo che corrisponde a quella necessità. — Tuttavia, nonostante che Tommaso abbia detto quanto bisognava e come bisognava, noi a questo punto lo lasciamo. Con tutto questo non abbiamo nessun timore di peccare di esagerato pudore .... Io non dirò quindi ciò che la Chiesa insegna riguardo al sesso, ma presenterò soltanto delle verità generali (voi. II, 298 s.).

Fuori del loro contesto storico queste affermazioni ci sembrano davvero molto curiose. Si direbbe che 5. Tommaso nel suo trattato sulla temperanza abbia passato i limiti della decenza, per lo meno come certi spettacoli cinematografici i quali vengono qualificati dalla censura : vietati ai minori di 18 anni.

7 — Abbiamo accennato al contesto culturale e storico, perché entrambi i confratelli citati appartennero a un'epoca (fine del secolo XIX e primi decenni del XX), che fu come ossessionata dai problemi del sesso. In essa i letterati specializzati in pornografia non si contano ; le arti figurative e il teatro hanno sfidato in codesta epoca tutti i limiti del pudore. La psicologia sperimentale poi prese un indirizzo che pareva ridurre tutte le espressioni della vita umana alla libidine. Ecco perché molti cattolici reagirono con un atteggiamento di assoluto riserbo : proprio per non cedere a una moda, a una mania collettiva di pansessualismo che minacciava di tra- volgere ogni cosa con lo spurgo di tutte le cloache dell'impudicizia.

Ma di certi problemi si deve pur parlare anche nella formazione dei giovani : la strategia dello struzzo non può giovare a scansare il pericolo. L'iniziazione sessuale è un problema, di cui si è sentito e si sente tuttora l'urgenza. Perciò la lettura della *Somma Teologica,* anche là dove i parla della lussuria e della castità, può dare qualche utile suggerimento. Non nel senso che un educatore debba leggere ai bambini ignari, e spiegare punto per punto gli articoli di S. Tommaso ; ma nel senso che codesti articoli dicono praticamente come si devono affrontare i problemi anche in questo campo delicato, e come si devono risolvere ; specialmente quando si tratta di convincere gli adolescenti circa l'intrinseca malizia dei peccati di lussuria, e circa il valore morale della virtù contraria. Certi manualetti di pedagogia, e soprattutto molte delle così dette opere di formazione dedicate ai giovani, sono in proposito di una superficialità davvero inconcludente e quindi deleteria per l'educazione.

La *Somma,* al pari del resto con le sue introduzioni, non è indirizzata ai bambini e agli adolescenti : rimane un libro di teologia per uomini e giovani maturi, che tendono a perfezionarsi nella dottrina cristiana ; e nella sua *Seconda Parte* essa è un ampio trattato di morale. Ebbene proprio i moralisti hanno tanto da imparare, considerando con attenzione il trattato sulla temperanza. Possiamo incominciare l'elenco, magari, dalla semplicità, che consiste nel chiamare le cose col loro nome, senza tante circonlocuzioni, le quali invece di salvare il pudore sono più adatte a eccitare la fantasia e la concupiscenza.

8 — Dopo S. Tommaso molti moralisti hanno insistito non poco nel descrivere e nel definire la casistica degli « atti imperfetti di lussuria *»,* preoccupati di misurare la gravità del peccato. Ma forse poteva bastare la scarna diagnosi che ne fa l'Autore nella *Somma;* perché in tale materia le intenzioni e le disposizioni interiori sono molto più indicative dei fatti esterni nella loro brutalità. Chi fosse in vena di cercare qualche cosa di piccante dovrebbe rivolgersi quindi non al trattato dell'Aquinate, ma a quello di manualisti molto più recenti; perché è proprio nella variazione indefinita di tale casistica « de luxuria imperfecta » che si trovano codesti pascoli pericolosi. Vorremmo soprattutto richiamare l'attenzione sul fatto che s. Tommaso ha dato a ragion veduta

un tono positivo più che negativo a tutta questa materia della castità e della continenza. « Alcune opere di morale trattano della purezza e dell'educazione dell'amore sotto il titolo generale De Sexto (che significa : Sugli atti che il sesto comandamento proibisce). Questa maniera di considerare la castità è infelice. Essere casto non consiste essenzialmente nell'evitare certi peccati, ma nel possedere, nella forza dello Spirito Santo, la tranquilla padronanza delle passioni. Fare l'educazione della purezza secondo questi principi legalisti è ordinariamente disastroso e dipende da una morale della Legge più che da una morale della grazia. Si diffidi di queste opere, le quali, inoltre, riducono la morale a semplice casuistica »(P. LAFTEUR, op. cit., p. 888).

9 — E per tornare al problema pedagogico dell'iniziazione sessuale sarà opportuno insistere, stando allo spirito del trattato tomistico, sulla condanna del falso pudore di tinta puritana da parte degli educatori nati, che sono i genitori. Si parli con chiarezza e sobrietà, presentando i rapporti sessuali come un impegno di grave responsabilità, sottolineando il fatto che si tratta di decidere con essi dell'esistenza di esseri sacri, chiamati ad affrontare un destino eterno. Ma perché l'iniziazione abbia un tono veramente ..cristiano, bisogna ricordare, come fa S. Tommaso nella q. 153, a. 2, ad 1 (dove tratta lo scabroso argomento, se possono esserci degli atti venerei non peccaminosi), che è buona cosa il matrimonio, però lo stato di continenza è migliore e quello di perfetta verginità, secondo il giudizio di Dio e dei Santi, è da preferirsi a ogni altro.

Seguendo fedelmente il pensiero dei SS. Padri, i teologi medioevali sviluppano in proposito la teoria dei frutti secondo la graduatoria evangelica del trenta, del sessanta e del cento per uno, cui 5. Tommaso fa appena un accenno (cfr. q. 152, a. 5, ad 2 ; I-II, q. 70, a 3); mentre il suo maestro le dedica sei articoli (vedi op. cit., tr. 3, q. 3, aa. 8, 10, 11, 14-16).

## III

## Le virtù tipiche del cristiano nel trattato della temperanza.

10 — Nonostante la sua prolissità il trattato di S. Alberto Magno sulla temperanza dovette apparire all'Aquinate come del tutto inadeguato e incompleto: sia perché non prendeva in esame i vizi opposti, sia perché mancano in esso virtù morali fondamentalissime come l'umiltà e la mansuetudine. Negli scritti dei filosofi greci e latini queste due virtù non erano state nominate e classificate; ma in compenso ne aveva tanto parlato il Vangelo, da esigere assolutamente un'illustrazione da parte dei teologi cristiani. — S. Tommaso già nelle *Sentenze* aveva incluso la mansuetudine tra le parti della temperanza, affiancandola alla clemenza (cfr. 3 *Sent.* d. 33, q. 3, a. 2, q. 1, ad 2). Notiamo però inizialmente una certa esitazione. Infatti in *2 Rent.,* d. 44, q. 2, a. 1, ad 3, si era pronunziato a favore di una sua riduzione alla fortezza : « La mansuetudine si riduce alla fortezza [come virtù annessa] ; poiché l'oggetto della fortezza riguarda i travagli supremi connessi con la morte, come sono i pericoli della guerra ; mentre la mansuetudine ha per oggetto gli altri travagli che eccitano l'ira, tra i quali la mansuetudine serve a tenere il giusto mezzo ». Nella questione disputata *De Virtutibus in communi* l'umiltà viene abbinata con la magnanimità, considerandone la materia comune « che riguarda in qualche modo la speranza ovvero la fiducia in qualche cosa di grande (q. Unica, a. 12, ad 26). In tale prospettiva sembrava che anche codesta virtù dovesse finire tra le parti potenziali della fortezza. Ma nella *Somma Teologica* il problema viene affrontato in maniera esplicita, e l'umiltà e la mansuetudine vengono attribuite con la massima sicurezza alla sfera della temperanza.

Per codesta attribuzione non era necessario forzare i criteri generali che regolano la classificazione e il raggruppamento delle virtù morali intorno alle quattro cardinali: bastava

applicarli con perfetto rigore. L'Autore aveva definito codesti criteri fin dal commento giovanile alle *Sentenze.* Per attribuire una virtù secondaria a una delle quattro principali si deve badare soprattutto non alla materia, e neppure al soggetto psicologico in cui risiedono, ma al *modo* caratteristico della virtù (cfr. 3 *Sent.,* q. 3, a. 2, qc. 1). Ora, il modo caratteristico dell'umiltà sta nel tenere a freno una brama (la brama della propria eccellenza) in ispirito di sottomissione a Dio; dunque l'umiltà appartiene come virtù annessa alla temperanza (vedi q. 161, a. 4).
« Ma con questo non siamo autorizzati a dire che " deriva" da altre virtù morali, e tanto meno dalla temperanza ». Questa è l'affermazione sconcertante di qualche manualista, p. es., del P. A. ROYO MARIN *(Teologia della perfezione cristiana,* Roma, 1959, n. 350). S. Tommaso non ha inteso dir questo, affermando che l'umiltà è virtù annessa alla temperanza e sottospecie della modestia : un'affinità di ordine concettuale non è una dipendenza nell'ordine reale e causale.
Tra le virtù moderatrici la temperanza è il primo analogato, per dirla in termini scolastici ; perché le passioni della sensualità che essa modera sono le più difficili a regolare. Ma nessuno diventa più pronto a moderare l'orgoglio col moderare, p. es., la passione erotica. Sono due campi diversi, due cose del tutto impertinenti. E caso mai è vero proprio il rovescio (vedi *Riv. di Asc. e Mistica,* 1963, p. 16).
11 — Nonostante tutte le giustificazioni date da S. Tommaso e dai suoi commentatori, certi moralisti moderni trovano scomoda la posizione dell'umiltà nel trattato *De Temperantia.* Mons. G. Mausbach, p. es., l'inserisce nella virtù di religione (cfr. *Teologia Morale,* Alba, 1957, pp. 792 ss.) ; mentre il P. Haring ne fa addirittura una quinta virtù cardinale (cfr. *La legge di Cristo,* Brescia, 1957, I, pp. 555 ss.).
Però mentre la dislocazione proposta da S. Tommaso è da lui scientificamente giustificata, quella voluta da questi manualisti moderni ci sembra piuttosto frutto d'improvvisazione.
Il P. Haring infatti pensa di cavarsela con le seguenti dichiarazioni : « L'umiltà abitualmente non viene annoverata fra le virtù cardinali. Ma nel Cristianesimo essa è stata sempre considerata come *virtù fondamentale,* come il fondamento di tutto l'edificio delle virtù. Essa non si limita a regolare, come le quattro virtù cardinali, un singolo settore della vita morale, ma regola il rapporto umano più caratteristico, la presa di posizione più essenziale per l'uomo: la giusta subordinazione a Dio Creatore e Santificatore. *L'umiltà del figlio di Dio è la risposta all'amore del Creatore e del Redentore che lo chiama per nome »* (op. cit., p. 556).
Tutte cose belle, come si vede; ma che in nessun modo possono spiegare l'inserimento dell'umiltà tra le virtù cardinali ; specialmente se, in contrasto con la tradizione agostiniano-tomistica, si vogliono « considerare come comportamenti fondamentali che devono compenetrare ogni azione morale » (op. cit., p. 500, n. 19). — Ci sembra che l'Haring sia piuttosto preoccupato di mettere in evidenza l'universalità d'influsso e 1ta posizione gerarchica dell'umiltà rispetto alle altre virtù. :a questo riguarda la nobiltà della virtù in rapporto all'oggetto, e non la sua formalità propria, o modo della virtù, considerata in se stessa. S. Tommaso stesso ha esaminato in maniera esauriente tale aspetto (vedi q. 161, a. *5),* mettendo in evidenza la preminenza dell'umiltà sulle stesse virtù cardinali. Ma con tutto ciò egli non ha esitato a porla tra le virtù annesse della temperanza.
Meno che mai convince il Mausbach il quale inserisce l'umiltà nella virtù di religione, per la connessione incontestabile esistente tra le due virtù. Si sa che è S. Tommaso stesso il primo ad ammettere tali rapporti (vedi infra q. 161, a. 1, ad 2, 3, 5). Ma se bastasse la connessione tra due virtù per subordinarle sistematicamente tra loro, noi non avremmo più nessun criterio per organizzare scientificamente un trattato; perché tutte le virtù, tutte senza eccezioni, sono in concreto connesse tra loro. — In fondo è il solito errore di prospettiva si confonde la nobiltà della virtù con la sua formalità. Ma bisogna insistere con S. Tommaso a rettificare codeste prospettive,

se vogliamo salvare l'ordine logico della morale cristiana, dandole un ordine sistematico veramente ragionevole.

## IV

## Integrazioni moderne.

12 — Nel leggere questa nostra difesa dell'impostazione tomistica del trattato in tutte le sue parti, qualcuno potrebbe pensare che noi escludiamo la possibilità di nuovi apporti, nonostante le scoperte fatte in questi due ultimi due secoli in campi direttamente interessati ai temi specifici della temperanza, cioè nella fisiologia, nella dietetica e nella genetica. Rettifichiamo subito dichiarando che a nostro modo di vedere il trattato tomistico oggi ha bisogno di essere quasi raddoppiato, per includere la tematica imposta dagli sviluppi scientifici in codesti campi. Restiamo però persuasi che la struttura della temperanza e delle sue parti debba rimanere in piedi, perché modellata sugli elementi essenziali della psicologia e della natura stessa dell'uomo.
Accenneremo solo brevemente ai possibili sviluppi, cominciando dalla sobrietà in rapporto alla dietetica moderna. È facile prevedere che la massa umana continuerà a comportarsi con i soliti criteri irragionevoli nell'uso dei cibi, provocando in vaste regioni del mondo il fenomeno della supernutrizione e in altre zone anche più vaste l'opposto fenomeno della denutrizione e della fame. Però da chi aspira alla virtù, da chi cerca coscienziosamente il giusto mezzo anche nel mangiare e nel bere, sembra che ormai si debba esigere non solo il rispetto delle regole empiriche dettate dalla sensazione di appetito e di sazietà, oppure delle leggi imposte dalla Chiesa in materia di digiuno e d'astinenza ; ma anche quello di certi principi basilari acquisiti dalla medicina. Del resto la Chiesa stessa non sdegna di tener conto di codesti principi nella nuova disciplina del proprio regime penitenziale.
Più che a regolare l'uso dei cibi e delle bevande la scienza medica può e deve aiutare l'uomo a combattere gli abusi più gravi, che riguardano gli alcoolici, le droghe o stupefacenti, e i tranquillanti di ogni tipo. Come schema di lavoro può sempre valere quanto dicono con S. Tommaso tutti i moralisti a proposito dell'ubriachezza ; ma solo la scienza progredita dei nostri giorni è in grado di darci i dati sicuri per un giudizio qualificato sull'abuso dell'alcool e delle droghe. Non è detto, con ciò, che il confessore debba sostituirsi al medico: però bisogna tener conto delle degenerazioni riscontrate nell'organismo, per capire la grave responsabilità di chi si abbandona volontariamente al vizio.
Si sa, p. es., che l'uso stesso del tabacco, quando passa certi limiti, produce nei fumatori inveterati dei disturbi neuropsichici : rallentamento intellettivo, instabilità ansiosa, insonnia, irritabilità. Ciò è riscontrato, a dispetto dei fumatori incalliti, i quali lodano l'azione euforica e stimolante delle sigarette o della pipa sulla propria attività intellettuale. Perciò è evidente che la persona virtuosa non può regolarsi in questa materia secondo i propri gusti, ma secondo i suggerimenti della medicina.
13 — Un capitolo a parte meriterebbero gli stupefacenti veri e propri, per le infinite e delicate applicazioni possibili presso i nostri contemporanei. Si sa che le principali sostanze di questo genere sono l'oppio con i suoi derivati, la canapa indiana e la cocaina. E' fin troppo facile scorgere l'immoralità del loro uso a scopo edonistico, data la virulenza del loro influsso sul sistema nervoso. Le difficoltà invece sorgono a proposito delle applicazioni cliniche e giudiziarie. Per lenire il dolore lancinante si può certo ricorrere a rimedi di questo genere ma bisogna ricorrervi con estrema parsimonia. « Quanto agli stupefacenti, ricordi il medico che il 25% dei tossicomani

asseriscono che l'abitudine è cominciata con la cura di qualche malattia dolorosa» (SCREMIN L., *Appunti di morale professionale per i medici,* Roma, 1947, p. 83).
Molto discusso è l'uso giudiziario del così detto « siero della verità 5, cioè del pentotal. Nella narcoanalisi questa sostanza viene adoperata per provocare manifestazioni verbali spontanee (unite spesso a gesti), che rivelano complessi e sentimenti abitualmente trattenuti nel subcosciente. E' usata principalmente in due modi: in sede clinica e in sede di medicina legale.
In sede clinica la tecnica narco-analitica trova la sua principale applicazione nel campo delle psico-nevrosi : isterismo, neurastenia, psicostenia, ecc. ; ma anche come diagnostico per investigare psicosi recenti, perché talvolta mette a nudo le crepe dell'edificio psichico.
In sede di medicina legale è usata dai giudici, per mezzo dei periti, per conoscere la verità. I due casi sono molto diversi. Perché mentre in campo clinico il narco-analista ha a che fare con malati, i quali vogliono direttamente o indirettamente (mediante i parenti) collaborare con lui nella speranza di ricuperare la salute, in campo giudiziario invece le ricerche hanno per oggetto individui simulatori o dissimulatori il cui interesse sta nel tener celata la loro psiche. Di conseguenza i due casi vanno tenuti distinti per quanto riguarda la moralità. — In sede clinica tali procedimenti sono spesso infruttuosi. Tuttavia non vanno condannati in modo assoluto:
purché sia rispettata la libertà e la personalità del soggetto gli esperimenti siano fatti senza offesa delle leggi morali ; e i risultati non siano considerati come assoluti, ma ricevano una conferma dall'esame clinico consueto. — Lo stesso dicasi della narco-analisi applicata nei manicomi giudiziari per il proscioglimento eventuale dei detenuti.
14 — In sede giudiziaria (medicina legale) le cose stanno altrimenti. Qui bisogna considerare la moralità degli esperimenti suddetti sotto due punti di vista : quello dell'imputato, e quello del bene comune della società. Dal punto di vista dell'imputato non sono sufficientemente giustificati, perché Possono provocare una falsa confessione. Infatti un simulatore franco, dotato di buona resistenza nervosa, riuscirà ad opporre una tenace difesa ; e uscirà dalla narcosi col certificato d'innocenza. Al contrario un innocente, debilitato da una lunga detenzione e fiaccato dal martellamento degl'interrogatori, può subire un collasso spirituale, e giungere a confessare delitti mai compiuti. I4a anche in un soggetto normale non è escluso il pericolo della falsa confessione. Infatti tutti i mostri che dormono nel subcosciente di un uomo onesto potrebbero esteriorizzarsi sotto la narcosi come se fossero fatti compiuti. Neppure un santo potrebbe essere al sicuro.
Ma dato e non concesso che la narco-analisi sia scientificamente giustificata per la sua efficacia infallibile, non sarebbe lecita : perché lesiva dei diritti sacri e inviolabili della persona umana. L'imputato infatti non può mai essere fisicamente costretto a farsi accusatore di se stesso ; né si può mai esigere da un uomo l'eventuale confessione di segreti a lui confidati. Inoltre il reo ha il diritto alla propria reputazione anche se priva di un fondamento reale, fino a che il suo reato è occulto. — Finalmente, pur ammettendo che l'imputato innocente accetti o voglia la narcosi nel legittimo desiderio di provare la propria innocenza non sembra lecito. Prima di tutto perché, come abbiamo detto, il risultato non è sicuro ; in secondo luogo perché ciò costituirebbe un pregiudizio per altri imputati, che in analoghe circostanze rifiutassero la narco-analisi. E contraddittorio infatti offrire agli imputati un diritto (il rifiuto) di cui non possono giovarsi senza pregiudicare la propria posizione.
Dal punto di vista della società si obbietta che il bene individuale va subordinato al bene comune ; e quindi che a tal fine si può usare il pentotal per eliminare la delinquenza.
— Si risponde che la libertà di coscienza è di diritto naturale quanto il bene comune; anzi è parte integrante di esso.
Si deve inoltre notare che il bene pubblico è meno compro- messo dal proscioglimento di un reo,

che dalla condanna di un innocente.
15 — Se poi passiamo al campo della genetica la morale cattolica si trova a dover affrontare situazioni e tecniche nuove anche più complesse. Gli sviluppi della scienza in questo campo sono così grandi da creare varie discipline specializzate nello studio dei problemi sessuali : anche ad esser profani in materia, nessun uomo del secolo XX potrà accettare ormai l'idea che lo sperma è « il superfluo dell'alimento », così come riteneva S. Tommaso al seguito di Aristotele e di tutti i fisiologi antichi.
Dovremo però continuare a parlare di superfluo in questo campo, perché si riscontra con assoluta evidenza che nell'ordine di natura la generazione dei viventi è perseguita mediante lo sperpero e la sovrabbondanza. È certo il modo più efficace per assicurare, persino nelle condizioni più sfavorevoli, la sopravvivenza della specie. L'uomo stesso è soggetto a quest'ordinamento provvidenziale: di qui quei fenomeni naturali di esuberanza che gli antichi consideravano piuttosto imbarazzanti, quali sono le continue mestruazioni e la polluzione notturna.
La moralità di certi atti prende indubbiamente la sua struttura irreformabile dalla finalità cui sono indirizzati da madre natura ; ma la conoscenza del metabolismo fisiologico da cui dipendono permette un giudizio più esatto sulla responsabilità di chi li compie. D'altra parte tale conoscenza permette d'intervenire clinicamente all'occorrenza, per potenziare o per deprimere le facoltà generative e l'impulso erotico. Di qui una folla di quesiti per il moralista. È lecito l'uso degli afrodisiaci ? È lecita la cura ormonale Quali criteri devono presiedere a codeste applicazioni ? Può considerarsi lecito l'artificiale potenziamento sessuale di chi non ha né la facoltà né il compito di procreare ? ...
Dal lato opposto possiamo chiederci se sia lecito ricorrere all'uso di anafrodisiaci per smorzare, o addirittura per stroncare la o petulanza della carne », anche fuori dei casi patologici.
Per dare una risposta assennata ed onesta è necessario considerare tutti gli aspetti del problema, con perfetta conoscenza degli effetti immediati e postumi di simili applicazioni.
16 — La continenza matrimoniale meriterebbe un trattato a parte, che del resto è già previsto nella *Somma Teologica* nel *Supplementum* troveremo un lungo trattato sul matrimonio (cfr. *Suppl.* qq. 41-68). Ma fin da questo momento dovremmo forse interessarcene, se volessimo fare una vera e propria monografia sulla temperanza. E per essere all'altezza dei tempi bisognerebbe parlare della vita sessuale in tutta la sua ampiezza, affrontando un'infinità di pregiudizi non solo antichi, ma anche moderni in questo campo.
Qui non è il caso di trattare la spinosa questione della limitazione delle nascite; perché essa interessa più la virtù della giustizia che quella della temperanza. Tutt'al più si potrebbe trattare il problema della liceità della continenza periodica, seguendo le indicazioni relative ai periodi agenetici. È infatti risaputo che per tutti i moralisti antichi l'atto coniugale voluto soltanto o principalmente per un fine voluttuario è per lo meno peccato veniale. Si tratta di sapere se questo criterio sia valido, e se debba essere applicato rigorosamente nel valutare il comportamento dei coniugi, i quali di proposito compiono l'atto coniugale nei giorni agenetici.
Per parte nostra siamo convinti che un comportamento di questo genere non sia limpido ed encomiabile come quello di quegli sposi i quali praticano invece con rigore la continenza, quando sono pressati da gravi motivi a evitare la prole. Ma oggi non mancano moralisti, i quali partono dall'esaltazione indiscriminata dell'atto coniugale, respingendo come residuo di encratismo o di manicheismo tutte le riserve dei Padri sulle manifestazioni erotiche. In proposito c'è solo da chiedersi se questi autori non siano piuttosto essi le vittime di un nuovo tipo di contaminazione col pensiero non cristiano.
A quei molti i quali attendono un nuovo indirizzo della Chiesa in questa materia ricorderemo

concludendo un pensiero peregrino per essi, ma arcinoto a tutta la tradizione teologica. Pensiero che deriva da un testo celebre di S. Agostino, passato integralmente nel *Decreto* di Graziano e nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo ; il quale ultimo lo ridusse nella formula più drastica e concisa : « Qui vero venena sterilitatis procurant non coniuges, sed fornicarii sunt » ; « I coniugi che ricorrono ai veleni della sterilità, non sono sposi ma fornicatori (4 *Sent.,* d. 31, C. 3).
Le parole sono così chiare da non aver bisogno di commento. Ma se qualcuno ne sentisse il bisogno, non avrebbe da fare altro che rivolgersi agl'innumerevoli commentari teologici imbastiti sulle *Sentenze* nei secoli XIII, XIV e XV. E in tal modo potrà constatare che su codesto principio i teologi sono stati forse più unanimi che sui dogmi fondamentali della fede.

## CARISMI E STATI DI PERFEZIONE
## (II-IIqq. 171-189)

(1-5 *omissis*)

### I

### L'estasi e il rapimento in S. Tommaso.

5 — In un diffusissimo *Compendio di Teologia ascetica e* mistica si legge: «*il ratto* [o rapimento] s'impossessa dell'anima con *impetuosità* e *violenza,* onde non vi si può resistere. È come se un'aquila gagliarda ti rapisse sulle sue ali senza saper dove si vada. Nonostante il diletto che si prova, la umana debolezza risente le prime volte un brivido di terrore» (TANQUEREY A., op. cit., n. 1459).
E il Card. P. Parente nel *Dizionario di Teologia Dogmatica*: « Una forma più elevata di estasi è il *rapimento* o *volo* dello spirito, in cui l'anima è trasportata e quasi assorbita in Dio Con rapidità » (Ed. 1957, p. 148). Lo stesso ripete il P. Royo Marin nella sua opera fondamentale, *Teologia de la Perfeccion Cristiana* (Madrid, 1953, n. 462). F. Jaegen nel suo libro sulla vita mistica porta in campo direttamente l'autorità dell'Aquinate: « S. Tommaso stesso non ammette che una differenza di grado tra l'estasi e il rapimento. L'estasi è una sospensione dello stato abituale dell'attività del corpo, e il rapimento anche, ma questo si produce bruscamente » *(La Vie mistique,* trad. fr., Parigi, 1936, pp. 89). Potremmo citare altri autori che ripetono lo stesso concetto in sostanza si mira a fare del ratto, o rapimento, una sottospecie dell'estasi; e si crede di trovare consenziente S. Tommaso in questa operazione.
6 — Fermiamoci dunque a considerare quanto c'è di vero in questa attribuzione. Per uno studio approfondito sull'argomento è necessario rifarsi all'opera del P. J. Maréchal, S. J., *Etudes sur la psychologie des Mystiques* (Parigi, 1937), t. 2, c. IX, 7. A primavista pare che l'illustre gesuita voglia allinearsi con i soliti divulgatori: « Noi passiamo adesso a scrutare più da vicino la nozione tomista del *rapimento.* Questo, il *raptus,* non aggiunge all'estasi che un elemento di *violenza:* "Raptus violentiam quandam importat" [II-II*,* q. 175, a. 1]; "raptus addit aliquid supra extasim: nam extasis importat simpliciter excessum a seipso..., sed raptus super hoc addit violentiam quandam" [ibid., a 2, ad 1]». Ma egli si affretta a spiegare, sia pure sommariamente, il significato del termine *vidienza.* « Il termine *violenza* non ha qui un significato descrittivo ma filosofico: designa cioè l'effetto di un'azione esterna che è imposta all'inclinazione del paziente, sia sorpassandola nel senso cui tende, sia al contrario portandole un impedimento » (p. 241).
In queste parole piuttosto generiche, e quindi oscure, c'è in sintesi quanto siamo per dire nella

nostra precisazione. Cominciamo subito col ricordare che in realtà anche per S.Tommaso il termine *estasi* è sinonimo di rapimento, però più esteso del concetto affine. « Excessus mentis, extasis et raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur; et significant elevationem quandam ab exterioribus sensibilibus ... ad aliqua quae sunt super hominem » *(De Verit.,* q. 13, a. 2. ad 9). Ma il Dottore Angelico riserva ordinariamente il termine più generico al campo affettivo. E quindi per lui l'estasi senza appellativi di suo interessa l'amore. Per convincersene basterà rileggere un articolo della *Prima iSecundae:* q. 28, a. 3, « Utrum extasis sit effectus amoris ». « Si dice che uno patisce estasi secondo la parte appetitiva, quando la sua facoltà appetitiva si porta verso l'oggetto, uscendo in qualche modo da se stesso ».

Ora, si deve notare che questo moto verso l'esterno non è innaturale per l'appetito, ma è proprio della volontà come tale. Perciò tale estasi affettiva a tutto rigore non si potrebbe mai denominare rapimento (cfr. *In 2 Cor.,* e. 12, lect. 1 De *Verit.,* q. 12, a. 2, ad 9; II–II, q.175, a. 2). Se quindi con gli autori moderni non ammettiamo altra estasi che quella di ordine conoscitivo, si va incontro fatalmente a un equivoco: si viene cioè a considerare il rapimento una sottospecie dell'estasi di conoscenza che invece per S. Tommaso coincide in tutta la sua estensione con il rapimento. « Quando l'uomo viene astratto dai sensi, si dice che viene rapito, anche se viene elevato a cose cui è ordinato per natura: purché ciò non avvenga in forza di una propria inclinazione, come accade nel sonno, il quale è secondo natura, e quindi a rigore non può dirsi rapimento » (q. 175, a. 1).

7 — Ma perché l'Aquinate chiama l'estasi conoscitiva col termine *raptus* ? Non è forse per sottolineare la violenza di una simile astrazione dai sensi ? Ciò è verissimo; però secondo il suo punto di vista la violenza non sta nel modo brusco e repentino con il quale eventualmente si produce tale fenomeno mistico, ma nell'alienazione come tale. Per l'uomo infatti l'unica via connaturale di conoscenza passa attraverso i sensi. « Per l'uomo è naturale tendere alle cose divine mediante la conoscenza delle cose sensibili ... Ma che uno venga elevato alle cose divine con alienazione dai sensi non è naturale per l'uomo » (ibid. ad 1).

Le conseguenze di questa precisazione non sono trascurabili. Perché in base ad essa risulta chiaramente che per S. Tommaso l'estasi di ordine affettivo di suo non rientra nella sfera dei carismi. L'estasi infatti è una proprietà e una conseguenza naturale dell'amore, soprattutto dell'amore più profondo che è quello d'amicizia (cfr. I, q. 20, a. 2, ad 1; I–II, q. 28, a. 3; II–II, q. 175, a. 2).

Sono perciò perfettamente coerenti con la dottrina del loro maestro quei tomisti i quali affermano che la contemplazione mistica e l'estasi rientrano nello sviluppo normale della vita spirituale. Spesso però essi rendono inaccettabile codesta dottrina, perché non insistono a distinguere l'estasi di ordine affettivo da quella di ordine conoscitivo; la quale ultima per S. Tommaso è precisamente il *raptus.*

La violenza, che per lui caratterizza il rapimento, non va ricercata nella rapidità e nell'imprevedibilità del fenomeno, ma nei termini essenziali in cui si articola. Ogni estasi di ordine conoscitivo, per l'alienazione dei sensi presenta questo carattere di violenza. Perciò per evitare qualsiasi confusione bisogna rinunziare una volta per sempre a citare la q. 175, a. 1 della *Secunda Secundae* quando si vuol fare del *raptus* una sottospecie dell'estasi sic et simpliciter, che nella terminologia odierna è di ordine conoscitivo.

## II

## La predicazione sintesi di vita attiva e contemplativa.

8 — Di estasi e di rapimenti non parlano solo la *Somma Teologica* e le altre opere del Santo, ma ne parlano anche i biografi: sebbene egli si sia astenuto come sempre da ogni indiscrezione autobiografica. Del resto al suo tempo la mistica descrittiva doveva ancor nascere. Perciò leggendo i suoi scritti nessuno potrebbe pensare a un'esperienza diretta da parte dell'Autore.
Le cose cambiano invece per quanto riguarda le varie forme di vita, e per i vari stati. Un lettore attento può scorgere facilmente le preferenze del Santo, che si volgono senza esitazioni e sottintesi a favore della vita mista, e della vita religiosa vissuta in un ordine mendicante, impegnato nel ministero dell'insegnamento e della predicazione. È forse questo in tutta la *Somma Teologica,* l'unico caso in cui dalla critica interna si potrebbe dedurre con sicurezza che lo scritto appartiene a un frate domenicano.
S. Tommaso era entusiasta della propria vocazione e del proprio istituto. E certamente era difficile immaginare in un essere umano una perfezione più grande di quella raggiunta personalmente da lui e da alcuni suoi confratelli della prima generazione domenicana. Ma considerando oggettivamente le cose, pochi teologi son disposti a posporre gli ordini di vita contemplativa a quelli di vita mista, anche perché la preferenza per la pura contemplazione ha guidato sempre l'atteggiamento ufficiale della gerarchia ecclesiastica. Però non va dimenticato che i grandi contemplativi in una maniera o nell'altra hanno riversato su altre anime la luce ricevuta dall'alto. E quindi non si può dar torto a S. Tommaso, quando sostiene che « illuminare è sempre più che splendere soltanto » (q. 188, a. 6).
9 — Per lui il supremo ideale umano e cristiano è la vita apostolica (» Nos autem orationi et ministerio verbi instantes erimus », *Atti, 6,* 4), e di suo l'ordine dei Predicatori ha abbracciato codesto programma, e scelto i mezzi necessari per attuarlo. Il fatto poi che un ideale così sublime non sia raggiunto dalla massa dei religiosi aggregati a un istituto, non pregiudica la grandezza dell'ideale medesimo.
Ora nella vita mista o apostolica, come la concepisce il Dottore Angelico, c'è un'attività particolare in cui si fondamentalmente le due forme di vita che sembrano antitetiche, cioè l'attiva e la contemplativa. Tale attività è la predicazione sacra. Dato il momento critico che indubbiamente questa forma di apostolato sta attraversando nella Chiesa, pensiamo che sia utile raccogliere in proposito l'insegnamento dell'Aquinate.
10 — È un luogo comune ormai rimproverare agli scolastici la passione per le distinzioni ingegnose e sottili. Eppure, parlando della predicazione dobbiamo lodare S. Tommaso per non aver insistito in una distinzione che è troppo cara ai moderni. La nostra preoccupazione eccessiva di creare degli specialisti ci ha traditi. Oggi noi siamo portati a distinguere nettamente il compito dell'oratore sacro da quello dell'insegnante di S. Scrittura o di teologia. Nel Medioevo, e in modo particolare nel pensiero dell'Aquinate, codesta distinzione di compiti era meno sentita, sia in campo teorico, che in campo pratico. Ecco perché Pietro da Bergamo è sicuro di interpretrare le intenzioni del Maestro, quando scrive nella sua *Tabula Aurea:* « Sacra doctrina docetur dupliciter, scilicet legendo et praedicando » (» Docere », 9; cfr. II-II, q. 181, a. 3 ; 4 *Sent.,* d. 49, q. 5, a. 3, qc. 3).
E non ci vuol molto a capire che l'insegnamento della dottrina sacra è formalmente identico, sia che si rivolga ai semplici, sia che si rivolga ai dotti e agli iniziati. Perciò le due funzioni, che a prima vista sembrano tanto diverse, devono essere ravvicinate, fino a confondersi nei loro elementi e proprietà essenziali, se vogliamo iniziare uno studio sulla predicazione patristica. Tutti sanno infatti che i primi passi della teologia non furono compiuti nelle aule scolastiche, ma nelle chiese, dai pulpiti.
Il Dottore Angelico ha affrontato più volte nelle sue opere il problema dell'insegnamento, così

connesso col problema gnoseologico, corredando l'indagine razionale, sempre acutissima, con tutti i sussidi di una personale esperienza. Ma noi ci dispensiamo dall'esposizione, sia pure sommaria, di codesti problemi sotto l'aspetto filosofico. Qui miriamo piuttosto a raccogliere i suoi suggerimenti e le sue riflessioni che si riferiscono espressamente alla predicazione. Consigli preziosissimi anch'essi, perché al Santo Dottore non mancò neppure l'esperienza diretta del pulpito (cfr. WALZ A. « S. Tommaso predicatore », in *Temi di predicazione,* 18, pp. 51-54).
Egli era convinto che Dio avesse concesso generosamente a tutte le creature « la dignità di causa ». E quindi vedeva chiaramente l'uomo come un elemento indispensabile nel- l'ordinamento dell'universo. Ma la prima funzione causale dell'uomo, nell'ordine di natura almeno, è l'insegnamento nel suo significato più ampio (cfr. I, q. 177). Ciò si può arguire anche dall'analogia con gli angeli. È questa infatti la causalità propria e specifica degli spiriti celesti. (cfr. *I,* q. 106, a. i ; q. 111, a. 1). E questa funzione illuminatrice segna indubbiamente un punto di contatto tra l'uomo e le creature superiori, e persino con la Divinità.
11 — Ma l'analogia non deve essere scambiata mai con una sostanziale equivalenza. Ecco perché il S. Dottore trova opportuno il richiamo del Maestro Divino : « Unus est magister vester » (Mt. 23, 7).
La differenza tra l'illuminazione divina e l'insegnamento dell'uomo è incolmabile, perché la funzione di quest'ultimo è soltanto « ministeriale ». Per spiegare la cosa S. Tommaso ricorre volentieri all'esempio della guarigione e della medicina. L'ignorante si trova nelle stesse condizioni di un malato, capace di riacquistare la salute. Soltanto Dio può guarirlo agendo dall'interno, e senza mezzo alcuno, perché egli è l'autore della vita. La natura è il principio interiore, cui l'arte deve prestare servizio e aiuto. La medicina interviene quale servitore o ministro della natura. Perciò il suo è un compito ministeriale, come si diceva.
Lo stesso avviene per la scienza naturale e per quella soprannaturale (cfr. *In Matt.,* c. 23, 7). L'unico maestro interiore è Dio. Senza di lui non c'è né vita né luce. In questo il Dottore Angelico concorda pienamente con S. Agostino. Ma a differenza di quest'ultimo, riconosce formalmente una partecipazione permanente del lume divino nell'intelletto creato proprio dell'uomo. Intelletto agente e primi principi di ragione costituiscono così le risorse naturali che l'insegnamento umano, puramente ministeriale, è in grado di agevolare per la conquista della scienza (cfr. I, q. 117, a. 1). In termini meno scolastici, diremo che S. Tommaso crede l'uomo naturalmente capace di conoscere, e quindi di scoprire con le proprie forze le verità di ragione. L'insegnamento non fa che accelerare e agevolare il processo ; come fa la medicina in rapporto alla salute.
Da ciò si può dedurre che chi si dedica all'insegnamento deve perfettamente conoscere questi procedimenti psicologici, se non in maniera teorica, almeno in maniera pratica e per una certa intuizione. La scuola attiva non è un'invenzione moderna della pedagogia idealista, come appare dalla stupenda questione « De Magistro *»,* disputata dal Dottore Angelico intorno al 1256 (cfr. *De Verit.,* q. 11). Il predicatore, come l'insegnante, deve sempre tener d'occhio il soggetto cui desidera impartire le proprie convinzioni, o la propria dottrina. Non per nulla, nota S. Tommaso, il verbo *docere* regge il doppio accusativo. Ciò significa che nell'insegnamento duplice è la materia, o subietto: le nozioni da impartire e gli uditori (cfr. op. cit., a. 4 ; infra, q. 181, a. 3).
È proprio questa duplicità di oggetto a porre il problema, « se l'insegnamento sia un atto della vita attiva o di quella contemplativa » (ibid.). S. Tommaso risponde che tra i due oggetti il fine fa prevalere il primo, e quindi risolve il quesito a favore della vita attiva. « L'insegnamento appartiene più alla vita attiva che a quella contemplativa, sebbene appartenga in qualche modo anche alla vita contemplativa » *(De Verit.,* loc. cit.).
12 — L'accenno alla vita contemplativa, che ci viene dalla stessa analisi del concetto

d'insegnamento, ci porta ora a considerare i problemi relativi alla formazione di quell'insegnante particolare che è il predicatore.
Se si trattasse di formare un insegnante di cose profane, il Dottore Angelico si limiterebbe a raccomandare io studio, dando però al termine un valore profondo che d'ordinario sfugge alla sensibilità del nostro orecchio. Egli non si contenta mai del solo impegno nell'apprendere ; ma vede codesto impegno intellettuale intimamente connesso con un impegno morale, che esclude la curiosità, la superbia e ogni altro vizio (cfr. II-II, q. 166, a. 2).
Ma per lo studioso cristiano questi doveri sono anche più seri. Da lui si esige un controllo perfetto dei motivi che ispirano l'acquisto della scienza. Vengono denunziati i disordini in cui egli potrebbe cadere : « Primo, facendosi distogliere dallo studio che gli è imposto dal dovere, per attendere a cose meno utili; cosicché, a dire di S. Girolamo, vediamo dei sacerdoti, i quali, lasciando da parte gli evangelisti e i profeti, leggono commedie e cantano i versi erotici delle bucoliche. Secondo, qualcuno va in cerca di maestri non autorizzati; ed è il caso di chi, p. es., vuoi conoscere il futuro dai demoni [leggi: necromanzia, spiritismo, e simili]... Terzo, desiderando di conoscere la verità sulle creature, senza riferirla ai debito fine, cioè alla conoscenza di Dio... Quarto, studiando per conoscere delle verità che sorpassano le capacità del proprio ingegno » (II-II, q. 167, a. 1; cfr. ibid., a. 2).
Siamo qui in piena vita contemplativa, come il lettore accorto avrà compreso dal contrasto con le suddette deviazioni. Ma è necessario dirlo esplicitamente, per coloro i quali sono portati a ridurre il « contemplari » della formula tomistica — « contemplari et contemplata aliis tradere » (q. 188, a. 6) — agli esercizi di pietà e ai gradi mistici della contemplazione infusa. In sostanza dobbiamo includere nella vita contemplativa gli atti seguenti: pregare, apprendere, leggere e meditare (cfr. q. 180, a. 3, ad 4).
Codesti esercizi costituiscono la preparazione autentica, prossima e remota, del predicatore e dell'insegnante di teologia. Oggi, per indicare codesto impegno in tutta la sua complessità, parliamo di vita interiore.
L'abate G. B. Chautard nel suo divulgatissimo opuscolo *L'anima di ogni apostolato* ha saputo scegliere con intelligenza i passi più significativi del Dottore Angelico, per un richiamo quanto mai opportuno contro i pericoli dell'americanismo, o — diciamo meglio, per non offendere quegli americani che apprezzano forse più di noi la vita interiore — della dissipazione e della superficialità. Ma forse S. Tommaso avrebbe insistito di più sullo studio, che è un mezzo potente di ascetismo. A suo parere sarebbe perfettamente giustificata la fondazione di una religione la quale prendesse lo studio come fine specifico. In ogni caso « per quei religiosi che sono istituiti per predicare », lo studio è un mezzo indispensabile, « necessario » (cfr. q. 188, a. 2, ad 3). Ma data l'estensione di codesto compito a tutti i sacerdoti in cura d'anime, è facile capire le conseguenze nella formazione dei chierici. « Scientia legis » scrive l'Aquinate, « est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum iniunctione officii intelligatur etiam et scientiae legis iniunctio » (II-II, q. 16, a. 2, ad 3).
13 — Forse in questa insistenza possiamo vedere un aspetto dell'intellettualismo tomista. Non si creda però che l'intellettualismo facesse ombra al nostro Santo, così da impedirgli di scorgere l'importanza delle doti morali nel predicatore. Anzi, alla luce della sua dottrina egli le vedeva, in un certo senso, al primo posto. Precisamente: in ordine genetico le virtù morali sono le prime disposizioni indispensabili per la vita contemplativa, dalla quale soltanto si può sperare una predicazione autentica (cfr. q. 180, aa. 2, 3). Il Santo ci avverte che la contemplazione, pur essendo un'attività formalmente intellettuale, per l'intenzione che la suscita e la sorregge « appartiene alla volontà, la quale muove tutte le altre potenze agli atti rispettivi, compreso

l'intelletto » (q. 180, a. 1).
Ecco perché l'insegnamento e la predicazione possono essere svuotati di ogni valore soprannaturale e morale, qualora i fini umani vengano a sostituirsi alle sante intenzioni cui devono ispirarsi. Di qui la conclusione pratica: « Nessuno deve assumere l'ufficio della predicazione, se prima non è purificato [dalla colpa] e perfetto nella virtù; come si legge di Cristo, il quale *cominciò a fare e ad insegnare* » (III, q. 41, a. 3, ad 1).
A questo livello la predicazione e il predicatore presentano tutti quei caratteri che la sacra Scrittura descrive così spesso in termini poetici. Nel suo commento alla prima lettera di S. Paolo ai Corinzi, S. Tommaso raccoglie ben otto denominazioni bibliche del predicatore: egli *è* soldato, potatore, bove, aratore, trebbiatore, seminatore, pastore e architetto del tempio. E nel suo commento a Isaia afferma: « praedicatio est tuba, primo, quia excitat ad viae statum: *Canet enim tuba et mortui resurgent incorrupti.* Secundo, quia hortatur ad bellum... Tertio, quia nuntiat viri incessum... Quarto, quia vocat ad consiium... Quinto, qua invitat ad festum... » *(In Is,* e. 58 fine). Queste enumerazioni tratte dai testi biblici formavano la delizia degli oratori sacri nel Medioevo, e davano spesso la trama di tutta la predica. Ma non si sdegnavano affatto gli altri accorgimenti dell'arte, compresi gli spunti tratti dalle scienze profane, per dare « composizione e ordine » al discorso (cfr. *Contra impugnantes Dei cuitum et rei., e.* 12).
14 — Da vero teologo S. Tommaso si mostra persuaso che la formazione dei predicatori non *è* lasciata da Dio alla sola iniziativa umana: qui interviene direttamente lo Spirito Santo. Non solo perché è Lui a prendere l'iniziativa nella chiamata alla fede e all'apostolato; ma perché egli si riserva di distribuire generosamente i suoi doni e i suoi carismi. I due carismi più efficaci per la diffusione del regno di Dio sono quelli che S. Paolo ha chiamato *sermo sapientiae* e *sermo scientiae.* Fondamento e disposizione di essi *è* « il carisma della fede » (cfr. I-II, q. 3, a. 4).
In particolare il S. Dottore si ferma a considerare il carisma della parola [sermo sapientiae et sermo scientiae]. E proprio a proposito di esso egli ci descrive con esattezza i compiti specifici della predicazione: « Primo, ha il compito di istruire l'intelligenza... ; secondo, quello di muovere gli affetti, in modo da far ascoltare volentieri la parola di Dio; il che avviene quando uno parla in maniera da dilettare gli uditori; ma questo non si deve ricercare a proprio vantaggio, bensì per attrarre gli uomini ad ascoltare la parola di Dio ; terzo, ha il compito di far amare, volere ed adempiere le cose di cui si parla, il che avviene quando uno parla in maniera da piegare chi ascolta» (infra, q. 177, a. 1).
Per raggiungere codesti scopi, sia pure in maniera imperfetta, ci sono anche dei mezzi umani, che rientrano nell'arte oratoria (ibid., ad 1; cfr. *In Mt.,* c. 10, ed. Marietti noviss. n. 847). Ma comprometterebbe l'efficacia della predicazione sacra chi confidasse in codesti mezzi, senza contare sull'opera dello Spirito Santo (ibid. ad. 2).
Anzi, a proposito del carisma di cui parliamo dobbiamo fare una precisazione. Sebbene S. Tommaso sia spesso accusato di antifemminismo, qui egli non nega neppure alle donne il carisma della parola di sapienza e di scienza. Però, a imitazione di S. Paolo, nega che si possa loro concedere la facoltà di usarne in pubblico (ibid. a. 2; vedi infra, q. 177, a. 2).
15 — All'inizio di queste brevi note sull'argomento abbiamo detto che la predicazione per il Dottore Angelico ha gli stessi caratteri essenziali dell'insegnamento teologico. Ma nel corso dell'esposizione abbiamo sempre più accentuato le innegabili differenze, anche se non lo abbiamo fatto rilevare in maniera esplicita ; poiché ci siamo industriati di mettere in evidenza le particolarità di quell'insegnamento che si denomina appunto predicazione. Dobbiamo invece tornare a identificare i due compiti, parlando del modello cui entrambi si ispirano, e del merito che essi raggiungono.

Il modello inarrivabile, sia per il teologo, che per il predicatore, è Cristo, « doctrinae et fidei primus et principalis doctor » (III, q. 7, a. 7). Perciò, chi volesse conoscere quello che S. Tommaso pensa della predicazione, per semplificare la ricerca, non ha da fare altro che collezionare i testi che si riferiscono al ministero pubblico del Signore. La ricerca potrebbe incominciare dalla q. 42 della *Tenia Pars.*

Il premio poi consiste in una particolare aureola, ben distinta da quella dei martiri e dei vergini. « Come si ottiene una perfetta vittoria sul mondo e sulla carne col martirio e con la verginità, così si ottiene una perfetta vittoria contro il demonio, quando uno, non solo resiste al tentatore, ma lo scaccia anche dagli altri. Ora, ciò avviene mediante la predicazione e l'insegnamento teologico. Perciò all'insegnamento teologico si deve un'aureola come alla verginità e al martirio. Né si può affermare, come fanno alcuni, che essa si deve soltanto ai prelati [leggi: vescovi], ai quali compete d'ufficio predicare e insegnare; ma va attribuita a chiunque eserciti con la debita licenza codeste funzioni. Anzi ai prelati non è dovuta l'aureola, se non predicano di fatto ; poiché la corona non si deve per delle semplici disposizioni e attitudini, ma per un combattimento realmente sostenuto, secondo le parole dell'Apostolo [2 *Tim.,* 2, 5]: "Non sarà coronato se non chi avrà combattuto valorosamente " » (4 *Sent.,* d. 49, q. 5, a. 3, qe. 3 ; cfr. *Suppl.,* q. 96, a. 7).

Quasi a commento del detto paolino il Dottore Angelico ricorda che l'istruzione religiosa è una delle sette opere di misericordia spirituale (ibid., ad 1); ed è un atto squisito di carità (ad 2). E, sebbene possa dare occasione alla vanità, cioè alla ricerca del prestigio personale, se si volge l'inevitabile prestigio che ne deriva « al bene degli altri », non può non meritare un premio nella vita eterna (ad 2).

L'ampiezza dei meriti della predicazione sacra si dilata immensamente, cioè quanto si estendono i suoi effetti nelle anime : «Il bene che compiono gli uditori deriva dalla predicazione come effetto diretto ; perciò ricade come premio sul predicatore, specialmente quando è previsto » (I-II, q. 20, a. 5, ad 2).

16 — Il Santo certo non ignorava le miserie che possono snaturare questo santo ministero, e rendere profano lo stesso insegnamento della Scrittura. Ma raccogliere i suoi testi su tali meschinità è impresa più difficile di quella da noi compiuta in senso contrario. E d'altra parte non la crediamo ugualmente utile. Perciò passiamo oltre.

Più utile forse sarebbe determinare con esattezza le persone cui si estende l'ufficio della predicazione, secondo S. Tommaso. Ma per questo dovremmo ricordare almeno per sommi capi la lotta dei maestri parigini contro gli ordini mendicanti e analizzare gli opuscoli polemici del nostro Santo Dottore, per cogliere al vivo i termini della controversia. Avremo però occasione di trattare quest'argomento nelle note che illustrano il testo. Qui preferiamo limitarci a rimandare i lettori d buona volontà all'opuscolo più significativo, e cioè al *Contra impugnantes Dei cultum et Religionem,* raccomandando in particolare i cc. 2, 4, 10, 11, 12. In esso l'Autore dichiara di trovare persino ridicolo il tentativo di contestare ai religiosi il compito di studiare e d'insegnare la sacra dottrina (c. 2); ed è facile a capirsi, se teniamo presenti le sue idee sullo studio e sull'insegnamento. Non parliamo poi della predicazione (c. 4).

Invece d'insistere nel ricordo di una controversia del tutto superata, ci sembra opportuno offrire ai lettori un testo, che mira ad estendere fino ai laici il compito di propagare e difendere la fede in casi di emergenza: « In casu necessitatia, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, vel confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem; sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles (II-II, q. 2, ad 2).

inutile dire che questi concetti collimano perfettamente con quelli espressi dal Concilio Vaticano II.

Le parole riferite potrebbero essere interpolate nel prologo del decreto sull'apostolato dei laici, *Apostolicam actuositatem,* se la struttura della frase non rivelasse uno stile diverso. ....(*omissis*)

P. TITO S. CENTI O. P.

PROLOGO

Dopo aver trattato in generale delle virtù, dei vizi e delle altre cose che appartengono alla morale, è necessario studiare ciascuna di esse singolarmente: infatti le considerazioni generiche in campo morale sono meno utili, dato che le azioni [umane] sono particolari. In morale però un oggetto può essere studiato singolarmente in due modi: primo, rispetto alla materia specifica di questa disciplina, cioè studiando una data virtù o un dato vizio; secondo, rispetto allo stato particolare dei vari uomini, cioè studiando la condizione dei sudditi e dei prelati, degli uomini di vita attiva e dei contemplativi, e le altre varietà del vivere umano. Prima, dunque, studieremo quanto riguarda gli uomini in tutti gli stati, e in secondo luogo vedremo in particolare ciò che riguarda certi stati determinati [q. 171].

Si deve però notare, sul primo argomento, che se noi volessimo trattare separatamente delle virtù, dei doni, dei vizi e dei precetti, dovremmo ripetere più volte le stesse cose. Chi infatti vuole trattare in modo adeguato del sesto comandamento: «Non commettere adulterio», è costretto a indagare sull'adulterio, che è un peccato la cui conoscenza dipende dalla cognizione della virtù opposta. Avremo quindi un metodo più conciso e pratico se studieremo insieme nel medesimo trattato la virtù e il dono corrispondente, i vizi che le si oppongono e i precetti corrispondenti, affermativi o negativi.

E questo metodo gioverà a definire i vizi nella loro specie. Abbiamo infatti dimostrato sopra [I-II, q. 72] che i vizi e i peccati si dividono specificamente secondo la loro materia od oggetto, e non secondo altre differenze, quali ad es. le distinzioni tra peccati di pensiero, di parola e d'opera, oppure tra peccati di fragilità, di ignoranza e di malizia. Infatti è identica la materia sulla quale la virtù opera rettamente e di cui i vizi opposti abusano.

Così dunque, dopo aver ridotto tutta la morale alla considerazione delle virtù, tutte le virtù vanno ancora ridotte al numero di sette: tre teologali, di cui parleremo subito, e quattro cardinali, di cui tratteremo in seguito [q. 47]. Delle [cinque] virtù intellettuali una è la prudenza, che ritroviamo nel numero delle virtù cardinali; l'arte invece esula dalla morale, che si occupa delle azioni da compiere, essendo l'arte, come si disse sopra [I-II, q. 57, aa. 3, 4], la retta norma delle cose producibili; le altre tre virtù intellettuali infine, cioè la sapienza, l'intelletto e la scienza, convengono anche nel nome con alcuni doni dello Spirito Santo: per cui parleremo di esse trattando dei doni corrispettivi alle varie virtù. Tutte le altre virtù morali, poi, si riducono in qualche modo alle virtù cardinali, come sopra [I-II, q. 61, a. 3] abbiamo dimostrato: quindi nel trattare di una virtù cardinale esamineremo anche tutte le altre virtù che ad essa in qualsiasi maniera appartengono, e i rispettivi vizi. E così non sarà trascurato alcun elemento della morale.

Quaestio 1
Prooemium

[38737] IIª-IIae q. 1 pr. Circa virtutes igitur theologicas primo erit considerandum de fide; secundo, de spe; tertio, de caritate. Circa fidem vero quadruplex consideratio occurrit, prima quidem de ipsa fide; secunda de donis intellectus et scientiae sibi correspondentibus; tertia de vitiis oppositis; quarta de praeceptis ad hanc virtutem pertinentibus. Circa fidem vero primo erit considerandum de eius obiecto; secundo, de eius actu; tertio, de ipso habitu fidei. Circa primum quaeruntur decem. Primo, utrum obiectum fidei sit veritas prima. Secundo, utrum obiectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum, idest res aut enuntiabile. Tertio, utrum fidei possit subesse falsum. Quarto, utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum. Quinto, utrum possit esse aliquid scitum. Sexto, utrum credibilia debeant distingui per certos articulos. Septimo, utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus. Octavo, de numero articulorum. Nono, de modo tradendi articulos in symbolo. Decimo, cuius sit fidei symbolum constituere.

ARGOMENTO 1
L'OGGETTO DELLA FEDE
Dovendo trattare delle virtù teologali, troviamo al primo posto la fede, al secondo la speranza [q. 17], al terzo la carità [q. 23]. E a proposito della fede si presentano quattro argomenti: primo, la fede in se stessa; secondo, i doni corrispondenti dell'intelletto e della scienza [q. 8]; terzo, i vizi opposti [q. 10]; quarto, i precetti relativi a questa virtù [q. 16]. Nella fede poi dobbiamo considerare: primo, l'oggetto; secondo, l'atto [q. 2]; terzo, l'abito [q. 4].
A proposito dell'oggetto tratteremo dieci argomenti: 1. Se l'oggetto della fede sia la prima verità; 2. Se l'oggetto della fede sia qualcosa di semplice o di composto, se sia cioè la cosa o l'enunciato; 3. Se la fede possa contenere delle falsità; 4. Se una cosa vista possa essere oggetto di fede; 5. Se possa esserlo una cosa di cui si ha la scienza; 5. Se le verità di fede debbano essere distinte in un certo numero di articoli; 7. Se in tutti i tempi furono oggetto di fede i medesimi articoli; 8. Il numero di questi articoli; 9. La redazione degli articoli del simbolo; 10. A chi spetti stabilire il simbolo della fede.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1; De Verit., q. 14, a. 8; De Virt., q. 4, a. 1
Se l'oggetto della fede sia la prima verità
Pare che l'oggetto della fede non sia la prima verità. Infatti:
1. L'oggetto della fede è quanto viene proposto per essere da noi creduto. Ora, ci viene proposto in questo modo non soltanto ciò che riguarda Dio, che è la prima verità, ma anche quanto riguarda l'umanità di Cristo, i sacramenti della Chiesa e la creazione delle cose. Quindi l'oggetto della fede non è soltanto la prima verità.
2. La fede e l'incredulità riguardano le stesse cose, essendo contrarie fra loro. Ora, uno può peccare di incredulità su tutto ciò che è racchiuso nella Sacra Scrittura: uno infatti è considerato incredulo se nega una qualsiasi affermazione di essa. Perciò anche la fede riguarda tutto ciò che è racchiuso nella

Sacra Scrittura. Ma in questa ci sono molte cose che riguardano gli uomini e altri esseri creati. Quindi l'oggetto della fede non è soltanto la prima verità, ma anche la verità creata.
3. La fede e la carità, come si è visto [I-II, q. 62, a. 3], si corrispondono. Ora, con la carità noi amiamo non soltanto Dio, ma anche il prossimo. Quindi l'oggetto della fede non è soltanto la prima verità.
In contrario: Dionigi [De div. nom. 7, 4] insegna che «la fede riguarda la verità semplice e sempre esistente». Ma questa è la prima verità. Quindi l'oggetto della fede è la prima verità.
Dimostrazione: Nell'oggetto di qualsiasi abito conoscitivo si devono distinguere due cose: la cosa che materialmente viene conosciuta, che costituisce come l'oggetto materiale, e la cosa mediante cui si conosce, che è la ragione formale dell'oggetto. Nella geometria, p. es., l'oggetto materiale è costituito dalle conclusioni, mentre la ragione formale della scienza stessa consiste nei princìpi dimostrativi che permettono di conoscere le conclusioni. Così dunque nella fede, se consideriamo la ragione formale dell'oggetto, essa non ha altro oggetto che la prima verità, poiché la fede di cui parliamo non accetta verità alcuna se non in quanto è rivelata da Dio: per cui si basa sulla stessa verità divina come sul suo principio. Se invece consideriamo materialmente le cose accettate dalla fede, allora il suo oggetto non è soltanto Dio, ma molte altre cose. Queste però non vengono accettate dalla fede se non in ordine a Dio: cioè solo in quanto l'uomo viene aiutato nel suo cammino verso la fruizione di Dio dalle opere di lui. Perciò anche da questo lato, in qualche modo, l'oggetto della fede è sempre la prima verità, poiché nulla rientra nella fede se non in ordine a Dio: come anche la salute è l'oggetto della medicina poiché nulla è considerato dalla medicina se non in ordine alla salute.
Analisi delle obiezioni: 1. Le verità riguardanti l'umanità di Cristo, i sacramenti della Chiesa e una qualsiasi creatura rientrano nella fede in quanto servono a indirizzarci a Dio. E anche a queste assentiamo per la veracità di Dio.
2. Lo stesso discorso vale per tutte le verità che ci sono insegnate dalla Sacra Scrittura.
3. Anche la carità ama il prossimo a motivo di Dio: e così propriamente il suo oggetto è Dio stesso, come vedremo in seguito [q. 25, a. 1].

Articolo 2
In 1 Sent., d. 41, expos.; 3, d. 24, q. 1, a. 1, sol. 2; De Verit., q. 14, a. 8, ad 5, 12; a. 12
Se l'oggetto della fede sia qualcosa di composto a modo di enunciato
Pare che l'oggetto della fede non sia qualcosa di composto a modo di enunciato. Infatti:
1. L'oggetto della fede, come si è detto [a. prec.], è la prima verità. Ma la prima verità è qualcosa di semplice. Quindi l'oggetto della fede non è qualcosa di composto.
2. È nel simbolo che noi troviamo la formulazione della fede. Ora, nel simbolo non troviamo gli enunciati, ma le cose: infatti non vi si dice che Dio è

onnipotente, ma semplicemente: «Io credo in Dio onnipotente». Quindi oggetto della fede non sono gli enunciati, ma le cose.
3. Alla fede deve succedere la visione, poiché sta scritto [1 Cor 13, 12]: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa, ma allora vedremo a faccia a faccia». Ma la visione della patria ha di mira una realtà semplice, qual è la divina essenza. Così dunque anche la fede in questa vita.
In contrario: La fede è qualcosa di intermedio tra la scienza e l'opinione. Ora, le realtà intermedie appartengono allo stesso genere degli estremi. Poiché dunque la scienza e l'opinione hanno per oggetto degli enunciati, la stessa cosa si deve dire della fede. E così l'oggetto della fede, avendo di mira degli enunciati, è qualcosa di composto.
Dimostrazione: Le realtà conosciute sono in chi le conosce secondo la natura del conoscente. Ora, è proprio nella natura dell'intelletto umano conoscere la verità componendo e dividendo, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 85, a. 5]. Perciò l'intelletto umano conosce le realtà che sono semplici in se stesse secondo una certa composizione: come, al contrario, l'intelletto divino conosce in maniera semplice anche le realtà che di per sé sono composte. Quindi l'oggetto della fede può essere considerato sotto due aspetti. Primo, dal lato delle cose credute: e allora l'oggetto della fede è una realtà semplice, cioè la realtà stessa in cui si crede. Secondo, dal lato di chi crede: e allora l'oggetto della fede è qualcosa di composto, come lo sono gli enunciati. Perciò le due opinioni formulate dagli antichi erano vere entrambe, in qualche modo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il primo argomento è valido per l'oggetto della fede considerato in se stesso, nella realtà.
2. Nel simbolo si ricordano le realtà di fede in quanto ad esse termina l'atto del credente: come appare dal modo stesso in cui ci si esprime. Ora, l'atto del credente non si ferma all'enunciato, ma va alla realtà: infatti formiamo degli enunciati solo per avere la conoscenza delle cose, sia nella scienza che nella fede.
3. La visione della patria avrà per oggetto la prima verità come è in se stessa, poiché sta scritto [1 Gv 3, 2]: «Quando si sarà manifestato, saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è». Perciò tale visione non avrà la forma di un enunciato, ma sarà un semplice atto di intelligenza. Ora invece con la fede non conosciamo la prima verità come è in se stessa. Perciò il paragone non regge.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 24, q. 1, a. 1, sol. 3
Se la fede possa contenere delle falsità
Pare che la fede possa contenere delle falsità. Infatti:
1. La fede è sullo stesso piano della speranza e della carità. Ma la speranza può contenere delle falsità: poiché molti che sperano di avere la vita eterna non la raggiungono. E lo stesso avviene per la carità: infatti molti vengono amati come buoni, e tuttavia non lo sono. Perciò anche la fede può contenere delle falsità.
2. Abramo credeva che Cristo sarebbe nato, secondo l'affermazione del

Vangelo [Gv 8, 56]: «Abramo, vostro padre, esultò nella speranza di vedere il mio giorno». Ora Dio, dopo i tempi di Abramo, poteva non incarnarsi, poiché prese la carne solo per volontà propria: e così sarebbe stato falso ciò che Abramo aveva creduto di Cristo. Quindi la fede può contenere delle falsità.
3. La fede degli antichi credeva che Cristo sarebbe nato, e tale fede durò in molti fino alla predicazione del Vangelo. Ma dopo la nascita di Cristo, prima che questi iniziasse la sua predicazione, era falso ritenere che sarebbe nato. Quindi la fede può contenere delle falsità.
4. È un dogma di fede che il Sacramento dell'Altare contiene il vero corpo di Cristo. Ora può capitare, quando non c'è una consacrazione valida, che là non vi sia il vero corpo di Cristo, ma soltanto il pane. Perciò la fede può contenere delle falsità.
In contrario: Nessuna virtù chiamata a nobilitare l'intelletto può avere legami con la falsità che, stando al Filosofo [Ethic. 6, 2], è il male nell'ordine intellettivo. Ma la fede è una virtù chiamata a perfezionare l'intelletto, come vedremo più avanti [q. 4, aa. 2, 5]. Essa quindi non può contenere delle falsità.
Dimostrazione: Nessuna cosa può interessare una potenza, un abito o un atto se non mediante la ragione formale dell'oggetto rispettivo: un colore, p. es., non può essere visto che mediante la luce, e una conclusione non può essere conosciuta se non in forza del termine medio della dimostrazione. Ora, abbiamo già visto [a. 1] che la ragione formale dell'oggetto della fede è la prima verità. Perciò nulla può essere materia di fede se non in quanto dipende dalla prima verità, con la quale qualsiasi falsità è incompatibile; come è incompatibile il non ente con l'ente, e il male col bene. Rimane, quindi, che la fede non può contenere delle falsità.
Analisi delle obiezioni: 1. Essendo la verità un bene dell'intelletto e non delle potenze appetitive, tutte le virtù che perfezionano l'intelletto escludono assolutamente il falso: poiché è essenziale alla virtù volgersi unicamente al bene. Invece le virtù della parte appetitiva non sono del tutto incompatibili col falso: uno infatti può agire secondo la giustizia o la temperanza avendo una falsa opinione a proposito di ciò che sta facendo. E così la fede, la speranza e la carità non sono alla pari, dal momento che la prima nobilita l'intelletto e le due ultime perfezionano le potenze appetitive.
Tuttavia neppure la speranza contiene delle falsità. Infatti uno spera di possedere la vita eterna non con le proprie capacità (il che sarebbe un atto di presunzione), ma con l'aiuto della grazia: e se in essa perseverasse conseguirebbe infallibilmente la vita eterna. Parimenti anche alla carità spetta di amare Dio in tutti coloro in cui si trova. Perciò alla carità poco importa se Dio di fatto si trovi o no nella persona che viene amata a motivo di lui.
2. Anche dopo Abramo era sempre possibile, assolutamente parlando, che Dio non si incarnasse. In quanto però la cosa ricadeva nella prescienza di Dio diventava in qualche modo necessaria, poiché sarebbe avvenuta infallibilmente, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 14, a. 13]. Ed è sotto questo aspetto che è materia di fede. Per cui in quanto cade sotto la fede non può essere falsa.

3. La fede dei credenti esigeva, dopo la nascita di Cristo, che si ritenesse che a un dato momento egli sarebbe nato. Ma quella determinazione di tempo in cui essi si ingannavano non era dovuta alla fede, bensì a una supposizione umana. Infatti è sempre possibile che un credente giudichi falsamente una cosa per una supposizione umana; non però quando giudica partendo dalla fede.
4. La fede del credente non si riferisce a queste o a quelle determinate specie del pane, ma al fatto che quando il pane sensibile è consacrato nel debito modo, il vero corpo di Cristo si trova sotto le specie. Per cui, se non è debitamente consacrato, non per questo la fede contiene delle falsità.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 24, q. 1, a. 2, sol. 1; De Verit., q. 14, a. 9; In Hebr., c. 11, lect. 1
Se le cose che si vedono possano essere oggetto di fede
Pare che le cose che si vedono possano essere oggetto di fede. Infatti:
1. Il Signore [Gv 20, 29] disse a Tommaso: «Tu hai visto e hai creduto». Quindi una stessa cosa può essere oggetto di visione e di fede.
2. L'Apostolo [1 Cor 13, 12] afferma: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa». E parla della conoscenza della fede. Quindi ciò che uno crede può anche vederlo.
3. La fede è una luce dello spirito. Ora, con qualsiasi luce si vede sempre qualcosa. Perciò la fede ha per oggetto cose che si vedono.
4. Secondo S. Agostino [Serm. 112, 6], col termine vista si può intendere qualsiasi senso. Ora, la fede ha per oggetto cose che si odono, secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 10, 17]: «La fede viene dall'ascoltare». Perciò la fede ha per oggetto cose che si vedono.
In contrario: L'Apostolo [Eb 11, 1] insegna che «la fede è prova delle cose che non si vedono».
Dimostrazione: La fede implica l'assenso dell'intelletto a ciò che si crede. Ora, l'intelletto può assentire a una cosa in due modi. Primo, perché è mosso dall'oggetto, il quale può essere conosciuto o direttamente per se stesso, come avviene per i primi princìpi di cui si ha un abito naturale, oppure indirettamente, come avviene per le conclusioni di cui si ha la scienza. Secondo, non perché è mosso adeguatamente dal proprio oggetto, ma per una scelta volontaria, che inclina più verso una parte che verso l'altra. E se ciò viene fatto col dubbio e col timore che sia vero l'opposto, avremo l'opinione; se invece è fatto con la certezza e senza tale timore, avremo la fede. Ora, noi diciamo che sono viste quelle cose che muovono direttamente i sensi o il nostro intelletto alla loro conoscenza. È quindi chiaro che né la fede né l'opinione possono essere di cose evidenti per il senso o per l'intelletto.
Analisi delle obiezioni: 1. Tommaso «altro vide e altro credette. Vide l'uomo, e credendo lo confessò suo Dio, quando disse: "Mio Signore e mio Dio"» [cf. Greg., In Evang. hom. 26].
2. Le verità di fede possono essere considerate da due punti di vista. Primo, in particolare: e così non possono essere insieme oggetto di visione e di fede, come si è dimostrato [nel corpo]. Secondo, in generale, cioè sotto l'aspetto

generico di cose da credere. E in questo senso sono viste da chi crede: infatti costui non le crederebbe se non vedesse che sono da credersi, o per l'evidenza dei segni, o per qualcos'altro di analogo.
3. La luce della fede fa vedere quali siano le cose da credersi. Come infatti gli altri abiti virtuosi fanno sì che un uomo veda ciò che gli conviene secondo tali abiti, così l'abito della fede inclina l'anima umana ad accettare le cose che collimano con la vera fede, e a respingere le altre.
4. L'udito ha per oggetto le parole che esprimono le verità della fede, non le cose stesse che formano l'oggetto della fede. Quindi non è detto che tali cose debbano essere viste.

Articolo 5
I-II, q. 67, a. 3; In 3 Sent., d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2; De Verit., q. 14, a. 9; In Hebr., c. 11, lect. 1
Se le verità di fede possano essere oggetto di scienza
Pare che le verità di fede possano essere oggetto di scienza. Infatti:
1. Le cose che non si sanno sono ignorate, poiché l'opposto della scienza è l'ignoranza. Ma le verità di fede non sono ignorate, anzi, la loro ignoranza è tra i mali dell'incredulità, secondo le parole di S. Paolo [1 Tm 1, 13]: «Agivo per ignoranza nella mia incredulità». Quindi le verità di fede possono essere oggetto di scienza.
2. La scienza viene acquistata mettendo innanzi delle ragioni. Ora, i teologi a sostegno delle verità di fede mettono innanzi delle ragioni. Quindi le verità di fede possono essere oggetto di scienza.
3. Le verità provate dimostrativamente sono oggetto di scienza, poiché la dimostrazione è «un sillogismo che produce la scienza» [Arist., Post. Anal. 1, 2]. Ma certe verità di fede, come ad es. l'esistenza di Dio, la sua unità e simili, sono provate dai filosofi dimostrativamente. Perciò le verità di fede possono essere oggetto di scienza.
4. L'opinione è più lontana dalla scienza di quanto lo sia la fede, essendo quest'ultima tra l'opinione e la scienza. Eppure, secondo il Filosofo [Post. Anal. 1, 33], «l'opinione e la scienza in qualche modo possono avere il medesimo oggetto». Quindi anche la fede e la scienza.
In contrario: S. Gregorio [In Evang. hom. 26] insegna che «le cose che si vedono non danno la fede, ma l'evidenza». Quindi gli oggetti di fede non comportano l'evidenza, mentre ciò di cui si ha scienza la comporta. Quindi in ciò che è oggetto di scienza non vi è posto per la fede.
Dimostrazione: Qualsiasi scienza dipende da alcuni princìpi per sé noti, e quindi evidenti. Quindi tutto ciò che è oggetto di scienza in qualche modo è oggetto di visione. Ora non è possibile, come si è dimostrato [a. prec.], che la stessa cosa sia da un medesimo soggetto creduta e vista. Per cui è anche impossibile che sia oggetto di scienza e di fede.
Tuttavia può capitare che quanto è visto e saputo da uno sia creduto da un altro. Infatti ciò che noi crediamo della Trinità speriamo un giorno di vederlo, secondo le parole dell'Apostolo [1 Cor 13, 12]: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa, ma allora vedremo a faccia a faccia»: e questa visione è già goduta dagli angeli. Perciò essi vedono ciò che noi crediamo. E così può capitare

che una cosa veduta o saputa da un uomo, anche nella vita presente, sia invece creduta da un altro che non l'ha raggiunta con la dimostrazione. Tuttavia quanto comunemente viene proposto alla fede di tutti gli uomini in genere, non è oggetto di scienza. E sono queste le verità che in senso assoluto sono materia di fede. Perciò la fede e la scienza non hanno il medesimo oggetto.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli increduli hanno l'ignoranza delle realtà della fede: poiché non vedono e non conoscono queste realtà in se stesse, e non sanno che esse sono da credersi. Invece in quest'ultimo senso i fedeli ne hanno la conoscenza, non per una specie di dimostrazione, ma poiché, come si è detto [a. prec., ad 3], vedono con la luce della fede che esse sono da credersi.

2. Le ragioni portate dai Santi [Padri] come prove delle verità di fede non sono dimostrative, ma persuasive, in quanto mostrano che non è impossibile quanto la fede propone. Oppure partono dai princìpi di fede, cioè dai testi della Sacra Scrittura, come spiega Dionigi [De div. nom. 2]. E con questi princìpi si può dimostrare una conclusione tra persone credenti allo stesso modo in cui presso tutti si è soliti dimostrare qualcosa partendo dai princìpi noti per natura. Per cui anche la teologia è una scienza, come si è spiegato all'inizio di quest'opera [I, q. 1, a. 2].

3. Certe cose dimostrabili vengono enumerate fra le verità da credersi non perché siano per tutti oggetto di fede, ma perché sono prerequisite alle realtà della fede, ed è necessario che vengano tenute almeno per fede da parte di coloro che non ne hanno la dimostrazione.

4. Come nota il Filosofo nello stesso luogo, su un medesimo argomento persone diverse possono avere opinione e scienza, come si è detto [nel corpo] per la scienza e la fede.

E anche una stessa persona può avere fede e scienza di una medesima cosa, considerata però sotto aspetti diversi. Infatti può accadere che di una stessa cosa uno conosca con certezza un aspetto, e per sola supposizione un altro aspetto. Parimenti, a proposito di Dio, uno può avere la dimostrazione della sua unità e credere alla sua trinità. Invece della stessa cosa sotto il medesimo aspetto non è possibile che un uomo abbia la scienza e nello stesso tempo l'opinione o la fede, sebbene per ragioni diverse. Infatti la scienza di una cosa non è compatibile con l'opinione, poiché la scienza esige che chi conosce veda che l'oggetto conosciuto non può essere diversamente, mentre l'opinione implica l'accettazione di questa possibilità. Se invece si tiene una cosa per fede si deve affermare l'impossibilità che essa sia diversamente, data la certezza della fede; tuttavia una stessa cosa non può essere sotto lo stesso aspetto oggetto di scienza e di fede, poiché ciò che è conosciuto per scienza è visto, mentre ciò che è creduto non è visto, come si è spiegato [nel corpo].

## Articolo 6

In 3 Sent., d. 25, q. 1, a. 1, sol. 1; a. 2, ad 6; In 1 Cor., c. 15, lect. 1

### Se le verità di fede debbano essere distinte in un certo numero di articoli

Pare che le verità di fede non debbano essere distinte in un certo numero

di articoli. Infatti:
1. Siamo tenuti a credere a tutte le verità racchiuse nella Sacra Scrittura. Ma queste non si possono ridurre a un numero determinato. Quindi non ha senso distinguere gli articoli di fede.
2. Una distinzione materiale, potendo essere fatta all'infinito, va ignorata dalla scienza. D'altra parte la ragione formale dell'oggetto della fede, cioè la prima verità, è una e indivisibile, come si è detto [a. 1], per cui le verità di fede non possono essere distinte secondo una ragione formale. Quindi la distinzione materiale delle realtà di fede in articoli deve essere trascurata.
3. Alcuni affermano che l'articolo è «una indivisibile verità su Dio che ci costringe a credere». Ma credere è un atto volontario poiché, secondo S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26], «nessuno crede se non perché vuole». Perciò non è giusto distinguere in articoli le cose da credere.
In contrario: Scrive S. Isidoro [?]: «L'articolo è una percezione della verità divina che ci orienta verso di essa». Ma la nostra percezione della verità divina avviene secondo una certa suddivisione: infatti le cose che in Dio sono unite, nel nostro intelletto sono molteplici. Quindi le verità della fede devono essere distinte in articoli.
Dimostrazione: Pare che il termine articolo sia derivato dal greco. Infatti in greco arthron, reso dal latino articulus, sta a indicare la giuntura di parti distinte. Così nel corpo le particelle fra loro congiunte sono chiamate articolazioni delle membra. Similmente in grammatica presso i greci sono chiamate articoli quelle parti del discorso che sono unite alle altre voci per esprimerne il genere, il numero e il caso. E così pure in retorica si parla di articolazioni a proposito di certe aggregazioni di parti: scrive infatti Cicerone [De invent. 4, 19] che «il parlare è articolato quando le singole parole sono distinte da sospensioni del discorso, in questa maniera, p. es.: Con la prestanza, con la voce, con lo sguardo hai atterrito gli avversari». Perciò si dice che anche le verità della fede cristiana sono distinte in articoli in quanto sono divise in parti che hanno un legame reciproco.
Ora l'oggetto della fede, come si è detto [a. 4], è una verità divina inevidente. Quindi dove abbiamo qualcosa che per una speciale ragione è inevidente, là troviamo un articolo distinto; invece dove più cose sono conosciute per una medesima ragione, là gli articoli non sono distinti. È differente, p. es., la obiezioni che si ha nel capire che Dio ha sofferto e quella che si ha nel capire che, essendo morto, è risuscitato: perciò l'articolo della risurrezione è distinto da quello della passione.
È invece identica la obiezioni riguardante il fatto che ha sofferto, che è morto e che fu sepolto, poiché ammessa la prima cosa è facile ammettere anche le altre. Quindi tutte queste cose appartengono a un unico articolo.
Analisi delle obiezioni: 1. Ci sono delle verità che sono per se stesse oggetto di fede, e ce ne sono invece di quelle che lo sono non per se stesse, ma in ordine ad altre: come anche nelle scienze ci sono nozioni proposte come intese per se stesse, e nozioni che servono a chiarire le altre. Ora, avendo la fede come oggetto principale quanto speriamo di vedere nella patria - poiché, secondo le parole di S. Paolo [Eb 11, 1], «la fede è il fondamento delle cose che si sperano» -, di per sé spettano alla fede le cose che ci indirizzano direttamente

alla vita eterna: cioè le tre Persone divine, l'onnipotenza di Dio, il mistero dell'incarnazione di Cristo e altre cose simili. E in base a queste si dividono gli articoli della fede. Ma dalla Sacra Scrittura vengono proposte alla nostra fede anche altre cose, non come principali, bensì a manifestazione delle precedenti: p. es. che Abramo ebbe due figli [Gen 16, 15; 21, 2; Gal 4, 22], che un morto risuscitò al contatto delle ossa di Eliseo [2 Re 13, 21], e altre cose del genere, che sono riferite nella Sacra Scrittura per illustrare la grandezza di Dio o l'incarnazione di Cristo. E in questo caso non è necessario distinguere gli articoli.

2. La ragione formale dell'oggetto della fede può essere considerato da due punti di vista. Primo, dal lato della cosa creduta. E allora è unica la ragione formale di tutto ciò che si crede, cioè la prima verità. Secondo, dal lato dei credenti. E allora questa ragione è la non evidenza. Ora, è da questo lato che sono distinti gli articoli di fede, come si è spiegato [nel corpo].

3. Questa definizione dell'articolo deriva più dall'etimologia latina del termine che dalla vera etimologia greca. Perciò non ha gran peso. Si può tuttavia rispondere che, sebbene non siamo costretti a credere per una necessità di coazione, siamo però costretti a farlo per la necessità del fine [da raggiungere]: poiché, come scrive l'Apostolo [Eb 11, 6], «chi si accosta a Dio deve credere », e «senza la fede è impossibile piacere a Dio».

## Articolo 7

Infra, q. 2, a. 7; q. 174, a. 6; In 3 Sent., d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1

### Se gli articoli di fede siano cresciuti con l'andare del tempo

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

1. L'Apostolo [Eb 11, 1] insegna che «la fede è il fondamento delle cose che si sperano». Ora, in tutti i tempi le cose da sperare furono sempre le stesse. Quindi furono identiche in tutti i tempi anche le cose da credere.

2. Nelle scienze umane si ha uno sviluppo con l'andare del tempo per la mancanza di conoscenze nei primi cultori di esse, come fa notare Aristotele [Met. 2, 1]. Ora, la dottrina della fede non è stata inventata dagli uomini, ma rivelata da Dio: «infatti è un dono di Dio», come dice S. Paolo [Ef 2, 8]. Poiché dunque in Dio non ci può essere alcun difetto di scienza, Pare che la conoscenza delle verità di fede sia stata perfetta fin da principio, e non sia cresciuta con l'andare del tempo.

3. Le opere della grazia non procedono meno ordinate di quelle della natura. Ora, la natura inizia sempre con le cose perfette, come nota Boezio [De consol. 3, pr. 10]. Quindi anche l'opera della grazia ha avuto inizio con le cose perfette, cosicché i primi che trasmisero la fede la conobbero perfettamente.

4. Come a noi la fede è giunta attraverso gli Apostoli, così nell'antico Testamento era giunta ai posteri attraverso gli antichi Padri, poiché allora fu scritto [Dt 32, 7]: «Interroga tuo padre, e te lo farà sapere». Ora, gli Apostoli furono pienamente istruiti sui misteri [cristiani]: poiché, come dice la Glossa [P. Lomb. e interlin.] su quel testo [Rm 8, 23]: «Noi che possediamo le primizie dello Spirito», «come le possedettero prima nel tempo, così le possedettero

anche più abbondantemente degli altri». Perciò la conoscenza delle verità di fede non crebbe nel corso del tempo.

In contrario: S. Gregorio [In Ez hom. 16] insegna che «secondo lo svolgersi del tempo crebbe la scienza dei santi Patriarchi: e quanto più questi furono vicini alla venuta del Salvatore, tanto più perfettamente compresero i misteri della salvezza».

Dimostrazione: Gli articoli stanno alla dottrina della fede come i princìpi per sé noti stanno alle scienze acquisite dalla ragione umana. Nei quali princìpi si riscontra un certo ordine, inquantoché alcuni sono impliciti in altri: tutti i princìpi, p. es., si riducono a quel primo principio: «Non si può nello stesso tempo affermare e negare», come dimostra il Filosofo [Met. 4, 3].

Parimenti tutti gli articoli sono impliciti in alcune prime verità di fede; tutto cioè si riduce a credere che Dio esiste e che provvede alla salvezza degli uomini, secondo l'insegnamento di S. Paolo [Eb 11, 6]: «Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste, e che ricompensa coloro che lo cercano». Infatti nell'essere divino sono incluse tutte le cose che crediamo esistere eternamente in Dio, e nelle quali consisterà la nostra beatitudine, mentre nella fede nella provvidenza sono inclusi tutti i mezzi di cui Dio si serve nel tempo per la salvezza degli uomini e che preparano alla beatitudine. E allo stesso modo anche fra gli articoli subordinati alcuni sono impliciti in altri: p. es. la fede nella redenzione umana implica l'incarnazione di Cristo, la sua passione e tutte le altre verità connesse.

Perciò si deve concludere che quanto alla sostanza degli articoli di fede non ci fu alcuno sviluppo nel corso dei tempi: poiché i Padri posteriori credettero tutte le verità che erano contenute, sebbene implicitamente, nella fede dei loro antenati. Quanto invece all'esplicitazione il numero degli articoli ebbe un aumento: poiché i Padri posteriori conobbero esplicitamente cose che gli antenati non avevano conosciuto in maniera esplicita. Infatti così Dio parlò a Mosè [Es 6, 2 s.]: «Io sono il Signore! Sono apparso ad Abramo, Isacco e Giacobbe come Dio onnipotente, ma con il mio nome di Signore non mi sono manifestato a loro». E Davide affermava [Sal 118, 100]: «Ho più senno degli anziani». E l'Apostolo [Ef 3, 5] scrive: «Questo mistero non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti».

Analisi delle obiezioni: 1. Le cose da sperare furono sempre le stesse per tutti. Siccome però gli uomini non giunsero a tali speranze che mediante Cristo, più furono lontani da Cristo nel tempo e più furono lontani dal conseguimento di esse. L'Apostolo [Eb 11, 13] infatti ha scritto: «Nella fede morirono tutti costoro, pur non avendo conseguito i beni promessi, ma avendoli solo veduti e salutati da lontano». Ora, più una cosa è vista da lontano e meno è vista distintamente. Quindi coloro che furono più prossimi alla venuta di Cristo conobbero l'oggetto della speranza con maggiore chiarezza.

2. Lo sviluppo del sapere può dipendere da due motivi. Primo, dal fatto che l'insegnante, uno o molti che siano, progredisce nella scienza con l'andare del tempo. E questo è il motivo dello sviluppo nelle scienze umane. Secondo, a causa del discepolo: un maestro infatti che conosce perfettamente una

disciplina non la insegna subito tutta al discepolo, poiché questi non potrebbe capirla, ma lo fa un po' per volta, adattandosi alle sue capacità. Ed è per questo motivo che gli uomini progredirono nella conoscenza della fede nel corso dei tempi. Infatti l'Apostolo [Gal 3, 24 ss.] paragona lo stato dell'antico Testamento all'infanzia.

3. Per la generazione naturale delle cose si richiedono due cause, cioè la causa agente e la materia. Ora, secondo l'ordine della causa agente viene prima per natura ciò che è più perfetto, e così la natura prende inizio dagli esseri più perfetti: poiché gli esseri imperfetti non raggiungono la perfezione se non in forza di quelli perfetti preesistenti. Invece secondo l'ordine della causa materiale vengono prima le cose più imperfette, e qui la natura procede dalle cose imperfette a quelle perfette. Ora, nella rivelazione della fede la causa agente è Dio, che dall'eternità ha una scienza perfetta; l'uomo invece è come la materia che riceve l'influsso di Dio. E così presso gli uomini era necessario che la conoscenza della fede procedesse da uno stato imperfetto a quello perfetto. Sebbene dunque tra gli uomini alcuni si siano trovati nella condizione di cause agenti, in quanto maestri della fede, tuttavia «la manifestazione dello Spirito fu loro concessa per l'utilità comune», come dice S. Paolo [1 Cor 12, 7]. Quindi agli antichi Padri maggiormente iniziati fu concessa tanta conoscenza della fede quanta al loro tempo doveva essere trasmessa al popolo, o in modo esplicito o in modo figurale.

4. L'ultima perfezione della grazia fu portata da Cristo: infatti il suo tempo è chiamato da S. Paolo [Gal 4, 4] «la pienezza dei tempi». Perciò quelli che furono più vicini a Cristo, cioè S. Giovanni Battista prima e gli Apostoli poi, conobbero maggiormente i misteri della fede. Del resto ciò si riscontra anche nella vita umana, dove la perfezione si ha nella giovinezza, e un uomo ha uno stato tanto più perfetto, sia prima che dopo, quanto più si avvicina alla giovinezza.

## Articolo 8

In 3 Sent., d. 25, q. 1, a. 2; Comp. Theol., c. 246; De art. fidei; Expos. I Decr., c. 2

### Se gli articoli di fede siano convenientemente enumerati

Pare che gli articoli di fede non siano convenientemente enumerati.

Infatti:

1. Le cose che possono essere conosciute per dimostrazione scientifica non appartengono alla fede in modo da essere per tutti verità da credersi, come sopra [a. 5, ad 3] si è detto. Ora, che esiste un unico Dio può essere dimostrato scientificamente: così infatti fece Aristotele nella Metafisica [12, 10], e anche molti altri filosofi portarono delle prove al riguardo. Quindi non si deve considerare articolo di fede l'esistenza di un unico Dio.

2. La fede, come ci obbliga a credere che Dio è onnipotente, così ci impone anche di credere che è onniscente e che provvede a tutti gli esseri; e ci furono errori contro l'una e contro l'altra verità. Perciò fra gli articoli di fede si dovevano ricordare anche la sapienza e la provvidenza divina, allo stesso modo dell'onnipotenza.

3. È un'identica cosa conoscere il Padre e il Figlio, come afferma il Signore

nel Vangelo [Gv 14, 9]: «Chi ha visto me, ha visto il Padre». Quindi un unico articolo doveva abbracciare il Padre e il Figlio, e per la stessa ragione anche lo Spirito Santo.
4. Il Padre non è da meno del Figlio e dello Spirito Santo. Ma per lo Spirito Santo sono enumerati diversi articoli, e così pure per il Figlio. Quindi dovevano esserci più articoli anche per la persona del Padre.
5. Come viene appropriato qualcosa al Padre e allo Spirito Santo, così bisogna appropriare qualcosa alla persona del Figlio relativamente alla sua divinità. Ora, negli articoli [del simbolo] troviamo ricordata l'opera della creazione, appropriata al Padre, e l'opera della rivelazione «fatta ai profeti», appropriata allo Spirito Santo. Quindi negli articoli di fede si doveva appropriare qualcosa anche al Figlio, secondo la sua divinità.
6. Il sacramento dell'Eucaristia presenta una obiezioni particolare superiore a quella di molti altri articoli. Perciò esso meritava un articolo a parte. Quindi non Pare che gli articoli siano adeguatamente enumerati.
In contrario: Sta l'autorità della Chiesa che li enumera così.
Dimostrazione: Abbiamo già detto [a. 6, ad 1] che alla fede appartengono essenzialmente quelle cose della cui visione godremo nella vita eterna, e quelle che ci conducono a tale visione. Ora, due sono le cose che ci sono proposte da vedere: il mistero della divinità, la cui visione ci rende beati, e il mistero dell'umanità di Cristo, mediante il quale «possiamo accedere alla gloria dei figli di Dio» [Rm 5, 2]. Perciò sta scritto [Gv 17, 3]: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo». Quindi la prima divisione delle verità di fede è questa: che una parte di esse riguarda la grandezza di Dio e una parte il mistero dell'umanità di Cristo, che al dire di S. Paolo [1 Tm 3, 16] è «il mistero della pietà».
Ora, a proposito della grandezza di Dio vengono proposte alla nostra fede tre cose. Primo, l'unità di Dio, di cui si occupa il primo articolo. Secondo, la trinità delle Persone: e abbiamo così tre articoli, uno per ogni persona. Terzo, le opere proprie della divinità. La prima delle quali riguarda l'esistenza della natura: e così viene proposto l'articolo della creazione. La seconda riguarda l'esistenza della grazia: e così ci vengono proposte sotto un unico articolo tutte le opere riguardanti la santificazione umana. La terza riguarda l'esistenza della gloria: e così viene posto un altro articolo che riguarda la risurrezione e la vita eterna. Abbiamo così sette articoli riguardanti la divinità.
Similmente, anche a proposito dell'umanità di Cristo sono proposti sette articoli. Il primo riguarda l'incarnazione, ossia la concezione di Cristo; il secondo la sua nascita dalla Vergine; il terzo la sua passione, morte e sepoltura; il quarto la discesa agli inferi; il quinto la risurrezione; il sesto l'ascensione; il settimo il suo ritorno per il giudizio [finale]. E così in tutto sono quattordici [articoli].
Alcuni però distinguono dodici articoli di fede: sei per la divinità e sei per l'umanità [del Redentore]. Essi infatti riducono a uno solo i tre articoli riguardanti le Persone: poiché la conoscenza delle tre Persone è identica. Distinguono invece in due articoli l'opera della glorificazione: uno riguardante la risurrezione della carne e l'altro la gloria dell'anima; e al contrario riducono a uno solo gli articoli dell'incarnazione e della nascita.

Analisi delle obiezioni: 1. Con la fede noi apprendiamo su Dio molte cose che i filosofi non furono in grado di investigare con la ragione naturale: p. es. che egli è provvidente e onnipotente, e che lui solo deve essere adorato. Cose tutte racchiuse nell'articolo riguardante l'unità di Dio.
2. Il nome stesso di Dio implica l'idea di provvidenza, come si è visto nella Prima Parte [q. 13, a. 8]. Inoltre la potenza, negli esseri dotati di intelletto, non opera che seguendo la volontà e la conoscenza. Perciò l'onnipotenza di Dio include in qualche modo la scienza e la provvidenza di tutte le cose: egli infatti non potrebbe compiere nel mondo tutto ciò che vuole se non conoscesse le cose e non ne avesse provvidenza.
3. Unica è la conoscenza del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo quanto all'unità dell'essenza, che rientra nel primo articolo. Quanto invece alla distinzione delle Persone, che dipende dalle relazioni di origine, troviamo che nella conoscenza del Padre è inclusa in qualche modo la conoscenza del Figlio: poiché Dio non sarebbe Padre se non avesse un Figlio; e il loro nesso è lo Spirito Santo. E da questo lato hanno un giusto motivo quelli che enumerano un unico articolo per le tre Persone divine. Siccome però riguardo alle singole Persone vanno tenute presenti alcune cose su cui è possibile ingannarsi, si possono distinguere tre articoli a proposito di esse. Ario infatti credeva che il Padre fosse onnipotente ed eterno, ma non credeva che il Figlio fosse coequale e consustanziale al Padre: era quindi necessario un articolo sulla persona del Figlio, per determinare questo punto.
E per la stessa ragione fu necessario stabilire contro Macedonio un terzo articolo sulla persona dello Spirito Santo.
Parimenti l'incarnazione e la nascita di Cristo, come pure la risurrezione e la vita eterna, sotto un certo aspetto possono essere racchiuse in un solo articolo, in quanto ordinate a uno scopo unico, e sotto un altro aspetto possono venire distinte, in quanto aventi ciascuna obiezioni particolari.
4. Al Figlio e allo Spirito Santo spetta di essere inviati per santificare le creature, opera questa nella quale troviamo molte cose da credere. E così sono più gli articoli riguardanti le persone del Figlio e dello Spirito Santo che non quelli riguardanti il Padre, il quale non viene mai inviato, come si è detto nella Prima Parte [q. 43, a. 4].
5. La santificazione delle creature con la grazia e la loro sublimazione con la gloria avvengono sia mediante il dono della carità, che è appropriato allo Spirito Santo, sia mediante il dono della sapienza, che è appropriato al Figlio. Perciò queste due opere appartengono per appropriazione sia al Figlio che allo Spirito Santo, sotto aspetti diversi.
6. Nel sacramento dell'Eucaristia si possono considerare due aspetti. Primo, che è un sacramento: e questo è un aspetto comune a tutti gli altri effetti della grazia santificante. Secondo, che vi è contenuto miracolosamente il corpo di Cristo: e allora esso è incluso nell'onnipotenza come tutti gli altri miracoli, che ad essa appunto sono attribuiti.

## Articolo 9

In 3 Sent., d. 25, q. 1, a. 1, sol. 3

## Se vi siano degli inconvenienti nel porre gli articoli di fede in un simbolo

Pare che vi siano degli inconvenienti nel porre gli articoli di fede in un simbolo. Infatti:

1. La Sacra Scrittura è una regola di fede a cui non è lecito aggiungere o togliere qualcosa, poiché sta scritto [Dt 4, 2]: «Non aggiungerete nulla a ciò che io vi comando e non ne toglierete nulla». Perciò è illecita la compilazione di simboli come regole di fede, dopo la pubblicazione della Sacra Scrittura.

2. Come dice l'Apostolo [Ef 4, 5], «una sola è la fede». Ma un simbolo è una professione di fede. Quindi non si giustifica la pluralità dei simboli.

3. La professione di fede contenuta nel simbolo conviene a tutti i fedeli. Ora, non tutti i fedeli possono dire di credere «in Dio», ma solo quelli che hanno la fede formata [dalla carità]. Quindi non è giusta quella formula del simbolo: «Credo in un solo Dio».

4. La discesa agli inferi è uno degli articoli di fede, come si è visto [a. prec.]. Ma nel simbolo dei Padri [niceno-costantinopolitano] non se ne parla. Quindi questo simbolo è insufficiente.

5. S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 29], commentando quel passo evangelico [Gv 14, 1]: «Credete in Dio e credete anche in me», spiega che noi, pur credendo «a Pietro» o «a Paolo», diciamo di non credere che «in Dio». Ora, essendo la Chiesa Cattolica qualcosa di creato, non Pare giusto che si dica: «Credo nella Chiesa una, santa, cattolica e apostolica».

6. Il simbolo viene dato come regola della fede. Ma una regola di fede deve essere proposta a tutti pubblicamente. Perciò tutti i simboli dovrebbero essere cantati nella messa, come il simbolo dei Padri [niceni]. Quindi non è giusta la pubblicazione degli articoli di fede fatta nel simbolo.

In contrario: La Chiesa universale non può sbagliare, essendo guidata dallo Spirito Santo, che è lo Spirito di verità. Così infatti suona la promessa del Signore [Gv 16, 13]: «Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera». Ma i simboli sono pubblicati dall'autorità della Chiesa universale. Quindi in essi non ci sono incongruenze.

Dimostrazione: Come insegna l'Apostolo [Eb 11, 6], «chi si accosta a Dio deve credere». Ma uno non può credere se non gli viene proposta la verità da credere. Fu quindi necessario raccogliere in un compendio le verità di fede per proporle più facilmente a tutti, e perché nessuno si allontanasse dalla verità della fede per ignoranza. E questo compendio di sentenze della fede ha dato origine al termine simbolo.

Analisi delle obiezioni: 1. Le verità della fede sono contenute nella Sacra Scrittura in maniera diffusa, varia e in certi casi oscura: cosicché per estrarre le verità di fede dalla Scrittura si richiede un lungo studio ed esercizio, il che non è alla portata di tutti coloro che hanno il dovere di conoscere queste verità, poiché molti di essi, occupati in altre cose, non possono attendere allo studio. Da qui dunque la necessità di raccogliere dai testi della Sacra Scrittura un chiaro compendio, da proporre alla fede di tutti. Esso però non è un'aggiunta che si fa alla Sacra Scrittura, ma ne è piuttosto un estratto.

2. In tutti i simboli viene insegnata la medesima verità di fede. Tuttavia è

necessario istruire il popolo più accuratamente su questa verità quando insorgono degli errori, perché la fede dei semplici non venga pervertita dagli eretici.
E fu questa la causa che costrinse a redigere simboli diversi. Essi però differiscono tra loro solo per il fatto che le cose implicite nell'uno sono spiegate nell'altro con maggiore chiarezza, secondo quanto esigevano gli attacchi degli eretici.
3. La professione di fede è presentata nel simbolo a nome di tutta la Chiesa, che deve alla fede la sua unità. Ma la fede della Chiesa è una fede formata [dalla carità]: tale infatti è la fede di coloro che appartengono alla Chiesa per numero e per merito. E così nel simbolo viene presentata una professione di fede adatta alla fede formata, in modo che anche i fedeli eventualmente privi della fede formata cerchino di raggiungerla.
4. Presso gli eretici non era sorto alcun errore a proposito della discesa agli inferi, per cui non fu necessario aggiungere una spiegazione in proposito. E così essa non viene ricordata nel simbolo dei Padri [niceni], ma si suppone la sua determinazione nel simbolo degli Apostoli. Infatti un simbolo successivo non abolisce il precedente, bensì lo spiega, come si è detto [ad 2].
5. Se si dice «nella santa Chiesa cattolica», ciò va inteso nel senso che la nostra fede si riferisce allo Spirito Santo il quale santifica la Chiesa, cioè in questo senso: «Credo nello Spirito Santo che santifica la Chiesa». Però, secondo l'uso più comune, è meglio non mettere la preposizione in, e dire semplicemente: «la santa Chiesa cattolica», come fa anche S. Leone Papa [cf. Rufino, Comm. in Symb. Apost.].
6. Il simbolo niceno è una spiegazione di quello apostolico, e inoltre fu compilato quando la fede era già divulgata e la Chiesa era in pace: per questo esso viene cantato pubblicamente nella messa. Invece il simbolo apostolico, compilato in tempo di persecuzione, quando la fede non era ancora divulgata, viene recitato in silenzio a Prima e a Compieta, quasi contro le tenebre degli errori passati e futuri.

## Articolo 10

Infra, q. 11, a. 2, ad 3; De Pot., q. 10, a. 4, ad 13

### Se spetti al Sommo Pontefice stabilire il simbolo della fede

Pare che non spetti al Sommo Pontefice stabilire il simbolo della fede.
Infatti:
1. Una nuova edizione del simbolo è necessaria, come si è detto [a. prec., ad 2], per spiegare gli articoli della fede. Ma la spiegazione degli articoli di fede nel corso del tempo avveniva nell'antico Testamento perché le verità di fede, stando alle spiegazioni precedenti [a. 7], venivano manifestate sempre meglio all'approssimarsi della venuta di Cristo. Essendo dunque cessato con la nuova Legge questo motivo, non c'è ragione di spiegare sempre meglio gli articoli della fede. Perciò non spetta all'autorità del Sommo Pontefice ordinare un nuovo simbolo.
2. Ciò che la Chiesa universale proibisce sotto pena di scomunica non rientra nelle facoltà di alcun uomo. Ora, nuove redazioni del simbolo sono proibite sotto pena di scomunica dalla Chiesa universale. Si legge infatti negli atti del

concilio di Efeso [2, 6] che «dopo la lettura del simbolo niceno il sacro concilio decretò che a nessuno fosse lecito proferire, scrivere, o comporre un altro simbolo di fede oltre a quello definito dai santi padri radunati a Nicea con lo Spirito Santo», e si aggiunge la pena della scomunica. E la stessa cosa viene ripetuta negli atti del concilio di Calcedonia [2, 5]. Pare dunque che non spetti all'autorità del Sommo Pontefice fare una nuova redazione del simbolo.

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

In contrario: La compilazione del simbolo fu fatta in un concilio ecumenico. Ma un tale concilio può essere radunato soltanto per autorità del Sommo Pontefice, come dice il Decreto [di Graz. 1, 17, 4]. Quindi la compilazione del simbolo spetta all'autorità del Sommo Pontefice.

Dimostrazione: Abbiamo già notato [a. 9, ad 2] che una nuova redazione del simbolo è necessaria per combattere gli errori che insorgono. Quindi la promulgazione di un simbolo spetta all'autorità di colui che ha il potere di stabilire con sentenza definitiva le verità della fede, in modo che da tutti siano tenute con fede incrollabile. Ora, ciò spetta all'autorità del Sommo Pontefice, «al quale vanno devolute le questioni più gravi e più difficili della Chiesa», come dice il Decreto [di Graz. 1, 17, 5]. Per cui anche il Signore [Lc 22, 32] disse a Pietro, che aveva costituito Sommo Pontefice: «Io ho pregato per te che non venga meno la tua fede; e tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli». E la ragione di ciò sta nel fatto che la Chiesa deve avere un'unica fede, secondo l'ammonimento di S. Paolo [1 Cor 1, 10]: «Siate tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi». Ma ciò non può essere assicurato se, quando sorge una ARGOMENTO di fede, essa non viene determinata da chi presiede a tutta la Chiesa, in modo che la sua sentenza sia tenuta dalla Chiesa intera con fermo assenso. E così spetta alla sola autorità del Sommo Pontefice la promulgazione di un nuovo simbolo; come del resto anche ogni altra cosa che interessa tutta la Chiesa, quale ad es. la convocazione di un sinodo generale e altre decisioni del genere.

Analisi delle obiezioni: 1. Nell'insegnamento di Cristo e degli Apostoli le verità di fede sono spiegate a sufficienza. Siccome però gli uomini perversi, secondo l'espressione di S. Pietro [2 Pt 3, 16], «travisano per loro propria rovina » l'insegnamento apostolico e le altre Scritture, è necessario che nel corso del tempo ci sia un'esposizione della fede contro gli errori che insorgono.

2. Le proibizioni e le decisioni di un concilio riguardano [soltanto] le persone private, che non hanno il compito di determinare le verità di fede. Infatti tali decisioni di un concilio ecumenico non tolgono il potere al concilio ecumenico successivo di fare una nuova redazione del simbolo, la quale non conterrà mai una fede diversa, ma la stessa in termini più chiari. In tutti i concili infatti si osservò questa prassi: che il concilio successivo chiariva quanto aveva determinato il concilio precedente, sotto la spinta di una nuova eresia. Si tratta quindi di un compito del Sommo Pontefice, alla cui autorità spetta di convocare

i concili e confermarne le decisioni.
3. S. Atanasio redasse un'esposizione della fede non a modo di simbolo, ma piuttosto a modo di trattato: il che appare evidente anche dal suo modo di esprimersi. Ma poiché la sua esposizione conteneva in breve tutte le verità da credersi, l'autorità del Sommo Pontefice fece sì che fosse accettata come regola di fede.

Quaestio 2
Prooemium

[38838] IIª-IIae q. 2 pr. Deinde considerandum est de actu fidei. Et primo, de actu interiori; secundo, de actu exteriori. Circa primum quaeruntur decem. Primo, quid sit credere, quod est actus interior fidei. Secundo, quot modis dicatur. Tertio, utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem. Quarto, utrum credere ea ad quae ratio naturalis pervenire potest sit necessarium. Quinto, utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite. Sexto, utrum ad credendum explicite omnes aequaliter teneantur. Septimo, utrum habere explicitam fidem de Christo semper sit necessarium ad salutem. Octavo, utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis. Nono, utrum actus fidei sit meritorius. Decimo, utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

ARGOMENTO 2
L'ATTO INTERNO DELLA FEDE
Veniamo ora a trattare dell'atto della fede, prima di quello interno e poi di quello esterno [q. 3].
Sul primo argomento si pongono dieci quesiti: 1. Che cosa significa credere, che è l'atto interno della fede; 2. In quanti modi venga detto; 3. Se sia necessario per la salvezza credere qualcosa al di sopra della ragione naturale;
4. Se sia necessario credere cose che la ragione naturale può raggiungere;
5. Se sia indispensabile per la salvezza credere alcune cose in maniera esplicita;
6. Se tutti siano ugualmente tenuti a credere in maniera esplicita; 7. Se sia stato sempre necessario per la salvezza avere la fede esplicita in Cristo;
8. Se sia indispensabile credere esplicitamente nella Trinità; 9. Se l'atto della fede sia meritorio; 10. Se le ragioni umane diminuiscano il merito della fede.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1; De Verit., q. 14, a. 1; In Hebr., c. 11, lect. 1
Se credere sia «cogitare con assenso»
Pare che credere non sia «cogitare con assenso». Infatti:
1. La cogitazione implica l'idea di una ricerca: poiché cogitare si dice che derivi da «coagitare». Ora, il Damasceno [De fide orth. 4, 11] afferma che «la fede è un consenso privo di ricerca». Quindi il cogitare è incompatibile con l'atto di fede.
2. La fede risiede nella ragione, come vedremo [q. 4, a. 2]. Ma il cogitare è un atto della cogitativa la quale, come si è visto nella Prima Parte [q. 78, a. 4], è una facoltà di ordine sensitivo. Quindi la cogitazione non appartiene alla fede.

3. Credere è un atto dell'intelletto, poiché il suo oggetto è la verità. L'assenso invece non è un atto dell'intelletto, ma della volontà, come anche il consenso, secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 1, a. 4; I-II, q. 15, a. 1]. Perciò credere non è cogitare con assenso.

In contrario: S. Agostino [De praed. sanct. 2] ha così definito l'atto del credere.
Dimostrazione: Cogitare può essere preso in tre diversi significati. Primo, nel senso generico di una qualsiasi considerazione attuale dell'intelletto, come in quel testo di S. Agostino [De Trin. 14, 7]: «Chiamo qui intelligenza quella mediante cui possiamo intendere cogitando». Secondo, in un senso più preciso il cogitare indica una considerazione dell'intelletto accompagnata da una ricerca, o discussione, prima che si giunga alla perfetta intellezione mediante la certezza dell'evidenza. E in questo senso S. Agostino [De Trin. 15, 16] afferma che «il Figlio di Dio non è chiamato cogitazione, ma Parola di Dio. Poiché la nostra stessa cogitazione, una volta che ha raggiunto l'oggetto della conoscenza ed è informata da esso, costituisce la nostra parola vera. E così la Parola, o Verbo, di Dio deve essere intesa senza cogitazione, non avendo nulla di formabile che possa essere informe». E in questo senso la cogitazione, propriamente, è un moto dell'animo che delibera, non ancora illuminato dalla piena visione della verità. Siccome però tale moto dell'animo può essere relativo sia ai concetti universali, che appartengono alla facoltà intellettiva, sia ai dati particolari, che riguardano le facoltà di ordine sensitivo, così cogitare indica in un secondo senso l'atto deliberativo dell'intelletto, mentre in un terzo senso sta a indicare l'atto della cogitativa.
Se quindi si prende il termine «cogitare» in senso generico, cioè nel primo significato, l'espressione «cogitare con assenso» non dice tutto ciò che implica il credere. Infatti in tale senso anche chi considera le cose di cui ha la scienza, o la nozione, cogita con assenso. Se invece lo si prende nel secondo senso, allora nel cogitare è implicita tutta la nozione dell'atto del credere. Infatti fra gli atti intellettivi alcuni hanno un fermo assenso senza tale cogitazione, come quando uno considera ciò che ha imparato o che intuisce: poiché questa considerazione è già pienamente formata. Altri invece presentano una cogitazione informe, senza un fermo assenso: o perché non inclinano verso nessuna delle due parti [in discussione], come avviene in chi dubita, oppure perché inclinano più verso una parte ma poggiando su indizi malsicuri, come fa chi sospetta, oppure ancora perché decidono per una parte ma col timore che sia vero il contrario, come avviene in chi ha un'opinione. Invece l'atto del credere ha un'adesione ferma a una data cosa, e da questo lato chi crede è nelle condizioni di chi conosce per scienza o per intuizione; tuttavia la sua conoscenza non si compie mediante una percezione evidente: e da questo lato chi crede è nelle condizioni di chi dubita, di chi sospetta e di chi ha un'opinione. E sotto questo aspetto è proprio del credente il cogitare con assenso: ed è così che l'atto del credere si distingue da tutti gli atti intellettivi che hanno per oggetto il vero o il falso.
Analisi delle obiezioni: 1. La fede è incompatibile con la ricerca della ragione

naturale che dimostra quanto è creduto, tuttavia ammette una certa ricerca di ciò che può indurre l'uomo a credere: p. es. del fatto che si tratta di cose rivelate da Dio e confermate dai miracoli.
2. Cogitare qui non viene preso come atto della cogitativa, ma come atto dell'intelletto, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
3. L'intelletto di chi crede viene determinato a una data cosa non dalla ragione, ma dalla volontà. Quindi l'assenso è qui preso come un atto dell'intelletto in quanto determinato dalla volontà.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 23, q. 2, a. 2, sol. 2; De Verit., q. 14, a. 7, ad 7; In Ioan., c. 6, lect. 3; In Rom., c. 4, lect. 1
Se sia giusto distinguere nell'atto di fede il «credere a Dio», il «credere Dio» e il «credere in Dio»
Pare che non sia giusto distinguere nell'atto di fede il «credere a Dio», il «credere Dio» e il «credere in Dio». Infatti:
1. Unico è l'atto di un unico abito. Ma la fede è un unico abito, essendo un'unica virtù. Quindi non è giusto distinguere in essa più atti.
2. Ciò che è comune a ogni atto di fede non va considerato come un particolare atto di fede. Ma credere a Dio è un atto che si riscontra in qualsiasi atto di fede: poiché la fede si basa sulla prima verità. Perciò non è giusto distinguerlo da certi altri atti di fede.
3. Non si può considerare come un atto di fede ciò che conviene anche agli infedeli. Ora, anche gli infedeli credono Dio come esistente. Quindi questo fatto non va considerato come un atto di fede.
4. Portarsi verso il fine spetta alla volontà, che ha per oggetto il bene e il fine. Ora, credere non è un atto della volontà, ma dell'intelletto. Quindi non si deve ammettere nella fede una differenza che consista nel credere «in Dio», il che implica un moto verso il fine.
In contrario: S. Agostino [Serm. 51, 2; In Ioh. ev. tract. 29] ammette questa distinzione.
Dimostrazione: L'atto di qualsiasi abito o di qualsiasi potenza va considerato in base al rapporto dell'abito o della potenza col proprio oggetto. Ora, tre sono gli aspetti sotto cui possiamo considerare l'oggetto della fede. Esso infatti può essere considerato sia in rapporto all'intelletto che in rapporto alla volontà, poiché credere, come si è detto sopra [a. prec., ad 3], spetta all'intelletto sotto la mozione della volontà che lo spinge ad assentire. Se dunque lo si considera in rapporto all'intelletto, allora nell'oggetto della fede possiamo distinguere due cose, secondo le spiegazioni date [q. 1, a. 1]. La prima è l'oggetto materiale della fede. E da questo lato si considera come atto di fede «credere Dio»: poiché, come sopra [ib.] si è detto, nulla viene proposto alla nostra fede se non in quanto appartiene a Dio. - La seconda invece è la ragione formale dell'oggetto, la quale costituisce come il motivo per cui si assente a una data verità di fede. E da questo lato si considera come atto di fede «credere a Dio»: poiché, come sopra [ib.] si è detto, l'oggetto formale della fede è la prima verità, alla quale l'uomo deve aderire per accettare in forza di essa le cose da credere.
- Se infine si considera l'oggetto della fede sotto un terzo aspetto, cioè in quanto dipende dall'intelletto sotto la mozione della volontà, allora si ha come atto di fede il «credere in Dio»: poiché la verità prima, considerata quale fine, si riferisce alla volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Con queste tre cose non vengono indicati tre

diversi atti di fede, ma un identico atto nei suoi diversi rapporti con l'oggetto della fede.
2. È evidente così la risposta alla seconda obiezioni.
3. Credere Dio non spetta agli infedeli in quanto è un atto di fede. Essi infatti non credono che Dio esista nelle condizioni determinate dalla fede. Quindi neppure credono veramente Dio: poiché, come dice il Filosofo [Met. 9, 10], le realtà semplici o sono conosciute totalmente, o non sono conosciute affatto.
4. La volontà muove l'intelletto e le altre potenze dell'anima verso il fine, come si è detto sopra [I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1]. E in questo senso viene enumerato fra gli atti di fede il «credere in Dio».

Articolo 3
In 3 Sent., d. 24, q. 1, a. 3, sol. 1; C. G., I, c. 5; III, cc. 118, 152; De Verit., q. 14, a. 10; Expos. in Symb.; In De Trin., q. 3, a. 1
Se sia necessario per la salvezza credere qualcosa al di sopra della ragione naturale
Pare che per salvarsi non sia necessario credere. Infatti:
1. Per la perfezione e la salvezza di qualsiasi essere Pare che possa bastare quanto ad esso si addice secondo la sua natura. Ma le realtà della fede sorpassano la ragione naturale dell'uomo, essendo inevidenti, come si è visto [q. 1, a. 4]. Quindi credere non è necessario alla salvezza.
2. Per un uomo è pericoloso approvare cose di cui non può giudicare se sono vere o false. Infatti nella Scrittura [Gb 12, 11] si legge: «L'orecchio non distingue forse le parole?». Ora, l'uomo non può giudicare le cose di fede: poiché non può risolverle alla luce del primi princìpi, di cui ci serviamo per giudicare di tutto. Quindi è pericoloso prestare fede a tali cose. E così non è necessario credere per salvarsi.
3. La salvezza dell'uomo è in Dio, secondo le parole del Salmo [36, 39]: «La salvezza dei giusti viene dal Signore». Però, come scrive S. Paolo [Rm 1, 20], «le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità». Ora, le cose che vengono contemplate con l'intelletto non sono credute. Quindi non è indispensabile per la salvezza che l'uomo creda qualcosa.
In contrario: Sta scritto [Eb 11, 6]: «Senza la fede è impossibile essergli graditi».
Dimostrazione: In tutti gli esseri ordinati si riscontra che alla perfezione di una natura inferiore concorrono due cose: la prima conforme al suo moto proprio, la seconda conforme al moto di un essere superiore. L'acqua, p. es., secondo il suo moto proprio tende verso il centro, mentre secondo il moto della luna tende a scostarsi dal centro secondo il flusso e il riflusso. Parimenti le sfere dei pianeti in forza del loro moto proprio si muovono da occidente a oriente, mentre in forza del moto della prima sfera si muovono da oriente a occidente. Ora, le sole creature razionali hanno un ordine immediato a Dio. Poiché le altre creature non raggiungono qualcosa di universale, ma solo realtà particolari, partecipando la bontà di Dio o soltanto nell'essere, come le creature inanimate, oppure nel vivere e nel conoscere, ma limitato ai

singolari soltanto, come le piante e gli animali. Invece la creatura razionale, conoscendo la ragione universale di ente e di bene, ha un ordine immediato al principio universale dell'essere.
Quindi la perfezione della creatura razionale non consiste soltanto in ciò che le compete secondo la sua natura, ma anche in ciò che le viene concesso grazie a una partecipazione soprannaturale della bontà divina. Per questo sopra [I, q. 12, a. 1; I-II, q. 3, a. 8] si è detto che l'ultima beatitudine dell'uomo consiste in una certa visione soprannaturale di Dio. Visione alla quale l'uomo non può arrivare se non come discepolo sotto il magistero di Dio, secondo le parole evangeliche [Gv 6, 45]: «Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me». Ora, l'uomo non diviene partecipe di questo insegnamento in un istante, bensì progressivamente, secondo la sua stessa natura.
Ma qualsiasi discepolo in tali condizioni è tenuto a credere, per giungere alla conoscenza perfetta. Come anche il Filosofo [De sophist. elench. 1, 2] insegna che «chi vuole apprendere deve credere». Affinché dunque l'uomo raggiunga la visione perfetta della beatitudine si richiede che prima creda a Dio, come fa un discepolo col suo maestro.
Analisi delle obiezioni: 1. L'essere umano dipende da una natura superiore: perciò alla sua perfezione non basta la conoscenza naturale, ma si richiede una conoscenza soprannaturale, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
2. Come l'uomo aderisce ai primi princìpi mediante la luce naturale dell'intelletto, così l'uomo virtuoso formula, mediante l'abito della virtù, un retto giudizio sulle cose che ad essa si riferiscono. E in questo modo l'uomo aderisce anche alle verità di fede, e non agli errori contrari, mediante la luce della fede infusagli da Dio. Perciò, come dice S. Paolo [Rm 8, 1], «non c'è più nessun» pericolo o «condanna per quelli che sono in Cristo Gesù», da lui illuminati con la fede.
3. La fede percepisce le perfezioni invisibili di Dio in un modo più alto, e da un maggior numero di punti di vista, di quanto non possa fare la ragione naturale partendo dalle creature. Perciò nella Scrittura [Sir 3, 23] si legge: «Ti è stato mostrato più di quanto comprende un'intelligenza umana».

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 24, q. 1, a. 3, sol. 1; C. G., I, c. 4; De Verit., q. 14, a. 10; In De Trin., q. 3, a. 1

### Se sia necessario credere anche le verità che si possono dimostrare con la ragione naturale

Pare che non sia necessario credere le verità che si possono dimostrare con la ragione naturale. Infatti:
1. Nelle opere di Dio non si trova nulla di superfluo, meno ancora che nelle opere della natura. Ora, quando un effetto può essere ottenuto con un dato mezzo, è superfluo aggiungerne un altro. Quindi sarebbe superfluo ricevere per fede le verità che si possono conoscere con la ragione naturale.
2. È necessario credere le verità di fede. Ma sopra [q. 1, a. 5] abbiamo visto che una stessa cosa non può essere oggetto di scienza e di fede. Siccome dunque la scienza si estende a tutte le cose conoscibili con la ragione naturale, Pare che non sia necessario credere cose che sono dimostrabili con la

ragione naturale.
3. Tutti gli oggetti della scienza Pareno essere della stessa natura. Se quindi alcuni di essi vengono presentati come di fede, per lo stesso motivo dovranno essere creduti, il che è falso. Quindi non è necessario accettare per fede quanto è conoscibile con la ragione naturale.
In contrario: È indispensabile credere che Dio è unico e immateriale; eppure queste sono verità che i filosofi dimostrano con la ragione naturale.
Dimostrazione: Era necessario che l'uomo accettasse per fede non soltanto le verità divine che superano la ragione, ma anche quelle che sono conoscibili con la ragione naturale. E ciò per tre motivi. – Primo, perché l'uomo possa raggiungere più rapidamente la conoscenza delle verità divine. Infatti la scienza che ha il compito di dimostrare che Dio esiste, e altre tesi riguardanti Dio, è l'ultima in ordine didattico, presupponendo molte altre scienze. E così l'uomo non raggiungerebbe la conoscenza di Dio se non dopo molti anni di vita. – Secondo, perché la conoscenza di Dio sia più diffusa. Infatti molti non possono progredire nello studio o per la scarsità dell'ingegno, o per le altre occupazioni e necessità della vita temporale, oppure per la svogliatezza nell'apprendere. Ora, costoro verrebbero del tutto privati della conoscenza di
Dio se le verità divine non venissero loro proposte per fede. – Terzo, a motivo della certezza. Infatti la ragione umana è molto manchevole nelle cose divine: e ne abbiamo un indizio nel fatto che i filosofi che indagarono le realtà umane con l'investigazione naturale commisero molti errori e non si trovarono d'accordo fra di loro. Affinché dunque la conoscenza di Dio fosse indubitata e certa presso gli uomini, era necessario che le cose divine venissero loro proposte per fede, cioè date come rivelazione di Dio, il quale non può ingannare.
Analisi delle obiezioni: 1. L'investigazione naturale non basta ad assicurare al genere umano la conoscenza delle verità divine, neppure in ciò che la ragione è in grado di dimostrare. Perciò non è superfluo che queste siano proposte come verità di fede.
2. Un'identica verità non può essere oggetto di fede e di scienza nel medesimo individuo. Però, come si è detto sopra [l. cit. nell'ob.], ciò che per uno è oggetto di scienza, per un altro può essere oggetto di fede.
3. Le verità scientifiche concordano tutte nell'essere oggetto di scienza, ma non tutte concordano nell'ordinare ugualmente alla beatitudine. Perciò non tutte sono ugualmente proponibili come verità di fede.

Articolo 5
In 1 Sent., d. 33, q. 1, a. 5; In 3 Sent., d. 5, q. 2, a. 1, sol. 1, 2; De Verit., q. 14, a. 11
Se l'uomo sia tenuto a credere qualcosa in maniera esplicita
Pare che l'uomo non sia tenuto a credere qualcosa in maniera esplicita.
Infatti:
1. Nessuno è tenuto a ciò che non è in suo potere. Ora, [spesso] non è in potere dell'uomo credere qualcosa in maniera esplicita. Dice infatti S. Paolo [Rm 10, 14 s.]: «Come potranno credere senza averne sentito parlare? E

come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? E come lo annunzieranno senza essere prima inviati?». Dunque l'uomo non è tenuto a credere qualcosa in maniera esplicita.
2. La fede ci ordina a Dio come la carità. Ora, l'uomo non è tenuto a osservare [materialmente] i precetti della carità, ma basta la sola disposizione d'animo, come risulta, secondo quanto spiega S. Agostino [De Serm. Dom. in monte 1, cc. 19, 20], da quel precetto del Signore [Mt 5, 39]: «Se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra», e da altri simili. Perciò l'uomo non è tenuto neppure a credere esplicitamente qualcosa, ma basta che abbia l'animo disposto a credere quanto Dio propone.
3. La bontà della fede si risolve in qualche modo nell'obbedienza, secondo le parole di S. Paolo [Rm 1, 5]: «per ottenere l'obbedienza alla fede da parte di tutte le genti». Ora, per avere la virtù dell'obbedienza non si richiede che uno osservi determinati precetti, ma basta che abbia l'animo disposto a ubbidire, come dice il Salmo [118, 60]: «Sono pronto, e non voglio tardare a custodire i tuoi decreti». Quindi Pare che anche per la fede basti che uno abbia l'animo disposto a credere le cose che Dio potrebbe proporre, senza però credere nulla in maniera esplicita.
In contrario: Sta scritto [Eb 11, 6]: «Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano».
Dimostrazione: I precetti della legge che l'uomo è tenuto a osservare hanno per oggetto gli atti di virtù che dispongono a raggiungere la salvezza. Ma gli atti di virtù, come sopra [q. 2, a. 2] si è detto, vanno giudicati in base al rapporto di ciascun abito col suo oggetto. Ora, nell'oggetto di qualsiasi virtù si possono considerare due cose, vale a dire: ciò che costituisce l'oggetto proprio ed essenziale della virtù, e che è indispensabile in ogni atto di virtù, e inoltre ciò che è connesso solo accidentalmente e secondariamente con la ragione specifica dell'oggetto. All'oggetto della fortezza, p. es., appartiene propriamente ed essenzialmente affrontare i pericoli di morte e opporsi con pericolo ai nemici per il bene comune; invece il fatto di armarsi, di colpire con la spada in una guerra giusta, oppure di compiere altre cose del genere, si riduce certamente all'oggetto della fortezza, ma indirettamente. Perciò l'obbligatorietà del precetto riguarda l'oggetto proprio ed essenziale della virtù, come pure lo stesso suo atto. Invece la determinazione dell'atto virtuoso relativo agli oggetti accidentali e secondari non cade sotto l'obbligatorietà del precetto se non in luoghi e tempi determinati. Si deve quindi concludere che l'oggetto essenziale della fede è ciò che rende l'uomo beato, come si è detto sopra [q. 1, a. 6, ad 1]. Sono invece oggetti secondari e accidentali in rapporto ad esso tutte le verità che Dio ha insegnato e che sono contenute nella Scrittura: p. es. che Abramo ebbe due figli, che Davide era figlio di Iesse e altre cose del genere. Quanto dunque ai dogmi fondamentali, che sono gli articoli di fede, l'uomo è tenuto a crederli esplicitamente, come è anche tenuto ad avere la fede.
Invece le altre verità di fede l'uomo non è tenuto a crederle in maniera esplicita, ma solo implicitamente: è tenuto cioè ad avere l'animo disposto a credere quanto è contenuto nella Sacra Scrittura. Per cui è tenuto a credere tali

verità in maniera esplicita solo quando gli consta che esse fanno parte dell'insegnamento della fede.
Analisi delle obiezioni: 1. Se si considerasse in potere dell'uomo solo ciò che egli può fare a prescindere dall'aiuto della grazia, allora l'uomo sarebbe tenuto a molte cose che non sono in suo potere, come amare Dio e il prossimo, e similmente credere gli articoli della fede. L'uomo tuttavia può fare tali cose con l'aiuto della grazia. E tale aiuto, a chiunque sia concesso da Dio, è concesso per misericordia; e a chi non viene concesso è negato per giustizia, in pena cioè di un peccato precedente, almeno del peccato originale, come spiega S. Agostino [Epist. 190, 3].
2. L'uomo è tenuto ad amare determinatamente ciò che costituisce l'oggetto proprio ed essenziale della carità, cioè Dio e il prossimo. L'obiezione invece si riferisce a quei precetti della carità che appartengono all'oggetto della carità quasi indirettamente.
3. La virtù dell'obbedienza si esaurisce propriamente nella volontà. Quindi per l'atto di obbedienza basta la prontezza della volontà nella sottomissione a chi comanda; sottomissione che è l'oggetto proprio ed essenziale dell'obbedienza. Invece questo o quel determinato precetto particolare si ricollega solo accidentalmente e indirettamente all'oggetto proprio dell'obbedienza.

Articolo 6
In 3 Sent., d. 25, q. 2, a. 1, sol. 3; In 4 Sent., d. 24, q. 1, a. 3, sol. 2; De Verit., q. 14, a. 11; In Hebr., c. 11, lect. 2
Se tutti siano tenuti ugualmente ad avere una fede esplicita
Pare che tutti siano tenuti ugualmente ad avere una fede esplicita. Infatti:
1. Tutti sono tenuti alle cose indispensabili per la salvezza, come è evidente, ad es., per i precetti della carità. Ma l'esplicitazione delle verità di fede è indispensabile alla salvezza, come si è dimostrato [a. prec.]. Quindi tutti sono tenuti ugualmente a credere in maniera esplicita.
2. Uno non deve essere mai esaminato su ciò che non è tenuto a credere in maniera esplicita. Invece talora le persone semplici sono esaminate sui più minuti articoli di fede. Quindi tutti sono tenuti a credere esplicitamente ogni cosa.
3. Se la gente del popolo non è tenuta ad avere una fede esplicita, ma solo implicita, è necessario che abbia una fede implicita nella fede dei maggiorenti. Ma ciò è pericoloso, potendo capitare che i maggiorenti cadano nell'errore. Quindi anche la gente semplice deve avere una fede esplicita. E così tutti sono tenuti ugualmente a credere in maniera esplicita.
In contrario: In Giobbe [1, 14] si legge che «i buoi stavano arando e le asine pascolavano vicino ad essi». Il che significa, secondo la spiegazione di S. Gregorio [Mor. 2, 30], che la gente più umile, raffigurata dagli asini, nel credere deve aderire ai maggiorenti, raffigurati dai buoi.
Dimostrazione: Per rendere esplicite le verità di fede ci vuole la rivelazione di Dio: poiché le verità di fede trascendono la ragione naturale. Ma la rivelazione divina giunge agli inferiori attraverso i superiori secondo un certo ordine: giunge p. es. agli uomini mediante gli angeli, e agli angeli inferiori mediante

gli angeli superiori, come insegna Dionigi [De cael. hier., cc. 4, 7, 8]. Per lo stesso motivo è quindi necessario che anche tra gli uomini l'esplicitazione della fede negli inferiori dipenda dai superiori. Come quindi gli angeli superiori che illuminano hanno, secondo le spiegazioni di Dionigi [De cael. hier. 12, 2], una conoscenza delle realtà divine più vasta di quella degli angeli inferiori, così gli uomini più dotati, che hanno il compito di istruire gli altri, sono tenuti ad avere una conoscenza più vasta delle verità di fede e a credere in maniera più esplicita.

Analisi delle obiezioni: 1. La fede esplicita negli oggetti della fede non è ugualmente necessaria per tutti: poiché i maggiorenti, che hanno il compito di insegnare, sono tenuti a credere più cose che gli altri.

2. Le persone semplici non devono essere esaminate sui più minuti articoli della fede se non quando c'è il sospetto che si siano lasciate ingannare dagli eretici, i quali sono soliti depravare la fede della gente semplice nelle più sottili questioni di fede. Se però si riscontra che tali persone non aderiscono pertinacemente a una dottrina perversa, ma sono cadute in errore per ignoranza, ciò non va loro imputato a colpa.

3. Le persone semplici non hanno una fede implicita nella fede dei maggiorenti se non in quanto questi ultimi aderiscono all'insegnamento divino: per cui anche l'Apostolo [1 Cor 4, 16] scriveva: «Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo». Infatti non è regola di fede la conoscenza umana, ma la verità divina. E se alcuni dei maggiorenti se ne allontanano non viene pregiudicata la fede dei semplici, i quali ritengono che essi abbiano una fede retta, a meno che essi stessi non vogliano aderire agli errori di costoro contro la fede della Chiesa universale, che non può mai venire meno, secondo le parole del Signore a Pietro [Lc 22, 32]: «Io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede».

## Articolo 7

In 3 Sent., d. 25, q. 2, a. 2, sol. 2, 3; expos.; In 4 Sent., d. 6, q. 2, a. 2, sol. 1; De Verit., q. 14, a. 11; In Hebr., c. 11, lect. 2

### Se credere esplicitamente il mistero di Cristo sia necessario alla salvezza per tutti

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

1. Un uomo non è tenuto a credere ciò che ignorano persino gli angeli: poiché l'esplicitazione della fede dipende dalla rivelazione di Dio, la quale giunge agli uomini mediante gli angeli, come si è detto [a. prec.; I, q. 111, a. 1]. Ma anche gli angeli hanno ignorato il mistero dell'Incarnazione: infatti, come interpreta Dionigi [De cael. hier. 7, 3], essi si domandavano: «Chi è questo re della gloria?» [Sal 23, 8.10], e ancora: «Chi è costui che viene da Edom?» [Is 63, 1]. Perciò gli uomini non erano tenuti a credere esplicitamente il mistero dell'Incarnazione.

2. È noto che S. Giovanni Battista fu tra i grandi e vicinissimo a Cristo, e di lui il Signore [Mt 11, 11] disse che «tra i nati di donna non era sorto alcuno più grande di lui». Eppure Pare che Giovanni Battista non abbia conosciuto

esplicitamente il mistero di Cristo, avendo egli chiesto al Signore [Mt 11, 3]: «Sei tu colui che deve venire, o ne dobbiamo aspettare un altro?». Quindi anche le persone più dotate non erano tenute ad avere la fede esplicita in Cristo.

3. Dionigi [De cael. hier. 9, 4] afferma che molti pagani raggiunsero la salvezza mediante il ministero degli angeli. Ma i pagani non ebbero alcuna fede in Cristo, né esplicita né implicita: poiché essi non ebbero alcuna rivelazione. Perciò credere esplicitamente il mistero di Cristo non è per tutti necessario alla salvezza.

In contrario: S. Agostino [Epist. 190, 2] ha scritto: «Sana è quella fede per cui crediamo che nessun uomo di qualsiasi età possa essere liberato dal contagio della morte e dai legami del peccato se non mediante Gesù Cristo, unico mediatore fra Dio e gli uomini».

Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 5; q. 1, a. 6, ad 1], appartiene propriamente ed essenzialmente all'oggetto della fede ciò che è indispensabile all'uomo per raggiungere la beatitudine. Ora, la via per cui gli uomini possono raggiungere la beatitudine è il mistero dell'incarnazione e della passione di Cristo, poiché sta scritto [At 4, 12]: «Non vi è altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati». Perciò era necessario che il mistero dell'incarnazione di Cristo fosse creduto in qualche modo da tutti in tutti i tempi: diversamente però secondo le diversità dei tempi e delle persone.

Prima del peccato infatti l'uomo ebbe la fede esplicita nell'incarnazione di Cristo in quanto questa era ordinata alla pienezza della gloria, ma non in quanto era ordinata a liberare dal peccato con la passione e con la risurrezione: poiché l'uomo non prevedeva il suo peccato. E si arguisce che prevedeva l'incarnazione di Cristo dalle parole che disse [Gen 2, 24]: «Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie»; parole che secondo l'Apostolo [Ef 5, 32] stanno a indicare «il grande mistero esistente in Cristo e nella Chiesa»: ora, non è credibile che questo mistero sia stato ignorato dal primo uomo.

Dopo il peccato, poi, il mistero di Cristo fu creduto esplicitamente non solo quanto all'incarnazione, ma anche quanto alla passione e alla risurrezione, con le quali l'umanità viene liberata dal peccato e dalla morte: altrimenti [gli antichi] non avrebbero prefigurato la passione di Cristo con dei sacrifici, sia prima che dopo la promulgazione della legge.

E di quei sacrifici i maggiorenti conoscevano il significato esplicitamente, mentre le persone semplici ne avevano una conoscenza confusa e velata, credendo che essi erano stati disposti da Dio in vista del Cristo venturo. Inoltre, come sopra [q. 1, a. 7] si è detto, [gli antichi] conobbero le cose che si riferivano al mistero di Cristo tanto più distintamente quanto più furono vicini a Cristo.

Infine dopo la rivelazione della grazia tanto i maggiorenti quanto i semplici sono tenuti ad avere una fede esplicita riguardo ai misteri di Cristo; e specialmente riguardo a quelli che sono oggetto delle solennità della Chiesa e che vengono pubblicamente proposti, come gli articoli sull'Incarnazione, di cui

abbiamo già parlato [q. 1, a. 8]. Invece le altre sottili considerazioni su questi articoli sono tenuti a crederle alcuni soltanto, in maniera più o meno esplicita secondo lo stato e le funzioni di ciascuno.

Analisi delle obiezioni: 1. Come insegna S. Agostino [De Gen. ad litt. 5, 19] «agli angeli non rimase del tutto nascosto il mistero del regno di Dio». Però ne conobbero più perfettamente certi aspetti mediante la rivelazione di Cristo.

2. S. Giovanni Battista non pose la sua domanda sulla prima venuta di Cristo come se la ignorasse, poiché egli stesso l'aveva proclamata espressamente dicendo [Gv 1, 34]: «Io ho visto e ho reso testimonianza che questi è il Figlio di Dio». Egli perciò non domandò: «Sei tu colui che è venuto?», ma: «Sei tu colui che deve venire?», chiedendo così non per il passato, ma per il futuro. – E così pure non si deve credere che egli ignorasse la passione a cui Cristo andava incontro: infatti lui stesso aveva detto [v. 29]: «Ecco l'Agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo», preannunziandone l'immolazione; inoltre ciò era stato preannunziato dagli altri profeti, specialmente da Isaia [c. 53]. Perciò si può ritenere, con S. Gregorio [In Evang. hom. 6], che Giovanni ponesse la sua domanda perché non sapeva se Cristo sarebbe disceso personalmente agli inferi. Sapeva bene, infatti, che la virtù della sua passione si sarebbe estesa fino a coloro che erano chiusi nel limbo, secondo le parole di Zaccaria [9, 11]: «Quanto a te, per il sangue dell'alleanza con te, estrarrò i tuoi prigionieri dal pozzo senza acqua», ma non era tenuto a credere in modo esplicito, prima che ciò si compisse, che Cristo vi sarebbe disceso personalmente.

Oppure possiamo ritenere con S. Ambrogio [In Lc 5, su 7, 19] che la domanda non fu dettata dal dubbio o dall'ignoranza, ma piuttosto dall'affetto. – O ancora si può pensare, come fa il Crisostomo [In Mt hom. 36], che Giovanni abbia posto la sua domanda non perché ignorava, ma affinché Cristo convincesse personalmente i suoi discepoli. Per cui Cristo rispose a istruzione dei discepoli, mostrando il valore delle opere compiute [cf. Mt 11, 4 s.].

3. A molti pagani furono fatte rivelazioni su Cristo, come è evidente dalle loro predizioni. Giobbe infatti affermava [19, 25]: «Io so che il mio redentore è vivo ». E anche la Sibilla, come riferisce S. Agostino [Contra Faustum 13, 15], predisse alcune cose su Cristo. Inoltre nella storia romana si racconta che al tempo dell'Imperatore Costantino e di Irene sua madre fu esumato un uomo con una lamina d'oro sul petto su cui era scritto: «Cristo nascerà da una Vergine, e io credo in lui. O sole, ai tempi di Irene e di Costantino mi rivedrai».

Tuttavia, anche se alcuni si salvarono senza queste rivelazioni, non si salvarono senza la fede nel Mediatore. Poiché anche se non ne ebbero una fede esplicita, ebbero però una fede implicita nella divina provvidenza, credendo che Dio sarebbe stato il redentore degli uomini nel modo che a lui sarebbe piaciuto, e secondo la rivelazione da lui fatta a quei pochi sapienti che erano nella verità, essendo egli, come dice il libro di Giobbe [35, 11], «colui che ci rende più istruiti delle bestie selvatiche».

Articolo 8

In 3 Sent., d. 25, q. 2, a. 2, sol. 4; expos.; In 4 Sent., d. 5, q. 2, a. 2, sol. 1; De Verit., q. 14, a. 11

Se sia necessario per la salvezza credere esplicitamente nella Trinità

Pare che credere esplicitamente nella Trinità non sia necessario per la salvezza. Infatti:

1. L'Apostolo [Eb 11, 6] ha scritto: «Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste, e che ricompensa coloro che lo cercano». Ora, si può credere questo senza la fede nella Trinità. Quindi non è necessario avere la fede esplicita nella Trinità.

2. Il Signore [Gv 17, 6] ha detto: «Padre, io ho manifestato il tuo nome agli uomini»; e S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 106] spiega: «Non il tuo nome di Dio, ma quello con cui sei chiamato Padre mio». E aggiunge poco dopo: «In quanto creatore di questo mondo, Dio è noto presso tutte le genti; in quanto non va adorato con i falsi dèi Dio è noto in Giudea; in quanto Padre di questo Cristo mediante il quale toglie il peccato del mondo ha un nome che prima era occulto, e che ora viene ad essi manifestato». Prima della venuta di Cristo non si sapeva quindi che in Dio ci fossero la paternità e la filiazione. Quindi non si credeva esplicitamente nella Trinità.

3. Di Dio siamo tenuti a credere esplicitamente ciò che forma l'oggetto della beatitudine. Ma l'oggetto della beatitudine è la somma bontà, che può essere concepita in Dio anche a prescindere dalla distinzione delle persone. Quindi non era necessario credere esplicitamente nella Trinità.

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

Dimostrazione: Non è possibile credere esplicitamente il mistero di Cristo senza la fede nella Trinità: poiché il mistero di Cristo implica che il Figlio di Dio abbia assunto la carne, che abbia rinnovato il mondo mediante la grazia dello Spirito Santo, e ancora che sia stato concepito per opera dello Spirito Santo. Perciò prima di Cristo il mistero della Trinità fu creduto come il mistero dell'Incarnazione, cioè esplicitamente dai maggiorenti e in maniera implicita e quasi velata dalle persone semplici. E così dopo il tempo della propagazione della grazia tutti sono tenuti a credere espressamente anche il mistero della Trinità. E tutti quelli che rinascono in Cristo raggiungono ciò grazie all'invocazione della Trinità, secondo le parole evangeliche [Mt 28, 19]: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».

Analisi delle obiezioni: 1. Per tutti e in tutti i tempi fu necessario credere di Dio esplicitamente quelle due cose. Non è detto però che per tutti e in tutti i tempi ciò sia sufficiente.

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

3. La somma bontà di Dio in quanto è comprensibile grazie agli effetti può essere concepita senza la trinità delle Persone. Ma in quanto si identifica con

Dio stesso, così come la vedono i beati, non può essere concepita senza tale trinità. E inoltre è la stessa missione delle Persone divine che ci conduce alla beatitudine.

Articolo 9

III, q. 7, a. 3, ad 2; In 3 Sent., d. 24, q. 1, a. 3, sol. 2; De Verit., q. 14, a. 3; De Pot., q. 6, a. 9; In Hebr., c. 11, lect. 1

Se credere sia un atto meritorio

Pare che credere non sia un atto meritorio. Infatti:

1. Il principio del merito è la carità, come sopra [I-II, q. 114, a. 4] si è dimostrato. Ma la fede è prerequisita alla carità, come anche la natura. Come quindi non è meritorio l'atto naturale (poiché con i mezzi naturali noi non meritiamo), così non lo è l'atto di fede.

2. Credere è un atto che sta fra l'opinare e il conoscere o considerare gli oggetti della scienza. Ma una considerazione scientifica non è meritoria; e così pure non lo è un'opinione. Quindi non è meritorio neppure il credere.

3. Chi credendo aderisce a una cosa, o ha o non ha un motivo sufficiente che lo induce a credere. Se ha un tale motivo, allora l'atto non Pare essere meritorio: poiché egli non è libero di credere o di non credere. Se invece il motivo è insufficiente, allora credere è un atto di leggerezza, come afferma l'Ecclesiastico [Sir 19, 4]: «Chi si fida con troppa facilità è di animo leggero »: quindi l'atto non è meritorio. Perciò in nessun modo credere è un atto meritorio.

In contrario: S. Paolo [Eb 11, 33] insegna che i santi «per la fede conseguirono le promesse». Ma ciò non sarebbe accaduto se non avessero meritato col credere. Quindi credere è meritorio.

Dimostrazione: Come si è già detto [I-II, q. 114, aa. 3, 4], i nostri atti sono meritori in quanto procedono dal libero arbitrio mosso da Dio mediante la grazia. Per cui qualsiasi atto umano soggetto al libero arbitrio, se è indirizzato verso Dio, può essere meritorio. Ora, credere è un atto dell'intelletto che aderisce alla verità divina sotto il comando della volontà mossa da Dio mediante la grazia, e quindi è soggetto al libero arbitrio in ordine a Dio. Quindi l'atto di fede può essere meritorio.

Analisi delle obiezioni: 1. La natura sta alla carità, che è il principio del merito, come la materia sta alla forma. Invece la fede sta alla carità come la disposizione che precede l'ultima forma. Ora, è noto che il soggetto o la materia, come pure la disposizione, non possono agire in virtù della forma prima dell'infusione della forma stessa. Dopo questa infusione però sia il soggetto che la disposizione precedente agiscono in virtù della forma, che è il principio agente principale: come il calore del fuoco agisce in virtù della forma sostanziale [del fuoco]. Perciò sia la natura che la fede senza la carità non possono compiere un atto meritorio; se però interviene la carità, allora gli atti di fede con essa diventano meritori, come pure gli atti della natura e quelli naturali del libero arbitrio.

2. Nel sapere si possono considerare due cose: l'adesione di colui che sa alle verità scientifiche e la considerazione attuale di tali verità. Ora, l'adesione

suddetta non è soggetta al libero arbitrio: poiché chi sa è costretto ad aderire per l'efficacia della dimostrazione. Perciò l'adesione alla scienza non è meritoria. Invece è soggetta al libero arbitrio la considerazione attuale delle verità scientifiche: infatti è in potere dell'uomo considerare o non considerare tali verità. E così questa considerazione può essere meritoria se viene rivolta al fine della carità, cioè all'onore di Dio o all'utilità del prossimo. Ma nella fede sia l'una che l'altra cosa è soggetta al libero arbitrio. Quindi l'atto di fede può essere meritorio in tutte e due le maniere. L'opinione invece non ha un'adesione ferma: essa infatti, come dice il Filosofo [Anal. post. 1, 33], è qualcosa di debole e di instabile. Quindi non deriva da un volere perfetto. E così dal lato dell'adesione non Pare avere un particolare aspetto meritorio. Può essere invece meritoria dal lato della considerazione attuale.

3. Chi crede ha un motivo sufficiente che lo induce a credere: poiché viene indotto dall'autorità della rivelazione di Dio confermata dai miracoli; e più ancora dall'ispirazione interna di Dio che lo invita. Per cui non crede con leggerezza. Tuttavia non ha un motivo sufficiente per una conoscenza scientifica. E così non viene tolto il merito.

## Articolo 10

III, q. 55, a. 5, ad 3; In 3 Sent., d. 24, q. 1, a. 3, sol. 3; C. G., I, c. 8

### Se le ragioni portate a favore della fede ne diminuiscano il merito

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

1. S. Gregorio [In Evang. hom. 26] insegna che «non ha merito la fede a cui la ragione umana offre una prova». Se quindi la ragione umana che offre una prova adeguata esclude totalmente il merito della fede, Pare che qualsiasi ragione umana portata a sostegno delle verità di fede ne diminuisca il merito.

2. Quanto sminuisce la ragione di virtù sminuisce pure la ragione di merito: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 1, 9], «la felicità è il premio della virtù». Ma la ragione umana sminuisce la ragione di virtù nella fede: poiché nella fede è essenziale avere per oggetto cose inevidenti, come sopra [q. 1, aa. 4, 5] si è visto, e d'altra parte più numerose sono le ragioni addotte a favore di una cosa, tanto meno essa è inevidente. E così le ragioni umane a favore delle verità di fede sminuiscono il merito di questa.

3. Cause contrarie devono avere effetti contrari. Ma ciò che viene indotto contro la fede aumenta il merito della fede stessa: sia che si tratti della persecuzione di chi vuole costringere ad abbandonarla, sia che si tratti delle ragioni che suggeriscono tale abbandono. Quindi le ragioni a favore della fede ne diminuiscono il merito.

In contrario: S. Pietro [1 Pt 3, 15] scrive: «Siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza e della fede che è in voi». Ora, l'Apostolo non farebbe questa esortazione se ciò dovesse sminuire il merito della fede. Quindi le ragioni non sminuiscono il merito della fede.

Dimostrazione: Abbiamo detto sopra [a. prec., ad 2] che l'atto di fede può essere meritorio perché è soggetto alla volontà non solo nell'esercizio, ma anche nell'adesione. Ora, le ragioni umane portate a favore delle verità di fede possono

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

Secondo, le ragioni umane possono essere conseguenti alla volontà di chi crede. Un uomo infatti che ha la volontà pronta a credere ama la verità creduta, vi riflette sopra e abbraccia le ragioni, se può trovarne qualcuna. E in questo caso le ragioni umane non tolgono il merito della fede, ma sono il segno di un merito più grande: come anche nelle virtù morali la passione conseguente è il segno di una volontà più pronta, come sopra [I-II, q. 24, a. 3, ad 1] si è spiegato. - E il simbolo di ciò si trova nel Vangelo di S. Giovanni [4, 42], là dove i Samaritani dicono alla donna, che rappresenta la ragione umana: «Non è più per la tua parola che noi crediamo».

Analisi delle obiezioni: 1. S. Gregorio parla del caso in cui uno non ha la volontà di credere se non per le ragioni addotte. Quando invece uno ha la volontà di credere le verità di fede per la sola autorità di Dio, anche se scopre delle ragioni per dimostrare qualcuna di queste verità, p. es. l'esistenza di Dio, non per questo vede eliminato o sminuito il merito della fede.

2. Le ragioni addotte a sostegno della credibilità della fede non sono dimostrazioni capaci di portare l'intelletto umano all'evidenza. Quindi [le verità di fede] non cessano di essere inevidenti. Tali ragioni invece tolgono gli ostacoli della fede, mostrando che non è impossibile quanto essa propone. Per cui tali ragioni non diminuiscono il merito della fede. Le ragioni dimostrative poi addotte a favore di verità di fede previe però ai vari articoli, sebbene diminuiscano la formalità della fede in quanto rendono evidenti le cose proposte, tuttavia non sminuiscono quella della carità, che rende il volere pronto a credere anche le cose inevidenti. Quindi il merito non diminuisce.

3. Gli elementi che contrastano la fede, sia nel pensiero umano che nella persecuzione esterna, in tanto accrescono il merito della fede in quanto mostrano una volontà più pronta e più ferma nel credere. E così i martiri ebbero un merito superiore nella loro fede non allontanandosi da essa nelle persecuzioni; e anche i sapienti hanno un merito superiore nella fede non allontanandosi da essa nonostante le obiezioni sollevate dai filosofi o dagli eretici. Invece gli elementi a favore della fede non sempre sminuiscono la prontezza della volontà nel credere. Quindi non sempre sminuiscono il merito della fede.

Quaestio 3

Prooemium

[38921] IIª-IIae q. 3 pr. Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum confessio sit actus fidei. Secundo, utrum confessio sit necessaria ad salutem.

ARGOMENTO 3
L'ATTO ESTERNO DELLA FEDE
Passiamo a considerare l'atto esterno della fede, che è la confessione.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se la confessione sia un atto di fede; 2. Se la confessione sia necessaria per salvarsi.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 17, q. 3, a. 2, sol. 3; In Rom., c. 10, lect. 2
Se la confessione sia un atto di fede
Pare che la confessione non sia un atto di fede. Infatti:
1. Un medesimo atto non può appartenere a virtù diverse. Ma la confessione appartiene alla penitenza, di cui appunto è una delle parti. Quindi non è un atto di fede.
2. L'uomo talora è trattenuto dal confessare la fede o dal timore o dalla vergogna: infatti l'Apostolo [Ef 6, 19] chiede di pregare per lui perché gli sia concessa «una parola franca per far conoscere il mistero del Vangelo». Ma non scostarsi dal bene affrontando la vergogna e il timore appartiene alla fortezza, che modera le passioni del timore e dell'audacia. Perciò la confessione non è un atto di fede, ma di fortezza o di costanza.
3. Il fervore della fede, come porta a confessare esternamente la fede, così porta a compiere altre opere esterne: infatti S. Paolo [Gal 5, 6] insegna che «la fede opera per mezzo della carità». Ma le altre opere esterne non sono considerate atti di fede. Quindi neppure la confessione.
In contrario: Illustrando l'espressione dell'Apostolo [2 Ts 1, 11]: «e l'opera della vostra fede», la Glossa [ord.] commenta: «cioè la confessione, che propriamente è l'opera della fede».
Dimostrazione: Gli atti esterni propriamente sono atti di quella virtù di cui essi secondo la loro specie raggiungono il fine: digiunare, p. es., secondo la sua specie raggiunge il fine dell'astinenza, che consiste nel reprimere la carne; quindi è un atto di astinenza. Ora, la confessione delle verità della fede, secondo la sua specie, è ordinata al fine proprio della fede, poiché sta scritto [2 Cor 4, 13]: «Animati da quello stesso spirito di fede noi crediamo, e perciò parliamo». Infatti la locuzione esterna è ordinata a esprimere ciò che si è concepito nel cuore. Perciò come è un atto proprio della fede il concepire interiormente le verità da credere, così lo è pure il confessarle esternamente.
Analisi delle obiezioni: 1. Nella Scrittura vengono raccomandati tre tipi di confessione. La prima è la confessione delle verità di fede. E questa è un atto proprio della fede, poiché è ordinata al suo fine, come si è detto [nel corpo]. - La seconda è la confessione del ringraziamento, o della lode. E questa è un atto di latria, essendo ordinata a prestare a Dio un culto esterno, che è il fine della latria. - La terza è la confessione dei peccati. E questa è ordinata a togliere il peccato, che è il fine della penitenza. Perciò appartiene

alla penitenza.
2. Ciò che toglie un ostacolo non è una causa per se, ma per accidens, come spiega il Filosofo [Phys. 8, 4]. Perciò la fortezza che toglie l'ostacolo alla confessione della fede, cioè la paura o la vergogna, non è la causa propria ed essenziale della confessione, ma quasi una causa per accidens.
3. La fede interna, mediante la carità, causa tutti gli atti virtuosi esterni con l'aiuto delle altre virtù non compiendoli direttamente, ma comandandoli. Invece produce la confessione come atto proprio, senza l'aiuto di altre virtù.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 8, sol. 2, ad 3; Quodl., 9, q. 7, a. 1; In Rom., c. 10, lect. 2; c. 14, lect. 3
Se la confessione della fede sia necessaria alla salvezza
Pare che la confessione della fede non sia necessaria alla salvezza. Infatti:
1. Per salvarsi basta che uno raggiunga il fine della virtù. Ma il fine proprio della fede è l'adesione della mente umana alla verità divina; e questa ci può essere anche senza la confessione esterna. Dunque la confessione della fede non è necessaria per salvarsi.
2. Con la confessione esterna un uomo manifesta ad altri la propria fede. Ma ciò è obbligatorio solo per quelli che hanno il compito di istruire gli altri nella fede. Perciò la gente semplice non è tenuta a confessare la fede.
3. Non può essere necessario alla salvezza ciò che può turbare e scandalizzare gli altri, poiché l'Apostolo [1 Cor 10, 32] raccomanda: «Non date motivo di scandalo né ai Giudei, né ai Greci, né alla Chiesa di Dio». Ora, la confessione della fede provoca talora turbamento fra gli increduli. Quindi la confessione della fede non è necessaria alla salvezza.
In contrario: L'Apostolo [Rm 10, 10] insegna: «Con il cuore si crede per ottenere la giustizia, e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza».
Dimostrazione: Le cose necessarie alla salvezza cadono sotto i precetti della legge di Dio. Ma la professione di fede, essendo qualcosa di positivo, non può cadere che sotto un precetto affermativo. Essa è perciò tra le cose necessarie alla salvezza nel modo in cui può cadere sotto un precetto affermativo della legge divina. Ora i precetti affermativi, come si è visto sopra [I-II, q. 71, a. 5, ad 3; q. 100, a. 10], non obbligano ad agire sempre, sebbene obblighino sempre, ma obbligano in tempi e luoghi determinati, e secondo altre precise circostanze alle quali l'atto umano è legato per essere virtuoso. Non è quindi necessario alla salvezza confessare la fede sempre e in qualsiasi luogo, ma solo in luoghi e tempi determinati, cioè quando l'omissione di tale professione comprometterebbe l'onore dovuto a Dio, o anche l'utilità del prossimo: p. es. quando uno, interrogato sulla sua fede, tacesse, e con ciò facesse credere di non averla, o che essa non sia vera, oppure distogliesse altri dalla fede col suo silenzio. In questi casi infatti la professione della fede è necessaria alla salvezza.
Analisi delle obiezioni: 1. Il fine della fede, come anche di tutte le altre virtù, deve essere subordinato al fine della carità, cioè all'onore di Dio e al bene del prossimo. Perciò quando l'onore di Dio e il bene del prossimo lo

richiedono, l'uomo non deve accontentarsi di aderire personalmente alla verità divina con la sua fede, ma deve confessarla esternamente.
2. In caso di necessità, quando la fede è in pericolo, chiunque è tenuto a manifestarla agli altri, sia per istruire e confermare i fedeli, sia per frenare l'impertinenza degli increduli. Negli altri invece tempi non spetta a tutti i fedeli insegnare le verità di fede.
3. Se dall'aperta confessione della fede nascesse del turbamento fra gli increduli, senza alcuna utilità per la fede e per i fedeli, tale confessione pubblica non sarebbe encomiabile. Infatti il Signore [Mt 7, 6] ammonisce: «Non date le cose sante ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci, perché non le calpestino con le loro zampe e si voltino per sbranarvi». Se però si spera una qualche utilità, o se è necessario, si deve confessare la fede pubblicamente disprezzando il turbamento degli infedeli. Infatti il Vangelo [Mt 15, 14] racconta che quando i discepoli riferirono al Signore che i farisei si erano scandalizzati delle sue parole, egli rispose: «Lasciateli!», cioè non vi curate di loro: «sono ciechi e guide di ciechi».

Quaestio 4
Prooemium

[38938] IIª-IIae q. 4 pr. Deinde considerandum est de ipsa fidei virtute. Et primo quidem, de ipsa fide; secundo, de habentibus fidem; tertio, de causa fidei; quarto, de effectibus eius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, quid sit fides. Secundo, in qua vi animae sit sicut in subiecto. Tertio, utrum forma eius sit caritas. Quarto, utrum eadem numero sit fides formata et informis. Quinto, utrum fides sit virtus. Sexto, utrum sit una virtus. Septimo, de ordine eius ad alias virtutes. Octavo, de comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium

ARGOMENTO 4
LA VIRTÙ DELLA FEDE
Veniamo ora a parlare della virtù stessa della fede. Primo, della fede medesima; secondo, di coloro che la possiedono [q. 5]; terzo, della sua causa [q. 6]; quarto, dei suoi effetti [q. 7].
Sul primo argomento esamineremo otto problemi: 1. Che cosa sia la fede; 2. In quale potenza dell'anima essa risieda; 3. Se abbia come sua forma la carità; 4. Se la fede informe e quella formata coincidano numericamente; 5. Se la fede sia una virtù; 6. Se sia unica; 7. Quali siano i suoi rapporti con le altre virtù; 8. Confronto tra la certezza della fede e la certezza delle altre virtù intellettuali.

Articolo 1
Se la fede sia ben definita come «sostanza delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono»
Pare che la fede non sia ben definita dall'Apostolo [Eb 11, 1] con quelle parole: «sostanza delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono ». Infatti:
1. Nessuna qualità è una sostanza. Ma la fede è una qualità, essendo una

virtù teologale, come si è detto sopra [I-II, q. 62, a. 3]. Quindi non è una sostanza.
2. Virtù diverse hanno oggetti diversi. Ma le cose sperate sono oggetto della speranza. Quindi non devono entrare nella definizione della fede come suo oggetto.
3. La fede riceve più dalla carità che dalla speranza: poiché, come vedremo [a. 3], la carità dà forma alla fede. Perciò nella definizione della fede si doveva parlare più di cose amate che di cose sperate.
4. Una medesima cosa non può appartenere a generi diversi. Ora, la sostanza e la prova sono generi diversi e non subalternati. Perciò non ha senso dire che la fede è sostanza e prova.
5. Una prova ha l'effetto di rendere evidente la verità di ciò che essa dimostra. Ma quando la verità di una cosa è dimostrata, tale cosa è evidente, o manifesta. Quindi è contraddittoria l'espressione: «prova delle cose che non si vedono». Per cui la suddetta descrizione della fede non Pare conveniente.
In contrario: Basta l'autorità dell'Apostolo.
Dimostrazione: Sebbene alcuni ritengano che le parole dell'Apostolo qui riferite non siano una definizione della fede tuttavia, a ben riflettere, in tale descrizione si trovano tutti gli elementi per una definizione, anche se le parole non sono ordinate sotto forma di definizione. Come anche presso i filosofi si riscontrano [spesso] gli elementi del sillogismo al di fuori della forma sillogistica.
Per averne l'evidenza si deve ricordare che la fede, essendo un abito, deve essere definita in base al proprio atto in relazione al proprio oggetto, poiché gli abiti si conoscono dagli atti, e gli atti dall'oggetto. Ora, l'atto della fede è credere, e credere, secondo le spiegazioni date [q. 2, a. 1, ad 3; aa. 2, 9], è un atto dell'intelletto determinato a una data cosa dal comando della volontà. Perciò l'atto della fede dice ordine sia all'oggetto della volontà, che è il bene e il fine, sia all'oggetto dell'intelletto, che è il vero. E poiché nella fede, che come sopra [I-II, q. 62, a. 3] si è detto è una virtù teologale, unico deve essere il fine e l'oggetto, è necessario che l'oggetto e il fine della fede si corrispondano perfettamente.
Ora, sopra [q. 1, aa. 1, 4] si è detto che l'oggetto della fede consiste nella prima verità in quanto inevidente, e in altre verità accettate a motivo di essa. Perciò la stessa prima verità si rapporta all'atto di fede come suo fine, sotto l'aspetto di cosa inevidente. E questo è appunto l'aspetto delle cose sperate, secondo le parole dell'Apostolo [Rm 8, 25]: «Noi speriamo quello che non vediamo». Infatti vedere la verità sarebbe possederla. Ora, uno non spera ciò che già possiede, ma la speranza, come si disse [I-II, q. 67, a. 4], ha per oggetto ciò che non è posseduto. Così dunque il rapporto dell'atto di fede con il fine, che è oggetto della volontà, viene espresso con quelle parole: «La fede è la sostanza delle cose che si sperano ». Infatti si suole chiamare sostanza il primo elemento di qualsiasi cosa, specialmente quando tutto lo sviluppo successivo è contenuto virtualmente in quel primo principio: come potremmo dire che i primi princìpi indimostrabili sono la sostanza della scienza, poiché in noi il primo elemento della scienza è dato da questi princìpi, e in essi tutta la scienza è virtualmente racchiusa. In questo senso dunque si dice che la fede è la sostanza delle cose che si sperano: poiché il primo inizio in noi delle cose sperate viene dall'assenso della fede, la quale contiene virtualmente tutte le cose che si sperano. Noi infatti speriamo di conseguire la beatitudine con

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

Invece il rapporto dell'atto di fede con l'oggetto dell'intelligenza, in quanto oggetto di fede, è indicato dalle parole: «prova delle cose che non si vedono». E qui «prova» sta per l'effetto della prova. Infatti l'intelletto è indotto dalle prove ad accettare qualche verità; e così qui viene chiamata prova la stessa ferma adesione dell'intelletto alle verità di fede inevidenti. Cosicché altre versioni hanno il termine «convincimento»: poiché l'intelletto del credente viene convinto dall'autorità di Dio ad accettare le cose che non vede.

Se quindi uno volesse ridurre le parole suddette in forma di definizione, potrebbe dire che «la fede è un abito intellettivo con cui inizia in noi la vita eterna, e che fa aderire l'intelletto a realtà che non appaiono». Così infatti la fede viene distinta da tutte le altre funzioni intellettive. Col termine «prova» infatti viene distinta dall'opinione, dal sospetto e dal dubbio, nelle quali funzioni l'intelletto non ha un'adesione radicale e ferma a qualcosa. Con le parole «che non appaiono» la fede viene invece distinta dalla scienza e dall'intuizione intellettiva, che rendono le cose evidenti. Con l'espressione «sostanza delle cose che si sperano» la virtù della fede viene infine distinta dalla fede in genere, che non è ordinata alla beatitudine. Del resto tutte le altre definizioni della fede non sono che spiegazioni di quella dell'Apostolo. Infatti le parole di S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 40 e 79]: «La fede è una virtù con la quale sono credute cose che non si vedono», e quelle del Damasceno [De fide orth. 4, 11], che dichiarano la fede «un consenso privo di ricerca », e ancora quelle di altri, per cui la fede è «una certezza dell'animo su cose lontane, superiore all'opinione e inferiore alla scienza», coincidono con l'espressione dell'Apostolo: «prova delle cose che non si vedono». E l'affermazione di Dionigi [De div. nom. 7] che la fede è «il fondamento stabile dei credenti, che colloca essi nella verità e la verità in essi», si identifica con quelle parole: «sostanza delle cose che si sperano».

Analisi delle obiezioni: 1. Si parla qui di sostanza non in quanto genere universalissimo contraddistinto dagli altri generi, ma in quanto in qualsiasi genere c'è una analogia con la sostanza, nel senso cioè che si può denominare sostanza, in qualsiasi genere di cose, il primo elemento che contiene virtualmente in se stesso gli altri elementi.

2. La fede appartiene all'intelletto in quanto è sotto l'impero della volontà: perciò è necessario che abbia per fine l'oggetto di quelle virtù che risiedono nella volontà, tra le quali c'è la speranza, come vedremo [q. 18, a. 1]. E così nella definizione della fede entra l'oggetto della speranza.

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

4. Sostanza e prova, così come suonano nella definizione della fede, non implicano diversi generi di fede, né atti diversi di essa, ma solo una diversità di rapporti che un unico atto ha con oggetti diversi, come risulta evidente dalle cose già dette [nel corpo].

5. Una prova che è desunta dai princìpi propri di una cosa la rende evidente, ma una prova che viene desunta dall'autorità di Dio non rende la cosa in se stessa evidente. E tale è la prova di cui si parla nella definizione della fede.

Articolo 2

In 3 Sent., d. 23, q. 2, a. 3, sol. 1; De Verit., q. 14, a. 4

Se la fede risieda nell'intelletto

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

1. S. Agostino [De praed. sanct. 5] insegna che «la fede si trova nella volontà dei credenti». Ma la volontà è una facoltà distinta dall'intelletto. Quindi la fede non risiede nell'intelletto.

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

3. L'intelletto è speculativo o pratico. Ma la fede non risiede nell'intelletto speculativo, il quale non è un principio di operazione poiché, come scrive Aristotele [De anima 3, 9], «non dice nulla di ciò che si deve imitare o fuggire »; e invece la fede «opera per mezzo della carità». Parimenti non risiede nell'intelletto pratico, che ha per oggetto il vero contingente fattibile od operabile: infatti l'oggetto della fede è il vero eterno, come è evidente dalle cose già dette [q. 1, a. 1, s. c.]. Quindi la fede non risiede nell'intelletto.

In contrario: Alla fede segue la visione della patria, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 13, 12]: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa, ma allora vedremo a faccia a faccia». Ma la visione è nell'intelletto. Quindi anche la fede.

Dimostrazione: Essendo la fede una virtù, i suoi atti devono essere perfetti. Ora, per assicurare la perfezione di un atto che deriva da due princìpi attivi si richiede che entrambi siano perfetti: non è infatti possibile segare bene se chi sega non ha l'arte e la sega non è ben aggiustata per segare. Ma nelle potenze dell'anima aperte verso oggetti contrastanti la disposizione ad agire bene è l'abito, come sopra [I-II, q. 49, a. 4, ad 1, 2, 3] si è detto. Perciò un atto che dipende da due potenze di questo genere deve essere perfezionato da due abiti preesistenti in tutte e due le potenze. Ma sopra [a. prec.; q. 2, a. 1, ad 3; aa. 2, 9] si è detto che credere è un atto dell'intelletto in quanto viene mosso dalla volontà ad assentire: tale atto deriva infatti dalla volontà e dall'intelletto. Ora queste due potenze, come si è visto [I-II, q. 50, aa. 4, 5], sono fatte per essere corredate di abiti. Quindi sia nella volontà che nell'intelletto ci deve essere qualche abito, se si vuole che l'atto della fede sia perfetto: come anche perché sia perfetto l'atto del concupiscibile è necessario che vi sia l'abito della prudenza nella ragione e quello della temperanza nel concupiscibile. Tuttavia credere è direttamente un atto dell'intelletto, avendo per oggetto il vero, che appartiene propriamente all'intelligenza. È quindi necessario che la fede, che è il principio proprio di questo atto, risieda nell'intelletto come nel suo soggetto.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino prende qui la fede per l'atto della fede: e dice che si trova nella volontà perché l'intelletto aderisce alle cose da credere sotto il comando della volontà.

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

anche nell'intelletto che aderisce.
3. La fede risiede nell'intelletto speculativo, come appare evidente in base al suo oggetto. Siccome però la prima verità, che è l'oggetto della fede, è il fine di tutti i nostri desideri e di tutte le nostre azioni, come dimostra S. Agostino [De Trin. 1, cc. 8, 10], ne segue che la fede opera mediante la carità. Come anche l'intelletto speculativo diviene pratico per estensione, secondo quanto insegna Aristotele [De anima 3, 10].

Articolo 3
Infra, q. 23, a. 8; In 3 Sent., d. 23, q. 3, a. 1, sol. 1; De Verit., q. 14, a. 5; De Virt., q. 2, a. 3
Se la carità possa essere la forma della fede
Pare che la carità non possa essere la forma della fede. Infatti:
1. Dalla forma ogni cosa riceve la sua specie. Perciò cose che sono tra loro divise come le specie di un dato genere non possono essere l'una forma dell'altra. Ma la fede e la carità sono divise tra loro da S. Paolo [1 Cor 13, 13] come specie diverse di virtù. Quindi la carità non può essere la forma della fede.
2. La forma e ciò di cui essa è forma sono nel medesimo soggetto: poiché costituiscono una realtà unica. Ora, la fede è nell'intelletto, mentre la carità è nella volontà. Quindi la carità non può essere la forma della fede.
3. La forma è il principio di una cosa. Ma il principio del credere, per quanto riguarda la volontà, Pare essere più l'obbedienza che la carità: S. Paolo [Rm 1, 5] infatti accenna «all'obbedienza alla fede da parte di tutte le genti». Quindi la forma della fede è più l'obbedienza che la carità.
In contrario: Ogni cosa agisce mediante la propria forma. Ma la fede «opera per mezzo della carità». Quindi l'amore di carità è la forma della fede.
Dimostrazione: Come si è visto nei trattati precedenti [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6], gli atti volontari ricevono la loro specie dal fine, che è l'oggetto della volontà. Ora, nelle realtà naturali l'elemento specificante è l'elemento formale. Perciò la forma di qualsiasi azione volontaria è in certo qual modo il fine a cui essa è ordinata: sia perché dal fine riceve la specie, sia anche perché il modo dell'atto deve essere proporzionato al fine. Ora, è evidente da quanto si è detto [a. 1] che l'atto della fede è ordinato come a suo fine all'oggetto della volontà, che è il bene. Ma il bene che è il fine della fede, cioè il bene divino, è l'oggetto proprio della carità. Quindi la carità è detta forma della fede in quanto l'atto della fede è perfezionato e informato dalla carità.
Analisi delle obiezioni: 1. La carità è la forma della fede in quanto ne informa l'atto. Ora, nulla impedisce che un atto sia informato da diversi abiti, e in base a ciò appartenga a diverse specie secondo un certo ordine, come sopra [I-II, q. 18, a. 7, ad 1] si è visto trattando degli atti umani in generale.
2. L'obiezione vale per la forma intrinseca. Ma la carità non è forma della fede in questo senso, bensì in quanto ne informa gli atti, come si è spiegato [nel corpo].
3. L'obbedienza stessa, come anche la speranza e qualsiasi altra virtù che possa precedere l'atto della fede, è informata dalla carità, come vedremo [q. 23, a. 8]. Per questo la stessa carità viene considerata quale forma della

fede.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 23, q. 3, a. 4, sol. 1, 3; De Verit., q. 14, a. 7; In Rom., c. 1, lect. 6
Se la fede informe possa divenire formata, e viceversa
Pare che la fede informe non possa divenire formata, e neppure viceversa.
Infatti:
1. Secondo S. Paolo [1 Cor 13, 10], «quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà». Ora, la fede informe è imperfetta rispetto a quella formata. Quindi la fede informe viene eliminata al sopraggiungere di quella formata, e così non è numericamente la stessa.
2. Ciò che è morto non può ridiventare vivo. Ma la fede informe è morta, come dice S. Giacomo [2, 17.20.26]: «La fede senza le opere è morta». Quindi la fede informe non può divenire formata.
3. La grazia di Dio che sopraggiunge non ha meno efficacia in un fedele che in un infedele. Ma quando viene in un uomo infedele essa causa in lui l'abito della fede. Perciò anche quando viene in un fedele che ha soltanto l'abito della fede informe causa in lui un nuovo abito di fede.
4. Come insegna Boezio [In cat. Arist., De subst.], gli accidenti non subiscono alterazioni. Ma la fede è un accidente. Quindi la stessa fede non può essere ora formata e ora informe.
In contrario: Sta scritto [Gc 2, 17]: «La fede senza le opere è morta»; ma la Glossa [interlin.] aggiunge: «con esse però revivisce». E così quella fede che prima era morta e informe diviene formata e viva.
Dimostrazione: Su questo argomento ci sono state diverse opinioni. Alcuni infatti dissero che gli abiti della fede formata e di quella informe sono due abiti distinti, e che la presenza della fede formata elimina la fede informe. E così pure in un uomo che pecca mortalmente alla fede formata succederebbe un secondo abito, quello della fede informe, infuso da Dio. - Non Pare però conveniente che la grazia venendo in un uomo elimini un dono di Dio; e neppure è conveniente che venga infuso un dono di Dio per un peccato mortale.
Perciò altri sostennero che tali abiti sono sì due abiti distinti, ma l'abito della fede informe non viene eliminato al sopraggiungere della fede formata, rimanendo nel medesimo soggetto assieme all'abito della fede formata. Ma anche ciò non Pare conveniente, che cioè l'abito della fede informe rimanga inerte in chi ha la fede formata.
Si deve quindi concludere diversamente, e cioè che l'abito della fede formata e di quella informe è identico. E la ragione di ciò sta nel fatto che gli abiti si diversificano tra loro solo in forza di ciò che loro appartiene essenzialmente. Ora, essendo la fede una perfezione dell'intelletto, appartiene ad essa essenzialmente solo ciò che appartiene all'intelletto; ciò che appartiene alla volontà non appartiene invece alla fede essenzialmente, così da provocare una diversità di abiti in essa. Ma la distinzione tra fede formata e informe è basata su quanto appartiene alla volontà, cioè sulla carità, e non già su ciò che appartiene all'intelletto. Quindi la fede formata e quella informe non sono due abiti distinti.

Analisi delle obiezioni: 1. Le parole dell'Apostolo valgono solo per le cose imperfette in cui l'imperfezione è essenziale. In questi casi infatti la presenza di ciò che è perfetto esclude ciò che è imperfetto: come l'aperta visione esclude la fede, a cui è essenziale la non evidenza. Quando invece l'imperfezione non è essenziale alla cosa imperfetta, allora l'identica cosa che prima era imperfetta può divenire perfetta: come la puerizia non fa parte dell'essenza nell'uomo, per cui l'identico soggetto che prima era bambino diviene adulto. Ora, lo stato informe non è essenziale alla fede, ma è per essa accidentale, come si è notato [nel corpo]. Perciò l'identica fede che era informe diviene formata.
2. Ciò che dà vita all'animale, cioè l'anima, fa parte della sua natura, essendone la forma essenziale. E così un essere morto non può ridiventare vivo, ma l'essere morto è specificamente diverso da quello vivo. Ciò che invece rende formata o viva la fede non è una parte essenziale della fede. Perciò il paragone non regge.
3. La grazia causa la fede non solo quando questa viene prodotta per la prima volta nell'uomo, ma anche per tutto il tempo in cui essa dura: abbiamo infatti dimostrato sopra [I, q. 104, a. 1; I-II, q. 109, a. 9] che Dio produce di continuo la giustificazione dell'uomo, come il sole compie di continuo l'illuminazione dell'aria. Perciò la grazia non agisce meno sui fedeli che sugli infedeli: poiché in tutti e due i casi produce la fede, negli uni rafforzandola e perfezionandola, negli altri creandola.
Oppure si può rispondere che è per accidens, cioè per la disposizione del soggetto, che la grazia non produce la fede in chi la possiede. Avviene cioè quello che capita, in senso inverso, per i peccati mortali successivi al primo, i quali non possono togliere la grazia a chi l'ha già perduta col primo peccato mortale.
4. Per il fatto che la fede formata diviene informe muta non la fede in se stessa, ma il soggetto, cioè l'anima: la quale talvolta ha la fede con la carità, e talvolta senza.

Articolo 5
I-II, q. 65, a. 4; In 3 Sent., d. 23, q. 2, a. 4, sol. 1; q. 3, a. 1, sol. 2; De Verit., q. 14, aa. 3, 6; De Virt., q. 1, a. 7; In Rom., c. 1, lect. 6
Se la fede sia una virtù
Pare che la fede non sia una virtù. Infatti:
1. La virtù è ordinata al bene: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 2, 6], «la virtù rende buono chi la possiede». Ma la fede è ordinata al vero. Quindi la fede non è una virtù.
2. Una virtù infusa deve essere più perfetta dell'acquisita. Ora, secondo il Filosofo [Ethic. 6, cc. 2,3] la fede non viene enumerata tra le virtù intellettuali acquisite, a motivo della sua imperfezione. Quindi molto meno può essere considerata una virtù infusa.
3. La fede formata e quella informe sono della medesima specie, come si è spiegato [a. prec.]. Ma la fede informe non è una virtù, non essendo connessa con le altre. Quindi neppure la fede formata.

4. Le grazie gratis datae e i frutti sono distinti dalle virtù. Ma la fede viene enumerata da S. Paolo sia tra le grazie gratis datae [1 Cor 12, 9], sia tra i frutti [Gal 5, 22]. Perciò la fede non è una virtù.
In contrario: L'uomo viene reso giusto dalle virtù: come infatti dice il Filosofo [Ethic. 5, 1], «la giustizia è l'insieme di tutte le virtù». Ma l'uomo viene giustificato mediante la fede, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 5, 1]: «Giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace», ecc. Quindi la fede è una virtù.
Dimostrazione: La virtù, come si è detto [I-II, q. 56, a. 3], è un abito che rende buoni gli atti umani. Per cui qualsiasi abito che sia principio di atti buoni può essere considerato una virtù. Ora, la fede formata è un abito di questo genere. Essendo infatti il credere un atto dell'intelletto che aderisce alla verità sotto il comando del volere, per la perfezione di esso si richiedono due cose. Primo, il tendere infallibile dell'intelligenza verso il proprio oggetto, che è la verità; secondo, l'ordinazione infallibile verso il fine ultimo, che spinge la volontà ad accettare la verità. Ed entrambe le cose si riscontrano nell'atto della fede formata. Infatti è nella natura stessa della fede che l'intelletto tenda esclusivamente alla verità, poiché la fede non può contenere il falso, come si è visto sopra [q. 1, a. 3]; e d'altra parte la carità, che informa la fede, fa sì che l'anima abbia il volere ordinato verso un fine buono. Perciò la fede formata è una virtù.
Non è invece una virtù la fede informe: poiché l'atto della fede informe, pur avendo la debita perfezione dal lato dell'intelletto, non la possiede dal lato della volontà. Come accadrebbe se uno avesse la temperanza nel concupiscibile senza la prudenza nella parte razionale: in tal caso infatti la temperanza, come si è detto [I-II, q. 65, a. 1], non sarebbe una virtù: poiché un atto di temperanza richiede l'esercizio della ragione e del concupiscibile, allo stesso modo in cui un atto di fede richiede l'esercizio della volontà e dell'intelletto.
Analisi delle obiezioni: 1. La verità è il bene dell'intelletto, essendo la sua perfezione. Perciò la fede dice ordine a un bene per il fatto stesso che determina l'intelletto alla verità. Inoltre la fede, essendo informata dalla carità, dice ordine al bene anche in quanto è oggetto della volontà.
2. La fede di cui parla il Filosofo si fonda su ragioni umane che non provano rigorosamente una conclusione, e quindi può contenere il falso. Per cui una tale fede non è una virtù. La fede di cui parliamo si fonda invece sulla verità divina che è infallibile: quindi non può contenere il falso. Perciò questa fede può essere una virtù.
3. La fede formata e quella informe non differiscono specificamente come due specie distinte, ma come una cosa perfetta differisce dalla sua imperfezione nella medesima specie. Perciò la fede informe, essendo imperfetta, non raggiunge il grado di virtù: come infatti dice il Filosofo [Phys. 7, 3], «la virtù è una certa perfezione».
4. Alcuni ritengono che la fede enumerata tra le grazie gratis datae sia la fede informe. Ma tale spiegazione è inaccettabile, poiché le grazie gratis datae enumerate da S. Paolo non sono comuni a tutti i membri della Chiesa: infatti l'Apostolo afferma [v. 4]: «Vi sono diversità di carismi»; e ancora [vv. 8 ss.]:

«All'uno è dato questo, ad altri quest'altro». Invece la fede informe è comune a tutti i membri della Chiesa: poiché il suo stato informe non è essenziale ad essa in quanto dono gratuito.
Si deve quindi rispondere che la fede di cui parla qui S. Paolo va presa come una particolare eccellenza di essa: cioè, secondo quanto dice la Glossa [interlin.], come «la costanza nella fede», oppure come «la parola di fede». – La fede è poi ricordata tra i frutti per la gioia connessa con il suo esercizio, a motivo della certezza. Per cui nel commentare l'enumerazione dei frutti [Gal 5] la Glossa [interlin.] intende la fede come «la certezza delle realtà invisibili».

Articolo 6
In 3 Sent., d. 23, q. 2, a. 4, sol. 2; De Verit., q. 14, a. 12; In Ephes., c. 4, lect. 2
Se la fede sia unica
Pare che non ci sia un'unica fede. Infatti:
1. La fede, stando a S. Paolo [Ef 2, 8], «è un dono di Dio»; però sono un dono di Dio anche la sapienza e la scienza, come dice Isaia [11, 2]. Ora, la sapienza e la scienza, come insegna S. Agostino [De Trin. 12, cc. 14, 15], differiscono tra loro per il fatto che la sapienza mira alle realtà eterne, la scienza invece a quelle temporali. Poiché dunque la fede abbraccia tanto le realtà eterne quanto alcune delle realtà temporali, Pare che la fede non sia unica, ma sia distinta in più parti.
2. Abbiamo visto sopra [q. 3, a. 1] che la confessione è un atto della fede. Ma la confessione non poteva essere unica presso tutti: infatti le cose che noi confessiamo compiute gli antichi Padri le confessavano future, come è evidente in quella affermazione di Isaia [7, 14]: «Ecco la vergine concepirà».
Quindi la fede non è unica.
3. La fede è una virtù comune a tutti i discepoli di Cristo. Ma un unico accidente non può trovarsi in soggetti diversi. Quindi la fede non può essere unica per tutti.
In contrario: L'Apostolo [Ef 4, 5] insegna: «Un solo Signore, una sola fede».
Dimostrazione: Se è intesa come abito la fede può essere considerata sotto due aspetti. Primo, dal lato dell'oggetto. E allora la fede è unica: poiché l'oggetto formale della fede è la prima verità, aderendo alla quale crediamo tutte le verità contenute nella fede. Secondo, dal lato del soggetto. E da questo lato la fede si distingue secondo i credenti. Infatti è noto che la fede, come qualunque altro abito, riceve la specie dalla ragione formale dell'oggetto, e l'individuazione dal soggetto. Se quindi la consideriamo come l'abito col quale crediamo, allora la fede è specificamente unica e numericamente distinta nei vari soggetti. – Se poi la consideriamo come la realtà creduta, anche allora la fede è unica. Poiché è identica la verità creduta da tutti; e sebbene siano molteplici le cose che tutti devono credere, tutte però si riducono a una sola.
Analisi delle obiezioni: 1. Le realtà temporali che sono proposte alla nostra fede non appartengono al suo oggetto se non in ordine a qualcosa di eterno, cioè alla prima verità, come si è già notato [q. 1, a. 1]. E così c'è un'unica fede per le realtà temporali e per quelle eterne. È invece diverso il caso della sapienza e della scienza, che considerano le realtà eterne e quelle temporali

secondo gli aspetti propri delle une e delle altre.
2. Questa differenza tra il passato e il futuro non dipende da una diversità dell'oggetto creduto, ma dalla diversità dei rapporti esistenti fra i credenti e tale oggetto, come si è già visto in precedenza [I-II, q. 103, a. 4].
3. L'argomento vale per la distinzione numerica della fede.

Articolo 7
I-II, q. 62, a. 4; II-II, q. 162, a. 7, ad 3; In 3 Sent., d. 23, q. 2, a. 5; d. 26, q. 2, a. 3, sol. 1; De Verit., q. 14, a. 2, ad 3
Se la fede sia la prima delle virtù
Pare che la fede non sia la prima delle virtù. Infatti:
1. La Glossa [ord. di Ambr.], a commento di quel passo evangelico [Lc 12, 4]: «A voi miei amici dico», afferma che «la fortezza è il fondamento della fede». Ma il fondamento viene prima dell'edificio costruito su di esso. Quindi la fede non è la prima virtù.
2. Una Glossa [interlin. di Cassiod.] sul Salmo [36]: «Non adirarti» [v. 3] dice che «la speranza introduce alla fede». Ma la speranza è una virtù, come vedremo [q. 17, a. 1]. Perciò la fede non è la prima delle virtù.
3. Abbiamo detto sopra [a. 2, ad 2; q. 2, a. 9] che l'intelletto del credente è portato ad aderire alle realtà di fede dall'obbedienza verso Dio. Ma l'obbedienza è una virtù. Quindi la fede non è la prima tra le virtù.
4. Come spiega la Glossa [ord. di Agost. su 1 Cor 3, 2], è fondamento non la fede informe, ma la fede formata. Ora, la fede è resa formata dalla carità, come sopra [a. 3] si è spiegato. Quindi la fede deve alla carità il fatto di essere fondamento. Perciò la carità è più fondamentale della fede, essendo il fondamento la prima parte dell'edificio. E così viene prima della fede.
5. L'ordine degli abiti viene desunto dall'ordine degli atti. Ma nell'atto della fede il moto della volontà, che la carità è chiamata a perfezionare, precede il moto dell'intelletto, che sarà sublimato dalla fede, come una causa precede l'effetto. Quindi la carità precede la fede. E così la fede non è la prima delle virtù.
In contrario: L'Apostolo [Eb 11, 1] insegna che «la fede è sostanza delle cose che si sperano». Ma la sostanza dice priorità. Quindi la fede è la prima delle virtù.
Dimostrazione: In due modi una cosa può essere prima di un'altra: per se e per accidens. Ora, la fede è per se, cioè in senso assoluto, la prima fra tutte le virtù. Siccome infatti in campo pratico il fine ha funzione di principio, come si è detto sopra [I-II, q. 13, a. 3; q. 34, a. 4, ad 1; q. 57, a. 4], necessariamente le virtù teologali, che hanno per oggetto il fine ultimo, precedono tutte le altre virtù. Ma il fine ultimo deve trovarsi nell'intelletto prima ancora che nella volontà: poiché la volontà non si muove verso una cosa se non in quanto essa è conosciuta dall'intelletto. E poiché il fine ultimo è oggetto del volere mediante la speranza e la carità, mentre è oggetto dell'intelletto mediante la fede, è necessario che la fede sia la prima fra tutte le virtù: poiché la conoscenza naturale non può raggiungere Dio in quanto è oggetto della beatitudine, e quindi della speranza e della carità. Invece per accidens alcune virtù possono precedere la fede. Infatti una causa

per accidens ha una priorità per accidens. Ora, togliere gli ostacoli è compito delle cause per accidens, come insegna il Filosofo [Phys. 8, 4]. E in questo senso è possibile che alcune virtù precedano la fede, in quanto tolgono gli ostacoli che impediscono di credere: la fortezza, p. es., toglie il timore disordinato che impedisce la fede, e l'umiltà elimina la superbia, che provoca il rifiuto dell'intelletto a sottomettersi alla verità della fede. E lo stesso possiamo dire di altre virtù: sebbene esse non siano vere virtù se non presupposta la fede, come spiega S. Agostino [Contra Iul. 4, 3].

Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta la prima obiezioni.

2. La speranza non può essere considerata universalmente come un'introduzione alla fede. Infatti la speranza nella vita eterna è inconcepibile senza la fede nella sua possibilità: poiché, come già si è visto [I-II, q. 40, a. 1], l'impossibile non è oggetto di speranza. Tuttavia in forza della speranza uno può essere indotto a perseverare nella fede, oppure ad aderirvi fermamente. E in questo senso si può dire che la speranza introduce alla fede.

3. L'obbedienza può indicare due cose. Qualche volta infatti sta a indicare l'inclinazione della volontà a osservare i comandamenti di Dio. E allora non è una virtù speciale, ma è inclusa in ogni virtù: poiché tutti gli atti virtuosi ricadono sotto i precetti della legge di Dio, come si è spiegato sopra [I-II, q. 100, a. 2]. E in questo senso l'obbedienza è richiesta per la fede. Secondo, l'obbedienza può indicare l'inclinazione a osservare i comandamenti sotto l'aspetto di cose dovute. E allora l'obbedienza è una virtù speciale ed è una parte [potenziale] della giustizia: rende infatti al superiore ciò che gli è dovuto obbedendogli. E in questo senso l'obbedienza segue la fede, la quale mostra all'uomo che Dio è il superiore a cui egli deve obbedire.

4. Perché una struttura sia fondamento si richiede non solo che preceda le altre strutture, ma anche che sia connessa con le altre parti dell'edificio: infatti non sarebbe fondamento se le altre parti non fossero ad essa connesse. Ora, la connessione dell'edificio spirituale avviene mediante la carità, come dice S. Paolo [Col 3, 14]: «Al di sopra di tutto poi vi sia la carità, che è il vincolo della perfezione». Perciò la fede senza la carità non può essere fondamento: non è detto però che la carità debba venire prima della fede.

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

## Articolo 8

In 3 Sent., d. 23, q. 2, a. 2, sol. 3; De Verit., q. 10, a. 12, ad 15; q. 14, a. 1, ad 7; In De Trin., q. 3, a. 1, ad 4; In Ioan., c. 4, lect. 5

### Se la fede sia più certa della scienza e delle altre virtù intellettuali

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

1. Il dubbio si contrappone alla certezza: per cui si considera più certo ciò di cui meno si può dubitare, come è più bianco ciò che ha meno mescolanza di nero. Ora l'intelletto, la scienza e la sapienza non ammettono dubbi su quanto

forma il loro oggetto; invece chi crede talvolta è soggetto a moti di dubbio nelle cose di fede. Perciò la fede non è più certa delle altre virtù intellettuali.
2. La vista è più certa dell'udito. Ma «la fede viene dall'ascoltare», come dice S. Paolo [Rm 10, 17], mentre l'intelletto, la scienza e la sapienza implicano una certa visione. Quindi la scienza, come pure l'intelletto, è più certa della fede.
3. Nelle realtà di ordine intellettivo più una cosa è perfetta, più è certa. Ma l'intelletto è più perfetto della fede: poiché mediante la fede si giunge all'intelletto, stando a quel passo di Isaia [7, 9] che così suona secondo i Settanta: «Se non crederete, non intenderete». E a proposito della scienza S. Agostino [De Trin. 14, 1] insegna che «la fede viene rafforzata dalla scienza». Quindi la scienza e l'intelletto sono più certi della fede.
In contrario: L'Apostolo [1 Ts 2, 13] afferma: «Avendo ricevuto da noi» con la fede «la parola divina della predicazione, l'avete accolta non come parola di uomini, ma, come è veramente, quale parola di Dio». Ora, nulla è più certo della parola di Dio. Quindi la scienza, come qualsiasi altra cosa, non è più certa della fede.
Dimostrazione: Come si è spiegato in precedenza [I-II, q. 57, a. 4, ad 2; a. 5, ad 3], tra le virtù intellettuali due hanno per oggetto i contingenti, cioè la prudenza e l'arte. E queste quanto a certezza sono inferiori alla fede a motivo della materia, poiché la fede si occupa delle realtà eterne, che sono immutabili. - Invece le altre tre virtù intellettuali, cioè la sapienza, la scienza e l'intelletto, hanno per oggetto cose necessarie, come si è visto sopra [I-II, q. 57, a. 5, ad 3]. Si deve però notare che la sapienza, la scienza e l'intelletto possono prendersi in due sensi: come virtù intellettuali, e così fa il Filosofo nell'Etica [6, cc 2, 3], e come doni dello Spirito Santo. Quanto al primo senso, si deve tenere presente che la certezza può essere considerata sotto due aspetti. Primo, dal lato delle cause che la determinano: e così è più certo ciò che ha una causa più sicura. E da questo lato la fede è più certa delle tre virtù ricordate: poiché la fede si fonda sulla verità divina, mentre esse si fondano sulla ragione umana. Secondo, la certezza può essere considerata dal lato del soggetto: e in questo senso è più certo ciò che l'intelletto umano raggiunge con maggiore pienezza. E da questo lato la fede è meno certa, poiché mentre le realtà di fede trascendono l'intelletto umano, non lo trascendono le realtà soggette alle tre virtù ricordate. Siccome però ogni cosa viene giudicata in senso assoluto in base alla propria causa, mentre è giudicata solo in senso relativo dal lato del soggetto, si deve concludere che la fede è più certa in senso assoluto, mentre le altre virtù sono più certe in senso relativo, cioè rispetto a noi.
- E anche se consideriamo le tre cose indicate come doni [dello Spirito Santo] per la vita presente, si deve notare che esse stanno alla fede come al principio che ne è il presupposto. Per cui anche sotto questo aspetto la fede è più certa.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel dubbio non dipende dalla causa della fede, ma solo da noi, in quanto non raggiungiamo pienamente con l'intelletto le realtà della fede.
2. A parità di condizioni vedere è più certo che ascoltare. Quando però colui dal quale si ascolta supera di molto la perfezione di chi vede, allora udire è più certo che vedere. Come un uomo di cultura modesta è più certo di ciò

che ascolta da una persona dottissima che di ciò che a lui può apparire secondo la sua ragione. E un uomo è molto più certo di ciò che ascolta da Dio, il quale non può ingannarsi, che di quanto egli vede con la sua propria ragione ingannevole.

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

## Quaestio 5
## Prooemium

[39015] IIª-IIae q. 5 pr. Deinde considerandum est de habentibus fidem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. Secundo, utrum Daemones habeant fidem. Tertio, utrum haeretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis. Quarto, utrum fidem habentium unus alio habeat maiorem fidem.

## ARGOMENTO 5
## COLORO CHE POSSIEDONO LA FEDE

Veniamo ora a parlare di coloro che possiedono la fede.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se gli angeli e gli uomini nel loro stato primitivo avessero la fede; 2. Se i demoni abbiano la fede; 3. Se gli eretici che rinnegano un solo articolo di fede abbiano la fede negli altri articoli; 4. Se tra coloro che possiedono la fede uno l'abbia maggiore di un altro.

## Articolo 1
I, q. 95, a. 3; In 2 Sent., d. 29, q. 1, a. 3; De Verit., q. 18, a. 3

### Se gli angeli e gli uomini nel loro stato primitivo avessero la fede

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

1. Ugo di S. Vittore [De sacram. 1, 10, 2] ha scritto: «L'uomo è incapace di vedere Dio e le cose che sono in Dio perché gli manca l'occhio della contemplazione». Ma l'angelo, nel suo stato primitivo, cioè prima della confermazione o della caduta, aveva l'occhio della contemplazione: poiché, stando a S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 8], vedeva le cose nel Verbo. Parimenti l'uomo nello stato di innocenza pare che avesse l'occhio della contemplazione: infatti Ugo di S. Vittore [De sacram. 1, 6, 14] insegna che nello stato primitivo «l'uomo conosceva il suo Creatore non con la conoscenza che si ha in base all'ascoltare soltanto dall'esterno, ma con quella che è fornita dalla contemplazione: cioè non con la conoscenza con cui adesso i credenti cercano Dio da lontano mediante la fede, ma con una conoscenza che lo faceva scorgere presente mediante la contemplazione». Quindi l'uomo e l'angelo nel loro stato primitivo non avevano la fede.

2. La conoscenza della fede è enigmatica e oscura, come afferma S. Paolo [1 Cor 13, 12]: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa». Ma nello stato primitivo non c'era alcuna oscurità né per gli uomini né per gli angeli: poiché le tenebre sono un castigo del peccato. Quindi nello stato primitivo non ci poteva essere la fede negli uomini, e neppure negli angeli.
3. L'Apostolo [Rm 10, 7] ha scritto che la fede «viene dall'ascoltare». Ma nello stato primitivo dell'angelo o dell'uomo ciò non si poteva verificare: poiché nessuno aveva parlato. Quindi allora sia negli angeli che negli uomini non ci poteva essere la fede.
In contrario: L'Apostolo [Eb 11, 6] insegna: «Chi si accosta a Dio deve credere ». Ora, gli angeli e gli uomini nello stato primitivo erano in condizione di doversi accostare a Dio. Quindi avevano bisogno della fede.
Dimostrazione: Alcuni affermano che sia negli angeli prima della confermazione o della caduta, sia negli uomini prima del peccato, non c'era la fede, a motivo della chiarezza della contemplazione che essi avevano delle cose divine. Siccome però la fede, secondo l'Apostolo [Eb 11, 1], è «prova delle cose che non si vedono», e secondo S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 40 e 79] «con la fede si credono le cose che non appaiono», la ragione formale di essa è incompatibile solo con quella chiarezza che rende evidente o visibile l'oggetto principale della fede stessa. Ora, l'oggetto principale della fede è la prima verità, la cui visione, che segue alla fede, ci rende beati. Siccome dunque gli angeli prima di essere confermati in grazia, e gli uomini prima del peccato, non avevano la beatitudine con cui si vede Dio per essenza, è evidente che non avevano una conoscenza così chiara da escludere la fede. Quindi la mancanza della fede in essi ci sarebbe potuta essere solo per l'ignoranza di ciò che costituisce l'oggetto della fede. E se gli uomini e gli angeli furono creati nello stato di natura pura, come dicono alcuni, forse si potrebbe ritenere che la fede sia stata assente negli angeli prima della loro confermazione in grazia, e negli uomini prima del peccato: poiché la conoscenza della fede trascende la conoscenza naturale di Dio, sia da parte dell'uomo che da parte degli angeli. Siccome però già nella Prima Parte [q. 62, a. 3; q. 95, a. 1] si è detto che gli uomini e gli angeli furono creati in grazia, dobbiamo concludere che la ricezione di questa grazia, non ancora consumata, dava ad essi un inizio della sperata beatitudine. Ora questo inizio, che nel volere avviene mediante la speranza e la carità, nell'intelletto avviene mediante la fede, come si è visto [q. 4, a. 7].
Perciò si deve affermare che prima della loro confermazione gli angeli avevano la fede, e così pure gli uomini prima del peccato.
Si deve però notare che nell'oggetto della fede c'è un elemento quasi formale, che è la prima verità, la quale trascende qualsiasi conoscenza naturale della creatura, e un elemento materiale, che è quanto accettiamo in conseguenza dell'adesione alla prima verità. Ora, rispetto al primo elemento si ha la fede universalmente in tutti coloro che, nell'aderire alla prima verità, hanno una certa conoscenza di Dio senza il possesso della beatitudine. Rispetto invece alle cose che sono oggetto materiale della fede, avveniva allora che certe verità credute da alcuni fossero oggetto di scienza per altri,

come avviene anche adesso, secondo le spiegazioni date [q. 1, a. 5]. E in base a ciò possiamo affermare che gli angeli prima della loro confermazione, e gli uomini prima del peccato, conoscevano chiaramente alcuni aspetti dei divini misteri che ora possiamo conoscere solo per fede.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene le affermazioni di Ugo di S. Vittore siano semplicemente determinazioni magistrali, e non abbiano valore di autorità, possiamo tuttavia rispondere che la contemplazione capace di eliminare il bisogno di credere è la contemplazione della patria, in cui si vede per essenza la verità soprannaturale. Ora, l'angelo prima di essere confermato in grazia e l'uomo prima del peccato non ebbero questa contemplazione; però la loro era una contemplazione superiore alla nostra, con la quale si accostavano a Dio più da vicino, e potevano conoscere più chiaramente di noi le operazioni e i misteri divini. Per cui non avevano la fede con la quale noi ora cerchiamo Dio da lontano. Infatti egli era più vicino ad essi di quanto lo sia a noi mediante la luce della sapienza; sebbene non fosse loro presente come lo è ai beati mediante la luce della gloria.

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

3. Nello stato primitivo non si ascoltava un uomo che parla dall'esterno, ma Dio che ispira internamente; come ascoltavano anche i profeti, secondo il proposito del Salmista [84, 9]: «Ascolterò che cosa dice Dio, il Signore».

## Articolo 2

Infra, q. 18, a. 3, ad 2; In 3 Sent., d. 23, q. 3, a. 3, sol. 1; d. 26, q. 2, a. 5, sol. 4, ad 2; De Verit., q. 14, a. 9, ad 4

### Se ci sia la fede nei demoni

Pare che nei demoni non ci sia la fede. Infatti:

1. S. Agostino [De praed. sanct. 5] insegna che «la fede si trova nel volere dei credenti». Ora, la volontà di credere in Dio è buona. Siccome dunque nei demoni, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte [q. 64, a. 2, ad 5], non c'è alcun volere deliberato buono, Pare che nei demoni non ci sia la fede.

2. La fede è un dono di grazia, come afferma S. Paolo [Ef 2, 8]: «Per questa grazia siete salvi mediante la fede; e ciò è un dono di Dio». Ma i demoni hanno perduto la grazia col peccato, secondo le spiegazioni della Glossa [ord. di Gir.] a quel passo di Osea [3, 1]: «Essi si rivolgono ad altri dèi e amano le schiacciate d'uva». Quindi nei demoni dopo il peccato non rimase la fede.

3. Pare che l'incredulità sia il più grave dei peccati, come dimostra S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 89] spiegando quel passo evangelico [Gv 15, 22]: «Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero alcun peccato; ma ora non hanno scusa per il loro peccato». Ora, in alcuni uomini c'è il peccato di incredulità. Se quindi nei demoni ci fosse la fede, certi uomini avrebbero un peccato più grave di quello dei demoni. Ma ciò è insostenibile. Quindi nei demoni non c'è la fede.

In contrario: Sta scritto [Gc 2, 19]: «I demoni credono e tremano».
Dimostrazione: Abbiamo già spiegato [q. 1, a. 4; q. 2, a. 1, ad 3; a. 9; q. 4, aa. 1, 2] che l'intelletto di chi crede aderisce alle verità di fede non perché le vede chiaramente in se stesse, o perché le risolve nei primi princìpi di per sé evidenti, bensì per un comando della volontà. Ma questa mozione della volontà sull'intelletto può avvenire per due motivi. Primo, per la tendenza della volontà al bene: e allora credere è un atto lodevole. Secondo, perché l'intelletto è costretto a giudicare degne di fede le cose che ha ascoltato, sebbene non vi sia costretto dall'evidenza delle cose stesse. Se un profeta, p. es., affermasse in nome di Dio che deve avvenire un fatto, e lo provasse risuscitando un morto, l'intelletto di chi vi assiste conoscerebbe con evidenza che ciò è affermato da parte di Dio, il quale non può ingannare, sebbene la cosa futura predetta rimanga in se stessa inevidente, e quindi la natura della fede non venga in tal modo eliminata. Si deve quindi concludere che nei fedeli che credono in Cristo viene lodata la fede perché dettata dal primo motivo. Il che certo non si verifica nei demoni, nei quali si trova solo l'altra motivazione. Infatti essi vedono molti indizi evidenti grazie ai quali comprendono che la dottrina della Chiesa viene da Dio, sebbene non abbiano l'evidenza delle cose stesse che la Chiesa insegna, p. es. che Dio è uno e trino, e altre verità di questo genere.
Analisi delle obiezioni: 1. La fede dei demoni è in qualche modo costretta dall'evidenza dei segni. Quindi il fatto di credere non torna a lode della loro volontà.
2. La fede che è un dono di grazia, anche se informe, inclina l'uomo a credere per un certo amore verso il bene. Quindi la fede che si riscontra nei demoni non è un dono di grazia, ma piuttosto essi sono costretti a credere a motivo della perspicacia della loro intelligenza naturale.
3. Ai demoni dispiace il fatto stesso che i segni della fede siano tanto evidenti da costringerli a credere. E così il fatto di credere non sminuisce affatto la loro malizia.

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 23, q. 3, a. 3, sol. 2; De Verit., q. 14, a. 10, ad 10; De Virt., q. 2, a. 13, ad 6; Quodl., 6, q. 4

### Se un eretico che rinnega un articolo di fede possa avere una fede informe negli altri articoli

Pare che un eretico che rinnega un articolo di fede possa avere una fede informe negli altri articoli. Infatti:
1. L'intelletto naturale dell'eretico non è più potente di quello del cattolico. Ma l'intelletto del cattolico ha bisogno di essere aiutato dal dono della fede per credere qualsiasi articolo di fede. Quindi anche gli eretici non possono credere degli articoli di fede senza il dono della fede informe.
2. La fede abbraccia molti articoli come un'unica scienza, p. es. la geometria, abbraccia molte conclusioni. Ma un uomo può avere la scienza della geometria quanto a certe conclusioni pur ignorando le altre. Quindi un uomo può avere la fede in alcuni articoli senza credere negli altri.

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

In contrario: Come il peccato mortale è in contrasto con la carità, così il rinnegamento di un articolo contrasta con la fede. Ma la carità non rimane nell'uomo dopo un primo peccato mortale. Quindi non rimane neppure la fede dopo il rinnegamento di un suo articolo.

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

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

Analisi delle obiezioni: 1. L'eretico ritiene gli altri articoli in cui non erra non come li ritengono i fedeli, cioè aderendo semplicemente alla prima verità col necessario aiuto dell'abito della fede, ma li accetta in base al proprio giudizio e alla propria volontà.

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

3. I vari precetti della legge possono riferirsi o ai vari motivi prossimi – e allora è possibile osservarne alcuni senza osservarne altri –, oppure a un primo motivo unico, che è la perfetta obbedienza a Dio: e questa è compromessa da chiunque trasgredisce un precetto, secondo le parole di S. Giacomo [2, 10]: «Chi trasgredisce la legge anche in un punto solo diventa colpevole di tutto».

Articolo 4

In 3 Sent., d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1

Se la fede possa essere in uno più grande che in un altro

Pare che la fede non possa essere in uno più grande che in un altro.

Infatti:

1. La grandezza di un abito dipende dai suoi oggetti. Ma chi ha la fede crede tutte le verità di fede: poiché, come si è visto [a prec.], chi mancasse in una sola perderebbe totalmente la fede. Quindi la fede non può essere in uno maggiore che in un altro.

2. Le cose che si trovano a un massimo non ammettono gradazioni. Ma la ragione formale della fede si trova a un massimo: poiché per la fede si richiede che l'uomo aderisca alla prima verità più che a ogni altra cosa. Quindi nella fede non ci sono gradazioni.

3. La fede sta alla conoscenza di ordine gratuito come l'intelletto dei primi princìpi sta alla conoscenza naturale: poiché gli articoli della fede sono, come si è visto [q. 1, a. 7], i primi princìpi di tale conoscenza. Ora, l'intelletto dei primi princìpi è uguale in tutti gli uomini. Quindi la fede è uguale in tutti i fedeli.

In contrario: In una virtù dove si riscontrano piccolezza e grandezza ci deve essere anche il più e il meno. Ma questo è appunto il caso della fede: infatti il Signore disse a Pietro [Mt 14, 31]: «O uomo di poca fede, perché hai dubitato?»; e alla donna [cananea] [Mt 15, 28]: «Donna, davvero grande è la tua fede». Quindi la fede può essere in uno più grande che in un altro.

Dimostrazione: Come si disse sopra [I-II, q. 52, aa. 1, 2; q. 112, a. 4], la grandezza di un abito può essere desunta da due cose: dall'oggetto o dalla partecipazione del soggetto. Ora, l'oggetto della fede può essere considerato sotto due aspetti: primo, dal lato della ragione formale; secondo, dal lato delle verità materialmente proposte ai credenti. Ora, l'oggetto formale della fede è unico e semplice, non essendo altro che la prima verità, come sopra [q. 1, a. 1] si è dimostrato. Perciò da questo lato la fede non ha variazioni nei credenti, ma è in tutti della medesima specie, secondo le spiegazioni date [q. 4, a. 6]. Invece le verità materialmente proposte a credere sono molteplici: e possono essere accolte in maniera più o meno esplicita. E da questo lato un uomo può credere esplicitamente più cose di un altro. Perciò in uno ci può essere una fede più grande in base all'esplicitazione dei dogmi.

Se invece si considera la fede dal lato della partecipazione del soggetto, allora ciò può accadere in due modi. Infatti l'atto della fede emana dall'intelletto e dalla volontà, come si è visto sopra [a. 2; q. 1, a. 4; q. 2, a. 1, ad 3; a. 9; q. 4, aa. 1, 2]. Perciò la fede in un uomo può essere maggiore: primo, per quanto riguarda l'intelletto, per una maggiore certezza e fermezza; secondo, per quanto riguarda la volontà, per una maggiore prontezza, devozione o fiducia.

Analisi delle obiezioni: 1. Certamente chi rinnega con pertinacia uno dei dogmi della fede è privo dell'abito della fede, però chi non li crede tutti in maniera esplicita, ma è disposto a farlo, conserva la fede. E così dal lato dell'oggetto uno può avere una fede maggiore di un altro, credendo più cose di lui in maniera esplicita, come si è spiegato [nel corpo].

2. È essenziale alla fede preferire la prima verità a ogni altra cosa. Però tra coloro che le concedono questa preferenza alcuni si sottomettono con più certezza o devozione di altri. E così la fede in alcuni è maggiore che in altri.
3. L'intelletto dei primi princìpi accompagna la stessa natura umana, che si trova in tutti ugualmente. La fede invece accompagna il dono della grazia, che non si trova in tutti ugualmente, come si è spiegato in precedenza [I-II, q. 112, a. 4]. Perciò il paragone non regge. - E inoltre alcuni conoscono meglio di altri la virtualità dei primi princìpi, per una maggiore capacità intellettuale.

Quaestio 6
Prooemium

[39048] IIª-IIae q. 6 pr. Deinde considerandum est de causa fidei. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum fides sit homini infusa a Deo. Secundo, utrum fides informis sit donum.

ARGOMENTO 6
LA CAUSA DELLA FEDE
Passiamo a considerare la causa della fede.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se nell'uomo la fede sia infusa da Dio; 2. Se la fede informe sia anch'essa un dono.

Articolo 1
I, q. 111, a. 1, ad 1; C. G., III, c. 154; De Verit., q. 18, a. 3; C. err. Graec., c. 30; In Ephes., c. 2, lect. 3
Se nell'uomo la fede sia infusa da Dio
Pare che nell'uomo la fede non sia infusa da Dio. Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 14, 1] insegna che «la fede nasce, si nutre, si difende e si rafforza in noi mediante il sapere». Ma le cose che nascono in noi col sapere sono acquisite e non infuse. Quindi la fede non è prodotta in noi da un'infusione divina.
2. Ciò che l'uomo raggiunge ascoltando, o guardando, è da lui acquisito. Ora, l'uomo arriva a credere vedendo i miracoli e ascoltando l'insegnamento della fede: infatti nel Vangelo [Gv 4, 53] si legge: «Il padre riconobbe che proprio in quell'ora Gesù gli aveva detto: "Tuo figlio vive", e credette lui con tutta la sua famiglia»; e S. Paolo [Rm 10, 17] scrive che «la fede viene dall'ascoltare». Perciò nell'uomo la fede è acquisita.
3. Ciò che si trova nella volontà umana può essere acquisito da un uomo. Ora, come dice S. Agostino [De praed. sanct. 5], «la fede si trova nella volontà dei credenti». Quindi la fede può essere acquisita.
In contrario: Sta scritto [Ef 2, 8 s.]: «Per questa grazia siete salvi mediante la fede; e ciò non è da voi, perché nessuno possa vantarsene, ma è dono di Dio».
Dimostrazione: Per la fede si richiedono due cose. Primo, la presentazione all'uomo delle verità da credere: e ciò è richiesto perché uno creda esplicitamente qualcosa. Secondo, l'adesione del credente alle verità proposte. Ora, rispetto al primo requisito è necessario che la fede venga da Dio. Infatti le verità di

fede sorpassano la ragione umana: quindi non rientrano nel pensiero umano senza la rivelazione di Dio. Ma ad alcuni esse vengono rivelate da Dio immediatamente, come agli Apostoli e ai profeti; ad altri invece vengono proposte da Dio mediante i predicatori della fede, secondo le parole dell'Apostolo [Rm 10, 15]: «Come lo annunzieranno senza essere prima inviati?».

Rispetto poi al secondo requisito, cioè all'adesione dell'uomo alle verità di fede, riscontriamo due cause. La prima che sollecita dall'esterno, come la costatazione dei miracoli o l'esortazione di chi induce alla fede: e queste sono ambedue delle cause inadeguate, poiché fra i testimoni di uno stesso miracolo e gli ascoltatori di una stessa predicazione alcuni credono e altri non credono. Bisogna quindi ammettere una seconda causa che è interiore, e che muove l'uomo interiormente ad accettare le verità di fede.

Ora, i Pelagiani ritenevano che tale causa fosse soltanto il libero arbitrio dell'uomo: perciò affermavano che l'inizio della fede dipenderebbe da noi, in quanto siamo noi a predisporci ad assentire alle verità di fede, mentre il compimento dipenderebbe da Dio, il quale ci presenta le verità da credere. Ma ciò è falso. Poiché l'uomo ha bisogno di Dio quale principio soprannaturale che lo muova interiormente, dal momento che nell'aderire alle verità di fede viene elevato al disopra della propria natura. E così la fede rispetto all'adesione, che ne è l'atto principale, viene da Dio che muove interiormente con la sua grazia.

Analisi delle obiezioni: 1. Il sapere può far nascere e può nutrire la fede come elemento di persuasione esterna, ma la causa propria e principale della fede è ciò che muove interiormente ad aderirvi.

2. Anche questa obiezioni riguarda le cause che propongono esternamente le verità di fede, o persuadono a credere con la parola o con i fatti.

3. Il credere si attua nella volontà del credente, ma il volere dell'uomo ha bisogno di essere preparato da Dio con la grazia perché possa elevarsi a cose che sorpassano la natura, come si è visto [nel corpo].

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 23, q. 3, a. 2

### Se la fede informe sia un dono di Dio

Pare che la fede informe non sia un dono di Dio. Infatti:

1. Nella Scrittura [Dt 32, 4] si legge che «le opere di Dio sono perfette». Ma la fede informe è qualcosa di imperfetto. Quindi essa non è un'opera di Dio.

2. Come un atto viene detto deforme perché manca della debita forma, così la fede è detta informe per lo stesso motivo. Ma l'atto deforme del peccato non viene da Dio, come sopra [I-II, q. 79, a. 2] si è visto. Quindi neppure la fede informe.

3. Le creature che Dio risana, le risana totalmente: nel Vangelo [Gv 7, 23] infatti si legge: «Se un uomo riceve la circoncisione di sabato perché non sia trasgredita la Legge di Mosè, voi vi sdegnate contro di me perché ho guarito interamente un uomo di sabato?». Ora, con la fede l'uomo viene sanato dalla sua incredulità. Perciò chiunque riceve da Dio il dono della fede viene sanato da tutti i suoi peccati. Ma ciò non avviene senza la fede formata. Quindi la

sola fede formata è un dono di Dio, e non la fede informe.
In contrario: In una Glossa [cf. P. Lomb., Sent. 3, 23] a un testo di S. Paolo [1 Cor 13, 2] si legge che «la fede priva della carità è un dono di Dio». Ma questa fede è la fede informe. Quindi la fede informe è un dono di Dio.
Dimostrazione: L'informità è una privazione. Ora, si deve notare che la privazione in certi casi entra nella costituzione specificøa delle cose, mentre in altri è un fatto accidentale che sopravviene in cose già specificamente costituite. Come la privazione del giusto equilibrio degli umori costituisce l'essenza della malattia, mentre l'oscurità non costituisce l'essenza del diafano, ma è un accidente che sopravviene. Siccome dunque quando si determina la causa di una certa cosa si intende determinare la causa di essa in quanto è costituita nella sua specie, non si può considerare causa di ciò che riceve dalla privazione il suo essere specifico ciò che non è causa della privazione stessa: non si può infatti considerare causa della malattia ciò che non è causa dello squilibrio degli umori. Invece una cosa può essere causa della diafaneità senza esserlo dell'oscurità, che non rientra nella ragione specifica del diafano. Ora, l'informità della fede non entra nella ragione specifica della fede stessa: poiché la fede è detta informe per la mancanza di una forma estrinseca, come sopra [q. 4, a. 4] si è spiegato. Perciò è causa della fede informe quanto è causa della fede in senso puro e semplice. Ma questa causa è Dio, come si è visto [a. prec.]. Quindi rimane che la fede informe è un dono di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. La fede informe, sebbene non sia perfetta in senso assoluto come virtù, ha però la perfezione essenziale della fede.
2. La deformità dell'atto è essenziale all'atto stesso in quanto atto morale, come si è visto a suo tempo [I, q. 48, a. 1, ad 2; I-II, q. 18, a. 5]: si dice infatti che un atto morale è deforme per la privazione della sua forma intrinseca, che è la debita proporzione di tutte le sue circostanze. Quindi Dio non può essere la causa di un atto deforme, non essendo causa della sua deformità; sebbene sia causa dell'atto in quanto atto.
Oppure si può rispondere che la deformità implica non soltanto la privazione della debita forma, ma anche la disposizione contraria. Cosicché la deformità sta all'atto morale come la falsità sta alla fede. Perciò come non viene da Dio un atto deforme, così non viene da lui nessuna fede falsa. E come viene da Dio la fede informe, così vengono da lui anche gli atti del peccatore che sono buoni nel loro genere sebbene non siano informati dalla carità, come accade normalmente nei peccatori.
3. Chi riceve da Dio la fede senza la carità non viene sanato dall'incredulità in senso assoluto, poiché non viene tolta la colpa dell'incredulità precedente, ma viene sanato in senso relativo, cioè con la cessazione di quel peccato. E capita di frequente che uno, sotto la mozione divina, desista da certi peccati senza desistere dal commetterne altri, spinto dalla sua iniquità. E allo stesso modo talora viene concesso da Dio all'uomo di credere senza che gli venga dato il dono della carità: come ad alcuni viene concesso, senza la carità, il dono della profezia, o qualche altro carisma.
Quaestio 7
Prooemium

[39065] IIª-IIae q. 7 pr. Deinde considerandum est de effectibus fidei. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum timor sit effectus fidei. Secundo, utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

ARGOMENTO 7
GLI EFFETTI DELLA FEDE
Consideriamo ora gli effetti della fede.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se il timore sia un effetto della fede; 2. Se sia un effetto della fede la purificazione del cuore.

Articolo 1
Se il timore sia un effetto della fede
Pare che il timore non sia un effetto della fede. Infatti:
1. L'effetto non può precedere la causa. Ma il timore precede la fede, poiché sta scritto [Sir 2, 8]: «Voi che temete il Signore, credete in lui». Quindi il timore non è un effetto della fede.
2. La stessa cosa non può essere causa di effetti contrari. Ora, il timore e la speranza sono contrari, come si è visto sopra [I-II, q. 23, a. 2; q. 40, a. 4, ad 1]; «ma la fede genera la speranza», come afferma la Glossa [interlin. su Mt 1, 2]. Quindi non è causa del timore.
3. Una cosa non può essere causa del suo contrario. Ma l'oggetto della fede è un bene, cioè la prima verità, mentre l'oggetto del timore è un male, come si è visto sopra [I-II, q. 42, a. 1]. Poiché dunque gli atti, secondo le spiegazioni date [I-II, q. 18, a. 2], sono specificati dagli oggetti, la fede non può essere causa del timore.
In contrario: Sta scritto [Gc 2, 19]: «I demoni credono e tremano».
Dimostrazione: Il timore è un moto delle potenze appetitive, come si è visto sopra [I-II, q. 41, a. 1; q. 42, a. 1], e d'altra parte il principio o la causa di tutti i moti appetitivi è il bene o il male appreso. Quindi è necessario che il principio del timore e di tutti i moti appetitivi sia una certa percezione, o conoscenza. Ora, la fede ci dà appunto la conoscenza di certi mali che sono inflitti come castighi secondo il giudizio di Dio: ed è così che la fede causa il timore servile, per cui uno teme di essere punito da Dio. La fede è però anche causa del timore filiale, per cui uno teme di essere separato da Dio, o di paragonarsi a lui, avendone rispetto e riverenza: poiché mediante la fede raggiungiamo la convinzione che Dio è un bene immenso e altissimo, separarsi dal quale è il peggiore dei mali e paragonarsi al quale è cosa perversa. Ma la causa del primo timore, cioè di quello servile, è la fede informe, mentre la causa del secondo, cioè del timore filiale, è la fede formata, che mediante la carità unisce l'uomo a Dio e a lui lo sottomette.
Analisi delle obiezioni: 1. Il timore di Dio non può precedere la fede totalmente: perché se ignorassimo quanto la fede ci dice di Dio a proposito dei premi e dei castighi, non ne avremmo alcun timore. Presupposta invece la fede in certi articoli, p. es. nella trascendenza divina, segue un timore riverenziale, che spinge l'uomo a sottomettere a Dio il proprio intelletto, credendo a tutte le cose che Dio promette. Per cui il passo indicato continua:

«il vostro salario non verrà meno».
2. Una cosa può anche essere causa di effetti contrari, però non sotto il medesimo aspetto. Ora, la fede genera la speranza in quanto ci dà un'idea del premio che Dio prepara ai giusti, ed è causa del timore dandoci un'idea delle pene che Dio infligge ai peccatori.
3. L'oggetto primo e formale della fede è la prima verità, che è un bene. Però tra le verità che sono materia di fede ci sono anche dei mali: p. es. che è una colpa non sottomettersi a Dio, o separarsi da lui; oppure che i peccatori saranno da lui sottoposti al castigo. E da questo lato la fede può essere causa di timore.

Articolo 2
In 4 Sent., d. 14, q. 2, a. 4, ad 3; De Verit., q. 28, a. 1, ad 6
Se sia un effetto della fede la purificazione del cuore
Pare che la purificazione del cuore non sia un effetto della fede. Infatti:
1. La purezza del cuore consiste specialmente negli affetti. Ma la fede è nell'intelletto. Quindi la fede non causa la purificazione del cuore.
2. Quanto causa la purificazione del cuore è incompatibile con l'impurità. Ma la fede può coesistere con l'impurità del peccato, come è evidente in coloro che hanno la fede informe. Quindi la fede non purifica il cuore.
3. Se la fede purificasse in qualche modo il cuore umano, purificherebbe specialmente l'intelletto dell'uomo. Invece essa non purifica l'intelletto dall'oscurità, essendo una conoscenza enigmatica. Quindi la fede in nessun modo
purifica il cuore.
In contrario: S. Pietro [At 15, 9] ha scritto: «purificandone i cuori con la fede».
Dimostrazione: L'impurità di qualsiasi cosa consiste nel fatto che è mescolata con sostanze più vili: infatti l'argento non è impuro se è mescolato con l'oro, che lo rende più prezioso, ma se è mescolato col piombo o con lo stagno. Ora, è evidente che la creatura ragionevole è superiore a tutte le creature temporali e corporee. Perciò diviene impura se si sottomette ad esse con l'amore. E da questa impurità viene purificata con un moto contrario, cioè dirigendosi verso le realtà che sono ad essa superiori, vale a dire verso Dio. E il principio di questo moto è appunto la fede: poiché, come dice S. Paolo [Eb 11, 6], «chi si accosta a Dio deve credere». Perciò la fede è la causa o il principio primo della purificazione del cuore; e se è informata dalla carità produce una purificazione completa.
Analisi delle obiezioni: 1. Le realtà di ordine intellettivo sono i princìpi di quelle di ordine affettivo: in quanto è il bene conosciuto a muovere gli affetti.
2. La stessa fede informe toglie una certa impurità che le si oppone, vale a dire l'impurità dell'errore, provocata dall'attaccamento disordinato dell'intelletto umano alle realtà inferiori, quando cioè esso pretende di misurare le realtà di Dio secondo la natura delle realtà sensibili. Quando però la fede viene informata dalla carità, allora esclude qualsiasi impurità: poiché «l'amore ricopre ogni colpa», come dice il libro dei Proverbi [10, 12].
3. L'oscurità della fede non dipende dall'impurità della colpa, ma dalla limitazione naturale dell'intelletto umano nello stato della vita presente.

Quaestio 8
Prooemium

[39082] IIª-IIae q. 8 pr. Deinde considerandum est de dono intellectus et scientiae, quae respondent virtuti fidei. Et circa donum intellectus quaeruntur octo. Primo, utrum intellectus sit donum spiritus sancti. Secundo, utrum possit simul esse in eodem cum fide. Tertio, utrum intellectus qui est donum sit speculativus tantum, vel etiam practicus. Quarto, utrum omnes qui sunt in gratia habeant donum intellectus. Quinto, utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia. Sexto, quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona. Septimo, de eo quod respondet huic dono in beatitudinibus. Octavo, de eo quod respondet ei in fructibus.

ARGOMENTO 8
IL DONO DELL'INTELLETTO
Passiamo ora a trattare dei doni dell'intelletto e della scienza, che corrispondono alla virtù della fede.
Sul primo di essi ci porremo otto quesiti: 1. Se l'intelletto sia un dono dello Spirito Santo; 2. Se possa trovarsi assieme alla fede nel medesimo individuo; 3. Se il dono dell'intelletto sia solo speculativo oppure sia anche pratico; 4. Se tutti quelli che sono in grazia abbiano il dono dell'intelletto; 5. Se questo dono possa trovarsi in qualcuno senza la grazia; 6. Quale sia il rapporto fra il dono dell'intelletto e gli altri doni; 7. Quale sia la beatitudine corrispondente a questo dono; 8. Quale il frutto corrispondente.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1
Se l'intelletto sia un dono dello Spirito Santo
Pare che l'intelletto non sia un dono dello Spirito Santo. Infatti:
1. I doni della grazia sono distinti dai doni di natura, poiché si aggiungono a questi. Ma l'intelletto è un certo abito naturale dell'anima mediante cui si conoscono i primi princìpi noti per natura, come insegna Aristotele [Ethic. 6, 6]. Esso quindi non può essere posto come un dono dello Spirito Santo.
2. I doni di Dio vengono partecipati dalle creature secondo le loro attitudini e capacità, come insegna Dionigi [De div. nom. 4]. Ora, la natura umana è atta a conoscere la verità non in maniera immediata, come comporterebbe l'intelletto, ma in maniera discorsiva, come è proprio della ragione, sempre secondo Dionigi [De div. nom. 7]. Quindi la conoscenza che Dio dona agli uomini deve essere chiamata dono della ragione, e non dono dell'intelletto.
3. Aristotele [De anima 3, cc. 9, 10] dimostra che tra le potenze dell'anima l'intelletto si contrappone alla volontà. Ma non c'è un dono dello Spirito Santo denominato volontà. Quindi non ci deve neppure essere un dono denominato intelletto.
In contrario: Sta scritto in Isaia [11, 2]: «Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelletto».
Dimostrazione: Il termine intelletto sta a indicare una conoscenza intima: poiché intelligere equivale a intus legere [leggere dentro]. E ciò è evidente per chi

consideri la differenza fra l'intelletto e il senso. Infatti la conoscenza sensitiva si occupa delle qualità sensibili esterne, mentre quella intellettiva penetra fino all'essenza delle cose, poiché l'oggetto dell'intelletto, come dice Aristotele [De anima 3, 6], è «ciò che la cosa è». Ora, molti sono i generi delle cose che si nascondono all'interno, e che la conoscenza umana deve penetrare. Infatti sotto gli accidenti è nascosta la natura sostanziale delle cose, sotto le parole è nascosto il loro significato, sotto le similitudini e le figure è nascosta la verità in tal modo figurata; e anche le realtà intelligibili sono sempre interiori rispetto a quelle sensibili percepite esternamente; inoltre nelle cause sono nascosti gli effetti, e viceversa. Si può quindi parlare di intelletto in relazione a tutte queste cose. E siccome la conoscenza umana comincia dai sensi, ossia quasi dall'esterno, è evidente che più la luce dell'intelletto è forte, più è capace di penetrare intimamente. Ora, la luce naturale del nostro intelletto ha un potere limitato, potendo arrivare solo fino a un certo punto. Quindi l'uomo ha bisogno di una luce soprannaturale per conoscere certe cose che è incapace di percepire con la luce naturale. E questa luce soprannaturale che l'uomo riceve è chiamata dono dell'intelletto.
Analisi delle obiezioni: 1. La luce naturale che in noi è innata può farci conoscere immediatamente alcuni princìpi universali noti per natura. Siccome però l'uomo è ordinato a una felicità soprannaturale, come sopra [q. 2, a. 3; I, q. 12, a. 1; I-II, q. 3, a. 8] si è visto, è necessario che egli raggiunga delle verità più alte. E per questo si richiede il dono dell'intelletto.
2. Il processo discorsivo del raziocinio comincia sempre da un'intellezione per terminare con un'intellezione: infatti noi ragioniamo partendo da alcuni dati intellettivi, e concludiamo il processo discorsivo quando arriviamo a intendere ciò che prima ci era sconosciuto. Perciò quanto è oggetto di raziocinio nasce da una intellezione precedente. Ora, il dono della grazia non può derivare da una luce naturale, ma è un apporto nuovo che perfeziona questa luce. E così questo apporto non è detto ragione, ma piuttosto intelletto: poiché questa luce supplementare sta alle realtà soprannaturali che essa ci fa conoscere come la luce naturale sta a quelle che conosciamo in primo luogo.
3. La volontà, o la volizione, denomina semplicemente un moto appetitivo, senza indicarne alcuna eccellenza. Invece intelletto indica una particolare eccellenza della cognizione, cioè una penetrazione intima. Quindi un dono soprannaturale merita più il nome di intelletto che quello di volontà.

## Articolo 2

### Se il dono dell'intelletto sia compatibile con la fede

Pare che il dono dell'intelletto sia incompatibile con la fede. Infatti:
1. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 15] ha scritto: «Una cosa intesa è racchiusa nella comprensione di chi intende». Ora, ciò che è creduto non può essere compreso; poiché l'Apostolo [Fil 3, 12] precisa: «Non che io abbia compreso, o che sia arrivato alla perfezione». Quindi è chiaro che l'intelletto e la fede non sono compatibili nel medesimo soggetto.
2. Tutto ciò che viene inteso è evidente all'intelletto. Ma la fede è di cose inevidenti,

come si è detto [q. 1, a. 4; q. 4, a. 1]. Quindi la fede non può trovarsi con l'intelletto nel medesimo individuo.
3. L'intelletto è più certo della scienza. Eppure di una stessa verità, come si è visto [q. 1, a. 5], non è possibile avere la scienza e la fede. Perciò meno ancora sono compatibili la fede e l'intelletto.
In contrario: S. Gregorio [Mor 1, 32] insegna che «l'intelletto illumina la mente sulle cose udite». Ma chi ha la fede può essere illuminato sulle cose udite: narra infatti il Vangelo [Lc 24, 45] che il Signore «aprì la mente dei discepoli all'intelligenza delle Scritture». Quindi l'intelletto può coesistere con la fede.
Dimostrazione: A questo proposito sono necessarie due distinzioni: una per la fede e l'altra per l'intelletto. Per la fede dobbiamo ricordare che ci sono delle verità che, essendo al disopra della ragione naturale, come l'unità e la trinità di Dio o l'incarnazione del Figlio di Dio, ricadono direttamente nel dominio della fede. Ci sono invece delle verità che sono oggetto di fede perché subordinate a queste in qualche maniera: e sono tutte le affermazioni contenute nella Sacra Scrittura.
Per l'intelletto poi dobbiamo notare che possiamo dire di intendere una cosa in due modi. Primo, perfettamente: cioè arrivando a conoscere l'essenza della cosa intesa, e la verità stessa di un enunziato in tutta la sua portata. E in questo modo noi non possiamo intendere le cose che direttamente sono oggetto di fede, mentre dura lo stato presente. Alcune delle altre verità ordinate alla fede invece le possiamo intendere anche in questo modo. - Secondo, imperfettamente: quando cioè non si conosce l'essenza di una cosa nella sua quiddità e la verità di un enunciato in tutta la sua portata, però si conosce che le realtà visibili esterne non si oppongono alla verità: si comprende cioè che non si devono abbandonare i dogmi della fede per le apparenze esterne delle cose. E in questo senso nulla impedisce che nello stato presente si possano intendere anche delle verità che sono direttamente oggetto di fede.
Sono così risolte anche le obiezioni. Infatti le prime tre valgono a escludere un'intellezione perfetta. L'ultima [s. c.] poi riguarda l'intellezione di ciò che è ordinato alla fede.

Articolo 3
Infra, a. 6, ad 3
Se il dono dell'intelletto sia solo speculativo, oppure anche pratico
Pare che l'intelletto posto tra i doni dello Spirito Santo non sia pratico, ma solo speculativo. Infatti:
1. L'intelletto, come scrive S. Gregorio [Mor. 1, 32], «penetra alcune delle cose più alte». Ora, le cose che riguardano l'intelletto pratico non sono alte, ma infime: sono infatti i singolari, oggetto delle operazioni. Quindi il dono dell'intelletto non è un intelletto pratico.
2. L'intelletto dono è superiore all'intelletto virtù intellettuale. Ma l'intelletto virtù intellettuale riguarda soltanto i necessari, come insegna il Filosofo [Ethic. 6, 6]. Perciò a maggior ragione si limita ai necessari l'intelletto dono. Ma l'intelletto pratico non ha per oggetto i necessari, bensì i contingenti,

cioè tutte le variazioni dell'agire umano. Quindi l'intelletto dono non è un intelletto pratico.
3. Il dono dell'intelletto illumina la mente sulle cose che sorpassano la ragione naturale. Ma le azioni umane, di cui si occupa l'intelletto pratico, non superano la ragione naturale, che ha la direzione nell'agire, come sopra [I-II, q. 58, a. 2; q. 71, a. 6] si è visto. Quindi il dono dell'intelletto non è un intelletto pratico.
In contrario: Sta scritto [Sal 110, 10]: «Intelletto sano hanno quanti gli sono fedeli».
Dimostrazione: Abbiamo già visto sopra [a. prec.] che il dono dell'intelletto ha per oggetto non soltanto le cose che rientrano nella fede in maniera primaria e principale, ma anche tutto ciò che è ordinato alla fede. Ora, gli atti buoni sono in qualche modo connessi con la fede: come infatti dice l'Apostolo [Gal 5, 6], «la fede opera mediante la carità». Così dunque il dono dell'intelletto si estende anche a certe operazioni: non perché queste siano il suo oggetto principale, ma in quanto nell'agire, dice S. Agostino [De Trin 12, 7], noi siamo regolati «dalle ragioni eterne, alla cui contemplazione e consultazione attende la ragione superiore», che viene sublimata dal dono dell'intelletto.
Analisi delle obiezioni: 1. Le attività dell'uomo, considerate in se stesse, non hanno alcuna altezza di dignità. In quanto però si riferiscono alla regola della legge eterna e al fine della divina beatitudine hanno un'altezza tale da poter interessare il dono dell'intelletto.
2. Il fatto di poter considerare gli intelligibili eterni e necessari non solo in se stessi, ma anche come regole degli atti umani, contribuisce alla grandezza di quel dono che è l'intelletto: poiché una virtù conoscitiva tanto più è nobile quanto più si estende.
3. Come sopra [I-II, q. 71, a. 6] si è visto, è regola degli atti umani non soltanto la ragione naturale, ma anche la legge eterna. Perciò la conoscenza degli atti umani in quanto sono regolati dalla legge eterna supera la ragione naturale, e ha bisogno della luce soprannaturale di un dono dello Spirito Santo.

Articolo 4
Se il dono dell'intelletto si trovi in tutte le anime in grazia
Pare che il dono dell'intelletto non si trovi in tutti quelli che sono in grazia. Infatti:
1. S. Gregorio [Mor. 2, 49] insegna che il dono dell'intelletto viene dato contro «l'ottusità della mente». Ora, molti di coloro che sono in grazia soffrono ancora di ottusità di mente. Quindi il dono dell'intelletto non si trova in tutti coloro che sono in grazia.
2. L'unica cosa necessaria alla salvezza nell'ordine della conoscenza è la fede: poiché «per la fede Cristo abita nei nostri cuori», come dice S. Paolo [Ef 3, 17]. Ma non tutti quelli che hanno la fede hanno il dono dell'intelletto: anzi, secondo S. Agostino [De Trin. 15, 27], «coloro che credono devono pregare per poter intendere». Perciò il dono dell'intelletto non è necessario alla salvezza. Quindi non si trova in tutte le anime in grazia.

3. Le prerogative comuni a tutti coloro che sono in grazia non vengono mai sottratte a chi conserva la grazia. Invece l'elargizione dell'intelletto e degli altri doni «talora viene utilmente interrotta», come nota S. Gregorio [l. cit.]: infatti «mentre l'anima si esalta nell'intellezione di realtà sublimi, va a cadere in cose infime e vili per una degradante ottusità». Quindi il dono dell'intelletto non si trova in tutti coloro che sono in grazia.

In contrario: Nei Salmi [81, 5] si legge: «Non capiscono, non vogliono intendere, avanzano nelle tenebre». Ma nessuno di coloro che sono in grazia avanza nelle tenebre, poiché il Signore afferma [Gv 8, 12]: «Chi segue me non cammina nelle tenebre». Quindi nessuno che abbia la grazia è privo del dono dell'intelletto.

Dimostrazione: In tutti coloro che sono in grazia non può mancare la rettitudine della volontà: poiché, come insegna S. Agostino [Contra Iul. 4, 3], «la grazia dispone al bene la volontà dell'uomo». Ma è impossibile ordinare la volontà al bene senza presupporre una conoscenza della verità: poiché la volontà ha per oggetto il bene intellettualmente conosciuto, come dice il Filosofo [De anima 3, cc. 7, 10]. Perciò, come col dono della carità lo Spirito Santo ordina la volontà dell'uomo a muoversi direttamente verso un bene soprannaturale, così col dono dell'intelletto illumina la mente umana perché conosca certe verità soprannaturali verso cui deve tendere una volontà retta. Quindi, come in tutti coloro che hanno la grazia santificante c'è il dono della carità, così c'è pure il dono dell'intelletto.

Analisi delle obiezioni: 1. Alcuni di coloro che hanno la grazia santificante possono anche soffrire di ottusità mentale per cose non necessarie alla salvezza. Ma nelle cose indispensabili per salvarsi sono istruiti a sufficienza dallo Spirito Santo, secondo le parole di S. Giovanni [1 Gv 2, 27]: «La sua unzione vi insegna ogni cosa».

2. Sebbene tra i fedeli non tutti abbiano la piena intellezione delle cose proposte a credere, tutti però intendono che esse sono da credersi, e che per nessun motivo ci si deve scostare da esse.

3. Il dono dell'intelletto non viene mai sottratto ai santi rispetto alle cose indispensabili alla salvezza. Invece tale sottrazione avviene talvolta per le altre cose, cosicché essi non possono penetrarle chiaramente con l'intelletto; e ciò allo scopo di togliere materia alla superbia.

## Articolo 5
## Se il dono dell'intelletto si trovi anche in coloro che sono privi della grazia santificante

Pare che il dono dell'intelletto si trovi anche in coloro che sono privi della grazia santificante. Infatti:

1. S. Agostino [Enarr. in Ps.], commentando quel passo dei Salmi [118, 20]: «Io mi consumo nel desiderio dei tuoi precetti in ogni tempo», afferma che «l'intelletto vola avanti, ma l'affetto lo segue o tardo o nullo». Ma in tutti quelli che hanno la grazia santificante l'affetto è pronto, poiché c'è la carità. Quindi anche in coloro che sono privi della grazia ci può essere il dono dell'intelletto.

2. In Daniele [10, 1] si legge che «nella visione profetica è necessaria l'intelligenza

»: quindi Pare che alla profezia non possa mancare il dono dell'intelletto.
Ma la profezia può esistere anche senza la grazia santificante: infatti nel Vangelo [Mt 7, 22 s.] a coloro che protestano: «Abbiamo profetato nel tuo nome», viene risposto: «Non vi ho mai conosciuti». Quindi il dono dell'intelletto può stare anche senza la grazia santificante.
3. Il dono dell'intelletto corrisponde alla virtù della fede, stando a quel passo di Isaia [7, 9] che così suona secondo i Settanta: «Se non crederete, non intenderete». Ma la fede può sussistere senza la grazia santificante. Quindi anche il dono dell'intelletto.
In contrario: Il Signore afferma [Gv 6, 45]: «Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me». Ora, S. Gregorio [Mor. 1, 32] dimostra che noi apprendiamo e penetriamo le cose udite mediante l'intelletto. Perciò chiunque abbia l'intelletto viene a Cristo. Ma ciò non avviene senza la grazia santificante. Quindi il dono dell'intelletto non può stare senza tale grazia.
Dimostrazione: In una trattazione precedente [I-II, q. 68, aa. 1, 2, 3] si è detto che i doni dello Spirito Santo predispongono l'anima alla mozione dello Spirito Santo. Perciò la luce intellettuale della grazia costituisce il dono dell'intelletto in quanto l'intelletto umano è docile alla mozione dello Spirito Santo. Ora, la mozione dello Spirito Santo mira a far conoscere all'uomo la verità intorno al fine. Se quindi un'intelligenza umana non viene mossa dallo Spirito Santo sino ad avere una valutazione giusta del fine, essa non ha ancora ricevuto il dono dell'intelletto, per quante verità supplementari abbia conosciuto sotto la luce dello Spirito Santo. Ora, tale valutazione del fine ultimo è solo in colui che non sbaglia riguardo al fine, ma vi aderisce fermamente come al bene più grande. Il che avviene solo in chi ha la grazia santificante: come anche nel campo [strettamente] morale l'uomo ha la retta valutazione del fine solo mediante l'abito della virtù. Quindi nessuno può avere il dono dell'intelletto senza la grazia santificante.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino chiama intelletto qualsiasi illuminazione intellettiva. Questa però non raggiunge la perfetta natura del dono se non porta la mente umana ad avere una retta valutazione del fine.
2. L'intelligenza necessaria per la profezia è una certa illuminazione della mente sulle varie cose rivelate ai profeti, ma non è un'illuminazione mentale sulla retta valutazione dell'ultimo fine, come invece richiede il dono dell'intelletto.
3. La fede implica una semplice adesione alle cose proposte, ma l'intelletto implica anche una certa percezione della verità, che per quanto riguarda il fine può trovarsi soltanto in chi ha la grazia santificante, come si è detto [nel corpo]. Perciò l'intelletto e la fede non si trovano nella stessa condizione.

## Articolo 6

I-II, q. 68, a. 4; In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 2, sol. 3

### Se il dono dell'intelletto sia distinto dagli altri doni

Pare che il dono dell'intelletto non sia distinto dagli altri doni. Infatti:
1. Non possono essere distinte quelle qualità i cui contrari non sono distinti fra loro. Ora, S. Gregorio [Mor. 2, 49] insegna che il contrario della sapienza è la stoltezza, dell'intelletto l'ottusità, del consiglio la precipitazione e della

scienza l'ignoranza. Ma la stoltezza, l'ottusità, l'ignoranza e la precipitazione non Pareno distinguersi fra loro. Quindi neppure l'intelletto si distingue dagli altri doni.

2. La virtù intellettuale dell'intelletto si distingue dalle altre virtù intellettuali per un elemento caratteristico, cioè perché ha per oggetto i princìpi per sé noti. Ma il dono dell'intelletto non ha per oggetto dei princìpi per sé noti: infatti per quelli innati basta l'abito dei primi princìpi, e per quelli soprannaturali basta la fede, essendo gli articoli di fede, secondo le spiegazioni date [q. 1, a. 7], come i primi princìpi nella conoscenza soprannaturale. Perciò il dono dell'intelletto non si distingue dagli altri doni di ordine intellettivo.

3. Ogni conoscenza intellettiva o è speculativa o è pratica. Ma il dono dell'intelletto, come si è visto [a. 3], è insieme speculativo e pratico. Quindi non si distingue dagli altri doni di ordine intellettivo, ma li abbraccia tutti.

In contrario: Tutti i dati di un'enumerazione devono essere in qualche modo fra loro distinti: poiché la distinzione è il principio del numero. Ora, il dono dell'intelletto viene enumerato da Isaia [11, 2 s.] con gli altri [sei] doni. Quindi il dono dell'intelletto è distinto da essi.

Dimostrazione: La distinzione del dono dell'intelletto dai tre doni della pietà, della fortezza e del timore è evidente: poiché mentre il dono dell'intelletto appartiene alla facoltà conoscitiva, gli altri tre appartengono alla potenza appetitiva. Non è invece così evidente la differenza di questo dono dagli altri tre di ordine conoscitivo, cioè dalla sapienza, dalla scienza e dal consiglio. Ora, alcuni pensano che il dono dell'intelletto si distingua dal dono della scienza e del consiglio perché mentre questi riguardano la conoscenza pratica, l'intelletto si interessa di quella speculativa. E si distinguerebbe dal dono della sapienza, che pure riguarda la conoscenza speculativa, perché mentre la sapienza ha la funzione di giudicare, l'intelletto ha quella di cogliere con l'intuizione le cose proposte, o di penetrarne l'intimo significato. E anche noi sopra [I-II, q. 68, a. 4] abbiamo determinato il numero dei doni in base a questa spiegazione.

Se però si considera la cosa con più diligenza, si nota che il dono dell'intelletto non abbraccia soltanto il campo speculativo, ma anche quello pratico, come si è già dimostrato [a. 3]; e lo stesso dovremo dire [q. seg., a. 3] a proposito del dono della scienza. Perciò dobbiamo giustificare diversamente la distinzione dei doni di ordine conoscitivo.

Infatti tutti questi quattro doni sono ordinati alla conoscenza soprannaturale, che per noi si fonda sulla fede. Ora, secondo S. Paolo [Rm 10, 17], la fede viene «dall'ascoltare». Perciò si devono proporre a credere cose non da vedere, ma da ascoltare, alle quali dobbiamo aderire con la fede. D'altra parte la fede ha come oggetto primario e principale la prima verità e come oggetto secondario alcune considerazioni intorno alle creature; e ancora si estende fino a guidare gli atti umani, poiché «la fede opera mediante la carità», come risulta dalle spiegazioni date [a. 3; q. 4, a. 2, ad 3]. Così dunque da parte nostra si richiedono due cose a riguardo delle verità proposte alla nostra fede. Primo, che vengano penetrate o capite dall'intelletto: e ciò appartiene appunto al dono dell'intelletto. Secondo, che uno si formi su di

esse un retto giudizio, così da stimare che bisogna aderire ad esse e allontanarsi da quanto ad esse si oppone. Ora, un simile giudizio rispetto alle realtà divine appartiene al dono della sapienza; rispetto invece alle realtà create appartiene al dono della scienza; rispetto infine all'applicazione ai singoli atti appartiene al dono del consiglio.

Analisi delle obiezioni: 1. La distinzione sopra indicata di quei quattro doni si applica in maniera evidente alle quattro qualità contrarie ricordate da S. Gregorio. Infatti l'ottusità si contrappone all'acutezza. E si dice appunto metaforicamente che l'intelletto è acuto quando è capace di penetrare intimamente le cose proposte. Perciò l'ottusità mentale è l'incapacità della mente a penetrare le cose. Si dice stolto invece chi ha un falso giudizio sul fine generale della vita. Perciò la stoltezza si contrappone propriamente alla sapienza, che dà il retto giudizio sulla causa universale. L'ignoranza poi implica un difetto mentale su qualsiasi realtà particolare. Quindi si contrappone alla scienza, che serve all'uomo per formulare un retto giudizio sulle cause particolari, cioè sulle creature. Invece la precipitazione si contrappone evidentemente al consiglio, che impedisce all'uomo di procedere all'atto prima della deliberazione della ragione.

2. Il dono dell'intelletto ha per oggetto, come la fede, i primi princìpi della conoscenza soprannaturale, però in maniera diversa. La fede infatti ha il compito di aderirvi, mentre il dono dell'intelletto ha quello di penetrare mentalmente le verità rivelate.

3. Il dono dell'intelletto abbraccia tanto la conoscenza speculativa quanto quella pratica; però non scende al giudizio, ma si ferma all'apprensione, cioè si limita ad afferrare il significato delle verità rivelate.

## Articolo 7

In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 4

### Se al dono dell'intelletto corrisponda la sesta beatitudine: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio»

Pare che al dono dell'intelletto non corrisponda la sesta beatitudine [Mt 5, 8]: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio». Infatti:

1. La purezza del cuore appartiene soprattutto alla parte affettiva. Invece il dono dell'intelletto appartiene alla facoltà intellettiva. Quindi questa beatitudine non corrisponde al dono dell'intelletto.

2. Negli Atti degli Apostoli [15, 9] si legge: «purificando i loro cuori con la fede». Quindi la suddetta beatitudine appartiene più alla virtù della fede che al dono dell'intelletto.

3. I doni dello Spirito Santo arricchiscono l'uomo nella vita presente. Ma la visione di Dio non appartiene alla vita presente: essa infatti rende beati, come sopra [I, q. 12, a. 1; I-II, q. 3, a. 8] si è detto. Quindi la sesta beatitudine, che abbraccia la visione di Dio, non corrisponde al dono dell'intelletto.

In contrario: S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 4] insegna: «La sesta operazione dello Spirito Santo, che è l'intelletto, si addice ai puri di cuore, i quali con l'occhio purificato possono vedere quanto occhio non vide».

Dimostrazione: La sesta, come le altre beatitudini, secondo le spiegazioni date sopra [I-II, q. 69, a. 2], abbraccia due cose: la prima in qualità di merito, cioè la purezza del cuore; la seconda in qualità di premio, cioè la visione di Dio. E sia l'una che l'altra cosa va attribuita in qualche modo al dono dell'intelletto. Ci sono infatti due tipi di purezza. La prima prepara e predispone alla visione di Dio, e consiste nella purificazione della volontà dagli affetti disordinati. E questa purezza di cuore si ottiene con le virtù e con i doni delle potenze appetitive.
La seconda invece è quasi un'attuazione e un coronamento rispetto alla visione di Dio: e questa è la purezza dello spirito purificato dai fantasmi e dagli errori, pronto cioè ad accogliere le verità divine non al modo dei fantasmi delle realtà corporee, e neppure secondo le deformazioni degli eretici. E questa purezza deriva dal dono dell'intelletto.
Parimenti ci sono due visioni di Dio. La prima è la visione perfetta dell'essenza divina. La seconda invece è una visione imperfetta mediante la quale, pur non vedendo ciò che Dio è, vediamo ciò che egli non è: e in questa vita noi conosciamo Dio tanto più perfettamente quanto meglio sappiamo intendere che egli sorpassa tutto ciò che è compreso dalla nostra intelligenza. Ora, tutte e due queste visioni appartengono al dono dell'intelletto: la prima al dono dell'intelletto nella sua pienezza, quale sarà nella patria; la seconda invece al dono dell'intelletto nella sua fase iniziale, propria della vita presente.
Sono così risolte anche le obiezioni. Infatti i primi due argomenti parlano del primo tipo di purezza; il terzo invece della perfetta visione di Dio: ora, i doni hanno il compito di arricchirci adesso in maniera iniziale, e avranno il loro coronamento nella vita futura, come si è detto [ib.].

Articolo 8
In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 5
Se al dono dell'intelletto corrisponda come frutto la fede
Pare che al dono dell'intelletto non corrisponda come frutto la fede.
Infatti:
1. L'intelletto è un frutto della fede, poiché sta scritto in Isaia [7, 9]: «Se non crederete, non intenderete», secondo la lezione dei Settanta, mentre nella Volgata latina si legge: «Se non crederete, non persisterete». Quindi la fede non può essere frutto dell'intelletto.
2. Ciò che viene prima non può essere frutto di ciò che viene dopo. Ma la fede viene prima dell'intelletto essendo essa, come si è detto sopra [q. 4, a. 7, ob. 4; I-II, q. 67, a. 2, ad 2; q. 89, a. 2, ad 2], il fondamento di tutto l'edificio spirituale. Quindi la fede non è un frutto dell'intelletto.
3. I doni di ordine intellettivo sono più numerosi dei doni di ordine appetitivo. Invece tra i frutti uno solo è di ordine intellettivo, cioè la fede, mentre tutti gli altri riguardano l'appetito. Perciò la fede potrebbe corrispondere alla sapienza, o alla scienza, o al consiglio, non meno che all'intelletto.
In contrario: Il frutto non è che il termine finale di ciascuna cosa. Ora, il dono dell'intelletto è ordinato principalmente alla certezza della fede, che è enumerata tra i frutti quale «certezza delle realtà invisibili», secondo l'espressione della Glossa [interlin. su Gal 5, 22]. Perciò tra i frutti la fede corrisponde

al dono dell'intelletto.
Dimostrazione: In un trattato precedente [I-II, q. 70, a. 1] abbiamo detto che vengono chiamati frutti dello Spirito Santo certe operazioni terminali e piacevoli
che provengono in noi dallo Spirito Santo. Ora, ciò che è terminale e piacevole ha natura di fine, e il fine è l'oggetto proprio della volontà. Perciò quanto è ultimo e piacevole per la volontà deve essere in qualche modo frutto di tutto quanto appartiene alle altre potenze. Perciò possiamo determinare due tipi di frutti per ogni dono o virtù che arricchisce una data facoltà: uno che viene colto dalla facoltà propria e un altro, quasi finale o ultimo, che viene colto dalla volontà. E in base a ciò possiamo concludere che al dono dell'intelletto corrisponde come frutto proprio la fede, cioè la certezza della fede, mentre gli corrisponde come frutto ultimo la gioia, che appartiene alla volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. L'intelletto è frutto della fede in quanto virtù. Ma la fede enumerata tra i frutti non è presa in questo senso, bensì nel senso di una certezza di fede che l'uomo raggiunge appunto col dono dell'intelletto.
2. La fede non può precedere l'intelletto in tutto e per tutto: infatti un uomo non potrebbe aderire, credendo, alle verità proposte, se in qualche modo non le intendesse. Invece la perfezione dell'intelletto è successiva alla virtù della fede, e a questa perfezione dell'intelletto segue una particolare certezza della fede.
3. Il frutto della conoscenza pratica non può maturare in essa: poiché tale conoscenza non viene ricercata per sé, ma per altri fini. Invece la conoscenza speculativa ha un frutto in se stessa, che è la certezza di quanto si conosce.
E così al dono del consiglio, che si riferisce alla sola conoscenza pratica, non corrisponde direttamente alcun frutto, mentre ai doni della sapienza, dell'intelletto e della scienza, che possono anche appartenere alla conoscenza speculativa, corrisponde un solo frutto, che è la certezza indicata col termine
fede. Vengono invece elencati frutti molteplici per la parte appetitiva poiché, come si è detto [nel corpo], l'aspetto di fine, che è implicito nel termine frutto, appartiene più alla facoltà appetitiva che all'intellettiva.

Quaestio 9
Prooemium

[39143] IIª-IIae q. 9 pr. Deinde considerandum est de dono scientiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum scientia sit donum. Secundo, utrum sit circa divina. Tertio, utrum sit speculativa vel practica. Quarto, quae beatitudo ei respondeat.

ARGOMENTO 9
IL DONO DELLA SCIENZA
Veniamo quindi a trattare del dono della scienza.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la scienza sia un dono;
2. Se riguardi le realtà divine; 3. Se sia speculativa o pratica; 4. Quale beatitudine le corrisponda.

Articolo 1
Supra, q. 8, a. 6
Se la scienza sia un dono
Pare che la scienza non sia un dono. Infatti:
1. La scienza implica un effetto della ragione naturale, poiché il Filosofo [Anal. post. 1, 2] afferma che la dimostrazione è «un sillogismo che produce la scienza». Perciò la scienza non è un dono dello Spirito Santo.
2. Come si è detto sopra [I-II, q. 68, a. 5], i doni sono comuni a tutti i santi. Invece S. Agostino [De Trin. 14, 1] afferma che «molti fedeli non sono provvisti di scienza, sebbene abbiano la fede». Quindi la scienza non è un dono.
3. I doni, come si è notato [I-II, q. 68, a. 8], sono più perfetti delle virtù. Perciò un unico dono basta al compimento di una virtù. Ma alla virtù della fede corrisponde già il dono dell'intelletto, come si è visto [q. 8, a. 5, ob. 3]. Quindi ad essa non corrisponde il dono della scienza. E non si vede poi a quale virtù esso possa corrispondere: eppure i doni devono essere il coronamento delle virtù, come si è detto [I-II, q. 68, aa. 1, 2]. Quindi la scienza non è un dono.
In contrario: In Isaia [11, 2 s.] la scienza è enumerata fra i doni.
Dimostrazione: La grazia è più perfetta della natura: perciò non può venire meno in quelle cose in cui l'uomo può ricevere un perfezionamento anche dalla natura. Ora, quando l'uomo aderisce intellettualmente a una verità con la ragione naturale, in due modi può aspirare alla perfezione rispetto a tale verità: primo, comprendendola; secondo, formulando su di essa un giudizio sicuro. Perché dunque l'intelletto umano aderisca perfettamente alla verità della fede si richiedono due cose. Primo, che comprenda i dogmi proposti: e ciò spetta al dono dell'intelletto, come sopra [q. 8, a. 6] si è spiegato. Secondo, che abbia su di essi un giudizio retto e sicuro, per distinguere le cose da credere da quelle da non credere. E per questa funzione è necessario il dono della scienza.
Analisi delle obiezioni: 1. La certezza della conoscenza nelle varie nature segue la diversa condizione di ciascuna. L'uomo infatti raggiunge un giudizio certo sulla verità mediante il processo discorsivo della ragione: e così la scienza umana viene acquisita con la ragione dimostrativa. Invece in Dio abbiamo il giudizio certo sulla verità senza alcun processo discorsivo, ma con una semplice intuizione, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 14, a. 7]: perciò la scienza divina non `è discorsiva o raziocinativa, ma immediata e semplice. E ad essa somiglia la scienza che troviamo fra i doni dello Spirito: essendo questa una sua certa somiglianza e partecipazione.
2. Sulle realtà di fede si possono avere due tipi di scienza. Il primo serve a far conoscere ciò che uno deve credere, distinguendo le cose da credere da quelle da non credere: e questo è il dono della scienza, comune a tutti i santi. Invece il secondo tipo di scienza serve non solo a far conoscere all'uomo ciò che deve credere, ma anche a dargli la capacità di insegnare la fede, di persuadere gli altri a credere e di affrontare chi contraddice. E questa scienza viene posta fra le grazie gratis datae: le quali non sono date a tutti, ma solo ad alcuni. Per cui S. Agostino, dopo le parole riferite, aggiunge: «Altro è sapere soltanto ciò che l'uomo deve credere, e altro è sapere come servirsi di

ciò a favore delle anime pie, e come difenderlo contro gli empi».
3. I doni sono più perfetti delle virtù morali e intellettuali. Non sono però più perfetti delle virtù teologali: anzi, tutti i doni sono ordinati come al loro fine a perfezionare le virtù teologali. Perciò nulla impedisce che più doni corrispondano a un'unica virtù teologale.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 3, sol. 1
Se il dono della scienza riguardi le realtà divine
Pare che il dono della scienza riguardi le realtà divine. Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 14, 1] insegna che con la scienza «nasce, si nutre e si rafforza la fede». Ma la fede riguarda le realtà divine, avendo essa per oggetto la prima verità, come si è spiegato [q. 1, a. 1]. Perciò anche il dono della scienza riguarda le realtà divine.
2. Il dono della scienza è superiore alla scienza acquisita. Ora, c'è una scienza acquisita, cioè la metafisica, che ha per oggetto le realtà divine. A maggior ragione quindi il dono della scienza avrà per oggetto le realtà divine.
3. Come dice S. Paolo [Rm 1, 20], «le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute». Se quindi la scienza ha per oggetto le realtà create, abbraccerà anche le realtà di Dio.
In contrario: S. Agostino [l. cit.] afferma: «La scienza delle realtà divine è denominata propriamente sapienza; a quella invece delle realtà umane è riservato propriamente il nome di scienza».
Dimostrazione: La certezza del giudizio su una cosa va desunta specialmente dalla sua causa. Perciò l'ordine dei giudizi segue l'ordine delle cause: come infatti la causa prima è causa della seconda, così mediante la causa prima si giudica della seconda. Non è invece possibile giudicare la causa prima con altre cause. Il giudizio quindi che viene desunto dalla causa prima è primo e perfettissimo. Ora, quando in un dato genere di cose ce n'è una perfettissima, il termine comune del genere viene appropriato a quelle che non raggiungono la perfezione suprema, mentre a quella più perfetta viene dato un nome speciale. E ciò è spiegato in logica. Infatti nel genere dei termini convertibili quello che esprime l'essenza della cosa viene chiamato definizione, mentre i convertibili che non raggiungono questo grado conservano il nome comune di proprietà. Ora, il termine scienza implica una certezza di giudizio, come si è già detto [a. prec., ad 1]: se quindi il giudizio desume la sua certezza dalla causa più alta prende il nome speciale di sapienza: infatti si denomina sapiente in ciascun genere di cose chi conosce la causa più alta di tale genere, mediante la quale è in grado di giudicare di tutto. Si dice poi sapiente in senso assoluto chi conosce la causa assolutamente più alta, cioè Dio. E così la conoscenza delle realtà divine è detta sapienza. Invece la conoscenza delle realtà umane è denominata scienza, con un termine che indica la certezza del giudizio desunto dalle cause seconde. Perciò il termine scienza, preso in questo senso, sta a indicare un dono distinto dal dono della sapienza. Quindi il dono della scienza ha per oggetto soltanto le realtà umane, o create.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene le realtà di cui si occupa la fede siano

divine ed eterne, tuttavia la fede stessa è qualcosa di temporale nell'animo del credente. Quindi sapere ciò che si deve credere appartiene al dono della scienza. Conoscere invece le cose credute in se stesse, per una certa unione con esse, appartiene al dono della sapienza. Perciò il dono della sapienza corrisponde piuttosto alla carità, che unisce l'anima a Dio.
2. L'argomento parte dal termine scienza preso nel suo significato generico. La scienza però non costituisce un dono speciale in questo senso, ma in quanto si restringe al giudizio desunto dalle realtà create.
3. Abbiamo detto sopra [q. 1, a. 1] che qualsiasi abito conoscitivo dice ordine formalmente al termine medio di cui si serve per conoscere, e materialmente a quanto può conoscere con esso. Essendo dunque l'elemento formale quello predominante, le scienze che si fondano sui princìpi della matematica per concludere in materia di fisica vengono annoverate prevalentemente fra le scienze matematiche, in quanto più simili ad esse; sebbene per la materia appartengano piuttosto alla fisica, per cui da Aristotele [Phys. 2, 2] sono dette «più fisiche». Perciò la conoscenza che l'uomo ha di Dio a partire dalle realtà create appartiene più alla scienza, a cui appartiene formalmente, che alla sapienza, a cui appartiene materialmente. E al contrario, quando giudichiamo delle realtà create partendo da quelle divine, questa conoscenza appartiene più alla sapienza che alla scienza.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 3, sol. 2
Se il dono della scienza sia una scienza pratica
Pare che la scienza posta tra i doni sia una scienza pratica. Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 12, 14] ha scritto che «alla scienza è deputata l'operazione con la quale ci serviamo delle realtà esterne». Ma la scienza a cui è deputata un'operazione è una scienza pratica. Quindi il dono della scienza è una scienza pratica.
2. S. Gregorio [Mor. 1, 32] insegna: «La scienza è nulla se non è utile alla pietà; e la pietà è del tutto inutile se manca la discrezione della scienza». Dal che si rileva che la scienza dirige la pietà. Ma questo non può essere il compito di una scienza speculativa. Quindi la scienza in quanto dono non è speculativa, ma pratica.
3. I doni dello Spirito Santo si trovano, come si è visto [I-II, q. 88, a. 5], soltanto nei giusti. Ma la scienza speculativa può trovarsi anche nei peccatori, come è chiaro da quelle parole di S. Giacomo [4, 17]: «Chiunque conosce il bene e non lo compie, commette peccato». Perciò la scienza in quanto dono non è speculativa, ma pratica.
In contrario: Scrive S. Gregorio [l. cit.]: «La scienza nel suo giorno prepara il convito, vincendo il digiuno dell'ignoranza nelle viscere della mente». Ma l'ignoranza viene totalmente eliminata solo con entrambe le scienze, cioè con quella speculativa e con quella pratica. Quindi la scienza in quanto dono è insieme speculativa e pratica.
Dimostrazione: Abbiamo già detto [a. 1] che il dono della scienza, come anche quello dell'intelletto, è ordinato alla certezza della fede. Ma la fede in maniera

primaria e principale consiste nella speculazione, in quanto cioè aderisce alla prima verità. Siccome però la prima verità è anche il fine ultimo del nostro operare, ne viene che la fede si estende anche all'operazione, secondo le parole di S. Paolo [Gal 5, 6]: «La fede opera mediante la carità». Perciò il dono della scienza in maniera primaria e principale riguarda la speculazione, in quanto cioè uno sa che cosa deve credere. In maniera secondaria invece si estende anche all'operazione, regolandoci nell'agire mediante la scienza delle verità di fede e di quanto è ad esse connesso.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino parla del dono della scienza in quanto si estende all'operazione: infatti ad esso viene attribuita l'azione; però non sola, né per prima. Ed è così che esso dirige anche la pietà.

2. È così risolta anche la seconda obiezioni.

3. Come a proposito del dono dell'intelletto abbiamo visto [q. 8, a. 5] che non lo posseggono tutti quelli che intendono, ma solo chi intende come attraverso l'abito della grazia, così anche per il dono della scienza va notato che lo posseggono solo quelli che per l'infusione della grazia hanno un giudizio tanto certo sulle cose da credere e da operare, da non deviare mai dalla rettitudine della giustizia. E questa è «la scienza dei santi», di cui così parla la Scrittura [Sap 10, 10]: «Il Signore condusse il giusto per diritti sentieri e gli diede la scienza dei santi».

## Articolo 4

I-II, q. 69, a. 3, ad 2, 3; In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 4

### Se al dono della scienza corrisponda la terza beatitudine: «Beati coloro che piangono, perché saranno consolati»

Pare che alla scienza non corrisponda la beatitudine [Mt 5, 5]: «Beati coloro che piangono, perché saranno consolati». Infatti:

1. Come il male è causa di tristezza e di pianto, così il bene è causa di gioia. Ma la scienza manifesta più il bene che il male, poiché il male stesso è conosciuto mediante il bene: infatti Aristotele [De anima 1, 5] scrive che «una linea retta è giudice di se stessa e di quella obliqua». Perciò la suddetta beatitudine non corrisponde al dono della scienza.

2. La considerazione della verità è un atto di scienza. Ora, la considerazione della verità non implica tristezza, ma gioia, poiché sta scritto [Sap 8, 16]: «La sua compagnia non dà amarezza, né dolore la sua convivenza, ma contentezza e gioia». Quindi la beatitudine indicata non corrisponde bene al dono della scienza.

3. Il dono della scienza consiste più nella speculazione che nell'operazione. Ma per quanto riguarda la speculazione ad esso non corrisponde il pianto: poiché, secondo Aristotele [De anima 3, 9], l'intelletto speculativo «non dice nulla di ciò che va imitato o rifuggito», come non dice nulla di lieto o di triste. Perciò la beatitudine indicata non corrisponde al dono della scienza.

In contrario: S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 4] insegna: «La scienza s i addice a coloro che piangono, i quali hanno appreso come essi furono incatenati da quei mali che avevano cercato come altrettanti beni».

Dimostrazione: La scienza propriamente ha il compito di giudicare rettamente delle creature. Ora, le creature danno occasione all'uomo di allontanarsi da Dio. Così infatti si legge nella Scrittura [Sap 14, 11]: «Le creature di Dio sono divenute un abominio e un laccio per i piedi degli stolti», i quali appunto non ne hanno un retto giudizio, pensando che in esse si trovi il bene perfetto: per cui, costituendo in esse il proprio fine, peccano e perdono il vero bene. E questo danno viene conosciuto dall'uomo mediante il retto giudizio sulle creature, che è dovuto al dono della scienza. Perciò si dice che la beatitudine del pianto corrisponde al dono della scienza.
Analisi delle obiezioni: 1. I beni creati non provocano la gioia spirituale se non in quanto sono riferiti al bene divino, dal quale deriva propriamente tale gioia. Perciò la pace dello spirito, e la gioia che la accompagna, corrispondono direttamente al dono della sapienza. Invece al dono della scienza corrisponde prima di tutto il pianto per gli errori del passato, e in seguito la consolazione che viene dall'ordinare le creature al bene divino mediante il
retto giudizio della scienza. E così in questa beatitudine troviamo come merito il pianto e come premio la consolazione che ne deriva. La quale poi, iniziale nella vita presente, sarà perfetta in quella futura.
2. L'uomo gode della considerazione stessa della verità, ma ciò non toglie che possa rattristarsi delle cose di cui considera la verità. Ed è in questo senso appunto che alla scienza viene attribuito il pianto.
3. Nessuna beatitudine corrisponde alla scienza dal lato della speculazione: poiché la beatitudine dell'uomo non consiste nella considerazione delle creature, ma nella contemplazione di Dio. Invece la beatitudine umana, dico la beatitudine della vita presente, consiste in qualche modo nel debito uso delle creature e nell'affetto ordinato verso di esse. E così alla scienza non viene attribuita alcuna beatitudine di ordine contemplativo, contrariamente a quanto si fa con l'intelletto e la sapienza, che hanno per oggetto le realtà divine.

Quaestio 10
Prooemium

[39176] IIª-IIae q. 10 pr. Consequenter considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de infidelitate, quae opponitur fidei; secundo, de blasphemia, quae opponitur confessioni; tertio, de ignorantia et hebetudine, quae opponuntur scientiae et intellectui. Circa primum, considerandum est de infidelitate in communi; secundo, de haeresi, tertio, de apostasia a fide. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum infidelitas sit peccatum. Secundo, in quo sit sicut in subiecto. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum omnis actio infidelium sit peccatum. Quinto, de speciebus infidelitatis. Sexto, de comparatione earum ad invicem. Septimo, utrum cum infidelibus sit disputandum de fide. Octavo, utrum sint cogendi ad fidem. Nono, utrum sit eis communicandum. Decimo, utrum possint Christianis fidelibus praeesse. Undecimo, utrum ritus infidelium sint tolerandi. Duodecimo, utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ARGOMENTO 10
L'INCREDULITÀ IN GENERALE
Passiamo ora a trattare dei vizi contrari alla fede. Primo, dell'incredulità, che

si contrappone [direttamente] alla fede; secondo, della bestemmia, che si contrappone alla sua confessione [q. 13]; terzo, dell'ignoranza e dell'ottusità, che si contrappongono alla scienza e all'intelletto [q. 15]. Sul primo tema bisogna considerare: primo, l'incredulità in generale; secondo, l'eresia [q. 11]; terzo, l'apostasia dalla fede [q. 12].

Sul primo di questi argomenti tratteremo dodici punti: 1. Se l'incredulità sia un peccato; 2. Dove essa risieda; 3. Se sia il più grave dei peccati; 4. Se ogni azione di chi è privo di fede sia peccato; 5. Le varie specie di incredulità; 6. Loro confronto; 7. Se si debba disputare sulla fede con gli increduli; 8. Se gli increduli vadano costretti a credere; 9. Se si possano avere rapporti con essi; 10. Se essi possano comandare sui cristiani; 11. Se si debba tollerare il culto degli infedeli; 12. Se i bambini degli infedeli possano essere battezzati contro la volontà dei genitori.

## Articolo 1

In 2 Sent., d. 39, q. 1, a. 2, ad 4

### Se l'incredulità sia un peccato

Pare che l'incredulità non sia un peccato. Infatti:

1. Qualsiasi peccato è contro natura, come insegna il Damasceno [De fide orth. 2, cc. 4, 30]. Ma l'incredulità non è contro natura, poiché S. Agostino [De praed. sanct. 5] afferma che «potere avere la fede, come potere avere la carità, è nella natura dell'uomo; ma avere la fede, come avere la carità, è proprio della grazia dei fedeli». Perciò non avere la fede, cioè essere increduli, non è contro natura, e quindi non è un peccato.

2. Nessuno pecca facendo ciò che non può evitare: poiché ogni peccato è volontario. Ma non è in potere dell'uomo evitare l'incredulità, da cui egli non può difendersi se non accettando la fede; infatti l'Apostolo [Rm 10, 14] scrive: «Come potranno credere senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi?». Quindi l'incredulità non è un peccato.

3. Abbiamo visto in un trattato precedente [I-II, q. 84, a. 4] che ci sono sette vizi capitali a cui si riducono tutti i peccati. Ma in nessuno di essi è inclusa l'incredulità. Perciò questa non è un peccato.

In contrario: La virtù ha come contrario un vizio. Ora, la fede è una virtù, e ad essa si contrappone l'incredulità. Quindi l'incredulità è un peccato.

Dimostrazione: Si possono riscontrare due tipi di incredulità. Primo, un'incredulità di pura negazione: e così chiameremo uno infedele, o incredulo, per il solo fatto che non ha la fede. Secondo, un'incredulità di contrarietà alla fede: nel senso cioè che uno resiste alla predicazione della fede, o la disprezza, secondo il lamento di Isaia [53, 1]: «Chi ha creduto alla nostra rivelazione?».

E in ciò si ha la perfetta nozione di incredulità. Ed è in questo senso che l'incredulità è un peccato.

Se invece si prende l'incredulità come pura negazione, quale si trova in coloro che mai seppero nulla della fede, allora essa non ha carattere di peccato, ma piuttosto di castigo, poiché tale ignoranza delle cose divine deriva dal peccato dei nostri progenitori. E quelli che sono increduli in questo senso si dannano per gli altri peccati, che non possono essere rimessi senza la fede.

ma non si dannano per il peccato di incredulità. Da cui le parole del Signore [Gv 15, 22]: «Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero alcun peccato»; e S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 89] spiega che qui si parla «di quel peccato che consiste nel non avere creduto in Cristo».

Analisi delle obiezioni: 1. Non è nella natura dell'uomo avere la fede; però è nella natura dell'uomo non opporsi mentalmente alle ispirazioni interne e alla predicazione esterna della verità. Ed è per questo che l'incredulità è contro natura.

2. L'argomento vale per l'incredulità di semplice negazione.

3. Il peccato di incredulità nasce dalla superbia, che suggerisce all'uomo di non piegare la propria intelligenza alle regole della fede e alla sana interpretazione dei Padri. Per cui S. Gregorio [Mor. 31, 45] afferma che «dalla vanagloria nascono le stravaganze dei novatori». Sebbene si potrebbe anche rispondere che come le virtù teologali non si riducono a quelle cardinali, ma le precedono, così anche i vizi opposti alle virtù teologali non si riducono ai vizi capitali.

Articolo 2

In 2 Sent., d. 39, q. 1, a. 2, ad 4; In 3 Sent., d. 23, q. 2, a. 3, sol. 1, ad 4

Se l'incredulità risieda nell'intelletto

Pare che l'incredulità non risieda nell'intelletto. Infatti:

1. Come insegna S. Agostino [De duab. anim. cc. 10, 11], tutti i peccati sono nella volontà. Ma l'incredulità è un peccato, come si è detto [a. prec.]. Quindi risiede nella volontà e non nell'intelletto.

2. L'incredulità è un peccato per il fatto che implica un disprezzo per la predicazione della fede. Ma il disprezzo appartiene alla volontà. Quindi l'incredulità risiede in essa.

3. La Glossa [ord. di Agost.], spiegando quel passo di S. Paolo [2 Cor 11, 14]: «Lo stesso Satana si traveste in angelo di luce», afferma che «se l'angelo cattivo si finge buono, non è un errore pericoloso o malsano se fa o dice cose che si addicono agli angeli buoni». E questo per la rettitudine della volontà di chi aderisce a lui, volendo aderire a un angelo buono. Quindi tutta la malizia dell'incredulità sta nella volontà cattiva. Essa perciò non risiede nell'intelletto.

In contrario: I contrari si trovano nel medesimo soggetto. Ma la fede, che ha il suo contrario nell'incredulità, risiede nell'intelletto. Quindi risiede nell'intelletto anche l'incredulità.

Dimostrazione: In precedenza [I-II, q. 74, aa. 1, 2] abbiamo dimostrato che i peccati risiedono in quelle facoltà che sono principio dei loro atti. Ora, l'atto peccaminoso può avere due princìpi. Il primo è radicale e universale e comanda tutti gli atti peccaminosi: e tale principio è la volontà, poiché tutti i peccati sono volontari. Il secondo è peculiare e prossimo, ed è quello che emette l'atto peccaminoso: come il concupiscibile è il principio della gola e della lussuria; e per questo motivo si dice che la gola e la lussuria sono nel concupiscibile. Ora il dissentire, che è l'atto proprio dell'incredulità, è un atto dell'intelletto, mosso però dalla volontà, come anche l'assentire. Perciò l'incredulità, come anche la fede, ha la sua sede immediata nell'intelletto, ma

si trova nella volontà come nel suo primo motore. E in questo senso si dice che tutti i peccati sono nella volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta la prima obiezioni.
2. Il disprezzo della volontà causa il dissentire dell'intelletto, nel quale si attua l'incredulità. Perciò la causa dell'incredulità è nel volere, ma l'incredulità stessa è nell'intelletto.
3. Chi crede buono un angelo cattivo non dissente dalle verità di fede: poiché, stando alla medesima Glossa, «sebbene il senso del corpo si inganni, la mente non abbandona la vera e giusta sentenza». Ma se uno aderisse a Satana «quando questi comincia a condurre dalla sua parte», cioè al male e all'errore, allora non mancherebbe il peccato.

Articolo 3
Infra, q. 20, a. 3; q. 34, a. 2, ad 2; q. 39, a. 2, ad 3; III, q. 80, a. 5; In 4 Sent., d. 13, q. 2, a. 2; De Malo, q. 2, a. 10; In 1 Tim., c. 5, lect. 1
Se l'incredulità sia il più grave dei peccati
Pare che l'incredulità non sia il più grave dei peccati. Infatti:
1. S. Agostino [De bapt. contra Donat. 4, 20; cf. Decretales 6, 1] ha scritto: «Io non oso pronunziarmi se si debba preferire un cattolico di pessimi costumi a un eretico nella cui vita gli uomini non hanno nulla da rimproverare all'infuori dell'eresia». Ora, l'eretico è un incredulo. Quindi non si deve concludere in senso assoluto che l'incredulità sia il più grave dei peccati.
2. Ciò che scusa o sminuisce il peccato non può essere il più grave dei peccati. Ma l'incredulità scusa o sminuisce il peccato, poiché l'Apostolo [1 Tm 1, 13] afferma: «Prima ero stato un bestemmiatore, un persecutore e un violento; ma mi è stata usata misericordia perché agivo senza saperlo, lontano dalla fede». Quindi l'incredulità non è il peccato più grave.
3. Una pena maggiore deve corrispondere a un peccato più grave, secondo le parole della Scrittura [Dt 25, 2]: «Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena». Ma ai fedeli che peccano si deve una pena maggiore che agli infedeli, secondo quelle parole di S. Paolo [Eb 10, 29]: «Di quanto maggior castigo allora pensate che sarà ritenuto degno chi avrà calpestato il Figlio di Dio e ritenuto profano quel sangue dell'alleanza dal quale è stato un giorno santificato?». Quindi l'incredulità non è il massimo dei peccati.
In contrario: S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 89], spiegando quel testo evangelico [Gv 15, 22]: «Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero alcun peccato», così si esprime: «Sotto il termine generico vuole intendere un peccato particolarmente grave. Questo infatti», cioè l'incredulità, «è un peccato che include tutti i peccati». Perciò l'incredulità è il più grave di tutti i peccati.
Dimostrazione: Qualsiasi peccato consiste formalmente, come fu detto sopra [I-II, q. 71, a. 6; q. 73, a. 3, ad 2], nell'allontanamento da Dio. Perciò un peccato è tanto più grave quanto più l'uomo con esso si allontana da Dio. Ora, l'uomo si allontana da Dio nella maniera più grave con l'incredulità: poiché viene a mancare persino della vera conoscenza di Dio; e con una conoscenza falsa non si avvicina a lui, ma si allontana maggiormente. E chi

ha una falsa idea di Dio non può averne neppure una conoscenza parziale: poiché ciò a cui egli pensa non è Dio. È quindi evidente che il peccato di incredulità è più grave di tutti i peccati che avvengono nel campo delle virtù morali. Non è così invece in rapporto ai peccati che si contrappongono alle altre virtù teologali, come vedremo [q. 34, a. 2, ad 2; q. 39, a. 2, ad 3].

Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che un peccato che è più grave nel suo genere sia meno grave per alcune circostanze. Per questo S. Agostino non osò pronunziarsi nel giudicare il cattivo cattolico e l'eretico immune da altri peccati: poiché il peccato dell'eretico, sebbene più grave nel suo genere, può essere reso più leggero da qualche circostanza; e al contrario il peccato del cattolico può essere aggravato dalle circostanze.

2. L'incredulità implica sia l'ignoranza, sia la resistenza alle verità di fede: e da quest'ultimo lato acquista la natura di peccato gravissimo. Dal lato dell'ignoranza invece merita piuttosto scusa: specialmente quando uno non pecca per malizia, come avvenne nel caso dell'Apostolo.

3. L'incredulo è punito per il peccato di incredulità più severamente che gli altri peccatori per qualsiasi altro peccato stando al genere del peccato. Ma con gli altri peccati, p. es. con l'adulterio, a parità di condizioni, un fedele pecca più gravemente di un infedele: sia per la conoscenza della verità che gli viene dalla fede, sia per i sacramenti ricevuti che egli peccando disonora.

## Articolo 4

Infra, q. 23, a. 7, ad 1; In 2 Sent., d. 41, q. 1, a. 2; In 4 Sent., d. 39, q. 1, a. 2, ad 5; De Malo, q. 2, a. 5, ad 7; In Rom., c. 14, lect. 3; In Tit., c. 1, lect. 4

### Se qualsiasi atto di chi non ha la fede sia peccato

Pare che qualsiasi atto di chi non ha la fede sia peccato. Infatti:

1. A commento di quel detto di S. Paolo [Rm 14, 23]: «Tutto quello che non viene dalla fede è peccato», la Glossa [ord. di Prospero] afferma: «Tutta la vita degli infedeli è peccato». Ora, tutte le azioni degli infedeli fanno parte della loro vita. Quindi tutte le azioni degli infedeli sono peccato.

2. È la fede che rettifica l'intenzione. Ora, non ci può essere un'opera buona senza retta intenzione. Perciò in chi è privo della fede nessuna opera potrà essere buona.

3. Corrotto l'inizio si corrompe anche ciò che segue. Ma l'atto della fede precede gli atti di tutte le virtù. Non avendo quindi gli increduli l'atto della fede, essi non possono compiere alcuna opera buona, ma peccano in ogni loro azione.

In contrario: A Cornelio, mentre era ancora privo della fede, fu rivelato che le sue elemosine erano accette a Dio [cf. At 10, 4.31]. Quindi non tutte le azioni di chi è privo della fede sono peccati, ma alcune sono buone.

Dimostrazione: È stato dimostrato in precedenza [I-II, q. 85, aa. 2, 4] che il peccato mortale toglie la grazia santificante, ma non distrugge totalmente il bene della natura. Ora, essendo l'incredulità un peccato mortale, chi è senza fede è certamente privo della grazia; tuttavia rimangono in lui dei beni di natura. Perciò è evidente che gli increduli non possono compiere le opere buone che procedono dalla grazia, cioè le opere meritorie; però essi possono compiere le opere buone per le quali è sufficiente la bontà naturale. Quindi non è

necessario che essi pecchino in ogni loro azione, ma peccano ogni volta che compiono un'opera dettata dalla loro incredulità. Come infatti uno, pur avendo la fede, può commettere un peccato, sia veniale che mortale, in un atto che non implica la fede, così chi è privo della fede può compiere un atto buono in cose che non implicano la sua incredulità.
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione va intesa o nel senso che la vita degli infedeli non può essere senza peccato, dal momento che i peccati non sono rimessi senza la fede, oppure nel senso che quanto essi compiono mossi dalla loro incredulità è peccato. Per cui a quel testo vengono aggiunte le parole [P. Lomb.]: «poiché chi vive o agisce da incredulo pecca gravemente».
2. La fede rettifica l'intenzione rispetto al fine ultimo soprannaturale. Ma anche il lume della ragione naturale è in grado di rettificare l'intenzione rispetto a dei beni ad essa connaturali.
3. L'incredulità non distrugge totalmente la ragione naturale, ma rimane negli increduli una certa conoscenza della verità, con la quale possono compiere qualche opera buona.
4. [S. c.]. Quanto al centurione Cornelio si deve notare che egli non era privo di fede: altrimenti il suo operare non sarebbe stato accetto a Dio, al quale nessuno può essere gradito senza la fede. Si trattava però di una fede implicita, non ancora rischiarata dalla verità evangelica. E per questo gli fu inviato S. Pietro a istruirlo pienamente nella fede.

Articolo 5
Infra, q. 11, a. 1
Se vi siano più specie di incredulità
Pare che non vi siano più specie di incredulità. Infatti:
1. La fede e l'incredulità, essendo fra loro contrarie, devono avere il medesimo oggetto. Ora, la fede ha come oggetto formale la prima verità, da cui deriva la sua unità, sebbene materialmente uno creda molte cose. Perciò anche l'oggetto dell'incredulità è la verità prima, e le diverse verità che l'incredulo nega interessano solo materialmente l'incredulità. Ma la differenza specifica non è basata sui princìpi materiali, bensì su quelli formali. Quindi non ci sono diverse specie di incredulità secondo il variare delle verità negate dagli increduli.
2. Uno può deviare dalla verità della fede in un'infinità di modi. Se quindi si volessero determinare diverse specie di incredulità secondo la diversità degli errori, ne seguirebbe un'infinità di specie. Perciò queste specie non vanno considerate.
3. Una stessa cosa non può trovarsi in specie diverse. Può invece capitare che uno sia incredulo perché sbaglia in diversi punti. Perciò la diversità degli errori non può determinare una differenza specifica nell'incredulità. Così dunque non ci sono più specie di incredulità.
In contrario: A ogni virtù si contrappongono più specie di vizi: infatti, come dicono Dionigi [De div. nom. 4] e il Filosofo [Ethic. 2, 6], «il bene si attua in una maniera sola, il male invece in molti modi». Ma la fede è una virtù. Quindi ad essa si oppongono più specie di incredulità.

Dimostrazione: Qualsiasi virtù consiste nel raggiungere la regola del conoscere o dell'agire umano, come si è detto sopra [I-II, q. 64]. Ora, c'è un solo modo di raggiungere la regola in una data materia, mentre si può deviare da essa in molti modi. E così a un'unica virtù si oppongono molti vizi. Ma la varietà dei vizi contrapposti a ciascuna virtù può essere considerata sotto due aspetti. Primo, in base al diverso rapporto che tali vizi hanno con la virtù. E così vengono determinate alcune specie di vizi: a una virtù morale, p. es., si oppone un vizio per eccesso e un vizio per difetto. Secondo, in rapporto alla corruzione dei vari elementi che sono richiesti per la virtù. E da questo lato a una virtù, p. es. alla temperanza o alla fortezza, si contrappongono infiniti vizi, essendo infiniti i modi di alterare le varie circostanze della virtù scostandosi da essa. Per cui anche i Pitagorici ritenevano che il male fosse infinito.
Si deve quindi concludere che, confrontando l'incredulità con la fede, ci sono diverse specie di incredulità numericamente determinate. Consistendo infatti il peccato di incredulità nell'opporsi alla fede, esso può verificarsi in due maniere. O perché ci si oppone alla fede non ancora abbracciata, e allora abbiamo l'incredulità dei pagani, o gentili, oppure perché ci si oppone alla fede cristiana già abbracciata. Se poi questa era stata abbracciata in modo figurale, avremo l'incredulità dei Giudei; se invece era stata abbracciata nella piena manifestazione della verità, avremo l'incredulità degli eretici. Perciò possiamo attribuire all'incredulità in generale le tre specie suddette. Se invece distinguiamo le specie dell'incredulità secondo gli errori relativi ai vari dogmi di fede, allora le specie dell'incredulità non sono determinate: poiché gli errori si possono moltiplicare all'infinito, come nota S. Agostino [De haeres. 88].
Analisi delle obiezioni: 1. La ragione formale di un peccato può essere desunta da due fonti diverse. Primo, partendo dall'intenzione di chi pecca: e allora l'oggetto formale del peccato è la creatura, verso cui uno si volge col peccato; e da questo lato si riscontrano molteplici specie di peccati. Secondo, partendo dall'intima ragione del male: e allora l'oggetto formale del peccato è il bene da cui ci si allontana; ma da questo lato il peccato non ha specie, anzi è privazione della specie. Perciò si deve concludere che la prima verità è oggetto dell'incredulità come il punto dal quale essa si allontana, mentre la falsa idea che viene abbracciata ne è l'oggetto formale come il termine verso cui essa si volge: e da questo lato le sue specie sono molteplici. Perciò, come è unica la carità che aderisce al sommo bene mentre molteplici sono i vizi opposti alla carità che se ne
allontanano - sia volgendosi verso i diversi beni temporali, sia stabilendo diversi rapporti disordinati verso Dio -, così anche la fede è un'unica virtù per il fatto che aderisce all'unica prima verità, mentre le specie dell'incredulità sono molteplici per il fatto che gli increduli seguono diverse false opinioni.
2. La obiezioni vale per la distinzione di specie nell'incredulità secondo i vari dogmi in cui è possibile sbagliare.
3. Come la fede è unica perché crede molte verità in ordine a una sola, così può essere unica l'incredulità, anche se sbaglia in più cose, quando tutti gli errori sono subordinati a uno solo. - Tuttavia nulla impedisce che un solo uomo possa deviare in diverse specie di incredulità, come può soggiacere a più vizi e a molteplici malattie.

Articolo 6
Infra, q. 94, a. 3
Se l'incredulità più grave sia quella dei gentili, o pagani
Pare che l'incredulità più grave sia quella dei gentili, o pagani. Infatti:
1. Come la malattia del corpo è tanto più grave quanto più importante è l'organo che essa colpisce, così il peccato è tanto più grave quanto più importante è nella virtù l'elemento a cui esso si contrappone. Ma nella virtù della fede la cosa più importante è la fede nell'unità di Dio, che i pagani non accettano, credendo in una pluralità di dèi. Quindi la loro incredulità è la più grave.
2. Parlando degli eretici, un'eresia è tanto più detestabile quanto più importanti e numerose sono le verità di fede che essa nega: l'eresia di Ario, p. es., che negava la divinità di Cristo, era più detestabile dell'eresia di Nestorio, che separava l'umanità di Cristo dalla persona del Figlio di Dio. Ma i pagani si allontanano dalla fede in cose più importanti che non i Giudei o gli eretici: poiché non accettano assolutamente nulla della fede. Quindi la loro incredulità è la più grave.
3. Qualsiasi bene ha il potere di diminuire il male. Ora, troviamo del bene negli Ebrei, poiché essi ammettono che l'antico Testamento viene da Dio. E c'è del bene anche negli eretici: poiché venerano il nuovo Testamento. Questi perciò peccano meno dei pagani, i quali rigettano l'uno e l'altro Testamento.
In contrario: Sta scritto [2 Pt 2, 21]: «Meglio sarebbe stato per loro non aver conosciuto la via della giustizia, piuttosto che, dopo averla conosciuta, rivolgersi indietro». Ora, i pagani non hanno conosciuto la via della giustizia, mentre gli eretici e gli Ebrei, pur avendola in parte conosciuta, la abbandonarono. Quindi il peccato di costoro è più grave.
Dimostrazione: Abbiamo detto qui sopra [a. prec.] che nell'incredulità si possono considerare due aspetti. Primo, il suo rapporto [diretto] con la virtù della fede. E da questo lato chi si oppone alla fede già abbracciata pecca più gravemente di colui che si oppone alla fede non ancora accettata: come uno che non sta alle promesse pecca più gravemente di chi non ha fatto alcuna promessa. E da questo lato l'incredulità degli eretici, che hanno professato la fede evangelica e poi le si oppongono distruggendola, è più grave di quella degli Ebrei, i quali non hanno mai accettato la fede evangelica. Questi però, avendola ricevuta in modo figurale nell'antico Testamento, la distruggono con le loro false interpretazioni: perciò anche la loro incredulità è un peccato più grave dell'incredulità dei pagani, i quali in nessun modo hanno ricevuto la fede evangelica. - La seconda cosa da considerare nell'incredulità è la perversione dei dogmi riguardanti la fede. E da questo lato l'incredulità dei pagani è più grave di quella degli Ebrei, e quella degli Ebrei è più grave di quella degli eretici: poiché i pagani negano più dogmi degli Ebrei, e gli Ebrei più degli eretici; a esclusione forse dei Manichei, i quali errano più dei pagani nelle cose di fede. - Però fra i due tipi di gravità il primo prevale sul secondo rispetto alla colpa. Infatti l'incredulità, come sopra [a. 1] si è detto, è colpevole più per la sua opposizione alla fede che per l'ignoranza delle verità

di fede, che ha piuttosto l'aspetto di pena, come si è visto [ib.]. Perciò, assolutamente parlando, la peggiore incredulità è quella degli eretici.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 7
In 2 Tim., c. 2, lect. 2
Se si debba disputare pubblicamente con gli infedeli
Pare che non si debba disputare pubblicamente con gli infedeli. Infatti:
1. L'Apostolo così scriveva a Timoteo [2 Tm 2, 14]: «Evita le vane discussioni, che non giovano a nulla, se non alla perdizione di chi ascolta». Ora, non si può fare una pubblica disputa con gli infedeli senza discutere. Quindi non si deve disputare pubblicamente con gli infedeli.
2. Una legge dell'imperatore Marciano Augusto, confermata dai Canoni, suona così: «Fa ingiuria al sacrosanto Concilio chi presume di riesaminare e sottomettere a pubblica disputa le cose che una volta sono state giudicate e giustamente definite». Ma tutte le verità di fede sono state determinate da concili. Perciò pecca gravemente, facendo un affronto a qualche concilio, chi presume di disputare pubblicamente sulle verità della fede.
3. La disputa viene fatta con degli argomenti. Ora, l'argomento è «una ragione che rende credibile una cosa dubbia» [Cic., Topic. 2]. Ma le verità di fede, essendo certissime, non vanno messe in dubbio. Quindi non si deve disputare pubblicamente sulle verità di fede.
In contrario: Negli Atti [9, 22.29] si legge che «Saulo confondeva i Giudei», e che «parlava e discuteva con gli ebrei di lingua greca».
Dimostrazione: Nelle dispute sulla fede si devono considerare due cose: una a proposito di chi affronta la disputa, l'altra a proposito degli ascoltatori. A proposito di chi disputa dobbiamo considerare l'intenzione. Se infatti uno disputasse perché dubita della fede, senza avere come presupposto la certezza della sua verità, ma volendola raggiungere con degli argomenti, peccherebbe indubbiamente, in quanto incredulo e dubbioso sulle cose di fede. Se invece disputa sulla fede per confutare gli errori, o per esercizio, fa una cosa lodevole.
E a proposito degli ascoltatori si deve vedere se coloro che ascoltano la disputa sono istruiti e fermi nelle cose della fede, oppure sono delle persone semplici e titubanti. Infatti nel disputare sulle cose di fede dinanzi a persone istruite e ferme nel credere non c'è alcun pericolo. Se invece si tratta di gente semplice bisogna distinguere. Infatti questi ascoltatori o sono sollecitati e combattuti dagli infedeli, p. es. dagli Ebrei, dagli eretici o dai pagani che tentano di corromperne la fede, oppure sono tranquilli, come avviene nelle regioni in cui non ci sono infedeli. Nel primo caso è necessario disputare pubblicamente sulle cose di fede: purché vi siano delle persone capaci e preparate, che possano confutare gli errori. Infatti con questo mezzo i semplici vengono confermati nella fede, e agli infedeli si toglie la possibilità di ingannare; mentre anche solo il silenzio di coloro che dovrebbero resistere ai corruttori della verità della fede sarebbe una conferma dell'errore.
Da cui le parole di S. Gregorio [De reg. past. 2, 4]: «Come un discorso inconsiderato trascina nell'errore, così un silenzio indiscreto abbandona all'errore coloro che potevano essere istruiti». Invece nel secondo caso è

pericoloso disputare pubblicamente sulla fede dinanzi alle persone semplici, la cui fede è più ferma per il fatto che non hanno mai ascoltato qualcosa di diverso da ciò che credono. Perciò non conviene che essi ascoltino i discorsi degli infedeli che discutono contro la fede.
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo non proibisce tutte le dispute, ma quelle disordinate, che sono condotte più con vane parole che con solidi argomenti.
2. La legge suddetta proibisce le dispute che derivano da un dubbio sulla fede, non quelle che tendono alla sua conservazione.
3. Non si deve disputare sulle cose di fede come dubitando di esse, ma per manifestare la verità e per confutare gli errori. Infatti per confermare la fede talora è doveroso disputare con gli infedeli: a volte per difendere la fede, secondo le parole di S. Pietro [1 Pt 3, 15]: «Pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi», altre volte invece per confutare gli erranti, secondo le parole di S. Paolo [Tt 1, 9]: «Perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare coloro che contraddicono».

Articolo 8
In Matth., c. 13
Se gli infedeli debbano essere costretti a credere
Pare che gli infedeli in nessun modo debbano essere costretti a credere. Infatti:
1. Si legge nel Vangelo [Mt 13, 28 s.] che i servi di quel signore nel cui campo era stata seminata la zizzania chiesero a costui: «Vuoi che andiamo a raccoglierla? »; ed egli rispose: «No, perché non succeda che, raccogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano». E il Crisostomo [In Mt hom. 46] spiega: «Così disse il Signore volendo proibire di uccidere. Infatti non è necessario uccidere gli eretici: poiché se uccidete costoro, necessariamente abbatterete con essi molti santi». Quindi per lo stesso motivo nessun incredulo va costretto a credere.
2. Nel Decreto [di Graz. 1, 45, 5] si legge: «A proposito degli Ebrei il santo Concilio comanda che nessuno in seguito li forzi a credere». Quindi per lo stesso motivo non si devono costringere gli altri infedeli.
3. Afferma S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 26] che altre cose l'uomo può farle anche non volendo, ma «non può credere se non volendo». Ora, il volere non può essere costretto. Quindi gli infedeli non possono essere costretti alla fede.
4. Così Dio parla in Ezechiele [18, 23.32]: «Io non voglio la morte del peccatore ». Ma noi dobbiamo conformare la nostra volontà a quella di Dio, come si è detto in precedenza [I-II, q. 19, aa. 9, 10]. Quindi non dobbiamo volere che gli infedeli vengano uccisi.
In contrario: Nel Vangelo [Lc 14. 23] si legge: «Esci per le strade e lungo le siepi e spingili a entrare, perché la mia casa si riempia». Ma gli uomini entrano nella casa di Dio, cioè nella Chiesa, mediante la fede. Quindi alcuni devono essere costretti alla fede.
Dimostrazione: Ci sono degli infedeli, come i Giudei e i pagani, i quali non

hanno mai abbracciato la fede. E questi non vanno costretti a credere in nessuna maniera: poiché credere è un atto volontario. Tuttavia i fedeli hanno il dovere di costringerli, se ne hanno la facoltà, a non ostacolare la fede con bestemmie, cattivi suggerimenti o aperte persecuzioni. E per questo motivo coloro che credono in Cristo fanno spesso guerra agli infedeli, non per costringerli a credere (perché anche quando riuscissero a vincerli e a farli prigionieri, li lascerebbero liberi di credere, se vogliono), ma per costringerli a non ostacolare la fede di Cristo.

Ci sono invece altri infedeli che un tempo accettarono la fede e la professarono: come gli eretici e gli apostati di ogni genere. E costoro devono essere costretti anche fisicamente ad adempiere quanto promisero, e a ritenere ciò che una volta accettarono.

Analisi delle obiezioni: 1. Alcuni intesero quel testo nel senso che sarebbe proibito non già di scomunicare, ma di uccidere gli eretici: come appare dalla citazione del Crisostomo. E anche S. Agostino [Epist. 93, 5] così riferisce di se stesso: «Prima io ero dell'opinione che non si dovesse costringere nessuno all'unità di Cristo, ma che bisognasse trattare a parole e combattere con le dispute. Però questa mia opinione fu vinta non dalle parole, ma dai fatti. Poiché la paura delle leggi civili giovò tanto che molti giunsero a dire: "Sia ringraziato il Signore, che ha spezzato le nostre catene"». Perciò il significato di quelle parole del Signore [l. cit., v. 30]: «Lasciate che l'una e l'altra crescano insieme fino alla mietitura», appare da quelle che precedono: «perché non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano». «Nelle quali egli mostra abbastanza chiaramente», dice S. Agostino [Contra epist. Parmen. 3, 2], «che quando non c'è questo timore, cioè quando il delitto è ben noto e appare esecrabile a tutti, così da non avere difensori o da non averne di tali che possano determinare uno scisma, la severità della correzione non deve dormire».

2. Gli Ebrei, se non hanno mai abbracciato la fede, non vanno costretti a credere. Se però hanno ricevuto la fede «devono essere costretti per forza a ritenere la fede», come si dice in quello stesso capitolo.

3. Come «fare un voto è un atto di libera volontà, ma adempierlo diviene una necessità» [Glossa P. Lomb. sul Sal 75, 12], così accettare la fede è un atto di libera volontà, ma ritenere la fede accettata è una necessità. Quindi gli eretici vanno costretti a mantenere la fede. Scrive infatti S. Agostino [Epist. 185, 6]: «Dove costoro hanno imparato a protestare: "C'è libertà di credere e di non credere. A chi mai Cristo ha fatto violenza?". Ebbene, nel caso di S. Paolo essi possono vedere che Cristo prima lo costringe e poi lo istruisce».

4. Rispondiamo con S. Agostino [ib., c. 8] che «nessuno di noi vuole che un eretico perisca. Ma la casa di Davide meritò di avere pace solo dopo che il figlio Assalonne fu ucciso nella guerra che questi combatteva contro il padre. Così la Chiesa Cattolica, se mediante la perdita di qualcuno può raccogliere tutti gli altri, allevia il dolore del suo cuore materno con la liberazione di intere popolazioni».

Articolo 9

In 4 Sent., d. 13, q. 2, a. 3; Quodl., 10, q. 7, a. 1; In 1 Cor., c. 5, lect. 3

Se si possa comunicare con gli infedeli

Pare che si possa comunicare con gli infedeli. Infatti:

1. L'Apostolo così scriveva ai Corinzi [1 Cor 10, 27]: «Se qualcuno non credente vi invita e volete andare, mangiate tutto quello che vi viene posto davanti». E il Crisostomo [In Heb. hom. 25] spiega: «Se vuoi andare a cena dai pagani, lo permettiamo senza alcuna proibizione». Ma andare a cena da uno significa comunicare con lui. Quindi è lecito comunicare con chi non ha la fede.

2. Scrive ancora l'Apostolo [1 Cor 5, 12]: «Spetta forse a me giudicare quelli di fuori?». Ma quelli di fuori sono gli infedeli. Perciò, essendo la Chiesa che giudica di dover proibire ai fedeli la comunione con qualcuno, Pare che non vada proibito ai fedeli di avere rapporti con gli infedeli.

3. Un padrone non può servirsi di uno schiavo senza comunicare con lui almeno con la parola: poiché egli muove lo schiavo col comando. Ma i cristiani possono avere come schiavi degli uomini privi di fede, cioè degli Ebrei, o anche dei pagani, o Saraceni. Perciò è lecito comunicare con essi.

In contrario: Sta scritto [Dt 7, 2 s.]: «Non farai con essi alleanza né farai loro grazia. Non ti imparenterai con loro». E a proposito di quel passo del Levitico [15, 19]: «La donna che al ricorso mensile», ecc., la Glossa [ord. sul v. 22] commenta: «È necessario astenersi dall'idolatria, così da neppure toccare gli idolatri e i loro discepoli, o comunicare con essi».

Dimostrazione: Per due motivi può essere proibito di comunicare con una persona: primo, per punire colui al quale viene tolta la comunione dei fedeli; secondo, per premunire coloro ai quali viene proibito di trattare con altri. Ed entrambi i motivi sono accennati nelle parole dell'Apostolo [1 Cor 5]. Infatti dopo avere pronunziato la sentenza di scomunica egli aggiunge [v. 6]: «Non sapete che un po' di lievito fa fermentare tutta la pasta?». E in seguito accenna al motivo della punizione inflitta dal giudizio della Chiesa [v. 12]: «Non sono quelli di dentro che giudicate?».

Perciò la Chiesa non proibisce ai fedeli, per quanto riguarda il primo motivo, di comunicare con gli infedeli che in nessun modo hanno ricevuto la fede cristiana, cioè con i pagani e con gli Ebrei: poiché non ha il compito di giudicarli nel campo spirituale, ma solo in quello temporale, dove costoro possono venire puniti temporalmente dai fedeli se, vivendo in mezzo ai cristiani, si rendono colpevoli. In questo modo invece, cioè come pena, la Chiesa proibisce ai fedeli di comunicare con quegli infedeli che deviano dalla fede ricevuta, o adulterandola, come gli eretici, o abbandonandola totalmente, come gli apostati. Infatti la Chiesa pronunzia contro costoro la sentenza di scomunica.

Per quanto poi riguarda l'altro motivo bisogna distinguere secondo le varie condizioni delle persone, degli affari e dei tempi. Se infatti ci sono dei fedeli che sono fermi nella fede, così da poter sperare dalla loro comunione con gli infedeli la conversione di questi ultimi, senza paura che i primi vengano a perdere la fede, allora non si deve proibire ad essi di avere rapporti con gli infedeli che non hanno mai ricevuto la fede, cioè con i pagani e con gli Ebrei; specialmente poi se la necessità lo impone. Se invece si tratta di persone

semplici e deboli nella fede, di cui si può temere come probabile la perversione, bisogna proibire loro di comunicare con gli infedeli; e specialmente di avere grande familiarità con essi, o di trattare con loro senza necessità.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore diede quel comando [cf. s. c.] per quei pagani nel cui territorio stavano per entrare gli Ebrei, che erano portati all'idolatria: per cui c'era da temere che in seguito alla convivenza continua con i pagani avrebbero abbandonato la fede. Per cui il testo così continua [v. 4]: «Poiché allontanerebbe i tuoi figli dal seguire me».
2. La Chiesa non ha il potere di giudicare gli infedeli per infliggere loro una sanzione spirituale. Tuttavia su alcuni infedeli ha la facoltà di infliggere una sanzione temporale: e in ciò rientra la sottrazione ad alcuni di essi della comunione dei fedeli, in seguito a qualche colpa.
3. È più probabile che lo schiavo, sottoposto all'altrui comando, si converta alla fede del padrone cristiano che viceversa. Perciò non è proibito che i fedeli abbiano schiavi infedeli. Se però la comunione con uno schiavo fosse un pericolo prossimo per il padrone, questi dovrebbe allontanarlo da sé, secondo il comando del Signore [Mt 5, 30; 18, 8]: «Se il tuo piede ti è occasione di scandalo, taglialo e gettalo via da te».

Articolo 10
Se chi non ha la fede possa dominare e comandare sui fedeli
Pare che chi non ha la fede possa dominare e comandare sui fedeli.
Infatti:
1. L'Apostolo [1 Tm 6, 1] raccomanda: «Quelli che si trovano sotto il giogo della schiavitù, trattino con ogni rispetto i loro padroni»; e che parli di quelli infedeli è evidente dalle parole che seguono [v. 2]: «Quelli poi che hanno padroni credenti, non manchino loro di riguardo». S. Pietro poi scriveva [1 Pt 2, 18]: «Domestici, state soggetti con profondo rispetto ai vostri padroni, non solo a quelli buoni e miti, ma anche a quelli difficili». Ora, i due Apostoli non avrebbero insegnato e comandato così se chi non ha la fede non potesse avere un dominio sui fedeli. Quindi chi non ha la fede può avere autorità sui credenti.
2. Tutti coloro che appartengono alla famiglia di un principe sono a lui sottoposti. Ma alcuni fedeli appartennero alla famiglia di principi infedeli: scriveva infatti S. Paolo ai Filippesi [4, 22]: «Vi salutano tutti i santi, soprattutto quelli della casa di Cesare», cioè di Nerone, che era un infedele. Quindi chi è senza fede può comandare sui fedeli.
3. Stando al Filosofo [Polit. 1, 2], il servo è come uno strumento del padrone per le necessità della vita, come il manovale di un artigiano è uno strumento di costui per le opere della sua arte. Ma in queste opere un fedele può sottostare a un incredulo: poiché i fedeli possono essere coloni di persone prive di fede. Quindi gli infedeli possono essere a capo dei fedeli anche come padroni.
In contrario: Chi ha autorità ha il potere di giudicare i suoi sudditi. Ma gli infedeli non hanno il potere di giudicare i fedeli, poiché l'Apostolo [1 Cor 6, 1] ha scritto: «Vi è tra voi chi, avendo una ARGOMENTO con un altro, osa farsi giudicare dagli ingiusti», cioè da gente senza fede, «anziché dai

santi?». Quindi gli infedeli non possono avere autorità sui fedeli.
Dimostrazione: Parlando di questo argomento si devono distinguere due diverse situazioni. Primo, si può trattare di un dominio o di un potere degli infedeli sui fedeli che deve essere ancora istituito. E questo non va tollerato in alcun modo. Ciò infatti sarebbe scandaloso e pericoloso per la fede: poiché coloro che sottostanno all'autorità di qualcuno possono facilmente subire l'influsso di chi comanda, a meno che non si tratti di sudditi dotati di grande virtù. E similmente gli infedeli verrebbero così a disprezzare la fede, venendo a conoscere i difetti dei fedeli. Per questo l'Apostolo proibiva che i fedeli contendessero in giudizio davanti a un giudice infedele, e per questo la Chiesa
non permette assolutamente che gli infedeli conquistino il potere sui fedeli, o che in qualsiasi modo siano a capo di essi in qualche carica.
Secondo, possiamo parlare di un dominio o di un'autorità preesistente. E qui bisogna considerare che il dominio e l'autorità sono state sancite dal diritto umano, mentre la distinzione tra fedeli e infedeli deriva dal diritto divino.
Ora, il diritto divino, che si fonda sulla grazia, non toglie il diritto umano, che si fonda sulla ragione naturale. Perciò la distinzione tra fedeli e infedeli di per sé non abolisce il dominio e l'autorità degli infedeli sui fedeli. Tuttavia questo dominio può essere tolto giustamente da una sentenza o da un ordine della Chiesa, che ha l'autorità di Dio: poiché gli infedeli per la loro infedelità meritano di perdere il potere sui fedeli, che sono diventati figli di Dio. La Chiesa però fa uso o non fa uso di questa facoltà secondo i casi. Per quegli infedeli p. es. che sono soggetti alla Chiesa e ai cristiani i Canoni stabiliscono che uno schiavo degli Ebrei il quale si faccia cristiano acquisti immediatamente la libertà senza bisogno di riscatto, se era nato in schiavitù, oppure se era stato comprato come schiavo. Se invece era stato comprato per essere rivenduto, il padrone è tenuto a metterlo in vendita entro tre mesi. E in ciò la Chiesa non commette un'ingiustizia: poiché essendo gli Ebrei stessi servi della Chiesa, questa può disporre dei loro averi, come anche gli stessi principi secolari hanno emanato molte leggi per i loro sudditi in favore della libertà. - La Chiesa invece non ha stabilito questo diritto per quegli infedeli che nell'ordine temporale non sono sotto il suo dominio, o sotto quello dei cristiani, sebbene abbia l'autorità di farlo. E se ne astiene per evitare scandali.
Cioè fa come il Signore [Mt 17, 24 ss.] il quale, dopo avere dimostrato di potersi esimere dal tributo perché «i figli sono esenti», comandò tuttavia di pagarlo per evitare lo scandalo. E così anche S. Paolo [l. cit. nell'ob. 1], dopo avere raccomandato agli schiavi di rispettare i loro padroni, aggiungeva: «perché non vengano bestemmiati il nome di Dio e la dottrina».
Analisi delle obiezioni: 1. Abbiamo così risolto anche la prima obiezioni.
2. Il dominio di Cesare era precedente alla distinzione tra fedeli e infedeli: esso perciò non era stato abolito in seguito alla conversione di alcuni alla fede. Ed era utile che alcuni credenti si trovassero nella famiglia dell'imperatore per difendere gli altri credenti. Come fece p. es. S. Sebastiano, il quale confortava gli animi dei cristiani che scorgeva venire meno fra i tormenti mentre era ancora nascosto sotto le vesti militari nella casa di Diocleziano.
3. Gli schiavi sono sottoposti ai loro padroni per tutta la loro vita, e i sudditi

alle autorità in tutti i loro affari; invece i manovali sono sottoposti ai loro capomastri solo per certe opere particolari. Perciò il fatto che gli infedeli prendano il dominio o il potere sui fedeli è assai più pericoloso del fatto che li abbiano semplicemente alle loro dipendenze in qualche mestiere. E così la Chiesa permette che i cristiani possano coltivare le terre dei Giudei, poiché ciò non li costringe a convivere con essi. E anche Salomone [1 Re 5, 6] chiese al re di Tiro dei capomastri per la lavorazione del legname. - Però se da questa comunicazione o convivenza ci fosse da temere un pervertimento dei fedeli, esso andrebbe proibito del tutto.

Articolo 11
Se si debba tollerare il culto degli infedeli
Pare che il culto degli infedeli non vada tollerato. Infatti:
1. È evidente che gli infedeli osservando il loro culto commettono peccato. Ora, chi potendolo non proibisce un peccato mostra di approvarlo, come dice la Glossa [di Ambr.] a proposito di quel testo di S. Paolo [Rm 1, 32]: «non solo continuano a farle, ma anche approvano chi le fa». Quindi peccano coloro che tollerano il culto suddetto.
2. I riti dei Giudei vanno paragonati all'idolatria; infatti la Glossa [P. Lomb. di Agost.], commentando quel testo di S. Paolo [Gal 5, 1]: «Non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù», afferma: «Questa schiavitù della legge non è più leggera dell'idolatria». Ora, non si sopporterebbe che uno esercitasse il culto idolatrico: anzi, i principi cristiani fecero prima chiudere e poi distruggere i templi degli idoli, come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 18, 54]. Perciò non si devono tollerare neppure i riti dei Giudei.
3. Abbiamo detto sopra [a. 3] che il peccato di infedelità è tra i più gravi. Ma gli altri peccati, come l'adulterio, il furto e simili, non sono tollerati, bensì puniti dalle leggi. Quindi anche i vari culti degli infedeli non devono essere tollerati.
In contrario: Nel Decreto [di Graz. 2, 45, 3], a proposito degli Ebrei, S. Gregorio afferma: «Abbiano piena licenza di osservare e di celebrare tutte le loro feste, come hanno fatto sinora e come fecero i loro padri nel corso di lunghi secoli».
Dimostrazione: Il governo dell'uomo deriva da quello di Dio, e deve imitarlo. Ora Dio, sebbene sia onnipotente e buono in sommo grado, permette tuttavia che avvengano nell'universo alcuni mali che egli potrebbe impedire, per non eliminare con la loro soppressione beni maggiori, oppure per impedire mali peggiori. Parimenti anche nel governo umano chi comanda tollera giustamente certi mali per non impedire dei beni, o anche per non andare incontro a mali peggiori. S. Agostino [De ord. 2, 4], p. es., affermava: «Togliete le meretrici dal consorzio umano, e avrete turbato tutto con lo scatenamento delle passioni».
Perciò, sebbene gli infedeli pecchino con i loro riti, tuttavia questi possono essere tollerati, o per un bene che ne può derivare, o per un male che così è possibile evitare.
Ora, quando gli Ebrei osservano i loro riti, nei quali un tempo era prefigurata la verità della nostra fede, abbiamo una testimonianza a favore della fede da parte dei suoi nemici, e in modo figurale ci viene così presentato ciò che noi

crediamo. Quindi il loro culto è tollerato. Invece i culti degli altri infedeli, che non presentano alcun aspetto di verità o di utilità, non meritano di essere tollerati se non per evitare qualche danno: cioè per evitare scandali o discordie che ne potrebbero derivare, oppure per togliere un ostacolo alla salvezza di coloro che con questa tolleranza un poco per volta potranno convertirsi alla fede. E così talvolta la Chiesa ha tollerato i culti degli eretici e dei pagani, quando era grande la moltitudine degli infedeli.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 12
III, q. 68, a. 10; Quodl., 2, q. 4, a. 2
Se si debbano battezzare i bambini degli Ebrei e degli altri infedeli contro la volontà dei genitori
Pare che i bambini degli Ebrei e degli altri infedeli vadano battezzati anche contro la volontà dei loro genitori. Infatti:
1. Il vincolo matrimoniale è più forte del diritto alla patria potestà: poiché il diritto alla patria potestà può essere sciolto da un uomo, p. es. quando un figlio di famiglia si emancipa, mentre il vincolo matrimoniale non può essere sciolto da un uomo, poiché sta scritto [Mt 19, 6]: «Quello che Dio ha congiunto l'uomo non lo separi». Eppure l'infedelità scioglie il vincolo matrimoniale: scrive infatti l'Apostolo [1 Cor 7, 15]: «Se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù». E nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 28, 1, 4] si dice che se il coniuge privo di fede non intende convivere con l'altro senza ingiuria al suo Creatore, quest'ultimo non deve coabitare con lui. Perciò a maggior ragione l'infedelità toglie il diritto alla patria potestà sui propri figli. Quindi i figli degli infedeli possono essere battezzati contro la volontà di costoro.
2. È più doveroso soccorrere un uomo di fronte al pericolo della morte eterna che di fronte al pericolo della morte temporale. Ora se uno, vedendo un uomo di fronte al pericolo della morte temporale, non lo aiutasse, commetterebbe un peccato. Siccome dunque i figli degli Ebrei e degli altri infedeli sono di fronte al pericolo della morte eterna se vengono lasciati ai genitori che li educano alla loro infedelità, è chiaro che vanno strappati ad essi e battezzati e istruiti nella fede.
3. I figli degli schiavi sono schiavi, e soggetti al dominio dei padroni. Ma gli Ebrei sono sotto il dominio dei re e dei principi. E così i loro figli. Perciò i re e i principi hanno il potere di disporre dei figli degli Ebrei come vogliono. Quindi non c'è alcuna ingiustizia nel battezzarli contro la volontà dei loro genitori.
4. Un uomo appartiene più a Dio, dal quale riceve l'anima, che al padre carnale, da cui riceve il corpo. E così non c'è ingiustizia nel sottrarre i bambini dei Giudei ai loro genitori per consacrarli a Dio con il battesimo.
5. Per la salvezza eterna è più efficace il battesimo che la predicazione: poiché il battesimo toglie all'istante la macchia del peccato e il reato della pena, e apre le porte del cielo. Ma se deriva un pericolo dalla mancanza di predicazione, ciò viene imputato a chi non predica, secondo le parole rivolte in Ezechiele [3, 18-20; 33, 6-8] contro colui «che vede arrivare la spada, e non suona la

tromba». A maggior ragione quindi sarà imputato a colpa a quelli che potevano battezzarli se i bambini del Giudei si dannano per il mancato battesimo.
In contrario: Non si può fare torto a nessuno. Ora, si farebbe un torto agli Ebrei battezzandone i figli contro la loro volontà: poiché essi perderebbero così il diritto alla patria potestà sui figli, una volta che questi diventassero fedeli. Perciò questi non possono essere battezzati contro la volontà dei genitori.
Dimostrazione: La consuetudine della Chiesa, che sempre e in tutto deve essere seguita, ha la massima autorità. Poiché lo stesso insegnamento dei Santi Dottori Catolici riceve la sua autorità dalla Chiesa. Per cui si deve stare più all'autorità della Chiesa che a quella di S. Agostino, di S. Girolamo o di qualunque altro Dottore. Ora, nella Chiesa non ci fu mai l'uso di battezzare i figli degli Ebrei contro la volontà dei loro genitori, nonostante che nel passato ci siano stati molti principi cattolici potentissimi, quali Costantino e Teodosio, che furono amici di santissimi vescovi, come Costantino di S. Silvestro e Teodosio di S. Ambrogio, i quali non avrebbero tralasciato di ottenere da loro una legge simile, se essa fosse stata conforme alla ragione. Perciò Pare pericoloso difendere ora l'asserzione, contraria alla consuetudine della Chiesa, secondo cui i figli degli Ebrei vanno battezzati contro la volontà dei genitori.
E ci sono due ragioni che lo dimostrano. La prima consiste nel pericolo per la fede. Se infatti ricevessero in questo modo il battesimo bambini privi dell'uso di ragione, quando essi in seguito raggiungessero l'età matura potrebbero facilmente essere indotti dai loro genitori ad abbandonare quanto avevano ricevuto a loro insaputa. E questo sarebbe un danno per la fede.
C'è poi una seconda ragione: l'incompatibilità con la giustizia naturale. Infatti il figlio è per natura qualcosa del padre. Anzi, dapprima egli non è separato neppure fisicamente dai genitori, finché è contenuto nell'utero materno. E in seguito, quando è stato partorito, prima di raggiungere l'uso del libero arbitrio è racchiuso sotto la custodia dei genitori come in un utero spirituale. Infatti il bambino, finché non ha l'uso della ragione, non differisce da un animale irragionevole. Perciò come il bue o il cavallo appartengono a un padrone che può usarne a proprio arbitrio come di strumenti, secondo il diritto civile, così secondo il diritto naturale il figlio, prima dell'uso della ragione, è sotto la cura del padre. Sarebbe quindi contro la giustizia naturale sottrarre allora il bambino dalle cure dei genitori o disporre di lui contro la loro volontà. Quando invece [il bambino] comincia ad avere l'uso del libero arbitrio, allora comincia ad appartenere a se stesso, e può decidere di se stesso nelle cose di diritto divino e di diritto naturale. E allora si deve disporlo alla fede, non con la forza, ma con la persuasione. E così egli può accettare la fede e farsi battezzare anche contro la volontà dei genitori: non prima però dell'uso di ragione. Si dice infatti che i bambini degli antichi Padri «si salvarono per la fede dei loro genitori»: con le quali parole si vuole intendere che spetta ai genitori provvedere alla salvezza dei figli, in modo speciale prima dell'uso di ragione.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel matrimonio tutti e due i coniugi hanno l'uso del libero arbitrio, e ognuno ha la facoltà di accettare la fede contro il parere dell'altro. Ma ciò non avviene nel bambino prima dell'uso di ragione.

Il paragone invece regge quando questi abbia raggiunto l'uso di ragione, e voglia convertirsi.
2. Non si può strappare uno dalla morte fisica contro l'ordine del diritto civile: se uno, p. es., viene condannato a morte dal giudice legittimo, nessuno può sottrarlo al supplizio con la violenza. E allo stesso modo nessuno deve infrangere il diritto naturale, che vuole il figlio sotto la cura del padre, per liberarlo dalla morte eterna.
3. Gli Ebrei sono soggetti al dominio civile dei principi, il quale non esclude l'ordine del diritto naturale o divino.
4. L'uomo viene indirizzato a Dio dalla ragione, con la quale è in grado di conoscerlo. Perciò il bambino prima dell'uso di ragione è indirizzato a Dio, secondo l'ordine naturale, dalla ragione dei genitori, alla cui tutela per natura è affidato: quindi le cose divine gli devono essere somministrate secondo le loro disposizioni.
5. Il pericolo per la mancata predicazione minaccia soltanto coloro che ne sono incaricati: infatti quel testo di Ezechiele è preceduto da queste parole [3.16; 33, 7]: «Ti ho posto per sentinella alla casa di Israele». Ora, tocca ai genitori procurare i sacramenti della salvezza ai bambini degli infedeli. Perciò il pericolo minaccia costoro, se per la mancanza dei sacramenti viene negata la salvezza ai loro bambini.

## Quaestio 11
## Prooemium

[39275] IIª-IIae q. 11 pr. Deinde considerandum est de haeresi. Circa quam quaeruntur quatuor. Primo, utrum haeresis sit infidelitatis species. Secundo, de materia eius circa quam est. Tertio, utrum haeretici sint tolerandi. Quarto, utrum revertentes sint recipiendi.

## ARGOMENTO 11
## L'ERESIA

Passiamo ora a parlare dell'eresia.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'eresia sia una delle specie dell'incredulità; 2. Quale sia la materia di cui si occupa; 3. Se gli eretici vadano tollerati; 4. Se quelli che si ravvedono debbano essere accolti.

### Articolo 1
Supra, q. 10, a. 5; infra, q. 94, a. 1, ad 1; In 4 Sent., d. 13, q. 2, a. 1
### Se l'eresia sia una delle specie dell'incredulità

Pare che l'eresia non sia una delle specie dell'incredulità. Infatti:
1. L'incredulità, come si è visto [q. 10, a. 2], risiede nell'intelletto. Invece l'eresia non Pare appartenere all'intelletto, ma alla volontà. Scrive infatti S. Girolamo [In Gal 3, su 5, 19 ss.; cf. Decr. di Graz. 2, 24, 3, 7]: «Eresia in greco significa scelta, per il fatto che ognuno sceglie con essa l'opinione che considera migliore». Ma la scelta è un atto della volontà, come sopra [I-II, q. 13, a. 1] si è dimostrato. Quindi l'eresia non è una specie dell'incredulità.
2. Un vizio viene specificato soprattutto dal fine. Infatti il Filosofo [Ethic. 5, 2] ha scritto che «chi commette adulterio per rubare, è più ladro che adultero».

Ma l'eresia ha come suo fine un vantaggio temporale, e specialmente il dominio e la gloria, che rientrano nel vizio della superbia, o della cupidigia. Infatti S. Agostino [De util. cred. 1] afferma che «è eretico colui che produce o segue opinioni nuove e false, spinto da un vantaggio temporale, e specialmente dal desiderio della propria gloria e del proprio dominio». Quindi l'eresia non è una specie dell'incredulità, ma della superbia.

3. L'incredulità, essendo nell'intelletto, non può appartenere alla carne. Invece l'eresia, secondo l'Apostolo [Gal 5, 19 s.], è tra le opere della carne: «Le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità... divisioni, sette». E queste ultime si identificano con le eresie. Quindi l'eresia non è una specie dell'incredulità.

In contrario: La falsità si contrappone alla verità. Ma «l'eretico è colui che produce o segue opinioni nuove e false». Quindi l'eresia si oppone alla verità, su cui invece poggia la fede. Perciò essa rientra nell'incredulità.

Dimostrazione: Il termine eresia implica l'idea di scelta, come si è visto [ob. 1]. Ora, la scelta ha per oggetto i mezzi, presupponendo già stabilito il fine, stando alle spiegazioni date [I-II, q. 13, a. 3]. Ma nel credere il volere accetta una data verità quale suo bene proprio, come sopra [q. 4, a. 3; a. 5, ad 1] si è visto: per cui la verità principale ha natura di fine ultimo, mentre le verità secondarie hanno natura di mezzi. Ora, dal momento che colui che crede aderisce alle parole di qualcuno, ciò che è principale e quasi finale in ogni credenza Pare essere proprio colui alla cui parola si crede; sono invece secondarie le cose credute in questa adesione. Perciò chi ha la retta fede cristiana aderisce a Cristo con la propria volontà nelle cose che riguardano la sua dottrina. Quindi uno può deviare dalla fede cristiana in due modi. Primo, perché si rifiuta di aderire a Cristo: e costui in qualche modo è mal disposto verso il fine medesimo. E si ha così quella specie di incredulità che è propria dei pagani e degli Ebrei. Secondo, perché pur volendo aderire a Cristo uno sbaglia nella scelta dei mezzi: poiché non sceglie le verità che sono state realmente insegnate da Cristo, ma cose a lui suggerite dalla propria intelligenza. Perciò l'eresia è la specie dell'incredulità propria di coloro che professano la fede di Cristo, ma ne corrompono i dogmi.

Analisi delle obiezioni: 1. La scelta sta all'incredulità come la volontà sta alla fede, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

2. I vizi ricevono la specie dal fine prossimo, ma nel fine remoto hanno il genere e la causa. Quando uno, p. es., commette adulterio per rubare, si ha in ciò la specie dell'adulterio in base al fine immediato e all'oggetto, ma in base al fine ultimo risulta che l'adulterio è nato dal furto, e da questo dipende come l'effetto dalla causa o la specie dal genere, come risulta chiaro dal trattato precedente sugli atti umani in generale [I-II, q. 18, a. 7]. Parimenti nel caso nostro il fine prossimo dell'eresia è l'attaccamento alle proprie false idee: e da qui essa riceve la specie. Ma dal fine remoto risulta qual è la sua causa: essa cioè nasce dalla superbia o dalla cupidigia.

3. Come eresia viene da scegliere, così setta viene da sectari (seguire), secondo la spiegazione di S. Isidoro [Etym. 8, 3]. Perciò l'eresia e la setta sono la stessa cosa. E appartengono alle opere della carne non in base all'oggetto

prossimo, ma in base alla causa: la quale è o il desiderio di un fine disonesto, quando esse nascono dalla superbia o dalla cupidigia, come si è detto [ob. 2], oppure è un'illusione fantastica, la quale, stando anche al Filosofo [Met. 4, 5], può essere causa di errore. E la fantasia stessa in qualche modo appartiene alla carne, in quanto i suoi atti sono dovuti a un organo corporeo.

Articolo 2

In 4 Sent., d. 13, q. 2, a. 1, ad 5, 6; In 1 ad Cor., c. 11, lect. 4; In Tit., c. 3, lect. 2

Se l'eresia abbia per oggetto proprio le verità di fede

Pare che l'eresia non abbia per oggetto proprio le verità di fede. Infatti:

1. Come nota S. Isidoro [Etym. 8, 4], le eresie esistono fra i cristiani come un tempo esistevano tra gli Ebrei e tra i farisei. Ma il dissidio tra costoro non aveva per oggetto le verità di fede. Perciò l'eresia non ha come oggetto proprio le verità di fede.

2. Materia della fede sono le realtà credute. Ma le eresie non si fermano alle sole realtà, riguardando anche le parole e le interpretazioni della Sacra Scrittura. Infatti S. Girolamo [In Gal 3, su 5, 19 ss.] afferma che «chiunque intende la Scrittura in un senso diverso da quello inteso dallo Spirito Santo, che ne è l'autore, anche se non si allontana dalla Chiesa può essere detto eretico ». E altrove [Glossa ord. su Os 2, 16] egli dice che «dalle parole inconsideratamente pronunciate nascono le eresie». Quindi l'eresia propriamente non riguarda le materie di fede.

3. Anche ai Santi Dottori capita di dissentire in cose di fede: come avvenne a S. Girolamo [Epist. 112] e a S. Agostino [Epist. 73, 2] a proposito della cessazione delle osservanze legali. E tuttavia ciò non implica un peccato di eresia. Perciò l'eresia non ha per oggetto propriamente le realtà della fede.

In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 18, 51] così scriveva contro i Manichei: «Nella Chiesa di Cristo sono eretici coloro che abbracciano qualche idea corrotta o cattiva, e corretti resistono con ostinazione, rifiutandosi di emendare i loro insegnamenti pestiferi e mortiferi e insistendo invece a difenderli». Ora, gli insegnamenti pestiferi e mortiferi sono precisamente quelli contrari ai dogmi della fede, mediante la quale, come dice S. Paolo [Rm 1, 17], «il giusto vive». Quindi l'eresia ha per oggetto suo proprio le verità della fede.

Dimostrazione: Parliamo qui dell'eresia in quanto implica una corruzione della fede cristiana. Ora, non riguarda la corruzione della fede cristiana il fatto che uno abbia una falsa opinione in cose estranee alla fede, p. es. in geometria o in altri campi, ma il fatto che abbia una falsa opinione nelle cose riguardanti la fede. E una cosa può appartenere alla fede in due modi, come sopra [I, q. 32, a. 4] si è detto: primo, in maniera diretta e principale, come gli articoli di fede; secondo, in maniera indiretta e secondaria, come quelle asserzioni dalle quali deriva la negazione di qualche articolo. Ora, in tutti e due questi casi ci può essere l'eresia, come ci può essere anche la fede.

Analisi delle obiezioni: 1. Come le eresie degli Ebrei e dei Farisei riguardavano certe opinioni attinenti al giudaismo e al fariseismo, così le eresie dei cristiani riguardano cose attinenti alla fede di Cristo.

2. Si dice che uno spiega la Scrittura diversamente da quanto intendeva lo Spirito Santo quando le fa dire con la sua interpretazione cose contrarie a quanto lo Spirito Santo ha rivelato. Perciò sta scritto [Ez 13, 6] dei falsi profeti che «persistevano a confermare il discorso», usando cioè false interpretazioni della Scrittura. Parimenti uno professa la sua fede con le parole che proferisce: infatti la confessione, come si è detto [q. 3, a. 1], è un atto di fede. Perciò un parlare inconsiderato intorno alle cose di fede può dar luogo a una corruzione della fede. Per cui S. Leone Papa [Epist. 129, 2] scriveva: «Poiché i nemici della croce di Cristo spiano tutte le nostre parole e tutte le nostre sillabe, non dobbiamo dare neppure la più piccola occasione di supporre che noi ci esprimiamo nel senso di Nestorio».

3. Rispondiamo con S. Agostino [Epist. 43, 1; cf. Decr. di Graz. 2, 24, 3, 29]: «Se uno difende senza animosità e senza ostinazione la propria opinione, sia pure falsa e perversa, e cerca con la dovuta sollecitudine la verità, pronto a seguirla quando la trova, non può essere annoverato fra gli eretici»: poiché non ha la determinazione di contraddire l'insegnamento della Chiesa. E in questo senso alcuni Santi Dottori furono in disaccordo, o su questioni che per la fede sono indifferenti, oppure su cose riguardanti la fede, ma che la Chiesa non aveva ancora determinato. Sarebbe invece eretico chi si opponesse ostinatamente a una simile definizione quando tali cose fossero state determinate dall'autorità della Chiesa universale. E questa autorità risiede principalmente nel Sommo Pontefice. Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 24, 1, 12] infatti si legge: «Tutte le volte che si tratta della fede penso che tutti i vescovi nostri confratelli non debbano ricorrere ad alcun altro che a Pietro, cioè a chi detiene la sua autorità». E contro l'autorità del Pontefice né S. Agostino, né S. Girolamo, né altri Santi Dottori osarono difendere la propria sentenza. Scrive infatti S. Girolamo [Pelagio, Exp. cath. fidei 14]: «Questa è la fede, o Beatissimo Padre, che abbiamo appreso nella Chiesa Cattolica. E se nella nostra formulazione abbiamo detto o posto qualcosa di inesatto o di avventato, desideriamo di essere corretti da te, che possiedi la fede e la cattedra di Pietro. Se invece questa nostra confessione è approvata dal tuo giudizio apostolico, chiunque vorrà accusarmi dimostrerà di essere ignorante o malevolo, oppure non cattolico, ma eretico».

## Articolo 3

Supra, q. 10, a. 8, ad 1; In 3 Sent., d. 13, q. 2, a. 3; Quodl., 10, q. 7, a. 1; In Matth., c. 13

### Se gli eretici debbano essere tollerati

Pare che gli eretici debbano essere tollerati. Infatti:

1. L'Apostolo [2 Tm 2, 24 ss.] ammonisce: «Un servo del Signore non deve essere litigioso, ma mite con tutti, atto a insegnare, dolce nel riprendere gli oppositori, nella speranza che Dio voglia loro concedere di convertirsi, perché riconoscano la verità e ritornino in sé sfuggendo al laccio del diavolo».
Ora, se gli eretici non sono tollerati, ma messi a morte, si toglie loro la possibilità di pentirsi. Quindi la loro uccisione è contro il comando dell'Apostolo.

2. Si deve tollerare ciò che nella Chiesa è necessario. Ma nella Chiesa le eresie sono necessarie: infatti l'Apostolo [1 Cor 11, 19] scrive: «È necessario che

avvengano divisioni tra voi, perché si manifestino quelli che sono i veri credenti in mezzo a voi». Quindi gli eretici devono essere tollerati.
3. Il Signore [Mt 13, 30] ha comandato ai servi della parabola di permettere alla zizzania di crescere fino alla mietitura, cioè sino alla fine del mondo, stando alla spiegazione del testo [v. 39]. Ma i Santi Padri ci dicono nelle loro interpretazioni che la zizzania sono gli eretici. Quindi gli eretici vanno tollerati.
In contrario: L'Apostolo [Tt 3, 10 s.] insegna: «Dopo una o due ammonizioni sta lontano da chi è fazioso, ben sapendo che è gente ormai fuori strada e che continua a peccare condannandosi da se stessa».
Dimostrazione: A proposito degli eretici si devono considerare due cose: una dalla loro parte, l'altra dalla parte della Chiesa. Dalla loro parte c'è un peccato per il quale hanno meritato non solo di essere separati dalla Chiesa con la scomunica, ma anche di essere tolti dal mondo con la morte. Infatti è ben più grave corrompere la fede, in cui risiede la vita delle anime, che falsare il danaro, con cui si provvede alla vita temporale. Per cui se i falsari e altri malfattori sono giustamente subito messi a morte dai principi, a maggior ragione e con giustizia potrebbero essere non solo scomunicati, ma anche uccisi gli eretici, non appena riconosciuti colpevoli di eresia.
Dalla parte della Chiesa invece c'è la misericordia, che tende a convertire gli erranti. Essa perciò non condanna subito, ma «dopo una o due ammonizioni », come insegna l'Apostolo [cf. s. c.]. Dopo di che, se l'eretico rimane ostinato, la Chiesa, disperando della sua conversione, provvede alla salvezza degli altri separandolo da sé con la sentenza di scomunica; e finalmente lo abbandona al giudizio civile, o secolare, per toglierlo dal mondo con la morte. Scrive infatti S. Girolamo [In Gal 3, su 5, 9]: «La carne marcita deve essere tagliata, e la pecora rognosa allontanata dal gregge, affinché non arda, non si corrompa, non imputridisca e non muoia tutto: casa, massa, corpo e gregge. Ario ad Alessandria era una scintilla, ma poiché non fu subito soffocato, le sue fiamme hanno devastato tutto il mondo».
Analisi delle obiezioni: 1. La mitezza ricordata vuole che l'eretico sia ammonito una o due volte. Ma se non vuole ravvedersi va considerato perduto, secondo le parole dell'Apostolo [s. c.].
2. Il vantaggio proveniente dalle eresie è estraneo all'intenzione degli eretici: esso consiste infatti nella riprova della costanza dei fedeli, come accennava l'Apostolo, e nello stimolo a uno studio più accurato della Sacra Scrittura, come dice S. Agostino [De Gen. contra Man. 1, 1]. Invece è intenzione degli eretici corrompere la fede, il che è un danno gravissimo. Perciò si deve considerare più ciò che rientra direttamente nella loro intenzione, e che porta a eliminarli, che non ciò che in essi è preterintenzionale, e che consiglierebbe di sopportarli.
3. Come si dice nel Decreto [di Graz. 2, 24, 3, 37], «una cosa è la scomunica e un'altra è l'eliminazione. Infatti uno viene scomunicato "perché il suo spirito sia salvo nel giorno del Signore", secondo le parole dell'Apostolo [1 Cor 5, 5]». Tuttavia neppure l'eliminazione radicale dell'eretico mediante la morte può dirsi contraria a quel comando del Signore, che va riferito a

quei casi in cui non è possibile estirpare la zizzania senza estirpare anche il frumento, come si è spiegato sopra [q. 10, a. 8, ad 1] parlando degli infedeli in generale.

Articolo 4
Quodl., 10, q. 7, a. 2
Se la Chiesa debba accogliere sempre chi lascia l'eresia
Pare che la Chiesa debba accogliere sempre chi lascia l'eresia. Infatti:
1. In Geremia [3, 1] il Signore così parla: «Ti sei disonorata con molti amanti, ma torna pure a me». Ora, il giudizio della Chiesa è il giudizio di Dio, stando alle parole del Deuteronomio [1, 17]: «Darete ascolto al piccolo come al grande; non temerete alcun uomo, poiché il giudizio appartiene a Dio». Perciò anche se uno ha fornicato con l'incredulità, che è una fornicazione spirituale, deve essere accolto senz'altro.
2. Il Signore [Mt 18, 22] comandò a S. Pietro di perdonare al fratello che pecca non sette volte soltanto, «ma fino a settanta volte sette». Il che significa, secondo S. Girolamo [In Mt], che si deve perdonare tutte le volte che uno pecca. Quindi tutte le volte che uno pecca ricadendo nell'eresia deve essere accolto dalla Chiesa.
3. L'eresia è una specie dell'incredulità. Ma la Chiesa accoglie gli altri increduli che vogliono convertirsi. Quindi deve accogliere anche gli eretici.
In contrario: Si legge nelle Decretali [5, 7, 9] che «se si scopre che uno, dopo aver abiurato l'errore, è ricaduto nell'eresia, bisogna consegnarlo al giudizio secolare». Perciò la Chiesa non deve accoglierlo.
Dimostrazione: La Chiesa, secondo il comando del Signore, deve estendere a tutti la sua carità; non solo agli amici, ma anche ai nemici e ai persecutori, stando alle parole evangeliche [Mt 5, 44]: «Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano». Ora, la carità richiede che si voglia e si compia il bene del prossimo. Ma il bene è di due specie. Uno è spirituale, ed è la salvezza dell'anima, che la carità principalmente ha di mira: tutti infatti con la carità devono volere questo bene agli altri. Perciò da questo lato gli eretici pentiti, per quante volte siano ricaduti, devono essere accolti dalla Chiesa col perdono, che apre ad essi la via della salvezza.
L'altro bene invece è oggetto della carità in modo secondario: ed è il bene temporale, come la vita corporale, i beni materiali, il buon nome e le dignità ecclesiastiche o secolari. Questo bene infatti non siamo tenuti a volerlo agli altri in forza della carità se non in ordine alla salvezza eterna, di loro stessi o di altri. Se quindi l'esistenza di qualcuno di questi beni in un dato individuo potesse impedire la salvezza eterna di molti, la carità non ci obbligherebbe a volergli questo bene, ma piuttosto a volerne la privazione: sia perché la salvezza eterna va preferita al bene temporale, sia perché il bene di molti va preferito a quello di uno solo. Ora, se gli eretici pentiti venissero accolti, così da conservare la vita e gli altri beni temporali, ciò finirebbe col pregiudicare la salvezza degli altri: sia perché ricadendo ancora corromperebbe gli altri, sia anche perché, restando essi impuniti, altri potrebbero cadere più facilmente nell'eresia. Si legge infatti nell'Ecclesiaste [Qo 8, 11]: «Poiché non si

dà una sentenza immediata contro una cattiva azione, per questo il cuore dei figli dell'uomo è pieno di voglia di fare il male». Quindi la Chiesa non solo accoglie col perdono quelli che per la prima volta tornano dall'eresia, ma li lascia in vita; e talora con delle dispense li reintegra nelle dignità ecclesiastiche precedenti, se appaiono realmente convertiti. E sappiamo dalla storia che ciò è avvenuto spesso, per amore della pace. Quando però i pentiti ricadono di nuovo, allora mostrano incostanza nella loro fede. Perciò se si ravvedono vengono accolti col perdono, ma non liberati dalla pena di morte.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel giudizio di Dio i pentiti sono sempre perdonati: poiché Dio scruta i cuori e conosce quelli che sono veramente pentiti.
Ma la Chiesa in ciò non può imitarlo. Quindi deve presumere che non siano veramente pentiti quelli che, una volta perdonati, sono di nuovo ricaduti. E così, senza negare loro la salvezza eterna, non li libera dal pericolo della morte.
2. Il Signore parla così a Pietro riferendosi ai peccati commessi personalmente contro di lui, e che uno deve sempre perdonare al fratello pentito. Ma le sue parole non vanno applicate ai peccati commessi contro il prossimo o contro Dio, peccati che, secondo S. Girolamo [Glossa ord. su Mt 18, 15], «non spetta a noi perdonare». Per questi peccati dunque la misura è stabilita dalla legge, conformemente all'onore di Dio e al bene del prossimo.
3. Gli altri increduli che non hanno mai ricevuto la fede, nel convertirsi non mostrano dei segni di incostanza nella fede come gli eretici recidivi. Perciò il paragone non regge.

Quaestio 12
Prooemium

[39308] IIª-IIae q. 12 pr. Deinde considerandum est de apostasia. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum apostasia ad infidelitatem pertineat. Secundo, utrum propter apostasiam a fide subditi absolvantur a dominio praesidentium apostatarum.

ARGOMENTO 12
L'APOSTASIA
Passiamo ora a trattare dell'apostasia.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se l'apostasia rientri nell'incredulità;
2. Se l'apostasia dalla fede liberi i sudditi dal dominio dei superiori apostati.

Articolo 1

Se l'apostasia rientri nell'incredulità
Pare che l'apostasia non rientri nell'incredulità. Infatti:
1. Non Pare che rientri nell'incredulità ciò che costituisce il principio di tutti i peccati: poiché molti sono i peccati che non implicano l'incredulità. Ora, l'apostasia è il principio di tutti i peccati, poiché leggiamo [Sir 10, 12]: «Principio della superbia umana è l'apostasia da Dio»; e ancora [v. 13]: «La superbia è il principio di ogni peccato». Quindi l'apostasia non rientra nell'incredulità.

2. L'incredulità si attua nell'intelletto. Invece l'apostasia si attua piuttosto nelle opere esterne e nelle parole, oppure anche nei moti interni della volontà, poiché sta scritto [Pr 6, 12 ss.]: «Un apostata è un uomo che non ha nulla di buono, va con la bocca distorta, ammicca con gli occhi, stropiccia i piedi e fa cenni con le dita. Cova propositi malvagi nel cuore, in ogni tempo suscita liti». Inoltre uno sarebbe considerato apostata anche se si circoncidesse, o adorasse la tomba di Maometto. Perciò l'apostasia non rientra direttamente nell'incredulità.
3. L'eresia, per il fatto che rientra nell'incredulità, è una sua specie determinata. Se quindi anche l'apostasia rientrasse nell'incredulità, dovrebbe esserne una specie determinata. Ma da quanto sopra [q. 10, a. 5] si è detto, ciò non Pare vero. Quindi l'apostasia non rientra nell'incredulità.
In contrario: Nel Vangelo [Gv 6, 66] si legge: «Molti del suoi discepoli si tirarono indietro», cioè apostatarono. Ma a proposito di essi il Signore aveva detto [v. 64]: «Vi sono alcuni tra voi che non credono». Perciò l'apostasia rientra nell'incredulità.
Dimostrazione: L'apostasia implica un abbandono di Dio. Ma ciò può avvenire in diversi modi, secondo le diverse forme di adesione a Dio. L'uomo infatti può aderire a Dio per prima cosa con la fede; secondo, con la debita sottomissione della volontà che obbedisce ai suoi comandamenti; terzo, con speciali osservanze supererogatorie, quali quelle connesse con la vita religiosa, o clericale, oppure con gli ordini sacri. Ora, togliendo quest'ultima cosa possono rimanere le precedenti, ma non viceversa. Quindi può capitare che uno si limiti ad apostatare da Dio abbandonando la religione che aveva professato, oppure l'ordine sacro ricevuto: e allora si parla di apostasia dalla vita religiosa, o dagli ordini sacri. E così pure può capitare a qualcuno di apostatare da Dio con la ribellione dell'anima ai comandamenti del Signore. Però con queste due apostasie l'uomo può ancora rimanere unito a Dio mediante la fede.
Se invece abbandona la fede, allora si allontana totalmente da lui. Perciò l'apostasia in senso pieno e assoluto è quella che consiste nell'abbandono della fede, e che è chiamata apostasia di perfidia. Ed è in questo modo che l'apostasia pura e semplice rientra nell'incredulità.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione parte dal secondo tipo di apostasia, che implica la volontà di ritrarsi dai comandamenti di Dio ed è presente in tutti i peccati mortali.
2. Nella fede rientra non soltanto l'adesione del cuore, ma anche la professione esterna della fede con le parole e con i fatti: poiché anche la confessione è un atto di fede. Quindi certe parole e certi atti fanno parte dell'incredulità in quanto segni di essa, nel modo in cui il segno della sanità merita l'appellativo di sano. Il testo riferito poi, pur essendo applicabile a qualsiasi apostasia, nella maniera più esatta conviene all'apostasia dalla fede. Essendo infatti la fede «il primo fondamento delle cose sperate», ed «essendo impossibile piacere a Dio senza la fede» [cf. Eb 11, 1.6], se si toglie la fede non rimane nulla all'uomo che possa servire alla salvezza eterna. Per cui la Scrittura afferma che «l'apostata è un uomo che non ha nulla di buono». Inoltre la fede è la vita dell'anima, secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 1, 17]: «Il giusto vivrà

mediante la fede». Perciò, come eliminata la vita del corpo tutte le membra e tutte le parti del corpo perdono la debita disposizione, così, una volta eliminata la vita della grazia che dipende dalla fede, appare il disordine in tutte le membra. Primo, nella bocca, che meglio di ogni altro organo manifesta l'interno del cuore; secondo, negli occhi; terzo, nelle facoltà di moto; quarto, nella volontà, che tende al male. E da ciò segue che uno susciti liti, cercando di allontanare altri dalla fede come si è allontanato lui.

3. Una qualità o una forma non si diversifica specificamente per il fatto che è il termine di partenza o di arrivo di un moto, ma sono piuttosto i moti a prendere le loro specie dai vari termini del moto stesso. Ora, l'apostasia si rapporta all'incredulità come il termine di arrivo del moto di allontanamento dalla fede. Perciò l'apostasia non costituisce una determinata specie dell'incredulità, ma solo una circostanza aggravante, come si rileva da quelle parole di S. Pietro [2 Pt 2, 21]: «Meglio sarebbe stato per loro non aver conosciuto la via della giustizia piuttosto che, dopo averla conosciuta, voltare le spalle al santo precetto che era stato loro dato».

## Articolo 2

### Se chi comanda perda con l'apostasia il dominio sui sudditi, per cui questi non sono più tenuti all'obbedienza

Pare che chi comanda, apostatando dalla fede, non perda il dominio sui sudditi, in modo che questi non siano più tenuti all'obbedienza. Infatti:

1. S. Ambrogio [cf. Agost., Enarr. in Ps. 124, 3] fa notare che «l'imperatore Giuliano, pur essendo apostata, aveva sotto di sé dei soldati cristiani i quali gli ubbidivano, quando comandava loro di schierarsi in battaglia per la difesa dello stato». Quindi per l'apostasia del principe i sudditi non sono sciolti dal suo dominio.

2. L'apostata non è altro che uno senza fede. Ora, si riscontra che alcuni uomini santi servirono fedelmente dei padroni infedeli: così fecero infatti Giuseppe col Faraone, Daniele con Nabucodonosor e Mardocheo con Assuero. Quindi non si deve cessare di obbedire a chi comanda, a motivo della sua apostasia dalla fede.

3. Ci si allontana da Dio non solo apostatando dalla fede, ma con qualsiasi peccato. Se quindi i principi perdessero il diritto di comandare a motivo dell'apostasia, lo perderebbero ugualmente per tutti gli altri peccati. Ma ciò è manifestamente falso. Quindi non si deve negare l'obbedienza ai principi per la loro apostasia dalla fede.

In contrario: Gregorio VII [Decr. di Graz. 2, 15, 6, 4] ha così decretato: «Attenendoci agli statuti dei nostri santi predecessori, noi sciogliamo con autorità apostolica dal giuramento coloro che sono legati col vincolo della fedeltà e del giuramento agli scomunicati, e proibiamo in tutti i modi di essere loro fedeli, fino a che essi non tornino a penitenza». Ora, gli apostati sono scomunicati, al pari degli eretici, come dicono le Decretali [5, 7, 9]. Quindi non si deve obbedire ai principi che hanno apostatato dalla fede.

Dimostrazione: Di per sé l'incredulità non è incompatibile col dominio: poiché il dominio, come sopra [q. 10, a. 10] si è detto, deriva dal diritto delle genti, che

è un diritto umano, mentre la distinzione tra fedeli e non fedeli deriva dal diritto divino, il quale non abolisce quello umano. Tuttavia uno può perdere il diritto al dominio in forza di una condanna, per il peccato di incredulità come per altre colpe. Alla Chiesa però non spetta di punire l'incredulità in coloro che mai abbracciarono la fede, secondo le parole dell'Apostolo [1 Cor 5, 12]: «Spetta forse a me giudicare quelli di fuori?». Invece può punire in giudizio l'incredulità di coloro che avevano abbracciato la fede. Ed è giusto che questi siano puniti con la perdita del dominio sui loro sudditi credenti: infatti tale dominio potrebbe riuscire di grave pregiudizio per la fede poiché, come si è già notato [a. prec., ob. 2], «l'apostata nel suo cuore cova propositi malvagi, e suscita liti», cercando di distogliere gli altri dalla fede. Perciò non appena uno è dichiarato scomunicato per l'apostasia dalla fede, i suoi sudditi sono sciolti ipso facto dal suo dominio e dal giuramento di fedeltà.
Analisi delle obiezioni: 1. A quel tempo la Chiesa, essendo ancora al suo inizio, non aveva il potere di tenere a freno le autorità temporali. Quindi tollerò che i credenti ubbidissero a Giuliano l'Apostata nelle cose non contrarie alla fede, per evitare pericoli maggiori per la fede stessa.
2. La situazione degli altri infedeli che mai abbracciarono la fede è differente, come si è spiegato [nel corpo].
3. L'apostasia, come si è detto [a. prec.], separa l'uomo da Dio totalmente, il che non avviene in alcun altro peccato.

## Quaestio 13
## Prooemium

[39325] IIª-IIae q. 13 pr. Deinde considerandum est de peccato blasphemiae, quod opponitur confessioni fidei. Et primo, de blasphemia in generali; secundo, de blasphemia quae dicitur peccatum in spiritum sanctum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum blasphemia opponatur confessioni fidei. Secundo, utrum blasphemia semper sit peccatum mortale. Tertio, utrum blasphemia sit maximum peccatorum. Quarto, utrum blasphemia sit in damnatis.

## ARGOMENTO 13
## LA BESTEMMIA IN GENERALE

Passiamo così a trattare del peccato di bestemmia, che si contrappone alla confessione della fede. Primo, della bestemmia in generale; secondo, della bestemmia che è un peccato contro lo Spirito Santo [q. 14].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la bestemmia si contrapponga alla confessione della fede; 2. Se la bestemmia sia sempre un peccato mortale; 3. Se la bestemmia sia il più grave dei peccati; 4. Se la bestemmia esista fra i dannati.

### Articolo 1
### Se la bestemmia si contrapponga alla confessione della fede

Pare che la bestemmia non si contrapponga alla confessione della fede.
Infatti:
1. Bestemmiare consiste nel lanciare un oltraggio o un insulto per offendere

il Creatore. Ma ciò è dovuto più alla malevolenza contro Dio che all'incredulità. Quindi la bestemmia non si contrappone alla confessione della fede.
2. La Glossa [P. Lomb.], spiegando quel detto di S. Paolo [Ef 4, 31]: «Sia bandita da voi la bestemmia», aggiunge: «bestemmia che si compie contro Dio o contro i santi». Ora, la confessione della fede riguarda esclusivamente le cose di Dio, oggetto della fede. Quindi la bestemmia non sempre è contraria alla confessione della fede.
3. Alcuni affermano che ci sono tre specie di bestemmie: la prima consiste nell'attribuire a Dio cose che a lui non convengono, la seconda nel negargli ciò che gli spetta, la terza nell'attribuire a una creatura ciò che è proprio di Dio. Perciò la bestemmia non riguarda soltanto Dio, ma anche le creature. La fede invece ha solo Dio per oggetto. Quindi la bestemmia non è direttamente opposta alla confessione della fede.
In contrario: L'Apostolo [1 Tm 1, 13] scrive: «Prima ero stato un bestemmiatore e un persecutore»; e continua: «agivo senza saperlo, lontano dalla fede». Quindi la bestemmia rientra nell'incredulità.
Dimostrazione: Il termine bestemmia dice menomazione di una bontà eccellente, e in particolare della bontà divina. Ora, come dice Dionigi [De div. nom. 1], Dio è l'essenza stessa della bontà. Per cui tutto ciò che conviene a Dio conviene alla sua bontà, e quanto a lui non spetta è estraneo alla nozione della perfetta bontà, che è la sua essenza. Perciò chiunque nega a Dio qualcosa che gli è dovuto, o gli attribuisce quanto a lui non si addice, sminuisce la bontà divina. E ciò può avvenire in due modi: primo, nel solo ordine concettuale; secondo, in connessione con una ripulsa affettiva, come viceversa la fede si completa nell'amore di Dio. Perciò questa menomazione della bontà divina o è soltanto di ordine intellettivo, oppure è anche di ordine affettivo. Se poi si limita a un atto interno del cuore, è una bestemmia di pensiero. Se invece si manifesta a parole, è una bestemmia di locuzione. Ed è così che la bestemmia è il contrario della confessione.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi parla contro Dio con l'intenzione di offenderlo sminuisce la bontà divina non soltanto nell'ordine intellettivo, ma anche con la perversità della volontà, che detesta e ostacola per quanto può l'onore divino. E questa è la bestemmia perfetta.
2. Come nei santi di Dio si loda Dio stesso, in quanto si lodano le opere da lui compiute in essi, così la bestemmia contro i santi ricade indirettamente su Dio.
3. A tutto rigore non è possibile distinguere tre specie nel peccato di bestemmia in base a quelle tre cose. Infatti l'attribuire a Dio quanto a lui non conviene e il negargli quanto a lui conviene differiscono solo come l'affermazione e la negazione. E questa differenza non dà una distinzione di specie: poiché una medesima scienza serve a far conoscere la falsità sia delle affermazioni che delle negazioni, e una medesima ignoranza basta a far sbagliare in tutti e due i sensi, dal momento che «la negazione è dimostrata con l'affermazione », come dice Aristotele [Anal. post. 1, 25]. L'attribuzione poi delle prerogative divine alle creature si riduce ad attribuire a Dio stesso cose sconvenienti. Infatti quanto è proprio di Dio si identifica con Dio: perciò attribuire a una creatura ciò che è proprio di Dio equivale ad affermare che Dio è al

livello della creatura.

Articolo 2
In Col., c. 3, lect. 2
Se la bestemmia sia sempre un peccato mortale
Pare che la bestemmia non sia sempre un peccato mortale. Infatti:
1. A commento di quel brano dell'Apostolo [Col 3, 8]: «Deponete anche voi», ecc., la Glossa [ord. di Ambr.] afferma: «Dopo le cose più gravi, proibisce quelle minori». E tra queste elenca anche la bestemmia. Quindi la bestemmia va computata tra i peccati minori, cioè tra i peccati veniali.
2. Ogni peccato mortale si oppone a un precetto del decalogo. Ma la bestemmia non Pare opporsi ad alcuno di essi. Quindi non è un peccato mortale.
3. I peccati commessi senza deliberazione non sono mortali: infatti i primi moti non sono peccati mortali, proprio perché precedono la deliberazione della ragione, come si è visto in precedenza [I-II, q. 74, a. 3, ad 3; a. 10]. Ma la bestemmia spesso sfugge senza deliberazione. Quindi non sempre è un peccato mortale.
In contrario: Sta scritto [Lv 24, 16]: «Chi bestemmia il nome del Signore dovrà essere messo a morte». Ma la pena di morte è inflitta solo per i peccati mortali. Perciò la bestemmia è un peccato mortale.
Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date [I-II, q. 72, a. 5], il peccato mortale è quello che separa un uomo dal primo principio della vita spirituale, che è la carità di Dio. Perciò tutte le azioni incompatibili con la carità sono nel loro genere peccati mortali. Ora la bestemmia, nel suo genere o natura, è incompatibile con la carità di Dio, essendo, come si è detto [a. prec.], una menomazione della bontà divina, che costituisce l'oggetto della carità. Quindi la bestemmia è un peccato mortale nel suo genere.
Analisi delle obiezioni: 1. Quella spiegazione non va intesa nel senso che tutte le mancanze seguenti sarebbero peccati minori, ma nel senso che mentre prima aveva elencato solo colpe molto gravi, dopo scende a proibire anche certi peccati minori, tra i quali però non mancano dei peccati gravi.
2. Dato che la bestemmia si oppone alla confessione della fede, come sopra [ib.] si è detto, ne abbiamo la proibizione nel precetto che proibisce l'incredulità [Es 20, 2]: «Io sono il Signore tuo Dio», ecc.
Oppure viene proibita con quelle parole [ib., v. 7]: «Non nominare il nome di Dio invano». Infatti chi pronunzia una cosa falsa su Dio abusa più gravemente del nome di Dio di colui il quale si serve del suo nome per confermare una menzogna.
3. La bestemmia può sfuggire senza deliberazione in due modi. Primo, nel caso in cui uno non avverte che quanto dice è una bestemmia. E ciò può capitare quando uno sotto l'impeto della passione prorompe improvvisamente in parole immaginate, di cui non considera il significato. E allora si ha un peccato veniale, e propriamente non è una bestemmia. - Secondo, quando uno avverte che l'espressione è blasfema, considerando il significato delle parole. E allora non viene scusato dal peccato mortale: alla pari di colui il quale, spinto da un moto improvviso di collera, uccide uno che siede accanto a lui.

Articolo 3

III, q. 80, a. 5; In 4 Sent., d. 9, a. 3, sol. 3; De Malo, q. 2, a. 10

Se il peccato di bestemmia sia il più grave dei peccati

Pare che il peccato di bestemmia non sia il più grave dei peccati. Infatti:

1. Stando a S. Agostino [Enchir. 12] «il male è ciò che nuoce». Ora, nuoce di più il peccato di omicidio, che toglie la vita a un uomo, che il peccato di bestemmia, che non può arrecare alcun danno a Dio. Perciò il peccato di omicidio è più grave del peccato di bestemmia.

2. Chi fa uno spergiuro porta Dio come testimone di una menzogna, e così Pare asserire che egli è falso. Invece chi bestemmia non sempre arriva ad affermare che Dio è falso. Quindi lo spergiuro è un peccato più grave della bestemmia.

3. Commentando quell'espressione del Salmo [74, 4 s.]: «Non alzate la testa», la Glossa [ord.] afferma: «Il vizio più grave è lo scusare i peccati». Perciò il peccato più grave non è la bestemmia.

In contrario: La Glossa [ord.], spiegando quel passo di Isaia [18, 2]: «Al popolo terribile», ecc., afferma: «Qualsiasi peccato, a confronto della bestemmia, è più leggero».

Dimostrazione: Sopra [a. 1] abbiamo detto che la bestemmia si contrappone alla confessione della fede. Perciò ha in sé la gravità della miscredenza. E il peccato si aggrava se vi si aggiunge la detestazione della volontà; e più ancora se lo si esprime con parole: esattamente come cresce il merito della fede con l'amore e la confessione. Essendo quindi la miscredenza nel suo genere il peccato più grave, come si è visto [q. 10,. a. 3], anche la bestemmia è il peccato più grave, appartenente al medesimo genere e con in più delle aggravanti.

Analisi delle obiezioni: 1. Se confrontiamo l'omicidio e la bestemmia secondo i loro oggetti è chiaro che la bestemmia, offendendo direttamente Dio, è più grave dell'omicidio, che è un peccato contro il prossimo. Invece in rapporto al danno che arrecano è più grave l'omicidio: infatti è più dannoso al prossimo l'omicidio di quanto non sia dannosa a Dio la bestemmia. Ma nel considerare la gravità della colpa si deve badare più all'intenzione della volontà perversa che agli effetti dell'atto che viene compiuto, come sopra [I-II, q. 73, a. 8] si è detto. Perciò assolutamente parlando chi bestemmia pecca più gravemente di chi uccide, poiché intende menomare l'onore di Dio. Tuttavia l'omicidio è il primo tra i peccati contro il prossimo.

2. La Glossa [ord. di Agost.], a commento di quella raccomandazione di S. Paolo [Ef 4, 31]: «Sia bandita da voi ogni bestemmia», afferma: «È peggio bestemmiare che spergiurare». Infatti lo spergiuro non afferma e non pensa nulla di falso su Dio, come fa il bestemmiatore, ma soltanto porta Dio come testimone di una menzogna: e ciò non perché pensi che Dio sia un falso testimone, ma perché spera che egli non dia una testimonianza su tale fatto con un segno evidente.

3. Lo scusare i peccati è una circostanza che aggrava tutti i peccati, compresa la bestemmia. E si dice che è il più grave peccato nel senso che rende più grave qualsiasi peccato.

Articolo 4

Se i dannati bestemmino

Pare che i dannati non bestemmino. Infatti:

1. Il timore delle pene future trattiene ora certi cattivi dal bestemmiare. Ma i dannati sperimentano addirittura tali pene, e quindi le aborriscono maggiormente. Quindi essi sono più che mai trattenuti dal bestemmiare.

2. La bestemmia, essendo un peccato gravissimo, è sommamente demeritoria. Ma nella vita futura manca lo stato adatto per meritare o demeritare. Perciò non vi può essere la bestemmia.

3. Sta scritto [Qo 11, 3] che «l'albero là dove cade rimane»: e da ciò si rileva che dopo la vita presente nessuno acquista né un merito né un demerito che non abbia avuto in questa vita. Ora, non pochi si dannano senza essere stati bestemmiatori in questa vita. Quindi non bestemmieranno neppure nella vita futura.

In contrario: Sta scritto [Ap 16, 9]: «Gli uomini bruciarono per il terribile calore, e bestemmiarono il nome di Dio che ha in suo potere tali flagelli». E la Glossa [ord. sul v. 21] spiega che «i dannati, pur sapendo di essere puniti giustamente, si dorranno che Dio abbia tanta potenza da infliggere loro dei flagelli ». Ora, questo atto adesso sarebbe una bestemmia. Quindi lo sarà anche nella vita futura.

Dimostrazione: Come si è già detto [aa. 1, 3], nel concetto di bestemmia è inclusa una ripulsa della bontà divina. Ora, quelli che sono all'inferno conservano una volontà perversa, contraria alla divina giustizia, poiché amano ancora le cose per cui sono puniti, e vorrebbero poterne usare, mentre odiano i castighi inflitti per tali peccati. Si dolgono tuttavia dei peccati commessi: non perché li detestino, ma perché a motivo di essi sono puniti. Così dunque tale ripulsa della divina giustizia si riduce a una bestemmia di pensiero. E c'è da credere che dopo la risurrezione in essi ci sarà anche la bestemmia vocale, come nei santi la lode vocale di Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli uomini al presente sono trattenuti dal bestemmiare per il timore dei castighi che sperano di sfuggire. Ma i dannati non sperano più di sfuggire il castigo. E così, come disperati, si abbandonano a tutto ciò che suggerisce la loro perversa volontà.

2. Il merito e il demerito appartengono alla vita presente. Per cui gli atti buoni nei viatori sono meritori, mentre quelli cattivi sono demeritori. Nei beati invece gli atti buoni non sono meritori, ma rientrano nel premio della beatitudine. E così pure nei dannati quelli cattivi non sono demeritori, ma rientrano nel castigo della loro dannazione.

3. Chiunque muore in peccato mortale porta con sé una volontà che in qualche maniera detesta la divina giustizia. Ed è così che nel dannato ci può sempre essere la bestemmia.

Quaestio 14

Prooemium

[39358] IIª-IIae q. 14 pr. Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in spiritum sanctum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum blasphemia vel peccatum in spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia. Secundo, de speciebus huius peccati. Tertio, utrum sit irremissibile. Quarto, utrum aliquis possit peccare in spiritum sanctum a principio, antequam alia peccata committat.

ARGOMENTO 14
LA BESTEMMIA CONTRO LO SPIRITO SANTO
Dobbiamo ora studiare in particolare la bestemmia contro lo Spirito Santo. Su questo tema tratteremo quattro argomenti: 1. Se la bestemmia o peccato contro lo Spirito Santo si identifichi col peccato di malizia; 2. Quali siano le specie di questo peccato; 3. Se esso sia irremissibile; 4. Se uno possa subito peccare contro lo Spirito Santo, prima di commettere altri peccati.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 43, q. 1, aa. 1, 2; De Malo, q. 2, a. 8, ad 4; q. 3, a. 14; Quodl., 2, q. 8, a. 1; In Matth., c. 12; In Rom., c. 2, lect. 1
Se il peccato contro lo Spirito Santo si identifichi con il peccato di malizia
Pare che il peccato contro lo Spirito Santo non si identifichi con il peccato di malizia. Infatti:
1. Il peccato contro lo Spirito Santo è un peccato di bestemmia, come si rileva dal Vangelo [Mt 12, 31]. Ora, non tutti i peccati di malizia sono peccati di bestemmia: infatti capita di commettere dei peccati di malizia in molti altri generi di peccati. Quindi il peccato contro lo Spirito Santo non si identifica col peccato di malizia.
2. Il peccato di malizia si contrappone a quello di ignoranza e di fragilità. Invece il peccato contro lo Spirito Santo si contrappone al peccato contro il Figlio dell'uomo, come si rileva dal testo evangelico [Mt 12, 32]. Perciò il peccato contro lo Spirito Santo non si identifica col peccato di malizia: poiché se due cose hanno opposti diversi, sono diverse anche tra loro.
3. Il peccato contro lo Spirito Santo è un genere di peccato di cui si possono determinare le specie. Invece il peccato di malizia non è un particolare genere di peccato, ma è una condizione o circostanza comune, che può interessare qualsiasi genere di peccato. Quindi il peccato contro lo Spirito Santo non si identifica col peccato di malizia.
In contrario: Il Maestro delle Sentenze [2, 43] insegna che pecca contro lo Spirito Santo colui «al quale la malizia piace per se stessa». Ora, ciò significa peccare per malizia. Quindi peccare per malizia è peccare contro lo Spirito Santo.
Dimostrazione: Del peccato o bestemmia contro lo Spirito Santo si possono dare tre spiegazioni. Infatti gli antichi santi dottori, cioè Atanasio [In Mt 12, 32], Ilario [ib.], Ambrogio [In Lc 7, su 12, 10], Girolamo [In Mt 12, 32] e il Crisostomo [In Mt hom. 41], dicono che si ha il peccato contro lo Spirito Santo quando letteralmente si pronunzia una bestemmia contro lo Spirito Santo: sia che Spirito Santo venga preso come un nome essenziale che conviene

a tutta la Trinità, di cui ciascuna persona è spirito ed è santa, sia che venga preso come il nome personale di una persona divina. E in base a ciò la bestemmia contro lo Spirito Santo viene distinta [Mt 12, 32] da quella contro il Figlio dell'uomo.

Infatti Cristo agiva in certi casi umanamente, mangiando, bevendo e facendo molteplici cose del genere, e in altri casi divinamente, cioè scacciando i demoni, risuscitando i morti, e così via: operazioni queste che egli compiva in virtù della sua divinità, e per opera dello Spirito Santo, del quale la sua umanità era ripiena. Ora, i Giudei prima avevano bestemmiato contro il Figlio dell'uomo, dicendo che era «un mangione, un beone e un amico dei pubblicani» [Mt 11, 19]. Poi invece bestemmiarono contro lo Spirito Santo, quando attribuirono al principe dei demoni i prodigi che egli compiva con la virtù della propria divinità, e per opera dello Spirito Santo [cf. Mt 12, 24]. E per questo si dice che bestemmiavano contro lo Spirito Santo.

Invece S. Agostino [Serm. 71, 12 ss.] scrive che la bestemmia, o peccato, contro lo Spirito Santo è l'impenitenza finale, cioè l'ostinazione nel peccato mortale fino alla morte. E questa bestemmia è pronunciata non solo con le parole della bocca, ma anche con quelle del cuore e delle opere, e non con un atto solo, ma con molti. Ora tale bestemmia, presa in questo senso, si dice che è contro lo Spirito Santo perché è contro la remissione dei peccati, che viene compiuta dallo Spirito Santo, il quale è la carità del Padre e del Figlio. E il Signore disse quelle parole ai Giudei non perché essi avessero peccato contro lo Spirito Santo - poiché non avevano ancora consumato l'impenitenza finale -, ma per ammonirli, affinché parlando in quel modo non arrivassero a peccare contro lo Spirito Santo. E così si spiegano le parole che leggiamo in S. Marco dopo quell'espressione [3, 29] «Chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo», ecc.: «Poiché dicevano: "È posseduto da uno spirito immondo"» [v. 30].

Altri ancora spiegano la cosa diversamente, dicendo che il peccato o bestemmia contro lo Spirito Santo si ha quando uno pecca contro il bene appropriato allo Spirito Santo, al quale viene appropriata la bontà come la potenza è appropriata al Padre e la sapienza al Figlio. Perciò essi dicono che si ha il peccato contro il Padre quando si pecca per fragilità, contro il Figlio invece quando si pecca per ignoranza, contro lo Spirito Santo infine quando si pecca per malizia, volendo il male per se stesso, secondo le spiegazioni da noi date in precedenza [I-II, q. 78, aa. 1, 3]. E ciò può avvenire in due modi. Primo, per l'inclinazione degli abiti viziosi, che è denominata malizia: e peccare per malizia in questo senso non è lo stesso che peccare contro lo Spirito Santo. Secondo, per il disprezzo col quale si abbandona e si esclude ciò che poteva impedire la decisione di peccare: come la speranza viene esclusa dalla disperazione, il timore dalla presunzione e così via, come vedremo in seguito [a. 2].

Ora, tutte queste cose che impediscono la decisione di peccare sono prodotte in noi dallo Spirito Santo. Perciò peccare per malizia in questo modo è peccare contro lo Spirito Santo.

Analisi delle obiezioni: 1. Come la confessione della fede non si restringe a una protesta verbale, ma è anche una protesta di opere, così anche la bestemmia contro lo Spirito Santo può essere di parole, di pensiero e di azioni.

2. Stando alla terza spiegazione, la bestemmia contro lo Spirito Santo è distinta da quella contro il Figlio dell'uomo in quanto il Figlio dell'uomo è anche Figlio di Dio, cioè «potenza di Dio e sapienza di Dio» [1 Cor 1, 24]. Perciò in questo senso il peccato contro il Figlio dell'uomo non è altro che il peccato di ignoranza o di fragilità.
3. Il peccato di malizia in quanto deriva da un'inclinazione viziosa non è un peccato speciale, ma una condizione comune a tutti i peccati. In quanto però deriva da un particolare disprezzo di ciò che opera in noi lo Spirito Santo, si presenta come un peccato speciale. Ed è così che il peccato contro lo Spirito Santo è uno speciale genere di peccato. E similmente stando alla prima interpretazione. Stando invece alla seconda, esso non sarebbe un genere speciale di peccato: poiché l'impenitenza finale può essere una circostanza per qualsiasi genere di peccato.

Articolo 2
Infra, q. 36, a. 4, ad 2; In 2 Sent., d. 43, q. 1, a. 3; In Matth., c. 12; In Rom., c. 2, lect. 1
Se sia giusto determinare sei specie nel peccato contro lo Spirito Santo
Pare che non sia giusto determinare sei specie nel peccato contro lo Spirito Santo, e cioè: la disperazione, la presunzione, l'impenitenza, l'ostinazione, l'impugnazione della verità conosciuta e l'invidia della grazia altrui; specie poste dal Maestro delle Sentenze [2, 43]. Infatti:
1. È proprio dell'incredulità negare la giustizia e la misericordia di Dio. Ora, con la disperazione si rinnega la divina misericordia e con la presunzione la divina giustizia. Quindi questi due peccati sono specie dell'incredulità piuttosto che del peccato contro lo Spirito Santo.
2. L'impenitenza riguarda i peccati passati, l'ostinazione invece i peccati futuri. Ma il passato e il futuro non bastano a distinguere le specie della virtù e del vizio: è infatti identica la fede con la quale noi crediamo che Cristo è nato e quella con la quale gli antichi credevano che egli sarebbe nato. Perciò l'ostinazione e l'impenitenza non vanno considerate due specie del peccato contro lo Spirito Santo.
3. Come dice S. Giovanni [1, 17], «la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo». Perciò l'impugnazione della verità conosciuta e l'invidia della grazia altrui appartengono più alla bestemmia contro il Figlio dell'uomo che alla bestemmia contro lo Spirito Santo.
4. S. Bernardo [De disp. et praec. 11] ha scritto che «non volere obbedire è resistere allo Spirito Santo». La Glossa [ord. di Esich. su Lv 10, 16] insegna inoltre che «il pentimento simulato è una bestemmia contro lo Spirito Santo». E anche lo scisma Pare opporsi direttamente allo Spirito Santo, dal quale dipende l'unità della Chiesa. Perciò Pare che le specie del peccato contro lo Spirito Santo sopra indicate non siano sufficienti.
In contrario: S. Agostino nel De fide ad Petrum [3] scrive che chi dispera del perdono dei peccati e chi presume della divina misericordia senza i meriti pecca contro lo Spirito Santo. Nell'Enchiridion [83] poi afferma che «chi chiude nell'ostinazione dell'animo i suoi giorni, è reo di un peccato contro lo Spirito Santo». Altrove [Serm. 71, cc. 12, 13, 21] insegna ancora che l'impenitenza

è un peccato contro lo Spirito Santo. In un'altra opera [De serm. Dom. in monte 1, 22] dichiara che «opporsi all'amore fraterno con le fiaccole dell'invidia » è peccare contro lo Spirito Santo. Finalmente nel libro De unico baptismate [De bapt. contra Donat. 6, 35] parla di «colui il quale disprezza la verità, o è invidioso verso i fratelli ai quali essa viene rivelata, oppure è ingrato verso Dio, dalla cui ispirazione la Chiesa viene istruita», come di uno che pecca contro lo Spirito Santo.

Dimostrazione: Le specie suddette convengono bene al peccato contro lo Spirito Santo preso nel terzo significato. Esse infatti sono desunte dall'eliminazione o dal disprezzo di quanto può trattenere l'uomo dal peccato. E questa remora può venire o dalla parte del giudizio di Dio, o dalla parte dei suoi doni, o dalla parte del peccato stesso. Infatti l'uomo viene stornato dallo scegliere la colpa in seguito alla considerazione del giudizio di Dio, nel quale la giustizia è unita alla misericordia, sia grazie alla speranza, che nasce dal considerare la misericordia che rimette il peccato e ricompensa il bene - e questa viene eliminata dalla disperazione -, sia grazie al timore, che nasce dal considerare la divina giustizia che punisce i peccati: e questo viene eliminato dalla presunzione, cioè dal fatto che uno presume di raggiungere la gloria senza i meriti o il perdono senza la penitenza.

I doni di Dio poi che allontanano dal peccato sono due. Il primo è la conoscenza della verità: e contro di esso sta l'impugnazione della verità conosciuta, che consiste nell'impugnare le verità di fede conosciute, per peccare con maggiore licenza. Il secondo è l'aiuto della grazia: e contro di esso sta l'invidia della grazia altrui, che consiste nel fatto che uno non solo invidia il fratello come persona, ma invidia anche la grazia di Dio che cresce nel mondo.

Dalla parte infine del peccato due sono le cose che possono trattenere l'uomo dalla colpa. La prima è il disordine e la bruttezza dell'atto, la cui considerazione suole indurre l'uomo a pentirsi del peccato commesso. E contro di essa abbiamo l'impenitenza: non nel senso di durata nel peccato fino alla morte, come sopra [a. prec.] si è detto (in tal caso infatti non sarebbe un peccato speciale, bensì una circostanza del peccato), ma in quanto proposito di non pentirsi. La seconda è la meschinità e la brevità del bene che uno cerca nel peccato, secondo le parole di S. Paolo [Rm 6, 21]: «Ma quale frutto raccoglievate allora da cose di cui ora vi vergognate?». E questa considerazione è fatta per indurre l'uomo a desistere dal peccato. Ma ciò viene eliminato dall'ostinazione, cioè dal fatto che un uomo stabilisce il suo proposito nell'adesione al peccato. - E di queste due cose si parla in quel passo di Geremia [8, 6]: «Nessuno si pente della sua malizia dicendo: Che ho fatto?», quanto all'impenitenza; e «Ognuno segue senza voltarsi la sua corsa, come un cavallo che si lancia nella battaglia», quanto all'ostinazione.

Analisi delle obiezioni: 1. I peccati di disperazione e di presunzione non consistono nel non credere nella giustizia e nella misericordia di Dio, ma nel disprezzarle.

2. L'ostinazione e l'impenitenza non differiscono soltanto per l'opposizione tra passato e futuro, ma anche per certe ragioni formali desunte dalla maniera diversa di considerare i vari aspetti del peccato, come si è detto [nel corpo].

3. Cristo ha prodotto la grazia e la verità mediante i doni dello Spirito Santo, offerti da lui a tutti gli uomini.
4. Il non voler obbedire si riduce all'ostinazione, la simulazione del pentimento all'impenitenza e lo scisma all'invidia della grazia altrui, dalla quale grazia sono compaginate le membra della Chiesa.

Articolo 3
III, q. 86, a. 3, ad 2, 3; In 2 Sent., d. 43, q. 1, a. 4; De Verit., q. 24, a. 11, ad 7; De Malo, q. 3, a. 15; Quodl., 2, q. 8, a. 1; In Matth., c. 12; In Rom., c. 2, lect. 1
Se il peccato contro lo Spirito Santo sia irremissibile
Pare che il peccato contro lo Spirito Santo non sia irremissibile. Infatti:
1. S. Agostino [Serm. 71, 13] afferma: «Non si deve disperare di nessuno finché la pazienza del Signore induce al pentimento». Ma se un peccato fosse irremissibile bisognerebbe disperare di alcuni peccatori. Quindi il peccato contro lo Spirito Santo non è irremissibile.
2. Nessun peccato viene rimesso se non perché l'anima è sanata da Dio. Ma «per un medico onnipotente non ci sono malattie inguaribili», come nota la Glossa [P. Lomb. di Agost.] su quel passo del Salmo [102, 3]: «Egli guarisce tutte le tue malattie». Perciò il peccato contro lo Spirito Santo non è irremissibile.
3. Il libero arbitrio può volgersi tanto al bene quanto al male. Ma finché dura lo stato di viatori uno può decadere da qualsiasi grado di virtù, poiché l'angelo stesso cadde dal cielo: nel libro di Giobbe [4, 18 s.] infatti si legge: «Ai suoi angeli imputa difetti; quanto più a chi abita case di fango!». Quindi per lo stesso motivo uno può tornare nello stato di giustizia da qualsiasi peccato. E così il peccato contro lo Spirito Santo non è imperdonabile.
In contrario: Sta scritto [Mt 12, 32]: «La bestemmia contro lo Spirito Santo non sarà perdonata, né in questo secolo, né in quello futuro» E S. Agostino [De Serm. Dom. in monte 1, 22] spiega che «la macchia di questo peccato è così grave da non poter più sottostare all'umiltà della preghiera».
Dimostrazione: Il peccato contro lo Spirito Santo è detto irremissibile in diverso modo, secondo le diverse interpretazioni che si danno di esso. Se infatti il peccato contro lo Spirito Santo è l'impenitenza finale, esso è irremissibile nel senso che non viene rimesso in alcun modo. Infatti il peccato mortale in cui uno ha perseverato fino alla morte, non essendo rimesso in questa vita, non sarà perdonato neppure nel futuro.
Invece secondo le altre due interpretazioni un peccato è detto irremissibile non perché non viene mai rimesso, ma perché di per sé meriterebbe di non esserlo. E merita di non essere rimesso in due sensi. Primo, quanto al castigo. Infatti chi pecca per ignoranza o per fragilità merita un castigo minore, mentre chi pecca per malizia non ha scuse che possano sminuire il castigo.
Parimenti chi bestemmiava contro il Figlio dell'uomo prima della manifestazione della sua divinità poteva avere una scusa nell'infermità della carne che vedeva in lui, e meritava così un castigo minore, ma chi bestemmiava la stessa divinità, attribuendo al demonio le opere dello Spirito Santo, non aveva alcuna scusa che ne diminuisse la pena. Per cui il Crisostomo nel suo commento [In Mt hom. 41] afferma che questo peccato non fu perdonato ai

Giudei né in questo secolo né in quello futuro essendo essi stati puniti dai Romani nella vita presente, e condannati all'inferno nella vita futura.
E anche S. Atanasio [Epist. ad Serap. 4] ricorre all'esempio degli antichi Ebrei, i quali prima si lamentarono contro Mosè per la mancanza del pane e dell'acqua – e il Signore li sopportò con pazienza, avendo essi una scusa nella fragilità della loro carne– , ma in seguito peccarono più gravemente – quasi bestemmiando contro lo Spirito Santo con l'attribuzione a un idolo dei benefici di Dio che li aveva tratti dall'Egitto – allorché gridarono [Es 32, 4]: «Ecco il tuo Dio, o Israele, colui che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto». Perciò il Signore li fece punire nel tempo, poiché «perirono in quel giorno quasi tremila uomini» [ib., v. 28], e minacciò un castigo futuro: «Nel giorno della mia visita li punirò per il loro peccato» [v. 34].
Secondo, questa irremissibilità può essere intesa quanto alla colpa, cioè come si dice incurabile una certa malattia stando alla sua natura, sebbene Dio possa anche guarirla: come quando essa colpisce i mezzi con i quali può essere curata, togliendo ad es. la virtù della natura, oppure provocando la nausea del cibo e della medicina. E così anche il peccato contro lo Spirito Santo viene detto irremissibile per sua natura, in quanto esclude ciò mediante cui si compie la remissione dei peccati. Ciò però non impedisce all'onnipotenza e alla misericordia di Dio di trovare la via del perdono e della guarigione che talora sana spiritualmente anche costoro, in modo quasi miracoloso.
Analisi delle obiezioni: 1. Considerando l'onnipotenza e la misericordia di Dio non si deve disperare di nessuno nella vita presente. Considerando però la gravità del peccato alcuni, secondo l'Apostolo [Ef 2, 2], sono da ritenersi «uomini ribelli».
2. L'argomento vale se si considera l'onnipotenza di Dio, ma non vale se si tiene conto della natura del peccato.
3. Nella vita presente il libero arbitrio rimane sempre modificabile; tuttavia talora, per quanto sta in esso, rigetta i mezzi indispensabili per volgersi al bene. Perciò il peccato dalla sua parte è irremissibile, sebbene Dio possa ancora perdonarlo.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 43, q. 1, a. 5; De Virt., q. 2, a. 13, ad 1

### Se uno possa peccare contro lo Spirito Santo prima di commettere altri peccati

Pare che uno non possa peccare contro lo Spirito Santo prima di commettere altri peccati. Infatti:
1. Secondo l'ordine di natura ogni cosa procede dall'imperfetto al perfetto. E ciò è evidente nel bene, come appare da quel detto dei Proverbi [4, 18]: «La strada dei giusti è come la luce dell'alba, che aumenta lo splendore fino al meriggio». Ora, nel male si dice perfetta quella cosa che è il male più grave, secondo le spiegazioni del Filosofo [Met. 5, 16]. Essendo dunque il peccato contro lo Spirito Santo il più grave, Pare che l'uomo lo raggiunga sempre attraverso peccati meno gravi.
2. Peccare contro lo Spirito Santo è peccare per malizia, o deliberatamente.

Ma questo l'uomo non può farlo subito, prima di avere peccato più volte: infatti il Filosofo [Ethic. 5, cc. 6, 9] insegna che, sebbene chiunque possa commettere delle ingiustizie, tuttavia non può subito commetterle come l'ingiusto, cioè deliberatamente. Perciò Pare che non si possa compiere un peccato contro lo Spirito Santo se non dopo altri peccati.

3. La penitenza e l'impenitenza riguardano il medesimo oggetto. Ma la penitenza non ha per oggetto che i peccati passati. E così anche l'impenitenza, che è uno dei peccati contro lo Spirito Santo. Quindi il peccato contro lo Spirito Santo presuppone altri peccati.

In contrario: Sta scritto [Sir 11, 21]: «È facile per il Signore arricchire un povero all'improvviso». Perciò è possibile, in senso inverso, che dalla malvagità del demonio uno sia indotto subito in un peccato gravissimo, quale è quello contro lo Spirito Santo.

Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 1], secondo una delle tre interpretazioni peccare contro lo Spirito Santo significa peccare per malizia. Ma abbiamo anche notato [ib.] che si può peccare per malizia in due modi. Primo, sotto la spinta di un'inclinazione propria dell'abito vizioso: il che non è propriamente peccare contro lo Spirito Santo. Ora, non capita di peccare per malizia in questo modo subito da principio: infatti devono precedere gli atti peccaminosi dai quali scaturisce l'abito che inclina a peccare.

Secondo, uno può peccare per malizia rigettando con disprezzo le cose che ritraggono l'uomo dal peccato: e questo propriamente è peccare contro lo Spirito Santo, come sopra [ib.] si è spiegato. Ora, anche questo atteggiamento ordinariamente presuppone altri peccati: poiché, come dicono i Proverbi [18, 3 Vg], «l'empio disprezza, quando è giunto al fondo dei suoi peccati».

Tuttavia può anche darsi che uno nel suo primo atto peccaminoso pecchi per disprezzo contro lo Spirito Santo: sia per la libertà dell'arbitrio, sia per le molteplici disposizioni precedenti, sia anche per la violenza di ciò che spinge al male e la debolezza dell'affetto verso il bene. E così ai perfetti non può capitare mai, o ben difficilmente, di peccare subito da principio contro lo Spirito Santo. Scrive infatti Origene [Peri Arch. 1, 3]: «Penso che chi ha raggiunto il gradino più alto della perfezione non possa immediatamente venire meno e cadere, ma è necessario che decada gradatamente un po' per volta».

E lo stesso si dica del peccato contro lo Spirito Santo preso letteralmente come bestemmia contro lo Spirito Santo. Infatti tale bestemmia, di cui parla il Signore, deriva sempre dal disprezzo della malizia.

Se invece nel peccato contro lo Spirito Santo si vuole vedere l'impenitenza finale, come fa S. Agostino, il problema non sussiste: perché allora il peccato contro lo Spirito Santo richiede la continuazione dei peccati fino al termine della vita.

Analisi delle obiezioni: 1. Ordinariamente sia nel bene che nel male si procede dall'imperfetto al perfetto, poiché l'uomo progredisce nel male come nel bene. Però in tutti e due i casi un individuo può incominciare da un punto più avanzato di un altro, per cui l'atto dal quale uno inizia può essere perfetto nel suo genere, sia nel bene che nel male, pur essendo imperfetto rispetto allo sviluppo dell'individuo sia verso il meglio che verso il peggio.

2. L'argomento vale per il peccato di malizia dovuto all'inclinazione dell'abito.
3. Se per impenitenza si intende con S. Agostino la permanenza nel peccato sino alla fine, allora è chiaro che essa presuppone dei peccati, come anche la penitenza. Se invece parliamo dell'impenitenza come vizio, cioè in quanto costituisce una delle specie del peccato contro lo Spirito Santo, allora è chiaro che l'impenitenza può esistere anche prima di altri peccati. Infatti chi non ha mai peccato può avere il proposito di pentirsi o di non pentirsi, nell'ipotesi che gli capiti di peccare.

Quaestio 15
Prooemium

[39393] IIª-IIae q. 15 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiae et intellectui. Et quia de ignorantia, quae opponitur scientiae, dictum est supra, cum de causis peccatorum ageretur; quaerendum est nunc de caecitate mentis et hebetudine sensus, quae opponuntur dono intellectus. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum caecitas mentis sit peccatum. Secundo, utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum a caecitate mentis. Tertio, utrum haec vitia a peccatis carnalibus oriantur.

ARGOMENTO 15
LA CECITÀ DELLA MENTE E L'OTTUSITÀ DEI SENSI
Passiamo ora a considerare i vizi opposti alla scienza e all'intelletto. E poiché sopra [I-II, q. 76], quando abbiamo trattato delle cause del peccato, abbiamo già parlato dell'ignoranza, che si contrappone alla scienza, rimangono solo da studiare la cecità della mente e l'ottusità dei sensi, che si contrappongono al dono dell'intelletto.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la cecità della mente sia un peccato;
2. Se l'ottusità dei sensi sia un peccato distinto dalla cecità della mente;
3. Se questi vizi nascano dai peccati della carne.

Articolo 1
Infra, q. 153, a. 5
Se la cecità della mente sia un peccato
Pare che la cecità della mente non sia un peccato. Infatti:
1. Ciò che scusa dal peccato non è un peccato. Ma la cecità scusa dal peccato, poiché sta scritto [Gv 9, 41]: «Se foste ciechi, non avreste alcun peccato». Quindi la cecità di mente non è un peccato.
2. La pena differisce dalla colpa. Ma la cecità di mente è una pena, come è evidente da quelle parole di Isaia [6, 10]: «Acceca il cuore di questo popolo». Essendo infatti un male, non potrebbe essere da Dio se non fosse una pena. Quindi la cecità di mente non è un peccato.
3. Ogni peccato è volontario, come nota S. Agostino [De vera relig. 14]. Ma la cecità di mente non è volontaria: poiché stando al medesimo Santo [Conf. 10, 23] «tutti amano conoscere lo splendore della verità»; e nella Scrittura [Qo 11, 7] si legge: «Dolce è la luce, e agli occhi piace vedere il sole». Quindi la cecità di mente non è un peccato.

In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] mette la cecità di mente tra i vizi causati dalla lussuria.
Dimostrazione: Come la cecità del corpo è la privazione del principio visivo, così la cecità della mente è la privazione del principio intellettivo, ossia della visione intellettuale. Ora, nella visione intellettuale abbiamo tre distinti princìpi. Il primo è la luce naturale della ragione. E questa, appartenendo all'essenza dell'anima razionale, non viene mai eliminata dall'anima. Tuttavia talora viene impedita nei suoi atti dalle disfunzioni delle potenze inferiori, necessarie all'intelletto umano per intendere, come avviene nei dementi e nei pazzi furiosi, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte [q. 84, aa. 7, 8].
Il secondo principio della visione intellettiva è invece una certa luce derivante da un abito aggiunto alla luce naturale della ragione. E di questa luce talora l'anima può essere privata. E tale privazione o cecità è un castigo, come si dice che è un castigo o pena la privazione della luce della grazia: per cui di alcuni nella Scrittura [Sap 2, 21] si legge: «La loro malizia li ha accecati».
Il terzo principio della visione intellettiva consiste infine in certi dati conoscitivi mediante i quali la mente umana può conoscere altre cose. Ora, a questi ultimi princìpi di ordine intellettivo la mente umana può attendere o non attendere. E questa mancanza di considerazione può dipendere da due motivi. Talora dipende dal fatto che uno spontaneamente vuole distogliersi dalla considerazione di tali princìpi, secondo le parole del Salmo [35, 4]: «Rifiuta di capire, per non compiere il bene». Altre volte invece dipende dall'occupazione della mente in altre cose più amate, e dalle quali essa viene distolta in modo da perdere di vista i princìpi suddetti. Si attua allora quel detto della Scrittura [Sal 57, 9 Vg]: «È caduto il fuoco», vale a dire l'ardore della concupiscenza, «e non vedono più il sole». E nell'uno e nell'altro di questi due casi la cecità della mente è un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. La cecità che scusa dal peccato è quella che deriva dall'incapacità naturale di chi non può vedere.
2. L'argomento vale per la cecità che è un castigo.
3. Intendere la verità di per sé è piacevole per tutti. Tuttavia per qualcuno può risultare odioso, poiché egli viene così distolto dalle cose che più ama.

## Articolo 2

### Se l'ottusità dei sensi sia distinta dalla cecità della mente

Pare che l'ottusità dei sensi non sia distinta dalla cecità della mente.
Infatti:
1. Ciascuna cosa ha un unico contrario. Ora il dono dell'intelletto, secondo le spiegazioni di S. Gregorio [Mor. 2, 49], ha come contrario l'ottusità e insieme la cecità della mente, in quanto l'intelletto designa un certo principio visivo. Quindi l'ottusità del senso si identifica con la cecità della mente.
2. S. Gregorio [Mor. 31, 45], parlando dell'ottusità, la denomina «ottusità del senso in materia d'intelligenza». Ma divenire ottusi di senso in materia d'intelligenza non è altro che avere deficienze nell'intellezione, il che appartiene alla cecità di mente. Perciò l'ottusità del senso si confonde con la cecità della mente.

3. Se le due cose fossero diverse, dovrebbero differire specialmente nel fatto che mentre la cecità mentale è volontaria, come sopra [a. prec.] si è detto, l'ottusità del senso è naturale. Ma un difetto naturale non è un peccato. Quindi l'ottusità del senso non sarebbe un peccato. Ciò però è contro S. Gregorio [ib.], il quale enumera l'ottusità tra i vizi originati dalla gola.
In contrario: Cause diverse hanno effetti diversi. Ora, S. Gregorio [ib.] insegna che l'ottusità della mente nasce dalla gola, mentre la sua cecità nasce dalla lussuria. Si tratta quindi di vizi differenti.
Dimostrazione: Ottuso è il contrario di acuto. Ora, si dice che uno strumento è acuto quando è atto a penetrare. Per cui si dice anche che uno strumento è ottuso per il fatto che è spuntato, e quindi incapace di penetrare. Così dunque in senso metaforico si dice che i sensi penetrano il mezzo in quanto percepiscono il loro oggetto da una certa distanza; oppure in quanto possono percepire le intime qualità della cosa quasi penetrandola. Perciò nell'ordine fisico si dice che uno è provvisto di acutezza di sensi quando è capace di percepire l'oggetto sensibile da lontano, o con la vista, o con l'udito, oppure con l'olfatto; e si dice al contrario che uno è ottuso di sensi quando percepisce solo da vicino, e oggetti molto vistosi.
Ora, per analogia con i sensi corporei, si parla anche di un senso di ordine intellettivo, che secondo Aristotele [Ethic. 6, 8] ha per oggetto alcuni «princìpi primordiali», come il senso ha per oggetto le realtà sensibili in qualità di princìpi di cognizione. Ma questo senso di ordine intellettivo non percepisce il proprio oggetto attraverso un mezzo di ordine fisico, bensì attraverso altri mezzi: come quando attraverso le proprietà delle cose ne percepisce l'essenza, e attraverso gli effetti percepisce la causa. Perciò si dice che ha acutezza di senso nell'ordine intellettivo chi, non appena ha percepito le proprietà, o anche gli effetti, di una cosa, subito comprende la sua natura, e giunge prontamente a considerarne le conseguenze più minute. Si dice invece che è ottuso di intelligenza chi non arriva a conoscere la verità di una cosa se non attraverso molti chiarimenti; e anche allora è incapace di giungere a considerare perfettamente tutti i suoi aspetti.
Così dunque l'ottusità del senso nell'ordine intellettivo implica una debilitazione della mente rispetto ai beni spirituali, mentre la cecità della mente implica la totale privazione della loro conoscenza. E l'uno e l'altro vizio si oppone al dono dell'intelletto, mediante il quale l'uomo ha la percezione dei beni spirituali e ne penetra intimamente la natura. Ora, questa ottusità ha il carattere di peccato come la cecità della mente: in quanto cioè è volontaria, come è evidente in colui che, ingolfato nelle realtà della carne, disdegna o trascura di considerare attentamente le realtà dello spirito.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 3
Infra, q. 153, a. 5
Se la cecità della mente e l'ottusità dei sensi derivino dai peccati della carne
Pare che la cecità della mente e l'ottusità dei sensi non derivino dai vizi della carne. Infatti:

1. S. Agostino, ritrattando quanto aveva detto nei Soliloqui [1, 1]: «O Dio, che volesti concedere solo ai puri la conoscenza della verità», nel libro delle Ritrattazioni [1, 4] scrive: «Si potrebbe rispondere che anche molti non puri conoscono molte verità». Ma gli uomini diventano impuri specialmente con i vizi della carne. Quindi la cecità della mente e l'ottusità del senso non sono prodotte dai vizi carnali.
2. La cecità della mente e l'ottusità dei sensi sono difetti della parte intellettiva dell'anima; invece i vizi carnali fanno parte della corruzione della carne. Ora, la carne non può agire sull'anima, ma piuttosto è il contrario. Perciò i vizi carnali non causano né cecità di mente, né ottusità di senso.
3. Qualsiasi soggetto soffre più delle cose vicine che di quelle lontane. Ora, sono più vicini alla mente i vizi spirituali che quelli carnali. Quindi la cecità della mente e l'ottusità del senso sono causate più dai peccati spirituali che da quelli carnali.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] insegna che l'ottusità del senso per quanto riguarda l'intelligenza nasce dalla gola, e la cecità della mente dalla lussuria.
Dimostrazione: Nell'uomo la perfezione dell'attività intellettuale consiste in un'astrazione dai fantasmi delle realtà sensibili. Quanto più dunque l'intelletto umano è libero da questi fantasmi, tanto più è capace di considerare le realtà intelligibili e di ordinare tutte quelle sensibili: come infatti già diceva Anassagora [cf. Arist., Phys. 8, 5], l'intelletto deve essere senza mescolanze per poter comandare, e l'agente deve essere superiore alla materia per poterla muovere. Ora, è evidente che il piacere applica l'attenzione alle cose in cui uno si compiace: per cui il Filosofo [Ethic. 10, 5] insegna che ciascuno compie nel migliore dei modi gli atti in cui prova piacere, mentre non compie affatto, oppure solo con fiacchezza, gli atti contrari. Ora i vizi della carne, cioè la gola e la lussuria, si riducono ai piaceri del tatto, cioè del cibo e venerei, che sono i più violenti fra tutti i piaceri del corpo. E così questi vizi applicano nel modo più forte l'intenzione dell'uomo ai beni del corpo, debilitando quindi le sue operazioni nell'ordine intellettivo. La lussuria però è più deleteria della gola, nella misura in cui i piaceri venerei sono più violenti di quelli del cibo. Perciò dalla lussuria deriva la cecità della mente, che elimina quasi del tutto la conoscenza dei beni spirituali, mentre dalla gola deriva l'ottusità del senso, che rende l'uomo debole nella considerazione di questi intelligibili. E al contrario le virtù opposte dell'astinenza e della castità predispongono l'uomo nel migliore dei modi alla perfezione dell'attività intellettuale. Per cui in Daniele [1, 17] si legge che «a questi giovani», astinenti e continenti, «Dio concesse di conoscere e di comprendere ogni scrittura e ogni sapienza».
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene alcuni che sono dominati dai vizi della carne possano talora investigare profondamente certe conoscenze di ordine intellettivo, grazie alla bontà del loro ingegno naturale o per un abito aggiunto, tuttavia è inevitabile che spesso la loro speculazione sia disturbata dai piaceri corporei. Perciò gli impuri possono conoscere alcune verità, ma dalla loro impurità sono in ciò ostacolati.

2. La carne agisce sulla parte intellettiva non già alterandola, ma ostacolandone l'attività nel modo che abbiamo indicato.
3. Più i vizi carnali sono lontani dalla mente, più ne distraggono l'intenzione verso cose più remote. Per cui impediscono maggiormente la contemplazione dello spirito.

Quaestio 16
Prooemium

[39416] IIª-IIae q. 16 pr. Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad praedicta. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de praeceptis pertinentibus ad fidem. Secundo, de praeceptis pertinentibus ad dona scientiae et intellectus.

ARGOMENTO 16
I PRECETTI RIGUARDANTI LA FEDE,
LA SCIENZA E L'INTELLETTO
Dobbiamo infine considerare i precetti riguardanti queste cose.
E in proposito tratteremo due argomenti: 1. Dei precetti riguardanti la fede;
2. Dei precetti riguardanti i doni della scienza e dell'intelletto.

Articolo 1
I-II, q. 100, a. 4, ad 1; infra, q. 22, a. 1; C. G., III, c. 118
Se nell'antica legge si dovessero dare dei precetti sulla fede
Pare che nell'antica legge si dovessero dare dei precetti sulla fede. Infatti:
1. Il precetto ha di mira ciò che è necessario e dovuto. Ora, per l'uomo è sommamente necessario che egli creda, stando alle parole di S. Paolo [Eb 11, 6]: «Senza la fede è impossibile piacere a Dio». Quindi era assolutamente necessario dare dei precetti sulla fede.
2. Il nuovo Testamento è contenuto nell'antico come la realtà figurata nella sua figura, secondo le spiegazioni date [I-II, q. 107, a. 3]. Ma nel nuovo Testamento sono dati espressamente dei precetti sulla fede, poiché sta scritto [Gv 14, 1]: «Voi credete in Dio: credete anche in me». Quindi nell'antica legge si dovevano dare dei precetti sulla fede.
3. Comandare l'atto di una virtù e proibire i vizi contrari sono sullo stesso piano. Ora, nell'antica legge troviamo molti precetti che proibiscono gli atti contro la fede: nell'Esodo [20, 3], p. es., si legge: «Non avrai altri dèi di fronte a me»; e nel Deuteronomio [13, 1 ss.] si comanda di non ascoltare le parole dei profeti e dei sognatori che volevano allontanare il popolo dalla fede in Dio. Perciò nell'antica legge non dovevano mancare dei precetti sulla fede.
4. Come si è detto sopra [q. 3, a. 1], la confessione è un atto di fede. Ma nell'antica legge non mancano dei precetti sulla confessione e la propagazione della fede. Infatti nell'Esodo [12, 26 s.] è prescritto che si manifesti ai propri figli che lo chiedono quale sia la ragione dei riti pasquali; e nel Deuteronomio [13] viene comandato di uccidere colui che sparge dottrine contro la fede. Quindi l'antica legge doveva dare dei precetti sulla fede.
5. Tutti i libri dell'antico Testamento sono inclusi nella legge antica: infatti il

Signore [Gv 15, 25] afferma che nella legge sta scritto: «Mi hanno odiato senza ragione», e tuttavia queste parole si trovano nei Salmi [34, 19]. Ora, nell'Ecclesiastico [Sir 2, 8] si dice: «Voi che temete il Signore, credete in lui».
Quindi nell'antica legge non dovevano mancare dei precetti sulla fede.
In contrario: L'Apostolo [Rm 3, 27] chiama l'antica legge «la legge delle opere», in contrapposizione alla «legge della fede». Perciò nella legge antica non si dovevano dare dei precetti sulla fede.
Dimostrazione: La legge può essere imposta soltanto da chi comanda sui propri sudditi: quindi i precetti di una legge qualsiasi presuppongono la sottomissione di chi riceve la legge a colui che la istituisce. Ora, la prima sottomissione dell'uomo a Dio avviene mediante la fede, poiché sta scritto [Eb 11, 6]: «Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste». Perciò la fede è presupposta ai precetti della legge. Per questo nell'Esodo [20, 2] le parole riguardanti la fede precedono i precetti della legge, quando si dice: «Io sono il Signore tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto». E così pure nel Deuteronomio [6, 4] troviamo la promessa: «Ascolta, Israele. Il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo»; e subito inizia l'esposizione dei precetti.
Ma poiché nella fede molti sono i dogmi subordinati alla fede nell'esistenza di Dio, che è il primo e principale di essi, come si è detto sopra [q. 1, a. 7], per questo, presupposta la fede in Dio mediante la quale la mente umana accetta di sottomettersi a lui, si possono dare molteplici precetti sulle altre verità della fede. Così S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 83], spiegando quel testo evangelico [Gv 15, 12]: «Questo è il mio comandamento», afferma ad es. che molti sono i precetti che ci sono stati dati sulla fede. Ma nell'antica legge non c'erano da spiegare al popolo i segreti della fede. Presupposta quindi la fede in un unico Dio, nell'antica legge non furono dati altri precetti sulle verità di fede.
Analisi delle obiezioni: 1. La fede è necessaria come principio della vita spirituale. Quindi è presupposta alla ricezione della legge.
2. Anche in quel testo il Signore presuppone già in parte la fede, cioè la fede in un unico Dio, quando dice: «Voi credete in Dio»; quindi comanda qualcosa di più, cioè la fede nell'Incarnazione, secondo la quale un solo essere è Dio e uomo. Ma questo sviluppo della fede è proprio del nuovo Testamento. Perciò aggiunge: «Credete anche in me».
3. I precetti negativi riguardano i peccati, che corrompono la virtù. Ora, la virtù viene corrotta da difetti particolari, come si è già notato [q. 10, a. 5]. Perciò, presupposta la fede in un unico Dio, nell'antica legge bisognava dare delle proibizioni per stornare gli uomini dai difetti particolari capaci di corrompere la fede.
4. Anche la confessione e l'insegnamento della fede presuppongono la sottomissione dell'uomo a Dio mediante la fede. Quindi nell'antica legge furono dati dei precetti sulla confessione e sull'insegnamento della fede più che sulla fede stessa.
5. Anche in quel testo si presuppone la fede nell'esistenza di Dio. Infatti vi si trova la premessa: «Voi che temete il Signore»; il che non potrebbe verificarsi senza la fede. E le parole che seguono: «Credete in lui», vanno riferite a certi

dogmi particolari, specialmente alle cose promesse da Dio a coloro che gli ubbidiscono. Infatti il testo continua: «e il vostro salario non verrà meno».

Articolo 2
Se nell'antica legge siano stati dati in modo conveniente i precetti relativi alla scienza e all'intelletto
Pare che nell'antica legge non siano stati dati in modo conveniente i precetti relativi alla scienza e all'intelletto. Infatti:
1. La scienza e l'intelletto riguardano la conoscenza. Ora, la conoscenza precede l'azione e la dirige. Quindi i precetti riguardanti la scienza e l'intelletto devono precedere quelli che riguardano le azioni. Siccome dunque i primi precetti della legge sono quelli del decalogo, bisognava mettere alcuni precetti relativi alla scienza e all'intelletto fra i precetti del decalogo.
2. L'istruzione precede l'insegnamento: infatti un uomo prima di insegnare deve imparare da altri. Ora, nell'antica legge si trovano dei precetti sull'insegnamento: sia affermativi, p. es. là dove si dice [Dt 4, 9]: «Le insegnerai ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli», sia negativi, p. es. [Dt 4, 2]: «Non aggiungerete nulla a ciò che io vi comando e non ne toglierete nulla». Perciò si dovevano dare anche dei comandamenti che spingessero gli uomini a istruirsi.
3. La scienza e l'intelletto sono più necessari al sacerdote che al re; in Malachia [2, 7] infatti sta scritto: «Le labbra del sacerdote devono custodire la scienza, e dalla sua bocca si ricercherà l'istruzione»; e in Osea [4, 6]: «Poiché tu rifiuti la conoscenza, rifiuterò te come mio sacerdote». Ora, nel Deuteronomio [17, 18 s.] si comanda al re di apprendere la scienza della legge. Quindi a maggior ragione nella legge si doveva comandare tale istruzione ai sacerdoti.
4. Mentre si dorme è impossibile meditare ciò che è oggetto della scienza e dell'intelletto. E tale meditazione è impedita anche dalle occupazioni estranee. Quindi non è ragionevole quel precetto del Deuteronomio [6, 7]: «Mediterai queste parole quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai». Perciò nell'antica legge non sono dati in maniera conveniente i precetti relativi alla scienza e all'intelletto.
In contrario: Sta scritto [Dt 4, 6]: «Tutti, udendo di queste leggi, diranno: Questa grande nazione è il solo popolo saggio e intelligente».
Dimostrazione: A proposito della scienza e dell'intelletto si possono considerare tre cose: primo, l'apprendimento; secondo, l'uso; terzo, la conservazione. L'apprendimento della scienza e dell'intelletto si ha mediante l'insegnamento e l'istruzione. E nella legge viene comandata l'una e l'altra cosa. Infatti a proposito dell'insegnamento si legge nel Deuteronomio [6, 6]: «Questi precetti che oggi ti dò, ti stiano fissi nel cuore»: poiché il discepolo ha il compito di applicarsi a ciò che viene detto. E a proposito dell'insegnamento abbiamo la frase seguente: «Le ripeterai ai tuoi figli». – L'uso poi della scienza e dell'intelletto consiste nella meditazione di quanto uno sa o apprende. Per cui abbiamo le espressioni successive: «Ne parlerai quando sarai seduto in casa tua», ecc. Infine la conservazione viene assicurata dalla memoria. E così abbiamo il precetto della legge: «Te li legherai alla mano come segno, ti

saranno come un pendaglio tra gli occhi e li scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte». E si comanda in questo modo il continuo ricordo dei comandamenti di Dio: infatti non possono uscire dalla nostra memoria quelle cose che sono di continuo oggetto dei nostri sensi, come quelle che abbiamo in mano, o sotto gli occhi; o nelle quali dobbiamo imbatterci spesso, come la porta di casa. Perciò in un altro testo [Dt 4, 9] si dice anche più chiaramente: «Guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno viste: e non ti sfuggano dal cuore, per tutto il tempo della tua vita». E tali ordini sono ancora più frequenti nel nuovo Testamento, sia nell'insegnamento del Vangelo che in quello degli Apostoli.

Analisi delle obiezioni: 1. Sta scritto nel Deuteronomio [Dt 4, 6]: «Questa sarà la vostra saggezza e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli». Dal che si rileva che la scienza e l'intelletto di chi crede in Dio si trovano nei precetti della legge. Per questo bisognava prima proporre tali precetti, poi esortare gli uomini ad averne la scienza e l'intelletto. Perciò i precetti relativi a queste ultime cose non dovevano comparire tra i precetti del decalogo, che vengono al primo posto.

2. Nella legge, come si è notato [nel corpo], non mancano precetti neppure per l'istruzione. Tuttavia l'insegnamento viene comandato più espressamente dell'istruzione perché l'insegnamento riguarda i maggiorenti, che essendo padroni di se stessi e immediatamente soggetti alla legge dovevano direttamente riceverne i precetti. Invece l'istruzione riguarda gli umili, che sono chiamati a ricevere i precetti della legge dai maggiorenti.

3. La scienza della legge è così connessa con l'ufficio del sacerdote da doversi considerare imposta con l'ufficio medesimo. Non era quindi necessario un precetto sull'istruzione del sacerdoti. Invece l'insegnamento della legge di Dio non è così connesso con l'ufficio di re: poiché il re viene preposto al popolo nelle cose temporali. E così viene comandato espressamente che il re venga istruito dai sacerdoti nella legge di Dio.

4. Questo precetto della legge non va inteso nel senso che l'uomo debba meditare la legge di Dio mentre dorme, ma che andando a dormire mediti la legge del Signore: poiché in questo modo anche mentre dormono gli uomini si trovano ad avere delle immaginazioni migliori, nella misura in cui le impressioni avute da svegli passano nel sonno, come spiega il Filosofo [Ethic. 1, 13]. E similmente là dove viene comandato di meditare la legge in ogni azione non è imposto di pensare sempre in modo attuale alla legge, ma di compiere ogni cosa secondo la legge.

## Quaestio 17
## Prooemium

[39439] IIª-IIae q. 17 pr. Consequenter post fidem considerandum est de spe. Et primo, de ipsa spe; secundo, de dono timoris; tertio, de vitiis oppositis; quarto, de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe; secundo, de subiecto eius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum spes sit virtus. Secundo, utrum obiectum eius sit beatitudo aeterna. Tertio, utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem

spei. Quarto, utrum homo licite possit sperare in homine. Quinto, utrum spes sit virtus theologica. Sexto, de distinctione eius ab aliis virtutibus theologicis. Septimo, de ordine eius ad fidem. Octavo, de ordine eius ad caritatem.

ARGOMENTO 17

LA SPERANZA

Dopo la fede è logico trattare della speranza. Primo, parleremo direttamente della speranza; secondo, del dono del timore [q. 19]; terzo, dei vizi contrari [q. 20]; quarto, dei precetti relativi a questo argomento [q. 22].

Sul primo tema si presenta innanzitutto la considerazione della speranza in se stessa, e in secondo luogo quella relativa al suo soggetto [q. 18].

Sulla speranza si pongono otto quesiti: 1. Se la speranza sia una virtù; 2. Se abbia per oggetto la beatitudine eterna; 3. Se uno con la virtù della speranza possa sperare la beatitudine di un altro; 4. Se si possa sperare lecitamente nell'uomo; 5. Se la speranza sia una virtù teologale; 6. Come essa sia distinta dalle altre virtù teologali; 7. Quali siano i suoi rapporti con la fede; 8. Quali i suoi rapporti con la carità.

Articolo 1

In 3 Sent., d. 26, q. 2, a. 1; De Virt., q. 4, a. 1

Se la speranza sia una virtù

Pare che la speranza non sia una virtù. Infatti:

1. «Nessuno usa male della virtù», insegna S. Agostino [De lib. arb. 2, cc. 18, 19]. Invece c'è chi usa male della speranza: poiché nella passione della speranza, come nelle altre passioni, c'è il giusto mezzo e ci sono gli estremi. Perciò la speranza non è una virtù.

2. Nessuna virtù deriva dai meriti poiché, come dice S. Agostino [Enarr. in Ps. 118, 121; De gratia et lib. arb. 17], «la virtù Dio la produce in noi senza di noi». Ora la speranza, secondo l'espressione del Maestro delle Sentenze [3, 26], «deriva dalla grazia e dai meriti». Quindi la speranza non è una virtù.

3. Come insegna Aristotele [Phys. 7, 3], «la virtù è la disposizione di un essere perfetto». Invece la speranza è la disposizione di un essere imperfetto, cioè di uno che non ha ciò che spera. Quindi la speranza non è una virtù.

In contrario: S. Gregorio afferma [Mor. 1, 27] che le tre figlie di Giobbe stanno a indicare le tre virtù della fede, della speranza e della carità. Quindi la speranza è una virtù.

Dimostrazione: Secondo il Filosofo [Ethic. 2, 6], «in tutti gli esseri è virtù ciò che rende buono il soggetto che la possiede e l'azione che esso compie». Perciò dove troviamo un atto umano buono, là ci deve essere una virtù umana corrispondente. Ora, in tutte le cose soggette a una regola o misura la bontà viene desunta dalla loro adeguazione alla propria regola: come diciamo che è buona quella veste che non eccede e non è al disotto della giusta misura. Ma gli atti umani, come sopra [I-II, q. 71, a. 6] si disse, hanno due sorta di misure: la prima, prossima e connaturale, è la ragione; la seconda, suprema e trascendente, è Dio. Quindi ogni atto umano che si adegua alla ragione, o a Dio medesimo, è buono. Ora, l'atto della speranza della quale parliamo si adegua

a Dio. Come infatti si è detto sopra [I-II, q. 40, a. 1] trattando della speranzapassione, l'oggetto della speranza è un bene futuro, arduo e possibile da raggiungere.
Ma una cosa è per noi possibile in due modi: primo, direttamente da noi stessi; secondo, per mezzo di altri, come spiega Aristotele [Ethic. 3, 3]. In quanto dunque speriamo qualcosa come raggiungibile da noi mediante l'aiuto di Dio, la nostra speranza si adegua a Dio stesso, sul cui aiuto essa si fonda. È quindi evidente che la speranza è una virtù: in quanto rende l'atto umano buono e adeguato alla debita misura.
Analisi delle obiezioni: 1. Nelle passioni il giusto mezzo della virtù viene determinato in base all'adeguazione di esse alla retta ragione: e in ciò si riscontra l'aspetto di virtù. Per cui anche nella speranza il bene proprio della virtù si ha nel fatto che l'uomo, sperando, raggiunge la debita misura, cioè Dio. Quindi nessuno nel raggiungere Dio con la speranza può abusare di essa, come non può abusare di una virtù morale chi si adegua alla ragione: poiché l'adeguazione stessa è il buon uso della virtù. Sebbene la speranza di cui ora parliamo non sia una passione, ma un abito dell'anima, come vedremo [q. 18, a. 1].
2. Si dice che la speranza proviene dai meriti nel senso che essi rientrano fra le cose stesse che si attendono: in quanto cioè uno spera di raggiungere la beatitudine con la grazia e con i meriti. Oppure l'espressione va riferita all'atto della speranza formata. Ma l'abito stesso della speranza, mediante il quale uno aspetta la beatitudine, non viene causato dai meriti, bensì esclusivamente dalla grazia.
3. Chi spera è in uno stato di imperfezione rispetto a ciò che spera di raggiungere e che ancora non possiede, ma è già perfetto per il fatto che già si adegua alla propria misura, cioè a Dio, sull'aiuto del quale si fonda.

Articolo 2
III, q. 8, a. 4; In 3 Sent., d. 26, q. 2, a. 2, ad 2; De Virt., q. 4, aa. 1, 4
Se la beatitudine eterna sia l'oggetto proprio della speranza
Pare che la beatitudine eterna non sia l'oggetto proprio della speranza. Infatti:
1. L'uomo non spera ciò che sorpassa qualsiasi moto del suo spirito: poiché l'atto della speranza è un certo moto dell'animo. Ora, la beatitudine eterna sorpassa qualsiasi moto dello spirito umano: come infatti dice l'Apostolo [1 Cor 2, 9], essa «non entrò in cuore di uomo». Quindi la beatitudine non è l'oggetto proprio della speranza.
2. La preghiera è l'interprete della speranza, poiché sta scritto nei Salmi [36, 5]: «Manifesta al Signore la tua via, confida in lui: compirà la sua opera». Ora, come è evidente dal Padre Nostro, l'uomo chiede lecitamente a Dio non soltanto la beatitudine eterna, ma anche i beni della vita presente, sia spirituali che temporali, come pure la liberazione dai mali, che mancheranno del tutto nella beatitudine eterna. Quindi la beatitudine eterna non è l'oggetto proprio della speranza.
3. Oggetto della speranza sono le cose ardue. Ora, per l'uomo non è ardua soltanto la beatitudine eterna, ma sono ardue anche molte altre cose. Quindi la beatitudine eterna non è l'oggetto proprio della speranza.

In contrario: L'Apostolo [Eb 6, 19] afferma: «Abbiamo una speranza che penetra al di là del velo», «ossia che fa penetrare», come dice la Glossa [interlin. e P. Lomb.], «nella beatitudine celeste». Quindi la beatitudine eterna è l'oggetto della speranza.

Dimostrazione: Abbiamo detto [a. prec.] che la speranza di cui parliamo raggiunge Dio stesso, fondandosi sul suo aiuto per conseguire il bene sperato. Ora, è necessario che l'effetto sia proporzionato alla causa. Perciò il bene che propriamente e principalmente dobbiamo sperare da Dio è un bene infinito, proporzionato alla virtù divina che viene in nostro aiuto: infatti è proprio di una virtù infinita condurre a un bene infinito. Ma questo bene è la vita eterna, che consiste nella fruizione di Dio medesimo: poiché da lui non si deve sperare qualcosa che sia al disotto di Dio medesimo, dal momento che la sua bontà, mediante la quale comunica il bene alle creature, non è inferiore alla sua essenza. Perciò l'oggetto proprio e principale della speranza è la beatitudine eterna.

Analisi delle obiezioni: 1. La beatitudine eterna non può entrare perfettamente nel cuore dell'uomo così da far conoscere all'uomo viatore quale essa sia, ma può essere percepita dall'uomo secondo un concetto generico, cioè come il bene perfetto. Ed è così che il moto della speranza muove verso di essa. Per cui l'Apostolo dice espressamente che la speranza penetra «al di là del velo»: poiché quanto speriamo è ancora velato per noi.

2. Non dobbiamo chiedere a Dio alcun altro bene se non in ordine alla beatitudine eterna. Perciò la speranza riguarda principalmente la felicità eterna, e tutte le altre cose che vengono chieste a Dio le considera come secondarie, e in ordine a questa felicità. Esattamente come la fede, che ha per oggetto principalmente Dio e secondariamente le cose che sono a lui ordinate, come sopra [q. 1, a. 1; a. 6, ad 1] si è spiegato.

3. A un uomo che aspira a qualcosa di grande Pare piccolo tutto ciò che è inferiore ad esso. E così chi spera la beatitudine eterna nulla considera arduo in confronto a tale speranza. Tuttavia in rapporto alle capacità di chi spera possono essere ardue anche altre cose. E sotto tale aspetto anche queste possono essere oggetto di speranza, sempre in ordine al suo oggetto principale.

## Articolo 3

De Virt., q. 4, a. 4

### Se uno possa sperare la beatitudine eterna di un altro

Pare che uno possa sperare la beatitudine eterna di un altro. Infatti:

1. L'Apostolo [Fil 1, 6] scrive: «Sperando che colui che ha iniziato in voi quest'opera buona la porterà a compimento fino al giorno di Cristo Gesù». Ma il compimento di quel giorno sarà la beatitudine eterna. Quindi uno può sperare per altri la beatitudine eterna.

2. Ciò che noi chiediamo a Dio speriamo di ottenerlo. Ma a Dio noi chiediamo di condurre gli altri alla felicità eterna, secondo le parole di S. Giacomo [5, 16]: «Pregate gli uni per gli altri per essere salvi». Quindi possiamo sperare per altri la beatitudine eterna.

3. La speranza e la disperazione hanno il medesimo oggetto. Ora, uno può disperare della beatitudine eterna di qualcuno: altrimenti non si spiegherebbe

l'affermazione di S. Agostino [Serm. 11] secondo cui «non si deve disperare di nessuno durante la sua vita». Perciò uno può sperare la vita eterna di altri.
In contrario: S. Agostino [Enchir. 8] insegna che «non si ha vera speranza che per le cose riguardanti colui che è interessato al loro conseguimento».
Dimostrazione: Una cosa può essere oggetto di speranza in due modi. Primo, in senso assoluto: e in questo modo lo è soltanto il bene arduo del soggetto che spera. Secondo, [in senso ipotetico, cioè] presupponendo altre cose: e così può essere oggetto di speranza anche il bene altrui. Per chiarire la cosa bisogna notare che l'amore e la speranza differiscono in questo, che il primo implica una certa unione di chi ama con l'oggetto amato, mentre la speranza implica un moto o tendenza dell'appetito verso un bene arduo. Ora, l'unione interessa sempre due esseri distinti: per cui nell'amore uno riguarda direttamente un altro che tende a unire a sé, considerandolo un altro se stesso. Invece un moto ha sempre per oggetto il proprio termine proporzionato alla mozione: quindi la speranza riguarda direttamente il proprio bene, e non quanto può interessare altri. Presupposta però l'unione affettiva con altri, uno può desiderare e sperare qualcosa per essi come per se medesimo. E in questo senso uno può sperare per altri la vita eterna, in quanto è unito ad essi con l'amore. E come è identica la carità con la quale uno ama Dio, se stesso e il prossimo, così è identica la virtù della speranza con cui uno spera per sé e per altri.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 4
Infra, q. 25, a. 1, ad 3; Comp. Theol., p. 2, c. 7
Se si possa sperare lecitamente nell'uomo
Pare che si possa sperare lecitamente nell'uomo. Infatti:
1. L'oggetto della speranza è la beatitudine eterna. Ora, per conseguire questa beatitudine troviamo aiuto nel patrocinio dei santi: poiché S. Gregorio [Dial. 1, 8] insegna che «la predestinazione è aiutata dalle preghiere dei santi». Quindi si può sperare nell'uomo.
2. Se non si potesse sperare nell'uomo, non si dovrebbe considerare peccaminoso il fatto che uno si renda tale da non ispirare fiducia. E invece ad alcuni ciò viene rimproverato, come appare da quelle parole di Geremia [9, 3]: «Ognuno si guardi dal suo amico, non fidatevi neppure del fratello». Perciò è lecito sperare nell'uomo.
3. La preghiera di domanda, come si è detto [a. 2, ob. 2], è l'interprete della speranza. Ma un uomo può chiedere qualcosa a un altro uomo. Quindi può sperare lecitamente da lui.
In contrario: Sta scritto [Ger 17, 5]: «Maledetto l'uomo che confida nell'uomo».
Dimostrazione: Come si è già visto [I-II, q. 40, a. 7; q. 42, a. 1; a. 4, ad 3], la speranza ha di mira due cose: il bene a cui si aspira e l'aiuto con cui esso viene raggiunto. Ora, il bene che uno spera di raggiungere ha funzione di causa finale, mentre l'aiuto con cui spera di raggiungerlo ha natura di causa efficiente. Ma in tutti e due i generi di causalità c'è l'elemento principale e quello secondario. Infatti il fine principale è il fine ultimo, mentre il fine secondario è il bene che serve come mezzo per raggiungere il fine. E similmente la

causa efficiente principale è il primo agente, mentre la causa efficiente secondaria è la causa agente secondaria e strumentale. Ora, la speranza ha di mira la beatitudine eterna come fine ultimo, e l'aiuto di Dio come causa prima che porta alla beatitudine. Come quindi non è lecito sperare un bene diverso dalla beatitudine quale fine ultimo, ma solo quale mezzo ad essa subordinato, così non è lecito sperare in un uomo, o in un'altra creatura, come se si trattasse di una causa prima, capace di condurre alla beatitudine. È invece lecito sperare in un uomo o in altre creature se esse vengono considerate quali agenti secondari e strumentali, capaci di servire al conseguimento di certi beni ordinati alla beatitudine. Ed è in questo modo che noi ci rivolgiamo ai santi e chiediamo agli uomini determinate cose; ed è per questo che vengono rimproverati coloro dai quali non si può sperare un aiuto.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 5
I-II, q. 62, a. 3; In 3 Sent., d. 26, q. 2, a. 2; De Virt., q. 4, a. 1, ad 6, 7
Se la speranza sia una virtù teologale
Pare che la speranza non sia una virtù teologale. Infatti:
1. Si dice teologale quella virtù che ha Dio per oggetto. Ora, la speranza non ha per oggetto soltanto Dio, ma anche altri beni che speriamo di ottenere da lui. Quindi la speranza non è una virtù teologale.
2. Abbiamo già visto [I-II, q. 64, a. 4] che una virtù teologale non sta come termine intermedio fra due vizi. Invece la speranza sta fra la presunzione e la disperazione. Quindi non è una virtù teologale.
3. L'attesa appartiene alla longanimità, che è una specie della fortezza. Ora, essendo la speranza una specie di attesa, non Pare che possa essere una virtù teologale, ma piuttosto morale.
4. Oggetto della speranza sono le cose ardue. Ma tendere alle cose ardue è compito della magnanimità, che è una virtù morale. Quindi la speranza è una virtù morale, non teologale.
In contrario: S. Paolo [1 Cor 13, 15] enumera la speranza con la fede e la carità, che sono virtù teologali.
Dimostrazione: Un genere viene diviso propriamente dalle sue differenze specifiche: perciò bisogna guardare da che cosa la speranza desume la ragione di virtù, per sapere in quale categoria di virtù debba essere collocata. Ora, noi abbiamo visto sopra [a. 1] che la speranza ha natura di virtù per il fatto che si adegua alla suprema regola degli atti umani, che essa attinge sia come causa efficiente prima, in quanto si fonda sul suo aiuto, sia come causa finale ultima, in quanto attende la beatitudine nel godimento di essa. E così è evidente che l'oggetto principale della speranza, in quanto virtù, è Dio stesso. Poiché dunque la caratteristica della virtù teologale sta nell'avere Dio per oggetto, come fu spiegato in precedenza [I-II, q. 62, a. 1], è chiaro che la speranza è una virtù teologale.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutte le altre cose che sono oggetto di speranza, lo sono in ordine a Dio come fine ultimo e come causa efficiente prima, secondo le spiegazioni date [a. prec.].

2. Nelle cose soggette a una regola o misura il giusto mezzo consiste nell'adeguamento alla regola o misura: se si sorpassa la regola abbiamo il superfluo, se si sta al disotto abbiamo una menomazione. Ma nella regola stessa
non si può determinare il giusto mezzo e i due estremi. Ora, le virtù morali hanno per oggetto proprio le cose regolate dalla ragione: quindi è proprio di esse in forza del loro oggetto lo stare nel giusto mezzo.
Le virtù teologali invece hanno per oggetto la regola prima e suprema, non regolata da altre regole. Perciò di per sé, e in forza del loro oggetto, alle virtù teologali non spetta di stare nel mezzo. Ciò tuttavia può loro competere per accidens, in forza di ciò che è subordinato all'oggetto principale. La fede, p. es., non può avere un giusto mezzo e termini estremi nell'aderire alla prima verità, poiché nessuno può eccedere in questa adesione; tuttavia per le cose credute ci possono essere il giusto mezzo e i due estremi, in quanto una verità sta come termine intermedio fra due errori. E similmente la speranza non ha un termine medio e gli estremi per quanto riguarda l'oggetto principale, poiché nessuno può eccedere nel confidare nell'aiuto di Dio; tuttavia in rapporto alle cose che uno spera di raggiungere ci possono essere il giusto mezzo e gli estremi, o perché uno presume cose superiori alla sua condizione, o perché dispera di cose a lui proporzionate.
3. L'attesa di cui si parla nella definizione della speranza non implica una dilazione, come l'attesa che interessa la longanimità, ma implica soltanto un rapporto all'aiuto divino, sia quando la cosa sperata è differita, sia quando è imminente.
4. La magnanimità tende alle cose ardue sperando ciò che è in suo potere. Perciò riguarda propriamente le opere dei grandi. Invece la speranza virtù teologale ha di mira cose ardue da raggiungersi mediante l'aiuto di altri, come si è detto [a. 1].

Articolo 6
In 3 Sent., d. 26, q. 2, a. 3, sol. 1; De Virt., q. 4, a. 3, ad 9
Se la speranza sia una virtù distinta dalle altre virtù teologali
Pare che la speranza non sia una virtù distinta dalle altre virtù teologali. Infatti:
1. Come sopra [I-II, q. 54, a. 2] si è dimostrato, gli abiti si distinguono tra loro secondo gli oggetti. Ora, l'oggetto della speranza e delle altre virtù teologali è identico. Quindi la speranza non si distingue dalle altre virtù teologali.
2. Nel simbolo, col quale professiamo la nostra fede, diciamo: «Aspetto la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà». Ora, l'attesa della futura beatitudine appartiene, come si è detto [a. 2], alla speranza. Perciò la speranza non si distingue dalla fede.
3. Con la speranza l'uomo tende a Dio. Ma ciò appartiene in proprio alla carità. Quindi la speranza non è distinta dalla carità.
In contrario: Dove non c'è distinzione non c'è pluralità numerica. Ma la speranza viene enumerata con le altre virtù teologali: infatti S. Gregorio [Mor. 1, 17] insegna che la fede, la speranza e la carità sono tre virtù. Quindi la speranza è una virtù distinta dalle altre virtù teologali.

Dimostrazione: Una virtù viene detta teologale per il fatto che ha Dio come oggetto a cui aderisce. Ora, uno può aderire a un oggetto in due modi: primo, per l'oggetto medesimo; secondo, per giungere ad altre cose in forza di esso. Ora, la carità fa aderire a Dio per se stesso, unendo a lui l'anima con l'affetto dell'amore. Invece la speranza e la fede ci fanno aderire a Dio come a un principio dal quale ci derivano dei beni.

Da Dio infatti derivano a noi la conoscenza della verità e il conseguimento della perfetta beatitudine. Perciò la fede fa aderire l'uomo a Dio in quanto questi è il principio per conoscere la verità: poiché noi crediamo vere le cose che ci sono rivelate da Dio. La speranza invece ci fa aderire a Dio in quanto egli è per noi il principio della perfetta bontà: cioè in quanto mediante la speranza contiamo sull'aiuto divino per raggiungere la perfetta beatitudine.

Analisi delle obiezioni: 1. Dio è oggetto di queste virtù secondo ragioni distinte, come si è spiegato [nel corpo]. Ora, per una distinzione di abiti basta una diversa ragione oggettiva, come si è visto sopra [l. cit. nell'ob.].

2. L'attesa si trova nel simbolo non perché sia un atto proprio della fede, ma perché l'atto della speranza presuppone la fede, come diremo [a. seg.], e a loro volta gli atti della fede vengono manifestati da quelli della speranza.

3. La speranza fa tendere a Dio come a un bene finale da raggiungere, e come a un aiuto atto a soccorrere. Invece la carità fa tendere a Dio unendo a lui l'affetto dell'uomo, in modo cioè che questi non viva più per sé, ma per Dio.

## Articolo 7

I-II, q. 62, a. 4; supra, q. 4, a. 7; In 3 Sent., 23, q. 2, a. 5

### Se la speranza preceda la fede

Pare che la speranza preceda la fede. Infatti:

1. Nel commentare quel passo dei Salmi [36, 3]: «Confida nel Signore e fa' il bene», la Glossa [P. Lomb. di Cassiod.] afferma che «la speranza è introduzione alla fede e inizio della salvezza». Ma la salvezza dipende dalla fede, dalla quale siamo giustificati. Quindi la speranza precede la fede.

2. Quanto si trova nella definizione di una cosa deve venire prima ed essere più noto di essa. Ma la speranza si trova nella definizione della fede data da S. Paolo [Eb 11, 1]: «La fede è sostanza delle cose che si sperano». Perciò la speranza viene prima della fede.

3. La speranza precede l'atto meritorio, poiché l'Apostolo [1 Cor 9, 10] insegna che «colui che ara deve arare nella speranza di avere la sua parte». Ma l'atto della fede è meritorio. Quindi la speranza precede la fede.

In contrario: Nel Vangelo [Mt 1, 2] si legge: «Abramo generò Isacco», cioè, come spiega la Glossa [interlin.], «la fede generò la speranza».

Dimostrazione: Assolutamente parlando, la fede precede la speranza. Infatti l'oggetto della speranza è il bene futuro arduo e possibile a conseguirsi. Quindi perché uno speri si richiede che l'oggetto della speranza gli sia proposto come raggiungibile. Ora, l'oggetto della speranza è in un senso la beatitudine eterna e in altro senso l'aiuto di Dio, come sopra [aa. 2, 4; a. 6, ad 3] si è visto. E sia l'una che l'altra cosa è a noi proposta dalla fede, la quale ci fa conoscere che possiamo raggiungere la vita eterna e che è a nostra disposizione

l'aiuto di Dio, poiché sta scritto [Eb 11, 6]: «Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste, e che ricompensa coloro che lo cercano». Perciò è chiaro che la fede precede la speranza.
Analisi delle obiezioni: 1. Come la Glossa aggiunge nel passo citato, la speranza è detta introduzione alla fede, cioè alle realtà credute, «perché mediante la speranza si giunge a vedere quanto abbiamo creduto». Oppure si può affermare che è introduzione alla fede in quanto dà stabilità e perfezione alla fede dell'uomo.
2. Nella definizione della fede troviamo le cose che si sperano perché l'oggetto della fede è per se stesso inevidente. Quindi era necessario designarlo con una circonlocuzione mediante le realtà che vengono dopo la fede.
3. Non è detto che tutti gli atti meritori debbano essere preceduti dalla speranza, ma basta che siano accompagnati o seguiti da essa.

Articolo 8
I-II, q. 62, a. 4; In 3 Sent., d. 26, q. 2, a. 3, sol. 2; De Virt., q. 4, a. 3
Se la carità sia prima della speranza
Pare che la carità sia prima della speranza. Infatti:
1. S. Ambrogio [In Lc 8], commentando quel passo evangelico [Lc 17, 6]: «Se voi aveste tanta fede quanto un granello di senapa», afferma che «dalla fede viene la carità, e dalla carità la speranza». Ma la fede è prima della carità. Quindi la carità è prima della speranza.
2. S. Agostino [De civ. Dei 14, 9] insegna che «i moti e gli affetti buoni provengono dall'amore e dalla santa carità». Ma sperare, in quanto atto della speranza, è un moto buono dell'animo. Perciò esso deriva dalla carità.
3. Il Maestro delle Sentenze [3, 26] scrive che «la speranza proviene dai meriti, i quali precedono non soltanto le cose sperate, ma anche la speranza, che per natura è preceduta dalla carità». Quindi la carità precede la speranza.
In contrario: L'Apostolo [1 Tm 1, 5] insegna: «Il fine di questo richiamo è la carità, che sgorga da un cuore puro e da una buona coscienza», cioè, come aggiunge la Glossa [interlin.], «dalla speranza». Quindi la speranza è prima della carità.
Dimostrazione: Esistono due tipi di ordine. Il primo segue la via della generazione e della materia, e va dall'imperfetto al perfetto. Il secondo è l'ordine della perfezione e della forma: e in base ad esso ciò che è perfetto precede naturalmente ciò che è imperfetto. Stando dunque al primo ordine, la speranza viene prima della carità. Ed eccone la dimostrazione. La speranza, come ogni altro moto appetitivo, deriva dall'amore, come si è visto sopra [I-II, q. 27, a. 4; q. 28, a. 6, ad 2; q. 40, a. 7] nel trattato sulle passioni. Esiste però un amore perfetto e un amore imperfetto. L'amore perfetto è quello con cui uno viene amato per se stesso, p. es. come colui al quale si vuole del bene: come uno ama un amico. L'amore imperfetto è invece quello con cui uno ama una cosa non per se stessa, ma per appropriarsi il suo bene: come un uomo ama la cosa di cui ha desiderio o concupiscenza. Ora, amare Dio con quel primo amore è proprio della carità, la quale aderisce a Dio per se stesso; la speranza invece consiste nel secondo tipo di amore, poiché chi spera

tende a ottenere qualcosa per se medesimo. Quindi in ordine genetico la speranza precede la carità. Come infatti uno si dispone ad amare Dio, secondo S. Agostino [In I ep. Ioh. tract. 9], per il fatto che cessa dal peccato nel timore di essere da lui punito, così la speranza predispone alla carità in quanto uno, nella speranza di essere ricompensato da Dio, si infervora ad amarlo e a osservarne i comandamenti. Invece in ordine di perfezione la carità è prima per natura. E così al sopraggiungere della carità la speranza diviene più perfetta: poiché dagli amici speriamo in sommo grado. E in questo senso S. Ambrogio [cf. ob. 1] afferma che la speranza viene dalla carità.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta la prima obiezione.
2. La speranza, come ogni altro moto appetitivo, deriva da un certo amore, cioè dal fatto che uno ama il bene che attende. Ma non ogni speranza proviene dalla carità, bensì i soli moti della speranza formata, in forza della quale uno spera il bene da Dio come da un amico.
3. Il Maestro delle Sentenze parla della speranza formata, che la carità precede in ordine di natura, come precede i meriti da essa causati.

Quaestio 18
Prooemium

[39502] IIª-IIae q. 18 pr. Deinde considerandum est de subiecto spei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subiecto. Secundo, utrum sit in beatis. Tertio, utrum sit in damnatis. Quarto, utrum in viatoribus habeat certitudinem.

ARGOMENTO 18
IL SOGGETTO DELLA SPERANZA
Passiamo dunque a considerare il soggetto della speranza.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la virtù della speranza risieda nella volontà; 2. Se si trovi nei beati; 3. Se si trovi nei dannati; 4. Se nei viatori essa abbia la dote della certezza.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 5; q. 2, a. 2, ad 1; De Virt., q. 4, a. 2
Se la speranza risieda nella volontà
Pare che la speranza non risieda nella volontà. Infatti:
1. Come si è già visto [q. 17, a. 1; I-II, q. 40, a. 1], l'oggetto della speranza è il bene arduo. Ora, l'arduo non è oggetto della volontà, ma dell'irascibile. Quindi la speranza non è nella volontà, ma nell'irascibile.
2. Quando per una funzione basta una cosa sola, è superfluo aggiungerne un'altra. Ora, a perfezionare la volontà basta la carità, che è la più perfetta delle virtù. Perciò la speranza non è nella volontà.
3. Una facoltà non può emettere simultaneamente due atti: come l'intelletto non può intendere simultaneamente più cose. Invece l'atto della speranza può essere simultaneo all'atto della carità. Dal momento dunque che l'atto della carità appartiene senza dubbio alla volontà, non può appartenere a questa l'atto della speranza. Quindi la speranza non risiede nella volontà.

In contrario: L'anima è capace di possedere Dio solo con la mente, la quale abbraccia, secondo S. Agostino [De Trin. 14, cc. 8, 12], la memoria, l'intelligenza e la volontà. Ma la speranza è una virtù teologale avente Dio per oggetto. Non trovandosi quindi essa nell'intelligenza o nella memoria, che sono facoltà conoscitive, rimane che debba trovarsi nella volontà.
Dimostrazione: Come si è già dimostrato [I, q. 87, a. 2], gli abiti sono conosciuti in base ai loro atti. Ora, l'atto della speranza è un moto della parte appetitiva, avendo il bene per oggetto. Ma nell'uomo si trovano due tipi di appetito, come si è visto nella Prima Parte [q. 80, a. 2; q. 82, a. 5], cioè quello sensitivo, che si divide in irascibile e concupiscibile, e quello intellettivo, che è detto volontà; d'altra parte i moti che nell'appetito inferiore sono accompagnati dalla passione in quello superiore sono senza passione, come si è spiegato in precedenza [I, q. 82, a. 5, ad 1; I-II, q. 22, a. 3, ad 3]. Ora, gli atti della virtù della speranza non possono appartenere all'appetito sensitivo: poiché il bene che è l'oggetto principale di questa virtù non è un bene sensibile, ma il bene divino. Quindi la speranza risiede nell'appetito superiore, cioè nella volontà, e non nell'appetito inferiore, al quale appartiene l'irascibile.
Analisi delle obiezioni: 1. L'oggetto dell'irascibile è il bene arduo di ordine sensitivo. L'oggetto della virtù della speranza è invece l'arduo di ordine intellettivo, o piuttosto l'arduo che trascende lo stesso intelletto.
2. La carità basta a perfezionare la volontà rispetto a quell'atto che è l'amare. Si richiede però un'altra virtù rispetto a quell'altro suo atto che è lo sperare.
3. Il moto della speranza e il moto della carità sono ordinati fra di loro, come si è notato sopra [q. 17, a. 8]. Perciò nulla impedisce che possano appartenere a un'unica potenza. Come anche l'intelletto è in grado di intendere simultaneamente più cose ordinate fra di loro, come si è visto nella Prima Parte [q. 58, a. 2; q. 85, a. 4].

Articolo 2
I-II, q. 67, aa. 4, 5; In 3 Sent., d. 26, q. 2, a. 5, sol. 1, 2; d. 31, q. 2, a. 1, sol. 2, 3
Se la speranza si trovi nei beati
Pare che la speranza si trovi nei beati. Infatti:
1. Cristo fin dall'inizio del suo concepimento fu un perfetto comprensore. Ma egli aveva la speranza: poiché stando alla Glossa [interlin.] sono attribuite a lui quelle parole del Salmo [30, 1]: «In te, Signore, ho sperato». Quindi nei beati ci può essere la speranza.
2. Come è un bene arduo il conseguimento della beatitudine, così lo è pure la sua continuazione. Ma gli uomini prima di raggiungere la beatitudine ne hanno la speranza. Perciò, dopo aver raggiunto la beatitudine, possono sperarne la continuazione.
3. Con la virtù della speranza uno può sperare la beatitudine non solo per sé, ma anche per gli altri, come si è detto [q. 17, a. 3]. Ora, i beati che sono nella patria sperano la beatitudine per gli altri: diversamente non pregherebbero per loro. Quindi nei beati ci può essere la speranza.
4. Alla beatitudine dei santi appartiene non soltanto la gloria dell'anima, ma anche quella del corpo. Ma le anime dei santi che sono nella patria aspettano

ancora la gloria del corpo, come appare dalle parole dell'Apocalisse [6, 9 ss.] e di S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 35]. Quindi nei beati ci può essere la speranza.

In contrario: Scrive l'Apostolo [Rm 8, 24]: «Ciò che è visto non è più speranza ». Ma i beati godono della visione di Dio. Quindi in essi non esiste la speranza.

Dimostrazione: Eliminato ciò che dà la specie a una cosa la specie svanisce, e la cosa non può rimanere identica: come se eliminiamo la forma di un corpo fisico, esso non rimane della medesima specie. Ora, come si è detto sopra [q. 17, aa. 5, 6], la speranza riceve la specie dal suo oggetto principale, al pari delle altre virtù. Ma il suo oggetto principale è la beatitudine eterna in quanto è raggiungibile con l'aiuto di Dio, come sopra [ib., a. 2] si è dimostrato. Poiché dunque il bene arduo raggiungibile è oggetto della speranza solo in quanto futuro, quando la beatitudine non è ormai più futura, ma presente, la virtù della speranza non può più sussistere. E così la speranza, come pure la fede, viene a cessare nella patria; e né l'una né l'altra possono trovarsi nei beati.

Analisi delle obiezioni: 1. Cristo, pur essendo comprensore e quindi beato a motivo della fruizione di Dio, tuttavia era simultaneamente viatore per la passibilità della natura assunta. Perciò allora egli poteva sperare la gloria dell'impassibilità e dell'immortalità. Non però in modo da avere la virtù della speranza, la quale ha come oggetto primario non la gloria del corpo, ma piuttosto la fruizione di Dio.

2. La beatitudine dei santi è detta vita eterna perché nel godimento di Dio essi partecipano in qualche modo dell'eternità divina, che trascende tutti i tempi. Quindi la continuazione della beatitudine non ammette distinzioni di presente, passato e futuro. Perciò i beati non hanno la speranza di questa continuazione della beatitudine, ma ne hanno la realtà stessa: poiché non c'è l'aspetto di cosa futura.

3. Mentre dura la virtù della speranza, uno spera la beatitudine per sé e per gli altri con una medesima speranza. Una volta però svanita nei beati la speranza con la quale speravano la propria beatitudine, essi continuano a sperare la beatitudine altrui non con la virtù della speranza, ma con l'amore di carità. Come anche chi ha la carità di Dio ama con essa anche il prossimo, e tuttavia uno può amare il prossimo senza avere la virtù della carità, con un qualche amore di altro genere.

4. Essendo la speranza una virtù teologale avente Dio per oggetto, l'oggetto principale di essa è la gloria dell'anima, che consiste nella fruizione di Dio, e non la gloria del corpo. - Inoltre la glorificazione del corpo, sebbene si presenti come cosa ardua rispetto alla natura umana, non è più tale per chi possiede la gloria dell'anima. Sia perché la gloria del corpo è qualcosa di minimo a confronto della gloria dell'anima, sia anche perché chi ha la gloria dell'anima possiede già la causa sufficiente della gloria del corpo.

## Articolo 3

## Se la speranza si trovi nei dannati

Pare che nei dannati ci sia la speranza. Infatti:

1. Il diavolo è dannato e capo dei dannati, come risulta da quelle parole

evangeliche [Mt 25, 41]: «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli». Ma nel diavolo non manca la speranza, poiché sta scritto [Gb 40, 28 Vg]: «La sua speranza lo deluderà». Perciò Pare che i dannati abbiano la speranza.
2. La speranza, come la fede, può essere formata e informe. Ma la fede informe può trovarsi nei demoni e nei dannati, come appare da quelle parole di S. Giacomo [2, 19]: «I demoni credono e tremano». Quindi nei dannati ci può essere anche la speranza informe.
3. Dopo la morte nessuno può acquistare un merito o un demerito che non avesse già in vita, poiché sta scritto [Qo 11, 3]: «Se un albero cade a sud o a nord, là dove cade rimane». Ma molti di quelli che si dannano hanno avuto in vita la speranza, senza mai disperare. Perciò avranno la speranza anche nella vita futura.
In contrario: La speranza causa la gioia, secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 12, 12]: «Lieti nella speranza». Ora, i dannati non sono nella gioia, bensì nel dolore e nel pianto, poiché sta scritto [Is 65, 14]: «I miei servi giubileranno per la gioia del cuore, voi griderete per il dolore del cuore, urlerete per la tortura dello spirito». Quindi la speranza non si trova nei dannati.
Dimostrazione: Come il concetto di beatitudine implica il quietarsi della volontà, così il concetto di pena implica la ripugnanza di essa alla volontà. Ma ciò che non è conosciuto non può né acquietare né contrariare la volontà. Per cui S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 17] afferma che gli angeli nel loro stato primitivo non potevano essere né beati prima della confermazione [in grazia], né infelici prima del peccato, non essendo a conoscenza del loro destino. Infatti per una vera e perfetta beatitudine si richiede che uno sia certo della sua perpetua durata. Altrimenti la volontà non potrebbe acquietarsi. Parimenti, dato che la durata perpetua della dannazione fa parte della pena dei dannati, essa non sarebbe un vero castigo se la volontà non ne sentisse la ripugnanza: il che sarebbe impossibile se uno non conoscesse la perpetuità della propria dannazione. E così la condizione di infelicità dei dannati implica la conoscenza del fatto che essi sono nell'impossibilità di evadere la pena e di raggiungere la beatitudine: per cui si legge [Gb 15, 22]: «Non crede di potersi sottrarre alle tenebre». È quindi evidente che essi non possono concepire la beatitudine quale bene possibile, come neppure i beati possono concepirla quale bene futuro. Perciò nei beati e nei dannati non ci può essere la speranza. Essa può invece trovarsi nei viatori, sia in questa vita che nel purgatorio: poiché costoro possono concepire la beatitudine come un bene futuro raggiungibile.
Analisi delle obiezioni: 1. Si può rispondere con S. Gregorio [Mor. 33, 20] che l'affermazione vale non per il diavolo ma per i suoi adepti, la cui speranza sarà frustrata. Oppure, se viene intesa del diavolo stesso, va riferita alla speranza con la quale egli conta di ottenere la vittoria sui santi, come Pareno indicare le parole precedenti [v. 18 Vg]: «Ha fiducia che il Giordano si riversi nella sua bocca». Ma questa non è la speranza di cui parliamo.
2. Come insegna S. Agostino [Enchir. 8], «la fede ha per oggetto cose buone e cattive, cose passate, presenti e future, cose proprie e cose altrui; invece la speranza si limita alle cose buone future riguardanti il soggetto». Perciò nei

dannati ci può essere la fede informe, ma non la speranza: poiché i doni di Dio non sono per essi raggiungibili nel futuro, ma del tutto assenti.
3. L'assenza della speranza non aggrava il demerito nei dannati, come non accresce il merito dei beati la sua scomparsa, ma queste due cose avvengono in seguito al mutamento di stato.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 26, q. 2, a. 4; De Virt., q. 4, a. 2, ad 4
Se la speranza dei viatori abbia la dote della certezza
Pare che la speranza dei viatori non abbia la dote della certezza. Infatti:
1. La speranza risiede nella volontà. Ora, la certezza non appartiene alla volontà, ma all'intelletto. Quindi la speranza è priva di certezza.
2. Come sopra [q. 17, a. 1, ob. 2] si è ricordato, la speranza deriva dalla grazia e dai meriti. Ma in questa vita non possiamo conoscere con certezza di avere la grazia, secondo le spiegazioni date [I-II, q. 112, a. 5]. Quindi la speranza dei viatori non ha la dote della certezza.
3. Non vi può essere certezza di ciò che può venire meno. Ma molti viatori che hanno la speranza vengono meno nel conseguire la beatitudine. Quindi la speranza dei viatori è priva di certezza.
In contrario: Come dice il Maestro delle Sentenze [3, 26], «la speranza è l'attesa certa della futura beatitudine». E ciò può essere desunto da quelle parole di S. Paolo [2 Tm 1, 12]: «So a chi ho creduto, e sono convinto che egli è capace di conservare il mio deposito».
Dimostrazione: La certezza può trovarsi in una cosa in due maniere: essenzialmente e per partecipazione. Essenzialmente si trova nelle facoltà conoscitive, per partecipazione invece in ogni facoltà mossa infallibilmente verso il proprio fine da una potenza conoscitiva. Ora, in questo senso si dice che opera con certezza la natura, in quanto mossa dall'intelletto divino che muove ogni cosa al proprio fine con certezza. E in questo stesso senso si dice [Ethic. 2, 5] che le virtù morali operano con certezza maggiore delle arti, poiché la ragione muove ai loro atti come una seconda natura. Ed è così che la speranza tende anch'essa con certezza al proprio fine, partecipando in qualche modo la certezza dalla fede, che risiede in una facoltà conoscitiva.
Analisi delle obiezioni: 1. Così è risolta la prima obiezione.
2. La speranza si fonda principalmente non sulla grazia già posseduta, ma sulla divina onnipotenza e misericordia, con la quale può conseguire la grazia anche chi non la possiede ancora, in modo da poter così giungere alla vita eterna. Ora, chiunque ha la fede è certo dell'onnipotenza e della misericordia di Dio.
3. Il fatto che alcuni, pur avendo la speranza, non raggiungono la beatitudine deriva da un difetto del libero arbitrio, che mette l'ostacolo del peccato, e non da un difetto della divina onnipotenza o misericordia, su cui si fonda la speranza. Per cui ciò non pregiudica la certezza della speranza.

Quaestio 19
Prooemium

[39537] IIª-IIae q. 19 pr. Deinde considerandum est de dono timoris. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum Deus debeat timeri. Secundo, de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum. Tertio, utrum timor mundanus semper sit malus. Quarto, utrum timor servilis sit bonus. Quinto, utrum sit idem in substantia cum filiali. Sexto, utrum adveniente caritate excludatur timor servilis. Septimo, utrum timor sit initium sapientiae. Octavo, utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali. Nono, utrum timor sit donum spiritus sancti. Decimo, utrum crescat crescente caritate. Undecimo, utrum maneat in patria. Duodecimo, quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

ARGOMENTO 19
IL DONO DEL TIMORE
Consideriamo ora il dono del timore.
Sull'argomento si pongono dodici quesiti: 1. Se Dio vada temuto; 2. Se sia giusta la divisione in timore filiale, iniziale, servile e mondano; 3. Se il timore mondano sia sempre cattivo; 4. Se il timore servile sia buono; 5. Se essenzialmente si identifichi col timore filiale; 6. Se la carità escluda il timore servile; 7. Se il timore sia l'inizio della sapienza; 8. Se il timore iniziale si identifichi in sostanza col timore filiale; 9. Se il timore sia un dono dello Spirito Santo; 10. Se cresca col crescere della carità; 11. Se rimanga nella patria; 12. Quali siano le beatitudini e i frutti che corrispondono al timore.

Articolo 1
I-II, q. 42, a. 1; In 3 Sent., d. 34, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 2
Se sia possibile temere Dio
Pare che non sia possibile temere Dio. Infatti:
1. L'oggetto del timore è un male futuro, come sopra [I-II, q. 41, a. 2; q. 42, a. 1] si è visto. Ma Dio è immune da qualsiasi male, essendo la stessa bontà. Quindi Dio non può essere temuto.
2. Il timore è contrario alla speranza. Ma Dio è oggetto di speranza. Quindi non possiamo simultaneamente temerlo.
3. Come dice il Filosofo [Reth. 2, 5], «noi temiamo quegli esseri da cui provengono i nostri mali». Ora, i nostri mali non provengono da Dio, ma da noi stessi, secondo le parole di Osea [13, 9 Vg]: «Sei tu la tua rovina, o Israele; in me sta il tuo aiuto». Perciò Dio non va temuto.
In contrario: Leggiamo in Geremia [10, 7]: «Chi non ti temerà, o re delle nazioni?»; e in Malachia [1, 6]: «Se sono il padrone, dov'è il timore di me?».
Dimostrazione: Due sono gli oggetti della speranza, di cui il primo è il bene futuro del quale si attende il raggiungimento, il secondo invece è l'aiuto di colui mediante il quale uno spera di raggiungerlo. E allo stesso modo anche il timore può avere due oggetti: il primo è il male stesso che uno rifugge, il secondo è la causa da cui esso può provenire. Ora, Dio non può essere oggetto del timore direttamente, essendo la bontà stessa. Può invece essere oggetto del timore nell'altra maniera: cioè in quanto può venirci un male da lui, o in rapporto a lui. E da lui può venirci il male della pena, che non è un male in senso assoluto, ma sotto un certo aspetto, mentre in senso assoluto è un bene. Siccome infatti il bene viene concepito in ordine al fine, mentre il male è la

privazione di tale ordine, è male in senso assoluto solo quello che elimina l'ordinamento al fine ultimo, cioè il male della colpa. Invece il male della pena è un male in quanto priva di un bene particolare, ma è un bene in senso assoluto in quanto dipende dall'ordinamento al fine ultimo. Ora, in rapporto a Dio noi possiamo incorrere nel male della colpa, separandoci da lui. E in questo modo Dio può e deve essere temuto.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per chi considera oggetto del timore solo il male.

2. In Dio bisogna considerare sia la giustizia, con la quale punisce i peccatori, sia la misericordia, con la quale ci redime. Ora, dalla considerazione della sua giustizia nasce in noi il timore, mentre dalla considerazione della misericordia sorge in noi la speranza. E così Dio è oggetto della speranza e del timore sotto aspetti diversi.

3. Il male della colpa ha la sua causa non in Dio, ma in noi, in quanto ci allontaniamo da lui. Invece il male della pena in quanto è un bene, cioè in quanto è giusto, proviene da Dio, ma il fatto che ci venga giustamente applicata una pena è dovuto innanzi tutto al merito dei nostri peccati. Da cui l'affermazione [Sap 1, 13.16] che «Dio non ha creato la morte, ma gli empi la invocano su di sé con gesti e con parole».

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 34, q. 2, a. 1, sol. 2; In Rom., c. 8, lect. 3

### Se sia giusto dividere il timore in filiale, iniziale, servile e mondano

Pare che non sia giusto dividere il timore in filiale, iniziale, servile e mondano. Infatti:

1. Il Damasceno [De fide orth. 2, 15] enumera sei specie di timore, cioè la pigrizia, la vergogna e tutte le altre specie di cui abbiamo già parlato [I-II, q. 41, a. 4], e che non sono ricordate in questa divisione. Perciò questa divisione del timore non è appropriata.

2. Tutti questi timori sono o buoni o cattivi. Eppure vi è un timore, cioè quello naturale, che moralmente non è buono, trovandosi anche nei demoni, secondo le parole di S. Giacomo [2, 19]: «I demoni credono e tremano», e neppure è cattivo, riscontrandosi anche in Cristo, poiché come dice il Vangelo [Mc 14, 33] «Gesù cominciò a sentire paura e angoscia». Quindi il timore non è ben diviso nel modo indicato.

3. Il rapporto del figlio con il padre è diverso da quello della moglie con il marito, e degli schiavi con il padrone. Ma il timore filiale, che è quello del figlio rispetto al padre, viene distinto dal timore servile, che è quello degli schiavi in rapporto al padrone. Quindi si doveva distinguere da tutti gli altri timori anche il timore casto, che Pare essere quello della moglie verso il marito.

4. Il timore iniziale e quello mondano temono la pena come il timore servile. Perciò essi non andavano distinti fra di loro.

5. Come la concupiscenza ha per oggetto il bene, così anche il timore ha per oggetto il male. Ma la concupiscenza degli occhi, con la quale uno brama i beni del mondo, è distinta dalla concupiscenza della carne, con la quale uno

desidera il proprio piacere. Quindi anche il timore mondano, col quale uno teme di perdere i beni eterni, è distinto dal timore col quale uno teme un danno alla propria persona.
In contrario: Sta l'autorità del Maestro delle Sentenze [3, 34].
Dimostrazione: Noi qui stiamo parlando del timore in quanto contribuisce in qualche modo a convertirci a Dio, o ad allontanarci da lui. Avendo infatti il timore per oggetto il male, talora l'uomo si allontana da Dio per il timore di certi mali: e questo timore è detto umano o mondano. Altre volte invece l'uomo è spinto, dai mali che teme, a volgersi e ad aderire a Dio. E questi mali sono di due specie, cioè il male della pena e il male della colpa. Se quindi uno si volge e aderisce a Dio per il timore della pena, si avrà il timore servile. Se invece lo fa per il timore della colpa, si avrà il timore filiale: infatti è proprio dei figli temere l'offesa del padre. Se poi lo fa per l'una e per l'altra cosa, allora si ha il timore iniziale, che sta fra un timore e l'altro. Abbiamo poi già esaminato sopra [I-II, q. 42, a. 3], trattando della passione del timore, il problema se sia possibile temere il male della colpa.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Damasceno divide il timore in quanto è una passione. Invece questa divisione del timore è in ordine a Dio, come si è notato [nel corpo].
2. Il bene morale consiste principalmente nel volgersi a Dio, mentre il male morale consiste nell'allontanarsi da lui. Per questo tutti i predetti timori implicano il bene o il male morale. Invece il timore naturale è presupposto al bene e al male morale. Quindi non va enumerato tra questi timori.
3. Il rapporto tra lo schiavo e il padrone dipende dal dominio del padrone che tiene soggetto lo schiavo; invece il rapporto del figlio con il padre, o della moglie col marito, dipende dall'affetto del figlio che si sottomette al padre, o della moglie che per amore si unisce al marito. Perciò il timore filiale e quello casto si riducono alla stessa cosa: poiché mediante l'amore di carità Dio diviene nostro padre, secondo le parole di S. Paolo [Rm 8, 15]: «Avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbà, Padre"»; e per questa medesima carità viene chiamato anche nostro sposo, secondo quell'altra espressione [2 Cor 11, 2]: «Vi ho promessi a un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo». Invece il timore servile è di tutt'altro genere: poiché nel suo concetto non include la carità.
4. I tre timori indicati sono connessi con la pena, ma in maniera diversa. Infatti il timore mondano, o umano, si riferisce a una pena che allontana da Dio, e che è inflitta o minacciata dai nemici di Dio. Invece il timore servile e quello iniziale si riferiscono a una pena che porta gli uomini a Dio, e che è inflitta o minacciata da lui. Pena che per il timore servile è l'oggetto primario, mentre è un oggetto secondario per il timore iniziale.
5. Il timore di perdere i beni temporali e quello di perdere l'incolumità del proprio corpo allontanano da Dio per uno stesso motivo: poiché i beni esterni appartengono al corpo. Quindi ambedue i timori sono qui contati per uno solo, sebbene i mali temuti siano diversi, come sono diversi anche i beni desiderati. Da questa diversità deriva invece la distinzione specifica dei peccati, pur essendo comune a tutti la capacità di allontanare da Dio.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 34, q. 2, a. 1, sol. 3; expos.; In Rom., c. 8, lect. 3
Se il timore mondano sia sempre cattivo
Pare che il timore mondano non sia sempre cattivo. Infatti:
1. Il timore del mondo produce la soggezione verso gli uomini. Ma alcuni vengono vituperati per il fatto che non hanno questa soggezione, come è evidente nella descrizione evangelica [Lc 18, 2] di quel giudice iniquo «che non temeva Dio e non aveva soggezione di alcuno». Quindi il timore mondano non sempre è cattivo.
2. Pare che spettino al timore del mondo i castighi inflitti dalle autorità civili. Ma queste pene ci spingono a ben operare, poiché sta scritto [Rm 13, 3]: «Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode». Quindi il timore del mondo non è sempre cattivo.
3. Ciò che è insito in noi per natura non può essere cattivo: poiché le cose naturali vengono da Dio. Ora, è naturale per l'uomo temere la menomazione del proprio corpo e la perdita dei beni temporali, che servono a sostentare la vita presente. Quindi il timore mondano non sempre è cattivo.
In contrario: Il Signore ammonisce [Mt 10, 28]: «Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo», con le quali parole proibisce il timore mondano. Ora, Dio non proibisce se non il male. Quindi questo timore è cattivo.
Dimostrazione: È evidente da quanto abbiamo già detto [I-II, q. 18, a. 2; q. 54, a. 2] che gli atti e gli abiti morali ricevono il nome e la specificazione dai loro oggetti. Ora, l'oggetto proprio di un moto dell'appetito è il bene perseguito come fine. Perciò ogni moto affettivo è specificato e denominato dal proprio fine. Se uno infatti chiamasse la cupidigia amore del lavoro, dato che essa spinge gli uomini a lavorare, non darebbe una buona definizione: poiché gli avidi non cercano il lavoro come fine, ma come mezzo, mentre come fine cercano le ricchezze. Per cui la cupidigia viene giustamente denominata desiderio o amore delle ricchezze, che è una cosa cattiva. E allo stesso modo si denomina propriamente amore mondano quello con cui uno aderisce al mondo come al proprio fine. Quindi l'amore mondano è sempre cattivo. Ora, il timore nasce dall'amore: poiché l'uomo teme di perdere ciò che ama, come spiega S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 33]. Quindi il timore mondano è quello che nasce, come da una cattiva radice, dall'amore del mondo. E così anche il timore mondano è sempre cattivo.
Analisi delle obiezioni: 1. In due modi si può avere soggezione di un uomo. Primo, in quanto c'è in lui qualcosa di divino, come la grazia, la virtù, o almeno l'immagine naturale di Dio: e in questo senso coloro che non rispettano gli uomini sono da biasimare. Secondo, si può avere soggezione degli uomini in quanto sono contrari a Dio. E in questo senso coloro che non li rispettano sono da lodare, come fa la Scrittura con Elia, o con Eliseo [Sir 48, 12]: «Durante la sua vita non tremò davanti ai potenti».
2. Il potere civile, quando infligge i castighi per ritrarre dal peccato, è ministro di Dio, poiché sta scritto [Rm 13, 4]: «È al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male». Ma temere l'autorità civile in questo modo

non appartiene al timore mondano, bensì al timore servile, o a quello iniziale.
3. È naturale che un uomo rifugga dalla menomazione del proprio corpo, o dai danni nei beni temporali, ma è contro la ragione naturale che abbandoni l'onestà per queste cose. Infatti anche il Filosofo [Ethic. 3, 1] afferma che ci sono alcune cose, cioè le opere peccaminose, alle quali uno non si deve piegare per nessun timore: poiché commettere questi peccati è peggio che soffrire qualsiasi pena.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 34, q. 2, a. 2, sol. 1; In Rom., c. 8, lect. 3
Se il timore servile sia buono
Pare che il timore servile non sia buono. Infatti:
1. Un sentimento il cui uso è cattivo, è anch'esso cattivo. Ma l'uso del timore servile è cattivo: poiché la Glossa [P. Lomb. di Prosp.], nel commentare un passo di S. Paolo [Rm 8, 15], afferma che «chi fa una cosa per timore, anche se fa il bene, non agisce bene». Quindi il timore servile non è buono.
2. Ciò che nasce da una radice di peccato non è una cosa buona. Ma il timore servile nasce da una radice di peccato: poiché S. Gregorio [Mor. 4, 27], commentando quelle parole di Giobbe [3, 11]: «Perché non sono morto fin dal seno di mia madre?», afferma: «Quando si teme la pena inflitta per il peccato senza amare la presenza di Dio che si è perduta, il timore viene dall'orgoglio, non dall'umiltà». Perciò il timore servile è cattivo.
3. Come all'amore di carità si oppone l'amore mercenario, così al timore casto Pare contrapporsi il timore servile. Ma l'amore mercenario è sempre cattivo. Quindi è cattivo anche il timore servile.
In contrario: Dallo Spirito Santo non può venire alcun male. Ma il timore servile viene dallo Spirito Santo: poiché a commento di quel testo di S. Paolo [Rm 8, 15]: «Non avete ricevuto uno spirito da schiavi» ecc., la Glossa [P. Lomb. di Agost.] spiega: «Uno solo è lo Spirito che produce i due timori, cioè quello servile e quello casto». Quindi il timore servile non è cattivo.
Dimostrazione: Il timore servile sotto l'aspetto della servilità è cattivo. Infatti la schiavitù si oppone alla libertà. Poiché, come dice Aristotele [Met 1, 2], è libero «colui che è causa di se stesso», mentre è schiavo chi non agisce da se stesso, ma è come mosso dall'esterno. Ora, chi agisce per amore opera da se stesso: poiché è mosso ad agire dalla propria inclinazione. Perciò agire per amore è in contrasto con il concetto di servilità. Così dunque il timore servile, in quanto è servile, è contrario alla carità.
Se quindi la servilità appartenesse alla natura di questo timore, necessariamente il timore servile sarebbe per se stesso cattivo, come è cattivo per se stesso l'adulterio: poiché l'adulterio è costituito nella sua essenza da qualcosa di contrario alla carità. Ma la suddetta servilità non fa parte della natura del timore servile: come neppure lo stato di informità costituisce l'essenza della fede informe. Infatti gli abiti e gli atti morali derivano la loro specie dall'oggetto. Ora, l'oggetto del timore servile è la pena, per la quale è indifferente che il bene ad essa direttamente contrario sia amato come fine ultimo – e quindi essa sia temuta quale supremo dei mali, come avviene in chi non

ha la carità –, oppure che sia invece ordinata a Dio quale fine ultimo, come avviene in chi ha la carità: nel qual caso la pena non è temuta quale supremo dei mali. Infatti un abito non muta la sua specie per il fatto che il suo oggetto o il suo fine è ordinato a un fine più remoto. Perciò il timore servile per sua natura è buono, mentre la sua servilità è cattiva.
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione di S. Agostino vale per chi compie una cosa per il timore servile in quanto servile, cioè senza amare la giustizia, ma solo per il timore della pena.
2. Il timore servile deriva dall'orgoglio non nella sua sostanza, ma nella sua servilità: in quanto l'uomo non vuole piegare per amore i suoi affetti al giogo della giustizia.
3. È mercenario quell'amore che ama Dio per i beni temporali. E ciò è direttamente in contrasto con la carità, per cui l'amore mercenario è sempre cattivo. Invece il timore servile nella sua natura non implica se non il timore della pena, sia che questa sia temuta come male supremo, sia che non lo sia.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 34, q. 2, a. 3, sol. 1
Se il timore servile si identifichi essenzialmente col timore filiale
Pare che il timore servile si identifichi essenzialmente col timore filiale. Infatti:
1. Il timore filiale sta al timore servile come la fede formata sta alla fede informe, sebbene quest'ultima implichi, a differenza del timore servile, il peccato mortale. Ma la fede formata e quella informe si identificano essenzialmente. Quindi si identificano essenzialmente anche il timore servile e quello filiale.
2. Gli abiti si diversificano tra loro secondo gli oggetti. Ma l'oggetto del timore servile e quello del timore filiale sono identici: poiché con l'uno e con l'altro si teme Dio. Quindi il timore servile e quello filiale si identificano essenzialmente.
3. Un uomo teme di separarsi da Dio e di subirne i castighi come spera di godere Dio e di ottenerne i benefici. Ma la speranza con la quale speriamo di godere Dio è identica, come si è visto [q. 17, a. 2, ad 2; a. 3], a quella con cui speriamo di ottenerne i benefici. Quindi anche il timore filiale, che ci fa temere la separazione da Dio, si identifica col timore servile, col quale temiamo di essere da lui puniti.
In contrario: S. Agostino [In I ep. Ioh. tract. 9] afferma che ci sono due timori, uno servile e l'altro filiale, o casto.
Dimostrazione: L'oggetto proprio del timore è il male. E poiché gli atti e gli abiti si distinguono tra loro secondo gli oggetti, come fu già dimostrato [I-II, q. 18, a. 5; q. 54, a. 2], è necessario che in base alla diversità dei mali siano specificamente distinti anche i timori. Ora il male della pena, che è aborrito dal timore servile, differisce specificamente dal male della colpa, che è aborrito dal timore filiale, come si è già accennato [I, q. 48, a. 5]. Perciò è evidente che il timore servile e quello filiale non si identificano essenzialmente, ma sono specificamente distinti.

Analisi delle obiezioni: 1. La fede formata e quella informe non differiscono tra loro per l'oggetto, poiché ambedue credono a Dio e credono Dio, ma differiscono solo per qualcosa di estrinseco, cioè in base alla presenza o all'assenza della carità. Quindi non differiscono essenzialmente. Invece il timore servile e quello filiale differiscono per i loro oggetti. Perciò il paragone non regge.
2. Il timore servile e il timore filiale non hanno con Dio il medesimo rapporto: infatti il timore servile considera Dio come il principio capace di infliggere i castighi, mentre il timore filiale non considera Dio come il principio attivo della colpa, ma piuttosto come il termine dal quale ha paura di separarsi con la colpa. Perciò questi timori non ricevono un'identità di specie da quell'oggetto che è Dio. Come anche i moti dei corpi differiscono essenzialmente tra loro secondo la diversità dei loro rapporti con un dato termine: infatti il moto che parte dalla bianchezza non è specificamente identico a quello che tende alla bianchezza.
3. La speranza considera Dio come principio, sia rispetto alla fruizione divina, sia rispetto a qualsiasi altro beneficio. Non così invece il timore. Perciò il paragone non regge.

Articolo 6
Infra, a. 8, ad 2; a. 10; In 3 Sent., d. 34, q. 2, a. 2, sol. 3; De Verit., q. 14, a. 7, ad 2; q. 28, a. 4, ad 3
Se il timore servile sia compatibile con la carità
Pare che il timore servile non sia compatibile con la carità. Infatti:
1. S. Agostino [In I ep. Ioh. tract. 9] afferma che «quando subentra la carità viene espulso il timore, che le aveva preparato il posto».
2. «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato», come dice S. Paolo [Rm 5, 5]. Ma come il medesimo afferma [2 Cor 3, 17], «dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà». Dal momento quindi che la libertà esclude la schiavitù, è chiaro che il timore servile viene eliminato al sopraggiungere della carità.
3. Il timore servile è causato dall'amore di sé, in quanto la pena colpisce il bene proprio. Ma l'amore di Dio esclude l'amore di sé: infatti fa disprezzare se stessi, come dimostra S. Agostino [De civ. Dei 14, 28], secondo il quale «l'amore di Dio fino al disprezzo di sé costruisce la città di Dio». Quindi l'infusione della carità elimina il timore servile.
In contrario: Il timore servile è un dono dello Spirito Santo, come fu già notato sopra [a. 4, s. c.]. Ma i doni dello Spirito Santo non vengono eliminati dalla carità, mediante la quale egli viene ad abitare in noi. Quindi il timore servile non viene escluso dall'infusione della carità.
Dimostrazione: Il timore servile è prodotto dall'amore di sé: essendo esso il timore della pena, che è una menomazione del proprio bene. Perciò il timore della pena è compatibile con la carità come anche l'amore di sé: poiché è identico il motivo che spinge un uomo a desiderare il proprio bene e a temerne la privazione. Ora, l'amore di se stessi può avere tre rapporti differenti con la carità. Primo, può essere in opposizione con essa: nel caso, cioè, in cui uno

mette nell'amore del proprio bene il suo fine ultimo. Secondo, può essere incluso nella carità, in quanto uno ama se stesso in Dio e per Dio. Terzo, può essere distinto dalla carità senza essere in opposizione con essa: come quando uno ama se stesso e i beni propri senza mettere in ciò il suo ultimo fine.
E così pure uno può avere un certo amore speciale verso il prossimo che non rientra nella carità, la quale è incentrata su Dio, in quanto ama il prossimo o per ragioni di consanguineità o per altri motivi umani, che sono però riferibili alla carità.
Così dunque anche il timore della pena può essere talora incluso nella carità: infatti essere lontani da Dio è una certa pena, che la carità massimamente aborrisce. Per cui ciò è proprio del timore casto. - In un altro modo invece il timore può essere contrario alla carità: quando cioè uno fugge la pena contrastante col proprio bene naturale come se fosse il primo dei mali, contrario al bene da lui amato come fine ultimo. E in questo caso il timore della pena è incompatibile con la carità. - Terzo, ci può essere un timore della pena che è essenzialmente distinto dal timore casto, in quanto cioè si teme il male della pena come nocivo al proprio bene e non perché separa da Dio; e tuttavia non si pone in questo bene il proprio fine, per cui non si teme quel male come il supremo dei mali. E questo timore della pena è compatibile con la carità. Ma questo timore non può dirsi servile [in senso stretto] se non quando la pena è temuta come il male supremo, secondo le spiegazioni date [a. 2, ad 4; a. 4]. Perciò il timore in quanto servile non è compatibile con la carità; è invece compatibile con essa la sostanza del timore servile, come è compatibile con la carità l'amore di se stessi.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino parla del timore in quanto servile.
E lo stesso si dica per le altre obiezioni.

Articolo 7
Infra, q. 45, a. 6, ad 3
Se il timore sia l'inizio della sapienza
Pare che il timore non sia l'inizio della sapienza. Infatti:
1. L'inizio è già parte di una cosa. Ma il timore non fa parte della sapienza: poiché il timore è nella potenza appetitiva, mentre la sapienza è in quella intellettiva. Quindi il timore non è l'inizio della sapienza.
2. Nessuna cosa è il principio di se stessa. Ora, sta scritto [Gb 28, 28] che «temere Dio è la stessa sapienza». Quindi il timore non è l'inizio della sapienza.
3. Non ci può essere nulla di anteriore al principio. Ora, c'è qualcosa che precede il timore, cioè la fede. Quindi il timore non è l'inizio della sapienza.
In contrario: Sta scritto [Sal 110, 10]: «Principio della sapienza è il timore del Signore».
Dimostrazione: In due modi una cosa può dirsi l'inizio della sapienza: primo, perché è l'inizio della sua costituzione essenziale; secondo, perché è l'inizio dei suoi effetti. Come l'inizio di un'arte nei suoi dati essenziali è dato dai princìpi da cui essa deriva, mentre l'inizio di tale arte nei suoi effetti è il punto di partenza della realizzazione del lavoro artistico: come se si dicesse che per l'arte

muraria il principio è costituito dalle fondamenta perché è di là che il muratore comincia a operare.
Ora, essendo la sapienza la cognizione delle cose di Dio, come vedremo [q. 45, a. 1], i teologi e i filosofi la considerano in maniera diversa. Poiché infatti la nostra vita è indirizzata alla fruizione di Dio mediante una partecipazione della natura divina, cioè mediante la grazia, noi teologi non dobbiamo considerare la sapienza solo come cognizione di Dio alla maniera dei filosofi, bensì anche quale principio direttivo della vita umana, la quale è diretta non solo dalle ragioni umane, ma anche dalle ragioni divine, come spiega S. Agostino [De Trin. 12, 13].
Così dunque l'inizio della sapienza quanto alla sua struttura essenziale sono i primi princìpi di essa, vale a dire gli articoli di fede. E da questo lato l'inizio della sapienza è la fede. – Quanto invece agli effetti l'inizio della sapienza è il punto da cui parte la sua operazione. E da questo lato l'inizio della sapienza è il timore. Per certi aspetti tuttavia il timore servile e per certi altri il timore filiale. Infatti il timore servile è come un principio che dispone alla sapienza dall'esterno: cioè in quanto il timore del castigo allontana dal peccato predisponendo un soggetto agli effetti della sapienza, secondo le parole della Scrittura [Sir 1, 17 Vg]: «Il timore di Dio scaccia il peccato».
Invece il timore casto, o filiale, è inizio della sapienza come suo primo effetto. Essendo infatti compito della sapienza il guidare la vita umana secondo le ragioni divine, bisogna iniziare col rispetto dell'uomo verso Dio, e con la sottomissione a lui: da ciò infatti deriva come conseguenza che uno si regoli in tutto secondo Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento dimostra [solo] che il timore non è il principio della sapienza come sua parte essenziale.
2. Il timore di Dio sta all'insieme della vita umana governata dalla sapienza come le radici all'albero: per cui nella Scrittura si legge [Sir 1, 25 Vg]: «La radice della sapienza è il temere Dio, e i suoi rami sono longevi». Come quindi la radice può essere considerata virtualmente l'intero albero, così il timore di Dio può essere considerato la stessa sapienza.
3. La fede è l'inizio della sapienza in modo diverso dal timore, come si è spiegato [nel corpo]. Per cui la Scrittura [Sir 25, 16 Vg] afferma: «Il timore di Dio è il principio dell'amore verso di lui, ma ad esso va unito un principio di fede».

Articolo 8
In 3 Sent., d. 34, q. 2, a. 3, sol. 2
Se il timore iniziale differisca essenzialmente dal timore filiale
Pare che il timore iniziale differisca essenzialmente dal timore filiale.
Infatti:
1. Il timore filiale è un effetto della carità. Invece il timore iniziale è il principio della carità, secondo l'espressione della Scrittura [Sir 25, 16 Vg]: «Il timore di Dio è il principio dell'amore». Quindi il timore iniziale è diverso da quello filiale.
2. Il timore iniziale teme la pena, che è l'oggetto del timore servile: e così

Pare che il timore iniziale si identifichi con quello servile. Ma il timore servile è diverso da quello filiale. Quindi anche il timore iniziale è distinto essenzialmente da quello filiale.
3. Un dato intermedio differisce ugualmente dai due estremi. Ma il timore iniziale sta in mezzo fra il timore servile e quello filiale. Perciò differisce ugualmente dall'uno e dall'altro.
In contrario: La perfezione e l'imperfezione non mutano l'essenza di una cosa. Ma questi due timori, iniziale e filiale, differiscono solo secondo la perfezione e l'imperfezione della carità, come dimostra S. Agostino [In I ep. Ioh. tract. 9]. Perciò il timore iniziale non differisce essenzialmente dal timore filiale.
Dimostrazione: Si parla di timore iniziale in quanto dà inizio. E poiché tanto il timore servile quanto quello filiale sono in qualche modo l'inizio della sapienza, entrambi possono essere detti iniziali in qualche maniera. Ma in questo senso il timore iniziale non si distingue da quello servile e da quello filiale. Esso va invece preso come proprio dello stato degli incipienti, nei quali si riscontra un principio di timore filiale in forza di una carità incipiente, ma non il timore filiale perfetto, poiché essi non hanno ancora raggiunto la perfezione della carità. Perciò il timore iniziale, da questo lato, sta a quello filiale come la carità imperfetta a quella perfetta. Ora, la carità perfetta e quella imperfetta non differiscono essenzialmente, ma solo di grado. Si deve quindi concludere che il timore iniziale, nel senso indicato, non differisce essenzialmente dal timore filiale.
Analisi delle obiezioni: 1. Il timore che è principio della carità è quello servile il quale, secondo S. Agostino [l. cit.], «fa entrare la carità come la setola fa entrare lo spago». – Oppure, se l'affermazione si riferisce al timore iniziale, si può dire che è principio della carità non in senso assoluto, ma rispetto alla carità perfetta.
2. Il timore iniziale non teme le pene come oggetto suo proprio, ma in quanto comporta degli elementi di timore servile. Il quale per la sua essenza è compatibile con la carità, però senza la servilità. E gli atti di questo timore coesistono con la carità imperfetta in colui che è mosso ad agire onestamente non
soltanto dall'amore della giustizia, ma anche dal timore della pena; cessano invece in colui che possiede la carità perfetta, la quale «scaccia il timore che suppone un castigo», come dice S. Giovanni [1 Gv 4, 18].
3. Il timore iniziale si colloca tra il filiale e il servile non come tra specie differenti di un unico genere, ma come una realtà imperfetta è intermedia fra l'ente perfetto e il non ente, secondo la dottrina di Aristotele [Met 2, 2].
Realtà imperfetta che è sostanzialmente identica all'ente perfetto, mentre differisce totalmente dal non ente.

Articolo 9
In 3 Sent., d. 34, q. 2, a. 1, sol. 3; In Rom., c. 8, lect. 3
Se il timore sia un dono dello Spirito Santo
Pare che il timore non sia un dono dello Spirito Santo. Infatti:
1. Nessun dono dello Spirito Santo si contrappone a una virtù, essendo anche

questa dallo Spirito Santo: altrimenti lo Spirito Santo sarebbe in opposizione con se stesso. Ma il timore si contrappone alla speranza, che è una virtù. Quindi il timore non è un dono dello Spirito Santo.
2. È proprio delle virtù teologali avere Dio per oggetto. Ma il timore ha Dio per oggetto, poiché con esso si teme Dio. Perciò il timore non è un dono, ma una virtù teologale.
3. Il timore deriva dall'amore. Ma l'amore è una delle virtù teologali. Quindi anche il timore, facendo corpo con esso, è una virtù teologale.
4. S. Gregorio [Mor. 2, 49] afferma che il timore viene dato contro la superbia. Ma il contrario della superbia è l'umiltà. Quindi anche il timore è incluso in questa virtù.
5. I doni sono più perfetti delle virtù: come infatti insegna S. Gregorio [ib.], essi sono dati a sostegno delle virtù. Ma la speranza è più perfetta del timore: poiché la speranza ha per oggetto il bene, mentre il timore riguarda il male. Essendo quindi la speranza una virtù, non si deve ammettere che il timore sia un dono.
In contrario: In Isaia [11, 3] il timore di Dio è enumerato fra i sette doni dello Spirito Santo.
Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date [a. 2], il timore è di varie specie. Ora, come dice S. Agostino [De gratia et lib. arb. 18], non è un dono di Dio il timore umano - infatti per questo timore Pietro rinnegò Cristo -, ma è un dono solo quel timore del quale si legge [Mt 10, 28]: «Temete colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna».
E così pure non si deve enumerare tra i doni dello Spirito Santo il timore servile, sebbene derivi dallo Spirito Santo. Poiché esso, come spiega S. Agostino [De nat. et gratia 57], non esclude la volontà di peccare, mentre i doni dello Spirito Santo sono incompatibili con la volontà di peccare, non potendo essi sussistere senza la carità, come si è spiegato in precedenza [I-II, q. 68, a. 5]. Rimane quindi stabilito che il timore di Dio enumerato fra i sette doni dello Spirito Santo è il timore filiale, o casto. Abbiamo infatti visto sopra [ib., aa. 1, 3] che i doni dello Spirito Santo sono determinate perfezioni delle potenze dell'anima in forma di abiti che rendono le facoltà atte a seguire docilmente le mozioni dello Spirito Santo, come le virtù morali rendono docili alla ragione le potenze appetitive. Ora, perché un soggetto sia ben disposto alla mozione di un certo movente si richiede per prima cosa che sia ad esso soggetto, non opponendo resistenza: poiché la resistenza impedirebbe il moto. Ma questo è il compito del timore filiale o casto, in quanto esso ci rende rispettosi verso Dio e timorosi di sottrarci al suo dominio. E così il timore filiale occupa, per così dire, il primo posto fra i doni dello Spirito Santo in ordine ascendente, e l'ultimo in ordine discendente, come insegna S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 4].
Analisi delle obiezioni: 1. Il timore filiale non si contrappone alla virtù della speranza. Infatti col timore filiale noi non temiamo che ci venga a mancare quanto speriamo di ottenere con l'aiuto di Dio, ma temiamo di sottrarci a tale aiuto. Perciò il timore filiale e la speranza sono solidali tra loro, e si completano a vicenda.

2. L'oggetto proprio e principale del timore è il male che uno aborrisce. E in questo senso è impossibile che Dio sia direttamente oggetto del timore, come si è detto sopra [a. 1]. Invece Dio è oggetto in questo modo della speranza e delle altre virtù teologali. Poiché con la virtù della speranza ci appoggiamo all'aiuto divino non solo per conseguire ogni altro bene, ma principalmente per conseguire Dio stesso, quale bene principale. E lo stesso si dica per le altre virtù teologali.
3. Dal fatto che l'amore è il principio del timore non segue che il timore di Dio non sia un abito distinto dalla carità, cioè dall'amore di Dio: poiché l'amore è il principio di tutti gli affetti, e tuttavia siamo dotati di molteplici abiti per i diversi affetti. Tuttavia l'amore ha l'aspetto di virtù più del timore, poiché l'amore ha di mira il bene, al quale la virtù è principalmente ordinata per sua natura, come sopra [I-II, q. 55, aa. 3, 4] si è spiegato. E per questo anche la speranza è posta tra le virtù. Invece il timore principalmente ha di mira il male, di cui implica ripugnanza. Perciò è qualcosa di meno di una virtù teologale.
4. Come dice l'Ecclesiastico [Sir 10, 12], «il principio della superbia umana è l'allontanarsi dal Signore», cioè il rifiutare di sottomettersi a Dio: il che si contrappone al timore filiale, che ha soggezione di Dio. E in questo modo il timore esclude il principio della superbia: per cui è dato contro la superbia. Non ne segue tuttavia che si identifichi con la virtù dell'umiltà, bensì che ne è il principio: infatti i doni dello Spirito Santo sono i princìpi delle virtù intellettuali e morali, come sopra [I-II, q. 68, a. 4] si è spiegato. Però abbiamo anche detto [ib., ad 3] che le virtù teologali sono i princìpi dei doni.
5. Da ciò appare evidente la Analisi della quinta obiezioni.

Articolo 10
In 3 Sent., d. 34, q. 2, a. 3, sol. 3
Se col crescere della carità diminuisca il timore
Pare che col crescere della carità diminuisca il timore. Infatti:
1. S. Agostino [In I ep. Ioh. tract. 9] ha scritto: «Più cresce la carità, più diminuisce il timore».
2. Crescendo la speranza, diminuisce il timore. Ma crescendo la carità cresce la speranza, come sopra [q. 17, a. 8] si è detto. Quindi col crescere della carità diminuisce il timore.
3. L'amore dice unione, il timore invece separazione. Ma crescendo l'unione diminuisce la separazione. Quindi crescendo l'amore di carità diminuisce il timore.
In contrario: S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest., q. 36] insegna che «il timore di Dio non solo inizia, ma porta a compimento la sapienza, quella cioè per cui uno ama Dio sopra ogni cosa, e il prossimo come se stesso».
Dimostrazione: Il timore di Dio, come si è detto [a. 2], è di due tipi: c'è un timore filiale, che fa temere l'offesa di Dio e la separazione da lui, e c'è un timore servile, col quale si teme la pena. Ora, è necessario che il timore filiale aumenti col crescere della carità, come cresce l'effetto se cresce la causa: infatti quanto più si ama una persona, tanto più si teme di offenderla e di separarsene.

Invece il timore servile scompare del tutto nella sua servilità alla venuta della carità; può tuttavia rimanere nella sua essenza il timore della pena, secondo le spiegazioni date [a. 6]. E questo timore diminuisce col crescere della carità, specialmente nei suoi atti: poiché quanto più uno ama Dio, tanto meno teme la pena. Prima di tutto perché bada meno al bene proprio, che la pena pregiudica. In secondo luogo perché aderendo a Dio con maggiore fermezza ha più fiducia nel premio, e quindi teme meno la pena.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino in quel testo parla del timore del castigo.
2. È il timore della pena che diminuisce col crescere della speranza. Ma col crescere di questa aumenta il timore filiale: poiché quanto più uno aspetta con certezza di raggiungere un bene con l'aiuto di un'altra persona, tanto più ha paura di offenderla e di separarsene.
3. Il timore filiale non dice separazione, ma piuttosto sottomissione a Dio, mentre aborrisce la separazione dalla sua sudditanza. Tuttavia in qualche modo implica separazione per il fatto che non presume di mettersi alla pari, ma vuole sottostare. Separazione che però si riscontra anche nella carità, in quanto essa fa amare Dio più di se stessi e sopra tutte le cose. Per cui un aumento della carità non sminuisce la riverenza del timore, ma la accresce.

Articolo 11
I-II, q. 67, a. 4, ad 2; In 3 Sent., d. 34, q. 2, a. 3, sol. 4; De Virt., q. 4, a. 4, ad 2; In Psalm., 18
Se il timore possa sussistere nella patria
Pare che il timore non possa sussistere nella patria. Infatti:
1. Sta scritto [Pr 1, 32]: «Chi mi ascolta sarà tranquillo e sicuro dal timore del male»: parole che si riferiscono all'uomo che gode della sapienza nell'eterna beatitudine. Ora, qualsiasi timore è timore del male: poiché il male, come si è visto [aa. 2, 5; I-II, q. 42, a. 1], è l'oggetto del timore. Quindi in patria non vi sarà alcun timore.
2. Nella patria gli uomini saranno conformi a Dio, poiché sta scritto [1 Gv 3, 2]: «Saremo simili a lui». Ma Dio non teme nulla. Quindi nella patria gli uomini non avranno alcun timore.
3. La speranza è più perfetta del timore: poiché la speranza ha di mira il bene, mentre il timore ha per oggetto il male. Ma la speranza non ci sarà nella patria. Quindi non vi sarà neppure il timore.
In contrario: Sta scritto nei Salmi [18, 10]: «Il timore del Signore è puro, dura sempre».
Dimostrazione: Il timore servile, cioè il timore della pena, in nessun modo potrà esistere nella patria: poiché questo timore è incompatibile con la sicurezza della beatitudine eterna, implicita nel concetto stesso di felicità, come già si disse [q. 18, a. 3; I-II, q. 5, a. 4]. Invece il timore filiale, come cresce con l'aumento della carità, così col coronamento della carità giungerà alla perfezione.
Per cui nella patria non avrà un atto del tutto identico a quello che ha ora.
A Analisi di ciò si deve notare che l'oggetto proprio del timore è il male possibile, come l'oggetto proprio della speranza è il bene raggiungibile.
E poiché il moto del timore assomiglia a una fuga, il timore implica la fuga

di un male grave possibile: infatti i piccoli mali non incutono timore. Ora, come per qualsiasi essere il bene consiste nel conservare il proprio ordine, così il male consiste nell'abbandono di esso. Ma l'ordine proprio della creatura ragionevole esige che essa sia soggetta a Dio e al di sopra delle altre creature. Come quindi è un male per la creatura ragionevole mettersi al di sotto delle creature inferiori con l'amore, così è un male il non stare soggetta a Dio, mettendosi presuntuosamente sopra di lui o disprezzandolo. Ora, questo male è sempre possibile alla creatura ragionevole considerata nella sua natura, per la naturale flessibilità del libero arbitrio, ma nei beati è reso impossibile dalla perfezione della gloria. Perciò nella patria non avremo più da fuggire questo male che è il non sottomettersi a Dio, male che è possibile alla natura ma impossibile alla beatitudine. Invece nella vita presente si ha la fuga di questo male come realmente possibile.

Quindi S. Gregorio [Mor. 17, 29], nel commentare quel passo del libro di Giobbe [26, 11]: «Le colonne del cielo si scuotono, sono prese da stupore alla sua minaccia», afferma: «Le stesse virtù dei cieli, che lo contemplano senza interruzione, nel contemplarlo tremano. Però questo tremore, non essendo di pena, non è dovuto al timore, ma all'ammirazione»: ammirano cioè Dio come esistente sopra di loro e incomprensibile per esse. E anche S. Agostino [De civ. Dei 14, 9] ammette in questo modo il timore nella patria, pur lasciando in dubbio la cosa. «Il timore casto», egli dice, «che rimane in eterno, se sussisterà nel secolo futuro, non sarà un timore che ritrae da un male che possa capitare, ma [sarà un timore] che mantiene nel bene inamissibile. Infatti là dove l'amore del bene raggiunto è immutabile, è certo che il timore del male da fuggire, se di esso si può parlare, è del tutto sicuro. Infatti col nome di timore casto viene indicata la volontà per cui necessariamente noi non vorremo peccare, e ciò non con la preoccupazione di peccare per fragilità, ma scansando il peccato con la tranquillità della carità. Oppure, se allora non vi potrà essere assolutamente timore di alcun genere, forse si dice che il timore dovrà sussistere in eterno nel senso che dovrà sussistere lo stato a cui quel timore conduce».

Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo esclude dai beati il timore accompagnato dalla preoccupazione di evitare il male, ma non il timore sicuro, come dice S. Agostino.

2. Secondo Dionigi [De div. nom. 9] «le medesime cose sono simili e dissimili rispetto a Dio: simili per un'imitazione dell'inimitabile», nel senso cioè che per quanto possono imitano Dio, che non è perfettamente imitabile, «e dissimili in quanto gli effetti rimangono inferiori alla causa, allontanandosi da essa in una misura che sfugge a ogni limite e a ogni comparazione».

Se quindi a Dio non conviene il timore, non avendo egli un superiore a cui sottostare, non è detto che esso non convenga ai beati, la cui beatitudine consiste nella perfetta sottomissione a Dio.

3. La speranza implica un difetto, cioè l'assenza della beatitudine, che viene eliminato dalla beatitudine stessa. Invece il timore implica un difetto connaturato alla creatura, cioè la sua distanza infinita da Dio: il che rimarrà anche nella patria. Perciò il timore non sarà mai totalmente eliminato.

Articolo 12
In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 4; In Matth., c. 5
Se la povertà di spirito sia la beatitudine che corrisponde al dono del timore
Pare che la povertà di spirito non sia la beatitudine corrispondente al dono del timore. Infatti:
1. Il timore è l'inizio della vita spirituale, come si è visto [a. 7]. Invece la povertà appartiene alla perfezione di questa vita, secondo le parole evangeliche [Mt 19, 21]: «Se vuoi essere perfetto, và, vendi quello che possiedi e dallo ai poveri». Quindi la povertà di spirito non corrisponde al dono del timore.
2. Nei Salmi [118, 120] si dice: «Trafiggi col tuo timore le mie carni»; dal che risulta che il timore ha il compito di reprimere la carne. Ma per la repressione della carne Pare indicata più di ogni altra la beatitudine del pianto.
Quindi la beatitudine del pianto corrisponde al dono del timore più che la beatitudine della povertà.
3. Il dono del timore corrisponde, come si è detto [a. 9, ad 1], alla virtù della speranza. Ma alla speranza corrisponde più di ogni altra l'ultima beatitudine [Mt 5, 9]: «Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio»; poiché, come dice S. Paolo [Rm 5, 2], «noi ci vantiamo nella speranza della gloria dei figli di Dio». Perciò anche al dono del timore corrisponde più questa beatitudine che non la povertà di spirito.
4. Abbiamo detto sopra [I-II, q. 70, a. 2] che alle beatitudini corrispondono i frutti. Ma tra i frutti non se ne trova uno che corrisponda al dono del timore. Quindi ad esso non corrisponde neppure una qualche beatitudine.
In contrario: S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 4] insegna: «Il timore di Dio si addice agli umili, di cui sta scritto: Beati i poveri in ispirito».
Dimostrazione: Al timore corrisponde propriamente la povertà di spirito. Essendo infatti proprio del timore filiale avere rispetto e soggezione verso Dio, quanto deriva da tale soggezione appartiene al dono del timore. Ora, per il fatto che uno si sottomette a Dio cessa di cercare in se stesso o in altre cose la propria grandezza, per cercarla solo in Dio: ciò infatti contrasterebbe con la perfetta soggezione a Dio. Perciò nei Salmi [19, 8] si legge: «Chi si vanta dei carri e chi dei cavalli; noi siamo forti nel nome del Signore nostro Dio». Per il fatto quindi che uno teme Dio perfettamente cerca di non farsi grande in se stesso con la superbia; e di non farsi neppure grande con i beni esterni, cioè con gli onori e con le ricchezze: atteggiamenti questi che appartengono entrambi alla povertà di spirito, sia che si consideri povertà di spirito, con S. Agostino [l. cit., c. 1], l'abbassamento dello spirito tronfio e superbo, sia che essa venga fatta corrispondere, con S. Ambrogio [In Lc 5, su 6, 20] e S. Girolamo [In Mt, su 5, 3], all'abbandono dei beni temporali fatto con lo spirito, cioè con la propria volontà per impulso dello Spirito Santo.
Analisi delle obiezioni: 1. Essendo la beatitudine l'atto di una virtù perfetta, tutte le beatitudini appartengono alla perfezione della vita spirituale. Ma l'inizio di questa perfezione Pare richiedere in chi tende alla perfetta partecipazione dei beni spirituali il disprezzo dei beni terreni: come anche il timore occupa il primo posto fra i doni. Non perché la perfezione consista nell'abbandono

stesso delle cose temporali, ma perché questo è la via verso la perfezione. Tuttavia il timore filiale, al quale corrisponde la beatitudine della povertà, rimane anche con la perfezione della sapienza, come sopra [a. 7] si è visto.
2. Contrasta più direttamente con la soggezione verso Dio, che è prodotta dal timore filiale, l'esaltazione indebita dell'uomo, o in se stesso o nelle cose proprie, che non il piacere estraneo. Il quale tuttavia si oppone al timore come conseguenza: poiché chi ha rispetto e soggezione verso Dio non si diletta che in Dio. Però il piacere non ha, come l'esaltazione, la natura di cosa ardua, che invece interessa il timore. E così la beatitudine della povertà corrisponde direttamente al timore, mentre la beatitudine del pianto vi corrisponde come conseguenza.
3. La speranza implica un moto di avvicinamento al termine verso cui tende, mentre il timore implica un moto di allontanamento dal termine rispettivo. Perciò è giusto che alla speranza corrisponda come ultimo oggetto l'ultima beatitudine, che è il termine della perfezione spirituale, mentre corrisponde bene al timore la prima beatitudine, che consiste nell'abbandono dei beni esterni che impediscono la soggezione a Dio.
4. Tra i frutti Pare che corrispondano al dono del timore quelli che si riferiscono all'astinenza o all'uso moderato dei beni temporali: come la modestia, la continenza e la castità.

## Quaestio 20
## Prooemium

[39643] IIª-IIae q. 20 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de desperatione; secundo, de praesumptione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum desperatio sit peccatum. Secundo, utrum possit esse sine infidelitate. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum oriatur ex acedia.

## ARGOMENTO 20
## LA DISPERAZIONE

Passiamo ora a considerare i vizi opposti [alla speranza]. Primo, la disperazione; secondo, la presunzione [q. 21].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la disperazione sia un peccato; 2. Se sia possibile senza l'incredulità; 3. Se sia il più grave dei peccati; 4. Se nasca dall'accidia.

### Articolo 1
In 2 Sent., d. 43, q. 1, a. 3, ad 1
### Se la disperazione sia un peccato

Pare che la disperazione non sia un peccato. Infatti:
1. Qualsiasi peccato, assieme all'allontanamento dal bene immutabile, ha la conversione a un bene transitorio, come insegna S. Agostino [De lib. arb. 1, 16]. Ma la disperazione non ha questa conversione a un bene transitorio. Quindi non è un peccato.
2. Ciò che nasce da una radice buona non può essere peccato, poiché nel Vangelo

[Mt 7, 18] si legge che «un albero buono non può dare frutti cattivi». Ma la disperazione Pare nascere da una radice buona, cioè dal timore di Dio, o dall'orrore per la gravità dei propri peccati. Quindi la disperazione non è un peccato.

3. Se la disperazione fosse un peccato, lo sarebbe anche per i dannati. Invece ad essi la disperazione non è imputata a colpa, ma piuttosto è una condanna. Perciò non è imputata a colpa neppure ai viatori. Quindi la disperazione non è un peccato.

In contrario: Ciò che induce gli uomini a peccare non solo è un peccato, bensì un principio di peccati. Ma tale è appunto la disperazione, come si rileva dalle parole dell'Apostolo [Ef 4, 19] contro certuni i quali «nella loro disperazione si sono abbandonati alla dissolutezza, commettendo ogni sorta di impurità con avidità insaziabile». Quindi la disperazione non solo è un peccato, ma è un principio di altri peccati.

Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Ethic. 6, 2], la ricerca e la fuga sono nell'appetito ciò che sono nell'intelletto l'affermazione e la negazione; e ciò che nell'intelletto è il vero o il falso, nell'appetito è il bene o il male. Perciò tutti i moti appetitivi conformi a un'intellezione vera di per sé sono buoni, e tutti i moti appetitivi conformi a un'intellezione falsa di per sé sono cattivi e peccaminosi. Ora, in rapporto a Dio è vera l'idea che da lui deriva la salvezza umana, e viene concesso il perdono ai peccatori, secondo le parole riferite da Ezechiele [18, 23]: «Io non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva». È invece falsa l'opinione che Dio neghi il perdono al peccatore pentito, o che non attiri a sé i peccatori con la grazia santificante. Come quindi è lodevole e virtuoso il moto della speranza che è conforme alla verità, così è vizioso e peccaminoso l'opposto moto della disperazione, che è conforme a un falso concetto di Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. In ogni peccato mortale c'è in qualche modo un allontanamento dal bene immutabile e una conversione a un bene transitorio, però in grado diverso. Infatti i peccati opposti alle virtù teologali, come l'odio di Dio, la disperazione e l'incredulità, consistono principalmente in un allontanamento dal bene immutabile, poiché le virtù teologali hanno Dio per oggetto, mentre implicano solo indirettamente una conversione al bene transitorio, in quanto l'anima che abbandona Dio è costretta a volgersi ad altre cose. Invece gli altri peccati consistono principalmente in una conversione a un bene transitorio, e solo indirettamente in un allontanamento dal bene eterno. Infatti il fornicatore non intende allontanarsi da Dio, ma godere di un piacere carnale a cui consegue l'allontanamento da Dio.

2. Dalla radice della virtù una cosa può derivare in due modi. Primo, direttamente dalla parte della virtù medesima, cioè come un atto deriva dall'abito rispettivo: e in questo modo da una radice virtuosa non può derivare un peccato: infatti in questo senso S. Agostino [De lib. arb. 2, cc. 18, 19] insegna che «nessuno fa un cattivo uso della virtù». - Secondo, una cosa può derivare dalla virtù indirettamente od occasionalmente. E allora nulla impedisce che un peccato derivi da qualche virtù: alcuni, p. es., si insuperbiscono talora delle proprie virtù, come avverte S. Agostino [Epist. 211]: «La superbia

tende insidie alle opere buone per mandarle in rovina». E in questo modo dal timore di Dio e dall'orrore dei propri peccati può nascere la disperazione, in quanto uno usa male di questi beni prendendone occasione per disperarsi.
3. I dannati non sono in istato di poter sperare per l'impossibilità che hanno di riacquistare la beatitudine. Perciò in essi la disperazione non è una colpa, ma fa parte della loro dannazione. Come anche nella vita presente non è un peccato disperare di ciò che non si può o non si deve raggiungere: un medico, p. es., può disperare di guarire un infermo, e chiunque può disperare di raggiungere la ricchezza.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 43, q. 1, a. 3, ad 1
Se la disperazione sia possibile senza l'incredulità
Pare che la disperazione non sia possibile senza l'incredulità. Infatti:
1. La certezza della speranza deriva dalla fede. Ora, se rimane la causa non viene eliminato l'effetto. Quindi uno non può perdere con la disperazione la certezza della speranza se prima non perde la fede.
2. Stimare la propria colpa superiore alla bontà o alla misericordia di Dio equivale a negare l'infinità della misericordia o della bontà divina, il che è un atto di incredulità. Ma chi dispera stima la propria colpa superiore alla misericordia e alla bontà di Dio, secondo l'espressione di Caino [Gen 4, 13]: «Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono». Perciò chi dispera è un incredulo.
3. Chi cade in un'eresia già condannata è un incredulo. Ma chi dispera cade nell'eresia già condannata dei Novaziani, i quali dicono che i peccati commessi dopo il battesimo non vengono perdonati. Quindi chi dispera pecca contro la fede.
In contrario: Togliendo ciò che viene dopo non si toglie ciò che viene prima. Ma la speranza viene dopo la fede, come sopra [q. 17, a. 7] si è detto. Quindi togliendo la speranza può rimanere la fede. Perciò non tutti quelli che disperano sono privi della fede.
Dimostrazione: L'incredulità appartiene all'intelletto, mentre la disperazione appartiene alla volontà. Ora, l'intelletto è fatto per gli universali, mentre la volontà mira al singolare concreto: infatti il moto delle facoltà appetitive va dall'anima alle cose, che in se stesse sono particolari. Ora, ci sono alcuni i quali, pur giudicando bene in universale, non si comportano bene quanto ai moti dell'appetito, giudicando falsamente nel caso singolo: poiché, come insegna il Filosofo [De anima 3, 11], è necessario passare dal giudizio astratto e universale all'appetito di una cosa particolare attraverso il giudizio particolare; come non si può dedurre una conclusione particolare da un enunciato universale senza servirsi di una proposizione particolare. Perciò uno, pur avendo la vera fede in astratto, può mancare in un moto dell'appetito riguardante il particolare, una volta che il suo giudizio particolare è stato corrotto da un abito o da una passione. Chi p. es. commette fornicazione scegliendo tale atto come suo bene in quell'istante, ha un giudizio sbagliato sul fatto particolare, ma conserva in universale una convinzione vera secondo la

fede, cioè che la fornicazione è un peccato mortale.
E così può capitare che uno, pur ritenendo in universale il vero giudizio della fede, cioè che nella Chiesa c'è la remissione dei peccati, subisca un moto di disperazione persuadendosi, per una corruzione del giudizio sul particolare, che per lui in quello stato non c'è speranza di perdono. Ed è così che è possibile la disperazione, senza che venga meno la fede, come pure anche altri peccati mortali.
Analisi delle obiezioni: 1. Per eliminare un effetto non è necessario togliere la causa prima, ma basta togliere la causa seconda. Si può quindi eliminare il moto della speranza non solo togliendo il giudizio della fede nella sua universalità, che è come la causa prima rispetto alla certezza della speranza, ma anche togliendo il giudizio particolare, che ne è come la causa seconda.
2. Uno sarebbe incredulo se pensasse in universale che la misericordia di Dio non è infinita. Ma chi si dispera non pensa questo, bensì solo che lui in quello stato, e per quella particolare disposizione, non può sperare nella divina misericordia.
3. Si risponde anche qui che i Novaziani negano in generale che nella Chiesa si compia la remissione dei peccati.

Articolo 3
Se la disperazione sia il più grave dei peccati
Pare che la disperazione non sia il più grave dei peccati. Infatti:
1. La disperazione, come si è detto [a. prec.], può esistere anche senza l'incredulità. Ma l'incredulità è il più grave dei peccati: poiché distrugge il fondamento dell'edificio spirituale. Quindi la disperazione non è il più grave dei peccati.
2. Come insegna il Filosofo [Ethic. 8, 10], a un bene maggiore si contrappone un male più grave. Ma la carità, come dice l'Apostolo [1 Cor 13, 13], è più grande della speranza. Quindi l'odio [di Dio] è un peccato più grave della disperazione.
3. Nel peccato di disperazione c'è solo un disordinato allontanamento da Dio, mentre negli altri peccati non c'è soltanto il disordine dell'allontanamento, ma anche quello della conversione [alle creature]. Perciò il peccato di disperazione non è più grave, ma più leggero degli altri.
In contrario: Il peccato più grave Pare essere quello incurabile, secondo le parole di Geremia [30, 12]: «La tua ferita è incurabile, la tua piaga è molto grave». Ma il peccato di disperazione è incurabile, come dice lo stesso profeta [15, 18]: «La mia piaga incurabile non vuole guarire». Quindi la disperazione è il peccato più grave.
Dimostrazione: I peccati che si oppongono direttamente alle virtù teologali sono, quanto al loro genere, più gravi degli altri. Avendo infatti le virtù teologali Dio per oggetto, i peccati contrari implicano direttamente e principalmente l'allontanamento da Dio. Ora, in ogni peccato mortale la ragione prima e la gravità della sua malizia sta nel fatto che allontana da Dio: se infatti ci potesse essere una conversione al bene transitorio senza l'allontanamento da Dio,

tale conversione, per quanto disordinata, non sarebbe un peccato mortale. Perciò l'atto che di per sé e in modo primario dice allontanamento da Dio è il più grave tra i peccati mortali.
Ora, alle virtù teologali si contrappongono l'incredulità, la disperazione e l'odio di Dio. E tra questi peccati l'odio e l'incredulità di per sé sono più gravi della disperazione, secondo la loro specie. Poiché l'incredulità proviene dal fatto che uno non crede la stessa verità di Dio; l'odio di Dio invece dal fatto che la volontà dell'uomo è contraria alla stessa bontà divina; la disperazione infine dal fatto che non si spera più di essere partecipi della bontà di Dio. Dal che è evidente che l'incredulità e l'odio di Dio si oppongono a Dio in se stesso, mentre la disperazione si oppone alla sua bontà in quanto è partecipata da noi. Per cui di per sé è un peccato più grave il non credere la verità di Dio, oppure odiare Dio, che disperare di conseguire da lui la gloria.
Se però confrontiamo la disperazione agli altri due peccati in rapporto a noi, allora la disperazione è più pericolosa: poiché mediante la speranza possiamo sottrarci al male e avviarci a conseguire il bene. Per cui eliminata la speranza gli uomini precipitano sfrenatamente nei vizi, e si allontanano dalle opere buone. E così a commento di quel testo dei Proverbi [24, 10]: «Se ti avvilisci nel giorno della sventura, ben poca è la tua forza», la Glossa [ord.] afferma: «Nulla è più esecrabile della disperazione: la quale toglie a chi la possiede la costanza nei travagli ordinari della vita, e peggio ancora nelle battaglie della fede». S. Isidoro [De summo bono 2, 14] poi insegna: «Commettere una colpa è la morte dell'anima, ma disperare è discendere all'inferno».
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 4
Se la disperazione nasca dall'accidia
Pare che la disperazione non nasca dall'accidia. Infatti:
1. Una cosa non può derivare da cause diverse. Ma la disperazione di conseguire la vita eterna, secondo S. Gregorio [Mor. 31, 45], nasce dalla lussuria. Quindi non nasce dall'accidia.
2. Come alla speranza si oppone la disperazione, così alla gioia spirituale si oppone l'accidia. Ma la gioia spirituale nasce dalla speranza, come suggerisce S. Paolo [Rm 12, 12]: «Lieti nella speranza». Quindi l'accidia nasce dalla disperazione, e non viceversa.
3. Cose tra loro contrarie hanno cause contrarie. Ma la speranza, a cui si contrappone la disperazione, Pare nascere dalla considerazione dei benefici di Dio, specialmente dell'Incarnazione. Scrive infatti S. Agostino [De Trin. 13, 10]: «Nulla era più indicato a sollevare la nostra speranza che mostrare a noi quanto Dio ci ami. E che cosa c'è di più evidente, riguardo a ciò, del fatto che il figlio di Dio si è degnato di unire a sé la nostra natura?». Perciò la disperazione nasce più dall'abbandono di questa considerazione che dall'accidia.
In contrario: S. Gregorio [l. cit.] enumera la disperazione tra gli effetti dell'accidia.

Dimostrazione: Come sopra [q. 17, a. 1; I-II, q. 40, a. 1] si è detto, l'oggetto della speranza è il bene arduo raggiungibile da noi stessi o per mezzo di altri.
Perciò in uno può venire meno la speranza di conseguire la beatitudine per due motivi: primo, perché non la considera un bene arduo [e quindi importante]; secondo, perché non la ritiene raggiungibile con le proprie forze o per mezzo di altri. Ora, noi siamo condotti a non gustare i beni spirituali, e a non considerarli grandi beni, specialmente dal fatto che il nostro affetto è guastato dall'amore dei piaceri materiali, e in particolare dei piaceri venerei.
Vediamo infatti che l'uomo sente disgusto per i beni spirituali, e non li spera come altrettanti beni ardui, per l'attaccamento a questi piaceri. E da questo lato la disperazione nasce dalla lussuria.
Si è invece portati a considerare un bene arduo come irraggiungibile a motivo di un eccesso di avvilimento: il quale, quando domina nell'affetto di un uomo, gli fa Parere di non poter più aspirare a un bene qualsiasi. E poiché l'accidia è una tristezza che avvilisce l'animo, ne viene che in questo modo la disperazione nasce dall'accidia. - Ma che sia possibile raggiungere la beatitudine costituisce l'oggetto proprio della speranza: infatti il bene e l'arduo appartengono anche ad altre passioni. Perciò la disperazione nasce più specialmente dall'accidia. Tuttavia può anche nascere dalla lussuria, per il motivo indicato.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.
2. Secondo il Filosofo [Reth. 2, cc. 2, 12], come la speranza produce la gioia, così anche quando gli uomini sono lieti sono più portati alla speranza. E per lo stesso motivo gli uomini immersi nella tristezza cadono più facilmente nella disperazione, come accenna S. Paolo [2 Cor 2, 7]: «Perché egli non soccomba sotto un dolore troppo forte». Siccome però la speranza ha per oggetto il bene, che per natura attira e non respinge l'appetito, se non interviene un ostacolo ne segue che la gioia nasce più direttamente dalla speranza, e al contrario la disperazione nasce più direttamente dall'accidia.
3. La stessa negligenza nel considerare i benefici di Dio deriva dall'accidia. Quando infatti un uomo è dominato da una passione, insiste a pensare le cose che con essa si accordano. Perciò chi è immerso nella tristezza non pensa facilmente a cose grandi e liete, ma solo a cose tristi, a meno che non se ne liberi con un grande sforzo.

Quaestio 21
Prooemium

[39674] IIª-IIae q. 21 pr. Deinde considerandum est de praesumptione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit obiectum praesumptionis cui innititur. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, cui opponatur. Quarto, ex quo vitio oriatur.

ARGOMENTO 21
LA PRESUNZIONE
Passiamo ora a trattare della presunzione.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Quale sia l'oggetto su cui si

fonda la presunzione; 2. Se essa sia un peccato; 3. A che cosa si contrapponga; 4. Da quale vizio derivi.

Articolo 1

Se la presunzione si appoggi su Dio, o sulla propria virtù

Pare che la presunzione, che è un peccato contro lo Spirito Santo, non si appoggi su Dio, ma sulla propria virtù. Infatti:

1. Quanto minore è la virtù, tanto più pecca chi su di essa si appoggia eccessivamente. Ma la virtù dell'uomo è minore di quella di Dio. Quindi chi presume della virtù umana pecca più gravemente di chi presume della virtù divina. D'altra parte il peccato contro lo Spirito Santo è il più grave. Quindi la presunzione, che costituisce una delle specie dei peccati contro lo Spirito Santo, si appoggia più sulla virtù dell'uomo che su quella di Dio.

2. Da un peccato contro lo Spirito Santo nascono altri peccati: infatti si dice peccato contro lo Spirito Santo la malizia per la quale uno pecca. Ma gli altri peccati nascono più dalla presunzione con la quale un uomo presume di se stesso che dalla presunzione con la quale presume di Dio: poiché l'amore di sé, come insegna S. Agostino [De civ. Dei 14, 28], è la causa dei peccati. Perciò la presunzione, che è uno dei peccati contro lo Spirito Santo, si appoggia sulla capacità dell'uomo.

3. Il peccato nasce dalla disordinata conversione a un bene transitorio. Ma la presunzione è un peccato. Quindi essa nasce più dalla conversione alla capacità dell'uomo, che è un bene transitorio, che dalla conversione alla virtù di Dio, che è un bene eterno.

In contrario: Come nella disperazione uno disprezza la misericordia divina, sulla quale si appoggia la speranza, così nella presunzione disprezza la divina giustizia, che punisce i peccatori. Ma come in Dio c'è la misericordia, così c'è anche la giustizia. Come quindi la disperazione risulta dall'allontanamento da Dio, così la presunzione risulta da una disordinata conversione verso di lui.

Dimostrazione: La presunzione implica un eccesso di speranza. Ora, l'oggetto della speranza è un bene arduo raggiungibile. Ma una cosa può essere raggiungibile per l'uomo in due modi: primo, mediante la propria capacità;
secondo, mediante la virtù di Dio. Quindi ci può essere presunzione esagerando nell'una o nell'altra speranza. Infatti nella speranza in cui uno confida nelle proprie forze vi è presunzione quando si persegue come raggiungibile da se stessi un oggetto che sorpassa la propria capacità. E nella Scrittura [Gdt 6, 15 Vg] si legge: «Tu umilii quelli che presumono di sé». E tale presunzione è in contrasto con la virtù della magnanimità, che sa tenere il giusto mezzo in questo tipo di speranza.

Invece in rapporto alla speranza con la quale uno si appoggia alla potenza di Dio ci può essere presunzione per il fatto che uno persegue come un bene raggiungibile mediante la potenza e la misericordia di Dio una cosa che tale non è: come quando uno spera di ottenere il perdono senza il pentimento, o la gloria senza i meriti. E questa presunzione è propriamente uno dei peccati contro lo Spirito Santo: poiché con essa si trascura o si disprezza l'aiuto dello Spirito Santo, da cui l'uomo viene risollevato dai peccati.

Analisi delle obiezioni: 1. Abbiamo già visto [q. 20, a. 3; I-II, q. 73, a. 3] che i peccati contro Dio sono nel loro genere più gravi degli altri. Perciò la presunzione con la quale uno si fonda disordinatamente su Dio è più grave della presunzione con la quale uno si fonda sulla propria capacità. Infatti contare sulla potenza di Dio per raggiungere ciò che a Dio non si addice è un degradare la virtù di Dio. Ora, è chiaro che chi sminuisce la potenza di Dio pecca più gravemente di chi esagera nell'esaltare la propria capacità.
2. La presunzione con la quale uno presume di Dio implica anche l'amore di sé, col quale uno vuole disordinatamente il proprio bene. Infatti noi pensiamo di poter raggiungere facilmente, servendoci di altri, ciò che molto desideriamo, anche se non è raggiungibile.
3. La presunzione della misericordia divina implica sia la conversione a un bene transitorio, in quanto nasce dal desiderio disordinato del proprio bene, sia l'allontanamento dal bene eterno, in quanto attribuisce alla potenza di Dio ciò che ad essa non si addice: infatti l'uomo in tal modo si allontana dalla verità divina.

Articolo2
Se la presunzione sia un peccato
Pare che la presunzione non sia un peccato. Infatti:
1. Nessun peccato può costituire un motivo per essere esauditi da Dio. Ma alcuni sono esauditi da Dio per la loro presunzione, poiché sta scritto [Gdt 9, 17 Vg]: «Esaudisci me miserabile che ti supplico e presumo della tua misericordia». Quindi presumere della divina misericordia non è un peccato.
2. La presunzione implica un eccesso di speranza. Ma nella speranza verso Dio non ci può essere eccesso, essendo infinita la sua potenza e la sua misericordia. Perciò la presunzione non è un peccato.
3. Un peccato non può scusare dal peccato. Invece la presunzione scusa dal peccato: infatti il Maestro delle Sentenze [2, 22] insegna che Adamo peccò meno gravemente in quanto peccò nella speranza del perdono: il che Pare essere un atto di presunzione. Quindi la presunzione non è un peccato.
In contrario: La presunzione è posta tra i peccati contro lo Spirito Santo.
Dimostrazione: Come si è già detto [q. 20, a. 1] a proposito della disperazione, tutti i moti dell'appetito conformi a un concetto sbagliato sono di per sé cattivi e peccaminosi. Ora, la presunzione è un moto dell'appetito: poiché implica una speranza sregolata. Ed è conforme a un concetto sbagliato, come anche la disperazione. Come infatti è falso che Dio non perdoni chi è pentito, o che non muova a penitenza i peccatori, così è falso che egli conceda il perdono a chi persevera nel peccato, e che elargisca la gloria a coloro che cessano dal ben operare: convinzione questa con la quale si accorda l'atto della presunzione. Quindi la presunzione è un peccato. Minore però della disperazione: nella misura cioè in cui a Dio, per la sua infinita bontà, appartiene di più usare misericordia e perdonare piuttosto che punire. Infatti il perdono conviene a Dio per la sua stessa natura, mentre la punizione è dovuta ai nostri peccati.
Analisi delle obiezioni: 1. Talora presumere è usato nel senso di sperare: poiché anche la speranza onesta che si ha in Dio Pare presunzione, se

viene misurata secondo la condizione umana. Ma non è presunzione se si considera l'immensità della bontà divina.
2. La presunzione non implica un eccesso di speranza per il fatto che uno spera troppo da Dio, ma perché spera da Dio ciò che non è degno di Dio. E ciò equivale a sperare troppo poco da lui: poiché è uno sminuire in qualche modo la sua virtù, come si è detto [a. prec.].
3. Peccare col proposito di perseverare nel peccato per la speranza del perdono è un atto di presunzione. E ciò non diminuisce, ma accresce la colpa. Peccare invece con la speranza di essere poi perdonati in seguito al proposito di astenersi dal peccato e di pentirsi non è un atto di presunzione; e ciò diminuisce la colpa: poiché uno mostra così di avere una volontà meno ostinata nel peccato.

Articolo3
Se la presunzione sia più contraria al timore che alla speranza
Pare che la presunzione sia più contraria al timore che alla speranza. Infatti:
1. Un disordine nel timore è contrario a un timore onesto. Ma la presunzione Pare ridursi a un disordine nel timore, poiché sta scritto [Sap 17, 10 Vg]: «Sempre presume il peggio una coscienza turbata», e ancora [Sap 17, 11 Vg]: «Il timore è un aiuto alla presunzione». Quindi la presunzione è più contraria al timore che alla speranza.
2. Sono contrarie le cose che più distano tra loro. Ma la presunzione dista dal timore più che dalla speranza: poiché la presunzione implica un moto verso l'oggetto, come anche la speranza, mentre il timore implica una fuga dall'oggetto. Perciò la presunzione è più contraria al timore che alla speranza.
3. La presunzione esclude totalmente il timore, mentre non esclude totalmente la speranza, bensì la sola rettitudine della speranza. Poiché dunque i contrari sono incompatibili fra loro, Pare che la presunzione sia più contraria al timore che alla speranza.
In contrario: Per ogni virtù ci sono due vizi contrari: come per la fortezza ci sono la pavidità e l'audacia. Ma il peccato di presunzione è contrario al peccato di disperazione, che si contrappone direttamente alla speranza. Quindi anche la presunzione si contrappone direttamente alla speranza.
Dimostrazione: Come insegna S. Agostino [Contra Iul. 4, 3], «tutte le virtù non solo hanno dei vizi contrari in maniera evidente, come la temerarietà rispetto alla prudenza, ma ne hanno pure di vicini e somiglianti, non in realtà, bensì per un'ingannevole apparenza, come l'astuzia rispetto alla prudenza». E anche il Filosofo [Ethic. 2, 8] afferma che la virtù Pare avere maggiore affinità con uno dei vizi opposti che con il suo contrario: come la temperanza con l'insensibilità e la fortezza con l'audacia. Perciò la presunzione Pare avere un'evidente contrarietà rispetto al timore: specialmente a quello servile, che ha per oggetto i castighi inflitti dalla divina giustizia, dei quali la presunzione spera il condono. Ma nonostante una certa ingannevole affinità essa è più contraria alla speranza: poiché implica una certa speranza sregolata nei riguardi di Dio. E poiché le cose di un medesimo genere si oppongono fra

loro più direttamente di quelle appartenenti a generi diversi (infatti i contrari sono del medesimo genere), la presunzione si oppone più direttamente alla speranza che al timore. Infatti entrambe riguardano il medesimo oggetto sul quale si appoggiano: la speranza però in modo regolato e la presunzione in modo sregolato.
Analisi delle obiezioni: 1. Come quello di «speranza», così anche il termine «presunzione» è impiegato abusivamente quando si parla di mali, propriamente invece quando si parla di beni. Ed è in questo senso che la presunzione può dirsi un timore sregolato.
2. I contrari sono quelle cose che distano tra loro al massimo nel medesimo genere. Ora, la presunzione e la speranza implicano un moto del medesimo genere, il quale può essere ordinato o disordinato. Perciò la presunzione è contraria più direttamente alla speranza che al timore: essa infatti è contraria alla speranza in forza della differenza specifica, vale a dire come ciò che è ordinato è contrario a ciò che è disordinato, mentre è contraria al timore in forza di una differenza generica, cioè in base al moto della speranza.
3. La presunzione, essendo contraria al timore per una contrarietà nel genere e contraria invece alla virtù della speranza per una contrarietà nella differenza, esclude totalmente il timore anche come genere; non esclude invece la speranza se non a motivo della sua differenza, cioè la esclude come virtù.

Articolo 4
Infra, q. 132, a. 5; De Malo, q. 9, a. 3
Se la presunzione sia prodotta dalla vanagloria
Pare che la presunzione non sia prodotta dalla vanagloria. Infatti:
1. La presunzione si appoggia massimamente sulla divina misericordia. Ma la misericordia si riferisce alla miseria, che è l'opposto della gloria. Quindi la presunzione non nasce dalla vanagloria.
2. La presunzione è il contrario della disperazione. Ma la disperazione nasce dalla tristezza, come si è visto [q. 20, a. 4]. Poiché dunque i contrari hanno cause opposte, Pare che la presunzione nasca dal piacere. Quindi Pare che derivi dai vizi carnali, i cui piaceri sono più forti.
3. Il vizio della presunzione consiste nel fatto che uno tende a un bene irraggiungibile come se fosse raggiungibile. Ma stimare possibile ciò che è impossibile proviene dall'ignoranza. Quindi la presunzione viene più dall'ignoranza che dalla vanagloria.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] insegna che «la presunzione delle novità» è figlia della vanagloria.
Dimostrazione: Come sopra [a. 1] si è notato, ci sono due forme di presunzione. La prima si fonda sulla propria capacità, mirando a cose che superano le proprie forze come se fossero raggiungibili. E tale presunzione deriva chiaramente dalla vanagloria: infatti dal desiderio che uno ha di ottenere molta gloria segue il tentativo di compiere cose superiori alle proprie forze. E la tentazione viene specialmente dalle cose nuove, che suscitano maggiore ammirazione. Per questo S. Gregorio dice espressamente che «la presunzione delle novità» è figlia della vanagloria.

La seconda presunzione, invece, si fonda in modo disordinato sulla misericordia e sulla potenza di Dio, da cui si spera di ottenere la gloria senza i meriti, e il perdono senza il pentimento. E tale presunzione nasce direttamente dalla superbia: nel senso che in questo modo uno stima se stesso fino al punto di pensare che Dio non lo punisca o non lo escluda dalla gloria neppure se pecca.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Quaestio 22
Prooemium

[39705] IIª-IIae q. 22 pr. Deinde considerandum est de praeceptis pertinentibus ad spem et timorem. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de praeceptis pertinentibus ad spem. Secundo, de praeceptis pertinentibus ad timorem.

ARGOMENTO 22
I PRECETTI RELATIVI AL TIMORE E ALLA SPERANZA
Passiamo infine a studiare i precetti relativi alla speranza e al timore.
Due sono i punti da considerare: 1. I precetti relativi alla speranza; 2. I precetti relativi al timore.

Articolo 1
Se sia giusto dare dei precetti sulla speranza.
Pare che non si dovesse dare alcun precetto relativo alla virtù della speranza.
Infatti:
1. Quando per ottenere un effetto basta una cosa non è necessario ricorrere ad altro. Ora, l'uomo è portato efficacemente a sperare il bene dalla stessa inclinazione naturale. Perciò non è necessario spingerlo a ciò con un precetto della legge.
2. Siccome il precetto ha di mira gli atti delle virtù, i precetti principali devono riguardare gli atti delle virtù principali. Ma fra tutte le virtù le principali sono le tre teologali, cioè la fede, la speranza e la carità. Poiché dunque i principali precetti della legge sono quelli del decalogo, a cui si riducono tutti gli altri, come sopra [I-II, q. 100, a. 3] si è visto, Pare che se si volevano dare dei precetti sulla speranza questi dovevano trovarsi nel decalogo.
E invece non vi si trovano. Quindi nella legge non si doveva dare alcun precetto sugli atti della speranza.
3. Comandare l'atto di una virtù e proibire l'atto del vizio contrario sono cose che si equivalgono. Ora, non si trova un precetto che proibisca la disperazione, che è contraria alla speranza. Quindi non è giusto che si diano dei precetti sulla speranza.
In contrario: S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 83], nel commentare quel passo evangelico [Gv 15, 12]: «Questo è il mio comandamento, che vi amiate gli uni gli altri», afferma: «Ci sono stati dati molti comandamenti sulla fede e molti sulla speranza». Quindi è giusto che vi siano dei precetti sulla speranza.
Dimostrazione: Tra i precetti che si riscontrano nella Scrittura alcuni formano la

sostanza della legge, altri invece sono preparatori alla legge. Sono preparatori quelli senza dei quali la legge non può sussistere. E tali sono i precetti relativi agli atti della fede e della speranza: poiché l'atto della fede porta la mente umana a riconoscere l'autore della legge, al quale deve sottomettersi, e la speranza del premio induce l'uomo all'osservanza dei precetti. Invece i comandamenti che formano la sostanza della legge sono quelli che vengono imposti all'uomo già sottoposto e preparato a obbedire, e che riguardano l'onestà della vita. Quindi essi vengono proposti subito come precetti fin dalla promulgazione stessa della legge. Invece i comandamenti relativi alla speranza e alla fede non dovevano essere proposti come precetti: poiché se uno già non credesse e non sperasse sarebbe inutile imporgli la legge.

Piuttosto, come il precetto della fede, stando alle cose già dette [q. 16, a. 1], doveva essere proposto come una dichiarazione e un ricordo, così anche il precetto della speranza doveva essere presentato nella prima istituzione della legge come una promessa: infatti colui che promette il premio a chi obbedisce, con ciò stesso esorta alla speranza. Per cui tutte le promesse contenute nella legge eccitano alla speranza.

Siccome però una volta stabilita la legge è compito dei sapienti indurre gli uomini non solo a osservare i precetti, ma più ancora a conservare i fondamenti della legge, ne segue che dopo la prima enunciazione della legge la Sacra Scrittura in più modi induce gli uomini alla speranza, anche con ammonimenti e precetti, e non più soltanto a modo di promessa come nei libri della legge. Come appare ad es. nel Salmo [61, 9]: «Confida sempre in lui», e in molti altri passi della Scrittura.

Analisi delle obiezioni: 1. La natura porta efficacemente a sperare il bene proporzionato alla natura umana. Ma per indurre l'uomo a sperare il bene soprannaturale ci voleva l'autorità della legge divina, in parte con le promesse e in parte con gli ammonimenti e i precetti. – Tuttavia anche per delle cose a cui porta l'inclinazione stessa della ragione naturale, quali sono gli atti delle virtù morali, furono necessari i precetti della legge divina, per una maggiore sicurezza; e specialmente perché la ragione naturale era ottenebrata a motivo delle concupiscenze del peccato.

2. I precetti del decalogo appartengono alla prima enunciazione della legge. Per questo in essi non si trova alcun precetto riguardante la speranza: allora bastava infatti indurre alla speranza presentando delle promesse, come si fa nel primo e nel quarto comandamento [Es 20, 6.12; Dt 5, 10.16].

3. Per cose la cui osservanza è imposta come un dovere da compiere basta il precetto affermativo, nel quale sono incluse anche le proibizioni degli atti da evitare. Come nella legge viene dato il precetto di onorare i genitori mentre non esiste la proibizione di disonorarli, se non nella minaccia della pena a coloro che li disonorano. E poiché è un dovere per l'uomo sperare la propria salvezza, bisognava indurvelo in uno dei modi suddetti [nel corpo e ad 1], quasi affermativamente, il che include la proibizione del contrario.

## Articolo 2

## Se si dovesse dare un precetto relativo al timore

Pare che nella legge non si dovesse dare alcun precetto sul timore. Infatti:
1. Il timore di Dio riguarda cose che sono introduttive alla legge, essendo esso «il principio della saggezza» [Sal 110, 10]. Ma le cose introduttive alla legge non cadono sotto i precetti della legge. Quindi sul timore non si doveva dare alcun precetto legale.
2. Posta la causa si pone anche l'effetto. Ma l'amore è la causa del timore: poiché ogni timore, come insegna S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 33], deriva da qualche amore. Una volta quindi posto il precetto dell'amore, era superfluo dare un precetto sul timore.
3. Al timore si contrappone in qualche modo la presunzione. Ma nella legge non si trova alcuna proibizione della presunzione. Perciò non si doveva dare alcun precetto neppure sul timore.
In contrario: Sta scritto nel Deuteronomio [10, 12]: «Ora, Israele, che cosa ti chiede il Signore tuo Dio, se non che tu tema il Signore tuo Dio?». Ora, Dio ci chiede quanto ci comanda di osservare. Quindi temere Dio cade sotto un precetto.
Dimostrazione: Il timore è di due specie: servile e filiale. Ora, l'uomo viene indotto a osservare i precetti della legge non solo dalla speranza del premio, ma anche dal timore delle pene, cioè dal timore servile. Stando perciò alle cose già dette [a. prec.], come nella promulgazione della legge non era opportuno dare un precetto sulla speranza, poiché bastavano i beni promessi per indurre gli uomini a sperare, così non era necessario dare un vero precetto sul timore [servile] avente per oggetto i castighi, ma bastava indurvi gli uomini con la minaccia del castigo. E ciò fu fatto sia nei precetti del decalogo, sia nei successivi precetti secondari della legge. In seguito però i sapienti e i profeti, volendo consolidare gli uomini nell'obbedienza alla legge, diedero degli insegnamenti sotto forma di ammonizioni e di precetti sia sulla speranza che sul timore.
Invece il timore filiale, che consiste nella riverenza verso Dio, è come incluso in uno stesso genere con l'amore di Dio, ed è il principio di tutto ciò che si compie in ossequio a Dio. Perciò nella legge si danno dei precetti sul timore filiale, come anche sulla carità: poiché gli uni e gli altri sono prerequisiti agli atti esterni comandati dalla legge con i precetti del decalogo. E così nel brano citato [s. c.] si esige dall'uomo il timore, sia «perché cammini nelle vie di Dio» esercitandone il culto, sia «perché lo ami».
Analisi delle obiezioni: 1. Il timore filiale è introduttivo alla legge non come qualcosa di estrinseco, ma quale principio della legge, come anche l'amore. E così per l'uno e per l'altro sono dati dei precetti che sono in un certo modo come dei princìpi generali di tutta la legge.
2. Dall'amore seguono il timore filiale e tutte le altre opere buone che derivano dalla carità. Perciò, come dopo il precetto della carità sono dati i precetti relativi agli atti delle altre virtù, così sono dati insieme i precetti sia del timore che dell'amore di carità. Come anche nelle scienze non basta porre i primi princìpi se non si pongono anche le conclusioni, prossime o remote, che ne derivano.
3. Basta indurre al timore per escludere la presunzione, come basta indurre

alla speranza per escludere la disperazione, come si è detto [a. prec., ad 3].

Quaestio 23
Prooemium

[39722] IIª-IIae q. 23 pr. Consequenter considerandum est de caritate. Et primo, de ipsa caritate; secundo, de dono sapientiae ei correspondente. Circa primum consideranda sunt quinque, primo, de ipsa caritate; secundo, de obiecto caritatis; tertio, de actibus eius; quarto, de vitiis oppositis; quinto, de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum est duplex consideratio, prima quidem de ipsa caritate secundum se; secunda de caritate per comparationem ad subiectum. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum caritas sit amicitia. Secundo, utrum sit aliquid creatum in anima. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit virtus specialis. Quinto, utrum sit una virtus. Sexto, utrum sit maxima virtutum. Septimo, utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus. Octavo, utrum sit forma virtutum.

ARGOMENTO 23
LA CARITÀ IN SE STESSA
Passiamo ora a trattare della carità. Primo, parleremo direttamente della carità; secondo, del dono della sapienza che le corrisponde [q. 45]. Sul primo tema parleremo di cinque argomenti: primo, della carità stessa; secondo, del suo oggetto [q. 25]; terzo, dei suoi atti [q. 27]; quarto, dei vizi contrari [q. 34]; quinto, dei precetti che ad essa si riferiscono [q. 44]. Sul primo argomento affronteremo due questioni: la prima sulla carità in se stessa; la seconda sulla carità in rapporto al soggetto [q. 24].
Nella prima ARGOMENTO abbiamo otto quesiti: 1. Se la carità sia un'amicizia; 2. Se sia qualcosa di creato nell'anima; 3. Se sia una virtù; 4. Se sia una virtù speciale; 5. Se sia una virtù unica; 6. Se sia la più grande delle virtù; 7. Se ci possa essere una vera virtù senza di essa; 8. Se sia la forma delle virtù.

Articolo 1
I-II, q. 65, a. 5; In 3 Sent., d. 27, q. 2, a. 1
Se la carità sia un'amicizia
Pare che la carità non sia un'amicizia. Infatti:
1. Come dice il Filosofo [Ethic. 8, 5], «nulla è tanto proprio degli amici quanto il vivere insieme». Ma la carità lega l'uomo con Dio e con gli angeli, «la cui dimora è lontano dagli uomini», secondo l'espressione di Daniele [2, 11]. Quindi la carità non è un'amicizia.
2. L'amicizia, come insegna Aristotele [Ethic. 8, 2], non si concepisce senza corrispondenza di amore. Ma la carità si ha persino verso i nemici, secondo le parole evangeliche [Mt 5, 44]: «Amate i vostri nemici». Quindi la carità non è un'amicizia.
3. Secondo il Filosofo [Ethic. 8, 3] tre sono le specie dell'amicizia, e cioè «di piacere», «di utilità» e «di onestà». Ma la carità non è un'amicizia di utilità o di piacere: infatti S. Girolamo [Epist. 53] scrive: «L'affetto che ci lega e che ci unisce in Cristo non è suggerito dai vantaggi dei beni di famiglia, o dalla presenza dei corpi, oppure dall'adulazione subdola, ma dal timore di

Dio e dallo studio della Sacra Scrittura». E neppure è un'amicizia basata sull'onestà: poiché con la carità amiamo anche i peccatori, mentre l'amicizia di onestà riguarda soltanto le persone virtuose, come nota Aristotele [Ethic. 8, 4]. Perciò la carità non è un'amicizia.

In contrario: Nel Vangelo si legge [Gv 15, 15]: «Non vi chiamo più servi, ma amici». Ora, queste parole furono dette soltanto a motivo della carità. Quindi la carità è un'amicizia.

Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Ethic. 8, 2], non un amore qualsiasi ha natura di amicizia, ma solo quello accompagnato dalla benevolenza: quando cioè amiamo uno in modo da volergli del bene. Se invece non vogliamo del bene alle realtà amate, ma il loro stesso bene lo vogliamo a noi, come quando amiamo il vino o altre cose del genere, allora non si ha un amore di amicizia, ma di concupiscenza: è ridicolo infatti dire che uno ha amicizia verso il vino, o verso un cavallo. Anzi, per l'amicizia non basta neppure la benevolenza, ma si richiede l'amore scambievole: poiché un amico è amico per l'amico. E tale mutua benevolenza è fondata su qualche comunanza.

Ora, essendoci una certa comunanza dell'uomo con Dio, in quanto questi ci rende partecipi della sua beatitudine, è necessario che su questa comunicazione si fondi un'amicizia. E di questa compartecipazione così parla S. Paolo [1 Cor 1, 9]: «Fedele è Dio, dal quale siete stati chiamati alla comunione del Figlio suo». Ma l'amore che si fonda su questa comunicazione è la carità. Quindi è evidente che la carità è una certa amicizia dell'uomo con Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. Nell'uomo c'è una duplice vita. La prima è esterna, fondata sulla natura sensibile e materiale: e secondo questa vita noi non abbiamo comunione o consorzio con Dio e con gli angeli. La seconda è invece una vita spirituale, fondata sull'anima. E secondo questa vita noi abbiamo un consorzio con Dio e con gli angeli. Imperfettamente nello stato della vita presente, secondo le parole di S. Paolo [Fil 3, 20]: «La nostra convivenza è nei cieli»; ma questa convivenza si perfezionerà nella patria quando, secondo l'espressione dell'Apocalisse [22, 3 s.], «i suoi servi lo adoreranno e vedranno la sua faccia». Perciò qui abbiamo una carità imperfetta, che però diventerà perfetta nella patria.

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

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

Articolo 2

In 1 Sent., d. 17, q. 1, a. 1; De Virt., q. 2, a. 1

Se la carità sia qualcosa di creato nell'anima

Pare che la carità non sia qualcosa di creato nell'anima. Infatti:

1. S. Agostino [De Trin. 8, 7] afferma: «Chi ama il prossimo viene ad amare l'amore medesimo. Ma Dio è amore. Quindi egli viene ad amare soprattutto Dio». E altrove [De Trin. 15, 17]: «L'affermazione che Dio è carità è parallela a quella che Dio è spirito». Quindi la carità non è qualcosa di creato nell'anima, ma è Dio stesso.

2. Dio è spiritualmente la vita dell'anima, come l'anima è la vita del corpo, secondo l'espressione della Scrittura [Dt 30, 20]: «Egli è la tua vita». Ma l'anima vivifica il corpo direttamente. Perciò Dio vivifica l'anima direttamente.

Ma la vivifica mediante la carità, come dice S. Giovanni [1 Gv 3, 14]: «Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita perché amiamo i fratelli». Quindi la carità è Dio stesso.

3. Niente di creato ha una virtù infinita, ma piuttosto ogni creatura è vanità. Ora, la carità non è vanità, ma piuttosto si contrappone ad essa; e ha una virtù infinita, poiché porta l'anima umana a un bene infinito. Perciò la carità non è qualcosa di creato nell'anima.

In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 3, 10] scrive: «Chiamo carità il moto dell'animo che tende a fruire di Dio per se stesso». Ma il moto dell'animo è qualcosa di creato nell'anima. Quindi anche la carità è qualcosa di creato nell'anima.

Dimostrazione: Il Maestro delle Sentenze esamina questo problema nel primo libro [dist. 17], e afferma che la carità non è qualcosa di creato nell'anima, ma lo Spirito Santo medesimo che abita in essa. Però egli non intende dire che il moto del nostro amore verso Dio sia lo Spirito Santo, ma che questo moto di amore proviene dallo Spirito Santo senza il soccorso di un abito, come invece avviene per gli altri atti virtuosi prodotti dallo Spirito Santo mediante gli abiti delle virtù, p. es. mediante la speranza, la fede, o qualsiasi altra virtù. E diceva questo a motivo dell'eccellenza della carità.

Se però uno considera bene la cosa, ciò risulta piuttosto a detrimento della carità. Infatti il moto della carità non deriva dallo Spirito Santo in modo che la mente umana non sia in alcun modo principio di tale moto, come quando un corpo subisce il moto da un motore esterno. Poiché ciò sarebbe contro la natura dell'atto volontario, il quale esige di avere in se stesso il proprio principio, come sopra [I-II, q. 6, a. 1] si è detto. Per cui ne seguirebbe che amare non sarebbe un atto volontario. Il che è contraddittorio: dal momento che l'amore è essenzialmente un atto della volontà. - E similmente non si può neppure affermare che lo Spirito Santo muove la volontà ad amare come se questa fosse uno strumento, il quale, pur essendo principio dell'atto, non ha tuttavia in sé la capacità di agire o di non agire. Così infatti si eliminerebbe la volontarietà e si escluderebbe il merito: mentre sopra [I-II, q. 114, a. 4] si è dimostrato che l'amore di carità è la radice del merito. - È invece necessario che la volontà sia mossa dallo Spirito Santo in modo da essere essa stessa la causa di tale atto.

Ora, nessun atto può essere prodotto perfettamente da una potenza attiva se

non gli è connaturale mediante una forma che ne sia il principio operativo. Per cui Dio, che muove tutti gli esseri al debito fine, ha posto in ciascuno di essi delle forme che danno loro l'inclinazione verso i fini da lui prestabiliti: ed è in questo senso che Dio, come dice la Scrittura [Sap 8, 1], «dispone tutto con soavità». Ora, è evidente che l'atto della carità sorpassa la natura della potenza volitiva. Se quindi alla potenza naturale non si aggiungesse una forma che la pieghi all'atto dell'amore, tale atto rimarrebbe più imperfetto degli atti naturali e degli atti delle altre virtù; e inoltre non sarebbe né facile, né piacevole. Ma ciò è evidentemente falso: poiché nessuna virtù ha tanta inclinazione al proprio atto quanto la carità, e nessuna opera con tanto godimento. Perciò l'atto della carità richiede più di ogni altro che esista in noi una forma aggiunta alla potenza naturale che la pieghi all'atto della carità, e la faccia agire con prontezza e diletto.

Analisi delle obiezioni: 1. L'essenza divina è per se stessa carità, come è anche sapienza e bontà. Come quindi si può dire che noi siamo buoni della bontà che è Dio e sapienti della sapienza che è Dio – poiché la bontà che ci rende formalmente buoni è una partecipazione della bontà divina, e la sapienza che ci rende formalmente sapienti è una partecipazione della sapienza divina –, così [si può anche dire che] la carità con la quale formalmente amiamo il prossimo è una partecipazione della carità divina. E questo modo di parlare è abituale presso i platonici, alle cui dottrine si era formato S.Agostino. Di conseguenza alcuni, non riflettendo su questo fatto, dalle sue parole presero occasione di sbagliare.

2. Dio è la vita dell'anima mediante la carità e del corpo mediante l'anima come causa efficiente; ma come causa formale la vita dell'anima è la carità e la vita del corpo è l'anima. Per cui da ciò si può concludere che la carità si unisce immediatamente all'anima come l'anima si unisce al corpo.

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

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 27, q. 2, a. 2; De Virt., q. 2, a. 2

### Se la carità sia una virtù

Pare che la carità non sia una virtù. Infatti:

1. La carità è una specie dell'amicizia. Ma l'amicizia non viene enumerata dai filosofi tra le virtù, come appare evidente da Aristotele [Ethic. 8, 1]: infatti non risulta né tra le virtù morali né tra quelle intellettuali. Perciò neppure la carità è una virtù.

2. Come dice Aristotele [De caelo, 1, 11], «la virtù è il compimento della potenza». Ma il compimento non è la carità, bensì la gioia e la pace. Quindi non la carità, ma piuttosto la gioia e la pace sono virtù.

3. Qualsiasi virtù è un abito accidentale. Ma la carità non è un abito accidentale: essa infatti è più nobile dell'anima, mentre nessun accidente è più nobile del suo soggetto. Quindi la carità non è una virtù.

In contrario: S. Agostino [De mor. Eccl. 11] scrive: «La carità è una virtù che ci unisce a Dio e con la quale lo amiamo, quando il nostro affetto è assolutamente retto».

Dimostrazione: Gli atti umani sono buoni in quanto sono regolati dalla debita regola o misura: perciò la virtù umana, che è il principio di tutti gli atti buoni, consiste nell'adeguarsi alla regola degli atti umani. La quale, come si è detto [q. 17, a. 1], è duplice, cioè la ragione umana e Dio stesso. Come quindi le virtù morali, secondo Aristotele [Ethic., 2, 6], vengono definite in base al loro essere «conformi alla retta ragione», così anche il raggiungere Dio assume carattere di virtù, secondo le spiegazioni date a proposito della fede e della speranza [q. 4, a. 5; q. 17, a. 1]. Ora, siccome la carità raggiunge Dio, poiché ci unisce a lui, secondo le parole riferite di S. Agostino [s. c.], ne segue che la carità è una virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo non nega che l'amicizia sia una virtù, ma dice soltanto che «è una virtù, oppure è unita alla virtù». Infatti si potrebbe affermare che è una virtù morale relativa alle operazioni che riguardano gli altri, però sotto un aspetto diverso dalla giustizia. Infatti la giustizia si interessa di queste operazioni sotto l'aspetto del debito legale, mentre l'amicizia se ne interessa sotto l'aspetto del debito amichevole e morale, o piuttosto sotto l'aspetto del beneficio gratuito, come afferma Aristotele [Ethic. 8, 13].

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

2. Appartiene alla medesima facoltà amare una persona e godere di essa: poiché la gioia, come si è detto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 25, a. 2], segue all'amore. Per cui è più giusto considerare virtù l'amore piuttosto che la gioia, che è un suo effetto. - Il dire poi che la virtù è il compimento della potenza non significa che essa sia un effetto della potenza, ma che la supera come cento libbre sono più di sessanta.

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

## Articolo 4

In 3 Sent., d. 27, q. 2, a. 4, sol. 2; De Malo, q. 8, a. 2; q. 11, a. 2; De Virt., q. 2, a. 5

### Se la carità sia una virtù speciale

Pare che la carità non sia una virtù speciale. Infatti:

1. S. Girolamo [Agost., Epist. 167, cc. 4, 5] ha scritto: «Per restringere in poche parole la definizione della virtù, dirò che la virtù è la carità con la quale si ama Dio e il prossimo». E S. Agostino [De civ. Dei, 15, 22] afferma che «la virtù è l'ordine dell'amore». Ora, nella definizione della virtù in genere non si deve trovare alcuna virtù speciale. Quindi la carità non è una virtù speciale.
2. Una virtù speciale non può estendersi agli atti di tutte le virtù. Ma la carità si estende agli atti di tutte le virtù, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 13, 4]: «La carità è paziente, è benigna», ecc. Inoltre essa si estende a tutte le opere dell'uomo, poiché l'Apostolo [1 Cor 16, 14] aggiunge: «Tutto si faccia tra voi nella carità». Perciò la carità non è una virtù speciale.
3. I precetti della legge corrispondono agli atti delle virtù. Ma S. Agostino [De perf. iust. 5] insegna che «"Amerai" è un precetto generale, e "Non desiderare" una proibizione generale». Quindi la carità è una virtù generale.
In contrario: Nessuna entità generica è ammessa nell'enumerazione di entità specifiche. Ma la carità è enumerata tra le virtù specifiche, cioè accanto alla fede e alla speranza, secondo quel passo di S. Paolo [1 Cor 13, 13]: «Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità». Perciò la carità è una virtù speciale.
Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date [I-II, q. 18, a. 2; q. 54, a. 2], gli atti e gli abiti sono specificati dai loro oggetti. Ora, l'oggetto proprio dell'amore è il bene, come si è detto [I-II, q. 27, a. 1]. Quindi dove c'è un aspetto speciale del bene c'è un aspetto speciale dell'amore. Ma il bene divino, in quanto oggetto della beatitudine, presenta un aspetto speciale di bontà. Perciò l'amore di carità, che è appunto l'amore di questo bene, è un amore speciale. Quindi la carità è una virtù speciale.
Analisi delle obiezioni: 1. La carità si trova nella definizione di tutte le virtù non perché si identifichi essenzialmente con esse, ma perché tutte da essa in qualche modo dipendono, come vedremo [a. 7]. Come anche la prudenza si riscontra nella definizione delle virtù morali in quanto queste virtù dipendono da essa, come appare da Aristotele [Ethic. 2, 6; 6, 13].
2. La virtù o l'arte che ha per oggetto il fine più remoto comanda le virtù o le arti che hanno per oggetto i fini secondari e immediati: come l'arte militare, secondo l'esempio di Aristotele [Ethic. 1, 1], ha autorità sull'equitazione. Così dunque la carità, avendo per oggetto il fine ultimo della vita umana, cioè la beatitudine eterna, abbraccia gli atti di tutta la vita umana non emettendoli direttamente, ma comandandoli.
3. Si dice che il precetto della carità è un precetto generale perché ad esso si riducono, come al loro fine, tutti gli altri precetti: secondo le parole di S. Paolo [1 Tm 1, 5]: «Il fine del precetto è la carità».

Articolo 5
In 3 Sent., d. 27, q. 2, a. 4, sol. 1; De Virt., q. 2, a. 4
Se la carità sia una virtù unica
Pare che la carità non sia una virtù unica. Infatti:
1. Gli abiti si distinguono secondo gli oggetti. Ora, la carità ha due oggetti che

sono tra loro infinitamente distanti, cioè Dio e il prossimo. Quindi la carità non è una virtù unica.
2. Anche se l'oggetto è identico nella realtà, bastano le sue diverse ragioni di oggetto per diversificare gli abiti, come sopra [q. 17, a. 6, ad 1; I-II, q. 54, a. 2, ad 1] si è spiegato. Ma le ragioni per amare Dio sono molteplici: poiché siamo tenuti ad amarlo per ciascuno dei suoi benefici. Quindi la carità non è una virtù unica.
3. Nella carità è inclusa l'amicizia verso il prossimo. Ora, il Filosofo [Ethic. 8, cc. 3, 11, 12] elenca diverse specie di amicizia. Perciò la carità non è un'unica virtù, ma è suddivisa in diverse specie.
In contrario: Come Dio è l'oggetto della fede, così lo è anche della carità. Ma la fede è una virtù unica, per l'unità della verità divina, secondo l'affermazione di S. Paolo [Ef 4, 5]: «Una sola fede». Quindi anche la carità è una virtù unica, per l'unità della bontà divina.
Dimostrazione: La carità, come si è detto [a. 1], è un'amicizia dell'uomo con Dio. Ora, nell'amicizia si riscontrano diverse specie. Prima di tutto in base alla diversità dei fini: e in questo senso abbiamo tre specie di amicizia, cioè le amicizie basate sull'utilità, sul piacere e sull'onestà. In secondo luogo in base alla diversità delle compartecipazioni su cui si fonda l'amicizia: come l'amicizia dei consanguinei è distinta da quella dei concittadini e dei compagni di viaggio, secondo l'esempio di Aristotele [Ethic. 8, 12]. - Ora, la carità non può essere suddivisa in nessuno dei modi indicati. Infatti il suo fine è unico, cioè la bontà divina. Ed è anche unica la compartecipazione della beatitudine eterna, su cui si fonda questa amicizia. Perciò rimane che la carità è in modo assoluto un'unica virtù, senza pluralità di specie.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento sarebbe valido se Dio e il prossimo fossero oggetto della carità in modo uguale. Ma ciò non è vero: poiché Dio ne è l'oggetto principale, mentre il prossimo è amato per amore di Dio.
2. Con la carità Dio è amato per se stesso. Perciò la carità considera una sola ragione principale nell'amore, cioè la bontà di Dio che si identifica con la sua natura, secondo l'espressione del Salmo [105, 1]: «Celebrate il Signore, perché è buono». Le altre ragioni invece che inducono, oppure obbligano, ad amarlo, sono secondarie e dipendono dalla prima.
3. Le amicizie umane di cui parla il Filosofo hanno fini e partecipazioni diverse. Ma ciò non avviene nella carità, come si è visto [nel corpo]. Perciò il paragone non regge.

## Articolo 6

I-II, q. 66, a. 6; infra, q. 30, a. 4; In Col., c. 3, lect. 3

### Se la carità sia la più nobile delle virtù

Pare che la carità non sia la più nobile delle virtù. Infatti:
1. Le virtù e le operazioni che appartengono a una facoltà superiore sono anch'esse superiori. Ma l'intelletto è superiore alla volontà, essendone la guida. Quindi la fede, che si trova nell'intelletto, è più nobile della carità, che risiede nella volontà.
2. La cosa di cui un'altra si serve per operare è a questa inferiore: come il

dipendente mediante il quale il padrone compie un'impresa è inferiore al padrone stesso. Ma «la fede opera mediante la carità» come dice S. Paolo [Gal 5, 6]. Perciò la fede è superiore alla carità.
3. L'aggiunta che completa una cosa è più perfetta di essa. Ma la speranza Pare avere questo rapporto con la carità: infatti l'oggetto della carità è il bene, mentre l'oggetto della speranza è il bene arduo. Quindi la speranza è più nobile della carità.
In contrario: Sta scritto [1 Cor 13, 13]: «La più grande di tutte è la carità».
Dimostrazione: È necessario che le virtù umane, che sono il principio degli atti buoni, consistano nell'adeguazione alla regola degli atti umani, poiché la bontà di tali atti viene misurata in base alla loro conformità alla regola stabilita. Sopra [a. 3; q. 17, a. 1] però abbiamo detto che esistono due regole degli atti umani, cioè la ragione umana e Dio. Ma Dio è la prima regola, da cui deve essere regolata la stessa ragione umana. Di conseguenza le virtù teologali, che consistono nell'adeguarsi a questa prima regola, avendo esse Dio per oggetto, sono superiori alle virtù morali e intellettuali, che consistono nell'adeguarsi alla ragione umana. Perciò è necessario che tra le stesse virtù teologali sia più nobile quella che meglio raggiunge Dio. D'altra parte [è noto che] i mezzi diretti sono superiori a quelli indiretti. Ora, la fede e la speranza raggiungono certamente Dio in quanto egli causa in noi la conoscenza della verità e il conseguimento della beatitudine, ma la carità raggiunge Dio come è in se stesso, non in quanto noi riceviamo qualche beneficio da lui. Perciò la carità è più nobile della fede e della speranza, e quindi di tutte le altre virtù. Al pari cioè della prudenza la quale, adeguandosi direttamente alla ragione, è superiore alle altre virtù morali, che si adeguano alla ragione in quanto da essa viene stabilito il giusto mezzo negli atti e nelle passioni umane.
Analisi delle obiezioni: 1. L'operazione intellettiva si compie portando l'oggetto nell'intelligenza: perciò la nobiltà dell'operazione intellettiva viene misurata in base al grado dell'intelligenza. Invece l'operazione della volontà, e di qualsiasi potenza appetitiva, si compie mediante un'inclinazione verso la cosa, che ne è come il termine. Perciò la nobiltà di un'operazione appetitiva viene misurata in base alla realtà che ne è l'oggetto. Ora, le realtà che sono al disotto dell'anima esistono in maniera più nobile nell'anima che in se stesse, poiché ogni cosa si adegua al modo di esistere del soggetto in cui si trova, come insegna il De Causis [12], mentre le realtà superiori esistono in maniera più nobile in se stesse che nell'anima. Trattandosi quindi di realtà a noi inferiori la conoscenza è più nobile dell'amore - e per questo il Filosofo nell'Etica [10, cc. 7, 8] ha anteposto le virtù intellettuali a quelle morali -. Trattandosi invece di realtà superiori a noi l'amore, e specialmente l'amore verso Dio, va preferito alla conoscenza. Perciò la carità è più nobile della fede.
2. La fede non opera mediante la carità come se si trattasse di uno strumento, cioè come fa il padrone con il servo, ma usandone quale propria forma. Perciò l'argomento non regge.
3. L'identico bene è oggetto della carità e della speranza: ma mentre la carità dice unione con tale bene, la speranza implica una certa lontananza da esso.

Per questo la carità non lo riguarda quale bene arduo, come fa la speranza: poiché ciò che è unito non ha più l'aspetto dell'arduità. E da ciò appare che la carità è più perfetta della speranza.

Articolo 7

I-II, q. 65, aa. 2, 4; In 3 Sent., d. 27, q. 2, a. 4, sol. 3, ad 2

Se ci possano essere delle vere virtù senza la carità

Pare che ci possa essere una vera virtù senza la carità. Infatti:

1. È proprio della virtù produrre atti buoni. Ma quanti non hanno la carità possono compiere atti buoni: come vestire gli ignudi, nutrire gli affamati e altri atti consimili. Quindi possono darsi delle vere virtù senza la carità.

2. La carità non può esistere senza la fede: poiché, stando a S. Paolo [1 Tm 1, 5], essa deriva «da una fede sincera». Eppure negli infedeli ci può essere una vera castità, quando essi frenano le loro concupiscenze, e una vera giustizia, quando essi giudicano rettamente. Quindi ci può essere una vera virtù senza la carità.

3. Come insegna Aristotele [Ethic. 6, cc. 3, 4], le scienze e le arti sono virtù. Ma esse si riscontrano anche nei peccatori privi di carità. Quindi ci può essere una vera virtù senza la carità.

In contrario: L'Apostolo [1 Cor 13, 3] afferma: «Se anche distribuissi tutte le mie sostanze, e dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova». Invece le vere virtù portano sempre un grande giovamento, come dice la Scrittura [Sap 8, 7]: «Essa insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza, delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita». Perciò una vera virtù è impossibile senza la carità.

Dimostrazione: Come sopra [I-II, q. 55, a. 4] si è visto, la virtù è ordinata al bene. Ma il bene è principalmente il fine: poiché i mezzi ordinati al fine non sono detti beni se non in ordine al fine. Come quindi esistono due fini, quello ultimo e quello prossimo, così esistono due beni: il bene ultimo e il bene prossimo e particolare. Il bene ultimo e principale dell'uomo è la fruizione di Dio, come dice il Salmo [72, 28]: «Il mio bene è stare vicino a Dio», e ad esso l'uomo è ordinato dalla carità. Invece il bene secondario e quasi particolare dell'uomo può essere duplice: uno che è un bene vero, poiché di per sé è ordinabile al bene principale che è il fine ultimo, l'altro invece che è un bene apparente e non vero, poiché allontana dal bene finale.

Così dunque è chiaro che la vera virtù in senso assoluto è quella che ordina al bene principale dell'uomo: e anche il Filosofo [Phys. 8, 3] afferma che la virtù è «la disposizione all'ottimo di ciò che è perfetto». E così non ci può essere alcuna vera virtù senza la carità. - Se invece si considera la virtù in rapporto a un fine particolare, allora si può parlare di virtù anche senza la carità, in quanto cioè essa è ordinata a un bene particolare.

Se però questo bene particolare è un bene non vero, ma apparente, allora la virtù ad esso correlativa non sarà una vera virtù, ma una sua falsa immagine: come «non è una vera virtù», dice S. Agostino [Contra Iul. 4, 3], «la prudenza degli avari, con la quale essi studiano i vari sistemi di guadagno; e non è vera la loro giustizia, con la quale si disinteressano delle cose

altrui per paura di gravi danni; e neppure è vera la loro temperanza, con la quale reprimono l'appetito della lussuria perché dispendiosa; e non è vera la loro fortezza con la quale, come dice Orazio [Epist. 1, 1, 46], "attraverso il mare, attraverso i monti e attraverso il fuoco fuggono la povertà"». –
Se invece tale bene particolare è un bene vero, come p. es. la salvezza dello stato, allora si avrà una vera virtù, ma imperfetta, se non viene indirizzata al bene perfetto e finale. E in base a ciò, assolutamente parlando, non ci può essere una vera virtù senza la carità.
Analisi delle obiezioni: 1. L'atto di chi è privo della carità può essere duplice. Primo, può essere compiuto proprio in quanto uno è privo della carità: come quando uno agisce in ordine a ciò che lo priva della carità. E un tale atto è sempre cattivo: p. es. l'atto dell'incredulo in quanto incredulo è sempre peccato, come insegna S. Agostino [l. cit.], anche se uno veste gli ignudi, o fa qualsiasi altra cosa del genere, ordinandola alla propria incredulità. – Secondo, l'atto può essere compiuto da chi è privo della carità non in quanto subisce questa privazione, ma in quanto possiede qualche altro dono di Dio, come la fede, la speranza o anche un bene di natura, che il peccato non distrugge totalmente, come sopra [q. 10, a. 4; I-II, q. 85, a. 2] si è notato. E da questo lato è possibile un atto buono nel suo genere: non però perfettamente buono, mancando il debito ordine al fine ultimo.
2. Dato che il fine nel campo morale equivale ai primi princìpi nelle scienze speculative, come non può essere vera la scienza se manca la giusta nozione del primo principio indimostrabile, così non può essere vera la giustizia o la castità se manca l'ordine al fine ultimo, prodotto dalla carità, per quanto uno sia ben ordinato in tutto il resto.
3. Le scienze e le arti di per sé dicono ordine a un bene particolare, e non al fine ultimo della vita umana, come fanno invece le virtù morali, che rendono l'uomo buono in senso assoluto, come si è spiegato in precedenza [I-II, q. 56, a. 3]. Perciò il paragone non regge.

Articolo 8
In 2 Sent., d. 26, a. 4, ad 5; In 3 Sent., d. 23, q. 3, a. 1, sol. 1; d. 27, q. 2, a. 4, sol. 3; De Verit., q. 14, a. 5; De Malo, q. 8, a. 2; De Virt., q. 2, a. 3
Se la carità sia la forma delle virtù
Pare che la carità non sia la forma delle virtù. Infatti:
1. La forma di ogni cosa o è esemplare o è essenziale. Ma la carità non è la forma esemplare delle altre virtù: poiché allora tutte le altre virtù avrebbero la sua medesima specie. E similmente non è la loro forma essenziale: poiché in tal caso la carità non si distinguerebbe da esse. Perciò in nessun modo è la forma delle altre virtù.
2. La carità rispetto alle altre virtù viene paragonata alla radice e al fondamento, secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 3, 17]: «Radicati e fondati nella carità». Ma la radice e il fondamento non hanno natura di forma, bensì di materia, essendo le prime parti nella produzione di una cosa. Quindi la carità non è la forma delle altre virtù.
3. Come insegna Aristotele [Phys. 2, 7], la forma, il fine e la causa efficiente

non si identificano. Ma la carità viene considerata il fine e la madre delle virtù. Quindi non deve dirsi la loro forma.
In contrario: S. Ambrogio [Ambrosiaster, In 1 Cor, su 8, 2] afferma che la carità è la forma delle altre virtù.
Dimostrazione: In morale la forma di un atto viene desunta principalmente dal fine: poiché il principio degli atti morali è la volontà, che trova nel fine l'oggetto e in qualche modo la forma. Ora, la forma di un atto è sempre proporzionata alla forma di chi opera. Perciò è necessario che nelle azioni morali ciò che dà ad esse l'ordine al fine dia anche la forma. Ma da quanto abbiamo detto sopra [a. prec.] risulta evidente che la carità ordina gli atti di tutte le altre virtù al fine ultimo, per cui in tal modo dà la forma agli atti di tutte le altre virtù. E in questo senso si dice che essa è la forma delle altre virtù: infatti anche le stesse virtù vengono considerate tali in ordine agli atti formati.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che la carità è la forma delle altre virtù non in maniera essenziale o esemplare, ma piuttosto in maniera efficiente: cioè in quanto imprime la forma a tutte nel modo indicato [nel corpo].
2. La carità viene paragonata al fondamento e alla radice inquantoché da essa vengono sostenute e nutrite tutte le altre virtù, non in quanto le fondamenta e le radici hanno l'aspetto di causa materiale.
3. Si dice che la carità è il fine delle altre virtù poiché le indirizza tutte al suo proprio fine. E si dice che è la madre delle altre virtù poiché come una madre concepisce da altri, così dal desiderio del fine ultimo la carità concepisce gli atti delle altre virtù, comandandoli.

Quaestio 24
Prooemium

[39787] IIª-IIae q. 24 pr. Deinde considerandum est de caritate in comparatione ad subiectum. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, utrum caritas sit in voluntate tanquam in subiecto. Secundo, utrum caritas causetur in homine ex actibus praecedentibus, vel ex infusione divina. Tertio, utrum infundatur secundum capacitatem naturalium. Quarto, utrum augeatur in habente ipsam. Quinto, utrum augeatur per additionem. Sexto, utrum quolibet actu augeatur. Septimo, utrum augeatur in infinitum. Octavo, utrum caritas viae possit esse perfecta. Nono, de diversis gradibus caritatis. Decimo, utrum caritas possit diminui. Undecimo, utrum caritas semel habita possit amitti. Duodecimo, utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

ARGOMENTO 24
IL SOGGETTO DELLA CARITÀ
Passiamo a considerare la carità in rapporto al soggetto.
Sull'argomento si pongono dodici quesiti: 1. Se la carità risieda nella volontà; 2. Se la carità sia prodotta nell'uomo dagli atti precedenti o per infusione divina; 3. Se venga infusa secondo le capacità naturali; 4. Se aumenti in chi la possiede; 5. Se aumenti per addizione; 6. Se aumenti con qualsiasi atto; 7. Se possa aumentare all'infinito; 8. Se la carità della vita presente possa essere perfetta; 9. Quali siano i diversi gradi della carità; 10. Se la carità possa diminuire; 11. Se possa essere perduta; 12. Se venga perduta con

un solo peccato mortale.

Articolo 1
I-II, q. 56, a. 6; In 3 Sent., d. 27, q. 2, a. 3; De Virt., q. 1, a. 5
Se la volontà sia la sede della carità
Pare che la volontà non sia la sede della carità. Infatti:
1. La carità è un tipo di amore. Ma l'amore, secondo il Filosofo [Topic. 2, 7], risiede nel concupiscibile. Quindi la carità è nel concupiscibile e non nella volontà.
2. La carità, come si è visto [q. 23, a. 6], è la prima delle virtù. Ma la sede delle virtù è la ragione. Quindi la carità è nella ragione e non nella volontà.
3. La carità abbraccia tutti gli atti umani, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 16, 14]: «Tutto si faccia tra voi nella carità». Ma il principio degli atti umani è il libero arbitrio. Perciò Pare che la carità risieda soprattutto nel libero arbitrio, e non nella volontà.
In contrario: L'oggetto della carità è il bene, il quale è anche l'oggetto della volontà. Quindi la carità risiede nella volontà.
Dimostrazione: Come si è detto nella Prima Parte [q. 80, a. 2], vi sono due appetiti, cioè il sensitivo e l'intellettivo, che è detto volontà; e sia l'uno che l'altro hanno il bene per oggetto, ma in modo diverso. Infatti l'oggetto dell'appetito sensitivo è il bene conosciuto dai sensi, mentre l'oggetto dell'appetito intellettivo, o volontà, è il bene sotto l'aspetto universale di bene, in quanto è conoscibile mediante l'intelletto. Ora, l'oggetto della carità non è un bene di ordine sensibile, ma il bene divino, che solo l'intelletto può conoscere. Perciò la sede della carità non è l'appetito sensitivo, ma l'appetito intellettivo, cioè la volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Il concupiscibile appartiene all'appetito sensitivo, non a quello intellettivo, come si è visto nella Prima Parte [q. 81, a. 2; q. 82, a. 5]. Quindi l'amore che si trova nel concupiscibile è un amore del bene di ordine sensitivo. Ora al bene divino, che è di ordine intellettivo, non può estendersi il concupiscibile, ma soltanto la volontà. Quindi il concupiscibile non può essere il soggetto della carità.
2. Secondo il Filosofo [De anima 3, 9] anche la volontà è inclusa nella ragione. Quindi, risiedendo la carità nel volere, essa non è estranea alla ragione. Tuttavia la ragione non è la regola della carità come delle virtù umane, ma la carità viene regolata dalla sapienza di Dio e trascende la regola della ragione umana, poiché «l'amore di Cristo sorpassa ogni conoscenza», come dice S. Paolo [Ef 3, 19]. Per cui la carità si trova nella ragione non perché abbia in essa la sua sede, come la prudenza, e neppure il suo principio normativo, come la giustizia o la temperanza, ma soltanto a motivo dell'affinità esistente tra la volontà e la ragione.
3. Il libero arbitrio, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 83, a. 4], non è una potenza distinta dalla volontà. E tuttavia la carità non risiede nella volontà in quanto è libero arbitrio, il quale ha il compito di scegliere: come infatti dice Aristotele [Ethic. 3, 2], «la scelta ha per oggetto i mezzi, la volontà invece il fine stesso». Per cui è meglio affermare che la carità, che ha

per oggetto il fine ultimo, risiede più nella volontà che nel libero arbitrio.

Articolo 2
C. G., III, c. 151; Expos. in Decal., Prolog.
Se la carità sia prodotta in noi per infusione
Pare che la carità non sia prodotta in noi per infusione. Infatti:
1. Ciò che è comune a tutte le creature si trova nell'uomo per natura. Ora, Dionigi [De div. nom. 4] insegna che «per tutti gli esseri è caro e amabile il bene divino», oggetto appunto della carità. Quindi la carità si trova in noi per natura e non per infusione.
2. Quanto più una cosa è amabile, tanto più facilmente può essere amata. Ora Dio, essendo sommamente buono, è sommamente amabile. Quindi è più facile amare lui che gli altri esseri. Ma per amare gli altri esseri non abbiamo bisogno di un abito infuso. Quindi esso non è necessario neppure per amare Dio.
3. L'Apostolo [1 Tm 1, 5] scrive: «Ora il fine del precetto è la carità, che sgorga da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera». Ma queste tre cose appartengono agli atti umani. Perciò la carità è causata in noi dagli atti precedenti, e non per infusione.
In contrario: L'Apostolo [Rm 5, 5] insegna: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 23, a. 1], la carità è un'amicizia dell'uomo con Dio, fondata sulla compartecipazione della beatitudine eterna. Ora, questa compartecipazione non è basata sui beni della natura, ma sui doni della grazia, poiché secondo la parola dell'Apostolo [Rm 6, 23] «è dono di Dio la vita eterna». Per cui la carità supera le capacità della natura. Ma ciò che sorpassa le capacità della natura non può essere di ordine naturale, né essere acquisito con le facoltà naturali: poiché un effetto naturale non può superare la propria causa. Quindi la carità non può trovarsi in noi per natura, né essere acquisita con le forze naturali, ma è dovuta all'infusione dello Spirito Santo, che è l'amore del Padre e del Figlio, e la cui partecipazione in noi è precisamente la carità creata, come sopra [q. 23, a. 2, ad 1] si è detto.
Analisi delle obiezioni: 1. Dionigi qui parla dell'amore di Dio fondato sulla partecipazione dei beni naturali, e quindi presente per natura in tutti gli esseri. La carità invece si basa su di una compartecipazione di ordine soprannaturale. Perciò l'argomento non regge.
2. Come Dio è sommamente conoscibile in se stesso, e tuttavia non per noi, dati i limiti della nostra conoscenza, che dipende dalle realtà sensibili, così Dio è sommamente amabile in se stesso come oggetto della beatitudine, e tuttavia non per noi, data l'inclinazione del nostro affetto verso i beni visibili. Di conseguenza, perché noi possiamo amare sommamente Dio in questo modo è necessario che nei nostri cuori venga infusa la carità.
3. Quando si dice che la carità proviene in noi «da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera», l'affermazione va riferita all'atto della carità, che viene suscitato appunto dalle tre cose indicate. Oppure si vuol dire che tali atti preparano l'uomo a ricevere l'infusione della carità. – E lo stesso si dica dell'affermazione di S. Agostino [In I ep. Ioh. tract. 9] che

«il timore introduce la carità», e di quella della Glossa [interlin. su Mt 1, 2] che «la fede genera la speranza, e la speranza la carità».

Articolo 3

I, q. 62, a. 6; III, q. 69, a. 8, ad 3; In 1 Sent., d. 17, q. 1, a. 3; In 2 Sent., d. 3, expos.; In 3 Sent., d. 31, q. 1, a. 4, sol. 1; De Virt., q. 2, a. 7, ad 9; In Matth., c. 25

Se la carità venga infusa secondo le capacità naturali

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

1. Nel Vangelo [Mt 25, 15] si legge che «a ciascuno fu dato secondo la sua capacità». Ora, nell'uomo la carità non può essere preceduta che da capacità naturali poiché, come si è detto [q. 23, a. 7], non esiste alcuna vera virtù senza la carità. Perciò Dio infonde la carità nell'uomo secondo la capacità delle sue doti naturali.

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

3. Gli uomini e gli angeli ricevono la carità allo stesso modo: poiché, come dice il Vangelo [Mt 22, 30; Lc 20, 36], è identica la natura della loro beatitudine. Ora, negli angeli la carità e gli altri doni gratuiti sono stati concessi secondo le loro capacità naturali, come insegna il Maestro delle Sentenze [2, 3]. Quindi lo stesso avviene negli uomini.

In contrario: Nel Vangelo [Gv 3, 8] si legge: «Lo Spirito spira dove vuole»; e S. Paolo [1 Cor 12, 11] afferma: «Tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole». Perciò la carità viene data non secondo le capacità naturali, ma secondo la volontà dello Spirito che distribuisce i suoi doni.

Dimostrazione: La quantità di ciascuna cosa dipende dalla sua causa: poiché una causa più universale produce un effetto più grande. Ora la carità, superando ogni confronto con la natura umana, come si è detto [a. prec.], non può dipendere da una virtù naturale, ma dalla sola grazia dello Spirito Santo che la infonde. Perciò la misura della carità non dipende dalla costituzione della natura, o dalla capacità della virtù naturale, ma solo dal volere dello Spirito Santo che distribuisce i suoi doni come vuole. Per cui anche l'Apostolo [Ef 4, 7] afferma: «A ciascuno di noi è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo».

Analisi delle obiezioni: 1. Quella virtù in base alla quale Dio dà i suoi doni a ciascuno è una disposizione o preparazione previa, oppure uno sforzo di colui che sta per ricevere la grazia. Ma lo Spirito Santo previene anche questa disposizione e questo sforzo, muovendo l'anima dell'uomo in misura maggiore o minore secondo la sua volontà. Da cui le parole dell'Apostolo [Col 1, 12]: «Dio ci ha messi in grado di partecipare alla sorte dei santi nella luce».

2. La forma non sorpassa le proporzioni della materia, ma è dello stesso genere. E così anche la grazia e la gloria si riportano al medesimo genere:

poiché la grazia non è altro che un certo inizio della gloria in noi. Invece la carità e la natura non appartengono al medesimo genere. Perciò il paragone non regge.
3. L'angelo è di natura intellettuale, e quindi a lui conviene per natura di portarsi totalmente sulle cose verso le quali si volge, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 62, a. 6]. Perciò negli angeli più alti ci fu un impegno maggiore sia nel bene, nel caso dei perseveranti, sia nel male, nel caso dei colpevoli. E così gli angeli più alti perseverando divennero più buoni, e cadendo divennero peggiori degli altri. L'uomo invece è di natura razionale, natura che talora è in atto e talora in potenza. Quindi non è detto che egli si porti totalmente sulle cose a cui si volge, ma in chi possiede più doti naturali ci può essere un minore impegno, e viceversa. Perciò il paragone non regge.

Articolo 4
I-II, q. 52, a. 1; q. 66, a. 1; In 1 Sent., d. 17, q. 21, a. 1; De Malo, q. 7, a. 2; De Virt., q. 1, a. 11; Quodl., 9, q. 6
Se la carità possa aumentare
Pare che la carità non possa aumentare. Infatti:
1. Possono aumentare soltanto le cose dotate di grandezza. Ora, ci sono due tipi di grandezza: quella quantitativa e quella qualitativa, o virtuale. La prima non si addice alla carità, che è una perfezione spirituale. D'altra parte la grandezza di ordine qualitativo si stabilisce in rapporto agli oggetti, in base ai quali la carità non può aumentare: poiché la più piccola carità abbraccia tutte le cose che si devono amare con amore di carità. Quindi la carità non aumenta.
2. Ciò che è già al suo ultimo termine non può ricevere un aumento. Ma la carità è al suo termine estremo, essendo la più grande delle virtù e il sommo amore del bene più alto. Perciò la carità non può aumentare.
3. La crescita è un moto. Quindi ciò che si accresce si muove, e ciò che cresce essenzialmente si muove anche essenzialmente. Ma non si muove essenzialmente se non ciò che si corrompe o si genera. Quindi la carità non può aumentare essenzialmente se non con una nuova generazione o corruzione: il che ripugna.
In contrario: S. Agostino [Epist. 186] afferma che «la carità merita di essere aumentata, e aumentata merita di essere portata a compimento».
Dimostrazione: La carità dei viatori può aumentare. Infatti noi siamo considerati viatori per il fatto che tendiamo verso Dio, che è il fine ultimo della nostra beatitudine. Ora, in questa nostra via tanto più avanziamo quanto più ci avviciniamo a Dio, al quale ci si avvicina non con i passi del corpo, ma con gli affetti dell'anima. Ed è la carità a compiere questo avvicinamento: poiché con essa l'anima si unisce a Dio. Perciò la carità dei viatori è per sua natura capace di aumento: se infatti non potesse aumentare sarebbe già terminato il percorso della via. Per questo l'Apostolo dà alla carità il nome di via, là dove dice [1 Cor 12, 31]: «Vi mostrerò una via migliore di tutte».
Analisi delle obiezioni: 1. La carità non può avere una grandezza quantitativa, ma solo una grandezza qualitativa. Questa però non si stabilisce solo

in rapporto al numero degli oggetti, cioè solo in base al fatto che se ne amano di più o di meno, ma anche in base all'intensità dell'atto, cioè in base al fatto che una cosa è amata di più o di meno. Ed è appunto in questo modo che aumenta la grandezza qualitativa, o virtuale, della carità.
2. La carità è al suo termine estremo in rapporto all'oggetto, in quanto cioè questo suo oggetto è il sommo bene: e da ciò deriva che essa è superiore alle altre virtù. Ma in rapporto all'intensità dell'atto non sempre la carità è al suo termine ultimo.
3. Alcuni sostennero che la carità non aumenterebbe nella sua essenza, ma solo secondo il suo radicamento nel soggetto o il suo fervore. Ma costoro non comprendono ciò che dicono. Essendo infatti la carità un accidente, il suo essere consiste nell'essere in un soggetto: quindi aumentare essenzialmente per essa non è altro che inerire maggiormente nel soggetto, ossia radicarsi di più in esso. La carità è poi una virtù ordinata essenzialmente all'atto: per cui aumentare essenzialmente equivale per essa ad avere l'efficacia di produrre atti di un amore più fervente. Perciò la carità aumenta in maniera essenziale non già iniziando o cessando la propria esistenza nel soggetto, come sostiene l'obiezione, ma cominciando a esistere maggiormente nel soggetto.

Articolo 5
Se la carità aumenti per addizione
I-II, q. 52, a. 2; In 1 Sent., d. 17, q. 2, a. 2; De Virt., q. 1, a. 11
Pare che la carità aumenti per addizione. Infatti:
1. Come aumenta la grandezza materiale, così cresce la grandezza qualitativa, o virtuale. Ma l'aumento della grandezza materiale avviene per addizione: infatti il Filosofo [De gen. et corr. 1, 5] insegna che «l'aumento è l'aggiunta a una grandezza preesistente». Quindi anche l'aumento della carità, che è di ordine qualitativo, o virtuale, sarà per addizione.
2. Secondo le parole di S. Giovanni [1 Gv 2, 10]: «Chi ama il suo fratello dimora nella luce», la carità è una luce spirituale nell'anima. Ma la luce cresce nell'aria per addizione: come in una stanza la luce cresce per l'accensione di un'altra candela. Perciò anche la carità cresce nell'anima per addizione.
3. Spetta a Dio aumentare la carità come a lui spetta il crearla, secondo l'affermazione di S. Paolo [2 Cor 9, 10]: «Egli farà crescere i frutti della vostra giustizia». Ma Dio nella prima infusione della carità produce nell'anima qualcosa che prima non c'era. Quindi anche nell'accrescere la carità produce in essa qualcosa che prima non c'era. Quindi la carità aumenta per addizione
In contrario: La carità è una forma semplice. Ma ciò che è semplice, come dimostra Aristotele [Phys. 6, 2], non dà una maggiore grandezza se viene aggiunto a una realtà semplice. Quindi la carità non aumenta per addizione.
Dimostrazione: In ogni addizione si ha l'aggiunta di una cosa a un'altra. Perciò in ogni addizione si deve presupporre almeno concettualmente la distinzione di queste due cose prima della loro addizione. Se quindi la carità si potesse aggiungere alla carità, bisognerebbe presupporre come distinte la carità da aggiungere e quella che viene aumentata: almeno concettualmente, anche se non realmente. Infatti Dio potrebbe aumentare anche una grandezza materiale

aggiungendo una grandezza che prima non esisteva, ma creata in quel momento. Questa però, sebbene non esistente nella realtà, avrebbe in se stessa gli elementi per essere concepita come distinta dalla quantità a cui viene aggiunta. Se quindi la carità dovesse venire aggiunta alla carità bisognerebbe presupporre, almeno concettualmente, la loro distinzione.
Ora, nelle forme esistono due tipi di distinzioni: quella specifica e quella numerica. Negli abiti [psicologici] poi la distinzione specifica dipende dalla diversità degli oggetti, mentre la distinzione numerica dipende dalla diversità del soggetto. Perciò può accadere che un abito aumenti per addizione estendendosi a oggetti che prima non abbracciava: ed è così che aumenta l'abito della geometria in chi apprende dei dati geometrici che prima non conosceva. Ma ciò non si può dire della carità: poiché anche la più piccola carità abbraccia tutti gli esseri che devono essere amati con amore di carità. Quindi nell'aumento della carità non si può ammettere un'aggiunta o addizione di questo tipo, che presuppone specificamente distinte la carità aggiunta e quella che dovrebbe aumentare.
Perciò, se l'aggiunta esiste, rimane che essa avvenga presupponendo una distinzione numerica, la quale dipende dalla diversità dei soggetti, cioè come aumenta la bianchezza se a una parete bianca si aggiunge un'altra parete bianca: sebbene con questo aumento non ci sia una parete che divenga più bianca. Ma nel nostro caso ciò non può essere affermato. Poiché il soggetto della carità è soltanto l'anima razionale, per cui un tale aumento della carità non potrebbe avvenire se non aggiungendo un'anima all'altra, il che è assurdo. E anche se un tale aumento fosse possibile, avremmo ingrandito il soggetto che ama, ma non reso più intenso il suo amore. Perciò rimane stabilito che in nessun modo la carità può aumentare per addizione, come pensano alcuni.
Quindi la carità aumenta solo per il fatto che il soggetto ne partecipa sempre maggiormente: in quanto cioè il soggetto è maggiormente attuato da essa ed è ad essa maggiormente sottomesso. Questo infatti è il tipo di aumento proprio della forma che si intensifica: poiché l'esistenza di tale forma consiste totalmente nella sua inesione nel soggetto. Ora, siccome la grandezza di una cosa dipende dalla sua esistenza, l'incremento di una forma consisterà nel suo esistere maggiormente nel soggetto in cui si trova, e non nel sopraggiungere di un'altra forma. Ciò infatti avverrebbe se la forma avesse una grandezza o quantità per se stessa, indipendentemente dal soggetto. Così dunque la carità aumenta intensificandosi nel soggetto, il che è come dire essenzialmente, e non mediante l'addizione di altra carità.
Analisi delle obiezioni: 1. Nella quantità o grandezza materiale ci sono delle proprietà dovute alla quantità e delle proprietà dovute al fatto che essa è una forma accidentale. Sotto l'aspetto della quantità essa è divisibile, sia secondo il sito che secondo il numero. Perciò da questo lato si ha un aumento di grandezza per addizione: come è evidente nella crescita degli animali. Invece sotto l'aspetto di forma accidentale è divisibile solo secondo il soggetto. E da questo lato ha un aumento suo proprio, come le altre forme accidentali, mediante la sua intensificazione nel soggetto: come è evidente nei corpi sottoposti alla rarefazione, secondo l'insegnamento del Filosofo [Phys. 4, 9]. –

Parimenti anche la scienza in quanto abito ha una grandezza che dipende dagli oggetti. E da questo lato aumenta per addizione, cioè in quanto uno conosce un maggior numero di cose. Però ha anche una grandezza come forma accidentale, per il fatto che è inerente a un soggetto. E da questo lato essa cresce in colui che viene a conoscere le medesime cose con più certezza di prima. - E così anche nella carità ci sono questi due tipi di grandezza. Ma la sua grandezza in rapporto agli oggetti non può aumentare, per i motivi indicati [nel corpo]. Perciò rimane stabilito che aumenta solo in intensità.
2. Nell'aria si può verificare l'aggiunta di una luce all'altra per la molteplicità delle varie sorgenti luminose. Ma tale molteplicità nel caso nostro non può darsi: poiché esiste una sola sorgente che diffonde la luce della carità.
3. L'infusione della carità implica una mutazione dal non avere la carità all'averla: per cui è necessario che nel soggetto sopravvenga qualcosa che prima non esisteva. L'aumento della carità implica invece una mutazione dal meno al più. Per cui non è necessaria la presenza di cose prime inesistenti, ma una presenza maggiore di quanto prima era meno presente. Ed è quanto precisamente Dio compie nell'aumentare la carità: egli cioè fa in modo che essa sia maggiormente presente, e che l'impronta dello Spirito Santo venga impressa più profondamente nell'anima.

Articolo 6
I-II, q. 52, a. 3; q. 114, a. 8, ad 3; In 1 Sent., d. 17, q. 2, a. 3; In 2 Sent., d. 27, a. 5, ad 2
Se la carità aumenti con qualsiasi atto di carità
Pare che la carità debba aumentare con uno qualsiasi dei suoi atti. Infatti:
1. Chi ha potere sul più lo ha anche sul meno. Ora, qualsiasi atto di carità merita la vita eterna, che è più del semplice aumento della carità: poiché la vita eterna implica la perfezione della carità. Perciò a maggior ragione un atto qualsiasi di carità accresce la virtù medesima.
2. Come gli abiti delle virtù acquisite sono generati dai rispettivi atti, così l'aumento della carità è causato dai suoi atti. Ma qualsiasi atto virtuoso coopera alla generazione della virtù. Quindi qualsiasi atto di carità coopera all'aumento della carità.
3. Scrive S. Gregorio [Bern., Serm. 2 in fest. Purif.] che «nella via di Dio fermarsi è retrocedere». Ma nessuno retrocede mentre si muove con un atto di carità. Perciò chiunque si muove con un atto di carità avanza nella via di Dio. Quindi la carità aumenta con qualsiasi atto di carità.
In contrario: L'effetto non può superare la virtù della propria causa. Ma talvolta l'atto di carità è emesso con tiepidezza o negligenza. Esso perciò non porta a una carità superiore, ma piuttosto predispone a una carità minore.
Dimostrazione: L'aumento spirituale della carità assomiglia in qualche modo a quello materiale. Ora, la crescita materiale delle piante e degli animali non è un moto continuo - nel senso cioè che se una cosa aumenta di tanto in un dato tempo debba aumentare proporzionalmente in ogni parte di tale tempo, come avviene nel moto locale -, ma in certi tempi la natura opera solo predisponendo all'aumento, senza alcun aumento attuale, e in seguito porta a effetto quanto aveva predisposto, accrescendo l'animale o la pianta in maniera

attuale. E così anche la carità non cresce in maniera attuale con qualsiasi atto: però qualsiasi atto di carità predispone al suo aumento, in quanto l'uomo da un atto di carità viene reso più pronto ad agire nuovamente in tal senso; e col crescere di questa attitudine egli prorompe finalmente in un atto più fervente di carità, col quale si sforza di progredire in essa: e allora la carità cresce in maniera attuale.

Analisi delle obiezioni: 1. Qualsiasi atto di carità merita la vita eterna: però non merita di ottenerla subito, ma a suo tempo. E così pure esso merita un aumento di carità: però la carità non aumenta subito, ma quando uno compie lo sforzo richiesto per tale aumento.

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

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

Articolo 7

In 1 Sent., d. 17, q. 2, a. 4; In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 8, sol. 1, ad 2; De Virt., q. 2, a. 10, ad 3 in opp.

Se la carità aumenti all'infinito

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

1. Come insegna Aristotele [Met. 2, 2], qualsiasi moto tende a un fine o termine definito. Ora, l'aumento della carità è un moto. Quindi tende a un dato fine o termine. Quindi la carità non può aumentare all'infinito.

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

3. Ogni entità finita con un aumento indefinito può raggiungere le dimensioni di un altro essere finito grande quanto si voglia: a meno che quanto vi si aggiunge non sia sempre di meno. Il Filosofo [Phys. 3, 6], p. es., nota che se a una linea aggiungiamo quanto si sottrae a un'altra linea suddivisa all'infinito, pur continuando l'addizione all'infinito non si arriverebbe mai a una lunghezza equivalente alle due linee, cioè a quella suddivisa e a quella a cui vengono aggiunte le parti. Ma ciò nel nostro caso non avviene: infatti non è detto che il secondo aumento della carità sia più piccolo del primo: anzi, è più probabile che sia uguale, o più grande. Ora, essendo la carità del cielo qualcosa di finito, se la carità della vita presente può crescere all'infinito ne segue che quest'ultima può divenire uguale a quella della patria celeste: il che è inammissibile. Quindi la carità dei viatori non può aumentare all'infinito.

In contrario: L'Apostolo [Fil 3, 12] scrive: «Non che io abbia conquistato il premio o sia ormai arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo ». E la Glossa [P. Lomb. di Prosp.] commenta: «Nessuno dei fedeli dica mai: Basta, anche se ha fatto molti progressi. Chi infatti dice così esce dallo stato di viatore prima della fine». Quindi nella vita presente la carità

può crescere sempre di più.
Dimostrazione: All'aumento di una forma si può fissare un limite per tre motivi. Primo, per la natura della forma medesima, che ha una misura determinata raggiunta la quale non si può andare oltre senza passare a un'altra forma: come è evidente nel caso del pallore, di cui uno passa i limiti con un'alterazione continuata giungendo o al bianco o al nero. Secondo, a motivo della causa efficiente, quando la sua virtù non riesce più a far crescere la forma nel soggetto. Terzo, a motivo del soggetto, che può essere incapace di una perfezione maggiore. Ora, per nessuno di questi tre motivi si impone un limite all'aumento della carità nello stato dei viatori. Infatti la carità non ha un limite di aumento nella natura della propria specie, essendo essa una partecipazione della carità infinita, che è lo Spirito Santo. Parimenti la causa che fa crescere la carità, cioè Dio, è di una potenza infinita. E neppure si può fissare un limite a tale aumento dalla parte del soggetto: poiché col crescere della carità cresce sempre di più l'attitudine a un ulteriore aumento. Per cui rimane che all'aumento della carità non si può fissare alcun limite nella vita presente.
Analisi delle obiezioni: 1. L'aumento della carità tende a un certo fine, ma tale fine non è nella vita presente, bensì in quella futura.
2. Le capacità di una creatura spirituale sono accresciute dalla carità: poiché essa dilata il cuore, come dice S. Paolo [2 Cor 6, 11]: «Il nostro cuore si è dilatato». Perciò rimane sempre l'attitudine a un maggiore aumento.
3. L'argomento vale per le cose che hanno una grandezza del medesimo genere, ma non per quelle che hanno un diverso genere di grandezza. La linea p. es., per quanto aumenti, non raggiungerà mai la grandezza di una superficie. Ora, la grandezza della nostra carità attuale, che deriva dalla conoscenza della fede, non è omogenea a quella della carità dei beati, che deriva dalla visione diretta. Quindi il paragone non regge.

Articolo 8
Infra, q. 184, a. 2; In 3 Sent., d. 27, q. 3, a. 4; De Virt., q. 2, a. 10; De perf. vitae spir., cc. 3 sqq.; In Philipp., c. 3, lect. 2
Se in questa vita la carità possa essere perfetta
Pare che in questa vita la carità non possa essere perfetta. Infatti:
1. Una simile perfezione non sarebbe mancata agli Apostoli. Eppure in essi non c'era, poiché S. Paolo [Fil 3, 12] afferma: «Non che io abbia già conquistato il premio, o sia ormai arrivato alla perfezione». Quindi in questa vita la carità non può essere perfetta.
2. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 36] insegna che «il nutrimento della carità è la diminuzione della concupiscenza; la sua perfezione l'assenza di essa». Ora, ciò non può mai attuarsi nella vita presente, nella quale non possiamo vivere senza peccato, secondo l'affermazione di S. Giovanni [1 Gv 1, 8]: «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi». Ma ogni peccato deriva da una concupiscenza disordinata. Perciò in questa vita la carità non può essere perfetta.
3. Le cose già perfette non possono crescere ulteriormente. Ma la carità in questa vita può sempre aumentare, come si è visto [a. prec.]. Quindi non può

essere perfetta.
In contrario: S. Agostino [In I ep. Ioh. tract. 5] insegna: «La carità, una volta irrobustita, viene perfezionata; e giunta alla perfezione esclama: "Desidero di sciogliermi ed essere con Cristo"». Ora, ciò è possibile nella vita presente: come avvenne in S. Paolo [Fil 1, 23]. Quindi nella vita presente la carità può essere perfetta.
Dimostrazione: La perfezione della carità può essere intesa in due modi: primo, rispetto all'oggetto da amare; secondo, in rapporto al soggetto che ama. Rispetto all'oggetto la carità è perfetta quando esso è amato per quanto è amabile. Ora, Dio tanto è amabile quanto è buono. Ma la sua bontà è infinita. Quindi è infinitamente amabile. Ora, nessuna creatura può amarlo infinitamente: poiché ogni facoltà creata è finita. Quindi da questo lato in nessuna creatura la carità può essere perfetta, ma è perfetta solo la carità con la quale Dio ama se stesso.
Si dice invece che la carità è perfetta in rapporto al soggetto che ama quando uno ama con tutte le sue possibilità. E ciò può avvenire in tre modi. Primo, quando tutto il cuore di un uomo si porta sempre attualmente verso Dio. E questa è la perfezione della carità della patria celeste: perfezione che non può essere raggiunta in questo mondo in cui è impossibile, per l'instabilità della vita umana, che uno pensi a Dio e si volga a lui con l'amore in maniera sempre attuale. - Secondo, quando uno mette tutto il suo impegno nell'attendere a Dio e alle cose divine trascurando tutto il resto, a eccezione di quanto è richiesto per le necessità della vita. E questa è la perfezione della carità che è possibile nella vita presente: però non è comune a tutti quelli che hanno la carità. - Terzo, quando uno tiene abitualmente tutto il suo cuore in Dio: in modo cioè da non pensare e da non volere niente che sia contrario all'amore di Dio. E questa perfezione è comune a tutti coloro che hanno la carità.
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo nega di avere la perfezione propria della patria. Infatti la Glossa [ord. di Agost.] aggiunge che «era un perfetto viatore, ma non era ancora giunto al compimento del suo viaggio».
2. Quell'affermazione si riferisce ai peccati veniali. I quali non sono incompatibili con l'abito, ma solo con l'atto della carità: per cui non escludono la perfezione dei viatori, ma quella dei beati.
3. La perfezione dei viatori non è una perfezione assoluta. Quindi può sempre aumentare.

Articolo 9
In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 8, sol. 1; In Is., c. 44
Se sia giusto distinguere nella carità i tre gradi di incipiente, proficiente e perfetta
Pare che non sia giusto distinguere nella carità i tre gradi di incipiente, proficiente e perfetta. Infatti:
1. Tra l'inizio e la perfezione ultima della carità ci sono molti gradi intermedi. Perciò non è giusto indicare un solo grado intermedio.
2. Appena comincia a esistere, la carità comincia pure a svilupparsi. Quindi non si deve distinguere tra carità incipiente e carità proficiente [o in sviluppo].

3. Per quanto uno abbia perfetta la carità in questo mondo, tuttavia tale carità può sempre crescere, come si è visto [a. 7]. Ma per la carità crescere o svilupparsi è la stessa cosa. Perciò la carità perfetta non va distinta dalla carità in sviluppo, o proficiente. Quindi i suddetti tre gradi della carità non sono assegnati convenientemente.

In contrario: S. Agostino [In I ep. Ioh. tract. 5] afferma: «La carità appena nasce viene nutrita», il che si riferisce agli incipienti; «una volta nutrita viene irrobustita», il che è proprio dei proficienti; «una volta irrobustita viene perfezionata », compito questo dei perfetti. Quindi ci sono tre gradi di carità.

Dimostrazione: L'aumento spirituale della carità può essere paragonato da un certo punto di vista alla crescita materiale di un uomo. Ora, sebbene questa possa essere distinta in molte parti, ha tuttavia determinate distinzioni in base ai determinati atti e compiti che l'uomo raggiunge nel suo sviluppo: si ha cioè l'età infantile prima che raggiunga l'uso di ragione; si distingue poi un secondo stato quando inizia a parlare e a fare uso della ragione; finalmente si ha un terzo stato, che è quello della pubertà, quando inizia a poter generare; e così di seguito fino a che raggiunge lo sviluppo perfetto.

Allo stesso modo dunque si distinguono diversi gradi anche nella carità, in base ai vari compiti che l'uomo è portato ad affrontare con l'aumento di essa. Infatti da principio l'uomo ha il compito principale di allontanarsi dal peccato e di resistere alle sue concupiscenze, che muovono in senso contrario alla carità. E ciò appartiene agli incipienti, nei quali la carità va nutrita e sostenuta perché non perisca. – Segue poi, come secondo compito, lo sforzo di avanzare nel bene. E questo compito appartiene ai proficienti, che tendono principalmente a irrobustire e ad accrescere in se stessi la carità. – Il terzo compito finalmente consiste nell'attendere principalmente ad aderire a Dio e a godere di lui. E ciò appartiene ai perfetti, i quali «desiderano di sciogliersi dal corpo e di essere con Cristo». – Come anche nel moto fisico vediamo che la prima cosa è l'abbandono del termine di partenza, la seconda l'avvicinamento al termine di arrivo e la terza la quiete nel termine raggiunto.

Analisi delle obiezioni: 1. Tutte le distinzioni particolari che si possono rilevare nello sviluppo della carità si riducono alle tre suddivisioni indicate [nel corpo]. Come ogni divisione di un continuo si riduce, come insegna il Filosofo [De caelo 1, 1], a queste tre cose: il principio, il dato intermedio e la fine.

2. Il compito principale di coloro nei quali la carità è incipiente, pur non escludendo il progresso, consiste nel resistere ai peccati, di cui essi soffrono l'assalto. In seguito invece, sentendo meno questo assalto, essi attendono quasi con maggiore sicurezza a progredire; però se da un lato compiono l'opera, dall'altro hanno la mano alla spada, come dice il secondo libro di Esdra [4, 17] a proposito dei ricostruttori di Gerusalemme.

3. Progrediscono nella carità anche i perfetti: ma non è questa la loro occupazione principale, poiché ormai essi tendono soprattutto a stare uniti a Dio.

E sebbene cerchino questo anche gli incipienti e i proficienti, questi ultimi tuttavia sentono maggiormente altre preoccupazioni: gli incipienti quella di evitare i peccati e i proficienti quella di progredire nelle virtù.

Articolo 10
In 1 Sent., d. 17, q. 2, a. 5; De Malo, q. 7, a. 2
Se la carità possa diminuire
Pare che la carità possa diminuire. Infatti:
1. I contrari si attuano in un medesimo soggetto. Ma la diminuzione e l'aumento sono contrari. Dal momento quindi che la carità può aumentare, come si è dimostrato [a. 4], è evidente che può anche diminuire.
2. Nelle Confessioni [10, 29] S. Agostino così parla a Dio: «Ama meno te chi con te ama qualche altra cosa». E altrove [Lib. LXXXIII quaest. 36] afferma che «il nutrimento della carità è la diminuzione della concupiscenza»: da cui Pare che, al contrario, l'aumento della concupiscenza sia una diminuzione della carità. Ora la concupiscenza, con la quale si ama ciò che non è Dio, può crescere nell'uomo. Quindi la carità può diminuire.
3. Come insegna S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 12], «Dio non giustifica l'uomo in maniera da far durare in lui ciò che vi ha prodotto, se egli si allontana »: dal che si arguisce che Dio, nel conservare in un uomo la carità, opera come nella prima infusione di essa. Ma nella prima infusione della carità Dio infonde una carità minore in chi si è meno preparato. Perciò anche nella conservazione di essa Dio conserva una minore carità in chi meno si prepara.
Quindi la carità può diminuire.
In contrario: La carità nella Scrittura [Ct 8, 6] viene paragonata al fuoco: «Le sue vampe», cioè della carità, «sono vampe di fuoco». Ma il fuoco, finché dura, tende sempre a salire. Quindi la carità, finché dura, può salire ma non discendere, ossia diminuire.
Dimostrazione: La grandezza che la carità possiede in rapporto al proprio oggetto non può né diminuire né aumentare, come si è già visto [a. 4, ob. 1; a. 5]. Ma dato che essa aumenta nella grandezza che possiede in rapporto al soggetto, qui dobbiamo esaminare se da questo lato essa possa diminuire. Ora, se diminuisce, bisogna che diminuisca o per un atto o per la sola cessazione dell'atto. Per la cessazione dell'atto diminuiscono, e talora periscono, le virtù acquisite, come sopra [I-II, q. 53, a. 3] si è detto: infatti a proposito dell'amicizia il Filosofo [Ethic. 8, 5] afferma che «molte amicizie le ha già sciolte il silenzio», cioè il non ricordare e il non trattare con l'amico. E ciò avviene per il fatto che la conservazione di una cosa dipende dalla sua causa. Ora, la causa della virtù acquisita è l'atto umano, per cui col cessare degli atti umani la virtù acquisita decresce, e alla fine si corrompe totalmente. Ma ciò non può aver luogo nella carità: poiché la carità non è causata dagli atti umani, bensì da Dio soltanto, come si è visto sopra [a. 2]. Perciò anche col cessare dell'atto essa non diminuisce e non si corrompe, se in questa cessazione non c'è un peccato.
Rimane dunque stabilito che la diminuzione della carità può essere causata o da Dio o dal peccato. Ma Dio non produce in noi una privazione se non come castigo, sottraendo la grazia in pena del peccato. Quindi a lui non si addice il far diminuire la carità se non per punizione. Ma la punizione è dovuta al peccato. Se dunque la carità diminuisce, la causa di tale diminuzione

non può essere altro che il peccato, come causa o efficiente o meritoria. Ora, il peccato mortale in nessuno dei due modi fa diminuire la carità, ma la distrugge totalmente: come causa efficiente poiché ogni peccato mortale, come vedremo in seguito [a. 12], è incompatibile con la carità; e anche come causa meritoria, poiché chi peccando mortalmente agisce contro la carità, merita da Dio la sottrazione della medesima.

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

Concludendo: la carità propriamente non può diminuire in alcun modo. Tuttavia in senso improprio si può chiamare diminuzione della carità la predisposizione alla sua perdita: predisposizione che deriva dai peccati veniali, o anche dalla cessazione degli atti di carità.

Analisi delle obiezioni: 1. I contrari si attuano in una medesima cosa quando il soggetto ha il medesimo rapporto con entrambi. Ma la carità non ha lo stesso rapporto con l'aumento e con la diminuzione: infatti essa può avere una causa che la aumenti, ma non può avere una causa che la sminuisca, come si è spiegato [nel corpo]. Quindi l'argomento non regge.

2. Ci sono due tipi di concupiscenza. Una con la quale si mette il fine nelle creature. E questa uccide totalmente la carità essendo, come dice S. Agostino nello stesso luogo, «il veleno» di essa. E ciò fa sì che Dio sia amato meno di quanto deve esserlo con l'amore di carità non già diminuendo la carità, ma eliminandola del tutto. Ed è così che vanno intese le parole: «Ama meno te chi con te ama qualche altra cosa»: infatti si aggiunge: «che non ama per te». Ora, ciò non avviene nel peccato veniale, ma solo nel mortale: infatti ciò che nel peccato veniale si ama, lo si ama per Dio, in modo abituale anche se non attuale. – C'è invece un'altra concupiscenza, propria del peccato veniale, che diminuisce grazie alla carità: ma una tale concupiscenza non può sminuire la carità, per le ragioni indicate [nel corpo].

3. Nell'infusione della carità si richiede un moto del libero arbitrio, come si è visto [I-II, q. 113, a. 3]. Perciò quanto sminuisce l'intensità del libero arbitrio contribuisce come disposizione a far sì che la carità che poi verrà infusa sia minore. Ma per la conservazione della carità non si richiede un moto del libero arbitrio: altrimenti essa cesserebbe nel sonno. Perciò la carità non viene sminuita dagli ostacoli che riducono l'intensità del libero arbitrio.

Articolo 11

In 3 Sent., d. 31, q. 1, a. 1; C. G., IV, c. 70; De Virt., q. 2, a. 12; In Rom., c. 8, lect. 7; In 1 ad Cor., c. 13, lect. 3

Se chi ha ricevuto la carità possa perderla

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

1. Se si perde la carità, la si perde solo per il peccato. Ora, chi ha la carità non può peccare, poiché sta scritto [1 Gv 3, 9]: «Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché un germe divino dimora in lui, e non può peccare perché è nato da Dio». Ora, la carità non l'hanno se non i figli di Dio: come infatti spiega S. Agostino [De Trin. 15, 18], «è essa che distingue i figli del Regno dai figli della perdizione». Quindi chi ha la carità non può perderla.

2. S. Agostino [De Trin. 8, 7] afferma che «l'amore, se non è sincero, non va chiamato amore». Ma egli dice pure che «la carità defettibile non fu mai sincera ». Quindi non era carità. Perciò se si ha una volta la carità, non è più possibile perderla.

3. S. Gregorio [In Evang. hom. 30] dice che «l'amore di Dio, se c'è, compie cose grandi; se cessa di compierle, non c'è la carità». Ma nessuno perde la carità compiendo cose grandi. Se quindi c'è la carità, non è possibile perderla.

4. Il libero arbitrio non si piega alla colpa se non ci sono dei moventi che lo spingono verso di essa. Ma la carità esclude tutti questi moventi: cioè l'amore di sé, la cupidigia e tutte le altre cose del genere. Quindi la carità non può mai essere perduta.

In contrario: Nell'Apocalisse [2, 4] si legge: «Ho da rimproverarti che hai abbandonato il tuo amore di prima».

Dimostrazione: Come si è già notato [a. 2; q. 23, a. 2], in forza della carità abita in noi lo Spirito Santo. Perciò possiamo considerare la carità da tre punti di vista. Primo, dal lato dello Spirito Santo che muove l'anima ad amare Dio. E da questo lato la carità è impeccabile per la virtù dello Spirito Santo, che compie infallibilmente tutto ciò che vuole. Per cui non sono compossibili queste due cose: che lo Spirito Santo voglia muovere uno a compiere un atto di carità, e che costui perda la carità commettendo un peccato; infatti il dono della perseveranza, come insegna S. Agostino [De praed. sanct. 2, 14], è da computarsi tra «quei benefici di Dio con i quali sono certissimamente salvati tutti coloro che vengono salvati».

Secondo, la carità può essere considerata nella sua intrinseca natura. E da questo lato la carità non può fare se non ciò che appartiene alla sua essenza. Quindi non può peccare in alcun modo: come il calore non può raffreddare, e come l'ingiustizia, secondo le parole di S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 24], non può compiere il bene.

Terzo, la carità può essere considerata dal lato del soggetto, il quale è mutabile per la libertà del suo libero arbitrio. Ora, il rapporto tra la carità e il soggetto può essere considerato sia secondo lo schema generale delle relazioni tra la forma e la materia, sia secondo quello delle relazioni speciali tra l'abito e la potenza. Ora, è proprio di una forma trovarsi instabilmente nel soggetto quando non attua tutta la potenzialità della materia: come è evidente nelle

forme degli esseri generabili e corruttibili. Poiché la loro materia riceve la forma in modo da conservarsi in potenza anche ad altre forme, non essendo la potenzialità della materia attuata interamente da una data forma: per cui è possibile perdere una forma per riceverne un'altra. Invece la forma dei corpi celesti è immutabile inquantoché attua tutta la potenzialità della materia, così da non lasciare in essa alcuna potenza ad altre forme. - Parimenti, dunque, non si può perdere la carità della patria: poiché essa colma tutta la potenzialità dell'anima razionale, portandola verso Dio in ogni suo atto. Al contrario la carità dei viatori non attua in questo modo la potenzialità del soggetto: poiché non sempre si porta attualmente verso Dio. Per cui quando non tende attualmente verso Dio può verificarsi un atto che fa perdere la carità.
Quanto poi all'abito, gli è proprio inclinare la potenza ad agire in conformità all'abito stesso, in quanto l'abito fa Parere buono ciò che gli si addice, e cattivo quanto ad esso si oppone. Come infatti il gusto giudica i sapori secondo la propria disposizione, così l'anima umana giudica sul da farsi secondo la propria disposizione abituale: per cui il Filosofo [Ethic. 3, 5] scrive che «quale uno è, tale è il fine che gli appare». Perciò la carità non si può perdere là dove l'oggetto che ad essa conviene non può apparire che buono: cioè nella patria, dove si vede l'essenza di Dio, che è l'essenza stessa della bontà. Quindi la carità della patria non può essere perduta. Invece la carità dei viatori, nel cui stato non si vede l'essenza di Dio, che è l'essenza stessa della bontà, può essere perduta.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo si riferisce al potere dello Spirito Santo, che col suo influsso preserva immuni dal peccato coloro che egli muove come vuole.
2. Una carità che nella sua stessa natura di carità potesse mancare non sarebbe una vera carità. Il che avverrebbe se uno nel suo amore si proponesse di amare per un certo tempo, e poi cessare di amare: cosa che ripugnerebbe al vero amore. Se però la carità viene perduta per la mutabilità del soggetto, nonostante il proposito contrario che è incluso nell'atto della carità, allora la sincerità della carità non è esclusa.
3. L'amore di Dio compie sempre grandi cose allo stato di propositi, poiché ciò è essenziale alla carità. Tuttavia non sempre le compie di fatto, a causa delle disposizioni del soggetto.
4. La carità, stando alla natura del suo atto, esclude tutti i moventi del peccato. Tuttavia capita che la carità spesso non agisca attualmente. E allora può intervenire un movente che spinge al peccato, acconsentendo al quale si perde la carità.

Articolo 12
In 3 Sent., d. 31, q. 1, a. 1; De Virt., q. 2, aa. 6, 13
Se la carità venga perduta con un solo peccato mortale
Pare che la carità non venga perduta con un solo peccato mortale. Infatti:
1. Origene [Peri arch. 1, 3] scrive: «Se il disgusto prende talora qualcuno di coloro che sono giunti al grado della perfezione, penso che questi non debba subito svuotarsi e decadere, ma è necessario che decada un po' per volta».

Ora, l'uomo decade perdendo la carità. Quindi la carità non si perde con un solo peccato mortale.
2. Il Papa S. Leone [Serm. 60, 4] così parla in un discorso rivolgendosi a S. Pietro: «Il Signore vide che in te la fede non era stata vinta, l'amore non era stato distrutto, ma la costanza era stata turbata. Abbondò il pianto dove non era venuto meno l'affetto; la fonte della carità lavò le parole della paura». E S. Bernardo [Guglielmo ab. di S. Thierry, De nat. et dign. amoris 6, 14] arguisce da ciò che «in Pietro la carità non fu estinta, ma sopita». Eppure Pietro, rinnegando Cristo, peccò mortalmente. Quindi la carità non si perde per un solo peccato mortale.
3. La carità è più forte di una virtù acquisita. Ma gli abiti delle virtù acquisite non vengono eliminati da un solo atto del vizio contrario. Perciò molto meno la carità può essere eliminata da un unico atto di peccato mortale.
4. La carità implica l'amore di Dio e del prossimo. Ma è chiaro che uno può commettere un peccato mortale conservando l'amore di Dio e del prossimo: infatti il disordine dell'affetto in rapporto ai mezzi non elimina l'amore verso il fine, come sopra [a. 10] si è notato. Perciò la carità verso Dio può rimanere pur essendoci un peccato mortale per l'affetto disordinato verso un bene temporale.
5. L'oggetto delle virtù teologali è il fine ultimo. Ma le altre virtù teologali, cioè la fede e la speranza, non sono eliminate da un solo peccato mortale, poiché rimangono informi. Quindi anche la carità può rimanere informe, pur essendo stato commesso un peccato mortale.
In contrario: Col peccato mortale un uomo diviene degno della morte eterna, secondo l'espressione dell'Apostolo [Rm 6, 23]: «Il salario del peccato è la morte». Ma chiunque ha la carità merita la vita eterna, poiché sta scritto [Gv 14, 21]: «Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui», e la vita eterna consiste appunto in questa manifestazione, secondo quanto leggiamo [Gv 17, 3]: «Questa è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo». Ora, nessuno può essere degno allo stesso tempo della vita eterna e della morte eterna. Quindi è impossibile che uno abbia la carità col peccato mortale. Perciò basta un solo peccato mortale per eliminare la carità.
Dimostrazione: Un contrario viene sempre eliminato al sopraggiungere del suo contrario. Ora, qualsiasi atto di peccato mortale è contrario alla natura stessa della carità, che consiste nell'amare Dio sopra tutte le cose e nel sottomettersi a lui totalmente, indirizzando a lui tutte le proprie cose. Perciò è essenziale alla carità l'amare Dio fino al punto di volersi sottomettere a lui interamente, e di seguire in tutto la norma dei suoi precetti: poiché tutto ciò che contrasta con i suoi precetti è apertamente contrario alla carità, e quindi di per sé la esclude.
Ora, se la carità fosse un abito acquisito, dipendente dalla virtù del soggetto, non verrebbe necessariamente eliminata da un unico atto contrario: infatti l'atto non è direttamente contrario all'abito, ma a un altro atto; e d'altra parte la conservazione di un abito nel soggetto non richiede la continuità dell'atto: perciò il sopraggiungere di un atto contrario non esclude immediatamente l'abito acquisito. Ma la carità, essendo un abito infuso, dipende dall'azione di Dio

che la infonde, e che nell'infusione e nella conservazione di essa è paragonabile al sole nell'atto di illuminare l'aria, come si è detto [a. 10, ob. 3; q. 4, a. 4, ad 3]. Come quindi cessa la luce nell'aria non appena si interpone un ostacolo all'illuminazione del sole, così la carità cessa di esistere nell'anima non appena si mette un ostacolo all'infusione di essa da parte di Dio.

Ora, è evidente che con qualsiasi peccato mortale, che è contrario ai precetti di Dio, si mette un ostacolo a tale infusione: e così il fatto stesso che un uomo nella scelta preferisca il peccato all'amicizia di Dio, che esige l'adempimento della volontà divina, ha come conseguenza immediata il fatto che l'abito della carità si perde con un solo atto di peccato mortale. Perciò S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 12] insegna che «l'uomo è illuminato dalla presenza di Dio in lui; ma se Dio è assente, subito è ottenebrato; e da Dio ci si allontana non con la distanza materiale, ma con l'allontanamento della volontà».

Analisi delle obiezioni: 1. Le parole di Origene possono essere intese nel senso che l'uomo che si trova nello stato di perfezione non passa immediatamente all'atto del peccato mortale, ma vi si predispone con qualche negligenza precedente. Infatti si dice che i peccati veniali predispongono al mortale, come si è già spiegato [I-II, q. 88, a. 3]. E tuttavia con un solo atto di peccato mortale, se lo si commette, si cade perdendo la carità.

Siccome però Origene aggiunge: «Se uno, dopo una caduta momentanea, subito si pente, non Pare che crolli del tutto», si può anche dire che per lui si svuota e decade chi arriva al punto di peccare per malizia. Il che non avviene subito in un uomo perfetto.

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

4. Costituisce peccato mortale non qualsiasi disordine affettivo circa i mezzi, cioè i beni creati, ma solo il disordine che è in contrasto con la volontà di Dio. E questo, come si è detto [nel corpo], è incompatibile con la carità.

5. La carità, a differenza della fede e della speranza, comporta una certa unione con Dio. Ora, ogni peccato mortale consiste in un allontanamento da Dio, come si è visto [q. 20, a. 3; I-II, q. 72, a. 5]. Quindi ogni peccato mortale è incompatibile con la carità. Invece non tutti i peccati mortali sono incompatibili con la fede e la speranza, ma solo certi peccati particolari che ne distruggono i rispettivi abiti, come fa ogni peccato mortale con l'abito della carità. Per cui è evidente che la carità non può rimanere informe, essendo la forma suprema delle virtù, dal momento che considera Dio sotto l'aspetto di fine ultimo, come si è visto [q. 23, a. 8].

## Quaestio 25

### Prooemium

[39889] IIª-IIae q. 25 pr. Deinde considerandum est de obiecto caritatis. Circa quod duo consideranda occurrunt, primo quidem de his quae sunt ex caritate diligenda; secundo, de ordine diligendorum. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum solus Deus sit ex caritate diligendus, vel etiam proximus. Secundo, utrum caritas sit ex caritate diligenda. Tertio, utrum creaturae irrationales sint ex caritate diligendae. Quarto, utrum aliquis possit ex caritate seipsum diligere. Quinto, utrum corpus proprium. Sexto, utrum peccatores sint ex caritate diligendi. Septimo, utrum peccatores seipsos diligant. Octavo, utrum inimici sint ex caritate diligendi. Nono, utrum sint eis signa amicitiae exhibenda. Decimo, utrum Angeli sint ex caritate diligendi. Undecimo, utrum Daemones. Duodecimo, de enumeratione diligendorum ex caritate.

ARGOMENTO 25
L'OGGETTO DELLA CARITÀ
Passiamo ora a considerare l'oggetto della carità. Su questo tema dobbiamo esaminare due argomenti: primo, le cose che la carità ci obbliga ad amare; secondo, l'ordine delle cose da amarsi [q. 26].
Sul primo punto si pongono dodici quesiti: 1. Se con la carità si debba amare Dio solo, oppure anche il prossimo; 2. Se si debba amare con amore di carità la carità stessa; 3. Se si debbano amare con amore di carità le creature irrazionali; 4. Se uno con amore di carità possa amare se stesso; 4. Se possa amare in questo modo il proprio corpo; 6. Se la carità ci obblighi ad amare i peccatori; 7. Se i peccatori amino se stessi; 8. Se la carità ci obblighi ad amare i nemici; 9. Se si debbano concedere loro i segni di amicizia; 10. Se la carità ci obblighi ad amare gli angeli; 11. Se si debbano amare in questo modo i demoni; 12. Sulla enumerazione delle cose da amarsi con la carità.

Articolo 1
De Virt., q. 2, aa. 4, 8; In Rom., c. 13, lect. 2
Se l'amore di carità si limiti a Dio o si estenda anche al prossimo
Pare che l'amore di carità si limiti a Dio, e non si estenda anche al prossimo. Infatti:
1. A Dio dobbiamo l'amore come dobbiamo il timore, poiché sta scritto [Dt 10, 12]: «E ora, Israele, che cosa ti chiede il Signore tuo Dio se non che tu lo tema e lo ami?». Ma il timore col quale si teme l'uomo, cioè il timore umano, è diverso dal timore col quale si teme Dio, e che può essere servile o filiale, come sopra [q. 19, a. 2] si è spiegato. Quindi l'amore di carità con cui si ama Dio è diverso dall'amore con cui si ama il prossimo.
2. Il Filosofo [Ethic. 8, 8] afferma che «essere amati consiste nell'essere onorati ». Ma l'onore che è dovuto a Dio, ossia l'onore di latria, è diverso dall'onore dovuto a una creatura, che è l'onore di dulia. Quindi l'amore del prossimo è diverso dall'amore di Dio.
3. «La speranza genera la carità», come dice la Glossa [interlin. su Mt 1, 2]. Ma la speranza è così limitata a Dio che la Scrittura [Ger 17, 5] rimprovera quanti sperano nell'uomo: «Maledetto l'uomo che confida nell'uomo». Quindi la carità è dovuta a Dio in modo così esclusivo da non estendersi al prossimo.
In contrario: Sta scritto [1 Gv 4, 21]: «Questo è il comandamento che

abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello».
Dimostrazione: Come sopra [I-II, q. 54, a. 3] si è detto, gli abiti devono la loro diversità solo alla diversità specifica dei loro atti: poiché tutti gli atti di una data specie appartengono al medesimo abito. Ma siccome la specie dell'atto viene desunta dalla ragione formale dell'oggetto, è necessario che l'atto che mira a tale ragione e l'atto che coglie l'oggetto sotto tale ragione siano della medesima specie: come sono della medesima specie l'atto visivo con cui si vede la luce e quello con cui si vede il colore in ragione della luminosità.
Ora, la ragione dell'amore del prossimo è Dio: infatti ciò che dobbiamo amare nel prossimo è che egli sia in Dio. Per cui è evidente che sono identici nella specie l'atto con cui si ama Dio e quello con cui si ama il prossimo. Quindi l'abito della carità si estende non solo all'amore di Dio, ma anche a quello del prossimo.
Analisi delle obiezioni: 1. In due modi si può temere e amare il prossimo. Primo, per se stesso: come quando uno teme il tiranno per la sua crudeltà, o lo ama per la cupidigia di ottenere da lui qualcosa. E tale timore umano è distinto dal timore di Dio, e così pure l'amore. - Secondo, un uomo può essere temuto e amato per i doni di Dio che sono in lui: come quando si teme il potere civile in quanto ha ricevuto da Dio la missione di correggere i malfattori, e lo si ama per la giustizia che esercita. E tale timore dell'uomo non si distingue dal timore di Dio, come neppure l'amore.
2. L'amore ha di mira il bene in generale, l'onore invece riguarda il bene proprio di chi viene onorato: è infatti un riconoscimento del suo valore. E così l'amore non ha divisioni specifiche secondo il grado di bontà dei diversi oggetti, purché si riferiscano a una bontà comune; invece l'onore si distingue secondo i beni propri dei singoli. Per cui noi amiamo con lo stesso amore di carità tutti i nostri prossimi in quanto si riferiscono a un unico bene comune che è Dio, mentre tributiamo onori diversi alle varie persone secondo il valore di ciascuna. Ed è così che tributiamo a Dio l'onore di latria a motivo del suo valore del tutto singolare.
3. Sono rimproverati coloro che sperano nell'uomo considerandolo come la causa principale della salvezza, non quelli che sperano nell'uomo quale ministro dell'aiuto di Dio. E così pure sarebbe reprensibile uno che amasse il prossimo come fine principale, non invece chi ama il prossimo a motivo di Dio, come vuole la carità.

Articolo2
In 1 Sent., d. 17, q. 1, a. 5; In Rom., c. 12, lect. 2
Se si debba amare la carità con amore di carità
Pare che la carità non vada amata con amore di carità. Infatti:
1. Le cose che siamo tenuti ad amare con la carità sono incluse nei due precetti della carità, come dice il Vangelo [Mt 22, 37 ss.]. Ma la carità non è inclusa in nessuno dei due precetti: poiché la carità non è né Dio né il prossimo. Perciò la carità non va amata con amore di carità.
2. La carità si fonda sulla compartecipazione della beatitudine, come sopra [q. 23, aa. 1, 5] si è visto. Ma la carità non può essere partecipe della beatitudine.

Quindi la carità non va amata con amore di carità.
3. La carità è un'amicizia, come si è detto [q. 23, a. 1]. Ma nessuno può avere amicizia verso la carità, o verso altri accidenti: poiché questi non possono contraccambiare l'amore, come invece l'amicizia richiede, secondo Aristotele [Ethic. 8, 2]. Quindi la carità non deve essere amata con amore di carità.
In contrario: Scrive S. Agostino [De Trin. 8, 7]: «Chi ama il prossimo, di conseguenza ama lo stesso amore». Ma il prossimo è amato con amore di carità. Perciò ne segue che anche la carità viene amata con amore di carità.
Dimostrazione: La carità è un tipo di amore. Ma l'amore desume dalla natura della potenza da cui emana la capacità di riflettere su se stesso. Essendo infatti oggetto della volontà il bene nella sua universalità, tutto ciò che è incluso nella ragione di bene può interessare l'atto della volontà. E poiché il volere stesso è un bene, uno può volere di volere: come anche l'intelletto, che ha per oggetto il vero, può intendere di intendere, essendo anche questo qualcosa di vero. Ora anche l'amore, in forza della sua natura specifica, ha la capacità di riflettere su se stesso, essendo un moto spontaneo di chi ama verso la cosa amata. Quindi per il fatto stesso che uno ama, ama di amare.
La carità però non è un semplice amore, ma ha natura di amicizia, come sopra [l. cit.] si è detto. Ora, una cosa può essere amata per amicizia in due modi. Primo, come l'amico stesso verso cui abbiamo amicizia e al quale vogliamo del bene. Secondo, come il bene che vogliamo all'amico. Ora, la carità è amata con amore di carità in quest'ultimo modo, non nel primo: essendo la carità il bene che desideriamo a tutti quelli che amiamo con amore di carità. – E lo stesso si dica della beatitudine e delle altre virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. Dio e il prossimo sono coloro verso i quali abbiamo amicizia. Ma nell'amore verso di essi è incluso un amore anche verso la carità: infatti noi amiamo Dio e il prossimo in quanto amiamo che noi e il prossimo abbiamo amore per Dio, il che è amare la carità.
2. La carità è la partecipazione stessa della vita spirituale, che è necessaria per raggiungere la beatitudine. Perciò essa viene amata come il bene desiderato per quanti amiamo con amore di carità.
3. L'argomento vale per la carità in quanto amore verso coloro per i quali abbiamo amicizia.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 28, q. 1, a. 2; De Virt., q. 2, a. 7
Se si debbano amare con amore di carità anche le creature irrazionali
Pare che si debbano amare con amore di carità anche le creature irrazionali. Infatti:
1. Noi ci conformiamo a Dio specialmente mediante la carità. Ma Dio ama le creature irrazionali con amore di carità: «infatti egli ama tutte le cose esistenti», come dice la Scrittura [Sap 11, 25]; e tutto ciò che ama lo ama per se stesso, lui che è carità [1 Gv 4, 16]. Perciò anche noi dobbiamo amare con amore di carità le creature irrazionali.
2. La carità ha come oggetto principale Dio, e abbraccia le altre cose in quanto appartengono a Dio. Ma come appartiene a Dio la creatura ragionevole

per la somiglianza di immagine, così appartengono a lui anche le creature irrazionali per la somiglianza di vestigio. Quindi la carità abbraccia anche le creature irrazionali.
3. Dio è oggetto della carità come lo è anche della fede. Ma la fede si estende a tutte le creature irrazionali: in quanto crediamo che il cielo e la terra sono stati creati da Dio, che i pesci e gli uccelli sono stati tratti dalle acque e i quadrupedi e le piante dalla terra [cf. Gen 1]. Quindi la carità si estende anche alle creature irrazionali.
In contrario: L'amore di carità abbraccia Dio e il prossimo soltanto. Ora, le creature irragionevoli non possono essere comprese nella voce prossimo: poiché non hanno in comune con l'uomo la vita razionale. Quindi la carità non si estende alle creature irragionevoli.
Dimostrazione: Come si è detto [q. 23, a. 1], la carità è un'amicizia. Ora, con l'amicizia si ama in due modi: primo, si ama l'amico di cui godiamo l'amicizia; secondo, si amano i beni che desideriamo all'amico. Nel primo modo dunque non si può amare alcuna creatura irragionevole. E ciò per tre ragioni, di cui due sono dovute all'amicizia in generale, che verso le creature irrazionali non è possibile. Primo, perché l'amicizia si ha verso qualcuno a cui vogliamo del bene. Ora, non è possibile volere propriamente del bene a una creatura irrazionale, poiché manca ad essa la capacità di possedere propriamente il bene, che appartiene in modo esclusivo alla creatura razionale, la quale è padrona di usare il bene che possiede mediante il libero arbitrio. Per cui il Filosofo [Phys. 2, 6] scrive che solo in senso metaforico noi diciamo che a questi esseri capita del bene o del male. – Secondo, perché qualsiasi amicizia è fondata su una comunanza di vita: come infatti dice Aristotele [Ethic. 8, 5], «niente è così proprio dell'amicizia quanto il vivere insieme». Ora, le creature irrazionali non possono avere una partecipazione alla vita umana, che è fondata sulla ragione. Perciò non si può avere alcuna amicizia con le creature irrazionali, se non forse in senso metaforico. – La terza ragione è infine propria della carità: poiché la carità si fonda sulla compartecipazione della beatitudine eterna, di cui la creatura irrazionale è incapace. Quindi l'amicizia della carità non è possibile verso le creature prive di ragione.
Tuttavia possiamo amare queste creature come beni da volere ad altri: poiché la carità ci fa volere che esse si conservino a onore di Dio e a vantaggio dell'uomo. E in questo senso anche Dio le ama con amore di carità.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta la prima obiezioni.
2. La somiglianza di vestigio non rende capaci della vita eterna come la somiglianza di immagine. Perciò il paragone non regge.
3. La fede si può estendere a tutte le cose che in un modo qualsiasi sono vere, mentre l'amicizia della carità abbraccia solo quegli esseri che sono fatti per possedere il bene della vita eterna. Quindi non c'è parità.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 28, q. 1, a. 6; De Virt., q. 2, a. 7
Se dobbiamo amare noi stessi con amore di carità
Pare che non dobbiamo amare noi stessi con amore di carità. Infatti:

1. S. Gregorio [In Evang. hom. 17] afferma che «per avere la carità bisogna essere almeno in due». Quindi nessuno può avere la carità verso se stesso.
2. L'amicizia implica nel suo concetto rispondenza e somiglianza, come spiega Aristotele [Ethic. 8, cc. 2, 7]: cose che uno non può avere verso se stesso. Ma la carità è un'amicizia, come si è detto [q. 23, a. 1]. Quindi nessuno può avere la carità verso se stesso.
3. Quanto rientra nella carità non può essere riprovevole, poiché stando a S. Paolo [1 Cor 13, 4] «la carità non agisce invano». Ora, amare se stessi è un atto riprovevole, come il medesimo Apostolo [2 Tm 3, 1 s.] afferma: «Negli ultimi tempi verranno momenti difficili. Gli uomini saranno amanti di se stessi». Perciò un uomo non può amare se stesso con la carità.
In contrario: Sta scritto [Lv 19, 18]: «Amerai il tuo amico come te stesso». Ma l'amico lo amiamo con la carità. Quindi con la carità dobbiamo amare anche noi stessi.
Dimostrazione: Essendo la carità un'amicizia, secondo le spiegazioni date [q. 23, a. 1], possiamo considerarla sotto due aspetti. Primo, sotto l'aspetto generico dell'amicizia. E da questo lato si deve affermare che verso se stessi non ci può essere una vera amicizia, ma qualcosa di superiore all'amicizia: poiché l'amicizia implica un'unione – infatti Dionigi [De div. nom. 4] insegna che l'amore è «una forza unitiva» –, mentre con se stesso uno ha l'unità, che è più forte dell'unione. Come quindi l'unità è il principio dell'unione, così l'amore con cui uno ama se stesso è la forma e la radice dell'amicizia: abbiamo infatti amicizia per gli altri in quanto ci comportiamo con loro come verso noi stessi. Aristotele [Ethic. 9, cc. 4, 8] perciò insegna che «i sentimenti di amicizia verso gli altri derivano dagli affetti verso se stessi». Infatti anche [in campo speculativo] dei princìpi non si ha scienza, ma qualcosa di più, cioè intelligenza.
Secondo, possiamo parlare della carità sotto l'aspetto della sua natura propria, cioè in quanto è un'amicizia dell'uomo con Dio principalmente, e conseguentemente con gli esseri che a lui appartengono. Ora, tra questi c'è anche l'uomo stesso che ama. E così tra le cose che uno ama con amore di carità, perché attinenti a Dio, c'è anche la sua stessa persona.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Gregorio parla della carità sotto l'aspetto generico dell'amicizia.
2. A tale aspetto si riferisce anche la seconda obiezioni.
3. Gli amatori di se stessi sono ripresi in quanto si amano secondo la loro natura sensibile, che essi accontentano. E questo non è un amare se stessi realmente, secondo la natura razionale, cioè volendo a se stessi i beni che formano la perfezione dell'anima. Ora, alla carità appartiene amare se stessi principalmente in questo modo.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 28, q. 1, a. 7; De Virt., q. 2, a. 7
Se l'uomo debba amare con amore di carità il proprio corpo
Pare che l'uomo non debba amare con amore di carità il proprio corpo. Infatti:
1. Noi non amiamo uno con cui non vogliamo convivere. Ma gli uomini che

hanno la carità aborriscono di convivere con il corpo, secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 7, 24]: «Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?», e ancora [Fil 1, 23]: «Desidero di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo». Quindi il nostro corpo non va amato con amore di carità.
2. L'amicizia della carità è fondata sulla partecipazione al godimento di Dio. Ma il corpo non può essere partecipe di questo godimento. Perciò il corpo non deve essere amato con amore di carità.
3. La carità, essendo un'amicizia, si ha con quelli che sono capaci di riamare. Ma il nostro corpo non è capace di riamarci nella carità. Quindi non va amato con amore di carità.
In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 1, cc. 23, 26] stabilisce quattro cose da amarsi con la carità, e una di queste è il nostro corpo.
Dimostrazione: Il nostro corpo può essere considerato sotto due aspetti: secondo la sua natura e secondo la corruzione della colpa e della pena. Ora, la natura del nostro corpo è stata creata non da un principio cattivo, come fantasticano i Manichei, ma da Dio. Per cui possiamo usarne a servizio di Dio, come dice S. Paolo [Rm 6, 13]: «Offrite le vostre membra come strumenti di giustizia». Perciò dobbiamo amare anche il nostro corpo con quell'amore di carità col quale amiamo Dio. - Invece non dobbiamo amare nel nostro corpo la contaminazione della colpa e il guasto della pena, ma anelare piuttosto col desiderio della carità alla loro eliminazione.
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo non aborriva l'unione con il corpo quanto alla sua natura: anzi, sotto tale aspetto non voleva spogliarsi di esso, secondo la sua espressione [2 Cor 5, 4]: «Non vogliamo venire spogliati, ma sopravvestiti». Voleva invece deporre la contaminazione della concupiscenza che rimane nel corpo, e la sua corruzione, che «appesantisce l'anima» [Sap 9, 15] non permettendole di vedere Dio. Per cui dice esattamente: «dal corpo di questa morte».
2. Sebbene il nostro corpo non possa godere di Dio con la conoscenza e con l'amore, tuttavia possiamo arrivare alla perfetta fruizione di Dio mediante opere compiute con il corpo. E così dal godimento dell'anima ridonda sul corpo una certa beatitudine, cioè «la sanità e il vigore dell'incorruzione», come dice S. Agostino [Epist. 118, 3]. Poiché dunque il corpo è partecipe in qualche modo della beatitudine, può essere amato con amore di carità.
3. La reciprocità dell'amore si ha solo nell'amicizia verso gli altri, e non nell'amicizia verso se stessi, sia secondo l'anima che secondo il corpo.

Articolo 6
In 2 Sent., d. 7, q. 3, a. 2, ad 2; In 3 Sent., d. 28, q. 1, a. 4; De Virt., q. 2, a. 8, ad 8, 9; Expos. in Decal., c. De Dilect. Prox.; In Gal., c. 6, lect. 2
Se i peccatori vadano amati con amore di carità
Pare che i peccatori non vadano amati con amore di carità. Infatti:
1. Nei Salmi [118, 113] si legge: «Ho in odio gli iniqui ». Ma Davide aveva la carità. Quindi la carità porta più a odiare che ad amare i peccatori.
2. «La prova dell'amore», come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 30], «è la prestazione delle opere». Ma i giusti non offrono ai peccatori opere di amore,

bensì opere che Pareno di odio. Nei Salmi [100, 8] infatti Davide afferma: «Sterminerò ogni mattino tutti gli empi del paese». E il Signore comanda [Es 22, 17]: «Non lascerai vivere colei che pratica la magia». Perciò i peccatori non vanno amati con amore di carità.

3. È compito dell'amicizia volere e desiderare il bene agli amici. Invece i santi desiderano il male ai peccatori, secondo le parole del Salmo [9, 18]: «Tornino gli empi negli inferi». Quindi i peccatori non vanno amati con la carità.

4. È proprio degli amici avere le stesse gioie e la stessa volontà. Ma la carità non fa volere ciò che vogliono i peccatori, né fa godere di ciò di cui essi godono: anzi, fa piuttosto il contrario. Quindi i peccatori non vanno amati con amore di carità.

5. «È proprio degli amici vivere insieme», come dice Aristotele [Ethic. 8, 5]. Ma con i peccatori non si deve convivere: poiché sta scritto [2 Cor 6, 17]: «Uscite di mezzo a loro». Perciò i peccatori non vanno amati con amore di carità.

In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 1, 30], spiegando le parole evangeliche: «Amerai il tuo prossimo», afferma che «col termine prossimo è indicato chiaramente qualsiasi uomo». Ma i peccatori non cessano di essere uomini, poiché il peccato non toglie la natura. Quindi i peccatori vanno amati con amore di carità.

Dimostrazione: Nei peccatori si possono considerare due cose: la natura e la colpa. Per la natura, che essi hanno ricevuto da Dio, i peccatori sono capaci della beatitudine, sulla cui partecipazione si fonda la carità, come sopra [a. 3; q. 23, aa. 1, 5] si è visto. E così per la loro natura essi devono essere amati con amore di carità. Invece la loro colpa è contraria a Dio, ed è un ostacolo alla beatitudine. Quindi per la colpa, con la quale si oppongono a Dio, tutti i peccatori devono essere odiati, compresi il padre, la madre e i parenti, come dice il Vangelo [Lc 14, 26]. Infatti nei peccatori dobbiamo odiare il fatto che sono peccatori, e amare il fatto che sono uomini capaci della beatitudine. E ciò significa amarli veramente per Dio con amore di carità.

Analisi delle obiezioni: 1. Il profeta odiava i peccatori in quanto peccatori, odiando la loro iniquità, che è il loro male. E questo è l'odio implacabile di cui egli parla [Sal 138, 22]: «Li detesto con odio implacabile». Ora, odiare il male di qualcuno e amarne il bene hanno lo stesso movente. Perciò questo odio implacabile appartiene alla carità.

2. Come dice il Filosofo [Ethic. 9, 3], non si devono sottrarre i benefici dell'amicizia agli amici che peccano finché c'è la speranza della loro correzione: anzi, bisogna soccorrerli nel ricuperare la virtù ancora di più che nel ricuperare il danaro che avessero eventualmente perduto, essendo l'onestà più affine all'amicizia di quanto lo sia il danaro. Se però essi cadono nella malvagità estrema e diventano incorreggibili, allora si deve rifiutare loro la familiarità. Per questo le leggi divine e umane comandano di uccidere questi peccatori, da cui ci si può attendere più un danno per gli altri che l'emendamento.

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

Inoltre la morte inflitta dal giudice giova anche al peccatore: se infatti egli si converte serve all'espiazione della colpa, e se non si converte serve alla sua cessazione, in quanto così gli viene tolta la possibilità di fare altri peccati.
3. Le imprecazioni di questo genere che si riscontrano nella Sacra Scrittura possono essere spiegate in tre modi. Primo, come predizioni, e non come desideri. In questo senso, p. es., «Tornino gli empi negli inferi» significa che «torneranno ». – Secondo, come desideri: però nel senso che il desiderio mira non alla pena dei colpevoli, ma alla giustizia di chi punisce, secondo le parole della Scrittura [Sal 57, 11]: «Il giusto godrà nel vedere la vendetta». Poiché neppure Dio quando punisce «gode per la rovina dei viventi» [Sap 1, 13], ma per la sua giustizia, poiché «giusto è il Signore, ama le cose giuste» [Sal 10, 8]. – Terzo, riferendo il desiderio all'eliminazione della colpa, e non alla punizione stessa: si desidera cioè che i peccati siano distrutti e gli uomini rimangano.
4. Dobbiamo amare con la carità i peccatori non già volendo ciò che essi vogliono, o godendo delle cose di cui essi godono, ma con l'intento di far loro volere ciò che noi vogliamo e di far loro godere delle cose di cui noi godiamo. Da cui le parole di Geremia [15, 19]: «Essi torneranno a te, mentre tu non dovrai tornare a loro».
5. La convivenza con i peccatori va proibita ai deboli, per il pericolo di perversione. Invece i perfetti, di cui non si teme la corruzione, vanno lodati se trattano con i peccatori per convertirli. Così infatti il Signore mangiava e beveva con i peccatori, come dice il Vangelo [Mt 9, 10 s.]. – Tutti però devono evitare la loro convivenza quanto al peccato. E in questo senso valgono le parole di S. Paolo [2 Cor 6, 17]: «Uscite di mezzo a loro, e riparatevi», vale a dire quanto alla convivenza nel peccato.

## Articolo 7

I-II, q. 29, a. 4; In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 2; In 3 Sent., d. 27, expos.; De Virt., q. 2, a. 12, ad 6; In Psalm., 10

### Se i peccatori amino se stessi

Pare che i peccatori amino se stessi. Infatti:
1. Nei peccatori si trova al massimo ciò che forma il principio del peccato. Ora, il principio del peccato è l'amore di se stessi, del quale S. Agostino [De civ. Dei 14, 28] afferma che «costruisce la città di Babilonia». Quindi i peccatori amano se stessi in sommo grado.
2. Il peccato non distrugge la natura. Ma per natura tutti gli esseri hanno l'amore di se stessi: infatti anche le creature irrazionali bramano il proprio bene, come la propria conservazione e altri beni consimili. Perciò anche i peccatori amano se stessi.
3. Come scrive Dionigi [De div. nom. 4], «il bene è amabile per tutti». Ma molti peccatori si stimano buoni. Quindi molti peccatori amano se stessi.
In contrario: Nei Salmi [10, 6 Vg] si legge: «Chi ama l'iniquità odia la propria anima».
Dimostrazione: Amare se stessi in un certo senso è comune a tutti, in un secondo senso è proprio dei buoni e in un terzo senso è proprio dei cattivi. Infatti è comune a tutti amare ciò che si pensa di essere. Di un uomo però si può dire

che è una data cosa in due modi. Primo, secondo la sua sostanza o natura. E in questo senso tutti comunemente considerano che sia bene essere come sono, composti cioè di anima e di corpo. E in questo senso tutti gli uomini, buoni e cattivi, amano se stessi, in quanto amano la propria conservazione. Secondo, si può dire che un uomo è una data cosa per un motivo di preminenza: come si dice che il principe di uno stato è lo stato: per cui ciò che fanno i principi si dice che lo fa lo stato. E in questo senso non tutti gli uomini pensano di essere ciò che sono. Infatti l'elemento principale nell'uomo è l'anima razionale, mentre quello secondario è la natura sensitiva e materiale: elementi che l'Apostolo [2 Cor 4, 16] denomina rispettivamente «l'uomo interiore» e «l'uomo esteriore». Ora, i buoni stimano principale in se stessi la natura razionale, ossia l'uomo interiore: per cui in base a ciò pensano di essere quello che sono. Invece i cattivi stimano principale in se stessi la natura sensitiva e materiale, cioè l'uomo esteriore. E così, non conoscendo realmente se stessi, in verità non si amano, ma amano in se stessi quello che pensano di essere. I buoni invece, conoscendo se stessi, si amano veramente.

E ciò viene dimostrato dal Filosofo nell'Etica [9, 4] in base alle cinque proprietà dell'amicizia. Infatti qualsiasi amico prima di tutto vuole che il proprio amico esista e viva; secondo, gli desidera del bene; terzo, compie del bene a suo vantaggio; quarto, ha piacere di convivere con lui; quinto, concorda con lui, godendo e rattristandosi delle medesime cose. Ed è così che i buoni amano se stessi secondo l'uomo interiore: poiché vogliono che questo si conservi nella sua integrità; ne desiderano il bene, che è il bene spirituale; si impegnano a raggiungerlo con le opere; con piacere rientrano nel proprio cuore perché trovano in esso buoni pensieri al presente, il ricordo del bene compiuto e la speranza dei beni futuri, da cui scaturisce la gioia; parimenti non sentono in se stessi un contrasto di voleri, poiché tutta la loro anima tende a una cosa sola. I cattivi, al contrario, non vogliono conservare l'integrità dell'uomo interiore; non bramano il suo bene spirituale; non agiscono in vista di ciò; non trovano piacere nel vivere con se stessi rientrando nel proprio cuore, poiché vi trovano il male che aborriscono, sia quello presente che quello passato e futuro; e neppure concordano con se stessi per il rimorso della coscienza, secondo le parole del Salmo [49, 21]: «Ti rimprovero: ti pongo innanzi i tuoi peccati». – E in base a ciò si può anche dimostrare che i cattivi amano se stessi secondo la corruzione dell'uomo esteriore, mentre in tal modo sono i buoni che non amano se stessi.

Analisi delle obiezioni: 1. L'amore di sé che è principio del peccato è l'amore che è proprio dei malvagi, il quale giunge «fino al disprezzo di Dio», secondo le parole di S. Agostino: poiché i cattivi amano i beni esterni fino a disprezzare i beni spirituali.

2. Sebbene l'amore naturale non sia del tutto eliminato nei cattivi, tuttavia in essi è pervertito nel modo indicato [nel corpo].

3. I cattivi, in quanto si stimano buoni, partecipano qualcosa dell'amore di se stessi. Tuttavia il loro non è un amore vero, ma apparente; ed è impossibile in quelli che sono molto perversi.

Articolo 8
Infra, q. 83, a. 8; In 3 Sent., d. 30, q. 1, a.1; De Virt., q. 2, a. 8; Expos. in Decal., c. De Dilect. Prox.; De perf. vitae spir., c. 14; In Rom., c. 12, lect. 3
Se la carità esiga che si amino i nemici
Pare che la carità non esiga che si amino i nemici. Infatti:
1. S. Agostino scrive [Enchir. 73] che «questo bene così grande», l'amore dei nemici, «non appartiene a una moltitudine paragonabile a quella che crediamo venga esaudita quando nell'Orazione si dice: "Rimetti a noi i nostri debiti"». Ma a nessuno vengono rimessi i peccati senza la carità poiché, come dicono i Proverbi [10, 12], «l'amore ricopre ogni colpa». Quindi la carità non esige l'amore dei nemici.
2. La carità non sopprime la natura. Ora qualsiasi essere, anche irragionevole, odia per natura il suo contrario: come fa la pecora con il lupo e l'acqua con il fuoco. Perciò la carità non produce l'amore dei nemici.
3. «La carità non agisce malamente» [1 Cor 13, 4]. Ora, Pare una perversione sia il fatto che uno ami i nemici, sia quello che odi gli amici: infatti Ioab [2 Sam 19, 7] così ebbe a rimproverare Davide: «Tu mostri di amare quelli che ti odiano e di odiare quelli che ti amano». Quindi la carità non produce l'amore dei nemici.
In contrario: Il Signore [Mt 5, 44] dice: «Amate i vostri nemici».
Dimostrazione: L'amore dei nemici può essere inteso in tre modi. Primo, quale amore verso i nemici in quanto nemici. E questa è una cosa perversa e contraria alla carità, poiché equivale ad amare il male altrui.
Secondo, può essere inteso come amore dei nemici rispetto alla loro natura, ma in generale. E questo amore dei nemici è imposto dalla carità, per cui uno che ama Dio e il prossimo non deve escludere dall'amore universale del prossimo i propri nemici.
Terzo, l'amore dei nemici può essere inteso come un amore in particolare: in modo cioè che uno abbia uno speciale affetto di carità verso il nemico. E questo la carità non lo richiede necessariamente: poiché la carità non esige neppure che uno ami singolarmente di un amore speciale tutti gli uomini, dato che sarebbe una cosa impossibile. Tuttavia la carità lo esige come predisposizione dell'animo: che cioè uno abbia l'animo disposto ad amare singolarmente il suo nemico se la necessità lo richiedesse.
Che invece uno ami attualmente per amore di Dio i propri nemici fuori dei casi di necessità appartiene alla perfezione della carità. Siccome infatti la carità ci porta ad amare il prossimo per Dio, quanto più uno ama Dio, tanto più mostra di amare il prossimo, nonostante qualsiasi inimicizia. Come se uno amasse molto un amico, per suo amore ne amerebbe anche i figli, per quanto gli siano nemici. - E in questo senso intende parlare S. Agostino.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta la prima obiezioni.
2. Ogni essere odia per natura le cose contrarie in quanto contrarie. Ora, i nemici ci sono contrari in quanto nemici. Per cui dobbiamo odiare in essi questo fatto: poiché ci deve dispiacere che ci siano nemici. Però essi non ci sono contrari in quanto uomini capaci della beatitudine. E così sotto questo aspetto dobbiamo amarli.

3. Amare i nemici in quanto nemici è cosa riprovevole. E la carità non porta a questo, come si è spiegato [nel corpo].

Articolo 9

Infra, q. 83, a. 8; In 3 Sent., d. 30, q. 1, a. 2; De Virt., q. 2, a. 8; Expos. in Decal., c. De Dilect. Prox.; De perf. vitae. spir., c. 14

Se la carità esiga necessariamente che si mostrino ai nemici segni e atti di benevolenza

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

1. S. Giovanni [1 Gv 3, 18] scrive: «Non amiamo a parole né con la lingua, ma coi fatti e nella verità». Ora, uno ama con i fatti mostrando segni e atti di amore verso la persona amata. Quindi la carità esige che si mostrino questi atti e questi segni verso i nemici.

2. Il Signore [Mt 5, 44] dà insieme questi due comandi: «Amate i vostri nemici», e «Fate del bene a quelli che vi odiano». Ma amare i nemici è strettamente imposto dalla carità. Quindi anche far loro del bene.

3. Con la carità non si ama soltanto Dio, ma anche il prossimo. Ora, S. Gregorio [In Evang. hom. 30] afferma che «l'amore di Dio non può essere ozioso: opera infatti grandi cose, se è [autentico]; se cessa di operare, non è amore». Quindi anche la carità verso il prossimo non può stare senza le opere. Ma la carità esige l'amore di qualsiasi prossimo, anche se nemico. Perciò la carità esige che noi estendiamo i segni e gli atti di benevolenza anche ai nemici.

In contrario: A commento delle parole evangeliche [Mt 5, 44]: «Fate del bene a quelli che vi odiano» la Glossa [ord. di Agost.] afferma che «fare del bene ai nemici è l'apice della perfezione». Ora, ciò che appartiene alla perfezione della carità non è una sua stretta esigenza. Quindi la carità non esige necessariamente che uno mostri ai nemici segni e atti di benevolenza.

Dimostrazione: Gli atti e i segni di benevolenza derivano dall'affetto interiore e sono proporzionati ad esso. Ora, verso i nemici è imposto rigorosamente un affetto interiore in generale, mentre nei casi particolari l'obbligo non è rigoroso se non come disposizione d'animo, secondo le spiegazioni date [a. prec.].

E lo stesso si dica per gli atti o i segni di amore da dare esternamente. Ci sono infatti dei benefici o dei segni di amore che si danno comunemente a tutti: p. es. quando uno prega per tutti i fedeli, o per tutto il popolo; oppure quando accorda un beneficio a tutta una comunità. Ora, prestare ai nemici questi favori o questi segni di affetto è uno stretto dovere: se infatti essi venissero negati, ciò rientrerebbe nel livore della vendetta, contro il comando del Levitico [19, 18]: «Non ti vendicherai, e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo».

Ci sono invece dei favori o dei segni di affetto che si danno in particolare ad alcune persone. E questi non si esige che vengano mostrati ai nemici se non secondo la predisposizione dell'animo, cioè nel caso in cui essi si trovassero in necessità; come si legge nei Proverbi [25, 21]: «Se il tuo nemico ha fame, dagli pane da mangiare; se ha sete, dagli acqua da bere». – Che invece uno fuori dei casi di necessità offra ai suoi nemici questi favori appartiene alla

perfezione della carità: poiché così uno non solo si guarda dal «lasciarsi vincere dal male», che è un obbligo di stretta necessità, ma vuole «vincere il male con il bene» [Rm 12, 21], il che appartiene alla perfezione. Egli cioè non solo si guarda dal cedere all'odio per l'ingiuria subita, ma cerca con i suoi favori di portare il nemico al proprio amore.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 10
In 3 Sent., d. 28, q. 1, a. 3; De Virt., q. 2, a. 7, ad 9; In Rom., c. 13, lect. 2
Se la carità ci obblighi ad amare gli angeli
Pare che la carità non ci obblighi ad amare gli angeli. Infatti:
1. Come insegna S. Agostino [De doctr. christ. 1, 26], «l'amore di carità è duplice, cioè di Dio e del prossimo». Ma l'amore degli angeli non rientra nell'amore di Dio, essendo essi sostanza create; e neppure Pare rientrare nell'amore del prossimo, non essendo essi della nostra specie. Perciò gli angeli non devono essere amati con amore di carità.
2. Sono più vicini a noi gli animali che gli angeli: infatti noi e gli animali apparteniamo al medesimo genere prossimo. Ma verso gli animali, come si è visto [a. 3], noi non abbiamo la carità. Quindi non dobbiamo averla neppure verso gli angeli.
3. Secondo Aristotele [Ethic. 8, 5] «niente è così proprio degli amici quanto il vivere insieme». Ma gli angeli non convivono con noi, e neppure possiamo vederli. Perciò verso di loro non possiamo avere l'amicizia della carità.
In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 1, 30] afferma: «Se è vero che è da considerarsi prossimo sia colui verso il quale abbiamo un compito di misericordia, sia colui dal quale lo attendiamo, è chiaro che il precetto di amare il prossimo abbraccia anche gli angeli, i quali svolgono presso di noi molti compiti di misericordia».
Dimostrazione: L'amicizia della carità, come sopra [aa. 3, 6; q. 23, aa. 1, 5] si è detto, si basa sulla comunanza della beatitudine eterna, di cui gli uomini sono partecipi insieme con gli angeli: poiché sta scritto [Mt 22, 30] che «alla risurrezione gli uomini saranno come gli angeli nel cielo». È perciò evidente che l'amicizia della carità si estende anche agli angeli.
Analisi delle obiezioni: 1. Uno può essere considerato prossimo non solo per la comunanza nella specie, ma anche per la comunanza nei benefici che appartengono alla vita eterna: comunanza sulla quale si fonda precisamente l'amicizia della carità.
2. Gli animali hanno in comune con noi il genere prossimo per la natura sensitiva, secondo la quale non siamo partecipi della vita eterna; lo siamo invece grazie all'anima razionale, che abbiamo in comune con gli angeli.
3. Gli angeli non convivono con noi mediante rapporti esterni secondo la natura sensitiva. Tuttavia noi conviviamo con loro secondo lo spirito: imperfettamente in questa vita e perfettamente nella patria, come sopra [q. 23, a. 1, ad 1] si è accennato.

Articolo 11

In 3 Sent., d. 28, q. 1, a. 5; d. 31, q. 2, a. 3, sol. 1; De Virt., q. 2, a. 8, ad 9; In Rom., c. 13, lect. 2

Se la carità ci obblighi ad amare i demoni

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

1. Gli angeli sono nostri prossimi in quanto abbiamo in comune con essi l'anima razionale. Ma anche i demoni hanno con noi questa comunanza: poiché, come insegna Dionigi [De div. nom. 4], in essi i doni di natura, cioè l'essere, il vivere e l'intendere, rimangono integri. Quindi la carità ci obbliga ad amare anche i demoni.

2. I demoni differiscono dagli angeli beati per il peccato, allo stesso modo in cui anche gli uomini peccatori differiscono dai giusti. Ma gli uomini giusti con la carità amano i peccatori. Perciò con la carità devono amare anche i demoni.

3. Siamo tenuti ad amare con la carità, quale nostro prossimo, coloro che ci fanno dei favori, come è evidente dal testo citato di S. Agostino [a. prec., s. c.]. Ma i demoni ci sono molto utili: poiché, come scrive S. Agostino [Bernardo, In Cant. serm. 17], «tentandoci fabbricano la nostra corona». Quindi la carità ci obbliga ad amare i demoni.

In contrario: Sta scritto [Is 28, 18]: «Sarà cancellata la vostra alleanza con la morte; la vostra lega con gli inferi non reggerà». Ma la stipulazione della pace e dell'alleanza è opera della carità. Quindi ci è proibito di avere la carità verso i demoni, che sono i cittadini dell'inferno e gli agenti della morte.

Dimostrazione: Come sopra [a. 6] si è detto, nei peccatori la carità ci obbliga ad amare la natura e a odiare il peccato. Ora, col termine demonio viene indicata una natura deformata dal peccato. Perciò la carità è tenuta a non amare i demoni. Se però, senza insistere sul termine, ci domandiamo se la carità ci obbliga ad amare gli spiriti che chiamiamo demoni, si deve rispondere, secondo le spiegazioni date [aa. 2, 3], che una cosa può essere amata con amore di carità in due modi. Primo, come oggetto diretto dell'amicizia. E in questo modo non possiamo avere un'amicizia di carità con tali spiriti. Infatti l'amicizia ci fa volere il bene dei nostri amici. Ora, noi non possiamo volere a questi spiriti che Dio ha condannato eternamente il bene della vita eterna, su cui si fonda la carità: poiché ciò sarebbe incompatibile con la carità verso Dio, che ci fa approvare la sua giustizia.

Secondo, una cosa può essere amata come un oggetto di cui vogliamo la conservazione perché è un bene per altri: ed è il modo, già da noi considerato [a. 3], col quale la carità ci fa amare le creature prive di ragione, di cui desideriamo la conservazione per la gloria di Dio e il vantaggio degli uomini. E in questo senso possiamo amare con amore di carità anche la natura dei demoni: cioè in quanto vogliamo che questi spiriti conservino la loro natura a gloria di Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. La mente degli angeli non è impossibilitata ad avere la beatitudine eterna come quella dei demoni. Quindi l'amicizia della carità, basata sulla comunanza della vita eterna più che sulla comunanza di natura, si attua con gli angeli e non con i demoni.

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

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

Articolo 12
In 3 Sent., d. 28, q. 1, a. 7; De Virt., q. 2, a. 7
Se sia giusto enumerare quattro cose da amarsi con amore di carità, cioè: Dio, il prossimo, il nostro corpo e noi stessi
Pare che non sia giusto enumerare quattro cose da amarsi con amore di carità, cioè: Dio, il prossimo, il nostro corpo e noi stessi. Infatti:
1. Come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 83], «chi non ama Dio, non ama neppure se stesso». Perciò nell'amore di Dio è incluso l'amore di se stessi. Quindi l'amore di noi stessi non è distinto da quello di Dio.
2. La parte non va divisa in contrapposizione al tutto. Ma il nostro corpo è una parte di noi. Quindi il nostro corpo non va diviso da noi stessi come un oggetto distinto della carità.
3. Come noi abbiamo il corpo, così lo ha pure il nostro prossimo. Come quindi l'amore con cui si ama il prossimo è distinto dall'amore verso noi stessi, così l'amore con cui si ama il corpo del prossimo va distinto dall'amore con cui si ama il proprio corpo. Quindi non è giusto distinguere quattro cose sole da amarsi con amore di carità.
In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 1, 23] insegna: «Sono quattro le cose da amarsi: la prima che è sopra di noi», cioè Dio; «la seconda che siamo noi»; «la terza che è presso di noi», cioè il prossimo; «la quarta che è al disotto di noi», cioè il nostro corpo.
Dimostrazione: L'amicizia della carità si fonda, come si è detto [aa. 3, 6, 10; q. 23, aa. 1, 5], sulla compartecipazione della beatitudine. Ora, in questa compartecipazione c'è una realtà che è da considerarsi come il principio irradiatore della beatitudine, cioè Dio; ce n'è poi una seconda che ne partecipa direttamente, vale a dire l'uomo e l'angelo, e ce n'è infine una terza a cui la beatitudine deriva per una certa ridondanza, ed è il corpo umano. Ora, la realtà che irradia la beatitudine è oggetto di amore perché ne è la causa. Quella invece che ne partecipa può essere oggetto di amore per due motivi: o perché è tutt'uno con noi, o perché è a noi associata nella partecipazione della beatitudine. E in base a ciò si considerano due oggetti distinti della carità: in quanto cioè l'uomo ama se stesso e il prossimo.
Analisi delle obiezioni: 1. La diversità dei rapporti esistenti tra chi ama e i vari oggetti dell'amore produce ragioni diverse di amabilità. E poiché sono distinti i rapporti che l'uomo ha con Dio e con se stesso, queste realtà vengono indicate come due oggetti di amore: infatti l'amore verso l'uno è causa dell'amore verso l'altro. Per cui togliendo il primo amore si eliminerebbe anche il secondo.
2. La sede della carità è l'anima razionale, che è capace della beatitudine, mentre il corpo non può parteciparne se non per una certa ridondanza. Perciò l'uomo con la carità ama diversamente se stesso nel proprio corpo e nella

propria anima razionale, che ne è la parte più nobile.
3. L'uomo ama il prossimo nel corpo e nell'anima per una certa compartecipazione alla beatitudine. Perciò riguardo al prossimo la ragione dell'amore è unica. E così il corpo del prossimo non viene indicato come un oggetto speciale di amore.

Quaestio 26
Prooemium

[39988] IIª-IIae q. 26 pr. Deinde considerandum est de ordine caritatis. Et circa hoc quaeruntur tredecim. Primo, utrum sit aliquis ordo in caritate. Secundo, utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum. Tertio, utrum plus quam seipsum. Quarto, utrum se plus quam proximum. Quinto, utrum homo debeat plus diligere proximum quam corpus proprium. Sexto, utrum unum proximum plus quam alterum. Septimo, utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis coniunctum. Octavo, utrum coniunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines. Nono, utrum ex caritate plus debeat diligere filium quam patrem. Decimo, utrum magis debeat diligere matrem quam patrem. Undecimo, utrum uxorem plus quam patrem vel matrem. Duodecimo, utrum magis benefactorem quam beneficiatum. Decimotertio, utrum ordo caritatis maneat in patria.

ARGOMENTO 26
L'ORDINE DELLA CARITÀ
Consideriamo ora l'ordine della carità.
Sull'argomento si pongono tredici quesiti: 1. Se esista un ordine nella carità; 2. Se Dio debba essere amato più del prossimo; 3. Se debba essere amato più di se stessi; 4. Se uno debba amare se stesso più del prossimo; 5. Se si debba amare il prossimo più del proprio corpo; 6. Se i prossimi vadano amati uno più dell'altro; 7. Se si debba preferire il prossimo migliore, o il prossimo a noi più unito; 8. Se quello unito a noi con i vincoli del sangue o quello unito per altri rapporti; 9. Se uno con la carità debba amare più il figlio che il padre; 10. Se debba amare più la madre che il padre; 11. Se debba amare la moglie più del padre e della madre; 12. Se uno debba amare più il benefattore che il beneficato; 13. Se l'ordine della carità rimanga inalterato nella patria celeste.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 1; De Virt., q. 2, a. 9
Se esista un ordine nella carità
Pare che nella carità non esista alcun ordine. Infatti:
1. La carità è una virtù. Ma nelle altre virtù non viene assegnato alcun ordine. Quindi non lo si deve assegnare neppure nella carità.
2. Come l'oggetto della fede è la verità prima, così l'oggetto della carità è la suprema bontà. Ora, nella fede non viene stabilito un dato ordine, ma tutto va creduto in modo uguale. Quindi anche nella carità non si deve stabilire alcun ordine.
3. La carità risiede nella volontà. Ma ordinare non spetta alla volontà, bensì

alla ragione. Quindi non si deve attribuire alcun ordine alla carità.
In contrario: Sta scritto [Ct 2, 4]: «Egli mi ha introdotto nella cella del vino e ha ordinato in me la carità».
Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Met. 5, 11], il prima e il poi vengono concepiti in relazione a un principio. Ora, l'ordine implica una disposizione di cose secondo un prima e un poi. Perciò dove c'è un principio ci deve essere anche un certo ordine. Ma sopra [q. 23, a. 1; q. 25, a. 12] abbiamo detto che l'amore di carità ha di mira Dio quale principio di quella beatitudine sulla cui compartecipazione è fondata l'amicizia della carità. E così è necessario che negli esseri che sono amati con la carità si riscontri un certo ordine in rapporto al primo principio di questo amore, che è Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. La carità tende al fine ultimo proprio in quanto fine ultimo; il che non avviene nelle altre virtù, come sopra [q. 23, a. 6] si è detto. Ora, secondo le spiegazioni date [q. 23, a. 7; I-II, q. 13, a. 3; q. 34, a. 4, ad 1; q. 57, a. 4], il fine nel campo delle realtà appetibili e operabili ha natura di principio. Perciò la carità implica in sommo grado un rapporto col primo principio. Di conseguenza in essa si considera in sommo grado l'ordine in relazione al primo principio.
2. La fede appartiene alla potenza conoscitiva, la cui operazione fa sì che gli oggetti conosciuti vengano a trovarsi nel conoscente. Invece la carità risiede in una potenza affettiva, la cui operazione fa sì che l'anima tenda verso le cose stesse. Ora, l'ordine si trova principalmente nelle cose, e da esse viene nella nostra conoscenza. Quindi l'ordine viene attribuito più alla carità che alla fede. - Tuttavia c'è un ordine anche nella fede, trattando essa principalmente di Dio, e secondariamente delle cose che si riferiscono a Dio.
3. L'ordine viene attribuito alla ragione come a un principio ordinatore, ma viene attribuito anche alla facoltà appetitiva come a un soggetto ordinato. Ed è in questo senso che l'ordine è riscontrato nella carità.

## Articolo 2

De Virt., q. 2, a. 9

### Se Dio debba essere amato più del prossimo

Pare che Dio non debba essere amato più del prossimo. Infatti:
1. S. Giovanni [1 Gv 4, 20] ha scritto: «Chi non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede». Dal che Pare che sia da amarsi maggiormente ciò che è più visibile: infatti la vista stessa è tra le cause dell'amore, come nota Aristotele [Ethic. 9, cc. 5, 12]. Ora, Dio è meno visibile del prossimo. Quindi è anche meno amabile con la carità.
2. La somiglianza è tra le cause dell'amore, poiché sta scritto [Sir 13, 15]: «Ogni creatura vivente ama il suo simile». Ora, è maggiore la somiglianza dell'uomo con il suo prossimo che con Dio. Perciò l'uomo con la carità ama più il prossimo che Dio.
3. Ciò che la carità ama nel prossimo è Dio, come spiega S. Agostino [De doctr. christ. 1, cc. 22, 27]. Ma Dio in se stesso non è superiore a come si trova nel prossimo. Quindi non è da amarsi più in se stesso che nel prossimo. E così Dio non deve essere amato più del prossimo.

In contrario: È degno di essere amato di più ciò per cui altre cose vanno persino odiate. Ora, come dice il Vangelo [Lc 14, 26], si deve odiare il prossimo per amore di Dio nel caso che esso allontani da lui: «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli e le sorelle, non può essere mio discepolo». Quindi con la carità si deve amare Dio più del prossimo.
Dimostrazione: Ogni amicizia riguarda principalmente colui nel quale principalmente si trova il bene sulla cui partecipazione essa è fondata: l'amicizia politica, p. es., riguarda principalmente la prima autorità dello stato, da cui dipende tutto il suo bene comune; per cui ad essa specialmente si deve fedeltà e obbedienza da parte del cittadini. Ora, l'amicizia della carità si fonda sulla partecipazione della beatitudine, che si trova essenzialmente in Dio come nel suo principio, dal quale si irradia in tutti coloro che ne sono capaci. Quindi la carità ci obbliga ad amare principalmente e sommamente Dio: poiché egli va amato come causa della beatitudine, mentre il prossimo va amato come compartecipe con noi della sua beatitudine.
Analisi delle obiezioni: 1. Una cosa può essere causa dell'amore in due modi. Primo, come sua ragione intrinseca. E in questo senso la causa dell'amore è il bene: poiché ogni cosa è amata in quanto ha natura di bene.
Secondo, quale via per acquistare l'amore. E in questo senso è causa dell'amore la vista: non perché una cosa diventi amabile in quanto è visibile, ma perché mediante la visione di una cosa siamo portati ad amarla. Perciò non è detto che le cose più visibili siano anche le più amabili, ma soltanto che sono le prime a presentarsi al nostro amore. Ed è in questo senso che argomenta l'Apostolo. Essendo infatti il prossimo più visibile per noi, esso è il primo a offrirsi al nostro amore: poiché, come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 11], «l'animo impara ad amare ciò che non conosce a partire dalle cose conosciute». Se quindi uno non ama il prossimo, si può arguire che non ama neppure Dio: non perché il prossimo sia più amabile, ma perché è il primo a presentarsi al nostro amore. Dio invece è più amabile per la sua superiore bontà.
2. La somiglianza che abbiamo con Dio è anteriore ed è la causa della nostra somiglianza con il prossimo: infatti noi diventiamo simili al prossimo per il fatto che riceviamo da Dio ciò che anche il prossimo ha ricevuto da lui. Perciò a motivo della somiglianza dobbiamo amare più Dio che il prossimo.
3. Dio, considerato nella sua natura, dovunque si trovi è sempre uguale: poiché non diminuisce trovandosi in una creatura. Però il prossimo non partecipa la bontà di Dio nel grado in cui la possiede Dio stesso: infatti Dio la possiede per essenza, il prossimo invece solo per partecipazione.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 3; De Virt., q. 2, a. 4, ad 2; a. 9
Se con la carità l'uomo debba amare Dio più di se stesso
Pare che l'uomo con la carità non debba amare Dio più di se stesso. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 9, cc. 4, 8] insegna che «i sentimenti di amicizia verso gli altri derivano dal senso di amicizia verso se stessi». Ma la causa è superiore all'effetto. Quindi l'amicizia di un uomo verso se stesso è superiore a quella verso qualsiasi altro. Quindi uno deve amare se stesso più di Dio.

2. Qualsiasi cosa viene amata in quanto è un bene per chi ama. Ma ciò che costituisce il motivo dell'amore viene amato più di quanto è amato in forza di esso: come nell'ordine conoscitivo i primi princìpi, con i quali si conoscono le cose, sono meglio conosciuti. Quindi l'uomo ama se stesso più di ogni altro bene. E così non ama Dio più di se stesso.
3. Più uno ama Dio, più ama di fruirne. Ma quanto più uno ama la fruizione di Dio, tanto più ama se stesso: poiché questo è il più grande bene che può volere a se stesso. Perciò l'uomo non è tenuto ad amare con la carità Dio più di se stesso.
In contrario: Scrive S. Agostino [De doctr. christ. 1, 22]: «Se tu devi amare anche te stesso non per te, ma per colui in cui si trova il fine più retto del tuo amore, nessun altro uomo si lamenti se tu lo ami per Dio». Ora, essendo la causa superiore ai suoi effetti, l'uomo è tenuto ad amare Dio più di se stesso.
Dimostrazione: Due sono i tipi di bene che possiamo ricevere da Dio: i beni della natura e i beni della grazia. Ora, sulla partecipazione che Dio ci ha fatto dei beni naturali si fonda l'amore naturale, col quale Dio è amato sopra tutte le cose e più di se stessi non soltanto dall'uomo nell'integrità della sua natura, ma a suo modo anche da ogni creatura: cioè o con l'amore intellettivo, o con quello razionale, o con quello animale, o almeno con quello naturale, come fanno le pietre e gli altri esseri privi di conoscenza. Poiché qualsiasi parte ama naturalmente il bene comune più del proprio bene particolare. E ciò si manifesta nell'operare: infatti in qualsiasi parte si riscontra l'inclinazione principale all'attività comune per il vantaggio del tutto. Ciò si rivela poi anche nelle virtù politiche [o sociali], che spingono i cittadini a sopportare il danno delle proprie sostanze, e talora della propria persona, per il bene comune. - Per cui a maggior ragione ciò deve verificarsi nell'amicizia della carità, che si fonda sulla partecipazione ai doni della grazia. Quindi con la carità l'uomo è tenuto ad amare Dio, che è il bene universale di tutte le cose, più di se stesso: poiché in Dio la beatitudine si trova come nel principio universale e radicale di tutti gli esseri chiamati a parteciparne.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo parla dei sentimenti di amicizia verso altri nei quali il bene a cui l'amicizia si riferisce si trova secondo una certa misura particolare, e non dei sentimenti di amicizia verso un altro in cui il bene suddetto si trova nella sua totalità.
2. La parte certamente ama il bene del tutto in quanto ad essa conveniente, però non lo ama in modo da riferire il bene del tutto a se stessa, ma piuttosto volgendo se stessa al bene del tutto.
3. Volere la fruizione di Dio è amare Dio con amore di concupiscenza. Ora, con l'amore di amicizia noi amiamo Dio più che con l'amore di concupiscenza: poiché Dio in se stesso è un bene più grande di quello di cui noi possiamo partecipare godendo di lui. Perciò, assolutamente parlando, l'uomo con la carità ama Dio più di se stesso.

Articolo 4
Infra, q. 44, a. 8, ad 2; In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 5; De Virt., q. 2, a. 9; In 2 Tim., c. 3, lect. 1

Se con la carità dobbiamo amare noi stessi più del prossimo

Pare che con la carità non dobbiamo amare noi stessi più del prossimo. Infatti:

1. L'oggetto principale della carità è Dio, come sopra [a. 2] si è detto. Ma talora il nostro prossimo è più unito a Dio di quanto lo siamo noi stessi. Quindi in tal caso dobbiamo amare più il prossimo che noi stessi.

2. Noi evitiamo con più attenzione il danno di colui che maggiormente amiamo. Ora, l'uomo è sollecitato dalla carità a sopportare dei danni per il prossimo: dice infatti la Scrittura [Pr 12, 26 Vg]: «È giusto chi non cura il proprio danno a vantaggio dell'amico». Quindi l'uomo deve amare con la carità più gli altri che se stesso.

3. S. Paolo [1 Cor 13, 5] afferma che la carità «non cerca il proprio interesse». Ora, è certo che noi amiamo di più l'essere di cui maggiormente cerchiamo il bene. Quindi non è vero che uno con la carità ama se stesso più del prossimo.

In contrario: Sta scritto [Lv 19, 18; Mt 22, 39]: «Amerai il prossimo tuo come te stesso»; dal che si dimostra che l'amore dell'uomo verso se stesso è il modello dell'amore verso gli altri. Ma il modello è superiore alla copia. Quindi l'uomo deve amare con la carità più se stesso che il prossimo.

Dimostrazione: Ci sono nell'uomo due componenti: la natura spirituale e la natura corporea o materiale. Ora, si dice che l'uomo ama se stesso per il fatto che si ama secondo la sua natura spirituale, come sopra [q. 25, a. 7] si è detto. E da questo lato l'uomo deve amare se stesso, dopo Dio, più di chiunque altro. E ciò appare chiaro in base al motivo stesso di questo amore. Come infatti si è già notato [a. 2; q. 25, a. 12], Dio viene amato quale principio del bene su cui si fonda l'amore di carità; l'uomo poi con la carità ama se stesso in quanto partecipa a tale bene, mentre il prossimo viene amato in forza della sua compartecipazione allo stesso bene. Ora, la compartecipazione è un motivo di amore in quanto costituisce un'unione in ordine a Dio. Come quindi l'unità è più dell'unione, così il fatto di partecipare personalmente il bene divino è un motivo di amore superiore al fatto di avere associata a sé un'altra persona in questa partecipazione. Per cui l'uomo deve amare se stesso con la carità più del prossimo. – E ne abbiamo un indizio nel fatto che uno non deve mai rassegnarsi al male della colpa, che è incompatibile con la partecipazione alla beatitudine, per liberare il prossimo dal peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. L'amore di carità non viene misurato solo in base all'oggetto, che è Dio, ma anche in base al soggetto, cioè all'uomo stesso che ha la carità: poiché la grandezza di ogni atto dipende sempre in qualche modo dal soggetto. Perciò, sebbene i prossimi per la loro bontà superiore possano essere più vicini a Dio, tuttavia non ne segue che uno debba amarli più di se stesso, non essendo essi così vicini al soggetto come questo lo è a se stesso.

2. Uno deve sopportare per gli amici dei danni materiali: e anche in ciò egli mostra di amare maggiormente se stesso secondo la parte spirituale, poiché ciò rientra nella perfezione della virtù, che è un bene dell'anima. Ma nei beni spirituali l'uomo non deve tollerare alcun danno, non deve cioè peccare per liberare il prossimo dal peccato, come si è detto [nel corpo].

3. Come spiega S. Agostino [Epist. 211], «quando si dice che la carità non cerca i propri vantaggi, si intende che preferisce quelli comuni ai propri».

Ora, il bene comune è sempre più amabile del bene proprio, essendo preferibile per la parte il bene del tutto al bene parziale di se stessa, come si è spiegato [a. prec.].

Articolo 5

Infra, q. 44, a. 8, ad 2; De Virt., q. 2, a. 9; a. 11, ad 9; De perf. vitae spir., c. 14

Se l'uomo debba amare il prossimo più del proprio corpo

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

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

2. Uno deve amare la propria anima più del prossimo, come si è visto [a. prec.]. Ma il nostro corpo è più vicino alla nostra anima di quanto lo sia il prossimo. Quindi dobbiamo amare il nostro corpo più del prossimo.

3. Chiunque preferisce esporre ciò che ama di meno per ciò che ama di più. Ora, non tutti sono tenuti a esporre il proprio corpo per la salvezza del prossimo, ma questo è solo dei perfetti, secondo le parole evangeliche [Gv 15, 13]: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici». Quindi l'uomo non è tenuto ad amare il prossimo con la carità più del proprio corpo.

In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 1, 27] insegna che «dobbiamo amare il prossimo più del nostro corpo».

Dimostrazione: La carità ci obbliga ad amare di più ciò che secondo la carità è più amabile, come si è visto [aa. 2, 4]. Ora, la comunanza nella piena partecipazione della beatitudine, che è il motivo dell'amore verso il prossimo, è superiore alla partecipazione alla beatitudine per ridondanza, che è il motivo dell'amore verso il proprio corpo. Perciò, quanto alla salvezza dell'anima, dobbiamo amare il prossimo più del nostro corpo.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice il Filosofo [Ethic. 9, 8], ogni cosa Pare essere ciò che in essa è principale. Perciò quando si dice che il prossimo deve essere amato più del proprio corpo si intende parlare della sua anima, che è la sua parte principale.

2. Il nostro corpo è più vicino del prossimo alla nostra anima rispetto alla costituzione della nostra natura. Rispetto però alla partecipazione della beatitudine la consociazione dell'anima del prossimo alla nostra anima è maggiore di quella del nostro corpo.

3. Ciascuno è tenuto strettamente a curare il proprio corpo, mentre non è tenuto strettamente a curare la salvezza del prossimo, se non forse in casi particolari. Perciò la carità non esige a tutto rigore che uno esponga il proprio corpo per la salvezza del prossimo, se non nei casi in cui si è tenuti a provvedervi. Se poi uno si offre spontaneamente per questo, ciò appartiene alla perfezione della carità.

Articolo 6

Infra, q. 44, a. 8, ad 2; In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 2; De Virt., q. 2, a. 9; In Gal., c. 6, lect. 2

Se tra i prossimi alcuni siano da amarsi più di altri

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

1. S. Agostino [De doctr. christ. 1, 28] ha scritto: «Si devono amare ugualmente tutti gli uomini. Siccome però tu non puoi aiutarli tutti, devi pensare specialmente a coloro che per le varie circostanze di tempo e di luogo sono a te più strettamente uniti come per un destino». Quindi nel prossimo non si deve amare una persona più di un'altra.
2. Se il motivo per amare persone diverse è identico, l'affetto non deve essere diverso. Ora, il motivo per amare tutti i nostri prossimi è identico, cioè Dio, come dimostra S. Agostino [De doctr. christ. 1, cc. 22, 27]. Perciò dobbiamo amare tutti i prossimi ugualmente.
3. Come scrive il Filosofo [Reth. 2, 4] , «amare è volere del bene a qualcuno». Ma a tutti i nostri prossimi noi vogliamo un bene uguale, cioè la vita eterna. Quindi li dobbiamo amare tutti ugualmente.
In contrario: Tanto più uno merita di essere amato, quanto più gravemente pecca chi agisce contro il suo amore. Ora, nell'agire contro l'amore di alcuni prossimi uno pecca più gravemente che agendo contro l'amore di altri: nel Levitico [20, 9], p. es., si comanda di mettere a morte chi avrà maltrattato il padre o la madre, il che non viene comandato per coloro che maltrattano altre persone. Quindi alcuni prossimi vanno amati più di altri.
Dimostrazione: Su questo problema ci furono due opinioni. Alcuni infatti dissero che tutti i prossimi devono essere amati con la carità ugualmente quanto all'affetto, non però quanto agli atti esterni: ritenendo essi che l'ordine della carità vada concepito in rapporto ai benefici esterni, che siamo tenuti a prestare più ai congiunti che agli estranei, e non in rapporto all'affetto interiore, che dobbiamo nutrire ugualmente verso tutti, compresi i nemici.
Ma questa affermazione è irragionevole. Infatti l'amore di carità, che è la tendenza propria della grazia, non è meno ordinato dell'appetito naturale, che è la tendenza della natura: poiché tutte e due queste tendenze derivano dalla sapienza divina. Ora, noi vediamo che negli esseri materiali l'inclinazione naturale è proporzionata all'atto o al moto che si addice alla natura di ciascuno di essi: la terra, p. es., ha una tendenza di gravità maggiore dell'acqua, poiché è fatta per stare al di sotto dell'acqua. Perciò è necessario che l'inclinazione della grazia, che è l'affetto della carità, sia proporzionata agli atti da compiere esternamente: in modo cioè da farci nutrire un affetto di carità più intenso verso coloro che dobbiamo beneficare di più.
Dobbiamo quindi concludere che anche affettivamente tra i prossimi alcuni vanno amati più di altri. E la ragione sta nel fatto che, essendo i princìpi dell'amore Dio e chi ama, necessariamente l'affetto cresce secondo la maggiore vicinanza a uno di questi due princìpi: sopra [a. 1] infatti abbiamo detto che dovunque si trova un principio si riscontra anche un ordine in rapporto a tale principio.
Analisi delle obiezioni: 1. Ci può essere disuguaglianza nell'amore in due modi. Primo, per la diversità del bene che desideriamo agli amici. E da questo lato con la carità amiamo ugualmente tutti gli uomini: poiché a tutti desideriamo un bene dello stesso genere, cioè la beatitudine eterna. Secondo, un amore può essere più grande per una maggiore intensità dell'atto. E in questo senso non è necessario amare tutti ugualmente.

Oppure si potrebbe rispondere che l'amore verso gli altri può essere disuguale in due modi. Primo, per il fatto che alcuni sono amati e altri non lo sono. E questa disuguaglianza va rispettata nella beneficenza, poiché non possiamo aiutare tutti, ma nella benevolenza dell'amore non è ammissibile. C'è poi una seconda disuguaglianza nell'amore per il fatto che alcuni sono amati più di altri. S. Agostino dunque non intende escludere questa disuguaglianza, ma la prima soltanto: come è evidente dall'accenno alla beneficenza.
2. Non tutti i prossimi sono uguali in rapporto a Dio, ma alcuni sono a lui più vicini, per una maggiore bontà. E questi meritano di essere amati con la carità più degli altri, che sono meno vicini.
3. L'obiezione considera la grandezza dell'amore [soltanto] dal lato del bene che desideriamo agli amici.

Articolo 7
In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 6; De Virt., q. 2, a. 9, ad 12, 14
Se si debbano amare maggiormente i più buoni o i nostri congiunti più stretti
Pare che i più buoni vadano amati più dei nostri congiunti più stretti. Infatti:
1. È evidente che una persona che non va odiata sotto alcun aspetto deve essere amata più di altre che sotto un certo aspetto vanno odiate: come ciò che è più bianco è anche meno frammisto di nero. Ora, i nostri congiunti sotto un certo aspetto sono degni di odio, come dice il Vangelo [Lc 14, 26]: «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre», ecc., mentre i buoni non vanno odiati per nessun motivo. Perciò i più buoni devono essere amati più dei congiunti.
2. L'uomo deve rendersi conforme a Dio specialmente nella carità. Ma Dio ama di più i migliori. Quindi con la carità l'uomo deve amare i migliori più dei congiunti più stretti.
3. In ciascuna amicizia si deve amare di più ciò che maggiormente appartiene al bene su cui essa si fonda: infatti nell'amicizia naturale noi amiamo di più coloro che ci sono più uniti secondo la natura, cioè i genitori e i figli. Ma l'amicizia della carità si fonda sulla compartecipazione della beatitudine, alla quale i migliori partecipano più che i nostri parenti più stretti. Quindi con la carità dobbiamo amare i migliori più dei nostri parenti più stretti.
In contrario: Sta scritto [1 Tm 5, 8]: «Se qualcuno non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia, costui ha rinnegato la fede ed è peggiore di un infedele». Ora, l'affetto interiore della carità deve corrispondere all'effetto esterno. Quindi verso i congiunti più stretti si deve avere una carità maggiore che verso i più buoni.
Dimostrazione: Qualsiasi atto deve essere proporzionato all'oggetto e alla causa agente; però dall'oggetto riceve la specie, mentre dalla virtù dell'agente riceve la misura della sua intensità: come il moto riceve la sua specie dal termine a cui è indirizzato, ma riceve il suo grado di velocità dalla disposizione del soggetto mobile e dalla virtù del motore. Parimenti anche l'amore riceve la specie dall'oggetto, ma deve la sua intensità al soggetto che ama. Ora, l'oggetto nell'amore di carità è Dio, mentre il soggetto è l'uomo. Perciò le variazioni

di ordine specifico nell'amore di carità verso il prossimo vanno determinate in rapporto a Dio: in modo cioè che a uno che è più vicino a Dio vogliamo con la carità un bene maggiore. Pur essendo infatti unico in se stesso il bene che la carità desidera per tutti, cioè la beatitudine eterna, tuttavia esso ha diversi gradi secondo la diversa partecipazione di detta beatitudine: e alla carità spetta anche questo, di volere l'attuazione della divina giustizia, la quale esige che i più buoni partecipino la beatitudine in maniera più perfetta. E ciò riguarda la specie dell'amore, poiché vi sono diverse specie di amore secondo i diversi beni desiderati a coloro che amiamo. - Invece l'intensità dell'amore va determinata in rapporto all'individuo che ama. E da questo lato, in ordine al bene loro desiderato, uno ama i suoi congiunti più stretti più di quanto ami i più buoni in ordine a un bene maggiore.

E in ciò si deve guardare anche a un'altra differenza. Infatti alcuni prossimi sono a noi congiunti per l'origine naturale, da cui non possono staccarsi: poiché in forza di essa sono quello che sono. Invece la bontà morale, con la quale alcuni si avvicinano a Dio, può andare e venire, può crescere e diminuire, come si è visto sopra [q. 24, aa. 4, 10, 11]. Perciò io posso volere con la carità che questo mio congiunto diventi migliore di un altro, e così giunga a un grado superiore di beatitudine.

C'è poi anche un altro motivo per cui amiamo di più con la carità quelli che ci sono più strettamente congiunti: poiché li amiamo in più modi. Infatti verso gli estranei noi non abbiamo se non l'amicizia della carità. Invece verso i nostri congiunti abbiamo anche altre amicizie, secondo i legami che ad essi ci uniscono. E poiché il bene su cui si fonda ogni altra amicizia onesta è ordinato al bene su cui si fonda la carità, quest'ultima viene a comandare gli atti di qualsiasi altra amicizia: come l'arte che ha per oggetto il fine comanda alle arti [minori] che si interessano dei mezzi. E così lo stesso amore verso gli altri perché consanguinei, o parenti, o concittadini, oppure perché congiunti con qualsiasi altro legame ordinabile al fine della carità, può essere comandato dalla carità. Quindi, unendo atti eliciti e atti imperati, veniamo ad amare in più modi con la carità i nostri congiunti più stretti.

Analisi delle obiezioni: 1. Nei nostri congiunti non dobbiamo odiare la loro affinità con noi, ma soltanto il fatto che ci allontanano da Dio. E sotto questo aspetto non sono congiunti, ma nemici, come dice la Scrittura [Mi 7, 6; Mt 10, 36]: «I nemici dell'uomo sono quelli di casa sua».

2. La carità ci rende simili a Dio secondo una certa proporzionalità: nel senso cioè che l'uomo deve tendere ad avere, con le cose che gli appartengono, il rapporto che Dio ha con quelle che appartengono a lui. Infatti con la carità noi possiamo volere delle cose che a noi convengono, e che tuttavia Dio non vuole, poiché non è giusto che le voglia; ma di questo argomento abbiamo già parlato sopra [I-II, q. 19, a. 10], trattando della bontà del volere.

3. La carità emette i suoi atti non solo in base alla natura dell'oggetto, ma anche in base alle disposizioni del soggetto, come si è spiegato [nel corpo; a. 4, ad 1]. E queste portano ad amare maggiormente i congiunti più stretti.

Articolo 8
In 3 Sent., d. 20, q. 1, a. 6; De Virt., q. 2, a. 9, ad 15 sqq.
Se si debba amare più di tutti chi è unito a noi con i vincoli del sangue
Pare che non si debba amare più di tutti chi è unito a noi con i vincoli del sangue. Infatti:
1. Si legge nei Proverbi [18, 24]: «Ci sono amici più affezionati di un fratello». E Valerio Massimo [Fact. et dict. memor. 4, 7] afferma che «il vincolo dell'amicizia è fortissimo, e in nulla inferiore ai legami del sangue. Anzi, esso è più certo e sicuro: poiché mentre quelli sono opera del caso in base alla nascita, questo viene contratto dalla libera volontà di ciascuno dopo maturo giudizio». Perciò i consanguinei non hanno diritto a essere amati più degli altri.
2. Scrive S. Ambrogio [De off. 1, 7]: «Avendovi generato secondo il Vangelo, non vi amo di meno che se vi avessi generati nel matrimonio. Infatti la natura nell'amare non è più forte della grazia. E certo dobbiamo amare coloro che sappiamo di avere con noi eternamente più di chi sta con noi soltanto in questo secolo». Quindi non dobbiamo amare i consanguinei più di coloro che ci sono congiunti in altro modo.
3. Come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 30], «la prova dell'amore è la prestazione delle opere». Ora, noi siamo tenuti a prestare certe opere di amore più agli estranei che ai consanguinei: nell'esercito, p. es., si deve ubbidire più al capitano che al proprio padre. Perciò non siamo tenuti ad amare i consanguinei più di tutti gli altri.
In contrario: Nel decalogo [Es 20, 12] viene dato il precetto speciale di amare i genitori. Quindi coloro che sono uniti a noi con i vincoli del sangue devono essere amati in modo speciale.
Dimostrazione: Abbiamo già dimostrato [a. prec.] che con la carità siamo tenuti ad amare maggiormente i nostri congiunti più stretti, sia perché l'amore verso di loro è più intenso, sia perché sono amati per più motivi. Ora, l'intensità dell'amore deriva dal legame di chi ama con l'amato. Quindi l'affetto verso le varie persone si misura in base al diverso carattere del legame con esse: in modo cioè che ognuno è amato di più in ciò che appartiene a quel legame che lo rende amabile. Inoltre un amore va confrontato con l'altro in base ai rapporti reciproci dei vari legami.
Così dunque si deve concludere che l'amicizia dei consanguinei è fondata sui legami dell'origine naturale, l'amicizia dei concittadini su una comunanza politica e l'amicizia dei commilitoni sulla comune partecipazione alla guerra. Quindi nelle cose riguardanti la natura dobbiamo amare di più i consanguinei, in quelle riguardanti la vita politica i concittadini e nelle cose di guerra i commilitoni. Per cui anche il Filosofo [Ethic. 9, 2] scrive che «bisogna attribuire ai singoli le cose ad essi proprie e quelle ad essi convenienti. E così
Pare anche che si faccia. Infatti alle nozze si invitano i parenti; e Pare che ai genitori sia dovuto soprattutto il sostentamento, e al padre l'onore paterno». E lo stesso si dica per gli altri [tipi di amicizia].
Se invece confrontiamo un legame con l'altro, allora costatiamo che il legame naturale dell'origine è anteriore e più resistente, fondandosi su elementi

sostanziali, mentre gli altri legami sono accidentali, e possono essere eliminati. Perciò l'amicizia dei consanguinei è più stabile. Tuttavia le altre amicizie possono essere più forti in quello che è l'elemento proprio di ciascuna di esse.
Analisi delle obiezioni: 1. Nascendo l'amore degli amici dalla scelta personale, ne viene che nelle cose in cui possiamo scegliere, per es. nel campo dell'operare, questo amore predomina su quello dei consanguinei: per cui ci sentiamo più in sintonia con quelli nell'operare. Tuttavia l'amore dei consanguinei è più stabile, essendo più naturale; e predomina nelle cose riguardanti la natura. Per cui siamo più tenuti verso i parenti in ciò che riguarda la provvisione del necessario.
2. S. Ambrogio parla dell'amore relativo alle prestazioni connesse con l'infusione della grazia, cioè all'insegnamento morale. Infatti in quest'opera uno è tenuto a provvedere ai suoi figli spirituali più che a quelli carnali; ai quali invece è tenuto maggiormente a provvedere nell'ordine materiale.
3. Il fatto che in guerra si debba ubbidire più al comandante dell'esercito che al proprio padre non dimostra che si ami di meno il proprio padre in senso assoluto, ma solo che lo si ama di meno in senso relativo, cioè in rapporto all'amore basato sui legami della guerra.

Articolo 9
In 3 Sent., d. 20, q. 1, a. 7; De Virt., q. 2, a. 9, ad 18; In Matth., c. 10; In Ephes., c. 5, lect. 10; In 8 Ethic., lect. 12
Se con la carità uno debba amare più il figlio che il padre
Pare che con la carità uno debba amare più il figlio che il padre. Infatti:
1. Dobbiamo amare di più le persone che più siamo tenuti a beneficare. Ora, noi siamo tenuti a beneficare più i figli che i genitori, poiché l'Apostolo [2 Cor 12, 14] insegna: «Non spetta ai figli mettere da parte per i genitori ». Quindi i figli devono essere amati più dei genitori.
2. La grazia perfeziona la natura. Ma i genitori, come nota il Filosofo [Ethic. 8, 12], amano i figli più di quanto siano amati da loro. Perciò siamo tenuti ad amare più i figli che i genitori.
3. La carità rende l'affetto umano conforme a Dio. Ma Dio ama i suoi figli più di quanto sia da loro amato. Quindi anche noi dobbiamo amare i figli più dei genitori.
In contrario: S. Ambrogio [Orig., In Ct hom. 2, su 2, 4] insegna: «Prima di tutto dobbiamo amare Dio, in secondo luogo i genitori, quindi i figli e poi gli altri familiari».
Dimostrazione: Come sopra [a. 4, ad 1; a. 7] si è detto, il grado dell'amore può essere misurato da due punti di vista. Primo, dal lato dell'oggetto. E da questo lato dev'essere amato di più ciò che ha maggiormente natura di bene, ed è più simile a Dio. E in questo senso il padre è da amarsi più del figlio: poiché amiamo il padre sotto l'aspetto del principio, cioè di una cosa che è un bene più eminente e più simile a Dio.
Secondo, i gradi dell'amore possono essere desunti dal lato del soggetto che ama. E allora si amano di più le persone maggiormente congiunte. E da questo lato il figlio è da amarsi più del padre, come spiega il Filosofo [Ethic. 8, 12].

Primo, perché i genitori amano i figli come qualcosa di se stessi, mentre il padre non è qualcosa del figlio: per cui l'amore di un padre verso i figli è più affine all'amore con cui uno ama se stesso. - Secondo, perché i genitori sanno meglio quali sono i loro figli, piuttosto che viceversa. - Terzo, perché il figlio, in qualità di parte, è più unito al padre di quanto il padre in qualità di principio non sia unito al figlio. - Quarto, perché i genitori hanno amato più a lungo: il padre, infatti, comincia subito ad amare il figlio, mentre il figlio inizia ad amare il padre dopo un certo tempo. Ora, l'amore più è prolungato e più è forte, secondo le parole della Scrittura [Sir 9, 14]: «Non abbandonare un vecchio amico, perché quello recente non è uguale a lui».

Analisi delle obiezioni: 1. Al principio è dovuto l'onore e la sottomissione del rispetto; all'effetto invece spetta ricevere proporzionalmente l'influsso causale del principio e la sua assistenza. E così i figli sono più tenuti a onorare i genitori, mentre questi sono più tenuti a provvedere ai figli.

2. Il padre per natura ama di più il figlio in base al legame più stretto che lo unisce a lui. Ma in base alla superiorità della bontà paterna il figlio per natura ama di più il padre.

3. Come dice S. Agostino [De doctr. christ. 1, 32], «Dio ci ama a nostro vantaggio e a suo onore». Siccome dunque il padre ha con noi, a somiglianza di Dio, una relazione di principio, al padre propriamente spetta di essere onorato dai figli; ai figli invece spetta di essere assistiti materialmente dai genitori. - Tuttavia in caso di necessità il figlio ha l'obbligo strettissimo di provvedere ai genitori, in forza dei benefici da essi ricevuti.

## Articolo 10

In 3 Sent., d. 20, q. 1, a. 7, ad 4, 5

### Se l'uomo sia tenuto ad amare più la madre che il padre

Pare che l'uomo sia tenuto ad amare più la madre che il padre. Infatti:

1. Secondo il Filosofo [De gen. animal. 1, 20], «la femmina nella generazione dà il corpo». Ora, l'anima l'uomo non la riceve dal padre, ma da Dio, come si è visto nella Prima Parte [q. 90, a. 2; q. 118, a. 2]. Quindi l'uomo riceve più dalla madre che dal padre. E così deve amare più la madre che il padre.

2. Un uomo è tenuto ad amare di più chi lo ama di più. Ora, la madre ama i figli più del padre: infatti il Filosofo [Ethic. 9, 7] insegna che «le madri amano di più i figli. Poiché il generarli è cosa più faticosa per esse; e conoscono meglio dei padri che i figli appartengono a loro». Quindi la madre deve essere amata più del padre.

3. Siamo tenuti a un amore più grande verso coloro che più hanno tribolato per noi, come dice l'Apostolo [Rm 16, 6]: «Salutate Maria, che ha faticato molto per voi». Ora, la madre tribola più del padre nel generare e nell'educare i figli, tanto che nella Scrittura si dice [Sir 7, 27]: «Non dimenticare i dolori di tua madre». Quindi l'uomo deve amare la madre più del padre.

In contrario: S. Girolamo [In Ez hom. 13, su 44, 25] insegna che «dopo Dio, Padre di tutti, dobbiamo amare il padre»; e poi aggiunge la madre.

Dimostrazione: In questi confronti le affermazioni vanno prese formalmente e in

astratto: il nostro quesito cioè va inteso del padre in quanto padre, se vada amato più della madre in quanto madre. In questo campo infatti ci può essere tanta diversità di virtù e di malizia da diminuire o da distruggere l'amicizia, come nota il Filosofo [Ethic. 8, 7]. Tanto che, come dice S. Ambrogio [Orig., In Ct hom. 2, su 2, 4], «i servitori onesti vanno preferiti ai figli cattivi ». Tuttavia, parlando formalmente, il padre deve essere amato più della madre. Infatti il padre e la madre sono amati quali princìpi dell'origine naturale. Ora, il padre è principio in maniera superiore alla madre: poiché il padre ha funzione di principio attivo, mentre la madre si comporta come un principio passivo e materiale. Per cui, formalmente parlando, il padre deve essere amato di più.

Analisi delle obiezioni: 1. Nella generazione di un uomo la madre somministra la materia informe del corpo, ma questa viene organizzata dalla virtù formativa che è nel seme paterno. E sebbene questa virtù non possa creare l'anima razionale, tuttavia dispone la materia a ricevere tale forma.

2. Questo fatto va riferito a un'amicizia di altra specie: infatti la specie dell'amicizia con la quale amiamo chi ci ama è diversa da quella con cui amiamo chi ci ha generato. Ora, noi adesso parliamo dell'amicizia dovuta al padre e alla madre in forza della generazione.

[3. La risposta è evidente in base a quanto detto.]

Articolo 11

In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 7, ad 3; De Virt., q. 2, a. 9, ad 18; In Ephes., c. 5, lect. 10

Se l'uomo debba amare la moglie più del padre e della madre

Pare che un uomo debba amare la moglie più del padre e della madre. Infatti:

1. Non si abbandona una cosa che per un'altra più cara. Ma nella Scrittura [Gen 2, 24] si legge che per la moglie «l'uomo lascerà il padre e la madre». Quindi deve amare la moglie più del padre e della madre.

2. L'Apostolo [Ef 5, 28. 33] insegna che «i mariti devono amare la moglie come se stessi». Ma uno deve amare se stesso più dei genitori. Perciò deve amare anche la moglie più dei genitori.

3. Dove si riscontrano più ragioni di amicizia ci deve essere un amore più grande. Ma nell'amore coniugale ci sono più ragioni di amicizia: infatti il Filosofo [Ethic. 8, 12] spiega che «in questa amicizia Pareno esserci l'utilità, il piacere e la virtù, se i coniugi sono virtuosi». Quindi l'amore verso la moglie deve essere più forte di quello verso i genitori.

In contrario: «Il marito», dice S. Paolo [Ef 5, 28 s.], «deve amare la moglie come il proprio corpo». Ma l'uomo, stando a quanto abbiamo detto [a. 5], deve amare il proprio corpo meno del suo prossimo. D'altra parte tra i prossimi dobbiamo amare di più i genitori. Quindi dobbiamo amare i genitori più della moglie.

Dimostrazione: Come si è già notato [aa. 7, 9], il grado dell'amore può essere determinato sia in rapporto alla natura del bene, sia in rapporto al legame con colui che ama. Ora, in rapporto al bene come tale, che costituisce l'oggetto dell'amore, i genitori devono essere amati più della moglie: poiché essi sono amati sotto l'aspetto di principio e di un certo bene superiore.

Invece in rapporto al legame soggettivo si deve amare di più la moglie: poiché la moglie si unisce al marito così da formare una sola carne, secondo l'espressione evangelica [Mt 19, 6]: «Perciò essi non sono più due, ma una carne sola». Quindi la moglie va amata con più intensità, mentre ai genitori si deve maggiore rispetto.

Analisi delle obiezioni: 1. Il padre e la madre non vengono abbandonati per la moglie in tutto e per tutto: infatti per certe cose l'uomo è tenuto ad assistere più i genitori che la moglie. Ma l'uomo deve aderire alla moglie, abbandonando i genitori, per quanto riguarda l'unione coniugale e la coabitazione.

2. Le parole dell'Apostolo non vanno intese nel senso che l'uomo sia tenuto ad amare la moglie nella misura in cui ama se stesso, ma nel senso che l'amore verso se stessi è il motivo, o la ragione, dell'amore che è dovuto alla propria moglie.

3. Anche nell'amore verso il padre si riscontrano molti motivi o ragioni di benevolenza. E sotto un certo aspetto essi sorpassano i motivi dell'amore coniugale, cioè sotto l'aspetto del bene amato; quantunque i motivi di questo prevalgano sotto l'aspetto del legame [soggettivo].

4. [S. c.]. Anche in questa frase il termine come non implica una parità, ma solo il motivo dell'amore. Infatti l'uomo ama la moglie principalmente a motivo dell'unione carnale.

## Articolo 12

In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 7, ad 2; In 9 Ethic., lect. 7

### Se si debbano amare di più i benefattori o i beneficati

Pare che si debbano amare più i benefattori che i beneficati. Infatti:

1. Come dice S. Agostino [De cat. rud. 4], «nessuna spinta ad amare è così forte come il prevenire con la benevolenza: è davvero duro infatti quell'animo che, non volendo amare per primo, si rifiuta di riamare». Ora, i benefattori ci prevengono con i benefici della loro carità. Quindi li dobbiamo amare più degli altri.

2. Tanto più uno merita di essere amato quanto più gravemente si pecca nel cessare di amarlo, o nell'agire contro di lui. Ma chi non ama il suo benefattore, o agisce contro di lui, pecca più gravemente di chi cessa di amare colui che finora ha beneficato. Perciò i benefattori devono essere amati più di quelli che benefichiamo.

3. Fra tutti gli esseri da amare Dio è quello che deve essere amato di più, e dopo di lui il padre, come dice S. Girolamo [In Ez 13, su 44, 25]. Ora, questi sono i nostri massimi benefattori. Quindi i benefattori vanno amati di più.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 9, 7] fa notare che «i benefattori mostrano di amare di più i beneficati che viceversa».

Dimostrazione: Come si è già notato [aa. 7, 9, 11], una cosa può essere maggiormente amata per due motivi: primo, perché si presenta come un bene superiore; secondo, a motivo di un legame più stretto. In base al primo motivo, dunque, deve essere amato di più il benefattore: perché essendo questi causa o principio del bene nel beneficato, si presenta come un bene superiore, stando al rilievo già fatto [a. 9] a proposito del padre.

Invece in base al secondo motivo noi amiamo di più i beneficati per quattro ragioni, come dimostra il Filosofo [l. cit.]. Primo, perché il beneficato in qualche modo è opera del benefattore: infatti si usa dire: «Costui è una creatura del tale». Ora, è naturale per ciascuno amare l'opera propria: vediamo infatti che i poeti amano le loro poesie. E questo perché ogni cosa ama il proprio essere e il proprio vivere, il quale si manifesta specialmente nell'operare.
– Secondo, perché ogni essere per natura ama ciò in cui vede il proprio bene. Ora, il benefattore vede il proprio bene nel beneficato, e viceversa; ma mentre il benefattore scorge nel beneficato un suo bene onesto, il beneficato vede nel benefattore un suo bene utile. Ora, il bene onesto viene considerato con maggior piacere del bene utile: sia perché è più duraturo – infatti un'utilità passa presto, e il piacere del suo ricordo non è come il godimento di una cosa presente –, sia perché ricordiamo con più piacere i beni onesti che non i vantaggi procuratici da altri. – Terzo, perché chi ama tende ad agire, volendo procurare il bene della persona amata, mentre quest'ultima è passiva. Perciò amare è un segno di superiorità. E così spetta al benefattore amare di più. – Quarto, perché è più difficile distribuire dei benefici che riceverli. Ora, le cose che ci costano di più le amiamo maggiormente, mentre disprezziamo in un certo senso quelle che raggiungiamo con facilità.
Analisi delle obiezioni: 1. Sta al benefattore provocare alla benevolenza verso di sé il beneficato. Il benefattore invece ama il beneficato non come provocato da lui, ma mosso da se stesso. Ora, chi agisce da sé è superiore a chi agisce sotto la spinta di altri.
2. L'amore del beneficato verso il benefattore è più doveroso: quindi gli atti contrari sono più peccaminosi. Però l'amore del benefattore per il beneficato è più spontaneo: quindi ha una maggiore prontezza.
3. Dio stesso ci ama più di quanto noi lo amiamo; e così pure i genitori amano i figli più di quanto siano amati da loro. Non ne segue però che noi amiamo qualsiasi beneficato più di tutti i nostri benefattori. Infatti i benefattori dai quali abbiamo ricevuto i massimi benefici, cioè Dio e i genitori, li preferiamo a coloro a cui abbiamo procurato benefici meno importanti.

Articolo 13
In 3 Sent., d. 31, q. 2, a. 3, sol. 1, 2; De Virt., q. 2, a. 9, ad 12
Se l'ordine della carità rimanga anche nella patria beata
Pare che l'ordine della carità non rimanga nella patria beata. Infatti:
1. S. Agostino [De vera relig. 48] afferma: «È perfetta carità amare di più i beni più grandi, e di meno quelli più piccoli». Ma nella patria la carità sarà perfetta. Quindi allora uno amerà i più buoni più di se stesso e dei propri congiunti.
2. È amato di più colui al quale vogliamo un bene più grande. Ora, chi è nella patria vuole un bene più grande a chi già lo possiede: altrimenti la sua volontà non sarebbe conforme a quella di Dio. Là però possiede un bene più grande chi è più santo. Quindi nella patria tutti ameranno di più i migliori. E così ameranno gli altri più di se stessi, e gli estranei più dei familiari.
3. Nella patria beata l'unico motivo dell'amore sarà Dio, secondo le parole di

S. Paolo [1 Cor 15, 28]: «Perché Dio sia tutto in tutti». Perciò allora sarà amato di più chi è più vicino a Dio. Quindi uno amerà i migliori più di se stesso, e gli estranei più dei congiunti.
In contrario: La natura non viene distrutta, ma sublimata dalla gloria. Ora, l'ordine della carità che abbiamo esposto deriva dalla natura. Ma per natura tutti gli esseri amano se stessi più delle altre cose. Perciò questo ordine della carità rimarrà nella patria.
Dimostrazione: È necessario che l'ordine della carità rimanga nella patria [beata] quanto alla superiorità dell'amore di Dio su tutte le cose. Ciò infatti si realizzerà in senso assoluto quando l'uomo godrà di lui perfettamente. Quanto invece all'ordine di se stessi rispetto agli altri bisogna distinguere. Poiché sopra [a. 7] abbiamo notato che i gradi dell'amore si possono distinguere o in base alle differenze dei beni che uno desidera, o in base all'intensità dell'amore. Ora, rispetto al primo punto di vista uno amerà i migliori più di se stesso, e meno invece i meno buoni. Infatti ogni beato vuole che ciascuno abbia ciò che gli è dovuto secondo la divina giustizia, per la perfetta conformità della volontà umana con quella divina. D'altra parte allora non ci sarà più il tempo per conquistare con i meriti un premio maggiore, come invece accade adesso, quando uno può desiderare la virtù e il premio di chi è più santo di lui: perché allora il volere di ciascuno si fermerà a ciò che Dio avrà determinato. Rispetto invece al secondo punto di vista uno amerà se stesso più del prossimo, anche più santo. Poiché l'intensità dell'atto di amore dipende dal soggetto che ama, come si è detto [a. 7], e il dono stesso della carità viene impartito da Dio a ciascuno in primo luogo perché ordini la sua anima a Dio, il che appartiene all'amore di sé; in secondo luogo invece per fargli volere o per fargli realizzare, secondo le sue capacità, l'ordinamento degli altri verso Dio. Quanto invece all'ordine relativo al prossimo, con l'amore di carità ognuno amerà di più i migliori. Infatti tutta la vita dei beati consiste nell'ordinare la mente a Dio. Per cui tutto l'ordine del loro amore dovrà essere determinato in rapporto a lui, e ciascuno amerà di più e considererà più prossimo il santo che sarà più vicino a Dio. Infatti allora non ci sarà più, come al presente, la necessità per ciascuno di provvedere ai propri congiunti di qualsiasi genere più che agli estranei: ragione per cui in questa vita, anche per l'impulso della carità, uno è tenuto ad amare maggiormente quei congiunti verso i quali è tenuto maggiormente a compiere opere di carità. – Tuttavia nella patria uno amerà i congiunti per più motivi: infatti le cause di un amore virtuoso non verranno a cessare nell'animo dei beati. Però a tutti questi motivi verrà preferito incomparabilmente quello che scaturisce dalla vicinanza a Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Per quanto riguarda i propri congiunti l'argomento è da accettarsi. Per quanto invece riguarda se stessi bisogna che uno ami sempre se stesso più degli altri, e tanto più quanto più è perfetta la carità, poiché la perfezione della carità ordina perfettamente l'uomo a Dio, il che appartiene all'amore verso se stessi, come si è detto [nel corpo].
2. Il secondo argomento è valido per l'ordine [oggettivo] dell'amore, stabilito sul grado dei beni che vengono desiderati a coloro che amiamo.
3. Ciascuno avrà Dio come unico motivo dell'amore proprio perché Dio è

per ciascuno tutto il suo bene: dato infatti per impossibile che Dio non fosse il bene del soggetto, quest'ultimo non avrebbe più alcun motivo per amare. Perciò è necessario nell'ordine dell'amore che l'uomo, dopo Dio, ami più di tutti se stesso.

## Quaestio 27
## Prooemium

[40093] IIª-IIae q. 27 pr. Deinde considerandum est de actu caritatis. Et primo, de principali actu caritatis, qui est dilectio; secundo, de aliis actibus vel effectibus consequentibus. Circa primum quaeruntur octo. Primo, quid sit magis proprium caritatis, utrum amari vel amare. Secundo, utrum amare, prout est actus caritatis, sit idem quod benevolentia. Tertio, utrum Deus sit propter seipsum amandus. Quarto, utrum possit in hac vita immediate amari. Quinto, utrum possit amari totaliter. Sexto, utrum eius dilectio habeat modum. Septimo, quid sit melius, utrum diligere amicum vel diligere inimicum. Octavo, quid sit melius, utrum diligere Deum vel diligere proximum.

## ARGOMENTO 27
## L'ATTO PRINCIPALE DELLA CARITÀ, CIOÈ L'AMORE O DILEZIONE

Passiamo ora a considerare gli atti della carità. Prima tratteremo del suo atto principale, che è l'amore, o dilezione, quindi degli altri atti o effetti conseguenti [q. 28].

Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se appartenga maggiormente alla carità l'amare o l'essere amati; 2. Se l'amare, in quanto atto della carità, si identifichi con la benevolenza; 3. Se Dio debba essere amato per se stesso; 4. Se in questa vita possa essere amato senza intermediari; 5. Se possa essere amato totalmente; 6. Se il suo amore debba avere una misura; 7. Se sia più meritorio amare gli amici o amare i nemici; 8. Se sia più meritorio amare Dio o amare il prossimo.

## Articolo 1
## In 6 Ethic., lect. 8
## Se alla carità appartenga maggiormente l'amare o l'essere amati

Pare che alla carità appartenga maggiormente l'essere amati che l'amare. Infatti:

1. La carità migliore si trova nei migliori. Ma i migliori meritano di essere amati maggiormente. Quindi alla carità appartiene maggiormente l'essere amati.

2. Ciò che si riscontra più di frequente Pare essere più conforme alla natura, e quindi migliore. Ora, secondo il Filosofo [Ethic. 8, 8], «molti preferiscono essere amati che amare: e per questo sono molti quelli che amano l'adulazione ». Perciò essere amati è meglio che amare: quindi si addice maggiormente alla carità.

3. Una causa è superiore ai suoi effetti. Ma gli uomini amano mossi dal fatto che sono amati: poiché, come dice S. Agostino [De cat. rud. 4], «non c'è una spinta più grande ad amare che l'essere prevenuti nell'amore». Quindi la carità consiste più nell'essere amati che nell'amare.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 8, 8] afferma che «l'amicizia consiste più nell'amare che nell'essere amati». Ma la carità è un'amicizia. Quindi la carità consiste più nell'amare che nell'essere amati.
Dimostrazione: Amare appartiene alla carità come tale. Essendo essa infatti una virtù, in forza della sua essenza ha l'inclinazione al proprio atto. Ora, l'essere amato non è un atto della carità di chi viene amato, poiché l'atto della sua carità è l'amare: l'essere amato è invece un fatto che lo riguarda sotto l'aspetto universale di bene, cioè in quanto un'altra persona si volge verso il suo bene con un atto di carità. Perciò è evidente che alla carità spetta più l'amare che l'essere amati: infatti a ogni cosa appartiene più ciò che le conviene di per sé ed essenzialmente che non quanto le conviene da parte di altri. E di ciò abbiamo due indizi. Primo, il fatto che gli amici vengono lodati più perché amano che non perché sono amati: anzi, se non amano essendo amati vengono biasimati. Secondo, perché le madri, che amano in grado massimo, pensano più ad amare che a essere amate: «alcune infatti», come scrive il Filosofo [l. cit.], «danno i loro figli a balia e continuano ad amarli, ma non chiedono di essere riamate, se ciò non accade».
Analisi delle obiezioni: 1. I più virtuosi, per il fatto che sono più buoni, sono più amabili. Ma per il fatto che hanno una carità più perfetta, sono più amanti: rispettando però il valore di ciò che è amato. Infatti chi è più buono non ama ciò che è inferiore a lui meno di quanto esso meriti; invece chi è meno buono non arriva ad amare i migliori secondo il loro merito.
2. Il Filosofo spiega che gli uomini vogliono essere amati in quanto vogliono essere onorati. Come infatti si rende onore a una persona in riconoscimento del bene in essa esistente, così il fatto di amarla è una dimostrazione che in essa c'è del bene: poiché soltanto il bene è amabile. Così dunque gli uomini desiderano di essere amati e onorati per qualche altra cosa, cioè per il riconoscimento del bene esistente in essi. Invece chi ha la carità desidera direttamente l'atto di amare come se si trattasse del bene stesso della carità: cioè come l'atto di una virtù è il bene della stessa. Per cui alla carità appartiene più l'amare che l'essere amati.
3. Alcuni sono portati ad amare per essere stati amati non nel senso che l'amore ricevuto sia per essi il fine per cui amano, ma nel senso che esso è una certa via che li ha indotti ad amare.

Articolo 2
In 9 Ethic., lect. 5
Se l'amare, in quanto atto della carità, si identifichi con la benevolenza
Pare che l'amare, in quanto atto della carità, non sia altro che la benevolenza. Infatti:
1. Il Filosofo [Reth. 2, 4] scrive che «amare è volere del bene a qualcuno». Ma ciò è la benevolenza. Quindi l'atto della carità non è altro che la benevolenza.
2. Dove risiede l'abito risiede anche l'atto. Ora, l'abito della carità risiede nella potenza volitiva, come sopra [q. 24, a. 1] si è detto. Perciò anche l'atto della carità è un atto del volere. Però è un atto che tende solo al bene: quindi è benevolenza. Quindi gli atti della carità non sono altro che la benevolenza.

3. Il Filosofo [Ethic. 9, 4] elenca cinque requisiti dell'amicizia: il primo è che uno «voglia del bene all'amico»; il secondo che «voglia stare e convivere con l'amico»; il terzo che «conviva volentieri con lui»; il quarto che «desideri le stesse cose»; il quinto che «si rattristi e si rallegri con lui». Ora, i primi due requisiti fanno parte della benevolenza. Quindi il primo atto della carità è la benevolenza.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 9, 5] insegna che la benevolenza non è né «l'amicizia» né «l'amore», ma è «il principio dell'amicizia». Ora la carità, come si è visto [q. 23, a. 1], è un'amicizia. Quindi la benevolenza non si identifica con l'amore, che è l'atto della carità.
Dimostrazione: Propriamente si chiama benevolenza l'atto della volontà col quale vogliamo del bene a un altro. Ma questo atto della volontà differisce dall'atto dell'amare, sia dell'appetito sensitivo che dell'appetito intellettivo, o volontà. Infatti l'amore che si riscontra nell'appetito sensitivo è una passione. Ora, ogni passione inclina verso il proprio oggetto con un certo impulso. D'altra parte la passione dell'amore ha questo di particolare: che nasce non all'improvviso, ma in seguito a una considerazione insistente della cosa amata.
Quindi il Filosofo [l. cit.], nel mostrare le differenze tra la benevolenza e la passione dell'amore, scrive che la benevolenza «non ha slancio né appetizione », cioè l'impulso dell'inclinazione, ma con essa si vuole del bene a qualcuno solo per un giudizio della ragione. Inoltre la passione dell'amore nasce da una certa familiarità, mentre la benevolenza sorge talora all'improvviso: come quando nel pugilato vorremmo che uno dei due vincesse.
Ma anche l'amore che risiede nell'appetito intellettivo differisce dalla benevolenza. Esso infatti implica un legame affettivo di chi ama con la persona amata: in quanto cioè chi ama considera la persona amata come un'unica cosa con se stesso, o come qualcosa che gli appartiene, e così si muove verso di essa. Invece la benevolenza è il semplice atto di volontà col quale vogliamo del bene a qualcuno, anche se manca questo legame affettivo con lui.
Così dunque nell'amore di carità è inclusa la benevolenza, ma l'amore vi aggiunge un legame di affetto. Per questo il Filosofo [ib.] afferma che la benevolenza è il principio dell'amicizia.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo in quel testo definisce l'atto dell'amare non presentandone l'intera definizione, ma limitandosi a quel dato nel quale esso si manifesta maggiormente.
2. L'amore è un atto del volere tendente al bene, connesso però con una certa unione con la persona amata, che invece nella benevolenza non è inclusa.
3. I requisiti che il Filosofo stabilisce in tanto appartengono all'amicizia in quanto derivano dall'amore che uno ha verso se stesso, come egli dice: cosicché uno compie tutte queste cose nei confronti degli amici come nei confronti di se stesso. E ciò appartiene al legame affettivo di cui abbiamo parlato [nel corpo].

Articolo 3
In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 4
Se con la carità Dio debba essere amato per se stesso

Pare che con la carità Dio non debba essere amato per se stesso, ma per altre cose. Infatti:
1. S. Gregorio [In Evang. hom. 11] afferma: «Dalle cose che conosce, l'anima impara ad amare quelle sconosciute». E chiama sconosciute le realtà intelligibili e divine, conosciute invece quelle sensibili. Quindi Dio è da amarsi per altre cose.
2. L'amore segue la conoscenza. Ora, Dio viene conosciuto per mezzo di altre cose, secondo le parole di S. Paolo [Rm 1, 20]: «Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute ». Quindi viene anche amato per altre cose, e non per se stesso.
3. «La speranza genera la carità», come dice la Glossa [interlin. su Mt 1, 2]. E S. Agostino [In I ep. Ioh. tract. 9] insegna che «il timore introduce la carità». Ma la speranza aspetta di ricevere qualcosa da Dio, e il timore tende a scansare eventuali castighi di Dio. Pare quindi che Dio vada amato per il bene sperato, o per il male temuto. Perciò non va amato per se stesso.
In contrario: Come insegna S. Agostino [De doctr. christ. 1, 4], «fruire è aderire a un bene per se stesso». Ma di Dio si deve fruire, come egli afferma [ib., c. 5]. Quindi Dio va amato per se stesso.
Dimostrazione: La preposizione «per» [propter] sta a indicare un rapporto causale. Ora, ci sono quattro generi di cause, cioè: finale, formale, efficiente e materiale, a cui si riduce anche la disposizione della materia, che è causa non in senso assoluto, ma sotto un certo aspetto. E si può dire che una cosa è amata per un'altra secondo ciascuna di queste quattro causalità. Secondo la causa finale, come quando amiamo la medicina per la guarigione. Secondo la causa formale, come quando amiamo un uomo per la sua virtù: cioè perché con la virtù egli è formalmente buono, e quindi amabile. Secondo la causa efficiente, come quando amiamo certuni perché figli di un dato padre.
E finalmente secondo la disposizione, che si riduce alla causalità materiale, come quando amiamo una persona per i beni che ci dispongono al suo amore, ad es. per i benefici ricevuti: sebbene in seguito, dopo aver cominciato ad amare, si ami l'amico non per quei benefici, ma per la sua virtù.
Ora, noi non possiamo amare Dio per altre cose secondo i primi tre modi indicati. Infatti egli non è ordinabile ad altro, essendo il fine ultimo di tutte le cose. E non riceve da altri una forma per essere buono, poiché la sua essenza è la bontà stessa, secondo la quale esemplarmente tutte le cose sono buone. E così pure nessuno può conferirgli una qualche bontà, ma è lui che la distribuisce a tutte le altre cose. Invece nel quarto modo Dio può essere amato per altre cose: poiché da altre cose veniamo predisposti a crescere nell'amore di Dio, p. es. dai benefici ricevuti da lui, o dai premi che speriamo, oppure dai castighi che col suo aiuto vogliamo evitare.
Analisi delle obiezioni: 1. «L'anima impara ad amare le cose sconosciute da quelle che conosce» non nel senso che le cose conosciute siano il motivo dell'amore per quelle sconosciute quali cause formali, finali o efficienti, ma solo perché così l'uomo viene predisposto ad amare altre cose sconosciute.
2. La conoscenza di Dio viene acquisita mediante altre cose; ma dopo che lo si è conosciuto non lo si conosce [formalmente] per altre cose, bensì per se

stesso, secondo le parole evangeliche [Gv 4, 42]: «Non è più per la tua parola che noi crediamo, ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il Salvatore del mondo».
3. La speranza e il timore portano alla carità come altrettante disposizioni, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

Articolo 4
In 3 Sent., d. 27, q. 3, a. 1; De Verit., q. 10, a. 11, ad 6; De Virt., q. 2, a. 2, ad 11
Se in questa vita si possa amare Dio senza intermediari
Pare che in questa vita non si possa amare Dio senza intermediari. Infatti:
1. Come dice S. Agostino [De Trin. 10, cc. 1, 2], «è impossibile amare ciò che non si conosce». Ma in questa vita non conosciamo Dio immediatamente poiché, come dice S. Paolo, «adesso noi vediamo come in uno specchio, in maniera confusa». Perciò neppure lo possiamo amare senza intermediari.
2. Chi non può fare il meno non può fare il più. Ora, è cosa più grande amare Dio che conoscerlo: «chi infatti si unisce al Signore» con la carità «forma con lui un solo spirito», come dice S. Paolo [1 Cor 6, 17]. Ma l'uomo non può conoscere Dio in maniera immediata. Molto meno, dunque, potrà amarlo.
3. L'uomo viene separato da Dio col peccato, poiché sta scritto [Is 59, 2]: «Le vostre iniquità hanno scavato un abisso tra voi e il vostro Dio». Ma il peccato è più nella volontà che nell'intelletto. Quindi l'uomo, senza intermediari, è meno capace di amare Dio che di conoscerlo.
In contrario: La nostra conoscenza di Dio, essendo mediata, è detta confusa e viene a cessare nella patria [1 Cor 13, 9 ss.]. Invece «la carità non avrà mai fine», come dice ancora l'Apostolo [1 Cor 13, 8]. Quindi la carità dei viatori aderisce a Dio senza intermediari.
Dimostrazione: Come si è ricordato sopra [q. 26, a. 1, ad 2], l'atto delle facoltà conoscitive si compie mediante la presenza dell'oggetto conosciuto nel conoscente, mentre l'atto delle facoltà appetitive si compie mediante l'inclinazione dell'appetito verso la cosa stessa. Quindi il moto di una potenza appetitiva deve volgersi verso le cose secondo le loro reali condizioni, mentre l'atto delle potenze conoscitive segue la natura del conoscente. Ora, nella realtà c'è un ordine tale per cui Dio è conoscibile e amabile per se stesso, essendo egli per essenza la verità e la bontà medesima in forza della quale sono conosciute e amate tutte le altre cose. Rispetto a noi invece sono conoscibili innanzitutto le cose più vicine ai sensi, mentre l'ultimo termine della conoscenza si ha in quell'essere che è più distante dalla sensibilità. In base a ciò dunque si deve concludere che l'amore, che è un atto della potenza appetitiva, anche nello stato dei viatori tende prima di tutto a Dio e da lui si estende alle altre cose: quindi la carità ama Dio immediatamente e le altre cose mediante Dio. Invece nella conoscenza avviene il contrario: poiché noi conosciamo Dio attraverso le cose, cioè come si conosce la causa attraverso gli effetti, oppure per via di eminenza e di negazione, secondo le spiegazioni di Dionigi [De div. nom. 1].
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene non si possa amare ciò che non si conosce, tuttavia non è detto che l'ordine della conoscenza si identifichi con

quello dell'amore. Infatti l'amore è il termine della conoscenza. Perciò l'amore può iniziare subito da dove termina la conoscenza, cioè dalla cosa stessa mediatamente conosciuta.
2. Siccome l'amore di Dio, specialmente nella vita presente, è qualcosa di più della sua conoscenza, per questo la presuppone. E poiché la conoscenza non si ferma alle realtà create, ma servendosi di esse tende a una realtà superiore, così l'amore comincia proprio da questa, per estendersi poi da essa alle altre cose, in una specie di moto circolare: cosicché la conoscenza, partendo dalle creature, tende a Dio; e l'amore, partendo da Dio come dal fine ultimo, giunge alle creature.
3. La lontananza da Dio prodotta dal peccato non viene eliminata con la sola conoscenza, ma con la carità. È quindi la carità che unisce l'anima immediatamente a Dio con un vincolo di unione spirituale.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 27, q. 3, a. 2; De Virt., q. 2, a. 10, ad 5
Se si possa amare Dio totalmente
Pare che non si possa amare Dio totalmente. Infatti:
1. L'amore segue la conoscenza. Ma Dio non può essere da noi conosciuto totalmente, poiché ciò significherebbe averne la comprensione. Quindi Dio non può essere da noi amato totalmente.
2. L'amore, come dice Dionigi [De div. nom. 4], è una specie di unione. Ma il cuore dell'uomo non può unirsi a Dio totalmente poiché, come dice S. Giovanni [1 Gv 3, 20], «Dio è più grande del nostro cuore». Perciò Dio non può essere amato totalmente.
3. Dio ama se stesso totalmente. Se quindi fosse amato così da qualche altro, costui amerebbe Dio quanto Dio ama se stesso. Ma ciò è impossibile. Quindi Dio non può essere amato totalmente da nessuna creatura.
In contrario: Sta scritto [Dt 6, 5]: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore».
Dimostrazione: L'amore viene concepito come qualcosa che sta in mezzo tra chi ama e la cosa amata. Perciò la domanda se si possa amare Dio totalmente può essere intesa in tre modi. Primo, riferendo la totalità alla cosa amata. E in questo senso Dio deve essere amato totalmente: poiché l'uomo è tenuto ad amare tutto ciò che appartiene a Dio. - Secondo, può essere intesa in modo da riferire la totalità a chi ama. E anche in questo senso Dio deve essere amato totalmente: poiché l'uomo è tenuto ad amare Dio con tutte le sue forze, e a ordinare all'amore di Dio tutte le sue risorse, secondo le parole citate del Deuteronomio: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore». - Terzo, può essere intesa riferendo la totalità al confronto tra chi ama e la cosa amata, cioè in modo che la misura di chi ama sia pari a quella dell'oggetto amato. E ciò è impossibile. Siccome infatti ogni essere in tanto è amabile in quanto è buono, Dio, la cui bontà è infinita, è infinitamente amabile; ma nessuna creatura può amare Dio infinitamente, poiché qualsiasi virtù della creatura, sia naturale che infusa, è sempre finita.
Sono così risolte anche le obiezioni. Poiché le prime tre obiezioni sono impostate

sul terzo significato della domanda, mentre l'ultima [s. c.] punta sul secondo.

Articolo 6

In 3 Sent., d. 27, q. 3, a. 3; De Virt., q. 2, a. 2, ad 13; In Rom., c. 12, lect. 1

Se nell'amore di Dio si debba usare una certa misura

Pare che nell'amore di Dio si debba usare una certa misura. Infatti:

1. La ragione di bene, come spiega S. Agostino [De nat. boni 3], implica «la misura [modus], la specie e l'ordine». Ora, l'amore di Dio è la cosa migliore che esista nell'uomo, come dimostrano le parole di S. Paolo [Col 3, 14]: «Al di sopra di tutto vi sia la carità». Quindi nell'amore di Dio non deve mancare la misura.

2. S. Agostino [De mor. Eccl. 8] scrive: «Dimmi, di grazia, quale sia la misura dell'amore. Poiché ho paura di accendermi di desiderio e di amore per il mio Dio di più o di meno di quanto si deve». Ora, egli cercherebbe invano una misura se l'amore divino fosse senza misura. Quindi tale amore ha una certa misura.

3. Come afferma S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 3], «la misura è la proporzione che stabilisce la norma propria per ciascuna cosa». Ora, la norma del volere umano, come anche degli atti esterni, è la ragione. Come quindi negli atti esterni di carità bisogna rispettare la misura stabilita dalla ragione, secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 12, 1]: «il vostro culto ragionevole», così anche l'interno amore di Dio deve avere una misura.

In contrario: S. Bernardo [De dilig. Deum 1] afferma che «la causa dell'amore di Dio è Dio stesso, e la sua misura è amare senza misura».

Dimostrazione: Come si rileva dalle parole riportate di S. Agostino [ob. 3], la misura dice delimitazione da parte di una norma. Ora, questa delimitazione può trovarsi sia nella norma che misura, sia nella realtà misurata, in modo diverso però nell'una e nell'altra. Infatti nella norma si trova in maniera essenziale, poiché la norma tende per se stessa a determinare e misurare le altre cose, mentre nelle realtà misurate abbiamo una misura relativa, cioè in quanto esse si adeguano a una data norma o misura. Perciò nella norma medesima non ci può essere nulla di non regolato, mentre le realtà misurate sono non regolate se non si adeguano alla misura, o per difetto o per eccesso. Ora, nel dominio dell'appetizione e dell'azione la norma è costituita dal fine: poiché tutto ciò che si desidera o si compie deve prendere la sua ragion d'essere dal fine, come nota il Filosofo [Phys. 2, 9]. Quindi il fine ha la misura in se stesso, mentre i mezzi la ricevono dal fatto che sono proporzionati al fine. Di conseguenza, come afferma il Filosofo [Polit. 1, 3], «l'appetito del fine in tutte le arti è senza limite o termine, mentre hanno un termine i mezzi ordinati al fine». Infatti il medico non stabilisce un limite alla guarigione, ma la conferisce perfetta per quanto gli è possibile; stabilisce invece un limite alla medicina, poiché egli non dà tutta la medicina che può, ma la dà in proporzione alla guarigione. E se la medicina superasse o non raggiungesse questa proporzione, sarebbe sregolata.

Ora, il fine di tutti gli atti e di tutti gli affetti umani è l'amore di Dio, col

quale specialmente raggiungiamo il fine ultimo, come sopra [q. 17, a. 6; q. 23, a. 6] si è visto. Perciò nell'amore di Dio non ci può essere una misura come nella realtà misurata, così da poter stabilire l'eccesso e il difetto, ma vi può essere come si trova nella stessa norma, nella quale non ci può essere un eccesso: poiché più ci si adegua, meglio è. E così più si ama Dio, più l'amore è eccellente.

Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che è avuto di per sé vale più di ciò che è avuto in forza di altro. Perciò la bontà della norma che ha di per sé la misura è superiore alla bontà di ciò che è misurato, il quale riceve la sua misura da altro. Quindi la carità, che ha la misura in qualità di norma, è superiore alle altre virtù, che l'hanno in quanto realtà misurate.

2. S. Agostino dopo le parole riportate aggiunge che nell'amare Dio la misura è che egli sia amato con tutto il cuore, cioè che sia amato per quanto è possibile. E questo è proprio della misura che appartiene alla norma misurante.

3. Un amore il cui oggetto è sottoposto al giudizio della ragione deve essere misurato dalla ragione. Ma l'oggetto dell'amore di Dio trascende il giudizio della ragione. Quindi non è misurato dalla ragione, ma la trascende. – D'altra parte non è identico il caso degli atti esterni di carità. Infatti l'atto interno di carità ha natura di fine: poiché il bene ultimo dell'uomo consiste nell'adesione dell'anima a Dio, secondo le parole del Salmo [72, 28]: «Il mio bene è stare vicino a Dio». Invece gli atti esterni si presentano come mezzi ordinati ai fine. Quindi essi vanno misurati sia secondo la carità, sia secondo la ragione.

## Articolo 7

In 3 Sent., d. 30, q. 1, a. 3; a. 4, ad 3; De Virt., q. 2, a. 8

### Se sia più meritorio amare i nemici che amare gli amici

Pare che sia più meritorio amare i nemici che gli amici. Infatti:

1. Sta scritto nel Vangelo [Mt 5, 46]: «Se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete?». Quindi non è meritorio amare gli amici. Invece il Vangelo [vv. 44, 45, 48] dice chiaramente che merita una ricompensa chi ama i suoi nemici. Quindi è più meritorio amare i nemici che amare gli amici.

2. Un atto è tanto più meritorio quanto maggiore è la carità da cui procede. Ora, come insegna S. Agostino [Enchir. 73], amare i nemici è «dei perfetti figli di Dio», mentre amare gli amici appartiene a una carità imperfetta. Quindi è più meritorio amare i nemici che amare gli amici.

3. Dove c'è maggiore sforzo per il bene, là ci deve essere maggior merito: poiché, come dice S. Paolo [1 Cor 3, 8], «ciascuno riceverà la sua mercede secondo la sua fatica». Ora, si richiede maggiore sforzo per amare un nemico che per amare un amico, essendo una cosa più difficile. Quindi è più meritorio amare un nemico che amare un amico.

In contrario: Una cosa migliore è sempre più meritoria. Ora, amare gli amici è una cosa migliore: poiché è meglio amare chi è migliore, e l'amico che ama è certo migliore del nemico che odia. Quindi amare gli amici è più meritorio che amare i nemici.

Dimostrazione: Il motivo che deve ispirare l'amore di carità verso il prossimo è Dio, come sopra [q. 25, a. 1] si è dimostrato. Quando perciò si domanda se

sia meglio o più meritorio amare gli amici o i nemici, questo confronto può essere fatto da due punti di vista: primo, in rapporto al prossimo che è oggetto di amore; secondo, in rapporto al motivo per cui si ama. In base al primo aspetto l'amore degli amici è superiore a quello dei nemici. Poiché l'amico ha una bontà maggiore, e un legame più stretto: per cui è una materia meglio predisposta all'amore, e quindi l'atto di amore che investe tale materia è migliore. Per cui anche il suo contrario è peggiore: infatti è peggio odiare un amico che un nemico.
Invece in base al secondo punto di vista è superiore l'amore dei nemici, per due ragioni. Primo, perché l'amore di un amico può avere motivi diversi da Dio, mentre Dio è l'unico motivo per cui si ama un nemico. - Secondo, perché anche nel caso in cui si amino entrambi per Dio, l'amore di Dio che porta l'animo umano alle cose più remote, cioè fino all'amore dei nemici, mostra di essere più forte: come mostra di essere più forte la violenza del fuoco nella misura in cui estende il suo calore anche agli oggetti più lontani. Quindi la carità divina mostra di essere tanto più forte quanto più difficili sono gli atti che compiamo a motivo di essa: come la violenza del fuoco è tanto più forte quanto più è capace di bruciare le materie più refrattarie. Come però un medesimo fuoco agisce più fortemente sulle materie affini che su quelle refrattarie, così la carità ama con più fervore i propri congiunti che gli estranei. E da questo lato l'amore degli amici, di per sé, è più fervente ed è superiore all'amore del nemici.
Analisi delle obiezioni: 1. Quelle parole del Signore vanno interpretate a stretto rigore di termini. Infatti l'amore degli amici non merita nulla presso Dio quando essi vengono amati solo perché amici: e ciò capita quando si amano gli amici escludendo i nemici. L'amore degli amici è invece anch'esso meritorio se li amiamo per amore di Dio, e non solo perché ci sono amici.
La risposta poi alle altre obiezioni è evidente, dopo quello che abbiamo detto [nel corpo]. Infatti le due che seguono si basano sul motivo per cui si ama; l'ultima invece [s. c.] sulle persone che sono oggetto di amore.

Articolo 8
In 3 Sent., d. 30, q. 1, a. 4
Se amare il prossimo sia più meritorio che amare Dio
Pare che sia più meritorio amare il prossimo che amare Dio. Infatti:
1. È da considerarsi più meritorio ciò che l'Apostolo ha preferito. Ora, S. Paolo preferiva l'amore del prossimo all'amore di Dio quando diceva [Rm 9, 3]: «Vorrei essere io stesso anàtema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli». Quindi è più meritorio amare il prossimo che amare Dio.
2. Sotto un certo aspetto, come si è visto [a. prec.], amare gli amici è meno meritorio. Ma Dio è sommamente amico poiché, come dice S. Giovanni [1 Gv 4, 10], «egli ci ha amati per primo». Perciò amare Dio Pare essere meno meritorio.
3. Gli atti più difficili sono anche più virtuosi e più meritori: poiché, secondo Aristotele [Ethic. 2, 3], «la virtù riguarda ciò che è difficile e buono». Ora, amare Dio è più facile che amare il prossimo: sia perché tutti gli esseri per

natura amano Dio, sia perché in Dio non c'è nulla che non sia amabile, il che non avviene nel prossimo. Quindi è più meritorio amare il prossimo che amare Dio.
In contrario: La causa vale sempre più dei suoi effetti. Ora, l'amore del prossimo non è meritorio se non perché il prossimo viene amato a causa di Dio. Quindi l'amore di Dio è più meritorio dell'amore del prossimo.
Dimostrazione: Questo confronto può essere inteso in due modi. Primo, considerando separatamente i due amori. E allora non c'è dubbio che l'amore di Dio è più meritorio: infatti esso ha diritto per se stesso alla ricompensa, consistendo l'ultima mercede nella fruizione di Dio, verso il quale tende il moto dell'amore divino. Per cui a chi ama Dio si fa questa promessa [Gv 14, 21]: «Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui».
Secondo, questo confronto può essere inteso nel senso di un amore di Dio limitato al solo Dio, e di un amore del prossimo motivato dall'amore di Dio. E allora l'amore del prossimo include anche l'amore di Dio, mentre l'amore di Dio non include quello del prossimo. Quindi il confronto sarà tra l'amore perfetto di Dio, che abbraccia anche il prossimo, e l'amore di Dio inefficace e imperfetto: poiché «questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello» [1 Gv 4, 21]. E in questo senso l'amore del prossimo è superiore.
Analisi delle obiezioni: 1. Secondo la Glossa [ord.] l'Apostolo non avrebbe desiderato questo, cioè di essere separato da Cristo per i suoi fratelli, quando era in stato di grazia, ma quando era ancora nello stato di incredulità. Perciò in questo non deve essere imitato.
Oppure si può dire con il Crisostomo [In Rm hom. 16] che quelle parole non dimostrano che l'Apostolo amava il prossimo più di Dio, ma che amava Dio più di se stesso. Infatti egli voleva essere privato per un certo tempo della fruizione divina, che è oggetto dell'amore verso se stessi, per procurare l'onore di Dio nel prossimo, onore che è oggetto dell'amore verso Dio.
2. L'amore di un amico in tanto è meno meritorio in quanto talora si ama l'amico per se stesso, quindi senza raggiungere il vero motivo della carità, che è Dio. Perciò il fatto di amare Dio per se stesso non diminuisce il merito, ma ne costituisce la ragione totale.
3. La bontà contribuisce al merito e alla virtù più che la obiezioni. Per cui non ogni cosa più difficile è necessariamente anche più meritoria, ma lo è solo se la maggiore obiezioni comporta anche una maggiore bontà.

## Quaestio 28
## Prooemium

[40155] IIª-IIae q. 28 pr. Deinde considerandum est de effectibus consequentibus actum caritatis principalem, qui est dilectio. Et primo, de effectibus interioribus; secundo, de exterioribus. Circa primum tria consideranda sunt, primo, de gaudio; secundo, de pace; tertio, de misericordia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum gaudium sit effectus caritatis. Secundo, utrum huiusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam. Tertio, utrum istud gaudium possit esse plenum. Quarto, utrum sit virtus.

ARGOMENTO 28
LA GIOIA
Passiamo a considerare gli effetti che accompagnano l'atto principale della carità, che è l'amore. In primo luogo gli effetti interiori; in secondo luogo quelli esteriori [q. 31]. Sul primo tema dobbiamo considerare tre argomenti: primo, la gioia; secondo, la pace [q. 29]; terzo, la misericordia [q. 30].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la gioia sia un effetto della carità; 2. Se questa gioia sia compatibile con la tristezza; 3. Se questa gioia sia piena; 4. Se sia una virtù.

Articolo 1
Infra, q. 35, a. 2; I-II, q. 70, a. 3; Expos. in Decal., Prolog.; In Gal., c. 5, lect. 6
Se la gioia sia in noi un effetto della carità
Pare che la gioia non sia in noi un effetto della carità. Infatti:
1. Dall'assenza dell'oggetto amato segue più la tristezza che la gioia. Ora, finché siamo in questa vita Dio, che è l'oggetto della nostra carità, è assente, secondo le parole di S. Paolo [2 Cor 5, 6]: «Finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore». Quindi in noi la carità produce più tristezza che gioia.
2. La carità è la causa principale per cui meritiamo la beatitudine. Ma tra le cose con cui meritiamo la beatitudine troviamo il pianto, che accompagna la tristezza [Mt 5, 4]: «Beati quelli che piangono, perché saranno consolati». Quindi è più effetto della carità la tristezza che la gioia.
3. La carità, come si è visto [q. 17, a. 6], è una virtù distinta dalla speranza. Ma la gioia è causata dalla speranza, secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 12, 12]: «Lieti nella speranza». Perciò essa non è causata dalla carità.
In contrario: Come dice S. Paolo [Rm 5, 5], «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato». Ma la gioia è causata in noi dallo Spirito Santo, come dice lo stesso Apostolo [Rm 14, 17]: «Il regno di Dio non è ARGOMENTO di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo». Quindi anche la carità è causa di gioia.
Dimostrazione: Come si è visto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 25, a. 3; q. 26, a. 1, ad 2; q. 28, a. 5, ad ob.], dall'amore nascono sia la gioia che il dolore o tristezza, ma in maniera diversa. Infatti dall'amore viene causata la gioia o per la presenza del bene amato, o anche perché la stessa persona amata possiede e conserva il proprio bene. E questo secondo aspetto appartiene specialmente all'amore di benevolenza, che ci fa godere della prosperità dell'amico, anche se assente. - Al contrario invece dall'amore segue la tristezza o per l'assenza di ciò che si ama, o perché la persona di cui vogliamo il bene viene privata dei suoi beni, o è oppressa da un male.
Ora, la carità è l'amore di Dio, il cui bene è immutabile, essendo egli la stessa bontà. E inoltre, per il fatto stesso che è amato, Dio si trova in chi lo ama col più nobile dei suoi effetti, secondo le parole di S. Giovanni [1 Gv 4, 16]: «Chi sta nell'amore dimora in Dio, e Dio dimora in lui». Quindi la gioia spirituale, che ha Dio per oggetto, è causata dalla carità.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che siamo in esilio lontano dal Signore

mentre siamo nel corpo in rapporto alla presenza con la quale Dio si mostra ad alcuni nella visione immediata. Infatti l'Apostolo [v. 7] aggiunge: «Noi camminiamo nella fede e non ancora in visione». Ma egli è presente anche in questa vita a coloro che lo amano mediante l'inabitazione della grazia.
2. Il pianto che merita la beatitudine ha per oggetto ciò che contrasta con essa. Per cui si deve a uno stesso motivo che dalla carità nasca tale pianto e insieme la gioia spirituale di Dio: poiché il godere di un dato bene e il rattristarsi dei mali contrari procedono da uno stesso motivo.
3. Di Dio si può godere spiritualmente in due modi: primo, in quanto godiamo del bene divino considerato in se stesso; secondo, in quanto godiamo del bene divino in quanto è partecipato da noi. Ora, il primo tipo di gioia è più perfetto, e deriva principalmente dalla carità. Il secondo invece deriva dalla speranza, con la quale aspettiamo la fruizione del bene divino. – Tuttavia anche la stessa fruizione, sia perfetta che imperfetta, viene conseguita in base alla grandezza della carità.

Articolo 2
Se la gioia spirituale causata dalla carità escluda ogni tristezza
Pare che la gioia spirituale causata dalla carità non escluda ogni tristezza. Infatti:
1. Appartiene alla carità godere per il bene del prossimo, come dice S. Paolo [1 Cor 13, 6]: «Non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità». Ora, in questa gioia si mescola la tristezza, secondo l'altra espressione dell'Apostolo [Rm 12, 15]: «Rallegratevi con chi è nella gioia e piangete con chi è nel pianto». Perciò la gioia spirituale della carità è compatibile con la tristezza.
2. Come insegna S. Gregorio [In Evang. hom. 34], è penitenza «piangere il male commesso, e non commettere più cose degne di pianto». Ma la vera penitenza non può esistere senza la carità. Quindi la gioia della carità è compatibile con la tristezza.
3. Viene dalla carità che uno desideri di essere con Cristo, secondo l'espressione di S. Paolo [Fil 1, 23]: «Desidero di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo». Ma da questo desiderio deriva nell'uomo una certa tristezza, secondo le parole del Salmo [119, 5]: «Me infelice: abito straniero in Mosoch!». Perciò la gioia della carità ammette una mescolanza di tristezza.
In contrario: La gioia della carità è la gioia della sapienza divina. Ora, questa gioia non ammette tristezza, secondo quanto è scritto [Sap 8, 16]: «La sua compagnia non dà amarezza». Quindi la gioia della carità è incompatibile con la tristezza.
Dimostrazione: Come sopra [a. prec., ad 3] si è notato, dalla carità nascono due tipi di gioia. Una gioia principale, propria della carità, con cui godiamo del bene divino considerato in se stesso. E questa gioia non ammette alcuna tristezza: come neppure il bene di cui gode ammette mescolanza alcuna di male. Per cui l'Apostolo [Fil 4, 4] ammonisce: «Rallegratevi nel Signore, sempre».
C'è però un'altra gioia della carità, con la quale uno gode del bene divino in quanto partecipato da noi. Ora, questa partecipazione può essere ostacolata da qualcosa di contrario. Quindi da questo lato la gioia della carità può

ammettere una mescolanza di tristezza: in quanto cioè uno si rattrista di ciò che impedisce la partecipazione del bene divino, o in noi o nel prossimo, che amiamo come noi stessi.
Analisi delle obiezioni: 1. Il pianto del prossimo non è motivato che da un male. Ma ogni male implica una mancanza di partecipazione del sommo bene. Perciò la carità in tanto fa prendere parte al dolore del prossimo, in quanto in lui viene impedita la partecipazione del bene divino.
2. Come dice Isaia [59, 2], «i peccati scavano un abisso tra noi e Dio». Quindi la ragione per piangere i peccati commessi da noi, o anche da altri, è il fatto che essi ci impediscono di partecipare il bene divino.
3. Sebbene nel misero esilio di questa vita partecipiamo in qualche modo il bene divino con la conoscenza e con l'amore, tuttavia la miseria della vita presente ce ne impedisce la perfetta partecipazione, quale si avrà nella patria. E così anche la sofferenza per la dilazione della gloria è dovuta all'impedimento della partecipazione del bene divino.

Articolo 3
In Ioan., c. 15, lect. 2
Se la gioia spirituale causata dalla carità possa essere completa in noi
Pare che la gioia spirituale causata dalla carità non possa essere completa in noi. Infatti:
1. Quanto più grande è la gioia che abbiamo di Dio, tanto più si completa la sua gioia in noi. Ma noi non potremo mai godere di Dio tanto quanto egli è degno che di lui si goda: essendo infatti la sua bontà infinita, essa trascende la gioia delle creature, che è finita. Perciò il godimento di Dio non potrà mai essere completo.
2. Ciò che è completo non può essere più grande. Ma anche il godimento dei beati può essere più grande: poiché il godimento dell'uno è più grande di quello dell'altro. Quindi il godimento di Dio non può essere completo nella creatura.
3. La comprensione non è altro che la pienezza della conoscenza. Ma come nelle creature è limitata la potenza conoscitiva, così è limitata anche la potenza appetitiva. Non potendo quindi Dio essere compreso da alcuna creatura, non Pare che il godimento di Dio da parte di una creatura possa essere completo.
In contrario: Il Signore [Gv 15, 11] ha detto ai suoi discepoli: «La mia gioia sia in voi, e la vostra gioia sia piena».
Dimostrazione: La pienezza della gioia può essere intesa in due modi. Primo, in rapporto alla realtà di cui si gode: in modo cioè che si goda di essa nella misura in cui merita di essere goduta. E in questo senso solo Dio può avere il godimento completo di se stesso: poiché la sua gioia è infinita, e quindi è proporzionata all'infinita bontà di Dio, mentre la gioia di qualsiasi creatura è necessariamente finita.
Secondo, la pienezza della gioia può essere intesa in rapporto a colui che gode. E allora si deve ricordare, come si è detto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 25, aa. 1, 2], che la gioia sta al desiderio come la quiete raggiunta sta al moto. Ora, la quiete è completa quando il moto è del tutto scomparso.

Quindi la gioia è completa quando non rimane più nulla da desiderare. Ora, finché siamo in questo mondo non cessa in noi il moto del desiderio: poiché rimane la possibilità di avvicinarsi maggiormente a Dio con la grazia, come sopra [q. 24, aa. 4, 7] si è notato. Quando invece saremo giunti alla perfetta beatitudine, allora non rimarrà più nulla da desiderare: poiché là avremo la piena fruizione di Dio, in cui l'uomo otterrà ogni cosa anche rispetto agli altri beni da lui desiderati, secondo le parole del Salmo [102, 5]: «Egli sazia di beni i tuoi giorni». Quindi non cesserà soltanto il nostro desiderio di Dio, ma si avrà anche la quiete di tutti i desideri. Per cui la gioia dei beati è perfettamente piena, anzi traboccante: poiché essi otterranno più di quanto possano desiderare; infatti, come dice S. Paolo [1 Cor 2, 9], «non entrò mai in cuore di uomo ciò che Dio ha preparato per coloro che lo amano». E così si spiegano le parole evangeliche [Lc 6, 38]: «Una buona misura, pigiata, scossa e traboccante vi sarà versata nel grembo». Tuttavia, poiché nessuna creatura è grande abbastanza per accogliere una gioia di Dio che sia degna di lui, bisogna dire che questa gioia assolutamente perfetta non è contenuta nell'uomo, ma è l'uomo che entra in essa, secondo l'espressione evangelica [Mt 25, 21. 23]: «Entra nella gioia del tuo Signore».

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento si limita a considerare la pienezza della gioia in rapporto alla realtà di cui si gode.

2. Giunto alla beatitudine, ciascuno avrà toccato il limite stabilito per lui dalla predestinazione divina, e non resterà più nulla a cui tendere; sebbene con tale limite uno arrivi a una maggiore e un altro a una minore vicinanza con Dio. E così la gioia di ciascuno sarà piena dal lato del soggetto: poiché il desiderio di ciascuno sarà perfettamente acquietato. Tuttavia la gioia di uno sarà maggiore di quella di un altro, per una più completa partecipazione della divina beatitudine.

3. La comprensione implica pienezza di conoscenza dalla parte della realtà conosciuta, in modo cioè che essa venga conosciuta per quanto è conoscibile. Tuttavia la conoscenza ha una certa pienezza anche dalla parte del conoscente, come si è detto a proposito della gioia [nel corpo e ad 2]. Infatti l'Apostolo scriveva ai Colossesi [1, 9]: «Siate ripieni della conoscenza della sua volontà con ogni sapienza e intelligenza spirituale».

## Articolo 4

## Se la gioia sia una virtù

Pare che la gioia sia una virtù. Infatti:

1. Un vizio è sempre il contrario di una virtù. Ma la tristezza è considerata un vizio, come è evidente [nella definizione] dell'accidia e dell'invidia. Quindi anche la gioia deve essere considerata una virtù.

2. La gioia è una passione che ha per oggetto il bene, come l'amore e la speranza. Ma l'amore e la speranza sono anche virtù. Perciò deve essere una virtù anche la gioia.

3. I comandamenti della legge hanno per oggetto gli atti delle virtù. Ma a noi viene comandato di gioire in Dio, come sta scritto [Fil 4, 4]: «Rallegratevi nel Signore, sempre». Quindi la gioia è una virtù.

In contrario: La gioia non è enumerata né tra le virtù teologali, né tra le virtù morali, né tra le virtù intellettuali, come appare evidente da quanto abbiamo detto [I-II, q. 57, a. 2; q. 60; q. 62, a. 3].
Dimostrazione: Come sopra [I-II, q. 55, a. 2] si è spiegato, la virtù è un abito operativo, perciò in forza della sua natura è inclinata ad alcuni atti. Ora, capita che da un unico abito derivino più atti della medesima specie tra loro ordinati, di cui l'uno segue l'altro. Poichè dunque gli atti successivi non derivano dall'abito di una virtù se non mediante l'atto antecedente, ne segue che la virtù viene definita e denominata soltanto dal primo atto, sebbene da essa derivino anche gli altri. Ma da quanto abbiamo già detto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 25, aa. 1, 2, 3; q. 27, a. 4], è chiaro che l'amore è il primo atto della potenza appetitiva, al quale conseguono il desiderio e la gioia. Perciò è identico l'abito virtuoso che inclina ad amare, a desiderare il bene amato e a goderne. Siccome però tra questi atti il primo è l'amore, la virtù non viene denominata né dal godimento né dal desiderio, ma dall'amore, e viene detta carità. Perciò la gioia non è una virtù distinta dalla carità, ma è un certo suo atto o effetto. E per questo da S. Paolo [Gal 5, 22] viene ricordata tra i frutti.
Analisi delle obiezioni: 1. La tristezza che viene considerata un vizio è causata dall'amore disordinato di se stessi, il quale non è un vizio specifico, ma una certa radice generale dei vizi, come si è spiegato a suo tempo [I-II, q. 77, a. 4]. Perciò si sono dovute determinare certe tristezze particolari come vizi specifici: poiché esse non derivano da un vizio specifico, ma da un vizio generico. Invece l'amore di Dio è una virtù specifica, che è la carità, nella quale è inclusa anche la gioia come suo atto proprio, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
2. La speranza deriva dall'amore, come anche la gioia; ma la speranza trova dalla parte dell'oggetto l'aggiunta di una ragione speciale, cioè l'arduità raggiungibile: per cui viene considerata una virtù specificamente distinta.
Invece la gioia non implica alcuna speciale ragione che la differenzi dall'amore come una virtù particolare.
3. La legge in tanto comanda la gioia in quanto questa è un atto della carità; sebbene non sia il suo primo atto.

Quaestio 29
Prooemium

[40188] IIª-IIae q. 29 pr. Deinde considerandum est de pace. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum pax sit idem quod concordia. Secundo, utrum omnia appetant pacem. Tertio, utrum pax sit effectus caritatis. Quarto, utrum pax sit virtus.

ARGOMENTO 29
LA PACE
Veniamo ora a parlare della pace.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la pace si identifichi con la concordia; 2. Se tutti gli esseri desiderino la pace; 3. Se la pace sia un effetto della carità; 4. Se la pace sia una virtù.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 27, q. 2, a. 1, ad 6
Se la pace si identifichi con la concordia
Pare che la pace si identifichi con la concordia. Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 19, 13] afferma che «la pace degli uomini [tra loro] è un'ordinata concordia». Ma qui non parliamo che della pace degli uomini. Quindi la pace si identifica con la concordia.
2. La concordia è una certa unione di volontà. Ma l'essenza della pace consiste in tale unione: infatti Dionigi [De div. nom. 11] afferma che «la pace è l'elemento che unisce tutte le cose, e ne produce il consenso». Quindi la pace si identifica con la concordia.
3. Due cose che hanno il medesimo contrario sono identiche tra loro. Ora, è identico il contrario che si oppone alla concordia e alla pace, cioè la dissensione, per cui S. Paolo [1 Cor 14, 33] afferma: «Egli non è un Dio di dissensione, ma di pace». Perciò la pace si identifica con la concordia.
In contrario : La concordia si può trovare anche tra i malvagi, sia pure nel male. Invece Isaia [48, 22] afferma che «non c'è pace per i malvagi». Quindi la pace non si identifica con la concordia.
Dimostrazione: La pace implica la concordia, e in più qualche altra cosa. Per cui dovunque c'è la pace c'è pure la concordia, ma non viceversa, se prendiamo il termine pace in senso proprio. Infatti la concordia propriamente è in rapporto ad altri: poiché consiste nel consenso dei voleri di più cuori in una determinata decisione. Il cuore di un singolo uomo però può tendere verso cose diverse: e ciò in due modi. Primo, in base alle sue diverse potenze appetitive: l'appetito sensitivo, p. es., spesso è in contrasto con l'appetito razionale, secondo le parole di S. Paolo [Gal 5, 17]: «La carne ha desideri contrari allo spirito». Secondo, in quanto un'identica potenza appetitiva tende verso oggetti contrastanti, che non è possibile conseguire simultaneamente. Per cui è inevitabile un contrasto tra i moti dell'appetito. Ora, l'unione di questi moti è essenziale alla pace: infatti l'uomo non ha il cuore pacificato se, pur avendo ciò che vuole, non è in condizione di poter avere altre cose che pure vorrebbe. Invece questa unione non rientra nel concetto di concordia. Per cui la concordia implica l'unione degli appetiti di diverse persone, mentre la pace, oltre a ciò, implica l'unione degli appetiti in ciascuna di esse.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino parla qui della pace di un uomo con l'altro. E dice che questa pace è una concordia non qualsiasi, ma «ordinata»: tale cioè per cui l'uno concorda con l'altro su cose che convengono a entrambi. Se infatti un uomo concorda con un altro non per spontanea volontà, ma costretto in qualche modo dal timore di un male imminente, tale concordia non è veramente una pace: poiché non si conserva l'ordine dei due interessati, ma esso è turbato da colui che incute il timore. Per questo S. Agostino aveva detto in precedenza che «la pace è la tranquillità dell'ordine». Tranquillità che consiste nel fatto che tutti i moti appetitivi vengono a quietarsi.
2. Un uomo, pur consentendo in una data cosa con un altro, non rende il suo consenso del tutto unito se tutti i suoi moti non sono anch'essi tra loro

consenzienti.
3. Alla pace si oppongono tutte e due le dissensioni: quella di ciascuno con se stesso e quella dell'uno con l'altro. Invece alla concordia si contrappone soltanto quest'ultima.

Articolo 2
In 4 Sent., d. 49, q. 1, a. 2, sol. 4; De Verit., q. 22, a. 1, ad 12; In Div. Nom., c. 11, lect. 3
Se tutti gli esseri desiderino la pace
Pare che non tutti gli esseri desiderino la pace. Infatti:
1. La pace, secondo Dionigi [De div. nom 11, 1], è «fatta per produrre il consenso». Ma negli esseri privi di conoscenza non si può produrre il consenso. Quindi tali esseri non possono desiderare la pace.
2. Il desiderio non può portarsi simultaneamente su cose contrarie. Ora, ci sono molti che desiderano guerre e discordie. Quindi non tutti desiderano la pace.
3. È desiderabile soltanto il bene. Ma certa pace Pare che sia cattiva: altrimenti il Signore [Mt 10, 34] non avrebbe detto: «Non sono venuto a portare la pace». Quindi non tutti gli esseri desiderano la pace.
4. Ciò che tutti desiderano non è che il sommo bene, e quindi il fine ultimo. Ma la pace non è tutto ciò: poiché la si può avere anche nella vita presente. Altrimenti il Signore [Mc 9, 50] avrebbe detto invano: «Siate in pace gli uni con gli altri». Quindi non tutti gli esseri desiderano la pace.
In contrario : S. Agostino [De civ. Dei 19, 12] insegna che tutti gli esseri desiderano la pace. E lo stesso fa Dionigi [De div. nom. 11].
Dimostrazione: Per il fatto stesso che un uomo desidera una cosa desidera il suo conseguimento, e quindi la rimozione degli ostacoli che potrebbero impedirlo. Ora, il conseguimento del bene desiderato può essere impedito da un desiderio contrario o del soggetto medesimo, o di altri: e ambedue questi desideri, come si è detto sopra [a. prec.], vengono eliminati dalla pace.
È quindi necessario che chiunque ha un desiderio, desideri la pace: poiché tutti coloro che desiderano tendono a conseguire con tranquillità e senza ostacoli ciò che desiderano, e in questa tranquillità consiste l'essenza della pace, che S. Agostino [ib., c. 13] definisce «la tranquillità dell'ordine».
Analisi delle obiezioni: 1. La pace dice unione non solo dell'appetito intellettivo o di quello sensitivo, in cui può verificarsi il consenso, ma anche dell'appetito naturale. Per cui Dionigi [l. cit.] ha scritto che «la pace è fatta per produrre il consenso e la connaturalità»: indicando nel consenso l'unione degli appetiti che derivano dalla conoscenza, e nella connaturalità l'unione degli appetiti naturali.
2. Anche chi cerca le guerre e le discordie non desidera altro che la pace, che crede di non avere. Come infatti si è detto sopra [a. prec., ad 1], non c'è pace se uno accetta l'accordo con un altro contro ciò che egli preferirebbe. E così gli uomini cercano di rompere con la guerra la concordia in cui trovano questa carenza di pace per giungere a una pace in cui nulla ripugni alla loro volontà. Perciò tutti quelli che combattono cercano di raggiungere con la guerra una pace più perfetta della precedente.
3. La pace consiste nella quiete e nella coesione dell'appetito. Ora, come

l'appetito può avere per oggetto il bene vero o il bene apparente, così anche la pace può essere vera o apparente. Ma non ci può essere vera pace se non nel desiderio del bene vero: poiché qualsiasi male, anche se da un certo punto di vista è un bene e soddisfa così l'appetito, ha molte carenze che lasciano l'appetito inquieto e turbato. Per cui la vera pace non può trovarsi che nei buoni e nel bene. Invece la pace dei cattivi è una pace apparente e non vera. Nella Scrittura [Sap 14, 22] infatti si legge: «Pur vivendo in una grande guerra di ignoranza, danno a così grandi mali il nome di pace»
4. La vera pace non ha per oggetto che il bene: come quindi esistono due tipi di bene, cioè quello perfetto e quello imperfetto, così la vera pace è duplice. C'è una pace perfetta, che consiste nella fruizione del sommo bene, mediante la quale tutti gli appetiti si fondono quietandosi in un unico oggetto. E questo è il fine ultimo della creatura razionale, secondo le parole del Salmo [147, 14]: «Ha messo pace nei tuoi confini». – C'è poi una pace imperfetta, che è l'unica possibile in questo mondo. Poiché anche se i moti principali dell'anima tendono a Dio, ci sono sempre delle cose che dentro e fuori turbano questa pace.

Articolo 3
I-II, q. 70, a. 3; Expos. in Decal., Prolog.
Se la pace sia un effetto proprio della carità
Pare che la pace non sia un effetto proprio della carità. Infatti:
1. Non si può avere la carità senza la grazia santificante. Ma la pace è posseduta da alcuni che non hanno la grazia santificante: come anche i pagani talora hanno la pace. Quindi la pace non è un effetto della carità.
2. Non è un effetto della carità una cosa il cui contrario può sussistere con la carità. Ora la dissensione, che è contraria alla pace, può sussistere con la carità. Vediamo infatti che anche dei Santi Dottori, come Girolamo e Agostino, dissentirono fra loro in certe opinioni. Leggiamo poi nella Scrittura [At 15, 37 ss.] che ebbero dissensi anche Paolo e Barnaba. Quindi la pace non è un effetto della carità.
3. Un'identica cosa non può essere l'effetto proprio di virtù diverse. Ma la pace è l'effetto della giustizia, secondo le parole di Isaia [32, 17]: «Opera della giustizia sarà la pace». Perciò non è un effetto della carità.
In contrario : Sta scritto [Sal 118, 165]: «Grande pace per chi ama la tua legge».
Dimostrazione: Il concetto di pace, come si è detto [a. 1], implica due tipi di unificazione: la prima riguardante il coordinamento dei propri appetiti, la seconda riguardante la fusione dei propri appetiti con quelli altrui. E tutte e due queste unificazioni sono compiute dalla carità. La prima per il fatto che con essa si ama Dio con tutto il cuore, cioè in modo da rivolgere a lui ogni cosa: e così tutti i nostri desideri sono rivolti a un solo oggetto. La seconda invece per il fatto che amiamo il prossimo come noi stessi: dal che risulta che uno vuole compiere la volontà del prossimo come la propria. Per questo tra i requisiti dell'amicizia c'è anche l'identità della scelta, come insegna Aristotele [Ethic. 9, 4]; e Cicerone [De amic. 4] scrive che «gli amici hanno identico il volere e il non volere».
Analisi delle obiezioni: 1. Nessuno decade dalla grazia santificante se

non per il peccato, col quale l'uomo si allontana dal debito fine scegliendone uno cattivo. Perciò il suo appetito non aderisce primariamente al vero bene finale, ma a un bene apparente. E così senza la grazia santificante non ci può essere una pace vera, ma solo apparente.
2. Come spiega il Filosofo [Ethic. 9, 6], per l'amicizia non si richiede la concordia nelle opinioni, ma [solo] nei beni utili alla vita, specialmente in quelli più importanti: poiché dissentire in certe piccole cose non Pare neppure un dissenso. Per cui nulla impedisce che ci sia dissenso di opinioni tra persone che hanno la carità. E ciò non esclude la pace: poiché le opinioni riguardano l'intelletto, il quale precede l'appetito, che è unificato dalla pace. - Parimenti, quando c'è concordia nei beni principali, il dissenso in certe piccole cose non compromette la carità. Infatti tale dissenso deriva dalla diversità di opinioni, quando uno giudica una data cosa conforme al bene in cui concorda con l'altro, mentre l'altro non la giudica tale. - E in base a ciò tale dissenso nelle piccole cose e nelle opinioni è certamente incompatibile con la pace perfetta, nella quale la verità sarà pienamente conosciuta e ogni desiderio sarà soddisfatto, ma non è incompatibile con la pace imperfetta propria dei viatori.
3. La pace indirettamente è opera della giustizia, in quanto questa ne rimuove gli ostacoli, ma direttamente è opera della carità: poiché la carità causa la pace in forza della sua natura. Infatti l'amore, come insegna Dionigi [De div. nom. 4], è «una forza unitiva»: ora, la pace è l'unificazione tra le inclinazioni dell'appetito.

Articolo 4
Se la pace sia una virtù
Pare che la pace sia una virtù. Infatti:
1. I precetti hanno per oggetto soltanto gli atti delle virtù. Ora, nella Scrittura non mancano i precetti sul mantenimento della pace, come in quel testo evangelico [Mc 9, 49]: «Siate in pace gli uni con gli altri». Quindi la pace è una virtù.
2. Non si può meritare se non con atti di virtù. Ma pacificare è un atto meritorio, poiché sta scritto [Mt 5, 9]: «Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio». Quindi la pace è una virtù.
3. I vizi si contrappongono alle virtù. Ma le dissensioni, che si contrappongono alla pace, vengono enumerate da S. Paolo [Gal 5, 20] tra i vizi. Quindi la pace è una virtù.
In contrario : Una virtù non è il fine ultimo, ma la via per giungere ad esso. La pace invece è in qualche modo il fine ultimo, come afferma S. Agostino [De civ. Dei 19, 11]. Quindi la pace non è una virtù.
Dimostrazione: Gli atti che derivano da un agente per uno stesso motivo, essendo tutti connessi tra loro, come si è già notato [q. 28, a. 4], derivano necessariamente da una medesima virtù, senza che ciascuno abbia una virtù propria da cui derivi. Ciò è evidente negli esseri materiali: per il fatto, ad es., che il fuoco riscaldando rende una materia liquida e poi gassosa, non c'è da distinguere nel fuoco una virtù per liquefare e una virtù per vaporizzare, ma il

fuoco compie tutti questi atti in forza della sua unica virtù calorifica.
Siccome quindi la pace, stando alle spiegazioni date [a. prec.], viene causata dalla carità in forza della stessa sua natura di amore di Dio e del prossimo, non c'è oltre alla carità un'altra virtù di cui la pace sia l'atto peculiare: come si è già dimostrato anche per la gioia [q. 28, a. 4].
Analisi delle obiezioni: 1. Viene dato il precetto di mantenere la pace perché si tratta di un atto di carità. E per questo è anche un atto meritorio.
Per cui la pace è enumerata tra le beatitudini, che sono gli atti delle virtù perfette, come si è visto sopra [I-II, q. 69, aa. 1, 3]. Ed è anche ricordata tra i frutti: in quanto è un certo bene ultimo, accompagnato da dolcezza spirituale.
2. È così risolta anche la seconda obiezioni.
3. A un'unica virtù si oppongono molteplici vizi, secondo i suoi vari atti.
E in base a ciò alla carità non si oppone soltanto l'odio in rapporto all'atto dell'amore, ma anche l'accidia e l'invidia in rapporto alla gioia, e la dissensione in rapporto alla pace.

Quaestio 30
Prooemium

[40223] IIª-IIae q. 30 pr. Deinde considerandum est de misericordia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum malum sit causa misericordiae ex parte eius cuius miseremur. Secundo, quorum sit misereri. Tertio, utrum misericordia sit virtus. Quarto, utrum sit maxima virtutum.

ARGOMENTO 30
LA MISERICORDIA
Rimane ora da considerare la misericordia, o compassione.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la causa della misericordia, dalla parte di chi viene compassionato, sia il male; 2. A chi spetti avere misericordia; 3. Se la misericordia sia una virtù; 4. Se sia la più grande delle virtù.

Articolo 1
Se il male sia propriamente il movente della misericordia
Pare che il male non sia propriamente il movente della misericordia. Infatti:
1. Come si è visto sopra [q. 19, a. 1; I, q. 48, a. 6], la colpa è un male più grave della pena. Ma la colpa non provoca alla misericordia, bensì allo sdegno. Quindi non è il male che provoca alla misericordia.
2. Le cose crudeli od orribili si presentano come un eccesso di male. Ora, il Filosofo [Reth. 2, 8] afferma: «Ciò che è orribile è diverso da ciò che è miserevole, ed elimina la misericordia». Perciò il male in quanto male non muove alla misericordia.
3. Le descrizioni dei mali non sono veri mali. Eppure queste descrizioni provocano alla misericordia, come nota Aristotele [ib.]. Quindi il male non è il movente proprio della misericordia.
In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 2, 2] insegna che la misericordia è una specie di tristezza. Ma il movente della tristezza è il male. Quindi è il male che muove alla misericordia.

Dimostrazione: Come scrive S. Agostino [De civ. Dei 9, 5], «la misericordia è la compassione del nostro cuore per la miseria altrui che, potendolo, siamo spinti a soccorrere»: infatti misericordia deriva dall'avere un cuore misero [o triste] sull'altrui miseria. Ora, la miseria si contrappone alla felicità. D'altra parte nel concetto di felicità, o di beatitudine, è inclusa l'idea che uno riesca ad avere ciò che vuole: come infatti insegna S. Agostino [De Trin. 13, 5], «è felice colui che ha tutto ciò che vuole, e non vuole alcun male». Ne segue quindi, al contrario, che la miseria implica l'idea che uno soffra ciò che non vuole. Ma l'uomo può volere una cosa in tre modi. Primo, per desiderio naturale: come tutti gli uomini, p. es., vogliono esistere e vivere. Secondo, uno può volere una cosa per libera scelta in seguito a una deliberazione. Terzo, uno può volere una cosa non in se stessa, ma nelle sue cause: quando uno p. es. vuole mangiare cose nocive, noi diciamo che vuole ammalarsi. Così dunque tra i moventi della misericordia che appartengono alla miseria troviamo innanzi tutto le cose contrarie all'appetito naturale del prossimo, cioè i mali che corrompono e contristano, e che si contrappongono ai beni desiderati per natura dagli uomini. Per questo il Filosofo [l. cit.] afferma che «la misericordia è una tristezza relativa a un male evidente che corrompe e contrista». – Secondo, questi mali provocano maggiormente alla misericordia se sono contrari anche al volere deliberato. Per cui il Filosofo [ib.] scrive ancora che sono degni di misericordia quei mali «che sono causati da una disgrazia», p. es. «quando si produce un male là dove si sperava un bene». – Terzo, questi mali spingono ancora di più alla misericordia se contrastano con tutto il volere di un uomo: come quando uno, p. es., dopo aver sempre cercato il bene, viene colpito da un male. Per questo il Filosofo [ib.] afferma che «la misericordia tocca soprattutto i mali di colui che soffre immeritatamente».

Analisi delle obiezioni: 1. La colpa è essenzialmente volontaria. E sotto questo aspetto non è degna di compassione, ma di punizione. Siccome però la colpa in qualche modo può essere una punizione, cioè in quanto c'è in essa un aspetto che ripugna al volere di chi pecca, da questo lato può essere degna di compassione. Ed è per questo che possiamo avere misericordia e compassione per i peccatori: poiché secondo S. Gregorio [In Evang. hom. 34] «la vera giustizia non nutre sdegno» contro i peccatori, «ma compassione». E nel Vangelo [Mt 9, 36] si legge: «Vedendo le folle ne sentì compassione, poiché erano stanche e sfinite, come pecore senza pastore».

2. Essendo la misericordia una compassione della miseria altrui, in senso proprio si ha misericordia solo verso gli altri, e non invece verso se stessi se non in senso metaforico, come accade anche con la giustizia, quando si considerano distinte nell'uomo le varie parti, come spiega Aristotele [Ethic. 5, 11]. E in questo senso si dice nella Scrittura [Sir 30, 24 Vg]: «Abbi misericordia dell'anima tua, rendendoti accetto a Dio». Come quindi non c'è vera misericordia verso se stessi, ma dolore, quando p. es. soffriamo in noi qualcosa di crudele, così non abbiamo misericordia dei mali altrui, ma dolore come di ferite proprie, qualora si tratti di persone a noi così unite da essere, come i figli e i genitori, qualcosa di noi stessi. E in questo senso il

Filosofo afferma che «la crudeltà esclude la misericordia».
3. Come dalla speranza e dal ricordo dei beni nasce il piacere, così dal timore e dal ricordo dei mali nasce la tristezza: tuttavia non così forte come quando i mali sono presenti sensibilmente. Quindi le descrizioni dei mali, in quanto ci rappresentano cose degne di compassione come se fossero presenti, muovono alla misericordia.

Articolo 2
Se tra i motivi del compatimento ci siano i difetti personali di chi ha misericordia
Pare che tra i motivi del compatimento non ci siano i difetti personali di chi ha misericordia. Infatti:
1. Compatire è proprio di Dio, secondo le parole del Salmo [144, 9]: «La sua tenerezza si espande su tutte le creature». Ma in Dio non ci sono menomazioni. Quindi la menomazione non può essere tra i motivi della misericordia.
2. Se le menomazioni sono motivo di compatimento, è necessario che i più menomati siano più portati a compatire. Ma ciò è falso poiché, come dice il Filosofo [Reth. 2, 8], «quelli che sono rovinati del tutto non hanno misericordia ». Quindi le menomazioni non sono un motivo di compassione da parte dei misericordiosi.
3. Subire un'offesa è una menomazione. Ora, il Filosofo [ib.] afferma che «coloro che si sentono offesi non hanno misericordia». Perciò la menomazione da parte di chi deve compatire non è un motivo che spinge alla misericordia.
In contrario: La misericordia è una specie di tristezza. Ma ogni menomazione è motivo di tristezza: infatti, come si è già notato [I-II, q. 47, a. 3], i deboli sono più portati ad addolorarsi. Quindi la menomazione di chi deve usare misericordia è tra i motivi del suo compatimento.
Dimostrazione: Essendo la misericordia, come si è detto [a. prec.], il compatimento della miseria altrui, uno è spinto ad avere misericordia di tale miseria dalla stessa ragione per cui se ne addolora. E siccome la tristezza, o dolore, ha per oggetto il male proprio, in tanto uno si addolora della miseria altrui in quanto la considera come propria. Ora, ciò avviene in due modi. Primo, per un legame di affetto: il che avviene con l'amore. Infatti chi ama, considerando l'amico un altro se stesso, reputa come proprio il suo male, e quindi se ne addolora come di un male proprio. Per questo il Filosofo [Ethic. 9, 4] mette tra i requisiti dell'amicizia «l'addolorarsi con l'amico». E l'Apostolo [Rm 12, 15] comanda di «rallegrarsi con chi è nella gioia, e di piangere con chi è nel pianto». - Secondo, ciò può avvenire per un legame reale, in quanto il male di certe persone è talmente vicino da ricadere su di noi. E per questo motivo il Filosofo [Reth., l. cit.] insegna che gli uomini compatiscono i propri congiunti e i propri simili: in quanto pensano in base a ciò di potersi trovare a soffrire cose consimili. Ed è per questo che i vecchi e le persone sagge, i quali pensano di potersi trovare male, nonché i deboli e i paurosi, sono più portati alla misericordia. Invece gli altri, che si credono felici e così potenti da non poter subire alcun male, non sono così facili alla misericordia.
- Così dunque la menomazione è sempre un motivo di misericordia:

o perché uno considera propria la menomazione altrui per il legame dell'amore, oppure per la possibilità di subire qualcosa di simile.
Analisi delle obiezioni: 1. Dio non usa misericordia se non per amore, poiché ci ama come qualcosa di se stesso.
2. Coloro che sono già colpiti dai mali più gravi non temono più di soffrire altre cose: quindi non hanno misericordia. - E così pure fanno quelli che hanno troppa paura: poiché sono tanto presi dalla propria passione da non badare alla miseria altrui.
3. Coloro che sono predisposti all'offesa, o perché l'hanno subita o perché intendono infliggerla, sono portati all'ira e all'audacia, che sono passioni virili esaltanti l'animo umano verso le cose ardue, e perciò capaci di togliere all'uomo il timore di dover subire in seguito qualche sciagura. Per cui costoro, mentre sono in tale disposizione, non hanno misericordia, come dice la Scrittura [Pr 27, 4]: «La collera è crudele, l'ira è impetuosa». - E per lo stesso motivo non hanno misericordia i superbi, che disprezzano gli altri e li stimano cattivi, per cui pensano che costoro soffrano giustamente quello che soffrono. Per cui anche S. Gregorio [In Evang. hom. 34] dice che «la falsa giustizia», cioè quella dei superbi, «non ha compassione, ma disprezzo».

Articolo 3
I-II, q. 59, a. 1, ad 3; In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 2; In 4 Sent., d. 15, q. 21, a. 1, sol. 3, ad 2; De Malo, q. 10, a. 2, ad 8
Se la misericordia sia una virtù
Pare che la misericordia non sia una virtù. Infatti:
1. Nella virtù la cosa principale è la scelta, come nota il Filosofo [Ethic. 2, 5]. Ora, per usare le sue parole [Ethic. 3, 2], la scelta appartiene «all'appetito preceduto dalla deliberazione». Perciò non può dirsi virtù ciò che ostacola la deliberazione. Ma la misericordia ostacola la deliberazione, come nota Sallustio [Catilin. 51]: «Tutti gli uomini che deliberano su cose dubbie devono spogliarsi dell'ira e della misericordia: infatti l'animo non può scorgere facilmente la verità ove ci siano questi ostacoli». Perciò la misericordia non è una virtù.
2. Nessuna cosa contraria a una virtù è degna di lode. Ma la nemesi, come dice Aristotele [Reth. 2, 9], è contraria alla misericordia, e d'altra parte è una passione lodevole, secondo lo stesso Aristotele [Ethic. 2, 7]. Quindi la misericordia non è una virtù.
3. La gioia e la pace non sono virtù speciali poiché, come si è visto [q. 28, a. 4; q. 29, a. 4], derivano dalla carità. Ma anche la misericordia deriva dalla carità: come infatti con la carità «godiamo con chi gode», così con essa «piangiamo con chi piange» [Rm 12, 15]. Perciò la misericordia non è una virtù speciale.
4. La misericordia, appartenendo a una potenza appetitiva, non è una virtù intellettuale. E neppure è una virtù teologale, non avendo Dio per oggetto. Così pure non è una virtù morale, poiché non ha per oggetto né le operazioni, essendo questo il compito della giustizia, né le passioni, non riducendosi essa a nessuno dei dodici "giusti mezzi" di cui parla Aristotele [Ethic. 2, 7].

Quindi la misericordia non è una virtù.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 9, 5] scrive: «Di gran lunga più giustamente e più umanamente e più conformemente al sentimento religioso parlò Cicerone in lode di Cesare là dove disse: "Nessuna delle tue virtù è più ammirevole o più gradita della tua misericordia"». Quindi la misericordia è una virtù.
Dimostrazione La misericordia implica una tristezza per la miseria altrui. Ma questa tristezza o dolore può indicare due cose. Primo, un moto dell'appetito sensitivo. E in questo senso la misericordia è una passione e non una virtù. - Secondo, può indicare un moto dell'appetito intellettivo, che è il dispiacere [spirituale] del male altrui. Ora, questo moto può essere regolato dalla ragione, e con il medesimo così regolato si possono regolare razionalmente i moti dell'appetito inferiore. Per cui S. Agostino [l. cit.] insegna che «questo moto dell'animo», cioè la misericordia, «è subordinato alla ragione quando si usa misericordia senza offendere la giustizia, sia soccorrendo i bisognosi, sia perdonando ai colpevoli». Poiché dunque l'essenza della virtù umana consiste nel fatto che i moti dell'animo sono regolati dalla ragione, come si è visto sopra [I-II, q. 56, a. 4; q. 59, a. 4; q. 60, a. 5; q. 66, a. 4], è chiaro che la misericordia è una virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo di Sallustio va inteso della misericordia in quanto è una passione non regolata dalla ragione. Allora essa infatti ostacola la deliberazione della ragione facendole abbandonare la giustizia.
2. Il Filosofo qui parla della misericordia e della nemesi in quanto sono passioni, le quali certamente si contrappongono per una diversità di giudizio sui mali altrui: infatti il misericordioso si addolora perché ritiene che uno soffra ingiustamente, mentre chi è dominato dalla nemesi gode ritenendo che certuni soffrano giustamente, e si rattrista della prosperità dei malvagi. E Aristotele [Reth., l. cit.] conclude che «l'una e l'altra cosa è lodevole, derivando da un identico costume». Propriamente però alla misericordia si contrappone l'invidia, come diremo in seguito [q. 36, a. 3, ad 3].
3. La gioia e la pace non aggiungono nulla alla ragione di bene che forma l'oggetto della carità: quindi non si richiedono altre virtù oltre alla carità. La misericordia invece ha di mira una ragione speciale, cioè la miseria di chi ne è l'oggetto.
4. La misericordia in quanto virtù è una virtù morale riguardante le passioni: e si riconduce a quel giusto mezzo che si chiama nemesi poiché, come dice Aristotele [ib.], «ambedue derivano da un identico costume». Però questi "giusti mezzi" il Filosofo non li considera virtù, ma passioni: poiché sono lodevoli anche in quanto passioni. Nulla però impedisce che derivino da un qualche abito volontario. E in questo modo assumono l'aspetto di virtù.

Articolo 4
Se la misericordia sia la più grande delle virtù
Pare che la misericordia sia la più grande delle virtù. Infatti:
1. La cosa che più Pare appartenere alla virtù è il culto divino. Ma la misericordia viene preferita nella Scrittura al culto divino, secondo quelle parole

[Os 6, 6; Mt 12, 7]: «Io voglio misericordia e non sacrificio». Quindi la misericordia è la più grande delle virtù.
2. Spiegando quel detto di S. Paolo [1 Tm 4, 8]: «La pietà è utile a tutto», la Glossa [ord. di Ambr.] afferma: «Tutto il compendio della dottrina cristiana si trova nella misericordia e nella pietà». Ma la dottrina cristiana abbraccia tutte le virtù. Quindi il compendio di tutte le virtù consiste nella misericordia.
3. «La virtù è ciò che rende buono chi la possiede» [Ethic. 2, 5]. Quindi una virtù tanto è migliore quanto più rende l'uomo simile a Dio: poiché l'uomo diviene migliore rendendosi più simile a Dio. Ma ciò viene compiuto specialmente dalla misericordia: poiché di Dio si dice nella Scrittura [Sal 144, 9] che «la sua misericordia si espande su tutte le creature». Per cui il Signore afferma nel Vangelo [Lc 6, 36]: «Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro». Perciò la misericordia è la più grande delle virtù.
In contrario: L'Apostolo, dopo aver detto [Col 3, 12]: «Rivestitevi, come eletti di Dio, di sentimenti di misericordia», aggiunge [v. 14]: «Al di sopra di tutto vi sia la carità». Quindi la misericordia non è la più grande delle virtù.
Dimostrazione: Una virtù può essere la più grande in due modi: primo, in se stessa; secondo in rapporto a chi la possiede. Ora, in se stessa la misericordia è certamente al primo posto. Spetta infatti alla misericordia donare ad altri e, ciò che più conta, sollevare le miserie altrui: il che appartiene specialmente a colui che è superiore. Per cui si dice anche che è proprio di Dio usare misericordia: nella qual cosa specialmente si manifesta la sua onnipotenza [Colletta 26 per annum].
Per colui invece che la possiede la misericordia non è la virtù più grande, a meno che egli non sia il più grande, che non ha nessuno sopra di sé, ma tutti sotto di sé. Infatti per chi ha sopra di sé qualche altro è cosa migliore stabilire un legame col suo superiore che supplire ai difetti dei propri inferiori. Quindi nell'uomo, che ha come superiore Dio, la carità, che unisce a Dio, è superiore alla misericordia, che supplisce alle deficienze del prossimo. Tuttavia fra tutte le virtù che riguardano il prossimo la prima è la misericordia, e il suo atto è il più eccellente: poiché soccorrere la miseria altrui è per se stesso un atto degno di chi è superiore e migliore.
Analisi delle obiezioni: 1. Noi non esercitiamo il culto verso Dio con sacrifici e con offerte esteriori a vantaggio suo, ma a vantaggio nostro e del prossimo: egli infatti non ha bisogno dei nostri sacrifici, ma vuole che essi gli vengano offerti per la nostra devozione e a vantaggio del prossimo. Perciò la misericordia con cui si soccorre la miseria altrui è un sacrificio a lui più accetto, assicurando esso più da vicino il bene del prossimo, secondo le parole di S. Paolo [Eb 13, 16]: «Non scordatevi della beneficenza e di far parte dei vostri beni agli altri, poiché di tali sacrifici il Signore si compiace».
2. Il compendio della religione cristiana consiste nella misericordia quanto alle opere esterne. Però l'affetto interiore della carità che ci unisce a Dio è superiore all'amore e alla misericordia verso il prossimo.
3. Con la carità diveniamo simili a Dio in quanto uniti a lui mediante l'affetto. Essa è quindi superiore alla misericordia, che ci rende simili a Dio solo nell'operare.

Quaestio 31
Prooemium

[40258] IIª-IIae q. 31 pr. Deinde considerandum est de exterioribus actibus vel effectibus caritatis. Et primo, de beneficentia; secundo, de eleemosyna, quae est quaedam pars beneficentiae; tertio, de correctione fraterna, quae est quaedam eleemosyna. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum beneficentia sit actus caritatis. Secundo, utrum sit omnibus benefaciendum. Tertio, utrum magis coniunctis sit magis benefaciendum. Quarto, utrum beneficentia sit virtus specialis.

ARGOMENTO 31
LA BENEFICENZA
Passiamo ora a parlare degli atti o degli effetti esteriori della carità. Primo, della beneficenza; secondo, dell'elemosina, che rientra nella beneficenza [q. 32]; terzo, della correzione fraterna, che è una specie dell'elemosina [q. 33].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la beneficenza sia un atto di carità; 2. Se si debba fare del bene a tutti; 3. Se si debbano beneficare di più coloro che sono a noi maggiormente congiunti; 4. Se la beneficenza sia una virtù specificamente distinta.

Articolo 1
Se la beneficenza sia un atto della carità
Pare che la beneficenza non sia un atto della carità. Infatti:
1. La carità ha per oggetto principale Dio. Ma verso di lui noi non possiamo essere benefici, poiché sta scritto [Gb 35, 7]: «Che cosa gli dai, o che cosa riceve dalla tua mano?». Quindi la beneficenza non è un atto della carità.
2. La beneficenza consiste specialmente nel fare dei donativi. Ma questo è proprio della liberalità. Quindi la beneficenza non è un atto della carità, ma della liberalità.
3. Tutto ciò che uno dà, lo dà o come cosa dovuta o come cosa non dovuta. Ora, il beneficio che è dovuto appartiene alla giustizia, mentre quello non dovuto è dato gratuitamente, e quindi appartiene alla misericordia. Quindi qualsiasi beneficenza o è un atto di giustizia o è un atto di misericordia. Perciò non è un atto della carità.
In contrario: La carità è un'amicizia, come si è spiegato [q. 23, a. 1]. Ma il Filosofo [Ethic. 9, 4] tra gli altri atti dell'amicizia mette anche quello di «fare del bene agli amici», cioè di beneficarli. Quindi la beneficenza è un atto della carità.
Dimostrazione: La beneficenza consiste essenzialmente nel fare del bene a qualcuno. Ma questo bene può essere considerato sotto due punti di vista.
Prima di tutto sotto l'aspetto generico del bene. E da questo lato appartiene alla beneficenza in generale. E allora è un atto di amicizia, e quindi di carità. Infatti ogni atto di amore, come si è detto [q. 23, a. 1; q. 27, a. 2], include la benevolenza, con la quale uno vuole del bene all'amico. Ma la volontà tende a compiere ciò che vuole, se ne ha la possibilità. Perciò dall'atto di amore segue logicamente la beneficenza verso l'amico. Quindi la beneficenza, nel suo aspetto generico, è un atto dell'amicizia, o della carità. - Se però il bene che uno fa ad altri viene considerato sotto un qualche

aspetto particolare di bene, allora la beneficenza riveste una speciale natura, e appartiene a una virtù speciale.
Analisi delle obiezioni: 1. Come scrive Dionigi [De div. nom. 4], «l'amore muove gli esseri ordinati secondo una reciprocità di relazioni in modo da volgere gli inferiori verso i superiori perché ne siano nobilitati, e da spingere i superiori a provvedere agli inferiori». E in questo senso la beneficenza è un effetto dell'amore. Quindi non tocca a noi beneficare Dio, ma onorarlo sottomettendoci a lui; mentre è compito suo beneficare noi in conseguenza del suo amore.
2. Nel conferimento dei doni dobbiamo considerare due cose: ciò che viene offerto e l'affetto interiore che uno ha per le ricchezze, compiacendosi di esse. Ora, alla liberalità spetta moderare la passione interiore, in modo che uno non esageri nel desiderio e nell'amore delle ricchezze: e questo rende l'uomo pronto a dare con facilità. Se quindi uno dà anche molto, ma con un certo desiderio di ritenere ciò che dona, il suo dare non è liberale. Invece dalla parte della cosa donata l'offerta di un beneficio appartiene in generale all'amicizia o alla carità. Per cui non infirma l'amicizia il fatto che uno dia per amore ciò che desidererebbe trattenere, ma piuttosto da ciò appare la perfezione della sua amicizia.
3. Come l'amicizia, o la carità, considera nel beneficio prestato la comune ragione di bene, così la giustizia considera in esso la ragione di cosa dovuta. La misericordia invece considera in esso l'aspetto di rimedio a una menomazione o a una miseria.

Articolo 2
Expos. in Decal., c. De Quart. Praecept.; In Gal., c. 6, lect. 2
Se si debba fare del bene a tutti
Pare che non si debba fare del bene a tutti. Infatti:
1. S. Agostino [De doctr. christ. 1, 28] scrive che «non possiamo essere utili a tutti». Ma la virtù non inclina verso ciò che è impossibile. Quindi non è necessario fare del bene a tutti.
2. Sta scritto [Sir 12, 5]: «Benefica il misero e non dare all'empio». Ora, molti uomini sono empi. Quindi non siamo tenuti a fare del bene a tutti.
3. Come dice S. Paolo [1 Cor 13, 14], «la carità non agisce inconsideratamente ». Ma fare del bene ad alcuni significa agire inconsideratamente: p. es. se uno fa del bene ai nemici della patria; oppure se fa del bene a uno scomunicato, comunicando così con lui. Quindi, essendo la beneficenza un atto della carità, non si deve fare del bene a tutti.
In contrario: L'Apostolo ammonisce [Gal 6, 10]: «Poiché dunque ne abbiamo l'occasione, operiamo il bene verso tutti».
Dimostrazione: Come si è già detto [a. prec., ad 1], la beneficenza è un effetto dell'amore in quanto muove gli esseri superiori a provvedere agli inferiori. Ma tra gli uomini la superiorità non è assoluta come tra gli angeli: poiché gli uomini possono avere molteplici manchevolezze, per cui colui che è superiore sotto un aspetto è o può essere inferiore sotto un altro. Siccome dunque l'amore di carità si estende a tutti, anche la beneficenza deve estendersi a

tutti, sia pure secondo i tempi e i luoghi: infatti tutte le azioni virtuose devono essere limitate secondo le circostanze.
Analisi delle obiezioni: 1. Assolutamente parlando noi non possiamo fare del bene a tutti in particolare: però non c'è nessuno che non possa trovarsi in condizione di esigere da noi un particolare beneficio. Perciò la carità richiede che l'uomo, anche se non fa realmente del bene a determinate persone, tuttavia sia disposto a beneficare chiunque, se si presentasse l'opportunità. –
Tuttavia ci sono dei benefici che possiamo prestare a tutti in generale, anche se non in particolare: p. es. quando preghiamo per tutti i fedeli e gli infedeli.
2. Nel peccatore abbiamo due cose, cioè la natura e la colpa. Perciò si deve soccorrere il peccatore quanto al sostentamento della natura, ma non lo si deve sostenere per incoraggiarlo alla colpa. Infatti ciò non sarebbe fargli del bene, ma del male.
3. Agli scomunicati e ai nemici della patria si devono negare i soccorsi al fine di stornarli dalla colpa. Se tuttavia ci fosse una necessità urgente, per non compromettere la natura bisognerebbe soccorrerli, però nella debita misura: p. es. per non farli morire di fame o di sete, o per altri pericoli del genere, a meno che non siano puniti in tale modo per giustizia.

Articolo 3
Infra, q. 32, a. 9; In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 6, ad 3, 5; De Virt., q. 2, a. 9, ad 14; In Gal., c. 6, lect. 2
Se siamo tenuti a beneficare maggiormente i congiunti più prossimi
Pare che non siamo tenuti a beneficare maggiormente i congiunti più prossimi. Infatti:
1. Sta scritto nel Vangelo [Lc 14, 12]: «Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti». Ma questi sono i congiunti più prossimi. Quindi nel bisogno non si devono beneficare maggiormente i congiunti, ma piuttosto gli estranei: infatti il Vangelo [v. 13] continua: «Al contrario, quando dai un banchetto, invita poveri, storpi» ecc.
2. Il beneficio più grande è quello di aiutare uno nella guerra. Ma in guerra un soldato deve aiutare un commilitone estraneo più che un consanguineo nemico. Perciò i benefici vanno impartiti di preferenza ai congiunti più stretti.
3. È più doveroso restituire un debito che elargire un beneficio gratuito. Ora, è cosa dovuta che uno presti un beneficio a colui dal quale è stato beneficato. Quindi si devono beneficare più i benefattori che i congiunti.
4. Come sopra [q. 26, a. 9] si è visto, si devono amare più i genitori che i figli. Eppure si devono beneficare più i figli che i genitori, poiché S. Paolo [2 Cor 12, 14] dice che «non spetta ai figli mettere da parte per i genitori». Quindi non siamo tenuti a beneficare maggiormente i congiunti più stretti.
In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 1, 28] insegna: «Non essendo tu in grado di aiutare tutti, devi provvedere soprattutto a coloro che quasi per un destino sono a te più strettamente uniti secondo le varie circostanze di luogo e di tempo».
Dimostrazione: La grazia e la virtù imitano l'ordine della natura istituito dalla sapienza divina. Ora, secondo questo ordine ogni agente naturale irradia maggiormente il suo influsso sulle cose più vicine: come il fuoco riscalda

maggiormente ciò che gli è più vicino. E Dio stesso, come nota Dionigi [De cael. hier. 4, 3], diffonde in maniera primaria e più copiosa i doni della sua bontà sugli esseri a lui più prossimi. Ora, la prestazione dei benefici è un effetto della carità sugli altri. Perciò è necessario essere più benefici verso i congiunti più stretti.

Ma i legami di un uomo con un altro possono essere considerati secondo i vari beni in cui gli uomini comunicano tra loro: tra i consanguinei, p. es., c'è la parentela, tra i concittadini la vita civile, tra i fedeli i beni spirituali e così via. E secondo i vari legami si devono impartire diversamente i vari benefici: infatti a ciascuno si deve impartire maggiormente, parlando in senso assoluto, quel beneficio che si riferisce a ciò su cui è basato il nostro legame con lui. Però questo criterio può variare secondo le diversità di luogo, di tempo e di circostanze: infatti in certi casi si deve aiutare più un estraneo, p. es. quando questi si trovasse in estrema necessità, che non il proprio padre che non si trovasse in così grande bisogno.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore non proibisce in modo assoluto di invitare a pranzo gli amici e i parenti, ma proibisce di invitarli con l'intenzione di essere da loro riinvitati, poiché ciò non è dettato dalla carità, ma dalla cupidigia. Tuttavia può capitare che gli estranei vadano preferiti in qualche caso per una maggiore indigenza. Infatti resta inteso che i congiunti più stretti vanno beneficati maggiormente, a parità di condizioni. Se poi di due persone una è più prossima e l'altra più indigente, non si può determinare con una norma generale chi vada maggiormente soccorso, poiché molti sono i gradi dell'indigenza e della prossimità: nel caso quindi si richiede il giudizio di una persona prudente.

2. Il bene comune di molti è un bene più divino di quello di un solo individuo. Per cui è un atto virtuoso esporre al pericolo anche la propria vita per il bene comune, spirituale o temporale, della patria. Siccome quindi i vincoli della milizia sono ordinati alla tutela della patria, il soldato che presta in guerra il suo aiuto a un commilitone non lo offre a una persona privata, ma a soccorso di tutto lo stato. Per cui non c'è da meravigliarsi se in ciò un estraneo viene preferito a un proprio consanguineo.

3. Il debito è di due specie. Il primo è da enumerarsi non tra i beni di colui che deve, ma tra quelli di colui a cui esso è dovuto. Se uno, p. es., ha nelle mani il danaro o la roba di un altro perché l'ha rubata, o la ha avuta in prestito o in deposito, o in qualche altro modo simile, in tal caso è tenuto più a rendere il debito che a fare del bene ai congiunti. A meno che questi non fossero in tale necessità da rendere lecito impossessarsi della roba altrui per soccorrere un indigente. Purché chi ha diritto a quella restituzione non si trovi in una simile necessità. Tuttavia in questi casi bisogna valutare col giudizio di una persona prudente la condizione dell'uno e dell'altro individuo in base alle varie circostanze: poiché in simili congiunture non si può dare una regola generale, per la varietà dei singoli casi, come scrive il Filosofo [Ethic. 9, 2].

C'è poi un altro debito, da computarsi tra i beni di colui che deve, e non tra quelli di colui al quale è dovuto: p. es. quando esso è dovuto non a rigore di giustizia, ma per una certa equità morale, come avviene nei benefici ricevuti

gratuitamente. Ora, nessun beneficio è così grande come quello dei genitori: quindi nella riconoscenza i genitori vanno preferiti a tutti gli altri; a meno che dall'altra parte non ci sia il peso di una grave necessità, o di qualche altra condizione: p. es. il comune vantaggio, della Chiesa o dello stato. In tutti gli altri casi invece si deve misurare il legame di affinità e la grandezza del beneficio ricevuto. E anche qui non è possibile determinare una norma universale.
4. I genitori sono come i superiori: perciò l'amore dei genitori tende a beneficare, mentre l'amore dei figli tende a onorare i genitori. Tuttavia in caso di estrema necessità sarebbe più tollerabile abbandonare i figli che i genitori: non essendo lecito abbandonare questi ultimi in alcuna maniera, a motivo dei benefici da essi ricevuti, come nota il Filosofo [Ethic. 8, 14].

Articolo 4
Se la beneficenza sia una virtù speciale
Pare che la beneficenza sia una virtù speciale. Infatti:
1. I precetti sono ordinati alle virtù: poiché, secondo il Filosofo [Ethic. 2, 1], «i legislatori tendono a rendere gli uomini virtuosi». Ma i precetti dell'amore e della beneficenza sono dati come distinti nel Vangelo. Leggiamo infatti [Mt 5. 44]: «Amate i vostri nemici; fate del bene a coloro che vi odiano». Quindi la beneficenza è una virtù distinta dalla carità.
2. I vizi si contrappongono alle virtù. Ma alla beneficenza si contrappongono alcuni vizi speciali, che comportano un danno del prossimo, cioè la rapina, il furto e altri vizi del genere. Perciò la beneficenza è una virtù speciale.
3. La carità non si distingue in più specie. Invece la beneficenza Pare che si distingua in molte specie, secondo le diverse specie di benefici. Quindi la beneficenza è una virtù distinta dalla carità.
In contrario: La distinzione tra atti interni ed esterni non implica una diversità di virtù. Ora, la beneficenza e la benevolenza si distinguono soltanto come l'atto esterno e l'atto interno: poiché la beneficenza è l'esecuzione della benevolenza. Come quindi non si distingue dalla carità la benevolenza, così non se ne distingue la beneficenza.
Dimostrazione: Le virtù non si distinguono tra di loro se non in base alle diverse ragioni dell'oggetto. Ora, la ragione formale della carità e della beneficenza è identica: infatti l'una e l'altra considerano la ragione universale di bene, come si è già notato [a. 1]. Per cui la beneficenza non è una virtù distinta dalla carità, ma indica un suo atto.
Analisi delle obiezioni: 1. I precetti hanno per oggetto non gli abiti delle virtù, ma i loro atti. Quindi la diversità dei precetti non indica una diversità di virtù, ma di atti.
2. Come tutti i benefici prestati al prossimo, considerati sotto l'aspetto di bene, si riducono all'amore, così tutti i danni, considerati sotto l'aspetto generico di male, si riducono all'odio. Considerati invece sotto aspetti o ragioni speciali, sia di bene che di male, si riducono a virtù speciali, o a vizi speciali. E in questo senso abbiamo anche diverse specie di beneficenze.
3. È così risolta anche la terza obiezioni.

Quaestio 32
Prooemium

[40293] IIª-IIae q. 32 pr. Deinde considerandum est de eleemosyna. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum eleemosynae largitio sit actus caritatis. Secundo, de distinctione eleemosynarum. Tertio, quae sint potiores eleemosynae, utrum spirituales vel corporales. Quarto, utrum corporales eleemosynae habeant effectum spiritualem. Quinto, utrum dare eleemosynas sit in praecepto. Sexto, utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario. Septimo, utrum sit danda de iniuste acquisito. Octavo, quorum sit dare eleemosynam. Nono, quibus sit danda. Decimo, de modo dandi eleemosynas.

ARGOMENTO 32
L'ELEMOSINA
Veniamo così a trattare dell'elemosina.
Su questo tema studieremo dieci argomenti: 1. Se l'elargizione di elemosine sia un atto di carità; 2. La distinzione delle elemosine; 3. Se siano più importanti le elemosine spirituali o quelle corporali; 4. Se le elemosine corporali abbiano un effetto spirituale; 5. Se sia di precetto fare l'elemosina; 6. Se si debba fare l'elemosina materiale togliendola dal necessario; 7. Se la si debba fare con i beni male acquistati; 8. A chi spetti fare l'elemosina; 9. A chi vada fatta; 10. Il modo di fare l'elemosina.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 3
Se dare l'elemosina sia un atto di carità
Pare che dare l'elemosina non sia un atto di carità. Infatti:
1. Un atto di carità non può sussistere senza la carità. Ma l'elargizione dell'elemosina ci può essere anche senza la carità, come dice S. Paolo [1 Cor 13, 3]: «Se anche distribuissi tutte le mie sostanze, ma non avessi la carità», ecc. Quindi fare l'elemosina non è un atto di carità.
2. L'elemosina viene enumerata tra le opere riparatrici, secondo le parole di Daniele [4, 24]: «Sconta i tuoi peccati con l'elemosina». Ma la riparazione è un atto di giustizia. Perciò fare l'elemosina non è un atto di carità, ma di giustizia.
3. Offrire un sacrificio a Dio è un atto di latria. Ora, stando alle parole di S. Paolo [Eb 13, 16], fare l'elemosina è offrire un sacrificio a Dio: «Non scordatevi della beneficenza e di far parte dei vostri beni agli altri, perché di tali sacrifici il Signore si compiace». Quindi fare l'elemosina non è un atto di carità, ma piuttosto di latria.
4. Il Filosofo [Ethic. 4, 1] insegna che dare qualcosa per il bene è un atto di liberalità. Ma ciò avviene specialmente nell'elargizione delle elemosine. Perciò fare l'elemosina non è un atto di carità.
In contrario: Sta scritto [1 Gv 3, 17]: «Se uno ha ricchezze di questo mondo e vedendo il suo fratello in necessità gli chiude il proprio cuore, come dimora in lui l'amore di Dio?».
Dimostrazione: Gli atti esterni vanno riferiti a quella virtù a cui appartiene il movente che spinge a compiere tali atti. Ora, il movente che spinge a fare

l'elemosina è l'intenzione di soccorrere chi è in necessità: infatti alcuni [Alb. Magno, In 4 Sent. 15, 15], nel definire l'elemosina, affermano che essa è «un'azione con la quale si dà per compassione qualcosa a un indigente, per amore di Dio». Ora, questo movente appartiene alla misericordia, come si è visto [q. 30, a. 4]. Per cui è evidente che fare l'elemosina è propriamente un atto di misericordia. E ciò risulta anche dal termine stesso: infatti in greco esso deriva da misericordia, come il latino miseratio. E poiché la misericordia, come si è visto [ib., a. 2; a. 3, ob. 3], è un effetto della carità, ne segue che fare l'elemosina è un atto di carità dettato dalla misericordia.

Analisi delle obiezioni: 1. Un atto può appartenere a una virtù in due modi. Primo, materialmente: come è un atto di giustizia fare cose giuste. E questo atto può essere senza la virtù: molti infatti, spinti dalla ragione naturale, dal timore o dalla speranza di acquistare qualcosa, compiono cose giuste senza avere l'abito della giustizia. Secondo, qualcosa può essere un'azione virtuosa formalmente: come è un atto di giustizia l'azione giusta compiuta come la compie il giusto, cioè con prontezza e con gioia. E in questo senso un atto di virtù non può sussistere senza la virtù. – Perciò dare l'elemosina materialmente può sussistere senza la carità, ma fare l'elemosina formalmente, cioè per amore di Dio, con prontezza e con tutte le altre doti necessarie, non può concepirsi senza la carità.

2. Nulla impedisce che un atto che appartiene formalmente a una data virtù possa essere attribuito a un'altra virtù che lo comanda e lo ordina al proprio fine. E in questo modo l'elemosina viene enumerata tra le opere riparatrici: in quanto la compassione per chi soffre è ordinata a riparare una colpa. – In quanto poi viene ordinata a placare Dio ha l'aspetto di sacrificio, e così viene comandata dalla virtù di latria.

3. È così risolta anche la terza obiezioni.

4. Il fare elemosina appartiene alla liberalità in quanto la liberalità elimina gli ostacoli di tale atto che potrebbero derivare da un amore eccessivo per le ricchezze, che rende alcuni troppo attaccati al danaro che possiedono.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 3, sol. 1, 2; In Matth., c. 25

### Se i vari generi di elemosina siano ben enumerati

Pare che i vari generi di elemosina non siano bene enumerati. Infatti:

1. Vengono enumerate sette opere di elemosina corporale, cioè: dar da mangiare agli affamati, dar da bere agli assetati, vestire gli ignudi, alloggiare i pellegrini, visitare gli infermi, riscattare i prigionieri e seppellire i morti; opere che sono racchiuse in questo verso: «Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo». Inoltre vengono enumerate sette opere di elemosina spirituale, cioè: insegnare agli ignoranti, consigliare i dubbiosi, consolare gli afflitti, correggere i peccatori, perdonare le offese, sopportare le persone moleste e pregare per tutti; opere che sono racchiuse nel verso: «Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora», abbinando però il consiglio all'insegnamento. Ora, Pare che questa enumerazione non sia giusta. Infatti l'elemosina è ordinata a soccorrere il prossimo. Ma per il fatto che il prossimo viene

seppellito non gli si presta alcun soccorso: altrimenti non sarebbe vero ciò che dice il Signore nel Vangelo [Mt 10, 28]: «Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, e dopo di ciò non possono fare altro». Per cui il Signore stesso [Mt 25, 35. 36. 42. 43], nel ricordare le opere di misericordia, non fa menzione del seppellimento dei morti. Quindi i vari generi di elemosina non sono correttamente enumerati.

2. L'elemosina, come si è visto [a. prec.], viene data per sovvenire alle necessità del prossimo. Ma ci sono molte altre necessità della vita umana oltre a quelle indicate: il cieco, p. es., ha bisogno di guida, lo zoppo di sostegno, il povero di ricchezza. Perciò i predetti generi di elemosina non sono ben elencati.

3. Fare elemosina è un atto di misericordia. Ma correggere chi sbaglia appartiene più alla severità che alla misericordia. Quindi questo atto non va enumerato fra le elemosine spirituali.

4. L'elemosina è ordinata a soccorrere un difetto. Ora, non c'è nessuno che non abbia in qualcosa il difetto dell'ignoranza. Ognuno quindi dovrebbe insegnare a chiunque altro, se questi ignora ciò che lui sa.

In contrario: Scrive S. Gregorio [In Evang. hom. 9]: «Chi ha intelligenza cerchi in tutti i modi di non tacere; chi ha abbondanza di beni stia attento a non arrestarsi nella misericordiosa elargizione; chi ha l'arte di governare cerchi con impegno di farne partecipi gli altri, assicurandone i vantaggi e l'utilità a favore del prossimo; chi ha l'opportunità di parlare ai ricchi tema di essere condannato per non aver trafficato i talenti se, potendolo, non intercede a favore dei poveri». Perciò le predette specie di elemosina sono correttamente enumerate, essendo basate sui vari beni di cui gli uomini possono abbondare e mancare.

Dimostrazione: La ricordata enumerazione dei vari tipi di elemosina è desunta correttamente dai vari difetti del nostro prossimo. Difetti che in parte interessano l'anima, e ad essi sono ordinate le elemosine spirituali, e in parte interessano il corpo, e ad essi sono ordinate le elemosine corporali. Infatti le miserie corporali capitano o durante la vita, o dopo di essa. Se durante la vita, o consistono nella mancanza di cose di cui tutti hanno bisogno, oppure consistono in eventuali bisogni particolari. Nel primo caso il bisogno è o interno o esterno. I bisogni interni sono due: uno che viene soddisfatto col cibo solido, cioè la fame, e ad esso si riferisce il dar da mangiare agli affamati; il secondo invece viene soddisfatto col cibo umido, cioè la sete, e ad esso si riferisce il dar da bere agli assetati. – I bisogni comuni esterni sono ancora due: uno riguarda il vestito, e ad esso si riferisce il vestire gli ignudi; l'altro riguarda l'alloggio, e ad esso si riferisce l'alloggiare i pellegrini. – Parimenti i bisogni speciali o dipendono da una causa intrinseca, come la malattia, e qui abbiamo il visitare gli infermi, oppure da una causa estrinseca, e ad esso si riferisce il riscattare i prigionieri. – Dopo la vita poi ai morti si dà la sepoltura.

Analogamente, ai bisogni spirituali si soccorre con atti spirituali in due modi. Primo, chiedendo l'aiuto di Dio: e per questo abbiamo la preghiera, con la quale si prega per gli altri. – Secondo, offrendo l'aiuto fraterno: e ciò in tre modi. Primo, contro le deficienze dell'intelletto: contro quelle dell'intelletto

speculativo offrendo il rimedio dell'insegnamento; contro quelle dell'intelletto pratico offrendo il rimedio del consiglio. - Secondo, abbiamo le deficienze dovute alle passioni delle potenze appetitive, la più grave delle quali è l'afflizione o tristezza: e ad essa si rimedia con la consolazione. - Terzo, ci sono le deficienze dovute al disordine di certi atti: e queste possono essere considerate sotto tre aspetti. In primo luogo dal lato di chi pecca, cioè in quanto dipendono dal suo volere disordinato: e allora abbiamo un rimedio nella correzione. In secondo luogo dal lato di chi subisce la colpa: e allora, se gli offesi siamo noi, possiamo rimediare perdonando l'offesa; se invece gli offesi sono Dio e il prossimo, allora «non dipende da noi perdonare», come dice S. Girolamo [In Mt 3, su 18, 15]. In terzo luogo ci sono le conseguenze dell'atto disordinato che gravano su quelli che convivono col peccatore, anche contro la sua volontà: e ad esse si rimedia sopportando, specialmente nei riguardi di coloro che peccano per fragilità, secondo le parole di S. Paolo [Rm 15, 1]: «Noi che siamo i forti abbiamo il dovere di sopportare le infermità dei deboli». E ciò va fatto sopportando non solo gli atti disordinati dei deboli, ma anche qualsiasi altro loro peso, secondo l'espressione dell'Apostolo [Gal 6, 2]: «Portate i pesi gli uni degli altri».

Analisi delle obiezioni: 1. Il seppellimento dei morti non giova loro rispetto alla sensibilità, che il corpo ha perduto dopo la morte. E in questo senso il Signore afferma che chi uccide il corpo dopo non può fare altro. Ed è ancora per questo che il Signore non menziona il seppellimento tra le altre opere di misericordia, poiché si limita a quelle che sono di più evidente necessità. Tuttavia il defunto è interessato a ciò che viene fatto del suo corpo, sia per il ricordo che di lui si conserva nella memoria degli uomini, e che invece è compromesso qualora rimanga insepolto, sia per l'affetto che egli aveva per il suo corpo mentre era in vita, affetto al quale deve conformarsi quello dei buoni dopo la sua morte. Per questo motivo dunque, come dice S. Agostino [De cura pro mortuis 3], alcuni vengono elogiati per avere seppellito i morti, come Tobia e coloro che seppellirono il Signore.

2. Tutte le altre necessità si riducono a quelle indicate. Infatti l'essere ciechi o l'essere zoppi non sono altro che malattie: perciò il guidare i ciechi e il sorreggere gli zoppi si riducono all'assistenza degli infermi. Parimenti l'aiutare un uomo contro qualsiasi oppressione dall'esterno si riduce al riscatto dei prigionieri. Le ricchezze poi con cui si fa fronte alla povertà non sono cercate che per far fronte alle necessità ricordate: per cui era inutile farne una menzione speciale.

3. La correzione dei peccatori, considerata nella sua esecuzione, Pare contenere la severità della giustizia. Vista però nell'intenzione di chi corregge, che è quella di liberare un uomo dalla colpa, appartiene alla misericordia e all'affetto dell'amore, secondo le parole della Scrittura [Pr 27, 6]: «Leali sono le ferite di un amico, fallaci i baci di un nemico».

4. Non qualsiasi mancanza di conoscenza costituisce un difetto per l'uomo, ma solo quella relativa a ciò che uno dovrebbe sapere: e sovvenire con l'insegnamento a questo difetto costituisce un'elemosina. Tuttavia in ciò vanno osservate le debite circostanze di persona, di luogo e di tempo, come anche

nelle altre azioni virtuose.

Articolo 3
In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 3, sol. 3
Se l'elemosina corporale sia superiore a quella spirituale
Pare che l'elemosina corporale sia superiore a quella spirituale. Infatti:
1. È cosa più lodevole fare elemosina a chi ha maggior bisogno: poiché l'elemosina merita lode in quanto soccorre gli indigenti. Ma il corpo, che viene soccorso con l'elemosina materiale, è di una natura più indigente che lo spirito, il quale viene soccorso con l'elemosina spirituale. Quindi l'elemosina corporale ha maggior valore.
2. La ricompensa diminuisce la lode e il merito dell'elemosina: per cui il Signore [Lc 14, 12] diceva: «Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i ricchi vicini, perché non ti invitino a loro volta». Ma nelle elemosine spirituali c'è sempre una ricompensa: poiché chi prega per gli altri giova a se stesso, secondo le parole del Salmo [34, 13]: «Riecheggiava nel mio petto la mia preghiera»; e chi insegna agli altri progredisce egli stesso nel sapere. Ciò invece non capita nell'elemosina materiale. Quindi l'elemosina materiale è superiore a quella spirituale.
3. La consolazione del povero è tra gli elementi che nobilitano l'elemosina. In Giobbe [31, 20] infatti si legge: «[Mi si stacchi la spalla dalla nuca] se non mi hanno benedetto i fianchi del povero»; e S. Paolo scrive [Fm 7]: «Il cuore dei credenti è stato confortato per opera tua». Ma talora al povero è più gradita l'elemosina corporale che quella spirituale. Perciò l'elemosina corporale ha più valore di quella spirituale.
In contrario: S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 20] insegna: «Devi dare in modo che non nuoccia né a te né agli altri; e quando rifiuti di dare devi indicare i giusti motivi che ti muovono, per non rimandare quella persona del tutto vuota. E così talora le darai qualcosa di meglio, correggendola per le sue richieste non giuste». Ma la correzione è un'elemosina spirituale. Quindi le elemosine spirituali vanno preferite a quelle materiali.
Dimostrazione: Il confronto fra i due tipi di elemosina può essere fatto in due modi. Primo, in senso assoluto: e allora le elemosine spirituali hanno più valore per tre ragioni. Innanzitutto perché ciò che si offre vale di più, trattandosi di un bene spirituale, che è superiore a quello materiale, come sta scritto [Pr 4, 2]: «Vi faccio un bel regalo: non abbandonate il mio insegnamento». - In secondo luogo per la superiorità di ciò a cui si viene in aiuto: poiché lo spirito è più nobile del corpo. Per cui, come un uomo deve provvedere a se stesso più nello spirituale che nel materiale, così deve fare con il prossimo, che egli è tenuto ad amare come se stesso. - In terzo luogo per la superiorità degli atti con cui si aiuta il prossimo: poiché le azioni spirituali sono più nobili di quelle corporali, che in qualche modo sono servili.
Secondo: queste elemosine possono essere confrontate in rapporto a casi particolari, nei quali certe elemosine materiali sono da anteporsi alle spirituali.
Per chi muore di fame, p. es., il cibo è da anteporsi all'insegnamento: come «per l'indigente», stando al Filosofo [Topic. 3, 2], «è meglio guadagnare che

filosofare», sebbene in senso puro e semplice quest'ultima sia una cosa migliore.
Analisi delle obiezioni: 1. È meglio dare a chi ha maggior bisogno a parità di condizioni. Ma se chi ha meno bisogno è migliore e richiede cose più buone, allora anche l'offerta a lui fatta è migliore. Ed è questo precisamente il nostro caso.
2. La ricompensa, se non è cercata, non diminuisce il merito e la lode dell'elemosina: come anche la gloria umana non diminuisce il valore della virtù, quando non è desiderata; per cui Sallustio [Catil. 54] dice di Catone: «Quanto più fuggiva la gloria, tanto più la gloria lo accompagnava». E così avviene nelle elemosine spirituali. - Inoltre la ricerca dei beni spirituali non fa diminuire il merito, come fa invece la ricerca di quelli materiali.
3. Il merito di chi fa l'elemosina va misurato su quanto deve soddisfare ragionevolmente la volontà di chi la riceve, e non su quanto può soddisfare una volontà disordinata.

Articolo 4
Se l'elemosina corporale possa avere un effetto spirituale
Pare che l'elemosina corporale non possa avere un effetto spirituale. Infatti:
1. L'effetto non può essere superiore alla sua causa. Ma i beni spirituali sono superiori a quelli corporali. Quindi un'elemosina corporale non può avere effetti spirituali.
2. Offrire beni materiali per quelli spirituali è un peccato di simonia. Ora, questo peccato va assolutamente evitato. Quindi non bisogna fare delle elemosine per acquistare dei beni spirituali.
3. Accrescendo la causa, si accresce l'effetto. Se quindi l'elemosina corporale causasse un effetto spirituale, una più grande elemosina dovrebbe produrre un maggior vantaggio spirituale. Il che è contro ciò che dice il Vangelo [Lc 21, 2 ss.] a proposito della vedova che mise due spiccioli nel tesoro del tempio, e che al dire del Signore «mise più di tutti». Quindi l'elemosina corporale non ha un effetto spirituale.
In contrario: Sta scritto [Sir 17, 18 Vg]: «Dell'elemosina e del favore prestato [Dio] terrà conto come della pupilla dei suoi occhi».
Dimostrazione: L'elemosina corporale può essere considerata sotto tre aspetti. Primo, nella sua materialità. E da questo lato essa ha solo un effetto corporale, cioè solleva le miserie corporali del prossimo. - Secondo, può essere considerata nelle sue cause: cioè in quanto uno fa l'elemosina per amore di Dio e del prossimo. E da questo lato essa porta un frutto spirituale, secondo le parole dell'Ecclesiastico [Sir 29, 10 s.]: «Perdi pure danaro per un fratello e amico. Sfrutta le ricchezze secondo i comandi dell'Altissimo; ti saranno più utili dell'oro». - Terzo, [si può considerare l'elemosina] nei suoi effetti. E anche da questo lato essa ha un frutto spirituale: in quanto il prossimo soccorso dall'elemosina corporale si sente spinto a pregare per i benefattori. Per cui si legge ancora [v. 12]: «Chiudi l'elemosina nel cuore del povero, ed essa ti libererà da ogni disgrazia».
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento è valido per l'elemosina corporale

considerata nella sua materialità.
2. Chi fa l'elemosina non intende comprare dei beni spirituali con dei beni materiali, ben sapendo che i primi trascendono i secondi all'infinito, ma intende meritare dei frutti spirituali con l'affetto della carità.
3. La vedova che diede di meno per quantità diede di più in proporzione alle sue sostanze: dal che si arguisce in essa un maggiore affetto di carità, dal quale dipende l'efficacia spirituale dell'elemosina corporale.

Articolo 5
Infra, q. 66, a. 7; q. 71, a. 1; q. 87, a. 1, ad 4; q. 118, a. 4, ad 2; In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 4; a. 3, sol. 2, ad 1; Quodl., 6, q. 7, ad 1, 2; 8, q. 6, a. 2
Se fare l'elemosina sia di precetto
Pare che fare l'elemosina non sia di precetto. Infatti:
1. I precetti sono distinti dai consigli. Ma fare l'elemosina è un consiglio, come si rileva dalle parole di Daniele [4, 24]: «Perciò, re, accetta il mio consiglio: sconta i tuoi peccati con l'elemosina». Quindi fare l'elemosina non è di precetto.
2. Ognuno ha la facoltà di usare e di ritenere la roba propria. Ma ritenendo la roba propria uno non farà l'elemosina. Quindi è lecito non fare l'elemosina. E così fare l'elemosina non è di precetto.
3. Tutto ciò che è di precetto a un certo momento obbliga i trasgressori sotto peccato mortale: poiché i precetti affermativi obbligano in tempi determinati. Se quindi fare l'elemosina fosse di precetto, si potrebbe determinare un tempo in cui uno peccherebbe mortalmente non dando l'elemosina. Ma ciò non avviene: poiché si può sempre ritenere probabile che si possa provvedere al povero diversamente, e che quanto dovrebbe essere elargito in elemosine possa risultare necessario a chi deve dare, o al presente o in futuro. Quindi fare l'elemosina non è di precetto.
4. Tutti i precetti si riducono ai precetti del decalogo. Ma in nessuno di questi si parla dell'elemosina. Quindi fare l'elemosina non è di precetto.
In contrario: Nessuno viene punito con la pena eterna per l'omissione di cose che non sono di precetto. Ma alcuni, come dice il Vangelo [Mt 25, 41 ss.], sono puniti con la pena eterna per avere trascurato l'elemosina. Quindi fare l'elemosina è di precetto.
Dimostrazione: Essendo di precetto l'amore del prossimo, è necessario che siano di precetto tutte quelle azioni senza di cui non è possibile salvare tale amore. Ora, all'amore del prossimo non appartiene solo la benevolenza, ma anche la beneficenza, secondo l'espressione di S. Giovanni [1 Gv 3, 18]: «Non amiamo a parole né con la lingua, ma coi fatti e nella verità». D'altra parte, perché noi vogliamo e facciamo il bene di una persona si richiede che provvediamo alle sue necessità, il che si compie mediante l'elemosina. Perciò fare l'elemosina è di precetto. Siccome però i precetti hanno per oggetto gli atti delle virtù, è necessario che l'elemosina ricada sotto il precetto in quanto i suoi atti sono indispensabili per la virtù, cioè in quanto sono richiesti dalla retta ragione. E questa esige che si abbiano presenti le circostanze, sia dalla parte di chi deve dare, sia dalla parte di chi deve ricevere l'elemosina. Dalla parte di chi dà si deve badare che quanto viene erogato in elemosina sia il suo superfluo, secondo le parole evangeliche [Lc 11, 41 Vg]: «Ciò che è superfluo datelo ai poveri». E chiamo superfluo non solo ciò

che è tale in rapporto a lui stesso, cioè che eccede le sue necessità individuali, ma che è tale anche in rapporto alle persone affidate alle sue cure: poiché è necessario che uno prima provveda a se stesso e a coloro che gli sono affidati (rispetto ai quali si parla di necessità personali, in quanto "persona"
indica responsabilità), e con quello che avanza soccorra ai bisogni degli altri.
Come anche la natura prima provvede a se stessa, per il sostentamento del proprio corpo, ciò che è necessario al compito della facoltà nutritiva; il superfluo
invece lo eroga per la generazione di altri mediante la facoltà generativa.
Dalla parte poi di chi riceve si richiede che egli sia in necessità: altrimenti non avrebbe ragione di esigere l'elemosina. Ma poiché nessuno può provvedere da solo a tutti gli indigenti, non qualsiasi indigenza obbliga sotto precetto, ma soltanto quella che se non è soddisfatta lascia l'indigente in condizione di non potersi sostentare. Infatti in tal caso si avverano le parole di S. Ambrogio [Serm. 81, su Lc 12, 18]: «Da' da mangiare a chi muore di fame. Se non lo nutri, tu l'hai ucciso».
Così dunque è di precetto fare l'elemosina quando si ha del superfluo; e quando si tratta di aiutare chi si trova in estrema necessità. Invece fare altre elemosine è di consiglio, come è di consiglio qualsiasi altro bene più perfetto.
Analisi delle obiezioni: 1. Daniele parlava a un re che non era soggetto alla legge di Dio. Quindi bisognava proporre a lui sotto forma di consiglio anche cose che rientravano nei precetti di una legge che egli non accettava.
– Oppure si può pensare che si trattasse di uno di quei casi in cui fare elemosina non è di precetto.
2. I beni temporali che uno riceve da Dio appartengono a ciascuno quanto alla proprietà, ma quanto all'uso non devono essere soltanto suoi, bensì anche degli altri, che possono essere sostentati da ciò che egli ha in sovrappiù. Scrive infatti S. Basilio [In Lc hom. 6, su 12, 18]: «Se tu dici che questi beni temporali ti sono venuti da Dio, pensi forse che Dio sia uno che distribuisce a noi le cose senza uguaglianza? Perché tu abbondi, e quello va mendicando, se non perché tu possa conseguire il merito dell'elargizione, e quegli sia arricchito col premio della pazienza? È dell'affamato il pane che tu conservi, è del nudo la veste che tieni sotto chiave, sono dello scalzo le scarpe che marciscono presso di te, è dell'indigente l'argento che tu possiedi sepolto. Insomma, tu commetti tante ingiustizie quante sono le cose che potresti dare». E la stessa cosa ripete S. Ambrogio [l. cit.], citato dal Decreto [di Graz., 1, 47, 8].
3. Si può determinare il tempo in cui uno che ometta di fare l'elemosina pecca mortalmente: dalla parte di chi deve ricevere quando il bisogno appare evidente e urgente, e non c'è nessun altro che possa immediatamente prestare soccorso; dalla parte invece di chi deve dare quando uno ha dei beni superflui che secondo ogni probabilità non gli sono necessari nello stato presente.
E non è necessario badare a tutti i casi che potrebbero capitare in seguito: poiché ciò sarebbe un «preoccuparsi del domani», cosa che il Signore proibisce [Mt 6, 34]. Si deve invece determinare il necessario e il superfluo in base alle cose probabili e che capitano ordinariamente.
4. Tutti i soccorsi prestati al prossimo si riducono al precetto di onorare i

genitori. Infatti questa è l'interpretazione dell'Apostolo [1 Tm 4, 8], là dove dice: «La pietà è utile a tutto, portando con sé la promessa della vita presente come di quella futura»; e parla così perché al precetto di onorare i genitori è aggiunta la promessa [Es 20, 12; Ef 6, 2 s.]: «perché tu goda di una vita lunga sopra la terra». Ora, nel termine pietà è inclusa l'elargizione di qualsiasi elemosina.

Articolo 6

Infra, q. 117, a. 1, ad 2; In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 4, sol. 1

Se uno sia tenuto a fare l'elemosina con il suo necessario

Pare che uno non sia tenuto a fare l'elemosina con il suo necessario. Infatti:

1. L'ordine della carità non va rispettato meno nel campo della beneficenza che in quello dell'affetto interiore. Ora, chi nell'agire inverte l'ordine della carità commette peccato: poiché l'ordine della carità è nel precetto. Siccome dunque ciascuno è tenuto ad amare se stesso più del prossimo, Pare che pecchi se toglie a se stesso il necessario per darlo ad altri.

2. Chi regala cose che a lui sono necessarie è un dissipatore delle proprie sostanze: il che è proprio del prodigo, come insegna Aristotele [Ethic. 4, 1].

Ora, nessun'opera viziosa è da compiersi. Quindi non si deve fare l'elemosina col proprio necessario.

3. L'Apostolo [1 Tm 5, 8] insegna: «Se qualcuno non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia, costui ha rinnegato la fede, ed è peggiore di un infedele». Ma dando via ciò che è necessario a se stessi o ai propri cari uno compromette la cura che deve avere di se stesso e dei suoi.

Perciò chiunque fa l'elemosina con ciò che gli è necessario pecca gravemente.

In contrario: Il Signore [Mt 19, 21] ha detto: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri». Ora, chi dà ai poveri tutto ciò che possiede non dà solo il superfluo, ma anche il necessario. Quindi uno può fare l'elemosina anche col necessario.

Dimostrazione: Il necessario può essere di due specie. Primo, può trattarsi di un bene senza di cui un dato essere non può sussistere. Ora, dare l'elemosina con tale necessario è assolutamente proibito: p. es. nel caso in cui uno, trovandosi in necessità, avesse appena di che sostentare se stesso e i propri figli, o altre persone a lui affidate. Infatti dare l'elemosina con questo necessario equivale a togliere la vita a se stesso e ai propri cari. – A meno che non si tratti forse del caso in cui, togliendolo a se stesso, uno lo offra a una persona qualificata che è di sostegno alla Chiesa o alla patria: poiché per la salvezza di una tale persona sarebbe lodevole che uno esponesse se stesso e i suoi al pericolo di morte, dovendo il bene comune essere preferito al bene proprio.

Secondo, un bene può essere necessario nel senso che senza di esso non è possibile vivere secondo la condizione o lo stato della propria persona, o delle persone affidate alle proprie cure. Però i limiti di questo necessario non sono qualcosa di rigidamente definito: poiché con l'aggiunta di molti beni non si può giudicare senz'altro di essere al di là di tale necessario; e con la sottrazione di molte cose rimane ancora possibile vivere secondo il proprio stato. Ora, fare l'elemosina con questi beni è cosa buona: ma non è di precetto,

bensì di consiglio. Ci sarebbe invece un disordine se uno elargisse dei suoi beni tanto da non poter vivere, con ciò che rimane, secondo il proprio stato, o da non poter compiere i propri doveri: infatti nessuno deve vivere in maniera indecorosa.
Però qui vanno fatte tre eccezioni. La prima si avvera quando uno muta il proprio stato entrando in religione. Infatti allora elargendo tutto per amore di Cristo uno compie un'opera di perfezione, passando a un altro stato. - Secondo, quando i beni di cui uno si priva, sebbene necessari alla sua condizione di vita, possono essere facilmente risarciti senza gravi inconvenienti. - Terzo, quando capitasse l'estrema necessità di una qualche persona privata, o anche una grande necessità della patria. In questi casi infatti uno fa bene a trascurare le esigenze del proprio stato per far fronte a una necessità più grave.
E così è facile anche rispondere alle obiezioni.

Articolo 7
Supra, q. 31, a. 3, ad 3; In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 4, sol. 2, 3; Quodl., 12, q. 18, a. 3
Se si possa fare l'elemosina con i beni male acquistati
Pare che si possa fare l'elemosina con i beni male acquistati. Infatti:
1. Sta scritto [Lc 16, 9]: «Procuratevi amici con la disonesta ricchezza». Quindi uno può farsi degli amici spirituali con le ricchezze male acquistate, dandole in elemosina.
2. Qualsiasi guadagno turpe è male acquistato. Ma il guadagno del meretricio è turpe, tanto che viene proibito di offrire con esso un sacrificio a Dio [Dt 23, 18 Vg]: «Non darai per offerta nella casa del tuo Dio la paga di una meretrice». Così pure è un acquisto turpe ciò che si vince nel gioco: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 4, 1], «questi tali [i giocatori] si arricchiscono alle spalle degli amici, ai quali bisogna dare». Così pure è turpissimo ciò che si acquista per simonia, con la quale si fa ingiuria allo Spirito Santo. E tuttavia con questi beni si può fare l'elemosina. Perciò si può fare l'elemosina con i beni male acquistati.
3. Sono più da evitarsi i mali più gravi che quelli meno gravi. Ora, è un peccato meno grave il possesso della roba altrui che l'omicidio: peccato questo in cui uno incorre se non aiuta chi si trova in estrema necessità, come dice S. Ambrogio [Serm. 81, su Lc 12, 18]: «Dà da mangiare a chi muore di fame. Se non lo nutri, tu l'hai ucciso». Quindi in certi casi si può fare l'elemosina con i beni male acquistati.
In contrario: S. Agostino [Serm. 113] insegna: «Fate l'elemosina con il lavoro onesto. Poiché non potrete corrompere Cristo giudice, ed evitare di comparire al suo cospetto con i poveri che avrete spogliato. Non fate l'elemosina con le estorsioni e le usure. Io parlo ai fedeli, a coloro ai quali viene distribuito il corpo di Cristo».
Dimostrazione: Una cosa può essere male acquistata in tre modi. Primo, quando la cosa è dovuta a colui dal quale fu acquistata ingiustamente, e chi la possiede non ha il diritto di ritenerla: come avviene nella rapina, nel furto e nell'usura. E poiché di questi beni uno è tenuto a fare la restituzione, non

può fare con essi l'elemosina.
Secondo, una cosa può essere stata illecitamente acquistata poiché chi l'ha acquistata non può ritenerla, e tuttavia essa non è dovuta a chi l'ha concessa, in quanto cioè l'uno l'ha ricevuta e l'altro l'ha data contro giustizia: come avviene nella simonia, nella quale chi dà e chi riceve agisce contro la giustizia della legge divina. Perciò questi beni non vanno restituiti a chi li ha dati, ma devono andare in elemosine. E lo stesso si dica dei casi analoghi, in cui il dare e il ricevere sono contro la legge.
Terzo, un bene può essere stato male acquistato non perché l'acquisto medesimo sia illecito, ma perché la cosa da cui viene ricavato è disonesta: come è evidente, p. es., nel guadagno che fa una donna col meretricio. E questo propriamente viene detto guadagno turpe. La donna infatti che fa la meretrice esercita un mestiere turpe contro la legge di Dio, ma nel ricevere il compenso non agisce ingiustamente, né contro la legge. Per cui si può ritenere ciò che fu malamente acquistato in tal modo, e con esso fare l'elemosina.
Analisi delle obiezioni: 1. Come scrive S. Agostino [l. cit.], «alcuni, male interpretando quelle parole del Signore, rubano la roba altrui, e facendo con una parte di essa delle elemosine ai poveri, pensano così di adempiere ciò che è comandato. Ma questa interpretazione deve essere corretta». E altrove [De quaest. Evang. 2, 34] spiega: «Tutte le ricchezze sono dette inique, poiché non sono ricchezze che per gli iniqui, i quali mettono in esse la loro speranza ». – Oppure, come dice S. Ambrogio [In Lc 7, su 16, 9], il Signore «chiamò disoneste le ricchezze perché esse tentano i nostri affetti con molteplici attrattive». – Oppure, come spiega S. Basilio [Serm. 6 de avar.], perché «tra i molti predecessori che godettero del tuo patrimonio si trova qualcuno che usurpò i beni altrui, anche se tu non lo sai». – Oppure tutte le ricchezze sono dette di iniquità, cioè di inegualità, poiché non sono distribuite con uguaglianza, ma uno è nella miseria e l'altro nell'abbondanza.
2. Del guadagno fatto col meretricio abbiamo già spiegato [nel corpo] come si possa fare elemosina. Con esso non si può invece fare un'offerta o un sacrificio all'altare, sia per lo scandalo, sia per il rispetto dovuto alle cose sacre. – E anche con i beni acquistati per simonia si può fare l'elemosina: poiché essi non sono dovuti a chi li ha dati, avendo egli meritato di perderli. – Quelli invece acquistati nel gioco Pareno essere in parte illeciti per legge divina: è proibito cioè fare un guadagno su chi non può alienare i propri averi, cioè sui minorenni, sui pazzi e su altre persone del genere; come è proibito attirare altri al gioco col desiderio di guadagnare, e di guadagnare con l'inganno. In questi casi dunque uno è tenuto alla restituzione: per cui con questi beni non può fare l'elemosina. Inoltre questi guadagni sono illeciti per diritto positivo civile, il quale proibisce comunemente questo guadagno. Siccome però il diritto civile non obbliga tutti, ma quelli soltanto che sono soggetti a queste leggi, e può essere abrogato dalla consuetudine contraria, quelli che sono soggetti a queste leggi sono tenuti comunemente a restituire simili guadagni, a meno che non sia prevalsa la consuetudine contraria, o nel caso in cui uno abbia guadagnato su chi lo aveva sollecitato a giocare. Nel qual caso uno non è tenuto a restituire, poiché chi ha perso non ha diritto alla

restituzione; d'altra parte però non è lecito ritenere la vincita, finché dura la legge positiva suddetta: per cui uno è tenuto a darla in elemosina.
3. In caso di estrema necessità tutto è comune. Per cui a chi si trova in tale necessità è lecito prendere la roba altrui per sostentarsi, se non trova nessuno disposto a dargliela. E per lo stesso motivo è lecito ritenere qualcosa dei beni altrui per farne elemosina: anzi, è anche lecito prenderli, se non è possibile provvedere diversamente a chi si trova in necessità. Se però lo si può fare senza pericolo, si deve provvedere al povero che si trova in estrema necessità dopo aver chiesto il consenso del proprietario.

Articolo 8
In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 5; Quodl., 3, q. 6, a. 1
Se possa fare l'elemosina chi è soggetto al potere altrui
Pare che chi è soggetto al potere altrui possa fare l'elemosina. Infatti:
1. I religiosi sono sotto il potere di coloro ai quali hanno fatto il voto di obbedienza. Ora, se ad essi non fosse lecito fare l'elemosina, riceverebbero un danno dallo stato religioso: poiché, come dice S. Ambrogio [Ambrosiaster, In 1 Tm 4, 8], «la perfezione della religione cristiana sta nella pietà», che viene lodata specialmente per l'elargizione delle elemosine. Perciò quanti sono soggetti al potere altrui possono fare elemosine.
2. La moglie, come sta scritto [Gen 3, 16], è «sotto il dominio del marito». Ma la moglie, essendo data all'uomo come compagna, può fare l'elemosina: infatti si legge di Santa Lucia che faceva elemosine all'insaputa dello sposo. Quindi uno non perde la facoltà di fare l'elemosina per il fatto che è soggetto al potere altrui.
3. I figli per natura sono soggetti al potere dei genitori, da cui l'esortazione dell'Apostolo [Ef 6, 1]: «Figli, obbedite ai vostri genitori nel Signore». Ora i figli, come Pare, possono fare elemosine con le sostanze paterne: poiché in qualche modo le posseggono, essendo essi gli eredi; e dato che ne possono usare a vantaggio del corpo, molto più ne possono usare a vantaggio dell'anima, dandole in elemosina. Quindi chi è soggetto al potere altrui può fare l'elemosina.
4. Gli schiavi sono soggetti al potere dei loro padroni, come appare dalle parole di S. Paolo [Tt 2, 9]: «Esorta gli schiavi a essere sottomessi in tutto ai loro padroni». Ma essi hanno la facoltà di compiere certe cose a vantaggio dei loro padroni: il che avviene specialmente se elargiscono elemosine per essi. Quindi quelli che sono soggetti all'altrui potere possono fare l'elemosina.
In contrario: Come ricorda S. Agostino [Serm. 113], le elemosine vanno fatte col proprio onesto guadagno e non con la roba altrui. Ora, se i sottoposti facessero l'elemosina la farebbero con la roba altrui. Essi perciò non possono farla.
Dimostrazione: Chi è soggetto all'altrui potere deve regolarsi, in quanto è tale, secondo gli ordini del suo superiore: infatti l'ordine naturale esige che le realtà inferiori siano regolate secondo le superiori. Per cui l'inferiore, nelle cose in cui è soggetto al suo superiore, deve comportarsi non altrimenti che uniformandosi alle disposizioni ricevute da lui. Così dunque chi non è padrone di se stesso non può fare elemosine con le sostanze in cui dipende da un superiore se non nella misura permessagli dal superiore medesimo. - Se invece avesse

qualcosa in cui non è soggetto al suo superiore, in ciò non sarebbe sotto il suo potere, ma padrone di sé. E con questi beni potrebbe fare l'elemosina.
Analisi delle obiezioni: 1. Il monaco, se ne ha l'incombenza dal suo prelato, può fare l'elemosina con i beni del monastero, secondo gli ordini ricevuti. Se invece non ha questa incombenza, non avendo più nulla di proprio non può fare l'elemosina senza il permesso, espresso o presunto, del proprio abate: eccetto forse il caso di estrema necessità, in cui gli sarebbe anche lecito rubare per fare l'elemosina. Ma non per questo i monaci sono in una condizione peggiore: poiché come si legge nel De Ecclesiasticis Dogmatibus [38], «è cosa buona distribuire le proprie sostanze ai poveri con parsimonia, ma è cosa migliore dare via tutto in una volta, con l'intenzione di seguire il Signore, e liberi da ogni sollecitudine accettare la povertà con Cristo».
2. Se la moglie, oltre alla dote, possiede altri beni ordinati a sostenere i pesi del matrimonio, o provenienti dal proprio guadagno o posseduti in qualsiasi altro modo lecito, può con essi fare elemosine anche senza il permesso del marito: però moderatamente, per non depauperare con degli eccessi il marito. Altrimenti essa non può fare altre elemosine senza il permesso, espresso o presunto, del marito, all'infuori dei casi di necessità, come si è detto [ad 1] per il monaco. Sebbene infatti la moglie sia uguale al marito per quanto riguarda l'atto del matrimonio, tuttavia nelle cose riguardanti l'economia domestica «l'uomo è capo della donna», come dice l'Apostolo [1 Cor 11, 3].
– Santa Lucia poi aveva non il marito, ma il fidanzato. Perciò poteva fare l'elemosina con il solo permesso di sua madre.
3. Gli averi di un figlio di famiglia appartengono al padre. Perciò egli non può fare dell'elemosina (se non forse quella poca che egli può presumere essere gradita a suo padre): a meno che il padre non gli abbia dato questa incombenza. – E lo stesso si dica degli schiavi.
4. È così risolta anche la quarta obiezioni.

Articolo 9
In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 6, sol. 3; In Rom., c. 12, lect. 2; In Matth., c. 25
Se nel fare l'elemosina si debbano preferire i nostri congiunti
Pare che nel fare l'elemosina non si debbano preferire i nostri congiunti. Infatti:
1. Sta scritto [Sir 12, 4. 7]: «Dà al pio e non aiutare il peccatore; dà al buono, e non dare all'empio». Ma talora capita che i nostri congiunti siano peccatori ed empi. Perciò nel fare l'elemosina non dobbiamo preferirli.
2. Le elemosine vanno fatte per la ricompensa della vita eterna, secondo le parole evangeliche [Mt 16, 8]: «e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà ». Ma questa ricompensa si acquista specialmente con le elemosine fatte ai santi, come si legge [Lc 16, 9]: «Procuratevi amici con la disonesta ricchezza, perché quando essa verrà a mancare, vi accolgano nelle dimore eterne»; parole che S. Agostino [Serm. 113] spiega così: «Chi sono coloro che possederanno le dimore eterne se non i santi di Dio? E chi sono coloro che da essi devono essere ricevuti in queste dimore se non coloro che soccorrono alla loro indigenza?». Quindi le elemosine vanno fatte di preferenza ai più santi, e non ai nostri congiunti più stretti.

3. Ognuno è sommamente congiunto a se stesso. Ma nessuno può fare l'elemosina a se stesso. Quindi non Pare che l'elemosina vada fatta di preferenza
ai congiunti più stretti.
In contrario: L'Apostolo [1 Tm 5, 8] ammonisce: «Se qualcuno non si prende
cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia, costui ha rinnegato
la fede, ed è peggiore di un infedele».
Dimostrazione: Come insegna S. Agostino [De doctr. christ. 1, 28], i nostri congiunti più stretti sono toccati a noi come in sorte, perché noi provvediamo ad
essi maggiormente. Tuttavia in ciò si deve procedere con discrezione, badando
ai vari gradi di parentela, di santità e di utilità. Infatti a chi è molto più
santo, o si trova in maggiore bisogno, o è più utile al bene comune, si deve
dare l'elemosina più che a una persona della nostra parentela; specialmente
poi se la parentela non è molto stretta e non abbiamo speciali doveri di assistenza
verso tale persona, e se essa non si trova in particolare necessità.
Analisi delle obiezioni: 1. Il peccatore non va soccorso in quanto peccatore,
cioè in modo da sostenerlo nel peccato, ma in quanto è un uomo, cioè
per sostentarne la natura.
2. L'elemosina giova alla retribuzione della vita eterna in due modi. Primo,
in quanto è radicata nella carità. E da questo lato l'elemosina è meritoria in
quanto in essa si osserva l'ordine della carità, il quale esige che provvediamo
maggiormente ai nostri congiunti più stretti, a parità di condizioni. Perciò
S. Ambrogio [De off. 1, 30] ha scritto: «Questa è la liberalità degna di lode,
che tu non trascuri i tuoi consanguinei, se li sai nell'indigenza: è preferibile
infatti che tu stesso provveda ai tuoi, i quali sentono vergogna a domandare
aiuto agli estranei». – Secondo, l'elemosina giova alla retribuzione della vita
eterna per il merito di colui a cui essa è fatta, e che prega per il suo benefattore.
E di ciò appunto parla S. Agostino nel passo citato.
3. Essendo l'elemosina un'opera di misericordia, come la misericordia ha per
oggetto noi stessi non in senso proprio, ma solo in senso metaforico, secondo
le spiegazioni date [q. 30, a. 1, ad 2], così a tutto rigore nessuno può fare
l'elemosina a se stesso, se non forse a nome di altri. P. es., se uno è posto a
distribuire l'elemosina, trovandosi nell'indigenza può prenderne anche lui,
allo stesso titolo con cui la distribuisce agli altri.

Articolo 10
Infra, q. 117, a. 1, ad 2; In 2 Cor., c. 8, lect. 1
Se l'elemosina vada fatta con larghezza
Pare che l'elemosina non vada fatta con larghezza. Infatti:
1. L'elemosina va fatta specialmente ai propri congiunti. Ma a costoro,
come spiega S. Ambrogio [De off. 1, 30], essa non va data «in modo da farli
arricchire». Quindi neppure agli altri va data con larghezza.
2. Dice ancora S. Ambrogio [ib.]: «Le ricchezze non vanno effuse tutte insieme,
ma dispensate». Ma largheggiare equivale a effondere. Quindi l'elemosina
non va fatta con larghezza.
3. L'Apostolo [2 Cor 8, 13] ammonisce: «Non si tratta di dare sollievo ad altri»,
cioè di fare in modo che altri vivano oziosamente con i nostri beni, «e a voi

ristrettezza», cioè miseria. Ma succederebbe proprio questo se le elemosine fossero date con larghezza. Quindi l'elemosina non va data in abbondanza.
In contrario: Sta scritto [Tb 4, 8]: «Se hai molto, da' molto».
Dimostrazione: La larghezza dell'elemosina può essere considerata sia dalla parte di chi dà, sia dalla parte di chi riceve. Dalla parte di chi dà, quando uno dà molto in proporzione alle sue facoltà. E dare con larghezza in questo modo è cosa lodevole: infatti il Signore [Lc 21, 3 s.] lodò la vedova che «nella sua povertà aveva offerto tutto quanto aveva per vivere»: purché si osservi quanto abbiamo detto sopra [a. 6] sul modo di fare l'elemosina col necessario.
Dalla parte invece di chi la riceve, l'elemosina può essere abbondante in due modi. Primo, quando soddisfa efficacemente alla sua indigenza. E dare con larghezza l'elemosina in questo modo è cosa lodevole. - Secondo, quando sovrabbonda nel superfluo. E ciò non è lodevole, ma è meglio dare a un numero maggiore di bisognosi. Per cui anche l'Apostolo [1 Cor 13, 3] dice: «Se anche distribuissi ai poveri», parole che la Glossa [interlin.] così spiega: «Con ciò viene insegnato un accorgimento dell'elemosina, che cioè non va data a uno solo, ma a molti, perché possa giovare a molti».
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per quella larghezza che sorpassa il bisogno di chi riceve l'elemosina.
2. Il testo parla della larghezza dell'elemosina dalla parte di chi dà. - Ma esso va inteso nel senso che Dio non vuole l'effusione di tutte le ricchezze se non nel mutamento del proprio stato. Infatti S. Ambrogio continua: «A meno che uno non faccia come Eliseo, il quale uccise i buoi e sfamò i poveri con quanto aveva, per non essere più trattenuto da alcuna cura domestica».
3. Il testo citato, con l'espressione: «Non si tratta di dare sollievo ad altri», accenna alla larghezza dell'elemosina che supera il bisogno di chi la riceve, al quale invece l'elemosina va fatta non per farne un ricco, ma per sostentarlo. Nella qual cosa però ci vuole una certa discrezione per le diverse condizioni degli uomini, alcuni dei quali educati nell'agiatezza hanno bisogno di cibi e di vestiti più delicati. Da cui l'ammonimento di S. Ambrogio [l. cit.]: «Nel dare va tenuta presente l'età e la debolezza [di ciascuno]. E talora anche la vergogna, che tradisce la nobiltà dei natali. E si osservi anche se uno è decaduto dalla ricchezza nella miseria senza sua colpa». - Invece con l'espressione: «e a voi ristrettezza», [il testo] parla dell'abbondanza dalla parte di chi dona. Però, come nota la Glossa [interlin.], «così dicendo esso non esclude che ciò sarebbe una cosa migliore», cioè dare con larghezza. «Ma ha timore dei deboli, ai quali raccomanda di dare in modo da non dover soffrire essi stessi la povertà».

## Quaestio 33
## Prooemium

[40380] IIª-IIae q. 33 pr. Deinde considerandum est de correctione fraterna. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum fraterna correctio sit actus caritatis. Secundo, utrum sit sub praecepto. Tertio, utrum hoc praeceptum extendat se ad omnes, vel solum in praelatis. Quarto, utrum subditi teneantur ex hoc praecepto praelatos corrigere. Quinto, utrum peccator possit

corrigere. Sexto, utrum aliquis debeat corrigi qui ex correctione fit deterior. Septimo, utrum secreta correctio debeat praecedere denuntiationem. Octavo, utrum testium inductio debeat praecedere denuntiationem

ARGOMENTO 33
LA CORREZIONE FRATERNA
Passiamo ora a trattare della correzione fraterna.
Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la correzione fraterna sia un atto di carità; 2. Se sia di precetto; 3. Se questo precetto obblighi tutti, o soltanto i prelati; 4. Se i sudditi siano tenuti per questo precetto a correggere i superiori; 5. Se un peccatore possa correggere gli altri; 6. Se si debba correggere uno che con la correzione diventa peggiore; 7. Se la pubblica denunzia debba essere preceduta dalla correzione segreta; 8. Se la denunzia debba essere preceduta dalla produzione di testimoni.

Articolo 1
Supra, q. 32, a. 2, ad 3; infra, a. 3; In 4 Sent., d. 19, q. 2, a. 1, ad 6
Se la correzione fraterna sia un atto di carità
Pare che la correzione fraterna non sia un atto di carità. Infatti:
1. Nel commentare quel passo evangelico [Mt 18, 15]: «Se il tuo fratello pecca contro di te», la Glossa [ord.] afferma che il fratello va rimproverato «per lo zelo della giustizia». Ma la giustizia è una virtù diversa dalla carità. Quindi la correzione fraterna non è un atto di carità, ma di giustizia.
2. La correzione fraterna viene fatta con un'ammonizione segreta. Ma l'ammonizione è un consiglio, e questo appartiene alla prudenza: poiché secondo Aristotele [Ethic. 6, 5] è proprio del prudente «essere pronto a dare buoni consigli ». Perciò la correzione fraterna non è un atto di carità, ma di prudenza.
3. Atti contrari non appartengono a una medesima virtù. Ma sopportare chi pecca è un atto di carità, come risulta dalle parole di S. Paolo [Gal 6, 2]: «Portate i pesi gli uni degli altri, e così adempirete la legge di Cristo», che è la legge della carità. Quindi correggere il fratello che pecca, essendo il contrario della sopportazione, non è un atto di carità.
In contrario: Correggere chi sbaglia è un'elemosina spirituale. Ma l'elemosina, come si è visto [q. 32, a. 1], è un atto di carità. Quindi anche la correzione fraterna è un atto di carità.
Dimostrazione: La correzione di chi sbaglia è un rimedio da usarsi contro il peccato altrui. Ora, questo peccato può essere considerato sotto due aspetti: primo, in quanto è nocivo a chi lo compie; secondo, in quanto è nocivo agli altri, che ne vengono lesi o scandalizzati; oppure in quanto compromette il bene comune, la cui giustizia viene turbata dal peccato. Perciò vi sono due modi di correggere il peccatore. Il primo che applica un rimedio al peccato in quanto questo è un male di chi pecca: e questa è propriamente la correzione fraterna, che è ordinata all'emendamento del colpevole. Ora, togliere il male di una persona equivale a procurarle il bene, e d'altra parte procurare il bene del proprio fratello appartiene alla carità, con la quale vogliamo e facciamo del bene agli amici. Quindi la correzione fraterna è un atto di

carità: poiché con essa combattiamo il male del fratello, cioè il peccato. E ciò appartiene alla carità più che l'eliminazione di qualsiasi danno esterno e di qualsiasi male corporale: nella misura cioè in cui il bene corrispettivo della virtù è più affine alla carità di quanto lo sia il bene del corpo o delle cose esterne. Per cui la correzione fraterna è un atto di carità superiore alla cura delle malattie del corpo, o alle elemosine che tolgono la miseria esteriore. - C'è invece una seconda correzione che applica un rimedio al peccato del colpevole in quanto è un male altrui, e specialmente in quanto nuoce al bene comune. E tale correzione è un atto di giustizia, la quale ha il compito di custodire la rettitudine dell'onestà nei rapporti reciproci.

Analisi delle obiezioni: 1. Quel commento parla della seconda correzione, che è un atto di giustizia. - Oppure, se parla della prima, si riferisce alla giustizia presa quale virtù in generale, come vedremo [q. 58, a. 5]: cioè nel senso in cui «ogni peccato è un'ingiustizia» in quanto contrario alla giustizia, come dice S. Giovanni [1 Gv 3, 4].

2. Come spiega il Filosofo [Ethic. 6, 12], «la prudenza rende retti i mezzi ordinati al fine», dei quali si occupano il consiglio e la scelta. Tuttavia, siccome con la prudenza si agisce con rettitudine in ordine al fine di determinate virtù morali, come la temperanza o la fortezza, così l'atto appartiene principalmente alla virtù di cui esso persegue il fine. Poiché dunque l'ammonizione che viene fatta nella correzione fraterna è ordinata a togliere il peccato dal proprio fratello, il che appartiene alla carità, è evidente che tale ammonizione è principalmente un atto di carità, in quanto questa lo comanda, mentre appartiene alla prudenza in modo secondario, in quanto questa esegue e dirige l'atto.

3. La correzione fraterna non è contraria alla sopportazione dei deboli, ma piuttosto deriva da essa. Infatti uno in tanto sopporta il colpevole in quanto non si turba contro di lui, ma conserva per lui della benevolenza. E da ciò nasce il tentativo di condurlo a emendarsi.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 19, q. 2, a. 2, sol. 1; De Virt., q. 3, a. 1

### Se la correzione fraterna sia di precetto

Pare che la correzione fraterna non sia di precetto. Infatti:

1. Ciò che è impossibile non può mai essere di precetto, come si rileva dalle parole di S. Girolamo [Pelagio, Epist. 1, 16]: «Maledetto chi dice che Dio ha comandato qualcosa di impossibile». Ora, nella Scrittura [Qo 7, 13] si legge: «Osserva l'opera di Dio: chi può raddrizzare ciò che egli ha fatto curvo?». Quindi la correzione fraterna non è di precetto.

2. Tutti i precetti della legge divina si riducono a quelli del decalogo. Ma la correzione fraterna non ricade in nessuno del precetti del decalogo. Quindi non è di precetto.

3. L'omissione di un precetto divino è un peccato mortale, e questo non può trovarsi nei santi. Invece l'omissione della correzione fraterna si riscontra anche nei santi e nelle persone spirituali. Infatti S. Agostino [De civ. Dei 1, 9] afferma che «non soltanto i deboli, ma anche coloro che sono nei gradi superiori della vita si astengono dal riprendere gli altri per

certi attaccamenti dell'amor proprio, e non per motivi di carità». Perciò la correzione fraterna non è di precetto.
4. Ciò che è di precetto ha l'aspetto di cosa dovuta. Se quindi la correzione fraterna fosse di precetto, noi saremmo in debito verso i fratelli che peccano quanto alla loro correzione. Ora chi ha un debito materiale, p. es di danaro, non può accontentarsi di aspettare il creditore, ma deve ricercarlo per rendere il suo debito. Quindi bisognerebbe che uno cercasse quelli che hanno bisogno di essere corretti. Il che non Pare ammissibile: sia per la moltitudine dei colpevoli, per la correzione dei quali un solo uomo non sarebbe sufficiente, sia anche perché allora bisognerebbe che i religiosi uscissero dai loro chiostri per correggere il popolo, il che non è da pensarsi. Quindi la correzione fraterna non è di precetto.
In contrario: S. Agostino [Serm. 82] ammonisce: «Se trascuri di correggere, diventi peggiore di chi ha peccato». Ma ciò non avverrebbe se uno con tale negligenza non trascurasse un precetto. Quindi la correzione fraterna è di precetto.
Dimostrazione: La correzione fraterna è di precetto. Si deve però notare che mentre i precetti negativi della legge proibiscono gli atti peccaminosi, i precetti affermativi inducono agli atti delle virtù. Ora, gli atti peccaminosi sono cattivi per se stessi, e non possono essere buoni in alcuna maniera, in nessun luogo e in nessun tempo: poiché sono legati per se stessi a un fine cattivo, come dice Aristotele [Ethic. 2, 6]. Quindi i precetti negativi obbligano sempre e in tutti i casi. Gli atti virtuosi invece non vanno compiuti in un modo qualsiasi, ma osservando le debite circostanze richieste per farne degli atti virtuosi: cioè facendoli dove si deve, quando si deve e come si deve. E poiché le disposizioni dei mezzi dipendono dal fine, tra le circostanze degli atti virtuosi va tenuto presente specialmente il fine, che è il bene della virtù. Se quindi c'è l'omissione di una circostanza relativa all'atto virtuoso tale da eliminare totalmente il bene della virtù, allora l'atto è contrario al precetto. Se invece viene a mancare una circostanza che non toglie del tutto la virtù, sebbene non raggiunga la perfezione di essa, l'atto non è contrario al precetto.
Per cui anche il Filosofo [Ethic. 2, 9] afferma che se ci si allontana di poco dal giusto mezzo non si è contro la virtù; se invece ci si allontana di molto, allora la virtù viene distrutta nel proprio atto. Ora, la correzione fraterna è ordinata all'emendamento dei fratelli. Perciò essa è di precetto in quanto è necessaria a questo fine, e non nel senso che si debba correggere il fratello che sbaglia in qualsiasi luogo e in qualsiasi tempo.
Analisi delle obiezioni: 1. In tutte le opere buone l'azione umana non è efficace senza l'aiuto di Dio: tuttavia l'uomo deve fare quanto sta in lui. Di qui l'ammonizione di S. Agostino [De corr. et gratia 15]: «Non sapendo noi chi appartiene al numero dei predestinati, dobbiamo avere tanto affetto di carità da volere che tutti si salvino». Perciò dobbiamo offrire a tutti la correzione fraterna, sperando nell'aiuto di Dio.
2. Come sopra [q. 32, a. 5, ad 4] si è visto, tutti i precetti ordinati a prestare qualche beneficio al prossimo si riducono al precetto che comanda di onorare i genitori.
3. La correzione fraterna può essere omessa in tre modi. Primo, in maniera

meritoria: quando uno la lascia per motivi di carità. Scrive infatti S. Agostino [l. cit. nell'ob.]: «Se uno lascia di rimproverare e di correggere i peccatori perché aspetta un momento più opportuno, o per paura che diventino peggiori, o per paura che impediscano la formazione di altri nella via del bene e della pietà e facciano pressione sui deboli allontanandoli dalla fede, non Pare che ci sia allora un motivo di amor proprio, ma di carità». – Secondo, l'omissione della correzione fraterna può costituire un peccato mortale: cioè quando, come dice ancora S. Agostino [ib.], «si ha paura del giudizio della gente, o delle percosse, o dell'uccisione»; quando però questa paura domina nell'anima tanto da sopraffare la carità fraterna. E ciò avviene quando uno pensa di poter ritrarre con ogni probabilità un peccatore dalla colpa, e tuttavia trascura di farlo per timore, o per egoismo. – Terzo, questa omissione può essere un peccato veniale: quando il timore e l'egoismo rendono l'uomo più tardo nella correzione fraterna, senza però farla trascurare per timore o per egoismo, inquantoché l'uomo anteporrebbe in cuor suo la carità fraterna a questi sentimenti qualora fosse persuaso di poter così ritrarre il proprio fratello dal peccato. Ed è in questo modo che talora anche gli uomini di vita santa trascurano di correggere i colpevoli.

4. Ciò che è dovuto a una persona ben determinata, sia esso un bene materiale o spirituale, siamo tenuti a offrirlo senza aspettare che venga essa a chiederlo, ma essendo piuttosto noi solleciti nel ricercare l'interessato. Come quindi il debitore è tenuto a cercare il creditore quando scade il tempo di restituire il debito, così chi ha la cura spirituale di qualcuno deve cercarlo per correggerlo dei suoi peccati. Invece nel caso delle opere buone, corporali o spirituali, che non sono dovute a persone determinate, bensì al prossimo in generale, non è necessario cercare quelli che ne hanno bisogno, ma basta esercitarle su quelli che si presentano: poiché, come dice S. Agostino [De doctr. christ. 1, 28], ciò va considerato «come una specie di sorte». E per questo altrove [Serm. 82] egli dice che il «Signore ci avverte di non trascurare reciprocamente i nostri peccati non già ricercando i difetti da riprendere, ma osservando ciò che puoi correggere». Altrimenti diventeremmo investigatori dell'altrui condotta, contro l'ammonimento della Scrittura [Pr 24, 15 Vg]: «Non cercare l'empietà nella casa del giusto, e non turbare la sua quiete». – Per cui evidentemente non è necessario che i religiosi escano dai chiostri per correggere i peccatori.

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 19, q. 2, a. 1; a. 2, sol. 1; De Virt., q. 3, a. 1, ad 2, 17

### Se la correzione fraterna spetti solo ai prelati

Pare che la correzione fraterna non spetti che ai prelati. Infatti:

1. S. Girolamo [Orig., In Ios hom. 7] scrive: «I sacerdoti cerchino di osservare quelle parole evangeliche: Se il tuo fratello pecca contro di te», ecc. Ora, col termine sacerdoti si era soliti indicare i prelati, che hanno la cura spirituale degli altri. Perciò ai soli prelati spetta la correzione fraterna.

2. La correzione fraterna è un'elemosina spirituale. Ma fare l'elemosina materiale spetta a quelli che sono superiori nei beni temporali, cioè ai più ricchi.

Quindi anche la correzione fraterna spetta a coloro che sono superiori nei beni spirituali, cioè ai prelati.
3. Chi corregge smuove un altro con la sua ammonizione. Ora, tra gli esseri fisici, o naturali, i corpi inferiori sono mossi dai superiori. Quindi anche nell'ordine della virtù, il quale segue l'ordine della natura, soltanto ai prelati spetta correggere gli inferiori.
In contrario: Nel Decreto [di Graz. 2, 24, 3, 14] si legge: «Tanto i sacerdoti quanto tutti gli altri fedeli devono avere somma cura di coloro che si perdono, in modo che con i loro rimproveri essi o vengano corretti dai peccati oppure, se si mostrano incorreggibili, vengano separati dalla Chiesa».
Dimostrazione: Come si è già visto [a. 1], ci sono due tipi di correzione. La prima è un atto di carità, e tende principalmente a emendare il fratello colpevole mediante la semplice ammonizione. E tale correzione spetta a chiunque abbia la carità, sia egli suddito o prelato. – C'è poi una seconda correzione che è un atto di giustizia, e nella quale si ha di mira il bene comune, che viene procurato non soltanto con l'ammonizione, ma talora anche con la punizione, affinché gli altri per il timore siano distolti dalla colpa. E questa correzione spetta ai soli prelati, i quali hanno il compito non soltanto di ammonire, ma anche di correggere con la punizione.
Analisi delle obiezioni: 1. Anche nella correzione fraterna che interessa tutti il dovere dei prelati è più grave, come nota S. Agostino [De civ. Dei 1, 9]. Come infatti uno è tenuto maggiormente a beneficare nel campo materiale coloro che sono affidati alle sue cure temporali, così è tenuto maggiormente a beneficare nel campo spirituale, con la correzione, l'insegnamento o altro del genere, quelli che sono affidati alle sue cure spirituali. S. Girolamo quindi non intende dire che il precetto della correzione fraterna interessa soltanto i sacerdoti, ma che li interessa in maniera speciale.
2. Come chi è in grado di soccorrere materialmente è da questo punto di vista ricco, così chi conserva sano il giudizio della ragione in modo da poter correggere il peccato altrui va in ciò considerato superiore.
3. Anche tra gli esseri fisici, o naturali, alcuni esercitano degli influssi reciproci in forza di una superiorità scambievole: cioè per il fatto che ciascuno di essi in qualche modo è in atto e in qualche modo in potenza rispetto all'altro. Parimenti una persona, nella misura in cui ha conservato sano il giudizio della ragione rispetto a ciò in cui un altro sbaglia, è in grado di correggerlo, sebbene non sia superiore a lui in modo assoluto.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 19, q. 2, a. 2, sol. 3; De Virt., q. 3, a. 1, ad 18

### Se un suddito sia tenuto a correggere il suo prelato

Pare che un suddito non sia tenuto a correggere il suo prelato. Infatti:
1. Sta scritto [Es 19, 13]: «L'animale che toccherà il monte sarà lapidato»; e si legge ancora [2 Sam 6, 6 s.] che Uzza fu percosso dal Signore perché aveva toccato l'arca. Ora, il monte e l'arca raffigurano i prelati. Quindi i prelati non devono essere corretti dai sudditi.
2. All'affermazione di S. Paolo [Gal 2, 11]: «Mi opposi a lui a viso aperto», la

Glossa [interlin.] aggiunge: «come pari». Siccome quindi un suddito non è pari al suo prelato, non deve correggerlo.
3. S. Gregorio [Mor. 5, 11] afferma: «Non presuma di correggere la vita dei santi se non chi si stima migliore di essi». Ma nessuno deve stimarsi migliore del proprio prelato. Quindi i prelati non vanno mai corretti.
In contrario: S. Agostino ha scritto [Epist. 211]: «Non di voi soltanto, ma anche di lui», cioè del prelato, «abbiate misericordia, che quanto più si trova in un posto elevato, tanto più si trova in pericolo». Ma la correzione fraterna è un'opera di misericordia. Quindi vanno corretti anche i prelati.
Dimostrazione: Non spetta ai sudditi nei riguardi del loro prelato quella correzione che, mediante la coercizione della pena, è un atto di giustizia. Invece la correzione fraterna che è un atto di carità spetta a tutti nei riguardi di qualunque persona verso cui siamo tenuti ad avere la carità, quando in essa troviamo qualcosa da correggere. Infatti l'atto che deriva da un abito o da una facoltà abbraccia tutto ciò che è contenuto sotto l'oggetto di tale abito o potenza: come la percezione visiva abbraccia tutte le realtà colorate contenute sotto l'oggetto della vista.
Siccome però l'atto virtuoso deve essere moderato dalle debite circostanze, nelle correzioni che i sudditi fanno ai loro superiori si deve rispettare il debito modo: essa cioè non va fatta con insolenza, né con durezza, ma con mansuetudine e con rispetto. Per cui l'Apostolo [1 Tm 5, 1] ammonisce: «Non essere aspro nel riprendere un anziano, ma esortalo come se fosse tuo padre»; e Dionigi [Epist. 8] rimprovera il monaco Demofilo perché aveva corretto senza rispetto un sacerdote, percuotendolo e cacciandolo dalla chiesa.
Analisi delle obiezioni: 1. Si tocca colpevolmente il prelato quando lo si rimprovera senza rispetto, oppure quando si sparla di lui. E ciò viene raffigurato dal contatto con il monte e con l'arca riprovato da Dio.
2. «Opporsi a viso aperto davanti a tutti» passa la misura della correzione fraterna: perciò S. Paolo non avrebbe ripreso in quel modo S. Pietro se non fosse stato in un certo senso suo pari rispetto alla difesa della fede. Ma ammonire in segreto e con rispetto può farlo anche chi non è pari. Perciò l'Apostolo scriveva ai Colossesi [4, 17] di ammonire il loro prelato dicendo: «Dite ad Archippo: Compi bene il tuo ministero».
Si noti però che quando ci fosse un pericolo per la fede, i sudditi sarebbero tenuti a rimproverare i loro prelati anche pubblicamente. Perciò S. Paolo, che pure era suddito di S. Pietro, per il pericolo di scandalo nella fede lo rimproverò pubblicamente. E S. Agostino [Glossa ord. su Gal 2, 14] commenta: «Pietro stesso diede l'esempio ai superiori di non sdegnare di essere corretti dai sudditi, quando capitasse loro di allontanarsi dalla giusta via».
3. Presumere di essere in modo assoluto migliore del proprio prelato è un atto di presuntuosa superbia, ma stimarsi migliore in qualcosa non è presunzione: poiché nessuno in questa vita è senza qualche difetto. - E si deve anche notare che, quando un suddito ammonisce con carità il suo prelato, non per questo si stima superiore a lui, ma offre solo un aiuto a colui che, stando a S. Agostino [Epist. 211], «quanto più si trova in alto, tanto più è in grave pericolo».

Articolo 5

Infra, q. 60, a. 2, ad 3; In 4 Sent., d. 10, q. 2, a. 2, sol. 2; De Virt., q. 3, a. 1, ad 15, 16; In Ioan., c. 8, lect. 1; In Rom., c. 2, lect. 1

Se un peccatore sia tenuto a correggere i colpevoli

Pare che un peccatore sia tenuto a correggere i colpevoli. Infatti:

1. Nessuno è dispensato dall'osservanza di un precetto per il fatto che ha commesso un peccato. Ma la correzione fraterna, come si è visto [a. 2], è di precetto. Quindi Pare che uno non debba trascurare questa correzione a motivo di un peccato commesso.

2. L'elemosina spirituale vale più dell'elemosina materiale. Ma chi è in peccato non deve astenersi dal fare l'elemosina materiale. Molto meno quindi per il peccato precedente deve astenersi dal correggere i colpevoli.

3. Sta scritto [1 Gv 1, 8]: «Se diciamo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi». Se quindi il peccato impedisse di fare la correzione fraterna, nessuno sarebbe in grado di correggere i peccatori. Il che è inammissibile.

In contrario: S. Isidoro [Sent. 3, 32] afferma: «Non deve correggere i vizi altrui chi è soggetto ai vizi». E S. Paolo [Rm 2, 1] osserva: «Mentre giudichi gli altri, condanni te stesso: infatti tu che giudichi fai le medesime cose».

Dimostrazione: Come si è già detto [a. 3, ad 2, 3], la correzione del peccatore spetta a qualcuno in quanto vige in lui il retto giudizio della ragione. Ora il peccato, come si è visto [I-II, q. 85, a. 2], non elimina il bene naturale totalmente, in modo che nel peccatore non rimanga nulla del retto giudizio della ragione. In forza dunque di questa rettitudine egli è in grado di rimproverare il peccato di un altro.

Tuttavia col peccato precedente viene posto un ostacolo a questa correzione per tre motivi. Primo, perché col peccato uno si rende indegno di correggere gli altri. E specialmente se egli ha commesso un peccato più grave, non è in grado di correggere un altro di un peccato più piccolo. Per cui a commento delle parole evangeliche [Mt 7, 3]: «Perché osservi la pagliuzza», ecc., S. Girolamo [In Mt 1] afferma: «Il Signore qui parla di coloro i quali, essendo colpevoli di peccati mortali, non ammettono nei loro fratelli peccati più piccoli».

Secondo, la correzione è resa inopportuna per lo scandalo che la accompagna, se il peccato di chi vuol correggere è conosciuto: perché così egli mostra di correggere non per carità, ma per ostentazione.

Per cui il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 17] così commenta le parole evangeliche [Mt 7, 4]: «Come puoi dire al tuo fratello», ecc.: «Con quale intenzione? Lo fai forse per carità, per salvare il tuo fratello? No: perché prima salveresti te stesso. Perciò tu non vuoi salvare gli altri, ma vuoi nascondere con la bontà dell'insegnamento la cattiva condotta, e cercare presso gli uomini la lode della scienza».

Terzo, per la superbia di chi fa la correzione: perché così uno minimizza i propri peccati, e in cuor suo preferisce se stesso al prossimo giudicandone con severità le colpe come se lui fosse onesto. Per cui S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 19] afferma: «Accusare i vizi è compito dei buoni; e quando lo fanno i cattivi, ne usurpano le parti». Perciò, come il Santo [ib.] ammonisce, «quando siamo costretti a riprendere qualcuno, pensiamo se

si tratta di un vizio che noi non abbiamo mai avuto: e allora riflettiamo che siamo uomini, e avremmo potuto averlo. E se si tratta di un vizio che abbiamo avuto nel passato e adesso non abbiamo più, allora ricordiamoci della comune fragilità, affinché quella correzione non sia preceduta dall'odio, ma dalla misericordia. Se poi ci accorgiamo di essere nel medesimo difetto, non rimproveriamo, ma piangiamo insieme e invitiamo gli altri a pentirsi con noi».
Da queste parole dunque risulta che se il peccatore corregge con umiltà non pecca, e non merita una nuova condanna; sebbene allora egli si mostri condannabile per il peccato commesso o di fronte alla coscienza del proprio fratello, o almeno di fronte alla propria.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 6
Supra, a. 2, ad 3; In 4 Sent., d. 19, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 5; d. 33, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 1; De Virt., q. 3, a. 1, ad 1, 3 sqq.
Se uno debba astenersi dalla correzione per paura che il colpevole diventi peggiore
Pare che uno non debba astenersi dalla correzione per paura che il colpevole diventi peggiore. Infatti:
1. Il peccato è un'infermità dell'anima, secondo l'espressione del Salmo [6, 3]: «Pietà di me, Signore: vengo meno». Ma chi ha la cura di un infermo non deve abbandonarlo per la sua ribellione o il suo disprezzo: poiché costui allora è in più grave pericolo, come è evidente nel caso dei pazzi furiosi. Molto più dunque uno deve correggere il colpevole per quanto questo non lo sopporti.
2. Secondo S. Girolamo [Aless. di Ales, S. Th. 2, 862], «la verità della vita non va abbandonata per lo scandalo». Ora, i precetti di Dio appartengono alla verità della vita. Essendo quindi la correzione fraterna di precetto, come si è visto [a. 2], è chiaro che non va omessa per lo scandalo di chi la riceve.
3. Secondo l'Apostolo [Rm 3, 8] «non si deve fare il male perché ne venga un bene». Quindi, per lo stesso motivo, non si deve trascurare un bene perché non ne venga un male. Ma la correzione fraterna è un bene. Quindi essa non va tralasciata per paura che colui che la subisce diventi peggiore.
In contrario: Sta scritto [Pr 9, 8]: «Non rimproverare il beffardo, per non farti odiare». E la Glossa [ord. di Greg.] commenta: «Non devi temere che il beffardo, quando è ripreso, ti copra di ingiurie, ma devi piuttosto evitare che, spinto all'odio, diventi peggiore». Perciò si deve lasciare la correzione fraterna quando si teme che il colpevole diventi peggiore.
Dimostrazione: Esistono due tipi di correzione dei colpevoli, come si è detto [a. 3]. La prima, riservata ai prelati, è ordinata al bene comune, e ha forza coattiva. E questa correzione non va trascurata per il turbamento di colui che la subisce. Sia perché, nel caso che questi non voglia emendarsi spontaneamente, bisogna costringerlo con i castighi ad abbandonare il peccato, sia perché, nel caso di incorreggibilità, si provveda al bene comune difendendo l'ordine della giustizia, e intimorendo gli altri con l'esemplare punizione di un individuo. Per cui un giudice non lascia di proferire la sentenza di condanna contro il colpevole per paura del turbamento suo, o anche dei suoi amici.

La seconda invece è una correzione fraterna del colpevole che non viene esercitata con la coazione, ma con la semplice ammonizione. Quando perciò si giudica probabile che il peccatore non accetterà l'ammonizione, ma farà peggio, si deve desistere dal correggerlo: poiché le cose ordinate al fine vanno regolate secondo l'esigenza del fine.

Analisi delle obiezioni: 1. Il medico usa verso il pazzo furioso, che non vuole le sue cure, una certa coazione. Per cui il suo trattamento è simile alla correzione dei prelati, che ha forza coattiva, e non alla correzione fraterna.

2. La correzione fraterna viene comandata in quanto è un atto di virtù. Ma un atto è tale in quanto è proporzionato al fine. Perciò quando essa dovesse impedire il fine, come nel caso in cui il colpevole divenisse peggiore, allora non appartiene più alla verità della vita, e non è più di precetto.

3. Le cose ordinate al fine hanno natura di bene in ordine al fine. Perciò la correzione fraterna, quando viene a impedire il fine, cioè l'emendamento del proprio fratello, non ha più natura di bene. Quindi tralasciando tale correzione non si tralascia il bene perché non ne venga un male.

Articolo 7

In 4 Sent., d. 19, q. 2, a. 3, sol. 1; De Virt., q. 3, a. 2; Quodl., 1, q. 8, a. 2; 11, q. 10, aa. 1, 2; In Matth., c. 18

Se nella correzione fraterna sia obbligatorio far precedere l'ammonizione alla denunzia

Pare che nella correzione fraterna non sia obbligatorio far precedere l'ammonizione segreta alla denunzia. Infatti:

1. Specialmente nelle opere di carità siamo tenuti a imitare Dio, secondo l'ammonizione di S. Paolo [Ef 5, 1 s.]: «Fatevi imitatori di Dio, quali figli carissimi, e camminate nella carità». Ora, Dio talora punisce pubblicamente l'uomo per il peccato senza alcuna ammonizione segreta precedente. Quindi non è necessario che l'ammonizione segreta preceda la denunzia.

2. Come dice S. Agostino [Contra mendacium 15], «dalle gesta del Santi si può capire come siano da intendersi i precetti della Sacra Scrittura». Ma nelle gesta dei Santi troviamo pubbliche denunzie di peccati occulti senza ammonizione segreta precedente: p. es. si legge [Gen 37, 2] che Giuseppe «accusò i fratelli presso suo padre di un gravissimo delitto»; e ancora [At 5, 3. 4. 9] si racconta che S. Pietro denunziò pubblicamente Anania e Saffira, che di nascosto avevano mentito sul prezzo del campo, senza premettere un'ammonizione segreta. E nemmeno risulta che il Signore abbia ammonito segretamente Giuda prima di denunziarlo. Perciò non è di precetto che l'ammonizione segreta preceda la pubblica denunzia.

3. L'accusa è più grave della denunzia. Eppure uno può procedere all'accusa senza una previa ammonizione segreta: infatti nelle Decretali [5, 1, 24] viene stabilito che «all'accusa deve precedere l'iscrizione». Quindi non Pare prescritto che la denunzia pubblica sia preceduta da un'ammonizione segreta.

4. Non è ammissibile che quanto è entrato nella consuetudine di tutti i religiosi sia contro i precetti di Cristo. Ora, in tutte le famiglie religiose è consuetudine che si facciano le proclamazioni delle colpe senza premettere alcuna

ammonizione segreta. Perciò questa non è di precetto.
5. I religiosi sono tenuti a ubbidire ai loro superiori. Ma questi talora comandano, o a tutti o ad alcuni in particolare, di dire loro le cose riprensibili che conoscono. Perciò i religiosi sono tenuti a parlare anche prima dell'ammonizione segreta. Quindi non è di precetto che l'ammonizione segreta preceda la pubblica denunzia.
In contrario: S. Agostino [Serm. 82], nel commentare le parole evangeliche [Mt 18, 15]: «Ammoniscilo fra te e lui solo», scrive: «Mira alla sua correzione risparmiandogli la vergogna. Perché allora per vergogna egli forse comincerebbe a difendere il suo peccato, e così renderesti peggiore chi avresti voluto rendere migliore». Ora, il precetto della carità ci obbliga a evitare che i nostri fratelli diventino peggiori. Quindi l'ordine della correzione fraterna è di precetto.
Dimostrazione: Per la pubblica denunzia dei peccati dobbiamo distinguere. Infatti i peccati sono o pubblici od occulti. Se sono pubblici non si deve provvedere soltanto al colpevole perché diventi più onesto, ma anche agli altri che sono a conoscenza del peccato perché non ne siano scandalizzati. Perciò questi peccati devono essere rimproverati pubblicamente, stando all'esortazione dell'Apostolo [1 Tm 5, 20]: «Quelli che risultano colpevoli riprendili alla presenza di tutti, perché anche gli altri ne abbiano timore»; parole queste che, secondo S. Agostino [ib.], si riferiscono ai peccati pubblici.
Se invece si tratta di peccati occulti, allora valgono le parole del Signore: «Se il tuo fratello commette una colpa contro di te»: poiché quando uno offendesse te pubblicamente davanti agli altri, allora non peccherebbe solo contro di te, ma anche contro gli altri, turbandoli. Siccome però anche con i peccati occulti si può predisporre l'offesa di altri, dobbiamo qui suddistinguere. Infatti ci sono dei peccati occulti che causano al prossimo un danno, corporale o spirituale: quando uno, p. es., tratta segretamente la consegna della città al nemico; oppure quando un eretico privatamente distoglie i credenti dalla fede. E poiché in tal caso chi pecca segretamente non pecca solo contro di te, ma anche contro gli altri, bisogna subito procedere alla denunzia, per impedire tale danno: a meno forse che uno non fosse fermamente persuaso di poterlo impedire con un'ammonizione segreta.
Ci sono invece delle colpe che fanno del male solo a chi pecca e a te contro cui si pecca, o perché sei danneggiato dall'atto peccaminoso, o almeno per la sola conoscenza di esso. E in tal caso si deve badare soltanto a soccorrere il fratello colpevole. E come il medico del corpo se può dà la guarigione senza il taglio di alcun membro, e se non può taglia quello meno necessario per conservare la vita di tutto l'organismo, così chi cerca l'emendamento del proprio fratello è tenuto a emendarne la coscienza senza comprometterne la fama. La quale è utile innanzi tutto allo stesso colpevole: non soltanto nell'ordine temporale, in cui uno viene molto danneggiato dalla sua perdita, ma anche nell'ordine spirituale, poiché il timore dell'infamia trattiene molti dal peccato: per cui se vedono di essere infamati peccano senza ritegno. Per questo S. Girolamo [In Mt 3, su 18, 15] scrive:
«Il fratello va corretto in disparte: perché non si ostini nel peccato una volta perduto il pudore o la vergogna». In secondo luogo si deve salvare la fama del fratello colpevole perché l'infamia dell'uno ricade sugli altri, secondo quelle parole di S. Agostino [Epist. 78]: «Quando si denunzia

falsamente, oppure si scopre realmente un delitto di qualche cristiano, gli avversari incalzano, si agitano, brigano perché si creda lo stesso di tutti». E anche perché divulgando il peccato di uno gli altri vengono sollecitati a peccare. - Ma poiché la coscienza va preferita alla fama, il Signore ha voluto che la coscienza del fratello venga liberata dal peccato mediante una pubblica denunzia anche con detrimento della fama.

Per cui è evidente che è obbligatorio di precetto il far precedere alla pubblica denunzia un'ammonizione segreta.

Analisi delle obiezioni: 1. Le cose occulte sono tutte palesi a Dio. Perciò i peccati occulti stanno di fronte al giudizio di Dio come quelli pubblici di fronte al giudizio umano. - Tuttavia spesso Dio rimprovera a suo modo i peccatori con ammonizioni segrete, ispirandoli interiormente o nella veglia o nel sonno, secondo le parole della Scrittura [Gb 33, 15 ss.]: «Parla nel sogno, visione notturna, quando cade il sopore sugli uomini e si addormentano sul loro giaciglio; apre allora l'orecchio e li erudisce nella disciplina per distogliere l'uomo dal male».

2. Come Dio, il Signore poteva considerare pubblico il peccato di Giuda, e quindi poteva procedere subito alla sua denunzia. Tuttavia egli non lo fece, ma lo ammonì del suo peccato con parole oscure [Mt 26, 21 ss. e parall.]. - S. Pietro poi denunziò pubblicamente il peccato occulto di Anania e Saffira come esecutore della giustizia di Dio, per rivelazione del quale lo aveva conosciuto. - Di Giuseppe invece dobbiamo pensare che qualche volta abbia ammonito i suoi fratelli, sebbene la Scrittura non lo dica. Oppure si può ritenere che il peccato fosse pubblico tra i fratelli: infatti se ne parla al plurale: «Accusò i suoi fratelli».

3. Quando incombe un pericolo pubblico non vanno applicate le ricordate parole del Signore: perché allora il fratello che sbaglia non pecca contro di te soltanto.

4. Queste proclamazioni che si fanno nei capitoli dei religiosi riguardano colpe leggere, che non compromettono la fama. Perciò esse sono più segnalazioni di colpe dimenticate che non accuse o denunzie. Se invece si trattasse di cose che possono infamare, agirebbe contro il precetto del Signore chi rendesse pubblico in questo modo il peccato di un fratello.

5. Non si deve ubbidire al superiore contro il precetto di Dio, come leggiamo negli Atti [5, 29]: «Bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini». Perciò quando il superiore comanda che gli si dica ciò che uno ha conosciuto come degno di correzione, il suo precetto va inteso rettamente, cioè salvo l'ordine della correzione fraterna: sia che il precetto venga rivolto a tutti, sia che venga indirizzato a uno solo. Se poi il superiore desse un ordine espressamente contrario a quest'ordine stabilito dal Signore, allora peccherebbe sia lui, sia chi gli ubbidisse, agendo essi contro il precetto del Signore: per cui non gli si dovrebbe ubbidire. Poiché non il superiore, ma Dio soltanto è giudice delle cose occulte: cosicché il superiore non ha alcun potere di comandare sulle cose occulte se non in quanto sono manifestate da alcuni indizi, p. es. dalla cattiva fama o dai sospetti; nei quali casi il prelato può comandare alla stessa maniera in cui il giudice secolare o ecclesiastico può esigere il giuramento di dire la verità.

Articolo 8
In 4 Sent., d. 19, q. 2, a. 3, sol. 2; De Virt., q. 3, a. 2, ad 2, 24 sqq.; Quodl., 11, q. 10, a. 1; In Matth., c. 18
Se alla pubblica denunzia debba precedere il ricorso ai testimoni
Pare che alla pubblica denunzia non debba precedere il ricorso ai testimoni. Infatti:
1. I peccati occulti non vanno manifestati agli altri: perché così, secondo S. Agostino [Serm. 82], uno sarebbe più «propalatore» della colpa che «correttore » del proprio fratello. Ora, chi ricorre ai testimoni manifesta ad altri la colpa del suo fratello. Quindi nei peccati occulti non si deve ricorrere ai testimoni prima della denunzia pubblica.
2. Un uomo è tenuto ad amare il prossimo come se stesso. Ma per il proprio peccato occulto nessuno ricorre ai testimoni. Quindi non ci si deve ricorrere neppure per i peccati occulti del proprio fratello.
3. Si portano i testimoni per provare un fatto. Ma nei peccati occulti non si può avere una prova dai testimoni. Perciò questo ricorso ai testimoni è inutile.
4. S. Agostino [Epist. 211] insegna che il peccato «va manifestato prima al superiore che ai testimoni». Ma mostrarlo al superiore significa dirlo alla Chiesa. Quindi il ricorso ai testimoni non deve precedere la pubblica denunzia.
In contrario: Stanno le affermazioni del Signore [Mt 18, 15 ss.].
Dimostrazione: È giusto che da un estremo all'altro si passi attraverso un punto intermedio. Ora, nella correzione fraterna il Signore volle che il principio fosse occulto, in modo che un fratello correggesse l'altro da solo a solo, mentre volle che la fine fosse pubblica, con la denunzia fatta alla Chiesa. Perciò è conveniente che in mezzo venga posto il ricorso ai testimoni, in modo che da principio si dica la colpa del fratello a pochi, che gli possano essere di giovamento e non di ostacolo, affinché così possa venire almeno emendato senza pubblica infamia.
Analisi delle obiezioni: 1. Alcuni ritengono che nella carità fraterna si debba osservare quest'ordine: dapprima si deve correggere il fratello in segreto; e se dà ascolto, bene. Se invece non dà ascolto, e il peccato è rigorosamente occulto, allora essi dicono che non si devono fare altri passi. Se invece il peccato comincia a essere conosciuto da certi indizi, allora si deve procedere oltre, come il Signore comanda. – Ma ciò è contro quanto insegna S. Agostino [l. cit.], cioè che non si deve nascondere il peccato del proprio fratello, «perché non imputridisca nel cuore».
Perciò si deve rispondere diversamente, e cioè che dopo l'ammonizione segreta fatta una o più volte, finché c'è una speranza di emendamento si devono fare altri passi con l'ammonizione segreta. Quando poi si può arguire che l'ammonizione segreta non basta, si deve procedere ricorrendo ai testimoni, per quanto occulta possa essere la colpa. A meno che uno non sia persuaso che ciò non gioverebbe a emendare il fratello, ma a renderlo peggiore: perché allora bisognerebbe desistere del tutto dalla correzione, come si è detto sopra [a. 6].
2. Per emendarsi dai propri peccati uno non ha bisogno di testimoni: cosa che invece può essere necessaria per l'emendamento delle colpe commesse dai

nostri fratelli. Perciò l'argomento non regge.
3. Si possono portare i testimoni per tre motivi. Primo, per dimostrare che l'atto di cui uno è rimproverato è peccaminoso, come nota S. Girolamo [Glossa su Mt 18, 16]. Secondo, per rinfacciare la colpa, se venisse ripetuta, come accenna S. Agostino [l. cit.]. Terzo, «per dimostrare che il fratello che corregge ha fatto quanto stava in lui», come nota il Crisostomo [In Mt hom. 60].
4. S. Agostino vuole che la colpa venga detta al superiore prima che ai testimoni in quanto il superiore è una persona privata che può giovare più delle altre, e non già in quanto è un rappresentante della Chiesa, investito delle sue funzioni di giudice.

## Quaestio 34
## Prooemium

[40451] IIª-IIae q. 34 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis caritati. Et primo, de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundo, de acedia et invidia, quae opponuntur gaudio caritatis; tertio, de discordia et schismate, quae opponuntur paci; quarto, de offensione et scandalo, quae opponuntur beneficentiae et correctioni fraternae. Circa primum quaeruntur sex, primo, utrum Deus possit odio haberi. Secundo, utrum odium Dei sit maximum peccatorum. Tertio, utrum odium proximi semper sit peccatum. Quarto, utrum sit maximum inter peccata quae sunt in proximum. Quinto, utrum sit vitium capitale. Sexto, ex quo capitali vitio oriatur.

## ARGOMENTO 34
## L'ODIO

Passiamo ora a considerare i vizi che si oppongono alla carità, cioè: primo, l'odio, che si oppone direttamente all'amore; secondo, l'accidia e l'invidia, che si contrappongono alla gioia della carità [q. 35]; terzo, la discordia e lo scisma, che si oppongono alla pace [q. 37]; quarto, l'offesa e lo scandalo, che si contrappongono alla beneficenza e alla correzione fraterna [q. 43].
Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se si possa odiare Dio;
2. Se l'odio di Dio sia il più grave dei peccati; 3. Se l'odio del prossimo sia sempre un peccato; 4. Se sia il più grave dei peccati relativi al prossimo;
5. Se sia un vizio capitale; 6. Da quale vizio capitale esso derivi.

### Articolo 1

I, q. 60, a. 5, ad 5; In 2 Sent., d. 5, q. 1, a. 3, ad 2; expos.; In 4 Sent., d. 50, q. 2, a. 1, sol. 5; De Ver., q. 22, a. 2, ad 3; In Matth., c. 13; In Ioan., c. 5, lect. 7; c. 15, lect. 5; In Rom., c. 8, lect. 2

#### Se uno possa odiare Dio

Pare che nessuno possa odiare Dio. Infatti:
1. Dionigi [De div. nom. 4] insegna che «il bene e il bello sono amabili per tutti». Ma Dio è la stessa bontà e la stessa bellezza. Quindi non è odiato da nessuno.
2. Nel terzo libro apocrifo di Esdra [4, 36. 39] si legge che «tutti gli esseri invocano la verità, e si rallegrano delle sue opere». Ma Dio è la stessa verità, come dice il Vangelo [Gv 14, 6]. Perciò tutti amano Dio, e nessuno può odiarlo.

3. L'odio è una specie di allontanamento. Ma Dio, come nota Dionigi [De div. nom. 4], «volge tutti gli esseri verso di sé». Quindi nessuno può odiarlo.

In contrario: Nei Salmi [73, 23] si legge: «Il tumulto di quelli che ti odiano cresce senza fine»; e nel Vangelo [Gv 15, 24]: «Ora invece hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio».

Dimostrazione: L'odio, come si è visto [I-II, q. 29, a. 1], è un certo moto della potenza appetitiva, che non viene mossa se non da un oggetto conosciuto. Ora, Dio può essere conosciuto dall'uomo in due modi: primo, in se stesso, cioè quando è visto per essenza; secondo, mediante i suoi effetti, cioè quando «le perfezioni invisibili di Dio sono contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute» [Rm 1, 20]. Ma Dio essenzialmente è la stessa bontà, che nessuno può odiare: poiché la bontà è per sua essenza amabile. Perciò è impossibile che chi vede Dio per essenza, lo odi.

Tra i suoi effetti poi ce ne sono alcuni che in nessun modo possono essere contrari alla volontà umana: poiché l'essere, il vivere e l'intendere, che sono effetti di Dio, sono cose appetibili e amabili per tutti. Per cui Dio non può essere odiato in quanto è conosciuto come causa di tali effetti.

Ci sono però certi effetti di Dio che ripugnano a una volontà disordinata: come ad es. le punizioni, e lo stesso divieto dei peccati fatto mediante la legge divina, che ripugna a una volontà depravata dalla colpa. E in rapporto a questi altri effetti Dio può essere odiato da certuni: in quanto cioè viene considerato come proibitore dei peccati e distributore dei castighi.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per coloro che vedono l'essenza di Dio, che è l'essenza stessa della bontà.

2. L'argomento vale per chi considera Dio come causa di quegli effetti che l'uomo ama per natura, tra i quali ci sono le opere della verità che offre la conoscenza di sé agli uomini.

3. Dio volge a sé tutti gli esseri come principio dell'essere: poiché tutte le cose, in quanto esistono, tendono alla somiglianza con Dio, che è l'essere medesimo.

## Articolo 2

Infra, q. 39, a. 2, ad 3; I-II, q. 73, a. 4, ad 3

### Se l'odio di Dio sia il più grave dei peccati

Pare che l'odio di Dio non sia il più grave dei peccati. Infatti:

1. Il peccato più grave è quello contro lo Spirito Santo, che come dice il Vangelo [Mt 12, 31 s.] è imperdonabile. Ora l'odio di Dio, come si è visto [q. 14, a. 2], non è enumerato tra le specie del peccato contro lo Spirito Santo. Quindi l'odio di Dio non è il più grave dei peccati.

2. Il peccato consiste in un allontanamento da Dio. Ora, Pare più lontano da Dio un incredulo, il quale non ne ha neppure la conoscenza, che un fedele il quale, pur odiandolo, lo conosce. Perciò l'incredulità è un peccato più grave dell'odio contro Dio.

3. Dio è odiato solo per i suoi effetti che ripugnano alla volontà, e primo fra tutti il castigo. Ma odiare il castigo non è il più grave dei peccati. Quindi l'odio di Dio non è il massimo dei peccati.

In contrario: Come dice il Filosofo [Ethic. 8, 10], «la cosa peggiore è quella che si contrappone alla cosa migliore». Ma l'odio di Dio si contrappone all'amore di Dio, che è la cosa migliore in un uomo. Quindi l'odio di Dio è il peggiore dei peccati dell'uomo.

Dimostrazione: La deficienza propria del peccato consiste, come si è visto [q. 10, a. 3], nell'allontanarsi da Dio. Ma questo allontanamento non sarebbe una colpa se non fosse volontario. Perciò l'essenza della colpa consiste nel volontario distacco da Dio. Ora, nell'odio di Dio questo allontanamento volontario da Dio è incluso direttamente, mentre negli altri peccati c'è solo indirettamente, e quasi per partecipazione. La volontà infatti, come aderisce di per sé a ciò che ama, così rifugge di per sé da ciò che odia: per cui quando uno odia Dio, la volontà ripudia Dio per se stesso. Invece negli altri peccati, nella fornicazione p. es., non si ripudia Dio per se stesso, ma per altre cose: cioè per il fatto che si desidera un piacere disordinato al quale è connesso l'allontanamento da Dio. Ora, ciò che è per se stesso ha più vigore di ciò che è per altre cose. Quindi l'odio di Dio è il più grave fra tutti i peccati.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Gregorio [Mor. 25, 11], «altra cosa è non fare il bene e altra cosa è odiare il datore del bene: come altra cosa è peccare per inconsiderazione e altra cosa è peccare per deliberazione». Dal che si arguisce che odiare Dio, datore di ogni bene, essendo un peccato fatto per deliberazione, è un peccato contro lo Spirito Santo. Ed è chiaro che è il più grave peccato contro lo Spirito Santo, nella misura in cui con questa denominazione viene indicato un determinato genere di peccati. Esso però non viene enumerato tra le specie del peccato contro lo Spirito Santo poiché viene riscontrato universalmente in tutte le specie di questo peccato.

2. L'incredulità è una colpa solo in quanto è volontaria. Essa perciò è tanto più grave quanto più è volontaria. Ma che sia volontaria deriva dal fatto che uno odia la verità che viene proposta. Quindi è evidente che l'aspetto peccaminoso dell'incredulità viene dall'odio di Dio, la cui verità è oggetto della fede. Come quindi la causa è superiore all'effetto, così l'odio di Dio è un peccato più grave dell'incredulità.

3. Non è detto che chiunque odia i castighi abbia in odio Dio, autore dei castighi: infatti ci sono molti che, pur odiandoli, li sopportano con pazienza per rispetto verso la divina giustizia. Per cui anche S. Agostino [Conf. 10, 28] afferma che Dio «ci comanda di sopportare, non già di amare» le nostre sofferenze. Invece prorompere nell'odio verso Dio che punisce significa odiare la stessa giustizia di Dio, e questo è il più grave dei peccati. Perciò S. Gregorio [l. cit.] scriveva: «Come in certi casi è un peccato più grave amare un atto che compierlo, così è cosa più iniqua odiare la giustizia che trasgredirla».

## Articolo 3

Supra, q. 25, a. 6; In Psalm. 24

### Se qualsiasi odio del prossimo sia un peccato

Pare che non sempre l'odio del prossimo sia un peccato. Infatti:

1. Nessun peccato può trovarsi tra i precetti o i consigli della legge di Dio, poiché sta scritto [Pr 8, 8]: «Tutte le parole della mia bocca sono giuste,

niente vi è in esse di fallace o perverso». Ora, nel Vangelo [Lc 14, 26] si legge: «Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre, non può essere mio discepolo». Quindi l'odio del prossimo non sempre è peccato.
2. Nessun atto può essere peccato se con esso imitiamo Dio. Ora, per imitare Dio dobbiamo odiare qualcuno: poiché S. Paolo [Rm 1, 30] afferma che «i detrattori sono odiosi a Dio». Perciò alcuni possiamo odiarli senza peccato.
3. Nulla di ciò che è naturale è peccato, poiché il peccato è «l'abbandono di ciò che è secondo natura», come dice il Damasceno [De fide orth. 2, cc. 4, 30]. Ma per qualsiasi cosa è naturale odiare gli esseri ad essa contrari e tentare di distruggerli. Quindi non è peccato odiare il proprio nemico.
In contrario: Sta scritto [1 Gv 2, 9]: «Chi odia suo fratello è nelle tenebre». Ma le tenebre spirituali sono i peccati. Quindi non ci può essere odio del prossimo senza peccato.
Dimostrazione: Come si è visto [I-II, q. 29, a. 1, s. c.; a. 2, ob. 1, ad 2], l'odio è il contrario dell'amore. Perciò l'odio è cattivo nella misura in cui l'amore è buono. Ora, al prossimo si deve amore per ciò che egli ha da Dio, cioè per la natura e per la grazia, ma non gli si deve amore per ciò che ha da se stesso o dal diavolo, cioè per il peccato e la mancanza di onestà. Quindi è lecito odiare nei fratelli il peccato e tutto ciò che è una mancanza di rispetto verso la grazia divina, mentre uno non può odiare in essi senza peccato la natura e la grazia. Anzi, il fatto stesso che nei fratelli odiamo la colpa e la mancanza di bene è dovuto all'amore verso di essi. Infatti volere il bene di una persona e odiarne il male sono la stessa cosa. Per cui l'odio dei fratelli, semplicemente preso, è sempre peccaminoso.
Analisi delle obiezioni: 1. I genitori, quanto alla natura e all'affinità che hanno con noi, devono essere da noi onorati, secondo il comando del Signore [Es 20, 12]. Devono essere invece odiati in quanto ci sono di ostacolo al raggiungimento della perfezione soprannaturale.
2. Nei detrattori Dio odia la colpa, non la natura. E in questo senso possiamo odiarli anche noi senza peccato.
3. Gli uomini non ci sono contrari per i beni che ricevono da Dio: per cui da questo lato li dobbiamo amare. Ci sono invece contrari in quanto nutrono contro di noi inimicizia, il che costituisce una colpa: e da questo lato vanno odiati. Infatti noi dobbiamo odiare in essi il fatto che sono nostri nemici.

## Articolo 4

Infra, q. 158, a. 4; De Malo, q. 12, a. 4

### Se l'odio del prossimo sia il più grave peccato che si possa commettere contro di esso

Pare che l'odio del prossimo sia il più grave peccato che si possa commettere contro di esso. Infatti:
1. Sta scritto [1 Gv 3, 15]: «Chiunque odia il proprio fratello è omicida». Ma l'omicidio è il più grave dei peccati che si commettono contro il prossimo. Perciò anche l'odio.
2. «La cosa peggiore si contrappone a quella migliore» [cf. Ethic. 8, 12]. Ma la cosa migliore che possiamo offrire al prossimo è l'amore: poiché tutte le

altre si ricollegano ad essa. Quindi l'odio è la peggiore.
In contrario: 1. Il male è definito da S. Agostino [Enchir. 12]: «ciò che nuoce». Ma uno nuoce maggiormente al prossimo con altri peccati, p. es. con il furto, con l'omicidio e con l'adulterio, che non con l'odio. Quindi l'odio non è il peccato più grave.
2. Nell'esporre quel testo evangelico [Mt 5, 19]: «Chi violerà uno solo di questi precetti anche minimi», il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 20] afferma: «I comandamenti di Mosè: "Non ammazzare", "Non commettere adulterio", sono piccoli rispetto al merito e grandi rispetto alla colpa; invece i comandamenti di Cristo, cioè "Non ti adirare", "Non desiderare", sono grandi rispetto al merito e piccoli quanto alla colpa». Ora, l'odio è un moto interiore, come anche l'ira e la concupiscenza. Perciò l'odio del prossimo è un peccato meno grave dell'omicidio.
Dimostrazione: Il peccato che viene commesso contro il prossimo attinge da due fonti la sua malizia: primo, dal disordine di colui che pecca; secondo, dal danno inflitto a colui contro cui si pecca. Nel primo modo dunque l'odio è un peccato più grave degli atti esterni che danneggiano il prossimo: poiché l'odio porta il disordine nella volontà, che è la parte principale dell'uomo, e nella quale si trova la radice del peccato. Per cui anche se gli atti esterni fossero disordinati, ma senza il disordine della volontà, non sarebbero peccati: come nel caso di uno che uccidesse un uomo per ignoranza, oppure per lo zelo della giustizia. E se nei peccati esterni contro il prossimo c'è qualcosa di colpevole, tutto deriva dall'odio interiore. - Invece quanto al danno inflitto al prossimo i peccati esterni sono peggiori dell'odio.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 5
Se l'odio sia un vizio capitale
Pare che l'odio sia un vizio capitale. Infatti:
1. L'odio si contrappone direttamente alla carità. Ma la carità è la prima delle virtù e la madre di tutte le altre. Quindi l'odio è il primo dei vizi capitali, e il principio di tutti gli altri.
2. I peccati nascono in noi seguendo l'inclinazione delle passioni, secondo le parole di S. Paolo [Rm 7, 5]: «Le passioni peccaminose si scatenavano nelle nostre membra al fine di portare frutti per la morte». Ma tutte le altre passioni dell'anima derivano dall'amore e dall'odio, come si è detto [I-II, q. 27, a. 4; q. 28, a. 6, ad 2; q. 41, a. 2, ad 1]. Perciò l'odio va posto tra i vizi capitali.
3. Il vizio è un male morale. Ma l'odio ha per oggetto il male più di ogni altra passione. Quindi l'odio va considerato come un vizio capitale.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] non enumera l'odio tra i sette vizi capitali.
Dimostrazione: Come sopra [I-II, q. 84, aa. 3, 4] si è detto, è capitale quel vizio dal quale soprattutto gli altri vizi derivano. Ora, il vizio è contrario alla natura dell'uomo in quanto questi è un animale razionale. Ma nelle cose che vengono compiute contro natura gli elementi naturali si corrompono gradatamente, per cui in principio si recede da quanto è solo debolmente secondo natura, e in ultimo da ciò che è sommamente secondo natura: poiché ciò che

è primo nella costruzione è ultimo nella distruzione. Ora, nell'uomo la cosa in maggior grado e più radicalmente naturale è l'amore del bene, e specialmente del bene di Dio e del prossimo. Di conseguenza l'odio, che si contrappone a questo amore, non viene per primo nella distruzione della virtù compiuta dai vizi, ma per ultimo. Perciò l'odio non è un vizio capitale.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice Aristotele [Phys. 7, 3], «la virtù per ogni cosa consiste nell'essere ben disposta secondo la propria natura». Perciò tra le virtù ci deve essere un elemento primo e principale, che coincide con ciò che è primo e principale nell'ordine della natura. Per questo la carità è riconosciuta come la prima delle virtù. E così per lo stesso motivo l'odio, come si è visto [nel corpo], non può essere il primo tra i vizi.

2. Tra le passioni dell'anima ha la priorità l'odio del male che contrasta col bene naturale, come anche l'amore del bene naturale. Non può invece essere primo l'odio del bene connaturale, che anzi è da considerarsi come ultimo: poiché questo odio dimostra, come l'amore di un bene innaturale, che la corruzione della natura è già avvenuta.

3. Ci sono due tipi di male. Un male vero, che contrasta col bene secondo natura: e l'odio di questo male può avere una priorità tra le passioni. C'è poi un male non vero, ma apparente: il quale è un bene vero e connaturale, ma viene ritenuto un male a motivo della corruzione della natura. E l'odio di un tale male viene necessariamente per ultimo. Ora, l'odio vizioso [di cui parliamo] è quest'ultimo, non il primo.

## Articolo 6

Infra, q. 158, a. 7, ad 2; De Malo, q. 10, a. 3

### Se l'odio nasca dall'invidia

Pare che l'odio non nasca dall'invidia. Infatti:

1. L'invidia è una certa tristezza del bene altrui. Ora, l'odio non nasce dalla tristezza, ma piuttosto è il contrario: infatti ci rattristiamo alla presenza dei mali che odiamo. Perciò l'odio non nasce dall'invidia.

2. L'odio si contrappone all'amore. Ora, l'amore del prossimo si ricollega all'amore di Dio, come si è visto [q. 25, a. 1; q. 26, a. 2]. Perciò anche l'odio del prossimo si ricollega all'odio di Dio. Ma l'odio di Dio non è causato dall'invidia: infatti noi non invidiamo quelli che sono troppo superiori a noi, ma quelli che consideriamo vicini, come nota Aristotele [Reth. 2, 10]. Quindi l'odio non è prodotto dall'invidia.

3. Di un determinato effetto c'è un'unica causa. Ma l'odio è causato dall'ira: infatti S. Agostino [Epist. 211] afferma che «l'ira col crescere diventa odio». Quindi l'odio non è causato dall'invidia.

In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] insegna che l'odio nasce dall'invidia.

Dimostrazione: Come già si è visto [a. prec.], l'odio verso il prossimo è il male estremo nel progredire del peccato, poiché si contrappone all'amore con cui il prossimo è amato naturalmente. Ma uno abbandona ciò che gli è naturale per il fatto che tende a evitare qualcosa da cui per natura rifugge. Ora, per natura ogni animale fugge il dolore, o tristezza, come per natura desidera il piacere, secondo le parole di Aristotele [Ethic. 7, 13; 10, 2]. Come quindi dal

piacere viene causato l'amore, così dalla tristezza viene causato l'odio: come infatti siamo spinti ad amare le cose che ci piacciono in quanto per ciò stesso esse vengono considerate sotto l'aspetto di bene, così siamo spinti a odiare le cose che ci addolorano in quanto per ciò stesso si presentano sotto l'aspetto di male. Essendo quindi l'invidia una tristezza o dolore per il bene del prossimo, da essa deriva il fatto che il bene del prossimo ci diventi odioso.
Quindi l'odio nasce dall'invidia.
Analisi delle obiezioni: 1. La facoltà appetitiva, come anche quella conoscitiva, riflette sui propri atti: perciò tra i moti della facoltà appetitiva c'è una specie di circolarità. Secondo quindi il processo originario dei moti appetitivi dall'amore deriva il desiderio, e da questo il piacere, quando uno consegue ciò che desiderava. E poiché il godimento stesso di ciò che si ama ha l'aspetto di bene, così questo godimento viene a causare l'amore. E per un motivo analogo segue che la tristezza causa l'odio.
2. Il caso dell'amore è diverso da quello dell'odio. Infatti l'oggetto dell'amore è il bene, che promana da Dio verso le creature: perciò l'amore ha come oggetto primo Dio, e quindi il prossimo. L'odio invece ha per oggetto il male, che esiste non in Dio, ma nei suoi effetti: infatti sopra [a. 1] abbiamo dimostrato che Dio non è odiato se non a motivo dei suoi effetti. Quindi l'odio del prossimo precede l'odio di Dio. Per cui, essendo l'invidia verso il prossimo la madre dell'odio verso il prossimo, in seguito essa diviene causa dell'odio verso Dio.
3. Nulla impedisce che una cosa possa derivare, in modi diversi, da cause molteplici. E così l'odio può derivare dall'ira e dall'invidia. Più direttamente però esso nasce dall'invidia, la quale ci rende penoso, e quindi odioso, il bene stesso del prossimo. Invece dall'ira l'odio nasce per un progressivo sviluppo. Infatti con l'ira prima desideriamo il male del prossimo in una certa misura, cioè come vendetta, e in seguito, per la continuità dell'ira, arriviamo a desiderarlo in modo assoluto, il che appartiene all'odio. Per cui è evidente che l'odio è causato dall'invidia formalmente sotto l'aspetto oggettivo, mentre è causato dall'ira in qualità di disposizione.

## Quaestio 35
## Prooemium

[40498] IIª-IIae q. 35 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio caritatis. Quod quidem est et de bono divino, cui gaudio opponitur acedia; et de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde primo considerandum est de acedia; secundo, de invidia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum acedia sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale vitium. Tertio, utrum sit mortale peccatum. Quarto, utrum sit vitium capitale.

## ARGOMENTO 35
## L'ACCIDIA
Veniamo ora a parlare dei vizi contrari alla gioia della carità. Gioia che può essere motivata dal bene divino, e allora il suo contrario è l'accidia, oppure dal bene del prossimo, e allora il suo contrario è l'invidia. Per cui prima parleremo

dell'accidia, poi dell'invidia [q. 36].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'accidia sia un peccato; 2. Se sia un vizio specifico; 3. Se sia un peccato mortale; 4. Se sia un vizio capitale.

Articolo 1
De Malo, q. 11, a. 1
Se l'accidia sia un peccato
Pare che l'accidia non sia un peccato. Infatti:
1. Come dice Aristotele [Ethic. 2, 5], «le passioni non ci rendono degni né di lode né di biasimo». Ma l'accidia è una passione: infatti nel relativo trattato [I-II, q. 35, a. 8] abbiamo visto che essa è una specie della tristezza, come insegna il Damasceno [De fide orth. 2, 14]. Quindi l'accidia non è un peccato.
2. Nessun difetto corporale che capita in determinate ore ha natura di peccato. Ma tale è appunto l'accidia. Cassiano infatti [De instit. monast. 10, 1] così scrive: «Specialmente verso mezzogiorno essa disturba il monaco, come una febbre che colpisce periodicamente, procurando all'anima malata ardentissimi bruciori in certe ore stabilite». Quindi l'accidia non è un peccato.
3. Ciò che deriva da una buona radice non può essere un peccato. Ma l'accidia deriva da una buona radice: infatti Cassiano [ib., c. 2] afferma che l'accidia nasce dal fatto che uno «geme perché non ricava alcun frutto spirituale», e «magnifica gli altri monasteri lontani», il che Pare dovuto all'umiltà. Quindi l'accidia non è un peccato.
4. Un peccato va sempre fuggito, poiché sta scritto [Sir 21, 2]: «Come alla vista del serpente fuggi il peccato». Ora, Cassiano [ib., ult.] afferma: «È provato dall'esperienza che gli assalti dell'accidia non vanno vinti con la fuga, ma superati con la resistenza». Perciò l'accidia non è un peccato.
In contrario: Ciò che viene proibito dalla Sacra Scrittura è peccato. Ma tale è il caso dell'accidia, poiché sta scritto [Sir 6, 25]: «Piega la tua spalla e portala », la sapienza spirituale, «non disdegnare con accidia i suoi legami». Quindi l'accidia è un peccato.
Dimostrazione: L'accidia, secondo il Damasceno [l. cit.], è «una tristezza spossante », che cioè deprime lo spirito di un uomo fino al punto di togliergli la volontà di agire: poiché le cose inacidite sono anche fredde. Quindi l'accidia implica il disgusto dell'operare, come insegna la Glossa [ord.] a commento di quelle parole del Salmo [106, 18]: «Rifiutavano ogni nutrimento»; e alcuni [Rabano, De eccl. disc. 3] definiscono l'accidia «il torpore dell'anima che trascura di intraprendere il bene». Ora, tale tristezza è sempre cattiva: talora in se stessa e altre volte nei suoi effetti. È cattiva infatti in se stessa la tristezza che ha per oggetto un male apparente che è un bene vero; come viceversa è cattivo quel piacere che ha per oggetto un bene apparente che è un male vero. Essendo quindi il bene spirituale un bene vero, la tristezza del bene spirituale è per se stessa cattiva. Ma anche la tristezza che ha per oggetto il male vero può essere cattiva nei suoi effetti, se abbatte l'uomo in maniera tale da distoglierlo totalmente dal ben operare: infatti l'Apostolo [2 Cor 2, 7] non voleva che [l'incestuoso di Corinto ormai] pentito «soccombesse per un

dolore troppo forte» del suo peccato. Poiché dunque l'accidia di cui stiamo parlando sta a indicare la tristezza del bene spirituale, essa è cattiva sotto due aspetti: in se stessa e nei suoi effetti. Quindi l'accidia è un peccato: infatti la malizia riscontrata nei moti appetitivi la diciamo peccato, come si è visto in precedenza [q. 10, a. 2; I-II, q. 71, a. 6; q. 74, a. 3].

Analisi delle obiezioni: 1. Le passioni non sono peccaminose in se stesse, ma sono riprovevoli quando hanno per oggetto il male, mentre sono lodevoli quando si riferiscono al bene. Perciò la tristezza di per sé non è né lodevole né biasimevole, ma la tristezza moderata del vero male indica qualcosa di lodevole, mentre la tristezza del bene, come pure la tristezza esagerata del male, indica qualcosa di biasimevole. E sotto tale aspetto l'accidia è considerata un peccato.

2. Le passioni dell'appetito sensitivo possono essere di per sé peccati veniali, e inoltre inclinano l'anima al peccato mortale. E poiché l'appetito sensitivo ha un organo corporeo, ne segue che l'uomo diviene più pronto a certi peccati in forza di una trasmutazione fisiologica. Può quindi capitare che a motivo di qualche trasmutazione fisiologica che avviene in determinati momenti certi peccati ci tentino maggiormente. Ma ogni deficenza corporale di per sé predispone alla tristezza. E così quelli che digiunano sono maggiormente tentati dall'accidia verso mezzogiorno, quando cominciano a sentire la mancanza del cibo e a soffrire il caldo del sole.

3. Si deve all'umiltà il fatto che un uomo, considerando i propri difetti, non si esalti. Non si deve però all'umiltà, bensì all'ingratitudine, il disprezzo dei doni ricevuti da Dio. E l'accidia deriva da un tale disprezzo: infatti noi ci rattristiamo di quelle cose che consideriamo vili o cattive. È quindi necessario che uno esalti i beni altrui senza disprezzare i beni che Dio gli ha dato: altrimenti quelli diventerebbero per lui occasione di tristezza.

4. Il peccato va sempre fuggito, ma il suo assalto in certi casi va vinto con la fuga, in altri con la resistenza. Con la fuga quando il pensarci accresce l'incentivo al peccato, come avviene nella lussuria: per cui S. Paolo ammonisce [1 Cor 6, 18]: «Fuggite la fornicazione». Con la resistenza invece quando il pensarci toglie l'incentivo alla colpa derivante da qualche apprensione superficiale. E questo è il caso dell'accidia: poiché quanto più pensiamo ai beni spirituali, tanto più essi ci diventano piacevoli; per cui cessa l'accidia.

## Articolo 2

De Malo, q. 11, a. 2

### Se l'accidia sia un vizio specifico

Pare che l'accidia non sia un vizio specifico. Infatti:

1. Ciò che è comune a qualsiasi vizio non può essere il costitutivo di un vizio specifico. Ma qualsiasi vizio rattrista l'uomo in rapporto al bene spirituale corrispettivo: infatti il lussurioso si rattrista della continenza, e il goloso del bene dell'astinenza. Essendo quindi l'accidia, come si è detto [a. prec.], la tristezza del bene spirituale, Pare che non sia un peccato specifico.

2. L'accidia, essendo una specie di tristezza, si contrappone alla gioia. Ma la gioia non è considerata una virtù specifica. Quindi neppure l'accidia va considerata

un vizio specifico.
3. Il bene spirituale, essendo un oggetto generico che la virtù persegue e il vizio rifugge, non può essere il costitutivo specifico di una virtù o di un vizio se non viene ristretto da qualche determinazione. Ora, nulla può restringerlo in rapporto all'accidia, qualora essa sia un vizio specifico, all'infuori della fatica: infatti alcuni rifuggono i beni spirituali proprio perché faticosi, per cui anche l'accidia è una specie di noia. Ma fuggire la fatica si riduce alla ricerca della quiete del corpo, vale a dire alla pigrizia.
E così l'accidia non è altro che la pigrizia. Ma ciò è falso: poiché la pigrizia si contrappone alla sollecitudine, mentre l'accidia si contrappone alla gioia. Quindi l'accidia non è un vizio specifico.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] distingue l'accidia dagli altri vizi. Perciò essa è un peccato specifico.
Dimostrazione: L'accidia è una tristezza motivata da un bene spirituale. Se quindi il bene spirituale fosse considerato genericamente, allora l'accidia non potrebbe costituire un vizio specifico: poiché, come si è detto [ob. 1], ogni vizio rifugge dal bene spirituale della virtù contraria. – E così non si può dire neppure che l'accidia sia un vizio specifico perché rifugge il bene spirituale in quanto faticoso o molesto per il corpo, oppure perché ne impedisce i piaceri: poiché neppure questo fatto distinguerebbe l'accidia dai vizi carnali, con i quali si cerca la quiete e il piacere del corpo.
Quindi si deve rispondere che tra i beni spirituali c'è un ordine: infatti tutti i beni spirituali che consistono negli atti delle singole virtù sono ordinati a un unico bene spirituale, che è il bene divino, oggetto di quella virtù specifica che è la carità. Per cui a ogni virtù appartiene di godere del proprio bene spirituale che consiste nel proprio atto, ma appartiene specificamente alla carità quella gioia spirituale con cui si gode del bene divino. Parimenti la tristezza con cui uno si addolora del bene spirituale relativo agli atti delle singole virtù non appartiene a un vizio specifico, ma a tutti i vizi. Invece il rattristarsi del bene divino, di cui gode la carità, appartiene a un vizio specifico, che è denominato accidia.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 3
De Malo, q. 11, a. 3
Se l'accidia sia un peccato mortale
Pare che l'accidia non sia un peccato mortale. Infatti:
1. Ogni peccato mortale è in contrasto con qualche comandamento di Dio. Ma l'accidia non contrasta con nessun comandamento, come è evidente per chi scorre i singoli precetti del decalogo. Quindi l'accidia non è un peccato mortale.
2. Un peccato di opere non è più piccolo di un peccato di pensiero, quando è dello stesso genere. Ma allontanarsi con l'opera da certi beni spirituali che conducono a Dio non è un peccato mortale: altrimenti peccherebbe mortalmente chiunque non osservasse i consigli. Perciò allontanarsi col cuore da tali opere spirituali non è un peccato mortale. Quindi l'accidia non è un peccato mortale.
3. Nei perfetti non si può trovare alcun peccato mortale. Ma l'accidia si trova

nei perfetti: infatti Cassiano [De instit. coenob. 10, 1] afferma che l'accidia «è sperimentata specialmente dai solitari, ed è un nemico dannoso e frequente per coloro che vivono nell'eremo». Quindi l'accidia non è un peccato mortale.
In contrario: Sta scritto [2 Cor 7, 10]: «La tristezza del mondo produce la morte». Ma tale è l'accidia: poiché essa non è «la tristezza secondo Dio» [ib.], la quale si contrappone alla tristezza del mondo che produce la morte. Quindi l'accidia è un peccato mortale.
Dimostrazione: Come sopra [I-II, q. 72, a. 5; q. 88, aa. 1, 2] si è visto, si dice mortale quel peccato che toglie la vita spirituale prodotta dalla carità, virtù in forza della quale Dio abita in noi: perciò è mortale per il suo genere quel peccato che per se stesso, cioè per la sua natura, è incompatibile con la carità. Ora, tale è l'accidia. Poiché l'effetto proprio della carità è la gioia di Dio, come sopra [q. 28, a. 1] si è visto, mentre l'accidia è una tristezza del bene spirituale in quanto è un bene divino. E così per il suo genere l'accidia è un peccato mortale.
Si deve però notare, in tutti i peccati che sono mortali nel loro genere, che essi non sono mortali se non quando raggiungono la loro perfezione. Ora, il peccato viene consumato nel consenso della ragione: infatti noi ora parliamo del peccato dell'uomo, consistente in un atto umano, il cui principio è la ragione. Se quindi c'è un inizio di peccato nella sola sensualità, senza che si giunga al consenso della ragione, il peccato è veniale per l'imperfezione dell'atto. Nell'adulterio, p. es., la concupiscenza che si ferma alla sola sensualità è un peccato veniale; se invece raggiunge il consenso della ragione è un peccato mortale. E così anche il moto dell'accidia talora si limita alla sensualità, nella lotta fra la carne e lo spirito: e allora è un peccato veniale. Talora invece giunge fino alla ragione concretandosi come fuga, orrore e detestazione del bene divino, col prevalere assoluto della carne sullo spirito. E allora è chiaro che l'accidia è un peccato mortale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'accidia è in contrasto col precetto della santificazione del sabato, nel quale comandamento, secondo il suo significato morale, si prescrive il riposo dell'anima in Dio, e al quale si contrappone la tristezza dell'anima riguardo al bene divino.
2. L'accidia non è una fuga dello spirito da qualsiasi bene spirituale, ma dal bene di Dio, al quale lo spirito è tenuto ad aderire. Se quindi uno si rattrista perché viene obbligato a compiere delle opere virtuose alle quali non è tenuto, non si ha un peccato di accidia, ma lo si ha solo quando uno si rattrista di cose che è strettamente tenuto a compiere per il Signore.
3. Nelle persone sante si trovano certi moti imperfetti di accidia, che però non giungono ad avere il consenso della ragione.

Articolo 4
Infra, q. 36, a. 4; In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 3; De Malo, q. 11, a. 4
Se l'accidia sia un vizio capitale
Pare che l'accidia non sia un vizio capitale. Infatti:
1. Si dice capitale quel vizio che sollecita ad atti peccaminosi, come sopra [q. 34, a. 5] si è spiegato. Ora, l'accidia non sollecita all'atto, ma piuttosto

trattiene dall'agire. Perciò non va considerata un vizio capitale.
2. A un vizio capitale vengono attribuite delle figlie. Ora, S. Gregorio [Mor. 31, 45] attribuisce all'accidia queste sei figlie: «la malizia, il rancore, la pusillanimità, la disperazione, il torpore relativo ai precetti, il vagare della mente sulle cose illecite». Ma queste cose non Pare che derivino dall'accidia. Infatti il rancore pare che si identifichi con l'odio, il quale nasce dall'invidia, come si è detto [q. 34, a. 6]. La malizia e il vagare sulle cose illecite sono invece dati generici che si riscontrano in tutti i vizi. La pigrizia poi relativa ai precetti Pare che si identifichi con l'accidia, mentre la pusillanimità e la disperazione possono nascere da qualsiasi peccato. Perciò non è giusto mettere l'accidia tra i vizi capitali.
3. S. Isidoro [Sent. 2, 37] distingue il vizio dell'accidia da quello della tristezza, affermando che la tristezza consiste nell'abbandonare le cose gravose e faticose a cui si è tenuti, mentre l'accidia consiste nell'abbandonarsi a un riposo colpevole. E scrive che dalla tristezza nascono «il rancore, la pusillanimità, l'amarezza e la disperazione», mentre dall'accidia nascerebbero sette cose, che sono «l'oziosità, la sonnolenza, l'importunità dello spirito, l'irrequietezza del corpo, l'instabilità, la verbosità, la curiosità». Perciò o S. Gregorio o S. Isidoro sbaglia nel collocare l'accidia con le sue figlie tra i vizi capitali.
In contrario: S. Gregorio [l. cit.] afferma che l'accidia è un vizio capitale, e che ha le figlie sopraindicate.
Dimostrazione: Come sopra [I-II, q. 84, aa. 3, 4] si è detto, si denomina capitale quel vizio dal quale, come da causa finale, facilmente ne derivano altri. Ora, come gli uomini compiono molte cose per il piacere, sia per raggiungerlo, sia perché spinti dal suo impulso ad agire, così pure compiono molte cose per il dolore o tristezza, sia per evitarlo, sia perché portati da esso a compiere certe azioni. Essendo quindi l'accidia una specie di tristezza, come sopra [a. 1] si è dimostrato, è giusto considerarla un vizio capitale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'accidia, aggravando lo spirito, trattiene l'uomo dalle opere che causano tristezza. Essa però sollecita a compiere gli atti che sono consoni alla tristezza, p. es. a piangere, oppure a compiere cose con cui si può evitare la tristezza.
2. S. Gregorio ha determinato con esattezza le figlie dell'accidia. Dal momento infatti che «nessuno», come dice il Filosofo [Ethic. 8, cc. 5, 6], «può rimanere a lungo con la tristezza senza qualche piacere», è necessario che dalla tristezza nascano queste due cose: primo, l'abbandono di ciò che contrista; secondo, il passaggio ad altre cose in cui si prova piacere. E così il Filosofo [Ethic. 10, 6] nota che coloro i quali non sono in grado di gustare i piaceri spirituali, sono portati ai piaceri materiali. Ora, nell'abbandono della tristezza si nota questo sviluppo: prima si fugge ciò che addolora, poi si passa a impugnarlo. Ma i beni spirituali di cui si addolora l'accidia possono essere sia il fine che i mezzi. L'abbandono del fine si ha nella disperazione, mentre l'abbandono dei mezzi si ha nella pusillanimità quando si tratta di cose ardue, oggetto dei consigli [evangelici], e nel torpore relativo ai precetti quando si tratta di cose che appartengono alla santità comune. - Invece l'impugnazione dei beni spirituali rattristanti talora ha di mira gli uomini che

promuovono tali beni, e si ha il rancore, e talora investe gli stessi beni spirituali, che uno arriva a detestare, e allora si ha la malizia. - Si enumera finalmente tra le figlie dell'accidia la divagazione sulle cose illecite per il fatto che uno, mosso dalla tristezza, si volge alle cose piacevoli esteriori.
Sono così risolte le obbiezioni relative alle singole figlie dell'accidia. Infatti qui la malizia non è presa in quanto elemento generico di ogni vizio, ma nel senso indicato. E così il rancore non è qui sinonimo di odio, ma indica un certo sdegno, come si è detto. E così si dica per le altre figlie dell'accidia.
3. Anche Cassiano [De instit. coenob. 10, 1] distingue la tristezza dall'accidia, ma con più ragione S. Gregorio [l. cit.] le identifica. Poiché la tristezza, come sopra [a. 2] si è visto, non è un vizio distinto dagli altri in quanto uno tende a scansare opere gravose e faticose, oppure in quanto viene contristato da altri motivi, ma solo in quanto si rattrista del bene divino. E ciò forma il costitutivo dell'accidia, la cui quiete in tanto è peccaminosa in quanto è un disprezzo del bene divino.
Le cose poi che S. Isidoro considera come originate dalla tristezza e dall'accidia si riducono a quelle stabilite da S. Gregorio. Infatti l'amarezza, che per S. Isidoro nasce dalla tristezza, è un effetto del rancore. L'oziosità e la sonnolenza poi si riducono al torpore relativo ai precetti: precetti intorno ai quali uno è ozioso trascurandoli del tutto, e sonnolento osservandoli con negligenza.
Tutte e cinque poi le altre cose che S. Isidoro fa nascere dall'accidia si riducono alla divagazione della mente sulle cose illecite. Divagazione che, considerata nella sommità dell'anima che vuole importunamente effondersi sulle varie cose, viene detta importunità dello spirito; in quanto invece appartiene alle facoltà conoscitive viene detta curiosità; in quanto poi si produce nella locuzione prende il nome di verbosità; rispetto al corpo invece che non sta fermo nello stesso luogo è detta inquietudine del corpo, ed è il caso di chi indica con i moti incomposti delle sue membra la divagazione della mente; se invece si ha un variare di luoghi allora abbiamo l'instabilità. Oppure per instabilità si può intendere la mutabilità nei propositi.

## Quaestio 36
## Prooemium

[40531] IIª-IIae q. 36 pr. Deinde considerandum est de invidia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit invidia. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit vitium capitale, et de filiabus eius.

## ARGOMENTO 36
## L'INVIDIA
Passiamo a considerare l'invidia.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Che cosa sia l'invidia; 2. Se sia un peccato; 3. Se sia un peccato mortale; 4. Se sia un peccato capitale e quali ne siano le figlie.

## Articolo 1

Infra a. seq.; De Malo, q. 10, a. 1, ad 6; In 1 Cor., c. 14, lect. 1

Se l'invidia sia una tristezza

Pare che l'invidia non sia una tristezza. Infatti:

1. La tristezza ha per oggetto il male. Ora, l'invidia ha per oggetto il bene: così infatti S. Gregorio [Mor. 5, 46] parla dell'invidioso: «La felicità altrui ne ferisce e ne tortura l'anima con la sua pena». Perciò l'invidia non è una tristezza.

2. La somiglianza non è causa di dolore, bensì di piacere. Ma la somiglianza è causa di invidia: scrive infatti il Filosofo [Reth. 2, 10]: «Proveranno l'invidia coloro che sono simili nel genere, ossia nella parentela, nella statura, nelle abitudini o nelle opinioni». Quindi l'invidia non è una tristezza.

3. La tristezza viene causata da qualche deficienza: vi sono inclini infatti quelli che soffrono qualche grave deficienza, come si è detto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 47, a. 3]. Invece sono invidiosi, come nota il Filosofo [ib.], «quelli che hanno piccole deficienze, o che amano gli onori, o che sono stimati sapienti». Perciò l'invidia non è una tristezza.

4. La tristezza è il contrario del piacere. Ma i contrari non possono avere la stessa causa. Dal momento quindi che il ricordo dei beni posseduti causa il piacere, come già si disse [I-II, q. 32, a. 3], esso non potrà causare la tristezza. Ma esso è causa dell'invidia: infatti il Filosofo [ib.] afferma che gli uomini hanno invidia di coloro «che hanno o possiedono i beni che erano loro dovuti, o che essi un tempo possedevano». Quindi l'invidia non è un tipo di tristezza.

In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 2, 14] insegna che l'invidia è una specie di tristezza, affermando che l'invidia è «la tristezza dei beni altrui».

Dimostrazione: L'oggetto della tristezza è il male proprio. Ma può capitare di vedere il bene altrui come un male proprio, nel qual caso il bene altrui può essere oggetto di tristezza. E ciò può capitare in due modi. Primo, quando uno si rattrista del bene di un altro in quanto è per lui nocivo: come quando uno si rattrista dell'esaltazione del suo nemico perché ne teme un danno. Tale tristezza però non è invidia, ma è piuttosto un effetto del timore, come nota il Filosofo [Reth. 2, 9]. Secondo, il bene altrui può essere creduto un male proprio in quando sminuisce la propria gloria, o la propria eccellenza. Ed è in questo modo che si rattrista del bene altrui l'invidia. Ed è ancora per questo, come osserva il Filosofo [Reth. 2, 10], che gli uomini hanno invidia specialmente di quei beni «che implicano la gloria, e da cui gli uomini ambiscono di cogliere l'onore e la reputazione».

Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che quanto è bene per uno sia considerato un male per altri. E in questo modo ci può essere una certa tristezza del bene, come si è spiegato [nel corpo].

2. L'invidia, essendo motivata dalla gloria altrui in quanto diminuisce il prestigio che uno desidera, si prova soltanto per coloro dei quali si vuole raggiungere o sopravanzare il prestigio. Ora, ciò non avviene rispetto a quelli che sono troppo distanti: nessuno infatti, all'infuori di un pazzo, tenta di raggiungere o sopravanzare nella gloria quelli che sono molto superiori: un uomo del popolo, p. es., non invidia un re, né un re invidia un uomo del popolo, che egli molto sopravanza. Quindi l'uomo non invidia quelli che sono troppo distanti per luogo, tempo e condizione, ma quelli

che sono vicini, e che egli cerca di uguagliare o di superare. Quando infatti costoro ci superano nella gloria, ciò avviene contro il nostro volere, e quindi ne viene causata una tristezza. La somiglianza causa invece piacere nei casi in cui si accorda con la volontà.
3. Nessuno si sforza di raggiungere una cosa in cui si sente troppo manchevole. Per cui quando in questa viene superato, non prova invidia. Se invece la sua deficienza non è molta, allora gli Pare di poter raggiungere quel bene, e così tenta di raggiungerlo. Per cui se i suoi tentativi vengono frustrati dal prevalere della gloria altrui, se ne rattrista. Ed è per questo che gli amanti degli onori sono più portati all'invidia. Come pure sono invidiosi i pusillanimi: poiché essi stimano grande qualsiasi cosa, e per qualunque bene capitato a un altro pensano di aver subìto un grave insuccesso. Per cui nella Scrittura [Gb 5, 2] si legge: «Al pusillanime dà morte l'invidia». E S. Gregorio [Mor. 5, 46] insegna che «non possiamo invidiare se non coloro che in qualcosa stimiamo migliori di noi».
4. Il ricordo dei beni passati produce un piacere in quanto se ne ebbe il possesso; ma in quanto quei beni sono perduti, causano tristezza. E in quanto sono posseduti da altri causano invidia: poiché ciò Pare compromettere al massimo la propria gloria. Per questo il Filosofo [l. cit. nell'ob.] scrive che «i vecchi hanno invidia dei più giovani; e quelli che spesero molto per conseguire una cosa hanno invidia di quelli che l'hanno raggiunta con poca fatica »: essi infatti si addolorano della perdita dei loro beni, e del fatto che altri se ne sono impossessati.

Articolo 2
Infra, q. 158, a. 1; De Malo, q. 10, a. 1; In Psalm. 36
Se l'invidia sia un peccato
Pare che l'invidia non sia un peccato. Infatti:
1. S. Girolamo [Epist. 107] così scriveva a Santa Leda sull'istruzione della figlia: «Abbia delle compagne con le quali impari, di cui abbia invidia, dai cui elogi venga spronata». Ora, nessuno deve essere provocato a peccare. Quindi l'invidia non è un peccato.
2. Come dice il Damasceno [De fide orth. 2, 14], l'invidia è «la tristezza per i beni altrui». Ma questa talora è lodevole, poiché sta scritto [Pr 29, 2]: «Quando governano gli empi, il popolo geme». Quindi non sempre l'invidia è peccaminosa.
3. L'invidia è una specie di zelo, o di emulazione. Ma lo zelo è una cosa buona, come si rileva dalla Scrittura [Sal 68, 10]: «Lo zelo per la tua casa mi divora». Perciò l'invidia non è sempre un peccato.
4. La pena è distinta dalla colpa. Ma l'invidia è una pena: così infatti scrive S. Gregorio [Mor. 5, 46]: «Qando la peste dell'invidia ha corrotto e soggiogato il cuore, anche le membra esterne indicano quanto gravemente il furore ecciti l'anima: il colore si fa pallido, gli occhi si affondano, la testa si accende, le membra si raffreddano, il pensiero è dominato dalla rabbia, i denti stridono ». Quindi l'invidia non è un peccato.
In contrario: Sta scritto [Gal 5, 26]: «Non cerchiamo la vanagloria, provocandoci

e invidiandoci gli uni gli altri».
Dimostrazione: L'invidia, come si è detto [ob. 2], è «una tristezza per i beni altrui». Ora, tale tristezza può prodursi in quattro modi. Primo, quando uno si rattrista del bene di un altro nel timore di riceverne un danno per sé, o per i buoni. Tale tristezza però non è invidia, come si è già notato [a. prec.], e può essere senza peccato. Scrive perciò S. Gregorio [Mor. 22, 11]: «Per lo più capita senza la perdita della carità che la rovina di un nemico ci rallegri, e senza un peccato di invidia che il suo successo ci addolori, poiché crediamo che con la sua caduta alcuni saranno giustamente risollevati, mentre temiamo che col suo successo molti saranno ingiustamente oppressi».
Secondo, si può essere addolorati del bene di un altro non perché costui ha tale bene, ma perché esso manca a noi. E ciò propriamente è zelo, o gelosia, come nota il Filosofo [Reth. 2, 11]. E se questa gelosia riguarda i beni onesti è una cosa lodevole, secondo l'esortazione di S. Paolo [1 Cor 14. 1]: «Aspirate ai doni dello Spirito». Se invece ha per oggetto i beni temporali, può essere o non essere peccaminosa.
Terzo, uno può rattristarsi dei beni altrui perché colui che ne gode ne è indegno. E tale tristezza non può nascere certo dal bene onesto, che rende giusta una persona, ma ha per oggetto, come dice il Filosofo [Reth. 2, 9], le ricchezze e gli altri beni che possono capitare sia agli onesti che ai disonesti. E questa tristezza è da lui denominata nemesi, e appartiene ai buoni costumi [ib.].
Ma egli diceva così perché considerava i beni temporali in se stessi, in quanto possono Parere di gran valore a chi non guarda ai beni eterni. Invece secondo l'insegnamento della fede i beni temporali che sono concessi agli indegni per un giusto disegno di Dio sono ordinati o al loro emendamento o alla loro dannazione; inoltre questi beni sono quasi un nulla in confronto con i beni futuri riservati ai buoni. E così questa tristezza è proibita dalla Sacra Scrittura: nei Salmi infatti si legge [36, 1]: «Non adirarti contro gli empi, non invidiare i malfattori». E altrove [72, 2 s.]: «Per poco non inciampavano i miei piedi, perché ho invidiato i prepotenti, vedendo la prosperità dei malvagi».
Quarto, uno può rattristarsi dei beni di un altro per il fatto che costui ha dei beni più grandi dei suoi. E questa è propriamente l'invidia. Ed è sempre una cosa malvagia, come riconosce anche il Filosofo [Reth. 2, 11]: poiché uno si rattrista di una cosa di cui dovrebbe godere, cioè del bene del prossimo.
Analisi delle obiezioni: 1. In quel testo l'invidia indica l'emulazione, dalla quale uno deve essere provocato a progredire con i migliori.
2. L'argomento vale per la tristezza dei beni altrui ispirata dal primo motivo.
3. L'invidia, come si è visto [nel corpo], differisce dallo zelo. Quindi un certo zelo può essere buono, mentre l'invidia è sempre cattiva.
4. Nulla impedisce che un peccato per certe sue conseguenze abbia l'aspetto di pena, come si è visto sopra [I-II, q. 87, a. 2] nel trattato sui peccati.

Articolo 3
De Malo, q. 10, a. 2
Se l'invidia sia un peccato mortale
Pare che l'invidia non sia un peccato mortale. Infatti:

1. L'invidia, essendo una tristezza, è una passione dell'appetito sensitivo. Ora, il peccato mortale non si trova nella sensualità, come spiega S. Agostino [De Trin. 12, 12], ma solo nella ragione. Quindi l'invidia non è un peccato mortale.
2. Negli infanti non ci può essere il peccato mortale. Ma in essi si può trovare l'invidia, come rileva S. Agostino [Conf. 1, 7]: «Ho veduto io direttamente un bambino geloso: non parlava ancora, eppure guardava pallido e con occhio torvo un suo compagno di latte». Perciò l'invidia non è un peccato mortale.
3. Qualsiasi peccato mortale è contrario a qualche virtù. Ora l'invidia, come insegna il Filosofo [Reth. 2, 9], non è contraria ad alcuna virtù, ma alla nemesi, che è una passione. Quindi l'invidia non è un peccato mortale.
In contrario: Sta scritto [Gb 5, 2]: «Al pusillanime dà morte l'invidia». Ora, uccide spiritualmente solo il peccato mortale. Quindi l'invidia è un peccato mortale.
Dimostrazione: Per il suo genere l'invidia è un peccato mortale. Infatti il genere di un peccato viene desunto dall'oggetto. Ora l'invidia, quanto all'oggetto, è contraria alla carità, da cui deriva la vita spirituale dell'anima, secondo le parole di S. Giovanni [1 Gv 3, 14]: «Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita perché amiamo i fratelli». Infatti l'oggetto dell'una e dell'altra, cioè della carità e dell'invidia, è il bene del prossimo, però in due sensi contrari: poiché la carità gode del bene del prossimo, mentre l'invidia se ne addolora, come si è visto [aa. 1, 2]. Perciò è evidente che l'invidia per il suo genere è un peccato mortale.
Tuttavia, come si è già notato [q. 35, a. 3; I-II, q. 72, a. 5, ad 1], in qualsiasi genere di peccato mortale si riscontrano dei moti imperfetti che si producono nella sensualità, e che sono peccati veniali: come i primi moti della concupiscenza nell'adulterio e i primi moti dell'ira nell'omicidio. E così anche nel genere dell'invidia si riscontrano, persino nei perfetti, questi primi moti, che sono peccati veniali.
Analisi delle obiezioni: 1. Il moto dell'invidia in quanto passione della sensualità è un'entità imperfetta nel genere degli atti umani, il cui principio è la ragione. Perciò tale invidia non è un peccato mortale. E lo stesso si dica per l'invidia dei bambini privi dell'uso della ragione.
2. Abbiamo così risposto anche alla seconda obiezioni.
3. Secondo il Filosofo [l. cit.] l'invidia si contrappone, ma sotto aspetti diversi, alla nemesi e alla misericordia. Si oppone infatti alla misericordia direttamente, per la contrarietà dell'oggetto principale: poiché mentre l'invidioso si rattrista del bene del prossimo, il misericordioso si rattrista del suo male. Per cui, come nota Aristotele [ib.], i misericordiosi non sono invidiosi, e viceversa. L'invidia invece si contrappone alla nemesi quanto alla persona i cui beni rattristano l'invidioso: infatti chi è affetto da nemesi si rattrista del bene dei disonesti, secondo le parole del Salmo [72, 3]: «Ho invidiato i prepotenti, vedendo la prosperità dei malvagi», mentre l'invidioso si rattrista del bene delle persone oneste. È chiaro quindi che la prima contrapposizione è più diretta della seconda. D'altra parte la misericordia è una virtù, e l'effetto proprio della carità. Quindi l'invidia si contrappone alla misericordia e alla carità.

Articolo 4
De Malo, q. 8, a. 1; q. 10, a. 3
Se l'invidia sia un vizio capitale
Pare che l'invidia non sia un vizio capitale. Infatti:
1. I vizi capitali sono distinti dalle rispettive figlie. Ma l'invidia è figlia della vanagloria: poiché il Filosofo [Reth. 2, 10] insegna che «quanti amano l'onore e la gloria sono più portati all'invidia». Quindi l'invidia non è un vizio capitale.
2. I vizi capitali sono più leggeri di quelli che nascono da essi. Scrive infatti S. Gregorio [Mor. 31, 45]: «I primi vizi si insinuano nell'anima sotto un'apparenza di ragione, ma quelli che seguono, trascinando l'anima a ogni follia, quasi la stordiscono con le loro grida bestiali». Ora, l'invidia è un peccato gravissimo: poiché, stando a S. Gregorio [Mor. 5, 46], «sebbene con qualsiasi vizio che si radica nel cuore umano venga infuso in questo il veleno dell'antico serpente, tuttavia in questa iniquità il serpente ha spremuto tutte le sue viscere per vomitare la peste della malizia che egli vuole diffondere». Perciò l'invidia non è un vizio capitale.
3. Pare che S. Gregorio [Mor. 31, 45] non abbia determinato bene le figlie dell'invidia, quando dice che «dall'invidia nascono l'odio, la mormorazione, la detrazione, l'esultanza per le avversità del prossimo e il dolore per i suoi successi». Infatti questa esultanza e questo dolore, da quanto abbiamo detto [nel presente ARGOMENTO], pare che si identifichino con l'invidia stessa. Perciò tali cose non vanno considerate come figlie dell'invidia.
In contrario: Sta l'autorità di S. Gregorio [ib.], il quale mette l'invidia tra i vizi capitali e le assegna le figlie sopra indicate.
Dimostrazione: Come l'accidia è la tristezza per il bene spirituale divino, così l'invidia è la tristezza per il bene del prossimo. Ma sopra [q. 35, a. 4] abbiamo dimostrato che l'accidia è un vizio capitale inquantoché da essa l'uomo è spinto a compiere certe cose, o per fuggire la tristezza o per darle uno sfogo. Quindi per lo stesso motivo anche l'invidia è un vizio capitale.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Gregorio [ib.], «i vizi capitali sono così connessi tra loro, che nascono l'uno dall'altro. Infatti la prima figlia della superbia è la vanagloria, che non appena ha corrotto un'anima, subito partorisce l'invidia: poiché nel desiderare la potenza di un gran nome, si duole al pensiero che un altro possa raggiungerla». Perciò non è detto che un vizio capitale non possa nascere da un altro vizio: purché esso non manchi di efficacia nel produrre altre specie di peccati. – Tuttavia, forse per il fatto che l'invidia nasce manifestamente dalla vanagloria, essa non è considerata un vizio capitale né da S. Isidoro, [Sent. 2, 37] né da Cassiano [De instit. coenob. 5, 1].
2. Da queste parole non si deve desumere che l'invidia sia il più grave dei peccati, ma che quando il demonio riesce a insinuarla induce l'uomo ad accogliere il diavolo nel suo cuore in una maniera speciale: poiché, come aggiunge S. Gregorio, «la morte è entrata nel mondo per l'invidia del diavolo».
C'è però un'invidia che è ricordata fra i peccati più gravi, cioè l'invidia della grazia altrui, in forza della quale uno si rattrista dell'aumento stesso della grazia di Dio, e non soltanto del bene del prossimo. Per cui essa viene considerata

un peccato contro lo Spirito Santo: poiché con essa uno invidia in qualche modo lo Spirito Santo, il quale viene glorificato nelle sue opere.
3. Il numero delle figlie dell'invidia può essere stabilito nel modo seguente, poiché l'invidia ha nel suo processo un principio, un termine medio e un termine finale. Si ha un principio nel fatto che uno tenta di sminuire la gloria altrui: o di nascosto, e allora c'è la mormorazione, o apertamente, e allora c'è la detrazione. Si ha un termine medio nel fatto che uno, nel tentativo di sminuire la gloria altrui, o ci riesce, e allora abbiamo l'esultanza per le avversità, o non ci riesce, e allora abbiamo il dolore per i successi. Si ha poi il termine finale nello stesso odio: poiché come il bene che piace causa l'amore, così la tristezza produce l'odio, come si è detto [q. 34, a. 6].
In un certo senso però il dolore per il successo altrui si identifica con l'invidia: in quanto cioè uno si addolora dell'altrui successo in quanto questo implica una certa gloria. Invece in un altro senso esso è figlio dell'invidia: cioè in quanto i successi del prossimo contrastano con gli sforzi dell'invidioso, il quale cerca di impedirli. - L'esultanza per le avversità, invece, non si identifica direttamente con l'invidia, ma ne è una conseguenza: infatti dalla tristezza per il bene del prossimo, cioè dall'invidia, segue logicamente l'esultanza per le sue disgrazie.

Quaestio 37
Prooemium

[40568] IIª-IIae q. 37 pr. Deinde considerandum est de peccatis quae opponuntur paci. Et primo, de discordia, quae est in corde; secundo, de contentione, quae est in ore; tertio, de his quae pertinent ad opus, scilicet, de schismate, rixa et bello. Circa primum quaeruntur duo, primo, utrum discordia sit peccatum. Secundo, utrum sit filia inanis gloriae.

ARGOMENTO 37
LA DISCORDIA
Passiamo così a parlare dei peccati che si oppongono alla pace. Primo, della discordia, che risiede nel cuore; secondo, della contesa, che si trova nelle parole [q. 38]; terzo, dei peccati che si attuano nelle opere, cioè dello scisma, della rissa, della guerra [e della sedizione] [q. 39].
Sul primo argomento si pongono due quesiti: 1. Se la discordia sia un peccato; 2. Se sia figlia della vanagloria.

Articolo 1
Infra, q. 42, a. 2, ad 2
Se la discordia sia un peccato
Pare che la discordia non sia un peccato. Infatti:
1. Discordare da qualcuno significa allontanarsi dal suo volere. Ma questo non è un peccato: poiché la regola del nostro volere è la sola volontà di Dio, e non quella del prossimo. Perciò la discordia non è un peccato.
2. Chi spinge altri a peccare, pecca lui stesso. Invece spingere altri alla discordia non Pare essere un peccato: poiché negli Atti [23, 6 s.] si legge

di S. Paolo: «Sapendo che nel sinedrio una parte era di sadducei e una parte di farisei, disse a gran voce: Fratelli io sono fariseo, figlio di farisei, e sono chiamato in giudizio a motivo della speranza nella risurrezione dei morti. Appena egli ebbe detto ciò, scoppiò una disputa tra i farisei e i sadducei». Quindi la discordia non è un peccato.

3. Il peccato, specialmente se mortale, non può trovarsi nei santi. Ma nei santi si riscontra la discordia, poiché sta scritto [At 15, 39]: «Tra Barnaba e Paolo il dissenso fu tale che si separarono l'uno dall'altro». Quindi la discordia non è un peccato, e tanto meno mortale.

In contrario: I dissensi, o discordie, sono enumerati da S. Paolo [Gal 5, 20] tra le opere della carne, con la finale [v. 21]: «Chi compie queste cose non erediterà il regno di Dio». Ora, solo il peccato mortale esclude dal regno di Dio. Quindi la discordia è un peccato mortale.

Dimostrazione: La discordia è il contrario della concordia. Ora la concordia, come si è visto [q. 29, a. 3], è un effetto della carità, cioè deriva dal fatto che la carità unisce i cuori di più persone in una data cosa, che è principalmente il bene divino e secondariamente il bene del prossimo. Perciò la discordia è peccato nella misura in cui si oppone a tale concordia. Ora, si deve riconoscere che questa concordia può essere eliminata in due modi: primo, per se e direttamente; secondo, per accidens. Ma negli atti umani si dice che un moto è per se se è intenzionale. Quindi uno discorda per se, o direttamente, dal prossimo, quando coscientemente e intenzionalmente dissente dal bene di Dio e del prossimo, nel quale è tenuto a consentire. E questo è un peccato mortale per il suo genere, essendo contrario alla carità; sebbene i primi moti di questa discordia, per l'imperfezione dell'atto, siano peccati veniali.

Invece è per accidens negli atti umani ciò che è preterintenzionale. Perciò quando l'intenzione ha di mira l'amore di Dio e il bene del prossimo, ma uno pensa che una data cosa sia buona mentre un altro pensa il contrario, allora la discordia è contro il bene divino o del prossimo per accidens.

E una tale discordia non è un peccato, e non è incompatibile con la carità, a meno che non sia accompagnata da un errore su cose che sono indispensabili alla salvezza, o da un'ingiustificabile pertinacia: poiché, come sopra [q. 29, a. 1; a. 3, ad 2] si è detto, la concordia che è un effetto della carità è unione di volontà e non di opinioni.

Dal che risulta che la discordia talora è un peccato solo per uno dei contendenti, p. es. quando uno vuole il bene al quale l'altro coscientemente resiste; talora invece è un peccato per entrambi, cioè quando entrambi dissentono dal bene reciproco, e ciascuno ama [esclusivamente] il proprio bene.

Analisi delle obiezioni: 1. Il volere di un uomo considerato in se stesso non è la regola del volere di un altro. Però il volere del prossimo in quanto aderisce alla volontà di Dio diviene a sua volta una regola regolata secondo la prima regola. Quindi discordare da questo volere è un peccato: poiché in tal modo si discorda dalla regola divina.

2. Come una volontà umana è una regola retta, da cui è peccato discordare, quando aderisce a Dio, così una volontà umana contraria a Dio è una regola perversa con la quale è bene essere in discordia. Provocare quindi la discordia

togliendo la buona concordia prodotta dalla carità è un grave peccato: per cui nei Proverbi [6, 16] si legge: «Sei cose odia il Signore: anzi, sette gli sono in abominio »: e questa settima cosa è indicata [v. 19] in «colui che provoca litigi tra fratelli ». Provocare invece la discordia eliminando la cattiva concordia di chi vuole il male è cosa lodevole. E in questo senso fu da lodarsi S. Paolo quando introdusse il dissenso fra coloro che erano concordi nel male: infatti anche il Signore [Mt 10, 34] disse di se stesso: «Non sono venuto a portare la pace, ma la spada».
3. La discordia fra Paolo e Barnaba fu una discordia per accidens, e non per se: infatti l'uno e l'altro volevano il bene, ma a uno pareva che fosse buona una cosa, e all'altro un'altra. Il che era dovuto ai limiti dell'uomo, non trattandosi di una controversia su cose necessarie alla salvezza. - Sebbene anche questo fosse stato preordinato dalla provvidenza divina, per i vantaggi che ne sarebbero nati.

Articolo 2
Infra, q. 38, a. 2; q. 132, a. 5; De Malo, q. 9, a. 3
Se la discordia sia figlia della vanagloria
Pare che la discordia non sia figlia della vanagloria. Infatti:
1. L'ira è un vizio distinto dalla vanagloria. Ma la discordia è figlia dell'ira, poiché sta scritto [Pr 15, 18]: «L'uomo collerico suscita litigi». Quindi la discordia non è figlia della vanagloria.
2. S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 32], nel commentare l'espressione evangelica [Gv 7, 39]: «Lo Spirito non era ancora stato dato», afferma: «Il livore separa, la carità unisce». Ma la discordia non è altro che una separazione delle volontà. Perciò la discordia nasce dal livore, cioè dall'invidia, più che dalla vanagloria.
3. Una cosa dalla quale derivano molti mali è un vizio capitale. Ma tale è la discordia poiché, nel commentare quel passo evangelico [Mt 12, 25]: «Ogni regno discorde cade in rovina», S. Girolamo [In Mt] scrive: «Come con la concordia crescono le più piccole cose, così con la discordia anche le più grandi decadono». Quindi la discordia è più un vizio capitale che una figlia della vanagloria.
In contrario: Sta l'autorità di S. Gregorio [Mor. 31, 45].
Dimostrazione: La discordia implica una disgregazione delle volontà: poiché la volontà dell'uno si fissa in una cosa e la volontà dell'altro in un'altra. Ora, il fissarsi della volontà nel proprio punto di vista proviene dal fatto che uno preferisce le cose proprie a quelle altrui. E quando ciò è fatto in maniera disordinata è dovuto alla superbia e alla vanagloria. Così dunque la discordia, con la quale ciascuno persegue il proprio parere rifiutando quello degli altri, è annoverata tra le figlie della vanagloria.
Analisi delle obiezioni: 1. La rissa non è la stessa cosa che la discordia. Infatti la rissa consiste in un'opera esterna: per cui giustamente viene attribuita all'ira, la quale muove l'animo a colpire il prossimo. Invece la discordia consiste nella disunione dei moti della volontà, prodotta dalla superbia o dalla vanagloria, per la ragione indicata [nel corpo].
2. Nella discordia l'abbandono dell'altrui volere è da considerarsi come il

punto di partenza: e in questo senso essa è causata dall'invidia; invece il suo termine di arrivo è costituito dalla ricerca del proprio punto di vista: e da questo lato essa è causata dalla vanagloria. E poiché in ogni moto il termine di arrivo è superiore a quello di partenza (poiché il fine è superiore al principio), così la discordia è figlia più della vanagloria che dell'invidia: sebbene essa possa nascere da entrambe per motivi diversi, come si è spiegato.
3. Il motivo per cui le cose grandi crescono con la concordia e periscono con la discordia si riduce al fatto che una virtù tanto più è forte quanto più è unita, mentre con la suddivisione essa diminuisce, come è scritto nel De Causis [17]. Per cui è evidente che questo è un effetto proprio della discordia, che consiste nella divisione dei voleri; ma ciò non significa che dalla discordia derivi una pluralità di vizi, così da farne un vizio capitale.

Quaestio 38
Prooemium

[40585] IIª-IIae q. 38 pr. Deinde considerandum est de contentione. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum contentio sit peccatum mortale. Secundo, utrum sit filia inanis gloriae.

ARGOMENTO 38
LA CONTESA
Passiamo ora a trattare della contesa.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se la contesa sia un peccato mortale; 2. Se sia figlia della vanagloria.

Articolo 1
In 2 Tim., c. 2, lect. 2
Se la contesa sia un peccato mortale
Pare che la contesa non sia un peccato mortale. Infatti:
1. Nelle persone spirituali non ci può essere il peccato mortale. Ma in esse troviamo la contesa, poiché sta scritto nel Vangelo [Lc 22, 24]: «Sorse tra i discepoli di Gesù una contesa su chi di loro poteva essere considerato il più grande». Perciò la contesa non è un peccato mortale.
2. A nessuna persona onesta può far piacere il peccato mortale del prossimo. Ora, l'Apostolo scriveva ai Filippesi [1, 17]: «Altri annunziano Cristo per motivi di contesa»; e aggiungeva [v. 18]: «Io me ne rallegro e continuerò a rallegrarmene». Quindi la contesa non è un peccato mortale.
3. Capita che alcuni contendano, o in tribunale o nelle dispute, non per fare del male, ma piuttosto in vista di un bene: come quelli, p. es., che polemizzano disputando contro gli eretici. Commentando infatti quel passo [1 Sam 14, 1]: «Avvenne che un giorno», ecc., la Glossa [ord.] ricorda: «I cattolici muovono delle dispute contro gli eretici, dopo averli convocati al combattimento». Quindi la contesa non è un peccato mortale.
4. Anche Giobbe ha conteso con Dio, poiché di lui sta scritto [Gb 40, 2]: «Il censore vorrà ancora contendere con l'Onnipotente?». E tuttavia Giobbe non peccò mortalmente, come risulta dalle parole del Signore [Gb 42, 7]:

«Non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe». Quindi non sempre la contesa è peccato mortale.
In contrario: La contesa va contro il comando dell'Apostolo a Timoteo [2 Tm 2, 14]: «Evita le vane discussioni». E altrove [Gal 5, 20] S. Paolo enumera la contesa tra le opere della carne, affermando che «quelli che compiono queste cose non erediteranno il regno di Dio». Ora, tutto ciò che esclude dal regno di Dio, ed è contro i comandamenti, è un peccato mortale. Quindi la contesa è un peccato mortale.
Dimostrazione: Contendere significa tendere o volgersi contro qualcuno. Per cui come la discordia implica un contrasto di volontà, così la contesa indica un contrasto di parole. Di conseguenza il discorso che procede per contrasti viene detto contesa, contesa che Cicerone [De Reth. ad Herenn. 4, 15] enumera tra le figure retoriche: «Si ha la contesa», egli dice, «quando il discorso è fatto per contrapposizione di cose contrarie, come in questo caso: L'adulazione ha inizi piacevoli, essa però porta frutti amarissimi». Ora, il contrasto di parole può essere visto sotto due aspetti: primo, in rapporto all'intenzione di chi vuole contendere; secondo, in rapporto al modo. Quanto all'intenzione si deve considerare se uno si oppone alla verità, il che è una cosa riprovevole, oppure alla falsità, il che è degno di lode. Quanto al modo invece si deve considerare se la maniera di disputare sia conveniente alle persone e ai problemi discussi, perché allora la contesa è cosa lodevole (infatti anche Cicerone [op. cit. 3, 13] afferma che «la contesa è un discorso vivace, atto a difendere e a confutare»); se invece la disputa non rispetta la convenienza delle persone e dei problemi, allora è riprovevole.
Se dunque la contesa comporta un'impugnazione della verità e una maniera indecorosa, allora è un peccato mortale. E questa è appunto la definizione che della contesa dà S. Ambrogio [Glossa ord. e P. Lomb. su Rm 1, 29]: «La contesa è l'impugnazione della verità appoggiata sui clamori». – Se invece per contesa si intende l'impugnazione della falsità fatta nel debito modo, allora essa è una cosa lodevole. – Se poi si intende l'impugnazione della falsità compiuta in modo disordinato, allora la contesa può essere un peccato veniale: a meno che nella disputa non ci sia tanto disordine da generare scandalo negli altri. Per cui anche l'Apostolo, dopo aver detto [2 Tm 2, 14]: «Evita le vane discussioni», aggiunge [ib.]: «che non giovano a nulla, se non alla perdizione di chi le ascolta».
Analisi delle obiezioni: 1. Tra i discepoli di Cristo non c'era contesa con l'intenzione di impugnare la verità, poiché ciascuno difendeva ciò che riteneva vero. Però nella loro contesa c'era del disordine, dato che questionavano su di una cosa su cui non si doveva questionare, cioè sul primato di onore: essi infatti, come nota la Glossa [ord. di Beda], non erano ancora uomini spirituali. Per cui anche il Signore li rimproverò.
2. Coloro che predicavano Cristo per motivi di contesa erano reprensibili perché, sebbene non combattessero la verità della fede, ma la predicassero, tuttavia combattevano la verità per il fatto che speravano così «di aggiungere dolore su dolore» all'Apostolo, che predicava la verità della fede [Fil 1, 17]. Perciò l'Apostolo non godeva della loro contesa, ma del frutto che ne derivava,

cioè «perché Cristo veniva annunziato» [ib., v. 18]: poiché anche dal male casualmente può seguire del bene.
3. La contesa nel suo pieno significato, cioè in quanto è un peccato mortale, implica l'idea che colui il quale contende in giudizio impugni la verità della giustizia, e chi contende in una disputa voglia combattere la verità della dottrina. Ora, i cattolici certo non contendono in questo modo contro gli eretici, ma piuttosto avviene il contrario. Se invece la contesa, in tribunale o nelle dispute, viene intesa nel suo significato più debole, cioè in quanto implica una certa asprezza di parole, allora non sempre è peccato mortale.
4. In questo caso contesa sta per disputa in generale. Infatti Giobbe aveva detto in precedenza [13, 3]: «All'Onnipotente vorrei parlare e con Dio vorrei discutere»; ma egli non intendeva affatto combattere la verità, bensì ricercarla; e neppure voleva servirsi di moti disordinati dell'animo o della voce in questa ricerca.

Articolo 2
Infra, q. 132, a. 5; De Malo, q. 9, a. 3
Se la contesa sia figlia della vanagloria
Pare che la contesa non sia figlia della vanagloria. Infatti:
1. La contesa è affine alla gelosia, poiché sta scritto [1 Cor 3, 3]: «Dal momento che ci sono tra voi gelosie e contese, non siete forse carnali, e non vi comportate in maniera tutta umana?» Ma la gelosia appartiene all'invidia. Perciò anche la contesa nasce piuttosto dall'invidia.
2. Le contese sono accompagnate dalle grida. Ma le grida nascono dall'ira, come nota S. Gregorio [Mor. 31, 45]. Quindi anche le contese nascono dall'ira.
3. Fra tutti i beni, specialmente la scienza Pare essere materia di superbia e di vanagloria, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 8, 1]: «La scienza gonfia». Ma le contese nascono per lo più dalla mancanza di scienza, la quale fa conoscere, non già impugnare, la verità. Quindi la contesa non è figlia della vanagloria.
In contrario: Basta l'autorità di S. Gregorio [l. cit.].
Dimostrazione: Abbiamo già detto [q. 37, a. 2] che la discordia è figlia della vanagloria, poiché ciascuno degli oppositori si fissa nel proprio punto di vista, senza cedere all'altro; e d'altra parte è una proprietà della superbia e della vanagloria cercare la propria eccellenza. Ora, come chi è in discordia è discorde perché si ostina interiormente nel proprio parere, così quelli che contendono sono contendenti perché ciascuno difende a parole il suo punto di vista. Perciò la contesa è figlia della vanagloria allo stesso modo della discordia.
Analisi delle obiezioni: 1. La contesa, come anche la discordia, è affine all'invidia quanto all'allontanamento da colui col quale ci si trova in discordia o con cui si contende. Rispetto invece a ciò in cui si ostina chi polemizza, la discordia è affine alla superbia e alla vanagloria: poiché costui si ostina nel proprio punto di vista, come si è già notato [nel corpo].
2. Nella contesa di cui parliamo le grida hanno lo scopo di impugnare la verità. Quindi non ne sono l'elemento principale. Per cui non è detto che la contesa derivi dalla stessa fonte da cui nascono le grida.
3. La superbia e la vanagloria prendono occasione specialmente dalle cose

buone, anche se ad esse contrarie, come quando uno si insuperbisce dell'umiltà: infatti questa derivazione non è per se, ma per accidens, per cui nulla impedisce che una cosa possa nascere dal suo contrario. E così nulla impedisce che gli effetti essenziali e diretti della superbia o della vanagloria siano causati da sentimenti contrari a quelli da cui la superbia può nascere occasionalmente.

Quaestio 39
Prooemium

[40604] IIª-IIae q. 39 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci pertinentibus ad opus; quae sunt schisma, rixa, seditio et bellum. Primo ergo circa schisma quaeruntur quatuor. Primo, utrum schisma sit speciale peccatum. Secundo, utrum sit gravius infidelitate. Tertio, de potestate schismaticorum. Quarto, de poena eorum.

ARGOMENTO 39
LO SCISMA
Passiamo ora a parlare dei vizi contrari alla pace che si attuano nelle opere, e che sono lo scisma, la rissa [q. 41], la sedizione [q. 42] e la guerra [q. 40]. A proposito dello scisma tratteremo quattro argomenti: 1. Se lo scisma sia un peccato speciale; 2. Se sia più grave dell'incredulità; 3. Il potere degli scismatici; 4. La loro punizione.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 13, q. 2, a. 1, ad 2
Se lo scisma sia un peccato speciale
Pare che lo scisma non sia un peccato speciale. Infatti:
1. Come scrive il Papa Pelagio [Epist. ad Victorem et Pancr.], «scisma dice scissura». Ma qualsiasi peccato produce una scissura, poiché sta scritto [Is 59, 2]: «Le vostre iniquità hanno scavato un abisso tra voi e il vostro Dio». Quindi lo scisma non è un peccato speciale.
2. Sono scismatici quanti non ubbidiscono alla Chiesa. Ma uno diviene disobbediente alla Chiesa con qualsiasi peccato: poiché, come dice S. Ambrogio [De parad. 8], il peccato non è altro che «una disobbedienza ai comandamenti celesti». Perciò qualsiasi peccato è uno scisma.
3. Anche l'eresia separa l'uomo dall'unità della fede. Se quindi il termine scisma implica divisione, Pare che non differisca dal peccato di incredulità come un peccato speciale.
In contrario: S. Agostino [Contra Faustum 20, 3] distingue tra scisma ed eresia, dicendo che «lo scisma è il compiacersi della separazione dall'assemblea dei fedeli, pur conservando le convinzioni e il culto di tutti gli altri; l'eresia invece è l'avere convinzioni diverse da quanto crede la Chiesa Cattolica». Perciò lo scisma non è un peccato generico.
Dimostrazione: Come dice S. Isidoro [Etym. 8, 3], il nome di scisma «è derivato dalla scissura degli animi». Ora, la scissura si contrappone all'unità. Si chiama quindi peccato di scisma quello che direttamente e di per sé si contrappone all'unità: poiché in campo morale, come nel mondo fisico, ciò che è per

accidens non costituisce la specie. Ora, in campo morale è per se l'atto intenzionale, mentre le cose preterintenzionali sono quasi per accidens. Quindi il peccato di scisma è un peccato speciale per il fatto che con esso uno intende separarsi dall'unità prodotta dalla carità. Quest'ultima però non solo unisce una persona con l'altra attraverso il vincolo dell'amore, ma unisce anche tutta la Chiesa nell'unità dello spirito. Perciò sono detti propriamente scismatici coloro che spontaneamente e intenzionalmente si separano dall'unità della Chiesa, che è l'unità principale: infatti le unioni particolari che alcuni stabiliscono tra loro sono ordinate all'unità della Chiesa, come la compagine delle singole membra è ordinata all'unità di tutto il corpo.

Ma l'unità della Chiesa comporta due aspetti: la connessione reciproca dei suoi membri e l'ordine di tutti i membri della Chiesa rispetto a un unico capo, come si rileva dall'espressione di S. Paolo [Col 2, 18 s.]: «gonfio di vano orgoglio nella sua mente carnale, senza essere stretto invece al capo, dal quale tutto il corpo riceve sostentamento e coesione per mezzo di giunture e legami, realizzando così la crescita secondo il volere di Dio». Ora, questo capo è Cristo medesimo, di cui fa le veci nella Chiesa il Sommo Pontefice. Si dicono quindi scismatici coloro che rifiutano di sottomettersi al Sommo Pontefice, e che ricusano di comunicare con i membri della Chiesa a lui soggetti.

Analisi delle obiezioni: 1. La divisione dell'uomo da Dio prodotta dal peccato non è voluta da chi pecca, ma segue in modo preterintenzionale dalla sua disordinata conversione a un bene transitorio. Perciò, propriamente parlando, il peccato non è uno scisma.

2. Il costitutivo dello scisma sta nel disobbedire al comando con una certa ribellione. E si ha la ribellione quando uno trasgredisce gli ordini della Chiesa con pertinacia, e ricusa di subirne il giudizio. Ora, non tutti i peccatori fanno questo. Quindi non ogni peccato è uno scisma.

3. L'eresia e lo scisma si distinguono tra loro in base alle realtà a cui direttamente si contrappongono. Infatti l'eresia si contrappone alla fede, mentre lo scisma si contrappone all'unità della carità esistente nella Chiesa. Come quindi la fede e la carità sono virtù distinte sebbene chiunque è privo della fede sia privo anche della carità, così pure lo scisma e l'eresia sono due vizi distinti sebbene chi è eretico sia anche scismatico; non però viceversa, secondo le parole di S. Girolamo [Ad Tt, su 3, 10]: «Penso che tra lo scisma e l'eresia ci sia questa differenza, che l'eresia implica un dogma sbagliato, mentre lo scisma si limita a separare dalla Chiesa».

Come tuttavia la perdita della carità è la via che conduce alla perdita della fede, secondo le parole di San Paolo [1 Tm 1, 6]: «Perdendo di vista tali cose», cioè la carità e le virtù connesse, «alcuni si sono volti a fatue verbosità», così lo scisma è la via che conduce all'eresia. Perciò S. Girolamo [ib.] aggiunge che «lo scisma all'inizio può essere diverso dall'eresia, ma non c'è scisma che non si costruisca un'eresia per giustificare la separazione dalla Chiesa».

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 13, q. 2, a. 2, ad 4; De Malo, q. 2, a. 10, ad 4

### Se lo scisma sia un peccato più grave dell'incredulità

Pare che lo scisma sia un peccato più grave dell'incredulità. Infatti:
1. Più grave è il peccato più grave ne è la pena, poiché sta scritto [Dt 25, 2]: «Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena». Ma il peccato di scisma è stato punito [da Dio] più gravemente del peccato di incredulità, o di idolatria. Nell'Esodo [32, 27 s.] infatti si legge che per l'idolatria alcuni furono uccisi di spada per mano di uomini, mentre per il peccato di scisma sta scritto nei Numeri [16, 30]: «Se il Signore fa una cosa meravigliosa, se la terra spalanca la bocca e li ingoia con quanto appartiene loro e se essi scendono vivi negli inferi, allora saprete che questi uomini hanno disprezzato il Signore». Inoltre le dieci tribù scismatiche che si separarono dal regno di Davide furono punite nel più grave dei modi. Quindi il peccato di scisma è un peccato più grave di quello di incredulità.
2. Come dice il Filosofo [Ethic. 1, 2], «il bene comune è più alto e divino del bene di uno solo». Ora, lo scisma si oppone al bene comune, cioè all'unità della Chiesa, mentre l'incredulità si oppone al bene particolare, cioè alla fede di una persona singola. Perciò lo scisma è un peccato più grave dell'incredulità.
3. Un male più grave ha come contrario un bene maggiore, stando all'insegnamento di Aristotele [Ethic. 8, 10]. Ora, lo scisma si contrappone alla carità, che è una virtù superiore alla fede, il cui contrario è l'incredulità, come si è detto [q. 23, a. 6]. Quindi lo scisma è un peccato più grave dell'incredulità.
In contrario: Ciò che risulta da un'aggiunta fatta a un'altra cosa è superiore a questa, sia nel bene che nel male. Ma l'eresia risulta da un'aggiunta che si fa allo scisma, come appare evidente dal testo citato di S. Girolamo [a. prec., ad 3]. Quindi lo scisma è un peccato meno grave dell'incredulità.
Dimostrazione: La gravità di un peccato può essere determinata da due punti di vista: primo, in base alla specie; secondo, in base alle circostanze. E poiché le circostanze sono particolari e possono variare all'infinito, quando di due peccati si domanda quale sia il più grave il quesito va circoscritto alla gravità risultante dal genere del peccato. Ora, il genere o la specie di un peccato dipende dall'oggetto, come si è già spiegato [I-II, q. 72, a. 1; q. 73, a. 3]. Perciò quel peccato che si contrappone a un bene più grande è per il suo genere più grave: il peccato contro Dio, p. es., è più grave di quello contro il prossimo. Ora, è evidente che l'incredulità è un peccato contro Dio stesso, in quanto egli è la prima verità su cui poggia la fede. Invece lo scisma si contrappone all'unità della Chiesa, che è un bene partecipato, inferiore a Dio stesso. È quindi chiaro che il peccato di incredulità è per il suo genere più grave del peccato di scisma: sebbene possa capitare che uno scismatico pecchi più gravemente di un incredulo, o per un maggiore disprezzo, o per una maggiore gravità del danno che arreca, o per altre cose del genere.
Analisi delle obiezioni: 1. Il popolo ebraico sapeva già dalla legge ricevuta che c'è un solo Dio e che non si dovevano adorare altri dèi: e ciò era stato confermato da molti miracoli. Non era quindi necessario punire con un castigo straordinario chi peccava contro questa fede con l'idolatria, ma bastava uno dei castighi usuali. Non era invece altrettanto chiaro per gli ebrei che Mosè dovesse essere sempre il loro capo. Bisognava quindi punire i ribelli con un castigo miracoloso e straordinario.

Oppure si può rispondere che il peccato di scisma in certi casi fu punito più gravemente presso tale popolo poiché esso era proclive alle sedizioni e agli scismi: in Esdra [4, 19] infatti si legge: «Questa città fin dai tempi antichi si è sollevata contro i re, e in essa sono avvenute rivolte e sedizioni». Ora, sopra [I-II, q. 105, a. 2, ad 9] abbiamo notato che talora per i peccati più frequenti si impongono castighi più gravi: infatti i castighi sono delle medicine per ritrarre gli uomini dal male, per cui dove c'è una maggiore proclività alla colpa bisogna applicare un castigo più severo. - Quanto poi alle dieci tribù, esse non furono punite in quel modo solo per il peccato di scisma, ma anche per quello di idolatria, come viene detto nello stesso luogo.

2. Il bene di una comunità, come è superiore al bene di un individuo che ad essa appartiene, così è inferiore al bene estrinseco a cui tale comunità è ordinata: come in un esercito il bene consistente nel suo ordine è inferiore al bene del suo comandante. E così il bene consistente nell'unità della Chiesa, a cui si contrappone lo scisma, è inferiore al bene consistente nella verità divina, a cui si contrappone l'incredulità.

3. La carità ha due oggetti: uno principale, cioè la bontà divina, l'altro secondario, cioè il bene del prossimo. Ora, lo scisma e gli altri peccati che si commettono contro il prossimo si contrappongono alla carità rispetto al bene secondario, che è inferiore all'oggetto della fede, che è Dio stesso. E così questi peccati sono meno gravi dell'incredulità. L'odio di Dio invece, che si contrappone alla carità rispetto all'oggetto principale, non è meno grave. -

Tuttavia tra i peccati contro il prossimo il peccato di scisma Pare essere quello più grave: poiché va contro il bene spirituale della collettività.

## Articolo 3

III, q. 64, a. 9, ad 2; In 4 Sent., d. 25, q. 1, a. 2; Quodl., 12, q. 11, a. 1

### Se gli scismatici conservino qualche potere

Pare che gli scismatici conservino qualche potere. Infatti:

1. S. Agostino [Contra Donat. 1, 1] insegna: «Come i convertiti che erano stati battezzati prima di separarsi dalla Chiesa non vengono ribattezzati, così i convertiti che erano stati ordinati prima di separarsi non vengono nuovamente ordinati». Ma l'ordine sacro è un potere. Quindi gli scismatici hanno dei poteri, poiché conservano l'ordine.

2. S. Agostino [ib. 6, 5] inoltre afferma: «Uno scismatico può conferire i sacramenti, come ha il potere di riceverli». Ma il potere di conferire i sacramenti è il potere più grande. Perciò gli scismatici, che sono separati dalla Chiesa, hanno una potestà spirituale.

3. Il Papa Urbano II [Conc. Plac. 10] dichiara che «coloro i quali sono stati consacrati da vescovi cattolicamente ordinati, ma separati dalla Chiesa Cattolica, se tornano alla Chiesa devono essere accolti con misericordia, conservando i loro ordini, quando la scienza e la condotta li raccomandano». Ma ciò non potrebbe accadere se negli scismatici non si conservasse la potestà spirituale. Quindi gli scismatici conservano un potere spirituale.

In contrario: S. Cipriano [Epist. 52] afferma: «Chi non osserva né l'unità dello spirito né la pace della nostra comunità, e si separa dai vincoli della

Chiesa e dal collegio dei sacerdoti, non può avere né il potere né gli onori del vescovo».
Dimostrazione: Il potere spirituale è di due specie: sacramentale e giurisdizionale. Il potere sacramentale è quello che viene conferito mediante una consacrazione. Ora, tutte le consacrazioni della Chiesa sono permanenti, finché rimane ciò che viene consacrato, come è evidente anche nelle cose inanimate: infatti l'altare una volta consacrato non riceve una nuova consacrazione, a meno che non sia stato demolito. Quindi un tale potere rimane essenzialmente nell'uomo che l'ha ricevuto con la consacrazione per tutta la sua vita, anche se egli cade nell'eresia o nello scisma: e se ne ha la riprova nel fatto che se torna alla Chiesa non viene riconsacrato. Siccome però un potere inferiore non può passare all'atto se non in quanto è mosso dal potere superiore, come è evidente anche negli esseri corporei, questi scismatici perdono l'uso del potere, in modo cioè che non è lecito ad essi esercitarlo. Se però lo esercitano, il loro potere produce il suo effetto sul piano sacramentale: poiché nei sacramenti l'uomo non opera se non come strumento di Dio, per cui gli effetti sacramentali non vengono mai compromessi dalla colpa di chi conferisce il sacramento. - Invece il potere di giurisdizione è quello che viene conferito dal semplice incarico di un uomo. E tale potere non è indelebile. Per cui esso non rimane negli scismatici e negli eretici. E così questi non possono né assolvere, né scomunicare, né dare indulgenze, né fare altre cose del genere. E se lo fanno, ciò non ha alcun valore.
Perciò quando si dice che costoro non hanno un potere spirituale, ciò va riferito a quest'ultimo; oppure, se l'affermazione si riferisce al primo, non va riferita alla sostanza di tale potere, ma al suo uso legittimo.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 4
Se sia giusto punire gli scismatici con la scomunica
Pare che non sia giusto punire gli scismatici con la scomunica. Infatti:
1. La scomunica separa un uomo specialmente dal partecipare ai sacramenti. Ma S. Agostino [Contra Donat. 6, 5] insegna che il battesimo può essere ricevuto anche da uno scismatico. Quindi la scomunica non è la punizione conveniente per gli scismatici.
2. I fedeli di Cristo hanno il compito di radunare i dispersi: infatti ad alcuni si fa questo rimprovero [Ez 34, 4]: «Non avete riportato le pecore disperse, né ricercato le smarrite». Ma gli scismatici sono ricondotti meglio da quelli che comunicano con essi. Quindi non vanno scomunicati.
3. Per un medesimo peccato non si devono dare due punizioni, poiché sta scritto [Na 1, 9]: «Dio non punirà due volte la stessa colpa». Ora, per il peccato di scisma alcuni sono puniti con una pena temporale, secondo quella disposizione del Decreto [di Graz. 2, 23, 5, 44]: «Le leggi divine e quelle civili hanno stabilito che quanti sono divisi dall'unità della Chiesa e che turbano la sua pace siano repressi dalle autorità civili». Quindi non vanno puniti con la scomunica.
In contrario: Sta scritto [Nm 16, 26]: «Allontanatevi dalle tende di questi

uomini empi», cioè dei responsabili dello scisma, «e non toccate nulla di ciò che è loro, perché non periate a causa di tutti i loro peccati».
Dimostrazione: Come dice la Scrittura [Sap 11, 17], è giusto che uno sia punito con le cose per cui pecca. Ora, uno scismatico pecca in due cose, come si è detto [a. 1]. Primo, perché si separa dalla comunione degli altri membri della Chiesa. E rispetto a ciò è giusto che gli scismatici siano puniti con la scomunica. Secondo, perché si rifiutano di sottostare al capo della Chiesa. Quindi, non volendo la coercizione del potere spirituale della Chiesa, è giusto che sperimentino la coercizione del potere civile.
Analisi delle obiezioni: 1. Non è lecito ricevere il battesimo dagli scismatici se non in caso di necessità: poiché è meglio uscire da questa vita col segno di Cristo, da chiunque esso sia dato, fosse pure un giudeo o un pagano, che senza questo segno, che viene conferito dal battesimo.
2. La scomunica non proibisce quella comunicazione con cui si richiamano i separati all'unità della Chiesa. Tuttavia anche la stessa segregazione in qualche modo ve li riconduce, poiché umiliati per la loro separazione talora sono indotti al pentimento.
3. Le pene della vita presente sono medicinali: per cui quando non basta una pena per tenere a freno un uomo, se ne adopera un'altra; come anche i medici usano diverse medicine corporali quando una non raggiunge l'effetto.
E così anche la Chiesa, quando certuni non vengono efficacemente corretti con la scomunica, ricorre alla coercizione del braccio secolare. Ma se una sola pena è sufficiente, non se ne deve adoperare una seconda.

## Quaestio 40
## Prooemium

[40635] IIª-IIae q. 40 pr. Deinde considerandum est de bello. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquod bellum sit licitum. Secundo, utrum clericis sit licitum bellare. Tertio, utrum liceat bellantibus uti insidiis. Quarto, utrum liceat in diebus festis bellare.

## ARGOMENTO 40
## LA GUERRA
Passiamo così a considerare la guerra.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se ci sia una guerra lecita;
2. Se ai chierici sia lecito combattere; 3. Se sia lecito ai belligeranti tendere delle insidie; 4. Se sia lecito combattere nei giorni festivi.

## Articolo 1
## Se fare la guerra sia sempre un peccato
Pare che fare la guerra sia sempre un peccato. Infatti:
1. Il castigo è inflitto solo per un peccato. Ma il Signore minaccia un castigo a chi combatte [Mt 26, 52]: «Tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada». Perciò qualsiasi guerra è illecita.
2. Quanto si oppone ai precetti di Dio è peccato. Ma combattere è contrario a un precetto di Dio, poiché sta scritto [Mt 5, 39]: «Io invece vi dico di non

opporvi al malvagio»; e altrove [Rm 12, 19]: «Non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina». Perciò la guerra è sempre un peccato.
3. Nulla è incompatibile con l'atto di una virtù all'infuori del peccato. Ma la guerra è incompatibile con la pace. Quindi la guerra è sempre un peccato.
4. L'esercitarsi in qualsiasi cosa lecita è sempre lecito: come è evidente nelle esercitazioni scientifiche. Invece gli esercizi bellici che si fanno nei tornei sono proibiti dalla Chiesa: poiché chi muore in tali esercizi viene privato della sepoltura ecclesiastica. Quindi la guerra Pare essere un peccato puramente e semplicemente.
In contrario: Scrive S. Agostino [Epist. 138]: «Se la religione cristiana condannasse totalmente le guerre, nel Vangelo, ai soldati che chiedevano un consiglio di salvezza, si sarebbe dato quello di abbandonare le armi e di fuggire la milizia. Invece fu loro detto [Lc 3, 14]: "Non fate violenza a nessuno; accontentatevi delle vostre paghe". Non viene quindi proibito il mestiere del soldato a coloro a cui viene comandato di accontentarsi della paga».
Dimostrazione: Perché una guerra sia giusta si richiedono tre cose. Primo, l'autorità del principe, per ordine del quale la guerra deve essere proclamata.
Infatti una persona privata non ha il potere di fare la guerra: poiché essa può difendere il proprio diritto ricorrendo al giudizio del suo superiore. E anche perché non appartiene a una persona privata il raccogliere la moltitudine, cosa indispensabile nelle guerre. Siccome invece la cura della cosa pubblica è riservata ai principi, spetta ad essi difendere il bene pubblico della città, del regno o della provincia a cui presiedono. E come lo difendono lecitamente con la spada contro i perturbaturi interni quando puniscono i malfattori, secondo le parole dell'Apostolo [Rm 13, 4]: «Non invano l'autorità porta la spada: è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male», così spetta ad essi difendere lo stato dai nemici esterni con la spada della guerra. Per cui ai principi viene anche detto nei Salmi [81, 4]: «Salvate il debole e l'indigente, liberatelo dalle mani dell'empio». Per cui S. Agostino [Contra Faustum 22, 75] scrive: «L'ordine naturale, adattato alla pace dei mortali, esige che risieda presso i principi l'autorità e la deliberazione di ricorrere alla guerra».
Secondo, si richiede una causa giusta: cioè una colpa da parte di coloro contro cui si fa la guerra. Scrive perciò S. Agostino [Quaest. in Iosue 10]: «Si sogliono definire giuste le guerre che vendicano delle ingiustizie: cioè nel caso in cui si tratti di debellare un popolo o una città che hanno trascurato di punire i delitti dei loro sudditi, o di restituire ciò che era stato tolto ingiustamente».
Terzo, si richiede che l'intenzione di chi combatte sia retta: cioè che si miri a promuovere il bene e a evitare il male. Per cui scrive ancora S. Agostino [De civ. Dei 19, 12]: «Presso i veri adoratori di Dio sono pacifiche anche le guerre, che vengono fatte non per cupidigia o per crudeltà, ma per amore della pace, ossia per reprimere i malvagi e soccorrere i buoni». Può infatti capitare che, pur essendo giusta la causa e legittima l'autorità di chi dichiara la guerra, tuttavia la guerra sia resa illecita da una cattiva intenzione. Dice perciò S. Agostino [Contra Faustum 22, 74]: «La brama di nuocere, la crudeltà

nel vendicarsi, lo sdegno implacabile, la ferocia nel guerreggiare, la smania di sopraffare e altre cose del genere sono giustamente riprovate nella guerra».

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Agostino [Contra Faustum 22, 70], «prende la spada colui che si arma per versare il sangue di qualcuno senza il comando o il permesso di alcun potere superiore o legittimo». Chi invece usa la spada con l'autorità del principe o del giudice, se è una persona privata, oppure per zelo della giustizia e quindi con l'autorità di Dio, se è una persona pubblica, non prende da se stesso la spada, ma ne usa per incarico di altri. Quindi non merita una pena. - Tuttavia anche quelli che usano la spada in modo peccaminoso non sempre sono uccisi di spada. Essi però periscono sempre per la loro spada: perché se non si pentono sono puniti del peccato di spada per tutta l'eternità.

2. Come nota S. Agostino [De Serm. Dom. in monte 1, 19], tali precetti devono essere osservati sempre con le disposizioni interne: in modo cioè che uno sia sempre disposto a non resistere o a non difendersi quando ciò fosse doveroso. Ma talora bisogna agire diversamente per il bene comune, e per il bene stesso di quelli contro cui si combatte. S. Agostino [Epist. 137, 2] infatti scriveva: «Spesso bisogna adoperarsi non poco presso gli avversari per piegarli con benevola asprezza. Infatti per colui al quale viene tolta la libertà di peccare è un bene essere sconfitto: poiché nulla è più infelice della felicità di chi pecca, la quale accresce un'iniquità degna di pena, mentre la cattiva volontà si rafforza come un nemico interiore».

3. Quelli che fanno delle guerre giuste hanno di mira la pace. Essi perciò sono contrari solo alla pace cattiva, che il Signore «non è venuto a portare sulla terra», come dice il Vangelo [Mt 10, 34]. Per cui scriveva S. Agostino a Bonifacio [Epist. 189]: «Non si cerca la pace per fare la guerra, ma si fa la guerra per avere la pace. Sii dunque pacifico nel guerreggiare, per indurre con la vittoria al bene della pace coloro che devi combattere».

4. Non tutti gli esercizi di guerra sono proibiti, ma solo quelli disordinati e pericolosi, che portano a uccidere e a depredare. Ora, presso gli antichi le esercitazioni di guerra erano scevre da questi pericoli: perciò esse venivano chiamate «preparazioni di armi», oppure «guerre incruente», come risulta da San Girolamo in una delle sue lettere.

## Articolo 2

### Se ai chierici e ai vescovi sia lecito combattere

Pare che ai chierici e ai vescovi sia lecito combattere. Infatti:

1. Le guerre, come si è detto [a. prec.], in tanto sono lecite e giuste in quanto difendono i poveri e tutto lo stato dai soprusi dei nemici. Ma ciò Pare appartenere soprattutto ai prelati, come dice San Gregorio [In Evang. hom. 14]: «Le pecore sono visitate dal lupo quando un qualsiasi iniquo rapinatore opprime i fedeli e gli umili. Ma colui che Pareva pastore e non lo era abbandona le pecore e fugge: poiché temendone un pericolo per sé, non osa resistere alla sua ingiustizia». Quindi ai prelati e ai chierici è lecito combattere.

2. Il Papa Leone [IV] scriveva [Decr. di Graz. 2, 23, 8, 7]: «Arrivando spesso

dalle parti dei Saraceni notizie allarmanti, alcuni affermavano che i Saraceni sarebbero sbarcati di nascosto al porto di Roma. Per questo comandammo di radunare il nostro popolo e di scendere sul lido del mare». Perciò ai vescovi è lecito partecipare alle guerre.

3. Ha lo stesso valore morale fare una cosa e approvare chi la fa, poiché sta scritto [Rm 1, 32]: «È degno di morte non solo chi fa tali cose, ma anche quanti approvano chi le fa». Ora, la massima approvazione consiste nell'indurre gli altri a fare qualcosa. Ma ai vescovi e ai chierici è lecito indurre gli altri a combattere, poiché si legge nei Canoni [l. cit., c. 10] che «in seguito alle esortazioni e alle preghiere di Adriano, Vescovo della città di Roma, Carlo intraprese la guerra contro i Longobardi». Quindi ad essi è lecito combattere.

4. Ciò che in se stesso è onesto e meritorio non può essere illecito ai prelati e ai chierici. Ma combattere può essere onesto e meritorio: nei Canoni [ib., c. 9] infatti si legge che «se uno muore per la salvezza della patria e per la difesa dei Cristiani avrà da Dio il premio celeste». Perciò ai vescovi e ai chierici è lecito combattere.

In contrario: A Pietro, che rappresentava i vescovi e i chierici, il Signore [Mt 26, 52] disse: «Rimetti la spada nel fodero». Quindi ad essi non è lecito combattere.

Dimostrazione: Il bene dell'umana società richiede molte cose. Ora, mansioni diverse sono esercitate da persone diverse meglio e più agevolmente che da una sola, come spiega il Filosofo [Polit. 1, 1]. E alcune mansioni sono così incompatibili fra di loro che non è possibile esercitarle assieme come si conviene. Perciò a coloro che sono incaricati delle mansioni più alte vengono proibite le più umili: come secondo le leggi umane viene proibita la mercatura ai soldati che sono destinati agli esercizi guerreschi. Ora, gli esercizi guerreschi sono quanto mai incompatibili con gli uffici dei vescovi e dei chierici per due motivi. Primo, per un motivo generale: poiché essi implicano gravissimi turbamenti, e quindi distolgono troppo l'animo dalla contemplazione delle realtà divine, dalla lode di Dio e dalla preghiera per il popolo, tutte cose che appartengono all'ufficio dei chierici. Come quindi è proibita ai chierici la mercatura, poiché assorbe troppo l'animo, così è loro interdetto l'esercizio delle armi, in base all'ammonimento di S. Paolo [2 Tm 2, 4]: «Nessuno che militi per Dio s'immischia nelle faccende del secolo».

Secondo, per un motivo speciale. Tutti gli ordini sacri infatti sono ordinati al servizio dell'altare, in cui si rappresenta sacramentalmente la passione di Cristo, come dice S. Paolo [1 Cor 11, 26]: «Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga». Perciò ai chierici non si addice l'uccidere o lo spargere sangue, ma piuttosto l'essere pronti a spargere il proprio sangue per Cristo, per imitare con i fatti ciò che essi compiono nel sacro ministero. E per questo fu stabilito che coloro i quali, anche senza peccato, spargono il sangue, contraggano irregolarità. Ora, a chiunque abbia un ufficio è illecito ciò che lo rende incapace di esercitarlo. E così ai chierici è assolutamente illecito prendere parte alla guerra, che è ordinata allo spargimento del sangue.

Analisi delle obiezioni: 1. I prelati devono resistere non soltanto ai lupi

che uccidono il gregge spiritualmente, ma anche ai rapinatori e ai tiranni che lo opprimono materialmente: non però usando personalmente le armi materiali, bensì con le armi spirituali, secondo le parole dell'Apostolo [2 Cor 10, 4]: «Le armi della nostra battaglia non sono carnali, ma spirituali». Esse cioè consistono in salutari ammonizioni, devote preghiere e contro gli ostinati sentenze di scomunica.
2. I prelati e i chierici possono partecipare alle guerre, col permesso dei superiori, non per combattere di propria mano, ma per assistere spiritualmente i combattenti con le esortazioni, le assoluzioni e altri soccorsi spirituali. Come anche nell'antica legge era prescritto [Gs 6, 4] che i sacerdoti nella battaglia suonassero le trombe. E per questo fu concesso originariamente ai vescovi e ai chierici di prendere parte alla guerra. Il fatto poi che alcuni combattano personalmente è un abuso.
3. Come già si disse [q. 23, a. 4, ad 2], qualsiasi potenza, arte, o virtù che abbia per oggetto il fine, deve regolare i mezzi ad esso ordinati. Ora, le guerre carnali nel popolo cristiano devono avere come fine il bene spirituale e divino al quale i chierici sono deputati. Spetta quindi ai chierici disporre ed esortare gli altri a combattere delle guerre giuste. È infatti loro proibito di combattere non perché sia peccato, ma perché tale funzione non si addice alla loro persona.
4. Sebbene combattere una guerra giusta sia meritorio, tuttavia la cosa non è permessa ai chierici, poiché essi sono incaricati di opere ancora più meritorie. Come l'atto del matrimonio può essere meritorio, e tuttavia esso è riprovevole in coloro che hanno fatto il voto di verginità, dato che essi si sono obbligati a un bene più grande.

Articolo 3
Se nelle guerre si possano tendere insidie
Pare che nelle guerre non si possano tendere insidie. Infatti:
1. Nel Deuteronomio [16, 20] si legge: «Tu compirai con giustizia ciò che è giusto». Ma le insidie, essendo come delle frodi, Pare che appartengano all'ingiustizia. Perciò nelle guerre, anche se giuste, esse non vanno usate.
2. Le insidie e le frodi si contrappongono, come anche le bugie, alla fedeltà. Ora, essendo noi tenuti a non mancare di fedeltà a nessuno, non dobbiamo dire bugie a nessuno, come insegna S. Agostino [Contra mendacium 15]. E poiché, come dice lo stesso Santo [Epist. 189], anche «ai nemici si deve fedeltà», Pare che non si debbano usare insidie contro i nemici.
3. Sta scritto [Mt 7, 12]: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro»; e ciò va osservato verso tutti i prossimi. Ma anche i nemici sono nostri prossimi. Siccome quindi nessuno desidera che gli si tendano insidie, o inganni, Pare che nessuno debba fare la guerra ricorrendo a tali cose.
In contrario: S. Agostino [Quaest. in Iosue 10] afferma: «Quando si intraprende una guerra giusta, non interessa nulla alla giustizia che uno combatta apertamente o con insidie». E lo dimostra con l'autorità del Signore, il quale comandò a Giosuè [8, 2] di preparare un'imboscata agli abitanti di Ai.
Dimostrazione: Un'insidia o imboscata è ordinata a ingannare i nemici. Ora, uno

può essere ingannato dal comportamento o dalle parole di un altro in due modi. Primo, per il fatto che gli viene detto il falso, oppure si manca alla promessa. E questo è sempre illecito. Quindi nessuno deve ingannare i nemici in questo modo: come dice infatti S. Ambrogio [De off. 1, 29], anche tra i nemici vanno rispettati i patti e certe norme di guerra.
Secondo, uno può essere ingannato dal nostro parlare o dal nostro agire perché noi non gli mostriamo il nostro proposito e le nostre idee. Ora, non sempre siamo tenuti a questo: poiché anche nell'insegnamento sacro diverse cose vanno tenute nascoste, specialmente agli increduli, perché non le deridano, come dice il Vangelo [Mt 7, 6]: «Non date le cose sante ai cani». Perciò a maggior ragione vanno nascosti al nemico i preparativi per combatterlo. Quindi fra tutte le altre norme dell'arte militare si mette al primo posto la precauzione di tener segrete le decisioni perché non arrivino al nemico, come si rileva dal libro di Frontino [Stratag. 1]. E questa segretezza appartiene alle insidie di cui è lecito servirsi nelle guerre giuste. – Insidie che non possono propriamente essere dette inganni, e neppure sono in contrasto con la giustizia o con il retto volere: sarebbe infatti disordinato il volere di chi pretendesse che gli altri non gli nascondano nulla.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 4
Se sia lecito combattere nei giorni festivi
Pare che non sia lecito combattere nei giorni festivi. Infatti:
1. Le feste sono state fissate perché ci occupiamo delle cose di Dio: per cui sono incluse nell'osservanza del riposo sabbatico, imposta da Dio nell'Esodo [20, 8 ss.]: sabato infatti significa riposo. Ma le guerre implicano le più gravi agitazioni. Quindi in nessun modo è lecito combattere nei giorni di festa.
2. In Isaia [58, 3 s.] vengono ripresi alcuni perché nei giorni di digiuno «curavano i propri affari e si davano ai litigi e agli alterchi, colpendo con pugni iniqui».
A maggior ragione, quindi, nei giorni festivi è proibito combattere.
3. Non si deve mai fare un'azione disordinata per evitare un danno temporale. Ma combattere in giorno di festa è di per sé un'azione disordinata. Quindi uno non deve combattere in un giorno di festa per la necessità di evitare un danno temporale.
In contrario: Nella Scrittura [1 Mac 2, 41] si legge che i «Giudei a ragione presero questa decisione: "Noi combatteremo contro chiunque venga a darci battaglia in giorno di sabato"».
Dimostrazione: L'osservanza delle feste non impedisce le cose che sono ordinate alla salvezza anche fisica dell'uomo. Per cui il Signore [Gv 7, 23] rimproverava i Giudei dicendo: «Voi vi sdegnate contro di me perché ho guarito interamente un uomo di sabato?». E così i medici possono curare gli uomini in giorno di festa. Ora, si deve promuovere con maggiore impegno la salvezza della patria, con la quale si impediscono uccisioni molteplici e innumerevoli danni temporali e spirituali, che la salute corporale di un uomo. Quindi per la salvezza della patria è lecito ai fedeli combattere le guerre giuste nei giorni di festa, se però la necessità lo richiede: trovandosi infatti in tale necessità,

sarebbe un tentare Dio astenersi dal combattere. Se però la necessità viene a mancare non è lecito combattere nei giorni festivi, per i motivi indicati.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Quaestio 41
Prooemium

[40668] IIª-IIae q. 41 pr. Deinde considerandum est de rixa. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum rixa sit peccatum. Secundo, utrum sit filia irae

ARGOMENTO 41
LA RISSA
Parliamo ora della rissa.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se la rissa sia un peccato; 2. Se sia figlia dell'ira.

Articolo 1
Se la rissa sia sempre un peccato
Pare che la rissa non sia sempre un peccato. Infatti:
1. La rissa Pare non essere altro che una contesa, poiché secondo S. Isidoro [Etym. 10] «il rissoso prende il nome dal ringhiare del cane: egli infatti è sempre pronto a contraddire, gode degli alterchi e provoca alla contesa».
Ma la contesa non sempre è peccato. Quindi neppure la rissa.
2. Nella Genesi [26, 21] si legge che i servi di Isacco «scavarono un altro pozzo, e anche per quello vi fu rissa». Ora, non si può credere che i domestici di Isacco rissassero pubblicamente, senza che lui si opponesse, se ciò fosse stato un peccato. Perciò la rissa non è un peccato.
3. La rissa è una specie di guerra privata. Ma la guerra non sempre è peccaminosa. Quindi anche la rissa non sempre è peccato.
In contrario: Le risse sono ricordate da S. Paolo [Gal 5, 20 s.] tra le opere della carne, «che impediscono a chi le compie di ereditare il regno di Dio».
Quindi le risse non soltanto sono peccati, ma sono anche peccati mortali.
Dimostrazione: Come la contesa implica un contrasto di parole, così la rissa implica un contrasto per vie di fatto: per cui la Glossa [interlin.] spiega che si hanno le risse «quando per l'ira si arriva alle percosse reciproche». Quindi la rissa è una specie di guerra privata, condotta tra persone private e promossa non dall'autorità pubblica, ma da un volere disordinato. Perciò la rissa comporta sempre un peccato. E in colui che aggredisce ingiustamente è un peccato mortale: nuocere infatti al prossimo anche con le mani non è senza peccato mortale. Invece in colui che si difende la rissa può essere senza peccato, mentre talvolta è peccato veniale e altre volte anche mortale: secondo le diversità dei sentimenti e il diverso modo di difendersi. Se uno infatti si difende col solo desiderio di respingere l'ingiuria e con la debita moderazione, non è peccato: e propriamente non si può parlare di rissa da parte sua. Se invece uno si

difende col desiderio di vendicarsi, o con odio, oppure passando i limiti della debita moderazione, allora è sempre peccato: peccato veniale quando si infiltra un moto leggero di odio o di vendetta, oppure quando non si esagera molto nel difendersi; peccato mortale invece quando con animo risoluto uno insorge contro l'aggressore per ucciderlo, o per ferirlo gravemente.
Analisi delle obiezioni: 1. La rissa non dice semplicemente contesa, ma nel testo riferito di S. Isidoro troviamo tre elementi che spiegano il disordine della rissa. Primo, la predisposizione dell'animo a litigare, e ciò nell'espressione: «sempre pronto a contraddire», qualsiasi cosa l'altro abbia fatto, in bene o in male. Secondo, il piacere che si prova nel contrastare: per cui si dice che «gode degli alterchi». Terzo, il fatto che il rissoso provoca gli altri, per cui si aggiunge che «provoca alla contesa».
2. In quel testo non si dice che i servi di Isacco fecero una rissa, ma che gli abitanti del luogo rissarono contro di loro. Perciò furono costoro a peccare, non già i servi di Isacco che subirono l'offesa.
3. Perché la guerra sia giusta si richiede che venga fatta con l'autorizzazione dei pubblici poteri, come si è detto [q. 40, a. 1]. La rissa invece scaturisce dalle passioni private dell'ira e dell'odio. Se infatti i funzionari del principe o del giudice mettono le mani addosso, in forza dell'autorità pubblica, su qualcuno che si difende, non si può dire che fanno una rissa, ma piuttosto la fanno quanti resistono alla forza pubblica. E così quelli che aggrediscono non rissano e non peccano: peccano invece quelli che si difendono ingiustamente.

Articolo 2
Supra, q. 37, a. 2, ad 1; q. 158, a. 7
Se la rissa sia figlia dell'ira
Pare che la rissa non sia figlia dell'ira. Infatti:
1. Sta scritto [Gc 4, 1]: «Da che cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre concupiscenze che combattono nelle vostre membra?». Ma l'ira non appartiene al concupiscibile. Perciò la rissa non è figlia dell'ira, ma della concupiscenza.
2. Sta scritto [Pr 28, 25 Vg]: «Chi si esalta suscita i litigi». Ora, il litigio e la rissa Pareno essere la stessa cosa. Quindi la rissa è figlia della superbia o della vanagloria, a cui appartengono la gloria e l'esaltazione.
3. Leggiamo nella Scrittura [Pr 18, 6]: «Le labbra dello stolto provocano risse». Ma la stoltezza è distinta dall'ira: essa infatti non si contrappone alla mansuetudine, ma piuttosto alla sapienza, o alla prudenza. Quindi la rissa non è figlia dell'ira.
4. Leggiamo ancora [Pr 10, 12]: «L'odio suscita le risse». Ora, secondo S. Gregorio [Mor. 31, 45], «l'odio nasce dall'invidia». Quindi la rissa non è figlia dell'ira, ma dell'invidia.
5. Sta scritto [Pr 17, 19]: «Chi medita discordie semina le risse». Ma la discordia, come si è visto, è figlia della vanagloria. Quindi anche la rissa.
In contrario: S. Gregorio [l. cit.] insegna che «la rissa nasce dall'ira». E nei Proverbi [15, 18; 29, 22] si afferma: «L'uomo iracondo suscita le risse».
Dimostrazione: La rissa, come si è detto [a. prec.], implica un contrasto fino alle

vie di fatto, con l'intenzione di nuocersi reciprocamente. Ora, uno può mirare a nuocere a un altro in due modi. Primo, desiderandone il male in modo assoluto. E tale tipo di nocumento appartiene all'odio, il quale mira a danneggiare il nemico, sia apertamente che di nascosto. - Secondo, uno può mirare a nuocere al proprio rivale in modo che egli lo sappia e si opponga: e ciò va sotto il nome di rissa. Ora, ciò appartiene propriamente all'ira, che è il desiderio della vendetta: come infatti si è già detto trattando dell'ira [I-II, q. 46, a. 6, ad 2], chi è adirato non si accontenta di nuocere nascostamente a chi lo ha provocato, ma vuole che egli ne sia cosciente e soffra qualcosa contro la sua volontà in punizione di ciò che ha fatto. Perciò la rissa propriamente nasce dall'ira.
Analisi delle obiezioni: 1. Come sopra [I-II, q. 25, a. 1] si è spiegato, tutte le passioni dell'irascibile derivano da quelle del concupiscibile. E in base a ciò le azioni che nascono direttamente dall'ira derivano dalla concupiscenza come dalla loro prima radice.
2. La boria, o esaltazione di se stessi, che è dovuta alla superbia o alla vanagloria, non provoca i litigi e le risse direttamente, ma occasionalmente: cioè in quanto uno è provocato all'ira dal fatto che considera un'ingiustizia personale l'ostentata superiorità di un altro; e così dall'ira nascono poi i litigi e le risse.
3. Come sopra [I-II, q. 48, a. 3] si è detto, l'ira ostacola il giudizio della ragione: per cui è affine alla stoltezza. Ed è per questo che esse hanno un effetto in comune: è infatti per un difetto della ragione che uno cerca di nuocere ingiustamente a un altro.
4. Sebbene la rissa nasca qualche volta dall'odio, tuttavia non è un suo effetto proprio. Poiché chi odia non mira di per sé a colpire in una rissa e apertamente il suo rivale: infatti talora cerca anche di danneggiarlo di nascosto; e solo quando è certo di sopraffarlo tende a colpirlo rissando e altercando. Il colpire qualcuno in una rissa è invece un effetto proprio dell'ira, per il motivo già indicato [nel corpo].
5. Dalle risse nascono l'odio e la discordia nei cuori dei contendenti. Perciò colui che «medita», ossia cerca di seminare la discordia fra determinate persone, procura di farle rissare fra di loro: come ogni peccato può comandare l'atto di qualsiasi altro peccato ordinandolo al proprio fine. Ma da ciò non segue che la rissa sia propriamente e direttamente figlia della vanagloria.

Quaestio 42
Prooemium

[40689] IIª-IIae q. 42 pr. Deinde considerandum est de seditione. Et circa hoc quaeruntur duo primo, utrum sit speciale peccatum. Secundo, utrum sit mortale peccatum.

ARGOMENTO 42
LA SEDIZIONE
Dobbiamo ora parlare della sedizione.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se sia un peccato speciale; 2. Se sia un peccato mortale.

Articolo 1
Se la sedizione sia un peccato speciale distinto dagli altri
Pare che la sedizione non sia un peccato speciale distinto dagli altri.
Infatti:
1. Scrive S. Isidoro [Etym. 10] che «è sedizioso chi produce dissensione negli animi e genera discordie». Ma per il fatto che uno provoca un peccato non commette un altro genere di peccato all'infuori di quello che provoca. Quindi la sedizione non è un peccato speciale distinto dalla discordia.
2. La sedizione implica una divisione. Ma anche il termine scisma deriva da scissura, come si è visto sopra [q. 39, a. 1]. Perciò il peccato di sedizione non è distinto dal peccato di scisma.
3. Ogni peccato specificamente distinto dagli altri o è uno dei vizi capitali, o nasce da uno di questi vizi. La sedizione invece non è enumerata da S. Gregorio [Mor. 31, 45] né tra i vizi capitali, né tra i vizi che da essi derivano. Quindi la sedizione non è un peccato specificamente distinto dagli altri.
In contrario: S. Paolo [2 Cor 12, 20] distingue la sedizione dagli altri peccati.
Dimostrazione: La sedizione è un peccato specificamente distinto, il quale sotto un aspetto è affine alla guerra e alla rissa e sotto un altro se ne differenzia.
È affine in quanto implica un contrasto. Ma se ne differenzia per due motivi.
Primo, perché la guerra e la rissa dicono attuale lotta reciproca, mentre si può parlare di sedizione sia che si tratti di lotta attuale, sia che si tratti di una preparazione a tale lotta. Per cui la Glossa [interlin.] afferma che le sedizioni sono «tumulti che preparano al combattimento»: esse cioè sono dovute al fatto che alcuni intendono combattere e vi si preparano. – Secondo, perché mentre la guerra è propriamente contro i nemici e gli stranieri, e si svolge tra popolo e popolo, e mentre la rissa è una lotta tra due individui o tra poche persone, la sedizione propriamente è tra le parti discordi di un'unico popolo: p. es. quando una parte della città insorge in tumulto contro l'altra parte.
La sedizione quindi, avendo per suo contrario un bene specifico, cioè l'unità e la pace di una collettività, è un peccato specificamente distinto.
Analisi delle obiezioni: 1. Si denomina sedizioso colui che spinge alla sedizione. E poiché la sedizione implica una certa discordia, è sedizioso chi promuove una discordia non qualsiasi, ma tra le parti di una collettività. Peccano tuttavia di sedizione non soltanto coloro che seminano la discordia, ma anche quelli che in modo disordinato dissentono tra loro.
2. La sedizione si distingue in due cose dallo scisma. Primo, perché lo scisma si contrappone all'unità spirituale del popolo, cioè all'unità della Chiesa, mentre la sedizione si contrappone all'unità temporale o civile di una collettività, ossia di una città o di un regno. – Secondo, perché lo scisma non implica una preparazione al combattimento materiale, ma solo una dissensione di ordine spirituale, mentre la sedizione implica una preparazione alla lotta materiale.
3. La sedizione, come anche lo scisma, rientra nella discordia. Infatti sia l'una che l'altro sono una certa discordia, discordia non di un individuo contro l'altro, ma delle varie parti di una collettività.

Articolo 2
Se la sedizione sia sempre un peccato mortale
Pare che la sedizione non sia sempre un peccato mortale. Infatti:
1. La sedizione, come dice la Glossa già riferita [a. prec.], implica «un tumulto che prepara al combattimento». Ma combattere non sempre è peccato mortale, anzi, talora è giusto e lecito, come si è visto sopra [q. 40, a. 1; q. 41, a. 1]. Perciò a maggior ragione può essere senza peccato mortale la sedizione.
2. La sedizione è una certa discordia, come si è detto [a. prec., ad 3]. Ma la discordia può essere senza peccato mortale, e persino senza alcun peccato. Quindi anche la sedizione.
3. Vengono lodati coloro che liberano il popolo da un potere tirannico. Ma ciò non può essere fatto facilmente senza una divisione del popolo: poiché mentre una parte cerca di conservare il tiranno, l'altra cerca di scacciarlo. Perciò la sedizione può essere fatta senza peccato.
In contrario: L'Apostolo [2 Cor 12, 20], fra le altre opere che sono peccati mortali, proibisce le sedizioni. Quindi la sedizione è un peccato mortale.
Dimostrazione: La sedizione, come si è detto [a. prec.], si contrappone all'unione di una collettività, cioè di un popolo, di una città, o di un regno.
Ora, S. Agostino [De civ. Dei 2, 21] fa notare che i sapienti considerano popolo «non tutto l'insieme di una collettività, ma il gruppo organizzato che nasce dal consenso a un'unica legge e a una comune utilità». È quindi evidente che l'unione contrastante con la sedizione è l'unione nella legge e nella comune utilità. Per cui risulta chiaro che la sedizione si contrappone alla giustizia e al bene comune. Essa quindi nel suo genere è un peccato mortale: e tanto più grave quanto più il bene comune, compromesso dalla sedizione, è superiore al bene privato, compromesso dalla rissa.
Però il peccato di sedizione va attribuito principalmente a coloro che promuovono la sommossa, i quali peccano in maniera gravissima. In secondo luogo va poi attribuito a quelli che li seguono, turbando il bene comune. Coloro che invece fanno loro resistenza, per difendere il bene comune, non devono essere chiamati sediziosi: come neppure sono detti rissosi quelli che difendono se stessi, come si è già notato [q. 41, a. 1].
Analisi delle obiezioni: 1. Il combattimento è lecito quando è affrontato per il bene comune, come sopra [q. 40, a. 1] si è spiegato. Invece la sedizione è contro il bene del popolo. Perciò è sempre un peccato mortale.
2. La discordia su cose che non sono buone in modo evidente può anche essere senza peccato, ma non può esserlo se si tratta di cose evidentemente buone. Ora, la sedizione è una discordia di questo genere, in quanto si oppone al benessere del popolo, che è un bene evidente.
3. Il regime tirannico non è giusto: poiché non è ordinato al bene comune, ma al bene personale di chi governa, come spiega il Filosofo [Polit. 3, 5]. Perciò scuotere tale regime non ha natura di sedizione; a meno che non si turbi talmente tale regime da procurare al popolo un danno maggiore di quello sofferto per il regime tirannico. È invece piuttosto il tiranno che è sedizioso, provocando nel popolo sottoposto discordie e sedizioni per dominare con più sicurezza. Infatti questo è un modo di agire tirannico, essendo ordinato al

bene di chi comanda, con danno del popolo.

Quaestio 43
Prooemium

[40706] IIª-IIae q. 43 pr. Deinde considerandum restat de vitiis quae beneficentiae opponuntur. Inter quae alia quidem pertinent ad rationem iustitiae, illa scilicet quibus aliquis iniuste proximum laedit, sed contra caritatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalo. Circa quod quaeruntur octo. Primo, quid sit scandalum. Secundo, utrum scandalum sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum speciale. Quarto, utrum sit peccatum mortale. Quinto, utrum perfectorum sit scandalizari. Sexto, utrum eorum sit scandalizare. Septimo, utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum. Octavo, utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARGOMENTO 43
LO SCANDALO
Rimane ora da trattare dei vizi contrari alla beneficenza. Tra questi alcuni riguardano la giustizia, come quelli che implicano un torto verso il prossimo, ma Pare che lo scandalo si opponga specificamente alla carità. Perciò tratteremo qui dello scandalo.
Su tale argomento si pongono otto quesiti: 1. Che cosa sia lo scandalo; 2. Se lo scandalo sia un peccato; 3. Se sia un peccato speciale; 4. Se sia un peccato mortale; 5. Se sia dei perfetti scandalizzarsi; 6. Se essi possano scandalizzare; 7. Se per lo scandalo si debba tralasciare il bene spirituale; 8. Se per evitare lo scandalo si debbano sacrificare i beni materiali.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 38, q. 2, a. 1; Quodl., 4, q. 12, a. 1, ad 3; In Rom., c. 1, lect. 2; c. 14, lect. 2; In Matth., c. 15
Se lo scandalo sia ben definito come «una parola o un'azione meno retta che offre un'occasione di caduta»
Pare che lo scandalo non sia ben definito [Glossa interlin. su Mt 18, 8] come «una parola o un'azione meno retta che offre un'occasione di caduta».
Infatti:
1. Lo scandalo, come vedremo, è un peccato. Ora, secondo S. Agostino [Contra Faustum 22, 27], il peccato «è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge di Dio». Quindi la predetta definizione è insufficiente, poiché tralascia il pensiero, o desiderio.
2. Siccome tra gli atti virtuosi o retti uno è più virtuoso o più retto dell'altro, non è meno retto soltanto l'atto più virtuoso di tutti. Se quindi lo scandalo fosse una parola o un'azione meno retta, sarebbe scandalo qualsiasi atto virtuoso all'infuori di quello più sublime.
3. L'occasione indica solo una causa per accidens. Ma ciò che è per accidens non deve figurare nelle definizioni, poiché non dà la specie. Non è quindi giusto usare il termine occasione nella definizione dello scandalo.
4. Uno può prendere occasione di caduta da una qualsiasi azione altrui: poiché le cause per accidens sono indeterminate. Se quindi diciamo che è

scandalo ciò che offre a un altro un'occasione di caduta, può essere scandalo ogni atto e ogni parola. Il che Pare inammissibile.
5. Al prossimo si dà occasione di cadere quando esso rimane offeso o turbato. Ma lo scandalo si distingue dall'offesa e dal turbamento: infatti l'Apostolo [Rm 14, 21] scrive: «È bene non mangiare carne, né bere vino, né altra cosa per la quale il tuo fratello possa rimanere offeso, o scandalizzato, o turbato». Perciò la definizione ricordata dello scandalo non è esatta.
In contrario: S. Girolamo [In Mt 2], spiegando il passo di S. Matteo [15, 12], afferma: «Quando leggiamo nel Vangelo: "Chi avrà scandalizzato...", dobbiamo intendere questo: "Chi con le parole o con le azioni avrà dato occasione di cadere"».
Dimostrazione: Come dice S. Girolamo nel brano ricordato, «ciò che in greco viene detto scandalo noi lo possiamo chiamare urto, mancamento o inciampo del piede». Capita infatti di incontrare materialmente per la strada un ostacolo urtando contro il quale si cade: ora, tale inciampo viene detto scandalo. E così anche nella vita spirituale capita che uno vada incontro alla caduta spirituale spinto da una parola o da un'azione altrui: in quanto cioè costui trascina altri a peccare con i rimproveri, con i suggerimenti o con l'esempio. E questo propriamente è lo scandalo. Ora, nulla può predisporre per se stesso a cadere se non ha una carenza di rettitudine: poiché ciò che è perfettamente retto, più che portare alla caduta, premunisce dal cadere. Per cui è giusto dire che lo scandalo è «una parola o un'azione meno retta che offre un'occasione di caduta».
Analisi delle obiezioni: 1. Il pensiero o desiderio cattivo è nascosto nel cuore: perciò non viene presentato ad altri come un ostacolo che predispone alla caduta. Quindi non può avere natura di scandalo.
2. Meno retto qui non si dice di ciò che viene sorpassato da altre cose in fatto di rettitudine, ma di ciò che implica una mancanza di rettitudine: o perché è male in se stesso, come i peccati, oppure perché ha le apparenze del male, come quando uno siede a mensa in un luogo destinato al culto degli idoli. Sebbene infatti ciò non sia di per sé un peccato, se uno lo fa senza cattiva intenzione, avendo tuttavia la parvenza di un atto di idolatria può offrire occasione di caduta. Per cui l'Apostolo [1 Ts 5, 22] ammoniva: «Astenetevi da ogni parvenza di male». L'espressione «meno retta» è quindi giusta per indicare sia gli atti che per se stessi sono peccati, sia quelli che hanno un'apparenza di male.
3. Come sopra [I-II, q. 75, aa. 2, 3; q. 80, a. 1] si è notato, nulla può essere per un uomo causa efficace di peccato, cioè di rovina spirituale, all'infuori della propria volontà. Perciò le parole o le azioni altrui possono essere solo cause imperfette, che inducono a cadere. Per questo non si dice: «che offre la causa», ma «che offre l'occasione di cadere», per esprimere una causa imperfetta, e non sempre una causa per accidens. - D'altra parte nulla impedisce che in qualche definizione entri un elemento per accidens, poiché quanto è accidentale per una cosa può essere essenziale per un'altra: come ad es. nella definizione aristotelica della fortuna [Phys. 2, 5] troviamo la causa per accidens.
4. Le parole o le azioni altrui possono essere per un uomo causa di peccato in due modi: primo, direttamente; secondo, indirettamente. Direttamente quando

uno con le sue parole o azioni malvage cerca di trascinare un altro al peccato; oppure quando la sua azione, anche se egli non ne ha l'intenzione, è tale da essere un incentivo alla colpa: come quando uno, p. es., commette pubblicamente un peccato, o un atto che ha l'apparenza di peccato. E allora chi compie tale atto offre propriamente un'occasione di caduta: per cui questo è detto scandalo attivo. – Invece una parola o un'azione altrui può essere per un uomo causa di peccato per accidens quando uno mal disposto è indotto a peccare a prescindere dall'intenzione di chi agisce e dalla natura dell'azione compiuta: come quando uno, p. es., ha invidia dei beni altrui. E allora chi compie tale azione buona non offre, per quanto dipende da lui, un'occasione di peccare, ma è l'altro che la prende, secondo le parole di S. Paolo [Rm 7, 8]: «Prendendo occasione da questo comandamento», ecc. Abbiamo così lo scandalo passivo senza l'attivo: poiché chi agisce rettamente, per quanto sta in lui, non dà occasione alla caduta dell'altro.

In certi casi capita dunque che si abbia insieme lo scandalo attivo nell'uno e quello passivo nell'altro: quando cioè uno pecca dietro la sollecitazione dell'altro. – Altre volte invece abbiamo lo scandalo attivo senza quello passivo: quando cioè uno sollecita l'altro a peccare con le parole o con i fatti, e l'altro non acconsente. – Talora infine si verifica, come si è già detto, lo scandalo passivo senza quello attivo.

5. Il turbamento sta a indicare la predisposizione allo scandalo; l'offesa indica invece l'indignazione contro colui che pecca, e che talora può essere senza rovina [o peccato]; lo scandalo infine implica l'inciampare stesso che provoca la caduta.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 38, q. 2, a. 2, sol. 1; In Rom., c. 14, lect. 2

### Se lo scandalo sia un peccato

Pare che lo scandalo non sia un peccato. Infatti:

1. I peccati non avvengono per necessità: poiché ogni peccato è volontario, come sopra [I-II, q. 71, a. 6; q. 74, a. 1; q. 80, a. 1] si è detto. Invece nel Vangelo [Mt 18, 7] si legge: «È necessario che avvengano scandali». Quindi lo scandalo non è un peccato.

2. Nessun peccato nasce dal sentimento della pietà: poiché, come dice il Vangelo [Mt 7, 18], «un albero buono non può produrre frutti cattivi». Ma certi scandali derivano dal sentimento della pietà: infatti nel Vangelo [Mt 16, 23] si legge che il Signore disse a Pietro: «Tu mi sei di scandalo»; e S. Girolamo [In Mt 3] spiega che «l'errore dell'Apostolo, derivando da un sentimento di pietà, non Pare che fosse una sollecitazione diabolica». Perciò lo scandalo non sempre è un peccato.

3. Lo scandalo non è che un inciampo. Ma non tutti quelli che inciampano cadono. Quindi ci può essere lo scandalo senza il peccato, che è una caduta spirituale.

In contrario: Lo scandalo è «una parola o un'azione meno retta» [cf. a. prec.]. Ora, un atto umano privo di rettitudine ha natura di peccato. Quindi lo scandalo implica sempre un peccato.

Dimostrazione: Come si è detto [a. prec.], ci sono due tipi di scandalo: quello passivo, che si produce in chi viene scandalizzato, e quello attivo, proprio di colui che scandalizza, dando un'occasione di rovina. Ora, lo scandalo passivo in colui che viene scandalizzato è sempre un peccato: infatti egli non viene scandalizzato se non in quanto cade in una rovina spirituale, cioè nel peccato. Tuttavia lo scandalo passivo può verificarsi senza un peccato da parte di colui la cui azione offre occasione di scandalo: come quando ci si scandalizza del bene compiuto da un altro. - Così pure lo scandalo attivo è sempre un peccato in colui che scandalizza. Poiché o l'atto che egli compie è un peccato oppure, se ha solo l'apparenza di peccato, esso andava ugualmente omesso in forza della carità verso il prossimo, che impegna ciascuno a procurare la salvezza altrui: per cui chi non se ne astiene agisce contro la carità. Tuttavia, come si è notato [ib.], ci può essere uno scandalo attivo senza il peccato di chi è esposto allo scandalo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione evangelica: «È necessario che avvengano scandali» non va intesa nel senso di una necessità assoluta, ma nel senso di una necessità condizionale, per cui è necessario che le cose già conosciute o preannunziate da Dio avvengano, prese però «in senso composito», come si è spiegato nella Prima Parte [q. 14, a. 13, ad 3; q. 23, a. 6, ad 2]. - Oppure che avvengano gli scandali è necessario in vista del fine: cioè perché servono «a manifestare quelli che sono i veri credenti» [1 Cor 11, 19]. - Oppure è necessario che avvengano gli scandali data la condizione attuale degli uomini, i quali non si guardano dai peccati. Come se un medico, osservando la dieta sbagliata di certuni, dicesse: «È necessario che questi tali si ammalino »; il che va inteso sotto la condizione: se non cambiano dieta. E così pure è necessario che avvengano gli scandali, se gli uomini non cambiano la loro cattiva condotta.
2. Lo scandalo in quel testo indica un impedimento qualsiasi. Infatti Pietro voleva impedire la passione di Cristo per un sentimento di pietà verso di lui.
3. Nessuno inciampa spiritualmente senza subire un ritardo nel suo avanzamento sulla via di Dio: il che avviene con un peccato almeno veniale.

Articolo 3
In 4 Sent., d. 38, q. 2, a. 2, sol. 2
Se lo scandalo sia un peccato speciale
Pare che lo scandalo non sia un peccato speciale. Infatti:
1. Lo scandalo è «una parola o un'azione meno retta». Ma tale è qualsiasi peccato. Perciò qualsiasi peccato è uno scandalo. E così lo scandalo non è un peccato speciale.
2. Stando all'insegnamento di Aristotele [Ethic. 5, 12] ogni peccato speciale, come ogni speciale ingiustizia, viene riscontrato separatamente dagli altri peccati. Ora, non si trova mai lo scandalo separato dagli altri peccati. Quindi lo scandalo non è un peccato speciale.
3. Ogni peccato speciale viene costituito da qualcosa che dà la specie morale all'atto. Ma l'elemento costitutivo dello scandalo è il fatto che si pecca davanti agli altri. Ora peccare apertamente, pur essendo una circostanza

aggravante, non costituisce una particolare specie di peccato. Quindi lo scandalo non è un peccato speciale.
In contrario: Il contrario di una virtù speciale è un peccato speciale. Ma lo scandalo è il contrario di una virtù specificamente distinta, cioè della carità: poiché S. Paolo [Rm 14, 15] afferma: «Se per il tuo cibo il tuo fratello resta turbato, tu non ti comporti più secondo carità». Perciò lo scandalo è un peccato speciale.
Dimostrazione: Come sopra [a. 1, ad 4; a. 2] si è detto, lo scandalo è di due specie: attivo e passivo. Ora, lo scandalo passivo non può essere un peccato speciale: poiché le parole o le azioni altrui che sono occasione di caduta possono appartenere a qualsiasi genere di peccato; e il fatto che uno prenda occasione di peccare dalle parole o dalle azioni altrui non dà un costitutivo specifico a un peccato, in quanto non implica una deformità specifica contrastante con una particolare virtù.
Invece lo scandalo attivo può determinarsi in due modi: per se e per accidens. Si ha uno scandalo per accidens quando esso è estraneo all'intenzione di chi agisce: cioè quando uno con gli atti o con le parole non intende dare occasione di rovina agli altri, ma solo soddisfare la propria volontà. E anche allora lo scandalo attivo non è un peccato speciale: poiché gli elementi per accidens non costituiscono la specie. – Al contrario lo scandalo attivo è per se quando uno con parole o azioni disordinate tenta di trascinare un altro al peccato. E in questo caso, per l'intenzione di raggiungere un fine particolare, l'atto prende l'aspetto di un peccato speciale: infatti in morale, come si è detto [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6], il fine determina la specie. Come quindi è un peccato speciale il furto, o l'omicidio, per il danno specifico che uno intende infliggere al prossimo, così è un peccato speciale lo scandalo, poiché si ha di mira un danno specifico del prossimo. Ed esso si contrappone direttamente alla correzione fraterna, che si propone di evitare un danno particolare.
Analisi delle obiezioni: 1. Qualsiasi peccato può essere materia di uno scandalo attivo. Ma la ragione formale che lo rende un peccato speciale può averla solo dall'intenzione, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
2. Lo scandalo attivo può esistere anche separatamente dagli altri peccati: come quando uno scandalizza il prossimo con un'azione che di per sé non è un peccato, ma ne ha l'apparenza.
3. Lo scandalo non deve la sua natura di peccato speciale alla circostanza suddetta, ma all'intenzione, come si è spiegato [ib.].

Articolo 4
In 4 Sent., d. 38, q. 2, a. 2, sol. 3
Se lo scandalo sia un peccato mortale
Pare che lo scandalo sia un peccato mortale. Infatti:
1. Ogni peccato che sia incompatibile e contrastante con la carità è un peccato mortale, come si è detto sopra [q. 35, a. 3; I-II, q. 88, a. 2]. Ma lo scandalo, come abbiamo visto [Introd.; a. 2; a. 3, s. c.], è contrario alla carità. Quindi è un peccato mortale.
2. La pena della dannazione eterna è dovuta al solo peccato mortale. Ma lo

scandalo merita la dannazione eterna, poiché sta scritto [Mt 18, 6]: «Chi avrà scandalizzato anche uno solo di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina girata da asino, e fosse gettato negli abissi del mare». «Poiché», come spiega S. Girolamo [In Mt 3], «è molto meglio ricevere per una colpa una breve punizione piuttosto che essere serbati agli eterni supplizi». Perciò lo scandalo è un peccato mortale.
3. Tutti i peccati commessi direttamente contro Dio sono mortali: poiché soltanto il peccato mortale mette l'uomo contro Dio. Ma lo scandalo è un peccato contro Dio: infatti l'Apostolo scrive [1 Cor 8, 12]: «Ferendo la coscienza debole dei fratelli, voi peccate contro Cristo». Quindi lo scandalo è sempre un peccato mortale.
In contrario: Indurre un altro a commettere un peccato veniale può essere solo un peccato veniale. Ma anche questo è uno scandalo. Quindi lo scandalo può essere un peccato veniale.
Dimostrazione: Come sopra [a. 1] si è detto, lo scandalo indica un inciampo che predispone un uomo alla caduta. Quindi lo scandalo passivo può essere talvolta un peccato veniale, riducendosi per così dire al solo inciampare: come quando uno è mosso dagli atti e dalle parole altrui solo a dei moti di peccato veniale. Talora invece è un peccato mortale, quando all'inciampo si aggiunge la caduta: come quando uno, spinto dalle parole o dalle azioni altrui, arriva a peccare mortalmente.
Lo scandalo attivo poi, se è scandalo per accidens, o indiretto, può essere talora un peccato veniale, nel caso p. es. che uno commetta una mancanza veniale, oppure un atto che comporta una lieve indiscrezione che di per sé non è peccato, ma ne ha l'apparenza. Talora invece è un peccato mortale: sia perché uno commette una colpa mortale, sia perché disprezza la salvezza del prossimo non desistendo per non comprometterla dal fare ciò che gli aggrada. – Se poi lo scandalo attivo è per se e diretto, nel senso che uno cerca di portare gli altri a peccare, allora, se si ha l'intenzione di indurre a un peccato mortale, lo scandalo è un peccato mortale. E lo stesso si dica nel caso che si cerchi di portare a un peccato veniale con un peccato mortale. Se invece uno cerca di indurre il prossimo a peccare venialmente con un peccato veniale, allora lo scandalo è un peccato veniale.
Sono così risolte le obiezioni.

Articolo 5
In 4 Sent., d. 38, q. 2, a. 3, sol. 1
Se lo scandalo passivo si possa riscontrare anche nei perfetti
Pare che lo scandalo passivo si possa riscontrare anche nei perfetti. Infatti:
1. Cristo era sommamente perfetto. Eppure disse a Pietro [Mt 16, 23]: «Tu mi sei di scandalo». Quindi a maggior ragione si possono scandalizzare gli altri perfetti.
2. Lo scandalo non è che un impedimento che si oppone a qualcuno nella vita spirituale. Ora, anche i perfetti possono trovare ostacoli nel loro progresso nella vita spirituale, come risulta dalle parole dell'Apostolo [1 Ts 2, 18]: «Abbiamo desiderato una volta, anzi due volte, proprio io Paolo, di venire da

voi, ma Satana ce lo ha impedìto». Perciò anche i perfetti possono subire lo scandalo.
3. I peccati veniali possono trovarsi anche nei perfetti, poiché sta scritto [1 Gv 1, 8]: «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi». Ma lo scandalo passivo, come si è detto [a. prec.], non sempre è peccato mortale, essendo talora soltanto veniale. Quindi lo scandalo passivo si può riscontrare anche nei perfetti.
In contrario: Commentando quel passo evangelico [Mt 18, 6]: «Chi avrà scandalizzato uno solo di questi piccoli», S. Girolamo [In Mt 3] scrive: «Nota che chi si scandalizza è piccolo: infatti i grandi non si scandalizzano».
Dimostrazione: Lo scandalo passivo implica in chi lo subisce un frastornamento dell'animo dal bene. Ora, nessuno che aderisca con fermezza a una realtà immutabile può esserne frastornato. Ma i grandi, o perfetti, aderiscono solo a Dio, la cui bontà è immutabile: poiché sebbene aderiscano ai loro prelati, non vi aderiscono se non in quanto quelli aderiscono a Cristo, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 4, 16]: «Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo». Perciò i perfetti, per quanto vedano gli altri comportarsi malamente nelle parole e nei fatti, non si allontanano dalla loro rettitudine, secondo le parole del Salmo [124, 1 s.]: «Chi confida nel Signore è come il monte Sion: non vacilla, è stabile per sempre». Quindi non ci può essere scandalo in coloro che aderiscono a Dio perfettamente, come dice la Scrittura [Sal 118, 165]: «Grande pace per chi ama la tua legge, nel suo cammino non trova inciampo».
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già notato [a. 2, ad 2], in quel passo lo scandalo sta per un impedimento qualsiasi. Per cui il Signore disse a Pietro: «Tu mi sei di scandalo» in quanto costui cercava di impedire il suo proposito di accettare la passione.
2. I perfetti possono essere impediti nei loro atti esterni, ma non possono essere impediti dal tendere a Dio con il loro volere interiore dalle parole o dalle azioni altrui, poiché sta scritto [Rm 8, 38 s.]: «Né morte né vita potranno mai separarci dall'amore di Dio».
3. I perfetti cadono talora in qualche peccato veniale per la debolezza della carne, ma essi non vengono propriamente scandalizzati dalle parole o dalle azioni altrui. Possono esserci tuttavia in loro i primi sintomi dello scandalo, da cui le parole del Salmista [72, 2]: «Per poco non vacillarono i miei piedi».

Articolo 6
In 4 Sent., d. 38, q. 2, a. 3, sol. 2
Se si possa riscontrare nei perfetti lo scandalo attivo
Pare che nei perfetti si possa riscontrare lo scandalo attivo. Infatti:
1. La passione è effetto dell'azione. Ma alcuni sono scandalizzati al passivo per le parole o le azioni dei perfetti: infatti nel Vangelo [Mt 15, 12] si legge: «Sai che i Farisei si sono scandalizzati nel sentire queste parole?». Quindi nei perfetti si può riscontrare lo scandalo attivo.
2. S. Pietro dopo la discesa dello Spirito Santo era nello stato dei perfetti. Eppure egli allora scandalizzò i pagani, come riferisce S. Paolo [Gal 2, 14]: «Quando vidi che non si comportavano rettamente secondo la verità del

Vangelo, dissi a Cefa», cioè a Pietro, «in presenza di tutti: "Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei Giudei?"». Perciò anche nei perfetti ci può essere lo scandalo attivo.

3. Lo scandalo attivo talora è peccato veniale. Ma i peccati veniali si possono trovare anche nei perfetti. Quindi in essi si può trovare lo scandalo attivo.

In contrario: Alla perfezione ripugna più lo scandalo attivo che quello passivo. Ora, nei perfetti non si può trovare lo scandalo passivo. Quindi a maggior ragione va escluso lo scandalo attivo.

Dimostrazione: Si ha propriamente lo scandalo attivo quando uno fa o dice cose che di per sé sono fatte per indurre altri a cadere: per cui si tratta solo di azioni o di parole disordinate. Ora, è proprio dei perfetti ordinare le loro azioni secondo la regola della ragione, stando all'ammonimento di S. Paolo [1 Cor 14, 40]: «Tutto avvenga decorosamente e con ordine». Ed essi usano tale premura specialmente nelle azioni in cui potrebbero nuocere non solo a se stessi, ma anche agli altri. Se quindi nelle loro parole o nelle loro azioni esterne c'è qualcosa che sfugge a tale controllo, ciò deriva dall'umana debolezza, secondo cui vengono meno alla perfezione. Tuttavia non vengono meno al punto di scostarsi molto dall'ordine della ragione, ma solo poco e in maniera lieve: e questa non è una cosa tanto rilevante perché se ne possa desumere ragionevolmente un'occasione di peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. Lo scandalo passivo è sempre causato da un elemento attivo, ma non sempre da qualche scandalo attivo di altri, bensì di colui stesso che si scandalizza: nel senso cioè che uno scandalizza se stesso.

2. Secondo l'opinione di S. Agostino [Epist. 28, 3; 40, cc. 3, 4; 82, 2] e dello stesso S. Paolo [v. 2], Pietro peccò e fu degno di biasimo nell'appartarsi dai pagani per non scandalizzare i Giudei: poiché agiva in quel modo per una certa imprudenza, scandalizzando i pagani convertiti alla fede. Però il gesto di S. Pietro non era un peccato così grave da giustificare tale scandalo. Per cui i pagani subivano uno scandalo passivo, ma in Pietro non ci fu uno scandalo attivo.

3. I peccati veniali dei perfetti consistono specialmente nei moti improvvisi i quali, essendo occulti, non possono scandalizzare. E anche se costoro commettono qualche peccato veniale esterno, esso è talmente leggero da non avere la capacità di scandalizzare.

## Articolo 7

III, q. 42, a. 2; In 4 Sent., d. 38, q. 2, a. 4, sol. 1, 2; In Matth., c. 15; In Rom., c. 14, lect. 3

### Se per evitare lo scandalo si debba tralasciare il bene spirituale

Pare che per evitare lo scandalo si debba tralasciare il bene spirituale.

Infatti:

1. S. Agostino [Contra epist. Parmen. 3, 2] insegna che quando si teme il pericolo di uno scisma, bisogna tralasciare la punizione dei peccati. Ora, la punizione dei peccati è un bene spirituale, essendo un atto di giustizia. Quindi per evitare lo scandalo si deve tralasciare il bene spirituale.

2. L'insegnamento sacro è un bene spirituale. Eppure bisogna cessare da esso

per evitare lo scandalo, poiché sta scritto [Mt 7, 6]: «Non date le cose sante ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci, perché non si voltino per sbranarvi». Quindi per motivi di scandalo si deve tralasciare il bene spirituale.
3. La correzione fraterna, essendo un atto di carità, è un bene spirituale. Eppure talora essa viene tralasciata per motivi di carità, per evitare lo scandalo di altri, come dice S. Agostino [De civ. Dei 1, 9]. Quindi il bene spirituale deve essere tralasciato per evitare lo scandalo.
4. S. Girolamo [?] insegna che per evitare lo scandalo si deve tralasciare tutto quanto si può tralasciare, salva la triplice verità «della vita, della giustizia e della dottrina». Ora, il compimento dei consigli e l'elargizione dell'elemosina possono essere tralasciati molte volte senza intaccare tale triplice verità: altrimenti tutti quelli che omettono queste cose commetterebbero continui peccati. E tuttavia sono tra le più grandi opere di ordine spirituale. Quindi le opere spirituali vanno omesse per evitare lo scandalo.
5. La fuga di un peccato qualsiasi è un bene spirituale, poiché qualsiasi peccato arreca un danno spirituale a chi lo commette. Ma per evitare lo scandalo del prossimo talora uno è tenuto a commettere dei peccati veniali, come quando col peccato veniale può impedire il peccato mortale di un altro: infatti l'uomo è tenuto a impedire per quanto può la dannazione del prossimo, senza compromettere la propria salvezza, la quale non è impedita dal peccato veniale.
Quindi l'uomo è tenuto a tralasciare un bene spirituale per evitare lo scandalo.
In contrario: Scrive S. Gregorio [In Ez hom. 7]: «Se si prende scandalo dalla verità, è preferibile far nascere lo scandalo che abbandonare la verità».
Ma i beni spirituali appartengono massimamente alla verità. Quindi i beni spirituali non vanno tralasciati per motivi di scandalo.
Dimostrazione: Essendo lo scandalo di due specie, attivo e passivo, diciamo subito che il problema non esiste per lo scandalo attivo: poiché essendo questo scandalo una parola o un'azione meno retta, non si deve far nulla che implichi uno scandalo attivo. – Il problema si presenta invece per lo scandalo passivo.
Si deve perciò determinare ciò che siamo tenuti a tralasciare perché gli altri non si scandalizzino. Tra i beni spirituali, dunque, si devono fare delle distinzioni. Infatti alcuni di essi sono necessari per la salvezza, e non possono essere tralasciati senza peccato mortale. Ora, è evidente che nessuno deve peccare mortalmente per impedire il peccato di un altro: poiché secondo l'ordine della carità l'uomo deve preferire la salvezza spirituale propria a quella di un altro. Per cui le cose che sono indispensabili alla salvezza non vanno tralasciate per evitare lo scandalo.
Tra i beni spirituali non indispensabili per la salvezza bisogna invece distinguere. Poiché lo scandalo che può accompagnarli talora nasce da malizia, quando cioè col suscitare scandali si vogliono impedire tali beni spirituali: e questo è lo scandalo dei Farisei, i quali si scandalizzavano dell'insegnamento del Signore. E il Signore insegna a non curarsi di tale scandalo [Mt 15, 14]. – Talora invece lo scandalo deriva da fragilità o da ignoranza: e questo è lo scandalo dei pusilli. E per tale scandalo talvolta bisogna nascondere o anche rimandare certe opere buone, quando non c'è urgenza, fino a che non venga a cessare lo scandalo, essendo state date le debite spiegazioni. Se però dopo le

spiegazioni date lo scandalo perdura, allora esso è da considerarsi come dovuto a malizia: e in tal caso le suddette opere spirituali non vanno tralasciate.
Analisi delle obiezioni: 1. Il castigo non è desiderabile per se stesso, ma come una certa medicina per mettere un freno ai peccati. Esso perciò appartiene alla giustizia nella misura in cui serve a reprimere i peccati. Ora, se è evidente che col castigo si provocano peccati più numerosi e più gravi, allora il castigo non sta nei limiti della giustizia. E S. Agostino parla appunto di questo caso, del caso cioè in cui la scomunica di alcuni provochi il pericolo di uno scisma: allora infatti lanciare la scomunica non rientrerebbe nella verità della giustizia.
2. Nell'insegnamento bisogna considerare due cose: la verità che viene insegnata e l'atto stesso dell'insegnare. La prima è di necessità per la salvezza: poiché chi ha l'ufficio di insegnare non deve insegnare il contrario della verità, ma solo la verità secondo l'opportunità del tempo e delle persone. Quindi per nessuno scandalo che ne possa seguire uno può mai insegnare il falso, tralasciando la verità. - Invece l'atto stesso dell'insegnare è una delle elemosine spirituali, come sopra [q. 32, a. 2] si è visto. E così per l'insegnamento valgono le stesse cautele da osservarsi nelle altre opere di misericordia, di cui parleremo fra poco [ad 4].
3. La correzione fraterna, come si è detto [q. 33, a. 1], è ordinata all'emendamento del colpevole. Essa perciò va elencata tra i beni spirituali in quanto giova a tale scopo. Ora, ciò non avviene se il fratello rimane scandalizzato dalla correzione. Se quindi la correzione viene omessa per evitare lo scandalo, non si tralascia un bene spirituale.
4. La verità «della vita, della dottrina e della giustizia» non abbraccia soltanto le cose strettamente necessarie alla salvezza, ma anche i mezzi per raggiungere la salvezza in maniera più perfetta, poiché sta scritto [1 Cor 12, 31]: «Aspirate ai carismi più grandi». Per cui né le opere consigliate né quelle di misericordia vanno tralasciate del tutto per evitare lo scandalo, ma talora vanno fatte di nascosto, o differite per evitare lo scandalo dei pusilli, come si è detto [nel corpo].
Talora invece l'osservanza dei consigli e il compimento delle opere di misericordia sono di necessità per la salvezza. Il che è evidente per coloro che hanno già fatto voto di osservare i consigli e per quelli che hanno il compito stretto di provvedere alle altrui necessità, sia nell'ordine temporale, p. es. dando da mangiare agli affamati, sia nell'ordine spirituale, p. es. insegnando agli ignoranti. E questo dovere può nascere sia dall'ufficio che uno ha, come è evidente nel caso dei prelati, sia dalla necessità dell'indigente. E allora queste cose vanno considerate alla stregua delle altre che sono indispensabili alla salvezza.
5. Alcuni dissero che per evitare lo scandalo siamo tenuti a commettere il peccato veniale. Ma questa è un'affermazione contraddittoria: se infatti un'azione è da farsi non è cattiva né peccaminosa, non potendo il peccato essere degno di scelta. Invece può capitare che un'azione non sia peccato veniale per una data circostanza, e che tolta quella circostanza sia peccato veniale: come una parola scherzosa è peccato veniale quando è detta senza alcuna utilità,

ma se viene pronunziata per un motivo ragionevole non è oziosa e non è un peccato. – Sebbene poi il peccato veniale non tolga la grazia, da cui dipende la salvezza dell'uomo, tuttavia pregiudica la salvezza, inquantoché il peccato veniale dispone al mortale.

Articolo 8
In 4 Sent., d. 38, q. 2, a. 4, sol. 3; C. Impugn., c. 15;
In Rom., c. 14, lect. 3
Se per evitare lo scandalo si debbano sacrificare i beni temporali
Pare che per evitare lo scandalo si debbano sacrificare i beni temporali.
Infatti:
1. Siamo tenuti ad amare la salvezza spirituale del prossimo più di qualsiasi bene temporale. Ma quello che amiamo di meno noi lo sacrifichiamo per quello che amiamo di più. Quindi per non scandalizzare il prossimo siamo tenuti a sacrificare i beni temporali.
2. Stando alla norma di S. Girolamo [a. 7, ob. 4], tutto ciò che può essere sacrificato senza compromettere la triplice verità di cui egli parla, va sacrificato per evitare lo scandalo. Ma i beni temporali possono essere sacrificati salvando quella triplice verità. Quindi siamo tenuti a sacrificarli per evitare lo scandalo.
3. Tra i beni temporali nessuno è più necessario del cibo. Ma il cibo va sacrificato in caso di scandalo, poiché sta scritto [Rm 14, 15]: «Guardati dal rovinare con il tuo cibo uno per il quale Cristo è morto». A maggior ragione quindi vanno sacrificati per questo motivo tutti gli altri beni temporali.
4. I beni temporali non li possiamo conservare o ricuperare in un modo più conveniente che mediante i tribunali. Ma accedere ai tribunali non è lecito, specialmente se così si dà scandalo. Nel Vangelo [Mt 5, 40] infatti si legge: «A chi ti vuole chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello»; e S. Paolo afferma [1 Cor 6, 7]: «E dire che è già una sconfitta avere liti vicendevoli! Perché non subire piuttosto l'ingiustizia? Perché non lasciarvi piuttosto privare di ciò che vi appartiene?». Pare quindi che per evitare scandali si debbano sacrificare i beni temporali.
5. Fra tutti i beni temporali i meno sacrificabili sono quelli connessi con i beni spirituali. Eppure questi beni vanno tralasciati per evitare lo scandalo. Infatti l'Apostolo [1 Cor 9, 12] nel promuovere i beni spirituali non volle ricevere compensi temporali, «per non recare intralci al Vangelo di Cristo»; e per lo stesso motivo di evitare lo scandalo la Chiesa in certi luoghi non esige le decime. A maggior ragione, quindi, si devono per questo motivo sacrificare gli altri beni temporali.
In contrario: S. Tommaso Becket rivendicò i beni della Chiesa con scandalo del re.
Dimostrazione: Per i beni temporali bisogna distinguere. Essi infatti possono essere nostri, oppure essere a noi affidati per gli altri, cioè come i beni della Chiesa sono affidati ai prelati e i beni collettivi sono affidati ai vari ufficiali dello stato. Ora, la conservazione di questi beni, come quella di un deposito, impegna strettamente coloro a cui essi sono affidati. Perciò tali beni non possono

venire sacrificati per evitare scandali: come non vanno sacrificati gli altri beni che sono di necessità per la salvezza.
Invece i beni di cui siamo padroni in certi casi dobbiamo sacrificarli, per motivi di scandalo, cedendoli o non rivendicandoli, e in altri casi no. Se infatti lo scandalo nasce dall'ignoranza o dalla fragilità altrui, riducendosi esso allo scandalo dei pusilli, come si è visto sopra [a. prec.], allora o bisogna sacrificare del tutto i beni temporali, oppure si deve ovviare allo scandalo diversamente, cioè mediante un'ammonizione. Da cui l'insegnamento di S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 20]: «Devi cedere in modo da non danneggiare, per quanto è possibile, né te stesso né l'altro. E nel negargli ciò che lui vuole devi indicargli le norme della giustizia: e allora gli darai di più, correggendo le sue ingiuste pretese».
Talora invece lo scandalo nasce dalla malizia, ed è uno scandalo farisaico. Ora, per coloro che suscitano scandali in tal modo non si devono sacrificare i beni temporali: poiché ciò nuocerebbe al bene comune, prestando ai malvagi occasioni di rapina; e nuocerebbe agli stessi profittatori, i quali ritenendosi i beni altrui si ostinerebbero nel peccato. Perciò S. Gregorio [Mor. 31, 13] afferma: «Tra coloro che ci tolgono i beni temporali alcuni sono semplicemente da tollerarsi; altri invece sono da affrontarsi a norma di giustizia, non solo per la preoccupazione di difendere i nostri beni, ma anche perché i profittatori non rovinino se stessi».
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.
2. Se si permettesse di frequente ai malvagi di mettere le mani sui beni altrui, ne verrebbe menomata la verità della vita e della giustizia. Perciò non per qualsiasi scandalo si devono sacrificare i beni temporali.
3. L'Apostolo non intendeva consigliare di astenersi del tutto dal cibo per evitare lo scandalo: poiché nutrirsi è necessario per vivere. Tuttavia per evitare lo scandalo va sacrificato un determinato cibo, come risulta dalle sue parole [1 Cor 8, 13]: «Non mangerò mai più carne, per non dare scandalo al mio fratello».
4. Secondo S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 19], quel comando del Signore va inteso nel senso di una predisposizione d'animo: un uomo cioè deve essere più pronto a subire un'ingiustizia o una frode che a ricorrere a un tribunale, se ciò è opportuno. Talora però ciò non è opportuno, come si è dimostrato [nel corpo e ad 2]. - E lo stesso si dica delle parole dell'Apostolo.
5. Lo scandalo che l'Apostolo voleva evitare dipendeva dall'ignoranza dei pagani, che non conoscevano quest'uso. E così per un certo tempo bisognava farne a meno, perché prima essi potessero capire che si trattava di una cosa doverosa. - E per lo stesso motivo la Chiesa si astiene dall'esigere le decime nei luoghi dove non c'è l'uso di pagarle.

## Quaestio 44
## Prooemium

[40781] IIª-IIae q. 44 pr. Deinde considerandum est de praeceptis caritatis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum de caritate sint danda praecepta. Secundo, utrum unum tantum, vel

duo. Tertio, utrum duo sufficiant. Quarto, utrum convenienter praecipiatur ut Deus ex toto corde diligatur. Quinto, utrum convenienter addatur, ex tota mente et cetera. Sexto, utrum praeceptum hoc possit in vita ista impleri. Septimo, de hoc praecepto, diliges proximum tuum sicut teipsum. Octavo, utrum ordo caritatis cadat sub praecepto.

## ARGOMENTO 44
## I PRECETTI DELLA CARITÀ

Passiamo quindi a esaminare i precetti della carità.

Sul tema indicato tratteremo otto argomenti: 1. Se si debbano dare dei precetti sulla carità; 2. Se debbano essere uno soltanto, o due; 3. Se due bastino; 4. Se sia giusto il comando di amare Dio «con tutto il cuore»; 5. Se sia giusto aggiungere «con tutta la mente», ecc.; 6. Se questo comandamento possa essere osservato in questa vita; 7. Il precetto: «Amerai il prossimo tuo come te stesso»; 8. Se l'ordine della carità sia di precetto.

### Articolo 1
C. G., III, cc. 116, 117; In 1 Tim., c. 1, lect. 2

### Se sulla carità si debbano dare dei precetti

Pare che sulla carità non si debbano dare dei precetti. Infatti:

1. La carità impone il modo agli atti di tutte le virtù su cui vengono dati i precetti, essendo essa la forma delle virtù, come si è visto [q. 23, a. 8]. Ma il modo, come si dice comunemente, sfugge all'imposizione del precetto. Quindi non si devono dare dei precetti sulla carità.

2. La carità, che «è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo» [Rm 5, 5], ci rende liberi, poiché sta scritto [2 Cor. 3, 17]: «Dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà». Ma l'obbligazione che deriva dai precetti è in contrasto con la libertà, dato che impone una necessità. Quindi sulla carità non si devono dare dei precetti.

3. La carità, come si è visto sopra [I-II, q. 100, a. 9, ad 2], è la prima fra tutte le virtù, a cui sono ordinati i precetti. Se quindi vengono dati dei precetti sulla carità, questi dovrebbero trovarsi tra i precetti più importanti, cioè nel decalogo. Ma qui essi non si trovano. Quindi sulla carità non si deve dare alcun precetto.

In contrario: Ciò che Dio esige da noi è materia di precetto. Ma Dio esige dall'uomo, come afferma la Scrittura [Dt 10, 12], «che egli lo ami». Quindi si devono dare dei precetti sulla carità, che è l'amore di Dio.

Dimostrazione: Come si è già notato [I-II, q. 99, aa. 1, 5; q. 100, a. 5, ad 1], il precetto implica l'idea di cosa dovuta. Perciò in tanto un'azione ricade sotto un precetto, in quanto ha l'aspetto di cosa dovuta. Ma una cosa può essere dovuta in due modi: direttamente o indirettamente. È direttamente dovuto in ogni attività ciò che ne costituisce il fine, avendo esso di per sé natura di bene; è invece dovuto indirettamente ciò che è ordinato quale mezzo al fine: nel caso del medico, p. es., il dovere diretto è far guarire, mentre il dovere indiretto è somministrare la medicina adatta per guarire. Ora, il fine della vita spirituale è l'unione con Dio, che si attua con la carità; e tutte le altre cose attinenti alla vita spirituale sono mezzi ordinati a questo fine. Da cui le parole di S. Paolo [1 Tm 1, 5]:

«Il fine del precetto è la carità, che sgorga da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera». Infatti tutte le virtù, i cui atti sono appunto materia dei precetti, sono ordinate a questo: o a purificare il cuore dal turbine delle passioni, come le virtù che hanno per oggetto le passioni; o a formare la buona coscienza, come le virtù che hanno per oggetto le azioni esterne; o a garantire il possesso di una fede sincera, come le cose riguardanti il culto di Dio. Ora, per amare Dio sono richiesti questi tre elementi: infatti un cuore impuro viene distolto dall'amore di Dio a causa della passione che inclina verso le cose terrene, la cattiva coscienza rende odiosa la divina giustizia per il timore del castigo e la fede insincera trascina l'affetto verso un'idea falsa di Dio, separando dalla verità divina. Ma in ogni genere di cose gli elementi che valgono di per sé e direttamente sono superiori a quelli che valgono in maniera indiretta. Quindi, come dice il Vangelo [Mt 22, 38], il comandamento più grande è quello della carità.

Analisi delle obiezioni: 1. Come si è detto sopra [I-II, q. 100, a. 10] nel trattare dei precetti, il modo caratteristico dell'amore non è incluso in quei precetti che riguardano gli atti delle altre virtù. Nel precetto, p. es.: «Onora il padre e la madre», non è incluso che ciò si faccia per amore di carità. Però l'atto della carità è oggetto di precetti speciali.

2. L'obbligazione del precetto coarta la libertà solo in colui il cui spirito è avverso a ciò che viene comandato: il che è evidente in coloro che osservano i comandamenti soltanto per timore. Ma il precetto della carità non può essere osservato se non sotto la spinta della propria volontà. Esso perciò non è in contrasto con la libertà.

3. Tutti i precetti del decalogo sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo. Quindi i precetti della carità non dovevano essere enumerati fra i comandamenti del decalogo, essendo inclusi in tutti.

## Articolo 2

I-II, q. 99, a. 1, ad 2; C. G., III, cc. 116, 117; De Virt., q. 2, a. 4, ad 6; In Rom., c. 13, lect. 2; In Gal., c. 5, lect. 3

### Se sulla carità bisognasse dare due precetti

Pare che sulla carità non si dovessero dare due precetti. Infatti:

1. I precetti della legge, come sopra [a. prec., ob. 3] si è notato, sono ordinati alle virtù. Ma la carità è una sola virtù, come si è già dimostrato [q. 23, a. 5]. Quindi sulla carità si doveva dare un solo precetto.

2. Come dice S. Agostino [De doctr. christ. 1, cc. 22, 27], la carità non ama nel prossimo altro che Dio. Ma ad amare Dio siamo già predisposti a sufficenza dal precetto: «Amerai il Signore tuo Dio» [Dt 6, 5]. Quindi non importava aggiungere il precetto della carità verso il prossimo.

3. A precetti diversi si oppongono peccati diversi. Ma uno non pecca trascurando l'amore del prossimo se non tralascia l'amore di Dio, poiché anzi nel Vangelo [Lc 14, 26] si legge: «Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre, non può essere mio discepolo». Quindi il precetto della carità verso il prossimo non è distinto dal precetto della carità verso Dio.

4. L'Apostolo [Rm 13, 8] insegna: «Chi ama il suo simile ha adempiuto la

legge». Ma la legge non viene adempiuta se non con l'osservanza di tutti i precetti. Quindi tutti i precetti sono inclusi nell'amore del prossimo. E così quest'unico precetto dell'amore del prossimo è sufficiente. Quindi non devono essere due i precetti della carità.
In contrario: Sta scritto [1 Gv 4, 21]: «Questo è il comandamento che abbiamo da lui: che chi ama Dio, ami anche il suo fratello».
Dimostrazione: Come si è già notato sopra [I-II, q. 91, a. 3; q. 100, a. 1] nel trattare dei precetti, nelle legge i precetti hanno una funzione analoga a quella che nelle scienze speculative hanno gli enunciati. Ora, in queste scienze le conclusioni sono contenute virtualmente nei princìpi: per cui uno che conoscesse perfettamente i princìpi in tutta la loro virtualità non avrebbe bisogno di sentire enunciate distintamente le conclusioni. Ma poiché non tutti quelli che conoscono i princìpi sono capaci di scorgere tutto il loro contenuto virtuale, è necessario che per essi nelle scienze si deducano le conclusioni dai princìpi. Ora nel campo pratico, dove la direzione spetta ai precetti della legge, ha funzione di principio il fine, come si è visto sopra [q. 23, a. 7, ad 2; q. 26, a. 1, ad 1]. E il fine è l'amore di Dio, al quale l'amore del prossimo è subordinato. Perciò è necessario che si prescriva non soltanto il precetto dell'amore di Dio, ma anche quello dell'amore del prossimo, a vantaggio dei meno capaci, i quali non capirebbero facilmente che il secondo è contenuto nel primo.
Analisi delle obiezioni: 1. La carità, pur essendo una virtù unica, ha due atti, il secondo dei quali è ordinato al primo come al suo fine. Ora, i precetti hanno di mira gli atti delle virtù. Quindi bisognava che i precetti della carità fossero più di uno.
2. Dio è amato nel prossimo come il fine è voluto nell'uso dei mezzi. E tuttavia, per la ragione indicata [nel corpo], era necessario dare dei precetti espliciti per l'uno e per l'altro.
3. I mezzi devono la loro bontà al fatto di essere ordinati al fine. Analogamente quindi, e non altrimenti, il fatto di scostarsi dal fine li rende cattivi.
4. Nell'amore del prossimo l'amore di Dio è implicito come la volizione del fine nella volizione dei mezzi, e viceversa. Tuttavia, per la ragione indicata [ib.], era necessario dare esplicitamente l'uno e l'altro precetto.

## Articolo 3
I-II, q. 99, a. 1, ad 3
### Se i due precetti della carità siano sufficienti
Pare che i due precetti della carità non siano sufficienti. Infatti:
1. I precetti riguardano gli atti delle virtù. Ma gli atti si distinguono secondo gli oggetti. Poiché dunque l'uomo con la carità deve amare quattro cose, cioè Dio, se stesso, il prossimo e il proprio corpo, come sopra [q. 25, a. 12] si è dimostrato, è chiaro che quattro devono essere i precetti della carità. Quindi due non bastano.
2. Sono atti della carità non soltanto l'amore, ma anche la gioia, la pace e la beneficenza. Ma i precetti devono essere dati per gli atti delle virtù. Quindi per la carità due precetti non sono sufficienti.
3. Alla virtù, come spetta di fare il bene, così spetta anche di evitare il male.

Ma se a fare il bene siamo indotti dai precetti affermativi, a evitare il male siamo indotti dai precetti negativi. Perciò sulla carità si dovevano dare dei precetti non soltanto affermativi, ma anche negativi. Quindi i due precetti della carità non sono sufficienti.
In contrario: Il Signore [Mt 22, 40] ha detto: «Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti».
Dimostrazione: Come sopra [q. 23, a. 1] si è visto, la carità è un'amicizia. Ma l'amicizia riguarda gli altri. Infatti S. Gregorio [In Evang. hom. 17] afferma: «La carità non può sussistere se si è in meno di due». Come poi uno ami se stesso con amore di carità l'abbiamo già visto sopra [q. 25, a. 4]. Ora, avendo l'amore per oggetto il bene, e non essendo il bene altro che il fine, o i mezzi ordinati al fine, per la carità sono da ritenersi sufficienti due precetti: il primo per indurci ad amare Dio come fine, il secondo per indurci ad amare il prossimo per amore di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Agostino [De doctr. christ. 1, 23], «pur essendo quattro le cose da amarsi con la carità, della seconda e della quarta», cioè dell'amore di sé e di quello del proprio corpo, «non era necessario dare alcun precetto: per quanto infatti un uomo si allontani dalla verità, rimane sempre in lui l'amore di se stesso e l'amore del proprio corpo». Semmai bisogna piuttosto comandare all'uomo una moderazione in questo amore, cioè che egli ami ordinatamente se stesso e il proprio corpo. E ciò avviene amando Dio e il prossimo.
2. Gli altri atti della carità, come si è visto sopra [q. 28, aa. 1, 4; q. 29, a. 3; q. 31, a. 1], derivano dall'atto dell'amore come gli effetti dalla loro causa. Perciò nei precetti dell'amore sono inclusi virtualmente i precetti relativi agli altri atti. – Tuttavia per i più lenti a comprendere vengono dati esplicitamente i precetti relativi a ciascuno di questi atti: per la gioia valgono le parole di S. Paolo [Fil 4, 4]: «Rallegratevi nel Signore sempre»; per la pace troviamo l'esortazione [Eb 12, 14]: «Cercate la pace con tutti», e per la beneficenza [Gal 6, 10]: «Avendone l'occasione, operiamo il bene verso tutti». E anche per le singole specie della beneficenza si riscontrano i relativi precetti nella Sacra Scrittura, come è evidente per chi legge con attenzione.
3. Fare il bene è più che evitare il male. Perciò nei precetti affermativi sono inclusi virtualmente quelli negativi. – Tuttavia non mancano i precetti espliciti contro i vizi che si oppongono alla carità. Infatti contro l'odio si legge [Lv 19, 17]: «Non coverai nel tuo cuore odio verso il tuo fratello»; contro l'accidia sta scritto [Sir 6, 25]: «Non disdegnare i legami [della sapienza]»; contro l'invidia S. Paolo [Gal 5, 26] scrive: «Non cerchiamo la vanagloria, provocandoci e invidiandoci gli uni gli altri»; contro la discordia [1 Cor 1, 10]: «Siate tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi»; contro lo scandalo [Rm 14, 13]: «Non siate causa di inciampo o di scandalo al fratello».

Articolo 4
In 3 Sent., d. 27, expos.; De Virt., q. 2, a. 10, ad 1; Expos. in Decal., c. 5; De perf. vitae spir., c. 4; In Matth., c. 22
Se sia giusto il comando di amare Dio «con tutto il cuore»

Pare che non sia giusto il comando di amare Dio «con tutto il cuore».
Infatti:
1. Il modo o l'intensità dell'atto virtuoso è estraneo al precetto, come è evidente dalle cose già dette [I-II, q. 100, a. 9]. Ma l'espressione: «con tutto il cuore» dice il modo dell'amore di Dio. Non era quindi opportuno il comando di amare Dio con tutto il cuore.
2. Secondo Aristotele [Phys. 3, 6] «tutto intero e perfetto è ciò a cui nulla manca». Se quindi è di precetto che Dio sia amato con tutto il cuore, chiunque fa una cosa che sia estranea all'amore di Dio agisce contro il precetto, e quindi pecca mortalmente. Ma il peccato veniale è estraneo all'amore di Dio. Quindi il peccato veniale sarebbe mortale, il che è inammissibile.
3. Amare Dio con tutto il cuore è cosa che appartiene alla perfezione poiché, secondo il Filosofo [ib.], tutto e perfetto sono la stessa cosa. Ora, le cose che appartengono alla perfezione non sono di precetto, ma di consiglio. Quindi non si deve comandare che si ami Dio con tutto il cuore.
In contrario: Sta scritto [Dt 6, 5]: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore».
Dimostrazione: Avendo i precetti per oggetto gli atti delle virtù, un'azione è di precetto in quanto è un atto di virtù. Ora, per un atto di virtù non si richiede soltanto che esso rispetti la debita materia, ma anche che si rivesta delle debite circostanze che lo rendono proporzionato a tale materia. Ma Dio deve essere amato come fine ultimo, al quale vanno riferite tutte le cose. Perciò nel precetto dell'amore di Dio bisognava ricordare una simile totalità.
Analisi delle obiezioni: 1. Il precetto relativo agli atti di una virtù non si estende al modo che tali atti ricevono da una virtù superiore, però abbraccia il modo che rientra nel costitutivo di quella data virtù. E questo modo è indicato dalle parole: «con tutto il cuore».
2. Dio può essere amato con tutto il cuore in due modi. Primo, attualmente, cioè in maniera che tutto il cuore dell'uomo sia sempre attualmente proteso verso Dio. E questa è la perfezione della patria beata. - Secondo, in maniera che tutto il cuore di un uomo sia proteso verso Dio a modo di abito: cioè in modo che il cuore non ammetta nulla contro l'amore di Dio. E questa è la perfezione della vita presente, con la quale non è incompatibile il peccato veniale: poiché tale peccato non esclude l'abito della carità, avendo un oggetto che non è ad essa contrario, ma che ne ostacola solo l'esercizio.
3. La perfezione della carità a cui sono ordinati i consigli è qualcosa di mezzo tra i suddetti [ad 2] due tipi di perfezione, e consiste nel fatto che l'uomo, per quanto è possibile, si distacca da quelle cose temporali anche lecite che, tenendo occupato l'animo, impediscono il moto attuale del cuore verso Dio.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 27, expos.; Expos. in Decal., c. 5, De perf. vitae spir., c. 4; In Matth., c. 22
Se al precetto «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore»
sia giusto aggiungere:
«e con tutta la tua anima e con tutte le tue forze»

Pare che non sia giusto aggiungere al precetto [Dt 6, 5]: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore» le parole che seguono: «e con tutta la tua anima e con tutte le tue forze». Infatti:
1. Il cuore qui non sta a indicare l'organo materiale, poiché amare Dio non è un atto del corpo. Quindi il cuore è qui preso in senso spirituale. Ma il cuore in senso spirituale è l'anima stessa o qualche sua facoltà. Era quindi inutile ricordare l'una e l'altra cosa.
2. La forza dell'uomo dipende specialmente dal cuore: sia in senso materiale che in senso spirituale. Perciò dopo aver detto: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore» era superfluo aggiungere: «e con tutte le tue forze».
3. In S. Matteo [22, 37] si legge: «con tutta la tua mente», espressione che qui non si trova. Quindi Pare che questo precetto non sia bene enunciato nel Deuteronomio [6].
In contrario: Sta l'autorità della Scrittura.
Dimostrazione: Questo precetto ha redazioni diverse nei vari libri della Scrittura. Si è visto infatti [ob. 1] che nel Deuteronomio [6] si riscontrano tre cose: «con tutto il cuore», «con tutta l'anima» e «con tutte le forze». Invece in S. Matteo [22, 37] se ne riscontrano due sole: «con tutto il cuore» e «con tutta l'anima», omettendo «con tutte le tue forze»; però si aggiunge: «con tutta la tua mente». In S. Marco [12, 30] troviamo poi quattro cose: «con tutto il cuore», «con tutta l'anima», «con tutta la mente» e «con tutta la virtù», o «forza». E anche in S. Luca [10, 27] troviamo queste quattro cose: infatti al posto della «forza», o «virtù», troviamo: «con tutte le tue energie». Perciò si deve dare una ragione di queste quattro cose: infatti l'omissione di qualcuna di esse in altri passi si spiega col fatto che sono deducibili le une dalle altre.
Si deve quindi notare che l'amore è un atto della volontà, che viene indicata col termine cuore: come infatti il cuore corporeo è il principio di tutti i moti del corpo, così la volontà, specialmente nel suo tendere al fine ultimo, che è l'oggetto della carità, è il principio di tutti i moti dello spirito. D'altra parte i princìpi degli atti mossi dalla volontà sono tre, cioè: l'intelletto, indicato dalla mente, le potenze appetitive inferiori, indicate dall'anima, e la potenza esecutiva esteriore, indicata dalla forza, dalla virtù o dalle energie. Ci viene perciò comandato di far sì che la nostra intenzione si volga a Dio tutta intera, da cui l'espressione «con tutto il cuore»; che il nostro intelletto si sottometta a Dio, da cui le parole «con tutta la mente»; che i nostri appetiti siano regolati secondo Dio, per cui si dice «con tutta l'anima», e che infine i nostri atti esterni obbediscano a Dio, il che equivale ad amarlo «con tutte le nostre forze», «virtù» o «energie».
Tuttavia il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 42] spiega in modo inverso i due termini cuore e anima. – S. Agostino invece riferisce il cuore al pensiero, l'anima alla vita e la mente all'intelletto. – Altri poi [Glossa interlin. su Mt 22, 37] spiegano così: «con tutto il cuore», cioè con tutto l'intelletto; «con tutta l'anima », cioè con tutta la volontà; «con tutta la mente», cioè con tutta la memoria. – Oppure, stando a S. Gregorio Nisseno [De hom opif. 8], il cuore indicherebbe l'anima vegetativa, l'anima quella sensitiva, la mente quella intellettiva: poiché noi dobbiamo riferire a Dio la nutrizione, le sensazioni e

i pensieri.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 6
In 3 Sent., d. 27, q. 3, a. 4; De Virt., q. 2, a. 10; De perf. vitae spir., cc. 4, 5
Se questo precetto dell'amore di Dio
possa essere adempiuto nella vita presente
Pare che questo precetto dell'amore di Dio possa essere osservato nella vita presente. Infatti:
1. S. Girolamo [Pelagio, Exp. cath. fid.] dichiara «maledetto colui il quale afferma che Dio ha comandato qualcosa di impossibile». Ora, questo precetto fu dato da Dio, come appare dal Deuteronomio [6, 5]. Perciò questo precetto può essere adempiuto nella vita presente.
2. Chi non osserva un precetto pecca mortalmente: poiché, come dice S. Ambrogio [De parad. 8], il peccato non è altro che «una trasgressione della legge divina e una disobbedienza ai comandamenti celesti». Se quindi questo comandamento non potesse essere osservato nella vita presente, ne seguirebbe che nessuno sulla terra potrebbe vivere senza peccato mortale. Ma ciò è contro le parole dell'Apostolo [1 Cor 1, 8]: «Egli vi confermerà irreprensibili sino alla fine»; e ancora [1 Tm 3, 10]: «Se trovati irreprensibili, siano ammessi al loro servizio».
3. I precetti vengono dati per guidare gli uomini sulla via della salvezza, secondo l'espressione del Salmo [18, 9]: «I precetti del Signore sono limpidi, danno luce agli occhi». Ora, sarebbe inutile guidare uno verso cose impossibili. Perciò non è impossibile osservare questo precetto nella vita presente.
In contrario: S. Agostino [De perf. iust. 8] insegna che «il precetto: Amerai il Signore Dio tuo, ecc., sarà adempiuto con pienezza di carità nella patria. Infatti finché c'è qualcosa da tenere a freno nella concupiscenza della carne, Dio non è amato perfettamente con tutta l'anima».
Dimostrazione: Un precetto può essere adempiuto in due modi: perfettamente e imperfettamente. Viene adempiuto perfettamente quando si raggiunge il fine inteso da colui che lo ha dato; viene invece adempiuto, ma imperfettamente, quando, pur senza raggiungere il fine di chi lo ha formulato, tuttavia non ci si allontana dall'ordine verso il fine. Se il capitano di un esercito, p. es., comanda ai soldati di combattere, tra questi adempie perfettamente il comando chi combattendo vince il nemico, che è il fine inteso dal capitano; lo adempie invece imperfettamente quel soldato che nel combattere non raggiunge la vittoria, pur restando fedele alla disciplina militare. Ora, con questo precetto Dio intende unire a sé l'uomo totalmente: il che avverrà nella patria quando, come dice S. Paolo [1 Cor 15, 28], «Dio sarà tutto in tutti». Perciò questo precetto sarà adempiuto in maniera piena e perfetta nella patria. Nella vita presente invece è certamente adempiuto, ma imperfettamente. Tuttavia al presente uno lo osserva tanto più perfettamente di un altro quanto più si avvicina alla perfezione della patria.
Analisi delle obiezioni: 1. Il primo argomento dimostra soltanto che [il precetto dell'amore] può essere adempiuto in questa vita in un certo

modo, sebbene non perfettamente.
2. Come il soldato che combatte valorosamente non è giudicato colpevole e non merita la pena, anche se non vince, così anche chi adempie questo precetto nella vita presente non facendo nulla contro l'amore di Dio, non pecca mortalmente.
3. Rispondiamo con S. Agostino [l. cit.]: «Perché non si dovrebbe comandare all'uomo questa perfezione, sebbene nessuno la raggiunga nella vita presente? Non si può correre bene se non si conosce la meta. E come la si potrebbe conoscere se non venisse indicata da alcun precetto?».

Articolo 7
Expos. in Decal., cc. 7, 8; De perf. vitae spir., c. 13; In Matth., c. 22; In Rom., c. 13, lect. 2; In Gal., c. 5, lect. 3
Se il precetto dell'amore del prossimo sia ben formulato
Pare che il precetto dell'amore del prossimo sia formulato male. Infatti:
1. L'amore di carità si estende a tutti gli uomini, anche ai nemici, come dice il Vangelo [Mt 5, 44]. Ora, il termine prossimo implica una certa vicinanza, che non Pare esistere riguardo a tutti gli uomini. Pare quindi che questo precetto sia formulato male.
2. Secondo il Filosofo [Ethic. 9, cc. 4, 8] «i sentimenti di amicizia verso gli altri derivano dal senso di amicizia verso se stessi»: dal che si rileva che l'amore verso se stessi è il principio dell'amore verso il prossimo. Ma un principio è superiore a ciò che da esso deriva. Quindi l'uomo non deve amare il prossimo come se stesso.
3. L'uomo ama se stesso per natura, ma non ama così il prossimo. Perciò non è giusto comandare all'uomo di amare il prossimo come se stesso.
In contrario: Nel Vangelo [Mt 22, 39] si legge: «Il secondo comandamento è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso».
Dimostrazione: Questo comandamento è formulato in modo perfetto: infatti in esso vengono ricordati sia il motivo che il modo dell'amare. Il motivo viene accennato col termine prossimo: dobbiamo infatti amare gli altri con la carità proprio perché ci sono prossimi per la naturale immagine di Dio e per la predisposizione alla gloria. E non importa che si parli di prossimo o di fratello, come fa S. Giovanni [1 Gv 4, 20. 21], o anche di amico, come risulta da Lv 19, 18: poiché con tutte queste voci si indica la medesima affinità.
Si accenna invece al modo di questo amore con l'espressione «come te stesso ». Il che però non va inteso nel senso che uno debba amare il prossimo nella misura in cui ama se stesso, ma in modo analogo a come ama se stesso. E ciò in tre modi. Primo, per quanto riguarda il fine: uno cioè deve amare il prossimo per Dio, come per Dio deve amare se stesso, affinché l'amore del prossimo sia santo. – Secondo, per quanto riguarda la regola dell'amore: in modo cioè da non accondiscendere al prossimo nel male, ma solo nel bene, come uno deve assecondare la propria volontà solo nel bene, affinché così l'amore del prossimo sia giusto. – Terzo, per quanto riguarda il motivo dell'amore: cioè in modo che uno non ami il prossimo per il proprio vantaggio o piacere, ma volendo il bene del prossimo come il bene di se stesso, affinché in tal

modo l'amore del prossimo sia vero. Infatti quando uno ama il prossimo per il proprio vantaggio o piacere non ama veramente il prossimo, ma se stesso. Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 8
In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 1, ad 5; De Virt., q. 2, a. 9, ad 11
Se l'ordine della carità sia di precetto
Pare che l'ordine della carità non sia di precetto. Infatti:
1. Chi trasgredisce un precetto commette un'ingiuria. Se invece uno ama quanto deve una persona, però ne ama di più un'altra, non fa ingiuria a nessuno. Quindi non trasgredisce un precetto. E così l'ordine della carità non è di precetto.
2. Le cose di precetto ci sono insegnate in modo esauriente dalla Sacra Scrittura. Ma l'ordine della carità che sopra [q. 26] abbiamo stabilito non viene mai insegnato dalla Sacra Scrittura. Quindi esso non è di precetto.
3. L'ordine implica distinzione. Invece l'amore del prossimo viene comandato in maniera indistinta con quelle parole [Mt 22, 39]: «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Perciò l'ordine della carità non è di precetto.
In contrario: Ciò che Dio opera in noi con la grazia lo insegna con i precetti della legge, poiché sta scritto [Ger 31, 33]: «Porrò la mia legge nei loro cuori». Ora, Dio causa in noi l'ordine della carità, secondo le parole del Cantico [2, 4]: «Ha ordinato in me la carità». Quindi l'ordine della carità ricade sotto i precetti della legge.
Dimostrazione: Come si è detto [a. 4, ad 1], il modo che rientra nel costitutivo dell'atto virtuoso è materia del precetto relativo a tale atto di virtù. Ora, l'ordine della carità rientra nel costitutivo della virtù: poiché viene desunto dalla proporzione dell'amore con il suo oggetto, come è evidente dalle spiegazioni date [q. 26, a. 4, ad 1; aa. 7, 9]. Quindi è chiaro che l'ordine della carità è di precetto.
Analisi delle obiezioni: 1. Uno concede di più a chi più ama. Se quindi uno amasse di meno chi deve amare di più, verrebbe a concedere di più a colui al quale deve invece concedere di meno. Quindi farebbe ingiuria a colui che deve amare di più.
2. Nella Sacra Scrittura è insegnato espressamente l'ordine delle quattro cose da amarsi con amore di carità. Viene infatti comandato di amare Dio con tutto il cuore, per farci comprendere che dobbiamo amare Dio sopra tutte le cose. Quando poi viene comandato di amare il prossimo come se stessi, l'amore di se stessi viene posto prima dell'amore del prossimo. Parimenti quando viene insegnato [1 Gv 3, 16] che «dobbiamo dare la vita per i nostri fratelli », cioè la vita corporale, si intende che dobbiamo amare il prossimo più del nostro corpo. - Quando infine ci viene comandato da S. Paolo [Gal 6, 10] «di operare il bene soprattutto verso i fratelli nella fede», e quando viene da lui rimproverato [1 Tm 5, 8] «colui che non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia», si può intendere chiaramente che tra i prossimi dobbiamo amare maggiormente i migliori e i congiunti più stretti.
3. L'espressione: «Amerai il prossimo tuo» basta a farci capire che dobbiamo

amare maggiormente quelli che ci sono più prossimi.

Quaestio 45
Prooemium

[40844] IIª-IIae q. 45 pr. Deinde considerandum est de dono sapientiae, quod respondet caritati. Et primo, de ipsa sapientia; secundo, de vitio opposito. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum sapientia debeat numerari inter dona spiritus sancti. Secundo, in quo sit sicut in subiecto. Tertio, utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica. Quarto, utrum sapientia quae est donum possit esse cum peccato mortali. Quinto, utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem. Sexto, quae beatitudo ei respondeat.

ARGOMENTO 45
IL DONO DELLA SAPIENZA
Dobbiamo trattare ora del dono della sapienza, che corrisponde alla carità. Prima parleremo direttamente della sapienza, quindi del vizio contrario [q. 46]. Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la sapienza vada elencata tra i doni dello Spirito Santo; 2. Quale sia la sua sede nell'anima; 3. Se la sapienza sia soltanto speculativa, oppure anche pratica; 4. Se il dono della sapienza sia compatibile con il peccato mortale; 5. Se si trovi in tutti quelli che hanno la grazia santificante; 6. Quale beatitudine gli corrisponda.

Articolo 1
I, q. 1, a. 6, ad 3; In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1
Se la sapienza vada computata tra i doni dello Spirito Santo
Pare che la sapienza non vada computata tra i doni dello Spirito Santo. Infatti:
1. Come sopra [I-II, q. 68, a. 8] si è visto, i doni sono più perfetti delle virtù. Ma la virtù serve solo al bene: per cui S. Agostino [De lib. arb. 2, 19] afferma che «nessuno fa cattivo uso delle virtù». A maggior ragione, dunque, servono solo per il bene i doni dello Spirito Santo. Ma la sapienza serve anche al male. S. Giacomo [3, 15] infatti scrive che una certa sapienza è «terrena, carnale, diabolica». Perciò la sapienza non va enumerata tra i doni dello Spirito Santo.
2. Secondo S. Agostino [De Trin. 14, 1], «la sapienza è la conoscenza delle realtà divine». Ma la conoscenza delle realtà divine che l'uomo può avere con le sue capacità naturali rientra nella virtù intellettuale della sapienza; la conoscenza poi delle realtà divine di ordine soprannaturale rientra nella fede, che è una virtù teologale, come si è visto [q. 1, a. 1; q. 4, a. 5; I-II, q. 57, a. 2; q. 66, a. 5]. Quindi la sapienza è più una virtù che un dono.
3. Sta scritto [Gb 28, 28]: «Ecco, temere Dio, questo è sapienza, e schivare il male, questo è intelligenza»; e stando al testo dei Settanta, di cui si serve S. Agostino, si ha questa lezione: «Ecco, la pietà è essa stessa la sapienza». Ora, tanto il timore quanto la pietà sono tra i doni dello Spirito Santo. Quindi la sapienza non deve essere computata tra i doni dello Spirito Santo come un dono distinto dagli altri.

In contrario: Leggiamo in Isaia [11, 2]: «Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelletto», ecc.

Dimostrazione: Come dice il Filosofo [Met. 1, 2], al sapiente appartiene considerare la causa più alta, in base alla quale si giudica con la massima certezza delle altre cose, e in rapporto alla quale si devono ordinare tutte le cose. Ma una causa può essere la più alta in due modi: in senso assoluto o in un dato genere. Chi dunque conosce la causa più alta in un dato genere, e ha la capacità di giudicare partendo da essa tutto ciò che appartiene a tale genere, viene detto sapiente in quel genere, p. es. nella medicina o nell'architettura, secondo l'espressione dell'Apostolo [1 Cor 3, 10]: «Come un sapiente architetto io ho posto il fondamento». Chi invece conosce la causa più alta in senso assoluto, cioè Dio, è sapiente in senso assoluto, avendo la capacità di giudicare e di ordinare tutte le cose mediante le leggi divine. Ma l'uomo raggiunge questo giudizio per opera dello Spirito Santo, secondo l'affermazione di S. Paolo [1 Cor 2, 15]: «L'uomo spirituale giudica ogni cosa», poiché «lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio» [ib., v. 10]. Per cui è evidente che la sapienza è un dono dello Spirito Santo.

Analisi delle obiezioni: 1. Una cosa può essere detta buona in due modi. Primo, quando è buona veramente e perfetta in senso assoluto. Secondo, si dirà che è buona in base a una certa somiglianza se è perfetta nella malizia: e così, come nota il Filosofo [Met. 5, 16], si parla di un «buon ladro» o di un «perfetto ladro». E come tra le cose realmente buone c'è una causa suprema, che è il sommo bene e il fine ultimo, la cui conoscenza rende l'uomo veramente sapiente, così anche tra le cose cattive ce n'è una alla quale le altre si riferiscono come al loro fine ultimo, e la cui conoscenza rende l'uomo sapiente nel male; secondo le parole di Geremia [4, 22]: «Sono sapienti nel fare il male, ma non sanno compiere il bene». Chiunque infatti si allontana dal debito fine deve necessariamente prestabilirsi un fine indebito: poiché ogni agente agisce per un fine. Se quindi uno si prefigge come fine i beni terreni si ha «una sapienza terrena», se si prefigge i beni del corpo si ha «una sapienza carnale», se si prefigge la vanagloria si ha «una sapienza diabolica», poiché egli imita la superbia del diavolo, di cui si dice nella Scrittura [Gb 41, 25]: «Egli è il re su tutti i figli della superbia».

2. La sapienza elencata tra i doni è distinta da quella che è posta tra le virtù intellettuali. Infatti quest'ultima viene acquisita con lo studio, mentre la prima «viene dall'alto», come dice S. Giacomo [3, 15]. – E così pure è distinta dalla fede. Poiché la fede accetta la verità divina così com'è, mentre è proprio del dono della sapienza il giudicare secondo la verità divina. Per cui il dono della sapienza presuppone la fede: come infatti dice Aristotele [Ethic. 1, 3], «ciascuno giudica bene le cose che conosce».

3. La pietà che si riferisce al culto di Dio manifesta sia la fede, per il fatto che con il culto di Dio protestiamo di credere, sia la sapienza. Per cui si dice che «la pietà è sapienza». E lo stesso vale per il timore. Infatti uno mostra di avere un retto giudizio sulle cose divine per il fatto che teme Dio e lo onora.

Articolo 2

In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 1, sol. 3

Se la sapienza risieda nell'intelletto

Pare che la sapienza non risieda nell'intelletto. Infatti:

1. S. Agostino [Epist. 140, 18] ha scritto che «la sapienza è la carità di Dio». Ma la carità, come sopra [q. 24, a. 1] si è visto, risiede nella volontà e non nell'intelletto. Quindi la sapienza non risiede nell'intelletto.

2. Sta scritto [Sir 6, 23]: «La sapienza è come dice il suo nome». Ora, sapienza suona «sapida scienza»: il che Pare appartenere all'affetto, al quale vanno attribuiti i godimenti o dolcezze spirituali. Perciò la sapienza non risiede nell'intelletto, ma piuttosto nell'affetto.

3. La potenza intellettiva è già efficacemente elevata dal dono dell'intelletto. Ora, se un effetto può essere ottenuto efficacemente con una sola causa, è superfluo aggiungerne altre. Quindi la sapienza non risiede nell'intelletto.

In contrario: S. Gregorio [Mor. 2, 49] afferma che la sapienza si contrappone alla stoltezza. Ma la stoltezza è nell'intelletto. Quindi anche la sapienza.

Dimostrazione: Come si è già detto [a. prec.; q. 8, a. 6], la sapienza implica una rettitudine di giudizio secondo criteri divini. Ora, la rettitudine del giudizio può derivare da due fonti diverse: primo, dal perfetto uso della ragione; secondo, da una certa connaturalità con le cose di cui si deve giudicare. In materia di castità, p. es., può giudicare rettamente uno che ha imparato la morale, mentre chi ha la virtù della castità giudica rettamente per una certa connaturalità. Così dunque avere un retto giudizio sulle cose di Dio conosciute mediante la ricerca razionale appartiene alla virtù intellettuale della sapienza, ma avere un retto giudizio su tali cose mediante una certa connaturalità appartiene alla sapienza che è dono dello Spirito Santo: come Dionigi [De div. nom. 2] dice di Ieroteo che è perfetto nelle cose di Dio «non soltanto imparando, ma anche sperimentando le cose divine». Ora, questa esperienza o connaturalità con le cose divine si attua con la carità, la quale ci unisce a Dio, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 6, 17]: «Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito». Così dunque il dono della sapienza ha la sua causa, cioè la carità, nella volontà, ma ha la sua essenza nell'intelletto, a cui appartiene l'atto di giudicare rettamente, come si è visto [I, q. 79, a. 3].

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino parla della sapienza in rapporto alla sua causa. Dalla quale si desume anche il termine «sapienza», che sta a indicare un certo sapore.

2. È così risolta anche la seconda obiezioni. Se però questa è l'interpretazione giusta di quel testo della Scrittura. Il che non Pare: poiché tale interpretazione vale solo per il nome della sapienza nella lingua latina. In greco infatti non è così, e probabilmente neppure nelle altre lingue. Quindi per nome della sapienza pare che si debba intendere la sua fama, essendo essa elogiata da tutti.

3. L'intelletto ha due atti: la percezione e il giudizio. Al primo di essi è ordinato il dono dell'intelletto, al secondo invece il dono della sapienza rispetto alle ragioni divine e il dono della scienza rispetto alle ragioni umane.

Articolo 3

I, q. 64, a. 1; In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 1, sol. 3
Se la sapienza sia soltanto speculativa o anche pratica
Pare che la sapienza non sia pratica, ma soltanto speculativa. Infatti:
1. Il dono della sapienza è superiore alla virtù intellettuale della sapienza. Ma la virtù intellettuale della sapienza è soltanto speculativa. Quindi a maggior ragione è speculativo e non pratico il dono della sapienza.
2. L'intelletto pratico ha per oggetto le azioni da compiere, che sono contingenti. La sapienza invece si interessa delle realtà divine, che sono eterne e necessarie. Perciò la sapienza non può essere pratica.
3. S. Gregorio [Mor. 6, 37] insegna che «nella contemplazione si cerca il principio, che è Dio; invece nell'operare si fatica sotto il grave peso della necessità». Ma alla sapienza spetta la visione delle realtà divine, che esclude questo grave peso, poiché sta scritto [Sap 8, 16]: «La sua compagnia non dà amarezza, né dolore la sua convivenza». Quindi la sapienza è soltanto speculativa, non già pratica od operativa.
In contrario: S. Paolo scrive ai Colossesi [4, 5]: «Comportatevi con sapienza con quelli di fuori». Ora, ciò rientra nell'operare. Quindi la sapienza non è soltanto speculativa, ma anche pratica.
Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De Trin. 12, 14], la parte superiore della ragione è fatta per la sapienza, quella inferiore per la scienza. Ma la ragione superiore, come egli dice [c. 7], è rivolta «a considerare e a consultare le ragioni superne», cioè «divine»: a considerarle in quanto contempla le cose divine in se stesse, e a consultarle in quanto giudica con esse le cose umane, guidando gli atti umani con criteri divini. Così dunque il dono della sapienza non è soltanto speculativo, ma anche pratico.
Analisi delle obiezioni: 1. Come afferma il De Causis [prop. 10 e 17], più alta è una virtù, più numerosi sono i suoi effetti. Quindi per il fatto stesso che il dono è più eccellente della virtù intellettuale della sapienza, in quanto raggiunge Dio più da vicino, cioè mediante una certa unione dell'anima con lui, ha la capacità di dirigere non solo nella contemplazione, ma anche nell'azione.
2. Le realtà divine sono certamente necessarie ed eterne in se stesse, tuttavia sono le norme dei contingenti, di cui si occupano le azioni umane.
3. La considerazione di una cosa in se stessa precede la sua considerazione in rapporto alle altre. Perciò alla sapienza appartiene prima la contemplazione delle realtà divine, che è la «visione del principio» [Greg., l. cit. nell'ob.], e poi la guida degli atti umani secondo le ragioni divine. E tuttavia grazie alla guida della sapienza non risulta nelle azioni umane amarezza o fatica, ma piuttosto la sapienza trasforma l'amaro in dolce, e la fatica in riposo.

Articolo 4
Se la sapienza possa trovarsi senza la grazia e col peccato mortale
Pare che la sapienza possa trovarsi senza la grazia e col peccato mortale. Infatti:
1. I santi si gloriano specialmente di quelle cose che non possono coesistere col peccato mortale, come fa S. Paolo [2 Cor 1, 12] con quelle parole: «Questo è il nostro vanto: la testimonianza della coscienza». Invece della

sapienza uno non deve gloriarsi, poiché sta scritto [Ger 9, 22]: «Il sapiente non si vanti della sua sapienza». Perciò la sapienza può trovarsi senza la grazia, col peccato mortale.
2. La sapienza, come si è detto [aa. 1, 3], comporta la conoscenza delle realtà divine. Ma alcuni in peccato mortale hanno la conoscenza delle verità divine, secondo le parole di S. Paolo [Rm 1, 18]: «Ritengono la verità di Dio nell'ingiustizia ». Quindi la sapienza è compatibile col peccato mortale.
3. S. Agostino [De Trin. 15, 18] parlando della carità afferma: «Nessun dono di Dio è più eccellente di questo: esso è il solo che distingue i figli del regno eterno dai figli della perdizione eterna». Ma la sapienza non si identifica con la carità. Quindi essa non distingue i figli del regno dai figli della perdizione. E così può trovarsi col peccato mortale.
In contrario: Sta scritto [Sap 1, 4]: «La sapienza non entra in un'anima che opera il male, né abita in un corpo schiavo del peccato».
Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date [aa. 2, 3], la sapienza che è dono dello Spirito Santo provvede alla rettitudine del giudizio sulle cose divine, o su altre cose in base a criteri divini, per una certa connaturalità o unione col divino, unione che si compie mediante la carità, come si è detto [a. 2]. Quindi la sapienza di cui parliamo presuppone la carità. Ma la carità non può sussistere col peccato mortale, per i motivi da noi già ricordati [q. 24, a. 12]. Quindi la sapienza di cui parliamo è incompatibile col peccato mortale.
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò è vero della sapienza relativa alle cose del mondo, oppure anche di quella relativa alle cose divine conquistata con argomenti umani. Della quale sapienza i santi non si gloriano, e confessano di non averla, come si legge nei Proverbi [30, 2]: «La sapienza degli uomini non è con me». Però essi si gloriano della sapienza divina, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Cor 1, 30]: «Cristo Gesù, per opera di Dio, è diventato per noi sapienza».
2. Il secondo argomento vale per la conoscenza delle realtà divine che si acquista con lo studio e la ricerca della ragione, e che è compatibile col peccato mortale, mentre non lo è la sapienza di cui parliamo.
3. La sapienza presuppone la carità, pur distinguendosi da essa: per cui distingue i figli del regno dai figli della perdizione.

Articolo 5
I-II, q. 68, a. 5, ad 1
Se la sapienza si trovi in tutti coloro che sono in grazia
Pare che la sapienza non si trovi in tutti coloro che sono in grazia. Infatti:
1. Avere la sapienza è più che ascoltarla. Ma ascoltare la sapienza è solo dei perfetti, come si rileva dalle parole di S. Paolo [1 Cor 2, 6]: «Di sapienza parliamo sì tra i perfetti». Siccome dunque non tutti quelli che hanno la grazia sono perfetti, Pare che non tutti quelli che hanno la grazia possiedano la sapienza.
2. Come dice il Filosofo [Met. 1, 2], «il sapiente ha il compito di ordinare». E S. Giacomo [3, 17] afferma che «giudica senza ipocrisia». Ora, non tutti coloro che sono in grazia, ma solo i prelati, hanno il compito di giudicare gli

altri, o di ordinarli. Quindi avere la sapienza non è comune a tutti coloro che sono in grazia.
3. La sapienza, come nota S. Gregorio [Mor. 2, 49], viene data per eliminare la stoltezza. Ma tra quelli che hanno la grazia non mancano gli stolti per natura: il che è evidente nel caso dei pazzi che vengono battezzati, o di quelli che sono divenuti pazzi in seguito, senza peccato. Perciò la sapienza non si trova in tutti coloro che sono in grazia.
In contrario: Chi è senza peccato mortale è amato da Dio, poiché possiede la carità con cui ama Dio. D'altra parte però, come dice la Scrittura [Pr 8, 17], Dio «ama coloro che lo amano». Ma essa dice pure [Sap 7, 28] che «Dio non ama se non chi vive con la sapienza». Quindi la sapienza si trova in tutti coloro che sono in grazia, essendo immuni dal peccato mortale.
Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date [aa. 1, 3], la sapienza di cui parliamo implica una certa rettitudine di giudizio nel considerare e nel consultare le cose divine. E sia per l'una come per l'altra funzione si riceve la sapienza, con la partecipazione alle cose divine, secondo gradi diversi. Infatti alcuni ottengono un giudizio retto sia nel contemplare le cose divine che nell'ordinare le cose umane in conformità ai criteri divini, per quanto è necessario alla propria salvezza. E ciò non manca in nessuno che sia purificato dal peccato mortale mediante la grazia santificante: poiché se è vero che la natura non ammette deficienze in ciò che è necessario, molto meno le tollera la grazia. Per cui S. Giovanni [1 Gv 2, 27] scriveva: «L'unzione [divina] vi insegna ogni cosa».
Altri invece ricevono il dono della sapienza in un grado superiore, sia rispetto alla contemplazione delle cose divine, in quanto cioè conoscono alcuni misteri più alti e li possono comunicare ad altri, sia rispetto alla guida degli atti umani secondo i criteri divini, in quanto possono non solo guidare in questo modo se stessi, ma anche ordinare gli altri. Ora, questo grado di sapienza non è comune a tutti coloro che hanno la grazia santificante, ma è da considerarsi tra le grazie gratis datae che lo Spirito Santo «distribuisce come vuole», secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 12, 8 ss.]: «A uno viene concesso dallo Spirito Santo il linguaggio della sapienza», ecc.
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo in quel testo parla della sapienza in quanto si estende agli aspetti reconditi dei misteri divini, come appare dal seguito [v. 7]: «Noi parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta».
2. Sebbene giudicare e ordinare gli altri uomini spetti ai soli prelati, tuttavia spetta a ciascuno ordinare e giudicare i propri atti, come risulta evidente da quanto scrive Dionigi nella lettera a Demofilo [Epist. 8].
3. I pazzi battezzati, come pure i bambini, hanno l'abito della sapienza in quanto essa è un dono dello Spirito Santo, ma non ne hanno gli atti per un impedimento fisico che ostacola in essi l'uso della ragione.

Articolo 6
I-II, q. 69, a. 4; In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 4
Se al dono della sapienza corrisponda la settima beatitudine

Pare che al dono della sapienza non corrisponda la settima beatitudine.
Infatti:
1. La settima beatitudine è questa: «Beati i gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» [Mt 5, 9]. Ora, queste due cose appartengono immediatamente alla carità. Infatti a proposito della pace si legge nei Salmi [118, 165]: «Grande pace per chi ama la tua legge». Inoltre, come dice l'Apostolo [Rm 5, 5], «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato»; il quale è uno «Spirito di figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre» [Rm 8, 15]. Quindi la settima beatitudine va attribuita più alla carità che alla sapienza.
2. Una cosa qualsiasi viene rivelata più dall'effetto prossimo che da un effetto remoto. Ora, l'effetto prossimo della sapienza è la carità, stando alle parole della Scrittura [Sap 7, 27]: «Attraverso le età entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti»; invece la pace e l'adozione sono effetti remoti, derivando essi dalla carità, come si è visto [q. 19, a. 2, ad 3; q. 29, a. 3]. Perciò la beatitudine che corrisponde alla sapienza dovrebbe partire dall'amore di carità e non dalla pace.
3. S. Giacomo [3, 17] afferma: «La sapienza che viene dall'alto è anzitutto pura; poi pacifica, modesta, arrendevole, condiscendente ai buoni, piena di misericordia e di buoni frutti, senza parzialità, senza ipocrisia». Quindi la beatitudine corrispondente alla sapienza non va determinata partendo dalla pace a preferenza degli altri effetti della sapienza celeste.
In contrario: S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 4] afferma che «la sapienza si addice ai pacifici, nei quali qualsiasi moto non è ribelle, ma sottomesso alla ragione».
Dimostrazione: La settima beatitudine corrisponde bene al dono della sapienza, sia rispetto al merito, sia rispetto al premio. Al merito infatti si riferiscono quelle parole: «Beati gli operatori di pace». Ora, sono chiamati operatori di pace coloro che attuano la pace, o in se stessi o negli altri. E queste due cose avvengono per il fatto che gli esseri in cui si attua la pace vengono ricondotti al debito ordine: infatti la pace è «la tranquillità dell'ordine», come insegna S. Agostino [De civ. Dei 19, 13]. D'altra parte ordinare, come nota il Filosofo [Met. 1, 2], spetta alla sapienza. Quindi l'essere operatori di pace va attribuito giustamente alla sapienza.
Al premio poi si riferiscono le parole: «Saranno chiamati figli di Dio». Ora, certuni sono chiamati figli di Dio in quanto partecipano la somiglianza del Figlio unigenito e naturale di Dio, secondo le parole di S. Paolo [Rm 8, 29]: «Quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo», il quale appunto è la sapienza [increata e] generata. Quindi ricevendo il dono della sapienza l'uomo raggiunge la filiazione divina.
Analisi delle obiezioni: 1. Spetta alla carità custodire la pace, ma attuarla spetta alla sapienza ordinatrice. – E così anche lo Spirito Santo in tanto è detto «Spirito di figli adottivi», in quanto ci conferisce la somiglianza del Figlio naturale, che è la sapienza increata.
2. Quel testo si riferisce alla Sapienza increata, la quale prima si unisce a noi

col dono della carità e quindi ci rivela i misteri, la conoscenza dei quali costituisce la sapienza infusa. Perciò la sapienza infusa, che è un dono, non è causa, ma effetto della carità.
3. Come già si è detto [a. 3], al dono della sapienza non spetta soltanto contemplare le realtà divine, ma anche guidare gli atti umani. E in tale guida la prima cosa richiesta è l'eliminazione del male che si oppone alla sapienza: per cui si dice anche che il timore è «il principio della sapienza» [Sal 110. 10], proprio perché fa allontanare dal male. Invece l'ultima cosa, richiesta come fine, è che tutto sia ricondotto al debito ordine: e ciò costituisce la pace. Giustamente perciò S. Giacomo afferma che «la sapienza che viene dall'alto », e che è un dono dello Spirito Santo, «è anzitutto pura», nel senso che evita le sozzure del peccato, «poi pacifica», per indicare l'effetto finale della sapienza, che giustifica la beatitudine.
Invece le espressioni seguenti stanno a indicare per ordine i mezzi con cui la sapienza porta alla pace. Infatti il primo dovere di un uomo che lascia la colpa è di contenersi, per quanto può, nei limiti prescritti [modum tenere]: ed ecco perché si parla di «modestia». Il secondo è di accettare gli ammonimenti degli altri nelle cose in cui non può fare da solo: di qui l'aggettivo «arrendevole». E queste due cose si riferiscono al conseguimento della pace in se stessi. – Ma perché poi uno diventi operatore di pace anche nei riguardi degli altri si richiede: primo, che non ostacoli il bene altrui, da cui l'espressione: «condiscendente ai buoni». Secondo, che di fronte alle miserie del prossimo compatisca con l'affetto e soccorra con le opere, per cui si dice: «piena di misericordia e di buoni frutti». Terzo, si richiede che uno cerchi con carità di correggere i peccati, per cui si aggiunge: «senza parzialità, senza ipocrisia»: perché cioè non si cerchi di sfogare l'odio col pretesto della correzione.

Quaestio 46
Prooemium

[40893] IIª-IIae q. 46 pr. Deinde considerandum est de stultitia, quae opponitur sapientiae. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum stultitia opponatur sapientiae. Secundo, utrum stultitia sit peccatum. Tertio, ad quod vitium capitale reducatur.

ARGOMENTO 46
LA STOLTEZZA
Veniamo ora a parlare della stoltezza, che è il contrario della sapienza.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la stoltezza sia il contrario della sapienza; 2. Se la stoltezza sia un peccato; 3. A quale vizio capitale essa si riduca.

Articolo 1
Supra, q. 8, a. 6, ad 1
Se la stoltezza sia il contrario della sapienza
Pare che il contrario della sapienza non sia la stoltezza. Infatti:
1. Alla sapienza si contrappone direttamente l'insipienza. Ma la stoltezza

non Pare identificarsi con l'insipienza, poiché l'insipienza Pare riguardare solo le cose divine, come la sapienza, mentre la stoltezza abbraccia sia le cose divine che quelle umane. Quindi la stoltezza non è il contrario della sapienza.
2. Di due contrari l'uno non è la via per raggiungere l'altro. Invece la stoltezza è la via per raggiungere la sapienza, poiché sta scritto [1 Cor 3, 18]: «Se qualcuno tra voi si crede un sapiente di questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente». Perciò la stoltezza non si contrappone alla sapienza.
3. Di due contrari l'uno non è causa dell'altro. Invece la sapienza è causa della stoltezza, poiché sta scritto [Ger 10, 14]: «Ogni uomo è stato reso stolto dalla sua scienza», e d'altra parte la sapienza non è che una certa scienza. E in Isaia [47, 10] si legge: «La tua sapienza e il tuo sapere ti hanno sviato»: ora, lasciarsi sviare è proprio della stoltezza. Quindi la stoltezza non si contrappone alla sapienza.
4. S. Isidoro [Etym. 10] insegna che «è stolto colui che non si addolora per l'infamia e non si scuote per l'ingiustizia». Ma ciò è proprio della sapienza spirituale, come nota S. Gregorio [Mor. 10, 29]. Quindi la stoltezza non si contrappone alla sapienza.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 2, 49] insegna che il dono della sapienza è dato contro la stoltezza.
Dimostrazione: Il termine stoltezza Pare che derivi da stupore, stando all'affermazione di S. Isidoro [l. cit.]: «Stolto è colui che per lo stupore resta immobile». Però la stoltezza, come nota lo stesso autore, differisce dalla fatuità, poiché la stoltezza implica languidezza di cuore e ottusità di sensi, mentre la fatuità implica una totale privazione della sensibilità spirituale. Quindi è esatto dire che la stoltezza è il contrario della sapienza. Poiché, come dice S. Isidoro [ib.], «sapiente deriva da sapore: come infatti il gusto serve a discernere il sapore dei cibi, così il sapiente è pronto a distinguere le cose e le cause». È quindi evidente che la stoltezza è il contrario della sapienza, mentre la fatuità ne è la pura negazione. Infatti il fatuo non ha il senso del giudizio; lo stolto lo ha, ma degenerato; il sapiente invece lo possiede sottile e perspicace.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Isidoro [ib.], «l'insipiente è il contrario del sapiente, essendo privo del sapore proprio del discernimento e del senso». Per cui l'insipienza e la stoltezza sono la stessa cosa. Uno però appare stolto specialmente quando sbaglia nel formulare giudizi che toccano la causa più alta: infatti per deficienze di giudizio riguardo a cose minori uno non merita tale appellativo.
2. Come esiste una sapienza cattiva, a cui sopra [q. 45, a. 1, ad 1] abbiamo accennato, che viene denominata «sapienza di questo mondo» [1 Cor 2, 6] poiché prende per causa altissima e per ultimo fine un bene terreno, così c'è una stoltezza buona che si contrappone a questa sapienza cattiva, e con la quale si disprezzano i beni terreni. Ora, l'Apostolo parla appunto di questa stoltezza.
3. La sapienza che inganna e che rende «stolti davanti a Dio» è la sapienza del mondo, come dichiara l'Apostolo [1 Cor 3, 19].

4. L'insensibilità alle ingiurie talora dipende dal fatto che uno non trova gusto nelle cose terrene, ma soltanto in quelle celesti. Per cui ciò è dovuto alla stoltezza secondo il mondo, e quindi alla sapienza di Dio, come nota S. Gregorio [l. cit. nell'ob.]. Talora invece è dovuto al fatto che un uomo è stupido del tutto: come è evidente nei dementi, i quali non capiscono l'ingiuria. E ciò appartiene alla stoltezza pura e semplice.

Articolo 2

Se la stoltezza sia un peccato

Pare che la stoltezza non sia un peccato. Infatti:

1. Nessun peccato ci proviene dalla natura. Ma alcuni sono stolti per natura. Quindi la stoltezza non è un peccato.

2. Come insegna S. Agostino [De vera relig. 14, 27], ogni peccato è volontario. Ma la stoltezza non è volontaria. Quindi non è un peccato.

3. Qualsiasi peccato si oppone a un precetto divino. Ma la stoltezza non si oppone ad alcun precetto. Quindi non è un peccato.

In contrario: Sta scritto [Pr 1, 32 Vg]: «La spensieratezza degli stolti li farà perire». Ma nessuno perisce se non per il peccato. Quindi la stoltezza è un peccato.

Dimostrazione: La stoltezza, come si è detto [a. prec.], implica una paralisi dei sensi nel giudicare, specialmente in rapporto alla causa suprema, che è il fine ultimo e il bene sommo. E in questo giudizio uno può trovarsi paralizzato in due modi. Primo per indisposizione naturale: come avviene nel caso dei dementi. E tale stoltezza non è un peccato; secondo, perché uno ha immerso i propri sensi nei beni terreni, rendendosi così incapace di percepire le cose di Dio, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 2, 14]: «L'uomo naturale non comprende le cose dello Spirito di Dio»; come non può gustare le cose dolci chi ha il palato infetto da cattivi umori. E tale stoltezza è un peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.

2. Sebbene lo stolto non voglia mai la stoltezza, vuole però le cose da cui essa deriva: vuole cioè la distrazione dei sensi dai beni spirituali, e la loro immersione in quelli terreni. Come avviene anche in altri peccati. Infatti il lussurioso vuole il piacere che accompagna il peccato, sebbene non voglia direttamente il peccato: egli cioè vorrebbe il piacere senza il peccato.

3. La stoltezza si contrappone ai precetti relativi alla contemplazione della verità, dei quali abbiamo parlato sopra [q. 16] trattando della scienza e dell'intelletto.

Articolo 3

Se la stoltezza sia figlia della lussuria

Pare che la stoltezza non sia figlia della lussuria. Infatti:

1. S. Gregorio [Mor. 31, 45] enumera le figlie della lussuria, ma tra queste non c'è la stoltezza. Quindi la stoltezza non viene dalla lussuria.

2. L'Apostolo [1 Cor 3, 19] afferma: «La sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio». Ma come insegna S. Gregorio [Mor. 10, 29], «la sapienza del mondo consiste nel nascondere i propri sentimenti con l'inganno», il che

è proprio della doppiezza. Perciò la stoltezza è figlia più della doppiezza che della lussuria.
3. I casi più frequenti di pazzia e di demenza, che hanno attinenza con la stoltezza, sono dovuti all'ira. Quindi la stoltezza nasce più dall'ira che dalla lussuria.
In contrario: Nei Proverbi [7, 22] si legge: «Egli incauto la segue», cioè la meretrice, «ignorando, lo stolto, che è come un cervo preso al laccio».
Dimostrazione: La stoltezza in quanto peccato proviene, come si è visto [a. prec.], dal fatto che i sensi spirituali vengono paralizzati, per cui non sono più capaci di giudicare i beni dello spirito. Ora, i sensi dell'uomo vengono immersi nelle cose terrene specialmente a motivo della lussuria, che ha per oggetto i piaceri più forti, che assorbono l'anima più di ogni altra cosa. Perciò la stoltezza peccaminosa nasce specialmente dalla lussuria.
Analisi delle obiezioni: 1. È proprio della stoltezza far sentire il disgusto di Dio e dei suoi doni. Per cui S. Gregorio enumera tra le figlie della lussuria due cose che si riducono alla stoltezza, cioè «l'odio di Dio» e «la disperazione del secolo futuro», come dividendo la stoltezza in due parti.
2. L'affermazione dell'Apostolo non va intesa in senso causale, ma essenziale: cioè nel senso che la sapienza del mondo è in se stessa stoltezza presso Dio. Non è quindi necessario che quanto appartiene alla sapienza del mondo sia causa di questa stoltezza.
3. Come si è visto sopra [I-II, q. 48, a. 2], l'ira con i suoi eccessi altera sommamente le disposizioni naturali del corpo. Per cui causa più di ogni altra cosa la stoltezza dovuta a un'indisposizione fisica. - Ma la stoltezza che deriva da un'indisposizione spirituale, cioè dall'immersione dell'anima nei beni terreni, deriva principalmente dalla lussuria, come si è visto [nel corpo].

Quaestio 47
Prooemium

[40920] IIª-IIae q. 47 pr. Consequenter, post virtutes theologicas, primo considerandum est, circa virtutes cardinales, de prudentia. Et primo, de prudentia secundum se; secundo, de partibus eius; tertio, de dono ei correspondente; quarto, de vitiis oppositis; quinto, de praeceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum quaeruntur sexdecim. Primo, utrum prudentia sit in voluntate, vel in ratione. Secundo, si est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam in speculativa. Tertio, utrum sit cognoscitiva singularium. Quarto, utrum sit virtus. Quinto, utrum sit virtus specialis. Sexto, utrum praestituat finem virtutibus moralibus. Septimo, utrum constituat medium in eis. Octavo, utrum praecipere sit proprius actus eius. Nono, utrum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam. Decimo, utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis. Undecimo, utrum prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune duodecimo, utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus. Tertiodecimo, utrum inveniatur in malis. Quartodecimo, utrum inveniatur in omnibus bonis. Quintodecimo, utrum insit nobis a natura. Sextodecimo, utrum perdatur per oblivionem.

ARGOMENTO 47
LA PRUDENZA CONSIDERATA IN SE STESSA

Dopo aver trattato delle virtù teologali, nel passare alle virtù cardinali dobbiamo innanzi tutto interessarci della prudenza. Primo, della prudenza in se stessa; secondo, delle sue parti [q. 48]; terzo, del dono corrispondente [q. 52]; quarto, dei vizi opposti [q. 53]; quinto, dei precetti che la riguardano [q. 56].
Sul primo argomento si pongono sedici quesiti: 1. Se la prudenza risieda nella volontà o nella ragione; 2. Se risieda nella sola ragione pratica o anche in quella speculativa; 3. Se sia fatta per conoscere i singolari; 4. Se sia una virtù; 5. Se sia una virtù specificamente distinta; 6. Se abbia il compito di prestabilire il fine alle virtù morali; 7. Se abbia quello di trovare il giusto mezzo; 8. Se il suo atto specifico sia quello di comandare l'azione; 9. Se la sollecitudine, o vigilanza, appartenga alla prudenza; 10. Se la prudenza si estenda al governo della collettività; 11. Se la prudenza relativa al proprio bene sia della medesima specie di quella che abbraccia il bene comune; 12. Se la prudenza si trovi nei sudditi o soltanto nei superiori; 13. Se si trovi nei cattivi; 14. Se si trovi in tutti i buoni; 15. Se sia innata in noi; 16. Se possa essere perduta per dimenticanza.

## Articolo 1

I-II, q. 56, a. 2, ad 3; a. 3; In 3 Sent., d. 33, q. 21, a. 4, sol. 4; In 6 Ethic., lect. 4

### Se la prudenza risieda nelle facoltà conoscitive o in quelle appetitive

Pare che la prudenza non risieda nelle facoltà conoscitive, ma in quelle appetitive. Infatti:
1. S. Agostino [De mor. Eccl. 15] ha scritto: «La prudenza è un amore che sceglie con sagacia le cose che giovano in mezzo a quelle che potrebbero nuocere». Ma l'amore non risiede nelle facoltà conoscitive, bensì in quelle appetitive. Quindi la prudenza si trova nelle facoltà appetitive.
2. Come appare dalla definizione suddetta [ob. 1], la prudenza ha il compito di «scegliere con sagacia». Ora, noi abbiamo già dimostrato [I, q. 83, a. 3; I-II, q. 13, a. 1] che la scelta è un atto della potenza appetitiva. Perciò la prudenza non risiede in una facoltà conoscitiva, ma in una facoltà appetitiva.
3. Il Filosofo [Ethic. 6, 5] nota che «nell'arte è preferibile chi pecca volontariamente, mentre nella prudenza, come nelle altre virtù, è meno preferibile».
Ora, le virtù morali di cui egli parla sono nella parte appetitiva, mentre l'arte è nella ragione. Quindi la prudenza è più nella parte appetitiva che nella ragione.
In contrario: S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 61] insegna: «La prudenza è la conoscenza delle cose da perseguire e da evitare».
Dimostrazione: Come dice S. Isidoro [Etym. 10], «prudente suona quasi porro videns [lungimirante]: egli infatti è perspicace, e vede le vicissitudini delle cose incerte». Ora, il vedere non è un atto delle facoltà appetitive, ma delle conoscitive. È quindi evidente che la prudenza appartiene direttamente a una facoltà conoscitiva. Non però a una potenza sensitiva: poiché con tali potenze si conoscono soltanto le cose vicine e che si presentano ai sensi. Invece conoscere le cose future partendo dal presente o dal passato, come fa la prudenza, è proprio della ragione: poiché ciò richiede dei confronti. Rimane quindi stabilito che la prudenza propriamente è nella ragione.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è detto sopra [I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1],

la volontà muove tutte le potenze ai loro atti. D'altra parte abbiamo anche visto [I, q. 20, a. 1; I-II, q. 25, aa. 1, 2, 3; q. 27, a. 11] che il primo atto della potenza appetitiva è l'amore. Così dunque si dice che la prudenza è amore: non già essenzialmente, ma perché l'amore muove all'atto della prudenza. Per cui S. Agostino aggiunge nel passo citato che «la prudenza è un amore che sa ben discernere le cose che giovano per tendere a Dio da quelle che potrebbero impedirlo». E si dice che l'amore discerne in quanto muove la ragione a discernere.

2. La persona prudente considera le cose lontane in quanto valgono a favorire o a impedire gli atti che devono essere compiuti in seguito. Perciò è evidente che le cose considerate dalla prudenza sono ordinate ad altre come mezzi al fine. Ora, i mezzi sono nella ragione oggetto della deliberazione, o consiglio, e nell'appetito sono oggetto della scelta. Ma di questi due atti appartiene più propriamente alla prudenza la deliberazione: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 6, cc. 5, 7, 9], il prudente «è colui che sa ben deliberare». Siccome però la scelta presuppone la deliberazione, essendo essa, secondo Aristotele [Ethic. 3, 2], «un appetito previamente deliberato», anche la scelta può essere di riflesso attribuita alla prudenza, in quanto questa guida la scelta mediante la deliberazione.

3. Il pregio della prudenza non consiste nella sola considerazione, ma nell'applicazione all'atto, che è il fine della ragione pratica. Se quindi si verifica una mancanza in questo punto, ciò contrasta sommamente con la prudenza: poiché come il fine è in ogni genere di cose l'elemento più importante, così una mancanza relativa al fine è sempre la più grave. Per cui il Filosofo aggiunge nel passo citato che la prudenza «non è accompagnata soltanto dalla ragione», come l'arte: essa infatti comporta l'applicazione all'opera, il che richiede la volontà.

## Articolo 2

I-II, q. 56, a. 3; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 4, sol. 4

### Se la prudenza appartenga solo alla ragione pratica oppure anche alla speculativa

Pare che la prudenza non appartenga solo alla ragione pratica, ma anche alla speculativa. Infatti:

1. Nei Proverbi [10, 23] si legge: «Sapienza è per l'uomo la prudenza». Ma la sapienza consiste principalmente nella contemplazione. Quindi anche la prudenza.

2. S. Ambrogio [De off. 1, 24] ha scritto: «La prudenza si interessa dell'investigazione del vero, e infonde il desiderio di una maggiore conoscenza». Ma ciò appartiene alla ragione speculativa. Quindi la prudenza interessa anche la ragione speculativa.

3. Il Filosofo [Ethic. 6, 6] mette nella medesima parte dell'anima l'arte e la prudenza. Ora, l'arte non è soltanto nella ragione pratica, ma anche in quella speculativa: il che è evidente per le arti liberali. Perciò anche la prudenza è insieme pratica e speculativa.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, 5] afferma che la prudenza è la retta

ragione delle azioni da compiere. Ma ciò è compito esclusivo della ragione pratica. Quindi la prudenza si trova solo nella ragione pratica.
Dimostrazione: Come dice il Filosofo [ib.], «è proprio del prudente saper deliberare ». Ora, la deliberazione ha di mira ciò che noi dobbiamo fare in ordine a un fine. Ma la ragione che si riferisce a ciò che si deve fare per un fine è la ragione pratica. Perciò è evidente che la prudenza interessa soltanto la ragione pratica.
Analisi delle obiezioni: 1. La sapienza, come si è detto [q. 45, a. 1], considera direttamente la causa suprema. Perciò la considerazione della causa più alta, in qualsiasi ordine di cose, appartiene alla sapienza ad esso relativa. Ora, nell'ordine degli atti umani la causa più alta è il fine universale di tutta la vita. E la prudenza mira precisamente a questo fine: il Filosofo [ib.] infatti fa notare che, come quando uno sa fare buon uso della ragione per un fine particolare, ad es. per la vittoria militare, viene detto prudente, non però in senso assoluto, ma in quel campo, cioè nelle cose militari, così quando uno sa fare buon uso della ragione per vivere onestamente si dice che è prudente in senso assoluto. È chiaro quindi che la prudenza è la sapienza delle cose umane, ma non è sapienza in senso assoluto: poiché non ha di mira la causa suprema in senso assoluto, ma riguarda il bene dell'uomo, che non è la realtà più eccellente. Per cui in quel testo si dice espressamente che la prudenza è «sapienza per l'uomo», ma non sapienza in senso assoluto.
2. S. Ambrogio e lo stesso Cicerone [De invent. 2, 53] usano il termine prudenza in senso lato, per qualsiasi conoscenza, sia speculativa che pratica.
Sebbene si possa rispondere che lo stesso atto della ragione speculativa, in quanto volontario, è oggetto nel suo esercizio della scelta e della deliberazione, e quindi della prudenza. Esso invece sfugge alla deliberazione e alla prudenza nei suoi elementi specifici imposti dall'oggetto, che è costituito dalle verità necessarie.
3. Qualsiasi applicazione della retta ragione a cose fattibili appartiene all'arte. Invece alla prudenza appartiene solo l'applicarsi della retta ragione alle cose che sono oggetto di deliberazione. E tali sono le cose in cui non esistono vie ben determinate per giungere al fine, come dice Aristotele [Ethic. 3, 3]. Poiché dunque la ragione speculativa produce o fa delle cose, come sillogismi, proposizioni ecc., in cui si procede secondo vie certe e determinate, ne viene che rispetto ad esse si può salvare il concetto di arte, ma non quello di prudenza. Per cui si può trovare un'arte, ma non una prudenza speculativa.

Articolo 3
In 6 Ethic., lectt. 6, 7
Se la prudenza conosca i singolari
Pare che la prudenza non sia fatta per conoscere i singolari. Infatti:
1. La prudenza, come si è visto [a. 1], risiede nella ragione. Ma come dice Aristotele [Phys. 1, 5], «la ragione è degli universali». Quindi la prudenza non conosce se non gli universali.
2. I singolari sono infiniti. Ma la ragione non può abbracciare infinite cose. Quindi la prudenza, che è una ragione retta, non ha per oggetto i singolari.

3. I singolari sono conosciuti mediante i sensi. Ma la prudenza non è nei sensi: infatti molti, pur avendo i sensi esterni perspicaci, non sono prudenti. Quindi la prudenza non è fatta per conoscere i singolari.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, 7] insegna che «la prudenza non si limita agli universali, ma deve conoscere anche i singolari».
Dimostrazione: Come si è detto [a. 1, ad 3], compito della prudenza non è soltanto la considerazione della ragione, ma anche l'applicazione di essa all'opera, che è il fine della ragione pratica. Ora, nessuno può applicare una cosa a un'altra senza conoscerle entrambe, cioè la cosa da applicare e quella a cui essa va applicata. Ma le azioni umane sono tra i singolari. Quindi è necessario che la persona prudente conosca i princìpi universali della ragione, e conosca pure i singolari di cui si occupano le operazioni.
Analisi delle obiezioni: 1. La ragione ha come oggetto primo e principale gli universali; essa tuttavia ha la capacità di applicare le ragioni universali ai singolari (infatti le conclusioni dei sillogismi non sono soltanto universali, ma anche particolari): poiché l'intelletto, come nota Aristotele [De anima 3, 4], mediante una certa riflessione si estende fino alla materia.
2. Proprio perché la ragione umana non è in grado di abbracciare l'infinità dei singolari «le nostre riflessioni sono incerte», come dice la Scrittura [Sap. 9, 14]. Tuttavia mediante l'esperienza i singolari infiniti si riducono ad alcune determinate situazioni che capitano ordinariamente, e la cui conoscenza è sufficiente per la prudenza umana.
3. Come nota il Filosofo [Ethic. 6, 8], la prudenza non si trova nei sensi esterni, con i quali conosciamo i sensibili propri, ma nei sensi interni, addestrati dalla memoria e dall'esperienza a giudicare prontamente dei vari dati dell'esperienza. Non che la prudenza abbia la sua sede principale nei sensi interni, ma essa, risiedendo principalmente nella ragione, raggiunge mediante una certa applicazione questa conoscenza sensitiva.

Articolo 4
I-II, q. 57, a. 5, ad 3; q. 61, a. 1
Se la prudenza sia una virtù
Pare che la prudenza non sia una virtù. Infatti:
1. S. Agostino [De lib. arb. 1, 13] afferma che la prudenza è «la scienza delle cose da desiderare e da fuggire». Ma la scienza si contrappone alla virtù, stando ad Aristotele [Praed. 6]. Quindi la prudenza non è una virtù.
2. La virtù di una virtù non esiste. Invece «c'è una virtù dell'arte», come nota Aristotele [Ethic. 6, 5]. Quindi l'arte non è una virtù. Ma nell'arte si riscontra la prudenza, poiché di Curam si legge [2 Cr 2, 13] che sapeva «eseguire ogni intaglio e concretare con prudenza ogni progetto che gli veniva sottoposto ». Quindi la prudenza non è una virtù.
3. Una virtù non può mai essere esagerata. Invece può esserlo la prudenza, altrimenti sarebbe inutile l'ammonimento [Pr 23, 4]: «Sii moderato nella tua prudenza». Perciò la prudenza non è una virtù.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 2, 49] insegna che la prudenza, la temperanza, la fortezza e la giustizia sono quattro virtù.

Dimostrazione: Come si è visto nel trattato sulle virtù in generale [I-II, q. 55, a. 3, s. c.; q. 56, a. 1], «la virtù è una qualità che rende buono chi la possiede, e buona l'azione che egli compie». Ora, una cosa può essere detta buona in due modi: primo, materialmente, per indicare ciò che è buono; secondo, formalmente, per indicare l'aspetto della bontà. Ora, la cosa buona come tale è oggetto dell'appetito. Perciò quegli abiti che servono a determinare una retta considerazione della ragione senza riferimento alla rettitudine dell'appetito hanno meno l'aspetto di virtù, in quanto limitati a perseguire il bene materialmente, cioè il bene non sotto l'aspetto di bene; hanno invece un aspetto più marcato di virtù quegli abiti che hanno di mira la rettitudine dell'appetito, in quanto non considerano il bene soltanto materialmente, ma anche formalmente, cioè il bene in quanto bene. Ora alla prudenza, come si è detto [a. 1, ad 3; a. 3], spetta l'applicazione della retta ragione all'opera, il che è impossibile senza la rettitudine dell'appetito. Quindi la prudenza non ha soltanto l'aspetto di virtù comune alle altre virtù intellettuali, ma ha anche quello delle virtù morali, tra le quali viene enumerata.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino in quel testo prende il termine scienza in senso lato, per qualsiasi retto uso della ragione.

2. Il Filosofo dice che c'è una virtù dell'arte perché l'arte non implica la rettitudine dell'appetito, e quindi perché uno usi onestamente dell'arte si richiede che abbia la virtù che dà la rettitudine dell'appetito. Ma la prudenza non interviene nelle funzioni proprie dell'arte: sia perché le arti sono ordinate a dei fini particolari, sia perché l'arte ha dei mezzi ben determinati per raggiungere il fine. Tuttavia si dice che uno compie con prudenza le funzioni dell'arte per una certa analogia: infatti in alcune arti, per l'incertezza dei mezzi con cui si giunge al fine, è necessaria una deliberazione, come avviene per la medicina e la navigazione, secondo Aristotele [Ethic. 3, 3].

3. Quel detto del Savio non va inteso nel senso che deve essere moderata la prudenza, ma che si devono moderare le altre cose secondo la prudenza.

## Articolo 5

In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 2; d. 33, q. 1, a. 1, sol. 2; q. 2, a. 1, sol. 3, ad 2

### Se la prudenza sia una virtù specificamente distinta

Pare che la prudenza non sia una virtù specificamente distinta. Infatti:

1. Nessuna virtù specifica può trovarsi nella definizione generica della virtù. Ma la prudenza si trova nella definizione generica della virtù: poiché in Aristotele [Ethic. 2, 6] si legge che la virtù «è un abito elettivo consistente nel giusto mezzo definito rispetto a noi dalla ragione, come l'uomo saggio lo determinerebbe». D'altra parte la retta ragione è determinata in base alla prudenza, stando allo stesso Aristotele [Ethic. 6, 13]. Quindi la prudenza non è una virtù specificamente distinta.

2. Il Filosofo [l. cit.] insegna che «la virtù morale ci fa tendere al fine, mentre la prudenza ci fa usare i mezzi per conseguirlo». Ma in qualsiasi virtù si devono usare dei mezzi per raggiungere il fine. Perciò la prudenza si riscontra in qualsiasi virtù. Quindi non è una virtù specifica.

3. Una virtù specifica ha un oggetto specifico. Ma la prudenza non ha un

oggetto specifico essendo essa, secondo Aristotele [Ethic. 6, 5], la retta ragione delle azioni da compiere; e d'altra parte gli atti di tutte le virtù sono azioni da compiere. Quindi la prudenza non è una virtù specifica.
In contrario: Sta il fatto che la prudenza è ben distinta ed enumerata tra le altre virtù: si legge infatti della Sapienza [8, 7] che «essa insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza».
Dimostrazione: Gli abiti e gli atti, come si è già visto [I, q. 77, a. 3; I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 2; q. 54, a. 2], ricevono la loro specie dall'oggetto. Perciò è necessario che l'abito al quale corrisponde un oggetto specificamente distinto sia un abito specificamente distinto: e se è buono, si tratta di una virtù specifica.
Ora, un oggetto specifico non viene indicato in base alla sua considerazione materiale, ma piuttosto in base al suo aspetto formale, come si è detto in precedenza [I-II, q. 54, a. 2; ad 1]: infatti una medesima cosa può interessare l'atto di molti abiti, e anche di molte potenze, sotto aspetti diversi. Ora, per la diversità delle potenze si richiede una diversità di oggetti maggiore che per la diversità degli abiti: poiché in una potenza ci possono essere più abiti, come sopra [I-II, q. 54, a. 1] si è spiegato. Perciò una diversità di oggetti formali che distingue le potenze a maggior ragione distingue gli abiti.
Si deve quindi concludere che la prudenza, avendo sede nella ragione, come si è visto [a. 1], è distinta dalle altre virtù intellettuali secondo la diversità materiale degli oggetti. Infatti la sapienza, la scienza e l'intelletto riguardano il necessario, mentre l'arte e la prudenza hanno per oggetto la realtà contingente: l'arte però si occupa delle cose da produrre, che si attuano nella materia esterna, come la casa, il coltello e simili, mentre la prudenza si occupa delle azioni da compiere, che si attuano nell'agente medesimo, come sopra [I-II, q. 57, a. 4] si è visto. Invece la prudenza si distingue dalle virtù morali in base alla ragione formale delle rispettive potenze: cioè della potenza intellettiva, in cui risiede la prudenza, e della potenza appetitiva, in cui risiedono le virtù morali. Per cui è evidente che la prudenza è una virtù speciale, distinta da tutte le altre.
Analisi delle obiezioni: 1. Quella definizione non è riferita alla virtù in genere, ma alla virtù morale. E nella definizione di quest'ultima è giusto ricordare quella virtù intellettuale, ossia la prudenza, che ha in comune con essa la materia: poiché come il soggetto della virtù morale è qualcosa che partecipa della ragione, così la virtù morale ha ragione di virtù in quanto partecipa di una virtù intellettuale.
2. L'argomento dimostra che la prudenza influisce su tutte le virtù e coopera con esse. Ma ciò non basta per dimostrare che non è una virtù speciale: poiché nulla impedisce che in un dato genere di cose vi sia una specie che in qualche modo influisce su tutte le specie dello stesso genere: come il sole influisce in qualche modo su tutti i corpi.
3. Le azioni da compiere sono materia della prudenza in quanto sono oggetto della ragione, cioè sotto l'aspetto del vero. Sono invece materia delle virtù morali in quanto sono oggetto della potenza appetitiva, cioè sotto l'aspetto del bene.

Articolo 6
I-II, q. 66, a. 3, ad 3; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 3; De Verit., q. 5, a. 1
Se la prudenza prestabilisca il fine alle virtù morali
Pare che la prudenza prestabilisca il fine alle virtù morali. Infatti:
1. La prudenza sta alle virtù morali come la ragione sta alle potenze appetitive, poiché la prudenza risiede nella ragione, mentre le virtù morali risiedono nell'appetito. Ma la ragione prestabilisce il fine alla potenza appetitiva. Quindi la prudenza prestabilisce il fine alle virtù morali.
2. L'uomo trascende gli esseri irrazionali per la ragione, mentre per il resto comunica con essi. Perciò le altre facoltà dell'uomo stanno alla ragione come l'uomo sta alle creature irrazionali. Ora, secondo Aristotele [Polit. 1, 3], l'uomo è il fine delle creature prive di ragione. Quindi tutte le altre parti dell'uomo hanno il loro fine nella ragione. Ma la prudenza, come si è visto [a. 2, s. c.; a. 5, ob. 1], è la retta ragione delle azioni da compiere. Quindi tutte le azioni da compiere sono ordinate alla prudenza come al loro fine. E così questa prestabilisce il fine a tutte le virtù morali.
3. È proprio della virtù o dell'arte o della potenza a cui appartiene il fine comandare alle altre virtù o alle altre arti a cui appartengono i mezzi. Ma la prudenza dispone delle altre virtù morali e le comanda. Quindi essa ne prestabilisce il fine.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, 12] insegna che «la virtù morale dà la rettitudine all'intenzione del fine, e la prudenza ai mezzi ordinati al fine».
Perciò alla prudenza non spetta prestabilire il fine alle virtù morali, ma solo disporre i mezzi ordinati al fine.
Dimostrazione: Il fine delle virtù morali è il bene umano. Ma il bene dell'anima umana consiste nell'essere conforme alla ragione, come spiega Dionigi [De div. nom. 4]. Perciò è necessario che nella ragione preesistano i fini delle virtù morali. Come quindi nella ragione speculativa ci sono dei princìpi per sé noti, di cui si occupa l'abito naturale dell'intelletto, e delle verità conosciute mediatamente, cioè le conclusioni, che formano l'oggetto della scienza, così nella ragione pratica preesistono alcuni dati quali princìpi noti per natura, e tali sono i fini delle virtù morali - poiché il fine nel campo pratico equivale ai princìpi nel campo speculativo, come sopra [q. 23, a. 7, ad 2; I-II, q. 57, a. 4] si è visto -, e ci sono, sempre nella ragione pratica, certe conoscenze aventi il carattere di conclusioni: e tali sono i mezzi ordinati al fine, a cui giungiamo partendo dal fine stesso. E queste conoscenze formano appunto l'oggetto della prudenza, la quale applica i princìpi universali alle conclusioni particolari riguardanti le azioni da compiere. Perciò alla prudenza non spetta prestabilire il fine delle virtù morali, ma solo predisporre i mezzi in ordine al fine.
Analisi delle obiezioni: 1. Alle virtù morali prestabilisce il fine la ragione naturale, denominata sinderesi, come si è visto nella Prima Parte [q. 79, a. 12], e non la prudenza, per le ragioni esposte [nel corpo].
2. È così risolta anche la seconda obiezioni.
3. Il fine appartiene alle virtù morali non perché esse lo prestabiliscano, ma perché esse tendono al fine prestabilito dalla ragione naturale. E a raggiungerlo sono aiutate dalla prudenza, che prepara loro la via disponendo i mezzi

opportuni. Per cui risulta che la prudenza è superiore alle virtù morali e le comanda. La sinderesi però muove la prudenza, come l'intelletto dei primi princìpi muove la scienza.

Articolo 7

I-II, q. 66, a. 3, ad 3; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 3

Se la prudenza abbia il compito di trovare il giusto mezzo nelle virtù morali

Pare che la prudenza non abbia il compito di trovare il giusto mezzo nelle virtù morali. Infatti:

1. Raggiungere il giusto mezzo è il fine delle virtù morali. Ma la prudenza non prestabilisce il fine delle virtù morali, come si è visto [a. prec.]. Quindi non tocca ad essa trovare il giusto mezzo.

2. Le cose esistenti per se stesse non hanno causa, ma il loro essere è causa di se stesso: poiché ogni cosa è detta esistere in forza della propria causa. Ma alla virtù morale conviene per se stessa di trovarsi nel giusto mezzo, essendo questo un elemento posto nella sua definizione, come si è già notato [a. 5, ob. 1]. Perciò il giusto mezzo delle virtù morali non è causato dalla prudenza.

3. La prudenza agisce conformemente alla ragione. Invece le virtù morali tendono al giusto mezzo conformandosi alla natura: poiché, come scrive Cicerone [De invent. 2, 53], «la virtù è un abito conforme alla natura e consentaneo alla ragione». Quindi la prudenza non stabilisce il giusto mezzo nelle virtù morali.

In contrario: Nella definizione della virtù morale che abbiamo riferito sopra [a. 5, ob. 1] è detto che essa «consiste nel giusto mezzo definito rispetto a noi dalla ragione, come l'uomo saggio lo determinerebbe».

Dimostrazione: Conformarsi alla retta ragione è il fine proprio di ogni virtù morale: infatti la temperanza tende a far sì che l'uomo non si allontani dalla ragione mosso dalla concupiscenza; e similmente la fortezza a far sì che non si scosti dalla ragione sotto la spinta del timore o dell'audacia. E questo fine è prestabilito per l'uomo secondo la ragione naturale: infatti la ragione naturale ordina a tutti di agire secondo ragione. Ma determinare il modo e le vie per raggiungere il giusto mezzo nell'operare spetta alla prudenza. Sebbene infatti raggiungere il giusto mezzo sia il fine delle virtù morali, tuttavia tale mezzo può essere trovato soltanto mediante la retta disposizione di quanto è ordinato al fine.

Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.

2. Come nell'ordine di natura l'agente si limita a produrre la forma nella materia senza produrre con ciò le proprietà di tale forma, così anche la prudenza stabilisce il giusto mezzo nelle passioni e nelle azioni umane senza tuttavia far sì che le virtù morali debbano ricercare il giusto mezzo.

3. La virtù morale tende al giusto mezzo come vi tende la natura. Siccome però il giusto mezzo non si presenta identico in tutti i casi, non basta l'inclinazione della natura, che opera sempre allo stesso modo, ma si richiede la prudenza.

Articolo 8

I-II, q. 57, a. 6; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 3; De Virt., q. 1, a. 12, ad 26; q. 5, a. 1; In Rom., c. 8, lect. 1; In 6 Ethic., lect. 9

Se il comandare sia l'atto principale della prudenza

Pare che il comandare non sia l'atto principale della prudenza. Infatti:

1. Il comandare ha di mira le opere buone da compiere. Ma S. Agostino [De Trin. 14, 9] stabilisce come atto della prudenza «il premunirsi contro le insidie». Quindi il comandare non è l'atto principale della prudenza.

2. Il Filosofo [Ethic. 6, cc. 5, 7, 9] scrive che «è proprio della persona prudente sapere ben deliberare». Ma da quanto abbiamo detto [I-II, q. 57, a. 6] risulta che deliberare e comandare non sono la stessa cosa. Perciò l'atto principale della prudenza non è quello di comandare.

3. Comandare, o imperare, appartiene alla volontà la quale, avendo per oggetto il fine, muove le altre facoltà dell'anima. Ma la prudenza non è nella volontà, bensì nella ragione. Quindi l'atto della prudenza non è il comandare.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, 10] afferma che «la prudenza è imperativa».

Dimostrazione: La prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, come sopra [a. 2, s.c.] si è detto. È necessario quindi che l'atto principale della prudenza sia l'atto principale della ragione rispetto alle azioni da compiere. Ora, tre sono in proposito gli atti della ragione. Il primo è l'atto del deliberare: il quale appartiene alla ricerca, poiché deliberare equivale a cercare, come sopra [I, II, q. 14, a. 1] si è visto. Il secondo atto consiste nel giudicare ciò che si è trovato: e di ciò si occupa la ragione speculativa. La ragione pratica invece, che è ordinata all'azione, procede oltre, e si ha il terzo atto che consiste nel comandare: il quale atto si riduce ad applicare le cose deliberate e giudicate all'operazione. E poiché questo atto è più prossimo al fine della ragione pratica, esso è l'atto principale di questa ragione, e quindi della prudenza.

E ne è segno il fatto che la perfezione dell'arte consiste nel giudizio e non nel comando. Per cui viene considerato un artista migliore quello che nella sua arte sbaglia volontariamente, conservando così la rettitudine del giudizio, piuttosto che l'artista che sbaglia senza volere, per un errore di giudizio. Invece nella prudenza avviene il contrario, come dice Aristotele [Ethic. 6, 5]: infatti chi sbaglia volontariamente ha meno prudenza di chi pecca involontariamente, appunto perché manca nell'atto principale della prudenza, che è il comando.

Analisi delle obiezioni: 1. L'atto del comandare si estende sia al perseguimento del bene che alla fuga del male. - E tuttavia S. Agostino non attribuisce alla prudenza «il premunirsi contro le insidie» in qualità di atto principale, poiché tale atto della prudenza non rimane nella patria.

2. La bontà della deliberazione è richiesta per applicare all'opera ciò che si è bene trovato. Perciò l'atto del comando è proprio della prudenza, che è fatta per ben deliberare.

3. Di per sé il muovere appartiene alla volontà. Ma il comandare implica la mozione secondo un certo ordine. Esso perciò è un atto della ragione, come sopra [I-II, q. 17, a. 1] si è dimostrato.

Articolo 9

Se la sollecitudine sia una proprietà della prudenza

Pare che la sollecitudine non sia una proprietà della prudenza. Infatti:

1. La sollecitudine implica una certa inquietudine: infatti S. Isidoro [Etym. 10] insegna che «si denomina sollecito chi è inquieto». Ora, il movimento è attribuito specialmente alle potenze appetitive. Perciò anche la sollecitudine. Ma la prudenza non risiede in una potenza appetitiva, bensì nella ragione, come si è visto [a. 1]. Quindi la sollecitudine non appartiene alla prudenza.

2. La sollecitudine ha come suo contrario la certezza della verità. Si narra infatti [1 Sam 9, 20] che Samuele disse a Saul: «Riguardo poi alle tue asine, smarrite tre giorni fa, non essere sollecito, perché sono state ritrovate». Ma la prudenza esige la certezza della verità, essendo una virtù intellettuale. Perciò la sollecitudine, lungi dall'essere una proprietà della prudenza, è una dote contraria.

3. Il Filosofo [Ethic. 4, 3] insegna che spetta al magnanimo «essere pigro e ozioso». Ma la sollecitudine è il contrario della pigrizia. Poiché dunque la prudenza non si contrappone alla magnanimità, dato che un bene non è mai contrario a un altro bene, come dice Aristotele [Praed. 8], Pare che la sollecitudine non sia una proprietà della prudenza.

In contrario: Sta scritto [1 Pt 4, 7]: «Siate prudenti e vigilate nella preghiera ». Ma la vigilanza si identifica con la sollecitudine. Quindi la sollecitudine appartiene alla prudenza.

Dimostrazione: Spiega S. Isidoro [l. cit.] che «sollecito suona solers citus [solerte veloce]», per il fatto che uno, per una certa solerzia dell'animo, è veloce nell'intraprendere le cose da farsi. E ciò è proprio della prudenza, il cui atto principale è il comandare azioni deliberate e giudicate in precedenza. Per cui il Filosofo [Ethic. 6, 9] dice che «bisogna eseguire prontamente quanto si è deliberato, mentre si deve deliberare con lentezza». Per questo la sollecitudine appartiene propriamente alla prudenza. E per questo S. Agostino [De mor. Eccl. 24] insegna che «spetta alla prudenza fare la guardia con somma vigilanza, perché con l'insinuarsi dei cattivi consigli un po' per volta non restiamo ingannati».

Analisi delle obiezioni: 1. Il moto appartiene alla potenza appetitiva come al principio motore: però sotto la direzione e il comando della ragione, in cui viene a inserirsi la sollecitudine.

2. Come nota il Filosofo [Ethic. 1, 3], «non si deve cercare in tutte le cose una certezza assoluta, ma quanta ne permette la natura di ciascuna materia». Siccome dunque la materia della prudenza è data dai singolari contingenti, di cui si interessano le azioni umane, la certezza della prudenza non può essere tale da eliminare ogni sollecitudine.

3. Si dice che il magnanimo è «pigro e ozioso» non perché non è sollecito di nulla, ma perché non è eccessivamente sollecito di molte cose, avendo egli fiducia là dove bisogna avere fiducia, e non preoccupandosi in modo eccessivo. Infatti l'eccesso di sollecitudine deriva da un eccesso di timore e di diffidenza: poiché il timore dispone al consiglio, come si è detto sopra [I-II, q. 44, a. 2] parlando di questa passione.

Articolo 10
I, q. 22, a. 1; In 6 Ethic., lect. 7
Se la prudenza si estenda al governo della collettività
Pare che la prudenza non si estenda al governo della collettività, ma solo al governo di se stessi. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 5, 1] scrive che la virtù relativa al bene comune è la giustizia. Ma la prudenza differisce dalla giustizia. Quindi la prudenza non si riferisce al bene comune.
2. Prudente è colui che cerca e fa del bene a se stesso. Ma quelli che cercano il bene comune spesso trascurano il bene proprio. Quindi non sono prudenti.
3. La prudenza viene enumerata con la temperanza e con la fortezza. Ma la temperanza e la fortezza Pareno limitate al bene proprio. Quindi anche la prudenza.
In contrario: Il Signore [Mt 24, 25] ha detto: «Qual è il servo fidato e prudente che il padrone ha messo a capo della sua famiglia?».
Dimostrazione: Come ricorda il Filosofo [Ethic. 6, 8], alcuni ritenevano che la prudenza non si estendesse al bene comune, ma solo al bene privato. E ciò perché erano persuasi che un uomo non fosse tenuto a cercare se non il proprio bene. Ma questa persuasione è incompatibile con la carità la quale, come dice S. Paolo [1 Cor 13, 5], «non cerca il proprio interesse». Per cui l'Apostolo [1 Cor 10, 33] diceva di se stesso: «Non cerco il mio utile, ma quello di molti, perché giungano alla salvezza». Del resto ciò ripugna anche alla retta ragione, la quale ritiene che il bene comune sia superiore al bene individuale. Poiché dunque spetta alla prudenza deliberare, giudicare e comandare rettamente riguardo ai mezzi che servono per raggiungere il debito fine, è chiaro che la prudenza non si interessa soltanto del bene privato di un uomo singolo, ma anche del bene di tutta la collettività.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo parla qui della virtù morale. Ora, come ogni virtù morale in rapporto al bene comune viene detta giustizia legale, così la prudenza in rapporto al bene comune viene detta politica: per cui la politica sta alla giustizia legale come la prudenza pura e semplice sta alla virtù morale.
2. Chi cerca il bene comune di una collettività cerca indirettamente il proprio bene; e ciò per due motivi. Primo, perché il bene proprio non può sussistere senza il bene comune della famiglia, della città o del regno. Per cui anche gli antichi romani, come riferisce Valerio Massimo [Fact. et dict. mem. 4, 4], «preferivano essere poveri in un impero ricco, che ricchi in un impero povero». – Secondo, perché l'uomo, essendo parte della famiglia e dello stato, nel valutare il proprio bene con prudenza deve farlo in base al bene della collettività: infatti la buona disposizione della parte risulta dal suo rapporto con il tutto; poiché, come dice S. Agostino [Conf. 3, 8], «una parte che non si armonizza col tutto è deforme».
3. Anche la temperanza e la fortezza possono riferirsi al bene comune: per cui Aristotele [Ethic. 5, 1] afferma che sui loro atti vertono i precetti della legge. Tuttavia vi si riferiscono maggiormente la prudenza e la giustizia, che interessano

la parte razionale, a cui appartengono direttamente le realtà comuni o universali, come alla parte sensitiva appartengono invece i singolari.

Articolo 11
In 6 Ethic., lect. 7
Se la prudenza relativa al bene proprio sia specificamente identica a quella che si estende al bene comune
Pare che la prudenza relativa al bene proprio sia specificamente identica a quella che si estende al bene comune. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 6, 8] afferma che «la politica e la prudenza sono il medesimo abito, però la loro essenza non è la stessa».
2. Il Filosofo [Polit 3, 2] insegna inoltre che «è identica la virtù dell'uomo onesto e del buon principe». Ma la politica risiede specialmente nel principe, nel quale si trova come arte architettonica. Siccome quindi la prudenza è una virtù dell'uomo onesto, la prudenza e la politica devono essere il medesimo abito.
3. Due cose che sono ordinate l'una all'altra non possono diversificare la specie o l'essenza di un abito. Ora il bene proprio, che è l'oggetto della prudenza ordinaria, è ordinato al bene comune, che appartiene alla politica.
Quindi la politica e la prudenza non differiscono nella specie, e neppure quanto all'essenza dell'abito.
In contrario: La scienza politica, che è ordinata al bene comune dello stato, quella economica, che si occupa del bene comune della casa o della famiglia, e quella monastica, che si occupa del bene di una persona singola, sono scienze diverse. Quindi per la stessa ragione sono diverse le specie della prudenza secondo questa diversità di materia.
Dimostrazione: Come sopra [a. 5; I-II, q. 54, a. 2, ad 1] si è detto, le specie degli abiti si distinguono secondo la diversità dell'oggetto, che va considerata in base alla sua ragione formale. Ora, la ragione formale di tutto ciò che è ordinato al fine viene desunta dal fine, secondo le spiegazioni date in precedenza [I-II, q. 1, introd.; q. 102, a. 1]. È quindi necessario che in base alla relazione con fini diversi nascano diverse specie di abiti. Ora il bene individuale, il bene familiare e il bene di una città o di un regno sono fini diversi. Per cui bisogna che anche le rispettive prudenze differiscano specificamente secondo questi tre fini: vi è quindi in primo luogo la prudenza ordinaria, che attende al bene proprio; vi è in secondo luogo la prudenza economica o domestica, che è ordinata al bene comune della casa o della famiglia, e vi è in terzo luogo la politica, che è ordinata al bene comune della città o del regno.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo non intende dire che la politica è uguale secondo la sostanza dell'abito a qualsiasi tipo di prudenza, ma a quella prudenza che è ordinata al bene comune. La quale può essere detta prudenza in quanto è la retta ragione di certe azioni da compiere, ma viene detta politica in quanto è ordinata al bene comune.
2. Come lo stesso Filosofo aggiunge, «all'uomo onesto spetta la capacità di ben governare e di ben ubbidire». Quindi nella virtù dell'uomo onesto è inclusa anche la virtù del principe. Ma la virtù di chi governa e quella del suddito sono specificamente distinte, come pure quella del marito e della

moglie, secondo il medesimo testo.
3. Fini diversi subordinati l'uno all'altro possono anch'essi diversificare le specie degli abiti: come l'equitazione, l'arte militare e l'amministrazione civile sono arti che differiscono specificamente, sebbene il fine dell'una sia ordinato a quello dell'altra. Parimenti, anche se il bene del singolo è ordinato al bene della collettività, tuttavia la diversità determina sempre una diversità specifica di abiti. Da ciò però deriva che l'abito ordinato al fine ultimo è più importante, e comanda agli altri abiti.

Articolo 12
Infra, q. 50, a. 2; In 6 Ethic., lect. 7
Se la prudenza si trovi nei sudditi, oppure solo nei superiori
Pare che la prudenza non si trovi nei sudditi, ma solo nei superiori. Infatti:
1. Il Filosofo [Polit. 3, 2] ha scritto che «la prudenza è la sola virtù propria del principe, mentre le altre virtù sono comuni ai sudditi e ai principi. Poiché la virtù del suddito non è la prudenza, ma la rettitudine dell'opinare».
2. Aristotele [Polit. 1, 5] afferma ancora che «lo schiavo è del tutto privo di deliberazione». Ma la prudenza, com egli dice altrove [Ethic. 6, cc. 5, 7, 9], «ci rende capaci di ben deliberare». Quindi la prudenza non appartiene né agli schiavi, né ai sudditi.
3. La prudenza, come si è visto [a. 8], è fatta per dare comandi. Ma dare comandi non spetta né ai servi, né ai sudditi, ma solo ai superiori. Quindi la prudenza non è nei sudditi, ma soltanto nei superiori.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, 8] afferma che due sono le specie della prudenza politica: la prima è «istitutrice delle leggi», e appartiene ai principi; la seconda, che «conserva il nome generico di politica», ha per oggetto i singolari. Ma porre in atto i singolari appartiene anche ai sudditi. La prudenza quindi non appartiene soltanto ai superiori, ma anche ai sudditi.
Dimostrazione: La prudenza risiede nella ragione. Ora, comandare e governare è proprio della ragione. Quindi un uomo esige che gli vengano attribuite la ragione e la prudenza nella misura in cui partecipa al comando e al governo. D'altra parte è evidente che il suddito in quanto suddito e il servo in quanto servo non hanno la facoltà di comandare e di governare, ma piuttosto quella di essere comandati e governati. Perciò la prudenza non è una virtù del servo in quanto tale, né del suddito in quanto suddito. Qualsiasi uomo però, essendo in quanto razionale partecipe del comando in forza del libero arbitrio della ragione, deve possedere una partecipazione della prudenza. È evidente quindi che la prudenza risiede nel principe «in qualità di arte architettonica», come dice Aristotele [ib.]; nei sudditi si trova invece «in qualità di arte manuale».
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione del Filosofo va intesa a rigore di termini, cioè nel senso che la virtù della prudenza non è una virtù del suddito in quanto tale.
2. Il servo è privo della facoltà di deliberare in quanto servo: infatti in tal senso egli è strumento del suo padrone. Tuttavia egli ha capacità di deliberare in quanto è un animale ragionevole.

3. Mediante la prudenza l'uomo comanda non solo agli altri, ma anche a se stesso: in quanto cioè la ragione comanda alle potenze inferiori.

Articolo 13

Se la prudenza possa trovarsi nei peccatori

Pare che nei peccatori non manchi la prudenza. Infatti:

1. Il Signore [Lc 16, 8] ha detto: «I figli di questo mondo, verso i loro pari, sono più prudenti dei figli della luce». Ma i figli di questo mondo sono i peccatori. Quindi nei peccatori ci può essere la prudenza.

2. La fede è una virtù superiore alla prudenza. Eppure la fede può trovarsi nei peccatori. Perciò vi si può trovare anche la prudenza.

3. Come dice Aristotele [Ethic. 6, 7], «compito della persona prudente è soprattutto ben deliberare». Ma molti peccatori sanno ben deliberare. Quindi possiedono la prudenza.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, 12] afferma: «È impossibile che sia prudente chi non è buono». Ora, nessun peccatore è buono. Quindi nessun peccatore è prudente.

Dimostrazione: Ci sono tre tipi di prudenza. C'è infatti una prudenza falsa, così chiamata per analogia. Essendo infatti prudente chi dispone bene le cose da compiere per un fine buono, colui che dispone con abilità quanto occorre per un fine cattivo ha una falsa prudenza, poiché ciò che prende per fine non è un bene vero, ma presunto: come quando si parla di un buon ladro. Per una certa analogia infatti si può dire che è prudente quel ladro che ha indovinato la via adatta per rubare. E questa è la prudenza di cui parla l'Apostolo [Rm 8, 6] quando dice: «La prudenza della carne è la morte»; e parla di quella prudenza che mette il fine ultimo nei piaceri della carne.

La seconda prudenza è invece vera, poiché scopre le vie adatte per un fine veramente buono, ma è imperfetta per due motivi. Primo, perché il bene che prende per fine non è il fine universale di tutta la vita umana, ma quello di una particolare attività: come quando uno trova le vie adatte per il commercio o per la navigazione si dice che è un commerciante o un navigatore prudente. – Secondo, perché è manchevole nell'atto principale della prudenza: come quando uno delibera e giudica rettamente anche su quanto interessa tutta la vita, ma non lo comanda efficacemente.

La terza è infine la prudenza vera e perfetta, che delibera, giudica e comanda rettamente le cose ordinate al fine di tutta la vita. E questa soltanto viene detta prudenza in senso assoluto. E non può trovarsi nei peccatori. – Al contrario il primo tipo di prudenza si trova solo nei peccatori. – Invece la prudenza imperfetta è comune ai buoni e ai cattivi: specialmente quella che è imperfetta perché volta a un fine particolare. Infatti quella che è imperfetta per mancanza dell'atto principale è anch'essa soltanto nei cattivi.

Analisi delle obiezioni: 1. Quelle parole del Signore si riferiscono al primo tipo di prudenza. Infatti non viene detto che essi sono prudenti in senso assoluto, ma che sono prudenti «verso i loro pari».

2. La fede nel suo concetto non implica una conformità con l'appetito del

retto operare, ma consiste nella sola conoscenza. Invece la prudenza implica un rapporto con l'appetito retto. Sia perché i princìpi della prudenza sono i fini dell'operare, di cui uno ha la retta valutazione mediante gli abiti delle virtù morali, che rettificano l'appetito: cosicché la prudenza non può esistere senza le virtù morali, come sopra [I-II, q. 58, a. 5] si è visto. Sia anche perché la prudenza è fatta per comandare le buone azioni, il che non è possibile senza la rettitudine dell'appetito. Per cui sebbene la fede sia superiore alla prudenza per l'oggetto, tuttavia la prudenza è più incompatibile col peccato, il quale deriva dalla perversione dell'appetito.

3. I peccatori possono ben deliberare per raggiungere un fine cattivo, o qualche bene particolare, ma non per raggiungere il fine buono di tutta la vita, poiché essi non portano la deliberazione all'atto. Per cui in essi non si trova la prudenza, che è volta unicamente al bene, ma in costoro, come dice il Filosofo [Ethic. 6, 12], c'è la deinotica, cioè l'abilità naturale, che è indifferente al bene e al male; oppure l'astuzia, che sopra [nel corpo] abbiamo chiamato falsa prudenza, o prudenza della carne, e che è volta unicamente al male.

## Articolo 14

De Verit., q. 5, a. 1; In Rom., c. 8, lectt. 1, 2; In 6 Ethic., lect. 10

### Se la prudenza si trovi in tutti coloro che sono in grazia

Pare che la prudenza non si trovi in tutti coloro che sono in grazia. Infatti:

1. La prudenza richiede una certa accortezza nel provvedere alle azioni da compiere. Ora, molti di coloro che sono in grazia mancano di tale accortezza. Quindi non tutti quelli che sono in grazia possiedono la prudenza.

2. È prudente, come si è detto [a. 8, ob. 2; a. 13, ob. 3], chi è capace di ben consigliarsi, o deliberare. Ma non pochi di coloro che sono in grazia sono privi di questa capacità, e hanno bisogno di essere guidati dal consiglio altrui. Quindi non tutti coloro che sono in grazia hanno la prudenza.

3. Come scrive il Filosofo [Topic. 3, 2], «non consta che i giovani siano prudenti ». Ma molti giovani sono in grazia. Perciò la prudenza non si riscontra in tutti coloro che sono in grazia.

In contrario: Nessuno ha la grazia se non è virtuoso. Ma nessuno può essere virtuoso se non ha la prudenza: infatti S. Gregorio [Mor. 2, 46] afferma che «le altre virtù, se non eseguono con prudenza ciò a cui tendono, non possono essere virtù». Quindi tutti coloro che sono in grazia hanno la prudenza.

Dimostrazione: Le virtù sono necessariamente connesse, in modo che chi ne possiede una deve possederle tutte, come sopra [I-II, q. 65] si è dimostrato. Ora, chiunque possiede la grazia possiede la carità. Quindi è necessario che abbia tutte le altre virtù. E così, essendo la prudenza una virtù, come si è già visto [a. 4], è necessario che abbia la prudenza.

Analisi delle obiezioni: 1. Ci sono due generi di accortezza. La prima è sufficiente per le cose necessarie alla salvezza dell'anima. E tale accortezza viene data a tutti coloro che sono in grazia e ai quali, come dice S. Giovanni [1 Gv 2, 27], «l'unzione insegna ogni cosa». - La seconda accortezza invece, più completa, fa sì che uno possa provvedere per sé e per gli altri non solo nelle cose necessarie alla salvezza, ma anche in tutte le altre riguardanti la vita

umana. E tale accortezza non si riscontra in tutti coloro che sono in grazia.
2. Chi ha bisogno del consiglio altrui sa provvedere a se stesso, se è in grazia, almeno nel senso di saper chiedere i consigli altrui, e discernere i consigli buoni da quelli cattivi.
3. La prudenza acquisita viene causata dalla ripetizione degli atti e quindi, secondo Aristotele [Ethic. 2, 1], «per nascere ha bisogno di esperienza e di tempo». Per cui non può trovarsi nei giovani, né come abito, né come atto. - Ma la prudenza soprannaturale viene causata dall'infusione divina. Per cui nei bambini battezzati privi di ragione c'è la prudenza come abito, non però come atto; e così pure nei dementi. Invece in coloro che hanno l'uso di ragione vi si trova anche come atto rispetto alle cose necessarie alla salvezza; ma con l'esercizio si merita il suo aumento fino alla perfezione, come accade anche per le altre virtù. Per cui l'Apostolo [Eb 5, 14] diceva che «il nutrimento solido è per gli uomini fatti, cioè per quelli che hanno le facoltà esercitate a distinguere il bene dal male».

Articolo 15
De Verit., q. 18, a. 7, ad 7
Se la prudenza sia insita in noi per natura
Pare che la prudenza sia insita in noi per natura. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 6, 11] scrive che le cose riguardanti la prudenza, cioè la synesis, la gnome e altre cose del genere «Pareno essere naturali»: non così invece quelle che riguardano la conoscenza speculativa. Ora, le cose che appartengono al medesimo genere debbono avere la medesima origine. Perciò anche la prudenza è insita in noi per natura.
2. Le variazioni di età sono nell'ordine della natura. Ma la prudenza, stando alla Scrittura [Gb 12, 12], dipende dall'età: «Nei canuti sta la saggezza, e nella vita lunga la prudenza». Quindi la prudenza è naturale.
3. La prudenza conviene più alla natura umana che alla natura degli animali bruti. Ma in questi animali ci sono delle prudenze naturali, come insegna il Filosofo [De hist. animal. 8, 1]. Quindi la prudenza è naturale.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 1] afferma che «la virtù intellettuale deriva per lo più dall'istruzione la sua origine e il suo sviluppo: per cui ha bisogno di esperienza e di tempo». Ma la prudenza è una virtù intellettuale, come sopra [I-II, q. 57, a. 5; q. 58, a. 3, ad 1] si è visto. Quindi la prudenza non deriva in noi dalla natura, ma dall'istruzione e dall'esperienza.
Dimostrazione: Come si è già visto [a. 3], la prudenza include la conoscenza universale e particolare delle azioni da compiere, alle quali l'uomo prudente applica i princìpi generali. Perciò rispetto alla conoscenza universale la prudenza e la scienza speculativa si trovano nelle stesse condizioni. Poiché i primi princìpi dell'una e dell'altra ci sono noti per natura, come sopra [a. 6] si è detto; senonché i princìpi generali della prudenza sono per l'uomo più naturali, come risulta dalle parole del Filosofo [Ethic. 10, 7]: «La vita conforme alla speculazione è superiore a quella conforme alla natura umana». Invece gli altri princìpi universali successivi, sia della ragione speculativa che della ragione pratica, non si hanno per natura, ma per acquisizione

mediante l'esperienza o l'esercizio, oppure con l'istruzione.
Quanto poi alla conoscenza particolare di ciò che interessa l'operazione bisogna suddistinguere. Poiché un'operazione si interessa di una cosa considerandola o come fine o come mezzo. Ma i fini retti della vita umana sono determinati. Quindi l'inclinazione verso di essi può essere naturale: e sopra [I-II, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1] abbiamo dimostrato che alcuni per naturale disposizione hanno certe virtù che danno loro una propensione verso questi fini retti, e per conseguenza hanno anche per natura una retta valutazione di tali fini. I mezzi invece ordinati al fine non sono determinati nella vita umana, ma sono variamente diversificati secondo la diversità delle persone e delle loro mansioni. E così, dato che l'inclinazione naturale tende sempre a qualcosa di determinato, tale conoscenza non può essere naturale per l'uomo; sebbene per naturale disposizione uno sia più preparato di un altro al discernimento di tali cose, come avviene anche per le conclusioni delle scienze speculative. Poiché dunque la prudenza non ha per oggetto i fini, ma i mezzi, secondo le spiegazioni date [a. 6; I-II, q. 57, a. 5], ne viene che la prudenza non è una virtù naturale.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo qui parla degli elementi relativi alla prudenza che si riferiscono ai fini: infatti prima aveva detto che «i suoi princìpi sono il cuius gratia», cioè il fine. E per questo non parla dell'eubulia, che è fatta per deliberare sui mezzi ordinati al fine.
2. La prudenza si trova maggiormente negli anziani non solo per la loro naturale disposizione, conseguente al quietarsi delle passioni dei sensi, ma anche per l'esperienza del passato.
3. Negli animali bruti le vie per giungere al fine sono determinate: infatti vediamo che tutti gli animali di una medesima specie agiscono allo stesso modo. Ciò invece non può avvenire nell'uomo, a motivo della sua ragione la quale, essendo fatta per conoscere gli universali, può estendersi a un numero infinito di singolari.

Articolo 16
I-II, q. 53, a. 1; De Verit., q. 18, a. 7, ad 7; In 6 Ethic., lect. 4
Se la prudenza possa essere perduta per dimenticanza
Pare che la prudenza possa essere perduta per dimenticanza. Infatti:
1. La scienza, avendo per oggetto il necessario, è più certa della prudenza, che ha per oggetto azioni contingenti. Ma la scienza può essere perduta per dimenticanza. Molto più dunque la prudenza.
2. Come dice il Filosofo [Ethic. 2, 3], «una virtù è distrutta dalle stesse azioni da cui nasce, se queste vengono compiute in modo contrario». Ma per produrre la prudenza è necessaria l'esperienza, che si costruisce «con molti ricordi», come dice Aristotele [Met. 1, 1]. Siccome dunque la dimenticanza si contrappone alla memoria, Pare che la prudenza possa essere perduta con la dimenticanza.
3. La prudenza esige anche la conoscenza degli universali. Ma la conoscenza degli universali può essere perduta per dimenticanza. Quindi anche la prudenza.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, 5] afferma che «la dimenticanza colpisce l'arte, non la prudenza».
Dimostrazione: La dimenticanza interessa soltanto la conoscenza. Quindi per dimenticanza uno può perdere totalmente un'arte o una scienza, che si esauriscono nella ragione. La prudenza però non si esaurisce nella sola conoscenza, ma interessa anche l'appetito, poiché il suo atto principale, come si è visto [a. 8], è il comando, che consiste nell'applicare la conoscenza ai desideri e alle operazioni. Perciò la prudenza non viene eliminata direttamente dalla dimenticanza, ma piuttosto dalle passioni: infatti Aristotele [l. cit.] scrive che «l'oggetto del piacere e della tristezza perverte il giudizio della prudenza ». Da cui le parole di Daniele [13, 56]: «La bellezza ti ha sedotto e la passione ti ha pervertito il cuore»; e nell'Esodo [23, 8] si legge: «Non accetterai doni, perché il dono acceca anche i prudenti». - Tuttavia la dimenticanza può intralciare la prudenza in quanto questa passa a comandare partendo da certe conoscenze che possono essere distrutte dalla dimenticanza.
Analisi delle obiezioni: 1. La scienza si esaurisce nella sola ragione. Perciò il suo caso è diverso, come si è notato [nel corpo].
2. L'esperienza della prudenza non si acquista soltanto con la memoria, ma anche con l'esercizio del ben operare.
3. La prudenza consiste principalmente non nella conoscenza degli universali, ma nell'applicazione alle opere, come si è notato [ib.]. Perciò la dimenticanza della conoscenza universale non distrugge l'elemento principale della prudenza, ma gli arreca solo un intralcio, come si è detto [ib].

Quaestio 48
Prooemium

[41049] IIª-IIae q. 48 pr. Deinde considerandum est de partibus prudentiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor, primo, quae sint partes prudentiae; secundo, de partibus quasi integralibus eius; tertio, de partibus subiectivis eius; quarto, de partibus potentialibus.

ARGOMENTO 48
LE PARTI DELLA PRUDENZA
Passiamo ora a parlare delle parti della prudenza. Su questo tema esamineremo quattro argomenti: primo, quali siano le parti della prudenza; secondo, le sue parti quasi integranti [q. 49]; terzo, le sue parti soggettive [q. 50]; quarto, le parti potenziali [q. 51].

Articolo 1
In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1; In 6 Ethic., lect. 7; In De Mem., lect. 1
Se siano ben determinate le parti della prudenza
Pare che non siano ben determinate le parti della prudenza. Infatti:
1. Cicerone [De invent. 2, 53] assegna tre parti alla prudenza, e cioè: la memoria, l'intelligenza e la provvidenza. - Macrobio invece [Sup. somn. Scip. 1, 8], seguendo Plotino, ne assegna sei, e cioè: la ragione, l'intelletto, la circospezione, la previdenza, la docilità e la cautela. - Aristotele poi [Ethic. 6, cc. 9, 10, 11]

dice che alla prudenza appartengono l'eubulia, la synesis e la gnome. E a proposito della prudenza ricorda pure l'eustochia e la solerzia, il senso e l'intelletto.
– Invece un altro Filosofo greco [Andronico Peripatetico] afferma che alla prudenza appartengono dieci parti, e cioè: l'eubulia, la sagacia, la previdenza, la regnativa, la militare, la politica, l'economica, la dialettica, la retorica, la fisica. – Dunque alcuni di questi elenchi o sono eccessivi, o sono insufficienti.
2. La prudenza si contrappone alla scienza. Ma la politica, l'economia, la dialettica, la retorica e la fisica sono altrettante scienze. Quindi non sono parti della prudenza.
3. Le parti non sono più estese del tutto. Ora, la memoria intellettiva, o intelligenza, la ragione, il senso e la docilità non appartengono soltanto alla prudenza, ma a tutti gli abiti conoscitivi. Quindi non devono essere poste tra le parti della prudenza.
4. Come sono atti della ragione pratica la deliberazione, il giudizio e il comando, così lo è pure l'uso, secondo le spiegazioni date in precedenza [I-II, q. 16, a. 1]. Come quindi alla prudenza si aggiunge l'eubulia, che si riferisce alla deliberazione, e così pure la synesis e la gnome, che si riferiscono al giudizio, così bisognava assegnare qualcosa anche per l'uso.
5. Come si è visto sopra [q. 47, a. 9], la sollecitudine appartiene alla prudenza. Quindi tra le parti della prudenza non doveva mancare la sollecitudine.
Dimostrazione: Le parti possono essere di tre generi: integranti, come le pareti, il tetto e le fondamenta sono le parti di una casa; soggettive, come il bue e il leone sono parti del genere animale; potenziali, come le facoltà della nutrizione e della sensazione sono parti dell'anima. Perciò in tre modi si possono determinare le parti di una virtù. Primo, per analogia con le parti integranti: e allora sono parti della virtù quelle funzioni che sono indispensabili al suo atto perfetto. E in questo senso fra tutte le cose enumerate [ob. 1] si possono determinare otto parti della prudenza: e sono le sei enumerate da Macrobio, a cui bisogna aggiungere la memoria ricordata da Cicerone, e l'eustochia o sagacia di cui parla Aristotele (infatti il senso della prudenza si identifica con l'intelletto, secondo l'esplicita ammissione del Filosofo [Ethic. 6, 11]: «Di questi oggetti dunque ci deve essere un senso, e questo è l'intelletto»).
E di queste otto parti cinque appartengono alla prudenza in quanto è una virtù conoscitiva, cioè: la memoria, la ragione, l'intelletto, la docilità e la sagacia; le altre invece appartengono alla prudenza in quanto comanda, applicando la conoscenza all'operazione, cioè: la previdenza, la circospezione e la cautela. – E il motivo della loro distinzione risulta evidente dal fatto che nella conoscenza si devono considerare tre cose. Primo, la conoscenza stessa: la quale se riguarda il passato è memoria, mentre se riguarda il presente, sia necessario che contingente, viene detta intelletto o intelligenza. –
Secondo, l'acquisto della conoscenza: acquisto che può essere ottenuto o mediante l'insegnamento, e allora abbiamo la docilità, oppure con la ricerca personale, e allora abbiamo l'eustochia, che è il ben congetturare.
E di questa, come nota Aristotele [Ethic. 6, 9], fa parte la solerzia, la quale a suo dire [Anal post. 1, 34] è «la pronta congettura del medio [dimostrativo]».
– Terzo, si deve considerare l'uso della conoscenza: cioè il passaggio che uno

fa dalle cose che conosce alla conoscenza e al giudizio di altre cose. E ciò appartiene alla ragione. – Perché poi la ragione possa ben comandare deve badare a tre cose. Primo, a ordinare ciò che è proporzionato al fine: e allora abbiamo la previdenza. Secondo, a osservare le circostanze dell'impresa: e abbiamo la circospezione. Terzo, a evitare gli ostacoli: e abbiamo la cautela.
Parti soggettive di una virtù sono poi le sue varie specie. E in questo modo sono parti della prudenza in senso proprio la prudenza con la quale uno governa se stesso e la prudenza con la quale uno governa la collettività: le quali, come si è detto [q. 47, a. 11], differiscono specificamente. A sua volta poi la prudenza fatta per il governo della collettività si suddivide in varie specie secondo i diversi tipi di collettività. C'è infatti una collettività riunita per un'impresa speciale, come l'esercito è radunato per combattere: e il suo buon governo costituisce la prudenza militare.
Invece altre collettività sono unite per la vita nel suo insieme, come la collettività di una casa o di una famiglia il cui governo richiede la prudenza economica o domestica, e la collettività di una città o di un regno, il cui principio direttivo nel re prende il nome di prudenza governativa, e nei sudditi di prudenza politica, o di politica semplicemente. – Se invece si prende il termine prudenza in senso lato, in quanto include anche la conoscenza speculativa, come sopra [q. 47, a. 2, ad 2] si è notato, allora tra le sue parti troviamo anche la dialettica, la retorica e la fisica, in base ai tre metodi in uso nelle scienze. Il primo dei quali consiste nel procurare la scienza con la dimostrazione: e ciò appartiene alla fisica, intendendo per fisica tutte le scienze dimostrative.
Il secondo metodo è invece quello di produrre delle opinioni con argomenti probabili: e abbiamo allora la dialettica. Il terzo metodo consiste infine nell'insinuare un sospetto, o nel creare una persuasione in base a semplici congetture: e ciò appartiene alla retorica. – Tuttavia si potrebbe anche affermare che queste tre denominazioni appartengono anche alla prudenza propriamente detta, la quale argomenta partendo talora dal necessario, talora dal probabile e talora da semplici congetture.
Finalmente si dicono parti potenziali di una virtù quelle virtù supplementari che sono ordinate a materie o ad atti secondari non aventi tutta la forza della virtù principale. E sotto questo aspetto sono parti della prudenza l'eubulia, che riguarda la deliberazione, la synesis, che riguarda il giudizio su quanto avviene ordinariamente, e la gnome, che riguarda il giudizio su cose che esigono un'eccezione alla legge ordinaria. Invece la prudenza ha di mira l'atto principale, che è il comandare.
Analisi delle obiezioni: 1. I vari elenchi differiscono secondo i vari tipi di parti su cui sono impostati; oppure perché in una parte di un dato elenco vengono incluse molte parti che in altri elenchi sono distinte. Cicerone, p. es., nella previdenza include anche la cautela e la circospezione; e nell'intelligenza include la ragione, la docilità e la sagacia.
2. L'economia e la politica non sono prese qui come scienze, ma come tipi di prudenza. Per le altre tre poi basta quanto abbiamo già detto [nel corpo].
3. Tutte queste facoltà o qualità sono elencate come parti della prudenza non nel loro significato generale, ma in quanto si riferiscono agli oggetti della prudenza.

4. Comandare bene e usare bene vanno sempre di pari passo: poiché al comando della ragione segue l'obbedienza delle facoltà inferiori, che appartengono all'uso.
5. La sollecitudine è inclusa nel concetto di previdenza.

Quaestio 49
Prooemium

[41061] IIª-IIae q. 49 pr. Deinde considerandum est de singulis prudentiae partibus quasi integralibus. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, de memoria. Secundo, de intellectu vel intelligentia. Tertio, de docilitate. Quarto, de solertia. Quinto, de ratione. Sexto, de providentia. Septimo, de circumspectione. Octavo, de cautione.

ARGOMENTO 49
LE SINGOLE PARTI INTEGRANTI DELLA PRUDENZA
Trattiamo dunque delle singole parti cosiddette integranti della prudenza. Sull'argomento verranno esaminati otto punti distinti: 1. La memoria; 2. L'intelletto, o intelligenza; 3. La docilità; 4. La solerzia; 5. La ragione; 6. La previdenza; 7. La circospezione; 8. La cautela.

Articolo 1
Supra, q. praec.; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 1; In De Mem., lect. 1
Se la memoria sia tra le parti della prudenza
Pare che la memoria non sia tra le parti della prudenza. Infatti:
1. Come dimostra il Filosofo [De mem. et rem. 1], la memoria è nella parte sensitiva dell'anima. La prudenza invece, stando a ciò che egli afferma nell'Etica [6, 5], è nella parte razionale. Quindi la memoria non è una delle parti della prudenza.
2. La prudenza viene acquisita e fatta crescere con l'esercizio. La memoria invece è innata in noi per natura. Quindi non è tra le parti della prudenza.
3. La memoria ha per oggetto le cose passate. La prudenza invece mira alle azioni future che sono l'oggetto della deliberazione, come dice Aristotele [Ethic. 6, cc. 2, 8]. Quindi la memoria non costituisce una parte della prudenza.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, 53] mette la memoria tra le parti della prudenza.
Dimostrazione: La prudenza ha per oggetto le azioni da compiere, come si è detto [q. 47, a. 5]. Ora, in questo campo l'uomo non può essere guidato da quanto è vero in senso assoluto e necessario, ma da ciò che avviene nella maggior parte dei casi: infatti è necessario che i princìpi siano proporzionati alle conclusioni e le conclusioni ai princìpi, come dice Aristotele [Anal. post. 1, 32].
Ma ciò che è vero nella maggior parte dei casi va determinato in base all'esperienza: infatti il Filosofo [Ethic. 2, 1] afferma che «le virtù intellettuali ricevono origine e incremento dall'esperienza e dal tempo». Ora, l'esperienza nasce da una somma di ricordi, come spiega Aristotele [Met. 1, 1]. Quindi per la prudenza si richiede il ricordo di più cose. Per cui giustamente la memoria è posta tra le parti della prudenza.

Analisi delle obiezioni: 1. Stando alle cose già dette [q. 47, aa. 3, 6], la prudenza applica la conoscenza astratta ai casi particolari che sono oggetto del senso, per cui la prudenza richiede molte cose che rientrano nella parte sensitiva. E tra queste c'è la memoria.

2. Come la prudenza, pur avendo una base naturale, riceve il suo sviluppo dall'esercizio o dalla grazia, così, secondo Cicerone [Ad Herenn. 3, cc. 16, 24], la memoria non si esplica soltanto sulla base della natura, ma riceve molto dall'arte e dall'industria personale. E quattro sono gli accorgimenti con i quali l'uomo sviluppa la propria capacità mnemonica. Primo, rivestendo le cose che vuole ricordare di immagini adatte, e tuttavia non troppo ordinarie: poiché le cose straordinarie destano in noi più meraviglia, e quindi l'animo vi si applica con più forza; dal che deriva il fatto che noi ricordiamo meglio quanto abbiamo visto nell'infanzia. Ora, questa ricerca di somiglianze o di immagini è necessaria inquantoché le idee semplici e spirituali spariscono più facilmente dall'anima se non sono legate in qualche modo a delle immagini corporee: poiché la conoscenza umana è più forte nel campo delle realtà sensibili. Per cui anche la memoria viene posta nella parte sensitiva. – Secondo, è necessario che quanto l'uomo vuole tenere a memoria lo disponga ordinatamente nel suo pensiero, in modo da passare facilmente da un ricordo a un altro. Per cui il Filosofo [De mem. et rem. 2] scrive: «Le reminiscenze talora prendono lo spunto dal luogo; e questo perché si passa facilmente da un luogo a un altro». – Terzo, è necessario che uno si applichi con sollecitudine e affetto a quanto vuole ricordare: poiché più una cosa è impressa profondamente nell'animo, più difficilmente si cancella. Infatti Cicerone scrive [Ad Herenn. 3, 19] che «la sollecitudine conserva intatte le immagini delle cose rappresentate».

Quarto, le cose che ci preme ricordare bisogna ripensarle spesso. Per cui il Filosofo [De mem. et rem. 1] afferma che «i pensieri assidui salvano la memoria»: poiché, come dice ancora [ib., c. 2], «la consuetudine è come una seconda natura»; ed è per questo che ricordiamo subito le cose a cui spesso abbiamo pensato, passando dall'una all'altra quasi secondo un ordine naturale.

3. Noi siamo costretti a regolarci sulle azioni future partendo dal passato. E così la memoria del passato è necessaria per ben deliberare sulle azioni future.

## Articolo 2

Supra, q. praec.; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 1

### Se l'intelletto, o intelligenza, sia tra le parti della prudenza

Pare che l'intelletto, o intelligenza, non sia una delle parti della prudenza. Infatti:

1. Di due opposti l'uno non può essere parte dell'altro. Ma l'intelletto, come dice Aristotele [Ethic. 6, 3], è una virtù intellettuale contrapposta alla prudenza. Quindi l'intelletto non va considerato come una parte della prudenza.

2. L'intelletto, come si è visto sopra [q. 8, aa. 1, 8], è tra i doni dello Spirito Santo, e corrisponde alla fede. Ma la prudenza, come risulta chiaro da quanto detto [q. 4, a. 8], non si identifica con la fede. Quindi l'intelletto non appartiene alla prudenza.

3. La prudenza, secondo Aristotele [Ethic. 6, 7], ha per oggetto le azioni singolari da compiere. L'intelletto invece è fatto per conoscere gli universali astratti dalla materia, come nota il medesimo [De anima 3, 4]. Perciò l'intelletto non è tra le parti della prudenza.

In contrario: Cicerone [De invent. 2, 53] mette l'«intelligenza» tra le parti della prudenza, e Macrobio [Sup. somn. Scip. 1, 8] l'«intelletto», che è poi la stessa cosa.

Dimostrazione: L'intelletto, o intelligenza, di cui ora parliamo, non è la potenza intellettiva, ma la giusta nozione di un termine estremo, o principio, che viene considerato come per sé noto: cioè nel senso in cui parliamo di intelletto, o intuizione, a proposito dei primi princìpi della dimostrazione. Ora, qualsiasi deduzione razionale procede da determinate nozioni che vengono prese come dati primordiali. Per cui qualsiasi processo razionale parte necessariamente da una qualche intelligenza. Poiché dunque la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, è necessario che tutto il processo della prudenza derivi da un'intelligenza [o intuizione]. Ed è per questo che l'intelletto viene ricordato tra le parti della prudenza.

Analisi delle obiezioni: 1. La prudenza termina, come a una conclusione, a un'azione particolare da compiere, alla quale applica, come si è detto [q. 47, aa. 3, 6], una nozione universale. Ora, una conclusione particolare viene dedotta da due proposizioni, una universale e l'altra particolare. Perciò la prudenza deve derivare da due intuizioni, o intelligenze, di cui la prima ha per oggetto gli universali. E ciò appartiene all'intelletto che è una delle virtù intellettuali: poiché per natura ci sono noti, come si è visto [q. 47, a. 6], non solo i primi princìpi universali di ordine speculativo, ma anche quelli pratici, p. es. che «non si deve fare del male a nessuno». – C'è poi una seconda intuizione, o intelligenza, la quale, secondo Aristotele [Ethic. 6, 11], ha per oggetto un «estremo», cioè un primo dato singolare e contingente da compiere, vale a dire la minore del sillogismo, che nel processo razionale della prudenza deve essere singolare, come si è detto. Ora, questo primo dato concreto o singolare è un fine particolare, come nota lo stesso Aristotele [ib.]. Per cui l'intelletto che troviamo fra le parti della prudenza è un certo giusto apprezzamento di un qualche fine particolare.

2. L'intelletto che troviamo fra i doni dello Spirito Santo è un'acuta percezione delle realtà divine, come si è detto [q. 8, a. 1]. Diverso è invece l'intelletto che abbiamo descritto [nel corpo] come parte della prudenza.

3. L'intuizione giusta di un fine particolare viene denominata intelletto in quanto ha per oggetto un principio, e senso in quanto ha per oggetto un singolare. E a questo accenna il Filosofo quando scrive [Ethic. 6, 11]: «Dei singolari bisogna avere un senso, e questo è l'intelletto». Parole queste che non si riferiscono ai sensi particolari con i quali conosciamo i sensibili propri, ma al senso interno col quale giudichiamo dei singolari.

## Articolo 3

Supra, q. praec.; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 2

Se la docilità vada considerata come una parte della prudenza

Pare che la docilità non vada considerata come una parte della prudenza.
Infatti:
1. Ciò che è richiesto per tutte le virtù intellettuali non deve essere attribuito in proprio a qualcuna di esse. Ma la docilità è necessaria a tutte le virtù intellettuali. Quindi non deve essere considerata come una parte della prudenza.
2. Quanto appartiene alle virtù umane deve dipendere da noi: poiché siamo lodati o biasimati in base a ciò che dipende da noi. Ora, l'essere docili non è in nostro potere, ma dipende da certe disposizioni naturali. Quindi non è una parte della prudenza.
3. La docilità appartiene al discepolo. La prudenza invece, essendo precettiva, appartiene piuttosto ai maestri, i quali sono anche chiamati precettori. Perciò la docilità non è tra le parti della prudenza.
In contrario: Macrobio [Sup. somn. Scip. 1, 8], seguendo Plotino, mette la docilità tra le parti della prudenza.
Dimostrazione: La prudenza, come si è detto [a. prec., ad 1; q. 47, aa. 3, 6], ha di mira le azioni particolari da compiere. Ora, essendo queste quasi infinitamente varie, non è possibile che un uomo possa considerarle in tutti i loro aspetti, e in pochi momenti, ma si richiede molto tempo. Per cui specialmente nelle cose relative alla prudenza l'uomo ha bisogno di essere istruito da altri: e soprattutto dagli anziani, che hanno un'esatta comprensione dei fini nell'ordine dell'agire umano. Per cui il Filosofo [Ethic. 6, 11] afferma: «Bisogna porre mente alle osservazioni e opinioni indimostrate degli uomini esperti e anziani e saggi non meno che alle dimostrazioni: poiché l'esperienza fa loro scorgere i princìpi». Nella Scrittura poi si legge [Pr 3, 5]: «Non appoggiarti sulla tua prudenza»; e ancora [Sir 6, 34]: «Frequenta le riunioni degli anziani prudenti; qualcuno è saggio? Unisciti a lui». Ora, il fatto che uno è ben disposto a farsi istruire appartiene alla docilità. Quindi la docilità viene giustamente elencata tra le parti della prudenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la docilità sia utile per qualsiasi virtù intellettuale, tuttavia serve specialmente alla prudenza, per le ragioni indicate [nel corpo].
2. La docilità, come le altre cose che riguardano la prudenza, quanto all'attitudine deriva dalla natura, ma quanto al suo completo sviluppo dipende dall'impegno personale, inquantoché uno con premura, frequenza e riverenza applica il proprio spirito agli insegnamenti dei maggiori, senza trascurarli per pigrizia e senza disprezzarli per superbia.
3. Con la prudenza, come si è visto [q. 47, a. 12, ad 3], non si comanda solo agli altri, ma anche a se stessi. Per cui, come si è detto [q. 47, a. 12] essa si trova anche nei sudditi, la cui prudenza richiede la docilità. Sebbene gli stessi superiori in certe cose debbano essere docili: poiché in fatto di prudenza nessuno, come si è visto [nel corpo], può bastare in tutto a se stesso.

Articolo 4
Supra q. praec.; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 4
Se la solerzia sia una parte della prudenza
Pare che la solerzia non sia una parte della prudenza. Infatti:

1. La solerzia, secondo Aristotele [Anal. post. 1, 34], ha il compito di trovare facilmente i termini medi nelle dimostrazioni. La prudenza invece non è essenzialmente dimostrativa, avendo per oggetto realtà contingenti. Quindi la solerzia non appartiene alla prudenza.
2. Alla prudenza, dice il Filosofo [Ethic. 6, cc. 5, 7, 9], appartiene il ben deliberare. Ma nel ben deliberare non entra la solerzia, la quale a suo dire [ib., c. 9; Anal. post. 1, 34] è «una certa eustochia», cioè «una certa buona congettura», che è «rapida e senza ragionamento, mentre il deliberare richiede molto tempo». Quindi la solerzia non va considerata come una parte della prudenza.
3. La solerzia, come si è detto [ob. prec.], è «una certa buona congettura». Ma è proprio dei retori servirsi di congetture. Quindi la solerzia appartiene più alla retorica che alla prudenza.
In contrario: Scrive S. Isidoro [Etym. 10]: «Sollecito suona solers e citus», cioè veloce. Ma la sollecitudine, come si è visto [q. 47, a. 9], appartiene alla prudenza. Quindi anche la solerzia.
Dimostrazione: È proprio della persona prudente avere la giusta valutazione delle azioni da compiere. Ora in campo pratico, come in campo speculativo, la giusta valutazione od opinione si acquista in due modi: primo, scoprendo le cose da se stessi; secondo, imparandole da altri. Come dunque la docilità ha il compito di ben disporci nell'acquisto della retta opinione da parte di altri, così la solerzia ha il compito di ben disporci nell'acquistare la retta valutazione da noi stessi. Prendendo però la solerzia come equivalente all'eustochia, di cui è parte. Infatti l'eustochia è la capacità di ben congetturare su qualsiasi argomento mentre la solerzia, secondo Aristotele [Anal. post. 1, 34], è «una facile e pronta congettura relativa alla scoperta del termine medio». Però quel filosofo [Andronico] che ha elencato la solerzia tra le parti della prudenza la prende come equivalente all'eustochia in generale: e così può affermare che «la solerzia è una disposizione con la quale all'improvviso uno scopre ciò che conviene».
Analisi delle obiezioni: 1. La solerzia è fatta per scoprire il termine medio non solo in campo speculativo, ma anche in campo pratico. Come quando uno, vedendo che alcuni sono diventati amici, subito sospetta che siano nemici della medesima persona, come nota Aristotele nello stesso luogo. E in questo modo la solerzia può appartenere alla prudenza.
2. Il Filosofo [Ethic. 6, 9] per dimostrare che l'eubulia, cioè l'abilità di ben deliberare, non è l'eustochia, il cui merito sta nel vedere prontamente ciò che occorre, porta questo valido argomento: uno può essere abile nel deliberare anche se nel deliberare è esageratamente lento. Ciò però non esclude che la buona capacità di congetturare non valga a ben deliberare. Anzi, talora è indispensabile: quando cioè si richiede di compiere qualcosa all'improvviso: per cui giustamente tra le parti della prudenza si trova la solerzia.
3. Anche la retorica si occupa delle azioni umane. Perciò nulla impedisce che una medesima cosa appartenga alla retorica e alla prudenza. Tuttavia le congetture di cui ora parliamo non sono le stesse di cui si servono i retori, ma si tratta di congetture che servono all'uomo per intuire la verità in qualsiasi campo.

Articolo 5
Supra, q. praec.
Se la ragione vada considerata come una parte della prudenza
Pare che la ragione non vada considerata come una parte della prudenza. Infatti:
1. Il soggetto di un accidente non può essere una sua parte. Ma la prudenza ha nella ragione il proprio soggetto, come insegna Aristotele [Ethic. 6, 5]. Quindi la ragione non può essere considerata una parte della prudenza.
2. Ciò che è comune a più cose non va considerato parte di una di esse, oppure va considerato parte di quella a cui maggiormente conviene. Ora, la ragione è necessaria in tutte le virtù intellettuali, e specialmente nella sapienza e nella scienza, che fanno uso della ragione dimostrativa. Perciò la ragione non va posta tra le parti della prudenza.
3. La ragione, come si è spiegato [I, q. 79, a. 8], non differisce essenzialmente dall'intelletto. Se quindi già l'intelletto è tra le parti della prudenza, è superfluo aggiungervi la ragione.
In contrario: Macrobio [Sup. somn. Scip. 1, 8], seguendo Plotino, enumera la ragione tra le parti della prudenza.
Dimostrazione: Secondo il Filosofo [Ethic. 6, 7], «compito della persona prudente è ben deliberare». Ma la deliberazione è una ricerca che partendo da certi dati si volge verso altri. Il che è compito della ragione. Quindi per la prudenza si richiede che l'uomo sia capace di ben raziocinare. E poiché le cose che sono richieste alla perfezione della prudenza vengono dette sue parti integranti, ne segue che la ragione va enumerata tra le parti della prudenza.
Analisi delle obiezioni: 1. La ragione di cui ora parliamo non è la facoltà stessa della ragione, ma il suo buon uso.
2. La certezza della ragione dipende dall'intelletto, ma il bisogno della ragione dipende dai limiti dell'intelletto stesso: infatti gli esseri in cui la potenza intellettiva è nel suo pieno vigore, come sono Dio e gli angeli, non hanno bisogno della ragione, ma comprendono la verità col loro semplice intuito. Ora le azioni singolari, sottoposte alla guida della prudenza, si allontanano in modo particolare dalla condizione delle realtà intelligibili: e tanto maggiormente quanto più sono incerte e indeterminate. Infatti le opere dell'arte, sebbene siano dei singolari, tuttavia sono più determinate e più certe: cosicché in molte di esse non c'è bisogno di deliberare, come nota Aristotele [Ethic. 3, 3]. Quindi, sebbene nelle altre virtù intellettuali la ragione sia più certa che nella prudenza, tuttavia per la prudenza si richiede specialmente che l'uomo sia capace di ben raziocinare, in modo da poter applicare convenientemente i princìpi universali ai casi particolari, che sono vari e incerti.
3. Sebbene l'intelletto e la ragione non siano facoltà distinte, tuttavia vengono denominati da atti distinti: infatti il termine intelletto è desunto dall'intima penetrazione della verità, mentre ragione deriva dalla ricerca e dal processo discorsivo. E così vengono posti ambedue come parti della prudenza, secondo quanto si è detto [qui e nell'a. 2].

Articolo 6

Supra, q. praec.; I, q. 22, a. 1; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 1, 2, 4; De Verit., q. 5, a. 1

Se la previdenza vada elencata tra le parti della prudenza

Pare che la previdenza non vada elencata tra le parti della prudenza.

Infatti:

1. Nessuna cosa è parte di se stessa. Ma la previdenza non Pare essere altro che la prudenza: poiché, secondo S. Isidoro [Etym. 10], «prudente suona quasi porro-videns [che vede lontano]», e Boezio [De consol. 5, pr. 6] dà la stessa etimologia per il termine previdenza. Quindi la previdenza non è una parte della prudenza.

2. La prudenza è soltanto pratica. Invece la previdenza può essere anche speculativa: poiché la visione, da cui il termine previdenza deriva, appartiene più all'ordine speculativo che a quello pratico. Perciò la previdenza non è una parte della prudenza.

3. L'atto principale della prudenza è il comando, e quelli secondari sono il giudizio e la deliberazione. Ora, nulla di tutto ciò si trova implicito propriamente nel termine previdenza. Quindi la previdenza non è una parte della prudenza.

In contrario: Ci sono le affermazioni di Cicerone e di Macrobio i quali, come si è visto [q. prec., ob. 1], mettono la previdenza tra le parti della prudenza.

Dimostrazione: Come sopra [q. 47, a. 1, ad 2; aa. 6, 13] si è detto, la prudenza propriamente ha per oggetto i mezzi ordinati al fine, e il suo compito specifico consiste nell'ordinarli al fine dovuto. E sebbene alla previdenza o provvidenza divina siano soggette anche le cose che sono necessarie a un dato fine, tuttavia alla prudenza umana sono soggette soltanto le azioni contingenti che l'uomo può compiere per un fine. Ora, le azioni passate hanno già raggiunto una certa necessità: poiché ormai è impossibile che quanto è stato fatto non sia. E così pure le cose presenti hanno anch'esse una necessità in quanto tali: infatti mentre Socrate siede è necessario che sieda. Perciò appartengono alla prudenza i soli atti contingenti futuri, in quanto sono ordinabili dall'uomo al fine della vita umana. Ora, nel termine previdenza sono indicate queste due cose: infatti la previdenza implica un certo rapporto con qualcosa di distante, a cui devono essere ordinate le cose che capitano al presente. Quindi la previdenza è una parte della prudenza.

Analisi delle obiezioni: 1. Quando per una cosa si richiedono più elementi, è necessario che uno di essi sia il principale, a cui gli altri sono ordinati. Per cui in ogni tutto è necessario che vi sia una parte formale e predominante dalla quale il tutto riceve la sua unità. E in questo senso la previdenza è la principale tra le parti della prudenza: poiché tutti gli altri requisiti sono necessari proprio per ordinare qualcosa al debito fine. Per cui il nome stesso di prudenza deriva dalla previdenza, come dalla sua parte principale.

2. La speculazione ha per oggetto entità universali e necessarie, e queste di per sé non sono distanti, esistendo dovunque e sempre; sebbene siano distanti rispetto a noi, in quanto siamo impari alla loro conoscenza. Per cui la previdenza non ha luogo propriamente in campo speculativo, ma solo in campo pratico.

3. Nel retto ordine al fine, incluso nel concetto di previdenza, è implicata la rettitudine della deliberazione, del giudizio e del comando, senza dei quali è inconcepibile il retto ordine al fine.

Articolo 7
Supra, q. praec.; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 2
Se la circospezione vada enumerata tra le parti della prudenza
Pare che la circospezione non vada enumerata tra le parti della prudenza.
Infatti:
1. La circospezione Pare essere un esame delle circostanze. Ora, queste sono infinite, e quindi non possono essere comprese dalla ragione, in cui risiede la prudenza. Quindi la circospezione non va considerata come una parte della prudenza.
2. Le circostanze interessano più le virtù morali che la prudenza. Ma la circospezione non Pare essere altro che un controllo delle circostanze. Quindi la circospezione appartiene più alle virtù morali che alla prudenza.
3. Chi può scorgere le cose lontane, a maggior ragione è capace di vedere le cose che sono intorno. Ora, con la previdenza uno è capace di scorgere le cose lontane. Quindi la medesima basta per osservare quelle che sono intorno. Perciò non era necessario mettere tra le parti della prudenza, oltre alla previdenza, anche la circospezione.
In contrario: Basta la riferita affermazione di Macrobio [q. prec., ob. 1].
Dimostrazione: Come si è già detto [a. prec.], la prudenza ha il compito principale di ordinare le cose al loro fine, il che non può essere compiuto onestamente se il fine non è buono, e se il mezzo ordinato al fine non è anch'esso buono e proporzionato al fine. Ora siccome la prudenza, come si è già spiegato [a. 3], ha per oggetto le azioni particolari da compiere, in cui concorrono molte cose, può capitare che un'azione considerata in se stessa sia buona e proporzionata al fine, e tuttavia venga resa cattiva e non indicata per il fine a motivo degli elementi che vi concorrono. Come il mostrare a uno dei segni di affetto di per sé è fatto per averne l'amore, ma se l'animo di costui è prevenuto dalla superbia o dal sospetto di essere adulato, ciò non potrà giovare allo scopo.
Quindi per la prudenza si richiede la circospezione: in modo cioè che uno, nell'ordinare una cosa al suo fine, tenga presenti anche le circostanze.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene le circostanze pensabili possano essere infinite, tuttavia le circostanze attuali non sono infinite, e sono poche quelle che fanno variare il giudizio della ragione sulle azioni da compiere.
2. Le circostanze interessano la prudenza in quanto esigono di essere determinate, mentre interessano le virtù morali in quanto queste devono la loro perfezione alla determinazione delle circostanze.
3. Come spetta alla previdenza scorgere ciò che è proporzionato al fine, così spetta alla circospezione considerare se una cosa è proporzionata al fine in rapporto alle circostanze. Sia l'una che l'altra operazione infatti presentano speciali obiezioni. Per cui vengono considerate come due parti distinte della prudenza.

Articolo 8
Supra, q. praec.; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 2
Se la cautela vada considerata come una parte della prudenza
Pare che la cautela non vada considerata come una parte della prudenza.
Infatti:
1. Nelle cose in cui non ci può essere il male la cautela non è necessaria. Ora, come dice S. Agostino [De lib. arb. 2, 19], «nessuno si serve malamente delle virtù». Quindi la cautela non può trovarsi nella prudenza, che è la loro guida.
2. Spetta alla medesima disposizione predisporre il bene e cautelarsi contro il male: come appartiene alla medesima arte produrre la guarigione e curare la malattia. Ma predisporre il bene appartiene alla previdenza. Quindi anche cautelarsi contro il male. Perciò la cautela non è da considerarsi come una parte della prudenza distinta dalla previdenza.
3. Nessuna persona prudente ha di mira l'impossibile. Ora, nessuno può premunirsi da tutti i mali che possono capitare. Quindi la cautela non appartiene alla prudenza.
In contrario: L'Apostolo scrive agli Efesini [5, 15]: «State attenti a camminare con cautela».
Dimostrazione: Le cose di cui si occupa la prudenza sono le azioni contingenti eseguibili, nelle quali ci può essere mescolanza di bene e di male come di vero e di falso, per la varietà di queste operazioni, in cui spesso il bene è impedito dal male, e il male può avere l'aspetto di bene. Perciò la prudenza deve armarsi di cautela in modo da cogliere il bene evitando il male.
Analisi delle obiezioni: 1. In morale la cautela è necessaria non per guardarsi dagli atti di virtù, ma per cautelarsi da ciò che potrebbe impedire questi atti.
2. Il perseguire il bene e il premunirsi dal male contrario partono dallo stesso principio. Invece l'evitare certi ostacoli esterni appartiene a un'altra funzione. E così la cautela è distinta dalla previdenza, sebbene si tratti di parti di una stessa virtù.
3. Tra i mali che l'uomo deve evitare alcuni capitano nella maggior parte dei casi. E questi possono essere abbracciati dalla ragione. E contro di essi è ordinata la cautela, per evitarli del tutto o per renderli meno nocivi. Altri invece capitano di rado e casualmente. E questi, essendo infiniti, non possono essere abbracciati dalla ragione, né l'uomo può cautelarsi efficacemente contro di essi; sebbene la prudenza prepari l'uomo a subire meno gravemente i colpi della fortuna.

Quaestio 50
Prooemium

[41126] IIª-IIae q. 50 pr. Deinde considerandum est de partibus subiectivis prudentiae. Et quia de prudentia per quam aliquis regit seipsum iam dictum est, restat dicendum de speciebus prudentiae quibus multitudo gubernatur. Circa quas quaeruntur quatuor. Primo, utrum legispositiva debeat poni species prudentiae. Secundo, utrum politica. Tertio, utrum oeconomica. Quarto, utrum militaris.

ARGOMENTO 50

LE PARTI SOGGETTIVE DELLA PRUDENZA

Passiamo ora a considerare le parti soggettive della prudenza. E poiché abbiamo già parlato della prudenza con la quale uno governa se stesso, rimane da trattare delle specie della prudenza che servono per governare la collettività. Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se tra le specie della prudenza ci sia la prudenza legislativa; 2. Se ci sia la prudenza politica; 3. Se ci sia la prudenza economica o domestica; 4. Se ci sia la prudenza militare.

Articolo 1

Supra, q. 48; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 4; In 6 Ethic., lect. 7

Se tra le specie della prudenza ci sia la prudenza regale

Pare che tra le specie della prudenza non ci sia la prudenza regale. Infatti:

1. La prudenza regale è ordinata a conservare la giustizia: infatti Aristotele [Ethic. 5, 6] afferma che «il principe è il custode del giusto». Perciò la funzione regale appartiene più alla giustizia che alla prudenza.

2. Stando al Filosofo [Polit. 3, 5], il regno è una delle sei forme di governo civile. Ora, nessuna specie della prudenza viene desunta dalle altre cinque forme di governo, che sono l'aristocrazia, la timocrazia, la tirannide, l'oligarchia e la democrazia. Quindi neppure dal regno si deve desumere una prudenza regale.

3. Fare le leggi non appartiene soltanto ai re, ma anche ad altri governanti e al popolo stesso, stando alle parole di S. Isidoro [Etym. 2, 10]. Ma il Filosofo [Ethic. 6, 8] mette la prudenza legislativa tra le parti della prudenza. Perciò non è giusto sostituire questa prudenza con quella regale.

In contrario: Il Filosofo [Polit. 3, 2] afferma che «la prudenza è la virtù propria del principe». Quindi ci deve essere una speciale prudenza dei regnanti.

Dimostrazione: Come si è visto [q. 47, aa. 8, 12], la prudenza ha il compito di governare e di comandare. Perciò quando negli atti umani abbiamo una forma speciale di governo, o di comando, abbiamo pure una forma speciale di prudenza. Ora, è evidente che in colui che ha il compito di governare non solo se stesso, ma anche la perfetta collettività di una città o di un regno, si riscontra una speciale e perfetta forma di governo: tanto più infatti un governo è perfetto quanto più è universale ed esteso, e quanto più alto è il fine che deve raggiungere. Quindi al re, che ha il compito di governare una città o un regno, la prudenza appartiene nella sua forma più perfetta e specifica. E così la prudenza regale di governo è posta tra le specie della prudenza.

Analisi delle obiezioni: 1. Tutti i requisiti delle virtù morali ricadono sotto la guida della prudenza per cui, come si è detto [q. 47, a. 5, ob. 1; I-II, q. 58, a. 2, ad 4], la retta ragione della prudenza viene posta nella definizione delle virtù morali. Quindi anche la stessa esecuzione della giustizia, in quanto è ordinata al bene comune a cui l'ufficio del re è interessato, ha bisogno della guida della prudenza. Infatti queste due virtù, la prudenza e la giustizia, sono quelle più proprie di un re, secondo le parole di Geremia [23, 5]: «Regnerà da vero re e sarà saggio, ed eserciterà il diritto e la giustizia sulla terra». Siccome tuttavia il governo appartiene più al re e l'esecuzione più ai

sudditi, la saggezza regale viene considerata più una specie della prudenza, che ha un compito di guida, che non della giustizia, che ha un compito esecutivo.
2. Come nota Aristotele [Ethic. 8, 10], tra le altre forme di governo la monarchia è la migliore. Perciò questa specie della prudenza doveva essere denominata dal regno. In modo però che sotto questa denominazione siano compresi tutti gli altri regimi onesti; non invece quelli perversi, che sono incompatibili con la virtù, e quindi non appartengono alla prudenza.
3. Il Filosofo qui denomina la prudenza regale dall'atto principale del re, che è quello di stabilire le leggi. Il quale compito, sebbene spetti anche ad altri, tuttavia non conviene loro se non in quanto partecipano alle prerogative del governo regale.

Articolo 2
Supra, q. 48; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 4; In 6 Ethic., lect. 7
Se sia giusto considerare la politica come una parte della prudenza
Pare che non sia giusto considerare la politica come una parte della prudenza. Infatti:
1. L'arte regale di governo, come si è visto [q. 48], è una parte della prudenza politica. Ora, una parte non può essere divisa in contrapposizione al tutto. Perciò la politica non va considerata come una specie distinta della prudenza.
2. Le specie degli abiti si distinguono secondo la diversità degli oggetti. Ma le cose che un suddito esegue sono esattamente quelle che il principe comanda. Quindi la politica, in quanto interessa i sudditi, non va considerata come una specie della prudenza distinta dalla prudenza regale.
3. Ogni suddito è una persona privata. Ma qualsiasi persona privata può governare pienamente se stessa con la prudenza comunemente detta. Quindi non si deve ammettere un'altra specie di prudenza denominata politica.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, 8] afferma: «Per quanto riguarda la città, la prudenza architettonica è legislatrice; l'altra invece, che riguarda il particolare, conserva il nome comune di politica».
Dimostrazione: Lo schiavo è mosso dal padrone col comando, e così pure il suddito dal principe, in modo diverso però da come gli esseri privi di ragione o di vita sono mossi dall'impulso dei loro motori. Infatti gli esseri inanimati e irrazionali sono posti in azione solo da altre cause e non da se stessi: poiché non hanno il dominio dei loro atti mediante il libero arbitrio. E così la bontà del loro comportamento non dipende da essi, ma dai loro motori. Invece gli schiavi, come qualsiasi suddito umano, sono messi in azione dall'altrui comando in modo però da muovere se stessi mediante il libero arbitrio. Perciò in essi si richiede una certa rettitudine di governo con la quale guidino se stessi nell'obbedire ai superiori. E ciò costituisce la specie della prudenza che viene detta politica.
Analisi delle obiezioni: 1. L'arte regale, come si è detto [a. prec.], è la specie più perfetta della prudenza. Perciò la prudenza dei sudditi, che è al disotto di essa, conserva il nome comune di politica. Come avviene anche nella logica, in cui un predicato esclusivo che non esprime l'essenza di una cosa conserva il nome comune di proprio.

2. Come sopra [q. 47, a. 5; I-II, q. 54, a. 2] si è visto, è la diversità nella ragione di oggetto che diversifica gli abiti secondo la specie. Ora, sia il re che i sudditi considerano le medesime azioni da compiere, ma il primo le considera sotto una ragione più universale che non il suddito: infatti molti in mansioni diverse ubbidiscono a un unico re. Perciò l'arte regale di governo sta alla politica di cui parliamo come l'arte dell'architetto sta a quella dei muratori.
3. Con la prudenza comunemente detta l'uomo governa se stesso in ordine al bene proprio, mentre con la politica di cui parliamo lo fa in ordine al bene comune.

Articolo 3
Supra, q. 47, a. 11; q. 48; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 4; In 6 Ethic., lect. 7
Se tra le specie della prudenza ci sia anche la prudenza economica o domestica
Pare che tra le specie della prudenza non ci sia la prudenza economica, o domestica. Infatti:
1. Come dice il Filosofo [Ethic. 6, 5], la prudenza è ordinata «a tutto il ben vivere». Invece l'economia è ordinata a un fine particolare, cioè alle ricchezze, come afferma ancora Aristotele [Ethic. 1, 1]. Quindi la prudenza economica non è una specie della prudenza.
2. Come si è detto [q. 47, a. 13], la prudenza è solo dei buoni. Invece l'economia può trovarsi anche nei cattivi: infatti molti peccatori sono accorti nel governo della famiglia. Perciò l'abilità economica non va considerata una specie della prudenza.
3. Come in un regno si trova il principe e il suddito, così anche in una famiglia. Se quindi l'economica fosse una specie della prudenza, come la politica, bisognerebbe distinguere una prudenza paterna, per analogia con quella regale. Ma questa distinzione non viene fatta. Quindi tra le specie della prudenza non si deve annoverare una prudenza economica.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, 8] scrive che «di esse», cioè dei vari tipi di prudenza che riguardano il governo della collettività, «una si chiama economica, l'altra legislativa e l'altra politica».
Dimostrazione: La diversità nella ragione di oggetto secondo l'universale e il singolare, oppure secondo il tutto e la parte, basta a diversificare le arti e le virtù: e in base a questa diversità l'una è principale rispetto all'altra. Ora, è evidente che la famiglia è qualcosa di mezzo tra la persona singola e la città, o il regno. Come quindi la prudenza comunemente detta, fatta per governare un solo individuo, è distinta dalla prudenza politica, così è necessario che la prudenza economica, o domestica, sia distinta da entrambe.
Analisi delle obiezioni: 1. Le ricchezze non sono il fine ultimo della prudenza economica, o familiare, ma soltanto mezzi, come dice Aristotele [Polit. 1, 3]. Il fine ultimo della prudenza economica è invece tutto il ben vivere secondo la convivenza domestica. Se quindi il Filosofo [Ethic. 1, 1] mette le ricchezze come fine della prudenza economica è solo per portare un esempio, con riferimento alla condotta di molti.

2. Certi peccatori possono essere accorti nel disporre di determinate cose, ma non nella bontà di tutta la vita familiare, in cui è indispensabile una condotta virtuosa.
3. In famiglia l'autorità del padre ha una certa somiglianza con quella del re, come nota Aristotele [Ethic. 8, 10]; tuttavia il padre non ha come il re un perfetto potere di governo. E così non si parla di una prudenza paterna come di una specie distinta, al pari della prudenza regale.

Articolo 4
Supra, q. 48; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 4
Se tra le specie della prudenza ci sia anche quella militare
Pare che tra le specie della prudenza non ci sia quella militare. Infatti:
1. La prudenza, secondo Aristotele [Ethic. 6, cc. 3, 5], si contrappone all'arte. Ma l'esperienza militare è un'arte relativa alla guerra, come nota il Filosofo [Ethic. 3, 8]. Quindi tra le specie della prudenza non ci può essere una prudenza militare.
2. Le imprese militari rientrano nella vita politica come molte altre imprese, quali la mercatura, l'artigianato e simili. Ma per le altre attività della vita cittadina non si parla di prudenze speciali. Quindi non se ne deve parlare neppure per le imprese militari.
3. Nelle imprese di guerra la cosa che più vale è il coraggio dei soldati. Perciò l'abilità militare spetta più alla fortezza che alla prudenza.
In contrario: Sta scritto [Pr 24, 6]: «Con le decisioni prudenti si fa la guerra, e la vittoria sta nel numero dei consiglieri». Ora, consigliare o deliberare spetta alla prudenza. Quindi nelle cose di guerra è necessaria una prudenza speciale che viene detta prudenza militare.
Dimostrazione: Le azioni che vengono compiute secondo l'arte e la ragione devono essere conformi a quelle della natura, che sono state istituite dalla ragione divina. Ora, la natura mira a due fini: primo, a conservare ogni essere in se stesso; secondo, a resistere agli agenti estrinseci che tendono a contrastarlo e a corromperlo. Per questo la natura ha dato agli animali non solo il concupiscibile, che li spinge verso le cose giovevoli alla loro salute, ma anche la facoltà dell'irascibile, con cui l'animale resiste a ciò che lo contrasta. Quindi nelle funzioni soggette alla ragione non basta che ci sia la prudenza politica, che dispone rettamente le cose riguardanti il bene comune, ma si richiede anche la prudenza militare, con cui si respingono gli attacchi dei nemici.
Analisi delle obiezioni: 1. L'esperienza militare può essere un'arte in quanto ha delle regole per fare buon uso di certe realtà esterne, come le armi e i cavalli, ma in quanto è ordinata al bene comune ha piuttosto ragione di prudenza.
2. Le altre imprese della vita civile sono ordinate a dei vantaggi privati; invece le imprese militari sono ordinate alla difesa del bene comune di tutti.
3. L'esercizio del combattere è compito della fortezza, ma la sua direzione è compito della prudenza, specialmente in quanto si trova nel comandante dell'esercito.

Quaestio 51

Prooemium

[41159] IIª-IIae q. 51 pr. Deinde considerandum est de virtutibus adiunctis prudentiae, quae sunt quasi partes potentiales ipsius. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum eubulia sit virtus. Secundo, utrum sit specialis virtus a prudentia distincta. Tertio, utrum synesis sit specialis virtus. Quarto, utrum gnome sit specialis virtus.

ARGOMENTO 51
LE PARTI POTENZIALI DELLA PRUDENZA
Rimane ora da parlare delle virtù aggiunte alla prudenza, che sono quasi le sue parti potenziali.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'eubulia sia una virtù; 2. Se sia una virtù specificamente distinta dalla prudenza; 3. Se la synesis sia una virtù speciale; 4. Se sia una virtù speciale la gnome.

Articolo 1
I-II, q. 57, a. 6; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 3; In 6 Ethic., lect. 8
Se l'eubulia sia una virtù
Pare che l'eubulia non sia una virtù. Infatti:
1. Stando a S. Agostino [De lib. arb. 2, cc. 18, 19], «nessuno si serve malamente delle virtù». Dell'eubulia invece, che è la capacità di ben deliberare o consigliare, alcuni si servono malamente: o perché escogitano consigli maliziosi per raggiungere fini cattivi, oppure perché ricorrono al peccato per raggiungere fini buoni, come ad es. chi ruba per fare l'elemosina. Quindi l'eubulia non è una virtù.
2. «La virtù è una certa perfezione», come dice Aristotele [Phys. 7, 3]. Ma l'eubulia ha per oggetto il consiglio, il quale implica il dubbio e la ricerca, che dicono imperfezione. Perciò l'eubulia non è una virtù.
3. Le virtù, come sopra [I-II, q. 65] si è visto, sono connesse tra loro. L'eubulia invece non è connessa con le altre virtù: infatti molti peccatori sono capaci di ben consigliare, mentre molti giusti sono impacciati nel dare consigli. Quindi l'eubulia non è una virtù.
In contrario: Secondo il Filosofo [Ethic. 6, 9] «l'eubulia è la rettitudine del consiglio», o deliberazione. Ma la rettitudine della ragione è il costitutivo della virtù. Quindi l'eubulia è una virtù.
Dimostrazione: Come sopra [q. 47, a. 4] si è notato, è essenziale per la virtù umana il rendere buoni gli atti umani. Ora, fra tutte le altre azioni di un uomo, quella che a più rigore gli appartiene è il consiglio o deliberazione: poiché questo implica una ricerca della ragione sulle azioni da compiere, nelle quali consiste la vita umana; come infatti dice Aristotele [Ethic. 10, 7], la vita speculativa è al di sopra dell'uomo. Ora, l'eubulia implica la bontà del consiglio, o deliberazione: derivando essa da eu, cioè bene, e boule, cioè deliberazione. Perciò è evidente che l'eubulia è una virtù umana.
Analisi delle obiezioni: 1. Non è buono un consiglio, o deliberazione, né quando uno nel deliberare si propone un fine cattivo, né quando escogita dei mezzi cattivi per un fine buono. Come anche nel campo speculativo un

ragionamento non è buono né quando giunge a a una conclusione sbagliata, né quando giunge a una conclusione vera partendo da premesse false, poiché non fa uso del termine medio conveniente. Perciò l'una e l'altra deliberazione sono incompatibili con l'eubulia, come dice Aristotele [Ethic. 6, 9].

2. Sebbene la virtù sia essenzialmente una perfezione, non è detto che implichi perfezione tutto ciò che è materia di virtù. Infatti tutti gli aspetti della vita umana esigono il perfezionamento delle virtù: quindi non soltanto gli atti della ragione, tra i quali c'è la deliberazione o consiglio, ma anche le passioni dell'appetito sensitivo, che sono molto più imperfette.

Oppure si può rispondere che le virtù umane sono perfezioni entro i limiti dell'uomo, il quale non è in grado di comprendere la verità con una semplice intuizione; e specialmente per quanto riguarda le azioni da compiere, che sono entità contingenti.

3. In nessun peccatore in quanto tale si trova l'eubulia. Infatti qualsiasi peccato è contro la buona deliberazione. Poiché per ben deliberare non si richiede soltanto la scoperta dei mezzi opportuni al raggiungimento del fine, ma anche le altre circostanze: cioè il tempo giusto, in modo da non essere né troppo lenti né troppo precipitosi nel deliberare, la maniera della deliberazione, cioè la fermezza nella propria decisione, e infine le altre debite circostanze, che il peccatore nel peccare non osserva. Invece qualsiasi persona virtuosa è idonea a ben deliberare rispetto a ciò che interessa il fine della virtù; sebbene forse non lo sia in certe faccende particolari, quali ad es. il commercio, la guerra o altre cose del genere.

## Articolo 2

I-II, q. 57, a. 6; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 3

### Se l'eubulia sia una virtù distinta dalla prudenza

Pare che l'eubulia non sia una virtù distinta dalla prudenza. Infatti:

1. Il Filosofo [Ethic. 6, cc. 5, 7, 9] scrive che «è proprio dell'uomo prudente ben consigliare», o deliberare. Ma questo è il compito dell'eubulia, come si è visto [a. prec.]. Perciò l'eubulia non è distinta dalla prudenza.

2. Gli atti umani, a cui le virtù sono ordinate, sono specificati principalmente dal fine, come si è spiegato sopra [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6]. Ora, stando ad Aristotele [Ethic. 6, 9], l'eubulia e la prudenza sono ordinate allo stesso fine: esse cioè non sono ordinate a un fine particolare, ma al fine universale di tutta la vita umana. Quindi l'eubulia non è una virtù distinta dalla prudenza.

3. Nelle scienze speculative è compito di una medesima scienza investigare e determinare. Per la stessa ragione quindi queste due cose apparterranno alla medesima virtù in campo pratico. Ora, investigare è compito dell'eubulia, determinare invece della prudenza. Quindi l'eubulia non è una virtù distinta dalla prudenza.

In contrario: Come dice Aristotele [Ethic. 6, 10], «la prudenza ha il compito di comandare». Ma ciò non spetta all'eubulia. Quindi l'eubulia è una virtù distinta dalla prudenza.

Dimostrazione: La virtù, come fu spiegato in precedenza [q. 47, a. 4; I-II, q. 55, aa. 2, 3], è ordinata propriamente all'atto, rendendolo buono. Perciò la distinzione

delle virtù deve seguire la distinzione degli atti: e specialmente quando il costitutivo della bontà dei vari atti è diverso. Se infatti fosse identico il costitutivo della loro bontà, allora i diversi atti apparterrebbero a una stessa virtù: come dal medesimo motivo dipende la bontà dell'amore, del desiderio e del godimento, per cui tutti questi atti appartengono alla sola virtù della carità. Invece gli atti della ragione che sono ordinati all'operazione sono diversi, ed è diverso il costitutivo della loro bontà: diversi infatti sono i motivi che rendono un uomo adatto a ben deliberare, a ben giudicare e a ben comandare; il che si dimostra col fatto che queste funzioni talora sono separate fra di loro. Perciò l'eubulia, che rende l'uomo disposto a ben consigliare, è una virtù distinta dalla prudenza, che predispone l'uomo a ben comandare. E come la deliberazione è ordinata al comando, che è l'atto principale, così l'eubulia è ordinata alla prudenza come alla virtù principale, senza della quale non sarebbe neppure una virtù, come non lo sono le virtù morali senza la prudenza, e tutte le virtù senza la carità.

Analisi delle obiezioni: 1. Il consiglio, o deliberazione, spetta alla prudenza poiché tocca ad essa comandarlo; ma è compito dell'eubulia l'esercitarlo.

2. All'unico fine ultimo, che è «il ben vivere nella sua totalità», sono ordinati diversi atti secondo un certo ordine: prima infatti viene il consiglio, segue il giudizio e per ultimo viene il precetto, che si rapporta immediatamente al fine ultimo, mentre gli altri due atti sono remoti nei suoi riguardi. Essi però hanno due fini prossimi: infatti il consiglio, o deliberazione, mira a scoprire le azioni da compiere, mentre il giudizio mira a determinarle. Per cui da ciò non segue che l'eubulia e la prudenza siano la stessa virtù, ma che l'eubulia è ordinata alla prudenza come una virtù secondaria alla virtù principale.

3. Anche in campo speculativo la dialettica, che è ordinata alla ricerca della verità, è distinta dalla scienza dimostrativa, che è fatta per determinarla.

## Articolo 3

I-II, q. 57, a. 6; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 3; In 6 Ethic., lect. 9

### Se la synesis sia una virtù

Pare che la synesis non sia una virtù. Infatti:

1. Come dice Aristotele [Ethic. 2, 1], le virtù non sono innate in noi per natura. Ora, lo stesso Filosofo [Ethic. 6, 11] afferma che la synesis in alcuni è innata. Quindi la synesis non è una virtù.

2. Secondo Aristotele [ib., c. 10] la synesis si limita a giudicare. Ma il solo giudizio, senza il comando, può trovarsi anche nei peccatori. Siccome quindi la virtù si trova soltanto nei buoni, Pare che la synesis non sia una virtù.

3. Non c'è un difetto nell'ingiunzione senza un difetto nel giudizio, almeno in rapporto all'azione concreta da compiere, nella quale ogni cattivo sbaglia. Se quindi per synesis si intende la virtù di ben giudicare, non è più necessaria un'altra virtù per ben comandare. E così la prudenza sarebbe inutile: il che è inammissibile. Quindi la synesis non è una virtù.

In contrario: Il giudizio è più perfetto del consiglio, o deliberazione. Ma l'eubulia, che è l'attitudine a ben consigliare, è una virtù. A maggior ragione quindi è una virtù la synesis, che è l'attitudine a ben giudicare.

Dimostrazione: La synesis implica un retto giudizio non in campo speculativo, ma rispetto alle azioni particolari da compiere, che sono anche oggetto della prudenza. E così in rapporto alla synesis alcuni in greco sono detti syneti, cioè sensati, oppure eusyneti, cioè uomini di buon senso; e al contrario coloro che mancano di questa virtù sono detti asyneti, cioè insensati. Ora, la diversità delle virtù deve corrispondere alla differenza degli atti non riducibili alla medesima causa. È evidente d'altra parte che la bontà della deliberazione e la bontà del giudizio non si riducono alla medesima causa: ci sono molti infatti che hanno l'attitudine a ben deliberare, e tuttavia mancano di buon senso nel giudicare rettamente. Come anche in campo speculativo ci sono alcuni che hanno buone capacità come ricercatori - in quanto hanno una ragione agile nel passare da una considerazione all'altra, il che Pare dovuto a una disposizione dell'immaginativa, atta a fermare con facilità diversi fantasmi -, e tuttavia mancano talora di una buona capacità di giudizio, il che è dovuto a una mancanza di intelligenza, che proviene specialmente da una cattiva disposizione del senso comune, che non sa ben giudicare. Per cui oltre all'eubulia si richiede un'altra virtù fatta per ben giudicare. E questa viene detta synesis.

Analisi delle obiezioni: 1. Il retto giudizio consiste nel fatto che la potenza conoscitiva conosce le cose come sono in se stesse. Il che deriva dalle buone disposizioni della potenza conoscitiva: avviene cioè come in uno specchio ben levigato, in cui le forme dei corpi vengono riprodotte così come sono in se stesse, mentre se si trattasse di uno specchio mal costruito le immagini apparirebbero distorte e contraffatte. Ora, la buona disposizione della potenza conoscitiva a ricevere le cose come sono deve la sua radice alla natura, e il suo coronamento all'esercizio, o a un dono della grazia. E ciò in due modi. Primo, direttamente, dalla parte della potenza conoscitiva, p. es. in quanto essa non viene dotata di idee sbagliate, ma rette e vere: e ciò è dovuto alla synesis in quanto è una virtù speciale. Secondo, indirettamente, in forza della buona disposizione delle potenze appetitive, da cui dipende il retto giudizio che un uomo ha sulle cose appetibili. E in questo caso la bontà morale del giudizio deriva dagli abiti delle virtù morali, però in rapporto al fine; mentre la synesis ha piuttosto per oggetto i mezzi ordinati al fine.

2. Nei cattivi il giudizio può essere retto in rapporto ai princìpi astratti e universali, ma in rapporto alle azioni particolari da compiere esso è sempre viziato, come si è visto sopra [I, q. 63, a. 1, ad 4].

3. Talora si riscontra che quanto è stato ben giudicato viene differito, oppure compiuto con negligenza o in maniera disordinata. Oltre alla virtù che dispone a ben giudicare è quindi necessaria alla fine una virtù principale che dispone a ben comandare [gli atti da compiere], cioè la prudenza.

## Articolo 4

I-II, q. 57, a. 6, ad 3; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 3

### Se la gnome sia una virtù speciale

Pare che la gnome non sia una virtù speciale, distinta dalla synesis.

Infatti:

1. Si dice che un uomo è dotato di buon giudizio in forza della synesis. Ma nessuno può essere detto di buon giudizio se non giudica bene di tutte le cose. Quindi la synesis si estende a giudicare ogni cosa. E così non esiste un'altra virtù, la gnome, fatta anch'essa per ben giudicare.
2. Il giudizio è una funzione che sta fra le deliberazioni e il comando. Ora, esiste una sola virtù per ben deliberare, cioè l'eubulia; e unica è pure la virtù per ben comandare, cioè la prudenza. Quindi è una sola anche la virtù per ben giudicare, cioè la synesis.
3. Le cose che capitano di rado, e nelle quali bisogna scostarsi dalle leggi comuni, sono piuttosto fatti casuali che esulano dalla ragione, come dice Aristotele [Phys. 2, 5]. Tutte le virtù intellettuali invece interessano la retta ragione. Quindi per tali cose non esiste alcuna virtù intellettuale.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 6, 11] insegna che la gnome è una virtù speciale.
Dimostrazione: Gli abiti conoscitivi si distinguono tra loro in base alla diversa nobiltà dei princìpi: come in campo speculativo la sapienza ha per oggetto princìpi più alti della scienza, e per questo è distinta da essa. La stessa cosa quindi deve verificarsi in campo pratico. È evidente infatti che i fenomeni che avvengono fuori dell'ordine dei princìpi o cause inferiori si riconducono talora all'ordine di una causa superiore: come i parti mostruosi degli animali avvengono al di fuori dell'ordine dovuto alla virtù attiva del seme, e tuttavia ricadono nell'ordine di una causa più alta, cioè dei corpi celesti, oppure in quello più alto ancora della divina provvidenza. Perciò chi si limitasse a considerare la virtù attiva del seme non potrebbe dare un giudizio determinato su tali mostri, mentre di essi si può giudicare in rapporto alla divina provvidenza. Ora, capita talvolta di dover agire al di fuori delle leggi ordinarie: a chi è nemico della patria, p. es., non si deve restituire il deposito. Perciò di questi casi bisogna giudicare in base a princìpi più alti delle leggi comuni, alle quali si attiene la synesis. Quindi si esige una virtù di giudizio impostata su questi princìpi più alti, che viene detta gnome e che implica una particolare perspicacia di giudizio.
Analisi delle obiezioni: 1. La synesis è fatta per giudicare secondo verità di tutto ciò che segue le leggi comuni. Ma ci sono altre cose che vanno giudicate prescindendo dalle leggi comuni, come si è detto [nel corpo].
2. Il giudizio va desunto dai princìpi propri di ciascuna cosa; la ricerca invece può basarsi anche su quelli universali o comuni. Per cui anche in campo speculativo la dialettica, che ha funzioni di ricerca, procede dai princìpi comuni, mentre le scienze dimostrative, che hanno funzioni di giudizio, procedono dai princìpi propri. E così l'eubulia, a cui spetta la ricerca del deliberare, è unica per tutte le cose, mentre non lo è la synesis, che ha il compito di giudicare. – Il comando poi considera in tutte le cose un'unica ragione di bene. Quindi è unica anche la prudenza.
3. Spetta soltanto alla provvidenza divina di considerare tutti i casi che possono capitare fuori del corso normale delle cose; tuttavia anche tra gli uomini chi è più perspicace può giudicare con la sua ragione molte di queste cose. Ed è questo il compito della gnome, che implica appunto una certa perspicacia

di giudizio.

Quaestio 52
Prooemium

[41192] IIª-IIae q. 52 pr. Deinde considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum consilium debeat poni inter septem dona spiritus sancti. Secundo, utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiae. Tertio, utrum donum consilii maneat in patria. Quarto, utrum quinta beatitudo, quae est, beati misericordes, respondeat dono consilii.

ARGOMENTO 52
IL DONO DEL CONSIGLIO
Passiamo ora a parlare del dono del consiglio, che corrisponde alla prudenza. Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il consiglio sia da annoverarsi tra i sette doni dello Spirito Santo; 2. Se corrisponda alla virtù della prudenza; 3. Se il dono del consiglio rimanga nella patria beata; 4. Se la quinta beatitudine: «Beati i misericordiosi», corrisponda al dono del consiglio.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 4, sol. 1
Se il consiglio sia da annoverarsi tra i sette doni dello Spirito Santo
Pare che il consiglio non sia da annoverarsi tra i sette doni dello Spirito Santo. Infatti:
1. I doni dello Spirito Santo sono dati in aiuto alle virtù, come insegna S. Gregorio [Mor. 2, 49]. Ma sopra [q. 47, a. 1, ad 2; q. 51, aa. 1, 2] abbiamo visto che per consigliarsi l'uomo è sufficientemente perfezionato dalla virtù della prudenza, o dall'eubulia. Quindi tra i doni dello Spirito Santo non ci può essere il consiglio.
2. Tra i doni dello Spirito Santo e le grazie gratis datae c'è questa differenza, che queste ultime non sono date a tutti, ma sono variamente distribuite, mentre i doni sono dati a tutti coloro che hanno lo Spirito Santo. Ora, pare che il consiglio abbia per oggetto le facoltà particolari concesse dallo Spirito Santo, poiché si legge [1 Mac 2, 65]: «Ecco qui vostro fratello Simone, che io so uomo di consiglio». Perciò il consiglio è da annoverarsi più tra le grazie gratis datae che tra i sette doni dello Spirito Santo.
3. Sta scritto [Rm 8, 14]: «Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio». Ma a quegli esseri che sono condotti da altri non spetta il consiglio. Poiché dunque i doni dello Spirito Santo sono dovuti proprio ai figli di Dio, che «hanno ricevuto uno spirito di figli adottivi» [ib., v. 15], Pare che il consiglio non vada posto fra i doni dello Spirito Santo.
In contrario: Sta scritto [Is 11, 2]: «Su di lui si poserà lo spirito di consiglio e di fortezza».
Dimostrazione: Come sopra [I-II, q. 68, a. 1] si è detto, i doni dello Spirito Santo sono delle disposizioni che rendono l'anima pronta alla mozione dello

Spirito. Ora, Dio muove ogni essere secondo la sua natura, cioè «muove le creature corporee nel tempo e nello spazio, quelle spirituali invece nel tempo e non nello spazio», come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, cc. 20, 22]. Ora, è proprio della creatura razionale muoversi ad agire mediante una ricerca della ragione: e tale ricerca è denominata consiglio, o deliberazione.
Perciò lo Spirito Santo muove la creatura razionale sotto forma di consiglio.
E così il consiglio va posto tra i doni dello Spirito Santo.
Analisi delle obiezioni: 1. La prudenza, o l'eubulia, sia acquisita che infusa, guida l'uomo nell'indagine del suo consiglio limitandosi alle cose che la ragione è in grado di comprendere: cosicché mediante la prudenza, o l'eubulia, un uomo diviene abile a ben consigliare se stesso o gli altri. Siccome però la ragione umana non può abbracciare tutti i fatti particolari e contingenti che possono capitare, ne viene allora, come dice la Scrittura [Sap 9, 14], che «i ragionamenti dei mortali siano timidi, e incerte le nostre riflessioni». E così l'uomo nell'indagine del suo consiglio, o deliberazione, ha bisogno di essere guidato da Dio, il quale abbraccia ogni cosa. E ciò avviene mediante il dono del consiglio, col quale l'uomo viene come guidato da un consiglio ricevuto da Dio. Come anche nelle cose umane quelli che nel consigliarsi non bastano a se stessi ricorrono al consiglio dei più saggi.
2. Può attribuirsi a una grazia gratis data che uno sia dotato di un consiglio così eccellente da poter ben consigliare gli altri. Ma che uno abbia da Dio il consiglio per conoscere le cose indispensabili alla salvezza, questo è comune a tutti i santi.
3. I figli di Dio sono condotti dallo Spirito Santo secondo la loro natura, cioè salvando il loro libero arbitrio, che è «una facoltà della volontà e della ragione» [P. Lomb., Sent. 3, 24]. E così ai figli di Dio viene attribuito il dono del consiglio in quanto la loro ragione viene istruita dallo Spirito Santo sulle azioni da compiere.

Articolo 2
Supra, a. praec., ad 1; In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 2; d. 35, q. 2, a. 4, sol. 1, 2
Se il dono del consiglio corrisponda alla virtù della prudenza
Pare che il dono del consiglio non corrisponda alla virtù della prudenza. Infatti:
1. Come insegna Dionigi [De div. nom. 7], la realtà inferiore con quello che ha di più elevato tocca la realtà superiore: come l'uomo con l'intelletto viene a toccare l'angelo. Ora, le virtù cardinali sono inferiori ai doni, come si è detto [I-II, q. 68, a. 8]. Poiché dunque il consiglio è il primo e il più basso tra gli atti della prudenza, mentre il più alto è il comando e l'intermedio è il giudizio,
Pare che il dono corrispondente alla prudenza non sia il consiglio, ma piuttosto il giudizio o il comando.
2. Un'unica virtù è sufficientemente aiutata da un unico dono: poiché quanto più una realtà è alta, tanto più è unita, come si afferma nel De Causis [propp. 4, 10, 17]. Ora, la prudenza viene aiutata dal dono della scienza, il quale non è solo speculativo, ma anche pratico, come sopra [q. 9, a. 3] si è visto. Quindi il dono del consiglio non corrisponde alla virtù della prudenza.

3. Abbiamo notato sopra [q. 50, a. 1, ad 1] che il compito proprio della prudenza è guidare. Invece il dono del consiglio ha il compito di far sì che l'uomo sia guidato da Dio, come si è visto [a. prec.]. Perciò il dono del consiglio non corrisponde alla virtù della prudenza.

In contrario: Il dono del consiglio ha per oggetto le azioni da compiere in ordine al fine. Ma tale è appunto l'oggetto della prudenza. Quindi le due cose si corrispondono.

Dimostrazione: Un principio motore più basso viene soccorso e potenziato specialmente per il fatto che è mosso da un motore superiore: come quando il corpo è mosso dallo spirito. Ora, è evidente che la rettitudine della ragione umana sta all'intelletto divino come un motore più basso a uno più alto: infatti la ragione eterna è la regola suprema di ogni rettitudine umana. Perciò la prudenza, che implica la rettitudine della ragione, viene potenziata e aiutata in quanto è regolata e mossa dallo Spirito Santo. Compito questo, come si è visto [ib., ad 1], che appartiene al dono del consiglio. Quindi il dono del consiglio corrisponde alla prudenza, come suo aiuto e coronamento.

Analisi delle obiezioni: 1. Giudicare o comandare appartiene non a chi è mosso, ma a chi muove. Poiché dunque nei doni dello Spirito Santo l'anima umana, come si disse [a. prec.; I-II, q. 68, a. 1], non è movente, ma mossa, non era conveniente che il dono correlativo alla prudenza fosse denominato comando o giudizio, bensì consiglio; col quale termine si può esprimere bene la mozione che la mente consigliata riceve da un altro che consiglia.

2. Il dono della scienza, essendo anche speculativo, non corrisponde direttamente alla prudenza, ma viene in suo aiuto per estensione. Invece il dono del consiglio corrisponde direttamente alla prudenza, avendo il medesimo oggetto.

3. Un motore mosso, per il fatto che è mosso, muove. Perciò la mente di un uomo, per il fatto che è guidata dallo Spirito Santo, diviene capace di guidare se stessa e gli altri.

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 4, sol. 3

### Se il dono del consiglio rimanga nella patria [beata]

Pare che il dono del consiglio non rimanga nella patria [beata]. Infatti.

1. Il consiglio ha per oggetto le azioni da compiere in ordine al fine. Ma nella patria non ci sarà da compiere nulla in ordine al fine, poiché là gli uomini hanno già raggiunto il fine ultimo. Perciò nella patria beata non esiste il dono del consiglio.

2. Il consiglio implica un dubbio: come infatti dice il Filosofo [Ethic. 3, 3], è ridicolo consigliarsi o deliberare su cose evidenti. Ma nella patria beata tutti i dubbi cadranno. Quindi in essa non ci sarà il consiglio.

3. Nella patria i santi raggiungeranno la massima conformità con Dio, poiché sta scritto [1 Gv 3, 2]: «Quando si sarà manifestato saremo simili a lui». Ora, a Dio non si addice il consiglio, come risulta da quelle parole di S. Paolo [Rm 11, 34]: «Chi mai è stato suo consigliere?». Quindi neppure ai santi esistenti nella patria beata si addice il dono del consiglio.

In contrario: S. Gregorio [Mor 17, 12] ha scritto: «Quando la colpa o la giustizia

di ciascuna nazione è deferita al consiglio della corte celeste, allora l'angelo preposto a tale nazione è riconosciuto vincitore o meno nel combattimento ».

Dimostrazione: I doni dello Spirito Santo hanno il compito, come si è detto [a. 1; I-II, q. 68, a. 1], di far sì che la creatura razionale sia mossa da Dio. Ora, riguardo alla mozione della mente umana da parte di Dio si devono considerare due cose. Primo, che la disposizione di ciò che si muove è diversa nel momento in cui è in moto e allorché si trova nel suo termine. E quando il motore è principio solo della mozione, cessato il moto cessa anche l'azione del motore sul soggetto, che ormai ha raggiunto il termine: come una casa, una volta fabbricata, non continua a essere edificata dal suo costruttore. Quando invece il motore è causa non soltanto della mozione, ma anche della forma stessa che il moto tende a raggiungere, allora la sua azione non cessa neppure dopo il raggiungimento della forma: il sole infatti continua a illuminare l'aria anche dopo che l'ha resa luminosa. Ora, Dio causa in noi la virtù e la conoscenza non solo quando le acquistiamo la prima volta, ma anche per tutto il tempo in cui perseveriamo in esse. Ed è così che Dio causa nei beati la conoscenza delle azioni da compiere, non come per dissipare l'ignoranza, ma come per prolungare in essi la conoscenza di tali azioni.

Ci sono tuttavia delle cose che i beati, angeli o uomini, non conoscono, e che non sono essenziali alla beatitudine, ma riguardano il governo del mondo secondo la divina provvidenza. E in rapporto a ciò si deve notare un'altra cosa, che cioè Dio muove diversamente l'anima dei beati e quella dei viatori. Infatti l'anima dei viatori è mossa da Dio rispetto alle azioni da compiere per il fatto che viene a cessare in essi un precedente stato di dubbio e di ansietà. Invece nell'anima dei beati, rispetto alle cose che non sanno, c'è la semplice nescienza, dalla quale, secondo Dionigi [De eccl. hier. 6, 3], vengono purificati anche gli angeli; in essi però non precede la ricerca del dubbio, ma un semplice sguardo verso Dio. E questo significa consultare Dio: S. Agostino infatti [De Gen. ad litt. 5, 19] afferma che gli angeli «consultano Dio sulle realtà inferiori». Per cui anche l'informazione che ne ricevono viene chiamata consiglio.

Ed è in questo senso che il dono del consiglio si trova nei beati, in quanto cioè Dio conserva in essi la conoscenza di ciò che sanno, e in quanto sono illuminati su ciò che non sanno in rapporto alle azioni da compiere.

Analisi delle obiezioni: 1. Anche nei beati ci sono alcuni atti ordinati al fine: o in quanto derivanti dal conseguimento del fine, come la lode che essi rivolgono a Dio, oppure in quanto conducenti gli altri al fine che i beati stessi hanno raggiunto, come i ministeri degli angeli e le preghiere dei santi. E in rapporto a queste azioni ha luogo in essi il dono del consiglio.

2. Il dubbio è implicito nel consiglio così come esso si trova nello stato della vita presente, ma non come si attua nella patria beata. Come anche le virtù cardinali non hanno i medesimi atti nella patria e nella via.

3. Il consiglio non è in Dio come in chi lo riceve, ma come in colui che lo dona. Ora, i santi si conformano a Dio nella patria come ciò che riceve si conforma a ciò da cui riceve l'influsso.

Articolo 4
I-II, q. 69, a. 3, ad 3; In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 4; In Matth., c. 5
Se la quinta beatitudine, relativa alla misericordia,
corrisponda al dono del consiglio
Pare che la quinta beatitudine, relativa alla misericordia, non corrisponda al dono del consiglio. Infatti:
1. Tutte le beatitudini sono atti di virtù, come si è visto sopra [I-II, q. 69, a. 1]. Ora, mediante il consiglio noi siamo guidati in tutti gli atti virtuosi. Quindi al consiglio la quinta beatitudine non corrisponde più delle altre.
2. Mentre i precetti hanno per oggetto le cose indispensabili per la salvezza, il consiglio mira a quelle che non sono indispensabili per salvarsi. Ma la misericordia è indispensabile per salvarsi, poiché sta scritto [Gc 2, 13]: «Il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia», mentre non è indispensabile la povertà, che rientra nella vita di perfezione, come risulta da S. Matteo [19, 21]. Perciò al dono del consiglio corrisponde più la beatitudine della povertà che quella della misericordia.
3. Alle beatitudini seguono i frutti: questi infatti consistono in quel diletto spirituale che accompagna gli atti perfetti delle virtù. Ma tra i frutti non ce n'è uno che corrisponda al dono del consiglio, come è evidente dalle parole di S. Paolo [Gal 5, 22 s.]. Quindi al dono del consiglio non corrisponde neppure la beatitudine della misericordia.
In contrario: S. Agostino [De serm. Dom. in monte 4] scrive: «Il consiglio si addice ai misericordiosi, poiché l'unico rimedio per scampare da tanti mali è il perdonare e il donare agli altri».
Dimostrazione: Il consiglio ha propriamente per oggetto le cose che servono a raggiungere il fine. Perciò al dono del consiglio devono corrispondere le cose che più servono a raggiungere il fine. Ora, la misericordia è tra queste, poiché sta scritto [1 Tm 4, 8]: «La pietà è utile a tutto». Quindi al dono del consiglio corrisponde specialmente la misericordia, non come a ciò che ne compie le opere, ma come a ciò che ne guida il compimento.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il consiglio guidi in tutti gli atti virtuosi, tuttavia esso guida specialmente negli atti di misericordia, per la ragione indicata [nel corpo].
2. Il consiglio, in quanto dono dello Spirito Santo, ci guida in tutte le cose che sono ordinate alla vita eterna, siano esse indispensabili o meno per la salvezza. E tuttavia non ogni opera di misericordia è indispensabile alla salvezza.
3. Il frutto dice qualcosa di ultimo. Ora, in campo pratico l'ultimo non è nella conoscenza, ma nell'operazione, ed è il fine. E così tra i frutti non c'è nulla che si riferisca alla conoscenza pratica, ma solo ciò che riguarda le operazioni che sono sotto la guida di questa conoscenza. E tra questi frutti troviamo la bontà e la benignità, che corrispondono alla misericordia.

Quaestio 53
Prooemium

[41225] IIª-IIae q. 53 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis prudentiae. Dicit autem Augustinus, in IV contra Iulian., quod *omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiae temeritas, verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiae astutia*. Primo ergo considerandum est de vitiis quae manifeste contrarietatem habent ad prudentiam, quae scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiae vel eorum quae ad prudentiam requiruntur; secundo, de vitiis quae habent quandam similitudinem falsam cum prudentia quae scilicet contingunt per abusum eorum quae ad prudentiam requiruntur. Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo, primo quidem, de imprudentia; secundo, de negligentia, quae sollicitudini opponitur. Circa primum quaeruntur sex. Primo, de imprudentia, utrum sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, de praecipitatione, sive temeritate. Quarto, de inconsideratione. Quinto, de inconstantia. Sexto, de origine horum vitiorum.

ARGOMENTO 53
L'IMPRUDENZA
Veniamo ora a trattare dei vizi opposti alla prudenza. S. Agostino [Contra Iul. 4, 3] insegna che «ogni virtù ha come contrari non solo i vizi chiaramente contrastanti, come la temerità rispetto alla prudenza, bensì anche quelli che sono vicini non in realtà, ma per una certa somiglianza ingannatrice, come l'astuzia rispetto alla prudenza medesima». Dobbiamo quindi prima trattare dei vizi apertamente contrari alla prudenza, i quali derivano dalla mancanza di essa o dei suoi requisiti, e in secondo luogo dei vizi che hanno una falsa somiglianza con la prudenza, e che dipendono da un abuso delle cose che essa richiede [q. 55]. E poiché alla prudenza appartiene la sollecitudine, sul primo argomento esamineremo due cose: primo, l'imprudenza; secondo, la negligenza, che si oppone alla sollecitudine [q. 54].
Sul primo punto esamineremo sei argomenti: 1. L'imprudenza, se cioè sia un peccato; 2. Se sia un peccato speciale; 3. La precipitazione, o temerità; 4. L'inconsiderazione; 5. L'incostanza; 6. L'origine di questi vizi.

Articolo 1
Se l'imprudenza sia un peccato
Pare che l'imprudenza non sia un peccato. Infatti:
1. Come dice S. Agostino [De vera relig. 14], qualsiasi peccato è volontario. Ma l'imprudenza è involontaria: infatti nessuno vuole essere imprudente. Quindi l'imprudenza non è un peccato.
2. Eccetto quello originale, nessun peccato nasce con l'uomo. Invece l'imprudenza nasce con l'uomo: per cui i giovani sono imprudenti. E d'altra parte non è il peccato originale, che si contrappone alla giustizia originale. Quindi l'imprudenza non è un peccato.
3. Tutti i peccati vengono tolti dalla penitenza. Ma l'imprudenza non viene eliminata dalla penitenza. Quindi l'imprudenza non è un peccato.
In contrario: Il tesoro spirituale della grazia non può essere distrutto che dal peccato. Ora, esso viene distrutto dall'imprudenza, poiché sta scritto [Pr 21, 20]: «Tesori preziosi e profumi sono nella dimora del saggio, ma l'uomo imprudente li dissiperà». Quindi l'imprudenza è un peccato.

Dimostrazione: L'imprudenza può essere concepita in due modi: come privazione e come vizio contrario alla prudenza. - Come semplice negazione invece il termine sarebbe improprio, poiché allora verrebbe a indicare la sola inesistenza della virtù: e tale imprudenza può essere senza peccato. - Si parla dunque di imprudenza in senso privativo quando uno manca di quella prudenza che può e deve avere. E allora l'imprudenza è un peccato a motivo della negligenza con cui si trascura l'impegno per acquistare la prudenza.
Si parla invece di imprudenza in senso contrario quando la ragione procede o agisce in modo contrario alla prudenza. Se p. es. la retta ragione agisce consigliandosi, l'imprudente disprezza il consiglio: e così per tutte le altre funzioni da osservarsi nell'atto della prudenza. E in questo caso l'imprudenza è un peccato che colpisce il costitutivo proprio della prudenza. Infatti non può essere che uno agisca contro la prudenza senza allontanarsi dalle regole che danno la rettitudine della prudenza. Se quindi ciò avviene con l'allontanamento dalle regole divine, si ha un peccato mortale: quando cioè uno agisce con precipitazione quasi disprezzando e ripudiando le prescrizioni divine. Se invece uno agisce prescindendo da esse, ma senza disprezzo e senza pregiudizio per le cose indispensabili alla salvezza, si ha un peccato veniale.
Analisi delle obiezioni: 1. Nessuno vuole la deformità dell'imprudenza: però il temerario che vuole agire con precipitazione vuole un atto di imprudenza. Per cui anche il Filosofo [Ethic. 6, 5] ha scritto che «colui che pecca volontariamente in materia di prudenza è meno accettato».
2. Ciò vale per l'imprudenza puramente negativa. - Si deve però notare che la mancanza di prudenza e di qualsiasi virtù è inclusa nella mancanza della giustizia originale, che dava la perfezione a ogni parte dell'anima. E in base a ciò la mancanza di tutte queste virtù può essere ricondotta al peccato originale.
3. Con la penitenza viene restituita la prudenza infusa, e così cessa la privazione di questa virtù. Però non viene restituito l'abito della prudenza acquisita, ma viene solo eliminato l'atto contrario, che propriamente costituisce il peccato di imprudenza.

## Articolo 2
## Se l'imprudenza sia un peccato specifico

Pare che l'imprudenza non sia un peccato specifico. Infatti:
1. Chiunque pecca agisce contro la retta ragione, cioè contro la prudenza. Ma l'imprudenza consiste nel fatto che uno agisce contro la prudenza, come si è detto [a. prec.]. Quindi l'imprudenza non è un peccato specifico.
2. La prudenza è più affine della scienza alle azioni morali. Ma l'ignoranza, che si contrappone alla scienza, viene posta tra le cause generiche del peccato. Quindi a maggior ragione si deve fare così per l'imprudenza.
3. I peccati sono dovuti al fatto che vengono pervertite le circostanze delle virtù: infatti Dionigi [De div. nom. 4] afferma che «il male dipende dai difetti particolari». Ora, molti sono i requisiti della prudenza: cioè la ragione, l'intelletto, la docilità e tutte le altre cose sopra [qq. 48, 49] indicate. Perciò molte sono le specie dell'imprudenza. Quindi l'imprudenza non è un peccato specifico.

In contrario: L'imprudenza, come si è detto [a. prec.], è il contrario della prudenza. Ma la prudenza è una virtù specifica. Quindi l'imprudenza è un vizio specifico.

Dimostrazione: Un vizio, o un peccato, può dirsi generale in due modi: primo, in senso assoluto, cioè in rapporto a tutti i peccati; secondo, rispetto ad alcuni vizi che sono le sue varie specie. Stando dunque al primo significato, un vizio può essere generale in due modi. Primo, per essenza: in quanto cioè può essere attribuito a tutti i peccati. Ora, l'imprudenza non è un peccato generale in questo senso, come neppure la prudenza è una virtù generale: poiché esse constano di atti specifici, che hanno per oggetto gli atti stessi della ragione. – Secondo, per partecipazione. E in questo senso l'imprudenza è un peccato generale. Come infatti la prudenza viene a essere partecipata in qualche modo a tutte le virtù, in quanto direttiva di esse, così l'imprudenza viene a trovarsi in tutti i vizi e in tutti i peccati: infatti non può capitare un peccato senza che in qualche atto della ragione dirigente ci sia un difetto, il che appartiene all'imprudenza.

Se poi si parla di peccato generale non in senso assoluto, ma secondo un dato genere, in quanto cioè abbraccia un certo numero di specie, allora l'imprudenza è certamente un peccato generale. Essa infatti abbraccia sotto di sé diverse specie. Primo, in opposizione alle diverse parti soggettive della prudenza. Poiché come la prudenza si distingue in prudenza «monastica», fatta per il governo di un individuo, e in altre specie che sono fatte per il governo di una collettività, come si è visto sopra [q. 48], così avviene per l'imprudenza. – Secondo, in base alle parti potenziali della prudenza, cioè delle virtù complementari, che si fondano sui vari atti della ragione. E da questo lato la mancanza relativa al consiglio, oggetto dell'eubulia, si riduce alla precipitazione, o temerità, che è una specie dell'imprudenza. La mancanza relativa al giudizio, oggetto della synesis e della gnome, costituisce invece l'inconsiderazione. Quella poi relativa al comando, che è l'atto proprio della prudenza, costituisce l'incostanza e la negligenza. – Terzo, si possono desumere le diverse specie in opposizione ai requisiti della prudenza, che sono come le sue parti integranti. Siccome però tutti questi requisiti sono ordinati a guidare i tre atti della ragione già ricordati, tutti i difetti contrari si riducono ai quattro vizi suddetti. Cosicché la mancanza di cautela e di circospezione è inclusa nell'inconsiderazione, la mancanza di docilità, di memoria o di ragione si riduce invece alla precipitazione e la mancanza di previdenza, di intelletto e di solerzia si riporta infine alla negligenza e all'incostanza.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento si riferisce alla genericità per partecipazione.

2. Proprio perché la scienza è più lontana della prudenza dalle azioni morali, stando alla rispettiva natura, l'ignoranza non ha l'aspetto di peccato morale in forza della sua natura, ma solo in forza della negligenza che la precede, o dell'effetto che la segue. E per questo essa è posta tra le cause generali del peccato. Invece l'imprudenza implica un vizio morale nella sua stessa natura. Per cui si avvicina di più a un peccato specifico.

3. Quando il disordine di più circostanze ha il medesimo motivo non diversifica la specie del peccato: come si ha un peccato della medesima specie sia

che uno prenda cose che non gli appartengono dove non deve, sia che le prenda quando non deve. Se invece i motivi sono diversi, allora sono diverse anche le specie: se p. es. uno prendesse una cosa da dove non deve per fare ingiuria a un luogo sacro, determinando così la specie del sacrilegio, farebbe un peccato diverso da quello di chi la prendesse quando non deve per il solo desiderio esagerato di possedere, il che sarebbe un semplice peccato di avarizia. Perciò le mancanze relative ai requisiti della prudenza non diversificano le specie del peccato se non in quanto riguardano i diversi atti della ragione, come si è detto [nel corpo].

Articolo 3
De Malo, q. 15, a. 4
Se la precipitazione sia un peccato di imprudenza
Pare che la precipitazione non sia un peccato di imprudenza. Infatti:
1. L'imprudenza si contrappone alla virtù della prudenza. Invece la precipitazione si contrappone al dono del consiglio poiché, secondo S. Gregorio [Mor. 2, 49], tale dono è dato contro la precipitazione. Quindi la precipitazione non è un peccato di imprudenza.
2. La precipitazione pare che si riduca alla temerità. Ma la temerità implica la presunzione, che appartiene alla superbia. Quindi la precipitazione non è un vizio che rientra nell'imprudenza.
3. La precipitazione implica una fretta disordinata. Ora, nel deliberare si ha un peccato non solo se uno è troppo frettoloso, ma anche se uno è troppo lento, in modo da lasciar passare l'occasione buona per agire; e anche se c'è un disordine nelle altre circostanze, come nota Aristotele [Ethic. 6, 9]. Quindi la precipitazione non va elencata tra i peccati di imprudenza più della lentezza o di altri difetti relativi al consiglio.
In contrario: Sta scritto [Pr 4, 19]: «La via degli empi è come l'oscurità, non sanno dove saranno spinti a cadere». Ma le tenebre della via dell'empietà stanno a indicare l'imprudenza. Perciò il cadere, o il precipitare, rientra nell'imprudenza.
Dimostrazione: Negli atti dell'anima la precipitazione è presa in senso metaforico per analogia con il moto dei corpi. Ora, si dice che un corpo precipita quando da un luogo più alto giunge a uno più basso seguendo l'impeto del proprio moto, o di una spinta ricevuta, senza passare ordinatamente dai gradini intermedi. Ora, la parte più alta dell'anima è la ragione, mentre l'opera compiuta con il corpo ne è la parte più bassa. I gradini intermedi poi, per i quali si deve discendere con ordine, sono la memoria del passato, l'intelligenza del presente, la solerzia nel considerare gli eventi futuri, il raziocinio che confronta una cosa con l'altra, la docilità con la quale uno accoglie il parere dei maggiori: e nel deliberare uno deve appunto scendere ordinatamente per questi gradini. Se invece uno è portato ad agire per impulso della volontà o della passione saltandone qualcuno, si ha la precipitazione. E poiché il disordine del consiglio appartiene all'imprudenza, è chiaro che anche il vizio della precipitazione rientra nell'imprudenza.
Analisi delle obiezioni: 1. La bontà della deliberazione, o consiglio, appartiene

al dono del consiglio e alla virtù della prudenza, come si è detto [q. 52, a. 2], sebbene in maniera diversa. Perciò la precipitazione si contrappone all'uno e all'altra.

2. Si chiamano temerari quegli atti che non sono guidati dalla ragione. E ciò può avvenire in due modi. Primo, per un impulso della volontà o della passione. Secondo, per disprezzo della legge regolante: e ciò propriamente costituisce la temerità. Per cui questa Pare derivare dalla superbia, che si ribella alla guida altrui. Invece la precipitazione abbraccia tutte e due le cose. Per cui la temerità rientra nella precipitazione: sebbene questa riguardi maggiormente il primo genere di atti.

3. Nella ricerca della deliberazione, o consiglio, vanno considerati molti dati particolari, per cui il Filosofo [l. cit.] scrive che «bisogna deliberare con lentezza ». Di conseguenza la precipitazione si contrappone alla rettitudine del consiglio più direttamente della lentezza esagerata, la quale ha una certa somiglianza con la buona deliberazione.

Articolo 4

De Malo, q. 15, a. 4

Se l'inconsiderazione sia un peccato specifico di imprudenza

Pare che l'inconsiderazione non sia un peccato specifico di imprudenza. Infatti:

1. La legge divina non può indurci ad alcun peccato, poiché sta scritto [Sal 18, 8]: «La legge del Signore è perfetta». Ora, essa ci induce a non considerare, come leggiamo nel Vangelo [Mt 10, 19]: «Non state a considerare come o che che cosa dovrete dire». Quindi l'inconsiderazione non è un peccato.

2. Chiunque delibera, o si consiglia, deve considerare molte cose. Ma le mancanze relative al consiglio costituiscono la precipitazione, e sono mancanze di considerazione. Quindi la precipitazione rientra nell'inconsiderazione [come in un genere]. Perciò quest'ultima non è un peccato specifico.

3. La prudenza si riduce agli atti della ragione pratica, che sono: deliberare, giudicare ciò che si è deliberato e comandare. Ma il considerare precede tutti questi atti, poiché appartiene anche all'intelletto speculativo. Quindi l'inconsiderazione non è un peccato specifico incluso nel genere dell'imprudenza.

In contrario: Sta scritto [Pr 4, 25]: «I tuoi occhi guardino dritto, e il tuo sguardo preceda i tuoi passi», il che appartiene alla prudenza. Ma con l'inconsiderazione si fa il contrario. Quindi l'inconsiderazione è un peccato di imprudenza.

Dimostrazione: La considerazione è l'atto dell'intelligenza che scorge la verità di una cosa. Ora, come la ricerca spetta alla ragione, così il giudizio spetta all'intelletto: per cui anche in campo speculativo le scienze dimostrative sono dette giudicative, in quanto giudicano della verità di ciò che è stato oggetto di ricerca riportando tutto ai primi princìpi dell'intellezione. Quindi la considerazione si riferisce specialmente al giudizio. Per cui anche la mancanza di rettitudine nel giudizio costituisce il vizio dell'inconsiderazione: in quanto cioè uno si allontana dalla rettitudine nel giudicare poiché disprezza

o trascura le cose da cui deriva il retto giudizio. Perciò è evidente che l'inconsiderazione è un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore non proibisce di considerare le cose da compiere o da dire quando uno ha l'opportunità di farlo, ma con le parole riferite vuole dare fiducia ai discepoli affinché, in mancanza di tale opportunità, o a motivo dell'imperizia o perché sono stati presi alla sprovvista, si mettano interamente nelle mani di Dio, secondo le parole della Scrittura [2 Cr 20, 12]: «Non sappiamo che cosa fare: perciò i nostri occhi sono rivolti a te». Altrimenti, se uno tralascia di fare quello che può, aspettando solo l'aiuto di Dio, Pare che tenti Dio.
2. La considerazione di quanto è oggetto di consiglio è tutta ordinata a ben giudicare: perciò la considerazione ha il suo compimento nel giudizio. Quindi anche l'inconsiderazione è contraria soprattutto alla rettitudine del giudizio.
3. L'inconsiderazione di cui ora si parla è limitata a una determinata materia, cioè alle azioni umane: nelle quali bisogna badare a molte cose per ben giudicare, più ancora che in campo speculativo, poiché le azioni avvengono nel singolare concreto.

Articolo 5
De Malo, q. 15, a. 4
Se l'incostanza sia un vizio che rientra nel genere dell'imprudenza
Pare che l'incostanza non sia un vizio che rientra nell'imprudenza. Infatti:
1. L'incostanza Pare consistere nel fatto che uno non persevera nelle obiezioni. Ma perseverare nelle obiezioni appartiene alla fortezza. Quindi l'incostanza si contrappone più alla fortezza che alla prudenza.
2. S. Giacomo [3, 16] scrive: «Dove c'è gelosia e spirito di contesa, là c'è incostanza e ogni sorta di cattive azioni». Ora, la gelosia rientra nell'invidia. Quindi l'incostanza non rientra nell'imprudenza, ma nell'invidia.
3. Incostante è colui che non persevera nei suoi propositi. Il che nei piaceri si riduce all'incontinenza, e nei dolori o tristezze alla mollezza, o delicatezza, come dice Aristotele [Ethic. 7, 7]. Perciò l'incostanza non rientra nell'imprudenza.
In contrario: Preferire un bene maggiore a un bene minore è compito della prudenza. Quindi desistere dal bene maggiore è un atto di imprudenza. Ma ciò è precisamente l'incostanza. Quindi l'incostanza rientra nell'imprudenza.
Dimostrazione: L'incostanza implica un certo recedere da un bene determinato che uno si era proposto. Ora, questo atto ha il suo principio nella parte appetitiva, poiché uno non recede dal bene che si era proposto se non per qualcosa che gli piace disordinatamente. Tuttavia tale atto non viene portato a compimento se non per il venir meno della ragione, la quale si inganna nel ripudiare ciò che onestamente aveva accettato; e potendo essa resistere all'impulso della passione, se non lo fa è per una sua debolezza, poiché non si attiene con fermezza al bene concepito. Quindi l'incostanza nel suo compimento rientra in un difetto della ragione. Ora, come ogni rettitudine della ragione pratica rientra in qualche modo nella prudenza, così ogni sua mancanza rientra

nell'imprudenza. Perciò l'incostanza, nel suo compimento, fa parte dell'imprudenza.
E come la precipitazione consiste in un difetto relativo all'atto del giudizio, così l'incostanza consiste in un difetto relativo all'atto del comando: si dice infatti che uno è incostante perché la sua ragione viene meno nel comandare le azioni deliberate e giudicate.
Analisi delle obiezioni: 1. Il bene della prudenza si estende a tutte le virtù morali: e da questo lato la perseveranza nel bene appartiene a tutte queste virtù. Tuttavia spetta in particolare alla fortezza, la quale subisce l'impulso contrario più forte.
2. L'ira, che è il primo impulso alla contesa, e l'invidia, portano all'incostanza dal lato delle potenze appetitive le quali, come si è detto [nel corpo], sono il principio dell'incostanza.
3. La continenza e la perseveranza pare che non risiedano nelle potenze appetitive, ma solo nella ragione. Infatti la persona continente subisce delle concupiscenze sregolate, e il perseverante delle gravi tristezze o dolori, il che denota una deficienza nella potenza appetitiva; tuttavia la ragione persiste con fermezza: quella del continente contro le concupiscenze e quella del perseverante contro il dolore. Perciò la continenza e la perseveranza si presentano come specie della costanza, che appartiene alla ragione, alla quale appunto va attribuita anche l'incostanza.

Articolo 6
Infra, q. 153, a. 5; De Malo, q. 15, a. 4
Se i vizi suddetti nascano dalla lussuria
Pare che i vizi suddetti non nascano dalla lussuria. Infatti:
1. L'incostanza, come si è detto [a. prec., ad 2], nasce dall'invidia. Ma l'invidia è un vizio distinto dalla lussuria. Quindi i suddetti vizi non nascono dalla lussuria.
2. Sta scritto [Gc 1, 8]: «L'uomo d'animo doppio è incostante in tutte le sue vie». Ora, la doppiezza non rientra nella lussuria, ma piuttosto nella slealtà la quale, secondo S. Gregorio [Mor. 31, 45], è figlia dell'avarizia. Perciò i vizi suddetti non derivano dalla lussuria.
3. I vizi ricordati appartengono alla ragione. Ma i vizi spirituali sono più affini alla ragione che i vizi carnali. Quindi i vizi suddetti derivano più dai vizi spirituali che da quelli carnali.
In contrario: S. Gregorio [l. cit.] insegna che i vizi ricordati nascono dalla lussuria.
Dimostrazione: Come dice il Filosofo [Ethic. 6, 5], «il piacere corrompe il giudizio della prudenza», e specialmente il piacere venereo, che assorbe tutta l'anima e la trascina al piacere sensibile, mentre la perfezione della prudenza e di qualsiasi virtù intellettuale consiste in un'astrazione dalle realtà sensibili. Siccome dunque i vizi suddetti consistono, come si è visto [aa. 2, 5], in altrettanti difetti della prudenza e della ragione pratica, ne segue che essi derivano soprattutto dalla lussuria.
Analisi delle obiezioni: 1. L'invidia e l'ira causano l'incostanza trascinando altrove la ragione, ma la lussuria la produce estinguendo del tutto il

giudizio. Per cui il Filosofo [Ethic. 7, 6] scrive che «chi non sa frenare la collera ascolta la ragione, anche se imperfettamente, ma chi non sa frenare la concupiscenza non la ascolta in alcun modo».
2. Anche la doppiezza d'animo è un effetto della lussuria, come l'incostanza, in quanto tale doppiezza implica la disposizione dell'animo a volgersi verso cose contrarie. Per cui anche Terenzio [Eunuch. 1, 1] scriveva che «nell'amore si trova la guerra, e poi ancora la pace e la tregua».
3. I vizi carnali in tanto sono più deleteri per il giudizio della ragione in quanto più allontanano da questa.

## Quaestio 54
## Prooemium

[41274] IIª-IIae q. 54 pr. Deinde considerandum est de negligentia. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum negligentia sit peccatum speciale. Secundo, cui virtuti opponatur. Tertio, utrum negligentia sit peccatum mortale.

## ARGOMENTO 54
## LA NEGLIGENZA

Dobbiamo ora parlare della negligenza.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la negligenza sia un peccato specifico; 2. A quale virtù si contrapponga; 3. Se la negligenza sia un peccato mortale.

### Articolo 1
### Se la negligenza sia un peccato specifico

Pare che la negligenza non sia un peccato specifico. Infatti:
1. La negligenza si oppone alla diligenza. Ma la diligenza è richiesta in qualsiasi virtù, come è richiesta anche l'elezione, o scelta. Quindi la negligenza non è un peccato specifico.
2. Un elemento che si trova in tutti i peccati non è un peccato speciale. Ma la negligenza si riscontra in qualsiasi peccato: poiché chi pecca trascura sempre le cose che avrebbero potuto ritrarlo dal peccato, e chi si ostina nel peccato trascura di pentirsene. Quindi la negligenza non è un peccato speciale.
3. Ogni peccato specifico ha una materia determinata. Ma la negligenza non ha una materia determinata: essa infatti non ha per oggetto le azioni cattive o indifferenti, poiché il trascurarle non costituisce una negligenza per nessuno, e non ha per oggetto quelle buone, poiché se sono fatte negligentemente non sono più buone. Quindi la negligenza non è un vizio specifico.
In contrario: I peccati commessi per negligenza sono distinti da quelli commessi per disprezzo.
Dimostrazione: La negligenza dice mancanza della debita sollecitudine. Ora, ogni mancanza di un atto doveroso ha natura di peccato. È quindi evidente che la negligenza ha natura di peccato: e come la sollecitudine è l'atto di una virtù specifica, così la negligenza è un peccato specifico. Ci sono infatti dei peccati specifici che hanno una materia speciale, come la lussuria, che riguarda i

piaceri venerei, e ce ne sono altri che sono vizi specifici per la specificità dei loro atti, che pure si estendono a qualsiasi materia. E tali sono tutti i vizi che riguardano gli atti della ragione: infatti qualsiasi atto della ragione si estende a tutte le azioni morali. Come quindi la sollecitudine, secondo quanto si è dimostrato sopra [q. 47, a. 9], è un atto specifico della ragione, così la negligenza, che implica un difetto di sollecitudine, è un peccato specifico.

Analisi delle obiezioni: 1. La diligenza si identifica con la sollecitudine: poiché le cose che sono oggetto di dilezione vengono compiute con più sollecitudine. Perciò in tutte le virtù si richiede la diligenza come si richiede la sollecitudine, in quanto si richiedono in esse i debiti atti della ragione.

2. In qualsiasi peccato ci deve essere una mancanza relativa a qualche atto della ragione: p. es. relativa al consiglio, o ad altri atti del genere. Come quindi la precipitazione è un peccato specifico per l'omissione di uno specifico atto della ragione, cioè del consiglio o deliberazione, sebbene si possa verificare in qualsiasi genere di peccati, così la negligenza è un peccato specifico per la mancanza di quell'atto specifico della ragione che è la sollecitudine; sebbene essa possa verificarsi in qualsiasi genere di peccati.

3. Materia della negligenza sono propriamente le azioni buone che uno deve compiere: non nel senso che esse siano buone quando sono compiute con negligenza, ma inquantoché per colpa della negligenza viene menomata la loro bontà, sia che per mancanza di sollecitudine l'atto dovuto venga totalmente omesso, sia che venga omessa qualche sua debita circostanza.

## Articolo 2

### Se la negligenza si opponga alla prudenza

Pare che la negligenza non si contrapponga alla prudenza. Infatti:

1. La negligenza Pare identificarsi con la pigrizia o torpore, che rientra nell'accidia, come insegna S. Gregorio [Mor. 31, 45]. Ora, l'accidia non si contrappone alla prudenza, ma alla carità, come sopra [q. 35, a. 3] si è detto. Quindi la negligenza non si contrappone alla prudenza.

2. Rientrano nella negligenza tutti i peccati di omissione. Ora, il peccato di omissione non si contrappone alla prudenza, ma piuttosto alle virtù morali esecutive. Quindi la negligenza non si contrappone alla prudenza.

3. L'imprudenza riguarda qualcuno degli atti della ragione. La negligenza invece non implica una mancanza né in rapporto al consiglio, come la precipitazione, né in rapporto al giudizio, come l'inconsiderazione, né in rapporto al comando, come l'incostanza. Quindi la negligenza non è un atto di imprudenza.

4. Sta scritto [Qo 7, 18]: «Chi teme Dio non è negligente in nulla». Ora, qualsiasi peccato viene eliminato dalla virtù opposta. Perciò la negligenza si contrappone più al timore che alla prudenza.

In contrario: Sta scritto [Sir 20, 7]: «Il millantatore e l'imprudente trascurano il momento opportuno». Ma ciò rientra nella negligenza. Quindi la negligenza si contrappone alla prudenza.

Dimostrazione: La negligenza si contrappone direttamente alla sollecitudine. Ma la sollecitudine riguarda la ragione, e la rettitudine della sollecitudine rientra nella prudenza. Quindi, per la ragione contraria, la negligenza rientra nell'imprudenza.

– E ciò appare anche dall'etimologia del termine. Poiché, come dice S. Isidoro [Etym. 10], «negligente suona quasi non eleggente». Ora la buona scelta, o elezione, dei mezzi è compito della prudenza. Perciò la negligenza rientra nell'imprudenza.

Analisi delle obiezioni: 1. La negligenza consiste in una mancanza dell'atto interno, in cui è inclusa anche la scelta. Invece la pigrizia e il torpore si riferiscono piuttosto all'esecuzione: mentre però la pigrizia implica un ritardo nell'eseguire, il torpore indica una certa lentezza nell'esecuzione stessa. È quindi giusto che il torpore nasca dall'accidia: poiché l'accidia è «una tristezza che aggrava» [cf. q. 35, a. 1], cioè che trattiene l'animo dall'agire.

2. L'omissione si riferisce agli atti esterni: si ha infatti un'omissione quando si tralascia un atto doveroso. Essa perciò si oppone alla giustizia. Ed è un effetto della negligenza: come anche il compimento di un'azione giusta è un effetto della retta ragione.

3. La negligenza riguarda l'atto del comandare, come del resto anche la sollecitudine. Tuttavia rispetto a tale atto il negligente manca in maniera diversa dall'incostante. Infatti l'incostante manca nel comandare quasi frastornato da altre cose, mentre il negligente pecca per mancanza di prontezza della volontà.

4. Il timor di Dio ha influsso nel fare evitare qualsiasi peccato: poiché, stando ai Proverbi [15, 27 Vg], «col timore di Dio ognuno evita il male». Quindi il timore fa evitare la negligenza. Non perché la negligenza si contrapponga direttamente al timore, ma perché il timore spinge l'uomo agli atti della ragione. Per cui anche sopra [I-II, q. 44, a. 2], nel trattato sulle passioni, abbiamo detto che il timore rende gli uomini disposti al consiglio.

## Articolo 3

### Se la negligenza possa essere un peccato mortale

Pare che la negligenza non possa essere un peccato mortale. Infatti:

1. A proposito di quelle parole di Giobbe [9, 28]: «Io temevo delle mie azioni», ecc., S. Gregorio [Mor. 9, 34] afferma che «uno scarso amore di Dio favorisce questa negligenza». Ma dove c'è il peccato mortale l'amore di Dio viene eliminato del tutto. Quindi la negligenza non è un peccato mortale.

2. Spiegando le parole [Sir 7, 34 Vg]: «Della tua negligenza mondati con poco», la Glossa [ord.] aggiunge: «Sebbene l'offerta sia piccola, tuttavia purifica le negligenze di molti peccati». Ma ciò non avverrebbe se la negligenza fosse un peccato mortale. Quindi la negligenza non è un peccato mortale.

3. Nell'antica legge per i peccati mortali furono istituiti dei sacrifici, come risulta dal Levitico [4 ss.]. Per la negligenza invece non fu istituito alcun sacrificio. Quindi la negligenza non è un peccato mortale.

In contrario: Sta scritto [Pr 19, 16]: «Chi è negligente nella propria condotta morirà».

Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. prec., ad 3], la negligenza deriva da un rilassamento della volontà, la quale fa sì che la ragione non venga sollecitata a comandare gli atti che deve compiere, o il modo in cui deve compierli. Può quindi capitare che la negligenza sia un peccato mortale in due modi. Primo,

a motivo di ciò che viene tralasciato per negligenza. Se infatti è una cosa indispensabile per la salvezza, si tratti di un atto o di una circostanza, si ha un peccato mortale. - Secondo, a motivo della causa. Se infatti la volontà è tanto rilassata nelle cose di Dio da mancare totalmente di carità verso di lui, tale negligenza è un peccato mortale. E ciò capita specialmente quando la negligenza deriva dal disprezzo. - Se invece la negligenza si limita a trascurare un atto o una circostanza che non sono indispensabili alla salvezza, e ciò non è fatto per disprezzo, ma solo per una mancanza di fervore dovuta a un peccato veniale, allora la negligenza non è un peccato mortale, ma veniale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'amore di Dio può essere scarso in due modi. Primo, per una mancanza di fervore nella carità: e in questo caso si produce una negligenza che è peccato veniale. Secondo, per una carenza della carità stessa: si dice infatti che l'amore di Dio è scarso quando uno ama Dio soltanto con un amore naturale. E in questo caso si produce una negligenza che è peccato mortale.
2. «La piccola offerta fatta con mente umile e pura» di cui si parla in quel testo non toglie soltanto i peccati veniali, ma anche i mortali.
3. Quando la negligenza consiste nel tralasciare le cose che sono indispensabili per la salvezza, allora passa a un altro genere di peccato più evidente. Infatti i peccati che si limitano agli atti interni sono più nascosti. E così nell'antica legge non venivano prescritti dei sacrifici per essi: poiché l'oblazione dei sacrifici era come una pubblica confessione del peccato, confessione che non va fatta per i peccati occulti.

## Quaestio 55
## Prooemium

[41301] IIª-IIae q. 55 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis prudentiae quae habent similitudinem cum ipsa. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum prudentia carnis sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum astutia sit peccatum speciale. Quarto, de dolo. Quinto, de fraude. Sexto, de sollicitudine temporalium rerum. Septimo, de sollicitudine futurorum. Octavo, de origine horum vitiorum.

## ARGOMENTO 55
## I VIZI OPPOSTI ALLA PRUDENZA CHE HANNO UNA SOMIGLIANZA CON ESSA

Passiamo ora a parlare dei vizi opposti alla prudenza che hanno una somiglianza con essa.
Su questo tema esamineremo otto argomenti: 1. Se la prudenza della carne sia un peccato; 2. Se sia un peccato mortale; 3. Se l'astuzia sia un peccato speciale; 4. L'inganno; 5. La frode; 6. La sollecitudine per le cose temporali; 7. La sollecitudine per il futuro; 8. L'origine di questi vizi.

## Articolo 1
## In Rom., c. 8, lectt. 1, 2
## Se la prudenza della carne sia un peccato

Pare che la prudenza della carne non sia un peccato. Infatti:
1. La prudenza è una virtù più nobile delle altre virtù morali, in quanto le guida. Ora, nessuna giustizia o temperanza è peccato. Quindi non lo è neppure alcuna prudenza.
2. Agire con prudenza per un fine che può essere amato lecitamente non è peccato. Ma la carne è amata lecitamente poiché, come dice S. Paolo [Ef 5, 29], «nessuno ha mai preso in odio la propria carne». Perciò la prudenza della carne non è un peccato.
3. L'uomo, come è tentato dalla carne, così è tentato pure dal mondo e dal demonio. Ma tra i peccati non troviamo una prudenza del mondo, o del demonio. Quindi non va enumerata tra i peccati neppure una prudenza della carne.
In contrario: Nessuno è nemico di Dio se non per una iniquità, poiché sta scritto [Sap 14, 9]: «Sono ugualmente in odio a Dio l'empio e la sua empietà». Ma come dice S. Paolo [Rm 8, 7], «la prudenza della carne è in rivolta contro Dio». Quindi la prudenza della carne è un peccato.
Dimostrazione: La prudenza, come si è visto [q. 47, a. 13], ha per oggetto i mezzi ordinati al fine di tutta la vita umana. E così per prudenza della carne si intende propriamente quella di colui che considera i beni della carne come il fine ultimo della propria vita. Ora, è evidente che questo è un peccato: poiché distoglie l'uomo dal fine ultimo, che non consiste nei beni del corpo, come sopra [I-II, q. 2, a. 5] si è dimostrato. Quindi la prudenza della carne è un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. La giustizia e la temperanza implicano nella loro nozione l'oggetto che le rende degne di lode, cioè l'uguaglianza e la moderazione delle concupiscenze: quindi non vengono mai usate in senso cattivo. Invece il termine prudenza deriva, come si è visto [q. 49, a. 6, ad 1], da prevedere: e ciò può estendersi anche al male. Sebbene quindi la prudenza senza specificazioni venga presa in senso buono, tuttavia con l'aggiunta di qualche specificazione può essere presa in senso cattivo. E in questo senso si dice che la prudenza della carne è un peccato.
2. La carne è per l'anima come la materia è per la forma e lo strumento per l'agente principale. Quindi la carne è amata lecitamente quando è ordinata come al suo fine al bene dell'anima. Se invece si costituisce l'ultimo fine nel bene stesso della carne, allora l'amore è illecito e disordinato. E in questo modo è ordinata all'amore della carne la prudenza della carne.
3. Il diavolo non ci tenta sotto forma di oggetto appetibile, ma di causa suggestionante. Siccome quindi la prudenza implica l'ordine a un fine appetibile, non si può parlare di una prudenza del diavolo come si parla di una prudenza in rapporto a un qualche fine cattivo, nel modo in cui ci tentano il mondo e la carne, in quanto cioè vengono presentati al nostri appetiti i beni del mondo o della carne. Per cui si parla di prudenza della carne, e anche di prudenza del mondo, come in quel passo evangelico [Lc 16, 8]: «I figli di questo mondo verso i loro pari sono più prudenti dei figli della luce». L'Apostolo tuttavia abbraccia ogni cosa sotto il nome di prudenza della carne perché anche le realtà esterne del mondo sono da noi desiderate per la carne.
Si può anche dire però che, dal momento che la prudenza è in certo qual

modo denominata sapienza, come sopra [q. 47, a. 2, ad 1] si è visto, in base alle tre tentazioni si può parlare anche di tre tipi di prudenza. Infatti S. Giacomo [3, 15] afferma che c'è una sapienza «terrena, carnale e diabolica », come sopra [q. 45, a. 1, ad 1] si disse, parlando della sapienza.

Articolo 2
In Rom., c. 8, lectt. 1, 2
Se la prudenza della carne sia un peccato mortale
Pare che la prudenza della carne sia un peccato mortale. Infatti:
1. Ribellarsi alla legge divina è un peccato mortale: poiché in tal modo si disprezza il Signore. Ora, come dice S. Paolo [Rm 8, 7], «la prudenza della carne non è soggetta alla legge di Dio». Perciò la prudenza della carne è un peccato mortale.
2. Tutti i peccati contro lo Spirito Santo sono mortali. Ma la prudenza della carne è un peccato contro lo Spirito Santo, «poiché non può essere soggetta alla legge di Dio», come dice l'Apostolo [ib.]: quindi è un peccato imperdonabile, come sono appunto i peccati contro lo Spirito Santo. Quindi la prudenza della carne è un peccato mortale.
3. Il contrario del massimo bene è il massimo male, come dimostra Aristotele [Ethic. 8, 10]. Ma la prudenza della carne si contrappone alla prudenza, che è la prima tra le virtù morali. Quindi la prudenza della carne è il primo tra i peccati morali. Quindi è un peccato mortale.
In contrario: Ciò che sminuisce il peccato non implica di per sé la gravità di un peccato mortale. Ma perseguire con moderazione quanto si riferisce alla cura del corpo, e che pure Pare rientrare nella prudenza della carne, sminuisce il peccato. Perciò la prudenza della carne non implica di per sé un peccato mortale.
Dimostrazione: Come sopra [q. 47, a. 2, ad 1; a. 13] si è visto, uno può essere detto prudente in due modi diversi: primo, in senso assoluto, cioè rispetto al fine di tutta la vita; secondo, in senso relativo, cioè in rapporto a un fine particolare: come uno può essere p. es. prudente nel commercio o in altre cose del genere. Se quindi parliamo della prudenza della carne intendendo il termine prudenza in senso assoluto, cioè nel senso che uno mette il fine ultimo di tutta la vita nella cura della propria carne, allora questa prudenza è un peccato mortale: poiché ciò allontana l'uomo da Dio essendo impossibile, come si è visto in precedenza [I-II, q. 1, a. 5], che ci siano più fini ultimi.
Se invece si parla della prudenza della carne come di una prudenza particolare, allora è un peccato veniale. Talora infatti capita che uno si lasci prendere da certi gusti della carne senza però allontanarsi da Dio col peccato mortale: per cui egli non mette il fine di tutta la vita nelle soddisfazioni della carne. Industriarsi quindi per raggiungere queste soddisfazioni è un peccato veniale, e rientra nella prudenza della carne.
Se poi uno subordina esplicitamente la cura del corpo a un fine onesto, p. es. quando attende a nutrirsi per sostentarlo, allora non è il caso di parlare di prudenza della carne: poiché in tal caso la cura della propria carne è ordinata al suo fine.

Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo parla della prudenza della carne secondo che si mette il fine di tutta la vita umana nei beni della carne. E allora essa è un peccato mortale.
2. La prudenza della carne non implica un peccato contro lo Spirito Santo. Quando infatti si dice che essa «non può essere soggetta alla legge di Dio», ciò non va inteso nel senso che colui il quale possiede la prudenza della carne sia incapace di convertirsi e di sottomettersi alla legge di Dio, ma nel senso che la stessa prudenza della carne non può essere soggetta alla legge di Dio, come non può essere giusta l'ingiustizia e non può essere freddo il calore; sebbene un corpo caldo possa diventare freddo.
3. Alla prudenza si contrappongono tutti i peccati, dal momento che la prudenza si trova partecipata in tutte le virtù. Dal che però non segue che qualsiasi peccato opposto alla prudenza sia il più grave, ma lo è solo quando si contrappone alla prudenza nelle cose più eccellenti.

Quaestio 56
Prooemium

[41366] IIª-IIae q. 56 pr. Deinde considerandum est de praeceptis ad prudentiam pertinentibus. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de praeceptis pertinentibus ad prudentiam. Secundo, de praeceptis pertinentibus ad vitia opposita.

ARGOMENTO 56
I PRECETTI RELATIVI ALLA PRUDENZA
Rimane ora da parlare dei precetti relativi alla prudenza.
Su questo tema tratteremo due argomenti: 1. Dei precetti relativi alla prudenza;
2. Dei precetti relativi ai vizi contrari.

Articolo 1

Se tra i precetti del decalogo
se ne dovesse dare uno relativo alla prudenza
Pare che tra i precetti del decalogo se ne dovesse dare uno relativo alla prudenza. Infatti:
1. I precetti principali vanno dati sulle virtù principali. Ma i precetti principali sono quelli del decalogo. Essendo quindi la prudenza la principale tra le virtù morali, Pare che si dovessero dare dei precetti sulla prudenza tra quelli del decalogo.
2. La legge è contenuta nell'insegnamento evangelico specialmente per quanto riguarda i precetti del decalogo. Ma nel Vangelo [Mt 10, 16] viene dato un precetto sulla prudenza: «Siate prudenti come i serpenti». Quindi tra i precetti del decalogo si doveva comandare l'atto della prudenza.
3. Gli altri scritti dell'antico Testamento sono ordinati a illustrare i precetti del decalogo: leggiamo infatti in Malachia [3, 22]: «Tenete a mente la legge del mio servo Mosè, che io gli affidai sull'Oreb». Ma negli altri scritti dell'antico Testamento vengono dati dei precetti sulla prudenza: nei Proverbi

[3, 5], p. es., si dice: «Non appoggiarti sulla tua prudenza»; e ancora [4, 25]: «Il tuo sguardo preceda i tuoi passi». Perciò anche nella legge si doveva dare qualche precetto sulla prudenza, e specialmente tra quelli del decalogo.
In contrario: È evidente il contrario per chiunque passi in rassegna i precetti del decalogo.
Dimostrazione: Come si è visto sopra [I-II, q. 100, a. 3; a. 5, ad 1] trattando dei comandamenti, i precetti del decalogo, essendo stati dati a tutto il popolo, sono norme comprensibili per tutti, in quanto appartenenti alla ragione naturale. Ora, ricadono specialmente sotto il dettame della ragione naturale i fini della vita umana, che nell'ordine pratico occupano il posto dei primi princìpi nell'ordine speculativo, come si è già notato [q. 47, a. 6]. Ma la prudenza non ha per oggetto il fine, come si è visto sopra [ib.], bensì i mezzi ordinati al fine. Quindi non era giusto che tra i precetti del decalogo ci fossero dei precetti riguardanti direttamente la prudenza. Alla quale però appartengono in qualche modo tutti i precetti del decalogo in quanto essa guida tutti gli atti virtuosi.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la prudenza, assolutamente parlando, sia una virtù superiore alle altre virtù morali, tuttavia la giustizia, come si è visto in precedenza [q. 44, a. 1; I-II, q. 99, aa. 1, 5; q. 100, a. 5, ad 1], è più connessa al concetto di dovere, che è preminente nel precetto. Quindi i principali precetti della legge, ossia quelli del decalogo, dovevano appartenere più alla giustizia che alla prudenza.
2. La dottrina evangelica è una dottrina di perfezione: quindi in essa bisognava istruire perfettamente l'uomo su tutto ciò che riguarda la bontà della vita, sia che si tratti del fine, sia che si tratti dei mezzi. E così nell'insegnamento evangelico non dovevano mancare dei precetti sulla prudenza.
3. Come gli altri scritti dell'antico Testamento sono ordinati ai precetti del decalogo come al loro fine, così era giusto che negli scritti successivi dell'antico Testamento gli uomini venissero ammaestrati sull'atto della prudenza, che riguarda i mezzi ordinati al fine.

## Articolo 2

### Se nell'antica legge siano stati ben proposti i precetti proibitivi riguardanti i vizi contrari alla prudenza

Pare che nell'antica legge non siano stati ben proposti i precetti proibitivi riguardanti i vizi contrari alla prudenza. Infatti:
1. I vizi che si oppongono alla prudenza direttamente, come l'imprudenza e le sue parti, non sono meno contrari ad essa dei vizi che hanno con essa una certa somiglianza, come l'astuzia e i vizi collaterali. Ora, nella legge si ha la proibizione di questi vizi. Si legge infatti nel Levitico [19, 13]: «Non calunnierai il tuo prossimo»; e nel Deuteronomio [25, 13]: «Non avrai nel tuo sacco due pesi diversi, uno grande e uno piccolo». Si dovevano quindi dare delle proibizioni anche per i vizi direttamente opposti alla prudenza.
2. Si possono fare delle frodi in molte altre cose, oltre che nelle compravendite. Perciò non era giusto che la legge proibisse la frode solo nelle compravendite.
3. È identico il motivo che ispira il comando dell'atto di una virtù e la proibizione

del vizio opposto. Ma nella legge gli atti della prudenza non vengono comandati. Quindi in essa non si dovevano neppure proibire i vizi opposti.
In contrario: Abbiamo i precetti della legge sopra indicati [ob. 1].
Dimostrazione: Come sopra [a. prec.] si è visto, la giustizia è connessa più di ogni altra virtù all'idea di dovere, che è implicita nel precetto: poiché la giustizia, come vedremo [q. 58, a. 11], consiste nel rendere ad altri ciò che è loro dovuto. Ora il peccato di astuzia, nella sua esecuzione, viene commessa in cose che riguardano la giustizia, come si è notato [q. 55, a. 8]. Perciò era conveniente che nella legge si dessero dei precetti che proibissero la messa in opera dell'astuzia in azioni contrarie alla giustizia: che cioè proibissero di calunniare gli altri e di usurparne i beni con l'inganno o la frode.
Analisi delle obiezioni: 1. I vizi che si oppongono direttamente alla prudenza con una contrarietà evidente non rientrano nell'ingiustizia come l'effettuazione dell'astuzia. Per questo non vengono proibiti nella legge come la frode e l'inganno, che rientrano nell'ingiustizia.
2. Si può dire che qualsiasi frode o inganno, commesso a danno della giustizia, è proibito nel Levitico [19] con la proibizione della calunnia. Ma la frode e l'inganno avvengono specialmente in materia di compravendita: da cui l'ammonimento della Scrittura [Sir 26, 28 Vg]: «L'oste non sarà immune dai peccati di lingua». Per questo nella legge viene dato un precetto proibitivo speciale per la frode che si commette nelle compravendite.
3. Tutti i precetti della legge relativi agli atti di giustizia riguardano l'attuazione pratica della prudenza, esattamente come i precetti che proibiscono il furto, la calunnia e le vendite fraudolente riguardano l'attuazione pratica dell'astuzia.

Quaestio 57
Prooemium

[41383] IIª-IIae q. 57 pr. Consequenter post prudentiam considerandum est de iustitia. Circa quam quadruplex consideratio occurrit, prima est de iustitia; secunda, de partibus eius; tertia, de dono ad hoc pertinente; quarta, de praeceptis ad iustitiam pertinentibus. Circa iustitiam vero consideranda sunt quatuor, primo quidem, de iure; secundo, de ipsa iustitia; tertio, de iniustitia; quarto, de iudicio. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum ius sit obiectum iustitiae. Secundo, utrum ius convenienter dividatur in ius naturale et positivum. Tertio, utrum ius gentium sit ius naturale. Quarto, utrum ius dominativum et paternum debeat specialiter distingui.

ARGOMENTO 57
IL DIRITTO
Veniamo ora a trattare della giustizia. Intorno ad essa dovremo interessarci di quattro cose: primo, della giustizia; secondo, delle sue parti [q. 61]; terzo, del dono corrispondente [q. 121]; quarto, dei precetti che la riguardano [q. 122].
A proposito della giustizia dobbiamo considerare quattro argomenti: primo, il diritto; secondo, la giustizia in se stessa [q. 58]; terzo, l'ingiustizia [q. 59]; quarto, il giudizio [q. 60].
Sul primo di essi si pongono quattro quesiti: 1. Se il diritto sia l'oggetto della giustizia; 2. Se sia ben diviso in naturale e positivo; 3. Se il diritto delle genti

si identifichi col diritto naturale; 4. Se si debbano distinguere in particolare il diritto padronale e quello paterno.

Articolo 1
Se il diritto sia l'oggetto della giustizia
Pare che il diritto non sia l'oggetto della giustizia. Infatti:
1. Il giureconsulto Celso [Digest. 1, 1, 1] afferma che «il diritto è l'arte del bene e del giusto». Ora, l'arte non è oggetto della giustizia, ma di per sé è una virtù intellettuale. Quindi il diritto non è oggetto della giustizia.
2. Come dice S. Isidoro [Etym. 5, 3], «la legge è una specie di diritto». Ora, la legge non è oggetto della giustizia, ma piuttosto della prudenza: per cui il Filosofo [Ethic. 6, 8] tra le parti di questa mette anche la prudenza «legislativa». Quindi il diritto non è oggetto della giustizia.
3. La giustizia tende principalmente a sottomettere l'uomo a Dio: infatti S. Agostino [De mor. eccl. 1, 15] ha scritto: «La giustizia è un amore che sottostà a Dio soltanto, e che per questo comanda a tutte le altre cose sottomesse all'uomo». Ora, il diritto non si riferisce alle cose divine, ma solo alle umane: infatti S. Isidoro [Etym. 5, 2] afferma che «il fas costituisce la legge divina, lo ius o diritto, invece, la legge umana». Perciò il diritto non è oggetto della giustizia.
In contrario: S. Isidoro nel medesimo libro [c. 3] insegna che «il diritto, o ius, deve il suo nome al fatto che è il giusto». Ora, il giusto è oggetto della giustizia: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 5, 1], «tutti convengono nel dire che la giustizia è quell'abito da cui derivano le azioni giuste». Quindi il diritto è oggetto della giustizia.
Dimostrazione: È compito proprio della giustizia, fra tutte le altre virtù, di ordinare l'uomo nei rapporti verso gli altri. Essa infatti implica l'idea di uguaglianza, come il nome stesso sta a indicare: infatti delle cose che si adeguano si dice comunemente che sono ben aggiustate. Ora, l'uguaglianza dice rapporto ad altri, mentre le altre virtù perfezionano l'uomo soltanto nelle sue qualità individuali che riguardano lui stesso.
Così dunque la rettitudine che si riscontra negli atti delle altre virtù, e che forma l'oggetto verso cui esse tendono, viene desunta soltanto in rapporto al soggetto operante. Invece la rettitudine che si riscontra nell'atto di giustizia viene definita in rapporto ad altri, anche prescindendo dal rapporto col soggetto: infatti nel nostro agire va denominato giusto ciò che corrisponde ad altri secondo una certa uguaglianza: p. es. il pagamento della debita mercede per un servizio.
Così dunque una cosa è giusta, e ha la rettitudine della giustizia, che costituisce il termine dell'atto giusto, anche prescindendo dal modo di agire del soggetto. Invece nelle altre virtù una cosa non è retta se non in rapporto al modo di agire del soggetto. A differenza quindi delle altre virtù, l'oggetto della giustizia viene determinato in modo speciale, ed è chiamato il giusto. Ed è questo precisamente il diritto. Per cui è evidente che il diritto è l'oggetto della giustizia.
Analisi delle obiezioni: 1. Capita ordinariamente che dal loro uso primitivo le parole siano volte a significare altre cose: come il termine medicina originariamente stava a indicare il rimedio che viene dato agli infermi per farli

guarire, e in seguito venne a significare l'arte con la quale ciò viene procurato. Così anche il termine diritto dapprima stava a indicare la cosa giusta in se stessa, ma in seguito fu dato all'arte con la quale il giusto viene conosciuto, e ancora fu usato per indicare il luogo in cui si rende giustizia, come quando si dice che uno si presenta in tribunale [in iure]; finalmente poi si denomina diritto la sentenza data dal giudice che ha l'ufficio di rendere giustizia, anche se quanto egli decide è iniquo.

2. Come esiste nella mente dell'artefice una regola dell'arte per i manufatti che l'arte produce, così per l'azione giusta che viene determinata dalla ragione preesiste nella mente una norma che è una specie di regola della prudenza. E se questa è scritta, viene chiamata legge: infatti, secondo S. Isidoro [l. cit. nell'ob.], la legge è una «istituzione scritta». Perciò la legge non è, propriamente parlando, il diritto medesimo, ma la norma remota del diritto.

3. Per il fatto che la giustizia implica uguaglianza, e d'altra parte noi siamo nell'impossibilità di ricompensare Dio adeguatamente, ne viene che non possiamo rendere a Dio il giusto nel suo pieno significato. E così la legge divina non è chiamata ius, o diritto, ma fas: poiché Dio si accontenta che noi soddisfiamo per quanto ci è possibile. Tuttavia la giustizia tende a far sì che l'uomo, per quanto può, dia un compenso a Dio, sottomettendo totalmente a lui la propria anima.

## Articolo 2

Infra, q. 60, a. 5; In 5 Ethic., lect. 12

### Se sia giusto dividere il diritto in naturale e positivo

Pare che non sia giusto dividere il diritto in naturale e positivo. Infatti:

1. Ciò che è naturale è immutabile e identico per tutti. Ora, nelle cose umane non si trova nulla di tal genere: poiché tutte le norme del diritto umano in certi casi sono caduche, e non conservano in tutti i luoghi la loro virtù. Quindi non esiste un diritto naturale.

2. Si denomina positivo ciò che deriva dalla volontà umana. Ma nessuna cosa può essere giusta perché procede dalla volontà umana: altrimenti questa volontà non potrebbe mai essere ingiusta. Siccome quindi il giusto si identifica col diritto, o ius, Pare che nessun diritto sia positivo.

3. Il diritto divino non è un diritto naturale, essendo esso superiore alla natura umana. D'altra parte non è positivo: poiché non poggia sull'autorità umana, ma sull'autorità divina. Quindi non è giusto dividere il diritto in naturale e positivo.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 7] scrive che «del giusto politico, o civile, parte è di origine naturale, parte invece è di origine legale», cioè posto dalla legge.

Dimostrazione: Come si è già notato [a. prec.], il diritto o il giusto consiste in un atto adeguato rispetto ad altri secondo una certa uguaglianza. Ora, una cosa può essere adeguata a un uomo in due modi. Primo, in forza della sua natura: come quando uno presta una data cosa nell'attesa di riaverla senza variazioni. E questo diritto è detto naturale. – Secondo, una cosa può essere adeguata e commisurata a un altro in forza di un accordo o norma comune: cioè quando uno si considera soddisfatto di ricevere quel tanto. E ciò può avvenire a

sua volta in due modi. Primo, mediante un accordo privato: come le cose stabilite con un contratto tra persone private. - Secondo, mediante un accordo pubblico: come quando tutto un popolo ritiene che una data cosa sia da considerarsi adeguata e commisurata per una persona; oppure quando ciò è ordinato dal principe, a cui spetta la cura del popolo, e che ne fa le veci. E questo viene detto diritto positivo.

Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che è naturale per chi ha una natura immutabile è necessariamente tale sempre e dovunque. Ma la natura dell'uomo è mutevole. E così ciò che per l'uomo è naturale, in certi casi può decadere. P. es., l'uguaglianza naturale richiede che una cosa depositata venga restituita al proprietario: e se la natura umana fosse sempre retta, ciò dovrebbe essere osservato in tutti i casi. Siccome però talora la volontà dell'uomo si deprava, capita il caso in cui non si deve rendere il deposito, affinché chi ha la volontà perversa non se ne serva malamente: p. es. nel caso in cui chi richiede le armi depositate è un pazzo o un nemico della patria.

2. La volontà umana con un accordo collettivo può determinare il giusto in cose che di per sé non sono in contrasto con la giustizia naturale. E in queste si attua il diritto positivo. Per cui il Filosofo [l. cit. nel s. c.] fa notare che costituisce il giusto legale «ciò che in principio è indifferente a essere in un modo o in un altro, ma una volta stabilito è differente». Se invece una cosa è di per sé in contrasto col diritto naturale, allora non può diventare giusta per volontà umana: come se venisse stabilito che è lecito rubare, o commettere adulterio. Perciò in Isaia [10, 1] si legge: «Guai a coloro che fanno delle leggi inique».

3. È divino quel diritto che è stato promulgato da Dio. E questo in parte ha per oggetto cose che sono giuste per natura, la cui giustizia però è ignorata dagli uomini, e in parte ha per oggetto cose che diventano giuste in forza della legge divina. Per cui anche il diritto divino si distingue in naturale e positivo, come quello umano. Infatti nella legge divina ci sono delle cose che sono comandate perché buone e proibite perché cattive, ma ce ne sono delle altre che sono buone perché comandate e cattive perché proibite.

## Articolo 3

I-II, q. 95, a. 4, ad 1; In 5 Ethic., lect. 12

### Se il diritto delle genti si identifichi con il diritto naturale

Pare che il diritto delle genti si identifichi con il diritto naturale. Infatti:

1. Tutti gli uomini non concordano tra loro se non in ciò che in essi è naturale. Ora, tutti gli uomini concordano nel diritto naturale: infatti il Giureconsulto [Digest. 1, 1, 1] afferma che «il diritto delle genti è quello di cui si servono le nazioni umane». Quindi il diritto delle genti non è altro che il diritto naturale.

2. La schiavitù è naturale tra gli uomini: poiché alcuni, come dimostra il Filosofo [Polit. 1, 2], sono schiavi per natura. Ma secondo S. Isidoro [Etym. 5, 6] la schiavitù appartiene al diritto delle genti. Perciò il diritto delle genti si identifica con il diritto naturale.

3. Il diritto, come si è detto [a. prec.], si divide in naturale e positivo. Ma il

diritto delle genti non è positivo: poiché le genti non si sono mai radunate tutte insieme per stabilire qualcosa per comune consenso. Quindi il diritto delle genti è un diritto naturale.
In contrario: S. Isidoro [l. cit.] afferma che «il diritto è o naturale, o civile, o delle genti». Perciò il diritto delle genti si distingue dal diritto naturale.
Dimostrazione: Come si è già notato [a. prec.], il diritto o il giusto naturale è ciò che per sua natura è adeguato o proporzionato ad altro. Ora, questa adeguazione può risultare in due modi. Primo, in forza di una considerazione immediata: il maschio, come ad es., è proporzionato per se stesso alla femmina in ordine alla generazione, e i genitori sono in stretto rapporto con i figli in ordine alla nutrizione. – Secondo, una cosa può essere proporzionata naturalmente a un'altra non immediatamente per se stessa, ma per qualche conseguenza che ne deriva: come ad es. la proprietà privata. Se infatti si considera in modo assoluto un dato terreno, non si vede perché debba appartenere a uno più che a un altro; se però si tiene conto delle esigenze della coltivazione e del suo pacifico uso, allora si vede, stando alla dimostrazione del Filosofo [Polit. 2, 2], che esso è fatto per essere posseduto da una persona determinata.
Ora, percepire immediatamente le cose non appartiene soltanto all'uomo, ma anche agli altri animali. E così il diritto che viene detto naturale in base al primo dei due modi indicati è comune a noi e agli altri animali. Ora, come dice il Giureconsulto [l. cit.], «dal diritto naturale» così inteso «si distingue il diritto delle genti: poiché il primo è comune a tutti gli animali, mentre il secondo solo agli uomini». Ma considerare una cosa in rapporto a quanto da essa deriva è proprio della ragione. E così per l'uomo ciò è pur sempre naturale in forza della ragione naturale che lo suggerisce. Per cui il Giureconsulto Gaio [ib. 1, 1, 9] scriveva: «Quanto la ragione naturale ha stabilito fra tutti gli uomini viene osservato presso tutte le genti, ed è chiamato diritto delle genti».
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.
2. Considerando le cose per se stesse non esiste una ragione naturale per cui un dato uomo debba essere schiavo e non invece un altro, ma ciò deriva solo da un vantaggio conseguente, cioè dal fatto che è utile per costui essere governato da un uomo più saggio, e per quest'ultimo essere da lui aiutato. Perciò la schiavitù, che appartiene al diritto delle genti, è naturale nel secondo modo, non nel primo.
3. Essendo la ragione naturale a dettare le cose che appartengono al diritto delle genti, p. es. in quanto realizzanti il più possibile l'uguaglianza, ne segue che non c'è bisogno di una codificazione speciale, ma è la stessa ragione naturale che le determina, come si è visto nel testo di Gaio sopra riferito.

Articolo 4
Infra, q. 58, a. 7, ad 3; In 2 Sent., d. 44, q. 2, a. 1; In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 4; In 5 Ethic., lect. 11
Se si debba distinguere specificatamente un diritto paterno e un diritto padronale
Pare che il diritto paterno e il diritto padronale non vadano specificatamente

distinti. Infatti:
1. La giustizia ha il compito di «rendere a ciascuno il suo», come dice S. Ambrogio [De off. 1, 24]. Ma il diritto è l'oggetto della giustizia, come si è visto [a. 1]. Quindi il diritto appartiene a ciascuno ugualmente. Perciò non si deve distinguere in modo speciale il diritto del padre da quello del padrone.
2. Come sopra [ib., ad 2] si è detto, la norma del giusto, o del diritto, è la legge. Ma la legge ha di mira il bene comune di una città o di un regno, secondo le spiegazioni date in precedenza [I-II, q. 90, a. 2], e non il bene privato di una persona o di una famiglia. Quindi non ci deve essere uno speciale diritto padronale o paterno: dal momento che il padrone e il padre si riferiscono entrambi alla casa, come dice Aristotele [Polit. 1, 2].
3. Tra gli uomini esistono molte altre differenze di grado: alcuni p. es. sono soldati, altri sacerdoti o principi. Perciò anche per costoro si deve determinare un diritto speciale.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 6] distingue espressamente dal diritto politico il diritto padronale, il diritto paterno e altri diritti del genere.
Dimostrazione: Il diritto, ossia il giusto, viene desunto dalla commisurazione ad altro. Ora, l'alterità può essere di due tipi. Primo, uno può essere altro in modo assoluto, come un individuo del tutto distinto: come nel caso di due uomini indipendenti l'uno dall'altro, ma sottoposti a un unico principe. E tra essi, come dice il Filosofo [Ethic. 5, 6], esiste il diritto in senso pieno e assoluto. - Secondo, un individuo può avere un'alterità non assoluta, ma essere qualcosa del soggetto. E in questo modo tra gli uomini il figlio è qualcosa del padre, in quanto parte di lui in un certo senso, come nota Aristotele [Ethic. 8, 12], e lo schiavo è qualcosa del padrone, in quanto suo strumento, come nota ancora il Filosofo [Polit. 1, 2]. Quindi tra il padre e il figlio non c'è un'alterità in senso assoluto, per cui non c'è un diritto assoluto, ma un certo diritto, cioè il diritto paterno. E lo stesso si dica del padrone e dello schiavo, tra cui vige il diritto padronale.
La moglie invece, sebbene sia qualcosa del marito, essendo come il suo corpo, secondo le parole dell'Apostolo [Ef 5, 28], tuttavia è più distinta dal marito di quanto un figlio lo sia dal padre e un servo dal padrone: essa infatti entra a far parte di una certa vita associata nel matrimonio. Perciò, come dice il Filosofo [Ethic. 5, 6], tra marito e moglie i rapporti di diritto sono più accentuati che tra padre e figlio, o tra padrone e schiavo. Siccome però il marito e la moglie hanno un rapporto immediato con la comunità domestica, come dimostra Aristotele [Polit. 1, cc. 2, 5], tra essi non c'è semplicemente il diritto civile, ma piuttosto un diritto economico o domestico.
Analisi delle obiezioni: 1. È compito della giustizia rendere a ciascuno il proprio diritto supposta però la netta distinzione tra due individui: se infatti uno desse a se stesso quanto a lui spetta, ciò non potrebbe essere considerato propriamente un atto di giustizia. E poiché ciò che appartiene al figlio è del padre, e ciò che appartiene allo schiavo è del padrone, non c'è una vera giustizia del padre verso il figlio, o del padrone verso lo schiavo.
2. Il figlio in quanto figlio è qualcosa del padre; e così pure lo schiavo in quanto schiavo è del padrone. Tuttavia l'uno e l'altro in quanto uomini sono

realtà sussistenti distinte dalle altre. Perciò in quanto i figli e gli schiavi sono uomini, verso di essi c'è un rapporto di giustizia. E per questo ci sono delle leggi riguardanti i doveri del padre verso i figli e del padrone verso gli schiavi. In quanto invece essi sono qualcosa di un altro viene a mancare la perfetta nozione di giustizia e di diritto.
3. Tutte le altre differenze esistenti fra le persone che formano una città hanno un rapporto immediato con la collettività politica e col principe che la governa. Perciò in rapporto a queste persone esiste il diritto secondo la perfetta nozione della giustizia. Tuttavia tale diritto si distingue secondo le diverse mansioni. E così si parla di un diritto dei militari, dei magistrati o dei sacerdoti: non per una menomazione del diritto in senso assoluto, come si fa per il diritto paterno e padronale, ma per indicare che a ciascuna condizione personale è dovuto qualcosa di particolare, secondo le diverse mansioni.

Quaestio 58
Prooemium

[41416] IIª-IIae q. 58 pr. Deinde considerandum est de iustitia. Circa quam quaeruntur duodecim. Primo, quid sit iustitia. Secundo, utrum iustitia semper sit ad alterum. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit in voluntate sicut in subiecto. Quinto, utrum sit virtus generalis. Sexto, utrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute. Septimo, utrum sit aliqua iustitia particularis. Octavo, utrum iustitia particularis habeat propriam materiam. Nono, utrum sit circa passiones, vel circa operationes tantum. Decimo, utrum medium iustitiae sit medium rei. Undecimo, utrum actus iustitiae sit reddere unicuique quod suum est. Duodecimo, utrum iustitia sit praecipua inter alias virtutes morales.

ARGOMENTO 58
LA GIUSTIZIA
Passiamo ora a trattare della giustizia.
Sull'argomento si pongono dodici quesiti: 1. Che cosa sia la giustizia; 2. Se la giustizia sia sempre verso gli altri; 3. Se sia una virtù; 4. Se risieda nella volontà; 5. Se sia una virtù generale; 6. Se in quanto virtù generale si identifichi essenzialmente con qualsiasi virtù; 7. Se esista una giustizia particolare; 8. Se la giustizia particolare abbia una propria materia; 9. Se abbia di mira le passioni o solo le operazioni; 10. Se il giusto mezzo della giustizia consista in un giusto mezzo oggettivo; 11. Se l'atto della giustizia consista nel rendere a ciascuno il suo; 12. Se la giustizia sia la principale tra le virtù morali.

Articolo 1
Se la giustizia sia ben definita come
«la volontà costante e perenne di dare a ciascuno il suo»
Pare che la giustizia non sia ben definita dai giuristi [Digest. 1, 1, 10] come «la volontà costante e perenne di dare a ciascuno il suo». Infatti:
1. La giustizia, stando al Filosofo [Ethic. 5, 1], è «un abito dal quale derivano certe operazioni dei giusti, e mediante il quale essi operano e vogliono le

cose giuste». Ora, la volontà sta a indicare una potenza, o un atto. Quindi non è esatto affermare che la giustizia è una volontà.
2. La rettitudine della volontà non è la volontà: altrimenti nessuna volontà sarebbe perversa. Ma secondo S. Anselmo [De verit. 12] «la rettitudine equivale alla giustizia». Perciò la giustizia non è una volontà.
3. La sola volontà di Dio è perenne. Se quindi la giustizia fosse una volontà perenne, si troverebbe soltanto in Dio.
4. Tutto ciò che è perenne è costante: poiché è immutabile. È quindi superfluo mettere nella definizione della giustizia entrambi gli aggettivi: «perpetua» e «costante».
5. Rendere a ciascuno il suo appartiene a chi comanda. Se quindi la giustizia consistesse nel dare a ciascuno il suo, ne seguirebbe che essa dovrebbe trovarsi soltanto nei principi. Il che è inammissibile.
6. S. Agostino [De mor. Eccl. 1, 15] insegna che «la giustizia è un amore che si assoggetta solo a Dio». Essa perciò non è fatta per rendere a ciascuno il suo.
Dimostrazione : Se bene intesa, la suddetta definizione della giustizia è esatta. Essendo infatti qualsiasi virtù principio di atti buoni, è necessario definire una virtù mediante gli atti buoni relativi alla materia propria di tale virtù. Ora, la giustizia ha come materia propria i doveri verso gli altri, come vedremo subito [aa. 2, 8]. Perciò con quelle parole «dare a ciascuno il suo» si accenna all'atto della giustizia in rapporto alla materia e all'oggetto proprio: poiché, come scrive S. Isidoro [Etym. 10], «giusto è chi rispetta il diritto». Ma perché un atto relativo a qualsiasi materia sia virtuoso si richiede che sia volontario, e che sia stabile e fermo: poiché il Filosofo [Ethic. 2, 4] afferma che per l'atto virtuoso si richiede prima di tutto che uno «lo compia coscientemente»; secondo, che lo compia «deliberatamente e per il debito fine»; terzo, che «lo compia stabilmente».
Ora, il primo di tali requisiti è incluso nel secondo: poiché, stando al Filosofo [Ethic. 3, 1], «ciò che si fa per ignoranza lo si fa involontariamente». Quindi nella definizione della giustizia si parla di «volontà» per chiarire che l'atto della giustizia deve essere volontario. Si parla poi di «costanza e di perennità » per indicare la stabilità dell'atto. Perciò la definizione indicata è una perfetta definizione della giustizia, a eccezione del fatto che in essa l'abito è sostituito dall'atto che lo specifica: infatti gli abiti sono ordinati agli atti. Se poi uno volesse ridurre l'enunciato a una definizione rigorosa, potrebbe dire così: «La giustizia è l'abito mediante il quale si dà a ciascuno il suo con un volere costante e perenne». – E questa definizione coincide con quella che dà il Filosofo nell'Etica [5, 5], quando afferma che «la giustizia è l'abito mediante il quale uno agisce conformemente alla scelta che ha fatto di ciò che è giusto».
Analisi delle obiezioni: 1. La volontà qui sta a indicare l'atto, non la potenza. È consuetudine infatti presso gli autori [classici] definire gli abiti mediante gli atti: come S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 40] dice che la fede è «credere ciò che non vedi».
2. Neppure la giustizia è la rettitudine in maniera essenziale, bensì in maniera causale soltanto: essa infatti è l'abito in forza del quale uno agisce e vuole

rettamente.
3. Una volontà può dirsi perenne in due modi. Primo, in rapporto all'atto medesimo, che dura perennemente. E in questo senso è perenne la sola volontà di Dio. - Secondo, in rapporto all'oggetto: cioè nel senso che uno vuole fare sempre una data cosa. E ciò è quanto è richiesto per la giustizia. Infatti per avere la giustizia non basta che uno voglia osservare la giustizia per un momento, poiché difficilmente si trova uno che voglia agire ingiustamente in ogni cosa, ma si richiede la volontà di osservare la giustizia continuamente e in tutte le cose.
4. Non è inutile l'aggettivo «costante», poiché perenne qui non è preso per indicare la durata continua dell'atto della volontà: per cui come con l'espressione «volontà perenne» si indica che uno agisce col proposito di osservare sempre la giustizia, così col termine «costante» si indica che egli persevera fermamente in questo proposito.
5. Il giudice rende a ciascuno il suo come imperante e dirigente: poiché, secondo Aristotele [Ethic. 5, cc. 4, 6], «il giudice è il diritto animato», e «il principe è il custode del diritto». I sudditi invece rendono a ciascuno il suo come esecutori.
6. Come nell'amore di Dio è incluso l'amore del prossimo, stando alle spiegazioni date [q. 25, a. 1], così il fatto che un uomo serve Dio implica la conseguenza di rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto.

Articolo 2
Supra, q. 57, a. 4; I-II, q. 113, a. 1; In 5 Ethic., lect. 17
Se la giustizia sia sempre verso gli altri
Pare che la giustizia non sia sempre verso gli altri. Infatti:
1. L'Apostolo [Rm 3, 22] afferma che «la giustizia di Dio si attua per mezzo della fede in Gesù Cristo». Ma la fede non si definisce come rapporto di un uomo con altri uomini. Quindi neppure la giustizia.
2. Secondo S. Agostino [De mor. Eccl. 1, 15] spetta alla giustizia, in quanto consistente nella sottomissione a Dio, «di comandare bene a tutte le altre cose che sono sottomesse all'uomo». Ora, all'uomo è sottoposto anche l'appetito sensitivo, poiché sta scritto [Gen 4, 7]: «Il tuo appetito», cioè l'appetito peccaminoso, «ti sarà sottoposto e tu potrai dominarlo». Perciò la giustizia ha il compito di dominare anche i propri appetiti. Quindi la giustizia è anche verso se stessi.
3. La giustizia di Dio è eterna. Ora, non è esistito un essere coeterno a Dio. Quindi non è essenziale alla giustizia di essere verso gli altri.
4. Come hanno bisogno di essere rettificate le azioni che riguardano gli altri, così ne hanno bisogno anche le azioni riguardanti noi stessi. Ma le azioni sono rettificate dalla giustizia, come si legge [Pr 11, 5]: «La giustizia dell'uomo onesto ne raddrizzerà le vie». Quindi la giustizia non riguarda soltanto i doveri verso gli altri, ma anche quelli verso se stessi.
In contrario: Cicerone [De off. 1, 7] afferma che «la giustizia è la regola che mantiene la società degli uomini tra loro, e la loro comunanza di vita». Perciò la giustizia è solo per i doveri verso gli altri.

Dimostrazione : La nozione stessa di giustizia esige un riferimento ad altri, poiché il suo nome medesimo, come si è detto [q. 57, a. 1], implica uguaglianza: nulla infatti è uguale a se stesso, ma ad altre cose. E poiché la giustizia, come si è notato [I-II, q. 60, a. 2; q. 61, a. 3; q. 113, a. 1], ha il compito di rettificare gli atti umani, è necessario che l'alterità richiesta dalla giustizia sia un'alterità di più persone capaci di agire. Infatti le azioni, propriamente parlando, appartengono al supposito e al tutto, non già alle parti e alle varie forme, o potenze: propriamente parlando infatti non è la mano che percuote, ma l'uomo mediante la mano; e così, propriamente, non è il calore che riscalda, ma il fuoco mediante il calore. Tuttavia queste espressioni vengono usate in un certo senso figurato. Dunque la giustizia propriamente detta richiede la distinzione dei suppositi: quindi è soltanto di un uomo verso un altro. Tuttavia in senso figurato si possono considerare i diversi princìpi operativi di un medesimo uomo, p. es. la ragione, l'irascibile e il concupiscibile, come se fossero altrettanti soggetti operativi distinti. E così metaforicamente si può parlare della giustizia di un uomo verso se stesso, in quanto la ragione comanda all'irascibile e al concupiscibile e questi obbediscono alla ragione, e genericamente in quanto a ogni facoltà umana viene attribuito ciò che le conviene. Per cui il Filosofo [Ethic. 5, 11] chiama «metaforica» questa giustizia.
Analisi delle obiezioni: 1. La giustizia che si attua in noi mediante la fede è quella che determina la giustificazione del peccatore, la quale consiste nel debito ordine delle varie parti dell'anima, come si è visto sopra [I-II, q. 113, a. 1] parlando della giustificazione. Ma ciò è proprio della giustizia presa in senso metaforico, che può trovarsi anche in uno che fa vita solitaria.
2. È così risolta anche la seconda obiezioni.
3. La giustizia di Dio è eterna in quanto è eterno il suo volere e il suo proposito: e ciò forma il costitutivo principale della giustizia. Sebbene nei suoi effetti essa non sia eterna: poiché nulla è coeterno a Dio.
4. Le azioni umane riguardanti noi stessi sono già efficacemente rettificate con la rettificazione delle passioni mediante le altre virtù morali. Invece le azioni che riguardano gli altri hanno bisogno di una rettificazione speciale, non solo in rapporto al soggetto che le compie, ma anche in rapporto a colui verso il quale sono dirette. E così per esse c'è una virtù speciale, che è appunto la giustizia.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 27, q. 1, a. 3, ad 3; In 5 Ethic., lectt. 2, 3
Se la giustizia sia una virtù
Pare che la giustizia non sia una virtù. Infatti:
1. Nel Vangelo [Lc 17, 10] si legge: «Quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare». Invece compiere atti di virtù non è inutile, poiché S. Ambrogio [De off. 2, 6] afferma: «Noi vediamo un vantaggio non nel prezzo di un guadagno materiale, ma nell'acquisto della bontà». Perciò compiere quello che uno deve fare non è un atto di virtù. Eppure è un atto di giustizia. Quindi la giustizia non è una virtù.

2. Ciò che si fa per necessità non è meritorio. Ma rendere a un individuo il suo, il che è proprio della giustizia, è di necessità. Quindi non è meritorio. Ma con gli atti di virtù noi meritiamo. Quindi la giustizia non è una virtù.
3. Tutte le virtù morali hanno per oggetto le azioni da compiere. Ora, le cose che vengono costituite esteriormente non sono azioni da compiere, ma opere da fare, come spiega il Filosofo [Met. 9, 8]. Siccome dunque la giustizia ha il compito di fare esteriormente delle opere giuste in se stesse, Pare che la giustizia non sia una virtù morale.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 2, 49] insegna che «sulle quattro virtù», cioè sulla temperanza, la prudenza, la fortezza e la giustizia, «si erge tutto l'edificio del ben operare».
Dimostrazione : La virtù umana è «quella che rende buono l'atto umano, e buono l'uomo che lo compie». Ora, ciò conviene alla giustizia. Infatti un'azione umana è resa buona dal fatto che si adegua alla norma della ragione, che dà la rettitudine agli atti umani. Dal momento quindi che la giustizia rettifica le azioni umane, è chiaro che le rende buone. D'altra parte, come afferma Cicerone [De off. 1, 7], «gli uomini vengono detti buoni specialmente per la giustizia». E così, come egli aggiunge, «in essa rifulge il massimo splendore della virtù».
Analisi delle obiezioni: 1. Quando uno fa ciò che deve non arreca un guadagno al proprio creditore, ma soltanto si astiene dal fargli un danno.
Tuttavia acquista un vantaggio per sé, in quanto compie ciò che deve con volontà pronta e spontanea, vale a dire agisce virtuosamente. Per cui nella Scrittura [Sap 8, 7] si legge che la sapienza di Dio «insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza, delle quali in questa vita nulla è più utile agli uomini», cioè ai virtuosi.
2. Esistono due tipi di necessità. Primo, la necessità di costrizione: e questa, essendo in contrasto con la volontà, elimina la ragione di merito. Secondo, la necessità derivante dall'obbligazione del precetto, oppure dalla necessarietà del fine: cioè quando uno non può conseguire il fine della virtù se non facendo una data cosa. Ora, tale necessità non esclude il merito: poiché uno compie volontariamente quanto è così necessario. Tuttavia essa esclude la gloria delle opere supererogatorie, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 9, 16]: «Non è per me un vanto predicare il Vangelo: è un dovere per me».
3. La giustizia si riferisce alle cose esterne non per produrle, il che spetta alle arti, ma per servirsene in rapporto ad altri.

Articolo 4
Infra, a. 8, ad 1; I, q. 21, a. 2, ad 1; I-II, q. 56, a. 6; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 4, sol. 3; De Malo, q. 4, a. 5, ad 4; De Virt., q. 1, a. 5; In 5 Ethic., lect. 1
Se la giustizia risieda nella volontà
Pare che la giustizia non risieda nella volontà. Infatti:
1. Talora la giustizia viene chiamata verità. Ora, la verità non risiede nella volontà, ma nell'intelletto. Quindi la giustizia non risiede nella volontà.
2. La giustizia riguarda i doveri verso gli altri. Ma ordinare una cosa a un'altro soggetto è proprio della ragione. Perciò la giustizia non risiede nella

volontà, ma piuttosto nella ragione.
3. La giustizia non è una virtù intellettuale, non essendo ordinata alla conoscenza. Quindi è una virtù morale. Ma la sede delle virtù morali, stando al Filosofo [Ethic. 1, 13], è «il razionale per partecipazione», cioè l'irascibile e il concupiscibile. Quindi la giustizia non risiede nella volontà, ma piuttosto nell'irascibile e nel concupiscibile.
In contrario: S. Anselmo [De verit. 12] dichiara che «la giustizia è la rettitudine della volontà osservata per se stessa».
Dimostrazione : Una virtù risiede in quella potenza i cui atti essa ha il compito di rettificare. Ora, la giustizia non ha il compito di dirigere alcun atto conoscitivo: infatti noi non siamo chiamati giusti per il fatto che conosciamo rettamente qualcosa. Perciò la sede della giustizia non è l'intelletto, o ragione, che è una potenza conoscitiva.
È invece necessario che la giustizia risieda in una potenza appetitiva: infatti siamo denominati giusti per il fatto che compiamo rettamente delle azioni, e d'altra parte il principio prossimo dell'agire è la potenza appetitiva. Ora, esistono due tipi di appetito: c'è la volontà, che appartiene alla ragione, e c'è l'appetito sensitivo, che segue alla percezione dei sensi, e che si divide in irascibile e concupiscibile, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 81, a. 2].
Ora, rendere a ciascuno il suo non può derivare dall'appetito sensitivo: poiché la conoscenza sensitiva non può estendersi a considerare il rapporto di un soggetto con un altro, ma ciò è proprio della ragione. Per cui la giustizia non può risiedere nell'irascibile o nel concupiscibile, ma soltanto nella volontà. Per questo il Filosofo definisce la giustizia mediante l'atto della volontà, come risulta evidente dai testi riportati sopra [a. 1, ob. 1].
Analisi delle obiezioni: 1. Essendo la volontà un appetito razionale, la verità, che è la rettitudine della ragione, quando è partecipata dalla volontà conserva il nome di verità, per la vicinanza del volere alla ragione. Ed è per questo che talora la giustizia è chiamata verità.
2. La volontà si porta sul proprio oggetto seguendo la conoscenza della ragione. Siccome quindi la ragione ordina un soggetto all'altro, la volontà può volere una cosa in ordine a un altro soggetto, il che è proprio della giustizia.
3. L'essere razionale per partecipazione non è riservato soltanto all'irascibile e al concupiscibile, ma «a ogni facoltà appetitiva», come dice Aristotele [l. cit. nell'ob.]: poiché ogni appetito obbedisce alla ragione. Ora, tra le facoltà appetitive c'è anche la volontà. Quindi la volontà può essere sede di una virtù morale.

Articolo 5
In Philipp., c. 3, lect. 2; In 5 Ethic., lectt. 2, 3
Se la giustizia sia una virtù generale
Pare che la giustizia non sia una virtù generale. Infatti:
1. La giustizia è enumerata dalla Scrittura [Sap 8, 7] accanto alle altre virtù: «Insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza». Ma un dato generico non può essere enumerato in una stessa divisione con le specie contenute in esso. Quindi la giustizia non è una virtù generale.

2. La giustizia è tra le virtù cardinali come la temperanza e la fortezza. Ma la temperanza e la fortezza non sono considerate virtù generali. Quindi in nessun modo si deve considerare generale la virtù della giustizia.
3. La giustizia, come sopra [a. 2] si è visto, ha sempre di mira gli altri. Ora, il peccato contro il prossimo non è un peccato generale, ma si contrappone solo al peccato che uno commette contro se stesso. Perciò neppure la giustizia è una virtù generale.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 1] afferma che «la giustizia è qualsiasi virtù».
Dimostrazione : La giustizia, come si è detto [a. 2], ordina l'uomo in rapporto agli altri. Ma ciò può avvenire in due modi. Primo, in rapporto agli altri considerati come singoli. – Secondo, in rapporto agli altri presi collettivamente: in quanto cioè chi giova a una collettività giova a tutti gli uomini che la compongono. Perciò la giustizia, in forza della sua nozione, può riferirsi all'una e all'altra cosa. Ora, è evidente che quanti compongono una collettività stanno a questa collettività come le parti al tutto. Ma la parte è essenzialmente del tutto, per cui qualsiasi bene della parte è ordinabile al bene del tutto. Quindi il bene di qualsiasi virtù, sia che ordini un individuo in se stesso, sia che lo ordini rispetto ad altri individui, è riferibile al bene comune, al quale è interessata la giustizia. Per tale motivo dunque alla giustizia possono appartenere gli atti di tutte le virtù, in quanto essa ordina l'uomo al bene comune. Ora, rispetto a questo compito la giustizia viene considerata una virtù generale, o universale. E poiché spetta alla legge ordinare al bene comune, come sopra [I-II, q. 90. a. 2] si è visto, questa giustizia generale viene detta giustizia legale: poiché con essa l'uomo viene a concordare con la legge, che ordina gli atti di tutte le virtù al bene comune.
Analisi delle obiezioni: 1. La giustizia viene enumerata accanto alle altre virtù non in quanto è una virtù generale, ma in quanto è una virtù specifica, come vedremo [a. 7].
2. La temperanza e la fortezza risiedono nell'appetito sensitivo, cioè nel concupiscibile e nell'irascibile. Ora, queste facoltà hanno per oggetto dei beni particolari, o singolari, come anche il senso è fatto per conoscere i singolari. La giustizia invece risiede nell'appetito intellettivo, il quale può avere per oggetto il bene universale, che è conosciuto dall'intelletto. Quindi la giustizia può essere una virtù generale più della temperanza e della fortezza.
3. I doveri verso se stessi sono ordinabili al bene altrui, specialmente poi al bene comune. Infatti la giustizia legale, ordinando l'uomo al bene comune, può essere considerata una virtù generale; e per lo stesso motivo l'ingiustizia può essere fatta coincidere col peccato in genere: da cui l'affermazione di S. Giovanni [1 Gv 3, 4] che «ogni peccato è un'ingiustizia».

Articolo 6
I-II, q. 60, a. 3, ad 2; In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 2; De Verit., q. 28, a. 1; In 5 Ethic., lect. 2
Se la giustizia generale si identifichi essenzialmente con qualsiasi virtù
Pare che la giustizia generale si identifichi essenzialmente con qualsiasi virtù. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 5, 1] afferma che la giustizia legale «si identifica con

ogni virtù, distinguendosene soltanto per l'esistenza». Ora, le cose che differiscono tra loro solo secondo l'esistenza, oppure secondo la ragione, non differiscono secondo l'essenza. Quindi la giustizia si identifica essenzialmente
con qualsiasi virtù.
2. Ogni virtù che non si identifica essenzialmente con tutte le virtù, ne è una parte. Ora, secondo il Filosofo [ib.], la giustizia di cui parliamo «non è una parte delle virtù, ma è ogni virtù». Perciò la predetta giustizia si identifica essenzialmente con qualsiasi virtù.
3. Per il fatto che una virtù ordina il proprio atto a un fine superiore, non cambia nella sua essenza di abito: come rimane essenzialmente identico l'abito della temperanza anche se il suo atto viene ordinato al bene divino. Ora, la giustizia legale ha il compito di ordinare gli atti di tutte le virtù a un fine superiore, cioè al bene comune della collettività, il quale trascende il bene di una persona singola. Quindi è evidente che la giustizia legale si identifica essenzialmente con qualsiasi virtù.
4. Il bene della parte è fatto per essere ordinato al bene del tutto, per cui in mancanza di tale ordinazione si presenta come vano e inutile. Ma quanto è secondo la virtù non può essere tale. Perciò non vi può essere un atto di virtù che non appartenga alla giustizia generale, dalla quale è ordinato al bene comune. E così Pare che la giustizia generale si identifichi essenzialmente con tutte le virtù.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 1] dice che «molti nelle proprie cose possono servirsi della virtù, ma non possono servirsene nelle cose che riguardano gli altri». E afferma ancora [Polit. 3, 2] che «non è identica, assolutamente parlando, la virtù dell'uomo onesto e dell'onesto cittadino». Ora, la virtù dell'onesto cittadino è la giustizia generale, che ordina l'individuo al bene comune. Quindi la giustizia generale non si identifica con la virtù in genere, ma l'una può esistere senza l'altra.
Dimostrazione : Una cosa può dirsi generale in due modi. Primo, quanto alla predicazione: come animale è generale rispetto all'uomo, al cavallo e ad altri
esseri del genere. E in questi casi ciò che è generale deve identificarsi essenzialmente con gli esseri rispetto ai quali è generale: poiché il genere è incluso nell'essenza della specie ed entra nella sua definizione. - Secondo, una cosa può essere generale per la sua virtualità: come una causa universale è generale rispetto a tutti i suoi effetti, p. es. come lo è il sole rispetto a tutti i corpi illuminati o alterati dal suo influsso. E in questo senso non è necessario che quanto è generale si identifichi essenzialmente con gli esseri a cui si estende: poiché l'essenza della causa non è identica a quella dell'effetto.
Ora, stando alle spiegazioni date [a. prec.], la giustizia legale è detta generale in questo secondo senso: cioè per il fatto che ordina gli atti di tutte le altre virtù al proprio fine, vale a dire muovendole mediante il comando. Come infatti la carità può considerarsi una virtù generale in quanto ordina gli atti di tutte le virtù al bene divino, così è generale la giustizia legale in quanto ordina gli atti di tutte le virtù al bene comune. Come quindi la carità, che ha per oggetto il bene divino, è una virtù specifica nella propria essenza, così anche la giustizia legale è una virtù specifica nella propria essenza, in quanto

riguarda il bene comune come suo oggetto proprio. E in questo senso essa si trova in chi comanda in maniera primaria e quasi magistrale, mentre nei sudditi si trova in maniera secondaria e subordinata.
Tuttavia qualsiasi virtù, in quanto è ordinata al bene comune dalla virtù suddetta, che è specifica nella sua essenza e generale nella sua virtualità, può essere detta giustizia legale. E stando a questo modo di parlare la giustizia legale si identifica essenzialmente con qualsiasi virtù, ma è distinta per una distinzione di ragione. Ed è in questo senso che parla il Filosofo [ob. 1].
Analisi delle obiezioni: 1-2. Sono così risolte le prime due obiezioni.
3. Anche questa obiezioni parte dal fatto che qualsiasi virtù imperata dalla giustizia legale può essere detta giustizia legale.
4. Ciascuna virtù è ordinata in forza della sua natura a un fine suo proprio. Che poi venga ordinata, o in perpetuo o saltuariamente, a un fine più remoto, non dipende dalla sua natura, ma da una virtù superiore che ha il compito di ordinarla a tale fine. E così è necessario che esista una virtù superiore che ordini tutte le virtù al bene comune: e questa è la giustizia legale, che è essenzialmente distinta da ogni altra virtù.

Articolo 7
I-II, q. 60, a. 3; In 5 Ethic., lect. 3
Se oltre alla giustizia generale vi sia una giustizia particolare
Pare che oltre alla giustizia generale non vi sia una giustizia particolare.
Infatti:
1. Nel campo delle virtù non c'è nulla di superfluo, come neppure in natura. Ma la giustizia generale è sufficiente per ordinare l'uomo in tutti i doveri verso gli altri. Quindi non è necessaria una giustizia particolare.
2. L'unità e la pluralità non possono determinare una diversità di specie tra le virtù. Ma la giustizia legale ordina un uomo all'altro per tutti i doveri che interessano una collettività, come si è visto [aa. 5, 6]. Perciò non esiste un'altra specie di giustizia che ordini un uomo all'altro nei doveri riguardanti una persona particolare.
3. Tra la persona singola e la comunità statale c'è la comunità domestica. Se quindi esiste una giustizia particolare distinta da quella generale in rapporto alle singole persone, ci dovrà essere per lo stesso motivo una giustizia familiare, col compito di ordinare l'uomo al bene comune di una data famiglia.
Cosa di cui nessuno ha mai parlato. Quindi non esiste una giustizia particolare oltre alla giustizia legale.
In contrario: Il Crisostomo [In Mt hom. 15], spiegando quel passo evangelico [Mt 5, 6]: «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia», afferma: «Per giustizia si intende o la virtù universale, oppure quella particolare che si contrappone all'avarizia».
Dimostrazione : La giustizia legale, stando alle spiegazioni date [a. prec.], non si identifica nella sua essenza con qualsiasi virtù, ma oltre alla giustizia legale che ordina direttamente l'individuo al bene comune bisogna ammettere altre virtù che lo ordinino direttamente rispetto ai beni particolari. E queste possono riguardare o se stessi, oppure gli altri individui particolari. Come quindi

oltre alla giustizia legale si richiedono delle virtù particolari che regolino l'uomo nei doveri verso se stesso, così oltre a questa giustizia si richiede una certa giustizia particolare che lo regoli nei doveri verso gli altri individui.
Analisi delle obiezioni: 1. La giustizia legale è sufficiente a regolare un uomo nei suoi doveri verso gli altri; rispetto al bene comune però lo regola direttamente, mentre rispetto al bene dei singoli lo regola indirettamente. Quindi si richiede una giustizia particolare che regoli l'uomo in modo immediato al bene di un altro individuo.
2. Il bene comune dello stato e il bene di un individuo si distinguono per una differenza non solo di numero, ma di forma: infatti la nozione di bene comune è diversa da quella di bene privato, come sono diverse anche le nozioni di tutto e di parte. Il Filosofo [Polit. 1, 1] perciò ha scritto che «non è accettabile l'affermazione di quanti sostengono che lo stato, la famiglia e le altre cose del genere differiscono solo secondo la quantità, e non secondo la specie».
3. Secondo il Filosofo [Polit. 1, 2] la comunità domestica implica questi tre rapporti: «di moglie e marito, di padre e figlio, di padrone e servo», persone che sono rispettivamente come qualcosa l'una dell'altra. Perciò nei riguardi di ciascuna di esse esiste non la giustizia nel suo pieno significato, ma una giustizia speciale, che Aristotele [Ethic. 5, 6] denomina «economica», o domestica.

Articolo 8
I-II, q. 60, a. 2; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 2, sol. 3; q. 3, a. 4, sol. 1; In 5 Ethic., lect. 3
Se la giustizia particolare abbia una materia speciale
Pare che la giustizia particolare non abbia una materia speciale. Infatti:
1. Commentando quel passo della Genesi [2, 14]: «Il quarto fiume è l'Eufrate», la Glossa [ord. di Agost.] afferma: «Eufrate significa fertile. E non si dice di esso dove vada perché la giustizia appartiene a tutte le potenze dell'anima». Ora, ciò non avverrebbe se questa virtù avesse una materia speciale: poiché qualsiasi materia speciale appartiene a una potenza speciale. Quindi la giustizia particolare non ha una materia speciale.
2. S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 61] insegna che «quattro sono le virtù dell'anima con cui si vive quaggiù la vita spirituale, cioè la prudenza, la temperanza, la fortezza e la giustizia»: e afferma che la quarta, cioè la giustizia, «si estende a tutte le altre». Quindi la giustizia particolare, che è una delle quattro virtù cardinali, non ha una materia speciale.
3. La giustizia basta a regolare l'uomo nei suoi desideri verso gli altri. Ma tutte le realtà della vita presente possono ordinare l'uomo verso gli altri. Quindi la materia della giustizia è generale e non speciale.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 2] insegna che la giustizia ha per oggetto specialmente le cose riguardanti la compartecipazione alla vita [civile].
Dimostrazione : Tutte le cose che possono essere regolate dalla ragione costituiscono la materia di una virtù morale, definita dal Filosofo [Ethic. 2, 6] attraverso la retta ragione. Ora, dalla ragione possono essere regolate le passioni dell'anima, gli atti esterni e le cose esteriori soggette all'uso dell'uomo: mentre però l'ordinamento di un uomo a un altro riguarda gli atti

esterni e le cose esteriori attraverso cui gli uomini possono comunicare fra di loro, l'uomo viene invece rettificato in se stesso secondo le passioni interiori. Siccome quindi la giustizia dice ordine ad altri, non riguarda tutta la materia delle virtù morali, ma soltanto le cose e le azioni esterne sotto una particolare ragione oggettiva, cioè in quanto esse mettono un uomo in relazione con gli altri.
Analisi delle obiezioni: 1. La giustizia appartiene essenzialmente a una delle potenze dell'anima, in cui appunto risiede, cioè alla volontà, la quale col suo comando muove tutte le altre facoltà. E in questo senso la giustizia, non già direttamente, bensì per una certa ridondanza, appartiene a tutte le potenze dell'anima.
2. Come sopra [I-II, q. 61, aa. 3, 4] si è spiegato, le virtù cardinali possono essere considerate sotto due aspetti. Primo, come virtù speciali che hanno una materia determinata. Secondo, come modalità generiche comuni a tutte le virtù. Ora, nel passo citato S. Agostino parla in quest'ultimo senso. Egli infatti afferma che la prudenza è «la conoscenza delle cose da desiderare e da fuggire», la temperanza è «la repressione della cupidigia rispetto ai piaceri di ordine temporale», la fortezza è «la fermezza d'animo contro le cose sgradevoli della vita presente», la giustizia infine, «che si estende a tutte le altre, è l'amore di Dio e del prossimo», il quale appunto è la radice universale di tutto l'ordine verso gli altri.
3. Le passioni interiori, che pure sono materia della morale, non sono ordinabili agli altri per se stesse, cosa che invece si richiede per la giustizia, ma sono ordinabili agli altri nei loro effetti, che sono gli atti esterni. Per cui non segue che la materia della giustizia sia generale.

Articolo 9
In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 4, sol. 1; 4, d. 15, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 2; In 5 Ethic., lectt. 1, 3
Se la giustizia abbia per oggetto le passioni
Pare che la giustizia abbia per oggetto le passioni. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 2, 3] dice che «le virtù morali riguardano i piaceri e le tristezze». Ma i piaceri e le tristezze sono passioni, come si è visto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 23, a. 4; q. 31, a. 1; q. 35, a. 1]. Perciò la giustizia, essendo una virtù morale, ha per oggetto le passioni.
2. La giustizia regola le azioni riguardanti gli altri. Ma queste azioni non possono essere regolate se non vengono regolate le passioni, poiché il disordine in questi atti deriva dal disordine delle passioni: infatti si arriva all'adulterio per la concupiscenza dei piaceri venerei, e al furto per l'amore sregolato del danaro. Quindi è necessario che la giustizia abbia per oggetto le passioni.
3. La giustizia particolare riguarda i doveri verso gli altri come la giustizia legale. Ma la giustizia legale ha per oggetto le passioni: altrimenti non si estenderebbe a tutte le virtù, alcune delle quali manifestamente riguardano le passioni. Quindi la giustizia riguarda le passioni.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 1] afferma che essa ha per oggetto gli atti esterni.
Dimostrazione : La giusta Analisi del quesito può essere raggiunta in due modi.

Primo, partendo dal soggetto della giustizia, che è la volontà, i cui moti o atti non sono passioni, come si è visto [I-II, q. 22, a. 3; q. 59, a. 4], poiché vengono denominati passioni solo i moti dell'appetito sensitivo. Perciò la giustizia non ha per oggetto le passioni come la temperanza e la fortezza, che risiedono nell'irascibile e nel concupiscibile. - Secondo, partendo dalla materia. Poiché la giustizia riguarda i doveri verso gli altri. Ora, noi non veniamo ordinati immediatamente verso gli altri dalle passioni, che sono interne. Perciò la giustizia non ha per oggetto le passioni.

Analisi delle obiezioni: 1. Non è detto che qualsiasi virtù morale riguardi i piaceri e le tristezze come materia propria: infatti la fortezza ha per oggetto i timori e le audacie. Ogni virtù morale è invece ordinata al piacere e alla tristezza come a fini concomitanti: poiché secondo il Filosofo [Ethic. 7, 11] «il piacere e la tristezza sono il fine principale, in vista del quale consideriamo ogni cosa buona o cattiva». E sotto questo aspetto tali passioni appartengono anche alla giustizia: poiché, ancora secondo Aristotele [Ethic. 1, 8], «chi non gode delle azioni giuste non è giusto».

2. Le azioni esterne stanno in mezzo, in qualche modo, tra le realtà esterne, che ne costituiscono la materia, e le passioni interiori, che ne sono i princìpi. Ora, capita qualche volta che ci sia una mancanza da un lato senza che vi sia dall'altro: come quando uno prende la roba altrui non per il desiderio di possederla, ma per fare un danno; oppure, al contrario, quando uno desidera la roba altrui senza però volerla rubare. Perciò la regolazione delle nostre azioni in quanto queste hanno il loro termine nelle realtà esterne appartiene alla giustizia; in quanto invece esse nascono dalle passioni appartiene alle altre virtù morali, che hanno per oggetto le passioni. Perciò il furto è contrastato dalla giustizia in quanto incompatibile con l'uguaglianza da rispettare nelle cose esterne, e dalla liberalità in quanto derivante dal desiderio smodato delle ricchezze. Siccome però le azioni esterne non ricevono la specie dalle passioni interiori, ma piuttosto dalle realtà esterne che ne sono l'oggetto, ne viene che di per sé le azioni esterne sono materia più della giustizia che delle altre virtù morali.

3. Il bene comune è il fine delle singole persone che vivono in una collettività, come il bene del tutto è il fine di ciascuna delle sue parti. Il bene però di un individuo non è il fine di un altro. Perciò la giustizia legale, che è ordinata al bene comune, può estendersi alle stesse passioni interne, che ordinano in qualche modo l'uomo in se stesso, più della giustizia particolare, che dispone al bene di un altro individuo. Sebbene anche la giustizia legale si estenda alle altre virtù principalmente per le loro operazioni esterne: cioè in quanto, come dice Aristotele [Ethic. 5, 1], «la legge comanda di compiere le opere dei forti, quelle dei temperanti e quelle dei mansueti».

## Articolo 10

I-II, q. 64, a. 2; In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 3, sol. 2; De Virt., q. 1, a. 13, ad 7, 12; Quodl., 6, q. 5, a. 4

### Se il giusto mezzo della giustizia sia di ordine reale

Pare che il giusto mezzo della giustizia non sia di ordine reale. Infatti:

1. La natura di un dato genere si riscontra in tutte le sue specie. Ma la virtù morale è definita da Aristotele [Ethic. 2, 6] come «un abito elettivo che consiste nel giusto mezzo determinato in rapporto a noi dalla ragione». Perciò anche nella giustizia il giusto mezzo è di ordine razionale, e non di ordine reale.
2. Nelle cose che «sono buone in senso assoluto» non si può riscontrare un eccesso o una mancanza, e quindi neppure il giusto mezzo: il che è evidente nella virtù, come scrive Aristotele [ib.]. Ora, la giustizia ha per oggetto cose «che sono buone in senso assoluto», come il medesimo [Ethic. 5, 1] afferma. Quindi nella giustizia non si può riscontrare un giusto mezzo di ordine reale.
3. Nelle altre virtù si parla di un giusto mezzo di ordine razionale e non reale perché esso viene determinato diversamente secondo la diversità delle persone: poiché ciò che per uno è troppo, per un altro è poco, come nota Aristotele [Ethic. 2, 6]. Ma ciò si verifica anche nella giustizia: infatti non si punisce con la stessa pena chi percuote la suprema autorità e chi percuote una persona privata. Perciò anche la giustizia non ha un giusto mezzo di ordine reale, ma di ordine razionale.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 4] insegna che il giusto mezzo della giustizia è secondo una proporzione «aritmetica», il che significa che si tratta di un giusto mezzo di ordine reale.
3. Nelle altre virtù si parla di un giusto mezzo di ordine razionale e non reale perché esso viene determinato diversamente secondo la diversità delle persone: poiché ciò che per uno è troppo, per un altro è poco, come nota Aristotele [Ethic. 2, 6]. Ma ciò si verifica anche nella giustizia: infatti non si punisce con la stessa pena chi percuote la suprema autorità e chi percuote una persona privata. Perciò anche la giustizia non ha un giusto mezzo di ordine reale, ma di ordine razionale.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 4] insegna che il giusto mezzo della giustizia è secondo una proporzione «aritmetica», il che significa che si tratta di un giusto mezzo di ordine reale.
Analisi delle obiezioni: 1. Il giusto mezzo di ordine reale è anche un giusto mezzo di ordine razionale. Perciò anche nella giustizia si riscontra la natura di virtù morale.
2. Una cosa può essere buona in senso assoluto in due modi. Primo, nel senso che ci sono delle cose che sono buone sotto tutti gli aspetti: come sono buone le virtù. E in queste cose buone in senso assoluto non è possibile determinare il giusto mezzo e i due estremi. – Secondo, una cosa può essere buona in senso assoluto in quanto è buona secondo una considerazione astratta, cioè considerata nella sua natura, sebbene possa diventare cattiva per l'abuso che se ne fa: come è evidente nel caso delle ricchezze e degli onori. Ora, rispetto a questi beni ci può essere eccesso, mancanza, o giusto mezzo nell'uomo, che è capace di servirsene bene o male. In questo senso si può dire che la giustizia ha per oggetto dei beni in senso assoluto.
3. La gravità di un'ingiuria commessa contro l'autorità suprema è diversa da quella commessa contro una persona privata. Perciò la punizione deve uguagliare diversamente l'una e l'altra colpa. Ora, ciò corrisponde a una disuguaglianza

reale, e non semplicemente a una disuguaglianza di ragione.

Articolo 11
Se l'atto della giustizia consista nel rendere a ciascuno il suo
Pare che l'atto della giustizia non consista nel rendere a ciascuno il suo.
Infatti:
1. S. Agostino [De Trin. 14, 9] attribuisce alla giustizia «il soccorrere gli indigenti». Ma nel soccorrere gli indigenti non diamo la roba che appartiene ad essi, bensì la roba nostra. Perciò l'atto della giustizia non consiste nel dare a ciascuno il suo.
2. Secondo Cicerone [De off. 1, 7] «la beneficenza, che possiamo chiamare benignità o liberalità», appartiene alla giustizia. Ma la liberalità ha il compito di offrire agli altri la roba nostra, e non ciò che appartiene ad essi. Quindi l'atto della giustizia non sta nel rendere a ciascuno il suo.
3. Spetta alla giustizia non soltanto distribuire [beni o punizioni] nel debito modo, ma anche reprimere le azioni ingiuriose, come l'omicidio, l'adulterio e altre cose del genere. Ora, rendere a ciascuno il suo Pare limitarsi alla sola distribuzione di determinate cose. Quindi non viene indicato in modo esauriente l'atto della giustizia se si afferma che esso consiste nel rendere a ciascuno il suo.
In contrario: S. Ambrogio [De off. 1, 24] afferma: «La giustizia è quella virtù che dà a ciascuno il suo, che non esige l'altrui e che sacrifica il proprio vantaggio per il bene comune».
Dimostrazione: La materia della giustizia, come si è detto [aa. 8, 10], è costituita dalle azioni esterne in quanto esse, o le cose di cui ci serviamo con esse, sono adeguate ad altri individui verso i quali siamo ordinati mediante la giustizia. Ora, si dice proprio di ciascun individuo ciò che a lui è dovuto secondo una certa uguaglianza di rapporti. Perciò l'atto specifico della giustizia non consiste se non nel rendere a ciascuno il suo.
Analisi delle obiezioni: 1 Essendo la giustizia una virtù cardinale, essa è accompagnata da altre virtù secondarie, come la misericordia, la liberalità e altre virtù del genere, di cui parleremo in seguito [q. 80]. Perciò il soccorrere gli indigenti, che appartiene alla pietà o misericordia, e il beneficare con munificenza, che appartiene alla liberalità, vengono attribuiti per riduzione alla giustizia come alla virtù principale.
2. È così risolta anche la seconda obiezioni.
3. Come nota il Filosofo [Ethic. 5, 4], qualsiasi superfluo in materia di giustizia per estensione viene detto lucro, e qualsiasi minorazione viene detta danno. E ciò perché la giustizia viene esercitata prima di tutto e più universalmente nelle permute volontarie dei beni, cioè nelle compravendite, alle quali questa nomenclatura si addice in senso proprio, e da esse poi si estende a tutto ciò che può essere oggetto di giustizia. E la stessa cosa vale per l'espressione: rendere a ciascuno il suo.

Articolo 12
Infra, q. 123, a. 12; q. 141, a. 8; I-II, q. 66, a. 4; In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 3, sol. 1;

In 4 Sent., d. 33, q. 3, a. 3; In 5 Ethic., lect. 2

Se la giustizia sia superiore a tutte le virtù morali

Pare che la giustizia non sia superiore a tutte le virtù morali. Infatti:

1. La giustizia ha il compito di rendere a ciascuno il suo. Ma la liberalità ha quello di dare del proprio, il che esige una virtù maggiore. Quindi la liberalità è una virtù superiore alla giustizia.

2. Una cosa non può ricevere ornamento se non da cose superiori ad essa. Ma «la magnanimità è un ornamento» della giustizia e «di tutte le virtù», come dice Aristotele [Ethic. 4, 3]. Perciò la magnanimità è superiore alla giustizia.

3. Come ricorda Aristotele [Ethic. 2, 3], la virtù ha per oggetto «il difficile» e «il bene». Ma la fortezza ha di mira cose più difficili che non la giustizia, cioè «i pericoli di morte», sempre secondo Aristotele [Ethic. 3, 6]. Quindi la fortezza è superiore alla giustizia.

In contrario: Cicerone [De off. 1, 7] scrive: «Nella giustizia brilla al massimo lo splendore della virtù, e da essa vengono denominati gli uomini onesti».

Dimostrazione : Se parliamo della giustizia legale, è evidente che essa è la più nobile fra tutte le virtù morali: poiché il bene comune è superiore al bene particolare di un individuo. Da cui l'affermazione di Aristotele [Ethic. 5, 1] che «la giustizia è la più eccellente delle virtù, e né la stella della sera né quella del mattino sono così ammirabili».

Ma anche se parliamo della giustizia particolare, essa eccelle fra le altre virtù morali per due ragioni. La prima può essere desunta dalla facoltà in cui risiede: poiché essa si trova nella parte più nobile dell'anima, cioè nell'appetito razionale, o volontà, mentre le altre virtù morali risiedono nell'appetito sensitivo, a cui appartengono le passioni, che formano l'oggetto di tali virtù. –

La seconda ragione deriva dall'oggetto. Infatti le altre virtù vengono lodate solo per il bene della persona virtuosa. La giustizia invece è lodevole anche per il fatto che la persona virtuosa è bene ordinata nei rapporti con gli altri: e così la giustizia è in qualche modo un bene altrui, come nota Aristotele [ib.]. Per cui egli scrive [Reth. 1, 9]: «Le virtù più grandi sono necessariamente quelle più vantaggiose agli altri, posto che la virtù è una facoltà destinata a compiere il bene. Per questo gli uomini onorano soprattutto i forti e i giusti: poiché la fortezza è vantaggiosa agli altri in guerra, mentre la giustizia lo è sia in pace che in guerra».

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la liberalità dia del proprio, tuttavia lo fa mirando al bene della propria virtù. La giustizia invece dà ad altri ciò che loro appartiene mirando al bene comune. – Inoltre la giustizia viene osservata verso tutti, mentre la liberalità non può estendersi a tutti. – Infine la liberalità che offre i propri beni è fondata sulla giustizia, che garantisce a ciascuno il suo.

2. La magnanimità aumenta la bontà della giustizia solo aggiungendosi ad essa. Ma senza la giustizia la magnanimità non sarebbe neppure una virtù.

3. La fortezza ha per oggetto cose più difficili, non già più eccellenti, essendo essa utile solo in guerra; invece la giustizia è utile in pace e in guerra, come si è detto [nel corpo].

Quaestio 59
Prooemium

[41521] IIª-IIae q. 59 pr. Deinde considerandum est de iniustitia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum iniustitia sit speciale vitium. Secundo, utrum iniusta agere sit proprium iniusti. Tertio, utrum aliquis possit iniustum pati volens. Quarto, utrum iniustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

ARGOMENTO 59
L'INGIUSTIZIA
Passiamo ora a considerare l'ingiustizia.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'ingiustizia sia un vizio specifico; 2. Se sia proprio dell'ingiusto compiere cose ingiuste; 3. Se uno possa subire volontariamente un'ingiustizia; 4. Se l'ingiustizia sia nel suo genere un peccato mortale.

Articolo 1
Supra, q. 58, a. 5, ad 3; infra, q. 79, a. 2, ad 1; In 5 Ethic., lectt. 2, 3
Se l'ingiustizia sia un vizio specifico
Pare che l'ingiustizia non sia un vizio specifico. Infatti:
1. Nella Scrittura [1 Gv 3, 4] si legge: «Ogni peccato è iniquità». Ma l'iniquità Pare identificarsi con l'ingiustizia: poiché la giustizia non è che una certa uguaglianza, per cui l'ingiustizia Pare identificarsi con l'inuguaglianza, o iniquità. Quindi l'ingiustizia non è un peccato specifico.
2. Nessun peccato specifico si contrappone a tutte le virtù. Invece l'ingiustizia si contrappone a tutte le virtù: infatti nell'adulterio si contrappone alla castità, nell'omicidio alla mansuetudine, e così via. Perciò l'ingiustizia non è un peccato specifico.
3. L'ingiustizia si contrappone alla giustizia, che risiede nella volontà. Ora, secondo S. Agostino [De duab. anim. 10], «nella volontà risiedono tutti i peccati». Quindi l'ingiustizia non è un peccato specifico.
In contrario: L'ingiustizia è il contrario della giustizia. Ma la giustizia è una virtù specifica. Quindi anche l'ingiustizia è un vizio specifico.
Dimostrazione: Ci sono due tipi di ingiustizia. La prima è l'illegalità, che si contrappone alla giustizia legale. E questa ingiustizia è certamente per essenza un vizio specifico: poiché ha di mira un oggetto specifico, cioè il bene comune. Tuttavia quanto all'intenzione essa è un vizio generale: poiché dal disprezzo del bene comune uno può essere indotto a tutti i peccati. E così pure tutti i vizi, in quanto sono contrari al bene comune, hanno l'aspetto di ingiustizia, quali emanazioni di essa, analogamente a quanto si è detto della giustizia [q. 58, aa. 5, 6].
C'è poi un secondo tipo di ingiustizia, che nasce da una certa disuguaglianza rispetto ad altri: in quanto cioè uno vuole una quantità maggiore di beni, p. es. di ricchezze e di onori, o una quantità minore di mali, p. es. di travagli e di danni. E in questo caso l'ingiustizia ha una materia specifica ed è un vizio particolare, contrapposto alla giustizia particolare.

Analisi delle obiezioni: 1. Come la giustizia legale si definisce in rapporto al bene comune, così la giustizia divina si definisce in rapporto al bene divino, che è incompatibile con qualsiasi peccato. E in base a ciò qualsiasi peccato è un'iniquità.
2. L'ingiustizia, anche quella particolare, si contrappone direttamente a tutte le virtù: poiché, stando alle spiegazioni date [ib., a. 9, ad 2], tutte le azioni esterne, oltre che alle virtù morali rispettive, appartengono anche alla giustizia, sebbene in maniera diversa.
3. La volontà, come anche la ragione, abbraccia tutta la materia morale, cioè tanto le passioni quanto le azioni esterne che si riferiscono agli altri. La giustizia invece regola la volontà solo in rapporto alle azioni esterne che riguardano gli altri. E così pure l'ingiustizia.

Articolo 2
In 5 Ethic., lect. 13; In Psalm. 35
Se l'ingiusto debba il suo nome al compimento di una cosa ingiusta
Pare che l'ingiusto debba il suo nome al compimento di una cosa ingiusta. Infatti:
1. Gli abiti, come si è già dimostrato [I-II, q. 54, a. 2], sono specificati dagli oggetti. Ora, l'oggetto proprio della giustizia è la cosa giusta, e l'oggetto proprio dell'ingiustizia è la cosa ingiusta. Perciò il giusto deve il suo nome al fatto che compie cose giuste, e l'ingiusto al fatto che compie cose ingiuste.
2. Il Filosofo [Ethic. 5, 9] afferma che è falsa l'opinione di quanti pensano che l'uomo abbia la facoltà di compiere improvvisamente una cosa ingiusta, e che il giusto sia capace di compiere un'ingiustizia non meno dell'ingiusto. Ora, ciò non avverrebbe se compiere un'ingiustizia non fosse proprio dell'ingiusto. Perciò uno deve essere considerato ingiusto per il fatto che compie una cosa ingiusta.
3. Tutte le virtù hanno il medesimo rapporto col proprio atto, e così pure i vizi contrari. Ma chiunque compie un atto di intemperanza viene detto intemperante. Quindi chiunque compie un'ingiustizia va detto ingiusto.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 6] afferma che uno «può commettere una cosa ingiusta e non essere ingiusto».
Dimostrazione: Come l'oggetto della giustizia è qualcosa di proporzionato nelle cose esterne, così anche l'oggetto dell'ingiustizia è qualcosa di sproporzionato: consiste cioè nel fatto che a uno viene dato di più o di meno di quanto gli è dovuto. Ora, l'abito dell'ingiustizia dice rapporto a questo oggetto mediante il proprio atto, che viene detto ingiuria o torto. Può dunque avvenire in due modi che uno nel commettere una cosa ingiusta non sia un ingiusto. Primo, per mancanza di connessione tra l'atto e l'oggetto proprio, inquantoché l'atto riceve la specie e la denominazione dall'oggetto per se, e non dall'oggetto per accidens. Infatti nelle azioni che vengono compiute in vista del fine è per se ciò che è intenzionale, mentre sono per accidens gli elementi preterintenzionali. Se quindi uno compie una cosa ingiusta senza l'intenzione di fare un'ingiustizia - ad es. perché agisce per ignoranza, senza sapere di compiere una cosa ingiusta -, allora egli non compie di per sé e formalmente un'ingiustizia,

ma compie solo accidentalmente, e quasi materialmente, una cosa che è ingiusta. E questa azione non può essere considerata un torto o un'ingiuria. Secondo, ciò può avvenire per mancanza di connessione tra l'atto stesso e l'abito correlativo. Un torto infatti può scaturire talora da una passione, p. es. dall'ira o dalla concupiscenza, altre volte invece da una scelta deliberata, quando cioè il torto piace per se stesso: e allora propriamente esso deriva da un abito, poiché a tutti coloro che hanno un dato abito è di per sé gradevole ciò che si addice a tale abito. – Perciò il compimento di una cosa ingiusta in maniera intenzionale e deliberata è proprio dell'ingiusto, cioè di colui che ha l'abito dell'ingiustizia, mentre il compiere cose ingiuste in maniera preterintenzionale o passionale può competere anche a chi non ha l'abito dell'ingiustizia.
Analisi delle obiezioni: 1. L'oggetto che specifica l'abito è quello formale e per se, non quello materiale e per accidens.
2. Non è facile per chiunque compiere un'ingiustizia di proposito, cioè perché essa piace di per sé e non per altri motivi, ma ciò è proprio di chi ne ha l'abito, come nota il Filosofo [l. cit. nell'ob., c. 6].
3. L'oggetto della temperanza non è qualcosa di esternamente definito come quello della giustizia: poiché l'oggetto della temperanza, cioè l'atto temperato, si definisce solo in rapporto al soggetto. Per questo un atto accidentale e preterintezionale non può essere considerato temperato, e neppure intemperato, né materialmente né formalmente. E qui il caso della giustizia è diverso da quello delle altre virtù morali. Invece quanto al rapporto dell'atto con l'abito, esso è simile in tutti e due i casi.

Articolo 3
In 5 Ethic., lect. 14
Se uno possa subire volontariamente un'ingiustizia
Pare che uno possa subire volontariamente un'ingiustizia. Infatti:
1. Un'ingiustizia, come si è detto [a. prec.], è qualcosa di sproporzionato. Ma nel danneggiare se stesso uno non rispetta le proporzioni, così come quando danneggia gli altri. Quindi uno può fare un'ingiustizia a se stesso come ad altri. Ora, chiunque fa un'ingiustizia la fa volontariamente. Perciò uno può subire volontariamente un'ingiustizia, specialmente da se medesimo.
2. Uno non è punito dalla legge civile se non perché commette un'ingiustizia. Ora, la legge civile punisce i suicidi, dato che già anticamente essi venivano privati della sepoltura, come sappiamo dal Filosofo [Ethic. 5, 11].
Quindi uno può commettere un'ingiustizia contro se stesso. E così accade che uno viene a subire volontariamente un'ingiustizia.
3. Nessuno fa un'ingiustizia senza che qualcuno la subisca. Ora, capita che uno compia un'ingiustizia ai danni di qualcuno che la accetta volontariamente: p. es. nel caso che gli venda qualcosa al di sopra del giusto prezzo. Perciò può capitare che uno subisca volontariamente un'ingiustizia.
In contrario: Il subire un'ingiustizia è il contrario del commetterla. Ma nessuno può commettere un'ingiustizia senza volerlo. Quindi, per la ragione degli opposti, nessuno può subirla volontariamente.
Dimostrazione: L'azione per sua natura procede dall'agente, mentre la passione per

sua natura deriva da altro: per cui, come insegna Aristotele [Phys. 3, 1; 8, 5], una stessa cosa non può essere sotto il medesimo aspetto agente e paziente. Ora, il vero principio agente nell'uomo è la volontà. Perciò l'uomo compie propriamente e direttamente ciò che compie volontariamente, e al contrario propriamente patisce, o subisce, ciò che è costretto a subire contro la sua volontà: poiché in quanto vuole il principio dell'atto emana da lui, e quindi sotto questo aspetto è più agente che paziente.

Si deve quindi concludere che nessuno può compiere un'ingiustizia senza volerla, e nessuno può subirla se non contro la propria volontà. Tuttavia per accidens, e quasi parlando materialmente, uno può compiere involontariamente un'azione che di per sé è ingiusta, come quando uno la compie senza averne l'intenzione; oppure può subirla volontariamente, come quando uno dà di proposito a un altro più di quanto gli deve.

Analisi delle obiezioni: 1. Quando uno di sua volontà dà ad altri ciò che ad essi non è dovuto non fa né un'ingiustizia né un'inuguaglianza. Infatti l'uomo possiede le cose con la sua volontà: per cui non si esce dai limiti di una giusta proporzione se gli viene sottratto qualcosa da se stesso o da altri secondo la sua volontà.

2. Un individuo può essere considerato sotto due punti di vista. Primo, per se stesso. E in questo caso il danno eventuale che uno si fa può avere certamente l'aspetto di un peccato di altro genere, p. es. di intemperanza o di imprudenza, ma non di ingiustizia: poiché l'ingiustizia, come la giustizia, dice sempre ordine ad altri. – Secondo, un uomo può essere considerato in quanto è cittadino di uno stato, cioè come parte; oppure in quanto appartiene a Dio, quale sua creatura e immagine. E sotto questo aspetto chi uccide se stesso fa un torto non a se stesso, ma alla società e a Dio. E così viene punito sia dalla legge divina che da quella umana: conformemente alle parole dette dall'Apostolo [1 Cor 3, 17] a proposito della fornicazione: «Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui».

3. Patire o subire è l'effetto di un'azione esterna. Ora, nel compiere e nel subire un'ingiustizia la parte materiale si riduce, come si è detto [a. prec.], all'atto esterno considerato in se stesso, mentre l'aspetto formale ed essenziale risulta dalla volontà dell'agente e del paziente, stando alle spiegazioni date [ib. e nel corpo]. Si deve quindi concludere che il compimento di un'ingiustizia da parte di uno e il «patimento» di essa da parte di un altro materialmente vanno sempre insieme. Se invece parliamo formalmente, allora può darsi che uno compia intenzionalmente un'ingiustizia, e che tuttavia l'altro non la subisca come ingiustizia, in quanto la subisce volontariamente.

E viceversa uno può subire un'ingiustizia, soffrendo contro voglia una cosa ingiusta, e tuttavia chi la compie nell'ignoranza non compie un'ingiustizia formalmente, ma solo materialmente.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 42, q. 1, a. 4

### Se chiunque commette un'ingiustizia pecchi mortalmente

Pare che non sempre chi commette un'ingiustizia pecchi mortalmente.

Infatti:
1. Il peccato veniale si contrappone al mortale. Ora, nel commettere un'ingiustizia talvolta si fa un peccato veniale, poiché il Filosofo [Ethic. 5, 8], parlando di coloro che commettono ingiustizie, afferma: «Sono perdonabili, o veniali, quegli errori che si commettono non solo inconsapevolmente, ma anche a causa della nostra ignoranza». Perciò non sempre chi commette un'ingiustizia pecca mortalmente.
2. Chi commette un'ingiustizia in piccole cose si allontana di poco dal giusto mezzo. Ma questa è una cosa tollerabile, e da considerarsi tra i mali più piccoli, come fa notare il Filosofo [Ethic. 2, 9]. Quindi chi commette un'ingiustizia non sempre pecca mortalmente.
3. La carità è «la madre di tutte le virtù» [cf. P. Lomb., Sent. 3, 23], e un peccato è considerato mortale in quanto ad essa contrario. Ma non tutti i peccati contrari alle altre virtù sono mortali. Quindi anche il commettere ingiustizie non è sempre peccato mortale.
In contrario: Tutto ciò che è contro la legge di Dio è peccato mortale. Ma chiunque commette una cosa ingiusta agisce contro un precetto della legge di Dio: poiché questa azione, come vedremo [qq. 64 ss.], si riduce o al furto, o all'adulterio, o all'omicidio, o ad altre cose del genere. Quindi chi commette un'ingiustizia commette sempre un peccato mortale.
Dimostrazione: Come si è visto sopra [I-II, q. 72, a. 5], a proposito delle differenze dei peccati, è mortale quel peccato che è incompatibile con la carità, da cui dipende la vita dell'anima. Ora, infliggere un danno qualsiasi a un altro è di per sé inconciliabile con la carità, che muove a volere il bene altrui. Siccome quindi l'ingiustizia consiste sempre nel danno di altri, è evidente che commettere un'ingiustizia è nel suo genere un peccato mortale.
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole del Filosofo vanno riferite all'ignoranza facti, che egli chiama [Ethic. 3, 1] «ignoranza delle circostanze particolari », che merita perdono, non già all'ignoranza iuris, che non scusa. Ora, chi compie inconsapevolmente un'ingiustizia la commette solo per accidens, come si è visto sopra [a. 2].
2. Chi compie un'ingiustizia in piccole cose non raggiunge la consistenza di una vera ingiustizia, potendosi considerare la cosa non del tutto contraria alla volontà di chi la subisce: come quando uno ruba un frutto o altre cose del genere, per la cui perdita probabilmente il proprietario non riceve un danno o un dispiacere.
3. I peccati contrari alle altre virtù non sempre danneggiano gli altri, ma implicano un certo disordine nelle passioni umane. Perciò il paragone non regge.

## Quaestio 60
## Prooemium

[41554] IIª-IIae q. 60 pr. Deinde considerandum est de iudicio. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum iudicium sit actus iustitiae. Secundo, utrum sit licitum iudicare. Tertio, utrum per suspiciones sit iudicandum. Quarto, utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda. Quinto,

utrum iudicium semper sit secundum leges scriptas proferendum. Sexto, utrum iudicium per usurpationem pervertatur.

ARGOMENTO 60
IL GIUDIZIO
Passiamo ora a parlare del giudizio.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se il giudizio sia un atto di giustizia; 2. Se sia lecito giudicare; 3. Se si possa giudicare per dei sospetti; 4. Se i dubbi vadano risolti in senso favorevole; 5. Se nel giudicare ci si debba sempre attenere alle leggi scritte; 6. Se l'usurpazione del potere perverta il giudizio.

Articolo 1
Se il giudizio sia un atto di giustizia
Pare che il giudizio non sia un atto di giustizia. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 1, 3] insegna che «ciascuno giudica bene ciò che conosce »: quindi il giudizio Pare appartenere alla facoltà conoscitiva. Ma la facoltà conoscitiva riceve la sua perfezione dalla prudenza. Perciò il giudizio appartiene più alla prudenza che alla giustizia, la quale, come si è visto [q. 58, a. 4], risiede nella volontà.
2. L'Apostolo [1 Cor 2, 15] scrive che «l'uomo spirituale giudica ogni cosa». Ma un uomo diventa spirituale specialmente con la virtù della carità, la quale «è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» [Rm 5, 5]. Quindi il giudizio appartiene più alla carità che alla giustizia.
3. A ogni virtù appartiene il retto giudizio sulla propria materia: poiché, secondo il Filosofo [Ethic. 3, 4], «in ogni cosa il virtuoso è regola e misura». Per cui il giudizio non appartiene alla giustizia più di quanto appartenga alle altre virtù morali.
4. Il giudizio è un compito esclusivo dei giudici, mentre gli atti della giustizia si riscontrano in tutti i giusti. Siccome quindi non sono giusti soltanto i giudici, Pare che il giudizio non sia un atto proprio della giustizia.
In contrario: Nel Salmo [93, 15] si legge: «Fino a che la giustizia si concreti nel giudizio».
Dimostrazione: Il giudizio indica propriamente l'atto del giudice come tale. Giudice infatti suona ius dicens, cioè uno che dichiara il diritto. Ora il diritto, come si è visto [q. 57, a. 1], è l'oggetto della giustizia. Quindi il giudizio, stando al suo primo significato, implica la definizione o determinazione del giusto, ossia del diritto. Il fatto però che uno sappia ben definire quanto riguarda le azioni virtuose deriva propriamente dall'abito della virtù: come chi è casto sa determinare rettamente ciò che riguarda la castità. E così il giudizio, che implica la retta determinazione del giusto o del diritto, appartiene propriamente alla giustizia. Per cui il Filosofo [Ethic. 5, 4] afferma che gli uomini «ricorrono al giudice come a una giustizia animata».
Analisi delle obiezioni: 1. Il termine giudizio, che nel suo primo significato sta a indicare la retta determinazione del diritto, fu esteso poi a indicare la determinazione retta di qualsiasi altra cosa, sia nell'ordine speculativo che nell'ordine pratico. In tutti i casi però il retto giudizio esige due elementi.

Primo, la facoltà che deve direttamente proferire il giudizio. E da questo lato il giudizio è un atto della ragione: infatti l'atto di dire o di definire appartiene alla ragione. L'altro elemento è invece la disposizione di chi giudica, dalla quale dipende la sua idoneità a ben giudicare. E da questo lato nelle cose relative alla giustizia il giudizio procede dalla giustizia, come nelle cose relative alla fortezza procede dalla fortezza. Così dunque il giudizio è un atto della giustizia in quanto da questa dipende l'inclinazione a ben giudicare, ma è un atto della prudenza in quanto questa lo proferisce. Per cui anche la synesis, che è una parte integrante della prudenza, viene considerata «bene giudicativa », come sopra si è detto [q. 51, a. 3].

2. L'uomo spirituale riceve dall'abito della carità l'inclinazione a giudicare rettamente di ogni cosa secondo le leggi divine, proferendo il suo giudizio mediante il dono della sapienza: precisamente come il giusto lo proferisce mediante la virtù della prudenza secondo le regole del diritto.

3. Le altre virtù regolano l'uomo in se stesso, mentre la giustizia regola l'uomo in rapporto agli altri, come si è detto [q. 58, a. 2]. Ora, uno è padrone delle cose che appartengono a lui, non di quelle che appartengono agli altri. E così in ciò che riguarda le altre virtù si richiede solo il giudizio della persona virtuosa, giudizio in senso lato, come si è visto [ad 1], mentre in materia di giustizia si richiede anche il giudizio di un superiore, «il quale possa fare da arbitro e stendere la mano su entrambi» [Gb 9, 33]. Per questo il giudizio appartiene più alla giustizia che a qualsiasi altra virtù.

4. In chi comanda la giustizia si trova come virtù architettonica o magistrale, quasi nell'atto di imporre e di prescrivere il diritto, mentre nei sudditi si trova come virtù esecutrice e subordinata. Per cui il giudizio, che implica la determinazione del diritto, o del giusto, appartiene alla giustizia secondo che questa si trova in maniera più eccellente in chi comanda.

## Articolo 2

III, q. 59, a. 1; C. impugn., c. 21; In Rom., c. 2, lect. 1; c. 14, lect. 1; In 1 Cor., c. 4, lect. 1

### Se sia lecito giudicare

Pare che non sia lecito giudicare. Infatti:

1. Il castigo non viene inflitto che per una cosa illecita. Ma secondo il Vangelo [Mt 7, 1] coloro che giudicano sono sotto la minaccia di un castigo che è risparmiato invece a quelli che se ne astengono: «Non giudicate, per non essere giudicati». Quindi giudicare non è una cosa lecita.

2. S. Paolo [Rm 14, 4] scrive: «Chi sei tu per giudicare un servo che non è tuo? Sia in piedi o cada, ciò riguarda il suo padrone». Ora, è Dio il padrone di tutti. Perciò a nessun uomo è lecito giudicare.

3. Nessun uomo è senza peccato, poiché sta scritto [1 Gv 1, 8]: «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi». Ma a chi pecca è proibito di giudicare, secondo le parole di S. Paolo [Rm 2, 1]: «Sei dunque inescusabile chiunque tu sia, o uomo che giudichi: poiché mentre giudichi gli altri, condanni te stesso; infatti, tu che giudichi, fai le medesime cose». Quindi nessuno è in grado di giudicare.

In contrario: Sta scritto nel Deuteronomio [16, 18]: «Ti costituirai giudici e

scribi in tutte le città: essi giudicheranno il popolo con giuste sentenze».
Dimostrazione: Il giudizio in tanto è lecito in quanto è un atto di giustizia. Ora, stando alle cose già dette [a. prec., ad 1, 3], affinché il giudizio sia un atto di giustizia si richiedono tre cose: primo, che derivi dall'abito della giustizia; secondo, che derivi dall'autorità di uno che comanda; terzo, che sia emanato secondo la retta norma della prudenza. Quando dunque manca uno qualsiasi di questi elementi, allora il giudizio è vizioso e illecito. In un primo modo quando uno va contro la rettitudine della giustizia: e allora il suo giudizio viene detto perverso, o ingiusto. In un secondo modo invece quando uno giudica di cose su cui non ha autorità: e allora si parla di un giudizio usurpato. Quando poi manca la certezza nella ragione, come quando uno giudica di cose dubbie od occulte basandosi su delle semplici supposizioni, allora si ha un giudizio sospettoso, o temerario.
Analisi delle obiezioni: 1. Secondo S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 18], in quel passo il Signore proibisce il giudizio temerario, che vuole giudicare le intenzioni e altre cose occulte. - Oppure, stando a S. Ilario [In Mt 5], il Signore intendeva proibire il giudizio sulle cose divine, che noi non dobbiamo giudicare, essendo esse al di sopra di noi, ma semplicemente credere. - Oppure egli intendeva proibire il giudizio fatto senza benevolenza e con animosità, secondo la spiegazione del Crisostomo [Op. imperf. in Mt hom. 17].
2. Il giudice viene costituito ministro di Dio. Per cui sta scritto [Dt 1, 16]: «Giudicate con giustizia»; e si aggiunge [v. 17]: «poiché il giudizio appartiene a Dio».
3. Coloro che sono in peccato mortale non devono giudicare quelli che sono nello stesso peccato, o in peccati meno gravi, come dice il Crisostomo [In Mt hom. 24] a commento delle parole evangeliche [Mt 7, 1]: «Non giudicate ». E ciò va inteso specialmente quando si tratta di peccati pubblici: poiché ne nascerebbe uno scandalo nella mente altrui. Se invece i peccati non sono pubblici, ma occulti, e urge per ufficio la necessità di giudicare, con umiltà e tremore uno può rimproverare e giudicare. Così infatti S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 19] scriveva: «Se ci trovassimo nel medesimo peccato, gemiamone insieme, e invitiamoci reciprocamente a unire i nostri sforzi». - Né per questo uno condanna se stesso in modo da acquistare un nuovo titolo di condanna, ma piuttosto, condannando gli altri, mostra di essere anch'egli condannabile, per lo stesso peccato o per altri consimili.

Articolo 3
Quodl., 12, q. 22, a. 2
Se il giudizio che nasce da un sospetto sia illecito
Pare che il giudizio originato da un sospetto non sia illecito. Infatti:
1. Il sospetto non è altro che la conoscenza incerta di un peccato: infatti anche il Filosofo [Ethic. 6, 3] insegna che il sospetto è sospeso tra il vero e il falso. Ora, sui singolari contingenti non si può avere altro che un'opinione incerta. Siccome dunque il giudizio umano ha per oggetto le azioni umane, che sono singolari e contingenti, Pare che non sarebbe lecito alcun giudizio se non fosse lecito giudicare partendo da un sospetto.

2. Con un giudizio illecito si fa un torto al prossimo. Ma il sospetto maligno si riduce a una semplice opinione personale, per cui non Pare costituire un torto per gli altri. Quindi il giudizio fondato sul sospetto non è illecito.
3. Se è illecito, deve ridursi a un'ingiustizia: poiché, come si è detto [a. 1], il giudizio è un atto di giustizia. Ora, l'ingiustizia è sempre nel suo genere un peccato mortale, come si è visto sopra [q. 59, a. 4]. Perciò il giudizio che nasce dal sospetto, se fosse illecito, sarebbe sempre un peccato mortale. Ma ciò è falso, poiché la Glossa [P. Lomb. di Agost.], a commento di quel testo di S. Paolo [1 Cor 4, 5]: «Non vogliate giudicare nulla prima del tempo», afferma che «non possiamo evitare i sospetti». E così il giudizio fondato sul sospetto non è illecito.
In contrario: Illustrando il precetto evangelico [Mt 7, 1]: «Non giudicate», il Crisostomo [Op. imperf. in Mt hom. 17] scrive: «Il Signore con questo comandamento non proibisce ai cristiani di correggere gli altri, con benevolenza, ma proibisce di disprezzare altri cristiani con l'ostentazione della propria onestà, spesso condannando e odiando gli altri per dei semplici sospetti».
Dimostrazione: Come scrive Cicerone [Tusc. disp. 4, 7], il sospetto implica un'opinione cattiva fondata su indizi insignificanti. E ciò può derivare da tre moventi. Primo, dal fatto che uno è egli stesso malvagio, per cui conoscendo la propria malizia facilmente è portato a pensar male degli altri; secondo le parole dell'Ecclesiaste [Qo 10, 3 Vg]: «Quando lo stolto cammina per via, essendo egli insipiente, tutti reputa stolti». – Secondo, può derivare dal fatto che uno è mal disposto verso un altro. Quando infatti si disprezza o si odia una persona, o ci si adira contro di essa, bastano lievi indizi per pensarne male: poiché ciascuno crede facilmente ciò che desidera. – Terzo, ciò può derivare da una lunga esperienza: per cui il Filosofo [Reth. 2, 13] rileva che «i vecchi sono sommamente sospettosi, avendo molte volte sperimentato i difetti degli altri».
Ora, i primi due moventi del sospetto sono dovuti chiaramente alla perversità degli affetti. Invece il terzo diminuisce l'infondatezza del sospetto: in quanto l'esperienza giova alla certezza, la quale riduce ciò che caratterizza il sospetto. Quindi il sospetto implica un certo vizio: e più esso procede, più è vizioso.
Ci sono poi tre gradazioni del sospetto. La prima consiste nel prospettarsi dei dubbi sulla bontà di uno per degli indizi insignificanti. E questo è un peccato leggero e veniale: ciò infatti – stando alla Glossa [P. Lomb. di Agost.] sul testo di S. Paolo [1 Cor 4, 5]: «Non vogliate giudicare nulla prima del tempo» – «fa parte della tentazione umana, che non manca mai nella vita presente ». – Il secondo grado si ha invece quando uno, per leggeri indizi, ritiene certa la malizia di un altro. E questo, se si tratta di una cosa grave, è un peccato mortale, in quanto non può verificarsi senza il disprezzo del prossimo: per cui la Glossa aggiunge: «Sebbene dunque non si possano evitare i sospetti, essendo noi uomini, tuttavia dobbiamo trattenerci dal dare giudizi, cioè sentenze ferme e definitive». – Si ha infine il terzo grado quando un giudice per un sospetto arriva a condannare qualcuno. E ciò appartiene direttamente all'ingiustizia. Per cui è un peccato mortale.

Analisi delle obiezioni: 1. Degli atti umani si può avere una qualche certezza, anche se non come nelle scienze dimostrative, bensì soltanto come comporta tale materia: p. es. mediante la testimonianza di persone idonee.
2. Per il fatto stesso che uno ha una cattiva opinione di un altro senza un motivo sufficiente, viene a disprezzarlo. E così gli fa un torto.
3. La giustizia e l'ingiustizia hanno per oggetto le azioni esterne, come si è notato [q. 58, aa. 8, 10, 11; q. 59, a. 1, ad 3]: per cui il giudizio temerario costituisce direttamente un'ingiustizia quando si esprime in un atto esterno. E allora, come si è detto [nel corpo], è un peccato mortale. Invece il giudizio interno appartiene alla giustizia in quanto esso sta al giudizio esterno come gli atti interni agli esterni: come il desiderio impuro sta alla fornicazione, e l'ira all'omicidio.

Articolo 4
Se i dubbi vadano risolti in senso favorevole
Pare che i dubbi non vadano risolti in senso favorevole. Infatti:
1. Il giudizio deve conformarsi di preferenza a ciò che capita nella maggior parte dei casi. Ma nella maggior parte dei casi capita che si agisca malamente: come infatti dice la Scrittura [Qo 1, 15 Vg], «il numero degli stolti è infinito», dato che [Gen 8, 21] «l'istinto del cuore umano è incline al male fin dall'adolescenza ». Perciò i dubbi vanno risolti più in senso cattivo che in senso buono.
2. S. Agostino [De doctr. christ. 1, 27] insegna che «vive da pio e da giusto colui che giudica le cose con rigore», senza pendere da nessuna delle due parti. Ma chi interpreta favorevolmente ciò che è dubbio pende da una parte. Quindi ciò non va fatto.
3. Si deve amare il prossimo come se stessi. Ma per quanto riguarda se stesso uno deve risolvere i dubbi nel senso più sfavorevole, stando alle parole di Giobbe [9, 28 Vg]: «Io temevo per tutte le mie azioni». Quindi i dubbi riguardanti il prossimo vanno risolti in senso sfavorevole.
In contrario: A commento di quel passo di S. Paolo [Rm 14, 3]: «Chi non mangia non giudichi male chi mangia», la Glossa [ord. di Agost.] afferma: «I dubbi vanno risolti in senso favorevole».
Dimostrazione: Come si è già visto [a. prec., ad 2], per il fatto che uno ha una cattiva opinione di un altro senza un motivo sufficiente, gli fa ingiuria e lo disprezza. Ora, nessuno deve disprezzare un altro, o danneggiarlo in qualsiasi modo, senza una causa cogente. E così quando non ci sono indizi evidenti della malizia di una persona dobbiamo giudicarla buona, risolvendo i dubbi in senso favorevole.
Analisi delle obiezioni: 1. Può anche darsi che chi interpreta in senso favorevole si sbagli più spesso. È meglio però sbagliare spesso conservando una buona opinione di gente malvagia piuttosto che sbagliare più raramente facendosi una cattiva opinione di qualche persona buona: poiché in quest'ultimo caso si fa un torto, mentre non lo si fa nel primo.
2. È diverso giudicare le cose e giudicare le persone. Infatti nel giudizio sulle cose non consideriamo il bene o il male dalla parte della cosa di cui giudichiamo,

alla quale il nostro giudizio, qualunque esso sia, non reca danno, ma si considera solo il bene o il male di chi giudica, a seconda che egli giudica con verità o falsamente: poiché, secondo il Filosofo [Ethic. 6, 2], «il vero è il bene dell'intelletto, e il falso è il suo male». Per cui ciascuno si deve sforzare di giudicare le cose per quello che sono. - Invece nel giudizio che diamo sulle persone consideriamo il bene e il male specialmente dalla parte di chi viene giudicato, poiché da ciò dipende che egli sia ritenuto degno di onore, se giudicato buono, o di disprezzo, se giudicato cattivo. Perciò in questo giudizio dobbiamo tendere a giudicare buono il prossimo, a meno che non ci sia in contrario una ragione evidente. Il giudizio falso poi col quale uno pensa bene di un altro non implica per lui un male intellettuale, come non contribuisce alla perfezione del suo intelletto il conoscere la verità dei singoli contingenti: ciò riguarda invece la bontà del suo affetto.

3. La Analisi di un dubbio in senso favorevole o sfavorevole può essere attuata in due modi. Primo, mediante una qualche supposizione. E in questo caso, quando siamo tenuti a mettere un riparo a qualche male, sia nostro che altrui, è bene supporre il peggio, per ricorrere a un rimedio più sicuro: poiché un rimedio efficace contro un male più grave a maggior ragione serve contro un male minore. - Secondo, si può risolvere un dubbio in senso favorevole o sfavorevole mediante una definizione o determinazione. E in questo caso nel giudizio sulle cose ci si deve sforzare di valutare ciascuna cosa per ciò che è, mentre nel giudizio sulle persone si deve propendere per il meglio, come si è detto [nel corpo e ad 2].

Articolo 5

Se si debba sempre giudicare secondo la legge scritta

Pare che non si debba sempre giudicare secondo la legge scritta. Infatti:

1. Un giudizio ingiusto va sempre evitato. Ma talora le leggi scritte contengono delle ingiustizie, come si rileva da quel passo di Isaia [10, 1]: «Guai a coloro che fanno leggi inique, e scrivono ingiustizie». Quindi non sempre si deve giudicare secondo le leggi scritte.

2. Il giudizio va pronunziato sui fatti singolari concreti. Ma nessuna legge scritta può abbracciare tutti i singoli fatti, come dichiara il Filosofo [Ethic. 5, 10]. Perciò non sempre si deve giudicare secondo la legge scritta.

3. La legge viene scritta per mostrare la decisione del legislatore. Ora, capitano certi casi in cui, se il legislatore fosse presente, giudicherebbe diversamente. Quindi non sempre si deve giudicare secondo la legge scritta.

In contrario: S. Agostino [De vera relig. 31] afferma: «A proposito di queste leggi temporali, sebbene gli uomini le giudichino quando le istituiscono, una volta che sono istituite e ratificate non è permesso ai giudici di giudicarle, ma è consentito solo di uniformarsi ad esse».

Dimostrazione: Il giudizio, come si è già notato [a. 1], non è altro che la definizione o determinazione di una cosa giusta, ossia di un diritto. Ora, una cosa può essere giusta per due motivi: primo, per la sua stessa natura, e allora si ha un diritto naturale; secondo, in forza di un accordo tra gli uomini, che viene chiamato diritto positivo, come si è visto sopra [q. 57, a. 2]. Ora, le

leggi sono scritte per dichiarare l'uno e l'altro diritto, però in maniera diversa. Infatti la formula scritta contiene il diritto naturale, ma non lo istituisce: esso infatti non riceve la sua forza dalla legge, ma dalla natura. Invece il diritto positivo la legge scritta e lo contiene e lo istituisce, dandogli vigore di norma. E così è necessario che il giudizio sia dato secondo la legge scritta: altrimenti il giudizio si scosterebbe o dal diritto naturale o da quello positivo.
Analisi delle obiezioni: 1. La legge scritta, come non dà il suo vigore al diritto naturale, così non può sminuirlo o eliminarlo: poiché la volontà dell'uomo non può mutare la natura. Se quindi la legge scritta contenesse qualcosa di contrario al diritto naturale, sarebbe ingiusta e non avrebbe la forza di obbligare: infatti il diritto positivo, come sopra [ib., ad 2] si è detto, interviene solo dove per il diritto naturale «è indifferente che una cosa sia in una maniera o in un'altra». Quindi tali norme scritte non vanno neppure dette leggi, ma piuttosto corruzioni della legge, come si è già notato [I-II, q. 95, a. 2]. E così non si deve giudicare in base ad esse.
2. Come le leggi ingiuste sono di per sé incompatibili col diritto naturale, o sempre o nella maggior parte dei casi, così anche le leggi oneste in certi casi sono talmente inadeguate che, se vengono osservate, fanno andare contro il diritto naturale. Perciò in questi casi non si deve giudicare secondo la lettera della legge, ma si deve ricorrere a quel senso di equità che era nell'intenzione del legislatore. Per questo nel Digesto [1, 3, 25] si legge: «Nessun senso del diritto o dell'equità permette che quanto è stato salutarmente introdotto per il vantaggio degli uomini sia da noi portato alla severità con un'interpretazione rigida contro il loro bene». E in questi casi anche il legislatore giudicherebbe diversamente; e se avesse preso in esame la cosa, l'avrebbe determinata con una legge.
3. È così risolta anche la terza obiezioni.

Articolo 6
Infra, q. 67, a. 1; In Rom., c. 14, lect. 1
Se il giudizio sia reso perverso dall'usurpazione
Pare che il giudizio non venga pervertito dall'usurpazione. Infatti:
1. La giustizia è una certa rettitudine nell'agire. Ora, la verità non è mai compromessa da chi la dice, ma va accettata da chiunque. Quindi anche la giustizia non viene compromessa da chi determina un diritto, vale a dire da chi giudica.
2. Punire i peccati rientra nel giudizio. Ora, nella Scrittura alcuni vengono elogiati perché punirono dei peccati pur senza avere autorità su quelli che punivano: come si fa per Mosè, che ucciso l'egiziano [Es 2, 11 ss.], e per Finees figlio di Eleazaro, che uccise Zambri figlio di Salu [Nm 25, 7 ss.], di cui si dice nel Salmo [105, 31]: «E gli fu computato a giustizia». Quindi l'usurpazione del giudizio non pregiudica la giustizia.
3. Il potere spirituale è distinto da quello temporale. Ma talora i prelati che sono investiti di un potere spirituale si intromettono in affari che riguardano il potere temporale. Quindi il giudizio usurpato non è illecito.
4. Per giudicare rettamente si richiede, in chi giudica, l'autorità, la giustizia e

la scienza, come si è detto [a. 1, ad 1, 3; a. 2]. Ma nessuno contesta la validità del giudizio per il solo fatto che uno giudica senza l'abito della giustizia, o senza la scienza del diritto. Perciò anche il giudizio usurpato per una carenza di autorità non sempre è ingiusto.

In contrario: Sta scritto [Rm 14, 4]: «Chi sei tu per giudicare un servo che non è tuo?».

Dimostrazione: Il giudizio, come si è spiegato [a. prec.], deve conformarsi alla legge scritta: quindi chi lo pronunzia interpreta in qualche modo la formula della legge applicandola a un caso particolare. Ora, siccome per interpretare la legge si richiede la medesima autorità che è richiesta per istituirla, e non potendo d'altra parte una legge essere istituita se non dall'autorità pubblica, non si può pronunziare un giudizio se non si è investiti dell'autorità pubblica, che si estende a tutti i sudditi di una data collettività. Come quindi sarebbe un'ingiustizia costringere una persona a osservare norme non sancite dall'autorità pubblica, così è un'ingiustizia costringerla ad accettare un giudizio che non emana dalla pubblica autorità.

Analisi delle obiezioni: 1. L'enunciazione di una verità non implica la costrizione ad accettarla, ma ognuno rimane libero di accettarla o di non accettarla. Un giudizio invece implica una costrizione. È quindi ingiusto che uno sia giudicato da chi non è rivestito di pubblica autorità.

2. Pare che Mosè abbia ucciso l'egiziano dopo aver ricevuto l'autorità, in qualche modo, da un'ispirazione di Dio, come si rileva dalle parole della Scrittura [At 7, 25]: «Avendo ucciso l'egiziano, Mosè pensava che i suoi connazionali avrebbero capito che Dio dava loro la salvezza per mezzo suo». – Oppure si può rispondere che Mosè uccise l'egiziano difendendo, entro i limiti della legittima difesa, colui che ne subiva l'ingiuria. Per cui S. Ambrogio [De off. 1, 36] afferma che «chi avendone la possibilità non allontana l'ingiuria da un compagno, è in peccato come chi la commette»; e porta l'esempio di Mosè. – Oppure si può rispondere con S. Agostino [Quaest. Ex. 2] che «come la terra viene lodata per la sua fertilità nel produrre erbe inutili prima delle piante utili, così quel gesto di Mosè era certamente peccaminoso, ma era il segno di una grande fertilità», essendo il segno del coraggio col quale avrebbe salvato il popolo.

Quanto poi a Finees si deve pensare che abbia agito per ispirazione divina, mosso dallo zelo di Dio. – Oppure si può rispondere che, sebbene non fosse ancora sommo sacerdote, tuttavia era figlio del sommo sacerdote, per cui tale giudizio gli spettava, come spettava anche agli altri giudici ai quali era stato demandato [Es 22, 20; Lv 20; Dt cc. 13, 17].

3. Il potere civile è sottoposto a quello spirituale come il corpo all'anima. Perciò non vi è usurpazione di giudizio se un prelato si intromette in affari temporali in cui il potere civile è a lui soggetto, oppure in cose lasciate al suo arbitrio dal potere civile.

4. Gli abiti della scienza e della giustizia sono doti della persona privata: quindi la loro mancanza non rende usurpato il giudizio come invece lo rende la mancanza di autorità pubblica, dalla quale esso riceve la sua forza coattiva.

Quaestio 61
Prooemium

[41607] IIª-IIae q. 61 pr. Deinde considerandum est de partibus iustitiae. Et primo, de partibus subiectivis, quae sunt species iustitiae, scilicet distributiva et commutativa; secundo, de partibus quasi integralibus; tertio, de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adiunctis. Circa primum occurrit duplex consideratio, prima, de ipsis iustitiae partibus; secunda, de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativae iustitiae, primo considerandum est de distinctione iustitiae commutativae et distributivae, secundo, de restitutione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum sint duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa. Secundo, utrum eodem modo in eis medium accipiatur. Tertio, utrum sit earum uniformis vel multiplex materia. Quarto, utrum secundum aliquam earum specierum iustum sit idem quod contrapassum.

ARGOMENTO 61
LE PARTI DELLA GIUSTIZIA
Veniamo ora a parlare delle parti della giustizia. Primo, delle parti soggettive, che sono le sue specie, cioè della giustizia distributiva e commutativa; secondo, delle parti quasi integranti [q. 79]; terzo, delle parti quasi potenziali, cioè delle virtù connesse [q. 80].
Sul primo argomento si presentano due considerazioni: la prima riguarda le parti stesse della giustizia; la seconda i vizi contrari [q. 63]. E poiché l'atto della giustizia commutativa è la restituzione, in primo luogo va esaminata la distinzione della giustizia in commutativa e distributiva, e in secondo luogo la restituzione [q. 62].
Sul primo di questi temi si pongono quattro quesiti: 1. Se siano due le specie della giustizia, cioè la distributiva e la commutativa; 2. Se in esse il giusto mezzo venga determinato allo stesso modo; 3. Se la loro materia sia identica o diversa; 4. Se in una di queste specie il giusto si identifichi col contrappasso.

Articolo 1
I, q. 21, a. 1; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 4, sol. 5, ad 2; In 4 Sent., d. 46, q. 1, a. 1, sol. 1; In 5 Ethic., lectt. 4, 6
Se sia ragionevole distinguere due specie di giustizia, cioè la distributiva e la commutativa
Pare che non sia ragionevole distinguere due specie di giustizia, cioè la distributiva e la commutativa. Infatti:
1. Ciò che nuoce alla collettività non può essere una specie della giustizia, essendo quest'ultima ordinata al bene comune. Ora, distribuire a molti i beni comuni nuoce al bene della collettività: sia perché le ricchezze collettive si esauriscono, sia anche perché così si corrompono i buoni costumi, come scrive Cicerone [De off. 2, 15]: «Chi riceve diventa peggiore, e sempre più pronto a ricevere ancora». Perciò la distribuzione non entra in alcuna specie della giustizia.
2. Come sopra [q. 58, a. 2] si è visto, l'atto proprio della giustizia è rendere a ciascuno il suo. Ora, nel distribuire non si rende a qualcuno ciò che gli

apparteneva, ma gli viene assegnato ciò che era comune. Quindi tale atto non appartiene alla giustizia.
3. La giustizia, abbiamo detto [ib., a. 6], non è soltanto in chi comanda, ma anche nei sudditi. Invece il distribuire appartiene sempre a chi comanda. Perciò non appartiene alla giustizia.
4. Secondo Aristotele [Ethic. 5, 4], «la giustizia distributiva riguarda i beni comuni». Ma il bene comune è oggetto della giustizia legale. Quindi la giustizia distributiva non è una specie della giustizia particolare, ma della giustizia legale.
5. La differenza numerica non incide sulla differenza specifica di una virtù. Ora, la giustizia commutativa consiste nel rendere qualcosa a una persona, mentre la giustizia distributiva consiste nel renderla a molti. Perciò esse non sono specie diverse di giustizia.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 2] assegna due parti alla giustizia, e afferma che «l'una serve a dirigere nelle distribuzioni, l'altra nelle commutazioni».
Dimostrazione: La giustizia particolare è ordinata, come si è visto [q. 58, a. 7], alle persone private, che stanno alla collettività come le parti al tutto. Ora, verso le parti si possono considerare due tipi di rapporti. Il primo è quello di una parte con l'altra, a cui corrisponde quello di una persona con un'altra. E questi rapporti sono guidati dalla giustizia commutativa, che abbraccia i doveri reciproci esistenti tra due persone. Il secondo tipo di rapporti considera invece il tutto in ordine alle parti, e a questi rapporti corrispondono quelli esistenti tra la collettività e le singole persone. Ora, tali rapporti sono guidati dalla giustizia distributiva, che ha il compito di distribuire le cose comuni in maniera proporzionale. Perciò esistono due specie di giustizia: la commutativa e la distributiva.
Analisi delle obiezioni: 1. Come nelle elargizioni delle persone private viene elogiata la moderazione e biasimata la prodigalità, così anche nella distribuzione dei beni comuni si deve osservare la moderazione, nel che è appunto guida la giustizia distributiva.
2. Come il tutto e le parti in qualche modo si identificano, così ciò che appartiene al tutto in qualche modo è delle parti. Per cui quando si fa la distribuzione dei beni comuni ai singoli individui, ciascuno riceve in qualche modo il suo.
3. L'atto di distribuire i beni comuni appartiene solo a chi presiede alla collettività, ma la giustizia distributiva appartiene anche ai sudditi che ricevono, in quanto sono soddisfatti di una giusta distribuzione. Inoltre capitano talora distribuzioni di beni appartenenti a una collettività che non è lo stato, ma la famiglia; e in questo caso la distribuzione può essere fatta anche da persone private.
4. I moti vengono specificati dal termine di arrivo. Perciò alla giustizia legale spetta ordinare gli atti delle persone private al bene comune; invece ordinare il bene comune alle persone private mediante una distribuzione è compito della giustizia particolare.
5. La giustizia distributiva e quella commutativa non si distinguono solo per una differenza numerica, ma anche per la diversa natura di ciò che è dovuto: infatti il modo in cui a una persona è dovuto il bene comune è diverso dal

modo in cui le è dovuto il bene proprio.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 3, sol. 2; In 5 Ethic., lectt. 4 sqq.
Se nella giustizia distributiva il giusto mezzo
venga determinato come nella commutativa
Pare che nella giustizia distributiva il giusto mezzo venga determinato come in quella commutativa. Infatti:
1. L'una e l'altra giustizia, come si è detto [a. prec.], rientra nella giustizia particolare. Ora, in tutte le parti della temperanza e della fortezza il giusto mezzo viene determinato in una sola maniera. Quindi uno solo è il modo in cui va determinato il giusto mezzo anche nella giustizia distributiva e in quella commutativa.
2. Il giusto mezzo che viene determinato dalla ragione costituisce la forma delle virtù morali. Ora, non potendo una virtù avere che un'unica forma, Pare che per i due tipi di giustizia il giusto mezzo debba essere determinato in una sola maniera.
3. Nella giustizia distributiva il giusto mezzo viene determinato in considerazione della diversa dignità delle persone. Ma la dignità delle persone viene considerata anche nella giustizia commutativa, p. es. nelle punizioni: poiché chi percuote il principe viene punito più gravemente di chi percuote una persona privata. Quindi nelle due specie di giustizia il giusto mezzo è determinato allo stesso modo.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, cc. 3, 4] insegna che il giusto mezzo nella giustizia distributiva è determinato secondo una proporzionalità «geometrica », mentre nella commutativa secondo una proporzionalità «aritmetica».
Dimostrazione: Nella giustizia distributiva, come si è visto [a. prec.], viene attribuito qualcosa a delle persone private in quanto ciò che è proprio del tutto è dovuto alle parti. E l'attribuzione è tanto più grande quanto più la parte ha maggiore importanza nel tutto. Così dunque nella giustizia distributiva viene dato a una persona tanto più del bene comune quanto maggiore è la sua importanza nella collettività. La quale importanza in uno stato aristocratico è valutata in base alla virtù, in un'oligarchia in base alle ricchezze e in una democrazia in base alla libertà; e così via. Perciò nella giustizia distributiva il giusto mezzo non viene determinato secondo l'equivalenza di una cosa con un'altra, ma secondo una proporzionalità delle cose alle persone: cosicché, come una persona è superiore all'altra, così anche le cose che vengono date a una persona sono superiori a quelle date a un'altra. Per questo il Filosofo [cf. s. c.] scrive che tale giusto mezzo è secondo la «proporzionalità geometrica», in cui l'equivalenza non è fondata sulla quantità, ma su una proporzione: come quando diciamo che 6 sta a 4 come 3 sta a 2. Poiché in tutti e due i casi abbiamo una proporzione sesquialtera, in cui il numero maggiore contiene il minore una volta e mezzo, mentre manca un'equivalenza tra le rispettive eccedenze, poiché il 6 supera il 4 di due, mentre il 3 supera il 2 di 1.
Al contrario nelle permute, o commutazioni, a una singola persona viene

contraccambiato qualcosa per un bene che le apparteneva: come è evidente specialmente nella compravendita, nella quale innanzitutto appare il concetto di commutazione. Per cui bisogna adeguare una cosa a un'altra cosa: in modo che quanto uno ha in più, per averlo ricevuto da un altro, lo restituisca al legittimo proprietario in quantità uguale. E così si ha un'equivalenza secondo un giusto mezzo «aritmetico», fondata sull'uguaglianza quantitativa tra avanzo e disavanzo: il 5, p. es., è il giusto mezzo tra il 6 e il 4. Se quindi in principio due persone avevano entrambe 5, e una di esse ha ricevuto 1 dall'altra, il primo avrà 6 e l'altro rimarrà con 4. Si avrà quindi giustizia se entrambi vengono ricondotti al giusto mezzo prendendo 1 da chi aveva 6 e dandolo a chi era rimasto con 4: e allora entrambi avranno 5, che è appunto il giusto mezzo.

Analisi delle obiezioni: 1. Nelle altre virtù morali il giusto mezzo viene determinato secondo la ragione, e non secondo la realtà oggettiva. Invece nella giustizia abbiamo un giusto mezzo reale: e così il giusto mezzo va determinato in base alla diversità delle cose.

2. La forma universale della giustizia è l'uguaglianza, nella quale la giustizia distributiva concorda con la commutativa. Nella prima però abbiamo l'uguaglianza basata su una proporzionalità geometrica, nella seconda invece su una proporzionalità aritmetica.

3. Negli atti e nelle passioni umane la condizione della persona incide sulla grandezza di una cosa: è infatti un'ingiuria più grave percuotere chi comanda che percuotere una persona privata. Quindi la condizione della persona nella giustizia distributiva è considerata direttamente per se stessa; invece nella giustizia commutativa è considerata solo in quanto differenzia le cose.

## Articolo 3

In 5 Ethic., lect. 4

### Se per le due specie di giustizia la materia sia diversa

Pare che non sia diversa la materia delle due specie di giustizia. Infatti:

1. La diversità di materia implica una diversità di virtù, come è evidente nel caso della fortezza e della temperanza. Se quindi la materia della distributiva fosse diversa dalla materia della commutativa, non si tratterebbe più di un'unica virtù, cioè della giustizia.

2. La distribuzione, che è il compito della giustizia distributiva, ha per oggetto «il danaro, gli onori o qualsiasi altra cosa che può essere spartita tra i membri di una collettività», come nota Aristotele [Ethic. 5, 2]. Ma tutto ciò è oggetto anche della commutazione reciproca tra individui, che interessa la giustizia commutativa. Quindi la materia della giustizia distributiva non è diversa da quella della giustizia commutativa.

3. Se questa diversità di materia fosse imposta dalla diversità specifica tra i due tipi di giustizia, dove non c'è differenza specifica non ci dovrebbe essere neppure diversità di materia. Invece il Filosofo [ib.], pur ammettendo un'unica specie nella giustizia commutativa, le attribuisce una molteplicità di materie. Perciò la materia di queste due specie di giustizia Pare essere la stessa.

In contrario: Aristotele [ib.] insegna che «tra le specie della giustizia una

dirige nelle distribuzioni, l'altra nelle permute o commutazioni».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 58, aa. 8, 10], la giustizia ha per oggetto alcune operazioni esterne, ossia le distribuzioni e le commutazioni, che consistono nell'uso di entità esteriori, cioè di cose, di persone o di prestazioni
d'opera: di cose, come quando uno toglie o restituisce a un altro la sua roba; di persone, come quando uno commette un'ingiuria personale, percuotendo o insultando, oppure quando presta riverenza; di prestazioni d'opera, come quando uno giustamente esige o rende ad altri un servizio. Se quindi prendiamo per materia dei due tipi di giustizia le cose stesse il cui uso consiste nelle operazioni, allora la materia della giustizia distributiva e della commutativa è identica: infatti le cose possono essere distribuite dalla collettività ai singoli, ed essere commutate da un individuo all'altro; e così ci può essere anche una certa distribuzione di oneri, e insieme la ricompensa per essi.
Se invece prendiamo come materia dei due tipi di giustizia le stesse azioni principali mediante cui facciamo uso delle persone, delle cose e delle prestazioni d'opera, allora la materia è diversa. Infatti la giustizia distributiva ha di mira le distribuzioni, mentre la commutativa ha per oggetto le commutazioni possibili tra due individui.
E tra queste ultime alcune sono involontarie e altre volontarie. Sono involontarie quando uno usa della roba, della persona o delle prestazioni altrui contro la volontà dell'altro. E ciò avviene in certi casi di nascosto con la frode, in altri invece apertamente con la violenza. E può riguardare o le cose, o la persona propria, o la persona dei congiunti. Quando riguarda le cose di nascosto si ha il furto, mentre quando le riguarda apertamente si ha la rapina.
- Riguardo invece alla persona propria, o se ne compromette l'incolumità, oppure se ne intacca l'onore. Quanto all'incolumità si ha un danno occulto con l'uccisione o le percosse a tradimento, e con l'avvelenamento; si ha invece un danno aperto con l'uccisione aperta, l'incarcerazione, la fustigazione o la mutilazione. - Quanto invece all'onore o dignità uno può essere danneggiato di nascosto con la falsa testimonianza, o con la detrazione, o con altre cose del genere che ne compromettono la fama; e può essere danneggiato apertamente con le accuse in tribunale o con gli insulti. - Quanto
infine alle persone congiunte uno può essere colpito nella moglie, per lo più in maniera occulta, mediante l'adulterio; oppure negli schiavi, che possono essere indotti a fuggire dal loro padrone: cose che possono essere fatte anche apertamente. E lo stesso si dica delle altre persone congiunte, contro le quali si possono commettere delle ingiurie come contro la persona da cui dipendono.
L'adulterio però e la seduzione degli schiavi colpiscono immediatamente tale persona; anche se, essendo lo schiavo una proprietà del padrone, questa seduzione si riduce a un furto.
Le commutazioni invece sono volontarie quando uno passa a un altro volontariamente le proprie cose. E se il passaggio è assoluto, senza obblighi, come nella donazione, non è più un atto di giustizia, ma di liberalità. In tanto invece il passaggio appartiene alla giustizia, in quanto conserva un legame di
obbligazione [ratio debiti]. E ciò può avvenire in tre modi. Primo, quando uno passa a un altro ciò che gli appartiene in compenso di altre cose: come

avviene nella compravendita. - Secondo, quando uno offre a un altro ciò che gli appartiene concedendone l'uso con l'obbligo della restituzione. E se la concessione dell'uso è gratuita si ha l'usufrutto per le cose capaci di fruttare, oppure il mutuo o il prestito per quelle che non fruttano, come sono i danari, i recipienti e simili. Se invece l'uso non è concesso gratuitamente, si ha la locazione e l'affitto. - Terzo, uno può offrire temporaneamente le proprie cose non perché vengano usate, ma perché vengano solo conservate, come nel deposito; oppure per stabilire un'obbligazione, come quando uno dà in pegno i propri averi, o anche quando li offre come garanzia per un altro.
Ora in tutte queste azioni, sia volontarie che involontarie, è identico il criterio per determinare il giusto mezzo, cioè l'equivalenza della restituzione.
Così tutti questi atti appartengono a un'unica specie di giustizia, cioè alla commutativa.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 4
In 5 Ethic., lect. 8
Se il giusto si identifichi semplicemente con il contrappasso
Pare che il giusto si identifichi semplicemente con il contrappasso. Infatti:
1. Il giudizio di Dio è il giusto in senso assoluto. Ma il criterio del giudizio di Dio è che uno patisca in proporzione di ciò che ha fatto, come si legge nel Vangelo [Mt 7, 2]: «Col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati». Quindi il giusto si identifica senz'altro con il contrappasso.
2. In entrambe le specie di giustizia viene dato qualcosa a qualcuno secondo una certa equivalenza: nella giustizia distributiva in rapporto alla dignità personale, dignità che si fonda specialmente sulle opere con cui uno serve la collettività, e nella giustizia commutativa in rapporto alle cose in cui uno è stato danneggiato. Però in entrambi i tipi di equivalenza uno viene a ricevere il contrappasso di ciò che aveva fatto. Quindi il giusto si identifica, assolutamente parlando, con il contrappasso.
3. A escludere il contrappasso dovrebbe essere specialmente la differenza tra volontario e involontario: infatti chi ha fatto un danno involontariamente è punito di meno. Eppure questa differenza soggettiva non incide nella determinazione del giusto mezzo, che è reale e non soggettivo. Quindi il giusto si identifica senz'altro con il contrappasso.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 5] dimostra che il giusto non sempre è il contrappasso.
Dimostrazione: Il contrappasso implica parità di compenso tra ciò che è subìto [passione] e un'azione precedente, e di esso si parla in senso proprio soprattutto negli atti ingiuriosi con cui uno colpisce la persona del prossimo: p. es. se uno percuote, [il contrappasso vuole] che sia percosso a sua volta. E questo tipo di giusto, o di diritto, viene determinato dalla legge: p. es. [Es 21, 23 ss.]: «Renderà vita per vita, occhio per occhio», ecc. - E poiché anche l'impossessarsi della roba altrui è un agire, si parla di contrappasso secondariamente anche in questi casi: cioè per il fatto che chi ha danneggiato

viene a subire lui stesso un danno negli averi. E anche di questo si parla nell'antica legge [Es 21, 37]: «Se uno ruba un bue o un montone, e lo scanna o lo vende, darà come indennizzo cinque buoi per il bue e quattro montoni per il montone». - Finalmente il termine contrappasso viene esteso alle commutazioni volontarie, nelle quali l'azione e la passione sono reciproche:
la volontarietà però diminuisce la passività, come si è detto [q. 59, a. 3].
Ora in tutti questi casi, in base alla giustizia commutativa, il compenso deve essere fondato sull'equivalenza, in maniera cioè che la passione che si subisce equivalga all'azione compiuta. Ma non sempre essa sarebbe equivalente se uno si limitasse a subire ciò che lui stesso ha fatto.
Se uno, p. es., avesse danneggiato con ingiurie una persona superiore, la sua azione rimarrebbe più grave della passione da lui subita. E così chi percuote il principe non viene semplicemente ripercosso, ma viene punito molto più gravemente. - Parimenti, quando uno danneggia un altro negli averi, se gli si togliesse soltanto ciò che ha rubato, la sua azione rimarrebbe superiore alla passione: poiché chi ha danneggiato non avrebbe subito nei suoi averi alcun danno. E così egli viene obbligato a restituire molto di più: poiché non ha danneggiato solo una persona privata, ma anche lo stato, di cui ha compromesso la sicurezza. - Parimenti non ci sarebbe sempre parità di passione nelle commutazioni o scambi volontari se uno desse semplicemente la roba propria per avere quella di un altro: poiché forse la roba altrui è molto superiore a quella propria. È quindi necessario in questi scambi raggiungere un'equivalenza tra il dare e l'avere secondo una certa proporzionalità: e a tale scopo furono inventate le monete. Così dunque il contrappasso è un principio valido nella giustizia commutativa.
Esso invece non ha luogo nella giustizia distributiva. Poiché in tale giustizia non si richiede l'equivalenza basata sulla proporzione tra cosa e cosa o tra azione e passione, da cui deriva il termine contrappasso, ma quella basata sulla proporzionalità tra cose e persone, come si è detto sopra [a. 2].
Analisi delle obiezioni: 1. Il criterio indicato del giudizio divino è determinato secondo la norma della giustizia commutativa: in quanto cioè adegua i premi ai meriti e le punizioni ai peccati.
2. Se uno ricevesse qualcosa per i servizi resi alla collettività non si procederebbe secondo la giustizia distributiva, ma secondo la commutativa. Infatti nella giustizia distributiva non si considera l'equivalenza fra ciò che uno riceve e ciò che egli stesso aveva dato, ma il confronto è con ciò che ricevono altri secondo la rispettiva condizione.
3. Quando l'azione dannosa è volontaria il danno è superiore, e quindi viene considerato come una cosa più grave. Per cui si deve ricompensare con una pena più grave non per una diversità di ordine soggettivo, ma per una diversità reale.

## Quaestio 62
### Prooemium

[41642] IIª-IIae q. 62 pr. Deinde considerandum est de restitutione. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, cuius actus sit. Secundo, utrum necesse sit ad salutem omne ablatum restitui. Tertio, utrum oporteat multiplicatum illud restituere. Quarto, utrum oporteat restitui id quod quis non accepit. Quinto, utrum oporteat restitui ei a quo acceptum est. Sexto, utrum oporteat restituere eum qui accepit. Septimo, utrum aliquem alium. Octavo, utrum sit statim restituendum.

ARGOMENTO 62
LA RESTITUZIONE
Parliamo ora della restituzione.
Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Di quale giustizia sia l'atto; 2. Se per salvarsi sia necessario restituire sempre il mal tolto; 3. Se sia necessario restituirlo moltiplicato; 4. Se uno debba restituire ciò che non ha preso; 5. Se sia necessario restituire alla persona defraudata; 6. Se sia tenuto a restituire proprio colui che ha dannificato; 7. Se vi sia tenuto qualche altro; 8. Se si debba restituire immediatamente.

Articolo 1
Se la restituzione sia un atto della giustizia commutativa
Pare che la restituzione non sia un atto della giustizia commutativa.
Infatti:
1. La giustizia ha per oggetto ciò che è dovuto. Ora, come la donazione, così anche la restituzione può essere di cose non dovute. Quindi la restituzione non è un atto che appartiene alla giustizia.
2. Non è possibile restituire cose già passate e ormai inesistenti. Ma la giustizia e l'ingiustizia riguardano certe azioni e passioni, che non rimangono, ma passano. Perciò la restituzione non è l'atto di una determinata parte della giustizia.
3. La restituzione è come un compenso per quanto era stato tolto. Ora, si può togliere qualcosa a un uomo non solo nella commutazione, ma anche nella distribuzione: come quando uno nel distribuire dà a una persona meno di quanto essa deve avere. Quindi la restituzione è un atto che non appartiene alla giustizia commutativa più di quanto appartenga alla distributiva.
In contrario: La restituzione è il contrario dell'asportazione. Ora, l'asportazione della roba altrui è un atto di ingiustizia relativo alle permute, o commutazioni. Quindi la restituzione di essa è un atto di quella giustizia che guida nelle commutazioni.
Dimostrazione: Restituire non è altro che stabilire uno nuovamente nel possesso o dominio di una cosa sua. Così nella restituzione si mira a una giusta equivalenza tra cosa e cosa, la quale appartiene alla giustizia commutativa. Perciò la restituzione è un atto della giustizia commutativa: sia nel caso che uno abbia la roba altrui per volere del proprietario, come nel prestito o nel deposito, sia che la abbia contro il suo volere, come nella rapina o nel furto.
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che non è dovuto a una persona non è, propriamente parlando, roba sua, anche se lo fu in passato. E così quando uno restituisce una cosa senza esservi obbligato si tratta più di una nuova donazione che di una vera restituzione. Tuttavia c'è una certa somiglianza con la restituzione, poiché materialmente la cosa è identica. Non è però identica

sotto l'aspetto che interessa la giustizia, cioè sotto l'aspetto della proprietà. Per cui non viene neppure detta propriamente restituzione.
2. Il termine restituzione, in quanto indica una ripresa, implica un'identità reale. Perciò originariamente si parlava di restituzione soprattutto a proposito delle cose esterne, che possono cambiare proprietario restando identiche nella loro sostanza e nella loro capacità di appartenere. Ma come è avvenuto per il termine commutazione, il quale da queste cose è passato a indicare le azioni o le passioni che riguardano il rispetto o l'irriverenza verso una persona, oppure un suo danno o vantaggio, così è avvenuto anche per il termine restituzione, il quale serve ora a indicare appunto anche queste cose che, sebbene non perdurino nella realtà, tuttavia perdurano nei loro effetti: o fisici, come nel caso delle percosse, oppure esistenti nell'opinione altrui, come quando uno rimane infamato da parole ingiuriose, o anche minorato nel proprio onore.
3. La restituzione fatta da chi è incaricato di distribuire alla persona a cui ha dato meno del dovuto è impostata sul rapporto tra cosa e cosa: in modo che le si dia tanto di più, quanto di meno essa ebbe. Per cui siamo nell'ambito della giustizia commutativa.

Articolo 2
Infra, q. 79, a. 3, ad 2; In 4 Sent., d. 15, q. 1, a. 5, sol. 2; Quodl., 12, q. 16, a. 3
Se la restituzione del mal tolto sia necessaria per salvarsi
Pare che per salvarsi non sia necessario restituire il mal tolto. Infatti:
1. L'impossibile non è necessario alla salvezza. Ma talora è impossibile restituire ciò che si è tolto: come quando uno, p. es., ha sottratto un membro, o la vita. Quindi non è indispensabile per la salvezza restituire il mal tolto.
2. Commettere un peccato non può essere indispensabile per la salvezza: altrimenti uno rimarrebbe perplesso. Ma talora non si può restituire il mal tolto senza un peccato: come quando uno ha tolto la fama a un altro dicendo la verità. Perciò la restituzione del mal tolto non è indispensabile alla salvezza.
3. Non si può far sì che ciò che è accaduto non sia accaduto. Ma talvolta uno viene a perdere l'onore per il fatto che ha subito ingiustamente l'insulto di un altro. Perciò non è possibile che gli venga restituito il mal tolto. Quindi restituire il mal tolto non è indispensabile per salvarsi.
4. Chi impedisce a una persona di raggiungere un bene, è come se glielo avesse sottratto: poiché, secondo Aristotele [Phys. 2, 5], «quando manca poco, Pare che non manchi nulla». Ora, quando uno impedisce a una persona di ottenere una prebenda, o altre cose del genere, non pare che sia tenuto alla restituzione: poiché spesso non potrebbe neppure farlo. Quindi restituire il mal tolto non è necessario per salvarsi.
In contrario: S. Agostino [Epist. 153] ammonisce: «Non è rimessa la colpa se non si restituisce ciò che si è sottratto».
Dimostrazione: La restituzione, come si è visto [a. prec.], è un atto della giustizia commutativa, la quale consiste in una perequazione, o uguaglianza. Quindi restituire implica la riconsegna del mal tolto: con essa infatti si ricostituisce l'uguaglianza. Se invece una cosa è stata tolta giustamente, allora restituirla

sarebbe una sperequazione: poiché la giustizia consiste nell'uguaglianza. Poiché dunque osservare la giustizia è indispensabile per salvarsi, ne segue che restituire il mal tolto è di necessità per la salvezza.

Analisi delle obiezioni: 1. Nelle cose in cui non ci può essere un compenso equivalente basta un compenso nei limiti del possibile: come è evidente, al dire del Filosofo [Ethic. 8, 14], «per l'onore dovuto a Dio e ai genitori». E così quando ciò che è stato sottratto non è restituibile con qualcosa di uguale, va restituito nei limiti del possibile. Se uno, p. es., ha mutilato una persona, deve fare una restituzione o in danaro, o mediante qualche onore, considerata la condizione rispettiva delle persone, secondo il giudizio di un uomo dabbene.

2. Uno può togliere la fama a una persona in tre modi. Primo, dicendo la verità e con giustizia: come quando uno ne denunzia il crimine osservando l'ordine prescritto. E allora non è tenuto alla restituzione della fama. - Secondo, dicendo il falso e ingiustamente. E allora si è tenuti a restituire la fama confessando di aver detto una menzogna. - Terzo, dicendo la verità, ma ingiustamente: p. es. quando si denunzia il crimine di un altro senza rispettare l'ordine prescritto. E allora uno è tenuto a restituire la fama nei limiti del possibile, però senza mentire: cioè affermando di aver parlato male, o di aver diffamato il prossimo ingiustamente. Oppure, non potendo restituirgli la fama, lo deve compensare in altri modi, come si è detto per gli altri danni [ad 1].

3. Nessuno può fare in modo che l'azione di chi ha offeso non ci sia stata. Tuttavia si può fare in modo di rimediare al suo effetto, che è la minorazione della dignità personale nell'opinione altrui, mediante dimostrazioni esterne di rispetto.

4. Si può impedire in più modi che uno abbia una prebenda. Primo, con giustizia: nel caso cioè che uno, per l'amore di Dio e per il bene della Chiesa, procurasse di farla assegnare a una persona più degna. E allora non si è tenuti in alcun modo alla restituzione, o a un qualsiasi compenso. - Secondo, ingiustamente: nel caso, cioè, che uno lo facesse con l'intenzione di danneggiare un candidato per odio, per vendetta, o per altri motivi del genere. E allora chi impedisce che una prebenda sia concessa a un individuo meritevole consigliando di non concederla prima che sia stabilito il conferimento, è senza dubbio tenuto a un certo compenso, tenuto conto delle condizioni delle persone e del beneficio, secondo l'arbitrato di una persona esperta; tuttavia non è tenuto a dare l'equivalente, poiché il candidato non aveva ancora conseguito la prebenda, e poteva esserne impedito in molte modi. - Se invece fosse stato già stabilito il conferimento della prebenda a una certa persona, e uno per un motivo ingiusto ne procurasse la revoca, sarebbe come se gliela rubasse quando già la possiede. Perciò è tenuto a restituire l'equivalente: tuttavia secondo le sue possibilità.

## Articolo 3

I-II, q. 105, a. 2, ad 9; In 4 Sent., d. 15, q. 1, a. 5, sol. 2, ad 5, 6

### Se basti restituire solo il mal tolto

Pare che non basti restituire solo il mal tolto. Infatti:

1. Nell'Esodo [21, 37] si legge: «Se uno ruba un bue o un montone, e poi lo

scanna o lo vende, darà come indennizzo cinque buoi per il bue e quattro montoni per il montone». Ora, tutti sono tenuti a osservare i precetti della legge divina. Perciò chi ruba è tenuto a restituire il quadruplo o il quintuplo.
2. Come dice S. Paolo [Rm 15, 4], «tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto per nostra istruzione». Ma nel Vangelo [Lc 19, 8] si legge che Zaccheo disse al Signore: «Se ho frodato qualcuno, restituisco quattro volte tanto». Quindi uno è tenuto a restituire moltiplicato il mal tolto.
3. A nessuno si può togliere con giustizia ciò che non è tenuto a dare. Ma il giudice per punizione toglie giustamente a chi ha rubato più di quanto ha rubato. Per cui uno è tenuto a darlo. Quindi non basta semplicemente restituire il mal tolto.
In contrario: La restituzione deve ridurre all'uguaglianza ciò che è stato sottratto con una sperequazione. Ora uno, restituendo soltanto ciò che aveva preso, ripristina l'uguaglianza. Quindi non è tenuto a restituire se non ciò che aveva preso.
Dimostrazione: Nell'atto in cui uno si impossessa della roba altrui si riscontrano due aspetti. Primo, la sperequazione dei beni: che in certi casi è senza ingiustizia, come nei prestiti. Secondo, il delitto contro la giustizia, che può sussistere anche senza sperequazione di beni: come quando uno tenta un atto di violenza, ma non ci riesce. Quanto al primo aspetto dunque si rimedia con la restituzione, che mira a ristabilire l'uguaglianza: e a ciò basta che uno restituisca quanto riteneva della roba altrui. Il delitto invece viene riparato col castigo, che è riservato al giudice. Perciò, prima di essere condannato dal giudice uno non è tenuto a restituire più di quanto ha rubato; ma dopo la condanna è tenuto a scontare la pena.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni: infatti quel precetto determinava il castigo che il giudice doveva infliggere. E sebbene nessuno sia tenuto a osservare i precetti giudiziali dopo la venuta di Cristo, come sopra [I-II, q. 104, a. 3] si è dimostrato, tuttavia può essere stabilita la stessa norma o qualcosa di consimile da parte della legge umana, per la quale valgono le stesse ragioni.
2. Zaccheo si espresse in quel modo perché voleva fare delle opere supererogatorie. Infatti prima aveva detto: «Ecco, io dò la metà dei miei beni ai poveri».
3. Il giudice nel condannare può con giustizia esigere delle cose in più, sotto forma di castigo; però il reo non è tenuto a farlo prima della condanna.

Articolo 4
Supra, a. 2, ad 4; In 4 Sent., d. 15, q. 1, a. 5, sol. 2, ad 3, 4
Se uno debba restituire anche ciò che non ha preso
Pare che uno debba restituire anche ciò che non ha preso. Infatti:
1. Chi ha inflitto un danno è tenuto a ripararlo. Ma in certi casi uno danneggia il prossimo più di quanto riesca ad asportare: p. es. quando uno dissotterra dei semi, danneggia chi li aveva seminati in tutto il futuro raccolto: quindi è chiaro che è tenuto alla sua restituzione. Quindi uno può essere tenuto alla restituzione di cose che non ha preso.
2. Chi trattiene il danaro del suo creditore oltre il termine fissato, lo defrauda di

tutto il guadagno che avrebbe potuto fare con esso. Tuttavia egli non ha rubato nulla. Perciò uno può essere tenuto a restituire cose che lui non ha preso.
3. La giustizia umana deriva dalla giustizia divina. Ora, a Dio uno è tenuto a restituire più di quanto da lui ha ricevuto, secondo l'espressione evangelica [Mt 25, 26]: «Sapevi che mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso». Quindi è giusto che uno restituisca anche all'uomo cose a lui non tolte.
In contrario: La restituzione appartiene alla giustizia in quanto ristabilisce l'uguaglianza. Ma se uno restituisse ciò che non ha preso, si avrebbe una sperequazione. Quindi tale restituzione non è giustificabile.
Dimostrazione: Chiunque danneggia una persona le toglie le cose di cui la defrauda: il danno infatti, secondo il Filosofo [Ethic. 5, 4], consiste nel fatto che uno ha meno di quanto dovrebbe avere. Perciò uno è tenuto a restituire le cose alle quali si estende il suo danno. Due però sono i modi in cui uno può essere danneggiato. Primo, mediante l'asportazione di ciò che possiede in atto. E questo danno deve essere sempre restituito con un compenso equivalente: se uno, p. es., danneggia una persona distruggendole la casa, è tenuto a dare quanto vale l'edificio. – Secondo, uno può danneggiare una persona impedendole di conseguire ciò che era sul punto di acquistare. E questo danno non è necessario ripararlo in tutto. Poiché avere qualcosa virtualmente, o potenzialmente, è meno che averlo in atto. Se quindi si restituisse in modo da procurare un possesso attuale, la roba rubata non verrebbe restituita nella stessa misura, ma moltiplicata: il che non è necessario, come si è visto [a. prec.]. Tuttavia si è tenuti a dare un qualche compenso, secondo le circostanze delle persone e degli affari.
Analisi delle obiezioni: 1-2. Sono così risolte anche le prime due obiezioni. Chi infatti ha seminato possiede il raccolto non in atto, ma solo in potenza; parimenti chi detiene attualmente del danaro non ha ancora il guadagno in atto, ma lo ha solo virtualmente: cose entrambe che possono essere frustrate in molti modi.
3. Dio non richiede altro che il bene da lui stesso seminato in noi. Perciò quell'affermazione è conforme alla cattiva opinione del servo infingardo, il quale riteneva di non aver ricevuto da altri. Oppure va intesa nel senso che Dio richiede da noi i frutti dei doni, frutti che derivano da lui e da noi, sebbene i doni stessi derivino da Dio senza di noi.

## Articolo 5
In 4 Sent., d. 15, q. 1, a. 5, sol. 4
### Se si debba sempre restituire alla persona da cui si è preso
Pare che non sia sempre necessario restituire alla persona da cui si è preso. Infatti:
1. Siamo tenuti a non nuocere a nessuno. Ma in certi casi la restituzione diretta porterebbe un danno, o alla persona dalla quale si è avuto qualcosa, oppure ad altri: come se uno, p. es., restituisse a un pazzo la spada depositata. Quindi non sempre si debbono restituire le cose alla persona da cui sono state ricevute.
2. Chi ha dato una cosa illecitamente non merita di ricuperarla. Ma in certi

casi uno dà illecitamente cose che anche l'altro illecitamente riceve: come è evidente nel caso della simonia. Perciò non sempre uno è tenuto a restituire le cose alla persona da cui le ha avute.
3. Nessuno è tenuto all'impossibile. Ora, spesso è impossibile restituire alla persona da cui si è avuta una cosa: o perché è morta, o perché è troppo distante, oppure perché è sconosciuta. Quindi la restituzione non sempre va fatta alla persona da cui abbiamo avuto la cosa da restituire.
4. Si è tenuti maggiormente a compensare coloro da cui si è ricevuto un beneficio più grande. Ora, ci sono delle persone dalle quali si è ricevuto ben più di un prestito o di un deposito: p. es. i genitori. E così in certi casi si deve provvedere a queste persone piuttosto che restituire alla persona da cui si è avuto qualcosa.
5. È inutile restituire una cosa quando essa con la restituzione ritorna a chi la restituisce. Ora se un prelato, avendo tolto qualcosa alla sua chiesa, la restituisse, quella ritornerebbe a lui, essendo lui il custode delle cose della chiesa. Quindi egli non è tenuto a restituire alla chiesa da lui defraudata. Quindi non sempre si deve restituire a colui da cui si è preso qualcosa.
In contrario: Sta scritto [Rm 13, 7]: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse, le tasse».
Dimostrazione: Mediante la restituzione si ristabilisce l'uguaglianza della giustizia commutativa, la quale consiste in una perequazione reale, come si è detto [a. 2; q. 58, a. 10]. Ora, questa perequazione reale non sarebbe possibile se chi ha meno di ciò che è suo non venisse compensato con ciò che gli manca. Dunque per tale compensazione è necessario restituire al legittimo proprietario.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando la cosa da restituire è evidentemente pericolosa per la persona a cui va riconsegnata, o per altri, al momento non va restituita: poiché la restituzione è ordinata all'utilità di colui a cui viene fatta, dato che tutto ciò che si possiede ricade sotto la nozione di cosa utile. Chi però è in possesso della roba altrui non deve appropriarsene, ma deve o trattenerla per riconsegnarla a tempo opportuno, oppure consegnarla ad altri perché venga più sicuramente custodita.
2. Si può dare illecitamente per due motivi. Primo, per il fatto che la stessa donazione è illecita e contraria alla legge: come è evidente nel caso di chi dà qualcosa per simonia. Costui merita di perdere ciò che ha dato: quindi a lui non va fatta la restituzione. Siccome però anche chi ha avuto il compenso l'ha ricevuto illegalmente, egli non deve ritenerlo per sé, ma devolverlo in opere pie. – Secondo, uno dà illecitamente per il fatto che dà in compenso di una cosa illecita, sebbene la donazione stessa non sia illecita: come quando uno dà alla meretrice il compenso per la fornicazione. In questo caso la donna può trattenere il compenso offertole: se però avesse estorto qualcosa di più con la frode o con l'inganno, sarebbe tenuta a restituirlo.
3. Se la persona a cui si deve fare la restituzione è del tutto sconosciuta, uno deve restituire come può, facendo cioè delle elemosine per la salvezza di quella persona, sia che sia morta, sia che sia viva; però dopo averne fatto una diligente ricerca. – Se invece chi ha diritto alla restituzione fosse morto, si deve fare la restituzione ai suoi eredi, i quali sono computati come un'unica

persona con lui. – Se poi fosse molto distante, gli si deve spedire ciò che gli è dovuto: specialmente se si tratta di cose di grande valore, e se è possibile spedirle comodamente. Altrimenti uno deve depositare la cosa in un luogo sicuro, e avvisare il legittimo proprietario.
4. È con i beni propri che uno deve ricompensare maggiormente i genitori, o altri da cui ha ricevuto i più grandi benefici, non già con i beni altrui: come avverrebbe invece se desse all'uno ciò che deve all'altro. A meno che non si tratti di casi di estrema necessità, in cui uno potrebbe e dovrebbe persino prendere la roba altrui per soccorrere il proprio padre.
5. Un prelato può sottrarre in tre modi i beni di una chiesa. Primo, usurpando i beni che sono concessi non a lui, ma ad altri: p. es. quando un vescovo usurpasse i beni del capitolo. E allora è chiaro che deve restituirli, riconsegnandoli a coloro a cui spettano per diritto. – Secondo, passando ad altri, p. es. a parenti o amici, il dominio sui beni della chiesa affidati alla sua custodia. E allora deve restituirli alla chiesa, e vigilare perché vengano consegnati al proprio successore. – Finalmente un prelato può sottrarre i beni della chiesa solo spiritualmente, cioè quando inizia a pensare di possederli come beni propri, e non in nome della chiesa. E allora deve restituirli deponendo questo pensiero.

Articolo 6

Se a restituire la roba altrui sia sempre tenuto chi l'ha presa
Pare che a restituire la roba altrui non sempre sia tenuto chi l'ha presa. Infatti:
1. La restituzione serve a ristabilire la perequazione della giustizia, che consiste nel sottrarre a chi ha di più per dare a chi ha di meno. Ora, capita in certi casi che colui il quale ha rubato una cosa non la possieda più, essendo essa passata nelle mani di altri. Perciò è tenuto a restituirla non chi l'ha presa, ma chi la possiede.
2. Nessuno è tenuto a manifestare il proprio delitto. Ma in certi casi facendo la restituzione uno rivela il proprio delitto: come è evidente nel caso del furto. Quindi non sempre colui che ha preso la roba è tenuto a restituirla.
3. Non si è tenuti a restituire più volte la stessa cosa. Ma talora nei furti collettivi uno dei partecipanti ha già restituito tutta la somma. Quindi non sempre chi ha preso la roba è tenuto alla restituzione.
In contrario: Chi ha peccato è tenuto alla soddisfazione. Ma la restituzione rientra nella soddisfazione. Quindi chi ha preso qualcosa è tenuto a restituire.
Dimostrazione: Nell'atto di chi si è impadronito di una cosa si devono considerare due elementi: la cosa stessa che uno ha preso e l'azione compiuta per prenderla. In forza della cosa dunque uno è tenuto a restituirla finché l'ha presso di sé: poiché in base alla norma della giustizia commutativa si deve sottrarre ciò che uno possiede in più del suo e darlo a colui a cui manca. Invece l'azione compiuta per prendere la roba altrui può avvenire in tre modi. Talora essa è ingiuriosa, cioè contro la volontà del padrone: come è evidente nel caso del furto e della rapina. E allora uno è tenuto alla restituzione non soltanto a motivo della cosa, ma anche a motivo dell'azione ingiuriosa,

anche se la cosa non è rimasta in suo possesso. Come infatti chi percuote una persona è tenuto a riparare l'ingiuria anche se non ci ha guadagnato nulla, così chi ruba è tenuto a ricompensare il danno arrecato anche se non ne ha ricavato nulla; e inoltre deve essere punito per l'ingiuria commessa.
Altre volte uno ha ricevuto i beni di un altro senza arrecargli un torto, cioè col consenso dell'interessato: come è evidente nel caso dei prestiti. E allora chi ha ricevuto la cosa è tenuto a restituirla anche se l'avesse perduta, non solo a motivo della cosa stessa, ma anche per il modo in cui l'ha ricevuta: egli infatti è tenuto a ricompensare chi gli ha fatto un piacere, il che certo non avverrebbe se costui ne ricevesse un danno.
Finalmente uno può ricevere la roba altrui senza ingiuria, ma anche senza un vantaggio personale: ed è il caso dei depositi. Chi dunque ha avuto qualcosa in questo modo non è tenuto a nulla a motivo dell'azione compiuta per prenderla, anzi, nel prenderla ha fatto un favore: però è tenuto [a restituire] a motivo della cosa. Se quindi la roba gli venisse portata via senza sua colpa, egli non sarebbe tenuto alla restituzione. Diverso invece sarebbe il caso se perdesse il deposito per una sua grave trascuratezza.
Analisi delle obiezioni: 1. La restituzione non è ordinata principalmente a far sì che coloro i quali hanno più del dovuto cessino di possederlo, ma a compensare la mancanza di chi ha di meno. Per cui nelle cose che uno può ricevere da un altro senza scapito di quest'ultimo non esiste restituzione: p. es. nel caso di uno che prende la luce dalla candela di un altro. Sebbene quindi [possa darsi il caso che] colui che aveva preso la roba altrui non l'abbia più attualmente, essendo essa passata ad altri, il solo fatto tuttavia che uno sia stato privato della sua roba obbliga chi l'aveva presa a restituirla a motivo dell'azione ingiuriosa commessa; invece chi la possiede attualmente vi è tenuto a motivo della cosa stessa.
2. Sebbene uno non sia tenuto a manifestare il proprio delitto agli uomini, è tenuto però a manifestarlo a Dio nella confessione. E così uno può fare la restituzione della roba altrui mediante il confessore.
3. La restituzione è ordinata principalmente a riparare il danno di chi è stato derubato: perciò quando uno dei complici ha provveduto a restituire integralmente, gli altri non sono tenuti a ulteriori compensi, ma piuttosto sono tenuti a rifondere a colui che ha restituito; questi però può condonare.

## Articolo 7
In 4 Sent., d. 15, q. 1, a. 5, sol. 3
### Se siano tenuti a restituire la roba altrui quelli che non l'hanno presa direttamente
Pare che quanti non hanno preso direttamente la roba altrui non siano tenuti alla restituzione. Infatti:
1. La restituzione è una punizione per chi ruba. Ma nessuno deve essere punito all'infuori di chi pecca. Quindi non deve restituire se non chi ha rubato.
2. La giustizia non obbliga una persona a far crescere i beni altrui. Ora, se fosse tenuto alla restituzione non solo chi ruba, ma anche quelli che in qualche maniera cooperano a tale azione, questi verrebbero a far crescere i beni

di chi è stato derubato: sia perché questi riceverebbe molteplici restituzioni, sia perché talora certuni prestano la loro opera perché si porti via la roba a qualcuno, ma alla fine il furto non riesce. Perciò i favoreggiatori non sono tenuti alla restituzione.

3. Nessuno è tenuto a esporre se stesso al pericolo per salvare la roba altrui. Ma in certi casi, denunciando il ladro o facendogli resistenza, uno si espone al pericolo di morte. Quindi uno non è tenuto alla restituzione per il fatto che non denunzia il ladro, o non gli oppone resistenza.

In contrario: Sta scritto [Rm 1, 32]: «Meritano la morte non solo gli autori di tali cose, ma anche quanti approvano chi le fa». Quindi, per lo stesso motivo, anche quanti approvano il furto devono restituire.

Dimostrazione: Come sopra [a. prec.] si è notato, si è tenuti alla restituzione non solo a motivo della roba presa, ma anche a motivo dell'azione ingiuriosa che uno compie nel prenderla. Perciò chiunque è causa di un'ingiustizia del genere è tenuto alla restituzione. E questa causalità può essere di due tipi: diretta e indiretta. È diretta quando uno induce un altro a rubare. E ciò può avvenire in tre modi. Primo, spingendolo all'atto del furto: vale a dire comandando, consigliando, approvando espressamente e lodando qualcuno per il fatto che sa prendere la roba altrui. Secondo, favorendo la persona che ruba: vale a dire ricettandola, oppure aiutandola in qualsiasi modo. Terzo, a motivo della refurtiva: in quanto cioè, prendendo una parte del furto o della rapina, ci si associa in qualche modo al delitto. La causalità è invece indiretta quando uno non impedisce, pur avendone la possibilità e il dovere: o perché fa mancare l'ordine o il consiglio che impedirebbe il furto o la rapina; o perché fa mancare l'aiuto con cui si potrebbe opporre resistenza; o perché occulta il ladro dopo il fatto. E tutte queste cose possono essere ricapitolate in quei versi: «Mandante, consigliere e consenziente, – adulator, cortese ricettante; – chi sparte, chi non parla o non contende».

Si deve però notare che cinque di queste responsabilità obbligano sempre alla restituzione. Primo, il comando: poiché il mandante è il motore principale, e quindi è tenuto per primo a restituire. Secondo, il consenso: quando esso è indispensabile per compiere la rapina. Terzo, la ricettazione: cioè quando uno fa il ricettatore e il favoreggiatore dei ladri. Quarto, la partecipazione: quando uno cioè partecipa al furto e alla divisione della preda. Quinto, è tenuto alla restituzione chi non fa opposizione, pur avendone il dovere: cosicché i principi, i quali hanno il compito di mantenere la giustizia nel loro territorio, sono tenuti alla restituzione se per loro colpa aumentano i ladri: poiché le gabelle che percepiscono sono come lo stipendio loro fissato per il mantenimento della giustizia nella regione.

Invece negli altri casi enumerati non sempre si è tenuti alla restituzione. Infatti non sempre il consiglio, l'adulazione e altre cose del genere sono cause efficaci di una rapina. Perciò chi consiglia, o chi incoraggia adulando, è tenuto alla restituzione solo quando si può pensare con ragione che il furto sia stato determinato da tali cause.

Analisi delle obiezioni: 1. Non pecca soltanto chi esegue il peccato, ma anche chi in qualsiasi modo ne è causa, sia col consiglio, sia col comando,

sia in qualsiasi altra maniera.
2. Principalmente è tenuto a restituire chi nell'atto ha la parte principale: prima dunque viene il mandante, poi l'esecutore e in seguito per ordine tutti gli altri. Se tuttavia uno di essi restituisce a chi fu vittima del danno, gli altri non sono tenuti a fare altrettanto; però quelli che furono i principali autori del fatto e hanno avuto la refurtiva sono tenuti a compensare quelli che hanno restituito. – Quando poi uno comanda un'appropriazione indebita che però non ha luogo, non è tenuto alla restituzione: poiché la restituzione è ordinata principalmente a reintegrare le sostanze di chi è stato danneggiato.
3. Chi non denunzia il ladro, o non gli fa resistenza, o non lo rimprovera, non è tenuto alla restituzione sempre, ma solo quando è tenuto a farlo d'ufficio, come i principi di quel dato territorio. E questi non sono esposti così facilmente al pericolo: sono infatti investiti del pubblico potere proprio per essere i custodi della giustizia.

Articolo 8
In 4 Sent., d. 17, q. 3, a. 1, sol. 4, ad 3
Se uno sia tenuto a restituire subito, o possa invece rimandare la restituzione
Pare che uno non sia tenuto a restituire subito, ma possa lecitamente rimandare la restituzione. Infatti:
1. I precetti affermativi non obbligano in tutti i momenti. Ma l'obbligo di restituire viene da un precetto affermativo. Quindi non si è obbligati a restituire subito.
2. Nessuno è tenuto all'impossibile. Ma talora uno è nell'impossibilità di restituire. Quindi nessuno è tenuto a restituire subito.
3. La restituzione è l'atto di una virtù, cioè della giustizia. Ora, una delle circostanze richieste dalla virtù è il tempo. Come quindi negli atti delle virtù le altre circostanze non sono già determinate, ma vanno determinate secondo i criteri della prudenza, così è chiaro che anche nella restituzione il tempo non è determinato nel senso che si debba restituire subito.
In contrario: Le cose da restituire si trovano tutte nella medesima condizione. Ma chi assume un operaio non può differire la restituzione, come appare evidente dalle parole del Levitico [19, 13]: «Il salario del bracciante al tuo servizio non resti la notte presso di te fino al mattino dopo». Quindi non si ammette dilazione neppure nelle altre restituzioni, ma bisogna restituire subito.
Dimostrazione: Come è un peccato contro la giustizia il prendere la roba altrui, così è un peccato il ritenerla: poiché ritenendo la roba altrui senza il consenso del padrone uno impedisce a costui l'uso dei suoi beni, e quindi gli fa un torto. Ora, è evidente che non è lecito rimanere in peccato neppure per poco tempo, ma tutti sono tenuti ad abbandonare il peccato subito, secondo le parole della Scrittura [Sir 21, 2]: «Come alla vista del serpente fuggi il peccato». Perciò tutti sono tenuti a restituire subito la roba altrui, o a chiedere una dilazione a chi può concederla in uso.
Analisi delle obiezioni: 1. Il comandamento che impone la restituzione, sebbene sia in forma affermativa, implica tuttavia un precetto negativo, che ci proibisce di ritenere la roba altrui.

2. Quando uno non può restituire subito, l'impossibilità lo dispensa dalla restituzione immediata; come lo dispensa da qualsiasi restituzione se ne è del tutto incapace. Egli però deve chiedere, da se stesso o mediante altri, il condono o la dilazione a chi ha il diritto di concederli.
3. Quando l'omissione di una circostanza è incompatibile con la virtù, bisogna considerare come determinata tale circostanza, e osservarla rigorosamente. Poiché dunque dilazionando la restituzione si commette il peccato di detenzione indebita, che è incompatibile con la giustizia, è necessario che il tempo sia determinato, così da costringere all'immediata restituzione.

Quaestio 63
Prooemium

[41712] IIª-IIae q. 63 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis praedictis iustitiae partibus. Et primo, de acceptione personarum, quae opponitur iustitiae distributivae; secundo, de peccatis quae opponuntur iustitiae commutativae. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum personarum acceptio sit peccatum. Secundo, utrum habeat locum in dispensatione spiritualium. Tertio, utrum in exhibitione honorum. Quarto, utrum in iudiciis.

ARGOMENTO 63
L'ACCETTAZIONE DI PERSONE, O PARZIALITÀ
Passiamo ora a trattare dei vizi opposti alle parti della giustizia delle quali abbiamo parlato. Primo, della parzialità, o accettazione di persone, che si contrappone alla giustizia distributiva; secondo, dei peccati contrari alla giustizia commutativa [q. 64].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'accettazione di persone sia un peccato; 2. Se possa verificarsi nel conferimento dei beni spirituali; 3. Se capiti nelle testimonianze di onore; 4. Se possa capitare nelle sentenze giudiziarie.

Articolo 1
In Rom., c. 2, lect. 2; In Gal., c. 2, lect. 2
Se l'accettazione di persone sia un peccato
Pare che l'accettazione di persone non sia un peccato. Infatti:
1. Col termine persona si indica il valore di un uomo. Ora, è compito proprio della giustizia distributiva considerare il valore delle persone. Quindi l'accettazione delle persone non è un peccato.
2. Nei rapporti umani le persone valgono più delle cose: poiché le cose sono per le persone e non viceversa. Ma fare accettazione di cose non è peccato. Molto meno, quindi, lo sarà l'accettazione di persone.
3. In Dio non ci può essere alcuna iniquità, o peccato. Ora, Dio fa delle parzialità: poiché talora di due uomini della stessa condizione uno lo attrae a sé con la sua grazia, e l'altro lo lascia nel peccato, secondo le parole evangeliche [Mt 24, 40]: «Due uomini saranno nel campo: uno sarà preso e l'altro lasciato». Quindi la parzialità non è un peccato.
In contrario: Nella legge divina non è proibito se non il peccato. Ma la parzialità

è espressamente proibita dal Deuteronomio [1, 17]: «Non avrete riguardi personali». Quindi l'accettazione di persone è un peccato.
Dimostrazione: La parzialità, o accettazione di persone, si contrappone alla giustizia distributiva. Infatti la perequazione della giustizia distributiva consiste nel distribuire cose diverse a persone diverse secondo il loro valore personale. Se quindi uno prende in considerazione le proprietà di una persona che la rendono meritevole di quanto le è dovuto, non si avrà un riguardo o un'accettazione per la persona, ma per la causa determinante: e così la Glossa [interlin. e P. Lomb.], a proposito dell'affermazione di S. Paolo [Ef 6, 9]: «In Dio non vi è accettazione di persone», afferma che «il giusto giudice guarda alle cause, non alle persone». Se uno, p. es., promovesse al dottorato una persona per la sua preparazione scientifica, si avrebbe riguardo alla giusta causa movente e non alla persona; se invece in colui al quale viene conferito qualcosa si riguardasse non il movente che rende proporzionato o dovuto tale conferimento, ma solo il fatto che si tratta di quel determinato individuo, cioè di Pietro o di Martino, allora si avrebbe un'accettazione di persona, poiché l'attribuzione sarebbe fatta semplicemente alla persona, e non per le cause o motivi che la rendono degna.
Ora, si riduce alla persona qualsiasi condizione che non costituisce un motivo per aver diritto a quella particolare donazione: si avrebbe p. es. accettazione di persone se si promovesse qualcuno a una prelatura o al magistero perché è ricco, oppure perché è un parente. Ci sono tuttavia delle condizioni personali che rendono un individuo meritevole di una data cosa, ma non di un'altra: come la parentela può rendere una persona meritevole di accedere all'eredità di un patrimonio, non però al conferimento di una prelatura ecclesiastica. E così una medesima qualità personale in rapporto a una certa cosa costituisce un'accettazione di persona, mentre in rapporto a un'altra non lo è.
È quindi evidente che la parzialità, o accettazione di persone, è in contrasto con la giustizia distributiva, per il fatto che non rispetta le debite proporzioni. Ora, nulla all'infuori del peccato è in contrasto con la virtù. Quindi l'accettazione di persone è un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Nella giustizia distributiva vengono considerate le qualità personali che costituiscono i moventi del valore o del merito. Invece nell'accettazione di persona si considerano delle qualità personali che esulano, come si è detto [nel corpo], da tali moventi.
2. Le persone sono capaci e degne di ciò che viene loro distribuito in forza di determinate cose che rientrano nelle condizioni della persona: quindi tali condizioni vanno prese in considerazione quali cause immediate. Quando invece si prende in considerazione la persona stessa, si considera come causa ciò che non è causa. Sebbene quindi certe persone siano più meritevoli in senso assoluto, non lo sono tuttavia in quel caso particolare.
3. Esistono due tipi di donazione. La prima appartiene alla giustizia, poiché con essa si dà a uno ciò che gli spetta. E l'accettazione di persona riguarda questa donazione. - C'è invece una seconda donazione che appartiene alla liberalità, poiché con essa si dà a uno ciò che non gli spetta. E tale è appunto il conferimento dei doni della grazia, mediante i quali i peccatori sono attratti

da Dio. E in questa donazione non può aver luogo l'accettazione di persone: poiché ciascuno senza ingiustizia può dare del suo come vuole e a chi vuole, secondo quelle parole evangeliche [Mt 20, 14 s.]: «Prendi il tuo e va'. Non posso fare delle mie cose quello che voglio? ».

Articolo 2
Quodl., 4, q. 8, a. 4; 6, q. 5, a. 3; 8, q. 4, a. 1
Se ci possa essere accettazione di persone nella dispensazione dei beni spirituali
Pare che non ci possa essere accettazione di persone nella dispensazione dei beni spirituali. Infatti:
1. Conferire a una persona una dignità ecclesiastica o un beneficio per la parentela rientra nell'accettazione di persona: poiché la parentela non è una causa che renda un uomo meritevole di un beneficio ecclesiastico. Ma ciò non è un peccato: poiché i prelati della Chiesa lo fanno per consuetudine. Quindi nel conferimento dei beni spirituali non ci può essere il peccato dell'accettazione di persona.
2. Preferire i ricchi ai poveri rientra, come dice S. Giacomo [2, 1 ss.], nell'accettazione di persone. Ma la dispensa per contrarre matrimonio in certi gradi di consanguineità viene accordata più facilmente ai ricchi e ai potenti. Perciò nel conferimento dei beni spirituali non esiste il peccato di accettazione di persona.
3. Per legge [Decretales 1, 6, 32] si richiede che si elegga una persona idonea, non che si elegga il migliore. Ma eleggere a una carica chi è meno buono si riduce all'accettazione di persone. Quindi in materia di beni spirituali non c'è il peccato di accettazione di persona.
4. Secondo gli statuti ecclesiastici [ib.] si deve eleggere qualcuno «della circoscrizione ecclesiastica» interessata. Ora, ciò Pare ridursi a un'accettazione di persona: poiché in certi casi altrove se ne troverenbbero di più idonei. Quindi l'accettazione di persone non è un peccato quando si tratta di beni spirituali.
In contrario: S. Giacomo [2, 1] ammonisce: «Non mescolate a favoritismi personali la vostra fede nel Signore nostro Gesù Cristo». E S. Agostino [Glossa ord.] commenta: «Chi potrebbe tollerare che si elegga un ricco a un posto di onore nella Chiesa disprezzando un povero più istruito e più santo?».
Dimostrazione: L'accettazione di persone è peccato, come si è visto [a. prec.], in quanto è in contrasto con la giustizia. Ora, più importante è la materia in cui uno trasgredisce la giustizia, più grave è il suo peccato. Essendo quindi i beni spirituali superiori a quelli temporali, è più grave avere riguardi personali nel conferimento dei beni spirituali che nel conferimento di quelli temporali.
E poiché questo peccato consiste nel fatto che a una persona viene dato più di quanto essa meriti, si deve considerare che il valore di una persona può essere determinato in due modi. Primo, per se stesso e in senso assoluto: e in questo modo è di maggior valore chi è più dotato di beni spirituali e di doni di grazia. – Secondo, in rapporto al bene comune: può capitare infatti che uno

meno santo e meno dotto sia più capace di giovare al bene comune, per il suo prestigio civile, o per la sua abilità, o per altre cose del genere. E poiché il conferimento dei beni spirituali è ordinato principalmente al bene comune, secondo il detto di S. Paolo [1 Cor 12, 7]: «A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune», in certi casi nel conferimento delle mansioni spirituali, senza accettazione di persona, sono preferiti ai migliori quelli che in senso assoluto sono meno buoni. Come anche Dio stesso talora concede le grazie carismatiche a persone meno buone.

Analisi delle obiezioni: 1. A proposito dei consanguinei dei prelati bisogna distinguere. Talora infatti essi sono meno meritevoli di altri, sia in senso assoluto che in rapporto al bene comune. E allora, se vengono preferiti a dei candidati migliori, si ha il peccato di accettazione di persona nella dispensazione dei beni spirituali, di cui il prelato ecclesiastico non è padrone così da poterli dare a piacere, ma amministratore, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 4, 1]: «Ognuno ci considerari come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio». – Talora invece i consanguinei di un prelato ecclesiastico sono meritevoli al pari degli altri. E allora egli può preferirli senza accettazione di persona: poiché hanno il vantaggio di essere presumibilmente più disposti a trattare con lui gli affari ecclesiastici con identità di vedute. Tuttavia questa preferenza dovrebbe essere abolita se altri ne prendessero esempio per accordare ai parenti i beni ecclesiastici prescindendo dal
merito.

2. Le dispense matrimoniali vengono di solito concesse per il rafforzamento dei trattati di pace: quindi, per il bene comune, sono più necessarie tra le persone altolocate. Per cui con tali persone si dispensa con più facilità senza peccato di accettazione.

3. Perché un'elezione non possa essere impugnata in giudizio basta eleggere un individuo idoneo, e non è necessario eleggere il migliore: altrimenti si potrebbe contestare qualsiasi elezione. Invece per la coscienza di chi elegge è necessario eleggere il migliore, o in senso assoluto o in rapporto al bene comune. Se infatti per una prelatura si può avere uno più idoneo e se ne elegge un altro, bisogna che ciò avvenga per un motivo. Se dunque tale motivo riguarda l'incarico, allora relativamente ad esso la persona eletta sarà la più idonea. Se invece il motivo non riguarda l'incarico, allora si tratta di accettazione di persona.

4. L'eletto che appartiene alla circoscrizione di una data chiesa ordinariamente è più indicato per il bene comune: poiché ama di più la chiesa in cui è stato allevato. Da cui il precetto della Scrittura [Dt 17, 15]: «Non potrai costituire su di te uno straniero che non sia tuo fratello».

## Articolo 3

Quodl., 10, q. 6, a. 1

### Se ci possa essere il peccato di accettazione di persona nelle testimonianze di onore e di rispetto

Pare che non ci possa essere il peccato di accettazione di persona nelle testimonianze di onore e di rispetto. Infatti:

1. L'onore, secondo Aristotele [Ethic. 1, 5], non è altro che un riguardo usato verso qualcuno in riconoscimento della sua virtù. Ora, i prelati e i principi vanno onorati anche se sono cattivi; e così pure i genitori, come dice la Scrittura [Es 20, 12]: «Onora il padre e la madre»; e anche i padroni devono essere onorati dai servi, anche se cattivi, stando alle parole di S. Paolo [1 Tm 6, 1]: «Quelli che si trovano sotto il giogo della schiavitù, trattino con ogni rispetto i loro padroni». Quindi l'accettazione di persona nelle testimonianze di onore non è peccato.
2. Il Levitico [19, 32] prescrive: «Alzati davanti a chi ha i capelli bianchi, onora la persona del vecchio». Ma ciò Pare rientrare nell'accettazione di persona, poiché talora i vecchi non sono virtuosi, come si legge in Daniele [13, 5]: «L'iniquità è uscita dagli anziani del popolo». Quindi i riguardi personali nelle testimonianze di onore non è un peccato.
3. A proposito di quel testo [Gc 2, 1]: «Non mescolate a favoritismi personali », ecc., S. Agostino [Glossa ord.] commenta: «Qualora le parole di S. Giacomo: "Se nella vostra adunanza entrerà un uomo con un anello d'oro", ecc., dovessero essere intese delle adunanze quotidiane, chi è che non pecca, se tuttavia pecca?». Eppure è un'accettazione di persona onorare i ricchi per le loro ricchezze. Infatti S. Gregorio ammonisce [In Evang. hom. 28]: «La nostra superbia viene rintuzzata per il fatto che negli uomini non onoriamo la natura per cui sono fatti a immagine di Dio, ma le ricchezze». Ora, non essendo le ricchezze un giusto motivo di onore, questi riguardi non sono altro che riguardi personali. Quindi l'accettazione di persone nelle manifestazioni di rispetto non è un peccato.
In contrario: La Glossa [interlin. su Gc 2, 1] afferma: «Chi onora il ricco per le sue ricchezze commette peccato». E lo stesso si dica se uno viene onorato per altre cause che non rendono degni di onore: poiché si tratta di riguardi personali. Quindi i riguardi personali nelle testimonianze di onore sono peccato.
Dimostrazione: L'onore è un riconoscimento della virtù di colui che viene onorato: perciò soltanto la virtù è il giusto motivo dell'onore. Si deve però notare che uno può essere onorato non solo per la sua virtù personale, ma anche per quella di altri. Come i principi e i prelati vengono onorati anche se sono cattivi, in quanto fanno le veci di Dio e della collettività a cui sono preposti, secondo le parole dei Proverbi [26, 8 Vg]: «Come chi getta sassi nel mucchio di Mercurio, così chi attribuisce onori a uno stolto». Poiché infatti i pagani attribuivano a Mercurio il commercio, si denomina mucchio di Mercurio una somma di calcoli in cui talora i mercanti mettono un sassolino al posto di cento marchi: e così anche viene onorato lo stolto, poiché sta al posto di Dio e di tutta la collettività. - E per lo stesso motivo devono essere onorati i genitori e i padroni, in quanto partecipi della dignità di Dio, Padre e Signore di tutti. - I vecchi poi vanno onorati perché portano il segno della virtù, che è la vecchiaia: sebbene talora tale segno non corrisponda alla verità. Per cui si legge nella Sapienza [4, 8 s.]: «Vecchiaia veneranda non è la longevità, né si calcola dal numero degli anni, ma la canizie per gli uomini sta nella sapienza, e un'età senile è una vita senza macchia». - I ricchi finalmente vanno onorati per il fatto che occupano un grado superiore nella collettività. Se

invece venissero onorati solo in forza delle ricchezze, allora si avrebbe un peccato di accettazione di persona.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 4
Se questo peccato possa capitare nelle sentenze giudiziarie
Pare che il peccato di accettazione di persona non possa capitare nelle sentenze giudiziarie. Infatti:
1. L'accettazione di persona si contrappone alla giustizia distributiva, come si è visto [a. 1]. Ma le sentenze giudiziarie per lo più Pare che appartengano alla giustizia commutativa. Quindi l'accettazione di persona non può capitare nelle sentenze giudiziarie.
2. Le pene sono inflitte in forza di una sentenza giudiziaria. Ma nelle pene si usano riguardi personali senza peccato: poiché chi fa ingiuria alla persona dei principi è punito più gravemente di chi la fa ad altre persone. Quindi nelle sentenze giudiziarie non ci sono accettazioni di persona.
3. Sta scritto [Sir 4, 10 Vg]: «Quando giudichi sii misericordioso verso gli orfani». Ma ciò significa avere riguardi per il povero. Quindi l'accettazione delle persone non esiste nelle sentenze giudiziarie.
In contrario: Sta scritto [Pr 18, 5 Vg]: «Non è cosa buona avere riguardi personali in giudizio».
Dimostrazione: Il giudizio, come si è visto sopra [q. 60, a. 1], è un atto di giustizia in quanto il giudice riporta alla giusta uguaglianza le cose che potrebbero ingenerare una sperequazione contraria. Ora, i riguardi personali implicano una certa sperequazione, in quanto si concede a una persona oltre alla sua misura, nel rispetto della quale consiste [invece] l'uguaglianza della giustizia. Perciò è evidente che l'accettazione di persona corrompe il giudizio.
Analisi delle obiezioni: 1. Nelle sentenze giudiziarie si possono considerare due elementi. Primo, la materia che deve essere giudicata. E da questo lato la sentenza giudiziaria può essere attribuita sia alla giustizia commutativa, sia a quella distributiva: infatti in giudizio si può definire sia la distribuzione del bene comune tra molti, sia la restituzione che un individuo è tenuto a fare a un altro. – Secondo, si può considerare la forma stessa del giudizio, che consiste nel fatto che il giudice, anche in materia di giustizia commutativa, prende da uno e dà a un altro: il che appartiene alla giustizia distributiva. E da questo lato in qualsiasi giudizio ci possono essere dei riguardi personali.
2. Quando uno è punito più gravemente per aver commesso un'ingiuria verso una persona più altolocata non si ha accettazione di persone: poiché la diversità stessa delle persone costituisce una diversità reale, come sopra [q. 58, a. 10, ad 3] si è notato.
3. In giudizio si è tenuti a favorire il povero fin dove è possibile, però senza ledere la giustizia. Altrimenti si va contro le parole della Scrittura [Es 23, 3]: «Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo».

Quaestio 64

Prooemium

[41745] IIª-IIae q. 64 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativae iustitiae. Et primo considerandum est de peccatis quae committuntur circa involuntarias commutationes; secundo, de peccatis quae committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc quod aliquod nocumentum proximo infertur contra eius voluntatem, quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto, et verbo. Facto quidem, cum proximus laeditur vel in persona propria; vel in persona coniuncta; vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est. Et primo, de homicidio, per quod maxime nocetur proximo. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum. Secundo, utrum occidere peccatorem sit licitum. Tertio, utrum hoc liceat privatae personae, vel solum publicae. Quarto, utrum hoc liceat clerico. Quinto, utrum liceat alicui occidere seipsum. Sexto, utrum liceat occidere hominem iustum. Septimo, utrum liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo. Octavo, utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARGOMENTO 64
L'OMICIDIO
Dobbiamo ora trattare dei vizi contrari alla giustizia commutativa. E prima di tutto parleremo dei peccati che vengono commessi nelle commutazioni involontarie, poi di quelli che vengono commessi nelle commutazioni volontarie [q. 77]. Si commettono dei peccati nelle commutazioni involontarie per il fatto che si infligge al prossimo un danno contro la sua volontà, il che può avvenire in due modi, cioè con i fatti e con le parole [q. 67]. Con i fatti, quando si danneggia il prossimo o nella persona sua propria, o nei suoi congiunti, o negli averi [q. 66]. Perciò parleremo successivamente di questi argomenti. E innanzi tutto dell'omicidio, che è il più grave tra i danni che colpiscono il prossimo.
Su tale argomento si pongono otto quesiti: 1. Se sopprimere gli animali o le piante sia un peccato; 2. Se sia lecito uccidere i peccatori; 3. Se ciò sia lecito a una persona privata, oppure solo all'autorità pubblica; 4. Se ciò sia lecito a un chierico; 5. Se sia lecito il suicidio; 6. Se sia lecito uccidere un innocente; 7. Se sia lecito uccidere un uomo per difendere se stessi; 8. Se l'omicidio involontario sia peccato mortale.

Articolo 1
In 1 Sent., d. 39, q. 2, a. 2; C. G., III, c. 112; Expos. in Decal., c. De Quinto Praecepto
Se sia proibito sopprimere qualsiasi essere vivente
Pare che sia proibito uccidere qualsiasi essere vivente. Infatti:
1. L'Apostolo [Rm 13, 2] afferma: «Chi si oppone all'ordine stabilito da Dio si attira addosso la condanna». Ma l'ordine della divina provvidenza vuole che tutti i viventi si conservino in vita, secondo le parole del Salmo [146, 8 s.]: «Fa germogliare l'erba sui monti, provvede il cibo al bestiame». Quindi è illecito sopprimere la vita di qualsiasi vivente.
2. L'omicidio è peccato perché con esso un uomo viene privato della vita. Ma la vita è comune a tutte le piante e a tutti gli animali. Quindi per lo stesso motivo è peccato sopprimere gli animali e le piante.

3. Nella legge divina non viene determinata una pena se non per un peccato. Ma nella legge divina [Es 22, 1] viene determinata una punizione per chi uccide le pecore e i buoi altrui. Quindi l'uccisione degli animali è un peccato.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 1, 20] insegna: «Quando leggiamo: "Non uccidere", dobbiamo intendere che il comando non riguarda le piante, poiché sono prive di sentimento, e neppure gli animali bruti, poiché essi non hanno alcuna affinità di ordine razionale con noi. Quindi il precetto: "Non uccidere" va riferito esclusivamente all'uomo».
Dimostrazione: Nessuno pecca per il fatto che si serve di un essere in vista del fine per cui è stato creato. Ora, nella gerarchia degli esseri, i meno perfetti sono fatti per i più perfetti: come anche nell'ordine genetico si procede dall'imperfetto al perfetto. Come dunque nella generazione dell'uomo abbiamo prima il vivente, poi l'animale e finalmente l'uomo, così gli esseri che sono solo viventi, ossia le piante, sono fatte ordinariamente per gli animali, e gli animali sono fatti per l'uomo. Se quindi l'uomo si serve delle piante per gli animali e degli animali per gli uomini, in ciò non vi è nulla di illecito, come il Filosofo stesso dimostra [Polit. 1, 3]. E il più necessario dei servizi è appunto quello di dare le piante in cibo agli animali, e gli animali in cibo all'uomo: il che è impossibile senza distruggere la vita. Quindi è lecito sopprimere le piante a uso degli animali, e gli animali a uso dell'uomo in forza dell'ordine stesso stabilito da Dio [Gen 1, 29 s.]: «Ecco che io ho dato come cibo a voi e a tutti gli animali ogni erba e ogni albero da frutto». E altrove [Gen 9, 3] si legge: «Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo».
Analisi delle obiezioni: 1. Secondo l'ordine stabilito da Dio, la vita degli animali e delle piante non viene conservata per se stessa, ma per l'uomo. Per cui S. Agostino [l. cit.] scriveva: «Secondo l'ordine sapientissimo del Creatore la loro vita e la loro morte sono subordinate al nostro vantaggio».
2. Le piante e gli animali non hanno la vita razionale, in modo da autogovernarsi, ma sono sempre come governati dall'esterno mediante un istinto naturale. E in ciò abbiamo il segno che essi per natura sono subordinati e ordinati all'uso di altri esseri.
3. Chi uccide il bue di un altro non pecca perché uccide un bue, ma perché danneggia un uomo nei suoi averi. Per cui questo fatto non è elencato tra i peccati di omicidio, ma tra quelli di furto o di rapina.

Articolo 2
Supra, q. 25, a. 6, ad 2; infra, q. 108, a. 3; I-II, q. 100, a. 8, ad 3; C. G., III, c. 146; De Virt., q. 2, a. 8, ad 10; Expos. in Decal., c. De Quinto Praecepto; In Rom., c. 12, lect. 3
Se sia lecito uccidere i peccatori
Pare che non sia lecito uccidere i peccatori. Infatti:
1. Il Signore [Mt 13, 29 s.] nella parabola evangelica proibisce di estirpare la zizzania, cioè «i figli del maligno» [v. 38]. Ma tutto ciò che Dio proibisce è peccato. Quindi uccidere i peccatori è peccato.
2. La giustizia umana deve conformarsi alla giustizia divina. Ma la giustizia divina sopporta i peccatori perché facciano penitenza, secondo le parole della Scrittura [Ez 18, 23; 33, 11]: «Io non voglio la morte del peccatore, ma che

si converta e viva». Quindi è assolutamente ingiusto uccidere i peccatori.
3. Ciò che in se stesso è un male non può, per un fine buono, diventare lecito, come insegnano S. Agostino [Contra mend. 7] e Aristotele [Ethic. 2, 6].
Ma uccidere un uomo è in se stesso un male: poiché siamo tenuti ad amare con la carità tutti gli uomini; e secondo Aristotele [Ethic. 9, 4] gli amici «vogliamo che vivano ed esistano». Perciò in nessun modo è lecito uccidere un peccatore.
In contrario: Nell'Esodo [22, 17] si legge: «Non lascerai vivere colei che pratica la magia»; e nei Salmi [100, 8]: «Sterminerò ogni mattino tutti gli empi del paese».
Dimostrazione: In base a ciò che abbiamo detto [a. prec.], è lecito uccidere gli animali bruti in quanto essi sono ordinati per natura all'utilità dell'uomo, come le cose imperfette sono ordinate a quelle perfette. Ora, qualsiasi parte è ordinata al tutto come l'imperfetto al perfetto. E così la parte è per natura subordinata al tutto. Per cui vediamo che, qualora lo esiga la salute di tutto il corpo, si ricorre lodevolmente e salutarmente al taglio di un membro putrido e cancrenoso. Ora, ciascun individuo sta a tutta la comunità come una parte sta al tutto. Quindi se un uomo con i suoi peccati è pericoloso e disgregativo per la collettività, è cosa lodevole e salutare sopprimerlo, per la conservazione del bene comune; infatti, come dice S. Paolo [1 Cor 5, 6], «un po' di lievito fa fermentare tutta la pasta».
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore comandò di non sradicare la zizzania per risparmiare il grano, cioè i buoni. E ciò è da osservarsi quando non è possibile uccidere i cattivi senza l'uccisione dei buoni: o perché essi sono mescolati con questi, oppure perché, come nota S. Agostino [Contra Parmen. 3, 2], avendo essi troppi seguaci non possono venire soppressi senza mettere in pericolo i buoni. Per cui il Signore comanda di tollerare l'esistenza dei malvagi, rinviandone il castigo all'ultimo giudizio, piuttosto che uccidere con essi anche i buoni. – Quando invece la loro uccisione non costituisce un pericolo, ma è piuttosto una difesa e uno scampo per i buoni, allora è lecito uccidere i malvagi.
2. Secondo l'ordine della sua sapienza, Dio talora sopprime subito i peccatori per la liberazione dei buoni; talora invece concede loro il tempo di pentirsi, in vista della futura salvezza dei suoi eletti. E la giustizia umana lo imita per quanto è possibile anche in questo: essa infatti sopprime quelli che sono nocivi per gli altri, mentre lascia il tempo di pentirsi a quelli che non recano agli altri gravi danni.
3. Col peccato l'uomo abbandona l'ordine della ragione: egli perciò decade dalla dignità umana, che consiste nell'essere liberi e nell'esistere per se stessi, finendo in qualche modo nell'asservimento delle bestie, che implica la subordinazione all'altrui vantaggio. Così infatti si legge nella Scrittura [Sal 48, 21 Vg]: «L'uomo, non avendo compreso la sua dignità, è disceso al livello dei giumenti privi di senno, e si è fatto simile ad essi»; e ancora [Pr 11, 29]: «Lo stolto sarà schiavo dell'uomo saggio». Quindi, sebbene uccidere un uomo che rispetta la propria dignità sia una cosa essenzialmente peccaminosa, tuttavia uccidere un uomo che pecca può essere un bene,

come uccidere una bestia: infatti un uomo cattivo, come dice il Filosofo [Polit. 1, 1; Ethic. 7, 6], è peggiore e più nocivo di una bestia.

Articolo 3

Infra, q. 65, a. 1, ad 2; In 2 Sent., d. 44, q. 2, a. 2, ad 5; In 4 Sent., d. 37, q. 2, a. 1

Se sia lecito a una persona privata uccidere i colpevoli

Pare che una persona privata abbia la facoltà di uccidere i colpevoli.

Infatti:

1. La legge di Dio non può comandare nulla di illecito. Ma per il peccato del vitello d'oro Mosè [Es 32, 27] diede questo comandamento: «Uccida ognuno il proprio fratello, ognuno il proprio amico». Quindi anche alle persone private è lecito uccidere i colpevoli.

2. Col peccato, come si è detto [a. prec., ad 3], un uomo si rende simile alle bestie. Ma qualsiasi persona privata può uccidere un animale selvatico, specialmente se nocivo. Quindi, per lo stesso motivo, potrà uccidere un uomo colpevole.

3. È cosa degna di lode che uno, pur essendo uno persona privata, compia le azioni che sono utili al bene comune. Ma l'uccisione dei malfattori, come si è già dimostrato [a. prec.], è utile al bene comune. Quindi è cosa lodevole che anche una persona privata uccida i malfattori.

In contrario: S. Agostino [cf. Graz., Decr. 2, 23, 8, 33] insegna: «Chi uccide un malfattore senza alcun pubblico mandato sarà condannato come omicida; e tanto più gravemente in quanto si è arrogato un potere che Dio non gli aveva concesso».

Dimostrazione: Come si è già dimostrato [a. prec.], è lecito uccidere un malfattore in quanto la sua uccisione è ordinata alla salvezza di tutta la collettività. Ciò quindi spetta soltanto a colui al quale è affidata la cura della sicurezza collettiva: come spetta al medico, a cui è stata affidata la cura di tutto l'organismo, il procedere al taglio di un membro malato. Ma la cura del bene comune è affidata ai principi investiti della pubblica autorità. Perciò ad essi soltanto è lecito uccidere i malfattori, non già alle persone private.

Analisi delle obiezioni: 1. Come nota Dionigi [De cael. hier. 13, 4], il vero responsabile di un'azione è colui sotto la cui autorità essa viene compiuta. Quindi, secondo S. Agostino [De civ. Dei 1, 21], «propriamente non uccide colui che è tenuto a prestare la sua opera a colui che comanda, come la spada nelle mani di colui che se ne serve». Perciò coloro che uccisero i parenti e gli amici per comando di Dio non vanno considerati loro stessi come gli autori del fatto, ma piuttosto lo è colui del quale essi rispettarono l'autorità: come anche il soldato uccide il nemico per l'autorità del principe, e il boia uccide il brigante per l'autorità del giudice.

2. Una bestia differisce dall'uomo per natura. Quindi non si richiede per ucciderla alcun giudizio, se è selvatica. Se invece è una bestia domestica si va incontro a un giudizio, non per l'animale in se stesso, ma per il danno arrecato al suo padrone. Il colpevole invece non differisce per natura dagli uomini onesti. Quindi si richiede un processo per decidere se vada ucciso per il bene della società.

3. Qualsiasi persona privata ha la facoltà di compiere cose utili al bene comune che non danneggiano nessuno. Se però danneggiano qualcuno, allora non possono essere fatte se non secondo il giudizio di coloro a cui spetta di determinare il sacrificio da imporre alle parti per la salvezza del tutto.

Articolo 4
In 4 Sent., d. 25, q. 2, a. 2, sol. 2
Se uccidere i malfattori sia lecito ai chierici
Pare che uccidere i malfattori sia lecito ai chierici. Infatti:
1. I chierici sono tenuti in modo particolare a eseguire il comando dell'Apostolo [1 Cor 4, 16]: «Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo», comando che ci impegna a imitare Dio e i suoi santi. Ora Dio stesso, che noi adoriamo, uccide direttamente i malfattori, secondo l'espressione del Salmo [135, 10]: «Percosse l'Egitto nei suoi primogeniti». Inoltre Mosè fece uccidere dai leviti ventitremila uomini per l'adorazione del vitello d'oro [Es 32, 28]. E il sacerdote Finees uccise l'israelita che stava peccando con una madianita [Nm 25, 6 ss.]. – Samuele poi uccise Agag re di Amalec [1 Sam 15, 33]; Elia trucidò i sacerdoti di Baal [1 Re 18, 40]; Mattatia mise a morte l'apostata che si apprestava a sacrificare [1 Mac 2, 24]; nel Nuovo Testamento Pietro punì con la morte Anania e Saffira [At 5, 3 ss.]. Perciò anche ai chierici è lecito uccidere i malfattori.
2. Il potere spirituale è superiore a quello temporale, e più vicino a Dio. Ma il potere temporale ha la facoltà di uccidere i malfattori quale «ministro di Dio», come dice S. Paolo [Rm 13, 4]. A maggior ragione quindi possono ucciderli lecitamente i chierici, che sono ministri di Dio nell'esercizio di un potere spirituale.
3. Chi lecitamente ha ricevuto un ufficio può esercitarne lecitamente i compiti. Ma è compito del principe temporale uccidere i malfattori, come sopra [a. prec.] si è dimostrato. Perciò i chierici che sono principi temporali possono uccidere i malfattori.
In contrario: Sta scritto [1 Tm 3, 2 s.]: «Il vescovo deve essere irreprensibile, non dedito al vino, non violento».
Dimostrazione: Ai chierici non è permesso uccidere per due motivi. Primo, perché sono incaricati del servizio dell'altare, in cui viene rappresentata la passione di Cristo crocifisso, il quale, come dice S. Pietro [1 Pt 2, 23], «oltraggiato non rispondeva con oltraggi». Per cui ripugna che i chierici percuotano o uccidano: i ministri infatti devono imitare il loro Signore, secondo le parole della Scrittura [Sir 10, 2]: «Quale il governatore del popolo, tali i suoi ministri».
La seconda ragione sta nel fatto che i chierici sono incaricati del ministero della nuova legge, in cui non vengono prescritte pene di morte o di mutilazioni corporali. Perciò, affinché essi siano «ministri adatti di una Nuova Alleanza» [2 Cor 3, 6], devono astenersi da tali cose.
Analisi delle obiezioni: 1. Dio, quale causa universale, compie in tutti gli esseri ogni retta operazione, però secondo la convenienza di ciascuno. Perciò ognuno deve imitare Dio secondo le esigenze del proprio stato. Sebbene quindi Dio sopprima anche fisicamente i malfattori, non tutti sono in questo

autorizzati a imitarlo. – S. Pietro poi non uccise Anania e Saffira con le proprie mani o col suo potere, ma piuttosto promulgò la loro sentenza di morte stabilita da Dio. – I sacerdoti e i leviti dell'antico Testamento invece erano ministri dell'antica legge, la quale infliggeva pene corporali: quindi era loro concesso di uccidere con le loro mani.
2. Il ministero dei chierici è ordinato a un fine superiore a quello che giustifica le esecuzioni capitali, cioè alla salvezza delle anime. Perciò ripugna che essi si interessino di cose più basse.
3. I prelati della Chiesa, pur accettando l'ufficio di principi secolari, non pronunziano da se stessi le sentenze capitali, ma ne danno l'incombenza ad altri.

Articolo 5
Supra, q. 59, a. 3, ad 2; infra, q. 124, a. 1, ad 2; In 4 Sent., d. 49, q. 5, a. 3, sol. 2, ad 6; Expos. in Decal., c. De Quinto Praecepto; In Heb., c. 11, lect. 7; In 5 Ethic., lect. 17
Se sia lecito il suicidio
Pare che sia lecito suicidarsi. Infatti:
1. L'omicidio è un peccato perché è contrario alla giustizia. Ma nessuno può mancare di giustizia verso se stesso, come dimostra Aristotele [Ethic. 5, 11]. Quindi nessuno pecca uccidendo se stesso.
2. Chi detiene il potere ha la facoltà di uccidere i malfattori. Ma talora chi detiene il potere è un malfattore. Egli quindi è autorizzato a uccidere se stesso.
3. È lecito esporsi spontaneamente a un pericolo minore per evitarne uno più grave: come è lecito amputarsi un membro malato per salvare l'intero corpo. Ora in certi casi uno, uccidendo se stesso, evita un male peggiore, cioè una vita di miseria, o la vergogna di un peccato. Quindi il suicidio in certi casi è lecito.
4. Sansone, che nella Scrittura [Eb 11, 32] è ricordato fra i santi, uccise se stesso [Gdc 16, 30]. Quindi il suicidio può essere lecito.
5. Nella Scrittura [1 Mac 14, 41 ss.] si legge che Razis si uccise «preferendo morire nobilmente piuttosto che divenire schiavo degli empi e subire oltraggi indegni della sua nobiltà». Ma ciò che si compie con nobiltà e coraggio non è illecito. Quindi il suicidio non è illecito.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 1, 20] afferma: «Il precetto: "Non uccidere" va riferito all'uomo. Cioè non uccidere né gli altri né te stesso. Infatti chi uccide se stesso non fa altro che uccidere un uomo».
Dimostrazione: Il suicidio è assolutamente illecito per tre motivi. Primo, poiché per natura ogni essere ama se stesso; e ciò implica la tendenza innata a conservare se stessi e a resistere per quanto è possibile a quanto ci potrebbe distruggere. Per cui l'uccisione di se stessi è contro l'inclinazione naturale, e contro la carità con la quale uno deve amare se stesso. Per questo il suicidio è sempre un peccato mortale, essendo incompatibile con la legge naturale e con la carità.
Secondo, poiché la parte è essenzialmente qualcosa del tutto. Ora, ciascun uomo è una parte della società, e quindi è essenzialmente della collettività. Per cui uccidendosi fa un torto alla società, come insegna il Filosofo [Ethic. 5, 11].
Terzo, poiché la vita è un certo dono di Dio all'uomo, che rimane in potere di colui il quale «fa morire e fa vivere». Perciò chi priva se stesso della vita

pecca contro Dio: come chi uccide uno schiavo pecca contro il suo padrone, e come pecca colui che si arroga il diritto di giudicare una causa che non gli è stata affidata. Infatti a Dio soltanto appartiene il giudizio sulla vita e sulla morte, secondo le parole della Scrittura [Dt 32, 39]: «Sono io che dò la morte e faccio vivere».

Analisi delle obiezioni: 1. L'omicidio è un peccato non solo perché è contrario alla giustizia, ma anche perché è contrario alla carità che uno deve a se stesso. E da questo lato il suicidio è un peccato verso se stessi. Invece in rapporto alla società e a Dio esso ha natura di peccato anche perché è contrario alla giustizia.

2. Chi detiene i pubblici poteri ha la facoltà di uccidere i malfattori perché ha il compito di giudicarli. Ma nessuno è giudice di se stesso. Quindi chi comanda non può uccidere se stesso per qualsivoglia peccato. Tuttavia ha la facoltà di sottoporsi al giudizio di altri.

3. L'uomo viene costituito padrone di sé dal libero arbitrio. Egli quindi può disporre di se stesso per le cose riguardanti la vita presente, che sono regolate dal libero arbitrio. Ma il passaggio da questa vita a un'altra più felice non dipende dal libero arbitrio dell'uomo, bensì dall'intervento di Dio. Perciò all'uomo non è lecito uccidere se stesso per passare a una vita più felice.

E neppure per sfuggire a qualsiasi miseria della vita terrena. Poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 3, 6], la morte «è l'ultimo e il più tremendo» tra i mali della vita presente: per cui darsi la morte per sfuggire alle altre miserie di questa vita equivale ad affrontare un male più grave per evitarne uno minore.

Parimenti non è lecito suicidarsi per un peccato commesso. Sia perché in tal modo uno danneggia se stesso in maniera gravissima, privandosi del tempo necessario per fare penitenza, sia anche perché l'uccisione dei malfattori è rimessa al giudizio dei pubblici poteri.

E così pure non è lecito a una donna uccidersi per non essere violentata. Poiché essa non deve commettere un delitto più grave verso se stessa, qual è appunto il suicidio, per evitare un delitto minore di un altro (infatti una donna violentata, quando manca il consenso, non commette peccato: poiché, come disse Santa Lucia [Leg. aur. 4, 1], «il corpo non rimane inquinato se non per il consenso dell'anima»). Ora, è evidente che la fornicazione o l'adulterio sono peccati meno gravi dell'omicidio: specialmente poi del suicidio, che è gravissimo, poiché così uno nuoce a se stesso, che è tenuto ad amare nel massimo grado. Inoltre è il peccato più pericoloso, poiché non lascia il tempo per l'espiazione.

Finalmente a nessuno è lecito uccidere se stesso per paura di acconsentire al peccato. Come infatti dice S. Paolo [Rm 3, 8], «non si deve fare il male perché ne venga un bene», o per evitare il male, specialmente se si tratta di colpe minori e meno sicure. Infatti uno non può essere sicuro che in seguito acconsentirà al male: poiché in qualsiasi tentazione il Signore può preservare l'uomo dal peccato.

4. Come spiega S. Agostino [De civ. Dei 1, 21], «Sansone non può essere scusato dall'aver seppellito se stesso assieme ai nemici distruggendo l'edificio se non per un comando segreto dello Spirito Santo, il quale faceva miracoli

per mezzo suo». E allo stesso modo [ib., c. 26] egli giustifica la condotta di alcune sante donne, venerate dalla Chiesa, che durante la persecuzione si uccisero da se stesse.

5. È un atto di coraggio affrontare la morte inflitta da altri per il bene della virtù, e per evitare il peccato. Invece dare la morte a se stessi per evitare delle sofferenze ha sì una certa parvenza di fortezza, per cui alcuni si uccisero pensando di agire coraggiosamente, e tra questi c'è appunto Razis, ma in realtà non si tratta di vero coraggio, bensì di una certa debolezza incapace di affrontare la sofferenza, come notano sia il Filosofo [Ethic. 3, 7] che S. Agostino [De civ. Dei 1, cc. 22, 23].

Articolo 6

I-II, q. 94, a. 5, ad 2; q. 100, a. 8, ad 3; De Pot., q. 1, a. 6, ad 4; In Heb., c. 11, lect. 4

Se in qualche caso sia lecito uccidere un innocente

Pare che in qualche caso sia lecito uccidere un innocente. Infatti:

1. Il timore di Dio non si manifesta con il peccato, ma piuttosto «il timore di Dio allontana il peccato» [Sir 1, 27 Vg]. Ora, Abramo viene lodato per aver temuto Dio con la sua decisione di uccidere il figlio innocente. Quindi uno può uccidere un innocente senza commettere peccato.

2. Nei peccati contro il prossimo una colpa è tanto più grave quanto maggiore è il danno che si commette. Ma l'uccisione arreca più danno al colpevole che all'innocente, il quale con la morte passa dalla miseria di questa vita alla gloria celeste. Siccome dunque in certi casi è lecito uccidere un colpevole, sarà molto più lecito uccidere un giusto o un innocente.

3. Ciò che viene compiuto secondo l'ordine della giustizia non è peccato. Ma talora secondo l'ordine della giustizia uno è costretto a uccidere un innocente: p. es. quando il giudice, che è tenuto a giudicare secondo le deposizioni, è costretto a condannare a morte una persona accusata da falsi testimoni che egli invece conosce essere innocente; e lo stesso si dica del carnefice che uccide chi è condannato ingiustamente, obbedendo al giudice. Quindi uno può uccidere un innocente senza commettere peccato.

In contrario: Sta scritto [Es 23, 7]: «Non far morire l'innocente e il giusto».

Dimostrazione: Un uomo può essere considerato sotto due aspetti: in se stesso e in rapporto agli altri. Considerato in se stesso nessun uomo può essere ucciso lecitamente: poiché in ciascuno, anche se peccatore, dobbiamo amare la natura, che è stata creata da Dio e che viene distrutta dall'uccisione. Invece l'uccisione del colpevole diviene lecita, come sopra [a. 2] si è detto, in vista del bene comune, che il peccato compromette. Ora, la vita dei giusti serve a conservare e a promuovere il bene comune: poiché essi costituiscono la parte più nobile della società. Perciò in nessun modo è lecito uccidere un innocente.

Analisi delle obiezioni: 1. Dio è padrone della vita e della morte: quindi per suo ordine muoiono sia i peccatori che i giusti. E così chi uccidesse un innocente per comando di Dio non peccherebbe, come non pecca Dio, di cui egli esegue la volontà; e mostrerebbe di temere Dio, obbedendo ai suoi comandi.

2. Nel misurare la gravità di un peccato si devono considerare più gli elementi

essenziali che quelli accidentali. E così chi uccide un giusto pecca più gravemente di chi uccide un peccatore. Primo, perché nuoce a una persona che è tenuto ad amare di più, e quindi il suo agire è più in contrasto con la carità. Secondo, perché fa un torto a chi meno lo merita, e quindi offende maggiormente la giustizia. Terzo, perché priva la società di un bene maggiore. Quarto, perché disprezza maggiormente Dio, come risulta dalle parole [Lc 10, 16]: «Chi disprezza voi disprezza me». – Il fatto poi che il giusto ucciso venga da Dio accolto nella gloria è accidentale all'uccisione.

3. Il giudice, quando fosse persuaso che un accusato, convinto dalle false testimonianze, è innocente, deve controllare le deposizioni con maggiore diligenza, per trovare il modo di liberarlo, come fece Daniele [13, 51 ss.]. E se non può far questo deve rimandare l'accusato a un giudice superiore. E se anche ciò è impossibile, allora non pecca dando la sentenza in base alle deposizioni: non è infatti lui che uccide l'innocente, ma gli accusatori. Il carnefice poi che è alle dipendenze di un giudice che condanna un innocente, se la sentenza implica un errore patente non deve ubbidire: altrimenti andrebbero scusati i carnefici che uccisero i martiri. Se invece non c'è un'ingiustizia patente, allora egli non pecca eseguendo la condanna: poiché non è in grado di discutere la sentenza del suo superiore; e non è lui a uccidere l'innocente, ma il giudice, di cui egli è l'esecutore materiale.

## Articolo 7

In 4 Sent., d. 25, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 3

### Se sia permesso uccidere per difendersi

Pare che non sia lecito a nessuno uccidere per difendersi. Infatti:

1. S. Agostino [Epist. 47] scrive: «Non mi Pare bene consigliare a qualcuno di uccidere altri uomini, sia pure in propria difesa, a meno che non si tratti di soldati, o di altri che abbiano ufficialmente questo compito non per se stessi, ma per il bene altrui». Ma chi per difendersi uccide un altro, lo uccide per non essere ucciso lui stesso. Quindi è una cosa illecita.

2. «Come saranno esenti da peccato», dice ancora S. Agostino [De lib. arb. 1, 5], «coloro che si sono macchiati dell'uccisione di un uomo per cose che siamo tenuti a disprezzare?». E queste cose da disprezzare sono quelle «che gli uomini possono perdere involontariamente», come risulta dal contesto. Ora, tale è la vita del corpo. Quindi non è mai lecito uccidere un uomo per conservare la vita corporale.

3. Il Papa Niccolò I ha dato questa riAnalisi, riportata dal Decreto [di Graz. 1, 50, 6]: «Riguardo a quei chierici per i quali mi hai chiesto se possono con la penitenza tornare al loro stato precedente, o ascendere a un grado superiore, dopo avere ucciso un pagano per difendersi, sappi che noi non vogliamo dare ad essi alcuna occasione né alcuna licenza di uccidere un uomo in qualsiasi maniera». Ma a osservare i precetti morali sono tenuti ugualmente i chierici e i laici. Perciò anche ai laici è proibito uccidere qualcuno nel difendersi.

4. L'omicidio è un peccato più grave della semplice fornicazione, o dell'adulterio. Ma a nessuno è permesso di commettere una semplice fornicazione, o un adulterio, o qualsiasi altro peccato mortale per conservare la propria

vita: poiché la vita spirituale va preferita alla vita corporale. Perciò nessuno può uccidere un altro per conservare la propria vita.
5. Se l'albero è cattivo è cattivo anche il frutto, come dice il Vangelo [Mt 7, 17 s.]. Ma la propria difesa è illecita, come risulta dalle parole di S. Paolo [Rm 12, 19]: «Non fatevi giustizia da voi stessi, o carissimi». Quindi è illecita anche l'uccisione che ne deriva.
In contrario: Nella Scrittura [Es 22, 2] si legge: «Se un ladro viene sorpreso mentre sta facendo una breccia in un muro, e viene colpito e muore, non c'è vendetta di sangue». Ora, è molto più lecito difendere la propria vita che la propria casa. Se uno quindi uccide un uomo per difendere la propria vita non è reo di omicidio.
Dimostrazione: Nulla impedisce che un atto abbia due effetti, di cui uno è intenzionale e l'altro involontario. Gli atti morali però ricevono la specie da ciò che è intenzionale, non da ciò che è involontario, essendo questo un elemento accidentale, come si è visto [q. 43, a. 3; I-II, q. 72, a. 1]. Perciò dall'azione della difesa personale possono seguire due effetti, il primo dei quali è la conservazione della propria vita, mentre l'altro è l'uccisione dell'attentatore.
Ora, questa azione non può essere considerata illecita per il fatto che con essa si intende conservare la propria vita: poiché è naturale ad ogni essere conservare per quanto è possibile la propria esistenza. Tuttavia un atto che parte da una buona intenzione può diventare illecito se è sproporzionato al fine. Quindi se uno nel difendere la propria vita usa maggiore violenza del necessario, il suo atto è illecito. Se invece reagisce con moderazione, allora la difesa è lecita: infatti il diritto stabilisce che «è lecito respingere la violenza con la violenza nei limiti di una difesa incolpevole». Quindi non è necessario per la salvezza dell'anima che uno rinunzi alla legittima difesa per evitare l'uccisione di altri: poiché un uomo è tenuto a provvedere più alla propria vita che alla vita altrui.
Siccome però spetta solo alla pubblica autorità uccidere un uomo per il bene comune, come sopra [a. 3] si è detto, è illecito che un uomo intenda [espressamente] uccidere un uomo per difendere se stesso, a meno che non abbia un incarico pubblico che a ciò lo autorizzi per il pubblico bene: come è evidente per il soldato che combatte contro i nemici e per le guardie che affrontano i malviventi. Anche questi però peccano se sono mossi da risentimenti personali.
Analisi delle obiezioni: 1, 2. L'affermazione di S. Agostino va riferita al caso in cui uno abbia l'intenzione diretta di uccidere per liberare se stesso dalla morte. E a questo caso va riferita anche l'altra frase del Santo [ob. 2]. Per cui egli dice espressamente: «per cose che», indicando con ciò l'intenzione. È così risolta anche la seconda obiezioni.
3. L'irregolarità accompagna l'uccisione di un uomo anche se avviene senza colpa: come è evidente nel caso del giudice che pronunzia giustamente una sentenza capitale. E così un chierico, anche se uccide per difesa personale, è irregolare, sebbene non abbia l'intenzione di uccidere, ma solo di difendersi.
4. La fornicazione e l'adulterio non sono necessariamente ordinati alla conservazione della propria vita come lo sono invece talora gli atti dai quali scaturisce l'omicidio.
5. In quel testo viene proibita la difesa accompagnata dal livore della vendetta.

Per cui la Glossa [P. Lomb. e interlin.] interpreta così: «Non fatevi giustizia da voi stessi, cioè: Non ripagate l'avversario con le stesse ferite».

Articolo 8
In 4 Sent., d. 25, q. 2, sol. 2, ad
Se chi uccide casualmente un uomo sia colpevole di omicidio
Pare che uno che uccide casualmente un uomo sia colpevole di omicidio.
Infatti:
1. Si legge nella Genesi [4, 23 s.] che Lamec, credendo di uccidere una bestia, uccise un uomo, e gli fu imputato come omicidio. Quindi chi uccide casualmente un uomo è colpevole di omicidio.
2. L'Esodo [21, 22 s.] prescrive che «quando un uomo urta una donna incinta così da farla abortire, e ne seguirà poi la morte, renderà vita per vita». Ma ciò può avvenire anche senza l'intenzione di uccidere. Perciò l'omicidio involontario implica il reato di omicidio.
3. Nel Decreto [di Graz. 1, 50] ci sono diversi canoni in cui si puniscono gli omicidi involontari. Ma la punizione non è dovuta che alla colpa. Perciò chi uccide casualmente un uomo è colpevole di omicidio.
In contrario: S. Agostino [Epist. 47] afferma: «Non sia mai che ci venga imputato quel male occasionale con cui possiamo colpire qualcuno mentre noi facciamo in vista del bene delle azioni lecite». Ora, capita talvolta che mentre uno sta facendo qualcosa in vista del bene, casualmente ne segua l'uccisione di un uomo. Quindi a chi ne è responsabile ciò non è imputato come colpa.
Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Phys. 2, 6], il caso è una causa preterintenzionale. Perciò le realtà casuali, assolutamente parlando, non sono né intenzionali né volontarie. Poiché dunque ogni peccato è volontario, secondo le parole di S. Agostino [De vera relig. 14], ne viene che le realtà casuali in quanto tali non sono peccati. Può tuttavia capitare che quanto non è oggetto diretto di volizione o di intenzione sia però voluto e inteso accidentalmente [o indirettamente], come può esserlo una causa removens prohibens. Per cui se non si toglie la causa da cui può seguire l'uccisione di un uomo quando si è tenuti a farlo, l'uccisione in qualche modo è volontaria.
Ora, ciò può avvenire in due modi: primo, quando l'uccisione capita mentre uno compie cose illecite che era tenuto a evitare; secondo, quando uno non prende le dovute precauzioni. E così secondo il diritto [l. cit.], se uno nel compiere una cosa lecita con le debite precauzioni provoca l'uccisione di un uomo non incorre nel reato di omicidio; se invece provoca la morte di un uomo mentre compie una cosa illecita, oppure se mentre compie cose lecite non prende le dovute precauzioni, non può sfuggire al reato di omicidio.
Analisi delle obiezioni: 1. Lamec non usò le debite precauzioni per evitare l'uccisione di un uomo, e per questo incorse nel reato di omicidio.
2. Chi percuote una donna incinta compie un'opera illecita, per cui se ne segue la morte della donna o del bambino già formato non può evitare la responsabilità dell'omicidio; specialmente se la morte segue quasi immediatamente alle percosse.
3. I canoni impongono una punizione a coloro che uccidono casualmente

mentre compiono cose illecite, oppure a coloro che non usano le debite precauzioni.

Quaestio 65
Prooemium

[41818] IIª-IIae q. 65 pr. Deinde considerandum est de peccatis aliarum iniuriarum quae in personam committuntur. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de mutilatione membrorum. Secundo, de verberatione. Tertio, de incarceratione. Quarto, utrum peccatum huiusmodi iniuriarum aggravetur ex hoc quod committitur in personam coniunctam aliis.

ARGOMENTO 65
LE ALTRE INGIUSTIZIE
CHE VENGONO COMMESSE CONTRO LE PERSONE
Passiamo ora a considerare gli altri peccati di ingiustizia che vengono commessi contro le persone.
Sul tema indicato toccheremo quattro argomenti: 1. La mutilazione delle membra; 2. Le percosse; 3. L'incarcerazione; 4. Se questi peccati di ingiustizia siano più gravi per il fatto che vengono commessi contro i congiunti di altre persone.

Articolo 1
Infra, q. 108, a. 3; In Matth., c. 19
Se la mutilazione di una persona sia lecita in qualche caso
Pare che la mutilazione di una persona non sia lecita in nessun caso.
Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 4, 30] afferma che si commette peccato per il fatto che «ci si allontana da ciò che è secondo natura in vista di ciò che è contro natura». Ora, secondo la natura istituita da Dio il corpo umano deve essere integro nelle sue parti, ed è contro natura che sia privato di un membro. Quindi mutilare una persona di un membro è sempre peccato.
2. Secondo Aristotele [De anima 2, 1], come l'anima intera sta a tutto il corpo, così le parti dell'anima stanno alle varie parti del corpo. Ma privare una persona dell'anima con l'uccisione non è permesso se non in forza dei pubblici poteri. Perciò non è lecito mutilare una persona se non forse ricorrendo ai pubblici poteri.
3. La salvezza dell'anima è da preferirsi alla salvezza del corpo. Ora, a nessuno è permesso mutilarsi di un membro per la salvezza dell'anima: infatti il [primo] Concilio Niceno [can. 1] punisce coloro che si sono evirati per osservare la castità. Quindi per nessun altro motivo è lecita la mutilazione di una persona.
In contrario: Sta scritto nell'Esodo [21, 24]: «Occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede».
Dimostrazione: Un membro, essendo una parte del corpo umano, è per il tutto, come ciò che è imperfetto dice ordine alla perfezione. Si deve perciò disporre di un membro del corpo umano secondo le esigenze del tutto. Ora, ogni membro del corpo umano di per sé è utile al bene di tutto il corpo; tuttavia

può capitare che gli sia nocivo, p. es. quando un membro infetto minaccia la corruzione di tutto il corpo. Se quindi un membro è sano e normale, non può essere asportato senza un danno per l'intero corpo. Siccome però l'uomo nel suo insieme è ordinato all'intera collettività di cui fa parte, come si è detto [q. 61, a. 1; q. 64, aa. 2, 5], può capitare che l'asportazione di un membro, pur essendo dannosa per l'intero corpo, sia tuttavia ordinata al bene della collettività in quanto inflitta come castigo di certi delitti. Come quindi uno dalla pubblica autorità può essere lecitamente privato della vita intera per i delitti più gravi, così può essere privato di un membro per i delitti minori.

Ciò però non è lecito ad alcuna persona privata, nemmeno col consenso dell'interessato: poiché sarebbe un'ingiustizia verso la società, alla quale appartiene l'uomo con tutte le sue membra.

Se invece un membro è un focolaio d'infezione per tutto il corpo, allora col consenso dell'interessato è lecita la sua asportazione per la salute di tutto il corpo: poiché a ciascuno è commessa la cura della propria salute. E lo stesso discorso vale per giustificare l'asportazione fatta per la volontà di colui a cui spetta la cura della salute di chi ha un membro malato. Mutilare invece qualcuno di un membro fuori di questi casi è assolutamente proibito.

Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che quanto è contrario a una natura particolare sia conforme alla natura nella sua universalità: come negli esseri materiali la morte o la corruzione è contraria alla loro natura particolare, ma è conforme alla natura nella sua universalità. E così mutilare una persona di un membro, pur essendo contro la natura particolare del suo corpo, è però conforme alla ragione naturale in rapporto al bene comune.

2. La vita intera di un uomo non è ordinata a qualcosa che a lui appartiene, ma piuttosto tutte le cose che a lui appartengono sono ordinate ad essa. Quindi privare un uomo della vita appartiene sempre esclusivamente alla pubblica autorità, che è incaricata del bene comune. Invece la mutilazione di un membro può essere ordinata alla salute di una persona particolare: e così in certi casi questa ha il diritto di praticarla.

3. Non si può eliminare un membro per la salute del corpo se non quando non si può provvedere altrimenti. Ma alla salvezza spirituale si può sempre provvedere altrimenti che con l'amputazione di un membro: poiché il peccato dipende dalla volontà. Perciò non si può mai recidere un membro per evitare un peccato qualsiasi. Per cui il Crisostomo [In Mt hom. 62], nel commentare quel passo [Mt 19, 12]: «Ci sono degli eunuchi che si sono resi tali per il regno dei cieli», afferma: «Non si tratta di mutilare le membra, ma di uccidere i cattivi pensieri. Infatti chi recide un organo è soggetto alla maledizione: poiché in tal modo uno si accomuna agli assassini». E aggiunge: «E d'altra parte in questo modo la concupiscenza non si calma, ma diviene più insolente. Infatti la concupiscenza che è in noi ha ben altre fonti, derivando specialmente dall'incontinenza del proposito e dalla negligenza della mente: per cui la mutilazione di un organo non reprime le tentazioni tanto quanto la repressione dei cattivi pensieri».

## Articolo 2

Se sia lecito ai genitori percuotere i figli, e ai padroni i loro schiavi

Pare che non sia lecito ai genitori percuotere i figli, e ai padroni gli schiavi. Infatti:

1. Scriveva S. Paolo [Ef 6, 4]: «Voi padri non inasprite i vostri figli». E aggiungeva poco dopo [v. 9]: «E voi padroni comportatevi allo stesso modo verso i vostri schiavi, mettendo da parte le minacce». Ma dalle percosse alcuni vengono inaspriti. Inoltre esse sono più gravi delle minacce. Perciò né i padri possono percuotere i figli, né i padroni i servi.

2. Il Filosofo [Ethic. 10, 9] afferma che «il linguaggio paterno comporta soltanto l'ammonizione, non la coazione». Ma con le percosse si ha una forma di coazione. Quindi ai genitori non è lecito percuotere i figli.

3. È permesso a chiunque correggere un altro: è questa infatti una delle opere di misericordia spirituale, come sopra [q. 32, a. 2] si è visto. Se quindi ai genitori è lecito percuotere i figli per correggerli, sarà lecito ugualmente a chiunque fare lo stesso con qualsiasi persona. Ma ciò è evidentemente falso. Quindi è falsa anche l'affermazione precedente.

In contrario: Sta scritto [Pr 13, 24]: «Chi risparmia il bastone odia suo figlio»; e altrove [ib. 23, 13 s.]: «Non risparmiare al giovane la correzione. Anche se tu lo batti con la verga, non morirà; anzi, se lo batti con la verga lo salverai dall'inferno ». E ancora [Sir 33, 27]: «Per lo schiavo cattivo torture e castighi».

Dimostrazione: Con le percosse si infligge un danno al corpo del paziente, però in maniera diversa che con la mutilazione: quest'ultima infatti ne pregiudica l'integrità, mentre le percosse si limitano al dolore sensibile. Perciò esse sono un danno molto minore della mutilazione. Ora, infliggere un danno a una persona è permesso solo come castigo, per un atto di giustizia. D'altra parte si possono punire con giustizia solo i propri sudditi. Quindi può lecitamente percuotere soltanto chi ha un potere sulla persona che viene percossa.

Poiché dunque il figlio è sotto il potere del padre, e lo schiavo sotto quello del padrone, il padre e il padrone hanno rispettivamente la facoltà di percuotere il figlio e lo schiavo, allo scopo di correggerli e di educarli.

Analisi delle obiezioni: 1. L'ira, essendo un desiderio di vendetta, si accende soprattutto quando uno pensa di essere stato colpito ingiustamente, come mostra il Filosofo [Reth. 2, 3]. Perciò la proibizione che viene fatta ai genitori di provocare i figli non vieta loro di percuoterli allo scopo di educarli, ma di esagerare nelle percosse. – L'esortazione poi rivolta ai padroni di mettere da parte le minacce può essere intesa in due modi. Primo, nel senso che se ne deve fare un uso moderato: e ciò fa parte della moderazione nel correggere. Secondo, nel senso che non sempre si deve porre in atto il castigo minacciato: e ciò implica l'obbligo di temperare talvolta con la misericordia del condono la sentenza con cui era stata decretata la punizione.

2. Un potere superiore esige una forza coattiva più grande. Ora, essendo lo stato una società perfetta, chi lo governa deve avere un potere coattivo perfetto: quindi può infliggere pene irreparabili, come l'uccisione e la mutilazione. Invece il padre e il padrone, i quali governano la società domestica, che è una società imperfetta, hanno un potere coercitivo imperfetto limitato a punizioni lievi, che non infliggono danni irreparabili. E le percosse sono fra queste.

3. È lecito a chiunque correggere chi accetta la correzione. Correggere invece chi non la vuole appartiene soltanto agli incaricati. E tale è appunto il caso delle percosse.

Articolo 3
Infra, q. 108, a. 3
Se sia lecito incarcerare un uomo
Pare che non sia lecito incarcerare un uomo. Infatti:
1. L'atto che è rivolto a una materia indebita è cattivo nel suo genere, come sopra [I-II, q. 18, a. 2] si è detto. Ma l'uomo, avendo in dote la libertà naturale del suo arbitrio, è materia indebita dell'incarcerazione, che è incompatibile con la libertà. Quindi l'incarcerazione di un uomo è illecita.
2. La giustizia umana deve conformarsi a quella divina. Ora Dio, secondo la Scrittura [Sir 15, 14], «ha lasciato l'uomo in balìa del suo proprio volere». Perciò nessuno deve essere costretto con le catene o con il carcere.
3. Non si può arrestare un uomo se non per trattenerlo da un'opera cattiva: alla quale può lecitamente opporsi chiunque. Se quindi fosse lecito incarcerare un uomo per impedirgli di nuocere, chiunque potrebbe lecitamente incarcerare qualcuno. Il che è falso. Anche la tesi, dunque, è falsa.
In contrario: Si legge nel Levitico [24, 11 s.] che un tale fu messo in prigione per aver bestemmiato.
Dimostrazione: Questo è l'ordine che si riscontra nei beni del corpo. Al primo posto c'è l'integrità della natura corporea, che viene menomata dall'uccisione o dalla mutilazione. Al secondo posto c'è il piacere o la quiete dei sensi, a cui si contrappongono le percosse, o qualsiasi altro fatto dolorifico. Al terzo posto c'è il moto e l'uso delle membra, che viene impedito dall'arresto, dall'incarcerazione o da qualsiasi tipo di detenzione. E così incarcerare o sequestrare in qualunque modo una persona è illecito, a meno che non lo si faccia
secondo l'ordine della giustizia, o come castigo o come misura preventiva per evitare un delitto.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo che abusa delle facoltà a lui concesse merita di perderle. Perciò colui che peccando ha abusato col libero arbitrio dell'uso delle proprie membra è materia adeguata dell'incarcerazione.
2. Secondo l'ordine della sua sapienza, Dio talora impedisce ai peccatori di attuare i loro delitti, come si legge nella Scrittura [Gb 5, 12]: «Egli rende vani i pensieri degli scaltri, e le loro mani non ne compiono i disegni». Talora invece permette loro di compiere ciò che vogliono. Similmente dunque la giustizia umana non ricorre all'incarcerazione per tutte le colpe, ma solo per alcune.
3. Chiunque ha la facoltà di trattenere un uomo per un certo tempo dal compiere un atto illecito imminente: come quando si trattiene una persona dal suicidio o dal ferimento di altri. Sequestrarlo però o legarlo appartiene di per sé soltanto a coloro che hanno il potere di disporre pienamente della vita e delle azioni altrui: poiché in tal modo a un uomo non solo viene impedito di fare del male, ma anche di fare del bene.

Articolo 4
I-II, q. 73, a. 9
Se il peccato venga aggravato per il fatto che le ingiurie suddette vengono inflitte a delle persone congiunte ad altre persone
Pare che il peccato non venga aggravato per il fatto che le ingiurie suddette vengono inflitte a delle persone congiunte ad altre persone. Infatti:
1. Tali ingiurie sono peccaminose in quanto viene inflitto un danno a una persona contro la sua volontà. Ora, alla volontà di un uomo ripugna maggiormente il male commesso contro la persona propria che non quello commesso contro un proprio congiunto. Quindi l'ingiuria inflitta a una persona congiunta è meno grave.
2. Nella Sacra Scrittura sono rimproverati maggiormente coloro che fanno dei torti agli orfani e alle vedove: per cui si legge [Sir 35, 14] che [il Signore] «non trascura la supplica dell'orfano, né la vedova, quando si sfoga nel lamento». Ma l'orfano e la vedova non hanno congiunti. Quindi un peccato non è aggravato dal fatto che esso colpisce persone congiunte.
3. La persona congiunta ha una volontà propria come la persona principale. Essa può dunque accettare volontariamente ciò che è contro la volontà della persona principale: come è evidente per l'adulterio, che piace alla moglie e dispiace al marito. Ma queste ingiustizie sono peccato in quanto sono scambi contrari alla volontà. Quindi esse sono meno peccaminose.
In contrario: Nel Deuteronomio [28, 32] così viene presentata l'aggravante di una minaccia: «I tuoi figli e le tue figlie saranno consegnati a un popolo straniero sotto i tuoi occhi».
Dimostrazione: A parità di condizioni, un torto è tanto più grave quanto più sono numerosi quelli che lo subiscono. È più grave quindi percuotere chi comanda che percuotere una persona privata: poiché allora l'ingiuria ricade su tutto il popolo, come sopra [I-II, q. 73, a. 9] si è notato. Ora, quando si fa un torto a una persona che è legata in qualche modo con un'altra, l'ingiuria colpisce due persone. Perciò, a parità di condizioni, il peccato è più grave. Tuttavia può capitare che per certe circostanze sia più grave il peccato commesso contro una persona priva di congiunti: o per la dignità della persona offesa, o per la gravità del danno arrecato.
Analisi delle obiezioni: 1. L'ingiuria perpetrata contro un congiunto è meno nociva per una data persona che se fosse stata compiuta direttamente contro di essa: e da questo lato il peccato è minore. Tuttavia ciò che costituisce un'ingiuria verso le persone congiunte si aggiunge al peccato che uno già incorre danneggiando direttamente una data persona.
2. I torti fatti alle vedove e agli orfani sono ritenuti più gravi sia perché contrastano di più con la misericordia, sia perché l'identico danno è per essi più grave, non avendo essi una difesa.
3. Per il fatto che la donna acconsente all'adulterio il peccato e l'ingiuria vengono diminuiti nei suoi riguardi: infatti sarebbe più grave se l'adultero la violentasse. Ciò però non elimina l'ingiuria verso il marito: poiché «la moglie non è arbitra del proprio corpo», come dice S. Paolo [1 Cor 7, 4]. E lo stesso si dica per casi analoghi. - Comunque dell'adulterio, che si contrappone non solo alla giustizia, ma anche alla castità, parleremo espressamente nel trattato

sulla temperanza [q. 154, a. 8].

Quaestio 66
Prooemium

[41851] IIª-IIae q. 66 pr. Deinde considerandum est de peccatis iustitiae oppositis per quae infertur nocumentum proximo in rebus, scilicet de furto et rapina. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. Secundo, utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam. Tertio, utrum furtum sit occulta acceptio rei alienae. Quarto, utrum rapina sit peccatum specie differens a furto. Quinto, utrum omne furtum sit peccatum. Sexto, utrum furtum sit peccatum mortale. Septimo, utrum liceat furari in necessitate. Octavo, utrum omnis rapina sit peccatum mortale. Nono, utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

ARGOMENTO 66
IL FURTO E LA RAPINA
Passiamo ora a trattare di quei peccati contrari alla giustizia che danneggiano il prossimo negli averi: cioè del furto e della rapina.
Sull'argomento si pongono nove quesiti: 1. Se il possesso dei beni esterni sia naturale per l'uomo; 2. Se sia lecito possedere come propria una data cosa; 3. Se il furto sia l'usurpazione occulta di un bene altrui; 4. Se la rapina sia un peccato specificamente distinto dal furto; 5. Se qualsiasi furto sia un peccato; 6. Se il furto sia un peccato mortale; 7. Se sia lecito rubare in caso di necessità; 8. Se la rapina sia sempre un peccato mortale; 9. Se la rapina sia un peccato più grave del furto.

Articolo 1
C. G., III, c. 22; In 1 Polit., lect. 6
Se il possesso dei beni esterni sia naturale per l'uomo
Pare che il possesso dei beni esterni non sia naturale per l'uomo. Infatti:
1. Nessuno deve arrogarsi ciò che appartiene a Dio. Ma il dominio su tutte le creature è proprio di Dio, secondo l'affermazione del Salmo [23, 1]: «Del Signore è la terra», ecc. Dunque il possesso delle cose non è naturale per l'uomo.
2. S. Basilio [In Lc hom. 6] al ricco della parabola, il quale diceva [Lc 12,18]: «Raccoglierò tutto il grano e i miei beni», rivolge queste parole: «Dimmi, che cosa è tuo? Da dove l'hai preso per portarlo nel mondo?». Ora, le cose che l'uomo possiede per natura le può giustamente chiamare sue. Quindi l'uomo non possiede per natura i beni esteriori.
3. Come scrive S. Ambrogio [De Trin. 1, 1], «padrone è un termine che indica potere». Ma l'uomo non ha un potere sulle cose esterne: egli infatti non può mutarne la natura. Quindi il possesso delle cose esterne non è naturale per l'uomo.
In contrario: Nel Salmo [8, 8] si legge: «Tutto hai posto sotto i suoi piedi», cioè dell'uomo.
Dimostrazione: Le cose esterne possono essere considerate sotto due aspetti.

Primo, nella loro natura: la quale non sottostà al potere dell'uomo, ma solo a quello di Dio, al cui cenno tutti gli esseri ubbidiscono. Secondo, nell'uso che di esse si può fare. E sotto questo aspetto l'uomo ha il dominio naturale sulle cose esterne: poiché egli può usarne a proprio vantaggio mediante l'intelletto e la volontà, considerandole come fatte per sé; gli esseri meno perfetti, infatti, sono per quelli più perfetti, come sopra [q. 64, a. 1] si è notato. Ed è così che il Filosofo [Polit. 1, 3] dimostra che il possesso dei beni esterni è naturale per l'uomo. Ora, questo dominio naturale dell'uomo sulle altre creature in forza della ragione, che lo rende immagine di Dio, viene espresso nella narrazione stessa della creazione [Gen 1, 26]: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare», ecc.

Analisi delle obiezioni: 1. Dio ha il dominio radicale di tutte le cose. Ma egli stesso ha ordinato, secondo la sua provvidenza, che certe cose servano al sostentamento corporale dell'uomo. E così l'uomo ha il dominio naturale su di esse per il potere che ha di servirsene.

2. Il ricco della parabola viene biasimato per il fatto che riteneva radicalmente suoi i beni esterni, come se non li avesse ricevuti da altri, cioè da Dio.

3. La terza obiezione parte dal dominio sulle cose esterne quanto alla loro natura: dominio che appartiene, come si è visto [nel corpo], soltanto a Dio.

## Articolo 2

C. G., III, c. 127; In 2 Polit., lect. 4

### Se sia lecito a un uomo possedere in proprio qualcosa

Pare che a nessuno sia lecito possedere delle cose in proprio. Infatti:

1. Tutto ciò che è contro il diritto naturale è illecito. Ora, secondo il diritto naturale tutto è comune, e la proprietà privata è incompatibile con tale comunanza. Quindi è illecita l'appropriazione di qualsiasi bene esteriore.

2. S. Basilio [cf. a. prec., ob. 2] afferma: «Quei ricchi che considerano loro proprie le cose comuni di cui si sono impossessati per primi sono come uno che, arrivando per primo al teatro, impedisse agli altri di entrare, riservando a se stesso ciò che è destinato al godimento di tutti». Ma precludere agli altri la via per impossessarsi dei beni comuni è cosa illecita. Quindi è illecito appropriarsi di un bene comune.

Dimostrazione: Due sono le facoltà dell'uomo rispetto ai beni esterni. La prima è la facoltà di procurarli e di amministrarli. E da questo lato è lecito all'uomo possedere dei beni propri. Anzi, ciò è anche necessario alla vita umana, per tre motivi. Primo, perché ciascuno è più sollecito nel procurare ciò che appartiene a lui esclusivamente che non quanto appartiene a tutti, o a più persone: poiché ognuno, per sfuggire la fatica, tende a lasciare ad altri quanto spetta al bene comune; come capita là dove ci sono molti servitori. - Secondo, perché le cose umane si svolgono con più ordine se ciascuno ha il compito di provvedere a una certa cosa mediante la propria cura personale, mentre ci sarebbe disordine se tutti indistintamente provvedessero a ogni singola cosa. - Terzo, perché così è più garantita la pace tra gli uomini, accontentandosi ciascuno delle sue cose. Infatti vediamo che tra coloro che possiedono qualcosa in comune spesso nascono contese.

L'altra facoltà che ha l'uomo sulle cose esterne è il loro uso. Ora, da questo lato l'uomo non deve considerare le cose come esclusivamente proprie, ma come comuni: in modo cioè da metterle facilmente a disposizione nelle altrui necessità. Di qui il comando dell'Apostolo [1 Tm 6, 17 s.]: «Ai ricchi di questo mondo raccomanda di fare del bene, di essere pronti a dare».

Analisi delle obiezioni: 1. La comunanza dei beni viene attribuita al diritto naturale non perché questo imponga di possedere tutto in comune e nulla in privato, ma perché la distinzione delle proprietà non dipende dal diritto naturale, bensì da una convenzione umana la quale, come si è già notato [q. 57, aa. 2, 3], rientra nel diritto positivo. Per cui il possesso privato non è contro il diritto naturale, ma è un suo sviluppo dovuto alla ragione umana.

2. Chi, arrivando per primo al teatro, preparasse la strada per gli altri, non agirebbe in maniera illecita: agirebbe invece illecitamente se escludesse gli altri. Parimenti il ricco non agisce in maniera illecita se, impossessandosi per primo di un bene che prima era comune, ne fa partecipi gli altri; pecca invece se irragionevolmente ne impedisce l'uso agli altri. Da cui le parole di S. Basilio: «Perché tu abbondi, e l'altro è invece ridotto all'elemosina, se non perché tu ti faccia dei meriti con l'elargizione, mentre l'altro attende di essere coronato col premio della pazienza?».

3. Le parole di S. Ambrogio: «Nessuno dica proprio ciò che è comune», si riferiscono all'uso della proprietà. Leggiamo infatti subito dopo: «Quanto sopravanza alla spesa è frutto di rapina».

## Articolo 3

### Se il furto consista nel prendere di nascosto la roba altrui

Pare che il furto non consista essenzialmente nel prendere di nascosto la roba altrui. Infatti:

1. Ciò che sminuisce il peccato non può costituire l'essenza del peccato. Ora, peccare di nascosto sminuisce il peccato, mentre per sottolineare la gravità del peccato di certuni è detto nella Scrittura [Is 3, 9]: «Essi ostentano il peccato come Sodoma: non lo nascondono neppure; disgraziati!». Perciò la clandestinità nel prendere la roba altrui non rientra nell'essenza del furto.

2. S. Ambrogio [cf. a. prec., ob. 3] afferma, in un passo riportato dal Decreto [di Graz., ib.]: «Non sei meno colpevole nel togliere ad altri quanto loro appartiene che nel rifiutare qualcosa agli indigenti, mentre potresti aiutarli e sei nell'abbondanza». Quindi il furto non consiste solo nel prendere la roba altrui, ma anche nel ritenerla.

3. Una persona può togliere di nascosto a un'altra anche la roba propria: p.es. la roba depositata, oppure quella da lei presa ingiustamente. Perciò non è essenziale al furto il prendere la roba altrui di nascosto.

In contrario: Scrive S. Isidoro [Etym. 10]: «Il termine fur [ladro] deriva da furvum, ossia fuscum [oscurità]: poiché il ladro opera di notte».

Dimostrazione: A costituire il furto concorrono tre elementi. Il primo di essi è l'opposizione alla giustizia, che dà a ciascuno il suo. E da questo lato abbiamo l'usurpazione della roba altrui. – Il secondo elemento viene a distinguere

il furto dai peccati contro le persone, quali l'omicidio e l'adulterio. E da questo lato il furto ha per oggetto la proprietà altrui. Se infatti uno toglie quanto appartiene ad altri non come proprietà, ma o come parte, p. es. nell'amputazione di un membro, oppure come persona congiunta, p. es. nel ratto della moglie o di una figlia, allora non si ha propriamente un furto. - C'è poi un terzo elemento differenziale che completa la nozione del furto, che cioè si asporti la roba altrui di nascosto. E così il furto è propriamente «l'occulta asportazione della roba altrui».

Analisi delle obiezioni: 1. Il nascondimento in certi casi è una causa del peccato: p. es. quando uno si nasconde per peccare, come avviene nella frode e nell'inganno. E in tal caso esso non diminuisce il peccato, ma ne costituisce la specie. E così avviene nel furto. - Invece in altri casi il nascondimento è una semplice circostanza del peccato. E allora diminuisce il peccato: sia perché è un segno di pudore, sia perché toglie lo scandalo.

2. La detenzione abusiva della roba altrui presenta lo stesso danno che la sua asportazione. Perciò nell'asportazione ingiusta è inclusa anche l'ingiusta detenzione.

3. Nulla impedisce che una cosa che in senso assoluto è di uno, in senso relativo sia di un altro. La cosa depositata, p. es., in senso assoluto è del depositante, ma rispetto alla sua conservazione è di chi l'ha in custodia. E così pure la refurtiva di una rapina è di chi l'ha rapinata non in senso assoluto, ma in quanto egli la detiene.

## Articolo 4

### Se il furto e la rapina siano peccati specificamente distinti

Pare che il furto e la rapina non siano peccati specificamente distinti.

Infatti:

1. Il furto e la rapina si distinguono tra loro come un peccato occulto si distingue da un peccato manifesto: poiché il furto dice usurpazione occulta, mentre la rapina è violenta e palese. Ora, negli altri generi di peccati il fatto di essere manifesto non fa mutare la specie. Quindi il furto e la rapina non sono peccati specificamente distinti.

2. Le azioni morali ricevono la specie dal fine, come sopra [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6] si è visto. Ma il furto e la rapina mirano allo stesso fine, cioè al possesso dei beni altrui. Quindi non differiscono nella specie.

3. Si rapisce una cosa per possederla, come si rapisce una donna per abusarne: infatti S. Isidoro [Etym. 10] scrive che «rapitore suona corruttore, e rapita equivale a corrotta». Ora, si parla di rapimento sia che la donna venga presa pubblicamente, sia che venga presa di nascosto. Perciò anche una cosa può essere detta rapita sia che venga presa di nascosto, sia che venga presa pubblicamente. Quindi tra il furto e la rapina non c'è differenza.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 2] distingue il furto dalla rapina, dicendo che il furto è occulto, mentre la rapina è violenta.

Dimostrazione: Il furto e la rapina sono vizi contrari alla giustizia, in quanto con essi si compie un'ingiustizia ai danni di altri. Ora, secondo Aristotele [Ethic. 5, 9], «uno non soffre un'ingiustizia che contro la propria volontà».

Quindi il furto e la rapina sono peccati in quanto la sottrazione è contro la volontà del proprietario. Ma una cosa può essere involontaria in due modi, come spiega Aristotele [Ethic. 3, 1], cioè per l'ignoranza o per la violenza. Quindi la rapina e il furto sono peccaminosi per motivi diversi. E così sono specificamente distinti.
Analisi delle obiezioni: 1. Negli altri generi di peccati la malizia non dipende dai vari tipi di involontarietà, come invece accade nei peccati contrari alla giustizia. Perciò dove si trova questa diversità, là si trova anche una diversità specifica del peccato.
2. Il fine remoto è identico per la rapina e per il furto: ma ciò non basta per un'identità specifica, poiché c'è una diversità nei fini immediati, o prossimi. Infatti il rapinatore tenta di ottenere lo scopo con la forza, il ladro invece con l'astuzia.
3. Il ratto di una donna non può essere occulto per la donna che viene rapita. Perciò, anche se è occulto per gli altri, rimane sempre una rapina per la donna a cui si fa violenza.

Articolo 5
Se il furto sia sempre un peccato
Pare che il furto non sia sempre un peccato. Infatti:
1. Nessun peccato può essere oggetto di un comando divino, poiché sta scritto [Sir 15, 20]: «Non ha comandato a nessuno di essere empio». Ora, nell'Esodo [12, 35 s.] si legge che Dio comandò un furto: «Gli Israeliti eseguirono l'ordine di Mosè, e spogliarono gli Egiziani». Quindi il furto non sempre è peccato.
2. Chi trova una cosa non sua e se ne appropria, commette un furto: poiché si apropria di una cosa altrui. Eppure ciò è conforme all'equità naturale, come insegnano i giuristi. Perciò il furto non sempre è peccato.
3. Chi prende una cosa sua non pecca, poiché non agisce contro la giustizia, di cui non compromette l'uguaglianza. Ora, si commette un furto anche prendendo da un altro la roba a lui data in custodia o in deposito. Quindi il furto non è sempre un peccato.
In contrario: Nell'Esodo [20, 15] si legge: «Non rubare».
Dimostrazione: Se uno considera la natura del furto, scorge in esso due aspetti peccaminosi. Primo, la contrarietà alla giustizia, che mira a rendere a ciascuno il suo. E così il furto è in contrasto con la giustizia, in quanto appropriazione della roba altrui. Secondo, l'inganno o la frode che il ladro commette usurpando la roba altrui di nascosto e come servendosi di insidie. Perciò è evidente che qualsiasi furto è un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Prendere la roba d'altri, sia apertamente che di nascosto, con l'autorizzazione del giudice che dispone in tal modo non è un furto: poiché la sentenza fa sì che quella data cosa ci appartenga. Perciò molto meno fu un furto la spogliazione degli Egiziani da parte dei figli d'Israele fatta per comando di Dio, a motivo delle angherie da essi subite senza motivo. Così infatti si esprime la Scrittura [Sap 10, 20]: «I giusti spogliarono gli empi».

2. A proposito delle cose trovate bisogna distinguere. Ce ne sono infatti alcune che non furono mai possedute da nessuno, come le pietre preziose e le perle che si trovano sul lido del mare: e queste sono del primo occupante. E la stessa cosa vale per i tesori nascosti sotto terra da tempo immemorabile, e che non hanno un padrone: a meno che le leggi civili non impongano allo scopritore di darne la metà al padrone del campo, se uno ha scoperto il tesoro nel campo di un altro. Per cui nella parabola evangelica [Mt 13, 44] si dice che lo scopritore del tesoro nascosto nel campo «comprò il campo», per avere il diritto di possedere intero il tesoro. - Ci sono invece delle cose trovate che appartenevano di recente a qualcuno. E allora se uno le prende non per ritenerle, ma per restituirle al padrone che non le considera come abbandonate, non commette un furto. Parimenti non commette un furto se le ritiene qualora si presuma che siano abbandonate, e chi le trova le ritenga tali. Altrimenti si commette un peccato di furto. Di qui le parole di S. Agostino ripetute dal Decreto [di Graz. 2, 14, 5, 6]: «Se hai trovato qualcosa e non l'hai restituita, l'hai rubata».

3. Chi prende di nascosto la roba propria depositata presso un'altra persona fa un torto al depositario: poiché costui è tenuto a restituire, o a giustificare la propria innocenza. Per cui quel tale commette peccato; ed è tenuto a riparare il torto fatto al depositario. - Chi invece prende la roba propria a chi la detiene ingiustamente pecca non già perché fa un torto a costui - per cui non è tenuto a restituire o a compensare nessuno -, ma pecca contro la giustizia legale, in quanto si arroga il giudizio sui propri beni scavalcando le regole del diritto. Perciò egli è tenuto a dare soddisfazione a Dio, e a sedare lo scandalo che eventualmente avesse potuto dare al prossimo.

## Articolo 6

In 2 Sent., d. 42, q. 1, a. 4; De Malo, q. 10, a. 2; q. 15, a. 2; Expos. in Decal., c. De Sept. Praecepto

### Se il furto sia un peccato mortale

Pare che il furto non sia un peccato mortale. Infatti:

1. Nel libro dei Proverbi [6, 30 Vg] si legge: «Non è una gran colpa se uno ha rubato». Ma ogni peccato mortale è una grande colpa. Quindi il furto non è un peccato mortale.

2. Al peccato mortale è dovuta la pena capitale. Invece per il furto non viene inflitta la pena di morte, ma solo un'ammenda [Es 21, 37]: «Se un uomo ruba un bue o un montone, restituirà cinque buoi per il bue e quattro montoni per il montone». Perciò il furto non è un peccato mortale.

3. Si può commettere il furto in cose piccole come in cose grandi. Ora, è inconcepibile che uno venga punito con la morte eterna per il furto di una piccola cosa, come un ago o una penna. Quindi il furto non è un peccato mortale.

In contrario: Nessuno viene condannato da Dio se non per un peccato mortale. Ma ci sono alcuni che vengono così condannati per il furto: «Questa è la maledizione», si legge in Zaccaria [5, 3], «che si diffonde su tutta la terra: perché ogni ladro, come ivi sta scritto, sarà condannato». Quindi il furto è un peccato mortale.

Dimostrazione: Come sopra [q. 59, a. 4; I-II, q. 72, a. 5] si è visto, un peccato è mortale se è incompatibile con la carità, da cui dipende la vita dell'anima. Ora, la carità consiste principalmente nell'amore di Dio e secondariamente nell'amore del prossimo, il quale esige che al prossimo si voglia e si faccia del bene. Nel furto invece si danneggia il prossimo nei suoi beni; e se gli uomini con frequenza si derubassero a vicenda verrebbe distrutta la convivenza umana. Perciò il furto, essendo incompatibile con la carità, è un peccato mortale.

Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che il furto non è una grande colpa per due motivi. Primo, per la necessità che spinge a rubare, e che diminuisce o toglie del tutto la colpa, come vedremo [a. seg.]. Il testo citato infatti così continua: «Poiché uno ruba per saziare la fame». - Secondo, si dice che il furto non è una grande colpa in confronto all'adulterio, che viene punito con la pena di morte [Lv 20, 10; Dt 22, 22]. Perciò si aggiunge [vv. 31 s.] che il ladro «se è preso dovrà restituire sette volte, ma l'adultero perderà la sua anima».

2. I castighi della vita presente sono più medicine che sanzioni: la sanzione infatti è riservata al giudizio di Dio, che colpisce i peccatori «secondo verità» [Rm 2, 2]. Perciò nelle sentenze di questa vita non si infligge la pena di morte per tutti i peccati mortali, ma solo per quelli che arrecano un danno irreparabile, o che presentano un'orribile deformità. Quindi per il furto, che arreca un danno riparabile, non viene inflitta in questo mondo la pena di morte, a meno che esso non sia aggravato da qualche grave circostanza: come è evidente nel sacrilegio, che è il furto di cose sacre, e nel peculato, che è il furto dei beni comuni, come risulta da S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 50]; e ancora nel plagio, che è il furto di un uomo, punito nell'Esodo [21, 16] con la pena di morte.

3. Le cose minime sono considerate come cose da nulla. Perciò nelle cose minime l'uomo non ritiene di subire un danno; e colui che le prende può presumere che ciò non sia contro la volontà del padrone. Se quindi uno ruba queste piccole cose può essere scusato dal peccato mortale. Se però uno avesse l'intenzione di rubare e di fare un danno al prossimo, allora anche in queste piccole cose ci potrebbe essere un peccato mortale: come ci può essere anche nel solo pensiero attraverso il consenso.

## Articolo 7

Supra, q. 32, a. 7, ad 3; In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 4, ad 2; Quodl., 5, q. 9, a. 1, ad 1

### Se sia lecito rubare per necessità

Pare che non sia lecito rubare per necessità. Infatti:

1. Una penitenza può essere imposta soltanto per un peccato. Ora, nelle Decretali [5, 18, 3] si legge: «Se uno, costretto dalla fame o dalla nudità, avrà rubato cibi, vesti o animali, faccia penitenza per tre settimane». Quindi non è lecito rubare per necessità.

2. Scrive il Filosofo [Ethic. 2, 6] che «ci sono delle cose che nel nome stesso implicano la malizia», e tra queste nomina il furto. Ma ciò che è male in se stesso non può divenire buono per un fine onesto. Perciò nessuno può rubare lecitamente per soddisfare alla propria necessità.

3. Un uomo è tenuto ad amare il prossimo come se stesso. Ora, come dice S. Agostino [Contra mendacium 7], non è lecito rubare per soccorrere il prossimo con l'elemosina. Quindi non è neppure lecito rubare per provvedere alla propria necessità.

In contrario: In caso di necessità tutto è comune. Quindi non è peccato se uno prende la roba altrui, resa comune per lui dalla necessità.

Dimostrazione: Le disposizioni del diritto umano non possono mai derogare al diritto naturale, o alla legge di Dio. Ora secondo l'ordine naturale, determinato dalla provvidenza divina, gli esseri inferiori sono destinati a sovvenire alle necessità degli uomini. Perciò la spartizione e il possesso delle cose, che deriva dal diritto umano, non può togliere l'obbligo di provvedere con esse alle necessità dell'uomo. Quindi le cose che uno ha in sovrappiù, per diritto naturale devono servire al sostentamento dei poveri. Per cui S. Ambrogio [l. cit. a. 2, ob. 3], in un testo riferito dal Decreto [cf. ib.], afferma: «Il pane che tu hai messo da parte è degli affamati; le vesti che hai riposto sono degli ignudi; il danaro che nascondi sotto terra è il riscatto dei miserabili». Siccome però sono molte le persone in necessità, e non è possibile soccorrere tutti con una medesima fortuna personale, è lasciata all'arbitrio di ognuno l'amministrazione dei propri beni, per soccorrere con essi chi è in necessità. Se però la necessità è così urgente ed evidente da esigere il soccorso immediato con le cose che si hanno a portata di mano, come quando una persona versa in un pericolo tale da non poter essere soccorsa diversamente, allora uno può soddisfare il suo bisogno con la manomissione, sia aperta che occulta, della roba altrui. E ciò non ha propriamente natura di furto o di rapina.

Analisi delle obiezioni: 1. Quella legge parla dei casi in cui non esiste una necessità urgente.

2. Servirsi della roba altrui presa di nascosto in caso di estrema necessità, a rigore di termini, non è un furto. Poiché tale necessità rende nostro ciò che prendiamo per sostentare la nostra vita.

3. Nel caso di una tale necessità uno può anche prendere la roba altrui, per soccorrere il prossimo nell'indigenza.

## Articolo 8

In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 4, ad 2

### Se si possa compiere una rapina senza peccato

Pare che si possa compiere una rapina senza peccato. Infatti:

1. La preda viene conquistata con la violenza: essa perciò ha l'aspetto di una rapina, stando a ciò che abbiamo detto. Ma predare i nemici è cosa lecita, come si rileva da S. Ambrogio [De Abraham 1, 3]: «Quando la preda è in possesso dei vincitori, la disciplina militare esige che tutto sia consegnato al re», e ciò per la sua spartizione. Quindi in certi casi la rapina è lecita.

2. È lecito togliere a uno ciò che non gli appartiene. Ora, le cose possedute dagli infedeli non appartengono ad essi, secondo le parole di S. Agostino [Epist. 93, 12]: «Le cose che falsamente dite vostre non le possedete con giustizia, e quindi dovete esserne spogliati mediante le leggi dei principi secolari».

Quindi si possono lecitamente rapinare gli infedeli.
3. I principi secolari estorcono molte cose ai loro sudditi con la violenza, il che si riduce a una rapina. Ma Pare esagerato sostenere che in ciò essi peccano, perché allora quasi tutti i principi sarebbero dannati. Quindi in certi casi la rapina è lecita.
In contrario: Si può offrire un sacrificio a Dio con qualsiasi cosa lecitamente acquistata. Però non lo si può offrire col frutto di una rapina, poiché si legge nella Scrittura [Is 61, 8 Vg]: «Io sono il Signore che amo il diritto, e odio la rapina unita all'olocausto». Quindi non è lecito acquistare qualcosa con la rapina.
Dimostrazione: La rapina implica una violenza o una costrizione con la quale si toglie ingiustamente a una persona ciò che le appartiene. Ora, nella società umana nessuno può costringere all'infuori dei pubblici poteri. Perciò chiunque come persona privata, senza essere investito di pubblici poteri, toglie ad altri una cosa con la violenza, agisce illecitamente e commette una rapina: come è evidente nel caso dei briganti.
Ai principi invece è affidato il pubblico potere perché siano i custodi della giustizia. Perciò essi possono usare la violenza soltanto secondo le norme della giustizia: e ciò sia nel combattere contro i nemici, sia nel punire i sudditi malfattori. E ciò che viene prelevato con tale violenza non è una rapina, non essendo fatto contro la giustizia. Se invece qualcuno servendosi dei pubblici poteri prende la roba altrui contro la giustizia, agisce illecitamente commettendo una rapina, ed è tenuto alla restituzione.
Analisi delle obiezioni: 1. A proposito della preda [di guerra] bisogna distinguere. Se coloro che fanno il saccheggio dei nemici conducono una guerra giusta, acquistano la proprietà di quanto ottengono con la violenza. E non si tratta di rapina: per cui non sono tenuti alla restituzione. Però potrebbero peccare di cupidigia per la loro cattiva intenzione qualora combattessero non per la giustizia, ma principalmente per il saccheggio o la preda. Scrive infatti S. Agostino [Serm. 82] che «è peccato fare il soldato per il saccheggio». – Se poi quelli che fanno il saccheggio combattono una guerra ingiusta, commettono una rapina e sono tenuti alla restituzione.
2. Certi infedeli in tanto possiedono dei beni ingiustamente in quanto ne sono stati spogliati secondo le leggi dai principi secolari. Tali beni possono quindi essere loro tolti con la violenza da parte non dell'autorità privata, ma di quella pubblica.
3. Se i principi, anche con la violenza, esigono dai sudditi ciò che è loro dovuto per la tutela del bene comune, non si ha una rapina. – Se invece estorcono qualcosa con la violenza ingiustamente, allora è una rapina, come lo è anche il brigantaggio. Dice perciò S. Agostino [De civ. Dei 4, 4]: «Se togliamo la giustizia, che cosa sono i regni se non dei grandi latrocini? E del resto che cosa sono le bande dei briganti se non dei piccoli regni?». E in Ezechiele [22, 27] si legge: «I suoi capi in mezzo ad essa sono come lupi rapaci». Essi quindi sono tenuti a restituire, come anche i briganti. E il loro peccato è tanto più grave di quello dei briganti quanto più perniciosa ed estesa è la loro azione contro la giustizia sociale, di cui essi sono i custodi.

Articolo 9
Infra, q. 73, a. 3, ad 2; q. 116, a. 2, ad 1; q. 144, a. 2, ad 4; In 5 Ethic., lect. 4
Se il furto sia un peccato più grave della rapina
Pare che il furto sia un peccato più grave della rapina. Infatti:
1. All'usurpazione della roba altrui il furto aggiunge la frode e l'inganno, cosa che non avviene nella rapina. Ma la frode e l'inganno rivestono per se stessi l'aspetto di peccato, come sopra [q. 55, aa. 4, 5] si è detto. Quindi il furto è un peccato più grave della rapina.
2. La vergogna è la paura delle azioni turpi, come nota Aristotele [Ethic. 4, 9]. Ora, gli uomini si vergognano più del furto che della rapina. Quindi il furto è più turpe della rapina.
3. Un peccato è tanto più grave quanto più numerose sono le persone che esso danneggia. Ma col furto si possono danneggiare sia i grandi che gli umili, mentre con la rapina si può fare violenza solo ai deboli. Perciò è più grave il peccato di furto che quello di rapina.
In contrario: Le leggi puniscono la rapina più gravemente del furto.
Dimostrazione: Come sopra [a. 4] si è notato, la rapina e il furto sono peccati per l'involontarietà dalla parte di colui al quale viene tolto qualcosa: mentre però nel furto l'involontarietà dipende dall'ignoranza, nella rapina dipende dalla violenza. Ora, un fatto è reso più involontario dalla violenza che dall'ignoranza: poiché la violenza si oppone al volere più direttamente che l'ignoranza. Perciò la rapina è un peccato più grave del furto.
Ma c'è anche un'altra ragione. Poiché la rapina non danneggia una persona soltanto negli averi, ma costituisce anche una infamia e un'ingiustizia personale. E ciò pesa assai più della frode e dell'inganno che si riscontrano nel furto.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.
2. Gli uomini immersi nelle realtà sensibili si gloriano più della forza materiale, di cui si fa mostra nella rapina, che della virtù interna e spirituale, che viene distrutta dal peccato. Per questo si vergognano più del furto che della rapina.
3. Sebbene quelli che possono subire il furto siano più numerosi di quelli che possono subire la rapina, tuttavia i danni che si possono subire con la rapina sono più gravi di quelli che si possono subire con il furto. Ed è anche per questo motivo che la rapina è più detestabile.

Quaestio 67
Prooemium

[41924] IIª-IIae q. 67 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativae iustitiae quae consistunt in verbis in quibus laeditur proximus. Et primo, de his quae pertinent ad iudicium; secundo, de nocumentis verborum quae fiunt extra iudicium. Circa primum quinque consideranda occurrunt, primo quidem, de iniustitia iudicis in iudicando; secundo, de iniustitia accusatoris in accusando; tertio, de iniustitia ex parte rei in sua defensione; quarto, de iniustitia testis in testificando; quinto, de iniustitia advocati in patrocinando. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus. Secundo, utrum liceat

iudicium ferre contra veritatem quam novit, propter ea quae sibi proponuntur. Tertio, utrum iudex possit aliquem iuste condemnare non accusatum. Quarto, utrum licite possit poenam relaxare.

ARGOMENTO 67
LE INGIUSTIZIE DEL GIUDICE
NELL'AMMINISTRAZIONE DELLA GIUSTIZIA
Consideriamo ora i vizi contrari alla giustizia commutativa commessi con parole che danneggiano il prossimo. In primo luogo i peccati relativi ai processi; in secondo luogo i torti commessi con le parole fuori dei tribunali [q. 72].
Sul primo tema dobbiamo esaminare cinque questioni: primo, le ingiustizie del giudice nell'amministrazione della giustizia; secondo, quelle dell'accusatore [q. 68]; terzo, quelle dell'imputato nella sua difesa [q. 69]; quarto, i peccati dei testimoni [q. 70]; quinto, quelli degli avvocati [q. 71].
Sulla prima ARGOMENTO tratteremo quattro argomenti: 1. Se si possa giudicare una persona non soggetta alla propria autorità; 2. Se un giudice possa pronunziare una sentenza contro la verità che egli conosce, stando alle deposizioni;
3. Se possa condannare giustamente una persona che non è stata accusata;
4. Se possa lecitamente condonare la pena.

Articolo 1
Supra, q. 60, a. 6
Se sia lecito giudicare una persona non soggetta alla propria autorità
Pare che sia lecito giudicare una persona non soggetta alla propria autorità.
Infatti:
1. Nella Scrittura [Dn 13, 45 ss.] si legge che Daniele condannò con la sua sentenza gli anziani convinti di falsa testimonianza. Ora, quegli anziani non erano sudditi di Daniele: anzi, erano giudici del popolo. Quindi uno può giudicare lecitamente una persona non soggetta alla propria autorità.
2. Cristo non era suddito di alcun uomo: anzi, egli era «il Re dei re e il Signore dei signori» [Ap 17, 14; 19, 16]. Eppure egli si sottopose al giudizio di un uomo. Quindi è lecito giudicare una persona che non fa parte dei propri sudditi.
3. A norma delle leggi [Decretales 2, 2, 20] il delinquente va sottoposto al tribunale del luogo in cui avviene il delitto. Ma spesso chi compie un delitto non è suddito del giudice locale: p. es. quando è di un'altra diocesi, o è esente. E così uno può avere la facoltà di giudicare chi non è soggetto alla propria autorità.
In contrario: S. Gregorio [Registr. 11, ep. 64, 9], nel commentare quel passo del Deuteronomio [23, 25]: «Entrando fra il grano», ecc., afferma: «Uno non può adoperare la falce del giudizio su cose che sono state confidate ad altri».
Dimostrazione: La sentenza di un giudice è come una legge particolare su di un fatto particolare. Perciò come una legge generale, secondo il Filosofo [Ethic. 10, 9], deve avere forza coattiva, così deve avere forza coattiva anche la sentenza del giudice, per costringere le parti ad accettarne il verdetto: altrimenti la decisione non sarebbe efficace. Ma la forza coattiva tra gli uomini

non può esercitarla lecitamente se non colui che detiene il pubblico potere. E coloro che lo detengono sono considerati superiori rispetto a coloro sui quali esercitano le loro mansioni con potestà sia ordinaria che delegata. Perciò è evidente che nessuno può giudicare una persona se essa non è in qualche modo soggetta alla sua autorità, o ordinaria o delegata.

Analisi delle obiezioni: 1. Daniele ricevette il potere di giudicare quegli anziani come affidatogli da un'ispirazione divina. Il che si rileva dalle parole della Scrittura [v. 45]: «Il Signore suscitò il santo spirito di un giovanetto».

2. Capita tra gli uomini che alcuni si sottomettano spontaneamente al giudizio di qualcuno sebbene non sia ad essi superiore: come è evidente nei casi di arbitrato. Ma allora la sentenza deve essere suffragata da una penalità: poiché gli arbitri, non essendo superiori, non hanno per se stessi il pieno potere coattivo. Così anche Cristo si sottopose di proprio arbitrio a un tribunale umano; e così pure il Papa Leone IV si sottopose al giudizio dell'Imperatore.

3. Il vescovo nella cui diocesi si commette un delitto diviene per ciò stesso superiore del delinquente, anche se costui è esente: a meno che la colpa non riguardi una materia soggetta ad esenzione, p. es. l'amministrazione dei beni di un monastero esente. Se invece una persona esente commette un furto, un omicidio o altre colpe del genere, l'ordinario può giustamente condannarlo.

## Articolo 2

Supra,q. 64, a. 6, ad 3

### Se un giudice possa pronunziare una sentenza contro la verità che egli personalmente conosce, stando alle deposizioni

Pare che un giudice, pressato dalle deposizioni contrarie, non possa pronunziare una sentenza contro la verità che egli personalmente conosce.

Infatti:

1. Sta scritto [Dt 17, 9]: «Andrai dai sacerdoti e dal giudice in carica a quel tempo: chiederai ad essi un giusto giudizio, ed essi ti giudicheranno secondo verità». Ma talora vengono fatte delle deposizioni contrarie alla verità: come quando viene provata una cosa con dei falsi testimoni. Quindi un giudice non può giudicare, in base alle risultanze e alle prove, contro la verità da lui personalmente conosciuta.

2. Nel giudicare l'uomo è tenuto a conformarsi al giudizio di Dio: poiché, come dice la Scrittura [Dt 1, 17], «il giudizio appartiene a Dio». Ora, il «giudizio di Dio è secondo verità», come dice S. Paolo [Rm 2, 2]; e in Isaia [11, 3 s.] si fa questa predizione su Cristo: «Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire, ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese». Quindi un giudice non deve sentenziare stando alle risultanze del processo contro i dati da lui personalmente conosciuti.

3. In tribunale le prove sono richieste per testimoniare al giudice la verità dei fatti: per cui nei fatti notori non si richiede la procedura giudiziaria; come appare dall'accenno di S. Paolo [1 Tm 5, 24]: «Di alcuni uomini i peccati si manifestano prima del giudizio». Se quindi il giudice conosce direttamente la verità, non deve badare alle risultanze del processo, ma dare la sentenza

secondo la verità che egli conosce.
4. Il termine «coscienza» esprime l'applicazione della scienza a una data azione, come si è notato nella Prima Parte [q. 79, a. 13]. Ma agire contro coscienza è peccato. Se quindi un giudice pronunzia la sentenza stando alle risultanze processuali contro la coscienza della verità che egli possiede, commette un peccato.
In contrario: S. Agostino [Ambr., In Ps. 118, serm. 20, 36] insegna: «Il buon giudice non decide nulla di suo arbitrio, ma si esprime secondo le leggi e il diritto». Ora, ciò significa giudicare stando alle risultanze del processo. Quindi il giudice deve dare la sentenza in base a queste, e non secondo il proprio arbitrio.
Dimostrazione: Come si è già notato [a. prec.; q. 60, a. 6], giudicare appartiene al giudice in quanto riveste un pubblico potere. Egli perciò nel giudicare deve procedere non come persona privata, ma in base a quanto egli conosce come persona pubblica. Ora, per questo egli desume le sue informazioni da una fonte generale e da una fonte particolare. La prima è costituita dalle leggi pubbliche, sia divine che umane: e contro di esse egli non deve ammettere alcuna prova. La seconda invece è costituita in ogni causa particolare dagli strumenti appositi, dai testimoni e dalle altre documentazioni legittime: e nel giudicare egli deve uniformarsi più a queste prove che non a quanto egli conosce come persona privata. Tuttavia di queste conoscenze egli può servirsi per indagare con più rigore le prove addotte, e scoprirne l'inganno. Se però a norma del diritto non potesse respingerle, deve uniformarsi ad esse nel giudicare, come si è già detto [s. c.].
Analisi delle obiezioni: 1. Nel testo riferito si parla della presentazione del ricorso da farsi ai giudici proprio per far comprendere che i giudici devono giudicare in base alle deposizioni e alle risultanze.
2. A Dio il potere di giudicare spetta per se stesso. Quindi nel giudicare egli dipende dalla verità che direttamente conosce in se medesimo, e non da quanto può ricevere da altri. E lo stesso vale per Cristo, che è vero Dio e vero uomo. Ma gli altri giudici non hanno per se stessi il potere di giudicare. Quindi il paragone non regge.
3. L'Apostolo parla di quei casi in cui un fatto non è manifesto soltanto al giudice, ma anche ad altri, cosicché il reo non può in alcun modo negare il delitto, ed è subito convinto dall'evidenza dei fatti. Se invece la cosa è conosciuta dal giudice e non da altri, oppure da altri e non dal giudice, allora è necessaria la discussione della causa.
4. Nelle cose relative alla propria persona l'uomo è tenuto a uniformare la coscienza alla propria scienza, ma nelle cose relative ai pubblici poteri deve uniformare la sua coscienza a ciò che può conoscere in base al suo ufficio.

## Articolo 3
C. impugn., c. 3
### Se un giudice possa condannare un imputato anche in mancanza di altri accusatori
Pare che un giudice possa condannare un imputato anche in mancanza di

altri accusatori. Infatti:
1. La giustizia umana deriva da quella divina. Ora, Dio condanna i peccatori anche se non c'è alcun accusatore. Quindi un uomo può condannare in giudizio un'altra persona anche in mancanza di accusatori.
2. In un processo si richiede l'accusatore per presentare il delitto al giudice. Ma in certi casi il delitto può essere presentato al giudice in maniera diversa dall'accusa, cioè mediante la denunzia, la pubblica infamia o anche la conoscenza oculare del giudice stesso. Perciò il giudice può condannare una persona senza l'accusatore.
3. Le gesta dei Santi sono narrate dalla Scrittura come esempi da imitare nella vita umana. Ora, si legge che Daniele [13, 45 ss.] fu insieme accusatore e giudice degli anziani delinquenti. Quindi non agirebbe contro la giustizia chi condannasse qualcuno facendo insieme la parte del giudice e dell'accusatore.
In contrario: S. Ambrogio [In I Cor, su 5, 2], commentando la condanna dell'Apostolo contro il fornicatore di Corinto, afferma che «il giudice non ha la facoltà di condannare senza l'accusatore: poiché anche il Signore non allontanò Giuda, che pure era un ladro, non essendo egli stato accusato».
Dimostrazione: Il giudice è l'interprete della giustizia: infatti il Filosofo [Ethic. 5, 4] scrive che «si ricorre al giudice come a una giustizia animata». Ora la giustizia, come sopra [q. 58, a. 2] si è detto, non ha per oggetto se stessi, ma gli altri. Quindi il giudice deve decidere tra due individui: il che avviene quando l'uno è attore e l'altro imputato. Perciò nelle cause criminali un giudice non può pronunziare una condanna senza l'accusa; conformemente a quel testo degli Atti [25, 16]: «Non è usanza dei Romani consegnare una persona prima che l'accusato sia stato messo a confronto con i suoi accusatori e possa aver modo di difendersi dall'accusa».
Analisi delle obiezioni: 1. Nel suo giudizio Dio ha come accusatore la coscienza del colpevole, conformemente a quel passo in cui S. Paolo [Rm 2, 15] parla «dei ragionamenti che ora li accusano e ora li difendono». O anche ha dinanzi a sé l'evidenza del fatto, conformemente al passo della Genesi [4, 10]: «La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo».
2. La pubblica infamia sostituisce l'accusatore. Per cui la Glossa [interlin.], spiegando quel testo [Gen 4, 10]: «La voce del sangue di tuo fratello», ecc., fa questo rilievo: «L'evidenza del delitto commesso non ha bisogno di accusatori ». – Invece nella denunzia, come sopra [q. 33, a. 7] si è detto, non si ha di mira la punizione del colpevole, ma il suo emendamento: quindi nella denunzia non si agisce contro di lui, ma in suo favore. Perciò allora non si richiede l'accusatore. Il castigo poi è inflitto per la ribellione alla Chiesa: e poiché la ribellione è evidente, l'accusa è inutile. – Quanto invece alla conoscenza oculare personale, essa non dà al giudice la facoltà di procedere alla sentenza prescindendo dall'ordinamento di un pubblico processo.
3. Dio nel suo giudizio procede, come si è detto sopra [a. prec., ad 2], in base alla conoscenza diretta della verità; non così invece l'uomo. Per cui l'uomo non può essere insieme, come Dio, accusatore, giudice e testimone. Quanto a Daniele, egli fu insieme accusatore e giudice come esecutore del giudizio di Dio, dalla cui ispirazione era mosso, come si è già notato [a. 1, ad 1].

Articolo 4

III, q. 46, a. 2, ad 3; In 1 Sent., d. 43, q. 2, a. 2, ad 5; In 4 Sent., d. 46, q. 1, a. 2, sol. 2

Se un giudice possa condonare la pena

Pare che un giudice possa condonare la pena. Infatti:

1. Sta scritto [Gc 2, 13]: «Il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia». Ma nessuno viene punito perché non fa ciò che non gli è lecito fare. Quindi qualsiasi giudice può usare misericordia condonando la pena.

2. Il giudizio dell'uomo deve imitare quello di Dio. Ora, Dio condona la pena ai peccatori pentiti poiché, come dice Ezechiele [18, 23], «egli non vuole la morte del peccatore». Perciò anche il giudice umano ha la facoltà di condonare la pena a chi è pentito.

3. A chiunque è lecito fare ciò che giova a qualcuno senza danneggiare nessuno. Ora, l'assoluzione del colpevole giova a costui senza recar danno ad alcuno. Quindi il giudice può sempre lecitamente assolvere il reo dalla pena.

In contrario: A proposito di chi tenta di indurre all'idolatria, si legge nel Deuteronomio [13, 9 s.]: «Il tuo occhio non lo compianga; non risparmiarlo, non coprire la sua colpa. Anzi, devi ucciderlo». E a proposito dell'omicida [19, 12 s.]: «Sia messo a morte. L'occhio tuo non lo compianga».

Dimostrazione: Come risulta evidente dalle cose già dette [aa. 2, 3], a proposito del giudice si devono tenere presenti due considerazioni: primo, che egli è chiamato a giudicare tra l'accusatore e il reo; secondo, che egli pronunzia la sentenza non a nome proprio, ma a nome della pubblica autorità. Perciò al giudice è impedito di condonare la pena al reo per due motivi. Primo, dalla parte dell'accusatore, il quale può esigere che il reo sia punito per l'ingiuria commessa ai suoi danni; e il condono non è lasciato all'arbitrio di qualche giudice, poiché il giudice è tenuto a rendere a ciascuno il proprio diritto. Secondo, vi è l'impedimento dalla parte della società, del cui potere il giudice è investito e il cui bene esige la punizione dei malfattori. Però da questo lato c'è diversità tra i giudici subordinati e il giudice supremo, che è il principe, il quale detiene il pubblico potere nella sua pienezza. Infatti i giudici subordinati non hanno il potere di condonare la pena al reo contro le leggi imposte dai suoi superiori. Per cui S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 116], spiegando quel passo evangelico [Gv 19, 11]: «Tu non avresti alcun potere sopra di me», ecc., afferma: «Dio aveva dato a Pilato un potere subordinato all'autorità di Cesare, per cui egli non era libero di assolvere un imputato». Invece il principe, che è investito dei pieni poteri dello stato, può lecitamente assolvere il reo, qualora l'offeso voglia condonare l'ingiuria, se la cosa non pregiudica il bene pubblico.

Analisi delle obiezioni: 1. La misericordia del giudice deve esplicarsi in quelle cose che sono lasciate al suo arbitrio, e a proposito delle quali il Filosofo [Ethic. 5, 10] scrive che «l'uomo dabbene tende a diminuire i castighi». Ma egli non ha la facoltà di usare misericordia in quelle cose che sono determinate dalle leggi divine e umane.

2. Dio ha il supremo potere di giudicare, e inoltre qualsiasi colpa commessa

contro il prossimo lo riguarda. Perciò egli è sempre libero di condonare la pena: specialmente se pensiamo che ogni peccato merita il castigo soprattutto perché è contro di lui. Tuttavia Dio non condona la pena se non in quanto ciò conviene alla sua bontà, che è la radice di ogni legge.
3. Se un giudice condonasse la pena quando non deve, farebbe un danno alla società, la quale richiede la punizione dei delitti, affinché vengano evitati i peccati. Infatti nel Deuteronomio [13, 12], a proposito del castigo dei seduttori, si legge: «Tutto Israele lo verrà a sapere, ne avrà timore e non commetterà in mezzo a te una tale azione malvagia». Inoltre farebbe un danno alla persona che ha subito l'ingiustizia, e che attende di ricevere un compenso con una certa restituzione del suo onore attraverso il castigo del colpevole.

Quaestio 68
Prooemium

[41959] IIª-IIae q. 68 pr. Deinde considerandum est de his quae pertinent ad iniustam accusationem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo accusare teneatur. Secundo, utrum accusatio sit facienda in scriptis. Tertio, quomodo accusatio sit vitiosa. Quarto, qualiter male accusantes sint puniendi.

ARGOMENTO 68
LE INGIUSTIZIE RELATIVE ALL'ACCUSA
Passiamo ora a considerare le ingiustizie relative all'accusa.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se si sia tenuti ad accusare; 2. Se l'accusa vada fatta per iscritto; 3. In quanti modi l'accusa possa essere viziata; 4. Se i falsi accusatori debbano essere puniti.

Articolo 1
Se si sia tenuti ad accusare
Pare che non si sia tenuti ad accusare. Infatti:
1. Nessuno può essere scusato dall'adempimento di un precetto divino a motivo di un peccato. Ma alcuni a motivo dei loro peccati sono resi inabili ad accusare: come gli scomunicati, i pregiudicati e quanti sono accusati dei più gravi delitti, prima di essere prosciolti. Quindi un uomo non è tenuto ad accusare per legge divina.
2. Tutti i doveri dipendono dalla carità, che è «il fine del precetto» [1 Tm 1, 5]; per cui S. Paolo [Rm 13, 8] afferma: «Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole». Ma l'uomo è tenuto ai doveri della carità verso tutti, grandi e piccoli, sudditi e prelati. Ora, siccome i Canoni [Decr. di Graz. 2, 2, 7 cann. 1-3; 8-14, 21, 38, 51] proibiscono ai sudditi di accusare i loro prelati e agli inferiori di accusare i superiori, è chiaro che nessuno è tenuto per dovere ad accusare.
3. Nessuno è tenuto ad agire contro la fedeltà doverosa verso gli amici: poiché non può fare agli altri ciò che non vorrebbe fosse fatto a lui stesso. Ma in certi casi accusare equivale a mancare di fedeltà a un amico. Si legge infatti [Pr 11, 13 Vg]: «Chi va in giro sparlando svela il segreto, ma chi è d'animo

fidato cela le confidenze dell'amico». Quindi non si è tenuti ad accusare.
In contrario: Sta scritto [Lv 5, 1]: «Se una persona pecca perché nulla dichiara, benché abbia udito la formula di scongiuro e sia essa stessa testimone o abbia visto o sappia, sconterà la sua iniquità».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 67, a. 3, ad 2], tra la denunzia e l'accusa c'è questa differenza, che nella denunzia si mira all'emendamento del fratello colpevole, mentre nell'accusa si mira alla punizione della colpa. Ora, le pene della vita presente non sono volute per se stesse, poiché non è qui il momento della sanzione finale, ma sono cercate come pene medicinali, che mirano o all'emendamento del colpevole o al bene della società, la cui tranquillità è assicurata dalla punizione dei delinquenti. E di tali fini il primo è conseguito con la denunzia, come si è detto, mentre il secondo propriamente riguarda l'accusa. Per cui se il delitto è tale da costituire un danno per la società si è tenuti ad accusare, purché si sia in grado di provare le accuse, come è dovere dell'accusatore: p. es. quando il peccato del prossimo porta alla rovina materiale o spirituale del popolo. Se invece non si tratta di un peccato che reca danno alla società, o se non è possibile raccogliere le prove occorrenti, non si è tenuti a presentare l'accusa: poiché nessuno è tenuto a tentare ciò che non è in grado di portare a termine nel debito modo.
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che dal peccato uno sia reso incapace di quegli atti che è tenuto a compiere: come avviene quanto al meritare la vita eterna e al praticare i sacramenti della Chiesa. Né da questo fatto uno riporta dei vantaggi: anzi, l'inabilità a compiere quanto si è tenuti a fare è una pena gravissima, poiché gli atti virtuosi sono altrettante perfezioni umane.
2. Accusare i propri superiori è proibito a quei sudditi «che cercano di diffamarli e di riprenderli non per affetto di carità, ma per malanimo» [Decr. di Graz. 2, 2, 7 app. can. 21]; oppure nel caso in cui i sudditi desiderosi di accusare siano incriminati, come si dice nei Canoni [ib., can. 22].
Se invece si tratta di persone idonee, ai sudditi è lecito accusare caritatevolmente i loro prelati.
3. È contro il dovere della fedeltà lo svelare i segreti per danneggiare una persona, non già il manifestarli per il bene comune, che è sempre da preferirsi al bene privato. Perciò non è lecito impegnarsi a qualsiasi segreto contro il bene comune. - E neppure è un segreto rigoroso ciò che può essere provato con sufficienti testimonianze.

Articolo 2
Quodl., 11, q. 10, a. 2
Se l'accusa debba essere fatta per iscritto
Pare che non si richieda che l'accusa sia fatta per iscritto. Infatti:
1. La scrittura fu inventata per aiutare la memoria in rapporto al passato. Ma l'accusa si svolge al presente. Quindi per l'accusa non si richiede lo scritto.
2. Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 2 8, 5] si legge: «Nessun assente può accusare, né essere accusato da altri». Ora, lo scritto serve proprio a comunicare qualcosa agli assenti, come nota S. Agostino [De Trin. 10, 1]. Perciò nell'accusa non è richiesto lo scritto: specialmente se pensiamo al canone [l. cit.]

che comanda di «non ricevere l'accusa di nessuno per iscritto».
3. Il delitto di una persona viene svelato dall'accusa come dalla denunzia.
Ma nella denunzia non si richiede alcuno scritto. Quindi neppure nell'accusa.
In contrario: Secondo il diritto [l. cit., can. 1] «non si accetterà mai un accusatore senza uno scritto».
Dimostrazione: Quando si procede contro i delitti ricorrendo all'accusa, l'accusatore si costituisce parte, come si è detto [q. 67, a. 3], per cui il giudice viene a trovarsi tra l'accusatore e l'accusato nel rendere giustizia: e in ciò per quanto è possibile si deve procedere con certezza. Ora, siccome le cose che si dicono a voce vengono facilmente dimenticate, il giudice, quando deve proferire la sentenza, non potrebbe essere sicuro della sostanza e del modo di ciò che è stato detto se tutto non fosse stato messo per iscritto. Perciò a ragione è stato stabilito che l'accusa, al pari degli altri atti del processo, sia presentata per iscritto.
Analisi delle obiezioni: 1. È difficile ritenere le singole parole, per la loro moltitudine e varietà: e se ne ha la riprova nel fatto che, interrogando diverse persone che hanno ascoltato le stesse frasi, queste non le riferiscono allo stesso modo, anche dopo poco tempo. D'altra parte una piccola differenza di parole può far cambiare il senso. Perciò, anche se la sentenza del giudice deve essere pronunciata dopo poco tempo, per la sicurezza del giudizio è opportuno che l'accusa sia redatta per iscritto.
2. Lo scritto non è necessario soltanto per l'assenza della persona che vuole comunicare, o del destinatario, ma anche per il passare del tempo, come si è detto [ad 1]. Perciò quando il canone comanda di «non ricevere l'accusa di nessuno per iscritto», ciò va riferito all'assente che manda l'accusa per lettera. Ma ciò non esclude affatto che sia necessario lo scritto, se egli è presente.
3. Chi denunzia non è obbligato a provare: quindi neppure viene punito se non è in grado di farlo. E così nella denunzia non si richiede lo scritto, ma basta che uno manifesti il fatto alla Chiesa, la quale d'ufficio procederà a emendare il fratello [colpevole].

## Articolo 3
## Se l'accusa sia resa ingiusta dalla calunnia, dalla prevaricazione e dalla tergiversazione

Pare che l'accusa non sia resa ingiusta dalla calunnia, dalla prevaricazione e dalla tergiversazione. Infatti:
1. Nel Decreto [di Graz. 2, 2, 3, app. can. 8] si legge che «calunniare consiste nel mirare ad attribuire falsi delitti». Ma talora uno addossa ad altri falsi delitti per ignoranza dei fatti, e ciò scusa. Quindi l'accusa non sempre è resa ingiusta dalla calunnia.
2. Nel medesimo libro [l. cit.] si legge che «prevaricare consiste nel nascondere delitti sicuri». Ma ciò non è illecito: poiché non si è tenuti a manifestare tutti i delitti, come sopra [a. 1; q. 33, a. 7] si è spiegato. Perciò l'accusa non è resa ingiusta dalla prevaricazione.
3. Nel testo citato si spiega inoltre che «tergiversare consiste nel desistere totalmente dall'accusa». Ora, ciò può essere fatto senza alcuna ingiustizia, poiché si legge ancora: «Se uno si pente di aver presentato un'accusa su cose

che non riesce a provare, se c'è l'accordo con l'accusato innocente si assolvano a vicenda». Quindi l'accusa non è resa ingiusta dalla tergiversazione.
In contrario: Nel testo citato si afferma: «La temerità degli accusatori si manifesta in tre modi: con la calunnia, con la prevaricazione o con la tergiversazione».
Dimostrazione: L'accusa è ordinata, come si è detto [a. 1], al bene comune, che viene promosso con la conoscenza del delitto. Ora, nessuno deve danneggiare un altro per promuovere il bene comune. Perciò l'accusa può essere viziata per due motivi. Primo, per il fatto che uno agisce ingiustamente contro l'accusato, addossandogli delle colpe inesistenti: e ciò equivale a calunniare. – Secondo, dalla parte della società, il cui bene va principalmente promosso nell'accusa, quando si impedisce maliziosamente la punizione del delitto. E anche ciò può capitare in due modi. Primo, ricorrendo alla frode nell'accusa. E in ciò si ha la prevaricazione: infatti «il prevaricatore è come uno che travalica, in quanto aiuta la parte avversa, tradendo la propria causa» [Decr., l. cit.]. – Secondo, desistendo totalmente dall'accusa. E questo è il tergiversare: chi desiste infatti da quanto aveva intrapreso, in qualche modo non fa che voltare il tergo [tergum vertere].
Analisi delle obiezioni: 1. Uno non deve passare all'accusa se non si tratta di una cosa del tutto certa per lui, così da escludere l'ignoranza del fatto. – Tuttavia non fa una calunnia chiunque attribuisce a qualcuno un delitto, ma solo chi per malizia presenta un'accusa falsa. Talora infatti si passa ad accusare per leggerezza, cioè perché uno crede troppo facilmente a ciò che sente dire: e questo è un atto di temerità. Altre volte invece si può essere mossi ad accusare da un errore giustificabile. Cose tutte che devono essere esaminate con prudenza dal giudice, in modo che non venga condannato per calunnia chi fu mosso ad accusare per leggerezza, o per un errore giustificabile.
2. È un prevaricatore non chiunque nasconde dei delitti veri, ma solo chi li nasconde con inganno quando presenta l'accusa, dissimulando le vere prove e ammettendo delle false scuse in collusione con il reo.
3. Tergiversare significa desistere totalmente dall'accusa deponendone l'intenzione non in una maniera qualsiasi, ma in maniera disordinata. Ora, si può desistere dall'accusa onestamente, senza peccato, in due modi. Primo, se nel corso del dibattito uno si accorge della falsità dell'accusa, e l'accusatore e il reo arrivano ad assolversi reciprocamente. Secondo, se l'autorità suprema, a cui spetta la cura del bene comune al quale è ordinata l'accusa, annulla l'azione penale.

Articolo 4
In 4 Sent., d. 41, a. 5, sol. 2, ad 1
Se l'accusatore incapace di provare le accuse sia tenuto alla pena del taglione
Pare che l'accusatore incapace di provare le accuse non sia tenuto alla pena del taglione. Infatti:
1. Talora si passa ad accusare per un errore giustificato: nel quale caso il giudice deve assolvere l'accusatore, come è scritto nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 2, 3, app. can. 8]. Perciò chi non è in grado di provare le accuse non è tenuto alla

pena del taglione.
2. Se a chi accusa ingiustamente si dovesse applicare la pena del taglione, ciò sarebbe dovuto all'ingiuria commessa contro qualcuno. Ma costui non potrebbe essere l'accusato: poiché in tal caso l'autorità suprema non potrebbe mai condonare tale pena. E neppure potrebbe essere la società: poiché in questo caso uno non potrebbe essere perdonato dall'accusato. Quindi chi non riesce a provare le accuse non merita la pena del taglione.
3. Per il medesimo peccato non vanno inflitti due castighi distinti, poiché sta scritto [Na 1, 9 Vg]: «Dio non giudicherà due volte la stessa cosa». Ora, chi soccombe nel provare le accuse incorre nella pena dell'infamia, pena che il Papa stesso non può condonare, stando a quelle parole del Papa Gelasio [Decr. di Graz. 2, 2, 3, app. can. 7]: «Pur avendo noi la facoltà di salvare le anime con la penitenza, tuttavia non possiamo cancellare l'infamia». Quindi costui non è tenuto alla pena del taglione.
In contrario: Il Papa Adriano I [ib., can. 3] ha stabilito: «Chi non prova quanto denunzia subisca la pena che la sua accusa avrebbe dovuto arrecare».
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 2], l'accusatore in un procedimento penale si costituisce parte che mira alla punizione dell'accusato. Ora, spetta al giudice determinare fra di essi la giusta misura della giustizia. Ma la giustizia esige che uno subisca il danno che egli aveva intenzione di infliggere al prossimo, secondo le parole dell'Esodo [21, 24]: «Occhio per occhio, dente per dente». È giusto quindi che colui che con l'accusa pone altri nel pericolo di una grave pena, subisca egli stesso una pena consimile.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice il Filosofo [Ethic. 5, 8], nella giustizia non sempre si può applicare materialmente il contrappasso: poiché c'è una grande differenza fra il danneggiare il prossimo volontariamente e il farlo involontariamente. La volontarietà infatti merita il castigo e l'involontarietà il perdono. Così quando il giudice riconosce che uno ha accusato falsamente senza l'intenzione di fare del male, ma involontariamente per ignoranza, cioè per un errore giustificabile, non impone la pena del taglione.
2. Chi accusa ingiustamente pecca sia contro l'accusato che contro la società. Perciò va punito per l'uno e per l'altra. Infatti nel Deuteronomio [19, 18 s.] si legge: «I giudici indagheranno con diligenza, e se quel testimonio risulta falso perché ha deposto il falso contro il suo fratello, farete a lui ciò che egli aveva pensato di fare al suo fratello». Questo per quanto riguarda l'ingiuria personale. Per quanto invece riguarda l'ingiuria fatta alla società si aggiunge [vv. 19 s.]: «Così estirperai il male in mezzo a te. Gli altri lo verranno a sapere e ne avranno paura, e non commetteranno più in mezzo a te una tale azione malvagia». Tuttavia l'ingiuria è inferta principalmente all'accusato con la falsa testimonianza: quindi costui, se è innocente, può perdonare l'ingiuria; specialmente se l'accusatore non ha agito col proposito di calunniare, ma per leggerezza. Se invece uno desistesse dall'accusa per collusione con l'avversario, allora farebbe ingiuria alla società: e ciò non può essere condonato dall'accusato, ma solo dall'autorità suprema, a cui è affidata la collettività.
tentato ai danni del prossimo; invece la pena dell'infamia gli è dovuta per la malizia che lo mosse a fare un'accusa calunniosa. Ora, l'autorità suprema

in certi casi condona la pena, ma non cancella l'infamia; in altri invece cancella anche l'infamia. Perciò anche il Papa può cancellare questa infamia, e l'espressione del Papa Gelasio: «Non possiamo cancellare l'infamia», o va riferita all'infamia intrinseca al fatto, o significa che in certi casi non è bene cancellarla. Oppure, come dice Graziano [l. cit. nell'ob.], quel testo parla dell'infamia decretata da un giudice civile.

## Quaestio 69
## Prooemium

[41992] IIª-IIae q. 69 pr. Deinde considerandum est de peccatis quae sunt contra iustitiam ex parte rei. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum peccet aliquis mortaliter veritatem negando per quam condemnaretur. Secundo, utrum liceat alicui se calumniose defendere. Tertio, utrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando. Quarto, utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

## ARGOMENTO 69
## I PECCATI CONTRO LA GIUSTIZIA
## DALLA PARTE DEL COLPEVOLE

Passiamo a considerare i peccati contro la giustizia dalla parte del colpevole. Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se uno negando la verità che gli meriterebbe la condanna pecchi mortalmente; 2. Se uno possa difendersi con la menzogna; 3. Se sia lecito scansare la condanna ricorrendo in appello; 4. Se chi è condannato possa difendersi con la violenza, avendone i mezzi.

### Articolo 1

Infra, a. seq.: In 4 Sent., d. 17, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 1, 3; d. 19, q. 2, a. 3, sol. 1, ad 5; Quodl., 5, q. 8, a. 2

#### Se l'accusato possa negare, senza peccato mortale, la verità che gli meriterebbe la condanna

Pare che l'accusato possa negare senza peccato mortale la verità che gli meriterebbe la condanna. Infatti:

1. Il Crisostomo [In Heb. hom. 31] insegna: «Non ti dico di esporti al pubblico, né di accusarti presso altri». Ma se l'accusato confessasse la verità in giudizio accuserebbe ed esporrebbe se stesso. Quindi non è tenuto a dire la verità. E così non pecca mortalmente se mente in giudizio.
2. Come è una bugia ufficiosa mentire per liberare un altro dalla morte, così è una bugia ufficiosa mentire per liberare se stessi: poiché uno è più obbligato verso se stesso che verso gli altri. Ora, la bugia ufficiosa non è considerata un peccato mortale, ma veniale. Quindi l'accusato, se nega la verità in giudizio per liberarsi dalla morte, non pecca mortalmente.
3. Tutti i peccati mortali sono, come si è detto [q. 24, a. 12], contro la carità. Ma la bugia di un accusato che cerca di scolparsi del delitto a lui attribuito non è né contro la carità di Dio, né contro la carità del prossimo. Perciò una simile bugia non è un peccato mortale.

In contrario: Quanto è incompatibile con la gloria di Dio è un peccato mortale, poiché siamo tenuti strettamente a «fare tutto per la gloria di Dio», come insegna S. Paolo [1 Cor 10, 31]. Ma la confessione che fa il reo di ciò che è contro di lui rientra nella gloria di Dio, come risulta evidente dalle parole dette da Giosuè ad Acan [Gs 7, 19]: «Figlio mio, dà gloria al Signore, Dio di Israele, e raccontami ciò che hai fatto, non me lo nascondere». Quindi mentire per scolparsi è un peccato mortale.

Dimostrazione: Chiunque agisce contro un dovere di giustizia pecca mortalmente, come sopra [q. 59, a. 4] si è dimostrato. Ora, è un dovere di giustizia ubbidire al proprio superiore nelle cose alle quali si estende il suo diritto di superiore. Ma il giudice è un superiore nei riguardi di chi viene giudicato, stando alle cose già dette [q. 67, a. 1]. Perciò l'accusato è strettamente tenuto a esporre la verità che il giudice esige da lui a norma del diritto. Se quindi uno non vuole confessare la verità che è tenuto a dire, o se la nega con la menzogna, pecca mortalmente. Se però il giudice chiedesse cose non esigibili a norma del diritto, l'accusato non sarebbe tenuto a rispondergli, ma potrebbe lecitamente evadere la domanda, o con l'appello o in altri modi; tuttavia non potrebbe dire una menzogna.

Analisi delle obiezioni: 1. Quando uno è interrogato dal giudice a norma del diritto non espone e non consegna se stesso, ma viene consegnato da un altro, venendogli imposta la necessità di rispondere da parte di uno a cui egli è tenuto a ubbidire.

2. Mentire per liberare una persona dalla morte facendo un torto ad altri non è una semplice bugia ufficiosa, ma implica una bugia dannosa. Ora, quando in giudizio uno mente per scusare se stesso, fa un torto a colui a cui deve ubbidire, poiché gli nega ciò che gli è dovuto, cioè la confessione della verità.

3. Chi mente in giudizio per scagionare se stesso agisce sia contro l'amore di Dio, a cui spetta il giudizio [Dt 1, 17], sia contro l'amore del prossimo: cioè verso il giudice, al quale nega quanto gli è dovuto, e verso l'accusatore, il quale viene punito se non riesce a provare l'accusa. Per cui anche nel Salmo [140, 4] si legge: «Non lasciare che il mio cuore si pieghi al male trovando scuse ai peccati». E la Glossa [ord. di Cassiod.] commenta: «Questo è il modo di fare degli impudenti, i quali se scoperti si scolpano con le bugie». E S. Gregorio [Mor. 22, 15], commentando quelle parole di Giobbe [31, 33]: «Non ho nascosto, alla maniera degli uomini, la mia colpa», afferma: «È un vizio inveterato dell'uomo commettere i peccati di nascosto, e una volta che li ha commessi nasconderli negandoli, e una volta che sono stati smascherati moltiplicarli discolpandosi».

## Articolo 2

### Se sia lecito all'accusato difendersi con la falsità

Pare che sia lecito all'accusato difendersi con la falsità. Infatti:

1. Secondo il diritto civile, nei processi capitali è permesso a chiunque di corrompere l'accusatore. Ma questa è la difesa più menzognera. Quindi l'accusato non pecca se in una causa capitale si difende con la menzogna.

2. «L'accusatore che viene a patti con l'accusato riceve il castigo stabilito

dalle leggi», dice il diritto [Decr. di Graz. 2, 2, 3, 8]; invece non è contemplata alcuna pena per l'accusato che viene a patti con l'accusatore. Perciò all'accusato è permesso difendersi con la menzogna.

3. Si legge nei Proverbi [14, 16]: «Il saggio teme e sta lontano dal male, lo stolto è insolente e presuntuoso». Ma ciò che si compie con saggezza non è peccato. Se quindi uno in qualsiasi maniera si libera dal male, non pecca.

In contrario: Anche nei processi criminali, a norma del diritto, si deve giurare di escludere la menzogna. Ora, ciò non avverrebbe se fosse lecito difendersi con la menzogna. Quindi non è lecito all'accusato difendersi con la falsità.

Dimostrazione: Una cosa è tacere la verità e un'altra proferire una menzogna. Ora, la prima cosa in certi casi può essere permessa. Infatti uno non è tenuto a dire tutta la verità, ma quella soltanto che il giudice può e deve esigere da lui a norma del diritto: p. es. quando un crimine ha già dato origine alla pubblica infamia, o è emerso da chiari indizi, oppure da una prova quasi completa. Tuttavia in nessun caso è lecito proporre una menzogna.

Ora, uno può ricorrere a ciò che è lecito o per vie lecite e proporzionate al fine perseguito, e ciò appartiene alla prudenza, oppure per vie illecite e inadeguate al debito fine, e ciò appartiene all'astuzia, che si esplica nella frode e nell'inganno, come fu spiegato in precedenza [q. 55, aa. 3 ss.]. Ora, il primo di questi modi di fare è lodevole, il secondo invece è peccaminoso. Perciò al reo che viene accusato è lecito difendersi nascondendo nei debiti modi la verità che non è tenuto a confessare: p. es. non rispondendo alle domande a cui non è tenuto a rispondere. E questo non è un difendersi con la falsità, ma un uscir fuori con prudenza. – Al contrario non gli è lecito dire il falso; e neppure ricorrere alla frode o all'inganno, poiché la frode e l'inganno equivalgono a una menzogna. E questo è precisamente difendersi con la falsità.

Analisi delle obiezioni: 1. Secondo la legge umana rimangono impuniti molti atti che invece sono peccati secondo il giudizio di Dio, come è evidente nel caso della semplice fornicazione: poiché la legge umana non esige dall'uomo una virtù completa, che è cosa di pochi e non è reperibile nella massa del popolo che la legge umana è chiamata a regolare. Ora, che uno non voglia commettere un peccato per evitare la morte, il cui pericolo incombe sul reo nelle cause criminali, è impresa degna di una virtù perfetta: poiché, al dire di Aristotele [Ethic. 3, 6], «fra tutti i mali temporali il più terribile è la morte». Se quindi nei processi capitali il reo corrompe l'accusatore, pecca certamente in quanto lo induce a commettere una cosa illecita, tuttavia non è punito per questo dalla legge civile. E in questo senso tale atto può dirsi lecito.

2. L'accusatore che viene a patti con il reo colpevole incorre in una pena: e ciò dimostra che egli commette un delitto. Per cui, siccome indurre altri a peccare o a partecipare in qualsiasi modo a una colpa è peccato, poiché secondo l'Apostolo [Rm 1, 32] sono degni di morte coloro che consentono con chi pecca, è chiaro che anche il reo pecca quando si mette in collusione con l'avversario. Tuttavia secondo le leggi umane non gli viene imposta una pena, per la ragione già indicata [ad 1].

3. Il saggio non si nasconde con la menzogna, ma con la prudenza.

Articolo 3
Se sia lecito al colpevole sfuggire la sentenza ricorrendo in appello
Pare che al colpevole non sia lecito sfuggire la sentenza ricorrendo in appello. Infatti:
1. L'Apostolo [Rm 13, 1] insegna: «Ciascuno sia sottoposta alle autorità costituite». Ma il reo che appella ricusa di sottomettersi all'autorità costituita, cioè al giudice. Quindi commette peccato.
2. L'obbligazione di un potere ordinario è più grave di quella di un potere di propria scelta. Ora, a norma dei Canoni [Decr. di Graz. 2, 2, 6, 33], «non è lecito sottrarsi ai giudici scelti di comune accordo». Molto meno quindi è lecito appellare nel caso dei giudici ordinari.
3. Ciò che è lecito una volta è lecito sempre. Ora, non è lecito appellare dopo dieci giorni [l. cit., can. 28], e neppure per la terza volta nella stessa causa [l. cit., app. can. 39]. Perciò l'appello Pare per se stesso illecito.
In contrario: S. Paolo, come narrano gli Atti [25, 11], appellò a Cesare.
Dimostrazione: Uno può appellare per due motivi. Primo, perché è persuaso della giustizia della propria causa: cioè perché si sente trattato ingiustamente dal giudice. E in tal caso è lecito appellare, essendo questo uno scampo suggerito dalla prudenza. Da cui la disposizione dei Canoni [l. cit., can. 3]:
«Chiunque si sente oppresso si appelli liberamente al giudizio dei sacerdoti, e nessuno glielo impedisca».
Secondo, può darsi che uno appelli per rimandare il processo e la giusta sentenza contro di lui. E questo è un difendersi con la finzione, che è illecito, come si è visto [a. prec.]: infatti egli così fa un torto al giudice, di cui impedisce le funzioni, e al suo avversario, di cui contesta per quanto gli è possibile i diritti. Quindi, a norma dei Canoni [l. cit., can. 27], «in tutti i modi deve essere punito colui il cui ricorso è dichiarato ingiusto».
Analisi delle obiezioni: 1. In tanto uno è tenuto a sottomettersi all'autorità inferiore in quanto questa rispetta l'ordine di quella superiore: per cui se questa vi si sottrae, non si è più tenuti a sottomettersi. Come nel caso ricordato dalla Glossa [ord. su Rm 13, 2] in cui «una cosa comanda il proconsole e un'altra l'Imperatore». Ora, quando un giudice tratta ingiustamente una persona, si allontana in questo dall'ordine dei poteri superiori, che gli impongono di giudicare con giustizia. In questo caso dunque a colui che è trattato ingiustamente è lecito ricorrere appellando, prima o dopo la sentenza, al giudizio dell'autorità superiore. - E poiché non si può presumere che ci sia rettitudine dove manca la vera fede, non è lecito a un cattolico appellarsi a un giudice di un'altra religione. Da cui la norma [Decr., l. cit., can. 32]: «Il cattolico che in appello porta la propria causa dinanzi a un giudice di un'altra fede sia scomunicato». Infatti anche l'Apostolo [1 Cor 6, 1 ss.] rimprovera coloro che ricorrono al giudizio degli infedeli.
2. Che uno si sottometta spontaneamente al giudizio di un altro nella cui giustizia non ha fiducia dipende soltanto dalla sua negligenza. Come è anche leggerezza d'animo il non persistere in ciò che si è già approvato. È quindi ragionevole che si neghi il ricorso in appello contro i giudici scelti come arbitri, i quali non hanno autorità che per il consenso dei litiganti. - Invece il

potere del giudice ordinario non dipende dal consenso di colui che deve essere giudicato, bensì dall'autorità del re, o dell'autorità suprema, che lo istituisce.
E così la legge [Decr., l. cit., app. can. 33] offre la facoltà di appellare contro i suoi torti: tanto che anche nel caso in cui uno sia simultaneamente giudice ordinario e arbitro si può sempre appellare contro di lui. Infatti si può pensare che egli sia stato scelto come arbitro perché investito di poteri ordinari: per cui ciò non deve pregiudicare chi ha acconsentito ad avere come arbitro una persona che il principe aveva designato come giudice ordinario.
3. L'equità del diritto viene incontro a una delle parti senza far torto all'altra. Per questo concede dieci giorni di tempo per appellare, ritenendoli sufficienti per deliberare se sia il caso di ricorrere in appello. Se invece non fosse determinato alcun limite di tempo, la stabilità della sentenza resterebbe sempre in sospeso, con danno della parte contraria. - E non è poi concesso di appellare per la terza volta nella stessa causa per il fatto che non è probabile che i giudici si siano tante volte allontanati dalla giustizia.

Articolo 4

Se a un condannato a morte che lo possa fare sia lecito difendersi

Pare che a un condannato a morte che lo possa fare sia lecito difendersi.
Infatti:
1. Ciò che è oggetto dell'inclinazione naturale è sempre lecito, derivando in qualche modo dal diritto naturale. Ora, l'inclinazione naturale spinge a resistere agli elementi distruttori non solo gli uomini e gli animali, ma persino le cose prive di sensibilità. Quindi al reo condannato è lecito fare resistenza, per non subire la morte.
2. Uno può sottrarsi alla sentenza di morte proferita contro di lui sia con la resistenza che con la fuga. Ora, essendo lecito sottrarsi alla morte con la fuga, secondo le parole della Scrittura [Sir 9, 18 Vg]: «Sta lontano da chi ha il potere di uccidere», sarà lecito anche sottrarsi ad essa con la resistenza.
3. Sta scritto [Pr 24, 11]: «Libera quelli che sono condotti alla morte, e salva quelli che sono trascinati al supplizio» Ma uno è più obbligato verso se stesso che verso gli altri. Quindi è permesso che un condannato difenda se stesso per non subire la morte.
In contrario: L'Apostolo [Rm 13, 2] insegna: «Chi si oppone all'autorità si oppone all'ordine stabilito da Dio, e si attira addosso la condanna». Ora, il condannato che si difende resiste all'autorità proprio in quanto è istituita da Dio «per punire i malfattori e premiare i buoni» [1 Pt 2, 14]. Perciò nel difendersi commette peccato.
Dimostrazione: In due modi si può essere condannati a morte. Primo, giustamente. E in tal caso al condannato non è lecito difendersi: infatti il giudice ha il diritto di combatterlo, se fa resistenza: per cui ne consegue che da parte del reo si ha una guerra ingiusta. Quindi non vi è dubbio che egli pecca.
Secondo, uno può essere condannato ingiustamente. E tale sentenza è simile alla violenza dei briganti, secondo le parole di Ezechiele [22, 27]: «I suoi capi in mezzo ad essa sono come lupi rapaci che attentano al sangue altrui». Come quindi è lecito resistere ai briganti, così è lecito in tal caso resistere ai

cattivi governanti: a meno che non si tratti di evitare lo scandalo, nel timore che da ciò possa nascere un grave turbamento.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo ha ricevuto la ragione proprio per questo, cioè per mettere in atto le cose a cui la natura inclina non a caso, ma seguendo l'ordine della ragione. Perciò è lecita non qualsiasi difesa di se stessi, ma quella fatta con la debita moderazione [cf. q. 64, a. 7].
2. Nessuno può essere condannato a darsi la morte, ma solo a subirla. Perciò nessuno è tenuto a fare quanto è richiesto all'esecuzione capitale, cioè a restare nel luogo da dove sarà condotto a morire. Tuttavia il reo è tenuto a non opporre resistenza al carnefice per scansare la giusta punizione. E così pure chi è condannato a morire di fame non pecca se prende il cibo a lui offerto di nascosto: infatti il non prenderlo equivale a uccidersi.
3. Le parole del Savio non intendono esortare a strappare qualcuno dalla morte contro l'ordine della giustizia. Per cui uno non deve liberare neppure se stesso dalla morte facendo resistenza contro l'ordine della giustizia.

Quaestio 70
Prooemium

[42025] IIª-IIae q. 70 pr. Deinde considerandum est de iniustitia pertinente ad personam testis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homo teneatur ad testimonium ferendum. Secundo, utrum duorum vel trium testimonium sufficiat. Tertio, utrum alicuius testimonium repellatur absque eius culpa. Quarto, utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

ARGOMENTO 70
LE INGIUSTIZIE COMMESSE DAI TESTIMONI
Passiamo a considerare le ingiustizie commesse dai testimoni.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se tutti siano tenuti a rendere testimonianza; 2. Se la testimonianza di due o tre sia sufficiente; 3. Se si possa respingere la testimonianza di qualcuno senza una sua colpa personale; 4. Se rendere falsa testimonianza sia un peccato mortale.

Articolo 1
Se tutti siano tenuti a rendere testimonianza
Pare che non tutti siano tenuti a rendere testimonianza. Infatti:
1. S. Agostino [Quaest in Gen. 1, 26] spiega che Abramo, nel dire di sua moglie: «È mia sorella» [Gen 12, 12], volle celare una verità, non già proferire una menzogna. Ma col celare la verità uno si astiene dal testimoniare. Quindi non tutti sono tenuti a rendere testimonianza.
2. Nessuno è tenuto ad agire con frode. Ma nella Scrittura [Pr 11, 13 Vg] si legge: «Chi procede con frode svela i segreti, chi invece è d'animo fidato cela le confidenze dell'amico». Quindi non sempre si è tenuti a testimoniare; specialmente poi sulle cose confidate dagli amici.
3. A quanto si richiede per salvarsi i chierici e i sacerdoti sono tenuti più degli altri. Ma ad essi è proibito di rendere testimonianza nelle cause per delitti capitali. Perciò rendere testimonianza non è di stretto obbligo per salvarsi.

In contrario: S. Agostino [Graz., Decr 2, 11, 3, 80] insegna: «È reo tanto chi occulta la verità quanto chi dice una menzogna: il primo perché non vuol fare del bene, il secondo perché vuol fare del male».
Dimostrazione: In fatto di testimonianza bisogna distinguere. Perché la testimonianza di una persona in certi casi è richiesta, e in altri non è richiesta. Se la testimonianza è richiesta autoritativamente da un superiore a cui si è tenuti a ubbidire in cose relative alla giustizia, allora non c'è dubbio che si è tenuti a rendere la testimonianza che viene richiesta a norma di legge: vale a dire sui delitti manifesti e su quelli di pubblico dominio. Se invece si richiedesse la testimonianza su altri delitti, cioè su delitti occulti e ancora estranei alla pubblica opinione, uno non è tenuto a testimoniare.
Se al contrario la testimonianza non è richiesta dall'autorità di un superiore, allora bisogna distinguere. Se la deposizione è richiesta per liberare un uomo da una morte ingiusta o da qualsiasi altra pena immeritata, oppure da una calunnia o da un danno ingiusto, allora uno è tenuto a testimoniare. E anche se la sua testimonianza non è richiesta, uno è tenuto a fare quello che può per denunziare la verità a persone che possono fare qualcosa. Infatti nei Salmi [81, 4] si legge: «Salvate il debole e l'indigente, liberatelo dalle mani degli empi»; e nei Proverbi [24, 11]: «Libera quelli che sono condotti alla morte». S. Paolo anzi scrive [Rm 1, 32]: «Meritano la morte non solo gli autori di tali cose, ma anche quanti approvano chi le fa»; e la Glossa [P. Lomb. di Ambr.] commenta: «Tacere è acconsentire, quando hai la possibilità di correggere».
Se invece si tratta di deporre per la condanna di una persona, allora non si è tenuti a rendere testimonianza se non si è costretti dall'autorità a norma di legge. Poiché in tal caso l'occultazione della verità non provoca danno a nessuno. E anche se con questo si mette in pericolo l'accusatore, non c'è da preoccuparsi: poiché costui si è messo da se stesso nel pericolo. Diversa è invece la condizione del reo, che è esposto al pericolo di una condanna contro la sua volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino parla dell'occultazione della verità nel caso in cui uno non sia obbligato dall'autorità a manifestare la verità; e quando tale occultazione non danneggia nessuno in particolare.
2. Sulle cose sapute in segreto nella confessione uno non può mai basare una testimonianza: poiché tali cose egli non le sa come uomo, ma come ministro di Dio, e il segreto sacramentale è superiore a qualsiasi precetto umano.
Sugli altri segreti bisogna invece distinguere. Talora infatti si tratta di cose che vanno manifestate appena conosciute: come ad es. le iniziative che mirano alla rovina spirituale o materiale del popolo, o apportano grave danno a una persona, o altre cose del genere. Tali notizie vanno manifestate o con la testimonianza o con la denunzia. E contro un tale dovere non si può essere tenuti dalla commissione di alcun segreto: perché così si tradirebbe la fedeltà a cui si è tenuti verso altri. - Talora invece si tratta di cose che uno non è tenuto a svelare. Per cui si può essere obbligati dal fatto di aver ricevuto una notizia con l'impegno del segreto. E allora in nessun modo si è tenuti a svelarla, neppure per comando dei superiori: perché la fedeltà è di diritto naturale, e niente può essere comandato a un uomo contro ciò che è di diritto naturale.

3. Come si è detto sopra [q. 40, a. 2; q. 64, a. 4], ai ministri dell'altare è proibito agire o cooperare nell'uccisione di un uomo. Quindi a norma di legge costoro non possono essere obbligati a testimoniare nelle cause criminali.

Articolo 2

Infra, a. seq.: In 4 Sent., d. 17, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 1, 3; d. 19, q. 2, a. 3, sol. 1, ad 5; Quodl., 5, q. 8, a. 2

Se basti la testimonianza di due o tre testimoni

Pare che la testimonianza di due o tre testimoni non basti. Infatti:

1. Il giudizio richiede la certezza. Ma non si può avere la certezza con la deposizione di due testimoni: poiché si legge [1 Re 21, 9 ss.] che Nabot fu condannato dietro la falsa deposizione di due testimoni. Quindi la deposizione di due testimoni non basta.

2. La testimonianza per essere credibile deve essere concorde. Ma le deposizioni di due o tre testimoni sono spesso discordi su certi particolari. Quindi non sono sufficienti a provare la verità in giudizio.

3. Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 2, 4, 2] si legge: «Non si condanni un vescovo se non in base alla deposizione di settantadue testimoni. Un Cardinale presbitero non sia deposto che per la testimonianza di quarantaquattro persone. Un Cardinale diacono della città di Roma non può essere condannato se non per la testimonianza di ventotto. I suddiaconi, gli accoliti, gli esorcisti, i lettori e gli ostiari non siano condannati se non per la testimonianza di sette testimoni». Ora, il peccato di chi è costituito in più alta dignità è più pericoloso, e quindi va meno tollerato. Perciò anche nel condannare le altre persone non può bastare la testimonianza di due o tre testimoni.

In contrario: Nel Deuteronomio [17, 6] si legge: «Colui che dovrà morire sarà messo a morte sulla parola di due o tre testimoni»; e ancora [19, 15]: «Il fatto dovrà essere stabilito sulla parola di due o tre testimoni».

Dimostrazione: Come fa notare il Filosofo [Ethic. 1, cc. 3, 7], «non si deve esigere in tutte le materie la medesima certezza». Poiché negli atti umani, sui quali vertono i processi e le deposizioni dei testimoni, non si può avere una certezza dimostrativa, trattandosi di cose contingenti e variabili. Basta quindi una certezza probabile, che raggiunge la verità nella maggior parte dei casi, sebbene talora si scosti da essa. Ora, è più probabile che contenga la verità la deposizione di molti che quella di uno solo. Perciò quando il reo è solo a negare, mentre sono molteplici i testimoni che affermano la stessa cosa assieme all'accusatore, è stato ragionevolmente stabilito dal diritto divino e da quello umano che si stia alla deposizione dei testimoni.

Ma ogni pluralità o molteplicità si compone di tre elementi, cioè di un principio, di un elemento intermedio e di un termine finale: secondo il Filosofo infatti [De caelo 1, 1] «il tutto e l'universo si riducono a tre cose». Ora, si ha una triade di assertori quando due testi concordano con l'accusatore. E per questo si richiedono due testimoni; oppure, per una maggiore certezza, anche tre, in modo da avere la perfezione della pluralità negli stessi testimoni. Infatti si legge [Qo 4, 12]: «Una corda a tre capi non si rompe tanto presto».

E S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 36], spiegando quel passo evangelico [Gv 8, 17]:

«La testimonianza di due persone è vera», afferma che «qui si ha una misteriosa allusione alla Trinità, nella quale risiede l'immutabile certezza della verità».
Analisi delle obiezioni: 1. Per quanto grande possa essere il numero prescritto dei testimoni, potrebbe sempre capitare una falsa testimonianza, poiché sta scritto [Es 23, 2]: «Non seguirai la maggioranza per agire male». Non è detto però che si debba trascurare la certezza probabile che si può avere mediante due o tre testimoni, di cui abbiamo parlato [nel corpo], per il fatto che non si può avere una certezza infallibile.
2. La discordia dei testimoni su circostanze principali che cambiano la natura del fatto, cioè sul tempo, sul luogo o sulle persone di cui propriamente si tratta, toglie valore alla testimonianza: poiché discordando in queste cose rimangono come testimoni singoli, che si riferiscono a fatti diversi. Se uno p. es. dice che il fatto è accaduto in un dato tempo e luogo, e l'altro invece sta per un luogo e un tempo diversi, i due mostrano di non parlare dello stesso fatto. Invece la testimonianza non è pregiudicata se uno dice di non ricordare, mentre l'altro determina il tempo e il luogo.
Se poi su tali circostanze i testimoni dell'accusa e quelli della difesa non si accordano, e sono uguali per valore e per numero, si deve decidere la causa a favore dell'imputato: poiché il giudice deve essere più portato ad assolvere che a condannare; a meno che non si tratti di cause a favore dell'accusato, come sono i processi per l'affrancamento, e altri consimili. – Se poi discordano i testimoni di una medesima parte, allora il giudice deve intuire dai moti del suo animo quale partito scegliere: o considerando il numero dei testimoni, o il loro valore, o i vantaggi della causa, o lo svolgimento del processo e delle deposizioni.
Molto più poi è da rigettarsi la testimonianza di una singola persona se è in contraddizione con se stessa a proposito di quanto conosce come testimone oculare. Non così invece se è in contraddizione su cose conosciute in base al sentito dire e all'opinione altrui: poiché uno può essere mosso a rispondere diversamente basandosi su costatazioni e racconti diversi.
Se infine la discordia di una testimonianza verte su cose che non pregiudicano la sostanza del fatto, come potrebbe essere la nebulosità o la serenità del tempo, la decorazione o meno della casa e simili, allora la discordanza non pregiudica la deposizione: poiché gli uomini non sono molto preoccupati di questi dati, e quindi facilmente li dimenticano. Anzi, la loro discordia su queste circostanze rende la testimonianza più credibile, come nota il Crisostomo [In Mt hom. 1]: poiché se concordassero in tutto, anche nei minimi particolari, potrebbe Parere che parlino allo stesso modo per un'intesa. La cosa però è lasciata al prudente discernimento del giudice.
3. Quei testi si riferiscono in particolare ai vescovi, ai sacerdoti, ai diaconi e ai chierici della Chiesa Romana, data la sua dignità. E ciò per tre motivi. Primo, perché in essa debbono essere promossi a simili dignità uomini tali da meritare per la loro santità una fede superiore a quella che va accordata a molti testimoni. – Secondo, perché le persone chiamate a giudicare gli altri si creano spesso molti nemici a causa della giustizia. Perciò non si deve credere subito ai testimoni che depongono contro di loro, a meno che non ci sia l'accordo

di un gran numero di essi. – Terzo, perché dalla condanna di un prelato romano verrebbe menomata la dignità e l'autorità di quella Chiesa nell'opinione degli uomini. Il che è più deleterio della tolleranza in essa di qualche peccatore, a meno che esso non sia troppo pubblico e notorio, con la conseguenza di un grave scandalo.

Articolo 3

Se si possa escludere un testimone senza una sua colpa

Pare che non si possa escludere un testimone senza una sua colpa. Infatti:

1. Ad alcuni è negata a modo di pena la capacità di testimoniare: il che è evidente per chi è pubblicamente dichiarato infame. Ma la pena non va inflitta se non per una colpa. Quindi non si può respingere la testimonianza di nessuno senza una sua colpa.

2. Stando alle Decretali [2, 23, 16] «bisogna presumere che tutti siano buoni, se non è dimostrato il contrario». Ma la veracità nel testimoniare è un elemento della bontà di un uomo. Quindi non si deve respingere la testimonianza di nessuno se non per una colpa, non essendoci alcun altro motivo in contrario per farlo.

3. Uno si rende incapace di quanto è necessario alla salvezza solo con il peccato. Ma testimoniare la verità è di stretto obbligo per la salvezza, come si è già visto [a. 1]. Quindi nessuno deve essere escluso dal testimoniare se non per una colpa.

In contrario: S. Gregorio [Registr. 13, 45] così si esprime in un testo riportato dai Canoni [Decr. di Graz. 2, 2, 1, 7]: «Se un vescovo è accusato dai suoi servitori, questi non devono in alcun modo essere ascoltati».

Dimostrazione: La testimonianza, come si è già notato [a. prec.], ha una certezza non infallibile, ma probabile. Perciò tutto quanto offre una probabilità in contrario rende inefficace la testimonianza. Ora, la mancanza di fermezza [e di attendibilità] nel testimoniare in certi casi è resa probabile da una colpa, e ciò avviene per chi è privo di fede o di buona fama, o se si tratta di accusati di pubblici delitti, i quali non possono neppure presentare un'accusa; in altri casi invece ciò si verifica anche senza una colpa. E questo o per un uso imperfetto della ragione, come nei bambini, nei pazzi e nelle donne; oppure per delle prevenzioni affettive, come nel caso dei nemici, dei congiunti e dei domestici; o anche per la bassa condizione sociale, come nel caso dei poveri, dei servi e di quanti possono essere comandati, per cui è probabile che possano essere facilmente indotti a rendere testimonianza contro la verità. È quindi evidente che la testimonianza di una persona può essere rifiutata sia per una colpa, sia anche senza una colpa.

Analisi delle obiezioni: 1. L'esclusione di una persona dal testimoniare, più che per punire, è fatta per evitare una falsa testimonianza. Perciò l'argomento non regge.

2. Di tutti si deve presumere che siano buoni se non è dimostrato il contrario, purché ciò non sia di pericolo per altri. Perché allora bisogna essere cauti, e non credere facilmente a chiunque, secondo l'ammonizione di S. Giovanni [1 Gv 4, 1]: «Non prestate fede a ogni ispirazione».

3. Rendere testimonianza è di stretto obbligo per salvarsi supposta però l'idoneità del teste e le disposizioni della legge. Perciò nulla impedisce che, a norma delle leggi, certe persone siano dispensate dal testimoniare.

Articolo 4

Se la falsa testimonianza sia sempre un peccato mortale

Pare che la falsa testimonianza non sia sempre peccato mortale. Infatti:

1. Capita in certi casi che uno testifica il falso perché ignora i fatti. Ma questa ignoranza scusa dal peccato mortale. Quindi la falsa testimonianza non sempre è un peccato mortale.

2. Una bugia che giova a qualcuno senza nuocere a nessuno è una bugia ufficiosa, che non è un peccato mortale. Ora, spesso nella falsa testimonianza si ha una bugia di questo genere: p. es. quando si rende una falsa testimonianza per liberare uno dalla morte, o da un'ingiusta condanna promossa da falsi testimoni, o dall'iniquità di un giudice. Perciò questa falsa testimonianza non è un peccato mortale.

3. Dai testimoni si esige il giuramento perché temano di peccare mortalmente con lo spergiuro. Ma ciò non sarebbe necessario se già la falsa testimonianza fosse un peccato mortale. Quindi la falsa testimonianza non sempre è un peccato mortale.

In contrario: Sta scritto [Pr 19, 5. 9]: «Il falso testimone non resterà impunito».

Dimostrazione: La falsa testimonianza implica una triplice deformità. Primo, per lo spergiuro: poiché non si ammettono testimoni senza giuramento. E da questo lato la falsa testimonianza è sempre un peccato mortale. – Secondo, per la violazione della giustizia. E anche sotto questo aspetto essa è un peccato mortale nel suo genere, come qualsiasi ingiustizia. Per cui nell'ottavo precetto del decalogo [Es 20, 16] viene proibita la falsa testimonianza in questi termini: «Non dire falsa testimonianza contro il tuo prossimo»; infatti non agisce contro una persona chi le impedisce di commettere un'ingiuria, ma solo chi le toglie un giusto diritto. Terzo, per la falsità in se stessa, in quanto ogni bugia è un peccato. E da questo lato la falsa testimonianza non sempre è un peccato mortale.

Analisi delle obiezioni: 1. Nel rendere testimonianza uno non deve asserire per certo, come uno che sa, ciò di cui non è certo, ma deve dichiarare come dubbio ciò che è dubbio e come certo ciò di cui è certo. Siccome però capita, per la debolezza della memoria umana, che uno ritenga di essere certo di cose false, se uno dopo averci ripensato con la dovuta attenzione ritiene di essere sicuro di ciò che invece è falso, allora non pecca mortalmente nell'affermarlo: poiché non pronuncia una falsa testimonianza formalmente e intenzionalmente, ma solo accidentalmente e contro la sua intenzione.

2. Un giudizio ingiusto non è un giudizio. Quindi la falsa testimonianza proferita per impedire l'ingiustizia in un giudizio ingiusto non ha natura di peccato mortale di per sé, ma la ha soltanto per la violazione del giuramento.

3. Gli uomini aborriscono soprattutto i peccati contro Dio, essendo questi i più gravi: e tra questi c'è lo spergiuro. Invece non aborriscono ugualmente i peccati contro il prossimo. E così per una maggiore certezza della testimonianza

viene richiesto il giuramento dei testimoni.

Quaestio 71
Prooemium

[42058] IIª-IIae q. 71 pr. Deinde considerandum est de iniustitia quae fit in iudicio ex parte advocatorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum advocatus teneatur praestare patrocinium causae pauperum. Secundo, utrum aliquis debeat arceri ab officio advocati. Tertio, utrum advocatus peccet iniustam causam defendendo. Quarto, utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

ARGOMENTO 71
LE INGIUSTIZIE PROCESSUALI DEGLI AVVOCATI
Passiamo ora a considerare le ingiustizie processuali degli avvocati.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se un avvocato sia tenuto a patrocinare la causa dei poveri; 2. Se alcuni debbano essere esclusi dall'ufficio di avvocato; 3. Se un avvocato pecchi difendendo una causa ingiusta;
4. Se pecchi accettando del danaro per la sua opera.

Articolo 1
Se gli avvocati siano tenuti a patrocinare le cause dei poveri
Pare che gli avvocati siano tenuti a patrocinare le cause dei poveri. Infatti:
1. Nell'Esodo [23, 5] si legge: «Quando vedrai l'asino del tuo nemico accasciarsi sotto il carico, non abbandonarlo a se stesso: mettiti con lui ad aiutarlo».
Ora, il povero il cui processo è sotto il peso di un'ingiustizia non è in un pericolo meno grave che se gli fosse caduto l'asino sotto il carico. Perciò l'avvocato è tenuto a patrocinare la causa dei poveri.
2. S. Gregorio [In Evang. hom. 9] insegna: «Chi ha intelligenza cerchi in tutti i modi di non tacere; chi è largamente provvisto di beni non cessi dalle opere di misericordia; chi ha l'arte di governare ne usi a vantaggio del prossimo; chi ha accesso alla casa dei ricchi interceda per i poveri: infatti tutto ciò che si è ricevuto, per minimo che sia, sarà considerato come un talento da trafficare».
Ora, tutti sono tenuti non a nascondere, ma a trafficare il talento ricevuto: come risulta evidente dalla punizione del servo della parabola, che lo aveva nascosto [Mt 25, 24 ss.]. Quindi gli avvocati sono tenuti a difendere i poveri.
3. Il precetto di compiere opere di misericordia, essendo affermativo, obbliga in tempi e luoghi determinati, cioè soprattutto nei casi di necessità. Ma quando la causa di un povero è minacciata si ha certamente un tempo di grave necessità. Quindi in tali casi un avvocato è tenuto a patrocinare la causa dei poveri.
In contrario: La necessità di chi ha bisogno di cibo non è minore di quella di chi ha bisogno dell'avvocato. Ora, chi può sfamare non sempre è tenuto a sfamare i poveri. Perciò neppure gli avvocati sono sempre tenuti a patrocinare le cause dei poveri.
Dimostrazione: Patrocinare le cause dei poveri è un'opera di misericordia, e quindi in proposito bisogna applicare quanto sopra [q. 32, aa. 5, 9] abbiamo detto sulle altre opere di misericordia. Infatti nessuno è in grado di prestare soccorso

a tutti gli indigenti. Perciò S. Agostino [De doctr. christ. 1, 28] ammoniva: «Siccome non ti è possibile soccorrere tutti, devi provvedere soprattutto a quelli che ti sono, come per sorte, più strettamente congiunti, secondo le contingenze di luogo e di tempo o di qualsiasi altra circostanza». E dice: «secondo le contingenze di luogo» perché uno non è tenuto a cercare per il mondo gli indigenti da soccorrere, ma basta che faccia opere di misericordia a quelli che incontra. Leggiamo infatti [Es 23, 4]: «Quando incontrerai il bue del tuo nemico o il suo asino dispersi, glieli dovrai ricondurre». – Aggiunge poi: «di tempo» perché non si è tenuti a provvedere alle altrui necessità future, ma basta che si provveda alla necessità presente. Da cui l'espressione di S. Giovanni [1 Gv 3, 17]: «Se uno vedendo il suo fratello in necessità gli chiude il proprio cuore», ecc. – E finalmente aggiunge: «o di qualsiasi altra circostanza [devi provvedere ai congiunti]» perché ciascuno in ogni necessità deve soccorrere specialmente le persone congiunte, secondo l'ammonimento dell'Apostolo [1 Tm 5, 8]: «Se qualcuno non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia, costui ha rinnegato la fede».
Tuttavia anche in simili circostanze bisogna considerare se il bisogno è così grave per cui non si può trovare immediatamente un altro aiuto. Nel qual caso uno è tenuto a prestare l'opera di misericordia. – Se invece appare pronta la possibilità di un aiuto diverso, o per le risorse personali dell'indigente, o grazie ad altre persone a lui più legate o più facoltose, uno non è tenuto a soccorrere l'indigente così da peccare non facendolo: sebbene agisca lodevolmente qualora lo faccia senza una tale necessità.
Per cui un avvocato non è tenuto a patrocinare le cause dei poveri sempre, ma solo quando concorrono le predette condizioni. Altrimenti egli dovrebbe trascurare ogni altro ufficio e attendere solo a difendere le cause dei poveri.
– E lo stesso si dica per il medico a proposito della cura dei poveri.
Analisi delle obiezioni: 1. L'asino che è caduto sotto il carico, nel caso non può essere soccorso che dai passanti occasionali: questi sono dunque tenuti a prestare il loro aiuto. Non lo sarebbero invece se si potesse rimediare diversamente.
2. Un uomo è tenuto ad amministrare bene il talento ricevuto badando all'opportunità dei luoghi e dei tempi, come si è spiegato [nel corpo].
3. Non qualsiasi necessità, ma solo quella che abbiamo indicato [ib.] produce l'obbligo di soccorrere.

## Articolo 2
Infra, q. 188, a. 3, ad 2
### Se sia ragionevole che alcuni per legge siano esclusi dall'ufficio di avvocato
Pare che non sia ragionevole che alcuni per legge siano esclusi dall'ufficio di avvocato. Infatti:
1. Nessuno deve essere distolto dalle opere di misericordia. Ora, patrocinare delle cause è un'opera di misericordia, come si è detto [a. prec.]. Quindi nessuno deve essere escluso da questo incarico.
2. Pare che delle cause contrarie non possano avere un identico effetto. Ma l'essere dediti alle cose divine e l'essere dediti al peccato sono cose contrarie.

Perciò non è ragionevole che alcuni siano esclusi dall'ufficio di avvocato per motivi religiosi, come i monaci e i chierici, e altri per delle colpe, come i pregiudicati e gli eretici.
3. Un uomo è tenuto ad amare il prossimo come se stesso. Ma uno degli effetti della carità consiste nel difendere in qualità di avvocato le cause altrui. Perciò è irragionevole che ad alcuni si conceda la facoltà di patrocinare le cause proprie e non si conceda quella di patrocinare le cause altrui.
In contrario: Il Diritto Canonico [Decr. di Graz. 2, 3, 7, 2] esclude molte persone dall'ufficio di avvocato.
Dimostrazione: Si può essere impediti di compiere un atto per due motivi diversi: primo, per incapacità; secondo, per sconvenienza. Ma l'incapacità esclude in modo assoluto dal compimento di un atto, mentre il difetto di convenienza non esclude del tutto, potendo essere eliminato dalla necessità. Così dunque alcuni sono esclusi dall'ufficio di avvocato per incapacità, cioè per mancanza di senso interno, come i pazzi e gli impuberi, o di senso esterno, come i sordi e i muti. Infatti l'avvocato ha bisogno di perizia interiore, per poter dimostrare efficacemente la giustizia della causa patrocinata, e inoltre ha bisogno della loquela e dell'udito, per parlare e per ascoltare quanto gli si dice. Per cui coloro che mancano di queste qualità sono esclusi assolutamente dal compito di avvocato, sia per se stessi che per gli altri.
La convenienza poi richiesta dall'esercizio di questo compito può essere compromessa in due modi. Primo, dal fatto che uno è tenuto a dei compiti più alti. Per cui ai monaci e ai sacerdoti non si addice di essere avvocati in nessuna causa, e ai chierici non si addice di esserlo nei tribunali civili: poiché tali persone sono deputate alle cose divine. – Secondo, per un difetto personale: o fisico, come nel caso dei ciechi, che non possono presentarsi come si conviene dinanzi a un giudice, o spirituale, non essendo decoroso che si presenti a patrocinare la giustizia per un altro chi l'ha disprezzata in se stesso. Perciò i pregiudicati, i negatori della fede e i condannati per gravi delitti non possono compiere decorosamente l'ufficio di avvocato.
Tuttavia il bisogno passa sopra a una simile sconvenienza. E così queste persone possono assolvere l'ufficio di avvocato per se stesse, oppure per chi loro appartiene. Per cui anche i chierici possono patrocinare le cause delle loro chiese, e i monaci quelle dei loro monasteri, dietro il comando dell'abate.
Analisi delle obiezioni: 1. Dall'esercitare le opere di misericordia si può essere impediti sia per incapacità, sia per motivi di convenienza. Infatti non tutte queste opere si addicono a tutti: agli stolti p. es. non si addice consigliare, e agli ignoranti insegnare.
2. Come la virtù può essere distrutta da un eccesso e da un difetto, così la sconvenienza può nascere dal più e dal meno. E così alcuni, ossia i religiosi e i chierici, sono esclusi dal patrocinare le cause perché la loro dignità è superiore a questo ufficio; altri invece, come i pregiudicati e i miscredenti, perché sono impari ad assolverlo.
3. A nessuno incombe la necessità di patrocinare le cause altrui come la causa propria, poiché gli altri possono rimediare diversamente. Per cui l'argomento non vale.

Articolo 3
Se l'avvocato pecchi nel difendere una causa ingiusta
Pare che l'avvocato non pecchi nel difendere una causa ingiusta. Infatti:
1. Come guarire una malattia disperata dimostra l'abilità di un medico, così la capacità di difendere una causa ingiusta dimostra la perizia di un avvocato. Ora, il medico che guarisce una malattia disperata viene lodato. Quindi l'avvocato che difende una causa ingiusta non pecca, ma merita di essere lodato.
2. Desistere dal peccato è sempre lecito. Invece l'avvocato che abbandona la propria causa viene punito dai Canoni [Decr. di Graz. 2, 2, 3, app. can. 8]. Quindi l'avvocato che ha preso a difendere una causa ingiusta non pecca nel patrocinarla.
3. Pare un peccato più grave servirsi di un'ingiustizia nel difendere una causa giusta – p. es. producendo falsi testimoni o allegando leggi false – che patrocinare una causa ingiusta: poiché là il peccato verte sulla forma, qui invece sulla materia. Eppure agli avvocati è permesso servirsi di tali astuzie: come sono lecite le imboscate ai soldati. Quindi un avvocato non pecca nel difendere una causa ingiusta.
In contrario: Sta scritto [2 Cr 19, 2]: «Si doveva forse recare aiuto a un empio? Per questo lo sdegno del Signore è contro di te». Ma l'avvocato che difende una causa ingiusta presta aiuto a un empio. Quindi merita, peccando, l'ira del Signore.
Dimostrazione: È sempre illecito per chiunque cooperare al male, sia con l'opera, sia con il consiglio, sia con l'aiuto, sia con ogni altro consenso: poiché chi consiglia e coopera in qualche modo compie l'azione; e l'Apostolo [Rm 1, 32] insegna che «meritano la morte non solo gli autori del peccato, ma anche quanti approvano chi lo fa». Per cui sopra [q. 62, a. 7] abbiamo anche dimostrato che tutti costoro sono tenuti alla restituzione. Ora, è evidente che l'avvocato presta aiuto e consiglio alla persona di cui difende la causa. Se quindi egli difende scientemente una causa ingiusta, senza dubbio fa un peccato mortale; ed è tenuto a riparare il danno incorso ingiustamente dalla parte contraria per il suo intervento. Se invece difende una causa ingiusta per ignoranza, cioè pensando che sia giusta, allora è scusato nella misura in cui può scusare l'ignoranza.
Analisi delle obiezioni: 1. Il medico che cura un infermità disperata non fa torto a nessuno. Invece l'avvocato che prende a difendere una causa ingiusta danneggia colui contro il quale rivolge il suo patrocinio. Perciò il paragone non regge. Sebbene infatti egli possa mostrare così la perizia nella sua arte, tuttavia pecca per l'ingiustizia del suo volere col quale abusa di essa per il male.
2. Se un avvocato in principio crede che la sua causa sia giusta e poi si accorge che è ingiusta, non deve denunziarla in modo da aiutare la parte avversa, o da rivelare ad essa i segreti della sua parte. Tuttavia può abbandonarla; oppure può indurre il suo cliente a cedere, o a venire a una composizione senza danno per gli avversari.
3. Come sopra [q. 40, a. 3] si è detto, al soldato o al capitano di un esercito è lecito in una guerra giusta ricorrere a degli stratagemmi nascondendo con prudenza

i propri piani, ma non ricorrendo alla falsità e alla frode: poiché, come ricorda Cicerone [De off. 3, 29], «si deve essere leali anche col nemico». Perciò all'avvocato che difende una causa giusta è lecito nascondere con prudenza quanto potrebbe nuocere alla propria causa, ma non è lecito ricorrere a delle falsità.

Articolo 4
In 4 Sent., d. 25, q. 3, a. 2, sol. 2, ad 9
Se l'avvocato possa accettare del danaro per la sua opera
Pare che l'avvocato non possa accettare del danaro per la sua opera.
Infatti:
1. Le opere di misericordia non vanno fatte in vista di una ricompensa umana, poiché sta scritto [Lc 14, 12]: «Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici né i ricchi vicini, perché anch'essi non ti invitino a loro volta e tu abbia il contraccambio». Ma il patrocinare la causa altrui, come si è detto [a. 1], è un'opera di misericordia. Quindi a un avvocato non è lecito accettare una retribuzione per l'opera prestata.
2. Le cose spirituali non possono essere scambiate con quelle temporali. Ma la difesa di una causa è un bene spirituale, essendo l'esercizio della scienza del diritto. Perciò un avvocato non può ricevere un compenso per la sua opera.
3. Al giudizio concorrono gli avvocati come concorrono il giudice e i testimoni. Ma secondo S. Agostino [Epist. 153] «il giudice non deve vendere il giusto giudizio, né il testimone la vera testimonianza». Quindi neppure l'avvocato può vendere il proprio giusto patrocinio.
In contrario: S. Agostino [ib.] insegna che «l'avvocato può vendere il suo giusto patrocinio, e il giureconsulto il suo esatto consiglio».
Dimostrazione: Uno può giustamente ricevere un compenso per i servizi che non è tenuto a rendere agli altri. Ora, è evidente che un avvocato non è sempre tenuto a prestare il suo patrocinio e il suo consiglio nelle cause altrui. Se quindi vende il suo patrocinio o il suo consiglio non agisce contro la giustizia. E lo stesso si dica del medico che si prende cura di un malato, e di tutti gli altri professionisti di questo genere: purché la retribuzione sia moderata in rapporto alla condizione delle persone, degli affari, della fatica impiegata e delle consuetudini del luogo. Se invece uno esige più dell'onesto, pecca contro la giustizia. Per cui S. Agostino [ib.] notava che «quanto fu da essi estorto in modo disonesto si è soliti riprenderlo, mentre viene lasciata l'offerta loro fatta secondo consuetudini accettabili».
Analisi delle obiezioni: 1. Un uomo non è sempre tenuto a compiere gratuitamente quanto può esercitare per misericordia: altrimenti non si potrebbe più vendere nulla, dal momento che qualsiasi cosa può essere data per misericordia. Tuttavia quando uno dà per misericordia non deve cercare un compenso dagli uomini, bensì da Dio. E così gli avvocati, quando difendono per misericordia la causa dei poveri, non devono mirare a una mercede umana, ma alla mercede divina; essi però non sono sempre tenuti a prestare gratuitamente il loro patrocinio.
2. Sebbene la scienza del diritto sia qualcosa di spirituale, tuttavia il suo esercizio

esige un lavoro corporale. Per cui in compenso di ciò è lecito ricevere del danaro: altrimenti nessun artigiano potrebbe avere un compenso per il suo mestiere.
3. Il giudice e i testimoni sono estranei all'una e all'altra parte: poiché il giudice è tenuto a dare la sentenza giusta e i testimoni a rendere la vera testimonianza; e sia la giustizia che la verità non stanno per una parte piuttosto che per l'altra. E così ai giudici viene assegnato un onorario dalla collettività, e i testimoni ricevono dalle due parti, o da quella che li ha prodotti, l'equivalente delle spese, non come paga della testimonianza, ma come compenso per la fatica sostenuta: poiché, come dice S. Paolo [1 Cor 9, 7], «nessuno presta servizio militare a proprie spese». Invece un avvocato difende solo una delle parti. Quindi può percepire lecitamente un compenso dai suoi clienti.

Quaestio 72
Prooemium

[42091] IIª-IIae q. 72 pr. Deinde considerandum est de iniuriis verborum quae inferuntur extra iudicium. Et primo, de contumelia; secundo, de detractione; tertio, de susurratione; quarto, de derisione; quinto, de maledictione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quid sit contumelia. Secundo, utrum omnis contumelia sit peccatum mortale. Tertio, utrum oporteat contumeliosos reprimere. Quarto, de origine contumeliae.

ARGOMENTO 72
LA CONTUMELIA
Veniamo ora a parlare delle ingiurie verbali fuori dei processi. Primo, della contumelia; secondo, della diffamazione [q. 73]; terzo, della mormorazione [q. 74]; quarto, della derisione [q. 75]; quinto, della maledizione [q. 76].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Che cosa sia la contumelia; 2. Se la contumelia sia sempre un peccato mortale; 3. Se sia opportuno reagire agli insulti; 4. Sull'origine degli insulti, o contumelie.

Articolo 1
Se la contumelia consista in parole
Pare che la contumelia non consista in parole. Infatti:
1. La contumelia implica un danno a svantaggio del prossimo, trattandosi di un'ingiustizia. Ma le parole non recano danno né alle cose né alla persona del prossimo. Quindi la contumelia non consiste in parole.
2. La contumelia porta un certo disonore. Ma uno viene disonorato o vituperato più con i fatti che con le parole. Quindi la contumelia non è costituita di parole, ma piuttosto di fatti.
3. Il disonore fatto a parole viene detto insulto, o improperio. Ma la contumelia Pare differire dall'insulto e dall'improperio. Perciò la contumelia non consiste in parole.
In contrario: Con l'udito non si percepiscono che le parole. Ma le contumelie, come appare dalla Scrittura [Ger 20, 10], vengono percepite con l'udito: «Sentivo le contumelie di molti». Quindi la contumelia è fatta di parole.

Dimostrazione: La contumelia implica il disonore di una persona. E ciò può accadere in due modi. Primo, quando la si priva dell'eccellenza che le merita l'onore, dal momento che l'onore nasce precisamente da tale eccellenza. E ciò
si compie mediante i peccati di opere, di cui abbiamo già parlato [qq. 64 ss.].
– Secondo, quando si porta a conoscenza dell'interessato e degli altri quanto ne pregiudica l'onore. E ciò propriamente appartiene alla contumelia. Il che avviene attraverso dei segni. Ora, secondo S. Agostino [De doctr. christ. 2, 3], «tutti i segni, a confronto delle parole, sono poca cosa: infatti tra gli uomini le parole hanno avuto un primato assoluto nell'esprimere qualsiasi concetto dell'animo». Quindi, propriamente parlando, la contumelia consiste in parole. Per cui S. Isidoro [Etym. 10] insegna che uno è chiamato contumelioso «perché è veloce e tumido nel pronunciare parole ingiuriose».
Siccome tuttavia certe cose possono essere significate anche con dei fatti, i quali nella misura in cui significano hanno il valore delle parole, in senso lato si può parlare di contumelia anche a proposito di fatti. Per cui la Glossa [P. Lomb. e interlin.], a proposito dei «contumeliosi e superbi» di cui parla S. Paolo [Rm 1, 30], spiega che contumeliosi sono «quelli che con le parole o con i fatti arrecano contumelie e ignominie».
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole per la loro natura fisica, cioè in quanto suoni, non fanno del male; se non forse disturbando l'udito, se uno parla troppo forte. Però in quanto segni atti a presentare ad altri delle nozioni possono fare molti danni. E uno di questi è il pregiudizio che un uomo può ricevere nell'onore e nel rispetto a lui dovuto da parte degli altri. Perciò la contumelia è maggiore se uno rinfaccia i difetti dinanzi a molte persone. Ma ci può essere contumelia anche nel rinfacciarli da solo a solo, se chi parla manca di rispetto verso chi ascolta.
2. Una persona in tanto pregiudica con i fatti l'onore di un'altra in quanto quei fatti compiono o indicano cose che ne pregiudicano l'onore. Ma la prima di queste funzioni non appartiene alla contumelia, bensì ad altre specie di ingiustizia di cui abbiamo già parlato [l. cit. nel corpo]. La seconda invece appartiene alla contumelia, in quanto quei fatti hanno per il loro significato il valore di parole.
3. Gli insulti e gli improperi sono anch'essi delle parole come la contumelia: poiché tutte queste cose consistono nel rinfacciare ad altri dei difetti per menomarne l'onore. Ora, tali difetti sono di tre generi. C'è il difetto morale, o peccato, che viene espresso dalle parole di contumelia. C'è poi il difetto che abbraccia indistintamente il peccato e il castigo, e che viene espresso mediante l'insulto [con-vitium]: poiché si usa parlare di vizio non solo per l'anima, ma anche per il corpo. Se quindi uno rinfaccia a una persona la cecità lancia un insulto, non una contumelia; se invece dice all'altro che è un ladro non solo lancia un insulto, ma infligge anche una contumelia. –
Finalmente talora si rinfacciano al prossimo difetti attinenti alla sua umile condizione e alla sua indigenza, e che compromettono anch'essi l'onore che accompagna una qualsiasi nobiltà o superiorità. E ciò avviene con l'improperio, che propriamente consiste nel ricordare ad altri l'aiuto loro prestato quando erano nel bisogno. Da cui le parole della Scrittura [Sir 20, 15]:

«Egli darà poco ma rinfaccerà molto». – Tuttavia spesso questi termini vengono usati l'uno per l'altro.

Articolo 2
Infra, q. 158, a. 5, ad 3; In Gal., c. 3, lect. 1
Se la contumelia, o insulto, sia un peccato mortale
Pare che la contumelia, o insulto, non sia un peccato mortale. Infatti:
1. Nessun peccato mortale può essere un atto di virtù. Ma l'insultare è l'atto di una virtù, cioè dell'eutrapelia, alla quale secondo Aristotele [Ethic. 4, 8] spetta il saper ben insultare. Quindi l'insulto, o contumelia, non è un peccato mortale.
2. Il peccato mortale non si riscontra nei perfetti. Eppure costoro talora dicono degli insulti. L'Apostolo, p. es., dice ai Galati [3, 1]: «O stolti Galati!».
E il Signore [Lc 24, 25] esclama: «O stolti e tardi di cuore nel credere!».
Quindi l'insulto, o contumelia, non è un peccato mortale.
3. Sebbene quanto nel suo genere è un peccato veniale possa divenire mortale, tuttavia un peccato che nel suo genere è mortale non può mai diventare veniale, come sopra [I-II, q. 88, aa. 4, 6] si è detto. Se quindi l'insulto o contumelia fosse un peccato mortale per sua natura, ne seguirebbe che in tutti i casi sarebbe un peccato mortale. Ma ciò Pare essere falso: come è evidente nel caso di chi insulta per leggerezza, o senza riflettere, oppure per un lieve moto di collera. Quindi l'insulto, o contumelia, non è nel suo genere un peccato mortale.
In contrario: Nulla all'infuori del peccato mortale merita la pena eterna dell'inferno. Ora l'insulto, o contumelia, merita la pena dell'inferno, secondo le parole evangeliche [Mt 5, 22]: «Chi dice al suo fratello: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna». Perciò l'insulto, o contumelia, è un peccato mortale.
Dimostrazione: Come si è già detto [a. prec., ad 1], le parole possono danneggiare il prossimo non in quanto sono dei suoni, ma in quanto significano qualcosa. Ora, questo significato dipende dagli affetti interiori. Perciò nei peccati di parola si deve considerare specialmente con quali disposizioni d'animo uno si esprime. E poiché l'insulto, o contumelia, per sua natura implica una menomazione dell'onore, se l'intenzione di chi lo esprime è quella di distruggere con le parole l'onore di una persona, allora si ha propriamente e direttamente un insulto, o una contumelia. E questo è un peccato mortale non meno del furto o della rapina: una persona infatti ama il proprio onore non meno dei suoi beni materiali.
Se invece uno dice parole di insulto o di contumelia senza l'intenzione di disonorare il prossimo, ma o per correggere o per altre cose del genere, allora egli dice una contumelia non formalmente e propriamente, bensì per accidens e solo materialmente, cioè in quanto usa un'espressione che potrebbe essere un insulto o contumelia. Per cui in certi casi questo fatto può dar luogo a un peccato veniale; e in altri a nessun peccato. – Però in questi casi occorre discrezione, in modo da fare uso di queste parole con moderazione. Poiché l'insulto potrebbe essere così grave da compromettere, sebbene venga inflitto per leggerezza, l'onore di chi è insultato. E allora uno potrebbe peccare

mortalmente anche senza l'intenzione di disonorare una persona. Come non è esente da colpa chi nel colpire un altro per gioco lo ferisce gravemente.
Analisi delle obiezioni: 1. Rientra nella virtù dell'eutrapelia il dire qualche leggero insulto non per disonorare o contristare la persona colpita, ma per ricreazione e per gioco. E ciò può essere fatto senza peccato, osservando le debite circostanze. Se però uno non teme di contristare chi è oggetto di tali contumelie giocose pur di far ridere gli altri, allora si ha un atto peccaminoso, come nota lo stesso Aristotele [ib.].
2. Come è lecito percuotere o privare di qualcosa il prossimo per correggerlo, così per lo stesso motivo gli si possono rivolgere parole ingiuriose. Ed è per questo che il Signore chiamò stolti quei discepoli, e l'Apostolo chiamò stolti i Galati. – Tuttavia, come nota S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 19], «si devono usare i rimproveri raramente e per gravi motivi, e non con l'intenzione di imporci, ma per l'onore di Dio».
3. Siccome il peccato di insulto o di contumelia dipende dall'animo di chi lo esprime, può capitare che si tratti di un peccato veniale se si tratta di un insulto leggero che non disonora gravemente, e viene proferito per leggerezza o per un lieve moto d'ira, senza il fermo proposito di umiliare una persona: come quando uno mira soltanto a mortificarla lievemente.

Articolo 3
Se si sia tenuti a sopportare gli insulti che si ricevono
Pare che uno non sia tenuto a sopportare gli insulti che riceve. Infatti:
1. Chi sopporta l'insulto che riceve incoraggia l'ardire di chi insulta. Ma questa non è una cosa da farsi. Quindi non si devono sopportare le contumelie che si ricevono, ma piuttosto rispondere a chi le infligge.
2. Un uomo è tenuto ad amare se stesso più degli altri. Ora, uno non deve sopportare l'insulto fatto ad altri, poiché sta scritto [Pr 26, 10 Vg]: «Chi impone il silenzio allo stolto acquieta l'ira». Perciò si è anche tenuti a non sopportare gli insulti ricevuti personalmente.
3. A nessuno è permesso di vendicarsi, poiché sta scritto [Eb 10, 30]: «A me la vendetta! Io darò la retribuzione». Ma non reagendo agli insulti uno si vendica, poiché secondo il Crisostomo [In Rm hom. 22]: «Se vuoi vendicarti, taci: e gli avrai inferto una piaga mortale». Quindi uno non deve sopportare in silenzio le parole oltraggiose, ma piuttosto rispondere.
In contrario: Il Salmista [37, 13 s.] ha scritto: «Tende lacci chi attenta alla mia vita»; e aggiunge: «Ma io come un sordo non ascolto, e come un muto non apro la bocca».
Dimostrazione: Come è necessaria la pazienza nelle azioni compiute da noi, così è necessaria nelle parole contrarie che ci riguardano. Ora, l'obbligo di sopportare le azioni ingiuriose è da considerarsi quale predisposizione dell'animo, come dice S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 19] spiegando quel precetto del Signore [Mt 5, 39]: «Se uno ti percuote su una guancia, porgigli anche l'altra»; cioè nel senso che uno deve essere disposto a farlo, se è necessario. Ma nessuno è tenuto a farlo sempre nella realtà, poiché neppure il Signore lo fece, p. es. quando dopo aver ricevuto uno schiaffo

disse [Gv 18, 23]: «Perché mi percuoti?». Quindi anche a proposito delle parole offensive vale lo stesso criterio. Infatti siamo tenuti ad avere l'animo preparato a sopportare gli insulti quando ciò è richiesto. Ma in certi casi è necessario respingere le ingiurie: e specialmente per due motivi. Primo, per il bene di chi insulta: cioè per reprimerne l'audacia, ossia perché non osi ripetere tali atti. Nei Proverbi [26, 5] infatti si legge: «Rispondi allo stolto secondo la sua stoltezza, perché egli non si creda saggio». Secondo, per il bene di altre persone che potrebbe venire compromesso dagli insulti fatti a noi. Per cui S. Gregorio [In Ez hom. 9] insegna: «Coloro la cui vita deve servire d'esempio, se possono, devono far tacere i loro detrattori: affinché coloro che possono ascoltare la loro predicazione non ne siano distolti rimanendo così nei loro vizi, senza curarsi di vivere onestamente».
Analisi delle obiezioni: 1. Si è tenuti a reprimere l'audacia di chi insulta, ma con la debita moderazione: cioè per compiere un dovere di carità, e non per la brama del prestigio personale. Da cui le parole dei Proverbi [26, 4]: «Non rispondere allo stolto secondo la sua stoltezza, per non divenire anche tu simile a lui».
2. Nel reagire alle contumelie subite da altri non c'è da temere la brama del prestigio personale come nel reagire a quelle rivolte contro di noi: infatti ciò Pare derivare piuttosto da un sentimento di carità.
3. Se uno tacesse col proposito di provocare in tal modo l'ira di chi lo insulta, si avrebbe una vendetta. Se invece uno tace volendo «lasciar fare all'ira [divina]» [Rm 12, 19], allora si ha un atto lodevole. Da cui le parole [Sir 8, 3]: «Non litigare con un uomo linguacciuto e non aggiungere legna sul suo fuoco».

Articolo 4
Infra, q. 73, a. 3, ad 3; q. 158, a. 7
Se gli insulti nascano dall'ira
Pare che gli insulti non nascano dall'ira. Infatti:
1. Nei Proverbi [11, 2] si legge: «Dove c'è la superbia, là c'è l'insulto».
Ma l'ira è un vizio distinto dalla superbia. Quindi l'insulto non nasce dall'ira.
2. Sta scritto [Pr 20, 3]: «Tutti gli stolti si immischiano nelle contumelie».
Ma la stoltezza, come sopra [q. 46, a. 1] si è visto, si contrappone alla sapienza, mentre l'ira si oppone alla mansuetudine. Quindi le contumelie non nascono dall'ira.
3. Nessun peccato è reso più leggero dalla propria causa. Ma il peccato di contumelia è reso meno grave se viene commesso per ira: infatti chi insulta per odio pecca più gravemente di chi insulta per ira. Quindi gli insulti non nascono dall'ira.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] insegna che gli insulti derivano dall'ira.
Dimostrazione: Un peccato, anche se può nascere da cause molteplici, principalmente si dice che deriva da quella causa che ordinariamente lo produce con maggiore frequenza, in quanto più vicina al suo fine proprio. Ora, l'insulto o
contumelia ha una stretta connessione col fine dell'ira, che è la vendetta; e a chi è adirato nessuna vendetta si presenta più facile dell'insulto. Perciò l'insulto nasce soprattutto dall'ira.

Analisi delle obiezioni: 1. L'insulto non è ordinato al fine della superbia, che è il prestigio: quindi non nasce da essa direttamente. Però la superbia predispone all'insulto: poiché coloro che si stimano superiori disprezzano facilmente gli altri e li coprono di ingiurie. Essi inoltre si adirano con facilità: poiché stimano insopportabile tutto ciò che viene fatto contro il loro volere.
2. Secondo il Filosofo [Ethic. 7, 6] «l'ira non ascolta perfettamente la ragione»: quindi chi è adirato soffre di una carenza di razionalità, che lo rende affine allo stolto. E così l'insulto nasce dalla stoltezza per l'affinità che questa ha con l'ira.
3. Come spiega il Filosofo [Reth. 2, 2], «l'adirato cerca di far conoscere la sua vendetta, mentre chi odia non se ne cura». Perciò l'insulto, che implica un'ingiuria aperta, appartiene più all'ira che all'odio.

Quaestio 73
Prooemium

[42124] IIª-IIae q. 73 pr. Deinde considerandum est de detractione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit detractio. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, de comparatione eius ad alia peccata. Quarto, utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

ARGOMENTO 73
LA DETRAZIONE O MALDICENZA
Veniamo così a parlare della detrazione, o maldicenza.
Su questo tema tratteremo quattro argomenti: 1. Che cosa sia la maldicenza;
2. Se sia un peccato mortale; 3. Il confronto di essa con gli altri peccati;
4. Se si pecchi ascoltando la maldicenza.

Articolo 1
Infra, q. 74, a. 1; In Rom., c. 1, lect. 8
Se la detrazione sia «una denigrazione della fama altrui con parole dette di nascosto»
Pare che la detrazione non sia, come alcuni la definiscono, «una denigrazione della fama altrui con parole dette di nascosto». Infatti:
1. Apertamente e di nascosto sono circostanze che nel peccato non costituiscono una specie: per un peccato infatti è indifferente che sia conosciuto da molti o da pochi. Ora, ciò che non costituisce la specie di un peccato non rientra nella sua essenza, e non deve entrare nella sua definizione. Quindi non è essenziale alla detrazione, o maldicenza, che sia fatta di nascosto.
2. La fama viene concepita come notorietà pubblica. Quindi per denigrare la fama di una persona non bastano le parole dette di nascosto, ma ci vogliono le parole dette pubblicamente.
3. Detrae chi toglie o diminuisce qualcosa. Ma spesso si denigra la fama del prossimo anche senza togliere nulla alla verità: p. es. quando uno rivela le colpe vere di un altro. Quindi non ogni denigrazione della fama è una detrazione.
In contrario: Sta scritto [Qo 10, 11 Vg]: «Se il serpente morde in silenzio, non è da meno di esso chi sparla in segreto». Quindi la detrazione consiste nel

mordere di nascosto la fama di una persona.
Dimostrazione: Come ci sono due modi di danneggiare il prossimo con le azioni, e cioè apertamente, come nella rapina e in qualsiasi violenza, e in maniera occulta, come nel furto e nei colpi a tradimento, così ci sono due modi di danneggiare il prossimo con le parole. Primo, apertamente con la contumelia, di cui abbiamo già parlato [q. 72, a. 1; a. 4, ad 3]; secondo, di nascosto con la maldicenza, o detrazione. Ora, per il fatto che uno parla apertamente contro una persona mostra di disprezzarla, e quindi la disonora: perciò la contumelia compromette l'onore di chi ne è l'oggetto. Chi invece parla di nascosto contro qualcuno mostra di temerlo, non già di disprezzarlo: perciò direttamente non ne compromette l'onore, ma la fama. Poiché nel proferire di nascosto tali parole, per quanto dipende da lui, spinge chi lo ascolta a formarsi una cattiva opinione dell'interessato. Infatti chi fa della maldicenza
Pare mirare a questo: che si creda alle sue parole.
È quindi evidente che la detrazione differisce dalla contumelia per due motivi. Primo, per il modo in cui sono presentate le parole: poiché chi insulta parla apertamente contro una persona, mentre il maldicente parla di nascosto. Secondo, per il fine desiderato, cioè per il danno che si intende arrecare: l'ingiurioso infatti colpisce l'onore, il maldicente invece la fama.
Analisi delle obiezioni: 1. Nelle commutazioni involontarie, alle quali si riducono tutti i danni arrecati al prossimo con le parole o con i fatti, le circostanze indicate diversificano la natura del peccato: poiché, come sopra [q. 66, a. 4] si è visto, l'involontario per violenza è diverso dall'involontario per ignoranza.
2. Le parole di detrazione sono dette occulte non in senso assoluto, ma in rapporto all'interessato: poiché sono pronunziate a sua insaputa e in sua assenza. Invece chi insulta parla in faccia all'interessato. Per cui si ha una detrazione se uno, nell'assenza dell'interessato, ne parla male dinanzi a molta gente; si ha invece una contumelia se ne parla male davanti a lui solo. Tuttavia anche dicendo male di una persona assente davanti a una sola persona uno ne compromette la fama, se non del tutto, almeno in parte.
3. Si dice che uno detrae non perché decurta la verità, ma perché sminuisce la fama di una persona. E ciò a volte è fatto direttamente, a volte indirettamente. Direttamente può essere fatto in quattro modi: primo, attribuendo al prossimo cose false; secondo, esagerandone la colpa; terzo, rivelandone i segreti; quarto, asserendo che il bene che esso compie è fatto con cattiva intenzione. Si può invece fare della detrazione indiretta o negando il bene altrui, o astenendosi dal parlarne.

Articolo 2
In Rom., c. 1, lect. 8
Se la detrazione sia un peccato mortale
Pare che la detrazione non sia un peccato mortale. Infatti:
1. Nessun atto di virtù è un peccato mortale. Ma svelare un peccato occulto, il che costituisce, come si è detto [a. prec., ad 3], la detrazione, è un atto di virtù: cioè di carità, quando uno denunzia la colpa di un fratello per emendarlo,

oppure di giustizia, quando uno lo accusa in tribunale. Quindi la detrazione non è un peccato mortale.
2. A proposito di quel detto dei Proverbi [24, 1 Vg]: «Non ti immischiare coi detrattori», la Glossa [ord. di Rabano] spiega: «È questo un peccato in cui cade tutto il genere umano». Ora, nessun peccato mortale si riscontra in tutto il genere umano, poiché molti si astengono dal peccato mortale, ma sono piuttosto i peccati veniali che si riscontrano in tutti. Perciò la detrazione è un peccato veniale.
3. Tra i «peccati minuti» S. Agostino [Serm. 104] mette «il fatto di dir male con grande facilità e temerità», il che rientra nella detrazione. Quindi la detrazione è un peccato veniale.
In contrario: S. Paolo [Rm 1, 30] scrive: «Maldicenti, nemici di Dio»; aggiunta questa che, secondo la Glossa [ord. e P. Lomb.], è fatta «perché questo peccato non venga considerato leggero in quanto si riduce a delle parole».
Dimostrazione: Come si è già detto [q. 72, a. 2], i peccati di lingua vanno giudicati specialmente dalle intenzioni. Ora la detrazione, o maldicenza, è ordinata a denigrare la fama del prossimo. Per cui fa propriamente della maldicenza colui che parla di una persona in sua assenza per denigrarne la fama. Ma togliere la fama a un uomo è cosa assai grave: poiché fra tutti i beni temporali la fama è il più prezioso, e per la sua perdita un uomo viene impedito dal compiere molte cose buone. Per cui si legge [Sir 41, 12]: «Abbi cura del nome, perché esso ti resterà più che mille tesori d'oro». Quindi la maldicenza è di per sé un peccato mortale.
Tuttavia capita talora che uno dica delle parole che intaccano la fama del prossimo non perché lo vuole, ma per altri motivi. E questa non è una detrazione in senso vero e proprio, ma lo è solo materialmente e come per accidens. Anzi, se uno proferisce parole lesive della fama altrui per un fine buono o necessario, rispettando le debite circostanze, non è un peccato e non si può parlare di maldicenza. – Se poi uno dice queste cose per leggerezza d'animo, o per motivi non necessari, il suo peccato non è mortale; a meno che le parole dette non siano così gravi da menomare notevolmente la fama di una persona, in modo particolare su cose che riguardano l'onestà della vita: poiché questo fatto, per l'intrinseca gravità delle parole, ha natura di peccato mortale.
E uno è tenuto alla restituzione della fama, come è tenuto a restituire qualsiasi cosa rubata: cioè nel modo che abbiamo indicato sopra [q. 62, a. 2, ad 2] parlando della restituzione.
Analisi delle obiezioni: 1. Svelare i peccati occulti di una persona denunziandoli per il suo emendamento, o per il pubblico bene, non è fare della maldicenza, come si è spiegato [nel corpo].
2. In quel testo della Glossa non si dice che la detrazione è in tutto il genere umano, ma c'è l'aggiunta di un quasi. E ciò sia perché «infinito è il numero degli stolti» [Qo 1, 15 Vg], e pochi sono quelli che camminano per la via della salvezza, sia perché sono pochi, ammesso che ve ne siano, coloro che in qualche modo per leggerezza non dicano talvolta delle cose che compromettono la fama di qualcuno: poiché, secondo S. Giacomo [3, 2], «se uno

non manca nel parlare, è un uomo perfetto».
3. S. Agostino parla del caso di uno che dice male di altri non con l'intenzione di nuocere, ma per leggerezza d'animo o per un trascorso di lingua.

Articolo 3
Se la detrazione sia il più grave dei peccati contro il prossimo
Pare che la detrazione sia il più grave di tutti i peccati contro il prossimo.
Infatti:
1. La Glossa [ord. di Agost.], spiegando quel detto del Salmo [108, 4]: «In cambio del mio amore sparlano di me», afferma: «Danneggia più Cristo nelle sue membra chi sparla contro di lui uccidendo le anime ordinate a credere in lui, che non coloro i quali ne uccisero il corpo ordinato a risorgere».
Dal che si deduce che la detrazione è un peccato più grave dell'omicidio, in quanto uccidere l'anima è più grave che uccidere il corpo. Ma l'omicidio è il più grave dei peccati contro il prossimo. Quindi la detrazione è assolutamente il più grave di tutti questi peccati.
2. La detrazione è un peccato più grave della contumelia, o insulto: perché all'insulto uno può reagire, mentre non lo può alla detrazione, che è fatta di nascosto. D'altra parte l'insulto Pare un peccato più grave dell'adulterio: poiché l'adulterio unisce due corpi in una sola carne, mentre l'insulto divide in molte fazioni persone congiunte. Quindi la detrazione è un peccato più grave dell'adulterio, che pure tra i peccati contro il prossimo è della massima gravità.
3. Come spiega S. Gregorio [Mor. 31, 45], l'insulto nasce dall'ira, la detrazione invece dall'invidia. Ma l'invidia è un peccato più grave dell'ira.
Quindi la detrazione è un peccato più grave dell'insulto. Siamo così alla stessa conclusione di prima.
4. Un peccato è tanto più grave quanto maggiore è il difetto che esso provoca. Ma la detrazione provoca il difetto più grave, cioè l'accecamento spirituale.
S. Gregorio infatti [Registr. 11, 2] scrive: «Che altro fanno i detrattori se non sollevare la polvere e gettare terra sui propri occhi, in modo che più insistono nella detrazione e meno vedono la verità?». Perciò la detrazione è il più grave dei peccati che vengono commessi contro il prossimo.
In contrario: È più grave peccare con le opere che con le parole. Ma la detrazione è un peccato di parole mentre l'adulterio, l'omicidio e il furto sono peccati di opere. Quindi la detrazione non è più grave degli altri peccati relativi al prossimo.
Dimostrazione: I peccati che vengono commessi contro il prossimo vanno giudicati di per sé in rapporto al danno che arrecano: poiché è questo che dà ad essi il carattere di colpa. E il danno è tanto è più grave quanto più importante è il bene che viene tolto. Ora, il bene di un uomo è di tre generi: il bene dell'anima, il bene del corpo e i beni esterni. Il bene dell'anima, che è quello più alto, non può essere tolto dagli altri se non indirettamente: p. es. mediante dei cattivi suggerimenti, che però non influiscono in modo necessario.
Invece gli altri due generi di beni, cioè quelli del corpo e i beni esterni, possono essere rapiti dagli altri con la violenza. E poiché i beni del corpo sono superiori ai beni esterni, i peccati che danneggiano il corpo sono più gravi di

quelli che compromettono i beni esterni. Perciò fra tutti i peccati relativi al prossimo il più grave è l'omicidio, che toglie la vita già in atto; ad esso segue l'adulterio, che sovverte l'ordine della generazione umana, attraverso cui si giunge alla vita. Seguono poi i beni esterni. E tra questi la reputazione, o fama, è superiore alle ricchezze, essendo più vicina ai beni spirituali. Per cui sta scritto [Pr 22, 1]: «Un buon nome vale più di grandi ricchezze». Perciò la detrazione, per il suo genere, è un peccato più grave del furto; è però meno grave dell'omicidio e dell'adulterio. - L'ordine tuttavia può essere invertito per delle circostanze aggravanti o attenuanti.

Accidentalmente però la gravità del peccato dipende anche dal soggetto, il quale se compie l'atto con premeditazione pecca più gravemente che se lo compie per fragilità o per negligenza. E sotto questo aspetto i peccati di lingua hanno maggiori attenuanti: poiché provengono facilmente da qualche intemperanza di linguaggio, senza una grande premeditazione.

Analisi delle obiezioni: 1. Coloro che sparlano di Cristo per impedire la fede delle sue membra offendono la sua divinità, su cui tale fede è basata. Perciò non si tratta di semplice detrazione, ma di bestemmia.

2. L'insulto è più grave della detrazione in quanto implica un più grave disprezzo del prossimo: come la rapina, stando alle spiegazioni date sopra [q. 66, a. 9], è più grave del furto. Però l'insulto non è più grave dell'adulterio: poiché la gravità dell'adulterio non va giudicata dall'unione dei corpi, ma dal sovvertimento della generazione umana. Chi insulta, poi, non produce necessariamente l'inimicizia, ma solo può dare occasione alla divisione degli animi: in quanto cioè, mettendo in pubblico il male degli altri, di per sé distoglie dall'amicizia verso di essi, sebbene le sue parole non costringano a ciò. E in questo modo anche chi fa della maldicenza in maniera occasionale è un omicida: poiché con le sue parole dà a un altro l'occasione di odiare o di disprezzare il prossimo. Per cui nella lettera di S. Clemente si legge che «i detrattori sono omicidi»: poiché, come dice S. Giovanni [1 Gv 3, 15], «chiunque odia il proprio fratello è un omicida».

3. La detrazione, che avviene di nascosto, non nasce dall'ira, come la contumelia, ma dall'invidia, che tenta di sminuire in qualsiasi modo la fama del prossimo: poiché l'ira, come dice il Filosofo [Reth. 2, 2], «cerca di vendicarsi apertamente». E tuttavia non ne segue che la detrazione sia più grave della contumelia: poiché da un vizio minore può sempre nascere un peccato più grave: come dall'ira nascono l'omicidio e la bestemmia. Infatti l'origine dei peccati va determinata in base al fine, che emerge dal loro aspetto di conversione [alle creature], mentre la loro gravità va determinata in base all'aspetto di allontanamento [da Dio].

4. Come si legge nei Proverbi [15, 23], «l'uomo gode nel sentenziare con la propria bocca»: perciò chi sparla prende ad amare ciò che dice e a crederlo sempre di più, e quindi a odiare maggiormente il prossimo e ad allontanarsi sempre più dalla verità. Tuttavia questo effetto può derivare anche dagli altri peccati che si riallacciano all'odio verso il prossimo.

Articolo 4

Se chi ascolta la maldicenza senza reagire pecchi gravemente

Pare che non pecchi gravemente chi senza reagire ascolta la maldicenza. Infatti:

1. Nessuno è tenuto a fare per gli altri più di quanto è tenuto a fare per se stesso. Ora, come insegna S. Gregorio [In Ez. hom. 9], è cosa lodevole che uno tolleri i propri detrattori: «Come non dobbiamo eccitare con le nostre azioni le lingue dei detrattori per non essere loro occasione di rovina, così dobbiamo tollerarle con pazienza, una volta eccitate, per accrescere i nostri meriti». Se quindi uno non reagisce alle detrazioni degli altri non fa peccato.

2. Sta scritto [Sir 4, 25]: «Non contraddire alla verità in alcun modo». Ma talora chi sparla dice la verità, come si è notato [a. 1, ad 3]. Quindi non sempre si è tenuti a reagire alla detrazione.

3. Nessuno deve impedire ciò che è utile al prossimo. Ma la detrazione spesso è utile a coloro che ne sono oggetto. S. Pio I infatti [Decr. di Graz. 2, 6, 1] scriveva: «Talora contro i buoni si scatena la maldicenza, affinché chi era stato posto in alto dall'adulazione dei familiari, o dal favore degli estranei, sia umiliato dalla detrazione». Perciò non si devono impedire le detrazioni.

In contrario: S. Girolamo [Epist. 52] ammonisce: «Guardati dal prurito della lingua e delle orecchie: cioè dal fare della maldicenza contro il prossimo e dall'ascoltare chi la fa».

Dimostrazione: Secondo l'Apostolo [Rm 1, 32] «è degno di morte non solo chi commette il peccato, ma anche chi approva quanti lo commettono». E l'approvazione può esserci in due modi. Primo, direttamente, quando cioè uno induce altri al peccato, o si compiace del peccato. Secondo, indirettamente, quando cioè uno non reagisce, pur avendone la possibilità: e questo non perché piace il peccato, ma per un timore umano. Si deve quindi affermare che se uno ascolta le detrazioni senza reagire, approva chi le fa: quindi è partecipe del suo peccato. Se poi si lascia indurre alla maldicenza, oppure ne prova piacere per odio verso la persona che ne è vittima, allora non pecca meno di chi sparla del prossimo: anzi di più, in certi casi. Da cui le parole di S. Bernardo [De consid. 2, 13]: «Non saprei decidere facilmente se sia più condannabile chi fa della maldicenza o chi la ascolta». – Se invece il peccato dispiace, ma si omette di reagire alla maldicenza per timore, o per negligenza, o per rispetto umano, allora si pecca, però in modo assai meno grave di chi sparla, e per lo più venialmente. Ma in certi casi tale omissione può anche essere un peccato mortale: o perché uno ha per ufficio il dovere di correggere i maldicenti, o per i disordini che ne derivano, o per la radice che la produce, poiché in certi casi il rispetto umano è un peccato mortale, come sopra [q. 19, a. 3] si è notato.

Analisi delle obiezioni: 1. Nessuno ascolta le detrazioni a suo carico: poiché le male parole dette in presenza dell'interessato, propriamente parlando, non sono una detrazione, come si è spiegato [a. 1, ad 2]. Tuttavia mediante la relazione di altri uno può conoscere queste detrazioni. E allora è in suo arbitrio di sopportare la menomazione della propria fama, a meno che ciò non pregiudichi il bene di altri, come si è detto [q. 72, a. 3]. Quindi gli si può raccomandare la pazienza nel tollerare la maldicenza a proprio carico. – Invece

non è lasciato al suo arbitrio il sopportare la menomazione della fama altrui. Quindi è una colpa per lui non reagire, avendone la possibilità: e ciò per lo stesso motivo per cui uno è tenuto «a risollevare l'asino altrui caduto sotto il peso», come impone la legge antica [Es 23, 5].
2. Non sempre si è tenuti a reagire contro chi sparla rimproverandolo di falsità, specialmente quando uno sa che è vero quanto si dice. Si deve però rimproverarlo del peccato che commette con la maldicenza; o per lo meno uno deve mostrare con la tristezza del volto che la detrazione gli dispiace: poiché, come leggiamo nei Proverbi [25, 23 Vg], «la tramontana scaccia la pioggia, e una faccia severa la lingua diffamatrice».
3. L'utilità che proviene dalla maldicenza non è nell'intenzione di chi la fa, ma nella disposizione di Dio, il quale è capace di ricavare un bene da qualsiasi male. Così dunque non si deve per questo combattere meno la maldicenza: come anche si deve resistere ai rapinatori e agli oppressori degli altri, sebbene dalle loro imprese possa derivare alle vittime un aumento di merito a motivo della pazienza.

Quaestio 74
Prooemium

[42159] IIª-IIae q. 74 pr. Deinde considerandum est de susurratione. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione. Secundo, quod horum sit gravius.

ARGOMENTO 74
LA MORMORAZIONE O SUSSURRAZIONE
Veniamo ora a trattare della mormorazione o sussurrazione.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se la mormorazione sia un peccato distinto dalla maldicenza, o detrazione; 2. Quale di essi sia più grave.

Articolo 1
Infra, q. 75, a. 1; In Rom., c. 1, lect. 8
Se la mormorazione sia un peccato distinto dalla maldicenza
Pare che la mormorazione non sia un peccato distinto dalla maldicenza.
Infatti:
1. S. Isidoro così scrive [Etym. 10]: «Il sussurrone, o mormoratore, è così denominato dal suono delle sue parole: poiché non parla in faccia, ma parla all'orecchio dicendo male di altri». Ora, parlare di altri in tal modo è proprio della detrazione. Quindi la mormorazione non se ne distingue.
2. Sta scritto [Lv 19, 16 Vg]: «Non essere denigratore né mormoratore in mezzo al popolo». Ma il denigratore Pare che si identifichi col detrattore. Perciò anche la mormorazione non si distingue dalla detrazione.
3. Si legge ancora [Sir 28, 13]: «Maledici il mormoratore e l'uomo di doppia lingua». Ma l'uomo di doppia lingua non è altro che il maldicente: poiché è proprio dei maldicenti parlare in due modi, cioè in un modo dietro le spalle e in un altro alla presenza del prossimo. Quindi il mormoratore si identifica col maldicente.
In contrario: A proposito dei «mormoratori e maldicenti» di cui parla

S. Paolo [Rm 1, 29 s.], la Glossa [interlin., ord. e P. Lomb.] spiega: «Mormoratori sono quelli che seminano la discordia tra gli amici, maldicenti quelli che negano o sminuiscono il bene altrui».
Dimostrazione: La mormorazione o sussurrazione e la maldicenza coincidono nella materia, e anche nella forma, cioè nell'espressione verbale: poiché l'una e l'altra consistono nel dir male del prossimo a sua insaputa. E per questa somiglianza talora vengono scambiate l'una con l'altra. Per cui quando l'Ecclesiastico [Sir 5, 14] dice: «Non meritare il titolo di mormoratore », la Glossa [interlin.] aggiunge: «Cioè di maldicente». Esse però differiscono nel fine. Poiché il maldicente mira a denigrare la fama del prossimo: per cui insiste specialmente nel presentare quei difetti che possono infamare una persona, o almeno sminuirne la fama. Invece il mormoratore mira a distruggere l'amicizia, come risulta dalla Glossa citata [s. c.] e da quel passo dei Proverbi [26, 20]: «Se non c'è il mormoratore, il litigio si calma». Perciò il mormoratore insiste nel presentare quei difetti che possono eccitare contro una persona l'animo di chi ascolta, secondo le parole della Scrittura [Sir 28, 9]: «Un uomo peccatore semina discordia tra gli amici, e tra persone pacifiche insinua l'inimicizia».
Analisi delle obiezioni: 1. Si può dire che il mormoratore, in quanto parla male di altri, fa della detrazione. Tuttavia egli si distingue dal maldicente inquantoché non intende direttamente dire il male, ma intende dire ciò che può eccitare gli altri contro qualcuno, anche se assolutamente parlando è un bene; che però è un male apparente in quanto dispiace alla persona a cui viene detto.
2. Il denigratore, o accusatore, differisce sia dal mormoratore che dal detrattore. Poiché il denigratore è colui che pubblicamente addossa ad altri dei delitti, o accusando o insultando: il che non appartiene al detrattore e al mormoratore.
3. L'uomo di doppia lingua propriamente è il mormoratore. Siccome infatti l'amicizia si attua tra due persone, chi mormora si sforza di romperla dall'una e dall'altra parte: per cui usa una doppia lingua verso di loro, dicendo all'uno male dell'altro. Da cui le parole [Sir 28, 13]: «Maledici il mormoratore e l'uomo di doppia lingua»; a cui segue: «perché fa perire molti che vivono in pace».

Articolo 2
Se la maldicenza sia un peccato più grave della mormorazione
Pare che la maldicenza sia un peccato più grave della mormorazione.
Infatti:
1. I peccati di lingua consistono nel dir male di altri. Ma il maldicente dice del prossimo ciò che è male in senso assoluto, poiché da tale male proviene l'estinzione o la diminuzione della fama, mentre il mormoratore è preoccupato soltanto di dire un male apparente, cioè che dispiace a chi ascolta.
Quindi la maldicenza è un peccato più grave della mormorazione.
2. Chi toglie la fama a una persona non le toglie un amico soltanto, ma molti: poiché tutti rifiutano l'amicizia di chi è infamato. Infatti per condannare una persona così si esprime la Scrittura [2 Cr 19, 2]: «Potevi amare coloro che

odiano il Signore?». Invece la mormorazione toglie un amico soltanto.
Quindi la maldicenza è un peccato più grave della mormorazione.
3. Sta scritto [Gc 4, 11]: «Chi sparla del fratello parla contro la legge», e quindi contro Dio, che è il legislatore: per cui la maldicenza è un peccato contro Dio, che è il più grave, come sopra [q. 20, a. 3; I-II, q. 73, a. 3] si è visto. Invece il peccato di mormorazione è contro il prossimo. Perciò il peccato di maldicenza è più grave del peccato di mormorazione.
In contrario: Nella Scrittura [Sir 5, 17 Vg] si legge: «Gravissima infamia sull'uomo di doppia lingua: al mormoratore poi odio, inimicizia e obbrobrio».
Dimostrazione: Come sopra [q. 73, a. 3; I-II, q. 73, a. 8] si è detto, un peccato contro il prossimo è tanto più grave quanto più grave è il danno arrecato: e il danno è tanto più grave quanto più alto è il bene compromesso. Ora, tra i beni esterni il più importante è l'amicizia: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 8, 1], «nessuno può vivere senza amici». Per cui nella Scrittura [Sir 6, 15] si legge: «Per un amico fedele non c'è prezzo, non c'è peso per il suo valore». Poiché anche la buona fama, che viene tolta dalla maldicenza, serve specialmente a rendere una persona oggetto di amicizia. Perciò la mormorazione è un peccato più grave della maldicenza, e anche della contumelia: poiché, secondo il Filosofo [Ethic. 8, 8], «l'amico vale più dell'onore, e vale più essere amati che essere onorati».
Analisi delle obiezioni: 1. La specie e la gravità di un peccato si desumono più dal fine che dall'oggetto materiale. E a motivo del fine la mormorazione è più grave: sebbene talora il maldicente dica cose peggiori.
2. La fama dispone all'amicizia, e l'infamia all'inimicizia. Ora, una disposizione è inferiore alla realtà a cui predispone. Perciò chi coopera a produrre una disposizione all'inimicizia pecca meno gravemente di chi mira in maniera diretta a produrre l'inimicizia.
3. Chi sparla del prossimo in tanto parla contro la legge in quanto disprezza il precetto della carità verso di esso. Ma colui che mira a sciogliere un'amicizia agisce più direttamente contro tale precetto. Per cui questo peccato è più di ogni altro contro Dio: poiché, come dice S. Giovanni [1 Gv 4, 8.16], «Dio è amore». Per questo nei Proverbi [6, 16] si legge: «Sei cose odia il Signore, e la settima gli è in abominio»; e al settimo posto troviamo appunto «chi semina discordie tra i fratelli» [v. 19].

Quaestio 75
Prooemium

[42176] IIª-IIae q. 75 pr. Deinde considerandum est de derisione. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum derisio sit peccatum speciale distinctum ab aliis peccatis quibus per verba nocumentum proximo infertur. Secundo, utrum derisio sit peccatum mortale.

ARGOMENTO 75
LA DERISIONE
Passiamo ora a parlare della derisione.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se la derisione sia un peccato

speciale distinto dagli altri peccati che danneggiano il prossimo con le parole;
2. Se la derisione sia un peccato mortale.

Articolo 1
Se la derisione sia un peccato speciale
Pare che la derisione non sia un peccato speciale, distinto dai precedenti.
Infatti:
1. Schernire è lo stesso che deridere. Ma lo scherno si riduce a una contumelia. Quindi la derisione non si distingue dalla contumelia.
2. Uno può essere deriso solo per qualcosa di malfatto di cui l'uomo si vergogna. Ma tali sono i peccati: e se questi vengono rinfacciati apertamente si ha la contumelia, se invece se ne parla di nascosto si ha la maldicenza o la mormorazione. Perciò la derisione non è un peccato distinto dai precedenti.
3. Questi peccati si distinguono in base al danno che infliggono al prossimo. Ma con la derisione non si può danneggiare il prossimo che nell'onore, nella fama o nell'amicizia. Quindi la derisione non è un peccato distinto dai precedenti.
In contrario: La derisione viene fatta per gioco: per cui viene anche detta scherzo. Invece nessuno dei peccati precedenti viene fatto per gioco, ma sul serio. Quindi la derisione si distingue da essi.
Dimostrazione: Come si è notato sopra [q. 72, a. 2], i peccati di lingua vanno giudicati specialmente osservando l'intenzione di chi parla. Perciò in base ai veri scopi che uno ha di mira nel parlare contro il prossimo si ha la distinzione fra questi peccati. Ora, come con l'insulto si vuole menomare il prestigio di una persona, con la maldicenza si vuole colpirne la fama e con la mormorazione si attenta al bene dell'amicizia, così con la derisione si mira a suscitare la vergogna di chi viene deriso. E poiché tale scopo è distinto dagli altri, il peccato di derisione è distinto dai peccati precedenti.
Analisi delle obiezioni: 1. Lo scherno e la derisione convengono nel fine, ma differiscono nel modo: poiché «la derisione si fa con la bocca», cioè con le parole e con le risa, «mentre lo scherno si fa corrugando il naso», come dice la Glossa [P. Lomb.] sulle parole del Salmo [2, 4]: «Se ne ride chi abita i cieli». Però questa differenza non dà una diversità specifica. In ogni modo queste due cose differiscono dall'insulto come la vergogna differisce dal disonore: come infatti nota il Damasceno [De fide orth. 2, 15], la vergogna è «la paura del disonore».
2. Da un'opera ben fatta uno merita presso gli altri riverenza e fama, e presso se stesso il vanto della buona coscienza, secondo le parole di S. Paolo [2 Cor 1, 12]: «Questo è il nostro vanto: la testimonianza della coscienza». Al contrario invece con un'azione mal fatta, cioè viziosa, uno compromette presso gli altri l'onore e la fama: per cui chi vuole insultare o diffamare parla delle azioni disonorevoli del prossimo. Invece presso se stesso per tali discorsi uno perde il vanto della coscienza in seguito a una certa confusione o vergogna: e il derisore mira precisamente a tale scopo. Rimane quindi evidente che la derisione ha in comune con i peccati suddetti la materia, ma se ne differenzia per il fine.
3. La sicurezza e la tranquillità della coscienza sono un gran bene, secondo

quelle parole dei Proverbi [15, 15]: «Per un animo tranquillo è sempre festa». Perciò chi turba la coscienza del prossimo coprendolo di confusione gli arreca un danno ben preciso. Quindi la derisione è un peccato speciale.

Articolo 2
Se la derisione possa essere un peccato mortale
Pare che la derisione non possa essere un peccato mortale. Infatti:
1. Tutti i peccati mortali sono incompatibili con la carità. La derisione invece Pare compatibile con essa: spesso infatti si tratta di uno scherzo tra amici, per cui le si dà il nome di burla. Perciò la derisione non può essere un peccato mortale.
2. La derisione più grave è quella fatta in oltraggio a Dio. Eppure non tutte le derisioni che oltraggiano Dio sono peccati mortali: altrimenti chiunque ricade in un peccato veniale di cui si è pentito peccherebbe mortalmente. Infatti S. Isidoro [De summo bono 2, 16] afferma che «è derisore anche il penitente che compie di nuovo il peccato di cui si è pentito». Inoltre ne seguirebbe che qualsiasi simulazione sarebbe un peccato mortale: poiché, come spiega S. Gregorio [Mor. 31, 15], «lo struzzo» sta a indicare il simulatore, il quale deride «il cavallo», cioè l'uomo giusto, e «il cavaliere», cioè Dio. Quindi la derisione non è un peccato mortale.
3. L'insulto e la maldicenza sono peccati più gravi della derisione, essendo più grave fare del male sul serio che per gioco. Ma gli insulti e le maldicenze non sono sempre peccato mortale. Molto meno quindi lo sarà la derisione.
In contrario: Sta scritto [Pr 3, 34]: «Dei beffardi egli si fa beffe». Ma il beffarsi da parte di Dio equivale a punire eternamente per il peccato mortale, come risulta evidente dalle parole del Salmo [2, 4]: «Se ne ride chi abita i cieli». Quindi la derisione è un peccato mortale.
Dimostrazione: La derisione ha sempre di mira un male o un difetto. Ora, se un male è grave, esso non va preso per scherzo, ma sul serio. Se quindi esso viene volto in scherzo o in riso (da cui il termine derisione), ciò avviene perché lo si prende come cosa da poco. Ora, un male può essere considerato come da poco in due modi: primo, per se stesso; secondo, in rapporto alla persona interessata. Quando dunque uno prende a scherzare o a ridere sul male o sui difetti altrui perché realmente il male è da poco, allora si ha un peccato che nella sua specie è veniale o leggero. - Quando invece un male viene preso per cosa da poco a motivo della persona interessata, come si è soliti fare per le lagnanze dei bambini e degli scemi, allora schernire o irridere qualcuno significa disprezzarlo, e ritenerlo così da poco da non doversi preoccupare del suo male, tanto da poterlo prendere in ischerzo. E in questo caso la derisione è un peccato mortale. Ed è più grave dell'insulto aperto: poiché chi insulta mostra di prendere sul serio le miserie altrui, mentre chi deride le prende in ischerzo.
Sotto questo aspetto dunque la derisione è un peccato mortale: e tanto più grave quanto maggiore è il rispetto dovuto alla persona derisa. È quindi peccato gravissimo deridere Dio e le cose di Dio, secondo le parole di Isaia [37, 23]: «Chi hai insultato e schernito? Contro chi hai alzato la voce?».

E aggiunge: «Contro il Santo di Israele». - Al secondo posto poi troviamo la derisione dei genitori. Da cui le parole dei Proverbi [30, 17]: «L'occhio che guarda con scherno il padre e beffeggia l'obbedienza alla madre sia cavato dai corvi della valle e divorato dai figli dell'aquila». - Segue infine la derisione dei giusti: poiché «il premio della virtù è l'onore» [Ethic. 4, 7].
E a condanna di questo peccato valgono le parole di Giobbe [12, 4]: «La semplicità del giusto è derisa». E tale derisione è assai dannosa: poiché trattiene molte persone dall'agire onestamente, come nota S. Gregorio [Mor. 20, 14]: «Costoro, non appena vedono nascere il bene delle azioni altrui, subito lo strappano con la mano dello scherno pestifero».
Analisi delle obiezioni: 1. Lo scherzo non implica una mancanza di carità in riferimento alla persona con cui si scherza, tuttavia può implicarla a motivo del disprezzo verso la persona su cui si scherza, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
2. Chi ricade nel peccato di cui si è pentito e colui che ricorre alla simulazione non deridono Dio espressamente, ma indirettamente, cioè in quanto si comportano come chi deride. E inoltre col peccato veniale si ha una recidività o una simulazione non in senso vero e proprio, ma solo in modo imperfetto e dispositivo.
3. La derisione per sua natura è un peccato più leggero della maldicenza e dell'insulto: poiché non dice disprezzo, ma scherzo. Talora però include un disprezzo più grave dell'insulto, come si è detto [ib.]. E allora è un peccato mortale.

## Quaestio 76
## Prooemium

[42193] IIª-IIae q. 76 pr. Deinde considerandum est de maledictione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum licite possit aliquis maledicere homini. Secundo, utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturae. Tertio, utrum maledictio sit peccatum mortale. Quarto, de comparatione eius ad alia peccata.

## ARGOMENTO 76
## LA MALEDIZIONE
Veniamo ora a considerare la maledizione.
Su questo tema tratteremo quattro argomenti: 1. Se si possa lecitamente maledire un uomo; 2. Se si possa lecitamente maledire una creatura irrazionale; 3. Se la maledizione sia un peccato mortale; 4. Confronto di questo con altri peccati.

## Articolo 1
Infra, q. 75, a. 1; In Rom., c. 1, lect. 8
### Se sia lecito maledire qualcuno
Pare che non sia lecito maledire nessuno. Infatti:
1. Non è lecito trascurare il comando dell'Apostolo, nel quale, come egli stesso afferma [2 Cor 13, 3], parlava Cristo medesimo. Ora, egli ha ordinato

[Rm 12, 14]: «Benedite e non maledite». Quindi non è lecito maledire nessuno.
2. Tutti sono tenuti a benedire Dio, secondo l'esortazione della Scrittura [Dn 3, 82]: «Benedite, figli dell'uomo, il Signore». Ora, da una stessa bocca, come dice S. Giacomo [3, 9 ss.], non può procedere la benedizione di Dio e la maledizione dell'uomo. Quindi a nessuno è lecito maledire una persona.
3. Chi maledice una persona mostra di desiderarne il male della colpa o della pena: poiché la maledizione si riduce a un'imprecazione. Ora, non è lecito desiderare il male di nessuno: anzi, bisogna pregare perché tutti siano liberati dal male. Quindi nessuno può lecitamente maledire.
4. Il diavolo per la sua ostinazione è immerso più di ogni altro nel male. Eppure a nessuno è lecito maledire né il diavolo né se stesso, poiché sta scritto [Sir 21, 27 Vg]: «Quando l'empio maledice il diavolo, maledice la propria anima». A più forte ragione quindi è proibito maledire un uomo.
5. Commentando quel passo dei Numeri [23, 8]: «Come maledirò se Dio non maledice?», la Glossa [ord. di Orig.] spiega: «Non ci può essere una causa giusta per maledire quando si ignora l'affetto di chi commette la colpa». Ma nessuno può conoscere l'affetto di un altro; e neppure conosce se è maledetto da Dio. Perciò a nessuno è lecito maledire un uomo.
In contrario: Nel Deuteronomio [27, 26] si dice: «Maledetto chi non mantiene in vigore le parole di questa legge». E anche di Eliseo [2 Re 2, 24] si dice che maledisse i fanciulli che lo deridevano.
Dimostrazione: Maledire equivale a dire male. Ora, una cosa può essere detta in tre modi. Primo, sotto forma di enunciato: come quando ci si esprime col modo indicativo. E allora maledire non è altro che riferire il male del prossimo: e ciò rientra nella detrazione. Infatti i detrattori sono anche denominati maldicenti. – Secondo, come causa determinante di quanto si dice. E ciò spetta in maniera primaria e principale a Dio, il quale produsse tutto con la sua parola, secondo l'espressione dei Salmi [32, 9; 148, 5]: «Egli disse, e furono creati». Secondariamente però spetta anche agli uomini, i quali con i loro ordini muovono gli altri a compiere qualcosa. E a questo scopo furono stabiliti i verbi al modo imperativo. – Terzo, le parole possono esprimere il desiderio di quanto si dice. E a ciò servono i verbi di modo ottativo.
Lasciando quindi da parte il primo tipo di maledizione, che si limita all'enunciazione del male, vanno considerati gli altri due. E qui bisogna ricordare che il fare e il volere una data cosa vanno sempre insieme quanto a bontà e malizia, come sopra [I-II, q. 20, a. 3] si è spiegato. Perciò in questi due tipi di maledizione, imperativo e ottativo, il lecito e l'illecito seguono la stessa sorte. Se uno infatti comanda o desidera il male altrui in quanto male, avendo di mira quasi il male stesso, allora la maledizione è illecita nell'uno e nell'altro senso. E questa propriamente parlando è la vera maledizione. – Se invece uno comanda o desidera il male altrui sotto l'aspetto di bene, allora la maledizione è lecita. E non avremo una maledizione in senso assoluto, ma relativo: poiché l'intenzione principale di chi la pronunzia non è il male, ma il bene. Ora, si può proferire il male sotto l'aspetto di bene in modo imperativo od ottativo in due modi. Primo, sotto l'aspetto di cosa giusta. E in questo senso il giudice maledice lecitamente colui al quale comanda di subire la giusta pena.

E così anche la Chiesa maledice coloro che meritano l'anatema; e anche i Profeti talora imprecano il male ai peccatori, quasi conformando la loro volontà alla divina giustizia (sebbene queste imprecazioni possano essere intese anche come predizioni). – Talora invece il male viene proferito sotto l'aspetto di bene utile: come quando uno desidera una malattia o una contrarietà a un peccatore perché si ravveda, o almeno perché cessi di nuocere.
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo proibisce la vera maledizione, che ha di mira il male.
2. Vale la stessa risposta.
3. Desiderare del male a una persona sotto l'aspetto di bene non è incompatibile con l'affetto con cui gli si desidera espressamente il bene, ma ha un'affinità con esso.
4. Nel diavolo bisogna distinguere la natura e la colpa. La natura è buona, e viene da Dio: quindi non è lecito maledirla. La colpa invece merita la maledizione, secondo le parole di Giobbe [3, 8]: «La maledicano quelli che imprecano al giorno». Ora, quando un peccatore maledice il diavolo per la sua colpa, per lo stesso motivo giudica se stesso degno di maledizione. E in tal senso si può dire che maledice la propria anima.
5. Sebbene l'affetto di chi pecca non possa essere conosciuto direttamente, può tuttavia essere percepito da certi peccati esterni per i quali va inflitta una pena. Parimenti, sebbene non si possa sapere chi sarà oggetto della maledizione di Dio nella riprovazione finale, tuttavia si può sapere chi lo è per il reato di una colpa presente.

Articolo 2
Infra, a. 4, ad 1
Se sia lecito maledire una creatura priva di ragione
Pare che non sia lecito maledire una creatura priva di ragione. Infatti:
1. La maledizione è lecita specialmente in quanto implica un castigo. Ma una creatura irrazionale non è capace né di delitto né di castigo. Quindi non è lecito maledirla.
2. Nelle creature prive di ragione si riscontra soltanto la natura, prodotta da Dio. Ora, questa non può essere maledetta neppure nel diavolo, come si è spiegato [a. prec., ad 4]. Perciò in nessun modo si può maledire una creatura priva di ragione.
3. Le creature prive di ragione o sono permanenti, come i corpi, o sono transeunti, come il tempo. Ora, secondo S. Gregorio [Mor. 4, 2], «se una cosa manca di consistenza maledirla è inutile, ed è peccaminoso se ha consistenza». Quindi in nessun caso è lecito maledire una creatura irrazionale.
In contrario: Il Signore, come riferisce S. Matteo [21, 19], maledisse un albero di fichi; e «Giobbe maledisse il suo giorno» [3, 1].
Dimostrazione: La benedizione e la maledizione propriamente appartengono a un essere il quale può avere una buona o una cattiva sorte, cioè alla creatura razionale. Agli esseri privi di ragione invece la buona o la cattiva sorte viene attribuita per il loro rapporto con la creatura razionale alla quale sono ordinati. Ora, essi vi sono ordinati in diversi modi. Primo, come sostentamento:

poiché mediante le creature prive di ragione si sovviene alle necessità dell'uomo. E in questo modo il Signore [Gen 3, 17] disse all'uomo: «Maledetto sia il suolo per causa tua»: poiché l'uomo sarebbe stato punito con la sua sterilità. E così vanno anche intese quelle altre parole della Scrittura [Dt 28, 5]: «Benedetti i tuoi granai», e [v. 17] «maledetto il tuo granaio». E in questo senso anche Davide, stando all'esegesi di S. Gregorio [Mor. 4, 3], maledisse i monti di Gelboe [2 Sam 1, 21]. – Secondo, la creatura priva di ragione può essere ordinata a quella razionale come figura simbolica. E sotto questo aspetto il Signore maledisse l'albero di fico, che simboleggiava il giudaismo. – Terzo, le creature prive di ragione sono ordinate a quelle razionali come cornice cronologica o spaziale. E in questo senso Giobbe maledisse il giorno della sua nascita, per il peccato originale che si contrae col nascere e per le sue tristi conseguenze. E si può pensare che anche Davide abbia maledetto i monti di Gelboe per lo stesso motivo: cioè per la strage del popolo che su di essi era stata compiuta.

Maledire invece le cose prive di ragione in quanto sono creature di Dio è un peccato di bestemmia. – Maledirle poi per se stesse è cosa inutile e vana, e quindi illecita.

Sono così risolte anche le obiezioni.

## Articolo 3

### Se maledire sia un peccato mortale

Pare che maledire non sia un peccato mortale. Infatti:

1. S. Agostino [Serm. 104] enumera la maledizione tra i peccati leggeri. Ora, tali peccati sono veniali. Quindi la maledizione non è un peccato mortale, ma veniale.
2. Quanto deriva da leggeri moti di passione non è un peccato mortale. Ma talora la maledizione deriva da leggeri moti di passione. Quindi la maledizione non è un peccato mortale.
3. È più grave fare il male che dirlo. Ora, il malfare non sempre è un peccato mortale. Molto meno quindi lo sarà il maledire.

In contrario: Dal regno di Dio non esclude che il peccato mortale. Ora, la maledizione esclude dal regno di Dio, stando alle parole di S. Paolo [1 Cor 6, 10]: «Né i maledici né i rapaci erediteranno il regno di Dio». Quindi la maledizione è un peccato mortale.

Dimostrazione: La maledizione di cui ora parliamo è quella che consiste nell'augurare del male a qualcuno in modo imperativo od ottativo. Ora, volere o promuovere col comando il male altrui per se stesso è incompatibile con la carità, con la quale amiamo il prossimo volendo il suo bene. Perciò, vista nel suo genere, la maledizione è un peccato mortale. E tanto più grave quanto più siamo tenuti ad amare e a rispettare la persona che malediciamo. Infatti nel Levitico [20, 9] si legge: «Chi maledirà il padre o la madre venga messo a morte».

Capita però che la maledizione sia un peccato veniale o per la lievità del male che viene augurato, oppure per il sentimento di chi proferisce le parole di maledizione: ciò può infatti accadere per un lieve moto di passione, o per

gioco, o per qualche altro moto imprevisto; poiché i peccati di lingua, come sopra [q. 72, a. 2] si è detto, vanno giudicati soprattutto in base all'affetto che li ispira.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 4
Se la maledizione sia un peccato più grave della maldicenza
Pare che la maledizione sia un peccato più grave della maldicenza. Infatti:
1. La maledizione si presenta come una bestemmia, come è evidente nella lettera di S. Giuda [9], dove si dice che «quando l'arcangelo Michele, in contesa con il diavolo, disputava per il corpo di Mosè, non ardì pronunziare una sentenza di bestemmia». E qui bestemmia, come spiega la Glossa [interlin.], sta per maledizione. Ora, la bestemmia è un peccato più grave della maldicenza, o detrazione. Quindi la maledizione è più grave della maldicenza.
2. Come sopra [q. 73, a. 3] si è visto, l'omicidio è più grave della maldicenza. Ma la maledizione, stando alle parole del Crisostomo [In Mt hom. 19], sta alla pari con l'omicidio: «Quando tu dici a Dio: "Maledici costui, sprofonda la sua casa, distruggi tutti i suoi beni", non ti differenzi in nulla dall'omicida». Perciò la maledizione è più grave della maldicenza.
3. La causa di un fatto vale più del segno che lo esprime. Ora, chi maledice causa il male col suo comando, mentre chi fa della maldicenza esprime soltanto un male già esistente. Quindi colui che maledice pecca più gravemente del maldicente.
In contrario: La maldicenza non può mai essere buona. Invece la maledizione può essere buona o cattiva, come sopra [a. 1] si è visto. Quindi la maldicenza è più grave della maledizione.
Dimostrazione: Come si è spiegato nella Prima Parte [q. 48, a. 5], il male è di due specie, cioè della colpa e della pena. Ora il male della colpa, come si disse [a. 6], è quello peggiore. Per cui addossare al prossimo questo male è peggio che addossargli il male della pena: purché la cosa venga espressa nello stesso modo. Ora, è proprio dell'insolente, del mormoratore, del maldicente e anche del derisore addossare al prossimo il male della colpa, mentre è proprio di colui che maledice l'addossargli il male della pena, e non il male della colpa, se non forse sotto l'aspetto di castigo. Tuttavia il modo di esprimere la cosa è diverso. Infatti i quattro peccati ricordati esprimono il male della colpa soltanto enunziandolo; invece con la maledizione il male della pena viene espresso con un comando, o con un desiderio. Ora, l'enunciazione stessa della colpa è un peccato in quanto infligge sempre un danno al prossimo. D'altra parte, a parità di condizioni, è più grave infliggere un danno che desiderarlo. Perciò ordinariamente la maldicenza è un peccato più grave della semplice maledizione che esprime un desiderio. Invece la maledizione che si esprime sotto forma di comando, avendo l'aspetto di causa, può essere un peccato più grave della maldicenza se vuole infliggere un danno più grave della denigrazione della fama, o più leggero se tale danno è minore.
E ciò va inteso considerando gli elementi essenziali e costitutivi di questi peccati. Poiché si potrebbero considerare anche altri elementi accidentali,

capaci di accrescere o di diminuire la loro gravità.
Analisi delle obiezioni: 1. La maledizione di una creatura in quanto creatura ricade su Dio, e quindi indirettamente ha natura di bestemmia; non così invece se una creatura è maledetta per le sue colpe. E lo stesso si dica della maldicenza.
2. Come si è spiegato [nel corpo; aa. 1, 3], un certo tipo di maledizione include il desiderio del male altrui. Se quindi colui che maledice vuole l'uccisione del prossimo, quanto al desiderio non differisce dall'omicida. Però differisce da esso in quanto l'atto esterno aggiunge qualcosa alla [semplice] volizione.
3. Il terzo argomento vale per la maledizione che implica un comando.

## Quaestio 77
## Prooemium

[42226] IIª-IIae q. 77 pr. Deinde considerandum est de peccatis quae sunt circa voluntarias commutationes. Et primo, de fraudulentia quae committitur in emptionibus et venditionibus; secundo, de usura, quae fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati quae distinguatur a rapina vel furto. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de iniusta venditione ex parte pretii, scilicet, utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat. Secundo, de iniusta venditione ex parte rei venditae. Tertio, utrum teneatur venditor dicere vitium rei venditae. Quarto, utrum licitum sit aliquid, negotiando, plus vendere quam emptum sit.

## ARGOMENTO 77
## LA FRODE CHE VIENE COMMESSA NELLE COMPRAVENDITE

Rimane ora da trattare dei peccati relativi alle permute, o scambi volontari. Primo, della frode che viene commessa nelle compravendite; secondo, dell'usura, che viene commessa nei prestiti [q. 78]. In rapporto infatti alle altre permute volontarie non si riscontrano altre specie di peccati distinti dalla rapina e dal furto.
Sul primo tema tratteremo quattro argomenti: 1. Della vendita ingiusta per il prezzo: se cioè sia lecito vendere una cosa per più di quanto vale; 2. Della vendita ingiusta a motivo della cosa venduta; 3. Se chi vende sia tenuto a dichiarare il vizio di ciò che vende; 4. Se nel commercio sia lecito vendere una cosa per più di quanto fu comprata.

### Articolo 1
### Se sia lecito vendere una cosa per più di quanto vale

Pare che sia lecito vendere una cosa per più di quanto vale. Infatti:
1. Il giusto nei contratti umani è determinato dalle leggi civili. Ora, in base ad esse è lecito a chi compra e a chi vende ingannarsi a vicenda: il che avviene per il fatto che il venditore tende a vendere la cosa per più di quanto vale, e il compratore [ad acquistarla] per meno di quanto vale. Perciò è lecito vendere una cosa per più di quanto vale.
2. Ciò che è comune a tutti è naturale, e non può essere peccato. Ma come riferisce S. Agostino [De Trin. 13, 3], tutti approvano quelle parole di un

commediante: «Voi volete comprare a poco, e vendere a caro prezzo». E ciò si accorda con quel passo dei Proverbi [20, 14]: «Robaccia, robaccia, dice chi compra; ma mentre se ne va, allora se ne vanta». Quindi è lecito vendere a un prezzo più caro e comprare a un prezzo inferiore al costo di una cosa.
3. Non può essere illecito agire in un contratto come già si deve agire secondo le regole dell'onestà. Ora, secondo il Filosofo [Ethic. 8, 13], nell'amicizia impostata sull'utilità il compenso va fatto in base al vantaggio ricavato da chi ha ricevuto il beneficio: e questo talora sorpassa il valore della cosa venduta; come avviene quando uno ha urgente bisogno di una cosa, o per scansare un pericolo o per raggiungere uno scopo. Perciò nei contratti di compravendita è lecito vendere qualcosa a un prezzo più alto del suo valore.
In contrario: Sta scritto [Mt 7, 12]: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro». Ora, nessuno vuole che gli si venda una cosa per più di quanto vale. Quindi nessuno deve vendere a un altro in questo modo.
Dimostrazione: Usare la frode per vendere una cosa a un prezzo più alto del giusto è sempre un peccato: poiché così si inganna il prossimo a suo danno. Infatti anche Cicerone [De off. 3, 15] ha scritto: «In tutti i contratti deve sparire qualsiasi menzogna: il venditore non si presenti come chi all'asta attende il miglior offerente, e il compratore non cerchi uno che gli offra un prezzo minore».
Se dunque togliamo la frode, allora possiamo considerare la compravendita sotto due aspetti. Primo, in se stessa. E allora troviamo che la compravendita è stata introdotta per il comune vantaggio dei due interessati: poiché, come spiega il Filosofo [Polit. 1, 3], l'uno ha bisogno dei beni dell'altro, e viceversa. Ora, ciò che è fatto per un vantaggio comune non deve pesare più sull'uno che sull'altro. Quindi il contratto reciproco deve essere basato sull'uguaglianza. Ma il valore delle cose che servono all'uomo è misurato secondo il prezzo che viene dato: per il quale, come dice Aristotele [Ethic. 5, 5], fu inventato il danaro. Se quindi il prezzo supera il valore di una cosa, o se la cosa supera il prezzo, è compromessa l'uguaglianza della giustizia. Quindi vendere a più o comprare a meno di quanto la cosa costa è un atto ingiusto e illecito.
Secondo, possiamo considerare la compravendita in quanto accidentalmeute costituisce un guadagno per l'uno e una perdita per l'altro: p. es. quando uno ha urgente bisogno di una cosa e l'altro viene danneggiato privandosi di essa. E in questo caso il prezzo giusto non va definito soltanto guardando a ciò che si vende, ma anche al danno che il venditore subisce con la vendita. E così si può vendere a un prezzo superiore al valore intrinseco della cosa, sebbene non la si venda a più di quanto essa vale per il proprietario.
Se poi uno riceve un vantaggio rilevante dall'acquisto senza che il venditore venga danneggiato privandosi di ciò che vende, questi non ha il diritto di aumentare il prezzo. Poiché il vantaggio dell'acquirente non dipende dal venditore, ma dalle condizioni dell'acquirente: ora, nessuno deve vendere a un altro cose che non gli appartengono, sebbene possa vendere il danno che lui stesso subisce. Tuttavia chi dall'acquisto ottiene un vantaggio rilevante può maggiorare il compenso di sua spontanea volontà: ed è un segno di nobiltà d'animo.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già notato [I-II, q. 96, a. 2], la legge

umana viene data a tutto un popolo, nel quale ci sono molti individui di scarsa virtù, e non soltanto uomini virtuosi. Perciò la legge umana non può proibire tutto ciò che è contrario alla virtù, ma si limita a proibire ciò che minaccia il consorzio umano; le altre colpe poi le considera come lecite non perché le approvi, ma perché non le punisce. Così dunque essa considera come lecito, non infliggendo castighi, il fatto che il venditore venda a un prezzo maggiorato e il compratore acquisti sottoprezzo, purché la sproporzione non sia eccessiva: poiché allora la legge umana obbliga alla restituzione; nel caso ad es. in cui uno sia stato ingannato per un valore che supera la metà del prezzo giusto. Ma la legge divina non lascia impunito nulla di ciò che è contrario alla virtù. Perciò secondo la legge divina è considerato illecito non osservare l'uguaglianza della giustizia nella compravendita. E chi ha così guadagnato è tenuto a compensare chi è stato leso, se il danno è rilevante. E dico questo perché il giusto prezzo spesso non è determinato puntualmente, ma va computato con una certa elasticità, per cui piccole maggiorazioni o minorazioni non compromettono l'uguaglianza della giustizia.

2. Come aggiunge lo stesso S. Agostino nel passo citato, «quel commediante, considerando se stesso od osservando il comportamento di altri, credette che fosse comune a tutti il voler comprare a poco e vendere a caro prezzo. Siccome però si tratta di un vizio, ciascuno può acquistare la giustizia con la quale si resiste e si vince questa inclinazione». E riporta l'esempio di un tale che diede al venditore il giusto prezzo di un libro da costui offerto a meno per ignoranza. Dal che si dimostra che quel desiderio così comune non è naturale, ma peccaminoso. Ed è comune a molti perché i più camminano per la via larga del peccato.

3. Nella giustizia commutativa si considera principalmente l'uguaglianza tra cosa e cosa. Nell'amicizia di utilità invece si considera l'uguaglianza dei reciproci vantaggi: e allora il compenso va fatto in base ai vantaggi ricevuti. Ma nella compravendita si deve stare all'uguaglianza reale.

## Articolo 2

### Se la vendita sia resa ingiusta e illecita per un difetto della cosa venduta

Pare che la vendita non sia resa ingiusta e illecita per un difetto della cosa venduta. Infatti:

1. Per valutare una cosa ogni altro dato vale meno della specie sostanziale. Ma un difetto nella specie sostanziale non Pare rendere illecita la vendita di una cosa: uno ad es. può vendere per vero l'argento o l'oro ricavato dall'alchimia, il quale serve a tutti gli usi per i quali si richiedono l'argento e l'oro, cioè a fabbricare vasi e altri oggetti. Molto meno dunque sarà illecita la vendita se il difetto riguarda altre doti.

2. Il difetto che Pare più incompatibile con la giustizia, che consiste nell'uguaglianza, è quello relativo alla quantità. Ora, la quantità viene conosciuta con la misura. Ma le misure di quanto è commerciabile non sono fisse, essendo in certi posti maggiori e in altri minori, come notava anche il Filosofo [Ethic. 5, 7]. Perciò non è possibile evitare difetti nelle cose da vendere. E così questo fatto non rende illecita la vendita.

3. La mancanza di una qualità nella cosa da vendere ne costituisce un difetto. Ma per conoscere le qualità di una cosa si richiede una grande scienza, che per lo più manca nei venditori. Quindi la vendita non è resa illecita per un difetto della merce.

In contrario: S. Ambrogio [De off. 3, 11] ha scritto: «Regola evidente della giustizia è che l'uomo dabbene non si allontani dalla verità, non faccia subire ad alcuno un danno ingiusto e non tolleri una frode nella sua merce».

Dimostrazione: In ciò che viene venduto ci possono essere tre difetti. Il primo secondo la specie della cosa. E se il venditore ne ha coscienza commette una frode nella vendita, per cui la vendita è illecita. Da cui le parole di Isaia [1, 22]: «Il tuo argento è diventato scoria, il tuo vino migliore è diluito con acqua». Ora, una cosa mischiata subisce un difetto nella sua specie. – Il secondo difetto riguarda la quantità, che viene conosciuta con la misura. Se quindi uno a ragion veduta usa nel vendere una misura inesatta, commette una frode e la vendita è illecita. Da cui l'ammonizione del Deuteronomio [25, 13]: «Non avrai nel tuo sacchetto due pesi diversi, uno grande e uno piccolo ». E poco dopo [v. 16]: «Perché chiunque compie tali cose, chiunque commette ingiustizia, è in abominio al Signore tuo Dio». – Il terzo difetto riguarda la qualità: come quando uno vende come sano un animale malato. E se uno fa questo scientemente commette una frode nella vendita: per cui la vendita è illecita.

E in tutti questi casi non solo uno pecca facendo una vendita ingiusta, ma è anche tenuto alla restituzione. Se invece uno di questi difetti nella cosa venduta capita all'insaputa del venditore, allora costui non pecca, poiché commette un'ingiustizia solo materiale e la sua azione non è ingiusta, come si è spiegato sopra [q. 59, a. 2]: tuttavia è tenuto a riparare se viene a conoscenza della cosa.

E quanto si è detto del venditore vale anche per il compratore. Talora infatti capita che il venditore creda la sua merce meno preziosa di ciò che è quanto alla specie: se p. es. uno vende dell'oro credendo di vendere del similoro, il compratore che se ne accorge fa una compera ingiusta ed è tenuto alla restituzione. E lo stesso si dica per i difetti relativi alla quantità.

Analisi delle obiezioni: 1. L'oro e l'argento non sono di gran pregio soltanto perché con essi si fabbricano dei vasi e altri oggetti, ma anche per il valore intrinseco e la purezza della loro natura. Se quindi l'oro e l'argento prodotti dagli alchimisti non hanno la vera specie di questi metalli, la loro vendita è fraudolenta e ingiusta. Specialmente perché ci sono delle proprietà nell'oro e nell'argento, fondate sulle loro operazioni naturali, che non appartengono all'oro sofisticato degli alchimisti: come la capacità di rallegrare, e di giovare come medicina in certe malattie. Inoltre l'oro vero, a differenza di quello sofisticato, può essere adoperato con maggiore frequenza, e dura più a lungo nella sua purezza. – Se però con l'alchimia si ricavasse dell'oro vero, allora non sarebbe illecito venderlo: poiché nulla impedisce che l'arte si possa servire di certe cause naturali per produrre effetti naturali veri, come dice S. Agostino [De Trin. 3, 8] parlando delle cose prodotte dalle arti dei demoni.

2. Le misure delle cose commerciabili sono necessariamente diverse nei vari luoghi, date le variazioni di abbondanza o di penuria ad esse relative: dove c'è infatti maggiore abbondanza vengono usate misure più grandi. Tuttavia in ogni regione spetta ai governanti determinare le misure esatte delle cose commerciabili in base alle condizioni di luogo e di tempo. Quindi non è lecito scostarsi da queste misure stabilite dalla pubblica autorità o dalla consuetudine.
3. Come dice S. Agostino [De civ. Dei 11, 16], il prezzo delle cose commerciabili non viene computato secondo l'ordine delle nature, poiché talora un cavallo viene pagato più di uno schiavo, ma viene computato in base ai vantaggi che l'uomo sa trarne. Non è quindi necessario che il venditore e il compratore conoscano le qualità nascoste della cosa venduta, ma solo quelle che la rendono adatta all'uso dell'uomo: p. es. che un cavallo è forte e corre bene; e così per le altre cose. Ora, siffatte qualità possono essere facilmente conosciute dal venditore e dal compratore.

Articolo 3
Quodl., 2, q. 5, a. 2
Se il venditore sia tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende
Pare che il venditore non sia tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende. Infatti:
1. Dal momento che il venditore non forza il compratore a comprare, Pare che sottoponga la merce al suo giudizio. Ora, spetta alla persona medesima il giudizio e la conoscenza dell'oggetto. Perciò non va imputato al venditore se l'acquirente sbaglia nel suo giudizio comprando precipitosamente, senza un diligente esame delle condizioni della merce.
2. È da stolti compiere dei gesti che impediscono le proprie funzioni. Ora, se uno indica i difetti di ciò che vende, impedisce la vendita. Cicerone infatti [De off. 3, 13] parla di un tale il quale affermava: «Che cosa c'è di più assurdo di un proprietario il quale dia ordine al banditore di gridare così: Vendo una casa malsana?». Dunque il venditore non è tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende.
3. Per un uomo è più necessario conoscere la via dell'onestà che le tare della merce in vendita. Eppure non si è tenuti a dare consigli a tutti, e a dir loro la verità su cose riguardanti la virtù: sebbene non si debba mai dire il falso. Molto meno, quindi, si è tenuti a dichiarare le tare della merce, come per consigliare il compratore.
4. Se uno fosse tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende, ciò avrebbe il solo scopo di diminuire il prezzo. Ma questa diminuzione potrebbe avvenire anche per altri motivi a prescindere dai difetti della merce: nel caso p. es. di un mercante il quale, nel portare il grano dove c'è carestia, sapesse che è imminente l'arrivo di altri rifornimenti: cosa che se venisse a conoscenza dei compratori farebbe diminuire il prezzo. Ora, non Pare che il venditore sia tenuto a informarli su ciò. Quindi, per lo stesso motivo, non è tenuto neppure a farlo per i difetti di ciò che vende.
In contrario: S. Ambrogio [De off. 3, 10] insegna: «Nei contratti si è tenuti a dichiarare i difetti di ciò che si vende; e se il venditore non lo fa, sebbene la

merce sia passata nelle mani del compratore, il contratto è annullato per frode».
Dimostrazione: È sempre illecito dare ad altri occasione di pericolo o di danno; sebbene non sia necessario sempre che uno dia agli altri aiuto e consiglio per assicurare loro dei vantaggi, ma solo in casi determinati: p. es. quando gli altri sono affidati alle sue cure, o quando diversamente non c'è chi possa aiutarli. Ora, il venditore che mette in vendita una cosa avariata, per ciò stesso offre al compratore un'occasione di danno o di pericolo, qualora il difetto ricada come danno o come pericolo sull'acquirente: come danno, se per tale difetto la cosa in vendita risulta di minor prezzo, mentre viene venduta a prezzo normale; come pericolo, se il difetto è tale da rendere impossibile o nocivo il suo uso: come nel caso di uno che venda per veloce un cavallo zoppo, per stabile una casa in rovina, o per buono un cibo avariato o avvelenato. Per cui, se questi difetti sono nascosti e il venditore non li denunzia, la vendita è fraudolenta, e chi ha venduto è obbligato al risarcimento dei danni.
Se invece il difetto è evidente – p. es. se un cavallo ha un occhio solo, oppure quando l'uso della merce, sebbene non soddisfi più il venditore, può tuttavia andar bene per altri –, e se il venditore pensa da se stesso a ridurre debitamente il prezzo, allora non è tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende.
Poiché per questi difetti probabilmente il compratore pretenderebbe un abbassamento esagerato del prezzo. Per cui il venditore può provvedere alla propria indennità tacendo i difetti della merce.
Analisi delle obiezioni: 1. Non si può emettere un giudizio se non su cose evidenti: poiché, come dice Aristotele [Ethic. 1, 3], «ciascuno giudica le cose che conosce». Se quindi i difetti di ciò che è messo in vendita sono nascosti, senza la dichiarazione del venditore non vengono sottoposti sufficientemente al giudizio del compratore. Diverso invece sarebbe il caso se i vizi fossero evidenti.
2. Non è necessario che uno faccia annunziare dal banditore i difetti delle cose da vendere: poiché così allontanerebbe i compratori, ignorando essi le altre qualità e condizioni che rendono la cosa buona e utile. Tuttavia le tare vanno dichiarate personalmente a chi si avvicina per comprare e ha la possibilità di confrontare tutti i dati, buoni e cattivi: poiché nulla impedisce che una cosa difettosa sotto un aspetto, sotto molti altri sia invece utile.
3. Sebbene uno non sia tenuto a dire a tutti la verità sulle cose relative alla virtù, vi è però tenuto nel caso in cui uno, per un qualche suo comportamento, venisse a trovarsi moralmente in pericolo senza quella sua dichiarazione. E così avviene nel caso nostro.
4. Il difetto della merce la rende di minor valore al presente; invece nel caso indicato la merce diventerà tale per la venuta degli altri mercanti, che è ignorata dai compratori. Per cui il venditore che vende la merce al prezzo che trova non agisce contro la giustizia, se non dichiara ciò che avverrà in seguito. Se però lo dichiarasse, o se riducesse il prezzo, praticherebbe più perfettamente la virtù; sebbene non vi sia tenuto a rigore di giustizia.

Articolo 4

In 1 Polit., lect. 8

Se commerciando sia lecito vendere una cosa a più di quanto fu comprata

Pare che non sia lecito, nel commercio, vendere una cosa a più di quanto fu comprata. Infatti:

1. Il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 38] afferma: «Chi compra una cosa per guadagnare nel rivenderla tale e quale, è uno di quei mercanti che viene cacciato dal tempio di Dio». E lo stessa cosa ripete Cassiodoro [In Ps] commentando quel detto del Salmo [70, 15 Vg]: «Poiché io non conobbi le lettere», ossia «il commercio», secondo un'altra versione [LXX]: «Che cos'è il commercio se non comprare a poco per poi vendere a più caro prezzo?», e continua: «Questi commercianti il Signore li ha cacciati dal tempio». Ma nessuno viene cacciato dal tempio se non per un peccato. Quindi tale commercio è un peccato.

2. Come sopra [a. 1] si è dimostrato, è contro la giustizia sia vendere una cosa per più di quanto vale, sia comprarla a meno. Ora, chi nel commercio vende una cosa a più del prezzo di compera, o l'ha comprata per meno di ciò che valeva, o la vende a più di ciò che vale. Quindi non si può fare ciò senza peccato.

3. S. Girolamo [Epist. 52] ha scritto: «Fuggi come la peste il chierico che fa il commerciante, che da povero è diventato ricco, e da umile potente». Ora, il commercio va proibito ai chierici a motivo del peccato. Perciò nel commercio comprare a meno e vendere a più costituisce un peccato.

In contrario: S. Agostino [Enarr. in Ps.] così commenta l'espressione del Salmo [70, 15]: «Poiché io non conobbi le lettere»: «Il commerciante avido di guadagno bestemmia nelle perdite, mente e spergiura sui prezzi. Ma questi sono vizi dell'uomo, non del mestiere, il quale può essere esercitato senza di essi». Quindi il commerciare non è di per sé una cosa illecita.

Dimostrazione: È proprio dei commercianti dedicarsi agli scambi delle merci. Ora, come nota il Filosofo [Polit. 1, 3], ci sono due tipi di scambi. C'è uno scambio quasi naturale e necessario, in cui c'è la permuta tra merce e merce, oppure tra merce e danaro, per le necessità della vita. E tale scambio propriamente non appartiene ai commercianti, ma piuttosto ai capi di famiglia e ai governanti, i quali hanno il compito di provvedere alla loro casa o al loro stato nelle cose necessarie alla vita. Invece l'altra specie di scambio è tra danaro e danaro, o tra qualsiasi merce e danaro, non per provvedere alle necessità della vita, ma per ricavarne un guadagno. E questo tipo di traffico è proprio dei commercianti. Ora, secondo il Filosofo [ib.] il primo tipo di scambi è degno di lode: poiché soddisfa a una esigenza naturale. Il secondo invece è giustamente vituperato: poiché di per sé soddisfa la cupidigia del guadagno, che non conosce limiti, e tende all'infinito. Perciò, considerato in se stesso, il commercio ha una certa sconvenienza: inquantoché nella sua natura non implica un fine onesto o necessario.

Si deve notare però che il guadagno, il quale costituisce il fine del commercio, sebbene non implichi di per sé un elemento di onestà o di necessità, non implica tuttavia nella sua natura alcunché di peccaminoso o di immorale. Perciò nulla impedisce di ordinare il guadagno a qualche fine necessario, o

anche onesto. E in questo caso il commercio è lecito. Come quando uno ordina il modesto guadagno cercato nel commercio al sostentamento della propria famiglia, o a soccorrere i poveri; oppure quando uno si dedica al commercio per l'utilità pubblica, cioè perché nella sua patria non manchino le cose necessarie, e ha di mira il guadagno non come fine, ma come compenso del proprio lavoro.

Analisi delle obiezioni: 1. Le parole del Crisostomo vanno applicate al commercio in quanto uno mette il suo fine nel guadagno, il che è evidente soprattutto quando si rivende una cosa tale e quale a un prezzo superiore. S e infatti uno rivende la cosa a un prezzo superiore dopo averla trasformata, allora non fa altro che ricevere un premio del proprio lavoro. - Sebbene si possa anche lecitamente perseguire il guadagno, non però come fine ultimo, ma per un altro fine necessario od onesto, come si è spiegato [nel corpo].

2. Non tutti quelli che rivendono a un prezzo superiore fanno del commercio, ma solo chi compra per rivendere a prezzi più alti. Se uno invece compra una cosa non per rivenderla, ma per tenerla, e poi per una causa qualsiasi vuole rivenderla, non fa del commercio, sebbene la rivenda a un prezzo superiore. Egli infatti può fare questo lecitamente: o perché vi ha apportato delle migliorie, o perché i prezzi cambiano secondo la diversità del luogo o del tempo, o anche per il pericolo al quale si espone nel trasportare o nel far trasportare la merce da un posto a un altro. E in base a ciò né la compera né la vendita sono ingiuste.

3. I chierici non solo devono astenersi dalle cose che sono intrinsecamente cattive, ma anche da quelle che hanno l'apparenza del male. E ciò si verifica nel commercio, sia perché esso è ordinato a un guadagno materiale, che i chierici devono disprezzare, sia per i molteplici vizi dei commercianti, poiché, come dice la Scrittura [Sir 26, 20]: «a stento un commerciante sarà esente da colpe». E c'è una seconda ragione: perché il commercio lega troppo l'animo alle cose secolaresche, e quindi lo distoglie da quelle spirituali. Per cui l'Apostolo [2 Tm 2, 4] ammonisce: «Nessuno quando presta servizio militare si intralcia nelle faccende della vita comune». - Ai chierici però è lecito il primo tipo di scambi, cioè quelli che sono ordinati, nella compravendita, alle necessità della vita.

## Quaestio 78
## Prooemium

[42261] IIª-IIae q. 78 pr. Deinde considerandum est de peccato usurae, quod committitur in mutuis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram. Secundo, utrum liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere quasi in recompensationem mutui. Tertio, utrum aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria iusto lucro lucratus est. Quarto, utrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

## ARGOMENTO 78
## IL PECCATO DI USURA

Veniamo ora a trattare del peccato di usura, che viene commesso nei prestiti. Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se sia un peccato percepire l'usura, cioè un compenso per il danaro prestato; 2. Se sia lecito ricavare qualsiasi altro vantaggio come ricompensa di un prestito; 3. Se uno sia tenuto a restituire ciò che ha guadagnato giustamente col danaro prestato a usura; 4. Se sia lecito prendere a prestito del danaro a usura.

## Articolo 1

I-II, q. 105, a. 3, ad 3; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 6; De Malo, q. 13, a. 4; Quodl., 3, q. 7, a. 2; Expos. in Decal., c. De Septimo Praec.; In 1 Pol., lect. 8

### Se sia un peccato percepire l'usura per il danaro prestato

Pare che percepire l'usura per il danaro prestato non sia un peccato.

Infatti:

1. Nessuno può peccare seguendo l'esempio di Cristo. Ma il Signore [Lc 19, 23] così parla di se stesso: «Io, al mio ritorno, l'avrei riscosso con gli interessi», cioè il danaro prestato. Quindi non è peccato percepire l'usura per il prestito del danaro.
2. Nei Salmi [18, 8] si dice che «la legge del Signore è perfetta», perché cioè proibisce qualsiasi peccato. Ma nella legge divina si concede una certa usura, poiché sta scritto [Dt 23, 20 s.]: «Non farai al tuo fratello prestiti a interesse né di danaro, né di viveri, né di altre cose; ma allo straniero sì». Di più, altrove [Dt 28, 12] ciò viene promesso come premio per l'osservanza della legge: «Tu darai a usura a molti popoli, ricevendone interessi, mentre tu non domanderai prestiti». Quindi percepire l'usura non è un peccato.
3. Nei rapporti umani la giustizia viene determinata dalle leggi civili. Ma queste concedono di percepire l'usura. Quindi non è una cosa illecita.
4. La trasgressione di un consiglio non costituisce peccato. Ora, le parole [Lc 6, 35]: «Prestate senza sperarne nulla» le troviamo tra gli altri consigli evangelici. Quindi percepire l'usura non è un peccato.
5. Non Pare essere intrinsecamente peccaminoso ricevere un compenso per una cosa che non si è tenuti a fare. Ora, non in tutti i casi chi ha il danaro è tenuto a prestarlo. Quindi in certi casi uno può ricevere un compenso per il prestito fatto.
6. L'argento coniato e quello trasformato in arredi sono della stessa specie. Ora, è lecito ricevere un compenso per gli arredi d'argento dati a prestito. Quindi è lecito anche riceverlo per il prestito dell'argento coniato. Perciò l'usura per se stessa non è un peccato.
7. Chiunque può percepire lecitamente una cosa data volontariamente dal suo proprietario. Ora, chi riceve un prestito dà volontariamente l'usura. Quindi chi presta può percepirla lecitamente.

In contrario: Sta scritto [Es 22, 24]: «Se tu presti del danaro a qualcuno del mio popolo non ti comporterai con lui da usuraio: voi non dovete imporgli alcun interesse».

Dimostrazione: Percepire l'usura, o interesse, per il danaro prestato è di per sé un'ingiustizia: poiché si vende in tal modo una cosa inesistente, determinando una sperequazione che è in contrasto con la giustizia. Per averne l'evidenza

si deve considerare che ci sono delle cose il cui uso consiste nel loro consumo: tali sono, p. es., il vino che consumiamo usandolo per bere, e il grano che consumiamo usandolo per mangiare. Perciò in queste cose l'uso non va computato come distinto dalle cose stesse, poiché la concessione dell'uso implica la concessione della cosa. Quindi per tali cose il prestito determina un passaggio di proprietà. Se quindi uno volesse vendere il vino separatamente dall'uso del vino, venderebbe due volte la stessa cosa, oppure venderebbe un'entità inesistente. È chiaro, quindi, che commetterebbe un peccato di ingiustizia. E per lo stesso motivo commette un'ingiustizia chi presta il vino o il grano chiedendo due compensi, cioè la restituzione di una cosa equivalente e in più il prezzo dell'uso, denominato usura.

Ci sono invece altre cose il cui uso non consiste nel loro consumo: l'uso della casa, p. es., consiste nell'abitarla, non già nel distruggerla. Perciò in questi casi si può concedere l'una o l'altra delle due cose: p. es. uno può concedere a un altro la proprietà della casa riservandosene però l'uso per un certo tempo; o viceversa uno può concedere l'uso conservando la proprietà. E così è possibile percepire un compenso per l'uso della casa, ed esigere oltre a ciò la restituzione della casa stessa: come è evidente nei contratti di conduzione e di locazione.

Ora il danaro, come insegna il Filosofo [Ethic. 5, 5; Polit. 1, 3], è stato inventato principalmente per facilitare gli scambi: quindi l'uso proprio e principale del danaro è il consumo o la spesa che di esso viene fatta negli scambi. E così è di per sé illecito il percepire un compenso per l'uso del danaro prestato, cioè per l'usura. Quindi, come l'uomo è tenuto a restituire le altre cose ingiustamente acquistate, così è tenuto a farlo per il danaro ricevuto come usura o interesse.

Analisi delle obiezioni: 1. In quel testo l'usura è presa in senso traslato nel senso di aumento dei beni spirituali, aumento che Dio esige perché vuole il nostro continuo progresso nei doni da lui ricevuti. E ciò a vantaggio non suo, ma nostro.

2. Agli ebrei fu proibito di percepire l'usura «dai loro fratelli», cioè dagli ebrei. Il che ci fa comprendere che percepire l'usura da un uomo qualsiasi è intrinsecamente peccaminoso. Infatti noi dobbiamo considerare ogni uomo «come prossimo e fratello», specialmente dopo l'instaurazione della legge evangelica, aperta a tutta l'umanità. Per cui nella Scrittura si elogia senza restrizioni «chi presta danaro senza fare usura» [Sal 14, 5], e «chi non presta a usura né a interesse» [Ez 18, 17]. Agli ebrei tuttavia fu concesso di percepire l'usura dagli stranieri non come cosa lecita, bensì come una permissione per evitare un male maggiore: cioè perché, spinti dall'avarizia a cui erano dediti, come risulta dal profeta Isaia [56, 11], non la esigessero dagli ebrei stessi, adoratori di Dio. - Invece la promessa riferita: «Tu darai a usura a molti popoli», va intesa in senso lato dei prestiti, cioè nel senso di quel passo [Sir 29, 10 Vg]: «Molti non danno a usura», vale a dire «non danno a prestito», «non per cattiveria, ma per paura di restare sacrificati». Perciò agli ebrei viene promessa in quel testo abbondanza di ricchezze, dal che proviene che possano prestare ad altri.

3. Le leggi umane lasciano impuniti alcuni peccati per la condizione degli uomini imperfetti, inquantoché verrebbero impediti molti vantaggi se venissero rigorosamente puniti tutti i peccati. Perciò le leggi umane permettono l'usura non perché la ritengano secondo giustizia, ma per non impedire i vantaggi di molti. Per cui anche nel diritto civile [Instit. 2, 4] si legge: «Le cose consuntibili con l'uso non sono suscettibili di usufrutto né secondo il diritto naturale, né secondo il diritto civile». E ancora [ib.]: «Il Senato non ha ammesso l'usufrutto o interesse di queste cose, né poteva farlo; ma ne ha fissato i termini», cioè concedendo l'usura. E anche il Filosofo [Polit. 1, 3], seguendo la ragione naturale, afferma che «l'acquisto del danaro mediante l'usura è quello più estraneo alla natura».
4. Non si è sempre tenuti a dare in prestito: quindi ciò rientra nei consigli. Ma rientra nell'ambito dei precetti il non cercare un guadagno dal prestito. – Oppure ciò può essere considerato un consiglio rispetto alle massime dei Farisei, i quali pensavano che in certi casi l'usura fosse lecita: come può dirsi consiglio anche l'amore dei nemici. – Oppure in quel testo si condanna non la speranza relativa al guadagno dell'usura, ma la speranza riposta nell'uomo. Infatti non dobbiamo dare a prestito o fare qualsiasi altro bene per la speranza nell'uomo, ma per la speranza in Dio.
5. Chi non è tenuto a prestare può percepire una ricompensa del suo gesto, ma non deve esigere di più. Ora, egli viene ricompensato con perfetta uguaglianza con la restituzione di quanto aveva prestato. Se quindi esigesse di più per l'usufrutto di una cosa che non ha altro uso all'infuori del suo consumo, esigerebbe un compenso per una cosa inesistente. Si avrebbe quindi una richiesta ingiusta.
6. L'uso principale degli arredi d'argento non è il loro consumo: perciò si può vendere lecitamente tale uso conservandone la proprietà. Invece l'uso principale delle monete d'argento è la loro spesa negli acquisti. Perciò non è lecito vendere l'uso del danaro dato a prestito e insieme pretenderne la restituzione. Si deve però notare che, come uso secondario, gli arredi d'argento possono avere quello di moneta di scambio. E in tal caso non è lecito venderne l'uso. Parimenti ci può essere un uso secondario delle monete d'argento: prestarle, p. es., come campioni di raffronto, o in sostituzione di un pegno. E questo è un uso del danaro che può essere venduto.
7. Chi dà l'interesse o l'usura non dà in modo totalmente volontario, ma con una certa necessità: cioè perché è costretto a prendere a prestito quel danaro che l'offerente non vuol concedere senza l'usura.

## Articolo 2

De Malo, q. 13, a. 4, ad 13; De Reg. Iud., q. 5

### Se per il danaro prestato uno possa richiedere qualche altro vantaggio

Pare che per il danaro prestato uno possa richiedere qualche altro vantaggio. Infatti:
1. Chiunque può lecitamente provvedere alla propria indennità. Ma nel prestare il danaro spesso ci si espone a un danno. Perciò è lecito richiedere e persino esigere, oltre al danaro prestato, un compenso per il danno affrontato.

2. Secondo il Filosofo [Ethic. 5, 5], per un dovere di onestà ciascuno è tenuto a «ricompensare in qualche modo chi gli ha fatto un favore». Ora, chi presta il danaro a chi si trova in necessità offre un favore: per cui si esige un ringraziamento. Quindi chi lo riceve ha il dovere naturale di ricompensare in qualche modo. Ora, non Pare illecito obbligarsi a un dovere a cui si è tenuti per legge naturale. Quindi non è illecito se uno, nel prestare ad altri del danaro, esige l'obbligazione di un compenso.
3. La Glossa [interlin.], nel commento a quel passo di Isaia [33, 15]: «Beato chi scuote le mani per non accettare regali», spiega che ci sono donativi di mano, ma ce ne sono anche di parole e di servizi. Ora, uno può lecitamente ricevere lodi e servizi da parte di colui al quale ha prestato del danaro. Quindi può riceverne, per lo stesso motivo, qualsiasi altro donativo.
4. Il rapporto tra prestito e prestito appare identico a quello esistente tra offerta e offerta. Ma percepire del danaro per l'offerta di altro danaro è cosa lecita. Quindi, per il danaro prestato, è lecito ricevere il compenso di un prestito dal mutuatario.
5. Aliena maggiormente il danaro chi ne trasferisce il dominio col prestito che non colui il quale lo affida a un mercante o a un artigiano. Eppure percepire un guadagno dal danaro affidato a un mercante o a un artigiano è cosa lecita. Quindi è lecito anche percepire un guadagno dal danaro prestato.
6. Per il danaro prestato uno può ricevere un pegno il cui uso potrebbe anche essere venduto: come quando si pignora un campo, o una casa d'abitazione. Perciò è lecito ricevere un guadagno dal danaro prestato.
7. Talora capita che, a motivo di un prestito, uno venda più cara una cosa, o compri a meno la roba altrui, oppure aumenti il prezzo per il ritardo del pagamento, o lo diminuisca perché è pagata in contanti: ma in tutte queste cose è evidente un compenso per il prestito del danaro. Ora, tutto ciò non Pare chiaramente illecito. Quindi è lecito attendere e persino esigere un compenso per il danaro prestato.
In contrario: Tra le altre cose richieste dalla Scrittura per un uomo giusto troviamo la seguente [Ez 18, 17]: «Non presta a usura né a interesse».
Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Ethic. 4, 1], è da considerarsi danaro tutto ciò «il cui prezzo può essere valutato in danaro». Perciò, come pecca contro la giustizia chi, per il prestito di danaro o di altre cose che vengono consumate con l'uso, riceve dei soldi per un patto tacito o espresso, secondo quanto abbiamo dimostrato [a. prec.], così incorre in un peccato consimile chi per un patto tacito o espresso percepisce altre cose valutabili in danaro. Se però uno riceve di queste cose senza esigerle, e senza obbligazioni tacite o espresse, ma solo come dono gratuito, allora non pecca: poiché anche prima di prestare il danaro egli poteva ricevere doni gratuiti, e il fatto di aver concesso un prestito non lo mette in condizioni più sfavorevoli. – È lecito inoltre esigere ricompense non misurabili col danaro: come la benevolenza e l'amore di chi ha avuto il prestito, o altre cose del genere.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi concede il mutuo può, senza peccato, stabilire nei patti col mutuatario un compenso per il danno conseguente alla privazione di ciò che era in suo possesso: infatti questo non è un vendere l'uso

del danaro, ma ottenere un indennizzo. E può darsi che chi riceve il prestito eviti un danno maggiore di quello incorso dal mutuante: per cui il mutuatario ricompensa il danno altrui con un proprio vantaggio. - Non si può invece fissare nei patti una ricompensa per il danno dovuto al fatto che con quel danaro uno non può guadagnare: egli infatti non ha il diritto di vendere ciò che ancora non ha, e che in più modi potrebbe venirgli a mancare.

2. Il compenso di un beneficio può avvenire in due modi. Primo, per dovere di giustizia: dovere al quale uno può essere obbligato con un patto preciso. E questo debito viene misurato dalla grandezza del beneficio ricevuto. Perciò chi ha ricevuto un prestito in danaro, o in altri beni di consumo, non è tenuto a dare più di quanto ha ricevuto in prestito. Per cui sarebbe contro la giustizia se venisse obbligato a rendere di più. - Secondo, uno è tenuto a ricompensare il beneficio ricevuto per un dovere di amicizia: e qui si considera più l'affetto col quale uno ha arrecato il beneficio che la grandezza di ciò che ha fatto. E questo dovere non può essere oggetto di un'obbligazione civile, la quale impone una certa necessità che distrugge la spontaneità del compenso.

3. Se uno per il danaro prestato attende o esige, come in seguito all'obbligazione di un patto tacito o espresso, il compenso di una prestazione in servizi o in parole, è come se attendesse o esigesse un donativo: poiché sono tutte cose valutabili in danaro, come è evidente nel caso dei salariati che prestano la loro opera con la mano o con la lingua. Se invece le prestazioni suddette non vengono date per obbligo, ma per un sentimento di benevolenza, che non è valutabile in danaro, allora è lecito riceverle, esigerle e attenderle.

4. Il danaro non può essere venduto a un prezzo superiore a quello del danaro prestato, e che deve essere restituito: e qui non c'è da esigere o da attendere altro che la benevolenza, la quale non è valutabile in danaro, e da cui può derivare in seguito un prestito spontaneo. Ma l'obbligo di un prestito successivo è inammissibile: poiché anche questo obbligo può essere valutato in danaro. E così è lecito scambiarsi dei prestiti reciprocamente, ma non è lecito obbligare il mutuatario a un prestito successivo.

5. Chi presta il danaro cede il dominio di esso a chi lo riceve. Per cui costui lo detiene a suo rischio, ed è tenuto a restituirlo integralmente. Quindi il mutuante non deve esigere di più. Invece chi consegna il proprio danaro a un mercante o a un artigiano facendo società con essi, non cede loro il dominio, ma il danaro rimane di sua proprietà: per cui è a suo rischio l'uso che ne fa il mercante o l'artigiano. Quindi egli può pretendere parte del guadagno, essendo qualcosa che gli appartiene.

6. Se uno per il danaro avuto in prestito dà in pegno una cosa il cui uso può essere valutato in moneta, il mutuante nella restituzione è tenuto a computarne l'uso. Altrimenti, se pretendesse l'uso gratuito di quella cosa come un sovrappiù, sarebbe come se, da usuraio, ricevesse del danaro in prestito: a meno che non si tratti di cose che si è soliti cedere agli amici senza compenso, come il prestito di un libro.

7. Se uno pretende di vendere la sua merce a un prezzo maggiorato per rifarsi sul compratore della dilazione del pagamento, commette un'usura evidente: poiché questa dilazione di pagamento ha natura di prestito, e quindi tutto ciò

che si esige oltre il giusto prezzo a motivo della dilazione è come la paga di un prestito, il che è precisamente usura o interesse. - Parimenti, se un compratore volesse acquistare a un prezzo inferiore a quello giusto per aver anticipato il danaro prima di avere la merce, commetterebbe un peccato di usura: poiché anche questo anticipo ha l'aspetto di un prestito, di cui la diminuzione del prezzo è un certo compenso. - Se invece chi vende diminuisce spontaneamente il vero prezzo per avere prima il danaro, allora non c'è peccato di usura.

Articolo 3

Quodl. 3, q. 7, a. 2; De Reg. Iud., qq. 1 sqq.

Se uno sia tenuto a restituire tutto il guadagno fatto con l'usura

Pare che uno sia tenuto a restituire tutto il guadagno fatto con l'usura. Infatti:

1. L'Apostolo scrive [Rm 11, 16]: «Se è santa la radice, lo saranno anche i rami». Quindi, per lo stesso motivo, se la radice è infetta saranno tali anche i rami. Ma la radice fu usuraia. Quindi è usuraio tutto ciò che con essa venne acquistato. Perciò si è tenuti a restituire tutto.

2. Nelle Decretali [5, 19, 5] si legge: «I possessi che sono stati comprati con interessi usurai devono essere venduti, e il loro prezzo deve essere restituito a coloro a cui tali interessi furono estorti». Per lo stesso motivo quindi deve essere restituito tutto ciò che viene acquistato con i danari dell'usura.

3. Gli acquisti che uno fa col danaro dell'usura sono a lui dovuti in forza del danaro che ha dato. Quindi egli non ha su di essi un diritto maggiore di quello che ha sul danaro che ha dato. Ma il danaro dell'usura era tenuto a restituirlo. Quindi è tenuto a restituire anche gli acquisti fatti con esso.

In contrario: Chiunque può ritenere lecitamente i beni legittimamente acquistati. Ma gli acquisti fatti col danaro dell'usura spesso sono fatti in maniera legittima. Quindi uno può ritenerli lecitamente.

Dimostrazione: Come sopra [a. 1] si è detto, ci sono dei beni il cui uso consiste nel loro consumo, i quali a norma del diritto non ammettono l'usufrutto. Se quindi con l'usura furono estorti beni di tal genere, come danaro, grano, vino e altre cose consimili, uno è tenuto solo a restituire quanto ha preso: poiché gli acquisti fatti con tali beni non sono frutto delle cose, ma dell'industria umana. A meno che forse con la sottrazione di tali cose l'altro non sia stato danneggiato con qualche perdita dei suoi beni: allora infatti uno sarebbe tenuto a riparare i danni.

Ci sono invece dei beni il cui uso non consiste nel loro consumo: e questi beni, come le case, i campi ecc., ammettono l'usufrutto. Se uno quindi con l'usura ha estorto una casa o un campo, non è tenuto solo a restituire la casa o il campo, ma anche i frutti da essi percepiti: poiché sono frutto dei beni altrui, e quindi sono dovuti al loro proprietario.

Analisi delle obiezioni: 1. La radice [nell'albero] non fa soltanto da materia, come il danaro dell'usuraio [negli acquisti], ma fa anche da causa efficiente, in quanto somministra il nutrimento. Perciò il paragone non regge.

2. Le proprietà comprate con le usure non appartengono ai mutuatari a cui appartenevano le usure, ma a coloro che le hanno acquistate. Tuttavia esse

restano obbligate verso tali mutuatari, come anche tutti gli altri beni dell'usuraio. Perciò la legge non comanda che tali proprietà vengano assegnate a coloro che hanno sborsato gli interessi, poiché potrebbero anche valere più degli interessi versati, ma viene disposto che siano vendute e venga restituito il ricavato, evidentemente secondo il valore dell'usura percepita.
3. L'acquisto fatto col danaro dell'usura è dovuto all'acquirente in forza del danaro offerto quale causa strumentale, ma quale causa principale gli è dovuto in forza della sua industria personale. Quindi egli ha maggior diritto sulla cosa acquistata col danaro dell'usura che non sul danaro stesso.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 6, ad 6
Se sia lecito prendere del danaro prestato a usura
Pare che non sia lecito prendere del danaro prestato a usura. Infatti:
1. L'Apostolo [Rm 1, 32] insegna che «è degno di morte non solo chi fa il peccato, ma anche colui che approva chi lo fa». Ora, chi si fa prestare del danaro a interesse acconsente con l'usuraio nel suo peccato, e gli offre l'occasione di peccare. Quindi pecca anche lui.
2. Per nessun vantaggio temporale uno può offrire a un altro l'occasione di peccare: ciò costituisce infatti lo scandalo attivo, il quale è sempre peccato, come sopra [q. 43, a. 2] si è spiegato. Ma chi chiede prestiti a un usuraio gli offre l'occasione di peccare. Quindi per nessun vantaggio temporale uno può essere scusato.
3. In certi casi la necessità di depositare il proprio danaro presso un usuraio non è minore di quella di riceverne da lui. Ora, depositare il danaro presso un usuraio Pare assolutamente illecito: come sarebbe illecito consegnare una spada a un pazzo, affidare una vergine a un lussurioso o del cibo a un goloso. Quindi neppure è lecito ricevere prestiti da un usuraio.
In contrario: Secondo il Filosofo [Ethic. 5, 2], chi soffre un'ingiustizia non pecca: per cui la giustizia, come egli spiega [ib., c. 5], non consiste in un giusto mezzo tra due eccessi. Ma l'usuraio pecca in quanto con l'interesse fa un'ingiustizia contro chi riceve il mutuo. Quindi chi riceve il mutuo a usura non pecca.
Dimostrazione: Se in nessun modo può essere lecito indurre un uomo a peccare, è lecito tuttavia servirsi del peccato altrui per il bene: poiché Dio stesso si serve di tutti i peccati per un fine buono; infatti, come insegna S. Agostino [Enchir. 11], da qualsiasi male egli sa trarre un bene. Scrivendo perciò a Publicola [Epist. 47], il quale gli aveva chiesto se fosse lecito servirsi del giuramento di chi giura per i falsi dèi, e che quindi pecca in modo patente prestando loro un culto dovuto solo a Dio, il Santo precisava che «chi si serve del giuramento di coloro che giurano per i falsi dèi servendosene non per il male, ma per il bene, si associa non al loro peccato, consistente nel giurare per i demoni, ma alla loro intenzione buona di rispettare il giuramento».
Se però uno li spingesse a giurare per i falsi dèi, allora farebbe peccato.
E lo stesso si dica per l'argomento presente, che cioè non può mai essere lecito indurre una persona a prestare a usura; tuttavia ricevere un prestito in

questo modo da parte di chi è già disposto a farlo ed esercita l'usura, è lecito per un qualche bene, cioè per far fronte alla necessità propria o altrui. Come è anche lecito a colui che incappa nei briganti, per evitare la morte, mostrare i beni in suo possesso, sull'esempio di quei dieci uomini che dissero a Ismaele [Ger 41, 8]: «Non ucciderci, perché abbiamo nascosto provviste nei campi».
Analisi delle obiezioni: 1. Chi chiede un prestito a usura non acconsente al peccato dell'usuraio, ma si serve di esso. E non si compiace della riscossione degli interessi, ma del mutuo, che è una cosa buona.
2. Chi prende danaro a usura non offre all'usuraio l'occasione di riscuotere l'usura, ma di fare un prestito; invece l'usuraio, per la malizia del suo cuore, ne prende l'occasione per peccare. Perciò vi è da parte sua uno scandalo passivo, ma non c'è uno scandalo attivo dalla parte del mutuatario. E per tale scandalo passivo uno non è tenuto a desistere dalla richiesta, se ha bisogno del mutuo: poiché tale scandalo passivo non deriva da fragilità o ignoranza, ma da malizia.
3. Se uno affidasse il proprio danaro a un usuraio il quale non ne avesse altro per esercitare l'usura, oppure glielo affidasse con l'intenzione di farlo guadagnare con l'usura, allora gli offrirebbe la materia del peccato, per cui sarebbe egli stesso complice della colpa. Se invece uno, per maggior sicurezza, affida il proprio danaro a un usuraio che ha altri mezzi per esercitare l'usura, allora non pecca, ma si serve di un peccatore per un fine buono.

## Quaestio 79
## Prooemium

[42310] IIª-IIae q. 79 pr. Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus iustitiae quae sunt facere bonum et declinare a malo, et de vitiis oppositis. Circa quod quaeruntur quatuor. Primo, utrum duo praedicta sint partes iustitiae. Secundo, utrum transgressio sit speciale peccatum. Tertio, utrum omissio sit speciale peccatum. Quarto, de comparatione omissionis ad transgressionem.

### ARGOMENTO 79
### LE PARTI INTEGRANTI DELLA GIUSTIZIA
Passiamo a trattare delle parti integranti della giustizia, che sono fare il bene ed evitare il male, e in più dei vizi contrari.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se quelle indicate siano le due parti integranti della giustizia; 2. Se la trasgressione sia un peccato speciale; 3. Se lo sia l'omissione; 4. Confronto tra l'omissione e la trasgressione.

## Articolo 1
## In Psalm. 33, 36
### Se evitare il male e fare il bene siano le parti integranti della giustizia
Pare che evitare il male e fare il bene non siano le parti integranti della giustizia. Infatti:
1. Fare il bene ed evitare il male appartengono a ogni specie di virtù. Ora, le

parti non possono essere più estese del tutto. Perciò evitare il male e fare il bene non sono parti della giustizia in quanto è una virtù speciale.
2. Commentando le parole del Salmo [33, 15]: «Allontanati dal male e fa' il bene», la Glossa [P. Lomb. di Cassiod.] afferma: «La prima cosa», cioè l'allontanarsi dal male, «evita la colpa; la seconda», cioè il fare del bene, «merita la vita e la palma». Ma qualsiasi parte di una virtù merita la vita e la palma. Quindi l'allontanarsi dal male non è una parte della giustizia.
3. Quando di due cose l'una è inclusa nell'altra non è possibile che esse si distinguano tra loro come le parti di un tutto. Ma l'allontanarsi dal male è incluso nel fare il bene: nessuno infatti può compiere simultaneamente il male e il bene. Perciò evitare il male e fare il bene non sono parti della giustizia.
In contrario: S. Agostino [De corr. et gratia 1] insegna che alla giustizia legale appartiene «evitare il male e fare il bene».
Dimostrazione: Se parliamo del bene e del male in generale, allora fare il bene ed evitare il male appartiene a tutte le virtù. E in questo senso queste due cose non possono essere considerate come parti della giustizia, a meno che per giustizia non si intenda la virtù in genere [cf. q. 58, a. 5]. Tuttavia, anche presa in questo senso, la giustizia riguarda una speciale ragione di bene: cioè il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta rispetto alla legge divina o umana.
La giustizia invece in quanto virtù specificamente distinta ha per oggetto il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta al prossimo. E in questo senso la giustizia speciale ha il compito di fare il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta al prossimo, e di evitare il male contrario, cioè il male nocivo al prossimo. Invece la giustizia generale ha il compito di fare il bene dovuto in ordine alla collettività o a Dio, e di evitare il male contrario.
E queste due parti della giustizia generale, o speciale, sono parti quasi integranti della giustizia: poiché entrambe sono richieste per un perfetto atto di giustizia. Infatti quest'ultima ha il compito di stabilire l'uguaglianza nei nostri rapporti con gli altri, come sopra [q. 58, a. 2] si è visto. Ora, spetta a una medesima virtù costituire una cosa e conservare ciò che viene così costituito. Ma uno costituisce l'uguaglianza della giustizia facendo il bene, cioè dando agli altri ciò che loro spetta, e ne conserva l'uguaglianza già costituita evitando il male, cioè non infliggendo alcun danno al prossimo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il bene e il male sono qui considerati sotto un aspetto particolare, che li rende propri della giustizia. Ora, le due cose suddette vengono considerate, secondo un certo aspetto particolare del bene e del male, come parti integranti della giustizia e non delle altre virtù morali inquantoché le altre virtù morali hanno per oggetto le passioni, nelle quali fare il bene consiste nel raggiungere il giusto mezzo allontanandosi dai due eccessi come da due mali: per cui nelle altre virtù fare il bene ed evitare il male sono la stessa cosa. Invece la giustizia ha di mira le operazioni e le realtà esterne, e in questo campo una cosa è fare l'uguaglianza e un'altra il non distruggerla.
2. L'allontanamento dal male in quanto costituisce una parte integrante della giustizia non implica solo una pura negazione, ossia il non fare il male - ciò infatti non merita la palma [della vittoria], ma evita soltanto la pena -: esso

invece implica un moto volontario di ripulsa contro il male, come indica il nome stesso di allontanamento [declinatio]. E questo atteggiamento è meritorio: specialmente quando uno viene spinto a fare il male, e resiste.
3. Fare il bene è l'atto completivo della giustizia, e come la parte principale di essa. Invece evitare il male ne è l'atto imperfetto, e la parte secondaria: quindi ne costituisce come l'elemento materiale, di cui non può fare a meno la parte formale completiva.

Articolo 2
Se la trasgressione sia un peccato speciale
Pare che la trasgressione non sia un peccato speciale. Infatti:
1. Nella definizione di un genere non può trovarsi una delle sue specie. Ma la trasgressione si trova nella definizione del peccato, poiché S. Ambrogio [De parad. 8] afferma che il peccato è «una trasgressione della legge di Dio». Quindi la trasgressione non è una specie del peccato.
2. Nessuna specie è più estesa del suo genere. Ma la trasgressione è più estesa del peccato: il peccato infatti, secondo S. Agostino [Contra Faustum 22, 27], è «una parola, un'azione o un desiderio contro la legge di Dio», mentre la trasgressione è anche contro la natura o la consuetudine. Perciò la trasgressione non è un peccato speciale.
3. Nessuna specie abbraccia tutte le parti in cui il suo genere si divide. Ma il peccato di trasgressione si estende a tutti i vizi capitali, e anche ai peccati di pensiero, di parola e di opera. Quindi la trasgressione non è un peccato speciale.
In contrario: La trasgressione si contrappone a una virtù speciale, cioè alla giustizia.
Dimostrazione: Il termine trasgressione è stato adottato nel campo morale a somiglianza dei moti corporali. Ora, nel moto fisico si dice che uno trasgredisce per il fatto che passa oltre [trans graditur] il termine prestabilito. Ma in campo morale il termine da non oltrepassare viene prestabilito all'uomo dai precetti negativi. E così la trasgressione si verifica propriamente quando uno agisce contro un precetto negativo.
Ora, ciò può riscontrarsi materialmente in tutte le specie di peccati: poiché con un peccato di qualsiasi specie l'uomo trasgredisce sempre un precetto divino. – Se però si prende la trasgressione formalmente, cioè sotto questo aspetto particolare di infrazione di un precetto negativo, allora essa è un peccato specifico in due modi. Primo, in quanto si contrappone ai diversi generi di peccati che sono opposti alle altre virtù. Come infatti alla giustizia legale spetta l'osservanza di ciò che è dovuto per legge, così è proprio della trasgressione mirare al disprezzo della legge. Secondo, in quanto si distingue dall'omissione, che si oppone ai precetti positivi.
Analisi delle obiezioni: 1. Come la giustizia legale in concreto e materialmente è la virtù in genere [cf. q. 58, a. 5], così l'ingiustizia legale materialmente è il peccato in tutta la sua universalità. E S. Ambrogio definisce il peccato da questo punto di vista, cioè in quanto è un'ingiustizia legale.
2. L'inclinazione della natura rientra nei precetti della legge naturale. E anche la buona consuetudine ha il vigore di un precetto: poiché secondo S. Agostino

[Epist. 36] «le usanze del popolo di Dio vanno considerate come legge».
Quindi sia il peccato che la trasgressione possono essere contro le buone consuetudini e contro le inclinazioni naturali.
3. Tutte le specie dei peccati ricordati possono essere commesse con trasgressioni che non si limitano alla loro formalità propria, ma rivestono un aspetto speciale, come si è visto [nel corpo]. - Tuttavia il peccato di omissione si
distingue sempre nettamente dalla trasgressione.

Articolo 3
In 2 Sent., d. 5, q. 1, a. 3, ad 4
Se l'omissione sia un peccato speciale
Pare che l'omissione non sia un peccato speciale. Infatti:
1. Un peccato o è originale o è attuale. Ora, l'omissione non è il peccato originale, poiché non viene contratta con la nascita. E non è un peccato attuale in quanto può avvenire senza alcun atto, come si è detto sopra [I-II, q. 71, a. 5] parlando dei peccati in generale. Quindi l'omissione non è un peccato speciale.
2. Ogni peccato è volontario. L'omissione invece talora non è volontaria, ma necessaria: p. es. quando una donna che ha fatto il voto di verginità è stata violata; oppure quando uno ha perso la cosa che doveva restituire; o quando un sacerdote tenuto a celebrare si trova impedito di farlo. Perciò l'omissione non sempre è peccato.
3. Per ciascun peccato specificamente distinto si può determinare il tempo in cui comincia a sussistere. Ma ciò è impossibile per l'omissione, poiché in tutti i momenti in cui uno non agisce si trova sempre nella stessa disposizione, e tuttavia egli non pecca in tutti i momenti. Quindi l'omissione non è un peccato specificamente distinto.
4. Ogni peccato specifico si contrappone a una virtù specifica. Ma una virtù specifica che si contrappone all'omissione non esiste: sia perché si può omettere il bene di qualsiasi virtù, sia perché la giustizia, a cui l'omissione Pare opporsi in modo particolare, richiede sempre un qualche atto, come si è detto sopra [a. 1, ad 2] per l'allontanamento dal male; e invece l'omissione può avvenire senza alcun atto. Quindi l'omissione non è un peccato speciale.
In contrario: Sta scritto [Gc 4, 17]: «Chi sa fare il bene e non lo compie, commette peccato»..
Dimostrazione: L'omissione implica il tralasciare non un bene qualsiasi, ma un bene dovuto. Ora, il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta appartiene propriamente alla giustizia: a quella legale se il dovere deriva dalla legge divina o umana; a quella speciale se il dovere è visto in rapporto al prossimo. Come quindi è una virtù speciale la giustizia, secondo le spiegazioni date sopra [q. 58, a. 7], così anche l'omissione è un peccato speciale, distinto dagli altri peccati che si contrappongono alle altre virtù. E come fare il bene, al che si oppone l'omissione, è una parte speciale della giustizia distinta dall'evitare il male, al che si oppone la trasgressione, così anche l'omissione si distingue dalla trasgressione.
Analisi delle obiezioni: 1. L'omissione non è il peccato originale, ma è un peccato attuale: non perché implichi essenzialmente un atto, ma perché la

negazione di un atto rientra nel genere dell'atto. E in questo senso, come fu spiegato sopra [I-II, q. 71, a. 6, ad 1], non agire equivale ad agire in un certo modo.

2. Come si è già detto [nel corpo], l'omissione viene concepita solo in rapporto a un bene dovuto, che uno ha l'obbligo di compiere. Ma nessuno è tenuto all'impossibile. Per cui nessuno commette un peccato di omissione se non fa ciò che non può fare. Perciò una donna violata che ha fatto voto di verginità non fa un peccato di omissione perché non ha la verginità, ma perché eventualmente non si pente del suo peccato, o perché non fa quello che può per compiere il suo voto con l'osservanza della castità. E così il sacerdote non è tenuto a celebrare la messa se non quando è in condizioni di farlo: e se queste non si danno, non pecca di omissione. Parimenti uno è tenuto a restituire supposto che ne abbia la capacità: mancando la quale non fa un peccato di omissione, purché faccia quanto può. E lo stesso si dica di altri casi del genere.

3. Come il peccato di trasgressione è in contrasto con i precetti negativi, che mirano a evitare il male, così il peccato di omissione è in contrasto con i precetti affermativi, che mirano al compimento dei bene. Ma i precetti affermativi non obbligano in tutti i momenti, bensì in tempi determinati. Ed è allora che il peccato di omissione comincia a sussistere.

Tuttavia può capitare che in quel momento uno non sia in grado di fare ciò che deve. E se ciò avviene senza sua colpa non c'è omissione, come si è già detto [ad 2]. - Se invece ciò avviene per un suo peccato precedente, nel caso p. es. di uno che è incapace di alzarsi per il mattutino perché si è ubriacato la sera avanti, allora secondo alcuni il suo peccato di omissione comincerebbe a esistere dal momento in cui egli si è applicato all'atto illecito incompatibile con ciò a cui è tenuto. Ma questo non Pare vero. Nel caso infatti che costui venisse svegliato di prepotenza e andasse così al mattutino non peccherebbe di omissione. Perciò è evidente che l'ubriacatura precedente non era l'omissione, ma la causa dell'omissione. - Bisogna quindi concludere che l'omissione comincia a essergli imputata a colpa quando inizia il tempo di agire: tuttavia a motivo della causa precedente, che rende volontaria l'omissione successiva.

4. L'omissione si oppone direttamente alla giustizia, come si è spiegato [nel corpo]: infatti il bene di una virtù non viene omesso se non sotto l'aspetto di cosa dovuta, aspetto che appartiene alla giustizia. Sappiamo poi che per l'atto virtuoso meritorio si richiedono più cose che per il demerito della colpa: poiché, come dice Dionigi [De div. nom. 4], «il bene deriva dalla perfetta integrità della causa, il male invece dai difetti particolari». E così per il merito della giustizia si richiede l'atto, che invece non è richiesto per l'omissione.

## Articolo 4

### Se il peccato di omissione sia più grave del peccato di trasgressione

Pare che il peccato di omissione sia più grave del peccato di trasgressione. Infatti:

1. Dire delitto è come dire derelitto: quindi il delitto Pare identificarsi con

l'omissione. Ma un delitto è una cosa più grave di un peccato di trasgressione: poiché nella Scrittura [Lv 5] esso richiede un castigo più severo. Quindi il peccato di omissione è più grave del peccato di trasgressione.
2. A un bene maggiore si contrappone un male maggiore, come spiega Aristotele [Ethic. 8, 10]. Ora, stando alle spiegazioni precedenti [a. 1, ad 3], fare il bene, a cui si oppone l'omissione, è una parte più nobile della giustizia che evitare il male, a cui si oppone la trasgressione. Perciò l'omissione è un peccato più grave della trasgressione.
3. Il peccato di trasgressione può essere veniale o mortale. Invece il peccato di omissione Pare essere sempre mortale: poiché si contrappone a un precetto affermativo. Quindi l'omissione è un peccato più grave della trasgressione.
4. La pena del danno, cioè la privazione della visione beatifica, dovuta al peccato di omissione, è un castigo più grave della pena del senso, dovuta al peccato di trasgressione, secondo le spiegazioni del Crisostomo [In Mt hom. 23]. Ora, il castigo è proporzionato alla colpa. Quindi il peccato di omissione è più grave del peccato di trasgressione.
In contrario: È più facile astenersi dal fare il male che compiere il bene. Quindi colui che non si astiene dal fare il male, cioè dal trasgredire, pecca più gravemente di colui che non compie il bene, vale a dire lo omette.
Dimostrazione: Un peccato in tanto è grave, in quanto dista dalla virtù. Ora, secondo Aristotele [Met. 10, 4], «la distanza più grande consiste nella contrarietà ». Quindi una cosa è più distante dal suo contrario di quanto lo sia la sua semplice negazione: il nero, p. es., è più distante dal bianco che il semplice non bianco: infatti ogni oggetto nero è non bianco, ma non è vero il contrario. Ora, è chiaro che la trasgressione è il contrario di un atto di virtù, mentre l'omissione implica la sola negazione di esso: si ha p. es. un peccato di omissione se uno non usa verso i genitori la debita riverenza, mentre si ha un peccato di trasgressione se infligge loro un insulto o un'ingiuria qualsiasi. Perciò è evidente che, di per sé e assolutamente parlando, la trasgressione è un peccato più grave dell'omissione, sebbene certe omissioni possano essere più gravi di certe trasgressioni.
Analisi delle obiezioni: 1. Il termine «delitto» ordinariamente sta a indicare qualsiasi omissione. Ma in certi casi indica l'omissione dei doveri verso Dio; oppure l'atteggiamento di una persona che di proposito e per disprezzo lascia di fare ciò che deve. E in questi casi ha una speciale gravità, per cui merita un castigo più severo.
2. Fare il bene si contrappone sia al non fare il bene, cioè all'omissione, sia al fare il male, cioè alla trasgressione: ma la prima opposizione è contraddittoria, la seconda invece è contraria, e quindi implica una maggiore distanza.
Per cui la trasgressione è un peccato più grave.
3. Come l'omissione contrasta con i precetti affermativi, così la trasgressione contrasta con quelli negativi. Perciò a tutto rigore entrambe implicano la gravità di un peccato mortale. Tuttavia si può parlare di trasgressione o di omissione in senso lato, in rapporto a cose che esulano dai precetti affermativi o negativi, ma che dispongono ad atti incompatibili con essi. Prese dunque in questo senso più largo l'una e l'altra possono essere peccati veniali.

4. Al peccato di trasgressione corrisponde sia la pena del danno, per l'allontanamento da Dio, sia la pena del senso, per il volgersi disordinato ai beni transitori. Parimenti al peccato di omissione non è dovuta solo la pena del danno, ma anche la pena del senso, come si legge in S. Matteo [7, 19]: «Ogni albero che non produce frutti buoni viene tagliato e gettato nel fuoco». E ciò per la radice da cui deriva; sebbene questo peccato non richieda necessariamente un volgersi attuale verso qualche bene transitorio.

Quaestio 80
Prooemium

[42347] IIª-IIae q. 80 pr. Deinde considerandum est de partibus potentialibus iustitiae, idest de virtutibus ei annexis. Et circa hoc duo sunt consideranda primo quidem, quae virtutes iustitiae annectantur; secundo, considerandum est de singulis virtutibus iustitiae annexis.

ARGOMENTO 80
LE PARTI POTENZIALI DELLA GIUSTIZIA
Veniamo ora a parlare delle parti potenziali della giustizia, cioè delle virtù annesse. Sull'argomento vedremo in primo luogo quali virtù siano annesse alla giustizia, e in secondo luogo studieremo ciascuna di queste virtù [q. 81].

Articolo 1
Infra, q. 122, a. 1; I-II, q. 60, a. 3; In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 4; d. 33, q. 3, a. 4
Se le virtù annesse alla giustizia siano ben elencate
Pare che le virtù annesse alla giustizia non siano ben elencate. Infatti:
1. Cicerone [De invent. 2, 53] ne enumera sei, cioè: la religione, la pietà, la gratitudine, la vendetta, l'osservanza, la veracità. Ora, la vendetta è una specie della giustizia commutativa, la quale, come sopra [q. 61, a. 4] si è spiegato, ha il compito di vendicare le ingiustizie subite. Perciò essa non andava elencata tra le virtù annesse alla giustizia.
2. Macrobio [Sup. somn. Scip. 1, 8] poi ne enumera sette, cioè: l'innocenza, l'amicizia, la concordia, la pietà, la religione, l'affetto, l'umanità; e di queste alcune sono state dimenticate da Cicerone. Quindi questi nell'enumerare le virtù annesse alla giustizia non è esauriente.
3. Altri autori determinano cinque parti della giustizia: l'obbedienza verso i superiori, la disciplina verso gli inferiori, l'uguaglianza verso gli uguali, la fede e la veracità verso tutti. Ora, di queste parti Cicerone ricorda solo la veracità. Perciò la sua enumerazione non è esauriente.
4. Il peripatetico Andronico [De affect.] enumera nove virtù connesse con la giustizia: la liberalità, la benignità, la vendetta, l'eugnomosina, l'eusebia, l'eucaristia, la santità, la retta commutazione, la legislativa. Ma di esse Cicerone non ricorda che la vendetta. Quindi la sua enumerazione è insufficiente.
5. Aristotele [Ethic. 5, 10] ricollega alla giustizia anche l'epicheia, che non viene ricordata in nessuno degli elenchi riportati. Quindi le virtù annesse alla giustizia non sono enumerate in modo esauriente.
Dimostrazione: Perché una virtù sia annessa a una virtù principale si richiedono

due cose: primo, che convenga in qualcosa con la virtù principale; secondo, che in qualcosa si scosti dalla perfetta nozione di essa. Ora, poiché la giustizia, come sopra [q. 58, a. 2] si è detto, è rivolta verso gli altri, tutte le virtù che mirano al bene altrui possono riallacciarsi alla giustizia a motivo di tale convenienza. Ma la nozione di giustizia, come si è già dimostrato [ib., a. 11], esige che si renda ad altri quanto è loro dovuto con perfetta uguaglianza. Per cui una virtù che mira al bene altrui può scostarsi in due modi dalla nozione di giustizia: primo, in quanto non raggiunge l'uguaglianza; secondo in quanto non raggiunge la natura di cosa dovuta.

Ci sono infatti delle virtù che rendono ad altri delle cose loro dovute, ma non possono renderle con uguaglianza. E innanzitutto quanto l'uomo rende a Dio è una cosa dovuta, ma non può essere una cosa adeguata, in modo cioè che si renda tanto quanto è dovuto, poiché sta scritto [Sal 115, 3]: «Che cosa renderò al Signore per quanto mi ha dato?». Perciò da questo lato alla giustizia si aggiunge la religione «la quale», secondo le parole di Cicerone [cf. ob. 1], «rende a una natura di ordine superiore, che chiamiamo divina, i doveri di culto». – Secondo, non è possibile ricompensare con vera uguaglianza ciò che è dovuto ai genitori, come spiega il Filosofo [Ethic. 8, 14]. E così alla giustizia si aggiunge la pietà «la quale», come scrive Cicerone [l. cit.], «presta servizi e cure diligenti ai consanguinei e ai benemeriti della patria».

Terzo, l'uomo non è in grado di ricompensare adeguatamente la virtù, come dimostra il Filosofo [Ethic. 4, 3]. E sotto questo aspetto alla giustizia si riallaccia l'osservanza, «mediante la quale», come dice Cicerone [l. cit.], «le persone eminenti vengono circondate di deferenza e di onore».

Quanto poi alle deficienze che si riscontrano nel raggiungere la nozione esatta di cosa dovuta, e quindi di giustizia, si possono distinguere due tipi di dovere, cioè morale e legale: infatti il Filosofo [Ethic. 8, 13] distingue in base ad essi due tipi di giustizia. È cosa legalmente dovuta quanto si è tenuti a rendere per legge: e questo dovere è soddisfatto propriamente dalla giustizia, che è una virtù principale. Ma ci sono anche dei doveri morali, che uno è tenuto a soddisfare per il decoro della virtù. E poiché ciò che è dovuto impone una necessità, questi doveri presentano due gradi. Ce ne sono di quelli così necessari che senza di essi non è possibile conservare l'onestà del costume: e questi sono maggiori sotto l'aspetto di cose dovute. Ora, simili doveri possono essere considerati dal lato di chi deve: e allora risulta il dovere di mostrarsi così come si è. E da questo lato si ricollega alla giustizia la veracità, «mediante la quale», come scrive Cicerone [l. cit.], «si dichiarano senza alterazioni le cose che sono, quelle che sono state e quelle che saranno».

Essi però possono anche essere considerati dal lato di coloro a cui sono dovuti, cioè come ricompensa di ciò che costoro hanno fatto. Se dunque si tratta del bene, allora alla giustizia si ricollega la gratitudine, «la quale», secondo Cicerone [ib.], «implica la volontà di ricompensare un altro ricordando le attenzioni della sua amicizia». – Se invece si tratta del male, allora alla giustizia si ricollega la vendetta, «che mira a reprimere», come scrive Cicerone [ib.], «le violenze, le ingiurie e ogni oscura macchinazione con un atteggiamento di difesa e di rivalsa».

Ci sono poi altri doveri che sono necessari solo per un'onestà superiore, senza essere indispensabili per l'onestà del costume. E tali doveri sono soddisfatti dalla liberalità, dall'affabilità o amicizia e da altre virtù del genere.
Virtù che Cicerone trascura nella sua enumerazione, poiché l'aspetto di cosa dovuta ha in esse poco rilievo.
Analisi delle obiezioni: 1. La vendetta fatta dai pubblici poteri per una sentenza del giudice rientra nella giustizia commutativa. Invece la vendetta che uno fa di propria iniziativa, non però contro le leggi, oppure quella che uno reclama dal giudice, appartiene a una virtù annessa alla giustizia.
2. Pare che Macrobio abbia voluto riferirsi alle due parti integranti della giustizia, evitare il male e fare il bene, attribuendo l'innocenza alla prima e le altre sei virtù alla seconda. Di queste, due Pare che debbano riferirsi agli uguali, cioè l'amicizia quanto alle relazioni esterne e la concordia quanto alle disposizioni interiori. Due invece riguardano i superiori: la pietà riguarda i genitori e la religione riguarda Dio. Due finalmente si riferiscono agli inferiori, e cioè: l'affetto, o compiacenza verso il loro bene, e l'umanità, che consiste nel soccorrere le loro deficienze. Scrive infatti S. Isidoro [Etym. 10] che una persona è «umana in quanto ha amore e compassione verso l'uomo: quindi l'umanità prende il nome dall'aiuto che noi ci diamo scambievolmente». – E in questo caso il termine amicizia è preso per indicare le relazioni esterne, come fa il Filosofo nel libro 4 dell'Etica.
L'amicizia però può anche essere intesa in senso proprio per indicare l'affetto, come fa il Filosofo nell'8 e nel 9 libro dell'Etica. E allora all'amicizia appartengono tre cose: la benevolenza, che Macrobio chiama affetto, la concordia e la beneficenza, o umanità. – Ora, Cicerone non ha ricordato tutte queste virtù poiché in esse l'aspetto di cosa dovuta è troppo attenuato, come si è detto sopra [nel corpo].
3. L'obbedienza è inclusa nell'osservanza, ricordata da Cicerone: infatti alle persone superiori è dovuto l'omaggio del rispetto e dell'obbedienza. – La fedeltà invece, «che consiste nel fare ciò che si è detto» [Cicerone, De Rep. 4], è inclusa nella veracità, quanto all'adempimento delle promesse. Però il termine, come vedremo [q. 109], è più esteso. – La disciplina invece non implica un dovere stretto. Poiché uno non è obbligato verso l'inferiore in quanto tale (tuttavia si può essere obbligati da un superiore a provvedere agli inferiori, secondo le parole evangeliche [Mt 24, 45] sul servo fidato e prudente che il padrone ha preposto ai suoi domestici). Per questo Cicerone non ne parla. Essa però potrebbe rientrare nell'umanità, di cui parla Macrobio. – Invece l'uguaglianza rientra nell'epicheia, o nell'amicizia.
4. Nell'enumerazione di Andronico ci sono degli elementi che appartengono alla giustizia vera e propria: la retta commutazione, che a suo dire è «l'abitudine di rispettare l'equità nelle commutazioni», alla giustizia particolare; la legislativa invece, che egli considera «la scienza dei rapporti fra cittadini in ordine al bene comune», alla giustizia legale, relativamente ai doveri ordinari. Relativamente invece ai doveri occorrenti in casi particolari fuori delle leggi ordinarie si ha l'eugnomosina, cioè la buona gnome, che come si è detto nel trattato sulla prudenza [q. 51, a. 4] ha il compito di dirigere in

simili frangenti. Per questo egli la chiama «una giustificazione volontaria»: poiché in questi casi uno custodisce ciò che è giusto di proprio arbitrio, e non per una legge scritta. Ma queste due cose quanto alla direzione appartengono alla prudenza, mentre appartengono alla giustizia quanto all'esecuzione. - L'eusebia poi equivale al buon culto, e quindi si identifica con la religione. Perciò di essa egli afferma che è «la scienza del servizio di Dio», e parla così alla maniera di Socrate, il quale affermava che «tutte le virtù sono scienze» [cf. Arist., Ethic. 6, 13]. A questa virtù si riduce poi anche la santità, come vedremo poi [q. 81, a. 8]. - L'eucaristia invece equivale alla gratitudine, di cui parla Cicerone; e così si dica per la vendetta. - La benignità poi Pare coincidere con l'affetto, di cui parla Macrobio. Infatti S. Isidoro [Etym. 10] insegna che «è benigno l'uomo disposto a fare spontaneamente del bene, e dolce nell'esprimersi». E Andronico stesso scrive che «la benignità è l'abitudine a beneficare volontariamente». Finalmente la liberalità si riduce all'umanità.
5. L'epicheia non si riallaccia alla giustizia particolare, ma a quella legale. E Pare identificarsi con l'eugnomosina.

Quaestio 81
Prooemium

[42359] IIª-IIae q. 81 pr. Deinde considerandum est de singulis praedictarum virtutum, quantum ad praesentem intentionem pertinet. Et primo considerandum est de religione; secundo, de pietate; tertio, de observantia; quarto, de gratia; quinto, de vindicta; sexto, de veritate; septimo, de amicitia; octavo, de liberalitate; nono, de epieikeia. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est, partim in tractatu de caritate, scilicet de concordia et aliis huiusmodi; partim in hoc tractatu de iustitia, sicut de bona commutatione et innocentia; de legispositiva autem in tractatu de prudentia. Circa religionem vero tria consideranda occurrunt, primo quidem, de ipsa religione secundum se; secundo, de actibus eius; tertio, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum. Secundo, utrum religio sit virtus. Tertio, utrum religio sit una virtus. Quarto, utrum religio sit specialis virtus. Quinto, utrum religio sit virtus theologica. Sexto, utrum religio sit praeferenda aliis virtutibus moralibus. Septimo, utrum religio habeat exteriores actus. Octavo, utrum religio sit eadem sanctitati.

ARGOMENTO 81
LA RELIGIONE
Trattiamo dunque di ciascuna di queste virtù, per quanto lo esige il nostro programma. Primo, della virtù di religione; secondo, della pietà [q. 101]; terzo, dell'osservanza [q. 102]; quarto, della gratitudine [q. 106]; quinto, della vendetta [q. 108]; sesto, della veracità [q. 109]; settimo, dell'amicizia [q. 114]; ottavo, della liberalità [q. 117]; nono, dell'epicheia [q. 120]. Delle altre virtù invece ricordate nella ARGOMENTO precedente abbiamo già parlato: in parte nel trattato sulla carità, cioè della concordia e delle virtù affini [qq. 29 ss.], e in parte in questo trattato sulla giustizia, p. es. della buona commutazione [qq. 61 ss.] e dell'innocenza [q. 79]. Della virtù invece che prepara buone leggi abbiamo parlato nel trattato sulla prudenza [q. 50].

Riguardo alla virtù di religione dobbiamo studiare distintamente tre argomenti: primo, la religione in se stessa; secondo, i suoi atti [q. 82]; terzo, i vizi contrari [q. 92].

Sul primo argomento si propongono otto quesiti: 1. Se la religione si limiti ai soli rapporti con Dio; 2. Se la religione sia una virtù; 3. Se la religione sia una virtù unica; 4. Se sia una virtù specificamente distinta; 5. Se sia una virtù teologale; 6. Se sia da preferirsi alle altre virtù morali; 7. Se la religione abbia degli atti esterni; 8. Se la religione si identifichi con la santità.

## Articolo 1

In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 4, sol. 1, ad 2; C. impugn., c. 1;
In De Trin., q. 3, a. 2

### Se la religione si limiti a ordinare i rapporti dell'uomo con Dio

Pare che la religione non si limiti a ordinare i rapporti dell'uomo con Dio. Infatti:

1. S. Giacomo [1, 27] ha scritto: «La religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo». Ma il soccorrere gli orfani e le vedove è un atto che dice ordine al prossimo, e il «conservarsi puri da questo mondo» si riferisce all'ordine che l'uomo deve avere in se stesso. Quindi la religione non si limita a ordinare i rapporti con Dio.

2. S. Agostino [De civ. Dei 10, 1] insegna: «Secondo l'uso volgare latino, non solo tra gli ignoranti, ma anche tra le persone fini e istruite, si parla di religioso ossequio verso i consanguinei, gli affini e i vicini. Perciò con questo termine non si può evitare l'ambiguità quando si tratta del culto divino, in modo da poter dire che la religione non è altro che il culto di Dio». Così la religione non va intesa solo in ordine a Dio, ma anche in ordine al prossimo.

3. La religione include la latria. Ora, secondo S. Agostino [ib.], «latria significa servitù». D'altra parte dobbiamo essere servi non soltanto di Dio, ma anche del prossimo, secondo le parole di S. Paolo [Gal 5, 13]: «Mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri». Dunque la religione implica un ordine anche verso il prossimo.

4. Alla religione appartiene il culto. Ora, non si rende culto soltanto a Dio, ma anche al prossimo, secondo l'espressione di Catone [Breves sent.]: «Abbi culto dei genitori». Perciò la religione non ordina soltanto a Dio, ma anche al prossimo.

5. Tutti coloro che sono sulla via della salvezza vivono sottomessi a Dio. Ora, non tutti coloro che sono sulla via della salvezza vengono denominati religiosi, ma solo quelle persone che si sono obbligate a certi voti e a certe osservanze, sottomettendosi a determinati uomini. Quindi la religione non implica una sottomissione dell'uomo a Dio.

In contrario: Cicerone [De invent. 2, 53] insegna che la religione è la virtù che offre a una natura di ordine superiore, che chiamiamo divina, i doveri di culto».

Dimostrazione: Come scrive S. Isidoro [Etym. 10], «secondo Cicerone, religioso, da religione, è colui che torna spesso a trattare e come a rileggere le cose

relative al culto di Dio». Cosicché religione Pare derivare da relegere, cioè dal rileggere le cose attinenti al culto: poiché esse vanno considerate di frequente, secondo le parole della Scrittura [Pr 3, 6]: «In tutti i tuoi passi pensa a lui». - Tuttavia il termine può anche essere fatto derivare, come dice S. Agostino [De civ. Dei 10, 3], dal fatto che «siamo tenuti a rieleggere Dio, che con la negligenza avevamo abbandonato». - Oppure lo si può far derivare da religare, cioè da legare strettamente: scrive infatti S. Agostino [De vera relig. 55]: «La religione ci leghi all'unico onnipotente Dio».

Ora, sia che «religione» derivi dalla frequente considerazione, oppure da una rinnovata elezione, o ancora da un rinnovato legame, questa virtù propriamente dice ordine a Dio. Egli infatti è colui al quale principalmente dobbiamo legarci come a un principio indefettibile e verso cui dobbiamo dirigere di continuo la nostra scelta, quale ultimo fine, e ancora è colui che perdiamo con la negligenza del peccato, e che dobbiamo ricuperare credendo e prestando la nostra fede.

Analisi delle obiezioni: 1. La religione ha due serie di atti. Alcuni propri e immediati, che emette direttamente, e che ordinano l'uomo a Dio soltanto: come il sacrificio, l'adorazione e altre cose del genere. Altri invece che produce mediante le virtù a cui essa comanda, ordinandoli all'onore di Dio: poiché la virtù che ha per oggetto il fine comanda alle virtù che hanno per oggetto i mezzi ad esso ordinati. Quindi «soccorrere gli orfani e le vedove», che è un atto di misericordia, è considerato come un atto di religione; parimenti «conservarsi puri da questo mondo» appartiene alla religione come atto imperato, mentre come atto elicito appartiene alla temperanza o ad altre virtù di questo genere.

2. Si parla di religione per i doveri relativi ai consanguinei per estensione del termine, non in senso proprio. Infatti S. Agostino poco prima delle parole citate aveva scritto: «In senso stretto la religione non indica un culto qualsiasi, ma il culto di Dio».

3. Il concetto di servo è correlativo a quello di padrone: dove quindi c'è una speciale forma di dominio, là ci deve essere anche una speciale forma di servitù. Ora, è evidente che a Dio il dominio è dovuto sotto un aspetto del tutto singolare, cioè per il fatto che egli è il creatore di tutte le cose, e ha una preminenza assoluta su tutti gli esseri. Quindi a lui è dovuta una forma speciale di servitù, che i greci chiamano latria. Questa perciò appartiene propriamente alla religione.

4. Parliamo di culto nei riguardi di quegli uomini a cui prestiamo con assiduità l'onore, o il ricordo, o la presenza. Anzi, diciamo di coltivare persino le cose che ci sono soggette: come i contadini coltivano i campi, e gli abitanti [incolae] coltivano i luoghi in cui hanno la loro dimora. Siccome però a Dio, che è il primo principio di tutti gli esseri, è dovuto un onore specialissimo, a lui va anche tributato un culto particolare, che i greci, come ricorda S. Agostino [De civ. Dei 10, 1], chiamano eusebia o teosebia.

5. Sebbene possano chiamarsi religiosi tutti quelli che onorano Dio, sono detti religiosi in modo speciale coloro che dedicano tutta la loro vita al culto di Dio, astenendosi dalle occupazioni del mondo, al modo stesso in cui sono

chiamati contemplativi non quelli che contemplano, ma coloro che dedicano tutta la vita alla contemplazione. Del resto i religiosi non si sottomettono a un uomo in quanto tale, ma in ordine a Dio, secondo le parole dell'Apostolo [Gal 4, 14]: «Mi avete accolto come un angelo di Dio, come Cristo Gesù».

Articolo 2
I-II, q. 60, a. 3; In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 1
Se la religione sia una virtù
Pare che la religione non sia una virtù. Infatti:
1. Alla religione spetta prestare riverenza a Dio. Ma il riverire è un atto del timore, che è un dono, come sopra [q. 19, a. 9] si è visto. Quindi la religione non è una virtù, ma un dono.
2. La virtù dipende sempre da una libera volizione: infatti viene definita [Ethic. 2, 6] «un abito elettivo», o volontario. Invece alla religione, come sopra [a. 1, ad 3] si è detto, appartiene la latria, che implica una certa servitù. Quindi la religione non è un abito virtuoso.
3. Come insegna Aristotele [Ethic. 2, 1], le attitudini virtuose sono in noi per natura: infatti gli atti propri delle virtù derivano dal dettame della ragione naturale. La religione invece ha il compito di «offrire alla natura divina delle cerimonie». Ora le cerimonie, come sopra [I-II, q. 99, a. 3, ad 2] si è notato, non derivano dal dettame della ragione naturale. Quindi la religione non è una virtù.
In contrario: La religione viene elencata tra le altre virtù, come risulta evidente da quanto abbiamo detto [q. 80].
Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date [q. 58, a. 3; I-II, q. 55, a. 3, s. c.], «la virtù è quella disposizione che rende buono chi la possiede e l'atto che egli compie». Si deve perciò concludere che qualsiasi atto buono appartiene a una virtù. Ora, è evidente che rendere a qualcuno quanto gli è dovuto ha natura di bene: poiché il fatto che uno renda a un'altra persona ciò che le deve lo determina e in qualche modo lo ordina nella proporzione conveniente riguardo ad essa. D'altra parte l'ordine è un elemento essenziale del bene, come il modo e la specie, secondo l'insegnamento di S. Agostino [De nat. boni 3]. Siccome quindi alla religione spetta rendere l'onore dovuto a qualcuno, e precisamente a Dio, è chiaro che la religione è una virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. Sentire riverenza verso Dio è un atto del dono del timore, ma compiere delle cose per riverenza verso Dio spetta alla religione. Per cui da ciò non segue che la religione si identifichi col dono del timore, ma che essa è ordinata al dono come a un dato principale. Infatti, come si è detto sopra [q. 9, a. 1, ad 3; I-II, q. 68, a. 8], i doni sono superiori alle virtù morali.
2. Un servo può compiere anche volontariamente le prestazioni che deve al suo padrone, e così «fa di necessità virtù» [Gerol., Epist. 54], rendendo volontariamente quanto deve. Parimenti può essere un atto di virtù prestare a Dio la servitù a lui dovuta, in quanto un uomo lo fa volontariamente.
3. Il dettame della ragione naturale arriva a stabilire che l'uomo deve fare

qualcosa per riverenza verso Dio; ma che debba fare questa cosa o quell'altra non lo dice il dettame della ragione naturale, bensì la determinazione della legge divina o umana.

Articolo 3
Se la religione sia una virtù unica
Pare che la religione non sia una virtù unica. Infatti:
1. Abbiamo visto [a. 1] che dalla religione siamo ordinati a Dio. Ora, in Dio si riscontrano tre Persone: inoltre ci sono in lui molti attributi che differiscono tra loro, almeno per una distinzione di ragione. Ora, basta una diversa ragione di oggetto per distinguere tra loro le virtù, stando alle cose già dette [q. 47, a. 5; q. 50, a. 2; ad 2]. Perciò la religione non è una virtù unica.
2. L'unità di una virtù si riscontra nell'unità del suo atto: poiché gli abiti si distinguono secondo gli atti. Ma gli atti di religione sono molti: il culto, il servizio, il voto, la preghiera, il sacrificio e molte altre cose di questo genere. Quindi la religione non è un'unica virtù.
3. L'adorare appartiene alla religione. Ma una è la ragione per cui si adorano le immagini, e un'altra quella per cui si adora Dio stesso. Siccome dunque la diversità delle ragioni distingue le virtù, è chiaro che la religione non è una virtù unica.
In contrario: Sta scritto [Ef 4, 5 s.]: «Un solo Dio, una sola fede». Ma la vera religione protesta la fede in un unico Dio. Quindi la religione è una virtù unica.
Dimostrazione: Come sopra [I-II, q. 54, a. 2, ad 1] si è detto, gli abiti si distinguono secondo la diversa ragione del loro oggetto. Ora, la religione ha il compito di prestare riverenza all'unico Dio secondo un'unica ragione, cioè in quanto primo principio della creazione e del governo dell'universo. Nella Scrittura [Ml 1, 6] infatti si legge: «Se io sono padre, dov'è l'onore che mi spetta?». Poiché spetta al padre procreare e governare. È quindi evidente che la religione è una virtù unica.
Analisi delle obiezioni: 1. Le tre Persone divine sono un unico principio della creazione e del governo dell'universo: esse perciò vengono venerate con un'unica virtù di religione. Parimenti le diverse nozioni degli attributi si fondano sulla nozione di primo principio: poiché Dio produce e governa tutte le cose con la sapienza, la volontà e la potenza della sua bontà. Quindi la religione è una virtù unica.
2. L'uomo con un medesimo atto serve Dio ed esercita un culto verso di lui: poiché il culto mira all'eccellenza di Dio, a cui si deve riverenza, mentre la servitù mira alla sottomissione dell'uomo il quale, per la sua condizione, è tenuto a prestare riverenza a Dio. Ora, tutti gli atti attribuiti alla religione si riducono a questi due: poiché con essi l'uomo protesta da un lato l'eccellenza divina, e dall'altro la propria sottomissione a Dio, o presentandogli qualcosa, o usando le cose di Dio.
3. Gli atti di culto sono rivolti alle immagini non considerate in se stesse, ma in quanto servono a raffigurare il Dio incarnato. Ora, il moto che si volge all'immagine in quanto immagine non si ferma ad essa, ma tende all'oggetto

che essa rappresenta [cf. De mem. et remin. 1]. Dal fatto quindi che si presta un culto religioso alle immagini di Cristo non si ha una diversità di latria, o di religione.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 2; In De Trin., q. 3, a. 2
Se la religione sia una virtù specificamente distinta dalle altre
Pare che la religione non sia una virtù specificamente distinta dalle altre. Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 10, 6] scrive: «È un vero sacrificio qualsiasi opera compiuta da noi per unirci a Dio in una santa società». Ma il sacrificio rientra nella religione. Quindi qualsiasi atto di virtù appartiene alla religione. E così questa non è una virtù speciale.
2. L'Apostolo [1 Cor 10, 31] ammonisce: «Fate tutto per la gloria di Dio». Ora, alla religione spetta di fare delle cose per riverenza verso Dio, come sopra [a. 1, ad 1; a. 2] si è detto. Perciò la religione non è una virtù speciale.
3. La carità con la quale si ama Dio non è una virtù distinta dalla carità con cui si ama il prossimo. Ma secondo Aristotele [Ethic. 8, 8] «essere onorati non è lontano dall'essere amati». Perciò la religione, con la quale si onora Dio, non è una virtù specificamente distinta dall'osservanza, dalla dulia o dalla pietà, con le quali si onora il prossimo. Essa quindi non è una virtù speciale.
In contrario: La religione viene elencata tra le parti della giustizia come distinta dalle altre.
Dimostrazione: Dove si riscontra una ragione speciale di bene ci deve essere una virtù speciale, poiché la virtù è ordinata al bene. Ora, il bene a cui è ordinata la religione è quello di rendere a Dio l'onore a lui dovuto. Ma l'onore è dovuto a una persona a motivo della sua eccellenza. Ora, a Dio compete un'eccellenza del tutto singolare: poiché egli trascende tutti gli esseri all'infinito, sotto ogni riguardo. Perciò a lui è dovuto un onore speciale. Come anche nei rapporti umani vediamo che sono dovuti onori diversi secondo le diverse eccellenze delle persone: altro è infatti l'onore dovuto al padre, altro quello dovuto al re, e così via. È quindi evidente che la religione è una virtù specificamente distinta.
Analisi delle obiezioni: 1. Qualsiasi atto di virtù può dirsi un sacrificio in quanto è ordinato all'onore di Dio. Per cui non ne segue che la religione sia una virtù generale, ma che comanda a tutte le altre virtù, come sopra [a. 1, ad 1] si è detto.
2. Tutte le cose compiute a gloria di Dio appartengono alla religione non nel senso che questa le compia, ma perché le comanda. La religione compie invece direttamente quelle opere che per la loro natura sono un ossequio a Dio.
3. L'oggetto dell'amore è il bene; l'oggetto invece dell'onore o venerazione è l'eccellenza. Ora, la bontà di Dio è comunicata alla creatura, non invece l'eccellenza della sua bontà. Quindi la carità con cui si ama Dio non è una virtù distinta dalla carità con cui si ama il prossimo; invece la religione con cui si onora Dio è distinta dalle virtù con cui si onora il prossimo.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 3; De Virt., q. 1, a. 12, ad 11; In De Trin., q. 3, a. 2
Se la religione sia una virtù teologale
Pare che la religione sia una virtù teologale. Infatti:
1. S. Agostino [Enchir. 3] insegna che «Dio viene onorato con la fede, la speranza e la carità», che sono virtù teologali. Ma «onorare Dio» appartiene alla religione. Quindi la religione è una virtù teologale.
2. Si dice teologale quella virtù che ha Dio per oggetto. Ora, la religione ha Dio per oggetto: poiché, come si è visto [a. 1], si limita a ordinare l'uomo a Dio. Quindi la religione è una virtù teologale.
3. Qualsiasi virtù, stando alle cose già dette [I-II, q. 57, a. 3; q. 62, a. 2], è o teologale, o intellettuale, o morale. Ma è evidente che la religione non è una virtù intellettuale: poiché la sua perfezione non consiste nella considerazione della verità. Così pure non è una delle virtù morali, a cui spetta di tenere il giusto mezzo tra il meno e il superfluo, non essendo possibile che uno ecceda nel culto verso Dio, stando alle parole della Scrittura [Sir 43, 30]: «Nel glorificare il Signore esaltatelo quanto potete: perché ancora più alto sarà». Quindi rimane che è una virtù teologale.
In contrario: La religione viene enumerata tra le parti della giustizia, che è una virtù morale.
Dimostrazione: La religione, come si è detto [aa. 2, 4], è la virtù che offre a Dio il culto che gli è dovuto. Perciò nella religione si devono tenere presenti due cose. Primo, ciò che viene offerto, ossia il culto: e questo costituisce la materia, o l'oggetto, della religione. Secondo, colui al quale esso viene offerto, cioè Dio. Ora, gli atti di culto non hanno Dio per oggetto come quando credendo in Dio raggiungiamo Dio stesso (e per questo sopra [q. 2, a. 2] abbiamo detto che Dio è oggetto della fede non solo perché crediamo Dio, ma anche perché crediamo a Dio): si presta invece il debito culto a Dio in quanto certi atti con i quali Dio viene onorato, i sacrifici p. es., vengono fatti in ossequio a Dio. Perciò è evidente che della virtù di religione Dio non è l'oggetto, ma il fine. Quindi la religione non è una virtù teologale, avente per oggetto il fine ultimo, ma una virtù morale, avente per oggetto i mezzi ordinati al fine.
Analisi delle obiezioni: 1. Le facoltà o le virtù che si applicano al fine comandano sempre le potenze o le virtù che si applicano ai mezzi relativi a tale fine. Ora le virtù teologali, cioè la fede, la speranza e la carità, nei loro atti si applicano a Dio come al proprio oggetto. Quindi causano col loro comando gli atti della virtù di religione, la quale compie certe cose in ordine a Dio. Per questo S. Agostino dice che «Dio è onorato con la fede, la speranza e la carità».
2. La religione ordina l'uomo a Dio considerandolo però non come oggetto, ma come fine.
3. La religione è una virtù non teologale, né intellettuale, ma morale, essendo una parte della giustizia. E in essa il giusto mezzo non viene stabilito tra opposte passioni, ma secondo una certa uguaglianza tra le operazioni indirizzate a Dio. Non si tratta però di un'uguaglianza assoluta, poiché a Dio non si può offrire quanto gli è dovuto, ma rapportata alle capacità dell'uomo e

all'accettazione di Dio. Ora, nelle cose attinenti al culto divino ci può essere un eccesso non per la quantità, ma per altre circostanze: ad es. perché il culto divino viene prestato a colui al quale non va prestato, o quando non si deve, o secondo altre circostanze indebite.

Articolo 6
Infra, q. 88, a. 6; De perf. vitae spir., c. 12; Quodl., 6, q. 6
Se la religione sia superiore alle altre virtù morali
Pare che la religione non sia superiore alle altre virtù morali. Infatti:
1. La perfezione di una virtù morale consiste nel raggiungere il giusto mezzo, come fa rilevare Aristotele [Ethic. 2, 6]. Ma la religione non riesce a raggiungere il giusto mezzo: poiché non rende a Dio il dovuto secondo una perfetta uguaglianza. Quindi la religione non è superiore alle altre virtù morali.
2. Nelle prestazioni fatte a favore degli uomini un atto è tanto più lodevole quanto più è compiuto a favore dei più indigenti; da cui le parole di Isaia [58, 7]: «Dividi il tuo pane con l'affamato». Ora, Dio non ha alcun bisogno di ciò che noi gli offriamo, secondo l'espressione del Salmo [15, 2 Vg]: «Ho detto: Tu sei il mio Dio, perché non hai bisogno dei miei beni». Perciò la religione è meno lodevole delle altre virtù con le quali si aiutano gli uomini.
3. Più una cosa è fatta per necessità, tanto meno è lodevole, stando a quelle parole di S. Paolo [1 Cor 9, 16]: «Non è per me un vanto predicare il Vangelo; è un dovere per me». Ma dove c'è un debito maggiore, là c'è anche una maggiore necessità. Essendo quindi un dovere strettissimo per l'uomo prestare il culto a Dio, è chiaro che la religione è la meno lodevole delle virtù umane.
In contrario: Nella Scrittura [Es 20] i comandamenti attinenti alla religione sono messi al primo posto, come principali. Ora, l'ordine dei precetti corrisponde all'ordine delle virtù: poiché i precetti della legge hanno per oggetto gli atti virtuosi. Quindi la religione è la prima tra le virtù morali.
Dimostrazione: Le cose che sono ordinate a un fine mutuano la bontà dal loro ordine al fine: perciò quanto più sono prossime al fine, tanto sono migliori. Ora le virtù morali, come sopra [a. 5] si è detto, hanno per oggetto cose che sono ordinate a Dio come al loro fine. Ma la religione si avvicina a Dio più strettamente che le altre virtù morali: poiché compie degli atti che in modo diretto e immediato sono ordinati all'onore di Dio. Perciò la religione è superiore a tutte le altre virtù morali.
Analisi delle obiezioni: 1. La lode della virtù sta nel volere, non nel potere. Quindi l'incapacità a raggiungere l'uguaglianza del giusto mezzo per impossibilità non diminuisce la lode della virtù, se non interviene una deficienza volontaria.
2. Tra le prestazioni che si fanno per l'utilità altrui è più lodevole quella che viene fatta a favore dei più indigenti: perché appunto è più utile. Ma a Dio non si offre nulla per la sua utilità, bensì per la sua gloria, e per l'utilità nostra.
3. La necessità toglie la gloria delle opere supererogatorie, ma non esclude il merito della virtù, se c'è la volontà. Perciò l'argomento non regge.

Articolo 7
Infra, q. 84, a. 2; C. G., III, c. 119; In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 3, sol. 3; In De Trin., q. 3, a. 2
Se il culto di latria abbia degli atti esterni
Pare che il culto di latria non abbia degli atti esterni. Infatti:
1. Nel Vangelo [Gv 4, 24] si legge: «Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità». Ma gli atti esterni non appartengono allo spirito, bensì al corpo. Quindi la religione, a cui appartiene l'adorazione, non ha atti esterni, ma solo interni.
2. Il fine della religione è di rendere a Dio riverenza e onore. Ma rendere a una persona superiore gli omaggi che si offrono agli inferiori è un'irriverenza. Siccome dunque ciò che l'uomo offre con gli atti del corpo Pare ordinato a soddisfare l'indigenza di altri uomini, o a riverire creature inferiori, non pare che tali atti possano essere usati per rendere onore a Dio.
3. S. Agostino [De civ. Dei 6, 10] loda Seneca perché aveva ripreso alcuni i quali offrivano agli idoli cose che si è soliti offrire agli uomini: poiché ad esseri immortali non si addicono le cose proprie dei mortali. Ma queste meno che mai si addicono al vero Dio, il quale «è eccelso sopra tutti gli dèi» [Sal 94, 3]. Quindi è riprovevole che si renda un culto a Dio con atti del corpo. E così la religione non ammette atti corporali.
In contrario: Sta scritto [Sal 83, 3]: «Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente». Ora, come gli atti interni appartengono al cuore, così quelli esterni appartengono alle membra della nostra carne. Quindi Dio deve essere onorato nel culto non solo con atti interni, ma anche con atti esterni.
Dimostrazione: Noi prestiamo a Dio riverenza e onore non per lui stesso, che in sé è così pieno di gloria che nessuna creatura può aggiungergli nulla, ma per noi: poiché mediante la riverenza e l'onore che prestiamo a Dio la nostra mente si sottomette a lui, raggiungendo così la propria perfezione. Infatti ogni essere raggiunge la perfezione per il fatto che si subordina a una realtà superiore: come il corpo per il fatto che è vivificato dall'anima, e l'aria perché è illuminata dal sole. Ora l'anima umana, per unirsi a Dio, ha bisogno di essere guidata dalle realtà sensibili: poiché, come dice l'Apostolo [Rm 1, 20], «le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute». Perciò nel culto divino è necessario servirsi di realtà materiali come di segni mediante i quali l'anima umana venga eccitata alle azioni spirituali che la uniscono a Dio. La religione quindi abbraccia degli atti interni, che sono come principali e appartenenti di per sé alla religione, e degli atti esterni, che sono secondari e ordinati a quelli interni.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore in quel testo si riferisce a ciò che è principale e direttamente richiesto nel culto divino.
2. Queste cose esterne non vengono offerte a Dio come se egli ne avesse bisogno, poiché sta scritto [Sal 49, 13]: «Mangerò forse la carne dei tori, berrò forse il sangue dei capri?», ma vengono offerte a Dio come segni degli atti interni spirituali, che egli accetta per se stessi. Per cui S. Agostino [De civ. Dei 10, 5] ha scritto: «Il sacrificio visibile è un sacramento, cioè un segno sacro del sacrificio invisibile».

3. Gli idolatri vengono derisi per il fatto che offrivano agli idoli doni adatti per gli uomini non come segni invitanti ad azioni spirituali, ma come cose gradite agli idoli per se stesse. E specialmente perché si trattava di cose vane e turpi.

Articolo 8
Se la religione si identifichi con la santità
Pare che la religione non si identifichi con la santità. Infatti:
1. La religione è una virtù speciale, come si è dimostrato [a. 4]. Invece la santità è una virtù generale: poiché, secondo Andronico [De affect.], «essa è una virtù che rende fedeli e osservanti di quanto è giusto nei riguardi di Dio». Quindi la santità non si identifica con la religione.
2. La santità, a quanto pare, implica l'idea di purezza: infatti Dionigi [De div. nom. 4] insegna che «la santità è una purezza del tutto immacolata e perfetta, libera da ogni sozzura». Ora, la purezza rientra piuttosto nella temperanza, la quale esclude tutte le turpitudini della carne. Siccome dunque la religione appartiene alla giustizia, è chiaro che la santità non si identifica con la religione.
3. Le cose che si contrappongono come parti di una divisione non possono identificarsi. Ma in una delle enumerazioni ricordate delle parti della giustizia [q. 80, ad 4], la santità è divisa dalla religione. Quindi la santità e la religione non si identificano.
In contrario: Sta scritto [Lc 1, 74]: «Serviamo il Signore in santità e giustizia». Ma servire Dio appartiene alla religione, come sopra [a. 1, ad 3; a. 3, ad 2] si è notato. Quindi la religione si identifica con la santità.
Dimostrazione: Il termine santità implica due cose. Prima di tutto la purezza: e a questo significato accenna il termine greco, poiché aghios significa senza terra. In secondo luogo la stabilità: infatti presso gli antichi si denominavano sante quelle cose che erano difese dalle leggi perché non fossero violate; e si dice che una cosa è sancita per il fatto che è stabilita dalla legge. D'altra parte anche presso i latini il termine santo può avere attinenza con la purezza, se si interpreta santo come «sanguine tinctus» [spruzzato di sangue]: «poiché in antico coloro che volevano purificarsi venivano spruzzati col sangue delle vittime», come scrive S. Isidoro [Etym. 10].
Entrambi i significati dunque permettono di attribuire la santità a quanto si applica al culto di Dio: cosicché non soltanto le persone, ma anche il tempio, le suppellettili e ogni altra cosa del genere è santificata per il fatto che viene adibita al culto di Dio. Perché infatti la mente si applichi a Dio è necessaria la purezza: poiché la mente umana viene insozzata quando si immerge nelle realtà inferiori, come si inquina qualsiasi cosa mescolandosi con elementi più vili: l'argento, ad es., quando si mescola col piombo. Ora, è necessario che la mente umana si astragga dalle realtà inferiori per potersi unire alla realtà suprema. Perciò l'anima non può applicarsi a Dio senza purezza. Da cui le parole di S. Paolo [Eb 12, 14]: «Cercate la pace con tutti e la santificazione, senza la quale nessuno vedrà mai il Signore». - Perché un'anima si applichi a Dio si richiede inoltre la stabilità. Infatti essa deve applicarsi a lui come al

suo ultimo fine e al suo primo principio: ora, queste due cose devono essere immobili al massimo, secondo le parole dell'Apostolo [Rm 8, 38 s.]: «Io sono persuaso che né morte né vita potranno separarci dall'amore di Dio». Così dunque la santità è la disposizione con la quale l'anima umana applica a Dio se stessa e i propri atti. Essa quindi non differisce dalla religione in maniera essenziale, ma per una distinzione di ragione. Si parla infatti di religione per gli atti che si riferiscono al servizio di Dio, specialmente per quelli attinenti al culto, come i sacrifici, le offerte e altre cose del genere, mentre si parla di santità non solo per queste cose, ma anche per tutti gli atti delle altre virtù che l'uomo riferisce a Dio, o per quelle opere buone con le quali si dispone al culto di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. La santità essenzialmente è una virtù specificamente distinta; e da questo lato si identifica in certo qual modo con la religione. Presenta però una certa universalità in quanto ordina a Dio gli atti di tutte le virtù: come anche la giustizia legale è considerata una virtù generale in quanto ordina gli atti di tutte le virtù al bene comune.
2. La temperanza produce la purezza; essa però non ha l'aspetto di santità se non in quanto si riferisce a Dio. Per cui S. Agostino [De virg. 8], parlando della stessa verginità, affermava che «essa viene onorata non perché è verginità, ma perché è dedicata a Dio».
3. La santità è distinta dalla religione per la differenza che abbiamo indicato; non si tratta però di una differenza reale, ma di ragione.

## Quaestio 82
## Prooemium

[42428] IIª-IIae q. 82 pr. Deinde considerandum est de actibus religionis. Et primo, de actibus interioribus, qui, secundum praedicta, sunt principaliores; secundo, de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio. Primo ergo de devotione agendum est; secundo, de oratione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum devotio sit specialis actus. Secundo, utrum sit actus religionis. Tertio, de causa devotionis. Quarto, de eius effectu.

## ARGOMENTO 82
## LA DEVOZIONE

Veniamo ora a considerare gli atti della religione. In primo luogo gli atti interni, che sono i principali, come si è detto [q. 81, a. 7], e in secondo luogo quelli esterni, che sono secondari [q. 84]. Ora, gli atti interni della religione sono la devozione e la preghiera. Perciò dobbiamo trattare: primo, della devozione; secondo, della preghiera [q. 83]. Sul primo argomento esamineremo quattro punti: 1. Se la devozione sia un atto specificamente distinto,
2. Se sia un atto della virtù di religione; 3. La causa della devozione; 4. I suoi effetti.

### Articolo 1
### Se la devozione sia un atto specificamente distinto

Pare che la devozione non sia un atto specificamente distinto. Infatti:
1. Ciò che si riduce a un modo di altri atti non è un atto speciale. Ma la devozione si riduce a un modo di altri atti, poiché si legge [2 Cr 29, 31]: «L'assemblea offrì con devozione le vittime e i sacrifici di lode, mentre quelli dal cuore generoso offrirono olocausti». Quindi la devozione non è un atto speciale.
2. Nessun atto specifico può rientrare in diversi generi di atti. Ora, la devozione si riscontra in diversi generi di atti, cioè in atti corporali e spirituali: infatti si può dire che uno è devoto anche nel meditare o nel genuflettere. Quindi la devozione non è un atto specifico, o speciale.
3. Qualsiasi atto specifico appartiene o alla facoltà appetitiva o a quella conoscitiva. Ma la devozione non è attribuita né all'una né all'altra, come è evidente per chi scorre l'enumerazione già ricordata [I, qq. 78 ss.; I-II, q. 23, a. 4] dei loro atti specifici. Quindi la devozione non è un atto speciale.
In contrario: Come si è già notato [I-II, q. 21, aa. 3, 4], si merita con gli atti. Ma la devozione ha un'efficacia speciale nel meritare. Quindi la devozione è un atto specifico.
Dimostrazione: Devozione deriva da devovere [consacrare]: infatti si dicono devoti coloro che in qualche modo si consacrano a Dio, sottomettendosi a lui totalmente. Per questo in antico presso i pagani erano detti devoti coloro che si immolavano agli idoli per la salvezza dell'esercito, come riferisce Tito Livio dei due Deci [Hist. Rom. 8, 9]. E così la devozione non è altro che una certa volontà di dedicarsi prontamente alle cose attinenti al servizio di Dio. Per cui nell'Esodo [35, 20] si legge che «la comunità degli Israeliti con animo prontissimo e devoto offrì le cose più preziose al Signore». Ora, è evidente che la volontà di compiere con prontezza le cose attinenti al servizio di Dio è un atto speciale. Quindi la devozione è un atto speciale della volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi muove imprime anche il modo al moto del mobile. Ora, la volontà muove le altre potenze dell'anima ai loro atti: poiché la volontà, nel volere il fine, muove se stessa in rapporto ai mezzi, come si è visto [I-II, q. 9, a. 3]. Essendo quindi la devozione l'atto volitivo di un uomo il quale offre se stesso al servizio di Dio, e quindi a Dio che è l'ultimo fine, ne segue che la devozione determina il modo di tutti gli altri atti, sia di quelli della volontà rispetto ai mezzi, sia di quelli delle altre potenze che sono mosse dalla volontà.
2. La devozione si riscontra in diversi generi di atti non come una loro specie, ma come l'impulso di un motore si riscontra nei moti di ciò che esso muove.
3. La devozione è un atto della parte appetitiva dell'anima, ed è un certo moto della volontà, come si è detto [nel corpo e ad 1].

## Articolo 2
## Se la devozione sia un atto della virtù di religione

Pare che la devozione non sia un atto della virtù di religione. Infatti:
1. La devozione, come si è detto [a. prec.], consiste nel darsi a Dio. Ora, ciò si compie specialmente mediante la carità: secondo Dionigi infatti [De div. nom. 4] «l'amore di Dio produce l'estasi, poiché l'amore non permette

a chi ama di appartenere a se stesso, ma alla persona amata». Perciò la devozione è più un atto della carità che della religione.
2. La carità precede la religione. La devozione invece Pare precedere la carità, poiché nella Sacra Scrittura la carità è paragonata al fuoco [Ct 8, 6], la devozione invece alla pinguedine [Sal 62, 6], che è il suo alimento. Quindi la devozione non è un atto della religione.
3. Dalla religione l'uomo è ordinato solo a Dio, come si è visto [q. 81, a. 1]. Invece la devozione può riferirsi anche agli uomini: ci sono infatti alcuni che sono devoti di certi santi; si dice inoltre dei sudditi che sono devoti ai loro governanti, come S. Leone Papa [Serm. 59] afferma dei Giudei, i quali dissero di «non avere altro re all'infuori di Cesare in quanto devoti alle leggi romane». Quindi la devozione non è un atto della religione.
In contrario: Devozione, come si è visto [a. prec.], viene da devovere. Ma il voto è un atto di religione. Quindi anche la devozione.
Dimostrazione: Spetta a una medesima virtù il voler fare una cosa e l'avere la pronta volontà di farla: poiché i due atti hanno il medesimo oggetto. Da cui l'affermazione del Filosofo [Ethic. 5, 1]: «La giustizia è quella virtù con la quale gli uomini vogliono e compiono cose giuste». Ora, è evidente da quanto già detto [q. 81] che il compiere ciò che riguarda il culto e il servizio di Dio appartiene alla religione. Quindi ad essa appartiene anche l'avere prontezza di volontà nel compiere tali cose, cioè l'essere devoti. Perciò è evidente che la devozione è un atto della virtù di religione.
Analisi delle obiezioni: 1. Spetta immediatamente alla carità il far sì che l'uomo si doni a Dio aderendo a lui secondo una certa unione spirituale. Ma il far sì che un uomo doni se stesso a Dio con degli atti di culto spetta immediatamente alla virtù di religione; mediatamente però alla carità, che è il principio della religione.
2. La pinguedine del corpo è prodotta dal calore naturale della digestione, e a sua volta conserva il calore naturale quale suo alimento. Parimenti la carità produce la devozione, poiché uno è reso pronto dall'amore a servire l'amico, e d'altra parte la carità viene alimentata dalla devozione, come anche qualsiasi amicizia viene conservata e accresciuta dalla prestazione e dallo scambio di favori amichevoli.
3. La devozione verso persone sante, vive o defunte, non ha il suo termine in esse, ma in Dio: poiché nei servi di Dio veneriamo Dio stesso. - La devozione poi attribuita ai sudditi nei riguardi delle autorità civili è di un altro genere: come è anche di un genere diverso dal servizio divino quello che viene prestato alle autorità civili.

Articolo 3
Se la contemplazione, o meditazione, sia la causa della devozione
Pare che la contemplazione, o meditazione, non sia la causa della devozione. Infatti:
1. Nessuna causa impedisce il proprio effetto. Ma le sottili elucubrazioni spesso impediscono la devozione. Quindi la contemplazione o meditazione non è la causa della devozione.

2. Se la contemplazione fosse la causa propria e diretta della devozione, bisognerebbe che gli oggetti della più alta contemplazione siano i più adatti a eccitare la devozione. Invece l'esperienza dimostra il contrario: spesso infatti nasce più devozione dal considerare la passione di Cristo, e gli altri misteri della sua umanità, che dal considerare la grandezza di Dio. Quindi la contemplazione non è la causa propria della devozione.
3. Se la contemplazione fosse la causa propria della devozione bisognerebbe che i più preparati a contemplare siano anche i più disposti alla devozione. Invece si riscontra il contrario: poiché la devozione è più frequente negli uomini semplici e nelle donne, in cui vi è una deficienza di contemplazione. Quindi la contemplazione non è la causa propria della devozione.
In contrario: Sta scritto [Sal 38, 4]: «Nella mia meditazione divamperà il fuoco». Ma il fuoco spirituale causa la devozione. Quindi la meditazione causa la devozione.
Dimostrazione: La causa estrinseca e principale della devozione è Dio; a proposito del quale S. Ambrogio [In Lc 7, su 9, 53 ss.] afferma che «Dio chiama quelli che si degna di chiamare, e rende religioso chi vuole; e se avesse voluto avrebbe reso devoti i samaritani indevoti». Ma la causa intrinseca da parte nostra deve essere la meditazione, o contemplazione. La devozione infatti, come si è notato [a. 1], è un certo atto della volontà che rende pronti a dedicarsi al servizio di Dio. Ora, ogni atto della volontà deriva da qualche considerazione, poiché l'oggetto della volontà è il bene conosciuto dall'intelletto: per cui S. Agostino [De Trin. 9, 12; 15, 23] insegna che il volere nasce dall'intendere. Quindi è necessario che la meditazione sia la causa della devozione: poiché l'uomo concepisce il proposito di consacrarsi al servizio di Dio mediante la meditazione.
E su questo proposito influiscono due considerazioni. La prima è relativa alla bontà di Dio e ai suoi benefici, secondo le parole del Salmo [72, 28]: «Il mio bene è stare vicino a Dio, nel Signore Dio ho posto il mio rifugio». E questa considerazione eccita l'amore, che è la causa prossima della devozione.
– La seconda è invece relativa all'uomo, il quale considera le sue deficienze, per cui ha bisogno di appoggiarsi a Dio, secondo le altre parole del Salmo [120, 1 s.]: «Alzo gli occhi verso i monti, da dove mi verrà l'aiuto? Il mio aiuto viene dal Signore, che ha fatto cielo e terra». E questa considerazione esclude la presunzione, che ostacola la sottomissione dell'uomo a Dio facendolo contare sulle proprie forze.
Analisi delle obiezioni: 1. La considerazione di quanto serve a suscitare l'amore di Dio causa la devozione. La considerazione invece di cose di altro genere, che distraggono la mente, impedisce la devozione.
2. Le perfezioni divine di per sé sono ciò che suscita maggiormente l'amore, e quindi la devozione: poiché Dio è degno di essere amato sopra ogni cosa. Ma la debolezza della mente umana fa sì che, come nella conoscenza delle cose di Dio, così anche nell'amore l'uomo sia nella necessità di essere condotto quasi per mano mediante le realtà sensibili a noi più note. E tra queste la principale è l'umanità di Cristo, come appare da quelle parole del Prefazio [di Natale]: «Perché conoscendo Dio visibilmente, per mezzo suo siamo

rapiti all'amore delle realtà invisibili». Di conseguenza le cose riguardanti l'umanità di Cristo eccitano al massimo la devozione, come conducendo per mano; tuttavia la devozione ha di mira principalmente le perfezioni divine.
3. La scienza e tutto ciò che può dare prestigio è un'occasione offerta all'uomo per confidare in se stesso, e quindi per non darsi totalmente a Dio. E così tutto ciò talora impedisce occasionalmente la devozione; mentre questa abbonda nei semplici e nelle donne, con la mortificazione dell'orgoglio. Se però un uomo sottomette a Dio perfettamente la scienza e ogni altra perfezione, per ciò stesso la devozione viene accresciuta.

Articolo 4
Se l'effetto della devozione sia la gioia
Pare che l'effetto della devozione non sia la gioia. Infatti:
1. La passione di Cristo eccita in modo particolare la devozione, come si è detto [a. 3, ad 2]. Ma tale considerazione provoca nell'anima una certa tristezza, poiché sta scritto [Lam 3, 19 s.], a proposito della passione: «Ricordati della mia miseria, dell'assenzio e del fiele. Ben se ne ricorda e si accascia dentro di me l'anima mia». Quindi il piacere, o la gioia, non è l'effetto della devozione.
2. La devozione consiste specialmente in un sacrificio interiore dello spirito. Ora, nei Salmi [50, 19] si legge: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio». Perciò l'effetto della devozione è più l'afflizione che la giocondità o la gioia.
3. S. Gregorio Nisseno [Orat. funebris de Placilla Imp.] afferma che «come il riso deriva dalla gioia, così le lacrime e i gemiti sono segni di tristezza». Ma capita che alcuni prorompano in lacrime per la devozione. Quindi la letizia, o gaudio, non è l'effetto della devozione.
In contrario: In una colletta si legge: «Fa che quanti sono castigati dai rituali digiuni, siano rallegrati da una santa devozione».
Dimostrazione: La devozione di per sé e principalmente causa la gioia spirituale; di riflesso però e indirettamente causa la tristezza. Sopra [a. 3] infatti abbiamo notato che la devozione nasce da due considerazioni. Prima di tutto dalla considerazione della bontà divina, che costituisce quasi il termine ultimo del moto della volontà che si dona a Dio. E da questa considerazione nasce direttamente la gioia, secondo le parole del Salmo [76, 4 Vg]: «Mi sono ricordato di Dio, e mi sono rallegrato»; però indirettamente questa considerazione causa una certa tristezza in coloro che non hanno ancora il pieno godimento di Dio, secondo quelle altre parole del Salmista [41, 3]: «L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente», ecc., alle quali si aggiunge subito dopo [v. 4]: «le lacrime sono mio pane giorno e notte». - In secondo luogo, come si è detto [a. 3], la devozione viene causata dalla considerazione delle proprie deficienze: ora, questa considerazione costituisce il termine da cui l'uomo si allontana col moto della volontà animata dalla devozione, non volendo cioè acquietarsi in se stesso, ma sottomettersi a Dio. E questa considerazione produce degli effetti opposti ai precedenti. Essa infatti per natura sua causa direttamente la tristezza, col ricordo delle proprie deficienze, e indirettamente la gioia, per la speranza dell'aiuto di Dio. - E così è dimostrato che la devozione in primo

luogo e direttamente è accompagnata dalla gioia; secondariamente e indirettamente invece è accompagnata dalla «tristezza secondo Dio» [2 Cor 7, 10].
Analisi delle obiezioni: 1. Nella meditazione della passione di Cristo c'è qualcosa che rattrista, cioè la miseria umana, per togliere la quale «fu necessario che Cristo patisse» [Lc 24, 26], ma c'è pure qualcosa che rallegra, cioè la benignità di Dio verso di noi nel procurarci una tale liberazione.
2. Lo spirito che da una parte viene contristato per le deficienze della vita presente, dall'altra viene rallegrato per la considerazione della bontà di Dio e la speranza del suo aiuto.
3. Le lacrime non scaturiscono soltanto dalla tristezza, ma anche da una certa tenerezza di affetto; specialmente quando si considera qualcosa di piacevole mescolato a elementi di tristezza: come gli uomini sono soliti piangere per un sentimento di pietà quando ricuperano i figli o gli amici più cari che credevano di avere perduto. Ed è in questo modo che le lacrime derivano dalla devozione.

Quaestio 83
Prooemium

[42461] IIª-IIae q. 83 pr. Deinde considerandum est de oratione. Et circa hoc quaeruntur decem et septem. Primo, utrum oratio sit actus appetitivae virtutis vel cognitivae. Secundo, utrum conveniens sit orare. Tertio, utrum oratio sit actus religionis. Quarto, utrum solus Deus sit orandus. Quinto, utrum in oratione sit aliquid determinate petendum. Sexto, utrum orando debeamus temporalia petere. Septimo, utrum pro aliis orare debeamus. Octavo, utrum debeamus orare pro inimicis. Nono, de septem petitionibus orationis dominicae. Decimo, utrum orare sit proprium rationalis creaturae. Undecimo, utrum sancti in patria orent pro nobis. Duodecimo, utrum, oratio debeat esse vocalis. Tertiodecimo, utrum attentio requiratur ad orationem. Quartodecimo, utrum oratio debeat esse diuturna. Quintodecimo, utrum oratio sit efficax ad impetrandum quod petitur. Sextodecimo, utrum sit meritoria. Septimodecimo, de speciebus orationis.

ARGOMENTO 83
LA PREGHIERA
Passiamo così a parlare della preghiera. Su questo tema tratteremo diciassette argomenti: 1. Se la preghiera sia un atto della facoltà appetitiva o di quella conoscitiva; 2. Se sia conveniente pregare; 3. Se la preghiera sia un atto della religione; 4. Se si debba pregare soltanto Dio; 5. Se nella preghiera si debba chiedere qualcosa di determinato, 6. Se sia lecito pregando chiedere dei beni temporali; 7. Se siamo tenuti a pregare per gli altri; 8. Se siamo tenuti a pregare per i nemici 9. Le sette domande del Padre Nostro; 10. Se pregare sia proprio della creatura razionale; 11. Se i santi in paradiso preghino per noi; 12. Se la preghiera possa essere vocale; 13. Se per la preghiera si richieda l'attenzione; 14. Se la preghiera debba essere continua; 15. Se sia efficace a impetrare ciò che si domanda; 16. Se sia meritoria; 17. Le varie specie di preghiera.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 1, sol. 1
Se la preghiera sia un atto della potenza appetitiva
Pare che la preghiera sia un atto della potenza appetitiva. Infatti:
1. La preghiera mira all'esaudimento. Ora, ciò che Dio esaudisce è il desiderio, poiché sta scritto [Sal 9, 38]: «Tu accogli, Signore, il desiderio dei miseri». Dunque la preghiera è un desiderio. Ma il desiderio è un atto della potenza appetitiva. Quindi anche la preghiera.
2. Dionigi [De div. nom. 3] ha scritto: «Prima di ogni cosa è utile cominciare dalla preghiera, come per consegnare e unire noi stessi a Dio». Ma l'unione con Dio avviene con l'amore, che appartiene a una facoltà appetitiva. Quindi la preghiera è un atto della volontà.
3. Il Filosofo [De anima 3, 6] assegna due operazioni alla parte intellettiva: la prima è «l'intellezione degli indivisibili», cioè l'atto col quale apprendiamo l'essenza di ciascuna cosa, la seconda invece è «la composizione e la divisione», con la quale apprendiamo che una cosa esiste o che non esiste. Ad esse si aggiunge poi una terza operazione, cioè il «raziocinio», che è il procedere dalle cose note a quelle ignote. Ora, la preghiera non si riduce a nessuna di queste operazioni. Quindi essa non è un atto della potenza intellettiva, ma di quella appetitiva.
In contrario: S. Isidoro [Etym. 10] afferma che «pregare equivale a parlare». Ma la dizione appartiene all'intelletto. Quindi la preghiera non è un atto della potenza appetitiva, ma di quella intellettiva.
Dimostrazione: Secondo Cassiodoro [In Ps 38, 13], «dire oratio è come dire oris ratio», cioè ragione della bocca. Ora, la ragione speculativa differisce dalla ragione pratica per il fatto che la speculativa si limita alla conoscenza delle cose, mentre la pratica è anche causa di esse. Ora, un essere è causa di un altro in due modi. Primo, perfettamente, producendo una necessità: e ciò avviene quando un effetto è soggetto totalmente all'influsso della causa. Secondo, imperfettamente, producendo una predisposizione: quando cioè l'effetto non è sottoposto totalmente all'influsso della causa. La ragione, dunque, in due modi può essere causa delle cose. Primo, determinando una necessità: e in questo modo la ragione comanda non solo alle potenze inferiori e alle membra del corpo, ma anche agli uomini sottoposti, appunto con il comando. Secondo, inducendo e quasi disponendo: quando cioè la ragione chiede il compimento di qualcosa a coloro che non le sono soggetti, siano essi uguali o superiori. Ma tutti e due questi modi di agire, cioè il comandare e il domandare, implicano una certa coordinazione: in quanto cioè l'uomo dispone che una cosa va fatta mediante un'altra. Quindi essi appartengono alla ragione, alla quale spetta il compito di ordinare, per cui il Filosofo [Ethic. 1, 13] scrive che «la ragione porta al bene perfetto sotto forma di preghiera». Ora, noi parliamo della preghiera in questo senso, in quanto cioè essa indica una richiesta o una domanda, secondo la definizione di S. Agostino [Rabano M., De univ. 6, 14], per il quale «la preghiera è una domanda»; o del Damasceno [De fide orth. 3, 24], per il quale «la preghiera è la richiesta fatta a Dio di cose convenienti». Così dunque è evidente che la preghiera di cui parliamo è un atto della ragione.

Analisi delle obiezioni: 1. Si può dire che il Signore accoglie il desiderio dei miseri perché il desiderio è la causa della richiesta, essendo la domanda quasi l'interprete del desiderio. - Oppure ciò viene detto per mostrare la prontezza dell'esaudimento: cioè nel senso che Dio esaudisce quanto è ancora oggetto del desiderio prima che i miseri esprimano una preghiera, secondo le parole della Scrittura [Is 65, 24]: «Prima che mi invochino, io risponderò».
2. Come si è già spiegato [I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1, ad 3], la volontà muove la ragione verso il proprio fine. Perciò nulla impedisce che sotto la mozione della volontà un atto della ragione tenda verso il fine della carità, che è l'unione con Dio. Ora, la preghiera per due motivi tende verso Dio sotto l'influsso del volere mosso dalla carità. Primo, in rapporto alle cose che si chiedono: poiché nella preghiera si deve chiedere specialmente la nostra unione con Dio, sull'esempio del Salmista [26, 4]: «Una cosa ho chiesto al Signore, questa sola io cerco: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita». Secondo, in rapporto al soggetto che chiede, e che è nella necessità di avvicinarsi a colui al quale rivolge la domanda: materialmente, se si rivolge a un uomo; spiritualmente, se si rivolge a Dio. Per cui Dionigi nel brano citato scrive che «quando invochiamo Dio con la preghiera, siamo presenti a lui con l'animo aperto». E in questo senso anche il Damasceno [l. cit.] afferma che «la preghiera è un'elevazione della mente a Dio».
3. Quei tre atti appartengono alla ragione speculativa. Ma alla ragione pratica appartiene ulteriormente la facoltà di causare qualcosa sotto forma di comando o di preghiera, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

Articolo 2
In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 1, sol. 3, ad 1, 2, 3; C. G., III, cc. 95, 96; Comp. Theol., p. II, c. 2; In Matth., c. 6
Se pregare sia un atto conveniente
Pare che pregare non sia un atto conveniente. Infatti:
1. La preghiera è necessaria solo per presentare a colui che preghiamo le cose di cui abbiamo bisogno. Ma come dice il Vangelo [Mt 6, 32], «il Padre vostro celeste sa che ne avete bisogno». Quindi non è conveniente pregare Dio.
2. La preghiera tende a piegare l'anima di chi la ascolta perché faccia quanto gli si chiede. Ma l'animo di Dio è immutabile e inflessibile, come dice la Scrittura [1 Sam 15, 29 Vg]: «Colui che è la gloria di Israele non si pentirà e non si lascerà piegare dalla compassione». Quindi non è un atto conveniente pregare Dio.
3. È un gesto più liberale dare a chi non chiede che dare a chi chiede, poiché secondo Seneca [De benef. 2, 1] «nessuna cosa è comprata a più caro prezzo di quella che è comprata con le preghiere». Ma Dio è liberalissimo. Quindi non è conveniente pregare Dio.
In contrario: Sta scritto [Lc 18, 1]: «Bisogna pregare sempre, senza stancarsi».
Dimostrazione: Tre furono gli errori dell'antichità a proposito della preghiera. Alcuni pensarono che le realtà umane non sono governate dalla provvidenza divina. Dal che segue che la preghiera, come qualsiasi culto verso Dio,

sarebbe una cosa vana. E contro di essi stanno quelle parole di Malachia [3, 14]: «Avete affermato: È inutile servire Dio». - Al secondo posto troviamo l'opinione di quanti affermavano che tutto avviene per necessità, anche nelle cose umane: sia per l'immutabilità della provvidenza divina, sia per il determinismo degli astri, sia per la concatenazione delle cause. E anche secondo costoro è da escludersi ogni utilità della preghiera. - Il terzo errore fu l'opinione di coloro che, pur ammettendo il governo della divina provvidenza sulle cose umane, e pur escludendo che queste avvengano per necessità, affermavano tuttavia che le disposizioni della divina provvidenza sono mutevoli, e che la loro mutazione può dipendere dalle preghiere e dalle altre funzioni del culto divino. - Ora, tutti questi errori noi li abbiamo già confutati nella Prima Parte [q. 22, aa. 2, 4; q. 23, a. 8; q. 115, a. 6; q. 116, a. 3]. Perciò l'utilità della preghiera va difesa in modo da non imporre una necessità alle cose umane, soggette alla divina provvidenza, e d'altra parte senza considerare mutevoli le disposizioni divine.

Per chiarire dunque la cosa si deve considerare che la divina provvidenza non dispone solo gli effetti da produrre, ma anche le cause e l'ordine con cui devono essere prodotti. Ora tra le altre cause, per certi effetti, ci sono anche le azioni umane. Quindi è necessario che gli uomini compiano certe cose non per cambiare con i loro atti le disposizioni divine, ma per produrre alcuni determinati effetti secondo l'ordine prestabilito da Dio. Come del resto avviene per le cause naturali. E ciò vale anche per la preghiera. Infatti noi preghiamo non allo scopo di mutare le disposizioni divine, ma per impetrare quanto Dio ha disposto che venga compiuto mediante la preghiera dei santi: cioè, come dice S. Gregorio [Dial. 1, 8], affinché gli uomini «pregando meritino di ricevere quanto Dio onnipotente fin dall'eternità aveva disposto di donare ad essi».

Analisi delle obiezioni: 1. Se noi presentiamo delle preghiere a Dio non è per svelare a lui le nostre necessità e i nostri desideri, ma per chiarire bene a noi stessi che in simili casi bisogna ricorrere all'aiuto di Dio.

2. La nostra preghiera, come si è visto [nel corpo], non è ordinata a cambiare le disposizioni divine, ma a ottenere con le nostre preghiere ciò che Dio ha disposto.

3. Dio nella sua liberalità ci dà molte cose anche senza che gliele chiediamo. Ma è per il nostro bene che alcune le condiziona alle nostre preghiere: perché cioè impariamo ad aver fiducia in lui, e a riconoscere che egli è la causa dei nostri beni. Da cui le parole del Crisostomo [cf. S. Tomm., Cat. Aurea su Lc 18, 1]: «Considera quanta felicità ti è concessa, e quanta gloria: parlare con Dio nella preghiera, scambiare colloqui con Cristo, sollecitare ciò che vuoi, chiedere quanto desideri».

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 1, sol. 2

### Se la preghiera sia un atto della religione

Pare che la preghiera non sia un atto della religione. Infatti:

1. La religione, essendo una parte della giustizia, risiede nella volontà.

Invece la preghiera appartiene alla parte intellettiva, come si è visto [a. 1]. Quindi la preghiera non è un atto della religione, ma del dono dell'intelletto, che ha il compito di elevare la mente a Dio.
2. L'atto di latria è di necessità di precetto. La preghiera invece non Pare avere questa necessità di precetto, ma deriva da una semplice volizione, non essendo altro che la richiesta di ciò che si vuole. Quindi la preghiera non è un atto della religione.
3. Spetta alla religione far sì che uno «offra alla divinità atti e cerimonie di culto». Ora, la preghiera non offre nulla a Dio, ma piuttosto mira a ottenere qualcosa da lui. Quindi la preghiera non è un atto della religione.
In contrario: Nei Salmi [140, 2] si legge: «Come incenso salga a te la mia preghiera»; e la Glossa [P. Lomb. di Cassiod.] spiega che «per significare la preghiera era prescritto nell'antica legge di offrire l'incenso in odore soave al Signore». Ma ciò appartiene alla religione. Quindi la preghiera è un atto della religione.
Dimostrazione: Come sopra [q. 81, aa. 2, 4] si è detto, alla religione spetta propriamente prestare a Dio riverenza e onore. Perciò tutto quanto serve a rendere onore a Dio appartiene alla virtù di religione. Ora, con la preghiera l'uomo rende onore a Dio: poiché si sottomette a lui e confessa col pregare di aver bisogno di lui, quale causa dei suoi beni. Risulta chiaro quindi che la preghiera è propriamente un atto della virtù di religione.
Analisi delle obiezioni: 1. La volontà muove le altre potenze dell'anima al suo proprio fine, come si è visto [q. 82, a. 1, ad 1]. Quindi la religione, che risiede nella volontà, può ordinare gli atti delle altre potenze all'onore di Dio. Ora, tra le altre potenze dell'anima l'intelletto è quella più alta e più vicina alla volontà. Perciò dopo la devozione, che appartiene direttamente alla volontà, la preghiera, che appartiene all'intelletto, è la prima tra gli atti della virtù di religione: è infatti l'atto con cui questa virtù muove l'intelletto umano verso Dio.
2. Ricade sotto il precetto non solo chiedere le cose che desideriamo, ma anche desiderarle rettamente. Ora, mentre il desiderare in questo modo rientra sotto il precetto della carità, il chiedere ricade sotto un precetto della virtù di religione. Precetto che nel Vangelo [Mt 7, 7] è espresso con le parole: «Chiedete e otterrete».
3. Pregando l'uomo offre la sua mente a Dio, sottomettendola e quasi presentandola a lui con riverenza, come risulta dalle parole di Dionigi riferite all'inizio dell'argomento. Come quindi la mente umana è superiore alle membra esterne e corporee, o ai beni esterni che possono essere consacrati al servizio di Dio, così la preghiera è superiore agli altri atti della religione.

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 5, sol. 1, 2

### Se si debba pregare soltanto Dio

Pare che si debba pregare soltanto Dio. Infatti:
1. La preghiera è un atto della religione, come si è visto [a. prec.]. Ma a Dio soltanto deve essere riservato il culto della religione. Quindi si deve pregare

soltanto Dio.
2. È inutile presentare una preghiera a chi non può conoscerla. Ora, solo Dio è in grado di conoscere le preghiere. Sia perché spesso si prega con un atto interiore che Dio solo conosce, più che con le parole, secondo la dichiarazione dell'Apostolo [1 Cor 14, 15]: «Pregherò con lo spirito, ma pregherò anche con l'intelligenza». Sia anche perché, come dice S. Agostino [De cura pro mortuis 13], «i morti, anche se santi, non sanno quello che fanno i vivi, compresi i loro figli». Perciò la preghiera non va rivolta che a Dio.
3. Se rivolgiamo la preghiera a dei santi, lo facciamo in quanto essi sono uniti a Dio. Ma ci sono delle anime, sia tra quelle viventi in questo mondo, sia tra quelle attualmente in purgatorio, che sono molto unite a Dio con la grazia. Eppure ad esse non rivolgiamo delle preghiere. Quindi non le dobbiamo rivolgere neppure ai santi che sono in Paradiso.
In contrario: Sta scritto [Gb 5, 1]: «Chiama dunque, se c'è chi ti risponda, e rivolgiti a qualcuno dei santi».
Dimostrazione: Due possono essere gli scopi per cui a una persona viene rivolta la preghiera: primo, perché la adempia direttamente; secondo, perché si presti a impetrarla. Nel primo senso rivolgiamo la preghiera a Dio soltanto: poiché tutte le nostre preghiere devono essere ordinate a conseguire la grazia e la gloria, che sono date soltanto da Dio, secondo l'espressione del Salmo [83, 12]: «Il Signore concede grazia e gloria». Nel secondo senso invece rivolgiamo la preghiera agli angeli e ai santi: non per far conoscere a Dio col loro aiuto le nostre domande, ma perché le nostre richieste ottengano di essere esaudite mediante le loro preghiere e i loro meriti. Per cui nell'Apocalisse [8, 4] si legge che «salì il fumo degli aromi», cioè le orazioni dei santi, «dalla mano dell'angelo al cospetto del Signore». – E ciò risulta evidente anche dalle formule di preghiera di cui la Chiesa si serve. Infatti alla Trinità chiediamo di «avere misericordia di noi», mentre a tutti gli altri santi chiediamo di «pregare per noi».
Analisi delle obiezioni: 1. Pregando noi prestiamo il culto di religione soltanto a colui dal quale direttamente speriamo di ottenere quanto chiediamo, poiché in tal modo confessiamo che egli è l'autore dei nostri beni; non già invece a coloro che ricerchiamo come nostri intermediari presso Dio.
2. I morti, considerata la loro condizione naturale, non conoscono le cose che avvengono in questo mondo, specialmente poi i sentimenti interni del cuore. Però, come insegna S. Gregorio [Mor. 12, 19], ai beati viene manifestato nella visione del Verbo quanto conviene che essi conoscano intorno alle nostre azioni, anche in rapporto ai moti interni del cuore. Ora, alla loro dignità va attribuita specialmente la conoscenza delle preghiere che ad essi sono rivolte, sia con le parole che col pensiero. Perciò essi, nella luce di Dio, conoscono le preghiere che loro indirizziamo.
3. Coloro che sono in questo mondo o in purgatorio non godono ancora della visione del Verbo, in modo da poter conoscere quanto pensiamo o diciamo. E così non chiediamo la loro intercessione pregando; la chiediamo però ai vivi parlando con essi.

Articolo 5
In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 3, sol. 1
Se nella preghiera si debba chiedere a Dio qualcosa di determinato
Pare che nella preghiera non si debba chiedere a Dio nulla di determinato. Infatti:
1. Come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 24], «la preghiera è una domanda fatta a Dio di cose convenienti». Perciò la preghiera è inefficace se vengono chieste cose che non convengono, secondo le parole di S. Giacomo [4, 3]: «Chiedete e non ottenete, perché chiedete male». Ma secondo S. Paolo [Rm 8, 26] «noi non sappiamo che cosa sia conveniente domandare». Perciò nel pregare non dobbiamo chiedere nulla di determinato.
2. Chi chiede qualcosa di determinato mira a piegare la volontà di colui al quale si rivolge, perché compia ciò che egli vuole. Ma noi non dobbiamo mirare a far sì che Dio voglia ciò che noi vogliamo, quanto piuttosto a volere noi ciò che Dio vuole, come dice la Glossa [ord. di Agost.] nel commentare il Salmo [32, 1]: «Esultate, giusti, nel Signore». Quindi non dobbiamo chiedere a Dio nulla di determinato.
3. A Dio non possiamo chiedere le cose cattive; a quelle buone d'altra parte Dio stesso ci invita, per cui è inutile domandarle. E così nella preghiera non si deve chiedere a Dio nulla di determinato.
In contrario: Il Signore nel Vangelo [Mt 6, 9 ss.; Lc 11, 2 ss.] ha insegnato ai discepoli a chiedere determinatamente le cose che sono contenute nelle domande del Padre Nostro.
Dimostrazione: Come riferisce Valerio Massimo [Fact. dict. mem. 7, 2], «Socrate pensava che agli dèi immortali non si dovesse chiedere altro se non che concedessero il bene: poiché essi sanno ciò che è vantaggioso per ciascuno, mentre noi spesso chiediamo cose che sarebbe meglio non ottenere». Ora, in questa sentenza c'è del vero, rispetto alle cose indifferenti che possono avere un risultato cattivo, e che l'uomo può usare bene e male: come «le ricchezze, che per molti furono una rovina», secondo l'espressione dello stesso Autore, «o gli onori, che mandarono in disgrazia tanta gente, o i regni, di cui spesso si vede la conclusione miserevole, o gli splendidi matrimoni, che spesso distruggono del tutto le famiglie». Ci sono però dei beni che l'uomo non può usare malamente, dei beni cioè che non possono avere un risultato cattivo: sono quelli che ci rendono beati, o che ci meritano la beatitudine. Ora, questi beni i santi li chiedono nella preghiera in maniera incondizionata, come appare da certe espressioni dei Salmi, ad es. [79, 4]: «Mostraci il tuo volto, e saremo salvi», o ancora [118, 35]: «Guidami per la via dei tuoi comandamenti ».
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene l'uomo da sé non possa sapere ciò che deve domandare nella preghiera, tuttavia «lo Spirito Santo viene in aiuto alla nostra debolezza», come aggiunge S. Paolo, in quanto ispirandoci santi desideri ci fa chiedere come si conviene. Per cui il Signore afferma nel Vangelo [Gv 4, 23 s.] che «i veri adoratori devono adorare in Spirito e verità».
2. Quando nel pregare chiediamo cose relative alla nostra salvezza, noi conformiamo la nostra volontà a quella di Dio il quale, come dice S. Paolo

[1 Tm 2, 4], «vuole che tutti gli uomini siano salvati».
3. Dio ci invita alle cose buone perché ci avviciniamo ad esse non con i passi del corpo, ma con i pii desideri e le devote preghiere.

Articolo 6
In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 4, sol. 2; In Matth., c. 6
Se nel pregare si possano chiedere a Dio dei beni temporali
Pare che nel pregare non si debbano chiedere a Dio dei beni temporali. Infatti:
1. Quanto chiediamo nella preghiera noi lo cerchiamo. Ma i beni temporali noi non dobbiamo cercarli, poiché sta scritto [Mt 6, 33]: «Cercate prima di tutto il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta», cioè i beni temporali: i quali dunque vengono considerati come cose non da cercare, ma da aggiungere a quelle cercate. Perciò nella preghiera non si devono chiedere a Dio dei beni temporali.
2. Nessuno chiede cose di cui non è preoccupato. Ma dei beni temporali non dobbiamo essere preoccupati, poiché sta scritto [Mt 6, 25]: «Non affannatevi di quello che mangerete o berrete». Quindi non è lecito nella preghiera chiedere cose temporali.
3. Con la preghiera la nostra anima deve elevarsi a Dio. Ma chiedendo dei beni temporali essa discende a cose che le sono inferiori, in contrasto con le parole dell'Apostolo [2 Cor 4, 18]: «Noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili. Le cose visibili sono di un momento, quelle invisibili sono eterne». Perciò l'uomo non deve chiedere a Dio cose temporali nella preghiera.
4. L'uomo non deve chiedere a Dio altro che cose buone e utili. Ora, spesso i beni temporali sono nocivi, non solo spiritualmente, ma anche materialmente. Quindi non vanno chiesti a Dio nella preghiera.
In contrario: Nei Proverbi [30, 8] si legge questa preghiera: «Fammi soltanto avere il cibo necessario».
Dimostrazione: Come insegna S. Agostino [Epist. 130, 12], «è lecito chiedere nella preghiera quello che è lecito desiderare». Ora, è lecito desiderare le cose temporali: non come oggetto principale, così da mettere in esse il nostro fine, ma come strumenti che ci aiutano a tendere verso la beatitudine, cioè in quanto servono al sostentamento della vita corporale, e in quanto aiutano strumentalmente i nostri atti di virtù, come nota anche il Filosofo [Ethic. 1, 8]. Perciò è lecito pregare per i beni temporali, secondo le parole di S. Agostino [l. cit., cc. 6, 7]: «Non c'è nulla di riprovevole se uno si limita a volere i mezzi sufficienti per vivere. I quali non sono desiderati per se stessi, ma per la salute del corpo e il decoro personale, per non essere di fastidio alle persone con le quali si deve convivere. Perciò queste cose, quando uno le ha, deve pregare per conservarle; e quando non le ha, deve chiederle per averle».
Analisi delle obiezioni: 1. I beni temporali non vanno chiesti come principali, ma come secondari. Da cui l'affermazione di S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 16]: «Quando il Signore dice che quello», cioè il regno di Dio, «deve essere desiderato prima di tutto, lascia intendere che

quest'altro», cioè il bene temporale, «deve essere chiesto in secondo luogo, non già in ordine di tempo, ma di dignità: quello come nostro bene, questo come nostro necessario».
2. Non è proibita qualsiasi preoccupazione per le cose temporali, ma quella superflua e disordinata, come già si è notato [q. 55, a. 6].
3. Quando la nostra mente attende alle cose temporali per appagarsi di esse, ne rimane sopraffatta. Quando invece vi attende in ordine alla beatitudine da conseguire, allora non ne rimane sopraffatta, ma piuttosto le solleva verso l'alto.
4. Per il fatto che chiediamo i beni temporali non come scopo principale della richiesta, ma in ordine ad altro, è chiaro che chiediamo a Dio che ci conceda questi beni in modo che giovino alla nostra salvezza.

Articolo 7
In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 4, sol. 3
Se siamo tenuti a pregare per gli altri
Pare che non siamo tenuti a pregare per gli altri. Infatti:
1. Nel pregare dobbiamo uniformarci al modello che il Signore ci ha proposto. Ora, nel Padre Nostro formuliamo delle domande per noi, non per gli altri, dicendo per es.: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano»; e così per le altre domande. Quindi non dobbiamo pregare per gli altri.
2. La preghiera è fatta per essere esaudita. Ma una delle condizioni richieste per essere esauditi è che uno preghi per se stesso; a proposito infatti di quelle parole evangeliche [Gv 16, 23]: «Qualunque cosa chiederete al Padre nel mio nome, egli ve la concederà», S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 102] spiega: «Tutti saranno esauditi quando pregheranno per se stessi, non già per tutti. Per questo non dice semplicemente: "la concederà", bensì: "ve la concederà"». Perciò è evidente che non dobbiamo pregare per gli altri, ma soltanto per noi.
3. Per gli altri c'è la proibizione di pregare se sono cattivi, poiché si legge in Geremia [7, 16]: «Tu dunque non pregare per questo popolo, e non insistere presso di me, perché non ti ascolterò». Per i buoni poi non è necessario, poiché le preghiere che essi fanno per se stessi sono esaudite. Quindi Pare che non siamo tenuti a pregare per gli altri.
In contrario: Sta scritto [Gc 5, 16]: «Pregate gli uni per gli altri, per essere guariti».
Dimostrazione: Come si è ricordato sopra [a. prec.], nel pregare siamo tenuti a chiedere quello che siamo tenuti a desiderare. Ora, noi dobbiamo desiderare il bene non solo per noi, ma anche per gli altri: ciò infatti rientra nei doveri di carità che siamo tenuti a esercitare verso il prossimo, come è evidente dalle cose già dette [q. 25, aa. 1, 12; q. 27, a. 2; q. 31, a. 1]. Perciò la carità esige che noi preghiamo per gli altri. Da cui le parole del Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 14]: «A pregare per se stessi costringe la necessità, mentre a farlo per gli altri stimola la carità fraterna. Ora, presso Dio la preghiera raccomandata dalla carità fraterna è più gradita di quella mossa dalla necessità».
Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega S. Cipriano [De orat. Dom.],

«noi non diciamo “Padre mio”, ma “nostro”, non “dammi”, ma “dacci”, proprio perché il Maestro dell’unità non ha voluto che si facesse la preghiera in forma privata, cioè pregando ognuno soltanto per se stesso. Volle infatti che ciascuno pregasse per tutti, così come lui stesso portò nella sua unica persona il peso di tutti».

2. Pregare per sé è una condizione necessaria non già per il merito, ma per l’efficacia sicura nell’impetrare. Capita infatti talora che la preghiera fatta per gli altri non impetri [la grazia], anche se è fatta con pietà, con perseveranza e per cose relative alla salvezza [eterna], a causa dell’impedimento esistente dalla parte dell’interessato. In Geremia [15, 1] infatti si legge: «Anche se Mosè e Samuele si presentassero davanti a me, io non mi piegherei verso questo popolo». Tuttavia la preghiera rimane meritoria per chi prega mosso dalla carità. Infatti a proposito delle parole del Salmo [35, 13]: «Riecheggiava nel mio petto la mia preghiera», la Glossa commenta: «cioè sebbene essa non abbia loro giovato, io tuttavia non ho perduto la mia mercede».

3. Si deve pregare sia per i peccatori, perché si convertano, sia per i giusti, perché perserverino e progrediscano nella virtù. Tuttavia quelli che pregano non vengono esauditi per tutti i peccatori, ma per alcuni: vengono infatti esauditi per i predestinati, non già per coloro di cui Dio ha previsto la morte eterna. Come anche la correzione fraterna ha effetto sui predestinati, e non invece sui futuri reprobi, poiché sta scritto [Sir 7, 14 Vg]: «Nessuno può raddrizzare ciò che Dio ha fatto curvo». Per cui S. Giovanni [1 Gv 5, 16] ammoniva: «Se uno vede il proprio fratello commettere un peccato che non conduce alla morte, preghi e Dio gli darà la vita: si intende a coloro che commettono un peccato che non conduce alla morte». Perciò, come a nessuno finché vive si deve negare il beneficio della correzione fraterna, poiché non possiamo distinguere i predestinati dai riprovati, secondo l’insegnamento di S. Agostino [De corr. et gratia 15], così a nessuno si deve negare il suffragio della preghiera. E si deve pregare anche per i giusti, per tre motivi. Primo, perché le preghiere collettive sono esaudite più facilmente. Per cui la Glossa [P. Lomb. di Ambr.], commentando le parole di S. Paolo [Rm 15, 30]: «Aiutatemi nelle vostre preghiere », afferma: «Giustamente l’Apostolo chiede ai fratelli più umili di pregare per lui. Poiché i molti, anche se minimi, quando sono uniti insieme diventano grandi: e le preghiere collettive è impossibile che non ottengano» (quello si intende che è ottenibile). - Secondo, affinché siano molti a ringraziare Dio dei benefici concessi ai giusti, e che ridondano a vantaggio di un gran numero di persone: come è evidente nel caso a cui accenna l’Apostolo scrivendo ai Corinzi [2 Cor 1, 11]. - Terzo, affinché le anime grandi non si insuperbiscano, considerando che hanno bisogno delle preghiere delle persone più umili.

Articolo 8

Supra, q. 25, a. 9; In 3 Sent., d. 30, q. 1, a. 2

Se siamo tenuti a pregare per i nemici

Pare che non siamo tenuti a pregare per i nemici. Infatti:

1. Come dice S. Paolo [Rm 15, 4], «tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto per nostro ammaestramento». Ora, nella Sacra Scrittura vengono riportate

molte imprecazioni contro i nemici. Nei Salmi [6, 11] infatti si legge: «Arrossiscano e tremino i miei nemici, confusi indietreggino all'istante». Anche noi dunque dobbiamo pregare contro i nemici, piuttosto che in loro favore.

2. La vendetta ottenuta sui nemici ridonda a loro danno. Eppure i Santi chiedono una simile vendetta, come si legge nell'Apocalisse [6, 10]: «Fino a quando non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue sopra gli abitanti della terra?». Per cui anche si rallegrano della vendetta sugli empi, secondo l'espressione del Salmo [57, 11]: «Il giusto godrà nel vedere la vendetta ». Perciò non si deve pregare per i nemici, ma piuttosto contro di essi.

3. Le azioni di un uomo non devono essere in contrasto con le sue preghiere. Ma in certi casi gli uomini combattono lecitamente i nemici: altrimenti tutte le guerre sarebbero illecite, contro quanto abbiamo dimostrato [q. 40, a. 1]. Quindi non siamo tenuti a pregare per i nemici.

In contrario: Nel Vangelo [Mt 5, 44] si legge: «Pregate per i vostri persecutori».

Dimostrazione: Pregare per gli altri, come sopra [a. prec.] si è detto, appartiene alla carità. Perciò come siamo tenuti ad amare i nemici, così siamo tenuti a pregare per loro. Ora, nel trattato sulla carità abbiamo già visto [q. 25, aa. 8, 9] in che modo siamo tenuti ad amare i nostri nemici: siamo tenuti cioè ad amare in essi la natura, non la colpa; per cui amarli in generale è di precetto, mentre amarli in particolare non è di precetto, se non come predisposizione dell'animo: cioè nel senso che saremmo disposti ad amare il nemico in modo speciale e ad aiutarlo qualora capitassero dei casi di necessità, oppure se chiedesse perdono; amare invece di un amore speciale i nemici e aiutarli a prescindere da questi casi particolari è proprio dei perfetti. Parimenti dunque è stretto dovere non escludere i nemici dalle preghiere generali che facciamo per gli altri. Invece pregare in modo speciale per essi è di consiglio e non di precetto, salvo casi particolari.

Analisi delle obiezioni: 1. Le imprecazioni che riscontriamo nella Sacra Scrittura si possono spiegare in quattro modi. Primo, nel senso che «i profeti sono soliti predire il futuro a modo di imprecazione», come nota S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 21]. - Secondo, in quanto talora Dio manda ai peccatori dei mali temporali per correggerli. - Terzo, nel senso che tali richieste non sono rivolte contro le persone, ma contro il regno del peccato: cioè affinché con la correzione dell'uomo venga distrutto il peccato. - Quarto, conformando la propria volontà alla giustizia di Dio relativamente alla dannazione di chi persevera nel peccato.

2. Come scrive S. Agostino nello stesso libro [1, 22], «la vendetta dei martiri consiste nella rovina del regno del peccato, sotto la cui tirannide essi hanno tanto sofferto». - Oppure, come dice altrove [De quaest. Vet. et Novi Test. 68], «essi chiedono di essere vendicati non con una preghiera espressa, ma con il loro stato: come il sangue di Abele faceva sentire il suo grido dalla terra». - Della rivincita poi essi si rallegrano non per la vendetta in se stessa, ma per la divina giustizia.

3. È lecito combattere i nemici per distoglierli dai peccati: cosa che ridonda al bene loro e degli altri. E così pure è lecito chiedere per essi nella preghiera

dei mali temporali perché si ravvedano. In tal modo dunque la preghiera e l'azione non sono in contrasto.

Articolo 9

In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 6; Comp. Theol., p. II, cc. 4, sqq.; In Orat. Dom.; In Matth., c. 6

Se siano ben formulate le sette domande del Padre Nostro

Pare che le sette domande del Padre Nostro non siano ben formulate. Infatti:

1. È vano chiedere cose che sono sempre in atto. Ma il nome di Dio è sempre santo, secondo le parole evangeliche [Lc 1, 49]: «Santo è il suo nome». Il suo regno poi è eterno, secondo l'espressione del Salmo [144, 13]: «Il tuo regno è regno di tutti i secoli». Così pure la volontà di Dio si adempie sempre, come si legge in Isaia [46, 10]: «Io compirò ogni mia volontà». Perciò è cosa vana chiedere che «il nome di Dio sia santificato», che «il suo regno venga» e che «la sua volontà sia fatta».

2. L'allontanamento dal male precede il conseguimento del bene. Perciò Pare illogico presentare le domande che riguardano il conseguimento del bene prima di quelle che si riferiscono alla rimozione del male.

3. Le domande si fanno per avere qualcosa in dono. Ma il principale dono di Dio è lo Spirito Santo, con i donativi che ne derivano. Quindi le domande non sono ben formulate, non corrispondendo ai doni dello Spirito Santo.

4. Nel Vangelo di S. Luca [11, 2 ss] il Padre Nostro contiene cinque sole domande. Perciò nelle sette domande che troviamo in S. Matteo [6, 9 ss.] ce ne sono di superflue.

5. È vano il tentativo di accattivarsi la benevolenza di una persona che con la sua benevolenza ci previene. Ora, Dio ci previene con la sua benevolenza: poiché, come dice S. Giovanni [1 Gv 4, 10], «egli ci ha amati per primo». Quindi è superflua la premessa: «Padre nostro che sei nei cieli», che Pare intesa ad accattivarsi la benevolenza.

In contrario: Basta l'autorità di Cristo che ha istituito questa preghiera.

Dimostrazione: La preghiera del Padre Nostro è perfettissima: poiché, come dice S. Agostino [Epist. 130, 12], «se preghiamo bene non possiamo dire altro che quanto è stato formulato in questa preghiera del Signore». Infatti nella preghiera chiediamo rettamente quello che siamo capaci di rettamente desiderare, poiché la preghiera è come l'interprete del nostro desiderio presso Dio. Ora, nella Preghiera del Signore non solo vengono domandate tutte le cose che possiamo rettamente desiderare, ma anche nell'ordine in cui vanno desiderate: per cui questa preghiera non solo insegna a chiedere, ma altresì plasma tutti i nostri affetti.

Ora, è evidente che il primo oggetto del desiderio è il fine, a cui seguono i mezzi per raggiungerlo. Ma il nostro fine è Dio, al quale il nostro affetto può tendere in due modi: primo, volendo la gloria di Dio; secondo, desiderando di godere della sua gloria. Il primo di questi atti si riferisce all'amore col quale amiamo Dio per se stesso, il secondo invece all'amore col quale amiamo noi stessi in Dio. Da cui la prima domanda: «Sia santificato il tuo nome»,

con la quale chiediamo la gloria di Dio, e subito dopo la seconda: «Venga il tuo regno», con la quale chiediamo di raggiungere la gloria del suo regno.
Ma al fine suddetto una cosa può predisporci o direttamente o indirettamente. Direttamente ci predispone il bene utile al raggiungimento del fine. Ora, una cosa può essere utile per il fine, che è la beatitudine, in due modi. Primo, direttamente e principalmente, mediante il merito, che ci fa guadagnare la beatitudine con l'obbedienza a Dio.
E ad esso si riferisce la domanda: «Sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra». – Secondo, strumentalmente e quasi aiutandoci a meritare. E a ciò si riferisce la domanda: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano»; sia che essa venga intesa del pane sacramentale, il cui uso quotidiano è vantaggioso per l'uomo, e nel quale vengono inclusi anche tutti gli altri sacramenti; sia che venga intesa anche del pane materiale, indicando col pane «qualsiasi cibo necessario», secondo la spiegazione di S. Agostino [ib. 11]: poiché l'Eucaristia è il principale sacramento, e il pane il principale alimento. Infatti nel Vangelo di S. Matteo si parla del «pane soprasostanziale», cioè «principale », come spiega S. Girolamo [In Mt 1, su 6, 11 ss.].
Indirettamente invece veniamo predisposti alla beatitudine mediante la rimozione degli ostacoli. Ora, tre sono gli ostacoli che ci allontanano dalla beatitudine. Primo, il peccato, che esclude direttamente dal Regno, secondo l'affermazione di S. Paolo [1 Cor 6, 9 s.]: «Né immorali, né idolatri», ecc., «erediteranno il regno di Dio». Da cui la domanda: «Rimetti a noi i nostri debiti». – Secondo, la tentazione, che ci trattiene dall'adempiere la divina volontà. E ad essa si riferisce la domanda: «Non ci indurre in tentazione», con la quale non chiediamo di non essere tentati in alcun modo, ma di non essere vinti dalla tentazione. – Terzo, le penalità della vita presente che sottraggono il necessario per vivere. E a ciò si riferisce la domanda: «Liberaci dal male».
Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega S. Agostino [De Serm. Dom. in monte 2, 5], quando diciamo: «Sia santificato il tuo nome», «non poniamo questa domanda come se il nome di Dio non fosse santo, ma chiediamo che esso venga ritenuto santo dagli uomini»: miriamo cioè a diffondere la gloria di Dio presso gli uomini. – E quando diciamo: «Venga il tuo regno», «non vogliamo dire che Dio attualmente non regna» [ib., c. 6], ma, come dice sempre S. Agostino [Epist. cit. 11], «eccitiamo il nostro desiderio verso quel regno, affinché esso venga in noi, e noi possiamo regnare in esso». – Le parole poi: «Sia fatta la tua volontà», «vanno intese così: Si obbedisca ai tuoi precetti come in cielo così in terra, cioè: come dagli angeli, così dagli uomini» [De Serm. Dom. in monte 2, 6]. – Perciò queste tre domande saranno soddisfatte pienamente nella vita futura; invece le altre quattro riguardano le necessità della vita presente, come nota ancora S. Agostino [Enchir. 115].
2. Essendo la preghiera l'interprete del desiderio, l'ordine delle domande non corrisponde all'ordine dell'esecuzione, ma a quello del desiderio, o dell'intenzione, nel quale il fine viene prima dei mezzi, e il conseguimento del bene prima della rimozione del male.
3. S. Agostino [De Serm. Dom in monte 2, 11] fa così corrispondere le sette domande ai doni e alle beatitudini: «Se è il timore di Dio a rendere beati i

poveri in ispirito, chiediamo che sia santificato il nome di Dio col timore casto. Se è la pietà a far sì che siano beati i mansueti, chiediamo che venga il suo regno affinché diveniamo mansueti, e cessiamo dal fargli resistenza. Se è la scienza a rendere beati quelli che piangono, preghiamo che sia fatta la sua volontà: poiché allora non piangeremo. Se è la fortezza a far sì che siano beati coloro che hanno fame, preghiamo che ci venga dato il nostro pane quotidiano. Se è il consiglio a rendere beati i misericordiosi, rimettiamo i debiti affinché siano rimessi anche a noi. Se è l'intelletto a rendere beati i puri di cuore, preghiamo che ci venga risparmiata la doppiezza di cuore che ci fa ricercare i beni temporali, dai quali scaturiscono le nostre tentazioni.
Se poi è la sapienza a far sì che siano beati i pacifici, perché saranno chiamati figli di Dio, preghiamo di essere liberati dal male: infatti questa liberazione ci renderà liberi figli di Dio».
4. Come nota S. Agostino [Enchir. 116], «S. Luca nella Preghiera del Signore riporta non sette domande, ma cinque. Volendo infatti mostrare che la terza domanda è in qualche modo una ripetizione delle prime due, lo fece comprendere lasciandola da parte»: per il fatto, cioè, che la volontà di Dio mira soprattutto a farci conoscere la sua santità, e a farci regnare con lui. «E così pure la domanda riferita da S. Matteo per ultima, "Liberaci dal male", S. Luca l'ha omessa perché ciascuno comprenda che la propria liberazione dal male consiste nel non cadere nella tentazione».
5. Le preghiere si fanno non per piegare Dio, ma per eccitare in noi la fiducia nel chiedere. E questa viene eccitata specialmente quando consideriamo la sua carità verso di noi, con la quale egli vuole il nostro bene, per cui diciamo: «Padre nostro»; e quando consideriramo la sua grandezza e onnipotenza, per cui diciamo: «che sei nei cieli».

## Articolo 10

In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 6, sol. 1, 3

### Se pregare sia proprio della creatura razionale

Pare che pregare non sia una proprietà della creatura razionale. Infatti:
1. È alla stessa persona che compete di chiedere e di ricevere. Ora, anche a delle Persone increate, cioè al Figlio e allo Spirito Santo, compete di ricevere. Quindi ad esse non ripugna il pregare: infatti anche il Figlio ha dichiarato nel Vangelo [Gv 14, 16]: «Io pregherò il Padre»; e riguardo allo Spirito Santo l'Apostolo [Rm 8, 26] afferma: «Lo Spirito stesso intercede per noi».
2. Gli angeli sono superiori alle creature razionali, essendo sostanze intellettuali. Ma gli angeli hanno il compito di pregare, poiché nel libro dei Salmi [96, 7] si legge: «Angeli tutti, adoratelo». Perciò pregare non è proprio della creatura razionale.
3. Pregare appartiene ai medesimi esseri a cui spetta invocare Dio, cosa questa che avviene specialmente con la preghiera. Ma anche alle bestie appartiene invocare Dio, stando a quelle parole del Salmo [146, 9]: «Egli provvede il cibo al bestiame, ai piccoli del corvo che gridano a lui». Quindi pregare non è proprio della creatura razionale.
In contrario: La preghiera, come si è visto [a. 1], è un atto della ragione.

Ma la creatura razionale prende il suo nome dalla ragione. Quindi pregare è proprio della creatura razionale.
Dimostrazione: Come appare evidente dalle cose già dette [ib.], la preghiera è l'atto della ragione con il quale si invoca un superiore, come il comando è l'atto della ragione con il quale si ordina a qualche compito un inferiore. Per cui pregare è proprio di chi ha la ragione, e un superiore da poter supplicare. Ora, non c'è nulla di superiore alle Persone divine; e d'altra parte gli animali bruti non hanno la ragione. Quindi pregare è un atto che non può appartenere né alle Persone divine, né agli animali bruti, ma è proprio della creatura razionale.
Analisi delle obiezioni: 1. Alle Persone divine [indicate] spetta ricevere per natura; pregare invece è proprio di chi riceve per grazia. Si dice poi che il Figlio domanda o prega secondo la natura umana assunta, non secondo la natura divina. E si dice che lo Spirito Santo domanda per il fatto che ci fa domandare.
2. La ragione e l'intelletto, come si è visto nella Prima Parte [q. 79, a. 8], non sono in noi due potenze distinte, ma differiscono solo come l'imperfetto dal perfetto. Per cui le creature intellettuali, cioè gli angeli, talora vengono distinte da quelle razionali, e talora vengono incluse in queste. E in quest'ultimo senso si può dire che la preghiera è propria della creatura razionale.
3. Si dice che i piccoli del corvo invocano Dio per il desiderio naturale con cui tutti gli esseri a loro modo desiderano conseguire la bontà divina. E in questo senso si dice pure che gli animali bruti ubbidiscono a Dio, per l'istinto naturale con cui Dio li muove.

Articolo 11
In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 6, sol. 2; d. 45, q. 3, a. 3
Se i santi che sono in paradiso preghino per noi
Pare che i santi che sono in paradiso non preghino per noi. Infatti:
1. L'atto di una persona è più meritorio per essa che per gli altri. Ma i santi che sono in paradiso non meritano e non pregano per se stessi: poiché hanno ormai raggiunto il loro termine. Quindi essi non pregano neppure per noi.
2. I santi uniformano perfettamente la loro volontà a quella di Dio, così da non volere se non ciò che Dio vuole. Ma ciò che Dio vuole si adempie sempre. Quindi i santi pregherebbero inutilmente per noi.
3. Come sono superiori a noi i santi del paradiso, così sono superiori a noi anche quelli del purgatorio, non potendo essi più peccare. Ma i santi del purgatorio non pregano per noi, toccando piuttosto a noi pregare per essi.
Quindi non pregano per noi neppure i santi del paradiso.
4. Se i santi del paradiso pregassero per noi, la preghiera più efficace sarebbe quella delle anime più sante. Quindi non si dovrebbe invocare il patrocinio dei santi minori, ma solo di quelli più alti.
5. L'anima di Pietro non è Pietro. Se quindi le anime dei santi pregassero per noi nel tempo in cui sono separate dal corpo, noi non dovremmo supplicare Pietro di pregare per noi, ma la sua anima. La Chiesa invece fa il contrario. Quindi i santi non pregano per noi, almeno prima della risurrezione.

In contrario: Si legge nella Scrittura [2 Mac 15, 14]: «Questi è l'amico dei suoi fratelli, colui che innalza molte preghiere per il popolo e per la città santa, Geremia, il profeta di Dio».
Dimostrazione: Come dice S. Girolamo [Contra Vigil. 6], Vigilanzio pensava erroneamente che «durante la nostra vita possiamo pregare gli uni per gli altri, ma dopo la morte nessuna preghiera reciproca può essere esaudita: dal momento che gli stessi martiri non hanno potuto impetrare la vendetta per il proprio sangue». Ma ciò è assolutamente falso. Derivando infatti la preghiera per gli altri dalla carità, come sopra [aa. 7, 8] si è visto, quanto più grande è la carità dei santi del paradiso, tanto più essi pregano per i viatori che possono essere aiutati con la preghiera; e più sono uniti a Dio, più sono efficaci le loro preghiere. Infatti l'ordine divino dell'universo esige che l'eccellenza degli esseri superiori ridondi sugli inferiori, come la luce del sole che si diffonde nell'aria. Di Cristo infatti si legge nella Scrittura [Eb 7, 25] che «si accosta personalmente a Dio per intercedere per noi». Per cui S. Girolamo [l. cit.] prosegue: «Se gli Apostoli e i martiri possono pregare per gli altri quando ancora vivono nel corpo, mentre sono ancora tenuti a occuparsi di se stessi, quanto più potranno farlo dopo la corona, la vittoria e il trionfo!».
Analisi delle obiezioni: 1. Ai santi che sono beati in paradiso non manca altro che la gloria del corpo, per la quale appunto pregano. Pregano però per noi, che sospiriamo ancora l'ultima perfezione della beatitudine. E le loro preghiere hanno efficacia impetratoria grazie ai loro meriti precedenti e al gradimento di Dio.
2. I santi impetrano ciò che Dio vuole che sia adempiuto mediante le loro preghiere. E chiedono ciò che ritengono doversi adempiere per le loro preghiere secondo la volontà di Dio.
3. Le anime del purgatorio, pur essendo superiori a noi per l'impeccabilità, sono tuttavia inferiori per le pene che soffrono. Per ciò esse sono nella condizione non di poter pregare, ma piuttosto di aver bisogno di preghiere.
4. Dio vuole che gli esseri inferiori siano aiutati da tutti gli esseri superiori. Per questo bisogna pregare non soltanto i santi più sublimi, ma anche quelli inferiori. Altrimenti bisognerebbe limitarsi a implorare la misericordia di Dio. – Del resto capita talvolta che in certi casi sia più efficace l'invocazione di santi minori: o perché vengono invocati con più devozione, o perché Dio vuole glorificare la loro santità.
5. Invochiamo i santi con i nomi che avevano nella vita presente poiché essi da vivi meritarono di pregare per noi, e anche perché così li possiamo meglio riconoscere. Inoltre in tal modo viene affermata indirettamente la fede nella risurrezione, come in quelle parole dell'Esodo [3, 6]: «Io sono il Dio di Abramo», ecc.

## Articolo 12

In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 2; In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 2, sol. 1

### Se la preghiera debba essere vocale

Pare che la preghiera non debba essere vocale. Infatti:
1. Come sopra [a. 4] si è notato, la preghiera è rivolta principalmente a Dio.

Ma Dio conosce il linguaggio segreto dei cuori. Quindi la preghiera vocale è inutile.
2. Con la preghiera, come si è detto [a. 1, ad 2], la mente dell'uomo deve salire a Dio. Ora le parole, come tutte le realtà sensibili, impediscono all'uomo di salire verso Dio con la contemplazione. Quindi nella preghiera non si deve ricorrere alla parola esterna.
3. La preghiera deve essere indirizzata a Dio in segreto, come si legge nel Vangelo [Mt 6, 6]: «Tu invece, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto». Ma con la voce la preghiera diviene pubblica. Quindi la preghiera non deve essere vocale.
In contrario: Nei Salmi [141, 2] si legge: «Con la mia voce al Signore grido aiuto, con la mia voce supplico il Signore».
Dimostrazione: La preghiera può essere di due specie: comune e individuale.
La preghiera comune è quella che è fatta dai ministri della Chiesa ed è presentata a Dio a nome di tutto il popolo fedele. Ora, questa preghiera deve essere conosciuta da tutto il popolo per il quale viene fatta. Il che non sarebbe possibile se non fosse vocale. Per cui fu stabilito giustamente che queste preghiere vengano pronunziate a voce alta, in modo che siano conosciute da tutti.
È individuale invece la preghiera che è presentata da ciascuno in particolare, sia per sé che per altri. E tale preghiera non è necessario che sia vocale. Tuttavia ad essa si può aggiungere utilmente la parola esterna per tre motivi.
Primo, per eccitare la devozione interiore, con la quale la mente di chi prega si eleva a Dio. E questo perché la mente umana mediante i segni esterni, come le parole o anche i gesti, viene predisposta alla conoscenza e quindi all'affetto. Per cui S. Agostino [Epist. 130, 9] insegna che «noi possiamo eccitare noi stessi ad accrescere il santo desiderio con la parola e con altri segni». Così nella preghiera individuale dobbiamo servirci della parola e degli altri segni nella misura in cui servono a eccitare i sentimenti interni. Se invece lo spirito ne viene distratto, o comunque ostacolato, allora essi vanno tralasciati. E ciò avviene specialmente in coloro il cui spirito è già efficacemente predisposto alla devozione senza tali segni. Da cui le parole del Salmista [26, 8]: «Di te ha detto il mio cuore: "Cercate il suo volto"»; e di Anna si legge [1 Sam 1, 13] che «pregava in cuor suo».
Secondo, alla preghiera si può aggiungere la parola come per soddisfare il nostro debito, cioè per far sì che l'uomo serva al Signore con tutto ciò che ha ricevuto da Dio, e quindi non solo con lo spirito, ma anche con il corpo. Il che si addice alla preghiera specialmente in quanto satisfattoria. Da cui le parole della Scrittura [Os 14, 3]: «Togli via ogni colpa, accetta ciò che è bene e ti offriremo il sacrificio delle nostre labbra».
Terzo, alla preghiera si può aggiungere la parola per la ridondanza dell'anima sul corpo sotto la veemenza degli affetti, secondo le parole del Salmista [15, 9]: «Di questo gioisce il mio cuore, esulta la mia anima».
Analisi delle obiezioni: 1. La preghiera vocale non viene presentata per far conoscere a Dio qualcosa che egli non sa, ma per sospingere verso Dio l'animo di chi prega, o degli altri.

2. Le parole riguardanti altre cose distraggono la mente e impediscono la devozione di chi prega, ma quelle che esprimono l'oggetto della devozione eccitano gli animi, specialmente quelli meno devoti.
3. Come spiega il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 13], «il Signore proibisce di pregare in pubblico allo scopo di essere visti dal pubblico. Per cui colui che prega non deve fare nulla di particolare per farsi notare dagli altri, né gridare, né battersi il petto, né alzare le mani». – «Tuttavia», come nota S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 3], «il peccato non sta nell'essere visti dagli uomini, ma nel compiere certe cose per essere visti dagli uomini».

Articolo 13
In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 2, sol. 4, 5; In 1 Cor., c. 14, lect. 3
Se la preghiera debba necessariamente essere attenta
Pare che la preghiera debba necessariamente essere attenta. Infatti:
1. Nel Vangelo [Gv 4, 24] si legge: «Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità». Ma la preghiera non è fatta in ispirito se non è attenta. Quindi la preghiera deve essere necessariamente attenta.
2. La preghiera è «un'elevazione della mente a Dio» [cf. Damasc., De fide orth. 3, 24]. Ma quando la preghiera non è attenta la mente non si eleva a Dio. Perciò la preghiera deve necessariamente essere attenta.
3. La preghiera deve necessariamente essere immune da qualsiasi peccato. Ora, non è senza peccato che uno nel pregare si abbandoni alla distrazione: egli mostra infatti in tal modo di deridere Dio, come se uno parlando a un uomo non badasse alle parole che dice. Per cui S. Basilio [Const monast. 1] scrive: «Bisogna invocare Dio non alla leggera e con la mente divagata: poiché chi agisce in questo modo non solo non otterrà ciò che domanda, ma irriterà il Signore». Quindi l'attenzione è una condizione necessaria della preghiera.
In contrario: Anche i santi nel pregare subiscono talora delle distrazioni, secondo le parole del Salmista [39, 13]: «Il mio cuore viene meno».
Dimostrazione: L'argomento interessa specialmente la preghiera vocale. Ora, in proposito si noti che una cosa può essere necessaria in due modi. In un primo modo come mezzo che facilita il raggiungimento del fine. E in questo senso l'attenzione è assolutamente necessaria alla preghiera.
In un secondo modo una cosa può essere necessaria come mezzo indispensabile per raggiungere il suo effetto. Ora, tre sono gli effetti della preghiera. Il primo, comune a tutti gli atti informati dalla carità, è la capacità di meritare. E per questo effetto non si richiede necessariamente che l'attenzione accompagni la preghiera in tutta la sua durata, ma la virtualità della prima intenzione con la quale uno l'ha cominciata rende meritoria tutta la preghiera: come avviene in tutte le altre azioni meritorie. – Il secondo effetto della preghiera è invece peculiare ad essa, ed è l'impetrazione. E anche per questa basta l'intenzione iniziale, di cui soprattutto Dio tiene conto. Se invece l'intenzione iniziale manca, allora la preghiera non è capace né di meritare, né di impetrare: come infatti dice S. Gregorio [cf. Ugo di S. Vitt., Exp. in reg. S. August. 3], «Dio non ascolta quella preghiera alla quale chi prega non presta attenzione».
– Il terzo effetto della preghiera infine è quello che essa realizza con la sua

stessa presenza, vale a dire una certa refezione spirituale dell'anima. E per questa nella preghiera si richiede necessariamente l'attenzione. Per cui S. Paolo [1 Cor 14, 14] diceva: «Se io prego con la lingua, la mia intelligenza rimane senza frutto».

Si noti però che nell'orazione vocale ci possono essere tre tipi di attenzione. Primo, l'attenzione materiale, con cui si bada a non sbagliare le parole. Secondo, l'attenzione al senso delle parole. Terzo, ed è la cosa più necessaria, l'attenzione al fine della preghiera, cioè a Dio e allo scopo per cui si prega. E questa attenzione possono averla anche gli indotti. E talvolta questo slancio spirituale che innalza l'anima a Dio è così forte da far dimenticare ogni altra cosa, come afferma Ugo di S. Vittore [De modo orandi 2].

Analisi delle obiezioni: 1. Prega in spirito e verità chiunque si mette a pregare mosso dallo Spirito [Santo], anche se poi per fragilità il suo animo cede alla distrazione.

2. La mente umana, per la debolezza della natura, non può stare a lungo sulle altezze: poiché l'anima è attratta verso il basso dal peso dell'umana fragilità. E così avviene che quando la mente di chi prega sale verso Dio con la contemplazione, improvvisamente si trova a divagare per qualche debolezza.

3. Se uno nella preghiera si distrae di proposito, fa peccato e ne impedisce il frutto. Da cui le parole di S. Agostino [Epist. 211]: «Quando pregate Dio con salmi e inni, il cuore accompagni ciò che la bocca proferisce». La distrazione involontaria invece non toglie il frutto della preghiera. Da cui le parole di S. Basilio [l. cit. nell'ob.]: «Se, infiacchito dal peccato, non sei capace di pregare attentamente nonostante i tuoi sforzi, Dio ti perdona: poiché non è per negligenza, ma per fragilità che non sei in grado di stare alla sua presenza come si conviene».

## Articolo 14

In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 2, sol. 2, 3; C. G., III, c. 96; In Rom., c. 1, lect. 5; In Col., c. 1, lect. 2; In 1 Thess., c. 5, lect. 2

### Se la preghiera debba essere continua

Pare che la preghiera non debba essere continua. Infatti:

1. Nel Vangelo [Mt 6, 7] si legge: «Nel pregare non moltiplicate le parole». Ma chi prega a lungo è costretto a dire molte parole: specialmente se la preghiera è vocale. Quindi la preghiera non deve essere continua.

2. La preghiera è fatta per esprimere il desiderio. Ma il desiderio è tanto più santo quanto più si riduce a una sola cosa, secondo le parole del Salmista [26, 4]: «Una cosa ho chiesto ai Signore, questa sola io cerco». Perciò anche la preghiera è tanto più accetta a Dio quanto più è breve.

3. È illecito per un uomo passare i limiti fissati da Dio, specialmente nelle cose relative al culto divino, poiché anche nell'Esodo [19, 21] si legge: «Avverti il popolo che non osi oltrepassare i limiti per vedere il Signore, altrimenti ne cadrà una moltitudine». Ora, i limiti del pregare ci sono stati fissati da Dio con l'istituzione del Padre Nostro. Quindi non è lecito fare una preghiera più lunga.

In contrario: È chiaro che si deve pregare di continuo. Poiché il Signore

[Lc 18, 1] ha detto: «Bisogna pregare sempre, senza stancarsi». E S. Paolo ripete [1 Ts 5, 17]: «Pregate incessantemente».

Dimostrazione: La preghiera può essere considerata o in se stessa, o nella propria causa. Ora, la causa della preghiera è il desiderio mosso dalla carità, dal quale essa deve scaturire. E questo desiderio in noi deve essere continuo, o in atto oppure virtualmente: infatti la virtualità perdura in tutto quello che facciamo mossi dalla carità; d'altra parte secondo S. Paolo [1 Cor 10, 31] dobbiamo «fare tutto a gloria di Dio». E sotto questo aspetto la preghiera deve essere continua. Per cui S. Agostino [Epist. 130, 9] ha scritto: «Noi preghiamo sempre col continuo desiderio radicato nella fede, nella speranza e nella carità».

La preghiera invece considerata in se stessa non può essere continua: poiché bisogna attendere anche ad altre occupazioni. «Ma proprio per questo», spiega S. Agostino [ib.], «noi preghiamo Dio anche vocalmente in determinate ore e in determinati tempi: per ammonire noi stessi con tali segni, per scoprire i progressi che facciamo in questo desiderio e per eccitarci ad agire con più impegno». Ora, la misura di ogni cosa va proporzionata al fine da raggiungere: come la misura di una medicina va proporzionata alla guarigione.

Per cui è bene che la preghiera duri finché serve a eccitare il fervore dell'interno desiderio. Quando invece sorpassa questa misura, così da provocare necessariamente tedio, non va prolungata ulteriormente. Di qui le altre parole di S. Agostino [ib. 10]: «Si dice che i monaci dell'Egitto usano orazioni [giaculatorie] assai frequenti, però brevissime, e improvvise come dardi, affinché l'attenzione vigile, tanto necessaria a chi prega, non svanisca e non si attutisca con attese prolungate. E in tal modo essi ci insegnano anche che come non bisogna diluire questa attenzione quando non può durare a lungo, così non la si deve subito interrompere quando perdura». – E come ciò va tenuto presente nella preghiera individuale, così va tenuto presente anche nella preghiera pubblica in riferimento alla devozione del popolo.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Agostino [ib.], «pregare a lungo non è un pregare moltiplicando le parole. Una cosa è un lungo discorso e un'altra un affetto prolungato. Infatti del Signore stesso si legge che passava la notte in preghiera, e che pregava a lungo, per darci l'esempio». E aggiunge: «Eliminate dalla preghiera i lunghi discorsi, ma non manchi il prolungato supplicare, se permane una fervente tensione dell'animo. Infatti parlare a lungo nel pregare è compiere un'azione necessaria con parole inutili. Spesso invece questo dovere è compiuto meglio con i gemiti che con le parole».

2. La continuità della preghiera non sta nel chiedere molte cose, ma nell'insistere dell'affetto in un unico desiderio.

3. Il Signore non ha istituito il Padre Nostro perché nel pregare non ci servissimo di altre parole, ma perché la nostra intenzione deve tendere a impetrare le sole cose in esso ricordate, comunque noi le esprimiamo o le pensiamo.

4. [S. c.]. Si dice che uno prega di continuo o per la continuità del suo desiderio, secondo le spiegazioni date [nel corpo], o perché non cessa di pregare nelle ore stabilite, oppure per il prolungarsi degli effetti: o in chi prega, per il fatto che dall'orazione esce più devoto, oppure anche negli altri, perché ad

es. li provoca con i suoi benefici a pregare per lui anche quando egli attualmente non prega.

Articolo 15
Supra, a. 7, ad 2; In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 7, sol. 2, 3
Se la preghiera sia meritoria
Pare che la preghiera non sia meritoria. Infatti:
1. Qualsiasi merito deriva dalla grazia. Ma la preghiera precede la grazia, poiché la grazia stessa viene impetrata dalla preghiera, stando a quelle parole del Vangelo [Lc 11, 13]: «Il Padre vostro celeste darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono». Quindi la preghiera non è un atto meritorio.
2. Se la preghiera merita qualcosa, meriterà soprattutto ciò che con essa si chiede. Ma ciò non sempre viene meritato, poiché spesso non vengono esaudite neppure le preghiere dei santi: come S. Paolo [cf. 2 Cor 12, 7 ss.] non fu esaudito quando chiese che gli fosse allontanato lo stimolo della carne. Quindi la preghiera non è un atto meritorio.
3. La preghiera si appoggia soprattutto sulla fede, secondo l'esortazione di S. Giacomo [1, 6]: «Si domandi con fede, senza esitare». Ma la fede non basta per meritare: come è evidente nel caso di coloro che hanno la fede informe. Quindi la preghiera non è un atto meritorio.
In contrario: A proposito delle parole del Salmo [34, 13]: «Riecheggiava nel mio petto la mia preghiera», la Glossa [interlin.] commenta: «Anche se ad essi non giova, io però non sono defraudato della mia mercede». Ma la mercede non è dovuta che al merito. Quindi la preghiera è meritoria.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [a. 3], oltre all'effetto dovuto alla sua stessa presenza, consistente in un conforto spirituale, la preghiera comporta due virtù rispetto al futuro: la virtù di meritare e quella di impetrare. La preghiera però, come anche qualsiasi atto virtuoso, ha la capacità di meritare in quanto procede dalla radice della carità, il cui oggetto proprio è il bene eterno, del quale meritiamo la fruizione. Tuttavia la preghiera deriva dalla carità mediante la religione, di cui è un atto, come sopra [a. 3] si è detto; ed è accompagnata da altre virtù richieste per la bontà della preghiera, cioè dall'umiltà e dalla fede. Infatti alla religione spetta offrire a Dio la preghiera.
Alla carità va attribuito invece il desiderio di quanto la preghiera domanda.
La fede è poi richiesta nei riguardi di Dio che vogliamo pregare: nel senso cioè che dobbiamo credere di poter ottenere da lui ciò che domandiamo.
E anche l'umiltà è indispensabile in chi domanda, perché così egli viene a riconoscere la propria indigenza. È necessaria finalmente anche la devozione: ma questa rientra nella religione, di cui costituisce il primo atto, richiesto da tutti gli atti successivi, come si è visto [a. 3, ad 1; q. 82, aa. 1, 2].
L'efficacia impetratoria deriva invece alla preghiera dalla grazia di Dio a cui ci rivolgiamo, e che inoltre ci invita a pregare. Per cui S. Agostino [Serm. 105] scriveva: «Non ci esorterebbe a pregare se non volesse concedere». E il Crisostomo [cf. S. Tomm., Cat. aurea su Lc 18, 1]: «Non nega mai i suoi benefici a chi prega colui che con la sua misericordia spinge a pregare senza interruzione».

Analisi delle obiezioni: 1. La preghiera fatta senza la grazia santificante non è meritoria, come non lo è neppure alcun atto virtuoso. Tuttavia la stessa preghiera che impetra la grazia santificante deriva da qualche altra grazia, cioè da un dono gratuito; poiché, come dice S. Agostino [De persev. 23], anche il pregare è un certo «dono di Dio».

2. Talvolta il merito della preghiera ha per oggetto una cosa diversa da ciò che si domanda: infatti il merito è ordinato principalmente alla beatitudine eterna, mentre la domanda fatta nella preghiera mira spesso direttamente ad altre cose, come risulta evidente da quanto si è detto [a. 6]. Se quindi uno chiede per sé delle cose che non gli sono utili per la beatitudine, non le merita; anzi, talvolta chi desidera e chiede queste cose compromette il suo merito: come se uno chiede a Dio di poter compiere un peccato, il che equivale a pregare in modo non pio. - Talora invece si tratta di cose non necessarie, ma neppure chiaramente contrarie alla salvezza eterna. E allora, sebbene chi prega possa così meritare la vita eterna, tuttavia non merita di ottenere ciò che domanda. Da cui le parole di S. Agostino [Sent. Prosp. 213]: «Chi prega con fede per le necessità della vita presente, con uguale misericordia può essere esaudito e non esaudito. Poiché il medico sa meglio del malato ciò che fa bene all'infermo». Per questo S. Paolo non fu esaudito quando chiese di essere liberato dallo stimolo della carne, perché appunto ciò non era conveniente.

Se invece quanto viene chiesto è utile alla beatitudine di chi prega, come elemento indispensabile per la sua salvezza, allora uno lo merita non soltanto pregando, ma anche facendo altre opere buone. Per cui allora uno riceve infallibilmente quanto chiede, però al tempo debito: «infatti», come nota S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 102], «certe cose non vengono negate, ma vengono differite per essere concesse al momento opportuno». - Ciò tuttavia può essere impedito, se uno non persevera nella preghiera. Per cui S. Basilio [Const. monast. 1] scriveva: «Per questo domandi e non ottieni, perché domandi malamente, o con poca fede, o con leggerezza, oppure chiedendo cose che non ti giovano, o senza insistere». E siccome uno non può meritare ad altri a tutto rigore la vita eterna, come si è visto sopra [I-II, q. 114, a. 6], di conseguenza non sempre uno può meritare in questo modo ad altri le cose che sono richieste per la vita eterna. E a ciò è dovuto pure il fatto che non sempre viene esaudito chi prega per un altro, come sopra [a. 7, ad 2, 3] si è notato. Perché dunque uno ottenga sempre ciò che domanda si richiede il concorso di queste quattro condizioni: che preghi per se stesso, che chieda cose necessarie alla salvezza e che lo faccia con pietà e con perseveranza.

3. La preghiera si fonda soprattutto sulla fede non per l'efficacia nel meritare, poiché in ciò si appoggia principalmente sulla carità, ma per l'efficacia nell'impetrare. Poiché dalla fede l'uomo riceve la sicurezza della divina onnipotenza e misericordia, da cui la preghiera ottiene ciò che domanda.

## Articolo 16

Infra, q. 178, a. 2, ad 1; C. G., III, c. 96; De Pot., q. 6, a. 9, ad 5; In Ioan., c. 9, lect. 3

### Se la preghiera dei peccatori possa impetrare qualcosa da Dio

Pare che la preghiera dei peccatori non possa impetrare nulla da Dio.
Infatti:
1. Nel Vangelo [Gv 9, 31] si legge: «Sappiamo che Dio non ascolta i peccatori». E ciò concorda con le parole dei Proverbi [28, 9]: «Chi volge altrove l'orecchio per non ascoltare la legge, anche la sua preghiera è in abominio». Ma una preghiera in abominio non impetra nulla da Dio.
Quindi i peccatori non possono impetrare nulla da Dio.
3. I giusti impetrano da Dio ciò che meritano, come sopra [a. prec., ad 2] si è visto. Ma i peccatori non possono meritare nulla: poiché sono privi della grazia e della carità, che è «l'essenza della pietà», come dice la Glossa [ord.] a commento di quel passo di S. Paolo [2 Tm 3, 5]: «Con la parvenza della pietà, mentre ne hanno rinnegato la forza interiore». Quindi essi non pregano piamente, il che è richiesto invece perché la preghiera possa impetrare, secondo le spiegazioni date [a. prec., ad 2]. Perciò la preghiera dei peccatori non ottiene nulla.
4. Il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 14] afferma: «Il Padre non ascolta una preghiera che non è stata dettata dal Figlio». Ora, nella preghiera dettata da Cristo è detto: «Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori», cosa che invece i peccatori non fanno. Perciò o essi mentono dicendo queste parole, e allora non sono degni di esaudimento, oppure, se non le dicono, non vengono esauditi, non rispettando la formula di preghiera istituita da Cristo.
In contrario: S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 44] ha scritto: «Se Dio non esaudisse i peccatori, inutilmente il pubblicano avrebbe detto: "Signore, abbi pietà di me peccatore"». E il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 18]: «Chiunque domanda riceve: vale a dire, sia egli giusto o peccatore».
Dimostrazione: Nel peccatore vanno considerate due cose: la natura, che Dio ama, e la colpa, che egli odia. Se quindi un peccatore pregando chiede qualcosa in quanto peccatore, cioè assecondando il desiderio peccaminoso, ciò non viene ascoltato da Dio secondo la sua misericordia, ma talora viene ascoltato come punizione, quando Dio permette che un peccatore sprofondi sempre più nei peccati: infatti, come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 73], «ci sono delle cose che Dio nega per benevolenza, e accorda per sdegno».
Dio ascolta invece la preghiera del peccatore che nasce dall'onesto desiderio della natura, non come per un atto di giustizia, dato che il peccatore non lo merita, ma per pura misericordia; purché siano rispettate le quattro condizioni ricordate sopra [a. prec., ad 2], cioè che uno chieda per sé, cose necessarie alla salvezza, con pietà e con perseveranza.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 44], quelle parole sono del cieco «non ancora unto», cioè non ancora perfettamente illuminato. Quindi non sono approvate. – Sebbene possano essere vere se riferite al peccatore in quanto peccatore. Poiché è in questo senso che la preghiera di costui viene dichiarata abominevole.
2. Il peccatore non può pregare piamente nel senso che la sua preghiera sia informata da un abito virtuoso. Però questa può essere pia per il fatto che domanda cose conformi alla pietà: come uno che non ha l'abito della giustizia

può volere una cosa giusta, secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 59, a. 2]. E sebbene tale preghiera non sia capace di meritare, tuttavia può essere capace di impetrare: poiché il merito si fonda sulla giustizia, mentre l'impetrazione si fonda sulla benevolenza di Dio.

3. La preghiera del Signore viene recitata a nome di tutta la Chiesa, come sopra [a. 7, ad 1] si è notato. Se quindi uno che non vuole perdonare recita il Padre Nostro, sebbene quanto dice non sia vero rispetto alla sua persona, tuttavia non mente, poiché ciò rimane vero per la Chiesa; nella quale però egli non si trova quanto al merito, per cui non gode il frutto della preghiera - Tuttavia in certi casi alcuni peccatori sono disposti a perdonare i loro debitori. Per cui la loro preghiera è esaudita, come dicono le parole dell'Ecclesiastico [Sir 28, 2]: «Perdona l'offesa al tuo prossimo, e allora per la tua preghiera ti saranno rimessi i peccati».

Articolo 17

In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 3; In Philipp., c. 4, lect. 1; In 1 Tim., c. 2, lect. 1

Le diverse specie della preghiera

Pare che non sia giusto distinguere nella preghiera «la supplica, le preghiere, le domande e le azioni di grazie». Infatti:

1. La supplica non è altro che una specie di scongiuro. Ora, secondo Origene [In Mt 110, su 26, 63], «non sta bene che un uomo che voglia vivere secondo il Vangelo scongiuri un'altra persona: se infatti non è lecito giurare, non lo è neppure scongiurare». Quindi non è giusto mettere la suppica tra le parti della preghiera.

2. La preghiera, stando al Damasceno [De fide orth. 3, 24], è «una domanda fatta a Dio di cose convenienti». Quindi non è giusto presentare le preghiere come contrapposte alle domande.

3. Le azioni di grazie riguardano il passato, le altre cose invece il futuro. Ma il passato viene prima del futuro. Quindi non è giusto mettere le azioni di grazie all'ultimo posto.

In contrario: Basta il testo di S. Paolo [1 Tm 2, 1].

Dimostrazione: Per la preghiera si richiedono tre cose. Primo, che l'orante si avvicini a Dio, che egli intende pregare. E ciò viene indicato col termine preghiera: poiché la preghiera è «un'elevazione della mente a Dio» [Damasc., l. cit.].

- Secondo, è necessaria la richiesta, che viene indicata col termine domanda: sia che la richiesta sia fatta in maniera determinata, il che secondo alcuni sarebbe la domanda in senso proprio; sia che venga fatta in maniera indeterminata, come quando uno chiede di essere aiutato da Dio, il che i suddetti autori denominano supplica; sia che si limiti alla sola presentazione del fatto, come in quell'espressione evangelica [Gv 11, 3]: «Ecco, colui che tu ami è ammalato», il che corrisponderebbe all'insinuazione. - Terzo, si richiede una ragione per impetrare ciò che si domanda. E ciò sia rispetto a Dio, sia rispetto a chi chiede. Ora, il motivo che giustifica l'impetrazione dalla parte di Dio è la sua santità, alla quale ci appelliamo per essere esauditi, secondo l'espressione del profeta [Dn 9, 17 s.]: «Porgi l'orecchio, o mio Dio, per la tua grande misericordia». E a ciò si riferisce l'supplica, che avviene «mediante un

appellarsi a cose sacre», come quando diciamo: «Per la tua nascita liberaci, o Signore». - Il motivo invece che giustifica l'impetrazione dalla parte di chi prega è il rendimento di grazie: poiché, come si legge in un'orazione liturgica, «ringraziando per i benefici ricevuti, meritiamo di riceverne di più grandi». Per questo la Glossa [ord.] afferma che «nella messa abbiamo le suppliche nelle formule che precedono la consacrazione», e che commemorano alcune realtà sacre; «abbiamo le preghiere nella consacrazione stessa», che impone la massima elevazione della mente a Dio; «abbiamo le domande nelle preghiere che la seguono, e le azioni di grazie alla fine». - E queste quattro forme di preghiera si possono riscontrare anche in molte orazioni liturgiche della Chiesa.
Nella colletta della Trinità, p. es., l'espressione: «Dio onnipotente ed eterno» riguarda l'elevazione della mente a Dio propria della preghiera; le parole: «che hai concesso ai tuoi servi», ecc., si riferiscono al rendimento di grazie; quelle altre invece: «concedici, te ne preghiamo», ecc., costituiscono la domanda; la finale poi: «per il Signore Nostro», ecc., è l'supplica.
Invece nelle Conferenze di Cassiano [9, 11] si legge che «si ha la supplica quando imploriamo per i peccati, la preghiera quando consacriamo qualcosa a Dio, la domanda quando chiediamo per gli altri». Ma la prima spiegazione è migliore.
Analisi delle obiezioni: 1. La supplica è uno scongiuro non di imposizione, che è proibito, ma di implorazione della misericordia.
2. La preghiera presa in senso lato include tutte le suddivisioni qui ricordate, ma come elemento distinto implica propriamente un'elevazione a Dio.
3. In cose diverse il passato precede il futuro, ma un'identica cosa prima di essere passata è futura. Così il ringraziamento per certi benefici precede la domanda di altri benefici, ma l'identico beneficio prima viene domandato e da ultimo, dopo che è stato ricevuto, diventa oggetto di rendimento di grazie. La domanda però è preceduta dalla preghiera, con la quale ci avviciniamo a colui al quale domandiamo. E la preghiera a sua volta è preceduta dalla supplica: poiché osiamo avvicinarci a lui in considerazione della bontà divina.

## Quaestio 84
## Prooemium

[42609] IIª-IIae q. 84 pr. Deinde considerandum est de exterioribus actibus latriae. Et primo, de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundo, de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertio, de actibus quibus ea quae Dei sunt assumuntur. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum adoratio sit actus latriae. Secundo, utrum adoratio importet actum interiorem, vel exteriorem. Tertio, utrum adoratio requirat determinationem loci.

## ARGOMENTO 84
## L'ADORAZIONE
Veniamo ora a parlare degli atti esterni di latria. Primo, dell'adorazione, con la quale uno impiega il proprio corpo per venerare Dio; secondo, di quegli atti con i quali si offrono a Dio dei beni esterni [q. 85]; terzo, di quegli atti

con i quali si fa uso delle cose di Dio [q. 89].
Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se l'adorazione sia un atto di latria; 2. Se l'adorazione implichi un atto interno o esterno; 3. Se l'adorazione richieda un luogo determinato.

## Articolo 1

### Se l'adorazione sia un atto di latria, ossia di religione

Pare che l'adorazione non sia un atto di latria, ossia di religione. Infatti:
1. Il culto religioso è dovuto a Dio soltanto. Invece l'adorazione non è riservata solo a Dio: poiché si legge [Gen 18, 2] che Abramo adorò gli angeli, e ancora [1 Re 1, 23] che il profeta Natan, presentatosi a Davide, «lo adorò prostrato a terra». Quindi l'adorazione non è un atto di religione.
2. Come spiega S. Agostino [De civ. Dei 10, 3], a Dio è dovuto il culto di religione in quanto in lui troviamo la beatitudine, mentre l'adorazione è motivata dalla maestà di Dio. Commentando infatti quel detto dei Salmi [95, 9]: «Adorate il Signore nel suo atrio santo», la Glossa [P. Lomb. di Cassiod.] spiega: «Da questi atri si giunge all'atrio dove è adorata la maestà». Perciò l'adorazione non è un atto di latria.
3. Alle tre Persone divine è dovuto il culto di un'unica religione. Ma noi non adoriamo le tre Persone con un'adorazione unica, bensì pieghiamo il ginocchio all'invocazione di ciascuna. Quindi l'adorazione non è un atto di latria.
In contrario: È detto nella Scrittura [Mt 4, 10]: «Adora il Signore Dio tuo, e a lui solo rendi culto».
Dimostrazione: L'adorazione è ordinata a onorare la persona che viene adorata. Ma da quanto abbiamo detto [q. 81, aa. 2, 4] appare evidente che è proprio della religione rendere onore a Dio. Quindi l'adorazione con cui si adora Dio è un atto di religione.
Analisi delle obiezioni: 1. L'onore che è dovuto a Dio è motivato dalla sua eccellenza, che viene comunicata a certe creature non in maniera uguale, ma secondo una certa partecipazione. Perciò è diverso l'onore col quale onoriamo Dio, che costituisce il culto di latria, e l'onore che tributiamo a certe creature eccellenti, e che costituisce il culto di dulia, di cui parleremo in seguito [q. 103]. E poiché gli atti esterni esprimono l'ossequio interiore, anche a queste creature eccellenti si prestano certi atti esterni di ossequio, e tra i quali il massimo è l'adorazione: ce n'è però uno che è riservato a Dio soltanto, ed è il sacrificio. Da cui le parole di S. Agostino [De civ. Dei 10, 4]: «Molti atti del culto divino sono stati presi a prestito per adattarli alle cerimonie con cui onoriamo gli uomini, o per un'umiltà esagerata, o per un'adulazione pestifera; e coloro a cui vengono tributati tali onori li teniamo per uomini degni di rispetto, di venerazione, e in casi estremi di adorazione. Chi però pensò mai di offrire un sacrificio se non a una persona che egli riconobbe, o credette, o si figurò quale Dio?».
Perciò Natan adorò Davide per rendere a lui gli onori dovuti a una creatura eccellente. Invece Mardocheo non volle adorare Aman per rifiutare a lui gli onori divini, cioè, come dice la Scrittura [Est 13, 14 Vg], «per paura di riversare

su un uomo l'onore dovuto a Dio».
Parimenti Abramo adorò gli angeli secondo l'onore dovuto a una creatura eccellente; e così pure fece Giosuè [5, 14]. Sebbene si possa pensare che con adorazione di latria abbiano adorato Dio, il quale appariva e parlava nelle vesti di un angelo. - Invece S. Giovanni [Ap 22, 8 s.] ebbe la proibizione di adorare un angelo secondo l'onore dovuto a Dio. Sia per mostrare la dignità che l'uomo ha raggiunto mediante Cristo, così da essere alla pari con gli angeli, per cui seguono subito le parole: «Io sono un servo di Dio come te e i tuoi fratelli». Sia anche per escludere un'occasione di idolatria, da cui le parole: «È Dio che devi adorare».
2. Nella maestà di Dio è inclusa qualsiasi eccellenza di Dio, dalla quale dipende che in lui, come nel sommo bene, troviamo la beatitudine.
3. Essendo unica l'eccellenza delle Persone divine, unico è l'onore o riverenza ad esse dovuto, e di conseguenza unica è l'adorazione. E ciò viene illustrato dal fatto che Abramo, a cui erano apparsi tre uomini, ne adorò uno solo e parlò a uno solo dicendo: «Signore, se ho trovato grazia», ecc. [Gen 18, 2 s.]. La triplice genuflessione poi a cui si accenna sta a indicare il numero delle Persone, non la diversità delle adorazioni.

Articolo 2
Supra, q. 81, a. 7; In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 3, sol. 3
Se l'adorazione implichi un atteggiamento del corpo
Pare che l'adorazione non implichi un atteggiamento del corpo. Infatti:
1. Nel Vangelo [Gv 4, 23] si legge: «I veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità». Ora, ciò che si fa in spirito è senza rapporto con gli atteggiamenti corporali. Quindi l'adorazione non implica un atteggiamento del corpo.
2. Il termine adorazione viene da orazione. Ma l'orazione consiste principalmente in un atto interno, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Cor 14, 15]: «Pregherò con lo spirito, ma pregherò anche con l'intelligenza». Quindi l'adorazione implica soprattutto un atto spirituale.
3. Gli atti del corpo appartengono alla conoscenza sensitiva. Ma Dio non lo raggiungiamo con i sensi del corpo, bensì con quelli della mente. L'adorazione quindi non implica un atto o un atteggiamento del corpo.
In contrario: Spiegando quel passo dell'Esodo [20, 5]: «Non li adorerai e non presterai loro un culto», la Glossa [ord. di Orig.] aggiunge: «Non presterai un culto con l'affetto, e non li adorerai esternamente».
Dimostrazione: Come dice il Damasceno [De fide orth. 4, 12], «essendo noi composti di una duplice natura, cioè intellettiva e sensitiva», dobbiamo offrire a Dio una duplice adorazione: quella spirituale, che consiste nell'interna devozione dell'anima, e quella corporale, che consiste nell'esterna umiliazione del corpo. E poiché in tutti gli atti di religione ciò che è esterno si riallaccia al sentimento interno come all'elemento principale, così anche l'adorazione esterna viene fatta in funzione di quella interiore: in modo cioè che i segni esterni di umiltà siano fatti per eccitare il nostro affetto a sottomettersi a Dio, essendo a noi connaturale raggiungere le realtà intelligibili attraverso quelle

sensibili.
Analisi delle obiezioni: 1. Anche l'adorazione esterna può essere fatta in ispirito, in quanto deriva dalla devozione spirituale, e ad essa è ordinata.
2. Come l'orazione, secondo le spiegazioni date [q. 83, a. 12], prima è nella mente e poi viene espressa con le parole, così anche l'adorazione consiste principalmente in un interiore ossequio verso Dio, ma secondariamente si estrinseca in certi segni corporali di umiltà: così pieghiamo le ginocchia per esprimere la nostra miseria di fronte a Dio, e ci prostriamo come per confessare che da noi stessi siamo nulla.
3. Sebbene non possiamo raggiungere Dio con i sensi, tuttavia con i segni sensibili la nostra mente è invitata a tendere a lui.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 3; In 1 Tim., c. 2, lect. 2
Se l'adorazione richieda un luogo determinato
Pare che l'adorazione non richieda un luogo determinato. Infatti:
1. Nel Vangelo [Gv 4, 21] si legge: «Viene l'ora in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre». E la stessa ragione Pare valere anche per gli altri luoghi. Quindi per adorare non si richiede un luogo determinato.
2. L'adorazione esterna è ordinata a quella interna. Ma l'adorazione interna è rivolta a Dio in quanto esistente ovunque. Quindi anche l'adorazione esterna non richiede un luogo determinato.
3. Nel nuovo e nell'antico Testamento viene adorato il medesimo Dio. Ma nell'antico Testamento si adorava rivolti a occidente: infatti la porta del tabernacolo guardava a oriente, come si legge nell'Esodo [26, 18 ss.]. Quindi per lo stesso motivo anche oggi, se si richiede una determinazione di luogo, bisogna adorare rivolti a occidente.
In contrario: Nel Vangelo [Lc 19, 46] si citano le parole di Isaia [56, 7]: «La mia casa sarà una casa di preghiera».
Dimostrazione: Come si è già notato [a. prec.], nell'adorazione l'elemento principale è la devozione interiore dell'anima, mentre quello secondario è legato a dei segni corporei. Ora, l'anima concepisce certamente Dio come non coartabile a un luogo particolare, ma i segni esterni corporei devono necessariamente concretarsi in luoghi e siti determinati. Quindi la determinazione di luogo non è richiesta all'adorazione come elemento principale e necessario, ma come un elemento di convenienza, cioè alla pari degli altri segni corporei.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore con quelle parole preannunziava la fine dell'adorazione sia secondo il rito dei Giudei, che adoravano in Gerusalemme, sia secondo il rito dei Samaritani, che adoravano sul monte Garizim. Infatti entrambi i riti cessarono con la venuta della verità spirituale del Vangelo grazie alla quale, secondo le parole di Malachia [1, 11], «il sacrificio viene offerto a Dio in ogni luogo».
2. La scelta di un luogo determinato per adorare non viene fatta in rapporto a Dio, quasi che egli vi sia racchiuso, ma in rapporto a quelli che lo adorano. E ciò per tre motivi. Primo, per la consacrazione del luogo, che fa concepire agli oranti la devozione spirituale, per cui più facilmente vengono esauditi:

come è evidente nell'adorazione di Salomone [1 Re 8]. - Secondo, per i misteri sacri e gli altri segni di santità che là sono contenuti. - Terzo, per il concorso di molti adoratori, che rende la preghiera più degna di essere esaudita. Poiché nel Vangelo [Mt 18, 20] si legge: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro».
3. Noi adoriamo verso oriente per ragioni di convenienza. Primo, perché nel moto dei cieli che parte dall'oriente abbiamo un indizio o manifestazione della maestà divina. - Secondo, perché il Paradiso terrestre, stando al testo dei Settanta [Gen 2, 8], era collocato a oriente: e noi quasi cerchiamo di rientrarvi [con la preghiera]. - Terzo, a motivo di Cristo, che è «la luce del mondo» [Gv 8, 12; 9, 5] e da Zaccaria [6, 12] è chiamato «Oriente»; che «è salito al cielo dei cieli verso oriente» [Sal 67, 34] e la cui venuta è attesa dall'oriente, stando al testo di S. Matteo [24, 27]: «Come la folgore viene da oriente e brilla fino all'occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo».

## Quaestio 85
## Prooemium

[42634] IIª-IIae q. 85 pr. Deinde considerandum est de actibus quibus aliquae res exteriores Deo offeruntur. Circa quos occurrit duplex consideratio, primo quidem, de his quae Deo a fidelibus dantur; secundo, de votis, quibus ei aliqua promittuntur. Circa primum, considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis. Circa sacrificia quaeruntur quatuor. Primo, utrum offerre Deo sacrificium sit de lege naturae. Secundo, utrum soli Deo sit sacrificium offerendum. Tertio, utrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis. Quarto, utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

## ARGOMENTO 85
## IL SACRIFICIO
Dobbiamo ora parlare di quegli atti con cui si offrono a Dio dei beni esterni. E dovremo considerare due cose: primo, le offerte presentate a Dio dai fedeli; secondo, i voti, con cui gli si promette qualcosa [q. 88]. Il primo tema ci porta a parlare del sacrificio, delle offerte [q. 86], delle primizie [ib., a. 4] e delle decime [q. 87].
A proposito del sacrificio si pongono quattro quesiti: 1. Se sia di legge naturale offrire a Dio dei sacrifici, 2. Se il sacrificio vada offerto solo a Dio;
3. Se offrire il sacrificio sia uno speciale atto di virtù; 4. Se tutti siamo tenuti a offrirlo.

## Articolo 1
## Se offrire a Dio dei sacrifici sia di legge naturale
Pare che offrire a Dio dei sacrifici non sia di legge naturale. Infatti:
1. Le cose imposte dal diritto naturale sono comuni presso tutti gli uomini. Ma ciò non accade per i sacrifici: infatti di alcuni, p. es. di Melchisedec, si legge [Gen 14, 18] che offrirono pane e vino; di altri invece che offrirono questi o quegli altri animali. Quindi l'offerta dei sacrifici non è di diritto naturale.

2. Le cose di diritto naturale furono osservate da tutti i giusti. Ora, non si legge che Isacco abbia offerto dei sacrifici; e neppure Adamo, di cui la Scrittura [Sap 10, 1] afferma tuttavia che «la sapienza lo liberò dalla sua caduta». Quindi l'offrire sacrifici non è di legge naturale.
3. S. Agostino [De civ. Dei 10, cc. 5, 19] insegna che i sacrifici sono offerte che stanno a significare qualcosa. Ora le parole, che fra tutti i segni sono al primo posto, come egli dice [De doctr. christ. 2, 3], non hanno un significato naturale, ma convenzionale, stando alle spiegazioni del Filosofo [Periherm. 1, 2]. Quindi i sacrifici non sono imposti dalla legge naturale.
In contrario: In qualsiasi epoca e presso qualsiasi popolo ci fu sempre l'offerta di qualche sacrificio. Ma ciò che viene riscontrato presso tutti gli uomini è naturale. Quindi anche l'offerta del sacrificio è di legge naturale.
Dimostrazione: La ragione naturale detta all'uomo di sottomettersi a un essere superiore, per le deficienze che egli prova in se stesso e nelle quali ha bisogno di essere aiutato e diretto da tale essere. E qualunque questo sia, si tratta pur sempre di colui al quale tutti gli uomini danno il nome di Dio. Ora, come tra gli esseri corporei gli inferiori sono sottoposti ai superiori, così anche la ragione naturale detta all'uomo, secondo l'inclinazione della natura, di prestare a suo modo sottomissione e onore a chi gli è superiore.
Ora, servirsi di segni sensibili per esprimersi è precisamente il modo che si addice all'uomo, poiché egli ricava la conoscenza dalle realtà sensibili.
Perciò deriva dalla ragione naturale che l'uomo si serva di alcune realtà sensibili per offrirle a Dio come segno della sottomissione e dell'onore a lui dovuti, a somiglianza di coloro che offrono dei doni ai loro padroni in riconoscimento del loro dominio. Ora, sta proprio in ciò la nozione di sacrificio.
Quindi l'offerta del sacrificio appartiene alla legge naturale.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già notato [I-II, q. 95, a. 2], ci sono delle norme che nella loro universalità sono di diritto naturale, ma le cui determinazioni appartengono al diritto positivo: che i malfattori, p. es., siano puniti è imposto dalla legge naturale, ma che siano puniti con un castigo o con l'altro dipende da una disposizione divina o umana. Parimenti l'obbligo generico di offrire sacrifici è di legge naturale, per cui in ciò tutti gli uomini convengono, ma la determinazione dei sacrifici dipende dalle disposizioni umane o divine: e così si spiegano le loro diferenze.
2. Adamo e Isacco, al pari degli altri giusti, offrirono i loro sacrifici secondo quanto si addiceva al loro tempo: come si rileva dalle parole di S. Gregorio [Mor 4, 3], il quale insegna che al tempo degli antichi patriarchi ai bambini veniva rimesso il peccato originale con l'offerta dei sacrifici. Tuttavia nella Scrittura non sono ricordati tutti i sacrifici dei giusti, ma solo quelli in cui avvenne qualcosa di particolare.
Ci può essere tuttavia una ragione per cui non è scritto che Adamo offrì sacrifici: cioè per non attribuire alla medesima persona l'origine del peccato e l'origine della santificazione. Isacco poi doveva rappresentare Cristo in quanto egli stesso venne offerto in sacrificio [cf. Gen 22, 9 s.]. Perciò non era conveniente che venisse presentato come sacrificatore.
3. Significare i propri concetti è naturale per l'uomo, mentre è convenzionale

la determinazione dei segni che li esprimono.

Articolo 2
Supra, q. 84, a. 1, ad 1; infra, q. 94, a. 2; I-II, q. 102, a. 3; C. G., III, c. 120; In Psalm., 28; In Rom., c. 1, lect. 7
Se il sacrificio vada offerto solo al sommo Dio
Pare che il sacrificio non vada offerto solo al sommo Dio. Infatti:
1. Dovendo il sacrificio essere offerto a Dio, parrebbe che dovesse venire offerto anche a tutti coloro che partecipano della divinità. Ora anche i santi, come dice S. Pietro [2 Pt 1, 4], «sono divenuti partecipi della natura divina», per cui nei Salmi [81, 6] si legge: «Io ho detto: "Voi siete dèi"». - Inoltre anche gli angeli sono chiamati dalla Scrittura [cf. Gb 1, 6] «figli di Dio». Quindi a tutti costoro va offerto il sacrificio.
2. Più uno è grande, più grande è l'onore che gli è dovuto. Ma gli angeli e i santi sono molto superiori a tutti i principi della terra, ai quali tuttavia i sudditi, con prostrazioni e donativi, offrono onori assai più grandi del sacrificio di un animale o di altre immolazioni. Quindi a maggior ragione agli angeli e ai santi si può offrire un sacrificio.
3. I templi e gli altari vengono innalzati per offrire sacrifici. Ma agli angeli e ai santi vengono innalzati templi e altari. Quindi si possono offrire loro anche dei sacrifici.
In contrario: Sta scritto [Es 22, 19]: «Colui che offre un sacrificio agli dèi, oltre che al solo Signore, sarà votato allo sterminio».
Dimostrazione: L'offerta del sacrificio, come si è detto sopra [a. prec.], è fatta per significare qualcosa. Ora, il sacrificio che viene offerto esternamente sta a significare l'interno sacrificio spirituale con cui l'anima offre a Dio se stessa, secondo le parole del Salmo [50, 19]: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio»; poiché gli atti esterni della religione sono ordinati a quelli interni, come si è spiegato [q. 81, a. 7; q. 84, a. 2]. Ora, l'anima si offre in sacrificio a Dio in quanto principio della sua creazione e fine della sua beatitudine. Ma secondo la vera fede Dio solo è il creatore delle nostre anime, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 90, a. 3; q. 118, a. 2]. E ancora lui soltanto costituisce la beatitudine della nostra anima, come sopra si è visto [I-II, q. 1, a. 8; q. 2, a. 8; q. 3, aa. 1, 7, 8]. Come quindi dobbiamo offrire solo al sommo Dio il sacrificio spirituale, così anche a lui soltanto dobbiamo offrire i sacrifici esterni; come anche «nella preghiera e nella lode noi facciamo salire a lui le nostre voci per esprimergli l'offerta interiore delle cose che esse manifestano », come dice S. Agostino [De civ. Dei 10, 19]. - Del resto noi vediamo rispettato in ogni stato il criterio secondo il quale l'autorità suprema è onorata con un segno peculiare, che sarebbe delitto di lesa maestà tributare a un'altra persona. E così nella legge divina viene stabilita la pena di morte per coloro che rendono ad altri l'onore dovuto a Dio [Es 22, 19; 30, 31 ss.].
Analisi delle obiezioni: 1. L'appellativo di Dio viene dato a queste altre persone non per uguaglianza, ma per partecipazione. Quindi ad esse non è dovuto un uguale onore.
2. Nell'offerta del sacrificio quello che conta non è il prezzo dell'animale

ucciso, ma il significato, indicando tale offerta l'onore dovuto al supremo Reggitore dell'universo. Per cui, come dice S. Agostino [l. cit.], «i demoni godono non dell'odore che emana dalle vittime, ma degli onori divini».
3. Come spiega S. Agostino [De civ. Dei 8, 27], «non ai martiri noi consacriamo templi e sacerdoti: poiché per noi non essi sono Dio, ma il loro Dio. Per cui il sacerdote non dice: "A te Pietro, o Paolo, offro il sacrificio". Ringraziamo invece Dio delle loro vittorie, e ci esortiamo alla loro imitazione».

Articolo 3
In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 2
Se l'offerta del sacrificio sia l'atto speciale di una data virtù
Pare che l'offerta del sacrificio non sia l'atto speciale di una data virtù.
Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 10, 6] afferma: «È un vero sacrificio qualsiasi opera che noi facciamo per aderire a Dio in una santa società». Ora, un'opera buona qualsiasi non è l'atto speciale di una virtù determinata. Quindi l'offerta del sacrificio non è l'atto speciale di una data virtù.
2. La macerazione del corpo che è fatta col digiuno appartiene alla virtù dell'astinenza; se invece è fatta con la continenza appartiene alla castità; se poi è compiuta col martirio appartiene alla fortezza. Eppure tutte queste cose sono comprese nell'offerta del sacrificio, stando alle parole di S. Paolo [Rm 12, 1]: «Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente». Inoltre l'Apostolo così scrive agli Ebrei [13, 16]: «Non scordatevi della beneficenza e della generosità, perché di tali sacrifici il Signore si compiace». Ma la beneficenza e la generosità appartengono alla carità, alla misericordia e alla liberalità.
Perciò l'offerta di sacrifici non è l'atto speciale di una determinata virtù.
3. Il sacrificio Pare essere quanto è offerto al Signore. Ma le cose che vengono offerte a Dio sono molteplici, cioè la devozione, la preghiera, le decime, le primizie, le offerte e gli olocausti. Quindi il sacrificio non è l'atto speciale di una virtù determinata.
In contrario: Nella legge vengono dati speciali precetti sui sacrifici, come appare dal principio del Levitico.
Dimostrazione: Come si è già notato altrove [I-II, q. 18, aa. 6, 7; q. 60, a. 3, ad 2], quando l'atto di una virtù è ordinato al fine di un'altra virtù, esso partecipa in qualche modo della sua specie: come quando uno ruba per fornicare si ha che il furto riveste in qualche modo la deformità della fornicazione, fino al punto che se anche non fosse peccato per altri motivi, lo sarebbe già per il fatto solo che è ordinato alla fornicazione. Così dunque il sacrificio è un certo atto speciale, che è lodevole per il fatto di essere compiuto in ossequio a Dio. E per questo appartiene a una virtù determinata, cioè alla religione.
Può darsi però che vengano ordinati a onorare Dio anche atti ispirati da altre virtù: p. es. quando uno offre i propri beni in elemosina per il Signore, oppure quando sottomette il proprio corpo a qualche afflizione in ossequio a Dio.
E in questo senso anche gli atti di altre virtù possono essere denominati sacrifici. Vi sono però degli atti che sono degni di lode solo per il fatto che vengono compiuti in ossequio a Dio. E questi sono denominati sacrifici in

senso proprio; e appartengono alla virtù della religione.
Analisi delle obiezioni: 1. Il fatto stesso che vogliamo aderire a Dio associandoci a lui spiritualmente, è ordinato a onorarlo. E così qualsiasi atto di virtù può rivestire l'aspetto di sacrificio, in quanto viene compiuto perché possiamo essere uniti a Dio in una santa società.
2. I beni dell'uomo sono di tre specie. Il primo è il bene dell'anima: bene che è offerto a Dio con un sacrificio interiore mediante la devozione, la preghiera e altri atti interni del genere. E questo è il sacrificio più importante. – Il secondo è il bene del corpo, che viene offerto a Dio in qualche modo con il martirio, con l'astinenza o con la continenza. – Il terzo consiste nei beni esterni: e di questo bene si fa a Dio il sacrificio direttamente quando offriamo i nostri beni immediatamente a lui, indirettamente invece quando li distribuiamo al prossimo in ossequio a Dio.
3. Si parla propriamente di sacrifici quando sulle cose offerte a Dio si fa qualcosa: come gli animali venivano uccisi, e il pane viene spezzato, mangiato e benedetto. E ciò è indicato dall'etimologia stessa del termine: infatti sacrificio suona sacrum facio (faccio qualcosa di sacro). – L'oblazione invece indica direttamente l'offerta fatta a Dio, anche se su di essa non si compie alcun atto: come si parla di oblazione di danaro o di pane sull'altare, quando non si fa nulla su tali cose. Per cui ogni sacrificio è un'oblazione, ma non viceversa. – Le primizie poi erano offerte, poiché come dice il Deuteronomio [26] venivano offerte a Dio, ma non erano sacrifici, poiché non si compiva alcun atto su di esse. – Le decime infine non sono, propriamente parlando, né sacrifici né offerte: poiché non sono offerte direttamente a Dio, ma ai ministri del suo culto.

Articolo 4
Se tutti siano tenuti a offrire sacrifici
Pare che non tutti siano tenuti a offrire sacrifici. Infatti:
1. L'Apostolo [Rm 3, 19] afferma: «Tutto ciò che dice la legge, lo dice per quelli che sono sotto la legge». Ora, la legge dei sacrifici non fu data a tutti, ma al solo popolo ebraico. Quindi non tutti erano tenuti a fare dei sacrifici.
2. I sacrifici sono offerti a Dio per significare determinate cose. Ma non tutti sono in grado di capire tali significati. Quindi non tutti sono tenuti a offrire sacrifici.
3. I sacerdoti devono il loro nome al fatto che offrono a Dio il sacrificio. Ma non tutti sono sacerdoti. Quindi non tutti sono tenuti a offrire sacrifici.
In contrario: Come sopra [a. 1] si è dimostrato, offrire il sacrificio è di legge naturale. Ma ai doveri della legge naturale sono tenuti tutti. Quindi tutti sono tenuti a offrire sacrifici a Dio.
Dimostrazione: Stando alle spiegazioni date [a. 2], ci sono due tipi di sacrificio. Il primo e principale è il sacrificio interiore, al quale tutti sono tenuti: tutti infatti sono tenuti a offrire a Dio un'anima devota. – Il secondo invece è il sacrificio esterno. E questo si suddivide in due specie. C'è infatti un sacrificio che deve la sua bontà morale al solo fatto che con esso si offre a Dio una cosa esterna per confessare la propria sottomissione a lui. E a questo sono

obbligati diversamente quelli che sono soggetti alla legge nuova o antica e quelli che non sono sotto la legge. Quelli infatti che sono soggetti alla legge sono tenuti a offrire determinati sacrifici secondo i precetti della legge stessa. Gli altri invece erano tenuti ad alcuni sacrifici esterni in ossequio a Dio secondo gli usi di coloro fra cui vivevano: non però determinatamente a questa o a quell'altra cosa. - L'altro sacrificio esterno consiste invece nel compiere gli atti esterni delle altre virtù a onore di Dio. E di questi atti alcuni sono di precetto, e allora tutti vi sono obbligati; altri invece sono supererogatori, e quindi non tutti vi sono obbligati.

Analisi delle obiezioni: 1. Ai sacrifici determinati prescritti dalla legge non tutti erano tenuti; tutti però erano tenuti a certi sacrifici interni ed esterni, come si è spiegato [nel corpo].

2. Sebbene non tutti conoscano il valore dei sacrifici in modo esplicito, lo conoscono tuttavia in maniera implicita, come notammo sopra [q. 2, aa. 6, 7, 8] anche a proposito della fede.

3. I sacerdoti offrono quei sacrifici che sono formalmente ordinati al culto di Dio non solo per sé, ma anche per gli altri. Ci sono però altri sacrifici, come si è detto [nel corpo e ad 2], che chiunque può offrire a Dio per se stesso.

## Quaestio 86
## Prooemium

[42667] IIª-IIae q. 86 pr. Deinde considerandum est de oblationibus et primitiis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquae oblationes sint de necessitate praecepti. Secundo, quibus oblationes debeantur. Tertio, de quibus rebus fieri debeant. Quarto, specialiter de oblationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

## ARGOMENTO 86
## LE OFFERTE E LE PRIMIZIE

Passiamo ora a parlare delle offerte e delle primizie.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se ci siano delle offerte strettamente comandate, 2. A chi siano dovute; 3. Quali siano le cose da offrirsi; 4. In particolare sull'oblazione delle primizie: se vi sia un obbligo rigoroso in proposito.

## Articolo 1
## Se gli uomini siano tenuti a fare offerte per necessità di precetto

Pare che gli uomini non siano tenuti a fare offerte per necessità di precetto. Infatti:

1. Nell'era cristiana, come sopra [I-II, q. 103, a. 3] si è visto, gli uomini non sono tenuti a osservare i precetti cerimoniali della legge antica. Ora, l'offerta delle offerte rientra nei precetti cerimoniali della legge antica, poiché leggiamo nell'Esodo [23, 14]: «Tre volte all'anno farai festa in mio onore»; e subito dopo: «Non si dovrà comparire davanti a me a mani vuote». Perciò adesso gli uomini non sono tenuti a fare offerte per necessità di precetto.

2. Le offerte, prima che vengano fatte, dipendono dalla libera volontà dell'offerente,

stando a quanto dice il Signore nel Vangelo [Mt 5, 23]: «Se dunque presenti la tua offerta all'altare», ecc., come rimettendo la cosa all'arbitrio dell'offerente. D'altra parte dopo che le offerte sono state fatte non c'è più la possibilità di offrirle una seconda volta. Quindi in nessun modo uno è tenuto per legge a fare delle offerte.

3. Chi è tenuto a rendere qualcosa alla Chiesa può esservi costretto con la privazione dei sacramenti. Risulta però illecito negare i sacramenti a coloro che rifiutano di fare le loro offerte. Così infatti prescrive il Decreto [di Graz. 2, 1, 1, 100]: «Nessuno nel dispensare la sacra comunione esiga qualche favore da chi la riceve; e se uno lo esigesse, sia deposto». Quindi nessun uomo è strettamente tenuto a fare offerte.

In contrario: Gregorio VII [Conc. Rom., can. 12] prescrive: «Ogni Cristiano durante la messa solenne procuri di offrire a Dio qualcosa».

Dimostrazione: Il termine oblazione è comune a tutte le cose che vengono offerte per il culto di Dio, come si è visto [q. 85, a. 3, ad 3]. Se quindi si offre per il culto di Dio un bene che va consumato in vista di un'azione sacra risultante da esso, si ha insieme un'oblazione e un sacrificio. Per cui si legge nell'Esodo [29, 18]: «Allora brucerai in soave odore sull'altare tutto l'ariete: è un olocausto in onore del Signore, un profumo gradito, un'offerta consumata dal fuoco per il Signore»; e nel Levitico [2, 1]: «Se qualcuno presenterà al Signore un'oblazione, la sua offerta sarà di fior di farina». Se invece la cosa viene offerta per rimanere integra, venendo destinata al culto o all'uso dei ministri di Dio, allora si avrà un'oblazione, ma non un sacrificio.

Ora, tali offerte per la loro natura sono spontanee, come si rileva dalle parole dell'Esodo [25, 2]: «Riceverai l'offerta da chiunque sarà generoso di cuore». Può tuttavia capitare che uno sia tenuto a fare tali offerte, e ciò per quattro motivi. Primo, per un patto precedente: come quando a uno viene concesso un fondo ecclesiastico perché in determinati tempi faccia determinate offerte. Il che tuttavia ha carattere di tributo. - Secondo, per un impegno o una promessa stabiliti in precedenza: come quando uno fa una donazione tra vivi, o lascia in testamento alla Chiesa un bene mobile o immobile da consegnare dopo un certo tempo. - Terzo, per le necessità della Chiesa: nel caso p. es. in cui i ministri della Chiesa non avessero di che sostentarsi. - Quarto, per la consuetudine: infatti i fedeli sono tenuti in certe solennità a fare le offerte consuete. - Tuttavia nei due ultimi casi l'oblazione rimane in un certo senso volontaria: per la quantità cioè e la specie dei beni da offrire.

Analisi delle obiezioni: 1. Nella nuova legge gli uomini sono tenuti a fare offerte non a motivo delle solennità legali di cui si parla nell'Esodo, ma per altri motivi, come si è ricordato [nel corpo].

2. Si può essere tenuti a fare offerte sia prima di aver fatto la donazione, come avviene nel primo, terzo e quarto caso di quelli elencati, sia dopo la donazione, come avviene dopo l'impegno o la promessa. Allora infatti uno è tenuto a dare di fatto ciò che già appartiene alla Chiesa in forza di un'obbligazione.

3. Quelli che non danno le offerte dovute possono essere puniti con la privazione dei sacramenti, ma non da parte del sacerdote che ha diritto a tali offerte, bensì da un'autorità superiore: perché non sembri che si esiga qualcosa

per il conferimento dei sacramenti.

Articolo 2
Se le offerte siano dovute soltanto ai sacerdoti
Pare che le offerte non siano dovute soltanto ai sacerdoti. Infatti:
1. Noi vediamo che tra le offerte più importanti ci sono quelle destinate ai sacrifici in qualità di vittime. Ora, in certi passi della Scrittura [Eb 13, 16] le offerte date ai poveri sono denominate vittime: «Non scordatevi della beneficenza e della generosità: poiché di tali vittime Dio si compiace». Quindi a maggior ragione le offerte sono dovute ai poveri.
2. In molte parrocchie i monaci ricevono una parte delle offerte. Eppure, come rileva S. Girolamo [Epist. 14], «la condizione dei monaci è diversa da quella dei chierici». Quindi le offerte non sono dovute soltanto ai sacerdoti.
3. Con il consenso della Chiesa i laici possono comprare le offerte, cioè il pane e altre cose del genere. Ma essi lo fanno solo per servirsene a proprio uso. Quindi le offerte possono essere attribuite anche ai laici.
In contrario: Nei Canoni del Papa S. Damaso [Decr. di Graz. 2, 10, 1, 15] si legge: «Delle offerte che vengono offerte nella santa Chiesa possono mangiare e bere soltanto i sacerdoti, i quali servono il Signore quotidianamente. Poiché nell'antico Testamento il Signore proibisce ai figli d'Israele di mangiare il pane benedetto, riservandolo ad Aronne e ai suoi figli».
Dimostrazione: Il sacerdote è costituito come «negoziatore e intermediario» tra il popolo e Dio, come è detto di Mosè [Dt 5, 5]. Spetta quindi a lui comunicare al popolo gli insegnamenti e i sacramenti di Dio, e inoltre presentare a Dio le cose offerte dal popolo, cioè le preghiere, i sacrifici e le offerte; secondo le parole dell'Apostolo [Eb 5, 1]: «Ogni sommo sacerdote preso fra gli uomini viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire offerte e sacrifici per i peccati». Quindi le offerte offerte a Dio dal popolo spettano ai sacerdoti, non solo perché se ne servano per i loro usi, ma anche perché le distribuiscano onestamente: parte impiegandole in cose attinenti al culto divino, parte destinandole al proprio vitto, poiché come dice S. Paolo [1 Cor 9, 13] «coloro che attendono all'altare hanno parte dell'altare », e parte ancora erogandole in soccorso dei poveri, i quali nei limiti del possibile devono essere assistiti con i beni della Chiesa: poiché, come nota S. Girolamo [In Mt 3, su 17, 26], anche il Signore volle possedere una borsa a vantaggio dei poveri.
Analisi delle obiezioni: 1. Le elemosine che vengono date ai poveri, come pur non essendo dei veri sacrifici vengono denominate sacrifici in quanto fatte per il Signore, così per lo stesso motivo possono essere dette offerte: però non in senso proprio, dato che non sono offerte a Dio direttamente. Tuttavia le vere offerte vanno anche a vantaggio dei poveri, in forza non della donazione degli offerenti, ma del loro impiego da parte dei sacerdoti.
2. Sia i monaci che gli altri religiosi possono ricevere le offerte in tre modi. Primo, in quanto poveri, partecipando alla distribuzione fatta dal

sacerdote o imposta dalle disposizioni della Chiesa. – Secondo, nel caso che siano ministri dell'altare. E allora possono ricevere le offerte offerte spontaneamente. – Terzo, nel caso che siano titolari di una parrocchia. E allora possono ricevere le offerte a rigore di giustizia quali rettori di una chiesa.

3. Le offerte, una volta consacrate, non possono essere cedute in uso ai laici: come nel caso dei vasi e dei paramenti sacri. E questo è il senso in cui va intesa la norma del Papa Damaso [s. c.]. – Invece le offerte non consacrate possono essere cedute in uso dai sacerdoti ai laici sia come donativi, sia come oggetti di vendita.

Articolo 3

Se si possa fare oblazione di qualunque cosa legittimamente posseduta

Pare che non si possa fare oblazione di tutto ciò che legittimamente si possiede. Infatti:

1. Secondo le leggi umane [Digest. 12, 5], «la meretrice agisce vergognosamente in quanto meretrice, ma non in quanto percepisce un compenso»: perciò essa lo possiede lecitamente. Ma di tale guadagno non è lecito fare un'oblazione, poiché sta scritto nel Deuteronomio [23, 19]: «Non darai per offerta nella casa del Signore tuo Dio la paga di una meretrice». Quindi non è lecito fare oblazione di tutto ciò che si possiede lecitamente.

2. Nel medesimo libro viene proibito che si offra nella casa di Dio «il prezzo di un cane». Ora, è evidente che il prezzo di un cane regolarmente venduto è posseduto secondo giustizia. Quindi non è lecito fare oblazione di quanto si possiede secondo giustizia.

3. Sta scritto [Ml 1, 8]: «Se offrite un animale cieco in sacrificio, non è forse un male?». Ma l'animale cieco è posseduto legittimamente. Quindi non è vero che si può fare oblazione di quanto è posseduto legittimamente.

In contrario: Nei Proverbi [3, 9] si legge: «Onora il Signore con i tuoi averi». Ora, fa parte degli averi di un uomo tutto ciò che egli possiede secondo giustizia. Quindi egli può fare oblazione di tutto ciò che possiede legittimamente.

Dimostrazione: S. Agostino [Serm. 113] ha scritto: «Se tu avessi depredato un uomo indifeso, e poi ne avessi spartito le spoglie con un giudice disposto a giudicare in tuo favore, tanta è la forza della giustizia che ti disgusteresti di te stesso. Ora, il tuo Dio non è certo tale quale non devi essere tu stesso». Infatti si legge [Sir 34, 21 Vg]: «L'offerta di chi sacrifica una cosa male acquistata è immonda». Per cui risulta chiaro che non si può fare oblazione di cose acquistate o possedute ingiustamente.

Nell'antica legge d'altra parte, quando tutto era simbolico e figurale, alcune cose venivano ritenute immonde a motivo del loro significato, e quindi non era lecito offrirle a Dio. Nella nuova legge invece qualsiasi creatura è da considerarsi monda, come nota S. Paolo [Tt 1, 15]. Quindi di per sé si può fare oblazione di qualsiasi cosa lecitamente posseduta. Tuttavia indirettamente può capitare che di una cosa legittimamente posseduta non si possa fare oblazione: nel caso, p. es., che ciò vada a scapito di altre persone, come se un figlio offrisse a Dio quanto è tenuto a dare per nutrire suo padre, cosa questa che il Signore condanna nel Vangelo [Mt 15, 5 s.]. Oppure per motivi

di scandalo, di poco rispetto o altro del genere.
Analisi delle obiezioni: 1. Nell'antica legge era proibito fare oblazione con la paga del meretricio perché cosa immonda. Nella nuova invece è proibito per evitare lo scandalo: cioè perché non sembri che la Chiesa favorisca il peccato accettandone in oblazione il guadagno.
2. Secondo l'antica legge il cane era un animale immondo. Altri animali immondi però venivano riscattati, e se ne poteva offrire il prezzo, come appare dalle parole del Levitico [27, 27]: «Se si tratta di un animale immondo, chi l'ha offerto lo riscatti». Invece il cane non era né offerto né riscattato, sia perché gli idolatri immolavano i cani nei sacrifici degli idoli, sia perché il cane sta a significare la rapacità, che è incompatibile con l'oblazione. Questa proibizione però non vale più nella nuova legge.
3. L'oblazione di un animale cieco era illecita per tre motivi: Primo, per il fine per cui veniva fatta. Da cui le parole di Malachia [1, 8]: «Se offrite un animale cieco in sacrificio, non è forse un male?». Infatti i sacrifici dovevano essere immacolati. - Secondo, per la mancanza di rispetto. Da cui il rimprovero [ib., v. 12]: «Voi profanate il mio nome quando dite: La tavola del Signore è contaminata, e spregevole ciò che vi è sopra». - Terzo, per un voto precedente, col quale un uomo si obbligava a consegnare un animale integro. Per cui si aggiunge [v. 14]: «Maledetto il fraudolento che ha nel gregge un maschio, ne fa voto e poi mi sacrifica una bestia difettosa».
E questi stessi motivi valgono anche nella nuova legge. Se invece si escludono questi inconvenienti la cosa non è illecita.

Articolo 4
Se ci sia l'obbligo di offrire le primizie
Pare che non ci sia l'obbligo di offrire le primizie. Infatti:
1. Nell'Esodo [13, 9] dopo la promulgazione della legge sui primogeniti si aggiunge: «Sarò per te come segno sulla tua mano». Quindi si tratta di un precetto cerimoniale. Ma i precetti cerimoniali nella nuova legge non vanno osservati. Quindi non va neppure fatta l'offerta delle primizie.
2. Le primizie venivano offerte al Signore per i benefici speciali concessi al popolo ebreo, come si legge nel Deuteronomio [26, 2 s.]: «Prenderai le primizie di tutti i frutti del suolo, ti presenterai al sacerdote in carica in quei giorni e gli dirai: Io dichiaro oggi al Signore tuo Dio che sono entrato nel paese che il Signore ha giurato ai nostri padri di darci». Quindi gli altri popoli non sono tenuti a offrire le primizie.
3. Le cose a cui uno è obbligato devono essere determinate. Ora, sia nell'antica come nella nuova legge non è determinata la quantità delle primizie.
Quindi non c'è uno stretto obbligo di offrirle.
popolo deve consegnare le decime e le primizie che abbiamo stabilito appartenere di diritto ai sacerdoti».
Dimostrazione: Le primizie non sono che delle offerte: poiché, come si rileva dal Deuteronomio [26, 3], esse erano accompagnate da un'attestazione di omaggio. Per cui si aggiunge: «Il sacerdote, ricevuta dalle tue mani la cesta» delle primizie, «la porrà davanti all'altare del Signore tuo Dio». Dopodiché

[v. 10] era comandato di ripetere queste parole: «Io presento le primizie dei frutti del suolo che tu, Signore, mi hai dato». Le primizie poi erano date per una causa speciale, cioè in riconoscenza dei benefici di Dio: come per confessare che uno aveva ricevuto da Dio i frutti della terra, e quindi si riteneva obbligato a presentare una parte di essi al Signore, secondo le parole [1 Cr 29, 14]: «Dalle tue mani li abbiamo ricevuti e a te li rendiamo». Siccome poi a Dio dobbiamo dare il meglio, per questo fu comandato di offrire a Dio le primizie, cioè il meglio dei frutti della terra. E poiché il sacerdote «è costituito per il popolo nelle cose che riguardano Dio» [Eb 5, 1], così le primizie offerte dal popolo erano riservate all'uso dei sacerdoti. Da cui le parole della Scrittura [Nm 18, 8]: «E il Signore disse ad Aronne: Ecco, io ti dò il diritto alle mie primizie».

Ora, è di legge naturale che l'uomo offra a onore di Dio qualcosa dei beni a lui concessi. Ma che faccia l'offerta a quelle date persone, o che la scelga dalle primizie, o in tale quantità, questo nell'antico Testamento fu determinato dalla legge divina; nel nuovo invece è definito dalle disposizioni della Chiesa, le quali comandano di offrire le primizie secondo le usanze locali e le necessità dei ministri della Chiesa.

Analisi delle obiezioni: 1. I precetti cerimoniali erano solo prefigurativi dell'avvenire: quindi alla presenza della realtà indicata vennero a cessare. L'offerta delle primizie invece era fatta per indicare un beneficio passato, da cui nasce un dovere di riconoscenza anche secondo il dettame della ragione naturale. E così in ciò che ha di generico tale obbligo rimane.

2. Le primizie erano offerte nell'antica legge non solo per il beneficio accordato da Dio con la terra promessa, ma anche per il beneficio dei frutti della terra. Da cui le parole del Deuteronomio [26, 10]: «Presento le primizie dei frutti del suolo che tu, Signore, mi hai dato». E questo secondo motivo vale per tutti.

O si può anche dire che come Dio concesse con un particolare beneficio la terra promessa, così con un beneficio universale diede a tutto il genere umano il dominio della terra, secondo l'espressione dei Salmi [113, 16]: «Ha dato la terra ai figli dell'uomo».

3. Come ci informa S. Girolamo [In Ez 13, su 45, 13 s.], «dalla tradizione degli antichi si era introdotta la norma che i ricchi dessero ai sacerdoti come primizie la quarantesima parte dei prodotti, e i poveri la sessantesima». Pare quindi che le primizie debbano essere offerte entro questi limiti, secondo le usanze dei luoghi. Con ragione però la quantità delle primizie non fu determinata dalla legge: poiché, come si è visto [nel corpo], le primizie vengono date come offerte, e queste sono per loro natura spontanee.

## Quaestio 87
## Prooemium

[42700] IIª-IIae q. 87 pr. Deinde considerandum est de decimis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate praecepti. Secundo, de quibus rebus sint decimae dandae. Tertio, quibus debeant dari. Quarto, quibus competat eas dare.

ARGOMENTO 87
LE DECIME
Parliamo ora delle decime.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'obbligo di pagare le decime sia strettamente di precetto; 2. Quali siano le cose di cui si devono dare le decime; 3. A chi vadano date; 4. Chi è tenuto a darle.

Articolo 1
Quodl., 2, q. 4, ad 3; 6, q. 5, a. 4; In Matth., c. 23; In Heb., c. 7, lectt. 1, 2
Se l'obbligo di pagare le decime sia strettamente di precetto
Pare che l'obbligo di pagare le decime non sia strettamente di precetto. Infatti:
1. Il precetto di pagare le decime viene dato dall'antica legge [Lv 27, 30]: «Tutte le decime del suolo, sia del campo che degli alberi, sono del Signore»; e ancora [v. 32]: «Ogni decima del bestiame grosso o minuto, cioè il decimo capo di quanto passa sotto la verga del pastore, sarà consacrato al Signore». Ora, questo precetto non può essere computato fra quelli morali: poiché la ragione naturale non basta a dettare una preferenza per la decima parte piuttosto che per la nona o per l'undicesima. Si tratta quindi di un precetto legale o cerimoniale. Ora, stando alle cose già dette [I-II, q. 103, a. 3; q. 104, a. 3], nell'era della grazia gli uomini non sono tenuti a questi precetti dell'antica legge. Quindi non sono obbligati a pagare le decime.
2. Nell'era della grazia gli uomini sono tenuti soltanto alle cose che Cristo ci comanda mediante gli Apostoli, secondo le parole evangeliche [Mt 28, 20]: «Insegnate loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato». E S. Paolo [At 20, 27] diceva: «Non mi sono sottratto al compito di annunziarvi tutta la volontà di Dio». Eppure sia nell'insegnamento di Cristo che in quello degli Apostoli non si prescrive nulla sul pagamento delle decime: infatti quanto dice il Signore [Mt 23, 23] relativamente alle decime, cioè che «queste cose bisognava praticarle», si riferisce al tempo passato dell'osservanza legale, come spiega S. Ilario [In Mt, su 24]: «Quella decima degli erbaggi, utile come prefigurazione delle grazie future, non andava omessa». Quindi gli uomini nell'era della grazia non sono tenuti a pagare le decime.
3. Nell'era della grazia gli uomini non sono tenuti alle osservanze legali più di quanto lo fossero prima della legge. Ma prima della legge le decime non erano di precetto, bensì solo oggetto di voto, come si legge [Gen 28, 20 ss.] a proposito di Giacobbe, il quale «fece questo voto: Se Dio sarà con me, e mi proteggerà in questo viaggio che sto facendo, (...) di tutto quanto mi darai io ti offrirò la decima». Perciò anche nell'era della grazia gli uomini non sono tenuti al pagamento delle decime.
4. Nell'antica legge gli uomini erano tenuti a dare tre tipi di decime. Alcune erano date ai Leviti, come si legge nei Numeri [18, 24]: «I Leviti avranno in possesso le decime che gli Israeliti presenteranno al Signore». Di un altro tipo di decime parla poi il Deuteronomio [14, 22 s.]: «Dovrai prelevare la decima da tutto il frutto della tua sementa, che il campo produce ogni anno, e la mangerai davanti al Signore tuo Dio nel luogo che egli avrà scelto».

E poco più sotto [vv. 28 s.] si parla di un'altra decima: «Alla fine di ogni triennio metterai da parte tutte le decime del tuo provento del terzo anno e le deporrai entro le tue città; il Levita, che non ha parte né eredità con te, il forestiero, l'orfano e la vedova che saranno entro le tue città verranno, mangeranno e si sazieranno». Ma a queste due ultime decime non si è tenuti nell'era cristiana. Quindi neppure alla prima.

5. Se a ciò che è dovuto senza determinazione di tempo non si soddisfa subito, si incorre nel peccato. Se quindi nell'era cristiana gli uomini fossero obbligati per necessità di precetto a pagare le decime, nei paesi in cui esse non vengono pagate tutti sarebbero in peccato mortale, compresi i ministri della Chiesa, per aver lasciato passare la cosa. Ma ciò non è ammissibile. Quindi gli uomini nell'era cristiana non sono strettamente tenuti a pagare le decime.

In contrario: S. Agostino [Serm. supp. 277; cf. Decr. di Graz. 2, 16, 1, 66] insegna: «Le decime sono richieste come cose dovute, e chi rifiuta di darle usurpa la roba altrui».

Dimostrazione: Nell'antica legge le decime erano date per il sostentamento dei ministri di Dio; da cui le parole del Signore in Malachia [3, 10]: «Portate le decime intere nel tesoro del tempio, perché ci sia cibo nella mia casa».

Di conseguenza il precetto di pagare le decime in parte era di ordine morale e dettato dalla ragione naturale, e in parte era legale, e quindi basato sull'istituzione divina. Infatti la ragione naturale dettava l'obbligo per il popolo di provvedere il vitto a coloro che attendevano al culto per la salvezza di tutti: come c'è anche l'obbligo per il popolo di provvedere il vitto agli incaricati del bene pubblico, cioè ai principi, ai soldati e agli altri funzionari. Per cui anche l'Apostolo [1 Cor 9, 7] dimostra ciò partendo dalle consuetudini umane: «Chi mai presta servizio militare a proprie spese? E chi pianta una vigna senza mangiarne il frutto?».

Invece la determinazione della parte da offrire ai ministri del culto non appartiene al diritto naturale, ma fu introdotta dall'istituzione divina secondo le condizioni del popolo a cui fu data la legge. Ora, delle dodici tribù in cui esso era diviso, la dodicesima, cioè la tribù di Levi, che era interamente occupata nel servizio di Dio, non aveva possessi: per cui fu giustamente stabilito [Nm 18, 21] che le altre undici dessero la decima parte dei loro proventi ai Leviti perché questi vivessero in una maniera decorosa, e anche per supplire alla negligenza dei futuri trasgressori. Così questa norma, quanto alla determinazione della decima parte, era un precetto legale: come anche molti altri precetti speciali erano stati emanati per quel popolo allo scopo di far rispettare la giustizia fra gli uomini secondo le sue particolari condizioni; e questi venivano detti appunto precetti legali o giudiziali; sebbene secondariamente indicassero anche qualcosa di futuro, come tutti gli avvenimenti di quel popolo, secondo l'insegnamento di S. Paolo [1 Cor 10, 11]: «Tutto accadeva loro come in figura». E in ciò quei precetti assomigliavano ai precetti cerimoniali, istituiti principalmente per significare il futuro. Per cui anche il precetto di pagare le decime stava a significare qualcosa per il futuro: chi infatti, tenendo per sé nove parti, dà la decima, che sta a indicare la

perfezione (essendo il dieci un numero perfetto, in quanto ultimo limite dei numeri dopo il quale non si procede, ma si ricomincia dall'uno), confessa simbolicamente di avere in sorte l'imperfezione, mentre la perfezione, promessa mediante Cristo, bisogna aspettarla da Dio. E tuttavia questo precetto non è cerimoniale, ma legale, come si è spiegato.

Ma tra i precetti cerimoniali e quelli giudiziali dell'antica legge c'è anche questa differenza, come già si disse [I-II, q. 104, a. 3]: che quelli cerimoniali è illecito osservarli nella nuova legge, mentre quelli giudiziali, sebbene non obblighino più, tuttavia possono essere osservati senza peccato, e alla loro osservanza si può essere obbligati dall'autorità di coloro che possono legiferare. P. es. è un precetto giudiziale dell'antica legge che chi ruba una pecora ne renda quattro [Es 21, 37]: ora, se un re stabilisse questa norma, i sudditi sarebbero tenuti a osservarla. E allo stesso modo nell'era cristiana l'obbligo di dare le decime fu determinato dall'autorità della Chiesa secondo un criterio umano. Fu cioè stabilito che il popolo della nuova legge offrisse ai ministri del nuovo Testamento non meno di quanto il popolo della legge antica offriva ai ministri dell'antico Testamento, tanto più che il popolo della nuova legge ha degli obblighi più gravi, come si rileva da quelle parole evangeliche [Mt 5, 20]: «Se la vostra giustizia non supererà quella degli Scribi e dei Farisei, non entrerete nel regno dei cieli»; e dato ancora che i ministri del nuovo Testamento hanno una dignità maggiore di quella dei ministri dell'antico Testamento, come dimostra l'Apostolo [2 Cor 3, 7 ss.].

È quindi evidente che l'obbligo di pagare le decime in parte deriva dal diritto naturale e in parte anche dall'istituzione della Chiesa; la quale, secondo l'opportunità dei tempi e delle persone, potrebbe anche determinare diversamente.

Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.

2. Il precetto di pagare le decime, in quanto è un obbligo morale, fu dato dal Signore con quelle parole evangeliche [Mt 10, 10]: «L'operaio ha diritto al suo nutrimento»; e l'Apostolo lo ripete scrivendo ai Corinzi [1 Cor 9, 4]. Ma la determinazione della quantità fu lasciata alla disposizione della Chiesa.

3. Prima della promulgazione dell'antica legge i ministri del culto non erano determinati, ma ci viene detto che erano sacerdoti i primogeniti, i quali ricevevano due parti dell'eredità. E così non fu neppure determinata la parte da offrire ai ministri del culto di Dio, ma secondo la necessità ciascuno dava spontaneamente quanto credeva. Come Abramo, mosso dall'ispirazione profetica, diede le decime a Melchisedec, sacerdote di Dio altissimo, come dice la Genesi [14, 20]. E parimenti Giacobbe fece voto di dare le decime: sebbene sembri che abbia fatto voto di offrirle non a dei sacerdoti, ma direttamente in culto a Dio, cioè di offrirle in sacrificio, come si rileva da quelle parole: «Io ti offrirò la decima».

4. Il secondo tipo di decime, che è riservato all'offerta dei sacrifici, non può trovare posto nella nuova legge, essendo cessati i sacrifici legali. Invece il terzo tipo di decime, da mangiarsi con i poveri, nella nuova legge ha avuto un ampliamento, per il fatto che il Signore [Lc 11, 41] ha comandato di dare ai poveri non solo la decima parte, ma tutto il superfluo: «Quello che avanza datelo in elemosina». E anche le decime che si danno ai ministri della Chiesa

devono essere da questi dispensate per le necessità dei poveri.
5. I ministri della Chiesa devono preoccuparsi più della promozione del bene spirituale del popolo che della raccolta di beni temporali. Per questo l'Apostolo non volle servirsi della facoltà a lui concessa dal Signore, di ricevere cioè il necessario per il vitto da coloro che evangelizzava, per non creare ostacoli alla diffusione del Vangelo di Cristo [1 Cor 9, 12]. E tuttavia non peccavano coloro che non lo sostentavano: altrimenti l'Apostolo non avrebbe trascurato di correggerli. Così dunque sono da lodarsi quei ministri della Chiesa che non esigono le decime dove non si può esigerle senza scandalo, o perché non sono più in uso, o per altre cause. E tuttavia quelli che non le pagano non sono sulla via della dannazione, là dove la Chiesa non le esige: a meno che non ci sia in essi un'ostinazione d'animo con la volontà di non pagarle anche se venissero loro richieste.

Articolo 2
Se si sia tenuti a dare le decime di tutti i beni
Pare che non si sia tenuti a pagare le decime di tutti i beni. Infatti:
1. Il pagamento delle decime fu introdotto dalla legge antica. Ma nella legge antica non c'è alcun precetto che imponga di dare le decime personali, cioè quelle relative al guadagno fatto con le proprie azioni, p. es. nel commercio o nell'esercizio militare. Quindi nessuno è tenuto a pagare le decime di questi guadagni.
2. Come sopra [q. 86, a. 3] si è detto, non si devono fare oblazioni con ciò che si è male acquistato. Ma le oblazioni che si fanno direttamente a Dio rientrano nel culto divino più delle decime, che vengono presentate ai ministri. Quindi di ciò che si è male acquistato non si è tenuti neppure a pagare le decime.
3. Il Levitico [27, 30. 32] comanda di pagare le decime soltanto «dei cereali, dei frutti degli alberi e del bestiame che passa sotto la verga del pastore». Ma oltre a questi prodotti ci sono quelli minori, come gli ortaggi e simili. Quindi neppure di questi ultimi si è tenuti a pagare le decime.
4. L'uomo non può dare se non ciò su cui ha il dominio. Ma non tutto ciò che proviene a un uomo dai campi o dal bestiame resta in suo dominio: poiché certi proventi vengono sottratti dai furti e dalle rapine, altri talora vengono venduti e altri ancora sono dovuti ad altre persone, come ai principi sono dovuti i tributi e agli operai è dovuta la mercede. Quindi non si è tenuti a dare le decime di questi beni.
In contrario: Sta scritto [Gen 28, 22]: «Di tutti i beni che mi darai, io ti offrirò le decime». Ma tutti i beni che un uomo possiede gli provengono da Dio. Quindi egli deve pagare le decime di tutti i suoi beni.
Dimostrazione: Ogni obbligo va giudicato dalla sua radice. Ora, la radice del pagamento delle decime è l'obbligo di fornire i beni materiali a coloro che seminano i beni spirituali, secondo l'espressione dell'Apostolo [1 Cor 9, 11]: «Se abbiamo seminato in voi le cose spirituali, è forse gran cosa se raccogliamo beni materiali?». Infatti la Chiesa ha fondato su questo principio la norma del pagamento delle decime. Ora, tutti i beni che uno possiede rientrano

tra quelli materiali. Perciò si devono pagare le decime di tutto ciò che si possiede.

Analisi delle obiezioni: 1. C'è una ragione particolare che spiega come mai nell'antica legge non venne comandato di dare le decime sui proventi personali, date le condizioni di quel popolo. Infatti tutte le altre tribù avevano dei possessi assicurati, con i quali potevano provvedere sufficientemente ai Leviti che non ne avevano. A questi poi non era proibito di guadagnare con onesti impieghi d'altro genere, come facevano anche gli altri ebrei. Invece il popolo della nuova legge è sparso in tutto il mondo, e molti sono privi di possessi, ma vivono del loro impiego: ora questi, se non pagassero le decime del loro impiego, non concorrerebbero affatto al sostentamento dei ministri di Dio. Inoltre ai ministri della nuova legge è strettamente proibito di occuparsi in impieghi redditizi, secondo l'affermazione di S. Paolo [2 Tm 2, 4]: «Nessuno che presta servizio nella milizia di Dio si interessa agli affari della vita civile». E così nella nuova legge gli uomini sono tenuti alle decime personali, secondo le usanze dei luoghi e l'indigenza dei ministri del culto. Da cui la norma di S. Agostino [Serm. supp. 277] riportata nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 16, 1, 66]: «Paga le decime dei guadagni fatti nella milizia, nel commercio e nell'industria».

2. Una cosa può essere male acquistata in due modi. Primo, perché è ingiusto l'acquisto medesimo, come è il caso dei beni acquistati con la rapina o con l'usura. E riguardo a questi beni l'uomo è tenuto alla restituzione, non già a pagarne le decime. Se tuttavia un campo fu comprato col danaro dell'usura, l'usuraio è tenuto a pagare le decime dei suoi frutti: poiché quei frutti non vengono dall'usura, ma dalla generosità di Dio. - Ci sono invece delle cose che si dicono male acquistate perché provengono da una fonte vergognosa, come dalla professione di meretrice, di istrione o altro del genere, e che non si è tenuti a restituire. Ora, di tali cose si è tenuti a dare le decime come degli altri guadagni personali. Tuttavia la Chiesa non deve accettarle finché costoro rimangono nel peccato, per non essere creduta partecipe della loro colpa; dopo la conversione però può accettare tali decime.

3. Ciò che è ordinato a un fine va giudicato in base alla sua corrispondenza a tale fine. Ora, il pagamento delle decime è dovuto non per se stesso, ma per i ministri del culto, alla cui dignità non si addice di reclamarne anche le minuzie con meticolosa diligenza: ciò infatti, come spiega il Filosofo [Ethic. 4, 2], sarebbe considerato riprovevole. Così l'antica legge non determinò che si pagassero le decime di questi prodotti minori, lasciando ciò all'arbitrio dei volenterosi: poiché le cose minime sono considerate come un nulla. Ora i Farisei, arrogandosi la perfetta giustizia secondo la legge, pagavano le decime anche di queste cose minute [Mt 23, 23; Lc 11, 42]. Né dal Signore sono ripresi per questo, ma solo per il fatto che disprezzavano i precetti più importanti, cioè quelli di ordine spirituale. Anzi, della pratica in sé egli Pare piuttosto lodarli, dicendo: «Queste cose bisognava praticare», cioè sotto la legge, aggiunge il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 44]. Espressione che Pare inoltre accennare più a una convenienza che a un obbligo. Perciò anche adesso di tali minuzie gli uomini non sono tenuti a dare le decime:

a meno che l'uso del luogo non lo richieda.
4. Chi è derubato non è tenuto a pagare le decime delle cose di cui è stato rapinato o derubato, prima di ricuperarle; a meno che non sia incorso nel danno per sua colpa o negligenza: poiché in tal caso non deve essere danneggiata la Chiesa. - Se invece uno vende il grano senza averne prima dato la decima, la Chiesa può esigerla sia dal compratore, che si è impossessato di una cosa ad essa dovuta, sia dal venditore, il quale ha tentato di frodare la Chiesa. Ma quando uno ha versato, l'altro non è più tenuto. - Si noti inoltre che le decime dei frutti sono dovute in quanto questi provengono dalla generosità di Dio. Quindi esse non sono soggette a imposta, e neppure sono sottomesse alla mercede dovuta agli operai. Non si possono quindi prima detrarre dai frutti i tributi e la paga degli operai e poi dare le decime, ma prima si devono pagare le decime dei frutti nella loro integrità.

Articolo 3
Se le decime vadano date ai chierici
Pare che le decime non vadano date ai chierici. Infatti:
1. Nell'antico Testamento ai Leviti erano date le decime poiché non usufruivano dei possessi come il resto del popolo [Nm 18, 23 s.]. Ma nel nuovo Testamento i chierici possono avere dei possessi, sia patrimoniali, in certi casi, sia ecclesiastici. Inoltre essi ricevono le primizie e le offerte per i vivi e per i morti. Quindi è troppo dare ad essi anche le decime.
2. Talora capita che uno abbia il domicilio in una parrocchia e i campi che coltiva in un'altra; ci sono poi dei pastori che in una parte dell'anno pascolano il gregge entro i confini di una parrocchia e nell'altra parte dell'anno entro i confini di un'altra; oppure che hanno l'ovile in una parrocchia e i pascoli in un'altra. Ora, in casi come questi non è possibile determinare i chierici a cui vanno pagate le decime. Quindi non Pare che le decime vadano pagate a determinati membri del clero.
3. È consuetudine generale in certi paesi che i militari ricevano in feudo dalla Chiesa la riscossione delle decime. E così pure ci sono dei religiosi che ricevono le decime. Perciò non Pare che le decime siano dovute soltanto ai chierici in cura d'anime.
In contrario: Sta scritto [Nm 18, 21]: «Ai figli di Levi io dò in possesso tutte le decime in Israele per il servizio che fanno, il servizio della tenda del convegno». Ma nel nuovo Testamento ai figli di Levi sono succeduti i chierici. Quindi le decime sono dovute soltanto ai chierici.
Dimostrazione: Nelle decime si devono considerare due cose: il diritto di riscuoterle e i beni stessi che vengono offerti come decime. Ora, il diritto di riscuotere le decime è spirituale: esso infatti deriva dal diritto che hanno i ministri dell'altare ai frutti del proprio ministero, per cui «a chi semina i beni spirituali sono dovuti dei beni materiali» [1 Cor 9, 11]; e ciò spetta soltanto ai chierici in cura d'anime. Quindi essi soli hanno questo diritto. - Invece i beni che vengono offerti come decime sono di ordine materiale. Di essi perciò può usufruire chiunque. E così possono essere ceduti anche ai laici.
Analisi delle obiezioni: 1. Nella legge antica c'erano delle decime particolari

per soccorrere i poveri, come si è visto [a. 1, ad 4]. Invece nella legge nuova le decime non vengono date ai chierici soltanto per il loro sostentamento, ma anche perché si provveda con esse al soccorso dei poveri. Esse quindi non sono eccessive: poiché per tale scopo sono necessari, con le decime, anche i possessi ecclesiastici, le oblazioni e le primizie.

2. Le decime personali sono dovute alla chiesa della parrocchia in cui uno abita. – Invece le decime prediali è più ragionevole che siano attribuite alla chiesa entro i cui confini si trovano i possessi. Le leggi però stabiliscono che in ciò si segua la consuetudine già introdotta. – Il pastore poi che secondo le stagioni pasce il gregge in due diverse parrocchie, deve pagare proporzionalmente le decime all'una e all'altra chiesa. E poiché i proventi del gregge derivano dal pascolo, la decima di un gregge è dovuta più alla chiesa nel cui territorio esso pascola che non a quella nel cui territorio ha l'ovile.

3. La Chiesa, come ha il potere di dare a un laico i beni ricevuti a titolo di decime, così ha anche il potere di cedergli la facoltà di riscuoterli, pur restando riservato ai ministri della Chiesa il diritto della riscossione. E ciò sia per le necessità della Chiesa, come pare siano state date certe decime in feudo a dei soldati, sia per soccorrere i poveri, come le decime concesse in elemosina a certi religiosi laici, o senza cura d'anime. Alcuni religiosi tuttavia hanno il diritto di riscuotere le decime essendo in cura d'anime.

## Articolo 4

### Se anche i chierici siano tenuti a dare le decime

Pare che anche i chierici siano tenuti a dare le decime. Infatti:

1. Secondo le norme generali del diritto, la chiesa parrocchiale deve ricevere le decime dei possessi esistenti nel suo territorio. Ma talora capita che un chierico abbia i propri possessi nel territorio di una parrocchia. Oppure che un'altra chiesa abbia là i suoi benefici. Quindi i chierici sono tenuti a pagare le decime prediali.

2. Alcuni religiosi sono chierici. E tuttavia essi sono tenuti a pagare le decime alle chiese anche per i possessi che coltivano con le proprie mani. Perciò i chierici non sono esenti dal pagare le decime.

3. La Scrittura, come comanda al popolo di pagare le decime ai Leviti [Nm 18, 21], così comanda a costoro di pagare le decime al sommo sacerdote [ib., vv. 26 ss.]. Quindi la stessa ragione che impone ai laici di pagare le decime ai chierici obbliga i chierici a pagarle al Sommo Pontefice.

4. Le decime, come devono servire per il sostentamento dei chierici, così devono anche servire per il soccorso dei poveri. Se quindi i chierici sono esenti dal pagamento delle decime, lo saranno per lo stesso motivo anche i poveri. Ma ciò è falso. Quindi è falsa anche la premessa.

In contrario: Il Papa Pasquale II [Decretales 3, 30, 2] così si esprime: «È un genere di esazione inaudito che dei chierici esigano le decime da altri chierici».

Dimostrazione: L'identica cosa non può essere insieme causa del dare e del ricevere, dell'agire e del subire: può tuttavia capitare che un identico soggetto sia capace di dare e di ricevere, di agire e di subire per cause diverse e rispetto a

cose diverse. Ora, ai chierici sono dovute le decime dei fedeli in quanto sono ministri dell'altare che seminano nel popolo i beni spirituali. Perciò tali chierici, in quanto sono chierici, cioè in quanto detengono i benefici ecclesiastici, non sono tenuti a pagare le decime. - Per altre cause tuttavia, cioè per il fatto che possiedono in proprio, o dall'eredità paterna, o da un atto di compera, o da altre fonti, sono obbligati a pagare le decime.
Analisi delle obiezioni: 1. Abbiamo così risposto anche alla prima obiezioni. Infatti i chierici sono tenuti come gli altri a pagare le decime dei propri possessi alla chiesa parrocchiale anche se fanno parte del suo clero: poiché il fatto di avere qualcosa in proprio non è lo stesso che averlo in comune. - Invece i benefici ecclesiastici non sono soggetti al pagamento delle decime, anche se si trovano entro i confini di un'altra parrocchia.
2. I religiosi, se sono chierici in cura d'anime che amministrano al popolo i beni spirituali, non sono tenuti a dare le decime, ma hanno il diritto di riceverle. - Diversa è invece la situazione degli altri religiosi, anche se chierici, i quali non esercitano nel popolo un ministero spirituale. Essi infatti per legge comune sono tenuti a dare le decime, pur avendo delle esenzioni secondo i vari indulti loro concessi dalla Sede Apostolica.
3. Nell'antica legge [l. cit. nell'ob., vv. 8 ss.] ai sacerdoti erano dovute le primizie e ai Leviti le decime; e poiché i Leviti erano alle dipendenze dei sacerdoti, il Signore comandò che essi invece delle primizie pagassero al sommo sacerdote la decima delle decime. Perciò anche adesso, per lo stesso motivo, i chierici sarebbero tenuti a dare la decima al Sommo Pontefice, se egli la esigesse. Infatti la ragione naturale vuole che chi ha la cura del bene comune di una collettività venga provvisto di quanto è richiesto per il bene comune.
4. Le decime vanno impiegate per il soccorso dei poveri mediante la distribuzione fatta dai chierici. Perciò i poveri non hanno un titolo per riscuotere le decime, ma sono tenuti a darle.

## Quaestio 88
## Prooemium

[42741] IIª-IIae q. 88 pr. Deinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, quid sit votum. Secundo, quid cadat sub voto. Tertio, de obligatione voti. Quarto, de utilitate vovendi. Quinto, cuius virtutis sit actus. Sexto, utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto quam sine voto. Septimo, de solemnitate voti. Octavo, utrum possint vovere qui sunt potestati alterius subiecti. Nono, utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum. Decimo, utrum votum sit dispensabile vel commutabile. Undecimo, utrum in solemni voto continentiae possit dispensari. Duodecimo, utrum requiratur in dispensatione voti superioris auctoritas.

## ARGOMENTO 88
## IL VOTO
Rimane ora da parlare del voto, col quale si promette qualcosa a Dio.
Su questo tema tratteremo dodici argomenti: 1. Che cosa sia il voto; 2. Che cosa possa essere materia di voto; 3. L'obbligazione dei voti; 4. La loro utilità;

5. A quale virtù appartengano; 6. Se sia più meritorio compiere una cosa con voto o senza voto; 7. La solennità dei voti; 8. Se possano fare dei voti coloro che sono sottoposti all'autorità di altri; 9. Se i fanciulli possano obbligarsi con voto a entrare nella vita religiosa; 10. Se un voto sia dispensabile, o commutabile; 11. Se si possa dispensare il voto solenne di castità; 12. Se per la dispensa dei voti si debba ricorrere all'autorità dei superiori.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 1, sol. 1
Se il voto consista in un semplice proposito della volontà
Pare che il voto consista in un semplice proposito della volontà. Infatti:
1. Secondo alcuni il voto è «il concepimento di un buon proposito, confermato dalla deliberazione dell'animo, con il quale uno si obbliga di fronte a Dio a fare o a non fare una cosa». Ma concepire un buon proposito, con gli atteggiamenti connessi, può ridursi a un semplice moto della volontà. Quindi il voto consiste in un semplice proposito della volontà.
2. La stessa parola «voto» pare che derivi da volontà: infatti le cose che uno fa si dice che le compie secondo i suoi voti. Ma il proposito è un atto della volontà, mentre la promessa è un atto della ragione. Quindi il voto consiste in un semplice atto della volontà.
3. Il Signore [Lc 9, 62] ha detto: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro, è adatto per il regno di Dio». Ora, uno mette mano all'aratro per il fatto che ha il proposito di fare il bene. Se quindi guarda indietro, desistendo dal buon proposito, non è adatto per il regno di Dio. Perciò uno è obbligato dinanzi a Dio per il solo proposito, anche se non ha fatto alcuna promessa. Quindi il voto consiste nel solo proposito della volontà.
In contrario: Sta scritto [Qo 5, 3 Vg]: «Quando hai fatto un voto a Dio, non indugiare a soddisfarlo, poiché a lui dispiace una promessa stolta e infedele». Quindi fare voto è promettere, e il voto è una promessa.
Dimostrazione: Il voto implica l'obbligo di fare o di omettere qualcosa. Ora, ci si obbliga a qualcosa verso un uomo mediante la promessa, che è un atto della ragione, la quale ha il compito di ordinare: come infatti col comando e la preghiera uno ordina, per così dire, ciò che gli altri devono fare a lui, così con la promessa ordina ciò che lui deve fare per gli altri. La promessa però che si fa a un uomo non può essere fatta senza parole o altri segni esterni. A Dio invece si può fare la promessa col solo pensiero interiore: poiché, come dice la Scrittura [1 Sam 16, 7], «l'uomo guarda l'apparenza, ma il Signore guarda il cuore». Tuttavia talvolta ci si esprime con parole esterne, o per eccitarsi alla devozione, come si è detto [q. 83, a. 12] a proposito della preghiera, oppure per avere gli altri come testimoni, in modo da desistere dal mancare al voto non solo per il timore di Dio, ma anche per il rispetto verso gli uomini. Ma la promessa deriva dal proposito di fare una cosa. E il proposito a sua volta preesige una deliberazione: essendo un atto della volontà deliberata. Così dunque per il voto si richiedono necessariamente tre elementi: primo, la deliberazione; secondo, il proposito della volontà; terzo, la promessa,

che ne è il costitutivo. Talvolta però vi si aggiungono altre due cose come elementi di conferma, cioè la formulazione orale, di cui si parla in quel testo dei Salmi [65, 13 s.]: «A te scioglierò i miei voti, i voti pronunziati dalle mie labbra», e la testimonianza degli altri. Per cui il Maestro delle Sentenze [4, 38, 1] afferma che il voto è «la dichiarazione di una promessa spontanea, da farsi a Dio e riguardante le cose di Dio»; sebbene la dichiarazione possa ridursi propriamente alla formulazione interiore.

Analisi delle obiezioni: 1. Il compimento di un buon proposito non viene confermato dalla deliberazione dell'animo se non mediante la promessa che accompagna la deliberazione.

2. È la volontà che muove la ragione a promettere qualcosa nel campo che è di dominio della volontà stessa. E così il voto prende il nome dal volere come dal suo primo movente.

3. Chi mette mano all'aratro fa già qualcosa, mentre chi propone soltanto non fa ancora nulla. Quando però uno promette incomincia già a disporsi ad agire, sebbene non compia ancora ciò che promette: come chi mette mano all'aratro non ara ancora, tuttavia già mette mano all'opera.

Articolo 2

In 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 1, sol. 2

Se il voto debba sempre riguardare un bene migliore

Pare che il voto non debba sempre riguardare un bene migliore. Infatti:

1. Un bene migliore è un bene supererogatorio. Ma non si fa voto soltanto di atti supererogatori, bensì anche di atti richiesti per la salvezza. Infatti, come nota la Glossa [P. Lomb. di Agost.] sul testo del Salmo [75, 12]: «Fate voti al Signore vostro Dio e adempiteli», «nel battesimo l'uomo fa voto di rinunziare al demonio con le sue vanità, e di custodire la fede». Inoltre Giacobbe [Gen 28, 21] fece voto «di avere il Signore come Dio», che è la cosa più indispensabile per la salvezza. Quindi i voti non riguardano soltanto un bene migliore.

2. Jefte è inserito nel catalogo dei Santi, secondo S. Paolo [Eb 11, 32]. Eppure egli per un voto uccise la figlia innocente. Poiché dunque l'uccisione di un innocente non è un bene migliore, bensì una cosa per se stessa illecita, è chiaro che si può fare voto non soltanto di un bene migliore, ma anche di cose illecite.

3. Ciò che ridonda a detrimento di una persona, o non ha utilità alcuna, non è un bene migliore. Eppure talvolta si fa voto di veglie o di digiuni esagerati, che risultano pericolosi per la persona. E altre volte ancora si fa voto di cose indifferenti e che non servono a nulla. Perciò non sempre il voto è di un bene migliore.

In contrario: Sta scritto [Dt 23, 23]: «Se ti astieni dal fare voti, non vi sarà in te peccato».

Dimostrazione: Il voto, come si è detto [a. prec.], è una promessa fatta a Dio. Ora, la promessa ha per oggetto quanto si fa volontariamente a favore di qualcuno. Infatti non sarebbe una promessa, ma una minaccia, se uno dichiarasse di voler agire contro qualcuno. Come pure sarebbe insensata la promessa se

uno promettesse una cosa che l'interessato non gradisce. Dal momento quindi che tutti i peccati sono contro Dio, e che Dio gradisce soltanto le azioni virtuose, è chiaro che non si deve fare voto di alcun atto illecito o indifferente, ma solo di atti virtuosi.

Dato poi che il voto implica una promessa volontaria, e d'altra parte la necessità esclude la volontarietà, ciò che è necessario in modo assoluto non può in alcun modo essere materia di voto: sarebbe infatti stolto chi facesse voto di morire, o di non volare. – Quanto invece ha una necessità non assoluta, ma in ordine al fine, ad es. se è indispensabile per la salvezza, è sì materia di voto in quanto viene compiuto volontariamente, ma non in quanto è una cosa necessaria. – Quanto finalmente è immune dalla necessità, sia assoluta che in ordine al fine, è cosa del tutto volontaria. E ciò è materia di voto nel senso più proprio. Ora, si dice che questo è un bene maggiore in rapporto al bene che è universalmente richiesto per la salvezza eterna. Perciò il voto, propriamente parlando, ha per oggetto un bene migliore.

Analisi delle obiezioni: 1. Il rinunziare alle attrattive del demonio e il custodire la fede di Cristo costituiscono l'oggetto dei voti battesimali in quanto sono atti volontari, sebbene siano indispensabili per la salvezza. – E lo stesso possiamo dire del voto di Giacobbe. Sebbene l'espressione possa anche spiegarsi nel senso che Giacobbe fece voto di avere il Signore come Dio attraverso un culto speciale, a cui non era tenuto: obbligandosi cioè alle decime e alle altre cose a cui si accenna subito dopo [v. 22].

2. Ci sono delle cose che sono buone in tutte le occorrenze: e queste sono gli atti virtuosi e tutto ciò che può essere direttamente materia di voto. – Altre cose, al contrario, sono cattive in tutti i casi: come le azioni di per se stesse peccaminose. E queste non possono mai essere materia di voto. – Ci sono infine alcune cose che considerate in se stesse sono buone, e sotto questo aspetto possono essere materia di voto, ma possono avere delle cattive conseguenze, per cui non vanno osservate. E così capitò nel voto di Jefte il quale, come narra la Scrittura [Gdc 11, 30 s.], «fece voto al Signore e disse: Se tu mi metti nelle mani gli Ammoniti, la persona che uscirà per prima dalle porte di casa mia per venirmi incontro quando tornerò in pace sarà per il Signore, e io la offrirò in olocausto». Ora, ciò poteva avere una cattiva conseguenza, qualora gli fosse venuto incontro un animale non sacrificabile, come un asino, o un uomo: il che precisamente accadde. Per cui S. Girolamo [P. Comest., Hist. schol., Iudic. 12] afferma che Jefte «nel fare il voto fu stolto», in quanto mancò di discernimento, «e nell'osservarlo fu empio». La Scrittura però fa precedere al fatto queste parole [v. 29]: «Fu investito dallo Spirito del Signore»: poiché la fede e la devozione che lo spinsero al voto venivano dallo Spirito Santo. Ed è posto nel catalogo dei santi sia per la vittoria ottenuta, sia perché è probabile che si sia pentito di quella iniquità, che tuttavia prefigurava un certo bene.

3. La macerazione del proprio corpo, fatta ad es. con veglie e digiuni, non è accetta a Dio se non in quanto è un'azione virtuosa: e ciò esige che sia fatta con la debita discrezione, in modo cioè da frenare la concupiscenza senza gravare troppo la natura. E così concepite tali penitenze possono essere

materia di voto. Per questo l'Apostolo [Rm 12, 1], dopo aver esortato «a offrire i nostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio», aggiunge: «il vostro culto sia ragionevole». – Siccome però l'uomo sbaglia facilmente nel giudicare dei propri atti, tali voti è meglio che siano osservati o tralasciati secondo l'arbitrio dei superiori. Che se poi uno dall'osservanza di un voto del genere sentisse un incomodo grave ed evidente, e non potesse ricorrere al superiore, non dovrebbe osservarlo.
I voti infine che hanno per oggetto cose vane e inutili sono piuttosto da disprezzarsi che da osservarsi.

Articolo 3
Infra, q. 189, q. 3; In 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 3, sol. 1; sol. 3, ad 1; Quodl., 3, q. 5, a. 2
Se sia obbligatoria l'osservanza di qualsiasi voto
Pare che non tutti i voti vadano osservati. Infatti.
1. Dell'opera di un uomo ha più bisogno un altro uomo che Dio, il quale «non ha bisogno dei nostri beni» [Sal 15, 2]. Ora, la semplice promessa fatta a un uomo non obbliga, stando alle disposizioni della legge umana; e Pare che ciò sia stato stabilito per la mutabilità dell'umano volere. Molto meno, dunque, obbliga la semplice promessa fatta a Dio, che è detta voto.
2. Nessuno è tenuto all'impossibile. Ma talvolta quanto uno ha votato diventa per lui impossibile, o perché dipende dall'altrui arbitrio, come quando uno fa voto di entrare in un monastero i cui monaci non vogliono riceverlo, oppure perché si incorre in un difetto, come la donna che avendo fatto voto di verginità si lascia poi corrompere, o come chi avendo fatto voto di dare del danaro per disgrazia lo perde. Perciò il voto non è sempre obbligatorio.
3. Ciò che uno è tenuto a pagare, è tenuto a pagarlo subito. Invece nessuno è tenuto a soddisfare subito ai propri voti: specialmente quando uno si impegna per il futuro. Quindi il voto non sempre è obbligatorio.
In contrario: Sta scritto [Qo 5, 3 s.]: «Quando hai fatto un voto a Dio, non tardare a compierlo. È meglio non fare voti che farli e poi non mantenerli».
Dimostrazione: La fedeltà esige che l'uomo adempia le sue promesse; da cui le parole di S. Agostino [De mendacio 20]: «La fedeltà deve il suo nome al fatto che si compie ciò che si è detto». Ora, l'uomo è tenuto alla fedeltà specialmente verso Dio, sia per la sua sovranità che per i benefici ricevuti. Quindi l'uomo ha un obbligo strettissimo di adempiere i voti fatti a Dio, essendo ciò richiesto dalla fedeltà a cui si è tenuti nei riguardi di Dio: poiché la violazione del voto è una specie di infedeltà. Per cui Salomone [Qo 5, 3 Vg] assegna questo motivo all'obbligo di soddisfare il voto: poiché «dispiace a Dio la promessa infedele».
Analisi delle obiezioni: 1. Secondo l'onestà ogni promessa fatta da un uomo a un altro uomo è vincolante: e questo è un obbligo di legge naturale. Ma per l'obbligo di fronte alla legge civile ci vogliono certi altri requisiti.
Quanto poi a Dio, sebbene egli non abbia bisogno dei nostri beni, tuttavia noi gli siamo obbligati nel modo più stretto. E così il voto a lui fatto è sommamente obbligatorio.
2. Se quanto uno ha promesso con voto diviene impossibile per qualsiasi

causa, l'uomo deve fare quanto sta in lui: in modo da avere almeno la volontà disposta a fare ciò che può. Quindi uno che ha fatto voto di entrare in un dato monastero, deve fare di tutto per esservi ricevuto. E se era sua intenzione principale di obbligarsi a entrare in religione, e in seguito fece la scelta di quell'istituto o di quella casa determinata come più adatti per lui, se non può essere ricevuto là è tenuto a entrare in un altro istituto. Se invece ha inteso principalmente obbligarsi a quel dato istituto o a quella casa per una stima particolare verso quell'istituto o quella casa, allora, se non viene accettato, non è tenuto a entrare in un'altra religione.

Se poi uno viene a trovarsi nell'impossibilità di adempiere il voto per propria colpa, è tenuto anche a fare penitenza di quella colpa passata. Così una donna che dopo aver fatto il voto di verginità si lascia corrompere, non solo deve osservare ciò che è in suo potere, cioè la continenza perpetua, ma deve anche fare penitenza del suo peccato.

3. L'obbligazione del voto è causata dall'intenzione e dalla volontà propria, come si legge nel Deuteronomio [23, 24]: «Manterrai la parola uscita dalle tue labbra ed eseguirai il voto che avrai fatto volontariamente al Signore tuo Dio, ciò che la tua bocca avrà promesso». Se quindi chi ha fatto il voto aveva l'intenzione e la volontà di obbligarsi ad adempierlo subito, è tenuto a scioglierlo subito. Se invece intendeva rimandare la cosa a un dato tempo, o farla a certe condizioni, non è tenuto a scioglierlo subito. Però egli non deve tardare oltre il tempo fissato, poiché subito prima [v. 22] si legge: «Quando avrai fatto un voto al Signore tuo Dio non tarderai a soddisfarlo, perché il Signore tuo Dio te ne domanderebbe certo conto; e se avrai indugiato, ti sarà ascritto a peccato».

## Articolo 4

C. G., III, c. 138

### Se sia opportuno fare dei voti

Pare che non sia opportuno fare dei voti. Infatti:

1. A nessuno può giovare privarsi di un bene che Dio gli ha concesso. Ma uno dei massimi beni concessi all'uomo da Dio è la libertà, di cui ci si priva con la necessità imposta dal voto. Quindi non è opportuno per l'uomo fare voto di qualcosa.

2. Nessuno deve esporsi a dei pericoli. Ma chi fa un voto si espone a un pericolo: poiché quanto poteva trascurare prima del voto senza pericolo, ora diviene pericoloso. Da cui le parole di S. Agostino ad Armentario e a Paolina [Epist. 127]: «Per il fatto che hai emesso il voto, ormai ti sei legato, e non ti è lecito fare diversamente. Se non farai quello che hai promesso, non sarai più nelle condizioni in cui saresti rimasto se non avessi fatto quel voto. Allora saresti stato meno grande, ma non meno buono. Ora invece sarai tanto più miserabile, Dio non voglia, mancando di fedeltà al Signore, quanto più sarai felice adempiendo la promessa». Quindi non è opportuno fare dei voti.

3. L'Apostolo ha scritto [1 Cor 4, 16]: «Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo». Ora, non si legge che Cristo o gli Apostoli abbiano fatto dei voti. Perciò fare dei voti non è una cosa raccomandabile.

In contrario: Nei Salmi [75, 12] si legge: «Fate voti al Signore vostro Dio, e adempiteli».

Dimostrazione: Il voto, come si è visto [aa. 1, 2], è una promessa fatta a Dio. Ora, il motivo per cui si promette una cosa a Dio è diverso da quello per cui la si promette a un uomo. All'uomo infatti si promette qualcosa a sua utilità, ed è per lui vantaggioso sia il dono, sia la certezza anticipata che gli diamo di riceverlo in seguito. La promessa invece che facciamo a Dio ha di mira non il suo vantaggio, ma il nostro. Per cui S. Agostino nella lettera citata [ob. 2] scrive: «Egli è un creditore benevolo, non già bisognoso; il quale non si arricchisce per il saldo dei suoi crediti, ma fa arricchire in se medesimi coloro che li saldano». E come ciò che diamo a Dio non è vantaggioso per lui, bensì per noi, poiché «quanto gli si rende viene rifuso al debitore», secondo l'espressione di S. Agostino [ib.], così la promessa stessa con la quale facciamo un voto a Dio risulta utile non a lui, che non ha bisogno della nostra assicurazione, ma a noi: poiché con i voti determiniamo immutabilmente la nostra volontà a cose che è meritorio compiere. Quindi fare dei voti è una cosa vantaggiosa.

Analisi delle obiezioni: 1. Come non sminuisce la libertà il non poter peccare, così non la sminuisce la necessità di una volontà determinata al bene: come è evidente nel caso di Dio e dei beati. E tale appunto è la necessità creata dal voto, che ha una certa somiglianza con la confermazione nel bene propria dei beati. Per cui S. Agostino [ib.] afferma che «è una felice necessità quella che costringe al meglio».

2. Quando il pericolo nasce direttamente dal fare una cosa, allora non è opportuno farla: p. es. passare un fiume su un ponte pericolante; ma se il pericolo nasce dal fatto che uno viene meno nel compiere quella data cosa, questa non cessa perciò di essere vantaggiosa. Montare a cavallo, p. es., è vantaggioso, sebbene ci sia il pericolo di cadere da cavallo. Altrimenti bisognerebbe desistere da tutte le opere buone, che indirettamente per un evento qualsiasi possono presentare dei pericoli. Da cui le parole della Scrittura [Qo 11, 4]: «Chi bada al vento non semina mai, e chi osserva le nuvole non miete». Ora, per chi fa un voto il pericolo non viene dal voto stesso, ma dalla colpa dell'interessato, il quale muta il suo volere trasgredendolo. Per cui S. Agostino [l. cit.] esorta: «Non ti pentire di aver fatto il voto. Anzi, rallegrati, perché ormai non ti è più lecito fare ciò che ti sarebbe stato lecito a tuo danno».

3. Per Cristo non era di per sé opportuno fare dei voti. Sia perché era Dio, sia perché in quanto uomo aveva la volontà già determinata al bene, data la sua condizione di comprensore. Sebbene in maniera simbolica, stando a una Glossa [interlin. e P. Lomb. di Agost.], il salmista [21, 26] dica, parlando in suo nome: «Scioglierò i miei voti davanti ai suoi fedeli»; però qui egli parla per il suo corpo, che è la Chiesa. – Gli Apostoli invece si pensa che abbiano fatto i voti relativi allo stato di perfezione quando seguirono Cristo «dopo avere abbandonato ogni cosa» [Mt 4, 18; 19, 27; Lc 5, 11].

Articolo 5

Contra Retr., c. 12

Se il voto sia un atto di latria, cioè di religione

Pare che il voto non sia un atto di latria, cioè di religione. Infatti:

1. Qualsiasi atto virtuoso può essere materia di voto. Ma il promettere una cosa e il farla Pareno appartenere a una medesima virtù. Quindi il voto può appartenere a qualsiasi virtù, e non specialmente alla virtù di religione.

2. Secondo Cicerone [De invent. 2, 53], questa virtù ha il compito di «offrire a Dio culto e cerimonie». Ora, chi fa un voto non offre ancora nulla a Dio, ma solo promette. Quindi il voto non è un atto di religione.

3. Il culto della religione non può indirizzarsi che a Dio. Ma i voti non vengono fatti solo a Dio, bensì anche ai santi e ai prelati, a cui i religiosi fanno voto di obbedienza con la loro professione. Quindi il voto non è un atto di religione.

In contrario: Sta scritto [Is 19, 21]: «Gli presteranno culto con sacrifici e offerte, faranno voti al Signore e li adempiranno». Ma prestare culto a Dio è proprio della religione, o latria. Quindi il voto è un atto di religione.

Dimostrazione: Come si è spiegato sopra [q. 81, a. 1, ad 1; a. 4, ad 1, 2], qualsiasi azione virtuosa può appartenere alla religione, o latria, quale atto imperato, per il fatto che viene ordinata all'ossequio di Dio, che è il fine proprio di questa virtù. Ora, ordinare certi atti al proprio fine appartiene alla virtù che comanda, non a quelle comandate. Perciò l'ordinazione degli atti di qualsiasi virtù al servizio di Dio è un atto proprio della religione. Ma da quanto abbiamo detto [a. 1] è evidente che il voto è una promessa fatta a Dio; e la promessa non è altro che un indirizzare le cose promesse a colui al quale vengono promesse. Quindi il voto è un ordinare le cose di cui uno fa voto al culto, cioè all'ossequio verso Dio. E così è evidente che fare voto è un atto di latria, ossia di religione.

Analisi delle obiezioni: 1. Le cose che sono materia di voto talora sono atti di altre virtù, come digiunare e osservare la castità, talora invece sono atti di religione, come offrire sacrifici o pregare. Ma in ambedue i casi la promessa fatta a Dio di tali beni appartiene alla religione, per il motivo già detto [nel corpo]. Per cui è evidente che ci sono dei voti che appartengono alla religione solo a motivo della promessa fatta a Dio, che è l'essenza nel voto, e ci sono dei voti che le appartengono anche per le cose promesse, che sono la materia del voto.

2. Chi promette, in quanto si obbliga a dare, già dà in qualche modo: come si è soliti dire che viene prodotta una cosa quando ne viene prodotta la causa, poiché l'effetto è già virtualmente nella sua causa. E per questo motivo non si ringrazia soltanto chi dà, ma anche chi promette.

3. Il voto si fa soltanto a Dio, ma la promessa può essere fatta anche a un uomo: e la stessa promessa di un bene fatta a un uomo può essere materia di voto, in quanto si tratta di un'azione virtuosa. E in questo modo va inteso il voto che uno fa ai santi o ai prelati: cioè nel senso che la promessa fatta ai santi o ai prelati cade sotto il voto a modo di materia, poiché si fa voto a Dio di adempiere quanto viene promesso ai santi o ai prelati.

Articolo 6

Infra, q. 189, a. 2; C. G., III, c. 138; Contra Retr., cc. 11 sqq.; De perf. vitae spir., c. 12; Quodl., 3, q. 5, a. 2, ad 3

Se sia più lodevole e meritorio fare una cosa senza il voto o con il voto

Pare che sia più lodevole e meritorio fare una cosa senza il voto che con il voto. Infatti:

1. S. Prospero [De vita contempl. 2, 24] afferma: «Dobbiamo fare astinenza e digiunare senza sottoporci alla necessità di farlo: affinché non ci capiti di farlo non già con devozione, ma contro voglia». Ora, chi emette il voto di digiunare si sottopone alla necessità di farlo. Perciò sarebbe meglio che digiunasse senza farne il voto.

2. L'Apostolo scrive [2 Cor 9, 7]: «Ciascuno dia secondo quanto ha deciso nel suo cuore, non con tristezza né per forza, poiché il Signore ama chi dona con gioia». Ma ci sono di quelli che fanno con rincrescimento o tristezza le cose che hanno promesso con voto; e ciò pare che sia dovuto alla necessità imposta dal voto, poiché «la necessità è rattristante», come dice Aristotele [Met. 5, 5]. Perciò è meglio fare una cosa senza il voto che con il voto.

3. Il voto è necessario per confermare la volontà in ciò che viene promesso, come si è detto sopra [a. 4]. Ma la volontà non può essere confermata in una cosa meglio che facendola realmente. Quindi fare una cosa con il voto non è meglio che farla senza voto.

In contrario: Nel commentare l'esortazione del Salmista [75, 12]: «Fate voti e adempiteli», la Glossa [P. Lomb.] afferma: «Fare voti è consigliato alla volontà». Ma il consiglio viene dato soltanto riguardo a un bene migliore. Perciò è meglio fare una cosa migliore per un voto fatto che senza voto: poiché chi la fa senza il voto osserva un consiglio soltanto, cioè quello di compierla, mentre chi la fa con il voto osserva due consigli, cioè quello di fare voti e quello di adempierli.

Dimostrazione: Compiere un'azione con il voto è cosa migliore e più meritoria che compierla senza voto, per tre motivi. Primo, perché fare un voto, come si è visto [a. 5], è un atto di latria, che è la prima delle virtù morali. Ora, l'atto di una virtù superiore è migliore e più meritorio. Quindi gli atti di una virtù inferiore sono migliori e più meritori per il fatto che vengono comandati da una virtù superiore, di cui diventano altrettanti atti attraverso il comando: come gli atti di fede e di speranza diventano migliori se vengono comandati dalla carità. Per cui gli atti delle altre virtù morali, come ad es. il digiunare, che è un atto dell'astinenza, e l'osservare la continenza, che è un atto della castità, sono migliori e più meritori se compiuti per voto: poiché così appartengono al culto divino, come altrettanti sacrifici fatti a Dio. Per cui S. Agostino [De virginit. 8] insegna che «la verginità stessa è onorata non perché è verginità, ma perché è consacrata a Dio, ed è alimentata e custodita dalla continenza dettata dalla pietà».

Secondo, perché chi fa voto di una cosa e poi la compie sottomette se stesso a Dio più di chi la compie soltanto. Egli infatti si sottomette a Dio non solo quanto all'atto, ma anche quanto alla stessa facoltà, poiché in seguito non può più fare diversamente: come chi desse a un uomo un albero

assieme ai suoi frutti darebbe di più di chi desse soltanto i frutti, come scrive S. Anselmo [De similit. 8, 4]. E per questo motivo si ringraziano anche coloro che promettono, come si è detto [a. 5, ad 2].
Terzo, perché con il voto la volontà si determina al bene stabilmente. Ora, come insegna il Filosofo [Ethic. 2, 4], fare una cosa con la volontà confermata nel bene è un elemento che rientra nella perfezione della virtù: come anche l'ostinazione della volontà aggrava la colpa, e ne fa un peccato contro lo Spirito Santo, come si è visto [q. 14, a. 2].
Analisi delle obiezioni: 1. La frase di S. Prospero va riferita alla necessità di coazione, che causa un atto involontario ed elimina la devozione. Per cui a ragione egli dice: «Affinché non ci capiti di farlo non già con devozione, ma contro voglia». Invece la necessità del voto dipende dall'immutabilità del volere, per cui il voto rafforza la volontà e accresce la devozione. Quindi l'argomento non regge.
2. La necessità dovuta alla costrizione, essendo contraria alla volontà, causa tristezza, come nota il Filosofo, ma la necessità imposta dal voto non causa tristezza, bensì gioia in coloro che sono ben disposti, poiché rafforza la volontà. Da cui le parole di S. Agostino [Epist. 127] ad Armentario e Paolina: «Non ti pentire di aver fatto il voto. Anzi, rallegrati, perché ormai non ti è più lecito fare ciò che ti sarebbe stato lecito a tuo danno».
E se poi l'opera promessa, in sé considerata, dovesse risultare penosa e contraria alla volontà dopo il voto, restando però fermo il volere di adempiere il voto, l'atto sarebbe anche in questo caso più meritorio che se fosse compiuto senza il voto: poiché l'adempimento di un voto è un atto di religione, che è una virtù superiore all'astinenza, a cui appartiene l'atto del digiunare.
3. Chi compie una cosa senza averne fatto voto ha il volere determinato rispetto all'atto singolo che compie, e al momento di compierlo, ma il suo volere non rimane del tutto determinato per il futuro come quello di chi ha fatto un voto, il quale ha obbligato così la propria volontà a compiere una data cosa anche prima di fare quell'opera particolare, e forse anche a ripeterla più volte.

## Articolo 7

In 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 2, sol. 3; Quodl., 3, q. 7, a. 1

### Se i voti diventino solenni con il conferimento degli ordini sacri e la professione di una regola determinata

Pare che i voti non diventino solenni con il conferimento degli ordini sacri e la professione di una regola determinata. Infatti:
1. Come si è già visto [a. 1], il voto è una promessa fatta a Dio. Ora, le cose che vengono compiute esteriormente per dare solennità all'atto non interessano Dio, ma gli uomini. Esse quindi sono elementi accidentali del voto. Perciò tali solennità non possono essere condizioni proprie del voto.
2. Un elemento che incide sulla struttura di una cosa deve potersi attribuire a tutto ciò in cui tale cosa si riscontra. Ora, sono molte le opere che possono essere materia di voto e che tuttavia non riguardano né l'ordine sacro, né una regola determinata: come il voto di fare un pellegrinaggio, o altro del genere.

Quindi la solennità relativa al conferimento degli ordini sacri e alla professione di una regola determinata non incide sulla natura del voto.
3. Dire voto solenne è come dire voto pubblico. Ma in pubblico si possono fare molti altri voti oltre a quello che viene emesso nel ricevere gli ordini sacri e nel professare una data regola. Anzi, questi ultimi possono essere fatti anche in forma privata. Perciò tali voti non sono gli unici voti solenni.
In contrario: Solo questi voti impediscono il matrimonio e dirimono il matrimonio già contratto, il che è l'effetto dei voti solenni, come vedremo nella Terza Parte [Suppl., q. 53, a. 3].
Dimostrazione: Ciascuna cosa riceve la solennità che la sua natura richiede: altra infatti è la solennità riservata al giuramento delle nuove reclute della milizia, consistente in schieramenti e apparati di cavalli, di armi e di soldati, e altra è la solennità delle nozze, che consiste nell'apparato degli sposi e nel convegno dei loro familiari. Ora, il voto è una promessa fatta a Dio. Quindi la solennità dei voti va riscontrata in qualcosa di spirituale riguardante Dio: cioè in una spirituale benedizione o consacrazione che per istituzione apostolica viene impartita nella professione di una regola determinata, e che secondo Dionigi [De eccl. hier. 6, 2, 3] viene immediatamente dopo il conferimento degli ordini sacri.
E la ragione di ciò sta nel fatto che le solennità non vengono accordate se non quando uno si dedica totalmente a un dato compito: infatti non si hanno le solennità delle nozze se non nella celebrazione del matrimonio, quando ciascuno dei coniugi consegna all'altro il dominio sul proprio corpo.
Parimenti si ha la solennità del voto quando uno col ricevere gli ordini sacri viene applicato al ministero sacro; oppure quando, con la professione di una regola determinata, entra nello stato di perfezione mediante la rinunzia al mondo e alla propria volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. La solennità di cui parliamo non riguarda soltanto gli uomini, ma anche Dio, inquantoché implica una consacrazione o una benedizione spirituale di cui Dio è causa, anche se l'uomo funge da ministro; poiché sta scritto [Nm 6, 27]: «Così porranno il mio nome sugli Israeliti, e io li benedirò». Per questo i voti solenni hanno presso Dio un'obbligatorietà più grave dei voti semplici; e pecca più gravemente chi li trasgredisce.
– L'affermazione poi che «il voto semplice non obbliga presso Dio meno di quello solenne» [Decretales 4, 6, 6] va intesa nel senso che i trasgressori sia dell'uno che dell'altro peccano mortalmente.
2. La solennità viene riservata per consuetudine non ad azioni singole, ma all'ingresso in un nuovo stato, come si è detto [nel corpo]. Perciò quando oggetto del voto sono azioni particolari, come un pellegrinaggio o un digiuno, a tale voto non va attribuita alcuna solennità, ma questa va riservata al voto col quale uno si dedica totalmente al ministero o al servizio di Dio; il quale voto, nella sua universalità, abbraccia molte opere particolari.
3. Per il fatto di essere emessi in pubblico i voti possono avere una certa solennità umana, ma non quella spirituale e divina, che hanno invece i voti ricordati, anche se vengono emessi davanti a poche persone. Per cui una cosa sono i voti pubblici e un'altra i voti solenni.

Articolo 8

Infra, q. 189, a. 5; In 4 Sent., d. 32, q. 1, a. 4; d. 38, q. 1, a. 1, sol. 3; Contra Retr., c. 12

Se le persone sottoposte al potere di altri siano impedite dal fare voti

Pare che le persone sottoposte al potere di altri non siano impedite dal fare voti. Infatti:

1. Un vincolo minore deve cedere a un vincolo superiore. Ora, l'obbligo per cui una persona è sottoposta a un uomo è un vincolo inferiore al voto, con cui essa si obbliga verso Dio. Perciò coloro che sono sottoposti al potere di altri non sono impediti dal fare voti.

2. I figli sono soggetti al potere del padre. Eppure essi possono professare in una data religione anche contro la volontà dei genitori. Quindi uno non è impedito dal fare voti per il fatto che è sottoposto al potere di altri.

3. Fare è più che promettere. Ma i religiosi sottoposti al potere dei loro prelati possono, senza il loro permesso, fare determinate cose: p. es. dire dei salmi, o fare delle astinenze. A maggior ragione quindi essi possono promettere a Dio simili cose facendone voto.

4. Chiunque fa ciò che non può fare commette peccato. Ora, i sottoposti nel fare voti non peccano: poiché non c'è mai stata una proibizione del genere. Quindi secondo il diritto essi possono fare dei voti.

In contrario: Nel libro dei Numeri [30, 4 ss.] viene comandato che «se una donna avrà fatto un voto al Signore mentre è ancora in casa del padre, durante la sua giovinezza», non è tenuta al voto se il padre non vi acconsente. E lo stesso si dice [vv. 7 ss.] per la donna sposata. Quindi per gli stessi motivi neppure le altre persone soggette all'altrui potere possono obbligarsi con voto.

Dimostrazione: Il voto, come si è detto [a. 1], è una promessa fatta a Dio. Ora, nessuno può obbligarsi stabilmente a una cosa che è soggetta al potere di un altro, ma solo a quanto ricade in suo potere. D'altra parte chi è sottoposto a un altro, rispetto alle cose in cui è sottoposto non ha la facoltà di fare ciò che vuole, ma dipende dal volere altrui. Quindi non può obbligarsi stabilmente con un voto a cose in cui dipende da un altro, senza il consenso del proprio superiore.

Analisi delle obiezioni: 1. Come sopra [a. 2] si è visto, la promessa che si fa a Dio non può avere per oggetto se non atti virtuosi. Ma che un uomo offra a Dio cose che appartengono a un altro è un atto contrario alla virtù, come si è visto [q. 86, a. 3]. Quindi il voto non può obbligare fermamente quando un sottoposto promette ciò che ricade sotto il dominio di un altro, a meno che la promessa non sia condizionata al suo consenso.

2. Giunto agli anni della pubertà un uomo di libera condizione può disporre di se stesso nelle cose che riguardano la sua persona: p. es. può obbligarsi con voto alla vita religiosa, o a contrarre matrimonio. Egli però non può disporre liberamente dell'economia familiare. Per cui in questo campo non può fare voti che siano valevoli senza il consenso paterno. – Lo schiavo poi, essendo sotto il dominio del padrone anche per le azioni strettamente personali, non può obbligarsi con voto alla vita religiosa, con la quale verrebbe a

sottrarsi al dominio del padrone.
3. Il religioso nell'operare dipende dal suo prelato secondo le norme di una data regola. Perciò, anche se nel momento può fare qualcosa, quando non viene impegnato in altro dal suo superiore, tuttavia nessun voto da lui fatto ha stabilità senza il consenso del superiore: poiché non c'è un momento in cui il sottoposto non possa venire impiegato in qualcosa da parte del superiore. Come neppure è valevole il voto di una fanciulla che vive in casa se non c'è l'approvazione del padre; né quello della moglie senza il consenso del marito.
4. Sebbene il voto di coloro che sono sottoposti all'altrui potere non sia valido senza l'approvazione dei superiori, essi tuttavia non peccano facendo il voto: poiché in tale atto è sottintesa la condizione richiesta, cioè se sarà gradito ai superiori, o non vi sarà da parte loro opposizione.

Articolo 9
Infra, q. 189, a. 5; In 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 1, sol. 3; Contra Retr., cc. 11, 12; c. 13, ad 9 sqq.
Se i fanciulli possano obbligarsi con un voto a entrare in religione
Pare che i fanciulli non possano obbligarsi con voto a entrare in religione.
Infatti:
1. Dato che per il voto è richiesta la deliberazione dell'animo, fare voti appartiene soltanto a coloro che hanno l'uso di ragione. Ma questo manca nei fanciulli, come anche nei dementi e nei pazzi furiosi. Come quindi non possono obbligarsi a un voto i dementi e i pazzi furiosi, così è evidente che nemmeno i fanciulli possono obbligarsi con voto a entrare in religione.
2. Ciò che viene fatto legittimamente da una persona non può essere invalidato da un'altra. Ma il voto di entrare in religione fatto da un bambino o da una bambina prima della pubertà può essere revocato dai genitori o dal tutore, secondo i Canoni [Decr. di Graz. 2, 20, 2, 2]. Quindi un fanciullo o una fanciulla prima dei quattordici anni non può fare dei voti validi.
3. Secondo la Regola di S. Benedetto [c. 58] e le norme di Innocenzo IV [Bull. Ord. Praed.], a coloro che entrano in religione si concede un anno di esperimento, affinché la prova preceda sempre l'obbligo del voto. Quindi non è lecito che i fanciulli si leghino alla religione prima dell'anno di prova.
In contrario: Ciò che è fatto abusivamente è invalido, anche se non è revocato da nessuno. Invece secondo i Canoni [l. cit.] il voto fatto da una bambina prima degli anni della pubertà è valido, se entro un anno non viene revocato dai genitori. Quindi i fanciulli possono lecitamente e validamente obbligarsi a entrare in religione anche prima della pubertà.
Dimostrazione: Come si è già notato [a. 7], il voto è di due specie, cioè semplice e solenne. E poiché la solennità del voto consiste in una benedizione e consacrazione spirituale amministrata dalla Chiesa, la solennità dei voti dipende dalle disposizioni di quest'ultima. Il voto semplice invece riceve la sua efficacia dalla deliberazione dell'animo, con la quale uno intende obbligarsi.
Che poi tale obbligazione non abbia valore può accadere per due motivi.
Primo, per una menomazione dell'uso della ragione, come avviene nei deficienti, i quali non possono obbligarsi a nulla nei loro eccessi di follia.
Secondo, perché chi fa il voto è sottoposto al potere di altri, come sopra

[a. prec.] si è visto. Ora, nei fanciulli che non hanno raggiunto gli anni della pubertà si trovano riunite queste due cose: poiché ordinariamente essi non hanno il pieno uso della ragione, e per natura sono soggetti alla cura dei genitori, o dei tutori che ne fanno le veci. E così i loro voti sono inefficaci per due motivi. - Capita però talvolta, per disposizione della natura, che non è soggetta alle leggi umane, che vi siano dei fanciulli, per quanto pochi, nei quali l'uso della ragione è anticipato, per cui si dice che sono capaci di inganno. Né tuttavia per questo sono esenti dalla cura dei genitori, la quale sta alla legge umana, che si adatta ai casi più frequenti.
Perciò si deve concludere che se il fanciullo, o la bambina, prima della pubertà, è privo dell'uso di ragione, in nessun modo può obbligarsi con voto a qualcosa. Se invece ha raggiunto l'uso della ragione, per quanto dipende da lui può obbligarsi, ma il suo voto può essere invalidato dai genitori, ai quali egli rimane soggetto. Per quanto però sia capace di inganno, tuttavia prima della pubertà non può obbligarsi con i voti solenni alla vita religiosa, a motivo delle leggi della Chiesa [Decr. di Graz., l. cit.], che stanno ai casi più frequenti. - Invece dopo gli anni della pubertà i ragazzi possono legarsi alla vita religiosa, sia con i voti semplici che con i voti solenni, indipendentemente dalla volontà dei genitori.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento addotto vale per i fanciulli che non hanno ancora raggiunto l'uso di ragione: i loro voti infatti sono invalidi, come si è visto [nel corpo].
2. I voti di coloro che sono sotto il potere di altri sono legati a una condizione implicita, cioè valgono a patto che non siano invalidati dai superiori; e questa condizione li rende leciti, come si è visto [a. prec., ad 1, 4], e anche validi, se la condizione regge.
3. L'argomento vale per i voti solenni, che vengono fatti con la professione.

Articolo 10
In 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 4, sol. 1, 3
Se il voto possa essere dispensato
Pare che il voto non possa essere dispensato. Infatti:
1. Commutare un voto è meno che dispensarlo. Eppure il voto non può essere commutato, poiché sta scritto [Lv 27, 9 s.]: «Se uno avrà fatto voto di un animale che può essere immolato al Signore, ormai esso è cosa santa, e non può essere cambiato né in meglio né in peggio». Quindi meno che mai un voto potrà essere dispensato.
2. Nelle norme di legge naturale e nei precetti di Dio non si può avere la dispensa da un uomo: specialmente poi nei precetti della prima tavola, che sono ordinati direttamente all'amore di Dio, che è il fine ultimo dei precetti. Ma l'adempimento dei voti è una norma di legge naturale, nonché un precetto della legge divina, come risulta evidente da quanto abbiamo spiegato [a. 3]; e appartiene ai precetti della prima tavola, essendo un atto di latria. Quindi i voti non possono essere dispensati.
3. L'obbligo del voto si fonda sul dovere di fedeltà che l'uomo ha verso Dio, come sopra [ib.] si è detto. Ma in ciò nessuno può dispensare. Quindi neppure

dal voto.
In contrario: Ciò che emana dalla volontà comune si presenta come più stabile di quanto emana dalla volontà di una persona singola. Ora, un uomo può dispensare dalle leggi, che devono la loro forza alla volontà comune. Quindi è evidente che può dispensare anche dai voti.
Dimostrazione: La dispensa di un voto va concepita come le dispense che vengono concesse nell'osservanza di una legge. Ora la legge, come si è visto [I-II, q. 96, a. 6; q. 97, a. 4], viene data in considerazione di quanto è bene nella maggior parte dei casi; siccome però capitano dei casi in cui ciò non è bene, è necessario che qualcuno possa determinare, in quel caso particolare, che la legge non va osservata. E questo propriamente significa dispensare nell'ambito della legge: poiché la dispensa si presenta come una distribuzione fatta a misura, o come l'applicazione di un dato universale ai soggetti che esso abbraccia, nel senso in cui si dice che uno dispensa il cibo ai membri di una famiglia.
Parimenti colui che fa un voto in qualche modo impone a se stesso una legge, obbligandosi a qualcosa che nella maggior parte dei casi è un bene. Ma in certi casi può capitare che ciò si risolva in un male, o in qualcosa di inutile, o di incompatibile con un bene maggiore: il che distrugge le condizioni essenziali da noi sopra indicate [a. 2] perché una cosa sia materia di voto. Perciò in questi casi è necessario poter determinare che il voto non va osservato. Se dunque viene determinato in modo assoluto che un voto non va osservato, si ha la dispensa del voto. Se invece viene imposta qualche altra cosa in sostituzione di quanto si doveva compiere, si ha la commutazione del voto. Perciò la commutazione è meno della dispensa del voto. Tuttavia l'una e l'altra facoltà è rimessa all'autorità della Chiesa.
Analisi delle obiezioni: 1. L'animale atto all'immolazione, per il fatto stesso che veniva votato a Dio, era considerato sacro, in quanto destinato al culto: e questo era il motivo per cui non lo si poteva commutare; come del resto anche ora non si può commutare in meglio o in peggio una cosa votata e già consacrata, p. es. un calice o un edificio. Invece un animale che non poteva essere sacrificato, perché non atto all'immolazione, poteva e doveva essere riscattato, secondo le prescrizioni della legge [ib., vv. 11 ss.]. E anche adesso si possono commutare i voti, se non c'è stata una consacrazione.
2. Come per legge naturale e per legge divina un uomo è tenuto ad adempiere il voto, così per tali leggi è tenuto a ubbidire alla legge e ai comandi dei superiori. Ora, quando si dispensa uno da una legge umana non lo si fa perché non si ubbidisca a tale legge, il che sarebbe contro la legge di natura e i precetti di Dio, ma perché quanto era legge non sia più legge in quel caso particolare. Così allo stesso modo quando per l'autorità di un superiore si dispensa un voto, avviene che quanto era oggetto di voto non ricada più sotto il voto: poiché viene determinato, nel caso, che quella non è materia adatta per un voto. Perciò quando un prelato della Chiesa dispensa da un voto non dispensa da un precetto di diritto naturale o divino, ma solo determina meglio quanto cadeva sotto l'obbligazione di una deliberazione umana, che non era in grado di prevedere tutte le circostanze.

3. La fedeltà verso Dio non esige che uno col suo voto faccia una cosa intrinsecamente cattiva, o inutile, o incompatibile con un bene superiore: e a ciò appunto provvede la dispensa. Quindi la dispensa del voto non è in contrasto con la fedeltà dovuta a Dio.

Articolo 11
In 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 4, sol. 1, ad 3
Se il voto solenne di castità possa essere dispensato
Pare che il voto solenne di castità possa essere dispensato. Infatti:
1. Uno dei motivi per la dispensa da un voto si ha, come si è detto [a. prec.], nell'ipotesi che esso sia di ostacolo a un bene superiore. Ora il voto di castità, anche se solenne, può essere di ostacolo a un bene più grande. Infatti «il bene comune è più divino del bene di un individuo» [Ethic. 1, 1]. Ma può capitare che la continenza di una persona impedisca il bene di tutta una collettività, quando p. es. col matrimonio di persone che hanno fatto voto di castità si potrebbe assicurare la pace alla patria. Quindi è evidente che il voto solenne di castità può essere dispensato.
2. La religione è una virtù più nobile della castità. Ma se uno fa voto di compiere qualche atto di latria, p. es. di offrire un sacrificio a Dio, può essere dispensato. A maggior ragione quindi si può essere dispensati dal voto di continenza, che è un atto della castità.
Dimostrazione: Nel voto solenne di castità si possono considerare tre cose: primo, la materia del voto, cioè la continenza stessa; secondo, la perpetuità del voto, per cui uno si obbliga all'osservanza perpetua della castità; terzo, la solennità del voto. Ci sono dunque alcuni i quali dicono che il voto solenne non è dispensabile a motivo della castità medesima, la quale non ammette comparazioni, come dice il testo citato [s. c.] della Scrittura. E la ragione di ciò alcuni la trovano nel fatto che mediante la castità l'uomo trionfa del suo nemico domestico; oppure nel fatto che mediante la castità l'uomo si modella perfettamente su Cristo nella purezza dell'anima e del corpo. – Ma ciò non persuade. Poiché i beni dell'anima, come la contemplazione e la preghiera, sono molto superiori ai beni del corpo, e ci rendono più simili a Dio: e tuttavia si può essere dispensati dal voto di pregare e di contemplare. Perciò il motivo dell'impossibilità di dispensare il voto di castità non può trovarsi nella considerazione della sola dignità della continenza. Specialmente se pensiamo che l'Apostolo [1 Cor 7, 34] esorta alla castità in vista della contemplazione, notando che «la donna non sposata si preoccupa delle cose del Signore». Ora, il fine è sempre superiore ai mezzi.
Perciò altri danno come motivo della non dispensabilità suddetta la perpetuità e l'universalità di questo voto. Essi dicono infatti che il voto di castità non può essere tralasciato se non con atti del tutto contrari: il che non è lecito in alcun voto.
Ma ciò è falso in maniera evidente. Poiché come l'unione sessuale è contraria alla continenza, così anche il mangiare carne o bere vino è contrario all'astinenza da tali cibi o bevande: eppure in questi voti è ammessa la dispensa.
E così alcuni pensano che il voto solenne di castità possa essere dispensato

per una utilità o necessità pubblica: come è evidente nell'esempio addotto [ob. 1] della pacificazione dei popoli mediante un contratto di matrimonio.
Ma poiché la decretale sopra citata [s. c. 2] dice espressamente che il Sommo Pontefice non può concedere a un monaco la dispensa dalla castità, si deve rispondere diversamente: ricordando cioè, come si è fatto sopra [a. prec., ad 1] ed è detto nel Levitico [27, 9 s. e 28 ss.], che le cose consacrate al Signore non possono essere adibite ad altri usi. Ora, un prelato della Chiesa non può far sì che quanto è stato consacrato perda la sua consacrazione, anche se si tratta di cose inanimate: non può ad es. far sì che un calice consacrato cessi di essere consacrato, se rimane intero. Per cui meno che mai un prelato può far sì che un uomo consacrato a Dio cessi di essere consacrato per tutta la vita. Ora, la solennità dei voti consiste appunto in una consacrazione o benedizione di chi li emette, come sopra [a. 7] si è detto. Non è quindi possibile che un prelato della Chiesa faccia sì che un professo solenne cessi dalla sua consacrazione: p. es. che chi è sacerdote cessi di essere sacerdote; sebbene il prelato per certi motivi possa proibire l'esercizio dell'ordine.
E per lo stesso motivo il Papa non può far sì che colui che ha professato in una religione non sia religioso: sebbene alcuni giuristi per ignoranza dicano il contrario.
Bisogna quindi vedere se la castità sia connessa essenzialmente con la solennità del voto: perché se non è connessa essenzialmente può rimanere la solennità della consacrazione senza l'obbligo della continenza, cosa che invece è impossibile se la castità è connessa con quanto costituisce il voto solenne. Ora, l'obbligo della continenza non è connesso con l'ordine sacro in maniera essenziale, ma per una disposizione della Chiesa. Per cui Pare che la Chiesa potrebbe dispensare dal voto di castità reso solenne dal conferimento dell'ordine sacro. – Per lo stato religioso, invece, col quale si rinunzia al secolo per dedicarsi totalmente al servizio di Dio, l'obbligo della continenza è essenziale; e ciò è incompatibile col matrimonio, nel quale incombe la necessità di provvedere alla moglie, alla prole, alla famiglia e a tutte le cose che a ciò si richiedono. Per cui l'Apostolo [1 Cor 7, 33] scriveva che «chi è sposato si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, e si trova diviso». Infatti il termine monaco deriva da monos, cioè uno, in opposizione alla divisione suddetta. Perciò nei voti resi solenni dalla professione religiosa la Chiesa non può dispensare; e la decretale ne dà la ragione dicendo che «la castità è connessa con la regola monastica».
Analisi delle obiezioni: 1. Ai pericoli che incombono sulle cose umane si deve provvedere con dei mezzi umani, non già degradando le cose divine a usi umani. Ora, coloro che hanno professato una religione sono morti al mondo e vivono per Dio. Essi quindi per nessun motivo devono essere ricondotti alla vita umana.
2. Il voto temporaneo di continenza può essere dispensato, come anche il voto temporaneo di dedicarsi alla preghiera e all'astinenza. Ma la non dispensabilità del voto di continenza reso solenne dalla professione non dipende dal fatto che è un atto di castità, bensì dal fatto che esso diventa un atto di latria con la professione religiosa.

3. Il vitto è ordinato direttamente alla conservazione della persona, per cui l'astinenza può divenire direttamente un pericolo personale. E così il voto di astinenza può essere dispensato. Ma il rapporto sessuale non è ordinato direttamente alla conservazione della persona, bensì a quella della specie. Quindi l'astenersi da esso non costituisce un pericolo personale. E se lo fosse in maniera indiretta, si potrebbe provvedere diversamente: cioè con l'astinenza, o con altri rimedi corporali.
4. Il religioso che diventa vescovo, come non è dispensato dal voto di castità, così non lo è neppure da quello di povertà: poiché egli non deve amministrare i beni come cose proprie, ma come beni comuni della Chiesa. Parimenti non è dispensato dal voto di obbedienza, ma non è tenuto a ubbidire solo per accidens, dato che non ha un superiore; come anche l'abate di un monastero, che pure non è sciolto dal voto di obbedienza.
Quanto poi al testo dell'Ecclesiastico [Sir] riportato nell'argomento in contrario [s. c.], esso va spiegato nel senso che né la fecondità della carne, né altri beni materiali sono da paragonarsi alla continenza, la quale è posta tra i beni dell'anima, come insegna S. Agostino [De sancta virginit. 8]. Per cui è detto espressamente: «di un'anima casta», e non «di una carne casta».

Articolo 12
Supra, a. 2, ad 3; In 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 4, sol. 4
Se per la commutazione o la dispensa dei voti si richieda l'autorità di un superiore ecclesiastico
Pare che per la commutazione o la dispensa dei voti non si richieda l'autorità di un superiore ecclesiastico. Infatti:
1. Uno può entrare in religione senza ricorrere all'autorità del suo superiore ecclesiastico. Ma con l'entrata in religione si viene dispensati da tutti i voti fatti nel secolo, compreso quello di andare in Terra Santa. Quindi la commutazione o la dispensa dei voti si può avere senza l'autorità dei superiori ecclesiastici.
2. La dispensa di un voto consiste nel determinare quando nei singoli casi il voto non debba essere osservato. Ma se il prelato determina ciò malamente, l'interessato non Pare per questo dispensato dal voto: poiché nessun prelato può dispensare dal precetto divino che impone l'adempimento dei voti, come sopra [a. 10, ad 2; a. 11] si è notato. Parimenti, se uno di propria autorità determina giustamente che un voto non va osservato, non pare che vi sia tenuto: poiché il voto, come si è visto sopra [a. 2, ad 2], non obbliga nel caso in cui porti a delle cattive conseguenze. Quindi la dispensa dei voti non richiede l'autorità di un superiore ecclesiastico.
3. Se la dispensa dei voti fosse una facoltà dei superiori ecclesiastici, tutti costoro potrebbero esercitarla ugualmente. Invece non tutti hanno la facoltà di dispensare da qualsiasi voto. Quindi la facoltà di dispensare dai voti non appartiene ai superiori ecclesiastici.
In contrario: Il voto obbliga a compiere determinate cose allo stesso modo dela legge. Ora, per dispensare dai precetti della legge si richiede l'autorità dei superiori, come si è dimostrato sopra [I-II, q. 96, a. 6; q. 97, a. 4]. Quindi

per lo stesso motivo essa è richiesta anche per la dispensa dei voti.
Dimostrazione: Come sopra [a. 2] si è detto, il voto è una promessa fatta a Dio di qualcosa che egli gradisce. Ma il gradimento dipende dall'arbitrio di colui al quale è fatta la promessa. D'altra parte il superiore nella Chiesa fa le veci di Dio. Di conseguenza nella commutazione e nella dispensa dei voti è richiesta l'autorità dei superiori ecclesiastici, che in persona di Dio determinano che cosa gli sia gradito, secondo le parole di S. Paolo [2 Cor 2, 10]: «Anch'io ho usato indulgenza a vostro favore in persona di Cristo». E intenzionalmente è detto «a vostro favore»: poiché ogni dispensa che viene richiesta all'autorità ecclesiastica deve essere concessa per dare onore a Cristo, nel cui nome si dà la dispensa, oppure per l'utilità della Chiesa, che è il suo corpo [mistico].
Analisi delle obiezioni: 1. Gli altri voti riguardano tutti delle opere particolari, mentre nella religione l'uomo consacra a Dio tutta la vita. Ora, le cose particolari sono incluse nell'universale. E così nelle Decretali [l. cit. nell'ob.] si legge che «non si considera reo di violazione di un voto colui che cambia un servizio temporaneo nella perpetua osservanza della vita religiosa». Costui poi, entrando in religione, non è tenuto ad adempiere i voti fatti nel secolo relativi a digiuni, preghiere o altre cose del genere: poiché entrando in religione è morto alla vita precedente; e anche perché le osservanze particolari non si accordano con la vita regolare; inoltre il peso di quest'ultima è già abbastanza grave per un uomo, per cui non è necessario aggiungere altro.
2. Alcuni hanno affermato che i prelati possono dispensare dai voti a loro arbitrio, poiché qualsiasi voto è implicitamente condizionato alla volontà del superiore ecclesiastico; cioè come nel caso dei voti dei subalterni, ossia dei figli e degli schiavi, di cui abbiamo già parlato [a. 8, ad 1, 4], e nei quali va sottintesa la condizione: «se è contento o non farà opposizione il padre o il padrone». E così un suddito potrebbe trascurare il voto senza rimorsi di coscienza ogni qual volta il superiore lo volesse.
Ma questa tesi si fonda sul falso. Poiché il potere spirituale del prelato, il quale non è padrone ma amministratore, viene dato, secondo S. Paolo [2 Cor 10, 8], «per edificare e non per distruggere»: per cui come esso non dà al superiore ecclesiastico la facoltà di comandare ciò che dispiace a Dio, cioè il peccato, così non gli dà la facoltà di proibire cose che per se stesse sono accette a Dio, come le opere virtuose. Per cui uno può farne voto incondizionatamente.
Tuttavia spetta al superiore ecclesiastico giudicare ciò che è più virtuoso e più accetto a Dio. Quindi nei casi evidenti la dispensa [abusiva] del prelato non scuserebbe dalla colpa: p. es. se il prelato dispensasse uno dal voto di entrare in religione senza che appaia alcuna causa che lo impedisca. Se invece appare una causa che per lo meno lascia in dubbio la cosa, allora uno può stare al giudizio del superiore ecclesiastico che dà la dispensa o la commutazione. Non può comunque basarsi sul proprio giudizio, poiché egli non fa le veci di Dio: salvo forse il caso in cui la cosa promessa col voto risultasse manifestamente illecita, e non ci fosse il modo di ricorrere al superiore.
3. Il Sommo Pontefice, per il fatto che in tutto fa le veci di Cristo nella Chiesa intera, ha la pienezza dei poteri nel dispensare da tutti i voti dispensabili.

Invece ai prelati inferiori la facoltà di dispensare è accordata per quei voti che vengono fatti ordinariamente e che di frequente hanno bisogno di dispensa, in modo che gli uomini facilmente possano trovare a chi ricorrere: come sono i voti di pellegrinaggi, di digiuni e simili. Ma i voti più importanti, come il voto di [perpetua] castità e di un pellegrinaggio in Terra Santa, sono riservati al Sommo Pontefice.

Quaestio 89
Prooemium

[42844] IIª-IIae q. 89 pr. Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriae quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia huius operis parte. De assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter, uno modo, per modum iuramenti, ad propria verba confirmanda; alio modo, per modum adiurationis, ad alios inducendum; tertio modo, per modum invocationis, ad orandum vel laudandum. Primo ergo de iuramento agendum est. Circa quod quaeruntur decem. Primo, quid sit iuramentum. Secundo, utrum sit licitum. Tertio, qui sint comites iuramenti. Quarto, cuius virtutis sit actus. Quinto, utrum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum. Sexto, utrum liceat iurare per creaturam. Septimo, utrum iuramentum sit obligatorium. Octavo, quae sit maior obligatio, utrum iuramenti vel voti. Nono, utrum in iuramento possit dispensari. Decimo, quibus et quando liceat iurare.

ARGOMENTO 89
IL GIURAMENTO
Rimangono ora da studiare gli atti esterni di latria con i quali l'uomo fa uso di qualcosa di divino: e si tratta dell'uso o dei sacramenti o del nome di Dio. Ma dell'uso dei sacramenti parleremo nella Terza Parte [q. 60] di quest'opera. Invece dell'uso del nome di Dio dobbiamo parlare ora. L'uomo dunque in tre modi fa uso del nome di Dio: primo, col giuramento, per confermare così le proprie parole; secondo, con lo scongiuro, per sollecitare altri [q. 90]; terzo, con l'invocazione, sia nella preghiera che nella lode di Dio [q. 91].
Perciò innanzi tutto dobbiamo parlare del giuramento.
Su questo tema tratteremo dieci argomenti: 1. Che cosa sia il giuramento; 2. Se sia lecito giurare; 3. Quali siano i requisiti che devono accompagnarlo; 4. A quale virtù appartenga; 5. Se sia da ricercare e da ripetere spesso, come cosa utile e buona; 6. Se sia lecito giurare per una creatura; 7. Se il giuramento sia obbligatorio; 8. Se l'obbligo del giuramento sia più grave di quello del voto; 9. Se si possa essere dispensati da un giuramento; 10. A chi e quando sia lecito giurare.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 39, q. 1, a. 1
Se giurare sia invocare Dio come testimone
Pare che giurare non sia invocare Dio come testimone. Infatti:
1. Chiunque porta l'autorità della Sacra Scrittura porta Dio come testimone,

essendo essa parola di Dio. Se quindi giurare è chiamare Dio come testimone, chiunque cita la Sacra Scrittura fa un giuramento. Ma ciò è falso. Quindi è falsa anche la prima affermazione.
2. Chiamando qualcuno come testimone non gli si rende nulla. Invece chi giura per Dio rende a Dio qualcosa, poiché nel Vangelo [Mt 5, 33] si legge: «Renderai al Signore i tuoi giuramenti»; e S. Agostino [Serm. 180, 6] afferma che giurare significa «rendere a Dio il debito della verità». Perciò giurare non è invocare Dio come testimone.
3. Come sopra [qq. 67, 70] si è visto, l'ufficio del giudice è diverso da quello del testimone. Ma talora nel giurare l'uomo invoca il giudizio di Dio, secondo l'espressione del Salmo [7, 5 s.]: «Se ho ripagato il mio amico con il male, il nemico mi insegua e mi raggiunga». Quindi giurare non è invocare la testimonianza di Dio.
In contrario: S. Agostino in un discorso sullo spergiuro [l. cit.] afferma: «Che significa: "Per Dio" se non: "mi è testimone Dio?"».
Dimostrazione: Come dice l'Apostolo [Eb 6, 16], il giuramento è ordinato a «confermare» qualcosa. Ora, in campo scientifico confermare appartiene alla ragione, la quale parte dai princìpi noti per natura, che sono veri in maniera infallibile. Ma i fatti contingenti particolari non possono essere confermati da ragioni necessarie. Quindi le affermazioni relative ad essi vengono di solito confermate con dei testimoni. Però la testimonianza dell'uomo non è sufficiente a ciò per due motivi. Primo, per difetto di veracità: poiché molti cadono nella menzogna, secondo le parole del Salmo [16, 10]: «La loro bocca dice menzogne». Secondo, per difetto di conoscenza: poiché gli uomini non possono conoscere né le cose future, né quelle lontane, né i segreti dei cuori; e tuttavia gli uomini ne parlano, ed è necessario per la vita umana che si abbia su tali cose una qualche certezza. Perciò fu necessario ricorrere alla testimonianza di Dio: poiché Dio non può mentire, e a lui nulla può rimanere nascosto. Ora, prendere Dio come testimone è ciò che viene detto «giurare»: poiché a norma di diritto (pro iure) si è stabilito che quanto viene affermato con la testimonianza di Dio sia ritenuto come vero.
Ma la testimonianza di Dio talora viene portata per asserire cose presenti o passate: e allora abbiamo il giuramento assertorio. - Talora invece viene portata per confermare qualcosa di futuro: e questo giuramento viene detto promissorio. - Per le cose però che sono necessarie e sono oggetto di indagine razionale non si ricorre al giuramento: sarebbe infatti ridicolo che nelle discussioni scientifiche uno volesse provare le sue asserzioni con un giuramento.
Analisi delle obiezioni: 1. Una cosa è servirsi della testimonianza che Dio ha già dato, il che avviene quando uno porta l'autorità della Sacra Scrittura, e un'altra è invocare da Dio una testimonianza da dare, come si fa nel giuramento.
2. Si dice che uno rende a Dio i giuramenti per il fatto che adempie ciò che ha giurato. Oppure perché, invocando Dio come testimone, riconosce che egli possiede la conoscenza e la verità infallibile di tutte le cose.
3. La testimonianza di una persona viene invocata perché il testimone manifesti la verità su quanto viene detto. Ora, Dio in due modi manifesta se è vero ciò che viene detto. Primo, rivelando direttamente la verità: o con un'ispirazione

interiore, oppure mettendo a nudo i fatti, cioè mostrando pubblicamente ciò che era nascosto. Secondo, con la punizione di chi mente: e allora egli è insieme giudice e testimone, poiché punendo il colpevole ne manifesta la menzogna.
Ci sono quindi due tipi di giuramento. Il primo consiste nella semplice invocazione della testimonianza di Dio, come quando uno dice: «Dio mi è testimone», oppure: «Parlo al cospetto di Dio»; o: «Per Dio», che è la stessa cosa, come spiega S. Agostino [cf. s. c.]. - Il secondo tipo di giuramento consiste invece in un'imprecazione: cioè nel sottoporre noi stessi, o le cose che ci appartengono, a un castigo, se non è vero quello che diciamo.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 39, a. 2, sol. 2; Expos. in Decal., c. De Secundo Praecepto; In Matth., c. 5; In Rom., c. 1, lect. 5; In Heb., c. 6, lect. 4
Se sia lecito giurare
Pare che non sia lecito giurare. Infatti:
1. Nulla di ciò che è proibito dalla legge divina è lecito. Ma il giuramento è proibito dal Signore nel Vangelo [Mt 5, 34]: «Io invece vi dico di non giurare affatto», e da S. Giacomo [5, 12]: «Soprattutto, fratelli miei, non giurate». Quindi il giuramento è illecito.
2. Ciò che deriva dal male è illecito: poiché secondo il Vangelo [Mt 7, 18] «un albero cattivo non può dare frutti buoni». Ma il giuramento deriva dal male, poiché nel Vangelo [Mt 5, 37] si legge: «Sia il vostro parlare: Sì, sì; No, no; il di più viene dal maligno». Quindi il giuramento non è permesso.
3. Pretendere un segno della divina provvidenza significa tentare Dio, il che è assolutamente proibito, come si legge nel Deuteronomio [6, 16]: «Non tenterai il Signore tuo Dio». Ma chi fa un giuramento pretende un segno della provvidenza divina, chiedendo la testimonianza di Dio attraverso un qualche effetto evidente. Quindi il giuramento è una cosa assolutamente illecita.
In contrario: Nel Deuteronomio [6, 13] si legge: «Temerai il Signore Dio tuo, e giurerai per il suo nome».
Dimostrazione: Nulla impedisce che una cosa, pur essendo buona in se stessa, diventi un male per chi non la usa come si conviene: come ricevere l'Eucaristia è un bene, eppure chi la riceve indegnamente «mangia e beve la propria condanna», come dice S. Paolo [1 Cor 11, 29]. Così dunque nel nostro caso bisogna dire che il giuramento di per sé è lecito e onesto. E ciò risulta dalla sua origine e dal fine a cui tende. Dall'origine in quanto il giuramento deriva dalla fede con cui gli uomini credono che Dio possiede la verità, la conoscenza e la previsione universale di tutte le cose. Dal fine invece in quanto il giuramento viene fatto per giustificarsi e per mettere fine alle controversie, come insegna S. Paolo [Eb 6, 16].
Il giuramento tuttavia può diventare un male per qualcuno per il fatto che egli lo usa malamente, cioè senza necessità e senza le debite cautele. Mostra infatti di avere poco rispetto verso Dio chi lo invoca come testimone per motivi futili: cosa che uno non oserebbe fare neppure riguardo a un uomo rispettabile. Inoltre c'è il pericolo di spergiuro: poiché facilmente l'uomo cade in peccati

di lingua, secondo le parole di S. Giacomo [3, 2]: «Se uno non manca nel parlare, è un uomo perfetto». E nell'Ecclesiastico [Sir 23, 9 Vg] si legge: «Non abituare la tua bocca al giuramento: molte infatti sono le cadute a causa di esso».

Analisi delle obiezioni: 1. S. Girolamo scrive nel suo commento [In Mt 1, su 5, 34]: «Considera che il Salvatore non ha proibito di giurare per Iddio, ma per il cielo e la terra. Infatti è noto che i Giudei hanno la pessima abitudine di giurare per gli elementi». – Ma questa risposta non basta: poiché S. Giacomo [l. cit. nell'ob.] aggiunge: «né con qualsiasi altra forma di giuramento».

Perciò bisogna rispondere con S. Agostino [De mendacio 15] che «l'Apostolo, giurando nelle sue lettere, mostrò come vanno interpretate le parole: "Io vi dico di non giurare affatto": nel senso cioè di non arrivare coi giuramenti alla facilità di giurare, e passare poi dalla facilità all'abitudine e dall'abitudine allo spergiuro. Infatti non risulta che egli abbia giurato se non nello scrivere, dove la riflessione più ponderata non permette gli eccessi della lingua».

2. Come insegna S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 17], «se tu sei costretto a giurare, ricordati che ciò è dovuto alla debolezza di coloro che devi convincere di qualcosa, e questa debolezza è certo un male. «Per questo il Vangelo non dice: "il di più è male"– infatti tu non fai nulla di male facendo buon uso del giuramento per convincere altri –, ma: "il di più viene dal maligno", cioè dal male di colui per la cui debolezza sei costretto a giurare».

3. Chi giura non tenta Dio: poiché non invoca l'aiuto divino senza utilità e necessità; e inoltre non si espone ad alcun pericolo, se Dio rifiuta di dare la sua testimonianza nella vita presente. Infatti egli darà certamente la sua testimonianza in futuro, quando «metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori», come dice S. Paolo [1 Cor 4, 5]. E tale testimonianza non mancherà ad alcuno che abbia giurato, o in suo favore o a sua condanna.

## Articolo 3

Infra, q. 98, a. 1, ad 1; In 3 Sent., d. 39, q. 1, a. 2, sol. 3; Expos. in Decal., De Secundo Praecepto; In Matth., c. 5

### Se la giustizia, il giudizio e la verità costituiscano i tre requisiti del giuramento

Pare che la giustizia, il giudizio e la verità non costituiscano i tre requisiti del giuramento. Infatti:

1. Non si possono enumerare come diverse delle cose che sono incluse l'una nell'altra. Ma queste tre cose sono incluse l'una nell'altra: poiché la verità, secondo Cicerone [De invent. 2, 53], è una parte della giustizia, e il giudizio ne è l'atto, come sopra [q. 60, a. 1] si è dimostrato. Quindi i tre requisiti del giuramento non sono giustamente enumerati.

2. Per il giuramento si richiedono molte altre cose, come la devozione e la fede, con cui crediamo che Dio sa tutto e non può mentire. Quindi l'enumerazione dei requisiti del giuramento non è completa.

3. Le tre cose indicate sono richieste in ogni azione umana: infatti non si deve fare nulla contro la giustizia o la verità, oppure senza giudizio, secondo

le parole di S. Paolo [1 Tm 5, 21]: «Non fare nulla senza pregiudizio», cioè senza un giudizio previo. Perciò queste tre cose non devono essere associate al giuramento più che alle altre azioni umane.
In contrario: In Geremia [4, 2] si legge: «Il tuo giuramento sarà: Per la vita del Signore, con verità, con giudizio e con giustizia». E S. Girolamo [In Ier. 1] commenta: «Si deve notare che il giuramento ha questi accompagnatori, cioè la verità, il giudizio e la giustizia».
Dimostrazione: Il giuramento, come si è visto sopra [a. prec.], è una cosa buona soltanto per chi ne fa buon uso. Ora, per il buon uso del giuramento si richiedono due cose. Primo, che non venga usato alla leggera, ma con discrezione e per un motivo necessario. E da questo lato si richiede il giudizio, cioè il giudizio discretivo da parte di chi giura. – Secondo, rispetto a quanto viene confermato con esso si richiede che il giuramento non sia di cose né false, né illecite. E da questo lato si richiede la verità, grazie alla quale uno conferma con giuramento ciò che è vero, e la giustizia, grazie alla quale uno conferma ciò che è lecito.
Al contrario il giuramento inconsiderato manca di giudizio, quello falso manca di verità e quello iniquo o disonesto manca di giustizia.
Analisi delle obiezioni: 1. Il giudizio di cui si parla non è uno degli atti esecutivi della giustizia ma è il giudizio discretivo, come si è gia notato [nel corpo]. E così pure la verità non viene qui considerata come parte della giustizia, ma come condizione richiesta nel parlare.
2. La devozione, la fede e altre cose del genere, che sono richieste per la buona formulazione del giuramento, sono incluse nel giudizio. Invece gli altri due requisiti, come si è notato [ib.], si riferiscono alle cose per cui si giura. Sebbene si possa anche rispondere che la giustizia si riferisce al motivo per cui si giura.
3. Nel giuramento si affronta un grave pericolo: sia per la grandezza di Dio, di cui si invoca la testimonianza, sia per la labilità della lingua umana, le cui parole vengono confermate con il giuramento. Per cui i suddetti requisiti sono richiesti più nel giuramento che nelle altre azioni umane.

## Articolo 4
## Se giurare sia un atto di religione, o latria

Pare che giurare non sia un atto di religione, o latria. Infatti:
1. Gli atti di latria hanno per oggetto delle cose sacre e divine. Invece i giuramenti, come fa rilevare l'Apostolo [Eb 6, 16], servono per definire le controversie umane. Quindi giurare non è un atto di religione, o latria.
2. Come scrive Cicerone [De invent. 2, 53], la religione ha il compito di «offrire a Dio un culto». Ora, colui che giura non offre nulla a Dio, ma piuttosto chiama Dio come testimone. Perciò giurare non è un atto di religione.
3. Il fine della religione, o latria, è di prestare ossequio a Dio. Ma non è questo il fine del giuramento, che è invece quello di confermare delle parole. Quindi giurare non è un atto di religione.
In contrario: Sta scritto [Dt 6, 13]: «Temerai il Signore Dio tuo, lo servirai e giurerai per il suo nome». Ora, qui si parla del servizio di latria. Quindi giurare

è un atto di latria.
Dimostrazione: Come appare dalle spiegazioni date [a. 1], chi giura invoca la testimonianza di Dio per confermare quanto dice. Ora, la conferma non si può avere che mediante cose più certe e superiori. Quindi per il fatto stesso che un uomo giura per Dio confessa che Dio è superiore, inquantoché la sua veracità è indefettibile e la sua conoscenza universale: e così in certo qual modo egli offre un ossequio a Dio. Per cui l'Apostolo [Eb 6, 16] afferma che «gli uomini giurano per qualcuno maggiore di loro». E S. Girolamo [In Mt 1, su 5, 34 ss.] nota che «colui il quale giura, o venera o ama la persona per cui giura». Inoltre il Filosofo [Met. 1, 3] scrive che «il giuramento è onorabilissimo». Ma l'ossequio verso Dio spetta alla virtù di religione, o latria. È quindi evidente che il giuramento è un atto di religione, o latria.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel giuramento vanno considerate due cose: la testimonianza invocata, e questa è una cosa divina, e l'oggetto che essa conferma, o che rende necessaria tale conferma, e che è invece qualcosa di umano. Ora, il giuramento è un atto di religione quanto alla prima cosa, non quanto alla seconda.
2. Per il fatto che uno col giuramento prende Dio per testimone confessa la sua grandezza: il che è un atto di ossequio verso Dio. E così si offre qualcosa a Dio, cioè l'ossequio e l'onore.
3. Tutto ciò che facciamo lo dobbiamo compiere per l'onore di Dio. E così nulla ci impedisce di rendere onore a Dio nell'atto in cui intendiamo certificare un uomo. Infatti nel compiere qualcosa per l'onore di Dio dobbiamo agire in modo da farne scaturire un vantaggio per il prossimo: poiché anche Dio opera per la sua gloria e per la nostra utilità.

Articolo 5
In 3 Sent., d. 39, q. 1, a. 2, sol. 1; In Matth., c. 5
Se il giuramento, in quanto cosa utile e buona, debba essere voluto e praticato spesso
Pare che il giuramento, in quanto cosa utile e buona, debba essere voluto e praticato spesso. Infatti:
1. Il giuramento è un atto di latria come il voto. Ma compiere una cosa per voto è più lodevole e più meritorio, poiché il voto, come sopra [q. 88, a. 5] si è visto, è un atto di latria. Quindi per lo stesso motivo fare o dire qualcosa con giuramento è un'azione più lodevole. E così il giuramento va desiderato come una cosa buona per se stessa.
2. S. Girolamo [In Mt 1, su 5, 34 ss.] insegna che «chi giura, o venera o ama la persona per cui giura». Ma la venerazione e l'amore di Dio vanno ricercate come cose buone per se stesse. Perciò anche il giuramento.
confermi quanto egli dice è una cosa buona. Quindi il giuramento va desiderato come un bene.
In contrario: Sta scritto [Sir 23, 11]: «Un uomo dai molti giuramenti si riempie di iniquità». E S. Agostino [De mendacio 15] insegna che il precetto del Signore che proibisce il giuramento «è stato posto affinché da parte tua non cerchi e non desideri il giuramento quasi con una certa compiacenza».

Dimostrazione: Quanto viene cercato al solo scopo di ovviare a un difetto va enumerato non tra le cose da desiderare per se stesse, ma tra quelle necessarie:
come è evidente nel caso della medicina, che viene cercata per far fronte alla malattia. Ora, il giuramento viene desiderato per ovviare a un difetto, cioè alla mancanza di fiducia di un uomo verso l'altro. Per cui esso va considerato non tra le cose da desiderarsi per se stesse, ma tra quelle necessarie alla vita, e di cui abusa chiunque se ne serve fuori dei casi di necessità. Da cui le parole di S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 17]: «Chi capisce che il giuramento non fa parte del bene», cioè delle cose per se stesse desiderabili, «ma del necessario, per quanto può se ne astiene, così da usarlo solo se costretto dalla necessità».
Analisi delle obiezioni: 1. Il caso del voto è diverso da quello del giuramento. Col voto infatti ordiniamo un'opera a onorare Dio, per cui essa diventa un atto di religione. Nel giuramento invece l'onore del nome di Dio viene usato per confermare una promessa. Quindi ciò che viene così confermato non diventa per questo un atto di religione: poiché le azioni morali vengono specificate dal fine.
2. Chi giura fa uso della venerazione o dell'amore verso la persona per cui giura: egli però non ordina il giuramento a venerarla o ad amarla, ma ad altre cose necessarie per la vita presente.
3. Come la medicina, pur essendo utile per guarire, tuttavia è tanto più dannosa quanto più è energica, se viene presa senza motivo, così il giuramento, pur essendo utile per confermare, quanto più è degno di rispetto tanto più è pericoloso, se viene usato senza necessità. Poiché, come dice l'Ecclesiastico [Sir 23, 11], «se uno manca», ingannando cioè il proprio fratello, «il suo peccato è su di lui, e se dissimula», giurando cioè il falso, «pecca due volte», poiché «la giustizia simulata è un'iniquità duplicata», come dice S. Agostino [Enarr. in Ps 63, 7]; «e se giura invano», cioè senza giusto motivo e necessità, «non sarà giustificato».

Articolo 6
In 3 Sent., d. 39, q. 1, a. 1; expos.; Expos. in Decal., c. De Secundo Praecepto; In Matth., c. 5; In Heb., c. 6, lect. 4
Se sia lecito giurare per le creature
Pare che non sia lecito giurare per le creature. Infatti:
1. Nel Vangelo [Mt 5, 34 ss.] si legge: «Ma io vi dico di non giurare affatto: né per il cielo, né per la terra, né per Gerusalemme, né per la tua testa».
E S. Girolamo [In Mt 1] commenta: «Considera che qui il Salvatore non proibisce di giurare per Dio, ma per il cielo e la terra», ecc.
2. Il castigo viene dato solo per una colpa. Ma i Canoni [Decr. di Graz. 2, 22, 1, 9] decretano un castigo contro chi giura per le creature: «Il chierico che giura per le creature va ripreso duramente; e se persiste nel vizio sia scomunicato». Quindi giurare per le creature è una cosa illecita.
3. Il giuramento è un atto di latria, come sopra [a. 4] si è detto. Ma a nessuna creatura si può rendere il culto di latria. Quindi non è lecito giurare per alcuna creatura.

In contrario: Giuseppe, come si legge nella Scrittura [Gen 42, 15 s.], giurò «per la salute del Faraone». E secondo l'uso si giura per il Vangelo, per le reliquie e per i santi.

Dimostrazione: Come si è visto sopra [a. 1, ad 3], ci sono due tipi di giuramento. Il primo consiste nella semplice attestazione, cioè nell'invocare Dio come testimone. E questo giuramento si appoggia sulla veracità di Dio, come anche la fede. Ora, la fede di per sé e principalmente ha per oggetto Dio, che è la stessa verità, ma secondariamente ha per oggetto le creature, in cui la verità di Dio si manifesta, come sopra [q. 1, a. 1] si è spiegato. Allo stesso modo dunque anche il giuramento si riferisce principalmente a Dio, di cui si invoca la testimonianza, ma in maniera secondaria vengono assunte nel giuramento determinate creature, non per quello che valgono in se stesse, ma in quanto in esse c'è una manifestazione della verità divina. E così giuriamo per il Vangelo, cioè per Dio, la cui verità si manifesta nel Vangelo, e per i santi, che hanno creduto e osservato questa verità.

L'altro tipo di giuramento è invece l'esecrazione. E in questo caso la creatura viene ricordata come il soggetto che viene esposto al giusto giudizio di Dio. Così l'uomo è solito giurare per la propria testa, o per i suoi figli, o per qualche altra cosa che ama. Come anche l'Apostolo [2 Cor 1, 23] giurò con quelle parole: «Io chiamo Dio a testimone sulla mia vita».

Il giuramento poi di Giuseppe sulla salute del Faraone può essere inteso nell'uno o nell'altro senso: o come esecrazione, quasi venisse presa come pegno dinanzi a Dio la salute del Faraone; oppure come attestazione, quasi per attestare la verità della divina giustizia, di cui i principi della terra sono costituiti esecutori.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore ha proibito di giurare per le creature nel senso che si attribuiscano ad esse degli onori divini. Infatti S. Girolamo nel testo citato aggiunge che «i Giudei, giurando per gli angeli» e per altri esseri del genere, «tributavano alle creature l'onore dovuto a Dio».

E per lo stesso motivo i Canoni puniscono il chierico che giura per le creature, commettendo così un peccato di bestemmia contro la fede. Per cui nel capitolo seguente si legge: «Se uno giura per i capelli o per la testa di Dio, o se bestemmia contro di lui in altro modo, sia deposto, se è insignito di un ordine ecclesiastico».

2. È così risolta anche la seconda obiezioni.

3. Il culto di latria viene prestato a colui di cui si invoca la testimonianza con giuramento. Da cui il precetto dell'Esodo [23, 13]: «Non giurate per il nome di altri dèi». Ma alle creature che nel giuramento sono ricordate nei modi sopra indicati non viene prestato un culto di latria.

## Articolo 7

In 3 Sent., d. 39, q. 1, a. 3, sol. 1, 2; Quodl., 3, q. 5, aa. 2, 4; 5, q. 13, a. 2; 12, q. 14, a. 2

### Se il giuramento abbia la forza di obbligare

Pare che il giuramento non abbia la forza di obbligare. Infatti:

1. Il giuramento viene fatto per confermare la verità di ciò che si dice. Ma quando uno dice qualcosa che riguarda il futuro, può dire il vero anche se

poi ciò che ha detto non avviene. Come non si può dire che S. Paolo abbia mentito [cf. 2 Cor 1, 15 ss.] anche se non andò a Corinto come aveva promesso [1 Cor 16, 5]. Non Pare quindi che il giuramento sia obbligatorio.
2. Come insegna Aristotele [Praed. 8], una virtù non può essere contraria a un'altra virtù. Ora, stando alle cose già dette [a. 4], il giuramento è un atto di virtù. Ma talora si andrebbe contro la virtù, o la si ostacolerebbe, se uno mantenesse quanto ha promesso con giuramento: nel caso, p. es., che uno abbia giurato di compiere un peccato, o di desistere da un atto virtuoso. Quindi il giuramento non sempre è obbligatorio.
3. In certi casi uno è costretto suo malgrado a promettere qualcosa con giuramento. Ora, nei Canoni [Decretales 2, 24, 15] è stabilito che «tali persone vengano sciolte dal giuramento per l'autorità del Romano Pontefice». Quindi il giuramento non sempre è obbligatorio.
4. Nessuno può essere obbligato a due cose opposte. Ma talvolta colui che giura intende l'opposto di ciò che intende la persona a cui si presta il giuramento. E così il giuramento non sempre è obbligatorio.
In contrario: Sta scritto [Mt 5, 33]: «Adempi con il Signore i tuoi giuramenti».
Dimostrazione: L'obbligo dice rapporto a qualcosa da farsi o da omettersi. Esso perciò non interessa il giuramento assertorio, che si riferisce al presente o al passato, e neppure il giuramento riguardante cose che devono essere operate da altre cause, come quando uno giurasse che domani pioverà, ma solo il giuramento riguardante cose che devono essere fatte da colui che giura. Ora, come deve essere veritiero il giuramento assertorio, che si riferisce al passato o al presente, così deve esserlo anche il giuramento che riguarda le cose che noi dobbiamo compiere nel futuro. Quindi entrambi i giuramenti hanno una certa obbligazione: però in una maniera diversa. Poiché nel giuramento riguardante il passato o il presente l'obbligo non è relativo alle cose che sono già state o che sono, ma all'atto del giuramento: ossia c'è l'obbligo di giurare il vero, attuale o passato. Invece nel giuramento che facciamo sulle cose che dobbiamo compiere noi, l'obbligo cade sulla cosa che uno ha confermato col giuramento. Si è tenuti infatti a compiere quanto si è giurato: altrimenti viene a mancare la veracità del giuramento.
Se però la cosa promessa è tale da non essere in nostro potere, allora il giuramento manca di giudizio discretivo: a meno che tale cosa non sia stata resa impossibile per qualche imprevisto, come quando uno giura di dare del danaro che un furto in seguito gli fa perdere. Nel qual caso uno è scusato dal fare quanto aveva giurato, sebbene sia tenuto a fare quanto può: come si è detto sopra [q. 88, a. 3, ad 2] a proposito dell'obbligatorietà del voto.
Se invece la cosa è possibile, ma non è da farsi, o perché è cattiva, o perché è di ostacolo al bene, allora il giuramento manca di giustizia. Per cui il giuramento non va osservato nel caso in cui è una colpa, o è di impedimento al bene: poiché allora «fa capo a un effetto pernicioso» [cf. Beda, Hom. 2, 20].
Perciò si deve concludere che chi giura di fare una cosa è obbligato a compierla, affinché si compia la verità; purché però non manchino gli altri due requisiti, cioè il giudizio e la giustizia.
Analisi delle obiezioni: 1. Il caso della semplice affermazione è diverso

dal caso del giuramento, in cui si invoca la testimonianza di Dio. Infatti per la verità di un'affermazione basta che uno dica quello che si propone di fare, poiché ciò è già vero nella sua causa, cioè nel proposito di chi intende farlo. Invece non si deve ricorrere al giuramento se non per cose di cui uno è assolutamente certo. Nel caso quindi in cui uno abbia giurato, per rispetto alla divina testimonianza invocata è tenuto a far sì che diventi vero ciò che ha giurato, nei limiti delle sue possibilità: a meno che, come si è detto [nel corpo], non ne risulti un effetto pernicioso.

2. Il giuramento può determinare un effetto pernicioso in due modi. Primo, perché lo presuppone in partenza. O perché è intrinsecamente cattivo, come quando uno giura di compiere un adulterio, o perché è di ostacolo a un bene maggiore: p. es. quando uno giurasse di non farsi religioso o chierico, oppure di non accettare prelature anche nel caso in cui farebbe bene ad accettarle, o in altri casi del genere. Ora, simili giuramenti sono illeciti fin dal principio: però in grado diverso. Perché se uno giura di compiere un peccato, pecca sia nel giurare che nell'osservare il giuramento. Se invece giura di non compiere un bene maggiore, a cui non è tenuto, pecca nel giurare, in quanto resiste allo Spirito Santo ispiratore dei buoni propositi, però non pecca se osserva il giuramento, anche se farebbe molto meglio a non osservarlo.

Secondo, il giuramento può determinare un effetto pernicioso per un fatto nuovo e imprevisto: come avvenne nel giuramento di Erode [Mt 14, 7], il quale giurò promettendo alla fanciulla di darle ciò che chiedeva. Ora, tale giuramento poteva essere inizialmente lecito con la dovuta condizione sottintesa, se cioè chiederà qualcosa che è lecito concedere; fu invece l'adempimento a essere illecito. Da cui le parole di S. Ambrogio [De off. 1, 50]: «Spesso è contro il dovere adempiere il giuramento: come nel caso di Erode, che uccise Giovanni per mantenere la promessa».

3. Nel giuramento fatto per costrizione si devono distinguere due obblighi. L'uno verso la persona a cui si è promesso qualcosa. E questo obbligo è eliminato dalla costrizione: poiché chi usa violenza merita l'inadempimento della promessa.

L'altro obbligo è invece verso Dio, riguardo al quale uno è obbligato a compiere quanto ha promesso nel suo nome. E tale obbligo in coscienza non cessa: poiché si è tenuti a sostenere anche un danno temporale piuttosto che violare il giuramento. Tuttavia uno può reclamare in giudizio quanto ha dato, o denunziarlo ai superiori, anche se aveva giurato di non farlo: poiché tale giuramento avrebbe un effetto pernicioso, essendo contro la giustizia civile. – I Romani Pontefici poi hanno assolto gli uomini da simili giuramenti non già dichiarando che essi non sono obbligatori, ma dispensando dal loro obbligo per giusti motivi.

4. Quando l'intenzione di chi giura è diversa da quella di chi è interessato al giuramento, la promessa va osservata secondo la sana comprensione di quest'ultimo, se la divergenza dipende dall'inganno di chi giura. Da cui le parole di S. Isidoro [Sent. 2, 31]: «Qualunque sia l'artificio di parole con cui uno giura, Dio, che è testimone della coscienza, intende la cosa come colui a cui viene fatto il giuramento». E che si parli del giuramento capzioso è evidente

da quanto si dice più avanti: «È doppiamente colpevole colui che nomina invano il nome di Dio, e gioca il prossimo con l'inganno».
Se invece chi giura non usa inganni, allora è obbligato secondo la propria intenzione. Da cui le parole di S. Gregorio [Mor. 26, 10]: «Le orecchie degli uomini giudicano le nostre parole così come suonano esternamente, ma Dio nei suoi giudizi le intende come esse promanano dall'intimo del cuore».

Articolo 8
Se l'obbligazione del giuramento sia superiore a quella del voto
Pare che l'obbligazione del giuramento sia più forte dell'obbligazione del voto. Infatti:
1. Il voto è una semplice promessa. Il giuramento invece aggiunge alla promessa la testimonianza di Dio. Quindi l'obbligazione del giuramento è superiore a quella del voto.
2. Si è soliti rafforzare ciò che è più debole con ciò che è più forte. Ma talora il voto viene rafforzato col giuramento. Quindi il giuramento è più forte del voto.
3. L'obbligazione del voto è causata da una deliberazione dell'animo, come sopra [q. 88, a. 1] si è visto, mentre l'obbligazione del giuramento è causata dalla veracità di Dio, di cui si invoca la testimonianza. Essendo dunque la veracità di Dio superiore alla deliberazione umana, è chiaro che l'obbligatorietà del giuramento è superiore a quella del voto.
In contrario: Col voto si contrae un obbligo verso Dio, mentre col giuramento si contrae spesso un obbligo verso un uomo. Ora, si è più obbligati verso Dio che verso un uomo. Quindi l'obbligatorietà del voto è superiore a quella del giuramento.
Dimostrazione: Entrambi gli obblighi, del voto cioè e del giuramento, sono causati da qualcosa di divino, però in maniera diversa. Infatti l'obbligazione del voto è causata dalla fedeltà che dobbiamo a Dio con l'adempimento delle promesse a lui fatte, mentre l'obbligazione del giuramento è prodotta dal rispetto a lui dovuto, per cui siamo tenuti a rendere vere le promesse fatte invocando il suo nome. Ora, ogni infedeltà implica una mancanza di rispetto, ma non viceversa: infatti l'infedeltà di un suddito è la più grave mancanza di rispetto verso il proprio signore. Quindi il voto per sua natura è più obbligatorio del giuramento.
Analisi delle obiezioni: 1. Il voto non è una promessa qualunque, ma una promessa fatta a Dio, l'infedeltà verso il quale è una cosa gravissima.
2. Il giuramento non si aggiunge al voto come qualcosa di più stabile, ma affinché «grazie a due atti irrevocabili» [Eb 6, 18] si determini una maggiore fermezza.
3. La deliberazione dell'animo dà fermezza al voto dalla parte della persona che lo emette. Tuttavia il voto ha una maggiore causa di fermezza dalla parte di Dio, al quale viene offerto.

Articolo 9
Se qualcuno possa dispensare dal giuramento
Pare che nessuno possa dispensare dal giuramento. Infatti:

1. Come la verità è richiesta nel giuramento assertorio riguardante il passato e il presente, così è richiesta nel giuramento promissorio riguardante il futuro. Ma nessuno può dispensare una persona dal dire la verità nel giuramento riguardante il passato o il presente. Quindi nessuno può dispensare dal rendere vero in futuro ciò che uno ha promesso con giuramento.
2. Il giuramento promissorio è fatto a vantaggio di colui al quale viene fatta la promessa. Ora, come Pare, costui non può condonare la cosa: poiché ciò sarebbe contro il rispetto dovuto a Dio. Molto meno quindi potrà dispensare un altro.
3. I voti, eccetto alcuni riservati al Papa, possono essere dispensati da qualsiasi vescovo, come si è visto [q. 88, a. 12, ad 3]. Se quindi anche il giuramento fosse dispensabile, per lo stesso motivo esso potrebbe essere dispensato da qualsiasi vescovo. Ma ciò è contro i Canoni [Decr. di Graz. 2, 15, 6, 2]. Per cui non Pare che il giuramento possa essere dispensato.
In contrario: Il voto è più obbligatorio del giuramento, come sopra [a. prec.] si è visto. Ma il voto può essere dispensato. Quindi anche il giuramento.
Dimostrazione: Come si è notato sopra [q. 88, a. 10], la necessità della dispensa, tanto dalle leggi quanto dai voti, dipende dal fatto che quanto in se stesso, o considerato universalmente, è utile e onesto, in un caso particolare può risultare disonesto o nocivo, cessando così di essere materia di legge o di voto.
Ora, la disonestà e l'attitudine a nuocere sono incompatibili con i requisiti del giuramento: se infatti una cosa è disonesta è incompatibile con la giustizia, e se è nociva è incompatibile col giudizio. Quindi per lo stesso motivo si può dispensare anche dal giuramento.
Analisi delle obiezioni: 1. La dispensa dal giuramento non arriva al punto di permettere cose contrarie al giuramento: ciò infatti è impossibile, poiché il rispetto del giuramento è imposto da un precetto divino, che non può essere dispensato. La dispensa invece fa sì che quanto prima era oggetto del giuramento cessi di essere tale, in quanto materia inadeguata per esso: come si è detto sopra [q. 88, a. 10, ad 2] a proposito del voto. Ora, la materia del giuramento assertorio, riguardante il passato e il presente, è già entrata nel dominio del necessario, ed è ormai immutabile, per cui la dispensa nel caso non riguarderebbe la materia, ma l'atto stesso del giuramento: cosicché tale dispensa sarebbe direttamente contro il precetto divino. Invece la materia del giuramento promissorio è qualcosa di futuro, che può essere cambiato, in modo cioè da risultare in certi casi illecito o nocivo, e quindi materia inadeguata per il giuramento. E così il giuramento promissorio può essere dispensato: poiché tale dispensa riguarda la materia del giuramento, e non è incompatibile col precetto divino che ne comanda il rispetto.
2. Si può promettere qualcosa a un uomo con giuramento in due modi. Primo, per sua utilità: come quando si promette di servirlo, o di dargli del danaro. E da tale promessa si può essere dispensati da colui al quale essa è stata fatta: poiché si considera come assolta la promessa quando uno si comporta secondo la volontà dell'interessato.
Secondo, uno può promettere a un'altra persona cose che interessano l'onore di Dio o il vantaggio di terzi: come quando uno giurasse di entrare in religione,

o di compiere qualche opera di misericordia. Allora colui che riceve la promessa non può dispensarla, poiché essa non è fatta principalmente a lui, ma a Dio; a meno che non sia stata posta questa condizione: «Se sembrerà bene a colui al quale viene fatta la promessa», o qualche altra del genere.
3. Talvolta ciò che ricade sotto il giuramento promissorio è manifestamente contrario alla giustizia: o perché è un atto peccaminoso, come quando uno giura di commettere un omicidio, o perché è di ostacolo a un bene maggiore, come quando uno giura di non entrare in religione. E tale giuramento non ha bisogno di dispensa: però nel primo caso uno è tenuto a non osservare il giuramento, mentre nel secondo può osservarlo e non osservarlo, come si è detto sopra [ib., a. 7, ad 2].
Altre volte invece è dubbio se ciò che è stato promesso con giuramento sia lecito o illecito, giovevole o nocivo, sia in senso assoluto che in rapporto al caso particolare. E allora qualsiasi vescovo può dare la dispensa.
Altre volte infine ciò che è stato promesso con giuramento è qualcosa di manifestamente lecito e utile. E per questo giuramento non Pare che si possa dare la dispensa, ma piuttosto la commutazione, se c'è il modo di fare qualcosa di meglio per il bene comune; il che spetta specialmente all'autorità del Papa, che ha la cura della Chiesa universale. Oppure si può essere sciolti totalmente dal giuramento, il che spetta ancora al Papa se si tratta di cose che riguardano materie di giurisdizione ecclesiastica, sulle quali egli ha piena autorità. Come chiunque può annullare il giuramento fatto dai propri sudditi in cose sottoposte alla sua autorità: come ad es. il padre può annullare il giuramento della figlia e il marito quello della moglie, secondo quanto si legge nella Scrittura [Nm 30, 6 ss.], e come sopra [q. 88, a. 8] si è detto per il voto.

## Articolo 10

In 3 Sent., d. 39, expos.; In Hebr., c. 6, lect. 4

### Se il giuramento possa essere impedito da certe condizioni di persona, o di tempo

Pare che il giuramento non possa essere impedito da certe condizioni di persona, o di tempo. Infatti:
1. Il giuramento viene usato «per confermare», come dice l'Apostolo [Eb 6, 16]. Ma tutti e sempre sono tenuti a confermare le proprie affermazioni. Quindi il giuramento non può essere impedito da certe condizioni di persona o di tempo.
2. Giurare per Dio è più che giurare per il Vangelo, per cui il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 44] scrive: «Se si presenta un motivo, alcuni pensano di fare una cosa da poco giurando per Dio, mentre pensano di fare una cosa importante giurando per il Vangelo. A costoro bisogna dire: Stolti, la Scrittura è fatta per Dio, non già Dio per la Scrittura». Ma alle persone di ogni condizione, e in qualsiasi tempo, è comune l'uso di giurare per Dio. Quindi a maggior ragione è lecito giurare per il Vangelo.
3. Una stessa cosa non può essere prodotta da cause contrarie, poiché cause contrarie hanno effetti contrari. Ma alcuni sono esclusi dal giuramento per una minorazione della loro persona, come i ragazzi prima dei quattordici

anni e gli spergiuri. Perciò non si vede come altri possano essere impediti di giurare a motivo della loro dignità, come i chierici; oppure per la solennità del giorno.
4. Nessun uomo vivente in questo mondo raggiunge la dignità degli angeli, poiché nel Vangelo [Mt 11, 11] si legge che «il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui», cioè di S. Giovanni Battista vivente nel mondo. Ma gli angeli possono giurare: infatti nell'Apocalisse [10, 6] si legge che «l'angelo giurò per colui che vive nei secoli dei secoli». Quindi nessun uomo deve essere dispensato dal giuramento per la sua dignità.
In contrario: Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 2, 5, 4] si legge: «Il sacerdote, invece di giurare, sia interrogato per la sua consacrazione». E altrove [ib. 2, 22, 5, 22]: «Nessun ecclesiastico presuma di giurare sui Vangeli dinanzi a qualsiasi laico».
Dimostrazione: Nel giuramento si devono considerare due cose. La prima in rapporto a Dio, di cui si invoca la testimonianza. E da questo lato si esige verso il giuramento il massimo rispetto. Per cui vengono esclusi dal giuramento sia i fanciulli prima della pubertà i quali non sono obbligati a giurare perché non hanno ancora il perfetto uso della ragione, necessario per prestare il giuramento col debito rispetto, sia gli spergiuri, i quali non sono ammessi a giurare perché dai loro precedenti si presume che non tratterebbero il giuramento con la riverenza dovuta. E per la riverenza dovuta al giuramento si dà anche questa norma [ib. can. 16]: «È bene che colui il quale osa giurare per i santi lo faccia dopo aver digiunato, e con ogni riguardo e timor di Dio».
La seconda cosa da considerare interessa invece l'uomo, le cui parole sono confermate dal giuramento. Ora, le parole di un uomo non hanno bisogno di conferma se non perché si dubita di lui, e d'altra parte menoma la dignità di una persona il fatto che si dubiti della verità di quanto dice. Quindi alle persone di grande dignità non si addice giurare. Così dunque i Canoni [ib. 2, 2, 5, 4] prescrivono che «i sacerdoti non devono giurare per motivi non gravi». Tuttavia possono farlo per qualche vera necessità, o per una grande utilità, specialmente in questioni di ordine spirituale. - Per queste ultime è bene inoltre che i giuramenti vengano fatti nei giorni solenni, nei quali si deve attendere alle cose spirituali; non vanno invece fatti in tali giorni per gli affari temporali, salvo casi di grave necessità.
Analisi delle obiezioni: 1. Ci sono alcuni che non possono confermare le loro parole per una loro deficienza, mentre ci sono altri le cui parole vanno considerate così certe da non avere bisogno di conferma.
2. Il giuramento di per sé è tanto più santo e tanto più obbligatorio quanto superiore è l'essere per cui si giura, come nota S. Agostino [Epist. 47]. E da questo lato giurare per Dio è più che giurare per i Vangeli. Ma può essere vero il contrario per le modalità del giuramento: se p. es. il giuramento che si fa sui Vangeli viene fatto con una certa deliberazione e solennità, mentre quello che si fa su Dio viene fatto con leggerezza e senza deliberazione.
3. Nulla impedisce che una cosa possa venire eliminata da cause contrarie, che si contrappongono come l'eccesso e il difetto. E in questo modo alcuni sono esclusi dal giuramento perché hanno un'autorità così grande da rendere

ad essi poco conveniente il giurare, mentre altri invece ne sono esclusi perché la loro autorità non è tale da dare credito al loro giuramento.
4. Il giuramento dell'angelo non è fatto per supplire a una sua deficienza, quasi che non fossero da credersi le sue semplici affermazioni, ma per mostrare che quanto viene detto deriva dall'infallibile disposizione di Dio. E in questo senso nella Scrittura si dice talvolta che anche Dio giura, per mostrare l'immutabilità di quanto viene affermato, come scrive l'Apostolo [Eb 6, 17].

Quaestio 90
Prooemium

[42929] IIª-IIae q. 90 pr. Deinde considerandum est de assumptione divini nominis per modum adiurationis. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum liceat adiurare homines. Secundo, utrum liceat adiurare Daemones. Tertio, utrum liceat adiurare irrationales creaturas.

ARGOMENTO 90
L'USO DEL NOME DI DIO
SOTTO FORMA DI SCONGIURO
Veniamo ora a parlare dell'uso del nome di Dio sotto forma di scongiuro. Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se sia lecito scongiurare gli uomini; 2. Se sia lecito scongiurare i demoni: 3. Se sia lecito scongiurare le creature prive di ragione.

Articolo 1
Se sia lecito scongiurare un uomo
Pare che non sia lecito scongiurare un uomo. Infatti:
1. Origene [In Mt, su 26, 63] ha scritto: «Penso che un uomo che intende vivere secondo il Vangelo non debba scongiurare un altro. Se infatti non è lecito giurare, stando al precetto evangelico di Cristo, è chiaro che non è lecito neppure scongiurare. Perciò è evidente che il Principe dei Sacerdoti scongiurò illecitamente Gesù per il Dio vivente».
2. Chi scongiura una persona in qualche modo la costringe. Ma costringere un altro contro la sua volontà non è lecito. Quindi neppure è lecito scongiurarlo.
3. Scongiurare [ad-iurare] significa indurre un altro «a giurare». Ma ciò spetta ai superiori, i quali possono imporre agli inferiori il giuramento. Perciò gli inferiori non possono scongiurare i superiori.
In contrario: Noi scongiuriamo Dio stesso, quando lo invochiamo appellandoci a delle cose sante. E anche l'Apostolo [Rm 12, 1] «esorta per la misericordia di Dio» i fedeli: il che si riduce a uno scongiuro. Perciò scongiurare gli altri è cosa lecita.
Dimostrazione: Chi giura col giuramento promissorio, che egli fa in ossequio a Dio per confermare la propria promessa, obbliga se stesso a fare ciò che promette, il che significa ordinare irrevocabilmente se stesso a compiere una data cosa. Ora, come uno può ordinare se stesso a fare qualcosa, così

può ordinare anche gli altri: i superiori con la preghiera e gli inferiori con il comando, secondo le spiegazioni date sopra [q. 83, a. 1]. Quando dunque questi due atti sono suffragati da qualcosa di divino, si ha lo scongiuro.
C'è però questa differenza, che l'uomo è padrone dei propri atti, non già di quelli che devono essere compiuti da altri. Egli quindi può imporre una necessità a se stesso mediante l'invocazione del nome di Dio, ma non può imporla agli altri, eccettuati i suoi sudditi, che può costringere in forza del giuramento prestato. Se quindi uno con l'invocazione del nome di Dio, o di qualsiasi cosa sacra, intendesse imporre a chi non è suo suddito la necessità di agire, come fa con se stesso mediante il giuramento, il suo scongiuro sarebbe illecito: poiché si arrogherebbe un potere su altri che non ha. I superiori tuttavia in caso di necessità possono costringere in questo modo i loro sottoposti. Se però uno mira soltanto a ottenere da altri qualcosa senza una vera imposizione, appellandosi al rispetto del nome di Dio o di altre cose sacre, il suo scongiuro è lecito nei riguardi di chiunque.
Analisi delle obiezioni: 1. Origene parla dello scongiuro in cui uno intende imporre una necessità ad altri come fa con se stesso mediante il giuramento: infatti il Principe dei sacerdoti pretese di scongiurare così il Signore nostro Gesù Cristo.
2. L'argomento vale per lo scongiuro che mira a imporre una necessità.
3. Scongiurare non significa indurre altri a giurare, ma ha una somiglianza col giurare, in quanto provoca altri ad agire. Tuttavia lo scongiuro che rivolgiamo all'uomo è diverso da quello che rivolgiamo a Dio. Quando infatti scongiuriamo un uomo miriamo a mutare la sua volontà in ossequio alle cose sante; non miriamo invece a questo quando ci rivolgiamo a Dio, la cui volontà è immutabile, ma sottolineiamo il fatto che ottenere qualcosa dal suo eterno volere non dipende dai nostri meriti, ma dalla sua bontà.

Articolo 2
Se sia lecito scongiurare i demoni
Pare che non sia lecito scongiurare i demoni. Infatti:
1. Origene [In Mt, su 26, 63] ha scritto: «Scongiurare i demoni non è secondo il potere dato dal Salvatore: è infatti un uso giudaico». Ora, noi non dobbiamo imitare i riti dei Giudei, ma piuttosto usare dei poteri concessi da Cristo. Quindi non è lecito scongiurare i demoni.
2. Molti negli incantesimi dei negromanti invocano i demoni appellandosi a cose divine, cioè agli scongiuri. Se quindi fosse lecito scongiurare i demoni, sarebbe lecito anche ricorrere agli incantesimi dei negromanti. Il che è falso.
3. Chi scongiura una persona per ciò stesso fa società con essa. Ma con i demoni non si può fare società alcuna, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 10, 20]: «Non voglio che voi entriate in comunione con i demoni». Quindi non è lecito scongiurare i demoni.
In contrario: Sta scritto [Mc 16, 17]: «Nel mio nome scacceranno i demoni». Ora, indurre altri a fare qualcosa per il nome di Dio equivale a scongiurarli. Quindi è lecito scongiurare i demoni.
Dimostrazione: Come si è visto [a. prec.], ci sono due modi di scongiurare: il

primo si realizza sotto forma di preghiera o di persuasione in ossequio a qualcosa di sacro; l'altro invece sotto forma di imposizione. Ora, scongiurare i demoni nella prima maniera non è lecito: poiché tale modo di scongiurare parte da una certa benevolenza o amicizia, che non si può avere per i demoni.
– Invece il secondo modo di scongiurare, quello sotto forma di imposizione, è lecito per certe cose e illecito per altre. Infatti nella vita presente i demoni sono nostri avversari, e quindi i loro atti non sottostanno ai nostri ordini, ma a quelli di Dio e degli angeli santi: poiché, come dice S. Agostino [De Trin. 3, 4], «lo spirito ribelle è governato dallo spirito giusto». Perciò noi possiamo scacciare i demoni nemici scongiurandoli in virtù del nome di Dio perché non ci facciano del male, sia spiritualmente che fisicamente, per il potere a noi concesso da Cristo e di cui si parla nel Vangelo [Lc 10, 19]: «Ecco, io vi ho dato il potere di camminare sopra i serpenti e gli scorpioni, e sopra ogni potenza del nemico; nulla vi potrà danneggiare». Però non è lecito scongiurarli per imparare o per ottenere da loro qualcosa: poiché ciò comporterebbe una certa comunicazione con essi; a meno che un santo non lo faccia per un'ispirazione o rivelazione divina, come si legge [Leg. aurea 99, 1] di S. Giacomo, il quale dai demoni si fece condurre dinanzi Ermogene.
Analisi delle obiezioni: 1. Origene non parla dello scongiuro che si fa con autorità sotto forma di imposizione, ma di quello che si fa in forma di benevola invocazione.
2. I negromanti praticano gli scongiuri e le invocazioni dei demoni per ricevere o per imparare qualcosa da loro: e questo è illecito, come si è detto [nel corpo]. Perciò il Crisostomo [De Lazaro, hom. 2] così commenta le parole del Signore [Mc 1, 25]: «Taci ed esci da costui»: «Qui ci viene data questa norma salutare: di non credere ai demoni, per quanto essi proclamino la verità».
3. L'obiezione riguarda lo scongiuro nel quale si invoca l'aiuto dei demoni per compiere o per conoscere qualcosa: ciò implica infatti una certa comunicazione con essi. Lo scacciarli invece con gli scongiuri equivale a rifiutare la loro compagnia.

Articolo 3
Se sia lecito scongiurare le creature prive di ragione
Pare che non sia lecito scongiurare le creature prive di ragione. Infatti:
1. Lo scongiuro si fa con la parola. Ma dirigere la parola a chi, come le creature prive di ragione, non può intenderla, è una cosa inutile. Quindi è vano e illecito scongiurare le creature irrazionali.
2. Lo scongiuro Pare debba competere a colui al quale spetta il giuramento. Ma alle creature irrazionali non spetta il giuramento. Quindi ad esse non si può rivolgere lo scongiuro.
3. Come sopra [aa. 1, 2] si è visto, ci sono due tipi di scongiuro. Il primo è sotto forma di invocazione: e questo non lo possiamo usare verso le creature irrazionali, che non hanno il dominio dei loro atti. Il secondo invece è sotto forma di imposizione: e anche di questo non possiamo servirci contro di esse, poiché non è in nostro potere comandare alle creature prive di ragione,

ma ciò spetta solo a colui del quale fu scritto [Mt 8, 27]: «I venti e il mare gli ubbidiscono». Perciò in nessun modo è lecito servirsi dello scongiuro verso le creature irrazionali.
In contrario: Si legge [Leg. aurea 159, 2] dei Santi Simone e Giuda che scongiurarono i serpenti, comandando loro di ritirarsi nel deserto.
Dimostrazione: Le creature prive di ragione sono spinte da altri alle proprie operazioni. Ora, l'azione di chi è spinto o mosso è identica a quella di chi spinge o muove: come il moto della freccia è anche un'azione dell'arciere. Perciò l'atto della creatura priva di ragione non è attribuito ad essa soltanto, ma principalmente a Dio, dal cui volere sono poste in moto tutte le cose. E può appartenere anche al diavolo, il quale per divina permissione si serve di certe creature irrazionali per nuocere all'uomo.
Così dunque lo scongiuro che uno indirizza a una creatura priva di ragione può essere inteso in due modi. Primo, nel senso che lo scongiuro è rivolto direttamente a tale creatura in se stessa. E così sarebbe vano scongiurare una creatura irragionevole. - Secondo, nel senso che lo scongiuro è rivolto a colui dal quale la creatura priva di ragione riceve la spinta e il movimento. E qui possiamo distinguere due tipi di scongiuro. Il primo è fatto sotto forma di preghiera ed è rivolto a Dio: e questo è proprio di coloro che compiono dei miracoli con l'invocazione di Dio. Il secondo è fatto sotto forma di imposizione ed è rivolto al demonio, il quale si serve delle creature prive di ragione a nostro danno: e tale è lo scongiuro che è in uso nella Chiesa con gli esorcismi, mediante i quali viene tolto il potere che hanno i demoni sulle creature prive di ragione. Non è lecito invece scongiurare i demoni chiedendo il loro aiuto.
Sono così risolte anche le obiezioni.

## Quaestio 91
## Prooemium

[42952] IIª-IIae q. 91 pr. Deinde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem iam dictum est. Unde nunc de laude restat dicendum. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum Deus sit ore laudandus. Secundo, utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

## ARGOMENTO 91
## L'USO DEL NOME DI DIO NELLA PREGHIERA DI LODE

Veniamo ora a trattare dell'uso che facciamo del nome di Dio invocandolo nella preghiera e nella lode. Ma della preghiera abbiamo già parlato [q. 83]. Perciò rimane ora da trattare della lode.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se Dio vada lodato con le labbra; 2. Se nella lode di Dio si possa fare uso del canto.

## Articolo 1
## In Psalm., 49
## Se Dio vada lodato con le labbra

Pare che Dio non vada lodato con le labbra. Infatti:

1. Il Filosofo [Ethic. 1, 12] ha scritto: «Per l'ottimo non c'è la lode, ma qualcosa di più e di meglio». Ora, Dio è sopra tutto ciò che è ottimo. Quindi a Dio non si deve la lode, ma qualcosa di superiore ad essa. Per cui anche nella Scrittura [Sir 43, 30] si legge che Dio «è superiore a ogni lode».
2. La lode di Dio fa parte del culto verso di lui: essa infatti è un atto di religione. Ma Dio è venerato più con la mente che con la bocca: per cui il Signore [Mt 15, 7 s.] ripete contro certuni quel passo di Isaia [29, 13]: «Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me». Perciò la lode di Dio consiste più nei moti del cuore che in quelli delle labbra.
3. Si lodano gli uomini per incitarli a cose migliori. Mentre infatti i cattivi si insuperbiscono delle lodi, i buoni sono da esse provocati a far meglio. Da cui le parole della Scrittura [Pr 27, 21]: «Come il crogiolo è per l'argento e il fornello per l'oro, così l'uomo rispetto alla bocca di chi lo loda». Ma Dio non può essere incitato al meglio dalle parole dell'uomo: sia perché è immutabile, sia perché non può migliorare, essendo sommamente buono. Quindi non c'è motivo di lodare Dio con le labbra.
In contrario: Sta scritto [Sal 62, 6]: «Con voci di gioia ti loderà la mia bocca».
Dimostrazione: La ragione per cui rivolgiamo la parola a Dio è diversa da quella per cui la rivolgiamo a un uomo. A quest'ultimo infatti la rivolgiamo per esprimere con essa il nostro pensiero, che egli altrimenti non potrebbe conoscere. Quindi ricorriamo alla lode per far conoscere all'interessato o ad altri la buona opinione che abbiamo di lui: al fine di incitarlo a far meglio e insieme di indurre gli altri, dinanzi ai quali lo lodiamo, a stimarlo, a onorarlo e a imitarlo. A Dio invece rivolgiamo la parola non per manifestare il nostro pensiero a lui, scrutatore dei cuori, ma per indurre noi stessi e coloro che ci ascoltano a onorarlo. Perciò la lode delle labbra è necessaria non a motivo di Dio, ma a motivo di chi la pronunzia, perché in tal modo i suoi affetti vengono dalla lode eccitati verso il Signore, secondo le parole del Salmo [49, 23]: «Chi offre il sacrificio di lode, questi mi onora; a chi cammina per la retta via mostrerò la salvezza di Dio». E l'uomo, per il fatto che con la lode divina si innalza verso Dio, per ciò stesso viene distolto dalle cose a lui contrarie, secondo le parole di Isaia [48, 9]: «Ti terrò a freno con le mie lodi, affinché tu non perisca». Inoltre la lode esterna serve a incitare l'affetto degli altri verso Dio. Da cui le parole del Salmo [33, 2]: «Sulle mie labbra sempre la sua lode», alle quali si aggiunge [vv. 3 s.]: «Ascoltino gli umili e si rallegrino. Celebrate con me il Signore».
Analisi delle obiezioni: 1. Dio possiamo considerarlo sotto due aspetti. Innanzitutto rispetto alla sua essenza. E da questo lato, essendo egli incomprensibile e ineffabile, è superiore a ogni lode. Ora, sotto tale aspetto a lui si deve l'onore e il culto di latria. Per cui nel Salterio di S. Girolamo [Sal 64, 2] per indicare queste due cose abbiamo le due espressioni seguenti: «Tace per te la lode, o Dio», quanto alla prima, e «A te si renderanno i voti», quanto alla seconda. - In secondo luogo rispetto ai suoi effetti, che sono ordinati alla nostra utilità. E da questo lato a Dio si deve la lode. Da cui le parole di Isaia [63, 7]: «Voglio ricordare i benefici del Signore, proclamare la sua lode per quanto egli ci ha fatto». E Dionigi [De div. nom. 4] afferma: «Tu troverai

che tutti gli inni santi dei teologi, cioè le lodi di Dio, lodano e manifestano i nomi divini, secondo le buone emanazioni della sua tearchia, o divinità».
2. La lode delle labbra è inutile senza la lode del cuore, il quale canta le lodi di Dio quando rimedita con affetto «la grandezza delle sue opere» [cf. Sir 17, 7 s.]. Tuttavia la lode esterna serve a eccitare l'affetto interiore di chi la pronunzia, e a incitare gli altri alla lode di Dio, come si è visto [nel corpo].
3. Lodiamo Dio non per utilità sua, ma a vantaggio nostro, come si è spiegato [ib.].

Articolo 2
In Psalm., 33; In Ephes., c. 5, lect. 7
Se nella lode di Dio si debba fare uso del canto
Pare che nella lode di Dio non si debba fare uso del canto. Infatti:
1. Così l'Apostolo scriveva ai Colossesi [3, 16]: «Ammaestratevi e ammonitevi a vicenda con salmi, inni e cantici spirituali». Ora, nel culto divino non dobbiamo servirci se non di quanto viene a noi raccomandato dalla Scrittura. Quindi non dobbiamo ricorrere nelle lodi di Dio a cantici materiali, ma accontentarci di quelli spirituali.
2. S. Girolamo [In Eph. 3] così commenta quel detto di S. Paolo [Ef 5, 19]: «Cantando e inneggiando al Signore con tutto il vostro cuore»: «Ascoltino queste parole gli adolescenti che in chiesa hanno l'incarico della salmodia, e ricordino che a Dio non si canta con la voce, ma col cuore; e che la gola e le labbra non vanno addolcite con droghe come si usa nelle tragedie, così da far sentire in chiesa modulazioni teatrali». Perciò nelle lodi di Dio non si deve fare uso del canto.
3. La lode di Dio spetta ai grandi e ai piccoli, secondo le parole dell'Apocalisse [19, 5]: «Lodate il nostro Dio, voi tutti suoi servi, voi che lo temete, piccoli e grandi». Eppure ai ministri maggiori della Chiesa non è permesso cantare: così infatti si esprime S. Gregorio [Registr., app. fragm. 5] in un testo inserito nei Canoni [Decr. di Graz. 1, 92, 1]: «Col presente decreto viene stabilito che in questa Sede [della Chiesa Romana] ai ministri dell'altare è proibito cantare». Quindi il canto non si addice alle lodi di Dio.
4. Nell'antica legge Dio veniva lodato con gli strumenti musicali e con il canto, secondo le parole del Salmo [32, 2 s.]: «Lodate il Signore con la cetra, con l'arpa a dieci corde a lui cantate. Cantate al Signore un canto nuovo». Ora la Chiesa, per non Parere favorevole a pratiche giudaiche, non ha assunto, nelle lodi divine, strumenti musicali come le cetre e le arpe. Quindi per lo stesso motivo nelle lodi divine vanno esclusi anche i canti.
5. La lode della mente è superiore a quella delle labbra. Ma la lode della mente viene impedita dai canti: sia perché l'attenzione di chi canta, mentre si preoccupa della melodia, viene distratta dalla considerazione di ciò che canta, sia perché le cose che si cantano sono comprese dagli altri meno che se fossero enunciate senza il canto. Perciò il canto non deve essere usato nelle lodi di Dio.
In contrario: S. Ambrogio, come narra S. Agostino [Conf. 9, 7], introdusse il canto nella chiesa di Milano.

Dimostrazione: Come si è visto nell'articolo precedente, la lode vocale ha il compito di eccitare l'affetto dell'uomo verso Dio. Perciò tutte le cose che possono servire a tale scopo possono convenientemente essere usate nelle lodi divine. Ora, è risaputo che l'animo umano viene disposto diversamente secondo le varie modulazioni dei suoni, come hanno fatto notare Aristotele [Polit. 8, 5] e Boezio [Musica 1, 1]. Perciò fu opportunamente stabilito che nelle lodi divine si facesse uso del canto, per eccitare in modo più efficace alla devozione le anime meno progredite. Da cui le parole di S. Agostino [Conf. 10, 33]: «Inclino ad approvare la consuetudine di cantare in chiesa, affinché grazie al diletto delle orecchie l'anima inferma si sollevi al sentimento della pietà». E di se stesso il Santo dice [ib. 9, 6]: «Piansi per gli inni e i cantici soavemente echeggianti della tua Chiesa, toccato da commozione profonda».

Analisi delle obiezioni: 1. Si possono chiamare cantici spirituali non soltanto quelli che vengono cantati interiormente nello spirito, ma anche quelli che vengono cantati esternamente con la bocca, in quanto da essi viene eccitata una devozione spirituale.

2. S. Girolamo non riprova il canto in modo assoluto, ma rimprovera coloro che in chiesa cantano come si è soliti fare in teatro, non per eccitare la devozione, ma per ostentazione, o per il solo godimento. Per cui S. Agostino [Conf. 10, 33] scrive: «Quando mi accade di sentirmi impressionato più dal canto che da ciò che viene cantato, confesso di commettere un peccato degno di castigo; e allora preferirei non sentir cantare».

3. Eccitare gli uomini alla devozione con l'insegnamento e con la predicazione è una cosa più eccellente che eccitarli con il canto. Perciò i diaconi e i prelati, che hanno il compito di portare le anime a Dio con la predicazione e con l'insegnamento, non devono dedicarsi al canto, per non essere distolti da cose più importanti. Da cui le parole di S. Gregorio [l. cit. nell'ob.]: «È un'usanza molto condannabile che i diaconi attendano alle melodie della voce, mentre incombe su di essi il dovere di predicare e di distribuire le elemosine».

4. Secondo il Filosofo [Polit. 8, 6] «si devono abolire dall'insegnamento il flauto, la cetra e qualsiasi altro strumento del genere, e ammettere soltanto quelle cose che sono capaci di rendere onesti gli uditori». Infatti tali strumenti musicali provocano l'animo più al piacere che alle buone disposizioni interiori. Ora, nell'antico Testamento l'uso di tali strumenti era ammesso sia perché il popolo era più duro e carnale, per cui bisognava smuoverlo con simili strumenti, come anche con promesse terrene, sia anche perché tali strumenti materiali avevano un significato simbolico.

5. Il canto di chi cerca il godimento estetico distrae l'animo dalla considerazione del testo che viene cantato. Ma se uno canta per devozione, allora considera più attentamente le parole che dice, sia perché vi si ferma più a lungo, sia perché, come dice S. Agostino [Conf. 10, 33], «tutti i diversi sentimenti del nostro spirito trovano nel canto le loro proprie modulazioni, che li fanno vibrare con un'occulta armonia». E lo stesso si dica per coloro che ascoltano: i quali, sebbene talora non comprendano ciò che viene cantato, tuttavia comprendono il motivo per cui si canta, cioè per dar lode a Dio; e ciò basta per

eccitare [in essi] la devozione.

Quaestio 92
Prooemium

[42973] IIª-IIae q. 92 pr. Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis. Et primo, de illis quae cum religione conveniunt in hoc quod exhibent cultum divinum; secundo, de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quae ad cultum divinum pertinent. Primum autem horum pertinet ad superstitionem; secundum ad irreligiositatem. Unde primo considerandum est de ipsa superstitione, et de partibus eius; deinde de irreligiositate et partibus eius. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum superstitio sit vitium religioni contrarium. Secundo, utrum habeat plures partes seu species.

ARGOMENTO 92
LA SUPERSTIZIONE
Passiamo ora a trattare dei vizi opposti alla virtù di religione. Primo, di quelli che con essa convengono, in quanto praticano un culto divino; secondo, di quelli che sono ad essa manifestamente contrari, per il disprezzo di quanto si riferisce al culto. Nella prima serie abbiamo la superstizione, nella seconda l'irreligiosità. Perciò prima bisogna considerare la superstizione in se stessa e nelle sue specie [q. 93], poi l'irreligiosità e le sue forme [q. 97].
Sul primo argomento si pongono due quesiti: 1. Se la superstizione sia un vizio contrario alla religione; 2. Se essa abbia più forme o specie.

Articolo 1
Infra, q. 122, a. 3; In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3
Se la superstizione sia un vizio contrario alla religione
Pare che la superstizione non sia un vizio contrario alla religione. Infatti:
1. Di due contrari l'uno non entra nella definizione dell'altro. Ora, la religione è posta nella definizione della superstizione: essa infatti è «la religione osservata in modo eccessivo», come dice la Glossa [interlin. e P. Lomb.] a proposito di quel testo di S. Paolo [Col 2, 23]: «Sono cose che hanno una parvenza di sapienza, ma sotto forma di superstizione». Quindi la superstizione non è un vizio contrario alla religione.
2. S. Isidoro [Etym. 10] dà questa etimologia: «Superstiziosi furono chiamati coloro i quali, stando a Cicerone, tutti i giorni facevano preghiere e sacrifici perché i loro figli fossero ad essi superstiti». Ma ciò è conciliabile anche con la pratica della vera religione. Quindi la superstizione non è un vizio opposto alla religione.
3. Il termine superstizione implica l'idea di eccesso. Ma nella religione non ci può essere un eccesso: poiché, come si è detto sopra [q. 81, a. 5, ad 3], con essa non è possibile rendere a Dio nella misura dovuta ciò che gli dobbiamo. Quindi la superstizione non è un vizio contrario alla religione.
In contrario: S. Agostino ha scritto [Serm. 9, 9]: «Tu tocchi la prima corda, con la quale si adora l'unico Dio, e cade la bestia della superstizione». Ma il culto dell'unico Dio appartiene alla religione. Quindi la superstizione è l'opposto

della religione.
Dimostrazione: La religione, come sopra [q. 81, a. 5, ad 3] si è visto, è una virtù morale. Ora, una virtù morale consiste nel giusto mezzo, secondo le spiegazioni date [I-II, q. 64, a. 1]. Perciò a una virtù si contrappongono due serie di vizi: l'una per eccesso e l'altra per difetto. D'altra parte si può superare il giusto mezzo della virtù non solo nella quantità, ma anche relativamente ad altre circostanze. Infatti in certe virtù, come la magnanimità e la magnificenza, il vizio eccede il giusto mezzo non perché tenda a un oggetto più grande di quello della virtù, dato che forse tende a un oggetto minore: eccede però il giusto mezzo della virtù perché favorisce chi non deve, o quando non deve, e così via per altre circostanze consimili, come nota il Filosofo [Ethic. 4, cc. 1, 2, 3].
Così dunque la superstizione è un vizio che è contrario alla religione per eccesso: non perché nel culto divino offra più di quanto non faccia la vera religione, ma perché offre tale culto o a chi non deve, o come non deve.
Analisi delle obiezioni: 1. Come in senso traslato usiamo il termine buono parlando di cattivi, come nell'espressione un buon ladro, così talora impieghiamo abusivamente il nome di qualche virtù per descrivere un vizio: la prudenza, p. es. , talora viene posta in luogo dell'astuzia, come in quel detto evangelico [Lc 16, 8]: «I figli di questo secolo sono più prudenti dei figli della luce». Ed è in questo senso che la superstizione viene detta religione.
2. Una cosa è l'etimologia e un'altra il significato di un termine. L'etimologia dipende da ciò che ha dato origine alla parola, mentre il suo significato dipende da quanto con essa vogliamo esprimere. E spesso le due cose non coincidono: infatti il termine latino lapis (pietra) deriva da ledere il piede, ma non è questo il suo significato; altrimenti il ferro quando lede il piede sarebbe una pietra. Parimenti anche il termine superstizione non è detto che debba significare ciò da cui deriva.
3. Nella religione non ci può essere un eccesso rispetto alla quantità assolutamente considerata, però ci può essere un eccesso secondo una quantità di proporzione, inquantoché nel culto divino si possono compiere delle pratiche
indebite.

Articolo 2
Se ci siano diverse specie di superstizione
Pare che non vi siano diverse specie di superstizione. Infatti:
1. Secondo il Filosofo [Topic. 1, 13], «se uno degli opposti è multiforme, lo è pure il suo contrario». Ma la religione, che è il contrario della superstizione, non ha specie diverse, e i suoi atti si riducono tutti a un'unica specie. Quindi neppure la superstizione presenta specie diverse.
2. Gli opposti si riferiscono al medesimo oggetto. Ma la religione, che ha nella superstizione il suo contrario, ha per oggettole cose che ci orientano verso Dio, come si è visto [q. 81, a. 1]. Perciò le specie della superstizione, che si oppone alla religione, non possono essere ricavate da certe divinazioni sugli eventi umani, o da certe osservanze relative agli atti umani.
3. A commento di quel testo [Col 2, 23]: «Sono cose che hanno una parvenza di sapienza, ma sotto forma di superstizione», la Glossa [P. Lomb.] aggiunge:

«cioè sotto forma di religione simulata». Quindi tra le specie della superstizione va enumerata anche la simulazione.
In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 2, cc. 20 ss.] assegna diverse specie di superstizione.
Dimostrazione: Come sopra [a. prec.] si è detto, in materia di religione il vizio consiste nel non rispettare il giusto mezzo secondo certe circostanze. Però, secondo le spiegazioni date in precedenza [I-II, q. 72, a. 9], non sempre le circostanze negative danno al peccato una diversità specifica, ma solo quando si riferiscono a oggetti o fini diversi: infatti le azioni morali sono specificate in base a questi ultimi, come si è già spiegato [ib., q. 1, a. 3; q. 18, aa. 2, 6]. Perciò le specie della superstizione si distinguono innanzi tutto in base all'oggetto. Infatti il culto divino può essere prestato: o a chi si deve, cioè al vero Dio, «però in maniera indebita», e questa è la prima specie di superstizione; oppure a chi non si deve, cioè a una creatura qualsiasi. E questo è un altro genere di superstizione, che può essere suddiviso in più specie, secondo i diversi fini del culto divino.
Il culto divino infatti è ordinato prima di tutto a prestare onore a Dio. E sotto questo aspetto la prima specie del genere suddetto è l'idolatria, che presta indebitamente a una creatura onori divini. - Secondo, il culto è ordinato a procurare all'uomo l'ammaestramento da parte del Dio che si venera. E da questo lato abbiamo la superstizione divinatoria, che consulta i demoni mediante patti taciti o espressi con essi stabiliti. - Terzo, il culto divino è ordinato a dare un certo indirizzo alle azioni umane secondo determinate pratiche istituite da Dio. E in contrapposizione a queste abbiamo la vana osservanza.
S. Agostino accenna a queste tre forme di superstizione nel De Doctrina Christiana [2, 20], quando scrive che «è superstizioso tutto ciò che fanno gli uomini fabbricando e onorando gli idoli»: e qui accenna alla prima. Poi aggiunge: «e tutto quello che mira alla consultazione dei demoni, o a qualche patto simbolico accettato e concluso con essi», accennando così alla seconda. Infine poco dopo conclude accennando alla terza: «Appartengono a questo genere di superstizione tutte le fasciature magiche», ecc.
Analisi delle obiezioni: 1. Come insegna Dionigi [De div. nom. 4], «il bene deriva da una causa totale e completa, il male invece da difetti particolari ». E così a un'unica virtù si contrappongono vizi molteplici, come sopra [q. 10, a. 5] si è notato. Le parole del Filosofo sono quindi vere nei contrari in cui la divisione si fonda sull'elemento costitutivo della loro opposizione.
2. Le divinazioni e le pratiche di cui si parla appartengono alla superstizione in quanto dipendono da certi interventi dei demoni. E così si riallacciano a dei patti stabiliti con essi.
3. Nel testo citato, come si rileva dal seguito della Glossa, la religione è detta simulata «quando il termine religione è applicato a una tradizione umana». Per cui questa religione simulata non è altro che il culto prestato al vero Dio in maniera indebita: come se uno oggi nell'era della grazia volesse venerare Dio secondo i riti dell'antica legge. E questo è il senso letterale della Glossa.

Quaestio 93

Prooemium

[42990] IIª-IIae q. 93 pr. Deinde considerandum est de speciebus superstitionis. Et primo, de superstitione indebiti cultus veri Dei; secundo, de superstitione idololatriae; tertio, de superstitione divinationum; quarto, de superstitione observationum. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum in cultu Dei veri possit esse aliquid perniciosum. Secundo, utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

ARGOMENTO 93
LA SUPERSTIZIONE NEL CULTO DEL VERO DIO
Veniamo così a studiare le varie specie di superstizione. Primo, la superstizione relativa al culto del vero Dio; secondo, l'idolatria [q. 94]; terzo, la divinazione [q. 95]; quarto, le osservanze o pratiche superstiziose [q. 96].
Sul primo argomento si pongono due quesiti: 1. Se nel culto del vero Dio ci possa essere qualcosa di peccaminoso; 2. Se ci possa essere qualcosa di superfluo.

Articolo 1
I-II, q. 103, a. 4
Se nel culto del vero Dio ci possa essere qualcosa di condannabile
Pare che nel culto del vero Dio non ci possa essere qualcosa di condannabile. Infatti:
1. Sta scritto [Gl 2, 32]: «Chiunque avrà invocato il nome del Signore sarà salvato». Ma chiunque presta un culto a Dio in qualsiasi maniera invoca il suo nome. Quindi qualsiasi culto di Dio assicura la salvezza. E così nessun culto è condannabile.
2. È lo stesso Dio che è venerato dai giusti in tutte le età del mondo. Ma prima che fosse data la legge i giusti esercitavano il loro culto verso Dio come a loro piaceva: infatti anche Giacobbe col proprio voto si obbligò a un culto speciale, come si legge nella Genesi [28, 20 ss.]. Perciò anche adesso nessun atto di culto verso Dio è condannabile.
3. Nella Chiesa non viene tollerato alcunché di condannabile. Ma la Chiesa tollera riti diversi nel culto di Dio: infatti S. Gregorio [Registr. 11, epist. 64] così scrive a S. Agostino vescovo d'Inghilterra, il quale gli prospettava le diverse consuetudini delle varie chiese nella celebrazione della Messa: «Io desidero che tu scelga con cura ciò che hai trovato di più gradito all'onnipotente Iddio, sia a Roma che nelle Gallie o in qualsiasi altra chiesa».
Quindi nessun modo di prestare un culto a Dio può essere condannabile.
In contrario: S. Agostino [Epist. 82, 2. 18] afferma che le osservanze legali praticate dopo la divulgazione della verità del Vangelo sono mortifere [cf. Glossa ord. di Girol. su Gal 2, 14]. Eppure tali osservanze appartengono al culto di Dio. Perciò negli atti del culto di Dio ci può essere qualcosa di mortifero.
Dimostrazione: Come insegna S. Agostino [Contra mendacium 3], la menzogna più dannosa è quella relativa alle cose che riguardano la religione cristiana. Ora, è una menzogna esprimere con segni esterni il contrario della verità. Ma

come una cosa viene espressa con le parole, così può esserlo anche con dei gesti; e il culto esterno della religione, come si è visto [q. 81, a. 7], consiste proprio in tali espressioni. Perciò se dal culto esterno viene espresso qualcosa di falso, si tratta di un culto condannabile.

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

Secondo, nel culto esterno la falsità può dipendere dalle disposizioni di chi lo esercita: e questo specialmente nel culto pubblico esercitato dai ministri a nome di tutta la Chiesa. Come infatti sarebbe un falsario chi a nome di una persona facesse proposte diverse da quelle di cui è stato incaricato, così incorre nel peccato di falsità chi a nome della Chiesa offre a Dio un culto contrastante con le forme stabilite dalla Chiesa stessa con l'autorità di Dio e in essa consuete. Da cui le parole di S. Ambrogio [cf. Glossa P. Lomb. su 1 Cor 11, 27]: «È indegno colui che celebra i divini misteri diversamente da come Cristo li ha istituiti». Ed è per questo che la Glossa [P. Lomb. su Col 2, 23] precisa che si ha superstizione «quando alle tradizioni umane si dà il nome di religione».

Analisi delle obiezioni: 1. Dio, essendo la verità, è invocato da coloro che lo adorano «in spirito e verità», come dice il Vangelo [Gv 4, 24]. Perciò un atto di culto che contiene una falsità non rientra propriamente tra le salutari invocazioni di Dio.

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

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

## Articolo 2

Supra, q. 81, a. 5, ad 3; q. 92, a. 1

### Se nel culto divino ci possa essere qualcosa di superfluo

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

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

2. Il culto esterno è espressione del culto interiore, nel quale, secondo S. Agostino [Enchir. 3], «Dio viene onorato con la fede, la speranza e la carità». Ma in queste virtù non ci può essere nulla di superfluo. Quindi neppure nel culto divino.

3. È compito del culto divino far sì che noi offriamo a Dio le cose che da lui abbiamo ricevuto. Ma da Dio abbiamo ricevuto tutti i nostri beni. Se quindi

facciamo anche tutto ciò che possiamo a onore di Dio, nulla potrà essere superfluo nel suo culto.
In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 2, 18] insegna che «il cristiano buono e autentico rigetta le finzioni superstiziose anche nelle sacre lettere».
Ma le sacre lettere ci mostrano i doveri del culto verso Dio. Quindi anche nel culto divino si può infiltrare la superstizione per qualcosa di superfluo.
Dimostrazione: Una cosa può dirsi superflua in due modi. Primo, in senso assoluto. E in questo modo non ci può essere del superfluo nel culto divino: poiché l'uomo non può fare nulla che non sia inferiore a quanto deve a Dio.
Secondo, una cosa può essere superflua in rapporto a una data proporzione: cioè perché non è proporzionata al fine. Ora, il fine del culto divino è che l'uomo dia gloria a Dio, e a lui si sottometta con l'anima e con il corpo. Perciò qualunque cosa uno faccia per la gloria di Dio e allo scopo di sottomettere a Dio la propria anima, come pure il corpo, frenando con moderazione le concupiscenze, secondo le leggi di Dio e della Chiesa e le consuetudini delle persone con le quali convive, non è superflua nel culto divino.
Se però interviene qualcosa che di per sé esula dalla gloria di Dio, o non serve a condurre l'anima a Dio, o a frenare moderatamente le concupiscenze della carne; oppure anche che sia estraneo alle leggi di Dio e della Chiesa, o contrario alla consuetudine comune (che stando a S. Agostino [Epist. 36, 1] «ha valore di legge»), tutto ciò è da ritenersi superfluo e superstizioso: poiché fermandosi all'esterno non raggiunge il culto interiore di Dio. Per cui S. Agostino [De vera relig. 3] contro «i superstiziosi», i quali attendono principalmente alle cose esterne, adduce quel testo evangelico [Lc 17, 21]: «Il regno di Dio è dentro di voi».
Analisi delle obiezioni: 1. La glorificazione di Dio implica di per sé che quanto uno fa si riferisca alla sua gloria. E ciò esclude ogni superfluità superstiziosa.
2. Con la fede, la speranza e la carità l'anima si sottomette a Dio. Perciò in queste virtù non vi può essere nulla di superfluo. Diversa invece è la condizione degli atti esterni, i quali talora non si riallacciano ad esse.
3. L'argomento vale per il superfluo considerato in assoluto.

Quaestio 94
Prooemium

[43007] IIª-IIae q. 94 pr. Deinde considerandum est de idololatria. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum idololatria sit species superstitionis. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, utrum sit gravissimum peccatorum. Quarto, de causa huius peccati. Utrum autem cum idololatris sit communicandum, dictum est supra, cum de infidelitate ageretur.

ARGOMENTO 94
L'IDOLATRIA
Consideriamo ora l'idolatria.
Su questo tema prenderemo in esame quattro argomenti: 1. Se l'idolatria sia una specie della superstizione; 2. Se sia un peccato; 3. Se sia il più grave dei peccati; 4. Le cause di questo peccato. - Quanto invece ai rapporti che si possono

avere con gli idolatri ne abbiamo già parlato sopra [q. 10, a. 9], trattando dell'incredulità.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 3; C. G., III, c. 120
Se sia giusto elencare l'idolatria tra le specie della superstizione
Pare che non sia giusto elencare l'idolatria tra le specie della superstizione. Infatti:
1. Come sono increduli gli eretici, così lo sono pure gli idolatri. Ma l'eresia è tra le specie dell'incredulità, come sopra [q. 11, a. 1] si è spiegato. Quindi anche l'idolatria: la quale perciò non va elencata tra le specie della superstizione.
2. La latria rientra nella virtù di religione, che è il contrario della superstizione. Ma nel termine ido-latria la latria Pare del tutto simile a quella che si identifica con la virtù di religione: come infatti il desiderio della beatitudine falsa e di quella vera è indicato con uno stesso termine, così il culto dei falsi dei, che è denominato idolatria, viene indicato allo stesso modo del culto del vero Dio, che è la latria della vera religione. Quindi l'idolatria non è una specie della superstizione.
3. Ciò che è un nulla non può essere la specie di un dato genere. Ma l'idolatria è un nulla. Infatti l'Apostolo [1 Cor 8, 4] ha scritto: «Noi sappiamo che l'idolo è un nulla nel mondo»; e ancora [ib. 10, 19]: «Che cosa dunque intendo dire? Che la carne immolata agli idoli è qualcosa? O che un idolo è qualcosa? », supponendo così una risposta negativa. Ora, immolare agli idoli è proprio dell'idolatria. Quindi l'idolatria, essendo un nulla, non può essere una specie della superstizione.
4. È proprio della superstizione prestare il culto divino a colui al quale esso non è dovuto. Ma il culto divino, come non è dovuto agli idoli, così non è dovuto neppure alle altre creature: per cui S. Paolo [Rm 1, 25] rimprovera alcuni del fatto che «hanno venerato e adorato la creatura al posto del Creatore». Perciò non è giusto chiamare idolatria questa specie di superstizione, ma la si doveva piuttosto chiamare latria della creatura.
In contrario: Gli Atti degli Apostoli [17, 16] riferiscono che «Paolo, mentre aspettava in Atene, fremeva nel suo spirito al vedere la città piena di idoli»; e poco oltre [v. 22] riportano il suo discorso: «Cittadini ateniesi, io vi trovo in tutto superstiziosi». Quindi l'idolatria è una forma di superstizione.
Dimostrazione: Come si è già notato [q. 92, aa. 1, 2], è proprio della superstizione eccedere la giusta misura nel culto divino. E ciò avviene specialmente quando il culto viene prestato a colui al quale non va prestato. Ora, esso va prestato soltanto all'unico Dio sommo e increato, come si è detto sopra [q. 81, a. 1] parlando della religione. Perciò è cosa superstiziosa prestare il culto divino a qualsiasi creatura.
Ora il culto divino, come veniva prestato a creature materiali e sensibili con segni sensibili, p. es. con sacrifici, giochi e altre cose del genere, così veniva prestato anche a creature rappresentate con forme e figure sensibili, denominate idoli. Tuttavia tale culto veniva prestato in vari modi. Infatti alcuni con arte diabolica costruivano delle immagini che per la virtù del

demonio avevano speciali effetti: perciò essi pensavano che nelle immagini stesse ci fosse qualcosa di divino, tale da meritare onori divini. E questa, secondo S. Agostino [De civ. Dei 8, 23], era l'opinione di Ermete Trismegisto. Altri invece prestavano il culto divino non alle immagini stesse, ma alle creature da esse rappresentate. E l'Apostolo accenna a questi due atteggiamenti nella sua Lettera ai Romani. Accennando al primo infatti egli dice [1, 23]: «Hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili». E accennando al secondo aggiunge [v. 25]: «Hanno venerato e adorato la creatura al posto del Creatore».

Tuttavia tra gli idolatri riscontriamo tre distinte opinioni. Alcuni pensavano che certi uomini, quali Giove, Mercurio ecc., di cui veneravano le immagini, fossero delle divinità. – Altri invece pensavano che tutto il mondo fosse un unico Dio, non per la sua parte materiale, ma per la sua anima, che essi ritenevano fosse la Divinità – cioè come l'uomo è detto sapiente non per il corpo, ma per l'anima –, affermando quindi che Dio non sarebbe altro che «l'anima che con il moto e l'intelligenza governa il mondo» [cf. Agost., De civ. Dei 4, 31]. Perciò essi ritenevano che a tutto l'universo e a tutte le sue parti si dovesse prestare il culto divino, e quindi al cielo, all'aria, alle acque e così via. E a tali parti riferivano i nomi e le immagini dei loro dèi, come diceva Varrone, citato da S. Agostino [De civ. Dei 7, 5 ss.]. – Finalmente i Platonici pensavano che esistesse un unico Dio supremo, causa di tutte le cose; dopo del quale ammettevano l'esistenza di certe sostanze spirituali create dal Dio supremo, che essi denominavano dèi per una partecipazione della divinità, e che noi diremmo angeli; dopo di questi ponevano le anime dei corpi celesti, e sotto ancora i demoni, che affermavano essere animali aerei; sotto ancora infine ponevano le anime umane, che in base ai loro meriti pensavano dovessero essere aggregate al consorzio degli dèi o dei demoni. E a tutti questi esseri attribuivano onori divini, come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 18, 14; 8, cc. 13, 14, 16].

Le due ultime opinioni rappresentano ciò che essi chiamavano la teologia fisica, che i filosofi approfondivano nello studio del cosmo e insegnavano nelle scuole. – L'opinione invece che faceva capo al culto degli uomini si concretava nella cosiddetta teologia mitologica, che secondo le invenzioni dei poeti veniva rappresentata nei teatri. – L'opinione infine che si rifaceva alle immagini costituiva la cosiddetta teologia civile, che dai pontefici era celebrata nei templi [cf. ib. 6, 5].

Ora, tutto ciò rientrava nella superstizione dell'idolatria. Da cui le parole di S. Agostino [De doctr. christ. 2, 20]: «È superstizioso tutto ciò che è stato inventato dagli uomini nella fabbricazione e nel culto degli idoli, o allo scopo di venerare come Dio la creatura o qualche parte del creato».

Analisi delle obiezioni: 1. Come la religione non è la fede, ma una manifestazione della fede mediante segni esterni, così la superstizione è una manifestazione dell'incredulità con atti esterni di culto. E tale manifestazione viene indicata col termine di idolatria, non con quello di eresia, che dice solo falsità di opinione. Perciò l'eresia è una specie dell'incredulità, mentre l'idolatria

è una specie della superstizione.
2. Il termine latria può essere preso in due sensi. Primo, può indicare l'atto umano relativo al culto di Dio. E in questo senso il significato del termine non cambia secondo l'oggetto di tale culto: poiché da questo punto di vista l'oggetto non rientra nella sua definizione. La latria dunque sotto questo aspetto ha l'identico valore, sia che si riferisca alla vera religione, sia che si riferisca all'idolatria: così come è identico il pagamento del tributo, sia che venga fatto al re legittimo, sia che venga fatto a un usurpatore. - Secondo, il termine latria può essere sinonimo di religione. E allora, essendo essa una virtù, esige nel suo concetto che il culto divino venga prestato a colui al quale è dovuto. Preso dunque in questo senso il termine latria è equivoco, se è applicato promiscuamente alla religione e all'idolatria: come è equivoco il termine prudenza se viene applicato promiscuamente alla virtù della prudenza e alla prudenza della carne.
3. L'Apostolo afferma che l'idolo «è un nulla nel mondo» perché le immagini così denominate non erano animate né investite di virtù divina, come voleva Ermete Trismegisto, quasi che fossero composte di spirito e di corpo. - E lo stesso si dica dell'espressione: «la carne immolata agli idoli non è nulla», poiché con l'immolazione le carni non acquistavano né una qualsiasi santificazione, come pensavano i gentili, né una qualche impurità, come pensavano i Giudei.
4. Il termine idolatria è stato preferito per esprimere qualsiasi culto delle creature, anche se fatto senza ricorso alle immagini, poiché era consuetudine comune presso i pagani venerare qualsiasi creatura servendosi di qualche immagine.

Articolo 2
C. G., III, c. 120; Expos. in Decal., c. De Primo Praecepto; In Rom., c. 1, lect. 7
Se l'idolatria sia un peccato
Pare che l'idolatria non sia un peccato. Infatti:
1. Nulla di ciò che la vera fede usa nel culto di Dio può essere un peccato. Ma la vera fede nel culto divino fa uso di alcune immagini: infatti nell'antico tabernacolo c'era l'immagine dei Cherubini, come si legge nell'Esodo [25, 18 ss.], e nelle chiese sono esposte delle immagini che i fedeli adorano. Perciò l'idolatria, che consiste nell'adorare degli idoli, non è un peccato.
2. Si deve prestare l'onore a tutti i superiori. Ma gli angeli e le anime dei santi sono superiori a noi. Se quindi si presta loro onore con il culto, o con il sacrificio, o con altre cose del genere, non vi sarà peccato.
3. Il Dio supremo va onorato con l'interiore culto dell'anima, secondo le parole evangeliche [Gv 4, 24]: «Dio va adorato in spirito e verità». E S. Agostino [Enchir. 3] precisa che «Dio è onorato con la fede, la speranza e la carità». Ora, può darsi che uno esteriormente adori gli idoli senza però scostarsi interiormente dalla fede. Pare quindi che uno possa adorare esteriormente gli idoli senza pregiudizio per il culto verso Dio.
In contrario: A proposito delle sculture e delle immagini, nell'Esodo [20, 5] si legge: «Non le adorerai», cioè esternamente, «e non presterai loro un

culto», cioè internamente, come aggiunge la Glossa [ord.]. Quindi è peccato prestare agli idoli un culto esterno o interno.

Dimostrazione: Ci furono in proposito due errori. Alcuni infatti [i Platonici] pensarono che offrire sacrifici e altri atti di latria non solo al Dio supremo, ma anche alle creature ricordate sopra [a. 1], fosse una cosa doverosa e intrinsecamente buona, inquantoché ritenevano che si dovessero prestare onori divini a qualsiasi creatura superiore, come più vicina a Dio. – Ma tale opinione è irragionevole. Sebbene infatti si debbano onorare tutti i superiori, tuttavia non a tutti è dovuto il medesimo onore, e un onore speciale è dovuto al sommo Dio, il quale in modo singolarissimo eccelle su tutti gli esseri: e questo è il culto di latria. – E neppure si può dire, come pensavano alcuni [cf. Agost., De civ. Dei 10, 19], che «questi sacrifici visibili si addicono alle altre divinità, mentre al vero Dio supremo, per la sua eccellenza, sono dovuti sacrifici più eccellenti, quelli cioè della sola anima»: poiché, come nota S. Agostino [ib.], «i sacrifici esterni sono segni delle disposizioni interiori, come le parole articolate sono segni delle cose. Perciò, come quando preghiamo o innalziamo lodi noi indirizziamo le parole a colui al quale offriamo interiormente le cose stesse che esse significano, così quando offriamo un sacrificio visibile non possiamo pensare di offrirlo se non a colui al quale dobbiamo offrire noi stessi come sacrificio invisibile».

Altri invece pensavano che agli idoli si dovesse prestare un culto esterno di latria non perché intrinsecamente buono e giustificabile, ma perché consono alle usanze del popolo. E in proposito S. Agostino [De civ. Dei 6, 10] cita le parole di Seneca: «Noi adoreremo in modo da ricordare che questo culto ha più valore di usanza che di sostanza». Ma nel De vera religione [5] il Santo fa osservare che «la religione non va ricercata presso i filosofi, i quali accettavano gli stessi riti sacri del popolo, mentre nelle loro scuole facevano risuonare sentenze varie e contrastanti sulla natura dei loro dèi e del sommo bene». E questo errore fu seguito anche da alcuni eretici, i quali affermavano non essere condannabile uno che, imprigionato in tempo di persecuzione, venerasse esternamente gli idoli, purché conservasse la fede nell'anima. – Ma tutto ciò è manifestamente falso. Essendo infatti il culto esterno il segno del culto interno, come è una menzogna riprovevole affermare il contrario di quanto si crede interiormente mediante la vera fede, così è una riprovevole falsità prestare un culto esterno a un qualche essere contro ciò che si pensa interiormente. Scrive perciò S. Agostino [De civ. Dei, l. cit.], a condanna di Seneca, che «egli agiva in un modo tanto più riprovevole», prestando culto agli idoli, «in quanto ne accettava le pratiche bugiarde in modo da far pensare che lo facesse per convinzione come il popolo».

Analisi delle obiezioni: 1. Nel tabernacolo, o nel tempio dell'antica legge, come anche oggi nelle chiese, le immagini sono state ammesse non perché si presti ad esse un culto di latria, ma solo per esprimere qualcosa, cioè per imprimere e confermare con esse nella mente degli uomini la fede nell'eccellenza degli angeli e dei santi. – Diverso è però il caso delle immagini di Cristo, alle quali, per rispetto alla divinità, è dovuto un culto di latria, come vedremo nella Terza Parte [q. 25, a. 3].

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

Articolo 3
In 4 Sent., d. 13, q. 2, a. 2; In Cor., c. 12, lect. 1
Se l'idolatria sia il più grave dei peccati
Pare che l'idolatria non sia il più grave dei peccati. Infatti:
1. «Il peggio si contrappone al meglio», come nota Aristotele [Ethic. 8, 10]. Ora il culto interno, che consiste nella fede, nella speranza e nella carità, è migliore del culto esterno. Quindi l'incredulità, la disperazione e l'odio di Dio sono peccati più gravi dell'idolatria, che si contrappone al culto esterno di Dio.
2. Un peccato è tanto più grave quanto più è contro Dio. Ma uno agisce più direttamente contro Dio bestemmiando o impugnando la fede che prestando ad altri il culto divino, come avviene nell'idolatria. Perciò la bestemmia e l'impugnazione della fede sono peccati più gravi dell'idolatria.
3. Pare che i peccati meno gravi esigano di essere puniti con peccati più gravi. Ma il peccato di idolatria, come afferma S. Paolo [Rm 1, 23 ss.], fu punito con i peccati contro natura. Quindi i peccati contro natura sono più gravi del peccato di idolatria.
4. Scrive S. Agostino contro i Manichei [Contra Faustum 20, 5]: «Noi non affermiamo che voi siete pagani, o una setta di pagani, ma che avete una certa affinità con loro, poiché adorate più dèi. Però voi siete molto peggiori di loro: poiché essi adorano esseri che esistono, pur non meritando di essere adorati, mentre voi adorate esseri che non esistono in alcun modo». Quindi il peccato di eresia è più grave dell'idolatria.
5. A proposito di quel testo di S. Paolo [Gal 4, 9]: «Come potete rivolgervi di nuovo a quei deboli e miserabili elementi?», S. Girolamo [cf. Glossa di P. Lomb.] spiega: «L'osservanza della legge, alla quale si dedicavano, era un peccato quasi uguale al servizio degli idoli, a cui avevano atteso prima della conversione ». Perciò il peccato di idolatria non è il più grave.
In contrario: A commento di quel passo del Levitico [c. 15] in cui si parla dell'immondezza della donna che subisce perdite di sangue, la Glossa [ord. sul v. 31] afferma: «Ogni peccato è un'immondezza dell'anima, ma soprattutto l'idolatria».
Dimostrazione: La gravità di un peccato può essere considerata da due punti di vista. Primo, in base al peccato in se stesso. E da questo lato il peccato più grave è quello dell'idolatria. Come infatti in uno stato di questo mondo il delitto più grave consiste nell'attribuire onori regali a chi non ha la dignità regale, poiché ciò di per sé turba tutto l'ordine dello stato, così tra i peccati che si commettono contro Dio, e che pertanto sono i più gravi, il più grave di tutti Pare essere quello di attribuire a una creatura onori divini: poiché questo gesto di per sé costruisce un altro Dio nel mondo, menomando il primato divino.
Secondo, la gravità di un peccato può essere considerata in base alle condizioni soggettive di chi pecca: e così si dice che la colpa di chi pecca scientemente

è più grave di quella di chi pecca per ignoranza. E sotto questo aspetto nulla impedisce che pecchino più gravemente gli eretici, i quali scientemente corrompono la fede ricevuta, che non gli idolatri, i quali peccano per ignoranza. E così pure anche altri peccati possono essere più gravi perché commessi con maggiore disprezzo.

Analisi delle obiezioni: 1. L'idolatria presuppone l'incredulità interna, e vi aggiunge esternamente un culto abusivo. Se poi abbiamo un atto esterno di idolatria senza l'incredulità interna, allora c'è l'aggiunta di un peccato di menzogna, come sopra [a. prec.] si è visto.

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

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

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

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

## Articolo 4

C. G., III, c. 120; Expos. in Decal., c. De Primo Praecepto; In 1 Cor., c. 12, lect.

### Se le cause dell'idolatria siano da riscontrarsi nell'uomo

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

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

2. Le cose che vengono causate dall'uomo si riscontrano in lui in tutti i tempi. Invece l'idolatria non è di tutti i tempi, ma si legge [P. Comest., Hist., cc. 38, 40] che fu inventata nella seconda età del mondo: da Nemrod, il quale si dice che costringesse gli uomini ad adorare il fuoco; o da Nino, che fece adorare suo padre Belo. Presso i greci poi, come riferisce S. Isidoro

[Etym. 8, 11], «Prometeo fabbricò per primo i simulacri umani con la creta. Mentre i Giudei affermano che il primo a fabbricare i simulacri con la creta fu Ismaele». Finalmente nella sesta età del mondo l'idolatria è in gran parte scomparsa. Perciò l'idolatria non ha la sua causa nell'uomo.

3. S. Agostino [De civ. Dei 21, 6] ha scritto: «Non si sarebbe potuto conoscere da principio, se essi stessi, cioè i demoni, non l'avessero insegnato, quello che ciascuno di essi desidera, quello che aborrisce, con quali parole si lasci attirare e con quali costringere: dalle quali cose sono scaturite le arti magiche, e i loro mestieranti». Ma lo stesso pare che si possa dire dell'idolatria. Quindi la cause dell'idolatria non si riscontrano nell'uomo.

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

Dimostrazione: Due sono le cause dell'idolatria. La prima è solo dispositiva. E questa è da ricercarsi nell'uomo per tre motivi. Primo, per il disordine dell'affetto: cioè per il fatto che gli uomini, amando o venerando troppo una persona umana, presero a tributarle onori divini. E a questo proposito si legge nella Sapienza [14, 15]: «Un padre, consumato da un lutto prematuro, ordinò un'immagine di quel suo figlio così presto rapito, e onorò come un dio chi poco prima era solo un defunto». E ancora [v. 21]: «Gli uomini, vittime della disgrazia o della tirannide, imposero a pietre o a legni il nome incomunicabile », cioè il nome di Dio.

Secondo, per il fatto che l'uomo è portato naturalmente a gustare le rappresentazioni, come nota il Filosofo [Poet. 4]. E così gli uomini primitivi, vedendo delle immagini umane ben plasmate dall'abilità degli artisti, presero a farne degli oggetti di culto. Da cui le parole della Sapienza [13, 11. 13. 17]: «Un abile legnaiolo, segato un albero maneggevole, lo fa simile a un'immagine umana, e non si vergogna di parlare a quell'oggetto inanimato, invocandolo per la sua salute ».

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

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

Analisi delle obiezioni: 1. La causa dispositiva dell'idolatria dalla parte dell'uomo venne dalle deficienze di ordine naturale, dovute o all'ignoranza dell'intelletto o al disordine degli affetti, come si è notato [nel corpo]. – Ma si dice che l'idolatria è «principio, causa e fine di ogni male» perché non c'è un genere di peccati che l'idolatria non arrivi talora a produrre: o portando l'uomo a peccare come causa diretta; o presentando l'occasione come incentivo;

oppure, come causa finale, per il fatto che certi peccati rientravano nel culto idolatrico, quali ad es. l'omicidio, la mutilazione delle membra e altre cose del genere. E tuttavia non mancano dei peccati che possono precedere l'idolatria, disponendo l'uomo a cadervi.
2. Nella prima età del mondo non ci fu l'idolatria per il ricordo recente della creazione dell'universo, dal quale scaturiva ancora nella mente degli uomini la conoscenza di Dio. - Invece nella sesta età del mondo l'idolatria viene debellata dall'insegnamento e dalla virtù di Cristo, il quale ha trionfato del demonio.
3. La obiezioni vale per la causa che dà all'idolatria il suo coronamento.

Quaestio 95
Prooemium

[43045] IIª-IIae q. 95 pr. Deinde considerandum est de superstitione divinativa. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum divinatio sit peccatum. Secundo, utrum sit species superstitionis. Tertio, de speciebus divinationis. Quarto, de divinatione quae fit per Daemones. Quinto, de divinatione quae fit per astra. Sexto, de divinatione quae fit per somnia. Septimo, de divinatione quae fit per auguria et alias huiusmodi observationes. Octavo, de divinatione quae fit per sortes.

ARGOMENTO 95
LA SUPERSTIZIONE DIVINATORIA
Passiamo ora a trattare della superstizione divinatoria.
Svolgeremo questo tema in otto punti: 1. Se la divinazione sia un peccato; 2. Se sia tra le specie della superstizione; 3. Le varie specie di divinazione; 4. La divinazione demoniaca; 5. La divinazione astrale; 6. La divinazione fatta mediante i sogni; 7. La divinazione fatta osservando gli uccelli, o con altre pratiche del genere; 8. La divinazione basata sul sortilegio.

Articolo 1
C. G., III, c. 154; In Is., c. 3
Se la divinazione sia un peccato
Pare che la divinazione non sia un peccato. Infatti:
1. Divinazione deriva da divino. Ora, le cose divine dicono affinità con la santificazione piuttosto che col peccato. Quindi la divinazione non è un peccato.
2. S. Agostino [De lib. arb. 1, 1] ha scritto: «Chi oserebbe dire che una disciplina è peccaminosa?». E ancora: «In nessun modo oserei dire che una qualsiasi intellezione possa essere cattiva». Ma stando al Filosofo [De mem. et rem. 1] esistono discipline divinatorie. Inoltre la divinazione si presenta come un'intellezione della verità. Perciò la divinazione non è un peccato.
3. L'inclinazione naturale non può portarci al male: poiché la natura inclina sempre verso cose connaturali. Ma gli uomini sono spinti a indagare il futuro, cioè alla divinazione, da un'inclinazione naturale. Quindi la divinazione non è un peccato.
In contrario: Nel Deuteronomio [18, 11] si legge: «Non ci sia tra voi chi consulti i maghi o gli indovini». E i Canoni [Decr. di Graz. 2, 26, 51, 2] stabiliscono:

«Coloro che ricorreranno alla divinazione subiranno cinque anni di pena, secondo i vari gradi di punizione stabiliti».

Dimostrazione: Nel termine divinazione è inclusa l'idea di predizione del futuro. Ora, il futuro noi lo possiamo conoscere in due modi: primo, nelle sue cause; secondo, in se stesso. Ma le cause stanno in tre rapporti con gli eventi futuri. Infatti alcune producono i loro effetti sempre e in maniera necessaria. E questi effetti futuri possono essere conosciuti in precedenza e predetti con certezza in base alla considerazione delle loro cause: come gli astronomi preannunciano con certezza le eclissi future.

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

Ci sono infine alcune cause le quali, considerate in se stesse, sono indifferenti verso effetti contrari: e ciò capita specialmente per le facoltà di ordine razionale, le quali, come nota il Filosofo [Met. 9, cc. 2, 5, 8], sono capaci di atti opposti. E tali effetti, come pure quelli che derivano solo eccezionalmente dalle cause fisiche, non possono essere conosciuti in precedenza in base all'analisi delle loro cause: poiché appunto queste non hanno un'inclinazione determinata a tali effetti. Perciò non è possibile conoscere in precedenza tali effetti se non osservandoli in se stessi. Ma questo l'uomo è in grado di farlo solo quando essi sono presenti, come quando uno vede Socrate correre o camminare. Considerare invece questi fatti in se stessi prima che avvengano è proprio solo di Dio, il quale nella sua eternità vede il futuro come presente, secondo le spiegazioni date nella Prima parte [q. 14, a. 13; q. 57, a. 3; q. 86, a. 4]. Da cui le parole di Isaia [41, 23]: «Annunziate le cose che verranno in futuro, e conosceremo che siete dèi». Se quindi uno presume in qualsiasi modo di conoscere e di predire il futuro senza una rivelazione di Dio, usurpa evidentemente una prerogativa divina. E per questo alcuni vengono detti divini, come spiega S. Isidoro nelle sue Etimologie [8, 9]: «Sono detti indovini, o divini, come se fossero pieni di Dio: infatti essi fingono di essere ripieni della divinità, e con l'astuzia e la frode predicono alla gente il futuro».

Perciò non si ha divinazione nel preannunziare cose che avvengono per necessità o nella maggior parte dei casi, e che possono essere preconosciute con la ragione umana. E neppure nel conoscere per rivelazione divina certe cose future del tutto contingenti: perché allora l'uomo non divina, cioè non fa una cosa divina, ma piuttosto accoglie o riceve qualcosa di divino. Si parla invece di divinare, o indovinare, quando uno usurpa ingiustamente la facoltà di predire il futuro. Ora, questo è un peccato. Quindi la divinazione è sempre un peccato. E per questo S. Girolamo [In Mich. 1, su 3, 9] afferma che «la divinazione viene sempre intesa in senso cattivo».

Analisi delle obiezioni: 1. Il termine «divinazione» non deriva da una partecipazione ordinata a qualcosa di divino, bensì da una usurpazione ingiusta,

come si è spiegato [nel corpo].
2. Certe discipline mirano a conoscere gli eventi futuri che avvengono in maniera necessaria o frequente, il che non appartiene alla divinazione. Per conoscere invece gli altri eventi futuri non ci sono delle vere arti o discipline, bensì delle arti ingannevoli e vane, introdotte dalle astuzie del demonio, come afferma S. Agostino [De civ. Dei 21, 8; 5, 7].
3. L'uomo ha un'inclinazione naturale a conoscere il futuro con i mezzi umani, non già a conoscerlo con i mezzi disonesti della divinazione.

Articolo 2
Supra, q. 92, a. 2
Se la divinazione sia una specie della superstizione
Pare che la divinazione non sia una specie della superstizione. Infatti:
1. Un'identica cosa non può essere una specie di generi diversi. Ma la divinazione è una specie della curiosità, come nota S. Agostino [De doctr. christ. 2, cc. 23, 24]. Quindi non è una specie della superstizione.
2. Come la religione è un culto debito, così la superstizione è un culto indebito. Ma la divinazione non rientra nelle pratiche di un culto indebito. Quindi non rientra nella superstizione.
3. La superstizione è l'opposto della religione. Ma nella vera religione non c'è una pratica che corrisponda alla divinazione. Perciò questa non è una specie della superstizione.
In contrario: Origene [In Nm hom. 16] ha scritto: «Nel campo della preveggenza c'è un intervento diabolico dovuto alle arti di coloro che si sono dati ai demoni, arti che si possono ridurre ai sortilegi, agli auguri o alla consultazione delle tenebre. Ora, io non dubito affatto che tutte queste cose avvengano realmente per intervento diabolico». Ma secondo S. Agostino [De doctr. christ. 2, cc. 20, 23] tutto ciò che deriva dal commercio dei demoni con l'uomo è superstizioso. Quindi la divinazione è una specie della superstizione.
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 92, aa. 1, 2; q. 94, a. 1], la superstizione implica un abuso del culto divino. Ora, una cosa può rientrare nel culto divino per due motivi. Primo, perché consiste in un'offerta: e allora abbiamo il sacrificio, l'oblazione e altre cose del genere. Secondo, perché consiste nel servirsi di qualcosa di divino: come nel caso sopra descritto del giuramento [q. 89, introd.; a. 4, ad 2]. Perciò rientrano nella superstizione non soltanto l'offerta idolatrica del sacrificio fatto ai demoni, ma anche il ricorso all'aiuto dei demoni per fare o per conoscere qualcosa. Ora, qualsiasi divinazione deriva dall'intervento diabolico: o perché i demoni sono espressamente invocati per manifestare il futuro, oppure perché essi intervengono nelle vane ricerche del futuro per irretire le anime umane nella vanità, alla quale invece, come dice il Salmo [39, 5], il giusto «non guarda, come non si volge a chi segue la menzogna». Ora, si ha una vana [e menzognera] ricerca del futuro quando uno tenta di conoscerlo da dove non può apprenderlo. Perciò la divinazione è chiaramente una specie della superstizione.
Analisi delle obiezioni: 1. La divinazione appartiene alla curiosità quanto allo scopo perseguito, che è la conoscenza del futuro, ma appartiene alla

superstizione per i suoi procedimenti.
2. La divinazione rientra nel culto dei demoni poiché in essa si ricorre a dei patti taciti o espressi col demonio.
3. Nella nuova legge l'anima viene distolta dalla sollecitudine dei beni temporali: perciò nella nuova legge non fu istituita alcuna pratica per conoscere il futuro relativo alle cose temporali. Invece nell'antica legge, che attirava con promesse terrene, c'erano delle consultazioni sul futuro nell'ambito della religione. Si legge infatti in Isaia [8, 19]: «Quando vi diranno: Interrogate gli spiriti e gli indovini che bisbigliano e mormorano formule», dovete replicare: «Forse che il popolo non ha il suo Dio da consultare per i vivi e per i morti?».
- Tuttavia anche nel nuovo Testamento ci furono alcuni dotati di spirito profetico, i quali predissero molte cose future.

Articolo 3
De sort., c. 3
Se si debbano determinare più specie di divinazione
Pare che non si debbano determinare più specie di divinazione. Infatti:
1. Dove il costitutivo del peccato è unico non Pare che vi possano essere più specie di peccati. Ma in qualsiasi divinazione il costitutivo del peccato è unico: cioè il fatto che uno si serve di patti col demonio per conoscere il futuro. Quindi non ci sono specie diverse di divinazione.
2. L'atto umano, come si è visto [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6], riceve la sua specie dal fine. Ora, tutte le divinazioni sono ordinate a un unico fine, cioè alla predizione del futuro. Quindi tutte le divinazioni sono di un'unica specie.
3. Le espressioni, o segni, non bastano a diversificare la specie di un peccato: infatti sia che uno detragga la fama altrui con le parole, sia che lo faccia con lo scritto o con i gesti, la specie del peccato è sempre la stessa. Ma le varie divinazioni non differiscono se non per i segni da cui si ricava la conoscenza del futuro. Quindi non ci sono specie diverse di divinazione.
In contrario: S. Isidoro nelle sue Etimologie [8, 9] enumera diverse specie di divinazione.
Dimostrazione: Qualsiasi divinazione, come si è già detto [a. prec.], fa ricorso al consiglio e all'aiuto dei demoni al fine di conoscere il futuro. E questo intervento può essere invocato espressamente oppure, prescindendo dall'invocazione dell'uomo, sono i demoni stessi che pensano a intromettersi nella predizione di cose future che sono ignote all'uomo, ma che essi conoscono nella maniera che abbiamo indicato nella Prima parte [q. 57, a. 3]. Ora, i demoni espressamente invocati sono soliti predire il futuro in molti modi. Talora infatti si offrono alla vista e all'udito degli uomini per annunziare il futuro con prestigiose apparizioni. E questa specie di divinazione è chiamata prestigio, dal restringimento dell'occhio nella visione. - Talora invece si presentano nei sogni. E allora abbiamo la divinazione onirica. - Altre volte ricorrono all'apparizione e alla locuzione dei morti. E questa specie prende il nome di negromanzia; poiché, come spiega S. Isidoro [l. cit.], «nekròs in greco significa morto, e mantèia divinazione: infatti dopo certi incantesimi nei quali si fa uso del sangue si vedono dei morti risuscitati che predicono l'avvenire, e

Rispondono alle domande che vengono loro sottoposte». – Talora invece essi predicono il futuro servendosi di uomini vivi: come avviene negli ossessi.
E questa è la divinazione delle pitonesse, così denominate, secondo S. Isidoro [ib.], «da Apollo Pitico, che era considerato l'autore degli oracoli».
In altri casi al contrario essi predicono il futuro mediante figure o segni che appaiono nelle cose inanimate. Se dunque appaiono in corpi terrestri, come il legno, il ferro o la pietra lavorata, si parla di geomanzia; se appaiono nell'acqua, abbiamo l'idromanzia; se nell'aria l'aeromanzia; se nel fuoco la piromanzia; se poi quei segni si riscontrano nelle viscere degli animali immolati sulle are dei demoni, si parla di aruspicio.
A sua volta la divinazione che viene fatta senza l'espressa invocazione del demonio si divide in due generi. Il primo si ha quando si prevede il futuro in base alla disposizione di determinate cose. Se uno tenta di farlo basandosi sulla posizione e sul moto delle stelle, si mette nel numero degli astrologhi; i quali sono chiamati anche genetliaci, poiché partono dalla considerazione del giorno della nascita. – Se invece si ricorre al moto o al canto degli uccelli, oppure di altri animali, o anche allo starnutire degli uomini o alle reazioni delle loro membra, si ha l'augurio, parola latina che deriva da avium garritus (garrire degli uccelli), come auspicio da avium inspectio (osservazione degli uccelli), procedimenti che si riferiscono rispettivamente l'uno alle orecchie e l'altro agli occhi: infatti in queste predizioni ci si basa specialmente sull'osservazione degli uccelli. – Se invece l'osservazione prende di mira le parole umane pronunziate con altra intenzione, ma che vengono applicate al futuro di cui si vuole la previsione, allora si ha il presagio.
E come scrive Valerio Massimo [De dict. factisque memor. 1, 5], «l'osservazione dei presagi ha dei legami con la religione.
Poiché si crede che non fu per un atto fortuito, ma per divina predisposizione che mentre i Romani deliberavano se dovessero trasferirsi altrove, per caso un centurione gridasse: "Portabandiera, pianta l'insegna: fermiamoci qui"; parole che in quel momento furono considerate un presagio, per cui si rinunciò all'idea del trasferimento». – Se poi ci si ferma a osservare certe disposizioni nelle figure di determinati corpi, si hanno altri tipi di divinazione.
Infatti la divinazione tratta dalle pieghe della mano viene detta chiromanzia: chiros infatti in greco significa mano. Quella invece tratta dalle figure rilevate nella spatola di certi animali è detta spatolomanzia.
L'altro genere della divinazione fatta senza l'espressa invocazione dei demoni abbraccia poi la divinazione che si compie mediante l'osservazione del risultato di certi atti compiuti attentamente dagli uomini per scoprire cose occulte: sia prolungando dei punti (il che ci riporta alla geomanzia), sia osservando le figure che si formano nel piombo fuso e gettato nell'acqua, sia ricorrendo a delle carte nascoste, scritte o non scritte, con la considerazione di come vengono scelte da chi non ne conosce la collocazione; sia proponendo delle festuche più o meno lunghe, e osservando come uno le sceglie; sia gettando i dadi per vedere quanti punti uno fa; sia considerando le parole che capitano nell'aprire un libro. E tutte queste pratiche prendono il nome di sortilegi.
È quindi evidente che vi sono tre generi di divinazione. Il primo è quello che

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

Analisi delle obiezioni: 1. In tutte queste pratiche è identico il costitutivo generico del peccato, ma non è identico quello specifico. Infatti è molto più grave invocare i demoni che compiere delle pratiche che si prestino a qualche intervento diabolico.

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

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

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 7, q. 3, a. 2; In Is., c. 3

### Se la divinazione fatta con l'invocazione dei demoni sia illecita

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

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

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

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

In contrario: Nel Deuteronomio [18. 10 s.] si legge: «Non si trovi in te chi interroghi gli indovini o consulti le pitonesse».

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

Secondo, per le conseguenze che ne derivano. Infatti il demonio, il quale

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

Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega S. Beda [In Lc 3], «il Signore non chiese perché non sapesse, ma perché, confessando il paziente la peste che sopportava, rilucesse maggiormente la virtù di chi voleva curarla». Del resto una cosa è interrogare un demonio che si presenta spontaneamente, il che talora può essere lecito per l'utilità che altri ne traggono, specialmente quando lo si può costringere per virtù divina a dire la verità, e altro è invocarlo per ottenere da lui la conoscenza di cose occulte.

2. Come scrive S. Agostino [De div. quaest. 2, 3], «non è assurdo credere che sia stato permesso per una disposizione [divina], e in virtù non delle arti o delle potenze magiche, ma di occulti procedimenti ignoti alla pitonessa e a Saul, che apparisse alla vista del re lo spirito di quel giusto, per intimargli la condanna divina. Oppure non fu veramente evocato dal suo riposo lo spirito di Samuele, ma un fantasma e un'illusione immaginaria prodotta dalle macchinazioni del diavolo, e che la Scrittura denomina Samuele, come si è soliti denominare coi nomi rispettivi le immagini delle cose».

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

## Articolo 5

I-II, q. 9, a. 5, ad 3; In 3 Sent., d. 15, q. 1, a. 3, ad 4; C. G., III, c. 154; De sort., cc. 4, 5; De iud.; In Gal., c. 4, lect. 4

### Se la divinazione fondata sull'astrologia sia illecita

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

1. È cosa lecita predire gli effetti in base all'osservazione delle loro cause: come i medici in base all'andamento della malattia predicono la morte. Ma i corpi celesti sono la causa di quanto avviene in questo mondo, come insegna anche Dionigi [De div. nom. 4]. Quindi la divinazione che si fonda sull'astrologia non è illecita.

2. La scienza umana deriva dall'esperienza, come dimostra il Filosofo [Met. 1, 1]. Ma alcuni riscontrarono con molte esperienze che certe cose future possono essere conosciute in base all'osservazione degli astri. Perciò non è illecito praticare queste divinazioni.

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

In contrario: S. Agostino [Conf. 4, 3] racconta: «Non cessavo di consultare quel genere di impostori che chiamano astrologi; poiché costoro non facevano in certo qual modo uso di alcun sacrificio, né indirizzavano preghiere a spirito alcuno per la divinazione. Il che tuttavia la vera e cristiana pietà logicamente respinge e condanna».

Dimostrazione: Come sopra [a. 1, ad 2; a. 2] si è notato, nella divinazione che deriva da opinioni false e menzognere si intromette l'operazione del demonio, per irretire le anime nella menzogna e nell'errore. Ora, uno accetta opinioni false e menzognere se pretende di conoscere in base all'osservazione degli astri cose future che in quel modo non si possono prevedere. Bisogna perciò stabilire quali siano le cose future che è possibile prevedere in base all'osservazione dei corpi celesti. Ora, è evidente che è possibile prevedere in questo modo certi fenomeni che avvengono per necessità causale: come gli astronomi prevedono in questo modo le eclissi future. Però sulla previsione del futuro in base all'osservazione degli astri molte sono state le opinioni. Infatti ci furono alcuni i quali dissero che le stelle non producono, ma piuttosto significano o indicano gli eventi previsti in base alla loro osservazione. –

Ma questa tesi è insostenibile. Poiché un segno materiale o è effetto di ciò che indica, come il fumo indica il fuoco dal quale è prodotto, oppure deriva con esso da una medesima causa, per cui mentre indica la causa indica conseguentemente anche l'effetto: come l'arcobaleno talora indica il sereno perché la sua causa è la causa stessa della serenità.

Ora, non si può dire che la posizione e i moti dei corpi celesti siano effetti degli eventi futuri. E neppure è possibile ricollegarli a una causa superiore comune di ordine materiale. Possono però risalire a quell'unica causa comune che è la provvidenza divina; ma quest'ultima dispone i moti e la posizione dei corpi celesti in modo diverso da come dispone gli eventi futuri contingenti. Poiché gli astri sono disposti con criteri di necessità in modo che si comportino sempre allo stesso modo, mentre questi ultimi seguono criteri di contingenza, in modo da verificarsi in svariate modi.

Per cui dall'osservazione degli astri non è possibile desumere altra previsione degli eventi futuri all'infuori di quella che consiste nel prevedere gli effetti dalle loro cause. Ma alla causalità dei corpi celesti sfuggono due serie di effetti. Primo, tutti i fatti che avvengono per accidens, sia negli avvenimenti umani che nei fenomeni naturali. Poiché, come spiega Aristotele [Met 6, 3], ciò che è per accidens non ha causa: specialmente se si intende una causa naturale, qual è appunto la virtù dei corpi celesti. Infatti ciò che avviene per accidens propriamente non ha né entità né unità: p. es. che mentre cade una pietra capiti un terremoto, oppure che un uomo nello scavare un sepolcro trovi un tesoro, e altre cose del genere, sono fatti che non hanno connessione o unità, ma per natura loro rimangono sconnessi e molteplici. Invece la natura termina sempre a un'unità: come anche ha inizio da un principio unitario, che è la forma dell'essere fisico che agisce.

Secondo, alla causalità dei corpi celesti sfuggono gli atti del libero arbitrio, che è «una facoltà della volontà e della ragione» [P. Lomb., Sent. 2, 24]. Infatti l'intelletto, o ragione, non è un corpo, né l'atto di un organo corporeo,

e quindi neppure è tale la volontà, che è insita nella ragione, come dichiara il Filosofo [De anima 3, cc. 4, 9]. Ora, nessun corpo può agire su una realtà incorporea. Perciò è impossibile che i corpi celesti agiscano direttamente sull'intelletto e sulla volontà: ciò infatti equivarrebbe a negare la differenza fra l'intelletto e i sensi; cosa che Aristotele [De anima 3, 3] rimprovera a quanti affermavano che «tale è negli uomini il volere quale ogni giorno lo dà il Padre degli uomini e degli dèi», cioè il sole o il cielo [cf. Omero, Odyss. 18, 135 s.]. Quindi i corpi celesti non possono essere la causa diretta degli atti del libero arbitrio. - Tuttavia essi possono inclinare ad agire in un dato senso come predisposizioni: poiché influiscono sul corpo umano, e quindi sulle facoltà sensitive le quali, attuandosi in organi corporei, influiscono come inclinazioni sugli atti umani. Siccome però le potenze sensitive ubbidiscono alla ragione, come insegna il Filosofo [l. cit. 3, 11; Ethic. 1, 13], questa inclinazione non impone alcuna necessità al libero arbitrio, ma l'uomo può agire contro l'inclinazione dei corpi celesti.

Se quindi uno si serve dell'osservazione degli astri per prevedere il futuro casuale o fortuito, o anche per predire con certezza gli avvenimenti umani, ciò è dovuto a un'opinione falsa e menzognera. E allora interviene l'opera del demonio. Perciò tale divinazione è superstiziosa e illecita. - Se invece uno si serve dell'osservazione degli astri per prevedere fenomeni che sono causati dai corpi celesti, quali la siccità, la pioggia e simili, allora la sua divinazione non è né illecita né superstiziosa.

Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta la prima obiezioni.

2. Il fatto che gli astrologi spesso predicono il vero può essere spiegato in due modi. Primo, perché la massa degli uomini segue le passioni corporali, e quindi i loro atti per lo più seguono l'inclinazione dei corpi celesti; mentre sono pochi, cioè i saggi soltanto, che pensano a governare con la ragione queste inclinazioni. Perciò gli astrologi in molti casi predicono il vero; e specialmente a proposito degli avvenimenti pubblici, che dipendono dalla moltitudine. Secondo, per un intervento diabolico. Dice infatti S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 17]: «Bisogna riconoscere che quando gli astrologi dicono il vero, ciò avviene sotto un'ispirazione occultissima, che le anime umane subiscono senza saperlo. E siccome ciò avviene allo scopo di ingannare gli uomini, è opera di spiriti immondi e seduttori, ai quali è permesso di conoscere alcuni dati veri sulle realtà temporali». Quindi conclude: «Per questo il buon cristiano deve guardarsi dagli astrologi e da tutti coloro che da empi esercitano l'arte divinatoria, specialmente se predicono il vero: affinché la sua anima, ingannata dal commercio con i demoni, non venga irretita in un patto con essi».

3. È così risolta anche la terza obiezioni.

## Articolo 6

C. G., III, c. 154

### Se la divinazione fondata sui sogni sia illecita

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

1. Servirsi dell'insegnamento di Dio non può essere illecito. Ora, nel sogno gli uomini sono istruiti da Dio, poiché sta scritto [Gb 33, 15]: «Parla nel

sogno, visione notturna, quando cade il sopore sugli uomini e si addormentano sui loro giacigli. Apre allora l'orecchio degli uomini e li erudisce istruendoli nella loro disciplina». Perciò servirsi della divinazione che si fonda sui sogni non è una cosa illecita.

2. Chi interpreta i sogni si serve propriamente della divinazione onirica. Ma nella Scrittura si legge che alcuni santi personaggi hanno interpretato i sogni: Giuseppe, p. es., spiegò i sogni del coppiere e del panettiere del Faraone [Gen 40, 8 ss.], nonché i sogni dello stesso Faraone [ib. 41, 15 ss.]; Daniele poi spiegò il sogno del re di Babilonia [Dn 2, 26 ss.; 4, 5 ss.]. Quindi la divinazione basata sui sogni non è illecita.

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

In contrario: Nel Deuteronomio [18, 10 Vg] si legge: «Non si trovi in te chi attenda ai sogni».

Dimostrazione: Come si è già notato [aa. 2, 5], la divinazione fondata su false opinioni è superstiziosa e illecita. Perciò bisogna considerare quanto c'è di vero nella previsione del futuro mediante i sogni. Ora, talvolta i sogni sono causa degli eventi futuri: come quando uno, preoccupato di ciò che ha visto nel sogno, si lascia indurre a fare o a evitare una cosa. – Altre volte invece essi sono indizi di certi eventi futuri poiché risalgono a una causa comune ai sogni e a tali eventi. E in base a ciò si fanno nei sogni molte previsioni del futuro. Quindi bisogna considerare quale sia la causa dei sogni; e se possa essere causa degli eventi futuri, oppure se li possa conoscere.

Si deve dunque ricordare che la causa dei sogni può essere interna ed esterna. Quella interna poi è di due specie. L'una è di ordine psicologico: e sta nel fatto che nella fantasia del dormiente si riproducono le immagini relative alle cose di cui si era occupato a lungo il suo pensiero e il suo sentimento durante la veglia. E questa origine o causa dei sogni non può essere causa degli eventi futuri. Perciò tali sogni sono del tutto accidentali rispetto al futuro; e se talora c'è una coincidenza, essa è del tutto casuale. – L'altra causa interna dei sogni è invece di origine fisiologica. Infatti dall'interna disposizione del corpo nascono nella fantasia delle disposizioni corrispondenti: come un uomo nel quale predominano gli umori freddi, nel sogno immagina di essere nell'acqua o nella neve. E per questo i medici raccomandano di badare ai sogni per conoscere le disposizioni interne. – Similmente anche la causa esterna dei sogni è di due specie, cioè corporale e spirituale. Corporale in quanto l'immaginazione di chi dorme viene alterata o dall'aria circostante, o dall'influsso dei corpi celesti, in modo che al dormiente appaiano delle fantasie conformi alle disposizioni di tali corpi. – Invece la causa spirituale talora proviene da Dio, il quale rivela alcune cose agli uomini nel sogno attraverso il ministero degli angeli, secondo le parole della Scrittura [Nm 12, 6]: «Se ci sarà un vostro profeta, io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò a lui». Al contrario talvolta l'apparizione di certe fantasie nei dormienti è dovuta all'intervento dei demoni, i quali attraverso di esse in certi

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

Articolo 7
C. G., III, c. 154; De sort., c. 5; In Is., c. 2
Se la divinazione fondata sugli auguri, sui presagi e su altre osservazioni del genere relative alle cose esterne, sia illecita
Pare che la divinazione che si fonda sugli auguri, sui presagi e su altre osservazioni del genere relative alle cose esterne non sia illecita. Infatti:
1. Se fosse illecita i santi non l'avrebbero praticata. Invece si legge [Gen 44, 5] del patriarca Giuseppe che praticava gli auguri: così infatti egli fece dire al suo maestro di casa: «La coppa che avete rubata è quella nella quale beve il mio Signore, e con la quale è solito fare gli auguri». E poco dopo [v. 15] egli stesso disse ai suoi fratelli: «Non sapete che non v'è alcuno pari a me nell'arte di trarre gli auguri?». Quindi non è illecito praticare questa divinazione.
2. Gli uccelli conoscono per natura certe cose future relative al tempo, secondo quel testo di Geremia [8, 7]: «Anche la cicogna nel cielo conosce i suoi tempi; la tortora, la rondinella e la gru osservano la data del loro ritorno». Ma la conoscenza naturale è infallibile, e viene da Dio. Quindi servirsi della conoscenza degli uccelli per prevedere il futuro, ossia per trarre auguri, non è illecito.
3. Gedeone è nel numero dei Santi, come risulta dalla lettera agli Ebrei [11, 32]. Ma egli fece uso di presagi ascoltando il racconto e l'interpretazione di un sogno, come si legge [Gdc 7, 13 ss.]. E qualcosa di simile fece Eliezer, servo di Abramo [cf. Gen 24, 13 s.]. Quindi tale divinazione non è illecita.
In contrario: Nel Deuteronomio [18, 10] si legge: «Non si trovi in te chi presti attenzione agli auguri».
Dimostrazione: È cosa evidente che il moto o il canto degli uccelli, come tutte le altre disposizioni del genere osservate nelle realtà esterne, non possono essere causa degli eventi futuri: per cui da esse non è possibile conoscere il futuro come da altrettante cause. È quindi certo che se da esse si viene a conoscere il futuro è perché esse sono effetto di cause che possono altresì produrre o prevedere quegli eventi.
Ora, la causa del comportamento degli animali bruti è un certo istinto dal quale essi sono mossi come fisicamente: essi infatti non hanno il dominio dei propri atti. Ora, tale istinto può derivare da due cause diverse. Primo, da una causa fisiologica. Non avendo infatti gli animali bruti altro che l'anima sensitiva, le cui potenze si attuano in altrettanti organi corporei, essi subiscono

intimamente le disposizioni dei corpi in cui si trovano, e in primo luogo di quelli celesti. Nulla impedisce quindi che certe loro operazioni siano indizi di cose future in quanto essi si adeguano alle disposizioni dei corpi celesti e dell'aria circostante, da cui certi eventi futuri derivano. - Qui però si devono considerare a due cose. Primo, che tali operazioni si estendano a prevedere esclusivamente il futuro dipendente dal moto dei corpi celesti, come sopra [aa. 5, 6] si è notato. Secondo, che si estendano solo a cose che in qualche modo possono interessare tali animali. Questi infatti ricevono dai corpi celesti una certa conoscenza naturale e un'istintiva direzione nelle cose che sono necessarie alla loro vita, quali ad es. le variazioni dovute alla pioggia, ai venti e ad altri fenomeni del genere.

Secondo, l'istinto suddetto può essere prodotto da una causa spirituale. Cioè o da Dio: come nel caso della colomba che discese su Cristo [Mt 3, 16 e parall.], del corvo che portò il cibo a Elia [1 Re 17, 4. 6] e del pesce che divorò ed espulse Giona [2, 1]. Oppure anche dai demoni, i quali si servono di queste operazioni degli animali bruti per irretire le anime con opinioni menzognere.

E lo stesso si dica di tutte le altre pratiche di questo genere, eccettuati i presagi. Poiché le parole umane che vengono considerate come presagi non sottostanno alle disposizioni degli astri. Tuttavia esse sono disposte dalla divina provvidenza; e in certi casi da interventi diabolici.

Così dunque si deve concludere che qualsiasi predizione o divinazione di questo genere, se pretende di estendersi oltre i limiti possibili secondo l'ordine della natura o della divina provvidenza, è superstiziosa e illecita.

Analisi delle obiezioni: 1. Secondo S. Agostino [Quaest. in Gen. 145] Giuseppe disse per gioco, non seriamente, che non c'era nessuno pari a lui nell'arte di trarre gli auguri, riferendosi forse a ciò che il volgo pensava di lui. E in tal senso parlò anche il suo maestro di casa.

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

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

## Articolo 8

C. G., III, c. 154; De sort., cc. 4, 5; Quodl., 12, q. 22, a. 3; In Psalm., 30; In Ephes., c. 1, lect. 4; In Col., c. 1, lect. 3

### Se il sortilegio sia una divinazione illecita

Pare che il sortilegio non sia una divinazione illecita. Infatti:

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

2. Non sono illecite le cose che, stando alla Scrittura, furono praticate dai

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

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

In contrario: Nel Decreto di Graziano [2, 26, 5, 7] si legge: «Le sorti con le quali nei vostri affari decidete ogni cosa, e che i Padri hanno condannato, altro non sono che divinazioni e malefici. Perciò vogliamo che esse siano condannate, e che non siano più nominate fra i cristiani: e affinché non siano praticate le proibiamo sotto pena di scomunica».

Dimostrazione: Come sopra [a. 3] si è visto, si ha la sorte o il sortilegio quando si compie un atto con il fine di arguire dall'osservazione del suo risultato qualcosa di occulto. E se da questo giudizio delle sorti si vuole sapere a chi si deve assegnare qualcosa, cioè dei beni materiali, onori, dignità, castighi o altro, abbiamo la sorte divisoria. Se invece si vuole sapere il da farsi, abbiamo la sorte consultoria. Se infine si vuole conoscere il futuro, si ha la sorte divinatoria.

Ora, gli atti umani richiesti per le sorti e i loro risultati non sono soggetti alle disposizioni degli astri. Se quindi uno ricorre alle sorti pensando che gli atti umani richiesti dipendano nei loro effetti dalle disposizioni degli astri, la sua è un'opinione stolta e falsa, e quindi aperta all'intervento diabolico. Perciò tale divinazione è superstiziosa e illecita.

Eliminata dunque la causalità dei corpi celesti, il risultato degli atti compiuti per il sortilegio va necessariamente affidato o alla fortuna o a una causa spirituale. Se ci si affida alla fortuna, e ciò può accadere solo nella sorte divisoria, l'azione Pare che non presenti altro vizio che quello di una certa leggerezza: come se alcuni, non riuscendo ad accordarsi nel dividere una certa cosa, decidessero di affidare la divisione al sorteggio, quasi affidando al caso la parte che ciascuno deve prendere.

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

Altre volte invece il giudizio è atteso da Dio, secondo le parole dei Proverbi [16, 33]: «Nel grembo si getta la sorte, ma la decisione dipende tutta dal

Signore». E tali sorteggi, come afferma S. Agostino [Enarr. in Ps. 30, 16], non sono riprovevoli. Tuttavia anche in questi casi in quattro modi può insinuarsi la colpa. Primo, se si ricorre alle sorti senza necessità: poiché ciò si riduce a tentare Dio. Da cui le parole di S. Ambrogio [In Lc 1, su 1, 8]: «Chi viene eletto a sorte sfugge al giudizio umano». – Secondo, se uno, anche in caso di necessità, ricorre al sortilegio senza la debita riverenza. Da cui le parole di S. Beda [In Act. 1, 26]: «Se qualcuno stretto dalla necessità pensa di ricorrere a Dio mediante le sorti, sull'esempio degli Apostoli, osservi che gli Apostoli si accinsero a ciò solo dopo aver radunato l'assemblea dei fratelli, e dopo aver pregato Dio». – Terzo, se i responsi divini vengono adoperati per gli interessi terreni. Infatti S. Agostino scrive [Epist. 55, 20]: «Quanto a coloro che traggono le sorti dalle pagine del Vangelo, sebbene sia preferibile far questo che consultare i demoni, tuttavia a me dispiace questa consuetudine di volgere i divini oracoli agli interessi terreni, e alle vanità della vita presente».

Quarto, se si ricorre al sorteggio nelle elezioni ecclesiastiche, che devono svolgersi sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. Per cui S. Beda [l. cit.] nota che «Mattia, ordinato prima della Pentecoste, fu scelto a sorte» perché nella Chiesa non era stata ancora infusa la pienezza dello Spirito Santo; «in seguito invece i sette diaconi furono chiamati all'ordinazione non a sorte, ma mediante la scelta dei discepoli». Diverso però è il caso delle cariche civili, che sono ordinate a disporre dei beni terreni, e nell'assegnazione delle quali spesso gli uomini ricorrono alle sorti, come anche nella spartizione dei beni temporali. Tuttavia nei casi di urgente necessità è lecito chiedere mediante le sorti, con la debita riverenza, il giudizio di Dio. Da cui le parole di S. Agostino [Epist. 228]: «Se in tempo di persecuzione i ministri di Dio discutono su chi di essi debba rimanere e chi invece fuggire per evitare che la Chiesa rimanga abbandonata in seguito alla fuga o alla morte di tutti, se non si può finire diversamente la discussione, mi pare che si debba ricorrere al sorteggio, per stabilire chi deve fuggire e chi invece rimanere». E altrove [De doctr. christ. 1, 28] egli dice: «Se tu hai del superfluo da dare a chi non ha, e ti trovi nell'impossibilità di dare a due persone, nel caso che ti si presentassero due individui di cui né l'uno né l'altro può giustificare la tua preferenza, sia per l'indigenza, sia per qualche legame con te, non potresti fare nulla di più giusto che tirare a sorte la persona da beneficare con l'offerta che non puoi dare a entrambi»

Analisi delle obiezioni: 1, 2. Sono così risolte anche la prima e la seconda obiezioni.

3. Il giudizio del ferro rovente o dell'acqua bollente ha lo scopo di investigare sul peccato occulto di una persona considerando il risultato di atti compiuti da qualcuno, e in ciò assomiglia al sortilegio; tuttavia per il fatto che qui si attende un effetto miracoloso da Dio, si va oltre i comuni termini del sortilegio. Per cui questo giudizio è reso illecito sia perché è ordinato a giudicare cose occulte, riservate al giudizio di Dio, sia perché non è sanzionato dall'autorità divina. Da cui la precisazione del Papa Stefano V [cf. Decr. di Graz. 2, 2, 5, 20]: «I sacri canoni non ammettono che si possa

strappare ad alcuno la confessione ricorrendo alla prova del ferro rovente, o dell'acqua bollente; e quanto non è sancito dall'insegnamento dei Santi Padri non va preteso con superstiziose innovazioni. Infatti a noi è concesso di giudicare i delitti confessati spontaneamente, o quelli accertati da testimoni sicuri, senza distogliere lo sguardo dal timor di Dio. I peccati occulti o sconosciuti invece bisogna lasciarli a colui che "solo conosce il cuore dei figli degli uomini"». – E lo stesso si dica della legge del duello: con la sola differenza che qui ci si avvicina maggiormente al concetto ordinario del sorteggio, in quanto non ci si aspetta un effetto miracoloso; a meno che i duellanti non siano troppo sproporzionati per forza o abilità.

Quaestio 96
Prooemium

[43107] IIª-IIae q. 96 pr. Deinde considerandum est de superstitionibus observantiarum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de observantiis ad scientiam acquirendam, quae traduntur in arte notoria. Secundo, de observantiis quae ordinantur ad aliqua corpora immutanda. Tertio, de observantiis quae ordinantur ad coniecturas sumendas fortuniorum vel infortuniorum. Quarto, de suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ARGOMENTO 96
LE VANE OSSERVANZE SUPERSTIZIOSE
Dobbiamo ora trattare delle vane osservanze superstiziose. E precisamente di quattro argomenti: 1. Delle vane osservanze per l'acquisto della scienza, praticate dall'arte notoria; 2. Delle osservanze ordinate alla trasmutazione di dati corpi; 3. Delle vane osservanze ordinate a congetturare la buona o la cattiva fortuna; 4. Dell'uso di sospendere al collo parole sacre.

Articolo 1
Se sia illecito praticare le osservanze dell'arte notoria
Pare che non sia illecito praticare le osservanze dell'arte notoria. Infatti:
1. Un'azione può essere illecita in due modi: Primo, per la natura dell'atto, come l'omicidio o il furto; secondo, per il fatto che è ordinata a un fine cattivo, come quando uno fa l'elemosina per vanagloria. Ma le pratiche che si osservano nell'arte notoria non sono illecite nella loro natura: poiché si tratta di certi digiuni e preghiere fatte a Dio. Inoltre esse sono ordinate a un fine buono, cioè all'acquisto della scienza. Quindi praticare tali osservanze non è illecito.
2. Si legge in Daniele [1, 17] che ai fanciulli fedeli all'astinenza «Dio concesse di conoscere e comprendere ogni scrittura e ogni sapienza». Ma le osservanze dell'arte notoria si riducono precisamente a determinati digiuni e astinenze. Quindi non è illecito praticare tali osservanze.
3. Richiedere ai demoni la conoscenza del futuro Pare essere peccaminoso per il fatto che essi non possono conoscerlo, essendo ciò proprio di Dio, come si è spiegato [q. 95, a. 1]. Ma le verità delle scienze i demoni le conoscono: poiché le scienze riguardano cose necessarie e costanti, che rientrano nella conoscenza umana, e molto più in quella dei demoni i quali, come

nota S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 17], sono più perspicaci. Quindi praticare l'arte notoria non è peccato, anche se si raggiungesse lo scopo mediante il demonio.

In contrario: Sta scritto [Dt 18, 10 s.]: «Non si trovi in te chi cerchi di sapere dai morti la verità», poiché tale ricerca si appoggia sull'aiuto dei demoni. Ora, mediante le osservanze dell'arte notoria la ricerca della verità è fatta ricorrendo a «segni convenzionali prestabiliti d'accordo coi demoni» [cf. Agost., De doctr. christ. 2, 20]. Quindi non è lecito praticare l'arte notoria.

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

Inoltre quest'arte è inefficace per acquistare la scienza. Siccome infatti con essa non si mira ad acquistare la scienza nella maniera che è connaturale all'uomo, cioè scoprendo o imparando da altri, è chiaro che si attende tale effetto o da Dio o dal demonio. Ora, è certo che alcuni ebbero la sapienza e la scienza da Dio per infusione, come avvenne per Salomone, secondo le parole della Scrittura [1 Re 3, 11 s.; 2 Cr 1, 11 s.]. E anche ai discepoli il Signore [Lc 21, 15] fece la promessa: «Io vi darò lingua e sapienza, a cui tutti i vostri avversari non potranno resistere, né controbattere». Ma questo dono non è dato a tutti, né in forza di certe pratiche, bensì ad arbitrio dello Spirito Santo, come insegna S. Paolo [1 Cor 12, 8]: «A uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza, a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio della scienza»; e dopo (v. 11) aggiunge: «Tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole».

Al contrario non spetta ai demoni il compito di illuminare l'intelletto, come si è dimostrato nella Prima Parte [q. 109, a. 3]. Ora, l'acquisto della scienza e della sapienza avviene mediante l'illuminazione dell'intelletto. Quindi nessuno ha mai acquistato la scienza attraverso i demoni. Per cui S. Agostino [De civ. Dei 10, 9] scrive che «secondo Porfirio le pratiche teurgiche», in cui intervengono i demoni, «non comunicano all'intelligenza alcuna purificazione che la renda adatta alla visione di Dio, e a penetrare il vero», come fanno invece tutte le acquisizioni delle scienze. – Tuttavia i demoni, servendosi del linguaggio umano, potrebbero comunicare alcuni dati scientifici; ma non è questo lo scopo a cui mira l'arte notoria.

Analisi delle obiezioni: 1. È una cosa buona acquistare la scienza, ma non l'acquistarla in modo disonesto. E questo è appunto lo scopo dell'arte notoria.

2. Quei fanciulli praticavano l'astinenza non secondo le vane osservanze dell'arte notoria, ma seguendo le norme della legge divina, per non contaminarsi

con i cibi dei gentili. Essi quindi ricevettero da Dio la scienza per il merito dell'obbedienza, secondo le parole del Salmista [118, 100]: «Ho più senno degli anziani, perché osservo i tuoi precetti».
3. Domandare ai demoni la conoscenza del futuro è peccato non solo perché essi non lo conoscono, ma anche per il contatto che ciò implica con essi: il che avviene anche nel caso presente.

Articolo 2
C. G., III, c. 105; De Pot., q. 6, a. 10; Quodl., 12, q. 9, a. 2
Se le pratiche ordinate a trasmutare i corpi,
p. es. a produrre la guarigione, o qualcosa del genere, siano lecite
Pare che le pratiche ordinate a trasmutare i corpi, p. es. a produrre la guarigione, o qualcosa del genere, siano lecite. Infatti:
1. È lecito servirsi delle virtù naturali dei corpi per raggiungere gli effetti corrispondenti. Ma gli esseri naturali hanno delle virtù occulte di cui l'uomo non può dare una spiegazione: S. Agostino [De civ. Dei 21, cc. 5, 7] porta, fra l'altro, l'esempio della calamita che attira il ferro. Quindi non è illecito servirsi di queste cose per trasmutare i corpi.
2. Come sono soggetti agli astri i corpi prodotti dalla natura, così lo sono pure i corpi prodotti dall'arte. Ma dall'influsso degli astri i corpi naturali ricevono delle virtù occulte che ne accompagnano la specie. Quindi anche i corpi elaborati dall'arte, come ad es. le immagini, ricevono dagli astri una virtù occulta per produrre determinati effetti. Quindi non è illecito servirsi di essi, o di altre cose del genere.
3. Anche i demoni, come nota S. Agostino [De Trin. 3, cc. 8, 9], possono in più modi trasmutare i corpi. Ma la loro capacità viene da Dio. Quindi si può ricorrere lecitamente alla loro capacità per produrre le suddette trasmutazioni.
In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 2, 20] afferma che vanno attribuiti alla superstizione «i ritrovati delle arti magiche, gli amuleti e i rimedi condannati dalla medicina stessa, quali sono gli incantesimi, i segni che chiamano caratteri e l'uso di appendere o contrassegnare determinate cose».
Dimostrazione: Nei procedimenti che vengono usati per produrre degli effetti corporali si deve considerare se per natura essi hanno la capacità di causare tali effetti. In tal caso infatti l'azione non è illecita: poiché è lecito usare le cause naturali per produrre gli effetti corrispondenti. – Se invece essi naturalmente non possono produrre tali effetti, allora ne segue che non sono adoperati come cause, ma come segni. E allora rientrano «nei segni convenzionali stabiliti con i demoni» [Agost., ib.]. Da cui ancora le parole di S. Agostino [De civ. Dei 21, 6]: «I demoni sono attratti da creature prodotte non da loro, ma da Dio, e le attrattive sono diverse secondo la diversità dei demoni, i quali accorrono non come animali attirati dal cibo, ma come spiriti attratti da quei segni che sono conformi al gusto di ciascuno, e che variano secondo i vari generi di pietre, di erbe, di legni, di animali, di canti e di riti».
Analisi delle obiezioni: 1. Se ci si limita a fare uso di esseri naturali per produrre degli effetti che si ritengono proporzionati alle loro capacità naturali, allora ciò non è né superstizioso né illecito. Se però si aggiungono segni,

parole o altre vane osservanze che non possono avere alcuna efficacia di ordine naturale, allora l'azione è superstiziosa e illecita.
2. Le virtù naturali dei corpi naturali conseguono alle loro forme sostanziali, che sono prodotte dall'influsso degli astri: per cui da tale influsso i suddetti corpi ricevono particolari virtù attive. Invece la forma dei corpi elaborati dall'arte deriva dall'idea dell'artefice; e poiché, come nota Aristotele [Phys. 1, 5], essa non va oltre la composizione, l'ordine e la figura, non può avere la virtù naturale di agire. Di conseguenza tali corpi non ricevono alcuna virtù dai corpi celesti in quanto prodotti dall'arte, ma solo attraverso la loro materia naturale. È quindi falsa l'opinione di Porfirio il quale pensava, come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 10, 11], che «con determinate erbe, pietre, animali, suoni, parole, figure, o con certe rappresentazioni di cose osservate in cielo nei moti degli astri, si possano fabbricare da parte dell'uomo sulla terra degli oggetti capaci di subire i vari influssi delle stelle»; attribuendo così gli effetti delle arti magiche all'influsso dei corpi celesti. Come nota invece S. Agostino [ib.], «tutto ciò va attribuito ai demoni, i quali si prendono gioco delle anime loro soggette».
Perciò anche le cosiddette immagini astronomiche devono la loro efficacia all'intervento diabolico. E ciò è indicato dal fatto che su di esse è necessario incidere dei caratteri, i quali per natura non hanno operazione alcuna: infatti la figura non è mai principio di un'operazione naturale. Però tra le immagini astronomiche e quelle dei negromanti c'è questa differenza, che in queste ultime ci sono invocazioni esplicite e apparizioni del demonio, per cui esse rientrano nei patti stabiliti espressamente col diavolo, mentre nelle prime dai simboli di certe figure, o caratteri, affiorano dei patti solo taciti.
3. Il dominio della divina maestà, a cui sono soggetti anche i demoni, implica che Dio può servirsi di essi come vuole. L'uomo invece non ha ricevuto il dominio sui demoni per potersene servire come vuole, ma deve avere con essi una guerra dichiarata. Perciò in nessun modo è lecito all'uomo ricorrere all'aiuto dei demoni con accordi taciti o espressi.

## Articolo 3

Quodl., 12, q. 9, a. 2; In Rom., c. 1, lect. 6; In 1 Cor., c. 10, lect. 7

### Se le osservanze ordinate a prevedere la buona o la cattiva fortuna siano illecite

Pare che le osservanze ordinate a prevedere la buona o la cattiva fortuna non siano illecite. Infatti:
1. Tra gli altri infortuni umani ci sono anche le malattie. Ora, le malattie sono precedute da certi segni, che i medici stessi prendono in considerazione. Quindi prendere in considerazione certi segni premonitori non è illecito.
2. È irragionevole negare ciò che quasi tutti sperimentano. Ma quasi tutti sperimentano che certi tempi o certi luoghi, l'ascoltare quelle date parole, l'incontrare quei dati uomini o animali, oppure certi atti maldestri o disordinati, contengono presagi di beni o di mali futuri. È quindi lecito badare a simili cose.
3. Le azioni e gli eventi umani sono disposti dalla divina provvidenza secondo

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

In contrario: S. Agostino [De doctr. christ. 2, 20] insegna che «si riallacciano ai patti col demonio le attenzioni prestate a mille sciocchezze: si osserva così il sussultare di un arto; l'interporsi tra amici che camminano insieme di un sasso, di un cane o di un ragazzo; il calcare la soglia quando si passa davanti alla propria casa; il ritornare a letto se si starnutisce mentre si mettono i calzari; il rientrare in casa se si inciampa nell'uscire. E se poi capita che i topi rodano le vesti, si teme più la superstizione di un male futuro di quanto non dispiaccia il danno presente».

Dimostrazione: Tutti quelli che badano a queste cose non le considerano come cause, ma come indizi o segni di eventi futuri, buoni o cattivi. Ma questi segni non vengono osservati come dati da Dio, essendo stati introdotti non dalla rivelazione divina, ma dalla stupidità umana, con la cooperazione della malizia dei demoni, i quali si sforzano di irretire le anime con queste sciocchezze. Perciò è evidente che tutte queste osservanze sono superstizioni e illecite. E pare che esse siano i residui dell'antica idolatria, secondo la quale si attendeva al volo e al canto degli uccelli, e ai giorni fausti e infausti (il che derivava in qualche modo dalla divinazione fondata sugli astri, da cui dipende la diversità dei giorni): se non che ora tutte queste pratiche sono fatte senza motivo e senza arte; per cui sono ancora più vane e superstiziose.

Analisi delle obiezioni: 1. Le cause delle malattie si producono in noi provocando quei segni dei futuri malanni che i medici possono osservare. Perciò non è cosa illecita se uno considera i preavvisi degli eventi futuri nelle loro cause: come se un servo temesse la frusta osservando l'ira del suo padrone. E lo stesso si potrebbe dire se uno temesse per un bambino l'azione nociva del malocchio, a cui abbiamo accennato nella Prima Parte [q. 117, a. 3, ad 2]. Ma ciò non vale per le osservanze di cui parliamo.

2. Da principio, se furono riscontrati dei fatti veri in queste pratiche, ciò fu dovuto al caso. In seguito però, essendosi gli uomini lasciati irretire da tali osservanze, i fatti capitarono spesso secondo tali rilievi per inganno del demonio, «di modo che gli uomini», come nota S. Agostino [De doctr. christ. 2, 23], «irretiti in simili pratiche, divennero più curiosi e si ingolfarono nei lacci molteplici di un pernicioso errore».

3. Nel popolo ebreo, dal quale doveva nascere il Cristo, non solo le parole, ma anche i fatti erano profetici, come insegna S. Agostino [Contra Faustum 4, 2; 22, 24]. Perciò è lecito considerare tali fatti per nostra istruzione, trattandosi di segni dati da Dio. Ma non tutti gli avvenimenti causati dalla divina provvidenza sono ordinati a essere segni di eventi futuri. Perciò l'argomento non regge.

## Articolo 4

Se sia illecito portare appese al collo delle formule sacre

Pare che non sia illecito portare appese al collo delle formule sacre.

Infatti:

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

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

3. La parola di Dio non è meno santa delle reliquie dei santi: infatti S. Agostino [Serm. supp. 300] afferma che «la parola di Dio non è da meno del corpo di Cristo». Ma portare al collo, o in qualsiasi altro modo, le reliquie dei santi per ottenere la loro protezione è cosa lecita. Quindi per lo stesso motivo uno può servirsi per la propria tutela delle parole della Sacra Scrittura pronunziandole o scrivendole.

In contrario: Il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 43] afferma: «Alcuni portano scritti attorno al collo dei brani del Vangelo. Ma il Vangelo non si legge ogni giorno in chiesa, e non è forse udito da tutti? E se a uno il Vangelo non giova entrando nelle orecchie, come può salvarlo attaccato al collo? Inoltre, dov'è la virtù del Vangelo? Nelle figure delle lettere o nella comprensione del loro significato? Se è nelle figure, fai bene ad attaccarle al collo. Ma se è nella comprensione, giovano più nel cuore che appese al collo».

Dimostrazione: In tutti gli incantesimi o formule da portarsi indosso occorre badare a due cose. Primo, al contenuto di ciò che si porta, o che si scrive. Poiché se c'è un accenno all'invocazione dei demoni, si tratta di pratiche evidentemente superstiziose e illecite. Parimenti si deve badare a che la formula non contenga parole sconosciute, perché sotto di esse non si nasconda qualcosa di illecito. Da cui le parole del Crisostomo [ib.]: «Sull'esempio dei farisei che dilatavano le loro fibbie, ci sono molti che adesso disegnano, scrivono e portano nomi ebraici di angeli, che agli ignoranti possono Parere temibili». – E si deve inoltre badare a che le formule non contengano delle falsità. Poiché in tal caso ogni loro efficacia non sarebbe da attendersi da Dio, il quale non può testificare il falso.

Secondo, si deve badare a che in mezzo alle parole sacre non siano intercalate delle cose vane: dei segni, p. es., diversi dal segno della croce. Si badi poi se si ripone fiducia nel modo di scrivere o di confezionare la formula, o in qualsiasi vanità del genere che non riguardi l'onore di Dio. Poiché ciò è da considerarsi superstizione.

Altrimenti è cosa lecita. Infatti nel Decreto [di Graz. 2, 26, 5, 3] si legge:

«A nessun cristiano è permesso di ricorrere nel raccogliere erbe medicinali a osservanze o a formule magiche, a meno che non ci si limiti al simbolo della fede, o al Padre Nostro: per rendere onore a Dio soltanto, Creatore di tutte le cose».
Analisi delle obiezioni: 1. Anche nell'invocare il nome di Dio e nel proferire parole sacre siamo nel lecito se si ha di mira soltanto l'onore di Dio; se invece si bada a qualche vana osservanza, la cosa è illecita.
2. Parimenti non vi è nulla di illecito nelle formule per incantare i serpenti o altri animali se si conta soltanto sulle parole sacre e sulla virtù di Dio. Ma per lo più tali incantesimi implicano delle osservanze illecite, e raggiungono l'effetto con l'aiuto dei demoni: specialmente nel caso dei serpenti, poiché il serpente fu il primo strumento usato dal demonio per ingannare l'uomo. Per cui la Glossa [ord. di Agost.] aggiunge: «Si noti che la Scrittura non intende lodare indiscriminatamente ogni fatto da cui prende una similitudine, come è evidente nel caso del giudice che contro voglia esaudì la preghiera della vedova».
3. Lo stesso discorso vale per l'uso di portare le reliquie. Se infatti queste vengono portate confidando in Dio e nei santi, di cui appunto sono reliquie, l'uso non è illecito; se però si badasse a delle sciocchezze, come alla forma triangolare del reliquiario, o ad altre cose che non sono connesse con l'onore di Dio e dei santi, l'uso sarebbe superstizioso e illecito.
4. [S. c.]. Il Crisostomo intende condannare questa usanza quando si conta più sulla figura delle parole che sul loro significato.

Quaestio 97
Prooemium

[43141] IIª-IIae q. 97 pr. Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quae manifestam contrarietatem ad religionem habent, unde sub irreligiositate continentur. Huiusmodi autem sunt ea quae pertinent ad contemptum sive irreverentiam Dei et rerum sacrarum. Primo ergo considerandum est de vitiis quae pertinent directe ad irreverentiam Dei; secundo, de his quae pertinent ad irreverentiam rerum sacrarum. Circa primum, considerandum occurrit et de tentatione qua Deus tentatur; et de periurio, quo nomen Dei irreverenter assumitur. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, in quo consistit Dei tentatio. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, cui virtuti opponatur. Quarto, de comparatione eius ad alia peccata.

ARGOMENTO 97
LA TENTAZIONE DI DIO
Passiamo ora a trattare dei vizi opposti alla virtù di religione per difetto, i quali presentano un'opposizione diretta alla religiosità: cosicché possono essere catalogati sotto il nome di irreligiosità. Nel loro numero troviamo tutto ciò che si riduce al disprezzo o a una mancanza di riverenza verso Dio e le cose sante. Perciò in primo luogo parleremo dei peccati che consistono in irriverenze dirette verso Dio, e in secondo luogo di quelli che consistono in irriverenze verso le cose sante [q. 99]. Nella prima serie dovremo affrontare

successivamente la presunzione di tentare Dio e lo spergiuro, con il quale si usa senza rispetto il suo nome [q. 98].

Sul primo argomento esamineremo quattro problemi: 1. In che cosa consista la tentazione di Dio; 2. Se sia un peccato; 3. A quale virtù si contrapponga; 4. Confronto tra questo e gli altri peccati.

## Articolo 1

Supra, q. 53, a. 4, ad 1; In 2 Cor., c. 11, lect. 6; In Heb., c. 3, lect. 2.

### Se la tentazione di Dio consista nel compiere delle cose contando unicamente sulla sua potenza

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

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

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

3. È proprio dello stato di perfezione riporre ogni speranza in Dio trascurando ogni soccorso umano. Per cui a commento di quelle parole evangeliche: «Non prendete nulla per il viaggio», S. Ambrogio [In Lc 6, su 9, 3] scrive: «Dalle parole evangeliche viene indicato quale debba essere l'araldo del regno di Dio: non cerchi l'appoggio di aiuti mondani, ma contando fermamente sulla fede si persuada che quanto meno cerca quegli aiuti, tanto meglio può riuscire». E S. Agata [Leg. aurea 39] diceva: «Al mio corpo non ho mai applicato una medicina materiale, ma ho il mio Signore Gesù Cristo, che con la sola parola tutto risana». Ora, la tentazione di Dio non può consistere in un fatto che rientra nella perfezione. Quindi la tentazione non consiste nel compiere simili cose, in cui si conta unicamente sull'aiuto di Dio.

In contrario: S. Agostino [Contra Faustum 22, 36] fa notare che «Cristo, non permettendo che la rabbia dei suoi nemici potesse fargli qualcosa, nonostante che egli insegnasse e discutesse pubblicamente, dava una prova della sua divina potenza; al contrario invece fuggendo e nascondendosi voleva dare un esempio alla debolezza umana perché non osi tentare Dio, quando ha la possibilità di compiere qualcosa per fuggire ciò che va temuto». Dal che si arguisce che si ha la tentazione di Dio quando uno trascura di compiere quanto può per evitare dei pericoli, contando unicamente sull'aiuto divino.

Dimostrazione: Tentare, propriamente, è mettere qualcuno alla prova. Ora, si può mettere alla prova una persona sia con le parole che con i fatti. Con le parole per provare se conosce ciò che domandiamo, o se possa o voglia compierlo. Con i fatti quando con ciò che facciamo ne esploriamo la prudenza, il volere o le capacità. – Ambedue le due cose, però, possono avvenire in due modi. Primo, apertamente: come quando uno si presenta in qualità di tentatore, come fece Sansone [Gdc 14, 12 ss.] nel proporre degli enigmi ai Filistei.

Secondo, in maniera insidiosa e occulta: al modo in cui i farisei tentarono Cristo. - C'è poi un'altra distinzione: talora infatti la tentazione è espressa, come quando con le parole o con i fatti si intende mettere alla prova qualcuno, mentre talora è interpretativa: cioè quando uno, sebbene non intenda mettere altri alla prova, tuttavia agisce o parla in maniera che le sue azioni o le sue parole non Pareno ordinate ad altro che a questo.

Così dunque l'uomo tenta Dio talora con le parole e talora con i fatti. Con le parole noi parliamo a Dio quando preghiamo. Perciò uno tenta espressamente Dio con la sua petizione quando chiede qualcosa per conoscerne la scienza, il potere o il volere. - Tenta invece espressamente Dio con i fatti chi con le azioni che compie intende mettere alla prova la potenza, la bontà o la sapienza di Dio.

Tenta poi Dio in maniera quasi interpretativa colui che, senza voler mettere la Divinità alla prova, tuttavia chiede o compie delle cose che non hanno altro scopo che di esplorarne il potere, la bontà o la conoscenza. Quando uno, p. es., fa correre il cavallo per sfuggire ai nemici, non lo fa per provarne la velocità; se invece fa correre il cavallo senza scopo alcuno ciò non Pare ridursi ad altro che a mettere la sua velocità alla prova; e lo stesso si dica di ogni altra cosa. Quando dunque uno per necessità o per un'utilità si affida all'aiuto di Dio nelle sue preghiere o nel suo agire, questo non è un tentare Dio; sta scritto infatti [2 Cr 20, 12]: «Non sappiamo che cosa fare: perciò i nostri occhi sono rivolti a te». Quando invece ci si comporta così senza necessità e senza scopo, allora ciò equivale a tentare Dio. Per cui a commento di quelle parole della Scrittura [Dt 6, 16]: «Non tenterai il Signore Dio tuo», la Glossa [ord.] afferma: «Tenta Dio colui il quale, pur avendo la possibilità di agire, senza motivo si espone al pericolo per vedere se Dio è capace di liberarlo».

Analisi delle obiezioni: 1. Anche l'uomo talora viene tentato con dei fatti, per vedere se egli possa, sappia o voglia in tali circostanze prestare un aiuto, o impedire un danno.

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

3. I predicatori del regno di Dio trascurano i sussidi temporali per gravi motivi e per necessità, cioè per attendere più speditamente alla parola di Dio. Perciò nel contare unicamente su Dio essi non lo tentano. Lo tenterebbero invece se abbandonassero i soccorsi umani senza motivo o necessità. Per cui S. Agostino [Contra Faustum 22, 36] ha scritto che «S. Paolo fuggì non perché non credeva in Dio, ma per non tentare Dio rifiutandosi di fuggire quando poteva farlo». Quanto poi a S. Agata, essa doveva avere sperimentato la divina benevolenza o non avendo sofferto quelle infermità che esigono la medicina corporale, oppure avendone provata l'immediata guarigione da parte di Dio.

## Articolo 2

I, q. 114, a. 2

### Se tentare Dio sia un peccato

Pare che tentare Dio non sia un peccato. Infatti:
1. Dio non può comandare dei peccati. Eppure egli comanda che gli uomini lo mettano alla prova, e quindi che lo tentino, poiché sta scritto: «Portate le decime intere nel tesoro del tempio, perché ci sia cibo nella mia casa; poi mettetemi pure alla prova in questo - dice il Signore degli eserciti -, se io non vi aprirò le cateratte del cielo». Quindi tentare Dio non è un peccato.
2. Si può tentare una persona sia facendo la prova della sua scienza o della sua potenza, sia sperimentandone la bontà o il volere. Ma sperimentare la bontà o il volere di Dio è cosa lecita, poiché nei Salmi [33, 9] si legge: «Gustate e vedete quanto è buono il Signore». E S. Paolo così scriveva [Rm 12, 2]: «Affinché possiate discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto». Perciò tentare Dio non è un peccato.
3. Nessuno viene rimproverato nella Scrittura perché si rifiuta di peccare, ma piuttosto perché commette un peccato. Ora, il re Acaz viene rimproverato perché al Signore, il quale gli aveva detto [Is 7, 11]: «Chiedi un segno dal Signore tuo Dio», rispose: «Non lo chiederò, non voglio tentare il Signore». Si legge infatti poco dopo [v. 13]: «Non vi basta di stancare la pazienza degli uomini, perché ora vogliate stancare anche quella del mio Dio?». - Inoltre di Abramo si legge [Gen 15, 8] che a proposito della terza promessa chiese al Signore: «Come potrò sapere che ne avrò il possesso?». E anche Gedeone [Gdc 6, 36 ss.] chiese al Signore un segno della vittoria promessa. Eppure essi non vengono rimproverati per questo. Quindi tentare Dio non è un peccato.
In contrario: Ciò è proibito dalla legge di Dio. È scritto infatti nel Deuteronomio [6, 16]: «Non tenterete il Signore vostro Dio».
Dimostrazione: Tentare, come si è detto sopra [a. prec.], è mettere alla prova. Ora, nessuno fa la prova di cose di cui ha la certezza. Perciò tentare deriva sempre dall'ignoranza o dal dubbio esistenti o in chi tenta, come quando si prova una cosa per conoscerne le qualità, oppure in altre persone, come quando si mette alla prova qualcuno per persuadere gli altri, come fa Dio nel tentare noi uomini. Ora, ignorare o mettere in dubbio ciò che riguarda le perfezioni divine è un peccato. Quindi è evidente che tentare Dio per riscontrarne personalmente la potenza è un peccato.
Se però uno mette alla prova quanto riguarda le perfezioni divine non per riscontrare ciò personalmente, ma per darne la dimostrazione ad altri, allora non è un tentare Dio, esistendo una necessità proporzionata, o una pia utilità, e tutte le altre condizioni richieste. Così infatti gli Apostoli pregarono il Signore di compiere prodigi nel nome di Gesù Cristo, perché la virtù di Cristo venisse manifestata agli increduli [cf. Atti 4, 29 s.].
Analisi delle obiezioni: 1. Il pagamento delle decime era prescritto dalla legge, come sopra [q. 87, a. 1] si è visto. Esso perciò era necessario per l'obbligatorietà del precetto, ed era utile per il motivo accennato, «affinché ci fosse cibo nella casa di Dio». Perciò nel dare le decime gli Ebrei non tentavano Dio. Le parole poi che seguono, «mettetemi alla prova», non vanno intese in senso causale, come se si dovessero pagare le decime per provare «se Dio non avrebbe loro aperto le cateratte del cielo», ma in senso consequenziale, inquantoché se avessero pagato le decime avrebbero provato per

esperienza personale i benefici di Dio.
2. La conoscenza della bontà o del volere di Dio è duplice. La prima è di ordine speculativo. E in questo senso non è lecito dubitare né provare se la volontà di Dio sia buona o se Dio sia soave. - Il secondo tipo di conoscenza della bontà o della volontà divina è invece di ordine affettivo o sperimentale, e si ha quando uno prova in se stesso il gusto della dolcezza divina e la compiacenza della volontà di Dio: come Dionigi [De div. nom. 2] dice di Ieroteo, il quale «apprese le cose divine per averle sperimentate». Ed è appunto in questo senso che siamo esortati a sperimentare il volere di Dio e a gustarne la soavità.
3. Dio voleva dare un segno al re Acaz non per lui soltanto, ma per l'ammaestramento di tutto il popolo. Perciò egli viene rimproverato di essere di inciampo alla salvezza di tutti, non volendo chiedere quel segno. D'altra parte chiedendolo non avrebbe tentato Dio, sia perché l'avrebbe fatto per suo comando, sia perché la cosa riguardava il vantaggio di tutti. - Abramo invece chiese un segno per ispirazione divina, e quindi non fece peccato. - Gedeone al contrario Pare che l'abbia chiesto per mancanza di fede, e quindi non può essere scusato dal peccato, come nota in proposito la Glossa [ord. di Agost.]. - E così peccò anche Zaccaria [Lc 1, 18], quando disse all'angelo: «Come posso conoscere questo?». Infatti per la sua incredulità fu anche punito [v. 20].
Si noti però che si può chiedere a Dio un segno in due modi. Primo, per esplorare il suo potere, o la verità della sua parola. E ciò di per sé costituisce una tentazione di Dio. - Secondo, per conoscere quale sia il volere di Dio a proposito di un'azione da compiere. E allora non c'è in alcun modo tentazione di Dio.

## Articolo 3
In Hebr., c. 3, lect. 2

### Se la tentazione di Dio si contrapponga alla virtù della religione
Pare che la tentazione di Dio non si contrapponga alla virtù della religione. Infatti:
1. La tentazione di Dio ha natura di peccato, come sopra [a. prec.] si è detto, perché si dubita di Dio. Ma dubitare delle cose di Dio rientra nel peccato di incredulità, il quale si contrappone alla fede. Quindi la tentazione di Dio si contrappone più alla fede che alla religione.
2. Sta scritto [Sir 18, 23]: «Prima della preghiera prepara te stesso, non fare come un uomo che tenta il Signore». E la Glossa [interlin.] commenta: «Costui», cioè chi tenta Dio, «domanda come è stato insegnato, ma non agisce come Dio ha comandato». Ora, questo è un atto di presunzione, che si contrappone alla speranza. Quindi la tentazione di Dio Pare un peccato contrario alla speranza.
3. A proposito di quelle parole del Salmo [77, 18]: «Nel loro cuore tentarono Dio», la Glossa [interlin.] nota che «tentare Dio è chiedere con inganno: avendo cioè la semplicità nelle parole mentre nel cuore c'è la malizia». Ma l'inganno si contrappone alla virtù della veracità. Quindi la tentazione di Dio non è il contrapposto della religione, bensì della veracità.

In contrario: Come si è visto dalla Glossa [cf. ob. 2, 3], tentare Dio è pregarlo in maniera sregolata. Ora, pregare nel debito modo è un atto di religione, come si è visto sopra [q. 83, a. 15]. Quindi tentare Dio è un peccato contrario alla virtù della religione.
Dimostrazione: Il fine della religione, come si è notato [q. 81, a. 5], consiste nel rendere a Dio l'onore dovuto. Perciò tutti gli atti che direttamente costituiscono una mancanza di rispetto verso Dio si contrappongono alla religione.
Ora, è evidente che tentare una persona è mancarle di rispetto: nessuno infatti osa tentare una persona di cui conosce con certezza l'eccellenza. È quindi evidente che tentare Dio è un peccato contrario alla virtù della religione.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è visto [ib., a. 7], è compito della religione protestare la fede con dei segni di onore e di rispetto verso Dio. Quindi è proprio dell'irreligiosità il far sì che un uomo, per l'incertezza della fede, compia atti di irriverenza verso il Signore, tra i quali vi è il tentare Dio. E così tale tentazione è una specie dell'irreligiosità.
2. Chi prima della preghiera non prepara la sua anima, «perdonando se ha qualcosa verso qualcuno» [Mc 11, 25], oppure non disponendosi altrimenti alla devozione, non fa quanto sta in lui per essere esaudito da Dio. Egli perciò implicitamente tenta Dio. E sebbene tale tentazione implicita derivi da presunzione o da indiscrezione, tuttavia l'atto stesso di trattare con presunzione e senza la debita diligenza le cose che riguardano Dio è un'irriverenza verso la Divinità; poiché sta scritto [1 Pt 5, 6]: «Umiliatevi sotto la potente mano di Dio»; e altrove [2 Tm 2, 15]: «Sforzati di presentarti davanti a Dio come un uomo degno di approvazione». Perciò anche questo modo di tentare Dio è una specie dell'irreligiosità.
3. Si dice che uno domanda con inganno non in rapporto a Dio, il quale conosce i segreti dei cuori, ma in rapporto agli uomini. Perciò l'inganno è un fatto accidentale nella tentazione di Dio. E così non ne segue che la tentazione suddetta si opponga direttamente alla veracità.

Articolo 4
Se la tentazione di Dio sia un peccato più grave della superstizione
Pare che la tentazione di Dio sia un peccato più grave della superstizione. Infatti:
1. Si infligge una punizione più grave per un peccato più grave. Ora, gli Ebrei furono puniti più gravemente per il peccato di aver tentato Dio che per quello di idolatria, che pure è la forma più grave della superstizione: poiché per il peccato di idolatria furono uccisi tremila uomini, come si legge nell'Esodo [32, 28], mentre per il peccato di tentazione tutti furono condannati a morire nel deserto, senza entrare nella terra promessa, come leggiamo nel libro dei Salmi [94, 9. 11]: «Mi tentarono i vostri padri (...). Perciò ho giurato nel mio sdegno: Non entreranno nel mio riposo». Quindi tentare Dio è un peccato più grave della superstizione.
2. Un peccato è tanto più grave quanto più è contrario a una virtù. Ma l'irreligiosità, di cui la tentazione di Dio forma una specie, contrasta con la virtù della religione più della superstizione, che ha una certa somiglianza con essa.

Perciò la tentazione di Dio è un peccato più grave della superstizione.
3. È un peccato più grave mancare di rispetto ai genitori che offrire ad estranei il rispetto dovuto ad essi soltanto. Ora Dio, come dice il profeta Malachia [1, 6], deve essere onorato da noi come Padre di tutti. Perciò Pare che la tentazione di Dio, con la quale gli manchiamo di rispetto, sia un peccato più grave dell'idolatria, con la quale offriamo a una creatura l'onore dovuto a Dio.
In contrario: A commento di quel passo del Deuteronomio [17, 2 ss.]: «Se presso di te si troverà», ecc., la Glossa [ord.] afferma: «Più di ogni altra cosa la legge detesta l'errore e l'idolatria: infatti la scelleratezza più grave è quella di rendere a una creatura gli onori dovuti al Creatore».
Dimostrazione: Un peccato contrario alla virtù della religione è tanto più grave quanto più si oppone all'onore di Dio. Ora, con questo onore contrasta meno il dubbio sulla grandezza di Dio che non la certezza contraria. Come infatti chi è ostinato nell'errore è più incredulo di chi dubita delle verità della fede, così pecca maggiormente contro l'onore dovuto a Dio chi col suo agire asserisce un errore contrario alla divina grandezza che non chi esprime invece un dubbio in proposito. Ora, chi fa atti di superstizione asserisce un errore, come sopra [q. 94, a. 1, ad 1] si è spiegato; chi invece tenta Dio con le parole o con i fatti esprime un dubbio in proposito, come si è detto [a. 2]. Quindi il peccato di superstizione è più grave del peccato della tentazione di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato di idolatria non fu punito con quel castigo in maniera adeguata, ma il castigo più grave veniva rimandato all'avvenire, come si legge nella Scrittura [Es 32, 34]: «Io poi, nel giorno della mia visita, li punirò per il loro peccato».
2. La superstizione ha una certa somiglianza con la religione quanto alla materialità dei suoi atti, che sono simili a quelli della religione, ma quanto al fine è più incompatibile con essa della tentazione di Dio: poiché, come si è visto [nel corpo], è una più grave mancanza di rispetto.
3. La grandezza di Dio è unica e incomunicabile: per cui attribuire ad altri onori divini equivale ad agire contro l'onore dovuto a Dio. Diverso è invece il caso dell'onore dovuto ai genitori, che può essere attribuito ad altri senza peccato.

Quaestio 98
Prooemium

[43174] IIª-IIae q. 98 pr. Deinde considerandum est de periurio. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum falsitas requiratur ad periurium. Secundo, utrum periurium semper sit peccatum. Tertio, utrum semper sit peccatum mortale. Quarto, utrum peccet ille qui iniungit iuramentum periuro.

ARGOMENTO 98
LO SPERGIURO
Trattiamo ora dello spergiuro.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se per lo spergiuro si richieda la menzogna; 2. Se lo spergiuro sia sempre un peccato; 3. Se sia sempre un

peccato mortale; 4. Se sia un peccato imporre il giuramento a uno spergiuro.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 39, q. 1, a. 4
Se per lo spergiuro si richieda la falsità di quanto uno conferma col giuramento
Pare che per lo spergiuro non si richieda la falsità di quanto uno conferma col giuramento. Infatti:
1. Abbiamo già detto sopra [q. 89, a. 3] che come il giuramento deve essere accompagnato dalla verità, così deve esserlo anche dal giudizio e dalla giustizia. Come quindi si incorre nello spergiuro per difetto di verità, così vi si incorre sia per mancanza di giudizio, quando uno giura senza discrezione, sia per mancanza di giustizia, quando uno giura qualcosa di illecito.
2. L'elemento confermante è superiore all'elemento confermato: come nel sillogismo i princìpi sono superiori alla conclusione. Ora, nel giuramento il nome di Dio serve a confermare l'affermazione di un uomo. Pare quindi che sia più grave lo spergiuro se uno giura per degli dèi falsi che se nelle affermazioni confermate dal giuramento manca la verità.
3. S. Agostino [Serm. 180, 2] ha scritto: «Gli uomini giurano il falso quando ingannano, o quando sono ingannati». E fa tre ipotesi: la prima si presenta così: «Supponiamo che giuri un uomo il quale pensa che sia vero il falso che giura». La seconda: «Chi giura sa che si tratta di una falsità, e giura». La terza: «Chi giura pensa che si tratti di una falsità, mentre la cosa è vera». Ma anche in questo caso, egli dice, «si ha uno spergiuro». Quindi si può spergiurare anche giurando la verità. E così per lo spergiuro non si richiede la falsità.
In contrario: Lo spergiuro viene definito [Ugo di S. Vitt., Summa Sent. 4, 5]: «una menzogna confermata con giuramento».
Dimostrazione: Gli atti morali, come sopra [q. 92, a. 2; I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6] si è visto, ricevono la loro specificazione dal fine. Ora, il fine del giuramento è la conferma di un enunciato umano. Ma la falsità è incompatibile con tale conferma, poiché un enunciato ottiene conferma per il fatto che viene dimostrato fermamente che è vero; il che non può avvenire per ciò che è falso. Quindi la falsità infirma direttamente il fine del giuramento. E così la perversità del giuramento che è detto spergiuro viene specificata principalmente dalla falsità.
Quindi la falsità è nella natura dello spergiuro.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Girolamo [In Ier. 1, su 4, 2], «l'assenza di una di queste tre cose costituisce uno spergiuro». Però con un certo ordine. Al primo posto troviamo, per le ragioni già esposte [nel corpo], l'assenza della verità. Al secondo posto la mancanza di giustizia: chi infatti giura cose illecite incorre per ciò stesso nella falsità, poiché è obbligato a fare il contrario. Al terzo posto infine l'assenza del giudizio: poiché quando uno giura senza discrezione si espone per ciò stesso al pericolo di incorrere nel falso.
2. Nei sillogismi i princìpi hanno maggior valore poiché, come dice Aristotele [Phys. 2, 3], hanno la funzione di cause agenti. Ma nelle azioni

morali il fine è superiore alla causa agente. Sebbene quindi sia perverso il giuramento fatto con l'invocazione dei falsi dèi, tuttavia lo spergiuro prende il nome da quella perversità del giuramento che ne pregiudica il fine, quando si giura il falso.
3. Gli atti morali derivano dalla volontà, il cui oggetto è il bene conosciuto. Se quindi il falso è conosciuto come vero, in rapporto alla volontà sarà materialmente falso, ma formalmente vero. Se invece il falso è conosciuto come falso, allora sarà falso sia materialmente che formalmente. Se infine una cosa vera è conosciuta per falsa, essa sarà vera materialmente, e falsa formalmente. Perciò in tutte e tre le ipotesi si riscontra in qualche modo lo spergiuro per una intromissione della falsità. Siccome però in ogni cosa ciò che è formale è sempre più fondamentale di ciò che è materiale, chi giura il falso credendolo vero non è così spergiuro come chi giura il vero credendolo falso. Dice infatti S. Agostino nel brano citato: «Ciò che conta è vedere come le parole escono dal cuore: poiché a rendere colpevole la lingua è la perversità del cuore».

Articolo 2
Se ogni spergiuro sia un peccato
Pare che non ogni spergiuro sia un peccato. Infatti:
1. Chiunque non adempie le promesse confermate col giuramento è uno spergiuro. Ma talvolta qualcuno giura di compiere in seguito qualcosa di illecito, p. es. un adulterio o un omicidio, il cui compimento è un peccato. Se quindi commettesse un peccato di spergiuro anche non facendo tali cose, ne seguirebbe [un dubbio insolubile, cioè] uno stato di perplessità.
2. Nessuno pecca facendo un bene migliore. Ma in certi casi qualcuno compie tale bene migliore spergiurando: quando uno, p. es., dopo aver giurato di non entrare in religione, o di non compiere qualsiasi altra opera virtuosa, la fa ugualmente. Quindi lo spergiuro non è sempre un peccato.
3. Chi giura di compiere la volontà di un altro, se poi non la compie incorre nello spergiuro. Ma talvolta può capitare che non pecchi nel compiere tale volontà: come nel caso in cui gli sia comandato qualcosa che è troppo duro e insopportabile. Perciò non Pare che ogni spergiuro sia un peccato.
4. Il giuramento promissorio si estende al futuro, mentre quello assertorio abbraccia il passato e il presente. Ma nel futuro possono capitare delle cose per cui viene a cessare l'obbligazione del giuramento: come quando una città giura di osservare una cosa, e in seguito vengono nuovi cittadini che non hanno fatto quel giuramento; oppure quando un canonico giura di osservare gli statuti di una chiesa, e in seguito ne vengono fatti dei nuovi. Quindi chi trasgredisce in questo modo il giuramento non Pare che commetta peccato.
In contrario: S. Agostino [Serm. 180, 2], parlando dello spergiuro, afferma: «Vedete quanto sia detestabile questa belva, e come debba essere eliminata dalla convivenza umana».
Dimostrazione: Come sopra [q. 89, a. 1] si è visto, giurare è invocare la testimonianza di Dio. Ora, è un atto di irriverenza verso Dio invocarlo come testimone della falsità: poiché così uno mostra di pensare che Dio non conosca la verità, o che sia disposto a testimoniare il falso. Perciò lo spergiuro è manifestamente

un peccato contrario alla religione, la quale ha il compito di onorare Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi giura di compiere qualcosa di illecito, giurando commette uno spergiuro, perché il suo giuramento manca di giustizia.
Se però poi non adempie la promessa giurata non fa per questo un altro spergiuro, poiché la cosa promessa non era materia di giuramento.
2. Chi giura di non entrare in religione, di non fare l'elemosina o altre cose del genere, commette uno spergiuro nel giurare, per mancanza di giudizio. Perciò quando poi facesse il bene migliore correlativo non compirebbe uno spergiuro, ma il contrario dello spergiuro: infatti la sua promessa non poteva essere oggetto di giuramento.
3. Quando uno giura di compiere la volontà di un altro, va sottintesa la necessaria condizione, che cioè quanto viene comandato sia lecito, onesto e sopportabile, ossia non esagerato.
4. Essendo il giuramento un atto personale, chi diventa cittadino di una città non è obbligato in forza del giuramento a osservare gli impegni a cui la città si era in tal modo obbligata in precedenza. Vi è tenuto però per un certo dovere di fedeltà, in base al quale è obbligato a partecipare anche agli oneri della città, così come è diventato partecipe dei suoi beni. – Il canonico poi che giura di osservare gli statuti di una chiesa non è tenuto in forza del giuramento a osservare quelli futuri, a meno che non intenda obbligarsi a tutti gli statuti, sia passati che futuri. Tuttavia egli è tenuto a osservarli per il loro valore intrinseco, avendo essi una propria obbligatorietà, come sopra [I-II, q. 96, a. 4] si è detto.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 39, q. 1, a. 5, sol. 1
Se lo spergiuro sia sempre un peccato mortale
Pare che lo spergiuro non sia sempre un peccato mortale. Infatti:
1. Nei Canoni [Decretales 2, 24, 15] si legge: «Nella ARGOMENTO proposta, cioè se siano assolti dal vincolo del giuramento coloro che giurarono sotto costrizione al fine di conservare la vita o i beni, pensiamo che ci si debba attenere alla prassi dei Romani Pontefici nostri predecessori, i quali dispensarono costoro dal legame del giuramento. Affinché tuttavia si proceda con più cautela, e si tolga ogni occasione di spergiurare, non va detto agli interessati di non osservare il giuramento, ma che se non lo osservano non vanno puniti come per una colpa mortale». Perciò non tutti gli spergiuri sono peccati mortali.
2. Come dice il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 44], «è più grave giurare per Dio che per il Vangelo». Eppure non sempre pecca mortalmente chi nel giurare per Dio giura il falso: p. es. se fa tale giuramento per scherzo, oppure per sbadataggine. Quindi anche se uno viola il giuramento fatto solennemente sul Vangelo non sempre pecca mortalmente.
3. A norma della legge [Decr. di Graz. 2, 6, 1, 17] ci sono alcuni che per lo spergiuro incorrono nella pubblica infamia. Ora, è chiaro che non si incorre in questa infamia per qualsiasi spergiuro, come è detto espressamente nel caso della violazione del giuramento assertorio. Perciò non sempre lo spergiuro è un peccato mortale.

In contrario: Tutti i peccati che sono in opposizione con i precetti di Dio sono mortali. Ma lo spergiuro si contrappone al precetto divino [Lv 19, 12]: «Non giurerai il falso nel mio nome». Quindi è un peccato mortale.
Dimostrazione: Secondo il Filosofo [Anal. post. 1, 2], «ciò che è causa di una qualità in qualcos'altro, deve possederla in sé in maniera eminente». Ora, noi vediamo che delle azioni che di per sé sono peccati veniali, o che addirittura sono buone nel loro genere, se vengono fatte in oltraggio a Dio diventano peccati mortali. Molto più, dunque, sarà peccato mortale una qualsiasi cosa che per sua natura implichi un oltraggio a Dio. Ma lo spergiuro implica per se stesso un oltraggio a Dio: esso infatti è un atto peccaminoso proprio perché è una mancanza di rispetto verso Dio, come si è spiegato [a. prec.].
È quindi evidente che lo spergiuro è nel suo genere un peccato mortale.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già detto sopra [q. 89, a. 7, ad 3], la costrizione non toglie obbligatorietà al giuramento promissorio rispetto alle cose che uno può lecitamente mantenere. Se quindi uno non adempie ciò che aveva promesso sotto costrizione, commette pur sempre uno spergiuro e pecca mortalmente. Tuttavia egli può essere dispensato dall'obbligo contratto col giuramento dall'autorità del Sommo Pontefice: specialmente se fu costretto con una minaccia tale «da scuotere un uomo formato».
L'affermazione poi che costoro non vanno puniti come per una colpa mortale non va intesa nel senso che non pecchino mortalmente, ma nel senso che va loro inflitta una pena minore.
2. Chi fa uno spergiuro per scherzo non evita la mancanza di rispetto verso Dio, anzi in un certo senso la accresce. Quindi non può essere scusato dal peccato mortale. – Chi poi giura il falso per sbadataggine, se avverte di giurare, e di giurare il falso, non può essere parimenti scusato dal peccato mortale, come neppure dal disprezzo di Dio; se però non lo avverte, allora non Pare che abbia l'intenzione di giurare: quindi non è colpevole di spergiuro.
Tuttavia è più grave il peccato se uno giura solennemente sul Vangelo che se giura per Dio nel parlare comune: sia per lo scandalo, sia per la maggiore deliberazione. Ammesso però che queste circostanze siano uguali, lo spergiuro di chi giura per Dio sarebbe più grave di quello di chi giura per il Vangelo.
3. Non si incorre nell'infamia legale per tutti i peccati mortali. Quindi non segue che uno non pecchi mortalmente per il fatto che giurando il falso in un giuramento assertorio non è dichiarato infame per legge se non dopo una sentenza definitiva data contro di lui in un processo. Viene poi considerato infame per legge chi viola il giuramento promissorio fatto solennemente per il fatto che dopo aver giurato rimane in suo potere di dare verità al suo giuramento: il che non avviene nel giuramento assertorio.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 39, q. 1, a. 5, sol. 2; In Rom., c. 1, lect. 5
Se commetta peccato chi esige il giuramento da uno spergiuro
Pare che commetta peccato colui che esige il giuramento da uno spergiuro.
Infatti:
1. O egli sa che l'altro giurerà il vero, o sa che giurerà il falso. Se sa che giurerà

il vero, è inutile che gli imponga il giuramento. Se invece pensa che giurerà il falso, per parte sua lo induce a peccare. Perciò in nessun modo uno può comandargli di giurare.
2. È meno grave ricevere un giuramento che imporlo. Ora, non Pare lecito ricevere da qualcuno dei giuramenti, specialmente se costui spergiura: poiché si mostra così di acconsentire a un peccato. Quindi molto meno può essere lecito esigere il giuramento da chi spergiura.
3. Nel Levitico [5, 1] si legge: «Se una persona pecca perché nulla dichiara, benché abbia udito la voce di un altro che giurava il falso, e sia essa stessa testimone o abbia visto o sappia, sconterà la sua iniquità». Dal che risulta che qualora si sappia che una data persona giura il falso, si è tenuti ad accusarla. Quindi non è lecito esigere da essa il giuramento.
In contrario: Come pecca chi giura il falso, così pecca chi giura per false divinità. Eppure, secondo S. Agostino [Epist. 47], è lecito servirsi del giuramento degli idolatri. Quindi è lecito anche esigere il giuramento da chi giura il falso.
Dimostrazione: Nel parlare di colui che esige da altri il giuramento, bisogna distinguere. Infatti o uno esige il giuramento a proprio vantaggio e di propria iniziativa, oppure lo esige per altri in forza dell'ufficio che riveste. Nel caso poi che lo esiga a proprio vantaggio come persona privata, bisogna ancora distinguere, come fa S. Agostino [Serm. 180]. Se infatti uno non sa che l'altro giurerà il falso, e quindi dice: «Giuramelo» per potersi fidare, non c'è peccato; però è una tentazione umana, in quanto cioè deriva dalla nostra miseria, che ci fa sospettare che l'altro non dica la verità. «E questo è quel male di cui parla il Signore nel Vangelo [Mt 5, 37]: "Il di più viene dal maligno". Se invece uno sa che l'altro ha agito contrariamente a quanto dice, e lo costringe ugualmente a giurare, commette un omicidio. Infatti lo spergiuro col suo peccato si uccide, ma l'altro spinge la mano del suicida».
Se però uno esige il giuramento come persona pubblica, cioè a norma delle leggi e dietro la richiesta di altri, allora non è in colpa se esige il giuramento, qualunque sia il comportamento di chi è sul punto di giurare: poiché non è lui a esigerlo, ma la persona che lo richiede.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale quando uno esige il giuramento a proprio vantaggio. Tuttavia non sempre uno sa se l'altro giurerà il vero o il falso, ma spesso dubita del fatto e crede che l'altro giurerà la verità: e così per certificarsi esige il giuramento.
2. S. Agostino [Epist. 47] risponde: «Sebbene ci sia stato comandato di non giurare, io non ricordo di aver mai letto nella Sacra Scrittura che sia proibito di ricevere i giuramenti dagli altri». Perciò chi riceve il giuramento non pecca, a meno che forse di propria iniziativa non costringa a giurare una persona che sa essere disposta a giurare il falso.
3. Come fa notare S. Agostino [Quaest. in Lev. 1], in quel passo Mosè non ha dichiarato a chi si deve indicare lo spergiuro di un altro. Perciò si deve pensare che esso vada indicato «a persone che possono giovare piuttosto che nuocere al colpevole». – Parimenti egli non ha dichiarato secondo quale ordine vada manifestato. E così Pare che vada seguito l'ordine stabilito

dal Vangelo, se lo spergiuro è occulto: specialmente quando non è dannoso per altri, poiché in tal caso non varrebbe l'ordine del Vangelo, come sopra [q. 33, a. 7] si è visto.
4. [S. c.]. È lecito servirsi del male per il bene, come fa Dio stesso, però non è lecito indurre al male. Quindi è lecito ricevere il giuramento di chi è pronto a giurare per false divinità, ma non è lecito indurlo a giurare in tal modo. - Diversa invece è la condizione di chi giura il falso per il vero Dio. Poiché in questo giuramento manca la buona fede che, sempre secondo S. Agostino [Epist. 47], si riscontra invece nel giuramento di coloro che giurano il vero per delle false divinità. Perciò nel giuramento di chi giura il falso per il vero Dio non c'è bene alcuno di cui sia lecito servirsi.

## Quaestio 99
## Prooemium

[43210] IIª-IIae q. 99 pr. Deinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus quibus rebus sacris irreverentia exhibetur. Et primo, de sacrilegio; secundo, de simonia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quid sit sacrilegium. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, de speciebus sacrilegii. Quarto, de poena sacrilegii.

## ARGOMENTO 99
## IL SACRILEGIO

Dobbiamo ora trattare di quei vizi riguardanti l'irreligiosità nei quali si manca di rispetto alle cose sacre. Primo, parleremo del sacrilegio; secondo, della simonia [q. 100].
Sul primo tema tratteremo quattro argomenti: 1. Che cosa sia il sacrilegio; 2. Se sia un peccato specificamente distinto; 3. Le specie del sacrilegio; 4. I castighi del sacrilegio.

## Articolo 1

### Se il sacrilegio consista nella violazione di una cosa sacra

Pare che il sacrilegio non consista nella violazione di una cosa sacra.
Infatti:
1. Nel Decreto [di Graz. 2, 17, 4, 29] si legge: «Commettono sacrilegio coloro che discutono le decisioni del principe, mettendo in dubbio che sia degno di onore colui che egli ha eletto». Eppure qui non si accenna per nulla a cose sacre. Quindi il sacrilegio non implica la violazione di una cosa sacra.
2. Poco dopo [can. 31] si aggiunge che se uno permette ai Giudei di esercitare uffici pubblici «deve essere scomunicato come sacrilego». Ma gli uffici pubblici non Pare che rientrino nelle cose sacre. Quindi non Pare che il sacrilegio implichi la violazione di cose sacre.
3. La virtù di Dio è superiore alla virtù di un uomo. Ma le cose sacre ricevono la santità da Dio. Quindi non possono essere violate dall'uomo. E così il sacrilegio non consiste nella violazione di una cosa sacra.
In contrario: S. Isidoro [Etym. 10] scrive che «si dice sacrilego colui che

sacra legit, cioè che ruba delle cose sacre».
Dimostrazione: Come risulta dalle spiegazioni già date [I-II, q. 101, a. 4 ], una cosa è detta sacra perché è ordinata al culto divino. Come infatti una cosa ha natura di bene perché è ordinata a un fine buono, così diventa in qualche modo divina se è destinata al culto di Dio, per cui si deve ad essa un certo rispetto che ridonda su Dio stesso. E così tutte le mancanze di rispetto verso le cose sacre costituiscono un'ingiuria verso Dio, e hanno natura di sacrilegio.
Analisi delle obiezioni: 1. Secondo il Filosofo [Ethic 1, 2], il bene comune del popolo è qualcosa di divino. Per questo anticamente i supremi moderatori dello stato erano chiamati divini, quali ministri della divina provvidenza, secondo quelle parole [Sap 6, 4]: «Pur essendo ministri del suo regno, non avete governato rettamente». E così, per una certa analogia, si usa denominare sacrilegio tutto ciò che costituisce una mancanza di rispetto verso il principe, come ad es. mettere in discussione le sue decisioni e l'obbligo di accettarle.
2. Il popolo cristiano è stato santificato dalla fede e dai sacramenti di Cristo, come dice S. Paolo [1 Cor 6, 11]: «Ma siete stati lavati, siete stati santificati». E S. Pietro [1 Pt 2, 9] afferma: «Voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato». Perciò quanto costituisce un'ingiuria per il popolo cristiano, cioè che siano posti a comandarlo degli increduli, costituisce una mancanza di rispetto per una cosa sacra. Quindi è ragionevole parlare di sacrilegio.
3. Violazione qui sta per qualsiasi mancanza di onore, o di rispetto. «L'onore» però, come dice il Filosofo [Ethic. 1, 5], «è presso colui che onora, non già presso chi è onorato»; e così anche la mancanza di rispetto è in colui che si comporta in maniera irrispettosa, anche se non fa alcun danno a colui a cui manca di rispetto. Egli quindi, per quanto dipende da lui, viola ciò che è sacro, anche se la cosa non può essere violata.

Articolo 2
Se il sacrilegio sia un peccato specificamente distinto
Pare che il sacrilegio non sia un peccato specificamente distinto. Infatti:
1. Nel Decreto [di Graz. 2, 17, 4, 29] si legge: «Commettono sacrilegio coloro che agiscono contro la santità della legge per ignoranza, o che la violano e la infrangono per negligenza». Ma ciò avviene in qualsiasi peccato: poiché, come dice S. Agostino [Contra Faustum 22, 27], «il peccato è una parola, un atto o un desiderio contro la legge di Dio». Quindi il sacrilegio è un peccato generico.
2. Nessun peccato specificamente distinto può abbracciare diversi generi di peccati. Ma il sacrilegio abbraccia molti generi di peccati, cioè: l'omicidio, se uno uccide un sacerdote; la lussuria, se uno viola una vergine consacrata, oppure una donna qualsiasi in luogo sacro; il furto, se uno ruba delle cose sacre. Perciò il sacrilegio non è un peccato specificamente distinto.
3. Qualsiasi peccato specifico deve potersi riscontrare distinto dagli altri peccati, come dice il Filosofo [Ethic. 5, 2] a proposito dell'ingiustizia specifica. Invece il sacrilegio non si riscontra mai distinto da altri peccati, ma ora è

unito al furto, ora all'omicidio [e così via], come si è già notato [ob. 2].
Quindi non è un peccato specifico.
In contrario: Il sacrilegio si contrappone a una virtù specificamente distinta, cioè alla religione, la quale ha il compito di rendere a Dio e alle cose divine l'onore dovuto. Quindi il sacrilegio è un peccato specifico.
Dimostrazione: Dove si riscontra una deformità speciale ci deve sempre essere un peccato speciale: poiché la specie in ogni ordine di cose viene desunta dalla loro ragione formale, e non dalla materia o dal soggetto. Ora, nel sacrilegio si riscontra una deformità speciale: cioè la violazione di una cosa sacra mediante una mancanza di rispetto. Quindi esso è un peccato specificamente distinto.
E si contrappone alla religione. «La porpora infatti», dice il Damasceno [De fide orth. 4, 3], «divenendo veste del re, ne acquista l'onore e la gloria: al punto che se uno la strappa, viene punito con la pena di morte», come se avesse agito direttamente contro il re. Parimenti, se uno viola una cosa sacra, per ciò stesso agisce contro l'onore dovuto a Dio, e quindi pecca di irreligiosità.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che agiscono contro la santità della legge coloro che impugnano la legge di Dio: cioè gli eretici e i bestemmiatori. I quali non credendo in Dio incorrono nel peccato di incredulità, e pervertendo le parole della legge incorrono nel sacrilegio.
2. Nulla impedisce che la ragione specifica di un peccato si estenda e si riscontri in molteplici generi di peccati, dato che dei peccati diversi possono essere ordinati al fine di un unico peccato: esattamente come avviene in quelle virtù che sono subordinate a una sola fra di esse. E così con qualsiasi genere di peccato uno agisca contro l'onore dovuto alle cose sacre, commette formalmente un sacrilegio, anche se materialmente si tratta di peccati di genere diverso.
3. Talora il sacrilegio si riscontra anche separato da altri peccati, per il fatto che quella data azione non ha altra deformità all'infuori della violazione di una cosa sacra: come quando un giudice strappa da un luogo sacro una persona che altrove avrebbe potuto prendere lecitamente.

## Articolo 3
## Se le varie specie di sacrilegi si distinguano in base alla distinzione delle cose sacre

Pare che le varie specie di sacrilegi non si distinguano in base alla distinzione delle cose sacre. Infatti:
1. Una diversità materiale non dà una diversità di specie, se unica è la ragione formale. Ma nella violazione di qualsiasi cosa sacra unica e identica è la ragione formale del peccato, e per il resto non c'è che una diversità materiale. Quest'ultima dunque non basta per costruire diverse specie di sacrilegio.
2. Non Pare possibile che alcune cose siano della medesima specie, e tuttavia differiscano specificamente. Ora l'omicidio, il furto e il rapporto sessuale illecito sono specie diverse di peccati. Quindi non possono coincidere in un'unica specie di sacrilegio. Pare quindi che le varie specie del sacrilegio si distinguano secondo le varie specie dei peccati che abbracciano, e non secondo la diversità delle cose sacre.

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

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

Dimostrazione: Abbiamo già detto [ib.] che il peccato di sacrilegio consiste nel mancare di rispetto verso una cosa sacra. Ora, alle cose sacre il rispetto è dovuto a motivo della loro santità. Sarà quindi secondo i diversi aspetti che la santità delle cose sacre presenta che bisognerà distinguere le varie specie di sacrilegi: e un sacrilegio sarà tanto più grave quanto maggiore sarà la santità della cosa contro cui si pecca. Ora, la santità viene attribuita sia alle persone sacre, cioè dedicate al culto divino, sia ai luoghi sacri, sia ad altre cose sacre. Ma la santità del luogo è ordinata alla santità delle persone che in esso esercitano il culto verso Dio, come si legge nella Scrittura [2 Mac 5, 19]: «Il Signore aveva eletto non già il popolo a causa di quel luogo, ma quel luogo a causa del popolo». Quindi il sacrilegio commesso contro una persona sacra è più grave di quello commesso contro un luogo sacro. Tuttavia nell'una o nell'altra specie di sacrilegio ci sono diversi gradi secondo la differenza delle persone e dei luoghi.

E anche la terza specie del sacrilegio, cioè la violazione delle cose sacre, presenta gradi diversi, secondo la differenza delle cose sacre.

Tra queste occupano il primo posto i sacramenti, che servono a santificare gli uomini: e il principale dei sacramenti è il sacramento dell'Eucaristia, che contiene Cristo medesimo. Quindi il sacrilegio commesso contro questo sacramento è il più grave di tutti. – Subito dopo i sacramenti vengono i vasi sacri, consacrati per ricevere i sacramenti; quindi le immagini sacre e le reliquie dei santi, nelle quali vengono in qualche modo onorate o disonorate le persone stesse dei santi. Poi vengono gli oggetti decorativi della chiesa e i paramenti dei ministri del culto. E finalmente i beni, mobili e immobili, destinati al sostentamento dei ministri. Chiunque dunque pecca contro una delle cose suddette commette un peccato di sacrilegio.

Analisi delle obiezioni: 1. La santità che si riscontra in tutte le cose sopra indicate [nel corpo] si presenta sotto aspetti diversi. Perciò la distinzione esistente tra le cose sacre non è soltanto materiale, bensì formale.

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

3. Qualsiasi peccato commesso da una persona sacra è materialmente, e in un certo qual modo indirettamente, un sacrilegio: per cui S. Girolamo

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

Articolo 4

Se la pena del sacrilegio debba essere pecuniaria

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

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

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

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

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

Dimostrazione: Nell'infliggere la pena si devono tenere presenti due cose. Primo, la proporzione, affinché la pena sia giusta: si richiede cioè che «con quelle stesse cose per cui uno pecca, con esse sia poi castigato», come si legge [Sap 11, 16]. E sotto questo aspetto la pena conveniente al sacrilego, il quale fa ingiuria alle cose sacre, è la scomunica, mediante la quale uno viene privato di esse. - Secondo, si deve tenere presente l'utilità: infatti le pene sono date come medicine, affinché gli uomini spaventati da esse desistano dalla colpa. Ora, il sacrilego che non rispetta le cose sacre non Pare che possa essere distolto efficacemente dalla colpa con la privazione delle cose sacre, che egli disprezza. Quindi dalle leggi civili viene applicata la pena di morte, e dalla Chiesa, che non infligge mai la morte corporale, viene applicata una pena pecuniaria: affinché gli uomini si astengano dai sacrilegi almeno a motivo delle pene temporali.

Analisi delle obiezioni: 1. La Chiesa non infligge la pena di morte, ma la sostituisce con la scomunica.

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

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

cupidigia.

Quaestio 100
Prooemium

[43243] IIª-IIae q. 100 pr. Deinde considerandum est de simonia. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quid sit simonia. Secundo, utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere. Tertio, utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Quarto, utrum liceat vendere ea quae sunt spiritualibus annexa. Quinto, utrum solum munus a manu faciat simoniacum, an etiam munus a lingua et ab obsequio. Sexto, de poena simoniaci.

ARGOMENTO 100
LA SIMONIA
Trattiamo ora della simonia. Su questo tema toccheremo sei argomenti:
1. Che cos'è la simonia; 2. Se sia lecito ricevere del danaro per i sacramenti;
3. Se sia lecito riceverne per delle attività spiritual; 4. Se sia lecito vendere
i beni annessi alle cose spirituali; 5. Se renda simoniaci soltanto il compenso
in danaro, oppure anche la prestazione personale in parole e in
opere; 6. Le pene contro la simonia.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 25, q. 3, a. 1, sol. 1
Se la simonia sia la deliberata volontà di comprare o di vendere
cose spirituali, o beni annessi a cose spirituali
Pare che la simonia non sia «la deliberata volontà di comprare o di vendere
cose spirituali, o beni annessi a cose spirituali» [cf. Alberto M., Sent. 4, 25, 2].
Infatti:
1. La simonia è una delle tante eresie, poiché nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 1, 1, 21]
si legge: «È più tollerabile l'empia eresia di Macedonio, e di coloro che con
lui impugnano lo Spirito Santo, che quella dei simoniaci. Quelli infatti delirando
affermano che lo Spirito Santo è una creatura e schiavo del Padre e del
Figlio, ma questi addirittura riducono lo Spirito Santo a uno schiavo di loro
stessi. Infatti solo chi è padrone di una cosa può venderla, se vuole: si tratti
di uno schiavo o di qualsiasi altra cosa da lui posseduta». Ora, una colpa
contro la fede, come anche la fede stessa, non si produce nella volontà, ma
nell'intelletto, come si è visto sopra [q. 10, a. 2]. Quindi nella definizione
della simonia non si deve parlare di volontà.
2. Peccare deliberatamente è peccare per malizia, che equivale a peccare
contro lo Spirito Santo. Se quindi la simonia è una deliberata volontà di peccare,
ne segue che è sempre un peccato contro lo Spirito Santo.
3. Nulla è più spirituale del regno dei cieli. Eppure comprare il regno
dei cieli è una cosa lecita, come risulta da quelle parole di S. Gregorio
[In Evang. hom. 5]: «Il regno dei cieli vale tutto ciò che tu possiedi». Perciò
la simonia non consiste nel proposito di comprare cose spirituali.
4. Il termine simonia deriva da Simon Mago, del quale si legge [Atti 8, 18 s.]
che «offrì danaro agli Apostoli» per acquistare un potere spirituale, cioè

«quello di poter conferire lo Spirito Santo a coloro a cui imponeva le mani». Ma dalla Scrittura non risulta che egli abbia voluto vendere qualcosa. Quindi la simonia non è la volontà di vendere qualcosa di spirituale.
5. Oltre alla compravendita ci sono molte altre commutazioni volontarie di beni, quali ad es. la permuta e la transazione. Perciò la simonia non è definita in modo esauriente.
6. Tutto ciò che è annesso allo spirituale è sempre spirituale. Quindi è superfluo aggiungere: «o beni annessi a cose spirituali».
7. Secondo alcuni il Papa non può commettere simonia. Ma egli può comprare o vendere beni spirituali. Perciò la simonia non è la volontà di comprare o di vendere cose spirituali, o beni annessi a cose spirituali.
In contrario: S. Gregorio [cf. Decr. di Graz. 2, 1, 1, 3] afferma: «Nessun fedele ignora che comprare o vendere l'altare, le decime e lo Spirito Santo costituisce l'eresia simoniaca».
Dimostrazione: Come si è già spiegato [I-II, q. 18, a. 2], un atto è cattivo nel suo genere per il fatto che cade su una materia indebita. Ora, le cose spirituali sono materia indebita di una compravendita per tre motivi: primo, perché un bene spirituale in nessun modo può essere compensato con una mercede temporale: come dicono i Proverbi [3, 15] a proposito della sapienza: «Essa è più preziosa delle perle, e neppure l'oggetto più caro la uguaglia». E così S. Pietro, condannando nella sua radice l'iniquità di Simon Mago, gli disse [Atti 8, 20]: «Il tuo danaro vada con te in perdizione, perché hai osato pensare di acquistare con il danaro il dono di Dio». - Secondo, perché la materia debita di una vendita può essere solo ciò di cui il venditore è padrone, come risulta evidente in base al testo citato in principio [ob. 1]. Ora, i prelati della Chiesa non sono padroni, ma amministratori delle cose sacre, come dice S. Paolo [1 Cor 4, 1]: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo, e amministratori dei misteri di Dio». - Terzo, perché la vendita ripugna all'origine dei beni spirituali, che derivano dalla gratuita volontà di Dio. Per cui il Signore [Mt 10, 8] dice: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date».
E così l'uomo, vendendo o comprando cose spirituali, manca di rispetto a Dio e alle cose divine. Quindi pecca contro la religione.
Analisi delle obiezioni: 1. Come la religione consiste nel protestare la fede che però talvolta uno non ha nel cuore, così anche i vizi opposti alla religione implicano una manifestazione di incredulità sebbene quest'ultima non sempre abbia guadagnato la mente. In base a ciò dunque, stando alle manifestazioni esterne, la simonia viene considerata un'eresia: poiché per il fatto che uno vende i doni dello Spirito Santo in qualche modo dichiara di essere padrone di tali doni spirituali; il che è eretico. Si deve però notare che Simon Mago, oltre ad aver voluto «comprare col danaro dagli Apostoli la grazia dello Spirito Santo», affermava, come riferisce S. Isidoro [Etym. 8, 5], che il mondo non era stato creato da Dio, ma «da una potenza superiore». Ed è in questo senso che i Simoniaci sono elencati fra gli altri eretici, come si può vedere nel libro di S. Agostino sulle eresie [De Haeres. 1].
2. Abbiamo già visto sopra [q. 58, a. 4] che sia la giustizia che tutte le sue

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

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

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

5. Sotto il termine «compravendita» si intendono tutti i contratti non gratuiti. Quindi, secondo le leggi, non si possono fare con la sola intesa delle parti interessate, senza pericolo di simonia, permute o transazioni a proposito di prebende o di benefici ecclesiastici. Il prelato può tuttavia fare d'ufficio queste permute per motivi di utilità, o di necessità.

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

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

Articolo 2

In 4 Sent., d. 25, q. 3, a. 2, sol. 1

Se sia sempre illecito dare del danaro per i sacramenti

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

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

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

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

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

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

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

In contrario: Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 1, 1, 9] si legge: «Chi dietro versamento di danaro avrà consacrato qualcuno, sia deposto dall'ufficio sacerdotale ».

Dimostrazione: I sacramenti della nuova legge sono sommamente spirituali, essendo essi la causa della grazia spirituale, che non può essere valutata a prezzo di danaro e che per definizione non può non essere data gratuitamente. I sacramenti però sono amministrati dai ministri della Chiesa, che il popolo ha il dovere di mantenere, secondo le parole dell'Apostolo [1 Cor 9, 13]: «Non sapete che coloro che celebrano il culto traggono il vitto dal culto, e coloro che attendono all'altare hanno parte dell'altare?». Così dunque dobbiamo concludere che ricevere il danaro per la grazia spirituale dei sacramenti è un peccato di simonia, che non può essere giustificato da alcuna consuetudine: poiché «la consuetudine non può mai pregiudicare la legge naturale, o quella divina» [Decretales 1, 4, 11]. Per danaro poi si deve intendere «tutto ciò che può essere valutato a prezzo di danaro», come precisa il Filosofo [Ethic. 4, 1]. – Invece non è simonia e non è peccato ricevere qualcosa per il sostentamento di coloro che amministrano i sacramenti, seguendo le norme della Chiesa e le consuetudini legittime: infatti queste offerte non vengono ricevute come una paga, ma come un contributo imposto

dalla necessità. Per cui, commentando quel passo di S. Paolo [1 Tm 5, 17]: «I presbiteri che esercitano bene la presidenza», ecc., S. Agostino [Glossa ord.] afferma: «Ricevano il necessario sostentamento dal popolo, e dal Signore la ricompensa del loro ministero».

Analisi delle obiezioni: 1. In caso di necessità chiunque può battezzare. E poiché non si deve peccare per nessun motivo, nel caso in cui il sacerdote non volesse battezzare gratuitamente si deve agire come se egli non ci fosse. Per cui in questo caso potrebbe battezzare il bambino o il suo tutore, o un'altra persona qualunque. – Uno potrebbe però lecitamente pagare al sacerdote l'acqua battesimale, che è un puro elemento corporeo.

Se invece a chiedere il battesimo fosse un adulto, e ci fosse un imminente pericolo di morte, e il sacerdote si rifiutasse di battezzarlo senza danaro, egli dovrebbe possibilmente farsi battezzare da un'altra persona. E se non potesse ricorrere ad altri, in nessun modo dovrebbe pagare per il battesimo, ma piuttosto morire senza battesimo: poiché la mancanza del sacramento sarebbe supplita dal battesimo di desiderio.

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

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

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

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

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

Canoni [Decretales 5, 3, 9] proibiscono di esigere qualcosa per la benedizione delle nozze.

Articolo 3

In 4 Sent., d. 25, q. 3, a. 2, sol. 2; Quodl., 8, q. 6, a. 1

Se sia lecito dare e ricevere del danaro per atti di ordine spirituale

Pare che sia lecito dare e ricevere del danaro per atti di ordine spirituale.

Infatti:

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

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

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

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

In contrario: Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 1, 1, 101] si legge: «Tutto ciò che viene elargito dalla consolazione della grazia invisibile non deve essere mai venduto per un guadagno o per un compenso qualsiasi». Ma tutti i beni spirituali di cui stiamo parlando sono elargiti dalla grazia invisibile. Quindi non è lecito venderli per un guadagno o per dei compensi.

Dimostrazione: Come i sacramenti sono detti spirituali perché conferiscono la grazia, così anche altre cose sono dette spirituali perché derivano dalla grazia, che è spirituale, o ad essa dispongono. Queste cose però vengono elargite attraverso il ministero di uomini che devono essere mantenuti dal popolo al quale essi amministrano i beni spirituali, secondo l'osservazione di S. Paolo [1 Cor 9, 7]: «Chi mai presta servizio militare a proprie spese? O chi fa pascolare un gregge senza cibarsi del latte del gregge?». Quindi è un atto di simonia vendere o comprare ciò che di spirituale si trova in questi atti, mentre è cosa lecita prendere o dare un compenso per il sostentamento di chi impartisce i beni spirituali, seguendo le norme della Chiesa e le consuetudini legittime. Si deve però escludere l'intenzione di comprare e di vendere, e

non si deve costringere chi non vuol dare ricorrendo alla sottrazione dei beni spirituali da impartire. Ciò infatti darebbe alla cosa l'aspetto di un commercio. – Una volta però che i beni spirituali sono stati impartiti gratuitamente, è lecito in seguito esigere, con l'intervento dell'autorità superiore, da chi può ma non vuole, le contribuzioni stabilite e consuete.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Girolamo [In Mich. 1, su 3, 9], certe offerte erano date ai veri profeti per il loro sostentamento, non per pagare l'esercizio del dono profetico; i falsi profeti invece vi cercavano un guadagno.

2. Coloro che fanno l'elemosina ai poveri per ottenere il suffragio delle loro preghiere non lo fanno con l'intenzione di pagare la preghiera, ma con una beneficenza gratuita intendono sollecitare le anime dei poveri a pregare per loro generosamente e caritatevolmente. – Ai predicatori poi vanno dati dei beni temporali per il loro mantenimento, non per pagare la predicazione. Da cui le parole della Glossa [ord. di Agost. su 1 Tm 5, 17]: «È imposto dalla necessità accettare di che vivere, ed è imposto dalla carità offrirlo: e tuttavia il Vangelo non è una cosa venale, così da essere predicato per questo. Se infatti lo si vendesse a questo scopo, si venderebbe una cosa di valore a un prezzo vile». – Parimenti anche le elargizioni di beni temporali che si fanno a coloro che lodano Dio con l'ufficio divino, sia per i vivi che per i morti, non sono date come paga, ma come contributo per il mantenimento. Ed è con questa intenzione che vengono accettate le elemosine che si è soliti dare per certi trasporti funebri.

Se però queste cose vengono fatte in seguito a un contratto, oppure con l'intenzione di comprare o di vendere, sono atti di simonia. Perciò sarebbe illecito che in una chiesa venisse stabilita la norma di non fare il trasporto funebre se non viene pagata una certa quota: poiché con tale norma si eliminerebbe la possibilità di prestare gratuitamente ad alcuni questo servizio di carità. La norma sarebbe invece più lecita se si stabilisse che a tutti coloro che daranno una certa elemosina verrà usato un certo trattamento particolare: così infatti non si eliminerebbe la possibilità di concederlo anche ad altri. Inoltre, mentre la prima norma si presenta come un'imposizione, la seconda si presenta invece come un compenso gratuito.

3. Colui al quale è stato affidato un potere spirituale è obbligato dal suo ufficio a esercitare l'autorità ricevuta; e per il suo sostentamento ha dei proventi dalle rendite ecclesiastiche. Se quindi uno accettasse qualcosa per l'esercizio della sua autorità spirituale mostrerebbe non l'intenzione di esercitare le funzioni inerenti per dovere all'ufficio da lui accettato, ma di vendere l'esercizio stesso della grazia spirituale. Per cui non è lecito ai superiori percepire un compenso per una qualsiasi dispensa; né per il fatto che delegano ad altri le loro funzioni; e neppure perché correggono i loro sudditi, o perché si astengono dal correggerli. Tuttavia possono ricevere le provvigioni quando visitano i loro sudditi, non come paga del loro intervento disciplinare, ma come doveroso contributo.

Chi invece possiede la scienza, non riceve per questo un ufficio che lo obblighi a comunicarla agli altri. Quindi egli può ricevere lecitamente la paga del

suo insegnamento o del suo consiglio, non come se volesse vendere la verità o la scienza, ma per prestare la sua opera. – Se però egli fosse tenuto a ciò per ufficio, allora mostrerebbe di voler vendere la verità: per cui peccherebbe gravemente. Come è evidente nel caso di coloro che in certe chiese sono deputati a insegnare ai chierici e agli altri poveri della città, per il quale insegnamento vengono dotati di un beneficio ecclesiastico: costoro non possono ricevere nulla, né per l'insegnamento, né per la celebrazione o l'omissione di certe solennità.

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

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 25, q. 3, a. 2, sol. 3

### Se sia lecito accettare del danaro per i beni connessi con le cose spirituali

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

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

2. Nulla più dei vasi consacrati è connesso con le cose spirituali. Eppure è possibile vendere tali vasi per redimere i prigionieri, come afferma S. Ambrogio [De off. 2, 28]. Quindi è lecito vendere i beni che sono connessi con le cose spirituali.

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

In contrario: Il Papa Pasquale II [cf. Decr di Graz. 2, 1, 3, 7] afferma: «Uno

potrebbe obiettare che chiunque vende una cosa con la quale è impossibile non venderne un'altra, non può non venderle entrambe. Perciò nessuno compri una chiesa, una prebenda, o qualsiasi altro bene ecclesiastico».
Dimostrazione: Un bene può essere connesso con le cose spirituali in due modi. Primo, come dipendente da esse: nel modo in cui ad es. il possesso dei benefici ecclesiastici non è dato che a una persona investita di un ufficio clericale. Perciò questi beni non possono essere mai disgiunti dalle cose spirituali. Quindi in nessun modo può essere lecito venderli, poiché venderli significa mettere in vendita anche le cose spirituali connesse.
Ci sono invece dei beni che sono connessi con dei beni spirituali in quanto sono ad essi ordinati: tali sono ad es. il diritto di patronato, che consiste nel presentare dei chierici ai benefici ecclesiastici, e i vasi sacri, ordinati all'uso dei sacramenti. Perciò questi beni non presuppongono le cose spirituali, ma piuttosto in ordine di tempo le precedono. Essi quindi possono in qualche modo essere venduti, non però in quanto sono connessi con dei beni spirituali.
Analisi delle obiezioni: 1. I beni temporali sono tutti connessi con quelli spirituali sotto l'aspetto del fine. Perciò essi in quanto beni temporali possono essere sempre venduti, mentre non può mai essere venduta la loro connessione con i beni spirituali.
2. Anche i vasi sacri sono annessi ai beni spirituali per il fine a cui sono ordinati. Per cui non si può vendere la loro consacrazione; invece per le necessità della Chiesa e dei poveri si può vendere la loro materia: purché, dopo aver pregato, vengano spezzati; poiché una volta spezzati non vanno più considerati vasi sacri, ma semplice metallo. Se infatti con la stessa materia venissero ricomposti dei vasi consimili, sarebbe necessario ripetere la consacrazione.
3. La spelonca doppia che Abramo comprò per la sepoltura non risulta che fosse una terra consacrata per seppellire. Perciò ad Abramo era lecito comprare quella terra per farvi un sepolcro: come anche adesso sarebbe lecito comprare un campo qualsiasi per costruirvi un cimitero o una chiesa. Tuttavia, siccome anche presso i pagani i luoghi deputati alla sepoltura erano considerati sacri, se Efron intendeva farsi pagare per il diritto di sepoltura, con la vendita egli commise peccato; non peccò invece Abramo nell'acquisto, poiché egli non intendeva comprare altro che un terreno profano. Del resto anche oggi, in caso di necessità, è lecito vendere o comprare un terreno dove un tempo c'era una chiesa, come sopra [ad 2] si è detto per la materia dei vasi sacri. – Oppure si potrebbe scusare Abramo dal peccato per il fatto che egli in tal modo preveniva un possibile affronto. Sebbene infatti Efron gli offrisse gratuitamente la sepoltura, tuttavia Abramo comprese che non avrebbe potuto accettarla senza arrecargli un'offesa.
Il diritto di primogenitura era dovuto a Giacobbe per un'elezione divina, secondo le parole di Malachia [1, 2 s.]: «Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù». Quindi Esaù, vendendo la primogenitura, commise peccato: non però Giacobbe nel comprarla, poiché egli intendeva prevenire contestazioni.
Il diritto di patronato di per sé non può essere né venduto né dato in feudo, ma passa ad altri col territorio che è venduto o concesso. – Inoltre, come sopra [q. 87, a. 3] si è già notato, il diritto spirituale [o ecclesiastico] di

riscuotere le decime non viene mai concesso ai laici, ma solo si concedono loro dei beni temporali che vanno sotto il nome di decime.
A proposito poi del conferimento dei benefici dobbiamo ritenere che se un vescovo ordina di sottrarre qualcosa dai proventi di un beneficio per destinarli ad usi pii prima di offrirlo a un titolare, non fa nulla di illecito. Se invece egli chiedesse una parte dei frutti del beneficio alla persona a cui lo ha offerto, è come se pretendesse da lui un compenso, per cui non eviterebbe il peccato di simonia.

Articolo 5
In 4 Sent., d. 25, q. 3, a. 3
Se sia lecito dare cose spirituali
in compenso di prestazioni personali o verbali
Pare che sia lecito dare cose spirituali in compenso di prestazioni personali o verbali. Infatti:
1. S. Gregorio [Registr. 3, epist. 18] afferma: «Coloro che sono addetti al servizio ecclesiastico è giusto che godano delle ricompense ecclesiastiche». Ma essere addetti ai servizi ecclesiastici rientra nelle prestazioni personali. Quindi è lecito conferire i benefici ecclesiastici per le prestazioni personali ricevute.
2. Se uno conferisce un beneficio ecclesiastico a una persona per i servizi da essa ricevuti, agisce per motivi carnali, come chi lo conferisce per motivi di parentela. Ma quest'ultima cosa non è un atto di simonia: poiché manca ogni rapporto di compravendita. Quindi non lo è neppure la prima.
3. Ciò che viene compiuto solo per accogliere la domanda di qualcuno è da considerarsi compiuto gratuitamente: quindi è esclusa la simonia, che consiste in una compravendita. Eppure il conferimento di un beneficio ecclesiastico per le preghiere di una persona è considerato una prestazione verbale. Quindi tali prestazioni non sono simoniache.
4. Gli ipocriti compiono atti spirituali per conseguire la lode degli uomini, lodi che rientrano nelle prestazioni di lingua, o verbali. Ma non per questo gli ipocriti sono detti simoniaci. Quindi con le prestazioni di lingua non si commette simonia.
In contrario: Il Papa Urbano II [Decr. di Graz. 2, 1, 3, 8] afferma: «Chiunque dà le cose ecclesiastiche non per lo scopo per cui furono istituite, ma le dà o le riceve per il proprio guadagno, dietro prestazioni verbali, personali o di danaro, è simoniaco».
Dimostrazione: Come sopra [a. 2] si è detto, col termine danaro si intende «qualunque cosa che possa essere valutata in danaro». Ora, è evidente che la prestazione di un uomo è ordinata a un servizio che può essere valutato in danaro: infatti i servitori vengono assunti in seguito a una mercede pecuniaria.
Perciò dare una cosa [o dignità] spirituale per un servizio di ordine temporale prestato, o da prestarsi, equivale a conferire tale cosa per il danaro, dato o promesso, col quale si può valutare tale prestazione. Parimenti il fatto che vengano accolte le istanze presentate per ottenere un favore di ordine temporale è ordinato a un vantaggio che può essere valutato in danaro. Perciò,

come si commette simonia accettando danaro o qualsiasi altro bene esterno, che rientra nelle «prestazioni in danaro», così la si commette anche con le «prestazioni verbali», o con quelle «personali».
Analisi delle obiezioni: 1. Se un chierico rende a un prelato delle prestazioni personali oneste e ordinate alle sue funzioni spirituali, cioè al bene della Chiesa o a vantaggio dei suoi ministri, dallo zelo stesso usato in questo servizio è reso degno di un beneficio ecclesiastico, come anche da altre eventuali opere di bene. Perciò qui non vi è un compenso per una prestazione personale. E questo è appunto il caso di cui parla S. Gregorio. - Se invece si tratta di una prestazione personale disonesta o ordinata a interessi terreni, come nel caso in cui costui avesse servito il prelato a vantaggio dei suoi parenti, o del suo patrimonio, o per altre cose del genere, allora si avrebbe un compenso per una prestazione personale, e quindi un atto di simonia.
2. Se si conferisce gratuitamente una dignità spirituale a qualcuno per motivi di parentela, o di qualsiasi altra affezione carnale, il conferimento è certamente illecito e carnale, ma non è simoniaco: poiché nel caso non si percepisce nulla, e quindi ciò non rientra nel contratto di compravendita, sul quale si fonda la simonia. Se uno invece conferisce un beneficio ecclesiastico a una persona con l'intenzione, tacita o espressa, di provvedere indirettamente ai propri parenti, allora la simonia è evidente.
3. Prestazioni verbali o di lingua si dicono o le lodi che ottengono il favore umano, il quale può essere ottenuto col danaro, oppure anche le suppliche con le quali si può ottenere tale favore, o evitare il disfavore. Se quindi uno mira principalmente a questo, commette simonia.
Ora, tale Pare essere precisamente il caso di chi esaudisce delle suppliche fatte per un indegno. Per cui tale atto è simoniaco. - Se invece vengono fatte delle suppliche per una persona meritevole, il loro accoglimento non è un atto di simonia: poiché esistono i giusti motivi per conferire incarichi o beni spirituali a chi viene così raccomandato. Tuttavia la simonia può esserci nell'intenzione, se uno concede la cosa mosso non dal valore della persona, ma dal favore umano. - Se invece uno facesse richiesta per se medesimo, per ottenere un ufficio con cura d'anime, ne sarebbe reso indegno dalla sua stessa presunzione, e quindi le sue suppliche sarebbero per un indegno. Uno però può chiedere lecitamente, se è nel bisogno, un beneficio ecclesiastico senza cura d'anime.
4. L'ipocrita per la lode cercata non dà qualcosa di spirituale, ma solo delle apparenze: egli quindi non compra, ma piuttosto ruba furtivamente la lode umana. Perciò il suo peccato non rientra nel vizio della simonia.

Articolo 6
Se sia giusto che i simoniaci siano puniti con la privazione di quanto hanno acquistato per via simoniaca
Pare che non sia giusto che i simoniaci siano puniti con la privazione di quanto hanno acquistato per via simoniaca. Infatti:
1. Si commette simonia per il fatto che si acquistano dei beni spirituali dietro compenso. Ma ci sono dei beni spirituali che non si possono più perdere, una

volta ricevuti: come il carattere che viene impresso con la consacrazione. Quindi non è giusto che uno sia punito con la privazione di quanto ha acquistato per via simoniaca.

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

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

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

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

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

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

In contrario: Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 1, 1, 8] si legge: «Chi è già stato ordinato non ottenga alcun giovamento dall'ordinazione o dalla promozione mercanteggiata, ma sia allontanato dalla dignità o dall'incarico acquistato col danaro».

Dimostrazione: Nessuno può lecitamente ritenere quanto ha acquistato contro la volontà del padrone legittimo: se un amministratore, p. es. , desse a qualcuno parte dei beni del suo padrone contro la sua volontà, chi li ha ricevuti non potrebbe ritenerli lecitamente. Ora il Signore, di cui i prelati delle varie chiese sono gli amministratori e i ministri, ha espressamente comandato che i beni spirituali siano dati gratuitamente [Mt 10, 8]: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date». Perciò chi ha conseguito una qualsiasi realtà spirituale mediante un compenso, non può ritenerla lecitamente.

Inoltre i simoniaci, sia quelli che vendono, sia quelli che comprano i beni

spirituali, come anche gli stessi mediatori, sono puniti anche con altri castighi: con la deposizione e con l'infamia, se sono chierici; con la scomunica, se sono laici, come risulta dai Canoni [l. cit.].

Analisi delle obiezioni: 1. Chi riceve per via simoniaca un ordine sacro ne riceve il carattere per l'efficacia del sacramento, ma non ne riceve la grazia, né la facoltà di esercitarlo, poiché ne ha ricevuto il carattere per una specie di furto contro il volere del Signore, che ne è il vero padrone. Perciò egli è sospeso di diritto: in foro interno, per cui non può esercitare l'ordine ricevuto, e in foro esterno, per cui nessuno può comunicare con lui nell'esercizio dell'ordine. E questo qualunque sia la colpa: pubblica od occulta. E neppure può reclamare il danaro dato in maniera disonesta: sebbene l'altro lo ritenga ingiustamente. – Se poi uno è simoniaco per aver conferito un ordine, oppure per aver dato o ricevuto un beneficio, o fatto da mediatore in maniera simoniaca, allora se la cosa è pubblica è sospeso di diritto, sia in foro interno che in foro esterno; se invece la cosa è occulta è sospeso soltanto in foro interno, ma non rispetto agli altri.

2. Uno non deve piegarsi a ricevere un ordine sacro da un vescovo di cui conosce la promozione simoniaca, non badando né al suo precetto, né alla scomunica. E se ne riceve l'ordinazione non riceve la facoltà di esercitare l'ordine, anche se non sapeva che il vescovo era simoniaco, ma ha bisogno di una dispensa. – Alcuni però dicono che se l'interessato non può dimostrare che il vescovo è simoniaco, deve ubbidire ricevendo gli ordini, ma non deve esercitarli senza una dispensa. Tale opinione è però priva di fondamento. Poiché nessuno può ubbidire a una persona per cooperare con essa in un'azione illecita. Ora, chi è sospeso di diritto, sia in foro interno che in foro esterno, conferisce gli ordini illecitamente. Quindi per nessun motivo uno può cooperare con lui ricevendone gli ordini. – Se invece uno non è sicuro, non deve credere che il vescovo sia in peccato: quindi deve ricevere gli ordini in buona coscienza.

Se però il vescovo fosse simoniaco non per la simonia della sua promozione, ma per altri motivi, allora è possibile ricevere da lui gli ordini sacri, se il peccato è occulto: perché allora, come si è già notato [ad 1], egli non è sospeso in foro esterno, ma solo in foro interno.

3. Il fatto che uno venga privato di ciò che ha ricevuto non è soltanto la punizione di un peccato, ma talora è anche un effetto dell'acquisto disonesto: tale è il caso, p. es., di chi compra una cosa da chi non ha il diritto di venderla. Per cui se uno scientemente e volontariamente riceve in modo simoniaco un ordine sacro o un beneficio ecclesiastico, non solo viene privato di ciò che ha ricevuto, così da essere costretto a cessare dall'esercizio dell'ordine e a restituire il beneficio con i frutti già percepiti, ma è anche punito con la pubblica infamia, ed è tenuto a restituire non solo i frutti percepiti, bensì anche quelli che un possessore diligente avrebbe potuto ricavarne (il che però va inteso dei frutti che rimangono una volta detratte le spese fatte per ottenerli, ed eccettuati i frutti che fossero già stati spesi a vantaggio della chiesa). – Se uno invece è stato promosso in maniera simoniaca senza volerlo e senza saperlo, per l'interessamento di altri, viene certamente privato dell'esercizio

dell'ordine ed è tenuto a restituire il beneficio con i frutti che rimangono, ma non è tenuto a restituire i frutti consumati, poiché era un possessore in buona fede. Diverso però è il caso se a versare maliziosamente il danaro per la promozione fu un suo nemico; oppure se egli espressamente fece opposizione.
Allora infatti egli non è tenuto a rinunziare; a meno che in seguito non abbia acconsentito al contratto, pagando la somma promessa.
4. Il danaro, i possessi e i frutti ricevuti per via simoniaca devono essere restituiti alla chiesa che ne ha subito l'ingiusta manomissione, anche se il prelato o altri membri del clero di tale chiesa ne furono colpevoli: poiché il loro peccato non deve nuocere agli altri. Tuttavia, per quanto è possibile, si deve fare in modo che i responsabili non ne abbiamo un vantaggio. - Se poi la colpa ricade sul prelato e su tutto il clero, col permesso dei superiori si deve erogare tutto ai poveri, o a un'altra chiesa.
5. Se qualcuno è stato ricevuto in un dato monastero in maniera simoniaca, è tenuto a uscirne. E se la simonia fu commessa col suo consenso dopo il Concilio ecumenico [Lat. IV], deve essere espulso dal suo monastero senza speranza di rientrarvi, ed essere posto a fare perpetua penitenza in una regola più rigorosa; oppure, se non esiste un ordine più rigido, in un'altra casa del medesimo ordine. - Se invece il fatto risale a prima del Concilio, il responsabile deve essere confinato in un'altra casa del medesimo ordine. E se ciò non è possibile deve essere tenuto, attraverso una dispensa, nel suo stesso monastero, perché non vada girovagando per il mondo, dopo essere stato però rimosso dal suo posto precedente e assegnato a posti più bassi.
Se tuttavia uno è stato ricevuto in maniera simoniaca a sua insaputa, sia prima che dopo il Concilio, dopo aver rinunziato può essere di nuovo accolto, con i mutamenti di luogo a cui abbiamo accennato.
6. Davanti a Dio basta l'intenzione a rendere simoniaci; però quanto alla pena ecclesiastica esterna uno non è punito per questo come simoniaco così da dover rinunziare, ma è [solo] tenuto a pentirsi della sua cattiva intenzione.
7. Soltanto il Papa può dispensare il beneficiario che è simoniaco in maniera consapevole. Negli altri casi invece può dispensare anche il vescovo: a patto però che prima si rinunzi alle cose avute per via simoniaca. Allora il simoniaco riceverà la dispensa: o la piccola dispensa, che lo ammette alla comunione laica; o quella grande, che gli concede di rimanere nel proprio ordine in un'altra chiesa dopo la penitenza; o quella maggiore, che gli concede di rimanere nella medesima chiesa, ma negli ordini minori; o addirittura la massima, che gli permette anche l'esercizio degli ordini maggiori, senza però la facoltà di ottenere prelature.

## Quaestio 101
## Prooemium

[43318] IIª-IIae q. 101 pr. Deinde, post religionem, considerandum est de pietate. Cuius opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt. Circa pietatem ergo quaeruntur quatuor. Primo, ad quos pietas se extendat. Secundo, quid per pietatem aliquibus exhibeatur. Tertio, utrum pietas sit specialis virtus. Quarto, utrum religionis obtentu sit pietatis officium praetermittendum.

ARGOMENTO 101
LA PIETÀ
Dopo la religione è logico trattare della pietà. E dal suo studio saranno messi in evidenza i vizi opposti.
Sull'argomento ci poniamo quattro quesiti: 1. Quali siano le persone a cui si estende; 2. Quali i suoi compiti; 3. Se la pietà sia una virtù speciale; 4. Se per motivi religiosi si possano trascurare i doveri della pietà.

Articolo 1
In 1 Tim., lect. 2
Se la pietà si estenda a persone umane determinate
Pare che la pietà non si estenda a persone umane determinate. Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 10, 1] insegna che «col termine pietà si è soliti intendere propriamente il culto di Dio, che i greci chiamano eusebeia». Ora, il culto di Dio non si riferisce a degli uomini, ma solo a Dio. Quindi la pietà non si estende a persone umane determinate.
2. S. Gregorio [Mor. 1, 32] scrive: «La pietà nel suo giorno offre un convito, poiché riempie il cuore con le opere di misericordia». Ma le opere di misericordia vanno offerte a tutti, come nota S. Agostino [De doctr. christ. 1, 30].
Quindi la pietà non si estende a certe persone in particolare.
3. Come insegna il Filosofo [Ethic. 8, cc. 11, 12], oltre alla consanguineità e la concittadinanza ci sono tra gli uomini molti altri legami; e su uno qualsiasi di essi si può fondare l'amicizia. Amicizia che Pare identificarsi con la virtù della pietà, stando alle parole della Glossa [ord. e interlin.] su quel testo di S. Paolo [2 Tm 3, 5]: «con la parvenza della pietà». Perciò la pietà non si estende ai soli consanguinei e concittadini.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, 53] ha scritto: «La pietà è l'esatto compimento dei nostri doveri verso i parenti e i benefattori della patria».
Dimostrazione: Un uomo diviene debitore di altri in più modi, secondo i loro gradi di dignità e secondo i diversi benefici che ne ha ricevuti. Ora, da ambedue i punti di vista Dio è al primo posto, perché infinitamente grande, e causa prima per noi dell'essere e dell'agire. Al secondo posto invece, come princìpi dell'essere e dell'agire, vengono i genitori e la patria, dai quali e nella quale siamo nati e siamo stati allevati. Così dunque, dopo che a Dio, l'uomo è debitore ai genitori e alla patria. Quindi come spetta alla religione prestare culto a Dio, così subito dopo spetta alla pietà prestare ossequi ai genitori e alla patria. Ma nell'ossequio verso i genitori è incluso quello relativo a tutti i consanguinei: poiché la loro consanguineità dipende dai nostri genitori, come nota il Filosofo [Ethic. 8, 12]. Dell'ossequio poi verso la patria partecipano sia i compatrioti, sia gli amici di essa. Quindi la pietà si estende principalmente a queste persone.
Analisi delle obiezioni: 1. Il più include anche il meno. Quindi il culto dovuto a Dio include anche, come elemento particolare, il culto dovuto ai genitori. Da cui le parole della Scrittura [Ml 1, 6]: «Se io sono padre, dov'è l'onore che mi spetta?». Per questo il termine pietà si riferisca pure al culto verso Dio.

2. Come spiega S. Agostino [De civ. Dei 10, 1], «il termine pietà viene usato spesso anche per le opere di misericordia. E penso che ciò sia derivato dal fatto che Dio le ha comandate in una maniera specialissima, fino a protestare di preferirle persino ai sacrifici. E da questo uso si è passati ad attribuire la pietà a Dio stesso».
3. I legami che abbiamo con la parentela e con i concittadini sono più connessi che non altri legami con il principio del nostro essere. Per questo il termine pietà conviene maggiormente ad essi.

Articolo 2
Expos. in Decal., c. De Quarto Praecepto; In 2 Cor., c. 12, lect. 5; In 9 Ethic., lect. 2
Se la pietà provveda al sostentamento dei genitori
Pare che la pietà non provveda al sostentamento dei genitori. Infatti:
1. Il precetto del decalogo che si riferisce alla pietà suona così [Es 20, 12]: «Onora il padre e la madre». Quindi vi si comanda solo una prestazione di onore. Quindi alla pietà non spetta di provvedere al sostentamento dei genitori.
2. Per coloro che è tenuto a sostentare uno deve anche tesoreggiare. Invece l'Apostolo [2 Cor 12, 14] afferma che «i figli non devono tesoreggiare per i genitori». Quindi essi in virtù della pietà non sono tenuti a sostentarli.
3. La pietà non si estende solo ai genitori, ma anche agli altri parenti e ai compatrioti, come si è già notato [a. prec.]. Ora, non si è tenuti a sostentare tutti i parenti e tutti i compatrioti. Quindi neppure si è tenuti a sostentare i genitori.
In contrario: Il Signore nel Vangelo [Mt 15, 3 ss.] rimprovera i Farisei perché ritraevano i figli dal provvedere al sostentamento dei genitori.
Dimostrazione: Due sono le prestazioni a cui hanno diritto i genitori: la prima essenziale, la seconda accidentale. Essenzialmente essi hanno diritto a quanto esige la paternità come tale: cioè, essendo il padre in uno stato di superiorità, in quanto causa del figlio, da questo gli è devuto rispetto e obbedienza. Accidentalmente però il padre ha anche il diritto di ricevere qualcosa per quanto gli può capitare: se è infermo, p. es., ha diritto a essere visitato e assistito, se è povero a essere sostentato; e così via. E tutte queste cose rientrano nell'ossequio dovuto. Per cui Cicerone [De invent. 2, 53] afferma che la pietà offre «prestazioni» e «culto»: riferendo le prestazioni all'ossequio, e il culto al rispetto o all'onore; poiché, secondo S. Agostino [De civ. Dei 10, 1], «noi possiamo dire di avere un culto per quelle persone che onoriamo spesso col ricordo e con la nostra assistenza».
Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega il Signore nel Vangelo [l. cit. nel s. c.], nell'onore verso i genitori è inclusa ogni prestazione a favore di essi. E ciò perché il sostentamento è strettamente dovuto al padre in forza della sua anzianità.
2. Essendo il padre causa o principio, a differenza del figlio, che è una realtà derivata da un principio, di per sé spetta al padre provvedere ai figli: per cui egli deve sostentarli non solo in un dato momento, ma per tutta la vita, il che viene fatto «tesoreggiando». Però capita accidentalmente che il figlio debba dare qualcosa al padre; e ciò per una necessità contingente in cui è tenuto a

provvedere, non comunque a tesoreggiare come per un tempo indefinito: poiché per natura i figli succedono ai genitori, e non viceversa.
3. Come scrive Cicerone [l. cit.], il culto e le prestazioni sono dovuti a tutti «i consanguinei e a tutti i benefattori della patria», ma non a tutti ugualmente, bensì in maniera speciale ai genitori, e agli altri in proporzione alle proprie possibilità e ai loro diritti.

Articolo 3
Se la pietà sia una virtù speciale distinta dalle altre
Pare che la pietà non sia una virtù speciale distinta dalle altre. Infatti:
1. La prestazione di ossequio e riverenza verso qualcuno procede dall'amore. Ma tale è il compito della pietà. Quindi tale virtù non è distinta dalla carità.
2. Prestare il culto a Dio è proprio della religione. Ma anche la pietà offre un culto a Dio, come nota S. Agostino [De civ. Dei 10, 1]. Quindi la pietà non si distingue dalla religione.
3. La pietà che ha il compito di prestare omaggio alla patria Pare identificarsi con la giustizia legale, che ha per oggetto il bene comune. Però la giustizia legale è una virtù generale, come spiega il Filosofo [Ethic. 5, cc. 1, 2].
Quindi la pietà non è una virtù speciale.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, 53] la enumera fra le parti della giustizia.
Dimostrazione: Una virtù è specificamente distinta per il fatto che riguarda un oggetto da un punto di vista speciale. Ora, essendo compito della giustizia rendere ad altri ciò che è loro dovuto, dove c'è un'obbligazione speciale verso una data persona, là si riscontra anche una virtù speciale. Ora una persona, per il fatto che è per natura causa o principio della nostra esistenza e del nostro vivere, merita dei riguardi speciali. E la pietà ha di mira precisamente questo principio, in quanto presta servizi e venerazione ai genitori, alla patria e a quanti vi sono ordinati. Perciò la pietà è una virtù speciale.
Analisi delle obiezioni: 1. Come la religione è una testimonianza della fede, della speranza e della carità, che sono le virtù principali con cui l'uomo è ordinato a Dio, così anche la pietà è una testimonianza della carità che uno nutre verso i genitori e la patria.
2. Dio è principio della nostra esistenza e del nostro vivere in maniera molto superiore ai genitori e alla patria. Perciò la virtù della religione, che presta il culto a Dio, è distinta dalla pietà, che lo presta ai genitori e alla patria. Ma le cose che si riferiscono alle creature vengono attribuite a Dio per una certa sovraeminenza e causalità, come spiega Dionigi [De div. nom. 1]. Così dunque il culto di Dio prende il nome di pietà: come anche Dio stesso è detto in maniera eminente nostro Padre.
3. La pietà riguarda la patria in quanto è un certo principio della nostra esistenza; invece la giustizia legale mira al bene della patria in quanto è un bene comune. Per cui la giustizia legale, a differenza della pietà, è una virtù di ordine generale.

Articolo 4
Se per motivi religiosi si possano trascurare i doveri verso i genitori

Pare che per motivi religiosi si possano trascurare i doveri verso i genitori. Infatti:
1. Nel Vangelo [Lc 14, 26] si legge: «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo». Per cui viene detto [Mt 4, 22], a lode di Giacomo e di Giovanni, che essi «lasciate le reti e il padre seguirono Cristo». Ai figli di Levi poi la Scrittura [Dt 33, 9] attribuisce questo merito: «A lui che dice del padre e della madre: Io non li ho visti; che non riconosce i suoi fratelli e ignora i suoi figli. Essi osserveranno la tua parola». Ora, per misconoscere i genitori e gli altri parenti, oppure per odiarli, è necessario omettere i doveri della pietà. Quindi tali doveri vanno trascurati per motivi di religione.
2. Nel Vangelo [Mt 8, 21 s.; Lc 9, 59 s.] si legge ancora che a un tale che gli chiedeva: «Permettimi prima di andare a seppellire mio padre», il Signore rispose: «Lascia che i morti seppelliscano i loro morti. Tu va' e annunzia il regno di Dio», che è un compito della religione, mentre il seppellimento dei genitori è un compito della pietà. Quindi per motivi religiosi i doveri di pietà vanno tralasciati.
3. Dio è per eccellenza nostro Padre. Ora, come con i doveri della pietà curiamo il culto dei genitori, così con la religione curiamo il culto di Dio. Quindi per il culto religioso vanno trascurati i doveri della pietà.
4. I religiosi in forza dei loro voti, che non è lecito trasgredire, sono tenuti alle prescrizioni delle loro regole. E queste proibiscono di soccorrere i genitori: sia per la povertà, che li priva dei loro beni, sia per l'obbedienza, poiché non viene loro concesso di uscire dal chiostro senza il permesso dei superiori. Quindi per motivi religiosi si devono omettere i doveri di pietà verso i genitori.
In contrario: Nel Vangelo [Mt 15, 3 ss.] il Signore ha rimproverato i Farisei perché insegnavano a sottrarsi agli obblighi verso i genitori per motivi religiosi.
Dimostrazione: La religione e la pietà sono due virtù. Ora, una virtù non può mai essere contraria e incompatibile con un'altra virtù: poiché secondo il Filosofo [Praed. 8] il bene non è mai contrario al bene. Quindi non è possibile che la pietà e la religione si ostacolino a vicenda, al punto che l'atto dell'una impedisca l'esercizio dell'altra. Infatti l'atto di ogni virtù, come si è già visto sopra [I-II, q. 18, a. 3], è limitato dalle debite circostanze: trascurando le quali l'atto non è più virtuoso, ma peccaminoso. Quindi è compito della pietà prestare ai genitori servizi e riguardi secondo la debita misura. Ma non è una misura giusta che un uomo attenda al culto dei genitori più che al culto di Dio: poiché, come insegna S. Ambrogio [In Lc 7, su 12, 52], «la pietà verso Dio è superiore agli impegni verso la parentela». Se quindi il culto dei genitori ci distogliesse dal culto di Dio, non dovremmo attendere ulteriormente ai doveri verso di essi mettendoci contro Dio. Da cui l'esortazione di S. Girolamo [Epist. 14]: «Calpesta pure tuo padre, calpesta tua madre, e va'avanti, anzi vola verso il vessillo della croce. Questa crudeltà è il colmo della pietà». Perciò in questi casi bisogna tralasciare i doveri verso i genitori per il culto di Dio. - Se invece prestando l'ossequio dovuto ai genitori non veniamo distolti dal culto suddetto, siamo nell'ambito della pietà. E così non

si dovrà tralasciare la pietà per la religione.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Gregorio [In Evang. hom. 37] spiega le riferite parole del Signore dichiarando che «quando i genitori ci sono di ostacolo nelle vie di Dio, li dobbiamo misconoscere con l'odio e con la fuga». Se infatti i nostri genitori ci spingono al peccato, o ci ritraggono dal culto di Dio, sotto questo aspetto li dobbiamo abbandonare e odiare. E in questo senso si dice che i figli di Levi ignorarono la loro parentela: poiché, come si narra nell'Esodo [32, 26 ss.], non ne ebbero misericordia, stando al comando di Dio, quando essa cadde nell'idolatria. - Invece Giacomo e Giovanni vengono lodati perché seguirono il Signore dopo aver abbandonato il padre non perché il padre li spingesse al male, ma poiché ritenevano che egli potesse far fronte alla vita in un'altra maniera, mentre essi seguivano Cristo.
2. Il Signore, come spiega il Crisostomo [In Mt hom. 27], proibì a quel discepolo di andare a seppellire suo padre poiché «voleva risparmiargli molti mali, cioè i pianti, i gemiti e tutte le preoccupazioni connesse. Infatti dopo la sepoltura era necessario esaminare il testamento, fare la divisione dell'eredità e altre cose del genere. Ma specialmente lo fece poiché c'erano altri che potevano interessarsi di quel seppellimento».
Oppure, come dice S. Cirillo [In Lc 9, 59], «quel discepolo non chiese di andare a seppellire il padre già morto, ma di poterlo assistere nella vecchiaia fino alla sepoltura. E il Signore non lo permise, essendoci altri parenti che potevano attendere a tale assistenza».
3. Ciò che la pietà ci comanda di fare per i genitori dobbiamo riferirlo a Dio, come anche le altre opere di misericordia che prestiamo al prossimo, secondo le parole del Signore [Mt 25, 40]: «Tutto ciò che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli, l'avete fatto a me». Se quindi i nostri genitori hanno necessità del nostro aiuto, non avendo altro sostegno, ed essi non ci spingono a fare cose contrarie a Dio, non dobbiamo abbandonarli per motivi di religione. Se invece non possiamo attendere alla loro cura senza peccato, oppure se essi possono fare a meno del nostro soccorso, allora è lecito tralasciare gli obblighi verso di loro per attendere maggiormente agli interessi religiosi.
4. Il caso di chi è ancora nel secolo è diverso da quello di chi ha già professato in una religione. Infatti chi è nel secolo, se ha i genitori che non possono fare a meno del suo aiuto, non deve entrare in religione: poiché violerebbe il precetto che impone di onorarli. - Sebbene alcuni dicano che anche in questo caso uno potrebbe abbandonarli, affidandoli al soccorso di Dio. Ma se uno riflette bene, ciò sarebbe un tentare Dio: poiché in tal modo, sapendo per la saggezza umana come agire, si esporrebbero i genitori al pericolo nella speranza dell'aiuto di Dio.
Se però i genitori hanno di che vivere, uno potrebbe entrare in religione abbandonando i suoi. Poiché i figli non sono tenuti a sostentare i genitori se non in caso di necessità, come si è detto sopra [ad 3; a. 2, ad 2].
Invece chi è già professo di una religione è considerato ormai come morto al mondo. Quindi per soccorrere i genitori non deve abbandonare il chiostro, nel quale si è consepolto con Cristo, immischiandosi di nuovo negli affari temporali. Tuttavia, salvando l'obbedienza verso i suoi prelati e lo stato della

propria religione, è tenuto a ingegnarsi piamente per trovare il modo di soccorrere i propri genitori.

Quaestio 102
Prooemium

[43353] IIª-IIae q. 102 pr. Deinde considerandum est de observantia, et partibus eius. Per quae de oppositis vitiis erit manifestum. Circa observantiam autem quaeruntur tria. Primo, utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta. Secundo, quid observantia exhibeat. Tertio, de comparatione eius ad pietatem.

ARGOMENTO 102
L'OSSERVANZA O RISPETTO
Passiamo ora a parlare dell'osservanza e delle sue specie [q. 103], in base alle quali si conosceranno i vizi contrari.
A proposito del rispetto, od osservanza, esamineremo dunque questi tre punti: 1. Se l'osservanza, o rispetto, sia una virtù specificamente distinta dalle altre 2. Che cosa sia questa osservanza; 3. Il confronto tra essa e la pietà.

Articolo 1
Se l'osservanza o rispetto sia una virtù specificamente distinta dalle altre
Pare che l'osservanza o rispetto non sia una virtù specificamente distinta dalle altre. Infatti:
1. Le virtù si distinguono in base al loro oggetto. Ma l'oggetto dell'osservanza non è distinto dall'oggetto della pietà. Infatti Cicerone [De invent. 2, 53] afferma che «il rispetto consiste nell'ossequio e nella deferenza che vengono usati verso uomini superiori in dignità». Ma anche la pietà presta ossequio e deferenza ai genitori, che sono superiori in dignità. Quindi l'osservanza, o rispetto, non è una virtù distinta dalla pietà.
2. Come si deve prestare onore e usare deferenza verso gli uomini costituiti in dignità, così lo si deve fare anche verso coloro che eccellono nella scienza e nella virtù. Ora, non esiste una virtù speciale fatta per rendere onore e deferenza alle persone virtuose e sapienti. Quindi neppure è una virtù specificamente distinta quella che ci porta a prestare deferenza e onore alle persone che ci sono superiori in dignità.
3. Agli uomini costituiti in autorità si devono molte cose che siamo tenuti a rendere per legge; e vi accenna S. Paolo in quel testo [Rm 13, 7]: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo il tributo», ecc. Ma le cose a cui siamo tenuti per legge appartengono alla giustizia legale, oppure alla virtù specifica della giustizia. Perciò l'osservanza non è per se stessa una virtù specificamente distinta dalle altre.
In contrario: Cicerone [l. cit.] enumera l'osservanza, o rispetto, tra le altre parti della giustizia, che sono virtù speciali.
Dimostrazione: Come si è già notato [q. 101, a. 1], le virtù vanno distinte seguendo i medesimi gradi di dignità delle varie persone alle quali dobbiamo qualcosa.

Ora, come il nostro padre carnale partecipa la natura di principio, che nella sua universalità è in Dio, così anche le persone che hanno un compito direttivo su di noi sono partecipi in qualche modo della paternità. Poiché il padre è principio o causa della generazione, dell'educazione, della formazione intellettuale e di quanto appartiene al perfetto sviluppo della vita umana, ma anche la persona costituita in autorità è quasi principio del nostro vivere per certe determinate cose: come il capo dello stato è principio negli affari civili, il capo dell'esercito nelle cose di guerra, l'insegnante in quelle di scuola, e così via. E così tutte queste persone vengono denominate padri, data la somiglianza dei compiti. In tal senso p. es. si espressero i servi di Naaman, come riferisce la Scrittura [2 Re 5, 13]: «Padre, se il profeta ti avesse ordinato di fare una cosa difficile», ecc. Quindi come al disotto della religione, che ha il compito di tributare un culto a Dio, troviamo immediatamente la pietà, che ci fa ossequienti ai genitori, così al disotto della pietà troviamo l'osservanza, con la quale tributiamo ossequio e rispetto alle autorità.

Analisi delle obiezioni: 1. Anche la religione, come si è già detto [q. 101, a. 3, ad 2], è una pietà di ordine superiore, e tuttavia la pietà propriamente detta è distinta dalla religione. Parimenti la pietà può presentarsi come un'osservanza di ordine superiore, e tuttavia l'osservanza in senso stretto è distinta dalla pietà.

2. Per il fatto che uno è costituito in autorità non solo ha una superiorità sugli altri, ma ha pure il potere di governare i suoi sudditi. Perciò egli allora riveste la natura di principio, quale guida di altri. Invece per il fatto che uno eccelle nella scienza o nella virtù non riveste la natura di principio rispetto agli altri, ma ha solo un valore in se medesimo. Per questo c'è una virtù speciale che ha il compito di prestare onore e ossequio alle autorità costituite. – Siccome però la scienza, la virtù e altre simili perfezioni rendono una persona capace di autorità, il rispetto che si ha verso chiunque per la sua eccellenza si riduce a questa medesima virtù.

3. La giustizia come virtù specifica ha il compito di rendere con perfetta uguaglianza quanto è dovuto a ciascuno. Ma questa uguaglianza non può aversi nei riguardi delle persone virtuose, e di coloro che esercitano bene la loro autorità: come neppure riguardo a Dio o ai genitori. E così tale compito spetta a una virtù annessa, non già alla virtù specifica della giustizia, che è una virtù cardinale. – Quanto poi alla giustizia legale essa abbraccia gli atti di tutte le virtù, come si è detto sopra [q. 58, aa. 5, 6].

## Articolo 2

Expos. in Decal., c. De Quarto Praecepto

### Se l'osservanza abbia il compito di prestare rispetto e onore a coloro che sono costituiti in autorità

Pare che l'osservanza non abbia il compito di prestare rispetto e onore a coloro che sono costituiti in autorità. Infatti:

1. Come nota S. Agostino [De civ. Dei 10, 1], noi rispettiamo quelle persone che abbiamo in onore: dal che risulta che il rispetto e l'onore sono la stessa cosa. Perciò non è esatto dire che l'osservanza ha il compito di rendere alle

persone costituite in dignità rispetto e onore.
2. La giustizia ha il compito di rendere quanto è dovuto. Quindi anche l'osservanza, che è tra le parti della giustizia. Ma non a tutti quelli che sono costituiti in autorità siamo tenuti a rendere rispetto e onore, bensì solo ai nostri superiori. Quindi non è esatto affermare che l'osservanza ha il compito indicato.
3. Ai nostri superiori costituiti in autorità non solo dobbiamo l'onore, ma anche il timore e la presentazione di determinate offerte, secondo le parole di S. Paolo [Rm 13, 7]: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo il tributo; a chi le tasse le tasse; a chi il timore il timore; a chi il rispetto il rispetto». Inoltre dobbiamo ad essi riverenza e sottomissione, come dice altrove [Eb 13, 17] l'Apostolo: «Obbedite ai vostri capi e state loro sottomessi». Perciò non è giusto concludere che l'osservanza ha il compito di prestare il rispetto e l'onore.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, 53] insegna che «l'osservanza è la virtù mediante la quale si presta rispetto e onore alle persone che ci sono superiori in autorità».
Dimostrazione: Le persone costituite in autorità hanno il compito di governare i sudditi. Ma governare significa muovere qualcuno verso il debito fine: come fa il pilota che governa la nave conducendola al porto. Ora, chi muove ha sempre una superiorità e un potere rispetto a ciò che è mosso. Perciò in chi è costituito in autorità si deve considerare innanzitutto l'eccellenza del suo stato, che implica un potere sui sudditi, e in secondo luogo il compito del governare. Ora, a motivo della loro eccellenza è dovuto a tali persone l'onore, che è appunto il riconoscimento della superiorità di qualcuno. Invece a motivo del compito di governare è dovuto ai superiori il rispetto, che consiste in un certo ossequio, per cui si ubbidisce al loro comando e si offre qualcosa in cambio dei loro benefici.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel rispetto non è incluso soltanto l'onore, ma anche tutti gli altri atti doverosi di subordinazione verso un'altra persona.
2. Come sopra [q. 80] si è detto, il debito è di due specie. C'è il debito legale, a rendere il quale si è tenuti per legge. E in questo senso siamo tenuti a rendere onore e rispetto a coloro che sono costituiti in autorità sopra di noi. – C'è poi il debito morale, dovuto per un senso di onestà. E in quest'altro senso siamo tenuti a prestare rispetto e onore alle autorità costituite anche se non siamo loro sudditi.
3. Alle autorità è dovuto l'onore a motivo del loro alto grado di dignità, e il timore a motivo del loro potere di coercizione. Invece per la loro funzione di governo è loro dovuta l'obbedienza, che fa muovere i sudditi al comando dei superiori, e i tributi, che sono come la paga del loro lavoro.

Articolo 3
Se l'osservanza sia una virtù superiore alla pietà
Pare che l'osservanza sia una virtù superiore alla pietà. Infatti:
1. Il capo dello stato, a cui sono dovuti i doveri dell'osservanza, sta al padre, che è onorato dalla virtù della pietà, come un governante universale sta a un

governante particolare: infatti la famiglia, che è governata dal padre, è parte dello stato, che è sotto il governo del principe. Ma una virtù più universale è superiore, e gli esseri inferiori le sono maggiormente sottoposti. Quindi l'osservanza è una virtù superiore alla pietà.

2. Le autorità hanno cura del bene comune. Invece la parentela rientra nel bene privato, che deve essere posposto a quello comune: infatti molti vengono lodati per essersi esposti ai pericoli di morte per il bene comune. Quindi l'osservanza, che ha il compito di prestare un culto a coloro che sono costituiti in autorità, è superiore alla pietà, che presta un culto alle persone del proprio sangue.

3. Dopo che a Dio, l'onore e la riverenza sono dovuti alle persone virtuose. Ma questo compito spetta alla virtù dell'osservanza, come sopra [a. 1, ad 2] si è notato. Quindi l'osservanza è la prima virtù dopo la religione.

In contrario: I comandamenti della legge hanno per oggetto gli atti delle virtù. Ora, immediatamente dopo i precetti della religione, che sono inclusi nella prima tavola, segue il comandamento che impone di onorare i genitori, e che riguarda la pietà. Quindi la pietà in ordine di importanza segue immediatamente la religione.

Dimostrazione: Alle persone costituite in autorità si possono rendere omaggi sotto due punti di vista. Primo, in ordine al bene comune: come quando uno sta al loro servizio nell'amministrazione dello stato. E ciò non rientra nell'osservanza, ma nella pietà, che ha il compito di prestare un culto non solo ai genitori, ma anche alla patria. – Secondo, si può prestare ossequio alle autorità indirizzandolo direttamente alla loro gloria e utilità personale. E questo è il compito proprio dell'osservanza in quanto distinta dalla pietà.

Perciò il confronto fra le due virtù deve essere fatto guardando ai diversi rapporti che le persone ricordate hanno con noi, e che sono quindi l'oggetto dell'una e dell'altra virtù. Ora, è evidente che i genitori e i congiunti sono a noi uniti con un vincolo più sostanziale, o naturale, che non le persone costituite in autorità: infatti è più connessa con la natura, o con la nostra sostanza, la generazione e l'educazione, di cui il padre è principio e causa, che non il governo esteriore, che ha il suo principio nelle autorità costituite. E così la pietà è superiore alla virtù dell'osservanza, rendendo essa un culto a persone più intime, verso le quali siamo più obbligati.

Analisi delle obiezioni: 1. Il capo dello stato sta al padre come una virtù universale sta a quella particolare quanto al governo esteriore, ma non quanto alla causalità che il padre esercita nella generazione. Sotto tale aspetto infatti egli può essere confrontato [solo] con la virtù divina, che produce nell'essere tutte le cose.

2. Il rispetto delle autorità in quanto ordinate al bene comune non rientra nell'osservanza, bensì nella pietà, come si è detto [nel corpo].

3. La prestazione dell'onore o del rispetto deve essere proporzionata non solo alle persone a cui viene offerta, ma anche alle persone che la offrono. Sebbene quindi le persone virtuose, considerate per se stesse, siano più degne di onore che i genitori, tuttavia i figli, per i benefici ricevuti e per i legami naturali, sono obbligati all'ossequio e all'onore verso i genitori più che verso gli estranei, per quanto virtuosi.

Quaestio 103
Prooemium

[43378] IIª-IIae q. 103 pr. Deinde considerandum est de partibus observantiae. Et primo, de dulia, quae exhibet honorem, et cetera ad hoc pertinentia, personis superioribus; secundo, de obedientia, per quam earum obeditur imperio. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum honor sit aliquid spirituale, vel corporale. Secundo, utrum honor debeatur solis superioribus. Tertio, utrum dulia, cuius est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus a latria distincta. Quarto, utrum per species distinguatur.

ARGOMENTO 103
LA DULIA
Veniamo ora a trattare delle parti dell'osservanza. Primo, della dulia, che rende ai superiori l'onore e ciò che vi è annesso; secondo, dell'obbedienza, che esegue i loro ordini [q. 104].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'onore consista in qualcosa di spirituale o di corporale; 2. Se sia dovuto soltanto ai superiori; 3. Se la dulia, che ha il compito di rendere onore e deferenza ai superiori, sia una virtù specificamente distinta dalla latria; 4. Se in essa si distinguano più specie.

Articolo 1
In 1 Ethic., lect. 18
Se l'onore consista in qualcosa di corporale
Pare che l'onore non consista in qualcosa di corporale. Infatti:
1. L'onore è una prestazione di riverenza in riconoscimento della virtù, come risulta dalle parole del Filosofo [Ethic. 1, 5]. Ma una prestazione di riverenza è qualcosa di spirituale, poiché il riverire è un atto del timore, come sopra [q. 81, a. 2, ad 1] si è notato. Quindi l'onore è qualcosa di spirituale.
2. Secondo il Filosofo [Ethic. 4, 3], «l'onore è il premio della virtù». Ora il premio della virtù, che consiste principalmente in atti spirituali, non può essere qualcosa di corporale: poiché il premio deve essere superiore al merito. Quindi l'onore non consiste in manifestazioni corporali.
3. L'onore è distinto sia dalla lode che dalla gloria. Ma la lode e la gloria consistono in qualcosa di esterno. Quindi l'onore deve consistere in qualcosa di interiore e spirituale.
In contrario: S. Girolamo [Epist. 123 Ad Ageruch], nel commentare quel testo di S. Paolo [1 Tm 5, 17]: «I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano trattati con doppio onore», ecc., fa questa affermazione: «Qui onore vuole indicare o l'elemosina o un compenso». Ma l'una e l'altro sono di ordine corporale. Quindi l'onore consiste in qualcosa di corporale.
Dimostrazione: L'onore implica un riconoscimento del valore di qualcuno: perciò gli uomini che vogliono essere onorati cercano dei riconoscimenti della propria eccellenza, come scrive il Filosofo [Ethic. 1, 5; 8, 8]. Ma questo riconoscimento può essere fatto o dinanzi a Dio, o dinanzi agli uomini. Perché sia fatto dinanzi a Dio, «che pesa i cuori» [Pr 24, 12], basta certo la testimonianza

della coscienza, per cui rispetto a Dio l'onore può limitarsi ai soli moti interiori del cuore: come quando uno ripensa alla grandezza di Dio, o a quella di altri dinanzi a Dio. – Ma dinanzi agli uomini uno non può fare tale riconoscimento se non ricorrendo a dei segni esterni: cioè o alle parole, dichiarando il valore di una persona, oppure a dei gesti, ossia a inchini, accoglienze premurose e altre cose del genere; oppure anche a donativi di beni esteriori, ossia a regali e offerte, erezione di statue o altre simili cose. E da questo lato l'onore consiste in segni esterni e corporali.

Analisi delle obiezioni: 1. La riverenza, o rispetto, non si identifica con l'onore, ma da un lato essa è il principio e il movente che spinge a onorare, poiché si è spinti a onorare una persona per il rispetto o la riverenza che si ha verso di essa, e dall'altro è il fine dell'onore, poiché si onora una persona affinché gli altri ne abbiano riverenza.

2. Come lo stesso Filosofo aggiunge, l'onore non è il premio adeguato della virtù, però fra tutte le realtà umane e corporali nulla può essere più grande dell'onore: poiché allora le stesse realtà corporali diventano segni dimostrativi di una virtù eccellente. Ora, è doveroso che il bene e la bellezza vengano riconosciuti, secondo le parole evangeliche [Mt 5, 15]: «Non si accende una lucerna per metterla sotto il moggio, ma sopra il lucerniere, perché faccia luce a tutti quelli che sono nella casa». E in questo senso si dice che l'onore è il premio della virtù.

3. La lode si differenzia in due modi dall'onore. Primo, perché essa consiste soltanto nelle parole, mentre l'onore include anche certi segni esterni. E in questo senso la lode è inclusa nell'onore. – Secondo, perché prestando l'onore noi diamo un riconoscimento assoluto della bontà di una persona, mentre con la lode ne facciamo un riconoscimento in ordine a un fine, cioè lodiamo chi agisce bene per il raggiungimento del fine; l'onore quindi, come nota il Filosofo [Ethic. 1, 12], viene prestato anche agli esseri ottimi, che non sono ordinabili al fine, ma lo hanno già raggiunto.

La gloria poi è un effetto dell'onore e della lode. Infatti dalla testimonianza della bontà di una persona tale bontà viene riconosciuta e resa chiara presso molti. E il termine gloria implica proprio questo: infatti gloria suona clarìa o chiarezza. Per cui S. Ambrogio in una Glossa [ord. su Rm 16, 27] afferma che la gloria è «una chiara notorietà accompagnata dalla lode».

## Articolo 2

Supra, q. 63, a. 3; In 3 Sent., d. 9, q. 2, a. 3; In 4 Ethic., lect. 9

### Se l'onore sia propriamente dovuto a chi è superiore

Pare che l'onore non sia propriamente dovuto a chi è superiore. Infatti:

1. Un angelo è superiore a qualsiasi uomo viatore, stando a quelle parole del Vangelo [Mt 11, 11]: «Il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di Giovanni Battista». Ma l'angelo proibì a S. Giovanni l'atto di onore che l'apostolo voleva rendergli, come è scritto nell'Apocalisse [22, 9]. Quindi l'onore non è riservato a chi è superiore.

2. L'onore, come si è detto [a. prec., ob. 1; q. 63, a. 3], va prestato a una persona come riconoscimento della sua virtù. Ma talora capita che i superiori

non siano virtuosi. Quindi ad essi non va dato l'onore. Come non va dato ai demoni, che pure sono superiori a noi in ordine di natura.
3. L'Apostolo [Rm 12, 10] ammonisce: «Quanto all'onore ognuno prevenga l'altro». E S. Pietro [1 Pt 2, 17]: «Onorate tutti». Ma ciò non potrebbe verificarsi se l'onore fosse riservato ai superiori. Quindi l'onore non è riservato a chi è superiore.
4. Tobia, come si legge nella Scrittura [1, 16 Vg], aveva «dieci talenti con i quali era stato onorato dal re». E in Ester [6, 11] si legge che Assuero onorò Mardocheo, e fece gridare dinanzi a lui: «Ciò avviene all'uomo che il re vuole onorare». Perciò l'onore viene reso anche agli inferiori. Quindi non è vero che l'onore è riservato ai superiori.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 1, 12] insegna che l'onore è dovuto «agli ottimi».
Dimostrazione: L'onore, come si è già detto [a. prec.], non è altro che un riconoscimento del valore di una persona. Ora, il valore di una persona può essere considerato non solo in rapporto a chi presta l'onore, nel senso cioè che l'onorante sia superiore all'onorato, ma anche in se stesso, o in rapporto ad altri. E così l'onore è sempre dovuto a una persona per una qualche sua eccellenza o superiorità. Infatti non è necessario che chi viene onorato sia più eccellente di chi onora, ma basta che lo sia rispetto a qualcun altro; oppure anche rispetto all'onorante sotto un certo aspetto, e non in senso assolutoo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'angelo proibì a S. Giovanni non un onore qualsiasi, ma l'onore dell'adorazione di latria, che è dovuto soltanto a Dio. - Oppure rifiutò l'onore di dulia per mostrare la dignità del santo medesimo, in virtù della quale egli era stato da Cristo equiparato agli angeli, mediante la «speranza della gloria dei figli di Dio» [Rm 5, 2]. Per cui l'angelo non voleva essere adorato da lui come superiore.
2. Se i prelati sono cattivi non vengono onorati per l'eccellenza della loro virtù, ma per l'eccellenza della loro dignità, per cui sono ministri di Dio. Inoltre in essi viene onorata tutta la collettività a cui presiedono. - I demoni invece sono cattivi in modo irrevocabile: e vanno trattati da nemici, piuttosto che onorati.
3. In chiunque si può sempre trovare qualcosa per poterlo considerare superiore, secondo l'insegnamento di S. Paolo [Fil 2, 3]: «Ciascuno consideri gli altri superiori a se stesso». Per questo tutti sono tenuti a prevenirsi reciprocamente col debito onore.
4. Le persone private talora vengono onorate dai re non perché siano superiori ad essi in dignità, ma per l'eccellenza della loro virtù. E in tal senso appunto furono onorati dai re sia Tobia che Mardocheo.

Articolo 3
In 3 Sent., d. 9, q. 2, a. 1; In Psalm. 40
Se la dulia sia una virtù speciale distinta dalla latria
Pare che la dulia non sia una virtù speciale distinta dalla latria. Infatti:
1. A proposito di quell'espressione dei Salmi [7, 1]: «Signore mio Dio, in te mi rifugio», la Glossa [interlin. e P. Lomb.] commenta: «Signore dell'universo

per la tua potenza, a cui si deve un culto di dulia; Dio per la tua creazione, a cui si deve il culto di latria». Ma la virtù che si rivolge a Dio come Signore non è distinta da quella che lo ha di mira come Dio. Quindi la dulia non è una virtù distinta dalla latria.
2. Secondo il Filosofo [Ethic. 8, 8], «essere amati Pare qualcosa di simile all'essere onorati». Ma la virtù della carità con la quale si ama Dio è identica a quella con la quale si ama il prossimo. Perciò la dulia, con cui si onora il prossimo, non si distingue dalla latria, con cui si onora Dio.
3. Il moto dell'animo verso l'immagine è identico a quello verso la realtà [rappresentata]. Ma con la dulia l'uomo viene onorato in quanto è immagine di Dio, poiché nella Scrittura [Sap 2, 22 s.] si legge: «Non credono alla ricompensa delle anime pure. Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura». Quindi la dulia non è una virtù distinta dalla latria, che si riferisce a Dio.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 10, 1] insegna che «altra è la servitù dovuta agli uomini, secondo la quale l'Apostolo comanda ai servi di sottostare ai loro padroni, e che in greco si chiama dulia, altra invece è la latria, che è la sudditanza riguardante il culto di Dio».
Dimostrazione: Stando alle spiegazioni già date [q. 101, a. 3], dove c'è un'obbligazione diversa è necessario che vi sia pure una virtù distinta per soddisfarla.
Ora, l'obbligo di servire Dio e quello di servire l'uomo hanno motivazioni diverse: come il dominio di Dio è diverso da quello dell'uomo. Infatti Dio ha il dominio universale e radicale di tutte le creature e di ciascuna di esse, che sono sottoposte totalmente al suo potere, mentre l'uomo ha una certa partecipazione del dominio di Dio, in quanto ha un determinato potere su un altro uomo o su un'altra creatura. Perciò la dulia, che ha il compito di prestare all'uomo il servizio a lui dovuto, è distinta dalla latria, che ha di mira il servizio corrispondente al dominio di Dio. Ed è una specie dell'osservanza.
Poiché con l'osservanza noi onoriamo qualsiasi persona a noi superiore in dignità, mentre la dulia vera e propria è la virtù con cui i servi rendono omaggio ai loro padroni: infatti dulia in greco significa servitù.
Analisi delle obiezioni: 1. Come la religione per eccellenza può dirsi pietà, essendo Dio Padre per eccellenza, così la latria per eccellenza può dirsi dulia, in quanto Dio per eccellenza è Signore. Ma la creatura non può partecipare il potere di creare, in forza del quale si deve a Dio il culto di latria. E così la Glossa indicata distingue attribuendo a Dio la latria in forza della creazione, che non viene comunicata alle creature, e la dulia in forza del suo dominio, che invece viene partecipato ad esse.
2. Il motivo per cui dobbiamo amare il prossimo è Dio: infatti con la carità noi nel prossimo non amiamo che Dio stesso; è quindi con la stessa carità che amiamo Dio e il prossimo. Ci sono però altri tipi di amicizia, diversi dalla carità, fondati su altre motivazioni dell'amore umano. Parimenti, essendo diversi i motivi che spingono a servire e a onorare Dio e gli uomini, la virtù di latria non può essere identica alla dulia.
3. Il moto dell'animo verso l'immagine in quanto è immagine si riferisce alla realtà rappresentata, ma non tutti i moti verso l'immagine la riguardano in

quanto immagine. E così talora il moto dell'animo verso l'immagine è distinto da quello verso la realtà rappresentata. Dobbiamo quindi rispondere che l'onore o sottomissione di dulia mira direttamente a una certa dignità propria dell'uomo. Sebbene infatti in forza di tale dignità l'uomo sia a immagine e somiglianza di Dio, tuttavia non sempre nel prestare riverenza a una persona l'uomo indirizza tale atteggiamento a Dio in maniera attuale.
Oppure si può rispondere che il moto dell'animo verso l'immagine si riferisce sempre in qualche maniera alla realtà che essa rappresenta, ma non è necessario che il moto verso quest'ultima abbracci anche l'immagine. Quindi la riverenza che viene prestata a un uomo in quanto immagine di Dio ridonda sempre su Dio in qualche maniera, mentre la riverenza che viene prestata alla divinità in nessun modo può appartenere alla sua immagine.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 9, q. 2, a. 2
Se vi siano diverse specie di dulia
Pare che vi siano diverse specie di dulia. Infatti:
1. La dulia ha il compito di onorare il prossimo. Ma il motivo per onorare le varie persone, cioè il re, i genitori e i maestri, è diverso, come nota il Filosofo [Ethic. 9, 2]. Poiché dunque la diversità dei motivi, ossia degli aspetti che l'oggetto presenta, determina specie diverse di virtù, è chiaro che la dulia si suddivide in varie virtù specificamente distinte.
2. Ciò che è intermedio differisce specificamente dagli estremi opposti: come il grigio dal bianco e dal nero. Ora, l'iperdulia è qualcosa di mezzo tra la dulia e la latria: essa infatti si rivolge a creature che hanno una speciale affinità con Dio, come alla Beata Vergine in quanto è madre di Dio. Perciò la dulia presenta due specie distinte: la dulia semplice e l'iperdulia.
3. Come nelle creature razionali si riscontra l'immagine di Dio, per cui esse sono oggetto di onore, così nelle creature irrazionali si riscontra il suo vestigio. Ma i termini «immagine» e «vestigio» implicano gradi diversi di somiglianza. Quindi in base a ciò si devono riscontrare anche specie diverse di virtù: specialmente se si pensa che noi prestiamo onore a certe creature prive di ragione, come al legno della santa Croce e ad altre cose del genere.
In contrario: La dulia e la latria si dividono per contrapposizione. Ma la latria non si suddivide in più specie. Quindi neppure la dulia.
Dimostrazione: Al termine dulia si possono dare due significati. Primo, in senso lato essa indica il rispetto che si ha verso chiunque a motivo di una qualsiasi eccellenza. E in questo senso la dulia ha sotto di sé la pietà, l'osservanza e qualsiasi altra virtù che dispone al rispetto verso l'uomo. Per cui presenta specie diverse.
Secondo, in senso stretto essa indica la disposizione del servo al rispetto verso il padrone: infatti dulia, come si è detto [a. 3], significa servitù. E in questo senso la dulia non si suddivide in diverse specie, ma è una tra le specie dell'osservanza, di cui parla Cicerone [De invent. 2, 53]: poiché diverso è il rispetto del servo verso il padrone, del soldato verso il comandante, del discepolo verso il maestro, e così via.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento è valido per la dulia in senso lato.
2. L'iperdulia è la specie principale della dulia presa in senso lato. Infatti la riverenza più grande è dovuta all'uomo per la sua affinità con Dio.
3. L'uomo non deve sottomissione né onore alcuno alle creature irrazionali considerate per se stesse, ma piuttosto tutte queste creature sono soggette all'uomo. Quanto poi all'onore che viene reso alla croce di Cristo, esso si identifica con l'onore che viene reso a Cristo: come la porpora del re, secondo il Damasceno [De fide orth. 4, 3], viene onorata per il medesimo onore che è dovuto al re.

Quaestio 104
Prooemium

[43413] IIª-IIae q. 104 pr. Deinde considerandum est de obedientia. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum homo debeat homini obedire. Secundo, utrum obedientia sit specialis virtus. Tertio, de comparatione eius ad alias virtutes. Quarto, utrum Deo sit in omnibus obediendum. Quinto, utrum subditi suis praelatis teneantur in omnibus obedire. Sexto, utrum fideles teneantur saecularibus potestatibus obedire.

ARGOMENTO 104
L'OBBEDIENZA
Passiamo quindi a parlare dell'obbedienza.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se un uomo sia tenuto a ubbidire a un altro uomo; 2. Se l'obbedienza sia una virtù speciale; 3. Confronto di essa con le altre virtù; 4. Se a Dio si debba ubbidire in tutto; 5. Se i sudditi siano tenuti a ubbidire in tutto ai loro superiori; 6. Se i fedeli siano tenuti a ubbidire alle autorità civili.

Articolo 1
In Tit., c. 3, lect. 1
Se un uomo sia tenuto a ubbidire a un altro uomo
Pare che un uomo non sia tenuto a ubbidire a un altro uomo. Infatti:
1. Non si può fare nulla contro ciò che Dio ha istituito. Ora, per istituzione divina l'uomo deve essere governato dalla propria deliberazione, secondo le parole della Scrittura [Sir 15, 14]: «Dio da principio creò l'uomo e lo lasciò in balìa del suo proprio volere». Quindi un uomo non è tenuto a ubbidire a un altro uomo.
2. Se uno fosse tenuto a ubbidire, dovrebbe tenere la volontà di chi comanda come regola del proprio agire. Ma soltanto la volontà di Dio, che è sempre retta, costituisce la regola dell'agire umano. Perciò l'uomo è tenuto a ubbidire soltanto a Dio.
3. I servizi tanto più sono graditi quanto più sono spontanei. Ma ciò che uno compie per dovere non è spontaneo. Se quindi uno fosse tenuto a ubbidire ad altri nel compiere le opere buone, per ciò stesso le opere imposte dall'obbedienza diventerebbero meno gradite. Quindi non si è tenuti a ubbidire a un altro uomo.

In contrario: Sta scritto [Eb 13, 17]: «Ubbidite ai vostri capi e state loro sottomessi».
Dimostrazione: Come le attività degli esseri fisici derivano dalle loro capacità naturali, così anche le azioni umane derivano dalla volontà dell'uomo. Ora, per gli esseri fisici si esige che i corpi superiori muovano alle loro attività i corpi inferiori, in forza della virtù naturale più efficace che Dio loro concede. Perciò anche nell'attività umana è necessario che i superiori con la loro volontà muovano gli inferiori, in forza dell'autorità che Dio ha loro conferito. E questo muovere mediante la ragione e la volontà è comandare. Quindi, come l'ordine naturale istituito da Dio esige che tra gli esseri fisici ci sia subordinazione all'influsso degli esseri superiori, così la vita umana esige, per disposizione del diritto naturale e divino, che gli inferiori ubbidiscano ai loro superiori.
Analisi delle obiezioni: 1. Dio ha lasciato l'uomo in balìa del suo proprio volere non perché gli sia lecito fare ciò che vuole, ma perché nel compiere quanto è dovuto egli non viene costretto da una necessità naturale, come le creature prive di ragione, bensì è guidato da una libera scelta scaturita dalla propria deliberazione. Come quindi tale deliberazione lo porta a fare le altre cose, così lo porta anche a ubbidire ai superiori: infatti, al dire di S. Gregorio [Mor. 35, 14], «quando ci sottomettiamo umilmente all'ordine di un altro, nel nostro cuore vinciamo noi stessi».
2. La volontà di Dio è la prima norma che deve regolare tutte le volontà create, ma ad essa ciascuna si avvicina di più o di meno secondo l'ordine stabilito da Dio. Per questo la volontà di un uomo che comanda può essere come una norma secondaria del volere di chi è tenuto a ubbidire.
3. Una cosa può essere spontanea in due modi. Primo, dalla parte dell'azione stessa compiuta, cioè nel senso che uno non è obbligato a farla. Secondo, dalla parte di chi la compie: nel senso cioè che uno la compie con volontà libera. Ora, un atto è virtuoso, lodevole e meritorio soprattutto in quanto deriva dalla volontà. Perciò, pur essendo doveroso ubbidire, se si ubbidisce con prontezza di volontà non per questo viene diminuito il merito: specialmente poi nei confronti di Dio, il quale vede non solo le azioni esterne, ma anche l'interno volere.

Articolo 2
Supra, q. 4, a. 7, ad 3; infra, a. 3, ad 1; In 2 Sent., d. 35, q. 1, a. 2, ad 5; d. 44, q. 2, a. 1; In 3 Sent., d. 34, q. 3, a. 4, sol. 3, ad 1
Se l'obbedienza sia una virtù specificamente distinta
Pare che l'obbedienza non sia una virtù specificamente distinta. Infatti:
1. L'obbedienza si contrappone alla disobbedienza. Ma la disobbedienza è un peccato generico: infatti S. Ambrogio [De Parad. 8] ha scritto che il peccato è «una disobbedienza alla legge di Dio». Perciò l'obbedienza non è una virtù specifica, ma generica.
2. Una virtù specifica o è teologale o è morale. Ma l'obbedienza non è una virtù teologale: poiché non si riduce né alla fede, né alla speranza, né alla carità. E neppure è una virtù morale, poiché non consiste nel giusto mezzo

fra il troppo poco e il superfluo: infatti più uno è obbediente e più merita lode. Quindi l'obbedienza non è una virtù speciale.
3. S. Gregorio [Mor. 35, 14] afferma che «l'obbedienza è tanto più meritoria e lodevole quanto meno uno ci mette del suo». Invece qualsiasi virtù specifica tanto più viene lodata quanto più uno ci mette del suo: poiché per la virtù si richiede la volizione e la scelta, come nota Aristotele [Ethic. 2, 4]. Perciò l'obbedienza non è una virtù specificamente distinta.
4. Le virtù si distinguono tra loro specificamente in base all'oggetto. Ma l'oggetto dell'obbedienza è il comando dei superiori, i quali possono essere molto diversi, secondo le diversità del loro grado. Quindi l'obbedienza è una virtù generica, che abbraccia molte virtù specifiche.
In contrario: L'obbedienza, come si è detto [q. 80, ob. 3], è elencata da alcuni tra le parti della giustizia.
Dimostrazione: Per ogni opera buona che ha un motivo specifico di lode va determinata una virtù speciale: infatti è proprio della virtù «rendere buona l'opera» che si compie [Ethic. 2, 5]. Ma ubbidire ai superiori, come si è visto [a. 1], è un dovere legato all'ordine che Dio ha posto nelle cose; e quindi è un bene, poiché il bene consiste, secondo S. Agostino [De nat. boni 3], «nella misura, nella specie e nell'ordine». Ora, questo atto riceve un motivo speciale di lode in base a un oggetto specifico. Avendo infatti gli inferiori molti obblighi verso i loro superiori, fra gli altri c'è questo obbligo speciale: che sono tenuti a ubbidire ai loro comandi. Quindi l'obbedienza è una virtù speciale; e il suo oggetto specifico è il comando tacito o espresso. Infatti la volontà del superiore, comunque venga conosciuta, è un precetto tacito; e l'obbedienza è tanto più pronta quanto più previene il comando espresso, una volta conosciuta la volontà del superiore.
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che in un identico oggetto materiale si riscontrino due aspetti specifici a cui si riferiscono due virtù specifiche: come un soldato, nel difendere l'accampamento del suo re, compie un atto di fortezza, in quanto rischia il bene proprio affrontando dei pericoli di morte, e fa un atto di giustizia in quanto rende al suo sovrano il dovuto servizio. Perciò l'aspetto o formalità del comando, che è oggetto dell'obbedienza, può riscontrarsi negli atti di tutte le virtù, ma non si riscontra in qualsiasi atto di virtù, poiché non tutti gli atti virtuosi sono di precetto, come sopra [I-II, q. 96, a. 3; q. 100, a. 2] si è notato. Parimenti talora sono oggetto di comando cose indifferenti, che non appartengono ad alcuna virtù: come è evidente nelle azioni che sono cattive solo perché proibite.
Se quindi prendiamo l'obbedienza in senso rigoroso, in quanto ha di mira il precetto o comando come tale, allora si tratta di una virtù specifica, e anche la disobbedienza correlativa è un peccato specifico. Si richiede allora, per l'obbedienza, che uno compia un atto di giustizia, o di un'altra virtù, volendo adempiere in tal modo un comando; e per la disobbedienza si richiede che uno abbia l'intenzione attuale di trasgredirlo. - Se invece si prende il termine obbedienza in senso lato, per l'esecuzione di un atto qualsiasi che può essere comandato, e quello di disobbedienza per l'omissione di tale atto con un'intenzione qualsiasi, allora l'obbedienza è una virtù generica e la disobbedienza è un peccato generico.

2. L'obbedienza non è una virtù teologale. Essa infatti non ha per oggetto Dio, ma il comando di qualunque superiore, sia espresso che interpretativo, cioè anche la semplice parola del superiore che ne indichi la volontà, al quale comando l'obbediente prontamente ubbidisce, secondo l'esortazione dell'Apostolo [Tt 3, 1]: «Ubbidiscano a una [semplice] parola». – Essa è poi una virtù morale, essendo tra le parti della giustizia: e consiste nel giusto mezzo tra il troppo poco e il superfluo.
Però qui il superfluo si misura in base non alla quantità, ma ad altre circostanze: cioè in base al fatto che uno ubbidisce o a chi non deve, oppure in cose inammissibili, come si è detto anche sopra [q. 81, a. 5, ad 3] parlando della religione. – Si potrebbe però anche rispondere che la condizione della giustizia, in cui il superfluo si riscontra in colui che possiede la roba altrui e la menomazione in chi non riceve quanto gli è dovuto, come dice il Filosofo [Ethic. 5, 4], si ritrova anche nell'obbedienza, il cui giusto mezzo sta tra il superfluo di chi nega al superiore il debito dell'obbedienza, poiché esagera nel compiere la propria volontà, e la menomazione di cui soffre il superiore al quale non si ubbidisce. Per cui sotto questo aspetto l'obbedienza, come si è già detto per la giustizia [q. 58, a. 10, ad 2], non consiste nel giusto mezzo tra due cose cattive.
3. L'obbedienza, come anche ogni altra virtù, deve avere la volontà pronta verso il suo oggetto proprio, non già verso quanto è con esso incompatibile. Ora, l'oggetto proprio dell'obbedienza è il precetto, che promana dalla volontà di un altro. Quindi l'obbedienza rende pronta la volontà di un uomo a compiere la volontà altrui, cioè di chi comanda. Se però quanto viene comandato è per se stesso gradito a prescindere dal comando, come avviene nelle cose piacevoli, allora uno vi tende di propria volontà, e non Pare che adempia un comando, ma che lo faccia di proprio arbitrio. Quando invece le cose comandate in nessun modo sono volute direttamente, ma di per sé ripugnano alla volontà, come avviene nelle cose difficili, allora è del tutto chiaro che esse vengono adempiute solo per il comando ricevuto. Per cui S. Gregorio [Mor. 35, 14] afferma che «l'obbedienza che mette qualcosa di suo nelle azioni piacevoli è nulla, oppure è minima», poiché la volontà propria non Pare tendere a soddisfare il precetto, bensì a conseguire ciò che vuole; «invece nelle cose avverse e difficili essa è più grande», poiché la volontà tende unicamente a eseguire il comando.
Ciò però vale per quanto appare all'esterno. Poiché nel giudizio di Dio, che scruta i cuori, può capitare che anche l'obbedienza nelle cose piacevoli, pur avendo qualcosa di proprio, non sia per questo meno lodevole: nel caso cioè in cui la volontà propria di chi ubbidisce non tenda con meno devozione a eseguire il comando.
4. Di per sé la riverenza o rispetto ha di mira direttamente la persona del superiore: quindi secondo i vari gradi di superiorità presenta una varietà di specie. L'obbedienza invece ha di mira il precetto del superiore; per cui è sempre della stessa natura. Siccome però l'obbedienza è dovuta al comando per il rispetto che merita la persona, è evidente che essa è sì della medesima specie, ma deriva da cause specificamente diverse.

Articolo 3
In Philipp., c. 2, lect. 3
Se l'obbedienza sia la più grande delle virtù
Pare che l'obbedienza sia la più grande delle virtù. Infatti:
1. Nella Scrittura [1 Sam 15, 22] si legge: «L'obbedienza vale più delle vittime ». Ma l'offerta delle vittime appartiene alla religione, che è la prima tra le virtù morali, come sopra [q. 81, a. 6] si è detto. Quindi l'obbedienza è la prima fra tutte le virtù.
2. S. Gregorio [Mor. 35, 14] insegna che «l'obbedienza è la sola virtù che semina nell'animo le altre virtù, e ve le custodisce». Ma la causa è superiore all'effetto. Quindi l'obbedienza è superiore a ogni altra virtù.
3. S. Gregorio [ib.] dice ancora che «per obbedienza non si deve mai fare del male, però talora per obbedienza si deve tralasciare il bene che si sta facendo». Ma non si può lasciare un bene se non per un bene più grande. Quindi l'obbedienza, per cui si tralasciano gli atti buoni delle altre virtù, è superiore ad esse.
In contrario: L'obbedienza viene lodata in quanto procede dalla carità: dice infatti S. Gregorio [ib.] che «l'obbedienza non va osservata per timore servile, ma per affetto di carità; non per paura del castigo, ma per amore della giustizia ». Quindi la carità è una virtù superiore all'obbedienza.
Dimostrazione: Come il peccato consiste nel fatto che l'uomo aderisce a dei beni corruttibili disprezzando Dio, così il merito dell'atto virtuoso consiste al contrario nel fatto che egli aderisce a Dio disprezzando i beni creati. Ora, il fine è sempre superiore a ciò che è per il fine. Se quindi i beni creati vengono disprezzati per aderire a Dio, ne segue che la virtù merita più lode per il fatto che aderisce a Dio che non per il fatto che disprezza i beni terreni. Ed è per questo che le virtù con cui si aderisce direttamente a Dio, ossia le virtù teologali, sono superiori a quelle morali, che hanno il compito di disprezzare qualche bene terreno per aderire a Dio.
Tra le virtù morali dunque una è superiore all'altra nella misura in cui, per aderire a Dio, si disprezza un bene più grande. Ora, tre sono i generi di beni umani che l'uomo può disprezzare per Dio: all'infimo grado ci sono i beni esterni, in quello intermedio i beni del corpo e in quello più alto i beni dell'anima, tra i quali occupa il primo posto, in qualche modo, la volontà: in quanto cioè con la volontà l'uomo fa uso di tutti gli altri beni. Di per sé quindi è più lodevole l'obbedienza, che sacrifica a Dio la propria volontà, che non le altre virtù morali, con cui si sacrificano a Dio altri beni. Per cui S. Gregorio [ib.] afferma che «giustamente l'obbedienza viene preferita alle vittime: poiché con le vittime si uccide la carne altrui, mentre con l'obbedienza si uccide la volontà propria ».
E da ciò segue ancora che tutte le altre opere virtuose in tanto sono meritorie presso Dio in quanto vengono compiute per ubbidire alla sua volontà. Infatti anche se uno subisse il martirio o distribuisse tutti i suoi beni ai poveri, se non ordinasse tutte queste cose al compimento della volontà di Dio, il che appartiene direttamente all'obbedienza, esse non potrebbero essere meritorie;

come neppure se fossero compiute senza la carità, la quale non può sussistere senza l'obbedienza. Sta scritto infatti [1 Gv 2, 4 s.]: «Chi dice di conoscere Dio e non osserva i suoi comandamenti è bugiardo; chi invece osserva la sua parola, in lui l'amore di Dio è veramente perfetto». E questo è il motivo per cui si dice che l'amicizia fa «volere e non volere le medesime cose» [Sallust., Catilin. 20].

Analisi delle obiezioni: 1. L'obbedienza nasce dal rispetto, il quale offre ai superiori prestazioni e onore. E sotto questo aspetto essa rientra in molte virtù; sebbene considerata in se stessa, in quanto ha di mira il comando come tale, sia una virtù specifica. In quanto dunque deriva dal rispetto verso le autorità, l'obbedienza rientra in qualche modo nell'osservanza. In quanto invece deriva dal rispetto verso i genitori, rientra nella pietà. In quanto poi deriva dal rispetto verso Dio ricade nella religione: e precisamente nella devozione, che è l'atto principale di tale virtù. Per cui in base a ciò risulta più lodevole ubbidire a Dio che offrire sacrifici. - E anche perché, come dice S. Gregorio [l. cit.], «nel sacrificio viene uccisa la carne altrui, mentre con l'obbedienza si uccide la volontà propria».

In particolare poi nel caso di cui parlava Samuele sarebbe stato meglio che Saul avesse ubbidito a Dio piuttosto che sacrificare i pingui animali degli Amaleciti contro il comando di Dio [vv. 23. 26].

2. Nell'obbedienza rientrano tutti gli atti delle virtù in quanto sono comandati. Perciò in quanto gli atti di tutte le virtù agiscono in maniera causale o dispositiva alla loro produzione e conservazione, si può dire che l'obbedienza semina e custodisce tutte le virtù.

Non ne segue però che l'obbedienza sia in modo assoluto la virtù principale, e ciò per due motivi. Primo, perché sebbene un atto virtuoso possa sempre essere oggetto di un comando, tuttavia uno può compierlo senza badare al comando. Se quindi ci sono delle virtù il cui oggetto è per natura anteriore al precetto, esse sono per loro natura superiori all'obbedienza: come è chiaro nel caso della fede, che ci fa conoscere la sublimità dell'autorità divina, dalla quale deriva ad essa il potere di comandare. - Secondo, perché l'infusione della grazia e delle virtù può precedere, anche cronologicamente, qualsiasi atto di virtù. Perciò l'obbedienza non è la prima delle virtù, né in ordine di natura, né in ordine di tempo.

3. Il bene è di due specie. C'è un bene che si è tenuti a compiere per necessità: come amare Dio e altre azioni del genere. E questo bene non va in alcun modo tralasciato. - C'è poi un bene a cui non si è tenuti per necessità. E questo bene talora uno è tenuto a tralasciarlo per un motivo di obbedienza, alla quale l'uomo è tenuto per necessità: poiché nessuno deve compiere un bene commettendo una colpa. Tuttavia, come dice ancora S. Gregorio [l. cit.], «chi proibisce ai sudditi un bene qualsiasi deve permetterne molti altri, per non uccidere alla radice l'animo di chi deve ubbidire rendendolo completamente digiuno di ogni bene». E così con l'obbedienza e con le altre opere buone si può compensare la privazione di un unico bene.

Articolo 4

Infra, q. 154, a. 2, ad 2; In Ioan., c. 2, lect. 1
Se a Dio si debba ubbidire in tutto
Pare che a Dio non si debba ubbidire in tutto. Infatti:
1. Nel Vangelo [Mt 9, 30 s.] si legge che il Signore diede questo comando ai due ciechi guariti: «Badate che nessuno lo sappia! Ma essi, appena usciti, ne sparsero la fama in tutta quella regione». E tuttavia essi non vengono rimproverati. Quindi Pare che non in tutto siamo tenuti a ubbidire a Dio.
2. Nessuno può essere tenuto a compiere delle cose contrarie alla virtù. Ma Dio ha dato dei comandi contrari alla virtù: come quando comandò ad Abramo di uccidere il figlio innocente [Gen 22, 2], e agli Ebrei di rubare i beni degli Egiziani [Es 11, 2], cose contrarie alla giustizia; o ad Osea di prendere per moglie un'adultera [1, 2; 3, 1], il che è contro la castità. Perciò a Dio non si deve ubbidire in tutto.
3. Chi ubbidisce a Dio uniforma la propria volontà a quella di Dio anche nelle cose volute. Ma noi non siamo tenuti, come sopra [I-II, q. 19, a. 10] si è detto, a uniformare la nostra volontà a quella di Dio in tutte le cose da essa volute. Quindi non si è tenuti a ubbidire a Dio in tutte le cose.
In contrario: Nell'Esodo [24, 7] si legge: «Tutto quello che il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo eseguiremo».
Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date [a. 1], chi ubbidisce viene mosso dal comando del superiore come gli esseri fisici o materiali sono mossi dai loro motori. Come però Dio è il primo motore di tutte le realtà materiali, così è anche il primo motore di tutte le volontà, come si è dimostrato in precedenza [I-II, q. 9, a. 6]. Perciò come tutti gli esseri materiali sottostanno per naturale necessità alla mozione divina, così per una certa necessità di giustizia tutte le volontà sono tenute a ubbidire al comando di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore disse ai due ciechi di tenere nascosto il miracolo non con l'intenzione di obbligarli con un comando divino bensì, come spiega S. Gregorio [Mor. 19, 23], «per dare un esempio ai suoi seguaci: affinché desiderino anch'essi di nascondere le loro virtù, e tuttavia siano di esempio agli altri attraverso la manifestazione di esse fatta loro malgrado».
2. Come Dio non compie nulla contro la natura, poiché secondo la Glossa [ord. su Rm 11, 24] «la natura di ogni cosa è ciò che Dio opera in essa», anche se compie alcune cose contro il corso ordinario della natura, così non può comandare nulla contro la virtù, poiché la virtù, come anche la rettitudine della volontà umana, consiste principalmente nella conformazione ai voleri di Dio e nell'esecuzione dei suoi comandi, anche se tali comandi risultano contrari alla norma ordinaria della virtù. E così il comando fatto ad Abramo di uccidere il figlio innocente non era contro la giustizia: poiché Dio è la causa della vita e della morte. - Parimenti non era contro la giustizia l'ordine dato agli Ebrei di prendere i beni degli Egiziani: poiché tutte le cose appartengono a Dio, ed egli può darle a chi vuole. - Finalmente non era contro la castità il comando dato a Osea di prendere una sposa adultera: poiché Dio è egli stesso l'ordinatore della generazione umana, e quindi il modo di avere rapporti con le donne è precisamente quello che Dio ha stabilito.
- È chiaro quindi che nell'ubbidire a Dio, o nel volergli ubbidire,

costoro non fecero peccato.
3. Sebbene non siamo sempre tenuti a volere le cose che Dio vuole [o dispone], tuttavia siamo sempre tenuti a volere quanto Dio vuole che noi vogliamo. E questa volontà ci è manifestata soprattutto attraverso i precetti. Perciò siamo tenuti a ubbidire a tutti i comandi divini.

Articolo 5
In Ioan., c. 2, lect. 1; In Rom., c. 13, lect. 1; In Tit., c. 3, lect. 1
Se i sudditi siano tenuti a ubbidire in tutto ai loro superiori
Pare che i sudditi siano tenuti a ubbidire in tutto ai loro superiori. Infatti:
1. L'Apostolo scrive [Col 3, 20]: «Voi figli, ubbidite ai genitori in tutto». E continua poco dopo [v. 22]: «Servi, ubbidite in tutto ai vostri padroni terreni». Quindi per gli stessi motivi anche gli altri sudditi devono ubbidire in tutto ai loro superiori.
2. I superiori sono gli intermediari tra Dio e i sudditi, secondo quelle parole di Mosè [Dt 5, 5]: «Io ero in quel tempo vostro rappresentante e intermediario fra il Signore e voi, per riferirvi la parola del Signore». Ora, da un estremo non si raggiunge l'estremo opposto se non attraverso le realtà intermedie. Perciò i comandi dei superiori sono da ritenersi come comandi di Dio. Infatti S. Paolo ai Galati [4, 14] scriveva: «Mi avete accolto come un angelo di Dio, come Cristo Gesù»; e ai Tessalonicesi [1 Ts 2, 13]: «Avete ricevuto da noi la parola divina della predicazione e l'avete accolta non come parola di uomini, ma, come è veramente, quale parola di Dio». Perciò un uomo, come è tenuto a ubbidire a Dio in tutto, così è tenuto a farlo anche verso i superiori.
3. Nella loro professione i religiosi accettano l'obbedienza come accettano la castità e la povertà. Ma il religioso è tenuto a osservare la castità e la povertà in tutto. Quindi è tenuto anche a ubbidire in tutto.
In contrario: Sta scritto [At 5, 29]: «Bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini». Ma talora i comandi dei superiori sono contro Dio. Quindi non si deve ubbidire ai superiori in tutto.
Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date [aa. 1, 4], chi ubbidisce viene mosso da chi comanda con una certa necessità di giustizia, come gli esseri fisici o materiali sono mossi dal loro motore con una necessità naturale. Ora, due sono le ragioni per cui un essere materiale può non subire la mozione del suo motore. Primo, per l'ostacolo posto dalla virtù superiore di un'altra causa movente: come il legno non viene bruciato dal fuoco se trova l'ostacolo della forza superiore dell'acqua. Secondo, da una mancanza di disposizione da parte del soggetto in rapporto alla mozione della causa agente. Poiché sebbene il soggetto sia disposto al suo influsso per certe cose, non lo è tuttavia in tutto e per tutto: come l'umido talora è disposto all'azione del calore fino a esserne riscaldato, ma non fino all'essiccazione o alla consunzione.
Parimenti, due sono i motivi per cui un suddito può non essere tenuto a ubbidire in tutto al proprio superiore. Primo, per il comando di un'autorità più grande. Nel commentare infatti quel detto dell'Apostolo [Rm 13, 2]: «Quelli che si oppongono si tireranno addosso la condanna», la Glossa [P. Lomb.] commenta: «Se l'amministratore comanda una cosa, dovrai forse farla se

comanda contro gli ordini del proconsole? E se lo stesso proconsole ti comanda una cosa, mentre l'imperatore ne comanda un'altra, c'è forse da dubitare che bisogna ubbidire a quest'ultimo senza badare al primo? Se quindi l'imperatore comanda una cosa e Dio comanda il contrario, si deve ubbidire a Dio senza badare all'imperatore».

Secondo, un suddito non è tenuto a ubbidire al superiore se questi gli comanda delle cose nelle quali non è a lui sottoposto. Seneca [De benef. 3, 20] infatti afferma: «Sbaglia chi pensa che il dominio sullo schiavo abbracci tutto l'uomo. La sua parte più nobile ne è eccettuata. Ai padroni sono sottoposti e assegnati i corpi, ma l'anima è libera». Perciò nelle cose riguardanti i moti interiori della volontà non siamo tenuti a ubbidire agli uomini, ma soltanto a Dio.

Siamo tenuti invece a ubbidire agli uomini negli atti esterni da eseguirsi col corpo. Tuttavia anche in questi atti, quanto alle cose che appartengono alla natura del corpo, come il sostentamento o la generazione della prole, un uomo non è tenuto a ubbidire ad altri uomini, ma solo a Dio, poiché quanto alla natura tutti gli uomini sono uguali. Perciò gli schiavi non sono tenuti a ubbidire ai padroni né i figli ai genitori quando si tratta di contrarre il matrimonio o di custodire la verginità, o di altre cose del genere. – Nelle cose invece che riguardano la disposizione degli atti e delle cose umane un suddito è tenuto a ubbidire, secondo l'autorità specifica di chi comanda: come il soldato è tenuto a ubbidire al capo dell'esercito nelle cose relative alla guerra, il servo al padrone nell'esercizio delle sue mansioni, il figlio al padre nelle cose riguardanti la condotta e la cura della casa, e così via.

Analisi delle obiezioni: 1. L'espressione dell'Apostolo: «in tutto», va riferita alle cose che rientrano nei diritti del padre, o del padrone.

2. A Dio l'uomo è soggetto in modo assoluto e in tutte le cose, sia interne che esterne: per cui è tenuto a ubbidirgli in tutto. I sudditi invece non sono soggetti ai loro superiori in tutto, ma soltanto in alcune cose determinate. E solo in rapporto a queste i superiori sono intermediari tra Dio e i sudditi. Quanto al resto invece i sudditi sono sottoposti immediatamente a Dio, il quale li guida con la legge naturale o con quella scritta.

3. I religiosi professano obbedienza per ciò che riguarda la vita regolare, in cui sono soggetti ai loro superiori. Perciò essi sono tenuti a ubbidire soltanto nelle cose che possono riguardare tale vita. E questa obbedienza è sufficiente per salvarsi. Se poi essi vogliono ubbidire anche in altre cose, ciò contribuisce a una maggiore perfezione: purché non si tratti di cose contro Dio o contro la regola, poiché tale obbedienza sarebbe illecita.

Così dunque si possono distinguere tre tipi di obbedienza: la prima, sufficiente per salvarsi, si ferma a ubbidire nelle cose d'obbligo; la seconda, perfetta, ubbidisce in tutte le cose lecite; la terza, disordinata, ubbidisce anche nelle cose illecite.

## Articolo 6

In 2 Sent., d. 44, q. 2, a. 2; In Rom., c. 13, lect. 1

### Se i Cristiani siano tenuti a ubbidire alle autorità civili

Pare che i cristiani non siano tenuti a ubbidire alle autorità civili. Infatti:
1. A proposito di quel testo evangelico [Mt 17, 25]: «Dunque i figli ne sono esenti», la Glossa [ord. di Agost.] commenta: «Se in qualsiasi regno i figli del re che lo governa sono esenti, è chiaro che i figli di quel Re a cui sono soggetti tutti i regni devono essere esenti e liberi in qualsiasi regno». Ma i cristiani mediante la fede di Cristo sono diventati figli di Dio, secondo le parole di S. Giovanni [1, 12]: «A quelli che credono nel suo nome ha dato il potere di diventare figli di Dio». Essi quindi non sono tenuti a ubbidire alle autorità civili.
2. S. Paolo [Rm 7, 4] afferma: «Voi siete stati messi a morte quanto alla legge mediante il corpo di Cristo»; e parla della legge divina dell'antico Testamento. Ora la legge umana, che sottomette gli uomini ai poteri civili, è inferiore alla legge divina dell'Antico Testamento. Quindi a maggior ragione coloro che sono diventati membra del corpo di Cristo sono stati liberati dalla legge per cui erano sottoposti ai principi secolari.
3. Gli uomini non sono tenuti a ubbidire ai briganti che li opprimono con la violenza. Ma S. Agostino [De civ. Dei 4, 4] si domanda: «Se viene a mancare la giustizia, che cosa sono i regni se non dei grandi latrocini?». Siccome dunque il potere dei principi secolari per lo più viene esercitato nell'ingiustizia, oppure ha avuto origine da ingiuste usurpazioni, è chiaro che i cristiani non sono tenuti a ubbidire a tali principi.
In contrario: S. Paolo raccomanda a Tito [3, 1]: «Ricorda loro di essere sottomessi ai magistrati e alle autorità»; e S. Pietro [1 Pt 2, 13 s.] ammonisce: «State sottomessi a ogni istituzione umana per amore del Signore: sia al re, come al sovrano, sia ai governatori, come ai suoi rappresentanti».
Dimostrazione: La fede di Cristo è il principio e la causa di [ogni] giustizia, secondo le parole di S. Paolo [Rm 3, 22]: «La giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo». Perciò la fede di Cristo non elimina l'ordine della giustizia, ma piuttosto lo rende stabile. Ora, l'ordine della giustizia esige che gli inferiori ubbidiscano ai loro superiori, perché altrimenti la convivenza umana non potrebbe sussistere. Quindi i fedeli per la loro fede in Cristo non vengono dispensati dall'obbedienza alle autorità civili.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già detto [a. 5], la sottomissione di un uomo a un altro uomo riguarda solo il corpo, non l'anima, che rimane libera. Ora, nella vita presente la grazia di Cristo ci libera dalle miserie dell'anima, ma non da quelle del corpo, come è evidente dall'esperienza dell'Apostolo [Rm 7, 25], il quale dice di se stesso che «con la mente serviva la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato». Perciò coloro che diventano con la grazia figli di Dio sono liberi o esenti dalla servitù spirituale del peccato, ma non dalla servitù del corpo, per cui sono tenuti a sottostare ai padroni di questo mondo, come nota la Glossa [ord.] a commento di quel testo di S. Paolo [1 Tm 6, 1]: «Quelli che si trovano sotto il giogo della schiavitù», ecc.
2. L'antica legge era figura del nuovo Testamento: perciò essa doveva cessare alla venuta della realtà. Della legge umana invece, che prescrive la sottomissione di un uomo a un altro uomo, non si può dire altrettanto. - Inoltre

anche in forza della legge divina un uomo è tenuto a ubbidire ad altri uomini.
3. Si è tenuti a ubbidire ai principi secolari per quanto lo esige l'ordine della giustizia. Se quindi essi non hanno un potere legittimo, ma usurpato, oppure se comandano cose ingiuste, i sudditi non sono tenuti a ubbidire, se non forse accidentalmente, ossia per evitare scandali o pericoli.

Quaestio 105
Prooemium

[43464] IIª-IIae q. 105 pr. Deinde considerandum est de inobedientia. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit peccatum mortale. Secundo, utrum sit gravissimum peccatorum.

ARGOMENTO 105
LA DISOBBEDIENZA
Trattiamo ora della disobbedienza.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se la disobbedienza sia un peccato mortale; 2. Se sia il peccato più grave.

Articolo 1
Supra, q. 69, a. 1
Se la disobbedienza sia un peccato mortale
Pare che la disobbedienza non sia un peccato mortale: Infatti:
1. Qualsiasi peccato è una disobbedienza, come risulta dalla definizione di S. Ambrogio, che abbiamo riferito sopra [q. 104, a. 2, ob. 1]. Se quindi la disobbedienza fosse un peccato mortale, tutti i peccati sarebbero mortali.
2. S. Gregorio [Mor. 31, 45] insegna che la disobbedienza deriva dalla vanagloria. Ma la vanagloria non è un peccato mortale. Quindi neppure la disobbedienza.
3. Uno è disobbediente quando non esegue il comando di un superiore. Ma spesso i superiori fanno tanti comandi che difficilmente, o mai, è possibile eseguirli tutti. Se quindi la disobbedienza fosse un peccato mortale, nessuno sarebbe in grado di evitare il peccato mortale: il che è inammissibile. Quindi la disobbedienza non è un peccato mortale.
In contrario: S. Paolo [Rm 1, 30; 2 Tm 3, 2], parlando di altri peccati mortali, accenna anche a questo: «disobbedienti ai genitori».
Dimostrazione: Un peccato è mortale, come si è già spiegato [q. 24, a. 12; q. 35, a. 3; I-II, q. 72, a. 5], in quanto è incompatibile con la carità, da cui sgorga la vita spirituale. Ma la carità esige l'amore di Dio e del prossimo. Ora, l'amore di Dio esige che si ubbidisca ai suoi comandi, come si è detto sopra [q. 24, a. 12; q. 104, a. 3]. Perciò la disobbedienza ai precetti di Dio è un peccato mortale, in quanto incompatibile con l'amore di Dio. Ma nei precetti divini c'è anche l'obbligo di ubbidire ai superiori. Quindi anche la disobbedienza al comando dei superiori è un peccato mortale, essendo incompatibile con l'amore di Dio, secondo l'insegnamento di S. Paolo [Rm 13, 2]: «Chi si oppone all'autorità si oppone all'ordine stabilito da Dio». - Inoltre essa è incompatibile con l'amore del prossimo: poiché con essa uno nega a quel prossimo che è il suo superiore l'obbedienza dovuta.

Analisi delle obiezioni: 1. La definizione di S. Ambrogio si riferisce al peccato mortale, che ha la perfetta natura di peccato. Infatti il peccato veniale non è una disobbedienza, non essendo contro il precetto, ma fuori del precetto. E neppure è vero che tutti i peccati mortali sono delle disobbedienze in senso proprio, ma ciò vale solo nel caso in cui si disprezza il precetto. Infatti gli atti morali sono specificati dal fine: per cui se uno agisce contro il comando non a spregio del precetto, bensì per altri motivi, allora si ha una disobbedienza solo materiale, mentre formalmente il peccato appartiene a un'altra specie.
2. La vanagloria mira a mostrare una qualche superiorità; e poiché il non sottostare all'altrui comando Pare appartenere a tale superiorità, ne viene che la disobbedienza nasce appunto dalla vanagloria. D'altra parte nulla impedisce che da un peccato veniale possa nascere un peccato mortale, essendo la colpa veniale una disposizione a quella mortale.
3. Nessuno è tenuto all'impossibile. Se quindi un superiore moltiplica gli ordini al punto che un suddito non è più in grado di eseguirli, costui risulta scusato dal peccato. E per questo i superiori devono astenersi dal dare troppi comandi.

Articolo 2
Se la disobbedienza sia il peccato più grave
Pare che la disobbedienza sia il peccato più grave. Infatti:
1. Nella Scrittura [1 Sm 15, 23] si legge: «Peccato di divinazione è la ribellione, e iniquità e idolatria l'insubordinazione». Ma l'idolatria è un peccato gravissimo, come sopra [q. 94, a. 3] si è dimostrato. Quindi la disobbedienza è il più grave dei peccati.
2. Sono contro lo Spirito Santo quei peccati che tolgono gli impedimenti al peccato, come si disse [q. 14, a. 2]. Ora, con la disobbedienza si disprezza il precetto, che costituisce l'impedimento più efficace per ritrarre l'uomo dalla colpa. Perciò la disobbedienza è un peccato contro lo Spirito Santo. Quindi è il peccato più grave.
3. L'Apostolo [Rm 5, 19] afferma che «per la disobbedienza di uno solo molti sono stati costituiti peccatori». Ma la causa deve essere sempre superiore all'effetto. Quindi la disobbedienza è un peccato più grave di tutti gli altri da essa causati.
In contrario: Disprezzare chi comanda è più grave che disprezzare il comando. Ora, certi peccati sono contro la persona stessa di chi comanda: come è evidente nel caso della bestemmia e dell'omicidio. Quindi la disobbedienza non è il più grave dei peccati.
Dimostrazione: Le disobbedienze non sono tutte della stessa gravità. Infatti l'una può essere più grave dell'altra sotto due punti di vista. Primo, in rapporto a chi comanda. Sebbene infatti l'uomo sia tenuto a ubbidire con ogni cura a qualsiasi autorità, tuttavia è più tenuto a ubbidire all'autorità superiore che alle inferiori. E ciò appare dal fatto che il comando dei subalterni va trascurato se è in contrasto con quello dell'autorità superiore. Per cui quanto maggiore è l'autorità di chi comanda, tanto più grave è la disobbedienza. E così disobbedire a Dio è un peccato più grave che disobbedire a un uomo.

Secondo, in rapporto alle cose comandate. Infatti chi comanda non dà la stessa importanza a tutte le cose che comanda: poiché chiunque vuole maggiormente il fine, e i mezzi più vicini al fine. Perciò la disobbedienza è tanto più grave quanto più il comando trasgredito sta a cuore a colui che comanda. – Ora, per i precetti o comandi di Dio è evidente che la disobbedienza è tanto più grave quanto più grande è il bene a cui il comando si riferisce. Siccome infatti per se stessa la volontà di Dio ha di mira il bene, più questo è grande, più Dio ne vuole l'adempimento. Perciò chi disubbidisce al precetto dell'amore verso Dio pecca più gravemente di chi disubbidisce al precetto dell'amore verso il prossimo.
Invece la volontà dell'uomo non sempre è maggiormente portata verso il bene più grande. Perciò quando l'obbligo nasce dal solo precetto dell'uomo, un peccato non è più grave per il fatto che si tralascia un bene più grande, ma per il fatto che si tralasciano cose che stanno più a cuore a chi comanda.
Così dunque la gravità dei peccati si misura in base al grado della disobbedienza. Infatti la disobbedienza con cui si trasgredisce un precetto di Dio, per la natura stessa della disobbedienza è un peccato più grave di quello che si commette contro un uomo, a prescindere dalla disobbedienza fatta a Dio (dico questo perché chi pecca contro il prossimo agisce anche contro il comando di Dio). Se poi uno trasgredisce il comando di Dio nelle cose più importanti, il peccato è ancora più grave. – Inoltre la disobbedienza con la quale si disprezza il precetto di un uomo è un peccato più leggero di quello con cui si disprezza colui che lo impone: poiché il rispetto per il comando deve derivare dal rispetto verso chi lo impone. Parimenti il peccato che in maniera diretta rientra nel disprezzo di Dio, come la bestemmia o altre cose del genere, anche astraendo dalla disobbedienza è più grave di quello con cui si disprezza solo il comando di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Il paragone usato da Samuele non è impostato sull'uguaglianza, ma su una certa analogia: poiché la disobbedienza, sebbene in un grado minore, si riduce a un disprezzo di Dio come l'idolatria.
2. È peccato contro lo Spirito Santo non qualsiasi disobbedienza, ma quella soltanto che è accompagnata dall'ostinazione. Infatti il peccato contro lo Spirito Santo non è costituito dal disprezzo verso qualunque cosa che possa impedire il peccato: altrimenti il disprezzo di un bene qualsiasi sarebbe un peccato contro lo Spirito Santo, poiché qualsiasi bene può ritrarre un uomo dal peccato. Il peccato contro lo Spirito Santo è invece costituito dal disprezzo di quei beni che direttamente portano alla penitenza e alla remissione dei peccati.
3. La colpa del nostro progenitore, dalla quale derivò il peccato in tutti gli uomini, non fu un peccato specifico di disobbedienza, ma di superbia, la quale spinse l'uomo alla ribellione. Perciò l'Apostolo in quel testo parla della disobbedienza in senso generico, in quanto si estende a tutti i peccati.

Quaestio 106
Prooemium

[43481] IIª-IIae q. 106 pr. Deinde considerandum est de gratia sive gratitudine, et ingratitudine. Circa gratiam autem quaeruntur sex. Primo, utrum gratia sit virtus specialis ab aliis distincta. Secundo, quis tenetur ad maiores gratiarum actiones Deo, utrum innocens vel poenitens. Tertio, utrum semper teneatur homo ad gratias humanis beneficiis reddendas. Quarto, utrum retributio gratiarum sit differenda. Quinto, utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum. Sexto, utrum oporteat aliquid maius rependere.

ARGOMENTO 106
LA RICONOSCENZA O GRATITUDINE
Passiamo quindi a trattare della riconoscenza, o gratitudine, e dell'ingratitudine [q. 107].
A proposito della riconoscenza si pongono sei quesiti: 1. Se la riconoscenza sia una virtù specificamente distinta dalle altre; 2. Chi sia tenuto di più a ringraziare Dio, se l'innocente o chi ha ottenuto il perdono; 3. Se uno sia sempre tenuto a ringraziare per i benefici ricevuti dagli uomini; 4. Se si possa rimandare l'obbligo della riconoscenza; 5. Se la gratitudine debba essere proporzionata al beneficio o all'affetto del benefattore; 6. Se sia necessario ricompensare con un dono più grande.

Articolo 1
I-II, q. 60, a. 3
Se la gratitudine sia una virtù specificamente distinta dalle altre
Pare che la gratitudine non sia una virtù specificamente distinta dalle altre. Infatti:
1. I benefici più grandi li abbiamo ricevuti da Dio e dai genitori. Ma l'onore che rendiamo a Dio appartiene alla virtù di religione, e l'onore che rendiamo ai genitori appartiene alla pietà. Quindi la gratitudine non è una virtù distinta dalle altre.
2. Il compenso di uguaglianza, come insegna il Filosofo [Ethic. 5, 5], appartiene alla giustizia commutativa. Ma egli dice pure che «il rendimento di grazie si fa perché ci sia il compenso». Perciò i ringraziamenti, che appartengono alla gratitudine, sono atti di giustizia. Quindi la gratitudine non è una virtù specificamente distinta dalle altre.
3. Il contraccambio è una cosa richiesta per la conservazione dell'amicizia, come dice il Filosofo [Ethic. 8, 13; 9, 1]. Ma l'amicizia dice relazione a tutte le virtù, che rendono l'uomo amabile. Quindi la riconoscenza, o gratitudine, che ha il compito di contraccambiare i benefici, non è una virtù speciale.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, 53] enumera la gratitudine fra le parti speciali della giustizia.
Dimostrazione Come si è già spiegato sopra [I-II, q. 60, a. 3], è necessario distinguere la natura dei vari obblighi secondo la diversità dei titoli per cui si deve qualcosa: in maniera però che l'obbligo più grande includa sempre quello più piccolo. Ora, in Dio abbiamo la causa prima e principale di ogni nostra obbligazione: essendo egli il primo principio di tutti i nostri beni. In secondo luogo siamo obbligati verso il padre, che è il principio prossimo della nostra generazione ed educazione. In terzo luogo troviamo un motivo di obbligazione

nella persona dei superiori, dai quali procedono i benefici comuni. In quarto luogo infine troviamo tale motivo nei benefattori, dai quali abbiamo ricevuto dei benefici particolari e privati, per cui siamo loro particolarmente obbligati. E siccome a questi ultimi, da cui abbiamo ricevuto benefici particolari, non dobbiamo tutto ciò che dobbiamo a Dio, o al padre, o alle autorità costituite, ne deriva che dopo la religione, che ci fa rendere a Dio il culto dovuto, dopo la pietà, che ci fa onorare i genitori, e dopo l'osservanza, che ci fa rispettare le autorità, vi è pure la riconoscenza o gratitudine, che ci spinge a ringraziare i benefattori. Ed essa si distingue dalle virtù sopra ricordate come una realtà di ordine inferiore si distingue da quelle superiori di cui non raggiunge la perfezione.

Analisi delle obiezioni: 1. La religione, come è una pietà di ordine superiore, così è anche una gratitudine sovraeminente. Infatti anche il ringraziamento rivolto a Dio, di cui sopra [q. 83, a. 17] abbiamo parlato, è tra gli atti della virtù di religione.

2. Il compenso di uguaglianza appartiene alla giustizia commutativa quando è determinato per legge: p. es. quando si è stabilito che per quel tanto si dia tanto. Invece alla virtù della riconoscenza, o gratitudine, appartiene il compenso basato su un obbligo morale, cioè quel compenso che uno offre spontaneamente. Per cui la gratitudine è meno grata se è costretta, come fa notare Seneca [De benef. 3, 7].

3. Essendo l'amicizia fondata sulla virtù, quanto nell'amico è incompatibile con la virtù è un ostacolo all'amicizia, mentre quanto c'è di virtuoso in lui è un incentivo ad essa. E in base a ciò il contraccambio dei benefici serve a conservare l'amicizia, sebbene esso spetti propriamente alla virtù della riconoscenza.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 22, q. 1, a. 2, sol. 2

### Se sia più tenuto a ringraziare Dio l'innocente o il peccatore pentito

Pare che l'innocente sia più tenuto a ringraziare Dio del peccatore pentito. Infatti:

1. Più grande è il dono che uno ha ricevuto da Dio, più è tenuto a ringraziarlo. Ora, conservare l'innocenza è un dono più grande che ricuperare la grazia. Quindi l'innocente è tenuto a ringraziare più di chi ha ottenuto il perdono.

2. Al benefattore è dovuta la gratitudine come è dovuto l'amore. Ora, S. Agostino [Conf. 2, 7] scrive: «Chi tra gli uomini, pensando alla propria debolezza, oserà attribuire alle proprie forze la sua castità e innocenza, e amerà meno te [o Signore], quasi che abbia avuto meno bisogno della tua misericordia, con la quale perdoni i peccati a quelli che si convertono a te?». E poco dopo aggiunge: «Per questo egli ti amerà ugualmente, anzi più di me: perché se egli non languisce nei miei peccati lo deve, come egli vede, a colui che liberò anche me». Perciò l'innocente è tenuto a ringraziare più del peccatore penitente.

3. Più un beneficio gratuito è continuo, più grave è l'obbligo della riconoscenza. Ma il beneficio della grazia divina è più continuo nell'innocente che nel peccatore penitente. Così infatti scrive S. Agostino [ib.]: «Fu opera della

tua grazia e della tua misericordia se facesti sciogliere come ghiaccio i miei peccati. Fu opera della tua grazia se io non commisi altri mali di ogni specie: c'è forse un peccato infatti che io non fossi in grado di commettere? E confesso che tutti mi furono rimessi, sia le colpe che commisi per mia volontà, sia quelle che non commisi perché guidato da te». A ringraziare, quindi, è più tenuto l'innocente che il peccatore pentito.

In contrario: Sta scritto [Lc 7, 42 s.]: «Ama di più colui al quale fu più condonato ». Quindi per lo stesso motivo è più tenuto alla riconoscenza.

Dimostrazione: La gratitudine in chi riceve dice rapporto al dono gratuito. Per cui se il dono è più grande si richiede una gratitudine maggiore. Ora, un dono gratuito può essere maggiore dalla parte di chi lo offre in due modi. Primo, per la grandezza del dono. E da questo lato l'innocente è tenuto a una maggiore gratitudine: poiché a lui, a parità di condizioni e in senso assoluto, viene offerto da Dio un dono più grande e continuo.

Secondo, un dono gratuito può essere più grande per il fatto che è dato con una gratuità maggiore. E da questo lato il peccatore pentito è tenuto a ringraziare più dell'innocente: poiché la grazia a lui data da Dio è offerta con maggiore gratuità: infatti gli venne data la grazia quando era degno di pena.

Perciò, sebbene il dono offerto all'innocente considerato in se stesso sia più grande, tuttavia il dono fatto al peccatore penitente è maggiore in rapporto a lui: come un piccolo dono fatto a un povero può essere maggiore di un grande dono fatto a un ricco. E poiché le azioni riguardano il concreto, per la loro qualifica si deve badare più alle circostanze concrete che alle considerazioni astratte, come fa notare il Filosofo [Ethic. 3, 1] parlando del volontario e dell'involontario.

Sono così risolte anche le obiezioni.

## Articolo 3

### Se si sia tenuti a ringraziare tutti i benefattori

Pare che non si sia tenuti a ringraziare tutti i benefattori. Infatti:

1. Uno può fare del bene a se stesso come può fare anche del male, secondo le parole della Scrittura [Sir 14, 5]: «Chi è cattivo con se stesso, con chi si mostrerà buono?». Ma nessuno può ringraziare se stesso: poiché il ringraziamento deve passare da una persona all'altra. Quindi non si è tenuti a ringraziare tutti i benefattori.
2. Il ringraziamento è un rendimento di grazie. Ora, certi benefici non sono elargiti con grazia, ma sono accompagnati e fatti con ritardi o con tristezza. Perciò non siamo sempre tenuti a ringraziare i benefattori.
3. Nessuno merita dei ringraziamenti per il fatto che provvede alla propria utilità. Ma qualche volta certuni fanno del bene cercando la propria utilità. Quindi essi non meritano ringraziamenti.
4. Verso lo schiavo non c'è obbligo di ringraziamento: poiché per tutto ciò che egli è, è del padrone [cf. Polit. 1, 4]. Ma talvolta capita che uno schiavo sia il benefattore del suo padrone. Quindi non tutti i benefattori vanno ringraziati.
5. Nessuno è tenuto a compiere ciò che non può fare onestamente e utilmente. Ora, spesso capita che il benefattore si trovi in uno stato di grande felicità, per cui è inutile ricompensarlo del beneficio che abbiamo da lui ricevuto.

E può anche capitare che il benefattore diventi un vizioso; e allora non Pare che sia onesto ricompensarlo. Altre volte invece il beneficato è così povero da non poter dare alcun compenso. Perciò è evidente che non sempre si è tenuti a ricompensare un beneficio ricevuto.

6. Nessuno deve fare a un altro ciò che non gli giova, o che gli è nocivo. Ma può capitare che la ricompensa di un beneficio sia nociva o inutile alla persona interessata. Quindi non sempre i benefici vanno ricompensati col ringraziamento.

In contrario: S. Paolo ammonisce [1 Ts 5, 18]: «In ogni cosa rendete grazie».

Dimostrazione: Qualsiasi effetto ha un moto naturale di ritorno alla propria causa. Per cui Dionigi [De div. nom. 1] afferma che Dio fa convergere verso di sé tutte le cose, in quanto loro causa: è infatti necessario che l'effetto sia sempre ordinato al fine inteso dalla causa agente. Ora, è chiaro che il benefattore come tale è causa rispetto al beneficato. Perciò l'ordine naturale esige che il beneficato si volga con la sua riconoscenza verso il benefattore, secondo le condizioni rispettive. E come sopra [q. 101, a. 2] si è visto per i genitori, al benefattore come tale si deve onore e rispetto, avendo egli natura di principio; tuttavia accidentalmente, cioè in caso di necessità, gli si deve pure aiuto e sostentamento.

Analisi delle obiezioni: 1. Al dire di Seneca [De benef. 5, 9], «come non è liberale chi dona a se stesso, non è clemente chi perdona se stesso, e neppure è misericordioso chi compatisce se stesso, ma chi ha compassione degli altri, così nessuno offre veramente a se medesimo un beneficio, ma piuttosto accondiscende alla propria natura, la quale spinge a fuggire le cose nocive e a desiderare quelle vantaggiose». Perciò rispetto alle azioni compiute per se stessi non ci può essere gratitudine o ingratitudine: infatti uno non può negare a se stesso una cosa se non trattenendola per sé. – Metafisicamente tuttavia, nel parlare di ciò che facciamo per noi stessi, usiamo delle espressioni che propriamente si riferiscono a quanto compiamo per altri, come nota il Filosofo [Ethic. 5, 11] a proposito della giustizia: poiché consideriamo le varie parti dell'uomo come persone diverse.

2. Un'anima virtuosa fa attenzione più al bene che al male. Se quindi uno ha fatto un beneficio in una maniera indelicata, chi l'ha ricevuto non deve dispensarsi del tutto dall'obbligo di ringraziare. Però l'obbligo è minore, poiché anche il beneficio è minore: infatti, secondo Seneca [De benef. 2, 6], «la prontezza molto aggiunge, mentre gli indugi molto tolgono».

3. «È molto importante sapere», dice Seneca [De benef. 6, 12 s.], «se uno ci fa del bene a suo vantaggio, o a vantaggio nostro e suo. Chi pensa solo a se stesso, e giova anche a noi perché non può fare altrimenti, io lo considero come chi offre il pascolo al suo bestiame. Se invece mi associa a sé, se pensa a tutti e due sarei ingrato e ingiusto a non godere perché a lui giova quanto giova anche a me. È somma cattiveria infatti non considerare un beneficio se non quanto riesce di incomodo a chi lo offre».

4. Come insegna Seneca [De benef. 3, 21], «finché uno schiavo dà quanto si è soliti esigere da uno schiavo, è un suo ufficio; ma quando dà più di quanto si richiede da uno schiavo, allora il suo è un beneficio. Quando infatti egli raggiunge l'affetto di un amico, allora si comincia a parlare di beneficio».

Perciò si deve gratitudine anche agli schiavi quando fanno più del dovuto.
5. Il povero non è ingrato se fa quello che può: come infatti il beneficio consiste più nell'affetto che nel fatto medesimo, così anche il compenso consiste specialmente nell'affetto. Da cui le parole di Seneca [De benef. 2, 22]: «Chi riceve un beneficio con animo grato, ne ha già pagato il primo compenso. E questa gratitudine manifestiamola con l'effusione degli affetti: non soltanto dinanzi all'interessato, ma dovunque».
Dal che è evidente che per quanto un benefattore possa essere felice, si può sempre offrire un compenso per i benefici ricevuti mediante il rispetto e l'onore. Da cui anche le parole del Filosofo [Ethic. 8, 14], il quale afferma che «alla persona superiore si deve il compenso dell'onore, e a quella indigente la rimunerazione». E Seneca [De benef. 6, 29] scrive: «Molte sono le cose con cui possiamo compensare le persone facoltose: consigli sinceri, visite frequenti e conversazioni affabili e gioconde, senza adulazione».
Non è quindi necessario che uno si auguri la necessità o la miseria del suo benefattore per poterlo ricompensare del beneficio. Poiché, secondo Seneca [De benef. 6, 26], «se è già disumano desiderare una cosa simile per chi non ti ha fatto nessun beneficio, quanto più disumano sarebbe desiderarla per un tuo benefattore!».
Nel caso poi che il benefattore sia diventato cattivo, si deve tuttavia usargli riconoscenza secondo lo stato in cui si trova: si deve cioè cercare di ricondurlo alla virtù. Se però «è insanabile nella sua malizia», allora è diventato un altro rispetto a quello che era prima: per cui non merita più riconoscenza per il beneficio. Tuttavia, per quanto è possibile e le circostanze lo permettono, si deve sempre ricordare il beneficio ricevuto, come nota il Filosofo [Ethic. 9, 3].
6. Il compenso, come si è già visto sopra [ad 5], dipende specialmente dal sentimento di chi intende ringraziare. Perciò esso va fatto nel modo che possa risultare più vantaggioso: se tuttavia in seguito, per colpa dell'interessato, esso si risolve in un suo danno, ciò non può essere imputato a chi intendeva elargire la ricompensa. Da cui l'affermazione di Seneca [De benef. 7, 19]: «Io sono tenuto a rendere un compenso, non già a conservarlo e a difenderlo».

## Articolo 4
## Se il beneficio vada ricompensato immediatamente

Pare che il beneficio vada ricompensato immediatamente. Infatti:
1. Ciò a cui siamo tenuti senza scadenza determinata va eseguito immediatamente. Ora, non c'è un termine determinato per ricompensare i benefici. Quindi si è tenuti a ricompensarli subito.
2. Più un'opera buona viene fatta con zelo, più è lodevole. Ma il fatto che uno non tollera indugi nel fare ciò che deve Pare derivare dallo zelo. Quindi è più lodevole che uno ripaghi subito il beneficio ricevuto.
3. Seneca [De benef. 2, 5] ha scritto che «è proprio del benefattore intervenire volentieri e subito». Ma il compenso deve essere uguale al beneficio. Quindi la ricompensa va data subito.
In contrario: Seneca [De benef. 4, 40] insegna: «Chi si affretta a ricompensare

non ha l'atteggiamento di una persona riconoscente, ma di un debitore».
Dimostrazione: Nella riconoscenza, come nel beneficio, si devono distinguere due cose: i sentimenti e il dono. Ora, quanto ai sentimenti il ringraziamento deve essere immediato. Da cui le parole di Seneca [De benef. 2, 35]: «Vuoi ricompensare un beneficio? Accettalo volentieri». Al contrario per il dono si deve attendere che la ricompensa giunga al momento opportuno. Che se invece uno non vuole aspettare il tempo opportuno, ma vuole ricompensare subito il beneficio ricevuto, il compenso non è virtuoso. Infatti, come rileva Seneca [De benef. 4, 40], «chi vuole sdebitarsi subito mostra di non gradire il suo debito; e chi non lo gradisce è un ingrato».
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che è dovuto per giustizia si è tenuti a restituirlo subito: altrimenti sarebbe menomata l'uguaglianza richiesta da tale virtù, qualora uno trattenesse la roba di un altro contro la sua volontà. Il debito morale invece dipende dalla virtù di chi si sente obbligato. Perciò esso va pagato al momento opportuno, come esige la rettitudine della virtù.
2. Lo zelo della volontà non è virtuoso se non segue l'ordine della ragione. Se quindi uno per troppo zelo previene il tempo opportuno, non merita di essere lodato.
3. Anche i benefici vanno fatti al momento opportuno, per cui non vanno differiti quando tale momento è giunto. E la stessa cosa vale per la ricompensa dei benefici.

Articolo 5
In 8 Ethic., lect. 13; 9, lect. 1
Se la riconoscenza debba adeguarsi ai sentimenti del benefattore o al beneficio
Pare che la riconoscenza non debba adeguarsi ai sentimenti del benefattore, ma al beneficio. Infatti:
1. Il compenso è dovuto ai benefici. Ma il beneficio, come indica lo stesso nome, consiste nel compimento di un'opera. Quindi il compenso della riconoscenza deve adeguarsi all'opera compiuta.
2. La gratitudine, che ricompensa i benefici, è una parte [potenziale] della giustizia. Ma la giustizia mira all'adeguazione di ciò che si dà con ciò che si è ricevuto. Perciò nel ricompensare si deve badare più al beneficio che ai sentimenti del benefattore.
3. Nessuno può avere di mira ciò che ignora. Ora, solo Dio può conoscere i sentimenti interni. Quindi il compenso della gratitudine non può essere dato secondo le disposizioni interiori.
In contrario: Seneca [De benef. 1, 7] afferma: «Spesso noi siamo più obbligati verso chi ci ha dato poco, ma con grande affetto».
Dimostrazione: La ricompensa dei benefici può appartenere a tre differenti virtù: alla giustizia, alla gratitudine e all'amicizia. Spetta alla giustizia quando il compenso si presenta come legalmente dovuto: come nel prestito e in altri rapporti del genere. E in questi casi il compenso deve essere adeguato alla grandezza del beneficio.
Invece la ricompensa interessa l'amicizia e la virtù della gratitudine sotto l'aspetto

del debito morale: però in maniera diversa. Infatti nel compenso proprio dell'amicizia si deve badare al movente dell'amicizia medesima. Per cui nell'amicizia basata sull'utilità il compenso va fatto in proporzione all'utilità che il beneficio ha arrecato, mentre nell'amicizia fondata sulla virtù il compenso va fatto in base al volere, cioè al sentimento del benefattore: poiché. come dice Aristotele [Ethic. 8, 13], questo è l'elemento primario della virtù.
– Parimenti, siccome la riconoscenza ha per oggetto il beneficio in quanto offerto gratuitamente, e ciò appartiene al sentimento, anche il compenso della riconoscenza bada più ai sentimenti che al beneficio ottenuto.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli atti morali dipendono tutti dalla volontà. Per cui in quanto atto lodevole e meritevole di ricompensa il beneficio consiste materialmente in un'opera esterna, ma formalmente e principalmente è un atto di volontà. Da cui le parole di Seneca [De benef. 1, 6]: «Il beneficio non consiste nella cosa che viene compiuta o data, ma nel sentimento stesso di chi la dà o la compie».
2. Secondo le spiegazioni date [q. 80], la riconoscenza è tra le parti della giustizia non come una specie nel proprio genere [cioè come parte soggettiva], ma per una certa riduzione alla formalità caratteristica della giustizia. Per cui non è detto che la nozione di debito debba essere identica.
3. Solo Dio può vedere i sentimenti di un uomo direttamente, ma questi possono essere conosciuti da noi in quanto si rivelano attraverso qualche segno. Perciò i sentimenti del benefattore possono essere conosciuti dalla sua maniera di beneficare: p. es. dal fatto che uno offre il beneficio con gioia e prontezza.

Articolo 6
Se nel ricompensare si debba dare più di quanto si è ricevuto
Pare che nel ricompensare non si debba dare più di quanto si è ricevuto. Infatti:
1. Verso alcuni benefattori, p. es. verso i genitori, il compenso non può essere neppure alla pari, come nota il Filosofo [Ethic. 8, 14]. Ora, la virtù non mira mai a cose impossibili. Quindi il compenso della gratitudine non può tendere a dare qualcosa di più.
2. Se uno dà un compenso superiore al beneficio ricevuto, dà per ciò stesso qualcosa di nuovo. Ma per un nuovo beneficio l'altro è tenuto a ricompensare. Quindi il primo nel beneficare sarà poi tenuto a dare di più: e in tal modo si va all'infinito. Ma la virtù non tende all'infinito: poiché, come dice Aristotele [Met. 2, 2]: «l'infinito esula dalla natura del bene». Perciò il compenso della gratitudine non deve sorpassare il beneficio ricevuto.
3. La giustizia sta nell'uguaglianza. Ora, il più è un eccesso rispetto all'uguaglianza. Siccome dunque in ogni virtù gli eccessi sono peccaminosi, è chiaro che dare un compenso superiore al beneficio è peccaminoso, e contrario alla giustizia.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 5] ha scritto: «Si deve ricompensare chi ci ha fatto del bene, e iniziarne dell'altro». Ora, ciò si verifica quando si dà più di quanto si è ricevuto. Quindi il compenso deve tendere sempre a dare qualcosa

di più.
Dimostrazione: Come si è già notato [a. prec.], il compenso della gratitudine soddisfa al beneficio considerandolo dal lato dei sentimenti di chi lo offre. Ora, in tali sentimenti c'è questo soprattutto di encomiabile, che il beneficio è stato dato senza esservi tenuti. Perciò chi lo riceve è moralmente obbligato a rendere qualcosa con la stessa gratuità. Ora, non si può dire che uno dà una cosa gratuitamente se questa non sorpassa la misura del beneficio ricevuto. Poiché fino a quando il compenso è minore, o uguale, uno non dà nulla di gratuito, ma rende quanto ha ricevuto. Di conseguenza il compenso della gratitudine tende, nei limiti del possibile, a dare qualcosa in più.
Analisi delle obiezioni: 1. Nella riconoscenza si deve badare, come si è detto [a. 3, ad 5; a. 5], più all'intenzione del benefattore che al beneficio ricevuto. Se quindi consideriamo il beneficio che i figli ricevono dai genitori, vale a dire l'esistenza e la vita, allora un figlio non potrà mai compensarlo adeguatamente, come nota il Filosofo. Se però consideriamo la volontà di chi dà e di chi ricompensa, allora un figlio può ripagare i genitori con qualcosa di più grande, come fa notare Seneca [De benef. 3, 29]. Se tuttavia uno non è in grado di farlo, per la gratitudine basta la volontà di ricompensare.
2. Il debito della gratitudine deriva da quello della carità, il quale quanto più viene saldato tanto più aumenta, secondo le parole di S. Paolo [Rm 13, 8]: «Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole». Perciò non vi è alcun inconveniente se l'obbligo della riconoscenza non ha termine.
3. Come nella virtù cardinale della giustizia la misura dell'uguaglianza è data dalle cose, così nella gratitudine l'uguaglianza va raggiunta negli atti della volontà: in modo cioè che la prontezza di volontà che ha spinto il benefattore a dare ciò a cui non era tenuto sia ricompensata dal beneficato al di là dello stretto obbligo.

## Quaestio 107
## Prooemium

[43534] IIª-IIae q. 107 pr. Deinde considerandum est de ingratitudine. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ingratitudo semper sit peccatum. Secundo, utrum ingratitudo sit peccatum speciale. Tertio, utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale. Quarto, utrum ingrato sint beneficia subtrahenda.

## ARGOMENTO 107
## L'INGRATITUDINE
Passiamo ora all'esame dell'ingratitudine.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'ingratitudine sia sempre un peccato; 2. Se sia un peccato specificamente distinto; 3. Se qualsiasi ingratitudine sia un peccato mortale; 4. Se essa meriti la cessazione della beneficenza.

## Articolo 1

Se l'ingratitudine sia sempre un peccato

Pare che l'ingratitudine non sia sempre un peccato. Infatti:

1. Seneca [De benef. 3, 1] insegna che «è ingrato chi non ricompensa un beneficio». Ma talora non si può ricompensare un beneficio se non commettendo un peccato: p. es. nel caso in cui uno abbia aiutato altri a peccare. Dal momento quindi che astenersi dal peccare non è peccato, è chiaro che l'ingratitudine non è sempre un peccato.

2. Qualsiasi peccato è in potere di chi pecca: poiché, come nota S. Agostino [De lib. arb. 3, 18; Retract. 1, 9], «nessuno pecca in ciò che non può evitare». Ma talora non è in potere di un individuo evitare l'ingratitudine: p. es. quando uno non ha nulla per ricompensare. E neppure è in nostro potere la dimenticanza, mentre Seneca [De benef. 3, 1] afferma che «il più ingrato di tutti è chi dimentica». Perciò l'ingratitudine non è sempre un peccato.

3. Non Pare che faccia peccato chi non vuole essere obbligato verso nessuno, stando all'esortazione dell'Apostolo [Rm 13, 8]: «Non abbiate alcun debito con nessuno». Ma al dire di Seneca [De benef. 4, 40], «chi non vuole aver debiti è un ingrato». Quindi non sempre l'ingratitudine è una colpa.

In contrario: S. Paolo [2 Tm 3, 2] enumera l'ingratitudine assieme ad altri peccati: «Ribelli ai genitori, ingrati, senza religione».

Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 106, a. 1, ad 2; a. 4, ad 1; a. 6], il debito della gratitudine è un debito morale, richiesto dalla virtù. Ma un'azione è peccaminosa per il fatto che è in contrasto con la virtù. Perciò è evidente che qualsiasi ingratitudine è un peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. La gratitudine suppone un beneficio. Ora, chi aiuta a peccare non offre un beneficio, ma un danno. Egli quindi non merita riconoscenza, se non forse per l'eventuale buona fede, in caso di inganno, cioè perché fu di aiuto a peccare persuaso di farlo per il bene. Ma allora non va ricompensato aiutandolo nella colpa: poiché ciò non sarebbe ricompensare il bene, bensì il male, il che è incompatibile con la riconoscenza.

2. L'impossibilità di ricompensare non è mai una scusa per l'ingratitudine, dal momento che a soddisfare il debito della riconoscenza basta la buona volontà, come si è visto [ib., a. 6, ad 1]. La dimenticanza poi che costituisce l'ingratitudine non è quella proveniente da un difetto naturale, ma quella dovuta a negligenza. Infatti, come nota Seneca [De benef. 3, 1], «chi si è lasciato vincere dalla dimenticanza dimostra di non aver mai pensato a ricompensare».

3. Il debito della riconoscenza nasce da quello dell'amore, dal quale nessuno deve desiderare di essere assolto. Perciò il sentire questo debito come un peso deriva da una mancanza di amore verso i propri benefattori.

Articolo 2

III, q. 88, a. 4; In 4 Sent., d. 22, q. 1, a. 7, sol. 1

Se l'ingratitudine sia un peccato specifico

Pare che l'ingratitudine non sia un peccato specifico. Infatti:

1. Tutti quelli che peccano agiscono contro Dio, che è il nostro massimo benefattore. Ma questa è un'ingratitudine. Quindi l'ingratitudine non è un

peccato specifico.
2. Nessun peccato specifico può appartenere a più generi di peccati. Invece uno può essere ingrato con peccati di vario genere: p. es. denigrando il benefattore, derubandolo, oppure commettendo altre colpe contro di lui. Perciò l'ingratitudine non è un peccato specifico.
3. Seneca [De benef. 3, 1] ha scritto: «È ingrato chi dissimula il beneficio, ingrato chi non lo contraccambia, più ingrato di tutti chi se ne dimentica». Ma questi atti non appartengono a una medesima specie di peccato. Quindi l'ingratitudine non è un peccato specificamente distinto.
In contrario: L'ingratitudine si contrappone alla riconoscenza, o gratitudine, che è una virtù specifica. Quindi è un peccato specifico.
Dimostrazione: La denominazione opposta a una data virtù viene assunta da quel vizio che è più incompatibile con essa, come l'illiberalità è più incompatibile con la liberalità che non la prodigalità. Ora, alla virtù della gratitudine si contrappone anche qualche vizio per eccesso, p. es. il ricompensare persone che non lo meritano, o prima del dovuto, come sopra [a. 1, ad 1; q. 106, a. 4] si è visto. Ma il vizio per difetto si contrappone maggiormente alla gratitudine: poiché questa virtù tende a rendere in sovrappiù, come si è notato sopra [q. 106, a. 6]. Quindi propriamente l'ingratitudine sta a indicare la mancanza di gratitudine. Ma ogni mancanza o privazione viene specificata in base all'abito opposto: infatti la cecità e la sordità differiscono come la vista e l'udito. Quindi, come è una virtù specifica la riconoscenza, o gratitudine, così è un peccato specifico l'ingratitudine.
Questa però ha diversi gradi secondo l'ordine degli elementi richiesti dalla gratitudine. Il primo di essi è che il beneficato riconosca il beneficio ricevuto; il secondo è che ringrazi a parole; il terzo è che ricompensi a tempo opportuno secondo le proprie capacità. Ora, siccome «l'elemento che è ultimo nell'ordine di generazione di una cosa è il primo nella sua decomposizione» [Ethic. 3, 5], il primo grado dell'ingratitudine si ha nel non ricompensare il beneficio ricevuto; il secondo nel dissimularlo, non mostrando di averlo ricevuto; il terzo, che è quello più grave, nel non riconoscerlo, o per dimenticanza o per altri motivi. - E poiché l'affermazione contraria implica la negazione rispettiva, al primo grado dell'ingratitudine corrisponde il rendere male per bene; al secondo il disprezzare il beneficio; al terzo il reputarlo un maleficio.
Analisi delle obiezioni: 1. In ogni peccato c'è un'ingratitudine materiale verso Dio, in quanto si compie qualcosa che può essere materia di ingratitudine. Ma l'ingratitudine formale si ha quando si disprezza direttamente un beneficio. E questo è un peccato specifico.
2. Nulla impedisce che la ragione formale di un peccato specifico si riscontri materialmente in molti generi di peccati. E in questo senso la ragione formale dell'ingratitudine si riscontra in peccati di vario genere.
3. Quei tre atti non sono specificamente distinti, ma sono gradi diversi di un unico peccato specifico.

## Articolo 3
## Se l'ingratitudine sia sempre un peccato mortale

Pare che l'ingratitudine sia sempre un peccato mortale. Infatti:
1. La riconoscenza è dovuta soprattutto a Dio. Ma col peccato veniale non si è ingrati verso Dio: altrimenti tutti sarebbero ingrati. Quindi l'ingratitudine non è mai un peccato veniale.
2. Abbiamo visto sopra [q. 24, a. 12; I-II, q. 72, a. 5] che un peccato è mortale perché si contrappone alla carità. Ora l'ingratitudine, come si è notato [q. 106, a. 6, ad 2], si contrappone alla carità, dalla quale deriva il debito della gratitudine. Perciò l'ingratitudine è sempre un peccato mortale.
3. Seneca [De benef. 2, 10] ha scritto: «La legge della beneficenza è questa: il benefattore deve subito dimenticare, mentre il beneficato deve sempre ricordare». Ma il primo deve dimenticare, a quanto Pare, per non rilevare il peccato del beneficato, qualora questi mancasse di gratitudine. Il che però non sarebbe richiesto se l'ingratitudine fosse un peccato leggero. Quindi l'ingratitudine è sempre un peccato mortale.
In contrario: A nessuno si deve dare occasione di peccare mortalmente.
Ora, Seneca [ib. 2, 9] insegna che «talora bisogna ingannare il beneficato in modo che egli non sappia da chi ha ricevuto»: il che Pare offrire al beneficato l'occasione di essere ingrato. Perciò l'ingratitudine non è sempre un peccato mortale.
Dimostrazione: Nell'articolo precedente abbiamo chiarito che si può essere ingrati in due modi. Primo, per semplice omissione: quando uno p. es. non riconosce internamente o esternamente il beneficio, oppure non lo contraccambia.
E questo non sempre è un peccato mortale. Poiché il debito della gratitudine, come sopra [q. 106, a. 6] si è notato, abbraccia anche un sovrappiù a cui non si è strettamente tenuti: per cui se uno lo tralascia non fa peccato mortale.
Tuttavia si ha un peccato veniale: poiché ciò deriva da una certa negligenza, oppure da una scarsa inclinazione alla virtù. In certi casi però tale ingratitudine può anche essere un peccato mortale: o per il disprezzo del beneficio ricevuto, oppure per il compenso che viene negato e che è dovuto rigorosamente al benefattore, o in modo assoluto, o in caso di necessità. - Secondo, si può essere ingrati non solo trascurando il debito della riconoscenza, ma anche rendendo male per bene. E anche in questo caso il peccato può essere mortale o veniale a seconda delle azioni che vengono compiute. Si deve però notare che l'ingratitudine commessa con un peccato mortale ha la perfetta natura dell'ingratitudine, mentre quella compiuta con un peccato veniale è un'ingratitudine imperfetta.
Analisi delle obiezioni: 1. Col peccato veniale non si è ingrati verso Dio con un'ingratitudine perfetta. Tuttavia la colpa veniale ha un certo aspetto di ingratitudine: in quanto sacrifica un atto virtuoso col quale l'uomo deve rendere onore a Dio.
2. L'ingratitudine implicita nel peccato veniale non è contraria, ma estranea alla carità: poiché essa non esclude la carità, bensì un qualche atto della medesima.
3. Lo stesso Seneca [De benef. 7, 22] spiega: «Sarebbe un errore credere che quando affermiamo che il benefattore deve dimenticare il beneficio vogliamo proibirgli il ricordo di un'azione, e per di più virtuosa. Perciò quando diciamo che non deve ricordarla vogliamo intendere che non deve farne pubblicità

o vantarsene».
4. [S. c.]. Chi non sa di essere stato beneficato non cade nell'ingratitudine se non contraccambia, purché sia disposto a farlo qualora lo venga a sapere. Ma talvolta è cosa lodevole che il beneficato non lo sappia: sia per evitare la vanagloria, sull'esempio di S. Nicola che per fuggire la lode umana gettò di nascosto del danaro dentro una casa, sia anche perché così compie un beneficio più grande, risparmiando al beneficato la vergogna della sua indigenza.

Articolo 4
Se si debba desistere dal beneficare gli ingrati
Pare che si debba desistere dal beneficare gli ingrati. Infatti:
1. Nella Scrittura [Sap 16, 29] si legge: «La speranza dell'ingrato si scioglierà come brina invernale». Ma la sua speranza non si dissolverebbe se non meritasse la cessazione della beneficienza. Quindi si deve cessare di fare del bene agli ingrati.
2. A nessuno si devono offrire occasioni di peccato. Ora l'ingrato, nel ricevere i benefici, è messo nell'occasione di peccare di ingratitudine. Perciò gli va negata la beneficenza.
3. Come dice la Scrittura [Sap 11, 17], «le stesse cose con cui uno pecca devono servire a castigarlo». Ma l'ingrato pecca contro il beneficio ricevuto. Quindi deve esserne privato.
In contrario: Nel Vangelo [Lc 6, 35] si legge che «l'Altissimo è benevolo verso gli ingrati e i malvagi». Ma noi dobbiamo essere suoi figli per imitazione, come si dice in quello stesso passo. Quindi non dobbiamo rifiutarci di beneficare gli ingrati.
Dimostrazione: A proposito dell'ingratitudine si devono considerare due cose. Primo, ciò che l'ingrato si merita. E da questo lato è certo che costui merita che si cessi di beneficarlo. – Secondo, si deve considerare ciò che deve compiere il benefattore. Ora, in primo luogo egli non deve facilmente credere all'ingratitudine: poiché, come dice Seneca [De benef. 3, 7], «spesso chi non ha dato il contraccambio è pieno di gratitudine», non avendo ancora trovato i mezzi o l'occasione per farlo. Inoltre egli deve mirare a rendere grato chi è ingrato; e se non è riuscito col primo beneficio, può riuscire con i successivi. Se però con la ripetizione dei benefici l'altro aumentasse la sua ingratitudine e divenisse peggiore, allora si deve cessare di beneficarlo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il testo citato parla [solo] di ciò che l'ingrato si merita.
2. Chi fa del bene a un ingrato non offre a lui un'occasione di peccato, ma piuttosto di gratitudine e di amore. E se chi lo riceve ne prende occasione per commettere un'ingratitudine, ciò non va imputato al benefattore.
3. Chi offre un beneficio non deve subito trasformarsi in giustiziere dell'ingratitudine subita, ma in medico pietoso: cioè deve fare in modo di guarire l'ingratitudine moltiplicando i benefici.

Quaestio 108
Prooemium

[43568] IIª-IIae q. 108 pr. Deinde considerandum est de vindicatione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum vindicatio sit licita. Secundo, utrum sit specialis virtus. Tertio, de modo vindicandi. Quarto, in quos sit vindicta exercenda.

ARGOMENTO 108
LA VENDETTA
Passiamo ora a trattare della vendetta.
Sull'argomento esamineremo quattro punti: 1. Se la vendetta sia lecita,
2. Se sia una virtù specificamente distinta; 3. Il modo di compiere la vendetta;
4. Contro chi debba essere esercitata.

Articolo 1
Infra, q. 158, a. 3; III, q. 15, a. 9; De Malo, q. 12, a. 1; a. 3, ad 5;
In Rom., c. 12, lect. 3
Se la vendetta sia lecita
Pare che la vendetta non sia lecita. Infatti:
1. Chiunque usurpa un compito di Dio commette peccato. Ma la vendetta è un compito di Dio, secondo quel testo del Deuteronomio [32, 35]: «A me la vendetta e il castigo». Quindi qualsiasi vendetta è illecita.
2. La persona di cui ci si vendica non è tollerata. Invece i malvagi vanno tollerati, poiché nel commentare il passo del Cantico [2, 2]: «Come un giglio tra le spine», la Glossa [ord.] afferma: «Non è veramente buono chi non è stato capace di sopportare i malvagi». Quindi di costoro non ci si deve vendicare.
3. La vendetta si compie con dei castighi, i quali causano il timore servile. Ora, la nuova legge non è una legge di timore, ma di amore, come dice S. Agostino [Contra Adamant. 17]. Perciò almeno nel nuovo Testamento la vendetta non è lecita.
4. Si dice che si vendica colui che si rifà delle ingiurie subite. Ora, neppure al giudice è lecito punire quelli che lo offendono personalmente, stando alle parole del Crisostomo [Op. imp. in Mt, hom. 5]: «Impariamo dall'esempio di Cristo a sopportare con magnanimità le ingiurie fatte a noi, e a non sopportare neppure l'ombra delle ingiurie fatte a Dio». Quindi la vendetta è illecita.
5. Il peccato di un popolo è più dannoso del peccato individuale; nella Scrittura [Sir 26, 5] infatti si legge: «Tre cose teme il mio cuore: una calunnia diffusa in città e un tumulto di popolo». Ma per il peccato del popolo non è lecito fare vendetta, poiché si legge nel Vangelo [Mt 13, 29 s.]: «Lasciateli crescere insieme, affinché non sradichiate anche il grano»; e la Glossa [ord.] spiega che «il popolo, come anche il principe, non deve mai essere scomunicato ». Quindi è proibita anche ogni altra vendetta.
In contrario: Da Dio non possiamo attendere che cose buone e lecite. Ma da Dio dobbiamo attendere la vendetta dei nostri nemici, poiché nel Vangelo [Lc 18, 7] si legge: «Dio non farà giustizia ai suoi eletti che gridano giorno e notte verso di lui?», come per dire: «La farà certamente». Quindi di per sé la vendetta non è cattiva e illecita.
Dimostrazione: La vendetta viene compiuta mediante un castigo inflitto al colpevole. Perciò nella vendetta si deve considerare quale sia l'intenzione di chi la

compie. Se infatti tale intenzione mira principalmente al male del colpevole, per trovarvi la propria soddisfazione, la vendetta è assolutamente illecita: poiché rallegrarsi del male altrui è proprio dell'odio, il quale è incompatibile con la carità, che deve estendersi a tutti. E uno non è scusato per il fatto che desidera del male a una persona colpevole di averne procurato ingiustamente a lui: come non si è autorizzati a odiare chi ci odia. Infatti uno non può peccare contro altre persone per il fatto che queste hanno prima peccato contro di lui; poiché ciò è farsi vincere dal male, mentre l'Apostolo [Rm 12, 21] ammonisce: «Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male». – Se invece l'intenzione di chi aspira alla vendetta tende principalmente a un bene al quale si giunge mediante la punizione dei colpevoli, p. es. al loro emendamento, o almeno alla repressione del male per la pubblica quiete, oppure alla tutela della giustizia e all'onore di Dio, allora la vendetta può essere lecita, purché siano rispettate le altre debite circostanze.

Analisi delle obiezioni: 1. Chi esercita la vendetta sui malvagi nei limiti delle proprie facoltà non usurpa i diritti di Dio, ma si serve dei poteri che ha ricevuto da lui: infatti S. Paolo [Rm 13, 4] afferma che l'autorità civile «è al servizio di Dio, e vindice dell'ira divina per chi fa il male». Se invece uno esercita la vendetta senza rispettare l'ordine costituito da Dio, allora usurpa i diritti di Dio, e quindi commette peccato.

2. I malvagi sono tollerati dai buoni in quanto questi nei limiti del dovere ne sopportano le ingiurie personali; i buoni però non tollerano le ingiurie commesse contro Dio e il prossimo. Infatti il Crisostomo [l. cit. nell'ob. 4] afferma: «La pazienza nel sopportare le ingiurie personali è una cosa lodevole; ma sopportare le ingiurie verso Dio è il colmo dell'empietà».

3. La legge evangelica è una legge di amore. Perciò non si deve incutere timore con i castighi a coloro che compiono il bene per amore, e che soli propriamente appartengono al Vangelo, ma soltanto a quelli che non sono portati al bene per amore, e che sebbene appartengano alla Chiesa perché accrescono il «numero» dei fedeli, tuttavia non ne accrescono il «merito» [cf. Agost., In Ioh. ev. tract. 61].

4. Le ingiurie personali talora ricadono su Dio e sulla Chiesa: e allora si è tenuti a vendicarle. Come è evidente nel caso di Elia [2 Re 1, 9 ss.], il quale fece discendere il fuoco su coloro che erano venuti a catturarlo. E anche Eliseo [2 Re 2, 23 s.] lanciò la maledizione sui fanciulli che lo schernivano. Il Papa S. Silvestro poi [Decr. di Graz. 2, 23, 4, 30] scomunicò coloro che lo avevano mandato in esilio. Se invece l'ingiuria ricade esclusivamente sulla propria persona, allora essa va tollerata con pazienza, se la cosa può giovare. Come spiega infatti S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, cc. 19, 20], queste norme sulla pazienza sono da intendersi come predisposizioni d'animo in caso di bisogno.

5. Quando è tutto il popolo che pecca, la vendetta va fatta su tutto il popolo, come furono sommersi nel mar Rosso gli Egiziani che perseguitavano i figli d'Israele [Es 14, 22 ss.], e come furono colpiti in blocco gli abitanti di Sodoma [Gen 19, 25]; oppure va colpito un numero rilevante di persone, come avvenne nel castigo inflitto per l'adorazione del vitello d'oro [Es 32, 27 s.]. – Talora

invece, se si spera l'emendamento di molti, la severità della vendetta deve colpire pochi esponenti, la cui punizione incuta timore negli altri: come si legge nel libro dei Numeri [25, 4] che il Signore comandò di impiccare i capi per il peccato di tutto il popolo.
Se invece il popolo non ha peccato in blocco, ma in parte, allora, quando i colpevoli possono essere riconosciuti, la vendetta va esercitata su di essi: se però il castigo è possibile senza pregiudizio degli altri. Altrimenti si deve perdonare al popolo rinunciando alla severità.
E lo stesso si dica per il principe che rappresenta il popolo. Infatti il suo peccato va tollerato, se non può essere punito senza scandalo dei sudditi: a meno che non sia tale da nuocere al popolo, nell'ordine spirituale o temporale, più dello scandalo che potrebbe nascere dalla punizione.

Articolo 2
Se la vendetta sia una virtù specificamente distinta dalle altre
Pare che la vendetta non sia una virtù specificamente distinta dalle altre.
Infatti:
1. Come sono ricompensati i buoni per il bene compiuto, così sono puniti i cattivi per le loro malvagità. Ma ricompensare le opere buone non appartiene a una virtù speciale, essendo un atto della giustizia commutativa. Quindi per lo stesso motivo neppure la vendetta deve essere considerata una virtù speciale.
2. Non si deve ricorrere a una virtù speciale per un atto al quale l'uomo è già sufficientemente predisposto da altre virtù. Ma a vendicare il male l'uomo è sufficientemente predisposto dalla virtù della fortezza e dallo zelo. Perciò la vendetta non deve essere considerata una virtù specificamente distinta.
3. A ogni virtù specifica si contrappone un vizio specifico. Ma alla vendetta non Pare che si contrappongano dei vizi specifici. Quindi essa non è una virtù specifica.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, 53] enumera la vendetta fra le parti [potenziali] della giustizia.
Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Ethic. 2, 1], la predisposizione alla virtù è in noi innata, sebbene la virtù nella sua perfezione derivi dall'esercizio, o da altre cause. Per cui è evidente che le virtù ci dispongono a perseguire nel debito modo le inclinazioni naturali, che appartengono alla legge naturale. E così a ogni inclinazione naturale corrisponde una virtù speciale. Ora, esiste una certa speciale inclinazione naturale a combattere le cose nocive: infatti anche gli animali sono provvisti dell'irascibile, che è una facoltà distinta dal concupiscibile. Ma l'uomo [onesto] respinge le cose nocive difendendosi dalle ingiurie, oppure vendicandosi delle ingiurie subite, non con l'intenzione di nuocere, bensì con quella di eliminare il male. E questo è precisamente il compito della vendetta: infatti Cicerone [l. cit.] scrive che «la vendetta ha il compito di respingere o di punire la violenza, l'ingiuria e ogni altro danno», o ignominia. Quindi la vendetta è una virtù specificamente distinta.
Analisi delle obiezioni: 1. Come il saldo del debito legale appartiene alla giustizia commutativa, ma il saldo del debito morale, che nasce da un favore

particolare, appartiene alla virtù della riconoscenza, così, allo stesso modo, la punizione delle colpe fatta dalla giustizia pubblica è un atto della giustizia commutativa, ma quella che è inflitta per salvaguardare l'immunità di una persona privata, di cui si vendica l'ingiuria, appartiene alla virtù della vendetta.
2. La fortezza predispone alla vendetta togliendo gli ostacoli, ossia la paura del pericolo da affrontare. - Lo zelo invece, in quanto sta a indicare un amore fervente, implica la prima radice della vendetta, poiché uno vendica le ingiurie fatte a Dio e al prossimo inquantoché la carità gliele fa considerare come fatte a sé. Ora, gli atti di qualsiasi virtù derivano tutti dalla carità: poiché secondo S. Gregorio [In Evang. hom 27] «le opere buone sono rami secchi se non derivano dalla radice della carità».
3. Alla vendetta si contrappongono due vizi. Il primo è per eccesso: cioè il peccato di crudeltà o di durezza, che nel punire passa la misura. Il secondo è invece per difetto, ed è proprio di chi nel punire è troppo blando. Da cui l'ammonimento dei Proverbi [13, 24]: «Chi risparmia il bastone, odia suo figlio». Invece la virtù della vendetta consiste nel punire rispettando in tutte le circostanze la debita misura.

## Articolo 3

Supra, q. 64, a. 2; q. 65, aa. 1, 2, 3

### Se la vendetta vada esercitata con i castighi in uso presso gli uomini

Pare che la vendetta non vada esercitata con i castighi in uso presso gli uomini. Infatti:
1. L'uccisione di un uomo è una specie di sradicamento. Ora, il Signore comanda nel Vangelo [Mt 13, 29 s.] di non sradicare la zizzania, che sta a indicare i malvagi. Quindi non si devono mai uccidere i colpevoli.
2. Tutti quelli che peccano mortalmente Pareno degni della medesima pena. Se quindi alcuni che peccano mortalmente sono puniti con la morte, tutti i peccatori dovrebbero essere puniti con la pena di morte. Il che è falso in maniera evidente.
3. Quando uno viene punito pubblicamente, il suo peccato viene manifestato. Ma ciò è dannoso per il popolo, che dal cattivo esempio prende occasione di peccare. Quindi non c'è un peccato tale da implicare la pena di morte.
In contrario: Nella stessa legge di Dio si trova la determinazione di tali pene, come si è visto sopra [I-II, q. 105, a. 2, ad 9, 10].
Dimostrazione: La vendetta in tanto è lecita e virtuosa in quanto tende a reprimere i malvagi. Ora, chi non ha amore alla virtù viene trattenuto dal peccare per il timore di perdere quei beni che sono da lui amati più di quelli assequibili
col peccato: altrimenti il timore non impedirebbe la colpa. Perciò le colpe vanno punite con la privazione di tutti quei beni che sono più amati dall'uomo, quali la vita, l'incolumità del corpo, la libertà e i beni esterni quali le ricchezze, la patria e il buon nome. Per questo, come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 21, 11], «Cicerone ha affermato che dalle leggi sono contemplati otto generi di pene», cioè: «la morte», che priva della vita; «la fustigazione » e «la pena del taglione», (ossia l'«occhio per occhio»), con cui viene compromessa l'incolumità del corpo; «la schiavitù» e «la carcerazione», che

tolgono la libertà; «l'esilio», per cui si perde la patria; «il danno», che sacrifica le ricchezze, e «l'infamia», che toglie il buon nome.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore proibisce di sradicare la zizzania quando c'è il timore «di sradicare con essa anche il grano». Ma talvolta è possibile sradicare i malvagi con la morte non solo senza pericolo, ma anche con grande vantaggio per i buoni. Perciò in questi casi è applicabile la pena di morte.
2. Tutti coloro che peccano mortalmente sono degni della morte eterna rispetto alla retribuzione futura, che sarà fatta «secondo la verità del giudizio di Dio» [Rm 2, 2]. I castighi della vita presente sono invece piuttosto medicinali, per cui la pena di morte può essere inflitta solo per quei peccati che sono gravemente dannosi per gli altri.
3. Quando la colpa viene conosciuta assieme al suo castigo, quale la pena di morte o altre privazioni che l'uomo aborrisce, allora la volontà viene distolta dal peccato: poiché allora la pena atterrisce più di quanto non attragga l'esempio della colpa.

Articolo 4
I-II, q. 87, aa. 7, 8
Se la vendetta vada esercitata anche contro coloro che hanno peccato involontariamente
Pare che la vendetta vada esercitata anche contro coloro che hanno peccato involontariamente. Infatti:
1. La volontà di una persona non dipende dalla volontà di un'altra. Eppure l'una viene punita per l'altra, come si legge nell'Esodo [20, 5]: «Io sono un Dio geloso, che punisco la colpa dei padri nei figli sino alla terza e alla quarta generazione». Infatti per il peccato di Cam fu maledetto da Dio il suo figlio Canaan [Gen 9, 25 ss.]. E per il peccato di Giezi la lebbra si trasmise ai suoi posteri [2 Re 5, 27]. E anche il sangue di Cristo rese soggetti al castigo i discendenti dei Giudei, i quali dissero: «Il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli» [Mt 27, 25]. Si legge poi nella Scrittura [Gs 7] che per il peccato di Acar il popolo di Israele fu dato nelle mani dei nemici. Finalmente per il peccato dei figli di Eli tale popolo fu sconfitto dai Filistei [1 Sam 4, 2. 10]. Quindi uno può essere punito anche se la sua volontà è estranea alla colpa.
2. È volontaria l'azione che è in potere di un uomo. Ma talvolta la pena viene inflitta per cose che non sono in potere dell'interessato: come quando per la lebbra contratta uno viene rimosso dall'amministrazione di una chiesa; o quando per la miseria o la malizia dei cittadini una chiesa perde la cattedra episcopale. Quindi la vendetta viene inferta anche per delle colpe involontarie.
3. L'ignoranza causa involontarietà. Ma talora la vendetta raggiunge anche chi è nell'ignoranza. Infatti i bambini dei Sodomiti, sebbene fossero nell'ignoranza invincibile, perirono assieme ai loro genitori, come si legge nella Scrittura [Gen 19, 25]. Parimenti per il peccato di Datan e di Abiron furono ingoiati anche i loro piccoli [Nm 16, 27 ss.]. Anzi, per il peccato degli Amaleciti Dio comandò di uccidere persino gli animali bruti privi di ragione [1 Sam 15, 2 s.]. Quindi la vendetta va esercitata talvolta anche contro le

colpe involontarie.
4. La costrizione è assolutamente incompatibile con la volontarietà. Ora, chi è costretto per paura a commettere un peccato, non per questo sfugge al reato che lo lega al castigo. Quindi la vendetta viene esercitata anche contro chi non ha peccato volontariamente.
5. Scrive S. Ambrogio [In Lc 4, su 5, 3] che «la nave in cui si trovava Giuda era agitata dalla tempesta: quindi anche Pietro, che era stabile per i suoi meriti, veniva turbato dai peccati altrui». Ma Pietro non voleva certo il peccato di Giuda. Quindi talora è punito anche chi non vuole la colpa.
In contrario: Il castigo è dovuto al peccato. Ma ogni peccato è volontario, come insegna S. Agostino [De vera relig. 14; De lib. arb. 3, cc. 1, 17, 18]. Quindi la vendetta va esercitata soltanto su coloro che hanno voluto la colpa.
Dimostrazione: La pena o castigo può essere considerata sotto due aspetti. Primo, sotto l'aspetto di punizione. E come tale la pena è dovuta solo al peccato: poiché con essa viene ristabilita l'uguaglianza della giustizia, nel senso che colui che peccando aveva troppo assecondato la propria volontà, viene a subire cose contrarie al proprio volere. Per cui, essendo ogni peccato volontario, compreso quello originale, secondo le spiegazioni date [I-II, q. 81, a. 1], è evidente che nessuno viene punito in questo senso se non per atti compiuti volontariamente. Secondo, una pena può essere considerata come medicina, non solo per far guarire dai peccati già commessi, ma anche per preservare dai peccati futuri e spingere al bene. E sotto questo aspetto uno può essere castigato anche senza una colpa: non però senza una causa. - Si deve tuttavia notare che una medicina non priva mai di un bene maggiore per procurarne uno minore: un medico, p. es., non accecherà mai un occhio per sanare un calcagno; tuttavia egli potrà infliggere un danno nelle cose minori per soccorrere le maggiori. E poiché i beni spirituali sono i beni supremi, mentre quelli temporali sono i minimi, talora uno viene castigato nei beni temporali senza avere alcuna colpa: ed è così che Dio infligge molte penalità della vita presente come umiliazioni o prove; nessuno invece viene punito nei beni spirituali, né al presente né al futuro, senza una sua colpa: poiché simili punizioni non sono medicinali, ma accompagnano la dannazione dell'anima.
Analisi delle obiezioni: 1. Un uomo non viene mai punito spiritualmente per il peccato di altri: poiché la punizione spirituale interessa l'anima, secondo la quale ciascuno è «libero di sé» [Met. 1, 2]. Invece uno può essere punito per il peccato di altri con una pena temporale per tre motivi. Primo, perché nell'ordine temporale un uomo può appartenere a un altro, e quindi viene coinvolto nel castigo di quello: come i figli, secondo il corpo, sono qualcosa del padre, e gli schiavi dei padroni. - Secondo, perché il peccato di una persona può influire su altri. O per imitazione: come i figli imitano i peccati dei genitori, e gli schiavi quelli dei padroni, per peccare con maggiore audacia. Oppure per un rapporto di meriti: come i peccati dei sudditi meritano un prelato iniquo, secondo le parole della Scrittura [Gb 34, 30 Vg]: «[Dio] fa regnare il malvagio per i peccati del popolo»; e come per il peccato di Davide, colpevole del censimento, fu punito tutto il popolo di Israele [2 Sam 24]. O anche per una certa condiscendenza o tolleranza: talora infatti

i buoni, come dice S. Agostino [De civ. Dei 1, 9], sono puniti temporalmente con i cattivi perché non li hanno redarguiti dei loro peccati. – Terzo, per raccomandare l'unione dell'umana società, per cui l'uno deve preoccuparsi dell'altro affinché non cada nel peccato; e anche per far detestare la colpa, dal momento che il castigo di uno ricade su tutti, inquantoché tutti formano un corpo solo, come dice S. Agostino [Quaest. sup. Ios. 8] a proposito del peccato di Acar.

Il fatto poi che il Signore «punisca la colpa dei padri nei figli sino alla terza e alla quarta generazione» è più un atto di misericordia che di severità: poiché così facendo egli non ricorre subito alla vendetta, ma attende che in seguito i posteri si correggano; se però la malizia di questi ultimi aumenta, è come costretto a punire.

2. Come dice S. Agostino [ib.], il giudizio degli uomini deve imitare quello di Dio nei giudizi evidenti, secondo i quali egli infligge la dannazione spirituale solo per i peccati personali. Invece il giudizio umano non può imitare i giudizi occulti di Dio, secondo i quali egli punisce temporalmente delle persone senza loro colpa: poiché l'uomo non può comprenderne i motivi, e sapere ciò che è utile a ciascuno. Per cui nel giudizio umano non si deve mai punire senza colpa una persona con una pena afflittiva: né con la morte, né con la mutilazione, né con le percosse.

Invece anche nel giudizio umano uno può essere punito con la perdita di qualcosa pur senza una sua colpa; però non senza una causa. E ciò può avvenire in tre modi. Primo, per il fatto che uno, senza sua colpa, è reso incapace di ritenere o di conseguire un bene qualsiasi: come uno che ha contratto la lebbra può essere rimosso dal governo di una chiesa, e un altro che si è sposato due volte o ha fatto versare del sangue può essere escluso dagli ordini sacri. – Secondo, perché il bene di cui uno viene privato non è un bene proprio, ma della collettività: come il fatto che una chiesa sia sede episcopale è un bene di tutta la città, e non dei chierici soltanto. – Terzo, perché il bene di uno dipende dal bene di un altro: come nel delitto di lesa maestà il figlio perde l'eredità per la colpa del padre.

3. Secondo il giudizio di Dio i bambini sono puniti con le pene temporali assieme ai genitori sia perché sono qualcosa di essi, sia perché in loro Dio punisce anche i genitori. E ancora perché ciò ridonda a loro bene: perché se fossero risparmiati sarebbero portati a imitare le colpe dei genitori, e quindi meriterebbero pene più gravi. – La vendetta poi viene esercitata sugli animali e sulle altre creature prive di ragione perché in tal modo ne vengano puniti i proprietari. E anche per incutere l'orrore del peccato.

4. La costrizione esercitata dal timore rende un atto non involontario in senso assoluto, ma misto di volontario e di involontario, come si è spiegato sopra [I-II, q. 6, a. 6].

5. Gli altri Apostoli furono turbati per il peccato di Giuda come viene turbato un popolo per il peccato di uno solo; e ciò, secondo le spiegazioni date [ad 1], per mostrare l'unità di tutti gli uomini.

Quaestio 109

Prooemium[43609] IIª-IIae q. 109 pr. Deinde considerandum est de veritate, et vitiis oppositis. Circa veritatem autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum veritas sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit pars iustitiae. Quarto, utrum magis declinet ad minus.

ARGOMENTO 109
LA VERACITÀ
Consideriamo ora la veracità e i vizi contrari [q. 110].
Sulla veracità si pongono quattro quesiti: 1. Se la veracità sia una virtù;
2. Se sia una virtù specificamente distinta; 3. Se sia una parte [potenziale]
della giustizia; 4. Se inclini più a diminuire

Articolo 1
In 4 Ethic., lect. 15
Se la verità, o veracità, sia una virtù
Pare che la verità, o veracità, non sia una virtù. Infatti:
1. La prima di tutte le virtù è la fede, il cui oggetto è la verità. Ora, siccome l'oggetto è anteriore all'abito e all'atto correlativi, è chiaro che la verità non è una virtù, ma qualcosa di anteriore alla virtù.
2. Come dice il Filosofo [Ethic. 4, 7], è compito della verità o veracità far sì che uno «dica di se stesso ciò che egli è, né di più né di meno». Ma ciò non è sempre lodevole: infatti non è lodevole nel bene, poiché sta scritto [Pr 27, 2]: «Ti lodi un altro e non la tua bocca»; e non è lodevole nel male, poiché Isaia [3, 9] rivolge ad alcuni questo rimprovero: «Ostentano il peccato come Sodoma: non lo nascondono neppure; disgraziati!». Quindi la veracità non è una virtù.
3. Una virtù può essere teologale, intellettuale o morale. Ma la verità o veracità non è una virtù teologale, non avendo per oggetto Dio, bensì le realtà temporali: infatti Cicerone [De invent. 2, 53] scrive che «la verità ha il compito di dire le cose come sono, sono state o saranno». Parimenti non è una delle virtù intellettuali, ma è il loro fine. E neppure è una virtù morale, poiché non consiste nel giusto mezzo tra un eccesso e un difetto: infatti più uno dice il vero meglio è. Quindi la verità, o veracità, non è una virtù.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 7; 4, 7] enumera la verità, o veracità, fra le altre virtù.
Dimostrazione: Il termine verità può avere due accezioni. Primo, è verità quella cosa per cui un oggetto è detto vero. E in questo senso la verità non è una virtù, bensì l'oggetto o il fine della virtù. E neppure è un abito, che è il genere prossimo della virtù, ma è una certa uguaglianza o adeguazione fra l'intellezione o il segno intellettuale e la cosa intesa e significata, oppure anche tra la cosa e l'esemplare da cui essa dipende, come si è detto nella Prima Parte [q. 16, aa. 1, 2; q. 21, a. 2]. - Secondo, è verità quella disposizione per cui uno dice il vero, così da meritare il titolo di verace. E tale verità o veracità non può essere che una virtù: poiché dire il vero è un atto buono, e la virtù ha precisamente il compito di «rendere buono chi la possiede e buona l'opera che egli compie» [Ethic. 2, 5].
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per la verità presa nella prima

accezione.
2. Dichiarare le cose proprie in quanto ciò costituisce una manifestazione della verità è per sua natura un bene. Ma ciò non basta a farne un atto di virtù: poiché a ciò si richiede che l'atto sia rivestito delle debite circostanze, senza delle quali è vizioso. E in base a ciò è riprovevole lodare se stessi senza i debiti motivi. Come pure è riprovevole che uno parli apertamente dei propri peccati come per vantarsene, oppure che ne parli senza alcuna utilità.
3. Chi dice il vero proferisce dei segni conformi alla realtà: cioè parole, gesti, oppure qualsiasi altra manifestazione esterna. Ma di tali cose esterne si occupano solo le virtù morali, che hanno il compito di regolare l'uso delle membra esterne, il quale dipende dalla volontà. Perciò la verità o veracità non è una virtù teologale, bensì morale.
Essa poi consiste nel giusto mezzo tra l'eccesso e il difetto in due maniere: in rapporto all'oggetto e in rapporto all'atto. In rapporto all'oggetto, poiché il vero implica nella sua nozione una certa adeguazione, o uguaglianza, e d'altra parte ciò che è uguale sta in mezzo fra il più e il meno. Quindi per il fatto che uno dice il vero di se stesso, sta nel giusto mezzo tra chi esagera e chi dice di meno. - La veracità inoltre sta nel giusto mezzo in rapporto all'atto poiché dice il vero quando e nella misura in cui è opportuno. Si ha invece l'eccesso in chi dice le sue cose quando non occorre, e il difetto in chi le nasconde quando bisognerebbe manifestarle.

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 16, q. 4, a. 1, sol. 2; In 4 Ethic., lect. 15

### Se la veracità sia una virtù specificamente distinta

Pare che la veracità non sia una virtù specificamente distinta. Infatti:
1. Il vero e il bene coincidono e si equivalgono. Ora, la bontà non è una virtù speciale, ma piuttosto qualsiasi virtù è buona inquantoché «rende buono chi la possiede» [Ethic. 2, 5]. Quindi la veracità o verità non è una virtù speciale.
2. L'atto della veracità di cui parliamo è la manifestazione di cose che appartengono all'uomo. Ma ciò è proprio di qualsiasi virtù: infatti qualsiasi abito virtuoso viene manifestato dall'atto rispettivo. Quindi la veracità non è una virtù specificamente distinta.
3. «La verità della vita» equivale al vivere nella rettitudine, secondo l'espressione della Scrittura [Is 38, 3]: «Signore, ricordati che ho passato la vita dinanzi a te nella verità e con cuore sincero». Ma si vive rettamente con l'esercizio di qualsiasi virtù, come appare evidente dalla definizione riportata sopra [I-II, q. 55, a. 4]. Quindi la verità o veracità non è una virtù specifica.
4. La veracità Pare identificarsi con la semplicità: poiché l'una e l'altra si contrappongono alla finzione. Ora, la semplicità non è una virtù speciale, poiché essa «rettifica l'intenzione» [Ethic. 6, 13], il che è richiesto in tutte le virtù. Quindi la veracità non è una virtù speciale.
In contrario: Aristotele [Ethic. 2, 7] la enumera fra le altre virtù.
Dimostrazione: La virtù ha il compito di «rendere buone le azioni umane». Quindi là dove nell'agire umano si riscontra un aspetto specifico di bontà, è necessario che l'uomo vi sia orientato e disposto da una virtù speciale. E poiché

il bene, secondo S. Agostino [De nat. boni 3], ha tra i suoi costitutivi l'ordine, è necessario rilevare da ogni determinato ordine uno specifico aspetto di bene. Ora, vi è un certo ordine speciale nel fatto che i nostri atteggiamenti esterni, cioè le parole e le azioni, corrispondono debitamente come segni alle realtà significate. E a ciò l'uomo viene predisposto dalla virtù della veracità. È quindi evidente che la veracità è una virtù specificamente distinta.
Analisi delle obiezioni: 1. Il vero e il bene coincidono e si equivalgono quanto al soggetto concreto, poiché ogni vero è un bene e ogni bene è un vero, ma per la loro formalità si eccedono a vicenda: come l'intelletto e la volontà si includono a vicenda, poiché l'intelletto conosce la volontà e molte altre cose, e la volontà da parte sua vuole le cose che appartengono all'intelletto, e insieme molte altre. Perciò il vero, nella sua formalità, cioè come perfezione dell'intelletto, è un bene particolare, essendo un determinato appetibile. Parimenti il bene nella sua formalità, in quanto fine a cui tende la volontà, è un determinato vero, essendo un particolare intelligibile. Per il fatto dunque che la virtù implica il carattere della bontà, può essere benissimo che la veracità sia una virtù speciale, come il vero è un bene speciale.
Non può essere invece che sia una virtù speciale la bontà, essendo essa piuttosto una nozione generica che include la virtù.
2. Gli abiti delle virtù e dei vizi vengono specificati dall'oggetto direttamente perseguito, e non dagli elementi accidentali o preterintenzionali. Ora, il manifestare con sincerità le proprie cose appartiene direttamente ed espressamente alla virtù della veracità, mentre alle altre virtù può appartenere in modo indiretto. Infatti l'uomo forte mira ad agire coraggiosamente, e il fatto che agendo in tal modo manifesti il coraggio che possiede è solo una conseguenza della sua intenzione principale.
3. La verità della vita è la verità in senso oggettivo, non già la verità in senso soggettivo per cui una persona è detta verace. Ora, la vita può dirsi vera, come anche qualsiasi altra cosa, per il fatto che si adegua alla sua norma o misura, cioè alla legge divina, conformandosi alla quale ottiene la sua rettitudine. E tale verità o rettitudine è un elemento comune a qualsiasi virtù.
4. La semplicità si contrappone alla doppiezza, che consiste nel mostrarsi esternamente diversi da ciò che si è interiormente. Quindi la semplicità si riduce alla veracità. Essa poi rettifica l'intenzione non già direttamente, poiché questo è il compito di qualsiasi virtù, ma escludendo la doppiezza, che porta a manifestare un'intenzione e a perseguirne un'altra.

Articolo 3
In 4 Ethic., lect. 15
Se la veracità sia tra le parti [potenziali] della giustizia
Pare che la veracità non sia tra le parti [potenziali] della giustizia. Infatti:
1. E proprio della giustizia rendere agli altri ciò che è dovuto. Ma per il fatto che uno dice la verità non Pare che renda agli altri ciò che è dovuto, come accade invece in tutte le altre virtù annesse alla giustizia. Quindi la veracità non è tra le parti della giustizia.
2. La veracità o verità appartiene all'intelletto. La giustizia invece risiede

nella volontà, come si è visto sopra [q. 58, a. 4]. Perciò la veracità non è una parte [potenziale] della giustizia.
3. Secondo S. Girolamo [?] ci sono tre tipi di verità: «la verità della vita», «la verità della giustizia» e «la verità della dottrina». Ma nessuna di esse è tra le parti della giustizia. Infatti la verità della vita, come si è visto [a. 2, ad 3], abbraccia tutte le virtù. La verità della giustizia poi si identifica con la giustizia, e quindi non ne è una parte. La verità della dottrina infine appartiene piuttosto alle virtù intellettive. Quindi in nessun modo la verità o veracità è una parte [potenziale] della giustizia.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, 53] enumera la verità, o veracità, tra le parti della giustizia.
Dimostrazione: Come si è già detto sopra [q. 80], una virtù è annessa alla giustizia come virtù secondaria per il fatto che in parte assomiglia alla giustizia, e in parte si scosta dalla perfetta natura di essa. Ora, la virtù della veracità assomiglia alla giustizia sotto due aspetti. Primo, in quanto dice rapporto ad altri. Infatti l'atto di manifestare, che è proprio della veracità, come si è detto [a. 2, ad 2], è rivolto ad altri: in quanto cioè uno manifesta agli altri le cose che lo riguardano. - Secondo, in quanto la giustizia stabilisce una certa adeguazione tra una cosa e un'altra. E ciò si riscontra anche nella veracità: con essa infatti si adeguano le espressioni ai fatti e alle cose che ci riguardano. Invece la veracità si discosta dalla giustizia sotto l'aspetto del debito. Infatti questa virtù non soddisfa a un debito legale, come la giustizia, ma piuttosto a un debito morale, poiché un uomo deve la manifestazione della verità a un altro solo per un'esigenza di onestà. Per cui la veracità è una parte della giustizia, essendovi annessa come una virtù secondaria alla principale.
Analisi delle obiezioni: 1. Essendo l'uomo un animale fatto per vivere in società, per natura un uomo deve all'altro ciò che è indispensabile per la conservazione della società umana. Ora, gli uomini non potrebbero convivere senza credersi reciprocamente, dicendo l'uno la verità all'altro. Quindi anche la virtù della veracità a suo modo ha di mira un debito.
2. In quanto è conosciuta la verità appartiene all'intelletto. Ma è con la volontà che l'uomo fa uso dei suoi abiti e delle sue membra per esprimere i segni adatti a manifestare la verità. E in base a ciò tale manifestazione è un atto della volontà.
3. La verità o veracità di cui ora parliamo differisce dalla verità della vita, come si è detto [a. 2, ad 3].
La verità poi della giustizia può essere intesa in due modi. Primo, nel senso che la giustizia è una certa rettitudine regolata secondo le norme della legge divina. E allora la verità della giustizia differisce dalla verità della vita, poiché quest'ultima verità ha il compito di far sì che uno viva rettamente in se stesso, mentre la verità della giustizia porta l'individuo a osservare la rettitudine legale nei giudizi relativi ad altre persone. E in questo caso la verità della giustizia, come anche la verità della vita, non rientra nella verità o veracità di cui ora parliamo. - Secondo, la verità della giustizia può essere intesa nel senso che uno per giustizia manifesta la verità: p. es. quando confessa il vero, o rende una testimonianza verace in giudizio. Ora, questa verità è un

atto particolare della giustizia, e non appartiene direttamente alla verità o veracità di cui ora parliamo: poiché in tali dichiarazioni veritiere una persona intende principalmente rendere a un'altra quanto le spetta. Per cui il Filosofo [Ethic. 4, 7], nel parlare della veracità, si esprime in questi termini: «Noi non parliamo qui della veridicità delle confessioni, né di tutto ciò che riguarda la giustizia o l'ingiustizia».

Finalmente la verità della dottrina consiste in una certa manifestazione delle verità della scienza. Perciò neppure questa verità appartiene alla virtù di cui parliamo, ma soltanto la verità con la quale «uno si mostra in atti e in parole così come è e non altrimenti, e non dice di se stesso né di più né di meno» [ib.]. – Tuttavia siccome le nozioni della scienza, in quanto sono conosciute da noi, ci riguardano e ci appartengono, da questo lato la verità della dottrina può rientrare in questa virtù della veracità, come anche qualsiasi altra verità che uno conosce e manifesta con le parole o con le azioni.

## Articolo 4

In 4 Ethic., lect. 15

### Se la virtù della veracità inclini a diminuire

Pare che la virtù della veracità non inclini a diminuire. Infatti:

1. Come si incorre nella falsità esagerando, così vi si incorre anche diminuendo: come dire che quattro cose sono cinque non è più falso che dire che sono tre. Ora, secondo il Filosofo [Ethic. 4, 7], «ogni falsità è cattiva e va rifuggita». Quindi la virtù della veracità non inclina più a diminuire che a esagerare.

2. Che una virtù inclini maggiormente verso l'uno degli estremi opposti dipende dal fatto che il giusto mezzo di essa è più vicino all'uno che all'altro: come la fortezza è più vicina all'audacia che alla timidezza. Ma il giusto mezzo della veracità, o verità, non può essere più vicino a un estremo che al suo opposto poiché, consistendo la verità in un'adeguazione, il suo giusto mezzo si riduce a un punto indivisibile. Non è quindi vero che la veracità inclina piuttosto a diminuire.

3. Chi sminuisce si allontana dalla verità negandola, chi invece esagera aggiunge ad essa qualcosa. Ma è più incompatibile con la verità il negarla che l'aggiungervi qualcosa: poiché una verità non coesiste con la negazione della verità, mentre può coesistere con delle aggiunte. Quindi la veracità deve inclinare più a esagerare che a diminuire.

In contrario: Il Filosofo [l. cit.] afferma che con questa virtù l'uomo «propende piuttosto ad attenuare la verità».

Dimostrazione: La propensione a sminuire la verità può prodursi in due modi. Primo, mediante l'affermazione: p. es. quando uno, nel suo dire, non manifesta tutto il bene che è in lui, cioè il sapere, la santità, ecc. E ciò può essere fatto senza pregiudizio della verità, poiché nel più c'è anche il meno. Ed è in questo senso che la veracità inclina piuttosto a diminuire. Ciò infatti, come dice il Filosofo [ib.], «Pare più prudente, poiché le esagerazioni sono insopportabili ». Sicché coloro che esagerano i propri meriti sono insopportabili agli altri, sui quali Pareno voler sovrastare, mentre quelli che dicono meno di

ciò che valgono sono graditi, per la loro condiscendenza e modestia nei riguardi del prossimo. E così si spiegano le parole di S. Paolo [2 Cor 12, 6]: «Se volessi vantarmi, non sarei insensato perché direi solo la verità. Ma evito di farlo, perché nessuno mi giudichi più di quello che vede o sente da me».
Secondo, uno può inclinare alla diminuzione mediante la negazione: cioè negando di essere ciò che è. E ciò esula dalla virtù della veracità: poiché in questo modo si incorre nella falsità. - Tuttavia ciò sarebbe meno ripugnante alla virtù: non in rapporto alla veracità come tale, ma in rapporto alla prudenza, che va salvaguardata in tutte le virtù. Infatti alla prudenza ripugna maggiormente il ritenere o il presumere di avere ciò che non si ha, essendo ciò più pericoloso e insopportabile per gli altri, che non il pensare o dire di non avere ciò che si ha.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Quaestio 110
Prooemium

[43642] IIª-IIae q. 110 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati. Et primo, de mendacio; secundo, de simulatione sive hypocrisi; tertio, de iactantia et opposito vitio. Circa mendacium quaeruntur quatuor. Primo, utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem. Secundo, de speciebus mendacii. Tertio, utrum mendacium semper sit peccatum. Quarto, utrum semper sit peccatum mortale.

ARGOMENTO 110
I VIZI CONTRARI ALLA VERACITÀ
Passiamo quindi a considerare i vizi contrari alla veracità. Primo, la menzogna; secondo, la simulazione, o ipocrisia [q. 111]; terzo, la millanteria e il vizio contrario [qq. 112, 113].
A proposito della menzogna tratteremo quattro argomenti: 1. Se la menzogna si contrapponga alla verità o veracità, implicando essa una falsità; 2. Quali siano le specie della menzogna; 3. Se la menzogna sia sempre un peccato; 4. Se sia sempre un peccato mortale.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 38, q. 1, a. 1
Se la menzogna sia sempre l'opposto della verità
Pare che la menzogna non sia sempre l'opposto della verità, o veracità.
Infatti:
1. Gli opposti non possono coesistere assieme. Ma la menzogna può coesistere con la veracità: chi infatti dice una cosa vera credendola falsa, mente, come nota S. Agostino [Contra mendacium 3]. Quindi la menzogna non si contrappone alla verità.
2. La virtù della veracità non consiste solo nelle parole, ma anche nelle azioni: poiché, secondo il Filosofo [Ethic. 4, 7], in forza di questa virtù uno dice il vero «e nelle parole e negli atti». Invece la menzogna consiste solo nelle parole: poiché essa viene definita [P. Lomb., Sent. 3, 38] come «una parola

che esprime il falso». Perciò la menzogna non si contrappone direttamente alla virtù della veracità.

3. S. Agostino [l. cit.] insegna che «la colpa del bugiardo è il desiderio di ingannare». Ma l'inganno non si contrappone alla veracità, bensì alla benevolenza e alla giustizia. Quindi la menzogna non è l'opposto della veracità.

In contrario: S. Agostino [op. cit. 4] ha scritto: «Nessuno può dubitare che mente colui che dice il falso per ingannare. Perciò la menzogna è una dichiarazione falsa fatta con l'intenzione di ingannare». Ma questo è l'opposto della veracità. Quindi la menzogna le si contrappone.

Dimostrazione: Un atto morale è specificato` da due cose: dall'oggetto e dal fine. Il fine infatti è l'oggetto della volontà, che è il primo movente nelle azioni morali. Invece le potenze che sono mosse dalla volontà hanno il loro oggetto proprio, che è l'oggetto immediato di questi atti volontari: ed esso, secondo le spiegazioni già date [I-II, q. 18, a. 6], sta al fine come l'elemento materiale sta a quello formale. - Ora, sopra [q. 109, a. 2, ad 2; a. 3] abbiamo visto che la virtù della veracità, e conseguentemente i vizi opposti, consistono nel manifestare i propri pensieri con dei segni. E questa manifestazione, o enunciazione, è un atto della mente, la quale confronta il segno con la cosa significata: poiché ogni rappresentazione consiste in una specie di confronto, che appartiene propriamente alla ragione. Per cui gli animali bruti, sebbene manifestino qualcosa, lo fanno però senza volerlo, limitandosi a compiere certi atti ai quali seguono determinate manifestazioni. Tuttavia questo manifestare o enunciare, per essere un'azione morale, deve essere volontario e dipendente dall'intenzione della volontà, mentre l'oggetto proprio della manifestazione o dell'enunciato è il vero o il falso. - Ora, l'intenzione di una volontà disordinata può mirare a due cose distinte: la prima è l'enunciazione del falso, la seconda è l'effetto proprio di tale enunciazione, cioè l'inganno di qualcuno. Se quindi nell'atto concorrono queste tre cose: la falsità di quanto viene detto, la volontà di dire il falso e infine l'intenzione di ingannare, allora si ha la falsità materiale, poiché viene detto il falso, la falsità formale, per la volontà di dirlo, e la falsità effettiva, per la volontà di ingannare.

Tuttavia la ragione formale della menzogna viene desunta dalla falsità formale, cioè dall'intenzione di dichiarare il falso. Infatti il termine menzogna (mendacium) deriva dal fatto che si parla «contro la mente» (contra mentem). Se uno quindi dichiara il falso credendo che sia vero, si ha una bugia materiale, ma non formale, essendo la falsità estranea all'intenzione di chi la dice. Perciò tale affermazione non ha la vera e perfetta natura di menzogna: poiché le cose preterintenzionali sono per accidens, e quindi non possono costituire delle differenze specifiche. - Se invece uno dice il falso formalmente, cioè con l'intenzione di dire il falso, anche se ciò che dice è vero, questo suo atto, in quanto volontario e morale, di per sé contiene la falsità, e per accidens la verità. Per cui raggiunge la specie della menzogna. - L'intenzione poi di creare la falsità nell'opinione altrui con l'inganno non è un elemento specifico della menzogna, ma ne è un complemento. Avviene cioè come negli esseri materiali, in cui la specie è assicurata dalla forma anche se manca l'effetto di essa: come è evidente nel caso dei corpi gravi a cui la violenza impedisce di

scendere in basso secondo l'esigenza della loro forma.
È quindi evidente che la menzogna si oppone direttamente e formalmente alla veracità.
Analisi delle obiezioni: Ogni cosa è qualificata più secondo i suoi elementi formali ed essenziali che secondo gli elementi materiali e accidentali.
Per cui dire il vero con l'intenzione di dire il falso si oppone alla virtù morale della veracità più che dire il falso con l'intenzione di dire il vero.
2. Come nota S. Agostino [De doctr. christ. 2, 3], la parola occupa il primo posto tra le espressioni, o segni. Perciò quando si dice che la menzogna è «una parola che esprime il falso», col termine parola si vuole intendere qualsiasi espressione. Quindi chi cercasse di esprimere una falsità con i gesti non sarebbe immune dalla menzogna.
3. Il desiderio di ingannare è un elemento complementare della menzogna, e non un elemento specifico: come nessun effetto appartiene alla specie della sua causa.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 38, q. 1, aa. 2, 5; Expos. in Decal., c. De Octavo Praecepto; In Psalm., 5
Se sia sufficiente dividere la menzogna in ufficiosa, giocosa e dannosa
Pare che la divisione della menzogna in ufficiosa, giocosa e dannosa non sia sufficiente. Infatti:
1. La divisione va fatta in base agli elementi essenziali di una cosa, come insegna il Filosofo [Met. 7, 12]. Ora, l'effetto è un elemento estraneo alla specie di un atto morale, ed è evidentemente accidentale per esso: infatti da un atto può derivare un numero indefinito di effetti. Ma la divisione proposta è basata sugli effetti: poiché la bugia giocosa è quella che si dice per gioco, la bugia ufficiosa quella che si dice per un'utilità e la bugia dannosa quella che si dice per fare del male. Questa dvisione della menzogna dunque non è una buona.
2. S. Agostino [Contra mendacium 14] divide la menzogna in otto specie. La prima ha per oggetto «l'insegnamento religioso»; la seconda è quella che «non giova a nessuno e danneggia qualcuno»; la terza è la bugia che «giova a una persona danneggiandone un'altra»; la quarta è quella che «viene detta per il solo gusto di mentire e di ingannare»; la quinta è la bugia «detta solo per divertire»; la sesta è la bugia che «non danneggia nessuno e giova a conservare il danaro di qualcuno»; la settima è quella che, «senza danneggiare nessuno, giova a evitare la morte di qualcuno»; l'ottava infine è la bugia che «non danneggia nessuno, e giova a qualcuno evitando un peccato carnale».
Perciò la divisione precedente della menzogna è insufficiente.
3. Il Filosofo [Ethic. 4, 7] divide la menzogna in «millanteria», che nel parlare va al di là del vero per esagerazione, e «ironia», che rimane al disotto del vero. Ma queste due specie di menzogna non si riscontrano nella suddivisione riferita. Quindi la suddetta divisione della bugia, o menzogna, non è accettabile.
In contrario: Commentando quel testo dei Salmi [5, 7]: «Tu fai perire i bugiardi», la Glossa [P. Lomb.] afferma che «ci sono tre generi di menzogne.

Alcune infatti sono dette per dare scampo o aiuto a qualcuno; il secondo genere è invece quello delle bugie dette per gioco e il terzo quello delle bugie dette per fare del male». Ora, il primo genere costituisce la bugia ufficiosa, il secondo la giocosa e il terzo la dannosa. Quindi la menzogna si divide nelle specie suddette.

Dimostrazione: La menzogna può essere divisa in tre modi. Primo, in base all'essenza stessa della menzogna: e questa è la divisione propria ed essenziale. E da questo punto di vista, secondo il Filosofo [l. cit.] la menzogna si divide in due specie: quella che va al di là del vero per esagerazione, e costituisce la millanteria, e quella che rimane al disotto della verità, e costituisce l'ironia. E questa divisione è essenziale per la menzogna, poiché la menzogna come tale si contrappone alla veracità, come sopra [a. prec.] si è spiegato: la veracità infatti consiste in una certa adeguazione a cui si contrappone il più e il meno.

Secondo, la menzogna può essere suddivisa sotto l'aspetto della colpa: cioè in base a ciò che aggrava o diminuisce la colpa in rapporto al fine perseguito. Ora, è un'aggravante per il peccato di menzogna che uno tenda con esso a danneggiare il prossimo: e in ciò abbiamo la bugia dannosa. Invece la colpa viene diminuita se uno ordina la menzogna a un bene qualsiasi: o al bene dilettevole, e allora abbiamo la bugia giocosa, o al bene utile, e allora abbiamo la bugia ufficiosa, con la quale si cerca di dare aiuto o di evitare dei danni a qualche persona. Ed è in questo modo che viene fatta la divisione della menzogna nei tre tipi di cui stiamo discutendo.

Terzo, la menzogna può suddividersi ancora più radicalmente in ordine al fine, senza badare se questo incida o meno sull'aumento o sulla diminuzione della colpa. Abbiamo così la divisione agostiniana in otto membri [cf. ob. 2]. In essa i primi tre tipi di menzogna rientrano nella bugia dannosa. La quale può essere detta contro Dio: e abbiamo il primo tipo, che ha per oggetto «l'insegnamento religioso». Oppure è detta contro l'uomo: o con la sola intenzione di nuocere a qualcuno, e allora abbiamo il secondo tipo, cioè la bugia che «non giova a nessuno e danneggia qualcuno»; o con l'intenzione di nuocere a una persona per giovare a un'altra, e allora abbiamo il terzo tipo di menzogna, che «giova all'uno danneggiando l'altro». E fra questi tre tipi il primo è il più grave: poiché i peccati contro Dio sono sempre i più gravi, come sopra [q. 94, a. 3; I-II, q. 73, a. 3] si è spiegato. Il secondo poi è più grave del terzo, il quale ha un'attenuante nell'intenzione di giovare a un altro. - A questi tre tipi di bugia, che aggiungono degli elementi aggravanti al peccato di menzogna, segue il quarto, che ha una gravità intrinseca, senza aggravanti o attenuanti. E questa è la bugia detta «per il solo gusto di mentire», il che deriva dall'abito vizioso: per cui anche il Filosofo [l. cit.] afferma che il bugiardo, «essendo tale per abito, gode della menzogna stessa». - I quattro tipi che seguono attenuano invece la gravità della menzogna. Infatti il quinto è la bugia giocosa, detta «per il gusto di divertire».

Gli altri tre poi rientrano nella bugia ufficiosa. E l'utilità verso una persona può riguardare o i beni esterni, e allora abbiamo il sesto tipo di bugia, che «giova a conservare il danaro di qualcuno»; o il vantaggio del corpo, e abbiamo

il settimo tipo di bugia, che «giova a evitare la morte di un uomo», oppure la salvaguardia dell'onestà e della virtù, e abbiamo l'ottavo tipo di bugia, «con la quale si impedise un peccato carnale». Ora, è evidente che la colpevolezza della menzogna diminuisce in proporzione inversa del valore dei beni perseguiti. Perciò a ben considerare si nota che l'ordine dell'enumerazione descritta segue l'ordine della gravità morale della menzogna: infatti il bene utile va preferito al bene dilettevole, la vita corporale alle ricchezze e l'onestà alla stessa vita del corpo.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 3
Supra, q. 69, aa. 1, 2; In 3 Sent., d. 38, q. 1, a. 3; Quodl., 8, q. 6, a. 4; In De Trin., a. 9; In 4 Ethic., lect. 20
Se la menzogna sia sempre un peccato
Pare che la menzogna non sia sempre un peccato. Infatti:
1. È evidente che gli evangelisti scrivendo il Vangelo non fecero peccato. Eppure è chiaro che essi hanno scritto delle cose false, poiché nel riferire le parole di Cristo o di altri spesso uno le riporta in un modo e uno in un altro, per cui o l'uno o l'altro deve aver detto il falso. Quindi non tutte le bugie sono peccato.
2. Nessuno è ricompensato da Dio per dei peccati. Invece le levatrici egiziane furono ricompensate da Dio per la loro menzogna, come si legge nell'Esodo [1, 21]: «Dio diede loro una numerosa famiglia». Perciò la menzogna non è un peccato.
3. Le gesta dei Santi sono narrate dalla Sacra Scrittura per formare gli uomini alla virtù. Eppure di certi personaggi santissimi si legge che hanno mentito: come nella Genesi [12, 13. 19; 20, 2.5] si legge che Abramo disse che sua moglie era sua sorella. Giacobbe inoltre mentì dicendo di essere Esaù: eppure ottenne la benedizione [Gen 27]. Viene poi esaltata Giuditta [15, 10], che mentì a Oloferne [ib. 10, 12 s.; 11]. Quindi non sempre la bugia è un peccato.
4. Per evitare un male più grave bisogna rassegnarsi a un male minore: come fa il chirurgo, il quale asporta un organo per salvare tutto il corpo. Ora, creare un'opinione falsa nell'animo di una persona è un male minore rispetto a un assassinio che altrimenti ne potrebbe nascere. Quindi si può mentire per preservare una persona dall'omicidio e un'altra dalla morte.
5. Si ha una menzogna se uno non mantiene ciò che ha promesso. Ma non tutte le promesse vanno mantenute, poiché S. Isidoro [Synonym. 2, 58] ammonisce: «Alle cattive promesse sii infedele». Quindi non tutte le bugie vanno evitate.
6. La bugia è un peccato per il fatto che con essa si inganna il prossimo; da cui le parole di S. Agostino [Contra mendacium 21]: «Pensare che ci sia un genere di menzogna che non sia peccato è ingannare grossolanamente se stessi, ritenendo di poter onestamente ingannare gli altri». Ma non tutte le bugie sono causa di inganno: poiché con la bugia giocosa non si inganna nessuno. Infatti queste bugie non vengono dette perché vi si creda, ma solo per divertimento; e d'altra parte anche nella Sacra Scrittura non mancano le

espressioni iperboliche. Quindi non sempre la bugia è un peccato.
In contrario: Nella Scrittura [Sir 7, 13] si legge: «Non volere in alcun modo ricorrere alla menzogna».
Dimostrazione: In nessun modo può essere buono e lecito ciò che è cattivo nel suo genere, poiché la bontà richiede il concorso ordinato di tutti gli elementi: infatti «il bene deriva dal concorso integrale delle cause, il male invece da ogni singolo difetto», come scrive Dionigi [De div. nom. 4]. Ora, la menzogna è cattiva nel suo genere, poiché è un'azione che si esercita su una materia sconveniente: essendo infatti le parole per loro natura espressioni del pensiero, è cosa innaturale e sconveniente che uno esprima con le parole ciò che non pensa. Per cui il Filosofo [Ethic. 4, 7] insegna che «la menzogna è per se stessa cattiva e riprovevole, mentre la verità è buona e lodevole». Quindi la bugia è sempre un peccato, come afferma anche S. Agostino [Contra mendacium cc. 1, 21].
Analisi delle obiezioni: 1. Non è lecito pensare che nel Vangelo, o in qualsiasi altro libro ispirato, ci siano delle affermazioni false, o che i loro scrittori abbiano detto delle menzogne: poiché così verrebbe distrutta la certezza della fede, che si basa sull'autorità della Sacra Scrittura. Il fatto poi che nel Vangelo e negli altri libri santi vengano riferite diversamente le parole dei vari personaggi non è una menzogna. Dice infatti S. Agostino [De cons. Evang. 2, 12]: «Questo problema non deve preoccupare colui il quale ritiene che la conoscenza della verità risulta dalle idee, quali che siano le parole con cui essa viene presentata». E aggiunge: «Dal che appare evidente che non dobbiamo accusare nessuno di menzogna se più individui, nel ricordare cose viste o udite, non le esprimono tutti allo stesso modo e con le stesse parole».
2. Le levatrici non furono ricompensate per la menzogna, ma per il timore di Dio e per la loro benevolenza, da cui derivò la bugia. Per cui l'Esodo [1, 21] si esprime in questi termini: «Poiché le levatrici avevano temuto Dio, egli diede loro una numerosa famiglia». Ma la bugia che ne derivò non era meritoria.
3. Come insegna S. Agostino [Contra mendacium 5], nella Sacra Scrittura sono riferite le gesta di alcuni personaggi come esempi di perfetta virtù, per cui di costoro non si può pensare che abbiano mentito. Se dunque nelle loro parole si riscontrano delle espressioni che Pareno menzogne, bisogna intenderle in senso figurato, o profetico. Per cui il Santo scrive [ib.]: «Si deve credere che quanto viene detto sui personaggi la cui autorità fu indiscussa nei tempi profetici, sia stato da essi compiuto o affermato in senso profetico». Tuttavia, come nota lo stesso S. Agostino [Quaest. in Gen. 26], quando Abramo disse che Sara era sua sorella, volle celare la verità senza dire una bugia: infatti la si poteva dire sorella in quanto figlia di un fratello. Da cui le parole [Gen 20, 12]: «È veramente mia sorella, figlia di mio padre, ma non figlia di mia madre»: cioè sua cugina da parte di suo padre. – Giacobbe poi disse di essere Esaù e primogenito di Isacco in senso mistico: cioè per il fatto che giuridicamente spettava a lui la primogenitura. Ed egli ricorse a questo modo di parlare guidato dallo spirito profetico per indicare un mistero, cioè il fatto che il popolo minore, ossia quello dei gentili, doveva soppiantare quello primogenito, cioè gli Ebrei [cf. Gen 25, 23].

Altri personaggi invece sono lodati dalla Scrittura non come esempi di perfetta virtù, ma per certe loro inclinazioni virtuose: cioè perché appariva in essi un qualche sentimento lodevole, che però li conduceva a commettere anche delle cose sconvenienti. E in questo modo viene lodata Giuditta, non perché mentì a Oloferne, ma per l'affetto che nutriva per la salvezza del suo popolo, per cui si espose a gravi pericoli. Si potrebbe però anche rispondere che le sue parole erano vere in senso mistico.

4. La menzogna, come si è visto [nel corpo], è un peccato non solo per il danno che arreca al prossimo, ma per il suo intrinseco disordine. Ora, non si può fare uso di una cosa illecita e sconveniente per far fronte ai danni o ai bisogni del prossimo: come non è lecito rubare per fare l'elemosina (eccetto il caso di necessità estrema, in cui tutto è comune). Non è quindi lecito dire bugie per stornare un pericolo da qualcuno. È lecito però nascondere prudentemente la verità con qualche scusa, come spiega S. Agostino [Contra mendacium 10].

Altri personaggi invece sono lodati dalla Scrittura non come esempi di perfetta virtù, ma per certe loro inclinazioni virtuose: cioè perché appariva in essi un qualche sentimento lodevole, che però li conduceva a commettere anche delle cose sconvenienti. E in questo modo viene lodata Giuditta, non perché mentì a Oloferne, ma per l'affetto che nutriva per la salvezza del suo popolo, per cui si espose a gravi pericoli. Si potrebbe però anche rispondere che le sue parole erano vere in senso mistico.

4. La menzogna, come si è visto [nel corpo], è un peccato non solo per il danno che arreca al prossimo, ma per il suo intrinseco disordine. Ora, non si può fare uso di una cosa illecita e sconveniente per far fronte ai danni o ai bisogni del prossimo: come non è lecito rubare per fare l'elemosina (eccetto il caso di necessità estrema, in cui tutto è comune). Non è quindi lecito dire bugie per stornare un pericolo da qualcuno. È lecito però nascondere prudentemente la verità con qualche scusa, come spiega S. Agostino [Contra mendacium 10].

6. Un'azione può essere considerata sotto due punti di vista: primo, in se stessa; secondo, in colui che la compie. Ora, la bugia giocosa considerata in se stessa è fatta per ingannare, sebbene chi la dice non abbia questa intenzione, ed essa non inganni per il modo con cui viene detta. Diverso è poi il caso delle espressioni iperboliche o figurate che si riscontrano nella Sacra Scrittura: poiché, come dice S. Agostino [Contra mendacium 5], «tutto ciò che si fa o si dice in senso figurato non è una menzogna. Infatti ogni enunciato va riferito alle cose che vengono enunciate: ora, tutto ciò che viene fatto o detto in maniera figurata enunzia ciò che significa per chi è chiamato a comprenderne il significato».

## Articolo 4

Supra, q. 70, a. 4; In 3 Sent., d. 38, q. 1, a. 4; Expos. in Decal., c. De Octavo Praecepto; In Psalm., 5

### Se qualsiasi menzogna sia un peccato mortale

Pare che tutte le menzogne siano peccato mortale. Infatti:

1. Nei Salmi [5, 7] si legge: «Tu fai perire i bugiardi»; e nella Sapienza [1, 11]: «Una bocca menzognera uccide l'anima». Ora, la perdizione e la morte dell'anima si ha solo per il peccato mortale. Quindi tutte le menzogne sono peccati mortali.
2. Tutto ciò che è contro un precetto del decalogo è un peccato mortale. Ma la bugia è contro il precetto del decalogo: «Non dire falsa testimonianza» [Es 20, 16]. Quindi qualsiasi bugia è un peccato mortale.
3. Scrive S. Agostino [De doctr. christ 1, 36]: «Chiunque mente, nel mentire fa oltraggio alla fede: poiché egli pretende che si abbia in lui quella fede che egli oltraggia con la menzogna. Ora, chiunque fa oltraggio alla fede è iniquo». Ma nessuno merita il nome di violatore della fede o di iniquo per un peccato veniale. Quindi nessuna menzogna è un peccato solo veniale.
4. La ricompensa eterna non può essere perduta che per un peccato mortale. Ma con una menzogna si può perdere la ricompensa eterna, che viene perciò commutata in un compenso temporale. Infatti S. Gregorio [Mor. 18, 3] afferma che «dalla ricompensa delle levatrici [egiziane] si può conoscere che cosa meriti il peccato di menzogna. Poiché la mercede della loro bontà, che poteva essere ricompensata nella vita eterna, con l'intervento della menzogna fu ridotta a una ricompensa terrena». Quindi anche una bugia ufficiosa come fu quella delle levatrici, che pure Pare una colpa lievissima, è un peccato mortale.
5. S. Agostino [Contra mendacium 17] ha scritto che «per i perfetti è di precetto non solo non mentire, ma persino non voler mentire». Ma agire contro un precetto è peccato mortale. Quindi tutte le bugie dei perfetti sono peccati mortali. E così dunque anche quelle di qualsiasi altra persona: altrimenti i perfetti sarebbero in una condizione peggiore.
In contrario: S. Agostino [Enarr. in Ps 5, 7] insegna: «Ci sono due generi di menzogne che non costituiscono una colpa grave, e tuttavia non sono senza colpa: mentire per scherzo e mentire per giovare al prossimo». Ma qualsiasi peccato mortale implica una colpa grave. Quindi le bugie giocose e ufficiose non sono peccati mortali.
Dimostrazione: È propriamente un peccato mortale quello che è incompatibile con la carità, mediante la quale, come si è spiegato [q. 24, a. 12; q. 35, a. 3; I-II, q. 72, a. 5], l'anima vive unita a Dio. Ora, la menzogna può essere in contrasto con la carità in tre modi: primo, per se stessa; secondo, per il fine a cui mira; terzo per accidens. Per se stessa la bugia può essere contraria alla carità per la falsità che esprime. Ora, quando espressioni del genere riguardano le cose divine, allora la bugia è contro l'amore di Dio, di cui si nasconde o si corrompe la verità con la menzogna. Perciò tale menzogna non solo è in contrasto con la virtù della veracità, ma anche con le virtù della fede e della religione. E così questa menzogna è un peccato gravissimo e mortale. - Se poi le espressioni false riguardano il bene dell'uomo, come ad es. le verità essenziali per la sua conoscenza e per la rettitudine dei costumi, allora tale menzogna è incompatibile con l'amore del prossimo, poiché lo danneggia con delle false opinioni. Per cui anche questa menzogna è un peccato mortale.

Se invece le false opinioni prodotte dalla menzogna hanno per oggetto cose di nessuna importanza, allora il prossimo non riceve un danno da simili bugie: come quando uno viene ingannato in certi fatti particolari e contingenti che non lo riguardano. Per cui tali bugie non sono di per sé peccati mortali.
La menzogna può ancora essere in contrasto con la carità per il fine che viene perseguito: come quella che è detta per insultare Dio, e che è sempre un peccato mortale in quanto contraria alla religione, e quella detta per danneggiare il prossimo nella persona, nelle ricchezze o nella fama. E anche questa è un peccato mortale, poiché danneggiare il prossimo è un peccato mortale; e si sa che uno pecca mortalmente anche con la sola intenzione di fare un peccato mortale. – Se invece il fine a cui si mira non è contro la carità, allora neppure la bugia da questo lato è un peccato mortale: come è evidente nella bugia giocosa, in cui si mira a un piacere moderato; e nella bugia ufficiosa, in cui si mira anche a fare del bene al prossimo.
Per accidens, finalmente, la menzogna può essere in contrasto con la carità a motivo dello scandalo, o di altri danni che ne possono derivare. E anche allora il peccato è mortale: per il fatto cioè che uno non si astiene dal mentire pubblicamente pur prevedendo lo scandalo.
Analisi delle obiezioni: 1. I testi citati vanno riferiti alle bugie dannose, come spiega la Glossa [P. Lomb.] a proposito di quelle parole del Salmo [5, 7]: «Tu fai perire i bugiardi».
2. Siccome tutti i precetti del decalogo sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo, come si è spiegato in precedenza [q. 44, a. 1, ad 3; I-II, q. 100, a. 5, ad 1], la menzogna in tanto è contro un precetto del decalogo in quanto è contro la carità verso Dio e verso il prossimo. Per cui viene espressamente proibito [Es 20, 16] di dire falsa testimonianza «contro il prossimo».
3. Anche il peccato veniale in senso lato può essere detto un'iniquità, essendo estraneo all'equità della giustizia. Per cui S. Giovanni [1 Gv 3, 4] scrive: «Ogni peccato è un'iniquità». Ed è in questo senso che parla S. Agostino.
4. La menzogna delle levatrici [egiziane] può essere considerata da due punti di vista. Primo, quanto al loro sentimento di benevolenza verso gli Ebrei e al rispetto del timor di Dio, per le quali disposizioni viene lodata in esse la propensione alla virtù. E sotto questo aspetto è loro dovuta la ricompensa eterna.
Per cui S. Girolamo [In Is 18, su 65, 21] spiega il testo nel senso che Dio edificò per esse delle dimore spirituali. – Secondo, il loro comportamento può essere considerato in rapporto all'atto esterno della menzogna. Ora, con questo non potevano certo meritare la ricompensa eterna, ma tutt'al più una ricompensa temporale, che non è incompatibile, come la ricompensa eterna, con la deformità della menzogna. Ed è in questo senso che vanno intese le parole di S. Gregorio, non già nel senso che le levatrici con quella bugia abbiano meritato di perderela ricompensa eterna che avevano meritato con i sentimenti precedenti, come vorrebbe l'obiezione.
5. Alcuni affermano che per i perfetti ogni bugia è un peccato mortale. Ma questa affermazione è irragionevole. Infatti nessuna circostanza può aggravare infinitamente una colpa se non ne muta la specie. Ora, la circostanza di persona non produce questo mutamento se non per altri motivi connessi:

p. es. se la colpa è contro il voto di tale persona; il che non può dirsi della bugia ufficiosa o giocosa. Perciò simili bugie non sono peccato mortale nei perfetti se non per accidens, cioè per lo scandalo che ne può derivare. E a ciò può riferirsi l'affermazione di S. Agostino che «per i perfetti è di precetto non solo non mentire, ma persino non voler mentire». Sebbene il Santo non dica questo asserendo, bensì esprimendo un dubbio, come risulta dal contesto, poiché premette: «A meno che, forse», ecc. - Né la conclusione è diversa per il fatto che tra costoro rientra pure chi è tenuto per ufficio a custodire la verità nel giudizio o nell'insegnamento: se infatti essi mentono contro questi impegni la loro menzogna è un peccato mortale, ma non è detto che pecchino mortalmente quando mentono in altre cose.

## Quaestio 111
## Prooemium

[43683] IIª-IIae q. 111 pr. Deinde considerandum est de simulatione et hypocrisi. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnis simulatio sit peccatum. Secundo, utrum hypocrisis sit simulatio. Tertio, utrum opponatur veritati. Quarto, utrum sit peccatum mortale.

## ARGOMENTO 111
## LA SIMULAZIONE E L'IPOCRISIA

Trattiamo ora della simulazione e dell'ipocrisia.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: l. Se la simulazione sia sempre un peccato; 2. Se l'ipocrisia si identifichi con la simulazione; 3. Se sia il contrario della veracità; 4. Se sia un peccato mortale.

### Articolo 1
In 4 Sent., d. 16, q. 4, a. 1, sol. 1; In Thren., c. 4

### Se la simulazione sia sempre un peccato

Pare che la simulazione non sia sempre un peccato. Infatti:

l. Nel Vangelo [Lc 24, 28] si legge che il Signore «fece come se dovesse andare più lontano». E S. Ambrogio [De Abraham 1, 8] dice che Abramo «usò con i suoi servi delle parole capziose» quando disse [Gen 22, 5]: «Io e il ragazzo andremo fin lassù, ci prostreremo e poi ritorneremo da voi». Ora, fingere e usare parole capziose è proprio della simulazione. D'altra parte non si può affermare che in Cristo e in Abramo ci sia stato il peccato. Quindi la simulazione non è sempre peccaminosa.

2. Nessun peccato è utile. Ma stando a S. Girolamo [In Gal 1, su 2, 11], «l'esempio di Jeu re di Israele [2 Re 10, 18 ss.], il quale fingendo di voler adorare gli idoli sterminò i sacerdoti di Baal, ci insegna che a tempo opportuno si deve ricorrere a un'utile simulazione». Di Davide poi si racconta [1 Sam 21, 13] che «contraffece il suo volto dinanzi ad Achis re di Gat». Quindi non tutte le simulazioni sono peccato.

3. Il bene è contrario al male. Se quindi è un peccato simulare il bene, simulare il male sarà una cosa buona.

4. Isaia [3, 9] rivolge ad alcuni questo rimprovero: «Come Sodoma hanno

ostentato il loro peccato, e non l'hanno nascosto». Ora, nascondere il peccato è un atto di simulazione. Perciò talora è riprovevole non ricorrere alla simulazione. Ma evitare un peccato non è mai riprovevole. Quindi non sempre la simulazione è un peccato.

In contrario: Nel commentare un passo di Isaia [16, 14] la Glossa [ord.] afferma: «Fra i due mali, è un peccato più leggero peccare apertamente che simulare la santità». Ma peccare apertamente è sempre un peccato. Quindi anche simulare.

Dimostrazione: Come si è detto [q. 109, a. 3, ad 3], la virtù della veracità esige che uno si mostri all'esterno con segni sensibili quale è realmente. Ma sono segni esterni non soltanto le parole, bensì anche i fatti. Come quindi è contro la veracità che uno esprima con le parole ciò che non pensa, cadendo nella menzogna, così è contro la veracità che uno esprima con segni consistenti in opere o cose il contrario di ciò che egli è in se stesso, nel che consiste propriamente il peccato di simulazione. Quindi la simulazione è una certa menzogna attuata mediante il segno dell'azione esteriore. Ora, poco importa che uno menta con le parole o con altre opere, come sopra [q. 110, a. 1, ad 2] si è detto. Quindi, avendo noi già dimostrato [ib., a. 3] che qualsiasi menzogna è peccaminosa, ne segue pure che qualsiasi simulazione è un peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. Come nota S. Agostino [De quaest. Evang. 2, 51], «non tutto ciò che fingiamo è una menzogna, ma si ha la menzogna solo quando fingiamo ciò che non significa nulla. Quando invece la nostra finzione sta a esprimere qualcosa, non è una menzogna, bensì una figura della verità». E porta l'esempio delle figure letterarie, nelle quali si finge qualcosa non per asserire che la realtà è in quel modo, ma come figura di altre cose che intendiamo asserire. Così dunque il Signore «finse di andare più lontano », poiché nel muoversi fece come uno che avesse voluto andare più lontano, per esprimere in senso figurato qualcosa: cioè che egli era lontano dalla loro fede, come spiega S. Gregorio [In Evang. hom. 23]; oppure, come spiega S. Agostino [l. cit.], perché essendo sul punto di allontanarsi con l'ascensione al cielo, in qualche modo sarebbe stato come trattenuto sulla terra dall'ospitalità. - E anche Abramo si espresse in termini figurati. Per cui S. Ambrogio [l. cit. nell'ob.] afferma che Abramo «disse profeticamente ciò che ignorava. Egli infatti pensava di tornare solo, dopo l'immolazione del figlio: ma il Signore disse per bocca sua ciò che aveva predisposto». Per cui è evidente che nessuno dei due ricorse alla simulazione.

2. S. Girolamo usa il termine simulazione in senso lato, per un accorgimento qualsiasi. L'alterazione poi che Davide fece del suo volto aveva un senso figurale, come spiega la Glossa [ord.] commentando il titolo del Salmo [33]: «Benedirò il Signore in ogni tempo». - Invece non è necessario scusare la simulazione di Ieu dal peccato o dalla menzogna, trattandosi di un re malvagio che non si allontanò dall'idolatria di Geroboamo [2 Re 10, 29. 31]. Tuttavia egli venne lodato e temporalmente ricompensato da Dio [ib., v. 30], non per la simulazione, ma per lo zelo col quale distrusse il culto di Baal.

3. Alcuni affermano che nessuno può fingere di essere cattivo, poiché non si può simulare di essere cattivi con delle opere buone; e se poi uno compie

delle opere cattive, è cattivo. - Ma questo argomento non persuade. Uno potrebbe infatti simulare di essere cattivo con delle opere in se stesse non cattive, ma aventi l'apparenza del male.
Tuttavia anche questa simulazione è cattiva, sia per la menzogna, sia per lo scandalo. Sebbene però chi finge in questo modo sia cattivo, tuttavia non diventa cattivo di quella cattiveria che finge di avere. E poiché la simulazione è riprovevole per se stessa e non a motivo di ciò che si vuol fingere, sia che venga simulato il bene o il male, essa è sempre peccaminosa.
4. Uno mente con le parole quando esprime ciò che non è, non già quando tace ciò che è, nei casi in cui è lecito tacere. Parimenti si ha la simulazione quando uno con dei fatti o delle cose esterne esprime ciò che non è, non già se tralascia di esprimere ciò che è. Per cui uno può nascondere il suo peccato senza simulazione. Ed è così che vanno intese le parole di S. Girolamo [l. cit. in ob. 2, c. 3]: «Il secondo rimedio dopo il naufragio è nascondere il proprio peccato»; perché cioè gli altri non si scandalizzino.

Articolo 2
In 4 Sent., d. 16, q. 4, a. 1, sol. 1
Se l'ipocrisia si identifichi con la simulazione
Pare che l'ipocrisia non si identifichi con la simulazione. Infatti:
1. La simulazione consiste in una menzogna espressa con i fatti. Invece l'ipocrisia può consistere anche nel mostrare esternamente ciò che uno sente interiormente, stando alle parole evangeliche [Mt 6, 2]: «Quando fai l'elemosina non suonare la tromba davanti a te, come fanno gli ipocriti». Quindi l'ipocrisia non si identifica con la simulazione.
2. S. Gregorio [Mor 31, 13] scrive: «Ci sono di quelli che portano l'abito della santità e non raggiungono il merito della perfezione. E non si può certo credere che costoro siano aggregati al numero degli ipocriti: poiché altro è peccare di fragilità, altro di malizia». Però quelli che portano l'abito della santità senza raggiungere il merito della perfezione sono dei simulatori: poiché l'abito esterno della santità sta a indicare le opere. Quindi la simulazione non si identifica con l'ipocrisia.
3. L'ipocrisia si riduce alla sola intenzione: poiché gli ipocriti, secondo le parole del Signore [Mt 23, 5], «fanno tutte le loro opere per essere ammirati dagli uomini»; e S. Gregorio [l. cit.] afferma che «essi non guardano a ciò che devono fare, ma a come possano piacere agli uomini in ogni loro azione».
La simulazione invece non si limita all'intenzione, ma si attua nell'azione esterna; commentando infatti quel passo di Giobbe [36, 13 Vg]: «I simulatori e gli astuti provocano l'ira di Dio», la Glossa [interlin. su Is 9, 17] spiega che «il simulatore simula una cosa e ne fa un'altra: elogia la castità e si abbandona alla lussuria, fa ostentazione di povertà e riempie la borsa». Quindi l'ipocrisia non si identifica con la simulazione.
In contrario: Scrive S. Isidoro [Etym. 10]: «Ipocrita è una parola greca che significa simulatore, e si dice di colui che, essendo interiormente cattivo, si mostra buono davanti agli altri: infatti può significa falso, e krìsis giudizio».
Dimostrazione: Come spiega S. Isidoro [ib.], «il termine ipocrita deriva dall'aspetto

di coloro che negli spettacoli si presentano mascherati, alterando il volto con vari colori per avvicinarsi a quello del personaggio che rappresentano, allo scopo di ingannare e divertire il popolo, ora sotto le sembianze di un uomo, ora sotto quelle di una donna». Per cui S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 2] afferma che «come gli ipocriti, così anche i simulatori fanno la parte di persone diverse da loro (infatti chi fa la parte di Agamennone non lo è, ma finge di esserlo); e così pure chiunque vuole mostrarsi, in chiesa o nella vita quotidiana, diverso da ciò che è, è un ipocrita: poiché finge di essere giusto senza esserlo». Si deve quindi concludere che l'ipocrisia è una simulazione: però non una simulazione qualsiasi, ma quella con cui uno assume le vesti di un'altra persona: come quando un peccatore fa la parte del giusto.

Analisi delle obiezioni: 1. L'atto esterno è fatto naturalmente per significare l'intenzione di chi lo compie. Perciò quando uno con le opere buone, che per il loro genere appartengono al servizio di Dio, non cerca di piacere a Dio, ma agli uomini, simula la retta intenzione che invece non ha. Per questo S. Gregorio [l. cit.] afferma che «gli ipocriti nelle cose di Dio hanno di mira aspirazioni mondane: poiché anche nel compimento di cose sante non cercano la conversione degli uomini, ma il favore umano». Essi quindi simulano la retta intenzione che non hanno, anche se non arrivano a simulare azioni rette che non compiono.

2. Un abito santo, come quello dei religiosi e dei chierici, sta a indicare lo stato col quale uno si obbliga a una vita di perfezione. Perciò quando uno prende tale abito con l'intenzione di mettersi nello stato di perfezione, se per fragilità non raggiunge lo scopo non è un simulatore o un ipocrita: poiché egli non è tenuto a rendere pubblico il suo peccato deponendo l'abito della santità. Se invece uno prendesse tale abito per ostentarsi come persona virtuosa, allora sarebbe un ipocrita e un simulatore.

3. Nella simulazione, come anche nella menzogna, dobbiamo distinguere due cose: il segno e la realtà significata. Ora, nell'ipocrisia è la cattiva intenzione che è vista come la realtà significata, non corrispondente al segno che la esprime. Invece in ogni simulazione o menzogna sono le opere e le parole esterne, o qualsiasi altra realtà sensibile, che vengono considerate come segni.

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 16, q. 4, a. 1, sol. 2

### Se l'ipocrisia si contrapponga alla veracità

Pare che l'ipocrisia non si contrapponga alla veracità. Infatti:

1. Nella simulazione o ipocrisia abbiamo il segno e la realtà significata. Ma in nessuno dei due elementi l'ipocrisia si contrappone a una virtù speciale: poiché l'ipocrita può simulare tutte le virtù, e anche con qualsiasi atto virtuoso, cioè col digiuno, con la preghiera, con l'elemosina, ecc., come dice il Vangelo [Mt 6, 2. 5. 16]. Quindi l'ipocrisia non si contrappone in modo speciale alla virtù della veracità.

2. Ogni simulazione Pare derivare da un inganno: essa infatti si contrappone alla semplicità. Ma l'inganno si contrappone alla prudenza, come si è

visto sopra [q. 55, aa. 3, 4]. Quindi l'ipocrisia, che è una simulazione, non è il contrario della veracità, ma piuttosto della prudenza, o della semplicità.
3. In morale la specie viene desunta dal fine. Ma il fine dell'ipocrisia è l'acquisto di un guadagno, o della vanagloria: infatti a commento di quel passo di Giobbe [27, 8 Vg]: «Qual è la speranza dell'ipocrita, se non di rapinare con avarizia?», la Glossa [ord.] afferma: «L'ipocrita, che in latino è detto simulatore, è un rapinatore avaro, il quale mentre desidera di essere venerato come santo, ruba la lode dovuta all'altrui condotta». Ora, come l'avarizia e la vanagloria non si contrappongono direttamente alla veracità, così non si contrappone ad essa neppure la simulazione, o ipocrisia.
In contrario: Ogni simulazione, come si è visto [a. 1], è una menzogna. Ma la menzogna si contrappone direttamente alla veracità. Quindi anche la simulazione o ipocrisia.
Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Met. 10, cc. 4, 8], la contrarietà è l'opposizione di due cose secondo la forma, dalla quale esse ricevono la specie.
Perciò la simulazione, o ipocrisia, si può contrapporre a una virtù in due maniere: direttamente e indirettamente. L'opposizione diretta, o di contrarietà, va desunta dalla specie stessa dell'atto rispettivo, che dipende dal suo oggetto proprio. Essendo quindi l'ipocrisia, come si è visto [a. prec.], una simulazione con la quale uno finge di avere una personalità che non gli appartiene, è logico che direttamente essa si contrapponga alla veracità, «con la quale», secondo Aristotele [Ethic. 4, 7], «uno si mostra quale è nelle opere e nelle parole». – Invece un'opposizione o contrarietà indiretta all'ipocrisia può essere desunta da qualsiasi accidente: p. es. da un fine remoto, o da quanto serve per compiere un atto, oppure da qualsiasi altra cosa del genere.
Analisi delle obiezioni: 1. L'ipocrita, nel simulare una virtù, costituisce in essa il suo fine non realmente, come chi intende possederla, ma solo in apparenza, per Parere di averla. Ora, da ciò non risulta un'opposizione alla virtù suddetta, ma alla veracità: volendo costui ingannare gli altri a proposito di una data virtù. – E anche gli atti virtuosi compiuti in tal modo non sono voluti direttamente, bensì strumentalmente, cioè come segni di determinate virtù. In essi quindi non si riscontra un'opposizione diretta a tali virtù falsificate.
2. Come si è già spiegato [q. 55, aa. 3 ss.], alla prudenza si contrappone direttamente l'astuzia, che assume il compito di escogitare delle vie speciose, ma inconsistenti, per raggiungere uno scopo. Ora, l'astuzia viene esercitata con l'inganno nelle parole e con la frode nelle azioni. Inganno e frode che stanno alla semplicità come l'astuzia sta alla prudenza. Ma l'inganno e la frode sono ordinati principalmente a ingannare e secondariamente, in certi casi, a danneggiare. Perciò alla semplicità spetta direttamente di fuggire l'inganno. E in base a ciò, come si è già visto [q. 109, a. 2, ad 4], la semplicità si identifica con la veracità, ma c'è fra di esse una differenza di ragione: poiché questa virtù viene detta veracità in quanto fa concordare i segni, o espressioni esterne, con le realtà significate, mentre viene detta semplicità in quanto non tende a realtà diverse: a una cioè secondo l'apparenza esterna e a un'altra interiormente.
3. Il guadagno, o la gloria, può essere il fine remoto dell'ipocrita, come anche del bugiardo. Perciò l'ipocrisia non viene specificata da questo fine,

bensì dal fine prossimo, che è quello di mostrarsi diversi da ciò che si è. Ci sono infatti alcuni che fingono dati o fatti straordinari solo per il piacere di ingannare, come dice il Filosofo [l. cit.], e come si è già notato [q. 110, a. 2] a proposito della menzogna.

Articolo 4

In 4 Sent., d. 16, q. 4, a. 1, sol. 3

Se l'ipocrisia sia sempre un peccato mortale

Pare che l'ipocrisia sia sempre un peccato mortale. Infatti:

1. S. Girolamo [Glossa ord. su Is 16, 14] afferma che «tra i due mali è un peccato più leggero peccare apertamente che simulare la santità». E a commento di un passo di Giobbe [1, 21] la Glossa [ord. su Col 3, 23] afferma che «la bontà simulata non è bontà, ma un doppio peccato». A commento poi di quel passo di Geremia [Lam 4, 6]: «Grande è stata l'iniquità della figlia del mio popolo, maggiore del peccato di Sodoma», la Glossa [ord.] spiega: «Si piangono qui i peccati di quell'anima che cade nell'ipocrisia, la cui iniquità è superiore al peccato dei Sodomiti». Ma i peccati dei Sodomiti erano peccati mortali. Quindi l'ipocrisia è sempre un peccato mortale.

2. S. Gregorio [Mor. 31, 13] afferma che gli ipocriti peccano di malizia. Ma questo è un peccato gravissimo e contro lo Spirito Santo. Quindi l'ipocrita pecca sempre mortalmente.

3. Non si merita l'ira del Signore e l'esclusione dalla visione di Dio se non per un peccato mortale. Ma con l'ipocrisia si merita l'ira di Dio, secondo le parole del libro di Giobbe [36, 13 Vg]: «Gli ipocriti e gli astuti provocano l'ira di Dio». Inoltre l'ipocrita è escluso dalla visione di Dio, come si legge nel medesimo libro [13, 16 Vg]: «In faccia a lui non compare un ipocrita». Perciò l'ipocrisia è sempre un peccato mortale.

In contrario: 1. L'ipocrisia, essendo una simulazione, è una menzogna espressa con i fatti. Ora, non tutte le menzogne di parola sono peccati mortali. Quindi neppure tutte le ipocrisie.

2. L'intento dell'ipocrita è di apparire virtuoso. Ma ciò non si contrappone alla carità. Quindi di per sé l'ipocrisia non è un peccato mortale.

3. L'ipocrisia nasce dalla vanagloria, come nota S. Gregorio [Mor. 31, 45]. Ma la vanagloria non sempre è un peccato mortale. Quindi neppure l'ipocrisia.

Dimostrazione: Due sono gli elementi dell'ipocrisia: la mancanza di santità e la simulazione di essa. Se quindi denominiamo ipocrita, secondo l'uso ordinario della Scrittura, colui che con la sua intenzione abbraccia queste due cose, cioè la rinunzia alla santità e la preoccupazione di apparire santo, allora è evidente che l'ipocrisia è un peccato mortale. Nessuno infatti viene privato totalmente della santità se non per un peccato mortale.

Se invece denominiamo ipocrita chi tenta di simulare la santità dalla quale viene meno a motivo del peccato mortale, allora, sebbene il peccato mortale lo privi della santità, tuttavia non sempre la simulazione stessa è un peccato mortale, ma talora è veniale. E ciò dipende dal fine. Se dunque esso è incompatibile con la carità verso Dio o verso il prossimo, allora l'ipocrisia è un peccato mortale: come quando uno simula la santità per disseminare una

falsa dottrina, o per raggiungere una dignità ecclesiastica di cui è indegno, oppure per qualsiasi altro bene temporale in cui ha riposto il suo fine. Se invece il fine perseguito non è incompatibile con la carità, allora l'ipocrisia è un peccato veniale: come quando uno si compiace della finzione stessa, mostrandosi così «più vano che cattivo», secondo l'espressione di Aristotele [Ethic. 4, 7]. Infatti la stessa ragione vale per la menzogna e per l'ipocrisia.
Può inoltre capitare che uno simuli la perfezione della santità, che non è richiesta per salvarsi. Ora, una tale simulazione non sempre è un peccato mortale, e non sempre è fatta in stato di peccato mortale.
Sono così risolte anche le obiezioni.

## Quaestio 112
## Prooemium

[43718] IIª-IIae q. 112 pr. Deinde considerandum est de iactantia et ironia, quae sunt partes mendacii, secundum philosophum, in IV Ethic. Primo autem circa iactantiam quaeruntur duo. Primo, cui virtuti opponatur. Secundo, utrum sit peccatum mortale.

## ARGOMENTO 112
## LA MILLANTERIA

Passiamo ora a parlare della millanteria e dell'ironia [q. 113], che secondo il Filosofo [Ethic. 4, 7] sono delle sottospecie della menzogna.
A proposito della millanteria si pongono due quesiti: 1. A quale virtù si contrapponga; 2. Se sia un peccato mortale.

## Articolo 1
In 4 Ethic., lect. 15

### Se la millanteria si contrapponga alla veracità

Pare che la millanteria, o iattanza, non si contrapponga alla veracità.
Infatti:
1. Alla veracità si contrappone la menzogna. Ma talora può esserci millanteria senza menzogna, come quando uno fa ostentazione della propria eccellenza. Il libro di Ester [1, 3 s.], p. es., racconta che «Assuero fece un grande banchetto, per mostrare le ricchezze e la gloria del suo regno, e la grandezza ed eccellenza (iactantia) del suo potere». Quindi la millanteria non si contrappone alla veracità.
2. La millanteria è posta da S. Gregorio [Mor. 23, 6] come una delle quattro specie della superbia, e consiste nel vantarsi di avere ciò che non si ha. Per cui si legge in Geremia [48, 29 s.]: «Abbiamo udito l'orgoglio di Moab, il grande orgoglioso, la sua superbia, la sua alterigia, l'altezzosità del suo cuore. Conosco bene la sua millanteria, dice il Signore, l'inconsistenza delle sue chiacchiere, le sue opere vane». E S. Gregorio [Mor. 31, 45] afferma che la millanteria nasce dalla vanagloria. Ma la superbia e la vanagloria si contrappongono alla virtù dell'umiltà. Quindi la millanteria non è il contrario della veracità, bensì dell'umiltà.
3. La millanteria viene causata dalle ricchezze: si legge infatti nella

Sapienza [5, 8]: «Che cosa ci ha giovato la nostra superbia? E la millanteria delle ricchezze che cosa ci ha portato?». Ma l'eccedere nelle ricchezze appartiene al peccato di avarizia, che è il contrario della giustizia, o della liberalità. Quindi la millanteria non si contrappone alla veracità.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 7; 4, 7] contrappone la millanteria alla veracità.
Dimostrazione: La millanteria, o iattanza, consiste propriamente nell'innalzare se stessi con le parole: infatti le cose che un uomo vuole gettare lontano (iactare), le scaglia in alto. Ora, uno innalza propriamente se stesso quando dice di sé cose superiori alla realtà. E ciò può avvenire in due modi. Infatti talora uno dice di se stesso cose che sono a lui superiori non secondo ciò che egli è, ma secondo ciò che di lui pensano gli uomini. E l'Apostolo si rifiutò precisamente di fare questo, scrivendo ai Corinzi [2 Cor 12, 6]: «Evito di farlo, perché nessuno mi giudichi di più di quello che vede o sente da me». Altre volte invece uno si innalza sopra se stesso parlando di sé al di sopra della verità delle cose. E poiché uno va giudicato per quello che è in se stesso, piuttosto che per quello che è nell'opinione altrui, è chiaro che la millanteria in senso proprio si ha quando uno si innalza al di sopra di ciò che è in se stesso, e non quando si innalza al di sopra di ciò che è nell'opinione altrui: sebbene si possa parlare di millanteria in entrambi i casi. Perciò la millanteria propriamente detta si contrappone per eccesso alla veracità.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per la millanteria che eccede i limiti dell'opinione altrui.
2. Nel peccato di millanteria si possono considerare due cose. Primo, la specie dell'atto: e da questo lato esso si contrappone alla veracità, come si è detto [nel corpo; q. 110, a. 2]. – Secondo, la sua causa, dalla quale esso deriva ordinariamente, anche se non sempre. E da questo lato la millanteria nasce dalla superbia come dalla causa movente e determinante: poiché per il fatto che uno si innalza interiormente al di sopra di sé con l'arroganza, segue d'ordinario che vanti esteriormente meriti personali superiori alla realtà; sebbene talvolta ciò derivi non dall'arroganza, ma da una certa vanità, per il gusto prodotto dall'abitudine. Perciò l'arroganza, con la quale uno si innalza sopra di sé, è una specie della superbia; essa però non si identifica con la millanteria, ma ne è solo la causa più frequente: ed è per questo motivo che S. Gregorio mette la millanteria tra le specie della superbia. – Il millantatore d'altra parte tende per lo più a conseguire la gloria dalla propria millanteria. E così S. Gregorio può dire che quest'ultima, come dalla causa finale, nasce dalla vanagloria.
3. Anche l'opulenza causa la millanteria sotto due aspetti. Primo, quale motivo occasionale: poiché uno può insuperbirsi delle proprie ricchezze. Per cui nei Proverbi [8, 18] le ricchezze sono denominate superbe. – Secondo, quale causa finale; poiché secondo il Filosofo [Ethic. 4, 7], alcuni millantano se stessi non solo per la gloria, ma anche in vista del guadagno, fingendo quei meriti e quel credito dal quale possono avvantaggiarsi economicamente: fingono, p. es., di essere «medici, oppure sapienti e indovini».

Articolo 2
Se la millanteria sia un peccato mortale
Pare che la millanteria sia un peccato mortale. Infatti:
1. Si legge nei Proverbi [28, 25 Vg]: «Chi si innalza e si dilata boriosamente attizza le contese». Ma attizzare le contese è un peccato mortale, poiché si legge nello stesso libro [6, 19] che «Dio odia chi provoca litigi tra fratelli». Quindi la millanteria è un peccato mortale.
2. Tutto ciò che è proibito dalla legge di Dio è peccato mortale. Ora, a proposito di quel testo [Sir 6, 2]: «Non ti esaltare nei tuoi pensieri», la Glossa [interlin.] precisa: «Si proibisce così la millanteria e la superbia». Quindi la millanteria è un peccato mortale.
3. La millanteria è una menzogna. Ma non è una menzogna ufficiosa o giocosa, come appare evidente dal suo fine. Infatti, come dice il Filosofo [Ethic. 4, 7], «il millantatore inventa sul proprio conto cose superiori alla realtà» talora «senza scopo», ma spesso per «la gloria e l'onore», oppure «per il danaro». Dal che appare evidente che non si tratta di una bugia giocosa o ufficiosa. E così rimane che si tratterà sempre di una bugia dannosa. Quindi è sempre un peccato mortale.
In contrario: Come insegna S. Gregorio [Mor. 31, 45], la millanteria nasce dalla vanagloria. Ora, la vanagloria non sempre è un peccato mortale, ma spesso è veniale, e per giunta evitabile solo da chi è molto avanti nella perfezione. «È solo dei più perfetti», scrive infatti S. Gregorio [Mor. 8, 48], «cercare nelle proprie opere la gloria del Creatore senza rallegrarsi egoisticamente delle lodi che se ne ricevono». Quindi la millanteria non sempre è un peccato mortale.
Dimostrazione: Un peccato è mortale quando si contrappone alla carità, come si è già spiegato [q. 24, a. 12; q. 35, a. 3; I-II, q. 72, a. 5]. Ora, la millanteria può essere considerata sotto due aspetti. Primo, in se stessa, in quanto è una menzogna. E vista così può essere, secondo i casi, un peccato mortale o veniale.
È mortale quando uno si vanta di cose che offendono la gloria di Dio, sull'esempio del re di Tiro, al quale così parla Ezechiele [28, 2]: «Il tuo cuore si è insuperbito, e hai detto: Io sono un dio». Oppure quando uno dice cose incompatibili con la carità del prossimo: come quando per vantare se stesso copre gli altri di contumelie; sull'esempio del Fariseo della parabola evangelica [Lc 18, 11], il quale diceva: «Io non sono come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adulteri, e neppure come questo pubblicano». - Talora invece la millanteria è un peccato veniale: quando cioè uno si vanta di cose che non sono né contro Dio né contro il prossimo.
Secondo, la millanteria può essere considerata nelle sue cause, che sono la superbia, la brama del danaro o la vanagloria. E vista così, qualora essa derivi da atti di superbia o di vanagloria che sono peccati mortali, anche la millanteria sarà un peccato mortale. Altrimenti è veniale. - Quando invece uno ricorre alla millanteria per un guadagno, di per sé ciò si riduce a un inganno e a un danneggiamento del prossimo. Perciò ordinariamente questo tipo di millanteria è più vicina al peccato mortale. Per cui anche il Filosofo [l. cit.] afferma che «chi si vanta per il guadagno è più riprovevole di chi si vanta per

la gloria o per l'onore». Tuttavia non sempre è peccato mortale: poiché il guadagno può essere tale da non danneggiare gli altri.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi si vanta per attizzare contese pecca mortalmente. Può capitare tuttavia che la millanteria sia causa di contese non intenzionalmente, ma accidentalmente. E allora non è un peccato mortale.
2. Quella glossa parla della millanteria in quanto derivante da un peccato di superbia, che è un peccato mortale.
3. Non sempre la millanteria implica una bugia dannosa, ma solo quando è contro la carità di Dio o del prossimo, in se stessa o nelle sue cause. – Il fatto poi che uno si vanti per il gusto di vantarsi è una «vanità», come dice il Filosofo [l. cit.]. Per cui ciò si riduce a una bugia giocosa; eccetto forse quando si preferisse una simile millanteria all'amore di Dio, fino a disprezzare per questo i precetti del Signore: poiché allora si agirebbe contro la carità di Dio, nel quale la nostra anima deve riporre il suo fine ultimo. La millanteria si riduce invece a una bugia ufficiosa quando uno si vanta per acquistare gloria o danaro: purché ciò venga fatto senza danneggiare gli altri, nel qual caso si avrebbe una bugia dannosa.

Quaestio 113
Prooemium

[43735] IIª-IIae q. 113 pr. Deinde considerandum est de ironia. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum ironia sit peccatum. Secundo, de comparatione eius ad iactantiam.

ARGOMENTO 113
L'IRONIA
Passando a trattare dell'ironia, esamineremo due punti: 1. Se l'ironia sia un peccato; 2. Il confronto fra l'ironia e la millanteria.

Articolo 1
In 4 Ethic., lect. 15
Se l'ironia, con la quale uno finge di sottovalutare se stesso, sia un peccato
Pare che l'ironia, con la quale uno finge di sottovalutare se stesso, non sia un peccato. Infatti:
1. Nessun peccato viene commesso per ispirazione divina. Eppure da questa deriva per alcuni la sottovalutazione di se stessi. Infatti nei Proverbi [30, 1 s. Vg] si legge: «Visione narrata da un uomo che vive con Dio, e che confortato dalla presenza di Dio disse: Io sono il più stolto degli uomini». E di Amos [7, 14] si legge: «Amos rispose: Io non sono profeta». Quindi l'ironia, con la quale uno degrada a parole se stesso, non è un peccato.
2. S. Gregorio [Registr. 12, epist. 64] ha scritto: «È proprio delle anime buone riscontrare in se stesse delle colpe dove non c'è colpa». Ma qualsiasi peccato è incompatibile con la bontà dell'anima. Quindi l'ironia non è un peccato.
3. Fuggire la superbia non è peccato. Ora, stando al Filosofo [Ethic. 4, 7], alcuni «dicono di se stessi meno del vero per fuggire l'orgoglio»: quindi

l'ironia non è un peccato.
In contrario: S. Agostino [Serm. 181, 4] ammonisce: «Quando menti per umiltà, se non eri peccatore già prima, lo diventi mentendo».
Dimostrazione: Uno può sottovalutare se stesso a parole in due modi. Primo, salvando la verità: cioè tacendo le qualità superiori di cui è dotato e scoprendo solo certi difetti, che riconosce effettivamente di avere. Ora, sottovalutare se stessi in questo modo non rientra nell'ironia, e nel suo genere non è un peccato, se non intervengono altre circostanze.
Secondo, uno può sottovalutare se stesso a parole a scapito della verità: p. es. asserendo di se stesso delle cose ignominiose di cui non è persuaso; oppure negando dei meriti che invece riconosce in se stesso. E ciò rientra nell'ironia, ed è sempre un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Ci sono due tipi di sapienza e due tipi di stoltezza. C'è infatti una certa sapienza secondo Dio che è accompagnata dalla stoltezza secondo gli uomini, come dice S. Paolo [1 Cor 3, 18]: «Se qualcuno tra voi si crede un sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente». C'è invece una sapienza mondana la quale, sempre secondo il medesimo Apostolo [v. 19], «è stoltezza davanti a Dio». Perciò colui che viene ispirato da Dio confessa di essere stoltissimo secondo il criterio umano: poiché disprezza le cose del mondo cercate dalla sapienza umana. Per cui il passo citato [Pr 30, 2 Vg] così prosegue: «E la sapienza degli uomini non è con me»; e subito dopo [v. 3]: «Io conosco la scienza dei santi». – O si potrebbe anche rispondere che «la sapienza degli uomini» è quella che si acquista con la ragione umana, mentre «la sapienza dei santi» è quella che si ha per ispirazione divina.
Amos poi intese negare di essere profeta per nascita: cioè negò di appartenere alla casta dei profeti. Infatti alle parole citate egli aggiunse: «Né figlio di profeta».
2. La bontà dell'anima fa sì che l'uomo tenda alla perfezione della virtù. E così uno reputa colpa non solo il mancare alla virtù comune, che è una vera colpa, ma anche il fatto di non raggiungere la perfezione della virtù, il che talvolta non è una colpa. Ma costui non afferma una colpa di cui non è persuaso, come accade invece nella menzogna dell'ironia.
3. Un uomo non deve mai fare un peccato per evitarne un altro. Non deve quindi mentire per evitare la superbia. Da cui le parole di S. Agostino [In Ioh. Ev. tract. 43]: «Per evitare l'arroganza non si abbandoni la verità». E S. Gregorio [Mor. 26, 5] ammonisce che «sono imprudenti quegli umili che si lasciano irretire dalla menzogna».

Articolo 2
In 4 Ethic., lect. 15
Se l'ironia sia un peccato meno grave della millanteria
Pare che l'ironia non sia un peccato meno grave della millanteria. Infatti:
1. L'una e l'altra sono peccato in quanto si scostano dalla verità, che consiste in un'adeguazione. Ma da un'adeguazione chi esagera non si scosta più di chi sminuisce. Quindi l'ironia non è un peccato meno grave della millanteria.

2. Come dice il Filosofo [Ethic. 4, 7], c'è dell'ironia che è millanteria. Invece la millanteria non è mai ironia. Perciò quest'ultima è un peccato più grave della millanteria.
3. Nei Proverbi [26, 25] si legge: «Quando fa la voce sommessa non ti fidare, perché egli ha sette abomini nel cuore». Ma parlare sommessamente rientra nell'ironia. Quindi si riscontra in quest'ultima un'abominazione multiforme.
In contrario: Il Filosofo [l. cit.] sostiene che «gli ironici, dicendo meno del vero, appaiono più simpatici nei loro costumi».
Dimostrazione: Come si è già visto [q. 110, aa. 2, 4], una menzogna può essere più grave di un'altra o per la materia di cui tratta – infatti la menzogna in materia di religione è quella più grave –, oppure per il motivo che spinge a mentire – infatti la bugia dannosa è più grave di quella ufficiosa e di quella giocosa –. Ora, l'ironia e la millanteria dicono bugie, a parole o a fatti, sulla stessa materia, cioè sulla condizione della persona che parla. Perciò da questo lato esse sono alla pari. Ma ordinariamente la millanteria deriva da un motivo più riprovevole, cioè dalla brama del guadagno o degli onori, mentre l'ironia deriva dal fuggire, sia pure in modo peccaminoso, il fatto di essere di peso agli altri con la propria arroganza. Per questo il Filosofo [l. cit.] dice che la millanteria è un peccato più grave dell'ironia. – Tuttavia può capitare che uno finga di sottovalutare se stesso per altri motivi, per es. al fine di tendere insidie con l'inganno. E allora è più grave l'ironia.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per l'ironia e la millanteria in quanto la loro menzogna viene considerata in se stessa, oppure in rapporto alla sua materia. Da questo lato infatti, come si è visto [nel corpo], esse sono alla pari.
2. Ci sono due tipi di grandezza: l'una consiste nei beni temporali, l'altra in quelli spirituali. Ora, può capitare che uno mostri con segni o con parole una minorazione relativa ai beni esterni, p. es. vestendo poveramente, o assumendo atteggiamenti consimili, e con ciò stesso miri a ostentare una certa grandezza spirituale. Il Signore infatti nel Vangelo [Mt 6, 16] rimprovera alcuni perché «si sfigurano la faccia per far vedere agli uomini che digiunano». Perciò costoro incorrono insieme nel peccato di ironia e di millanteria (sia pure per motivi diversi): e per questo peccano più gravemente. Per cui anche il Filosofo [l. cit.] afferma che «l'esagerazione nel troppo poco è anch'essa dei millantatori». E di S. Agostino si legge [Possidio, Vita S. Aug. 22] che voleva delle vesti né troppo preziose né troppo misere, poiché nell'una e nell'altra cosa gli uomini cercano la propria gloria.
3. Come dice la Scrittura [Sir 19, 23 Vg], «c'è chi si umilia maliziosamente, e il suo interno è pieno di inganno». Ed è in questo senso che l'autore dei Proverbi condanna chi parla sottovoce per falsa umiltà.

## Quaestio 114
## Prooemium

[43752] IIª-IIae q. 114 pr. Deinde considerandum est de amicitia quae affabilitas dicitur; et de vitiis oppositis, quae sunt adulatio et litigium. Circa amicitiam autem seu affabilitatem quaeruntur duo. Primo, utrum sit specialis virtus. Secundo, utrum sit pars iustitiae.

ARGOMENTO 114
L'AMICIZIA, O AFFABILITÀ
Veniamo ora a trattare dell'amicizia, o affabilità, e dei vizi opposti che sono l'adulazione [q. 115] e il litigio [q. 116].
Sull'affabilità si pongono due quesiti: 1. Se essa sia una virtù speciale;
2. Se sia una parte [potenziale] della giustizia.

Articolo 1
In 4 Ethic., lect. 14
Se l'amicizia o affabilità sia una virtù speciale
Pare che l'amicizia, o affabilità, non sia una virtù speciale. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 8, 3] scrive che «l'amicizia perfetta è quella che si fonda sulla virtù». Ora, qualsiasi virtù può essere causa di amicizia: poiché, secondo Dionigi [De div. nom. 4], «il bene riesce amabile a tutti». Quindi l'amicizia non è una virtù speciale, ma un corollario di tutte le virtù.
2. Parlando di una persona amabile, il Filosofo [Ethic. 4, 6] dice che «essa senza amore e senza odio sa accettare ogni cosa come si conviene». Ma il fatto che uno mostri segni di amicizia a coloro che non ama costituisce una simulazione, che è incompatibile con la virtù. Quindi una simile amicizia o amabilità non è una virtù.
3. Come insegna Aristotele [Ethic. 2, 6], «la virtù consiste nel giusto mezzo determinato da una persona saggia». Ora, nella Scrittura [Qo 7, 4] si legge: «Il cuore dei saggi è in una casa in lutto, e il cuore degli stolti in una casa in festa»: è quindi proprio della persona virtuosa astenersi dai piaceri, come nota lo stesso Aristotele [Ethic. 2, 9]. Ora, l'amicizia di cui parliamo «di per sé desidera far piacere e rifugge dal rattristare» [Ethic. 4, 6]. Quindi questa amicizia non è una virtù.
In contrario: I precetti della legge hanno di mira gli atti delle virtù. Ora, nella Scrittura [Sir 4, 7 Vg] si legge: «Mostrati affabile con i poveri». Perciò l'affabilità, che qui denominiamo amicizia, è una virtù specificamente distinta.
Dimostrazione: Poiché la virtù è ordinata al bene, come si è detto sopra [q. 109, a. 2], là dove si riscontra un bene speciale da compiere è necessario che vi sia una virtù speciale. Ora il bene, come si è detto [ib.], è costituito dall'ordine, per cui l'uomo nella vita quotidiana deve essere ordinato come si conviene in rapporto agli altri, sia negli atti che nelle parole: in modo cioè da trattare tutti secondo il dovuto. Si richiede quindi una virtù speciale che conservi l'ordine suddetto. E questa virtù è denominata amicizia, o affabilità.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo nell'Etica parla di due tipi di amicizia. La prima consiste principalmente nell'affetto reciproco [l. 8]. E questa può derivare da qualsiasi virtù. Ora, quanto si riferisce a questa amicizia noi l'abbiamo già esaminato parlando della carità [q. 23, a. 1; a. 3, ad 1; qq. 25 ss.]. - Il secondo tipo di amicizia [o amabilità] di cui parla Aristotele

[Ethic. 4, 6] si limita invece alle parole o ai fatti esterni, e non ha la perfetta natura dell'amicizia, ma solo una certa somiglianza con essa: in quanto cioè uno si comporta bene verso le persone con cui tratta.
2. Ogni uomo per natura è amico di tutti gli uomini secondo un certo amore generico, come dice la Scrittura [Sir 13, 15]: «Ogni creatura vivente ama il suo simile». Ora, i segni di amicizia che uno mostra esternamente con le parole o con i fatti anche verso gli estranei e gli sconosciuti stanno a esprimere questo amore. Non c'è quindi simulazione. Infatti uno non mostra i segni di una perfetta amicizia: poiché verso gli estranei non mostra la medesima familiarità che usa verso coloro che gli sono uniti da un'amicizia speciale.
3. Si dice che il cuore dei saggi si trova dov'è la tristezza non per procurarla al prossimo – infatti l'Apostolo [Rm 14, 15] ammonisce: «Se per via del cibo contristi un tuo fratello, tu non ti comporti più secondo carità» –, ma piuttosto per consolare gli afflitti, secondo le parole della Scrittura [Sir 7, 34]: «Non evitare coloro che piangono, e con gli afflitti mostrati afflitto». – Invece il cuore degli stolti sta dov'è l'allegria non per rallegrare gli altri, ma per godere della gioia altrui.
È quindi proprio del sapiente arrecare a coloro con i quali convive un certo piacere: non sensuale, che ripugna alla virtù, ma onesto, secondo le parole del Salmo [132, 1]: «Ecco quanto è buono e soave che i fratelli vivano insieme». Tuttavia talora, per un bene da conseguire o per un male da escludere, la persona virtuosa, come nota il Filosofo [Ethic. 4, 6], non esita a rattristare coloro con i quali convive. Per cui l'Apostolo [2 Cor 7, 8 s.] scriveva: «Se anche vi ho rattristati con la mia lettera, non me ne dispiace. Ora ne godo; non per la vostra tristezza, ma perché questa tristezza vi ha portato a pentirvi». Non dobbiamo quindi mostrare, per compiacenza, un volto sorridente a quelli che sono sulla china del peccato, per non Parere consenzienti alle loro colpe e quasi offrire un incoraggiamento a peccare. Da cui l'ammonizione della Scrittura [Sir 7, 24]: «Hai figlie? Vigila sui loro corpi, e non mostrare loro un volto troppo indulgente».

## Articolo 2
## Se l'affabilità sia una parte [potenziale] della giustizia

Pare che l'affabilità non sia una parte [potenziale] della giustizia. Infatti:
1. La giustizia ha il compito di rendere agli altri quanto è loro dovuto. Invece l'amabilità non ha un tale compito, ma solo quello di convivere piacevolmente con gli altri. Quindi l'amabilità non è una parte [potenziale] della giustizia.
2. Secondo il Filosofo [Ethic. 4, 6], questa virtù consiste «nel regolare le gioie e le amarezze della convivenza». Ma regolare i piaceri più grandi è compito della temperanza, come sopra [I-II, q. 60, a. 5; q. 61, a. 3] si è visto. Quindi l'amabilità è piuttosto parte della temperanza che della giustizia.
3. Trattare ugualmente esseri disuguali è contro la giustizia, stando alle cose già dette [q. 61, a. 2; I, q. 65, a. 2, ad 3]. Ora questa virtù, come dice il Filosofo [l. cit.], «tratta allo stesso modo le persone sconosciute e quelle conosciute, i familiari e gli estranei». Perciò questa virtù non è una parte [potenziale] della giustizia, ma piuttosto un abito contrario.

In contrario: Macrobio [In somn. Scip. 1, 8] mette l'amicizia tra le parti [potenziali] della giustizia.
Dimostrazione: Questa virtù è una parte [potenziale] della giustizia in quanto si affianca ad essa come alla rispettiva virtù cardinale. Essa infatti ha in comune con la giustizia il fatto di essere relativa ad altri. Non adegua però la nozione di giustizia poiché il debito a cui si riferisce non è perfetto come il debito legale che obbliga verso gli altri secondo la costrizione della legge, e neppure come il debito che nasce dall'aver ricevuto un beneficio, ma si limita a soddisfare un debito di onestà, dovuto più alla persona virtuosa obbligata a renderlo che non a quanti ne sono l'oggetto, facendo sì che tale persona faccia agli altri ciò che conviene che essa faccia.
Analisi delle obiezioni: 1. Sopra [q. 109, a. 3, ad 1] abbiamo detto che l'uomo, essendo un animale socievole, è moralmente tenuto a manifestare la verità agli altri, senza di che la società umana non potrebbe sussistere. Ora, come l'uomo non può vivere in società senza veracità, così non può vivere senza soddisfazioni: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 8, 5], «nessuno può durare a lungo nella tristezza, e senza soddisfazioni». Quindi per un debito naturale di onestà l'uomo è tenuto a convivere in modo piacevole con gli altri: a meno che in certi casi per un motivo di vera utilità non sia necessario contristarli.
2. La temperanza ha il compito di tenere a freno i piaceri sensibili. Invece questa virtù si interessa della gioia del convivere umano, la quale proviene dalla ragione, per il fatto che uno tratta l'altro in modo convieniente. E questa gioia non è necessaria tenerla a freno, come se fosse dannosa.
3. Quelle parole del Filosofo non vanno intese nel senso che si sia tenuti a parlare e a trattare alla stessa maniera con le persone conosciute e con quelle sconosciute, poiché, come egli aggiunge [Ethic. 4, 6] «non è giusto curare o contristare allo stesso modo i familiari e gli estranei». Egli vuol solo dire che, proporzionalmente, si deve trattare ciascuno nella maniera che a lui conviene.

## Quaestio 115
## Prooemium

[43769] IIª-IIae q. 115 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis praedictae virtuti. Et primo, de adulatione; secundo, de litigio. Circa adulationem quaeruntur duo. Primo, utrum adulatio sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale.

## ARGOMENTO 115
## L'ADULAZIONE
Passiamo così a parlare dei vizi opposti a questa virtù. Primo, dell'adulazione; secondo, del litigio [q. 116].
Sull'adulazione si pongono due quesiti: 1. Se l'adulazione sia un peccato;
2. Se sia un peccato mortale.

### Articolo 1
In 4 Ethic., lect. 14

Se l'adulazione sia un peccato

Pare che l'adulazione non sia un peccato. Infatti:

1. L'adulazione consiste in una lode rivolta a qualcuno con l'intenzione di fargli piacere. Ma lodare una persona non è una cosa cattiva, poiché nei Proverbi [31, 28] si legge: «I suoi figli sorgono a proclamarla beata, e suo marito a farne l'elogio». Parimenti non è una cosa cattiva voler piacere al prossimo, poiché S. Paolo [1 Cor 10, 33] scriveva: «Mi sforzo di piacere a tutti in tutto». Quindi l'adulazione non è un peccato.

2. Il male è contrario al bene come il vituperio alla lode. Ma vituperare il male non è peccato. Quindi neppure è peccato lodare il bene, come si fa appunto nell'adulazione. E così l'adulazione non è un peccato.

3. La detrazione è il contrario dell'adulazione, tanto che S. Gregorio [Mor. 22, 9] può affermare che essa è un rimedio contro l'adulazione: «Dobbiamo riconoscere che la Provvidenza divina, per impedire che ci insuperbiamo delle lodi esagerate, spesso permette che siamo lacerati dalle detrazioni: affinché la maldicenza umìli chi viene innalzato dalla lode». Ma la detrazione è una cosa cattiva, come sopra [q. 73, a. 2] si è visto. Quindi l'adulazione è una cosa buona.

In contrario: Quel passo di Ezechiele [13, 18]: «Guai a coloro che imbottiscono cuscini per ogni gomito», viene riferito dalla Glossa [interlin.] alla «morbida adulazione». Quindi l'adulazione è un peccato.

Dimostrazione: Come si è detto nella ARGOMENTO precedente [a. 1, ad 3], sebbene l'amabilità miri soprattutto a compiacere coloro con i quali si convive, tuttavia non esita a contristarli quando il conseguimento di un bene o la prevenzione di un male lo richiede,. Se quindi uno vuole trattare gli altri compiacendoli in tutto nelle sue parole, esagera nella compiacenza, per cui pecca per eccesso. E se uno lo fa solo con l'intenzione di compiacere, merita l'appellativo di «piaggiatore», secondo il Filosofo [Ethic. 4, 6]; se invece lo fa con l'intenzione di un guadagno, allora è un «lusingatore», o un «adulatore». Tuttavia

ordinariamente si dà il nome di adulatori a tutti quelli che nel trattare vogliono compiacere gli altri con le parole o con i fatti oltre i limiti dell'onestà.

3. La detrazione è il contrario dell'adulazione, tanto che S. Gregorio [Mor. 22, 9] può affermare che essa è un rimedio contro l'adulazione: «Dobbiamo riconoscere che la Provvidenza divina, per impedire che ci insuperbiamo delle lodi esagerate, spesso permette che siamo lacerati dalle detrazioni: affinché la maldicenza umìli chi viene innalzato dalla lode». Ma la detrazione è una cosa cattiva, come sopra [q. 73, a. 2] si è visto. Quindi l'adulazione è una cosa buona.

Analisi delle obiezioni: 1. La lode di una persona può essere buona o cattiva, a seconda che vengano o non vengano rispettate le debite circostanze. Se uno infatti volesse con la lode rallegrare una persona per consolarla e confortarla mentre è sotto il peso della tribolazione, oppure per spronarla al bene, salvando le altre debite circostanze, compirebbe un atto che rientra nella virtù dell'amabilità. Si cade invece nell'adulazione se si pretende di lodare il prossimo in cose per le quali esso non deve essere lodato: o perché sono cattive, come accenna quel passo della Scrittura [Sal 9, 24]: «L'empio viene lodato per le sue brame»; o perché non sono certe. come dice

l'Ecclesiastico [Sir 27, 7]: «Non lodare un uomo prima che abbia parlato», e ancora [11, 2]: «Non lodare un uomo per la sua bellezza»; oppure perché c'è da temere di provocarlo alla vanagloria con una lode umana. Da cui l'ammonizione [Sir 11, 28]: «Non lodare alcun uomo prima della morte». Parimenti è cosa lodevole l'intenzione di piacere al prossimo per fomentare la carità o per farlo avanzare spiritualmente in essa. È invece un peccato voler piacere agli uomini per vanagloria, o per un guadagno, oppure in cose cattive. Da cui le parole del Salmo [52, 6 Vg]: «Dio ha disperso le ossa di quelli che cercano di piacere agli uomini». E l'Apostolo [Gal 1, 10] afferma: «Se ancora io piacessi agli uomini, non sarei più servitore di Cristo».

2. Se non si osservano le debite circostanze, anche vituperare il male può essere peccaminoso. E lo stesso si dica per la lode del bene.

3. Nulla impedisce che due vizi siano contrari. Come quindi è una cosa cattiva la detrazione o maldicenza, così lo è pure l'adulazione. La quale è in contrasto con la prima per le cose che si dicono, ma non direttamente per il fine: poiché l'adulatore cerca di far piacere al prossimo che àdula, mentre il maldicente nel dirne male di nascosto non cerca di contristarlo, ma piuttosto attenta alla sua reputazione.

## Articolo 2

De Malo, q. 7, a. 1, ad 11

### Se l'adulazione sia un peccato mortale

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

1. S. Agostino [Enchir. 12 s. Vg] ha scritto che «una cosa è cattiva perché nuoce». Ma l'adulazione arreca il danno più grave, secondo quel testo del Salmo [9, 24]: «Poiché l'empio viene lodato per le sue brame, e l'iniquo è detto beato, il peccatore ha esasperato il Signore». E S. Girolamo [Epist. 148] afferma che «non c'è nulla che corrompa l'anima umana più facilmente» dell'adulazione. A commento poi di quel testo del Salmo [70, 4]: «Per la vergogna si volgano indietro», la Glossa [ord. e interlin.] afferma: «Nuoce di più la lingua dell'adulatore che la spada del persecutore». Perciò l'adulazione è un peccato gravissimo.

2. Chi con le parole nuoce agli altri, nuoce a se stesso più che agli altri, avverandosi in tal modo le parole del Salmo [36, 15]: «La loro spada raggiungerà il loro cuore». Ora, l'adulatore induce la persona adulata a peccare mortalmente: infatti la Glossa [ord. e interlin.], a proposito di quella frase del Salmo [140, 5]: «L'olio dell'empio non profumi il mio capo», così si esprime: «La lode falsa dell'adulatore porta le anime dal rigore della verità alla mollezza del peccato». A maggior ragione quindi l'adulatore pecca mortalmente contro se stesso.

3. Nel Decreto [di Graz. 1, 46, 3] si legge: «Il chierico riscontrato colpevole di adulazione e di tradimento sia degradato dal suo ufficio». Ma una simile pena non viene inflitta che per un peccato mortale. Quindi l'adulazione è un peccato mortale.

In contrario Tra «i peccati meno gravi» S. Agostino [Serm. supp. 104] enumera il seguente: «Se uno avrà adulato una persona ragguardevole, o spontaneamente

o per necessità».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 24, a. 12; q. 35, a. 3; I-II, q. 72, a. 5], il peccato mortale è quello che è contro la carità. Ora, l'adulazione a volte è contro la carità, ma non sempre. Essa è contro la carità in tre modi. Primo, per la materia stessa: cioè nel caso in cui si lodino i peccati di una persona. Ciò infatti è contro l'amore di Dio, di cui l'adulatore offende la giustizia, ed è contro l'amore del prossimo, che egli incoraggia nel peccato. Per cui in questo caso l'adulazione è un peccato mortale: «Guai a coloro che chiamano bene il male», dice infatti Isaia [5, 20]. - Secondo, per la cattiva intenzione: cioè quando si adula una persona per danneggiarla astutamente, o nel corpo o nell'anima. E anche questo è un peccato mortale. Nei Proverbi [27, 6] infatti si legge: «Leali sono le ferite di un amico, fallaci i baci di un nemico». - Terzo, per le occasioni di peccato che offre: come quando la lode, senza che l'adulatore lo voglia, offre un'occasione di peccato. E in tal caso bisogna vedere se l'occasione è stata data oppure soltanto ricevuta, e quali siano i danni che ne derivano, come vedemmo sopra [q. 43, a. 4] parlando dello scandalo.
Se invece uno ha adulato una persona per il solo desiderio di compiacerla, o per evitare un male, oppure per ottenere un bene in caso di necessità, allora la sua adulazione non è contro la carità. Per cui non è un peccato mortale, ma veniale.
Analisi delle obiezioni: Tutti quei testi parlano dell'adulatore che loda il peccato di qualcuno. Si può infatti dire che tale adulazione nuoce più della spada del persecutore per il fatto che compromette i beni più grandi, cioè i beni spirituali. Essa però non nuoce con la stessa efficacia: poiché la spada del persecutore uccide direttamente, quale causa sufficiente della morte, mentre nessuno può essere la causa sufficiente del peccato di un altro, come fu spiegato sopra [q. 43, a. 1, ad 3; I-II, q. 73, a. 8, ad 3; q. 75, a. 3; q. 80, a. 1].
2. L'argomento vale per chi adula con l'intenzione di nuocere. Costui infatti nuoce più a se stesso che agli altri: poiché per se stesso è causa diretta ed efficace di peccato, mentre per gli altri è solo una causa occasionale.
3. Quel testo parla di chi adula il prossimo a tradimento, per ingannarlo.

Quaestio 116
Prooemium

[43786] IIª-IIae q. 116 pr. Deinde considerandum est de litigio. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum opponatur virtuti amicitiae. Secundo, de comparatione eius ad adulationem.

ARGOMENTO 116
IL LITIGIO
Passando ora a trattare del litigio, esamineremo due argomenti:1. Se il litigio sia contrario alla virtù dell'affabilità; 2. Il confronto fra esso e l'adulazione.

Articolo 1
In 4 Ethic., lect. 14
Se il litigio sia contrario alla virtù dell'affabilità

Pare che il litigio non sia contrario alla virtù dell'affabilità. Infatti:
1. Il litigio Pare ridursi alla discordia, al pari della contesa. Ma la discordia si contrappone alla carità, come sopra [q. 37, a. 1] si è visto. Quindi anche il litigio.
2. Si legge nei Proverbi [26, 21]: «L'iracondo accende le liti». Ma l'iracondia si oppone alla mansuetudine. Quindi anche la lite, o litigio.
3. S. Giacomo [4, 1] scrive: «Da che cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre passioni, che combattono nelle vostre membra?». Ora, seguire le passioni è in contrasto con la temperanza. Quindi il litigio non si contrappone all'amicizia, o affabilità, ma alla temperanza.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 4, 6] contrappone il litigio all'amicizia, o affabilità.
Dimostrazione: Il litigio consiste propriamente nel contraddire a parole le affermazioni di un altro. Ora, di questa contraddizione ci possono essere due cause. Talora infatti si contraddice perché la persona che parla non riscuote il consenso di chi la contraddice per l'assenza di un amore che unisca gli animi. E questo è proprio della discordia, che si contrappone alla carità. – Talora invece la contraddizione nasce per il fatto che uno non teme di rattristare il prossimo. E così avviene il litigio, il quale si contrappone alla predetta virtù dell'amabilità, o affabilità, che ha il compito di farci convivere piacevolmente con gli altri. Scrive infatti il Filosofo [ib.] che «coloro i quali contraddicono in tutto per contristare e non si preoccupano di nulla, sono detti intrattabili e litigiosi».
Analisi delle obiezioni: 1. La contesa consiste piuttosto nella contraddizione che è propria della discordia; il litigio invece consiste nella contraddizione che mira a contristare il prossimo.
2. La contrapposizione diretta dei vizi alle virtù non va rilevata in base alle loro cause, poiché un vizio può nascere anche da cause diverse, ma in base alla specie dell'atto. Il litigio infatti, sebbene talora nasca dall'ira, tuttavia può nascere da molte altre cause. Per cui non è detto che si contrapponga direttamente alla mansuetudine.
3. S. Giacomo parla della concupiscenza in quanto vizio universale da cui derivano tutti gli altri vizi, come nota la Glossa [ord. su Rm 7, 7]: «Buona è la legge, che col proibire la concupiscenza proibisce ogni altro male».

Articolo 2
Se il litigio sia un peccato più grave dell'adulazione
Pare che il litigio sia un peccato meno grave del suo contrario, cioè dell'adulazione, o piaggeria. Infatti:
1. Un peccato tanto più è grave quanto più nuoce. Ma l'adulazione nuoce più del litigio, come si legge in Isaia [3, 12]: «Popolo mio, coloro che ti dicono beato sono quelli che ti ingannano, e distruggono la strada che tu percorri». Quindi l'adulazione è un peccato più grave del litigio.
2. Nell'adulazione c'è dell'inganno, poiché l'adulatore dice una cosa con la bocca e un'altra ne pensa nel suo cuore. Invece il litigioso è senza inganni,

poiché contraddice apertamente. Ora, peccare con inganno è più vergognoso, come osserva il Filosofo [Ethic. 7, 6]. Quindi l'adulazione è un peccato più grave del litigio.
3. La vergogna è il timore di qualcosa di turpe, come insegna il Filosofo [Ethic. 4, 9]. Ma l'uomo si vergogna più di essere adulatore che di essere litigioso. Quindi il litigio è un peccato meno grave dell'adulazione.
In contrario: Un peccato Pare essere tanto più grave quanto più ripugna all'uomo spirituale. Ora, il litigio Pare ripugnare maggiormente all'uomo spirituale: S. Paolo infatti scrive a Timoteo [1 Tm 3, 2 s.] che «il vescovo non deve essere litigioso», e ancora [2 Tm 2, 24]: «Un servo del Signore non deve entrare in lite». Quindi il litigio è un peccato più grave.
Dimostrazione: Questi due peccati li possiamo considerare sotto due aspetti. Primo, facendo attenzione alla specie dell'uno e dell'altro. E sotto questo aspetto un vizio è tanto più grave quanto più è incompatibile con la virtù opposta. Ora, la virtù dell'amabilità tende più a compiacere che a rattristare. Perciò il litigioso, che eccede nel rattristare, pecca più gravemente dell'adulatore, che esagera nel compiacere.
Secondo, li possiamo considerare in base ai motivi esterni. E da questo lato talora è un peccato più grave l'adulazione: p. es. quando uno con l'inganno cerca di acquistare onore o danaro. Talora invece è più grave il litigio: p. es. quando uno mira a impugnare la verità, o a gettare il discredito sull'interlocutore.
Analisi delle obiezioni: 1. Come l'adulatore può nuocere con un inganno nascosto, così il litigioso può nuocere in certi casi impugnando apertamente. Ora, a parità di condizioni è più grave nuocere apertamente, quasi di prepotenza, che nascostamente: infatti la rapina è un peccato più grave del furto, come si è visto sopra [q. 66, a. 9].
2. Tra gli atti umani non sempre è più grave quello più turpe. Infatti l'onore dell'uomo sta nella ragione, e quindi i peccati più turpi sono quelli carnali, in cui la carne domina sulla ragione; sebbene i peccati spirituali siano più gravi, dato che derivano da un maggiore disprezzo. Parimenti i peccati commessi con l'inganno sono più turpi, poiché Pareno derivare da una certa debolezza, e da una certa falsità della ragione; tuttavia i peccati fatti senza ritegno spesso derivano da un maggiore disprezzo. E così l'adulazione, in quanto si attua con l'inganno, è più turpe; ma il litigio è più grave, derivando da un disprezzo più grande.
3. La vergogna, come si è già visto [I-II, q. 41, a. 4, ad 2, 3; q. 42, a. 3, ad 4], ha per oggetto la turpitudine del peccato. Per cui non sempre l'uomo si vergogna maggiormente del peccato più grave, ma del peccato più turpe. E così ci si vergogna più dell'adulazione che del litigio, sebbene il litigio sia un peccato più grave.

## Quaestio 117
## Prooemium

[43803] IIª-IIae q. 117 pr. Deinde considerandum est de liberalitate, et vitiis oppositis, scilicet avaritia et prodigalitate. Circa liberalitatem quaeruntur sex. Primo, utrum liberalitas sit virtus.

Secundo, quae sit materia eius. Tertio, de actu ipsius. Quarto, utrum magis ad eum pertineat dare quam recipere. Quinto, utrum liberalitas sit pars iustitiae. Sexto, de comparatione eius ad alias virtutes.

ARGOMENTO 117
LA LIBERALITÀ
Passiamo ora a studiare la liberalità e i vizi contrari, che sono l'avarizia [q. 118] e la prodigalità [q. 119].
A proposito della liberalità tratteremo sei argomenti: 1. Se la liberalità sia una virtù; 2. Quale ne sia la materia; 3. Il suo atto; 4. Se con essa uno sia più portato a dare che a ricevere, 5. Se la liberalità sia una parte [potenziale] della giustizia; 6. Il suo confronto con le altre virtù.

Articolo 1
Se la liberalità sia una virtù
Pare che la liberalità non sia una virtù. Infatti:
1. Nessuna virtù è in contrasto con l'inclinazione naturale. Ora, l'inclinazione naturale fa sì che uno tenda a provvedere più a se stesso che agli altri. Invece la liberalità consiste nel fare il contrario: poiché, secondo il Filosofo [Ethic. 4, 1], «è proprio dell'uomo liberale non guardare a se medesimo, così da serbarsi il meno». Quindi la liberalità non è una virtù.
2. Con le ricchezze l'uomo sostenta la propria vita; e come insegna Aristotele [Ethic. 1, 8], le ricchezze servono strumentalmente alla felicità. Siccome quindi ogni virtù è ordinata alla felicità, Pare che il liberale non sia virtuoso, poiché egli «non è portato né a ricevere né a trattenere il danaro, ma a elargirlo», come dice ancora il Filosofo [Ethic. 4, 1].
3. Le virtù sono connesse tra loro. La liberalità invece non è connessa con le altre virtù: ci sono infatti molte persone virtuose che non possono essere liberali, non avendo nulla da dare, mentre molti di coloro che danno e spendono con liberalità sono pieni di vizi. Quindi la liberalità non è una virtù.
In contrario: S. Ambrogio [De off. 1, 30] afferma che «nel Vangelo abbiamo molti insegnamenti sulla vera liberalità». Ma il Vangelo non insegna se non atti di virtù. Quindi la liberalità è una virtù.
Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De lib. arb. 2, 19], «la virtù consiste nell'usare bene delle cose di cui potremmo usare male». Ora, noi possiamo usare bene o male non solo delle cose che sono dentro di noi, come delle potenze e delle passioni dell'anima, ma anche dei beni esterni, cioè delle cose di questo mondo concesse a noi per sostentare la vita. Siccome quindi usare bene di tali cose spetta alla liberalità, è chiaro che la liberalità è una virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. Secondo S. Ambrogio [Serm. 64] e S. Basilio [In Lc hom. 6], Dio concede ad alcuni una sovrabbondanza di ricchezze «perché abbiano il merito di dispensarle virtuosamente». Ora, a una persona singola bastano poche cose. Quindi chi è liberale fa bene a impiegare più cose per gli altri che per se stesso. Quanto invece ai beni spirituali, in cui il soccorso principale ciascuno lo può avere solo da se stesso, l'uomo deve sempre pensare prima a se medesimo. - E anche nei beni temporali non è

proprio della liberalità attendere a beneficare gli altri fino al punto di dimenticare completamente se stessi. Da cui le parole di S. Ambrogio [l. cit.]:
«La liberalità che merita approvazione consiste nel non disprezzare i tuoi congiunti, se li sai nel bisogno».
2. La liberalità non consiste nello sperperare le ricchezze, così da non riservarsi quanto occorre per il proprio sostentamento e per compiere gli atti di virtù che occorrono al raggiungimento della felicità. Per cui il Filosofo [Ethic. 4, 1] afferma che «l'uomo liberale non trascura i propri beni, per poter con essi far fronte ai bisogni altrui». E S. Ambrogio [l. cit.] spiega:
«Il Signore non vuole che le ricchezze vengano date tutte insieme, ma che siano distribuite. A meno che uno non voglia imitare Eliseo, il quale uccise i suoi buoi e sfamò i poveri con tutti i suoi beni per non essere trattenuto da alcuna cura domestica». Ma ciò rientra nello stato di perfezione della vita spirituale, di cui parleremo in seguito [qq. 184 ss.]. – Tuttavia va ancora ricordato che l'elargizione liberale dei propri beni, in quanto è un atto di virtù, è ordinata anch'essa alla beatitudine.
3. Come nota il Filosofo [Ethic. 4, 1], coloro che «sperperano molti beni nell'intemperanza» non sono liberali, ma prodighi. E lo stesso si dica di quanti sperperano i loro beni per qualsiasi altro vizio. Da cui le parole di S. Ambrogio [l. cit.]: «Se presti soccorso a coloro che insidiano le altrui sostanze, la tua generosità è riprovevole. E neppure è perfetta la liberalità se tu doni più per millanteria che per misericordia». Perciò coloro che mancano delle altre virtù, anche se spendono molto danaro in opere cattive, non sono liberali.
Inoltre nulla impedisce che qualcuno, pur dando molto per opere di bene, non abbia ancora l'abito della liberalità: poiché ciò si verifica, come sopra [q. 32, a. 1, ad 1] si è notato, anche per le altre virtù, di cui gli uomini possono compiere certi atti prima di averne l'abito, sebbene in maniera diversa da come li compiono le persone virtuose.
Parimenti nulla impedisce che una persona virtuosa, anche se povera, possa essere liberale. Il Filosofo [Ethic. 4, 1] infatti scrive: «La liberalità deve essere valutata in base alle sostanze», cioè alla capacità economica di ciascuno: «essa infatti non consiste nella quantità dei beni elargiti, ma nelle disposizioni di chi dona». E S. Ambrogio [l. cit.] ammonisce che «è la disposizione dell'animo a rendere il dono prezioso o vile, e a dar valore alle cose».

## Articolo 2

Supra, q. 31, a. 1, ad 2; q. 58, a. 9, ad 2; infra, q. 118, a. 3, ad 2; q. 184, a. 4, ad 1; De Malo, q. 13, a. 1; In 4 Ethic., lect. 1

### Se la liberalità abbia per materia il danaro

Pare che la liberalità non abbia per materia il danaro. Infatti:
1. Tutte le virtù morali riguardano sempre o gli atti esterni o le passioni. Ora, è proprio della giustizia avere per oggetto gli atti esterni, come insegna Aristotele [Ethic. 5, 1]. Perciò la liberalità, essendo una virtù morale, ha per oggetto le passioni e non il danaro.
2. Chi è liberale ha il compito di usare bene ogni tipo di ricchezza. Ma le ricchezze

naturali, come insegna il Filosofo [Polit. 1, 3], sono più autentiche del danaro, che è una ricchezza artificiale. Quindi la liberalità non ha come oggetto principale il danaro.
3. Virtù diverse devono avere una materia diversa: poiché gli abiti si distinguono secondo l'oggetto. Ora, i beni esterni sono materia della giustizia distributiva e commutativa. Quindi non sono materia della liberalità.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 4, 1] afferma che la liberalità «Pare consistere nel giusto mezzo relativo al danaro».
Dimostrazione: Il Filosofo [ib.] insegna che è proprio dell'uomo liberale essere «generoso nel dare». Infatti la liberalità si chiama anche larghezza: poiché ciò che è largo non trattiene, ma espande. E a ciò Pare ridursi anche l'etimologia di liberalità: quando infatti uno dà una cosa, in qualche modo la libera dal proprio dominio, e mostra che l'animo suo è libero dall'affetto verso di essa. Ora, le cose che devono passare in questo modo da un uomo all'altro sono i beni posseduti, indicati dal termine «danaro». Quindi la materia propria della liberalità è il danaro.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già visto [a. 1, ad 3], la liberalità non si misura dalla grandezza del dono, ma dall'affetto del donatore. Ora, gli affetti del donatore consistono nella buona disposizione delle passioni dell'amore e della concupiscenza, e conseguentemente del piacere e della tristezza relativamente alle cose elargite. Perciò la materia immediata della liberalità sono le passioni interiori, ma il danaro esterno è il loro oggetto.
2. Come dice S. Agostino [De discipl. christ. 6], «tutto ciò che gli uomini possiedono sulla terra, e su cui esercitano un dominio, è denominato pecunia, o danaro: poiché i primitivi possedevano soltanto delle pecore». E il Filosofo [l. cit.] spiega: «Noi chiamiamo danaro tutto ciò che può essere valutato in moneta».
3. La giustizia ha il compito di stabilire la perfetta uguaglianza nei beni esterni, non già quello di moderare le passioni interiori. Per cui il danaro è la materia della liberalità e della giustizia in maniera diversa.

## Articolo 3

In 4 Ethic., lect. 1

### Se l'impiego del danaro costituisca l'atto della liberalità

Pare che l'impiego del danaro non costituisca l'atto della liberalità.
Infatti:
1. Virtù diverse devono avere atti diversi. Ora, servirsi del danaro spetta [anche] ad altre virtù: cioè alla giustizia e alla magnificenza. Quindi non è l'atto proprio della liberalità.
2. L'uomo liberale non deve limitarsi a dare, bensì deve anche ricevere e custodire il danaro. Ma l'incetta e la custodia del danaro non rientra nel suo uso. Perciò non è giusto affermare che l'uso del danaro è l'atto proprio della liberalità.
3. L'uso del danaro non consiste solo nel donarlo, ma anche nello spenderlo. Ma chi spende ha di mira se stesso, e quindi non fa un atto di liberalità; Seneca [De benef. 5, 9] infatti dichiara: «Uno non è liberale per il fatto che

dona a se medesimo». Quindi non sempre l'impiego del danaro appartiene alla liberalità.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 4, 1] scrive: «L'uso migliore di una cosa può farlo chi ne possiede la virtù relativa. Perciò il migliore uso della ricchezza potrà farlo chi ha la virtù relativa al danaro». Ora, è l'uomo liberale a trovarsi in queste condizioni. Quindi il buon uso delle ricchezze è l'atto proprio della liberalità.

Dimostrazione: La natura specifica di un atto viene desunto dall'oggetto, come fu spiegato in precedenza [I-II, q. 18, a. 2]. Ora, l'oggetto o materia della liberalità, come si è visto nell'articolo precedente, è il danaro e quanto può essere valutato in danaro. Poiché dunque ogni virtù è in tutto ordinata al proprio oggetto, è chiaro che la liberalità, essendo una virtù, deve avere il proprio atto proporzionato alla ricchezza. Ma il danaro ricade tra i beni utili: poiché tutti i beni esterni sono ordinati al servizio dell'uomo. Quindi l'atto proprio della liberalità è l'impiego del danaro, o della ricchezza.

Analisi delle obiezioni: 1. Alla liberalità spetta servirsi delle ricchezze in quanto tali, dato che le ricchezze sono la materia propria di questa virtù. Invece alla giustizia spetta servirsi delle ricchezze sotto un altro punto di vista, cioè sotto l'aspetto di cose dovute, ossia in quanto i beni esterni sono dovuti ad altri. - E anche alla magnificenza spetta servirsi delle ricchezze considerate sotto un aspetto particolare, cioè in quanto mezzi impiegati nell'attuazione di grandi imprese. Per cui anche la magnificenza, come vedremo [q. 128, a. 1, ad 1], è una specie di coronamento della liberalità.

2. È proprio della persona virtuosa non solo servirsi nel modo conveniente della propria materia o del proprio strumento, ma anche fare i preparativi per ben servirsene. Al soldato valoroso, p. es., non spetta solo di sguainare la spada contro i nemici, ma anche di affilarla e conservarla nel fodero. E così pure alla liberalità spetta non solo di servirsi del danaro, ma anche di prepararlo e conservarlo per l'uso conveniente.

3. La materia prossima della liberalità, come si è detto [a. 2, ad 1], sono le passioni interiori riguardanti il danaro. Perciò il primo compito della liberalità è quello di impedire che un uomo, per l'affetto disordinato al danaro, si astenga dall'usarne nel modo conveniente. Ora, il danaro può essere usato in due modi: primo, a vantaggio di se stessi, mediante atti che si possono ridurre alla compera, ossia alla spesa; secondo, a vantaggio di altri, il che si riduce alla donazione. È quindi compito della liberalità impedire che l'amore delle ricchezze trattenga una persona dalle spese e dalle donazioni richieste. Perciò la liberalità ha per oggetto le donazioni e le spese, come dice il Filosofo [l. cit.]. - Le parole di Seneca, poi, si applicano rigorosamente ai donativi. Infatti uno non merita l'appellativo di liberale per il fatto che dona qualcosa a se stesso.

## Articolo 4

In 4 Ethic., lect. 1

### Se l'atto principale della liberalità consista nel dare

Pare che l'atto principale della liberalità non consista nel dare. Infatti:

1. La liberalità, come anche ogni altra virtù morale, è governata dalla prudenza. Ora, la prudenza mira principalmente a conservare le ricchezze: infatti anche il Filosofo [Ethic. 4, 1] riconosce che «quanti hanno avuto il danaro senza guadagnarselo, ma l'hanno ereditato da altri, lo spendono con maggiore liberalità, poiché non hanno sperimentato l'indigenza». Perciò dare non è l'atto principale della liberalità.
2. Nessuno si rattrista di quanto ha inteso come cosa principale, né se ne astiene. Invece la persona liberale talora si rattrista di ciò che ha dato, e d'altra parte non dà a tutti, come nota il Filosofo [ib.]. Quindi essa non trova nel dare il suo atto principale.
3. Per compiere ciò che principalmente si ha di mira si usano tutte le vie possibili. Invece, secondo il Filosofo [ib.], chi è liberale «non è portato a chiedere», pur essendo questo un mezzo per ottenere l'occorrente da donare agli altri. Quindi la liberalità non ha nel donare il suo atto principale.
4. L'uomo è più tenuto a provvedere a se stesso che agli altri. Ora, spendendo si provvede a se stessi, mentre donando si provvede agli altri. Perciò chi è liberale è portato più a spendere che a donare.
In contrario: Il Filosofo [ib.] afferma che «è proprio di chi è liberale essere generoso nel dare».
Dimostrazione: È compito specifico della liberalità il buon uso del danaro. Ora, l'uso del danaro consiste nell'emetterlo, o impiegarlo: poiché il suo acquisto, più che all'uso, assomiglia a una generazione, o produzione, mentre la sua custodia, in quanto è ordinata alla facoltà di usarne, assomiglia a un abito. Ora, quanto più l'emissione di una cosa vuole giungere lontano, tanto maggiore è la virtù da cui deve procedere: come è evidente nel lancio di oggetti materiali. Perciò deriva da una virtù maggiore l'estrarre il danaro per darlo ad altri che spenderlo a proprio vantaggio. Ora, è proprio della virtù tendere principalmente alle azioni più perfette: poiché «la virtù è una certa perfezione», come dice Aristotele [Phys. 7, 3]. Quindi la lode principale della liberalità deriva dal dare.
Analisi delle obiezioni: 1. Spetta certamente alla prudenza il custodire il danaro perché non venga rubato o speso inutilmente. Tuttavia non si richiede una prudenza minore per spenderlo che per conservarlo utilmente, anzi, se ne richiede una maggiore, poiché nell'uso di una cosa, il quale assomiglia al moto, si devono considerare più dati che nella sua conservazione, che invece assomiglia alla quiete. - Quanto poi a coloro che hanno ereditato il danaro, e che lo spendono con maggiore liberalità non avendo sperimentato l'indigenza, si deve distinguere: se questo modo di fare deriva solo dall'inesperienza, essi non hanno la virtù della liberalità. Ma talora una simile inesperienza è solo la rimozione di un ostacolo, per cui la liberalità li porta ad agire generosamente con maggiore prontezza. Infatti il timore della povertà, derivante dall'esperienza di essa, impedisce talvolta a coloro che hanno guadagnato il proprio danaro di impiegarlo generosamente. E la stessa cosa, secondo il Filosofo [l. cit. nell'ob.], fa l'amore, col quale essi lo amano come se fosse una loro creatura.
2. Secondo le spiegazioni date [nel corpo; a. 3], l'atto proprio della liberalità

è il buon uso del danaro, e quindi anche il donarlo come conviene. Ora, qualsiasi virtù si rattrista di ciò che è contrario al proprio atto, ed evita quanto può impedirlo. Ma alla buona elargizione del danaro si oppongono due cose: non dare quanto conviene e dare in un modo che non conviene. Perciò chi è liberale si rattrista dell'una e dell'altra cosa, ma specialmente della prima, in quanto più contraria al proprio atto specifico. E proprio per questo motivo egli non dà a tutti: poiché il suo atto ne sarebbe impedito, non avendo più la possibilità di dare ad altri a cui conviene dare.

3. Il dare sta al ricevere come l'agire sta al subire l'azione. Ma il principio dell'attività non si identifica con quello della passività. Essendo quindi la liberalità principio del dare, il liberale non ha come caratteristica la prontezza nel ricevere, e molto meno nel chiedere. Egli piuttosto predispone secondo le esigenze della liberalità le cose che vuole donare, cioè assicura i frutti di quanto possiede, curandoli con sollecitudine per potersene servire con liberalità.

4. A spendere per noi stessi siamo inclinati per natura. Quindi appartiene propriamente alla virtù il far sì che uno spenda il suo danaro per gli altri.

## Articolo 5

Supra, q. 58, a. 12, ad 1; q. 80; infra, q. 157, a. 1; De Malo, q. 13, a. 1

### Se la liberalità sia tra le parti [potenziali] della giustizia

Pare che la liberalità non sia tra le parti [potenziali] della giustizia. Infatti:

1. La giustizia ha per oggetto ciò che è dovuto. Ora, più una cosa è dovuta e meno viene data con liberalità. Quindi la liberalità non è una parte [potenziale] della giustizia, ma è incompatibile con essa.

2. La giustizia, come si è visto [q. 58, aa. 8, 9; I-II, q. 60, aa. 2, 3], ha per oggetto degli atti esterni. Invece la liberalità riguarda principalmente l'amore e il desiderio delle ricchezze, che sono delle passioni. Essa quindi appartiene più alla temperanza che alla giustizia.

3. Abbiamo detto qui sopra [a. prec.] che l'atto principale della liberalità è dare come si conviene. Ma dare in questo modo appartiene alla beneficenza e alla misericordia, che si ricollegano alla carità, come si è dimostrato [q. 28, introd.; q. 30, a. 3, ob. 3; q. 31, a. 1]. Quindi la liberalità appartiene più alla carità che alla giustizia.

In contrario: «La giustizia», dice S. Ambrogio [De off. 1, 28], «è intimamente connessa con la società umana. Infatti la natura di questa società implica due parti, o elementi, cioè la giustizia e la beneficenza, che viene anche chiamata liberalità, o generosità». Quindi la liberalità appartiene alla giustizia.

Dimostrazione: La liberalità non è una specie della giustizia: poiché mentre la giustizia ha il compito di rendere agli altri quanto loro appartiene, la liberalità ha quello di farci offrire del nostro. Essa tuttavia ha due cose in comune con la giustizia. Primo, come la giustizia essa ha principalmente di mira gli altri. Secondo, come la giustizia ha per oggetto i beni esterni: però sotto un altro punto di vista, come si è detto [a. 2, ad 3]. Per questo alcuni considerano la liberalità come una parte [potenziale] della giustizia, cioè come una

virtù annessa.
Analisi delle obiezioni: 1. La liberalità, sebbene non miri a soddisfare, come la giustizia, un debito legale, tuttavia mira a soddisfare un debito morale, imposto dalla virtù del soggetto medesimo, e non da un diritto altrui. Essa quindi conserva in minima parte l'aspetto di cosa dovuta.
2. La temperanza ha per oggetto il desiderio dei piaceri corporali. Invece il desiderio del danaro e il piacere di possederlo non appartengono al corpo, ma all'anima. Quindi la liberalità non appartiene propriamente alla temperanza.
3. Il dono del benefico e del misericordioso deriva dai legami di affetto che uno nutre verso la persona beneficata. Per cui tale donazione rientra nella carità o nell'amicizia. Invece il dare della liberalità deriva dai sentimenti che il donatore ha nei riguardi del danaro, cioè dal fatto che non lo desidera e non lo ama. E così l'uomo liberale, all'occorrenza, non dà soltanto agli amici, ma anche a chi non conosce. Per cui la liberalità non appartiene alla carità, ma alla giustizia, che ha per oggetto i beni esterni.

Articolo 6
Se la liberalità sia la più grande delle virtù
Pare che la liberalità sia la più grande delle virtù. Infatti.
1. Ogni virtù umana è una certa immagine rappresentativa della bontà divina. Ora, la massima somiglianza con Dio, «che dona a tutti generosamente e senza rinfacciare» [Gc 1, 5], si ottiene mediante la liberalità. Quindi la liberalità è la più grande delle virtù.
2. Secondo S. Agostino [De Trin. 6, 8], «tra le cose che non sono grandi per quantità, essere più grandi equivale a essere migliori». Ma la bontà appartiene in grado sommo alla liberalità poiché, come insegna Dionigi [De div. nom. 4], il bene tende a diffondere se stesso. Per cui S. Ambrogio [De off. 1, 28] dice che «la giustizia custodisce il diritto, la liberalità invece custodisce la bontà». Quindi la liberalità è la più grande delle virtù.
3. Gli uomini meritano onore e affetto per le loro virtù. Ora, Boezio [De consol. 2, pr. 5] afferma: «La liberalità rende illustri in modo tutto particolare». E il Filosofo [Ethic. 4, 1]: «Fra tutte le persone virtuose le più amate sono quelle liberali».
In contrario: «La giustizia», dice S. Ambrogio [l. cit.], «risulta più sublime della liberalità, però la liberalità è più gradita». E anche il Filosofo [Reth. 1, 9] dichiara che «l'onore più grande è concesso ai forti e ai giusti, e dopo di essi ai liberali».
Dimostrazione: Ogni virtù tende a un determinato bene. Perciò una virtù è tanto più grande quanto migliore è il bene a cui tende. Ora, la liberalità può tendere verso il bene in due modi: primo, in maniera primaria e diretta; secondo, in maniera indiretta. Ora, in maniera primaria e diretta essa tende a rendere ordinati gli affetti relativi al possesso e all'uso del danaro. E da questo lato alla liberalità va preferita la temperanza, che regola i desideri e i piaceri della carne appartenenti al proprio corpo; nonché la fortezza e la giustizia, che sono ordinate al bene comune, una per il tempo di pace, l'altra per il tempo di guerra; a tutte poi vanno preferite le virtù che ordinano l'uomo al bene

divino. Infatti il bene divino è superiore a qualsiasi bene umano, tra i beni umani il bene pubblico è superiore a quello privato e tra i beni personali il bene del corpo è superiore ai beni esterni. - Secondo, la liberalità può tendere verso il bene indirettamente. E da questo lato la liberalità è ordinata a tutto il bene delle suddette virtù: infatti il non essere attaccati al danaro fa sì che uno se ne serva con facilità a vantaggio sia personale che del prossimo, e a onore di Dio. E sotto questo aspetto la liberalità ha una superiore eccellenza per la sua universalità. - Siccome però ogni cosa va giudicata più secondo i suoi compiti primari e diretti che secondo il suo influsso indiretto, si deve concludere che la liberalità non è la più grande delle virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. Il donare di Dio deriva dal fatto che egli ama gli uomini a cui offre i suoi doni, e non dal fatto che è distaccato da questi doni. Perciò esso appartiene non alla liberalità, ma piuttosto alla carità, che è la più grande delle virtù.

2. Ogni virtù partecipa la natura della bontà mediante l'atto che da essa emana. Ora, gli atti di non poche altre virtù sono più buoni del danaro che il liberale elargisce.

3. Gli uomini liberali, o generosi, sono amati più degli altri non con un'amicizia fondata sulla virtù, cioè perché sono migliori, ma con un'amicizia fondata sull'utilità, cioè perché sono più utili rispetto ai beni materiali, che d'ordinario gli uomini sommamente desiderano. E ciò spiega anche la loro rinomanza.

## Quaestio 118
## Prooemium

[43854] IIª-IIae q. 118 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis liberalitati. Et primo, de avaritia; secundo, de prodigalitate. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum avaritia sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale peccatum. Tertio, cui virtuti opponatur. Quarto, utrum sit peccatum mortale. Quinto, utrum sit gravissimum peccatorum. Sexto, utrum sit peccatum carnale, vel spirituale. Septimo, utrum sit vitium capitale. Octavo, de filiabus eius.

## ARGOMENTO 118
## L'AVARIZIA

Veniamo quindi a trattare dei vizi contrari alla liberalità Primo, dell'avarizia; secondo, della prodigalità [q. 119].

Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se l'avarizia sia un peccato; 2. Se sia un peccato specifico; 3. A quale virtù si opponga; 4. Se sia un peccato mortale; 5. Se sia il più grave dei peccati; 6. Se sia un peccato della carne o dello spirito; 7. Se sia un vizio capitale; 8. Quali siano le figlie dell'avarizia.

## Articolo 1
Expos. in Decal., c. De Nono Praecepto; In Hebr., c. 13, lect. 1; In 5 Ethic., lect. 5

### Se l'avarizia sia un peccato

Pare che l'avarizia non sia un peccato. Infatti:

1. Avarizia suona aeris - aviditas [avidità di danaro]: poiché consiste nel desiderio del danaro, cioè dei beni esterni. Ma desiderare i beni esterni non è

un peccato. L'uomo infatti li desidera in forza della sua natura: sia perché essi sono naturalmente soggetti all'uomo, sia perché servono a conservare la vita umana, tanto che sono chiamati anche sostanze dell'uomo. Quindi l'avarizia non è un peccato.
2. Un peccato o è contro Dio, o è contro il prossimo, o è contro se stessi, come sopra [I-II, q. 72, a. 4] si è visto. Ma propriamente l'avarizia non è un peccato contro Dio: essa infatti non si contrappone né alla religione, né alle virtù teologali, che regolano la condotta dell'uomo verso Dio. E neppure è un peccato contro se stessi: poiché ciò è proprio della gola e della lussuria, come risulta dalle parole dell'Apostolo [1 Cor 6, 18]: «Chi commette fornicazione pecca contro il proprio corpo». Parimenti non è un peccato contro il prossimo: poiché il ritenere i propri beni non fa ingiuria a nessuno. Quindi l'avarizia non è un peccato.
3. I difetti che sono dovuti alla natura non sono peccati. Ora, l'avarizia è un difetto che deriva naturalmente dalla vecchiaia e da qualsiasi altro malanno, come fa notare il Filosofo [Ethic. 4, 1]. Quindi l'avarizia non è un peccato.
In contrario: S. Paolo [Eb 13, 5] esorta: «La vostra condotta sia senza avarizia; accontentatevi di ciò che avete».
Dimostrazione: In quelle cose la cui bontà consiste nella debita misura, l'eccesso o il difetto in riferimento a tale misura costituisce necessariamente un male. Ora, per i mezzi che sono ordinati al fine la bontà consiste in una certa misura, dato che i mezzi devono essere proporzionati al fine: p. es. la medicina alla guarigione, come nota il Filosofo [Polit. 1, 3]. Ma i beni esterni sono beni utili per il raggiungimento del fine, come si è spiegato sopra [q. 117, a. 3; I-II, q. 2, a. 1]. Per cui la bontà dell'uomo nei loro riguardi consiste in una certa misura: nel desiderare cioè il possesso delle ricchezze in quanto sono necessarie alla vita, secondo le condizioni di ciascuno. Quindi nell'eccedere tale misura si ha un peccato: quando cioè uno le vuole acquistare o conservare più del dovuto. E ciò costituisce l'avarizia, che viene definita «uno smoderato amore di possedere». Per cui è evidente che l'avarizia è un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Per l'uomo è naturale il desiderio dei beni esterni come di mezzi ordinati al fine. Di conseguenza tale desiderio in tanto è onesto in quanto rientra nella norma imposta dal conseguimento del fine. Ora, l'avarizia eccede questa norma. Quindi è un peccato.
2. L'avarizia può essere immoderata in due maniere rispetto ai beni esterni. Primo, direttamente, cioè acquistandoli o conservandoli più del dovuto. E da questo lato essa è un peccato contro il prossimo: poiché nelle ricchezze materiali uno non può sovrabbondare senza che un altro rimanga nell'indigenza, dato che i beni temporali non possono essere posseduti simultaneamente da più persone. - Secondo, l'avarizia può comportare una mancanza di moderazione negli affetti che uno prova per le ricchezze: p. es. se uno le ama o le desidera in modo eccessivo, o si compiace in esse. E da questo lato l'avarizia è un peccato verso se stessi: poiché si ha in ciò un disordine negli affetti, anche se non si ha un disordine nel corpo come nei peccati carnali. - Di conseguenza poi l'avarizia è anche un peccato contro Dio, come tutti i peccati

mortali: poiché con essa per i beni temporali si disprezzano i beni eterni.
3. Le inclinazioni naturali vanno regolate secondo la ragione, che nella natura umana occupa il primo posto. Quindi gli anziani, sebbene per la loro debolezza naturale cerchino con maggiore avidità il soccorso dei beni esterni, come anche ogni indigente cerca un sussidio alla propria indigenza, tuttavia non sono scusati dal peccato se passano la debita misura della ragione nell'attaccamento alle ricchezze.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 43, q. 2, a. 3, ad 1; De Malo, q. 13, a. 1
Se l'avarizia sia un peccato specifico
Pare che l'avarizia non sia un peccato specifico. Infatti:
1. S. Agostino [De lib. arb. 3, 17] ha scritto: «L'avarizia, che in greco si dice filargiria, non va intesa solo dell'argento o della moneta, ma va estesa a tutte le cose che sono bramate senza moderazione». Ora, in ogni peccato si riscontra una brama smoderata di qualcosa: poiché il peccato consiste nell'aderire a dei beni creati disprezzando il bene increato, come si è visto sopra [I-II, q. 71, a. 6, ob. 3]. Quindi l'avarizia è un peccato generico.
2. Secondo S. Isidoro [Etym. 10], avaro deriva da avidus - aeris, avido di danaro: infatti in greco l'avarizia è detta filargiria, cioè amore dell'argento. Ma col termine argento, che sta a indicare il danaro, vengono designati tutti i beni esterni che possono essere valutati in danaro, come sopra [q. 117, a. 2, ad 2] si è detto. Perciò l'avarizia consiste nel desiderio di qualsiasi bene esterno. È quindi chiaro che essa è un peccato generico.
3. A commento di quel testo di S. Paolo [Rm 7, 7]: «Non avrei conosciuto la concupiscenza», la Glossa [ord.] afferma: «La legge è buona, poiché col proibire la concupiscenza proibisce qualsiasi peccato». Ma l'antica legge, a quanto pare, proibisce in modo speciale la concupiscenza dell'avarizia con il comandamento [Es 20, 17]: «Non desiderare la roba d'altri». Quindi in questa concupiscenza è incluso ogni male. E così l'avarizia è un peccato generico.
In contrario: S. Paolo [Rm 1, 29] enumera l'avarizia tra altri peccati specifici: «ripieni di ogni ingiustizia, malvagità, fornicazione, avarizia», ecc.
Dimostrazione: I peccati, come si è visto [I-II, q. 72, a. 1], ricevono la specie dal loro oggetto. Ma l'oggetto del peccato è il bene verso cui tende l'appetito disordinato. Quindi dove si riscontra una speciale forma di bene disordinatamente bramato, là si trova una speciale forma di peccato. Ora, la struttura del bene utile è diversa da quella del bene dilettevole, e le ricchezze sono per se stesse dei beni utili: sono infatti desiderate perché possono essere usate dall'uomo. Perciò l'avarizia è un peccato specifico, essendo la passione disordinata di avere dei possessi, designati col termine danaro, il quale giustifica l'etimologia del nome avarizia [cf. ob. 2].
Siccome però il verbo avere, che in primo luogo si riferisce alle sostanze di cui siamo padroni in senso pieno, può applicarsi anche a molte altre cose - per cui si dice, come nota Aristotele [Praed. 12], che un uomo ha la salute, la moglie, il vestito, ecc. -, anche il termine avarizia viene esteso talvolta a ogni appetito disordinato di avere qualsiasi cosa. P. es. S. Gregorio [In Evang. hom. 16]

afferma che «non c'è soltanto l'avarizia del danaro, ma c'è pure quella della scienza e dell'ambizione, quando si aspira troppo a salire». Ora, presa in questo senso l'avarizia non è un peccato specifico. Ed è così che la intende S. Agostino nel testo riferito [ob. 1].

Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta la prima obiezioni.

2. Tutti i beni esterni a servizio della vita umana sono compresi nel termine danaro, in quanto hanno l'aspetto di beni utili. Ci sono però dei beni esterni conseguibili col danaro, come gli onori, i piaceri, ecc., i quali sono appetibili per altri motivi. Perciò la brama di essi non può dirsi avarizia nel senso in cui questa è un vizio speciale.

3. Il testo della Glossa parla della concupiscenza disordinata di qualsiasi cosa. Infatti si può intendere facilmente che col proibire la concupiscenza delle ricchezze si è voluta proibire la concupiscenza di quanto si può acquistare con esse.

## Articolo 3

De Malo, q. 13, a. 1; In 4 Ethic., lectt. 1, 3, 5

### Se l'avarizia si contrapponga alla liberalità

Pare che l'avarizia non si contrapponga alla liberalità. Infatti:

1. Il Crisostomo [In Mt hom. 15], spiegando quel passo evangelico [Mt 5, 6]: «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia», afferma che ci sono due specie di giustizia, una «generale» e l'altra «speciale», a cui si contrappone l'avarizia. E l'affermazione si trova anche in Aristotele [Ethic. 5, cc. 1, 2]. Quindi l'avarizia non si contrappone alla liberalità.

2. Il peccato di avarizia consiste nel fatto che uno passa la misura nelle cose possedute. Ma tale misura viene fissata dalla giustizia. Quindi l'avarizia si contrappone direttamente alla giustizia, e non alla liberalità.

3. La liberalità è una virtù che, secondo il Filosofo [Ethic. 2, 7; 4, 1], tiene il giusto mezzo tra due vizi contrari. L'avarizia invece, come egli ritiene [Ethic. 5, 1], non ha un vizio contrario che le si opponga. Quindi l'avarizia non si contrappone alla liberalità.

In contrario: Sta scritto [Qo 5, 9] che «l'avaro mai si sazia di danaro, e chi ama la ricchezza non ne trae profitto». Ma essere insaziabili di danaro e amarlo disordinatamente è l'opposto della liberalità, che tiene il giusto mezzo nella brama delle ricchezze. Quindi l'avarizia si contrappone alla liberalità.

Dimostrazione: L'avarizia implica due tipi di disordine rispetto alle ricchezze. Primo, direttamente nell'acquisto e nella conservazione di esse: come quando uno acquista il danaro oltre i limiti del dovuto rubando i beni altrui, o non restituendoli. E così si contrappone alla giustizia. Ed è in questo senso che parla dell'avarizia quel passo di Ezechiele [22, 27]: «I suoi capi in mezzo ad essa sono come lupi rapaci pronti a spargere il sangue e a perseguire il guadagno con avarizia».

Secondo, l'avarizia implica un disordine nell'affetto interiore relativo alle ricchezze: in quanto cioè uno ama o desidera troppo il danaro, o troppo si compiace di esso, anche se non vuol prendere la roba altrui. E in questo senso l'avarizia si contrappone alla liberalità la quale, come si è

visto [q. 117, a. 2, ad 1; a. 3, ad 3; a. 6], regola tale affetto. Ed è così che dell'avarizia parla S. Paolo in quel testo [2 Cor 9, 5]: «Organizzino questa offerta già promessa perché essa sia pronta come una vera offerta, e non come un atto di avarizia»; «cioè rammaricandosi di avere dato, o dando troppo poco», come spiega la Glossa [interlin.].

Analisi delle obiezioni: 1. Il Crisostomo e il Filosofo parlano dell'avarizia presa nel primo senso. Invece l'avarizia presa nell'altro senso viene chiamata da Aristotele [Ethic. 2, 7] «illiberalità».

2. La giustizia fissa nelle ricchezze la misura del dare e dell'avere in rapporto al debito legale: in modo cioè che uno non prenda né ritenga la roba d'altri. Invece la liberalità ne fissa la misura secondo ragione principalmente in rapporto agli affetti interiori, e conseguentemente in rapporto agli atti esterni dell'acquisto, della conservazione e dell'uso del danaro in quanto derivano dagli affetti interiori, in base non al debito legale, ma a quello morale, che si fonda sulla regola della ragione.

3. L'avarizia in quanto si contrappone alla giustizia non ha un vizio contrario: poiché l'avarizia in tal caso consiste nel possedere più del giusto, al che si contrappone il possedere meno del giusto, che non è una colpa, ma una pena. Invece all'avarizia quale vizio contrario alla liberalità si contrappone il vizio della prodigalità.

## Articolo 4

De Malo, q. 13, a. 2; Expos. in Decal., c. De Nono Praecepto

### Se l'avarizia sia sempre un peccato mortale

Pare che l'avarizia sia sempre un peccato mortale. Infatti:

1. Nessuno è degno di morte se non per un peccato mortale. Ma per l'avarizia si è degni di morte. Infatti l'Apostolo [Rm 1, 29], dopo aver detto che certi uomini «sono pieni di ogni ingiustizia, fornicazione, avarizia», aggiunge [v. 32]: «Gli autori di tali cose meritano la morte». Quindi l'avarizia è un peccato mortale.

2. L'avarizia, come minimo, fa sì che uno conservi con troppo attaccamento i propri beni. Ma questo è un peccato mortale, stando alle parole di S. Basilio [In Lc hom. 6, su 12, 18 s.]: «È dell'affamato il pane che tu conservi e del nudo la tunica che hai riposta, è dell'indigente il danaro che tu possiedi. Quante sono le cose che potresti dare, tante sono le ingiustizie che commetti». Ma commettere delle ingiustizie è peccato mortale, essendo incompatibile con l'amore del prossimo. Quindi a maggior ragione è peccato mortale ogni altra avarizia.

3. Non si è accecati spiritualmente che dal peccato mortale, il quale toglie all'anima la luce della grazia. Ora, secondo il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 15], l'amore delle ricchezze è la cecità dell'anima. Perciò l'avarizia, che consiste nella brama delle ricchezze, è un peccato mortale.

In contrario: A commento di quel testo [1 Cor 3, 12]: «E se si costruisce sopra questo fondamento», ecc., la Glossa [P. Lomb. da Agost.] afferma che «costruisce con legno, fieno e paglia colui il quale pensa alle cose del mondo, cioè come piacere al mondo». Il che si riduce al peccato di avarizia.

Ora, chi fabbrica con legno, fieno e paglia non pecca mortalmente, ma venialmente, poiché S. Paolo [v. 15] aggiunge che costui «si salverà come attraverso il fuoco». Perciò l'avarizia molte volte è un peccato veniale.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [a. 3], l'avarizia può essere intesa in due modi. Primo, quale vizio contrario alla giustizia. E in questo senso essa nel suo genere è un peccato mortale: infatti rientra nell'avarizia così intesa il prendere e il ritenere la roba altrui, atti questi che si riducono alla rapina o al furto, e che sono peccati mortali, come si è visto sopra [q. 66, aa. 6, 9]. Tuttavia un peccato di questo genere può essere veniale per l'imperfezione dell'atto, come si è spiegato [q. 66, a. 6, ad 3] parlando del furto.
Secondo, l'avarizia può essere intesa come vizio contrario alla liberalità. E in questo senso implica un amore disordinato delle ricchezze. Se dunque tale amore cresce al punto da superare la carità, così che per l'amore delle ricchezze uno non esita ad agire contro l'amore di Dio e del prossimo, allora l'avarizia è un peccato mortale. Se invece il disordine suddetto non passa tale limite, sicché un uomo, pur amando eccessivamente le ricchezze, non le preferisce all'amore di Dio al punto di essere disposto a compiere per esse degli atti contro Dio e il prossimo, allora l'avarizia è un peccato veniale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'avarizia viene enumerata tra i peccati mortali sotto quell'aspetto per cui è un peccato mortale.
2. S. Basilio parla di quei casi in cui si è tenuti a rigore di legge a distribuire le proprie sostanze ai poveri, o perché il bisogno è urgente, o perché le ricchezze che si hanno sono superflue.
3. La brama delle ricchezze acceca propriamente l'anima quando toglie la luce della carità, facendo preferire l'amore del danaro all'amore di Dio.

## Articolo 5
## Se l'avarizia sia il più grave dei peccati

Pare che l'avarizia sia il più grave dei peccati. Infatti:
1. Nell'Ecclesiastico [Sir 10, 9 Vg] si legge: «Non c'è nulla che sia più scellerato dell'avaro. Non c'è nulla di più iniquo che amare il danaro: chi fa questo infatti vende anche l'anima sua». E Cicerone [De off. 1, 20] afferma: «Non c'è nulla di più meschino e di più vile che amare il danaro». Ma ciò è proprio dell'avarizia. Quindi l'avarizia è il più grave dei peccati.
2. Un peccato è tanto più grave quanto più contrasta con la carità. Ma l'avarizia contrasta con la carità nel modo più assoluto: infatti S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 36] afferma che «la cupidigia è il veleno della carità». Perciò l'avarizia è il più grave dei peccati.
3. Il fatto di essere incurabile aumenta la gravità del peccato: per cui i peccati contro lo Spirito Santo, che sono i più gravi, non possono essere rimessi. Ma l'avarizia è un peccato incurabile, poiché secondo il Filosofo [Ethic. 4, 1] «la vecchiaia e qualsiasi indigenza rendono illiberali». Quindi l'avarizia è il più grave dei peccati.
4. L'Apostolo [Ef 5, 5] scrive che l'avarizia «è roba da idolatri». Ma l'idolatria va posta tra i peccati più gravi. Quindi anche l'avarizia.
In contrario: L'adulterio, come si legge nei Proverbi [6, 30 ss.], è un peccato

più grave del furto. Ma il furto rientra nell'avarizia. Quindi l'avarizia non è il più grave dei peccati.

Dimostrazione: Ogni peccato in quanto male consiste nella corruzione o nella privazione di un bene, mentre in quanto atto volontario consiste nel desiderio di un bene. Perciò la gravità del peccato può essere considerata da due punti di vista. Primo, in rapporto al bene che il peccato disprezza o distrugge: cosicché più grande è tale bene e più grave è il peccato. E sotto questo aspetto i peccati più gravi sono quelli contro Dio; seguono i peccati contro la persona del prossimo, e finalmente vengono i peccati contro le cose esterne destinate all'uso dell'uomo, tra i quali rientra l'avarizia. – Secondo, la gravità dei peccati può essere considerata in rapporto al bene a cui l'appetito dell'uomo si sottomette: più questo bene è inferiore, più il peccato è deforme; infatti è più vergognoso sottomettersi a un bene inferiore che a un bene superiore. Ora, i beni esterni sono i beni infimi dell'uomo: essi infatti sono al disotto dei beni del corpo, i quali sono inferiori ai beni dell'anima, che a loro volta sono superati dal bene divino. E sotto questo aspetto il peccato di avarizia, per il quale gli affetti umani sono dominati dai beni esterni, ha in qualche modo una deformità più grande.

Ma la gravità del peccato va giudicata più dal bene che viene distrutto che non dal bene a cui l'appetito si sottomette, poiché la distruzione o privazione di un bene è l'elemento formale del peccato, mentre la brama di un bene transitorio ne è l'elemento materiale. Per cui si deve concludere che l'avarizia non è in senso assoluto il più grave dei peccati.

Analisi delle obiezioni: 1. Quei testi insistono sulla gravità dell'avarizia quale sottomissione dell'appetito a dei beni inferiori. Infatti l'Ecclesiastico porta questo motivo: perché l'avaro «vende la propria anima», in quanto per il danaro espone la sua anima, ossia la sua vita, a dei pericoli; e aggiunge: «perché già da vivo egli ha gettato via le sue viscere», cioè per guadagnare danaro. E anche Cicerone riconosce che il sottomettersi al danaro «è una meschinità».

2. In quel testo S. Agostino prende la cupidigia in senso più generico, come attaccamento a qualsiasi bene temporale, e non come avarizia. Infatti la cupidigia di qualsiasi bene temporale è un veleno per la carità: poiché con l'aderire a tali beni l'uomo disprezza il bene divino.

3. Il peccato contro lo Spirito Santo e l'avarizia non sono incurabili alla stessa maniera. Infatti il peccato contro lo Spirito Santo è incurabile per il disprezzo che implica: cioè per il fatto che uno disprezza la misericordia o la giustizia di Dio, o altri rimedi fatti per guarire l'uomo dal peccato. Perciò questa incurabilità determina una maggiore gravità del peccato. – Invece l'avarizia è incurabile per la defettibilità dell'uomo, cioè per le miserie a cui va incontro di continuo la natura umana: infatti più uno è menomato e più ha bisogno del sussidio dei beni esterni, per cui più facilmente cade nell'avarizia. Perciò questa incurabilità non dimostra che il peccato è più grave, ma che in un certo senso è più pericoloso.

4. L'avarizia viene paragonata all'idolatria per una certa somiglianza che ha con essa: poiché, l'avaro, come anche l'idolatra, si sottomette alle creature

esterne. Però non allo stesso modo: l'idolatra infatti si sottomette a tali creature per offrire loro degli onori divini, mentre l'avaro si sottomette ad esse desiderandole in modo disordinato non per il culto, ma per farne uso. Per cui non è detto che l'avarizia debba avere la stessa gravità dell'idolatria.

Articolo 6

I-II, q. 72, a. 2, ad 4; In 4 Sent., d. 15, q. 1, a. 4, sol. 3, ad 2; In Matth., c. 23; In Ephes., c. 5, lect. 2

Se l'avarizia sia un peccato spirituale

Pare che l'avarizia non sia un peccato spirituale. Infatti:

1. I vizi spirituali hanno per oggetto dei beni spirituali. Ma l'avarizia ha per oggetto dei beni materiali, cioè le ricchezze. Quindi l'avarizia non è un peccato spirituale.

2. Il peccato spirituale si oppone al peccato carnale. Ma l'avarizia è un peccato carnale: infatti essa deriva dalla corruzione della carne, come è evidente nel caso dei vecchi, i quali per le deficienze della loro natura carnale cadono nell'avarizia. Perciò l'avarizia non è un peccato spirituale.

3. È carnale quel peccato che porta un disordine anche nel corpo umano, secondo le parole dell'Apostolo [1 Cor 6, 18]: «Chi commette fornicazione pecca contro il proprio corpo». Ma l'avarizia tormenta l'uomo anche fisicamente: poiché il Crisostomo [In Mt hom. 28] paragona l'avaro all'indemoniato [di Gerasa], che era tormentato nel corpo. Quindi l'avarizia non è un peccato spirituale.

In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] enumera l'avarizia tra i vizi spirituali.

Dimostrazione: I peccati consistono specialmente negli affetti dell'anima. Ora, tutti questi affetti, o passioni, hanno il loro termine o nel piacere o nel dolore, come dimostra il Filosofo [Ethic. 2, 3]. Ma di questi piaceri alcuni sono carnali, altri spirituali. Sono detti carnali quelli che si attuano nei sensi del corpo, come i piaceri della gola e quelli venerei, mentre sono detti spirituali quelli che si attuano nella sola conoscenza dell'anima. Sono quindi da considerarsi carnali quei peccati che consistono in piaceri carnali, mentre sono spirituali quelli che consistono in piaceri spirituali, senza godimento della carne.

E tale è appunto l'avarizia: infatti l'avaro gode solo per il fatto che si considera in possesso della ricchezza. Quindi l'avarizia è un peccato spirituale.

Analisi delle obiezioni: 1. L'avarizia riguardo a un oggetto materiale o corporeo non cerca il piacere del corpo, ma quello dell'anima: cioè il piacere di possedere la ricchezza. Perciò essa non è un peccato carnale. - Tuttavia a motivo del suo oggetto l'avarizia sta in mezzo fra i peccati del tutto spirituali, che cercano un piacere spirituale in oggetti spirituali, come fa ad es. la superbia, che ha di mira il prestigio personale, e i vizi carnali, che cercano un piacere carnale in oggetti materiali.

2. Il moto è specificato dal termine di arrivo, non da quello di partenza. Per cui un vizio viene detto carnale per il fatto che tende a un piacere del corpo, non già perché deriva da una deficienza della carne.

3. Il Crisostomo paragona l'avaro all'ossesso non perché esso sia tormentato nella carne come quell'indemoniato, ma per contrapposizione: poiché

mentre l'indemoniato [di Gerasa] si spogliava, l'avaro si riveste di ricchezze superflue.

Articolo 7
Se l'avarizia sia un vizio capitale
Pare che l'avarizia non sia un vizio capitale. Infatti:
1. Essa si contrappone alla liberalità, di cui non rispetta il giusto mezzo, e alla prodigalità, che è il vizio contrario. Ma la liberalità non è tra le virtù principali, e neppure la prodigalità è un vizio capitale. Quindi neppure l'avarizia può essere considerata un vizio capitale.
2. Come si è spiegato sopra [I-II, q. 84, aa. 3, 4], sono capitali quei vizi che hanno per oggetto i fini principali, a cui sono subordinati i fini degli altri vizi. Ma questo non è il caso dell'avarizia: poiché le ricchezze non hanno natura di fine, bensì di mezzi ordinati al fine, come insegna Aristotele [Ethic. 1, 5]. Quindi l'avarizia non è un vizio capitale.
3. S. Gregorio [Mor. 15, 25] ha scritto che «l'avarizia deriva ora dall'orgoglio e ora dal timore. Infatti alcuni si abbandonano all'avarizia temendo che venga loro a mancare il necessario. Altri invece estendono la brama verso la roba altrui per il fatto che vogliono apparire più potenti». Perciò l'avarizia, invece di essere un vizio capitale rispetto lad altri vizi, deriva piuttosto da essi.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] mette l'avarizia tra i vizi capitali.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [I-II, q. 83, aa. 3-4], un vizio è detto capitale per la sua priorità su altri vizi in ordine al fine; il quale per la sua particolare appetibilità spinge l'uomo a compiere molti atti buoni o cattivi. Ora, il
fine più appetibile è la beatitudine, o felicità, che è il fine ultimo della vita umana, come sopra [I-II, q. 1, a. 8, s. c.] si è dimostrato. Perciò più una cosa partecipa le condizioni della felicità e più è appetibile. Ma una delle condizioni della felicità è di soddisfare pienamente: altrimenti essa non potrebbe acquietare l'appetito quale ultimo fine. Ora, sono le ricchezze che promettono al massimo questa soddisfazione, dice Boezio [De consol. 3, pr. 3]. E il Filosofo [Ethic. 5, 5] ne dà la ragione dicendo che «il danaro ci serve di garanzia per ottenere qualsiasi cosa»; e nell'Ecclesiaste [Qo 10, 19 Vg] si legge che «tutto ubbidisce al danaro». Quindi l'avarizia, che consiste nella brama del danaro, è un vizio capitale.
Analisi delle obiezioni: 1. La virtù si attua secondo la ragione, il vizio invece secondo l'inclinazione dell'appetito sensitivo. Ora, la ragione e l'appetito sensitivo non hanno in comune un identico oggetto principale di riferimento. Per cui non è detto che un vizio capitale corrisponda a una virtù principale, o cardinale. Sebbene quindi la liberalità non sia una virtù cardinale, non avendo per oggetto uno dei beni principali della ragione, tuttavia l'avarizia è un vizio principale, poiché ha di mira il danaro, che gode di una certa preminenza fra gli altri beni sensibili, per i motivi indicati [nel corpo]. - La prodigalità invece non è ordinata a un fine appetibile in maniera preminente, ma deriva piuttosto da una mancanza di criterio. Per cui il Filosofo [Ethic. 4, 1] può dire che il prodigo è più vano che cattivo.
2. Il danaro è ordinato ad altre cose come al suo fine, ma in quanto può servire

ad acquistare tutti i beni sensibili contiene virtualmente in qualche modo ogni altra cosa. Per cui ha una certa somiglianza con la felicità, come si è spiegato [nel corpo].
3. Secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 36, a. 4, ad 1], nulla impedisce che un vizio capitale nasca talora da altri vizi, purché a sua volta ne dia origine ad altri.

Articolo 8
Supra, q. 55, a. 8; De Malo, q. 13, a. 3
Se le figlie dell'avarizia siano quelle comunemente indicate
Pare che le figlie dell'avarizia non siano quelle comunemente indicate, cioè: «il tradimento, la frode, la bugia, gli spergiuri, l'inquietudine, le violenze e la durezza di cuore». Infatti:
1. Abbiamo detto [a. 3] che l'avarizia si contrappone alla liberalità. Ora il tradimento, la frode e la bugia si contrappongono alla prudenza, gli spergiuri alla religione, l'inquietudine alla speranza, o alla carità che si acquieta nella persona amata, le violenze alla giustizia, la durezza alla misericordia. Perciò questi vizi non hanno alcun legame con l'avarizia.
2. Il tradimento, la frode e la bugia Pareno ridursi alla stessa cosa, cioè all'inganno del prossimo. Quindi non vanno enumerate come tre figlie distinte dell'avarizia.
3. S. Isidoro [Quaest. in Dt 16] enumera nove figlie dell'avarizia: «la menzogna, la frode, il furto, lo spergiuro, la brama di illeciti guadagni, le false testimonianze, le violenze, l'inumanità, la rapacità». Quindi il primo elenco non era esauriente.
4. Il Filosofo [Ethic. 4, 1] accenna a più specie di vizi appartenenti all'avarizia, da lui denominata illiberalità, ricordando «gli spilorci, i taccagni, i venditori di cumino, coloro che compiono opere illiberali, gli sfruttatori delle meretrici, gli usurai, i giocatori d'azzardo, i violatori dei sepolcri, i briganti». Perciò l'elenco indicato è insufficiente.
5. I tiranni sono quelli che infliggono ai loro sudditi le violenze più gravi. Ora, il Filosofo [ib.] afferma che «i tiranni che devastano le città e depredano i templi non li chiamiamo illiberali», cioè avari. Quindi la violenza non può essere considerata una figlia dell'avarizia.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] assegna all'avarizia le figlie sopra indicate.
Dimostrazione: Si dicono figlie dell'avarizia i vizi che da essa derivano specialmente sotto l'aspetto della causalità finale. Essendo dunque l'avarizia l'amore eccessivo delle ricchezze, va notato che l'eccesso può verificarsi in due
modi. Primo, nel trattenerle. E allora dall'avarizia nasce la durezza di cuore: poiché il cuore dell'avaro non si intenerisce con la misericordia, così da soccorrere i poveri con le sue ricchezze. – Secondo, è proprio dell'avarizia eccedere nel prendere. E sotto questo aspetto il vizio può essere considerato in due fasi distinte. Prima di tutto in quanto è nell'affetto. E allora dall'avarizia nasce l'inquietudine, poiché essa suscita nell'uomo preoccupazione e premure eccessive: infatti, come si legge [Qo 5, 9], «chi ama il danaro mai si sazia

di danaro». - In secondo luogo si può considerare l'avarizia nell'effetto. E allora essa nell'acquistare la roba altrui talora usa la forza, e abbiamo la violenza; talora invece usa l'inganno. E se questo avviene mediante la parola, si avrà la bugia, nelle semplici asserzioni, e lo spergiuro quando a conferma si aggiunge il giuramento. Se poi l'inganno avviene con i fatti, allora se si tratta di cose avremo la frode, se di persone invece avremo il tradimento, come è evidente nel caso di Giuda, il quale fu spinto dall'avarizia a tradire Cristo [Mt 26, 15].

Analisi delle obiezioni: 1. Non è necessario che le figlie di un peccato capitale appartengano al genere di quest'ultimo: poiché al fine di un dato vizio possono essere indirizzati anche i peccati di un altro genere. Infatti una cosa sono le figlie e un'altra le specie di un peccato.

2. Quei tre peccati si distinguono nel modo che abbiamo detto [nel corpo].

3. Le nove figlie ricordate da S. Isidoro si riducono alle sette sopra indicate. Infatti la menzogna e la falsa testimonianza sono incluse nella bugia: poiché la falsa testimonianza non è che una specificazione della menzogna; come anche il furto è una certa specificazione della frode, per cui è incluso nella frode. La brama poi di illeciti guadagni rientra nell'inquietudine. Invece la rapacità non è che una specie della violenza. L'inumanità, poi, si identifica con la durezza di cuore.

4. I vizi ricordati da Aristotele non sono figlie, bensì specie della illiberalità, o avarizia. Infatti uno può dirsi illiberale, o avaro, per il fatto che è restio a dare: se dà poco viene detto tirchio; se non dà nulla taccagno, e se dà con grande obiezioni viene detto venditore di cumino, poiché fa tanto sforzo per cose da nulla. - Altre volte invece si dice che uno è illiberale, o avaro, perché eccede nel prendere. E ciò può avvenire in due modi. Primo, perché uno fa dei guadagni turpi: o con l'esercizio di mestieri vili e da schiavi mediante opere illiberali; o col guadagnare mediante atti peccaminosi, cioè col meretricio, o con altre azioni del genere; oppure perché, come fanno gli usurai, si arricchisce con prestazioni che dovrebbero essere concesse gratuitamente; o anche perché «affronta gravi fatiche per guadagnare una piccolezza». - Secondo, perché si arricchisce agendo contro la giustizia: o facendo violenza ai vivi, come i briganti; oppure «spogliando i morti», o rovinando gli amici, come fanno i giocatori d'azzardo.

5. L'illiberalità, come anche la liberalità, riguarda ricchezze di modeste proporzioni. Perciò i tiranni, che con la violenza si impossessano di valori ingenti, non vanno detti illiberali, ma ingiusti.

## Quaestio 119
## Prooemium

[43925] IIª-IIae q. 119 pr. Deinde considerandum est de prodigalitate. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum prodigalitas avaritiae opponatur. Secundo, utrum prodigalitas sit peccatum. Tertio, utrum sit gravius peccatum quam avaritia.

## ARGOMENTO 119

## LA PRODIGALITÀ

Rimane quindi da studiare la prodigalità.

Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la prodigalità sia il contrario dell'avarizia; 2. Se sia un peccato; 3. Se sia un peccato più grave dell'avarizia.

### Articolo 1

Supra, q. 113, a. 3, ad 3; In 4 Ethic., lect. 3

**Se la prodigalità sia il contrario dell'avarizia**

Pare che la prodigalità non sia il contrario dell'avarizia. Infatti:

1. I contrari non possono trovarsi simultaneamente nel medesimo soggetto. Ma alcuni sono insieme prodighi e illiberali. Quindi la prodigalità non è il contrario dell'avarizia.

2. I contrari riguardano sempre una medesima cosa. Ora l'avarizia, in quanto si contrappone alla liberalità, riguarda le passioni umane relative al danaro. Invece la prodigalità non Pare che riguardi queste passioni: essa infatti non si collega al danaro o ad altre cose del genere. Quindi la prodigalità non si contrappone all'avarizia.

3. Come sopra [I-II, q. 72, a. 3] si è visto, i peccati ricevono la loro specie principalmente dal fine. Ora, la prodigalità è sempre ordinata a un fine illecito, per il quale sperpera gli averi, e specialmente è ordinata ai piaceri: infatti nel Vangelo [Lc 15, 13] si legge che il figliol prodigo «sperperò le sue sostanze vivendo da dissoluto». Perciò Pare che la prodigalità si contrapponga più alla temperanza e all'insensibilità che all'avarizia e alla liberalità.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 7; 4, 1] insegna che la prodigalità si contrappone alla liberalità e all'illiberalità, che noi chiamiamo avarizia.

Dimostrazione: In morale l'opposizione dei vizi tra loro e con le virtù correlative è impostata sull'eccesso e il difetto. Ora, l'avarizia e la prodigalità si contrappongono come l'eccesso e il difetto, ma in vari modi. L'avaro infatti eccede nell'attaccamento alle ricchezze amandole più del dovuto, mentre il prodigo manca perché ne è meno sollecito di quanto si deve. Al contrario invece rispetto agli atti esterni il prodigo eccede nel dare e difetta nel trattenere e nell'acquistare, mentre l'avaro difetta nel dare ed eccede nel prendere e nel trattenere. Perciò è evidente che la prodigalità si contrappone all'avarizia.

Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che nel medesimo soggetto si trovino qualità contrarie sotto aspetti diversi, pur essendo tale soggetto denominato dalla qualità che in esso prevale. Ora, come nella liberalità, che costituisce il giusto mezzo tra questi due vizi, l'atto principale è il dare, a cui il prendere e il ritenere sono subordinati, così anche l'avarizia e la prodigalità vanno considerate principalmente in rapporto al dare. Quindi chi eccede nel dare viene detto prodigo, mentre chi in ciò scarseggia viene detto avaro. Ora, può capitare che uno non dia abbastanza, senza però prendere più del dovuto, come nota il Filosofo [Ethic. 4, 1]. Parimenti può darsi che uno esageri nel dare, e quindi sia prodigo, e insieme esageri nel prendere. O per necessità: poiché esagerando nel dare vengono a mancare le risorse, e quindi si è costretti a illeciti acquisti, cadendo nell'avarizia. Oppure per il disordine spirituale: poiché coloro che danno, ma non per il bene, disprezzando la virtù

non si peritano di prendere in qualsiasi modo [ib.]. E così essi sono prodighi e avari, ma non sotto il medesimo aspetto.
2. La prodigalità riguarda anch'essa la passione del danaro, però non pecca per eccesso, ma per difetto.
3. Il prodigo esagera nel dare, non sempre però per i piaceri, che sono oggetto dell'intemperanza, ma talora perché è del tutto trascurato verso le ricchezze, oppure per altri motivi. Ordinariamente però i prodighi si orientano verso l'intemperanza: sia perché spendendo a profusione per altre cose non hanno ritegno a spendere anche per i piaceri, ai quali soprattutto inclina la concupiscenza della carne, sia anche perché non gustando il bene della virtù cercano un compenso nei piaceri corporali. Per cui il Filosofo [ib.] afferma che «molti prodighi diventano intemperanti».

Articolo 2
In 4 Ethic., lectt. 3, 4
Se la prodigalità sia un peccato
Pare che la prodigalità non sia un peccato. Infatti:
1. L'Apostolo [1 Tm 6, 10] afferma: «La cupidigia è la radice di tutti i mali». Ma non può essere la radice della prodigalità, che è il suo contrario. Quindi la prodigalità non è un peccato.
2. L'Apostolo aggiunge ancora [ib. 6, 17 s.]: «Ai ricchi di questo mondo raccomanda di essere pronti a dare, di essere generosi». Ma i prodighi fanno proprio questo in maniera eccellente. Perciò la prodigalità non è un peccato.
3. È proprio della prodigalità esagerare nel dare e difettare nella sollecitudine delle ricchezze. Ma ciò conviene pienamente ai perfetti che adempiono le parole del Signore [Mt 6, 34; 19, 21]: «Non vi affannate per il domani»; «Vendi quello che possiedi e dallo ai poveri». Quindi la prodigalità non è un peccato.
In contrario: Il Vangelo [Lc 15, 11 ss.] biasima il figliol prodigo per la sua prodigalità.
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], la prodigalità si contrappone all'avarizia secondo l'eccesso e il difetto. Ora, il giusto mezzo della virtù viene distrutto sia dall'eccesso che dal difetto, e d'altra parte una cosa è peccato perché distrugge il bene della virtù. Quindi la prodigalità è un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Alcuni ritengono che l'Apostolo non parli della cupidigia in atto, ma di una certa cupidigia allo stato di abito, ossia della concupiscenza del fomite, da cui derivano tutti i peccati. – Altri invece pensano che egli parli della cupidigia in genere in ordine a qualsiasi bene. E allora risulta evidente che anche la prodigalità nasce dalla cupidigia: infatti il prodigo brama di conseguire disordinatamente un bene temporale, come il prestigio presso gli altri, oppure la soddisfazione di spendere a piacimento. Ma a ben riflettere dobbiamo dire che l'Apostolo letteralmente qui parla della cupidigia delle ricchezze, poiché nel versetto precedente aveva detto: «Coloro che vogliono arricchire», ecc. Egli quindi afferma che l'avarizia è la radice di tutti i mali: non perché tutti i mali nascano sempre dall'avarizia, ma perché non ce n'è uno che talora non nasca da essa. Per cui anche la prodigalità

talora nasce dall'avarizia: come quando uno sperpera prodigalmente dei beni con l'intenzione di ottenere il favore di persone da cui spera grandi ricchezze.
2. L'Apostolo esorta i ricchi a dare e a comunicare i loro beni, ma nel modo dovuto. Non è così invece che agiscono i prodighi: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 4, 1], «le loro elargizioni non sono buone e non mirano al bene, né sono fatte nel modo dovuto, ma talora arricchiscono quelli che dovrebbero restare poveri, cioè gli istrioni e gli adulatori, mentre ai buoni non danno nulla».
3. L'esagerazione della prodigalità risulta principalmente non dalla quantità di ciò che viene dato, ma dal fatto che non viene dato come si deve. Per cui talvolta l'uomo liberale dà più del prodigo, se è necessario. Così dunque coloro che danno tutti i loro beni per seguire Cristo, e tolgono dal loro animo ogni preoccupazione delle cose temporali, non sono dei prodighi, ma esercitano la liberalità nella maniera più perfetta.

## Articolo 3

De Malo, q. 13, a. 2, ad 10; In 4 Ethic., lect. 4

### Se la prodigalità sia un peccato più grave dell'avarizia

Pare che la prodigalità sia un peccato più grave dell'avarizia. Infatti:
1. Con l'avarizia uno danneggia il prossimo, al quale non comunica i propri beni, ma con la prodigalità uno danneggia se stesso: infatti il Filosofo [Ethic. 4, 1] afferma che «la distruzione delle ricchezze, mediante le quali l'uomo vive, è una specie di suicidio». Ora, chi fa del male a se stesso pecca più gravemente, come si rileva dalle parole [Sir 14, 5]: «Chi è cattivo con se stesso, con chi si mostrerà buono?». Quindi la prodigalità è un peccato più grave dell'avarizia.
2. Il disordine che è accompagnato da una circostanza lodevole è meno peccaminoso. Ma il disordine dell'avarizia è più volte accompagnato da una circostanza lodevole: come è evidente nel caso di coloro che non vogliono né dispensare i loro beni, né prendere la roba altrui. Invece la prodigalità è accompagnata da una circostanza aggravante: poiché secondo il Filosofo [l. cit.] «la prodigalità noi l'attribuiamo a chi è intemperante». Quindi la prodigalità è un peccato più grave dell'avarizia.
3. La prudenza è la prima tra le virtù morali, come si è visto sopra [q. 56, a. 1, ad 1; I-II, q. 61, a. 2, ad 1]. Ora, la prodigalità è in contrasto con la prudenza più dell'avarizia, poiché nei Proverbi [21, 20] si legge: «Tesori preziosi e profumi sono nella dimora del saggio, ma l'imprudente dilapida tutto»; e il Filosofo [l. cit.] insegna che «è proprio dello stolto dare a profusione senza nulla ricevere». Quindi la prodigalità è un peccato più grave dell'avarizia.
In contrario: Il Filosofo [ib.] afferma che il prodigo «Pare essere assai migliore dell'avaro».
Dimostrazione: Considerata in se stessa la prodigalità è un peccato meno grave dell'avarizia. E ciò per tre motivi. Primo, perché l'avarizia si allontana maggiormente dalla virtù contraria. Infatti alla liberalità è più consono il dare, in cui esagera il prodigo, che non il prendere e il trattenere, in cui esagera l'avaro. Secondo, perché, come dice Aristotele [ib.], «il prodigo è utile a molti» cioè

alle persone a cui dà, «mentre l'avaro non è utile ad alcuno e neppure a se stesso».
Terzo, perché la prodigalità è più curabile. Sia perché si va verso la vecchiaia, che è contraria alla prodigalità. Sia perché sperperando inutilmente grandi somme si giunge presto all'indigenza, per cui il prodigo caduto nella miseria non può più eccedere nel dare.Sia infine perché il prodigo può essere più facilmente ricondotto alla virtù, data l'affinità che ha con essa. - Invece l'avaro non è facilmente curabile, per le ragioni già indicate [q. 118, a. 5, ad 3].
Analisi delle obiezioni: 1. La differenza tra il prodigo e l'avaro non dipende dal fatto che l'uno pecca contro se stesso e l'altro contro il prossimo. Infatti il prodigo pecca contro se stesso sciupando le proprie sostanze, con le quali deve vivere, ma pecca anche contro il prossimo, sciupando i beni con i quali dovrebbe provvedere ai bisogni altrui. E ciò è particolarmente evidente nel caso dei chierici, che essendo i dispensatori dei beni della Chiesa, che appartengono ai poveri, defraudano questi ultimi con le loro prodigalità. Parimenti anche l'avaro pecca contro il prossimo rifiutando di dare, ma pecca pure contro se stesso rifiutando di spendere a sufficienza, per cui è scritto [Qo 6, 2]: «A uno Dio ha concesso delle ricchezze, ma non gli concede di poterne godere». Tuttavia il prodigo ha questo vantaggio, che pur facendo del male a se stesso e ad altri, almeno giova a qualcuno. Invece l'avaro non giova né agli altri né a se stesso: inquantoché non osa adoperare i propri beni neppure a suo vantaggio.
2. Quando parliamo dei vizi in astratto dobbiamo giudicarli in base al loro elemento costitutivo: così consideriamo la prodigalità quale sperpero eccessivo delle ricchezze, e l'avarizia quale attaccamento eccessivo ad esse. Ora, il fatto che uno sperperi il danaro per intemperanza già richiama una pluralità di peccati: per cui tali prodighi sono peggiori, come nota Aristotele [l. cit.]. Il fatto poi che un avaro si astenga dal prendere la roba altrui, sebbene sia lodevole in se stesso, è tuttavia riprovevole per il motivo che lo determina, poiché costui non vuole ricevere alcunché da nessuno per non essere costretto a dare agli altri.
3. Tutti i vizi sono contro la prudenza, dal momento che tutte le virtù sono governate da essa. E così un vizio che si contrappone soltanto alla prudenza è da considerarsi meno grave.

## Quaestio 120
## Prooemium

[43950] IIª-IIae q. 120 pr. Deinde considerandum est de epieikeia. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum epieikeia sit virtus. Secundo, utrum sit pars iustitiae.

## ARGOMENTO 120
## L'EPICHEIA, O EQUITÀ

Passiamo ora a parlare dell'epicheia, o equità.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se l'epicheia sia una virtù; 2. Se sia una parte della giustizia.

Articolo 1

In 3 Sent., d. 37, a. 4; In 5 Ethic., lect. 16

Se l'epicheia sia una virtù

Pare che l'epicheia non sia una virtù. Infatti:

1. Una virtù non ne esclude mai un'altra. Invece l'epicheia esclude un'altra virtù, poiché scarta ciò che è giusto secondo la legge; ed è in contrasto con la severità. Quindi l'epicheia non è una virtù.

2. S. Agostino [De vera relig. 31] afferma: «Sebbene gli uomini possano giudicare le leggi umane mentre le istituiscono, tuttavia una volta che esse sono istituite non sarà lecito al giudice giudicarle, ma solo applicarle». Ora, chi fa un'epicheia giudica la legge, dichiarando che non va osservata in un caso particolare. Quindi l'epicheia è più un vizio che una virtù.

3. Secondo il Filosofo [Ethic. 5, 10], l'epicheia ha il compito di richiamarsi all'intenzione del legislatore. Ma interpretare l'intenzione del legislatore spetta solo all'autorità suprema: infatti l'Imperatore [Giustiniano] [Codex 1, 14, 1] così si esprime: «Interpretare o risolvere le divergenze tra l'equità e la legge è un diritto e un dovere a noi riservato». Per cui l'atto dell'epicheia è illecito. Quindi l'epicheia non è una virtù.

In contrario: Il Filosofo [l. cit.] la considera una virtù.

Dimostrazione: Come si è detto sopra [I-II, q. 96, a. 6] nel trattato sulla legge, non è possibile fissare una norma che in qualche caso non sia inadeguata, poiché gli atti umani, che sono oggetto della legge, consistono in fatti contingenti e singolari, che possono variare in infiniti modi, per cui il legislatore nel fare la legge considera ciò che capita nella maggior parte dei casi. Ma in certi casi osservare queste leggi sarebbe contro la giustizia e contro il bene comune, che è lo scopo della legge. P. es.: la legge stabilisce che la roba lasciata in deposito venga restituita, poiché ciò è giusto nella maggior parte dei casi; capita però talvolta che sia nocivo: p. es. se chi richiede la spada è un pazzo furioso fuori di sé, oppure se uno la richiede per combattere contro la patria. In simili casi dunque sarebbe un peccato seguire materialmente la legge; è invece un bene seguire ciò che esige il senso della giustizia e il bene comune, trascurando la lettera della legge. E tale è appunto il compito dell'epicheia, che noi latini chiamiamo equità. Quindi l'epicheia è una virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. L'epicheia non trascura ciò che è giusto assolutamente parlando, ma solo ciò che è giusto per una determinazione legale. -

E neppure è in contrasto con la severità, che segue la lettera della legge quando è opportuno, mentre lo stare alla lettera della legge quando non è opportuno costituisce un peccato. Da cui le parole del Codice [1, 14, 1]: «Non c'è dubbio che agisce contro le leggi chi stando alla lettera della legge ne viola lo spirito».

2. Chi giudica una legge afferma che essa non andava fatta. Chi invece dichiara che quella data norma non è da osservarsi in un caso particolare non giudica la legge, ma il caso particolare che si è verificato.

3. L'interpretazione ha luogo nei dubbi, nei quali non è lecito abbandonare il testo della legge senza una dichiarazione dell'autorità suprema. Ma nei casi

evidenti non c'è bisogno di interpretare, bensì di eseguire.

Articolo 2

Supra, q. 80, ad 5; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 4, sol. 5; In 5 Ethic., lect. 16

Se l'epicheia sia tra le parti della giustizia

Pare che l'epicheia non sia tra le parti della giustizia. Infatti:

1. Stando alle spiegazioni già date [q. 58, a. 7], esistono due tipi di giustizia: particolare e legale. Ora, l'epicheia non è una parte della giustizia particolare: poiché si estende a tutte le virtù, come anche la giustizia legale. E neppure è una parte della giustizia legale: poiché porta ad agire al di là della legge. Quindi l'epicheia non è una parte della giustizia.

2. Una virtù più importante non può essere attribuita come parte a una virtù inferiore: infatti alle virtù cardinali, in quanto principali, vengono attribuite come parti le virtù secondarie. Ma l'epicheia è una virtù più importante della giustizia, come risulta dal termine stesso: esso infatti deriva da epì e dìkaion, cioè sopra il giusto. Quindi l'epicheia non è tra le parti della giustizia.

3. L'epicheia Pare identificarsi con la modestia. Infatti nell'epistola ai Filippesi [4, 5] si legge: «La vostra modestia sia nota a tutti gli uomini», ma il testo greco dice epicheia. Ora, secondo Cicerone [De invent. 2, 54] la modestia è tra le parti della temperanza. Quindi l'epicheia non è una parte della giustizia.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 5, 10] insegna che «l'epicheia è un certo tipo di giustizia».

Dimostrazione: Come si è visto in precedenza [q. 48], una virtù può avere tre tipi di parti: soggettive, integranti e quasi potenziali. Soggettiva è quella parte a cui può essere attribuito il tutto del quale essa è una parte. E ciò può avvenire in due modi: talora mediante una predicazione univoca, come il termine animale è attribuito al cavallo e al bue; talora invece mediante una predicazione analogica secondo vari gradi, cioè come il termine ente è attribuito alla sostanza e agli accidenti. Ora, l'epicheia è una parte della giustizia presa in senso generale, come «un certo tipo di giustizia», per usare le parole di Aristotele [l. cit.]. Quindi essa è una parte soggettiva della giustizia. E il termine giustizia si applica ad essa in un grado più eminente che alla giustizia legale: infatti questa è regolata dall'epicheia. Quindi l'epicheia è come una regola superiore degli atti umani.

Analisi delle obiezioni: 1. Propriamente l'epicheia corrisponde alla giustizia legale, che in un certo senso la include, mentre in un altro senso è da essa superata. Se infatti per giustizia legale si intende la virtù che segue la legge, sia letteralmente, sia secondo l'intenzione del legislatore, il che è più importante, allora l'epicheia non è se non la parte principale della giustizia legale. Se invece per giustizia legale si intende solo quella che segue letteralmente la legge, allora l'epicheia non fa parte della giustizia legale, ma è una parte della giustizia in generale, entrando nella sua divisione come termine contrapposto alla giustizia legale, in quanto ad essa superiore.

2. Come dice il Filosofo [ib.], l'epicheia è «superiore a un certo tipo di giustizia », cioè alla giustizia legale che si limita a osservare letteralmente la

legge. Siccome però è anch'essa un certo tipo di giustizia, non è superiore a qualsiasi giustizia.
3. L'epicheia ha il compito di moderare l'osservanza materiale della legge. Invece la modestia che è posta tra le parti della temperanza modera la vita esteriore dell'uomo, p. es. nel modo di camminare o di vestire, o in altre cose del genere. Tuttavia può darsi che i greci per una certa analogia estendano il termine epicheia a tutti i tipi di moderazione.

Quaestio 121
Prooemium

[43967] IIª-IIae q. 121 pr. Deinde considerandum est de dono correspondente iustitiae, scilicet de pietate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit donum spiritus sancti. Secundo, quid in beatitudinibus et fructibus ei respondeat.

ARGOMENTO 121
IL DONO DELLA PIETÀ
Rimane ora da parlare del dono che corrisponde alla giustizia, cioè della pietà. E in proposito si pongono due quesiti: 1. Se la pietà sia un dono dello Spirito Santo; 2. Quali siano la beatitudine e i frutti corrispondenti.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 34, q. 3, a. 2, sol.1
Se la pietà sia un dono dello Spirito Santo
Pare che la pietà non sia un dono. Infatti:
1. I doni, come si è visto [I-II, q. 68, a. 1], differiscono dalle virtù. Ma la pietà è una virtù, come sopra [q. 101, a. 3] si è dimostrato. Quindi la pietà non è un dono.
2. I doni, come si è dimostrato in precedenza [I-II, q. 68, a. 8], sono superiori alle virtù, e specialmente alle virtù morali. Ora, tra le parti potenziali della giustizia la religione è superiore alla pietà. Se quindi una di queste parti merita di essere posta tra i doni, Pare che ciò spetti alla religione, non alla pietà.
3. Nella patria celeste rimangono i doni e i loro atti, come si è visto [ib., a. 6]. Ma in cielo non possono rimanere gli atti della pietà: infatti S. Gregorio [Mor. 1, 32] dice che «la pietà riempie il cuore con le opere di misericordia»; e così non potrà rimanere in cielo, dove non ci sarà alcuna miseria. Quindi la pietà non è un dono.
In contrario: Isaia [11, 2] la enumera tra i doni.
Dimostrazione: Come si è spiegato in precedenza [I-II, q. 68, aa. 1 ss.; q. 69, a. 1], i doni dello Spirito Santo sono disposizioni abituali che rendono l'anima pronta alla mozione dello Spirito Santo. Ora, fra le altre cose, lo Spirito Santo ci muove ad avere un affetto filiale verso Dio, secondo le parole di S. Paolo [Rm 8, 15]: «Voi avete ricevuto uno spirito da figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre!». E poiché spetta propriamente alla pietà «offrire al padre prestazioni e culto», ne segue che la pietà, che ci spinge sotto la mozione dello Spirito a prestare un culto a Dio come Padre, è un

dono dello Spirito Santo.
Analisi delle obiezioni: 1. La pietà che rende onore e culto ai genitori è una virtù, mentre la pietà-dono assolve tali doveri verso Dio in quanto Padre.
2. Prestare un culto a Dio in quanto Creatore, come fa la religione, è una cosa più eccellente che prestare un culto al padre terreno, come fa la virtù della pietà. Ma prestare un culto a Dio come Padre è assai più che offrire un culto a Dio come Creatore e Signore. Quindi la religione è superiore alla virtù della pietà, ma il dono della pietà è superiore alla religione.
3. Come con la virtù della pietà l'uomo presta onore e culto non solo al padre carnale, ma anche ai consanguinei, in quanto essi appartengono al padre, così anche il dono della pietà presta culto e onore non solo a Dio, ma anche a tutti gli uomini in quanto appartengono a Dio. E così spetta al dono della pietà l'onorare i santi, e «il non contraddire alla Scrittura, sia che la si intenda, sia che non la si intenda», come dice S. Agostino [De doctr. christ. 2, 7]. Inoltre indirettamente tale dono ha anche il compito di sollevare chi è nella miseria. E sebbene tale atto non venga più esercitato nella patria celeste, specialmente dopo il giorno del giudizio, tuttavia allora più che mai il dono rimarrà nel suo atto principale, che è quello di onorare Dio con affetto filiale, secondo le parole della Sapienza [5, 5]: «Sono annoverati tra i figli di Dio». Inoltre ci sarà un reciproco omaggio tra i santi. Adesso però, prima del giorno del giudizio, i santi esercitano anche la misericordia verso quanti vivono nello stato dell'attuale miseria.

Articolo 2
Supra, q. 83, a. 9, ad 3; I-II, q. 69, a. 3, ad 3; In 3 Sent., d. 34, q. 1, aa. 4, 6; In Matth., c. 5
Se al dono della pietà corrisponda la seconda beatitudine: «Beati i miti»
Pare che al dono della pietà non corrisponda la seconda beatitudine: «Beati i miti» [Mt 5, 3 ss.]. Infatti:
1. La pietà è il dono che corrisponde alla giustizia. Ma a quest'ultima corrisponde maggiormente la quarta beatitudine: «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia», o anche la quinta: «Beati i misericordiosi», poiché le opere di misericordia, come si è detto [a. 1, ad 3], appartengono alla pietà. Quindi al dono della pietà non corrisponde la seconda beatitudine.
2. Il dono della pietà è diretto dal dono della scienza, che lo segue immediatamente nell'enumerazione dei doni [Is 11, 2]. Ma chi dirige e chi è diretto hanno di mira la stessa cosa. Siccome dunque alla scienza corrisponde la terza beatitudine: «Beati coloro che piangono» [cf. q. 9, a. 4], non Pare che alla pietà possa corrispondere la seconda.
3. Come sopra [I-II, q. 70, a. 2] si è spiegato, alle beatitudini e ai doni corrispondono i frutti. Ma alla pietà sono più affini, tra i frutti, la bontà e la benignità che non la mansuetudine, corrispondente alla mitezza. Quindi alla pietà non corrisponde la seconda beatitudine.
In contrario: S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 4] insegna: «La pietà si addice ai mansueti».
Dimostrazione: Nel ricollegare le beatitudini ai doni si possono tenere presenti

due diverse affinità. Una è basata sull'ordine dell'enumerazione, e su di essa
Pare fondarsi S. Agostino [ib.]. Per cui egli fa corrispondere la prima beatitudine
all'ultimo dei doni, cioè al timore; la seconda, ossia «Beati i miti»,
alla pietà, e così via.
Il secondo tipo di affinità viene rilevato invece in base alla natura dei doni e
delle beatitudini rispettive. Per cui è necessario trovare la corrispondenza tra
la beatitudine e il dono in base ai loro oggetti e alle loro operazioni. Ora, in
questo senso alla pietà corrispondono meglio la quarta e la quinta beatitudine che non la seconda.
Tuttavia anche la seconda beatitudine ha una certa somiglianza con la pietà: poiché la
mansuetudine serve a togliere gli ostacoli agli atti della pietà.
Analisi delle obiezioni: 1. Così è risolta anche la prima obiezioni.
2. Stando alle caratteristiche delle beatitudini e dei doni, ai doni della scienza
e della pietà dovrebbe corrispondere un'identica beatitudine. In base invece
all'ordine di enumerazione ad essi corrispondono due beatitudini distinte, pur tenendo conto di
una certa somiglianza, come si è detto sopra [nel corpo].
3. I frutti indicati, cioè la bontà e la benignità, possono essere attribuiti al
dono della pietà direttamente; la mansuetudine invece indirettamente, in quanto
elimina gli ostacoli che impediscono l'atto della pietà, come si è detto [ib.].

Quaestio 122
Prooemium

[43984] IIª-IIae q. 122 pr. Deinde considerandum est de praeceptis iustitiae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum praecepta Decalogi sint praecepta iustitiae. Secundo, de primo praecepto Decalogi. Tertio, de secundo. Quarto, de tertio. Quinto, de quarto. Sexto, de aliis sex.

ARGOMENTO 122
I PRECETTI RELATIVI ALLA GIUSTIZIA
Passiamo infine a trattare dei precetti relativi alla giustizia.
Toccheremo sei argomenti: 1. Se i precetti del decalogo appartengano
alla giustizia, 2. Il primo precetto del decalogo; 3. Il secondo; 4. Il terzo;
5. Il quarto; 6. Gli altri sei comandamenti.

Articolo 1
Supra, q. 56, a. 1, ad 1; Infra, q. 140, a. 1, ad 3; I-II, q. 100, a. 3, ad 3
Se i precetti del decalogo appartengano alla giustizia
Pare che i precetti del decalogo non appartengano alla giustizia. Infatti:
1. «Il legislatore», dice Aristotele [Ethic. 2, 1], «ha l'intenzione di rendere
virtuosi i cittadini» secondo tutte le virtù, per cui [Ethic. 5, 1] «la legge
comanda tutti gli atti di tutte le virtù». Ma i precetti del decalogo sono i
primi princìpi di tutta la legge divina. Quindi i precetti del decalogo non
appartengono soltanto alla giustizia.
2. Alla giustizia appartengono specialmente i precetti giudiziali, che si contraddistinguono
da quelli morali, come sopra [I-II, q. 99, a. 4] si è visto. Ma i
comandamenti del decalogo sono precetti morali, come si è dimostrato
[I-II, q. 100, a. 3]. Quindi i precetti del decalogo non appartengono alla

giustizia.
3. La legge, nel dare dei precetti relativi agli atti della giustizia, deve tener presente in modo particolare il bene comune, per cui deve dare le norme riguardanti ad es. le cariche pubbliche, e altre prescrizioni del genere. Invece nel decalogo non si parla in alcun modo di queste cose. Quindi i precetti del decalogo non appartengono particolarmente alla giustizia.
4. I precetti del decalogo sono distinti in due tavole in base ai due amori di Dio e del prossimo, i quali appartengono alla virtù della carità. Perciò i precetti del decalogo appartengono più alla carità che alla giustizia.
In contrario: La giustizia è l'unica virtù che regola i nostri rapporti con gli altri. Ora, tutti i precetti del decalogo [Es 20; Dt 5, 6 ss.] hanno tale compito. Quindi tutti questi precetti appartengono alla giustizia.
Dimostrazione: I precetti del decalogo sono i primi precetti della legge, che la ragione naturale accetta immediatamente in quanto evidentissimi. Ma la nozione di dovere, che è richiesta per il precetto, si riscontra nella maniera più evidente nella giustizia, che ha di mira un'altra persona: poiché nei doveri verso se stessi a prima vista può Parere che l'uomo sia padrone di sé, e che gli sia lecito fare ciò che vuole, mentre nei doveri che abbiamo verso gli altri appare evidente che si è obbligati a rendere ciò che è loro dovuto. Quindi i precetti del decalogo dovevano appartenere alla giustizia. Infatti i primi tre comandamenti riguardano gli atti della virtù di religione, che è la più importante fra le parti [potenziali] della giustizia; il quarto invece riguarda gli atti della pietà, che è al secondo posto tra le parti suddette, e gli altri sei infine interessano gli atti della giustizia ordinaria, che regola i rapporti tra gli uguali.
Analisi delle obiezioni: 1. La legge tende a rendere virtuosi tutti gli uomini, ma con un certo ordine: cioè imponendo loro prima di tutto quei precetti dei quali è più evidente l'obbligatorietà, come si è già detto [nel corpo].
2. I precetti giudiziali, o legali, sono delle determinazioni dei precetti morali in ordine al prossimo; come anche i precetti cerimoniali sono delle determinazioni dei precetti morali in ordine a Dio. Per cui né gli uni né gli altri entrano nel decalogo. Sono tuttavia delle determinazioni dei precetti del decalogo. E così appartengono anch'essi alla giustizia.
3. Le norme relative al bene comune vanno applicate diversamente secondo la diversità degli uomini. Quindi esse non andavano poste tra i precetti del decalogo, ma tra i precetti giudiziali, o legali.
4. I precetti del decalogo appartengono alla carità in quanto in essa hanno il loro fine, secondo le parole di S. Paolo [1 Tm 1, 5]: «Il fine del precetto è la carità». Ma appartengono alla giustizia in quanto riguardano immediatamente gli atti di questa virtù.

Articolo 2
I-II, q. 100, a. 6; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 2, sol. 2
Se il primo precetto del decalogo sia ben formulato
Pare che il primo precetto del decalogo non sia ben formulato. Infatti:
1. L'uomo è più obbligato verso Dio che verso il padre terreno, secondo l'espressione di S. Paolo [Eb 12, 9]: «Non ci sottometteremo perciò molto di

più al Padre degli spiriti, per avere la vita?». Ora, il precetto relativo alla pietà, con la quale si onora il proprio padre, è formulato in un modo affermativo [Es 20, 12]: «Onora il padre e la madre». Perciò a maggior ragione doveva essere affermativo il primo precetto della religione con la quale si onora Dio: specialmente se pensiamo che l'affermazione precede per natura la negazione.

2. Il primo precetto del decalogo riguarda la religione, come si è detto [a. prec.]. Ma la religione, essendo un'unica virtù, ha un unico atto. Invece col primo precetto vengono proibiti tre atti [Es 20, 3 ss.]: «Non avrai dèi stranieri al mio cospetto. Non ti farai immagine alcuna. Non ti prostrerai davanti ad esse e non le servirai». Quindi il primo precetto non è ben formulato.

3. S. Agostino [Serm. 9, 9] insegna che col primo precetto viene proibito il vizio della superstizione. Ma oltre all'idolatria, come sopra [q. 92, a. 2] si è visto, ci sono tante altre cattive superstizioni. Quindi non basta proibire soltanto l'idolatria.

In contrario: È sufficiente l'autorità della Scrittura.

Dimostrazione: La legge ha il compito di rendere buoni gli uomini. Perciò i suoi precetti vanno ordinati secondo l'ordine genetico, cioè seguendo il processo della bontà umana. Ora, l'ordine genetico esige due cose. Primo, la formazione primordiale dell'elemento più importante: come nella generazione dell'animale prima di tutto viene formato il cuore, e nella costruzione di una casa prima vengono gettate le fondamenta. Ora, nella bontà dell'anima l'elemento primordiale è la bontà o rettitudine della volontà, di cui uno deve servirsi per raggiungere qualsiasi altro tipo di bontà. Ma la rettitudine della volontà dipende dal suo ggetto, cioè dal fine. Perciò, nell'educare l'uomo alla virtù mediante la legge, era prima di tutto necessario gettare le fondamenta della virtù di religione, che stabilisce i doverosi rapporti dell'uomo con Dio, fine ultimo della volontà umana.

Secondo, l'ordine genetico esige che vengano eliminati innanzi tutto gli ostacoli contrari al bene: come l'agricoltore prima ripulisce il campo e poi getta la semente, secondo l'esortazione di Geremia [4, 3]: «Dissodatevi un terreno incolto e non seminate fra le spine». Perciò quanto alla virtù di religione l'uomo in primo luogo doveva essere guidato a eliminarne gli ostacoli. Ma il primo ostacolo in questo campo è l'adesione a una falsa divinità, secondo l'espressione evangelica [Mt 6, 24]: «Non potete servire a Dio e a mammona». Quindi col primo precetto della legge viene proibito il culto dei falsi dèi.

Analisi delle obiezioni: 1. Anche sulla religione viene dato un precetto affermativo [Es. 20, 8]: «Ricordati del giorno di sabato per santificarlo». Ma prima bisognava porre dei precetti negativi, per eliminare gli impedimenti. Sebbene infatti l'affermazione preceda per natura la negazione, tuttavia in ordine genetico, secondo le spiegazioni date [nel corpo], viene prima la negazione, con la quale si tolgono gli ostacoli. Specialmente poi trattandosi delle cose di Dio nelle quali, come afferma Dionigi [De cael. hier. 2, 3], le negazioni vanno preferite alle affermazioni, data la nostra insufficienza.

2. Il culto dei falsi dèi si presentava sotto due forme. Alcuni adoravano come dèi delle creature senza ricorrere a immagini: infatti Varrone [cf. Agost.,

De civ. Dei 4, 31] riferisce che gli antichi Romani venerarono a lungo gli dèi senza fare uso di simulacri. E questo culto viene proibito con quel primo comando: «Non avrai dèi stranieri». - Altri invece veneravano i falsi dèi nelle loro immagini. Per cui fu necessario proibire sia la fabbricazione di tali immagini, con quelle parole: «Non ti farai immagine alcuna», sia il culto verso di esse, con quelle altre parole: «Non le servirai», ecc.
3. Tutte le altre superstizioni derivano da un patto tacito o espresso col demonio. Perciò esse rientrano tutte sotto quella proibizione: «Non avrai dèi stranieri».

Articolo 3
I-II, q. 100, a. 5, ad 3; a. 6; In 3 Sent., d. 37, a. 2, sol.2
Se il secondo precetto del decalogo sia ben formulato
Pare che il secondo precetto del decalogo non sia ben formulato. Infatti:
1. Il precetto dell'Esodo [20, 7]: «Non pronuncerai invano il nome del Signore» viene così spiegato dalla Glossa [interlin.]: «Non credere che il Figlio di Dio sia una creatura»; quindi con esso si proibisce un errore contro la fede. E la formula del Deuteronomio [5, 11] viene spiegata [Glossa interlin.] in quest'altro senso: «Non pronuncerai invano il nome del tuo Dio, attribuendolo cioè al legno e alla pietra», con il che si vuole proibire una falsa professione di fede, che è un atto di incredulità, come anche un errore. Perciò l'incredulità è prima della superstizione, come anche la fede è prima della religione. Quindi questo precetto doveva precedere il primo, che proibisce la superstizione.
2. Il nome di Dio può essere pronunciato per tanti scopi: per lodarlo, per fare miracoli, e in generale per tutto ciò che noi facciamo, secondo l'esortazione di S. Paolo [Col 3, 17]: «Tutto quello che fate in parole e in opere, tutto si compia nel nome del Signore». Quindi il precetto che proibisce di pronunciare il nome di Dio invano è più universale di quello che proibisce la superstizione. E così doveva precederlo.
3. La Glossa [interlin.] ci dà questa spiegazione del precetto: «Non pronuncerai il nome del Signore invano»: «cioè per nulla». Per cui Pare che con esso si proibisca il giuramento inutile, ossia fatto senza giudizio. Ma è molto più grave il giuramento falso, a cui manca la verità, e quello ingiusto, a cui manca la giustizia. Dunque erano questi i giuramenti che il secondo precetto doveva proibire in modo speciale.
4. La bestemmia, come pure tutti gli altri peccati che si commettono oltraggiando Dio con le parole o con i fatti, sono più gravi dello spergiuro. Quindi il secondo precetto avrebbe dovuto proibire piuttosto la bestemmia e gli altri peccati del genere.
5. I nomi di Dio sono molti. Perciò non bisognava dire indeterminatamente: «Non pronunciare il nome del Signore».
In contrario: È sufficiente l'autorità della Scrittura.
Dimostrazione: Nel formare una persona alla virtù, prima di gettare in essa i fondamenti della vera religione bisogna rimuovere gli ostacoli contrari. Ora, un atto può essere contrario alla religione in due modi. Primo, per eccesso:

quando cioè si prestano atti di culto abusivi ad altre divinità; e questo è proprio della superstizione. Secondo, per difetto, cioè per mancanza di rispetto: il che avviene quando si disprezza Dio; e ciò costituisce, come si è già visto [q. 97, introd.], il vizio dell'irreligiosità. Ora, la superstizione è di ostacolo alla religione impedendo di accettare il culto di Dio. Chi infatti è dedito a un culto illecito non può accettare simultaneamente il culto dovuto a Dio; come si accenna in quel testo di Isaia [28, 20]: «Troppo corto sarà il letto per distendervisi, troppo stretta la coperta per avvolgervisi». L'irreligiosità invece è di ostacolo alla religione inquantoché impedisce di onorare Dio dopo di averlo accettato. Ma l'accettazione di Dio con il culto che egli merita viene prima del rispetto verso di lui. E così il precetto che proibisce la superstizione precede quello che proibisce lo spergiuro, il quale appartiene all'irreligiosità.
Analisi delle obiezioni: 1. Le interpretazioni riportate sono mistiche. L'interpretazione letterale invece suona così [Glossa interlin. su Dt 5, 11]: «Non pronunciare il nome del Signore invano: cioè giurando per cose da nulla».
2. Questo precetto non proibisce qualsiasi uso del nome di Dio, ma propriamente quello che viene fatto nel giuramento per confermare una parola umana: poiché questo uso è quello più frequente fra gli uomini. Tuttavia si può conseguentemente intendere che da esso siano proibiti tutti gli usi sconvenienti del nome di Dio. E così si spiegano anche le interpretazioni mistiche di cui abbiamo parlato [ob. 1].
3. Si può dire che «giura per nulla» chi giura per delle cose che non esistono, cioè con dei falsi giuramenti, i quali sono detti per eccellenza spergiuri, come sopra [q. 98, a. 1, ad 3] si è notato. Quando infatti si giura il falso, il giuramento è vano per se stesso, non avendo la verità come base. Quando invece si giura senza giudizio, ossia per leggerezza, se si giura il vero il giuramento non è vano per se stesso, ma solo dalla parte di chi lo pronunzia.
4. Come quando si istruisce una persona in una data scienza prima si danno dei princìpi generali, così anche la legge, nel formare l'uomo alla virtù, con i suoi primi precetti, che sono quelli del decalogo, ha proibito o comandato le cose che capitano più di frequente nel corso della vita umana. E così tra i precetti del decalogo c'è la proibizione dello spergiuro, che capita più spesso della bestemmia, nella quale si cade più di rado.
5. Al nome di Dio si deve rispetto per la realtà che esprime, che è unica, e non già per i vocaboli, che possono essere molteplici. Per questo viene usato il singolare: «Non pronuncerai invano il nome del Signore»; infatti lo spergiuro è identico qualunque sia il nome di Dio che viene pronunciato.

## Articolo 4

I-II, q. 100, a. 5, ad 2; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 5; Expos. in Decal., c. De Tertio Praecepto; In Is., c. 56; In Col., c. 2, lect. 4

### Se sia ben formulato il terzo precetto del decalogo

Pare che il terzo precetto del decalogo, sulla santificazione del sabato, non sia ben formulato. Infatti:
1. Inteso spiritualmente questo comandamento è generale. Infatti S. Ambrogio

[Beda, In Lc 4, su 13, 14], commentando quel passo evangelico: «Il capo della sinagoga, sdegnato perché l'aveva guarita di sabato», ecc., afferma: «La legge non proibisce di guarire in giorno di sabato, ma di compiere opere servili, cioè di lasciarsi gravare dai peccati». Se poi lo prendiamo in senso letterale, questo precetto è cerimoniale, come appare da quelle parole dell'Esodo [31, 13]: «In tutto osserverete i miei sabati, perché il sabato è un segno tra me e voi». Invece i precetti del decalogo sono di per sé spirituali e morali. Non era quindi giusto elencare il terzo comandamento tra i precetti del decalogo.
2. I precetti cerimoniali dell'antica legge, come sopra [I-II, q. 101, a. 4] si è visto, abbracciano cose sacre, sacrifici, sacramenti e osservanze. Ora, tra le cose sacre non c'erano soltanto i giorni sacri, ma anche i luoghi e i vasi sacri. Inoltre c'erano molti altri giorni sacri oltre al sabato. Quindi non era giusto ricordare la sola osservanza del sabato, trascurando tutti gli altri precetti cerimoniali.
3. Chiunque trasgredisce un precetto del decalogo commette peccato. Invece nell'antico Testamento alcuni trasgredivano l'osservanza del sabato senza far peccato: come chi l'ottavo giorno circoncideva un bambino, e come i sacerdoti che lavoravano nel tempio. Inoltre si legge di Elia [1 Re 19, 8] che «raggiunse il monte di Dio, l'Oreb, in quaranta giorni»: quindi camminando anche di sabato. Parimenti nel portare l'arca del Signore per sette giorni intorno a Gerico [Gs 6, 14 s.], i sacerdoti lo hanno dovuto fare anche di sabato. E nel Vangelo [Lc 13, 15] si legge: «Ciascuno di voi non scioglie di sabato il bue o l'asino per condurli ad abbeverarsi?». Per cui non era bene mettere questo comandamento nel decalogo.
4. I precetti del decalogo vanno osservati anche nella nuova legge. Ma in questa il terzo comandamento non viene osservato né il giorno stesso del sabato, né la domenica, nella quale si può cuocere il cibo, viaggiare, pescare e fare molte altre cose del genere. Quindi il precetto relativo all'osservanza del sabato non è ben formulato.
In contrario: Basta l'autorità della Scrittura.
Dimostrazione: Eliminati, secondo le spiegazioni date [aa. 2, 3], gli ostacoli alla vera religione mediante il primo e il secondo comandamento, era giusto presentarne un terzo per radicare l'uomo stabilmente in essa. Ora, la virtù di religione ha il compito di prestare a Dio un culto. Ma come nella Sacra Scrittura ci vengono trasmessi gli insegnamenti sotto immagini di cose materiali, così il culto esterno viene prestato a Dio mediante segni sensibili. E poiché l'uomo è guidato al culto interiore, che consiste nella devozione e nella preghiera, principalmente dall'impulso interiore dello Spirito Santo, di conseguenza il comandamento della legge doveva riguardare il culto esterno mediante qualcosa di sensibile. E poiché i precetti del decalogo sono come i princìpi primi e universali della legge, nel terzo comandamento viene comandato il culto esterno di Dio sotto il segno del beneficio che tutti ci riguarda: cioè ricordando l'opera della creazione del mondo, dalla quale Dio si riposò il settimo giorno [Gen 2, 2]. E a ricordo o in segno di ciò viene comandato di «santificare» il settimo giorno, cioè di deputarlo alle cose di Dio. Per questo nell'Esodo [20], dopo aver ricordato il precetto della santificazione del sabato, se ne dà la ragione seguente [v. 11]: poiché «in sei giorni

il Signore ha fatto il cielo e la terra, ma si è riposato il giorno settimo».
Analisi delle obiezioni: 1. Il precetto della santificazione del sabato letteralmente è insieme morale e cerimoniale. È un precetto morale nel senso che l'uomo deve destinare un dato tempo della sua vita alle cose divine. Infatti l'inclinazione naturale porta l'uomo a destinare a ogni cosa necessaria un dato tempo: come egli fa per il vitto, per il sonno e per altre cose del genere. Perciò l'uomo, secondo il dettame della ragione naturale, deve destinare del tempo anche al ristoro spirituale, saziando di Dio la propria anima. E così la destinazione di un dato tempo per attendere alle cose divine costituisce un precetto morale. - La determinazione invece di un giorno particolare, quale ricordo della creazione del mondo, fa di questo comandamento un precetto cerimoniale. Ed è cerimoniale anche nel suo significato allegorico, che è quello di prefigurare il riposo di Cristo nel sepolcro, che avvenne nel settimo giorno. E lo stesso si dica per il significato morale, in quanto simboleggia la cessazione da ogni atto peccaminoso e il riposo dell'anima in Dio; e sotto questo aspetto è in certo qual modo un precetto generale. È cerimoniale infine anche nel suo significato anagogico, cioè in quanto prefigura il riposo della fruizione di Dio nella patria celeste.
Quindi il precetto della santificazione del sabato è posto tra i comandamenti del decalogo in quanto è un precetto morale, non in quanto è cerimoniale.
2. Le altre cerimonie dell'antica legge stanno a indicare delle particolari opere di Dio. Invece l'osservanza del sabato vuole indicare il beneficio più universale, cioè la creazione dell'universo. Quindi esso andava posto tra i precetti generali del decalogo, a preferenza di ogni altra osservanza.
3. Nell'osservanza del sabato dobbiamo distinguere due obblighi. Il primo, che ne costituisce il fine, è che l'uomo attenda alle cose di Dio. E ciò viene indicato da quelle parole [Es 20, 8]: «Ricordati del giorno di sabato per santificarlo »: infatti la legge considera santo tutto ciò che è deputato al culto di Dio. - Il secondo obbligo è invece la cessazione dal lavoro [v. 10]: «Il settimo giorno è in onore del Signore tuo Dio: in esso non farai alcun lavoro».
Di quale lavoro poi si parli risulta dalle parole del Levitico [23, 35]: «Non farete in esso alcun lavoro servile».
Ora, un lavoro viene detto servile da servitù, o schiavitù. Ora, ci sono tre tipi di schiavitù. La prima consiste nell'essere schiavi del peccato, secondo l'espressione evangelica [Gv 8, 34]: «Chiunque commette il peccato è schiavo del peccato». E in questo senso sono servili tutti gli atti peccaminosi. - La seconda consiste nell'essere schiavi di altri uomini. L'uomo però non è mai schiavo di un altro per la sua anima, ma solo per il corpo, come sopra [q. 104, a. 5; a. 6, ad 1] si è notato. E così in questo senso si dicono servili quei lavori nei quali un uomo è a servizio di un altro. - Il terzo tipo di servitù è infine il servizio di Dio. E in questo senso può considerarsi servile ogni atto di latria, che appartiene al servizio di Dio.
Ora, se per lavoro servile si intende quest'ultimo, esso certo non viene proibito in giorno di sabato: poiché sarebbe contro il fine di questa osservanza. Infatti l'uomo in giorno di sabato si astiene dagli altri lavori per attendere alle opere attinenti al servizio di Dio. Sono quindi giustificate quelle parole

evangeliche [Gv 7, 23]: «Se un uomo viene circonciso in giorno di sabato non è trasgredita la legge di Mosè». E quelle altre [Mt 12, 5]: «Nei giorni di sabato i sacerdoti nel tempio infrangono il sabato», cioè lavorano fisicamente, «e tuttavia sono senza colpa». E così per lo stesso motivo non trasgredivano il precetto dell'osservanza del sabato i sacerdoti che portavano l'arca.
Parimenti non è contro questa osservanza alcun atto di ordine spirituale, come l'insegnamento fatto a voce o per iscritto. «I fabbri e gli altri artigiani», dice infatti la Glossa [ord. su Nm 28, 9], «non devono lavorare in giorno di sabato. Invece il lettore e il maestro della legge divina non cessano dalla loro opera, e tuttavia non contaminano il sabato: come i sacerdoti violavano il sabato nel tempio senza commettere peccato».
Ci sono invece altre opere servili che sono tali nel primo o nel secondo senso: e queste sono incompatibili con l'osservanza del sabato, poiché impediscono all'uomo di applicarsi alle cose di Dio. E poiché l'uomo viene distolto dalle cose divine più dal peccato che da un lavoro materiale, viola maggiormente il precetto chi in giorno di festa commette un peccato che non colui il quale compie un lavoro fisico di per sé lecito. Da cui le parole di S. Agostino [Serm. 9, 9]: «In giorno di sabato un Giudeo farebbe meglio a compiere un lavoro utile nel suo campo piuttosto che partecipare in teatro a una sedizione. E le loro donne farebbero meglio a filare la lana in giorno di sabato piuttosto che dedicarsi tutto il giorno a danze lascive durante il novilunio ». - Però chi pecca venialmente in giorno di sabato non agisce contro questo precetto: poiché il peccato veniale non esclude la santità.
I lavori materiali poi che non riguardano il culto di Dio sono servili se riguardano propriamente gli schiavi; se invece sono comuni agli schiavi e agli uomini liberi non sono servili.
Ora chiunque, schiavo o libero, è tenuto a provvedere il necessario non solo a se stesso, ma anche al prossimo: prima di tutto in ciò che riguarda la vita del corpo, in base all'esortazione dei Proverbi [24, 11]: «Libera quelli che sono condotti alla morte»; in secondo luogo poi per evitare la rovina dei beni, secondo il comando del Deuteronomio [22, 1]: «Se vedi smarriti un bue o una pecora di tuo fratello, tu non devi fingere di non averli scorti, ma avrai cura di ricondurli a tuo fratello». Perciò non viola il sabato il lavoro che viene compiuto per non compromettere la salute del corpo: infatti non è contro tale osservanza il mangiare, o il compiere altre cose del genere, per conservare la salute del corpo. Per questo i Maccabei non violarono il sabato combattendo per la propria difesa in tale giorno [1 Mac 2, 41]. E così non lo violò Elia fuggendo di sabato dalle mani di Iezabele. E per lo stesso motivo il Signore [Mt 12, 1 ss.] giustificò i suoi discepoli che raccoglievano le spighe in giorno di sabato, per la necessità in cui si trovavano. - Parimenti non è contro l'osservanza del sabato il lavoro materiale ordinato alla salute corporale degli altri. Da cui la replica del Signore [ai Farisei] [Gv 7, 23]:
«Perché vi sdegnate contro di me per il fatto che ho guarito interamente un uomo di sabato?». - Così pure non viola il sabato un lavoro materiale che è ordinato a evitare un danno imminente ai beni esterni. Da cui le parole del Signore [Mt 12, 11]: «Chi tra voi, avendo una pecora, se questa gli cade di

sabato in una fossa, non la afferra e la tira fuori?».
4. Nel nuovo Testamento l'osservanza della domenica è succeduta a quella del sabato non in forza della legge antica, ma per un precetto della Chiesa e per la consuetudine del popolo cristiano. Ma questa osservanza non ha più il valore figurale che aveva in antico l'osservanza del sabato. Quindi la proibizione di lavorare in giorno di domenica non è così stretta come quella del sabato, essendo permessi dei lavori che allora non erano tollerati, quali il cucinare i cibi e altre cose del genere. E anche in certi lavori proibiti si dispensa per necessità più facilmente nella nuova che nell'antica alleanza: poiché la figura costituisce come tale un'affermazione della verità che non può essere menomata neppure di poco, mentre i lavori considerati in se stessi possono variare secondo le condizioni di luogo e di tempo.

## Articolo 5

I-II, q. 100, a. 5, ad 4; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 2, sol 2

### Se sia ben formulato il quarto precetto

Pare che il quarto precetto, che riguarda l'onore dovuto ai genitori, non sia ben formulato. Infatti:
1. Questo precetto appartiene alla pietà. Ora, come è una parte della giustizia la pietà, così lo sono pure l'osservanza, la gratitudine e le altre virtù di cui abbiamo parlato [q. 101 ss.]. Quindi non era necessario dare un precetto speciale per la pietà trascurando le altre virtù.
2. La pietà non onora soltanto i genitori, ma anche la patria e «gli altri consanguinei e i benemeriti verso la patria», come sopra [q. 101, a. 1] si è visto. Perciò in questo precetto non è a proposito l'esclusivo richiamo a onorare il padre e la madre.
3. Ai genitori non si deve solo la riverenza dell'onore, ma anche il sostentamento. Quindi il comando di onorare i genitori non è sufficiente.
4. Più volte capita che chi onora i genitori muoia presto, mentre quelli che non li onorano vivano a lungo. Perciò non era conveniente aggiungere al precetto quella promessa: «Perché tu viva lungamente sulla terra».
In contrario: È sufficiente l'autorità della Scrittura.
Dimostrazione: I precetti del decalogo sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo. Ora, il prossimo verso il quale siamo più obbligati sono i genitori. Quindi immediatamente dopo i precetti che regolano i nostri rapporti con Dio viene il precetto che regola i nostri doveri verso i genitori, i quali sono la causa particolare della nostra esistenza, come Dio è la causa universale di tutti gli esseri. E così il quarto precetto ha una certa affinità con quelli della prima tavola.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è notato sopra [q. 101, a. 1], la pietà è ordinata a soddisfare gli obblighi verso i genitori, obblighi che sono comuni a tutti gli uomini. Quindi fra i precetti del decalogo, che sono universali, deve trovare posto un comandamento relativo alla pietà a preferenza delle altre parti della giustizia, che riguardano dei doveri particolari.
2. I doveri verso i genitori precedono quelli verso la patria e i consanguinei:

poiché tanto i consanguinei quanto la patria ci appartengono per il fatto che siamo nati dai nostri genitori. E così i precetti del decalogo, essendo i princìpi primi della legge, regolano più i rapporti dell'uomo verso i genitori che quelli verso la patria e i consanguinei. - Tuttavia in questo precetto che comanda di onorare i genitori sono implicitamente comandati tutti i doveri verso le altre persone nei riguardi delle quali siamo particolarmente obbligati, come nel principale analogato sono impliciti i termini secondari.

3. Di per sé ai genitori è dovuto l'onore e il rispetto, mentre il sostentamento e ogni altro aiuto sono loro dovuti in ragione di qualcosa di accidentale: p. es. in quanto si trovano nell'indigenza, o per altre circostanze del genere, come sopra [q. 101, a. 2] si è spiegato. E siccome gli elementi essenziali precedono quelli accidentali, era giusto che tra i primi precetti della legge, vale a dire nel decalogo, fosse comandato in modo speciale di onorare i genitori. Ma in questo dovere, che è il principale, sono implicitamente comandati sia il sostentamento sia tutti gli altri doveri verso i genitori.

4. A chi onora i genitori è promessa la longevità non solo nella vita futura, ma anche nella vita presente, secondo la dichiarazione dell'Apostolo [1 Tm 4, 8]: «La pietà è utile a tutto, portando con sé la promessa della vita presente come di quella futura». Ed è giusto. Poiché chi è grato di un beneficio merita in qualche modo che tale beneficio gli venga conservato, mentre per l'ingratitudine uno merita di perderlo. Ora, dopo che a Dio, noi dobbiamo il beneficio della vita ai genitori. E così chi onora i genitori merita la conservazione della vita in quanto grato del beneficio, mentre chi non li onora merita di perderla in quanto ingrato. - Siccome però i beni e i mali presenti, come si è detto [I-II, q. 114, a. 10], non cadono sotto il merito o il demerito se non in quanto sono ordinati al premio della vita futura, talora secondo l'occulto giudizio di Dio, il quale mira specialmente a tale premio futuro, alcuni che pure sono riconoscenti verso i genitori hanno una vita breve, mentre altri che sono ingrati verso di essi hanno una vita lunga.

## Articolo 6

I-II, q. 100, a. 5; In 3 Sent., d. 37, q. 1, a. 2, sol. 2

### Se siano ben formulati gli altri sei precetti del decalogo

Pare che gli altri sei precetti del decalogo non siano ben formulati. Infatti:

1. Per salvarsi non basta non fare del male al prossimo, ma è necessario rendere ad esso ciò che gli è dovuto, secondo l'ammonizione di S. Paolo [Rm 13, 7]: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto». Invece negli ultimi sei comandamenti viene proibito soltanto il male inferto al prossimo. Quindi tali precetti non sono ben formulati.

2. Nei suddetti comandamenti vengono proibiti l'omicidio, l'adulterio, il furto e la falsa testimonianza. Ma ci sono molti altri danni che si possono arrecare al prossimo, come risulta evidente da quanto sopra [qq. 65 ss.] abbiamo detto. Perciò questi comandamenti non sono ben formulati.

3. Il desiderio può indicare due cose: primo, un atto della volontà, come in quel testo della Sapienza [6, 21]: «Il desiderio della sapienza conduce al regno eterno»; secondo, un atto della sensualità, come in quel passo di

S. Giacomo [4, 1]: «Da che cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle concupiscenze che combattono nelle vostre membra?». Ora, dai precetti del decalogo non può essere proibita la concupiscenza, o desiderio, della sensualità, perché allora i primi moti della sensualità sarebbero peccati mortali, in quanto contrari a dei precetti del decalogo. E neppure può essere proibito il desiderio della volontà: poiché esso è incluso in ogni peccato. Quindi non era giusto inserire nel decalogo due precetti che proibiscono di desiderare.

4. L'omicidio è un peccato più grave dell'adulterio e del furto. Ora, nel decalogo non c'è un comandamento che proibisca di desiderare un omicidio. Non era quindi giusto inserirvi dei precetti che proibiscono di desiderare il furto e l'adulterio.

In contrario: Basta l'autorità della Scrittura.

Dimostrazione: Mediante le parti [potenziali] della giustizia si rende ciò che è dovuto a delle persone determinate verso le quali si hanno degli obblighi speciali; invece mediante la giustizia propriamente detta si rende ciò che è dovuto comunemente a tutti. E così dopo i tre precetti relativi alla religione, con la quale compiamo i nostri doveri verso Dio, e dopo il quarto, relativo alla pietà, per cui si rende ciò che è dovuto ai genitori e implicitamente a tutte le persone verso cui siamo particolarmente obbligati, era necessario ordinare gli altri comandamenti che riguardano la giustizia propriamente detta, la quale rende ciò che è dovuto indistintamente a tutti.

Analisi delle obiezioni: 1. Un uomo ha il dovere comune e universale di non nuocere ad alcuno. Quindi i precetti negativi, che proibiscono di danneggiare il prossimo, andavano posti nel decalogo, in quanto doveri universali. Invece le prestazioni da offrire a vantaggio del prossimo sono diverse secondo le persone. Perciò nel decalogo non si dovevano inserire a tale riguardo dei precetti affermativi.

2. Tutti gli altri danni che si possono infliggere al prossimo sono riducibili a quelli proibiti da questi comandamenti. Infatti tutti i danni personali possono dirsi inclusi nell'omicidio come in quello principale. I danni invece che colpiscono i congiunti, specialmente con atti di libidine, sono proibiti assieme all'adulterio. I danni alle cose sono poi tutti proibiti assieme al furto. Quelli infine relativi all'uso della parola, come la maldicenza, la maledizione, ecc., sono inclusi nella proibizione della falsa testimonianza, che più direttamente viola la giustizia.

3. I comandamenti che proibiscono i desideri o concupiscenze non intendono proibire i moti primi della concupiscenza, che rimangono nell'ambito della sensualità. Proibiscono invece direttamente il consenso della volontà che ha di mira l'opera esterna o il piacere.

4. L'omicidio non è di per sé desiderabile, ma piuttosto è ripugnante, poiché non ha in se stesso l'aspetto di qualche bontà. Invece l'adulterio ha l'aspetto di bene dilettevole, e il furto quello di bene utile. Ora, il bene è desiderabile di per sé. Bisognava quindi proibire con dei precetti speciali i desideri del furto e dell'adulterio, non invece il desiderio dell'omicidio.

Quaestio 123
Prooemium

[44045] IIª-IIae, q. 123 pr. Consequenter, post iustitiam, considerandum est de fortitudine. Et primo, de ipsa virtute fortitudinis; secundo, de partibus eius; tertio, de dono ei correspondente; quarto, de praeceptis ad ipsam pertinentibus. Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria, primo quidem, de ipsa fortitudine; secundo, de actu praecipuo eius, scilicet de martyrio; tertio, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum fortitudo sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit circa timores et audacias. Quarto, utrum sit solum circa timorem mortis. Quinto, utrum sit solum in rebus bellicis. Sexto, utrum sustinere sit praecipuus actus eius. Septimo, utrum operetur propter proprium bonum. Octavo, utrum habeat delectationem in suo actu. Nono, utrum fortitudo maxime consistat in repentinis. Decimo, utrum utatur ira in sua operatione. Undecimo, utrum sit virtus cardinalis. Duodecimo, de comparatione eius ad alias virtutes cardinales.

ARGOMENTO 123
LA FORTEZZA
Dopo avere esaminato la giustizia dobbiamo trattare della fortezza. Primo, direttamente della virtù della fortezza; secondo, delle sue parti [q. 128]; terzo, del dono corrispondente [q. 139]; quarto, dei precetti che la riguardano [q. 140].
A proposito della fortezza dovremo prendere in esame tre cose: primo, la fortezza medesima; secondo, il suo atto principale, cioè il martirio [q. 124]; terzo, i vizi contrari [q. 125].
Sul primo argomento si pongono dodici quesiti: 1. Se la fortezza sia una virtù; 2. Se sia una virtù specificamente distinta; 3. Se abbia per oggetto il timore e l'audacia; 4. Se abbia per oggetto solo il timore della morte; 5. Se si eserciti solo in guerra; 6. Se resistere sia il suo atto principale; 7. Se agisca per il proprio bene; 8. Se il suo atto implichi un piacere; 9. Se la fortezza si eserciti specialmente nei casi improvvisi; 10. Se nel suo agire si serva dell'ira; 11. Se sia una virtù cardinale; 12. Suo confronto con le altre virtù cardinali.

Articolo 1
I-II, q. 61, a. 2; De Virt., q. 1, a. 12
Se la fortezza sia una virtù
Pare che la fortezza non sia una virtù. Infatti:
1. L'Apostolo [2 Cor 12, 9] afferma: «La virtù ha il suo compimento nella debolezza». Ma la fortezza è incompatibile con la debolezza. Quindi non è una virtù.
2. Se lo fosse, essa dovrebbe essere una virtù o teologale, o intellettuale, o morale. Ora, risulta da quanto abbiamo già detto [I-II, q. 57, a. 2; q. 62, a. 3] che la fortezza non è una virtù né teologale, né intellettuale. E neppure Pare essere una virtù morale; poiché, come nota il Filosofo [Ethic. 3, 8], alcuni si dimostrano forti per ignoranza; altri ancora, come i soldati, per esperienza: e questa si riferisce più a un'arte che a una virtù morale; altri invece devono la loro fortezza a qualche passione, p. es. al timore delle minacce o del disonore, oppure all'ira, o alla speranza. Ma una virtù morale non agisce

per passione, bensì per spontanea deliberazione, come si è visto in precedenza [I-II, q. 59, a. 1]. Quindi la fortezza non è una virtù.
3. Le virtù umane dipendono specialmente dall'anima, essendo esse delle buone qualità dello spirito, come vedemmo sopra [I-II, q. 55, a. 4]. Invece la fortezza dipende dal corpo; o almeno deriva dalla complessione del corpo. Perciò la fortezza non è una virtù.
In contrario: S. Agostino [De mor. Eccl. 1, 15] enumera la fortezza tra le virtù.
Dimostrazione: Secondo il Filosofo [Ethic. 2, 6], «la virtù è quella disposizione che rende buono chi la possiede e l'atto che egli compie»: di conseguenza le virtù umane, di cui ora parliamo, sono le disposizioni che rendono buono un uomo e buoni gli atti che egli compie. Ora, la bontà di un uomo consiste nell'essere conforme alla ragione, come dice Dionigi [De div. nom. 4]. Perciò le virtù umane hanno il compito di rendere conformi alla ragione l'uomo e i suoi atti. - Ora, ciò può avvenire in tre modi. Primo, rettificando la ragione stessa: il che si ottiene mediante le virtù intellettuali. Secondo, portando la rettitudine della ragione nei rapporti umani: e ciò si ha mediante la giustizia. Terzo, togliendo gli ostacoli all'attuazione di tale rettitudine. - Ora, la volontà umana trova due ostacoli nel seguire la rettitudine della ragione. Primo, per il fatto che essa viene attratta da cose dilettevoli a compiere atti diversi da quelli richiesti dalla rettitudine della ragione: e tale ostacolo viene rimosso dalla virtù della temperanza. Secondo, per il fatto che la volontà si allontana da quanto è conforme alla ragione per qualcosa di difficile che incombe. E per togliere questo ostacolo si richiede la fortezza dell'animo, in modo che si possa resistere a tali obiezioni: come si richiede la forza, ossia il vigore del corpo, per superare e respingere il male fisico. È quindi evidente che la fortezza è una virtù, in quanto rende l'agire dell'uomo conforme alla ragione.
Analisi delle obiezioni: 1. Le virtù dell'anima non hanno il loro compimento nella debolezza dell'anima, bensì in quella del corpo, di cui l'Apostolo parlava. Anzi, è proprio della fortezza d'animo sopportare coraggiosamente la debolezza della carne: il che appartiene alla virtù della pazienza, o della fortezza. Il riconoscimento poi della propria debolezza è proprio dell'umiltà.
2. Può capitare che alcuni compiano gli atti esterni di una virtù senza essere virtuosi, ma in quanto mossi da altre cause. Per cui il Filosofo [l. cit. nell'ob.] parla di cinque modi in cui si può essere forti solo apparentemente, in quanto cioè si compiono degli atti di fortezza senza avere questa virtù. Il che può avvenire in tre modi. Primo, perché uno affronta le cose difficili come se fossero facili. Ora, talvolta ciò è dovuto all'ignoranza: cioè al fatto che uno non percepisce la gravità del pericolo. Talora invece è dovuto al fatto che uno ha molta fiducia di superarle: come capita a chi è sfuggito spesso ai pericoli. Altre volte infine ciò è dovuto a una particolare perizia, o al mestiere, come avviene nel caso dei soldati, i quali per la propria abilità nel maneggio delle armi non considerano gravi i pericoli della guerra, pensando di potersi difendere da essi col proprio mestiere; come dice anche Vegezio [De re milit. 1, 1]: «Nessuno teme di fare ciò che crede di avere bene imparato». - Secondo, uno può compiere degli atti di fortezza senza la virtù per l'impulso di una passione:

cioè o per un dolore che vuole allontanare, o per l'ira. – Terzo, perché mosso da una libera scelta non già del debito fine, ma di un qualche vantaggio temporale, come ad es. della gloria, del piacere, o del guadagno; oppure perché desidera evitare dei danni, come il disonore, la sofferenza o altre disgrazie.

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

Articolo 2

Infra, q. 137, a. 1; I-II, q. 61, aa. 3, 4; In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 1, sol. 3; De Virt., q. 1, a. 12, ad 23

Se la fortezza sia una virtù specificamente distinta

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

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

2. S. Ambrogio [De off. 1, 39] ha scritto: «Le anime grandi sono dotate di fortezza, la quale da sola difende la bellezza di tutte le virtù, custodendo la giustizia e combattendo con una guerra implacabile tutti i vizi. Instancabile nelle fatiche, coraggiosa nei pericoli, insensibile ai piaceri, essa schiva l'avarizia come una debolezza che toglie vigore alla virtù». E continua parlando degli altri vizi. Ora, tutto ciò non può appartenere ad alcuna virtù specifica. Quindi la fortezza non è una virtù specificamente distinta.

3. Il nome «fortezza» Pare derivare da «fermezza». Ora, il comportamento fermo appartiene a tutte le virtù umane, come dice Aristotele [Ethic. 2, 4]. Quindi la fortezza è una virtù generale.

In contrario: S. Gregorio [Mor. 22, 1] la enumera fra le altre virtù.

Dimostrazione: Come si è detto in precedenza [I-II, q. 61, aa. 3, 4], il termine «fortezza » può essere preso in due sensi. Primo, in quanto implica una certa fermezza d'animo. E in questo senso la fortezza è una virtù generale, o piuttosto una condizione di tutte le virtù: poiché, come nota il Filosofo [l. cit.], per la virtù si richiede fermezza e tenacia nell'agire. – Secondo, la fortezza può essere presa nel senso di fermezza d'animo nel sopportare e nell'affrontare circostanze in cui è sommamente difficile rimanere fermi, come accade in certi pericoli più gravi. Per cui Cicerone [De invent. 2, 54] afferma che «la fortezza consiste in un deliberato esporsi a pericoli e disagi» Quindi la fortezza in questo senso è una virtù specifica, avendo una propria materia determinata.

Analisi delle obiezioni: 1. Il termine «virtù», come dice Aristotele [De caelo 1, 11], sta a indicare il grado massimo di una potenza. Ora, come egli insegna [Met. 5, 12], la potenza di ordine fisico può concretarsi: primo, nella facoltà di resistere agli agenti disgregatori; secondo, nel principio dell'attività. E poiché quest'ultima accezione è più comune, il termine virtù inteso quale grado massimo di una tale potenza sta a indicare qualcosa di generico: infatti la virtù presa in senso generico non è altro che «un abito col

quale uno è in grado di ben operare» [Reth. 1, 9]. Invece l'altro aspetto sotto cui si concreta il grado massimo di una potenza è qualcosa di più particolare, e viene attribuito a una virtù specifica, cioè alla fortezza, che ha il compito di resistere tenacemente a ogni assalto.
2. S. Ambrogio prende la fortezza in senso lato, in quanto implica fermezza d'animo contro ogni tipo di obiezioni. - Tuttavia la fortezza, anche come virtù speciale avente una sua determinata materia, aiuta a resistere all'assalto di tutti i vizi. Infatti chi è capace di resistere nelle cose più difficili, logicamente è capace di farlo anche nelle meno difficili.
3. L'obiezione si limita a considerare la fortezza intesa nella sua prima accezione.

Articolo 3
In 3 Ethic., lect. 14
Se la fortezza abbia per oggetto il timore e l'audacia
Pare che la fortezza non abbia per oggetto il timore e l'audacia. Infatti:
1. S. Gregorio [Mor. 7, 21] scrive: «La fortezza dei giusti consiste nel vincere la carne, nel contrariare le proprie voglie, nell'uccidere i piaceri della vita presente». Quindi la fortezza ha di mira più il piacere che non il timore e l'audacia.
2. Cicerone [De invent. 2, 54] afferma che la fortezza ha il compito di esporsi ai pericoli e ai disagi. Ora, ciò non riguarda le passioni del timore e dell'audacia, bensì gli atti umani più faticosi, o le imprese esterne più rischiose.
Quindi la fortezza non ha per oggetto il timore e l'audacia.
3. Al timore non si contrappone solo l'audacia, ma anche la speranza, come si è visto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 23, a. 2; q. 45, a. 1, ad 2]. Quindi la fortezza non deve riguardare più l'audacia che la speranza.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 7; 3, 9] insegna che «la fortezza ha per oggetto il timore e l'audacia».
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], la virtù della fortezza ha il compito di togliere gli ostacoli che impediscono alla volontà di seguire la ragione. Ora, ritrarsi di fronte a una obiezioni è proprio del timore, il quale, come si è detto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 41, a. 2], implica una fuga dinanzi a un male arduo. Quindi la fortezza ha principalmente di mira il timore di cose difficili, capaci di ritrarre la volontà dal seguire la ragione. - D'altra parte non basta sopportare con fermezza la spinta di tali obiezioni reprimendo il timore, ma bisogna anche affrontarle con moderazione: nei casi cioè in cui è necessario eliminarle, per la sicurezza futura. E questo è proprio dell'audacia. Quindi la fortezza ha per oggetto il timore e l'audacia, reprimendo il primo e moderando la seconda.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Gregorio nel testo citato parla della fortezza dei giusti quale condizione comune di tutte le virtù. Infatti egli premette alcune considerazioni riguardanti la temperanza, come si è visto [nell'ob.], e poi aggiunge quanto appartiene propriamente alla fortezza in quanto è una virtù specifica, cioè: «amare i disagi di questo mondo per la ricompensa eterna».
2. I pericoli e i disagi non allontanano la volontà dalla via della ragione se

non in quanto sono temuti. Per cui è necessario che la fortezza abbia di mira direttamente il timore e l'audacia, e indirettamente i pericoli e i disagi, quali oggetti di tali passioni.
3. La speranza si contrappone al timore a motivo dell'oggetto: poiché l'oggetto della speranza è il bene, mentre l'oggetto del timore è il male.
L'audacia invece ha lo stesso oggetto, e si contrappone al timore poiché essa lo affronta mentre l'altro lo fugge, come si è visto [l. cit. nell'ob.]. E poiché la fortezza, stando alla definizione di Cicerone [cf. ob. 2], ha per oggetto il male, cioè le calamità temporali che ritraggono dalla virtù, è chiaro che la fortezza ha per oggetto propriamente il timore e l'audacia, e non già la speranza, se non in quanto è connessa con l'audacia, come si è accennato sopra [I-II, q. 45, a. 2].

Articolo 4

Infra, a. 11; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 3, ad 6; q. 3, a. 3, sol. 1; De Virt., q. 1, a. 12, ad 23; In 2 Ethic., lect. 8; 3, lect. 14

Se la fortezza abbia per oggetto solo i pericoli di morte

Pare che la fortezza non abbia per oggetto solo i pericoli di morte. Infatti:
1. S. Agostino [De mor. Eccl. 1, 15] afferma che la fortezza è «un amore che sopporta facilmente ogni cosa per l'oggetto amato». E altrove [De musica 6, 15] insegna che la fortezza è «un amore che non si lascia intimorire dalla morte né da alcuna contrarietà». Dunque la fortezza non ha di mira solo i pericoli di morte, ma tutte le avversità.
2. Tutte le passioni devono essere portate al giusto mezzo da qualche virtù. Ora, non esiste una virtù che abbia il compito di stabilire nel giusto mezzo gli altri timori. Perciò la fortezza non ha per oggetto solo il timore della morte, ma anche gli altri timori.
3. Nessuna virtù si colloca agli estremi. Ma il timore della morte è un estremo, trattandosi, come dice Aristotele [Ethic. 3, 6], del timore più grave.
Quindi la fortezza non ha di mira il timore della morte.
In contrario: Andronico [De affect.] afferma che «la fortezza è una virtù dell'irascibile che non si lascia facilmente spaventare dal timore della morte».
Dimostrazione: È proprio della fortezza, come si è visto [a. prec.], impedire che la volontà si ritragga dal bene di ordine razionale per timore di un male fisico. Ora, tale bene va difeso con fermezza contro qualsiasi male: poiché nessun bene fisico può reggerne il confronto. È quindi necessario che la fortezza d'animo consista nella virtù che mantiene ferma la volontà dell'uomo nel bene di ordine razionale contro i più gravi mali: poiché chi sta fermo contro i mali più gravi, è logico che stia fermo anche di fronte ai mali minori, mentre non è vero l'opposto. Inoltre è caratteristico della virtù come tale il tendere al massimo in ogni cosa. Ora, ciò che è temibile al massimo fra tutti i mali temporali è la morte, che toglie tutti i beni materiali. Per cui S. Agostino [De mor. Eccl. 1, 22] afferma che «il legame del corpo per non essere scosso e tormentato ispira il timore della pena e del dolore, e per non essere eliminato o distrutto turba l'anima col timore della morte». Per cui la virtù della fortezza ha per oggetto il timore dei pericoli di morte.

Analisi delle obiezioni: 1. La fortezza serve a comportarsi bene in tutte le avversità. Un uomo però non viene detto forte puramente e semplicemente perché sopporta delle avversità qualsiasi, ma solo perché sopporta i mali più gravi. Per la resistenza nelle altre avversità si dice invece che uno è forte in senso relativo.
2. Siccome il timore nasce dall'amore, ne segue che ogni virtù che modera l'amore di qualche bene, indirettamente modera anche il timore del male contrario. Come la liberalità, che modera l'amore delle ricchezze, modera anche il timore della loro perdita. E lo stesso si dica della temperanza e delle altre virtù. Ora, l'amare la propria vita è una cosa naturale. È quindi necessario che vi sia una virtù speciale per moderare il timore della morte.
3. Nel caso delle virtù, gli estremi sono gli eccessi che si allontanano dalla retta ragione. Se quindi uno sopporta dei pericoli estremi seguendo la ragione, non vi è nulla in lui che sia contrario alla virtù.

Articolo 5
In 3 Ethic., lect. 14
Se la fortezza si eserciti propriamente nei pericoli di morte dovuti alla guerra
Pare che la fortezza non si eserciti propriamente nei pericoli di morte dovuti alla guerra. Infatti:
1. La virtù per cui principalmente sono lodati i martiri è la fortezza. Ma i martiri non sono lodati per delle gesta guerresche. Quindi la fortezza non si esercita propriamente nei pericoli di morte che si incontrano in guerra.
2. S. Ambrogio [De off. 1, 35] afferma che «la fortezza si divide in fatti guerreschi e domestici». E anche Cicerone [De off. 1, 22] ha scritto: «Sebbene molti pensino che le imprese di guerra siano superiori alle imprese civili, tale opinione va corretta: se vogliamo giudicare con verità, dobbiamo ritenere che ci furono molte imprese civili superiori a quelle guerresche». Ora, la fortezza più eccellente si esercita nelle imprese più importanti. Quindi la fortezza non si esercita specialmente di fronte alla morte sul campo di battaglia.
3. La guerra è ordinata a conservare la pace temporale dello stato: dice infatti S. Agostino [De civ. Dei 19, 12] che «le guerre si fanno per conseguire la pace». Ora, non Pare giusto che uno si esponga a dei pericoli di morte per la pace temporale dello stato: poiché tale pace è occasione di molte sregolatezze. Quindi la virtù della fortezza non va esercitata nei pericoli di morte che capitano in guerra.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 6] insegna che la fortezza si esercita soprattutto di fronte alla morte in combattimento.
Dimostrazione: La fortezza, come si è visto [a. prec.], rende fermo l'animo umano di fronte ai più gravi pericoli, che sono i pericoli di morte. Ma essendo essa una virtù, e come tale dovendo sempre tendere al bene, è chiaro che se l'uomo forte non indietreggia di fronte ai pericoli mortali, è al fine di raggiungere un bene. Ora, i pericoli di morte dovuti alle malattie, a una tempesta di mare, all'incursione di briganti o ad altre cause del genere non incombono

su una persona perché questa tenta di conseguire un bene. Invece i pericoli di morte ai quali uno è esposto in guerra minacciano direttamente l'uomo a motivo di un bene: cioè per il fatto che egli difende in una guerra giusta il bene comune. – Ora, ci sono due tipi di guerra giusta. Primo, la guerra collettiva, nella quale si combatte in campo di battaglia. Secondo, la guerra privata, o particolare: p. es. quando un giudice, o anche una persona privata, non abbandona la sentenza giusta per il timore della spada o di qualsiasi altro pericolo, per quanto mortale. Perciò la fortezza ha il compito di dare fermezza d'animo non solo contro i pericoli di morte che minacciano in una guerra collettiva, ma anche contro quelli che minacciano in un combattimento privato, che possiamo chiamare col termine generico di guerra. E in questo senso dobbiamo riconoscere che la fortezza si esercita propriamente nei pericoli di morte dovuti alla guerra.

Tuttavia i forti sanno affrontare anche i pericoli di morte di qualsiasi altro genere; specialmente se pensiamo che si può affrontare per la virtù qualsiasi genere di morte: come quando uno non rifiuta l'assistenza a un amico infermo per paura di un contagio mortale, oppure quando non si astiene dal mettersi in viaggio per delle opere pie per paura del naufragio o dei briganti.

Analisi delle obiezioni: 1. I martiri sostengono dei combattimenti personali per il sommo bene che è Dio, per cui la loro fortezza è esaltata sopra ogni altra. Né essa è diversa dalla fortezza relativa ai pericoli della guerra. Dei martiri infatti si dice [Eb 11, 34] che «divennero forti in guerra».

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

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

## Articolo 6

Infra, a. 11, ad 1; q. 141, a. 3; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 3, ad 6; d. 34, q. 3, a. 1, sol. 2; De Virt., q. 1, a. 12; In 3 Ethic., lect. 18

### Se l'atto principale della fortezza sia il resistere

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

1. «La virtù», come dice il Filosofo [Ethic. 2, 3], «ha di mira il difficile e il bene». Ma affrontare è più difficile che resistere. Quindi il resistere non è l'atto principale della fortezza.

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

3. È più distante da uno dei contrari il contrario opposto che non la sua semplice

negazione. Ora, chi resiste si limita a non temere. Invece chi aggredisce fa il contrario di chi teme, poiché affronta il pericolo. Ora, siccome la fortezza distoglie l'animo dal timore nel modo più perfetto, è evidente che essa ha più il compito di aggredire che quello di resistere.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 9] insegna che «gli uomini sono denominati forti specialmente quando resistono al dolore».
Dimostrazione: Da quanto abbiamo già detto [a. 3] e dalle parole di Aristotele [l. cit.] risulta chiaro che la fortezza mira più a reprimere il timore che a moderare l'audacia. Infatti è più difficile la prima cosa che la seconda: poiché il pericolo, che è l'oggetto del timore e dell'audacia, costituisce di per sé un freno per l'audacia, mentre accresce il timore. Ora, l'atto dell'aggredire appartiene alla fortezza quale moderatrice dell'audacia, mentre il resistere consegue alla repressione del timore. Quindi l'atto principale della fortezza non è l'aggredire, ma il resistere, cioè il restare fermi nei pericoli.
Analisi delle obiezioni: 1. Resistere è più difficile che aggredire, per tre motivi. Primo, perché il resistere si contrappone alla prepotenza di uno più forte, mentre chi aggredisce si mette in una posizione di vantaggio e di forza. Ora, è più difficile combattere contro i più forti che contro i più deboli. – Secondo, perché chi resiste sente già i pericoli come imminenti, mentre chi aggredisce li considera come futuri. Ora, è più difficile non lasciarsi smuovere dalle cose presenti che da quelle future. – Terzo, perché il resistere implica una certa durata di tempo, mentre uno può aggredire con un moto repentino. Ora, è più difficile rimanere immobili a lungo che muoversi con un moto repentino verso qualcosa di arduo. Infatti il Filosofo [Ethic. 3, 7] afferma che alcuni «sono temerari prima del pericolo, ma quando questo incombe defezionano; invece i forti agiscono in modo contrario».
2. La resistenza implica una certa passione del corpo, ma insieme un'azione dell'anima che aderisce al bene con grandissima tenacia: dal che deriva che non si ceda alla sofferenza fisica già imminente. Ora, nelle virtù ciò che importa non è il corpo, ma l'anima.
3. Chi resiste non teme pur essendo già presente la causa del timore; invece chi aggredisce non ha così presente il pericolo.

## Articolo 7

In 3 Ethic., lect. 15

### Se chi è forte agisca per il bene della propria virtù

Pare che il forte non agisca per il bene della propria virtù. Infatti:
1. Sebbene nell'agire il fine sia il primo nell'intenzione, tuttavia è l'ultimo nell'esecuzione. Ora, l'atto della fortezza nell'esecuzione è posteriore all'abito stesso di questa virtù. Quindi non è possibile che l'uomo forte agisca per il bene del proprio abito.
2. S. Agostino [De Trin. 13, 8] scrive: «Alcuni cercano di persuaderci che le virtù da noi amate per la sola beatitudine devono essere amate per se stesse in modo da non amare la beatitudine. Ma così facendo noi cessiamo dall'amare le virtù medesime, dal momento che non amiamo l'unico motivo per cui le possiamo amare». Ora, anche la fortezza è una virtù. Quindi l'atto

della fortezza non va indirizzato a tale virtù, ma alla beatitudine.
3. S. Agostino [De mor Eccl. 1, 15] insegna che la fortezza «è un amore che tutto sopporta facilmente per Dio». Ora, Dio non è l'abito della fortezza, ma qualcosa di più eccellente, dovendo il fine essere sempre superiore ai mezzi. Quindi l'uomo forte non agisce per il bene della propria virtù.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 7] afferma che «per l'uomo forte il bene è la fortezza, e tale è il suo fine».
Dimostrazione: Il fine è di due specie: cioè prossimo e remoto. Il fine prossimo di qualsiasi agente è l'imprimere in altri soggetti una somiglianza della propria forma: come il fine del fuoco è riscaldare, e il fine del costruttore è produrre una somiglianza della propria arte nella materia. Invece qualsiasi bene che da ciò deriva, se è voluto, può considerarsi fine remoto dell'agente. Ora, come nel campo dell'operabile la materia viene organizzata dall'arte, così anche nel campo dell'agibile gli atti umani sono ordinati dalla prudenza. Perciò dobbiamo concludere che il forte mira come a suo fine prossimo a esprimere nell'atto la somiglianza della propria virtù: intende infatti agire secondo la convenienza del proprio abito. Invece il suo fine remoto è la beatitudine, cioè Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Il fine che il forte si propone non è l'abito in se stesso, ma in quanto è espresso nei suoi atti.
2, 3. Queste due obiezioni valgono se parliamo del fine ultimo.

Articolo 8
In 3 Ethic., lect. 18
Se l'uomo forte provi piacere nel proprio atto
Pare che il forte provi piacere nel proprio atto. Infatti:
1. Il piacere, al dire di Aristotele [Ethic. 7, c. 12], consiste in «un atto connaturale al proprio abito compiuto senza impedimenti». Ma l'atto dell'uomo forte deriva da un'abito, il quale agisce come una seconda natura. Quindi chi è coraggioso prova piacere nel proprio atto.
2. Nel commentare quel testo di S. Paolo [Gal 5, 22]: «Frutto dello Spirito è carità, gioia, pace», S. Ambrogio [cf. P. Lomb., Sent. 1, 1, 3] afferma che gli atti virtuosi sono chiamati frutti poiché «ristorano l'anima dell'uomo con una gioia pura e santa». Ora, il coraggioso compie atti di virtù [cioè di fortezza]. Quindi egli prova gioia nel proprio atto.
3. Ciò che è più debole è vinto da ciò che è più forte. Ma il coraggioso ama il bene morale più del proprio corpo, che è da lui esposto ai pericoli di morte. Quindi il gusto del bene morale toglie il dolore fisico. E così egli agisce con pieno diletto.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 9] insegna che nel suo agire l'uomo coraggioso «non Pare avere nulla di piacevole».
Dimostrazione: Come si è detto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 31, a. 3], ci sono due tipi di godimento: il primo corporale, che deriva dal senso del tatto; il secondo spirituale, che deriva dalla conoscenza dell'anima. Ed è quest'ultimo che propriamente accompagna le azioni virtuose, in quanto in esse viene percepito il bene di ordine razionale. Ora, l'atto principale della fortezza è il

resistere, cioè il sopportare delle prove dolorose secondo l'apprensione dell'anima, come la perdita della vita fisica (che l'uomo virtuoso ama, non solo perché è un bene naturale, ma anche perché è indispensabile per l'esercizio delle virtù), e quanto ad essa si riconnette; come pure il sopportare dei dolori fisici, ad es. ferite e flagelli. Quindi il forte da una parte, cioè secondo il godimento spirituale, ha ciò di cui rallegrarsi, vale a dire il compimento dell'atto virtuoso e la prospettiva del fine; dall'altra invece ha di che dolersi, sia spiritualmente, nel considerare la perdita della propria vita, sia corporalmente. Da cui le parole di Eleazaro [2 Mac 6, 30]: «Io soffro nel corpo atroci dolori, ma nell'anima sopporto volentieri tutto questo per il tuo timore».
Ora, il dolore sensibile del corpo impedisce di sentire il godimento spirituale della virtù, a meno che la sovrabbondanza della divina grazia non sollevi l'anima alle cose di Dio, dove essa trova la sua gioia, più fortemente di quanto essa sia afflitta dai dolori del corpo: come si legge [Legenda aurea 23, 3] di S. Tiburzio il quale, camminando a piedi nudi sui carboni ardenti, disse che gli Pareva di camminare su petali di rose. Tuttavia la virtù della fortezza fa sì che la ragione non venga sopraffatta dai dolori fisici. Il godimento della virtù vince poi la tristezza sensibile: inquantoché uno preferisce la virtù alla vita corporale e ai beni annessi. Perciò il Filosofo [Ethic. 3, 9] afferma che «dall'uomo forte non si richiede che goda come se sentisse piacere, ma basta che non si abbandoni alla tristezza».
Analisi delle obiezioni: 1. L'intensità di un atto o di una passione che si produce in una potenza ostacola le altre potenze nell'esercizio dei loro atti. Perciò il dolore dei sensi può impedire alla mente dell'uomo forte di provare piacere nella propria operazione.
2. Le azioni virtuose sono piacevoli specialmente in vista del fine, ma possono essere mortificanti per la loro natura. E ciò si verifica soprattutto nella fortezza. Da cui le parole del Filosofo [l. cit.], il quale afferma che «non in tutte le virtù l'operazione è piacevole, se non in quanto essa raggiunge il fine».
3. Nell'uomo forte il dolore sensibile è vinto dal diletto della virtù. Siccome però il dolore del corpo è percepito più intensamente nella sensibilità, e la conoscenza sensitiva è per l'uomo più manifesta, è chiaro che per la gravità del dolore fisico il diletto spirituale, che ha per oggetto il fine della virtù, quasi svanisce.

## Articolo 9

In 3 Ethic., lect. 14

### Se la fortezza si eserciti specialmente nei casi improvvisi

Pare che la fortezza non si eserciti specialmente nei casi improvvisi.
Infatti:
1. I casi improvvisi si identificano con gli imprevisti. Ora, Cicerone [De invent. 2, 54] afferma che «la fortezza è l'accettazione e la sopportazione cosciente dei pericoli e degli affanni». Quindi la fortezza non può esercitarsi soprattutto nei casi improvvisi.
2. S. Ambrogio [De off. 1, 38] afferma: «È proprio del coraggioso, quando

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

3. Il Filosofo [Ethic. 3, 7] afferma che «il coraggioso ha buona speranza». Ma la speranza attende qualcosa nel futuro: il che è incompatibile con i casi improvvisi. Quindi l'esercizio principale della fortezza non si ha in questi casi.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 6] afferma che «la fortezza ha per oggetto specialmente i pericoli di morte che capitano all'improvviso».

Dimostrazione: Nell'esercizio della fortezza si possono considerare due cose. Primo, l'inclinazione e la scelta della virtù. E da questo lato la fortezza non riguarda i casi improvvisi. Infatti l'uomo coraggioso preferisce premeditare i pericoli che possono capitare, per poter resistere ad essi o sopportarli più facilmente: poiché, come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 35], «le frecce previste feriscono meno facilmente; e così anche noi sopportiamo con più facilità i mali del mondo se ci premuniamo con lo scudo della previdenza».

Secondo, nell'esercizio della fortezza si può considerare la manifestazione dell'abito virtuoso. E da questo lato la fortezza si mostra specialmente nei casi repentini: poiché, secondo il Filosofo [Ethic. 3, 8], «nei pericoli improvvisi si manifesta in modo tutto particolare l'abito della fortezza». Infatti l'abito agisce come una seconda natura. Per cui il fatto di compiere senza premeditazione atti virtuosi quando un pericolo improvviso costringe ad agire mostra nel modo più evidente che l'abito della fortezza è ben radicato nell'anima.

Invece anche chi non ha ancora l'abito della fortezza può predisporre l'animo ad affrontare i pericoli premeditandoli a lungo. E di questa premeditazione si serve anche l'uomo forte, quando ne ha il tempo.

Sono così risolte le obiezioni.

## Articolo 10

Infra, a. 11, ad 1; De Verit., q. 26, a. 7; In 3 Ethic., lect. 17

### Se l'uomo forte nel suo agire possa servirsi dell'ira

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

1. Nessuno deve prendere come strumento del proprio agire una cosa di cui non può fare uso a suo piacimento. Ora, l'uomo non può servirsi dell'ira a suo piacimento, in modo da assumerla e deporla a volontà: poiché, come dice il Filosofo [De mem. 2], quando una passione corporale è scatenata non si acquieta subito come uno vuole. Quindi il forte non deve servirsi dell'ira nel proprio atto.

2. Chi può compiere un'azione da solo non deve cercare l'aiuto di cose più deboli e più imperfette. Ora, la ragione basta da sola a compiere gli atti della fortezza, mentre l'ira ne è incapace. Scrive infatti Seneca [De ira 1, 16]: «La ragione basta non soltanto a prevedere, ma anche a compiere le cose da fare. E che c'è di più stolto che chiedere soccorso alla collera? Non è come se la stabilità chiedesse aiuto all'incertezza, la fedeltà all'infedeltà, la sanità alla malattia?». Quindi la fortezza non deve servirsi dell'ira.

3. Se è vero che alcuni a motivo dell'ira compiono con più veemenza degli atti di fortezza, è anche vero che altri lo fanno per il dolore, o per la concupiscenza. Infatti il Filosofo [Ethic. 3, 8] fa osservare che «le belve sono spinte ad affrontare i pericoli dalla tristezza o dal dolore, e gli adulteri compiono molte imprese temerarie a motivo della concupiscenza». Ma la fortezza non si serve nel proprio atto né del dolore, né della concupiscenza. Quindi per lo stesso motivo non deve servirsi dell'ira.

In contrario: Il Filosofo [ib.] insegna che «il furore aiuta i forti».

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

Analisi delle obiezioni: 1. L'ira moderata è soggetta al comando della ragione, per cui uno può servirsene come vuole; non è così invece per l'ira sregolata.

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

3. Avendo la fortezza, come si è visto [aa. 3, 6], due atti, cioè il resistere e l'aggredire, essa non si serve dell'ira nel resistere, poiché tale atto è compiuto direttamente dalla ragione, ma nell'aggredire. E in tale atto la ragione si serve più dell'ira che delle altre passioni inquantoché è proprio dell'ira scagliarsi contro ciò che rattrista, per cui nell'aggredire essa coopera direttamente con la fortezza. Invece la passione della tristezza o dolore di per sé soccombe sotto il male, e solo indirettamente aiuta ad aggredire: o in quanto il dolore, come si è detto sopra [I-II, q. 47, a. 3], è causa dell'ira, oppure perché uno si espone al pericolo per liberarsi dal dolore. Parimenti anche la concupiscenza, di per sé, tende al bene dilettevole [cioè al piacere], a cui per natura sua ripugna l'affrontare i pericoli; tuttavia in certi casi essa coopera indirettamente ad affrontarli nel senso che uno preferisce esporsi al pericolo piuttosto che rinunziare al piacere. Per cui il Filosofo [Ethic. 3, 8] afferma che fra tutti gli atti di fortezza derivanti dalle passioni «il più naturale è quello che nasce dall'ira; e se la fortezza che ne deriva è deliberata e ordinata al

debito fine, essa diventa una vera virtù».

Articolo 11

I-II, q. 61, aa. 2, 3; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 1, sol. 3, 4;De Virt., q. 1, a. 12, ad 26; q. 5, a. 1

Se la fortezza sia una virtù cardinale

Pare che la fortezza non sia una virtù cardinale. Infatti:

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

2. La virtù è ordinata al bene. Invece la fortezza non è ordinata direttamente al bene, ma piuttosto al male, cioè ad affrontare pericoli e disagi, come fa notare Cicerone [De invent. 2, 54]. Quindi la fortezza non è una virtù cardinale.

3. Una virtù cardinale deve interessarsi di cose intorno alle quali si impernia principalmente la vita umana: come l'uscio si impernia attorno al suo cardine. Ora, la fortezza ha per oggetto i pericoli di morte, che capitano raramente nella vita umana. Quindi la fortezza non può essere considerata una virtù cardinale, o principale.

In contrario: S. Gregorio [Mor. 22, 1], S. Ambrogio [In Lc. 5, su 6, 20 ss.] e S. Agostino [De mor Eccl. 1, 15] enumerano la fortezza tra le quattro virtù cardinali, o principali.

Dimostrazione: Come si è già detto [I-II, q. 61, aa. 3, 4], le virtù principali o cardinali sono quelle che in modo primario possiedono una qualità comune a tutte le virtù. Ora, fra le altre condizioni della virtù c'è quella di agire con fermezza, come nota Aristotele [Ethic. 2, 4], e la fortezza riveste più di ogni altra virtù questa qualità. Quanto più grave infatti è la spinta a cadere o a indietreggiare, tanto più uno è lodato per la sua fermezza. Ora, ad abbandonare ciò che è conforme alla ragione l'uomo può essere spinto o dal bene che piace, o dal male che affligge; ma il dolore fisico è più violento del piacere. Dice infatti S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 36]: «Non c'è nessuno che non fugga il dolore più di quanto cerchi il piacere: poiché talora vediamo che la paura della sferza distoglie anche delle bestie ferocissime dai più grandi piaceri». Ma fra i dolori e i pericoli i più temuti sono quelli che portano alla morte, contro i quali l'uomo forte resiste fermamente. Quindi la fortezza è una virtù cardinale.

Analisi delle obiezioni: 1. L'ira e l'audacia non cooperano con la fortezza nel suo atto che è il sopportare, nel quale specialmente si sperimenta la sua fermezza. È infatti proprio con tale atto che il forte tiene a freno il timore, che è una delle passioni principali, come sopra [I-II, q. 25, a. 4] si è dimostrato.

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

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

Articolo 12

I-II, q. 66, aa. 3, 4; In 4 Sent., d. 33, q. 3, a. 3; De Virt., q. 5, a. 3

Se la fortezza sia la più eccelsa delle virtù

Pare che la fortezza sia la più eccelsa delle virtù. Infatti:

1. S. Ambrogio [De off. 1, 35] lo afferma: «La fortezza è in qualche modo superiore alle altre».

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

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

In contrario: 1. Cicerone [De off. 1, 7] afferma: «La virtù ha il suo massimo splendore nella giustizia, dalla quale l'uomo dabbene riceve la sua denominazione».

2. Il Filosofo [Reth. 1, 9] ha scritto: «Le virtù più utili agli altri sono necessariamente le più grandi». Ora, la liberalità è più utile della fortezza. Quindi è superiore.

Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De Trin. 6, 8], «nelle cose che non sono grandi per estensione, essere più grande significa essere migliore». Quindi una virtù è maggiore di un'altra in quanto è migliore di essa. Ora, il bene umano è quello conforme alla ragione, come afferma Dionigi [De div. nom. 4]. E tale bene appartiene essenzialmente alla prudenza, che è una perfezione della ragione. La giustizia invece ha il compito di realizzarlo: poiché spetta ad essa imporre l'ordine della ragione in tutte le azioni umane. Le altre virtù hanno poi il compito di conservare questo bene, in quanto cioè moderano le passioni perché non distolgano l'uomo dal bene della ragione. E tra queste ultime la fortezza occupa il primo posto: poiché il timore dei pericoli di morte è la passione più efficace nel distogliere l'uomo dal bene di ordine razionale. Dopo di essa viene la temperanza: poiché anche i piaceri del tatto ostacolano più di ogni altro piacere il bene della ragione. - Ora, l'avere una qualità per essenza è più che realizzarla; e realizzarla è più che conservarla eliminandone gli ostacoli. Per cui tra le virtù cardinali la principale è la prudenza; la seconda la giustizia; la terza la fortezza; la quarta la temperanza. E al seguito di esse tutte le altre virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Ambrogio riconosce una superiorità alla fortezza per la sua maggiore utilità rispetto alle altre virtù: in quanto cioè essa è utile sia in pace che in guerra. Il che si rileva dalle parole che egli premette: «Ora tratteremo della fortezza: che essendo superiore alle altre [virtù], riguarda la pace e la guerra».

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

3. Uno non deve esporre la propria persona ai pericoli di morte se non per costudire la giustizia. Quindi la lode della fortezza dipende in qualche modo dalla giustizia. Per cui S. Ambrogio [De off. 1, 35] afferma che «la fortezza senza la giustizia è occasione di iniquità: più infatti essa è forte e più è pronta

ad opprimere i deboli».
4. [S. c. 1] Concediamo questo argomento.
5. [S. c. 2] La liberalità è utile per certi benefici particolari, ma la fortezza ha un'utilità generale, in quanto difende tutto l'ordine della giustizia. Per cui il Filosofo [Reth. 1, 9] afferma che «i giusti e i forti sono i più amati, poiché sono i più utili in pace e in guerra».

## Quaestio 124
## Prooemium

[44142] IIª-IIae, q. 124 pr. Deinde considerandum est de martyrio. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum martyrium sit actus virtutis. Secundo, cuius virtutis sit actus. Tertio, de perfectione huius actus. Quarto, de poena martyrii. Quinto, de causa.

## ARGOMENTO 124
## IL MARTIRIO

Passiamo ora a parlare del martirio.
Sull'argomento tratteremo questi cinque temi: 1. Se il martirio sia un atto di virtù; 2. A quale virtù appartenga; 3. La perfezione di questo atto; 4. La sofferenza costitutiva del martirio; 5. La sua causa.

### Articolo 1
### Se il martirio sia un atto di virtù

Pare che il martirio non sia un atto di virtù. Infatti:
1. Ogni atto di virtù è volontario. Invece il martirio talora è privo di volontarietà: come nel caso dei Santi Innocenti uccisi per Cristo, dei quali S. Ilario [In Mt 1] afferma che «furono trasportati nella gioia eterna dalla gloria del martirio». Quindi il martirio non è un atto di virtù.
2. Ciò che è illecito non è un atto di virtù. Ora, uccidere se stessi è illecito, come sopra [q. 64, a. 5] si è visto. E tuttavia il martirio può essere compiuto in questo modo: infatti S. Agostino [De civ. Dei 1, 26] scrive che «alcune sante donne, in tempo di persecuzione, per sfuggire a chi insidiava la loro pudicizia si gettarono in un fiume, e così morirono; e il loro martirio è ricordato con grande devozione nella Chiesa Cattolica». Quindi il martirio non è un atto virtuoso.
3. È lodevole che uno si offra spontaneamente per compiere un atto di virtù. Invece non è lodevole che uno si esponga al martirio, essendo ciò piuttosto un atto presuntuoso e pericoloso. Quindi il martirio non è un atto di virtù.
In contrario: Il premio dell'eterna beatitudine non è dovuto che agli atti di virtù. Ora, esso è dovuto al martirio, come afferma il Vangelo [Mt 5, 10]: «Beati i perseguitati a causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli». Quindi il martirio è un atto di virtù.
Dimostrazione: Come si è già detto [q. 123, a. 12], è compito della virtù far sì che uno si mantenga nel bene che è proprio della ragione. Ora, il bene della ragione consiste nella verità, che è il suo oggetto proprio; e nella giustizia, che è il suo effetto specifico, come risulta evidente dalle cose già spiegate

[q. 109, aa. 1, 2; q. 123, a. 12]. Ora, il martirio consiste nel fatto che uno persiste con fermezza nella verità e nella giustizia contro la violenza dei persecutori. È quindi evidente che il martirio è un atto di virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. Alcuni affermano che nei Santi Innocenti sarebbe stato anticipato miracolosamente l'uso del libero arbitrio, per cui essi avrebbero sofferto il martirio volontariamente. - Ma non avendo ciò alcun fondamento nella Scrittura, è meglio dire che questi bambini trucidati conseguirono per la grazia di Dio quella gloria del martirio che gli altri meritano con la propria volontà. Infatti lo spargimento del sangue per Cristo sostituisce il battesimo. Come quindi i meriti di Cristo fanno conseguire la gloria agli altri bambini mediante la grazia battesimale, così nei bambini uccisi essi producono il conseguimento della palma del martirio. Per cui S. Agostino [Serm. 373, 3] rivolge loro queste parole: «A mettere in dubbio la vostra corona per le sofferenze da voi sopportate per Cristo sarà solo colui che ritiene che anche agli altri bambini non giovi il battesimo. Voi non avevate l'età per credere nella futura passione di Cristo, ma avevate la carne per affrontare la passione per Cristo».

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

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

## Articolo 2

### Se il martirio sia un atto della fortezza

Pare che il martirio non sia un atto della fortezza. Infatti:

1. Il termine greco martire significa testimone. Ora, è alla fede cristiana che si rende testimonianza, secondo le parole della Scrittura [At 1, 8]: «Mi sarete testimoni in Gerusalemme», ecc. E S. Massimo [Serm. 88] afferma: «Madre del martirio è la fede cattolica, che atleti gloriosi hanno sigillato con il loro sangue». Quindi il martirio è più un atto di fede che di fortezza.

2. Un atto lodevole appartiene principalmente a quella virtù che inclina a compierlo, che in esso si rivela e che gli dà valore. Ora, al martirio inclina principalmente la carità, per cui S. Massimo afferma [Serm. 16]: «La carità di Cristo vince nei suoi martiri». È poi soprattutto la carità che viene rivelata dal martirio, secondo quelle parole del Vangelo [Gv 15, 13]: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici». Finalmente senza la carità anche il martirio non ha valore, come dice S. Paolo [1 Cor 13, 3]:

«Se dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, non sono nulla». Quindi il martirio è più un atto di carità che di fortezza.
3. S. Agostino [Serm. 311] ha scritto: «È facile onorare un martire celebrandone la festa; è cosa grande invece imitarne la fede e la pazienza». Ma ogni atto di virtù rende lodevole specialmente la virtù a cui esso appartiene. Quindi il martirio appartiene più alla pazienza che alla fortezza.
In contrario: S. Cipriano così scrive in un sua lettera ai Martiri e ai Confessori [Epist. 8]: «O beati martiri, con quali parole devo lodarvi? O soldati valorosissimi, come posso esprimere la fortezza del vostro corpo?». Ora, una persona viene lodata per la virtù di cui ha compiuto qualche atto. Quindi il martirio è un atto della fortezza.
Dimostrazione: Come si è già visto [q. 123], la fortezza ha il compito di rendere l'uomo fermo nella virtù contro i pericoli, specialmente contro i pericoli di morte, e in particolare contro quelli che capitano in guerra. Ora, è evidente che nel martirio l'uomo viene reso stabile nella virtù, mentre non abbandona la fede e la giustizia per gli imminenti pericoli di morte che lo minacciano specialmente da parte dei persecutori, in un certo quale combattimento privato. Da cui le parole di S. Cipriano [Epist. 8]: «La moltitudine piena d'ammirazione ha visto questo combattimento celeste; essa ha visto i soldati di Cristo rimanere immobili per virtù divina con libertà di parola e mente incorrotta». È quindi evidente che il martirio è un atto della fortezza, per cui la Chiesa applica ai martiri quelle parole [Eb 11, 34]: «Divennero forti in guerra».
Analisi delle obiezioni: 1. Nell'atto della fortezza si possono considerare due cose. Primo, il bene in cui l'uomo coraggioso viene rafforzato: e questo è il fine della fortezza. Secondo, la fermezza stessa per cui egli non cede a coloro che vogliono impedire il bene suddetto: e ciò costituisce l'essenza della fortezza. Ora, come la fortezza naturale consolida l'animo dell'uomo nella giustizia umana, per la cui difesa essa resiste ai pericoli di morte, così anche la fortezza soprannaturale consolida l'animo dell'uomo «nella giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo», come dice S. Paolo [Rm 3, 22]. Quindi il martirio ha nella fede il fine nel quale uno viene rafforzato o consolidato, e nella fortezza l'abito da cui promana.
2. All'atto del martirio la carità inclina come primo e principale movente, cioè come virtù imperante, la fortezza invece come movente proprio, cioè come virtù eseguente. Per cui il martirio appartiene alla carità quanto al comando, ma quanto all'esecuzione appartiene alla fortezza. E così manifesta l'una e l'altra virtù. È però la carità che lo rende meritorio, come accade per qualsiasi atto virtuoso. Per cui non ha valore senza la carità.
3. Come si è già notato [q. 123, a. 6], l'atto principale della fortezza è il sopportare, al quale si riconduce il martirio, che non riguarda invece l'atto secondario di questa virtù, che è l'aggredire. E poiché la pazienza aiuta la fortezza nell'atto principale, che è il sopportare, di riflesso nei martiri si elogia anche la pazienza.

Articolo 3
In Hebr., c. 11, lect. 8

Se il martirio sia l'atto umano più perfetto

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

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

2. È più perfetto dare a Dio l'anima mediante l'obbedienza che il proprio corpo mediante il martirio: infatti S. Gregorio [Mor 35, 14] insegna che «l'obbedienza è preferita a tutte le vittime». Quindi il martirio non è l'atto più perfetto.

3. È meglio giovare agli altri che conservare se stessi nel bene: poiché secondo il Filosofo [Ethic. 1, 2] «il bene del popolo è superiore al bene di un solo individuo». Ora, chi subisce il martirio giova solo a se stesso, mentre chi insegna è utile a molti. Perciò l'insegnare e il governare i sudditi sono atti più perfetti del martirio.

In contrario: S. Agostino [De sancta virginit. 45 s.] preferisce espressamente il martirio alla verginità, che è tra le pratiche della perfezione. Quindi il martirio appartiene alla perfezione in grado sommo.

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

Secondo, un atto virtuoso può essere considerato come connesso con il suo primo movente, che è l'amore di carità. Ed è soprattutto da questo lato che un atto contribuisce alla perfezione della vita umana: poiché, come dice l'Apostolo [Col 3, 14], «la carità è il vincolo della perfezione». Ora, il martirio dimostra la perfezione della carità meglio di tutti gli altri atti virtuosi. Poiché uno mostra di amare tanto più una persona quanto più è amata la cosa a cui rinunzia e odiosa quella che affronta per essa. Ora, è chiaro che fra tutti i beni della vita presente l'uomo ama soprattutto la vita stessa, e al contrario odia soprattutto la morte: specialmente se è accompagnata dai tormenti del corpo, per timore dei quali, secondo S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 36], gli stessi animali bruti si astengono dai piaceri più intensi. E da questo lato è evidente che fra gli atti umani il martirio è il più perfetto nel suo genere, quale segno della più ardente carità; secondo le parole evangeliche [Gv 15, 13]: «Nessuno ha un amore più grande di questo, dare la vita per i propri amici».

Analisi delle obiezioni: 1. Non c'è atto perfetto di consiglio che in qualche caso non diventi di precetto, e quindi necessario alla salvezza. E S. Agostino [De adult coniug. 2, 19] lo nota a proposito della continenza, che uno sposo deve osservare per la lontananza o la malattia della moglie. Quindi non pregiudica la perfezione del martirio il fatto che in certi casi esso sia

indispensabile per la salvezza eterna. Ci sono infatti dei casi in cui non c'è questo obbligo stretto: si legge p. es. di molti santi martiri che si offersero al martirio spontaneamente, mossi dallo zelo per la fede o dalla carità fraterna.
– I precetti ricordati sono poi da intendersi come predisposizioni d'animo.
2. Il martirio abbraccia l'obbedienza nel suo grado più alto, cioè l'obbedienza fino alla morte, come si legge di Cristo, che «si fece obbediente fino alla morte» [Fil 2, 8]. È quindi chiaro che per natura sua il martirio è più perfetto dell'obbedienza comune.
3. L'argomento si fonda sul martirio considerato secondo la specie propria dell'atto, in base alla quale esso non eccelle sopra tutti gli atti di virtù: come neppure la fortezza è la prima fra le virtù.

Articolo 4
In 4 Sent., d. 49, q. 5, a. 3, sol. 2, ad 8
Se la morte sia essenziale al martirio
Pare che la morte non sia essenziale al martirio. Infatti:
1. S. Girolamo [Epist. 9, ad Paulam et Eustoch.] afferma: «Si può dire con verità che la Vergine Madre di Dio è stata martire, sebbene abbia finito in pace la vita». E S. Gregorio [In Evang. hom. 3] a sua volta dice: «Sebbene manchi la persecuzione, anche la pace ha il suo martirio: poiché pur non sottomettendo al ferro le nostre teste, possiamo tuttavia trucidare con la spada
dello spirito i desideri carnali della nostra mente». Quindi ci può essere il martirio senza subire la morte.
2. A lode di alcune donne si legge che rinunziarono alla vita per conservare la loro verginità: Pare quindi che l'integrità corporale della castità sia da preferirsi alla vita corporale. Ma talora la stessa verginità viene tolta, o almeno minacciata, per la confessione della fede cristiana, come risulta dagli atti di S. Agnese e di S. Lucia. Per cui quando una donna per la fede di Cristo perde l'integrità della carne si deve parlare di martirio più che se perdesse la vita. Per cui S. Lucia disse al suo giudice: «Se tu mi farai violare contro la mia volontà, la mia castità avrà una doppia corona».
3. Il martirio è un atto di fortezza. Ora, la fortezza ha il compito di sfidare non solo la morte, ma anche le altre avversità, come dice S. Agostino [De musica 6, 15]. E le altre avversità che si possono affrontare per Cristo sono molte: come il carcere, l'esilio e la confisca dei beni, per riferirci a S. Paolo [Eb 10, 34]. Per cui si celebra anche il martirio di S. Marcello Papa, che pure morì in carcere. Quindi per il martirio non si richiede che uno affronti la morte.
4. Il martirio, come si è detto [a. 2, ad 2; a. 3], è un atto meritorio. Ma un atto non può essere meritorio dopo la morte. Quindi lo è prima. Quindi la morte non è essenziale al martirio.
In contrario: S. Massimo [Serm. 16] parlando di un martire afferma che «vince morendo per la fede colui che sarebbe vinto vivendo senza fede».
Dimostrazione: Abbiamo già notato [a. 2, ob. 1] che «martire» suona «testimone della fede cristiana»: la quale, secondo S. Paolo [Eb 11, 34], ci insegna a disprezzare le cose visibili per quelle invisibili. Appartiene dunque al martirio

che uno testimoni la fede mostrando con le opere di disprezzare tutti i beni presenti per giungere ai beni futuri e invisibili. Ora, finché a un uomo rimane la vita corporale, egli non mostra ancora con le opere di disprezzare tutti i beni temporali: infatti gli uomini sono disposti a rinunziare ai parenti e a tutti i beni che possiedono, e a soffrire tutti i dolori fisici, pur di conservare la vita. Così infatti Satana disse a proposito di Giobbe [2, 4]: «Pelle per pelle! Tutto quanto ha, l'uomo è pronto a darlo per la sua vita», cioè per la vita corporale. Quindi la perfetta nozione di martirio esige che uno per Cristo affronti la morte.

Analisi delle obiezioni: 1. I testi riportati e altri consimili parlano del martirio in senso metaforico.

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

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

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

## Articolo 5

In 4 Sent., d. 49, q. 5, a. 3, sol.2, ad 9 sqq.; In Rom., c. 8, lect. 7

### Se soltanto la fede possa essere la causa del martirio

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

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

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

3. Tra le azioni virtuose le principali sono quelle ordinate al bene comune: poiché, secondo il Filosofo [Ethic. 1, 2], «il bene del popolo è superiore al bene di un individuo». Se quindi un altro bene potesse causare il martirio, dovrebbero essere martiri soprattutto coloro che muoiono per difendere la patria. Ma la prassi della Chiesa non lo ammette: infatti non si usa celebrare

il martirio dei soldati che muoiono in una guerra giusta. Quindi soltanto la fede è la causa del martirio.
In contrario: Nel Vangelo [Mt 5, 10] si legge: «Beati i perseguitati a causa della giustizia»; e si tratta del martirio, come spiega la Glossa [ord.]. Ora, la giustizia comprende non soltanto la fede, ma anche le altre virtù. Quindi anche queste possono essere causa di martirio.
Dimostrazione: I martiri, secondo quanto si è detto [ob. 2; a. 4], sono come dei testimoni: poiché con le loro sofferenze fisiche fino alla morte rendono testimonianza alla verità; non però a una verità qualsiasi, bensì alla verità rivelata da Cristo, «la quale conduce alla pietà» [Tt 1, 1]: essi infatti sono martiri di Cristo, ossia suoi testimoni. Ma tale verità è la verità della fede. Quindi la causa del martirio è la verità della fede. - Ora, la verità della fede non implica soltanto l'atto interno del credere, ma anche la professione esterna. E questa non avviene solo con le parole, ma anche attraverso i fatti con cui uno mostra di avere la fede, secondo l'espressione di S. Giacomo [2, 18]: «Con le opere ti mostrerò la mia fede». Per cui di alcuni S. Paolo [Tt 1, 16] diceva: «Dichiarano di conoscere Dio, ma lo rinnegano con i fatti». E così tutte le azioni virtuose, in quanto si riferiscono a Dio, sono altrettante protestazioni di fede: di quella fede per cui veniamo a sapere che Dio vuole da noi quelle opere buone, e che ci ricompenserà per esse. E in questo senso tali opere possono essere causa di martirio. Così la Chiesa celebra il martirio di S. Giovanni Battista, il quale subì la morte non per non rinnegare la fede, ma per aver condannato l'adulterio [Mt 14, 3 ss.].
Dimostrazione: I martiri, secondo quanto si è detto [ob. 2; a. 4], sono come dei testimoni: poiché con le loro sofferenze fisiche fino alla morte rendono testimonianza alla verità; non però a una verità qualsiasi, bensì alla verità rivelata da Cristo, «la quale conduce alla pietà» [Tt 1, 1]: essi infatti sono martiri di Cristo, ossia suoi testimoni. Ma tale verità è la verità della fede. Quindi la causa del martirio è la verità della fede. - Ora, la verità della fede non implica soltanto l'atto interno del credere, ma anche la professione esterna. E questa non avviene solo con le parole, ma anche attraverso i fatti con cui uno mostra di avere la fede, secondo l'espressione di S. Giacomo [2, 18]: «Con le opere ti mostrerò la mia fede». Per cui di alcuni S. Paolo [Tt 1, 16] diceva: «Dichiarano di conoscere Dio, ma lo rinnegano con i fatti». E così tutte le azioni virtuose, in quanto si riferiscono a Dio, sono altrettante protestazioni di fede: di quella fede per cui veniamo a sapere che Dio vuole da noi quelle opere buone, e che ci ricompenserà per esse. E in questo senso tali opere possono essere causa di martirio. Così la Chiesa celebra il martirio di S. Giovanni Battista, il quale subì la morte non per non rinnegare la fede, ma per aver condannato l'adulterio [Mt 14, 3 ss.].
Analisi delle obiezioni: 1. Essere cristiano significa essere di Cristo. Ora, uno è di Cristo non solo per il fatto che ha la fede in Cristo, ma anche perché con lo Spirito di Cristo compie opere virtuose, secondo le parole di S. Paolo [Rm 8, 9]: «Se uno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene»; e anche perché, a imitazione di Cristo, muore ai peccati, secondo quelle altre parole [Gal 5, 24]: «Quelli che sono di Cristo hanno crocifisso la loro carne con le

sue passioni e i suoi desideri». Perciò soffre come cristiano non solo chi soffre per aver confessato la fede con le parole, ma anche chiunque incontra la morte a motivo di Cristo per aver compiuto un'opera buona qualsiasi, o per evitare un peccato: poiché tutto ciò si riduce a una professione di fede.
2. La verità delle altre scienze non appartiene al culto della divinità. Quindi non può dirsi secondo la pietà. Per cui neppure il confessarla può essere una causa diretta di martirio. - Siccome però qualsiasi menzogna è un peccato, come sopra [q. 110, a. 3] si è visto, l'evitare la menzogna contro qualsiasi verità proprio in quanto la menzogna è un peccato contro la legge di Dio, può essere causa di martirio.
3. Il bene della patria è il più grande fra i beni umani. Ma il bene divino, che è la causa propria del martirio, è superiore al bene umano. - Siccome però il bene umano può mutarsi in bene divino, se viene riferito a Dio, così qualsiasi bene umano in quanto riferito a Dio può essere causa di martirio.

Quaestio 125
Prooemium

[44185] IIª-IIae, q. 125 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini. Et primo, de timore; secundo, de intimiditate; tertio, de audacia. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum timor sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum excuset vel diminuat peccatum.

ARGOMENTO 125
LA VILTÀ, O PAURA
Veniamo ora a trattare dei vizi contrari alla fortezza. Primo della viltà, o paura; secondo, della spavalderia [q. 126]; terzo, dell'audacia [q. 127].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la paura sia un peccato; 2. Se sia l'opposto della fortezza; 3. Se sia un peccato mortale; 4. Se scusi o diminuisca il peccato.

Articolo 1
In 3 Ethic., lect. 15
Se la viltà, o paura, sia un peccato
Pare che la viltà, o paura, non sia un peccato. Infatti:
1. Il timore, o paura, è una passione, come sopra [I-II, q. 23, a. 4; q. 41, a. 1] si è visto. Ma «per le passioni non meritiamo né lode né biasimo», scrive Aristotele [Ethic. 2, 5]. Siccome invece ogni peccato è biasimevole, è chiaro che il timore non è un peccato.
2. Nulla di ciò che è comandato dalla legge divina può essere un peccato: poiché «la legge del Signore è perfetta», come dice il Salmo [18, 8]. Ora, nella legge di Dio è comandato il timore; si legge infatti [Ef 6, 5]: «Servi, ubbidite ai vostri padroni secondo la carne con timore e tremore». Quindi il timore non è un peccato.
3. Nulla di ciò che è nell'uomo per natura può essere un peccato: poiché il peccato, secondo il Damasceno [De fide orth. 2, cc. 4, 30], è «contro natura».

Ma il timore è naturale per l'uomo: infatti il Filosofo [Ethic. 3, 7] scrive che «uno sarebbe anormale se non avesse il senso del dolore, e non temesse nulla, neppure il terremoto o le inondazioni». Quindi la paura non è un peccato.
In contrario: Il Signore [Mt 10, 28] afferma: «Non temete coloro che uccidono il corpo». E in Ezechiele [2, 6] si legge: «Non li temere e non aver paura delle loro parole».
Dimostrazione: Un atto umano è peccaminoso a motivo del disordine: infatti la bontà del nostro agire consiste in un certo ordine, come sopra [q. 109, a. 2; q. 114, a. 1] si è spiegato. Ora, l'ordine richiesto è che l'appetito sia soggetto al dominio della ragione. Ma la ragione certe cose detta di fuggirle e altre impone di cercarle; e tra quelle da fuggire ci dice che alcune vanno fuggite più di altre; e che tra quelle da seguire alcune vanno perseguite più di altre; e che quanto più un bene va perseguito, tanto più va evitato il male opposto. Quindi la ragione detta di preferire la ricerca di certi beni alla fuga di certi mali. Quando perciò la volontà fugge un male che la ragione detta di sopportare per non abbandonare un bene che deve essere perseguito, allora si ha un timore disordinato, che è peccaminoso. Quando invece la volontà per paura abbandona ciò che secondo la ragione deve essere fuggito, allora l'atto non è disordinato, e non è un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Nella sua accezione più comune «timore» non dice altro che «fuga»: quindi non implica né il bene né il male. E lo stesso si dica di ogni altra passione. Per questo il Filosofo afferma che le passioni non sono né lodevoli, né biasimevoli: poiché quanti si adirano o temono non sono lodati o biasimati per questo, ma perché lo fanno o in maniera ordinata, o in maniera disordinata.
2. Il timore che l'Apostolo raccomanda è conforme alla ragione: egli cioè esorta i servi a temere la mancanza di rispetto e di devozione ai propri padroni.
3. La retta ragione comanda di fuggire quei mali a cui l'uomo non può resistere, e la cui sopportazione non arreca alcun vantaggio. Perciò il temerli non è un peccato.

Articolo 2
Se il peccato di timore, o di viltà, si contrapponga alla fortezza
Pare che il peccato di timore, o di viltà, non si contrapponga alla fortezza. Infatti:
1. La fortezza, come si è detto [q. 123, a. 4], ha di mira i pericoli di morte. Invece il peccato di timore non sempre riguarda i pericoli di morte. Infatti la Glossa [ord.], spiegando quel detto dei Salmi [127, 1]: «Beato l'uomo che teme il Signore», afferma che «il timore umano è quello per cui si teme di soffrire nel corpo, o di perdere i beni del mondo». E a commento di quel passo evangelico [Mt 26, 44]: «Pregò per la terza volta dicendo le stesse parole», ecc., afferma che ci sono tre timori cattivi, cioè «il timore della morte, il timore dell'abiezione e il timore del dolore». Quindi il peccato di timore, o viltà, non si contrappone alla fortezza.
2. La cosa che più viene apprezzata nella fortezza è il fatto che uno si espone alla morte. Ma alcuni si espongono alla morte per paura della schiavitù o

dell'infamia: come S. Agostino [De civ. Dei 1, 24] narra di Catone, il quale si diede la morte per non finire sotto il dominio di Cesare. Quindi il peccato di viltà non è contrario alla fortezza, ma ha con essa piuttosto una certa somiglianza.
3. La disperazione nasce sempre da un qualche timore. Ma la disperazione non è in contrasto con la fortezza, bensì con la speranza, come sopra [q. 20, a. 1; I-II, q. 40, a. 4] si è visto. Quindi neppure il peccato di timore, o viltà, si contrappone alla fortezza.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 7; 3, 7] considera la viltà contraria alla fortezza.
Dimostrazione: Come notammo sopra [q. 19, a. 3; I-II, q. 43, a. 1], ogni timore nasce dall'amore: infatti non si teme se non il contrario di ciò che si ama. Ora, l'amore non si restringe a un determinato genere di virtù o di vizi, ma l'amore ordinato è implicito in ogni virtù, poiché una persona virtuosa ama il bene delle proprie virtù; e l'amore disordinato è implicito in ogni peccato, poiché è dall'amore disordinato che derivano le cupidige disordinate. Per cui similmente in qualsiasi peccato è implicito un timore disordinato: l'avaro infatti teme la perdita delle ricchezze, il sensuale teme la perdita del piacere, e così via. Ma il timore più grave è quello dei pericoli di morte, come dice Aristotele [Ethic. 3, 6]. Perciò il disordine di tale timore si contrappone alla fortezza, che ha per oggetto appunto i pericoli di morte. Per questo si dice, per antonomasia, che il timore, o viltà, si contrappone alla fortezza.
Analisi delle obiezioni: 1. Quei testi parlano del timore disordinato comunemente detto, il quale può essere in contrasto con diverse virtù.
2. Gli atti umani, come si è notato sopra [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6], vanno giudicati dal fine. Ora, è proprio del forte, o coraggioso, esporsi ai pericoli di morte per il bene; chi invece si espone alla morte per evitare la schiavitù, o altre cose dolorose, si lascia vincere dal timore, che è il contrario della fortezza. Per cui il Filosofo [Ethic. 3, 7] afferma che «morire per fuggire la miseria, per delusione amorosa o per evitare altre cose tristi non è proprio dei coraggiosi, bensì dei vili: infatti è una debolezza fuggire il dolore».
3. Notammo già sopra [I-II, q. 45, a. 2] che come la speranza causa l'audacia, così il timore causa la disperazione. Come dunque nel coraggioso, il quale con moderazione fa uso dell'audacia, è presupposta la speranza, così al contrario nella disperazione è presupposto un timore. Non è necessario però che qualsiasi disperazione derivi da qualsiasi timore, ma dal timore corrispettivo. Ora, la disperazione che è l'opposto della virtù della speranza corrisponde alle realtà divine, cioè a un genere di cose diverso da quelle del timore contrapposto alla fortezza, avente per oggetto i pericoli di morte. Perciò l'argomento non regge.

## Articolo 3
## Se la viltà sia un peccato mortale

Pare che la viltà non sia un peccato mortale. Infatti:
1. Come sopra [I-II, q. 23, aa. 1, 4] si disse, la paura risiede nell'irascibile, che è una potenza dell'appetito sensitivo, o sensualità. Ma nella sensualità,

come si è dimostrato [ib., q. 74, a. 3, ad 3; a. 4], ci può essere solo il peccato veniale. Quindi la paura non è un peccato mortale.
2. Tutti i peccati mortali distolgono totalmente il cuore da Dio. Ma la paura non arriva a questo: infatti a commento di quel passo dei Giudici [7, 3]: «Chiunque ha paura», ecc., la Glossa [ord.] afferma che «è pauroso colui che a prima vista paventa l'attacco, però non è atterrito nell'animo, e può essere confortato e rianimato». Quindi la viltà non è un peccato mortale.
3. Il peccato mortale distoglie non solo dalla perfezione, ma anche dall'osservanza dei precetti. Invece la paura non distoglie dai precetti, bensì solo dalla perfezione: infatti nel commentare quel passo del Deuteronomio [20, 8]: «Se c'è qualcuno che ha paura», ecc., la Glossa [ord.] afferma che «nessuno che ancora teme di spogliarsi dei beni terreni può conseguire la perfezione della vita contemplativa, o della milizia spirituale». Quindi la paura, o viltà, non è un peccato mortale.
In contrario: Solo al peccato mortale è dovuta la pena dell'inferno. Eppure questa è dovuta ai vili, come dice l'Apocalisse [21, 8]: «Per i vili e gli increduli, gli abietti», ecc., «è riservato lo stagno ardente di fuoco e di zolfo. È questa la seconda morte». Perciò la viltà è un peccato mortale.
Dimostrazione: Come si è già detto [a. 1], la paura è un peccato in quanto è disordinata: cioè per il fatto che uno abbandona ciò che secondo la ragione non deve essere abbandonato. Ora, questo disordine della paura talora si limita all'appetito sensitivo, senza il successivo consenso della volontà: e allora non può essere un peccato mortale, ma solo veniale. – Talora invece tale disordine scuote anche l'appetito razionale, o volontà, la quale abbandona deliberatamente qualcosa in modo non conforme alla ragione. E tale disordine è un peccato a volte mortale, a volte veniale. Se uno infatti per la paura che gli fa fuggire un pericolo di morte, o qualsiasi altro danno temporale, è disposto a compiere cose proibite, o tralascia quanto è comandato dalla legge di Dio, la sua paura è un peccato mortale. Altrimenti è veniale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per la paura che si limita alla sola sensualità.
2. Anche questa Glossa può essere intesa della paura che si limita alla sensualità. Però è meglio rispondere che viene atterrito totalmente solo chi si lascia dominare dalla paura in maniera irreparabile. Può invece capitare che, anche quando il timore è un peccato mortale, uno non sia atterrito così gravemente da non poter esser corretto con degli ammonimenti: come capita anche talvolta che uno, dopo aver peccato mortalmente acconsentendo alla concupiscenza, si lasci poi distogliere dall'attuare ciò che si era proposto di compiere.
3. Quei testi parlano della paura che distoglie dal bene che non è di precetto, ma di consiglio. Ora, questa paura non è un peccato mortale, ma talvolta è veniale, anzi, talora non è neppure un peccato: p. es. quando c'è un motivo ragionevole per temere.

## Articolo 4

In 3 Ethic., lect. 2

Se la paura scusi dal peccato

Pare che la paura non scusi dal peccato. Infatti:

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

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

3. La paura ha per oggetto un male o temporale o spirituale. Ma la paura di un male spirituale non induce al peccato, bensì ritrae da esso. La paura poi di un male temporale non scusa dal peccato: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 3, 6], «non si deve temere né la povertà né qualunque altra cosa che non deriva dalla propria malizia». Quindi la paura in nessun caso scusa dal peccato.

In contrario : Nel Decreto [di Graz. 2, 1, 1, 111] si legge: «Chi contro il suo volere e costretto dalla violenza è stato ordinato dagli eretici, ha una parvenza di scusa».

Dimostrazione: Come si è già detto [aa. 1, 3], il timore in tanto ha natura di peccato in quanto è contro l'ordine della ragione. Ora, la ragione giudica che alcuni mali vanno fuggiti più di altri. Se quindi uno, per sfuggire un male che secondo la ragione merita di essere fuggito maggiormente, non si sottrae a mali meno gravi, non commette peccato. Così la morte corporale deve essere fuggita più che la perdita delle ricchezze: per cui se uno, per timore della morte, promettesse o consegnasse del danaro a dei briganti, sarebbe scusato dal peccato, nel quale invece incorrerebbe elargendolo a dei peccatori anziché a dei giusti senza una causa legittima.

Se uno invece, per fuggire vilmente dei mali che secondo la ragione sono meno gravi, incorre in mali più intollerabili, non può essere scusato totalmente dal peccato: poiché la sua paura è disordinata. Ora, sono più da temere i mali dell'anima che quelli del corpo; e i mali del corpo più della perdita dei beni esterni. Se quindi uno incorresse nei mali dell'anima, cioè nei peccati, per fuggire dei mali corporali, p. es. i flagelli o la morte, oppure la perdita dei beni esterni, p. es. del danaro; ovvero se preferisse il danno del corpo per evitare la perdita del danaro, non sarebbe scusato totalmente dal peccato. Tuttavia la sua colpa è minore: infatti ciò che è compiuto per paura è meno volontario; e l'uomo è sottomesso a una certa necessità quando agisce per paura. Per questo il Filosofo [Ethic. 3, 1] afferma che quanto si è compiuto per timore non è del tutto volontario, ma è un misto di volontario e di involontario.

Analisi delle obiezioni: 1. La paura scusa non in quanto è un peccato, ma in quanto è involontaria.

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

3. Secondo gli Stoici, i quali ritenevano che i beni temporali non fossero dei beni umani, si doveva concludere che i mali temporali non erano dei mali per

l'uomo, e quindi in nessun modo erano da temersi. Invece per S. Agostino [De lib. arb. 2, 19] i beni temporali sono dei beni di poco valore. E così pensavano anche i Peripatetici. Perciò i mali contrari a tali beni vanno temuti; non molto però, cioè mai fino al punto di abbandonare per essi il bene della virtù.

Quaestio 126
Prooemium

[44218] IIª-IIae, q. 126 pr. Deinde considerandum est de vitio intimiditatis. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum intimidum esse sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini.

ARGOMENTO 126
L'INSENSIBILITÀ AL TIMORE
Passiamo ora a parlare del vizio dell'insensibilità al timore.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se essere insensibili al timore sia un peccato; 2. Se ciò si contrapponga alla fortezza.

Articolo 1
Se l'insensibilità al timore sia un peccato
Pare che l'insensibilità al timore non sia un peccato. Infatti:
1. Ciò che costituisce un elogio del giusto non è un peccato. Ora, in lode del giusto si legge nei Proverbi [28, 1]: «Il giusto, sicuro come un leone, starà senza paura». Quindi essere insensibili al timore non è un peccato.
2. Secondo il Filosofo [Ethic. 3, 6] «la cosa più temibile è la morte». Ma stando al Vangelo [Mt 10, 28] non si deve temere la morte: «Non temete coloro che uccidono il corpo»; e neppure qualunque male che possa essere inflitto dall'uomo, secondo quel detto di Isaia [51, 12]: «Chi sei tu per aver paura di un uomo mortale?». Quindi non è un peccato l'essere insensibili al timore.
3. Il timore, come sopra [q. 125, a. 2] si è detto, nasce dall'amore. Ma la perfezione della virtù esclude l'amore di qualunque bene mondano: poiché secondo S. Agostino [De civ. Dei 14, 28] «l'amore di Dio fino al disprezzo di sé ci fa cittadini della città celeste». Quindi non può essere peccato il non temere alcunché di umano.
In contrario: Il Vangelo [Lc 18, 2], parlando del giudice iniquo, dice che «non temeva Dio e non aveva riguardo per nessuno».
Dimostrazione: Poiché il timore nasce dall'amore, il medesimo giudizio va dato dell'amore e del timore. E qui si tratta della paura dei mali temporali, derivante dall'amore per essi. Ora, è innato in tutti l'amore naturale alla propria vita, e alle cose ad essa ordinate, però nel debito modo: nel senso cioè che vanno amate non come fini, ma come mezzi ordinati al raggiungimento del fine ultimo. Perciò quando ci si allontana dalla giusta misura in questo amore si va contro l'inclinazione naturale, e quindi si ha il peccato. Tuttavia uno non può mai cessare totalmente di amare tali cose: poiché ciò che è naturale non può sparire totalmente. Per questo l'Apostolo [Ef 5, 29] diceva:

«Nessuno ha mai preso in odio la propria carne». Cosicché persino quelli che si uccidono lo fanno per amore della propria carne, che essi vogliono liberare dalle angustie presenti.
Può quindi capitare che uno tema la morte e gli altri mali temporali meno del dovuto, poiché ama i beni suddetti meno di quanto deve. Il fatto però di non temerli per nulla non può derivare da un'assoluta mancanza di amore, bensì dal non credere che possano capitare i mali contrari ai beni amati. E ciò a volte capita per la superbia di un animo portato a presumere di sé e a disprezzare gli altri, secondo le parole della Scrittura [Gb 41, 24 s.]: «Fu fatto per non aver paura: ogni essere eccelso egli mira con disprezzo». A volte invece ciò capita per mancanza di ingegno: come nota il Filosofo [Ethic. 3, 7] a proposito dei Celti, i quali per stoltezza non temono nulla. È quindi evidente che essere insensibili al timore è un vizio: sia che ciò derivi da mancanza di amore, sia che derivi da alterigia o da stoltezza; la quale ultima tuttavia, se è invincibile, scusa dal peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Il giusto viene lodato poiché non tralascia il bene a motivo della paura, non perché non abbia alcun timore. Infatti altrove [Sir 1, 28] si legge: «Chi è senza timore non potrà essere giustificato».
2. Né il timore della morte, né il timore di alcun altro male inflitto dall'uomo è una ragione sufficiente per abbandonare la giustizia. Tuttavia queste cose vanno temute in quanto possono impedire all'uomo di compiere atti virtuosi, a vantaggio proprio o di altri. Perciò nei Proverbi [14, 16] sta scritto: «Il saggio teme, e sta lontano dal male».
3. I beni temporali vanno disprezzati in quanto ci distolgono dall'amore e dal timore di Dio. E sotto questo aspetto non devono essere neppure oggetto di timore, secondo quelle parole della Scrittura [Sir 34, 14]: «Chi teme il Signore non ha paura di nulla». Non vanno invece disprezzati in quanto ci aiutano strumentalmente ad agire secondo l'amore e il timore di Dio.

Articolo 2
Se l'insensibilità al timore sia contraria alla fortezza
Pare che l'insensibilità al timore non sia contraria alla fortezza. Infatti:
1. Gli abiti si giudicano dagli atti. Ora, nessun atto di fortezza è impedito per il fatto che uno è insensibile al timore: poiché eliminato il timore uno sopporta con coraggio e aggredisce con audacia. Quindi tale insensibilità non si contrappone alla fortezza.
2. L'insensibilità al timore è un peccato o per mancanza del debito amore, o per alterigia, o per stoltezza. Ma la mancanza dell'amore dovuto si contrappone alla carità, la superbia all'umiltà e la stoltezza alla prudenza, o saggezza. Perciò il vizio dell'insensibilità al timore non si contrappone alla fortezza.
3. I vizi si contrappongono alla virtù come gli estremi al punto intermedio. Ma il punto intermedio da un lato non ha che un estremo. Ora, siccome alla fortezza da un lato si contrappone il timore e dall'altro la temerarietà, è chiaro che ad essa non si contrappone l'insensibilità al timore.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 7] afferma che l'insensibilità al timore è contraria alla fortezza.

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

Analisi delle obiezioni: 1. È un atto di fortezza il sopportare e l'aggredire una cosa temibile non in una maniera qualsiasi, ma secondo ragione. Cosa che non fa l'insensibile al timore.

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

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

Quaestio 127
Prooemium

[44235] IIª-IIae, q. 127 pr. Deinde considerandum est de audacia. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum audacia sit peccatum. Secundo, utrum opponatur fortitudini.

ARGOMENTO 127
L'AUDACIA, O TEMERARIETÀ

Veniamo ora a trattare dell'audacia, o temerarietà.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se l'audacia, o temerarietà, sia un peccato; 2. Se si contrapponga alla fortezza.

Articolo 1
Se l'audacia, o temerarietà, sia un peccato

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

1. Giobbe [39, 21] a proposito del cavallo, che secondo S. Gregorio [Mor. 31, 24] sta a indicare il buon predicatore, afferma che «con audacia va incontro alle armi». Ora, nessun vizio può essere portato a lode di qualcuno. Quindi essere temerari non è un peccato.

2. Il Filosofo [Ethic. 6, 9] insegna che «bisogna deliberare con calma, ma agire con prontezza». Ora, a questa prontezza giova molto l'audacia. Perciò l'audacia, o temerarietà, non è un peccato, ma piuttosto qualcosa di lodevole.

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

In contrario: La Scrittura [Sir 8, 15] ammonisce: «Non metterti in viaggio con un audace, o temerario, per paura che ti diventi insopportabile». Ora, non si deve sfuggire una compagnia se non per il peccato. Quindi l'audacia è un peccato.
Dimostrazione: L'audacia, come si è visto [I-II, q. 23, aa. 1, 4; q. 45], è una passione. Ma la passione talora è moderata e governata dalla ragione, talora invece manca di moderazione, o per eccesso o per difetto: e allora si ha una passione viziosa. A volte però i nomi delle passioni sono usati per indicare i loro eccessi: come l'ira non indica un'ira qualsiasi, ma quella esagerata, cioè peccaminosa. Ed è in questo senso che anche l'audacia, intesa come eccessiva, è un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel caso indicato si parla dell'audacia in quanto è regolata dalla ragione. In questo senso infatti essa è inclusa nella virtù della fortezza.
2. La prontezza nell'agire è lodevole dopo la deliberazione, che è un atto della ragione. Se uno invece pretendesse di agire prontamente prima di deliberare, ciò non sarebbe lodevole, ma peccaminoso: sarebbe infatti un atto di precipitazione, che è un peccato contrario alla prudenza, come sopra [q. 53, a. 3] si è notato. Perciò l'audacia, che spinge a operare con prontezza, è lodevole solo in quanto è guidata dalla ragione.
3. Come nota il Filosofo [Ethic. 4, 4 ss.], certi vizi sono senza nome, e così pure certe virtù. Per cui è necessario servirsi dei nomi di alcune passioni per indicare le virtù e i vizi. Ora, per indicare i vizi ci serviamo soprattutto di quelle passioni che hanno per oggetto il male: come è evidente nel caso dell'odio, del timore, dell'ira e dell'audacia. Invece la speranza e l'amore hanno per oggetto il bene. Perciò di esse ci serviamo piuttosto per indicare delle virtù.

Articolo 2
Se l'audacia sia contraria alla fortezza
Pare che l'audacia non sia contraria alla fortezza. Infatti:
1. L'eccesso di audacia deriva dalla presunzione. Ma la presunzione rientra nella superbia, che si contrappone all'umiltà. Quindi l'audacia si contrappone più all'umiltà che alla fortezza.
2. L'audacia non è condannabile se non in quanto provoca qualche danno, o all'audace stesso, che si mette nei pericoli senza giusti motivi, o anche agli altri, che egli temerariamente affronta o mette in pericolo. Ma questo modo di agire è contro la giustizia. Quindi l'audacia, in quanto vizio, non si contrappone alla fortezza, ma alla giustizia.
3. La fortezza, come si è notato sopra [q. 123, a. 3], ha per oggetto il timore e l'audacia. Ora, come la viltà si contrappone alla fortezza per un eccesso di timore, così pure esiste un altro vizio opposto alla viltà per un difetto di timore. Se quindi il vizio dell'audacia fosse contrario alla fortezza per un eccesso di audacia, bisognerebbe trovare un altro vizio opposto per difetto. Ma questo non esiste. Quindi neppure l'audacia si contrappone alla fortezza come vizio contrario.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 7; 3, 7] mette l'audacia, o temerarietà, tra i vizi contrari alla fortezza.
Dimostrazione: Abbiamo già notato [q. 126, a. 2] che le virtù morali hanno il compito di seguire il giusto mezzo in ciò che costituisce il loro oggetto. Perciò qualsiasi vizio che implichi una mancanza di misura in ciò che costituisce l'oggetto di una virtù morale si contrappone a tale virtù come ciò che è su misura a ciò che è sproporzionato. Ora, il vizio dell'audacia implica un eccesso della passione omonima. Perciò è evidente che esso si oppone alla virtù della fortezza la quale, come sopra [q. 123, a. 3] si è visto, ha il compito di moderare il timore e l'audacia.
Analisi delle obiezioni: 1. L'opposizione di un vizio a una data virtù non si basa principalmente sulle cause del vizio, ma sulla sua natura specifica. Non è quindi necessario che l'audacia si contrapponga all'identica virtù a cui si contrappone la presunzione, che ne è la causa.
2. La diretta opposizione di un vizio, come non viene desunta dalla sua causa, così non viene desunta neppure dai suoi effetti. Ora, il danno che deriva dall'audacia è un suo effetto. Quindi non si deve fondare su di esso ciò che oppone l'audacia alla virtù.
3. L'atto dell'audacia consiste nell'affrontare le cose ostili; e a ciò la natura inclina, a meno che questa inclinazione non venga ostacolata dal timore di ricevere un danno. Perciò il vizio che consiste nell'eccedere in audacia non ha come vizio contrario altro che la viltà. - Però l'audacia, o temerarietà, non implica in ogni caso soltanto una mancanza di paura. Poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 3, 7], «i temerari sono impetuosi e baldanzosi prima che giungano i pericoli, ma defezionano poi di fronte ad essi», e ciò per paura.

## Quaestio 128
## Prooemium

[44252] IIª-IIae, q. 128 pr. Deinde considerandum est de partibus fortitudinis. Et primo considerandum est quae sint fortitudinis partes; secundo, de singulis partibus est agendum.

## ARGOMENTO 128
## LE PARTI DELLA FORTEZZA
Passiamo ora a parlare delle parti della fortezza. E in primo luogo vedremo quali esse siano, mentre in secondo luogo le esamineremo singolarmente [q. 129].

### Articolo 1
In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 3
### Se le parti della fortezza siano convenientemente enumerate
Pare che le parti della fortezza non siano convenientemente enumerate.
Infatti:
1. Cicerone [De invent. 2, 54] assegna alla fortezza quattro parti, cioè «la magnificenza, la fiducia, la pazienza e la perseveranza». Ma a torto. Infatti la magnificenza appartiene alla liberalità: poiché entrambe riguardano il danaro,

e secondo il Filosofo [Ethic. 4, 2] «è necessario che il magnifico sia liberale ». Ma la liberalità fa parte della giustizia, come sopra [q. 117, a, 5] si è dimostrato. Quindi la magnificenza non va considerata come una parte della fortezza.
2. La fiducia Pare non essere altro che la speranza. Ora, la speranza non appartiene alla fortezza, ma è una virtù a parte. Quindi la fiducia non va posta fra le parti della fortezza.
3. La fortezza rende l'uomo preparato di fronte ai pericoli. Ma la magnificenza e la fiducia non implicano nel loro concetto alcun rapporto ai pericoli. Quindi non sono convenientemente enumerate come parti della fortezza.
4. La pazienza, secondo Cicerone [l. cit.], implica «la sopportazione di cose difficili»: il che egli attribuisce anche alla fortezza. Quindi la pazienza si identifica con la fortezza, e non è una sua parte.
5. Ciò che è richiesto in tutte le virtù non può considerarsi parte di una virtù speciale. Ma la perseveranza è richiesta in qualsiasi virtù, secondo le parole evangeliche [Mt 24, 13]: «Chi persevererà sino alla fine sarà salvato». Quindi la perseveranza non va posta fra le parti della fortezza.
6. Macrobio [Sup. somn. Scip. 1, 8] enumera sette parti della fortezza, cioè: «la magnanimità, la fiducia, la sicurezza, la magnificenza, la costanza, la sopportazione, la fermezza». E Andronico [De affect.] enumera sette virtù annesse alla fortezza, che sono «l'eupsichia, la lema, la magnanimità, la virilità, la perseveranza, la magnificenza, l'andragatia». Quindi l'enumerazione di Cicerone è incompleta.
7. Aristotele [Ethic. 3, 8] enumera cinque modi della fortezza. Il primo è la politica, che agisce con fermezza per paura del disonore, o del castigo; il secondo è la bravura militare, che opera con coraggio sorretta dall'arte e dall'esperienza bellica; il terzo è la fortezza, che scaturisce dalla passione, specialmente dall'ira; il quarto è la fortezza, che agisce con coraggio per l'abitudine di vincere; il quinto poi è l'agire con coraggio per inavvertenza del pericolo.
Ora, nessuna delle enumerazioni precedenti contiene questi tipi di fortezza. Quindi le suddette enumerazioni non sono adeguate.
Dimostrazione: Come sopra [q. 48] si è detto, di una virtù ci possono essere tre tipi di parti, cioè: soggettive, integranti e potenziali. Ora, la fortezza in quanto virtù specifica non può avere parti soggettive: poiché non si divide in virtù specificamente distinte, essendo la sua materia del tutto determinata.
Vengono invece ad essa riconosciute delle parti integranti e potenziali. Parti integranti sono gli elementi chiamati a costituire l'atto della fortezza. Parti potenziali sono invece quelle virtù che osservano in campi meno difficili il comportamento osservato dalla fortezza di fronte ai pericoli di morte. E queste virtù sono annesse alla fortezza come virtù secondarie.
Ora, come sopra [q. 123, aa. 3, 6] si è detto, due sono gli atti della fortezza: l'affrontare e il sopportare. Per il primo atto si richiedono due cose. La prima è la predisposizione dell'animo, che cioè si abbia l'animo pronto ad affrontare. Ed è quanto Cicerone denomina «fiducia». Per cui egli afferma [l. cit. nell'ob. 1] che «la fiducia è la virtù con cui l'animo affronta le cose grandi e onorifiche con speranza e sicurezza».

La seconda è l'esecuzione dell'opera: che cioè non si venga meno nell'esecuzione di ciò che si è intrapreso con fiducia. Cicerone [ib.] la chiama «magnificenza ». Per cui egli scrive che «la magnificenza è il disegno e l'esecuzione di cose grandi e sublimi con ampiezza e splendidezza di propositi», in modo cioè che ai generosi propositi non manchi l'esecuzione. - Ora, se questi due elementi si restringono alla materia propria della fortezza, cioè ai pericoli di morte, ne formano come le parti integranti, senza di cui la fortezza non può sussistere. Se invece si riferiscono ad altre materie di minore obiezioni, allora sono virtù specificamente distinte dalla fortezza, che però si riconnettono ad essa come alla loro virtù principale. P. es. il Filosofo [Ethic. 4, 2] assegna le grandi spese alla magnificenza e i grandi onori invece alla magnanimità, che si identifica con la fiducia.

E anche per l'altro atto della fortezza, che è il sopportare, si richiedono due cose. La prima è che l'animo non si lasci abbattere dalla tristezza per la obiezioni dei mali imminenti, abdicando così alla propria grandezza. Ed è quanto Cicerone denomina «pazienza». Infatti egli scrive [l. cit.] che «la pazienza è una volontaria e ininterrotta tolleranza di cose ardue e difficili motivata dall'onore e dall'utilità». - La seconda cosa richiesta è invece che uno non si stanchi fino a desistere a causa della continua sopportazione delle obiezioni, seguendo l'esortazione di S. Paolo [Eb 12, 3]: «Non stancatevi perdendovi d'animo». E Cicerone la denomina «perseveranza». Infatti egli dice [l. cit.] che «la perseveranza è una stabile e perpetua permanenza in una deliberazione ben considerata». - E anche queste due cose, se si restringono alla materia propria della fortezza, ne costituiscono quasi due parti integranti. Se invece riguardano qualunque altra obiezioni sono virtù distinte dalla fortezza, però ad essa connesse come virtù secondarie alla principale.

Analisi delle obiezioni: 1. La magnificenza aggiunge una certa grandezza riguardo alla materia della liberalità, grandezza che sconfina nell'arduo, il quale è oggetto dell'irascibile e riceve la sua perfezione dalla fortezza. E sotto questo aspetto essa appartiene alla fortezza.

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

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

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

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

6. Macrobio enumera le quattro virtù poste da Cicerone: la fiducia, la magnificenza, la tolleranza (in luogo della pazienza) e la fermezza (che sostituisce la perseveranza). Ne aggiunge però altre tre, due delle quali, cioè la magnanimità e la sicurezza, per Cicerone formano la fiducia, che invece Macrobio distingue. Infatti la fiducia implica la speranza umana di cose grandi. Ma la speranza presuppone la tensione della volontà nel desiderio di tali cose grandi, il che costituisce la magnanimità: sopra [I-II, q. 40, a. 7] infatti abbiamo visto che la speranza presuppone l'amore e il desiderio di ciò che si spera. O meglio si può dire che la fiducia indica la certezza della speranza, la magnanimità invece la grandezza delle cose sperate. - Però la speranza non può essere sicura se non vengono eliminati i sentimenti contrari: talora infatti uno di per sé sarebbe portato a sperare una data cosa, ma la speranza è eliminata dal timore: infatti il timore è incompatibile con la speranza, come si è visto [ib., a. 4, ad 1]. Per questo Macrobio aggiunge la sicurezza, che esclude il timore. Aggiunge poi una terza virtù, cioè la costanza, che può rientrare nella magnificenza: infatti è necessario avere costanza d'animo nelle cose che si compiono con magnificenza. E così Cicerone afferma che alla magnificenza non appartiene solo «l'esecuzione di grandi imprese», ma anche «il loro disegno formulato con ampiezza di propositi». Però la costanza si può anche ridurre alla perseveranza: poiché uno è perseverante in quanto non desiste nonostante la durata dell'impresa, ed è costante in quanto non desiste nonostante qualsiasi altra obiezioni.

E anche le virtù enumerate da Andronico si riducono a quelle di Cicerone. Infatti egli per la perseveranza e la magnificenza si accorda con Cicerone e Macrobio, e per la magnanimità con quest'ultimo. - La lema equivale poi alla pazienza o alla sopportazione: infatti egli dice che essa «è un abito pronto ad affrontare ciò che è dovuto, e a sopportare ciò che la ragione detta». - L'eupsichia invece, cioè il buon animo, equivale alla sicurezza: dice infatti che «essa è la forza d'animo nel portare a termine le proprie imprese». - La virilità poi non è altro che la fiducia: infatti egli dice che «la virilità è un abito che ha la capacità di affrontare direttamente imprese che richiedono coraggio». - Alla magnificenza aggiunge poi l'andragatia, che è come una bontà virile, e che noi potremmo denominare strenuità. Infatti la magnificenza non ha solo il compito di insistere nel portare a termine le grandi imprese, come la costanza, ma anche quello di compierle con virile prudenza e sollecitudine, il che è proprio dell'andragatia o strenuità. Per questo egli dice che «l'andragatia è la virtù dell'uomo che sa sperimentare gli espedienti che occorrono nelle opere vantaggiose».

E così è dimostrato che tutte le virtù ricordate si riducono alle quattro principali enumerate da Cicerone.

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

Quaestio 129
Prooemium

[44268] IIª-IIae, q. 129 pr. Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen ut sub quatuor principalibus quas Tullius ponit, alias comprehendamus; nisi quod magnanimitatem, de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiduciae ponemus. Primo ergo considerandum erit de magnanimitate; secundo, de magnificentia; tertio, de patientia; quarto, de perseverantia. Circa primum, primo considerandum est de magnanimitate; secundo, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum magnanimitas sit circa honores. Secundo, utrum magnanimitas sit solum circa magnos honores. Tertio, utrum sit virtus. Quarto, utrum sit virtus specialis. Quinto, utrum sit pars fortitudinis. Sexto, quomodo se habeat ad fiduciam. Septimo, quomodo se habeat ad securitatem. Octavo, quomodo se habeat ad bona fortunae.

ARGOMENTO 129
LA MAGNANIMITÀ
Veniamo così a trattare delle singole parti della fortezza, includendo però nelle quattro principali enumerate da Cicerone [De invent. 2, 54] anche le altre; solo che al posto della fiducia metteremo la magnanimità, di cui tratta anche Aristotele [Ethic. 4, 3]. Primo, tratteremo della magnanimità; secondo, della magnificenza [q. 134]; terzo, della pazienza [q. 136]; quarto, della perseveranza [q. 137].
Sul primo argomento parleremo in primo luogo della magnanimità stessa, e in secondo luogo dei vizi contrari [q. 130].
A proposito del primo tema esamineremo otto quesiti: 1. Se la magnanimità abbia per oggetto gli onori; 2. Se essa abbia per oggetto solo i grandi onori; 3. Se sia una virtù; 4. Se sia una virtù specificamente distinta; 5. Se sia una parte [potenziale] della fortezza; 6. Quali relazioni abbia con la fiducia; 7. Quali con la sicurezza; 8. Quali con i beni di fortuna.

Articolo 1
In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 4; In 3 Sent., d. 26, q. 2, a. 2, ad 4; d. 33, q. 3, a. 3, sol.1, ad 2; In 4 Ethic., lectt. 8, 9
Se la magnanimità abbia per oggetto gli onori
Pare che la magnanimità non abbia per oggetto gli onori. Infatti:
1. La magnanimità risiede nell'irascibile. Il che è evidente dal suo stesso nome: poiché magnanimità suona «grandezza d'animo», e «animo» equivale alla facoltà dell'irascibile, come risulta dal De Anima [3, 9] di Aristotele, dove egli afferma che nell'appetito sensitivo c'è «il desiderio e l'animo» ossia il concupiscibile e l'irascibile. Ora, l'onore è un certo bene, oggetto del concupiscibile, essendo «il premio della virtù». Quindi la magnanimità non ha per oggetto gli onori.
2. La magnanimità, essendo una virtù morale, deve avere per oggetto o le passioni o le operazioni esterne. Ma essa non riguarda le operazioni, perché allora apparterrebbe alla giustizia. Quindi riguarda le passioni. Ma l'onore non è una passione. Quindi la magnanimità non riguarda gli onori.
3. La magnanimità dice piuttosto tendenza che fuga: diciamo infatti che uno è magnanimo perché tende verso grandi cose. Ora, le persone virtuose sono

lodate non perché bramano, ma perché fuggono gli onori. Quindi la magnanimità non ha per oggetto gli onori.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 4, 3] afferma che «il magnanimo ha di mira gli onori e i disonori».
Dimostrazione: La magnanimità nel suo stesso nome implica una tendenza dell'animo verso cose grandi. Ora, in una virtù si devono distinguere due relazioni: la prima con la materia della propria operazione, la seconda con l'atto medesimo, che consiste nel debito uso di tale materia. E poiché l'abito virtuoso
deve la sua determinazione principale all'atto, uno viene denominato magnanimo principalmente perché orienta il suo animo verso qualche grande atto.
Ma un atto può dirsi grande in due modi: primo, in senso relativo, secondo, in senso assoluto. E certamente un atto può dirsi grande in senso relativo anche se consiste nell'uso di una cosa piccola o mediocre: nel caso p. es. che uno se ne serva in modo eccellente. Un atto è invece grande in senso assoluto quando consiste nell'uso eccellente delle cose più grandi. Ora, le cose di cui l'uomo si serve sono quelle esterne. E tra queste la più grande è l'onore: sia perché è la più connessa con la virtù, quale testimonianza della virtù di una persona, come sopra [q. 103, a. 1] si è visto, sia perché viene tributato a Dio e ai migliori, sia ancora perché gli uomini tutto sacrificano per conseguire l'onore e per evitare l'infamia. Così dunque si dice che uno è magnanimo in base a quelle cose che sono grandi puramente e semplicemente in modo assoluto, come si dice che uno è forte in base a quelle cose che sono difficili in senso assoluto. Ne segue quindi che la magnanimità ha per oggetto gli onori.
Analisi delle obiezioni: 1. Il bene e il male considerati in assoluto appartengono al concupiscibile, ma se si presentano come ardui, allora appartengono all'irascibile. Ora, la magnanimità ha di mira l'onore sotto tale aspetto: cioè come cosa grande e ardua.
2. Sebbene l'onore non sia né una passione né un'operazione, tuttavia è l'oggetto di una passione, cioè della speranza, che ha di mira il bene arduo.
Quindi la magnanimità ha come oggetto immediato la passione della speranza, ma mediatamente ha di mira gli onori, che sono l'oggetto della speranza.
Come si è detto sopra [q. 123, a. 3, ad 2; a. 4] anche della fortezza, che riguarda i pericoli di morte in quanto oggetto del timore e dell'audacia.
3. Coloro che disprezzano gli onori rifiutandosi di compiere tutto ciò che è riprovevole per acquistarli, e non considerandoli più del giusto, sono degni di lode. Chi però disprezzasse gli onori al punto di non preoccuparsi di compiere cose degne di onore, sarebbe biasimevole. E in questo senso la magnanimità ha di mira gli onori: in modo cioè da compiere cose degne di onore, senza però stimare eccessivamente gli onori umani.

## Articolo 2

Infra, a. 4, ad 1; I-II, q. 60, a. 5; In 2 Ethic., lect. 9; 4, lect. 9

### Se la magnanimità abbia per oggetto i grandi onori

Pare che la magnanimità di per sé non abbia per oggetto i grandi onori.
Infatti:
1. La materia propria della magnanimità, come si è visto [a. prec.], è l'onore.

Ma è accidentale all'onore essere grande o piccolo. Quindi la magnanimità come tale non ha di mira i grandi onori.
2. La magnanimità riguarda gli onori come la mansuetudine riguarda l'ira. Ma la mansuetudine di per sé non ha per oggetto le grandi più che le piccole ire. Quindi anche la magnanimità non ha di per sé come oggetto i grandi onori.
3. Un onore modesto dista dagli onori grandi meno del disonore. Ma il magnanimo è portato a comportarsi bene anche di fronte al disonore. Quindi è suo compito farlo anche di fronte agli onori più modesti. Quindi non si limita ai grandi onori.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 7] insegna che «la magnanimità riguarda i grandi onori» .
Dimostrazione: Aristotele [Phys. 7, 3] scrive che «la virtù è una perfezione». E si intende la perfezione di una potenza, di cui costituisce «il coronamento» [De caelo 1, 11]. Ora, la perfezione di una potenza non si riscontra in un'opera qualsiasi, ma in un'opera grande e difficile: poiché qualunque potenza, anche quella meno perfetta, è capace di un atto modesto e facile. Perciò la nozione di virtù richiede che questa abbia di mira «il difficile e il bene», come dice Aristotele [Ethic. 2, 3]. Ora, nell'atto della virtù la obiezioni e la grandezza, che in realtà si identificano, possono essere considerate da due punti di vista. Primo, rispetto alla ragione, cioè in quanto il difficile sta nel determinare e nell'applicare in una data materia il giusto mezzo. E questa obiezioni si riscontra solo nell'atto delle virtù intellettuali e nell'atto della giustizia. C'è poi una seconda obiezioni dalla parte della materia, la quale può essere ribelle alla misura della ragione a cui deve sottostare. E questa obiezioni si riscontra specialmente nelle altre virtù morali, che hanno per oggetto le passioni: poiché «le passioni sono in lotta con la ragione», come dice Dionigi [De div. nom. 4].
E a proposito di queste ultime si deve tener presente che alcune oppongono una grande resistenza dalla parte della passione, altre invece dalla parte delle cose che formano l'oggetto delle passioni.
Ora, le passioni non hanno una grande capacità di resistere alla ragione se non sono violente: poiché l'appetito sensitivo, in cui le passioni risiedono, è sottoposto per natura alla ragione. Quindi le virtù assegnate a questo genere di passioni sono soltanto quelle che hanno di mira la materia più ardua: come la fortezza riguarda i più gravi timori e le più grandi audacie, la temperanza le concupiscenze dei più grandi piaceri e la mansuetudine le ire più violente.
Ci sono invece delle passioni, quali ad es. l'amore e la brama del danaro e degli onori, che devono la loro forte resistenza contro la ragione alle cose esterne che ne formano l'oggetto. E per queste la virtù è richiesta non solo rispetto alle cose più importanti, ma anche rispetto a quelle meno rilevanti o minori: poiché le cose esterne, anche se piccole, possono essere molto appetibili, in quanto necessarie alla vita. E così per la brama del danaro si riscontrano due virtù, cioè la liberalità per le ricchezze moderate e la magnificenza per quelle rilevanti. Parimenti anche rispetto agli onori ci sono due virtù. L'una per quelli più modesti, e questa è senza nome; sono tuttavia ricordati i suoi

estremi, che sono la filotimia, cioè l'«amore degli onori», e l'afilotimia, cioè la «mancanza di amore per gli onori»: infatti talora è lodato chi ama gli onori, talora invece chi non se ne cura, purché le due cose vengano fatte con moderazione. Invece rispetto ai grandi onori si ha la magnanimità. Perciò si deve concludere che la materia propria della magnanimità è costituita dai grandi onori; e il magnanimo tende a quelle cose che sono degne di grande onore.
Analisi delle obiezioni: 1. La grandezza e la piccolezza sono condizioni accidentali per l'onore considerato in se stesso, ma costituiscono una grande differenza in rapporto alla ragione, di cui si deve accettare la misura nell'uso degli onori: questa è infatti molto più difficile da osservarsi nei grandi che nei piccoli onori.
2. Nell'ira, come in altre materie, presentano notevoli obiezioni solo i casi estremi, per i quali soltanto si richiede la virtù. Invece per le ricchezze e per gli onori, che sono cose esterne all'anima, la condizione è diversa.
3. Chi sa fare buon uso delle cose grandi, a maggior ragione sa fare buon uso delle piccole. Perciò il magnanimo considera i grandi onori come cose di cui si sente degno; o anche come inferiori ai suoi meriti, poiché la virtù, che merita l'onore di Dio, non può essere adeguatamente onorata dagli uomini. Perciò egli non si esalta per i grandi onori: poiché non li considera superiori a se stesso, ma piuttosto li disprezza. E molto di più quelli moderati o piccoli. Come pure egli non si abbatte per il disonore, ma lo disprezza come una cosa ingiusta.

## Articolo 3

De Malo, q. 8, a. 2; In 4 Ethic., lect. 8

### Se la magnanimità sia una virtù

Pare che la magnanimità non sia una virtù; Infatti:
1. Le virtù morali consistono tutte nel giusto mezzo. Invece la magnanimità non consiste nel giusto mezzo, bensì in qualcosa di sommo: poiché, come dice Aristotele [Ethic. 4, 3], il magnanimo «si crede degno delle più grandi cose». Quindi la magnanimità non è una virtù.
2. Chi possiede una virtù le possiede tutte, come sopra [I-II, q. 65] si è visto. Invece uno può avere delle virtù senza la magnanimità: infatti il Filosofo [l. cit.] scrive che «chi è degno di piccole cose e si stima degno di esse, è moderato», ma non magnanimo. Quindi la magnanimità non è una virtù.
3. La virtù, come si è visto [I-II, q. 55, a. 4], è una buona qualità dell'anima. La magnanimità invece implica certe disposizioni del corpo: poiché il Filosofo [l. cit.] insegna che «il magnanimo ha il passo lento, la voce grave e il parlare posato». Quindi la magnanimità non è una virtù.
4. Nessuna virtù è incompatibile con un'altra. Ma la magnanimità è incompatibile con l'umiltà: infatti il magnanimo, come dice Aristotele [l. cit.], «si stima degno di cose grandi, e disprezza gli altri». Quindi la magnanimità non è una virtù.
5. Qualsiasi virtù ha delle proprietà degne di lode. Invece il magnanimo ha delle proprietà riprovevoli: prima di tutto «non si ricorda dei benefici ricevuti»; secondo, «è ozioso e tardo»; terzo, «con i più si serve dell'ironia»; quarto,

«non sa convivere con gli altri»; quinto, «preferisce le cose belle e infruttuose a quelle fruttuose» [cf. ib.]. Perciò la magnanimità non è una virtù.
In contrario: Nella Scrittura [2 Mac 14, 18] si legge questa lode: «Nicanore, sentendo parlare del valore che avevano gli uomini di Giuda, e della loro grandezza d'animo nelle lotte per la patria», ecc. Ora, degni di lode sono soltanto gli atti di virtù. Quindi la magnanimità, a cui appartiene la grandezza d'animo, è una virtù.
Dimostrazione: E proprio della virtù umana custodire nelle cose umane la bontà di ordine razionale, essendo la bontà propria dell'uomo. Ora, fra tutti i beni esterni dell'uomo l'onore occupa il primo posto, come sopra [a. 1] si è detto. Quindi la magnanimità, che impone nella brama dei grandi onori la moderazione della ragione, è una virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. Rispondiamo col Filosofo [Ethic. 4, 3] che «il magnanimo è estremo quanto alla grandezza», poiché tende alle più grandi cose, «ma è nel giusto mezzo in quanto vi tende come si deve», cioè seguendo la ragione: «infatti egli si stima nel suo giusto valore», come si legge nel testo citato, poiché non pretende onori più grandi di quelli che gli spettano.
2. La connessione delle virtù non va intesa secondo i loro atti, cioè nel senso che ogni persona virtuosa debba avere gli atti di tutte le virtù. Poiché gli atti della magnanimità non competono a tutti i virtuosi, ma solo ai grandi. Invece tutte le virtù sono connesse nelle loro cause o princìpi, che sono la prudenza e la grazia, in quanto abiti coesistenti inseparabilmente nell'anima, o in maniera attuale o come disposizioni prossime. E così una persona a cui non spetta l'atto di questa virtù può avere l'abito della magnanimità: un abito cioè che la dispone a compiere quell'atto qualora il suo stato lo esigesse.
3. I moti o atteggiamenti del corpo sono diversi secondo i diversi pensieri e sentimenti dell'anima. Ed è per questo motivo che la magnanimità è accompagnata da certi atteggiamenti del corpo. Infatti la sveltezza deriva dal fatto che uno bada a molte cose, che cerca di sbrigare rapidamente; invece il magnanimo bada solo alle cose grandi, che sono poche e che richiedono grande attenzione: perciò i suoi movimenti sono lenti. E così pure il tono alto della voce e il parlare vivace si addicono a quelli che vogliono discutere di tutto, ma non ai magnanimi, che si occupano solo delle cose grandi. E come i suddetti atteggiamenti del corpo convengono ai magnanimi a motivo dei loro sentimenti, così pure essi si riscontrano naturalmente in quanti per natura sono predisposti alla magnanimità.
4. Nell'uomo c'è qualcosa di grande, che deriva dal dono di Dio, e ci sono dei difetti dovuti all'infermità della sua natura. Ora, la magnanimità fa sì che l'uomo «si consideri degno di grandi onori» in base ai doni ricevuti da Dio. Se dunque uno, p. es., è di grande virtù, la magnanimità fa sì che egli tenda a grandi opere virtuose. E lo stesso si dica per l'uso di qualsiasi altro bene, p. es. della scienza o dei beni di fortuna. Invece l'umiltà fa sì che uno si disprezzi in considerazione dei propri difetti. - Parimenti la magnanimità disprezza gli altri in quanto destituiti dei doni di Dio: infatti essa non fa caso degli altri al punto di compiere qualcosa di riprovevole. Invece l'umiltà onora gli altri e li stima superiori in quanto considera in essi i doni di Dio. Perciò

nei Salmi [14, 4] si legge: «Ai suoi occhi è spregevole il malvagio», e ciò si riferisce al disprezzo proprio del magnanimo, «ma onora chi teme il Signore», e ciò si riferisce all'atteggiamento rispettoso dell'umile. - Così dunque è evidente che la magnanimità e l'umiltà non sono virtù contrarie, sebbene sembrino tendere a cose opposte: partono infatti da considerazioni diverse.

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

## Articolo 4

Infra, q. 134, a. 2, ad 2; In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 4; In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol.2; d. 33, q. 3, a. 3, sol. 4; In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 2; d. 16, q. 4, a. 1, sol. 2, ad 2; De Malo, q. 8, a. 2, ad 3; In 4 Ethic., lect. 8

### Se la magnanimità sia una virtù speciale

Pare che la magnanimità non sia una virtù speciale. Infatti:

1. Una virtù speciale non compie gli atti di tutte le virtù. Ora, il Filosofo [Ethic. 4, 3] afferma che è del magnanimo «essere grande in tutte le virtù». Quindi la magnanimità non è una virtù speciale.

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

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

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 7] la distingue da tutte le altre virtù.

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

Analisi delle obiezioni: 1. La magnanimità non ha di mira qualsiasi onore, ma i grandi onori. Ora, se a una virtù è dovuto l'onore, ai grandi atti di virtù sono dovuti grandi onori. E così il magnanimo tende a compiere grandi azioni in ogni virtù: in quanto mira ad atti che sono degni di un grande onore.

2. Siccome il magnanimo mira alle grandi cose, ne segue che egli preferisce quelle che implicano una qualche eccellenza, e rifugge da quelle che implicano un difetto. Ora il beneficare, l'elargire e il ricompensare implicano una certa eccellenza. Ed è per questo che il magnanimo è pronto a compiere tali atti, non già perché sono atti di altre virtù.

Al contrario implica un difetto che uno faccia tanto caso dei beni o dei mali esterni da abbandonare per essi la giustizia o qualsiasi altra virtù. Parimenti dice difetto qualsiasi occultazione della verità: poiché ciò deriva dal timore. E anche la facilità a piangere include una menomazione: poiché in tal modo l'animo mostra di soccombere ai mali esterni. Perciò il magnanimo evita queste e altre simili cose per un motivo speciale, cioè in quanto contrarie alla propria eccellenza o grandezza.

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

## Articolo 5

Supra, q. 128

### Se la magnanimità sia una parte [potenziale] della fortezza

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

1. Una cosa non può essere parte di se medesima. Ora, la magnanimità si identifica con la fortezza. Infatti Seneca [De quatuor virt.] ha scritto: «Se nel tuo animo c'è la magnanimità, che è chiamata anche fortezza, vivrai con grande fiducia». E Cicerone [De off. 1, 19]: «Gli uomini forti vogliamo che siano anche magnanimi, amici della verità e per nulla mendaci». Quindi la magnanimità non è una parte [potenziale] della fortezza.

2. Il Filosofo [Ethic. 4, 3] insegna che «il magnanimo non è philokìndunos», cioè amante del pericolo. È invece proprio dei forti esporsi ai pericoli. Quindi la magnanimità non ha affinità con la fortezza, in modo da potersi dire una sua parte.
3. La magnanimità ha di mira ciò che è grande tra i beni sperabili, mentre la fortezza ha di mira ciò che è grande tra i mali temibili, o affrontabili. Ora, il bene è superiore al male. Quindi la magnanimità è una virtù superiore alla fortezza. E così non è una sua parte [potenziale].
In contrario: Macrobio [Sup. Somn. Scip. 1, 8] e Andronico [De affect.] pongono la magnanimità tra le parti della fortezza.
Dimostrazione: Come dicemmo sopra [I-II, q. 61, aa. 3, 4], una virtù è principale se applica uno dei caratteri generali delle virtù in una materia principale. Ora, uno dei caratteri generali delle virtù è la fermezza d'animo: poiché il comportamento fermo è richiesto in qualsiasi virtù, come dice Aristotele [Ethic. 2, 4]. Però questo viene apprezzato specialmente in quelle virtù che mirano a qualcosa di arduo, in cui è assai difficile mantenere la fermezza. Perciò quanto più è difficile mantenersi fermi in qualcosa di arduo, tanto più è principale la virtù che dà all'animo tale fermezza. Ora, è più difficile mantenersi fermi nei pericoli di morte, in cui spetta alla fortezza dare fermezza d'animo, che nello sperare e nel conseguire i più grandi beni, in cui dare tale fermezza spetta alla magnanimità: poiché l'uomo rifugge al sommo i pericoli di morte, come ama al sommo la propria vita. Perciò è evidente che la magnanimità coincide con la fortezza in quanto entrambe danno fermezza d'animo in qualcosa di arduo; tuttavia non ne raggiunge la natura, poiché dà la fermezza d'animo in cose dove è più facile mantenerla. Quindi la magnanimità è posta tra le parti della fortezza, poiché si aggiunge ad essa come una virtù secondaria alla principale.
Analisi delle obiezioni: 1. Come insegna il Filosofo [Ethic. 5, cc. 1, 3], «l'assenza di un male è considerato come un bene». Perciò il non lasciarsi sopraffare da un grave male, p. es. dai pericoli di morte, viene considerato come la conquista di un grande bene: ora, la prima cosa spetta alla fortezza, la seconda alla magnanimità. Da questo lato dunque la fortezza e la magnanimità possono identificarsi. Siccome però è diversa la obiezioni che le due cose presentano, parlando a rigore di termini Aristotele [Ethic. 2, 7] distingue la magnanimità dalla fortezza.
2. Si dice che ama i pericoli chi vi si espone indiscriminatamente. E ciò è proprio di chi indifferentemente stima grandi molte cose, il che è incompatibile con la magnanimità: infatti nessuno si espone a dei pericoli per ciò che non considera grande. Ora, il magnanimo si espone con somma prontezza ai pericoli per cose che sono veramente grandi: poiché egli nella fortezza mira a ciò che è grande, come anche negli atti delle altre virtù. Perciò il Filosofo spiega che il magnanimo non è microkìndunos, cioè «pronto a esporsi nelle cose piccole», ma megalokìndunos, cioè «pronto a esporsi nelle cose grandi». E Seneca [l. cit.] scrive: «Sarai magnanimo se non cercherai i pericoli come il temerario, né li paventerai come il pauroso: poiché nulla rende l'animo pauroso se non la coscienza di una vita riprovevole».

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

Articolo 6
In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 3, sol. 1
Se la fiducia rientri nella magnanimità
Pare che la fiducia non rientri nella magnanimità. Infatti:
1. Uno può avere fiducia non solo in se stesso, ma anche negli altri, secondo le parole di S. Paolo [2 Cor 3, 4 s.]: «Questa è la fiducia che abbiamo per mezzo di Cristo, davanti a Dio. Non però che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi». Ma ciò Pare essere contro la natura della magnanimità. Quindi la fiducia non rientra in quest'ultima.
2. La fiducia è il contrario del timore, come risulta da quel passo di Isaia [12, 2]: «Agirò con fiducia e non avrò timore». Ma essere senza timore appartiene piuttosto alla fortezza. Quindi anche la fiducia rientra più nella fortezza che nella magnanimità.
3. Il premio è dovuto solo alla virtù. Ora, alla fiducia è dovuto il premio: poiché secondo S. Paolo [Eb 3, 6] «noi siamo abitazione di Cristo se conserviamo salda sino alla fine la fiducia e la speranza». Quindi la fiducia è una virtù distinta dalla magnanimità. – Il che risulta anche dal fatto che Macrobio [Sup. somn. Scip. 1, 8] la enumera come distinta.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, 54] mette la fiducia al posto della magnanimità, come sopra [q. 128, ad 6] si è notato.
Dimostrazione: Il termine fiducia deriva da fede. Ma è proprio della fede credere qualcosa e credere a qualcuno. D'altra parte la fiducia appartiene alla speranza, secondo le parole della Scrittura [Gb 11, 18]: «Ti sentirai fiducioso per la speranza che hai dinanzi». Perciò il primo significato del termine fiducia Pare indicare il fatto che uno concepisce una speranza in quanto crede alle parole di chi gli promette di aiutarlo. – Ma poiché si denomina fede anche un'opinione tenace, e quest'ultima è determinata non solo dalle parole di un altro, ma anche dalla stima delle sue qualità, si può di conseguenza chiamare fiducia anche il fatto che uno concepisce la speranza di una cosa in base alla considerazione di un aspetto della realtà. Aspetto che talora uno riscontra in se stesso, come quando ad es. vedendosi sano uno spera di vivere a lungo, e talora in altri, come quando uno ad es., considerando che un potente è suo amico, concepisce la fiducia di essere da lui aiutato. – Ora, sopra [a. 1, ad 2] abbiamo detto che la magnanimità propriamente ha di mira la speranza di cose ardue. Poiché dunque la fiducia implica una certa saldezza della speranza,

derivante da considerazioni che determinano una tenace opinione di poter conseguire un bene, è chiaro che la fiducia rientra nella magnanimità.
Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega il Filosofo [Ethic. 4, 3], è proprio del magnanimo «non aver bisogno di nulla», poiché l'indigenza è propria dei miseri. Ciò però va inteso secondo il modo umano: infatti egli aggiunge: «o quasi». Poiché non aver bisogno assolutamente di nulla è al di là dell'umano. Infatti ogni uomo ha bisogno prima di tutto dell'aiuto di Dio, e secondariamente anche dell'aiuto umano, essendo l'uomo per natura un animale socievole che non può bastare a se stesso per vivere. Perciò il magnanimo, in quanto ha bisogno degli altri, è portato ad avere fiducia in essi: poiché contribuisce all'eccellenza di un uomo anche il fatto di avere a disposizione chi può aiutarlo. Ma nella misura in cui uno può agire da se stesso, il magnanimo ha fiducia in se stesso.
2. Come già si è detto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 23, a. 2; q. 40, a. 4], la speranza si contrappone direttamente alla disperazione, che si riferisce al medesimo oggetto, cioè al bene; si contrappone però anche al timore, che ha per oggetto il male, per la contrarietà dei rispettivi oggetti. Ora, la fiducia implica un vigore particolare della speranza. Perciò essa è contraria al timore, come anche la speranza. Ma dato che la fortezza propriamente irrobustisce l'uomo contro il male, mentre la magnanimità lo irrobustisce nel raggiungimento del bene, è chiaro che propriamente la fiducia rientra più nella magnanimità che nella fortezza. Siccome tuttavia la speranza causa l'audacia, che appartiene alla fortezza, ne risulta che la fiducia indirettamente è implicita anche nella fortezza.
3. La fiducia, come si è visto [nel corpo], implica una modalità della speranza: essa infatti è la speranza rafforzata da una salda convinzione. Ora, la modalità di un sentimento può contribuire al valore di un atto, così da renderlo meritorio, ma non può porlo nella specie di una data virtù, che dipende invece dalla sua materia. Perciò a rigore di termini la fiducia non può indicare una data virtù, ma una sua modalità. E così essa viene enumerata tra le parti della fortezza non come una virtù annessa (a meno di non prenderla con Cicerone [l. cit. nel s. c.] come l'equivalente della magnanimità), ma come una delle sue parti integranti, secondo quanto si è detto [q. 128].

## Articolo 7

### Se nella magnanimità rientri la sicurezza

Pare che nella magnanimità non rientri la sicurezza. Infatti:
1. La sicurezza, come si è già visto [q. 128, ad 6], implica l'eliminazione del turbamento causato dal timore. Ma questo è un effetto speciale della fortezza. Quindi la sicurezza si identifica con quest'ultima. La fortezza però non rientra nella magnanimità, ma piuttosto è vero il contrario. Perciò la sicurezza non rientra nella magnanimità.
2. S. Isidoro [Etym. 10] afferma che «sicuro significa sine cura» [cioè senza sollecitudine]. Ma questo atteggiamento è incompatibile con la virtù, che ha sollecitudine delle cose oneste, secondo le parole dell'Apostolo [2 Tm 2, 15]:

«Sii sollecito di presentarti davanti a Dio come un uomo degno di approvazione
». Quindi la sicurezza non rientra nella magnanimità, che compie ciò
che è grande in tutte le virtù.
3. La virtù non si identifica con il premio. Invece la sicurezza è data come
premio della virtù, come risulta dalle parole del libro di Giobbe [11, 14. 18]:
«Se allontanerai l'iniquità che è nella tua mano, riposerai tranquillo». Quindi
la sicurezza non rientra come parte nella magnanimità, e neppure in altre
virtù.
In contrario: Cicerone [De off. 1, 20] scrive che è proprio del magnanimo
«non cedere né al turbamento dell'animo, né agli uomini, né alla sfortuna».
Ma la sicurezza consiste proprio in questo. Quindi la sicurezza rientra nella
magnanimità.
Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Reth. 2, 5], «il timore rende gli uomini
riflessivi nel deliberare»: in quanto cioè rende premurosi di trovare il
modo di fuggire ciò che si teme. Ora, la sicurezza consiste nell'eliminazione
di questa sollecitudine imposta dal timore. Perciò essa implica una perfetta
tranquillità dell'animo con l'esclusione del timore: come la fiducia
implica un certo vigore della speranza. Come dunque la speranza è legata
direttamente alla magnanimità, così il timore è connesso con la fortezza.
Come quindi la fiducia rientra immediatamente nella magnanimità, così la
sicurezza rientra immediatamente nella fortezza. Si deve però notare che
come la speranza causa l'audacia, così il timore produce la disperazione,
secondo quanto si disse nel trattato sulle passioni [I-II, q. 45, a. 2]. Come
quindi la fiducia rientra indirettamente nella fortezza in quanto si serve dell'audacia, così anche la
sicurezza rientra nella magnanimità in quanto
esclude la disperazione.
Analisi delle obiezioni: 1. La fortezza non è lodata principalmente perché
vince il timore, il che è proprio della sicurezza, ma perché implica fermezza
di fronte alle passioni. Perciò la sicurezza non si identifica con la fortezza,
ma è una sua condizione.
2. Non qualsiasi sicurezza è lodevole, ma solo quella che elimina le preoccupazioni che non vanno
nutrite, e di cui non bisogna temere. E in questo senso essa è una condizione della fortezza e della
magnanimità.
3. Nelle virtù si riscontra una somiglianza e una partecipazione della beatitudine
futura, come sopra [I-II, q. 69, a. 3] si è notato. Perciò nulla impedisce
che una certa sicurezza sia la condizione di una virtù, mentre la sicurezza
perfetta è il suo premio.

Articolo 8
In 4 Ethic., lect. 9
Se i beni di fortuna contribuiscano alla magnanimità
Pare che i beni di fortuna non contribuiscano alla magnanimità. Infatti:
1. Seneca [De ira 1, 9] ha scritto che «la virtù basta a se stessa». Ora, come si
è visto [a. 4, ad 3], la magnanimità fa grandi tutte le virtù. Quindi i beni di
fortuna non giovano alla magnanimità.
2. Una persona virtuosa non disprezza quanto le è di giovamento. Invece

il magnanimo disprezza i beni esterni di fortuna, come nota Cicerone [De off. 1, 20]: «L'animo grande si rivela nel disprezzo dei beni esterni». Perciò la magnanimità non è agevolata dai beni di fortuna.

3. Cicerone aggiunge, nel passo citato, che è proprio dell'animo grande «il sopportare le cose penose in modo da non decadere in nulla dalla nobiltà della natura e dalla dignità del sapiente». E Aristotele [Ethic. 4, 3] insegna che «il magnanimo non si rattrista negli infortuni». Ora, le cose penose e gli infortuni sono il contrario dei beni di fortuna. Ma tutti si rattristano per la perdita di quanto loro giova. Quindi i beni esterni di fortuna non giovano alla magnanimità.

In contrario: Il Filosofo [ib.] afferma che «i beni di fortuna contribuiscono alla magnanimità».

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

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

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

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

## Quaestio 130
## Prooemium

[44337] IIª-IIae, q. 130 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati. Et primo, de illis quae opponuntur sibi per excessum, quae sunt tria, scilicet praesumptio, ambitio, inanis gloria. Secundo, de pusillanimitate, quae opponitur ei per modum defectus. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum praesumptio sit peccatum. Secundo, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

## ARGOMENTO 130
## LA PRESUNZIONE

Passiamo ora a parlare dei vizi contrari alla magnanimità. Primo, di quelli contrari per eccesso, che sono la presunzione, l'ambizione [q. 131] e la vanagloria

[q. 132]. Secondo, della pusillanimità, che è ad essa contraria per difetto [q. 133].

Sulla presunzione si pongono due quesiti: 1. Se la presunzione sia un peccato; 2. Se si contrapponga per eccesso alla magnanimità.

## Articolo 1

Infra, q. 133, a. 1; In 4 Ethic., lect. 11

### Se la presunzione sia un peccato

Pare che la presunzione non sia un peccato. Infatti:

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

2. Il Filosofo [Ethic. 10, 7] insegna: «Non dobbiamo seguire quanti ci consigliano di attendere a cose umane, essendo noi uomini, e a cose mortali, essendo noi mortali, ma per quanto è possibile dobbiamo farci immortali». E dice ancora [Met 1, 2] che l'uomo deve tendere per quanto può alle cose divine. Ora, le cose divine e immortali sono massimamente al disopra dell'uomo. Siccome dunque è proprio della presunzione il tendere a cose superiori a se medesimi, è chiaro che la presunzione non è un peccato, ma piuttosto qualcosa di lodevole.

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

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

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

Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che qualcosa sia superiore alla potenza attiva di un agente naturale senza essere superiore alla sua potenza passiva: infatti nell'aria vi è la potenza passiva a essere trasmutata in modo da avere l'operazione e il moto ascensionale del fuoco, cose che superano la potenza attiva dell'aria. E così pure sarebbe vizioso e presuntuoso che uno, avendo una virtù imperfetta, tentasse di conseguire immediatamente ciò che

è proprio della virtù perfetta; se però cercasse di raggiungere lo scopo progredendo nella virtù, ciò non sarebbe né presuntuoso né peccaminoso. Ed è
in questo modo che l'Apostolo si slanciava verso le cose poste davanti a lui,
cioè con un progresso incessante.
2. Le cose divine e immortali sono al disopra dell'uomo secondo l'ordine della natura; tuttavia l'uomo possiede una potenza naturale, cioè l'intelletto, con la quale può unirsi alle cose immortali e divine. Ed è in questo senso che il Filosofo afferma che l'uomo deve spingersi alle cose immortali e divine: non per compiere quanto Dio solo può fare, ma per unirsi a lui con l'intelletto e con la volontà.
3. Come spiega il Filosofo [Ethic. 3, 3], «ciò che possiamo con l'aiuto di altri, in qualche modo lo possiamo da noi». Ora, siccome noi possiamo pensare e compiere il bene con l'aiuto di Dio, questo non eccede del tutto la nostra capacità. Quindi non è presunzione cercare di compiere delle azioni virtuose. Sarebbe invece presunzione il tentare di compierle senza contare sull'aiuto di Dio.

Articolo 2

Supra, q. 21, a. 1; In 2 Ethic., lect. 9; 4, lectt. 8, 11

Se la presunzione si contrapponga alla magnanimità per eccesso

Pare che la presunzione non si contrapponga alla magnanimità per eccesso. Infatti:
1. La presunzione è tra i peccati contro lo Spirito Santo, come sopra [q. 14, a. 1; q. 21, a. 1] si è visto. Ora, i peccati contro lo Spirito Santo non si contrappongono alla magnanimità, ma alla carità. Quindi neppure la presunzione si contrappone alla magnanimità.
2. È proprio della presunzione «lo stimarsi degni di cose grandi» [Ethic. 4, 3]. Ma uno può dirsi presuntuoso anche se si stima degno di cose piccole, purché esse superino le sue capacità. Quindi la presunzione non contrasta direttamente con la magnanimità.
3. Il magnanimo considera piccoli i beni esterni. Invece i presuntuosi, secondo il Filosofo [ib.], «diventano spregiatori e oltraggiatori degli altri» a motivo dei beni esterni di fortuna, considerandoli come cose grandi. Perciò la presunzione si contrappone alla magnanimità non per eccesso, ma solo per difetto.
In contrario: Aristotele [Ethic. 2, 7; 4, 3] insegna che al magnanimo si contrappone per eccesso il chaunòs, cioè colui che è pieno di boria o di vento, e
che noi diciamo presuntuoso.
Dimostrazione: La magnanimità, come si è già visto [q. 129, a. 3, ad 1], consiste nel giusto mezzo; ma non rispetto alla grandezza di ciò a cui essa tende, poiché tende al massimo, bensì secondo la proporzione delle proprie capacità: poiché non tende mai a cose che sorpassano i limiti convenienti al soggetto. Ora, il presuntuoso non supera il magnanimo rispetto alla cose a cui tende, poiché talora rimane molto al disotto, ma lo eccede nell'oltrepassare la proporzione delle proprie capacità, che il magnanimo invece rispetta. Ed è in
questo senso che la presunzione si contrappone alla magnanimità per eccesso.

Analisi delle obiezioni: 1. Non una presunzione qualsiasi è un peccato contro lo Spirito Santo, ma solo quella che disprezza la divina giustizia per un'eccessiva confidenza nella divina misericordia. E tale presunzione, a motivo della sua materia, in quanto disprezza qualcosa di divino, si contrappone alla carità, o piuttosto al dono del timore, che ha di mira il rispetto verso Dio. Tuttavia può dirsi in contrasto con la magnanimità in quanto eccede la proporzione delle proprie forze.
2. Tanto la magnanimità quanto la presunzione tendono a qualcosa di grande: infatti non si è soliti dire che uno è presuntuoso quando vuole sorpassare di poco le proprie capacità. Se però anche in questi casi uno è detto presuntuoso, allora questa presunzione non si contrappone alla magnanimità, ma a quella virtù [innominata] che come si è accennato [ib., a. 2] ha per oggetto i piccoli onori.
3. Nessuno tenta qualcosa che supera le proprie capacità se non perché stima le sue capacità superiori a ciò che sono. E qui uno può sbagliare in due modi. Primo, rispetto alla quantità: p. es. quando pensa di avere la virtù, la scienza o altro in misura superiore alla realtà. - Secondo, rispetto alla natura delle cose: p. es. quando uno si crede grande e degno di grandi onori per dei meriti inconsistenti, quali le ricchezze o altri beni di fortuna. Infatti, come dice il Filosofo [Ethic. 4, 3], «coloro che possiedono tali beni senza la virtù, né stimano giustamente se stessi degni di grandi onori, né con verità sono detti magnanimi».
Parimenti anche l'oggetto a cui uno tende al disopra delle sue forze talvolta è realmente per sua natura una cosa grande: come nel caso di S. Pietro, il quale pretendeva di morire per Cristo [Mt 26, 35; Lc 22, 33], il che era al disopra delle sue forze. Talora invece non è qualcosa di grande per sua natura, ma secondo l'opinione degli stolti: come il portare vesti preziose, o disprezzare e ingiuriare gli altri. E ciò costituisce un eccesso rispetto alla magnanimità non reale, ma secondo l'apparenza. Per cui Seneca [De quatuor virt.] scrive che «la magnanimità, se si innalza oltre i suoi limiti, renderà l'uomo minaccioso, borioso, torvo, inquieto e corrivo a qualunque eccesso di parole e di fatti, prescindendo da ogni senso di onestà». È quindi evidente che secondo verità il presuntuoso talora si oppone al magnanimo per difetto, ma stando alle apparenze Pare eccederlo.

Quaestio 131
Prooemium

[44354] IIª-IIae, q. 131 pr. Deinde considerandum est de ambitione. Et circa hoc quaeruntur duo primo, utrum ambitio sit peccatum. Secundo, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARGOMENTO 131
L'AMBIZIONE
Veniamo ora a parlare dell'ambizione.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se l'ambizione sia un peccato;
2. Se si opponga per eccesso alla magnanimità.

Articolo 1

In 1 Cor., c. 13, lect. 2

Se l'ambizione sia un peccato

Pare che l'ambizione non sia un peccato. Infatti:

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

2. Non è peccaminoso desiderare ciò che è dovuto per premio. Ma «l'onore è il premio della virtù», come dice il Filosofo [Ethic. 1, 12; 8, 14]. Perciò l'ambizione degli onori non è un peccato.

3. Ciò che incita al bene e ritrae dal male non è un peccato. Ma l'onore spinge gli uomini a fare il bene e a evitare il male: infatti Aristotele [Ethic. 3, 8] scrive che «i popoli più coraggiosi sono quelli presso i quali i vili sono disonorati, e i forti onorati»; e Cicerone [Tusc. disp. 1, 2] afferma che «l'onore fomenta le arti». Quindi l'ambizione non è un peccato.

In contrario: S. Paolo [1 Cor 13, 5] scrive che «la carità non è ambiziosa e non cerca il proprio interesse». Ora, alla carità ripugna solo il peccato. Quindi l'ambizione è un peccato.

Dimostrazione: L'onore, come si è detto [q. 103, aa. 1, 2], implica una prestazione di rispetto verso qualcuno a testimonianza della sua eccellenza. Ma riguardo all'eccellenza dell'uomo si devono considerare due fatti. Primo, che il bene per cui eccelle l'uomo non lo ha da se stesso, ma è come un dono di Dio in lui. Quindi l'onore principalmente non è dovuto a lui, ma a Dio. – Secondo, si deve tener presente che le doti per cui uno eccelle sono date da Dio per il bene degli altri. Per cui la stima e l'onore che un uomo riceve per la sua eccellenza in tanto devono piacergli in quanto gli preparano la via per giovare agli altri.

Quindi la brama dell'onore può essere disordinata in tre modi. Primo, perché si bramano gli attestati di un'eccellenza che non si possiede: il che equivale a cercare onori sproporzionati. Secondo, perché si cerca il proprio onore senza riferirlo a Dio. Terzo, perché uno si limita a bramare il proprio onore senza ordinarlo al bene degli altri. E siccome l'ambizione non è altro che una brama disordinata dell'onore, è chiaro che l'ambizione è sempre un peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. Il desiderio del bene deve essere regolato dalla ragione; se invece ne trasgredisce le norme è peccaminoso. E in questo modo è peccaminoso desiderare gli onori senza conformarsi alla ragione. Quelli invece che non si curano dell'onore come la ragione esige vengono rimproverati per il fatto che non evitano quelle cose che compromettono l'onore.

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

nota il Filosofo [Ethic. 4, 3].
3. Il desiderio dell'onore, come quando è debitamente regolato spinge al bene e ritrae dal male, così quando è disordinato può essere l'occasione per compiere molti mali, quando cioè uno non bada alla maniera di acquistare l'onore, ma lo vuole ottenere a qualunque costo. Per cui Sallustio [Catilin. 11] afferma che «sia i buoni che gli inetti desiderano la gloria, l'onore e il comando: ma i primi, cioè i buoni, usano la via giusta, mentre i secondi, cioè gli inetti, in quanto privi di capacità, cercano queste cose con gli inganni e i raggiri».
– E tuttavia quelli che fanno il bene o evitano il male solo in vista dell'onore non sono virtuosi, come fa osservare il Filosofo nell'Etica [3, 8], là dove dice che non sono veramente forti quelli che compiono prodezze per l'onore.

Articolo 2
Se l'ambizione si opponga alla magnanimità per eccesso
Pare che l'ambizione non si opponga alla magnanimità per eccesso.
Infatti:
1. A un unico giusto mezzo non si contrappone dalla stessa parte che un solo estremo. Ora, come si è visto sopra [q. 130, a. 2], alla magnanimità si contrappone per eccesso la presunzione. Quindi ad essa non si contrappone per eccesso l'ambizione.
2. La magnanimità ha per oggetto gli onori. L'ambizione invece ha di mira le dignità: si legge infatti nella Scrittura [2 Mac 4, 7] che «Giasone ambiva il sommo sacerdozio». Perciò l'ambizione non si contrappone alla magnanimità.
3. L'ambizione riguarda l'apparato esterno, come risulta dagli Atti degli Apostoli [25, 23], dove si afferma che Agrippa e Berenice entrarono nel pretorio «con grande ambizione»; e dalle Cronache [2 Cr 16, 14], dove si dice che sul cadavere di Asa furono bruciati «con grande ambizione» aromi e unguenti. Ora, la magnanimità non riguarda l'apparato esterno. Quindi l'ambizione non si contrappone alla magnanimità.
In contrario: Cicerone [De off. 1, 19] afferma: «Dal momento che uno eccelle per grandezza d'animo, brama sommamente di essere l'unico sovrano di tutti». Ma ciò è proprio dell'ambizione. Quindi l'ambizione è un eccesso di magnanimità.
Dimostrazione: L'ambizione, come si è detto [a. prec.], è il desiderio smodato dell'onore. Ora, la magnanimità ha per oggetto gli onori, e se ne serve nel modo dovuto. Quindi è evidente che l'ambizione si contrappone alla magnanimità come il disordine all'ordine.
Analisi delle obiezioni: 1. La magnanimità tende a due cose. Alla prima come al suo fine: e questo consiste in un atto eccellente, che il magnanimo intraprende secondo le sue capacità. Da questo lato dunque alla magnanimità si contrappone per eccesso la presunzione, che intraprende cose grandi al disopra delle sue capacità. Alla seconda cosa invece la magnanimità tende come alla materia di cui si serve debitamente, e che è l'onore. Ora, da questo lato alla magnanimità si contrappone per eccesso l'ambizione. Infatti non ripugna che rispetto a un unico giusto mezzo vi siano vari eccessi sotto aspetti diversi.

2. Alle persone costituite in dignità per l'eccellenza del loro stato è dovuto l'onore. E per questo motivo il desiderio smodato delle dignità rientra nell'ambizione. Se infatti uno desiderasse disordinatamente una dignità non per l'onore annesso, ma per il debito uso di essa, che però supera le sue capacità, costui non sarebbe ambizioso, ma presuntuoso.
3. Anche la magnificenza dell'apparato esterno contribuisce all'onore: per cui si è soliti rendere onore anche con tali esteriorità. E S. Giacomo [2, 2 s.] vi accenna con quelle parole: «Se nella vostra adunanza entrasse un uomo con un anello d'oro e un vestito splendido, e diceste a lui: Siedi qui al posto d'onore», ecc. Quindi l'ambizione non riguarda l'apparato esterno se non in quanto esso contribuisce all'onore.

## Quaestio 132
## Prooemium

[44371] IIª-IIae, q. 132 pr. Deinde considerandum est de inani gloria. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum appetitus gloriae sit peccatum. Secundo, utrum inanis gloria magnanimitati opponatur. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit vitium capitale. Quinto, de filiabus eius.

## ARGOMENTO 132
## LA VANAGLORIA

E veniamo a parlare della vanagloria.
Su questo tema esamineremo cinque argomenti: 1. Se il desiderio della gloria sia un peccato; 2. Se la vanagloria si contrapponga alla magnanimità; 3. Se sia un peccato mortale; 4. Se sia un vizio capitale; 5. Le sue figlie.

### Articolo 1
De Malo, q. 9, a. 1; In Gal., c. 5, lect. 7
### Se il desiderio della gloria sia un peccato

Pare che il desiderio della gloria non sia un peccato. Infatti:
1. Nessuno pecca nel cercare la somiglianza con Dio; anzi, ciò viene comandato con quelle parole [Ef 5, 1]: «Fatevi imitatori di Dio quali figli carissimi». Ma nel desiderare la gloria l'uomo imita Dio, il quale reclama la gloria dagli uomini, come si legge in Isaia [43, 7]: «Quelli che portano il mio nome, per la mia gloria li ho creati». Perciò il desiderio della gloria non è un peccato.
2. Non può essere peccato ciò da cui si è spinti al bene. Ora, gli uomini sono spinti al bene dal desiderio della gloria: infatti Cicerone [Tusc disp. 1, 2] afferma che «tutti dalla gloria sono spinti a impegnarsi». E anche nella Scrittura viene promessa la gloria per le opere buone, secondo le parole di S. Paolo [Rm 2, 7]: «A coloro che perseverando nelle opere di bene cercano gloria e onore». Quindi desiderare la gloria non è un peccato.
3. Cicerone [De invent. 2, 55] insegna che «la gloria è la vasta fama di una persona accompagnata dalla lode»; il che coincide con la definizione di S. Ambrogio [Agost., Contra Maxim. 2, 13]: la gloria è «una notorietà accompagnata dalla lode». Ma desiderare una fama onorifica non è un peccato,

anzi è una cosa lodevole, secondo le esortazioni della Scrittura [Sir 41, 12]: «Abbi cura del buon nome»; e ancora [Rm 12, 17 Vg]: «Fate il bene non solo agli occhi di Dio, ma anche al cospetto degli uomini». Quindi il desiderio della vanagloria non è un peccato.

In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 5, 13] insegna: «Ha una vista più sana chi riconosce che anche l'amore della lode è un vizio ».

Dimostrazione: La gloria sta a indicare una certa chiarezza: infatti, secondo S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 82, 100, 104], «essere glorificato» equivale a «essere chiarificato». Ora, la chiarezza include la bellezza e la manifestazione. Quindi il termine gloria implica la manifestazione di qualcosa che gli uomini considerano bello, sia nell'ordine materiale che nell'ordine spirituale. E poiché le cose che sono di una chiarezza assoluta possono essere percepite da molti e da lontano, col termine gloria si vuole indicare il fatto che il bene di una persona incontra la conoscenza e l'approvazione di molti. Da cui le parole di Tito Livio [Hist. 22, 39]: «La gloria non può darla uno solo». Preso però in un senso più vasto, il termine gloria non indica necessariamente questa conoscenza da parte della moltitudine, ma può indicare anche la conoscenza di pochi, o del solo interessato, il quale considera il proprio bene come degno di lode.

Ora, conoscere e approvare il proprio bene non è un peccato; poiché S. Paolo [1 Cor 2, 12] afferma: «Noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio, per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato». E così pure non è un peccato volere che la propria virtù sia approvata dagli altri, poiché si legge nel Vangelo [Mt 5, 16]: «Risplenda la vostra luce davanti agli uomini». Perciò il desiderio della gloria di per sé non dice nulla di peccaminoso.

Invece il desiderio della vanagloria implica un peccato: infatti è peccaminoso desiderare qualsiasi cosa vana, come si legge nei Salmi [4, 3]: «Perché amate cose vane, e cercate la menzogna?». Ora, la gloria può dirsi vana prima di tutto dalla parte dell'oggetto nel quale viene cercata: p. es. quando viene cercata in ciò che non esiste, o in cose che non sono degne di gloria, come nelle realtà fragili e caduche. - Secondo, [la gloria può essere vana] dalla parte di coloro presso i quali viene cercata: cioè presso gli uomini, il cui giudizio non è certo. - Terzo, [può essere vana] dalla parte di colui che la desidera, se egli non la ordina al debito fine, cioè all'onore di Dio e al bene del prossimo.

Analisi delle obiezioni: 1. A commento di quel passo evangelico [Gv 13, 13]: «Voi mi chiamate maestro e signore, e dite bene», S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 58] afferma: «È pericolosa la compiacenza in se medesimi per colui che deve badare a non insuperbirsi. Invece colui che è superiore a tutto, per quanto si lodi, non può esaltarsi. Infatti la conoscenza di Dio non giova a lui, ma a noi; e nessuno lo conosce se egli non si dà a conoscere». Perciò è evidente che Dio non cerca la propria lode per sé, ma a nostro vantaggio. E allo stesso modo l'uomo può lodevolmente desiderare la propria gloria a vantaggio degli altri, secondo le parole evangeliche [Mt 5, 16]: «Vedendo le vostre opere buone, diano gloria al Padre vostro che è nei cieli».

2. La gloria che Dio dona non è vana, ma vera. E tale è la gloria promessa in premio alle buone azioni, secondo le parole di S. Paolo [2 Cor 10, 17 s.]: «Chi

si vanta, si vanti nel Signore: perché non colui che si raccomanda da sé viene approvato, ma colui che il Signore raccomanda». - È vero poi che alcuni sono spinti ad atti virtuosi dal desiderio della gloria umana, come anche dal desiderio di altri beni terreni; tuttavia non è veramente virtuoso colui che compie atti di virtù per la gloria umana, come dimostra S. Agostino [De civ. Dei 5, 12].
3. La perfezione dell'uomo implica il conoscere, non l'essere conosciuti: quindi quest'ultima cosa non va desiderata per se stessa. Tuttavia può essere desiderata in quanto serve a uno scopo: cioè affinché Dio sia glorificato dagli uomini, o affinché gli uomini ricevano un giovamento dal bene che vedono in altri, oppure affinché uno, nel costatare i propri meriti per il riconoscimento degli altri, si impegni a perseverare e a migliorare. Ed è in questo senso che è lodevole «avere cura del proprio buon nome», e «fare il bene al cospetto degli uomini»; non invece per il gusto vano della lode umana.

Articolo 2
In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 4
Se la vanagloria si contrapponga alla magnanimità
Pare che la vanagloria non si contrapponga alla magnanimità. Infatti:
1. Come si è già visto [a. prec.], è proprio della vanagloria vantarsi o di cose inesistenti, e ciò rientra nella menzogna, o di cose terrene e caduche, e ciò rientra nella cupidigia; oppure basarsi sul giudizio degli uomini, che è incerto, e questo è un atto di imprudenza. Ora, tali vizi non si contrappongono alla magnanimità. Quindi neppure la vanagloria.
2. La vanagloria non si contrappone alla magnanimità per difetto, come la pusillanimità, che Pare incompatibile con la vanagloria. Parimenti non le si contrappone per eccesso poiché così, come si è visto [q. 130, a. 2; q. 131, a. 2], si contrappongono alla magnanimità la presunzione e l'ambizione, che differiscono dalla vanagloria. Perciò la vanagloria non si contrappone alla magnanimità.
3. Nel commentare le parole di S. Paolo ai Filippesi [2, 3]: «Non fate nulla per spirito di rivalità o per vanagloria», la Glossa [ord.] afferma: «Vi erano tra loro alcuni dissenzienti, inquieti, che litigavano per vanagloria». Ma il litigio non si contrappone alla magnanimità. Quindi neppure la vanagloria.
In contrario: Cicerone [De off. 1, 20] scrive: «Dobbiamo guardarci dalla brama della gloria: essa infatti toglie all'anima la sua libertà, per la quale il magnanimo deve lottare con tutte le sue forze». Perciò la vanagloria si contrappone alla magnanimità.
Dimostrazione: La gloria, come si è già notato [q. 103, a. 1, ad 3], è un effetto dell'onore e della lode: poiché dal ricevere lodi, o altri attestati di riverenza, uno si rende chiaro o illustre nella conoscenza altrui. E poiché la magnanimità, come si è visto [q. 129, aa. 1,2], ha per oggetto l'onore, di conseguenza abbraccia anche la gloria; e come essa si serve con moderazione di quello, così pure usa moderatamente di questa. Quindi il desiderio smodato della gloria si contrappone direttamente alla magnanimità.
Analisi delle obiezioni: 1. È incompatibile con la magnanimità l'apprezzare le cose piccole fino al punto di gloriarsene: per cui Aristotele [Ethic. 4, 3] afferma che per il magnanimo l'onore «è una cosa da poco». E così pure egli

stima un cosa da poco quanto viene cercato in vista dell'onore, p. es. la potenza e le ricchezze. - Parimenti è incompatibile con la magnanimità il gloriarsi di cose inesistenti. Aristotele [ib.] infatti scrive che il magnanimo «fa più caso della verità che dell'opinione». - Inoltre è incompatibile con la magnanimità il gloriarsi degli attestati della lode umana come se fossero di grande valore. Per cui Aristotele aggiunge che il magnanimo «non si preoccupa di essere lodato». - Quindi nulla impedisce che quanto si contrappone ad altre virtù si contrapponga anche alla magnanimità, in quanto si tengono per grandi delle cose che in realtà sono piccole.

2. Il vanaglorioso nella realtà è al di sotto del magnanimo, poiché si gloria di cose che il magnanimo considera piccole, come sopra [ad 1] si è detto, ma nella sua opinione si contrappone al magnanimo per eccesso: poiché la gloria che desidera la considera come qualcosa di grande, e tende ad essa oltre ai suoi meriti.

3. Come si è già notato [q. 127, a. 2, ad 2], l'opposizione dei vizi [alle virtù] non viene desunta dai loro effetti. Tuttavia anche la facilità di attaccar lite si contrappone alla magnanimità: poiché si litiga soltanto per delle cose che si stimano grandi. Per cui il Filosofo [l. cit.] ha scritto che il magnanimo «non è litigioso, poiché nulla per lui è grande».

Analisi delle obiezioni: 1. È incompatibile con la magnanimità l'apprezzare le cose piccole fino al punto di gloriarsene: per cui Aristotele [Ethic. 4, 3] afferma che per il magnanimo l'onore «è una cosa da poco». E così pure egli

stima un cosa da poco quanto viene cercato in vista dell'onore, p. es. la potenza e le ricchezze. - Parimenti è incompatibile con la magnanimità il gloriarsi di cose inesistenti. Aristotele [ib.] infatti scrive che il magnanimo «fa più caso della verità che dell'opinione». - Inoltre è incompatibile con la magnanimità il gloriarsi degli attestati della lode umana come se fossero di grande valore. Per cui Aristotele aggiunge che il magnanimo «non si preoccupa di essere lodato». - Quindi nulla impedisce che quanto si contrappone ad altre virtù si contrapponga anche alla magnanimità, in quanto si tengono per grandi delle cose che in realtà sono piccole.

2. Il vanaglorioso nella realtà è al di sotto del magnanimo, poiché si gloria di cose che il magnanimo considera piccole, come sopra [ad 1] si è detto, ma nella sua opinione si contrappone al magnanimo per eccesso: poiché la gloria che desidera la considera come qualcosa di grande, e tende ad essa oltre ai suoi meriti.

3. Come si è già notato [q. 127, a. 2, ad 2], l'opposizione dei vizi [alle virtù] non viene desunta dai loro effetti. Tuttavia anche la facilità di attaccar lite si contrappone alla magnanimità: poiché si litiga soltanto per delle cose che si stimano grandi. Per cui il Filosofo [l. cit.] ha scritto che il magnanimo «non è litigioso, poiché nulla per lui è grande».

## Articolo 3

De Malo, q. 9, a. 2

### Se la vanagloria sia un peccato mortale

Pare che la vanagloria sia un peccato mortale. Infatti:

1. Solo il peccato mortale esclude la ricompensa eterna. Ma la vanagloria esclude la ricompensa eterna, poiché si legge nel Vangelo [Mt 6, 1]: «Guardatevi dal praticare le vostre buone opere davanti agli uomini per essere ammirati da loro, altrimenti non avrete la ricompensa presso il Padre vostro che è nei cieli». Quindi la vanagloria è un peccato mortale.
2. Chi si arroga ciò che è proprio di Dio pecca mortalmente. Ma col desiderio della vanagloria uno si arroga ciò che è proprio di Dio, come si legge in Isaia [42, 8]: «Non cederò la mia gloria ad altri», e in S. Paolo [1 Tm 1, 17]: «Al solo Dio onore e gloria». Perciò la vanagloria è un peccato mortale.
3. Un peccato che è sommamente pericoloso e nocivo è mortale. Ma tale è il peccato di vanagloria, poiché nel commentare le parole di S. Paolo [1 Ts 2, 4]: «Dio che prova i nostri cuori», S. Agostino [Glossa ord.] spiega: «Quale capacità di nuocere abbia l'attaccamento alla gloria umana non lo sperimenta se non chi lo combatte: benché infatti sia facile non desiderare la lode quando non la si ha, tuttavia è difficile non goderne quando essa viene data». E il Crisostomo [In Mt hom. 19, su 6, 1] afferma che «la vanagloria si introduce di nascosto, e insensibilmente toglie tutta la ricchezza interiore». Quindi la vanagloria è un peccato mortale.
In contrario: Il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 13] fa osservare che «mentre gli altri vizi allignano nei servi del diavolo, la vanagloria si riscontra anche nei servi di Cristo». Nei quali però non ci può essere il peccato mortale. Quindi la vanagloria non è un peccato mortale.
Dimostrazione: Come si è già visto [q. 35, a. 3; I-II, q. 72, a. 5], una cosa è peccato mortale quando è incompatibile con la carità. Ora il peccato di vanagloria, considerato in se stesso, non è incompatibile con la carità verso il prossimo. Invece in rapporto alla carità verso Dio può essere incompatibile in due modi. Primo, per l'oggetto di cui uno si gloria. P. es. quando uno si gloria di una menzogna che si oppone alla riverenza verso Dio, secondo le parole di Ezechiele [28, 2]: «Il tuo cuore si è insuperbito e hai detto: Io sono un dio»; e quelle di S. Paolo [1 Cor 4, 7]: «Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto?». Oppure anche quando uno preferisce a Dio il bene temporale di cui si gloria, contro l'ammonimento di Geremia [9, 22 s.]: «Non si vanti il saggio della sua saggezza, non si vanti il forte della sua forza e non si vanti il ricco delle sue ricchezze. Ma chi vuole gloriarsi si vanti di questo, di avere senno e di conoscere me». Oppure ancora quando si preferisce la testimonianza degli uomini a quella di Dio, come accadde a coloro a cui accenna il Vangelo [Gv 12, 43]: «Essi amavano la gloria degli uomini più della gloria di Dio».
Secondo, per le disposizioni [soggettive] di colui che si gloria, il quale tende alla vanagloria come al suo fine ultimo, perché subordina ad esso anche gli atti virtuosi, e per raggiungerlo non si astiene dal fare ciò che è contro Dio. E così la vanagloria è un peccato mortale. Per cui S. Agostino [De civ. Dei 5, 14] ha scritto che «questo vizio», cioè la vanagloria, « quando nel cuore la lode umana è bramata più dell'amore e del timore di Dio, è così contrario al sentimento della fede da far dire al Signore [Gv 5, 44]: "E come potete credere, voi che prendete la gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene

da Dio solo?"».
Quando invece l'amore della gloria umana, benché vano, non ripugna alla carità né per il suo oggetto, né per le disposizioni di chi cerca tale gloria, allora il peccato non è mortale, ma veniale.
Analisi delle obiezioni: 1. Nessuno merita la vita eterna facendo dei peccati. Perciò l'atto virtuoso perde la capacità di meritare la vita eterna se è fatto per vanagloria, anche se questa non è un peccato mortale. Quando però per vanagloria la ricompensa eterna viene perduta totalmente, e non relativamente a un solo atto, allora la vanagloria è un peccato mortale.
2. I vanagloriosi non aspirano tutti all'eccellenza che spetta a Dio soltanto. Altra infatti è la gloria che spetta a Dio solo, e altra è quella dovuta alle persone virtuose, o ricche.
3. Si dice che la vanagloria è un peccato pericoloso non tanto per la sua gravità, quanto per il fatto che è una predisposizione a più gravi peccati: poiché la vanagloria rende l'uomo presuntuoso e fiducioso in se stesso. E così lo predispone anche a poco a poco a perdere i beni interiori.

Articolo 4
I-II, q. 84, a. 4; In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 3; Expos. 2; De Malo, q. 8, a. 1; q. 13, a. 3
Se la vanagloria sia un vizio capitale
Pare che la vanagloria non sia un vizio capitale. Infatti:
1. Un vizio che nasce sempre da un altro non è un vizio capitale. Ma la vanagloria nasce sempre dalla superbia. Quindi non è un vizio capitale.
2. L'onore è più importante della gloria, che ne è l'effetto. Ora l'ambizione, che è il desiderio smodato dell'onore, non è un vizio capitale. Quindi non lo è neppure la vanagloria.
3. I peccati capitali hanno una certa priorità. Invece la vanagloria non ha alcuna priorità: né quanto alla gravità del peccato, poiché non sempre è un peccato mortale, né per il bene che con essa si desidera, poiché la gloria umana è una cosa effimera ed esteriore. Quindi la vanagloria non è un vizio capitale.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] enumera la vanagloria tra i sette vizi capitali.
Dimostrazione: Intorno ai vizi capitali ci sono due opinioni. Alcuni infatti mettono tra i vizi capitali la superbia, e quindi non considerano un vizio capitale la vanagloria.
S. Gregorio [ib.] invece considera la superbia «la regina di tutti i vizi», e la vanagloria che ne deriva è posta da lui tra i vizi capitali. E ciò con ragione. La superbia infatti, come vedremo [q. 162, aa. 1, 2], è il desiderio smodato della propria eccellenza. Ora, si consegue una certa perfezione ed eccellenza mediante qualsiasi bene desiderato. Di conseguenza il fine di ogni vizio è ordinato al fine della superbia. E così questa possiede una certa causalità universale su tutti gli altri vizi, e non va elencata tra quelle cause o princìpi specifici di essi che sono i vizi capitali. - Ora, tra i beni di cui l'uomo si serve per l'acquisto della propria eccellenza occupa il primo posto la gloria, in quanto essa implica la manifestazione della bontà di una persona: infatti il

bene è per natura amato e onorato da tutti. Come quindi mediante «la gloria davanti a Dio» si acquista un'eccellenza nell'ordine soprannaturale, così mediante «la gloria degli uomini» [Gv 12, 43] si acquista un'eccellenza nell'ordine umano. Quindi, a motivo della connessione con l'eccellenza propria, che gli uomini sommamente desiderano, la gloria è assai desiderabile; e dalla sua brama smodata nascono molti vizi. Perciò la vanagloria è un vizio capitale.
Analisi delle obiezioni: 1. Non ripugna che un vizio capitale derivi dalla superbia: poiché la superbia, come si è detto [nel corpo; I-II, q. 84, a. 4, ad 4], è «la regina e la madre di tutti i vizi».
2. La lode e l'onore, come si è detto [a. 2; q. 103, a. 1, ad 3], sono le cause da cui la gloria deriva. Perciò questa è come il fine a cui esse tendono: si ama infatti di essere onorati e lodati in quanto si pensa così di diventare celebri nella conoscenza altrui.
3. La vanagloria ha un primato come cosa appetibile per i motivi indicati [nel corpo]: e ciò basta a farne un vizio capitale. Infatti non si richiede che un tale vizio sia sempre un peccato mortale: poiché anche da un peccato veniale può derivare un peccato mortale, in quanto cioè i peccati veniali predispongono ai mortali.

Articolo 5

Supra, q. 21, a. 4; q. 37, a. 2; q. 38, a. 2; q. 105, a. 1, ad 2; q. 112, a. 1, ad 2; infra, q. 138, a. 2, ad 1; De Malo, q. 9, a. 3

Se siano convenientemente elencate le figlie della vanagloria

Pare che non sia giusto affermare che le figlie della vanagloria sono la disobbedienza, la millanteria, l'ipocrisia, la contesa, la caparbietà, la discordia, la pretesa di novità. Infatti:
1. La millanteria, secondo S. Gregorio [Mor. 23, 6; 31, 45], è tra le specie della superbia. Ora, non è la superbia che nasce dalla vanagloria, come nota lo stesso autore [Mor. 31, 45], ma piuttosto è il contrario. Quindi la millanteria non va inclusa tra le figlie della vanagloria.
2. Le contese e le discordie nascono specialmente dall'ira. Ma l'ira è un vizio capitale distinto dalla vanagloria. Quindi tali vizi non nascono dalla vanagloria.
3. Il Crisostomo [In Mt hom. 71] afferma che «la vanagloria è sempre cattiva, ma specialmente nella filantropia», cioè nelle opere di misericordia. Ora, queste non sono cose nuove, ma consuete tra gli uomini. Quindi non va specificata tra le figlie della vanagloria la pretesa di novità.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] assegna alla vanagloria le sette figlie predette.
Dimostrazione: Le figlie di un vizio capitale, come si è già visto [q. 118, a. 8], sono quei vizi che sono fatti per essere ordinati al suo fine. Ora, stando alle cose già dette [aa. 1, 4], il fine della vanagloria è la manifestazione della propria eccellenza. E ad essa l'uomo può tendere in due modi. Primo, direttamente: o con le parole, e allora abbiamo la millanteria, o con i fatti, e allora, nel caso che questi siano veri e degni di una certa ammirazione, abbiamo la pretesa di novità, poiché la novità è fatta per attirare lo sguardo degli uomini,

mentre se sono finti abbiamo l'ipocrisia. - Secondo, uno può cercare la manifestazione della propria eccellenza indirettamente, mostrando di non essere
da meno di un altro. E ciò può farsi in quattro modi. Primo, rispetto all'intelligenza: e allora abbiamo la pertinacia, con la quale uno si appoggia al proprio parere rifiutando di accettare un parere migliore. Secondo, rispetto alla
volontà: e allora abbiamo la discordia, quando non si vuole abbandonare il proprio volere per accordarsi con altri. Terzo, rispetto alle parole: e allora abbiamo la contesa, quando uno litiga ad alta voce con un altro. Quarto rispetto ai fatti: e allora abbiamo la disobbedienza, quando uno non vuole eseguire il comando dei superiori.
Analisi delle obiezioni: 1. La millanteria, come si è già spiegato
[q. 112, a. 1, ad 2], è tra le specie della superbia per la causa interiore che la produce, ossia per l'arroganza. In se stessa invece la millanteria esterna è ordinata talora al guadagno, ma più spesso alla gloria e all'onore, come dice Aristotele [Ethic. 4, 7]. Ed è così che nasce dalla vanagloria.
2. L'ira non causa la discordia e la contesa se non in quanto è accompagnata dalla vanagloria: cioè per il fatto che uno considera onorifico per sé il non cedere al volere o alle parole di un altro.
3. La vanagloria nell'esercizio della beneficenza è riprovata per la mancanza di carità che si rivela in chi preferisce la vanagloria al bene del prossimo. Non si rimprovera invece qualcuno quasi che nel fare l'elemosina presuma di fare qualcosa di nuovo.

Quaestio 133
Prooemium

[44412] IIª-IIae, q. 133 pr. Deinde considerandum est de pusillanimitate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum pusillanimitas sit peccatum. Secundo, cui virtuti opponatur.

ARGOMENTO 133
LA PUSILLANIMITÀ
Dobbiamo ora trattare della pusillanimità.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se la pusillanimità sia un peccato;
2. A quale virtù si contrapponga.

Articolo 1
In 4 Ethic., lect. 11
Se la pusillanimità sia un peccato
Pare che la pusillanimità non sia un peccato. Infatti:
1. Qualsiasi peccato rende cattivi, come ogni virtù rende buoni. Invece, secondo il Filosofo [Ethic. 4, 3], «il pusillanime non è cattivo». Quindi la pusillanimità non è un peccato.
2. Il Filosofo [ib.] afferma che «è pusillanime chi, pur essendo degno di grandi beni, non se ne crede degno». Ora, solo il virtuoso è degno di grandi beni: poiché il Filosofo aggiunge che «si deve onorare secondo verità solo chi è buono». Quindi il pusillanime è virtuoso, e la pusillanimità non è un

peccato.
3. «L'inizio di ogni peccato è la superbia», come dice la Scrittura [Sir 10, 15 Vg]. Ma la pusillanimità non deriva dalla superbia: poiché il superbo si considera più di quello che è, mentre il pusillanime rinunzia a ciò di cui è degno. Quindi la pusillanimità non è un peccato.
4. Il Filosofo [l. cit.] scrive che è pusillanime «chi si crede degno di cose minori di quelle che merita». Ma i Santi si sono creduti degni di cose inferiori ai loro meriti: come è evidente nel caso di Mosè e di Geremia, i quali erano degni dell'ufficio a cui erano chiamati dal Signore, e tuttavia lo rifiutarono, come si legge nella Scrittura [Es 3, 11; Ger 1, 6]. Quindi la pusillanimità non è un peccato.
In contrario: Nella vita morale non è da evitarsi se non il peccato. Ora, S. Paolo [Col 3, 21] comanda di evitare la pusillanimità quando scrive: «Padri, non esasperate i vostri figli, perché non divengano pusillanimi». Quindi la pusillanimità è un peccato.
Dimostrazione: Tutto ciò che è contrario a un'inclinazione naturale è peccato, in quanto contrastante con la legge naturale. Ora, ogni essere possiede l'inclinazione naturale a compiere azioni proporzionate alla propria capacità: come è evidente in tutti gli esseri corporei, sia animati che inanimati. Ma come uno eccede la misura della propria capacità mediante la presunzione quanto tenta cose superiori alle proprie facoltà, così anche il pusillanime non raggiunge la misura della propria capacità quando rifiuta di tendere a cose a lui proporzionate. Come quindi è un peccato la presunzione, così lo è pure la pusillanimità. Per cui quel servo che per pusillanimità sotterrò il danaro del suo padrone senza trafficarlo fu punito dal padrone, come dice il Vangelo [Mt 25, 14 ss.; Lc 19, 12 ss.].
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo chiama cattivi solo quelli che fanno del male al prossimo. E in questo senso il pusillanime non è cattivo, poiché non fa del male se non indirettamente: cioè in quanto si astiene da quelle opere con le quali potrebbe giovare agli altri. Dice infatti S. Gregorio [Past. 1, 5] che «quanti si rifiutano di giovare al prossimo con la predicazione, a tutto rigore sono responsabili di tutto il bene che avrebbero potuto arrecare alla comunità».
2. Nulla impedisce che chi ha un abito virtuoso possa peccare: o venialmente, conservando l'abito della virtù, o mortalmente, con la perdita della virtù infusa. Può quindi capitare che uno per la virtù che possiede sia capace di fare cose grandi e degne di un grande onore, ma non osando farne uso pecchi, o venialmente o mortalmente.
Si può anche rispondere che il pusillanime è degno di cose grandi per le sue disposizioni alla virtù, quali la buona complessione naturale, la scienza o i beni di fortuna; ma rifiutandosi di farne uso per la virtù, si rende pusillanime.
3. Anche la pusillanimità può in qualche modo derivare dalla superbia: quando cioè uno, basandosi troppo sul proprio parere, si reputa inadatto alle cose di cui è capace. Da cui le parole dei Proverbi [26, 16]: «Il pigro si crede saggio più di sette persone che Rispondono con senno». Nulla infatti impedisce che da una parte si avvilisca, e dall'altra si inorgoglisca. Per cui S. Gregorio

[Past. 1, 7] afferma che Mosè «sarebbe stato superbo se avesse accettato di guidare il popolo senza trepidazione; e d'altra parte sarebbe stato superbo se avesse rifiutato di ubbidire al comando del Creatore».
4. Mosè e Geremia furono degni dell'ufficio a cui erano stati chiamati da Dio, però con la grazia divina. Essi tuttavia volevano rifiutarlo considerando l'insufficienza della propria debolezza; non però con ostinazione, per non sconfinare nella superbia.

Articolo 2
Infra, q. 162, a. 1, ad 3; In 4 Ethic., lect. 11
Se la pusillanimità si contrapponga alla magnanimità
Pare che la pusillanimità non si contrapponga alla magnanimità. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 4, 3] scrive che «il pusillanime misconosce se stesso: se infatti si conoscesse bramerebbe i beni di cui è degno». Ora, il misconoscimento di sé si contrappone alla prudenza. Quindi anche la pusillanimità si contrappone alla prudenza.
2. Il Signore [Mt 25, 26] chiama «cattivo e pigro» il servo che si rifiutò di trafficare il danaro. E anche il Filosofo [l. cit.] dice che i pusillanimi «sono dei pigri». Ma la pigrizia è il contrario della sollecitudine, che è un atto della prudenza, come sopra [q. 47, a. 9] si è detto. Perciò la pusillanimità non si contrappone alla magnanimità.
3. La pusillanimità Pare derivare da un timore eccessivo. Da cui le parole di Isaia [35, 4]: «Dite ai pusillanimi: Coraggio! Non temete». E così pure Pare derivare da un'ira smodata, stando a quelle altre parole di S. Paolo [Col 3, 21]: «Padri, non esasperate i vostri figli, perché non divengano pusillanimi ». Ora, l'eccesso del timore si contrappone alla fortezza, e quello dell'ira alla mansuetudine. Quindi la pusillanimità non si contrappone alla magnanimità.
4. Il vizio che si oppone a una virtù è tanto più grave quanto meno le è simile. Ma la pusillanimità assomiglia alla magnanimità meno della presunzione. Se quindi essa fosse effettivamente contraria alla magnanimità sarebbe un peccato più grave della presunzione. Ciò però va contro quel detto della Scrittura [Sir 37, 3 Vg]: «O presunzione nefanda, da dove sei uscita?». Quindi la pusillanimità non si contrappone alla magnanimità.
In contrario: La pusillanimità e la magnanimità, come dice il nome stesso, sono contrarie come la piccolezza e la grandezza. Ma grande e piccolo sono termini opposti. Quindi la pusillanimità si contrappone alla magnanimità.
Dimostrazione: La pusillanimità può essere considerata sotto tre aspetti. Primo, in se stessa. E sotto questo aspetto è evidente che per sua natura essa si contrappone alla magnanimità, dalla quale differisce come la grandezza e la piccolezza rispetto all'identica cosa: come infatti il magnanimo tende per se
stesso alle cose grandi, così il pusillanime per la sua piccolezza d'animo se ne ritrae. Secondo, la pusillanimità può essere considerata nella sua causa: e questa dal lato dell'intelletto è il misconoscimento delle proprie capacità, mentre dal lato della volontà è il timore di non riuscire nelle cose che uno crede falsamente superiori alle sue possibilità. Terzo, può essere considerata

nel suo effetto, che è la rinunzia alle cose grandi di cui uno è degno. Ma la contrarietà dei vizi alle virtù, come sopra [q. 127, a. 2, ad 2] si è detto, va rilevata più in base alla loro rispettiva natura specifica che in base alle cause o agli effetti. Quindi la pusillanimità si contrappone direttamente alla magnanimità.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento si basa sulla pusillanimità considerata nella sua causa di ordine intellettivo. E tuttavia non si può dire propriamente che essa si contrappone alla prudenza, neppure rispetto alla sua causa: poiché tale misconoscimento non deriva da insipienza, ma piuttosto dalla pigrizia nel valutare le proprie capacità, come dice Aristotele [l. cit. nell'ob.], o nell'intraprendere ciò di cui uno è capace.

2. La obiezioni si basa sulla pusillanimità considerata nei suoi effetti.

3. L'obiezione si ferma a considerare la pusillanimità nelle sue cause. Non sempre però il timore che causa la pusillanimità ha per oggetto i pericoli di morte. Quindi anche da questo lato non segue necessariamente che la pusillanimità si contrapponga alla fortezza. - L'ira poi, considerata nel suo moto connaturale che porta a insorgere per vendicarsi, non produce la pusillanimità, che deprime l'animo, ma piuttosto la elimina. Induce però alla pusillanimità a motivo delle sue cause, che sono le ingiurie ricevute, dalle quali l'animo di chi le subisce risulta depresso.

4. La pusillanimità per sua natura è un peccato più grave della presunzione: poiché con essa l'uomo si ritrae dal bene, il che, secondo il Filosofo [l. cit.], è la cosa peggiore. Si dice tuttavia che la presunzione è nefanda a motivo della superbia da cui deriva.

## Quaestio 134
## Prooemium

[44433] IIª-IIae, q. 134 pr. Deinde considerandum est de magnificentia et vitiis oppositis. Circa magnificentiam autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum magnificentia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, quae sit materia eius. Quarto, utrum sit pars fortitudinis.

## ARGOMENTO 134
## LA MAGNIFICENZA

Passiamo ora a trattare della magnificenza e dei vizi contrari [q. 135].

A proposito della magnificenza si pongono quattro quesiti: 1. Se la magnificenza sia una virtù; 2. Se sia una virtù speciale; 3. Quale ne sia la materia; 4. Se sia una parte [potenziale] della fortezza.

### Articolo 1
Supra, q. 129, a. 2; In 4 Ethic., lect. 6

### Se la magnificenza sia una virtù

Pare che la magnificenza non sia una virtù. Infatti

1. Chi ha una virtù deve averle tutte, come sopra [I-II, q. 65, a. 1] si è detto. Invece uno può avere le altre virtù senza la magnificenza: poiché, come scrive il Filosofo [Ethic. 4, 2], «non ogni liberale è magnifico». Quindi la magnificenza

non è una virtù.
2. La virtù morale, come spiega Aristotele [Ethic. 2, 6], consiste nel giusto mezzo. Invece la magnificenza non consiste nel giusto mezzo. Infatti «essa sorpassa la liberalità in grandezza» [Met. 10, 9]. Ora, la grandezza e la piccolezza sono due estremi opposti, di cui l'uguaglianza è il termine intermedio. Quindi la magnificenza non consiste nel giusto mezzo, ma in uno degli estremi. E così non è una virtù.
3. Nessuna virtù è contraria all'inclinazione della natura, ma ne è piuttosto un perfezionamento, come sopra si è visto [q. 108, a. 2; q. 117, a. 1, ob. 1]. Ora, stando al Filosofo [Ethic. 4, 2], «il magnifico non fa grandi spese per se medesimo»: il che è contro l'inclinazione naturale, che spinge a provvedere soprattutto a se stessi. Quindi la magnificenza non è una virtù.
4. Come insegna il Filosofo [Ethic. 6, 4], l'arte è «la retta ragione delle cose fattibili». Ma la magnificenza riguarda le cose da farsi, come dice il nome stesso. Quindi è più un'arte che una virtù.
In contrario: La virtù umana è una partecipazione della virtù divina. Ora, la magnificenza rientra nella virtù divina, come si legge nei Salmi [67, 35]: «La sua magnificenza e la sua virtù sono sopra le nubi». Quindi la magnificenza è una virtù.
Dimostrazione: Secondo Aristotele [De caelo 1, 11], «la virtù viene considerata in rapporto all'ultimo grado raggiungibile da una potenza»: e non all'ultimo grado verso il difetto, ma verso l'eccesso, che viene concepito come qualcosa di grande. Perciò il compiere qualcosa di grande, da cui deriva il nome magnificenza, possiede il carattere di una virtù. Quindi la magnificenza sta a indicare una virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. Non tutti gli uomini liberali sono magnifici di fatto: poiché mancano dei mezzi per esercitare gli atti della magnificenza. Tuttavia essi hanno l'abito della magnificenza, o in maniera attuale o come predisposizione immediata, secondo le spiegazioni date sopra [I-II, q. 65, a. 1, ad 1] a proposito della connessione delle virtù.
2. La magnificenza, considerata la grandezza delle opere compiute, consiste in qualcosa di estremo. Ma in rapporto alla regola della ragione, che essa non abbandona né per eccesso né per difetto, consiste nel giusto mezzo, come si è detto sopra [q. 129, a. 3, ad 1] a proposito della magnanimità.
3. È proprio della magnificenza fare qualcosa di grande. Ora, ciò che riguarda il singolo è una piccola cosa in confronto a ciò che riguarda le cose di Dio, o il bene comune. E così il magnifico non mira soprattutto a spendere per la propria persona: non perché non cerchi il proprio bene, ma perché esso non è grande. - Se tuttavia qualcuna delle sue cose private presenta una certa grandezza, allora egli vi provvede con magnificenza. Tali sono ad es. «le cose che capitano una volta sola, come le nozze o altre cose del genere», e quelle che rimangono, come «costruire un'abitazione decorosa» [Ethic. 4, 2].
4. Come nota il Filosofo [Ethic. 6, 5], «è necessario che ci sia una virtù dell'arte », cioè una virtù morale che inclini la volontà a usare rettamente della propria arte. E ciò rientra nella magnificenza. Quindi essa non è un'arte, ma una virtù.

Articolo 2

Infra, q. 152, a. 3; In 4 Sent., d. 17, q. 3, a. 2, sol. 3

Se la magnificenza sia una virtù speciale

Pare che la magnificenza non sia una virtù speciale. Infatti:

1. È proprio della magnificenza fare qualcosa di grande. Ma ciò può dirsi di qualsiasi virtù allo stato perfetto: come chi possiede una grande temperanza fa grandi atti di temperanza. Quindi la magnificenza non è una virtù speciale, ma indica lo stato perfetto di qualsiasi virtù.

2. Fare una cosa e tendere ad essa spetta al medesimo principio. Ora, tendere alle cose grandi spetta alla magnanimità, come sopra [q. 129, a. 1] si è visto. Spetta quindi alla magnanimità anche fare cose grandi. Quindi la magnificenza non è una virtù distinta dalla magnanimità.

3. La magnificenza pare che rientri nella santità: infatti nell'Esodo [15, 11] si legge: «Magnifico nella santità»; e nei Salmi [95, 6]: «Santità e magnificenza nel suo santuario». Ma la santità si identifica con la religione, come sopra [q. 81, a. 8] si è visto. Quindi anche la magnificenza si identifica con la religione. E così non è una virtù specificamente distinta dalle altre.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 7; 4, 2] la enumera fra le altre virtù specifiche.

Dimostrazione: È proprio della magnificenza il fare qualcosa di grande [magnum], come dice il nome stesso. Però il termine fare può essere preso in due sensi: in senso proprio e in senso generico. Ora, fare in senso proprio significa compiere qualcosa nella materia esterna: p. es. costruire una casa. Invece in senso generico fare sta per qualsiasi azione: sia essa transitiva, come bruciare e segare, sia essa intransitiva e immanente in chi la compie, come intendere e volere. Se quindi la magnificenza sta a indicare il compimento di cose grandi nel significato proprio del termine fare, allora la magnificenza è una virtù speciale. Infatti ciò che è fattibile è prodotto dall'arte; e nell'esercizio di questa è possibile riscontrare una bontà particolare nel fatto che i suoi prodotti hanno una certa grandezza, o di proporzioni, o di valore, o di dignità: il che è l'oggetto della magnificenza. Ora, presa in questo senso la magnificenza è una virtù speciale. Se invece per magnificenza si intende il fare cose grandi prendendo il termine fare in senso generico, allora la magnificenza non è una virtù speciale.

Analisi delle obiezioni: 1. È proprio di ogni virtù perfetta fare qualcosa di grande nel suo genere se si prende il termine fare in senso generico, non già in senso proprio: poiché ciò appartiene alla magnificenza.

2. Alla magnanimità, come nota il Filosofo [Ethic. 4, 3], non spetta solamente il tendere a cose grandi, ma anche «il compiere ciò che è grande in ogni virtù», facendo o agendo in qualsiasi modo: limitandosi però al solo aspetto specifico della grandezza. Invece le altre virtù, se sono allo stato perfetto, non hanno come oggetto principale ciò che è grande, ma il loro oggetto proprio: per cui l'eventuale grandezza deriva dalla perfezione di tali virtù. Alla magnificenza poi, da parte sua, spetta non solo il fare cose grandi nel senso proprio del termine fare, ma anche il tendere a fare cose grandi. Per cui

Cicerone [De invent. 2, 54] ha scritto che «la magnificenza è il disegno e l'esecuzione di cose grandi e sublimi con ampiezza e splendidezza di propositi », indicando nel «disegno» l'intenzione interiore, e nell'«esecuzione» l'opera esterna. Come quindi la magnanimità ha di mira ciò che è grande in ogni materia, così la magnificenza lo ha di mira nelle cose fattibili.

3. La magnificenza mira a compiere opere grandi. Ma le opere umane sono ordinate a un fine, e d'altra parte nessun fine è così grande come l'onore di Dio. Ne risulta quindi che la magnificenza compie le opere grandi specialmente a onore di Dio. Scrive infatti il Filosofo [Ethic. 4, 2] che «le spese onorifiche sono soprattutto quelle che riguardano i sacrifici agli dèi; e il magnifico si esercita specialmente in esse». Ed è per questo che la magnificenza è affine alla santità: poiché il suo effetto è ordinato principalmente alla religione, o santità.

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 33, q. 3, a. 2; In 4 Ethic., lect. 6

### Se la materia propria della magnificenza siano le grandi spese

Pare che la materia propria della magnificenza non siano le grandi spese. Infatti:

1. La stessa materia non può essere oggetto di due virtù. Ora, le spese eccezionali sono la materia della liberalità, come sopra [q. 117, a. 2] si è visto. Quindi la magnificenza non ha per oggetto le grandi spese.

2. Secondo il Filosofo [Ethic. 4, 2] «tutti i magnifici sono liberali». Ma la liberalità si occupa più dei donativi che delle spese. Perciò anche la magnificenza non si occupa tanto delle grandi spese, quanto piuttosto dei donativi.

3. È proprio della magnificenza compiere qualche opera esterna. Ma non sempre con le grandi spese si fanno delle opere esterne: come ad es. quando uno spende molto nel mandare dei regali. Quindi le grandi spese non sono la materia propria della magnificenza.

4. Le grandi spese non le possono fare che i ricchi. Invece le virtù le possono avere tutti, anche i poveri: poiché le virtù non hanno bisogno dei beni di fortuna, ma bastano a se stesse, come dice Seneca [De ira 1,9]. Quindi la magnificenza non riguarda le grandi spese.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 4, 2] scrive che «la magnificenza non si estende come la liberalità a tutti gli atti relativi alle ricchezze, ma solo a quelli relativi alle spese, nelle quali supera in grandezza la liberalità». Dunque essa riguarda solo le grandi spese.

Dimostrazione: È proprio della magnificenza tendere al compimento di opere grandi, come si è detto [a. 2]. Ma per fare convenientemente una grande opera si richiedono spese proporzionate: poiché non si possono fare grandi cose se non mediante grandi spese. È quindi proprio della magnificenza fare delle grandi spese per la conveniente esecuzione di grandi opere. Il Filosofo [ib.] infatti scrive che «il magnifico con una spesa uguale», cioè proporzionata, «renderà l'opera più magnifica». Ora, la spesa è un versamento di danaro che potrebbe essere impedito da un amore eccessivo per le ricchezze. Quindi possono dirsi materia della magnificenza sia le spese, di cui il magnifico

si serve per compiere grandi opere, sia il danaro di cui si serve nelle sue grandi spese, sia infine l'amore del danaro, amore che egli modera per non impedire tali grandi spese.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già notato [q. 129, a. 2], le virtù che riguardano le cose esterne incontrano una prima obiezioni nella natura dell'opera virtuosa da compiere, e una seconda obiezioni nella sua grandezza.
Per questo il danaro e il suo uso richiedono due virtù, cioè la liberalità per l'uso ordinario, e la magnificenza per l'uso di grandi somme.
2. L'uso del danaro appartiene al liberale e al magnifico in maniera diversa. Infatti esso spetta alla liberalità in quanto deriva da un affetto ben ordinato verso le ricchezze. Per cui tutti gli usi legittimi del danaro, sia nei regali che nelle spese, resi possibili dalla moderazione nell'amarlo, appartengono alla liberalità. Invece l'uso del danaro in ordine a un'opera grande da compiersi appartiene alla magnificenza. E tale uso non può essere altro che la spesa.
3. Anche il magnifico, come dice Aristotele [Ethic. 4, 2], offre doni, o regali; ma non sotto la forma di regali, bensì sotto la forma di spese ordinate a compiere opere esterne, quali ad es. l'onorare una persona o promuovere il decoro di tutta la città, compiendo cose «che stanno a cuore a tutta la collettività».
4. L'atto principale di ogni virtù è la scelta interiore [della volontà], che si può avere sempre anche senza i beni di fortuna. E così anche il povero può essere magnifico. Ma per gli atti esterni di [certe] virtù si richiedono, quasi come strumenti, i beni di fortuna. E sotto questo aspetto il povero non può compiere atti esterni di magnificenza in cose grandi in modo assoluto, ma può farlo tutt'al più in cose che, sebbene piccole in se stesse, possono tuttavia essere compiute con magnificenza secondo la proporzione del loro genere: come infatti nota il Filosofo [Praed. 5], «piccolo» e «grande» sono termini relativi.

Articolo 4
Supra, q. 128
Se la magnificenza sia tra le parti della fortezza
Pare che la magnificenza non sia tra le parti della fortezza. Infatti:
1. La magnificenza riguarda la stessa materia della liberalità, come si è detto [a. 3, ad 1, 2; q. 117, a, 3, ad 1; q. 128, ad 2]. Ma la liberalità non è tra le parti della fortezza. Quindi neppure la magnificenza.
2. La fortezza ha di mira i sentimenti del timore e dell'audacia. Ora, la magnificenza non riguarda per nulla tali sentimenti, ma solo le spese, che sono atti esterni. Perciò la magnificenza appartiene più alla giustizia, la quale riguarda gli atti esterni, che alla fortezza.
3. Il Filosofo [Ethic. 4, 2] ha scritto che «il magnifico assomiglia a chi possiede la scienza». Ma la scienza è più affine alla prudenza che alla fortezza.
Quindi la magnificenza non va considerata tra le parti della fortezza.
In contrario: Cicerone, Macrobio e Andronico mettono la magnificenza tra le parti della fortezza.
Dimostrazione: La magnificenza, in quanto virtù speciale, non può essere considerata una parte soggettiva della fortezza, poiché non ha lo stesso oggetto,

ma viene considerata tra le parti di essa come una virtù secondaria che si aggiunge alla principale. Ora, perché una data virtù sia annessa a una virtù principale si richiedono due cose, come si è già detto [q. 80]: che abbia una qualche affinità con essa e che in qualcosa sia ad essa inferiore. Ora, la magnificenza è affine alla fortezza in questo, che tende come la fortezza a un bene arduo e difficile: per cui risiede anch'essa nell'irascibile, come la fortezza. La magnificenza però è inferiore alla fortezza per il fatto che l'arduo verso il quale tende la fortezza è difficile per il pericolo che minaccia la persona, mentre l'arduo a cui tende la magnificenza è difficile per il dispendio che minaccia le sostanze, il quale è assai meno grave del pericolo personale. Quindi la magnificenza va posta tra le parti della fortezza.

Analisi delle obiezioni: 1. La giustizia riguarda direttamente gli atti esterni, sotto l'aspetto di cose dovute. Invece la liberalità e la magnificenza considerano gli atti dello spendere in rapporto alle passioni dell'anima: sebbene in modo diverso. Infatti la liberalità considera le spese in rapporto all'amore e al desiderio del danaro, che sono passioni del concupiscibile, in modo che essi non impediscano alla persona liberale di fare spese e donativi: per cui essa risiede nel concupiscibile. Invece la magnificenza riguarda le spese in rapporto alla passione della speranza, dovendo essa affrontare qualcosa di arduo: non in senso assoluto e universale, come la magnanimità, ma in una materia determinata, cioè nelle spese. Perciò la magnificenza è nell'irascibile, come anche la magnanimità.

2. Sebbene la magnificenza non abbia in comune con la fortezza la materia, ha però in comune con essa la condizione della materia: poiché tende a qualcosa di arduo nelle spese, come la fortezza tende a qualcosa di arduo nei timori.

3. La magnificenza, come si è detto [a. 2], ordina l'uso delle arti a qualcosa di grande. Ora, le arti risiedono nella ragione. Perciò è compito del magnifico fare buon uso della ragione nel salvare le proporzioni tra le spese e l'opera da fare. E questo è necessario specialmente a motivo della grandezza delle une e dell'altra: poiché senza una diligente considerazione ne potrebbe derivare un grave danno.

## Quaestio 135
## Prooemium

[44470] IIª-IIae, q. 135 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiae. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum parvificentia sit vitium. Secundo, de vitio ei opposito.

## ARGOMENTO 135
## I VIZI CONTRARI ALLA MAGNIFICENZA

Veniamo a trattare ora dei vizi contrari alla magnificenza.

Sull'argomento esamineremo due punti: 1. Se la grettezza sia un vizio;

2. Il vizio contrario alla grettezza.

### Articolo 1
In 4 Ethic., lect. 7

Se la grettezza, o parsimonia, sia un vizio

Pare che la grettezza, o parsimonia, non sia un vizio. Infatti:

1. La virtù è fatta per moderare le cose piccole come le grandi: per cui gli stessi liberali e i magnifici compiono anche delle piccole cose. Ora, la magnificenza è una virtù. Perciò anche la grettezza, o parsimonia, è una virtù e non un vizio.

2. Secondo il Filosofo [Ethic. 4, 2], «la diligenza nel raziocinio sa di parsimonia». Ma la diligenza nel raziocinio è una cosa lodevole poiché, come dice Dionigi [De div. nom. 4], «la bontà dell'uomo consiste nell'essere conforme alla ragione». Quindi la parsimonia non è un vizio.

3. Il Filosofo [l. cit.] afferma che il parsimonioso spende il suo danaro «con tristezza». Ma ciò è proprio della illiberalità, o avarizia. Quindi la grettezza o parsimonia non è un vizio distinto dagli altri.

In contrario: Aristotele [Ethic. 2, 7; 4, 2] considera la grettezza come un vizio specifico opposto alla magnificenza.

Dimostrazione: Come si è già notato [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6], le entità di ordine morale sono specificate dal fine, per cui normalmente vengono denominate in base ad esso. Ora, si denomina gretto chi ha di mira il compimento di qualcosa di piccolo. Ma secondo il Filosofo [Praed. 5] «piccolo» e «grande» sono termini relativi. Perciò quando si dice che il gretto tende a compiere qualcosa di piccolo, la piccolezza va intesa in rapporto alla natura di ciò che si vuol fare. E a questo proposito la piccolezza e la grandezza si possono riscontrare sia nell'opera da farsi che nella spesa da affrontare. Ora, il magnifico mira principalmente alla grandezza dell'opera e secondariamente alla grandezza della spesa, che non evita per attuare la grande opera concepita. Per cui il Filosofo [Ethic. 4, 2] afferma che il magnifico, «a parità di spesa, compie un'opera più magnifica». Chi è gretto invece mira principalmente a restringere le spese, ossia «è preoccupato di come fare a spendere poco», secondo l'espressione del Filosofo [ib.]: per cui egli si propone un rimpicciolimento dell'opera, nel senso cioè che non evita tale inconveniente pur di restringere le spese. Per questo Aristotele [ib.] rileva che «il gretto, pur spendendo grandi somme, per una piccolezza», cioè per la ritrosia a spendere, «rovina il bene», cioè il bene di un'opera magnifica. È quindi evidente che chi pecca di grettezza manca nel non adeguare secondo ragione le spese all'opera che deve compiere. Ora, una mancanza contro la ragione provoca un vizio. Quindi è evidente che la grettezza è un vizio.

Analisi delle obiezioni: 1. La virtù regola le cose piccole secondo le norme della ragione: ma è appunto qui che manca il gretto, come si è notato [nel corpo]. Infatti non è gretto chi regola le cose piccole, ma chi nel regolare le cose grandi o piccole non rispetta le norme della ragione. Per cui la grettezza è un vizio.

2. Come dice il Filosofo [Reth. 2, 5], «il timore fa indugiare nella deliberazione». Ed è per questo che il gretto insiste con diligenza nel raziocinio: perché egli teme eccessivamente la rovina dei suoi beni, sia pure in cose piccole. E questo non è un atteggiamento lodevole, ma vizioso e riprovevole: poiché egli non guida il suo affetto secondo la ragione, ma piuttosto subordina

la ragione al suo affetto disordinato.
3. Come il magnifico ha in comune con l'uomo liberale la prontezza e la gioia nell'impiego del danaro, così il gretto ha in comune con l'illiberale, ossia con l'avaro, la tristezza e la obiezioni nello spendere. C'è però questa differenza: che l'avarizia riguarda le spese ordinarie, mentre la grettezza riguarda le spese grandi, che sono più difficili a farsi. Perciò la grettezza è un vizio meno grave dell'avarizia. Scrive infatti il Filosofo [Ethic. 4, 2], che la grettezza e il vizio contrario, sebbene siano peccaminosi, «tuttavia non portano infamia: poiché non danneggiano il prossimo, né sono troppo sconvenienti».

Articolo 2
In 2 Ethic., lect. 8; 4, lect. 7
Se ci sia un vizio contrario alla grettezza
Pare che la grettezza non abbia un vizio contrario. Infatti:
1. Alla piccolezza si contrappone la grandezza. Ma la magnificenza non è un vizio, bensì una virtù. Quindi non c'è un vizio che si opponga alla grettezza.
2. Essendo la grettezza un vizio per difetto, come sopra [a. prec.] si è visto, se ci fosse un vizio ad essa contrario, esso dovrebbe consistere nello sperpero eccessivo. Invece secondo il Filosofo [Ethic. 4, 2] «coloro che spendono troppo dove basterebbe poco, spendono poco dove bisognerebbe spendere molto», e quindi in essi c'è della grettezza. Non c'è quindi un vizio ad essa contrario.
3. Le entità di ordine morale, come si è ricordato [a. prec.], sono specificate dal fine. Ora, quelli che spendono troppo lo fanno per ostentare le proprie ricchezze, come nota Aristotele [l. cit.]. Ma ciò rientra nella vanagloria, che si contrappone alla magnanimità, come si è visto sopra [q. 132, a. 2]. Quindi nessun vizio si contrappone alla grettezza.
In contrario: Aristotele [Ethic. 2, 7; 4, 2] considera la magnificenza come il giusto mezzo fra due vizi contrari.
Dimostrazione: Alla piccolezza si contrappone la grandezza. Ma i termini «piccolo » e «grande» sono correlativi, come si è già notato [a. prec.]. Ora, come capita che una spesa sia piccola relativamente all'opera da fare, così può anche capitare che sia troppo grande: che cioè ecceda la giusta proporzione stabilita dalla ragione tra la spesa e l'opera. È quindi evidente che al vizio della grettezza, a motivo del quale non si raggiunge la giusta proporzione tra le spese e l'opera in quanto si è preoccupati di spendere meno di quanto il valore dell'opera richiede, si contrappone il vizio a motivo del quale si oltrepassa tale proporzione, spendendo più di quanto l'opera richiede. E questo vizio in greco viene detto banausìa, dal termine greco indicante il forno, poiché consuma tutto come il fuoco di un forno; oppure apirocalìa, che significa «senza buon fuoco», poiché consuma come il fuoco, ma senza utilità. Perciò in latino questo vizio potrebbe essere denominato consumptio, cioè sperpero.
Analisi delle obiezioni: 1. La magnificenza è così denominata per il fatto che compie grandi opere, non perché nello spendere passi la misura. Ciò infatti è proprio del vizio che si contrappone alla grettezza.
2. Un identico vizio è contrario alla virtù, che sta nel giusto mezzo, e al vizio

opposto. Perciò il vizio di sperperare si contrappone alla grettezza per il fatto che nello spendere eccede il valore dell'opera da compiere, «spendendo molto dove basterebbe poco». E si contrappone alla magnificenza dalla parte della grande opera che il magnifico soprattutto ha di mira: poiché colui che sperpera «non spende che poco o nulla dove bisognerebbe spendere molto».
3. Per la natura del suo atto colui che sperpera si contrappone al gretto in quanto va oltre alla misura della ragione, che invece il gretto non raggiunge. Però nulla impedisce che tale atto sia indirizzato al fine di un altro vizio, quale ad es. la vanagloria, o qualsiasi altro.

Quaestio 136
Prooemium

[44487] IIª-IIae, q. 136 pr. Deinde considerandum est de patientia. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum patientia sit virtus. Secundo, utrum sit maxima virtutum. Tertio, utrum possit haberi sine gratia. Quarto, utrum sit pars fortitudinis. Quinto, utrum sit idem cum longanimitate.

ARGOMENTO 136
LA PAZIENZA
Passiamo ora a parlare della pazienza.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se la pazienza sia una virtù;
2. Se sia la più grande delle virtù; 3. Se sia possibile averla senza la grazia;
4. Se sia una parte [potenziale] della fortezza; 5. Se si identifichi con la longanimità.

Articolo 1
Supra, q. 128; In Hebr., c. 10, lect. 4
Se la pazienza sia una virtù
Pare che la pazienza non sia una virtù. Infatti:
1. Le virtù, secondo S. Agostino [De Trin. 14, 9], in cielo sono allo stato perfettissimo. Ora, là non c'è la pazienza: poiché non c'è alcun male da sopportare, secondo le parole della Scrittura [Is 49, 10; Ap 7, 16]: «Non soffriranno né fame né sete, e non li colpirà né l'arsura né il sole». Quindi la pazienza non è una virtù.
2. Nei cattivi non ci può essere alcuna virtù: poiché «la virtù rende buono chi la possiede» [Ethic. 2, 5]. Invece la pazienza talora si trova anche nei cattivi: p. es. negli avari, i quali sopportano con pazienza tanti malanni per accumulare ricchezze, secondo quelle parole [Qo 5, 16]: «Avrà passato tutti i suoi giorni nell'oscurità e nel pianto fra molti guai, malanni e crucci». Quindi la pazienza non è una virtù.
3. I frutti sono distinti dalle virtù, come sopra [I-II, q. 70, a. 1, ad 3] si è dimostrato. Ora, S. Paolo [Gal 5, 22] mette la pazienza tra i frutti. Quindi la pazienza non è una virtù.
In contrario: S. Agostino [De pat. 1] ha scritto: «La virtù della pazienza è un dono di Dio così grande da essere elogiata come un attributo dello stesso donatore».

Dimostrazione: Come sopra [q. 123, a. 12] si è detto, le virtù morali sono ordinate al bene in quanto salvano il bene di ordine razionale dagli impulsi delle passioni. Ora, fra le altre passioni la tristezza, o dolore, è particolarmente efficace nell'impedire il bene di ordine razionale; S. Paolo [2 Cor 7, 10] infatti scrive: «La tristezza del mondo produce la morte»; e altrove [Sir 30, 23] leggiamo: «La malinconia ha rovinato molti, da essa non si ricava nulla di buono». Perciò deve esserci una virtù che salvi il bene di ordine razionale dalla tristezza, impedendo alla ragione di soccombere. Ma questo è il compito della pazienza. Per cui S. Agostino [De pat. 2] insegna che «la pazienza è la disposizione che ci fa sopportare i mali con animo sereno», cioè senza i turbamenti della tristezza, «e ci impedisce di abbandonare con l'animo scoraggiato quei beni che ci fanno raggiungere i beni più grandi». Perciò è evidente che la pazienza è una virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. Le virtù morali non rimangono in cielo con i medesimi atti esercitati nella vita presente, essendo questi rivolti ai beni terreni, che non sussistono più nella patria beata; esse rimangono però per la loro connessione con il fine raggiunto. La giustizia, p. es., nella patria beata non si occuperà più di compravendite e di simili cose che riguardano la vita presente, ma consisterà nella sottomissione a Dio. E così gli atti della pazienza non consisteranno nel sopportare qualcosa, ma nel godere di quei beni che volevamo raggiungere con la sopportazione. Per cui S. Agostino [De civ. Dei 14, 9] afferma che «nella patria beata non ci sarà propriamente la pazienza, che non è richiesta dove non ci sono mali da sopportare, ma ci sarà il bene eterno che si raggiunge con la pazienza».

2. Come dice S. Agostino [De pat., cc. 2, 5], «si dicono propriamente pazienti coloro che preferiscono sopportare il male senza commetterlo piuttosto che commetterlo per non volerlo sopportare. In quelli invece che sopportano il male per fare del male non c'è da ammirare o da lodare la pazienza, che in essi non c'è, ma si deve riconoscere la durezza e negare la pazienza».

3. Come sopra [I-II, q. 11, a. 1; q. 70, a. 1] si è detto, i frutti implicano un certo gusto, o piacere, e d'altra parte, secondo Aristotele [Ethic. 1, 8] «gli atti delle virtù sono per se stessi piacevoli». Ora, si è presa l'abitudine di chiamare col nome delle virtù anche gli atti corrispondenti. E così la pazienza come abito è una virtù, ma per il gusto che si prova nel suo esercizio è posta tra i frutti. E specialmente in quanto la pazienza preserva l'animo dall'oppressione della tristezza.

## Articolo 2

I-II, q. 66, a. 4, ad 2

### Se la pazienza sia la più grande delle virtù

Pare che la pazienza sia la più grande delle virtù. Infatti:

1. In ogni genere di cose la più importante è quella che è perfetta. Ma «la pazienza ha un operare perfetto», come afferma S. Giacomo [1, 4]. Dunque la pazienza è la virtù più importante.

2. Tutte le virtù sono ordinate al bene dell'anima. Ma ciò vale in modo speciale per la pazienza, poiché il Signore dice nel Vangelo [Lc 21, 19]: «Con la

vostra pazienza possiederete le vostre anime». Quindi la pazienza è la più grande delle virtù.
3. Ciò che conserva e causa altre cose è superiore a ciò che è conservato. Ora, secondo S. Gregorio [In Evang. hom. 35] «la pazienza è la radice e la custode di tutte le virtù». Perciò essa è la più grande delle virtù.
In contrario: La pazienza non è enumerata, né da S. Gregorio [Mor. 22, 1] né da S. Agostino [De mor Eccl. 1, 15], fra le quattro virtù principali.
Dimostrazione: Le virtù per loro natura sono ordinate al bene: poiché, come dice Aristotele [Ethic. 2, 5], la virtù è «ciò che rende buono chi la possiede e l'opera che egli compie». Perciò una virtù è tanto più importante e superiore quanto maggiormente e più direttamente è ordinata al bene. Ora, ordinano più direttamente al bene le virtù che lo costituiscono che non quelle destinate a toglierne gli ostacoli. E come tra quelle che costituiscono il bene le une sono superiori alle altre nella misura in cui è maggiore il bene di cui esse arricchiscono l'uomo - la fede, la speranza e la carità, p. es., sono superiori alla prudenza e alla giustizia -, così tra quelle ordinate a togliere gli ostacoli del bene l'una è tanto superiore all'altra quanto più è di impedimento al bene l'ostacolo che essa toglie. Ora, distolgono dal bene più i pericoli di morte, oggetto della fortezza, o i piaceri del tatto, oggetto della temperanza, che non un'avversità qualsiasi, di cui si occupa la pazienza. Dunque la pazienza non è la più grande delle virtù, ma è inferiore non solo alle virtù teologali e alla prudenza e alla giustizia, che direttamente fondano l'uomo nel bene, ma anche alla fortezza e alla temperanza, che tolgono ostacoli più gravi.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando si dice che la pazienza ha un operare perfetto, ciò va inteso in ordine alla sopportazione delle avversità. Poiché queste ultime producono: primo, la tristezza, che viene moderata dalla pazienza; secondo, l'ira, che è frenata dalla mansuetudine; terzo, l'odio, che viene distrutto dalla carità; quarto, il danno ingiusto, che è impedito dalla giustizia. Ora, eliminare il principio di un male è una cosa più perfetta. Da ciò però non segue che la pazienza sia più perfetta in senso assoluto.
2. Il possesso indica un dominio pacifico. Per questo si dice che l'uomo possiede la propria anima con la pazienza, in quanto con essa svelle dalle radici le passioni causate dalle avversità che turbano l'anima.
3. La pazienza è la radice e la custode di tutte le virtù non nel senso che le causi e le conservi direttamente, ma solo perché ne elimina gli ostacoli.

Articolo 3
Se si possa avere la pazienza senza la grazia
Pare che si possa avere la pazienza senza la grazia. Infatti:
1. Le cose che la creatura razionale può compiere più facilmente sono quelle più conformi alla sua inclinazione. Ora, è più razionale sopportare il male per il bene piuttosto che per il male. Ci sono però alcuni che con le loro forze sopportano il male per un altro male, senza l'aiuto della grazia: dice infatti S. Agostino [De pat. 3] che «gli uomini sopportano molte fatiche e dolori per quanto essi amano in modo peccaminoso». Quindi a maggior ragione l'uomo può sopportare il male per il bene, il che è proprio della vera pazienza, senza

l'aiuto della grazia.
2. Alcuni, senza essere in grazia, aborriscono più il peccato che il male fisico: si legge infatti di alcuni pagani che sopportarono molti tormenti per non tradire la patria, o per non commettere qualche altro atto disonesto. Ma ciò è proprio della vera pazienza. Quindi si può avere la pazienza senza l'aiuto della grazia.
3. È a tutti noto che alcuni sopportano rimedi gravi e amari per ricuperare la salute del corpo. Ora, la salute dell'anima non è meno desiderabile di quella del corpo. Quindi anche senza l'aiuto della grazia uno può sopportare ugualmente dei mali per la salute dell'anima, esercitando così dei veri atti di pazienza.
In contrario: Nei Salmi [61, 6 Vg] si legge: «Da lui» cioè da Dio, «la mia pazienza».
Dimostrazione: Come scrive S. Agostino [De pat. 4], «è la forza del desiderio che produce la sopportazione delle fatiche e dei dolori; e nessuno accetta di sopportare il dolore se non per ciò che piace». E questo perché l'animo di per sé aborrisce la tristezza e il dolore, e quindi mai accetterebbe il dolore per se stesso, ma solo per uno scopo. È quindi necessario che il bene per cui uno accetta di soffrire sia più bramato e amato di quel bene la cui privazione produce il dolore che sopportiamo con pazienza. Ora, il fatto che uno preferisca il bene soprannaturale a tutti i beni naturali, la cui perdita può arrecare dolore, è dovuto alla carità, che ama Dio sopra tutte le cose. Perciò è evidente che la pazienza, in quanto virtù, è causata dalla carità, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 13, 4]: «La carità è paziente». D'altra parte è noto che la carità non può aversi senza la grazia, come dice lo stesso Apostolo [Rm 5, 5]: «La carità di Dio è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato». È quindi evidente che non si può avere la pazienza senza l'aiuto della grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. Se la natura umana fosse integra, in essa prevarrebbe l'inclinazione della ragione, ma nella natura corrotta prevale l'inclinazione della concupiscenza, che ha il predominio nell'uomo. Perciò l'uomo è più disposto a soffrire là dove la concupiscenza può godere al presente, che non a sopportare dei mali per dei beni futuri desiderati solo dalla ragione, il che appartiene alla vera pazienza.
2. Il bene di ordine sociale, o politico, è proporzionato alla natura umana. Quindi anche senza l'aiuto della grazia santificante, non però senza l'aiuto di Dio, la volontà umana può tendere ad esso. Ma il bene proprio della grazia è soprannaturale. Perciò l'uomo non può tendervi con la sua capacità naturale. Per cui il paragone non regge.
3. Anche la sopportazione dei mali che uno accetta per la salute del corpo deriva dall'amore naturale che l'uomo ha per la sua carne. Perciò l'argomento non vale per la pazienza, che deriva da un amore soprannaturale.

## Articolo 4

Supra, q. 123; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 3, sol. 1, ad 3

Se la pazienza sia una parte [potenziale] della fortezza

Pare che la pazienza non sia una parte [potenziale] della fortezza. Infatti:
1. Una cosa non può essere parte di se medesima. Ora, la pazienza si identifica con la fortezza: poiché l'atto proprio della fortezza, come si è visto [q. 123, a. 6], è il sopportare; e questo è anche il compito della pazienza. Infatti nelle Sentenze di S. Prospero [cf. Greg. M., In Evang. hom. 35, 4] si legge che la pazienza consiste «nel sopportare i mali che riceviamo da altri». Quindi la pazienza non è tra le parti della fortezza.
2. La fortezza ha per oggetto il timore e l'audacia, come si è visto [q. 123, a. 3]: per cui risiede nell'irascibile. Ma la pazienza ha per oggetto le sofferenze, e quindi risiede nel concupiscibile. Dunque la pazienza non è tra le parti della fortezza, ma piuttosto della temperanza.
3. Il tutto non può stare senza le sue parti. Se quindi la pazienza fosse una parte della fortezza, questa non potrebbe mai trovarsi senza la pazienza; invece i forti talvolta non sopportano il male con pazienza, ma piuttosto aggrediscono chi fa il male. Quindi la pazienza non è tra le parti della fortezza.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, 54] la enumera tra le parti della fortezza.
Dimostrazione: La pazienza è una parte potenziale della fortezza, poiché si affianca ad essa come una virtù secondaria. Infatti è proprio della pazienza «il sopportare con animo sereno i mali che ci vengono dagli altri», come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 35, 4]. Ora, tra i mali che ci sono inflitti dagli altri vengono per primi, e sono più difficili a sopportarsi, quelli che implicano un pericolo di morte: e questi sono oggetto della fortezza. È quindi evidente che in questa materia la fortezza occupa il primo posto, avendo essa di mira l'oggetto principale in questo campo. Quindi la pazienza è ad essa subordinata come una virtù secondaria alla principale.
Analisi delle obiezioni: 1. La fortezza ha il compito di sopportare non qualsiasi male, ma quelli che sono sommamente difficili a sopportarsi, cioè i pericoli di morte. La pazienza invece ha il compito di sopportare qualsiasi male.
2. L'atto della fortezza non consiste solo nel resistere al timore dei pericoli futuri, ma anche nel non cedere alle tristezze e ai dolori presenti: e da questo lato la fortezza si confonde con la pazienza. Tuttavia la fortezza ha di mira principalmente il timore, che per sua natura spinge alla fuga e che la fortezza supera. La pazienza invece ha per oggetto principalmente i dolori: infatti si dice che uno è paziente non perché non fugge, ma perché sopporta lodevolmente quanto lo affligge, senza addolorarsi eccessivamente. Quindi la fortezza risiede propriamente nell'irascibile, mentre la pazienza risiede nel concupiscibile. Il che però non impedisce che la pazienza sia tra le parti della fortezza: poiché la subordinazione di una virtù a un'altra non dipende dalla sua sede, ma dall'oggetto, o dalla forma.
La pazienza non è invece tra le parti della temperanza, sebbene ambedue risiedano nel concupiscibile. Poiché la temperanza ha per oggetto solo le privazioni, o le tristezze, che si oppongono ai piaceri del tatto, p. es. a quelle relative alla privazione del cibo o dei piaceri venerei, mentre la pazienza ha per oggetto le sofferenze o le tristezze che provengono dagli altri. E ancora la temperanza ha il compito di frenare queste tristezze, come pure i piaceri contrari, mentre la pazienza fa sì che un uomo non abbandoni il vero bene della

virtù per quanto grandi siano le tristezze o i dolori suddetti.
3. La pazienza può essere considerata una parte integrante della fortezza sotto un certo aspetto, su cui fa forza l'argomento: cioè in quanto uno sopporta pazientemente i pericoli di morte. Il fatto poi che uno aggredisca chi compie il male non è incompatibile con la pazienza quando ciò è richiesto: poiché, come dice il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 5, su 4, 10], «è una cosa lodevole essere pazienti nelle ingiurie fatte a noi, ma sopportare con troppa pazienza le ingiurie fatte a Dio è una cosa empia». E S. Agostino [Epist. 138, 2] insegna che il precetto della pazienza non si oppone al bene dello stato, per difendere il quale si devono combattere i nemici. - In quanto invece ha per oggetto tutti gli altri mali la pazienza è annessa alla fortezza come una virtù secondaria alla principale.

Articolo 5
I-II, q. 70, a. 3; In Rom., c. 8, lect. 5; In Heb., c. 10, lect. 4
Se la pazienza si identifichi con la longanimità
Pare che la pazienza si identifichi con la longanimità. Infatti:
1. S. Agostino [De pat. 1] afferma che si attribuisce a Dio la pazienza non perché sopporta qualche male, ma perché «aspetta che i cattivi si convertano», secondo le parole della Scrittura [Sir 5, 4]: «Il Signore è longanime nel retribuire ». Perciò la pazienza si identifica con la longanimità.
2. Un'unica cosa non può avere due contrari. Ora, l'impazienza è contraria alla longanimità, che consiste nell'aspettare: infatti si dice che uno è «impaziente di indugi», oppure di altri mali. Quindi la pazienza si identifica con la longanimità.
3. Il tempo è una circostanza dei mali da sopportare esattamente come il luogo. Ma per il luogo non viene indicata una virtù distinta dalla pazienza. Perciò neppure la longanimità, che si desume da una circostanza di tempo, cioè dall'aspettare a lungo, è distinta dalla pazienza.
In contrario: Nel commentare quel testo di S. Paolo [Rm 2, 4]: «O tu ti prendi gioco della ricchezza della sua bontà, della sua pazienza e della sua longanimità?», la Glossa [P. Lomb.] afferma: «Pare che la longanimità differisca dalla pazienza, poiché si dice che sono sopportati con longanimità quelli che peccano più per fragilità che per malizia, mentre sono sopportati con pazienza quelli che ostinatamente si compiacciono nei loro peccati».
Dimostrazione: Come la magnanimità indica la propensione dell'animo verso cose grandi, così la longanimità indica il tendere dell'animo verso cose distanti. Come quindi la magnanimità, così anche la longanimità riguarda più la speranza, che ha per oggetto il bene, che non l'audacia, il timore o la tristezza, che hanno per oggetto il male. Quindi la longanimità è più affine alla magnanimità che alla pazienza.
Tuttavia essa può rientrare nella pazienza per due motivi. Primo, perché la pazienza, come anche la fortezza, sopporta il male in vista di un bene; il che però è più facile a sopportarsi se il bene è prossimo, mentre è più difficile se il bene viene lungamente differito, e al presente bisogna invece sopportare il male. Secondo, perché la stessa dilazione del bene sperato è fatta per ingenerare

tristezza, secondo la sentenza dei Proverbi [13, 12]: «Un'attesa troppo prolungata fa male al cuore». Per cui anche nel sopportare questa afflizione ci può essere la pazienza, come nel sopportare qualsiasi altro dolore.
Così dunque tanto la longanimità quanto la costanza rientrano nella pazienza: poiché la dilazione del bene sperato, oggetto della longanimità, e la fatica che viene affrontata nel compiere un'opera buona, oggetto della costanza, presentano l'aspetto di mali rattristanti. Per cui anche Cicerone [De invent. 2, 54] dice nella sua definizione che «la pazienza è la sopportazione volontaria e prolungata di cose ardue e difficili per un fine utile e onesto». E qui l'arduità riguarda la costanza nel bene, la obiezioni indica la gravità del male, che è l'oggetto proprio della speranza, e la durata si riferisce alla longanimità in quanto coincide con la pazienza.
Analisi delle obiezioni: 1. 2. Sono così risolte la prima e la seconda obiezioni.
3. Ciò che è lontano secondo il luogo, sebbene sia distante da noi, non è tuttavia lontano dalla realtà come ciò che è lontano nel tempo. Perciò il paragone non regge. - Inoltre ciò che è lontano localmente non presenta obiezioni se non per il tempo, poiché più è lontano e più tarda ad arrivare a noi.
4. [S. c.] L'argomento in contrario lo accettiamo. Tuttavia bisogna precisare il motivo della distinzione assegnata dalla Glossa. Poiché in coloro che peccano per fragilità è intollerabile solo il fatto che perseverino lungamente nel male: e così si dice che sono sopportati con longanimità. Invece che uno pecchi per superbia è una cosa intollerabile per se stessa: per cui quanti peccano per superbia si dice che sono sopportati con pazienza.

## Quaestio 137
## Prooemium

[44528] IIª-IIae, q. 137 pr. Deinde considerandum est de perseverantia, et de vitiis oppositis. Circa perseverantiam autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum perseverantia sit virtus. Secundo, utrum sit pars fortitudinis. Tertio, quomodo se habet ad constantiam. Quarto, utrum indigeat auxilio gratiae.

## ARGOMENTO 137
## LA PERSEVERANZA
Passiamo così a parlare della perseveranza, e dei vizi contrari [q. 138].
A proposito della perseveranza si pongono quattro quesiti: 1. Se la perseveranza sia una virtù; 2. Se sia tra le parti [potenziali] della fortezza; 3. In che rapporto stia con la costanza; 4. Se richieda l'aiuto della grazia.

### Articolo 1
In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 3, sol. 1, ad 4
### Se la perseveranza sia una virtù
Pare che la perseveranza non sia una virtù. Infatti:
1. Come insegna il Filosofo [Ethic. 7, 7], «la continenza è superiore alla perseveranza». Ma egli dice pure [Ethic. 4, 9] che «la continenza non è una virtù». Quindi non lo è neppure la perseveranza.

2. Secondo S. Agostino [De lib. arb. 2, 19] «la virtù è ciò che fa vivere bene». Egli però afferma [De persev., cc. 1, 6] che «nessuno può dire, mentre vive, di avere la perseveranza se non persevera fino alla morte». Quindi la perseveranza non è una virtù.
3. Il «persistere immobilmente» nell'opera virtuosa è richiesto in tutte le virtù, come insegna Aristotele [Ethic. 2, 4]. Ma proprio in questo consiste la perseveranza: poiché, come scrive Cicerone [De invent. 2, 54], «la perseveranza è la permanenza stabile e perpetua in ciò che la ragione ha ben deliberato ». Quindi la perseveranza non è una virtù speciale, ma una condizione di tutte le virtù.
In contrario: Andronico [Crisippo, Def. in De affect.] afferma che «la perseveranza è l'abito che ha per oggetto cose alle quali è obbligatorio, o proibito, o indifferente rimanere attaccati». Ma l'abito che ci dispone a ben fare o a ben omettere qualcosa è una virtù. Quindi la perseveranza è una virtù.
Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [Ethic. 2, 3], «la virtù ha per oggetto il difficile e il bene». Perciò dove si riscontra una specifica ragione di obiezioni o di bontà deve pure riscontrarsi una virtù speciale. Ora, un'azione virtuosa può essere buona e difficile sotto due aspetti. Primo, per la specie stessa dell'atto, che viene desunta dal suo oggetto proprio. Secondo, per la sua durata nel tempo: infatti la stessa applicazione prolungata a qualcosa di difficile ha una obiezioni speciale. Perciò il persistere a lungo in un'opera buona fino al suo compimento appartiene a una virtù speciale. Come quindi la temperanza e la fortezza sono virtù speciali perché l'una ha il compito di moderare i piaceri del tatto, il che comporta di per sé una obiezioni, e l'altra quello di moderare la paura e l'audacia di fronte ai pericoli di morte, il che analogamente comporta di per sé una obiezioni, così è una virtù speciale anche la perseveranza, che ha il compito di sopportare, per quanto è necessario, lo sforzo prolungato di questi atti e di tutte le altre azioni virtuose.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo in quel testo parla della perseveranza come dell'atto di chi persevera in cose nelle quali è difficilissimo resistere a lungo. Ora, il difficile sta nel sopportare non il bene, ma il male. D'altra parte i mali che costituiscono un pericolo di morte in generale non sono mai prolungati: poiché d'ordinario passano presto. E così non è principalmente rispetto ad essi che si ha il merito della perseveranza. Fra gli altri mali invece i primi sono quelli che si contrappongono ai piaceri del tatto: poiché questi mali, quali la scarsità di cibo e altre privazioni del genere, riguardano le cose necessarie alla vita, e talora incombono per lungo tempo. Ora, il sopportare a lungo tutto ciò non è difficile per chi non se ne addolora molto, o non prova grande piacere nei beni contrari: come è evidente nelle persone temperanti, in cui tali passioni non sono forti. Ciò risulta invece sommamente difficile per coloro che sono molto attaccati a queste cose, poiché non hanno una virtù perfetta capace di moderare tali passioni. Intesa dunque in questo senso la perseveranza non è una virtù perfetta, ma qualcosa di imperfetto nell'ordine della virtù.
Se invece chiamiamo perseveranza il persistere a lungo in qualsiasi bene difficile, allora essa può attribuirsi anche a chi è perfetto nella virtù. E se è vero

che la persistenza è allora meno difficile, tuttavia si persiste in un bene più perfetto. Per cui tale perseveranza può essere una virtù: poiché la perfezione della virtù viene desunta più dalla bontà che dalla obiezioni di una cosa.
2. Talora vengono denominati con lo stesso termine la virtù e il suo atto: come S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 79] dice che «la fede è credere ciò che non vedi». Può capitare però che uno abbia una virtù senza esercitarne gli atti: come un povero può avere l'abito della magnificenza senza poterla esercitare. Talora invece uno, avendone l'abito, comincia a esercitarne gli atti, ma non arriva a terminarli: come un costruttore che fabbrica senza completare l'edificio.
Si deve quindi rispondere che il termine perseveranza talora sta a indicare l'abito con il quale uno è deciso a perseverare, talora invece sta a indicare l'atto con il quale uno persevera. E può capitare che uno, avendo l'abito della perseveranza, deliberi di perseverare e incominci per un certo tempo a persistere, però senza arrivare a completare l'atto, poiché non persiste sino alla fine. E qui il termine fine può avere due significati: la fine dell'atto o la fine della vita umana. Ora, alla perseveranza è essenziale che uno perseveri sino al termine dell'atto virtuoso: p. es. che il soldato combatta fino al termine della battaglia, e il magnifico fino al compimento dell'opera intrapresa.
Ci sono però delle virtù, come la fede, la speranza e la carità, i cui atti devono durare tutta la vita: poiché riguardano il fine ultimo di tutta la vita umana. Perciò rispetto ad esse, che sono le virtù principali, l'atto della perseveranza non ha compimento se non al termine della vita. E in base a ciò S. Agostino col termine perseveranza intende il suo atto consumato e perfetto.
3. Una cosa può appartenere alla virtù in due modi. Primo, come un fine proprio da perseguire. E in questo senso il persistere nel bene sino alla fine appartiene a una virtù specificamente distinta, che è la perseveranza, la quale mira a ciò come al suo fine specifico. – Secondo, in base al rapporto dell'abito con il soggetto in cui risiede. E in questo senso il persistere stabilmente accompagna qualsiasi virtù, in quanto essa è «una qualità difficilmente amovibile » [cf. Categ. 6].

## Articolo 2

Supra, q. 128; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 3, sol. 1, 2, 4

### Se la perseveranza sia una parte [potenziale] della fortezza

Pare che la perseveranza non sia una parte [potenziale] della fortezza. Infatti:
1. Secondo il Filosofo [Ethic. 7, 7], la perseveranza ha per oggetto «i dolori del tatto». Ma questi ultimi riguardano la temperanza. Quindi la perseveranza fa parte più della temperanza che della fortezza.
2. Tutte le parti di una virtù morale hanno per oggetto qualche passione, che la virtù ha il compito di moderare. La perseveranza invece non modera le passioni, poiché chi persevera tanto più merita lode quanto più le passioni sono forti. Quindi la perseveranza non fa parte di una virtù morale, ma piuttosto della prudenza, che perfeziona la ragione.
3. S. Agostino [De persev. 6] afferma che «nessuno può perdere la perseveranza ». Ora, l'uomo può perdere tutte le altre virtù. Quindi la perseveranza è

superiore a tutte le altre virtù. Ma una virtù principale è superiore alle sue parti. Quindi la perseveranza non fa parte di nessuna virtù, ma è piuttosto essa stessa una virtù principale.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, 54] mette la perseveranza tra le parti della fortezza.
Dimostrazione: Come si è già detto [q. 123, a. 11; I-II, q. 61, aa. 3, 4], è principale quella virtù a cui principalmente appartengono gli atti che tornano a lode di un gruppo di virtù: in quanto cioè essa li esercita in una materia in cui è sommamente difficile e ottimo il praticarli. E in base a ciò abbiamo già detto [q. 123, a. 11] che la fortezza è una virtù principale: poiché conserva la fermezza in cose nelle quali è difficilissimo resistere, cioè nei pericoli di morte.
Perciò tutte le virtù il cui valore consiste nell'affrontare con fermezza qualcosa di difficile devono ricollegarsi alla fortezza come delle virtù secondarie alla principale. Ora, la perseveranza viene lodata perché affronta la obiezioni proveniente dalla durata delle opere buone: obiezioni che però non è così grave come l'affrontare i pericoli di morte. Quindi la perseveranza è subordinata alla fortezza come una virtù secondaria alla principale.
Analisi delle obiezioni: 1. La subordinazione di una virtù a quella principale non è fondata tanto sulla materia, quanto piuttosto sul modo: poiché la forma è sempre superiore alla materia. Sebbene quindi la perseveranza, per la sua materia, sembri più affine alla temperanza che alla fortezza, tuttavia nel modo di agire è più affine alla fortezza, poiché essa si comporta con fermezza contro la obiezioni della persistenza.
2. La perseveranza di cui parla il Filosofo [Ethic. 7, cc. 4, 7] non modera alcuna passione, ma consiste solo in una certa fermezza della ragione e della volontà. Invece la virtù della perseveranza modera le passioni del timore, cioè la paura di stancarsi o di venir meno per il prolungarsi dello sforzo. Per cui questa virtù risiede nell'irascibile, come anche la fortezza.
3. S. Agostino qui chiama perseveranza non l'abito della virtù, ma il suo atto continuato sino alla fine, secondo le parole evangeliche [Mt 24, 13]: «Chi persevererà sino alla fine sarà salvato». E così la perdita di tale perseveranza sarebbe incompatibile con la sua natura: perché allora non durerebbe più sino alla fine.

## Articolo 3
### Se la costanza rientri nella perseveranza
Pare che la costanza non rientri nella perseveranza. Infatti:
1. La costanza, come sopra [q. 136, a. 5] si è visto, rientra nella pazienza. Ma la pazienza è distinta dalla perseveranza. Quindi la costanza non rientra nella perseveranza.
2. Come dice Aristotele [Ethic. 2, 2], «la virtù ha per oggetto il difficile e il bene». Ora, non è difficile essere costanti nelle cose piccole, ma solo nelle cose grandi, che sono l'oggetto della magnificenza. Perciò la costanza rientra più nella magnificenza che nella perseveranza.
3. Se la costanza rientrasse nella perseveranza, non se ne distinguerebbe in alcun modo: poiché entrambe implicano una certa fermezza. Invece esse

sono distinte: infatti Macrobio [Sup. somn. Scip. 1, 8] distingue la costanza dalla fermezza, che per lui sta a indicare la perseveranza, come si è visto [q. 128, ad 6]. Quindi la costanza non rientra nella perseveranza.
In contrario: Costante è colui che «sta fermo in una cosa». Ora, «permanere in una cosa» appartiene alla perseveranza, come è evidente dalla definizione di Andronico [cf. a. 1, s. c.]. Dunque la costanza rientra nella perseveranza.
Dimostrazione: La perseveranza e la costanza concordano nel fine, poiché entrambe hanno il compito di persistere con fermezza nel bene: divergono invece rispetto alle obiezioni da affrontare per non scostarsi dal bene. Infatti la virtù della perseveranza a tutto rigore fa persistere fermamente l'uomo nel bene contro la obiezioni che nasce direttamente dal prolungarsi dell'atto virtuoso; invece la costanza fa persistere fermamente nel bene contro la obiezioni che nasce da altre circostanze esterne che lo impediscono. Quindi la perseveranza è una parte [potenziale] della fortezza più importante della costanza: poiché la obiezioni insita nella durata dell'atto è più essenziale all'atto virtuoso di quella proveniente da impedimenti esterni.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli ostacoli che impediscono dall'esterno di persistere nel bene sono specialmente quelli che causano la tristezza. Ora, quest'ultima è oggetto della pazienza, come si è visto [q. 136, a. 1]. Quindi la costanza per il fine a cui tende concorda con la perseveranza, mentre per le obiezioni che affronta concorda con la pazienza. Il fine però è più importante. Quindi la costanza rientra più nella perseveranza che nella pazienza.
2. Perseverare nelle grandi opere è più difficile; però anche perseverare in quelle piccole od ordinarie ha la sua obiezioni, se non per la grandezza dell'atto, che interessa la magnificenza, almeno per la durata stessa, che è l'oggetto della perseveranza. Quindi la costanza può rientrare nell'una e nell'altra.
3. La costanza rientra nella perseveranza in quanto concorda con essa; tuttavia non si identifica con essa, poiché se ne distingue nel modo che abbiamo spiegato [nel corpo].

## Articolo 4

I-II, q. 109, a. 10; In 2 Sent., d. 29, expos.; C. G., III, c. 155; De Verit., q. 24, a. 13; q. 27, a. 5, ad 3, 4; In Psalm., 31

### Se la perseveranza richieda l'aiuto della grazia

Pare che la perseveranza non richieda l'aiuto della grazia. Infatti:
1. La perseveranza, come si è visto [a. 1], è una virtù. Ma la virtù, come afferma Cicerone [De invent. 2, 53], agisce come una seconda natura. Quindi la sola inclinazione della virtù basta a perseverare. E così non si richiede un nuovo aiuto della grazia.
2. Il dono della grazia di Cristo è maggiore del danno arrecato da Adamo, come dice S. Paolo [Rm 5, 15 ss.]. Ora secondo S. Agostino [De corr. et gratia 11] prima del peccato l'uomo era stato creato «in modo che potesse perseverare mediante ciò che aveva ricevuto». A maggior ragione dunque l'uomo redento dalla grazia di Cristo può perseverare senza l'aiuto di una nuova grazia.
3. Le opere peccaminose talora sono più difficili di quelle virtuose; la Scrittura [Sap 5, 7] infatti riferisce queste parole degli empi: «Abbiamo percorso

deserti impraticabili». Ma alcuni perseverano nelle azioni peccaminose senza l'aiuto di altri. Quindi nelle azioni virtuose l'uomo può perseverare senza l'aiuto della grazia.
In contrario: S. Agostino [De persev. 1] ha scritto: «Affermiamo che la perseveranza è un dono di Dio, con il quale si rimane in Cristo sino alla fine».
Dimostrazione: La perseveranza, secondo le spiegazioni date [a. 1, ad 2; a. 2, ad 3], può essere intesa in due sensi. Primo, come l'abito stesso della perseveranza in quanto essa è una virtù. E in questo senso essa ha bisogno della grazia abituale, come anche le altre virtù infuse. - Secondo, può essere intesa come l'esercizio della perseveranza che dura sino alla morte. E in questo senso essa ha bisogno non solo della grazia abituale, ma anche di un altro dono gratuito che conservi l'uomo nel bene sino alla fine della vita, come si è spiegato nel trattato sulla grazia [I-II, q. 109, a. 10]. Essendo infatti il libero arbitrio per se stesso mutevole, e non essendo ciò tolto dalla grazia abituale nella vita presente, non è in potere del libero arbitrio, anche se riparato dalla grazia, di stabilirsi immobilmente nel bene, pur essendo in suo potere il proporselo: infatti il più delle volte è in nostro potere il proposito, ma non l'esecuzione.
Analisi delle obiezioni: 1. La virtù della perseveranza di per sé inclina a perseverare. Ma poiché l'abito è qualcosa «di cui si fa uso quando si vuole», non ne viene necessariamente che chi ha l'abito di una virtù ne faccia stabile uso fino alla morte.
2. Come S. Agostino aggiunge [c. 12], «al primo uomo fu dato non di perseverare, ma di poter perseverare, mediante il libero arbitrio»: poiché nella natura umana non c'era alcuna deficienza che rendesse difficile il perseverare. «Ora invece la grazia di Cristo dà ai predestinati non solo di poter perseverare, ma di perseverare. Cosicché il primo uomo, senza minaccia alcuna, usando il libero arbitrio contro il comando e le minaccie di Dio non seppe rimanere in una così grande felicità, pur avendo una così grande facilità di non peccare. Questi [i martiri] invece, sotto le minacce del mondo che li spingeva a cadere, rimasero saldi nella fede».
3. L'uomo può da sé cadere nel peccato, ma da sé non può risorgere dal peccato senza l'aiuto della grazia. Cadendo infatti nel peccato l'uomo, per quanto dipende da lui, si rende perseverante nel peccato, se non viene liberato dalla grazia di Dio. Invece nel fare il bene egli non si rende perseverante nel bene: poiché di per sé è capace di peccare. Per cui in questo caso ha bisogno dell'aiuto della grazia.

## Quaestio 138
## Prooemium

[44561] IIª-IIae, q. 138 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiae. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de mollitie. Secundo, de pertinacia.

## ARGOMENTO 138
## I VIZI CONTRARI ALLA PERSEVERANZA
Veniamo ora a parlare dei vizi contrari alla perseveranza.

E precisamente ne dobbiamo esaminare due : 1. La mollezza; 2. La pertinacia.

Se la mollezza si contrapponga alla perseveranza
Pare che la mollezza non si contrapponga alla perseveranza. Infatti:
1. Nel commentare quel testo di S. Paolo [1 Cor 6, 9 s.]: «Né adulteri, né molli, né sodomiti», ecc., la Glossa [interlin.] spiega: «molli, cioè passivi», ossia effeminati. Ma ciò si contrappone alla castità. Quindi la mollezza non è un vizio contrario alla perseveranza.
2. Il Filosofo [Ethic. 7, 7] scrive che «la delicatezza è una specie di mollezza». Ora, la delicatezza rientra nell'intemperanza. Quindi la mollezza non si contrappone alla perseveranza, ma piuttosto all'intemperanza.
3. Il Filosofo [ib.] aggiunge che «è propria della mollezza la passione per il gioco». Ma tale esagerazione si contrappone all'eutrapelia, che è una virtù avente per oggetto «i piaceri del gioco» [Ethic. 4, 8]. Quindi la mollezza non si contrappone alla perseveranza.

Articolo 1
Articolo 1
Infra, a. 2; In 7 Ethic., lect. 7
Se la mollezza si contrapponga alla perseveranza
Pare che la mollezza non si contrapponga alla perseveranza. Infatti:
1. Nel commentare quel testo di S. Paolo [1 Cor 6, 9 s.]: «Né adulteri, né molli, né sodomiti», ecc., la Glossa [interlin.] spiega: «molli, cioè passivi», ossia effeminati. Ma ciò si contrappone alla castità. Quindi la mollezza non è un vizio contrario alla perseveranza.
2. Il Filosofo [Ethic. 7, 7] scrive che «la delicatezza è una specie di mollezza». Ora, la delicatezza rientra nell'intemperanza. Quindi la mollezza non si contrappone alla perseveranza, ma piuttosto all'intemperanza.
3. Il Filosofo [ib.] aggiunge che «è propria della mollezza la passione per il gioco». Ma tale esagerazione si contrappone all'eutrapelia, che è una virtù avente per oggetto «i piaceri del gioco» [Ethic. 4, 8]. Quindi la mollezza non si contrappone alla perseveranza.
In contrario: Aristotele [Ethic. 7, 7] ha scritto che «al molle si contrappone l'uomo perseverante».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 137, aa. 1, 2], il valore della perseveranza consiste nel fatto che non ci si allontana dal bene nonostante la sopportazione prolungata di cose difficili e faticose, al che si contrappone direttamente il fatto che uno facilmente abbandoni il bene per qualche obiezioni a cui non si sente di resistere. E ciò costituisce la mollezza: infatti molle è quanto cede facilmente al tatto.
Ora, una cosa non è considerata molle perché cede a un urto violento: infatti anche le muraglie cedono sotto i colpi delle macchine da guerra. Quindi chi cede a delle pressioni molto gravi non è considerato un molle: per cui il Filosofo [l. cit.] scrive che «se uno è vinto da piaceri o da dolori forti e violenti non c'è da meravigliarsi, bensì da scusare, se tenta di resistere».
D'altra parte è risaputo che il timore dei pericoli è più pressante della brama

dei piaceri; Cicerone [De off. 1, 20] infatti afferma: «Non è credibile che sia vinto dal piacere chi non si lascia vincere dal timore; e che sia vinto dalle delizie chi è rimasto vincitore nei travagli». Però l'attrattiva del piacere è più forte della ripulsa esercitata dalla sua privazione: poiché la mancanza del piacere è una pura negazione. Perciò, secondo il Filosofo [l. cit.], molle è propriamente colui che abbandona il bene per il dolore causato dalla mancanza di qualche soddisfazione, cedendo a un debole impulso.

Analisi delle obiezioni: 1. La mollezza di cui abbiamo parlato può essere prodotta da due cause. Primo, dall'abitudine: quando infatti uno è abituato ai piaceri, difficilmente sa sopportarne la privazione. Secondo, dalle predisposizioni naturali: poiché alcuni sono di animo incostante per la debolezza della loro complessione, per cui il Filosofo [l. cit.] li paragona alle donne. Perciò coloro che sono impressionabili come le donne sono denominati molli, cioè effeminati.

2. Al piacere fisico si contrappone la fatica: ed è per questo che le imprese faticose ostacolano tanto i piaceri. Ora, quelli che non sanno resistere alla fatica e a quanto può menomare il piacere sono detti delicati; si legge infatti nel Deuteronomio [28, 56]: «La donna più delicata, che per la sua mollezza non si sarebbe cimentata a posare in terra la pianta del piede», ecc. Perciò la delicatezza è una specie di mollezza. Propriamente però la mollezza teme la mancanza dei piaceri, mentre la delicatezza fugge le cause stesse che impediscono il piacere, cioè la fatica e altre cose del genere.

3. Nel gioco si possono considerare due cose. Primo, il divertimento: e da questo lato la passione del gioco si contrappone all'eutrapelia. Secondo, si può considerare il rilassamento, o lo svago, che si contrappone alla fatica. Come quindi alla mollezza spetta la ripugnanza a sopportare la fatica, così appartiene ad essa anche la brama eccessiva dello svago dei giochi, o di qualunque altro tipo di svago.

## Articolo 2

### Se la pertinacia si contrapponga alla perseveranza

Pare che la pertinacia non si contrapponga alla perseveranza. Infatti:

1. S. Gregorio [Mor. 31, 45] insegna che la pertinacia nasce dalla vanagloria. Ma la vanagloria non si contrappone alla perseveranza, bensì alla magnanimità, come sopra [q. 132, a. 2] si è visto. Quindi la pertinacia non si contrappone alla perseveranza.

2. Se si opponesse alla perseveranza, le si opporrebbe o per eccesso o per difetto. Ma non le si oppone per eccesso, poiché anche i pertinaci cedono a certi piaceri e a certe tristezze: essi infatti, come scrive il Filosofo [Ethic. 7, 9], «godono di vincere, e si addolorano se le loro opinioni non riescono persuasive ». Se poi le si opponesse per difetto si identificherebbe con la mollezza: il che è manifestamente falso. Quindi in nessun modo la pertinacia si contrappone alla perseveranza.

3. Chi è perseverante persiste nel bene contro il dolore esattamente come fa il continente e il temperante contro il piacere, il forte contro il timore e il

mansueto contro l'ira. Ora, si dice che uno è pertinace perché persiste eccessivamente in qualcosa. Quindi la pertinacia non si contrappone alla perseveranza più che ad altre virtù.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, 54] afferma che la pertinacia sta alla perseveranza come la superstizione alla religione. Ma la superstizione si contrappone alla religione. Quindi la pertinacia si contrappone alla perseveranza.
Dimostrazione: Come dice S. Isidoro [Etym. 10], «pertinace» suona impudenter tenax, cioè «colui che ha una tenacia impudente», ossia «che è tenace in tutto». E costui si dice anche «pervicace», poiché «persevera nel suo proposito sino alla vittoria, che gli antichi chiamavano vicia». E il Filosofo [l. cit.] chiama costoro ischyrognomones, cioè «dalla forte opinione», o idiognomones, cioè «dall'opinione personale»: poiché perseverano nella propria opinione più del dovuto; i molli al contrario vi perseverano meno del dovuto, mentre i perseveranti stanno al dovuto. Perciò è evidente che la perseveranza viene lodata perché sta nel giusto mezzo, mentre la pertinacia va riprovata per l'eccesso e la mollezza per il difetto.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo persiste esageratamente nella propria opinione per mostrare così la propria eccellenza, per cui la causa di tale atteggiamento è la vanagloria. Però si è detto sopra [q. 127, a. 2, ad 1; q. 133, a. 2] che la contrapposizione dei vizi alle virtù non è basata sulle loro cause, ma sulla loro specie.
2. Il pertinace eccede per il fatto che persiste esageratamente in un'idea contro molte obiezioni: tuttavia egli aspira a una qualche soddisfazione, come anche il forte e lo stesso perseverante. Siccome però si tratta di una soddisfazione peccaminosa, per il fatto stWesso che la desidera troppo, e teme troppo la tristezza contraria, il pertinace assomiglia all'incontinente e all'effeminato.
3. Sebbene anche altre virtù persistano contro l'impeto delle passioni, tuttavia esse non devono propriamente il loro vanto al fatto di persistere, come invece avviene per la perseveranza. P. es. il vanto della continenza sta piuttosto nel vincere i piaceri. Quindi la pertinacia si contrappone direttamente alla perseveranza.

## Quaestio 139
## Prooemium

[44578] IIª-IIae, q. 139 pr. Deinde considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum fortitudo sit donum. Secundo, quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

## ARGOMENTO 139
## IL DONO DELLA FORTEZZA
Veniamo ora a parlare del dono corrispondente alla virtù della fortezza, che è il dono della fortezza.
In proposito si pongono due quesiti: 1. Se la fortezza sia un dono; 2. Quali siano la beatitudine e il frutto ad essa corrispondenti.

## Articolo 1

In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 2; q. 3, a. 1, sol. 1

Se la fortezza sia un dono

Pare che la fortezza non sia un dono. Infatti:

1. Le virtù differiscono dai doni. Ma la fortezza è una virtù. Quindi non deve essere posta fra i doni.

2. Gli atti dei doni, come sopra [I-II, q. 68, a. 6] si è visto, rimangono anche nella patria beata. Invece gli atti della fortezza non rimangono: poiché secondo S. Gregorio [Mor. 1, 32] «la fortezza dà fiducia a chi teme di fronte alle avversità», e queste non potranno esistere nella patria beata. Quindi la fortezza non è un dono.

3. S. Agostino [De doctr. christ. 2, 7] insegna che è proprio della fortezza «distaccare l'anima da ogni mortifera gioia delle cose temporali». Ma le gioie o i piaceri pericolosi sono oggetto più della temperanza che della fortezza. Quindi la fortezza non è il dono corrispondente alla virtù della fortezza.

In contrario: Isaia [11, 2] enumera la fortezza tra i doni dello Spirito Santo.

Dimostrazione: La fortezza implica una certa fermezza d'animo, come si è visto sopra [q. 123, a. 2; I-II, q. 61, a. 3]: e tale fermezza è richiesta sia nel fare il bene che nel sopportare il male, specialmente trattandosi di beni o di mali ardui. Ora, l'uomo può ricevere in due maniere questa fermezza. O in maniera propria e proporzionata alla sua natura, così da non lasciare il bene per le obiezioni, sia nel compiere un'azione ardua, sia nel sopportare qualche grave sofferenza: e in questo caso la fortezza è una virtù, o specifica o generale, come sopra [q. 123, a. 2] si è notato. Oppure l'animo dell'uomo viene mosso dallo Spirito Santo a raggiungere il fine di ogni opera iniziata e ad evadere ogni pericolo imminente. Il che è certamente superiore alla natura umana: talora infatti sfuggono al nostro potere il compimento delle nostre opere, o l'evasione dai mali e dai pericoli, essendone noi talora colpiti a morte. Ma ciò viene compiuto nell'uomo dallo Spirito Santo, il quale ci conduce alla vita eterna, che è il fine di tutte le opere buone e l'evasione da ogni pericolo. E di ciò lo Spirito Santo infonde nella mente una certa sicurezza, che elimina ogni timore contrario. E in questo caso la fortezza è un dono dello Spirito Santo: infatti sopra [I-II, q. 68, aa. 1, 2] abbiamo visto che i doni sono degli impulsi dati alle anime dallo Spirito Santo.

Analisi delle obiezioni: 1. La virtù della fortezza abilita l'anima ad affrontare qualunque pericolo, ma non basta a darle la sicurezza di superarli tutti: questo è invece il compito del dono della fortezza.

2. Nella patria beata i doni non hanno i medesimi atti che esercitano nella vita presente, ma i soli atti relativi al godimento del fine raggiunto. Perciò lassù l'atto della fortezza sarà l'assoluta immunità da fatiche e sofferenze.

3. Il dono della fortezza sostiene la virtù omonima non solo quando affronta i pericoli, ma anche quando compie qualsiasi azione ardua. E così il dono della fortezza è guidato dal dono del consiglio, che ha per oggetto principalmente i beni più eccellenti.

Articolo 2

I-II, q. 69, a. 2, ad 3; In 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 4; In Matth., c. 5

Se la quarta beatitudine: «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia», corrisponda al dono della fortezza

Pare che la quarta beatitudine [Mt 5, 6]: «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia», non corrisponda al dono della fortezza. Infatti:

1. Alla virtù della giustizia non corrisponde il dono della fortezza, ma quello della pietà. Ora, avere fame e sete della giustizia è un atto della giustizia. Quindi questa beatitudine appartiene più al dono della pietà che al dono della fortezza.

2. La fame e la sete della giustizia non sono che un desiderio del bene. Ma questo è proprio della carità, alla quale corrisponde non il dono della fortezza, ma quello della sapienza, come si è visto sopra [q. 45, introd.]. Quindi questa beatitudine non corrisponde al dono della fortezza, ma al dono della sapienza.

3. Le beatitudini sono accompagnate dai frutti: poiché la beatitudine implica la gioia, come nota Aristotele [Ethic. 1, 8]. Ora, tra i frutti non ce n'è uno che corrisponda alla fortezza. Quindi ad essa non corrisponde neppure una beatitudine.

In contrario: S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 4] insegna: «La fortezza è necessaria agli affamati di giustizia: poiché essi soffrono nel desiderio di godere i beni veri, e nella brama di distaccare il cuore da quelli terreni».

Dimostrazione: Come si è visto sopra [q. 121, a. 2], S. Agostino assegna le beatitudini ai doni secondo l'ordine di enumerazione, tenendo conto di una certa loro affinità. Perciò egli assegna la quarta beatitudine, cioè quella della fame e della sete di giustizia, al quarto dono, ossia al dono della fortezza. Esiste però anche una certa affinità. Poiché la fortezza, come si è visto [a. prec.], ha per oggetto le cose ardue. Ora, è assai arduo che uno non solo compia quelle opere di virtù denominate comunemente opere di giustizia, ma le compia con un desiderio insaziabile, il quale può essere chiamato fame e sete della giustizia.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice il Crisostomo [In Mt hom. 15], per giustizia qui si può intendere non solo quella particolare, ma anche quella generale, che si estende secondo l'insegnamento di Aristotele [Ethic. 5, 1] agli atti di tutte le virtù. Tra i quali il dono della fortezza ha di mira quelli più ardui.

2. La carità è la radice di ogni dono e virtù, come si è detto sopra [q. 23, a. 8, ad 2; I-II, q. 68, a. 4, ad 3]. Perciò quanto appartiene alla fortezza può appartenere anche alla carità.

3. Tra i frutti ce ne sono due che corrispondono pienamente al dono della fortezza: cioè la pazienza, che ha di mira la sopportazione del male, e la longanimità, che può riferirsi alla lunga attesa e al prolungato esercizio del bene.

Quaestio 140

Prooemium

[44595] IIª-IIae, q. 140 pr. Deinde considerandum est de praeceptis fortitudinis. Et primo, de praeceptis ipsius fortitudinis. Secundo, de praeceptis partium eius.

ARGOMENTO 140

## I PRECETTI RELATIVI ALLA FORTEZZA

Passiamo infine a trattare dei precetti relativi alla fortezza, e precisamente:
1. Dei precetti riguardanti la fortezza medesima; 2. Dei precetti che riguardano le sue parti [potenziali].

### Art 1

precetti relativi alla fortezza siano ben formulati nella legge divina

Pare che nella legge divina i precetti relativi alla fortezza non siano ben formulati. Infatti:
1. La nuova legge è più perfetta della legge antica. Ora nell'antica legge, come appare dal Deuteronomio [20, 1 ss.], non mancavano dei precetti relativi alla fortezza. Quindi essi non dovevano mancare nemmeno nella legge nuova.
2. I precetti affermativi valgono più di quelli negativi: poiché i precetti affermativi includono anche quelli negativi, ma non viceversa. Quindi è sconveniente che nella legge divina siano stati posti solo i precetti negativi, che proibiscono il timore.
3. La fortezza, come si è visto [q. 123, a. 11; I-II, q. 61, a. 2], è una delle virtù principali, o cardinali. Ma i precetti sono ordinati alle virtù, per cui devono adeguarsi ad esse. Quindi i precetti sulla fortezza dovevano essere inclusi tra i precetti del decalogo, che sono i precetti principali della legge.
In contrario: I testi della Scrittura insegnano diversamente.
Dimostrazione: I precetti della legge corrispondono all'intenzione del legislatore. Perciò la diversità dei fini che il legislatore persegue impone una diversità fra i precetti che vengono istituiti. Infatti nell'ordine umano le leggi si distinguono in democratiche, regali e tiranniche. Ora, il fine della legge divina è che l'uomo aderisca a Dio. Perciò i precetti della legge divina, relativi sia alla fortezza che a ogni altra virtù, sono dati in modo da favorire questo orientamento dell'anima verso Dio. Da cui le parole del Deuteronomio [20, 3 s.]: «Non temete i vostri nemici, perché il Signore vostro Dio cammina con voi per combattere con voi contro di essi». - Invece le leggi umane sono ordinate a dei beni temporali. Perciò nelle leggi umane si riscontrano dei precetti sulla fortezza proporzionati alla condizione di questi beni.
Analisi delle obiezioni: 1. L'antico Testamento prometteva dei beni temporali, mentre il nuovo promette i beni spirituali ed eterni, come fa notare S. Agostino [Contra Faustum 4, 2]. Per questo nell'antica legge era necessario che il popolo fosse istruito sul modo di combattere anche materialmente, per conquistare i beni terreni. Invece nel nuovo Testamento gli uomini dovevano essere istruiti sul modo di combattere spiritualmente per giungere al possesso della vita eterna, secondo le parole evangeliche [Mt 11, 12]: «Il regno dei cieli soffre violenza, e i violenti se ne impadroniscono». Da cui il comando di S. Pietro [1 Pt 5, 8 s.]: «Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro cercando chi divorare: resistetegli forti nella fede»; e quello di S. Giacomo [4, 7]: «Resistete al diavolo, ed egli fuggirà da voi». - Ma siccome gli uomini nel tendere ai beni spirituali possono essere distolti dai pericoli del corpo, nella legge divina non potevano mancare dei precetti

che comandassero di affrontare con fortezza i mali temporali, secondo le parole evangeliche [Mt 10, 28]: «Non temete coloro che uccidono il corpo».
2. La legge con i suoi precetti mira all'istruzione di tutti. Ma nei pericoli gli atti da compiersi non possono ridursi a delle norme comuni per tutti, come invece accade per quelli da evitarsi. Per questo i precetti sulla fortezza sono dati in forma negativa e non affermativa.
3. I precetti del decalogo, come si è visto sopra [q. 122, a. 1], vengono posti fra le leggi come princìpi primi, che devono essere per tutti di immediata evidenza. Per questo i precetti del decalogo dovevano riguardare principalmente gli atti della giustizia, la cui obbligatorietà è più evidente, e non invece gli atti della fortezza: poiché non è altrettanto evidente che uno sia obbligato a non temere i pericoli di morte.

Articolo 2
Se nella legge divina siano ben formulati i precetti riguardanti le virtù annesse alla fortezza
Pare che nella legge divina non siano ben formulati i precetti riguardanti le virtù annesse alla fortezza. Infatti:
1. La magnificenza e la magnanimità, secondo le spiegazioni date [q. 128], sono virtù annesse alla fortezza come la pazienza e la perseveranza. Ma nella legge di Dio ci sono dei precetti relativi alla pazienza e alla perseveranza. Quindi per gli stessi motivi si dovevano dare dei precetti sulla magnificenza e sulla magnanimità.
2. La pazienza è una virtù sommamente necessaria, essendo essa, secondo S. Gregorio [In Evang. hom. 35], «la custode delle altre virtù». Ora, sulle altre virtù sono dati dei precetti incondizionati. Perciò non si dovevano dare sulla pazienza dei precetti da intendersi solo come «predisposizioni d'animo », secondo l'espressione di S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 19]
3. La pazienza e la perseveranza sono parti potenziali della fortezza, come si è visto sopra [q. 128; q. 136, a. 4; q. 137, a. 2]. Ora, sulla fortezza non si danno precetti affermativi, ma solo negativi, come si è ricordato [a. prec., ad 2]. Quindi anche sulla pazienza e sulla perseveranza non si dovevano dare dei precetti affermativi, ma solo negativi.
In contrario: I testi della Sacra Scrittura insegnano diversamente.
Dimostrazione: La legge di Dio istruisce perfettamente l'uomo sulle cose necessarie al ben vivere. Ora, per vivere onestamente l'uomo ha bisogno non solo delle virtù principali, ma anche di quelle annesse e secondarie. Perciò, come è giusto che nella legge divina vi siano dei precetti riguardanti gli atti delle virtù principali, così è giusto che ve ne siano anche di quelli riguardanti gli atti delle virtù annesse e secondarie.
Analisi delle obiezioni: 1. La magnificenza e la magnanimità appartengono alla fortezza solo perché nella loro materia mirano a un'eccellenza di grandezza. Ora le cose eccellenti, o straordinarie, sono materia più dei consigli di perfezione che dei precetti. Non era quindi giusto dare dei precetti relativi alla magnificenza e alla magnanimità, ma solo dei consigli. Invece i dolori e le fatiche della vita presente appartengono alla pazienza e alla perseveranza

non in quanto sono particolarmente gravi, ma per il loro stesso genere. Per questo si dovevano dare dei precetti sulla pazienza e sulla perseveranza.
2. I precetti affermativi, come si è visto sopra [q. 3, a. 2; I-II, q. 71, a. 5, ad 3; q. 100, a. 10], sebbene obblighino sempre, tuttavia non obbligano ad agire in tutti i momenti, ma a tempo e luogo. Come quindi i precetti affermativi riguardanti le altre virtù vanno intesi come predisposizioni d'animo, cioè nel senso che obbligano a prepararsi ad agire quando occorre, così allo stesso modo obbligano anche i precetti relativi alla pazienza.
3. La fortezza, in quanto si distingue dalla pazienza e dalla perseveranza, ha per oggetto i pericoli più gravi; ora, in questi bisogna agire con più cautela, per cui non è opportuno determinare nei particolari il da farsi. Invece la pazienza e la perseveranza hanno per oggetto sofferenze e travagli più ordinari. Perciò a loro riguardo si può con maggior sicurezza determinare il da farsi, specialmente in generale.

Quaestio 141
Prooemium
[44612] IIª-IIae, q. 141 pr. Consequenter considerandum est de temperantia. Et primo quidem, de ipsa temperantia; secundo, de partibus eius; tertio, de praeceptis ipsius. Circa temperantiam autem, primo considerare oportet de ipsa temperantia; secundo, de vitiis oppositis. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum temperantia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis. Tertio, utrum sit solum circa concupiscentias et delectationes. Quarto, utrum sit solum circa delectationes tactus. Quinto, utrum sit circa delectationes gustus inquantum est gustus, vel solum inquantum est tactus quidam. Sexto, quae sit regula temperantiae. Septimo, utrum sit virtus cardinalis seu principalis. Octavo, utrum sit potissima virtutum.
ARGOMENTO 141
LA TEMPERANZA
Veniamo ora a trattare della temperanza. Primo, della temperanza stessa; secondo, delle sue parti [q. 143]; terzo, dei precetti che la riguardano [q. 170].
A proposito della temperanza stessa dovremo parlare: primo, della temperanza; secondo, dei vizi contrari [q. 142].
Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la temperanza sia una virtù; 2. Se sia una virtù speciale; 3. Se abbia per oggetto solo le concupiscenze e i piaceri; 4. Se riguardi solo i piaceri del tatto; 5. Se riguardi i piaceri del gusto come tale, oppure solo in quanto esso è una specificazione del tatto; 6. Quale sia la norma della temperanza; 7. Se la temperanza sia una virtù cardinale; 8. Se sia la virtù più importante.

Articolo 1
De Virt., q. 1, a. 12
Se la temperanza sia una virtù
Pare che la temperanza non sia una virtù. Infatti:
1. Nessuna virtù ripugna all'inclinazione della natura: poiché, come scrive Aristotele [Ethic. 2, 1], «in noi c'è una naturale attitudine alla virtù». Ora, la temperanza ritrae dai piaceri, verso i quali invece la natura, secondo il medesimo

[Ethic. 2, cc. 3, 8], sospinge. Quindi la temperanza non è una virtù.
2. Come si è visto sopra [I-II, q. 65, a. 1], le virtù sono tra loro connesse. Ma alcuni hanno la temperanza senza avere altre virtù: ci sono infatti molte persone temperanti che tuttavia sono avare, o paurose. Quindi la temperanza non è una virtù.
3. A ogni virtù corrisponde un dono, come si è detto sopra [I-II, q. 68, a. 4]. Ma alla temperanza non corrisponde alcun dono: poiché nelle questioni precedenti [qq. 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139] abbiamo già attribuito tutti i doni ad altre virtù. Quindi la temperanza non è una virtù.
In contrario: S. Agostino [De musica 6, 15] parla di «quella virtù che è chiamata temperanza».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [I-II, q. 55, a. 3], è nella natura della virtù inclinare al bene. Ma il bene proprio dell'uomo, secondo Dionigi [De div. nom. 4], è di «essere conforme alla ragione». Quindi la disposizione che inclina a ciò che è conforme alla ragione è una virtù. Ora, è evidente che tale è l'inclinazione della temperanza: infatti il suo stesso nome implica una certa moderazione, o temperamento, dovuto alla ragione. Quindi la temperanza è una virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. La natura inclina ciascuno a ciò che per lui è conveniente. Quindi per natura l'uomo brama il piacere che a lui conviene. Ma siccome l'uomo, in quanto tale, è ragionevole, è chiaro che i soli piaceri a lui confacenti sono quelli conformi alla ragione. Ora, la temperanza non ritrae da questi piaceri, bensì piuttosto da quelli che sono contrari alla ragione. Per cui è evidente che la temperanza non va contro l'inclinazione della natura umana, ma si accorda con essa. Essa è invece incompatibile con l'inclinazione della natura bestiale, non soggetta alla ragione.
2. La temperanza in quanto è una vera virtù non può trovarsi senza la prudenza, che invece è assente in tutti i viziosi. Perciò coloro che mancano di altre virtù, perché affetti da vizi contrari, non possiedono la vera virtù della temperanza, ma ne compiono gli atti per una certa naturale disposizione, dato che certe virtù imperfette sono naturali all'uomo, come sopra [I-II, q. 63, a. 1] si è visto; oppure per un'abitudine acquisita, che però senza la prudenza non ha la perfezione dell'ordine razionale, come sopra [I-II, q. 58, a. 4; q. 65, a. 1] si è rilevato.
3. Anche alla temperanza corrisponde un dono, cioè quello del timore, il quale distoglie dai piaceri della carne, secondo le parole del Salmista [118, 120]: «Trafiggi col tuo timore le mie carni». Ora, il dono del timore riguarda principalmente Dio, di cui vuole evitare l'offesa; e da questo lato esso corrisponde alla virtù della speranza, come sopra [q. 19, a. 9, ad 1] si è spiegato. Secondariamente però esso può riguardare tutte le cose da cui uno si ritrae per evitare l'offesa di Dio. Ora, l'uomo ha bisogno del timore di Dio specialmente per fuggire le cose che più attraggono, e che sono oggetto della temperanza. E così anche alla temperanza corrisponde il dono del timore.

Articolo 2
Supra, q. 87, a. 1; infra, a. 4, ad 1; I-II, q. 61, aa. 3, 4; In 3 Sent., d. 33, q. 1, a. 1, sol. 3; De Virt., q. 1, a. 12, ad 23

Se la temperanza sia una virtù specificamente distinta
Pare che la temperanza non sia una virtù specificamente distinta. Infatti:
1. S. Agostino [De mor. Eccl. 1, 15] scrive che «è compito della temperanza conservare noi stessi integri e incorrotti». Ma questo è il compito di tutte le virtù. Quindi la temperanza è una virtù generale.
2. S. Ambrogio [De off. 1, 3] afferma che «nella temperanza ciò che soprattutto si apprezza e si richiede è la tranquillità dell'animo». Ma questa si riscontra in tutte le virtù. Quindi la temperanza è una virtù generale.
3. Cicerone [De off. 1, 27] scrive che «la bellezza non può essere separata dall'onestà», e che «tutte le cose giuste sono anche belle». Ma come aggiunge lo stesso Autore, la bellezza viene considerata propriamente nella temperanza. Quindi la temperanza non è una virtù specificamente distinta.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 7; 3, 10] considera la temperanza una virtù specifica.
Dimostrazione: È nell'uso del linguaggio umano il restringere certe parole comuni agli oggetti che sono principali tra quelli da esse designati: come il termine Urbe per antonomasia indica Roma. Così dunque anche il termine temperanza può essere preso in due sensi. Primo, nel suo senso generico. E così la temperanza non è una virtù speciale, ma generale: poiché il termine temperanza indica un certo temperamento, o moderazione, posto negli atti e nelle passioni umane dalla ragione; e ciò è comune a tutte le virtù morali. – Tuttavia la temperanza differisce essenzialmente dalla fortezza anche come virtù generica, o generale. Infatti la temperanza ritrae dalle cose che attraggono l'appetito contro la ragione, mentre la fortezza spinge a sopportare o ad affrontare quelle cose che spingono l'uomo a trascurare il bene di ordine razionale.
Se invece col termine temperanza si intende per antonomasia la disposizione a trattenere l'appetito dalle cose che più attraggono l'uomo, allora essa è una virtù speciale, dotata di una materia speciale, come anche la fortezza.
Analisi delle obiezioni: 1. L'appetito sensitivo di un uomo viene corrotto specialmente da ciò che più lo induce ad allontanarsi dalla norma della ragione e della legge divina. Come quindi il termine temperanza può essere inteso sia in senso generico che in senso specifico, o per antonomasia, così anche l'integrità che S. Agostino le attribuisce può essere presa negli stessi due sensi.
2. Le cose che formano l'oggetto della temperanza possono massimamente turbare l'animo, trattandosi di cose connaturali all'uomo, come vedremo [aa. 4, 5]. Perciò la tranquillità dell'animo viene attribuita soprattutto alla temperanza, sebbene essa convenga genericamente a tutte le virtù.
3. Sebbene la bellezza sia l'ornamento di tutte le virtù, tuttavia essa viene attribuita in modo speciale alla temperanza per due motivi. Primo, per il concetto generico di temperanza, che implica una proporzione ponderata ed esatta, la quale appunto costituisce, secondo Dionigi [De div. nom. 4], l'essenza della bellezza. – Secondo, poiché le cose nelle quali ci modera la temperanza sono quelle più basse, che convengono all'uomo per la sua natura animalesca, come vedremo [a. 7, ob. 1; a. 8, ad 1; q. 142, a. 4]: per cui l'uomo è specialmente da queste che viene deturpato. E così la bellezza è attribuita in

modo speciale alla temperanza, che più di ogni altra virtù toglie dall'uomo la turpitudine.
E per lo stesso motivo alla temperanza viene attribuita sommamente l'onestà. Infatti S. Isidoro [Etym. 10] ha scritto: «Chiamiamo onesto ciò che esclude qualsiasi turpitudine: infatti onestà suona "stato di onore"». E ciò si rileva soprattutto nella temperanza, che esclude i vizi più vergognosi, come vedremo [q. 142, a. 4].

Articolo 3
In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 2, sol. 2; In 2 Ethic., lect. 8; 3, lectt. 19, 21
Se la temperanza abbia per oggetto le concupiscenze e i piaceri
Pare che l'oggetto della temperanza non siano soltanto le concupiscenze e i piaceri. Infatti:
1. Cicerone [De invent. 2, 54] afferma che «la temperanza è il dominio fermo e moderato della ragione sulla concupiscenza e sugli altri moti dell'animo ». Ora, tutte le passioni sono moti dell'animo. Perciò la temperanza non ha per oggetto solo i desideri e i piaceri.
2. «La virtù ha per oggetto il difficile e il bene» [Arist., Ethic. 2, 2]. Ma moderare il timore, specialmente nei pericoli di morte, è più difficile che moderare le concupiscenze e i piaceri, ai quali si rinunzia sotto la minaccia dei dolori e dei pericoli di morte, come nota S.Agostino[Lib.LXXXIII quaest. 36]. Quindi la virtù della temperanza non si interessa principalmente delle concupiscenze e dei piaceri.
3. Alla temperanza, come dice S. Ambrogio [De off. 1, 43], appartiene «la grazia della moderazione». E Cicerone [De off. 1, 27] scrive che è compito della temperanza «sedare tutti i turbamenti dell'animo, e moderare tutte le cose». Ora, si deve imporre moderazione non solo alle concupiscenze e ai piaceri, ma anche agli atti e a tutte le cose esterne. Quindi la temperanza non ha per oggetto solo le concupiscenze e i piaceri.
In contrario: S. Isidoro [Sent. 2, cc. 37, 42] insegna che la temperanza è la virtù che «frena il piacere e la concupiscenza».
Dimostrazione: Come si è detto sopra [q. 123, a. 12; q. 136, a. 2], è compito della virtù morale conservare il bene di ordine razionale di fronte alle passioni che contrastano la ragione. Ora, i moti passionali sono di due specie, come si è notato nel trattato sulle passioni [I-II, q. 23, a. 2]: il primo è il moto con il quale l'appetito sensitivo persegue i beni sensibili e corporali; il secondo invece è la fuga dei mali sensibili e corporali. Ora, il primo di questi moti appetitivi contrasta con la ragione principalmente per i suoi eccessi. Infatti i beni sensibili e corporali, considerati in se stessi, non ripugnano alla ragione, ma piuttosto sono al suo servizio, come strumenti di cui la ragione si serve per raggiungere il proprio fine. Sono invece incompatibili con essa soprattutto quando l'appetito sensitivo vi tende senza seguire la norma della ragione.
È quindi compito proprio della virtù morale regolare queste passioni che sono volte al conseguimento del bene. - Invece i moti dell'appetito sensitivo che rifugge dal male di ordine sensitivo sono in contrasto con la ragione principalmente non per la loro esagerazione, ma per i loro effetti: in quanto

cioè uno, per fuggire i mali sensibili e materiali che talora accompagnano il bene di ordine razionale, è indotto ad abbandonarlo. In questi casi dunque è compito della virtù morale dare fermezza nel bene.

Come dunque la virtù della fortezza, che garantisce tale fermezza, ha principalmente il compito di regolare la passione interessata alla fuga dei mali corporali, cioè il timore, e indirettamente quello di regolare l'audacia, che affronta i pericoli in vista di un bene, così la temperanza, che implica moderazione, ha principalmente il compito di regolare le passioni che tendono ai beni sensibili, cioè le concupiscenze e i piaceri, e indirettamente quello di regolare le tristezze, o dolori, che derivano dall'assenza di questi piaceri. Come infatti l'audacia presuppone i pericoli, così anche tale tristezza deriva dalla mancanza di simili piaceri.

Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già detto sopra [I-II, q. 25, aa. 1, 2], le passioni relative alla fuga dal male presuppongono le passioni relative al perseguimento del bene, e le passioni dell'irascibile presuppongono quelle del concupiscibile. Così dunque la temperanza, mentre regola direttamente le passioni del concupiscibile, che tendono al bene, indirettamente modera anche tutte le altre passioni, poiché dal governo delle prime deriva il buon ordine delle altre. Chi infatti non è smodato nella concupiscenza, di conseguenza è moderato nella speranza, e si rattrista con moderazione della mancanza di ciò che desidera.

2. La concupiscenza implica un certo impulso dell'appetito verso i piaceri, il quale ha bisogno di un freno, che spetta alla temperanza. Il timore invece implica una certa fuga dell'animo dal male, per frenare la quale l'uomo ha bisogno della fermezza d'animo, che è data dalla fortezza. Così la temperanza ha per oggetto proprio le concupiscenze, e la fortezza i timori.

3. Gli atti esterni derivano dalle passioni interiori dell'anima. Perciò la loro moderazione dipende dalla regolazione delle passioni interiori.

## Articolo 4

I-II, q. 60, a. 5; In 3 Ethic., lectt. 19, 20

### Se la temperanza abbia per oggetto solo le concupiscenze e i piaceri del tatto

Pare che la temperanza non abbia per oggetto solo le concupiscenze e i piaceri del tatto. Infatti:

1. S. Agostino [De mor Eccl. 1, 19] scrive che «il compito della temperanza è di reprimere e di sedare le concupiscenze, dalle quali siamo attratti verso le cose che ci allontanano dalla legge di Dio e dalle opere della sua bontà». E aggiunge poco dopo che «è ufficio della temperanza disprezzare tutti i piaceri corporei e la gloria mondana». Ora, ci allontanano dalla legge di Dio non soltanto le concupiscenze dei piaceri del tatto, ma anche il desiderio degli altri piaceri dei sensi, che pure rientrano nei piaceri corporali; come pure il desiderio delle ricchezze e della gloria mondana, per cui S. Paolo [1 Tm 6, 10] afferma che «l'attaccamento al danaro è la radice di tutti i mali». Quindi la temperanza non ha per oggetto le concupiscenze relative ai piaceri del tatto.

2. Il Filosofo [Ethic. 4, 3] insegna che «chi è degno di cose piccole e se ne

considera degno, è moderato, ma non magnanimo». Ora gli onori, grandi o piccoli, di cui egli parla, non sono piacevoli al tatto, ma secondo la conoscenza dell'anima. Quindi la temperanza non ha per oggetto la sola concupiscenza relativa ai piaceri del tatto.
3. Le cose che appartengono a un unico genere formano per un unico motivo la materia di una data virtù. Ma tutti i piaceri dei sensi appartengono a un unico genere. Quindi in ugual modo appartengono alla temperanza.
4. I piaceri spirituali sono più grandi di quelli corporali, come si è detto sopra [I-II, q. 31, a. 5] nel trattato sulle passioni. Ora, talvolta per il desiderio dei piaceri spirituali alcuni si allontanano dalla legge di Dio e dalla virtù: come ad es. per la curiosità del sapere. Infatti il demonio promise al primo uomo la scienza, dicendo [Gen 3, 5]: «Diventerete come Dio, conoscendo il bene e il male». Quindi la temperanza non riguarda soltanto i piaceri del tatto.
5. Se i piaceri del tatto fossero la materia propria della temperanza, bisognerebbe che la temperanza si occupasse di tutti questi piaceri. Ma ciò non avviene: poiché essa non include, ad es., i piaceri del gioco. Quindi i piaceri del tatto non sono la materia propria della temperanza.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 10] insegna che la temperanza riguarda propriamente le concupiscenze e i piaceri del tatto.
Dimostrazione: Come si è già detto [a. prec.], la temperanza ha per oggetto la concupiscenza e i piaceri, come la fortezza ha per oggetto il timore e l'audacia. Ora, la fortezza ha per oggetto i timori e le audacie relativi ai più grandi mali, che minacciano la distruzione della natura, ossia i pericoli di morte. Quindi anche la temperanza deve avere per oggetto le concupiscenze o desideri dei più grandi piaceri. E poiché il piacere accompagna le operazioni connaturali, ne segue che i piaceri sono tanto più intensi quanto più naturali sono le operazioni che essi accompagnano. Ora, le operazioni che per gli animali sono più secondo natura sono quelle con cui viene conservata la natura dell'individuo mediante il cibo e la bevanda, e la natura della specie mediante l'unione del maschio con la femmina. Quindi la temperanza ha propriamente per oggetto i piaceri relativi ai cibi, alle bevande e alla sessualità. Ma questi piaceri dipendono dal senso del tatto. Per cui rimane che la temperanza riguarda i piaceri del tatto.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino in quel passo prende il termine temperanza non in quanto indica una virtù speciale con una materia determinata, ma in quanto indica la moderazione di ordine razionale in qualsiasi materia, che è una condizione generale di qualsiasi virtù. - Si potrebbe però anche rispondere che chi è capace di tenere a freno i piaceri più grandi, a maggior ragione può frenare quelli minori. Perciò il compito principale e proprio della temperanza è di moderare i desideri relativi ai piaceri del tatto, mentre è suo compito secondario moderare le altre concupiscenze.
2. Il Filosofo nel passo citato applica il termine temperanza alla moderazione relativa alle cose esterne, in quanto cioè uno ha di mira cose a lui proporzionate, e non invece alla moderazione dei sentimenti dell'anima, che sono l'oggetto della virtù della temperanza.
3. I piaceri degli altri sensi si producono nell'uomo diversamente che negli

altri animali. Infatti negli altri animali gli altri sensi non producono un piacere se non in ordine alle sensazioni del tatto: come il leone sente piacere nell'avvistare un cervo, o nel sentirne la voce, a motivo del pasto imminente.
Invece l'uomo sente piacere nelle sensazioni degli altri sensi non solo per questo motivo, ma anche per la loro intrinseca bellezza. E così la temperanza ha per oggetto i piaceri degli altri sensi, in quanto si riferiscono ai piaceri del tatto, non in maniera principale, ma indirettamente.
Quando invece l'oggetto degli altri sensi è piacevole per la sua bellezza intrinseca, come quando uno si diletta della bella armonia di un suono, allora questo piacere non riguarda la conservazione della natura. Per cui queste sensazioni non hanno una centralità tale da farle appartenere per antonomasia alla temperanza.
4. Sebbene i piaceri spirituali per la loro natura siano più grandi di quelli corporali, tuttavia non sono percepiti dai sensi con la stessa evidenza. Per cui non colpiscono con la stessa intensità l'appetito sensitivo, contro i cui impulsi le virtù morali salvaguardano il bene di ordine razionale.
Oppure si può rispondere che i piaceri spirituali sono per loro natura conformi alla ragione. Per cui non hanno bisogno di un freno se non in casi particolari, cioè quando un piacere spirituale distoglie da un piacere superiore e più doveroso.
5. Non tutti i piaceri del tatto servono alla conservazione della natura. Perciò non segue che la temperanza abbia per oggetto tutti i piaceri del tatto.

Articolo 5
In 3 Ethic., c. 10, lect. 20
Se la temperanza abbia per oggetto i piaceri propri del gusto
Pare che la temperanza abbia per oggetto i piaceri propri del gusto.
Infatti:
1. I piaceri del gusto riguardano il cibo e le bevande, che sono più necessari alla vita dell'uomo di quanto lo siano i piaceri venerei, che riguardano il tatto. Ora, da quanto si è detto [a. prec.], risulta che la temperanza riguarda i piaceri necessari alla vita dell'uomo. Quindi la temperanza ha per oggetto più i piaceri del gusto che quelli del tatto.
2. La temperanza riguarda più le passioni che il loro oggetto. Ora, come scrive Aristotele [De anima. 2, 3], «il tatto Pare essere il senso dell'alimento» quanto alla sostanza stessa dell'alimento; «il sapore invece», che è l'oggetto proprio del gusto, «è come il piacere dell'alimento». Perciò la temperanza riguarda più il gusto che il tatto.
3. Come dice Aristotele [Ethic. 7, cc. 4, 7], «le stesse cose sono oggetto della temperanza e dell'intemperanza, della continenza e dell'incontinenza, della perseveranza e della mollezza», il cui oggetto sono i piaceri. Ora, nei piaceri rientra il diletto che si prova nei sapori, che riguardano il gusto. Quindi la temperanza ha per oggetto i piaceri propri del gusto.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 10] afferma che «la temperanza e l'intemperanza hanno poco o nulla a che fare con il gusto».
Dimostrazione: La temperanza, come sopra [a. prec.] si è detto, riguarda i piaceri

più importanti e necessari alla conservazione della vita, o della specie o dell'individuo. In essi però si distingue un elemento principale e uno secondario.
Quello principale è l'uso stesso delle cose necessarie: della donna, p. es., che è necessaria alla conservazione della specie, e del cibo e della bevanda, che sono necessari alla conservazione dell'individuo. E lo stesso uso di queste cose è essenzialmente connesso con un piacere. Invece è un elemento secondario ciò che rende l'uso di tali cose maggiormente piacevole: come la bellezza e gli ornamenti della donna, oppure il sapore e l'odore gradevole del cibo. Perciò la temperanza ha come oggetto principale il piacere del tatto, che accompagna direttamente l'uso delle cose necessarie, il quale riguarda sempre il tatto. Invece i piaceri del gusto, dell'olfatto o della vista sono oggetti secondari della temperanza e dell'intemperanza: poiché l'oggetto di questi sensi contribuisce all'uso piacevole delle cose necessarie che avviene mediante il tatto. Siccome però il gusto è più vicino al tatto degli altri sensi, ne viene che la temperanza riguarda più il gusto che gli altri sensi.
Analisi delle obiezioni: 1. Anche l'uso del cibo e il piacere essenziale che ne deriva appartengono al tatto: per cui il Filosofo [De anima 2, 3] afferma che «il tatto è il senso dell'alimento, poiché noi siamo alimentati da elementi caldi e freddi, umidi e secchi». Il gusto invece ha il compito di discernere i sapori, i quali contribuiscono al piacere della nutrizione come segni del nutrimento conveniente.
2. Il piacere del sapore è come aggiunto; invece il piacere del tatto è connesso all'uso del cibo e della bevanda in maniera essenziale.
3. I piaceri riguardano principalmente la sostanza dell'alimento, e solo in maniera secondaria la squisitezza del sapore e la confezione dei cibi.

## Articolo 6

Infra, q. 142, a. 1; I-II, q. 63, a. 4; De Malo, q. 14, a. 1, ad 1; In 3 Ethic., lect. 21

### Se la regola della temperanza vada desunta in base alle necessità della vita presente

Pare che la regola della temperanza non vada desunta in base alle necessità della vita presente. Infatti:
1. Ciò che è superiore non deve essere regolato da ciò che è inferiore. Ora la temperanza, essendo una virtù dell'anima, è superiore alle necessità del corpo. Quindi la regola della temperanza non va desunta dalle necessità corporali.
2. Chi non rispetta la regola fa peccato. Se quindi la necessità del corpo fosse la regola della Itemperanza, chiunque si servisse di un qualche piacere oltre la necessità della natura, la quale si accontenta di molto poco, peccherebbe contro la temperanza. Il che è inammissibile.
3. Chi sta alla regola non pecca. Ora, se la necessità del corpo fosse la regola della temperanza, chiunque si servisse di un qualche piacere per una necessità del corpo, p. es. per la guarigione, sarebbe immune dal peccato. Ma ciò è falso. Quindi la necessità del corpo non è la regola della temperanza.
In contrario: S. Agostino [De mor. Eccl. 1, 21] insegna: «L'uomo temperante ha riguardo alle cose della vita presente questa regola stabilita nell'uno e nell'altro Testamento: cioè di non amarne e non desiderarne alcuna per se

stessa, ma di servirsene per le necessità e i compiti della vita presente quanto basta: con la moderazione di chi ne usa, non già con l'affetto di chi le ama»
Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 123, a. 12], il bene di una virtù morale consiste principalmente nell'ordine della ragione: infatti «il bene dell'uomo è di essere conforme alla ragione», secondo l'espressione di Dionigi [De div. nom. 4]. Ora, l'ordine principale della ragione consiste nell'ordinare le cose al loro fine, ed è in questo ordine che massimamente consiste il bene della ragione: infatti il bene ha natura di fine, e il fine stesso è la regola dei mezzi ordinati al fine. Ma tutte le cose piacevoli che l'uomo può usare sono ordinate come a loro fine a una necessità della vita presente. Quindi la temperanza prende le necessità di questa vita come regola nei piaceri di cui si serve: in modo da farne uso secondo quanto richiede la necessità della vita presente.
Analisi delle obiezioni: 1. Le necessità di questa vita possono fungere da regola in quanto costituiscono un fine, come si è detto [nel corpo]. Ora, si deve notare che talvolta il fine dell'operante è distinto dal fine intrinseco dell'opera: come il fine della costruzione è la casa, ma il fine del costruttore può essere il guadagno. Così dunque il fine e la regola della temperanza stessa è la beatitudine, ma il fine e la regola di ciò di cui essa si serve sono le necessità della vita umana, al di sotto delle quali si trova ciò che è al servizio della vita.
2. Il necessario alla vita umana può essere inteso in due modi: primo, nel senso di «indispensabile all'esistenza», come il cibo è necessario all'animale [Arist., Met. 4, 5]; secondo, nel senso di «indispensabile per esistere in maniera conveniente» [ib. 11, 7]. Ora, la temperanza non guarda soltanto al primo, ma anche al secondo tipo di necessità: infatti il Filosofo [Ethic. 3, 11] afferma che «il temperante desidera le cose piacevoli per la salute, o per il benessere». Invece le altre cose che non sono necessarie a questi fini possono essere di due generi. Alcune sono di impedimento alla salute e al benessere. E di esse l'uomo temperante in nessun modo fa uso: poiché sarebbe un peccato contro la temperanza. Altre invece non pregiudicano tali cose. E di esse l'uomo temperante fa uso con moderazione secondo le circostanze di tempo e di luogo, e in rapporto alle persone con le quali convive. Per cui il Filosofo aggiunge che il temperante desidera «le altre cose piacevoli», cioè quelle che non sono indispensabili per la salute e il benessere, «in quanto non sono di ostacolo a questi beni».
3. La temperanza, come sopra [ad 2] si è detto, considera la necessità secondo le esigenze della vita presente. E queste non si limitano alle necessità del corpo, ma abbracciano anche le esigenze dei beni esterni, quali ad es. le ricchezze e le cariche; e più ancora le esigenze dell'onestà. Infatti il Filosofo nel testo citato aggiunge che l'uomo temperante nell'usare dei piaceri cerca non soltanto che non siano di ostacolo alla salute e al benessere del corpo, ma anche che non siano «al di là del bene», cioè contro l'onestà; e che non siano «al di là delle sostanze», ossia superiori ai propri mezzi economici.
E S. Agostino [De mor. Eccl. 1, 21] insegna che l'uomo temperante non guarda solo «alla necessità della vita presente», ma anche «ai propri compiti».

Articolo 7
I-II, q. 67, aa. 2, 3; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 1, sol. 3, 4; De Virt., q. 1, a. 12, ad 26; q. 5, a. 1
Se la temperanza sia una virtù cardinale
Pare che la temperanza non sia una virtù cardinale. Infatti:
1. Il bene delle virtù morali dipende dalla ragione. Ma la temperanza ha per oggetto ciò che è più distante dalla ragione, cioè i piaceri che sono comuni a noi e agli animali bruti, come nota Aristotele [Ethic. 3, 10]. Quindi la temperanza non è una delle virtù principali.
2. Più una cosa è impetuosa, più è difficile a frenarsi. Ma l'ira, che è tenuta a freno dalla mansuetudine, è più impetuosa della concupiscenza, che è tenuta a freno dalla temperanza; nei Proverbi [27, 4] infatti si legge: «La collera è crudele, l'ira è impetuosa; e chi potrà reggere all'impeto di un uomo concitato?». Quindi la mansuetudine è una virtù più importante della temperanza.
3. La speranza è una passione dell'anima superiore al desiderio, o concupiscenza, come sopra [I-II, q. 25, a. 4] si è detto. Ora, la presunzione della speranza smodata è tenuta a freno dall'umiltà. Quindi l'umiltà è una virtù più importante della temperanza, che tiene a freno la concupiscenza.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 2, 49] enumera la temperanza fra le virtù cardinali.
Dimostrazione: Come si è già notato [q. 123, a. 11; I-II, q. 61, aa. 3, 4], si dice principale, o cardinale, quella virtù che emerge per qualcuno dei requisiti che sono comuni a tutte le virtù. Ora la moderazione, che è un requisito di ogni virtù, è particolarmente lodevole nei piaceri del tatto, oggetto della temperanza: sia perché tali piaceri sono più naturali per noi, e quindi è più difficile astenersene e tenere a freno la loro brama, sia perché i loro oggetti sono più necessari alla vita presente, come si è già rilevato [aa. 4, 5]. Quindi la temperanza è una virtù principale, o cardinale.
Analisi delle obiezioni: 1. La virtù di una causa agente mostra di essere tanto maggiore quanto più lontano giunge la sua operazione. Quindi la potenza della ragione si rivela più grande per il fatto che può moderare anche le concupiscenze e i piaceri da essa più lontani. E così questo fatto mostra la superiorità della temperanza.
2. L'impeto dell'ira viene causato da qualcosa di occasionale, p. es. da un urto doloroso: per cui passa presto, sebbene abbia una grande veemenza. Invece l'impulso della concupiscenza relativa ai piaceri del tatto deriva da una causa naturale, e quindi è più insistente e più comune. Perciò il frenarlo è compito di una virtù più importante.
3. Ciò che forma l'oggetto della speranza è superiore all'oggetto della concupiscenza, per cui la speranza è considerata la passione principale dell'irascibile. Ma le cose che costituiscono l'oggetto della concupiscenza e dei piaceri del tatto muovono maggiormente l'appetito, essendo più naturali. Perciò la
temperanza, che pone la misura in queste cose, è una virtù principale.

Articolo 8
Supra, q. 123, a. 12; I-II, q. 66, a. 4; In 4 Sent., d. 33, q. 3, a. 3; De Virt., q. 5, a. 3
Se la temperanza sia la più grande delle virtù

Pare che la temperanza sia la più grande delle virtù. Infatti:
1. S. Ambrogio [De off. 1, 43] afferma che «soprattutto nella temperanza ci si prende cura dell'onestà, e si cerca il decoro». Ma le virtù sono lodevoli in quanto sono oneste e piene di decoro. Quindi la temperanza è la più grande delle virtù.
2. Compiere ciò che è più difficile è proprio di una virtù superiore. Ora, è più difficile tenere a freno le concupiscenze e i piaceri del tatto, che sono l'oggetto della temperanza, che non tenere a freno le azioni esterne, che sono l'oggetto della giustizia. Quindi la temperanza è una virtù superiore alla giustizia.
3. Quanto più una cosa è universale e comune, tanto più è necessaria e nobile. Ma la fortezza ha per oggetto i pericoli di morte, che sono più rari dei piaceri del tatto, i quali invece si presentano tutti i giorni: per cui l'esercizio della temperanza è più universale e comune di quello della fortezza. Quindi la temperanza è una virtù più nobile della fortezza.
In contrario: Il Filosofo [Reth. 1, 9] scrive che «le virtù più grandi sono quelle che sono più utili agli altri: e per questo noi onoriamo soprattutto i giusti e i forti».
Dimostrazione: Come nota il Filosofo [Ethic. 1, 2], «il bene del popolo è più divino del bene di un solo uomo». Perciò quanto più una virtù riguarda il bene comune, altrettanto è superiore. Ora, la giustizia e la fortezza riguardano il bene comune più della temperanza: poiché la giustizia ha per oggetto i rapporti reciproci, e la fortezza i pericoli della guerra, affrontati per il bene comune; la temperanza invece regola solo le concupiscenze e i piaceri individuali. È quindi evidente che la giustizia e la fortezza sono virtù superiori alla temperanza; sebbene siano ancora più importanti di esse la prudenza e le virtù teologali.
Analisi delle obiezioni: 1. L'onestà e il decoro sono attribuiti in modo speciale alla temperanza non per la sua bontà superiore, ma per la bruttezza del male contrario, da cui essa ritrae: infatti la temperanza regola passioni che sono comuni a noi e agli animali.
2. È vero che la virtù «ha per oggetto il difficile e il bene» [Arist., Ethic. 2, 2], ma la grandezza di una virtù dipende più dalla bontà, in cui prevale la giustizia, che dalla obiezioni, in cui prevale invece la temperanza.
3. L'universalità desunta dal riferimento alla moltitudine degli uomini contribuisce alla bontà di una virtù più di quella desunta dalla frequenza del suo esercizio. Ora, il primo tipo di universalità appartiene più alla fortezza, il secondo più alla temperanza. Perciò, assolutamente parlando, la fortezza è superiore; sebbene sotto certi aspetti la temperanza possa dirsi superiore non solo alla fortezza, ma anche alla giustizia.

## Quaestio 142
## Prooemium

[44681] IIª-IIae, q. 142 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum insensibilitas sit peccatum. Secundo, utrum intemperantia sit

vitium puerile. Tertio, de comparatione intemperantiae ad timiditatem. Quarto, utrum vitium intemperantiae sit maxime opprobriosum.

ARGOMENTO 142
I VIZI OPPOSTI ALLA TEMPERANZA
Passiamo così a parlare dei vizi opposti alla temperanza.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'insensibilità sia un peccato; 2. Se l'intemperanza sia un vizio infantile; 3. Confronto fra l'intemperanza e la viltà; 4. Se il vizio dell'intemperanza sia il più disonorante.

Articolo 1
In 2 Ethic., lect. 8; 3, lect. 21
Se l'insensibilità sia un peccato
Pare che l'insensibilità non sia un peccato. Infatti:
1. Vengono detti insensibili coloro che esagerano nel privarsi dei piaceri del tatto. Ma privarsi totalmente di tali piaceri Pare una cosa lodevole e virtuosa, poiché nella Scrittura [Dn 10, 2 s.] si legge: «In quel tempo io, Daniele, feci penitenza per tre settimane, non mangiai cibo prelibato, non mi entrò in bocca né carne né vino e non mi unsi di unguento». Quindi l'insensibilità non è un peccato.
2. Secondo Dionigi [De div. nom. 4], «il bene per l'uomo consiste nell'essere conforme alla ragione». Ma l'astinenza da tutti i piaceri del tatto è il massimo che l'uomo può fare per affermare il bene della ragione: infatti in Daniele [1, 17] si legge che ai tre fanciulli che si cibavano di legumi «Dio concesse di conoscere e di comprendere ogni scrittura e ogni sapienza». Quindi l'insensibilità, che ripudia tutti i piaceri di questo genere, non è peccaminosa.
3. Non può essere vizioso ciò che forma il mezzo migliore per fuggire il peccato. Ora, il mezzo migliore per fuggire il peccato è la fuga dei piaceri, che appartiene all'insensibilità: infatti il Filosofo [Ethic. 2, 9] afferma che «fuggendo i piaceri peccheremo di meno». Quindi l'insensibilità non è qualcosa di vizioso.
In contrario: Alla virtù non si contrappone che il vizio. Ma l'insensibilità, come afferma il Filosofo [Ethic. 2, 7; 3, 11], si contrappone alla temperanza. Quindi l'insensibilità è un vizio.
Dimostrazione: Tutto ciò che è contrario all'ordine naturale è peccaminoso. Ora, la natura ha legato il piacere alle funzioni necessarie per la vita dell'uomo. Perciò l'ordine naturale richiede che l'uomo usi di questi piaceri quanto è necessario al benessere umano, sia per la conservazione dell'individuo che per la conservazione della specie. Se quindi uno si astenesse da questi piaceri al punto di trascurare ciò che è necessario per la conservazione della natura commetterebbe un peccato, poiché violerebbe l'ordine naturale. E questo è appunto il vizio dell'insensibilità
Si deve però notare che talvolta è cosa lodevole o anche necessaria astenersi dai piaceri che accompagnano le suddette funzioni, in vista di un qualche fine particolare. Come alcuni si astengono da certi piaceri, ossia dai cibi, dalle bevande e dai piaceri venerei, per la salute del corpo. O anche per compiere

il proprio dovere: come gli atleti e i soldati sono costretti ad astenersi da molti piaceri per eseguire i loro esercizi. E così pure per ricuperare la salute dell'anima i penitenti ricorrono all'astinenza dai piaceri, come se fosse una certa dieta. Coloro poi che vogliono attendere alla contemplazione delle realtà divine devono essere più liberi dalle cose della carne. Ma tutte queste rinunce non riguardano il vizio dell'insensibilità: poiché sono conformi alla retta ragione.

Analisi delle obiezioni: 1. Daniele ricorse a quell'astinenza dai piaceri non perché li considerava cattivi in se stessi, ma per un fine lodevole, cioè per predisporsi alla più alta contemplazione mediante l'astinenza dai piaceri della carne. Subito dopo infatti la Scrittura [vv. 4 ss.] parla delle rivelazioni che gli furono fatte.

2. L'uomo, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 84, aa. 7, 8], non può servirsi della ragione senza fare uso delle potenze sensitive, che hanno bisogno di un organo corporeo. E così l'uomo deve dare sostentamento al corpo per potersi servire della ragione. Ma il sostentamento del corpo avviene mediante funzioni piacevoli. Quindi in un uomo non ci può essere il bene di ordine razionale se egli si astiene da tutti i piaceri. A seconda però che uno nell'eseguire gli atti imposti dalla ragione ha un maggiore o minore bisogno di energie fisiche, deve ricorrere di più o di meno ai piaceri del corpo. Perciò coloro che hanno preso l'ufficio di attendere alla contemplazione, e di trasmettere così ad altri il bene spirituale quasi mediante una generazione di ordine spirituale, è bene che si astengano da molti piaceri, di cui invece non è giusto che si privino coloro che hanno il dovere di attendere ad opere materiali e alla generazione carnale.

3. Per fuggire il peccato si devono fuggire i piaceri, però non totalmente, bensì solo non cercandoli più di quanto la necessità lo richiede.

## Articolo 2

In 3 Ethic., lect. 22

### Se l'intemperanza sia un peccato infantile

Pare che l'intemperanza non sia un peccato infantile. Infatti:

1. Commentando quel passo evangelico [Mt 18, 3]: «Se non vi convertirete e non diventerete come i bambini», ecc., S. Girolamo [In Mt 3, su 18, 4] afferma che «il bambino non persevera nell'ira, se è percosso non se ne ricorda e nel vedere una bella donna non se ne compiace»: il che è il contrario dell'intemperanza. Perciò l'intemperanza non è un peccato infantile.

2. I bambini non hanno altri desideri, o concupiscenze, all'infuori di quelli naturali. Ma in rapporto a questi desideri è raro peccare di intemperanza, come nota il Filosofo [Ethic. 3, 11]. Quindi l'intemperanza non è un peccato infantile.

3. I bambini devono essere nutriti e allevati. Invece la concupiscenza e il piacere, che sono oggetto dell'intemperanza, vanno combattuti ed estirpati, secondo l'esortazione di S. Paolo [Col 3, 5]: «Mortificate quella parte di voi che appartiene alla terra, cioè le passioni e i desideri cattivi», ecc. Perciò l'intemperanza non è un peccato infantile.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 12] afferma che noi «attribuiamo il nome di intemperanza ai difetti dei bambini».
Dimostrazione: Una cosa può dirsi infantile per due motivi. Primo, perché è propria dei bambini. E il Filosofo [cf. s. c.] non intende dire che l'intemperanza è un peccato infantile in questo senso. - Secondo, per una certa somiglianza. Ed è in questo senso che i peccati di intemperanza sono detti infantili. Infatti il peccato di intemperanza è un eccesso di concupiscenza, che assomiglia al bambino sotto tre aspetti.
Primo, quanto all'oggetto che viene desiderato. Come il bambino infatti, così anche la concupiscenza brama qualcosa di indecente. E ciò perché il decoro negli atti umani dipende dall'essere ordinati secondo la ragione: per cui Cicerone [De off. 1, 27] afferma che «è bello quanto si addice alla grandezza dell'uomo in ciò che per natura lo differenzia dagli altri animali». Invece il bambino non bada all'ordine della ragione. E così anche «la concupiscenza non ascolta la ragione», come dice il Filosofo [Ethic. 7, 6].
Secondo, l'intemperanza e la puerizia coincidono negli effetti. Se infatti il bambino viene lasciato al proprio volere, diviene più ostinato; nella Scrittura [Sir 30, 8] infatti si legge: «Un cavallo non domato diventa restio, e un figlio lasciato a se stesso diventa uno sventato». E la stessa cosa vale per la concupiscenza, che se viene soddisfatta acquista più vigore, come nota S. Agostino [Conf. 8, 5]: «Mentre si serve alla passione, ecco che si forma l'abitudine; e non resistendo all'abitudine, ecco la necessità».
Terzo, esse coincidono nei rimedi consigliati per l'una e per l'altra. Infatti il bambino viene corretto con la coercizione, secondo le parole dei Proverbi [23, 13 s.]: «Non risparmiare al giovane la correzione; se tu lo batti con la verga, lo salverai dall'inferno». E così pure, resistendo alla concupiscenza, la si riconduce alla misura dell'onestà. Per cui S. Agostino [De musica 6, 11] afferma che «quando l'anima si innalza e si fissa nelle realtà spirituali, la forza dell'abitudine», cioè della concupiscenza carnale, «si spezza, e un po' per volta si smorza e si estingue. Se infatti la assecondiamo, diventa più grande; se invece la reprimiamo, non viene annientata, ma certo diventa più debole ». E il Filosofo [Ethic. 3, 12] scrive che «come il fanciullo deve stare al comando del pedagogo, così la concupiscenza deve adeguarsi alla ragione».
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione prende il termine «infantile» nel senso di una cosa che si trova nei bambini. Ora, il peccato di intemperanza non è infantile in questo senso, ma per una certa somiglianza, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
2. Una concupiscenza, o desiderio, può dirsi naturale in due modi. Primo, in senso generico. E in questo senso la temperanza e l'intemperanza hanno per oggetto delle concupiscenze naturali: infatti riguardano le concupiscenze dei cibi e dei piaceri venerei, che sono ordinate alla conservazione della natura.
- Secondo, una concupiscenza può dirsi naturale quanto alla specie di ciò che la natura richiede per la propria conservazione. E in questo senso non si pecca frequentemente rispetto alle concupiscenze naturali. Infatti la natura non cerca se non quanto esige la necessità della natura stessa, nel cui desiderio non c'è peccato se non per un eccesso quantitativo; e secondo il

Filosofo [l. cit. nell'ob.] è solo in questo modo che si pecca nelle concupiscenze di ordine naturale. Si pecca invece maggiormente in certi incentivi alla concupiscenza escogitati dall'industria umana: quali ad es. la squisitezza dei cibi e l'abbigliamento delle donne. E anche se i bambini non badano molto a queste cose, tuttavia l'intemperanza viene detta infantile per le ragioni esposte [nel corpo].
3. Nei bambini si deve nutrire e incrementare tutto ciò che è proprio della natura. Ciò che invece è dovuto a una mancanza di ragione non va favorito in essi, ma piuttosto corretto, come si è già sottolineato [ib.].

Articolo 3
In 3 Ethic., lect. 22
Se la viltà sia un peccato più grave dell'intemperanza
Pare che la viltà sia un peccato più grave dell'intemperanza. Infatti:
1. Un vizio è vituperevole perché è contrario al bene della virtù. Ora, la viltà si contrappone alla fortezza, che è una virtù superiore alla temperanza, come sopra [q. 123, a. 12; q. 141, a. 8] si è visto. Quindi la viltà è un vizio più grave dell'intemperanza.
2. Quanto più difficile è la circostanza in cui uno soccombe, tanto meno uno è biasimato: per cui il Filosofo [Ethic. 7, 7] scrive che «se uno è vinto da forti ed eccezionali piaceri o tristezze non c'è da meravigliarsi, ma da compatirlo ». Ora, è più difficile vincere i piaceri che le altre passioni: poiché secondo il Filosofo [Ethic. 2, 3] «è più difficile combattere il piacere che l'ira», che è più forte del timore. Perciò l'intemperanza, che è vinta dal piacere, è un peccato meno grave della viltà, che si lascia vincere dal timore.
3. Il peccato è essenzialmente volontario. Ma la viltà è più volontaria dell'intemperanza: nessuno infatti desidera di essere intemperante, mentre invece alcuni desiderano fuggire i pericoli di morte, il che è proprio della viltà. Quindi la viltà è un peccato più grave dell'intemperanza.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 12] insegna che «l'intemperanza Pare essere più volontaria della viltà». Quindi ha maggiormente natura di peccato.
Dimostrazione: Un peccato può essere confrontato con un altro sotto due aspetti: primo, rispetto alla materia, ossia all'oggetto; secondo, rispetto a colui che pecca. Ora, dall'uno e dall'altro lato l'intemperanza è un peccato più grave della viltà. Innanzi tutto rispetto alla materia. Infatti la viltà fugge i pericoli di morte, a evitare i quali si è indotti dal bisogno estremo di conservare la vita. Invece l'intemperanza ha per oggetto i piaceri, la cui brama non è così necessaria per la conservazione della vita: poiché, come si è detto [a. 2, ad 2], l'intemperanza riguarda più certi piaceri o desideri «annessi» che i desideri o i piaceri naturali. Ora, quanto più ciò che spinge a peccare è naturale, tanto più il peccato è leggero. Perciò l'intemperanza dal lato dell'oggetto, o della materia, è un peccato più grave della viltà.
E lo stesso si dica dal lato di colui che pecca. E ciò per tre ragioni. Primo, perché uno pecca tanto più gravemente quanto più è padrone di sé: per cui ai pazzi i delitti non vengono imputati. Ora i timori e i dolori gravi, e specialmente i pericoli di morte, sconvolgono la mente. Il che invece non accade

con il piacere, che spinge all'intemperanza.
Secondo, perché quanto più un peccato è volontario, tanto più è grave. Ora, l'intemperanza è più volontaria della viltà. E ciò per due motivi. Primo, perché le cose fatte per paura hanno la loro causa in un fattore esterno che minaccia: per cui tali atti, come dice Aristotele [Ethic. 3, 1], non sono del tutto volontari, ma frammisti [di involontarietà]. Invece le cose che si fanno per il piacere sono volontarie in senso assoluto. – Secondo, perché gli atti dell'intemperante sono più volontari riguardo al particolare, e meno volontari in universale: nessuno infatti vorrebbe essere intemperante, tuttavia ci si lascia attrarre dai singoli piaceri che rendono intemperanti. Per cui il rimedio migliore per fuggire l'intemperanza sta nel non fermarsi a considerare il singolare. Invece nella viltà avviene il contrario. Infatti i gesti singoli e improvvisi sono meno volontari, come il gettare lo scudo e altre cose del genere, mentre è più volontario l'atteggiamento generale, cioè il volersi salvare con la fuga. Ora, puramente e semplicemente, è più volontario ciò che è più volontario sul piano dei singolari, dove l'atto si produce. Perciò l'intemperanza, essendo puramente e semplicemente più volontaria della viltà, è un peccato più grave.
Terzo, poiché contro l'intemperanza il rimedio è più facile che contro la viltà: infatti i piaceri della gola e quelli venerei, che sono oggetto dell'intemperanza, si presentano durante tutta la vita, e l'uomo può esercitarsi a resistervi senza pericolo, per acquistare la temperanza; invece i pericoli di morte capitano di rado, ed è rischioso esercitarsi in essi per fuggire la viltà. Dunque l'intemperanza, assolutamente parlando, è un peccato più grave della viltà.
Analisi delle obiezioni: 1. La superiorità della fortezza sulla temperanza può essere considerata da due punti di vista. Primo, dal punto di vista del fine, che riguarda la bontà di una cosa: la fortezza infatti è più ordinata al bene comune di quanto lo sia la temperanza. E da questo lato la viltà ha una certa superiorità sull'intemperanza: poiché per viltà alcuni tralasciano di difendere il bene comune. – Secondo, dal punto di vista della obiezioni: è infatti più difficile affrontare i pericoli di morte che astenersi da qualsiasi piacere. Ma da ciò non segue che la viltà sia più grave dell'intemperanza. Come infatti è indice di una virtù superiore il non lasciarsi vincere da obiezioni più forti, così al contrario è un peccato meno grave lasciarsi vincere da una obiezioni maggiore, ed è un peccato più rilevante lasciarsi vincere da obiezioni più leggere.
2. L'attaccamento alla vita, per il quale si evitano i pericoli di morte, è molto più connaturale di tutti i piaceri della gola o venerei, che sono ordinati alla conservazione della vita. È quindi più difficile vincere il timore dei pericoli di morte che il desiderio di tali piaceri. A questi però è più difficile resistere che non all'ira, alla tristezza e al timore di altri mali.
3. Nella viltà l'atto è più volontario se è considerato nella sua universalità, ma è meno volontario nel particolare concreto. Perciò essa è più volontaria sotto un certo aspetto, ma non puramente e semplicemente.

Articolo 4
In 3 Ethic., lect. 20
Se il peccato di intemperanza sia quello più disonorante
Pare che il peccato di intemperanza non sia quello più disonorante.
Infatti:
1. Come l'onore è dovuto alla virtù, così il disonore è dovuto al peccato. Ma tanti peccati sono più gravi dell'intemperanza: p. es. l'omicidio, la bestemmia, ecc. Quindi il peccato di intemperanza non è il più disonorante.
2. I peccati più comuni sono meno disonoranti: poiché gli uomini se ne vergognano di meno. Ma i peccati di intemperanza sono quelli più comuni, avendo essi per oggetto le cose di uso più comune nella vita umana, nelle quali molti peccano. Perciò i peccati di intemperanza non sono i più disonoranti.
3. Il Filosofo [Ethic. 7, 6] afferma che «la temperanza e l'intemperanza riguardano le concupiscenze e i piaceri umani». Ora, ci sono alcuni desideri e piaceri più turpi di questi, e che il Filosofo denomina «bestiali e morbosi». Quindi l'intemperanza non è il vizio più disonorante.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 3, 10] insegna che l'intemperanza, fra gli altri vizi, «Pare a giusto titolo disonorante».
Dimostrazione: Il disonore si contrappone all'onore e alla gloria. Ora l'onore, come sopra [q. 102, a. 2; q. 103, a. 1] si è visto, è dovuto all'eccellenza, mentre la gloria comporta lustro e chiarezza [q. 103, a. 1, ad 3; q. 132, a. 1]. Perciò l'intemperanza è sommamente disonorante per due motivi. Primo, perché è la cosa più incompatibile con l'eccellenza o grandezza dell'uomo: essa infatti ha per oggetto i piaceri comuni a noi e alle bestie, come sopra [q. 141, a. 2, ad 3; a. 7, ob. 1; a. 8, ad 1] si è notato. Da cui le parole del Salmo [48, 21 Vg]: «L'uomo non ha compreso il proprio onore: si è messo alla pari dei giumenti irragionevoli divenendo simile ad essi». – Secondo, poiché essa ripugna sommamente allo splendore e alla bellezza dell'uomo: infatti nei piaceri che sono oggetto dell'intemperanza la luce della ragione, da cui dipende tutto lo splendore e la bellezza della virtù, viene oscurata al massimo. Per cui anche questi piaceri sono detti sommamente servili.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Gregorio [Mor. 33, 12], sebbene i vizi carnali, compresi sotto il nome di intemperanza, siano di minore gravità, sono però più infamanti. Infatti la gravità della colpa dipende dal suo allontanamento dal fine, ma l'infamia viene desunta dalla turpitudine, che riguarda soprattutto la degradazione di colui che pecca.
2. Il generalizzarsi di un peccato ne diminuisce la turpitudine e l'infamia nell'opinione degli uomini, ma non nella natura stessa del vizio.
3. Quando si dice che l'intemperanza è il vizio più disonorante ci si riferisce ai peccati umani, cioè all'ambito delle passioni che in qualche modo sono conformi alla natura umana. Ma quei peccati che sorpassano i limiti della natura umana sono ancora più disonoranti. Tuttavia anche questi sembrano ridursi per eccesso al genere dell'intemperanza: come il fatto di provare gusto nel mangiare carne umana, o nel rapporto con le bestie od omosessuale.
Quaestio 143
Prooemium

[44714] IIª-IIae, q. 143 pr. Deinde considerandum est de partibus temperantiae. Et primo, de ipsis partibus in generali; secundo, de singulis earum in speciali.

ARGOMENTO 143
LE PARTI DELLA TEMPERANZA IN GENERALE
Veniamo ora a parlare delle parti della temperanza. Primo, in generale; secondo, in particolare [q. 144].

Articolo 1
In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 2
Se le parti della temperanza siano tutte ben determinate
Pare che Cicerone [De invent. 2, 54] non abbia ben determinato le parti della temperanza, che a suo parere sono «la continenza, la clemenza e la modestia». Infatti:
1. Aristotele [Ethic. 7, cc. 1, 9] contrappone la continenza alla virtù. Ma la temperanza rientra nelle virtù. Quindi la continenza non è una parte della temperanza.
2. La clemenza è chiamata a moderare l'odio, o l'ira. Ma la temperanza, come si è visto [q. 141, a. 4], non ha tali oggetti, bensì piuttosto i piaceri del tatto. Perciò la clemenza non è una parte della temperanza.
3. La modestia riguarda gli atti esterni, come appare dalle parole dell'Apostolo [Fil 4, 5]: «La vostra modestia sia nota a tutti gli uomini». Ma gli atti esterni sono materia della giustizia, come sopra [q. 58, a. 8] si è spiegato. Quindi la modestia appartiene più alla giustizia che alla temperanza.
4. Macrobio [Sup. somn. Scip. 1, 8] enumera molte altre parti della temperanza: egli scrive infatti che accompagnano la temperanza «la modestia, la vergogna, l'astinenza, la castità, l'onestà, la moderazione, la parsimonia, la sobrietà, la pudicizia». E anche Andronico [De affect.] insegna che appartengono alla famiglia della temperanza «l'austerità, la continenza, l'umiltà, la semplicità, il decoro, il buon ordine e l'economia». Quindi l'enumerazione di Cicerone è inadeguata.
Dimostrazione: Una virtù cardinale, come si è visto [qq. 48, 128] può avere tre tipi di parti, cioè: integranti, soggettive e potenziali. Si dicono parti integranti di una virtù quelle condizioni che devono concorrere a costituirla. E in questo senso due sono le parti integranti della temperanza: cioè la vergogna, che spinge a fuggire la turpitudine contraria alla temperanza e l'onestà, che porta ad amarne la bellezza. Infatti la temperanza, come si è già spiegato [q. 141, a. 2, ad 3; a. 8, ad 1; q. 142, a. 4], fra tutte le virtù è quella che maggiormente implica un certo decoro, e i vizi ed essa contrari sono quelli più indecorosi.
Le parti soggettive di una virtù sono invece le sue specie. Ora, le specie di una virtù si distinguono in base alla materia, ossia all'oggetto. Ma la temperanza ha per oggetto i piaceri del tatto, che sono di due generi. Alcuni sono ordinati alla nutrizione. E rispetto ad essi in rapporto al cibo abbiamo l'astinenza, e in rapporto alla bevanda abbiamo propriamente la sobrietà. - Altri piaceri invece sono ordinati alla generazione. E rispetto ad essi in rapporto al

piacere principale dell'atto sessuale stesso abbiamo la castità, mentre in rapporto ai piaceri connessi, come i baci, i toccamenti e gli abbracci, abbiamo la pudicizia.

Infine le parti potenziali di una data virtù sono quelle virtù secondarie che in certe altre materie meno difficili si regolano come la virtù principale nella sua materia propria. Ora, la temperanza ha il compito di moderare i piaceri del tatto, che sono i più difficili a moderarsi. Perciò tutte le altre virtù che comportano una certa moderazione o un freno dell'appetito verso qualcosa possono essere considerate parti della temperanza, come virtù annesse. E ciò può avvenire in tre modi: primo, nei moti interiori dell'animo; secondo, nei moti e negli atti esterni del corpo; terzo, nelle cose esterne. Ora nell'anima, oltre al moto della concupiscenza, che è tenuto a freno dalla temperanza, ci sono tre moti appetitivi.

Il primo è il moto della volontà agitata dall'impeto della passione: e questo moto è tenuto a freno dalla continenza, la quale fa sì che, nonostante i moti incomposti della concupiscenza, tuttavia la volontà non sia sopraffatta.

Il secondo moto interiore che tende verso qualcosa è invece il moto della speranza, e dell'audacia che la accompagna: e questo moto viene tenuto a freno dall'umiltà. Il terzo infine è il moto dell'ira, che tende alla vendetta: ed esso è tenuto a freno dalla mansuetudine, o clemenza. – Moderare poi e frenare gli atti del corpo è proprio della modestia, che Andronico divide nelle sue tre funzioni. La prima consiste nel discernere ciò che è da farsi o da omettersi, nello stabilire in quale ordine procedere, e infine nel persistere con fermezza in quanto si è deciso: e quanto a ciò egli assegna il buon ordine. La seconda consiste invece nell'agire rispettando le convenienze: e quanto a ciò egli parla di decoro. La terza infine si applica ai colloqui con gli amici, o con altre persone qualsiasi: e in rapporto ad essa abbiamo l'austerità. – In rapporto poi alle cose esterne due sono le norme che la moderazione consiglia di applicare. Primo, che non si cerchi il superfluo: e così Macrobio nomina la parsimonia, e Andronico l'economia. Secondo, che non si cerchino cose troppo delicate: e in proposito Macrobio parla di moderazione, e Andronico di semplicità.

Analisi delle obiezioni: 1. La continenza, come vedremo meglio in seguito [q. 155, a. 1], differisce dalla virtù come l'imperfetto differisce dal perfetto. Tuttavia essa coincide con la temperanza nella materia, avendo per oggetto i piaceri del tatto; e anche nell'atteggiamento, poiché consiste nel porre un certo freno. È quindi giusto che venga posta fra le parti della temperanza.

2. La clemenza, o mansuetudine, è una parte della temperanza non per l'identità della materia, ma in quanto è affine ad essa poiché, come si è visto [nel corpo], frena e modera l'appetito.

3. Negli atti esterni la giustizia considera solo il debito verso gli altri. Invece la modestia non bada a questo, ma solo a imporre una certa moderazione. E così essa non viene posta fra le parti della giustizia, ma fra quelle della temperanza.

4. Cicerone col termine modestia abbraccia tutto ciò che riguarda la moderazione delle cose esterne e dei moti del corpo; e persino la moderazione della

speranza, che come si è visto [ib.] appartiene all'umiltà.

Quaestio 144
Prooemium

[44724] IIª-IIae, q. 144 pr. Deinde considerandum est de partibus temperantiae in speciali. Et primo, de partibus quasi integralibus, quae sunt verecundia et honestas. Circa verecundiam autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum verecundia sit virtus. Secundo, de quibus sit verecundia. Tertio, a quibus homo verecundetur. Quarto, quorum sit verecundari.

ARGOMENTO 144
LA VERGOGNA
Consideriamo ora singolarmente le parti della temperanza. E prima di tutto parleremo delle parti integranti, che sono la vergogna e l'onestà [q. 145].
A proposito della vergogna si pongono quattro quesiti: 1. Se la vergogna sia una virtù; 2. Quale ne sia l'oggetto; 3. Di chi l'uomo si vergogni; 4. Quali persone sentano vergogna.

Articolo 1
III, q. 85, a. 1, ad 2; In 3 Sent., d. 23, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 2; In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 5;
d. 15, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 4; De Verit., q. 26, a. 6, ad 16; In 4 Ethic., lect. 17
Ad primum sic proceditur. Videtur quod verecundia sit virtus.
Se la vergogna sia una virtù
Pare che la vergogna sia una virtù. Infatti:
1. «Stare nel giusto mezzo secondo la determinazione della ragione» è proprio della virtù: il che appare evidente dalla definizione aristotelica di quest'ultima [Ethic. 2, 6]. Ora la vergogna, afferma Aristotele [ib., c. 7], consiste in tale giusto mezzo. Quindi la vergogna è una virtù.
2. Ogni atteggiamento lodevole o è una virtù o appartiene a una virtù. Ora, la vergogna è qualcosa di lodevole. Essa però non è la parte di qualche virtù. Infatti non è una parte della prudenza: poiché non risiede nella ragione, bensì nell'appetito. Non è una parte della giustizia: poiché la vergogna implica una passione, mentre la giustizia non riguarda le passioni. Parimenti non è una parte della fortezza: poiché la fortezza sta nel resistere o nell'affrontare, mentre la vergogna consiste nel fuggire qualcosa. E neppure è una parte della temperanza: poiché la temperanza ha per oggetto i desideri, o concupiscenze, mentre la vergogna è un certo timore, come notano il Filosofo [Ethic. 4, 9] e il Damasceno [De fide orth. 2, 15]. Perciò la vergogna non può essere che una virtù.
3. L'onestà, come dice Cicerone [De off. 1, 27], si identifica con la virtù. Ma la vergogna è un elemento dell'onestà: infatti S. Ambrogio [De off. 1, 43] scrive che la vergogna «è compagna e familiare della pace dell'anima, e fuggendo l'ostinazione e ogni esagerazione ama la sobrietà, fomenta l'onestà e rispetta le convenienze». Quindi la vergogna è una virtù.
4. Un vizio si contrappone sempre a qualche virtù. Ora, ci sono dei vizi che

si contrappongono alla vergogna, cioè la spudoratezza e la vergogna esagerata. Perciò la vergogna è una virtù.
5. Secondo il Filosofo [Ethic. 2, 1], «dagli atti vengono generati degli abiti consimili». Ora, la vergogna implica un atto lodevole. Quindi dalla ripetizione di tali atti viene causato un abito. Ma l'abito di compiere azioni lodevoli è una virtù, come scrive Aristotele [Ethic. 1, cc. 12, 13]. Quindi la vergogna è una virtù.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 7; 4, 9] insegna che la vergogna non è una virtù.
Dimostrazione: Il termine virtù può essere preso in due sensi: in senso proprio e in senso lato. Propriamente «la virtù è una certa perfezione», come dice Aristotele [Phys. 7, 3]. Per cui tutto ciò che è incompatibile con la perfezione, anche se è buono, non raggiunge la natura di virtù. Ora, la vergogna è incompatibile con la perfezione. Essa infatti è il timore di cose indecenti, e quindi vituperevoli: poiché secondo il Damasceno [l. cit.] «la vergogna è il timore di un atto turpe». Ma come la speranza ha per oggetto il bene possibile e arduo, così il timore ha per oggetto un male possibile e arduo, secondo le spiegazioni date nel trattato sulle passioni [I-II, q. 41, a. 2; q. 42, a. 3]. Ora, per chi è perfetto nella virtù nulla di vituperevole e di indecente può considerarsi un male possibile e arduo, cioè difficile da evitarsi; e inoltre costui non compie nulla di indecente, per cui debba temere la vergogna. Per cui propriamente la vergogna non è una virtù, non raggiungendone la perfezione.
In senso lato però si denomina virtù tutto ciò che di buono si trova negli atti umani e nelle passioni. E in questo senso si dice talvolta che la vergogna è una virtù, trattandosi di una certa passione lodevole.
Analisi delle obiezioni: 1. «Lo stare nel giusto mezzo» non basta per costituire la virtù, sebbene sia un elemento della sua definizione, ma si richiede inoltre un «abito elettivo» [Arist. l. cit. nell'ob.], che operi cioè deliberatamente. Ora, la vergogna non indica un abito, ma una passione. E i suoi moti non dipendono da una deliberazione, ma da un impulso passionale. Quindi essa non raggiunge la natura di virtù.
2. La vergogna, come si è detto [nel corpo], è il timore dell'indecenza e del vituperio. Ora, sopra [q. 142, a. 4] abbiamo visto che il vizio dell'intemperanza è quello più indecente e vituperevole. Perciò la vergogna riguarda la temperanza più che ogni altra virtù per il motivo, che è l'indecenza, e non per la specie della passione, che è il timore. Tuttavia nella misura in cui i vizi contrari alle altre virtù sono turpi e riprovevoli, la vergogna può rientrare anche in altre virtù.
3. La vergogna favorisce l'onestà togliendo quanto potrebbe impedirla; essa però non raggiunge la perfezione dell'onestà.
4. Ogni difetto basta a causare un vizio, ma non ogni bene basta a formare una virtù. Per cui non è detto che tutto ciò che si contrappone direttamente a un vizio sia una virtù. - Ogni vizio invece si contrappone per la sua origine a qualche virtù. E così la spudoratezza, derivando da un amore disordinato per cose indecorose, si contrappone alla temperanza.
5. Con la ripetizione dei suoi atti la vergogna causa l'abito della virtù acquisita

che fa evitare gli atti indecenti oggetto della vergogna stessa; non produce però altri moti di vergogna. Tuttavia in forza dell'abito virtuoso acquisito uno viene disposto a vergognarsi maggiormente qualora ce ne fosse il motivo.

Articolo 2

I-II, q. 41, a. 4, ad 2, 3; De Verit., q. 26, a. 4, ad 7; In Psalm., 43; In 4 Ethic., lect. 17

Se la vergogna abbia per oggetto le azioni turpi

Pare che la vergogna non abbia per oggetto le azioni turpi. Infatti:

1. Secondo il Filosofo [Ethic. 4, 9] la vergogna è «il timore del disonore». Ma il disonore qualche volta viene affrontato da coloro che non fanno nulla di turpe, secondo le parole del Salmo [68, 8]: «Per te [Signore] io sopporto l'insulto, e la vergogna copre il mio volto». Quindi la vergogna non ha propriamente per oggetto le azioni turpi.

2. Sono turpi quegli atti che hanno natura di peccato. Ma l'uomo si vergogna anche di cose che non sono peccato: p. es. di compiere certe opere servili. Quindi la vergogna non ha propriamente per oggetto le azioni turpi.

3. Le azioni virtuose non sono turpi, ma «bellissime», come dice Aristotele [Ethic. 1, 8]. Eppure alcuni si vergognano di compiere certi atti di virtù, da cui le parole del Signore [Lc 9, 26]: «Chi si vergognerà di me e delle mie parole, di lui si vergognerà il Figlio dell'uomo». Quindi la vergogna non ha per oggetto le azioni turpi.

4. Se la vergogna avesse per oggetto le azioni turpi, l'uomo dovrebbe vergognarsi maggiormente delle cose più turpi. Invece talora gli uomini si vergognano maggiormente di atti che sono peccati minori, mentre si gloriano di certi peccati gravissimi, come accenna il Salmo [51, 3]: «Perché ti vanti del male?». Quindi la vergogna non ha propriamente per oggetto le azioni turpi.

In contrario: Il Damasceno [De fide orth. 2, 15] e il Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 20] insegnano che «la vergogna è la paura per le possibili azioni turpi», oppure «per gli atti turpi compiuti».

Dimostrazione: Come si è spiegato sopra [I-II, q. 41, a. 2; q. 42, a. 3] parlando di questa passione, il timore propriamente ha per oggetto il male arduo, che cioè è difficile da evitare. Ora, ci sono due tipi di turpitudine. La prima è peccaminosa, e consiste nella depravazione di un atto volontario. E questa non ha l'aspetto di male arduo: infatti ciò che dipende dalla sola volontà non è difficile e superiore al potere di un uomo, per cui non si presenta come una cosa temibile. E così il Filosofo [Reth. 2, 5] afferma che di questi mali non si ha timore.

Il secondo tipo di turpitudine invece ha quasi un carattere penale, e consiste nel disonore che colpisce una persona, come invece una certa chiarezza di gloria accompagna il suo onore. E poiché tale disonore è un male arduo, o grave, come l'onore è un bene arduo, così la vergogna, che è il timore di ciò che è turpe, riguarda principalmente il disonore. E poiché il disonore è dovuto al vizio, come l'onore alla virtù, ne viene che indirettamente la vergogna ha per oggetto la turpitudine peccaminosa. Per cui il Filosofo [Reth. 2, 6] afferma che l'uomo si vergogna meno delle miserie che non dipendono dalle sue colpe.

Ora, la vergogna esercita verso la colpa due diverse funzioni. Primo, fa sì che alcuni cessino di compiere atti peccaminosi per paura del disonore. Secondo,

con la paura di quest'ultimo costringe chi compie cose turpi a evitare gli sguardi del pubblico. La prima di queste funzioni, secondo S. Gregorio Nisseno [l. cit.], si riduce al rossore, la seconda alla vergogna. Per cui egli afferma che «chi si vergogna nasconde le cose che compie, mentre chi arrossisce teme di cadere nel disonore».

Analisi delle obiezioni: 1. La vergogna propriamente ha per oggetto il disonore dovuto alla colpa, che è un male volontario. Infatti il Filosofo [Reth. 2, 6] scrive che «l'uomo si vergogna soprattutto delle cose di cui è causa». Gli insulti invece che si ricevono per la virtù, chi è virtuoso non li considera, dato che gli sono inflitti ingiustamente: come fanno i magnanimi, secondo il Filosofo [Ethic. 4, 3]; e gli Atti [5, 41] ci narrano che «gli Apostoli se ne andarono dal Sinedrio lieti di essere stati oltraggiati per amore del nome di Gesù». Il fatto poi che qualcuno si vergogni degli insulti subiti per la virtù dipende dalla sua virtù imperfetta: poiché quanto più uno è virtuoso, tanto più disprezza le cose esterne, buone o cattive. Dice infatti il profeta Isaia [51, 7]: «Non temete l'insulto degli uomini».

2. Come l'onore non è dovuto che alla virtù, secondo le spiegazioni già date [q. 63, a. 3], pur essendo accordato a ogni tipo di superiorità, così il disonore è dovuto propriamente solo alla colpa, ma secondo l'opinione degli uomini ricade su qualsiasi difetto. E così alcuni si vergognano della povertà, della mancanza di nobiltà, della schiavitù e di altre cose del genere.

3. Per gli atti virtuosi in se stessi non ci può essere vergogna. Capita tuttavia accidentalmente che uno se ne vergogni: o perché essi sono ritenuti viziosi dall'opinione umana, oppure perché nel compierli uno teme di passare per presuntuoso, o anche per ipocrita.

4. Talora capita che certi peccati più gravi siano meno vergognosi di altri, o perché sono meno turpi, come i peccati spirituali rispetto ai peccati carnali, oppure perché presentano una certa superiorità di doti umane: come l'uomo si vergogna più del timore che dell'audacia, e più del furto che della rapina, a motivo di una certa parvenza di forza. E lo stesso si dica degli altri casi.

## Articolo 3

### Se l'uomo si vergogni soprattutto di fronte ai propri familiari

Pare che l'uomo non si vergogni soprattutto di fronte ai propri familiari. Infatti:

1. Aristotele [Reth. 2, 6] afferma che «gli uomini si vergognano specialmente di fronte a quelli dai quali vogliono essere ammirati». Ora, l'uomo cerca questa ammirazione specialmente dai migliori, che spesso non sono tra i propri familiari. Quindi l'uomo non si vergogna soprattutto di fronte alle persone più intime.

2. I familiari più stretti sono quelli che agiscono come noi. Ma l'uomo non si vergogna del suo peccato di fronte a quelli che conosce soggetti alla medesima colpa: poiché, come dice Aristotele [ib.], «quello che uno fa non può vietarlo agli altri». Quindi non è di fronte ai suoi familiari che l'uomo sente maggiore vergogna.

3. Il Filosofo [ib.] afferma che «ci si vergogna maggiormente di fronte a coloro che propalano a molti ciò che sanno, come i canzonatori e i novellieri». Ora, le persone più intime non sono solite propalare i difetti. Perciò non è di fronte ad esse che si ha maggiore vergogna.
4. Il Filosofo [ib.] aggiunge che ci si vergogna soprattutto di fronte a quelli davanti ai quali non si è mai sbagliato; e di fronte a coloro da cui si cercano per la prima volta favori e amicizia». Ma costoro non sono fra gli intimi. Quindi l'uomo non si vergogna soprattutto di fronte ai propri congiunti più intimi.
In contrario: Aristotele [ib.] afferma che «gli uomini si vergognano soprattutto di fronte a coloro con cui devono convivere».
Dimostrazione: Essendo il disprezzo il contrario dell'onore, come l'onore implica una testimonianza resa al valore di una persona, e specialmente alla sua virtù, così la disistima, che è oggetto della vergogna, implica una testimonianza resa alla sua miseria, e specialmente alle sue colpe. Perciò quanto più la testimonianza di una persona è considerata di maggior peso, tanto maggiore è la vergogna di fronte ad essa. Ora, una testimonianza può essere considerata di maggior peso o per la sua certezza, o per i suoi effetti. La certezza poi di una testimonianza dipende da due elementi. Primo, dalla rettitudine del giudizio, ed è il caso dei sapienti e dei virtuosi, dai quali l'uomo desidera maggiormente di essere onorato, e di fronte ai quali più si vergogna. E per questo nessuno si vergogna di fronte ai bambini e alle bestie, dato che mancano di discernimento.
– Secondo, dal grado di conoscenza delle persone che possono dare testimonianza: poiché «ognuno giudica bene ciò che conosce» [Arist., Ethic. 1, 2].
E per questo motivo ci vergognamo maggiormente di fronte ai nostri familiari, che conoscono meglio le nostre cose. Invece non ci vergognamo in alcun modo di fronte a gente forestiera e del tutto ignota, che non sa nulla di noi.
Per i suoi effetti poi una testimonianza è di gran peso per l'utilità o per il danno che arreca. E così gli uomini desiderano di essere onorati soprattutto da quelli che li possono aiutare, e si vergognano soprattutto di fronte a quelli che possono loro nuocere. Ed è anche questo un motivo per cui si ha più vergogna di fronte ai familiari con i quali si deve continuamente convivere: poiché ne può derivare un danno continuato. Invece la disistima dei forestieri e della gente di passaggio è transitoria.
Analisi delle obiezioni: 1. È quasi identico il motivo per cui ci vergognamo soprattutto di fronte alle persone di valore e di fronte ai nostri familiari. Poiché come la testimonianza delle prime è ritenuta più valida per la loro conoscenza universale delle cose e per la loro aderenza alla verità, così la testimonianza dei familiari ha un valore più forte inquantoché essi conoscono meglio i particolari che ci riguardano.
2. Di quelli che sono simili a noi per affinità di peccati non temiamo la testimonianza inquantoché riteniamo che essi non considerino la nostra miseria come qualcosa di turpe.
3. Ci vergognamo di fronte ai propalatori per il danno che ce ne deriva, cioè per la diffamazione.
4. Ci vergognamo molto anche di fronte a quelli tra i quali non abbiamo mai

fatto nulla di male per il danno che ne segue: cioè perché così perdiamo la buona opinione che essi hanno di noi. E anche perché i contrari Pareno maggiori quando vengono avvicinati tra loro: cosicché quando uno conosce improvvisamente qualcosa di turpe in una persona che stimava onesta, lo considera anche più turpe. - Ci vergognamo poi particolarmente anche di fronte a quelli da cui ci attendiamo qualcosa di nuovo o di cui vogliamo iniziare a essere amici per il danno che ne deriva, cioè perché viene compromesso il loro favore e ostacolata la loro amicizia.

Articolo 4
In Psalm., 43; In 4 Ethic., lect. 17
Se anche nelle persone virtuose ci possa essere la vergogna
Pare che anche nelle persone virtuose ci possa essere la vergogna. Infatti:
1. Cose contrarie hanno effetti contrari. Ora, quelli che sono molto cattivi non sentono la vergogna; scrive infatti Geremia [3, 3]: «Sfrontatezza di prostituta è la tua: non hai saputo arrossire». Perciò le persone virtuose sono più portate a vergognarsi.
2. Il Filosofo [Reth. 2, 6] scrive che «gli uomini si vergognano non solo dei vizi, ma anche di ciò che ne ha l'apparenza». Ora, ciò si riscontra anche nelle persone virtuose. Quindi anche in queste ci può essere la vergogna.
3. La vergogna è «la paura del disonore» [Arist., Ethic. 4, 9]. Ma può capitare anche ai virtuosi di essere disonorati: p. es. mediante la calunnia, o anche l'insulto immeritato. Quindi anche in essi ci può essere la vergogna.
4. La vergogna, come si è visto [q. 143], è una parte integrante della temperanza. Ora, la parte non va separata dal tutto. Poiché dunque la temperanza non manca all'uomo virtuoso, Pare che non manchi neppure la vergogna.
In contrario: Il Filosofo [l. cit.] afferma che «la vergogna non è dell'uomo virtuoso».
Dimostrazione: La vergogna, come si è detto [aa. 1, 2], è la paura di qualcosa di indecente. Ora, il fatto di non temere un male può capitare per due motivi: primo, perché esso non è ritenuto tale; secondo, perché non è ritenuto possibile o difficile da evitarsi. E in base a ciò la vergogna può mancare in una persona per due motivi. Primo, perché le cose vergognose non sono da essa ritenute turpi. E in questo modo mancano di vergogna gli uomini immersi nei peccati, i quali non ne provano dispiacere, ma piuttosto se ne gloriano. - Secondo, perché alcuni non considerano la turpitudine come una cosa possibile, o difficilmente evitabile. E in questo modo sono privi di vergogna i vecchi e le persone virtuose. Tuttavia queste sono così disposte che se ci fosse in loro qualcosa di turpe se ne vergognerebbero: per cui il Filosofo [l. cit.] dice che «la vergogna esiste solo ipoteticamente nella persona virtuosa».
Analisi delle obiezioni: 1. La vergogna manca sia nelle persone molto cattive che in quelle molto buone, ma per motivi diversi, come si è detto [nel corpo]. Si riscontra invece in quelle mediocri, che hanno un certo amore del bene pur non essendo del tutto immuni dal male.
2. È proprio della persona virtuosa evitare non solo il peccato, ma anche le sue apparenze, secondo l'esortazione di S. Paolo [1 Ts 5, 22]: «Astenetevi

da ogni apparenza di male». E il Filosofo [l. cit.] afferma che l'uomo virtuoso deve evitare sia le cose che sono cattive «secondo verità», sia quelle che sono cattive «secondo l'opinione».
3. Come si è già notato [a. 2, ad 1], la persona virtuosa non dà importanza alle calunnie e agli insulti, considerandosene immeritevole. Perciò non si vergogna molto di queste cose. Tuttavia possono insorgere dei moti di vergogna che precedono la ragione, come avviene anche per le altre passioni.
4. La vergogna non è una parte costitutiva ed essenziale della temperanza, ma solo una disposizione preparatoria. Infatti S. Ambrogio [De off. 1, 43] afferma che «la vergogna getta i primi fondamenti della temperanza», incutendo l'orrore delle cose turpi.

## Quaestio 145
## Prooemium

[44767] IIª-IIae, q. 145 pr. Deinde considerandum est de honestate. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quomodo honestum se habeat ad virtutem. Secundo, quomodo se habeat ad decorem. Tertio, quomodo se habeat ad utile et delectabile. Quarto, utrum honestas sit pars temperantiae.

## ARGOMENTO 145
## L'ONESTÀ

Veniamo ora a parlare dell'onestà.
In proposito si pongono quattro quesiti: 1. Che relazione esista fra l'onestà e la virtù; 2. Quale tra l'onesto e il bello; 3. Quale rapporto abbia l'onesto con l'utile e il dilettevole; 4. Se l'onestà sia una parte della temperanza.

### Articolo 1
### Se l'onestà si identifichi con la virtù

Pare che l'onestà non si identifichi con la virtù. Infatti:
1. Cicerone [De invent. 2, 53] afferma che è onesto ciò che «viene cercato per se stesso». Ora, la virtù non viene cercata per se stessa, ma per la felicità: infatti, come nota il Filosofo [Ethic. 1, 9], la felicità è «il premio e il fine della virtù». Quindi l'onestà non si identifica con la virtù.
2. Secondo S. Isidoro [Etym. 10], onestà suona quasi «stato di onore». Ma oltre che alla virtù l'onore è dovuto a molte altre cose: poiché «alla virtù propriamente è dovuta la lode», come dice Aristotele [Ethic. 1, 12]. Perciò l'onestà non si identifica con la virtù.
3. Stando al Filosofo [Ethic. 8, 13], «l'elemento principale della virtù sta nell'atto interno della scelta». Invece l'onestà riguarda piuttosto il comportamento esterno, come accenna S. Paolo [1 Cor 14, 40]: «Tutto avvenga tra voi con onestà e con ordine». Quindi l'onestà non si identifica con la virtù.
4. L'onestà Pare concretarsi nelle ricchezze esteriori, stando alle parole della Scrittura [Sir 11, 14]: «Bene e male, vita e morte, [onestà e povertà], tutto proviene dal Signore». Ma la virtù non consiste nelle ricchezze esteriori. Quindi l'onestà non si identifica con la virtù.

In contrario: Cicerone [De off. 1, 5; De invent. 2, 53] divide l'onestà nelle quattro virtù cardinali, in cui si divide anche la virtù. Quindi l'onestà si identifica con la virtù.

Dimostrazione: Come scrive S. Isidoro [l. cit.], onestà significa «stato di onore». Quindi una cosa è onesta in quanto è degna di onore. Ora l'onore, come si è visto sopra [q. 103, a. 2; q. 144, a. 2, ad 2], è dovuto all'eccellenza. Ma l'eccellenza di un uomo deriva specialmente dalla virtù essendo questa, come dice Aristotele [Phys. 7, 3], «la disposizione del perfetto all'ottimo». Perciò a rigore di termini l'onestà e la virtù si riferiscono a un'identica cosa.

Analisi delle obiezioni: 1. Come nota il Filosofo [Ethic. 1, 7], tra le cose che sono cercate per se stesse alcune sono desiderate solo per se stesse, e mai per altri scopi: come la felicità, che è il fine ultimo. Altre invece sono bensì desiderate per se stesse, in quanto hanno in se stesso un certo carattere di bontà, indipendentemente dal bene che ci procurano, però sono desiderabili anche per altre cose, in quanto ci conducono a un qualche bene più perfetto. Ed è in questo senso che le virtù sono desiderabili in se stesse.

Cicerone [De invent. 2, 52] afferma infatti che «certe cose ci allettano con il loro valore, e ci attirano con la loro nobiltà», come la virtù, la verità e la scienza. E ciò è quanto basta per costituire l'onestà.

2. Tra le cose che vengono onorate oltre alla virtù, alcune sono superiori alla virtù: cioè Dio e la beatitudine. Ma esse non sono a noi così note per esperienza come le virtù, che invece esercitiamo ogni giorno. Quindi è specialmente la virtù che rivendica per sé la qualifica di bene onesto. - Le altre cose poi che sono inferiori alla virtù vengono onorate in quanto cooperano alle azioni virtuose: come la nobiltà, la potenza e le ricchezze. Infatti secondo il Filosofo [Ethic. 4, 3] queste cose «sono onorate da alcuni, ma in verità solo chi è buono deve essere onorato». Ma la bontà dipende dalla virtù. Quindi la virtù merita lode in quanto è desiderabile in ordine a un altro bene, e merita onore in quanto è desiderabile per se stessa. Ed è da questo punto di vista che ha il carattere di bene onesto.

3. Come si è detto sopra [nel corpo], l'onestà implica un debito di onore. Ma l'onore, come si è visto, è la testimonianza del valore di una persona. Ora, la testimonianza non si dà se non di cose note, e d'altra parte l'atto interno della scelta non viene conosciuto dagli uomini se non in base agli atti esterni. Così il comportamento esterno ha l'aspetto di onestà in quanto dimostra la rettitudine interiore. E in base a ciò l'onestà risiede radicalmente nell'atto interno della scelta, ma si esprime nel comportamento esterno.

4. Dato che secondo l'opinione del volgo l'abbondanza delle ricchezze rende l'uomo degno di onore, ne segue che talvolta il termine onestà viene applicato alla prosperità materiale.

## Articolo 2

### Se l'onesto si identifichi col bello

Pare che l'onesto non si identifichi col bello. Infatti:

1. La nozione di onestà viene desunta dall'appetito: infatti onesto è «ciò che è desiderato per se stesso» [Cic., De invent. 2, 53]. Invece il bello ha riferimento

alla vista, a cui esso è gradito. Quindi il bello non coincide con l'onesto.
2. Il bello richiede un certo splendore, che è essenziale alla gloria. L'onesto invece dice rapporto all'onore. Poiché dunque, stando alle spiegazioni date sopra [q. 103, a. 1, ad 3], l'onore e la gloria sono cose distinte, Pare che siano distinti anche l'onesto e il bello.
3. L'onestà, come sopra [a. 1] si è detto, si identifica con la virtù. Ora, c'è una bellezza che è contraria alla virtù, poiché in Ezechiele [16, 15] si legge: «Infatuata per la tua bellezza, ti sei prostituita». Quindi l'onesto non si identifica col bello.
In contrario: L'Apostolo [1 Cor 12, 22 s.] ha scritto: «Le membra meno oneste noi le circondiamo di maggior rispetto, mentre quelle oneste non ne hanno bisogno». Ora, egli chiama qui disoneste le parti turpi, e oneste quelle belle. Perciò l'onestà e la bellezza si identificano.
Dimostrazione: Come si può rilevare dalle parole di Dionigi [De div. nom. 4], il bello viene costituito sia dallo splendore che dalle debite proporzioni: egli dice infatti che Dio è bello «in quanto causa dell'armonia e dello splendore di tutte le cose». Perciò la bellezza del corpo consiste nell'avere le membra ben proporzionate, con una certa luminosità del colore dovuto. Parimenti la bellezza spirituale consiste nel fatto che il comportamento e gli atti di una persona sono ben proporzionati secondo la luce della ragione. Ora, questo è il costitutivo dell'onestà, come si è visto [a. 1], che si identifica con la virtù, la quale modera tutte le cose umane secondo la ragione. Quindi l'onestà si identifica con la bellezza spirituale. Infatti S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 30] ha scritto: «Chiamo onestà la bellezza intellettuale, che noi propriamente diciamo spirituale». E subito dopo aggiunge che «ci sono molte cose belle alla vista che vengono dette oneste in senso meno proprio».
Analisi delle obiezioni: 1. L'oggetto che muove l'appetito è il bene conosciuto. Ora, ciò che nella stessa apprensione si presenta come bello viene ricevuto come buono e conveniente: per cui Dionigi [l. cit.] afferma che «il bello e il bene sono amabili per tutti». Quindi anche ciò che è onesto, in quanto ha una bellezza spirituale, è reso appetibile. Per cui anche Cicerone [De off. 1, 5] scriveva: «Ecco, tu vedi la figura stessa e come la faccia dell'onestà: che se fosse vista con gli occhi, diceva Platone, susciterebbe amori mirabili verso la sapienza».
2. La gloria, come sopra [q. 103, a. 1, ad 3] si è detto, è un effetto dell'onore: poiché se uno è onorato o lodato viene reso glorioso agli occhi degli altri. Come quindi l'onorato coincide con il glorioso, così anche l'onesto coincide con il bello.
3. La obiezioni vale per la bellezza fisica. - Sebbene uno potrebbe fornicare spiritualmente anche per la bellezza spirituale, montando in superbia per la propria onestà, secondo le parole di Ezechiele [28, 17]: «Il tuo cuore si era inorgoglito per la tua bellezza; la tua saggezza si era corrotta a causa del tuo splendore».

## Articolo 3
## Se l'onesto differisca dall'utile e dal dilettevole

Pare che l'onesto non differisca dall'utile e dal dilettevole. Infatti:
1. Si dice onesto «ciò che è desiderato per se stesso» [Cic., De invent. 2, 53]. Ma il piacere è desiderato per se stesso: poiché secondo il Filosofo [Ethic. 10, 2] «è ridicolo chiedersi perché uno vuole gustare il piacere». Quindi l'onesto non differisce dal dilettevole.
2. Le ricchezze rientrano tra i beni utili; scrive infatti Cicerone [De invent. 2, 52]: «C'è qualcosa che non va cercato per la sua natura e valore, ma per i suoi frutti e la sua utilità, cioè il danaro». Ma le ricchezze sono essenzialmente oneste, poiché si legge nella Scrittura [Sir 11, 14]: «La povertà e l'onestà», cioè la ricchezza, «vengono da Dio»; e ancora [13, 2]: «Porta un peso superiore alle sue forze chi si mette con chi è più onesto», cioè più ricco di lui. Quindi l'onesto non si distingue dall'utile.
3. Cicerone [De off. 2, 3] dimostra che nulla può essere utile se non è onesto. E la stessa cosa ripete S. Ambrogio [De off. 2, 6]. Quindi non ci può essere differenza fra l'utile e l'onesto.
In contrario: Scrive S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 30]: «Si dice onesto ciò che va desiderato per se stesso; utile invece ciò che va ordinato a un fine superiore».
Dimostrazione: L'onesto può identificarsi in concreto con l'utile e col dilettevole, ma concettualmente se ne distingue. Infatti una cosa è detta onesta, come si è notato [a. 2], in quanto ha una certa bellezza dovuta alla sua conformità con la ragione. Ora, ciò che è conforme alla ragione conviene all'uomo per natura. Ma ogni essere si diletta in ciò che naturalmente gli conviene. Quindi ciò che è onesto è naturalmente dilettevole per l'uomo, come il Filosofo [Ethic. 1, 8] dimostra per gli atti delle virtù. Però non ogni cosa dilettevole è onesta: poiché una cosa può essere conveniente secondo i sensi e non secondo la ragione; ma questo è un piacere estraneo alla ragione umana, che è l'elemento costitutivo dell'uomo. - E d'altra parte la virtù stessa, che è essenzialmente onesta, viene ordinata a un fine superiore, cioè alla felicità.
Così dunque in concreto l'onesto, l'utile e il dilettevole coincidono: ma sono formalmente distinti. Infatti una cosa è detta onesta in quanto ha una certa nobiltà che la rende degna di onore per la sua bellezza spirituale; è detta dilettevole in quanto acquieta l'appetito; è detta utile in quanto è ordinata a uno scopo ulteriore. Il dilettevole però è più esteso dell'utile e dell'onesto: poiché tutto ciò che è utile e onesto è in qualche modo dilettevole, ma non viceversa, come fa notare Aristotele [Ethic. 2, 3].
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò che è desiderato per se stesso dall'appetito razionale, il quale tende a quanto è conforme alla ragione, si dice che è onesto. Si chiama invece dilettevole ciò che è desiderato per se stesso dall'appetito sensitivo.
2. Le ricchezze sono dette oneste stando all'opinione dei più, i quali le onorano; oppure perché sono ordinate come strumenti agli atti virtuosi, come si è detto [a. 1, ad 2].
3. Cicerone e S. Ambrogio intesero dire che nulla può essere utile veramente e in senso assoluto, se è incompatibile con l'onestà, in quanto risulterebbe incompatibile con il fine ultimo dell'uomo, che è un bene di ordine razionale;

quantunque possa essere utile in senso relativo, cioè in rapporto a un fine particolare. Ma essi non intesero dire che qualsiasi cosa utile sia per se stessa onesta.

Articolo 4
Supra, q. 143
Se l'onestà debba essere inclusa fra le parti della temperanza
Pare che l'onestà non debba essere inclusa fra le parti della temperanza.
Infatti:
1. Non è possibile che una cosa sotto il medesimo aspetto sia insieme parte e tutto. Ora, la temperanza è una parte dell'onesto, secondo Cicerone [De invent. 2, 53]. Quindi l'onestà non è una parte della temperanza.
2. Nel terzo libro di Esdra [Esd 3, 21] si legge che «il vino rende vistosi e onesti i sentimenti». Ma l'uso del vino, specialmente se esagerato, come Pare intenderlo quel testo, rientra più nell'intemperanza che nella temperanza. Quindi l'onestà non è una parte della temperanza.
3. Onesto è ciò che è degno di onore. Ma secondo il Filosofo [Reth. 1, 9] «i più onorati sono i giusti e i forti». Quindi l'onestà non appartiene alla temperanza, bensì alla giustizia e alla fortezza. Infatti Eleazaro [2 Mac 6, 28] ebbe a dire: «Con coraggio incontrerò una morte onorata (honesta) per leggi così venerabili e sante».
In contrario: Macrobio [Sup. somn. Scip. 1, 8] mette l'onestà fra le parti della temperanza. E anche S. Ambrogio [De off. 1, 43] attribuisce l'onestà specialmente alla temperanza.
Dimostrazione: L'onestà, come si è già visto [a. 2], è una certa bellezza spirituale. Ora, il bello si contrappone al deturpato. D'altra parte gli opposti risaltano soprattutto nella loro contrapposizione. Perciò l'onestà appartiene specialmente alla temperanza, la quale esclude ciò che nell'uomo vi è di più turpe e di indecente, cioè i piaceri animaleschi. Cosicché già nel termine temperanza è incluso con somma evidenza il bene proprio della ragione, che è quello di moderare, o temperare, le concupiscenze depravate. Perciò l'onestà, in quanto è attribuita per un motivo speciale alla temperanza, è una sua parte, ma non una parte soggettiva, e neppure una virtù annessa, bensì una sua parte integrante a modo di condizione necessaria.
Analisi delle obiezioni: 1. La temperanza viene considerata come parte soggettiva dell'onesto preso in generale. Ma non è in questo senso che esso è posto fra le parti della temperanza.
2. Negli ubriachi il vino «rende vistosi e onesti i sentimenti» secondo le loro impressioni: poiché ad essi Pare di essere grandi e onorabili.
3. La giustizia e la fortezza vanno onorate più della temperanza per la superiorità del loro oggetto. Ma la temperanza merita un onore più grande poiché essa reprime i vizi più disonoranti, come si è visto [nel corpo]. E in questo senso l'onestà appartiene maggiormente alla temperanza, secondo la norma dell'Apostolo [1 Cor 12, 23] che «le membra meno oneste vanno circondate di un onore più grande», che cioè rimuove ciò che è disonesto.

Quaestio 146
Prooemium

[44802] IIª-IIae, q. 146 pr. Deinde considerandum est de partibus subiectivis temperantiae. Et primo, de his quae sunt circa delectationes ciborum; secundo, de his quae sunt circa delectationes venereorum. Circa primum, considerandum est de abstinentia, quae est circa cibos et potus; et de sobrietate, quae est specialiter circa potum. Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria, primo, de ipsa abstinentia; secundo, de actu eius, qui est ieiunium; tertio, de vitio opposito, quod est gula. Circa abstinentiam autem quaeruntur duo. Primo, utrum abstinentia sit virtus. Secundo, utrum sit virtus specialis.

ARGOMENTO 146
L'ASTINENZA
Rimangono ora da esaminare le parti soggettive della temperanza. In primo luogo quelle che riguardano i piaceri del cibo, e in secondo luogo quelle riguardanti i piaceri venerei [q. 151]. Il primo argomento ci darà modo di parlare dell'astinenza, che ha per oggetto i cibi e le bevande, e della sobrietà [q. 149], che riguarda in particolare le bevande. A proposito poi dell'astinenza dobbiamo prendere in esame tre punti: primo, l'astinenza stessa; secondo, quel suo atto che è il digiuno [q. 147]; terzo, il vizio contrario, che è la gola [q. 148].
Sull'astinenza si pongono due quesiti: 1. Se l'astinenza sia una virtù;
2. Se sia una virtù specificamente distinta.

Articolo 1
Supra, q. 143; In Rom., c. 14, lect. 2
Se l'astinenza sia una virtù
Pare che l'astinenza non sia una virtù. Infatti:
1. Come dice S. Paolo [1 Cor 4, 20], «il regno di Dio non consiste in parole, ma nella virtù». Ora il regno di Dio, come egli dichiara [Rm 14, 17], non consiste nell'astinenza: «Il regno di Dio non è né cibo né bevanda»; cioè, come spiega la Glossa [ord.], «la giustizia non sta nel mangiare o nel non mangiare». Quindi l'astinenza non è una virtù.
2. S. Agostino [Conf. 10, 31] così parla al Signore: «Tu mi hai insegnato a prendere il pasto come una medicina». Ora, regolare la dose delle medicine non appartiene alla virtù, ma all'arte medica. Quindi anche il regolarsi nel mangiare non è l'atto di una virtù, ma di un'arte.
3. Ogni virtù, come dice Aristotele [Ethic. 2, 6], «consiste nel giusto mezzo». Invece l'astinenza non consiste nel giusto mezzo, ma in una privazione, come dice il suo nome. Quindi l'astinenza non è una virtù.
4. Una virtù non ne esclude mai un'altra. L'astinenza invece esclude la pazienza: dice infatti S. Gregorio [Past. 3, 19] che «spesso l'impazienza scaccia dal porto della tranquillità le anime di coloro che praticano l'astinenza ». E aggiunge che «i pensieri degli astinenti talora sono colpiti dal vizio della superbia»: per cui viene esclusa l'umiltà. Quindi l'astinenza non è una virtù.

In contrario: S. Pietro [2 Pt 1, 5 s.] ammonisce: «Aggiungete alla vostra fede la virtù, alla virtù la conoscenza e alla conoscenza l'astinenza»; nelle quali parole l'astinenza è enumerata fra le altre virtù. Quindi l'astinenza è una virtù.

Dimostrazione: Il termine astinenza implica una sottrazione di alimenti. Esso perciò può avere due significati. Primo, può indicare la semplice sottrazione del cibo. E in questo senso l'astinenza non indica né una virtù, né un atto virtuoso, ma un atto indifferente. – Secondo, può indicare tale atto in quanto è regolato dalla ragione. E allora l'astinenza può indicare o l'abito o l'atto di una virtù. E ciò risulta anche dal passo citato di S. Pietro [s. c.], dove si dice che «l'astinenza va unita alla conoscenza»: in modo cioè che ci si astenga dai cibi nella giusta misura, «secondo le esigenze delle persone con cui si vive e i bisogni della propria persona e della propria salute» [Agost., De quaest. Evang. 2, 11].

Analisi delle obiezioni: 1. L'uso o l'astinenza del vitto considerati in se stessi non appartengono al regno di Dio: infatti l'Apostolo [1 Cor 8, 8] afferma che «non sarà certo un alimento ad avvicinarci a Dio: né infatti, se non ne mangiamo, veniamo a mancare di qualcosa, né mangiandone ne abbiamo un vantaggio». Invece l'una e l'altra cosa appartengono al regno di Dio in quanto sono ragionevolmente praticate per motivi di fede e per amore di Dio.

2. Regolare il vitto nella quantità e nella qualità in ordine alla salute del corpo spetta alla medicina, ma spetta all'astinenza il farlo secondo le disposizioni interiori, in vista del bene di ordine razionale. Da cui le parole di S. Agostino [l. cit.]: «Rispetto alla virtù non ha alcuna importanza la qualità e la quantità degli alimenti, purché uno ne usi secondo le esigenze di coloro con i quali convive e secondo le esigenze della propria persona e della propria salute; interessa invece la facilità e la serenità con cui uno ne sopporta la privazione quando la necessità o il dovere lo impongono».

3. È compito della temperanza tenere a freno i piaceri che attirano troppo l'animo, come è compito della fortezza rafforzare l'animo contro i timori che spingono ad abbandonare il bene di ordine razionale. Come quindi il pregio della fortezza sta in una specie di eccesso, che si riflette nei nomi di tutte le virtù connesse, così il pregio della temperanza consiste in una specie di privazione, che si riflette nel suo nome e in quello di tutte le sue parti. Essendo quindi l'astinenza una parte della temperanza, essa viene denominata da una privazione.

E tuttavia in rapporto alla retta ragione consiste in un giusto mezzo.

4. I vizi ricordati provengono dall'astinenza in quanto essa non è conforme alla retta ragione. Infatti la retta ragione fa astenere «come si deve», cioè con l'animo ilare, e «per lo scopo dovuto», cioè per la gloria di Dio e non per la propria.

## Articolo 2

### Se l'astinenza sia una virtù speciale

Pare che l'astinenza non sia una virtù speciale. Infatti:

1. Ogni virtù è lodevole per se stessa. Ma l'astinenza non è lodevole per se stessa, poiché S. Gregorio [Past. 3, 19] afferma che «la virtù dell'astinenza non

è lodevole che per le altre virtù». Quindi l'astinenza non è una virtù speciale.
2. S. Agostino [Fulg., De fide ad Petrum 42] scrive che i santi praticarono l'astinenza dai cibi e dalle bevande non perché qualche creatura di Dio sia cattiva, ma «solo per castigare il corpo». Ora, ciò spetta alla castità, come appare dal nome stesso. Quindi l'astinenza non è una virtù speciale distinta dalla castità.
3. Come un uomo deve essere moderato nel cibo, così deve esserlo anche nelle vesti, secondo le parole di S. Paolo [1 Tm 6, 8]: «Quando abbiamo di che mangiare e di che coprirci, contentiamoci di questo». Ma la moderazione nelle vesti non è una virtù speciale. Quindi non lo è neppure l'astinenza, che è la moderazione nel cibo.
In contrario: Macrobio [Sup. somn. Scip. 1, 8] fa dell'astinenza una parte specifica della temperanza.
Dimostrazione: Le virtù morali, come sopra [q. 123, a. 12; q. 136, a. 1; q. 141, a. 3] si è visto, difendono il bene di ordine razionale contro i moti delle passioni: dove quindi si riscontra il pericolo di subire l'attrattiva di una passione, là è necessaria una virtù speciale. Ora, i piaceri della mensa per loro natura allontanano l'uomo dal bene di ordine razionale, sia per la loro forte attrattiva, sia per la necessità del vitto, che è richiesto per la conservazione della vita, che l'uomo sommamente desidera. Quindi l'astinenza è una virtù speciale.
Analisi delle obiezioni: 1. Le virtù, come sopra [I-II, q. 65, a. 1] si è notato, devono essere connesse. E così l'una è corroborata e raccomandata dall'altra: come la giustizia dalla fortezza. Ed è in questo modo che l'astinenza è lodata per le altre virtù.
2. Il corpo viene castigato dall'astinenza non solo contro i piaceri della lussuria, ma anche contro quelli della gola: poiché con l'astinenza uno si rende più forte per vincere gli stimoli della gola, che sono tanto più esigenti quanto più sono assecondati. D'altra parte il fatto che essa aiuti la castità non toglie che l'astinenza sia una virtù speciale: poiché una virtù giova all'altra.
3. L'uso delle vesti fu introdotto dall'arte, mentre quello del vitto deriva dalla natura. Perciò si richiede una virtù speciale più per la moderazione nel vitto che per la moderazione nel vestito.

## Quaestio 147
## Prooemium

[44821] IIª-IIae, q. 147 pr. Deinde considerandum est de ieiunio. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum ieiunium sit actus virtutis. Secundo, cuius virtutis sit actus. Tertio, utrum cadat sub praecepto. Quarto, utrum aliqui excusentur ab observatione huius praecepti. Quinto, de tempore ieiunii. Sexto, utrum semel comedere requiratur ad ieiunium. Septimo, de hora comestionis ieiunantium. Octavo, de cibis a quibus debent abstinere.

## ARGOMENTO 147
## IL DIGIUNO
Passiamo così a parlare del digiuno.
Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se il digiuno sia un atto di virtù;

2. A quale virtù appartenga; 3. Se sia di precetto; 4. Se alcuni siano esenti dall'osservanza di questo precetto; 5. Quali siano i tempi di digiuno; 6. Se il digiuno richieda che si mangi una sola volta; 7. A che ora debbano mangiare quelli che digiunano; 8. Da quali cibi debbano astenersi.

Articolo 1

Supra, q. 88, a. 2, ad 3; In 4 Sent., d. 15, q. 3, a. 1, sol. 2; De perf. vitae spir., c. 9; Quodl., 5, q. 9, a. 2

Se il digiuno sia un atto di virtù

Pare che il digiuno non sia un atto di virtù. Infatti:

1. Tutti gli atti di virtù sono accetti a Dio. Il digiuno invece non è accetto a Dio, come nota Isaia [58, 3]: «Perché abbiamo digiunato, e tu non ne hai fatto conto?». Quindi il digiuno non è un atto di virtù.

2. Nessun atto di virtù si allontana dal giusto mezzo. Ora, il digiuno si allontana dal giusto mezzo, che nella virtù dell'astinenza consiste nel provvedere alla necessità della natura, alla quale il digiuno fa mancare qualcosa: altrimenti chi non digiuna non avrebbe la virtù dell'astinenza. Quindi il digiuno non è un atto di virtù.

3. Ciò che capita a tutti, buoni e cattivi, non è un atto di virtù. Ma tale è appunto il caso del digiuno: infatti prima di mangiare tutti sono digiuni. Quindi il digiuno non è un atto di virtù.

In contrario: L'Apostolo [2 Cor 6, 5 s.] lo enumera tra gli altri atti di virtù: «nei digiuni, nella scienza, nella castità», ecc.

Dimostrazione: Un atto è virtuoso per il fatto che dalla ragione è ordinato a qualche bene onesto. Ora, ciò avviene per il digiuno. Infatti il digiuno viene praticato principalmente per tre cose. Primo, per reprimere le concupiscenze della carne. Per cui l'Apostolo nel passo citato [s. c.] scrive: «nei digiuni, nella castità»; poiché con il digiuno si conserva la castità. Infatti S. Girolamo [Contra Iovin. 2] scrive che «senza Cerere e Bacco, Venere si raffredda»: cioè con l'astinenza nel mangiare e nel bere la lussuria si smorza. - Secondo, perché l'anima si elevi a contemplare le realtà più sublimi. Infatti di Daniele [10, 3 ss.] si legge che ricevette rivelazioni da Dio dopo tre settimane di digiuno. - Terzo, in riparazione dei peccati. Da cui le parole della Scrittura [Gl 2, 12]: «Ritornate a me con tutto il cuore, con digiuni, con pianti e lamenti». Ed è quanto dice anche S. Agostino [Serm. supp. 73]: «Il digiuno purifica l'anima, eleva la mente, sottomette la carne allo spirito, rende il cuore contrito e umiliato, dissipa le nebbie della concupiscenza, smorza gli ardori della libidine e accende la luce della castità». È quindi evidente che il digiuno è un atto di virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. Un atto che nel suo genere è virtuoso può essere reso vizioso da qualche circostanza. Infatti nel passo citato si legge: «Ecco, nel giorno del vostro digiuno curate i vostri affari»; e poco dopo [v. 4]: «Ecco, voi digiunate fra litigi e alterchi, e colpendo con pugni iniqui». E S. Gregorio [Past. 3, 19] commenta: «Gli affari stanno per i piaceri, i pugni per l'ira. Perciò inutilmente il corpo viene maltrattato con l'astinenza se l'anima, abbandonata a moti disordinati, diventa preda del

peccato». E S. Agostino [l. cit.] afferma che «il digiuno non ama le chiacchiere, giudica superflue le ricchezze, disprezza la superbia, esalta l'umiltà e fa sì che l'uomo si renda conto di essere fragile e infermo».

2. Il giusto mezzo non viene determinato in base alla quantità, ma «secondo la retta ragione», come dice Aristotele [Ethic. 2, 6]. Ora, la ragione giudica che per uno speciale motivo un uomo deve prendere meno cibo di quello che ordinariamente gli occorrerebbe: sia per evitare un'infermità, sia per compiere meglio determinati atti materiali. Ma molto più la retta ragione può ordinare ciò per evitare dei mali o per conseguire dei beni di ordine spirituale. Tuttavia la retta ragione non ridurrà mai il vitto al punto di compromettere la conservazione della natura: poiché, come dice S. Girolamo [Decr. di Graz. 3, 5, 24], «non c'è differenza tra l'uccidersi di colpo o in un tempo più o meno lungo»; e ancora: «offre in olocausto dei beni rapinati colui che affligge troppo il corpo con privazioni eccessive di vitto o di sonno». La retta ragione inoltre non riduce il vitto tanto da rendere un uomo incapace di compiere le proprie mansioni: per cui S. Girolamo [ib.] afferma che «perde la dignità di uomo ragionevole chi preferisce il digiuno alla carità, o le veglie all'integrità del senno».

3. Il digiuno naturale di chi non ha ancora mangiato è un fatto puramente negativo. Per cui non può essere computato fra gli atti di virtù, ma tra questi poniamo solo il digiuno con cui uno ragionevolmente e di proposito si astiene dal cibo per qualche tempo. Per cui si dice che il primo è il digiuno di chi è digiuno, mentre il secondo è il digiuno di chi digiuna, cioè di chi lo fa di proposito.

## Articolo 2

Supra, q. 3, a. 1; In 4 Sent., d. 15, q. 3, a. 1, sol. 3

### Se il digiuno sia un atto di astinenza

Pare che il digiuno non sia un atto di astinenza. Infatti:

1. Nel commentare quel passo evangelico [Mt 17, 21]: «Questa razza di demoni», ecc., S. Girolamo [Glossa ord.] afferma: «Il digiuno non consiste nell'astenersi dai soli cibi, ma da tutte le seduzioni». Ma ciò è comune a tutte le virtù. Quindi il digiuno non è propriamente un atto di astinenza.

2. S. Gregorio [In Evang. hom. 17] insegna che il digiuno quaresimale è la decima di tutto l'anno. Ora, pagare le decime è un atto di religione, come si è detto [q. 85, introd.]. Perciò il digiuno è un atto di religione e non di astinenza.

3. L'astinenza è una virtù annessa alla temperanza, come si è detto sopra [q. 143; q. 146, a. 1, ad 3]. Ma la temperanza è distinta dalla fortezza, a cui spetta il sopportare i disagi, che si presentano molto grandi nel digiuno. Quindi il digiuno non è un atto di astinenza.

In contrario: S. Isidoro [Etym. 4, 19] insegna che «il digiuno è parsimonia nel vitto e astinenza dai cibi».

Dimostrazione: È identica la materia di un abito e dei suoi atti. Perciò ogni atto virtuoso che riguarda una determinata materia appartiene alla virtù che è specificata da quella materia. Ora, il digiuno riguarda il vitto, in cui il giusto mezzo è determinato dall'astinenza. Per cui risulta chiaro che il digiuno è un atto di astinenza.

Analisi delle obiezioni: 1. Il digiuno propriamente detto consiste nell'astenersi dal vitto, ma preso in senso metaforico può consistere nell'astenersi da qualsiasi cosa nociva, e quindi soprattutto dai peccati.
Oppure si può rispondere che il digiuno propriamente detto è l'astinenza da tutte le seduzioni: poiché con l'aggiunta di qualsiasi circostanza difettosa, come si è visto sopra [a. prec., ad 1], il digiuno cessa di essere un atto virtuoso.
2. Nulla impedisce, come si è visto [q. 32, a. 1, ad 2; q. 85, a. 3], che l'atto di una certa virtù appartenga anche a un'altra virtù, in quanto è ordinato al fine di quest'ultima. E in questo senso nulla impedisce che il digiuno appartenga alla religione, alla castità o a qualsiasi altra virtù.
3. La fortezza in quanto virtù specifica non ha il compito di sopportare qualsiasi disagio, ma solo quelli relativi ai pericoli di morte. Invece il sopportare i disagi dovuti alla carenza dei piaceri del tatto appartiene alla temperanza e alle sue parti. E tali sono appunto i disagi del digiuno.

Articolo 3
In 4 Sent., d. 15, q. 3, a. 1, sol. 4
Se il digiuno sia di precetto
Pare che il digiuno non sia di precetto. Infatti:
1. I precetti non possono riguardare le opere supererogatorie che sono di consiglio. Ora, il digiuno è un'opera supererogatoria: altrimenti dovrebbe essere osservato sempre e dovunque allo stesso modo. Quindi il digiuno non è di precetto.
2. Chi trasgredisce un precetto pecca mortalmente. Se quindi il digiuno fosse di precetto, tutti quelli che non digiunano peccherebbero mortalmente. Il che sarebbe di grande pregiudizio per gli uomini.
3. S. Agostino [De vera relig. 17] scrive che «la sapienza stessa di Dio umanata, dalla quale siamo stati chiamati alla libertà, istituì pochi efficacissimi sacramenti per tenere unita la libera società del popolo cristiano sotto un unico Dio». Ma la libertà del popolo cristiano non è compromessa meno dalla molteplicità delle osservanze che dal numero eccessivo dei sacramenti: infatti il medesimo Santo [Epist. 55, 19] si lamenta del fatto che «alcuni aggravano di pesi servili la nostra stessa religione, che la misericordia di Dio ha reso libera non imponendole se non pochissimi ed evidentissimi sacramenti».
Pare quindi che la Chiesa non dovesse imporre il digiuno sotto precetto.
In contrario: S. Girolamo [Epist. 71] così scrive a proposito del digiuno: «Ogni provincia segua il proprio criterio, e consideri leggi apostoliche i precetti dei suoi maggiori». Quindi il digiuno è di precetto.
Dimostrazione: Come le autorità civili hanno il compito di stabilire in ordine al bene comune dei precetti legali che determinino la legge naturale in rapporto alle cose temporali, così i prelati ecclesiastici hanno il compito di comandare con delle leggi ciò che riguarda il bene comune dei fedeli nel campo spirituale. Ora, sopra [a. 1] abbiamo detto che il digiuno serve a cancellare e a reprimere il peccato, e a elevare l'anima alle realtà spirituali. Quindi in base alla ragione naturale ciascuno è tenuto a usare del digiuno quanto per lui è necessario in vista del raggiungimento di tali scopi. E così il digiuno in forma

generica viene a essere un precetto della legge naturale. Invece la determinazione del tempo e del modo di digiunare secondo l'utilità e la convenienza del popolo cristiano ricade sotto un precetto della legge positiva, stabilita dai prelati della Chiesa. E questo è il digiuno ecclesiastico, mentre l'altro è quello naturale.

Analisi delle obiezioni: 1. Considerato in se stesso, il digiuno non è qualcosa di appetibile, ma di afflittivo: è reso però appetibile in quanto serve a raggiungere un fine. Considerato quindi in se stesso non è necessario come qualcosa di precetto, ma lo diventa per tutti coloro che hanno bisogno di tale rimedio. E poiché la moltitudine degli uomini per lo più ne ha bisogno, sia perché secondo S. Giacomo «tutti quanti manchiamo in molte cose», sia anche perché, come dice S. Paolo [Gal 5, 17], «la carne ha desideri contrari allo spirito», era conveniente che la Chiesa stabilisse dei digiuni da osservarsi comunemente da parte di tutti, non per rendere di precetto delle cose soltanto supererogatorie, ma per determinare in particolare una cosa che è necessaria in generale.

2. I precetti che sono imposti come leggi universali non obbligano tutti alla stessa maniera, ma come richiede lo scopo a cui mira il legislatore. Se dunque uno trasgredendoli disprezza l'autorità, o impedisce il fine da essa perseguito, pecca mortalmente. Se invece uno non osserva la norma stabilita per una causa ragionevole, specialmente nei casi in cui lo stesso legislatore se fosse presente approverebbe la cosa, tale trasgressione non costituisce un peccato mortale. Non è detto quindi che tutti quanti non osservano i digiuni della Chiesa pecchino mortalmente.

3. S. Agostino nel testo citato parla delle osservanze che «non sono avvalorate né dell'autorità della Scrittura, né dai concili dei Vescovi, né dalla consuetudine della Chiesa universale». Ma i digiuni di precetto sono stati prescritti dai concili e dall'uso della Chiesa universale. E neppure sono in contrasto con la libertà dei fedeli, ma servono piuttosto a impedire la schiavitù del peccato, che è incompatibile con la libertà spirituale, di cui così parla S. Paolo [Gal 5, 13]: «Voi, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne».

## Articolo 4

In 4 Sent., d. 15, q. 3, a. 2

### Se tutti siano tenuti ai digiuni della Chiesa

Pare che tutti siano tenuti ai digiuni della Chiesa. Infatti:

1. I precetti della Chiesa obbligano come i precetti di Dio, secondo le parole del Vangelo [Lc 10, 16]: «Chi ascolta voi, ascolta me». Ma a osservare i precetti di Dio sono tenuti tutti. Quindi tutti sono obbligati a osservare i digiuni stabiliti dalla Chiesa.

2. Dal digiuno Parero esenti specialmente i bambini, a motivo dell'età. Invece i bambini non vengono esentati, poiché in Gioele [2, 15 s.] si legge: «Proclamate un digiuno (...) riunite i fanciulli, i bambini lattanti». Perciò a maggior ragione sono tenuti al digiuno tutti gli altri.

3. I beni spirituali devono essere preferiti a quelli temporali, e le cose necessarie

alle non necessarie. Ora, le opere materiali sono ordinate a un guadagno temporale; e anche i viaggi, per quanto ordinati a un bene spirituale, tuttavia non sono necessari. Siccome dunque i digiuni sono ordinati al bene spirituale e sono necessari per disposizione della Chiesa, Pare che non vadano tralasciati per fare dei viaggi o dei lavori materiali.

4. Un'opera buona è meglio farla volontariamente che per necessità, come nota S. Paolo [2 Cor 9, 7]. Ma i poveri sono spesso costretti a digiunare per necessità, cioè per mancanza di vitto. Quindi sono tenuti molto di più a digiunare volontariamente.

In contrario: Nessun giusto è tenuto a digiunare. Infatti i precetti della Chiesa non possono obbligare contro l'insegnamento di Cristo. Ora, il Signore [Lc 5, 34] ha detto che «gli amici dello Sposo non possono digiunare mentre lo Sposo è con loro». Ma egli è con tutti i giusti, abitando spiritualmente in essi, per cui il Signore [Mt 28, 20] assicura: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo». Quindi i giusti non possono essere obbligati a digiunare da una legge della Chiesa.

Dimostrazione: Le leggi universali, come sopra [I-II, q. 96, a. 6] si è notato, sono stabilite per il bene della moltitudine. Perciò nell'istituirle il legislatore tiene presente ciò che avviene ordinariamente e nella maggior parte dei casi. Se però in un caso particolare, per un motivo determinato, capita qualcosa che è incompatibile con l'osservanza della norma stabilita, allora il legislatore non intende obbligare a tale norma. Qui però bisogna distinguere. Se infatti il motivo è evidente uno può lecitamente dispensarsi da sé; e a più forte ragione se interviene la consuetudine, oppure se non è facile ricorrere al superiore. Se invece il motivo è dubbio, allora si deve ricorrere al superiore che ha la facoltà di dispensare. E questa norma va osservata nei digiuni stabiliti dalla Chiesa, i quali obbligano tutti, salvo particolari impedimenti.

Analisi delle obiezioni: 1. I precetti di Dio sono dei precetti di legge naturale, e quindi necessari per se stessi alla salvezza. Invece le leggi ecclesiastiche hanno per oggetto delle cose che non sono di per sé necessarie alla salvezza, ma sono solo imposte dall'autorità della Chiesa. Così dunque vi possono essere degli impedimenti che dispensano qualcuno dall'osservare i digiuni suddetti.

2. È evidentissimo il motivo della dispensa dal digiuno nel caso dei fanciulli: sia per la loro debolezza naturale, per cui hanno bisogno di nutrirsi spesso, senza aggravarsi in una volta sola di troppo cibo, sia perché hanno bisogno di molto nutrimento per la crescita, che dipende dal sovrappiù della nutrizione. Finché dunque sono nella fase di crescita, che per lo più dura fino ai ventun anni, essi non sono tenuti ai digiuni ecclesiastici. Tuttavia è bene che anche in questo periodo essi si esercitino gradatamente a digiunare secondo l'età. Tuttavia in certi casi, ossia nell'imminenza di gravi tribolazioni, in segno di una più rigorosa penitenza, il digiuno viene imposto anche ai fanciulli; si legge infatti nel libro di Giona [3, 7] che esso venne esteso anche agli animali: «Uomini e animali non gustino nulla, non bevano acqua».

3. A proposito dei viaggi e dei lavori materiali bisogna distinguere. Se il viaggio e il lavoro manuale possono essere rinviati o abbreviati senza compromettere

la salute del corpo e le esigenze del proprio stato, secondo quanto richiede il bene corporale o spirituale, allora non vanno trascurati a motivo di essi i digiuni della Chiesa. Se invece è urgente il bisogno di affrontare dei lunghi viaggi, oppure di mettere mano a lavori faticosi necessari per la conservazione della vita corporale o spirituale, allora quando ciò è incompatibile con i digiuni ecclesiastici non si è tenuti a digiunare: poiché non era intenzione della Chiesa, che ha istituito questi digiuni, di impedire con essi altre opere pie maggiormente necessarie. Però in questi casi si deve ricorrere alla dispensa; a meno che non esista già la consuetudine: poiché dal momento che i prelati lasciano fare, mostrano di approvare.

4. I poveri che possono avere il cibo sufficiente per un pasto non sono dispensati per la loro povertà dai digiuni della Chiesa. Ne sono invece dispensati quei mendicanti che lo raccolgono in modo frammentario, senza la possibilità di avere un pasto completo.

5. [S.c.]. Le parole evangeliche riferite possono essere spiegate in tre modi.

Primo, seguendo il Crisostomo [In Mt hom. 30], il quale afferma che i discepoli «amici dello Sposo» «erano ancora troppo fragili», per cui sono paragonati «al vestito vecchio» [Mt 9, 16]: essi perciò, mentre Cristo era presente corporalmente, andavano più incoraggiati con una certa dolcezza che esercitati nell'austerità del digiuno. E in base a ciò vanno dispensati dal digiuno più i principianti e i novizi che gli anziani e i perfetti; come si legge nella Glossa [ord.] su quelle parole del Salmo [130, 2]: «Come un bimbo svezzato in braccio a sua madre».

Secondo, seguendo S. Girolamo [Beda, In Lc 2, su 5, 34] si può dire che là il Signore parla del digiuno secondo le antiche osservanze. Quindi il Signore voleva dire che gli Apostoli, chiamati a essere rinnovati dalla grazia, non erano tenuti alle osservanze dell'antica legge.

Terzo, si può seguire S. Agostino [De cons. Evang. 2, 27], il quale distingue due tipi di digiuno. Un digiuno «di umiltà e di tribolazione», che non si addice ai perfetti, chiamati qui «amici dello Sposo». Infatti là dove S. Luca dice: «Gli amici dello Sposo non possono digiunare», S. Matteo [9, 15] scrive: «Gli amici dello Sposo non possono essere in lutto». – Il secondo tipo invece è un digiuno «di gioia per l'anima elevata alle realtà spirituali». E tale digiuno conviene ai perfetti.

## Articolo 5

In 4 Sent., d. 15, q. 3, a. 3

### Se i giorni del digiuno ecclesiastico siano ben determinati

Pare che i giorni del digiuno ecclesiastico non siano ben determinati. Infatti:

1. Nel Vangelo [Mt 4, 1 s.] si legge che Cristo incominciò il digiuno subito dopo il battesimo. Ora, noi dobbiamo imitarlo, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 4, 16 Vg]: «Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo». Quindi anche noi dobbiamo fare il digiuno subito dopo l'Epifania, nella quale si commemora il battesimo di Cristo.

2. Nella legge nuova non è lecito osservare le cerimonie della legge antica.

Ma i digiuni fatti in mesi determinati sono propri della legge antica, come si legge in Zaccaria [8, 19]: «Il digiuno del quarto, quinto, settimo e decimo mese si cambierà per la casa di Giuda in gioia, giubilo e giorni di festa». Perciò i digiuni stabiliti in mesi determinati, come quelli delle Quattro Tempora, sono abusivi nella Chiesa.

3. Secondo S. Agostino [De cons. Evang. 2, 27], ci sono digiuni «di afflizione» e digiuni «di gioia». Ora, la gioia spirituale più grande per i fedeli deriva dalla risurrezione di Cristo. Si dovevano quindi stabilire dei digiuni anche nei cinquanta giorni dopo la Pasqua e in tutte le domeniche, che ci ricordano appunto la risurrezione.

In contrario: Basta l'uso universale della Chiesa.

Dimostrazione: Come sopra [aa. 1, 3] si è notato, il digiuno ha due scopi: l'espiazione del peccato e l'elevazione dell'anima ai beni superiori. Perciò i digiuni dovevano essere stabiliti in quei giorni in cui bisognava purificare gli uomini dal peccato ed elevare a Dio le anime dei fedeli con la devozione. E ciò è richiesto specialmente prima delle feste di Pasqua, in cui si ha il perdono dei peccati con il battesimo, che è amministrato solennemente nella veglia pasquale, quando si ricorda la sepoltura del Signore: poiché, come dice S. Paolo [Rm 6, 4], «per mezzo del battesimo siamo stati sepolti con Cristo nella morte». Inoltre nella festa di Pasqua l'anima umana deve elevarsi in modo tutto particolare con la devozione alla gloria dell'eternità, che Cristo ha inaugurato con la risurrezione. Per questo motivo la Chiesa ha stabilito che si dovesse digiunare prima delle feste di Pasqua, e per lo stesso motivo anche nelle vigilie delle feste principali, a cui dobbiamo prepararci con devozione.

Così pure l'uso della Chiesa vuole che a ogni quarto dell'anno si conferiscano gli ordini sacri (dietro indicazione del Signore [Mc 8, 1 ss.], il quale sfamò quattromila uomini con sette pani, accennando così, come spiega S. Girolamo [In Mc], all'«anno del nuovo Testamento»). Ora, nel conferimento degli ordini è richiesto che si preparino col digiuno sia il vescovo che li conferisce, sia gli ordinandi, sia il popolo a vantaggio del quale si fanno le ordinazioni. Per cui nel Vangelo [Lc 6, 12] si legge che il Signore prima di scegliere gli Apostoli «salì sul monte a pregare», e S. Ambrogio [In Lc 5] commenta: «Se Cristo prima di inviare gli Apostoli è ricorso alla preghiera, che cosa non dovrai fare tu prima di mettere mano a una funzione sacra?».

Quanto poi al numero dei giorni fissati per il digiuno quaresimale, S. Gregorio [In Evang. hom. 16] lo giustifica con tre motivi. Primo, «perché il decalogo riceve la sua perfezione dai quattro Vangeli: e dieci per quattro dà appunto il numero quaranta». – Oppure «perché il nostro corpo mortale è composto di quattro elementi, che lasciati a se stessi contrastano con i dieci precetti del Signore elencati nel decalogo. Perciò è giusto che affliggiamo il nostro corpo per quaranta volte». – Oppure «perché in tal modo cerchiamo di offrire a Dio la decima dei giorni. Essendo infatti l'anno composto di trecentosessanta giorni, noi ci mortifichiamo per trentasei giorni», quanti sono i giorni di digiuno nelle sei settimane della quaresima, «come per offrire a Dio la decima dell'anno». – S. Agostino [De doctr. christ. 2, 16] porta poi un quarto motivo. Il Creatore, egli dice, è Trinità: Padre e Figlio e Spirito Santo.

Quindi anche alla creatura spirituale e invisibile si addice il numero tre: ci è infatti comandato [Mc 12, 30] di amare Dio «con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente». Invece alla creatura visibile e materiale si addice il numero quattro, per le quattro qualità: caldo e freddo, umido e secco. Quindi il dieci esprime tutte le cose: e se lo si moltiplica per quattro, che è il numero del corpo interessato al digiuno, si ha il numero quaranta.
Il digiuno poi delle quattro tempora dura sempre tre giorni, per il numero dei mesi che ognuno di questi tempi abbraccia. – Oppure per il numero dei tre ordini sacri conferiti nelle tempora.
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo ricevette il battesimo non perché ne avesse bisogno lui, ma per raccomandarlo a noi. Non era quindi opportuno che digiunasse prima del suo battesimo, ma dopo, per esortare noi a digiunare prima del nostro battesimo.
2. La Chiesa osserva il digiuno delle quattro tempora non negli stessi giorni dei Giudei, e neppure per gli stessi motivi. Essi infatti digiunavano in luglio, che è il quarto mese contando da aprile, che per essi era il primo: poiché fu allora che Mosè nel discendere dal Sinai spezzò le tavole di pietra [Es 32, 19]; e in esso le mura di Gerusalemme furono violate per la prima volta, come narra Geremia [52, 6]. Nel quinto mese poi, cioè in agosto, si digiunava perché in esso si ebbe la sedizione seguita al ritorno degli esploratori, la quale impedì al popolo di salire sul monte [Nm 14, 42; Dt 2, 42]; inoltre in questo mese fu incendiato il tempio di Gerusalemme da parte prima di Nabucodonosor [Ger 52, 12 s.] e poi di Tito [G. Flavio, De bello iud. 6, 2, 9]. Nel settimo mese, cioè in ottobre, fu invece ucciso Godolia e disperso il resto del popolo [Ger 41, 1 s.; 10 ss.]. Nel decimo mese finalmente, cioè in gennaio, il popolo che era in schiavitù con Ezechiele apprese della rovina del tempio [Ez 33, 21].
3. «Il digiuno di gioia» è fatto per ispirazione dello Spirito Santo, che è Spirito di libertà. Perciò questo digiuno non deve essere di precetto. Quindi i digiuni stabiliti dal precetto della Chiesa sono piuttosto «digiuni di afflizione », che non si addicono ai giorni di festa. Ed è per questo che non ci sono digiuni in tutto il periodo pasquale, e neppure nei giorni di domenica. Se uno infatti digiunasse in tali giorni contro la consuetudine del popolo cristiano, la quale secondo S. Agostino [Epist. 36] «ha valore di legge», oppure anche per qualche errore, come i Manichei, i quali digiunano pensando che tale digiuno sia necessario, non sarebbe immune da peccato; sebbene il digiuno, considerato in se stesso, sia lodevole in tutti i tempi, come risulta dalle parole di S. Girolamo [Epist. 71]: «Volesse il cielo che potessimo digiunare in tutti i tempi!».

Articolo 6
In 4 Sent., d. 8, q. 1, a. 4, sol. 2, ad 2; d. 15, q. 3, a. 4, sol. 1
Se per il digiuno si richieda che si mangi una volta sola
Pare che per il digiuno non si richieda che si mangi una volta sola. Infatti:
1. Il digiuno, come si è detto [a. 2], è un atto della virtù dell'astinenza: la quale non bada meno alla debita quantità del cibo che al numero dei pasti.

Ora, per chi digiuna non è fissata la quantità del cibo. Quindi non si doveva fissare nemmeno il numero dei pasti.
2. L'uomo si nutre non solo con il cibo, ma anche con la bevanda. Anche la bevanda infatti rompe il digiuno: per cui dopo aver bevuto non possiamo prendere l'eucaristia. Ma bere più volte nelle varie ore del giorno non è proibito. Quindi a chi digiuna non deve essere proibito neppure di mangiare più volte.
3. Certi rimedi, come gli elettuari, sono dei cibi. Eppure molti li prendono dopo i pasti nei giorni di digiuno. Perciò il pasto unico non è essenziale al digiuno.
In contrario: Così vuole l'universale consuetudine del popolo cristiano.
Dimostrazione: La Chiesa ha istituito il digiuno per frenare la concupiscenza in modo però da non compromettere la natura. E a tale scopo Pare bastare un unico pasto, che è sufficiente a soddisfare la natura e tuttavia è anche adatto a togliere qualcosa alla concupiscenza, riducendo la frequenza dei pasti. Perciò la Chiesa con la sua discrezione ha stabilito che chi digiuna mangi una volta sola.
Analisi delle obiezioni: 1. Le differenze di complessione hanno impedito di stabilire una quantità di cibo uguale per tutti, poiché uno ne richiede di più e un altro di meno. Ordinariamente invece tutti possono soddisfare le esigenze naturali con un unico pasto.
2. Ci sono due tipi di digiuno: uno è quello naturale, che è richiesto per ricevere l'eucaristia. E questo viene rotto con qualsiasi bevanda, anche solo con l'acqua; dopo di che non è più lecito ricevere l'eucaristia.
C'è poi il digiuno ecclesiastico, che è detto digiuno di chi digiuna: e questo è rotto solo da ciò che la Chiesa intende proibire nell'istituire il digiuno. Ora, la Chiesa non intende proibire le bevande, che sono fatte più per ristorare il corpo e per digerire i cibi che per nutrire, sebbene in qualche modo nutrano. Perciò chi digiuna può bere più volte al giorno. – Se però uno esagera nel bere, può commettere peccato e perdere il merito del digiuno; come anche se nell'unico pasto eccedesse nel mangiare.
3. Sebbene gli elettuari in qualche modo nutrano, tuttavia non sono presi principalmente per questo scopo, ma per digerire. Essi quindi, al pari delle altre medicine, non rompono il digiuno; a meno che uno non li prenda maliziosamente in grande quantità, come se si trattasse di cibi.

Articolo 7
In 4 Sent., d. 15, q. 3, sol. 3
Se l'ora nona sia indicata per il pasto di chi digiuna
Pare che l'ora nona non sia indicata per il pasto di chi digiuna. Infatti:
1. La nuova legge è più perfetta dell'antica. Ora, nell'antico Testamento si digiunava fino alla sera. Si legge infatti nel Levitico [23, 32]: «Sarà per voi un sabato di assoluto riposo, e dovrete mortificarvi dalla sera alla sera dopo». A maggior ragione quindi si deve prolungare il digiuno fino a sera nell'epoca del nuovo Testamento.
2. Il digiuno ecclesiastico è imposto a tutti. Ma non tutti possono conoscere

con esattezza l'ora nona. Quindi non si doveva determinare l'ora per il digiuno.
3. Il digiuno, come si è detto [a. 2], è un atto della virtù dell'astinenza. Ma una virtù morale non fissa un giusto mezzo identico per tutti: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 2, 6], «ciò che è troppo per uno, è poco per un altro». Perciò non si doveva determinare l'ora del pasto per chi digiuna.
In contrario: Il Concilio di Calcedonia [Teodolfo Aurelian., Capitolare, c. 39] ha affermato: «Nessuno può dire di aver fatto il digiuno quaresimale se mangia prima della recita dei vespri»; e questi in quaresima vengono detti dopo nona. Quindi si deve digiunare fino all'ora nona.
Dimostrazione: Il digiuno, come si è detto [aa. 1, 3], è ordinato a cancellare e a reprimere il peccato. Perciò esso deve aggiungere una penalità superiore a quella imposta dall'abitudine: in modo però da non gravare eccessivamente la natura. Ora, gli uomini hanno la giusta e universale abitudine di mangiare verso l'ora sesta: sia perché la digestione è ormai completa, dopo l'afflusso del sangue verso l'interno per il freddo della notte e il ritorno di esso alle membra per l'influsso del calore del giorno con l'ascesa del sole sino al meriggio; sia anche perché il corpo umano ha bisogno in quel momento di essere aiutato contro il calore dell'aria, affinché gli umori interni non vengano bruciati. Perché dunque colui che digiuna senta una qualche afflizione per espiare il peccato, è giusto fissare il pasto verso l'ora nona.
Questa ora ha inoltre una corrispondenza con i misteri della passione di Cristo, che ebbe compimento all'ora nona [Mt 27, 46 ss.], quando egli, «chinato il capo, spirò» [Gv 19, 30]. Infatti chi digiuna, mentre mortifica il suo corpo, si conforma alla passione di Cristo, secondo le parole di S. Paolo [Gal 5, 24]: «Quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la loro carne con le sue passioni e i suoi desideri».
Analisi delle obiezioni: 1. L'epoca dell'antico Testamento viene da S. Paolo [Rm 13, 12] paragonata alla notte, mentre quella del nuovo Testamento è paragonata al giorno: «La notte è avanzata, il giorno è vicino». Per questo nell'antico Testamento si doveva digiunare fino a sera; non così invece nel nuovo Testamento.
2. Per il digiuno si richiede che l'ora sia determinata in maniera sommaria, e non necessariamente con esattezza: è sufficiente infatti che il pasto venga preso verso l'ora nona. E in questo modo tutti possono orientarsi facilmente.
3. Una leggera differenza in più o in meno non può nuocere molto. Ora dall'ora sesta, in cui si è soliti mangiare, all'ora nona, prescritta per il digiuno, non c'è un lungo tratto di tempo. Perciò questa determinazione non può nuocere ad alcuno, qualunque sia la sua condizione. Che se poi per malattia, per età o altro del genere alcuni trovano la cosa troppo gravosa, allora essi vanno dispensati dal digiuno, oppure possono anticipare un poco l'ora del pasto.

## Articolo 8
In 4 Sent., d. 15, q. 3, a. 4, sol. 2
### Se sia giusto imporre a chi digiuna l'astinenza dalle carni, dalle uova e dai latticini
Pare che non sia giusto imporre a chi digiuna l'astinenza dalle carni, dalle

uova e dai latticini. Infatti:
1. Sopra [a. 6] abbiamo detto che il digiuno fu istituito per tenere a freno la concupiscenza della carne. Ora, la concupiscenza è provocata più dal vino che dalla carne, come si legge nella Scrittura [Pr 20, 1; Ef 5, 18]: «Lussuriosa cosa è il vino»; «Non ubriacatevi di vino, il quale porta alla dissolutezza». Siccome quindi a chi digiuna non è proibito il vino, Pare che non vada proibita neppure la carne.
2. Alcuni gustano il pesce almeno quanto la carne di certi animali. Ora, la concupiscenza è «l'appetito di ciò che piace», come sopra [I-II, q. 30, a. 1] si è visto. Quindi nel digiuno, che è istituito per frenare le concupiscenze, come non è proibito l'uso del pesce, così non va proibito neppure l'uso delle carni.
3. In certi giorni di digiuno c'è chi fa uso di uova e di latticini. Quindi anche nel digiuno quaresimale si possono usare questi cibi.
In contrario: Vale l'uso universale dei fedeli.
Dimostrazione: Il digiuno, come si è visto [cf. ob. 1], fu istituito nella Chiesa per reprimere le concupiscenze della carne, che hanno per oggetto i piaceri del tatto, ossia il cibo e i piaceri venerei. Perciò la Chiesa ha proibito nei digiuni di mangiare le cose più gustose e più eccitanti. Ora, tali sono appunto le carni degli animali che respirano e riposano sulla terra, nonché i loro prodotti, come il latte e le uova. Tali cibi infatti, essendo più affini al corpo umano, piacciono maggiormente e danno un maggiore nutrimento al nostro corpo: e così è più facile che ne derivi il superfluo il quale, trasformato in seme, costituisce con il suo aumento il massimo incentivo alla lussuria. Per questo la Chiesa ha stabilito che nel digiuno ci si astenga soprattutto da questi cibi.
Analisi delle obiezioni: 1. All'atto della generazione concorrono tre cose: il calore, gli spiriti vitali e gli umori. Ora, sul calore influiscono soprattutto il vino e le altre cose che riscaldano il corpo, sugli spiriti vitali le sostanze che gonfiano e sugli umori specialmente le carni, da cui deriva una sovrabbondanza di alimento. Mentre però l'alterazione del calore e l'aumento degli spiriti vitali passano presto, le sostanze umorali rimangono invece più a lungo. Perciò a chi digiuna è proibito più l'uso delle carni che non quello del vino, o dei legumi, che gonfiano.
2. La Chiesa nell'istituire il digiuno ha badato alle disposizioni più comuni. Ora, in generale la carne è più apprezzata del pesce, sebbene per alcuni avvenga il contrario. Per questo la Chiesa nei digiuni ha proibito la carne piuttosto che il pesce.
3. Le uova e i latticini sono proibiti a chi digiuna in quanto provenienti da animali da carne. Perciò la carne è vietata più delle uova e dei latticini. Parimenti, fra tutti i digiuni, il più solenne è quello quaresimale: sia perché è osservato a imitazione di Cristo, sia anche perché ci dispone a celebrare devotamente i misteri della nostra redenzione. Di conseguenza in qualsiasi digiuno è proibito l'uso della carne, ma nel digiuno quaresimale sono proibite anche le uova e i latticini. Riguardo ai quali negli altri digiuni vi sono consuetudini diverse, che variano da un luogo a un altro, e che ciascuno deve osservare secondo gli usi dell'ambiente in cui si trova. Infatti S. Girolamo [Epist. 71] così scrive a proposito dei digiuni: «Ogni provincia abbondi nel

proprio senso, e ritenga le usanze degli antichi come leggi apostoliche».

Quaestio 148
Prooemium

[44889] IIª-IIae, q. 148 pr. Deinde considerandum est de gula. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum gula sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, de speciebus eius. Quinto, utrum sit vitium capitale. Sexto, de filiabus eius.

ARGOMENTO 148
LA GOLA
Parliamo ora della gola.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la gola sia un peccato; 2. Se sia un peccato mortale; 3. Se sia il più grave dei peccati; 4. Quali siano le sue specie; 5. Se sia un vizio capitale; 6. Quali ne siano le figlie.

Articolo 1
De Malo, q. 14, a. 1
Se la gola sia un peccato
Pare che la gola non sia un peccato. Infatti:
1. Il Signore [Mt 15, 11] ha affermato: «Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo». Ma la gola ha per oggetto i cibi, che entrano in questo modo nell'uomo. Quindi la gola non è un peccato.
2. «Nessuno pecca nel fare ciò che è inevitabile» [Agost., De lib. arb. 3, 18]. Ma la gola consiste in un eccesso di nutrimento che l'uomo non può evitare; dice infatti S. Gregorio [Mor. 30, 18]: «Poiché al mangiare è connesso necessariamente il piacere, non si riesce a distinguere ciò che è richiesto dalla necessità e ciò che vi aggiunge un piacere»; e S. Agostino [Conf. 10, 31] si domanda: «Chi è, o Signore, che non prenda il cibo trasgredendo un po' i limiti del necessario?». Quindi la gola non è un peccato.
3. I primi moti in qualsiasi genere di peccato sono un peccato. Invece il primo moto verso il cibo non è un peccato: altrimenti sarebbero dei peccati anche la fame e la sete. Quindi la gola non è un peccato.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 30, 18] scrive che «è impossibile vincere la battaglia spirituale se prima non domiamo il nemico annidato dentro di noi, cioè l'appetito della gola». Ma il nemico interiore dell'uomo è il peccato. Quindi la gola è un peccato.
Dimostrazione: La gola non indica un qualsiasi desiderio di mangiare e di bere, ma una brama disordinata. Ora, un appetito è detto disordinato in quanto si allontana dall'ordine della ragione, nel quale consiste la virtù morale. Ma una cosa viene detta peccaminosa per il fatto che è contraria alla virtù. Quindi è evidente che la gola è un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli alimenti non possono contaminare spiritualmente l'uomo in forza della loro essenza o natura; invece i Giudei, contro i quali il Signore parlava, e i Manichei, ritenevano che certi cibi rendessero immondi non per ciò che figuravano, ma per la loro stessa natura. Tuttavia la

brama smodata del cibo contamina spiritualmente l'uomo.
2. Il peccato di gola, come si è detto [nel corpo], non consiste nella materialità del cibo, ma nella sua brama non regolata dalla ragione. Se quindi uno eccede nel mangiare non per ingordigia, ma stimando necessaria quella quantità, ciò non va attribuito alla gola, bensì a un errore. Alla gola va invece attribuito soltanto questo: che uno consapevolmente ecceda nel mangiare per la concupiscenza di un cibo gradevole.
3. L'appetito è di due specie. Il primo è l'appetito naturale che rientra nelle potenze dell'anima vegetativa: nelle quali non vi può essere né la virtù né il vizio, non essendo esse soggette alla ragione. Per cui anche la potenza appetitiva va enumerata accanto alle facoltà di ritenere, digerire ed evacuare. E a questo appetito appartengono la fame e la sete. - Vi è però anche un secondo appetito sensitivo, le cui brame smodate costituiscono il peccato di gola. Per cui i primi moti della gola implicano un disordine nell'appetito sensitivo, che non è senza peccato.

Articolo 2
Infra, q. 154, a. 2, ad 6; De Malo, q. 14, a. 2; In Rom., c. 13, lect. 3; In Gal., c. 5, lect. 5
Se il peccato di gola sia mortale
Pare che il peccato di gola non sia mortale. Infatti:
1. Qualsiasi peccato mortale si contrappone a qualche precetto del decalogo. Ma la gola non presenta questa opposizione. Quindi la gola non è un peccato mortale.
2. Il peccato mortale è incompatibile con la carità, come si è visto sopra [q. 35, a. 3; I-II, q. 72, a. 5]. Ma il peccato di gola non è incompatibile né con l'amore di Dio, né con l'amore del prossimo. Quindi il peccato di gola non è mortale.
3. S. Agostino [Serm. supp. 104] insegna: «Quando uno nel mangiare e nel bere prende più del necessario, sappia che la sua colpa è tra i peccati meno gravi». Ma questo è proprio il peccato di gola. Quindi il peccato di gola è tra i peccati meno gravi, o veniali.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 30, 18] ha scritto: «Se prevale il vizio della gola, gli uomini perdono tutto il bene compiuto; per cui se manca la moderatezza del ventre, crollano insieme tutte le virtù». Ma la virtù non viene eliminata se non dal peccato mortale. Quindi la gola è un peccato mortale.
Dimostrazione: Il peccato di gola, come sopra [a. prec.] si è notato, consiste propriamente in una brama disordinata. Ora, in due modi si può guastare l'ordine della ragione che deve guidare il desiderio. Primo, rispetto ai mezzi, rendendoli non proporzionati al fine. Secondo, rispetto al fine stesso: cioè in quanto il desiderio, o concupiscenza, distoglie l'uomo dal debito fine. Se quindi il peccato di gola consiste in un disordine della concupiscenza che distoglie dal fine ultimo, allora è un peccato mortale. E ciò avviene quando uno è attaccato ai piaceri della gola come al suo fine ultimo, per cui disprezza Dio: nel senso cioè che è disposto ad agire contro i suoi comandamenti pur di conseguire tali piaceri. - Se invece il disordine della concupiscenza nel

peccato di gola si limita ai soli mezzi, cioè al fatto che uno brama troppo i piaceri dei cibi, ma non fino al punto di mettersi per questo contro la legge di Dio, allora il peccato di gola è veniale.
Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato di gola è mortale in quanto distoglie dal fine ultimo. E sotto questo aspetto esso può ridursi a una trasgressione del terzo comandamento riguardante la santificazione del sabato, nel quale si comanda di cercare il riposo nel fine ultimo. Infatti non tutti i peccati mortali sono direttamente contrari ai precetti del decalogo, ma solo quelli che implicano un'ingiustizia: poiché, come sopra [q. 122, a. 1] si è detto, i precetti del decalogo riguardano specialmente la giustizia e le virtù connesse.
2. La gola, in quanto distoglie dal fine ultimo, è incompatibile con l'amore di Dio, che va amato sopra tutte le cose come ultimo fine. E sotto questo aspetto il peccato di gola è mortale.
3. Le parole di S. Agostino valgono per i peccati di gola che si limitano al disordine della concupiscenza rispetto ai mezzi.
4. Si dice che la gola distrugge le altre virtù non tanto per se stessa, quanto per i vizi che ne derivano. Dice infatti S. Gregorio [Past. 3, 19]: «Mentre il ventre si dilata per la voracità, le virtù dell'anima sono distrutte dalla lussuria».

Articolo 3
Se la golosità sia il più grave dei peccati
Pare che la golosità sia il più grave dei peccati. Infatti:
1. La gravità di un peccato risulta dalla gravità della sua punizione. Ora, il peccato di gola è punito in maniera gravissima, poiché secondo il Crisostomo [In Mt hom. 13] «l'intemperanza del mangiare cacciò Adamo dal paradiso terrestre; e fu essa che al tempo di Noè provocò il diluvio». Ed Ezechiele [16, 49] afferma: «Ecco, questa fu l'iniquità di tua sorella Sodoma: la sazietà del pane», ecc. Quindi il peccato di gola è il più grave dei peccati.
2. In ogni genere la causa ha il primo posto. Ma il vizio della gola è la causa degli altri vizi, poiché nel commentare le parole del Salmo [135, 10]: «Percosse l'Egitto nei suoi primogeniti», la Glossa [ord.] afferma: «La lussuria, la concupiscenza e la superbia sono le figlie generate dall'ingordigia». Quindi la gola è il più grave dei peccati.
3. Come si è detto sopra [q. 26, a. 4], l'uomo è tenuto ad amare se stesso più di ogni altra cosa dopo Dio. Ma col vizio della gola l'uomo fa danno a se stesso, secondo quelle parole [Sir 37, 31]: «Molti sono morti per l'ingordigia ». Perciò la gola è il più grave dei peccati: almeno di quelli che non sono contro Dio.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 33, 12] insegna che i peccati carnali, tra i quali c'è anche la gola, sono di minore gravità.
Dimostrazione: La gravità di un peccato può essere considerata da tre differenti punti di vista. Prima di tutto in rapporto alla materia del peccato. E da questo lato i più gravi sono i peccati relativi alle cose di Dio. Perciò in base a questo criterio il peccato di gola non può essere il più grave, avendo per oggetto il nutrimento del corpo. - Secondo, in rapporto al soggetto che pecca. E da questo lato il peccato di gola è più diminuito che aggravato, sia per la necessità

che l'uomo ha di nutrirsi, sia per la obiezioni di scorgere e di misurare ciò che è richiesto in questa funzione. - Terzo, in rapporto agli effetti che ne derivano. E da questo lato il vizio della gola ha una certa gravità, in quanto da esso derivano occasionalmente diversi peccati.

Analisi delle obiezioni: 1. Quei castighi, più che alla gola, furono dovuti ai peccati provocati dalla gola, o alle radici della gola stessa. Infatti il primo uomo fu cacciato dal paradiso terrestre per la superbia, dalla quale derivò un atto di gola. Il diluvio poi e il castigo dei Sodomiti furono provocati dai peccati di lussuria, occasionati dalla gola.

2. L'argomento vale per quei peccati che derivano dalla gola. Ma non è detto che una causa debba essere superiore ai suoi effetti, se non nelle cause per se. Ora, la gola non è una causa per se, cioè diretta, di quei vizi, ma solo accidentale e occasionale.

3. Il goloso non ha l'intenzione di nuocere al proprio corpo, ma solo di godere del cibo; il fatto poi che ne segua un danno per il corpo è accidentale. Per cui ciò non incide sulla gravità del peccato di gola. Tuttavia questo peccato è più grave se l'ingordigia arriva fino al punto di nuocere alla salute del corpo.

## Articolo 4

I-II, q. 72, a. 9; De Malo, q. 14, a. 2

### Se le specie del peccato di gola siano enumerate convenientemente

Pare che le specie del peccato di gola non siano enumerate convenientemente da S. Gregorio [Mor. 30, 18], il quale ha scritto: «In cinque modi ci tenta il vizio della gola: ci fa anticipare il pasto prima del bisogno; ricerca cibi squisiti; li fa preparare con raffinatezza; talora passa i limiti della quantità richiesta; qualche volta pecca per la voracità di una brama insaziabile». E il tutto è racchiuso in questi termini: «Prima del tempo, lussuosamente, eccessivamente, voracemente, con raffinatezza». Infatti:

1. Queste cose sono tra loro distinte in base a delle circostanze. Ma le circostanze, essendo accidenti, non danno una diversità di specie. Quindi le specie del peccato di gola non sono distinte in questo modo.

2. Il luogo è una circostanza, non meno del tempo. Se quindi il tempo determina una specie del vizio della gola, vi devono essere delle specie anche secondo il luogo e le altre circostanze.

3. Anche le altre virtù morali devono badare alle circostanze come la temperanza. Ma nei vizi contrari alle altre virtù morali le specie non vengono distinte secondo le varie circostanze. Quindi neppure nel vizio della gola.

In contrario: Sta il passo citato di S. Gregorio.

Dimostrazione: La gola indica la concupiscenza disordinata nel mangiare, come si è detto [a. 1]. Ora, qui si possono considerare due cose: il cibo che viene mangiato e l'atto del mangiare. Perciò due possono essere i disordini di tale concupiscenza. Il primo riguarda il cibo stesso che viene preso. E allora rispetto al valore del cibo si cercano cibi lauti, ovvero di lusso, e rispetto alla qualità cibi preparati con troppa accuratezza, cioè con raffinatezza; invece rispetto alla quantità si eccede mangiando il superfluo. - Il secondo disordine riguarda invece l'atto medesimo del cibarsi: e si eccede o anticipando il

tempo debito, cioè prima del tempo, oppure non osservando il debito modo, ossia con voracità. - Invece S. Isidoro [Sent. 2, 42] abbina i due primi eccessi, dicendo che il goloso esagera nel mangiare per «la qualità, la quantità, il modo e il tempo».

Analisi delle obiezioni: 1. Il disordine relativo alle varie circostanze produce nel vizio della gola una diversità di specie per la diversità dei motivi, che danno origine a una diversità di specie in campo morale. In chi cerca ad es. cibi di lusso, la concupiscenza è eccitata dalla specie stessa del cibo; invece in chi mangia prima del tempo il disordine sta nell'impazienza, e così via.

2. Il luogo e le altre circostanze non offrono un motivo che nell'uso dei cibi possa costituire una specie particolare del vizio della gola.

3. Anche negli altri vizi le specie vanno desunte dalle circostanze quando le diverse circostanze costituiscono dei motivi diversi. Ma ciò non si avvera in tutti i casi, come si è già visto [I-II, q. 72, a. 9].

Articolo 5

De Malo, q. 8, a. 1; q. 13, a. 3; q. 14, a. 4

Se la gola sia un vizio capitale

Pare che la gola non sia un vizio capitale. Infatti:

1. Si dicono capitali quei vizi da cui, come da cause finali, ne nascono altri. Ora il cibo, che è oggetto della golosità, non ha l'aspetto di fine: poiché non è cercato per se stesso, ma per il nutrimento. Quindi la gola non è un vizio capitale.

2. Un vizio capitale ha una certa priorità come peccato. Ma ciò non si addice alla gola, che per il suo genere è il più piccolo dei peccati, avvicinandosi più di ogni altro a ciò che è secondo natura. Quindi la gola non è un vizio capitale.

3. Il peccato è provocato dal fatto che uno abbandona il bene onesto per un bene utile o dilettevole. Ora, per i beni utili non c'è che un vizio capitale, cioè l'avarizia. Quindi anche per i piaceri ci deve essere un solo vizio capitale. Ma c'è già la lussuria, che è un vizio più grave della gola e ha per oggetto piaceri più grandi. Quindi la gola non è un vizio capitale.

In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] enumera la gola tra i vizi capitali.

Dimostrazione: Come si è già spiegato [I-II, q. 84, aa. 3, 4], si dice capitale quel vizio da cui nascono, come da causa finale, altri vizi: in quanto cioè esso ha un fine molto appetibile, per cui dal desiderio di esso gli uomini sono sollecitati a peccare in più modi. Ora, un fine è reso molto appetibile dal fatto che attua una delle condizioni della felicità, che è desiderabile per sua natura. Ma il piacere rientra nell'essenza della felicità, come nota Aristotele [Ethic. 1, 8; 10, 7]. Perciò il vizio della gola, che ha per oggetto i piaceri del tatto, che sono i più intensi, è posto giustamente tra i vizi capitali.

Analisi delle obiezioni: 1. Il cibo certamente è ordinato a un fine: ma poiché questo fine, che è la conservazione della vita, è sommamente desiderabile, e d'altra parte non può essere ottenuto senza il cibo, ne viene che il cibo stesso è sommamente appetibile: per cui quasi tutte le fatiche della vita umana sono ordinate ad esso, come dice la Scrittura [Qo 6, 7]: «Tutta la fatica dell'uomo è per la bocca». - E tuttavia la gola Pare avere per oggetto

più i piaceri del cibo che il cibo stesso. Per cui, come dice S. Agostino [De vera relig. 53], «coloro che disprezzano la propria salute preferiscono mangiare», per il piacere che vi trovano, «piuttosto che sentirsi sazi: poiché il non sentire la fame e la sete è la fine di questi piaceri».
2. Nei peccati il fine viene desunto da ciò che è cercato, la gravità invece dal bene da cui ci si allontana. Perciò non è detto che un vizio capitale che ha un fine sommamente appetibile debba essere particolarmente grave.
3. Il piacere è appetibile per se stesso. Quindi secondo le due specie che in esso si riscontrano si hanno due vizi capitali, cioè la gola e la lussuria. - Invece il bene utile non è appetibile per se stesso, ma per le cose a cui è ordinato. Perciò in tutte le cose utili si riscontra un'unica ragione di appetibilità. E così non si ha in questo caso che un solo vizio capitale.

Articolo 6
De Malo, q. 14, a. 4
Se siano ben determinate le cinque figlie della gola
Pare che non siano ben determinate le cinque figlie della gola, che sono: «la sciocca allegria, la scurrilità, l'immondezza, il multiloquio, l'ottusità della mente nell'intendere». Infatti:
1. La sciocca allegria accompagna qualsiasi peccato, come si legge nei Proverbi [2, 14]: «Essi godono nel fare il male, gioiscono dei loro propositi perversi». E così pure si riscontra in ogni peccato l'ottusità della mente, come si dice nel medesimo libro [14, 22]: «Non errano forse quelli che operano il male?». Quindi le figlie della gola non sono convenientemente elencate.
2. L'immondezza che più dipende dalla gola è il vomito, come accenna Isaia [28, 8]: «Tutte le tavole sono piene di fetido vomito». Ma questa non è una colpa, bensì un castigo; oppure è un rimedio utile e da suggerirsi, stando a quelle parole [Sir 31, 21]: «Se sei stato forzato a eccedere nei cibi alzati, va' a vomitare, e sarai sollevato». Perciò l'immondezza non va posta tra le figlie della gola.
3. S. Isidoro [Quaest. in Dt 16] considera la scurrilità una figlia della lussuria. Quindi essa non va posta tra le figlie della gola.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] insegna che queste sono le figlie della gola.
Dimostrazione: La gola ha per oggetto i piaceri smodati del mangiare e del bere. Vanno quindi poste tra le sue figlie quei vizi che derivano dal piacere disordinato del mangiare e del bere. Ora, questi vizi possono riguardare o l'anima o il corpo. L'anima può esserne colpita in quattro modi. Primo, rispetto alla ragione, il cui acume si ottunde per l'eccesso del mangiare e del bere. E così abbiamo tra le figlie della gola l'ottusità della mente nell'intendere, per i vapori dei cibi che salgono alla testa. Mentre al contrario l'astinenza aiuta a conoscere la sapienza, come sta scritto [Qo 2, 3 Vg]: «Proposi nel mio cuore di tenere la mia carne lontana dal vino, per guidare la mia anima alla sapienza». - Secondo, rispetto all'appetito, che in più modi può essere sconvolto dall'esagerazione nel mangiare e nel bere, per l'assopimento della ragione che ne abbandona il comando. Abbiamo così la sciocca allegria: poiché tutte le altre

passioni disordinate sono indirizzate alla gioia o alla tristezza, come dice Aristotele. E a ciò corrispondono le parole [3 Esd 3, 20]: «Il vino volge tutte le menti alla sicurezza e all'allegria».
Terzo, quanto al disordine delle parole. E allora abbiamo il multiloquio: poiché secondo S. Gregorio [Past. 3, 19], «se i golosi non fossero anche ciarlieri, il ricco epulone che pranzava lautamente ogni giorno non avrebbe sofferto tanta arsura nella lingua». Quarto, quanto al disordine degli atti. E così si parla di scurrilità, cioè di una certa buffoneria derivante da una deficienza della ragione la quale, come non può frenare le parole, così non può frenare i gesti esterni. Per cui a proposito di quel testo di S. Paolo [Ef 5, 4]: «Insulsaggini o scurrilità», ecc., la Glossa [interlin.] spiega: «La scurrilità, o buffoneria, è un'esuberanza che muove al riso». - Sebbene questi due ultimi atteggiamenti si possano riferire entrambi alle parole: con le quali si può peccare o perché si parla troppo, cioè con il multiloquio, o perché si parla in modo disonesto, il che appartiene alla scurrilità.
Per quanto riguarda invece il corpo abbiamo l'immondezza, la quale può indicare o l'emissione ingiustificata di qualsiasi superfluità, o in particolare l'emissione del seme. Per cui nel commentare le parole di S. Paolo [Ef 5, 3]: «Quanto alla fornicazione e a ogni specie di immondezza», ecc., la Glossa [interlin.] spiega: «Cioè qualsiasi incontinenza che in qualsiasi modo appartenga alla libidine».
Analisi delle obiezioni: 1. La contentezza che nasce dall'atto o dal fine peccaminoso accompagna tutti i peccati, specialmente quelli che derivano da un abito. Invece l'allegria scomposta e generica, denominata sciocca, nasce specialmente dall'ingordigia nel mangiare e nel bere.
Parimenti in ogni peccato si riscontra una certa ottusità nell'atto del deliberare, ma l'ottusità della mente in campo speculativo dipende soprattutto dalla gola, per i motivi indicati [nel corpo].
2. Sebbene dopo un eccesso nel mangiare il vomito possa essere utile, è però peccaminoso che uno si sottoponga a questa necessità per un eccesso nel mangiare o nel bere. - Si può invece procurare il vomito senza alcuna colpa dietro consiglio del medico, come rimedio a qualche infermità.
3. La scurrilità deriva certamente dall'atto della gola; non invece dall'atto della lussuria, ma dal suo desiderio. E così può appartenere all'uno e all'altro vizio.

## Quaestio 149
## Prooemium

[44939] IIª-IIae, q. 149 pr. Deinde considerandum est de sobrietate, et vitio opposito, scilicet ebrietate. Et circa sobrietatem quaeruntur quatuor. Primo, quae sit materia sobrietatis. Secundo, utrum sit specialis virtus. Tertio, utrum usus vini sit licitus. Quarto, quibus praecipue competat sobrietas.

## ARGOMENTO 149
## LA SOBRIETÀ

Veniamo ora a parlare della sobrietà e del vizio contrario, che è l'ubriachezza [q. 150].

A proposito della sobrietà si pongono quattro quesiti: 1. Quale ne sia la materia; 2. Se la sobrietà sia una virtù speciale; 3. Se l'uso del vino sia lecito; 4. Chi siano quelli più tenuti alla sobrietà.

Articolo 1

Supra, q. 143; In 2 Sent., d. 44, q. 2, a. 1, ad 3

Se la materia propria della sobrietà sia la bevanda

Pare che la materia propria della sobrietà non sia la bevanda. Infatti:

1. S. Paolo [Rm 12, 3] ammonisce: «Non vogliate farvi sapienti al di là del giusto, ma siate sapienti con sobrietà». Quindi la sobrietà riguarda anche la sapienza, e non solo le bevande.

2. Della sapienza di Dio sta scritto [Sap 8, 7] che «insegna la sobrietà e la prudenza, la giustizia e la fortezza»; e qui sobrietà sta per temperanza. Ma la temperanza non ha per oggetto solo le bevande, bensì anche i cibi e le realtà veneree. Quindi la sobrietà non si limita alle bevande.

3. Il termine sobrietà Pare derivare da un tipo di misura. Ora, noi dobbiamo osservare la giusta misura in tutte le cose che ci riguardano. Infatti nel commentare le parole di S. Paolo [Tt 2, 12]: «Viviamo con sobrietà e con giustizia », la Glossa [interlin.] precisa: «Con sobrietà in noi». E altrove [1 Tm 2, 9] l'Apostolo comanda: «Le donne si abbiglino con abiti decenti, con pudore e sobrietà», dal che si vede che la sobrietà riguarda persino l'abbigliamento esterno. Quindi la materia propria della sobrietà non è la bevanda.

In contrario: Sta scritto [Sir 31, 27]: «Il vino è come la vita per gli uomini, purché tu lo beva con sobrietà».

Dimostrazione: Le virtù che prendono il nome da una condizione generale della virtù hanno come propria materia speciale quella in cui è più difficile e ottimo osservare tale condizione: come la fortezza ha per oggetto i pericoli di morte, e la temperanza i piaceri del tatto. Ora, il termine sobrietà deriva da una misura (bria, cioè boccale), come se si dicesse servans - briam, cioè osservante della misura. Perciò alla sobrietà è riservata come materia speciale quella in cui è sommamente lodevole rispettare la misura. Ora, tale è appunto la bevanda inebriante: poiché il suo uso moderato è di grande giovamento, mentre il più piccolo eccesso è gravemente nocivo, dato che impedisce l'uso della ragione, molto più di quanto non lo faccia l'eccesso nel cibo. Da cui le parole della Scrittura [Sir 31, 28 s.]: «Allegria del cuore e gioia dell'anima è il bere sobrio; amarezza dell'anima è il vino bevuto in quantità, con eccitazione e per sfida». Quindi la sobrietà come virtù specifica ha per sua materia le bevande, e precisamente quelle che possono coi loro fumi turbare la mente, come il vino e ogni altro liquore inebriante. - Invece la sobrietà come virtù generale si applica a qualsiasi materia: come sopra [q. 123, a. 2; q. 141, a. 2] si è visto a proposito della fortezza e della temperanza.

Analisi delle obiezioni: 1. Come il vino materiale inebria corporalmente, così metaforicamente si dice bevanda inebriante la contemplazione della

sapienza, poiché con il suo piacere attrae l'animo, secondo l'espressione dei Salmo [22, 5]: «Il mio calice inebriante, come è squisito!». E così per una certa analogia si parla di sobrietà a proposito del sapere.
2. Tutto ciò che si riferisce alla temperanza è necessario alla vita presente, e ogni eccesso in questo campo è nocivo. Perciò in tutte queste cose bisogna rispettare la misura, il che compete alla sobrietà. E così la temperanza prende il nome di sobrietà. Ma un minimo eccesso nuoce più nel bere che in altre cose. Quindi la sobrietà ha come oggetto proprio la bevanda.
3. Sebbene la misura sia richiesta in tutte le cose, tuttavia non sempre si può parlare di sobrietà in senso proprio, ma solo in quelle cose in cui la misura è sommamente necessaria.

Articolo 2
Se la sobrietà sia per se stessa una virtù speciale
Pare che per se stessa la sobrietà non sia una virtù speciale. Infatti:
1. L'astinenza ha per oggetto il mangiare e il bere. Ma per il mangiare non c'è una virtù speciale. Quindi neppure la sobrietà, che riguarda il bere, è una virtù specificamente distinta.
2. L'astinenza e la gola riguardano i piaceri del tatto quale senso degli alimenti. Ora, il cibo e la bevanda rientrano entrambi nell'alimento: poiché la nutrizione dell'animale richiede l'elemento umido e quello secco. Perciò la sobrietà, che ha per oggetto le bevande, non è una virtù speciale.
3. Come nella nutrizione la bevanda si distingue dal cibo, così si distinguono anche vari generi di cibi e di bevande. Se quindi la sobrietà fosse una virtù speciale, per qualsiasi differenza di bevanda o di cibo ci sarebbe una virtù distinta: il che è impossibile. Quindi la sobrietà non è una virtù speciale.
In contrario: Macrobio [Sup. somn. Scip. 1, 8] fa della sobrietà una virtù speciale annessa alla temperanza.
Dimostrazione: Le virtù morali, come si è detto [q. 146, a. 2], hanno il compito di salvaguardare il bene di ordine razionale contro quanto potrebbe ostacolarlo: dove quindi si riscontra uno speciale ostacolo per la ragione, lì ci deve essere una virtù speciale per rimuoverlo. Ora, le bevande inebrianti costituiscono un ostacolo speciale per l'uso della ragione: in quanto cioè turbano con i loro fumi le funzioni cerebrali. E così per togliere questo impedimento della ragione si richiede una virtù speciale, che è appunto la sobrietà.
Analisi delle obiezioni: 1. Il cibo e la bevanda possono ugualmente ostacolare il bene di ordine razionale sommergendo la ragione con l'eccesso del piacere. E da questo lato per il cibo e la bevanda insieme c'è la virtù dell'astinenza. Ma la bevanda inebriante ostacola la ragione per un motivo speciale, come si è notato [nel corpo]. Quindi si richiede una virtù speciale.
2. L'astinenza non riguarda i cibi e le bevande in quanto servono a nutrire, ma in quanto possono essere di ostacolo all'ordine razionale. Perciò non è detto che la virtù debba avere la sua specificazione in base all'alimentazione.
3. In tutte le bevande inebrianti non si riscontra che un unico e identico ostacolo per l'uso della ragione. E così l'accennata diversità delle bevande è del tutto accidentale in rapporto alla virtù, per cui le virtù non si distinguono in

base ad essa. E lo stesso si dica per la diversità dei cibi.

Articolo 3

In 1 Tim., c. 5, lect. 3

Se l'uso del vino sia del tutto illecito

Pare che l'uso del vino sia del tutto illecito. Infatti:

1. Senza la sapienza non è possibile la salvezza, poiché nella Scrittura [Sap 7, 28] si legge: «Dio non ama se non chi vive con la sapienza», e ancora [9, 18]: «Gli uomini furono salvati per mezzo della sapienza». Ora, l'uso del vino impedisce l'acquisto della sapienza, secondo quanto si legge [Qo 2, 3 Vg]: «Proposi di preservare la mia carne dal vino, per volgere la mia anima alla sapienza». Quindi l'uso del vino è del tutto illecito.

2. L'Apostolo [Rm 14, 21] insegna: «È bene non mangiare carne, né bere vino, né fare altra cosa per la quale il tuo fratello possa scandalizzarsi». Ma desistere dal bene della virtù, come pure scandalizzare i fratelli, è peccaminoso. Quindi è illecito fare uso del vino.

3. S. Girolamo [Contra Iovin. 1] scrive che «il vino e la carne entrarono in uso dopo il diluvio; ma alla fine dei tempi è venuto Cristo per ricondurre tutte le cose al loro principio». Quindi sotto la legge cristiana l'uso del vino è illecito.

In contrario: L'Apostolo consiglia a Timoteo [1 Tm 5, 23]: «Non bere più soltanto acqua, ma fa' uso di un po' di vino a causa del tuo stomaco e delle tue frequenti indisposizioni». E altrove [Sir 31, 28] leggiamo: «Allegria del cuore e gioia dell'anima è il vino bevuto a tempo e a misura»

Dimostrazione: Nessun cibo e nessuna bevanda, considerati in se stessi, sono illeciti, secondo le parole del Signore [Mt 15, 11]: «Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo». Perciò bere il vino di per sé non è illecito. Può tuttavia divenire illecito indirettamente: talvolta per la condizione di colui che beve, il quale è troppo esposto a subire i cattivi effetti del vino, oppure si è obbligato a non berlo con un voto speciale; talora invece per il modo in cui si beve: in quanto cioè si passa la misura; talora infine a motivo degli altri, che possono scandalizzarsi.

Analisi delle obiezioni: 1. Si può possedere la sapienza in due modi. Primo, in modo ordinario, cioè nella misura necessaria alla salvezza. E per tale sapienza non si richiede l'astensione totale dal vino, ma solo quella dal suo uso esagerato. – Secondo, in maniera tendenzialmente perfetta. E così si richiede che alcuni, per raggiungere perfettamente la sapienza, si astengano completamente dal vino, secondo certe condizioni di persona e di luogo.

2. L'Apostolo dice che è bene astenersi dal vino non in assoluto, ma nei casi in cui qualcuno può scandalizzarsi.

3. Cristo proibisce certe cose perché del tutto illecite, altre invece in quanto sono di ostacolo alla perfezione. E in questo senso egli sconsiglia il vino ad alcuni per indirizzarli alla perfezione, come sconsiglia anche le ricchezze e altri beni consimili.

Articolo 4

In 1 Tim., c. 5, lect. 3

Se la sobrietà sia maggiormente richiesta nelle persone ragguardevoli

Pare che la sobrietà sia maggiormente richiesta nelle persone ragguardevoli.

Infatti:

1. La vecchiaia conferisce autorità, come si rileva dalla Scrittura [Lv 19, 32]: «Alzati davanti a chi ha i capelli bianchi, onora la persona del vecchio». Ma l'Apostolo scrive a Tito [2, 2] che si devono esortare alla sobrietà specialmente i vecchi: «Che i vecchi siano sobri». Quindi la sobrietà è richiesta specialmente nelle persone ragguardevoli.

2. Nella Chiesa il vescovo occupa il grado più eminente. Ora, a lui l'Apostolo [1 Tm 3, 2] impone la sobrietà: «Bisogna che il vescovo sia irreprensibile, non sposato che una sola volta, sobrio, prudente», ecc. Perciò la sobrietà è richiesta specialmente nelle persone ragguardevoli.

3. La sobrietà implica l'astensione dal vino. Ora, la Scrittura proibisce il vino ai re, che occupano il primo posto nella società, mentre lo permette agli oppressi: «Non conviene ai re bere il vino» [Pr 31, 4]; «Date bevande inebrianti a chi sta per perire, e il vino a chi ha l'amarezza nel cuore» [ib., v. 6]. Quindi la sobrietà è richiesta maggiormente nelle persone altolocate.

In contrario: L'Apostolo [1 Tm 3, 11] scrive: «Le donne siano pudiche, sobrie », ecc.; e ancora [Tt 2, 6]: «Esorta i più giovani a essere sobri».

Dimostrazione: La virtù dice relazione a due cose: primo, ai vizi contrari che esclude e alle concupiscenze che tiene a freno; secondo, al fine che tende a raggiungere. Ora, in certe persone si può richiedere una virtù in modo speciale per due motivi. Primo perché in esse è più forte la propensione ai vizi e alle concupiscenze che quella data virtù tiene a freno. E in questo senso la sobrietà è maggiormente richiesta nei giovani e nelle donne: poiché nei giovani sovrabbonda la concupiscenza dei piaceri per l'ardore della loro età, e nelle donne scarseggia il vigore della mente per resistere alle concupiscenze. Per cui, come dice Valerio Massimo [Dict. factorumque memorab. 2, 1], in antico presso i romani le donne non bevevano vino.

Secondo, la sobrietà è più richiesta in certe persone perché più necessaria alle loro funzioni. Ora, l'eccesso nell'uso del vino impedisce soprattutto l'uso della ragione. E così la sobrietà è raccomandata in modo speciale ai vecchi, in cui la ragione deve essere vigorosa per l'istruzione degli altri, ai vescovi e a tutti i ministri della Chiesa, che devono attendere con devozione alle loro funzioni spirituali, e finalmente ai re, che devono governare con saggezza il loro popolo.

Sono così risolte anche le obiezioni.

Quaestio 150

Prooemium

[44970] IIª-IIae, q. 150 pr. Deinde considerandum est de ebrietate. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ebrietas sit peccatum. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit gravissimum peccatorum. Quarto, utrum excuset a peccato.

ARGOMENTO 150
L'UBRIACHEZZA
Passiamo così a trattare dell'ubriachezza.
In proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se l'ubriachezza sia un peccato; 2. Se sia un peccato mortale; 3. Se sia il più grave dei peccati; 4. Se scusi dal peccato.

Articolo 1
Se l'ubriachezza sia un peccato
Pare che l'ubriachezza non sia un peccato. Infatti:
1. Ogni peccato ha sempre un peccato contrario: come alla viltà si contrappone l'audacia, e alla pusillanimità la presunzione. Invece all'ubriachezza non si contrappone alcun peccato. Quindi l'ubriachezza non è un peccato.
2. Un peccato è sempre volontario. Ora, nessuno vuole essere ubriaco: poiché nessuno vuole essere privato dell'uso di ragione. Quindi l'ubriachezza non è un peccato.
3. Chi è causa del peccato di un altro è anch'egli colpevole. Se quindi l'ubriachezza fosse un peccato, ne seguirebbe che quanti invitano a bere bevande inebrianti peccherebbero. Il che Pare molto duro.
4. Per tutti i peccati si è tenuti alla correzione. Invece per gli ubriachi non si ha correzione: poiché secondo S. Gregorio [Decr. di Graz. 1, 4, 6] «essi vanno perdonati e lasciati a se stessi, perché strappati alle loro abitudini non diventino peggiori». Quindi l'ubriachezza non è un peccato.
In contrario: L'Apostolo [Rm 13, 13] raccomanda di non darsi «alle gozzoviglie e all'ubriachezza».
Dimostrazione: Per ubriachezza si possono intendere due cose. Primo, la menomazione seguita al molto vino bevuto, che rende privi dell'uso di ragione.
E da questo lato l'ubriachezza non è una colpa, ma un castigo che accompagna una colpa.
Secondo, per ubriachezza si può intendere l'atto col quale uno cade in tale miseria. Il quale atto può causare l'ubriachezza in due maniere. Prima di tutto per l'eccessiva forza del vino, non prevista dal bevitore. E anche in questo caso l'ubriachezza può capitare senza colpa, specialmente se non c'è stata negligenza: e così si pensa che si sia ubriacato Noè, come riferisce la Scrittura [Gen 9, 21]. – In secondo luogo per la brama e per l'uso disordinato del vino. E così l'ubriachezza è un peccato, rientrando nel peccato di gola come una specie nel suo genere. Infatti la gola si suddivide in gozzoviglie e ubriachezza, come accenna l'Apostolo nelle parole riferite [s. c.].
Analisi delle obiezioni 1. Secondo il Filosofo [Ethic. 3, 11] l'insensibilità, che è il contrario dell'intemperanza, «non capita di frequente». Di conseguenza sia essa che le sue specie, contrapposte alle varie specie dell'intemperanza, non hanno un nome proprio. E così anche il vizio contrario all'ubriachezza è senza nome. Se però uno coscientemente si privasse del vino al punto di compromettere gravemente la salute, non sarebbe immune da colpa.
2. La menomazione che accompagna l'ubriachezza è certamente involontaria, ma l'uso esagerato del vino è volontario: ed è questo appunto che costituisce

il peccato.
3. Come chi si ubriaca è scusato dal peccato se ignora la forza del vino, così anche chi invita un altro a bere è scusato dal peccato se ignora il pericolo in cui incorre il bevitore. Ma se non c'è ignoranza né l'uno né l'altro possono essere scusati dalla colpa.
4. Talora si deve omettere la correzione del peccatore perché non diventi peggiore, come si è detto [q. 33, a. 6]. Scrive infatti S. Agostino [Epist. 22], parlando della crapula e dell'ubriachezza: «Penso che queste iniquità non si possano eliminare con la durezza e con l'autorità, ma con l'insegnamento e le ammonizioni piuttosto che non con il comando e le minacce. Infatti è così che bisogna agire quando il peccato è generalizzato, mentre bisogna colpire con severità i peccati commessi da pochi».

Articolo 2
I-II, q. 88, a. 5, ad 1; In 2 Sent., d. 24, q. 3, a. 6; De Malo, q. 2, a. 8, ad 3; q. 7, a. 4, ad 1; In Rom., c. 13, lect. 3;
In 1 Cor., c. 5, lect. 3; In Gal., c. 5, lect. 5
Se l'ubriachezza sia un peccato mortale
Pare che l'ubriachezza non sia un peccato mortale. Infatti:
1. S. Agostino [Serm. supp. 104] dice che l'ubriachezza è un peccato mortale «se è frequente». Ma la frequenza è una circostanza incapace di mutare la specie di un peccato, per cui non può aggravare infinitamente la colpa così da trasformarla da veniale a mortale, come si è visto sopra [I-II, q. 88, a. 5]. Se quindi l'ubriachezza non è un peccato mortale per altri motivi, non lo sarà neppure per questo.
2. S. Agostino aggiunge: «Quando uno mangia o beve più del necessario, sappia che si tratta di piccoli peccati». Ma i piccoli peccati sono veniali. Quindi l'ubriachezza, che è prodotta da un eccesso nel bere, è un peccato veniale.
3. Nessun peccato mortale può essere consigliato dalla medicina. Invece alcuni bevono esageratamente per consiglio del medico, per provocare un vomito di sollievo; e questi eccessi sono accompagnati dall'ubriachezza. Perciò l'ubriachezza non è un peccato mortale.
In contrario: Nei Canoni Apostolici [41 s.] si legge: «Il vescovo, il sacerdote o il diacono che si danno al gioco o al vino, se non si correggono, siano deposti. I suddiaconi invece o i lettori o i cantori caduti nello stesso difetto, se non si correggono siano scomunicati. E così pure i laici». Ma tali pene non vengono inflitte che per un peccato mortale. Quindi l'ubriachezza è un peccato mortale.
Dimostrazione: Il peccato di ubriachezza consiste nell'uso e nel desiderio esagerato del vino, come si è detto [a. prec.]. Ora, ciò può accadere in tre modi.
Primo, per il fatto che uno ignora che la bevanda è eccessiva e capace di ubriacare. E allora l'ubriachezza può essere senza peccato, come si è visto [ib.].
- Secondo, per il fatto che uno si accorge che la bevanda è troppa, ma ne ignora il potere inebriante. E in questo caso l'ubriachezza può essere un peccato veniale. - Terzo, può capitare che uno avverta chiaramente che la bevanda

è troppa ed è inebriante, e tuttavia preferisca ubriacarsi piuttosto che astenersi dal bere. Ora, è tale individuo che è propriamente un ubriaco: poiché le azioni morali ricevono la specie non da ciò che avviene per caso e involontariamente, ma da ciò che è espressamente voluto. E in questo caso l'ubriachezza è un peccato mortale. Infatti con essa uno si priva scientemente e volontariamente dell'uso della ragione, che è il mezzo per agire virtuosamente ed evitare il peccato: e così pecca mortalmente, esponendosi al pericolo di peccare. Da cui le parole di S. Ambrogio [De Abraham 1, 6]: «Dobbiamo fuggire l'ubriachezza, che ci toglie la possibilità di evitare le colpe: ciò che infatti evitiamo da persone sobrie, siamo capaci di commetterlo incoscientemente da ubriachi». Perciò l'ubriachezza di per sé è un peccato mortale.

Analisi delle obiezioni: 1. La frequenza rende l'ubriachezza un peccato mortale non per la sola ripetizione degli atti, ma perché non può avvenire che uno si ubriachi spesso senza farlo coscientemente e volontariamente, avendo egli sperimentato più volte la forza del vino e la propria tendenza a ubriacarsi.

2. L'esagerazione nel mangiare e nel bere rientra nel vizio della gola, che non è sempre un peccato mortale. Esagerare però coscientemente nel bere fino a ubriacarsi è un peccato mortale. Per cui S. Agostino [Conf. 10, 31] diceva: «Sono lontano dall'ubriachezza, alla quale la tua misericordia mi impedirà di avvicinarmi; invece la crapula ha talora sorpreso il tuo servo».

3. Il mangiare e il bere vanno regolati secondo le esigenze della salute fisica, come si è detto [q. 141, a. 6]. Come quindi capita talvolta che il cibo e la bevanda adatti per chi è sano siano invece eccessivi per un malato, così può capitare l'opposto, che cioè quanto è troppo per un sano sia adatto per un malato. Per cui quando uno mangia o beve molto per consiglio del medico al fine di provocare il vomito non si può parlare di eccesso nel mangiare o nel bere. C'è da dire però che per provocare il vomito non si richiede che la bevanda sia inebriante: poiché anche l'acqua tiepida causa il vomito. Per cui questo motivo non scusa dall'ubriachezza.

## Articolo 3

### Se l'ubriachezza sia il più grave dei peccati

Pare che l'ubriachezza sia il più grave dei peccati. Infatti:

1. Il Crisostomo [In Mt hom. 57] afferma che «nulla è così caro al demonio quanto l'ubriachezza e l'incontinenza, che è la madre di ogni vizio». E nel Decreto [di Graz. 1, 35, 9] si legge: «La cosa più vergognosa per un chierico è l'ubriachezza, che è la madre e la nutrice di tutti i vizi».

2. Un'azione è detta peccaminosa per il fatto che esclude il bene proprio della ragione. Ma la cosa che più lo esclude è l'ubriachezza. Quindi l'ubriachezza è il più grave dei peccati.

3. La gravità di una colpa si rileva dalla gravità della pena. Ora, l'ubriachezza è punita col più grave castigo: infatti S. Ambrogio [De Elia et ieiun. 5] ha scritto che «non ci sarebbe stata la schiavitù dell'uomo senza l'ubriachezza». Perciò essa è il più grave dei peccati.

In contrario: Secondo S. Gregorio [Mor. 33, 12] i peccati dello spirito sono più gravi dei peccati della carne. Ma l'ubriachezza è tra i peccati carnali.

Quindi non è il più grave dei peccati.
Dimostrazione: Il male non è altro che la privazione del bene. Perciò quanto più grande è il bene che è escluso da un male, tanto più grave è il male stesso. Ora, è evidente che il bene divino è superiore al bene umano. Quindi i peccati che sono direttamente contro Dio sono più gravi del peccato di ubriachezza, che si oppone direttamente al bene della ragione umana.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo ha la più grande propensione verso i peccati di intemperanza per il fatto che queste concupiscenze e questi piaceri sono a noi connaturali. Ed è per questo che si dice che tali peccati sono sommamente cari al demonio: non perché siano più gravi degli altri, ma perché sono più frequenti.
2. Il bene della ragione può essere impedito in due modi: primo, da atti contrari alla ragione; secondo, da atti che tolgono l'uso della ragione. Ora, ha più l'aspetto di male ciò che è contrario alla ragione che non ciò che momentaneamente ne toglie l'uso: poiché l'uso della ragione, che è tolto dall'ubriachezza, può essere buono e cattivo, mentre il bene della virtù, che è tolto dagli atti contrari alla ragione, è sempre buono.
3. La schiavitù derivò dall'ubriachezza occasionalmente, in quanto Cam ricevette sulla sua posterità la maledizione della schiavitù per aver schernito suo padre che era ubriaco [Gen 9, 21 ss.]. Non fu invece il castigo diretto dell'ubriachezza.

Articolo 4
I-II, q. 76, a. 4, ad 2, 4; q. 77, a. 7; In 2 Sent., d. 22, q. 2, a. 2, ad 2; De Malo, q. 15, a. 2, ad 9; In 3 Ethic., lect. 11
Se l'ubriachezza scusi dal peccato
Pare che l'ubriachezza non scusi dal peccato. Infatti:
1. Il Filosofo [Ethic. 3, 5] scrive che «l'ubriaco merita una doppia punizione». Perciò l'ubriachezza non scusa, ma piuttosto aggrava il peccato.
2. Un peccato non risulta scusato da un altro peccato, bensì aggravato. Ma l'ubriachezza è un peccato. Quindi essa non scusa dal peccato.
3. Il Filosofo [Ethic. 7, 3] afferma che la ragione umana, come è legata dall'ubriachezza, così lo è anche dalla concupiscenza. Ma la concupiscenza non scusa dal peccato. Quindi neppure l'ubriachezza.
In contrario: Come insegna S. Agostino [Contra Faustum 22, cc. 43, 44], Lot va scusato dall'incesto a motivo dell'ubriachezza.
Dimostrazione: Nell'ubriachezza, come si è visto [a. 1], bisogna distinguere due cose: la menomazione che ne deriva e l'atto che la precede. Dal lato della menomazione che ne deriva, e che consiste nell'offuscamento della ragione, l'ubriachezza porta a scusare il peccato, poiché causa l'involontarietà dovuta all'ignoranza, o incoscienza. - Invece in rapporto all'atto antecedente bisogna distinguere: poiché se da tale atto l'ubriachezza è derivata senza peccato, allora le mancanze successive sono del tutto esenti da colpa: e così pare che sia accaduto nel caso di Lot [Gen 19, 30 ss.]. Se invece l'atto precedente era colpevole, allora uno non è scusato totalmente dai peccati che ne derivano, i quali sono resi volontari dalla volontarietà dell'atto antecedente: in quanto cioè nell'intraprendere un'azione illecita uno viene a cadere in un altro peccato. Tuttavia il peccato successivo risulta diminuito,

come è diminuita anche la volontarietà. Per cui S. Agostino [l. cit., c. 44] afferma che «Lot fu colpevole non secondo la gravità dell'incesto, ma secondo quella dell'ubriachezza».
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo non dice che l'ubriaco merita una punizione più grave, ma che merita «una doppia punizione», poiché commette due peccati.
Oppure si può rispondere che egli parla secondo la legge di un certo Pittaco [cf. Polit. 2, 9], il quale aveva stabilito che «se gli ubriachi avessero colpito qualcuno fossero puniti più degli altri, in quanto più facili all'ingiuria». E in questo, dice Aristotele [ib.], egli «badava più all'utilità», cioè all'efficacia della repressione, «che alla compassione necessaria verso gli ubriachi», per il fatto cioè che non sono padroni di sé.
2. L'ubriachezza, come si è detto [nel corpo], scusa dal peccato non in quanto è un peccato, ma per la menomazione che la accompagna.
3. La concupiscenza non paralizza totalmente la ragione come l'ubriachezza: a meno che non sia tale da far perdere il senno. E tuttavia la passione della concupiscenza diminuisce il peccato: essendo meno grave peccare per debolezza che per malizia.

Quaestio 151
Prooemium

[45005] IIª-IIae, q. 151 pr. Deinde considerandum est de castitate. Et primo, de ipsa virtute castitatis; secundo, de virginitate, quae est pars castitatis; tertio, de luxuria, quae est vitium oppositum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum castitas sit virtus. Secundo, utrum sit virtus generalis. Tertio, utrum sit virtus distincta ab abstinentia. Quarto, quomodo se habeat ad pudicitiam.

QUESTIONE 151
LA CASTITÀ
Veniamo ora a trattare della castità. Primo, della castità medesima; secondo, della verginità, che è una sua parte [q. 152]; terzo, della lussuria, che è il vizio contrario [q. 153].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la castità sia una virtù; 2. Se sia una virtù generale; 3. Se sia una virtù distinta dall'astinenza; 4. In che rapporto stia con la pudicizia.

Articolo 1
In Heb., c. 12, lect. 2; In 3 Ethic., lect. 22
Se la castità sia una virtù
Pare che la castità non sia una virtù. Infatti:
1. Parliamo qui delle virtù dell'anima. Ora, la castità riguarda il corpo: poiché si dice che uno è casto per il fatto che si comporta in una data maniera nell'uso di certe parti del corpo. Quindi la castità non è una virtù.
2. La virtù, secondo Aristotele [Ethic. 2, 6], è «un abito volontario». La castità invece non è qualcosa di volontario: potendo essere tolta con la violenza

alle donne. Quindi la castità non è una virtù.
3. Negli infedeli non ci può essere alcuna virtù. Ma alcuni infedeli sono casti. Quindi la castità non è una virtù.
4. I frutti sono distinti dalle virtù. Ma la castità è posta da S. Paolo [Gal 5, 23] tra i frutti. Perciò la castità non è una virtù.
In contrario: S. Agostino [Serm. supp. 9, 3] ha scritto: «Dovendo tu dare alla tua sposa l'esempio nella virtù, poiché la castità è una virtù, ti lasci vincere dal primo impeto della libidine e poi pretendi che tua moglie sia vittoriosa ».
Dimostrazione: Il termine castità deriva dal fatto che la concupiscenza viene castigata dalla ragione, alla stregua di un bambino, come dice il Filosofo [Ethic. 3, 12]. Ora, una tendenza ha natura di virtù proprio perché è moderata dalla ragione, come sopra [I-II, q. 64, a. 1] si è detto. Perciò è evidente che la castità è una virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. La castità ha la sua sede nell'anima, pur avendo nel corpo la sua materia. Infatti la castità ha il compito di fare regolatamente uso di certe membra del corpo secondo il giudizio della ragione e la scelta della volontà.
2. S. Agostino [De civ. Dei 1, 18] insegna che «se l'anima persevera nei suoi propositi, che hanno meritato la stessa santificazione del corpo, la violenza della libidine altrui non potrà togliere nemmeno la santità del corpo, custodita dal perseverare della propria continenza». E aggiunge che «questa virtù ha per compagna la fortezza, la quale è decisa a sopportare tutti i mali piuttosto che acconsentire al male».
3. Così scrive S. Agostino [Contra Iul. 4, 3]: «È impossibile che in un uomo ci siano delle virtù se egli non è giusto. Ed è impossibile che egli sia veramente giusto se non vive di fede». Perciò conclude che negli infedeli non c'è né la vera castità, né le altre virtù: poiché esse non vengono indirizzate al debito fine. Infatti, come egli dice [ib.], «non è per le loro funzioni», ossia per i loro atti, «ma per il loro fine che le virtù si distinguono dai vizi».
4. La castità ha natura di virtù in quanto opera secondo la ragione, ma viene enumerata tra i frutti in quanto il suo atto è compiuto con gioia.

## Articolo 2
## Se la castità sia una virtù generale

Pare che la castità sia una virtù generale. Infatti:
1. S. Agostino [De mendacio 22] scrive che «la castità è un moto ordinato dell'anima, che non subordina le cose superiori alle inferiori». Ma questo è il compito di ogni virtù. Quindi la castità è una virtù generale.
2. Il termine castità deriva da castigo. Ora, qualsiasi moto dell'appetito deve essere castigato dalla ragione. Poiché dunque qualsiasi virtù morale tiene a freno qualche moto dell'appetito, è chiaro che qualsiasi virtù morale è castità.
3. Alla castità si contrappone la fornicazione. Ma la fornicazione abbraccia ogni genere di peccati, poiché nel Salmo [72, 27] si legge: «Periranno tutti coloro che commettono fornicazione allontanandosi da te». Quindi la castità

è una virtù generale.
In contrario: Macrobio [Sup. somn. Scip. 1, 8] la enumera tra le parti della temperanza.
Dimostrazione: Il termine castità può essere preso in due sensi. Primo, in senso proprio. E allora la castità è una virtù speciale con la sua materia specifica, che è il desiderio dei piaceri venerei.
Secondo, in senso metaforico. Poiché come nell'unione dei corpi si ha il piacere venereo, oggetto della castità e del vizio contrario, che è la lussuria, così nell'unione spirituale dell'anima con determinate cose si ha un certo piacere, che è l'oggetto di una certa castità, o di una certa fornicazione metaforica. Quando infatti l'anima umana gode nell'unirsi spiritualmente con ciò a cui deve unirsi, cioè con Dio, e si astiene dal godere di altre cose unendosi ad esse contro l'ordine di Dio, si può parlare di castità spirituale, come fa S. Paolo quando scrive [2 Cor 11, 2]: «Vi ho promessi a un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo». Se invece l'anima gode nell'unirsi ad altre cose contro l'ordine di Dio, allora si ha una fornicazione spirituale, secondo l'espressione di Geremia [3, 1]: «Tu hai fornicato con molti amanti». E presa in questo senso la castità è una virtù generale: poiché qualsiasi virtù ha il compito di ritrarre l'anima umana dal piacere che si prova nell'unirsi a cose illecite. Tuttavia principalmente l'essenza di questa castità consiste nella carità e nelle altre virtù teologali, che uniscono l'anima con Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per la castità presa in senso metaforico.
2. Come si è già notato [q. 142, a. 2], la concupiscenza dei piaceri è quella che più assomiglia al bambino: poiché la brama del piacere, e specialmente dei piaceri del tatto, che sono ordinati alla conservazione, è per noi connaturale. E così questa concupiscenza aumenta enormemente se viene nutrita mediante il consenso, come un bambino abbandonato ai suoi capricci. Per cui la concupiscenza di questi piaceri ha bisogno più di ogni altra di essere castigata. Ed è per questo che la castità per antonomasia ha per oggetto queste concupiscenze: come anche la fortezza ha per oggetto soprattutto le cose che maggiormente richiedono fermezza d'animo.
3. La obiezioni parte dalla fornicazione spirituale e metaforica, che si contrappone alla castità spirituale, come si è detto [nel corpo].

Articolo 3
In 2 Sent., d. 44, q. 2, a. 1, ad 3
Se la castità sia una virtu distinta dall'astinenza
Pare che la castità non sia una virtù distinta dall'astinenza. Infatti:
1. Per un solo genere di oggetti basta una sola virtù. Ma quanto appartiene a un unico senso Pare essere di un solo genere. Siccome dunque tanto i piaceri del cibo, oggetto dell'astinenza, quanto i piaceri venerei, oggetto della castità, appartengono al tatto, è chiaro che la castità non è una virtù distinta dall'astinenza.
2. Il Filosofo [Ethic. 3, 12] paragona tutti i peccati di intemperanza ai peccati dei bambini, che hanno bisogno del castigo. Ora, la castità prende il nome

dal castigo dei vizi contrari. Siccome dunque l'astinenza tiene a freno certi peccati di intemperanza, è evidente che l'astinenza si identifica con la castità.
3. I piaceri degli altri sensi appartengono alla temperanza in quanto sono ordinati ai piaceri del tatto, oggetto della temperanza. Ma i piaceri del cibo, oggetto dell'astinenza, sono ordinati ai piaceri venerei, oggetto della castità. Da cui le parole di S. Girolamo [Decretum 1, 44, prol.]: «Il ventre e gli organi genitali sono vicini per farci intendere la correlazione di certi vizi».
Quindi l'astinenza e la castità non sono virtù distinte.
In contrario: L'Apostolo [2 Cor 6, 5 s.] enumera la castità accanto al digiuno, che fa parte dell'astinenza.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 141, a. 4], la temperanza ha come oggetto proprio i piaceri del tatto. Se quindi ci sono dei piaceri diversi ci devono anche essere delle virtù diverse, incluse nella temperanza. D'altra parte il piacere è annesso all'operazione di cui è il coronamento, come insegna Aristotele [Ethic. 10, cc. 4, 5]. Ora, è evidente che gli atti riferentisi all'uso dei cibi, che servono alla conservazione dell'individuo, sono diversi da quelli riguardanti l'uso della sessualità, che servono alla conservazione della specie. Perciò la castità, che ha per oggetto i piaceri venerei, è una virtù distinta dall'astinenza, che riguarda i piaceri del cibo.
Analisi delle obiezioni: 1. La temperanza ha come oggetto principale i piaceri del tatto non quanto al giudizio del senso sulle realtà tangibili, poiché tale giudizio le valuta tutte sotto lo stesso aspetto, ma quanto all'uso di esse, come dice Aristotele [Ethic. 3, 10]. Ora, l'uso delle realtà veneree è diverso da quello dei cibi e delle bevande. Ci devono quindi essere delle virtù diverse, nonostante l'unità del senso.
2. I piaceri venerei sono più violenti e più deprimenti per la ragione di quanto lo siano quelli del cibo. Per questo hanno maggiormente bisogno di castigo e di freno: poiché se si acconsente ad essi cresce il vigore della concupiscenza e si snerva quello della ragione. Da cui le parole di S. Agostino [Solil. 1, 9]: «Io penso che nulla possa abbattere un animo virile più che le lusinghe di una donna, e quel contatto fisico senza di cui non si concepisce il matrimonio».
3. I piaceri degli altri sensi non interessano la conservazione della natura umana se non in quanto sono ordinati ai piaceri del tatto. Quindi per essi non esiste un'altra virtù nell'ambito della temperanza. Invece i piaceri del cibo, sebbene siano ordinati in qualche modo ai piaceri venerei, sono già per se stessi ordinati alla conservazione della vita umana. E così già per se stessi hanno una virtù speciale: sebbene essa, che è denominata astinenza, ordini il suo atto al fine della castità.

Articolo 4
Supra, q. 143
Se la pudicizia riguardi specialmente la castità
Pare che la pudicizia non riguardi in modo speciale la castità. Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 1, 18] afferma che «la pudicizia è una virtù dell'anima ». Non è quindi qualcosa che riguardi la castità, ma è una virtù a sé stante distinta dalla castità.

2. Pudicizia deriva da pudore, che Pare identificarsi con la vergogna.
Ma la vergogna, secondo il Damasceno [De fide orth. 2, 15], «ha per oggetto gli atti vergognosi»; e questi si riscontrano in ogni vizio. Quindi la pudicizia non riguarda la castità più delle altre virtù.
3. Il Filosofo [Ethic. 3, 12] afferma che qualsiasi intemperanza è sommamente «obbrobriosa». Ora, è compito della pudicizia fuggire le cose obbrobriose. Quindi la pudicizia riguarda tutte le parti della temperanza, e non in particolare la castità.
In contrario: S. Agostino [De persev. 20] ha scritto: «Bisogna predicare la pudicizia, affinché chi ha orecchi per intendere non compia nulla di illecito con gli organi genitali». Ma l'uso di questi organi appartiene propriamente alla castità. Quindi la pudicizia riguarda propriamente la castità.
Dimostrazione: Il termine pudicizia, come si è detto [ob. 2], deriva da pudore, che sta a indicare la vergogna. Per cui la pudicizia riguarda propriamente le cose di cui gli uomini maggiormente si vergognano. Ora, gli uomini si vergognano soprattutto degli atti venerei, come dice S. Agostino [De civ. Dei 14, 18]: al punto che anche lo stesso atto coniugale, per quanto rivestito dell'onestà del matrimonio, è pur sempre vergognoso. E questo perché il moto degli organi genitali non sottostà al comando della ragione come quello delle altre membra. Ora, l'uomo si vergogna non solo dell'atto venereo, ma anche di tutto ciò che vi si riferisce, come nota il Filosofo [Reth. 2, 6]. Quindi la pudicizia propriamente riguarda le realtà veneree: e specialmente i segni di tali realtà, come gli sguardi impudichi, i baci e i toccamenti. E poiché questi gesti sono più facilmente percepiti, così la pudicizia riguarda soprattutto questi segni esterni, mentre la castità ha per oggetto lo stesso rapporto sessuale. Perciò la pudicizia è ordinata alla castità non come una virtù da essa distinta, ma come esprimente una certa sua particolare circostanza. Tuttavia in certi casi l'una viene presa per l'altra.
Analisi delle obiezioni: 1. Qui S. Agostino prende la pudicizia come sinonimo di castità.
2. Sebbene tutti i vizi implichino una certa vergogna, tuttavia i vizi dell'intemperanza la implicano in maniera speciale, secondo le spiegazioni date [q. 142, a. 4].
3. Fra tutti i peccati di intemperanza i più obbrobriosi sono i peccati venerei, sia per la ribellione degli organi genitali, sia perché la ragione ne viene del tutto sopraffatta.

ARGOMENTO 152
LA VERGINITÀ
Passiamo quindi a considerare la verginità.
Sull'argomento esamineremo cinque temi: 1. In che cosa consista la verginità; 2. Se sia lecita; 3. Se sia una virtù; 4. La sua superiorità sul matrimonio; 5. La sua eccellenza rispetto alle altre virtù.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 33, q. 3, a. 1; Quodl., 6, q. 10, al. a. 18
Se la verginità consista nell'integrità fisica

Pare che la verginità non consista nell'integrità fisica. Infatti:
1. S. Agostino [De virginit. 13] ha scritto che «la verginità è l'impegno costante di conservarsi incorrotti nella carne corruttibile». Ma l'impegno non riguarda il corpo. Quindi la verginità non consiste in un fatto fisico.
2. La verginità implica una certa pudicizia. Ma S. Agostino [De civ. Dei 1, 18] afferma che la pudicizia risiede nell'anima. Quindi la verginità non consiste nell'integrità materiale.
3. L'integrità fisica si riduce al segno del pudore verginale. Ma talora questo diaframma si rompe senza pregiudicare la verginità. Infatti S. Agostino [ib.] ha scritto che «questi organi possono essere feriti e violati per vari incidenti; e talvolta i medici, per motivi di salute, vi compiono operazioni orribili, e certe ostetriche tolgono l'integrità mentre tentano di sincerarsene con il contatto ». E aggiunge: «Penso che nessuno sia tanto stolto da ritenere che questa vergine abbia perduto qualcosa della santità del suo corpo per la perdita di questa integrità fisica». Quindi la verginità non consiste in questa integrità materiale
4. La corruzione della carne si ha specialmente nel distacco del seme; il che può avvenire anche senza il rapporto sessuale, o nel sonno o da svegli. Ma senza il rapporto sessuale non Pare che si perda la verginità: poiché, come dice S. Agostino [De virginit. 13], «l'integrità verginale e l'immunità da ogni rapporto sessuale mediante la continenza sono un retaggio degli angeli». Perciò la verginità non consiste nell'integrità fisica.
In contrario: S. Agostino [ib. 8] insegna che la verginità è «la continenza che offre in voto, consacra e riserva al Creatore l'integrità dell'anima e del corpo».
Dimostrazione: Il termine verginità Pare che derivi da virente. E come si dice virente ciò che non ha provato scottature per eccesso di calore, così la verginità implica che la persona in cui essa risiede sia immune dalla scottatura della concupiscenza, che si ha nello sperimentare il più forte piacere corporale, che è il piacere venereo. S. Ambrogio [De virginit. 1, 5] infatti afferma che «la castità verginale è l'integrità senza contaminazione».
Ma nel piacere venereo si devono distinguere tre cose. La prima è di ordine fisico, cioè la violazione del segno della verginità. La seconda è comune all'anima e al corpo: cioè l'emissione del seme che provoca un piacere sensibile. La terza riguarda soltanto l'anima: ed è il proposito di giungere a tale piacere. Ora, la prima di queste tre cose è solo accidentale nell'atto morale, il quale propriamente va considerato solo negli aspetti che riguardano l'anima. La seconda poi è solo materiale nell'atto morale: infatti le passioni della sensibilità sono la materia degli atti morali. La terza invece ne è l'elemento formale e costitutivo: poiché l'essenza degli atti morali sta nell'essere compiuti dalla ragione.
Poiché dunque la verginità viene definita come l'assenza della suddetta corruzione, è chiaro che l'integrità fisica è accidentale nella verginità. L'assenza poi del piacere connesso con l'emissione del seme costituisce la verginità materialmente. Invece il proposito di astenersi per sempre da tale piacere ne è come la forma e il costitutivo.

Analisi delle obiezioni: 1. La definizione di S. Agostino esprime direttamente in caso retto ciò che è formale nella verginità: infatti col termine «impegno» si intende il proposito della ragione. Però l'aggettivo «costante» non va inteso nel senso che una vergine debba meditare sempre attualmente su tale impegno, ma nel senso che deve avere il proposito di perseverare in perpetuo. L'elemento materiale è invece espresso indirettamente in caso obliquo con le parole: «di conservarsi incorrotti nella carne corruttibile».
E ciò per mostrare la obiezioni della verginità: poiché se la carne non fosse così corruttibile, non sarebbe difficile l'impegno costante di rimanere incorrotti.
2. La pudicizia, come pure la verginità, è essenzialmente nell'anima, materialmente nella carne. Per cui, secondo S. Agostino [De virginit. 8], «sebbene la verginità sia conservata nel corpo», e sia quindi qualcosa di materiale, «tuttavia è spirituale per il fatto che a farne voto e a conservarla è la continenza dettata dalla pietà».
3. L'integrità fisica, come si è detto [nel corpo], è solo accidentale nella verginità: cioè nel senso che essa normalmente risulta dal proposito della volontà di astenersi dai piaceri venerei. Se quindi per altri motivi in qualche caso questa integrità viene perduta, ciò non pregiudica la verginità più della lesione di una mano o di un piede.
4. Il piacere derivante dall'emissione del seme può avvenire in due modi. Primo, di proposito. E allora esso toglie la verginità, sia che vi sia il rapporto sessuale, sia che non vi sia. Se infatti S. Agostino parla del rapporto sessuale, è perché si tratta della via più naturale e comune. - Secondo, questa emissione può avvenire in maniera preterintenzionale, o nel sonno, o per un atto di violenza subìto senza il consenso della volontà, sebbene la carne provi il piacere; oppure per malattia, come avviene in quelli che subiscono perdite ematiche o seminali. E allora non si perde la verginità: poiché questa polluzione non è dovuta all'impudicizia che è incompatibile con la verginità.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 2; d. 33, q. 3, a. 2, ad 1, 2; C. G., III, c. 136; De Malo, q. 15, a. 2, ad 13; De Virt., q. 1, a. 13, ad 6; In 2 Ethic., lect. 2
Se la verginità sia illecita
Pare che la verginità sia illecita. Infatti:
1. Tutto ciò che è contrario alla legge naturale è illecito. Ma come c'è un precetto di legge naturale per la conservazione dell'individuo, secondo le parole della Genesi [2, 16]: «Mangia il frutto di qualunque albero del paradiso», così c'è anche un precetto di legge naturale per la conservazione della specie [Gen 1, 28]: «Crescete e moltiplicatevi, riempite la terra». Come dunque peccherebbe contro il bene dell'individuo chi si astenesse da qualsiasi cibo, così pecca chi si astiene del tutto dall'atto della generazione, poiché agisce contro il bene della specie.
2. Ogni agire che si allontana dal giusto mezzo è qualcosa di peccaminoso. Ma la verginità si allontana dal giusto mezzo astenendosi da tutti i piaceri venerei: dice infatti il Filosofo [Ethic. 2, 2] che «chi gusta tutti i piaceri

senza fare eccezioni è un intemperante, però chi li fugge tutti è un rozzo e un insensibile». Quindi la verginità è qualcosa di peccaminoso.
3. Il castigo non è dovuto che al peccato. Ma presso gli antichi venivano puniti per legge quelli che rimanevano celibi per tutta la vita, come dice Valerio Massimo [Dictorum factorumque memorab. 2, 9]. Per cui, come riferisce S. Agostino [De vera relig. 3], «si dice che Platone abbia offerto un sacrificio per cancellare come se fosse un peccato la sua perpetua continenza». Quindi la verginità è un peccato.
In contrario: Nessun peccato può essere oggetto di consiglio. Ma la verginità è oggetto di consiglio, come si rileva dalle parole di S. Paolo [1 Cor 7, 25]: «Quanto alle vergini non ho alcun comando dal Signore, ma do un consiglio». Quindi la verginità non è qualcosa di illecito.
Dimostrazione: Un atto umano è peccaminoso se viene compiuto trascurando la retta ragione. E la retta ragione esige che si usino i mezzi nella misura proporzionata al fine. Ora, i beni dell'uomo sono di tre specie, come nota Aristotele [Ethic. 1, 8]: i primi consistono nei beni esterni, quali ad es. le ricchezze, i secondi sono i beni del corpo e i terzi quelli dell'anima, tra i quali i beni della vita contemplativa sono superiori a quelli della vita attiva, stando all'insegnamento del Filosofo [Ethic. 10, 7] e alle parole del Signore [Lc 10, 42]: «Maria si è scelta la parte migliore». Ma di tutti questi beni quelli esterni sono ordinati ai beni del corpo, quelli del corpo ai beni dell'anima e finalmente quelli propri della vita attiva a quelli della vita contemplativa. Perciò la rettitudine della ragione esige che si usino i beni esterni nella misura richiesta dal corpo: e così si dica degli altri beni. Se quindi uno si astenesse dal possedere certe cose, che pure sarebbe bene possedere, per favorire la salute del corpo, o anche la contemplazione della verità, ciò non sarebbe peccaminoso, ma conforme alla retta ragione. E similmente è conforme alla retta ragione che uno si astenga dai piaceri del corpo per attendere più liberamente alla contemplazione della verità.
Ora, la verginità consacrata si astiene da tutti i piaceri venerei per attendere più liberamente alla contemplazione di Dio, secondo le parole dell'Apostolo [1 Cor 7, 34]: «La donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito; la donna sposata invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere al marito». Per cui la verginità non è qualcosa di peccaminoso, ma anzi di lodevole.
Soluzioni delle obiezioni: 1. Il precetto, come si è visto sopra [q. 44, a.1; q. 100, a. 5, ad 1; q. 122, a. 1] ha natura di cosa doverosa. Ora, una cosa può essere doverosa in due modi. Primo, come dovere dell'individuo: e questo dovere non può essere trascurato senza peccato. Secondo, come dovere della società. E a compiere questo dovere non è tenuto ciascun membro della società: poiché molte sono le funzioni necessarie per la società che il singolo non può adempiere, ma che sono assolte dalla collettività con la divisione dei compiti. – Così dunque il precetto di legge naturale relativo al cibo deve essere soddisfatto da ciascuno: altrimenti non si potrebbe conservare l'individuo. Invece il precetto relativo alla generazione riguarda tutta la società umana: la quale esige non soltanto la propagazione materiale, ma anche il

progresso spirituale. Quindi viene efficacemente provveduto alla società umana se, mentre alcuni attendono alla generazione, altri, astenendosi da essa, attendono alla contemplazione delle cose di Dio, per il decoro e la salvezza di tutto il genere umano. Come anche nell'esercito alcuni soldati custodiscono l'accampamento, altri portano le bandiere e altri combattono con la spada: tutte cose necessarie per la moltitudine, ma che tuttavia uno non può compiere da solo

2. Chi si astiene da tutti i piaceri contro la retta ragione, aborrendoli per se stessi, è rozzo e insensibile. Ma chi è vergine non si astiene da tutti i piaceri, bensì dai soli piaceri venerei; e se ne astiene, come si è visto [nel corpo], secondo la retta ragione. Il giusto mezzo poi non va determinato materialmente, ma razionalmente, come nota il Filosofo [Ethic. 2, 6]. Infatti del magnanimo si dice [Ethic. 4, 3] che «la sua grandezza lo porta all'estremo; ma poiché tale estremo è ciò che è richiesto, rimane nel giusto mezzo».

3. Le leggi sono date per i casi più comuni. Ora, presso gli antichi era un caso raro che uno per la contemplazione della verità si astenesse da tutti i piaceri venerei: e si legge che l'abbia fatto solo Platone. Perciò egli fece quel sacrificio non perché ritenesse di aver fatto un peccato, ma «cedendo alla falsa opinione dei suoi concittadini», come fa notare nello stesso luogo S. Agostino.

Articolo 3

I-II, q. 64, a. 1, ad 3; In 4 Sent., d. 33, q. 3, a. 2; C. G., III, c. 136; De Virt., q. 5, a. 2, ad 7; In 2 Ethic., lect. 2

Se la verginità sia una virtù

Pare che la verginità non sia una virtù. Infatti:

1. Secondo il Filosofo [Ethic. 2, 1], «nessuna virtù è in noi per natura». La verginità è invece una cosa innata: poiché nel nascere tutti sono vergini. Quindi la verginità non è una virtù.

2. Come sopra [I-II, q. 65, a. 1] si è dimostrato, chi ha una virtù le ha tutte. Ma ci sono alcuni che hanno tutte le virtù senza avere la verginità: altrimenti nessuno potrebbe raggiungere il regno dei cieli, per cui sono richieste le virtù, senza la verginità; il che equivarrebbe a condannare il matrimonio. Quindi la verginità non è una virtù.

3. Tutte le virtù vengono restaurate dalla penitenza. Non così invece la verginità, poiché S. Girolamo [Epist. 22] ha scritto: «Pur potendo Dio fare ogni altra cosa, non può tuttavia reintegrare una vergine dopo la caduta». Quindi la verginità non è una virtù.

4. Una virtù non viene perduta se non con il peccato. Ma la verginità può essere perduta senza peccato, cioè col matrimonio. Quindi la verginità non è una virtù.

5. La verginità si contrappone alla vedovanza e alla castità coniugale. Ma queste due ultime non sono virtù. Quindi non lo è neppure la verginità.

In contrario: Scrive S. Ambrogio [De virg. 1, 3]: «L'amore della verginità ci invita a dirne qualcosa: perché non sembri che si passi sotto silenzio questa virtù, che è una delle principali».

Dimostrazione: L'elemento formale e costitutivo della verginità, come sopra [aa. 1, 2] si è detto, è il proposito di astenersi in perpetuo dai piaceri venerei: proposito che è reso lodevole dal fine, che è quello di attendere alle cose divine. La materia invece della verginità è l'integrità della carne, mediante la privazione assoluta del piacere venereo. Ora, è risaputo che dove c'è una materia speciale avente una particolare eccellenza, lì deve trovarsi una virtù speciale: come è evidente nel caso della magnificenza, che ha per oggetto le grandi spese, per cui è una virtù speciale distinta dalla liberalità, che ha invece per oggetto l'uso del danaro in genere. Ora, il conservarsi immuni da ogni esperienza del piacere venereo ha un'eccellenza superiore al conservarsi immuni da ogni piacere disordinato. Perciò la verginità è una virtù speciale, che sta alla castità come la magnificenza alla liberalità.

Analisi delle obiezioni 1. Gli uomini devono alla loro nascita ciò che è materiale nella verginità, cioè l'integrità della carne immune dall'esperienza del piacere venereo. Non devono però alla natura l'elemento formale, cioè il proposito di conservare questa integrità per il Signore. Ora, è da questo che la verginità ha natura di virtù. Per cui S. Agostino [De virginit. 11] ha scritto: «Ciò che noi lodiamo nelle vergini non è il fatto di essere vergini, ma di essere vergini consacrate a Dio»

2. La connessione delle virtù va riscontrata nel loro elemento formale, cioè nella carità o nella prudenza, come sopra [q. 129, a. 3, ad 2] si è spiegato, e non già nella loro materia. Nulla infatti impedisce che una persona virtuosa abbia la materia di una virtù senza avere quella di un'altra: come un povero può avere la materia della temperanza senza avere quella della munificenza. E allo stesso modo uno può avere le altre virtù senza la materia propria della verginità, che è l'integrità della carne. Tuttavia egli può avere l'elemento formale della verginità: cioè il proposito di conservare questa integrità secondo la preparazione dell'animo, vale a dire nel caso che ciò gli fosse richiesto. Come un povero può avere secondo la preparazione dell'animo il proposito di fare delle spese munifiche, se la cosa fosse di sua competenza; e chi è nella prosperità può avere l'animo preparato a sopportare con pazienza le avversità. E senza questa preparazione dell'animo nessuno può essere virtuoso.

3. Le virtù vengono restaurate dalla penitenza nel loro elemento formale, non già nel loro elemento materiale. Se infatti una persona munifica dissipa le sue ricchezze, la penitenza non gliele restituisce. Parimenti chi perde col peccato la propria verginità non può ricuperare con la penitenza ciò che forma la materia di essa, ma solo il proposito di custodirla.

A proposito poi dell'elemento materiale della verginità c'è qualcosa che può essere riparato da Dio, cioè l'integrità fisica, che è accidentale nella verginità, come sopra [a. 1] si è visto. C'è però qualcosa che non può essere riparato neppure per miracolo, cioè il fatto che uno ha sperimentato il piacere venereo: poiché Dio non può fare che non siano avvenute le cose che sono avvenute, come si disse nella Prima Parte [q. 25, a. 4].

4. La verginità in quanto virtù implica il proposito, confermato con voto, di custodire la propria integrità: infatti S. Agostino [De virginit. 8] ha scritto che mediante la verginità «si vota, si consacra e si serba al Creatore dell'anima

e del corpo l'integrità della carne». Quindi la verginità in quanto virtù non può essere perduta che col peccato.
5. La castità coniugale merita lode solo perché si astiene dai piaceri illeciti: per cui non ha un'eccellenza particolare al di sopra della castità comune. La vedovanza aggiunge invece qualcosa alla castità comune, però non raggiunge ciò che è perfetto in questa materia, cioè l'immunità assoluta da tutti i piaceri venerei, il che è proprio della verginità. E così soltanto la verginità viene considerata una virtù speciale, che eccelle sulla castità come la magnificenza sulla liberalità.

Articolo 4
Infra, q. 153, a. 2, ad 1; C. G., III, cc. 136, 137
Se la verginità sia superiore al matrimonio
Pare che la verginità non sia superiore al matrimonio. Infatti:
1. S. Agostino [De bono coniug. 21] afferma: «Il merito della continenza non è diverso in S. Giovanni, che rimase sempre celibe, e in Abramo, che generò dei figli». Ora, una virtù superiore ha un merito più grande. Quindi la verginità non è superiore alla castità coniugale.
2. La lode delle persone virtuose dipende dalla loro virtù. Se quindi la verginità fosse superiore alla continenza coniugale, qualsiasi vergine sarebbe più da lodarsi di qualsiasi donna sposata. Ma ciò è falso. Quindi la verginità non è superiore al matrimonio.
3. Il bene comune è superiore al bene privato, come insegna il Filosofo [Ethic. 1, 2]. Ora, il matrimonio è ordinato al bene comune; dice infatti S. Agostino [De bono coniug. 16]: «Quello che è il cibo per la vita dell'individuo, lo è l'unione matrimoniale per la vita del genere umano». Ma la verginità è ordinata a un bene particolare, cioè a evitare«le tribolazioni nella carne» a cui sono soggetti gli sposati, come dice S. Paolo [1 Cor 7, 28]. Quindi la verginità non è superiore alla castità coniugale.
In contrario: S. Agostino [De virginit. 19] insegna: «Possiamo stabilire con sicure ragioni, e con i testi della Scrittura, che il matrimonio da una parte non è un peccato, ma dall'altra non raggiunge la bontà né della continenza verginale, né di quella vedovile».
Dimostrazione: Come risulta dagli scritti di S. Girolamo [Contra Iovin. 1], fu questo l'errore di Gioviniano, il quale riteneva che la verginità non fosse da preferirsi al matrimonio. Il quale errore viene distrutto prima di ogni altra cosa dall'esempio di Cristo, il quale scelse una madre Vergine e conservò egli stesso la verginità; inoltre dall'insegnamento di S. Paolo [1 Cor 7, 25 ss.], che consigliò la verginità come un bene migliore; infine anche dalla stessa ragione. Sia perché il bene divino è superiore al bene umano. Sia perché il bene dell'anima va preferito a quello del corpo. Sia perché i beni della vita contemplativa sono preferibili ai beni della vita attiva. Ora, la verginità è ordinata ai beni dell'anima secondo la vita contemplativa, che consiste nel «preoccuparsi delle cose di Dio». Invece il matrimonio è ordinato al bene del corpo, cioè alla moltiplicazione corporale del genere umano; e appartiene alla vita attiva, poiché l'uomo e la donna che vivono nel matrimonio sono costretti a «preoccuparsi

delle cose del mondo», come dice l'Apostolo [1 Cor 7, 33 ss.]. Perciò non vi è alcun dubbio che la verginità va preferita alla continenza coniugale.
Analisi delle obiezioni: 1. Il merito non si misura soltanto in base all'atto compiuto, ma anche in base alle disposizioni di chi lo compie. Ora, Abramo aveva l'animo disposto a osservare la verginità, se ai suoi tempi ciò fosse stato doveroso. E così il merito della sua continenza coniugale poté uguagliare il merito della continenza verginale di S. Giovanni rispetto al premio sostanziale, non però rispetto al premio accidentale. Per cui S. Agostino [De bono coniug. 21] dice che «il celibato di Giovanni e il matrimonio di Abramo militarono entrambi per Cristo, secondo l'opportunità dei tempi: Giovanni però ebbe la continenza effettiva, mentre Abramo la ebbe solo come disposizione interiore».
2. Sebbene la verginità sia migliore della continenza coniugale, tuttavia uno sposato può essere migliore di un vergine, e ciò per due motivi. Primo, dal lato stesso della castità: se cioè lo sposato sarebbe più disposto a conservare la verginità, se fosse necessario, di quanto lo sia colui che è vergine effettivamente. Per cui S. Agostino [ib. 22] suggerisce a chi è vergine queste parole: «Io non sono migliore di Abramo; però la castità dei celibi è superiore alla castità degli sposati». E porta la ragione: «Ciò che ora io compio, egli l'avrebbe compiuto meglio, se fosse stato necessario; e ciò che hanno compiuto i Patriarchi io non lo farei così bene, anche se dovessi farlo adesso». – Secondo, perché chi non è vergine può avere altre virtù più eccellenti. Da cui le altre parole di S. Agostino [De virginit. 44]: «Una vergine, anche se è preoccupata interamente delle cose del Signore, come può escludere di non essere preparata al martirio per un difetto occulto, mentre la donna sposata a cui essa si preferiva è già pronta a bere il calice della passione del Signore?».
3. Il bene comune è superiore al bene privato se è del medesimo genere; ma talora il bene privato è di natura superiore. Ed è così che la verginità consacrata a Dio è superiore alla fecondità della carne. Per cui S. Agostino [De virginit. 9] afferma «non potersi credere che la fecondità della carne, anche di quelle donne che nel tempo presente altro non cercano nel matrimonio se non una prole da consacrare a Dio, possa compensare la verginità perduta».

Articolo 5
In 4 Sent., d. 33, q. 3, a. 3
Se la verginità sia la più grande di tutte le virtù
Pare che la verginità sia la più grande di tutte le virtù. Infatti:
1. S. Cipriano [De habitu virg.] ha scritto: «Ora ci rivolgiamo alle vergini, di cui tanta maggiore cura dobbiamo avere quanto più grande ne è la gloria. Questo è il fiore della pianta della Chiesa, il decoro e l'ornamento della grazia spirituale, la parte più eletta del gregge di Cristo».
2. Un premio maggiore è dovuto a una virtù più grande. Ma alla verginità, secondo la Glossa [ord.], è dovuto il premio più cospicuo, cioè il cento per uno di cui parla il Vangelo [Mt 13, 23]. Quindi la verginità è la più grande delle virtù.
3. Una virtù è tanto più grande quanto più con essa ci si conforma a Cristo.

Ora, uno si rende massimamente conforme a Cristo mediante la verginità: poiché si legge [Ap 14, 3 s.] che i vergini «seguono l'Agnello dovunque vada», e «cantano un cantico nuovo che nessun altro può cantare». Perciò la verginità è la più grande delle virtù.

In contrario: Scrive S. Agostino [De virginit. 46]: «Per quanto io sappia, nessuno ha mai osato preferire la verginità alla vita monastica». E ancora [ib. 45]: «L'autorità della Chiesa dà questa chiara testimonianza, mostrando ai fedeli in quale punto dei sacri misteri dell'altare vanno recitati i nomi dei martiri, e in quale i nomi delle vergini defunte». Dalle quali parole si può desumere che il martirio e lo stato religioso sono da preferirsi alla verginità.

Dimostrazione: Una cosa può essere considerata la più grande in due modi. Primo, in un genere determinato. E in questo senso, ossia nell'ambito della castità, la verginità è la virtù più sublime: poiché è superiore alla castità vedovile e coniugale. E dato che alla castità si attribuisce per antonomasia la bellezza, è chiaro che alla verginità va attribuita la bellezza più splendida. Da cui le parole di S. Ambrogio [De virg. 1, 7]: «Quale bellezza può essere ritenuta più grande di quella di una vergine, che è amata dal Re, è approvata dal Giudice, è dedicata al Signore, è consacrata a Dio?».

Secondo, una cosa può essere detta la più grande in maniera assoluta. E in questo senso la verginità non è la più grande delle virtù. Il fine infatti è sempre superiore ai mezzi ad esso ordinati: e tra i mezzi sono migliori quelli più direttamente ordinati al fine. Ora, il fine che rende lodevole la verginità è l'attendere alle cose di Dio, come sopra [aa. 2, 3] si è notato. Per cui le virtù teologali, e la stessa virtù della religione, i cui atti riguardano direttamente le cose di Dio, sono da preferirsi alla verginità. - Analogamente anche quanto all'aderire a Dio agiscono con più ardore i martiri, che a tale scopo rinunziano alla vita - come pure quelli che vivono in monastero, i quali rinunziano per questo alla propria volontà e a quanto potrebbero avere -, che non le vergini, che in vista di ciò hanno rinunziato ai piaceri venerei. Perciò puramente e semplicemente la verginità non è la più grande delle virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. Le vergini sono «la parte più eletta del gregge di Cristo», e «la loro gloria è la più grande», in confronto alle vedove e alle donne sposate.

2. S. Girolamo [Epist. 123] attribuisce il centuplo alla verginità per la sua eccellenza rispetto alla vedovanza, a cui viene attribuito il sessanta, e al matrimonio, a cui viene attribuito il trenta per uno. Invece S. Agostino [De quaest. Evang. 1, 9] afferma che «il centuplo si ha nel martirio, il sessanta nella verginità e il trenta per uno nello stato matrimoniale». Per cui da quel testo non segue che la verginità sia la più grande delle virtù in senso assoluto, ma solo in rapporto alle altre specie della castità.

3. I vergini «seguono l'Agnello dovunque vada» poiché imitano Cristo non solo con l'integrità dello spirito, ma anche con l'integrità della carne, come dice S. Agostino [De virginit. 27]: perciò essi seguono l'Agnello in più cose. Però non è detto che lo seguano più da vicino: poiché altre virtù fanno aderire più intimamente a Dio con un'imitazione spirituale. - «Il cantico nuovo»

poi che i soli vergini possono cantare è la gioia che essi hanno per aver conservato l'integrità della carne.

Quaestio 153
Prooemium

[45087] IIª-IIae, q. 153 pr. Deinde considerandum est de vitio luxuriae, quod opponitur castitati. Et primo, de ipsa in generali; secundo, de speciebus eius. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, quid sit materia luxuriae. Secundo, utrum omnis concubitus sit illicitus. Tertio, utrum luxuria sit peccatum mortale. Quarto, utrum luxuria sit vitium capitale. Quinto, de filiabus eius.

ARGOMENTO 153
LA LUSSURIA
Rimane ora da considerare il vizio della lussuria, che si contrappone alla castità: primo, in generale; secondo, nelle sue specie [q. 154].
Sul primo punto esamineremo cinque argomenti: 1. Quale sia l'oggetto della lussuria; 2. Se ogni accoppiamento sia illecito 3. Se la lussuria sia un peccato mortale; 4. Se sia un vizio capitale; 5. Le figlie di questo vizio.

Articolo 1
In 1 Tim., c. 5, lect. 2
Se la materia della lussuria siano soltanto i desideri e i piaceri venerei
Pare che materia della lussuria non siano soltanto i desideri e i piaceri venerei. Infatti:
1. S. Agostino [Conf. 2, 6] scrive che «la lussuria deriva il suo nome dalla sazietà e dall'abbondanza». Ma la sazietà si riferisce ai cibi e alle bevande, e l'abbondanza alle ricchezze. Quindi la lussuria propriamente non ha per oggetto i desideri e i piaceri venerei.
2. Nei Proverbi [20, 1] si legge: «Lussuriosa cosa è il vino». Ma il vino rientra nei piaceri della gola. Perciò la lussuria ha per oggetto soprattutto questi piaceri.
3. Si dice che la lussuria è «la brama del piacere libidinoso». Ora, il piacere libidinoso non si ha soltanto nelle realtà veneree, ma anche in molte altre cose. Quindi la lussuria non ha per oggetto solo i desideri e i piaceri venerei.
In contrario: S. Agostino [De vera relig. 3] applica ai lussuriosi le parole di S. Paolo [Gal 6, 8]: «Chi semina nella sua carne, dalla carne raccoglierà corruzione ». Ma si semina nella carne con i piaceri venerei. È dunque ad essi che si riferisce la lussuria.
Dimostrazione: Come insegna S. Isidoro [Etym. 10], «lussurioso» equivale a «dissolto nei piaceri». Ora, i piaceri che più snervano l'animo di un uomo sono quelli venerei. Quindi la lussuria si riferisce soprattutto ai piaceri venerei.
Analisi delle obiezioni: 1. Come la temperanza, pur riguardando in maniera primaria e principale i piaceri del tatto, secondariamente e per analogia si estende anche ad altre materie, così anche la lussuria riguarda principalmente i piaceri venerei, che più di tutti dissolvono l'anima dell'uomo, ma secondariamente abbraccia ogni altra cosa che può considerarsi un eccesso.

Per cui la Glossa [interlin. su Gal 5, 19] afferma che «qualsiasi superfluità» è lussuria.
2. Si dice che il vino è una cosa lussuriosa o nel senso che in qualsiasi materia l'eccesso può riferirsi alla lussuria, o perché l'uso eccessivo del vino è un incentivo al piacere venereo.
3. Sebbene anche in altre materie si parli di piacere libidinoso, tuttavia questa qualifica riguarda soprattutto i piaceri venerei; per i quali inoltre si parla di libidine in modo speciale, come nota S. Agostino [De civ. Dei. 14, cc. 15, 16].

Articolo 2
In 4 Sent., d. 26, q. 1, a. 3; C. G., III, c. 126; De Malo, q. 15, a. 1
Se ci possa essere un atto venereo senza peccato
Pare che non ci possa essere un atto venereo senza peccato. Infatti:
1. Nulla può essere di ostacolo alla virtù all'infuori del peccato. Ma ogni atto venereo ostacola sommamente la virtù, stando alle parole di S. Agostino [Solil. 1, 10]: «Non c'è nulla, io penso, che possa far cadere un'anima virile dalla sua roccaforte più delle lusinghe di una donna e dei contatti coniugali». Quindi nessun atto venereo può essere senza peccato.
2. Dovunque si riscontra qualcosa di eccessivo per cui si abbandona il bene di ordine razionale, là c'è un peccato: poiché la virtù viene corrotta «dall'eccesso e dal difetto», come dice Aristotele [Ethic. 2, 2]. Ma in qualsiasi atto venereo c'è un eccesso di piacere, il quale assorbe la ragione al punto che, stando al Filosofo [Ethic. 7, 11], «è impossibile in esso intendere qualcosa»; e S. Girolamo [Orig., In Nm hom. 6] afferma che in tale atto lo spirito di profezia si allontana dal cuore dei profeti. Perciò nessun atto venereo può essere senza peccato.
3. La causa è superiore all'effetto. Ma il peccato originale, come insegna S. Agostino [De nuptiis et concup. 1, 24], è trasmesso ai bambini attraverso la concupiscenza, senza della quale non ci può essere un atto venereo. Quindi non ci può essere un atto venereo senza peccato.
In contrario: S. Agostino [De bono coniug. 25] ha scritto: «È sufficiente rispondere agli eretici, se però sono capaci di comprendere, che non è peccato ciò che non viene commesso né contro la natura, né contro le usanze, né contro le leggi». E parla dell'atto venereo di cui fecero uso appunto gli antichi patriarchi in molti matrimoni. Perciò non tutti gli atti venerei sono peccato.
Dimostrazione: Tra gli atti umani è peccaminoso ciò che è contro l'ordine della ragione. Ora, l'ordine della ragione esige che tutto sia bene ordinato al proprio fine. Quindi non c'è peccato se l'uomo si serve di determinate cose per il loro fine, nella misura e nell'ordine conveniente, purché il fine sia qualcosa di veramente buono. Ma come è un vero bene la conservazione della vita fisica di un individuo, così è un bene superiore la conservazione della specie umana. E come alla conservazione dell'individuo è ordinato l'uso dei cibi, così alla conservazione di tutto il genere umano è ordinato l'uso della sessualità, secondo le parole di S. Agostino [De bono coniug. 16]: «Ciò che il cibo fa per la conservazione dell'individuo, l'unione matrimoniale lo fa per la conservazione della specie». Come quindi l'uso dei cibi può essere senza

peccato se avviene nella misura richiesta per la salute del corpo, così anche l'uso della sessualità può essere senza peccato se avviene nel debito modo, come è richiesto dal fine della generazione umana.

Analisi delle obiezioni: 1. Una cosa può essere di ostacolo alla virtù in due modi. Primo, perché è incompatibile con la virtù comune: e in questo senso la virtù non è ostacolata che dal peccato. Secondo, perché è incompatibile con la virtù perfetta: e in questo senso la virtù può essere ostacolata da cose che non sono un peccato, ma un bene minore. E in questo senso l'accostarsi alla moglie fa cadere l'anima non dalla virtù, ma «dalla roccaforte», cioè dalla perfezione della virtù. Per cui S. Agostino [De bono coniug. 8] scrive: «Come era un bene ciò che faceva Marta occupata a servire dei santi, e tuttavia era una cosa migliore ascoltare come Maria la parola di Dio, così noi lodiamo il bene di Susanna nella castità coniugale, ma anteponiamo ad esso il bene della vedova Anna, e ancora di più quello della vergine Maria».

2. Il giusto mezzo della virtù, come sopra [q. 152, a. 2, ad 2; I-II, q. 64, a. 2] si è detto, non va misurato in base alla quantità, ma in base a quanto conviene alla retta ragione. Per cui la sovrabbondanza del piacere che si trova nell'atto sessuale ordinato secondo la ragione non esclude il giusto mezzo della virtù. - Inoltre alla virtù non interessa quanto grande sia il piacere dei sensi esterni, il che dipende dalle disposizioni fisiche, ma in quale misura l'appetito interno sia preso da tale piacere. - E neppure il fatto che la ragione non sia libera di considerare le realtà spirituali in concomitanza con un dato piacere dimostra che quell'atto è contrario alla virtù. Infatti non è contro la virtù interrompere ragionevolmente le funzioni della ragione per un certo tempo: altrimenti sarebbe contro la virtù [anche] abbandonarsi al sonno.

Tuttavia il fatto che la concupiscenza e il piacere venereo non sottostanno al comando e al governo della ragione deriva come castigo dal primo peccato: in quanto cioè la ragione ribelle a Dio meritò la ribellione della propria carne, come spiega S. Agostino [De civ. Dei 13, 13].

3. Come scrive sempre S. Agostino [l. cit. nell'ob.], «la prole nasce infetta dal peccato originale attraverso la concupiscenza della carne, figlia del peccato, che però ai rigenerati non è imputata a peccato». Non ne segue quindi che quell'atto sia un peccato, ma che in esso vi è qualcosa di derivante come un castigo dal primo peccato.

## Articolo 3

C. G., III, c. 122; De Malo, q. 15, a. 1; In 1 Cor., c. 6, lect. 3

### Se la lussuria possa essere un peccato

Pare che la lussuria relativa agli atti venerei non possa essere un peccato. Infatti:

1. Nell'atto venereo si ha l'emissione del seme, che come insegna Aristotele [De gen. animal. 1, 18] è «il superfluo dell'alimento». Ma nell'emissione delle altre superfluità non si riscontra alcun peccato. Quindi non ci può essere peccato neppure negli atti venerei.

2. Ognuno può lecitamente fare uso come a lui piace di ciò che è suo. Ma nell'atto venereo l'uomo si limita a fare uso di ciò che è suo: eccetto il caso

dell'adulterio, o del rapimento. Perciò nell'uso dei piaceri venerei non ci può essere peccato. Quindi la lussuria non è un peccato.
3. Ogni peccato ha un vizio contrario. Ma Pare che la lussuria non abbia un vizio contrario. Quindi la lussuria non è un peccato.
In contrario: 1. La causa è superiore all'effetto. Ora il vino, secondo S. Paolo [Ef 5, 18], viene proibito a causa della lussuria: «Non ubriacatevi di vino, che porta alla lussuria». Quindi la lussuria è proibita.
2. Altrove [Gal 5, 19] l'Apostolo enumera la lussuria tra le opere della carne.
Dimostrazione: Quanto più una cosa è necessaria, tanto più si richiede che in essa si rispetti l'ordine della ragione. Per cui è anche di conseguenza più viziosa la trasgressione di tale ordine. Ora l'uso della sessualità, come si è già notato [a. prec.], è estremamente necessario al bene comune, ossia alla conservazione del genere umano. Perciò in esso si deve seguire col massimo rigore l'ordine della ragione. Sarà quindi peccato compiere in questa materia qualcosa di contrario all'ordine della ragione. Ma trasgredire la norma e la misura della ragione nelle realtà veneree è proprio della lussuria. Quindi senza alcun dubbio la lussuria è un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo precisa in quel punto che «il seme è il superfluo di cui si ha bisogno»: è infatti superfluo perché sopravanza alle funzioni della facoltà nutritiva, ma se ne ha bisogno per la facoltà generativa. Invece delle altre superfluità del corpo umano non vi è alcun bisogno. Non importa quindi il modo della loro emissione, salva la decenza del vivere umano. Diverso è invece il caso dell'emissione del seme, che deve avvenire nel modo richiesto dal fine per cui se ne ha bisogno.
2. Così si esprime l'Apostolo [1 Cor 6, 20] contro la lussuria: «Siete stati comprati a caro prezzo. Glorificate dunque Dio nel vostro corpo». Per il fatto dunque che uno abusa del proprio corpo con la lussuria fa ingiuria al Signore, che è il padrone principale dei nostri corpi. Da cui le parole di S. Agostino [Serm. 9, 10]: «Il Signore, che governa i suoi servi per la loro e non per la sua utilità, ha dato questo comando affinché per gli illeciti piaceri non crolli il suo tempio, che tu hai cominciato a essere».
3. L'opposto della lussuria non viene ricordato di frequente, dato che gli uomini sono piuttosto portati ai piaceri. Tuttavia il vizio opposto è incluso nell'insensibilità. Ed esso si verifica in colui che detesta tanto l'uso della donna da non rendere neppure il debito coniugale.

## Articolo 4

I-II, q. 84, a. 4; In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 3; De Malo, q. 8, a. 1; q. 15, a. 4

### Se la lussuria sia un vizio capitale

Pare che la lussuria non sia un vizio capitale. Infatti:
1. La lussuria è identificata dalla Glossa [interlin. su Ef 5, 3] con «l'immondezza». Ma l'immondezza, secondo S. Gregorio [Mor. 31, 45], è una figlia della gola. Quindi la lussuria non è un vizio capitale.
2. Scrive S. Isidoro [De summo bono 2, 39] che «come dalla superbia si giunge alla prostituzione della lussuria, così dall'umiltà è salvaguardata la castità». Ora, nascere da un altro vizio è contro la nozione di vizio capitale.

Quindi la lussuria non è un vizio capitale.
3. La lussuria nasce dalla disperazione, stando a quelle parole di S. Paolo [Ef 4, 19]: «Essi, perduta ogni speranza, si sono dati alla dissolutezza». Ma la disperazione non è un vizio capitale, anzi, è posta tra le figlie dell'accidia, come si è visto sopra [q. 35, a. 4, ad 2]. Molto meno, dunque, sarà un vizio capitale la lussuria.
In contrario: S. Gregorio [l. cit.] mette la lussuria tra i vizi capitali.
Dimostrazione: Come si è spiegato in precedenza [q. 148, a. 5; I-II, q. 84, aa. 3, 4], è capitale quel vizio che ha un fine molto appetibile, così da spingere l'uomo col desiderio di esso a commettere vari peccati, i quali sono detti nascere tutti da quel vizio come da un vizio principale. Ora, il fine della lussuria è il piacere venereo, che è il più grande dei piaceri. Per cui tale piacere è sommamente appetibile per la sensibilità, sia per l'intensità del piacere, sia per la connaturalità di questa concupiscenza. È quindi evidente che la lussuria è un vizio capitale.
Analisi delle obiezioni: l. Secondo alcuni l'immondezza posta tra le figlie della gola è una certa immondezza corporale, come sopra [q. 148, a. 6] si è visto. E allora l'argomento non è a proposito.
Se invece ci si riferisce all'immondezza della lussuria, allora si risponde che essa è causata dalla gola solo materialmente, cioè in quanto la gola prepara la materia corporea della lussuria, ma non sotto l'aspetto della causa finale, che è l'aspetto principalissimo secondo il quale va riscontrata l'origine di altri vizi da un vizio capitale.
2. Come si è detto sopra [q. 122, a. 4, ad 1] parlando della vanagloria, la superbia è considerata la madre di tutti i peccati: per cui gli stessi vizi capitali nascono dalla superbia.
3. Alcuni si astengono dai piaceri della lussuria specialmente per la speranza della gloria futura, che è eliminata dalla disperazione. Perciò quest'ultima provoca la lussuria togliendo l'ostacolo, cioè quale removens prohibens, non già quale causa diretta, come è richiesto invece per i vizi capitali.

## Articolo 5

Supra, q. 15, a. 3; q. 20, a. 4; q. 53, a. 6; De Malo, q. 15, a. 4
Se siano ben determinate le figlie della lussuria
Pare che non sia esatto affermare che le figlie della lussuria sono «l'accecamento, l'inconsiderazione, la precipitazione, l'amore di sé, l'odio di Dio, l'attaccamento alla vita presente, l'orrore o la disperazione del futuro».
Infatti:
1. L'accecamento, l'inconsiderazione e la precipitazione rientrano nell'imprudenza, che si riscontra in ogni peccato, come anche la prudenza si ritrova in ogni virtù. Perciò esse non possono venir considerate figlie speciali della lussuria.
2. La costanza è tra le parti potenziali della fortezza, come sopra [q. 128, a. 1, ad 6] si è visto. Ma la lussuria non si contrappone alla fortezza, bensì alla temperanza.
Quindi l'incostanza non è figlia della lussuria.
3. «L'amore di sé fino al disprezzo di Dio è la causa di tutti i peccati», come

dimostra S. Agostino [De civ. Dei 14, 28]. Quindi non va posto tra le figlie della lussuria.
4. S. Isidoro [Quaest. in Dt 16] ne enumera quattro soltanto, e cioè: «il turpiloquio, la scurrilità, la buffoneria e le parole stolte». Perciò l'enumerazione precedente è eccessiva.
contrario: Questo è l'insegnamento di S. Gregorio [Mor. 31, 45].
Dimostrazione: Quando le potenze inferiori sono fortemente impressionate dai loro oggetti, ne segue che le facoltà superiori vengono impedite e turbate nei loro atti. Ora, è specialmente nei peccati di lussuria, per l'intensità del piacere, che l'appetito inferiore, cioè il concupiscibile, si volge con violenza verso il proprio oggetto, cioè verso il bene dilettevole. Ne segue quindi che le potenze superiori, cioè la ragione e la volontà, vengono turbate in modo gravissimo dalla lussuria.
Ora, gli atti della ragione in campo pratico sono quattro. Primo, la semplice intellezione, che intuisce il fine come un bene. E questo atto viene compromesso dalla lussuria, secondo le parole di Daniele [13, 56]: «La bellezza ti ha sedotto, la passione ti ha pervertito il cuore». E abbiamo così l'accecamento della mente. – Il secondo atto è la deliberazione sui mezzi da usare per raggiungere il fine. E anche questo viene impedito dalla concupiscenza della lussuria: per cui Terenzio [Eunuch. 1, 1] poteva dire dell'amore libidinoso: «È una cosa che in sé non ha né deliberazione né misura, e tu non puoi governarlo con la riflessione». E così abbiamo la precipitazione, che implica mancanza di deliberazione, come sopra [q. 53, a. 3] si è detto. – Il terzo atto è il giudizio sulle azioni da compiere. E anche questo viene impedito dalla lussuria; si legge infatti in Daniele [13, 9] a proposito dei [due] vecchi lussuriosi: «Persero il lume della ragione, così da non ricordarsi del giusto giudizio». E quanto a ciò viene posta l'inconsiderazione.
Il quarto atto è il comando esecutivo della ragione. E anche questo viene impedito dalla lussuria: poiché dall'impeto della concupiscenza l'uomo viene impedito dall'eseguire ciò che si era proposto di fare. Per cui Terenzio [l. cit.] così parla di un innamorato che diceva di volersi separare dalla sua amante: «Tutte queste parole saranno sopraffatte dalla prima lacrimuccia bugiarda».
Dalla parte poi della volontà conseguono due atti disordinati. Il primo riguarda il desiderio del fine, per cui si ha l'amore di sé, a motivo cioè del piacere che il lussurioso brama disordinatamente, e per opposizione l'odio di Dio, in quanto cioè Dio proibisce la concupiscenza dei piaceri. – Il secondo riguarda invece il desiderio dei mezzi, per cui si ha l'attaccamento alla vita presente, nella quale il lussurioso vuole godersi il piacere, mentre all'opposto si ha la disperazione della vita futura, poiché chi è troppo preso dai piaceri carnali non si cura di raggiungere i beni spirituali, di cui sente fastidio.
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice il Filosofo [Ethic. 6, 5], è l'intemperanza che soprattutto distrugge la prudenza. Perciò i vizi contrari alla prudenza nascono specialmente dalla lussuria, che è la specie principale dell'intemperanza.
2. La costanza nelle imprese ardue e temibili è una parte [potenziale] della fortezza. Ma l'avere costanza nell'astenersi dai piaceri appartiene alla continenza, che è una parte della temperanza, come sopra [q. 143] si è visto.

E così l'incostanza, che è il suo contrario, è posta tra le figlie della lussuria. Tuttavia anche il primo tipo di incostanza deriva dalla lussuria: poiché questa rammollisce il cuore dell'uomo e lo rende effeminato, come si legge in Osea [4, 11 Vg]: «La fornicazione, il vino e il mosto tolgono il cuore». E Vegezio [De re milit. 1, 3] scrive che «teme meno la morte chi in vita ha meno conosciuto i piaceri». Del resto, come si è già detto più volte [cf. q. 118, a. 8, ad 1], non è necessario che le figlie di un vizio capitale riguardino la stessa materia.
3. L'amore di sé, rispetto a qualsiasi bene che uno desidera, è la causa universale di tutti i peccati. Ma esso viene posto tra le figlie della lussuria per il fatto che uno brama per se stesso in modo particolare i piaceri della carne.
4. L'enumerazione di S. Isidoro elenca solo gli atti esterni disordinati, riguardanti specialmente le parole. Ora, nel parlare ci possono essere quattro tipi di disordine. Primo, rispetto alla materia di cui si parla: e così abbiamo il turpiloquio. Poiché infatti «la bocca parla dalla pienezza del cuore», come dice il Vangelo [Mt 12, 34], ne viene che i lussuriosi, avendo il cuore pieno di turpi desideri, facilmente escono in parole turpi. - Secondo, rispetto alla causa. Poiché infatti la lussuria causa inconsiderazione e precipitazione, è chiaro che fa prorompere in parole leggere e inconsiderate, che si dicono appunto scurrili. - Terzo, rispetto al fine. Poiché il lussurioso, cercando il piacere, ordina ad esso anche le sue parole: e così esce in parole allusive, cioè in buffonerie. - Quarto, rispetto al senso delle parole, che la lussuria perverte per l'accecamento che produce. E così il lussurioso esce fuori con parole stolte: poiché con le sue parole mostra di preferire i piaceri che brama a qualsiasi altra cosa.

## Quaestio 154
## Prooemium

[45131] IIª-IIae, q. 154 pr. Deinde considerandum est de luxuriae partibus. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, de divisione partium luxuriae. Secundo, utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum in tactibus et osculis et aliis huiusmodi illecebris consistat peccatum mortale. Quinto, utrum nocturna pollutio sit peccatum. Sexto, de stupro. Septimo, de raptu. Octavo, de adulterio. Nono, de incestu. Decimo, de sacrilegio. Undecimo, de peccato contra naturam. Duodecimo, de ordine gravitatis in praedictis speciebus.

## ARGOMENTO 154
## LE SPECIE DELLA LUSSURIA

Veniamo ora a esaminare le varie parti della lussuria.
Sull'argomento studieremo dodici argomenti: 1. La divisione della lussuria nelle sue parti; 2. Se la semplice fornicazione sia un peccato mortale; 3. Se sia il più grave dei peccati; 4. Se nei toccamenti, baci e altri allettamenti del genere ci possa essere il peccato mortale; 5. Se la polluzione notturna sia un peccato; 6. Lo stupro; 7. Il ratto; 8. L'adulterio; 9. L'incesto; 10. Il sacrilegio; 11. Il peccato contro natura; 12. L'ordine di gravità fra le suddette specie di peccati.

Articolo 1
In 4 Sent., d. 41, a. 4, sol. 1, 2; De Malo, q. 15, a. 3
Se sia giusto dividere la lussuria in sei specie
Pare che non sia giusto dividere la lussuria in queste sei specie:
fornicazione semplice, adulterio, incesto, stupro, ratto e peccato contro natura.
Infatti:
1. La diversità di materia non dà una diversità di specie. Ora, la suddetta divisione è desunta dalla diversità della materia, cioè dal fatto di peccare con una sposata, o con una vergine, o con donne di altra condizione. Quindi Pare che in base a ciò non si possano dare diverse specie di lussuria.
2. Le specie di un peccato non Pare che possano differenziarsi per cose che appartengono ad altri peccati. Ma l'adulterio si distingue dalla semplice fornicazione solo per il fatto che uno si accosta alla moglie altrui, commettendo un'ingiustizia. Quindi l'adulterio non va posto tra le specie della lussuria.
3. Come capita che uno abusi di una donna che è unita a un altro nel matrimonio, così può capitare che uno abusi di una donna unita a Dio per voto.
Quindi tra le specie della lussuria, come c'è l'adulterio, così ci deve essere anche il sacrilegio.
4. Chi è unito in matrimonio non pecca soltanto unendosi con un'altra donna, ma anche usando disordinatamente della propria moglie. E questo peccato rientra in quelli di lussuria. Quindi doveva essere elencato tra le sue specie.
5. Così scrive l'Apostolo [2 Cor 12, 21]: «Temo infatti che, alla mia venuta, il mio Dio mi umili davanti a voi, e io abbia a piangere su molti che hanno peccato in passato e non si sono convertiti dalle impurità, dalla fornicazione e dalle impudicizie che hanno commesso». Quindi, come la fornicazione, così anche l'«impurità» e l'«impudicizia» dovevano essere elencate tra le specie della lussuria.
6. Ciò che va diviso non può essere uno dei termini della divisione. Invece la lussuria è posta tra le specie suddette, come risulta da quelle parole di S. Paolo [Gal 5, 19]: «Le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, lussuria». Quindi non è giusto mettere la fornicazione tra le specie della lussuria.
In contrario: La predetta divisione si riscontra nel Decreto [di Graz. 2, 36, 1].
Dimostrazione: Il peccato di lussuria consiste nell'uso irragionevole del piacere venereo, come si è detto [q. 153, a. 3]. E questo disordine può avvenire in due modi: primo, per la materia in cui uno cerca il piacere; secondo, per l'inosservanza delle altre debite circostanze. Ma poiché la circostanza come tale non dà la specie all'atto morale, che invece deriva dall'oggetto, ossia dalla materia dell'atto, così era necessario determinare le specie della lussuria in rapporto alla materia, ossia all'oggetto.
Ora, tale materia può ripugnare alla retta ragione in due modi. Primo, perché è incompatibile col fine dell'atto venereo. E così in quanto viene impedita la generazione della prole si ha il peccato contro natura, che si commette in ogni atto venereo da cui non può seguire la generazione. - In quanto invece ne risulta impedita l'educazione e la buona formazione della prole si ha la

semplice fornicazione, che avviene tra due persone libere.
Secondo, la materia in cui si esercita l'atto venereo può ripugnare alla retta ragione in rapporto ad altre persone. E ciò per due motivi. Primo, in rapporto alla donna di cui si abusa senza rispettarne l'onore. E allora si ha l'incesto, il quale consiste nell'abuso di donne unite da vincoli di consanguineità o di affinità. - Secondo, in rapporto alla persona sotto il cui potere la donna si trova. Poiché se è sotto il potere del marito, si ha l'adulterio; se è invece sotto il potere del padre si ha lo stupro quando non si usa violenza e il ratto quando la si usa.
E tutte queste specie vengono desunte più dalla parte della donna che da quella dell'uomo. Poiché nell'atto venereo la donna funge da elemento passivo e materiale, l'uomo invece da causa agente. Ora le specie ricordate, come si diceva, sono determinate secondo le differenze della materia.
Analisi delle obiezioni: 1. Le suddette differenze di materia implicano una diversità formale di oggetti, in base ai diversi tipi di ripugnanza alla retta ragione, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
2. Nulla impedisce che nel medesimo atto si assommino i disordini di più vizi, come sopra [I-II, q. 18, a. 7] si è detto. E così l'adulterio rientra nella lussuria e nell'ingiustizia. - Né si può dire che il disordine dell'ingiustizia sia del tutto accidentale rispetto alla lussuria. Infatti la lussuria si rivela più grave per il fatto che uno si fa trascinare dalla concupiscenza fino a commettere un'ingiustizia.
3. La donna che fa voto di castità contrae un certo matrimonio spirituale con Dio. Perciò il sacrilegio che si compie violando questa donna è un certo adulterio spirituale. E così gli altri tipi di sacrilegio in questo campo si riducono alle altre specie della lussuria.
4. Il peccato degli sposati con le loro mogli non avviene perché la materia è indebita, ma per altre circostanze. Ora queste, come si è visto [nel corpo], non determinano la specie dell'atto morale.
5. Come dice la Glossa [interlin.], in quel testo «impurità» sta per «lussuria contro natura». «L'impudicizia» invece è quella «che si compie con donne non sposate»: per cui pare che si riduca allo stupro.
Ma si può anche pensare che l'«impudicizia» riguardi certi atti che accompagnano l'atto venereo, come i baci, i toccamenti e altre cose del genere.
6. Come spiega la Glossa [interlin.], in quel testo la lussuria indica «qualsiasi specie di eccesso».

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 33, q. 1, a. 3, sol. 2; C. G., III, c. 122; De Malo, q. 15, a. 2, ad 11 sqq.; Expos. in Decal., c. De Sexto Praecepto; Quodl., 3, q. 5, a. 2; 8, q. 6, a. 5

### Se la semplice fornicazione sia un peccato mortale

Pare che la semplice fornicazione non sia un peccato mortale. Infatti:
1. Le cose elencate nella medesima enumerazione sono da considerarsi alla pari. Ora, la fornicazione venne enumerata assieme a pratiche che non sono peccati mortali; si legge infatti [At 15, 29]: «Astenetevi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalla fornicazione»; cose

queste di cui l'uso non costituisce un peccato mortale, stando alle parole di S. Paolo [1 Tm 4, 4]: «Nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie». Perciò la fornicazione non è un peccato mortale.
2. Nessun peccato mortale può essere comandato da Dio. Ma a Osea [1, 2] il Signore comandò: «Va, prenditi in moglie una prostituta e abbi figli di fornicazione ». Quindi la fornicazione non è un peccato mortale.
3. Nella Scrittura non è mai riferito un peccato mortale senza che venga biasimato. Invece la semplice fornicazione degli antichi Patriarchi viene riferita nella Scrittura senza rimproveri: come si legge di Abramo [Gen 16, 4] che si accostò alla sua schiava Agar; di Giacobbe [Gen 30, 5. 9] che si unì con le schiave delle sue mogli Balam e Zelfa; e ancora di Giuda [38, 15 ss.] che si unì con Tamar, da lui creduta una meretrice. Quindi la fornicazione semplice non è un peccato mortale.
4. Tutti i peccati mortali vanno contro la carità. Ma la fornicazione semplice non è contro la carità: né quanto all'amore di Dio, non essendo essa un peccato diretto contro Dio, né quanto all'amore del prossimo, poiché con essa non si fa torto a nessuno. Quindi la fornicazione semplice non è un peccato mortale.
5. Ogni peccato mortale conduce alla perdizione eterna. Non così invece la fornicazione semplice: poiché spiegando quel passo di S. Paolo [1 Tm 4, 8]: «La pietà è utile a tutto», S. Ambrogio [Ambrosiaster, in 1 Tm] afferma: «Tutto l'insegnamento di Cristo si riduce alla misericordia e alla pietà. Chi è fedele in questo, anche se soccombe alle attrattive della carne, senza dubbio sarà punito, ma non perirà». Quindi la fornicazione semplice non è un peccato mortale.
6. S. Agostino [De bono coniug. 16] ha scritto che «l'unione sessuale è per la vita del genere umano ciò che è il cibo per la vita del corpo». Ma non ogni disordine nel mangiare è un peccato mortale. Perciò neppure ogni unione sessuale disordinata. E ciò vale soprattutto per la fornicazione semplice, che è la meno grave delle specie elencate.
In contrario: 1. In Tobia [4, 13] si legge: «Tieniti lontano da ogni fornicazione, e non ti permettere mai di commettere un crimine con una che non sia tua moglie». Ora, il termine crimine implica un peccato mortale. Quindi la fornicazione e ogni unione sessuale fuori del matrimonio è un peccato mortale.
2. Solo il peccato mortale esclude dal regno dei cieli. Ma tale è l'effetto della fornicazione, come risulta da quel testo di S. Paolo [Gal 5, 19 ss.] in cui, dopo aver elencato la fornicazione assieme ad altri peccati, conclude: «Chi compie queste cose non erediterà il regno di Dio». Perciò la fornicazione semplice è un peccato mortale.
3. Nel Decreto [di Graz. 2, 22, 1, 17] si legge: «Devono sapere che allo spergiuro va imposto un castigo pari a quello dell'adulterio, della fornicazione, dell'omicidio volontario e degli altri vizi criminali». Quindi la fornicazione semplice è un peccato criminale, cioè mortale.
Dimostrazione: Si deve ritenere senza alcun dubbio che la fornicazione semplice è un peccato mortale, sebbene la Glossa [ord.] nel commentare un passo del Deuteronomio [23, 17] dica: «Proibisce di praticare le meretrici, la cui turpitudine

è veniale». Infatti non si deve leggere veniale, ma venale, il che è proprio delle meretrici.

Per chiarire la cosa si deve notare che sono mortali tutti i peccati commessi direttamente contro la vita dell'uomo. Ora, la fornicazione implica un disordine che nuoce alla vita di chi può nascere da un simile atto. Vediamo infatti che tutti quegli animali nei quali per l'educazione della prole si richiede la cura del maschio e della femmina non praticano l'unione sessuale occasionale, ma quella del maschio con una data femmina, una o più di una: come è evidente nel caso di tutti gli uccelli. Diverso è invece il caso degli animali in cui la sola femmina basta ad allevare i piccoli, nei quali c'è l'accoppiamento occasionale, come avviene nei cani e in altri animali del genere. Ora, è evidente che per educare un uomo non si richiede soltanto la cura della madre, che deve allattarlo, ma ancora di più quella del padre, che deve istruirlo e difenderlo, e provvederlo di beni sia interni che esterni. Perciò è contro la natura dell'uomo l'unione sessuale occasionale, ed è invece necessaria l'unione dell'uomo con una determinata donna, con la quale egli deve convivere non per un certo tempo, ma a lungo, o anche per tutta la vita. E da ciò deriva che è naturale per i maschi della specie umana la preoccupazione della certezza della loro prole, poiché ad essi incombe il dovere di educarla.

Ma questa certezza verrebbe tolta se venisse praticata l'unione sessuale occasionale. - Ora, questa scelta di una data donna prende il nome di matrimonio. Ed è per questo che si dice che esso è di diritto naturale. Ma poiché l'unione sessuale è ordinata al bene comune di tutto il genere umano, e i beni comuni sono oggetto delle determinazioni della legge, come si è visto sopra [I-II, q. 90, a. 2], è evidente che questa unione dell'uomo e della donna denominata matrimonio va determinata da qualche legge. Di questo argomento però parleremo nella Terza Parte di quest'opera, quando tratteremo del sacramento del matrimonio [Suppl., q. 41]. - Siccome quindi la fornicazione è un'unione sessuale occasionale, avvenendo fuori del matrimonio, essa è contraria al bene della prole. Quindi è un peccato mortale.

E poco importa che qualcuno nel commettere fornicazione con una donna provveda poi efficacemente all'educazione della prole. Poiché le disposizioni della legge vanno date secondo ciò che accade ordinariamente, e non secondo ciò che può accadere in qualche caso.

Analisi delle obiezioni: 1. La fornicazione fu enumerata [dagli Apostoli] con quelle altre pratiche non perché fosse alla pari con esse quanto alla colpevolezza, ma perché alla pari con esse poteva provocare un dissidio fra i Giudei e i Gentili, e impedire la loro concordia. Poiché presso i Gentili, per la corruzione della ragione naturale, la fornicazione semplice non era considerata illecita, mentre i Giudei, istruiti dalla legge divina, la reputavano illecita. Invece le altre cose ricordate in quel testo erano in abominio presso i Giudei in quanto abituati alle osservanze legali. Perciò gli Apostoli le proibirono non perché intrinsecamente illecite, ma perché ritenute abominevoli dai Giudei, come si è detto anche sopra [I-II, q. 103, a. 4, ad 3].

2. La fornicazione è peccato in quanto è contraria alla retta ragione. Ma la ragione umana è retta in quanto è regolata dalla volontà di Dio, che è la regola

prima e suprema. Perciò quanto l'uomo compie per volontà di Dio, obbedendo ai suoi comandi, non è contro la retta ragione, sebbene sia contro l'ordine consueto della ragione: come del resto non è contro natura un fatto miracoloso compiuto dalla potenza divina, sebbene sia contro il corso ordinario della natura. Come quindi non peccò Abramo [Gen 22] nel voler uccidere il suo figlio innocente, poiché obbediva a Dio, sebbene in se stessa questa cosa sia ordinariamente contro la rettitudine della ragione umana, così non peccò Osea nel fornicare per comando di Dio. Anzi, tale unione a rigore non può neppure dirsi fornicazione, sebbene sia così chiamata in rapporto alla norma comune. Da cui le parole di S. Agostino [Conf. 3, 8]: «Quando Dio comanda una cosa contro le usanze o le decisioni di chicchessia, sebbene ciò non sia stato mai fatto, bisogna farlo». E aggiunge: «Come infatti tra i poteri umani quello superiore può comandare all'inferiore, così Dio può comandare a tutti».

3. Abramo e Giacobbe si accostarono alle loro ancelle senza commettere fornicazione, come vedremo in seguito nel trattato sul matrimonio [cf. Suppl. q. 65, a. 5, ad 2]. – Giuda invece non va necessariamente scusato dal peccato, poiché fu responsabile anche della vendita di suo fratello Giuseppe [Gen 37, 27].

4. La fornicazione semplice è contraria all'amore verso il prossimo precisamente perché, come si è spiegato [nel corpo], il suo atto generativo è incompatibile col bene della prole che ne potrebbe nascere.

5. Chi soccombe alle attrattive della carne è liberato dalla perdizione eterna grazie alle opere di bene inquantoché con tali opere si predispone a ricevere la grazia del pentimento, e inquantoché soddisfa con tali opere ai peccati commessi. Non invece nel senso che perseverando impenitente nei peccati della carne fino alla morte possa essere liberato grazie alle opere di misericordia.

6. Un uomo può essere generato da un solo rapporto sessuale. Perciò il disordine di tale rapporto, che impedisce il bene dell'eventuale prole, è un peccato mortale nel suo genere, e non soltanto per il disordine della concupiscenza. Invece un solo pasto non basta a impedire tutto il bene di un individuo umano: perciò un atto di gola non è nel suo genere un peccato mortale. Lo sarebbe però se uno a ragion veduta prendesse un cibo capace di cambiare tutta la sua condizione di vita, come nel caso di Adamo [Gen 2, 17]. – Inoltre non è vero che la fornicazione sia il più piccolo dei peccati di lussuria. Infatti è meno grave il rapporto sessuale tra coniugi motivato dalla libidine.

## Articolo 3

C. G., III, c. 122; De Malo, q. 2, a. 10; q. 15, a. 2, ad 6

### Se la fornicazione sia il più grave dei peccati

Pare che la fornicazione sia il più grave dei peccati. Infatti:

1. Un peccato è tanto più grave quanto maggiore è la brama da cui procede. Ora, nella fornicazione la brama è violentissima, poiché secondo la Glossa [ord. su 1 Cor 6, 18] il massimo ardore della brama si ha nella lussuria. Quindi la fornicazione è il più grave dei peccati.

2. Uno pecca tanto più gravemente quanto più la realtà contro cui pecca è unita

a lui: come è più grave percuotere il proprio padre che percuotere un estraneo. Ora, come dice S. Paolo [1 Cor 6, 18], «chi si dà alla fornicazione pecca contro il proprio corpo», che è massimamente unito all'uomo. Perciò la fornicazione è il più grave peccato.

3. Quanto più grande è il bene, tanto più grave è il peccato che si commette contro di esso. Ma il peccato di fornicazione è contro il bene di tutto il genere umano, stando alle cose già dette [a. 2]. Inoltre è contro Cristo, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Cor 6, 15]: «Prenderò le membra di Cristo e ne farò le membra di una prostituta?». Quindi la fornicazione è il più grave dei peccati.

In contrario: S. Gregorio [Mor. 33, 12] insegna che i peccati carnali sono meno gravi dei peccati spirituali.

Dimostrazione: La gravità di un peccato può essere determinata in due modi: primo, in senso assoluto; secondo, in senso relativo. In senso assoluto la gravità di un peccato si determina in base alla sua specie, che risulta dal bene al quale tale peccato si contrappone. Ora, la fornicazione si contrappone al bene della prole che dovrebbe nascere. Perciò essa è un peccato che per la sua specie è più grave dei peccati contro i beni esterni, quali ad es. il furto e altri peccati del genere, mentre è meno grave dei peccati che sono direttamente contro Dio e di quelli che sono contro la vita di un uomo già esistente, come ad es. l'omicidio.

Analisi delle obiezioni: 1. La brama che aggrava il peccato è quella che si riduce all'inclinazione della volontà. La brama invece dell'appetito sensitivo diminuisce il peccato: poiché quanto più uno è spinto dalla passione, tanto più lieve è il suo peccato. Ed è in questo senso che è fortissima la brama nella fornicazione. Per cui S. Agostino [Serm. supp. 293] ha scritto che «fra tutti i combattimenti del cristiano i più duri sono quelli della castità, in cui la lotta è quotidiana, ma rara è la vittoria». E S. Isidoro [De summo bono 2, 39] afferma che «il genere umano viene sottomesso al demonio più da questo vizio che da qualsiasi altro»: in quanto cioè è più difficile sconfiggere la violenza di questa passione.

2. Si dice che il fornicatore pecca contro il proprio corpo non solo perché il piacere della fornicazione si produce nella carne, il che avviene anche nel peccato di gola, ma anche perché agisce contro il bene del proprio corpo, che egli in maniera indegna abbandona e profana accoppiandolo con altri. Tuttavia non ne segue che la fornicazione sia il più grave dei peccati: poiché nell'uomo la ragione è superiore al corpo, per cui se ci sono dei peccati maggiormente contrari alla ragione, questi sono più gravi.

3. Il peccato di fornicazione è contrario al bene della specie umana in quanto compromette il bene di un nascituro. Ora, è più incluso nella specie chi già attualmente ne partecipa che non un uomo il quale è tale solo in potenza. Per cui anche da questo lato l'omicidio è più grave della fornicazione e di tutti gli altri peccati di lussuria, essendo più incompatibile con il bene della specie umana. – Inoltre il bene divino è superiore al bene della specie umana. Perciò anche i peccati contro Dio sono più gravi. – Né la fornicazione è direttamente un peccato contro Dio, come se il fornicatore mirasse all'offesa di Dio, ma lo

è solo indirettamente, come tutti i peccati mortali. Come infatti le membra del nostro corpo sono membra di Cristo, così anche il nostro spirito è una sola cosa con Cristo, secondo quanto dice S. Paolo [1 Cor 6, 17]: «Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito». Per cui anche i peccati spirituali sono contro Cristo più della fornicazione.

Articolo 4
De Verit., q. 15, a. 4; De Malo, q. 15, a. 2, ad 18; In Ephes., c. 5, lect. 2
Se i toccamenti e i baci possano costituire un peccato mortale
Pare che i toccamenti e i baci non possano costituire un peccato mortale. Infatti:
1. L'Apostolo scrive [Ef 5, 3]: «La fornicazione e ogni specie di impurità o cupidigia neppure vengano nominate tra voi, come si addice a santi». E aggiunge poi [v. 4]: né «volgarità», cioè baci e abbracci [Glossa interlin.], né «insulsaggini», cioè parole svenevoli, né «trivialità», che gli stolti chiamano galanterie, ossia parole scherzose [ib.]. Ma poi conclude [v. 5]: «Perché, sappiatelo bene, nessun fornicatore, o impuro, o avaro – che è roba da idolatri – avrà parte al regno di Cristo e di Dio», senza dire più nulla delle volgarità, delle insulsaggini e delle trivialità. Perciò queste ultime non sono peccati mortali.
2. La fornicazione è un peccato mortale perché con essa si impedisce il bene della prole da generare e da educare. Ma i baci, i toccamenti e gli abbracci non fanno tutto questo. Quindi in essi non c'è peccato mortale.
3. Gli atti che di per sé sono peccati mortali non possono mai essere compiuti in modo buono. Invece i baci, i toccamenti e le altre cose del genere talora si possono praticare senza peccato. Quindi non sono per loro natura peccati mortali.
In contrario: 1. Uno sguardo impudico è meno di un toccamento, di un abbraccio o di un bacio. Ma uno sguardo impudico è peccato mortale [Mt 5, 28], secondo quelle parole evangeliche: «Chiunque guarda una donna per desiderarla ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore». A maggior ragione quindi sono peccati mortali il bacio libidinoso e gli altri atti ricordati.
2. «Certamente», scrive S. Cipriano [Epist. 62], «l'unione, gli abbracci, i colloqui, i baci e il turpe e disonesto dormire insieme, tutto questo come parla di onta e di crimine!». Quindi con questi atti uno diventa reo di crimine, cioè di peccato mortale.
Dimostrazione: Un atto può essere peccato mortale in due modi. Primo, per la sua specie, o natura. E in questo senso il bacio, gli abbracci e i toccamenti non sono peccati mortali di per sé. Poiché queste cose si possono fare senza libidine: o per le usanze del luogo, o per qualche necessità, o per motivi ragionevoli.
Secondo, un atto può essere peccato mortale per la causa che lo provoca: come chi fa l'elemosina per indurre un uomo all'eresia commette peccato mortale per la cattiva intenzione. Ora, come sopra [I-II, q. 74, a. 8] si è detto, è peccato mortale non solo l'acconsentire all'attuazione di un peccato, ma anche il semplice consenso al piacere di un peccato mortale. Siccome quindi la fornicazione, e più ancora le altre specie della lussuria, sono peccati mortali,

ne segue che l'acconsentire al piacere della fornicazione, anche senza acconsentire all'atto, è un peccato mortale. In quanto dunque i baci, gli abbracci e gli altri gesti consimili vengono compiuti per il piacere suddetto, è chiaro che sono peccati mortali. E solo così sono detti libidinosi. Per cui questi atti, in quanto libidinosi, sono peccati mortali.
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo non ripete le ultime tre cose poiché non sono peccato se non in quanto sono ordinate alle precedenti.
2. Sebbene i baci e i toccamenti non impediscano per loro natura il bene della prole umana, tuttavia derivano dalla libidine, che è la radice di tale impedimento. E da qui deriva la loro natura di peccato mortale.
3. L'argomento dimostra soltanto che questi atti non sono peccati mortali nella loro specie.

Articolo 5
III, q. 80, a. 7; In 4 Sent., d. 9, a. 4, sol. 1, 2; De Verit., q. 28, a. 3, ad 7
Se la polluzione notturna sia un peccato
Pare che la polluzione notturna sia un peccato. Infatti:
1. Dove c'è il merito ci può essere anche il demerito. Ora, nel sonno uno può meritare: come è evidente nel caso di Salomone, che dormendo impetrò da Dio il dono della sapienza [1 Re 3, 5 ss.; 2 Cr 1, 7 ss.]. Quindi nel sonno si può anche demeritare. È chiaro quindi che la polluzione notturna è un peccato.
2. Chi ha l'uso della ragione può peccare. Ma nel sonno si ha l'uso della ragione: poiché nel sonno spesso si ragiona, e si preferisce una cosa a un'altra, acconsentendo o dissentendo. Quindi nel sonno si può peccare. E così il sonno non impedisce che la polluzione sia un peccato, essendo essa tale per la natura dell'atto.
3. È inutile ammonire o istruire chi non può agire secondo o contro la ragione. Ora, l'uomo nel sonno è istruito e ammonito da Dio, come si legge nel libro di Giobbe [33, 15 ss.]: «Parla nel sogno, visione notturna, quando cade il sopore sugli uomini. Apre allora l'orecchio dei mortali e li erudisce istruendoli nella disciplina». Quindi nel sonno uno può agire secondo o contro la ragione, e quindi agire bene o peccare. Perciò la polluzione notturna è un peccato.
In contrario: S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 15] ha scritto: «Appena la fantasia che accompagna il pensiero di chi parla di certe cose viene presentata nel sogno in modo tale da non potersi più distinguere l'immagine dall'unione carnale dei corpi, subito la carne si muove, e segue ciò che suole accompagnare questi moti; pur essendo ciò senza peccato, come può essere senza peccato il parlare da svegli di certe cose che indubbiamente è impossibile dire senza che vi si pensi».
Dimostrazione: La polluzione notturna può essere considerata in due modi. Primo, in se stessa. E così non ha natura di peccato. Ogni peccato infatti dipende dal giudizio della ragione: poiché anche i primi moti della sensualità non hanno natura di peccato se non in quanto possono essere tenuti a freno col giudizio della ragione. Se quindi si toglie quest'ultimo si toglie anche la malizia della colpa. Ora, nel sonno la ragione non è libera di giudicare: poiché non c'è nessuno

che nel sonno non riguardi certe immagini della fantasia come delle realtà, secondo quanto si è detto nella Prima Parte [q. 84, a. 8, ad 2]. E così ciò che un uomo compie nel sonno senza il libero giudizio della ragione non può essergli imputato a colpa: come neppure ciò che viene compiuto dai pazzi furiosi o dai dementi.

Secondo, la polluzione notturna può essere vista in rapporto alle sue cause. Le quali possono essere di tre generi. La prima è di ordine fisiologico. Quando infatti nel corpo sovrabbondano gli umori seminali, oppure quando questi sono sul punto di defluire, o per l'eccessivo calore del corpo o per qualsiasi altro stimolo, colui che dorme sogna cose che si riferiscono all'emissione di questi umori, come avviene quando il fisico è gravato da altre superfluità: per cui talora nell'immaginazione si formano dei fantasmi che riguardano l'espulsione di tali superfluità. Se quindi la sovrabbondanza di questi umori deriva da una causa colpevole, p. es. da un eccesso nel mangiare o nel bere, allora la polluzione notturna è colpevole nella sua causa.

Se invece la sovrabbondanza o l'emissione di questi umori non dipende da una causa peccaminosa, allora la polluzione notturna non è colpevole in sé e neppure nella sua causa.

La seconda causa della polluzione notturna può essere invece psicologica: nel caso p. es. che uno abbia la polluzione in seguito a un pensiero avuto in precedenza. E questo pensiero è talvolta puramente speculativo, come quando uno pensa ai peccati carnali per preparare una lezione a scuola; talora invece è accompagnato da qualche sentimento, o di attrattiva o di ripulsa. Ora, la polluzione notturna consegue con maggiore frequenza al pensiero di peccati carnali accompagnato dall'attrattiva per tali piaceri: poiché tale pensiero lascia una traccia e un'inclinazione nell'anima tale da indurre più facilmente i dormienti ad assentire con la fantasia a quegli atti a cui segue la polluzione. E in base a ciò il Filosofo [Ethic. 1, 13] affermava che «i fantasmi dei virtuosi sono migliori di quelli degli altri: poiché un poco alla volta certi moti si comunicano» dallo stato di veglia a quello di sonno. E S. Agostino [l. cit.] insegna che «grazie ai buoni sentimenti dell'anima, certe sue virtù si rivelano anche nel sonno». È evidente quindi che la polluzione notturna in questi casi è colpevole in causa. – Talora però essa può capitare in seguito a dei pensieri solo speculativi, accompagnati da sentimenti di ripulsa. E allora la polluzione non è colpevole neppure in causa.

La terza causa della polluzione è infine spirituale ed estrinseca: nel caso cioè che in ordine ad essa la fantasia dei dormienti sia mossa per opera del demonio. E ciò talora avviene in seguito a un peccato precedente, cioè per la negligenza nel premunirsi contro le illusioni diaboliche. Per questo alla sera (a Compieta) si canta: «Reprimi il nostro avversario, affinché i nostri corpi non risultino macchiati». E in Cassiano [Coll. 22, 6] si legge che un monaco subiva la polluzione notturna tutti i giorni di festa per opera del demonio, che voleva impedirgli la santa comunione. Così dunque è evidente che la polluzione notturna non è mai un peccato, ma talora è la conseguenza di un peccato precedente.

Analisi delle obiezioni: 1. Salomone, come spiega S. Agostino [l. cit.],

non meritò da Dio la sapienza mentre dormiva, ma il sogno fu l'espressione di un desiderio precedente, per cui tale domanda piacque al Signore.
2. L'uso della ragione è più o meno ostacolato nel sonno a seconda che le potenze sensitive sono sollecitate da vapori torbidi o puri. Tuttavia c'è sempre un ostacolo che impedisce in qualche modo la libertà del giudizio, come si è detto nella Prima Parte [l. cit.]. Quindi non è imputabile a colpa ciò che allora uno compie.
3. Nel sonno la semplice apprensione intellettiva non è così impedita come il giudizio, il quale si compie mediante la riflessione sulle realtà sensibili, che sono i primi princìpi della conoscenza umana. Perciò nulla impedisce che un uomo dormendo possa apprendere intellettualmente qualcosa di nuovo, o da quanto rimane delle idee precedenti e dai fantasmi che si presentano, oppure anche per rivelazione divina, con l'intervento di angeli buoni o cattivi.

Articolo 6
Supra, a. 1; In 4 Sent., d. 41, a. 4, sol. 1, 2; De Malo, q. 15, a. 3
Se lo stupro debba essere considerato una specie determinata della lussuria
Pare che lo stupro non debba essere considerato una specie determinata della lussuria. Infatti:
1. Lo stupro implica «l'illecita deflorazione di una vergine», come dice il Decreto [di Graz. 2, 36, 1]. Ma ciò può avvenire tra due persone libere, il che rientra nella fornicazione. Quindi lo stupro non va considerato una specie della lussuria distinta dalla fornicazione.
2. S. Ambrogio [De Abraham. 1, 4] ammonisce: «Nessuno si illuda di sfuggire alle leggi umane: ogni stupro è un adulterio». Ma se due specie sono distinte, l'una non può rientrare nell'altra. Siccome quindi l'adulterio è una specie della lussuria, è chiaro che non può esserlo lo stupro.
3. Fare ingiuria a qualcuno rientra più nell'ingiustizia che nella lussuria. Ma chi commette uno stupro fa ingiuria a un altro, cioè al padre della ragazza, il quale può «ad arbitrio condonare l'ingiuria» [Decr., l. cit.] o muovere causa contro il seduttore. Quindi lo stupro non va posto tra le specie della lussuria.
In contrario: Propriamente lo stupro consiste nell'atto venereo che deflora una vergine. Ora, poiché la lussuria riguarda propriamente i piaceri venerei, è chiaro che lo stupro è una specie della lussuria.
Dimostrazione: Quando nella materia di un vizio si riscontra una speciale deformità, è necessario riconoscere una specie determinata di quel vizio. Ora, la lussuria è un peccato riguardante l'atto venereo, come sopra [q. 153, a. 1] si è detto. D'altra parte la deflorazione di una vergine che è sotto la tutela dei genitori presenta una speciale deformità. Sia dalla parte della ragazza la quale, essendo stata violata senza alcun contratto matrimoniale precedente, viene ridotta all'impossibilità di contrarre un matrimonio legittimo e viene posta sulla via del meretricio, dal quale prima era trattenuta per il timore di perdere il segno della verginità. Sia ancora dalla parte del padre che l'ha in custodia, secondo le parole della Scrittura [Sir 42, 11]: «Su una figlia indocile rafforza la vigilanza, perché non ti renda scherno dei nemici». È quindi evidente che lo stupro, il quale implica l'illecita deflorazione di vergini soggette

alla cura dei genitori, è una specie determinata della lussuria.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene una vergine sia libera dal vincolo del matrimonio, non è tuttavia libera dall'autorità paterna. Inoltre essa ha uno speciale impedimento al rapporto sessuale peccaminoso nel segno della verginità, il quale non deve essere infranto che dal matrimonio. Perciò lo stupro non è una semplice fornicazione, quale è invece il rapporto sessuale «con le meretrici», cioè con donne già violate; come risulta evidente dalla Glossa [interlin.] su quel testo di S. Paolo [2 Cor 12, 21]: «Che non si sono convertiti dalle impurità e dalla fornicazione», ecc.
2. In quel testo S. Ambrogio usa il termine stupro per un qualsiasi peccato di lussuria. Infatti chiama stupro il rapporto di uno sposato con qualsiasi altra donna che non sia la moglie. Il che è evidente dalle parole che seguono: «Non è lecito all'uomo quanto non è lecito alla donna». E il termine viene preso in questo senso anche in quel passo dei Numeri [5, 13] dove si legge: «Se l'adulterio rimane occulto, e non può essere provato con dei testimoni, poiché la donna non fu sorpresa nello stupro», ecc.
3. Nulla impedisce che un peccato diventi più grave assommandosi a un altro. Un peccato di lussuria quindi diventa più turpe con l'aggiunta di un peccato di ingiustizia: poiché la concupiscenza che non rifugge dall'ingiustizia si rivela più disordinata. E lo stupro implica due ingiustizie. La prima rispetto alla vergine, che viene sedotta, anche se non viene violentata: per cui si è tenuti a riparare. Nell'Esodo [22, 16 s.] infatti si legge: «Quando un uomo seduce una vergine non ancora fidanzata e pecca con lei, ne pagherà la dote nuziale ed essa diverrà sua moglie. Se poi il padre di lei si rifiuta di dargliela, egli dovrà versare una somma di danaro pari alla dote nuziale delle vergini». – La seconda ingiuria viene fatta invece al padre della fanciulla. E secondo la legge anche per questo è prevista una pena. Sta scritto infatti nel Deuteronomio [22, 28 s.]: «Se un uomo trova una fanciulla vergine che non sia fidanzata e pecca con lei e sono colti in flagrante, l'uomo che ha peccato con lei darà al padre della fanciulla cinquanta sicli d'argento: essa sarà sua moglie, per il fatto che egli l'ha disonorata, e non potrà ripudiarla per tutto il tempo della sua vita». E questo, secondo S. Agostino [Quaest. in Dt 34], «perché non sembri che l'abbia voluta oltraggiare».

Articolo 7
Supra, a. 1; In 4 Sent., d. 41, a. 4, sol. 1, 2; De Malo, q. 15, a. 3
Se il ratto sia una specie della lussuria distinta dallo stupro
Pare che il ratto o rapimento non sia una specie della lussuria distinta dallo stupro. Infatti:
1. S. Isidoro [Etym. 5, 26] scrive che «lo stupro, cioè il ratto, propriamente è un accoppiamento illecito, denominato così in base all'atto del corrompere: per cui con il ratto uno si impossessa di ciò di cui fa uso con lo stupro». Quindi il ratto non deve essere considerato una specie della lussuria distinta dallo stupro.
2. Il ratto implica una qualche violenza: poiché si legge nel Decreto [di Graz. 2, 27, 2, 4] che «il ratto viene commesso quando con la violenza

si porta via una ragazza dalla sua casa paterna, per violarla e per sposarla». Ma la violenza che viene esercitata contro qualcuno è accidentale alla lussuria, che di per sé ha per oggetto il piacere carnale. Quindi il ratto non è una specie determinata della lussuria.
3. Il vizio della lussuria viene represso con il matrimonio, come insegna S. Paolo [1 Cor 7, 2]: «Per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie». Il ratto invece è un impedimento al matrimonio; così infatti si espresse il Concilio di Meaux [Decr. di Graz. 2, 36, 2, 11]: «È stabilito che chi rapisce, ruba o seduce una donna, non la può tenere per moglie, nemmeno ricevendola in seguito come sposa col consenso dei genitori». Quindi il ratto non è una specie determinata della lussuria distinta dallo stupro.
4. Uno può unirsi alla propria sposa senza commettere un peccato di lussuria. Ma il ratto viene commesso anche prelevando con violenza dalla casa dei genitori la propria sposa per unirsi con lei. Quindi il ratto non va considerato una specie determinata della lussuria.
In contrario: «Il ratto è un accoppiamento illecito», come dice S. Isidoro [cf. ob. 1]. Ma ciò si riduce a un peccato di lussuria. Quindi il ratto è una specie della lussuria.
Dimostrazione: Il ratto di cui ora parliamo è una specie della lussuria. E talvolta esso è accompagnato dallo stupro, mentre talvolta c'è il solo ratto senza lo stupro, e altre volte ancora abbiamo lo stupro senza il ratto. Ora, le due cose coincidono quando uno fa violenza a una vergine per deflorarla. E questa violenza talora colpisce sia la ragazza che suo padre, talora invece colpisce il padre ma non la ragazza, p. es. quando questa acconsente a essere portata via dalla casa paterna con la violenza. Inoltre nella violenza del ratto troviamo altre differenze: poiché talvolta la ragazza viene strappata con violenza dalla sua casa e con violenza viene deflorata; talora invece, sebbene venga tolta di casa con violenza, tuttavia viene violata col suo consenso, o con un atto di fornicazione o con un atto matrimoniale. Comunque infatti ci sia la violenza, si può sempre parlare di ratto. – Il ratto però può aversi senza stupro: quando ad es. uno rapisce una vedova, o una ragazza violata. Al che si riferiscono le parole del Papa Simmaco [Epist. 5]: «Noi detestiamo i rapitori di vedove o di vergini, per l'enormità del loro delitto». – Lo stupro infine è senza il ratto quando uno deflora illecitamente una vergine senza che vi sia violenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Siccome per lo più il ratto è accompagnato dallo stupro, talora si prende l'uno per l'altro.
2. La violenza nasce dall'intensità della concupiscenza, per cui uno non esita di fronte al pericolo di usare violenza.
3. Bisogna distinguere il ratto di ragazze già fidanzate con altri dal ratto di ragazze non fidanzate. Le prime infatti vanno restituite ai loro fidanzati, che in forza degli sponsali hanno un diritto su di esse. Le altre invece vanno prima restituite ai loro genitori; e allora con il consenso di questi possono essere prese per mogli. Se invece si procede diversamente il matrimonio è illecito: poiché chiunque ruba una cosa è tenuto alla restituzione. Tuttavia il ratto non dirime il matrimonio già contratto, sebbene impedisca di contrarlo. Il decreto del Concilio citato vale poi come condanna di quel delitto, ma è

stato abrogato. Per cui S. Girolamo [Decr. di Graz. 2, 36, 2, 8] dice il contrario: «Nella Scrittura si riscontrano tre tipi di matrimoni legittimi. Il primo è quello di una vergine casta data a un uomo in maniera legittima. Il secondo è quello di una vergine oppressa da un uomo nell'abitato: se il padre di lei vorrà, quest'uomo le darà la dote indicata dal padre, e ne ripagherà il pudore. Il terzo tipo si ha quando il padre riprende la ragazza rapita per darla a un altro». – Oppure quel testo va inteso di ragazze già promesse ad altri: specialmente in ragione dei verbi al presente.

4. Il fidanzato, in forza degli sponsali, ha un certo diritto sulla fidanzata. Sebbene quindi pecchi nell'usare la violenza, tuttavia è scusato dal delitto di ratto. Da cui le parole del Papa Gelasio [Decr. di Graz. 2, 27, 2, 49]: «Secondo la legge degli antichi imperatori si ha il ratto quando si rapisce una ragazza senza alcun previo contratto di matrimonio».

Articolo 8

Supra, a. 1; In 4 Sent., d. 41, a. 4, sol. 1, 2; De Malo, q. 15, a. 3; Expos. in Decal., cap. De Sexto Praecepto

Se l'adulterio sia una specie distinta del peccato di lussuria

Pare che l'adulterio non sia una specie distinta del peccato di lussuria. Infatti:

1. Adulterio deriva da ad alteram, cioè dal rapporto sessuale con un'altra donna diversa dalla propria, come spiega la Glossa [ord. su Es 20, 14]. Ma quest'altra donna può essere di svariate condizioni: p. es. vergine sotto la tutela paterna, o meretrice, oppure di qualsiasi altra condizione. Quindi l'adulterio non è una specie della lussuria distinta dalle altre.

2. S. Girolamo [Contra Iovin.] fa osservare che «non importa nulla la causa per cui uno perde la testa. Per cui Sisto Pitagorico afferma: "L'amante esagerato della propria moglie è un adultero"». E lo stesso si può dire per l'amore verso qualsiasi donna. Ma in ogni tipo di lussuria si riscontra un amore esagerato. Quindi in ogni tipo di lussuria c'è un adulterio. Perciò questo non va considerato una specie distinta della lussuria.

3. Dove si riscontra il medesimo disordine non ci possono essere specie diverse di peccati. Ma nello stupro e nell'adulterio si riscontra il medesimo disordine, poiché nell'uno e nell'altro viene violata una donna che è sotto il potere di altri. Quindi l'adulterio non è una specie determinata e distinta della lussuria.

In contrario: S. Leone Papa [Agost., De bono coniug. 4] afferma che «si commette adulterio quando, o portati dalla libidine propria, o per il consenso di quella altrui, si ha il rapporto sessuale con un'altra persona contro la fedeltà coniugale». Ma ciò implica un disordine speciale nella lussuria. Quindi l'adulterio è una specie determinata della lussuria.

Dimostrazione: L'adulterio, come vuole la stessa etimologia, «è l'accesso all'altrui toro» [Decr. di Graz. 2, 36, 1, 2]. E in esso si può peccare in due modi contro la castità e contro la prole: primo, unendosi con una donna a cui non si è legati mediante il matrimonio, il che è invece richiesto per l'educazione della prole propria; secondo, unendosi con la moglie di un altro, il che danneggia la prole altrui. E lo stesso si dica per la donna sposata che commette

adulterio. Da cui le parole [Sir 23, 22 s.]: «Ogni donna che lascia il proprio marito commette peccato»; primo, perché «disobbedisce alla legge dell'Altissimo», nella quale sta scritto: «non commettere adulterio»; secondo, perché «commette un torto verso il proprio marito», rendendone così dubbia la prole; terzo, perché «introduce in casa i figli di un estraneo», contro il bene della prole propria. Ora, il primo motivo è comune a tutti i peccati mortali, mentre gli altri due costituiscono la deformità speciale dell'adulterio. È quindi evidente che l'adulterio è una specie determinata della lussuria, implicando un disordine speciale nel campo degli atti venerei.

Analisi delle obiezioni: 1. Se uno sposato si unisce sessualmente con un'altra donna, il peccato commesso può essere considerato o come appartenente a lui, e allora è sempre un adulterio, oppure come appartenente alla donna. E in questo caso talora è un adulterio, p. es. quando uno sposato va con la moglie di un altro, talora invece ha natura di stupro, o di un altro peccato, secondo le diverse condizioni della donna. Infatti sopra [a. 1] abbiamo detto che le specie della lussuria si distinguono secondo le diverse condizioni della donna.

2. Il matrimonio, come si è visto [a. 2], è ordinato formalmente al bene della prole umana. Ora, l'adulterio è direttamente contrario al matrimonio: in quanto viola la fedeltà che ci deve essere tra i coniugi. E poiché chi è un amante troppo ardente della moglie agisce contro il bene del matrimonio usandone in modo disonesto, pur osservando la fedeltà, ne segue che in qualche modo può essere detto adultero; e più di chi è un amante troppo ardente di una donna altrui.

3. La moglie è sotto il potere del marito in quanto a lui sposata; la ragazza invece è sotto il potere del padre come nubile. Perciò il peccato di adulterio compromette il bene del matrimonio in modo diverso dal peccato di stupro. Per cui sono due specie distinte di lussuria.

Degli altri aspetti poi dell'adulterio parleremo nella Terza Parte, trattando del matrimonio [cf. Suppl. q. 59, a. 3; qq. 60, 62].

## Articolo 9

Supra, a. 1; In 4 Sent., d. 41, q. 1, a. 4, sol. 1, 2; De Malo, q. 15, a. 3

### Se l'incesto sia una specie distinta della lussuria

Pare che l'incesto non sia una specie distinta della lussuria. Infatti:

1. Incesto suona «non casto». Ma alla castità si contrappone in generale la lussuria. Quindi l'incesto non è una specie della lussuria, ma la lussuria in genere.

2. Nel Decreto [di Graz. 2, 28, 1] si legge che «l'incesto è l'abuso di donne consanguinee o affini». Ma l'affinità è distinta dalla consanguineità. Quindi l'incesto non è una specie unica della lussuria, ma una pluralità di specie.

3. Ciò che non implica un particolare disordine in se stesso non costituisce una determinata specie di peccato. Ma l'accostarsi a donne consanguinee o affini non è in se stesso un disordine: altrimenti non sarebbe stato lecito in alcun tempo. Quindi l'incesto non è una specie determinata della lussuria.

In contrario: Le specie della lussuria si distinguono secondo le diverse condizioni

delle donne di cui si abusa. Ma l'incesto implica una speciale condizione di queste donne: poiché esso è «l'abuso di donne consanguinee o affini», come si è detto [ob. 2]. Quindi l'incesto è una specie determinata della lussuria.

Dimostrazione: Bisogna ammettere, come già si è detto [aa. 1, 6], una specie determinata di lussuria là dove si riscontra qualcosa che ripugna all'uso legittimo della sessualità. Ora, nel rapporto sessuale con i consanguinei o gli affini vi è tale ripugnanza per tre motivi. Primo, poiché per natura l'uomo deve un certo onore ai genitori, e di conseguenza agli altri consanguinei, che ad essi immediatamente si riallacciano nella loro origine: cosicché presso gli antichi, come riferisce Valerio Massimo [Dict. factorumque memorab. 2, 1], non era ammesso che un figlio potesse fare il bagno assieme al padre, per non vedersi nudi reciprocamente. Ora è evidente, in base a quanto detto [q. 142, a. 4; q. 151, a. 4], che negli atti venerei si ha un eccesso di turpitudine che è incompatibile con l'onore: per cui gli uomini se ne vergognano più di ogni altra cosa. È quindi sconveniente che avvengano rapporti sessuali tra simili persone. E a questo motivo Pare accennare quel testo del Levitico [18, 7]: «È tua madre: non scoprirai la sua nudità». E la stessa cosa dice poi per gli altri parenti.

Secondo, perché i consanguinei devono necessariamente convivere. Per cui se gli uomini non venissero distolti da questi rapporti sessuali, si offrirebbero loro continue occasioni; e così i loro animi sarebbero snervati dalla lussuria. Per questo nell'antica legge viene proibito in modo particolare il rapporto sessuale con tutte le persone con cui si deve convivere.

Il terzo motivo sta nel fatto che altrimenti si impedirebbe il moltiplicarsi delle amicizie: poiché quando uno prende per sposa un'estranea si rende amici tutti i consanguinei di lei, come se fossero suoi consanguinei. Da cui le parole di S. Agostino [De civ. Dei 15, 16]: «Una norma rettissima di carità invita gli uomini, per i quali la concordia è utile e onorabile, a moltiplicare i loro legami di parentela: un solo uomo non dovrebbe concentrarli troppo in se stesso, ma dovrebbe ripartirli tra soggetti differenti».

Aristotele [Polit. 2, 1] poi aggiunge un quarto motivo affermando che se l'uomo, il quale già naturalmente ama le proprie consanguinee, vi aggiungesse l'amore proprio dell'atto sessuale, si avrebbe una passione eccessiva e un incentivo massimo alla libidine; il che è incompatibile con la castità.

Perciò è evidente che l'incesto è una specie determinata della lussuria.

Analisi delle obiezioni: 1. L'abuso dei consanguinei provocherebbe la più grave corruzione della castità: sia per le facili occasioni, sia per l'eccesso della passione amorosa, come si è detto [nel corpo]. Per cui tale abuso viene detto per antonomasia incesto.

2. Una persona diviene affine per la consanguineità di un proprio congiunto. Poiché dunque l'una cosa deriva dall'altra, la consanguineità e l'affinità producono un disordine dello stesso genere.

3. Nei rapporti sessuali fra congiunti ci sono delle cose disoneste e ripugnanti in se stesse secondo la ragione naturale, come l'accoppiamento tra genitori e figli, la cui cognazione è immediata: i figli infatti devono onorare per natura

i loro genitori. E il Filosofo [De animal. 9, 47] racconta che un cavallo, essendo stato spinto con inganno all'accoppiamento con la madre, per l'orrore andò a gettarsi da sé in un precipizio: poiché persino certi animali sentono una naturale riverenza verso i genitori.
Invece nelle altre persone che hanno una cognazione non immediata, ma in forza dei genitori, non si riscontra di per sé un disordine evidente: e così la convenienza o la sconvenienza varia secondo le abitudini, e secondo la legge umana o divina. Essendo infatti l'uso della sessualità ordinato al bene comune, come si è detto [a. 2], esso soggiace alla legge. Per cui S. Agostino [l. cit.] scrive che «il rapporto carnale tra fratelli e sorelle, quanto più fu antico per una stretta necessità, tanto più fu ritenuto in seguito condannabile per il divieto della religione».

Articolo 10
Supra, a. 1, ad 3; In 4 Sent., d. 41, q. 1, a. 4, sol. 2, ad 7
Se il sacrilegio possa essere una specie della lussuria
Pare che il sacrilegio non possa essere una specie della lussuria. Infatti:
1. La medesima specie non può trovarsi in generi diversi non subalterni. Ma il sacrilegio è una specie dell'irreligione, come sopra [q. 99, a. 2] si è visto. Quindi il sacrilegio non può essere elencato tra le specie della lussuria.
2. Nel Decreto [di Graz. 2, 36, 1] il sacrilegio non viene enumerato tra le altre specie della lussuria. È quindi evidente che non è una sua specie.
3. Come nella lussuria, così anche in altri generi di vizi può capitare di compiere degli atti contro le cose sante. Ma il sacrilegio non viene posto tra le specie del vizio della gola, o di altri vizi. Quindi esso non va considerato neppure una specie della lussuria.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 15, 16] afferma che «come è un'iniquità non rispettare i confini dei campi per l'avidità di possedere, così è un'iniquità trasgredire i limiti dell'onestà per la libidine del piacere carnale».
Ora, violare i limiti dei campi nelle cose sacre è un peccato di sacrilegio. Quindi per lo stesso motivo è un sacrilegio trasgredire per la libidine i limiti dell'onestà in cose sacre. Ma la libidine rientra nella lussuria. Quindi il sacrilegio è una specie della lussuria.
Dimostrazione: Come si è già notato [q. 85, a. 3; q. 99, a. 2, ad 2; I-II, q. 18, aa. 6, 7], l'atto di una virtù o di un vizio, quando è ordinato al fine di un'altra virtù o di un altro vizio, assume la specie di questi ultimi: come il furto che viene commesso in vista di un adulterio rientra nella specie dell'adulterio Ora, è evidente che l'osservanza della castità in quanto è ordinata al culto di Dio è un atto della virtù di religione: il che risulta chiaramente in coloro che fanno il voto di verginità e lo osservano, come insegna S. Agostino [De virginit. 8]. È chiaro quindi che anche la lussuria, nella misura in cui viola qualcosa che riguarda il culto di Dio, costituisce un sacrilegio. E in base a ciò il sacrilegio può essere considerato tra le specie della lussuria.
Analisi delle obiezioni: 1. La lussuria, nella misura in cui è ordinata al fine di un altro vizio, diventa una sua specie. E così una specie della lussuria può costituire la specie di un vizio più grave contrario alla virtù della religione.

2. Nel testo accennato vengono enumerati quegli atti che costituiscono per se stessi le varie specie della lussuria; invece il sacrilegio rientra nelle specie della lussuria in quanto è ordinato al fine di un altro vizio o peccato. Ed esso può coincidere con diverse specie di lussuria. Se infatti uno abusa di una persona a lui legata da cognazione spirituale, si ha un sacrilegio che assomiglia a un incesto. Se invece si abusa di una vergine consacrata a Dio, allora in quanto essa è sposa di Cristo si ha un sacrilegio a modo di adulterio; in quanto invece è sotto la tutela di un padre spirituale vi sarà come uno stupro spirituale; e se si usa violenza si avrà un ratto spirituale, che anche le leggi civili puniscono più gravemente di ogni altro ratto. Per cui Giustiniano [Decr. di Graz. 2, 33, 3, 1, 6] comanda: «Se uno osasse non dico effettuare, ma anche solo tentare il ratto di vergini consacrate in vista del matrimonio, sia condannato a morte».
3. Si commette sacrilegio violando le cose sante. Ora, cose sante sono o le persone consacrate, con cui si desidera di avere un rapporto sessuale: e ciò rientra nella lussuria; oppure i beni materiali di cui si desidera il possesso: e ciò rientra nell'ingiustizia. E si può commettere sacrilegio anche con l'ira: p. es. se uno mosso dall'ira fa ingiuria a una persona consacrata. Oppure si commette sacrilegio assumendo golosamente un cibo sacro. Tuttavia il sacrilegio viene attribuito in un modo tutto particolare alla lussuria, che è il contrario della castità, alla cui osservanza certe persone si sono consacrate in modo speciale.

## Articolo 11

In 4 Sent., d. 41, q. 1, a. 4, sol. 2; De Malo, q. 15, a. 1, ad 7; a. 3

### Se il vizio contro natura sia una specie della lussuria

Pare che il vizio contro natura non sia una specie della lussuria. Infatti:
1. Nell'enumerazione sopra [a. 10, ob. 2] riferita delle specie della lussuria non si fa alcun cenno al vizio contro natura. Perciò questo non è una specie della lussuria.
2. La lussuria si contrappone alla virtù: e così rientra nella malizia. Invece il vizio contro natura non rientra nella malizia, ma nella bestialità, come nota il Filosofo [Ethic. 7, 5]. Quindi il vizio contro natura non è una specie della lussuria.
3. La lussuria consiste in atti ordinati alla generazione umana, come risulta evidente da quanto abbiamo detto [q. 153, a. 2]. Invece il vizio contro natura consiste in atti dai quali non può seguire la generazione. Quindi il vizio contro natura non è una specie della lussuria.
In contrario: Il vizio suddetto è enumerato da S. Paolo tra gli altri peccati di lussuria là dove dice [2 Cor 12, 21]: «Non si sono convertiti né dall'immondezza, né dalla fornicazione, né dall'impudicizia»; e la Glossa [interlin.] spiega: «L'immondezza equivale alla lussuria contro natura».
Dimostrazione: Come già si è notato [aa. 6, 9], esiste una specie distinta di lussuria là dove si riscontra un disordine speciale che rende indecente l'atto venereo.
E ciò può avvenire in due modi. Primo, perché [tale disordine] ripugna alla retta ragione: il che si riscontra in tutti i peccati di lussuria. Secondo,

perché oltre a ciò ripugna anche allo stesso ordine naturale e fisiologico dell'atto sessuale proprio della specie umana: e questo viene detto peccato o vizio contro natura. Il quale può essere compiuto in più modi. Primo, procurando senza alcun rapporto sessuale la polluzione in vista del piacere venereo: e questo è il peccato di immondezza, che alcuni chiamano mollezza [o masturbazione]. - Secondo, praticando l'unione sessuale con esseri di altra specie: e si ha allora la bestialità. - Terzo, accoppiandosi con il sesso indebito, cioè maschi con maschi e femmine con femmine, come riferisce S. Paolo [Rm 1, 26 s.]: e questo è il vizio della sodomia. - Quarto, non osservando il modo naturale dell'accoppiamento: o perché non si usano i debiti organi, o perché si compie l'atto in altri modi mostruosi e bestiali.

Analisi delle obiezioni: 1. Nel testo a cui si accenna vengono enumerate le [sole] specie della lussuria che non ripugnano alla natura umana. Per questo manca il vizio contro natura.

2. La bestialità differisce dalla malizia, che è il contrario della virtù umana, per un eccesso riguardante la stessa materia. Per cui si può ridurre al medesimo genere.

3. Il lussurioso non ha di mira la generazione, ma il piacere venereo: il quale può essere ottenuto anche senza gli atti a cui consegue la generazione umana. E questo è quanto viene ricercato nel vizio contro natura.

Articolo 12

Infra, q. 170, a. 1, ad 2; I-II; q. 73, a. 7; In 4 Sent., d. 41, a. 4, sol. 3; In Rom., c. 1, lect. 8

Se il vizio contro natura sia il più grave dei peccati di lussuria

Pare che il vizio contro natura non sia il più grave dei peccati di lussuria. Infatti:

1. Un peccato è tanto più grave quanto più è contrario alla carità. Ora, è più contrario alla carità verso il prossimo l'adulterio, lo stupro e il rapimento, che fanno ingiuria al prossimo, che non i peccati contro natura in cui non si fa ingiuria ad altri. Perciò il peccato contro natura non è il più grave tra i peccati di lussuria.

2. I peccati più gravi sono quelli che si commettono contro Dio. Ma il sacrilegio si commette direttamente contro Dio: poiché è un'offesa al culto verso di lui. Quindi il sacrilegio è un peccato più grave del vizio contro natura.

3. Un peccato è più grave se viene perpetrato contro una persona che dobbiamo amare di più. Ora, secondo l'ordine della carità dobbiamo amare di più le persone a noi maggiormente legate, che vengono offese con l'incesto, piuttosto che le persone estranee, che vengono coinvolte in certi peccati contro natura. Quindi l'incesto è un peccato più grave del peccato contro natura.

4. Se il peccato contro natura fosse il più grave, dovrebbe essere tanto più grave quanto più è contro natura. Ma la cosa maggiormente contro natura Pare essere il peccato di immondezza, ovvero di masturbazione: poiché la natura Pare esigere in questo atto soprattutto la distinzione tra agente e paziente. Quindi in base a ciò la masturbazione sarebbe il più grave dei peccati contro natura. Ma ciò è falso. Quindi i peccati contro natura non sono i più gravi tra quelli di lussuria.

In contrario: S. Agostino [De bono coniug. 8] afferma che «fra tutti questi peccati», cioè quelli di lussuria, «il peggiore è quello contro natura».
Dimostrazione: In ogni genere di cose la degenerazione più grave è la corruzione dei princìpi, da cui tutto il resto dipende. Ora, i princìpi della ragione umana sono dati da ciò che è secondo la natura: infatti la ragione, presupposto ciò che è determinato dalla natura, dispone il resto in conformità ad essa. E ciò è evidente sia in campo speculativo che in campo pratico. Come quindi in campo speculativo l'errore circa i princìpi noti per natura è quello più grave e vergognoso, così in campo pratico l'agire contro ciò che è secondo la natura è il peccato più grave e più turpe. Poiché dunque nel vizio contro natura si trasgredisce ciò che è determinato secondo la natura nell'uso della sessualità, ne segue che questo è il peccato più grave in tale materia. – Dopo del quale viene l'incesto, che è contro la riverenza naturale dovuta ai propri congiunti, come si è detto [a. 9].
Invece nelle altre specie della lussuria si trasgredisce solo ciò che è determinato dalla retta ragione: partendo tuttavia dal presupposto dei princìpi naturali. Ora, ripugna maggiormente alla ragione che uno usi dei piaceri venerei non solo contro il bene della prole da generarsi, ma anche con ingiuria verso la comparte. Perciò la semplice fornicazione che viene commessa senza fare ingiuria a un'altra persona è il minore fra i peccati di lussuria. – L'ingiuria poi è più grave se si abusa di una donna soggetta al potere di un altro uomo in ordine alla generazione, piuttosto che per la sola tutela. Quindi l'adulterio è più grave dello stupro. – E l'uno e l'altro diventano più gravi per la violenza. Per cui il ratto di una vergine è più grave dello stupro, e il ratto di una sposa è più grave dell'adulterio. – E tutti questi peccati diventano ancora più gravi se vi è sacrilegio, come sopra [a. 10, ad 2] si è accennato.
Analisi delle obiezioni: 1. L'ordine della retta ragione deriva dall'uomo, ma l'ordine della natura deriva da Dio. Perciò nei peccati contro natura, nei quali si viola tale ordine, si fa ingiuria a Dio stesso, Ordinatore della natura. Scrive quindi S. Agostino [Conf. 3, 8]: «I peccati contro natura come quelli dei Sodomiti sono sempre degni di detestazione e di castigo; e anche se fossero commessi da tutte le genti, queste sarebbero ree di uno stesso crimine di fronte alla legge di Dio, la quale non ammette che gli uomini si comportino in quel modo. Così infatti viene violata la società che deve esistere tra noi e Dio, essendo profanata con la perversità della libidine la natura di cui egli è l'autore».
2. Anche i vizi contro natura sono contro Dio, come si è detto [ad 1]. E sono tanto più gravi del sacrilegio quanto più l'ordine della natura è primordiale e stabile rispetto a qualsiasi altro ordine successivo.
3. A ciascuno la natura della propria specie è unita più intimamente di qualsiasi altro individuo. Perciò i peccati che sono contrari alla natura specifica sono più gravi.
4. La gravità di un peccato dipende più dall'abuso di una cosa che dall'omissione del debito uso. Perciò fra tutti i vizi contro natura occupa l'infimo posto il peccato di immondezza, o masturbazione, che consiste nella sola omissione del rapporto sessuale con un'altra persona. – Il peccato più grave è

invece la bestialità, in cui non si rispetta la propria specie. Per cui la Glossa [interlin.], spiegando quel passo della Genesi [37, 2]: «[Giuseppe] accusò i suoi fratelli di un peccato gravissimo», aggiunge: «cioè di avere rapporti carnali con le bestie». - Dopo di questo c'è il vizio della sodomia, in cui non si rispetta il debito sesso. - Infine viene il peccato di chi non rispetta il debito modo di avere il rapporto. E il non fare uso dei debiti organi è più grave del disordine riguardante solo il modo dell'unione.

## Quaestio 155
## Prooemium

[45247] IIª-IIae, q. 155 pr. Deinde considerandum est de partibus potentialibus temperantiae. Et primo, de continentia; secundo, de clementia; tertio, de modestia. Circa primum, considerandum est de continentia, et de incontinentia. Circa continentiam quaeruntur quatuor. Primo, utrum continentia sit virtus. Secundo, quae sit materia eius. Tertio, quid sit eius subiectum. Quarto, de comparatione eius ad temperantiam.

## ARGOMENTO 155
## LA CONTINENZA

Passiamo ora a considerare le parti potenziali della temperanza: in primo luogo la continenza, poi la clemenza [q. 157] e infine la modestia [q. 160].
Sul primo tema tratteremo della continenza e dell'incontinenza [q. 156].
A proposito della continenza esamineremo dunque quattro argomenti:
1. Se la continenza sia una virtù; 2. Quale sia la sua materia; 3. Quale la sua sede; 4. Il confronto fra la continenza e la temperanza.

## Articolo 1
I-II, q. 58, a. 3, ad 2; III, q. 7, a. 2, ad 3; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 2, sol. 1, ad 1
### Se la continenza sia una virtù

Pare che la continenza non sia una virtù. Infatti:
1. Una specie non si contrappone mai al proprio genere. Invece troviamo in Aristotele [Ethic. 7, 1] che la continenza si contrappone alla virtù in una certa divisione. Quindi la continenza non è una virtù.
2. Nessuno pecca esercitando una virtù: poiché, secondo S. Agostino [De lib. arb. 2, 19], «della virtù nessuno usa malamente». Invece uno può peccare contenendosi: p. es. se desidera fare del bene e si trattiene dal farlo. Quindi la continenza non è una virtù.
3. Nessuna virtù ritrae dalle cose lecite, ma solo dalle illecite. Ora, la continenza ritrae dalle cose lecite: infatti la Glossa [interlin. su Gal 5, 23] afferma che con la continenza uno «si astiene anche dalle cose lecite». Quindi la continenza non è una virtù.
In contrario: Ogni abito lodevole è una virtù. Ma tale è appunto la continenza: poiché Andronico [De affect.] scrive che «la continenza è un abito che non si lascia vincere dal piacere». Perciò la continenza è una virtù.
Dimostrazione: Il termine continenza ha diverse accezioni. Alcuni per continenza intendono l'astensione da ogni piacere sessuale: per cui

l'Apostolo [Gal 5, 23] affianca la continenza alla castità. Se è presa dunque in questo senso, allora la continenza perfetta e principale è la verginità, e in secondo luogo viene la vedovanza. E in questa accezione vale per la continenza ciò che sopra [q. 152, a. 3] abbiamo detto a proposito della verginità, che è appunto una virtù.

Altri invece ritengono che la continenza sia la facoltà di resistere alle cattive concupiscenze che si scatenano con violenza. Ed è in questo senso che parla di essa Aristotele [Ethic. 7, cc. 1, 9], e anche Cassiano [Coll. Patrum 12, 10]. Così intesa la continenza ha un aspetto di virtù, in quanto la ragione è fatta per resistere alle passioni, tuttavia non raggiunge la perfetta natura di una virtù morale, la quale esige la sottomissione alla ragione dello stesso appetito sensitivo, così da impedire l'insorgere in esso di passioni violente contrarie alla ragione. Per cui il Filosofo [Ethic. 4, 9] afferma che «la continenza non è una virtù, ma una certa mescolanza», in quanto cioè possiede certi elementi della virtù, ma è mancante di altri. – Prendendo tuttavia il termine virtù nel senso di qualsiasi principio lodevole di operazione, possiamo dire che la continenza è una virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo contrappone la continenza alla virtù poiché la considera dal lato in cui non ne raggiunge la perfezione.

2. L'uomo è propriamente ciò che è in forza alla ragione. Per questo si dice che uno si tiene in se stesso in quanto sta a ciò che si addice alla ragione. Ma ciò che appartiene alla perversità della ragione non si addice alla ragione. Per cui è davvero continente solo chi si attiene a ciò che è conforme alla retta ragione, non invece chi segue la ragione perversa. Ora, alla retta ragione si contrappongono le cattive concupiscenze, come alla ragione perversa si contrappongono i buoni desideri. Perciò è veramente e propriamente continente colui che persiste nel seguire la retta ragione astenendosi dalle prave concupiscenze, non invece chi persiste nel seguire la ragione perversa respingendo i buoni desideri; il quale deve dirsi piuttosto ostinato nel male.

3. La Glossa nel testo accennato parla della continenza secondo la prima accezione, in quanto cioè essa significa una virtù allo stato perfetto, la quale non solo si astiene dalle cose illecite, ma anche da certi beni di ordine inferiore, per attendere totalmente ai beni più perfetti.

## Articolo 2

In 7 Ethic., lect. 4

### Se la materia della continenza siano le concupiscenze dei piaceri del tatto

Pare che la materia della continenza non siano le concupiscenze dei piaceri del tatto. Infatti:

1. S. Ambrogio [De off. 1, 46] scrive che «il continente deve contribuire all'insieme della bellezza e dell'onestà regolando ogni suo atto». Ora, non tutti gli atti umani riguardano i piaceri del tatto. Quindi la continenza non ha per oggetto solo le concupiscenze di tali piaceri.

2. Il termine continenza deriva dal fatto che uno si tiene al bene della retta ragione, come sopra [a. prec.] si è visto. Ma ci sono altre passioni che allontanano l'uomo dalla retta ragione più delle concupiscenze dei piaceri del tatto: come il timore dei pericoli mortali, che istupidisce l'uomo, e l'ira, chesecondo

Seneca [De ira 1, 1] è simile alla follia. Perciò la continenza non riguarda propriamente le concupiscenze dei piaceri del tatto.
3. Cicerone [De invent. 2, 54] afferma che «la continenza è la virtù con la quale si governa razionalmente la cupidigia». Ma per cupidigia si è soliti intendere più l'attaccamento alle ricchezze che quello ai piaceri del tatto, come appare da quel testo di S. Paolo [1 Tm 6,10]:«L'attaccamento al danaro è la radice di tutti i mali». Quindi la continenza non ha propriamente per oggetto i piaceri del tatto.
4. I piaceri del tatto non si limitano agli atti sessuali, ma riguardano anche il mangiare. Invece si usa parlare di continenza solo a proposito dei piaceri sessuali. Quindi la sua materia propria non è la concupiscenza dei piaceri del tatto.
5. Tra i piaceri del tatto alcuni non sono umani, ma bestiali: sia nei cibi, come il piacere di cibarsi di carne umana; sia anche negli atti sessuali, come nella bestialità e nella pederastia. Ma Aristotele [Ethic. 7, 5] scrive che la continenza non riguarda queste cose. Perciò la materia propria della continenza non è data dalle concupiscenze dei piaceri del tatto.
In contrario: Il Filosofo [Ethic. 7, 4] afferma che «la continenza e l'incontinenza hanno lo stesso oggetto della temperanza e dell'intemperanza». Ma la temperanza e l'intemperanza, come sopra [q. 141, a. 4] si è visto, riguardano le concupiscenze dei piaceri del tatto. Quindi anche la continenza e l'incontinenza hanno la stessa materia.
Dimostrazione: Il termine continenza dice freno, o contenimento: in quanto cioè con essa uno si tiene dal seguire le passioni. Si parla quindi propriamente di continenza per quelle passioni che spingono a perseguire qualche cosa da cui la ragione fa bene a ritrarre; non se ne parla invece con proprietà per quelle passioni che, come il timore, implicano un certo indietreggiamento, poiché in queste è lodevole rimanere saldi nel perseguire ciò che la ragione comanda, come sopra si è visto [q. 123, aa. 1, 3, 4; q. 141, a. 3]. Si deve però notare che le inclinazioni naturali sono la causa di tutte quelle susseguenti, come si è già spiegato [I, q. 60, a. 2]. Perciò le passioni sono tanto più violente nel perseguire una cosa, quanto più seguono l'inclinazione della natura. E questa inclina specialmente a ciò che è ad essa necessario o per la conservazione dell'individuo, come il cibo, oppure per la conservazione della specie, come gli atti sessuali. Ora, il piacere di queste cose appartiene al tatto. Perciò la continenza e l'incontinenza riguardano propriamente le concupiscenze dei piaceri del tatto.
Analisi delle obiezioni: 1. Come il termine temperanza in senso generico può applicarsi a qualsiasi materia, mentre in senso proprio vale per quella materia in cui soprattutto è bene che l'uomo si raffreni, così anche la continenza vale in senso proprio per quella materia in cui è cosa ottima e difficilissima contenersi, cioè nelle concupiscenze dei piaceri del tatto. Però in senso generico e impreciso il termine può riferirsi a qualsiasi altra materia. Ed è in questo senso che lo usa S. Ambrogio nel testo citato.
2. A proposito del timore non si loda propriamente la continenza, ma piuttosto la fermezza d'animo, propria della fortezza. L'ira poi dà certamente un

impulso a perseguire qualcosa, ma questo impulso deriva dalla conoscenza più che da un'inclinazione naturale, cioè dal fatto che uno percepisce di essere stato offeso da un altro. Per cui si può dire che uno è continente nell'ira solo in senso improprio, non in senso assoluto.
3. I beni esterni, come gli onori e le ricchezze, secondo il Filosofo [Ethic. 7, 4], sono «per se stessi desiderabili, ma non sono necessari» alla conservazione della natura. Perciò rispetto ad essi «non si è soliti dire che uno è continente o incontinente in senso assoluto», ma solo in senso relativo, «aggiungendo che è continente o incontinente nel guadagno, negli onori», o in altre cose del genere. Per cui Cicerone o usa qui il termine continenza in senso generico, in quanto cioè include anche la continenza in senso relativo, oppure per cupidigia intende in senso stretto la concupiscenza dei piaceri del tatto.
4. I piaceri sessuali sono più violenti di quelli del cibo. Per questo si usa parlare di continenza più per i primi che per i secondi; sebbene secondo il Filosofo [l. cit. nel s.c.] il termine possa valere per gli uni e per gli altri.
5. La continenza è un bene della ragione umana, e quindi riguarda soltanto le passioni connaturali all'uomo. Per cui il Filosofo [Ethic. 7, 5] scrive che «se uno tenendo un fanciullo desiderasse mangiarlo, o trarvi piaceri sessuali sconvenienti, sia che seguisse sia che reprimesse queste concupiscenze non potrebbe essere detto continente in senso assoluto, ma solo in senso relativo».

Articolo 3
Supra, q. 53, a. 5, ad 3; I-II, q. 58, a. 3, ad 2; In 3 Sent., d. 33, q. 2, a. 4, sol. 2; In 7 Ethic., lect. 10
Se la continenza risieda nel concupiscibile
Pare che la continenza risieda nel concupiscibile. Infatti:
1. La sede, o soggetto, di una virtù deve essere proporzionata alla materia di questa. Ora la materia della continenza, come si è visto [a. prec.], è la concupiscenza dei piaceri del tatto, che appartiene al concupiscibile. Perciò la continenza risiede nel concupiscibile.
2. «Gli opposti si scontrano sul medesimo terreno» [Arist., Praed. 8]. Ma l'incontinenza risiede nel concupiscibile, le cui passioni sopraffanno la ragione. Andronico [De affect.] infatti scrive che l'incontinenza è «la cattiva disposizione del concupiscibile a scegliere i piaceri perversi, contro i dettami della ragione». Quindi per lo stesso motivo anche la continenza è nel concupiscibile.
3. La sede di una virtù umana è o la ragione o l'appetito, il quale si divide in concupiscibile e irascibile. Ora, la continenza non è nella ragione: perché allora sarebbe una virtù intellettuale. E neppure nella volontà: poiché ha per oggetto le passioni, che non risiedono nella volontà. E neppure nell'irascibile: poiché non riguarda propriamente le passioni dell'irascibile, come sopra [a. prec., ad 2] si è visto. Quindi rimane che è nel concupiscibile.
In contrario: Qualsiasi virtù che risieda in una potenza esclude l'agire perverso di tale potenza. Ora, la continenza non elimina l'agire perverso del concupiscibile: poiché secondo il Filosofo [Ethic. 7, 9] «il continente prova delle cattive concupiscenze». Perciò la continenza non risiede nel concupiscibile.
Dimostrazione: Qualsiasi virtù imprime al soggetto in cui risiede una disposizione diversa da quella che esso aveva mentre sottostava al vizio contrario. Ora,

il concupiscibile ha la stessa disposizione sia in chi è continente sia in chi è incontinente: poiché nell'uno e nell'altro prorompe in cattive concupiscenze violente. Quindi è evidente che la continenza non ha sede nel concupiscibile.
– E anche la ragione si comporta allo stesso modo: poiché sia il continente che l'incontinente possono avere la ragione retta; e l'uno e l'altro, fuori del momento della passione, hanno il proposito di non seguire le cattive concupiscenze.
– Invece la prima differenza si riscontra nella scelta: poiché chi è continente, sebbene senta l'impeto della concupiscenza, tuttavia sceglie e determina di non seguirla, attenendosi alla ragione; l'incontinente invece determina di seguirla, nonostante l'opposizione della ragione. Perciò è necessario che la continenza risieda in quella facoltà dell'anima a cui appartiene la scelta. E questa è la volontà, come sopra [I-II, q. 13, a. 1] si è dimostrato.
Analisi delle obiezioni: 1. La continenza ha come materia i desideri dei piaceri del tatto non nel senso che li moderi, il che appartiene alla temperanza, che risiede nel concupiscibile, ma nel senso che vi resiste. Essa quindi deve trovarsi in un'altra facoltà: poiché la resistenza viene fatta lottando contro altri.
2. La volontà si trova tra la ragione e il concupiscibile, e può essere mossa da entrambi. In chi è continente però essa viene mossa dalla ragione, mentre in chi è incontente viene mossa dal concupiscibile. Perciò la continenza può essere attribuita alla ragione, come al suo primo movente, e l'incontinenza al concupiscibile; sebbene entrambe abbiano la loro sede propria e immediata nella volontà.
3. Sebbene le passioni non risiedano nella volontà come nel loro soggetto, tuttavia è in potere della volontà il resistere ad esse. Ed è in questo modo che la volontà della persona continente resiste alle concupiscenze.

Articolo 4
In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 2, sol. 1, ad 1
Se la continenza sia migliore della temperanza
Pare che la continenza sia migliore della temperanza. Infatti:
1. Nella Scrittura [Sir 26, 15 Vg] si legge: «Non c'è un peso che bilanci un'anima continente». Quindi nessuna virtù può stare alla pari con la continenza.
2. Una virtù tanto più è grande quanto maggiore è il premio che essa merita. Ma la continenza merita un premio più grande, poiché l'Apostolo [2 Tm 2, 5] insegna: «Non riceve la corona se non chi ha combattuto a dovere». Ora, combatte di più il continente, il quale sente violentemente le concupiscenze cattive, che non il temperante, il quale non le sente così violentemente. Perciò la continenza è una virtù superiore alla temperanza.
3. La volontà è una facoltà superiore all'appetito concupiscibile. Ma la continenza è nella volontà, mentre la temperanza è nel concupiscibile, come sopra si è visto [a. prec.]. Quindi la continenza è una virtù superiore alla temperanza.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, 54] e Andronico [De affect.] considerano la continenza una virtù secondaria annessa alla temperanza.
Dimostrazione: Il termine continenza, come si è già notato [a. 1], può avere due accezioni. Primo, può indicare la cessazione completa da tutti i piaceri sessuali.

E in questo senso la continenza è superiore alla temperanza nel significato ordinario: come risulta evidente da quanto sopra [q. 152, a. 5] abbiamo detto confrontando la verginità con la castità ordinaria.
Secondo, il termine continenza può indicare la resistenza della ragione all'assalto violento di concupiscenze cattive. E allora la temperanza è molto superiore alla continenza. Poiché un atto virtuoso è lodevole nella misura in cui è conforme alla ragione. Ora, il bene di ordine razionale è maggiore nella persona temperante, il cui lo stesso appetito sensitivo è sottoposto alla ragione e come domato da essa, che non nella persona continente, in cui l'appetito sensitivo resiste con forza alla ragione con le sue cattive concupiscenze. Perciò la continenza sta alla temperanza come l'imperfetto al perfetto.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo può essere spiegato in due modi.
Primo, prendendo il termine continenza nel senso di astensione da tutti i piaceri sessuali. E in questo senso è vero che «non c'è un peso che bilanci un'anima continente», nel campo della castità: poiché neppure la fecondità della carne, che è ricercata nel matrimonio, può essere confrontata con la continenza verginale o vedovile, come sopra [q. 152, aa. 4, 5] si è spiegato.
Secondo, prendendo il termine continenza, in senso generico, per qualsiasi astensione da cose illecite. E in questo senso si dice che «non c'è un peso che bilanci un'anima continente» perché essa non viene valutata con l'oro o con l'argento, che si comprano a peso.
2. La forza o la fiacchezza della concupiscenza può derivare da due cause diverse. Talora infatti deriva da una causa fisiologica. Poiché alcuni sono più portati di altri alla concupiscenza dalla complessione naturale. Inoltre alcuni hanno più di altri facili occasioni per abbandonarsi ai piaceri. E in questi casi la debolezza della concupiscenza diminuisce il merito, mentre la sua forza lo aumenta. – Talora invece la minore forza della concupiscenza deriva da una causa lodevole, p. es. dal vigore della carità, o della ragione, come avviene nella persona temperante. E allora la fiacchezza della concupiscenza aumenta il merito, a motivo della sua causa, mentre la sua forza lo diminuisce.
3. La volontà è più vicina alla ragione di quanto lo sia il concupiscibile. Perciò la bontà di ordine razionale, che rende lodevole la virtù, si dimostra più grande se raggiunge non soltanto la volontà, come avviene nella persona continente, ma anche il concupiscibile, come avviene in quella temperante.

Quaestio 156
Prooemium

[45284] IIª-IIae, q. 156 pr. Deinde considerandum est de incontinentia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum incontinentia pertineat ad animam, vel ad corpus. Secundo, utrum incontinentia sit peccatum. Tertio, de comparatione incontinentiae ad intemperantiam. Quarto, quis sit turpior, utrum incontinens irae, vel incontinens concupiscentiae.

ARGOMENTO 156
L'INCONTINENZA
Dobbiamo parlare ora dell'incontinenza.

Sull'argomento studieremo quattro problemi: 1. Se l'incontinenza riguardi l'anima o il corpo; 2. Se sia un peccato; 3. Il confronto fra l'incontinenza e l'intemperanza; 4. Se sia più vergognoso essere incontinenti nell'ira o nella concupiscenza.

## Articolo 1

### Se l'incontinenza riguardi l'anima o il corpo

Pare che l'incontinenza non riguardi l'anima, ma il corpo. Infatti:

1. La diversità di sesso non riguarda l'anima, bensì il corpo. Ma la diversità di sesso impone una diversità rispetto alla continenza: poiché, secondo il Filosofo [Ethic. 7, 5], le donne non sono né continenti né incontinenti. Perciò l'incontinenza non riguarda l'anima, ma il corpo.
2. Ciò che riguarda l'anima non segue la complessione del corpo. Invece l'incontinenza dipende dalla complessione del corpo: infatti il Filosofo [Ethic. 7, 7] afferma che «i collerici e i malinconici sono incontinenti per la loro sfrenata concupiscenza». Quindi l'incontinenza riguarda il corpo.
3. La vittoria appartiene a colui che vince più che a colui che è vinto. Ora, si dice che uno è incontinente quando «la carne, che ha desideri contrari allo spirito» [Gal 5, 17], riesce a vincerlo. Perciò l'incontinenza appartiene più alla carne che all'anima.

In contrario: L'uomo si differenzia dalle bestie principalmente per l'anima. Ma egli ne differisce anche per la continenza e l'incontinenza: poiché le bestie, secondo il Filosofo [Ethic. 7, 3], non possono essere dette né continenti né incontinenti. Quindi l'incontinenza riguarda soprattutto l'anima.

Dimostrazione: Un effetto qualsiasi va attribuito più alla sua causa diretta che alla sua causa occasionale. Ora, l'elemento corporeo offre solo l'occasione all'incontinenza. Poiché dalle disposizioni del corpo può capitare che insorgano delle passioni violente nell'appetito sensitivo, che è una facoltà organica; ma queste passioni, per quanto violente, non sono la causa efficace dell'incontinenza, bensì soltanto l'occasione: poiché finché rimane l'uso della ragione l'uomo è sempre in grado di resistere alle passioni. Se poi le passioni crescono fino al punto di togliere totalmente l'uso della ragione, come avviene in chi finisce nella follia per la violenza delle passioni, allora non c'è più né continenza né incontinenza: poiché in questi soggetti viene a mancare il giudizio della ragione, che il continente asseconda e l'incontinente trasgredisce.

Rimane dunque da concludere che la causa diretta dell'incontinenza è nell'anima, la quale non resiste con la ragione alle passioni. Il che avviene sotto due forme differenti, come nota il Filosofo [Ethic. 7, 7]. Primo, quando l'anima cede all'impulso delle passioni prima che la ragione abbia deliberato: e si ha così «l'incontinenza sfrenata», ossia «l'inconsiderazione». Secondo, quando uno non sta alle deliberazioni prese perché è debolmente stabilito nel giudizio della ragione: e si ha allora l'incontinenza «per debolezza». È quindi evidente che l'incontinenza appartiene principalmente all'anima.

Analisi delle obiezioni: 1. L'anima umana è la forma del corpo, e ha delle facoltà che si servono di organi corporei, le cui operazioni influiscono anche sulle funzioni che l'anima esercita senza gli organi del corpo, cioè sull'atto

dell'intelletto e della volontà: poiché l'intelletto riceve la conoscenza dai sensi, e la volontà viene spinta dalle passioni dell'appetito sensitivo. In base a ciò dunque la donna, avendo una complessione fisica debole, di solito aderisce debolmente alle cose a cui aderisce, sebbene in casi rari avvenga diversamente, secondo quelle parole dei Proverbi [31, 10]: «Una donna forte chi la troverà?». E poiché ciò che è piccolo o debole viene considerato quasi inesistente, ne viene che il Filosofo parla delle donne come non aventi fermezza di giudizio; sebbene in certe donne avvenga il contrario. E per questo egli afferma [l. cit. nell'ob.] che «le donne non sono continenti perché non guidano se stesse», come aventi una solida ragione, «ma si lasciano guidare», seguendo facilmente le passioni.

2. Per un impeto passionale può capitare che uno segua subito la passione prima che la ragione abbia deliberato. Ora, questo impeto di passione può provenire o dalla pronta irritabilità, come nei collerici, o dalla veemenza, come nei malinconici, i quali per la loro complessione terrea si infiammano in modo violentissimo. Al contrario può capitare che uno non persista in ciò che ha deliberato poiché vi aderisce debolmente per la delicatezza della sua complessione, come si è detto [ad 1] a proposito delle donne. E ciò pare che avvenga anche nelle persone flemmatiche, per lo stesso motivo che nelle donne. Ma questo influsso della complessione fisica è soltanto una causa occasionale dell'incontinenza, non la causa adeguata, come si è spiegato [nel corpo].

3. La concupiscenza della carne vince lo spirito in chi è incontinente non per necessità, ma per una certa negligenza dello spirito che non resiste con fermezza.

## Articolo 2

In 7 Ethic., lect. 4

### Se l'incontinenza sia un peccato

Pare che l'incontinenza non sia un peccato. Infatti:

1. Come insegna S. Agostino [De lib. arb. 3, 18], «nessuno pecca in ciò che non può evitare». Ora, nessuno può evitare da se stesso l'incontinenza, poiché sta scritto [Sap 8, 21 Vg]: «Io so di non poter essere continente, se Dio non lo concede». Quindi l'incontinenza non è un peccato.

2. Tutti i peccati dipendono dalla ragione. Ma nell'incontinente il giudizio della ragione viene sopraffatto. Quindi l'incontinenza non è un peccato.

3. Nessuno pecca per il fatto che ama Dio con violenza. Ma per la violenza dell'amore di Dio qualcuno diviene incontinente: infatti Dionigi [De div. nom. 4] ha scritto che «S. Paolo per l'incontinenza del divino amore disse: Io vivo, ma non più io». Perciò l'incontinenza non è un peccato.

In contrario: Essa viene elencata nella Scrittura [2 Tm 3, 3] con altri peccati, là dove si dice: «maldicenti, incontinenti, intrattabili», ecc. Quindi l'incontinenza è un peccato.

Dimostrazione: Tre sono le accezioni del termine «incontinenza». La prima è il vocabolo nel suo significato proprio e assoluto. E in questo senso l'incontinenza, come anche l'intemperanza, si riferisce alla concupiscenza dei piaceri del tatto, come si è detto sopra [q. 155, a. 2]. Presa dunque così l'incontinenza è un peccato, per due motivi: primo, perché l'incontinente si allontana dal

dettato della ragione; secondo, perché si immerge in piaceri vergognosi. Per cui il Filosofo [Ethic. 7, 4] scrive che «l'incontinenza è riprovevole non solo come peccato», ossia come abbandono della ragione, «ma anche come malvagità », ossia in quanto segue le concupiscenze depravate.
Nella seconda accezione l'incontinenza è presa certamente in senso proprio, poiché indica l'abbandono di ciò che è conforme alla ragione, ma non in senso assoluto: p. es. nel caso di chi sorpassa i limiti della ragione nel desiderio degli onori, delle ricchezze e di altri beni consimili, i quali in se stessi sono dei beni; per cui non c'è incontinenza in senso assoluto, ma sotto un certo aspetto, come si è detto sopra [q. 155, a. 2, ad 3] per la continenza. E anche in questo caso l'incontinenza è un peccato: non perché uno si immerge in concupiscenze riprovevoli, ma perché non rispetta la misura della ragione nel desiderio di cose per se stesse desiderabili.
Nella terza accezione infine l'incontinenza non è intesa in senso proprio, ma solo per analogia: si applica cioè al desiderio di cose che uno non può usare malamente, ossia ai desideri virtuosi. E a questo riguardo si può dire per analogia che uno è incontinente inquantoché, come gli incontinenti sono trascinati completamente dalla brama cattiva, così egli è preso totalmente dal desiderio buono, che è conforme alla ragione. E tale incontinenza non è un peccato, ma appartiene alla perfezione della virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo può evitare il peccato e fare il bene, non però senza l'aiuto di Dio, secondo le parole evangeliche [Gv 15, 5]: «Senza di me non potete far nulla». Quindi il fatto che l'uomo abbia bisogno dell'aiuto di Dio per essere continente non esclude che l'incontinenza sia un peccato: poiché secondo Aristotele [Ethic. 3, 3] «ciò che possiamo attraverso gli amici, in qualche modo lo possiamo da noi stessi».
2. Nell'incontinente il giudizio della ragione viene sopraffatto non da una necessità, il che escluderebbe il peccato, ma da una certa negligenza dell'uomo, che non si impegna a resistere con fermezza alla passione facendo uso del giudizio di cui è provvisto.
3. La obiezioni è desunta dall'incontinenza di semplice analogia, non da quella intesa in senso proprio.

## Articolo 3

I-II, q. 78, a. 4; In 2 Sent., d. 43, q. 1, a. 4; De Malo, q. 3, a. 13; In 1 Ethic., lect. 3; 7, lectt. 4, 7, 8

### Se l'incontinente pecchi più dell'intemperante

Pare che l'incontinente pecchi più dell'intemperante. Infatti:
1. Uno pecca tanto più gravemente quanto più agisce contro coscienza, secondo quelle parole evangeliche [Lc 12, 47 s.]: «Il servo che, conoscendo la volontà del padrone, non avrà disposto o agito secondo la sua volontà, riceverà molte percosse». Ora, agisce più contro coscienza l'incontinente che l'intemperante: poiché, come nota Aristotele [Ethic. 7, 3], il primo si abbandona alle concupiscenze sapendo che sono cose cattive, trascinato dalla passione, mentre l'intemperante giudica buone le cose che desidera. Perciò l'incontinente pecca più dell'intemperante.
2. Più un peccato è grave, più è insanabile: per cui i peccati contro lo Spirito

Santo, che sono i più gravi, si dice che sono senza remissione. Ma il peccato di incontinenza è più insanabile di quello di intemperanza. Infatti il peccato di un uomo può essere sanato con l'ammonizione e la correzione, che però non giovano per nulla all'incontinente, il quale sa di agire male, e tuttavia agisce in quel modo; invece l'intemperante pensa di agire bene, cosicché l'ammonizione potrebbe giovargli. Quindi l'incontinente pecca più gravemente dell'intemperante.

3. Più grande è il desiderio e più uno pecca gravemente. Ma l'incontinente pecca con un desiderio più ardente dell'intemperante, avendo egli delle violente concupiscenze, che non sempre invece si riscontrano in quest'ultimo. Perciò l'incontinente pecca più dell'intemperante.

In contrario: L'impenitenza aggrava qualsiasi peccato: per cui S. Agostino [Serm. 71, cc. 12, 13] può affermare che l'impenitenza è un peccato contro lo Spirito Santo. Ora, secondo il Filosofo [Ethic. 7, 8], «l'intemperante non è pronto al pentimento, poiché si fonda su una scelta, mentre l'incontinente è pronto a pentirsi». Quindi l'intemperante pecca più dell'incontinente.

Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De duab. anim., cc. 10, 11], il peccato riguarda soprattutto la volontà: «Infatti è con la volontà che si pecca e si vive rettamente». Perciò il peccato è più grave là dove c'è una maggiore inclinazione della volontà a peccare. Ora, nell'intemperante la volontà si piega al peccato per una scelta propria, derivante dall'abito vizioso acquisito peccando. Invece nell'incontinente la volontà è spinta a peccare da qualche passione. E poiché la passione passa presto, mentre l'abito è una «qualità difficilmente amovibile» [Arist., Praed. 6], così chi pecca di incontinenza subito si pente, allo svanire della passione, mentre ciò non avviene in colui che pecca di intemperanza, il quale anzi gode di aver peccato, poiché l'atto peccaminoso gli è diventato connaturale in forza dell'abito vizioso. Per cui agli intemperanti si applicano le parole della Scrittura [Pr 2, 14]: «Godono nel fare il male, gioiscono dei loro propositi perversi». È quindi evidente che «l'intemperante è molto peggiore dell'incontinente», come dice anche il Filosofo [Ethic. 7, 7].

Analisi delle obiezioni: 1. Talora l'ignoranza precede l'inclinazione dell'appetito, e ne è la causa. E in questo senso quanto più grande è l'ignoranza, tanto più sminuisce il peccato, fino a scusarlo totalmente, rendendolo involontario. Invece altre volte l'ignoranza segue l'inclinazione della volontà. E tale ignoranza più è grave, più aggrava il peccato: poiché dimostra una maggiore inclinazione dell'appetito. Ora, questa ignoranza dell'incontinente o dell'intemperante deriva dal fatto che l'appetito, o volontà, è inclinato a qualche cosa: o spinto dalla passione, come nell'incontinente, o portato dall'abito, come nell'intemperante. Ma l'ignoranza così prodotta è più grave nell'intemperante che nell'incontinente. Primo, per la durata. Poiché nell'incontinente questa ignoranza dura solo quanto la passione: come l'accesso della febbre terzana dura quanto i turbamento degli umori. L'ignoranza dell'intemperante invece dura di continuo, per la stabilità del suo abito: per cui «viene paragonata all'etisia», o a qualsiasi malattia cronica, come scrive il Filosofo [Ethic. 7, 8]. - Secondo, l'ignoranza dell'intemperante è più grave

anche per l'oggetto ignorato. Infatti l'ignoranza dell'incontinente si limita a delle scelte particolari, giudicando cioè che questo piacere è da prendersi momentaneamente, mentre l'intemperante è nell'ignoranza del fine stesso, in quanto cioè giudica una cosa buona l'abbandonarsi sfrenatamente alla concupiscenza. Per cui il Filosofo [ib.] afferma che «l'incontinente è migliore dell'intemperante, poiché in lui si salva il principio ottimo», cioè la retta valutazione del fine.

2. Per guarire dall'incontinenza non basta la sola cognizione, ma si richiede l'aiuto interiore della grazia che mitighi la concupiscenza, e inoltre si presta dall'esterno anche il rimedio dell'ammonizione e della correzione, grazie alle quali uno comincia a resistere alle concupiscenze, il che debilita la concupiscenza, come si è detto sopra [q. 142, a. 2]. E con gli stessi rimedi si può curare anche l'intemperante; ma la sua guarigione è più difficile, per due motivi. Primo, perché la sua ragione è viziata nella valutazione del fine ultimo, che [nel campo pratico] è come un principio nel campo speculativo [cf. Phys. 2, 9]: si sa infatti che è più difficile ricondurre alla verità chi sbaglia nei princìpi, e similmente in campo pratico chi sbaglia riguardo al fine. Secondo, perché la cattiva inclinazione della volontà nell'intemperante dipende da un abito, che difficilmente può essere eliminato, mentre l'inclinazione dell'incontinente deriva da una passione, che è più facile reprimere.

3. Il desiderio della volontà, che aggrava il peccato, è più ardente nell'intemperante che nell'incontinente, come si è visto [nel corpo]. Invece il desiderio o concupiscenza dell'appetito sensitivo talora è più forte nell'incontinente: poiché egli non pecca se non per una grave concupiscenza, mentre l'intemperante pecca anche per una concupiscenza lieve, e talora la previene. Per questo il Filosofo [Ethic. 7, 7] afferma che noi condanniamo più severamente l'intemperante poiché egli segue il piacere «a mente calma e senza lo stimolo della concupiscenza», cioè con una concupiscenza irrilevante. «Che cosa infatti non farebbe se ci fosse la concupiscenza giovanile?».

## Articolo 4

Infra, q. 158, a. 4; In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 2; De Verit., q. 25, a. 2; De Malo, q. 12, a. 4; In 7 Ethic., lect. 6

### Se chi non si contiene nell'ira sia peggiore di chi non si contiene nella concupiscenza

Pare che chi non si contiene nell'ira sia peggiore di chi non si contiene nella concupiscenza. Infatti:

1. Più è difficile resistere a una passione, più lieve è l'incontinenza, per cui Aristotele [Ethic. 7, 7] scrive: «Non c'è da meravigliarsi, ma da scusare, se uno viene sopraffatto da piaceri o da dolori violentissimi». Ma «come diceva Eraclito, è più difficile combattere la concupiscenza che l'ira» [Ethic. 2, 3]. Quindi è meno grave non contenersi nella concupiscenza che nell'ira.

2. Se la passione con la sua violenza toglie del tutto il giudizio della ragione, uno è scusato totalmente dal peccato: come è evidente in colui che per la passione diventa pazzo. Ora, in colui che è incontinente nell'ira l'esercizio della ragione rimane più efficiente che in colui che è incontinente nella concupiscenza:

poiché secondo Aristotele [Ethic. 7, 6] «l'adirato ascolta in parte la ragione, mentre non lo fa chi è dominato dalla concupiscenza». Perciò l'iracondo è peggiore dell'incontinente.
3. Un peccato è tanto più grave quanto più è pericoloso. Ma l'incontinenza nell'ira è più pericolosa: poiché porta l'uomo a un peccato più grave, cioè all'omicidio, che è un peccato più grave dell'adulterio, al quale conduce invece l'incontinenza nella concupiscenza. Quindi la prima è peggiore della seconda.
In contrario: Il Filosofo [l. cit.] insegna che «l'incontinenza in materia di ira è meno vergognosa dell'incontinenza in materia di concupiscenza».
Dimostrazione: Il peccato di incontinenza può essere considerato sotto due aspetti. In primo luogo dal lato della passione dalla quale la ragione viene sopraffatta. E da questo lato l'incontinenza più vergognosa è quella relativa alla concupiscenza, e non quella relativa all'ira: poiché i moti della concupiscenza sono più disordinati dei moti dell'ira. E ciò per quattro motivi, ai quali accenna il Filosofo nell'Etica [ib.]. Primo, perché i moti dell'ira partecipano in qualche modo della ragione, in quanto chi è adirato tende a vendicare l'ingiuria ricevuta, e la vendetta a suo modo è suggerita dalla ragione; non ne partecipano però direttamente per il fatto che l'ira non si attiene alla giusta misura nella vendetta. Invece i moti della concupiscenza seguono in tutto i sensi, e non la ragione. - Secondo, perché il moto dell'ira segue maggiormente la complessione fisica, data l'immediatezza dei moti di collera, che portano all'ira. Per cui chi è disposto fisicamente all'ira si irrita più facilmente di quanto non si infiammi di concupiscenza colui che vi è predisposto. Infatti è anche più frequente il caso che da persone iraconde nascano degli iracondi, che non da persone sensuali dei sensuali. Ora, ciò che deriva dalle predisposizioni fisiche è più degno di compatimento. - Terzo, perché l'ira tende ad agire apertamente, mentre la concupiscenza cerca l'oscurità, e subentra con l'inganno. - Quarto, perché il sensuale gode nel suo agire, mentre l'iracondo vi è come costretto da un dispiacere subito in precedenza.
In secondo luogo il peccato di incontinenza può essere considerato in rapporto al male in cui uno cade scostandosi dalla ragione. E da questo lato il non contenersi nell'ira, nella maggior parte dei casi, è più grave: poiché porta a nuocere al prossimo.
Analisi delle obiezioni: 1. È più difficile combattere assiduamente contro il piacere che contro l'ira per il fatto che la concupiscenza è più continua; ma sul momento è più difficile resistere all'ira, data la sua violenza.
2. Si dice che la concupiscenza è irrazionale non perché elimini del tutto il giudizio della ragione, ma perché non si regola per nulla su di esso. E per questo è maggiormente riprovevole.
3. L'obiezione è valida, poiché riguardo le conseguenze a cui possono condurre i vari tipi di incontinenza.

## Quaestio 157

Prooemium[45317] IIª-IIae, q. 157 pr. Deinde considerandum est de clementia et mansuetudine, et vitiis oppositis. Circa ipsas autem virtutes quaeruntur quatuor. Primo, utrum clementia et

mansuetudo sint idem. Secundo, utrum utraque earum sit virtus. Tertio, utrum utraque earum sit pars temperantiae. Quarto, de comparatione earum ad alias virtutes.

ARGOMENTO 157

LA CLEMENZA E LA MANSUETUDINE

Veniamo ora a trattare della clemenza, della mansuetudine e dei vizi contrari [q. 158].

A proposito delle virtù suddette esamineremo quattro punti: 1. Se la clemenza e la mansuetudine siano la stessa cosa; 2. Se entrambe siano virtù; 3. Se siano parti [potenziali] della temperanza; 4. Il loro confronto con le altre virtù.

Articolo 1

In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 2, sol. 1, ad 2

Se la clemenza e la mansuetudine si identifichino totalmente

Pare che la clemenza e la mansuetudine si identifichino totalmente.

Infatti:

1. La mansuetudine, secondo il Filosofo [Ethic. 4, 5], ha il compito di moderare l'ira. Ma l'ira è «il desiderio della vendetta». Essendo quindi la clemenza, come dice Seneca [De clem. 2, 3], «l'indulgenza dei superiori verso gli inferiori nel dare le punizioni», ed essendo la punizione il mezzo per fare vendetta, Pare che la mansuetudine e la clemenza siano la stessa cosa.

2. Cicerone [De invent. 2, 54] afferma che «la clemenza è la virtù che trattiene con la benignità un animo eccitato all'odio verso qualcuno»: dal che si rileva che la clemenza consiste nel moderare l'ira. Ma l'odio, secondo S. Agostino [Epist. 211], è causato dall'ira, che è oggetto della mansuetudine. Quindi la mansuetudine e la clemenza si identificano.

3. Un identico vizio non può essere il contrario di virtù diverse. Ora un identico vizio, cioè la crudeltà, si contrappone alla mansuetudine e alla clemenza. Perciò esse si identificano del tutto.

In contrario: Secondo Seneca [cf. ob. 1], la clemenza è «l'indulgenza dei superiori verso gli inferiori». La mansuetudine invece non è soltanto dei superiori, ma di chiunque. Quindi la mansuetudine e la clemenza non si identificano.

Dimostrazione: Le virtù morali «riguardano le passioni e gli atti esterni» [Ethic. 2, 3]. Ma le passioni sono princìpi degli atti esterni, oppure anche impedimenti. Perciò le virtù che regolano le passioni in qualche modo concorrono al medesimo effetto delle virtù che regolano gli atti esterni, sebbene ne differiscano specificamente. Come alla giustizia, p. es., spetta propriamente il trattenere l'uomo dal furto, al quale egli viene spinto dall'amore o desiderio delle ricchezze, che è tenuto a freno dalla liberalità: per cui la liberalità concorre con la giustizia a ottenere l'effetto dell'astensione dal furto. E ciò avviene anche nel nostro caso. Infatti dalla passione dell'ira si è spinti a infliggere un castigo più grave. Alla clemenza spetta invece direttamente di diminuire il castigo, il che però potrebbe essere impedito da un'ira esagerata. E così la mansuetudine, frenando l'impeto dell'ira, concorre al medesimo effetto della clemenza. Le due virtù però differiscono tra loro, poiché la clemenza ha il compito di moderare la punizione esterna, mentre la mansuetudine

propriamente modera la passione dell'ira.
Analisi delle obiezioni: 1. La mansuetudine ha propriamente per oggetto lo stesso desiderio della vendetta. Invece la clemenza modera i castighi inflitti esternamente per compiere la vendetta.
2. L'uomo è portato a ridurre le cose che non gli piacciono. Ora, per il fatto che uno ama una persona, ne segue che egli prova dispiacere per il suo castigo, che giustifica solo in ordine ad altro, p. es. in ordine alla giustizia o alla correzione di chi è punito. È quindi dall'amore che deriva la prontezza a diminuire i castighi, che è propria della clemenza; mentre l'odio impedisce questa diminuzione. Ed è in questo senso che Cicerone afferma che «la clemenza trattiene l'animo eccitato all'odio», cioè spinto a punire gravemente, dall'infliggere un castigo troppo grave: poiché la clemenza non ha direttamente il compito di moderare l'odio, ma il castigo.
3. Alla mansuetudine, che riguarda direttamente l'ira, a tutto rigore si contrappone il vizio dell'iracondia, che implica un eccesso d'ira. Invece la crudeltà implica un eccesso nella punizione. Per cui Seneca [De clem. 2, 4] afferma che «sono chiamati crudeli coloro che hanno ragione di punire, ma non hanno misura». – Coloro invece che godono di far soffrire gli uomini anche senza ragione possono essere detti feroci, poiché come le fiere sono privi dell'affetto umano, grazie al quale l'uomo naturalmente ama il suo simile.

Articolo 2
In Matth., c. 4; In 4 Ethic., lect. 13
Se tanto la clemenza quanto la mansuetudine siano delle virtù
Pare che né la clemenza né la mansuetudine siano delle virtù. Infatti:
1. Nessuna virtù può opporsi ad altre virtù. Invece queste due disposizioni si oppongono alla severità, che è anch'essa una virtù. Quindi né la clemenza né la mansuetudine sono delle virtù.
2. «L'eccesso e la diminuizione distruggono la virtù» [Ethic. 2, 2]. Ma sia la clemenza che la mansuetudine consistono in una diminuzione: poiché la clemenza tende a diminuire il castigo, e la mansuetudine a diminuire l'ira.
Quindi nessuna delle due è una virtù.
3. La mansuetudine, o mitezza, è posta tra le beatitudini [Mt 5, 4] e tra i frutti [Gal 5, 23]. Ora, le virtù differiscono dalle beatitudini e dai frutti. Quindi non è inclusa tra le virtù.
In contrario: Seneca [De clem. 2, 5] ha scritto: «Tutti gli uomini dabbene mostrano clemenza e mansuetudine». Ma ciò che appartiene propriamente alle persone dabbene è la virtù: poiché secondo Aristotele [Ethic. 2, 6] «la virtù è ciò che rende buono chi la possiede e le opere che egli compie». Quindi la clemenza e la mansuetudine sono virtù.
Dimostrazione: La virtù morale consiste nella sottomissione degli appetiti alla ragione, come insegna il Filosofo [Ethic. 1, 13]. Ora, ciò si riscontra sia nella clemenza che nella mansuetudine: poiché la clemenza nel diminuire i castighi «guarda alla ragione», secondo l'espressione di Seneca [l. cit.]; e anche la mansuetudine modera l'ira secondo la retta ragione, secondo Aristotele

[Ethic. 4, 5]. Perciò è evidente che sia la clemenza che la mansuetudine sono virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. La mansuetudine non si contrappone direttamente alla severità: poiché la mansuetudine ha per oggetto l'ira, mentre la severità riguarda i castighi. Per cui quest'ultima sembrebbe piuttosto contrapporsi alla clemenza, che come si è visto [a. prec.] ha anch'essa per oggetto le punizioni. Ma in realtà l'opposizione non sussiste, poiché entrambe seguono la retta ragione. Infatti la severità è inflessibile nell'applicare il castigo quando la retta ragione lo richiede, mentre la clemenza da parte sua tende a diminuirlo sempre secondo la retta ragione, cioè nei casi in cui ciò è opportuno. Quindi le due virtù non sono contrarie, poiché non riguardano lo stesso oggetto.

2. Secondo il Filosofo [Ethic. 4, 5] «l'abito che osserva il giusto mezzo nell'ira è innominato: perciò la virtù prende nome dall'acquietarsi dell'ira, che viene indicato dal termine "mansuetudine"»: e questo perché la virtù è più vicina al meno che al più, essendo per l'uomo più naturale desiderare la vendetta delle ingiurie ricevute che rinunciarvi; infatti, come dice Sallustio [Coniur. Catil. 51], «è ben difficile che a qualcuno sembrino piccole le ingiurie da lui subite».

Ora, la clemenza tende a diminuire il castigo non rispetto alla misura della retta ragione, ma rispetto alla legge comune, che è oggetto della giustizia legale: la clemenza cioè diminuisce la pena giudicando, in base a certe particolari considerazioni, che a una data persona non va inflitta una pena più grande. Per cui Seneca [De clem. 2, 7] dice che «la clemenza dichiara innanzitutto che le persone su cui essa viene esercitata non devono subire alcun altro castigo; il perdono invece è la remissione della pena meritata». Dal che risulta che la clemenza sta alla severità come l'epicheia sta alla giustizia legale, di cui la severità è appunto una parte, quanto all'applicazione delle pene secondo la legge. La clemenza tuttavia è distinta dall'epicheia, come vedremo [a. 3, ad 1].

3. Le beatitudini sono gli atti delle virtù, e i frutti sono le gioie provenienti da tali atti. Perciò nulla impedisce di considerare la mansuetudine una virtù, una beatitudine e un frutto.

## Articolo 3

Supra, q. 163; infra, q. 161, a. 4; In 2 Sent., d. 44, q. 2, a. 1, ad 3; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 2, sol. 1, ad 2

### Se la clemenza e la mansuetudine siano parti [potenziali] della temperanza

Pare che le predette virtù non siano parti [potenziali] della temperanza.

Infatti:

1. La clemenza, come si è visto [aa. 1, 2], tende a diminuire i castighi. Ma il Filosofo [Ethic. 5, 10] attribuisce questo compito all'epicheia, che fa parte della giustizia, come si è spiegato sopra [q. 120, a. 2]. Quindi la clemenza non è una parte [potenziale] della temperanza.

2. La temperanza ha per oggetto le concupiscenze. La mansuetudine invece e la clemenza non riguardano le concupiscenze, bensì l'ira e la vendetta.

Perciò non vanno poste fra le parti della temperanza.
3. Seneca [De clem. 2, 4] ha scritto: «Possiamo chiamare insania il fatto di provare piacere per la crudeltà». Ora, ciò si contrappone alla clemenza e alla mansuetudine. Siccome però d'altra parte l'insania si contrappone alla prudenza, Pare che la clemenza e la mansuetudine siano parti più della prudenza che della temperanza.
In contrario: Seneca [De clem. 2, 3] insegna che «la clemenza è la temperanza dell'anima nella punizione». E anche Cicerone [De invent. 2, 54] mette la clemenza tra le parti della temperanza.
Dimostrazione: Le virtù annesse vengono assegnate a una virtù principale in quanto in materie secondarie la imitano quanto al modo da cui dipende fondamentalmente il suo valore di virtù, e grazie al quale essa ha preso anche il nome: come il modo e il nome della giustizia si ricavano dall'uguaglianza, quello della fortezza dalla stabilità e quello della temperanza dal contenimento, in quanto cioè essa tiene a freno le più violente concupiscenze dei piaceri del tatto. Ora, anche la clemenza e la mansuetudine consistono in un certo contenimento, poiché la clemenza tende a diminuire il castigo e la mansuetudine l'ira, come sopra [aa. 1, 2] si è visto. Perciò la clemenza e la mansuetudine sono virtù annesse alla temperanza. E in base a ciò vengono poste fra le sue parti [potenziali].
Analisi delle obiezioni: 1. Nella mitigazione delle pene si devono tener presenti due cose. La prima è che tale mitigazione sia fatta secondo l'intenzione del legislatore, anche se non è secondo la lettera della legge. E da questo lato la mitigazione rientra nell'epicheia. – La seconda è una certa moderazione degli affetti, in modo che l'uomo rinunzi a fare uso del suo potere di infliggere dei castighi. E questo è propriamente il compito della clemenza: per cui Seneca [l. cit.] scrive che essa è «la temperanza dell'animo nella punizione». E questa moderazione deriva da una certa dolcezza di sentimenti, per cui dispiace di contristare altre persone. Perciò Seneca [ib.] afferma che la clemenza è una certa «mitezza» d'animo. C'è invece austerità d'animo in colui che non esita a contristare gli altri.
2. La connessione delle virtù secondarie con quelle principali dipende più dal modo, che ne è come la forma, che dalla materia. Ora la mansuetudine e la clemenza, come si è notato [nel corpo], convengono con la temperanza nel modo, sebbene non convengano nella materia.
3. Insania dice negazione di sanità [non sanitas]. Ora, come la sanità corporale viene distrutta dal fatto che il corpo perde la complessione dovuta alla specie umana, così l'insania spirituale dipende dal fatto che l'anima umana perde le disposizioni proprie della specie umana. E ciò può avvenire sia riguardo alla ragione, p. es. quando uno ne perde l'uso, sia riguardo alla potenza appetitiva, p. es. quando uno perde l'affetto umano per cui «l'uomo è naturalmente amico di ogni uomo», secondo l'espressione di Aristotele [Ethic. 8, 1]. Ora, l'insania che toglie l'uso della ragione si contrappone alla prudenza. Il fatto invece che uno goda delle sofferenze di altri uomini viene detto insania perché in tal modo un uomo Pare privo di quell'affetto umano che dà origine alla clemenza.

Articolo 4
Se la clemenza e la mansuetudine siano le virtù più eccellenti
Pare che la clemenza e la mansuetudine siano le virtù più eccellenti.
Infatti:
1. Il valore di una virtù viene desunta specialmente dal fatto che essa ordina l'uomo alla beatitudine, che consiste nella conoscenza di Dio. Ora, è soprattutto la mansuetudine che ordina l'uomo a questa conoscenza; infatti S. Giacomo [1, 21] scrive: «Accogliete con mansuetudine la parola che è stata seminata in voi»; e leggiamo ancora [Sir 5, 13 Vg]: «Sii mansueto nell'ascoltare la parola di Dio»; Dionigi [Epist. 8] poi afferma che «Mosè fu degnato dell'apparizione di Dio per la sua grande mansuetudine». Perciò la mansuetudine è la più grande delle virtù.
2. Una virtù tanto più è grande quanto più è accetta a Dio e agli uomini. Ma la mansuetudine è sommamente accetta a Dio, poiché nella Scrittura [Sir 1, 27] si legge: «Ciò che a Dio piace è la fedeltà e la mansuetudine». E così Cristo [Mt 11, 29] ci invita in modo speciale a imitare la sua mansuetudine, dicendo: «Imparate da me, che sono mite e umile di cuore»; e S. Ilario [In Mt, su 4, 3] spiega che «mediante la mansuetudine della nostra anima Cristo abita in noi». Inoltre questa virtù è accettissima agli uomini, secondo quelle parole [Sir 3, 19 Vg]: «Figlio, compi le tue opere con mansuetudine, e oltre al plauso degli uomini ne avrai l'affetto». Per questo nei Proverbi [20, 28] si legge che «sulla clemenza è basato il trono del re ». Quindi la mansuetudine e la clemenza sono le virtù più grandi.
3. S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 2] insegna che «i mansueti sono coloro che cedono alle angherie e non resistono al male con il male, ma vincono il male con il bene». Ora, ciò appartiene alla misericordia e alla pietà, che sono tra le virtù più importanti; infatti nel commentare quel detto di S. Paolo [1 Tm 4, 8]: «La pietà è utile a tutto», S. Ambrogio [Glossa P. Lomb.] afferma che «nella pietà abbiamo il compendio di tutta la religione cristiana». Perciò la mansuetudine e la clemenza sono le virtù più grandi.
In contrario: Esse non sono elencate tra le virtù principali, ma tra quelle annesse a una virtù principale.
Dimostrazione: Nulla impedisce che certe virtù, pur non essendo tra le più importanti in senso assoluto e in ogni caso, lo siano tuttavia in un determinato genere. Ora, non è possibile che la clemenza e la mansuetudine siano le virtù più importanti in senso assoluto. Poiché il loro valore sta nel ritrarre dal male, in quanto diminuiscono l'ira o il castigo. Ora, è più perfetto conseguire il bene che evitare il male. Quindi le virtù che ordinano direttamente al bene, come la fede, la speranza e la carità, nonché la prudenza e la giustizia, sono superiori in senso assoluto alla clemenza e alla mansuetudine.
Tuttavia in senso relativo nulla impedisce che la mansuetudine e la clemenza abbiano una certa superiorità tra le virtù che resistono ai sentimenti cattivi. L'ira infatti per la sua virulenza, che viene moderata dalla mansuetudine, impedisce in sommo grado che la ragione umana giudichi liberamente della verità. Di conseguenza è soprattutto la mansuetudine a rendere l'uomo

padrone di sé; da cui le parole [Sir 10, 31 Vg]: «Figlio, custodisci la tua anima nella mansuetudine». Sebbene le concupiscenze relative ai piaceri del tatto siano più vergognose e più insistenti, per cui la temperanza viene maggiormente posta fra le virtù principali, come sopra [q. 141, a. 7, ad 2] si è spiegato. – La clemenza poi, diminuendo i castighi, si avvicina soprattutto alla carità, che è la virtù più importante, con la quale facciamo del bene al prossimo e ne alleviamo il male.

Analisi delle obiezioni: 1. La mansuetudine prepara l'uomo alla conoscenza di Dio togliendo gli ostacoli. E ciò in due modi. Primo, rendendo l'uomo padrone di sé attraverso l'attenuazione dell'ira, come si è già notato [nel corpo]. Secondo, perché è compito della mansuetudine portare l'uomo a non contraddire le parole di verità, cosa che molti fanno spinti dall'ira. Per cui S. Agostino [De doctr. christ. 2, 7] afferma che «divenire mansueti significa non contraddire la Scrittura divina: sia perché flagella certi nostri vizi, quando la comprendiamo; sia perché pensiamo di essere noi più saggi e più avveduti, quando non la comprendiamo».

2. La mansuetudine e la clemenza rendono accetti a Dio e agli uomini inquantoché, con l'evitare il male del prossimo, concorrono a un medesimo effetto con la carità, che è la più grande delle virtù.

3. La misericordia e la pietà si confondono con la mansuetudine e con la clemenza in quanto concorrono al medesimo effetto, che è quello di evitare il male del prossimo. Si distinguono tuttavia fra loro per i motivi che le ispirano. Infatti la pietà allevia il male del prossimo per il rispetto verso qualche superiore, p. es. Dio o i genitori, mentre la misericordia, come si è visto sopra [q. 30, a. 2], cerca di alleviare il male del prossimo perché uno se ne addolora come di un male proprio: il che deriva dall'amicizia, che fa godere e soffrire delle medesime cose. La mansuetudine invece produce l'effetto indicato smorzando l'ira, che spinge alla vendetta, mentre la clemenza lo produce mediante la dolcezza dell'animo, giudicando giusto che uno non venga ulteriormente punito.

## Quaestio 158
## Prooemium

[45350] IIª-IIae, q. 158 pr. Deinde considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de iracundia, quae opponitur mansuetudini; secundo, de crudelitate, quae opponitur clementiae. Circa iracundiam quaeruntur octo. Primo, utrum irasci possit aliquando esse licitum. Secundo, utrum ira sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit gravissimum peccatorum. Quinto, de speciebus irae. Sexto, utrum ira sit vitium capitale. Septimo, quae sint filiae eius. Octavo, utrum habeat vitium oppositum.

## ARGOMENTO 158
## L'IRACONDIA

Passiamo così a trattare dei vizi contrari. Primo, dell'iracondia, che è il contrario della mansuetudine; secondo, della crudeltà [q. 159], che è il contrario della clemenza.

Sull'iracondia si pongono otto quesiti: 1. Se qualche volta sia lecito adirarsi; 2. Se l'ira sia un peccato; 3. Se sia un peccato mortale; 4. Se sia il più grave dei peccati; 5. Quali siano le specie dell'ira; 6. Se l'ira sia un vizio capitale; 7. Quali siano le sue figlie; 8. Se essa abbia un vizio contrario.

## Articolo 1

III, q. 15, a. 9; In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 2, sol. 2; De Malo, q. 12, a. 1; Expos. in Decal., c. De Quarto Praecepto; In Iob., c. 17, lect. 1; In Ephes., c. 4, lect. 8

### Se possa essere lecito adirarsi

Pare che non possa mai essere lecito adirarsi. Infatti:

1. S. Girolamo [In Mt], nel commentare quel testo di S. Matteo [5, 22]: «Chiunque si adira con il proprio fratello», ecc., afferma: «In alcuni codici c'è l'aggiunta: "senza motivo"; però nei migliori l'affermazione è categorica, e l'ira è del tutto proibita». Quindi in nessun modo è lecito adirarsi.

2. Secondo Dionigi [De div. nom. 4] «il male dell'anima sta nell'agire senza ragione». Ma l'ira è sempre senza ragione, poiché il Filosofo [Ethic. 7, 6] insegna che «l'ira non ascola perfettamente la ragione». Inoltre S. Gregorio [Mor. 5, 45] scrive che «quando l'ira turba la tranquillità dell'anima, in qualche modo la sbrana e la spezza». E Cassiano [De instit. coenob. 8, 6] dichiara: «Qualunque sia la causa del divampare dell'ira, essa acceca l'occhio del cuore». Perciò adirarsi è sempre un peccato.

3. Come dice la Glossa [ord. su Lv 19, 17], «l'ira è il desiderio della vendetta ». Ma desiderare la vendetta non è lecito, poiché essa va lasciata a Dio, secondo le parole del Deuteronomio [32, 35]: «A me la vendetta». Quindi adirarsi è sempre un peccato.

4. Tutto ciò che ci rende dissimili da Dio è peccaminoso. Ma l'ira ci rende sempre dissimili da Dio: poiché Dio, come dice la Scrittura [Sap 12, 18], «giudica con mitezza». Quindi adirarsi è sempre un peccato.

In contrario: Il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 11] afferma: «Chi si adira senza ragione è colpevole, ma non lo è chi si adira con ragione. Infatti senza l'ira l'insegnamento non riesce, la giustizia non si regge e i delitti non vengono repressi». Perciò l'ira non è sempre peccaminosa.

Dimostrazione: Propriamente parlando, l'ira è una certa passione dell'appetito sensitivo, dalla quale prende nome la facoltà dell'irascibile, come si è detto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 25, a. 3, ad 1; q. 46, a. 1]. Ora, nelle passioni il peccato può trovarsi in due modi. Primo, per la natura stessa della passione, natura che viene desunta dal suo oggetto. L'invidia, p. es., per sua natura implica un peccato, essendo il dispiacere per il bene altrui, dispiacere che per se stesso ripugna alla ragione. Perciò, come dice il Filosofo [Ethic. 2, 6], l'invidia «nel suo nome stesso indica qualcosa di peccaminoso». Ma questo non è il caso dell'ira, che è una brama di vendetta: poiché il desiderio di vendicarsi può essere buono o cattivo.

Secondo, il peccato può riscontrarsi in una passione per l'intensità di questa, cioè per i suoi eccessi o per la sua debolezza. E da questo lato nell'ira è possibile riscontrare il peccato: quando cioè uno si adira più o meno di quanto esiga la retta ragione. Se invece uno si adira secondo la retta ragione, allora

l'ira è lodevole.
Analisi delle obiezioni: Gli Stoici consideravano l'ira e le altre passioni come degli affetti estranei all'ordine della ragione, e quindi le ritenevano cattive, come si è detto sopra trattando delle passioni [I-II, q. 24, a. 2]. Ed è in questo senso che parla dell'ira S. Girolamo: poiché egli parla dell'ira verso il prossimo come di qualcosa che tende al male del medesimo. - Invece secondo i Peripatetici, la cui dottrina S. Agostino [De civ. Dei 9, 4] considera più giusta, l'ira e le altre passioni dell'anima sono dei moti dell'appetito sensitivo più o meno regolati dalla ragione. Per cui l'ira non è sempre peccaminosa.
2. Due possono essere i rapporti dell'ira con la ragione. Primo, l'ira può essere antecedente. E allora svia la ragione dalla sua rettitudine, per cui è peccaminosa. Secondo, può essere conseguente: in quanto cioè l'appetito sensitivo viene mosso contro i vizi secondo l'ordine della ragione. E questa ira è buona, ed è chiamata zelo. Da cui le parole di S. Gregorio [Mor. 5, 45]: «Si deve soprattutto badare a che l'ira, di cui ci si serve come di uno strumento della virtù, non domini l'animo: affinché non vada innanzi da padrona, ma sia soggetta alla ragione come serva, e la segua sempre». E sebbene quest'ira nell'esecuzione dell'atto ostacoli in qualche modo il giudizio della ragione, tuttavia non ne compromette la rettitudine. Per cui S. Gregorio aggiunge: «L'ira dello zelo turba l'occhio della ragione, ma l'ira del peccato lo acceca». Ora, non è contro la virtù interrompere la funzione del deliberare mentre si mettono in esecuzione le deliberazioni della ragione. Poiché anche l'arte sarebbe impedita nei suoi atti se quando deve agire deliberasse ancora sul da farsi.
3. Desiderare la vendetta per il male di chi va punito è illecito, ma desiderarla per la soppressione dei vizi e la conservazione del bene della giustizia è lodevole. E l'appetito sensitivo può tendere a ciò sotto la mozione della ragione. Inoltre quando la vendetta è fatta secondo giustizia viene da Dio, del quale l'autorità che punisce è ministra, come dice S. Paolo [Rm 13, 4].
4. Noi possiamo e dobbiamo assomigliare a Dio nel desiderio del bene, ma nel modo non possiamo assomigliargli del tutto: poiché in Dio non c'è, come in noi, l'appetito sensitivo, i cui moti devono seguire la ragione. Per cui S. Gregorio [l. cit.] afferma che «la ragione si erge con più forza contro i vizi quando è accompagnata e assecondata dall'ira».

Articolo 2
III, q. 15, a. 9; In 3 Sent., d. 15, q. 2, a. 2, sol. 2; De Malo, q. 12, a. 2; Expos. in Decal., c. De Quinto Praecepto; In Ephes., c. 4, lect. 8
Se l'ira sia un peccato
Pare che l'ira non sia un peccato. Infatti:
1. Peccando noi demeritiamo. Ora, secondo Aristotele [Ethic. 2, 5], «con le passioni non conseguiamo né merito né biasimo». Quindi nessuna passione è un peccato. Ma l'ira è una passione, come si è visto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 46, a. 1]. Quindi l'ira non è un peccato.
2. In ogni peccato abbiamo la ricerca di un bene creato. Ma con l'ira non si cerca il bene creato, bensì il male di qualcuno. Quindi l'ira non è un peccato.

3. Come nota S. Agostino [De lib. arb. 3, 18], «nessuno pecca per delle cose inevitabili». Ma l'ira è inevitabile: poiché a proposito di quel detto del Salmo [4, 5]: «Adiratevi, ma senza peccare», la Glossa [ord.] afferma che «il moto dell'ira non è in nostro potere». Inoltre il Filosofo [Ethic. 7, 6] scrive che «l'adirato agisce con tristezza»: ora, la tristezza è contro la volontà. Quindi l'ira non è un peccato.
4. Il peccato, come dice il Damasceno [De fide orth. 2, cc. 4, 30], «è contro natura». Invece l'ira non è contro la natura dell'uomo, essendo un atto naturale dell'irascibile. Per cui S. Girolamo [Epist. 12] afferma che «adirarsi è proprio dell'uomo». Perciò l'ira non è un peccato.
In contrario: L'Apostolo [Ef 4, 31] comanda: «Scompaia da voi ogni asprezza, sdegno, ira».
Dimostrazione: L'ira, come si è detto [a. prec.], indica propriamente una certa passione. Ora, una passione dell'appetito sensitivo in tanto è buona in quanto è regolata dalla ragione; se invece esclude l'ordine della ragione, allora è cattiva. Ora, l'ordine della ragione interessa l'ira sotto due aspetti. Primo, in rapporto a ciò che con essa si desidera, ossia alla vendetta. Per cui se uno desidera che si faccia vendetta secondo l'ordine della ragione, allora l'ira è lodevole, e viene detta zelo [cf. Greg., Mor. 5, 45]. – Se invece uno desidera che si faccia vendetta in qualsiasi modo contro l'ordine della ragione, p. es. che sia punito chi non lo merita, o che uno venga punito più di quanto merita, oppure anche non secondo l'ordine legittimo, o non per il fine dovuto, che è la conservazione della giustizia e la correzione della colpa, allora l'ira è peccaminosa. E abbiamo il vizio dell'ira [ib.].
Secondo, l'ordine della ragione interessa l'ira quanto al modo in cui uno si adira: il divampare dell'ira cioè non deve essere eccessivo, né all'interno né all'esterno. E se non si bada a ciò, l'ira non sarà senza peccato, anche se uno desidera la giusta vendetta.
Analisi delle obiezioni: 1. Una passione può essere o non essere regolata dalla ragione, e quindi assolutamente considerata non implica né merito né demerito, ossia né lode né biasimo. In quanto però è regolata dalla ragione essa può avere l'aspetto di cosa meritoria e lodevole; oppure se non è così regolata può essere demeritoria e biasimevole. Per cui il Filosofo aggiunge che «è lodato o vituperato chi si adira in un certo modo».
2. L'adirato desidera il male altrui non per se stesso, ma per la vendetta, alla quale il suo appetito si rivolge come a un bene creato.
3. L'uomo è padrone dei suoi atti con il libero arbitrio della ragione. Perciò i moti che prevengono il giudizio della ragione non sono soggetti all'uomo nella loro universalità, cioè in modo che nessuno di essi insorga; sebbene la ragione possa impedirli individualmente. E in questo senso si può affermare che i moti dell'ira non sono in potere dell'uomo, in modo cioè che nessuno di essi insorga. Ma poiché essi in qualche modo sono sottomessi all'uomo, non perdono del tutto l'aspetto di peccato, quando sono disordinati. – L'affermazione poi del Filosofo che «l'adirato agisce con tristezza» non va intesa nel senso che egli si dolga di adirarsi, ma che si duole dell'ingiuria che pensa di aver ricevuto, e da tale tristezza è mosso a bramare la vendetta.

4. L'irascibile dell'uomo è per natura sottoposto alla ragione. Perciò i suoi atti in tanto sono naturali nell'uomo in quanto sono conformi alla ragione; in quanto invece non rispettano l'ordine della ragione sono contro la natura dell'uomo.

Articolo 3

I-II, q. 88, a. 5, ad 1; De Malo, q. 7, a. 4, ad 1; q. 12, a. 3; Expos. in Decal., c. De Quinto Praecepto; In Gal., c. 5, lect. 5

Se l'ira sia sempre un peccato mortale

Pare che l'ira sia sempre un peccato mortale. Infatti:

1. In Giobbe [5, 2] si legge: «La collera fa morire lo stolto»; e si parla della morte spirituale, da cui prende nome il peccato mortale. Perciò l'ira è un peccato mortale.

2. Solo il peccato mortale merita la dannazione eterna. Ma l'ira merita la dannazione eterna, poiché il Signore [Mt 5, 22] afferma: «Chiunque si adira con il proprio fratello sarà sottoposto a giudizio»; e la Glossa [ord.] spiega che «con le tre cose ricordate in quel passo evangelico», cioè «col giudizio, col sinedrio e con la geenna vengono indicate le diverse dimore nella sede dei dannati, secondo la gravità del peccato». Quindi l'ira è un peccato mortale.

3. Ciò che è contrario alla carità è un peccato mortale. Ma l'ira è contraria alla carità del prossimo, come risulta evidente dal commento di S. Girolamo [In Mt 1] a quel passo evangelico [Mt 5, 22]: «Chiunque si adira con il proprio fratello», ecc. Quindi l'ira è un peccato mortale.

In contrario: Nel commentare l'esortazione del Salmo [4, 5]: «Adiratevi, ma senza peccare», la Glossa [ord.] insegna: «L'ira che non passa all'atto è un peccato veniale».

Dimostrazione: Come si è visto sopra [a. prec.], i moti dell'ira possono essere disordinati e peccaminosi in due modi. Primo, a motivo di ciò che si desidera: come quando uno brama una vendetta ingiusta. E allora l'ira nel suo genere è un peccato mortale: poiché è in contrasto con la carità e con la giustizia. Tuttavia può darsi che tale desiderio sia un peccato veniale per l'imperfezione dell'atto. Imperfezione che può aversi o dalla parte del soggetto, come nel caso in cui il moto dell'ira previene il giudizio della ragione, oppure anche dalla parte dell'oggetto, come quando uno desidera vendicarsi in cose da poco e insignificanti, che non sarebbero peccato mortale neppure se fossero messe in esecuzione: come tirare un poco per i capelli un ragazzo, o altre cose del genere.

Secondo, i moti dell'ira possono essere disordinati quanto al modo in cui ci si adira: p. es. se uno eccede nell'ardore interno dell'ira, o nelle sue manifestazioni esterne. E da questo lato l'ira di per sé non è un peccato mortale.

Tuttavia può diventarlo: se p. es. uno per la violenza dell'ira manca alla carità verso Dio o verso il prossimo.

Analisi delle obiezioni: 1. Da quel testo non si rileva che l'ira sia sempre un peccato mortale, ma che gli stolti vengono uccisi dall'ira: poiché essi, non frenandone i moti con la ragione, cadono in qualche peccato mortale, p. es. in bestemmie contro Dio o in ingiurie contro il prossimo.

2. Il Signore con quelle parole sull'ira intese integrare quel testo della legge

[Es 20, 13; Dt 5, 17]: «Non uccidere». Perciò egli parla di quei moti dell'ira nei quali si brama l'uccisione del prossimo, o qualsiasi altra grave lesione: e questo desiderio, se è accompagnato dal consenso della ragione, senza dubbio è un peccato mortale.
3. Nel caso in cui l'ira è incompatibile con la carità, è un peccato mortale; ma ciò non accade sempre, come si è visto [nel corpo].

Articolo 4
I-II, q. 46, a. 6; De Malo, q. 12, a. 4
Se l'ira sia il più grave dei peccati
Pare che l'ira sia il più grave dei peccati. Infatti:
1. Il Crisostomo [In Ioh. hom. 48] afferma che «nulla è più orribile di un uomo adirato, nulla è più deforme del suo viso rabbioso, e più ancora della sua anima». Quindi l'ira è il più grave dei peccati.
2. Un peccato è tanto più grave quanto più è nocivo: poiché secondo S. Agostino [Enchir. 12] «si dice cattivo ciò che nuoce». Ma la cosa che più nuoce è appunto l'ira, dato che toglie all'uomo la ragione, mediante la quale egli è padrone di se stesso: infatti il Crisostomo [l. cit.] afferma che «tra l'ira e la follia non c'è differenza, ma l'ira è come un demonio passeggero, più indomabile di quello di un ossesso». Quindi l'ira è il più grave dei peccati.
3. I sentimenti interni vengono giudicati in base ai loro effetti esterni. Ora, uno degli effetti dell'ira è l'omicidio, che è un peccato gravissimo. Perciò anche l'ira è un peccato gravissimo.
In contrario: L'ira sta all'odio come una pagliuzza a una trave, secondo S. Agostino [Epist. 211]: «Che l'ira non diventi odio, e non faccia di una pagliuzza una trave». Quindi l'ira non è il più grave dei peccati.
Dimostrazione: Il disordine dell'ira può dipendere, come si è visto [aa. 2, 3], da due cose, cioè da ciò che con essa si desidera e dal modo in cui ci si adira. Quanto dunque all'oggetto che l'adirato desidera, l'ira è tra i peccati minori. L'ira infatti desidera il male fisico di una persona sotto l'aspetto di un bene, cioè della vendetta. Perciò da questo lato l'ira fa parte di quei peccati che desiderano il male del prossimo, come l'invidia e l'odio: mentre però chi odia desidera il male di una persona direttamente in quanto male, e l'invidioso lo desidera per il desiderio della propria gloria, l'adirato vuole il male altrui sotto l'aspetto della giusta vendetta. Dal che risulta evidente che l'odio è più grave dell'invidia, e l'invidia è più grave dell'ira: poiché desiderare il male sotto l'aspetto di male è peggio che desiderarlo sotto l'aspetto di bene; e desiderare il male sotto l'aspetto di un bene esterno, come l'onore o la gloria, è peggio che desiderarlo sotto l'aspetto della rettitudine della giustizia.
Dalla parte invece del bene sotto il cui aspetto l'adirato desidera il male, l'ira si affianca ai peccati di concupiscenza, che hanno di mira un bene. E anche da questo lato, assolutamente parlando, il peccato di ira è meno grave dei peccati di concupiscenza: cioè nella misura in cui il bene della giustizia, che è bramato da chi si adira, è superiore al bene dilettevole o utile, bramato dalla concupiscenza. Per cui il Filosofo [Ethic. 7, 6] afferma che «è più vergognosa l'incontinenza nella concupiscenza che l'incontinenza nell'ira».

Rispetto infine al disordine dovuto al modo in cui ci si adira, l'ira ha un certo primato per la violenza e l'immediatezza dei suoi moti, come accenna la Scrittura [Pr 27, 4]: «L'ira non ha misericordia, né il furore impetuoso; e chi potrà reggere all'impeto di un uomo concitato?». Da cui le parole di S. Gregorio [Mor. 5, 45]: «Acceso dall'impeto dell'ira il cuore palpita, il corpo trema, la lingua si inceppa, la faccia si infiamma, gli occhi si stravolgono e non si riconoscono più le persone; con la bocca uno forma delle grida, ma non capisce più il senso di ciò che dice».
Analisi delle obiezioni: 1. Il Crisostomo parla della deformità relativa agli atteggiamenti esterni provocati dall'ira.
2. La obiezioni tratta del disordine provocato dalla violenza dei moti dell'ira, di cui abbiamo parlato [nel corpo].
3. L'omicidio, oltre che dall'ira, deriva pure dall'odio e dall'invidia. L'ira però è meno grave, avendo di mira un motivo di giustizia, come si è notato [ib.].

Articolo 5
I-II, q. 46, a. 8; In 4 Ethic., lect. 13
Se le specie dell'ira siano ben determinate dal Filosofo
Pare che il Filosofo non abbia ben determinato le specie dell'ira, là dove dice [Ethic. 4, 5] che tra gli iracondi alcuni sono «acuti», altri «amari», altri «difficili», o «implacabili». Infatti:
1. Secondo lui [ib.] «amari sono quelli la cui ira stenta a placarsi e rimangono adirati per molto tempo». Ma ciò rientra nella circostanza del tempo. Quindi anche dalle altre circostanze si possono desumere altre specie dell'ira.
2. Inoltre egli chiama «difficili, o implacabili, quelli che non si placano se non dopo aver castigato o punito». Ma anche questo aspetto rientra nella durata dell'ira. Perciò i difficili e gli amari si identificano.
3. Il Signore indica tre gradi dell'ira con quelle tre espressioni evangeliche [Mt 5, 22]: «Chiunque si adira con il proprio fratello»; «Chi dice al suo fratello: Stupido», «Chi dice al suo fratello: Pazzo». Ma questi tre gradi non si accordano con le specie indicate. Quindi la suddetta divisione dell'ira non è accettabile.
In contrario: S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 21] afferma che «tre sono le specie della collera», cioè: l'«ira biliosa», la «mania», o insania, e il «furore». E queste coincidono con le tre sopra indicate: poiché egli scrive che «l'ira biliosa è quella contraddistinta dal principio e dal moto», e che dal Filosofo [l. cit.] è attribuita agli «acuti»; per «mania» egli intende invece «l'ira persistente e inveterata», che il Filosofo [ib.] attribuisce agli «amari». Per furore infine intende «l'ira che aspetta il momento per colpire», e che il Filosofo [ib.] attribuisce ai «difficili». E la stessa divisione è ammessa dal Damasceno [De fide orth. 2, 16]. Quindi la distinzione del Filosofo è ben fondata.
Dimostrazione: La suddetta distinzione può essere applicata o alla passione o anche allo stesso peccato di ira. Ora, come essa si applichi alla passione dell'ira l'abbiamo già visto sopra [I-II, q. 46, a. 8] nel trattato sulle passioni. Ed è così soprattutto che parlano di essa Gregorio Nisseno e il Damasceno. Ora però

dobbiamo applicare la distinzione di quelle specie al peccato di ira, come fa il Filosofo.
Il disordine dell'ira può infatti derivare da due cose. Primo, dal suo modo di nascere. E ciò si riferisce agli acuti, i quali si adirano troppo presto, e per ogni sciocchezza. – Secondo, dalla durata dell'ira, cioè dal fatto che dura troppo a lungo. E ciò può avvenire in due modi. In primo luogo per il fatto che la causa dell'ira, cioè l'ingiuria subìta, rimane troppo a lungo nella memoria: e da ciò alcuni concepiscono una tristezza persistente, per cui costoro sono a se stessi gravi e amari. – In secondo luogo ciò può avvenire in rapporto alla vendetta, che alcuni bramano con ostinazione. E allora abbiamo i difficili, o implacabili, che non depongono l'ira finché non si sono vendicati.
Analisi delle obiezioni 1. Nelle specie suddette non si considera direttamente il tempo, ma la facilità ad adirarsi, o l'ostinazione nell'ira.
2. Sia gli amari che gli implacabili hanno un'ira persistente, ma per cause diverse. Poiché gli amari hanno quest'ira persistente per la persistenza della tristezza, che essi tengono chiusa nel loro interno: e siccome non mostrano segni esterni di collera, non possono essere dissuasi dagli altri; né da se stessi desistono dall'ira se non perché il passare del tempo toglie la tristezza. – Negli implacabili invece l'ira è persistente per un forte desiderio di vendetta. Perciò essa non si esaurisce col tempo, ma solo con la punizione.
3. I gradi dell'ira a cui accenna il Signore non riguardano le sue varie specie, ma sono desunti dal procedere dell'atto umano. Nel quale prima si concepisce qualcosa nel cuore. E a ciò si riferiscono quelle parole: «Chiunque si adira con il proprio fratello». – In secondo luogo la cosa si manifesta esternamente con dei segni, prima ancora di passare all'atto. E a ciò si riferiscono le parole: «Chi dice al suo fratello: Stupido», che è un'interiezione di rabbia. –
Il terzo grado si ha quando il peccato concepito interiormente produce degli effetti. Ora, l'effetto dell'ira è il danno altrui sotto l'aspetto di vendetta. Il danno minimo poi è quello che si produce solo con la lingua. E a questo si riferiscono le parole evangeliche: «Chi dice al suo fratello: Pazzo».
È evidente quindi che il secondo grado è più grave del primo, e il terzo più di entrambi. Per cui se quel primo moto, nel caso di cui parla il Signore, è un peccato mortale, come si è detto [a. 3, ad 2], molto più lo saranno gli altri due. E così per ciascuno di essi vengono indicate le rispettive condanne. In rapporto al primo si ha «il giudizio», che è meno grave: poiché, come nota S. Agostino [De serm. in Dom. in monte 1, 9], «nel giudizio è ancora ammessa la difesa». In rapporto al secondo invece si ha «il sinedrio», nel quale «i giudici si consultano sulla pena da infliggere». In rapporto al terzo infine si ha «la geenna del fuoco», che è la «condanna irreparabile».

Articolo 6
I-II, q. 84, a. 4; De Malo, q. 8, a. 1; q. 12, a. 5
Se l'ira vada posta tra i vizi capitali
Pare che l'ira non vada posta tra i vizi capitali. Infatti:
1. L'ira nasce dalla tristezza. Ma la tristezza è un vizio capitale, denominato accidia. Quindi l'ira non va posta tra i vizi capitali.

2. L'odio è un peccato più grave dell'ira. Quindi esso più dell'ira dovrebbe essere posto tra i vizi capitali.
3. A commento di quel passo dei Proverbi [29, 22]: «Un uomo collerico suscita litigi», la Glossa [ord.] afferma: «La collera è la porta di tutti i vizi: tenendola chiusa stanno in pace tutte le virtù; tenendola aperta l'animo è pronto a ogni delitto». Ora, nessun vizio capitale è principio di tutti i peccati, ma solo di alcuni. Quindi l'ira non va posta tra i vizi capitali.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] colloca l'ira tra i vizi capitali.
Dimostrazione: È capitale quel vizio da cui derivano molti altri vizi, come sopra [I-II, q. 84, aa. 3, 4] si è visto. Ma l'ira per due motivi è in condizione di produrre molti altri vizi. Primo, per il suo oggetto, che è assai desiderabile: poiché la vendetta viene bramata quale cosa giusta e onesta, attirando così per la sua apparente bontà, come si è notato sopra [a. 4]. Secondo, per la sua violenza, che trascina l'anima a compiere qualsiasi disordine. Perciò è evidente che l'ira è un vizio capitale.
Analisi delle obiezioni: 1. La tristezza da cui nasce l'ira ordinariamente non è quella dell'accidia, ma è la passione della tristezza che deriva da un'ingiuria subita.
2. Come si è già notato sopra [q. 118, a. 7; q. 148, a. 5; q. 153, a. 4; I-II, q. 84, a. 4], perché un vizio possa dirsi capitale si richiede che abbia un fine molto appetibile, cosicché per la brama di esso si commettano molti altri peccati. Ora la collera, che desidera un male sotto l'aspetto di bene, ha un fine più appetibile dell'odio, che invece desidera il male in quanto male. Così dunque l'ira è un vizio capitale più dell'odio.
3. L'ira «è la porta di tutti i vizi» solo indirettamente, quale removens prohibens, in quanto cioè impedisce l'uso della ragione, che ritrae l'uomo dai peccati. Direttamente ed essenzialmente essa è invece la causa di alcuni peccati specifici, che sono le sue figlie.

Articolo 7
Supra, q. 37, a. 2, ad 1; q. 41, a. 2; De Malo, q. 12, a. 5
Se siano ben determinate le sei figlie dell'ira
Pare che non siano ben determinate le sei figlie dell'ira, che sono «la rissa, la tracotanza, l'insulto, il clamore, l'indignazione, la bestemmia». Infatti:
1. La bestemmia è posta da S. Isidoro [Quaest. in Dt, su 7, 16] tra le figlie della superbia. Perciò essa non è figlia dell'ira.
2. Come dice S. Agostino [Epist. 211], dall'ira nasce l'odio. Quindi quest'ultimo andrebbe enumerato tra le figlie dell'ira.
3. La tracotanza Pare che si identifichi con la superbia. Ora, la superbia non è figlia di altri vizi, ma piuttosto è «la madre di tutti i vizi», come dice S. Gregorio [Mor. 31, 45]. Quindi la tracotanza non va enumerata tra le figlie dell'ira.
In contrario: S. Gregorio [ib.] assegna all'ira queste figlie.
Dimostrazione: L'ira può essere considerata sotto tre aspetti. Primo, in quanto è nel cuore. E così nascono da essa due vizi. L'uno in rapporto alla persona contro la quale uno si adira, reputandola indegna per avergli essa fatto tale

cosa. E allora si ha l'indignazione. – L'altro in rapporto a se stessi: in quanto cioè chi si adira pensa ai vari modi di vendicarsi, colmando di essi il proprio animo, secondo l'accenno della Scrittura [Gb 15, 2]: «Potrebbe il saggio riempirsi il ventre di vento d'oriente?». E così abbiamo la tracotanza.
Secondo, l'ira può essere considerata in quanto è sulla bocca. E allora dall'ira nascono due disordini. Il primo per il fatto che uno mostra di essere adirato col modo di parlare: come si è detto [a. 5, ad 3] a proposito di «chi dice al suo fratello: Stupido». E così abbiamo il clamore: che è un parlare disordinato e confuso. – Il secondo invece sta nel fatto che uno esce in parole ingiuriose. E se queste sono contro Dio si avrà la bestemmia; se invece sono contro il prossimo si avrà l'insulto.
In terzo luogo l'ira può essere considerata negli atti esterni. E allora dall'ira nascono le risse: in cui sono compresi tutti i danni che si possono procurare al prossimo per vie di fatto.
Analisi delle obiezioni: 1. La bestemmia che viene pronunziata con piena deliberazione deriva dalla superbia di un uomo che si ribella contro Dio, poiché come dice la Scrittura [Sir 10, 12] «il principio della superbia umana è l'allontanarsi dal Signore»: cioè l'abbandono del suo culto è la parte principale della superbia, dalla quale nasce la bestemmia. Ma la bestemmia che viene dal turbamento dell'animo nasce dall'ira.
2. Sebbene l'odio nasca talora dall'ira, tuttavia esso ha una causa più profonda da cui nasce direttamente, cioè la tristezza, o dolore: come al contrario l'amore nasce dal piacere. Infatti da un dispiacere ricevuto uno è spinto talvolta all'ira, e talvolta all'odio. È quindi giusto che l'odio venga fatto derivare più dall'accidia che dall'ira.
3. La tracotanza qui non è sinonimo di superbia, ma sta a indicare una certa violenza, o audacia, di chi mira alla vendetta. Ora, l'audacia è un vizio che si contrappone alla fortezza.

Articolo 8
De Malo, q. 12, a. 5, ad 3; In 4 Ethic., lect. 13
Se esista un vizio contrario all'iracondia per difetto di ira
Pare che non esista un vizio opposto all'iracondia per difetto di ira.
Infatti:
1. Non può essere vizioso ciò che rende l'uomo simile a Dio. Ma la totale privazione dell'ira rende l'uomo simile a Dio, il quale «giudica con mitezza» [Sap 12, 18]. Perciò non è peccaminosa l'assenza totale dell'ira.
2. La mancanza di ciò che non serve a nulla non è un vizio. Ma il moto dell'ira non serve a nulla, come dimostra Seneca [De ira 1, 9 ss.]. Quindi la mancanza di ira non è un vizio.
3. Secondo Dionigi [De div. nom. 4] il male per l'uomo sta «nell'agire prescindendo dalla ragione». Ora, eliminato ogni moto di ira, rimane integro il giudizio della ragione. Quindi nessuna mancanza di ira può costituire un vizio.
In contrario: Il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 11] insegna: «Chi non si adira quando c'è motivo di farlo, pecca. Infatti la pazienza irragionevole

semina i vizi, nutre la negligenza e invita al male non solo i cattivi, ma anche i buoni».
Dimostrazione: Col termine «ira» si possono intendere due cose. Primo, il semplice moto della volontà con cui uno infligge un castigo non per passione, ma per un giudizio della ragione. E la mancanza di ira in questo senso è indubbiamente un peccato. Ed è in questo senso che ne parla il Crisostomo [ib.], là dove dice: «L'iracondia motivata non è ira, ma un atto di giustizia. Infatti per iracondia si intende propriamente un turbamento passionale; se invece uno si adira per un giusto motivo, la sua ira non deriva dalla passione. Si dirà perciò che egli giudica, non già che si adira».
Secondo, per ira si può intendere un moto dell'appetito sensitivo accompagnato da una passione e da una trasmutazione corporale. E questo moto accompagna necessariamente nell'uomo l'atto della volontà: poiché per natura l'appetito inferiore segue il moto dell'appetito superiore, salvo particolari ripugnanze. Perciò nell'appetito sensitivo non può mancare del tutto il moto dell'ira se non per la carenza o la debolezza dell'atto volitivo. E così indirettamente anche la mancanza della passione dell'ira è un vizio: come lo è anche la mancanza del moto della volontà che tende a punire secondo il giudizio della ragione.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi non si adira per nulla quando dovrebbe adirarsi imita Dio nel mancare di passione, ma non lo imita nel punire secondo il giusto giudizio.
2. La passione dell'ira, come anche tutti gli altri moti dell'appetito sensitivo, serve a rendere l'uomo più pronto nell'eseguire ciò che la ragione detta. Altrimenti l'appetito sensitivo sarebbe inutile, mentre «la natura non fa nulla di inutile» [Arist., De caelo 1, 4].
3. In chi agisce con ordine il giudizio della ragione è causa non solo dell'atto della volontà, ma anche delle passioni dell'appetito sensitivo, secondo le spiegazioni date [nel corpo]. Come quindi l'assenza degli effetti indica l'assenza della causa, così anche la mancanza dell'ira indica la mancanza del giudizio della ragione.

Quaestio 159
Prooemium

[45419] IIª-IIae, q. 159 pr. Deinde considerandum est de crudelitate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum crudelitas opponatur clementiae. Secundo, de comparatione eius ad saevitiam vel feritatem.

ARGOMENTO 159
LA CRUDELTÀ
Trattiamo ora della crudeltà.
Sull'argomento esamineremo due punti: 1. Se la crudeltà sia il contrario della clemenza; 2. Il confronto della crudeltà con la ferocia

Articolo 1

Infra, a. 2, ad 1; supra, q. 108, a. 2, ad 2
Se la crudeltà sia il contrario della clemenza
Pare che la crudeltà non sia contraria alla clemenza. Infatti:
1. Seneca [De clem. 2, 4] afferma che «sono detti crudeli coloro che eccedono nel punire», il che è contrario alla giustizia. Ora, la clemenza è una virtù annessa non alla giustizia, ma alla temperanza. Quindi la crudeltà non si contrappone alla clemenza.
2. In Geremia [6, 23] si legge: «Sono crudeli, senza misericordia»; dal che si rileva che la crudeltà si contrappone alla misericordia. Ma questa non si identifica con la clemenza, come sopra [q. 157, a. 4, ad 3] si è visto. Quindi la crudeltà non è il contrario della clemenza.
3. La clemenza, come si è detto [ib., a. 1], si riferisce all'imposizione della pena. Invece la crudeltà può riferirsi anche alla sottrazione dei benefici, come si rileva dalla Scrittura [Pr 11, 17]: «Il crudele misconosce persino i suoi parenti». Quindi la crudeltà non si contrappone alla clemenza.
In contrario: Seneca [l. cit.] scrive che «alla clemenza si contrappone la crudeltà, la quale altro non è altro che la durezza d'animo nell'applicare i castighi».
Dimostrazione: Il termine crudeltà deriva da crudezza. Ora, come le cose cotte e ben preparate hanno d'ordinario un sapore soave e dolce, così quelle crude hanno un sapore sgradevole e aspro. Ma sopra [q. 157, a. 3, ad 1; a. 4, ad 3] abbiamo detto che la clemenza implica una certa benignità o dolcezza d'animo, per cui uno tende a diminuire la pena. Così dunque la crudeltà si contrappone direttamente alla clemenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Come la ragionevole diminuizione della pena rientra nell'epicheia, mentre la dolcezza d'animo per cui uno si sente inclinato verso di essa appartiene alla clemenza, così anche l'esagerazione della pena nelle sue manifestazioni esterne appartiene all'ingiustizia, ma la durezza d'animo per cui uno viene predisposto ad accrescere il castigo rientra nella crudeltà.
2. La misericordia e la clemenza convengono nel detestare e nell'aborrire la miseria altrui, però in maniera diversa. Poiché è proprio della misericordia soccorrere con la beneficienza, mentre è proprio della clemenza diminuire l'altrui miseria con l'attenuazione della pena. E siccome la crudeltà implica un eccesso nel punire, così essa si contrappone più direttamente alla clemenza che alla misericordia. Tuttavia, data la somiglianza di queste virtù, talvolta la crudeltà è usata come sinonimo di «immisericordia».
3. In quel testo la «crudeltà» sta per l'«immisericordia», che consiste nel non elargire benefici. – Però si può anche rispondere che la stessa sottrazione dei benefici è un certo castigo.

Articolo 2
Supra, q. 157, a. 1, ad 3
Se la crudeltà si identifichi con la ferocia
Pare che la crudeltà non si distingua dalla ferocia. Infatti:
1. A una virtù non si contrappone per eccesso che un solo vizio. Ora, alla

clemenza si contrappongono per eccesso sia la crudeltà che la ferocia. Quindi la crudeltà e la ferocia si identificano.
2. Nelle sue Etimologie [10] S. Isidoro spiega che «severo deriva da saevus (feroce) e verus, poiché custodisce la giustizia senza la pietà»: perciò la saevitia, o ferocia, esclude la remissione della pena, che è compito della pietà. Ma ciò è proprio della crudeltà, come si è visto sopra [a. prec., ad 1]. Quindi la crudeltà si identifica con la ferocia.
3. Come alla virtù si contrappone un vizio per eccesso, così si contrappone anche un vizio per difetto, il quale contrasta sia con la virtù che è nel giusto mezzo, sia con il vizio per eccesso. Ora, alla crudeltà e alla ferocia non si contrappone che un identico vizio, che è la debolezza nel punire; così infatti scrive S. Gregorio [Mor. 20, 5]: «Ci sia l'amore, ma senza debolezza; ci sia il rigore, ma senza asprezza. Ci sia lo zelo, ma senza gli eccessi della ferocia; ci sia la pietà, ma che non perdoni più del dovere». Quindi la ferocia si identifica con la crudeltà.
In contrario: Seneca [De clem. 2, 4] afferma che «chi si adira senza essere provocato, o contro chi non ha sbagliato, non viene detto crudele, ma feroce».
Dimostrazione: Il termine ferocia deriva dalle fiere. Infatti questi animali assaltano gli uomini per divorarli: e non per motivi di giustizia, comprensibili solo alla ragione. Così dunque a tutto rigore la ferocia è propria di chi nel punire non bada alla colpa di chi è punito, ma solo gode del dolore umano. È chiaro quindi che ciò rientra nella bestialità: infatti tale piacere non è umano, ma belluino, derivante da cattive abitudini o da un pervertimento della natura, come accade anche per gli altri sentimenti bestiali dello stesso tipo. Invece la crudeltà ha di mira la colpa di chi viene punito, ma eccede nel punire. Perciò la crudeltà differisce dalla ferocia come la cattiveria umana differisce dalla bestialità, secondo Aristotele [Ethic. 7, 5].
Analisi delle obiezioni: 1. La clemenza è una virtù umana: ad essa perciò si contrappone la crudeltà, che è un vizio umano. Invece la ferocia rientra nella bestialità. Perciò essa non si contrappone direttamente alla clemenza, bensì a una virtù più sublime, che il Filosofo [Ethic. 7, 1] chiama «eroica, o divina», e che secondo noi rientra nei doni dello Spirito Santo. Si può quindi dire che la ferocia si contrappone direttamente al dono della pietà.
2. Severo non dice semplicemente saevus, cioè feroce, poiché ciò indica un vizio, ma saevus rispetto alla verità, per una certa somiglianza con la ferocia, che non diminuisce i castighi.
3. La rilassatezza nel punire non è un vizio se non in quanto viene trascurato l'ordine della giustizia, secondo il quale il colpevole merita un castigo, che però la crudeltà esagera. La ferocia invece non bada per nulla a questo ordine. Per cui la debolezza nel punire si contrappone direttamente alla crudeltà, non alla ferocia.

## Quaestio 160
## Prooemium

Deinde considerandum est de modestia. Et primo, de ipsa in communi; secundo, de singulis quae sub ea continentur. Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum modestia sit pars temperantiae. Secundo, quae sit materia modestiae.

ARGOMENTO 160
LA MODESTIA
Veniamo ora a parlare della modestia. Primo, in generale; secondo, delle sue specie [q. 161].
Sul primo argomento si pongono due quesiti: 1. Se la modestia sia una parte potenziale della temperanza; 2. Quale sia la materia della modestia.

Articolo 1
Supra, q. 143; In 2 Sent., d. 44, q. 2, a. 1, ad 3; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 2, sol. 1
Se la modestia sia una parte potenziale della temperanza
Pare che la modestia non sia una parte potenziale della temperanza.
Infatti:
1. Modestia deriva da modus, cioè misura. Ma la misura è richiesta in tutte le virtù: poiché la virtù è ordinata al bene, e questo, come dice S. Agostino [De nat. boni 3], consiste «nella misura, nella specie e nell'ordine». Perciò la modestia è la virtù in genere. Quindi non va posta tra le parti della temperanza.
2. Il valore della temperanza sta nella moderazione. Ma da questa la modestia deriva il proprio nome. Quindi la modestia si dentifica con la temperanza, e non è una sua parte.
3. La modestia pare che riguardi la correzione del prossimo, come si rileva dalle parole di S. Paolo [2 Tm 2, 24 s.]: «Un servo del Signore non deve essere litigioso, ma mite con tutti, correggendo con modestia quelli che resistono alla verità». Ora, la correzione di chi sbaglia è un atto di giustizia o di carità, come sopra [q. 33, a. 1] si è visto. Perciò la modestia appartiene più alla giustizia che alla temperanza.
In contrario: Cicerone [De invent. 2, 54] mette la modestia fra le parti della temperanza.
Dimostrazione: Come si è già visto [q. 141, a. 4; q. 157, a. 3], la temperanza impone la moderazione nelle cose in cui è particolarmente difficile moderarsi, ossia nelle concupiscenze relative ai piaceri del tatto. Ora, come c'è una virtù speciale relativa alle cose più difficili, così ci deve essere nello stesso campo una virtù relativa alle cose meno difficili, poiché la vita umana deve essere regolata in tutto secondo la virtù: come si è già visto sopra [q. 129, a. 2; q. 134, a. 3, ad 1] a proposito della magnificenza, che ha per oggetto le grandi spese, e della liberalità, che invece riguarda le spese ordinarie. Quindi è necessario che ci sia una qualche virtù che imponga la moderazione nelle altre cose meno appetibili, in cui non è così difficile moderarsi. E questa virtù è la modestia, che è annessa alla temperanza come alla virtù principale.
Analisi delle obiezioni: 1. Talora il nome generico viene appropriato ai soggetti meno nobili che ne partecipano: come il termine angeli viene appropriato all'infimo ordine degli angeli. E così anche il modo, o misura, che si riscontra in qualsiasi virtù, viene appropriato alla virtù che impone la misura

nelle cose minime.
2. Certe cose richiedono di essere temperate per la loro violenza, come il vino troppo forte; invece la moderazione è richiesta per tutte. E così la temperanza ha per oggetto le passioni più violente; la modestia invece quelle meno forti.
3. La modestia in quel testo indica la moderazione in senso generale, che è richiesta in tutte le virtù.

Articolo 2
In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 2, sol. 1, ad 3
Se la modestia riguardi soltanto gli atti esterni
Pare che la modestia riguardi soltanto gli atti esterni. Infatti:
1. I moti interiori delle passioni non possono essere conosciuti dagli altri. Ora, l'Apostolo [Fil 4, 5] comanda che «la nostra modestia sia nota a tutti gli uomini». Perciò la modestia riguarda solo gli atti esterni.
2. Le virtù che hanno per oggetto le passioni sono distinte dalla giustizia, che ha per oggetto gli atti esterni. Ma la modestia è una virtù unica. Se quindi essa riguarda gli atti esterni non può riguardare le passioni interiori.
3. Un'unica e identica virtù non può riguardare insieme ciò che appartiene all'ordine appetitivo, proprio delle virtù morali, e ciò che appartiene all'ordine conoscitivo, proprio delle virtù intellettuali; e neppure può avere insieme per oggetto le passioni dell'irascibile e quelle del concupiscibile. Se dunque la modestia è un'unica virtù, non può riguardare tutte queste cose.
In contrario: In tutte le cose suddette va osservata la misura, o modo, dal quale prende il nome la modestia. Perciò la modestia riguarda tutte queste cose.
Dimostrazione: La modestia, come si è detto [a. prec.], differisce dalla temperanza per il fatto che quest'ultima modera quelle cose che è difficilissimo tenere a freno, mentre la modestia modera quelle non troppo difficili. Però non tutti gli autori hanno parlato della modestia nello stesso senso. Dovunque infatti essi notarono un aspetto particolare di bontà o di obiezioni quanto alla moderazione, lo sottrassero alla modestia, lasciando a quest'ultima le cose meno importanti. Ora, è evidente per tutti che tenere a freno i piaceri del tatto ha una particolare obiezioni. Quindi tutti distinguono la temperanza dalla modestia. –
Cicerone [De invent. 2, 54] fece notare però che c'è una bontà particolare nel moderare le punizioni. Perciò egli sottrasse alla modestia anche la clemenza, riservando alla prima tutte le altre cose bisognose di moderazione.
Queste ultime poi si riducono alle quattro seguenti. Innanzitutto c'è l'aspirazione a una qualche eccellenza: che viene moderata dall'umiltà. Poi c'è il desiderio di conoscere: che viene moderato dalla studiosità, virtù contraria alla curiosità. C'è poi ancora quanto si riferisce ai moti e agli atteggiamenti del corpo: in modo cioè che vengano compiuti decorosamente, sia nella vita ordinaria che nel gioco. C'è infine tutto quanto riguarda l'apparato esterno, come le vesti e le altre cose del genere. Ma anche a proposito di alcune di queste quattro categorie di cose certi autori stabilirono delle virtù speciali: Andronico [De affect.], p es., parla della «mansuetudine», della «semplicità

», dell'«umiltà», e di altre virtù a cui abbiamo già accennato [q. 143].
Aristotele poi [Ethic. 2, 7] affida i piaceri del gioco all'eutrapelia. Tutte cose che per Cicerone rientrano invece nella modestia. Per cui dal suo punto di vista la modestia riguarda non solo gli atti esterni, ma anche quelli interni.
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo parla della modestia relativa agli atti esterni. – Tuttavia anche la moderazione degli atti interni è in grado di manifestarsi con segni esterni.
2. La modestia abbraccia virtù diverse, di cui parlano i diversi autori. Perciò nulla impedisce che la modestia abbia per oggetto cose che richiedono virtù diverse. – Tuttavia la diversità tra le varie specie della modestia non è così grande come quella esistente tra la giustizia, che ha per oggetto gli atti esterni, e la temperanza, che ha per oggetto le passioni: poiché negli atti esterni e nelle passioni che non offrono particolari obiezioni per la loro materia, ma solo per la funzione del moderare, non si riscontra che una sola virtù, quella cioè che riguarda la moderazione.
3. È così risolta anche la terza obiezioni.

Quaestio 161
Prooemium

[45453] IIª-IIae, q. 161 pr. Deinde considerandum est de speciebus modestiae. Et primo, de humilitate, et superbia, quae ei opponitur; secundo, de studiositate, et curiositate sibi opposita; tertio, de modestia secundum quod est in verbis vel factis; quarto, de modestia secundum quod est circa exteriorem cultum. Circa humilitatem quaeruntur sex. Primo, utrum humilitas sit virtus. Secundo, utrum consistat in appetitu, vel in iudicio rationis. Tertio, utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subiicere. Quarto, utrum sit pars modestiae vel temperantiae. Quinto, de comparatione eius ad alias virtutes. Sexto, de gradibus humilitatis.

ARGOMENTO 161
L'UMILTÀ
Esaminiamo ora le specie della modestia. Primo, l'umiltà, e il suo contrario che è la superbia [q. 162]; secondo, la studiosità [q. 166], e la curiosità che gli si oppone [q. 167]; terzo, la modestia nelle parole e negli atti [q. 168]; quarto, la modestia nell'abbigliamento esterno [q. 169].
Sul primo tema tratteremo sei argomenti: 1. Se l'umiltà sia una virtù; 2. Se consista nella volizione o nel giudizio della ragione; 3. Se per umiltà ci si debba mettere al disotto di tutti; 4. Se l'umiltà sia tra le parti della modestia, e quindi della temperanza; 5. Suo confronto con le altre virtù; 6. I gradi dell'umiltà.

Articolo 1
Se l'umiltà sia una virtù
Pare che l'umiltà non sia una virtù. Infatti:
1. La virtù ha natura di bene. L'umiltà invece Pare avere natura di male, stando a quelle parole del Salmo [104, 18 Vg]: «Umiliarono nei ceppi i suoi

piedi». Quindi l'umiltà non è una virtù.
2. La virtù e il vizio sono tra loro incompatibili. Ma talora l'umiltà è un vizio, come appare da quell'affermazione della Scrittura [Sir 19, 23 Vg]: «C'è chi ingiustamente si umilia». Perciò l'umiltà non è una virtù.
3. Una virtù non è mai incompatibile con altre virtù. Invece l'umiltà si contrappone alla virtù della magnanimità, che tende alle cose grandi, dalle quali l'umiltà rifugge. Quindi l'umiltà non è una virtù.
4. La virtù, secondo Aristotele [Phys. 7, 3], è «la disposizione di un essere perfetto». L'umiltà invece è propria di chi è imperfetto: a Dio infatti non si addice né l'umiliazione, né la sottomissione ad altri. Perciò l'umiltà non è una virtù.
5. Aristotele [Ethic. 2, 3] insegna che «tutte le virtù morali riguardano o gli atti esterni o le passioni». Ora, l'umiltà non è da lui enumerata tra le virtù relative alle passioni; e d'altra parte non rientra nella giustizia, che riguarda gli atti esterni. Quindi non è una virtù.
In contrario: Origene [In Lc hom. 8], nel commentare le parole [Lc 1, 48]: «Ha guardato l'umiltà della sua serva», afferma: «Nella Scrittura l'umiltà è espressamente inserita tra le virtù, poiché il Salvatore ha detto: "Imparate da me, che sono mite e umile di cuore"».
Dimostrazione: Come si è detto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 23, a. 2], il bene arduo ha un aspetto che attira l'appetito, ed è appunto la sua bontà, e ha un aspetto repellente, che è la obiezioni di raggiungerlo: dal primo nasce il moto della speranza, dal secondo quello della disperazione. Ora, sopra [I-II, q. 61, a. 2] abbiamo già notato che per i moti affettivi di attrazione si richiede una virtù morale per moderarli e frenarli, mentre per quelli di ripulsa si richiede una virtù morale che li fortifichi e li stimoli. Quindi per il bene arduo si richiedono due virtù. Una per moderare e frenare l'animo perché non esageri nel tendere verso le cose alte, e ciò appartiene alla virtù dell'umiltà, l'altra per fortificare l'animo contro la disperazione e spingerlo, seguendo la retta ragione, alla conquista di cose grandi: e ciò è proprio della magnanimità. E così risulta evidente che l'umiltà è una virtù.
Analisi delle obiezioni: Come dice S. Isidoro [Etym. 10], «umile suona humi acclinis [giacente per terra]», ossia aderente alle cose basse. Ma ciò può avvenire in due modi. Primo, per una causa estrinseca: come quando uno è gettato a terra da un altro. E allora l'umiltà è una sofferenza. - Secondo, da un principio intrinseco. E ciò può essere un bene, se uno nel considerare la propria miseria si abbassa nei limiti del suo grado; come fece Abramo [Gen 18, 27], il quale disse al Signore: «Vedi come ardisco parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere». E in questo caso l'umiltà è una virtù. Talvolta però ciò può essere un male: come quando «l'uomo, misconoscendo il proprio onore, si adegua agli animali irragionevoli e diviene simile ad essi» [Sal 48, 13 Vg].
2. L'umiltà in quanto virtù implicaun abbassamento lodevole di se stessi, come si è detto [ad 1]. Ma talvolta ciò avviene solo con i segni esterni, per finzione. E questa è una «falsa umiltà», che secondo S. Agostino [Epist. 149] «è una grande superbia», poiché aspira alla gloria. - Talora invece ciò avviene

per convinzione profonda dell'anima. Ed è in questo senso che l'umiltà è posta fra le virtù: poiché la virtù non consiste negli atti esterni, ma principalmente nelle deliberazioni dell'anima, come dice Aristotele [Ethic. 2, 5].
3. L'umiltà impedisce alla volontà di tendere a cose grandi contro l'ordine della ragione. Invece la magnanimità spinge a cose grandi secondo l'ordine della ragione. Perciò è evidente che la magnanimità non è contraria all'umiltà, poiché l'una e l'altra si accordano nel seguire la retta ragione.
4. Una cosa può essere perfetta in due modi. Primo, in senso assoluto: così da non ammettere alcun difetto, sia nella propria natura che nei rapporti con gli altri esseri. E in questo modo è perfetto soltanto Dio: al quale non si può attribuire l'umiltà secondo la sua natura, ma solo in rapporto alla natura assunta. - Secondo, una cosa può essere perfetta in senso relativo: cioè in rapporto alla propria natura, al proprio stato o al proprio tempo. Ed è così che è perfetto l'uomo virtuoso. Ma questa perfezione è una piccola cosa rispetto a Dio, come si legge in Isaia [40, 17]: «Tutte le nazioni sono come un nulla davanti a lui». Ed è così che tutti gli uomini possono essere umili.
5. Il Filosofo intendeva considerare le virtù in quanto sono ordinate alla vita civile, nella quale la sottomissione di un uomo all'altro è determinata secondo la legge, e quindi rientra nella giustizia legale. L'umiltà invece, in quanto virtù specificamente distinta, riguarda la sottomissione dell'uomo a Dio, per cui uno si sottomette anche agli altri umiliandosi.

Articolo 2
Se l'umiltà riguardi la sfera degli appetiti
Pare che l'umiltà non riguardi la sfera degli appetiti, ma piuttosto il giudizio della ragione. Infatti:
1. L'umiltà è il contrario della superbia. Ma la superbia riguarda soprattutto le realtà di ordine conoscitivo. Poiché S. Gregorio [Mor. 34, 22] afferma che «sebbene la superbia trasparisca da tutto il corpo, tuttavia è prima indicata dagli occhi»; per cui anche il Salmista [130, 1] diceva: «Signore, non si inorgoglisce il mio cuore, e non si levano con superbia i miei occhi». Ora, gli occhi servono soprattutto alla conoscenza. Quindi l'umiltà riguarda soprattutto la conoscenza, con la quale uno si stima di poco valore.
2. S. Agostino [De virginit. 31] afferma che «l'umiltà costituisce quasi tutto l'insegnamento di Cristo». Perciò nulla di ciò che è incluso nell'insegnamento cristiano è incompatibile con l'umiltà. Ma da questo insegnamento siamo esortati ad aspirare alle cose più grandi, come dice S. Paolo [1 Cor 12, 31]: «Aspirate ai carismi più grandi». Perciò l'umiltà non ha il compito di reprimere le aspirazioni alle cose ardue, ma piuttosto la stima di se stessi.
3. Spetta a un'identica virtù frenare lo slancio eccessivo e fortificare l'animo contro l'esagerata ripulsa: come la medesima fortezza tiene a freno l'audacia e rafforza l'animo contro il timore. Ora, la magnanimità fortifica l'animo contro le obiezioni che capitano nel perseguire le grandi cose. Se quindi l'umiltà consistesse nel frenare l'aspirazione della volontà alle cose grandi, non sarebbe più da distinguersi dalla magnanimità. Il che è falso. Perciò l'umiltà non riguarda il desiderio delle cose grandi, ma piuttosto la stima di se stessi.

4. Per Andronico [De affect.] l'umiltà ha il compito di moderare l'abbigliamento esterno, essendo «l'abito di non eccedere nelle spese e negli allestimenti ». Quindi non riguarda i moti della volontà.
In contrario: S. Agostino [Serm. 351, 1] scrive che è umile «colui che preferisce essere disprezzato nella casa del Signore piuttosto che dimorare nelle tende degli empi». Ma la scelta appartiene alla volontà. Quindi l'umiltà consiste più negli atti del volere che nel giudizio della ragione.
Dimostrazione: Come sopra [a. prec.] si è visto, il compito proprio dell'umiltà è quello di frenare noi stessi, per non innalzarci a cose che ci sono superiori. Ora, per questo è necessario che uno conosca i limiti delle proprie capacità. Quindi la conoscenza delle proprie deficienze appartiene all'umiltà come una certa quale regola direttiva della volontà, ma l'umiltà consiste essenzialmente nella volizione stessa. Perciò si deve concludere che l'umiltà propriamente tende a moderare i moti della volontà.
Analisi delle obiezioni: 1. L'alterigia dello sguardo è un certo segno di superbia in quanto esclude la riverenza e il timore. Infatti le persone timorate e rispettose hanno l'abitudine di tenere gli occhi bassi, come se non osassero confrontarsi con gli altri. Ma da ciò non segue che l'umiltà consista essenzialmente in un fatto conoscitivo.
2. Tendere a cose grandi confidando nelle proprie forze è contro l'umiltà, ma non è contro l'umiltà tendervi confidando nell'aiuto di Dio: specialmente se pensiamo che l'uomo tanto più si eleva presso Dio quanto più a lui si sottomette con l'umiltà [cf. Mt 23, 12; Lc 14, 11]. Perciò S. Agostino [l. cit.] ha scritto: «Altra cosa è elevarsi a Dio e altra cosa è elevarsi contro Dio. Chi si prostra dinanzi a lui, egli lo rialza; chi si erge contro di lui, egli lo atterra».
3. Il motivo per il quale la fortezza frena l'audacia e fortifica l'animo contro il timore è unico perché l'uomo deve preferire il bene di ordine razionale ai pericoli di morte. Invece nel frenare la presunzione della speranza, il che appartiene all'umiltà, e nel fortificare l'animo contro la disperazione, il che appartiene alla magnanimità, i motivi sono distinti. Infatti il motivo per fortificare l'animo contro la disperazione è il conseguimento del proprio bene: ossia l'impedire che col disperare uno si renda indegno del bene che a lui si addice. Invece nel reprimere la presunzione della speranza il motivo principale deriva dal rispetto verso Dio, che impedisce all'uomo di attribuirsi più di quanto comporta il grado a lui assegnato da Dio. Perciò l'umiltà implica soprattutto la sottomissione dell'uomo a Dio. Per questo S. Agostino [De serm. Dom. in monte 1, 4] attribuisce l'umiltà, che secondo lui corrisponde alla povertà in ispirito, al dono del timore, che ispira la riverenza verso Dio. E così la fortezza non ha verso l'audacia lo stesso rapporto che l'umiltà ha verso la [passione della] speranza. Infatti la fortezza si serve dell'audacia più che reprimerla: per cui assomiglia più al suo eccesso che al suo difetto. L'umiltà invece consiste più nel reprimere la speranza o la fiducia in se stessi che nel servirsene: quindi è più incompatibile con i suoi eccessi che con la sua carenza.
4. Gli eccessi nelle spese e negli allestimenti esterni si fanno ordinariamente per una certa ostentazione, che viene repressa dall'umiltà. E in questo senso l'umiltà consiste secondariamente in queste cose esterne, in quanto esse sono

un segno dei moti interni della volontà.

Articolo 3
Infra, a. 6, ad 1; In Philipp., c. 2, lect. 1
Se l'uomo per umiltà debba mettersi al disotto di tutti
Pare che per umiltà l'uomo non debba mettersi al disotto di tutti. Infatti:
1. L'umiltà, come si è detto [a. 2, ad 3], consiste specialmente nella sottomissione dell'uomo a Dio. Ma ciò che è dovuto a Dio non va prestato all'uomo: come è evidente per gli atti di latria. Quindi l'uomo non si deve sottomettere per umiltà ad altri uomini.
2. S. Agostino [De nat. et gratia 34] afferma: «L'umiltà deve rientrare nella verità e non nella falsità». Ora, alcuni sono nel grado più alto, per cui se si sottomettessero ai loro inferiori non potrebbero farlo senza falsità. Quindi l'umiltà non obbliga a mettersi al disotto di tutti.
3. Nessuno deve fare ciò che mette in pericolo l'altrui salvezza. Ma sottomettendosi agli altri per umiltà talora uno provoca un danno alla persona a cui si sottomette, la quale potrebbe cadere nella superbia o nel disprezzo, secondo l'osservazione di S. Agostino [Epist. 211]: «Volendo troppo osservare l'umiltà, si compromette la forza dell'autorità». Perciò l'uomo per umiltà non è tenuto a mettersi al di sotto di tutti.
In contrario: S. Paolo [Fil 2, 3] ammonisce: «Ciascuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a se stesso».
Dimostrazione: In ogni individuo si possono considerare due cose: ciò che appartiene a Dio e ciò che appartiene all'uomo. All'uomo appartiene ogni difetto, a Dio invece tutto ciò che vale per la salvezza e la perfezione, secondo le parole della Scrittura [Os 13, 9 Vg]: «Tu sei la tua rovina, o Israele; solo in me sta il tuo aiuto». Ora l'umiltà, come si è detto [a. 1, ad 5; a. 2, ad 3], riguarda propriamente la riverenza con la quale l'uomo si sottomette a Dio. Quindi ciascun uomo, secondo ciò che gli appartiene, deve mettersi al disotto di qualsiasi altra persona rispetto ai doni di Dio che sono in essa.
L'umiltà però non richiede che uno metta i doni che egli stesso ha ricevuto al disotto dei doni di Dio che scorge in [qualsiasi] altro. Infatti chi è partecipe dei doni di Dio ha la coscienza di averli, come si rileva dalle parole di S. Paolo [1 Cor 2, 12]: «Per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato». Quindi, senza pregiudizio per l'umiltà, si possono preferire i doni ricevuti da noi a quelli che ci risultano conferiti ad altri; come fa l'Apostolo scrivendo agli Efesini [3, 5]: «Questo mistero non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi Apostoli».
Parimenti l'umiltà non esige che uno metta se stesso, quanto a ciò che è suo, al disotto di ciò che è umano nel prossimo. Altrimenti bisognerebbe che ognuno si considerasse più peccatore di ogni altra persona, mentre l'Apostolo [Gal 2, 15], senza mancare di umiltà, affermava: «Noi per nascita siamo Giudei, e non pagani peccatori».
Tuttavia uno può pensare che nel prossimo c'è del bene che egli non ha, oppure che in se stesso c'è del male che non si trova negli altri: e così può sempre mettersi al disotto del prossimo.

Analisi delle obiezioni: 1. Dobbiamo riverire Dio non solo in se stesso, ma anche in quanto c'è di divino in ogni creatura: però non allo stesso modo. Quindi con l'umiltà dobbiamo sottostare per il Signore a tutti i nostri prossimi, secondo l'ammonimento di S. Pietro [1 Pt 2, 13]: «Siate soggetti a ogni umana creatura per amore del Signore»; tuttavia il culto di latria dobbiamo prestarlo solo a Dio.
2. Se preferiamo ciò che c'è di divino nel prossimo a ciò che è umano in noi non possiamo incorrere nella falsità. Per questo nel commentare le parole di S. Paolo [Fil 2, 3]: «Considerate gli altri superiori a voi stessi», la Glossa [ord. di Agost.] afferma: «Una simile stima non deve essere una menzogna, ma si deve pensare sinceramente che ci può essere negli altri del bene nascosto per cui sono superiori a noi, malgrado il bene evidente che è in noi, e che Pare metterci al disopra di essi».
3. L'umiltà, come anche tutte le altre virtù, si attua principalmente nell'anima. Perciò uno può sempre mettersi interiormente al di sotto degli altri, senza dare occasione ad alcuno di compromettere la propria salvezza. È questo il senso delle parole di S. Agostino [Epist. 211]: «Dinanzi a Dio il prelato stia con timore sotto i piedi di tutti voi». Negli atti esterni di umiltà, come anche in quelli delle altre virtù, ci vuole invece la debita moderazione, per non nuocere ad altri. Se però uno fa quello che deve fare e gli altri ne prendono occasione di peccato, ciò non va imputato a chi si comporta con umiltà: poiché questi non scandalizza, sebbene gli altri restino scandalizzati.

Articolo 4
Supra, q. 160, a. 2; In 3 Sent., d. 33, q. 3, a. 2, sol. 3
Se l'umiltà sia tra le parti della modestia, e quindi della temperanza
Pare che l'umiltà non sia tra le parti della modestia, e quindi della temperanza. Infatti:
1. L'umiltà, come si è visto [a. 3], riguarda specialmente la riverenza che spinge a sottomettersi a Dio. Ma avere Dio per oggetto è proprio delle virtù teologali. Quindi l'umiltà va posta più tra le virtù teologali che tra le parti della temperanza o della modestia.
2. La temperanza risiede nel concupiscibile. L'umiltà invece è nell'irascibile, come pure la superbia, che è il suo contrario, e che ha per oggetto le cose ardue. Perciò l'umiltà non è tra le parti della temperanza o della modestia.
3. L'umiltà e la magnanimità hanno il medesimo oggetto, come risulta evidente dalle cose già dette [a. 1, ad 3]. Ora, la magnanimità non è annessa alla temperanza, bensì alla fortezza, come sopra [q. 129, a. 5] si è spiegato. Quindi l'umiltà non è una parte potenziale della temperanza o della modestia.
In contrario: Origene [In Lc hom. 8] ha scritto: «Se vuoi sapere il nome di questa virtù, e come sia chiamata dai filosofi, sappi che l'umiltà di cui Dio si compiace è identica alla virtù che essi chiamano metriotes», cioè misura, o moderazione: la quale rientra evidentemente nella modestia, e quindi nella temperanza. – Perciò l'umiltà appartiene alla modestia e alla temperanza.
Dimostrazione: Come si è già notato [q. 137, a. 2, ad 1; q. 157, a. 3, ad 2], nell'assegnare le parti potenziali alle virtù si deve badare soprattutto alla somiglianza

nella maniera di agire. Ora, la maniera propria della temperanza, che ne costituisce il vanto principale, è il frenare e il reprimere l'impeto di certe passioni. Per cui tutte le virtù che frenano o reprimono gli impulsi di certi sentimenti, o che moderano certi atti, sono considerate parti potenziali della temperanza. Ora, come la mansuetudine reprime i moti dell'ira, così l'umiltà reprime i moti della speranza, che tendono a grandi cose. Per cui come la mansuetudine viene posta fra le parti della temperanza, così anche l'umiltà. Per cui anche il Filosofo afferma che colui il quale tende, secondo le proprie capacità, a cose piccole non è magnanimo, ma «temperante»: ossia umile, diremmo noi. – E secondo le spiegazioni date [q. 160, a. 2], fra le altre parti della temperanza l'umiltà rientra esattamente nella modestia, nel senso in cui ne parla Cicerone [De invent. 2, 54]: poiché l'umiltà non è altro che una certa moderazione dello spirito. Da cui l'esortazione di S. Pietro [1 Pt 3, 4] a rimanere «nell'incorruttibilità di uno spirito quieto e modesto».

Analisi delle obiezioni: 1. Le virtù teologali, avendo per oggetto il fine ultimo, che è il primo principio di tutto l'ordine appetitivo, sono la causa di tutte le altre virtù. Perciò il fatto che l'umiltà venga causata dalla riverenza verso Dio non esclude che sia una parte potenziale della modestia o della temperanza.

2. Le parti potenziali, come si è già detto [nel corpo], vengono assegnate alle virtù principali non in base all'affinità della materia o del soggetto, ma in base alla maniera specifica di agire. Sebbene quindi l'umiltà risieda nell'irascibile, tuttavia per la sua maniera di agire viene posta fra le parti della modestia e della temperanza.

3. La magnanimità e l'umiltà, sebbene abbiano la stessa materia, tuttavia differiscono nella maniera di agire: e per tale ragione la magnanimità viene posta fra le parti della fortezza, e l'umiltà fra quelle della temperanza.

## Articolo 5

In 4 Sent., d. 33, q. 3, a. 3, ad 6

### Se l'umiltà sia la più grande delle virtù

Pare che l'umiltà sia la più grande delle virtù. Infatti:

1. Il Crisostomo [Eclog. hom. 7], spiegando la parabola del fariseo e del pubblicano [Lc 18, 14], si domanda: «Se l'umiltà accompagnata dai peccati corre così veloce da superare la giustizia accoppiata alla superbia, dove non arriverà se si unisce alla giustizia? Arriverà fino al trono di Dio, in mezzo agli angeli». Dal che è evidente che l'umiltà è superiore alla giustizia. Ma la giustizia o è la più nobile delle virtù, o include in sé tutte le altre, come dimostra il Filosofo [Ethic. 5, 1]. Quindi l'umiltà è la più grande delle virtù.

2. S. Agostino [Serm. 69, 1] scrive: «Pensi di costruire un alto edificio? Pensa prima a mettervi come fondamento l'umiltà». Dal che si deduce che l'umiltà è il fondamento di tutte le virtù. Quindi è più importante delle altre.

3. Il premio più grande è dovuto alla virtù principale. Ora, all'umiltà è dovuto il massimo premio: poiché, come dice il Vangelo [Lc 14, 11], «chi si umilia sarà esaltato». Quindi l'umiltà è la più grande delle virtù.

4. Come nota S. Agostino [De vera relig. 16], «tutta la vita terrena di Cristo,

nell'umanità che si degnò di assumere, fu un insegnamento morale». Ma egli ci ha esortati soprattutto a imitare la sua umiltà, dicendo [Mt 11, 29]: «Imparate da me, che sono mite e umile di cuore». E S. Gregorio [Past. 3, 1, 18] afferma che «come causa della nostra salvezza è stata trovata l'umiltà di Dio». Perciò l'umiltà è la più grande delle virtù.

In contrario: La carità va preferita a tutte le virtù, secondo l'esortazione di S. Paolo [Col 3, 14]: «Al di sopra di tutto vi sia la carità». Quindi l'umiltà non è la virtù più grande.

Dimostrazione: La virtù umana consiste nell'ordine della ragione. E questo in primo luogo va desunto dal fine. Perciò le virtù teologali, che hanno per oggetto il fine ultimo, sono le più importanti.

In secondo luogo l'ordine va desunto dai mezzi in quanto sono ordinati al fine. E questo ordinamento si attua in maniera essenziale nella ragione stessa che lo concepisce, ma per partecipazione si attua anche nelle facoltà appetitive guidate dalla ragione. Ora, questo ordine in tutta la sua universalità viene attuato dalla giustizia, specialmente da quella legale, ma chi rende l'uomo sottomesso a questo ordine nella sua universalità in tutte le cose è l'umiltà; mentre le altre virtù lo fanno in materie particolari. Quindi dopo le virtù teologali e le virtù intellettuali che riguardano la ragione stessa, e dopo la giustizia, specialmente legale, la virtù più importante è l'umiltà.

Analisi delle obiezioni: 1. L'umiltà non è preferita alla giustizia, ma «alla giustizia accoppiata alla superbia», che così cessa di essere una virtù. Come al contrario con l'umiltà il peccato viene rimesso: infatti del pubblicano si legge [Lc 18, 14] che per merito dell'umiltà «tornò a casa sua giustificato». Da cui le parole del Crisostomo [De incompr. nat. Dei hom. 5]: «Preparami due pariglie: una per la giustizia e la superbia, l'altra per il peccato e l'umiltà. E vedrai il peccato sorpassare la giustizia: non per le proprie forze, ma per quelle dell'umiltà a cui è abbinato; e vedrai che l'altra è sorpassata non per la fiacchezza della giustizia, ma per il peso e la gonfiezza della superbia».

2. Come l'ordinata aggregazione delle virtù viene paragonata a un edificio, così la prima virtù richiesta nel loro acquisto viene paragonata alle fondamenta. Ora, le vere virtù vengono infuse da Dio. Perciò in due modi si può intendere che una virtù è la prima nell'acquisizione delle altre. - Primo, quale removens prohibens. E così l'umiltà è al primo posto, in quanto scaccia la superbia, a cui Dio resiste, e rende l'uomo sottomesso e aperto a ricevere l'infusione della grazia divina togliendo l'ostacolo della superbia, secondo le parole di S. Giacomo [4, 6]: «Dio resiste ai superbi, ma dà la sua grazia agli umili». E in questo senso si dice che l'umiltà è il fondamento dell'edificio spirituale.

Secondo, una virtù può essere la prima direttamente: nel senso cioè che è un mezzo effettivo per avvicinarsi a Dio. Ora, il primo passo verso Dio si fa con la fede, come dice S. Paolo [Eb 11, 6]: «Chi si accosta a Dio deve credere». E in questo senso si dice che il fondamento è la fede, in un modo più perfetto dell'umiltà.

3. A chi disprezza le cose terrene sono promesse quelle celesti: come a chi disprezza le ricchezze terrene sono promessi i tesori del cielo, secondo le

parole evangeliche [Mt 6, 19 s.]: «Non accumulate tesori sulla terra, accumulate invece tesori nel cielo»; e similmente a chi disprezza le gioie del mondo sono promesse le consolazioni celesti [Mt 5, 5]: «Beati coloro che piangono, perché saranno consolati». Così pure all'umiltà viene promessa l'esaltazione non perché essa sola la meriti, ma perché è proprio di essa disprezzare le grandezze terrene. Da cui le parole di S. Agostino [Serm. 351]: «Non credere che chi si umilia debba stare sempre per terra; poiché sta scritto: "sarà esaltato". E non credere che la sua esaltazione debba avvenire davanti agli uomini con trionfi materiali».

4. Cristo ci ha raccomandato più di ogni altra cosa l'umiltà perché è soprattutto con essa che si tolgono gli ostacoli all'umana salvezza, la quale consiste nel tendere alle cose celesti e spirituali, da cui l'uomo viene distolto con l'attendere alle grandezze terrene. Perciò il Signore, per togliere gli impedimenti alla salvezza, con i suoi esempi di umiltà ci ha insegnato a disprezzare la grandezza mondana. E così l'umiltà è come una certa predisposizione dell'uomo per ottenere il libero accesso ai beni spirituali e divini. Come dunque la perfezione è superiore alla predisposizione correlativa, così anche la carità e le altre virtù, che mettono l'uomo a contatto diretto con Dio, sono superiori all'umiltà.

## Articolo 6

## Se i dodici gradi dell'umiltà posti nella Regola di S. Benedetto siano giustificati

Pare che non siano giustificati i dodici gradi dell'umiltà posti nella Regola [7] di S. Benedetto: il primo dei quali consiste nel «mostrare dovunque l'umiltà con l'anima e con il corpo, tenendo gli occhi fissi a terra»; il secondo nel «dire poche parole e giustificate, senza alzare la voce»; il terzo nel «non essere facile né pronto al riso»; il quarto nel «conservare la taciturnità fino a che non si è interrogati»; il quinto nel «seguire la regola comune del monastero»; il sesto nel «credere e protestare di essere il più vile di tutti»; il settimo nel «protestarsi e nel credersi inutile e incapace di tutto»; l'ottavo nella «confessione delle colpe»; il nono nell'«accettare pazientemente l'obbedienza nelle cose dure e difficili»; il decimo nel «sottomettersi per obbedienza ai superiori»; l'undicesimo nel «non fare volentieri la propria volontà»; il dodicesimo nel «temere Dio e ricordare tutto ciò che egli ha comandato». Infatti:

1. In questo elenco sono incluse delle cose che riguardano altre virtù, come l'obbedienza e la pazienza. Inoltre ce ne sono altre che non sono compatibili con alcuna virtù, poiché sono false: come il «protestare di essere il più vile di tutti» e il «protestarsi e credersi inutile e incapace di tutto». Perciò non è giusto mettere queste cose tra i gradi dell'umiltà.

2. L'umiltà, come anche le altre virtù, va dagli atti interni a quelli esterni. Quindi non è giusto anteporre nei gradi suddetti ciò che riguarda gli atti esterni a ciò che riguarda quelli interni.

3. S. Anselmo [Eadm., De similitud. 101] elenca sette gradi di umiltà: il primo dei quali sta nel «riconoscersi degni di disprezzo»; il secondo nell'«addolorarsi

di ciò»; il terzo nel «confessarlo apertamente»; il quarto nel «convincerne gli altri», cioè nel volere che vi si creda; il quinto nel «sopportare con pazienza che ciò venga detto»; il sesto nel «tollerare di essere trattati con disprezzo»; il settimo nell'«amare tutto ciò». Perciò i gradi suddetti sono troppi.

4. La Glossa [ord. su Mt 3, 15] afferma: «La perfetta umiltà ha tre gradi. Il primo sta nel sottomettersi ai superiori senza preferirsi agli uguali: ed è l'umiltà sufficiente. Il secondo consiste nel sottomettersi agli uguali senza preferirsi agli inferiori: e questa è quella abbondante. Il terzo grado infine sta nel mettersi al disotto degli inferiori: e allora si ha la totale giustizia». Quindi i gradi suddetti sono superflui.

5. S. Agostino [De virginit. 31] ha scritto: «La misura dell'umiltà deve essere per ciascuno la propria grandezza: essa cioè deve essere tanto più grande quanto più pericolosa è la superbia, che insidia maggiormente i grandi». Ma la misura della grandezza umana non può essere fissata in un determinato numero di gradi. Perciò è impossibile stabilire i gradi dell'umiltà.

Dimostrazione: Come sopra [a. 2] si è detto, l'umiltà consiste essenzialmente negli atti del volere, con i quali si tengono a freno gli impulsi disordinati del proprio animo verso le cose grandi: essa però ha la sua regola nella conoscenza, in modo che uno non si stimi più di quello che è. E il principio e la radice di questi atti [della volontà e della ragione] è la riverenza che si ha verso Dio. Dall'atteggiamento interiore dell'umiltà derivano poi certi segni esterni, cioè parole, azioni e gesti, che manifestano l'interno, come avviene anche per le altre virtù: poiché, come dice la Scrittura [Sir 19, 26], «dall'aspetto si conosce l'uomo, e dal volto si conosce l'uomo di senno».

Perciò nei suddetti gradi dell'umiltà [ob. 1] si riscontra un elemento che fa parte della radice dell'umiltà: cioè il dodicesimo grado, che consiste nel «temere Dio, e ricordare tutto ciò che egli ha comandato».

Ci sono poi degli elementi che riguardano la volontà: affinché non si cerchi disordinatamente la propria eccellenza. Il che avviene in tre modi. Primo, non assecondando la propria volontà: il che è ricordato dall'undicesimo grado. - Secondo, regolandola ad arbitrio del superiore: come si ha nel decimo. - Terzo, non desistendo a motivo delle cose dure e difficili che possono capitare: e questo è proprio del nono grado.

Ci sono ancora degli elementi relativi alla disistima che uno deve avere di se stesso nel riconoscere i propri difetti. E anche questo avviene in tre modi. Primo, riconoscendo e confessando i propri difetti: e si ha l'ottavo grado. - Secondo, stimandosi incapace di cose importanti in considerazione delle proprie deficienze: ed è il settimo grado. - Terzo, non mettendosi per questo al disopra degli altri: il che è proprio del sesto grado.

Ci sono finalmente dei dati che riguardano i segni esterni. Il primo dei quali si ha negli atti, e consiste nel non discostarsi dalla regola comune: quinto grado. - Ci sono poi due gradi che riguardano le parole: che cioè non si parli prima del tempo, ed è il quarto grado, e che non si passi la misura, ed è il secondo. - Gli altri gradi riguardano invece i gesti: la modestia degli occhi, che appartiene al primo grado, e la repressione del riso e degli altri segni di gioia spensierata, che appartiene al terzo.

Analisi delle obiezioni: 1. Uno può, senza falsità, «credersi e protestarsi il più vile di tutti» in base ai difetti occulti che riconosce in se stesso, e ai doni di Dio nascosti negli altri. Da cui l'esortazione di S. Agostino [De virginit. 52]: «Stimate a voi nascostamente superiori quelli di cui siete migliori all'apparenza ».
Parimenti uno può senza falsità «protestare e credere di essere inutile e incapace di tutto» considerando le proprie forze e attribuendo a Dio tutta la propria capacità; secondo le parole di S. Paolo [2 Cor 3, 5]: «Non che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi, ma la nostra capacità viene da Dio».
E neppure ci sono inconvenienti ad attribuire all'umiltà gli atti propri di altre virtù. Poiché come un vizio nasce da un altro vizio, così l'atto di una virtù deriva naturalmente dall'atto di un'altra virtù.
2. Due sono i modi in cui l'uomo può raggiungere l'umiltà. Il primo e principale è mediante la grazia. E in questo caso le disposizioni interne precedono quelle esterne. - Il secondo invece è mediante lo sforzo personale: e in questo caso l'uomo prima si frena negli atti esterni, e poi arriva a estirparne l'intima radice. Ed è in quest'ordine che ha disposto i suoi gradi S. Benedetto.
3. Tutti i gradi elencati da S. Anselmo si riducono a riconoscere, a manifestare e a volere la propria abbiezione. Infatti il primo grado si riduce alla conoscenza della propria miseria. - Siccome però sarebbe riprovevole amarla, ciò viene escluso mediante il secondo grado. - La manifestazione della propria miseria è promossa poi dal terzo e dal quarto grado: in modo cioè che uno non si limiti a denunziarla, ma cerchi anche di renderne persuasi gli altri. - I tre gradi che rimangono riguardano infine la volontà. Ed è il caso di chi non cerca la propria eccellenza, ma sopporta pazientemente il disprezzo, sia in parole che in atti: poiché come scrive S. Gregorio [Registr. 2, 10, 36] «non è una gran cosa essere umili di fronte a chi ci onora, poiché lo fanno gli stessi mondani: dobbiamo invece essere umili specialmente con quelli che ci offendono ». E abbiamo qui il quinto e il sesto grado. - C'è finalmente chi abbraccia volentieri l'abbiezione: ed è il settimo grado. - Perciò tutti questi sette gradi rientrano nel sesto e nel settimo di S. Benedetto.
4. Quei tre gradi non derivano dalla natura stessa dell'umiltà, ma dai rapporti con gli altri uomini, i quali sono o superiori, o inferiori, o uguali.
5. Anche quest'ultima graduatoria non scaturisce dalla natura dell'umiltà, come i gradi di S. Benedetto, ma dalle diverse condizioni umane.

## Quaestio 162
## Prooemium

[45513] IIª-IIae, q. 162 pr. Deinde considerandum est de superbia. Et primo, de superbia in communi; secundo, de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum superbia sit peccatum. Secundo, utrum sit vitium speciale. Tertio, in quo sit sicut in subiecto. Quarto, de speciebus eius. Quinto, utrum sit peccatum mortale. Sexto, utrum sit gravissimum omnium peccatorum. Septimo, de ordine eius ad alia peccata. Octavo, utrum debeat poni vitium capitale.

ARGOMENTO 162

LA SUPERBIA

Veniamo ora a trattare della superbia. Primo, della superbia in generale; secondo, del peccato dei nostri progenitori, che fu un atto di superbia [q. 163].

Sul primo tema esamineremo otto argomenti: 1. Se la superbia sia un peccato, 2. Se sia un vizio specificamente distinto; 3. Dove risieda; 4. Quali siano le sue specie; 5. Se sia un peccato mortale; 6. Se sia il più grave di tutti i peccati; 7. I suoi rapporti con gli altri peccati; 8. Se debba essere considerato un vizio capitale.

Articolo 1

In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 3, ad 1

Se la superbia sia un peccato

Pare che la superbia non sia un peccato. Infatti:

1. Nessun peccato può essere promesso da Dio: poiché Dio promette ciò che farà lui stesso, ed egli non è autore del peccato. Ora, la superbia è tra le cose promesse da Dio, poiché si legge in Isaia [60, 15]: «Io farò di te la superbia dei secoli, la gioia di tutte le generazioni». Quindi la superbia non è un peccato.

2. Non è peccato desiderare la somiglianza con Dio: poiché questo è il desiderio naturale di tutte le creature, e in ciò consiste la loro perfezione. Ciò si addice poi in modo speciale alle creature ragionevoli, create «a immagine e somiglianza di Dio» [Gen 1, 26 s.]. Ora, S. Prospero [Sent. 294] afferma che la superbia è «l'amore della propria eccellenza», eccellenza che rende l'uomo simile a Dio, il quale è eccellentissimo. Così infatti prega S. Agostino [Conf. 2, 6]: «La superbia vuole elevarsi per imitare la tua altezza: essendo tu l'unico altissimo Dio». Perciò la superbia non è un peccato.

3. Un peccato non si contrappone soltanto a una virtù, ma anche a un vizio contrario, come insegna il Filosofo [Ethic. 2, 8]. Ora, non si trova un vizio contrario alla superbia. Quindi la superbia non è un peccato.

In contrario: Tobia [4, 14 Vg] ammonisce: «Non lasciare mai che la superbia prevalga nei tuoi pensieri o nelle tue parole».

Dimostrazione: Il termine superbia deriva dal fatto che uno tende a cose che sono sopra ciò che egli è. Per cui «uno è chiamato superbo», scrive S. Isidoro [Etym. 10], «perché vuole Parere più di ciò che è: superbo infatti è chi vuole andare al di sopra». Ora, la retta ragione esige che la volontà di ciascuno cerchi le cose a lui proporzionate. Perciò è evidente che la superbia implica un contrasto con la retta ragione. E ciò costituisce un peccato: poiché secondo Dionigi [De div. nom. 4] il male dell'anima sta «nell'essere in contrasto con la ragione». Per cui è evidente che la superbia è un peccato.

Analisi delle obiezioni: 1. Il termine superbia può essere desunto da due cose. Primo, dal passare sopra alla norma della ragione. E allora si tratta sempre di un peccato. – Secondo, dal semplice superare certi limiti, ossia da un'esuberanza. E allora ogni esuberanza può dirsi superbia. Ora, Dio promette la superbia in questo senso, come sovrabbondanza di beni. Per cui

S. Girolamo [In Is 10, su 61, 6] spiega che in quel testo si tratta di una superbia buona, non di quella cattiva. - Per quanto si potrebbe anche rispondere che in quel testo la superbia è presa materialmente come l'abbondanza di quelle cose di cui gli uomini potrebbero insuperbirsi.
2. A ordinare quanto l'uomo naturalmente desidera è sempre la ragione: per cui se uno si scosta dalla regola della ragione, per eccesso o per difetto, il suo desiderio è peccaminoso, come è evidente nel caso del cibo che viene desiderato naturalmente. Ora, la superbia desidera la propria eccellenza oltre i limiti della retta ragione: poiché, come dice S. Agostino [De civ. Dei 14, 13], la superbia è «il desiderio di una grandezza sregolata». Dal che risulta pure che, come dice sempre S. Agostino [De civ. Dei 19, 12], «essa è un'imitazione perversa di Dio. Infatti la superbia non sopporta l'uguaglianza con altri sotto di lui, ma vuole imporsi agli uguali al posto di Dio».
3. Direttamente la superbia si contrappone alla virtù dell'umiltà, la quale ha in qualche modo lo stesso oggetto della magnanimità, come si è visto [q. 161, a. 1, ad 3]. Per cui anche il vizio contrario alla superbia per difetto è affine al vizio della pusillanimità, che è contrario per difetto alla magnanimità. Come infatti è proprio della magnanimità lo spingere l'animo a cose grandi contro la disperazione, così è proprio dell'umiltà il distogliere l'animo dalla brama disordinata di esse, contro la presunzione. Se quindi la pusillanimità implica una deficienza nel perseguire cose grandi, propriamente si contrappone per difetto alla magnanimità; se invece implica l'applicarsi dell'animo a cose più vili di quelle che si addicono all'uomo, allora si oppone per difetto all'umiltà: e derivano entrambe da meschinità d'animo. Come pure, al contrario, la superbia si contrappone per eccesso sia alla magnanimità che all'umiltà, ma per ragioni diverse: all'umiltà quale rifiuto della subordinazione, alla magnanimità invece quale smodata aspirazione a cose grandi.
Siccome però la superbia implica il concetto di superiorità, più direttamente si contrappone all'umiltà: come anche la pusillanimità, che implica meschinità d'animo di fronte alle cose grandi, più direttamente si contrappone alla magnanimità.

Articolo 2
I-II, q. 83, a. 2; In 2 Sent., d. 5, q. 1, a. 3; d. 42, q. 2, a. 3, ad 1; De Malo, q. 1, a. 1, ad 1, 16; q. 8, a. 2
Se la superbia sia un peccato specificamente distinto
Pare che la superbia non sia un peccato specificamente distinto. Infatti:
1. Si legge in S. Agostino [De nat. et gratia 29]: «Non troverai alcun peccato che non faccia appello alla superbia». E S. Prospero [De vita contempl. 3, 2] afferma che «senza la superbia non può, non poté e non potrà mai esserci un peccato». Quindi la superbia è il peccato in genere.
2. La Glossa [ord. su Gb 33, 17] afferma che «trasgredire col peccato i suoi comandamenti è insuperbire contro il Creatore». Ma secondo S. Ambrogio [De Parad. 8] qualsiasi peccato è «una trasgressione della legge divina e una disobbidienza ai comandamenti celesti ». Perciò qualsiasi peccato è di superbia.

3. Ogni peccato specifico si contrappone a una virtù specifica. La superbia invece si contrappone a tutte le virtù, come dice S. Gregorio [Mor. 34, 23]: «La superbia non è contenta di distruggere una virtù, ma attacca tutte le membra dell'anima, e come un morbo universale e pestifero distrugge tutto l'organismo». E S. Isidoro [De summo bono 2, 38] scrive che la superbia «è la rovina di tutte le virtù». Perciò non è un peccato specificamente distinto.
4. Tutti i peccati specifici hanno una materia specifica. Invece la superbia ha una materia universale: poiché, secondo S. Gregorio [l. cit.], «uno si insuperbisce per l'oro, un altro per l'eloquenza, un altro per gli infimi beni terreni e un altro ancora per le più eccelse e celestiali virtù». Quindi la superbia non è un peccato specificamente distinto, ma generico.
In contrario: Scrive S. Agostino [l. cit.]: «Si rifletta, e si vedrà che secondo la legge di Dio la superbia è un peccato ben distinto dagli altri». Ora, il genere non può essere distinto dalle sue specie. Quindi la superbia non è un peccato generico, ma specifico.
Dimostrazione: Il peccato di superbia può essere considerato sotto due aspetti.
Primo, nella sua specie, che deriva dalla ragione formale del suo oggetto.
E da questo lato la superbia è un peccato specificamente distinto, avendo un proprio oggetto specifico: essa è infatti, come si è detto [a. 1, ad 2], la brama disordinata della propria eccellenza.
Secondo, si può considerare la superbia nella sua ridondanza sugli altri peccati.
E da questo lato essa ha una certa universalità: poiché dalla superbia possono derivare tutti i peccati, in due modi. Primo, in maniera diretta: in quanto cioè gli altri peccati vengono ordinati al fine della superbia, ossia alla propria eccellenza, alla quale è possibile indirizzare tutto ciò a cui si tende in modo disordinato. – Secondo, in maniera indiretta e quasi accidentale, cioè con l'eliminazione dell'ostacolo: poiché con la superbia si disprezza la legge divina, che impedisce di peccare, come dice il profeta Geremia [2, 20 Vg]: «Hai spezzato il giogo, infranto le catene, hai detto: Non servirò».
Si deve però notare che questa universalità della superbia implica solo che tutti i vizi possono talora derivare da essa, non già che tutti e sempre da essa derivino. Sebbene infatti uno possa trasgredire qualsiasi comandamento con qualsiasi peccato mosso dal disprezzo, che è proprio della superbia, tuttavia non sempre i comandamenti vengono trasgrediti per disprezzo, ma talora per ignoranza, o per fragilità. Per cui S. Agostino [l. cit.] ha scritto che «molte azioni sono peccaminose senza essere compiute per superbia».
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino riferisce quelle parole come dette da un avversario contro il quale sta disputando. Infatti egli in seguito le confuta, dimostrando che non sempre si pecca per superbia.
Si può tuttavia anche rispondere che quei testi si riferiscono all'effetto esterno della superbia, che è la trasgressione dei precetti, presente in ogni peccato, e non invece all'atto interno della superbia, che consiste nel loro disprezzo. Infatti non sempre si pecca per disprezzo, ma talora per ignoranza o per fragilità, come si è già detto [nel corpo].
2. Si può talvolta commettere un peccato effettivamente senza commetterlo affettivamente: come colui che involontariamente uccide il proprio padre

commette effettivamente un parricidio, ma non lo commette affettivamente, poiché non ne aveva l'intenzione. Parimenti violare un comandamento di Dio è sempre un insuperbire contro Dio effettivamente, ma non sempre lo è affettivamente.
3. Un peccato può distruggere una virtù in due modi. Primo, con una contrarietà diretta. E in questa maniera la superbia non distrugge tutte le virtù, ma solo l'umiltà: come anche qualsiasi altro peccato specifico distrugge la virtù corrispettiva, agendo contro di essa.
Secondo, un peccato può distruggere una virtù abusando di essa. E in questo senso la superbia può distruggere qualsiasi virtù: poiché dalle stesse virtù si può prendere l'occasione per insuperbirsi, come anche da qualsiasi altro pregio. Per cui non ne segue che sia un peccato generico, o universale.
4. La superbia ha per oggetto una speciale ragione formale, che tuttavia può riscontrarsi in materie diverse. Essa infatti è l'amore disordinato della propria eccellenza: ma l'eccellenza può essere riscontrata in cose assai diverse.

Articolo 3
De Malo, q. 8, a. 3; De Virt., q. 1, a. 5, ad 10
Se la superbia risieda nell'irascibile
Pare che la superbia non risieda nell'irascibile. Infatti:
1. S. Gregorio [Mor. 23, 17] afferma: «L'orgoglio è un ostacolo alla conoscenza della verità: poiché mentre gonfia annebbia». Ma la conoscenza della verità non appartiene all'irascibile, bensì alla ragione. Quindi la superbia non risiede nell'irascibile.
2. S. Gregorio [Mor. 24, 8] scrive che «i superbi non considerano la vita di coloro a cui dovrebbero con umiltà riconoscersi inferiori, ma quella di coloro a cui possono con superbia riconoscersi superiori»: quindi la superbia deriva da una considerazione sbagliata. Ma il considerare non è dell'irascibile, bensì della ragione. Perciò la superbia non è nell'irascibile, ma nella ragione.
3. La superbia non cerca l'eccellenza solo nelle realtà sensibili, ma anche in quelle spirituali e intelligibili. Anzi, essa consiste principalmente nel disprezzo di Dio, poiché si legge nella Scrittura [Sir 10, 12]: «Principio della superbia umana è allontanarsi dal Signore». Ma l'irascibile, essendo una facoltà dell'appetito sensitivo, non può estendersi a Dio e alle realtà intelligibili. Quindi la superbia non risiede nell'irascibile.
4. Si legge nelle Sentenze [294] di S. Prospero che «la superbia è l'amore della propria eccellenza». Ma l'amore non è nell'irascibile, bensì nel concupiscibile. Quindi la superbia non è nell'irascibile.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 2, 49] mette in opposizione alla superbia il dono del timore. Ma il timore risiede nell'irascibile. Quindi la superbia è nell'irascibile.
Dimostrazione: La sede di una virtù o di un vizio va ricercata partendo dall'oggetto proprio: poiché l'oggetto di un abito o di un atto non può essere diverso da quello della rispettiva facoltà. Ora, l'oggetto proprio della superbia è l'arduo: essendo essa, come si è visto [a. 1, ad 2; a. 2], il desiderio della propria
eccellenza. È quindi necessario che la superbia in qualche modo appartenga alla facoltà dell'irascibile.
Ma l'irascibile può essere preso in due sensi. Primo, in senso proprio. E così

è una facoltà dell'appetito sensitivo: come l'ira presa in senso proprio è una passione dell'appetito sensitivo. – Secondo, l'irascibile può essere preso in senso lato, così da estendersi anche all'appetito intellettivo, o volontà: alla quale talora si attribuisce anche l'ira, nel senso cioè in cui la si attribuisce a Dio e agli angeli, non certo come passione, ma come atto di giustizia. Però questo irascibile in senso lato, come si è visto nella Prima Parte [q. 59, a. 4; q. 82, a. 5], non è una facoltà distinta dal concupiscibile.

Se quindi l'arduo che è oggetto della superbia fosse soltanto qualcosa di ordine sensibile, oggetto dell'appetito sensitivo, bisognerebbe allora che la superbia risiedesse nella facoltà sensitiva dell'irascibile. Poiché invece l'arduo che è oggetto della superbia abbraccia le realtà sensibili e quelle spirituali, si deve concludere che la sede della superbia non è solo l'irascibile in senso proprio, ossia la facoltà dell'appetito sensitivo, ma anche l'irascibile in senso lato, che abbraccia l'appetito intellettivo. Infatti la superbia viene posta anche nei demoni.

Analisi delle obiezioni: Ci sono due forme di conoscenza della verità.

L'una è puramente speculativa. E questa viene ostacolata dalla superbia indirettamente, con la sottrazione della causa. Infatti il superbo si rifiuta di sottomettere l'intelletto a Dio, privandosi di questa fonte di conoscenza, come si legge nel Vangelo [Mt 11, 25]: «Hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti», cioè ai superbi, che sono sapienti e intelligenti ai loro occhi, «e le hai rivelate ai piccoli», cioè agli umili. E neppure si degna di imparare dagli uomini, accettando il consiglio del Savio [Sir 6, 33]: «Se porgerai l'orecchio», ascoltando cioè con umiltà, «acquisterai il sapere».

L'altra forma di conoscenza è affettiva. E questa viene impedita dalla superbia direttamente. Poiché i superbi, compiacendosi della propria eccellenza, disprezzano il valore della verità: i superbi infatti, dice S. Gregorio [l. cit.], «anche se afferrano certe verità divine, non sono in grado di gustarne la dolcezza; e anche se ne hanno la conoscenza, non ne gustano il sapore». Da cui le parole del Savio [Pr 11, 2]: «La saggezza è presso gli umili».

2. Come si è detto [q. 161, aa. 2, 6], l'umiltà si adegua alla regola della retta ragione, che offre all'uomo la stima vera che deve avere di se stesso. La superbia invece non rispetta tale regola, ma dà di se stessi una stima esagerata. E ciò avviene per la brama smodata della propria eccellenza: poiché si crede facilmente ciò che ardentemente si desidera. Dal che deriva poi che l'appetito aspiri a cose più alte del dovuto. Per cui tutte le cose che servono a far sì che uno si stimi più di ciò che è possono indurre l'uomo alla superbia. E una di queste è il considerare i difetti degli altri: mentre invece, come dice S. Gregorio [l. cit. nell'ob.], «i santi preferiscono gli altri a se medesimi, considerando le loro virtù». Da ciò non si può quindi concludere che l'orgoglio risiede nella ragione, ma solo che nella ragione si trova qualcuna delle sue cause.

3. La superbia non risiede solo nell'irascibile in quanto esso è una facoltà dell'appetito sensitivo, ma nell'irascibile inteso in senso lato, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

4. Come dice S. Agostino [De civ. Dei 14, cc. 7, 9], l'amore precede tutti gli

altri affetti dell'anima, ed è la loro causa. Esso può quindi valere per ogni altra passione. E in base a ciò si dice che la superbia è l'amore della propria eccellenza, poiché dall'amore viene causata la presunzione peccaminosa di essere al disopra degli altri, il che è proprio della superbia.

Articolo 4

In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 4; De Malo, q. 8, a. 4; In 1 Cor., c. 4, lect. 2

Se le quattro specie della superbia proposte da S. Gregorio siano ben indicate

Pare che non siano ben indicate le quattro specie della superbia proposte da S. Gregorio, là dove scrive [Mor. 33, 6]: «Quattro sono le manifestazioni che rivelano l'orgoglio degli arroganti: credere che il bene posseduto derivi da se medesimi; oppure, se si crede di averlo ricevuto dall'alto, essere persuasi che sia dovuto ai propri meriti; o ancora, vantarsi di avere ciò che non si ha; o infine col disprezzo degli altri cercare di fare apparire del tutto singolari le doti che si hanno». Infatti:

1. La superbia è un peccato distinto dall'incredulità: come anche l'umiltà è una virtù distinta dalla fede. Ma la persuasione che il proprio bene non venga da Dio, o che la grazia possa derivare dai propri meriti, è un atto contro la fede. Quindi ciò non può costituire una specie della superbia.

2. L'identica cosa non può essere specie di più generi. Ora, la millanteria va posta tra le specie della menzogna, come sopra [q. 110, a. 2; q. 112] si è dimostrato. Perciò non va posta tra le specie della superbia.

3. Ci sono altre cose che rientrano nella superbia e non sono comprese in queste quattro specie. S. Girolamo [Epist. 148] infatti scrive che «nessuno è più superbo di chi è ingrato». E S. Agostino [De civ. Dei 14, 14] afferma che appartiene alla superbia lo scusarsi dei peccati commessi. E così pure appartiene alla superbia la presunzione con la quale si tende a ottenere cose superiori alle proprie capacità. Perciò la divisione suddetta non abbraccia tutte le specie della superbia.

4. Ci sono altre autorevoli divisioni della superbia. Infatti S. Anselmo [Eadmero, De similitud. 22 ss.] trova che l'esaltazione dell'orgoglio può prodursi o «nella volontà», o «nelle parole», o «nelle opere», mentre per S. Bernardo [De grad. humil. et sup. 10 ss.] i gradi della superbia sono dodici: «la curiosità», «la leggerezza d'animo», «la stolta letizia», «la millanteria », «la singolarità»,«l'arroganza», «la presunzione», «la scusa dei peccati», «la confessione insincera», «la ribellione», «la libertà», «l'abitudine di peccare».

In contrario: Basta il testo di S. Gregorio.

Dimostrazione: La superbia implicauna brama disordinata, ossia non conforme alla retta ragione, della propria eccellenza, come si è visto [a. 1, ad 2; aa. 2, 3]. Ora, si deve notare che ogni tipo di eccellenza deriva da un bene posseduto. E questo può essere considerato da tre punti di vista. Primo, in se stesso. È evidente infatti che a un bene più grande corrisponde un'eccellenza maggiore. Con l'attribuirsi quindi un bene più grande di quello che ha, un uomo mostra che il suo desiderio aspira a un'eccellenza superiore a quella che gli spetta. E così abbiamo la terza specie della superbia, che consiste nel «vantarsi

di avere ciò che non si ha».
Secondo, [si può considerare il proprio bene] nelle sue cause: e sotto tale aspetto è più onorifico procurarsi un bene da se stessi che riceverlo da altri. Perciò quando uno considera il bene ricevuto come se lo dovesse a se stesso, mostra che la sua volontà brama eccessivamente la propria eccellenza. Ora, si può essere causa del proprio bene in due modi: come causa efficiente e come causa meritoria. Abbiamo così le due prime specie della superbia: «credere che il bene posseduto derivi da se medesimi» ed «essere persuasi che sia stato concesso dall'alto ai propri meriti».
Terzo, [il proprio bene può essere considerato] quanto alla maniera in cui è posseduto. E da questo lato è più onorifico possedere un bene in un grado superiore a quello degli altri. Da cui l'occasione di aspirare disordinatamente alla propria eccellenza. E da ciò viene desunta la quarta specie della superbia, che consiste nel «cercare di apparire del tutto singolari, disprezzando gli altri».
Analisi delle obiezioni: 1 . Una convinzione giusta può essere distrutta in due modi. Primo, nella sua universalità. E in questo modo le vere convinzioni riguardanti la fede vengono distrutte dall'incredulità. - Secondo, nei casi particolari di scelte volontarie. E ciò non è dovuto all'incredulità. Chi p. es. commette fornicazione ritiene che in quel momento è bene per lui fornicare; e tuttavia non pecca contro la fede, come invece peccherebbe se affermasse in generale che la fornicazione è una cosa onesta. E lo stesso si dica nel nostro caso. Dire infatti in generale che esiste un bene che non viene da Dio, o che la grazia è data a motivo dei nostri meriti, rientra nel peccato di incredulità. Gloriarsi invece del proprio bene, per la brama disordinata della propria eccellenza, come se tale bene provenisse da noi stessi o fosse dovuto ai nostri meriti, propriamente parlando appartiene alla superbia e non all'incredulità.
2. La millanteria, per il suo atto esterno con cui uno si attribuisce delle doti che non ha, viene posta tra le specie della menzogna, ma quanto all'arroganza interiore è annoverata da S. Gregorio tra le specie della superbia.
3. Chi attribuisce a se stesso ciò che ha ricevuto da altri è un ingrato. E così le due prime specie dell'orgoglio appartengono all'ingratitudine. - Scusarsi poi dei peccati rientra nella terza specie della superbia: poiché in questo modo uno si attribuisce l'innocenza che non possiede. - Il tendere infine a ciò che supera le proprie capacità appartiene soprattutto alla quarta specie della superbia, con la quale si cerca di essere preferiti agli altri.
4. Le tre suddivisioni di S. Anselmo sono desunte dallo sviluppo progressivo di qualsiasi peccato: dapprima è concepito nel cuore, poi è proferito con la bocca, finalmente è compiuto con le opere.
Le dodici suddivisioni di S. Bernardo sono invece desunte per contrapposizione ai dodici gradi dell'umiltà, di cui abbiamo già parlato [q. 161, a. 6].
Infatti il primo grado di umiltà consiste nel «mostrare dovunque l'umiltà con l'anima e con il corpo, tenendo gli occhi fissi a terra». Ad essa si contrappone la «curiosità», con la quale si guarda disordinatamente dappertutto. -
Il secondo grado dell'umiltà consiste nel «dire poche parole e giustificate, senza alzare la voce». Contro di essa sta la «leggerezza d'animo», per cui si parla orgogliosamente di tutto. Il terzo grado dell'umiltà consiste nel «non

essere facile e pronto a ridere». Il suo contrario è la «stolta letizia». – Il quarto grado è la «taciturnità fino a che non si è interrogati». Ad esso si contrappone la «millanteria». – Il quinto grado consiste nel «seguire la regola comune del monastero». Il suo contrario è la «singolarità», con la quale uno cerca di apparire più santo. – Il grado sesto dell'umiltà sta nel «credere e nel protestare di essere il più vile di tutti». Ad esso si contrappone l'«arroganza», per cui uno si reputa superiore agli altri. – Il settimo grado consiste nel «protestarsi e nel credersi inutile e incapace di tutto». Il suo contrario è la «presunzione », con la quale uno si stima capace delle più grandi cose.
L'ottavo grado è la «confessione delle colpe». Ad esso si contrappone la «scusa dei peccati». – Il nono grado consiste nel «sopportare con pazienza cose dure e difficili». A ciò si contrappone la «confessione insincera», nella quale uno non vuole subire il castigo per i peccati, che confessa senza sincerità. – Il decimo grado dell'umiltà è l'«obbedienza», il cui contrario è la «ribellione». – L'undicesimo grado consiste nel «non fare volentieri la propria volontà». Ad esso si contrappone la «libertà», con la quale uno si compiace di poter fare ciò che vuole. – L'ultimo grado dell'umiltà è il «timor di Dio». Il suo contrario è l'«abitudine di peccare», che implica il disprezzo di Dio.  Ora, in questi dodici gradi non sono incluse solo le specie della superbia, ma anche alcune delle sue cause e dei suoi effetti: come si è già notato [ib.] a proposito dell'umiltà.

Articolo 5
In 4 Sent., d. 33, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 3
Se la superbia sia un peccato mortale
Pare che la superbia non sia un peccato mortale. Infatti:
1. Nel commentare quel passo dei Salmi [7, 4]: «Signore mio Dio, se ho fatto questo», la Glossa [ord.] spiega: «ossia il peccato universale, che è la superbia ». Se quindi la superbia fosse un peccato mortale, tutti i peccati sarebbero mortali.
2. Tutti i peccati mortali sono contrari alla carità. Ma il peccato di superbia non è contro la carità, né rispetto all'amore di Dio, né rispetto all'amore del prossimo: poiché l'eccellenza che viene desiderata con la superbia non sempre è contro l'onore di Dio e l'utilità del prossimo. Quindi la superbia non è un peccato mortale.
3. Tutti i peccati mortali sono incompatibili con le virtù. La superbia invece non è incompatibile; anzi, può nascere da esse: poiché secondo S. Gregorio [Mor. 34, 23] «talora l'uomo si inorgoglisce delle più eccelse e celesti virtù». Perciò la superbia non è un peccato mortale.
In contrario: S. Gregorio [ib.] afferma che «la superbia è il segno più evidente della riprovazione; l'umiltà invece della predestinazione». Ma gli uomini non diventano reprobi con i peccati veniali. Quindi la superbia non è un peccato veniale, ma mortale.
Dimostrazione: La superbia è il contrario dell'umiltà. Ora, l'umiltà consiste nella sottomissione dell'uomo a Dio, come si è detto [q. 161, a. 1, ad 5]. Per cui la superbia propriamente è la mancanza di questa subordinazione: poiché con

essa uno si innalza al disopra dei limiti stabiliti per lui dal piano divino, contro la norma e l'esempio dell'Apostolo [2 Cor 10, 13]: «Noi non ci vanteremo oltre misura, ma secondo la norma della misura che Dio ci ha assegnato». Da cui le parole [Sir 10, 12]: «Principio della superbia umana è allontanarsi dal Signore»: la radice cioè della superbia si riscontra nel fatto che in qualche modo l'uomo non si sottomette a Dio e alle sue norme. Ora, è evidente che il non sottomettersi a Dio ha natura di peccato mortale: infatti significa allontanarsi da Dio. Da ciò quindi consegue che la superbia, secondo il suo genere, è un peccato mortale.

Tuttavia, come in altri vizi che sono peccati mortali nel loro genere, p. es. nella fornicazione e nell'adulterio, ci sono dei moti che sono peccati veniali per la loro incompletezza, in quanto prevengono il giudizio della ragione e non hanno il suo consenso, così anche nella superbia ci sono dei moti che sono peccati veniali, finché la ragione non vi acconsente.

Analisi delle obiezioni: 1. La superbia, come si è detto sopra [a. 2], è un peccato universale non nella sua essenza, ma per una certa ridondanza: poiché da essa possono nascere tutti i peccati. Da ciò quindi non segue che tutti i peccati siano mortali: ma che lo sono soltanto quando nascono dalla superbia completa, la quale come si è visto [nel corpo] è un peccato mortale.

2. La superbia è sempre contraria all'amore di Dio: poiché il superbo non si sottomette come deve alla norma divina. E talora è contraria anche all'amore del prossimo: quando cioè uno pretende sugli altri una superiorità illegittima, o rifiuta loro una sottomissione doverosa. E anche in questo caso agisce contro la norma divina, dalla quale dipende l'ordinamento degli uomini con la loro reciproca subordinazione.

3. Le virtù non sono la causa essenziale della superbia, ma cause accidentali: in quanto cioè uno ne prende occasione per insuperbirsi. Ora, nulla impedisce che un contrario sia causa accidentale del suo opposto, come nota Aristotele [Phys. 8, 1]. Tanto che alcuni si insuperbiscono della stessa umiltà.

## Articolo 6

Infra, a. 7, ad 4; In Psalm., 18; In 2 Cor., c. 12, lect. 3

### Se la superbia sia il più grave dei peccati

Pare che la superbia non sia il più grave dei peccati. Infatti:

1. Più un peccato è difficile da evitarsi, più è leggero. Ma evitare la superbia è difficilissimo: poiché, secondo S. Agostino [Epist. 211], «mentre gli altri vizi spingono alle cattive azioni perché vengano fatte, la superbia tende insidie anche a quelle buone, perché siano distrutte». Quindi la superbia non è il più grave dei peccati.

2. Come insegna il Filosofo [Ethic. 8, 10], «un male maggiore si contrappone a un bene maggiore». Ora l'umiltà, che è l'opposto della superbia, non è la più grande delle virtù, stando alle spiegazioni date sopra [q. 161, a. 5]. Quindi anche i vizi che si contrappongono alle virtù principali, come l'incredulità, la disperazione, l'odio di Dio, l'omicidio e gli altri del genere, sono peccati più gravi della superbia.

3. Un male più grave non può essere punito con un male minore. Ma la superbia viene talvolta punita con altri peccati, come dimostra S. Paolo [Rm 1, 28], là dove dice che gli antichi filosofi per l'orgoglio del loro cuore «furono abbandonati in balìa di un'intelligenza depravata, sicché commettono ciò che è indegno». Quindi la superbia non è il più grave dei peccati.

In contrario: Nel commentare le parole del Salmo [118, 51]: «I superbi agiscono iniquamente», la Glossa [P. Lomb.] afferma: «Il più grave peccato nell'uomo è la superbia».

Dimostrazione: Due sono gli aspetti del peccato: la conversione o adesione al bene creato, che è l'aspetto materiale della colpa, e l'abbandono del bene increato, che ne è l'aspetto formale e costitutivo. Ora, la superbia sotto l'aspetto dell'adesione non è il peccato più grave: poiché la grandezza, a cui essa aspira disordinatamente, non ha in se stessa la massima incompatibilità con la virtù. Invece sotto l'aspetto dell'allontanamento da Dio la superbia ha la massima gravità: poiché negli altri peccati l'uomo si allontana da Dio o per ignoranza, o per fragilità, o per il desiderio di altri beni, mentre nella superbia uno abbandona Dio proprio perché si rifiuta di sottomettersi alle sue disposizioni. Per cui Boezio [Cassiano, De coenob. instit. 12, 7] può affermare che «mentre tutti i vizi rifuggono da Dio, solo la superbia si contrappone a Dio». Da cui le parole di S. Giacomo [4, 6]: «Dio resiste ai superbi».

Perciò l'allontanarsi da Dio e dai suoi comandamenti, che è come un corollario negli altri peccati, è essenziale invece nella superbia, il cui atto è il disprezzo di Dio. E poiché ciò che è essenziale ha sempre una priorità su ciò che è accidentale o indiretto, è chiaro che la superbia è per il suo genere il più grave dei peccati: poiché ha una priorità quanto all'allontanamento [da Dio], che è il costitutivo formale della colpa.

Analisi delle obiezioni: 1. Può essere difficile guardarsi dal peccato per due motivi. Primo, per la violenza dei suoi attacchi: come nel caso dell'ira. E «ancora più difficile è resistere alla concupiscenza», secondo Aristotele [Ethic. 2, 3], per la sua connaturalità. Ora, questo tipo di obiezioni diminuisce la gravità della colpa: poiché, come dice S. Agostino [De civit. Dei 14, cc. 12, 15], quanto minore è la tentazione per cui uno cade, tanto più grave è il peccato.

Secondo, può essere difficile evitare un peccato per la sua inavvertibilità. E da questo lato è difficile evitare la superbia: poiché essa prende occasione anche dal bene, come si è visto [a. 5, ad 3]. Per questo S. Agostino afferma che «essa tende insidie anche alle opere buone»; e nei Salmi [139, 6; 141, 4] il giusto si lamenta: «Nel sentiero dove io cammino, i superbi mi hanno teso un laccio». E così un moto di superbia che sorprende di nascosto non ha una gravità estrema, finché non è svelato dal giudizio della ragione. Quando però è scoperto dalla ragione può essere evitato facilmente. Sia in base alla considerazione del proprio nulla, secondo quelle parole [Sir 10, 9]: «Perché mai si insuperbisce chi è terra e cenere?». Oppure in base alla considerazione della grandezza di Dio, secondo quelle altre parole [Gb 15, 13 Vg]: «Perché si gonfia contro Dio il tuo spirito?». O anche per l'imperfezione dei beni di cui l'uomo si insuperbisce, ricordando quel passo di Isaia [40, 6]: «Ogni uomo è

come l'erba, e tutta la sua gloria è come un fiore del campo»; e ancora [64, 5]: «Come panno immondo sono tutti i nostri atti di giustizia».
2. L'opposizione tra il vizio e la virtù è impostata sull'oggetto, in rapporto al quale si ha l'adesione peccaminosa, o conversione. Ma sotto tale aspetto la superbia non è il più grave dei peccati: come neppure l'umiltà è la più grande delle virtù. Invece la superbia è tale dal lato dell'allontanamento, poiché fa crescere la gravità degli altri peccati. Il peccato di incredulità infatti è più grave se deriva dal disprezzo della superbia che se proviene dall'ignoranza o dalla fragilità. E lo stesso si dica della disperazione e degli altri peccati.
3. Come nelle argomentazioni per assurdo la falsità delle premesse è tanto più chiara quanto più evidente è l'assurdità delle conclusioni, così per confondere l'orgoglio umano Dio punisce alcuni permettendo che cadano nei peccati della carne; i quali, anche se meno gravi, tuttavia hanno una turpitudine più evidente. Per cui S. Isidoro [De summo bono 2, 38] afferma che «la superbia è il peggiore di tutti i vizi: sia perché si trova nelle persone più eminenti, sia perché nasce dalle opere giuste e virtuose, cosicché la sua colpa è meno avvertita. Invece la lussuria è così evidente per tutti perché è immediatamente ed essenzialmente vergognosa. Tuttavia Dio ha voluto che, pur essendo essa meno grave della superbia, chi è vittima dell'orgoglio e non se ne avvede cada nella lussuria, affinché umiliato si desti dalla sua vergogna». E ciò dimostra la gravità della superbia. Come infatti un medico saggio, per curare una malattia peggiore, permette che il paziente cada in una malattia meno grave, così il fatto che Dio permetta, per guarire l'orgoglio, che l'uomo cada in altri peccati, dimostra la maggiore gravità della superbia.

Articolo 7
I-II, q. 84, a. 2; In 2 Sent., d. 5, q. 1, a. 3; d. 42, q. 2, a. 1, ad 7; a. 3, ad 1; In 1 Cor., c. 11, lect. 4
Se la superbia sia il primo di tutti i peccati
Pare che la superbia non sia il primo di tutti i peccati. Infatti:
1. Ciò che è primo [in un genere di atti] si riscontra in tutti quelli successivi. Invece non tutti i peccati nascono o sono accompagnati dalla superbia: secondo S. Agostino [De nat. et gratia 29] infatti «molti atti vengono fatti malamente, ma non con superbia». Perciò la superbia non è il primo di tutti i peccati.
2. Nella Scrittura [Sir 10, 12] si legge che «il principio della superbia umana è allontanarsi dal Signore». Quindi l'apostasia viene prima della superbia.
3. L'ordine dei peccati deve seguire l'ordine delle virtù. Ma la prima delle virtù non è l'umiltà, bensì la fede. Quindi la superbia non è il primo dei peccati.
4. S. Paolo [2 Tm 3, 13] scrive: «I malvagi e gli impostori andranno sempre di male in peggio»; Pare quindi che l'inizio della perversione umana non sia dal peccato più grave. Ora, la superbia è il più grave dei peccati, come si è visto sopra [a. 6]. Quindi essa non è il primo dei peccati.
5. Le cose finte e apparenti sono posteriori alle vere corrispondenti. Ora, il Filosofo [Ethic. 3, 7] afferma che «il superbo finge fortezza e audacia». Perciò il vizio dell'audacia è prima del vizio della superbia.
In contrario: Sta scritto [Sir 10, 13 Vg]: «L'inizio di ogni peccato è la

superbia».
Dimostrazione: In ogni cosa è primo ciò che è per se. Ora, sopra [a. prec.] abbiamo visto che l'abbandono di Dio, che è il costitutivo formale del peccato,
appartiene per se, cioè essenzialmente, alla superbia, e solo indirettamente agli altri peccati. Quindi la superbia ha un carattere di priorità; ed è anzi, come si è visto sopra [I-II, q. 84, a. 2] parlando delle cause del peccato, il principio di ogni peccato dal lato dell'allontanamento, che è l'aspetto principale della colpa.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che la superbia è «l'inizio di ogni peccato » non perché ogni singola colpa nasca dalla superbia, ma perché ogni genere di peccato può nascere da essa.
2. Si dice che l'allontanarsi da Dio è l'inizio della superbia umana non nel senso che sia un peccato distinto dalla superbia, ma perché è la sua prima specie. Abbiamo visto infatti [a. 5] che la superbia ha per oggetto principale la sottomissione a Dio, che essa rifiuta; di conseguenza poi essa rifiuta di sottomettersi alle creature in ossequio a Dio.
3. Non è detto che l'ordine dei vizi segua l'ordine delle virtù. Poiché il vizio è la corruzione della virtù. Ora, ciò che è primo nella generazione è l'ultimo nella corruzione. Come quindi la fede è la prima delle virtù, così l'incredulità è l'ultimo dei peccati, e ad essa talvolta l'uomo è condotto dalle altre colpe. Per cui commentando quel testo dei Salmi [136, 7]: «Distruggete, distruggete anche le sue fondamenta», la Glossa [P. Lomb.] afferma che «nel cumulo dei vizi si insinua l'incredulità». E l'Apostolo [1 Tm 1, 19] scrive che «alcuni ripudiando la buona coscienza hanno fatto naufragio nella fede».
4. Si dice che la superbia è il più grave peccato sotto l'aspetto che è essenziale nei peccati, e dal quale si misura la loro gravità. E per questo la superbia causa la gravità degli altri peccati. Quindi prima della superbia ci possono essere dei peccati non gravi, commessi per ignoranza o per fragilità. Ma tra i peccati gravi il primo è la superbia: essendo essola causa che rende gravi tutti gli altri. E poiché ciò che è primo nel causare è l'ultima cosa a scomparire, nel commentare le parole del Salmo [18, 14]: «Sarò puro dal grande peccato», la Glossa [P. Lomb. di Agost.] aggiunge: «Cioè dal delitto della superbia, che è l'ultimo per chi ritorna a Dio, come è il primo per chi se ne allontana».
5. Il Filosofo dice che la superbia finge la fortezza non perché consista solo in questo, ma perché è soprattutto con l'audacia e con la fortezza che si crede di poter conseguire l'eccellenza presso gli uomini.

Articolo 8
I-II, q. 84, a. 4; In 2 Sent., d. 42, q. 2, a. 3; De Malo, q. 8, a. 1
Se la superbia debba essere posta tra i vizi capitali
Pare che la superbia debba essere posta tra i vizi capitali. Infatti:
1. S. Isidoro [In Dt 16] e Cassiano [De instit coenob. 5, 1; Collat. 5, 2] la enumerano tra i vizi capitali.
2. La superbia si identifica con la vanagloria: poiché entrambe desiderano la propria eccellenza. Ma la vanagloria è un vizio capitale. Quindi anche la

superbia.
3. S. Agostino [De virginit. 31] afferma che «la superbia partorisce l'invidia, e non è mai senza questa compagnia». Ora l'invidia, come si è visto sopra [q. 36, a. 4], è un vizio capitale. Quindi a maggior ragione lo è la superbia.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 31, 45] non enumera la superbia tra i vizi capitali.
Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date [a. 2; a. 5, ad 1], la superbia può essere considerata sotto due aspetti: primo, in se stessa, in quanto è un peccato specifico; secondo, nel suo influsso universale su tutti i peccati. Ora, i vizi capitali sono dei peccati specifici dai quali nascono vari generi di peccati. Per questo motivo dunque alcuni, considerando la superbia come un peccato specifico, l'hanno enumerata tra i vizi capitali. S. Gregorio invece, considerando il suo influsso universale su tutti i vizi, non la pose tra i vizi capitali, come si è detto [s. c.], ma ne fece «la regina e la madre di tutti i vizi». Egli infatti scrive [l. cit.]: «La superbia, regina dei vizi, appena ha conquistato il cuore subito lo consegna per la devastazione, come a suoi dipendenti, ai sette vizi capitali, da cui deriva tutta la moltitudine dei vizi».
Analisi delle obiezioni: 1. E così risolta anche la prima obiezioni.
2. La superbia non si identifica con la vanagloria, ma è la sua causa. Poiché la superbia desidera disordinatamente di eccellere, mentre la vanagloria desidera di far conoscere la propria eccellenza.
3. Il fatto che l'invidia nasca dalla superbia non dimostra che la superbia sia un vizio capitale, ma che è superiore ai vizi capitali.

## Quaestio 163
## Prooemium

[45588] IIª-IIae, q. 163 pr. Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam. Et primo, de peccato eius; secundo, de poena peccati; tertio, de tentatione qua inductus est ad peccandum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum primum peccatum hominis fuerit superbia. Secundo, quid primus homo peccando appetierit. Tertio, utrum eius peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis. Quarto, quis plus peccaverit, utrum vir vel mulier.

ARGOMENTO 163
IL PECCATO DEL PRIMO UOMO
Passiamo così a esaminare il peccato del primo uomo, che fu di superbia.
Primo, parleremo del suo peccato; secondo, del castigo del peccato [q. 164]; terzo, della tentazione dalla quale egli fu indotto a peccare [q. 165].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il primo peccato dell'uomo sia stato di superbia; 2. Che cosa l'uomo abbia desiderato nel suo peccato; 3. Se la sua colpa sia stata più grave di tutte le altre; 4. Se abbia peccato più gravemente l'uomo o la donna.

## Articolo 1

Supra, q. 105, a. 2, ad 3; I-II, q. 89, a. 3, ad 2; In 2 Sent., d. 22, q. 1, a. 1; Comp. Theol., c. 191; De Malo, q. 7, a. 7, ad 12; q. 2, ad 5; q. 15, a. 2, ad 7; In Rom., c. 5, lect. 5; In 1 Tim., c. 2, lect. 3

Se il peccato del primo uomo sia stato di superbia

Pare che il peccato del primo uomo non sia stato di superbia. Infatti:

1. L'Apostolo [Rm 5, 19] insegna che «per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori». Ma il peccato del primo uomo è quello originale, per cui tutti gli uomini sono divenuti peccatori. Quindi il peccato del primo uomo fu la disobbedienza, non la superbia.

2. S. Ambrogio [In Lc 4, su 4, 3] fa notare che il demonio tentò Cristo seguendo lo stesso ordine con cui sconfisse il primo uomo. Ora, Cristo in primo luogo fu tentato nella gola, con quelle parole [Mt 4, 3]: «Se sei il Figlio di Dio, dì che queste pietre diventino pane». Perciò il peccato del primo uomo non fu di superbia, ma di gola.

3. L'uomo peccò dietro suggerimento del demonio. Ma nel tentare l'uomo il demonio promise il sapere, come si rileva dalla Genesi [3, 5]. Quindi il primo disordine nell'uomo fu il desiderio di sapere: il che rientra nella curiosità. Quindi il primo peccato fu la curiosità, non la superbia.

4. Commentando quel testo di S. Paolo [1 Tm 2, 14]: «Fu la donna che, sedotta, si rese colpevole di trasgressione», la Glossa [ord. di Agost.] afferma: «L'Apostolo parla di seduzione poiché la donna credette vero ciò che in realtà non era vero, che cioè Dio avesse proibito di toccare quell'albero perché sapeva che essi toccandolo sarebbero diventati dèi; come se creandoli uomini Dio fosse stato geloso della sua divinità». Ma credere queste cose è un atto contro la fede. Quindi il peccato dei nostri progenitori fu l'incredulità, non la superbia.

In contrario: Sta scritto [Sir 10, 13 Vg]: «L'inizio di ogni peccato è la superbia». Ma il peccato del primo uomo è stato l'inizio di tutti i peccati, come insegna S. Paolo [Rm 5, 12]: «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo». Quindi il primo peccato dell'uomo fu di superbia.

Dimostrazione: Molti sono i moti che possono concorrere a un peccato: e tra questi ha il carattere di primo peccato quello nel quale per primo si riscontra un disordine. Ora, è evidente che il disordine si riscontra nei moti interiori dell'anima prima che in quelli esterni del corpo: poiché, come dice S. Agostino [De civ. Dei 1, 18], «non si perde la santità del corpo se rimane quella dell'anima». D'altra parte fra i moti interiori il desiderio del fine precede il desiderio dei mezzi ordinati al fine. Perciò il primo peccato dei nostri progenitori si ebbe là dove poteva determinarsi il primo desiderio di un fine peccaminoso. Ora, l'uomo nello stato d'innocenza era costituito in modo da non poter subire alcuna ribellione della carne contro lo spirito, per cui il primo disordine degli appetiti umani non poteva consistere nel desiderio di un bene sensibile, bramato dalla carne contro l'ordine della ragione. Rimane quindi che il primo disordine della volontà umana consistette nel desiderare in modo disordinato un bene spirituale. Ma tale desiderio non sarebbe stato disordinato se l'uomo si fosse adattato alla misura stabilita dal piano divino. Risulta quindi stabilito che il suo primo peccato consistette nel desiderare un bene spirituale al di sopra di questa misura. Ora, ciò appartiene alla superbia.

Perciò è evidente che il primo peccato dell'uomo fu di superbia.
Analisi delle obiezioni: 1. La disobbedienza al comando di Dio non fu voluta dall'uomo per se stessa, poiché ciò non sarebbe potuto avvenire senza un disordine della sua volontà. Rimane quindi che egli la volle per un fine più recondito. Ora, la prima cosa che l'uomo volle disordinatamente fu la propria eccellenza. Perciò in lui la disobbedienza fu causata dalla superbia. Ed è quanto scrive S. Agostino [Dial. LXV quaest. 4]: «L'uomo, esaltato dall'orgoglio e ascoltando i suggerimenti del serpente, disprezzò i comandi di Dio».
2. Nel peccato dei nostri progenitori entrò anche la gola; si legge infatti nella Genesi [3, 6]: «La donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò». Però la prima spinta al peccato non fu la bontà e la bellezza del frutto, ma piuttosto il suggerimento del serpente [v. 5]: «Si apriranno i vostri occhi e diventerete come Dio»; e con tale desiderio la donna cadde nella superbia. Perciò il peccato di gola nacque dal peccato di superbia.
3. La brama del sapere fu prodotta nei nostri progenitori dal desiderio peccaminoso della propria eccellenza. E ciò risulta dalle parole stesse del serpente [Gen 3, 5], nelle quali prima si dice: «Diventerete come Dio» e poi si aggiunge: «conoscendo il bene e il male».
4. Come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 30], «la donna non avrebbe creduto alle parole del serpente, che cioè le fossero state proibite da Dio cose buone e utili, se già nella sua mente non fosse subentrato l'amore della propria grandezza, e una certa presunzione superba di sé». Il che non significa che la superbia abbia preceduto la suggestione del serpente, ma che immediatamente dopo di essa la mente della donna fu presa dall'orgoglio, il quale la indusse a ritenere vero quanto il demonio diceva.

## Articolo 2

In 2 Sent., d. 5, q. 1, a. 2, ad 1; d. 22, q. 1, a. 2; Comp. Theol., c. 191

### Se la superbia del primo uomo sia consistita nel desiderare la somiglianza con Dio

Pare che la superbia del primo uomo non sia consistita nel desiderare la somiglianza con Dio. Infatti:
1. Nessuno pecca desiderando ciò che gli compete per natura. Ma la somiglianza con Dio compete all'uomo per la sua natura, poiché si legge nella Genesi [1, 26]: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza». Quindi egli non peccò desiderando la somiglianza con Dio.
2. Il primo uomo desiderò la somiglianza con Dio per avere la scienza del bene e del male, secondo quelle parole [Gen 3, 5]: «Diventerete come Dio, conoscendo il bene e il male». Ma il desiderio del sapere è naturale nell'uomo, come dichiara il Filosofo [Met. 1, 1]: «Tutti gli uomini per natura desiderano di conoscere». Perciò il peccato dei progenitori non fu il desiderio della somiglianza con Dio.
3. Nessun uomo saggio delibera e sceglie cose impossibili. Ma i nostri progenitori erano dotati di saggezza, come sta scritto [Sir 17, 6]: «Li riempì di

dottrina e di intelligenza». Poiché dunque tutti i peccati consistono in un desiderio deliberato, che è la scelta, è chiaro che il primo uomo non poté peccare desiderando una cosa impossibile. Ma è impossibile che l'uomo sia simile a Dio, come si legge nell'Esodo [15, 11]: «Chi è come te fra gli dèi, Signore?». Perciò il primo uomo non poté peccare desiderando la somiglianza con Dio.

In contrario: S. Agostino [Glossa ord.], commentando il Salmo 68, 5: «Ciò che non ho rubato, lo dovrei restituire?», scrive: «Adamo ed Eva tentarono di rapire la divinità, e perdettero la felicità».

Dimostrazione: Ci sono due tipi di somiglianza. Una di uguaglianza assoluta. E questa somiglianza non poté essere desiderata dai nostri progenitori: poiché tale somiglianza non è concepibile, specialmente in chi è dotato di sapienza. Il secondo tipo di somiglianza è invece per imitazione, secondo le possibilità della creatura rispetto a Dio: in quanto cioè essa partecipa qualcosa della sua somiglianza secondo la propria misura. Da cui le parole di Dionigi [De div. nom. 4]: «Una stessa cosa è simile e non è simile a Dio: gli è simile in quanto lo imita in modo contingente; gli è dissimile invece in quanto gli esseri causati sono inferiori alla loro causa». Ora, qualsiasi bene esistente nelle creature è una somiglianza partecipata del sommo bene. Di conseguenza per il fatto stesso che l'uomo desiderò, come si è detto [a. prec.], un bene spirituale superiore alla propria misura, desiderò la somiglianza con Dio in maniera peccaminosa.

Si deve però notare che l'oggetto del desiderio è propriamente ciò che non si possiede. Ora, il bene spirituale per cui l'uomo partecipa la somiglianza divina può essere di tre specie. Primo, quello dello stesso essere naturale. E questa somiglianza fu impressa nell'uomo all'inizio della creazione, secondo le parole [Gen 1, 26 s.]: «Dio fece l'uomo a sua immagine e somiglianza»; e a proposito dell'angelo si legge in Ezechiele [28, 12 Vg]: «Tu sei un contrassegno di somiglianza». – Secondo, nell'ordine della conoscenza. E anche questa somiglianza l'angelo la ricevette fin dalla sua creazione: da cui il seguito delle parole riferite di Ezechiele: «Tu sei un contrassegno di somiglianza, pieno di sapienza».

L'uomo invece al momento della creazione questa somiglianza non l'ebbe in atto, ma solo in potenza. – Terzo, nella capacità di agire. E questa somiglianza all'inizio della loro creazione non l'ebbero né l'angelo né l'uomo: poiché all'uno e all'altro rimaneva da compiere qualcosa per raggiungere la beatitudine.

Poiché dunque il demonio e l'uomo peccarono desiderando disordinatamente una somiglianza con Dio, è certo che nessuno dei due peccò desiderando una somiglianza di natura, ma il primo uomo peccò principalmente desiderando una somiglianza nella «conoscenza del bene e del male», come gli suggerì il serpente: in modo cioè da poter determinare in forza della propria natura ciò che nel suo agire doveva essere il bene e il male; oppure in modo da poter conoscere da se stesso in precedenza il bene o il male che gli doveva accadere. Secondariamente poi l'uomo peccò desiderando la somiglianza con Dio nel potere di agire, cioè in modo da poter conseguire la beatitudine in virtù della propria natura: «L'animo della donna», scrive

infatti S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 30], «fu attratto dall'amore del proprio potere». - Il demonio invece peccò desiderando la somiglianza con Dio nel potere: infatti S. Agostino [De vera relig. 13] insegna che il demonio «preferì il godimento del suo potere a quello del potere di Dio». - Entrambi comunque desiderarono una certa somiglianza con Dio: in quanto cioè entrambi vollero appoggiarsi sulle proprie forze disprezzando l'ordine della norma divina.

Analisi delle obiezioni: 1. La obiezioni argomenta in base alla somiglianza di natura; la quale, come si è visto [nel corpo], non diede all'uomo occasione di peccare.

2. Di per sé il desiderare la somiglianza con Dio nella scienza non è un peccato. È invece un peccato il desiderarla in modo disordinato, cioè oltre la propria misura. Per cui spiegando quel detto dei Salmi [70, 19]: «Chi è come te, o Dio?», S. Agostino [Glossa ord.] afferma: «Chi da se stesso vuole essere Dio, in modo perverso vuole essere simile a Dio: come il diavolo, che non volle essere sotto di lui; e come l'uomo,che non volle quale suddito osservare i suoi comandi».

3. La obiezioni si fonda sulla somiglianza di uguaglianza assoluta.

Articolo 3

In 2 Sent., d. 21, q. 2, a. 2; d. 33, expos.

Se il peccato dei nostri progenitori sia stato più grave di tutti gli altri

Pare che il peccato dei nostri progenitori sia stato più grave di tutti gli altri. Infatti:

1. Scrive S. Agostino [De civ. Dei 14, 15]: «Grande fu l'iniquità nel peccare là dove era tanto facile non peccare». Ora, per i nostri progenitori era estremamente facile non peccare: poiché nulla li spingeva interiormente alla colpa. Quindi il loro peccato fu più grave di tutti gli altri.

2. Il castigo è proporzionato alla colpa. Ma il peccato dei nostri progenitori fu punito nella maniera più grave, poiché con esso «entrò nel mondo la morte», come afferma S. Paolo [Rm 5, 12]. Perciò il loro peccato fu più grave degli altri peccati.

3. Secondo Aristotele [Met. 2, 1], in ogni genere di cose la prima è anche la principale. Ora, il peccato dei nostri progenitori fu il primo di tutti i peccati degli uomini. Quindi esso fu anche il più grave.

In contrario: Origene [Peri Arch. 1, 3] ha scritto: «Penso che nessuno di quelli che sono al culmine della perfezione possa in un momento abbandonarla e cadere, ma deve cadere un po' alla volta e gradualmente». Ora, i nostri progenitori erano al sommo della perfezione. Quindi il loro primo peccato non fu il più grave di tutti i peccati.

Dimostrazione: La gravità di un peccato può essere misurata da due punti di vista. Primo, in base alla sua specie, o natura: e in questo senso diciamo ad es. che l'adulterio è più grave della semplice fornicazione. Secondo, in base alle circostanze di luogo, di persona o di tempo. Ora, il primo tipo di gravità è più essenziale e principale nel peccato. Perciò esso decide maggiormente della gravità di un peccato.

Dobbiamo quindi concludere che il peccato del primo uomo nella sua specie non fu più grave di tutti gli altri peccati umani. Sebbene infatti la superbia abbia nel suo genere una certa superiorità sugli altri vizi, tuttavia la superbia di chi nega Dio e lo bestemmia è più grave di quella di chi brama disordinatamente la somiglianza con Dio, quale fu appunto la superbia dei nostri progenitori, come si è detto [a. prec.]. Invece secondo le circostanze di persona quel peccato ebbe la massima gravità, data la perfezione dello stato di innocenza. Per cui dobbiamo affermare che quel peccato fu il più grave sotto un certo aspetto, ma non puramente e semplicemente.

Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento è impostato sulla gravità dovuta alla condizione del peccatore.

2. La gravità della pena che seguì al primo peccato non corrisponde alla gravità specifica di esso, ma al fatto che era il primo: poiché in quel modo fu distrutta l'innocenza dello stato primitivo, e tale distruzione gettò nel disordine tutta la natura umana.

3. In un genere di cose tra loro essenzialmente ordinate la prima deve essere anche la principale. Ma tra i peccati non c'è un ordine essenziale, poiché l'uno segue l'altro accidentalmente. Per cui non segue che il primo peccato sia il più grave.

## Articolo 4

In 2 Sent., d. 22, q. 1, a. 3

### Se il peccato di Adamo sia stato più grave di quello di Eva

Pare che il peccato di Adamo sia stato più grave di quello di Eva. Infatti:

1. S. Paolo [1 Tm 2, 14] afferma che «non fu Adamo a essere ingannato, ma fu la donna a lasciarsi ingannare»: quindi il peccato della donna fu un peccato di ignoranza, mentre l'uomo peccò a ragion veduta. Ma questo è un peccato più grave, come si rileva dal Vangelo [Lc 12, 47 s.]: «Il servo che, conoscendo la volontà del padrone, non avrà disposto o agito secondo la sua volontà, riceverà molte percosse; quello invece che, non conoscendola, avrà fatto cose meritevoli di percosse, ne riceverà poche». Quindi Adamo peccò più gravemente di Eva.

2. Scrive S. Agostino [Serm. 9, 3]: «Se l'uomo è il capo, deve anche vivere meglio, e in ogni opera buona dare l'esempio alla propria moglie, in modo che questa possa imitarlo». Ma chi è tenuto a fare meglio, se pecca, pecca più gravemente. Perciò Adamo peccò più gravemente di Eva.

3. I peccati contro lo Spirito Santo sono i più gravi. Ora, Adamo peccò contro lo Spirito Santo: poiché peccò contando sul perdono di Dio il che costituisce un peccato di presunzione. Quindi Adamo peccò più gravemente di Eva.

In contrario: La pena corrisponde alla colpa. Ora, la donna fu punita più gravemente dell'uomo [cf. Gen 3, 16 ss.]. Quindi peccò più gravemente di lui.

Dimostrazione: Come si è visto sopra [a. prec.], la gravità di un peccato viene desunta più dalla sua specie che dalla circostanza di persona. Considerando dunque la condizione della persona, cioè dell'uomo e della donna, risulta più

grave il peccato dell'uomo, essendo egli più perfetto.
Rispetto invece al genere di peccato la colpa fu uguale: poiché il peccato dell'uno e dell'altra fu un peccato di superbia. Per cui S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 35] afferma che la donna scusò il suo peccato «compiuto da un sesso più debole, ma con pari orgoglio».
Quanto però alla specie della superbia il peccato della donna fu più grave, per tre motivi. Primo, perché fu maggiore il suo orgoglio. Essa infatti credette che fosse vero ciò che le suggerì il serpente, cioè che Dio avesse proibito di mangiare di quell'albero perché non arrivassero a una somiglianza con lui: quindi, mentre cibandosi del frutto vietato volle conseguire la somiglianza con Dio, la sua superbia si innalzò al punto di volere qualcosa contro la volontà di Dio. Invece l'uomo non credette che ciò fosse vero. Per cui non pretese di conseguire la somiglianza con Dio contro la volontà divina: peccò tuttavia di superbia volendola conseguire da se stesso. - Secondo, perché la donna non si accontentò di peccare essa stessa, ma suggerì il peccato anche all'uomo: peccando così contro Dio e contro il prossimo. - Terzo, perché il peccato dell'uomo ebbe un'attenuante nel fatto che egli vi acconsentì «per un certo quale legame di amicizia», come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 42], «a motivo del quale il più delle volte accade che si offenda Dio solo perché un amico non ci diventi nemico: cosa che egli però non doveva fare, come risulta dalla sentenza divina di condanna». - Perciò è evidente che il peccato della donna fu più grave di quello dell'uomo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'inganno della donna fu posteriore al suo atto di superbia. Perciò tale ignoranza non scusa, ma aggrava il suo peccato, producendo una superbia maggiore.
2. L'argomento considera le circostanze di persona, secondo le quali fu più grave il peccato dell'uomo.
3. L'uomo non contò sulla misericordia di Dio fino a disprezzare la sua giustizia, come fa il peccato contro lo Spirito Santo, perché «essendo inesperto della severità di Dio, pensò che quel peccato fosse veniale», cioè facile a essere perdonato, come dice S. Agostino [De civ. Dei 14, 11].

Quaestio 164
Prooemium

IIª-IIae, q. 164 pr. Deinde considerandum est de poena primi peccati. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, de morte, quae est poena communis. Secundo, de aliis particularibus poenis quae in Genesi assignantur.

ARGOMENTO 164
IL CASTIGO DEL PRIMO PECCATO
Passiamo a esaminare il castigo del primo peccato. Sull'argomento sono da considerarsi due cose:
1. La morte, che è il castigo comune a tutti; 2. Le altre pene ricordate dalla Genesi.

Articolo 1
I-II, q. 85, a. 5; In 2 Sent., d. 30, q. 1, a. 1; In 3 Sent., d. 16, q. 1, a. 1; In 4 Sent., Prolog.; d. 4; q. 2, a. 1, sol. 3; C. G., IV, c. 52; De Malo, q. 5, a. 4; Comp. Theol., c. 193; In Rom., c. 5, lect. 3; In Hebr., c. 9, lect. 5
Se la morte sia il castigo del peccato dei nostri progenitori
Pare che la morte non sia il castigo del peccato dei nostri progenitori.
Infatti:
1. Ciò che per l'uomo è naturale non può dirsi castigo di un peccato: poiché il peccato non perfeziona, ma degrada la natura. Ora, la morte è naturale per l'uomo: come appare evidente dal fatto che il suo corpo è composto di elementi contrari, e anche dal fatto che il termine mortale è incluso nella definizione dell'uomo. Quindi la morte non è il castigo di un peccato dei nostri progenitori.
2. La morte e le altre miserie corporali si trovano nell'uomo come anche negli altri animali, secondo quelle parole [Qo 3, 19]: «La sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa: come muoiono queste muoiono quelli». Ma per gli animali bruti la morte non è la pena di un peccato. Quindi neppure per gli uomini.
3. Il peccato dei nostri progenitori fu una colpa di persone determinate. Invece la morte colpisce tutto il genere umano. Perciò questa non può essere il castigo del peccato dei nostri progenitori.
4. Tutti deriviamo ugualmente dai nostri progenitori. Se quindi la morte fosse un castigo del loro peccato ne seguirebbe che tutti gli uomini dovrebbero subirla allo stesso modo. Il che è falso: poiché alcuni ne sono colpiti prima, o più gravemente. Quindi la morte non è un castigo del primo peccato.
5. Il male della pena, come si è detto sopra [q. 19, a. 1, ad 3; I, q. 48, a. 6; q. 49, a. 2], viene da Dio. Ma la morte non viene da Dio, poiché sta scritto [Sap 1, 13]: «Dio non ha creato la morte». Perciò la morte non è la pena del primo peccato.
6. I castighi non sono meritori: infatti il merito è nella categoria del bene, mentre il castigo rientra in quella del male. Ma la morte talora è meritoria: come nel caso dei martiri. Quindi la morte non è un castigo.
7. Un castigo deve essere afflittivo. Invece la morte non può essere afflittiva: poiché quando arriva non la si sente più, e quando non c'è ancora non la si può sentire. Quindi la morte non può essere un castigo del peccato.
8. Se la morte fosse un castigo del peccato sarebbe seguita immediatamente al peccato. Ma ciò non è vero: infatti i progenitori vissero a lungo dopo il peccato, come risulta dalla Genesi [4, 25]. Quindi la morte non è un castigo del peccato.
In contrario: L'Apostolo [Rm 5, 12] insegna: «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e con il peccato la morte».
Dimostrazione: Se uno a motivo di una sua colpa viene privato di un beneficio, la carenza di esso è un castigo del suo peccato. Ora, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 95, a. 1; q. 97, a. 1], l'uomo nella sua creazione ricevette da Dio questo beneficio: che fino a quando la sua mente fosse rimasta soggetta al Signore, le potenze inferiori dell'anima sarebbero restate sottomesse alla

ragione, e il corpo all'anima. Ma poiché la mente dell'uomo rifiutò di sottomettersi a Dio, ne seguì che anche le potenze inferiori non furono più totalmente soggette alla ragione, per cui è così grande la ribellione degli appetiti della carne contro la ragione; e anche il corpo non fu più totalmente soggetto all'anima, cosicché ne seguì la morte, e tutte le altre miserie corporali.
Infatti la vita e l'incolumità del corpo consistono nel suo essere sottomesso all'anima, come il soggetto perfettibile alla sua perfezione: per cui, al contrario, la morte, le malattie e tutte le altre miserie corporali derivano dalla mancata soggezione del corpo all'anima. Risulta quindi evidente che, come la ribellione della carne allo spirito, così anche la morte e tutte le miserie corporali sono un castigo del peccato dei nostri progenitori.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice naturale ciò che viene prodotto da cause naturali. Ora, le cause intrinseche della natura sono la materia e la forma. Ma la forma dell'uomo è l'anima razionale, che per sua natura è immortale. Quindi la morte non è naturale per l'uomo dal lato della sua forma. La materia dell'uomo invece è un corpo composto di elementi contrari: dal che segue necessariamente la corruttibilità. Perciò da questo lato la morte è naturale per l'uomo. Ma questa corruttibilità del corpo umano deriva da una necessità della materia: poiché bisognava che il corpo umano fosse l'organo del tatto, e quindi in una condizione di equilibrio tra i corpi da percepire; il che non poteva verificarsi se esso non fosse stato composto di elementi contrari, come spiega Aristotele [De anima 2, 10]. Ora, questa non è una condizione imposta dalla forma: poiché se fosse stato possibile, essendo la forma incorruttibile, bisognava piuttosto provvederla di una materia incorruttibile. Come il fatto che la sega sia di ferro si accorda con la sua forma e la sua operazione, in modo che essa possa segare con la sua durezza, ma che essa sia soggetta alla ruggine dipende dalle esigenze di tale materia, e non dalla scelta di chi l'ha fatta: se infatti l'artigiano potesse, la farebbe con un ferro non soggetto alla ruggine. Ora Dio, che ha creato l'uomo, è onnipotente. E così per un beneficio gratuito egli tolse all'uomo nella sua prima creazione la necessità di morire che derivava da tale materia. Ma questo beneficio fu ritirato per la colpa dei nostri progenitori. Quindi la morte è naturale per la condizione della materia, ma è anche un castigo per la perdita del dono divino che preservava dalla morte.
2. La suddetta somiglianza dell'uomo con gli animali si riscontra quanto alla condizione della materia, cioè del corpo composto di elementi contrari, ma non quanto alla forma. Infatti l'anima dell'uomo è immortale, mentre le anime delle bestie sono mortali.
3. I nostri progenitori non furono creati da Dio solo come persone determinate, ma quali princìpi di tutta la specie umana, che doveva essere trasmessa ai posteri assieme al dono gratuito dell'immortalità. E così il loro peccato privò tutta la specie umana di tale beneficio, abbandonandola alla morte.
4. Una menomazione può derivare da una colpa in due modi. Primo, come un castigo inflitto dal giudice. E tale menomazione deve essere uguale in tutti quelli che sono ugualmente partecipi della colpa. - Secondo, la menomazione può derivare dal suddetto castigo indirettamente: come uno che ha

subito per sua colpa l'accecamento, può cadere lungo la strada. Ora, tale menomazione non è proporzionata alla colpa; e neppure viene considerata dal giudice, il quale non può prevedere tutti i casi fortuiti.
Così dunque il castigo inflitto per il primo peccato, e ad esso adeguato, è la privazione del dono divino della rettitudine e dell'integrità della natura umana. Le menomazioni invece che seguono la sottrazione di questo dono sono la morte e le altre miserie della vita presente. Quindi non è necessario che tali castighi siano uguali in tutti quelli a cui ugualmente appartiene il primo peccato.
Tuttavia, siccome Dio prevede tutti gli eventi futuri, queste penalità si trovano nelle varie persone in grado diverso per disposizione della divina provvidenza: non già per i meriti acquistati in una vita antecedente, come pensava Origene [Peri arch. 2, 9] (ciò infatti è contro le parole di S. Paolo [Rm 9, 11]: «Quando ancora nulla avevano fatto di bene o di male»; e anche contro ciò che abbiamo già dimostrato nella Prima Parte [q. 90, a. 4; q. 118, a. 3], che cioè l'anima non è creata prima del corpo), ma o come castigo delle colpe dei genitori, e ciò capita spesso, essendo il figlio come qualcosa del padre, per cui spesso i genitori sono puniti nella prole, oppure anche a beneficio spirituale di chi è sottoposto a queste sofferenze, per distoglierlo dal peccato, immunizzarlo dall'orgoglio e coronarne la pazienza.
5. La morte può essere considerata sotto due aspetti. Primo, in quanto è un male della natura umana. E da questo lato essa non viene da Dio, ma è una menomazione dovuta a una colpa dell'uomo. - Secondo, sotto l'aspetto di bene, come giusto castigo. E sotto questo aspetto essa viene da Dio. Scrive infatti S. Agostino [Retract. 1, cc. 21, 26] che Dio non è causa della morte se non in quanto essa è un castigo.
6. «Come gli iniqui», spiega S. Agostino [De civ. Dei 13, 5], «fanno cattivo uso non solo delle cose cattive, ma anche di quelle buone, così i giusti non fanno buon uso solo delle cose buone, ma anche di quelle cattive. Ed è così che i malvagi abusano della legge, sebbene essa sia buona; e i buoni muoiono bene, sebbene la morte sia un male». Perciò la morte diviene meritoria per i santi perché ne fanno buon uso.
7. Il termine «morte» può indicare due cose. Primo, la privazione della vita. E così la morte non può essere sentita: essendo essa la privazione del sentire e del vivere. In questo senso dunque non è una privazione afflittiva, ma privativa. Secondo, può indicare la corruzione che porta alla suddetta privazione. Ora, per corruzione noi possiamo intendere due cose. Primo, il termine del moto d'alterazione. E in questo senso si dice che c'è la morte nell'istante in cui si ha la privazione della vita. E anche in questo caso la morte non è una pena afflittiva. - Secondo, nel termine corruzione possiamo includere l'alterazione che la precede: come diciamo ad es. che uno muore quando sta per morire; o che una cosa è generata mentre sta per nascere. E in questa accezione la morte può essere considerata una pena afflittiva.
8. Come nota S. Agostino [De pecc. merit. et remiss. 1, 16], «sebbene i nostri progenitori siano poi vissuti molti anni, tuttavia essi cominciarono a morire dal giorno in cui cominciarono a subire la legge della morte col proprio

invecchiamento».

Articolo 2
In 2 Sent., d. 19, q. 1, a. 5
Se nella Scrittura siano ben determinati i castighi particolari dei nostri progenitori
Pare che nella Scrittura [Gen 3, 16 ss.] non siano ben determinati i castighi particolari dei nostri progenitori. Infatti:
1. Non deve essere assegnato come castigo del peccato ciò che esisterebbe anche senza di esso. Ora, «il dolore del parto» ci sarebbe, come Pare, anche senza il peccato: poiché la conformazione della donna esige che non si possa nascere senza il dolore della partoriente. E anche «la soggezione della donna all'uomo» deriva dalla superiorità del sesso maschile su quello femminile. «La nascita» poi «delle spine e dei triboli» è dovuta alla natura del terreno, che sarebbe stata la stessa anche senza il peccato.
2. Ciò che contribuisce alla dignità di una persona non può essere un castigo per essa. Ma «la moltiplicazione dei concepimenti» contribuisce alla dignità di una donna. Quindi non doveva essere posta fra i castighi della donna.
3. La pena del peccato dei nostri progenitori si trasmette a tutti i discendenti, come si è visto [a. 1, ad 3] per la morte. Ma non tutte le donne hanno «molteplici concepimenti», e non tutti gli uomini «mangiano il pane col sudore della fronte». Perciò queste non sono delle pene convenienti per il primo peccato.
4. Il paradiso terrestre fu creato per l'uomo [Gen 2, 8]. Ma nell'universo non ci può essere nulla di inutile. Quindi non era un castigo ragionevole escludere l'uomo dal Paradiso terrestre.
5. Si dice [Glossa ord. su Gen 2, 8] che il Paradiso terrestre sia di per sé un luogo inaccessibile. Quindi erano inutili gli altri impedimenti perché l'uomo non vi tornasse, cioè «i Cherubini e la fiamma della spada roteante».
6. L'uomo subito dopo il peccato fu sottoposto alla necessità di morire: quindi non poteva più tornare immortale mediante l'albero della vita. Perciò era inutile proibirgli l'uso di quell'albero, come invece si legge [Gen 3, 22]: «Egli non stenda più la mano e non prenda anche dall'albero della vita, così che ne mangi e viva per sempre».
7. Schernire un miserabile ripugna alla misericordia e alla clemenza, che sono massimamente attribuite a Dio dalla Scrittura, come si legge nei Salmi [144, 9]: «La sua tenerezza si espande su tutte le creature». Quindi suona male dire che Dio schernì i nostri progenitori già ridotti in miseria dal peccato: «Ecco, Adamo è divenuto come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male».
8. Le vesti sono necessarie all'uomo come anche il cibo, secondo l'affermazione di S. Paolo [1 Tm 6, 8]: «Quando abbiamo di che mangiare e di che coprirci, contentiamoci di questo». Come quindi ai nostri progenitori il cibo fu assegnato prima del peccato, così fin da allora dovette essere provvisto anche il vestito. Perciò non è giusto dire che dopo il peccato Dio «fece loro delle tuniche di pelle».

9. Il castigo inflitto per un peccato deve superare in male i vantaggi che un peccatore ricava dalla sua colpa: altrimenti il castigo non distoglierebbe dal peccato. Ma i nostri progenitori ottennero col peccato «che si aprissero i loro occhi». Ora, questo è un bene superiore a tutti i castighi indicati come conseguenze del peccato. Quindi le pene seguite al peccato dei nostri progenitori non sono ben descritte.

In contrario: I castighi suddetti furono inflitti da Dio, il quale «tutto dispone con misura, numero e peso», come dice la Scrittura [Sap 11, 20].

Dimostrazione: I nostri progenitori, come si è visto [a. prec.], furono privati per il loro peccato dell'integrità della natura umana concessa da Dio, e in seguito a questa sottrazione tale natura subì diverse dolorose menomazioni. Essi quindi ebbero due punizioni. Primo, la sottrazione del luogo che si addiceva allo stato di integrità, cioè il Paradiso terrestre; per cui si legge [Gen 3, 23]: «Dio lo scacciò dal giardino di Eden». E poiché l'uomo non poteva da se stesso tornare allo stato d'innocenza, furono posti degli ostacoli perché egli non tornasse a godere di quanto si addiceva a quello stato, cioè del cibo: «perché non cogliesse dall'albero della vita», e del luogo: «Dio pose a guardia del Paradiso un cherubino con la spada fiammeggiante».

Secondo, essi furono puniti in quanto incorsero in quei difetti che si addicono a una natura destituita del dono dell'integrità. E ciò sia nel corpo che nell'anima.

Rispetto al corpo, nel quale abbiamo la differenza dei sessi, la pena attribuita alla donna fu diversa da quella dell'uomo. La donna fu punita nei due legami che ha con l'uomo: cioè nella generazione della prole e nelle mansioni che le spettano nella vita domestica.

Nella generazione poi la donna fu punita in due modi. Primo, con le tribolazioni che deve sopportare per la gestazione della prole, e ciò è incluso in quel testo: «Moltiplicherò i tuoi travagli e i tuoi concepimenti». Secondo, col dolore del parto: «Partorirai nel dolore». - Rispetto invece alla vita domestica la donna fu punita con l'assoggettamento al dominio dell'uomo: «Sarai sotto il potere del marito». - Ma come la donna deve sottostare al marito nella vita domestica, così l'uomo deve procurare il necessario alla vita. E qui egli viene punito in tre modi. Primo, con la sterilità della terra: «Maledetta la terra per causa tua!». Secondo, con la fatica del lavoro, senza della quale non può percepire i frutti della terra: «Tra le fatiche ne ricaverai il nutrimento in tutti i giorni della tua vita». Terzo, con gli ostacoli che incontrano i coltivatori della terra: «Ti germoglierà triboli e spine».

E anche rispetto all'anima vengono indicate tre punizioni. Primo, la vergogna che i progenitori subirono con la ribellione della carne allo spirito: «Si aprirono gli occhi ad ambedue, e si accorsero di essere nudi». - Secondo, il rimprovero della loro colpa: «Ecco Adamo è diventato quasi uno di noi». - Terzo, il pensiero della morte futura: «Sei polvere e in polvere ritornerai».

E ciò viene indicato anche dal fatto che «Dio fece loro delle tuniche di pelle», simbolo della loro mortalità.

Analisi delle obiezioni: 1. Nello stato di innocenza il parto sarebbe stato senza dolore. «Il seno delle madri sarebbe stato sollecitato al parto non dai gemiti del dolore», scrive S. Agostino [De civ. Dei 14, 26], «ma dalla maturazione

del feto, come non ci sarebbe stato nel concepire l'impulso della libidine, ma l'uso volontario dell'accoppiamento».
Inoltre la soggezione della donna al marito è un castigo non rispetto al governo della famiglia, poiché anche prima del peccato l'uomo sarebbe stato «capo della donna» [1 Cor 11, 3; Ef 5, 23] e sua guida, ma in quanto la donna è costretta per necessità a sottostare al volere del marito, contro la propria volontà.
Se poi l'uomo non avesse peccato, la terra avrebbe germinato triboli e spine come cibo degli animali, non già come castigo dell'uomo: poiché la loro presenza, secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 3, 18], non avrebbe procurato all'uomo che lavorava la terra alcuna fatica o puntura. Alcuino [Interr. et resp. in Gen. 79] invece afferma che prima del peccato la terra non avrebbe prodotto per nulla triboli e spine. Ma la prima spiegazione è migliore.
2. La molteplicità dei concepimenti è riferita tra i castighi dalla donna non per la stessa procreazione della prole, che ci sarebbe stata anche prima del peccato, ma per i molteplici travagli che la donna soffre nella gestazione. È detto infatti di proposito: «Moltiplicherò i tuoi travagli e i tuoi concepimenti».
3. I castighi ricordati colpiscono in qualche modo tutti. Poiché tutte le donne che concepiscono sono soggette ai travagli e ai dolori del parto: eccetto la Beata Vergine, la quale «concepì senza corruzione e partorì senza dolore» [Bernardo, Serm. in Dom. infra oct. Assumpt. 10], poiché il suo concepimento non avvenne secondo la legge naturale derivata dai nostri progenitori.
Se poi alcune non concepiscono e non partoriscono, allora soffrono la sterilità, che è più grave delle sofferenze suddette.
Parimenti è necessario che chiunque coltiva la terra mangi il pane con il sudore della fronte. E quegli stessi che non la coltivano direttamente sono occupati in altri lavori, poiché «l'uomo», come dice la Scrittura [Gb 5, 7 Vg], «nasce alla fatica»: quindi uno mangia il pane prodotto da altri con il suo sudore.
4. Sebbene il luogo del Paradiso terrestre non serva all'uomo per abitazione, tuttavia gli serve di insegnamento: egli infatti viene a conoscere che è stato escluso da quel luogo per il peccato; e inoltre le realtà materiali esistenti in esso [Gen 2, 8 ss.] gli parlano di quelle esistenti nel Paradiso celeste, di cui Cristo gli ha aperto la via.
5. Senza pregiudizio per i misteri racchiusi nel senso spirituale del testo, Pare che detto luogo sia inaccessibile per la violenza del calore ai tropici dovuta alla vicinanza del sole. E ciò viene indicato dalla «spada fiammeggiante »: la quale è detta «roteante» per il moto circolare che provoca questo calore. E poiché il moto delle creature materiali dipende dal ministero degli angeli, come insegna S. Agostino [De Trin. 3, 4], è giusto che con la spada roteante vengano pure ricordati «i Cherubini che impediscono l'accesso all'albero della vita». «Dobbiamo credere», dice infatti S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 40], «che gli angeli stabilirono quasi uno sbarramento di fuoco attorno al Paradiso terrestre».
6. Se dopo il peccato l'uomo avesse mangiato i frutti dell'albero della vita, non avrebbe per questo ricuperato l'immortalità, ma avrebbe potuto prolungare la vita. Perciò nell'espressione: «per vivere in eterno», eterno sta per

molto a lungo. Ora, non conveniva all'uomo vivere a lungo nella miseria di questa vita.
7. Come spiega S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 39], «le parole di Dio non sono tanto uno scherno contro i nostri progenitori, quanto un deterrente contro la superbia dei loro discendenti, per i quali furono scritte: poiché non solo Adamo non divenne tale quale voleva diventare, ma non rimase neppure quale era prima».
8. L'uomo nello stato della miseria presente ha bisogno del cibo per due motivi: primo, per difendersi dagli agenti esterni, quali gli eccessi del caldo e del freddo; secondo, per coprire le vergogne, cioè per nascondere la turpitudine delle membra in cui soprattutto si manifesta la ribellione della carne allo spirito. Ora, queste due cose non ci potevano essere nello stato primitivo. Poiché allora il corpo dell'uomo non poteva essere danneggiato da alcun agente esterno, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 97, a. 2]. E inoltre in quello stato del corpo umano non c'era nulla che potesse provocare vergogna; infatti nella Scrittura [Gen. 2, 25] si legge: «Tutti e due erano nudi, Adamo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna». - Diverso invece è il caso del cibo, che è sempre necessario per l'alimentazione del calore naturale e lo sviluppo del corpo.
9. Come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 31], non è da credere che i nostri progenitori siano stati creati «con gli occhi chiusi»; soprattutto quando a proposito della donna si dice: «Vide che l'albero era buono da mangiare e gradito agli occhi». «Perciò i loro occhi si aprirono allora per vedere e comprendere cose che prima non avevano mai avvertito»: cioè la concupiscenza reciproca, che prima non c'era.

Quaestio 165
Prooemium

[45662] IIª-IIae, q. 165 pr. Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum. Circa quam quaeruntur duo. Primo, utrum fuerit conveniens quod homo a Diabolo tentaretur. Secundo, de modo et ordine illius tentationis.

ARGOMENTO 165
LA TENTAZIONE DEI NOSTRI PROGENITORI
Prendiamo ora a esaminare la tentazione dei nostri progenitori.
Su questo tema tratteremo due argomenti: 1. Se era conveniente che l'uomo fosse tentato dal demonio; 2. La maniera e l'ordine di questa tentazione.

Articolo 1
Se era conveniente che l'uomo fosse tentato dal demonio
Pare sconveniente che l'uomo fosse tentato dal demonio. Infatti:
1. Al peccato dell'angelo e a quello dell'uomo è dovuto lo stesso castigo finale, poiché nel Vangelo [Mt 25, 41] si legge: «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli». Ma il primo peccato dell'angelo non fu provocato da alcuna tentazione esterna.

Quindi neppure il primo peccato dell'uomo doveva dipendere da una simile tentazione.
2. Dio, conoscendo il futuro, sapeva che l'uomo sarebbe stato vinto dalla tentazione del demonio: e così sapeva bene che essa non gli avrebbe giovato.
Non era quindi ragionevole permettere che l'uomo fosse tentato.
3. Essere aggrediti è piuttosto un castigo, come al contrario è un premio la cessazione di ogni ostilità, secondo le parole dei Proverbi [16, 17]: «Quando il Signore si compiace della condotta di un uomo, riconcilia con lui anche i suoi nemici». Ora, il castigo non può precedere la colpa. Perciò non era giusto che l'uomo ancora innocente fosse tentato.
In contrario: Sta scritto [Sir 34, 10]: «Chi non è stato tentato, che cosa sa?».
Dimostrazione: La sapienza divina, come dice la Scrittura [Sap 8, 1], «dispone tutte le cose con soavità»: in quanto cioè con la sua provvidenza dà a ciascuna di esse ciò che le spetta secondo la sua natura, poiché secondo Dionigi [De div. nom. 4] «la provvidenza non mira a distruggere la natura, ma a conservarla ». Ora, la natura umana è tale che può essere aiutata od ostacolata da altre creature. Quindi era ragionevole che da una parte Dio permettesse che nello stato di innocenza l'uomo fosse tentato dagli angeli cattivi, e dall'altra parte lo facesse aiutare dagli angeli buoni. Tuttavia per un particolare dono di grazia era stato concesso all'uomo che non ci fosse alcuna creatura a lui esterna che potesse nuocergli contro la sua volontà, con la quale egli poteva resistere anche alla tentazione del demonio.
Analisi delle obiezioni: 1. Sopra la natura dell'uomo esiste una natura in cui è possibile la presenza della colpa; non invece sopra la natura dell'angelo. Ora, tentare per indurre al male è solo di chi è già stato depravato dalla colpa. Perciò era ragionevole che l'uomo fosse tentato al male da un angelo cattivo, come anche secondo l'ordine naturale è aiutato nel bene da un angelo buono. Invece l'angelo può essere aiutato nel bene da chi gli è superiore, cioè da Dio, ma non può da lui essere indotto a peccare, poiché sta scritto [Gc 1, 13]: «Dio non tenta nessuno al male».
2. Come Dio sapeva che l'uomo con la tentazione sarebbe caduto nel peccato, così anche sapeva che con il libero arbitrio avrebbe potuto resistere al tentatore. Ma la condizione della sua natura esigeva che l'uomo fosse lasciato alla propria volontà, secondo le parole della Scrittura [Sir 15, 14]: «Dio ha lasciato l'uomo in balìa del suo proprio volere». Per cui S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 4] scrive: «Mi Pare che non sarebbe stato di grande lode per l'uomo se fosse potuto vivere bene solo perché nessuno lo esortava al male, avendo dalla natura la facoltà e in questa facoltà la volontà di non acconsentire alla tentazione».
3. È un castigo l'assalto a cui si resiste con obiezioni. Ma l'uomo nello stato d'innocenza poteva resistere alla tentazione senza obiezioni. Perciò l'assalto del tentatore non era per lui un castigo.

Articolo 2
III, q. 41, a. 4
Se il modo e l'ordine della prima tentazione siano stati ragionevoli

Pare che il modo e l'ordine della prima tentazione [Gen 3] non siano stati ragionevoli. Infatti:
1. Come in ordine di natura l'angelo era superiore all'uomo, così l'uomo era più perfetto della donna. Ora, il peccato doveva discendere dall'angelo all'uomo. Quindi doveva anche raggiungere la donna attraverso l'uomo, per cui la donna doveva essere tentata dall'uomo, e non viceversa
2. La tentazione dei nostri progenitori avvenne per suggerimento. Ma il demonio può suggerire all'uomo anche senza alcuna creatura sensibile esterna. Siccome dunque i progenitori erano dotati di un'intelligenza spirituale, e aderivano meno alle realtà sensibili che a quelle intelligibili, sarebbe stato più logico che la loro tentazione fosse soltanto spirituale, e non esterna.
3. Non si può suggerire il male se non per mezzo di una cosa apparentemente buona. Ora, molti altri animali hanno più del serpente un'apparenza buona. Quindi non era conveniente che l'uomo fosse tentato dal demonio per mezzo del serpente.
4. Il serpente è un animale irrazionale. Ma a un animale privo di ragione non si addice né la sapienza, né la loquela, né il castigo. Perciò non ha senso affermare che il serpente «era il più astuto fra tutti gli animali»; oppure, secondo un'altra versione [LXX Interpr.], «la più prudente di tutte le bestie». E così pure non ha senso affermare che esso parlò alla donna, e che fu punito da Dio.
In contrario: Ciò che è primo in un dato genere di cose deve essere proporzionato a ciò che segue in tale genere. Ora in ogni peccato, come spiega S. Agostino [De Trin. 12, 12], si riscontra l'ordine della prima tentazione: poiché nella sensualità, rappresentata dal serpente, si produce in primo luogo la concupiscenza del peccato; nella ragione inferiore, rappresentata dalla donna, se ne ha poi la compiacenza; nella ragione superiore infine, rappresentata dall'uomo, si ha il consenso al peccato. Quindi l'ordine della prima tentazione è pienamente giustificato.
Dimostrazione: L'uomo è composto di una duplice natura, cioè intellettiva e sensitiva. E così il demonio nella tentazione dell'uomo ricorse a due incitamenti. Primo, dal lato dell'intelletto promise la somiglianza con Dio mediante l'acquisto del sapere, che l'uomo per natura desidera. Secondo, dal lato dei sensi il demonio ricorse alle realtà sensibili che hanno maggiore affinità con l'uomo: sia nella medesima specie, tentando l'uomo mediante la donna; sia nel medesimo genere, tentando la donna attraverso il serpente; sia nel genere subalterno, suggerendo di mangiare il frutto proibito.
Analisi delle obiezioni: 1. Nella tentazione il demonio fu come la causa agente principale, mentre la donna servì come strumento per vincere l'uomo. Sia perché la donna era più debole, e quindi poteva più facilmente essere sedotta. Sia anche perché, data la sua intimità con l'uomo, la donna costituiva per il diavolo il mezzo più efficace per sedurre l'uomo. Ora, lo strumento non implica le condizioni dell'agente principale. Poiché quest'ultimo deve essere superiore [al paziente], il che non è richiesto per la causa strumentale.
2. La suggestione con la quale il demonio suggerisce qualcosa all'uomo interiormente implica nell'uomo un potere superiore a quello richiesto per il suggerimento

esterno: poiché con il suggerimento interiore viene alterata dal demonio almeno la fantasia dell'uomo, mentre con il suggerimento esterno viene alterata solo una creatura esteriore. Ora il demonio, prima del peccato, aveva sull'uomo un potere minimo. Quindi non era in grado di tentarlo dall'interno, ma solo dall'esterno.

3. Come insegna S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 3], «non dobbiamo pensare che il demonio abbia scelto lui stesso il serpente per compiere la tentazione. Ma avendo egli la brama di ingannare, non gli fu permesso di farlo che mediante questo animale».

4. Come spiega S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 29], «il serpente è detto astuto, o prudente, per l'astuzia del demonio, il quale voleva ingannare attraverso di esso: come si dice prudente o astuta la lingua che il prudente, o l'astuto, muove per suggerire qualcosa con prudenza o con astuzia. Né il serpente capiva le parole che da lui venivano indirizzate alla donna; e neppure si deve pensare che la sua anima sia diventata razionale: poiché gli stessi uomini, la cui natura è razionale, quando parlano come indemoniati non comprendono ciò che dicono.

Così dunque il serpente parlò all'uomo come l'asina di Balaam parlò al suo padrone: con la differenza che il primo fatto avvenne per opera del demonio, il secondo invece per opera di un angelo. Per cui al serpente non fu chiesto perché avesse fatto questo, avendolo fatto non lui in forza della sua natura, ma il demonio in lui: quel demonio che per il suo peccato era già stato condannato al fuoco eterno. Le parole dette al serpente vanno dunque riferite a colui che in esso aveva agito».

E altrove [Contra Manich. 2, 18] il Santo aggiunge che «la punizione del demonio di cui ora si parla è quella da cui noi dobbiamo guardarci, non quella che sarà pronunziata nell'ultimo giudizio». Con quelle parole infatti: «Sarai maledetto fra tutti gli animali e le bestie della terra», «egli è posto al disotto delle bestie non per il potere, ma per la conservazione della loro natura: poiché gli animali non hanno perduto alcuna beatitudine celeste, che non ebbero mai, ma continuano la loro vita nella natura che hanno ricevuto». – Contro di lui sono anche le parole che riscontriamo in un'altra versione [LXX Interpr.]: «Striscerai sul petto e sul ventre», dove «col petto viene indicata la superbia, poiché qui sono racchiusi gli impulsi dell'anima, e col ventre vengono indicati i desideri carnali, essendo questa la parte più molle del corpo. E con queste cose il demonio si insinua in colui che egli vuole ingannare». – Le parole poi: «Terra mangerai tutti i giorni della tua vita» possono essere intese in due modi. O nel senso che gli apparterranno quelli che egli ingannerà con le cupidige terrene, cioè i peccatori, indicati col termine terra.

Oppure con queste parole viene adombrato il terzo genere della tentazione, che è la curiosità: infatti chi mangia la terra penetra cose profonde e tenebrose».

Con l'inimicizia infine tra lui e la donna «si vuole dimostrare che noi possiamo essere tentati dal demonio solo per la parte animale, che nell'uomo è quasi un'immagine della donna. Il seme del diavolo sono quindi le cattive suggestioni, mentre il seme della donna sono i frutti delle opere buone, che resistono alle suggestioni perverse. Per questo il serpente insidia il piede

della donna, in modo da ghermirla con la compiacenza quando inciampa in cose illecite; ed essa insidia la sua testa per eliminare al primo apparire ogni cattiva suggestione».

Quaestio 166
Prooemium

[45681] IIª-IIae, q. 166 pr. Deinde considerandum est de studiositate, et curiositate sibi opposita. Circa studiositatem autem quaeruntur duo. Primo, quae sit materia studiositatis. Secundo, utrum sit pars temperantiae.

ARGOMENTO 166
LA STUDIOSITÀ
Passiamo ora a trattare della studiosità e del suo contrario, che è la curiosità [q. 167].
A proposito della studiosità si pongono due quesiti: 1. Quale sia la materia della studiosità; 2. Se essa sia tra le parti della temperanza.

Articolo 1
Se la materia della studiosità sia propriamente la conoscenza
Pare che la materia della studiosità non sia propriamente la conoscenza.
Infatti:
1. Si dice che uno è studioso per il fatto che mette dello studio nel fare certe cose. Ma un uomo deve mettere dello studio in tutti i campi, per fare bene ciò che deve fare. Quindi non Pare che la conoscenza sia la materia speciale della studiosità.
2. La studiosità è il contrario della curiosità. Ma la curiosità, che deriva da cura, può riferirsi anche al vestito e ad altre cose riguardanti il corpo, come appare da quel testo di S. Paolo [Rm 13, 14]: «Non abbiate cura della carne così da subirne i desideri». Perciò la studiosità non riguarda solo la conoscenza.
3. In Geremia [6, 13] si legge: «Tutti, dal piccolo al grande, si applicano studiosamente all'avarizia». Ora, l'avarizia non riguarda la conoscenza, ma il possesso delle ricchezze, come si è visto sopra [q. 118, a. 2]. Quindi la studiosità non riguarda propriamente la conoscenza.
In contrario: Sta scritto [Pr 27, 11 Vg]: «Applicati, figlio, allo studio della sapienza, e allietami il cuore, affinché tu possa rispondere». Ora, la studiosità che viene lodata come virtù è identica a quella raccomandata dalla legge di Dio. Quindi la studiosità riguarda propriamente la conoscenza.
Dimostrazione: Lo studio implica soprattutto una forte applicazione della mente a qualcosa. Ora, l'anima non si applica a una cosa se non la conosce. E così prima di tutto l'anima si applica alla conoscenza; secondariamente poi si applica a quegli atti a cui l'uomo viene indirizzato da tale conoscenza. Quindi lo studio riguarda innanzi tutto la conoscenza, e in secondo luogo tutte le altre attività nelle quali abbiamo bisogno di essere diretti dalla conoscenza. Ora, le virtù hanno come materia propria ciò che forma il loro oggetto primario e principale: come la fortezza i pericoli di morte e la temperanza

i piaceri del tatto. Quindi la studiosità riguarda propriamente la conoscenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Negli altri campi non è possibile compiere cosa alcuna con accuratezza se non in quanto l'opera viene guidata dalla conoscenza. Perciò la studiosità riguarda innanzi tutto la conoscenza, qualunque sia la materia a cui ci si voglia applicare.
2. L'affetto porta la mente dell'uomo a considerare con attenzione le cose che premono, secondo le parole evangeliche [Mt 6, 28]: «Dov'è il tuo tesoro, là è anche il tuo cuore». E poiché l'uomo è attaccatissimo alle cose che giovano alla carne, ne segue che il pensiero dell'uomo si occupa principalmente di esse: egli cioè si industria a provvedere nel miglior modo alla propria carne. E in base a ciò si parla di curiosità rispetto alle cose della carne, in quanto vi è interessata la conoscenza.
3. L'avarizia aspira al guadagno, per il quale è sommamente necessaria una certa esperienza, o conoscenza, delle cose terrene. E in questo senso si parla di studio nelle cose riguardanti l'avarizia.

Articolo 2
Supra, q. 140, a. 2
Se la studiosità sia una parte [potenziale] della temperanza
Pare che la studiosità non sia una parte [potenziale] della temperanza. Infatti:
1. Per la studiosità si è chiamati studiosi. Ma qualsiasi persona virtuosa può essere così denominata: come appare dal Filosofo, il quale usa spesso il termine studioso per virtuoso [cf. Ethic. 1, cc. 9, 13; 2, cc. 4, 9; 9, cc. 2, 4, 8, 10]. Quindi la studiosità è la virtù in genere, e non una parte della temperanza.
2. La studiosità si riferisce alla conoscenza, come si è detto [a. prec.]. Ma la conoscenza non appartiene alle virtù morali, che risiedono nella parte appetitiva dell'anima, bensì alle virtù intellettuali, che risiedono nella parte conoscitiva: infatti anche la sollecitudine è un atto della prudenza, come sopra [q. 47, a. 9] si è visto. Perciò la studiosità non è una parte [potenziale] della temperanza.
3. Una virtù che è tra le parti di qualche virtù principale deve assomigliare a quella quanto al modo. Ora, la studiosità non assomiglia in ciò alla temperanza. Infatti la temperanza dice freno: per cui si contrappone piuttosto al vizio che si trova nell'eccesso. Invece il termine «studiosità» deriva dall'applicazione dell'anima a qualcosa: per cui Pare opporsi più al vizio che si trova nel difetto, cioè alla negligenza nello studio, che alla curiosità, che è il vizio che si trova nell'eccesso. Anzi, la sua somiglianza con quest'ultima fa dire a S. Isidoro [Etym. 10] che «studioso» deriva da «studiis curiosus» [curioso negli studi]. Quindi la studiosità non è una parte della temperanza.
In contrario: S. Agostino [De mor. Eccl. 21] ha scritto: «Ci è proibito di essere curiosi: e ciò si ottiene con una grande temperanza». Ma la curiosità è esclusa da una studiosità moderata. Quindi la studiosità è tra le parti della temperanza.
Dimostrazione: Come si è già notato [q. 141, aa. 3, 4, 5], la temperanza ha il compito di moderare i moti dell'appetito, perché non ecceda nel tendere verso ciò che naturalmente si desidera. Ora l'uomo, come brama istintivamente

con la sua natura corporea i piaceri della gola e quelli venerei, così con la sua anima desidera naturalmente di conoscere, secondo l'affermazione del Filosofo [Met. 1, 1]: «Tutti gli uomini per natura desiderano conoscere». Ma la moderazione di questo desiderio appartiene alla virtù della studiosità. Quindi la studiosità è una parte potenziale della temperanza, quale virtù secondaria annessa alla principale. E rientra nella modestia, come si è già spiegato [q. 160, a. 2].

Analisi delle obiezioni: 1. La prudenza è il coronamento di tutte le virtù morali, secondo Aristotele [Ethic. 6, 13]. Ora, come il discernimento della prudenza rientra in tutte le virtù, così può applicarsi a tutte il termine «studiosità », il quale riguarda appunto la conoscenza.

2. Gli atti delle potenze conoscitive possono essere imperati dalla facoltà appetitiva la quale, come si è visto [I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1], può muovere tutte le nostre facoltà. Perciò nella conoscenza si possono distinguere due tipi di bontà. La prima riguarda l'atto stesso della conoscenza. E tale bontà è propria delle virtù intellettuali: che cioè su ogni cosa si sappia la verità. - L'altro tipo di bontà riguarda invece l'atto delle potenze appetitive: che cioè si abbia la volontà retta di applicare le facoltà conoscitive in un modo o in un altro, a una cosa o a un'altra. E ciò spetta alla virtù della studiosità. Perciò quest'ultima viene enumerata fra le virtù morali.

3. Come dice il Filosofo [Ethic. 2, 9], perché un uomo sia virtuoso è necessario che si guardi da ciò a cui maggiormente tende per natura. Siccome dunque la natura inclina specialmente a temere i pericoli di morte e a seguire i piaceri della carne, ne segue che il valore della fortezza consiste in una certa fermezza di fronte a questi pericoli, e quello della temperanza nel tenere a freno le attrattive della carne. Rispetto alla conoscenza invece ci sono nell'uomo due tendenze contrastanti. Poiché dalla parte dell'anima l'uomo è inclinato a desiderare la conoscenza delle cose: e da questo lato deve tenere a freno tale desiderio, per non cercare sregolatamente la conoscenza. Invece dalla parte della natura corporea l'uomo è inclinato a evitare la fatica necessaria per l'acquisto della scienza. Perciò rispetto alla prima di queste tendenze la studiosità è un freno: e per questo è tra le parti della temperanza. Invece rispetto alla seconda il valore di questa virtù sta in una certa forza di applicazione nell'acquisto della scienza: e da questa prende il nome. La prima di tali tendenze tuttavia è più essenziale della seconda in questa virtù. Infatti il desiderio di conoscere è essenziale alla conoscenza, a cui la studiosità è ordinata. Invece la fatica dello studio è un certo impedimento alla conoscenza, per cui è qualcosa di accidentale in questa virtù, come un ostacolo da superare.

## Quaestio 167
## Prooemium

[45698] IIª-IIae, q. 167 pr. Deinde considerandum est de curiositate. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva. Secundo, utrum sit in cognitione sensitiva.

ARGOMENTO 167
LA CURIOSITÀ
E veniamo a parlare della curiosità.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se il vizio della curiosità possa insinuarsi nella conoscenza intellettiva; 2. Se possa insinuarsi nella conoscenza sensitiva.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 3, sol. 3
Se la curiosità possa insinuarsi nella conoscenza intellettiva
Pare che la curiosità non possa insinuarsi nella conoscenza intellettiva.
Infatti:
1. Come insegna il Filosofo [Ethic. 2, 6], nelle cose che sono per loro natura buone o cattive non c'è posto per [la scelta virtuosa tra] il giusto mezzo e i due estremi. Ora, la conoscenza intellettiva è per sua natura buona: poiché la perfezione di un uomo consiste nell'attuazione della sua intelligenza, il che avviene con la conoscenza della verità. E Dionigi [De div. nom. 4] afferma che «il bene per l'anima umana sta nell'essere conforme alla ragione», la quale si perfeziona con la conoscenza della verità. Quindi nella conoscenza intellettiva non può insinuarsi il vizio della curiosità.
2. Ciò che ci rende simili a Dio e che ci viene da Dio non può essere mai cattivo. Ora, ogni grado di conoscenza viene da Dio, poiché sta scritto [Sir 1, 1]: «Ogni sapienza viene dal Signore». E ancora [Sap 7, 17]: «Egli mi ha concesso la conoscenza infallibile delle cose, per comprendere la struttura del mondo e la forza degli elementi», ecc. Inoltre è con la conoscenza della verità che l'uomo è reso simile a Dio: poiché, come dice S. Paolo [Eb 4, 13], «tutto è nudo e scoperto agli occhi suoi». E per questo sta scritto [1 Sam 2, 3] che «il Signore è il Dio che sa tutto». Perciò la conoscenza della verità, per quanto sia grande, non è mai cattiva, ma buona. E così nella conoscenza intellettiva non può mai riscontrarsi il vizio della curiosità.
3. Se il vizio della curiosità potesse insinuarsi in una conoscenza di ordine intellettivo, ciò dovrebbe accadere specialmente nelle discipline filosofiche. Ma attendere ad esse non è peccaminoso. Scrive infatti S. Girolamo [In Dn 1, 8]: «Coloro che non vollero cibarsi con le vivande e col vino del re, mai avrebbero acconsentito a imparare la sapienza e la dottrina dei Babilonesi, se lo avessero considerato un peccato». E S. Agostino [De doctr. christ. 2, 40] afferma che «se i filosofi hanno detto delle cose vere, noi dobbiamo rivendicarle a nostro uso, quasi strappandole a possessori abusivi». Perciò nella conoscenza intellettiva non può insinuarsi il vizio della curiosità.
In contrario: S. Girolamo [In Eph. 2, su 4, 17] si domanda: «Non vi pare che abbiano dei sentimenti di vanità e una mente poco illuminata il dialettico che si arrovella giorno e notte, e il naturalista che vuole mettere gli occhi al di là del cielo?». Ma la vanità e l'oscurità della mente sono peccaminose. Quindi il vizio della curiosità può insinuarsi nella conoscenza intellettiva.
Dimostrazione: La studiosità, come si è visto sopra [q. 166, a. 2, ad 2], non riguarda direttamente la conoscenza, ma il desiderio di essa e lo studio per acquistarla.

Ora, non è identico il giudizio da darsi sulla conoscenza della verità e sul desiderio e l'impegno per acquistarla. Infatti la conoscenza della verità è per se stessa buona, e può essere cattiva solo per accidens, cioè per qualche sua conseguenza: o perché qualcuno, come nota S. Paolo [1 Cor 8, 1], se ne insuperbisce: «La scienza gonfia»; oppure perché l'uomo se ne serve per peccare.

Invece il desiderio o l'impegno che conducono alla conoscenza della verità possono essere retti o perversi. Primo, se uno tende a conoscere la verità includendo indirettamente nel proprio studio un motivo vizioso: come fanno ad es. coloro che si applicano alla conoscenza della verità per insuperbirsene. Da cui le parole di S. Agostino [De mor. Eccl. 21]: «Ci sono delle persone che, disprezzando la virtù e ignorando chi sia Dio e quale sia la maestà della realtà immutabile, credono di fare una gran cosa investigando con sommo ardore e curiosità questa massa corporea che chiamiamo mondo. E montano in tanta superbia da Parere che abitino in quei cieli di cui spesso discutono».

Parimenti è peccaminoso lo studio di coloro che, come dice Geremia [9, 5], cercano di conoscere per fare il male: «Hanno abituato la lingua a dire menzogne, si impegnano a fare il male».

Secondo, lo studio può essere cattivo per il disordine della stessa ricerca conoscitiva. E ciò può avvenire in quattro modi. Primo, perché uno studio meno utile può distogliere da uno studio doveroso. Da cui le parole di S. Girolamo [Epist. 21]: «Noi vediamo dei sacerdoti che, lasciando da parte i Vangeli e i Profeti, leggono commedie e cantano i versi d'amore delle bucoliche ». – Secondo, perché si cerca di conoscere da chi non si deve: come nel caso di quanti cercano di conoscere il futuro dai demoni, il che è curiosità superstiziosa. E a proposito di ciò scrive S. Agostino [De vera relig. 4]: «Non escludo che i filosofi siano stati impediti dall'abbracciare la fede per il vizio della curiosità nel consultare i demoni».

Terzo, quando uno desidera di conoscere le creature senza indirizzarle al debito fine, cioè alla conoscenza di Dio. Per cui S. Agostino [ib. 29] ammonisce che «nello studio delle creature non si deve esercitare una vana ed effimera curiosità, ma cercare in esse un gradino per salire alle realtà immortali e immutabili». – Quarto, quando si cerca di conoscere cose superiori alla capacità del proprio ingegno: perché allora si cade facilmente nell'errore. Da cui l'ammonimento della Scrittura [Sir 3, 21]: «Non cercare le cose troppo difficili per te, non indagare le cose per te troppo grandi». E poco dopo [v. 24]: «Molti ha fatto smarrire la loro presunzione, una misera illusione ha fuorviato i loro pensieri».

Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo trova il suo bene nella conoscenza della verità; però il sommo bene dell'uomo non consiste nella conoscenza di una verità qualsiasi, ma nella perfetta conoscenza della somma verità, come spiega il Filosofo [Ethic. 10, cc. 7, 8]. Perciò nella conoscenza di certe verità ci può essere un vizio, per il fatto che tale ricerca non è debitamente ordinata alla conoscenza della verità somma, in cui consiste la felicità perfetta.

2. L'argomento dimostra che la conoscenza della verità è in se stessa buona; però ciò non esclude che uno possa abusarne per un fine cattivo, o possa

desiderarla in modo disordinato: poiché anche il desiderio del bene va debitamente regolato.
3. Lo studio della filosofia di per sé è lecito e lodevole per le verità che i filosofi illuminati da Dio riuscirono a conoscere, come dice S. Paolo [Rm 1, 19]. Siccome però alcuni filosofi abusano della loro scienza per combattere la fede, l'Apostolo [Col 2, 8] ammonisce: «Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, e non secondo Cristo». E Dionigi [Epist. 7], a proposito di certi filosofi, afferma che «essi si servono con perfidia delle cose divine contro Dio, tentando di distruggere con la scienza di Dio il culto di Dio».

Articolo 2
Se il vizio della curiosità possa insinuarsi nella conoscenza sensitiva
Pare che il vizio della curiosità non possa insinuarsi nella conoscenza sensitiva. Infatti:
1. Non si conosce solo con il senso della vista, ma anche con quelli del tatto e del gusto. Ora, rispetto alle cose tangibili e gustabili non c'è il vizio della curiosità, ma piuttosto quelli della lussuria e della gola. Perciò il vizio della curiosità non si ha neppure per le cose che si conoscono con la vista.
2. La curiosità Pare riscontrarsi nell'assistenza agli spettacoli: per cui S. Agostino [Conf. 6, 8] racconta che «Alipio in una fase del combattimento, al grido imponente di tutti gli spettatori, vinto dalla curiosità aprì gli occhi». Ma assistere ai giochi non è peccaminoso: poiché lo spettacolo è piacevole per la rappresentazione, di cui l'uomo per natura si diletta, come dice il Filosofo [Poetr. 6]. Perciò il vizio della curiosità non riguarda la conoscenza delle realtà sensibili.
3. Alla curiosità, come dice S. Beda [In I Ioh., su 2, 16], Pare appartenere l'interessamento ai fatti del prossimo. Ma interessarsi dei fatti altrui non è peccaminoso: poiché, come dice la Scrittura [Sir 17, 12], «Dio diede a ciascuno precetti verso il prossimo». Quindi il vizio della curiosità non può insinuarsi nella conoscenza di questi fatti particolari e sensibili.
In contrario: S. Agostino [De vera relig. 38] afferma che «la concupiscenza degli occhi rende gli uomini curiosi». Ora, secondo S. Beda [l. cit.], «la concupiscenza degli occhi non consiste solo nello studio della magia», ma anche «nel vedere spettacoli e nell'esaminare e rilevare i difetti del prossimo»: tutte cose che sono di ordine sensibile. Poiché dunque «la concupiscenza degli occhi» è un vizio, come anche «la superbia della vita» e «la concupiscenza della carne», alle quali essa viene accomunata da S. Giovanni [1 Gv 2, 16], è chiaro che nella conoscenza sensitiva può riscontrarsi il vizio della curiosità.
Dimostrazione: La conoscenza sensitiva è ordinata a due cose. Da una parte alla conservazione del corpo, sia negli animali che nell'uomo: poiché con essa si evitano le cose nocive e si cercano quelle necessarie al sostentamento. Da un'altra parte nell'uomo essa è ordinata alla conoscenza intellettiva, sia speculativa che pratica. Applicarsi quindi a conoscere le realtà sensibili può essere peccaminoso per due motivi. Primo, perché la conoscenza sensitiva non è ordinata a qualcosa di utile, ma piuttosto a distogliere da qualche utile

considerazione. Per cui S. Agostino [Conf. 10, 35] scrive: «Ormai io non vado più al circo per vedere un cane che rincorre una lepre. Se però ciò accade mentre passo per i campi, allora quella scena di caccia mi attrae e mi distrae da qualche importante considerazione; e se tu non mi riprendi subito mostrandomi la mia debolezza, rimango inebetito nella mia vanità». -
Secondo, perché la conoscenza sensitiva viene ordinata al male: come il guardare una donna può essere ordinato alla concupiscenza; e l'interessamento ai fatti altrui può essere ordinato alla mormorazione.
Se invece uno si applica con ordine alla conoscenza sensitiva o per sovvenire ai bisogni materiali, oppure per conoscere la verità, allora la sua è una studiosità virtuosa nel campo della conoscenza sensitiva.
Analisi delle obiezioni: 1. La lussuria e la gola hanno per oggetto i piaceri che nascono dall'uso delle realtà tangibili. Invece la curiosità ha per oggetto il piacere della conoscenza di tutti i sensi. E questo piacere «viene denominato concupiscenza degli occhi», spiega S. Agostino [ib.], «perché gli occhi sono gli organi principali della conoscenza, per cui il termine "vedere" viene applicato a tutte le sensazioni». E il Santo continua: «Si può discernere facilmente se i sensi agiscono per voluttà o per curiosità per il fatto che la voluttà cerca le cose belle, dolci, melodiose, gustose e morbide, mentre la curiosità vuole provare anche quelle ad esse contrarie, non per sentirne il disgusto, ma per il desiderio di provare e di conoscere».
2. La visione degli spettacoli è resa peccaminosa perché in essi uno viene spinto alla lussuria o alla crudeltà da ciò che vi è rappresentato. Per cui il Crisostomo [In Mt hom. 6] afferma che «questi spettacoli rendono adulteri e licenziosi».
3. Considerare i fatti degli altri con animo buono o a proprio vantaggio, cioè per essere spronati al bene dalla bontà altrui, oppure a vantaggio del prossimo stesso, cioè per correggerne i difetti secondo le regole della carità e il dovere d'ufficio, è una cosa lodevole; secondo l'esortazione di S. Paolo [Eb 10, 24]: «Usiamoci vigilanza a vicenda, per stimolarci nella carità e nelle opere buone». È invece peccaminoso attendere a considerare i difetti del prossimo per disprezzarlo o per screditarlo, oppure semplicemente per molestarlo. Si legge infatti nei Proverbi [24, 15]: «Non insidiare la dimora del giusto, non distruggere la sua abitazione».

## Quaestio 168
## Prooemium

[45715] IIª-IIae, q. 168 pr. Deinde considerandum est de modestia secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in exterioribus motibus corporis qui serio aguntur, possit esse virtus et vitium. Secundo, utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi. Tertio, de peccato quod fit ex excessu ludi. Quarto, de peccato ex defectu ludi.

## ARGOMENTO 168
## LA MODESTIA NEGLI ATTEGGIAMENTI ESTERNI DEL CORPO

Veniamo ora a considerare la modestia negli atteggiamenti esterni del corpo.
A questo proposito esamineremo quattro punti: 1. Se gli atteggiamenti esterni del corpo presi seriamente possano essere oggetto di virtù o di vizi;
2. Se ci possa essere una virtù nelle azionigiocose; 3. Il peccato che avviene nel gioco per eccesso; 4. Il peccato che avviene nel gioco per difetto.

Articolo 1
In 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 3, sol. 3
Se gli atteggiamenti esterni del corpo siano oggetto di qualche virtù
Pare che gli atteggiamenti esterni del corpo non siano oggetto di alcuna virtù. Infatti:
1. Tutte le virtù rientrano nella bellezza spirituale dell'anima, a proposito della quale si legge [Sal 44, 14 Vg]: «Tutta la gloria della figlia del re è nell'interno », «ossia nella coscienza», spiega la Glossa [interlin.]. Ora, gli atteggiamenti del corpo non sono interni, ma esterni. Quindi tali atteggiamenti non possono essere oggetto di virtù.
2. Come insegna Aristotele [Ethic. 2, 1], «le virtù non sono in noi per natura ». Invece i moti esterni del corpo sono dovuti alla natura: cosicché alcuni sono più veloci, altri più lenti; e lo stesso si dica delle altre proprietà di questi moti. Perciò tali moti non sono oggetto di virtù.
3. Tutte le virtù morali riguardano o gli atti esterni che si riferiscono al prossimo, come la giustizia, oppure le passioni, come la temperanza e la fortezza. Ora, i moti esterni del corpo non servono agli altri e non riguardano le passioni. Quindi non sono oggetto di alcuna virtù.
4. Ogni atto virtuoso esige una certa cura, come si è visto sopra [q. 166, a. 1, ob. 1; a. 2, ad 1]. Invece aver cura degli atteggiamenti esterni è riprovevole; scrive infatti S. Ambrogio [De off. 1, 18]: «C'è un incedere degno di approvazione e che denota autorità, gravità, tranquillità, però senza cura ricercata o affettazione, ma con un atteggiamento puro e semplice». Non c'è quindi alcuna virtù riguardo all'atteggiamento esterno.
In contrario: La bellezza dell'onestà è propria della virtù. Ora, la compostezza degli atteggiamenti esterni rientra in tale bellezza; scrive infatti S.Ambrogio [De off. 1, 19]: «Come non approvo nella voce e nel gesto alcunché di svenevole e di languido, così non approvo alcunché di rozzo e di villano. Imitiamo la natura, che è esempio di disciplina e modello di onestà».
Quindi la compostezza degli atteggiamenti esterni è oggetto di virtù.
Dimostrazione: La virtù morale consiste nel regolare con la ragione gli atti umani. Ora, è evidente che gli atteggiamenti esterni dell'uomo sono ordinabili dalla ragione: poiché le membra esterne sono mosse dal suo comando.
Per cui è evidente che questi moti sono oggetto di una virtù morale.
Ora, l'ordine di questi moti deve badare a due cose: primo, al decoro personale; secondo, all'attenzione dovuta ad altre persone, cose o luoghi. Da cui le parole di S. Ambrogio [De off. 1, 19]: «Vivere in bellezza è rispettare la convenienza di ogni sesso e di ogni persona». E ciò riguarda il primo punto.
Quanto al secondo poi aggiunge: «Ecco il miglior modo di comportarsi; ecco l'ornamento più indicato per ogni nostra azione».

In base a ciò Andronico [De affect.] nomina due disposizioni a proposito di questi moti esterni. «Il decoro», che riguarda la persona interessata, e che a suo dire è «la scienza delle buone creanze nel moto e nell'atteggiamento», e «il buon ordine», che riguarda le attenzioni dovute agli affari che si trattano e alle loro circostanze, e che a suo dire è «l'esperienza del discernimento», cioè della distinzione, «delle azioni».

Analisi delle obiezioni: l. Gli atteggiamenti esterni sono l'indice delle disposizioni interne, poiché sta scritto [Sir 19, 27]: «Il vestito di un uomo, la bocca sorridente e la sua andatura rivelano chi egli è». E S. Ambrogio [De off. 1, 18] afferma che «le disposizioni della mente si scorgono nell'atteggiamento del corpo»; e che «i moti del corpo sono come l'espressione dell'animo».

2. Sebbene l'uomo sia predisposto per natura a questo o a quell'altro atteggiamento esterno, tuttavia si può supplire con la ragione a ciò che manca alla natura. Da cui le parole di S. Ambrogio [ib.]: «La natura dà forma al movimento; ma se nella natura c'è un vizio, l'educazione lo corregga».

3. I moti esterni, come si è detto [ad 1], sono l'indice delle disposizioni interiori, che sono determinate soprattutto dalle passioni. Perciò la disciplina dei moti esterni richiede la disciplina delle passioni interne. Per cui S. Ambrogio [l. cit.] afferma che «da questo», cioè dai moti esteriori, «si conosce se il nostro uomo interiore è leggero, superbo o agitato; oppure se è grave, costante, illibato e maturo».

Inoltre in base ai movimenti esterni siamo giudicati dagli altri uomini, secondo quelle parole [Sir 19, 26]: «Dall'aspetto si conosce l'uomo, e dal volto si conosce l'uomo di senno». Perciò la disciplina dei moti esterni in qualche modo è ordinata agli altri, come accenna S. Agostino [Epist. 211]: «In tutto il vostro comportamento non fate nulla che offenda lo sguardo altrui, ma tutto sia conforme alla vostra santità».

E così la disciplina dei moti esteriori si può ridurre alle due virtù di cui parla il Filosofo nell'Etica [4, cc. 6, 7]. Tali moti infatti, in quanto ordinano i nostri rapporti con gli altri sono moderati dall'«amicizia o affabilità», la quale ha il compito di partecipare con le parole e con i fatti alle gioie e ai dolori delle persone con le quali conviviamo. In quanto invece sono i segni delle disposizioni interiori sono moderati dalla «veracità», o sincerità, con cui uno si mostra a parole e a fatti quale è interiormente.

4. Nella compostezza dei moti esterni viene biasimata quella cura con la quale uno arriva deliberatamente a travisare con essi le disposizioni interiori. Bisogna invece impiegare quella cura che è necessaria per correggere gli eventuali difetti di tali moti. Da cui l'ammonizione di S. Ambrogio [De off. 1, 18]: «Si elimini l'artificio, ma non manchi la correzione».

## Articolo 2

In 4 Sent., d. 14, q. 4, a. 2, sol. 1; C. G., III, c. 25; In Is., c. 3; In 4 Ethic., lect. 16

### Se il gioco possa essere oggetto di virtù

Pare che il gioco non possa essere oggetto di virtù. Infatti:

1. S. Ambrogio [De off. 1, 23] scrive: «Il Signore ha detto: "Guai a voi che

ora ridete, perché piangerete". Perciò io penso che si debbano evitare non solo i giochi smodati, ma tutti i giochi». Ora, ciò che può essere compiuto in modo virtuoso non è da evitarsi totalmente. Quindi il gioco non può essere oggetto di virtù.

2. La virtù, come sopra [I-II, q. 55, a. 4] si è detto, «viene prodotta da Dio in noi senza di noi». Ora, il Crisostomo [In Mt hom. 6] afferma: «Non Dio, ma il diavolo ispira il gioco. Senti che cosa capitò ai giocatori: "Il popolo sedette per mangiare e per bere, e poi si alzò per darsi al gioco"» [Es 32, 6]. Quindi non ci può essere una virtù riguardante il gioco.

3. Il Filosofo [Ethic. 10, 6] insegna che «i giochi non sono ordinati a un altro fine». Invece per la virtù si richiede «che si agisca per un fine», come egli dice [Ethic. 2, 4]. Quindi il gioco non può essere oggetto di alcuna virtù.

In contrario: Scrive S. Agostino [De musica 2, 14]: «Voglio inoltre che tu abbia compassione di te stesso: poiché è bene che il savio allenti la tensione dell'animo». Ora, il rilassamento dell'animo dal lavoro si compie con parole e con atti scherzosi. Quindi alla persona sapiente e virtuosa spetta ogni tanto ricorrere a queste cose. - E anche il Filosofo [Ethic. 2, 7; 4, 8] a proposito del gioco parla dell'eutrapelìa, che noi potremmo chiamare giovialità.

Dimostrazione: Come l'uomo ha bisogno del riposo fisico per ritemprare il corpo, il quale non può lavorare di continuo per la limitazione delle sue energie, così ne ha bisogno anche dalla parte dell'anima, le cui forze sono adeguate solo per determinate attività. Perciò quando l'anima si occupa oltre misura in qualche lavoro, sente lo sforzo e la fatica: specialmente perché nelle attività dell'anima collabora anche il corpo, dato che anche l'anima intellettiva si serve di facoltà che agiscono mediante organi corporei. Ora, i beni connaturali all'uomo sono quelli sensibili. E così quando l'anima, occupata in attività di ordine razionale, sia in campo pratico che speculativo, si eleva al disopra delle realtà sensibili, sente una certa fatica. Soprattutto però se attende all'attività contemplativa, perché allora si eleva maggiormente sui sensi; sebbene forse la fatica del corpo in certe attività della ragione pratica sia maggiore. Tuttavia, sia nel primo che nel secondo caso, tanto più uno si affatica nell'anima quanto più grande è l'impegno col quale attende alla sua attività razionale.

Ora, come la fatica fisica si smaltisce con il riposo del corpo, così la fatica dell'anima deve smaltirsi con il riposo dell'anima. Ma il riposo dell'anima è il piacere, come si è detto sopra [I-II, q. 25, a. 2; q. 31, a. 1, ad 2] nel trattato sulle passioni.

Quindi per lenire la fatica dell'anima bisogna ricorrere a un piacere, interrompendo la fatica delle occupazioni di ordine razionale. Come in Cassiano [Coll. 24, 21] si legge che S. Giovanni Evangelista, essendosi alcuni scandalizzati per averlo trovato mentre giocava con i suoi discepoli, comandò a uno di loro, che aveva un arco, di lanciare una freccia. E avendo costui fatto questo più volte, gli domandò se poteva ripetere di continuo quel gesto. L'arciere rispose che in tal caso l'arco si sarebbe spezzato. E allora S. Giovanni replicò che anche l'animo si spezzerebbe se non gli fosse mai concesso un po' di riposo.

Ora, le parole e gli esercizi in cui si cerca soltanto la distensione dell'animo

vengono detti scherzosi, o giocosi. È quindi necessario ricorrere ad essi a ristoro dell'anima. Per questo il Filosofo [Ethic. 4, 8] afferma che «nel corso della vita si ha un riposo nel gioco»: quindi talora bisogna ricorrervi.
Però in proposito occorre badare specialmente a tre cose. Prima di tutto a che questo piacere non venga mai cercato in atti o parole turpi o dannose. Per cui Cicerone [De off. 1, 29] scrive in proposito che «c'è un tipo di gioco scortese, insolente, delittuoso e osceno». – La seconda cosa a cui badare è che l'anima non abbandoni del tutto la sua gravità. Da cui le parole di S. Ambrogio [De off. 1, 20]: «Nel rilassare l'animo badiamo a non dissolvere ogni armonia, che è come l'accordo delle opere buone». E Cicerone [l. cit.] scrive che «come ai fanciulli non diamo ogni libertà nel gioco, ma solo quella che non si scosta dall'onestà, così anche nel nostro gioco deve brillare la luce dell'animo retto». – In terzo luogo si deve badare, qui come anche in tutte le altre azioni umane, a che il divertimento sia adatto alle persone, al tempo, al luogo e a tutte le altre debite circostanze: cioè, come scrive Cicerone [ib.], a che «sia degno del tempo e dell'uomo».
Ora, tutte queste norme sono ordinate dalla ragione. Ma un abito che agisce in conformità con la ragione è una virtù. Quindi il gioco può essere oggetto di una virtù, che il Filosofo chiama «eutrapelìa». E si dice che uno è eutrapelos da buona versione: poiché sa volgere bene in ischerzo i fatti e le parole. E siccome questa virtù fa evitare gli eccessi nel gioco, essa rientra nella modestia.
Analisi delle obiezioni: 1. Lo scherzo deve essere adatto alle cose e alle persone, come si è spiegato [nel corpo]. Per cui anche Cicerone [De invent. 1, 17] scrive che quando gli uditori sono stanchi «può essere utile all'oratore rifarsi a qualcosa di nuovo e di ridicolo; a meno che la gravità dell'argomento non escluda la possibilità di scherzare». Ora, l'insegnamento sacro verte sulle cose più importanti, secondo le parole della Sapienza [Pr 8, 6]:
«Ascoltate, perché dirò cose elevate». Perciò S. Ambrogio non esclude totalmente il gioco dal vivere umano, ma solo dall'insegnamento sacro. Aveva infatti già detto in precedenza: «Sebbene talora lo scherzo sia onesto e gradito, tuttavia esso non è compatibile con la disciplina ecclesiastica: e come oseremo noi introdurre ciò che non si riscontra nella Sacra Scrittura?»
2. Le parole del Crisostomo si riferiscono a quelli che abusano del gioco, e specialmente a coloro che mettono nel piacere del gioco il loro fine ultimo; come quelli di cui parla la Scrittura [Sap 15, 12]: «Pensano che la nostra vita sia un gioco». Contro di essi Cicerone [l. cit.] afferma: «Non siamo stati generati dalla natura per il gioco e il divertimento, ma piuttosto per le cose serie, e per degli impegni più gravi e più importanti».
3. I giochi secondo la loro natura non sono ordinati a un fine, ma il piacere che procurano è ordinato alla ricreazione e al riposo dell'anima. E per questo è lecito servirsi di essi, se vengono praticati con moderazione. Scrive infatti Cicerone [ib.]: «È lecito fare uso anche del gioco e del divertimento, come è lecito il sonno e ogni altro riposo, ma solo dopo aver soddisfatto agli impegni gravi e seri».

Articolo 3

In 4 Ethic., lect. 16

Se nel gioco si possa peccare per eccesso

Pare che nel gioco non si possa peccare per eccesso. Infatti:

1. Ciò che può scusare da un peccato non può essere un peccato. Ora, il gioco talora scusa dal peccato: poiché ci sono molte cose che se fossero compiute seriamente sarebbero gravi peccati, mentre invece se sono fatte per gioco sono peccati leggeri, o non lo sono affatto. Quindi nel gioco non si può peccare per eccesso.

2. Tutti gli altri vizi si riducono ai sette capitali, come insegna S. Gregorio [Mor. 31, 45]. Ma eccedere nel gioco non si riduce a nessuno dei vizi capitali. Quindi non è un peccato.

3. Chi più eccede nel gioco sono i giocolieri, i quali ordinano al gioco tutta la loro vita. Ora, se l'eccesso nel gioco fosse un peccato, tutti i giocolieri sarebbero in peccato. E peccherebbero anche, come fautori del vizio, tutti quelli che si servono della loro attività, o che fanno loro qualche elargizione. Il che evidentemente è falso. Si legge infatti nelle Vitae Patrum [8, 63] che al [monaco] S. Pafnuzio fu rivelato che un giocoliere sarebbe stato alla pari con lui nella vita futura.

In contrario: A proposito di quel testo dei Proverbi [14, 13]: «Anche fra il riso il cuore prova dolore, e la gioia può finire in lutto», la Glossa [interlin.] aggiunge: «nel lutto perpetuo». Ora, l'eccesso del gioco implica un riso smodato e una gioia scomposta. Quindi tale eccesso è un peccato mortale, a cui è riservato il lutto perpetuo.

Dimostrazione: In tutto ciò che può essere regolato dalla ragione si ha un eccesso quando si supera la norma della ragione, e si ha un difetto quando non si raggiunge tale norma. Ora, sopra [a. prec.] abbiamo visto che le parole e gli atti scherzosi possono essere regolati dalla ragione. Perciò l'eccesso del gioco sta nel non rispettare la regola della ragione. E ciò può avvenire in due modi.

Primo, a motivo della natura stessa delle azioni nelle quali si cerca il divertimento; ed è appunto questo tipo di divertimento che Cicerone [De off. 1, 29] chiama «scortese, insolente, delittuoso e osceno»: quando cioè per gioco si ricorre a parole o ad atti turpi, oppure a cose che fanno male al prossimo, e che sono peccati mortali. E allora è evidente che l'eccesso nel gioco è un peccato mortale.

Secondo, l'eccesso nel gioco può avvenire perché non si rispettano le debite circostanze: quando p. es. si insiste nel gioco in tempi o luoghi non adatti, oppure non si rispettano le convenienze delle cose e delle persone. E anche questo eccesso talora può essere un peccato mortale, per la veemenza dell'affetto al gioco, per cui uno si spinge al punto di preferire il piacere di un divertimento all'amore di Dio, o di agire contro la legge di Dio e della Chiesa per non rinunziare a un gioco. Talora invece è un peccato veniale: quando cioè non si è attaccati al gioco fino al punto di voler commettere a motivo di esso qualcosa contro la legge di Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. Certe cose sono peccato solo per l'intenzione cattiva, cioè perché sono fatte in spregio di qualcuno; ma il gioco esclude questa intenzione, poiché mira al divertimento e non all'ingiuria altrui. In

questi casi dunque il gioco scusa dal peccato, o lo diminuisce. – Ci sono invece delle cose che per loro natura sono peccati: come l'omicidio, la fornicazione e simili. E queste non sono scusate dal gioco: anzi, a motivo di esse il gioco diviene «delittuoso e osceno».

2. L'eccesso nel gioco rientra nella sciocca allegria, che S. Gregorio [l. cit. nell'ob.] mette tra le figlie della gola. Infatti nell'Esodo [32, 6] si legge: «Il popolo sedette per mangiare e per bere, poi si alzò per darsi al gioco».

3. Il gioco, come si è detto [a. prec.], è un'esigenza della vita umana. Ora, per ciascuna di queste esigenze può essere deputato un mestiere corrispondente. Perciò anche l'arte dei giocolieri, che è ordinata a far divertire gli uomini, di per sé non è illecita, ed essi non sono in stato di peccato: purché non abusino del gioco, ricorrendo a parole o ad atti illeciti, o non badando alle circostanze e al tempo che non lo permettono. E sebbene costoro nella società non abbiano altre mansioni, tuttavia rispetto a Dio e a se stessi esercitano anche altre funzioni serie e virtuose: p. es. pregano, regolano le loro passioni e i loro atti, e talora fanno anche l'elemosina ai poveri. Perciò quelli che moderatamente li sovvenzionano non fanno un peccato, ma un atto di giustizia, dando ad essi la mercede che si meritano.

Pecca invece chi sperpera i suoi beni in tali cose, oppure sostenta quelli che fanno dei giochi illeciti, perché così li incoraggia a peccare. Per cui S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 100] afferma che «regalare i propri beni agli istrioni è un vizio gravissimo». A meno che forse un simile giocoliere non sia in estrema necessità: perché allora bisogna sempre soccorrerlo. Dice infatti S. Ambrogio [Serm. in Lc 12, 18]: «Nutri chi muore di fame. Perché se tu, chiunque tu sia, puoi salvare un uomo sfamandolo, se non lo sfami lo uccidi».

## Articolo 4

In 4 Ethic., lect. 16

### Se nel gioco si possa peccare per difetto

Pare che nel gioco non si possa peccare per difetto. Infatti:

1. Ai penitenti non può essere raccomandato alcun peccato. Ora, S. Agostino [De vera et falsa poenit. 15] scrive: «Si astenga dai divertimenti e dagli spettacoli del secolo chi vuole conseguire perfettamente la grazia del perdono». Quindi nel divertimento non si può mai peccare per difetto.

2. Nessun peccato può essere inserito tra le lodi dei Santi. Ora, a lode di certi Santi si legge che si astennero dal gioco. Dice infatti Geremia [15, 17] di se stesso: «Non mi sono seduto per divertirmi nelle brigate dei buontemponi»; e in Tobia [3, 17 Vg] si leggono queste parole [di Sara]: «Non mi sono mai mescolata con quelli che scherzano, né ho preso parte alla compagnia di quelli che operano alla leggera». Perciò nel fuggire il divertimento non ci può mai essere peccato.

3. Andronico [De affect.], enumerando tra le virtù «l'austerità», dice che essa è «l'abito per il quale alcuni non offrono e non ricevono da altri il piacere della conversazione». Ma così si ha un rifiuto del gioco. Quindi nel gioco non si può mai peccare per difetto.

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 2, 7; 4, 8] insegna che nel gioco si può peccare per difetto.
Dimostrazione: Nelle cose umane tutto ciò che va contro la ragione è peccaminoso. Ora, è contro la ragione essere di peso agli altri: p. es. non mostrandosi mai piacevoli, o impedendo il divertimento altrui. Da cui l'ammonimento di Seneca [Martino di Braga, Form. honest. vitae 3]: «Comportati in modo che nessuno ti giudichi intrattabile, o ti disprezzi come volgare». Ora, quelli che rispetto al gioco peccano per difetto «non dicono mai nulla di ridicolo; e neppure ammettono che altri lo dicano»: poiché non accettano gli scherzi degli altri. Essi quindi sono in colpa, e dal Filosofo [Ethic. 4, 8] sono denominati «duri e maleducati».
Siccome però il gioco è ordinato al divertimento e al riposo, e queste due cose non vanno cercate nella vita umana per se stesse, ma «per la [normale] attività», come dice Aristotele [Ethic. 10, 6], peccare per difetto nel gioco è meno grave che peccare per eccesso. Per questo il Filosofo [Ethic. 9, 10] afferma che «pochi devono essere gli amici nel divertimento»: poiché basta poco divertimento per dar sapore alla vita, come nel cibo basta poco sale.
Analisi delle obiezioni: 1. Ai penitenti è imposto di piangere per i peccati commessi, e quindi è loro proibito il divertimento. Ma ciò non è peccaminoso: poiché nel loro caso ridurre il divertimento è secondo ragione.
2. Geremia nel passo citato si riferisce a un particolare momento, che richiedeva piuttosto le lacrime. Egli infatti così prosegue: «Spinto dalla tua mano sedevo solitario, poiché mi avevi riempito di amarezza». - Il testo di Tobia invece vuole escludere il divertimento esagerato, come si rileva dalle ultime parole: «Né ho preso parte alla compagnia di quelli che operano alla leggera».
3. La virtù dell'austerità non esclude tutti i divertimenti, ma solo quelli esagerati e disordinati. Essa quindi rientra nell'affabilità, che il Filosofo [Ethic. 4, 6] denomina amicizia; oppure rientra nell'eutrapelìa, o giovialità. Andronico però la denomina e la definisce come una virtù affine alla temperanza, che ha il compito di moderare il piacere.

## Quaestio 169
## Prooemium

[45750] IIª-IIae, q. 169 pr. Deinde considerandum est de modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium. Secundo, utrum mulieres mortaliter peccent in superfluo ornatu.

## ARGOMENTO 169
## LA MODESTIA NELL'ABBIGLIAMENTO

Passiamo ora a parlare della modestia nell'abbigliamento esterno.
In proposito si pongono due quesiti: 1. Se l'abbigliamento possa essere oggetto di virtù o di vizio; 2. Se le donne pecchino mortalmente eccedendo nell'abbigliamento.

## Articolo 1

Infra, q. 187, a. 6; Quodl., 10, q. 6, a. 3; In Matth., c. 11; In 1 Tim., c. 2, lect. 2

Se l'abbigliamento possa essere oggetto di virtù o di vizio

Pare che l'abbigliamento non possa essere oggetto di virtù o di vizio.

Infatti:

1. L'abbigliamento esterno non è in noi dalla natura: per cui cambia secondo la diversità dei tempi e dei luoghi. Così S. Agostino [De doctr. christ. 3, 12] scrive che «presso gli antichi romani era un delitto portare tuniche lunghe e provviste di maniche, mentre adesso per le persone rispettabili è un delitto non portarle». Invece, secondo il Filosofo [Ethic. 2, 1], «è per natura che abbiamo l'inclinazione alle virtù». Quindi l'abbigliamento non è oggetto di virtù, o di vizio.

2. Se l'abbigliamento esterno potesse essere oggetto di virtù o di vizio, dovrebbe essere peccaminoso nell'abbigliarsi sia l'eccesso che il difetto. Ma eccedere non Pare peccaminoso: poiché anche i sacerdoti e i ministri dell'altare nel sacro ministero usano vesti preziosissime. Parimenti non è peccaminoso il difetto, poiché dalla Scrittura [Eb 11, 37] si dice a lode di alcuni santi che «andarono in giro in pelli di capra». Perciò queste cose non possono essere oggetto di virtù o di vizio.

3. Una virtù è o teologale, o morale, o intellettuale. Ora, l'abbigliamento non è oggetto di una virtù intellettuale, poiché questa consiste nella conoscenza della verità. Così pure non è oggetto di una virtù teologale, che ha per oggetto Dio. E neppure è oggetto di qualcuna delle virtù morali ricordate dal Filosofo [Ethic. 2, 7]. Perciò l'abbigliamento non può essere oggetto di virtù o di vizio.

In contrario: L'onestà è propria della virtù. Ora, nell'abbigliamento esterno si può riscontrare una certa onestà, come si rileva dalle parole di S. Ambrogio [De off. 1, 19]: «L'abbigliamento del corpo non sia affettato, ma naturale; semplice, e più trascurato che ricercato; non corredato di vesti preziose e sgargianti, ma ordinarie: sicché non manchi nulla all'onestà e alla necessità, e nulla venga aggiunto alla bellezza». Quindi l'abbigliamento esterno può essere oggetto di virtù o di vizio.

Dimostrazione: Nelle cose esterne concesse all'uso dell'uomo non ci può essere alcun peccato: ci può essere invece nell'uomo che ne abusa. E questo abuso può verificarsi in due modi. Primo, in rapporto alle usanze delle persone con cui si vive. Per cui S. Agostino [Conf. 3, 8] scrive: «Le mancanze che sono contrarie al costume degli uomini vanno schivate, avendo riguardo alla diversità dei costumi, in modo che il patto, firmato per consuetudine o per legge fra i membri di una città e di un popolo, non sia violato dal capriccio di alcun cittadino o forestiero. È turpe infatti ogni parte che non si accorda col suo tutto».

Secondo, l'abuso può dipendere dagli affetti disordinati di chi si serve delle cose; e da ciò talora dipende che si faccia uso dell'abbigliamento in modo troppo passionale, sia rispetto alle usanze del proprio ambiente, sia prescindendo da queste. Da cui l'ammonimento di S. Agostino [De doctr. christ. 3, 12]: «Nell'uso delle cose deve essere bandita la passione disordinata, che non solo abusa delle usanze vigenti nell'ambiente in cui si vive, ma spesso, varcando

quei limiti, mostra la sua bruttura, che era nascosta dietro il recinto delle usanze venerabili, con le più disoneste sortite».
Ora, questo disordine affettivo può verificarsi per eccesso in tre modi. Primo, perché si cerca la gloria mediante la cura eccessiva delle proprie vesti: in quanto il vestito e l'abbigliamento fanno parte del decoro personale.
Da cui le parole di S. Gregorio [In Evang. hom. 40]: «Ci sono alcuni i quali pensano che non sia un peccato la ricerca di vesti fini e preziose. Ma se non fosse un peccato la parola di Dio non avrebbe precisato con tanta cura che il ricco condannato alle pene dell'inferno prima si vestiva di bisso e di porpora. No, non si usano vesti preziose, superiori alla propria condizione, se non per vanagloria». – Secondo, perché mediante la cura eccessiva delle vesti si cerca un piacere raffinato, in quanto le vesti blandiscono il corpo. – Terzo, perché si ha troppa sollecitudine per il vestito, anche se uno non si propone un fine cattivo.
A questi tre disordini Andronico [De affect.] contrappone tre virtù rispetto all'abbigliamento. «L'umiltà», che esclude la vanagloria, essendo essa a suo dire «un abito che non esagera nelle spese e nell'abbigliamento». – «L'accontentarsi di poco», che esclude la ricerca dei piaceri raffinati, e che a suo dire «è l'abito che si accontenta del necessario, tendendo a stabilire i mezzi convenienti alla vita» (e ciò secondo l'ammonimento dell'Apostolo [1 Tm 6, 8]: «Quando abbiamo di che mangiare e di che coprirci, accontentiamoci di questo»). – «La semplicità», che esclude l'eccessiva sollecitudine per l'abbigliamento, e che a suo dire «è l'abito di accontentarsi di ciò che capita».
Parimenti un disordine affettivo in questo campo può prodursi per difetto in due modi. Primo, per negligenza, quando uno trascura l'attenzione e la fatica di acconciarsi come è richiesto. Per cui il Filosofo [Ethic. 7, 7] attribuisce all'indolenza «il trascinare a terra la veste per non faticare a tenerla sollevata ». – Secondo, per il fatto che con la stessa negligenza nell'abbigliamento si cerca la vanagloria. S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 12] infatti fa notare che «ci può essere ostentazione non soltanto nella bellezza e nel lusso, ma anche nelle vesti cenciose e di lutto: e questa è tanto più pericolosa quanto più mira a ingannare col pretesto della religione». E il Filosofo [Ethic. 4, 7] afferma che sia l'eccesso che il difetto rientrano nell'ostentazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene l'abbigliamento esterno non sia dalla natura, tuttavia spetta alla ragione naturale curarlo con moderazione. E così «per natura siamo predisposti a questa virtù», che regola l'abbigliamento esterno.
2. Le persone costituite in dignità e i ministri dell'altare vestono indumenti più preziosi degli altri non per vanagloria, ma per indicare l'eccellenza del loro ufficio, o del culto divino. «Chiunque usa le cose esterne», dice infatti S. Agostino [De doctr. christ. 3, 12], «passando i limiti consueti accettati dalle persone virtuose tra le quali convive, o vuole indicare qualcosa o commette un peccato»: servendosi cioè di tali cose o per piacere o per vanità.
E così pure si può peccare per difetto: però non è detto che chi usa vesti più vili degli altri commetta sempre un peccato. Poiché se lo fa per ostentazione

o per superbia, per essere stimato superiore agli altri, si ha un peccato di superstizione, ma se lo fa per macerare il corpo e umiliare lo spirito, allora si ha un atto della virtù della temperanza. «Chiunque fa uso delle realtà esteriori », scrive dunque S. Agostino [ib.], «con una parsimonia più rigida di quella in uso tra le persone in mezzo alle quali egli vive, o è temperante o è superstizioso». – L'uso però delle vesti più vili conviene soprattutto a coloro che predicano agli altri la penitenza con l'esempio e con la parola, come i profeti di cui parla l'Apostolo nel testo citato. «Chi predica la penitenza», dice infatti una Glossa [ord. su Mt 3, 4], «deve presentarsi con l'abito della penitenza».

3. L'abbigliamento esterno è un indizio della condizione personale. Quindi l'eccesso, il difetto e il giusto mezzo in questa materia si possono ridurre alla virtù della veracità, che secondo il Filosofo [Ethic. 4, 7] ha per oggetto i fatti e le parole che esprimono lo stato di un individuo.

## Articolo 2

In Is., c. 3

### Se le acconciature delle donne siano esenti dal peccato mortale

Pare che le acconciature delle donne non siano esenti dal peccato mortale. Infatti:

1. Tutto ciò che è contro un comando della legge divina è peccato mortale. Ma l'acconciatura delle donne è contro un comando della legge divina, poiché sta scritto [1 Pt 3, 3]: «L'ornamento delle donne non sia quello esteriore: capelli intrecciati, collane d'oro, sfoggio di vestiti». E S. Cipriano [De habitu virg. 15] spiega: «Quelle che si vestono di seta e di porpora non possono sinceramente rivestirsi di Cristo; quelle che si ornano d'oro, di gemme e di gioielli hanno perduto l'abbigliamento dell'anima e del corpo». Ma ciò non avviene se non per un peccato mortale. Quindi l'acconciatura delle donne non è esente dal peccato mortale.

2. Scrive ancora S. Cipriano [ib.]: «Non soltanto le vergini e le vedove, ma anche le maritate e tutte le donne devono essere sconsigliate dall'adulterare l'opera e la creazione di Dio, usando tinture bionde o polveri nere o rosse, o cambiando con qualsiasi ritrovato i lineamenti originali». E continua: «Quelle mani fanno violenza a Dio quando cercano di riformare ciò che egli ha formato. Questo è un andare contro l'opera di Dio, è un tradire la verità. Tu non potrai vedere Dio quando non hai più gli occhi che Dio ha fatto, ma quelli che il diavolo ha contraffatto: agghindata dal tuo nemico, brucerai insieme con lui». Ora, ciò non è dovuto che al peccato mortale. Quindi le acconciature delle donne non sono esenti dal peccato mortale.

3. Come per una donna è indecente vestirsi da uomo, così è indecente fare uso di un abbigliamento esagerato. Ma la prima di queste cose è peccaminosa, poiché sta scritto nel Deuteronomio [22, 5]: «La donna non si vestirà da uomo, né l'uomo da donna». Perciò l'abbigliamento esagerato delle donne è un peccato mortale.

In contrario: Se così fosse, gli artigiani che preparano questi abbigliamenti commetterebbero un peccato mortale.

Dimostrazione: A proposito delle acconciature delle donne vanno applicate le considerazioni fatte in generale sull'abbigliamento [a. prec.], aggiungendo questa particolarità: che l'abbigliamento della donna può provocare gli uomini all'impudicizia, come si legge nella Scrittura [Pr 7, 10]: «Ecco farglisi incontro una donna in vesti di prostituta e preparata a ingannare le anime». Tuttavia la donna può lecitamente industriarsi di piacere al proprio marito, per timore che questi la disprezzi e cada in adulterio. Da cui le parole di S. Paolo [1 Cor 7, 34]: «La donna sposata si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere al marito». Se quindi una donna sposata si abbellisce per piacere al marito, lo può fare senza peccato. Invece le donne che non hanno marito, e non aspirano ad averlo, o sono in stato di non poterlo avere, non possono desiderare senza peccato di piacere sensualmente agli uomini: poiché questo è dare ad essi un incentivo a peccare. Se quindi si acconciano con l'intenzione di provocare qualcuno alla concupiscenza, peccano mortalmente. Se invece lo fanno per leggerezza, o anche per vanità e ostentazione, non sempre è peccato mortale, ma talvolta è veniale. E la stessa considerazione vale per gli uomini.

Scriveva perciò S. Agostino a Possidio [Epist. 245]: «Io non vorrei che tu fossi precipitoso nel proibire i gioielli e le vesti preziose; a meno che non si tratti di coloro che non sono coniugati, e che non desiderando di esserlo devono pensare solo a come piacere al Signore. Gli altri invece pensano alle cose del mondo, e come piacere alle mogli, se sono mariti, o ai mariti, se sono mogli; che però le donne stiano a capo scoperto non è ammesso neppure per le maritate, secondo il comando dell'Apostolo, che ordina loro di velare il capo». Tuttavia anche qui può darsi che alcune siano scusate dal peccato se non lo fanno per vanità, ma a causa di un'usanza contraria: sebbene una simile usanza non sia lodevole.

Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega la Glossa [ord.], «le mogli di coloro che erano nella tribolazione disprezzavano i loro mariti, e si abbellivano per piacere ad altri: ed è questo che l'Apostolo proibisce». E anche S. Cipriano parla di questa situazione; tuttavia egli non proibisce alle donne sposate di abbigliarsi per piacere ai mariti onde togliere ad essi e ad altre donne l'occasione di peccare. L'Apostolo [1 Tm 2, 9] infatti scrive: «Alla stessa maniera facciano le donne, con abiti decenti, adornandosi di pudore e di riservatezza, non di trecce, ornamenti d'oro, di perle o di vesti sontuose»; dal che si ricava che alle donne non è proibito l'abbigliamento sobrio e moderato, ma quello eccessivo, inverecondo e impudico.

2. Il trucco delle donne di cui parla S. Cipriano è una specie di falsificazione, che non può essere senza peccato. Da cui le parole di S. Agostino [Epist. 245]: «Truccarsi per apparire di carnagione più rosea o più bianca è una falsificazione e un inganno, col quale penso non vogliano essere ingannati neppure i mariti, in vista dei quali soltanto si può permettere, come concessione e non come comando, l'acconciatura delle donne». Tuttavia non sempre questo truccarsi è un peccato mortale, ma solo quando lo si fa per uno scopo lascivo, come accenna S. Cipriano, o per disprezzo di Dio.

Si deve poi notare che altra cosa è fingere una bellezza che non si possiede,

altra è nascondere una bruttura provocata da una malattia o da altre cause. Ciò infatti è lecito, poiché secondo l'Apostolo [1 Cor 12, 23] «le membra del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di un maggiore rispetto».
3. L'abbigliamento esterno deve essere adatto alla condizione di ogni persona secondo le comuni usanze, come si è detto [a. prec.]. Quindi di per sé è peccaminoso che una donna si vesta da uomo, e viceversa: specialmente perché ciò può essere causa di impudicizia. Ed è espressamente proibito dalla legge antica perché i pagani ricorrevano a tali mutamenti di abiti nelle pratiche dell'idolatria. - Tuttavia qualche volta ciò può essere fatto senza peccato per qualche necessità: o per sfuggire ai nemici, o per mancanza di altre vesti, o per altre circostanze del genere.
4. [S. c.]. Se c'è un mestiere che serve a fabbricare degli oggetti che non possono essere usati senza peccato, gli artigiani che vi lavorano commettono un peccato, poiché offrono ad altri direttamente l'occasione di peccare: tale è ad es. il caso di chi fabbrica gli idoli, o altri oggetti attinenti al culto idolatrico. Se invece ci sono dei mestieri i cui prodotti possono essere usati bene o male, come le spade, le frecce e altre cose consimili, l'esercizio di questi mestieri non è un peccato: e soltanto questi a tutto rigore meritano il nome di mestieri, o di arti. Da cui le parole del Crisostomo [In Mt hom. 49]: «Si devono chiamare arti solo quelle che costruiscono e producono cose necessarie alla vita». - Se tuttavia un mestiere ha per oggetto cose di cui per lo più si abusa allora, sebbene esso di per sé non sia illecito, tuttavia, come insegna Platone [Civit. 3, 12], va proscritto dall'autorità civile.
Ora, siccome le donne possono abbigliarsi lecitamente, o per conservare il decoro del proprio stato, o per piacere ai loro mariti, è chiaro che gli artigiani che ne producono gli ornamenti non peccano nell'esercizio della loro arte; a meno che non esagerino nell'inventare acconciature inutili e ricercate. Il Crisostomo [l. cit.] infatti afferma: «C'è molto da togliere anche nell'arte dei calzolai e dei tessitori. Poiché essi hanno orientato verso il lusso, distruggendone la necessità, dei mestieri sani che hanno mescolato ad arti malvage».

## Quaestio 170
## Prooemium

[45768] IIª-IIae, q. 170 pr. Deinde considerandum est de praeceptis temperantiae. Et primo, de praeceptis ipsius temperantiae. Secundo, de praeceptis partium eius.

## ARGOMENTO 170
## I PRECETTI DELLA TEMPERANZA

Passiamo ora a esaminare i precetti della temperanza e precisamente:
1. I precetti della temperanza medesima; 2. I precetti riguardanti le sue parti.

## Articolo 1
## I-II, q. 100, a. 2, ad 3
## Se nella legge divina siano ben determinati i precetti della temperanza

Pare che nella legge divina non siano ben determinati i precetti della temperanza.

Infatti:
1. La fortezza, come si è visto [q. 123, a. 12; q. 141, a. 8; I-II, q. 66, a. 4], è una virtù superiore alla temperanza. Eppure tra i precetti del decalogo, che sono i più importanti della legge, non ce n'è alcuno riguardante la fortezza. Perciò non è giusto che fra i precetti venga posta la proibizione dell'adulterio, che è un peccato contro la temperanza; come si è visto sopra [q. 154, aa. 1, 8].
2. La temperanza ha per oggetto non solo i piaceri venerei, ma anche i piaceri del mangiare e del bere. Ora, nessuno dei precetti del decalogo proibisce qualche vizio riguardante i piaceri della mensa, e neppure qualche altra specie della lussuria. Quindi non si doveva dare neppure un precetto riguardante l'adulterio, il quale riguarda i piaceri venerei.
3. Nell'intenzione del legislatore è più importante indurre alla virtù che proibire il vizio: infatti i vizi sono proibiti per togliere gli ostacoli delle virtù.
Ora, nella legge divina i precetti del decalogo sono quelli più importanti. Quindi tra i precetti del decalogo ci doveva essere un precetto affermativo che inducesse direttamente alla virtù della temperanza, piuttosto che un precetto negativo che proibisse il suo contrario, cioè l'adulterio.
In contrario: Basta il testo della Scrittura [Es 20, 1-17; Dt 5, 6 ss.].
Dimostrazione: Come dice l'Apostolo [1 Tm 1, 5], «il fine del precetto è la carità», alla quale siamo indotti mediante i due precetti dell'amore di Dio e del prossimo. Perciò nel decalogo sono posti quei precetti che più direttamente sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo. Ora, tra i peccati contrari alla temperanza, quello che più contrasta con l'amore del prossimo è l'adulterio, nel quale si usurpa una cosa altrui, abusando cioè della moglie di un altro. E così tra i precetti del decalogo ci sono soltanto quelli che proibiscono l'adulterio, sia come atto che come desiderio.
Analisi delle obiezioni: 1. Tra i vizi che si contrappongono alla fortezza non ce n'è uno che sia incompatibile con la carità come l'adulterio, che è un peccato di lussuria, contrario alla temperanza. - Il vizio dell'audacia però, che si contrappone alla fortezza, talora è causa dell'omicidio, che è ricordato e proibito dai precetti del decalogo; da cui le parole [Sir 8, 15]: «Con un avventuriero non metterti in viaggio, per paura che ti diventi insopportabile».
2. La gola non è così direttamente in contrasto con l'amore del prossimo come l'adulterio; e lo stesso si dica delle altre specie della lussuria. Infatti lo stupro di una vergine non arreca al padre un'ingiuria così grave come quella subita da un marito con l'adulterio, per il potere che egli ha sul corpo della moglie [1 Cor 7, 4].
3. Come si è già notato [q. 122, aa. 1, 4], i precetti del decalogo sono come i princìpi universali della legge divina: per cui devono essere comuni a tutti. Ma non era possibile dare dei precetti comuni affermativi sulla temperanza: poiché l'uso della temperanza, come fa osservare S. Agostino [De bono coniug. 15], varia secondo i tempi, le leggi e le usanze.

## Articolo 2
## Se nella legge divina siano ben determinati i precetti riguardanti le virtù annesse alla temperanza

Pare che nella legge divina non siano ben determinati i precetti riguardanti le virtù annesse alla temperanza. Infatti:
1. I precetti del decalogo, stando a quanto si è detto [a. prec., ad 3], sono come i princìpi universali di tutta la legge divina. Ma «la superbia», dice la Scrittura [Sir 10, 13 Vg], «è l'inizio di tutti i peccati». Quindi tra i precetti del decalogo ce ne doveva essere uno che proibisse la superbia.
2. Nel decalogo si devono mettere soprattutto quei precetti che più spingono gli uomini a osservare la legge: poiché sono questi i principali. Ora, l'uomo viene spinto all'osservanza della legge soprattutto dall'umiltà: infatti l'obbedienza è ricordata tra i gradi dell'umiltà, come sopra [q. 161, a. 6] si è visto.
E lo stesso si dica della mansuetudine, la quale fa sì che l'uomo «non contraddica la Sacra Scrittura», come dice S. Agostino [De doctr. christ. 2, 7].
Perciò nel decalogo non dovevano mancare dei precetti sull'umiltà e sulla mansuetudine.
3. Come si è visto [a. prec.], l'adulterio viene proibito dal decalogo in quanto è in contrasto con l'amore del prossimo. Ma anche il disordine dell'atteggiamento esterno che è contrario alla modestia è in contrasto con l'amore del prossimo; infatti nella Regola di S. Agostino [Epist. 211] si legge: «In tutti i vostri atteggiamenti non ci sia nulla che offenda l'altrui sguardo». Quindi anche questo disordine doveva essere proibito da un precetto del decalogo.
In contrario: Basta il testo della Scrittura [Es 20, 1-17; Dt 5, 6 ss.].
Dimostrazione: Le virtù annesse alla temperanza possono essere considerate sotto due aspetti: primo, in se stesse; secondo, nei loro effetti. Considerate in se stesse non hanno un rapporto diretto con l'amore di Dio o del prossimo, ma riguardano piuttosto il buon ordine di cose attinenti al soggetto. Invece in rapporto ai loro effetti possono riguardare anche l'amore di Dio e del prossimo. Per questo nel decalogo si trovano dei precetti che mirano a proibire gli effetti di quei vizi che si contrappongono alle parti potenziali della temperanza: dall'ira infatti, che è il contrario della mansuetudine, può derivare che si commetta l'omicidio, il quale viene proibito dal decalogo, oppure che si manchi di rispetto ai genitori. Ma ciò può derivare anche dalla superbia, la quale fa sì che molti trasgrediscano anche i precetti della prima tavola.
Analisi delle obiezioni: 1. La superbia è l'inizio di ogni peccato, ma rimane nascosta nel cuore: per cui non tutti ne conoscono la malizia allo stesso modo. Per questo la sua proibizione non andava posta tra i precetti del decalogo, che sono come dei primi princìpi evidenti per se stessi.
2. I precetti che inducono all'osservanza della legge la presuppongono. Quindi non possono essere posti nel decalogo quali primi precetti della legge.
3. Il disordine dell'atteggiamento esterno può costituire un'offesa del prossimo non per se stesso, come l'omicidio, l'adulterio e il furto, che sono proibiti dal decalogo, ma solo in quanto segno del disordine interiore, come sopra [q. 168, a. 1, ad 1, 3] si è spiegato.

## QUAESTIO 171
## DE PROPHETIA

Postquam dictum est de singulis virtutibus et vitiis quae pertinent ad omnium hominum conditiones
et status, nunc considerandum est de his quae specialiter ad aliquos homines pertinent.
Invenitur autem differentia inter homines, secundum ea quae ad habitus et actus animae rationalis pertinent, tripliciter. Uno quidem modo, secundum diversas gratias gratis datas, quia, ut dicitur 1 ad Cor. 12, 4 sqq. «divisiones gratiarum sunt, et alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae», etc. Alia vero differentia est secundum diversas vitas, activam scilicet et contemplativam
(q. 179), quae accipitur secundum diversa operationum studia. Unde et ibidem (v. 6)
dicitur quod «divisiones operationum sunt». Aliud enim est studium operationis in Martha, quae «sollicita erat et laborabat circa frequens ministerium», quod pertinet ad vitam activam, aliud autem in Maria, quae, «sedens secus pedes Domini, audiebat verbum illius», quod pertinet ad contemplativam, ut habetur Luc. 10, 39 sqq. Tertio modo, secundum diversitatem officiorum et statuum, prout dicitur Ephes. 4, 11: «Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et Doctores». Quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur, 1 ad Cor. 12, 5: «Divisiones ministrationum sunt».
Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quaedam eorum pertinent ad cognitionem; quaedam vero ad locutionem (q. 176); quaedam vero ad operationem (q. 178). Omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et
quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad discretionem spirituum; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam; ut infra (a. 3) patebit. Et ideo primo occurrit considerandum
de prophetia; et de raptu (q. 175), qui est quidam prophetiae gradus.
De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit, quarum prima est de essentia eius; secunda,
de causa ipsius (q. 172); tertia, de modo propheticae cognitionis (q. 173); quarta, de divisione prophetiae (q. 174).
Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum prophetia pertineat ad cognitionem. Secundo, utrum sit habitus. Tertio, utrum sit solum futurorum contingentium. Quarto, utrum propheta cognoscat omnia prophetabilia. Quinto, utrum propheta discernat ea quae divinitus percipit, ab his quae proprio
spiritu videt. Sexto, utrum prophetiae possit subesse falsum.

ARGOMENTO 171
LA PROFEZIA
Dopo aver trattato singolarmente delle virtù e dei vizi che appartengono alle condizioni e allo stato di tutti gli uomini, passiamo a considerare ciò che riguarda certe particolari categorie di persone. Ora, rispetto agli abiti e agli atti di ordine razionale si riscontrano fra gli uomini tre differenze. La prima è una differenza di grazie carismatiche: poiché secondo S. Paolo [1 Cor 12, 4 ss.] «c'è diversità di carismi», e «dallo Spirito a uno è dato il linguaggio della

sapienza, a un altro il linguaggio della scienza», ecc. – La seconda differenza è impostata sulla distinzione tra la vita attiva e la vita contemplativa [q. 179], che dipende dalla diversità delle occupazioni e degli impegni. Per cui S. Paolo [l. cit., v. 6] dice che «c'è diversità di operazioni». Altra infatti era l'occupazione di Marta, che «era tutta presa dai molti servizi», il che rientra nella vita attiva, e altra era l'occupazione di Maria la quale, «seduta ai piedi del Signore, ascoltava la sua parola» [Lc 10, 39 ss.]. – La terza differenza infine è impostata sulla diversità di cariche e di stati, secondo quelle parole di S. Paolo [Ef 4, 11]: «Egli ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri». Si tratta cioè di quella «diversità di ministeri» di cui egli parla scrivendo ai Corinzi [1 Cor 12, 5].

Fermiamoci dunque in primo luogo a trattare delle grazie carismatiche, che riguardano o la conoscenza, o la parola [q. 176], o le opere [q. 178]. I carismi riguardanti la conoscenza possono compendiarsi nel termine profezia. Infatti la rivelazione profetica non si limita agli eventi umani futuri, ma abbraccia anche le realtà divine, sia quanto alle verità che tutti sono tenuti a credere, e che sono oggetto della fede, sia quanto ai misteri più alti riservati ai perfetti, e che sono oggetto della sapienza. Inoltre la rivelazione profetica si estende alle sostanze spirituali, da cui siamo spinti al bene o al male, e ciò è oggetto del discernimento degli spiriti; e non esclude gli atti umani, che sono oggetto della scienza, come vedremo in seguito [a. 3]. Perciò prima di tutto parleremo della profezia, quindi del rapimento [q. 175], che è un grado speciale del dono profetico.

A proposito della profezia esamineremo quattro cose: primo, la sua natura; secondo, le sue cause [q. 172]; terzo, il modo della conoscenza profetica [q. 173]; quarto, le varie specie di profezia [q. 174].

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

## Articolo 1

III, q. 7, a. 8; De Verit., q. 12, a. 1; In Is., c. 1; In 1 Cor., c. 14, lect. 1; In Heb., c. 11, lect. 7

### Se la profezia sia un fatto di ordine conoscitivo

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

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

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

3. Ogni perfezione di ordine conoscitivo esclude la stoltezza e la follia. Invece queste ultime possono coesistere con la profezia, poiché si legge in

Osea [9, 7]: «Israele lo sappia: un pazzo è il profeta, l'uomo ispirato vaneggia ». Quindi la profezia non è una perfezione di ordine conoscitivo.
4. Come la rivelazione è un fatto di ordine conoscitivo, così l'ispirazione è di ordine affettivo: poiché implica una mozione. Ora, secondo Cassiodoro [Exp. in Ps., Prol.], la profezia è «un'ispirazione o una rivelazione». Quindi non è detto che sia più di ordine conoscitivo che affettivo.
In contrario: Nella Scrittura [1 Sam 9, 9] si legge: «Quello che oggi si dice profeta, allora si diceva veggente». Ma la visione è un fatto di ordine conoscitivo. Quindi lo è anche la profezia.
Dimostrazione: La profezia consiste primariamente e principalmente in una conoscenza: poiché i profeti conoscono cose che sfuggono alla conoscenza umana. Quindi si può dire che profeta viene da phanos, che significa apparizione: in quanto cioè gli vengono manifestate cose lontane. Per questo S. Isidoro [Etym. 7, 8] poteva scrivere che «i profeti nell'antico Testamento erano chiamati Veggenti, poiché vedevano ciò che gli altri non vedevano, e scorgevano le cose che erano avvolte dal mistero». I pagani poi li chiamavano vates, derivandone il nome dalla forza della mente.
Ma poiché «a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per un'utilità», cioè «per l'edificazione della Chiesa», come spiega S. Paolo [1 Cor 12, 7; 14, 12], così la profezia in secondo luogo consiste in una enunciazione, in quanto i profeti annunziano a edificazione di altri le cose rivelate ad essi da Dio, secondo l'espressione di Isaia [21, 10]: «Ciò che ho udito dal Signore degli eserciti, Dio di Israele, io l'ho annunziato a voi». E in base a ciò S. Isidoro [l. cit.] scrive che i profeti possono venire considerati come i predicenti, poiché parlano da lontano e predicano il vero sulle cose future.
Ora, le cose rivelate da Dio al di là del sapere umano non possono essere confermate dalla ragione umana, che esse trascendono, ma solo dall'intervento della virtù divina, secondo le parole evangeliche [Mc 16, 20]:
«Gli apostoli predicarono dappertutto, mentre il Signore operava insieme con loro e confermava la parola con i prodigi che l'accompagnavano».
Perciò in terzo luogo la profezia implica il compimento dei miracoli, quale conferma delle parole profetiche. Da cui l'affermazione del Deuteronomio [34, 10 s.]: «Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè, lui con il quale il Signore parlava a faccia a faccia, con ogni sorta di miracoli e prodigi».
Analisi delle obiezioni: 1. I testi citati parlano di profezia in riferimento a questo terzo aspetto, che serve a provarne l' autenticità.
2. L'Apostolo in quel testo parla dell'enunciazione profetica.
3. Coloro che sono chiamati profeti pazzi e vani non sono profeti veri, ma falsi, di cui così parla Geremia [23, 16]: «Non ascoltate le parole dei profeti che profetizzano per voi; essi vi fanno credere cose vane, vi annunziano fantasie del loro cuore, non quanto viene dalla bocca del Signore»; ed Ezechiele [13, 3]: «Così dice il Signore Dio: Guai ai profeti stolti, che seguono il loro spirito senza avere avuto visioni».
4. Nella profezia si richiede che l'attenzione della mente si elevi a percepire le cose di Dio; da cui le parole dette a Ezechiele [2, 1]: «Figlio dell'uomo, alzati, ti voglio parlare». Ora, questa elevazione della mente si compie grazie

a una mozione dello Spirito Santo, come si rileva dalle parole dello stesso Ezechiele [2, 2]: «Lo Spirito entrò in me, e mi fece alzare in piedi». Ma una volta che l'attenzione è sollevata alle realtà superne, la mente percepisce le cose divine, per cui il profeta aggiunge: «E udii che mi parlava». Così dunque nella profezia si richiede l'ispirazione per elevare la mente, secondo le parole [Gb 32, 8]: «L'ispirazione dell'Onnipotente dà l'intelligenza», e si richiede la rivelazione quanto alla conoscenza delle cose divine, rivelazione nella quale si compie la profezia e mediante la quale viene tolto il velo dell'oscurità e dell'ignoranza, secondo le altre parole di Giobbe [12, 22]: «Egli porta alla luce le cose oscure».

Articolo 2

Infra, q. 176, a. 2, ad 3; I-II, q. 68, a. 3, ad 3; C. G., III, c. 154; De Verit., q. 12, a. 1; De Pot., q. 6, a. 4; Quodl., 12, q. 17, a. 1; In 1 Cor., c. 14, lect. 6

Se la profezia sia un abito

Pare che la profezia sia un abito. Infatti:

1. Secondo Aristotele [Ethic. 2, 5], «tre sono le cose esistenti nell'anima: le potenze, le passioni e gli abiti». Ma la profezia non è una potenza: perché allora si troverebbe in tutti gli uomini, avendo essi in comune le potenze dell'anima. E neppure è una passione: poiché le passioni appartengono alle facoltà appetitive, come sopra [I-II, q. 22, a. 2] si è visto, mentre la profezia, come si è detto [a. prec.], è un fatto di ordine conoscitivo. Quindi la profezia è un abito.

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

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

In contrario: Come insegna Averroè [De anima 3, 18], «l'abito è una disposizione di cui uno si serve quando vuole». Ora, nessuno può servirsi della profezia quando vuole, come è evidente nel caso di Eliseo [2 Re 3, 15], «che essendo stato interpellato da Giosafat circa le cose future, e non avendo lo spirito profetico, fece suonare l'arpa perché mediante la lode divina», scrive S. Gregorio [In Ez hom. 1], «discendesse in lui lo spirito di profezia, e riempisse la sua anima delle realtà future»

Dimostrazione: «Tutto quello che si manifesta è luce», dice l'Apostolo [Ef 5, 13]: poiché come la manifestazione di una visione materiale avviene mediante la luce corporea, così la manifestazione di una visione intellettuale avviene mediante una luce intellettuale. Perciò la manifestazione deve essere proporzionata alla luce mediante cui essa avviene come un effetto alla sua causa. E poiché la profezia consiste, come si è detto [a. prec.], in una conoscenza superiore alla ragione naturale, è chiaro che per essa si richiede una luce intellettuale superiore a quella naturale della ragione, secondo l'espressione del profeta Michea [7, 8]: «Se siedo nelle tenebre, il Signore sarà la mia

luce». Ora, la luce può trovarsi in un soggetto in due modi: primo, come una forma permanente, come ad es. la luce materiale si trova nel sole o nel fuoco; secondo, come una passione o impressione passeggera, cioè come la luce è nell'aria. Ora, il lume profetico non si trova nell'intelligenza del profeta come una forma permanente: altrimenti il profeta dovrebbe avere sempre la capacità di profetare, il che è falso. Infatti S. Gregorio [l. cit.] afferma: «Talora ai profeti manca lo spirito di profezia, che non sempre è a disposizione della loro mente: perché con l'esserne privati riconoscano che l'hanno per un dono, quando ne sono forniti». Eliseo infatti disse a proposito della donna Sunammita [2 Re 4, 27]: «La sua anima è amareggiata, e il Signore me ne ha nascosto il motivo; non me l'ha rivelato».

E la ragione di ciò sta nel fatto che la luce intellettuale esistente in un soggetto come forma permanente e perfetta offre all'intelletto principalmente la conoscenza dei princìpi di ciò che essa manifesta: come la luce dell'intelletto agente offre all'intelletto la conoscenza dei primi princìpi di quanto è conosciuto nell'ordine naturale. Ora, il principio di quanto viene conosciuto nell'ordine soprannaturale, e che è manifestato attraverso la profezia, è Dio stesso, il quale non può essere visto nella sua essenza dai profeti. È visto invece dai beati nella patria, avendo costoro tale lume come forma permanente e perfetta, secondo le parole del Salmo [35, 10]: «Nella tua luce vedremo la luce».

Rimane dunque che il lume profetico sia nell'anima del profeta come una certa passione o impressione passeggera e transeunte. E ciò è indicato da quelle parole dell'Esodo [33, 22]: «Quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe», ecc. E ad Elia fu detto [1 Re 19, 11]: «Esci e fermati sul monte alla presenza del Signore; ed ecco, il Signore passò». Come quindi l'aria esige di essere continuamente illuminata, così anche la mente del profeta ha sempre bisogno di nuove rivelazioni: come il discepolo che non ha ancora appreso i princìpi della scienza ha bisogno di essere istruito su ogni cosa.

Da cui le parole di Isaia [50, 4]: «Ogni mattina fa attento il mio orecchio, perché io lo ascolti come gli iniziati». E ciò è indicato anche nelle espressioni usate dalla Scrittura per descrivere la profezia: «Il Signore ha parlato», «la parola di Dio fu indirizzata» a questo o a quell'altro profeta; oppure: «la mano del Signore si posò su di lui». L'abito invece è una forma permanente. Perciò è chiaro che la profezia, propriamente parlando, non è un abito.

Analisi delle obiezioni: 1. La riferita divisione del Filosofo non abbraccia tutte le cose esistenti nell'anima, ma solo quelle che possono essere princìpi degli atti morali, i quali derivano o da una passione, o da un abito, o dalla nuda potenza, come avviene per quegli atti che sono compiuti seguendo il giudizio della ragione prima dell'acquisto dei rispettivi abiti. - La profezia tuttavia si può ridurre a una passione: se però il termine passione viene preso per una qualsiasi ricezione, cioè come fa lo stesso Aristotele [De anima 3, 4] quando dice che «l'intellezione è in qualche modo una passione». Come infatti nella conoscenza naturale l'intelletto possibile è passivo rispetto alla luce dell'intelletto agente, così nella conoscenza profetica l'intelletto umano è passivo di fronte all'illuminazione divina.

2. Come le realtà corporee, quando cessano di subire passivamente un influsso,

conservano una certa disposizione a subirlo di nuovo, come la legna già una volta infiammata facilmente si infiamma di nuovo, così anche l'intelletto del profeta, quando cessa l'illuminazione attuale da parte di Dio, conserva una certa disposizione a essere di nuovo illuminato. E come anche un'anima, una volta eccitata alla devozione, in seguito viene riportata più facilmente al primitivo fervore: per cui S. Agostino [Epist. 130, 9] insegna che è necessario pregare spesso, affinché la devozione concepita non si estingua del tutto.
Si può tuttavia rispondere che uno è profeta anche quando cessa l'illuminazione profetica in forza della sua missione divina, secondo le parole dette a Geremia [1, 5]: «Ti ho stabilito profeta delle nazioni».
3. Ogni dono di grazia eleva l'uomo a qualcosa che supera la natura umana. Ma ciò può avvenire in due modi. Primo, quanto alla sostanza stessa dell'atto: come p. es. fare miracoli, e conoscere «i segreti insondabili della divina sapienza» [Sal 50, 8 Vg]. Ora, per questi atti non viene concesso all'uomo un dono abituale di grazia. - Secondo, una funzione può superare la natura umana per il modo dell'atto e non per la sostanza di esso: come ad es. amare Dio, e conoscerlo nello specchio delle creature. E in questo caso viene concesso il dono della grazia abituale.

Articolo 3
C. G., III, c. 154; De Verit., q. 12, a. 2; In Psalm., 50; In Is., c. 1; In Rom., c. 12, lect. 2
Se la profezia abbia per oggetto solo i futuri contingenti
Pare che la profezia abbia per oggetto solo i futuri contingenti. Infatti:
1. Cassiodoro [Exp. in Ps., Prol.] afferma che «la profezia è un'ispirazione o una rivelazione divina che preannuncia gli eventi con infallibile verità». Ma «gli eventi» rientrano nei futuri contingenti. Quindi la rivelazione profetica si limita ai futuri contingenti.
2. S. Paolo [1 Cor 12, 8 ss.] distingue la grazia della «profezia» dalla «sapienza» e dalla «fede», che hanno per oggetto le cose di Dio; e anche dal «discernimento degli spiriti», che riguarda gli spiriti creati, e dalla «scienza», che ha per oggetto le cose umane. Ora, gli abiti e gli atti si distinguono tra loro secondo gli oggetti, come si è visto [I-II, q. 18, a. 5; q. 54, a. 2]. Quindi la profezia non può avere per oggetto alcuna delle realtà suddette. Per cui si restringe ai soli futuri contingenti.
3. La diversità di oggetto causa una diversità di specie, come sopra [ib.] si è detto. Se quindi esistessero due profezie, l'una avente per oggetto le cose future contingenti e l'altra riguardante altre cose, non sarebbero due profezie della medesima specie.
In contrario: S. Gregorio [In Ez hom. 1] afferma che certe profezie riguardano il futuro, come quella di Isaia [7, 14]: «Ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio»; altre riguardano il passato, come quando Mosé [Gen 1, 1] scrive: «In principio Dio creò il cielo e la terra»; altre ancora il presente, come accenna S. Paolo [1 Cor 14, 24 s.]: «Se tutti profetassero e sopraggiungesse qualche non credente (...) sarebbero manifestati i segreti del suo cuore». Quindi la profezia non ha per oggetto solo i futuri contingenti.
Dimostrazione: La conoscenza che dipende da una data luce può estendersi a

tutte le cose che sono da essa illuminate: come la visione corporale si estende a tutti i colori, e la conoscenza naturale dell'anima si estende a tutto ciò che è soggetto alla luce dell'intelletto agente. Ora, la conoscenza profetica si compie mediante la luce di Dio, con la quale si possono conoscere tutte le cose, umane e divine, spirituali e corporali. Quindi la rivelazione profetica può estendersi a tutte queste cose. Come a Isaia ad es. venne fatta la rivelazione profetica di cose riguardanti la grandezza di Dio e degli angeli, [6, 1]: «Vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato». Ma la sua profezia abbraccia anche i corpi naturali [40, 12]: «Chi ha misurato con il cavo della mano le acque del mare?». E abbraccia pure i costumi degli uomini [58, 7]: «Spezza il tuo pane all'affamato». Finalmente riguarda anche gli eventi futuri [47, 9]: «Ti accadranno queste due cose d'improvviso, in un sol giorno: perdita dei figli e vedovanza».

Si deve però notare che, avendo la profezia per oggetto dati che esulano dalla nostra conoscenza, più una cosa è lontana dalla conoscenza umana, più propriamente appartiene alla profezia. E in ciò vi sono tre gradi: nel primo troviamo quelle cose che esulano dalla conoscenza sia sensitiva che intellettiva di un dato uomo, ma non dalla conoscenza di tutti gli uomini.

Come un uomo conosce con i propri sensi le cose che sono a lui presenti nel luogo in cui si trova, mentre esse sono ignote ai sensi di chi è assente: ed è così che Eliseo poté conoscere profeticamente ciò che il suo discepolo Giezi aveva fatto lontano da lui [2 Re 5, 26]. E allo stesso modo la profezia può rivelare i segreti del cuore, come accenna S. Paolo [1 Cor 14, 25]. Parimenti uno può avere per conoscenza profetica le nozioni che un altro possiede per dimostrazione scientifica.

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

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

Analisi delle obiezioni: 1. In quel testo la profezia è definita secondo il significato proprio del termine. E in questo senso la profezia è distinta dalle altre grazie gratis datae.

2. Così abbiamo risposto anche alla seconda obiezioni. Però si potrebbe anche dire che quanto va sotto il nome di profezia è conoscibile solo per rivelazione divina, mentre quanto è oggetto di «sapienza», di «scienza» e di «interpretazione delle lingue» può essere conosciuto dall'uomo anche

mediante la conoscenza naturale, ma viene manifestato in modo più eminente tramite un'illuminazione divina. La «fede» poi, sebbene abbia per oggetto cose invisibili all'uomo, tuttavia non implica la conoscenza di ciò che è creduto, ma solo che l'uomo dia l'assenso certo a cose conosciute da altri.
3. Ciò che è formale nella conoscenza profetica è la luce divina, dalla cui unità la profezia deriva l'unità specifica, sebbene siano diverse le cose manifestate da Dio con il lume profetico.

Articolo 4
De Verit., q. 12, a. 1, ad 5, 6; In Rom., c. 15, lect. 3
Se il profeta sotto l'ispirazione divina conosca tutto ciò che la conoscenza profetica può abbracciare
Pare che sotto l'ispirazione divina il profeta conosca tutto ciò che la conoscenza profetica può abbracciare. Infatti:
1. Il profeta Amos [3, 7] afferma: «Il Signore non fa cosa alcuna senza aver rivelato il suo segreto ai suoi servitori, i profeti». Ora, tutto ciò che viene rivelato profeticamente fa parte di questo segreto divino. Quindi non c'è nessuna di queste verità che non sia rivelata al profeta.
2. Si legge nella Scrittura [Dt 32, 4] che «le opere di Dio sono perfette». Ora la profezia, come si è visto [a. 1, ob. 4; a. 3, ob. 1], è «una rivelazione di Dio». Quindi è perfetta. Ma non può essere tale se le cose profetabili non sono tutte rivelate al profeta: poiché, secondo Aristotele [Phys. 3, 6] è perfetto «ciò a cui nulla manca». Quindi al profeta è rivelato tutto ciò che è profetabile.
3. La luce divina, che causa la profezia, è più potente della luce della ragione naturale, che causa la scienza umana. Ora, l'uomo che possiede una scienza conosce tutto ciò che ne è l'oggetto: come un grammatico conosce tutti gli elementi della grammatica. Quindi il profeta deve conoscere tutto ciò che rientra nella profezia.
In contrario: S. Gregorio [In Ez hom. 1] ha scritto che «lo spirito profetico può talvolta illuminare l'animo del profeta sul presente senza toccare il futuro; e talvolta può illuminarlo sul futuro senza toccare il presente». Quindi il profeta non conosce tutto ciò che può essere oggetto di profezia.
Dimostrazione: Non è necessario che delle realtà diverse si trovino insieme se non in forza dell'elemento che le unisce e dal quale esse dipendono: le virtù p. es., come si è visto [I-II, q. 65, aa. 1, 2], devono necessariamente coesistere tutte insieme in forza della prudenza o della carità. Ora, le verità che sono conosciute mediante un principio trovano in esso la loro connessione e da esso dipendono. Perciò chi conosce perfettamente il principio in tutta la sua virtualità, conosce tutto ciò che è conoscibile in forza di esso. Chi invece lo ignora, oppure lo conosce in modo generico, non è detto che debba conoscere tutte le realtà conoscibili con esso, ma ha bisogno della manifestazione diretta di ciascuna: quindi conosce alcune cose e altre no. Ora, il principio di quanto viene manifestato dal lume profetico è la prima verità, che i profeti non possono vedere in se stessa. Non ne segue quindi che essi conoscano tutto ciò che può essere oggetto di profezia, ma ciascun profeta conosce alcune

cose secondo la particolare rivelazione che a lui viene fatta.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore rivela ai profeti tutto ciò che è necessario per l'istruzione del popolo fedele, però non rivela tutte le verità a ciascuno di essi, ma a chi una cosa e a chi un'altra.
2. La profezia, tra le rivelazioni di Dio, è come qualcosa di imperfetto: S. Paolo [1 Cor 13, 8 s.] infatti afferma che «le profezie scompariranno», e che «profetiamo parzialmente», cioè imperfettamente. Invece la perfetta rivelazione la avremo nella patria celeste: «Quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà». Non è quindi necessario che alla rivelazione profetica non manchi nulla, ma che non manchi nulla di ciò a cui è ordinata la profezia.
3. Chi possiede una scienza ne conosce i princìpi, dai quali dipendono tutte le sue conclusioni. Quindi chi possiede perfettamente l'abito di una scienza conosce tutto ciò a cui essa si estende. Ma con la profezia non si conosce in se stesso il principio della conoscenza profetica, che è Dio. Perciò il paragone non regge.

Articolo 5
C. G., III, c. 154
Se il profeta possa sempre discernere ciò che dice per ispirazione propria da ciò che dice per spirito profetico
Pare che il profeta possa sempre discernere ciò che dice per ispirazione propria da ciò che dice per spirito profetico. Infatti:
1. S. Agostino [Conf. 6, 13] attesta che sua madre «diceva di discernere per un certo intuito, che non sapeva spiegare a parole, la differenza che c'era tra la rivelazione di Dio e i sogni della sua anima». Ora la profezia, come si è detto [a. 1, ob. 4; a. 3, ob. 1], è «una rivelazione di Dio». Quindi il profeta discerne sempre ciò che dice per spirito profetico da ciò che dice per ispirazione propria.
2. Secondo S. Girolamo [Pelagio, Libellus fidei ad Inn. 10], «Dio non comanda nulla di impossibile». Ma ai profeti Dio fa questo comando [Ger 23, 28]: «Il profeta che ha avuto un sogno racconti il suo sogno, e chi ha udito la mia parola annunzi fedelmente la mia parola». Quindi il profeta può discernere ciò che ha per spirito profetico da ciò che percepisce in un altro modo.
3. La certezza prodotta dalla luce di Dio è maggiore di quella che si ha con la luce della ragione naturale. Ma con la luce della ragione naturale chi ha la scienza è certo di averla. Perciò chi con la luce di Dio ha la profezia, è ancora più certo di averla.
In contrario: S. Gregorio [In Ez hom. 1] afferma: «Si deve notare che i profeti santi, per il frequente esercizio del loro ministero, talora proferiscono cose che derivano dal loro spirito pensando di essere mossi dallo spirito profetico».
Dimostrazione: L'anima del profeta può essere illuminata da Dio in due modi: primo, mediante un'espressa rivelazione; secondo, «mediante un istinto, o impulso, che talora le anime subiscono anche senza saperlo», come scrive

S. Agostino [De Gen. ad litt. 2, 17]. Perciò il profeta ha la massima certezza di ciò che conosce espressamente mediante lo spirito di profezia, ed è certo che tali cose gli sono state rivelate da Dio. Da cui le parole del profeta Geremia [26, 15]: «Il Signore mi ha veramente inviato a voi per esporre ai vostri orecchi tutte queste cose». Altrimenti, se il profeta non avesse certezza di questo, la fede che si fonda sulle parole dei profeti non sarebbe certa. E noi abbiamo un segno di questa certezza nel fatto che Abramo [Gen 22], avvisato in una visione profetica, si preparò a immolare il suo unigenito: cosa che non avrebbe mai fatto se non fosse stato certissimo della rivelazione divina. Rispetto invece alle cose che conosce per istinto soprannaturale, talora il profeta non è in condizione di discernere se quanto egli pensa sia dovuto alla mozione divina o allo spirito proprio. E non è detto d'altra parte che quanto conosciamo per istinto soprannaturale lo conosciamo con certezza profetica: poiché tale istinto è qualcosa di imperfetto in materia di profezia. E in questo senso vanno spiegate le parole di S. Gregorio [s.c.]. Tuttavia, come egli aggiunge, perché non ne derivi un errore i profeti, «subito corretti dallo Spirito Santo, odono da lui la verità e riprendono se stessi per aver detto il falso».
Analisi delle obiezioni: I primi due argomenti valgono per le cose che sono rivelate dallo spirito profetico. E così risulta evidente la risposta a tutte le obiezioni.

Articolo 6
Infra, q. 172, a. 5, ad 3; a. 6, ad 2; C. G., III, c. 154; De Verit., q. 12, a. 10, ad 7
Se le cose profeticamente conosciute o enunciate possano essere false
Pare che le cose profeticamente conosciute o enunciate possano essere false. Infatti:
1. La profezia, come sopra [a. 3] si è visto, ha per oggetto i futuri contingenti. Ma i futuri contingenti possono non avvenire: altrimenti sarebbero necessari. Quindi la profezia può essere falsa.
2. Isaia [38, 1] preannunziò profeticamente a Ezechia: «Disponi riguardo alla tua casa, perché morirai e non guarirai»; e invece dopo gli furono aggiunti quindici anni di vita [cf. 2 Re 20, 6; Is 38, 5]. E in Geremia [18, 7 s.] il Signore afferma: «Talvolta nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di sradicare, di abbattere e di distruggere; ma se questo popolo, contro il quale avevo parlato, si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di fargli». E ciò è evidente nel caso dei Niniviti, come risulta dal libro di Giona [3, 10]: «Dio si impietosì riguardo al male che aveva minacciato di fare loro, e non lo fece». Quindi nella profezia ci può essere il falso.
3. In una condizionale la cui protasi è assolutamente necessaria, anche l'apodosi deve essere necessaria in modo assoluto: poiché in una proposizione condizionale l'apodosi sta alla protasi come la conclusione alle premesse di un sillogismo; ora, da premesse necessarie non si può dedurre che una conclusione necessaria, come spiega Aristotele [Anal. post. 1, 6]. Ma se la profezia non potesse mai essere falsa, sarebbe vera questa condizionale: «Se una cosa è stata profetata, avverrà». Ora, qui la protasi è necessaria in senso assoluto,

trattandosi di una cosa passata. Quindi l'apodosi sarebbe necessaria in modo assoluto. Ma ciò è insostenibile: poiché allora la profezia non avrebbe per oggetto fatti contingenti. Quindi è falso che la profezia non possa mai contenere un errore.
2. Isaia [38, 1] preannunziò profeticamente a Ezechia: «Disponi riguardo alla tua casa, perché morirai e non guarirai»; e invece dopo gli furono aggiunti quindici anni di vita [cf. 2 Re 20, 6; Is 38, 5]. E in Geremia [18, 7 s.] il Signore afferma: «Talvolta nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di sradicare, di abbattere e di distruggere; ma se questo popolo, contro il quale avevo parlato, si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di fargli». E ciò è evidente nel caso dei Niniviti, come risulta dal libro di Giona [3, 10]: «Dio si impietosì riguardo al male che aveva minacciato di fare loro, e non lo fece». Quindi nella profezia ci può essere il falso.
3. In una condizionale la cui protasi è assolutamente necessaria, anche l'apodosi deve essere necessaria in modo assoluto: poiché in una proposizione condizionale l'apodosi sta alla protasi come la conclusione alle premesse di un sillogismo; ora, da premesse necessarie non si può dedurre che una conclusione necessaria, come spiega Aristotele [Anal. post. 1, 6]. Ma se la profezia non potesse mai essere falsa, sarebbe vera questa condizionale: «Se una cosa è stata profetata, avverrà». Ora, qui la protasi è necessaria in senso assoluto, trattandosi di una cosa passata. Quindi l'apodosi sarebbe necessaria in modo assoluto. Ma ciò è insostenibile: poiché allora la profezia non avrebbe per oggetto fatti contingenti. Quindi è falso che la profezia non possa mai contenere un errore.
In contrario: Cassiodoro [Exp. in Ps., Prol.] afferma che «la profezia è un'ispirazione o una rivelazione divina che annunzia con immutabile verità gli eventi futuri». Ma la verità della profezia non sarebbe immutabile se questa potesse contenere un errore. Quindi essa non può contenere alcun errore.
Dimostrazione: La profezia, come si è visto [a. 2], è una certa conoscenza impressa nella mente del profeta da una rivelazione divina a modo di insegnamento. Ora, la verità di una nozione è identica nel discepolo e nel maestro: poiché la conoscenza di chi impara riproduce quella di chi insegna; come nel mondo fisico la forma dell'essere generato riproduce la forma del generante. E in questo modo anche S. Girolamo [In Dn, su 2, 10] afferma che la profezia «è un vestigio della prescienza divina». Perciò la verità della conoscenza e della predizione profetica è identica alla verità della cognizione divina, in cui non ci può essere errore, come si è visto nella Prima Parte [q. 16, a. 81]. Quindi nella profezia non ci può essere alcun errore.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è visto nella Prima Parte [q. 14, a. 13], la certezza della prescienza divina non esclude la contingenza degli eventi futuri: poiché Dio li considera come presenti e già determinati in un dato modo. Perciò neppure la profezia, che «della prescienza divina è un vestigio» o un'immagine partecipata, esclude con la sua immutabile verità la contingenza del futuro.
2. La prescienza divina vede gli eventi futuri sotto due aspetti: in se stessi,

cioè in quanto li scorge come presenti, e nelle loro cause, cioè in quanto vede l'ordine delle cause ai loro effetti. E sebbene i futuri contingenti, considerati in se stessi, siano del tutto determinanti, tuttavia considerati nelle loro cause non sono determinati così da non poter accadere diversamente. Ora, questi due tipi di conoscenza, pur essendo sempre uniti nell'intelletto divino, non sempre sono abbinati nella rivelazione profetica: poiché l'influsso di una causa agente non sempre è adeguato alla sua virtù. Perciò talora la rivelazione profetica è una partecipazione della prescienza divina nella sua funzione percettiva dei futuri contingenti come sono in se stessi. E allora le predizioni si avverano come sono profetate, cioè come quella di Isaia [7, 14]: «Ecco, la vergine concepirà». – Talora invece la predizione è una partecipazione della prescienza divina nell'atto di percepire l'ordine delle cause ai loro effetti. E allora qualche volta le cose avvengono diversamente da come sono state profetizzate. Tuttavia non c'è errore nella predizione: poiché il senso della profezia dice solo che la disposizione delle cause inferiori, sia fisiche che morali, è tale da produrre un dato effetto. E così si spiegano sia le parole di Isaia: «Morirai e non guarirai», cioè: «le disposizioni del tuo corpo portano alla morte», sia le parole di Giona [3, 4]: «Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta», cioè: «i suoi demeriti esigono la sua distruzione». Si dice poi che Dio «si pente» in senso metaforico, in quanto cioè si comporta come uno che si pente: poiché egli «muta sentenza, ma non muta consiglio» [cf. Glossa ord. su Is 38, 1].

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

## QUAESTIO 172
## DE CAUSA PROPHETIAE

Deinde considerandum est de causa prophetiae.

Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum prophetia sit naturalis. Secundo, utrum sit a Deo mediantibus angelis. Tertio, utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Quarto, utrum requiratur bonitas morum. Quinto, utrum sit aliqua prophetia a daemonibus. Sexto, utrum prophetae
daemonum aliquando dicant verum.

## ARGOMENTO 172
## LE CAUSE DELLA PROFEZIA

Veniamo ora a esaminare le cause della profezia.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la profezia possa derivare dalla natura; 2. Se venga da Dio mediante gli angeli; 3. Se per la profezia si richiedano delle disposizioni naturali; 4. Se si richieda la bontà dei costumi;

5. Se qualche profezia possa derivare dai demoni; 6. Se i profeti dei demoni possano dire qualche volta delle verità.

Articolo 1

I, q. 86, a. 3; C. G., III, c. 154; De Verit., q. 12, a. 3

Se la profezia possa derivare dalla natura

Pare che la profezia possa derivare dalla natura. Infatti:

1. S. Gregorio [Dial. 4, 26] scrive che «talora le stesse facoltà dell'anima prevedono delle cose con la loro penetrazione». E S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 13] insegna che all'anima umana per la sua astrazione dai sensi spetta la previsione del futuro. Ma ciò è proprio della profezia. Quindi l'anima può conseguire la profezia in forza della sua natura.

2. La conoscenza dell'anima umana è più valida nella veglia che nel sonno. Ora, alcuni prevedono naturalmente il futuro durante il sonno, come insegna il Filosofo [De div. per somn. 2]. Perciò a maggior ragione l'uomo può prevedere naturalmente il futuro durante la veglia.

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

4. Nei Proverbi [29, 18 Vg] si legge: «Quando verrà meno la profezia, il popolo andrà in rovina»; e così risulta evidente che la profezia è necessaria per la conservazione umana. Ma «la natura non può mancare del necessario» [De anima 3, 9]. Quindi la profezia deriva dalla natura.

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

Dimostrazione: Secondo le spiegazioni date [q. 171, a. 6, ad 2], le realtà future possono essere conosciute profeticamente in due modi: primo, in se stesse; secondo, in quanto esistenti nelle loro cause. Ora, prevedere le cose future come sono in se stesse è proprio dell'intelletto divino, alla cui eternità sono presenti tutte le cose, come si è visto nella Prima Parte [q. 14, a. 13; q. 57, a. 3; q. 86, a. 4]. Perciò questa previsione del futuro non può derivare dalla natura, ma solo da una rivelazione divina.

Invece le realtà future in quanto esistenti nelle loro cause possono essere previste dall'uomo anche con la conoscenza naturale: come un medico prevede la guarigione o la morte in base a sintomi che l'esperienza gli fa conoscere legati a quei dati effetti. E tale previsione del futuro può pensarsi come dovuta alla natura in due modi. Primo, nel senso che l'anima sia capace di conoscere il futuro immediatamente in forza di quanto in essa si trova. E così, come scrive S. Agostino [l. cit.], «alcuni hanno pensato che l'anima umana abbia una facoltà divinatoria in se stessa». E questa pare fosse l'opinione di

Platone, il quale pensava che le anime ricevessero la conoscenza di tutte le cose mediante la partecipazione delle idee, conoscenza che è però ottenebrata a motivo della loro unione con il corpo: in alcune di più e in altre di meno, a seconda della maggiore o minore purezza del corpo. Secondo questa opinione dunque si potrebbe dire che gli uomini aventi le anime non troppo ottenebrate a motivo dell'unione con il corpo possono conoscere il futuro mediante la loro scienza.

Ma contro questa spiegazione S. Agostino [l. cit.] obbietta: «Perché l'anima non può avere sempre questa facoltà, ogni volta che la desidera?».

Siccome però Pare essere più vero, come si è visto nella Prima Parte [q. 84, a. 6], che l'anima acquisti la conoscenza dalle realtà sensibili, secondo la tesi di Aristotele, si deve concludere che gli uomini non hanno la previsione del futuro, ma possono acquistarla mediante l'esperienza, nella quale alcuni possono avvantaggiarsi di una naturale predisposizione dovuta alla perfezione dell'immaginativa e alla chiarezza dell'intelletto.

Però questa previsione del futuro differisce dalla prima, che si ha per rivelazione divina, per due motivi. Primo, perché quella può abbracciare qualsiasi evento, e prevederlo in maniera infallibile, mentre la previsione naturale riguarda solo determinati effetti, ai quali può estendersi l'esperienza umana. – Secondo, perché quella segue la «verità immutabile» [cf. q. 171, a. 3, ob. 1], a differenza dell'altra, che è soggetta all'errore.

Ora, alla profezia appartiene propriamente la prima preconoscenza, non già la seconda: poiché la conoscenza profetica, come si è detto [ib., corpo], ha per oggetto delle realtà che superano universalmente la conoscenza umana. Perciò si deve concludere che la vera profezia non può derivare dalla natura, ma solo da una rivelazione divina.

Analisi delle obiezioni: 1. Quando l'anima si astrae dalle realtà corporee diventa più adatta a percepire l'influsso delle sostanze spirituali, e anche a percepire gli impulsi più delicati lasciati dalle cause naturali nell'immaginazione umana, essendo l'anima distolta dal percepirli se è occupata nelle cose sensibili. Perciò S. Gregorio [l. cit. nell'ob.] afferma che quando l'anima si avvicina alla morte «prevede alcune cose future per la sottigliezza della sua natura», in quanto cioè percepisce anche le più piccole impressioni. – Oppure essa allora conosce il futuro anche per rivelazione angelica. Non però per virtù propria. Poiché, come dice S. Agostino [l. cit.], se così fosse l'anima avrebbe la facoltà di conoscere il futuro tutte le volte che lo desidera: il che è falso in maniera evidente.

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

3. Gli animali bruti non hanno la conoscenza di un evento futuro se non in

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

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

Articolo 2

C. G., III, c. 154; De Verit., q. 12, a. 8; In Is., c. 6; In Matth., c. 2

Se la rivelazione profetica sia fatta mediante gli angeli

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

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

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

3. Cassiodoro [Exp. in Ps., Prol.] afferma che la profezia «è una rivelazione divina». Ma se fosse fatta dagli angeli dovrebbe dirsi rivelazione angelica. Quindi la profezia non è fatta mediante gli angeli.

In contrario: Dionigi [De cael. hier. 4, 3] insegna: «I nostri gloriosi Padri ricevevano le visioni divine mediante le virtù celesti». E parla appunto delle visioni profetiche. Quindi la rivelazione profetica viene fatta mediante gli angeli.

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

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

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

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

Articolo 3
De Verit., q. 12, a. 4
Se per la profezia si richieda una predisposizione naturale
Pare che per la profezia si richieda una predisposizione naturale. Infatti:
1. La profezia viene a trovarsi in ogni profeta secondo le disposizioni del soggetto che la riceve. Infatti S. Girolamo [Glossa ord.], spiegando l'espressione di Amos [1, 2]: «Il Signore ruggisce da Sion», afferma: «È naturale per tutti ricorrere nel fare dei paragoni alle cose di cui si ha esperienza e in mezzo alle quali si è vissuti: i marinai, p. es., paragonano i loro nemici ai venti, e il danno al naufragio. E così Amos, che era un pastore di pecore, paragona lo sdegno di Dio al ruggito del leone». Ma ciò che è ricevuto alla maniera del ricevente richiede una predisposizione naturale. Quindi la richiede anche la profezia.
2. La contemplazione profetica è superiore a quella della scienza acquisita. Ora, un'indisposizione naturale può impedire l'esercizio della scienza acquisita: infatti molti per indisposizioni del genere non arrivano a capire i ragionamenti scientifici. Molto più dunque si richiedono delle buone disposizioni per la contemplazione profetica.
3. Una cattiva disposizione naturale impedisce più di un ostacolo accidentale. Ora, certi ostacoli accidentali impediscono la contemplazione profetica: infatti S. Girolamo [Orig., In Nm hom. 6] afferma che «nell'atto coniugale lo Spirito Santo si allontana, anche se è un profeta colui che attende al compito della generazione». Perciò a maggior ragione impedisce la profezia un'indisposizione naturale. Quindi per la profezia si richiede una buona disposizione naturale.
In contrario: S. Gregorio [In Evang. hom. 30] ha scritto: «Lo Spirito Santo riempie di sé un fanciullo che suona la cetra e ne fa un salmista; un pastore che punge i sicomori e ne fa un profeta». Quindi non si richiede alcuna predisposizione alla profezia, la quale dipende dalla sola volontà dello Spirito Santo, di cui S. Paolo [1 Cor 12, 11] afferma: «Tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole».
Dimostrazione: La profezia vera e propria deriva da un'ispirazione divina, come si è detto [a. 1], mentre quella che deriva da cause naturali non è profezia se non in senso improprio. Ora, si deve notare che Dio, essendo la causa universale, come per produrre gli effetti materiali non ha bisogno di una materia precedente, o di qualche predisposizione della materia, ma può produrre simultaneamente la materia, la disposizione e la forma, così anche per produrre gli effetti spirituali non richiede alcuna predisposizione, ma con l'effetto spirituale può produrre la disposizione conveniente, quale è richiesta secondo l'ordine naturale. Inoltre per creazione egli può produrre anche il soggetto: in modo cioè da disporre un'anima alla profezia fin dalla sua creazione,

conferendole la grazia corrispondente.
Analisi delle obiezioni: 1. È indifferente per la profezia che i suoi dati siano espressi con questo o quel paragone. Di conseguenza l'impulso divino sul profeta non cambia nulla in questo campo. Tuttavia la potenza di Dio toglie quanto è incompatibile con la profezia.
2. La speculazione scientifica dipende da cause naturali, e la natura non può agire senza che sia predisposta la materia. Ma questo non vale per Dio, che è la causa della profezia.
3. Ci sono delle cattive disposizioni che, se non sono rimosse, possono impedire la rivelazione profetica: p. es. se uno fosse del tutto privo della sensibilità naturale. E così uno può essere impedito dall'esercitare la profezia anche in seguito a una violenta passione di ira, o di concupiscenza, quale si ha nel rapporto sessuale, o per qualsiasi altra passione. Ora, queste cattive disposizioni naturali sono rimosse dalla potenza divina, che è la causa della profezia.

Articolo 4
De Verit., q. 12, a. 5; In Ioan., c. 11, lect. 7
Se per la profezia si richieda la bontà dei costumi
Pare che per la profezia si richieda la bontà dei costumi. Infatti:
1. Nella Scrittura [Sap 7, 27] si legge che la Sapienza di Dio, «entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti». Ma la santità non si concepisce senza la bontà dei costumi e senza la grazia santificante. Quindi la profezia è inconcepibile senza tali cose.
2. I segreti non si rivelano che agli amici, secondo quelle parole [Gv 15, 15]: «Vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi». Ora, secondo Amos [3, 7], «Dio rivela i suoi segreti ai profeti». Quindi i profeti sono amici di Dio. Ma ciò è impossibile senza la carità. Quindi la profezia non può concepirsi senza la carità, la quale a sua volta non può sussistere senza la grazia santificante.
3. Nel Vangelo [Mt 7, 15] si legge: «Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci». Ora, chiunque è interiormente privo della grazia è un lupo rapace, e quindi un falso profeta. Perciò nessuno è un vero profeta senza essere interiormente buono mediante la grazia.
4. Il Filosofo [De div. per somn. 1] afferma che «se la divinazione mediante il sogno viene da Dio, non è ammissibile che sia concessa a chiunque, ma solo agli uomini migliori». Ora, è certo che la profezia viene da Dio. Quindi il dono profetico non viene concesso che agli uomini migliori.
In contrario: Nel Vangelo [Mt 7, 22 s.] si legge che a quanti si difendevano col dire: «Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome?», viene risposto: «Non vi ho mai conosciuti». Ora, S. Paolo [2 Tm 2, 19] afferma che «il Signore conosce i suoi». Quindi la profezia può trovarsi anche in coloro che non appartengono a Dio mediante la grazia.
Dimostrazione: La bontà dei costumi può essere considerata da due punti di vista: primo nella sua intima radice, che è la grazia santificante; secondo, nelle passioni dell'anima e negli atti esterni. Ora, la grazia santificante viene data

principalmente allo scopo di unire l'anima con Dio mediante la carità. Scrive infatti S. Agostino [De Trin. 15, 18]: «Colui al quale non viene dato lo Spirito Santo per farne un amante di Dio e del prossimo, non può passare da sinistra a destra». Quindi tutto ciò che può sussistere senza la carità può trovarsi [in un soggetto] senza la grazia santificante, e quindi senza la bontà dei costumi. Ora, la profezia può sussistere senza la carità. Il che è reso evidente da due cose. Primo, dai rispettivi atti: poiché la profezia appartiene all'intelletto, il cui atto precede quello della volontà, che ha la sua perfezione nella carità. L'Apostolo [1 Cor 13, 1 s.] infatti enumera la profezia tra gli altri carismi riguardanti l'intelletto, e che si possono avere anche senza la carità. Secondo, dal fine dell'una e dell'altra: poiché la profezia è data per il bene della Chiesa, come anche gli altri carismi, secondo l'affermazione dell'Apostolo [1 Cor 12, 7]: «A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune», e non è ordinata direttamente, come la carità, a unire a Dio gli affetti del profeta. Perciò la profezia può sussistere indipendentemente dalla bontà dei costumi, quanto alla prima radice di tale bontà.

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

Analisi delle obiezioni. Talora il dono della profezia viene concesso sia per l'utilità degli altri, sia per illuminare le anime dei profeti. E queste sono le anime nelle quali la Sapienza divina «entra, formando di esse amici di Dio e profeti». – Altri invece ricevono il dono della profezia solo per il bene del prossimo. E questi sono dei semplici strumenti dell'azione divina. Da cui le parole di S. Girolamo [In Mt 1, su 7, 22]: «Profetare, fare miracoli e cacciare i demoni talora non dipende dal merito di chi fa tali cose, ma o ciò è operato dall'invocazione del nome di Cristo, oppure viene concesso o a condanna di coloro che lo invocano, o a vantaggio di coloro che vedono e ascoltano».

2. S. Gregorio [In Evang. hom. 27] così spiega quel testo evangelico [Gv 15, 15]: «Quando amiamo le cose celesti che ascoltiamo, già le conosciamo: poiché l'amore stesso è una forma di conoscenza. Perciò egli già le aveva fatte loro conoscere per il fatto che i discepoli, spogliati degli affetti terreni, sentivano la fiamma dell'amore divino». Ora, non sempre i segreti divini sono rivolti ai profeti in questa maniera.

3. Non tutti i peccatori sono lupi rapaci, ma quelli soltanto che cercano di nuocere agli altri; infatti il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 19] spiega che «i maestri cattolici, anche se peccatori, possono chiamarsi servi della carne, ma non lupi rapaci: poiché non hanno l'intenzione di corrompere i cristiani». Siccome invece la profezia è ordinata al bene degli altri, è chiaro che sono tali i falsi profeti: poiché non sono inviati da Dio per questo.

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

Articolo 5
C. G., III, c. 154; In Is., c. 3
Se qualche profezia possa derivare dai demoni
Pare che nessuna profezia possa derivare dai demoni. Infatti:
1. La profezia, come insegna Cassiodoro [Exp. in Ps., Prol.], «è una rivelazione divina». Ma ciò che è prodotto dal demonio non è divino. Quindi nessuna profezia può derivare dal demonio.
2. La conoscenza profetica, come si è visto, richiede un'illuminazione [q. 171, aa. 2, 3]. Ma i demoni non possono illuminare l'intelletto umano, come si è detto nella Prima Parte [q. 109, a. 3]. Quindi nessuna profezia può derivare dai demoni.
3. Un segno non ha valore se può provare cose contrarie. Ma la profezia è un segno che sta a confermare la fede, poiché spiegando l'espressione di S. Paolo [Rm 12, 6]: «Il dono della profezia, da esercitarsi secondo la misura della fede», la Glossa [P. Lomb.] commenta: «Nota che nell'enumerare i carismi inizia dalla profezia, che è la prima prova della ragionevolezza della nostra fede: poiché i credenti, ricevendo lo Spirito Santo, profetavano». Perciò la profezia non può venire dai demoni.
In contrario: Nella Scrittura [1 Re 18, 19] si legge: «Su, con un ordine raduna tutto Israele sul monte Carmelo insieme con i quattrocentocinquanta profeti di Baal e con i quattrocento profeti di Asera, che mangiano alla tavola di Gezabele». Ora, questi erano adoratori dei demoni. Quindi anche dai demoni si può avere una profezia.
Dimostrazione: La profezia, come sopra [q. 171, a. 1] si è visto, implica una conoscenza remota dalla cognizione umana. Ora, è evidente che un intelletto di ordine superiore può conoscere cose che sono estranee alla conoscenza di un intelletto inferiore. Ma al di sopra dell'intelletto umano non c'è soltanto l'intelletto divino bensì, almeno nell'ordine naturale, anche l'intelletto degli angeli buoni e cattivi. Perciò i demoni con la semplice conoscenza naturale conoscono delle cose che sono lontane dalla conoscenza umana, e che possono rivelare agli uomini. Ora, le più lontane ed estranee in senso assoluto sono quelle che Dio solo conosce. Quindi la profezia propriamente detta avviene solo per rivelazione divina. Tuttavia anche le rivelazioni fatte dai demoni in un certo senso possono dirsi profezie. Perciò quelli che hanno delle rivelazioni diaboliche non sono chiamati dalla Scrittura profeti puramente e semplicemente, ma con una qualifica particolare, e cioè «falsi profeti», o «profeti degli idoli». Da cui le parole di S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 19]: «Quando uno spirito maligno si impossessa di un uomo mediante qualche visione ne fa o un indemoniato, o un ossesso, o un falso profeta».
Analisi delle obiezioni: 1. Cassiodoro in quel testo definisce la profezia in senso proprio e assoluto.
2. I demoni comunicano agli uomini le cose che sanno non mediante un'illuminazione

dell'intelletto, ma con visioni fantastiche, oppure parlando in maniera sensibile. E in ciò la loro profezia si scosta da quella vera.
3. La profezia diabolica può essere distinta da quella divina anche in base a certi segni esterni. Dice infatti il Crisostomo [Op. imp. in Mt, hom. 19] che «alcuni, come gli indovini, profetizzano mediante lo spirito diabolico; ma è possibile riconoscerli da questo: che il diavolo talora vi inserisce delle falsità, lo Spirito Santo invece mai». Da cui le parole del Deuteronomio [18, 21 s.]: «Se tu pensi: Come riconosceremo la parola che il Signore non ha detta? Quando il profeta parlerà in nome del Signore e la cosa non accadrà e non si realizzerà, quella parola non l'ha detta il Signore».

Articolo 6
Infra, q. 174, a. 5, ad 3; C. G., III, c. 154
Se i profeti dei demoni predicano qualche volta la verità
Pare che i profeti dei demoni non predìcano mai la verità. Infatti:
1. S. Ambrogio [Ambrosiaster, In 1 Cor 12, 3] afferma che «qualsiasi verità, da chiunque sia detta, viene dallo Spirito Santo». Ma i profeti del demonio non parlano mossi dallo Spirito Santo: poiché secondo S. Paolo [2 Cor 6, 15] «non c'è intesa tra Cristo e Beliar». Quindi costoro non predìcono mai la verità.
2. Come i veri profeti sono ispirati dallo Spirito di verità, così i profeti del diavolo sono ispirati dallo spirito di menzogna, secondo le parole riferite dalla Scrittura [1 Re 22, 22]: «Andrò e diventerò spirito di menzogna sulla bocca di tutti i suoi profeti». Ora, i profeti ispirati dallo Spirito Santo non dicono mai il falso, come si è visto sopra [a. 5, ad 3; q. 171, a. 6]. Quindi i profeti del diavolo non dicono mai la verità.
3. A proposito del demonio il Vangelo [Gv 8, 44] afferma che «quando dice il falso parla del suo: perché è menzognero e padre della menzogna». Ma ispirando i suoi profeti il demonio parla solo di ciò che è suo: poiché egli non è incaricato da Dio di enunziare la verità, «non essendoci alcuna unione fra la luce e le tenebre», come dice S. Paolo [2 Cor 6, 14]. Quindi i profeti dei demoni non predìcono mai la verità.
In contrario: In una Glossa [ord. su Nm 22, 14] si legge che «Baalam era un indovino: egli cioè con l'aiuto dei demoni e con l'arte magica talora prevedeva le cose future». Ora, Balaam predisse molte cose vere, come si legge nel libro dei Numeri [24, 17]: «Una stella spunta da Giacobbe, uno scettro sorge da Israele». Perciò anche i profeti dei demoni predìcono delle cose vere.
Dimostrazione: Il vero sta alla conoscenza come il bene alla realtà. Ora, come tra le cose reali è impossibile trovarne una priva di qualsiasi bontà, così è impossibile trovare una conoscenza che sia del tutto falsa, senza alcuna mescolanza di verità. Dice infatti S. Beda [In Lc 5, su 17, 12] che «non c'è una dottrina falsa che non inserisca nel falso qualche verità». Perciò anche l'insegnamento che i demoni impartiscono ai loro profeti contiene delle verità che lo rendono accettabile: poiché l'intelletto si lascia condurre alla falsità dall'apparenza della verità, come la volontà si lascia trascinare al male dall'apparenza del bene. Da cui le parole del Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 19]:

«È stato concesso al demonio di dire talora delle verità per avallare, con quel poco di verità, la sua menzogna».
Analisi delle obiezioni: 1. I profeti dei demoni non sempre parlano per rivelazione diabolica, ma qualche volta lo fanno per ispirazione divina; come è evidente nel caso di Balaam, al quale la Scrittura [Nm 22, 8 ss.] afferma che parlò il Signore, sebbene fosse un profeta dei demoni. Dio infatti si serve anche dei cattivi per il bene dei giusti. Perciò egli fa predire delle verità anche dai profeti dei demoni: sia per rendere più credibile la verità, che riceve testimonianza persino dagli avversari, sia per il fatto che, credendo in costoro, gli uomini si lasciano indurre più facilmente alla verità attraverso le loro parole. Per cui anche le Sibille predissero molte cose vere intorno a Cristo.
Ma anche quando sono ispirati dal demonio questi profeti dicono qualcosa di vero: sia in virtù della natura angelica del demonio, di cui è autore lo Spirito Santo, sia per le rivelazioni che il diavolo riceve dagli spiriti buoni, come insegna S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 19]. Perciò anche la verità che è enunciata dal demonio deriva dallo Spirito Santo.
2. Il vero profeta è sempre ispirato dallo Spirito di verità, in cui non ci può essere falsità alcuna: quindi non dice mai il falso. Invece il falso profeta non sempre è ispirato dallo spirito di menzogna, ma può anche essere ispirato dallo Spirito di verità. Inoltre, come si è visto [nel corpo e ad 1], anche lo spirito di menzogna predice sia cose vere che cose false.
3. Si dice che è proprio del demonio ciò che egli ha da se stesso, cioè la menzogna e il peccato. Invece le qualità naturali egli non le deve a se stesso, ma a Dio. Ora, il demonio talora predice cose vere in virtù della sua natura, come si è detto [ad 1]. Inoltre Dio si serve anche dei demoni per far conoscere certe verità, quando fa loro rivelare dagli angeli i suoi segreti, secondo le spiegazioni date [ib.; I, q. 109, a. 4, ad 1].

## QUAESTIO 173
## DE MODO COGNITIONIS PROPHETICAE

Deinde considerandum est de modo cognitionis propheticae.
Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum prophetae videant ipsam Dei essentiam. Secundo, utrum revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis. Tertio, utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione a sensibus. Quarto, utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quae prophetantur.

## ARGOMENTO 173
## IL MODO DELLA CONOSCENZA PROFETICA

Veniamo ora a esaminare il modo della conoscenza profetica.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se i profeti vedano l'essenza di Dio; 2. Se la rivelazione profetica si compia mediante l'infusione di specie, o solo mediante l'infusione di nuova luce; 3. Se la rivelazione profetica implichi sempre l'alienazione dai sensi; 4. Se la profezia implichi sempre la conoscenza di quanto viene profetizzato.

Articolo 1
De Verit., q. 12, a. 6; In Is., cc. 1, 6
Se i profeti vedano l'essenza stessa di Dio
Pare che i profeti vedano l'essenza stessa di Dio. Infatti:
1. La Glossa [ord. di Greg.], commentando quel passo di Isaia [38, 1]: «Disponi riguardo alle cose della tua casa», ecc., afferma: «I profeti possono leggere nel libro stesso della prescienza di Dio, nel quale sono scritte tutte le cose». Ma la prescienza di Dio si identifica con la sua essenza. Quindi i profeti vedono la stessa essenza divina.
2. S. Agostino [De Trin. 9, 7] insegna che «con la vista della mente vediamo la forma del nostro essere e del nostro agire nell'eterna verità dalla quale furono fatte tutte le cose temporali». Ora, fra tutti gli uomini i profeti hanno la più alta conoscenza delle cose divine. Essi quindi vedono più di ogni altro l'essenza divina.
3. I futuri contingenti sono previsti dai profeti secondo la loro «immutabile verità» [Cassiod., Exp. in Ps., Prol.]. Ma in questo modo essi non si trovano che in Dio. Quindi i profeti vedono Dio stesso.
In contrario: La visione dell'essenza divina non cesserà nella patria. Invece, secondo S. Paolo [1 Cor 13, 8 ss.], «la profezia cesserà». Perciò la profezia non avviene mediante la visione dell'essenza divina.
Dimostrazione: La profezia implica una conoscenza divina, ma a distanza: dei profeti infatti si legge [Eb 11, 13] che «vedevano lontano». Invece i beati che hanno raggiunto la patria non vedono come di lontano, ma da vicino, secondo l'espressione del Salmo [139, 14]: «I retti abiteranno alla tua presenza». Perciò è evidente che la conoscenza profetica è diversa dalla perfetta conoscenza che si avrà nella patria beata. E si distingue da essa come l'imperfetto dal perfetto, cessando al sopravvenire di questo, secondo l'affermazione dell'Apostolo [1 Cor 13, 8 ss.].
Ci furono però alcuni i quali, volendo distinguere la conoscenza profetica dalla conoscenza dei beati, insegnarono che i profeti avrebbero visto l'essenza divina, che essi chiamano «specchio eterno», senza però vederla in quanto è oggetto di beatitudine, ma solo in quanto contiene le ragioni degli eventi futuri. – Ora, ciò è assolutamente impossibile. Poiché Dio è oggetto della beatitudine secondo la sua stessa essenza. «Beato chi conosce te», scrive infatti S. Agostino [Conf. 5, 4], «anche se non conosce altro», cioè le creature.
Ora, non è possibile che uno veda le ragioni delle creature nell'essenza divina senza vedere quest'ultima. Sia perché l'essenza divina è l'intima ragione di quanto viene creato, mentre l'idea come tale non aggiunge all'essenza divina se non un rapporto alle creature, sia perché una cosa viene conosciuta prima in se stessa che in rapporto ad altro, per cui Dio viene conosciuto prima in se stesso, quale oggetto della beatitudine, che in rapporto ad altro, cioè per le ragioni delle cose che esistono in lui. È quindi impossibile che i profeti vedano Dio secondo le ragioni delle creature e non quale oggetto della beatitudine.
Bisogna concludere dunque che la visione profetica non è la visione della

stessa essenza divina, e i profeti non contemplano le cose che vedono nell'essenza divina, ma solo in determinate immagini, secondo l'illuminazione della luce di Dio. Per cui Dionigi [De cael. hier. 4, 3] scrive che «il saggio teologo chiama divina la visione prodotta dalle immagini rappresentative delle cose prive di figura corporea, perché i veggenti si riconducono alle realtà divine». E queste immagini rappresentative illustrate dalla luce di Dio hanno natura di specchio più dell'essenza divina. Infatti le immagini speculari dipendono dalle cose: il che non può dirsi di Dio. Può invece chiamarsi specchio questa illuminazione della mente profetica, in quanto riflette una somiglianza o immagine della prescienza divina. E merita così il nome di «specchio eterno», in quanto rappresenta la prescienza di Dio il quale, come sopra [q. 172, a. 1] si è detto, nella sua eternità vede tutte le cose come presenti.
Analisi delle obiezioni: Si dice che i profeti vedono nel libro della prescienza divina perché la verità si riflette nella mente del profeta [scaturendo] dalla prescienza stessa di Dio.
2. Si dice che l'uomo vede la forma della propria realtà nella verità prima in quanto l'immagine della prima verità rifulge nella mente umana, il che permette all'anima di conoscere se stessa.
3. Avendo Dio presenti in se stesso i futuri contingenti secondo la loro immutabile verità, egli può imprimerne una conoscenza analoga nella mente del profeta senza che questi veda Dio per essenza.

## Articolo 2

De Verit., q. 12, a. 7; In Is., c. 1; In 1 Cor., c. 14, lect. 1

### Se nella rivelazione profetica Dio infonda nuove specie nella mente del profeta, o soltanto nuovi lumi

Pare che nella rivelazione profetica Dio non infonda nuove specie nella mente del profeta, ma soltanto nuovi lumi. Infatti:
1. Secondo S. Girolamo [Glossa ord.], i profeti ricorrono alle immagini delle cose ad essi familiari. Ora, se la visione profetica avvenisse mediante l'infusione di nuove specie, le consuetudini precedenti non avrebbero alcun influsso. Quindi nell'animo del profeta non vengono infuse nuove specie, ma solo un nuovo lume profetico.
2. Come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 9], non è la visione immaginaria, ma solo quella intellettuale che fa il profeta: per cui Daniele [10. 1] afferma che «l'intelligenza è necessaria nella visione». Ma la visione intellettuale non si compie, secondo il medesimo S. Agostino [op. cit., c. 6], mediante immagini, bensì mediante la verità delle cose. Perciò la rivelazione profetica non avviene mediante l'infusione di specie.
3. Lo Spirito Santo col dono della profezia dà all'uomo qualcosa che supera le capacità della natura. Ma l'uomo con le sue facoltà naturali può formarsi la specie di qualsiasi cosa. Quindi nella rivelazione profetica non vengono infuse delle specie, ma solo una nuova luce intellettuale.
In contrario: In Osea [12, 11] si legge: «Ho moltiplicato per loro le visioni, e per mezzo dei profeti ho comunicato la mia somiglianza». Ora, la molteplicità delle visioni non si ha quanto alla luce intellettuale, che è identica in

tutte le visioni profetiche, ma solo quanto alla diversità delle specie, secondo le quali si ha anche la somiglianza. Perciò nella rivelazione profetica vengono infuse delle nuove specie, e non soltanto una nuova luce intellettuale.

Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 9], «la conoscenza profetica appartiene soprattutto alla mente». Ora, a proposito della conoscenza della mente umana bisogna considerare due cose: la percezione, o rappresentazione, delle cose e il giudizio sulle cose percepite. La rappresentazione viene fatta mediante le specie [intenzionali]: e nell'ordine naturale bisogna che prima esse vengano presentate ai sensi, in secondo luogo all'immaginazione e in terzo luogo all'intelletto possibile, il quale viene impressionato dalle specie della fantasia mediante l'illuminazione dell'intelletto agente.

Ora, nella fantasia non ci sono soltanto le forme delle realtà sensibili come sono ricevute dai sensi, ma anche quelle elaborate diversamente: o in seguito a qualche alterazione fisiologica, come avviene nei dormienti e nei pazzi furiosi, oppure perché si tratta di fantasmi preordinati dalla ragione alla conoscenza di qualcosa. Come infatti dalla diversa disposizione delle lettere dell'alfabeto derivano concetti diversi, così anche dalla diversa disposizione dei fantasmi risultano nell'intelletto specie intelligibili diverse. – Invece il giudizio della mente avviene mediante l'influsso della luce intellettiva.

Ora, il dono della profezia conferisce alla mente umana, nell'una e nell'altra funzione, qualcosa che supera le facoltà naturali: nel giudizio con l'infusione di una nuova luce intellettuale, nella percezione invece e nella rappresentazione delle cose con particolari specie [intenzionali]. L'insegnamento umano dunque può paragonarsi alla rivelazione profetica solo per quest'ultima funzione, non già rispetto alla prima: infatti il maestro presenta qualcosa al suo discepolo mediante la parola, ma non può illuminarlo interiormente, come Dio solo può fare. Ora, tra queste due funzioni la principale nella profezia è la prima: poiché il giudizio è il coronamento della conoscenza. Se quindi uno riceve da Dio la visione di qualcosa sotto forma di immagini fantastiche, come il Faraone [Gen 41] e Nabucodonosor [Dn, cc. 2, 4], oppure sotto forma di immagini materiali, come Baldassarre [Dn 5], costui non è da considerarsi profeta, se la sua mente non viene illuminata per giudicare, ma tali apparizioni sono qualcosa di imperfetto nel genere della profezia: cosicché alcuni [Mosè Maim., Dux neutr. 2, 36] le chiamano, come la divinazione dei sogni, «casi di profezia». Invece uno è profeta anche se il suo intelletto viene illuminato solo per giudicare [e interpretare] le visioni immaginarie di altri: ed è questo il caso di Giuseppe, il quale spiegò il sogno del Faraone [Gen 41]. Però, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 9], «profeta è soprattutto colui che eccelle nell'una e nell'altra funzione: nel vedere cioè in ispirito immagini di realtà corporali piene di significato, e nell'interpretarle con la vivacità della mente».

Ora, Dio presenta le immagini sensibili alla mente del profeta talora esteriormente mediante i sensi: come Daniele [5, 17 ss.] vide le parole scritte sulla parete. Talora invece lo fa mediante immagini fantastiche, o impresse direttamente da lui senza passare attraverso i sensi, come se nell'immaginazione di un cieco nato venissero impresse le immagini dei colori, oppure servendosi

di immagini ricevute dai sensi, come nel caso di Geremia [1, 13], il quale vide «una caldaia sul fuoco inclinata verso settentrione». Oppure Dio imprime le specie intelligibili nella mente stessa: ed è il caso di coloro che ricevono la scienza o la sapienza infusa, come Salomone [1 Re 3, 5 ss.] e gli Apostoli [At 2].

La luce intellettuale invece talvolta è infusa da Dio nella mente umana per giudicare cose viste da altri, come nel caso già riferito di Giuseppe e in quello degli Apostoli [Lc 24, 45], ai quali il Signore «aprì la mente all'intelligenza delle Scritture»: e a ciò si riduce il dono dell'«interpretazione». Altre volte invece questa luce è data per giudicare secondo la verità divina ciò che l'uomo apprende con le sue capacità naturali. Oppure ancora per giudicare con verità ed efficacia le cose da farsi, secondo le parole di Isaia [63, 14]: «Lo Spirito del Signore fu il suo condottiero».

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

Analisi delle obiezioni: 1. Come si è detto [nel corpo], quando nella rivelazione profetica Dio ricorre alle specie dell'immaginativa ricevute in precedenza dai sensi per comunicare qualche verità, allora le consuetudini precedenti influiscono sulla scelta delle immagini stesse; non invece quando queste vengono infuse totalmente dall'esterno.

2. La visione intellettuale non avviene mediante immagini corporee e singolari, però avviene mediante immagini intellettive: infatti S. Agostino [De Trin. 9, 11] insegna che «l'animo possiede una certa somiglianza con la forma che conosce». E questa immagine intellettiva nella rivelazione profetica talora viene impressa immediatamente da Dio; talora invece deriva, con l'aiuto del lume profetico, dalle immagini già elaborate dalla fantasia: poiché sotto le stesse immagini, grazie all'illustrazione di una luce più alta, si viene a conoscere una verità più recondita.

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

## Articolo 3

De Verit., q. 12, a. 9

### Se la visione profetica avvenga sempre con astrazione dai sensi

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

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

2. Quando una potenza è molto impegnata nella propria operazione, le altre

sospendono le loro funzioni: come coloro che sono molto occupati nell'ascoltare non percepiscono con la vista le cose che avvengono davanti a loro.
Ma nella visione profetica l'intelletto viene elevato e impegnato al sommo nella sua operazione. Perciò questa avviene sempre con astrazione dai sensi.
3. È impossibile volgersi simultaneamente da due parti opposte. Ma nella visione profetica la mente è volta a ricevere da una realtà superiore. Quindi non può volgersi simultaneamente alle realtà sensibili. E così è necessario che la rivelazione profetica avvenga sempre con astrazione dai sensi.
In contrario: S. Paolo [1 Cor 14, 32] afferma: «Le ispirazioni dei profeti sono sottomesse ai profeti». Ma ciò non potrebbe essere se il profeta non fosse padrone di sé, perché astratto dai sensi. Quindi la visione profetica non avviene con alienazione dai sensi.
Dimostrazione: La rivelazione profetica, come si è spiegato sopra [a. prec.], può avvenire in quattro modi, cioè: con l'infusione di una luce intellettuale, con il conferimento di nuove specie intelligibili, con l'apporto o il coordinamento di immagini fantastiche e con la presentazione di immagini sensibili. Ora, è evidente che non c'è astrazione dai sensi quando viene presentato qualcosa alla mente del profeta mediante immagini sensibili: sia che esse siano formate miracolosamente da Dio, come il roveto ardente mostrato a Mosè [Es 3, 2] e la scritta mostrata a Daniele [5], sia che vengano prodotte da altre cause, però in modo da essere ordinate dalla divina provvidenza a un significato profetico: come l'arca di Noè stava a significare la Chiesa.
Parimenti non è necessario che ci sia l'astrazione dai sensi per il fatto che la mente del profeta viene illuminata da una luce intellettuale o informata da nuove specie intelligibili: poiché in noi il perfetto giudizio dell'intelletto si ha mediante la riflessione sulle realtà sensibili, che sono i primi princìpi della nostra conoscenza, come si è visto nella Prima Parte [q. 84, a. 6].
Quando invece la rivelazione profetica avviene mediante immagini fantastiche, allora è necessario che ci sia l'astrazione dai sensi, affinché tali apparizioni di fantasmi non vengano riferite alle realtà esterne sensibili. Tale astrazione però talora è perfetta, per cui non si percepisce nulla con i sensi, talora invece è imperfetta, per cui si percepisce qualcosa, ma non in modo da poter distinguere ciò che viene percepito esternamente da ciò che è visto con l'immaginazione. Da cui le parole di S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 12]: «Le immagini dei corpi prodotte nell'anima sono viste come i corpi reali, così da non potersi distinguere un uomo presente e un uomo assente che viene immaginato come se fosse visto con gli occhi». Però questa alienazione dai sensi nei profeti non avviene per un disordine di natura, come negli ossessi e nei pazzi, ma per una causa ordinata: o fisiologica, come il sonno, o psicologica, come la violenza della contemplazione, secondo quanto si legge [At 10, 9 s.] di S. Pietro, che mentre pregava sul terrazzo «fu rapito in estasi»; oppure per virtù divina, come si legge di Ezechiele [1. 3]: «La mano del Signore fu sopra di lui [e lo rapì fuori di sé]».
Analisi delle obiezioni: 1. Quei testi parlano dei profeti a cui erano impresse o presentate delle immagini fantastiche, o nel sonno o nella veglia, come indicato rispettivamente dai termini sogno e visione.

2. Quando la mente si applica intensamente a cogliere delle realtà assenti lontane dai sensi, allora per violenza dell'applicazione segue l'alienazione dai sensi. Quando invece si applica intensamente a disporre o a giudicare le realtà sensibili, allora non è necessario che si astragga dai sensi.
3. Nella profezia il moto dell'anima non deriva dalla facoltà del profeta, ma dalla virtù di un influsso superiore. Perciò quando la mente del profeta è mossa da tale influsso a giudicare o a disporre qualcosa circa la realtà sensibile non si ha l'astrazione dai sensi: questa invece si ha solo quando la mente viene elevata alla contemplazione di realtà più sublimi.
4. [S. c.]. Si dice che le ispirazioni dei profeti sono sottomesse ai profeti quanto all'enunciazione delle profezie, della quale appunto sta parlando l'Apostolo: nel senso cioè che essi esprimono consapevolmente ciò che hanno visto, e non con la mente turbata alla maniera degli invasati, come dicevano Priscilla e Montano. Ma nell'atto della rivelazione profetica sono piuttosto essi stessi soggetti all'ispirazione, cioè al dono profetico.

Articolo 4
De Verit., q. 12, a. 1, ad 16; In Ioan., c. 11, lect. 7; In Heb., c. 11, lect. 7
Se i profeti siano sempre a conoscenza di ciò che profetizzano
Pare che i profeti siano sempre a conoscenza di ciò che profetizzano. Infatti:
1. Secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 9], «in quelli che avevano nello spirito dei segni mediante qualche immagine di realtà sensibili, se non interveniva la mente per capirne il significato, ancora non c'era la profezia». Ma le cose che vengono capite non possono rimanere sconosciute. Quindi il profeta non ignora mai ciò che profetizza.
2. Il lume profetico è superiore al lume della ragione naturale. Ma chi ha la scienza mediante il lume naturale non ignora mai ciò che sa. Perciò chiunque enunzia una cosa mediante il lume profetico non può non ignorarla.
3. La profezia è ordinata a illuminare gli uomini, per cui S. Pietro [2 Pt 1, 19] ha scritto: «Avete la parola dei profeti, alla quale fate bene a volgere l'attenzione, come a lampada che brilla in un luogo oscuro». Ora, nessuna cosa può illuminare gli altri se non è illuminata in se stessa. Quindi è evidente che il profeta viene sempre prima illuminato per conoscere ciò che dice agli altri.
In contrario: Nel Vangelo [Gv 11, 51] si legge: «Caifa disse questo non da se stesso, ma essendo sommo sacerdote profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione», ecc. Ora, Caifa questo non lo comprese. Quindi non tutti quelli che profetizzano conoscono ciò che profetizzano.
Dimostrazione: Nella rivelazione profetica la mente del profeta è mossa dallo Spirito Santo come uno strumento inadeguato è mosso dall'agente principale. Ora, la mente del profeta viene mossa non solo a conoscere, ma anche a parlare e ad agire: e talora a tutti e tre insieme questi atti, talora a due, talora a uno soltanto. E ciascuno di essi può avvenire con qualche difetto di conoscenza. Quando infatti la mente del profeta viene mossa a giudicare o a comprendere, talora è portata a conoscere soltanto una data cosa, altre volte invece arriva anche a conoscere che quella cosa gli viene rivelata da

Dio. - Parimenti talora la mente del profeta è mossa a parlare in modo da capire ciò che lo Spirito Santo vuole esprimere con quelle parole, come Davide, il quale poteva dire [2 Sam 23, 2]: «Lo spirito del Signore parla in me», talora invece colui che è mosso a dire delle parole non capisce ciò che lo Spirito Santo vuole intendere con esse, come è evidente nel caso di Caifa [Gv 11, 51].
Così pure quando lo Spirito Santo muove la mente di qualcuno a fare qualcosa, qualche volta l'interessato comprende ciò che la sua opera vuole significare, come nel caso di Geremia [13, 5. 9 ss.] quando nascose la sua cintura nell'Eufrate; altre volte invece non lo comprende: come i soldati che divisero le vesti di Cristo [Mt 27, 35] non ne compresero il significato. Perciò quando uno conosce di essere mosso dallo Spirito Santo a giudicare o a esprimere qualcosa con le parole o con le azioni, ciò appartiene propriamente alla profezia. Quando invece c'è la mozione dello Spirito senza che uno ne abbia coscienza, allora non si ha una vera profezia, ma un certo impulso profetico.
Si noti però che anche i veri profeti non conoscono tutto ciò che lo Spirito Santo voleva intendere nelle loro visioni, parole o anche azioni, poiché la mente del profeta è uno strumento inadeguato.
Sono così risolte anche le obiezioni. Infatti esse parlano dei veri profeti, la cui mente è illuminata da Dio in maniera perfetta.

## QUAESTIO 174
## DE DIVISIONE PROPHETIAE

Deinde considerandum est de divisione prophetiae.
Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, de divisione prophetiae in suas species. Secundo, utrum sit altior prophetia quae est sine imaginaria visione. Tertio, de diversitate graduum prophetiae. Quarto, utrum Moyses fuit eximius prophetarum. Quinto, utrum aliquis comprehensor possit esse propheta. Sexto, utrum prophetia creverit per temporis processum.

## ARGOMENTO 174
## DIVISIONI DELLA PROFEZIA

Trattiamo ora delle divisioni della profezia.
Sull'argomento imposteremo sei articoli: 1. La divisione della profezia nelle sue specie; 2. Se la profezia che non è accompagnata da visioni immaginarie sia la più alta; 3. I vari gradi della profezia; 4. Se Mosè sia stato il più eccelso dei profeti; 5. Se uno dei beati contemplanti possa essere profeta; 6. Se la profezia col passare del tempo abbia avuto un progresso.

### Articolo 1

De Verit., q. 12, a. 10; In Ier., c. 18; In Matth., c. 1

### Se la profezia sia ben divisa in profezia di predestinazione, di prescienza e di minaccia

Pare che la profezia non sia ben divisa dalla Glossa [ord.] nel commento a quel passo di S. Matteo [1, 23]: «Ecco, la Vergine concepirà», dove si dice che «c'è una profezia che dipende dalla predestinazione di Dio, e che deve avverarsi in tutti i modi, senza l'intervento del nostro arbitrio, come quella di

cui ora si tratta; ce n'è poi un'altra che dipende dalla prescienza di Dio, in cui si mescola il nostro arbitrio; e ce n'è infine una terza che è una minaccia, data come segno del castigo divino». Infatti:
1. Ciò che è comune a tutte le profezie non deve essere considerato come un membro nella divisione della profezia. Ora, tutte le profezie si basano sulla prescienza divina: poiché come dice una Glossa [ord. su Is 38, 1], «i profeti leggono nel libro della prescienza». Perciò la profezia di prescienza non va considerata come una delle specie della profezia.
2. Una profezia, come contiene una minaccia, così può contenere anche una promessa: e in tutti e due i casi ci può essere un cambiamento. Si legge infatti in Geremia [18, 7 s.]: «Talvolta nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di sradicare e di abbattere e di distruggere; ma se questo popolo, contro il quale avevo parlato, si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di fargli». E questa è una profezia di minaccia. Ma il testo continua [vv. 9]: «Altre volte nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di edificare e di piantare; ma se esso compie ciò che è male ai miei occhi, non ascoltando la mia voce, io mi pentirò del bene che avevo promesso di fargli». Come quindi viene posta la profezia di minaccia, così bisogna porre la profezia di promessa.
3. S. Isidoro [Etym. 7, 8] insegna: «Ci sono sette generi di profezia. Il primo è l'estasi, che è l'astrazione della mente: e fu così che S. Pietro vide quel recipiente calato dal cielo pieno di animali diversi. Il secondo è la visione, ed è il caso di Isaia: "Vidi il Signore seduto", ecc. Il terzo è il sogno: e fu così che Giacobbe vide la scala mentre dormiva. Il quarto è quello della nube: ed era così che Dio parlava a Mosè. Il quinto consiste nella voce dal cielo, che ad Abramo gridò: "Non stendere la tua mano contro il ragazzo". Il sesto è la parabola: come nel caso di Balaam. Il settimo è l'effusione dello Spirito Santo: come avvenne per quasi tutti i profeti». Inoltre egli pone [ib.] tre generi di visioni: «la prima mediante gli occhi del corpo; la seconda mediante l'immaginativa; la terza mediante l'intuizione della mente». Ora, tutte queste cose non sono ricordate nella divisione suddetta. Essa quindi non è adeguata.
In contrario: Basta l'autorità di S. Girolamo, al quale si attribuisce la Glossa suddetta.
Dimostrazione: In morale le specie degli abiti e degli atti si distinguono secondo l'oggetto. Ora, l'oggetto della profezia è dato dalle cose esistenti nella conoscenza divina al di sopra della capacità umana. Quindi la profezia si distingue in varie specie secondo le differenze esistenti fra tali cose, in base alla divisione indicata in precedenza [inizio art.]. Ora, sopra [q. 171, a. 6, ad 2] abbiamo detto che una cosa futura può considerarsi esistente nella conoscenza divina in due modi. Primo, come nella sua causa. E in questo senso abbiamo la profezia di minaccia: la quale non sempre si adempie, ma preannunzia l'ordine fra la causa e l'effetto, che talora è impedito da altri avvenimenti. – Secondo, Dio prevede le cose in se stesse. O come eventi che dipendono da lui direttamente: e la profezia che li riguarda è la profezia di predestinazione, poiché secondo il Damasceno [De fide orth. 2, 30] «Dio predestina ciò che non dipende da noi». – Oppure come cose da farsi da parte del libero arbitrio

dell'uomo: e in proposito si ha la profezia di prescienza. E quest'ultima riguarda sia i buoni che i cattivi: non così invece la profezia di predestinazione, che riguarda solo i buoni. Ma poiché la predestinazione rientra nella prescienza, nella Glossa [ord.] sull'inizio del Salterio vengono ricordate due sole specie di profezia, cioè quella «di prescienza» e quella «di minaccia».
Analisi delle obiezioni: 1. Propriamente la prescienza è la previsione degli eventi futuri come sono in se stessi: ed è in questo senso che denomina una specie della profezia. In quanto invece abbraccia tutti gli eventi futuri, sia in se stessi sia nelle loro cause, essa è comune a tutte le specie della profezia.
2. La profezia di promessa rientra in quella di minaccia: poiché entrambe hanno il medesimo grado di verità. Tuttavia si preferisce denominarla in base alla minaccia perché Dio è più disposto a condonare la pena che a ritirare i benefici promessi.
3. S. Isidoro distingue la profezia secondo il modo di profetizzare. E questo può distinguersi anche in base alle potenze conoscitive umane, che sono il senso, l'immaginazione e l'intelletto. E allora abbiamo tre tipi di visione, ricordate sia da lui che da S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, cc. 6, 7].
Oppure può distinguersi partendo dalle differenze dell'illuminazione profetica. La quale come illuminazione dell'intelletto corrisponde all'«effusione dello Spirito Santo», ricordata al settimo posto. - Quanto poi all'infusione di immagini fantastiche egli enumera tre cose: «il sogno», che occupa il terzo posto; «la visione», che avviene da svegli in rapporto a verità qualsiasi, e che egli mette al secondo posto, e «l'estasi», che egli nomina per prima, e che avviene mediante l'elevazione della mente a cose più sublimi. - Rispetto poi ai segni sensibili egli ne ricorda tre. Poiché il segno sensibile o consiste in una realtà materiale che appare ai sensi esterni: come «la nube», che troviamo al quarto posto. Oppure è «una voce» formata esternamente che raggiunge l'udito: ed è ricordata al quinto. O ancora infine è una voce articolata dall'uomo per esprimere qualcosa: il che si riduce alla «parabola», che è la sesta specie nel suo elenco.

Articolo 2
Infra, a. 3; III, q. 30, a. 3, ad 1; De Verit., q. 12, a. 12
Se la profezia che implica la visione intellettiva e quella immaginaria sia superiore a quella che si limita alla visione intellettiva
Pare che la profezia che implica la visione intellettiva e quella immaginaria sia superiore a quella che si limita alla visione intellettiva. Infatti:
1. S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 9], in un testo riferito anche dalla Glossa [P. Lomb.], a commento delle parole di S. Paolo [1 Cor 14, 2]: «Lo Spirito dice cose misteriose», afferma: «È meno profeta colui che in ispirito vede solo le immagini delle cose a lui rivelate; è maggiormente profeta colui che ne ha solo l'intelligenza, ma è sommamente profeta colui che eccelle in tutte e due le cose». Ora, ciò è proprio del profeta che ha insieme la visione intellettiva e quella immaginaria. Quindi tale profezia è superiore.
2. Quanto maggiore è la virtù di una cosa, tanto più lontano essa si estende. Ora, il lume profetico appartiene principalmente all'intelletto, come si è già

dimostrato [q. 173, a. 2]. Perciò la profezia che si estende fino all'immaginazione è più perfetta di quella che si limita all'intelletto.
3. S. Girolamo [Prol. al libro dei Re] distingue i «Profeti» dagli «Agiografi». Ora, quelli che egli denomina profeti, come Isaia, Geremia e altri consimili, assieme alla visione intellettiva ebbero anche quella immaginaria; non così invece gli agiografi che scrissero sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, come Giobbe, Davide e Salomone. Perciò Pare che quanti ebbero la visione immaginaria con quella intellettiva siano denominati profeti in senso più rigoroso di quelli che ebbero solo quest'ultima.
4. Dionigi [De cael. hier. 1, 2] afferma: «È impossibile che risplenda a noi la luce divina se non è avvolta nella varietà dei sacri veli». Ma la rivelazione profetica viene fatta mediante la luce divina. Quindi essa non può avvenire senza i veli dei fantasmi.
In contrario: La Glossa [ord.] sull'inizio del Salterio afferma che «il grado più alto della profezia si ha quando essa si attua con la sola ispirazione dello Spirito Santo, senza l'aiuto di azioni esterne, di parole, di visioni o di sogni».
Dimostrazione: La nobiltà dei mezzi viene desunta soprattutto dal fine. Ora, il fine della profezia è la manifestazione di qualche verità superiore alle capacità umane. Perciò quanto più tale manifestazione è efficace, tanto più la profezia è eccellente. Ora, è chiaro che la manifestazione della verità divina mediante la nuda contemplazione di essa è superiore a quella ottenuta mediante le immagini delle realtà materiali: essa infatti si avvicina maggiormente alla visione della patria celeste, in cui si contempla la verità nell'essenza di Dio. Quindi la profezia in cui si contempla una verità soprannaturale nella sua nuda verità intellettiva è superiore a quella in cui la verità soprannaturale viene manifestata mediante le immagini di esseri corporei nella visione immaginaria.
Essa inoltre dimostra la maggiore elevatezza della mente del profeta: poiché anche nell'insegnamento umano il discepolo che è in grado di capire la verità intelligibile presentata puramente e semplicemente dal maestro si dimostra più intelligente del discepolo che ha bisogno di esservi introdotto mediante esempi sensibili. Per questo in lode della sua profezia Davide [2 Sam 23, 3 s.] diceva: «A me ha parlato il Forte d'Israele (...). È come la luce del mattino al sorgere del sole, in un mattino senza nubi».
Analisi delle obiezioni: 1. Quando una verità soprannaturale deve essere rivelata mediante immagini sensibili e materiali, allora è più eccellente il profeta che le riceve entrambe, cioè sia la luce intellettuale che la visione immaginaria, che non quello che ne riceve una sola: poiché allora la profezia è più perfetta. Ed è in questo senso che parla S. Agostino. Ma quella profezia in cui si ha la nuda rivelazione di una verità di ordine intellettivo è superiore a tutte le altre.
2. Ciò che è desiderabile per se stesso va giudicato diversamente da ciò che è desiderabile in vista di qualche altra cosa. Trattandosi infatti di cose che sono desiderabili per se stesse, un agente tanto più è superiore quanto più la sua virtù si estende sino agli effetti più remoti: come un medico è tanto più eccellente quanto più numerosi e più gravi sono i malati che può guarire.

Invece nelle cose che sono desiderabili in vista di altre un agente mostra di avere tanta maggiore virtù quanto minori e più immediati sono i mezzi con i quali può raggiungere il suo intento: come il medico più lodato è quello che può guarire l'infermo impiegando pochi ed elementari rimedi. Ora, la visione immaginaria nella conoscenza profetica non è desiderabile per se stessa, ma per la manifestazione della verità di ordine intellettivo. Quindi la profezia è tanto più eccellente quanto meno ne ha bisogno.

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

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

## Articolo 3

In 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 7, ad 2; De Verit., q. 12, a. 13; In 1 Cor., c. 13, lect. 4

### Se i gradi della profezia si possano distinguere secondo la visione immaginaria

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

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

visione intellettuale.
2. Un profeta non ha che un grado di profezia. Eppure al medesimo profeta vengono fatte rivelazioni secondo diversi tipi di visione immaginaria. Quindi la diversità della visione immaginaria non diversifica i vari gradi della profezia.
3. Secondo la Glossa [P. Lomb.] sull'inizio del Salterio, la profezia consiste «in parole e fatti, sogni e visioni». Perciò i gradi della profezia non vanno distinti secondo la visione immaginaria, la quale include le visioni e i sogni, più che secondo le parole e i fatti.
In contrario: Il mezzo conoscitivo è ciò che distingue i gradi della conoscenza: come la scienza dell'essenza [propter quid] è superiore alla scienza dell'esistenza [quia] e all'opinione per il fatto che ha un mezzo conoscitivo [o dimostrativo] più alto. Ma la visione immaginaria nella conoscenza profetica è come un mezzo conoscitivo. Perciò i gradi della profezia vanno distinti secondo la visione immaginaria.
Dimostrazione: La profezia in cui mediante una luce di ordine intellettivo vengono rivelate delle verità soprannaturali con una visione immaginaria occupa, come si è visto [a. prec., ad 3], il grado intermedio tra la profezia in cui vengono rivelate verità soprannaturali senza dette visioni e quella in cui mediante la luce intellettuale e senza visioni immaginarie l'uomo viene portato a conoscere e a compiere cose attinenti alla condotta umana. La conoscenza però appartiene alla profezia più dell'operazione. Perciò quando da un'ispirazione interna uno è mosso a compiere qualche atto esterno, si ha l'infimo grado della profezia: come si legge [Gdc 15, 14] di Sansone che «lo Spirito del Signore lo investì: le funi che aveva nelle braccia divennero come fili di lino bruciacchiati dal fuoco e i legami gli caddero disfatti dalle mani». – Il secondo grado della profezia si ha invece quando uno è illuminato interiormente a conoscere delle cose che però non superano i limiti della conoscenza naturale: ed è così che si legge [1 Re 4, 32 s.] di Salomone che «pronunziò proverbi; parlò di piante, dal cedro del Libano all'issopo che sbuca dal muro; parlò di quadrupedi, di uccelli, di rettili e di pesci». E tutto ciò per ispirazione divina, poiché si era detto in precedenza [v. 29]: «Dio concesse a Salomone saggezza e intelligenza molto grandi». – Però questi due gradi sono al di sotto della profezia propriamente detta: poiché non raggiungono la verità soprannaturale.
Invece la profezia in cui si ha la rivelazione di verità soprannaturali mediante la visione immaginaria si differenzia in primo luogo nel sogno e nella visione, che si hanno rispettivamente nel sonno e nella veglia. La visione però appartiene a un grado superiore di profezia: poiché la virtù del lume profetico che astrae fino alle realtà soprannaturali l'anima occupata nelle realtà sensibili è più forte di quella che nel sonno trova l'anima dell'uomo già astratta da queste ultime. – In secondo luogo i gradi della profezia si distinguono per le espressioni di ordine fantastico con le quali viene espressa la verità intelligibile. E poiché i segni più espliciti della verità intelligibile sono le parole, quando il profeta sente delle parole che esprimono la detta verità, sia nella veglia che nel sonno, si ha un grado di profezia più alto di quando egli vede delle cose che sono semplicemente dei simboli di qualche verità, come «le

sette spighe piene» che stavano a significare «i sette anni di abbondanza» [Gen 41, 26]. E anche qui una profezia è tanto più alta quanto più tali simboli sono espressivi: come quando Geremia [1, 13] previde l'incendio di Gerusalemme sotto l'immagine di «una caldaia sul fuoco». - In terzo luogo il grado della profezia è più alto quando il profeta non solo percepisce delle parole e dei fatti simbolici, ma vede pure, sia nel sonno che nella veglia, qualcuno che gli parla o gli mostra qualcosa: poiché ciò indica che la mente del profeta si avvicina maggiormente alla causa della rivelazione.
In quarto luogo l'altezza della profezia può essere determinata in base alla condizione di colui che si mostra al profeta. Infatti se colui che parla o rivela, sia nella veglia che nel sonno, ha l'aspetto di un angelo, il grado della profezia è più alto che se avesse l'aspetto di un uomo. Ed è ancora più alto se si mostra come Dio, secondo le parole di Isaia [6, 1]: «Vidi il Signore seduto su un trono».
Ma al di sopra di tutti questi gradi sta il terzo genere di profezia, in cui la verità intelligibile e soprannaturale viene rivelata senza visioni immaginarie. Quest'ultimo grado però trascende la profezia propriamente detta, come sopra [a. 2, ad 3] si è spiegato. Quindi i gradi della profezia propriamente detta si distinguono secondo la visione immaginaria.
Analisi delle obiezioni: 1. Le differenze esistenti nella luce intellettuale non possono essere conosciute da noi se non in base alle loro espressioni immaginarie e sensibili. Perciò la diversità del lume intelligibile viene giudicato in base alla diversità delle immagini corrispondenti.
2. La profezia, come sopra [q. 171, a. 2] si è detto, non è data sotto forma di abito immanente, ma di influsso transitorio. Quindi nulla impedisce che allo stesso profeta la rivelazione profetica venga fatta in tempi diversi secondo gradi diversi.
3. Le parole e i fatti di cui si parla non appartengono alla rivelazione, ma all'annuncio della profezia: e quest'ultimo viene fatto secondo le disposizioni di coloro a cui viene enunciato quanto era stato rivelato al profeta, il quale si serve ora delle parole, ora dei fatti. Ma questo annuncio e il compimento dei miracoli sono conseguenti alla profezia, come si è detto sopra [q. 171, a. 1].

## Articolo 4

De Verit., q. 12, a. 9, ad 1; a. 14; In Is., c. 6

### Se Mosè sia stato il più grande dei Profeti

Pare che Mosè non sia stato il più grande dei Profeti. Infatti:
1. La Glossa [ord.] sull'inizio del Salterio afferma che «Davide è chiamato il Profeta per eccellenza». Perciò non fu Mosè il più eccellente di tutti.
2. Furono compiuti miracoli più grandi da Giosuè, il quale fece fermare il sole e la luna [Gs 10, 12 s.], e da Isaia, il quale fece retrocedere il sole [Is 38, 8], che da Mosè, il quale divise il Mar Rosso [Es 14, 21]. E lo stesso si dica di Elia, del quale si legge [Sir 48, 4 s.]: «E chi può vantarsi di esserti uguale, tu che risvegliasti un defunto dalla morte e dagli inferi?». Quindi non fu Mosè il più grande dei profeti.
3. Nel Vangelo [Mt 11, 11] si legge che «fra i nati di donna non è sorto uno

più grande di Giovanni il Battista». Perciò non fu Mosè il più grande di tutti i profeti.
In contrario: Nel Deuteronomio [34, 10] si legge: «Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè».
Dimostrazione: Sebbene sotto qualche aspetto altri Profeti siano stati superiori a Mosè, tuttavia assolutamente parlando Mosè fu superiore a tutti. Infatti nella profezia vanno considerate, come si è detto [a. 3; q. 171, a. 1], sia la conoscenza, tanto secondo la visione intellettuale quanto secondo la visione immaginaria, sia l'annuncio e la conferma di essa mediante i miracoli. Ora, Mosè fu superiore agli altri prima di tutto quanto alla visione intellettuale, poiché secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, cc. 27, 28] egli vide l'essenza stessa di Dio, come S. Paolo nel suo rapimento. Per cui nei Numeri [12, 8] si afferma che «gli vede il Signore apertamente, non per mezzo di enigmi».
Secondo, quanto alla visione immaginaria, di cui egli quasi fruiva a piacimento, non solo ascoltando le parole, ma anche vedendo colui che parlava, persino sotto l'aspetto di Dio, e non solo nel sonno, ma anche nella veglia. Da cui le parole dell'Esodo [33, 11]: «Il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con un altro»
Terzo, quanto all'annuncio: poiché egli parlava a tutto il popolo dei credenti da parte di Dio come nell'atto di promulgare per la prima volta la legge; invece gli altri Profeti parlavano al popolo in nome di Dio per indurre all'osservanza della legge di Mosè, come si legge in Malachia [3, 22]: «Tenete a mente la legge del mio servo Mosè».
Quarto, rispetto al compimento dei miracoli: poiché egli li compì dinanzi a tutto un popolo di infedeli. Da cui le parole del Deuteronomio [34, 10 s.]: «Non è più sorto in Israele un profeta come Mosé, lui con il quale il Signore parlava faccia a faccia, per tutti i segni e prodigi che il Signore aveva mandato a compiere nel paese di Egitto, contro il Faraone, contro i suoi ministri e contro tutto il suo paese».
Analisi delle obiezioni: 1. La profezia di Davide si avvicina a quella di Mosè quanto alla visione intellettuale, poiché entrambi ricevettero una rivelazione della verità intelligibile e soprannaturale senza visioni immaginarie.
Tuttavia la visione di Mosè fu superiore quanto alla conoscenza della divinità, mentre Davide conobbe ed espresse in modo più completo i misteri dell'incarnazione di Cristo.
2. I prodigi dei Profeti suddetti furono più grandi quanto alla sostanza del fatto, però i miracoli di Mosè furono più grandi quanto al modo in cui furono prodotti, poiché furono compiuti dinanzi a tutto il popolo.
3. S. Giovanni Battista appartiene al nuovo Testamento, i cui ministri sono superiori allo stesso Mosè, poiché contemplano Dio più «a viso scoperto», come dice S. Paolo [2 Cor 3, 18].

Articolo 5
Supra, q. 173, a. 1; III, q. 7, a. 8; In 1 Cor., c. 13, lect. 3
Se anche nei beati si riscontri qualche grado di profezia
Pare che anche nei beati si riscontri qualche grado di profezia. Infatti:

1. Mosè, come si è detto [a. 4], vide l'essenza divina. E tuttavia egli è denominato profeta. Quindi per lo stesso motivo anche i beati possono dirsi profeti.
2. La profezia è «una rivelazione divina» [Cassiod., Exp. in Ps., Prol.]. Ma le rivelazioni divine vengono fatte anche agli angeli beati. Quindi anch'essi possono dirsi profeti.
3. Cristo fu comprensore fin dall'istante del suo concepimento. E tuttavia egli ha affermato di essere un profeta quando disse [Mt 13, 57]: «Un profeta non è disprezzato se non nella sua patria». Perciò anche i beati contemplanti possono dirsi profeti.
4. Di Samuele si legge [Sir 46, 20]: «Anche dal sepolcro levò ancora la voce, per allontanare in una profezia l'iniquità dal popolo». Quindi per lo stesso motivo possono denominarsi profeti dopo la morte anche gli altri santi.
In contrario: S. Pietro [2 Pt 1, 19] paragona «la parola dei profeti» a «una lampada che brilla in un luogo oscuro». Ora, nei beati non c'è alcuna oscurità. Quindi essi non possono dirsi profeti.
Dimostrazione: La profezia implica una visione in lontananza di verità soprannaturali. Ora, questa lontananza può dipendere da due cose. Primo, dalla conoscenza medesima: cioè perché la verità soprannaturale non è conosciuta in se stessa, ma nei suoi effetti. E se viene a essere conosciuta mediante figure di realtà corporee è ancora più lontana che se venisse conosciuta mediante effetti di ordine intellettivo. Ora, tale è soprattutto la visione profetica, che avviene attraverso immagini di realtà materiali. - Secondo, la lontananza può dipendere direttamente dal conoscente, il quale non ha raggiunto la sua perfezione: poiché, come dice S. Paolo [2 Cor 5, 6], «finché abitiamo nel corpo siamo in esilio, lontano dal Signore». Ora, in nessuno di questi due modi i beati sono lontani. Quindi essi non possono dirsi profeti.
Analisi delle obiezioni: 1. Quella visione di Mosè avvenne nell'estasi e in maniera transitoria, non già in maniera permanente, come nei beati. Per cui, pur vedendo, era lontano. E così tale visione non perdeva del tutto il carattere di profezia.
2. Gli angeli ricevono la rivelazione divina non come esseri lontani, ma come spiriti totalmente uniti a Dio. Perciò tale rivelazione non ha carattere di profezia.
3. Cristo era insieme comprensore e viatore. Quindi non poteva dirsi profeta in quanto comprensore, ma solo in quanto viatore.
4. Samuele in quel tempo non aveva ancora raggiunto lo stato dei beati. Se quindi per volontà di Dio la sua anima, grazie a una rivelazione divina, predisse a Saul l'esito della battaglia [1 Sam 28, 8 ss.], il fatto ha ancora carattere di profezia. Non si può dire invece altrettanto dei Santi che sono già nella patria beata. - Né fa obiezioni dire che ciò avvenne per arte diabolica. Poiché sebbene i demoni non possano evocare l'anima di un santo, né obbligarla a compiere qualcosa, tuttavia può avvenire per virtù divina che, mentre si consulta il demonio, Dio stesso servendosi del suo messaggero enunzi la verità: come servendosi di Elia egli rispose la verità ai messaggeri inviati dal re per consultare il dio di Accaron [2 Re 1, 2 ss.].
Sebbene si possa anche rispondere che in quel caso non fu l'anima di

Samuele ad apparire, ma un demonio che parlava a suo nome; e il Savio lo chiama Samuele, e dà al suo responso il nome di profezia, secondo l'opinione di Saul e dei presenti, che pensavano in tal modo.

Articolo 6
I, q. 57, a. 5, ad 3; De Verit., q. 12, a. 14, ad 1
Se i gradi della profezia mutino secondo i tempi
Pare che i gradi della profezia mutino secondo i tempi. Infatti:
1. La profezia è ordinataalla conoscenza delle cose di Dio, come si è visto [a. 2]. Ora, secondo S. Gregorio [In Ez hom. 16], «la conoscenza di Dio crebbe con l'andare del tempo». Perciò i gradi della profezia devono distinguersi secondo la successione dei tempi.
2. La rivelazione profetica avviene alla maniera di una locuzione indirizzata da Dio all'uomo; dai profeti poi le cose ad essi rivelate vengono divulgate sia con la parola che con lo scritto. Ora, nella Scrittura [1 Sam 3, 1] si legge che prima di Samuele «la parola del Signore era preziosa», ossia rara; dopo invece essa venne rivolta a molti. Parimenti non risulta che dei libri profetici siano stati scritti prima di Isaia, al quale fu detto [8, 1]: «Prenditi una grande tavoletta e scrivici con caratteri ordinari»; dopodiché molti Profeti scrissero le loro profezie. Quindi la profezia con l'andar del tempo è progredita.
3. Il Signore afferma [Mt 11, 13]: «La Legge e tutti i Profeti hanno profetato fino a Giovanni». Dopo però il dono della profezia fu concesso ai discepoli di Cristo in maniera molto più eccellente che agli antichi profeti, secondo le parole di S. Paolo [Ef 3, 5]: «Il mistero di Cristo non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi Apostoli e Profeti per mezzo dello Spirito». Quindi con il succedersi dei tempi la profezia ha fatto dei progressi.
In contrario: Mosè, come sopra [a. 4] si è visto, fu il più grande dei profeti: eppure venne prima degli altri profeti. Quindi la profezia non è progredita col succedersi dei tempi.
Dimostrazione: La profezia, come si è detto [a. 2], è ordinata alla conoscenza della verità divina, la cui considerazione non solo ci istruisce nella fede, ma anche ci guida nell'operare, secondo le parole del Salmo [42, 3]: «Manda la tua verità e la tua luce: siano esse a guidarmi». Ora, la nostra fede consiste principalmente in due cose: innanzitutto nella vera conoscenza di Dio, poiché sta scritto [Eb 11, 6]: «Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste»; in secondo luogo nel mistero dell'incarnazione di Cristo, secondo le parole del Vangelo [Gv 14, 1]: «Credete in Dio; credete anche in me». Se quindi parliamo della profezia in quanto è ordinata alla fede in Dio, allora troviamo che essa si è sviluppata in tre periodi di tempo: prima della legge, sotto la legge e sotto la grazia. Infatti prima della legge Abramo e gli altri Patriarchi furono profeticamente istruiti sulle cose relative alla fede nella divinità. Per cui sono anche chiamati profeti, come si legge nei Salmi [104, 15]: «Non fate alcun male ai miei profeti», e si tratta in particolare di Abramo e di Isacco. – Sotto la legge, poi, la rivelazione profetica su quanto riguarda la fede nella divinità fu fatta in maniera più eccellente che in precedenza: poiché

ormai bisognava istruire su questo punto non solo delle persone e famiglie particolari, ma tutto un popolo.
Da cui le parole dette dal Signore a Mosè [Es 6, 2 s.]: «Io sono il Signore! Sono apparso ad Abramo, a Isacco, a Giacobbe come Dio onnipotente, ma con il mio nome di Adonai non mi sono manifestato a loro»: in quanto cioè i suddetti Patriarchi furono istruiti in generale sull'onnipotenza dell'unico Dio, ma in seguito Mosè fu istruito più pienamente sulla semplicità dell'essenza divina, quando gli fu detto [Es 3, 14]: «Io sono colui che sono»; il quale nome viene sostituito dai Giudei con quello di Adonai, per rispetto di quel nome ineffabile. - Finalmente al tempo della grazia fu rivelato dal Figlio stesso di Dio il mistero della Trinità, secondo le parole evangeliche [Mt 28, 19]: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».
In ognuno però di questi periodi la rivelazione più importante fu la prima. Nel periodo precedente alla legge la prima rivelazione fu quella fatta ad Abramo, quando gli uomini avevano iniziato a perdere la fede nell'unico vero Dio cadendo nell'idolatria: mentre prima tale rivelazione non era necessaria, essendo tutti fedeli al culto di un unico Dio. Isacco invece ricevette una rivelazione meno importante, quasi fondata sulla rivelazione fatta ad Abramo, come si rileva da quelle parole [Gen 26, 24]: «Io sono il Dio di Abramo tuo padre». E così anche a Giacobbe fu detto [Gen 28, 13]: «Io sono il Dio di Abramo tuo padre, e il Dio di Isacco».
Parimenti nel periodo della legge la prima rivelazione, cioè quella fatta a Mosè, fu la più importante: e su di essa è fondata ogni altra rivelazione dei Profeti. - Così pure nel tempo della grazia tutta la fede della Chiesa è fondata sulla rivelazione dell'unità e della trinità di Dio fatta agli Apostoli, secondo le parole evangeliche [Mt 16, 18]: «Su questa pietra», cioè sulla professione di questa tua fede, «edificherò la mia Chiesa».
Quanto poi alla fede nell'incarnazione di Cristo, è noto che quanto più i credenti furono vicini a Cristo, sia prima che dopo, generalmente furono istruiti su questo punto in maniera più perfetta. Però più perfettamente dopo che prima, come insegna l'Apostolo [Ef 3, 5].
Per quanto riguarda infine la guida degli atti umani, la rivelazione profetica varia non secondo la successione dei tempi, ma secondo la gravità delle circostanze: poiché sta scritto [Pr 29, 18] che «senza la rivelazione profetica il popolo diventa sfrenato». Perciò in tutti i tempi gli uomini furono istruiti da Dio sulla loro condotta, come era richiesto dalla salvezza degli eletti.
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole di S. Gregorio valgono per il tempo precedente all'incarnazione di Cristo, rispetto alla conoscenza di tale mistero.
2. Rispondiamo con S. Agostino [De civ. Dei 18, 27] che «come all'inizio del regno degli Assiri sorse Abramo, al quale vennero fatte le più chiare promesse, così al sorgere della Babilonia d'occidente», cioè di Roma, «sotto il cui dominio doveva nascere il Cristo, nel quale si sarebbero adempiute quelle promesse e gli oracoli dei Profeti, questi dovevano essere non solo pronunziati, ma scritti, quali testimonianze di un così grande avvenimento futuro.

Sebbene infatti i profeti non siano quasi mai mancati al popolo d'Israele nel periodo dei re, tuttavia essi allora servirono soltanto a Israele, e non ai gentili. Ma quando venivano composti gli scritti profetici più importanti, che un giorno avrebbero giovato alle genti, allora veniva fondata questa città», cioè Roma, «che sulle genti avrebbe dominato». Ed era opportuno che i profeti in Israele abbondassero soprattutto nel tempo dei Re, perché allora quel popolo non era oppresso dagli stranieri, ma aveva il proprio sovrano: per cui era necessario che venisse istruito dai profeti sulla condotta da tenere, in quanto godeva della sua libertà.

3. I profeti che preannunziavano la venuta di Cristo non potevano durare che «fino a Giovanni», il quale additò il Cristo già presente [Gv 1, 29 ss.]. Tuttavia, come scrive S. Girolamo [In Mt 2, su 11, 13], «non si dice per questo che dopo Giovanni [Battista] non ci sarebbero più stati dei profeti: leggiamo infatti negli Atti degli Apostoli che profetarono sia Agabo che le quattro vergini figlie di Filippo». Inoltre S. Giovanni [Evangelista] scrisse un libro profetico sulla fine della Chiesa. E in ogni tempo non mancarono mai persone dotate di spirito profetico, non per rivelare nuove dottrine di fede, ma per guidare la condotta degli uomini. Come S. Agostino [De civ. Dei 5, 26] riferisce che l'imperatore Teodosio «mandò messaggeri al monaco Giovanni che era in Egitto, e di cui aveva conosciuto la vasta reputazione di profeta, ricevendo da lui la predizione certissima della vittoria».

## QUAESTIO 175
## DE RAPTU

Deinde considerandum est de raptu.

Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum anima hominis rapiatur ad divina. Secundo, utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel appetitivam. Tertio, utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam. Quarto, utrum fuerit alienatus a sensibus. Quinto, utrum totaliter fuerit anima a corpore separata in statu illo. Sexto, quid circa hoc scivit, et quid ignoravit.

## ARGOMENTO 175
## IL RAPIMENTO

Veniamo ora a parlare del rapimento.

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

### Articolo 1

De Verit., q. 13, a. 1; a. 2, ad 9; In 2 Cor., c. 12, lect. 1

### Se l'anima umana possa essere rapita in Dio

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

1. Il rapimento è così definito da alcuni: «Elevazione, in forza di una natura superiore, da ciò che è secondo la natura a ciò che supera la natura». Ora, l'essere elevati alle cose divine è secondo la natura umana, poiché si legge in S. Agostino [Conf. 1, 1]: «Signore, ci hai fatti per te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te». Quindi l'anima umana non viene mai rapita in Dio.
2. Dionigi [De div. nom. 8] insegna che «la giustizia di Dio si rivela in questo, che a tutti gli esseri distribuisce secondo il loro grado e la loro dignità». Ma che uno venga elevato al di sopra della sua natura non spetta al grado e alla dignità dell'uomo. Quindi l'anima umana non può essere rapita da Dio alle cose divine.
3. Il rapimento implica una certa violenza. Ma Dio, scrive il Damasceno [De fide orth. 2, 30], non ci governa con violenza, o per coazione. Quindi l'anima umana non viene mai rapita in Dio.
In contrario: L'Apostolo [2 Cor 12, 2] afferma: «Conosco un uomo in Cristo rapito fino al terzo cielo»; e la Glossa [ord.] spiega: «rapito, cioè elevato contro la sua natura».
Dimostrazione: Il rapimento implica una certa violenza, come si è detto [ob. 3]. Ora «violento», come dice Aristotele [Ethic. 3, 1], «è quanto è causato dall'esterno, senza cooperazione alcuna da parte di chi subisce la violenza».
Ora, ogni essere coopera a ciò a cui tende secondo la propria inclinazione, sia volontaria che naturale. Perciò chi viene rapito da una causa esterna deve essere rapito verso cose differenti da quelle a cui tende la sua inclinazione. E questa differenza può dipendere da due fattori. Primo, dalla diversità del termine finale, p. es. quando una pietra viene lanciata verso l'alto, mentre per natura tende al basso. Secondo, dalla diversità nel modo di tendervi, come nel caso di una pietra scagliata in basso a una velocità superiore al suo moto naturale.
Parimenti anche l'anima umana può essere rapita verso cose che sono estranee alla sua natura: primo, rispetto al termine del rapimento, p. es. quando è trascinata a subire delle pene, secondo l'espressione del Salmo [49, 22]: «Perché [la divina giustizia] non vi rapisca, e nessuno vi salvi». – Secondo, rispetto al modo connaturale per l'uomo, che consiste nel conoscere intellettualmente la verità partendo dalle realtà sensibili. Per cui quando l'uomo viene astratto dai sensi si dice che viene rapito, anche se viene elevato a cose a cui è ordinato per natura: purché ciò non avvenga in forza di una propria inclinazione, come accade nel sonno, il quale è secondo la natura, e quindi a rigore non può dirsi un rapimento.
Ora, questa astrazione, qualunque ne sia l'oggetto, può derivare da tre cause diverse. Primo, da una causa fisiologica: come è evidente in quelli che subiscono l'alienazione per qualche malattia. – Secondo, dalla potenza dei demoni: come è evidente negli ossessi. – Terzo, dalla virtù di Dio. Ed è questo il rapimento di cui ora parliamo: cioè l'elevazione di un uomo, prodotta dallo spirito di Dio, a cose soprannaturali con astrazione dai sensi, secondo le parole di Ezechiele [8, 3]: «Uno spirito mi sollevò fra terra e cielo e mi portò in visioni divine a Gerusalemme».

Tuttavia si noti che talora si dice che uno è rapito non solo quando è astratto dai sensi, ma anche quando è distratto dalle cose a cui attendeva, come quando uno si trova a divagare con la mente senza averlo voluto. Ma questo non è un uso appropriato del termine.

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

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

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

## Articolo 2

I-II, q. 28, a. 3; In 2 Cor., c. 12, lect. 1

### Se il rapimento appartenga più alle potenze appetitive che a quelle conoscitive

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

1. Dionigi [De div. nom. 4, 13] insegna: «È l'amore di Dio che provoca l'estasi ». Ma l'amore appartiene alle potenze appetitive. Quindi anche l'estasi, o rapimento.

2. S. Gregorio [Dial. 2, 3] afferma: «Colui che finì col pascolare i porci, per la disAnalisi dell'anima e l'impudicizia, decadde al di sotto di sé; Pietro invece, che fu sciolto dall'angelo e rapito in estasi, andò fuori di sé, ma al di sopra di sé». Ora, il figliol prodigo precipitò in basso con l'affetto. Perciò anche quelli che sono rapiti in alto, lo sono mediante l'affetto.

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

In contrario: A proposito delle parole del Salmo [115, 11]: «Ho detto nel mio trasporto: Ogni uomo è inganno», la Glossa [ord. di Agost.] commenta: «Qui si parla di estasi, dal momento che l'anima non esce fuori di sé per la

paura, ma in quanto sollevata da una rivelazione». Ma la rivelazione appartiene alle potenze intellettive. Quindi anche l'estasi, o rapimento.
Dimostrazione: Possiamo considerare il rapimento sotto due aspetti. Primo, in rapporto al suo oggetto. E allora, propriamente parlando, il rapimento non può appartenere alle potenze appetitive, ma solo a quelle conoscitive. Abbiamo infatti già visto [a. prec.] che il rapimento è estraneo all'inclinazione del soggetto. Ora, il moto delle potenze appetitive è già un'inclinazione verso il bene appetibile. Perciò, propriamente parlando, per il fatto che uno prova affezione per qualcosa non viene rapito, ma si muove da se stesso.
Secondo, il rapimento può essere considerato in rapporto alle sue cause. E allora esso può avere una causa nelle potenze appetitive. Poiché per il fatto stesso che l'affetto si abbandona con violenza a qualche sentimento, l'uomo per tale violenza viene astratto da tutto il resto.
Inoltre il rapimento produce degli effetti nelle potenze appetitive: cioè quando uno si diletta di ciò che lo rapisce. Per cui l'Apostolo [2 Cor 12, 2. 4] non dice solo di essere stato rapito «al terzo cielo», accennando così alla contemplazione dell'intelletto, ma anche «in Paradiso», in rapporto alla parte affettiva.
Analisi delle obiezioni: 1. Il rapimento aggiunge qualcosa all'estasi. L'estasi infatti implica solo un'alienazione da se medesimi, per cui uno è posto fuori del proprio stato abituale; il rapimento invece vi aggiunge una certa violenza. L'estasi quindi può verificarsi anche nella parte appetitiva: p. es. quando l'affetto di un uomo tende a cose che sono al di fuori di lui. E in questo senso Dionigi dice che «l'amore divino provoca l'estasi»: poiché fa sì che la volontà dell'uomo tenda alle cose amate. Infatti egli aggiunge che «Dio stesso, che è la causa di tutte le cose, per l'abbondanza della sua amorosa bontà esce da se medesimo provvedendo a tutti gli esseri». - Ma anche se queste parole si riferissero espressamente al rapimento, altro non direbbero se non che l'amore può essere la causa del rapimento.
2. Nell'uomo ci sono due generi di appetiti: l'intellettivo, che è detto volontà, e il sensitivo, che è detto sensualità. Ora, è compito proprio dell'uomo far sì che l'appetito inferiore sia sottoposto a quello superiore, e ne subisca la mozione. Perciò l'uomo può andare fuori di sé, rispetto alla parte appetitiva, in due modi. Primo, quando l'appetito intellettivo tende totalmente alle cose divine, trascurando quelle che interessano l'appetito sensitivo. E così Dionigi [De div. nom. 4, 13] afferma che «S. Paolo, in virtù dell'amore che provocava l'estasi, poteva dire: "Io vivo, ma non sono più io: è Cristo che vive in me"». Secondo, quando l'uomo, trascurando l'appetito superiore, si getta totalmente sulle cose che interessano gli appetiti inferiori. E così «colui che si ridusse a pascolare i porci cadde al di sotto di sé». E questo trasporto, o estasi, si avvicina più del precedente alla nozione di rapimento: poiché l'appetito superiore è più proprio dell'uomo, per cui quando costui, per la violenza degli appetiti inferiori, è sottratto al moto dell'appetito superiore, diviene estraneo a ciò che gli è proprio. Siccome però nel caso manca la violenza, inquantoché la volontà può resistere alla passione, non si ha un vero rapimento: a meno che la passione non sia così violenta da togliere del tutto l'uso della ragione, come avviene in coloro che impazziscono per la violenza

dell'ira o dell'amore.
Tuttavia si deve notare che l'uno e l'altro trasporto di ordine appetitivo possono causare dei trasporti di ordine conoscitivo: o perché la mente astratta dai sensi viene rapita verso la contemplazione di realtà intelligibili, o perché viene rapita in qualche visione o rappresentazione fantastica dell'immaginativa.
3. Come l'amore è un moto dell'appetito rispetto al bene, così il timore è un moto dell'appetito rispetto al male. Quindi un trasporto della mente può essere causato ugualmente dall'uno e dall'altro: soprattutto se pensiamo che il timore, come insegna S. Agostino [De civ. Dei 14, 7], viene causato dall'amore.

Articolo 3
I, q. 12, a. 11, ad 2; In 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 7, ad 5; De Verit., q. 13, a. 2; In 2 Cor., c. 12, lectt. 1, 2
Se S. Paolo nel suo rapimento abbia visto l'essenza di Dio
Pare che S. Paolo nel suo rapimento non abbia visto l'essenza di Dio.
Infatti:
1. Come di S. Paolo si legge [2 Cor 12, 2] che «fu rapito fino al terzo cielo», così di S. Pietro sta scritto [At 10, 10] che «fu rapito in estasi». Ma Pietro nella sua estasi non vide l'essenza di Dio, bensì una certa visione immaginaria [ib., vv. 11 ss.]. Perciò Pare che neppure S. Paolo abbia visto l'essenza di Dio.
2. La visione di Dio rende l'uomo beato. Ora, S. Paolo nel suo rapimento non fu reso beato: altrimenti non sarebbe mai tornato alla miseria di questa vita, ma il suo corpo sarebbe stato glorificato per ridondanza dalla sua anima, come avverrà per le anime sante dopo la risurrezione; il che invece non avvenne. Quindi S. Paolo nel suo rapimento non vide l'essenza di Dio.
3. La fede e la speranza non sono compatibili con la visione dell'essenza divina, come insegna l'Apostolo [1 Cor 13, 8 ss.]. Ma S. Paolo durante il suo rapimento conservò la fede e la speranza. Quindi egli non vide l'essenza divina.
4. Secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, cc. 24, 26, 28], è nella visione immaginaria che si vedono «delle immagini di esseri corporei». Ora, è chiaro che S. Paolo nel suo rapimento vide delle immagini, quelle p. es. «del terzo cielo» e «del Paradiso» [2 Cor 12, 2. 4]. Perciò Pare che egli sia stato rapito alla contemplazione di una visione immaginaria, non a quella dell'essenza divina.
In contrario: S. Agostino [Epist. 147] insegna che «l'essenza stessa di Dio ha potuto essere vista da alcuni nella vita presente: come da Mosè e da S. Paolo, il quale nel suo rapimento udì parole ineffabili, che all'uomo non è lecito pronunziare».
Dimostrazione: Alcuni hanno insegnato che S. Paolo nel suo rapimento non vide l'essenza stessa di Dio, ma solo un riflesso della sua gloria. S. Agostino però insegna espressamente il contrario non solo nel libro De videndo Deo [Epist. 147], ma anche nel De Genesi ad litteram [12, 28]; e i suoi testi sono accettati dalla Glossa [ord. su 2 Cor 12, 2]. Inoltre le parole stesse dell'Apostolo lo asseriscono. Infatti egli afferma [v. 4] di «avere udito parole

indicibili, che non è lecito ad alcuno pronunziare»: ora, queste Pareno appartenere alla visione beatifica, la quale trascende lo stato della vita presente, secondo le parole di Isaia [64, 4 Vg]: «Occhio non vide eccetto te, o Dio, quanto tu hai preparato per coloro che ti amano». Perciò è più giusto affermare che egli vide Dio per essenza.

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

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

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

4. Col termine «terzo cielo» si può innanzi tutto intendere qualcosa di corporeo. E allora il terzo cielo è il cielo corporeo: il quale è detto terzo in rapporto al cielo atmosferico e a quello sidereo; o piuttosto in rapporto al cielo sidereo e a quello acqueo o cristallino. E si dice che egli «fu rapito fino al terzo cielo» non perché fu rapito a vedere l'immagine di questo luogo corporeo, ma perché esso è il luogo destinato alla contemplazione dei beati. Infatti la Glossa [P. Lomb. su 2 Cor 12, 2] afferma che «il terzo cielo è spirituale, ed è quello dove gli angeli e le anime sante godono della contemplazione di Dio. E quando S. Paolo dice di esservi stato rapito, vuole significare soltanto che Dio gli mostrò la vita nella quale egli sarà contemplato eternamente».

In secondo luogo per terzo cielo si può intendere una visione ultraterrena. E questa può essere detta terzo cielo per tre motivi. Primo, in base all'ordine delle potenze conoscitive: intendendo così per primo cielo la visione ultraterrena di ordine corporeo che avviene mediante i sensi, come fu il caso di Baltassar [Dn 5, 5], che vide un uomo scrivere sulla parete, per secondo cielo invece la visione immaginaria, come quella che ebbe Isaia [6, 1], o come quella di S. Giovanni [Ap 4, 2 ss.], per terzo cielo infine la visione di ordine intellettuale. E questa è la spiegazione di S. Agostino [l. cit.]. - Secondo, essa può dirsi terzo cielo in base all'ordine degli oggetti di conoscenza: e allora

«il primo cielo è la conoscenza dei corpi celesti, il secondo la conoscenza degli spiriti celesti, il terzo la conoscenza di Dio stesso». – Terzo, stando alla Glossa [cit.] per terzo cielo si può intendere la contemplazione di Dio rispetto ai gradi della conoscenza facciale di Dio stesso: e tra questi il primo grado è quello degli angeli della gerarchia più bassa, il secondo quello degli angeli della gerarchia intermedia e il terzo quello degli angeli della gerarchia suprema. E poiché la visione di Dio non può essere senza godimento, per questo S. Paolo non dice soltanto che fu rapito «fino al terzo cielo», a motivo della contemplazione, ma anche «in Paradiso», a motivo del godimento che la accompagnava.

Articolo 4

Infra, q. 180, a. 5; In 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 7, ad 4; De Verit., q. 10, a. 11; q. 13, a. 3; Quodl., 1, q. 1;
In Ioan., c. 1, lect. 11; In 2 Cor., c. 12, lect. 11

Se nel suo rapimento S. Paolo fosse astratto dai sensi

Pare che nel suo rapimento S. Paolo non fosse astratto dai sensi. Infatti:
1. S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 28] si domanda: «Perché non credere che a un Apostolo così grande, al Dottore delle Genti, rapito fino a questa eccellentissima visione, Dio non abbia voluto mostrare la vita in cui si deve vivere eternamente dopo la vita presente?». Ora in quella vita futura, dopo la risurrezione, i santi vedranno l'essenza divina senza astrazione dai sensi corporei. Quindi tale astrazione non ci fu neppure in S. Paolo.
2. Cristo fu un vero viatore, il quale continuamente godeva della visione di Dio: e tuttavia non era astratto dai sensi. Quindi neppure in S. Paolo si richiedeva l'astrazione dai sensi perché potesse vedere l'essenza di Dio.
3. S. Paolo, dopo aver visto Dio per essenza, si ricordava di quanto aveva visto nella visione, poiché scriveva [2 Cor 12, 4]: «Udii parole indicibili, che non è lecito ad alcuno pronunziare». Ora, la memoria appartiene alla parte sensitiva, come dimostra il Filosofo [De mem. et rem. 1]. Quindi S. Paolo nel vedere l'essenza di Dio non era astratto dai sensi.
In contrario: Scrive S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 27]: «Se in qualche modo non si muore alla vita presente, o separandosi addirittura dal corpo, oppure estraniandosi e astraendosi dai sensi corporei, è impossibile innalzarsi a quella visione».
Dimostrazione: L'essenza divina non può essere vista dall'uomo con una facoltà conoscitiva che non sia l'intelletto. Ora, l'intelletto umano non si volge alle realtà sensibili se non mediante i fantasmi, mediante i quali riceve le specie intelligibili dalle realtà sensibili, e nei quali considera tali specie per giudicare e disporre di tali realtà sensibili. Perciò in ogni operazione in cui il nostro intelletto fa astrazione dai fantasmi è necessario che esso sia astratto dai sensi. Ma l'intelletto umano per vedere l'essenza divina nello stato della vita presente deve necessariamente fare astrazione dai fantasmi. Infatti l'essenza di Dio non può essere vista mediante un fantasma; anzi, neppure mediante una specie intelligibile creata: poiché l'essenza divina sorpassa all'infinito non soltanto tutti i corpi, da cui derivano i fantasmi, ma anche qualsiasi creatura

intelligibile. E così quando l'intelletto umano viene elevato all'altissima visione dell'essenza di Dio, è necessario che tutta l'attenzione dell'anima sia richiamata a quell'oggetto: in modo cioè da non ricevere nulla dai fantasmi, per volgersi totalmente a Dio. Quindi è impossibile che l'uomo nello stato di viatore veda l'essenza di Dio senza astrazione dai sensi.

Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già accennato [a. 3, ob. 2], nei beati ammessi alla visione di Dio si avrà dopo la risurrezione la ridondanza della beatitudine dall'intelletto alle potenze inferiori, e perfino sul corpo. Perciò allora, in forza della stessa visione di Dio, l'anima si volgerà sia ai fantasmi che alle realtà sensibili. Ma tale ridondanza, come si è visto [ib., ad 2], non esiste in coloro che hanno dei rapimenti. Quindi il paragone non regge.

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

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

## Articolo 5

Infra, q. 180, a. 5; I, q. 12, a. 11; De Verit., q. 10, a. 11; q. 13, a. 4; Quodl., 1, q. 1; In Ioan., c. 1, lect. 11; In 2 Cor., c. 12, lect. 1

### Se l'anima di S. Paolo in quello stato fosse del tutto separata dal corpo

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

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

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

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

In contrario: S. Agostino [Epist. 147] afferma: «Non è incredibile che a

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

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

Analisi delle obiezioni: 1. S. Paolo durante quel rapimento era in esilio lontano dal Signore quanto allo stato, poiché era ancora nello stato di viatore, ma non quanto all'atto, secondo il quale vedeva Dio apertamente, come sopra [a. 3, ad 2, 3] si è spiegato.

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

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

## Articolo 6

De Verit., q. 13, a. 5; In 2 Cor., c. 12, lect. 1

### Se S. Paolo abbia ignorato se la sua anima si era separata dal corpo

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

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

2. Dalle parole stesse dell'Apostolo risulta che egli sapeva dove era stato rapito, cioè «fino al terzo cielo». Ma da ciò segue pure che egli sapeva se

allora era o non era nel corpo. Poiché se conobbe che il terzo cielo è qualcosa di corporeo, allora conobbe pure che la sua anima non era separata dal corpo: dato che la percezione di una realtà corporea non è possibile se non mediante il corpo. Quindi egli non può non aver saputo se la sua anima si era separata dal corpo.

3. Secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 28], nel suo rapimento S. Paolo vide Dio come lo vedono i santi nella patria celeste. Ma i santi, per il fatto stesso che vedono Dio, sanno se le loro anime sono separate dal corpo. Quindi lo dovette sapere anche S. Paolo.

In contrario: L'Apostolo ha scritto [2 Cor 12, 2 s.]: «Se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio».

Dimostrazione: La vera Analisi di questo problema va cercata nelle parole stesse dell'Apostolo, con cui egli dice di conoscere alcune cose, cioè di «essere stato rapito fino al terzo cielo», e di non saperne altre, cioè «se con il corpo o fuori del corpo». Ora, queste ultime parole si possono spiegare in due modi. Primo, riferendo l'espressione «se con il corpo o fuori del corpo» non al modo di essere del soggetto così rapito, come se S. Paolo ignorasse se la sua anima era o non era nel corpo, ma alle modalità del rapimento: egli cioè avrebbe ignorato se il suo corpo era stato rapito al terzo cielo insieme con l'anima, oppure se era stata rapita l'anima soltanto, come si legge di Ezechiele [8, 3] che «fu trasportato a Gerusalemme in visioni divine». E S. Girolamo [In Dn, Prol.] riferisce che questa era l'interpretazione di un giudeo, il quale aggiungeva: «Del resto anche l'Apostolo non ha osato affermare di essere stato rapito con il corpo, dicendo: "Se nel corpo o fuori del corpo non lo so"».

S. Agostino però [De Gen. ad litt. 12, 3 ss.] respinge questa interpretazione per il fatto che l'Apostolo afferma di essere stato rapito fino al terzo cielo. Quindi egli sapeva che il terzo cielo, in cui era stato rapito, era un cielo reale, e non una sua immagine: altrimenti, se egli avesse chiamato terzo cielo la sua figura immaginaria, avrebbe potuto dire con lo stesso diritto che era stato rapito col corpo, chiamando corpo l'immagine del corpo, quale appare nel sogno. Ma se egli sapeva che il terzo cielo era reale, sapeva pure se esso era spirituale e incorporeo, per cui il suo corpo non poteva esservi rapito, oppure se era una realtà corporea, per cui l'anima non poteva esservi rapita senza il corpo, a meno che non si fosse separata da quest'ultimo.

Perciò bisogna seguire la seconda interpretazione: cioè che l'Apostolo sapeva di essere stato rapito con l'anima soltanto, ma ignorava quali fossero i suoi rapporti con il corpo: se cioè l'anima si fosse separata dal corpo.

E a questo proposito ci sono diverse spiegazioni. Alcuni dicono che l'Apostolo conosceva che la sua anima era unita al corpo come forma, ma ignorava se avesse avuto un'alienazione dai sensi; oppure se c'era stata un'atrazione dalle funzioni dell'anima vegetativa. - Ma che ci fosse stata un'astrazione dai sensi egli non ne poteva dubitare, sapendo di avere avuto un rapimento. Che poi ci fosse stata o meno un'atrazione dalle funzioni dell'anima vegetativa non era una cosa di tale importanza da esigere una menzione così esplicita. Perciò rimane che l'Apostolo non sapeva se la sua anima fosse

allora unita al corpo come forma, oppure separata da esso con la morte.
Alcuni però, pur accettando questa tesi, dicono che l'Apostolo non si rese conto di ciò mentre era rapito, perché allora tutta la sua attenzione era volta verso Dio, ma se ne rese conto dopo, riflettendo su ciò che aveva visto. - Ma anche questa spiegazione va contro le parole dell'Apostolo, il quale distingue bene il passato dal futuro. Infatti egli dice che al presente sa che fu rapito «quattordici anni innanzi»; e che al presente «non sa se ciò avvenne nel corpo o fuori del corpo».
Perciò si deve concludere che né prima né dopo egli seppe se la sua anima fosse allora separata dal corpo. Per cui S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 5], dopo una lunga disquisizione, conclude: «Rimane forse da pensare che l'Apostolo abbia ignorato se la sua anima fosse nel corpo, quando fu rapito al terzo cielo, come è nel corpo l'anima quando il corpo ha la vita, sia in chi è sveglio, sia in chi dorme, sia in chi è astratto dai sensi nell'estasi; oppure se fosse uscita completamente dal corpo in modo che questo giacesse morto».
Analisi delle obiezioni: 1. Talora per sineddoche si dice uomo una sua parte: e specialmente l'anima, che ne è la parte più importante. Sebbene l'espressione possa anche essere interpretata nel senso che colui che fu rapito non era un uomo quando avvenne il rapimento, ma «quattordici anni dopo»: infatti egli dice: «Conosco un uomo», e non: «Conosco il rapimento di un uomo». - Nulla poi impedirebbe di chiamare rapimento una morte causata soprannaturalmente. E come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 3], «se l'Apostolo è rimasto nel dubbio, chi di noi può avere la certezza?». Perciò coloro che discutono di questo argomento arrivano a delle congetture più che a delle certezze.
2. L'Apostolo sapeva o che il terzo cielo era qualcosa di incorporeo, oppure che egli in quel cielo aveva visto qualcosa di incorporeo; ma questo poteva saperlo mediante il suo intelletto, anche se la sua anima non fosse stata separata dal corpo.
3. La visione che ebbe S. Paolo nel suo rapimento in parte assomigliava alla visione dei beati, cioè riguardo all'oggetto, e in parte ne differiva, cioè rispetto al modo di vedere: poiché egli non vide così perfettamente come i santi che sono nella patria beata. Da cui le parole di S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 36]: «All'Apostolo che fu rapito al terzo cielo mancò questo, rispetto alla piena e perfetta conoscenza delle cose di cui fruiscono gli angeli: che egli non sapeva se era nel corpo o fuori del corpo. Perciò questa conoscenza non mancherà quando, alla ripresa dei corpi nella risurrezione finale, questo corpo corruttibile avrà rivestito l'incorruttibilità».

## QUAESTIO 176
## DE GRATIA LINGUARUM

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis quae pertinent ad locutionem. Et primo, de gratia linguarum; secundo, de gratia sermonis sapientiae seu scientiae (q. 177).
Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum per gratiam linguarum homo adipisceretur scientiam omnium linguarum. Secundo, de comparatione huius doni ad gratiam prophetiae.

ARGOMENTO 176
IL DONO DELLE LINGUE
Passiamo ora a esaminare le grazie carismatiche riguardanti la parola. Primo, il dono delle lingue; secondo, il carisma della parola di sapienza o di scienza [q. 177].
Sul primo argomento considereremo due punti: 1. Se col dono delle lingue si ottenesse la conoscenza di tutte le lingue; 2. Il confronto fra questo dono e il dono profetico.

Articolo 1
C. G., III, c. 154; In 1 Cor., c. 14, lect. 1
Se coloro che ricevevano il dono delle lingue parlassero in tutte le lingue
Pare che coloro che ricevevano il dono delle lingue non parlassero in tutte le lingue. Infatti:
1. Quando una cosa viene accordata per virtù divina è sempre la migliore nel suo genere: come il Signore, dice S. Giovanni [Gv 2, 10], cambiò l'acqua in vino buono. Invece quelli che ebbero il dono delle lingue continuavano a esprimersi meglio nella propria lingua. Infatti la Glossa [ord.] fa notare che «non c'è da meravigliarsi se la lettera agli Ebrei per eloquenza è superiore alle altre: poiché è naturale a tutti l'esprimersi meglio nella propria lingua. E si sa che l'Apostolo compose le altre lettere in una lingua straniera, cioè in greco, mentre questa la scrisse in ebraico». Perciò col suddetto carisma gli Apostoli non ebbero la conoscenza di tutte le lingue.
2. La natura non adopera più mezzi quando ne basta uno solo: e molto meno Dio, il quale opera con più ordine della stessa natura. Ora, Dio poteva fare in modo che mentre i discepoli parlavano una sola lingua fossero intesi da tutti: infatti a proposito di quel testo [At 2, 6]: «Ciascuno li udiva parlare nella propria lingua», la Glossa [ord. di Beda sul v. 4] commenta: «Poiché parlavano tutte le lingue; oppure perché parlando la loro lingua, cioè l'ebraico, erano compresi da tutti come se parlassero la lingua di ciascuno». Quindi essi non ebbero la capacità di parlare in tutte le lingue.
3. Le grazie fluiscono tutte da Cristo nel suo corpo «che è la Chiesa» [Col 1, 24], poiché sta scritto [Gv 1, 16]: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto ». Ma di Cristo non si legge che abbia parlato più di una lingua. E anche adesso i singoli fedeli non parlano che una sola lingua. Quindi i discepoli di Cristo non ricevettero la grazia di poter parlare in tutte le lingue.
In contrario: Negli Atti [2, 4] si legge che «essi furono tutti pieni di Spirito Santo, e cominciarono a parlare in altre lingue, come lo Spirito dava loro il potere di esprimersi»; e S. Gregorio [Glossa ord.] spiega che «lo Spirito Santo apparve sui discepoli sotto forma di lingue di fuoco, e diede loro la conoscenza di tutte le lingue».
Dimostrazione: I primi discepoli di Cristo furono da lui scelti per predicare ovunque la fede percorrendo tutto il mondo, secondo il comando evangelico [28, 19]: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni». Ora, non era conveniente che quanti erano inviati per istruire gli altri avessero bisogno di essere istruiti

dagli altri per poter parlare e intendere ciò che gli altri dicevano.
Specialmente perché gli inviati erano di una sola nazione, cioè della nazione giudaica, secondo la predizione di Isaia [27, 6 Vg]: «Quelli che escono con impeto da Giacobbe riempiranno con la loro discendenza la faccia della terra». Inoltre essi erano poveri e impotenti, e non avrebbero potuto trovare facilmente da principio degli interpreti fedeli: soprattutto essendo essi inviati ai popoli pagani. Quindi fu necessario che Dio provvedesse loro con il dono delle lingue: per cui, come la diversità delle lingue era cominciata quando i popoli si erano abbandonati all'idolatria [Gen 11, 7 ss.], così pure quando i popoli stavano per essere richiamati al culto del vero Dio fu dato un rimedio a questa diversità col dono delle lingue.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si legge nella Scrittura [1 Cor 12, 7], «la manifestazione dello Spirito è concessa per una utilità». Perciò S. Paolo e gli altri Apostoli furono istruiti da Dio nelle lingue di tutte le genti nella misura richiesta dall'insegnamento della fede. Quanto invece alle rifiniture dell'arte, quali la bellezza e l'eleganza del periodo, l'Apostolo ne ebbe il dono nella propria lingua, non nelle lingue straniere. Come anche nella sapienza e nella scienza gli Apostoli erano istruiti a sufficienza secondo le esigenze dell'insegnamento della fede, ma non quanto a tutto ciò che può essere conosciuto con la scienza acquisita, come ad es. le conclusioni dell'aritmetica o della geometria.
2. Sebbene fosse possibile l'una o l'altra soluzione, cioè che venissero compresi da tutti parlando una sola lingua, oppure che parlassero tutte le lingue, tuttavia era più conveniente che essi stessi parlassero tutte le lingue: poiché ciò conveniva maggiormente alla perfezione del loro sapere, in base al quale non solo potevano parlare, ma anche intendere ciò che gli altri dicevano. Se invece tutti avessero compreso la loro unica lingua, ciò sarebbe avvenuto o per la scienza di quelli che li sentivano parlare, oppure per una specie di illusione: cioè per il fatto che alle orecchie degli altri le parole giungevano diverse da quelle che essi proferivano. Per questo dunque la Glossa [ord. di Beda] afferma che «fu un miracolo più grande che essi potessero parlare ogni genere di linguaggio». E S. Paolo [1 Cor 14, 18] dichiara: «Grazie a Dio, io parlo con il dono delle lingue molto più di tutti voi».
3. Cristo personalmente doveva predicare a una sola nazione, cioè ai Giudei. Per cui, sebbene egli senza dubbio conoscesse perfettamente tutte le lingue, tuttavia non era necessario che le parlasse.
Per questo, come scrive S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 32], «pur ricevendosi anche oggi lo Spirito Santo, nessuno parla più le lingue di tutte le genti: poiché ormai tutte queste lingue le parla la Chiesa, fuori della quale nessuno riceve lo Spirito Santo».

## Articolo 2

In 1 Cor., c. 14, lectt. 1 sqq.

### Se il dono delle lingue sia superiore alla profezia

Pare che il dono delle lingue sia superiore alla profezia. Infatti:
1. Secondo il Filosofo [Topic. 3, 1], «ciò che è proprio delle cose migliori

dimostra di essere migliore». Ora, il dono delle lingue è proprio del nuovo Testamento, per cui nella Sequenza della Pentecoste si canta: «Oggi egli elargisce agli Apostoli un dono insolito e inaudito per tutti i secoli». Invece la profezia appartiene piuttosto all'antico Testamento, secondo le parole di S. Paolo [Eb 1, 1]: «Nei tempi antichi Dio molte volte e in diversi modi parlò ai padri per mezzo dei profeti». Quindi il dono delle lingue è superiore al dono profetico.

2. Le cose che ci ordinano a Dio sono superiori a quelle che ci ordinano agli uomini. Ma col dono delle lingue l'uomo è ordinato a Dio, mentre con la profezia è ordinato agli altri uomini, poiché sta scritto [1 Cor 14, 2 s.]: «Chi parla con il dono delle lingue non parla agli uomini, ma a Dio; chi profetizza, invece, parla agli uomini». Perciò il dono delle lingue è superiore al dono della profezia.

3. Il dono delle lingue rimane in maniera abituale in chi lo possiede, e questi ha la facoltà di «farne uso quando vuole»; infatti S. Paolo [1 Cor 14, 18 Vg] scriveva: «Rendo grazie al mio Dio, perché posso parlare le lingue di voi tutti». Invece non è così per la profezia, come sopra [q. 171, a. 2] si è visto. Quindi il dono delle lingue è superiore a quello della profezia.

4. Il dono dell'interpretazione rientra nella profezia: poiché le Scritture vengono interpretate attraverso il medesimo Spirito da cui sono state composte. Ma l'interpretazione è ricordata da S. Paolo [1 Cor 12, 28] dopo il dono delle lingue. Perciò il dono delle lingue è superiore al dono della profezia, soprattutto rispetto a qualcuna delle sue specie.

In contrario: L'Apostolo [1 Cor 14, 5] afferma: «Chi profetizza è più grande di chi parla con il dono delle lingue».

Dimostrazione: Il dono della profezia è superiore al dono delle lingue per tre motivi.

Primo, perché il dono delle lingue si riferisce alle diverse parole da pronunciare, che sono i segni di qualche verità intelligibile, di cui sono segno anche le immagini fantastiche che si presentano nella visione immaginaria: per cui S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 8] paragona il dono delle lingue alla visione immaginaria. Ora, sopra [q. 173, a. 2] abbiamo detto che il dono della profezia consiste nell'illuminazione stessa della mente per conoscere le verità di ordine intellettivo. Come dunque l'illuminazione profetica, secondo la dimostrazione data in precedenza [q. 174, a. 2], è superiore alla visione immaginaria, così anche la profezia è superiore al dono delle lingue considerato in se stesso.

Secondo, perché il dono della profezia implica la conoscenza delle cose, che è più nobile della conoscenza delle parole, che spetta invece al dono delle lingue.

Terzo, perché il dono della profezia è più utile. E ciò è dimostrato dall'Apostolo [1 Cor 14] da tre punti di vista. Primo [vv. 5 ss.], perché la profezia è più utile all'edificazione della Chiesa, alla quale chi parla le lingue non giova se alla glossolalia non segue l'interpretazione. – Secondo [vv. 14 ss.], perché è più utile a colui che parla: poiché se uno ricevesse il dono di parlare diverse lingue senza quello di intenderle, dono che rientra nella profezia, non ne riceverebbe alcuna edificazione per la propria anima. – Terzo [vv. 21 ss.],

perché è più utile rispetto agli infedeli, per i quali specialmente fu dato il dono delle lingue: questi ultimi infatti potrebbero credere pazzi quelli che parlano in lingue, come i Giudei considerarono ubriachi gli Apostoli, secondo la narrazione degli Atti [2, 13]. Invece l'infedele potrebbe essere convinto dalle profezie, con la rivelazione dei segreti del suo cuore.

Analisi delle obiezioni: 1. Come si è detto sopra [q. 174, a. 2, ad 1], la perfezione della profezia non richiede soltanto che si sia illuminati da una luce intellettuale, ma che si percepisca anche una visione immaginaria. Così anche la perfezione dell'opera dello Spirito Santo richiede non solo l'infusione del lume profetico nell'anima e di visioni immaginarie nella fantasia, come nell'antico Testamento, ma anche la glossolalia esterna, per proferire i vari segni del linguaggio. E ciò si riscontra in pieno nel nuovo Testamento, secondo la testimonianza di S. Paolo [1 Cor 14, 26]: «Ognuno può avere un salmo, un insegnamento, un discorso in lingue, o un'apocalisse», cioè una rivelazione profetica.

2. Col dono della profezia l'uomo è ordinato a Dio secondo la mente, e ciò è più nobile che essere ordinato a lui secondo la lingua. Inoltre si dice che chi parla in lingue «non parla agli uomini», nel senso che non parla per essere compreso da loro, o per loro utilità, ma a lode di Dio e per essere compreso da lui soltanto. Invece con la profezia uno è ordinato sia a Dio che al prossimo. Quindi la profezia è un dono più perfetto.

3. La rivelazione profetica può estendersi a tutti gli oggetti della conoscenza soprannaturale. Si deve quindi alla sua perfezione il fatto che essa, nello stato di imperfezione della vita presente, non possa essere posseduta perfettamente come un abito, ma solo imperfettamente come un influsso transitorio.

Invece il dono delle lingue abbraccia una conoscenza particolare, cioè quella del linguaggio umano. Perciò non ripugna all'imperfezione di questa vita che essa venga posseduta perfettamente e alla maniera di un abito.

4. L'interpretazione può essere ricondotta al dono della profezia, poiché con essa la mente umana viene illuminata a comprendere e ad esporre quanto c'è di oscuro nelle locuzioni, sia per la obiezioni delle cose espresse, sia per le immagini adoperate, come accenna quel passo di Daniele [5, 16]: «Mi è stato detto che tu sei esperto nel dare spiegazioni e sciogliere enigmi».

Quindi il dono dell'interpretazione è superiore a quello delle lingue, come appare evidente dalle parole dell'Apostolo [1 Cor 14, 5]: «Chi profetizza è più grande di chi parla con il dono delle lingue, a meno che egli anche non interpreti». Tuttavia nell'elenco l'interpretazione viene ricordata dopo il dono delle lingue poiché essa si estende anche all'interpretazione dei vari generi di lingue.

## QUAESTIO 177

## DE GRATIA GRATIS DATA QUAE CONSISTIT IN SERMONE

Deinde considerandum est de gratia gratis data quae consistit in sermone, de qua dicitur 1 ad Cor. 12, 8:

«Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae».

Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data. Secundo,

quibus haec gratia competit.

ARGOMENTO 177
IL CARISMA DELLA PAROLA
Passiamo ora a parlare del carisma della parola, di cui S. Paolo [1 Cor 12, 8] afferma: «A uno viene concessa dallo Spirito la parola di sapienza, a un altro la parola di scienza».
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se ci sia una grazia carismatica che consista nella parola; 2. A chi essa si addica.

Articolo 1
C. G., III, c. 154; In 1 Cor., c. 12, lect. 2
Se ci sia una grazia carismatica che consista nella parola
Pare che non ci sia una grazia carismatica che consista nella parola.
Infatti:
1. La grazia viene data sempre per cose che superano le capacità della natura. Ora, la ragione naturale ha inventato l'arte della retorica con la quale, al dire di S. Agostino [De doctr. christ. 4, 12], uno può «parlare in modo da insegnare, dilettare e convincere». Ma questi sarebbero i compiti del carisma della parola. Quindi il dono della parola non Pare essere una grazia carismatica.
2. Qualsiasi grazia fa parte del regno di Dio. Ora, l'Apostolo [1 Cor 4, 20] afferma: «Il regno di Dio non consiste in parole, ma in potenza». Non si dà quindi una grazia carismatica che consista nella parola.
3. Nessuna grazia viene data per dei meriti: poiché, come dice S. Paolo [Rm 11, 6], «se fosse data per le opere non sarebbe più grazia». Invece la parola viene accordata per i meriti: infatti S. Gregorio [Mor 11, 15], spiegando l'espressione del Salmo [118, 43]: «Non togliere mai dalla mia bocca la parola vera», dice che «Dio onnipotente concede la parola vera a quanti la mettono in pratica, e la nega a quanti non lo fanno». Quindi il dono della parola non è una grazia carismatica.
4. Come la parola è chiamata a esprimere quanto appartiene al dono della sapienza e della scienza, così è tenuta a farlo anche per le cose riguardanti la virtù della fede. Se è quindi un carisma la parola di sapienza e di scienza, deve esserlo ugualmente la parola di fede.
In contrario: Sta scritto [Sir 6, 5 Vg]: «Nell'uomo dabbene abbonderà la parola graziosa», o amabile. Ma la bontà dell'uomo deriva dalla grazia. Quindi anche l'amabilità del suo parlare.
Dimostrazione: I carismi, come sopra [I-II, q. 111, aa. 1, 4] si è spiegato, sono concessi per il bene altrui. Ora, la conoscenza che uno riceve da parte di Dio non potrebbe volgersi al bene altrui se non mediante la parola. Poiché dunque lo Spirito Santo non fa mancare nulla di quanto giova al bene della Chiesa, così egli ha provveduto ai membri di essa anche riguardo ai loro discorsi: facendo sì che non solo parlassero in modo da poter essere compresi da genti diverse, mediante il dono delle lingue, ma anche parlassero con efficacia, mediante il carisma della parola.
E tale efficacia si esplica in tre modi. Primo, istruendo l'intelletto [dell'ascoltatore]:

e ciò avviene quando uno parla in modo «da insegnare». – Secondo, muovendo gli affetti, così da fare ascoltare volentieri la parola di Dio: il che avviene quando uno parla in modo «da piacere» agli uditori. – Terzo, facendo sì che uno ami le cose che vengono espresse dalla parola, e voglia metterle in pratica: e ciò avviene quando uno parla in modo «da convincere» chi lo ascolta. E per compiere tutto ciò lo Spirito Santo si serve certamente della parola umana come di un certo strumento, ma è lui che porta a termine l'opera interiormente. Da cui l'affermazione di S. Gregorio [In Evang. hom. 30]: «Se lo Spirito Santo non riempie il cuore degli uditori, invano risuona agli orecchi del corpo la voce dei predicatori».

Analisi delle obiezioni: 1. Come qualche volta Dio compie miracolosamente anche ciò che la natura stessa può produrre, così anche lo Spirito Santo con il carisma della parola compie in un modo più eccellente quanto può compiere l'arte oratoria in un grado minore.

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

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

4. Il dono della parola è ordinato al bene altrui, come si è detto [ib.]. Ora, per comunicare ad altri la propria fede uno deve ricorrere alla parola di scienza e di sapienza: infatti S. Agostino [De Trin. 14, 1] scrive che «l'Apostolo Pare denominare scienza il sapere come la fede vada rafforzata nelle anime pie e difesa dagli attacchi degli empi». Perciò non era necessario ricordare la parola di fede, ma bastava ammettere quella di scienza e di sapienza.

## Articolo 2

III, q. 55, a. 1, ad 3; In 1 Cor., c. 14, lect. 7; In 1 Tim., c. 2, lect. 3; In Tit., c. 2, lect. 1

### Se il carisma della parola si addica anche alle donne

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

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

2. Il dono profetico è superiore al dono della parola, come la contemplazione della verità è superiore alla sua enunciazione. Ora, la profezia è concessa alle donne, come è evidente nel caso di Debora [Gdc 4, 4], della «profetessa Culda, moglie di Sallùm» [2 Re 22, 14], e delle quattro figlie di Filippo

[At 21, 9]. Inoltre l'Apostolo [1 Cor 11, 5] scrive: «Ogni donna che preghi o profetizzi», ecc. Quindi a maggior ragione anche alle donne spetta il carisma della parola.
3. S. Pietro [1 Pt 4, 10] ammonisce: «Ciascuno ponga al servizio degli altri il dono ricevuto». Ora, certe donne hanno ricevuto il dono della sapienza e della scienza, che non possono mettere a servizio degli altri se non mediante il dono della parola. Perciò il dono della parola non va negato alle donne.
In contrario: L'Apostolo [1 Cor 14, 34] scrive: «Le donne nelle assemblee tacciano»; e altrove [1 Tm 2, 12]: «Non concedo a nessuna donna di insegnare ». Ora, questo è lo scopo principale del dono della parola. Quindi il carisma della parola non compete alle donne.
Dimostrazione: Uno può servirsi della parola in due modi. Primo, privatamente, per parlare familiarmente con uno o con pochi. E in questo senso il carisma della parola può essere accordato anche alle donne. – Secondo, per parlare in pubblico a tutta la Chiesa. E questo alla donna non è concesso. Prima di tutto, e principalmente, per la condizione del sesso femminile, che deve essere sottoposto all'uomo, come dice la Scrittura [Gen 3, 16]. Ora, insegnare ed esortare pubblicamente nella Chiesa non appartiene ai sudditi, ma ai prelati. E i sudditi di sesso maschile possono inoltre eseguire meglio per delega questo incarico: poiché non hanno questa dipendenza per un'imposizione naturale del sesso, come le donne, ma per altri motivi accidentali. – Secondo, perché gli animi degli uomini non siano provocati alla libidine. Si legge infatti nella Scrittura [Sir 9, 11 Vg]: «Il suo conversare brucia come il fuoco». – Terzo, perché ordinariamente le donne non sono così perfette nel sapere da potersi loro affidare senza inconvenienti l'insegnamento pubblico.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo parla dell'insegnamento privato con il quale una madre istruisce i propri figli.
2. Il dono profetico consiste nell'illuminazione dell'anima da parte di Dio, e da questo lato non c'è tra gli uomini differenza di sesso, secondo le parole di S. Paolo [Col 3, 10]: «Avete rivestito l'uomo nuovo, che si rinnova a immagine del suo Creatore; dove non c'è più né maschio né femmina». Invece il dono della parola riguarda l'istruzione degli uomini, tra i quali si riscontra la differenza dei sessi. Quindi il paragone non regge.
3. Le grazie che si ricevono da Dio vengono amministrate diversamente, secondo la condizione di ciascuno. Perciò le donne che hanno ricevuto i carismi della sapienza o della scienza possono metterli a servizio degli altri nell'insegnamento privato, non però in quello pubblico.

## QUAESTIO 178
## DE GRATIA MIRACULORUM

Deinde considerandum est de gratia miraculorum.
Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula. Secundo, quibus conveniat.

## ARGOMENTO 178
## IL DONO DEI MIRACOLI

Rimane ora da esaminare il dono dei miracoli.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se ci sia un carisma per il compimento dei miracoli; 2. A chi esso si addìca.

Articolo 1
I-II, q. 111, a. 4; C. G., III, c. 154; De Pot., q. 6, a. 4; a. 9, ad 1
Se ci sia una grazia carismatica ordinata al compimento dei miracoli
Pare che nessuna grazia carismatica sia ordinata al compimento dei miracoli.
Infatti:
1. Qualsiasi grazia conferisce qualcosa a colui al quale viene concessa. Invece il fare miracoli non conferisce nulla all'anima di chi li compie: poiché essi avvengono anche per il contatto con il corpo di un morto, come si legge nella Scrittura [2 Re 13, 21] che «alcuni gettarono un cadavere sul sepolcro di Eliseo e il morto, venuto a contatto con le ossa di Eliseo, risuscitò e si alzò in piedi». Quindi il fare miracoli non è una grazia carismatica.
2. I carismi sono concessi dallo Spirito Santo, come si rileva dalle parole di S. Paolo [1 Cor 12, 4]: «Vi sono diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito». Invece i miracoli li può fare anche lo spirito immondo, come si legge nel Vangelo [Mt 24, 24]: «Sorgeranno falsi Cristi e falsi profeti, e faranno grandi portenti e miracoli». Quindi il compimento dei miracoli non è un carisma.
3. I miracoli si distinguono in segni, prodigi o portenti, e virtù [2 Cor 12, 12]. Non è quindi giusto che tra le grazie carismatiche S. Paolo ricordi l'attività delle virtù piuttosto che il compimento di prodigi o di segni.
4. La guarigione miracolosa avviene per virtù divina. Perciò «il carisma delle guarigioni» non andava distinto dall'attività delle virtù.
5. Il compimento dei miracoli dipende dalla fede: o di chi li compie, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Cor 13, 2]: «Se possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne», oppure di quelli a favore dei quali vengono compiuti, stando all'accenno evangelico [Mt 13, 58]: «Non fece molti miracoli a causa della loro incredulità». Se quindi si pone già la fede come grazia carismatica è superfluo aggiungere come un'altra grazia carismatica il compimento dei miracoli.
In contrario: L'Apostolo [1 Cor 12, 9 s.], parlando delle tre grazie carismatiche, afferma: «A uno è dato il dono delle guarigioni, a un altro il potere dei miracoli».
Dimostrazione: Lo Spirito Santo, come si è detto [q. 177, a. 1], provvede efficacemente la Chiesa di quelle cose che servono alla salvezza, e a ciò sono ordinate le grazie carismatiche. Ora come sono necessari, per portare a conoscenza di altri la scienza ricevuta da Dio, il dono delle lingue e il dono della parola, così è necessario che la parola venga confermata, per diventare credibile. E ciò avviene attraverso il compimento dei miracoli, come si legge nel Vangelo [Mc 16, 20]: «Il Signore confermava la loro parola con i prodigi che l'accompagnavano». Ed è giusto che sia così. È infatti naturale per l'uomo scoprire la verità intelligibile attraverso i fenomeni sensibili. Come quindi l'uomo, guidato dalla ragione naturale, può arrivare a una certa conoscenza

di Dio attraverso gli effetti naturali, così attraverso alcuni effetti soprannaturali, chiamati miracoli, può arrivare a una certa conoscenza soprannaturale delle verità di fede. E così il compimento dei miracoli rientra nelle grazie carismatiche.

Analisi delle obiezioni: 1. Come la profezia abbraccia tutto ciò che può essere conosciuto soprannaturalmente, così il compimento dei miracoli abbraccia tutto ciò che può essere soprannaturalmente compiuto. Ma la causa di tutto ciò è l'onnipotenza divina, che non può essere comunicata ad alcuna creatura. E così è impossibile che il potere di compiere miracoli sia una qualità permanente nell'anima.

Tuttavia, come l'anima del profeta viene mossa dall'ispirazione di Dio a conoscere in modo soprannaturale, così può accadere che l'anima di chi compie i miracoli sia mossa a compiere qualcosa a cui segue il miracolo, che Dio solo produce con la sua virtù. E qualche volta si tratta di una preghiera, come quando S. Pietro resuscitò Tabita, secondo la narrazione degli Atti [9, 40]; talora invece, senza una preghiera espressa, Dio agisce a un cenno dell'uomo, come quando S. Pietro col suo rimprovero consegnò alla morte Anania e Saffira che avevano mentito [At 5, 3 ss.]. Per cui S. Gregorio [Dial. 2, 30] afferma che «i santi fanno i miracoli talora ricorrendo al loro potere, talora ricorrendo alla preghiera». Ma in tutti e due i casi la causa principale è Dio, il quale si serve come di uno strumento o di un atto interno dell'uomo, o della sua parola, oppure anche di un atto esterno, o ancora di un contatto del suo corpo, anche già morto. Infatti la Scrittura [Gs 10, 12], dopo aver riferito che Giosuè disse in tono imperativo: «O sole, fermati in Gabaon», soggiunge [v. 14]: «Non ci fu giorno come quello, né prima né dopo, perché il Signore aveva ascoltato la voce di un uomo».

2. In quel passo il Signore parla dei miracoli che si verificheranno al tempo dell'Anticristo; e secondo l'Apostolo [2 Ts 2, 9] «la venuta di costui avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di portenti, di segni e prodigi menzogneri ». E in proposito S. Agostino [De civ. Dei 20, 19] scrive: «Ci si può domandare se questi segni e prodigi siano detti menzogneri perché egli ingannerà i sensi dei mortali con dei fantasmi, così che sembri che egli faccia quello che non fa, oppure perché, pur essendo veri prodigi, essi porteranno alla menzogna». Sono poi detti veri perché si tratterà di cose vere, come i maghi del Faraone produssero vere rane e veri serpenti [Es 7, 12; 8, 7]. Ma non saranno veri miracoli: poiché avverranno per la virtù di cause naturali, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 114, a. 4]. Invece il compimento dei miracoli che è dovuto a un carisma avviene per la virtù di Dio, a vantaggio degli uomini.

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

4. «Il dono delle guarigioni» viene ricordato a parte poiché con esso viene

conferito all'uomo un beneficio particolare, cioè la guarigione del corpo, oltre al beneficio comune a tutti i miracoli, che cioè gli uomini vengano condotti alla conoscenza di Dio.

5. Il compimento dei miracoli è attribuito alla fede per due motivi. Primo, perché è ordinato a confermare la fede. Secondo, perché deriva dall'onnipotenza di Dio, sulla quale la fede si appoggia. E tuttavia, come oltre alla grazia della fede è necessario il carisma della parola per insegnarla, così pure è necessario il carisma dei miracoli per confermarla.

## Articolo 2

I, q. 110, a. 4, ad 2; De Pot., q. 6, a. 5, ad 9; a. 9, ad 5; Quodl., 2, q. 4, a. 1, ad 4; In Matth., c. 7; In 1 Cor., c. 12, lect. 2; c. 13, lect. 1; In 2 Thess., c. 2, lect. 2

### Se gli iniqui possano fare dei miracoli

Pare che gli iniqui non possano fare miracoli. Infatti:

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

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

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

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

In contrario: L'Apostolo [1 Cor 13, 2] scrive: «Se possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla». Ma chi non ha la carità è un iniquo: poiché secondo S. Agostino [De Trin. 15, 18] «è solo questo dono dello Spirito Santo che distingue i figli del Regno dai figli della perdizione». Perciò anche gli iniqui possono compiere miracoli.

Dimostrazione: Tra i miracoli ce ne sono alcuni che non sono veri miracoli, ma giochi di immaginazione, con i quali l'uomo viene ingannato al punto di vedere ciò che non esiste. Altri invece sono fatti veri, ma non hanno la vera natura di miracoli, essendo compiuti in virtù di cause naturali. E questi due tipi di miracoli possono essere compiuti dai demoni, come sopra [a. prec., ad 2] si è detto.

Invece i veri miracoli non possono essere compiuti che dalla virtù divina:

Dio infatti li compie a vantaggio degli uomini. E ciò per due motivi: primo, per confermare la verità predicata; secondo, per mostrare la santità di una persona, che Dio vuole proporre quale esempio di virtù. Nel primo modo i miracoli possono essere compiuti da chiunque predichi la vera fede, o invochi il nome di Cristo, cose che possono fare talora anche gli iniqui. E in base a ciò anche gli iniqui possono compiere miracoli di questo genere. Per questo dunque, commentando quel passo evangelico [Mt 7, 22]: «Non abbiamo noi profetato nel tuo nome?», ecc., S. Girolamo [In Mt 1] afferma: «Profetare, compiere miracoli e cacciare i demoni talora non è dovuto al merito di chi lo fa, ma all'invocazione del nome di Cristo, affinché gli uomini onorino Dio, invocando il quale si compiono così grandi miracoli».

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

Analisi delle obiezioni: 1. La preghiera, come si è visto sopra [q. 83, a. 16] trattando di tale argomento, nell'impetrare non si fonda sul merito personale, ma sulla misericordia di Dio, che abbraccia anche i peccatori. Per questo Dio talora esaudisce anche le preghiere di questi ultimi. Per cui S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 44] afferma che «quelle parole furono dette dal cieco nato quando ancora non era stato unto», cioè quando non era stato ancora perfettamente illuminato: «infatti Dio esaudisce i peccatori». – L'affermazione poi che «la preghiera di chi non ascolta le legge è in abominio» va intesa quanto al merito del peccatore. Essa però talora ottiene il suo effetto per la misericordia di Dio: o in vista della salvezza propria, come nel caso del pubblicano della parabola evangelica [Lc 18, 13 s.], o anche per la salvezza di altri e la gloria di Dio.

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

3. I miracoli sono sempre testimonianze vere di ciò che sono chiamati a confermare. Perciò i malvagi che insegnano una falsa dottrina non compiono mai dei veri miracoli a sostegno di essa, sebbene talora siano in grado di compierli a gloria del nome di Cristo che essi invocano, e in virtù dei sacramenti che amministrano. Invece gli iniqui che insegnano la vera dottrina possono fare talora dei veri miracoli a conferma di essa, ma non quali testimonianze della propria santità. Da cui le parole di S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 79]: «È diverso il modo di compiere miracoli nel caso dei maghi, nel caso dei buoni cristiani e nel caso dei cattivi cristiani: i maghi li compiono in virtù di patti privati con i demoni, i buoni cristiani in virtù della

giustizia pubblica e i cattivi cristiani mediante i segni di questa giustizia».
4. Come dice ancora S. Agostino [ib.], «il dono dei miracoli non è conferito a tutti i santi perché i deboli nella fede non cadano nel pericolosissimo errore di credere che questi prodigi siano superiori alle opere buone, con le quali si acquista la vita eterna».

## QUAESTIO 179
## DE DIVISIONE VITAE PER ACTIVAM ET CONTEMPLATIVAM

Consequenter considerandum est de vita activa et contemplativa. Ubi quadruplex consideratio occurrit, quarum prima est de divisione vitae per activam et contemplativam; secunda, de vita contemplativa (q. 180); tertia, de vita activa (q. 181); quarta, de comparatione vitae activae ad contemplativam (q. 182).
Circa primum quaeruntur duo. Primo, utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam.
Secundo, utrum divisio sit sufficiens.

## ARGOMENTO 179
## LA DIVISIONE DELLA VITA IN ATTIVA E CONTEMPLATIVA

Veniamo ora a esaminare la vita attiva e quella contemplativa. In proposito tratteremo quattro argomenti: primo, la divisione della vita in attiva e contemplativa; secondo, la vita contemplativa [q. 180]; terzo, la vita attiva [q. 181]; quarto, il confronto fra la vita attiva e quella contemplativa [q. 182].
Sul primo argomento si pongono due quesiti: 1. Se sia giusto dividere la vita in attiva e contemplativa; 2. Se questa divisione sia adeguata.

### Articolo 1
### In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 1; In 1 Ethic., lect. 5
### Se sia giusto dividere la vita in attiva e contemplativa

Pare che non sia giusto dividere la vita in attiva e contemplativa. Infatti:
1. L'anima è il principio della vita per la sua essenza, secondo l'affermazione del Filosofo [De anima 2, 4]: «Per i viventi essere è vivere». Invece il principio dell'agire e del contemplare è l'anima mediante le sue potenze. Quindi non è giusto dividere la vita in attiva e contemplativa.
2. Non è ragionevole dividere ciò che è anteriore con le differenze di ciò che è posteriore. Ora, i termini attivo e contemplativo, o anche speculativo e pratico, sono differenze dell'intelletto, come insegna Aristotele [De anima 3, 10]. Ma la vita è anteriore all'intellezione: infatti la vita, secondo il Filosofo [De anima 2, 4], si trova nei viventi primariamente in forza dell'anima vegetativa. Quindi non è ragionevole dividere la vita in attiva e contemplativa.
3. Il termine vita implica moto, come spiega Dionigi [De div. nom. 4]. Invece la contemplazione consiste piuttosto nella quiete, secondo le parole del Savio [Sap 8, 16]: «Ritornato a casa, riposerò vicino a lei». Perciò non è giusto dividere la vita in attiva e contemplativa.
In contrario: S. Gregorio [In Ez hom. 14] afferma: «Due sono i generi di vita nei quali l'onnipotente Dio ci forma mediante la sacra parola: la vita attiva e quella contemplativa».

Dimostrazione: Si dicono propriamente viventi quegli esseri che si muovono o agiscono da se stessi. Ora, ciò che soprattutto conviene di per se stesso a una cosa è quanto le è proprio ed è oggetto della sua più forte inclinazione. Perciò in ogni vivente la vita viene desunta dall'attività che più gli è propria e alla quale esso è più inclinato: come la vita delle piante viene fatta consistere nella nutrizione e nella riproduzione, quella degli animali nella sensibilità e nel moto e quella degli uomini nell'intellezione e nell'agire secondo ragione. Quindi anche tra gli uomini la vita individuale di ciascuno Pare consistere in ciò che più lo rallegra e che egli maggiormente ricerca: e di ciò, secondo Aristotele [Ethic. 9, 12], uno «vuole godere con gli amici». Siccome dunque alcuni tendono soprattutto alla contemplazione della verità, altri invece alle occupazioni esterne, è giusto che la vita umana sia divisa in attiva e contemplativa.

Analisi delle obiezioni: 1. La forma propria, che dà a ciascun essere di esistere in atto, è anche il principio delle sue operazioni. Per questo si dice che nei viventi la vita è l'essere: perché la forma che dà loro l'essere dà loro anche il modo di operare.

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

3. La contemplazione è quiete rispetto al moto esterno, ma lo stesso contemplare è un moto dell'intelletto, nel senso in cui si dice moto qualsiasi operazione: cioè nel senso in cui il Filosofo [De anima 3, 7] afferma che sono moti il sentire e l'intendere, quali «atti di ciò che è perfetto». E così Dionigi [De div. nom. 4] può distinguere tre moti nell'anima contemplativa, cioè: «retto», «circolare» ed «elicoidale

Articolo 2

In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 1; In 1 Ethic., lect. 5

Se la divisione della vita in attiva e contemplativa sia adeguata

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

1. Secondo il Filosofo [Ethic. 1, 5] tre sono le forme di vita sommamente eccellenti, cioè: «la voluttuosa», «la civile», che coincide con la vita attiva, e «la contemplativa». Perciò la divisione della vita in attiva e contemplativa non è adeguata.

2. S. Agostino [De civ. Dei 19, cc. 2, 3, 19] distingue tre generi di vita, cioè la vita «di ozio», che si riduce alla vita contemplativa, quella «di attività», che si identifica con l'attiva, e aggiunge poi come terzo genere la vita «composta di entrambe le cose». Quindi non è sufficiente dividere la vita in attiva e contemplativa.

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

In contrario: Le due vite suddette, attiva e contemplativa, sono prefigurate

rispettivamente nelle due spose di Giacobbe, Lia e Rachele [Gen 29]; e dalle due donne che ospitarono il Signore, cioè da Marta e da Maria [Lc 10, 38 ss.], come spiega S. Gregorio [Mor. 6, 37]. Ora, questa prefigurazione non sarebbe esatta se i generi di vita fossero più di due. Quindi la divisione della vita in attiva e contemplativa è adeguata.
Dimostrazione: Questa divisione riguarda, come si è detto [a. 1, ad 2], la vita umana, che viene specificata dall'intelletto. Ora, l'intelletto si divide in attivo e contemplativo: poiché il fine della conoscenza intellettiva o è la conoscenza stessa della verità, che appartiene all'intelletto speculativo, oppure è un'azione esterna, che riguarda l'intelletto pratico. Perciò anche la vita è divisa adeguatamente in attiva e contemplativa.
Analisi delle obiezioni: 1. La vita voluttuosa mette il proprio fine nei piaceri del corpo, che sono comuni a noi e alle bestie. Per cui, come dice il Filosofo nello stesso luogo, essa è da considerarsi una vita «bestiale». Essa quindi non rientra in questa nostra divisione della vita umana in attiva e contemplativa.
2. Le qualità intermedie risultano dalla combinazione degli estremi contrapposti, per cui sono contenute virtualmente in essi come il tiepido risulta dal caldo e dal freddo, e il grigio dal bianco e dal nero. Parimenti nei termini attivo e contemplativo è inclusa anche la loro mistura. Tuttavia, come in ogni misto predomina una qualità semplice, così anche in ogni genere intermedio di vita predomina o la vita contemplativa o quella attiva.
3. Tutte le occupazioni umane, se sono ordinate alle necessità della vita presente secondo la retta ragione, appartengono alla vita attiva, che ha il compito di provvedere a tali bisogni. Se invece mirano a soddisfare una qualsiasi concupiscenza, allora appartengono alla vita voluttuosa, che è estranea alla vita attiva. Le occupazioni poi che sono ordinate alla contemplazione della verità appartengono alla vita contemplativa.

## QUAESTIO 180
## DE VITA CONTEMPLATIVA

Deinde considerandum est de vita contemplativa.
Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu. Secundo, utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales. Tertio, utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu, aut in pluribus. Quarto, utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cuiuscumque veritatis. Quinto, utrum vita contemplativa
hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem. Sexto, de motibus contemplationis quos Dionysius assignat, quarto capitulo De Divinis Nominibus. Septimo, de delectatione contemplationis. Octavo, de duratione contemplationis.

## ARGOMENTO 180
## LA VITA CONTEMPLATIVA

Passiamo così a trattare della vita contemplativa.
Sull'argomento imposteremo otto articoli: 1. Se la vita contemplativa interessi solo l'intelletto, oppure anche la volontà; 2. Se nella vita contemplativa rientrino anche le virtù morali; 3. Se la vita contemplativa consista in una o

in più operazioni; 4. Se nella vita contemplativa rientri la considerazione di qualsiasi verità; 5. Se nello stato presente la vita contemplativa dell'uomo possa elevarsi fino alla visione di Dio; 6. I [tre] moti della contemplazione descritti da Dionigi; 7. Le gioie della contemplazione; 8. La sua durata.

Articolo 1

Infra, a. 2, ad 1; a. 7, ad 1; In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 2, sol. 1

Se la vita contemplativa non interessi per nulla la volontà, ma solo l'intelletto

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

1. Il Filosofo [Met. 2, 1] afferma che «il fine della contemplazione è la verità». Ma la verità appartiene interamente all'intelletto. Quindi la vita contemplativa si esaurisce totalmente nell'intelletto.

2. S. Gregorio [Mor. 6, 37] scrive che «Rachele, il cui nome significa visione del principio, è figura della vita contemplativa». Ora, la visione del principio appartiene esclusivamente all'intelletto. Perciò la vita contemplativa riguarda propriamente l'intelletto.

3. S. Gregorio [In Ez hom. 14] insegna che è proprio della vita contemplativa «cessare dall'attività esterna». Invece le facoltà affettive o appetitive spingono agli atti esterni. Quindi la vita contemplativa in nessun modo riguarda le facoltà appetitive.

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

Dimostrazione: La vita contemplativa, come sopra [q. 179, a. 1] si è visto, è quella di coloro che tendono principalmente alla contemplazione della verità. Ma il tendere è un atto della volontà, come si è detto [I-II, q. 12, a. 1], poiché si tende verso il fine, che è l'oggetto della volontà. Perciò la vita contemplativa, se consideriamo l'essenza del suo atto, appartiene all'intelletto; se però consideriamo il movente di tale atto, allora appartiene alla volontà, la quale muove tutte le altre potenze, compreso l'intelletto, ai rispettivi atti, come si è detto sopra [I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1].

Ora, la volontà spinge a guardare qualcosa con i sensi, o con l'intelligenza, talora per l'amore che porta a tale oggetto, poiché come dice il Vangelo [Mt 6, 21] «dov'è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore», talora invece per l'amore della conoscenza stessa che risulta dall'indagine. E così S. Gregorio ripone l'essenza della vita contemplativa nella «carità verso Dio», poiché dall'amore di Dio uno è infiammato a contemplarne la bellezza. E poiché dal conseguimento di ciò che si ama nasce la gioia, la vita contemplativa termina nel godimento, che risiede nella volontà; e questo a sua volta accresce l'amore.

Analisi delle obiezioni: 1. Essendo il fine della contemplazione, la verità si presenta come un bene appetibile, amabile e dilettevole. E sotto questo aspetto è oggetto della volontà.

2. Alla visione o contemplazione del primo principio, cioè di Dio, siamo spinti dall'amore verso di lui. Per cui S. Gregorio [l. cit.] afferma che «la vita contemplativa, disprezzando ogni altra occupazione, arde dal desiderio di vedere il volto del Creatore».
3. La volontà, come si è detto [nel corpo], muove non soltanto le membra del corpo a compiere le azioni esterne, ma anche l'intelletto a compiere gli atti della contemplazione.

Articolo 2
Infra, q. 181, a. 1, ad 3; q. 182, a. 3; In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 3, sol. 3; Contra Retr., c. 7, ad 7
Se le virtù morali rientrino nella vita contemplativa
Pare che le virtù morali rientrino nella vita contemplativa. Infatti:
1. S. Gregorio [In Ez hom. 14] afferma che «la vita contemplativa consiste nel custodire con tutta l'anima la carità di Dio e del prossimo». Ma tutte le virtù morali, i cui atti sono oggetto della legge, si riducono all'amore di Dio e del prossimo: poiché secondo S. Paolo [Rm 13, 10] «la pienezza della legge è l'amore». Quindi le virtù morali appartengono alla vita contemplativa.
2. La vita contemplativa è ordinata soprattutto alla contemplazione di Dio: infatti S. Gregorio [l. cit.] insegna che essa, «disprezzando ogni altra occupazione, arde dal desiderio di vedere il volto del Creatore». Ora, nessuno può arrivare a ciò se non mediante la purezza prodotta da una virtù morale, poiché nel Vangelo [Mt 5, 8] si legge: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio»; e S. Paolo [Ef 12, 14] raccomanda: «Cercate la pace con tutti e la santificazione, senza la quale nessuno vedrà mai il Signore». Perciò le virtù morali rientrano nella vita contemplativa.
3. S. Gregorio [l. cit.] scrive che «la vita contemplativa ha la sua bellezza nell'anima»: essa infatti viene figurata da Rachele, di cui si legge [Gen 29, 17] che era «avvenente di aspetto». Ma la bellezza dell'animo consiste nelle virtù morali, specialmente nella temperanza, come nota S. Ambrogio [De off. 1, cc. 43, 45, 46]. Quindi le virtù morali rientrano nella vita contemplativa.
In contrario: Le virtù morali sono ordinate agli atti esterni. Invece S. Gregorio [l. cit.] afferma che alla vita contemplativa spetta di «cessare dall'attività esterna». Quindi le virtù morali non rientrano nella vita contemplativa.
Dimostrazione: Una virtù può appartenere alla vita contemplativa in due modi: primo, essenzialmente; secondo, quale predisposizione. Ora, le virtù morali non rientrano nella vita contemplativa essenzialmente: poiché il fine di questa è la considerazione della verità, mentre sulle virtù morali, come scrive il Filosofo [Ethic. 2, 4], «il sapere ha scarsa importanza». Infatti egli afferma che le virtù morali rientrano nella felicità della vita attiva, non in quella della vita contemplativa.
Le virtù morali rientrano invece nella vita contemplativa come predisposizioni. Poiché l'atto della contemplazione, in cui essenzialmente consiste tale vita, viene impedito dalla violenza delle passioni, che traggono l'attenzione dell'anima dalle realtà intelligibili a quelle sensibili, e dai tumulti esteriori. Ora, le virtù morali eliminano la violenza delle passioni e calmano i tumulti

delle occupazioni esterne. Perciò le virtù morali appartengono alla vita contemplativa come predisposizioni.

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

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

3. La bellezza consiste in un certo splendore e nella debita proporzione, come si è spiegato in precedenza [q. 145, a. 2]. Ora, queste due cose si riscontrano radicalmente nella ragione, appartenendo ad essa la luce della conoscenza e il compito di ordinare le debite proporzioni in ogni altra operazione. Perciò nella vita contemplativa, che consiste in un atto della ragione, la bellezza si trova formalmente ed essenzialmente. Per cui parlando della contemplazione della sapienza il Savio [Sap 8, 2] afferma: «Mi sono innamorato della sua bellezza».

La bellezza si trova invece solo per partecipazione nelle virtù morali, in quanto esse partecipano l'ordine della ragione: e specialmente si riscontra nella temperanza, che reprime le concupiscenze oscuranti al massimo il lume della ragione. Ed è per questo che la virtù della castità è quella che più di ogni altra rende idonei alla contemplazione: poiché i piaceri venerei sono quelli che più immergono l'anima nelle realtà sensibili, come insegna S. Agostino [Solil. 1, 10].

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 2, sol. 2; In 4 Sent., d. 15, q. 4, a. 1, sol. 2, ad 1; a. 2, sol. 1, ad 2

### Se la vita contemplativa abbracci diversi atti

Pare che la vita contemplativa abbracci diversi atti. Infatti:

1. Riccardo di S. Vittore [De grat. contempl. 1, cc. 3, 4] distingue tra «contemplazione, meditazione e cogitazione». Ma questi tre atti appartengono alla vita contemplativa. Quindi gli atti della vita contemplativa sono molteplici.

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

3. S. Bernardo [De consid. 5, 14] afferma che «la prima e più alta contemplazione è l'ammirazione della maestà». L'ammirazione però, secondo il Damasceno [De fide orth. 2, 15], è una specie del timore. Quindi per la vita contemplativa si richiedono molteplici atti.

4. C'è chi dice [Ugo di S. Vitt., All. in Nov. Test. 3, 4] che nella vita contemplativa

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

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

Dimostrazione: Parliamo qui della vita contemplativa propria dell'uomo. Poiché secondo Dionigi [De div. nom. 7] la differenza fra l'uomo e l'angelo sta in questo: che l'angelo intuisce la verità mediante una semplice apprensione, mentre l'uomo arriva all'intuizione di essa progressivamente, attraverso molteplici operazioni. Così dunque la vita contemplativa ha un atto unico, cioè la contemplazione della verità, nel quale in definitiva essa si compie e da cui riceve la sua unità; però sono molti gli atti con i quali giunge a questo atto conclusivo. Di essi alcuni riguardano la percezione dei princìpi da cui procedere alla contemplazione della verità; altri invece riguardano la deduzione, a partire da tali princìpi, della verità che si cerca di conoscere; infine l'ultimo atto conclusivo è la contemplazione stessa della verità.

Analisi delle obiezioni: 1. La «cogitazione», per Riccardo di S. Vittore, consiste nell'osservazione di realtà molteplici partendo dalle quali si tende a raggiungere una verità semplice. Quindi per cogitazione si possono intendere sia le percezioni dei sensi per conoscere dati effetti, sia gli atti dell'immaginativa, sia i procedimenti della ragione sui diversi segni, o qualsiasi altra cosa che faccia giungere alla conoscenza della verità ricercata. Sebbene per S. Agostino [De Trin. 14, 7] possa dirsi cogitazione qualsiasi operazione attuale dell'intelletto. – La «meditazione» invece si riferisce al processo della ragione che raggiunge la contemplazione di una verità partendo dai princìpi. E a ciò si riduce anche la «considerazione» di S. Bernardo [De consid. 2, 2]. Sebbene secondo il Filosofo [De anima 2, 1] qualsiasi atto intellettivo possa essere detto «considerazione». – La «contemplazione» poi si riferisce alla semplice intuizione della verità.

Per questo lo stesso Riccardo di S. Vittore [l. cit., c. 4] afferma che «la contemplazione è lo sguardo perspicace e libero dello spirito sull'oggetto; la meditazione è invece lo sguardo dello spirito occupato nella ricerca della verità; la cogitazione infine è lo sguardo dello spirito che ricerca qua e là».

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

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

4. Un uomo può raggiungere la conoscenza della verità in due modi. Primo, ricevendola da altri. E in questo modo rispetto a ciò che si riceve da Dio è necessaria la «preghiera», secondo l'esempio del Savio [Sap 7, 7]: «Implorai

e venne in me lo spirito della sapienza». Rispetto invece a quanto si riceve dall'uomo è necessario l'«ascolto», se si tratta di un insegnamento orale, e la «lettura», se si tratta di un insegnamento scritto. - Secondo, è necessario applicarsi alla ricerca personale. E allora è richiesta la «meditazione».

Articolo 4
In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 2, sol. 3
Se la vita contemplativa
consista unicamente nella contemplazione di Dio,
oppure anche nella considerazione di qualsiasi verità
Pare che la vita contemplativa non consista soltanto nella contemplazione di Dio, ma anche nella considerazione di qualsiasi verità. Infatti:
1. Così il Salmista [138, 14] pregava: «Sono stupende le tue opere, e l'anima mia le conoscerà perfettamente». Ma la conoscenza delle opere di Dio si compie con una contemplazione della verità. Quindi alla vita contemplativa appartiene non solo la verità divina, ma anche la contemplazione di qualsiasi verità.
2. Scrive S. Bernardo [De consid. 5, 14] che «il primo grado della contemplazione è ammirare la maestà [di Dio], il secondo considerare i suoi giudizi; il terzo ricordare i suoi benefici; il quarto meditare le sue promesse». Ma di tutti e quattro questi gradi solo il primo riguarda la verità divina, mentre gli altri riguardano le sue opere. Perciò la vita contemplativa non consiste soltanto nella considerazione della verità divina, ma anche nella considerazione della verità insita nelle opere di Dio.
3. Riccardo di S. Vittore [De grat. contempl. 1, 6] distingue sei tipi di contemplazione: il primo si svolge «mediante la sola immaginativa», quando consideriamo gli esseri materiali; il secondo si attua «nell'immaginativa conforme alla ragione», cioè in quanto consideriamo l'ordine e la disposizione delle realtà sensibili; il terzo si attua «nella ragione secondo l'immaginativa », e si ha quando dalla vista delle realtà sensibili ci solleviamo a quelle invisibili; il quarto si attua «nella ragione secondo la ragione», quando lo spirito mira alle realtà invisibili che l'immaginativa non può conoscere; il quinto è «sopra la ragione», e si ha quando per rivelazione divina conosciamo cose che non sono comprensibili con la ragione umana; il sesto finalmente è «sopra la ragione e al di là della ragione», e si ha quando conosciamo per divina illuminazione cose che Pareno ripugnare alla ragione umana, come quelle riguardanti il mistero della Trinità. Ora, soltanto l'ultimo di questi sei tipi di contemplazione riguarda la verità divina. Perciò la contemplazione riguarda non soltanto le verità divine, ma anche le verità relative alle creature.
4. Nella vita contemplativa la contemplazione è cercata in quanto perfezione dell'uomo. Ma qualsiasi verità è una perfezione dell'intelletto umano. Quindi la vita contemplativa consiste nella contemplazione di una qualsiasi verità.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 6, 37] insegna che «nella contemplazione si cerca il principio, che è Dio».
Dimostrazione: Come si è già visto [a. 2], una cosa può appartenere alla vita contemplativa in due modi: primo, come elemento primario; secondo, come elemento

secondario, ossia come predisposizione. Ora, come elemento primario appartiene alla vita contemplativa la contemplazione della verità divina: poiché tale contemplazione è il fine di tutta la vita umana. Infatti S. Agostino [De Trin. 1, 8] afferma che «a noi viene promessa la contemplazione di Dio, fine di ogni atto ed eterna perfezione delle nostre gioie». E questa sarà perfetta nella vita futura, quando vedremo Dio «a faccia a faccia» [1 Cor 13, 12], per cui saremo perfettamente felici. Ora invece la contemplazione della verità è possibile imperfettamente, cioè «come in uno specchio, in maniera confusa» [ib.]: per cui essa ci dà come un inizio della beatitudine, che inizia in questa vita per completarsi nell'altra. Per cui anche il Filosofo [Ethic. 10, 7] pone l'ultima felicità dell'uomo nella contemplazione dell'intelligibile supremo.
Siccome però noi siamo condotti come per mano alla contemplazione di Dio dalle opere divine, secondo l'espressione di S. Paolo [Rm 1, 20]: «Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate nelle opere da lui compiute», di conseguenza anche la contemplazione delle opere divine appartiene quale elemento secondario alla vita contemplativa, in quanto cioè con essa l'uomo viene guidato alla conoscenza di Dio. Per cui S. Agostino [De vera relig 29] afferma che «nella considerazione delle creature non si deve esercitare una vana e passeggera curiosità, ma farne un gradino per salire alle realtà immortali e imperiture».
Così dunque, stando a quanto si è detto fin qui, alla vita contemplativa appartengono in un certo ordine queste quattro cose: primo, le virtù morali; secondo, gli atti dispositivi alla contemplazione; terzo, la contemplazione delle opere di Dio; quarto, la contemplazione diretta della verità divina.
Analisi delle obiezioni: 1. Davide desiderava la conoscenza delle opere di Dio per essere guidato da esse al Signore. Altrove [Sal 142, 5 s.] infatti egli scrive: «Ripenso a tutte le tue opere, medito sui tuoi prodigi. A te protendo le mie mani».
2. Dalla considerazione dei giudizi di Dio l'uomo viene indotto a contemplare la divina giustizia, mentre dalla considerazione dei benefici e delle promesse di Dio è portato a conoscere la divina misericordia o bontà, trattandosi di opere di Dio o presenti o future.
3. I sei tipi di contemplazione ricordati designano i gradini con i quali si sale alla contemplazione di Dio attraverso le creature. Infatti nel primo si ha la percezione delle stesse realtà sensibili; nel secondo il passaggio dalle realtà sensibili a quelle intelligibili; nel terzo il giudizio intellettivo sulle realtà sensibili; nel quarto la considerazione astratta e assoluta degli intelligibili a cui si giunge mediante le realtà sensibili; nel quinto la contemplazione delle realtà di ordine intellettivo che non possono essere raggiunte partendo dalle realtà sensibili, ma che possono essere comprese con la ragione; nel sesto la considerazione delle verità di ordine intelligibile che la ragione non può né scoprire né comprendere, e che appartengono alla più alta contemplazione della verità divina, nella quale la contemplazione ha il suo coronamento.
4. La perfezione ultima dell'intelletto umano è la verità divina, e le altre verità lo perfezionano in ordine a tale verità.

Articolo 5

Supra, q. 175, aa. 4, 5; I, q. 12, a. 11; In 3 Sent., d. 27, q. 3, a. 1; d. 35, q. 2, a. 2, sol. 2; In 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 7; C. G., III, c. 47; De Verit., q. 10, a. 11; q. 13, a. 4; Quodl., 1, q. 1; In Ioan., c. 1, lect. 11; In 2 Cor., c. 12, lect. 1

## Se in questa vita la contemplazione possa raggiungere la visione dell'essenza divina

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

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

2. Secondo S. Gregorio [Mor. 6, 37] i contemplativi, «nel meditare sulle realtà spirituali, si concentrano in se stessi al punto di non portarsi dietro neppure le ombre delle realtà corporee, o almeno di allontanarle con la mano della discrezione; desiderosi di vedere la luce senza limiti, eliminano tutte le immagini della loro limitatezza, e in colui che bramano raggiungere sopra di sé vincono ciò che sono». Ora, l'uomo è impedito dalla visione dell'essenza divina, che è la luce senza limiti, solo dal fatto che è costretto a servirsi di immagini corporee. Perciò la contemplazione della vita presente può estendersi alla visione per essenza della luce infinita.

3. S. Gregorio [Dial. 2, 35] inoltre afferma: «Qualsiasi creatura è angusta per l'anima che vede il Creatore. Ecco perché l'uomo di Dio», cioè S. Benedetto, «il quale da una torre vedeva un globo di fuoco e gli angeli che risalivano al cielo, non poteva vedere queste cose se non nella luce di Dio». Ma allora S. Benedetto viveva ancora in questo mondo. Quindi la contemplazione nella vita presente può estendersi fino alla visione dell'essenza di Dio.

In contrario: S. Gregorio [In Ez hom. 14] ha scritto: «Finché si vive in questa carne mortale nessuno si leva tanto in alto nella contemplazione da poter fissare gli occhi della mente nel raggio stesso della luce infinita».

Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 27], «nessuno che veda Dio vive questa vita in cui si vive da mortali soggetti ai sensi del corpo; e non ci si eleva a quella visione se in qualche modo non si muore a questa vita, o uscendo dal corpo o astraendosi dai sensi corporei». Ma di ciò abbiamo trattato più ampiamente sopra a proposito del rapimento [q. 175, aa. 4, 5], e nella Prima Parte a proposito della conoscibilità di Dio [q. 12, a. 11]. Così dunque dobbiamo premettere che uno può trovarsi nella vita presente in due modi. Primo, quanto alla sua operazione attuale: cioè in quanto si serve attualmente dei sensi del corpo. E in questo modo la contemplazione della vita presente non può mai giungere alla visione dell'essenza divina. – Secondo, uno può essere in questa vita quanto alle sue potenze, ma non ai loro atti: cioè in quanto la sua anima è unita come forma a un corpo mortale, senza però servirsi dei sensi corporei o dell'immaginativa, come avviene nel rapimento. E in questo secondo modo la contemplazione di questa vita può raggiungere la visione dell'essenza divina. Per cui il grado supremo della contemplazione in questa vita è quello che ebbe S. Paolo nel suo rapimento

[2 Cor 12, 2 s.], il quale lo pose in una condizione intermedia fra lo stato della vita presente e quello della vita futura.
Analisi delle obiezioni: 1. Come scrive Dionigi [Epist. 1], «se uno vedendo Dio capì quello che vide, non vide lui, ma qualcuno dei suoi attributi ». E S. Gregorio [In Ez hom. 14] afferma che «non si percepisce in alcun modo Dio onnipotente nella sua luce, ma l'anima intravede qualcosa di inferiore, che le permette di progredire nel bene e di giungere finalmente alla gloria della visione di Dio». Perciò quando Giacobbe disse: «Ho visto Dio faccia a faccia», ciò va inteso nel senso che vide non l'essenza di Dio, ma la figura immaginaria in cui Dio gli aveva parlato. - Oppure, come spiega S. Gregorio [Glossa ord.], «chiamò faccia di Dio la conoscenza di lui, poiché noi conosciamo tutti dalla faccia».
2. La contemplazione umana nella vita presente non può fare a meno dei fantasmi, poiché è connaturale all'uomo vedere le specie intelligibili nei fantasmi, come spiega il Filosofo [De anima 3, 7]. La conoscenza intellettiva però non si ferma ai fantasmi, ma in essi contempla la verità intelligibile nella sua purezza. E ciò avviene non solo nella conoscenza naturale, ma anche nelle verità che conosciamo per rivelazione: infatti Dionigi [De cael. hier. 2] afferma che «la luce divina ci manifesta le gerarchie angeliche mediante simboli e figure», attraverso cui si ricompone «il semplice raggio», ossia la conoscenza semplice della verità intelligibile. E in questo senso va spiegata l'affermazione di S. Gregorio che i contemplativi «non si portano dietro le ombre delle realtà corporee»: in quanto cioè la loro contemplazione non si ferma ad esse, mirando alla verità intelligibile.
3. S. Gregorio non intese affermare che S. Benedetto in quella visione vide Dio per essenza, ma solo dimostrare che alla luce di Dio si possono conoscere facilmente tutte le cose, «poiché a chi vede il Creatore è angusta qualsiasi creatura». Egli infatti aggiunge: «Per poco che uno sia rischiarato dalla luce del Creatore, tutto il creato gli diventa poca cosa».

Articolo 6
In 1 Sent., d. 37, q. 4, a. 1; De Verit., q. 8, a. 15, ad 3; In Psalm., 26; In Div. Nom., c. 4, lect. 7
Se le funzioni del contemplare siano ben distinte nei tre generi del moto: circolare, retto ed elicoidale
Pare che le funzioni del contemplare non siano ben distinte nei tre generi del moto, «circolare, retto ed elicoidale», di cui parla Dionigi [De div. nom. 4].
Infatti:
1. La contemplazione consiste nella quiete, come sta scritto [Sap 8, 16]: «Ritornato a casa, riposerò vicino a lei». Ma la quiete è il contrario del moto. Quindi le funzioni della vita contemplativa non devono essere definite come dei moti.
2. Le funzioni della vita contemplativa appartengono all'intelletto, che gli uomini hanno in comune con gli angeli. Ora, Dionigi [l. cit.] attribuisce questi moti agli angeli in maniera diversa che all'anima. Scrive infatti che il moto circolare dell'angelo avviene secondo «l'illuminazione della bellezza e della bontà». Invece il moto circolare dell'anima lo fa consistere in molti elementi.

Il primo è «il rientrare dell'anima in se stessa a partire dalle realtà esterne»; il secondo è «un concentrarsi delle proprie potenze», per cui essa si libera «dall'errore e dalle occupazioni esteriori»; il terzo è «la sua unione con le realtà che la trascendono». - Parimenti egli ne spiega diversamente il moto retto. Poiché mentre afferma che il moto retto dell'angelo sta nel «provvedere agli esseri inferiori», fa consistere quello dell'anima in due cose: primo, «nel volgersi alle cose che la circondano»; secondo, «nell'elevarsi alla contemplazione semplice partendo dalle realtà esterne». - Inoltre egli spiega diversamente anche il moto elicoidale. Infatti negli angeli lo fa consistere nel fatto che «mentre esercitano la loro provvidenza su quelli che ne hanno bisogno, rimangono identici in rapporto a Dio». Nell'anima invece il moto elicoidale sta in questo, che «l'anima viene illuminata dalla conoscenza divina con procedimenti razionali e discorsivi». - Quindi non è giusto descrivere le funzioni contemplative nel modo suddetto.

3. Riccardo di S. Vittore [De contempl. 1, 5] enumera molte altre varietà di moti, richiamandosi al volo degli uccelli. «Certi uccelli ora si innalzano al cielo e ora sprofondano verso il basso, ripetendo spesso questo movimento; altri volano spesso ora a destra e ora a sinistra; altri vanno spesso avanti e indietro; altri roteano in giri ora più larghi ora più stretti; altri infine rimangono come sospesi nel medesimo punto». Quindi i moti della contemplazione non sono soltanto tre.

In contrario: Possiamo citare il testo di Dionigi.

Dimostrazione: Come sopra [q. 179, a. 1, ad 3] si è visto, l'atto intellettivo che costituisce essenzialmente la contemplazione può denominarsi moto solo in quanto designa «l'atto di un essere perfetto», secondo l'espressione del Filosofo [De anima 3, 7]. Siccome però noi arriviamo alla conoscenza delle realtà intelligibili partendo da quelle sensibili, e gli atti di ordine sensitivo non avvengono senza moto, noi descriviamo anche le funzioni di ordine intellettivo come dei moti, e designamo le loro differenze secondo le loro diversità. Ora, tra i moti di ordine corporeo il primo e il più perfetto è il moto locale, come dimostra Aristotele [Phys. 8, 7]. Per cui le funzioni intellettive vengono descritte specialmente ricorrendo ad esso. Ora, in questo moto si riscontrano tre differenze: c'è infatti un moto circolare, consistente nel muoversi di una cosa in maniera uniforme intorno a un unico centro; c'è poi il moto rettilineo, che va direttamente da un punto a un altro; c'è infine il moto elicoidale, quasi combinazione dei due precedenti. Perciò nelle funzioni intellettive quelle che hanno una perfetta uniformità vengono attribuite al moto circolare; quelle invece in cui si procede da una cosa a un'altra vengono attribuite al moto retto; quelle infine che hanno una certa uniformità unita al procedimento verso altre cose vengono attribuite al moto elicoidale.

Analisi delle obiezioni: 1. Alla quiete della contemplazione, che è l'assenza di occupazioni esterne, si contrappongono i moti corporei esteriori. I moti delle funzioni intellettive rientrano invece nella quiete contemplativa.

2. L'uomo, grazie all'intelletto, ha con l'angelo una comunanza nel genere, ma la facoltà intellettiva dell'angelo è molto superiore a quella dell'uomo. È quindi giusto assegnare i moti suddetti in maniera diversa alle anime e agli

angeli, secondo il diverso loro rapporto all'uniformità. Infatti l'intelletto dell'angelo ha una conoscenza uniforme per due motivi: primo, perché non riceve la verità intelligibile dalla varietà degli esseri composti; secondo, perché non intende in maniera discorsiva, ma mediante una semplice intuizione. Invece l'intelletto umano riceve la verità intelligibile dalle realtà sensibili, e la intende mediante il procedimento discorsivo della ragione.
Così Dionigi attribuisce il moto circolare agli angeli per il fatto che con uniformità e incessantemente, senza principio e fine, vedono Dio: come il moto circolare, senza principio e fine, è uniforme rispetto a un unico centro. – Invece l'anima, prima di giungere a questa uniformità, deve rimuovere due difformità. Prima di tutto quella dovuta alla varietà delle cose esterne, per cui l'anima deve appartarsi da esse. Ed è quanto Dionigi mette al primo posto nel moto circolare dell'anima, cioè «il rientrare dell'anima in se stessa a partire dalle realtà esterne».
In secondo luogo bisogna rimuovere la seconda difformità, dovuta al procedimento discorsivo della ragione. E ciò avviene col ridurre tutte le funzioni dell'anima alla semplice contemplazione della verità di ordine intellettivo. Ed è quanto egli dice affermando che è necessaria «l'uniforme concentrazione delle potenze intellettive»: cosicché, cessato il procedimento discorsivo, si fissi lo sguardo nella contemplazione dell'unica semplice verità. E in questa operazione dell'anima non c'è errore, come non c'è errore nella conoscenza dei primi princìpi che conosciamo con una semplice intuizione. – E dopo queste due premesse, in terzo luogo viene posta l'uniformità simile a quella degli angeli nella quale, lasciando ogni altra cosa, si insiste nella sola contemplazione di Dio: «Resa quindi uniforme», o conforme, «con l'unione delle sue potenze, viene condotta a contemplare la bellezza e la bontà».
Inoltre negli angeli il moto rettilineo non può consistere nel procedere da una cosa all'altra nelle funzioni conoscitive, ma solo nel fatto che gli angeli superiori nelle loro funzioni di ministero illuminano gli inferiori attraverso quelli intermedi. E così Dionigi scrive che gli angeli «sono mossi in linea retta quando provvedono ai loro inferiori passando rettamente attraverso tutti [quelli interposti]», cioè osservando l'ordine retto prestabilito. – Invece il moto retto dell'anima egli lo fa consistere nel fatto che essa dalle realtà esterne sensibili passa alla conoscenza di quelle intelligibili.
Finalmente il moto elicoidale, combinazione del rettilineo e del circolare, negli angeli lo fa consistere nel fatto che essi provvedono alle intelligenze inferiori in ordine alla contemplazione di Dio. – Invece nell'anima lo fa consistere nel fatto che essa ricorre alla rivelazione divina valendosi del raziocinio.
3. Tutte queste varietà di moti verso l'alto e verso il basso, verso destra e verso sinistra, avanti e indietro, in giri ampi o ristretti sono incluse nel moto rettilineo o in quello elicoidale. Esse infatti non indicano se non il processo discorsivo della ragione. Il quale, come espone lo stesso autore [l. cit. nell'ob.], se va dal genere alla specie o dal tutto alle parti, va dall'alto al basso. Se invece va da un opposto al suo contrario, è un moto da destra a sinistra. Se va dalla causa agli effetti, è un moto in avanti e indietro. Se poi riguarda gli accidenti che circondano più o meno da vicino una cosa, il moto è circolare. Invece il processo

discorsivo della ragione, quando va dalle realtà sensibili a quelle intelligibili secondo l'ordine naturale, rientra nel moto rettilineo; quando al contrario procede secondo la rivelazione divina rientra nel moto elicoidale, come si è già spiegato [ad 2]. - Invece la sola l'immobilità di cui egli parla appartiene al moto circolare.

È quindi evidente che Dionigi ha descritto i moti della contemplazione in maniera molto più adeguata e profonda.

Articolo 7

I-II, q. 3, a. 5; q. 38, a. 4; In De Hebd., Prol.; In 10 Ethic., lectt. 10, 11

Se la contemplazione sia accompagnata dal godimento

Pare che la contemplazione non sia accompagnata dal godimento. Infatti:

1. Il godimento appartiene alle facoltà appetitive. La contemplazione invece si attua principalmente nell'intelletto. Quindi il godimento non accompagna la contemplazione.

2. Lo sforzo e la lotta impediscono sempre il godimento. Ora, nella contemplazione c'è sforzo e c'è lotta: poiché, secondo S. Gregorio [In Ez hom. 14], «quando l'anima si sforza di contemplare Dio, trovandosi come in un combattimento a volte trionfa, riuscendo a capire e a gustare qualcosa della luce infinita, a volte invece soccombe, venendo nuovamente meno nel godimento». Quindi la vita contemplativa non è accompagnata dalla gioia

3. Il godimento, come insegna il Filosofo [Ethic. 10, 4], accompagna l'operazione perfetta. Ma la contemplazione di questa vita è imperfetta, come dice S. Paolo [1 Cor 13, 12]: «Ora noi vediamo come in uno specchio, in maniera confusa». Quindi la vita contemplativa non implica godimento.

4. Le lesioni del corpo impediscono di godere. Ma la contemplazione produce delle lesioni corporali: infatti Giacobbe [Gen 32, 30 ss.], dopo aver detto: «Ho visto Dio faccia a faccia», «zoppicava da un piede, perché [Dio] gli aveva colpito l'articolazione del femore ed egli era rimasto impedito». Quindi nella vita contemplativa non c'è godimento.

In contrario: A proposito della contemplazione della sapienza nella Scrittura [Sap 8, 16] si legge: «La sua compagnia non dà amarezza, né dolore la sua convivenza, ma contentezza e gioia». E S. Gregorio [l. cit.] afferma che «la vita contemplativa è una dolcezza molto gustosa».

Dimostrazione: Una contemplazione può essere gradevole per due motivi. Primo, per il suo atto medesimo: poiché ognuno trova gradevole l'operazione che gli è propria, o secondo la natura o secondo l'abito. Ora, la contemplazione della verità si addice all'uomo secondo la sua natura, essendo egli un animale ragionevole. Ed è per questo che «tutti gli uomini per natura desiderano conoscere» [Met. 1, 1], e quindi godono nel conoscere la verità. E ciò è anche più gradito per chi possiede l'abito della sapienza e della scienza, poiché con esso uno può contemplare senza obiezioni.

Secondo, la contemplazione può essere piacevole a motivo dell'oggetto, in quanto uno contempla ciò che ama: ed è quanto avviene anche nella visione materiale, in cui si ha il piacere non solo perché il vedere stesso è piacevole, ma anche perché uno vede la persona amata. Siccome quindi la vita contemplativa

consiste soprattutto nella contemplazione di Dio, alla quale siamo spinti dalla carità, come si è detto [a. 1; a. 2, ad 1], nella vita contemplativa si ha il godimento non solo a motivo della contemplazione stessa, ma anche a motivo dell'amore verso Dio.

E da tutti e due i punti di vista il suo godimento sorpassa qualsiasi gioia umana. Infatti già il godimento spirituale è superiore a quello carnale, come si è visto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 31, a. 5]; inoltre l'amore di carità verso Dio supera ogni altro amore. Per cui nei Salmi [33, 9] si legge: «Gustate e vedete quanto è buono il Signore».

Analisi delle obiezioni: 1. La vita contemplativa, sebbene consista essenzialmente nell'intelletto, tuttavia ha il suo principio nella volontà: per il fatto che si è spinti alla contemplazione dall'amore di Dio. E poiché il fine corrisponde al principio, anche il termine finale della vita contemplativa è posseduto nella volontà: in quanto cioè uno gode alla vista di ciò che ama, mentre il godimento stesso della sua visione eccita maggiormente l'amore. Da cui le parole di S. Gregorio [l. cit.]: «Quando uno vede colui che ama, si infiamma maggiormente nel suo amore». E questa è la perfezione ultima della vita contemplativa: avere cioè non la sola visione della verità divina, ma anche il suo amore.

2. Lo sforzo o la lotta che proviene da un oggetto esterno impedisce di goderne: nessuno infatti gode della cosa contro cui combatte. Della cosa invece per la quale si combatte si gode maggiormente, a parità di condizioni, una volta che la si possiede: poiché, come dice S. Agostino [Conf. 8, 3], «quanto maggiore fu il pericolo nella lotta, tanto maggiore è la gioia del trionfo». Ora, lo sforzo e la lotta nella contemplazione non dipendono da qualche ripugnanza nei confronti della verità contemplata, ma dalle deficienze del nostro intelletto, e dal nostro corpo corruttibile che ci trascina a cose più basse, secondo quelle parole [Sap 9, 15]: «Un corpo corruttibile appesantisce l'anima, e la tenda di argilla grava la mente dai molti pensieri». Di conseguenza l'uomo, quando giunge a contemplare la verità, la ama con più ardore e odia maggiormente le deficienze derivanti dal corpo corruttibile, così da ripetere con l'Apostolo [Rm 7, 24]: «Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?». E S. Gregorio [l. cit.] afferma: «Quando Dio viene a essere conosciuto con il desiderio e con l'intelletto, dissecca ogni piacere della carne».

3. La contemplazione di Dio in questa vita è imperfetta rispetto alla contemplazione della patria celeste; e parimenti ne è imperfetta la gioia in rapporto a quella della patria, della quale il Salmista [35, 9] afferma: «Li disseterai al torrente delle tue delizie». Tuttavia la contemplazione delle realtà divine che si può avere nella vita presente, sebbene imperfetta, è più deliziosa di ogni altra contemplazione per quanto si voglia perfetta, data la superiorità dell'oggetto contemplato. Scrive infatti il Filosofo [De part. animal. 1, 5]: «Capita che in rapporto a queste sublimi e divine realtà noi non possediamo che delle idee inadeguate. Ma per quanto poco noi le conosciamo, solo per l'onore di conoscerle ci producono più soddisfazione di tutto il resto che è alla nostra portata». E anche S. Gregorio [l. cit.] si esprime allo stesso modo:

«La vita contemplativa è una dolcezza così attraente che rapisce l'anima a se stessa, apre i segreti celesti e mostra agli occhi della mente le realtà spirituali».
4. Giacobbe dopo la contemplazione zoppicava da un piede poiché, come spiega S. Gregorio [l. cit.], «è necessario crescere nell'amore di Dio dopo aver fiaccato l'amore del mondo. Per cui dopo che abbiamo gustato la soavità di Dio in noi rimane sano un piede solo, e l'altro zoppica. Infatti chi è zoppo da un piede si appoggia unicamente a quello sano».

Articolo 8
In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 4, sol. 3; C. G., III, c. 63; In 10 Ethic., lect. 10
Se la vita contemplativa sia durevole
Pare che la vita contemplativa non sia durevole. Infatti:
1. La vita contemplativa consiste essenzialmente in atti di ordine intellettivo. Ora, tutte le perfezioni di ordine intellettivo proprie della vita presente devono cessare, come dice S. Paolo [1 Cor 13, 8]: «Le profezie scompariranno, il dono delle lingue cesserà e la scienza svanirà». Quindi la vita contemplativa è destinata a finire.
2. L'uomo assaggia la dolcezza della contemplazione a momenti e come di passaggio. Da cui le parole di S. Agostino [Conf. 10, 40]: «Talora tu mi fai entrare in un sentimento quanto mai insolito, in una non so quale dolcezza, ma il peso delle mie miserie mi fa ricadere nello stato usuale». E S. Gregorio [Mor. 5, 33], commentando quelle parole del libro di Giobbe [4, 15]: «Un vento mi passò sulla faccia», afferma: «L'anima non rimane a lungo nella dolcezza dell'intima contemplazione; poiché viene richiamata a se stessa dal riverbero stesso di quella immensa luce». Perciò la vita contemplativa non è durevole.
3. Ciò che non è connaturale non può essere durevole per l'uomo. Ora, secondo il Filosofo [Ethic. 10, 7], la vita contemplativa «è superiore alla condizione umana». Quindi la vita contemplativa non è durevole.
In contrario: Il Signore [Lc 10, 42] ha affermato: «Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta». Poiché, come dice S. Gregorio [In Ez hom. 14], «la vita contemplativa inizia qui, per completarsi poi nella patria celeste».
Dimostrazione: Una cosa può dirsi durevole in due maniere: per la sua natura e rispetto a noi. Ora, è evidente che la vita contemplativa è durevole in se stessa per due motivi. Primo, perché ha un oggetto incorruttibile e immutabile. Secondo, perché non ha nulla di contrario: come dice infatti Aristotele [Topic. 1, 13], «al piacere del conoscere non c'è nulla di contrario».
Ma anche rispetto a noi la vita contemplativa è durevole. Sia perché ci appartiene secondo la parte incorruttibile dell'anima, cioè secondo l'intelletto, e quindi può durare anche dopo questa vita. Sia perché nelle opere della vita contemplativa non ci si affatica corporalmente e quindi, come insegna il Filosofo [Ethic. 10, 7], vi possiamo persistere più a lungo.
Analisi delle obiezioni: 1. La nostra maniera di contemplare non è identica a quella della patria celeste; però si dice che la vita contemplativa perdura a motivo della carità, che ne è il principio e la fine. Da cui le parole di S. Gregorio [l. cit. nel s. c.]: «La vita contemplativa inizia qui per completarsi

nella patria celeste: poiché il fuoco dell'amore che qui comincia ad ardere, nel vedere colui che ama si accenderà di un amore più grande verso di lui».
2. Nessuna operazione può durare a lungo nella sua tensione più acuta. Ora il colmo della contemplazione, secondo Dionigi, sta nel raggiungere l'uniformità nella contemplazione di Dio, come si è spiegato sopra [a. 6, ad 2]. Se però essa non può durare a lungo in questo atto, tuttavia può farlo per ciò che riguarda gli altri atti.
3. Il Filosofo dice che la vita contemplativa è sovrumana per il fatto che ci appartiene «in quanto in noi c'è qualcosa di divino», cioè l'intelletto. Ora, quest'ultimo per sua natura è incorruttibile e impassibile: quindi il suo esercizio può essere più durevole.

QUAESTIO 181
DE VITA ACTIVA
Deinde considerandum est de vita activa.
Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Secundo, utrum prudentia pertineat ad vitam activam. Tertio, utrum doctrina pertineat
ad vitam activam. Quarto, de diuturnitate vitae activae.

ARGOMENTO 181
LA VITA ATTIVA
Esaminiamo ora la vita attiva.
Su questo tema tratteremo quattro argomenti: 1. Se alla vita attiva appartengano tutti gli atti delle virtù morali; 2. Se le appartenga la prudenza;
3. Se alla vita attiva appartenga l'insegnamento; 4. La durata della vita attiva.

Articolo 1
Supra, q. 180, a. 2; In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 3, sol. 1; Contra Retr., c. 7, ad 7; In 10 Ethic., lect. 12
Se alla vita attiva appartengano tutti gli atti delle virtù morali
Pare che non tutti gli atti delle virtù morali appartengano alla vita attiva.
Infatti:
1. Pare che la vita attiva consista solo nei compiti relativi agli altri, poiché S. Gregorio [In Ez hom. 14] scrive che «la vita attiva sta nel dare il pane agli affamati»; e dopo avere enumerato molte opere del genere conclude: «e nel dare a ciascuno ciò che è richiesto». Ora, non tutti gli atti delle virtù morali ci ordinano al prossimo, ma solo quelli della giustizia e delle virtù annesse, come si è visto sopra [q. 58, aa. 2, 8; I-II, q. 60, aa. 2, 3]. Quindi alla vita attiva non appartengono gli atti di tutte le virtù morali.
2. S. Gregorio [l. cit.] afferma che Lia, cisposa ma feconda, sta a indicare la vita attiva: la quale, «mentre attende alle opere, vede di meno; però con l'accendere il prossimo alla propria imitazione sia con le parole che con l'esempio, genera al ben vivere molti figli». Ora, ciò appartiene più alla carità verso il prossimo che alle virtù morali. Quindi gli atti delle virtù morali non appartengono alla vita attiva.
3. Le virtù morali, come sopra [q. 180, a. 2] si è detto, predispongono alla

vita contemplativa. Ma la predisposizione e la perfezione correlativa appartengono allo stesso genere. Perciò le virtù morali non appartengono alla vita attiva.

In contrario: S. Isidoro [Sent. 3, 15] scrive: «Prima si devono estirpare tutti i vizi con l'esercizio delle opere buone nella vita attiva, per poter poi passare a contemplare Dio con l'occhio della mente purificato nella vita contemplativa». Ma i vizi non vengono estirpati che dagli atti delle virtù morali. Quindi gli atti delle virtù morali appartengono alla vita attiva.

Dimostrazione: La vita attiva e la contemplativa, come sopra [q. 179, a. 1] si è detto, si distinguono fra loro secondo la diversità dei compiti e dei fini ai quali si applicano gli uomini, e che sono la contemplazione della verità, che è il fine della vita contemplativa, e l'azione esterna, a cui è ordinata la vita attiva. Ora, è evidente che le virtù morali non mirano principalmente alla contemplazione della verità, ma all'azione: infatti il Filosofo [Ethic. 2, 4] afferma che «per la virtù il sapere importa poco o nulla». Perciò è chiaro che le virtù morali appartengono alla vita attiva. Per cui anche il Filosofo [Ethic. 10, 8] ordina le virtù morali alla felicità attiva.

Analisi delle obiezioni: 1. Tra le virtù morali la prima è la giustizia, che ci ordina agli altri, come spiega il Filosofo [Ethic. 5, 1]. Per cui la vita attiva viene definita in rapporto ai doveri verso gli altri: non già perché consista in essi soltanto, ma perché consiste in essi principalmente.

2. Uno può guidare al bene il prossimo con il suo esempio mediante gli atti di tutte le virtù morali; e ciò appartiene alla vita attiva, come aggiunge S. Gregorio nel passo citato.

3. Come la virtù che è ordinata al fine di un'altra virtù passa in qualche modo alla specie di quest'ultima, così anche quando uno si serve delle funzioni della vita attiva solo in quanto predispongono alla contemplazione, fa sì che esse rientrino nella vita contemplativa. Invece in coloro che attendono agli atti delle virtù morali come a cose buone in se stesse, e non in quanto dispongono alla vita contemplativa, tali virtù appartengono alla vita attiva. – Ma si può anche rispondere che la vita attiva è una predisposizione alla vita contemplativa.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 3, sol. 2; In 10 Ethic., lect. 12

### Se la prudenza appartenga alla vita attiva

Pare che la prudenza non appartenga alla vita attiva. Infatti:

1. Come la vita contemplativa riguarda le facoltà conoscitive, così la vita attiva riguarda le appetitive. Ora, la prudenza non appartiene alle facoltà appetitive, ma alle conoscitive. Quindi la prudenza non appartiene alla vita attiva.

2. S. Gregorio [In Ez hom. 14] afferma che «la vita attiva, nell'attendere alle varie occupazioni, vede di meno»: per cui viene prefigurata da Lia, che aveva gli occhi cisposi. Invece la prudenza richiede occhi acuti, perché l'uomo possa ben giudicare il da farsi. Perciò la prudenza non appartiene alla vita attiva.

3. La prudenza sta fra le virtù morali e le intellettuali. Ora come le virtù morali, stando alle spiegazioni date [a. prec.], appartengono alla vita attiva, così le intellettuali appartengono alla contemplativa. Quindi la prudenza non appartiene né alla vita attiva né a quella contemplativa, ma a quel genere di vita intermedio di cui parla S. Agostino [De civ. Dei 19, cc. 2, 3, 19].

In contrario: Il Filosofo [Ethic. 10, 8] afferma che la prudenza appartiene alla felicità attiva, a cui appartengono le virtù morali.

Dimostrazione: Abbiamo già detto [a. 1, ad 3; I-II, q. 18, a. 6] che, soprattutto in morale, ciò che è ordinato a un'altra cosa come al suo fine rientra nella specie di ciò a cui è ordinato: come secondo il Filosofo [Ethic. 5, 2] «chi commette adulterio per rubare è più ladro che adultero». Ora, è evidente che il sapere della prudenza è ordinato agli atti delle virtù morali: la prudenza infatti, come insegna Aristotele [Ethic. 6, 5], è «la retta ragione dell'agire». Per cui i fini delle virtù morali sono «i princìpi della prudenza» [ib. 10, 8]. Come dunque le virtù morali in colui che le ordina alla quiete della contemplazione appartengono alla vita contemplativa, secondo le spiegazioni date [a. 1, ad 3], così il sapere della prudenza, che per sua natura è ordinato agli atti delle virtù morali, appartiene direttamente alla vita attiva. Se però si prende la prudenza in senso proprio, nel senso cioè in cui ne parla il Filosofo. - Se invece la si prende in senso generico, per qualsiasi tipo di conoscenza umana, allora la prudenza rientra in parte nella vita contemplativa: e in questo senso Cicerone [De off. 1, 5] può dire che «si suole giustamente ritenere prudentissimo e sapientissimo colui che con la massima acutezza e celerità è in grado di percepire la verità e di spiegarla».

Analisi delle obiezioni: 1. Gli atti morali, come sopra si è visto [I-II, q. 18, aa. 4, 6], sono specificati dal fine. Quindi appartiene alla vita contemplativa quel sapere che ha di mira la conoscenza della verità; invece il sapere della prudenza, che ha il suo fine principalmente negli atti delle facoltà appetitive, appartiene alla vita attiva.

2. Le occupazioni esterne fanno sì che l'uomo veda di meno nelle realtà di ordine intellettivo, che trascendono quelle sensibili a cui si applicano le opere della vita attiva. Però l'occupazione esterna della vita attiva fa sì che l'uomo veda più chiaramente nel giudizio sulle cose da compiere, il che appartiene alla prudenza. E ciò sia per l'esperienza, sia per l'attenzione della mente: poiché, come dice Sallustio [Bell. Catilin. 51], «dove ti applichi, là si rafforza l'ingegno».

3. Si dice che la prudenza si colloca tra le virtù intellettuali e quelle morali in questo senso: che è intellettiva per il soggetto, e morale per l'oggetto. Invece quel terzo genere di vita sta fra la vita attiva e la vita contemplativa rispetto alle cose di cui si occupa: poiché talora attende alla contemplazione della verità e talora alle occupazioni esterne.

## Articolo 3

In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 3; De Verit., q. 11, a. 4; Contra Retr., c. 7, ad 7.

### Se insegnare sia un atto della vita attiva, o di quella contemplativa

Pare che insegnare non sia un atto della vita attiva, ma di quella contemplativa.

Infatti:
1. S. Gregorio [In Ez hom. 5] afferma che «i perfetti comunicano ai fratelli i beni celesti che hanno potuto contemplare, e ne eccitano gli animi all'amore della luce interiore». Ma ciò rientra nell'insegnamento. Quindi insegnare è un atto della vita contemplativa.
2. L'atto e l'abito correlativo rientrano nel medesimo genere di vita. Ora, l'insegnamento è un atto della virtù della sapienza: infatti il Filosofo [Met 1, 1] scrive che «il poter insegnare è segno di scienza». Poiché dunque la sapienza e la scienza appartengono alla vita contemplativa, Pare che appartenga a quest'ultima anche l'insegnamento.
3. La preghiera è un atto della vita contemplativa come la contemplazione. Ma la preghiera che si fa per gli altri non cessa di appartenere alla vita contemplativa. Perciò il fatto che uno comunica ad altri, con l'insegnamento, la verità meditata, rientra anch'esso nella vita contemplativa.
In contrario: S. Gregorio [In Ez hom. 14] insegna: «La vita attiva consiste nel dare il pane agli affamati e nell'insegnare parole di sapienza agli ignoranti».
Dimostrazione: L'atto dell'insegnare ha due oggetti: infatti l'insegnamento si fa con la parola, e la parola è l'espressione del pensiero. Perciò il primo oggetto dell'insegnamento è la materia, ossia l'oggetto del pensiero interiore. E rispetto a tale oggetto l'insegnamento appartiene ora alla vita attiva, ora alla contemplativa: all'attiva quando si concepisce interiormente una verità per ben guidarsi nell'azione esterna; alla contemplativa invece quando si concepisce una verità di ordine intellettivo per godere nel considerarla e nell'amarla. Da cui le parole di S. Agostino [Serm. 104, 1]: «Scelgano per sé la parte migliore», cioè la vita contemplativa, «si applichino alla parola, sospirino alla dolcezza dell'insegnamento, si occupino della scienza salutare». E qui evidentemente l'insegnamento appartiene alla vita contemplativa.
Il secondo oggetto dell'insegnamento è invece da ricercarsi dalla parte della parola esterna. Ora, da questo lato l'oggetto dell'insegnamento è colui che ascolta. Così rispetto a questo oggetto qualsiasi insegnamento appartiene alla vita attiva, come tutti gli atti esterni.
Analisi delle obiezioni: 1. In quel testo si parla espressamente dell'insegnamento rispetto alla materia, in quanto essa riguarda la considerazione e l'amore della verità.
2. L'abito e l'atto hanno il medesimo oggetto. Perciò l'argomento è valido solo per la materia del pensiero interiore. Chi infatti è dotato di sapienza o di scienza in tanto ha la capacità di insegnare in quanto ha quella di esprimere il pensiero interiore con la parola, per indurre altri a conoscere la verità.
3. Chi prega per un altro non agisce in alcun modo sulla persona per cui prega, ma solo presso Dio, che è la verità intelligibile. Invece chi insegna ad altri agisce su di essi con atti esterni. Quindi il paragone non regge.

Articolo 4
I-II, q. 67, a. 1, ad 2; q. 68, a. 6, ad 3; In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 4, sol. 3; C. G., III, c. 63; De Verit., q. 11, a. 4, ad 1
Se la vita attiva perduri dopo la vita presente

Pare che la vita attiva debba durare dopo la vita presente. Infatti:
1. Alla vita attiva, come sopra [a. 1] si è visto, appartengono gli atti delle virtù morali. Ma le virtù morali, secondo S. Agostino [De Trin. 14, 9], rimangono dopo questa vita. Quindi rimane anche la vita attiva.
2. Insegnare agli altri appartiene alla vita attiva, come si è detto [a. 3]. Ma nella vita futura, nella quale «saremo simili agli angeli» [Mt 22, 30], ci potrà essere l'insegnamento, come appunto c'è negli angeli: poiché, come insegna Dionigi [De cael. hier. 7, 3], tra gli angeli si ha «comunicazione di scienza», in quanto l'uno «illumina, purifica e perfeziona» l'altro. Perciò la vita attiva rimane anche dopo la vita presente.
3. Ciò che di per sé è più duraturo è più facile che rimanga dopo la vita presente. Ora, la vita attiva è di per sé più duratura: dice infatti S. Gregorio [In Ez hom. 5] che «nella vita attiva possiamo rimanere stabilmente, mentre in quella contemplativa non siamo in grado di prolungare molto l'attenzione della mente». Quindi la vita attiva può durare dopo la morte assai meglio di quella contemplativa.
In contrario: S. Gregorio [In Ez hom. 14] insegna: «La vita attiva cesserà con il tempo presente; invece la contemplativa germoglia qui per fiorire nella patria celeste».
Dimostrazione: Come si è visto [a. 1], la vita attiva ha per fine gli atti esterni: i quali, se vengono riferiti alla quiete della contemplazione, appartengono già alla vita contemplativa. Ma nella vita futura dei beati cesserà ogni occupazione di opere esterne, e anche gli eventuali atti esterni verranno riferiti al fine della contemplazione. Come infatti scrive S. Agostino [De civ. Dei 22, 30], «là ci riposeremo e vedremo; vedremo e ameremo; ameremo e loderemo». E poco prima aveva scritto che là Dio «sarà visto senza fine, amato senza noia, lodato senza stanchezza. E tutti avranno questo dono, questo sentimento, questa occupazione».
Analisi delle obiezioni: 1. Le virtù morali, come si è detto sopra [q. 136, a. 1, ad 1], non rimarranno quanto ai loro atti relativi ai mezzi, ma solo quanto a quelli relativi al fine. E questi atti costituiscono appunto la quiete della contemplazione, che S. Agostino [cf. corpo] chiama «riposo», e che non va concepita solo in rapporto ai tumulti esterni, ma anche in rapporto ai turbamenti interni delle passioni.
2. La vita contemplativa, secondo le spiegazioni date [q. 180, a. 4], consiste principalmente nella contemplazione di Dio. E in questo senso un angelo non può insegnare all'altro: poiché a proposito degli «angeli dei bambini», i quali sono dell'ordine più basso, il Vangelo [Mt 18, 10] afferma che «vedono sempre il volto del Padre». E così anche gli uomini nella vita futura non potranno istruirsi l'un l'altro su Dio, ma tutti «lo vedremo così come egli è», secondo le parole di S. Giovanni [1 Gv 3, 2]. Si avvererà così la predizione di Geremia [31, 34]: «Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi riconosceranno, dal più piccolo al più grande».
Invece nelle cose riguardanti «il compimento del ministero divino» [cf. 1 Cor 4, 1] un angelo insegna all'altro purificando, illuminando e perfezionando.

E da questo lato gli angeli partecipano qualcosa della vita attiva finché dura il mondo, per il fatto che attendono al governo delle creature inferiori. E ciò viene indicato dal fatto che Giacobbe vide nella scala degli angeli «che salivano», il che appartiene alla contemplazione, e altri «che scendevano», il che appartiene all'azione [Gen 28, 12]. Ma come dice S. Gregorio [Mor. 2, 3], «essi non escono fuori della visione di Dio in modo da perdere la gioia dell'interna contemplazione». Perciò in essi la vita attiva non è distinta dalla contemplativa, come invece accade in noi, che veniamo distolti dalla contemplazione a motivo delle opere della vita attiva.

Del resto a noi fu promessa la somiglianza con gli angeli non quanto al governo delle creature inferiori, che a noi non spetta per natura come agli angeli, ma solo quanto alla visione di Dio.

3. La durata della vita attiva, che qui in terra è superiore a quella della vita contemplativa, non deriva dalla natura di entrambe le vite considerate in se stesse, ma dalla miseria di noi uomini, che il gravame del corpo ritrae dalle altezze della contemplazione. Per cui S. Gregorio [l. cit. nell'ob.] aggiunge che, «respinto per la sua stessa debolezza dalla sublimità di un'altezza così grande, l'animo ricade su se stesso».

## QUAESTIO 182
## DE COMPARATIONE VITAE ACTIVAE AD CONTEMPLATIVAM

Deinde considerandum est de comparatione vitae activae ad contemplativam.

Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quae sit potior sive dignior. Secundo, quae sit maioris meriti. Tertio, utrum vita contemplativa impediatur per activam. Quarto, de ordine utriusque.

## ARGOMENTO 182
## CONFRONTO TRA LA VITA ATTIVA E LA VITA CONTEMPLATIVA

Rimane ora da instaurare il confronto fra la vita attiva e la vita contemplativa.

Su questo tema esamineremo quattro punti: 1. Quale tra le due sia più eccellente o più degna; 2. Quale sia più meritoria; 3. Se la vita contemplativa sia ostacolata da quella attiva; 4. Il loro ordine reciproco.

### Articolo 1

Supra, q. 152, a. 2; infra, q. 188, a. 6; In 3 Sent., d. 35, q. 1, a. 4, sol. 1; C. G., III, cc. 63, 183; De Virt., q. 1, a. 12, ad 24; In 10 Ethic., lectt. 10, 11, 12

Se la vita attiva sia superiore alla contemplativa

Pare che la vita attiva sia superiore alla contemplativa. Infatti:

1. Come dice il Filosofo [Topic. 3, 1], «ciò che appartiene ai migliori deve essere migliore». Ma la vita attiva appartiene ai superiori, cioè ai prelati, costituiti in potere e in dignità: per cui S. Agostino [De civ. Dei 19, 19] scrive che «nel campo dell'azione in questa vita non si deve amare la dignità o il potere». Quindi la vita attiva è superiore a quella contemplativa.

2. Negli abiti e negli atti il comando spetta sempre a quelli superiori: come

l'arte militare comanda all'arte di fabbricare le briglie. Ora, la vita attiva ha il compito di dare disposizioni e ordini circa la vita contemplativa, come risulta da quanto Dio disse a Mosè [Es 19, 21]: «Scendi, e scongiura il popolo di non irrompere verso il Signore per vederlo». Quindi la vita attiva è superiore alla contemplativa.

3. Nessuno deve essere distolto da un compito più importante per un compito inferiore, poiché l'Apostolo [1 Cor 12, 31] comanda: «Aspirate ai carismi più grandi». Ora, alcuni vengono distolti dallo stato della vita contemplativa e occupati nella vita attiva: come nel caso di quanti vengono nominati alle prelature. Quindi la vita attiva è superiore ala contemplativa.

In contrario: Il Signore [Lc 10, 42] ha detto: «Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta». Ora, Maria sta a significare la vita contemplativa. Perciò la vita contemplativa è superiore a quella attiva.

Dimostrazione: Nulla impedisce che una cosa sia per se stessa superiore a un'altra anche se si lascia superare da questa sotto qualche aspetto. Si deve quindi affermare che assolutamente parlando la vita contemplativa è superiore a quella attiva. E il Filosofo [Ethic. 10, cc. 7, 8] lo dimostra con otto ragioni.

Primo, perché la vita contemplativa si addice all'uomo per quanto vi è in lui di più eccellente, cioè in forza dell'intelletto, e per i suoi oggetti propri, cioè per le realtà di ordine intellettivo, mentre la vita attiva attende invece alle realtà esterne. Per cui, come nota S. Gregorio [Mor. 6, 37], Rachele, che è la figura della vita contemplativa, significa «principio visto», mentre la vita attiva è simboleggiata da Lia, che era «di occhi cisposi» [Gen 29, 17]. – Secondo, perché la vita contemplativa può essere più continua, sebbene non possa esserlo nel grado più alto della contemplazione, per le ragioni già viste [q. 180, a. 8; q. 181, a. 4, ad 3]. Per cui Maria, che è la figura della vita contemplativa, viene presentata assiduamente «seduta ai piedi del Signore» [Lc 10, 39]. – Terzo, perché il godimento della vita contemplativa è superiore a quello della vita attiva. Per cui S. Agostino [Serm. 103, 2] afferma che «Marta si turbava, mentre Maria tripudiava». – Quarto, perché nella vita contemplativa uno basta meglio a se stesso, avendo bisogno per essa di poche cose. Per cui nel Vangelo [Lc 10, 41] si legge: «Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose».

Quinto, perché la vita contemplativa è più amata per se stessa, mentre la vita attiva è ordinata ad altro. Per cui il Salmista [26, 4] diceva: «Una cosa ho chiesto al Signore, questa sola io cerco: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita, per gustare la dolcezza del Signore». – Sesto, perché la vita contemplativa consiste in un certo riposo, o quiete, come si legge nei Salmi [45, 11]: «Riposatevi, e vedete che io sono Dio». – Settimo, perché la vita contemplativa si svolge nella sfera del divino, mentre la vita attiva è nella sfera dell'umano. Da cui le parole di S. Agostino [Serm. 103, 4]: «"In principio era il Verbo": ecco quello che ascoltava Maria. "E il Verbo si è fatto carne": ecco a chi Marta prestava i suoi servizi». – Ottavo, perché la vita contemplativa impegna quanto vi è di più peculiare nell'uomo, cioè l'intelletto, mentre nelle opere della vita attiva sono impegnate anche le facoltà inferiori, che sono comuni a noi e agli animali. Per cui nei Salmi [35, 7. 10],

dopo la frase: «Uomini e bestie tu salvi, o Signore», si legge in particolare per gli uomini: «Nella tua luce vediamo la luce». – Il Signore [Lc 10, 42] poi aggiunge una nona ragione quando dice: «Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta». Parole che S. Agostino [Serm. 103, 4] così spiega: «Tu non hai scelto una parte cattiva, ma lei ne ha scelta una migliore. Ascolta in che cosa: perché non le sarà tolta. Tu un giorno sarai liberata dal peso della necessità, mentre la dolcezza della verità è eterna».

Tuttavia sotto un certo aspetto in certi casi è preferibile la vita attiva, date le necessità della vita presente. E il Filosofo stesso [Topic. 3, 2] ha scritto che «filosofare è meglio che guadagnare, ma per chi è in necessità guadagnare è meglio».

Analisi delle obiezioni: 1. La vita attiva non è l'unico compito dei prelati, poiché essi sono tenuti a eccellere anche nella vita contemplativa. Da cui le parole di S. Gregorio [Past. 2, 1]: «Il superiore sia il primo nell'azione, e più di ogni altro si applichi alla contemplazione».

2. La vita contemplativa consiste in una certa libertà di spirito. Infatti S. Gregorio [In Ez 1, hom. 3] insegna che la vita contemplativa «produce una certa libertà spirituale che non pensa alle realtà temporali, ma a quelle eterne». E Boezio [De consol. 5, pr. 2] scrive: «Necessariamente le anime umane sono più libere quando sono occupate nella contemplazione dell'intelligenza divina; e lo sono meno quando ridiscendono agli esseri corporei».

Perciò è evidente che la vita attiva non comanda direttamente alla vita contemplativa, ma nel predisporre ad essa comanda certe opere della vita attiva: nella qual cosa, più che comandare, serve alla vita contemplativa. Da cui le parole di S. Gregorio [l. prox. cit.]: «La vita attiva è schiavitù, mentre la contemplativa è libertà».

3. Talora qualcuno viene distolto dalla contemplazione e applicato alle opere della vita attiva per qualche necessità della vita presente; non però in modo da essere costretto ad abbandonare totalmente la contemplazione. Per cui S. Agostino [De civ. Dei 19, 19] dice in proposito: «La carità della verità cerca un riposo santo, mentre la necessità della carità accetta le giuste occupazioni » della vita attiva. «Se dunque nessuno impone questo peso, si deve attendere alla contemplazione della verità. Qualora invece venga imposto bisogna accettarlo per le esigenze della carità. Però anche in questo caso non si deve abbandonare del tutto il godimento della verità: perché quella dolcezza non svanisca, e questo peso non sia reso opprimente». È chiaro quindi che quando uno è chiamato dalla vita contemplativa a quella attiva ciò non non avviene a modo di sottrazione, ma di addizione.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 30, q. 1, a. 4, ad 2; d. 35, q. 1, a. 3, sol. 2; Quodl., 1, q. 7, a. 2; 3, q. 6, a. 3, ad 6

### Se la vita attiva sia più meritoria della contemplativa

Pare che la vita attiva sia più meritoria della contemplativa. Infatti:

1. Il merito dice rapporto alla mercede. Ora, la mercede è dovuta al lavoro, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 3, 8]: «Ciascuno riceverà la sua mercede secondo il proprio lavoro». Ma il lavoro è attribuito alla vita attiva, mentre

alla contemplativa è attribuito il riposo: poiché, come scrive S. Gregorio [In Ez hom. 14], «chi si volge a Dio prima deve sudare nel lavoro, cioè deve sposare Lia, per poter poi riposare tra le braccia di Rachele nella contemplazione di Dio». Quindi la vita attiva è più meritoria della contemplativa.

2. La vita contemplativa è come un preludio della felicità futura. Infatti S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 124], a proposito di quel passo evangelico [Gv 21, 22]: «Se voglio che egli rimanga finché io venga», commenta: «In termini espliciti poteva dire così: Segua me l'opera perfetta formata sull'esempio della mia passione; rimanga invece fino a che io venga la contemplazione iniziale, per essere allora portata a compimento». E S. Gregorio [l. cit.] scrive che «la vita contemplativa inizia qui in terra per fiorire nella patria celeste». Ma nella vita futura non ci sarà da meritare, bensì da ricevere la ricompensa. Perciò la vita contemplativa ha meno dell'attiva valore di merito, mentre ha più di essa valore di premio.

3. S. Gregorio [In Ez 1, hom. 12] afferma che «nessun sacrificio è più accetto a Dio che lo zelo delle anime». Ma dallo zelo delle anime si è spinti alle occupazioni della vita attiva. Quindi la vita contemplativa non è più meritoria di quella attiva.

In contrario: S. Gregorio [Mor. 6, 37] ha scritto: «Grandi sono i meriti della vita attiva, ma quelli della vita contemplativa sono ancora più grandi».

Dimostrazione: Come si è visto sopra [q. 83, a. 15; I-II, q. 114, a. 4], la radice del merito è la carità, che consiste nell'amore di Dio e del prossimo [q. 25, a. 1]. Ora, amare Dio in se stesso è più meritorio che amare il prossimo. Perciò quanto riguarda più direttamente l'amore di Dio è per sua natura più meritorio di ciò che riguarda direttamente l'amore del prossimo in ordine a Dio [q. 27, a. 8]. Ma la vita contemplativa riguarda in modo diretto e immediato l'amore di Dio: S. Agostino [De civ. Dei 19, 19] infatti afferma che «la carità della verità» divina «cerca un santo riposo», a cui attende la vita contemplativa, come si è visto [q. 180, a. 4; q. 181, a. 4, ad 2]. Invece la vita attiva è ordinata direttamente all'amore del prossimo: poiché «è tutta presa dai molti servizi», come dice il Vangelo [Lc 10, 40]. Quindi per la sua natura la vita contemplativa è più meritoria della vita attiva. Ed è quanto dice S. Gregorio [In Ez hom. 3]: «La vita contemplativa è più meritoria dell'attiva: poiché questa attende alle opere della vita presente», con le quali bisogna soccorrere il prossimo, «mentre quella pregusta interiormente il riposo futuro » nella contemplazione di Dio.

Può tuttavia capitare che si meriti maggiormente nelle opere della vita attiva che in quelle della vita contemplativa: p. es. nel caso in cui per la sovrabbondanza dell'amore di Dio, affinché si compia la sua volontà per la sua gloria, uno accetta di abbandonare momentaneamente la dolcezza della divina contemplazione. Come l'Apostolo [Rm 9, 3] diceva: «Vorrei essere io stesso anàtema e separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli»; parole che il Crisostomo [Ad Demetr. 1, 7] così commenta: «L'amore di Cristo aveva così sommersa la sua anima che egli avrebbe abbandonato, per piacere a Cristo, quanto amava sopra ogni altra cosa, cioè di essere con Cristo».

Analisi delle obiezioni: 1. Le opere esterne servono ad aumentare il premio

accidentale, ma l'aumento del merito rispetto al premio essenziale consiste principalmente nella carità. E un certo segno di quest'ultima è il lavoro esterno accettato per Cristo: tuttavia ne è un segno molto più esplicito il fatto che uno, abbandonato tutto ciò che appartiene alla vita presente, si diletti unicamente della contemplazione di Dio.

2. Nello stato della felicità futura l'uomo raggiunge la perfezione: per cui non c'è più modo di progredire nel merito. Se però un modo ci fosse, il merito sarebbe ancora più efficace, data la maggiore carità. Ma la contemplazione della vita presente è imperfetta, e quindi ha modo di meritare. Per cui essa non toglie la possibilità del merito, ma anzi la aumenta, dato il maggiore esercizio della carità verso Dio.

3. Si offre un sacrificio spirituale quando si dona a Dio qualcosa. Ora, fra tutti i beni dell'uomo Dio preferisce che gli si offra in sacrificio il bene dell'anima umana. Ognuno però deve prima di tutto offrire la propria anima, secondo quelle parole [Sir 30, 24 Vg]: «Abbi pietà della tua anima, rendendoti accetto a Dio»; in secondo luogo poi si devono offrire le anime degli altri, stando all'esortazione dell'Apocalisse [22, 17]: «Chi ascolta dica: Vieni». Ora, quanto più strettamente l'uomo unisce a Dio la propria anima, o quella altrui, tanto più accetto è il suo sacrificio. Quindi è più accetto a Dio applicare la propria anima, o quella degli altri, alla contemplazione piuttosto che all'azione. Perciò quando si dice che «nessun sacrificio è più accetto a Dio che lo zelo delle anime» non si vuole preferire il merito della vita attiva a quello della vita contemplativa, ma solo affermare che è più meritorio offrire a Dio la propria anima e quella altrui piuttosto che qualsiasi bene esterno.

## Articolo 3

I, q. 112, a. 1, ad 3

### Se la vita contemplativa sia impedita dalla vita attiva

Pare che la vita contemplativa sia impedita dalla vita attiva. Infatti:

1. Per la vita contemplativa si richiede una certa quiete dell'anima, secondo le parole del Salmo [45, 11]: «Riposatevi e vedete che io sono il Signore». Ora, la vita attiva è piena di inquietudine, come appare dall'espressione evangelica [Lc 10, 41]: «Marta, Marta tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose». Quindi la vita attiva impedisce quella contemplativa.

2. La vita contemplativa richiede la chiarezza della visione; ma la vita attiva impedisce questa chiarezza: S. Gregorio [In Ez hom. 14] infatti afferma che «essa [Lia] è cisposa e feconda, poiché mentre è occupata nelle opere, vede di meno». Perciò la vita attiva impedisce la contemplativa.

3. Ogni cosa è impedita dal suo contrario. Ora, la vita attiva e quella contemplativa sono contrarie, poiché la prima si occupa di molte cose, mentre la seconda si ferma alla contemplazione di un solo oggetto: per cui si contrappongono. Quindi è evidente che la vita contemplativa è impedita dalla vita attiva.

In contrario: S. Gregorio [Mor. 6, 37] scrive: «Chi vuole possedere la roccaforte della contemplazione, prima provi se stesso in campo aperto con l'esercizio

delle buone opere».
Dimostrazione: La vita attiva può essere considerata sotto due aspetti. Primo, quanto all'applicazione e all'esercizio nelle azioni esterne. E da questo lato è evidente che la vita attiva impedisce la contemplativa: è infatti impossibile che uno attenda simultaneamente agli atti esterni e alla contemplazione di Dio.
Secondo, la vita attiva può essere considerata in quanto modera e ordina le passioni dell'anima. E sotto questo aspetto la vita attiva favorisce la contemplazione, che è impedita dal disordine delle passioni. Da cui le parole di S. Gregorio [In Ez hom. 14]: «Quando si vuole possedere la roccaforte della contemplazione, prima si devono provare le proprie forze in campo aperto con l'esercizio delle opere buone: per sapere se si è capaci di non fare del male al prossimo, o di sopportare con pazienza il male che si subisce dagli altri; e se al sopraggiungere dei beni temporali l'anima si lascia dissipare dalla gioia, o si lascia abbattere da un'eccessiva tristezza alla loro perdita. Quindi, rientrati in se stessi, ci si deve assicurare che quando ci si concentra nelle realtà spirituali non si trascinino con sé le ombre delle realtà corporee; o almeno, se vengono trascinate, che siano allontanate con la mano del discernimento». Perciò da questo lato l'esercizio della vita attiva favorisce la vita contemplativa acquietando le passioni, dalle quali provengono le fantasie che impediscono la contemplazione.
Analisi delle obiezioni: Sono così risolte anche le obiezioni. Infatti le ragioni portate valgono per le occupazioni esterne, non già per l'effetto della vita attiva, che è la moderazione delle passioni.

Articolo 4
De Verit., q. 11, a. 4, ad 2; Contra Retr., c. 7, ad 7
Se la vita attiva preceda la contemplativa
Pare che la vita attiva non preceda la contemplativa. Infatti:
1. La vita contemplativa riguarda direttamente l'amore di Dio, mentre la vita attiva riguarda l'amore del prossimo. Ma l'amore di Dio precede l'amore del prossimo, poiché il prossimo è amato per Dio. Quindi anche la vita contemplativa precede quella attiva.
2. Scrive S. Gregorio [In Ez hom. 14]: «Si deve notare che come il buon ordine della vita consiste nel tendere dall'attiva alla contemplativa, così spesso è utile che l'anima dalla contemplativa ritorni alla vita attiva». Quindi la vita attiva non precede in modo assoluto la vita contemplativa.
3. Se due cose si addicono a soggetti diversi, non hanno necessariamente un ordine tra loro. Ora, la vita attiva e la contemplativa si addicono a soggetti diversi: scrive infatti S. Gregorio [Mor. 6, 37]: «Molti di quelli che tranquillamente avrebbero potuto contemplare Dio caddero sopraffatti dalle occupazioni; e molti che sarebbero vissuti bene se occupati, perirono sotto la spada dell'ozio». Quindi la vita attiva non precede la contemplativa.
In contrario: S. Gregorio [In Ez hom. 3] insegna: «La vita attiva precede cronologicamente la contemplativa: poiché mediante le opere buone si tende alla contemplazione».

Dimostrazione: Si parla di priorità in un duplice senso. Primo, in ordine di natura. E in questo senso la vita contemplativa precede la vita attiva, inquantoché si applica a cose più importanti e più buone. Essa infatti muove e dirige la vita attiva: poiché, come spiega S. Agostino [De Trin. 12, cc. 3, 7, 12], la ragione superiore, incaricata della contemplazione, sta alla ragione inferiore, incaricata dell'azione, come l'uomo sta alla donna, la quale deve essere da lui comandata.

Secondo, una cosa può avere una priorità rispetto a noi: in quanto cioè viene prima in ordine genetico. E in questo senso la vita attiva precede la contemplativa: poiché predispone ad essa, come sopra [a. prec.; q. 181, a. 1, ad 3] si è visto. Infatti la disposizione in ordine genetico precede la forma, che però viene prima in senso assoluto e in ordine di natura.

Analisi delle obiezioni: 1. La vita contemplativa non è ordinata a un amore di Dio qualsiasi, ma a un amore perfetto. Invece la vita attiva è ordinata a un qualsiasi amore del prossimo. Scrive perciò S. Gregorio [In Ez hom. 3]: «Possono entrare nella patria celeste senza la vita contemplativa tutti quelli che non trascurano di compiere il bene che possono; non possono invece entrarvi senza la vita attiva, se trascurano il bene che possono compiere». Il che dimostra che la vita attiva precede la contemplativa come la virtù comune precede in ordine genetico la virtù propria dei perfetti.

2. In ordine genetico si va dalla vita attiva alla contemplativa; ma dalla vita contemplativa si torna all'attiva secondo la guida e il comando, poiché la vita attiva deve essere governata dalla vita contemplativa. Come anche con gli atti si acquistano gli abiti, e con gli abiti acquisiti si agisce con maggiore perfezione [Ethic. 2, cc. 1, 2, 4].

3. Quelli che sono più inclini alle passioni per il loro impulso ad agire sono anche più adatti alla vita attiva, data l'inquietudine del loro spirito. Per cui S. Gregorio [l. cit. nell'ob.] afferma che «alcuni sono così inquieti che senza lavoro si sentono a disagio: poiché il tumulto del loro cuore è tanto più gravoso quanto più sono liberi di pensare». – Altri invece hanno per natura purezza e tranquillità di spirito, il che li rende adatti alla contemplazione: e questi se vengono totalmente gettati nell'azione ne ricevono un danno. Per cui S. Gregorio [ib.] afferma che «ci sono degli uomini dall'animo tanto tranquillo che se viene loro imposto il travaglio delle occupazioni, soccombono ai primi passi».

Però, come egli aggiunge [ib.], «spesso l'amore spinge all'azione anche le anime tranquille, mentre il timore trattiene nella contemplazione le anime inquiete». Perciò anche quelli che sono più adatti alla vita attiva possono predisporsi con l'esercizio di essa alla vita contemplativa, e quelli che sono più portati alla vita contemplativa possono affrontare gli esercizi della vita attiva per prepararsi meglio alla contemplazione.

## QUAESTIO 183

## DE OFFICIIS ET STATIBUS HOMINUM IN GENERALI

Consequenter considerandum est de diversitate statuum et officiorum humanorum. Et primo considerandum

est de officiis et statibus hominum in generali; secundo, specialiter de statu perfectorum (q. 184).
Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quid faciat in hominibus statum. Secundo, utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia. Tertio, de differentia officiorum. Quarto, de differentia statuum.

ARGOMENTO 183
GLI UFFICI E GLI STATI DELL'UOMO IN GENERALE
Veniamo ora a trattare dei vari stati e uffici degli uomini. Primo, degli uffici e degli stati dell'uomo in generale; secondo, in particolare dello stato dei perfetti [q. 184].
Sul primo argomento esamineremo quattro problemi: 1. Che cosa si richieda per costituire lo stato di un uomo; 2. Se tra gli uomini ci debba essere diversità di stati, o di uffici; 3. La distinzione degli uffici; 4. La distinzione degli stati.

Articolo 1
Quodl., 3, q. 6, a. 3; De perf. vitae spir., c. 23, ad 2
Se il concetto di stato dica rapporto alla condizione di libertà o di schiavitù
Pare che il concetto di stato non dica rapporto alla condizione di libertà o di schiavitù. Infatti:
1. Stato deriva dal latino stare [stare in piedi]. Ma si dice che uno sta [in piedi] per la posizione eretta: si legge infatti nella Scrittura [Ez 2, 1]: «Figlio dell'uomo, sta' ritto sui tuoi piedi»; e in S. Gregorio [Mor. 7, 37]: «Decadono da qualsiasi stato di rettitudine quelli che escono in parole cattive». Ora, l'uomo acquista la sua rettitudine spirituale sottomettendo la propria volontà a Dio; per questo la Glossa [ord. di Agost.], a commento di quelle parole del Salmo [32, 1]: «Ai retti si addice la lode», afferma: «Sono retti coloro che dirigono il loro cuore secondo la volontà di Dio». Perciò basta la sola obbedienza ai comandamenti di Dio a costituire uno stato.
2. Il termine stato implica immobilità, secondo l'espressione di S. Paolo [1 Cor 15, 58]: «Rimanete saldi e immobili». E S. Gregorio [In Ez hom. 21] scrive: «È una pietra quadrata, stabile [statum habens] in ogni suo lato, colui che in qualsiasi scuotimento non cade». Ma è la virtù che, secondo Aristotele [Ethic. 2, 4], fa «operare invariabilmente». Quindi con qualsiasi atto di virtù si acquista uno stato.
3. Il termine stato indica elevazione: poiché si dice che sta colui che è sollevato in alto. Ma uno diventa più alto con i vari uffici che riveste. E così mediante i diversi gradi e ordini gli uomini raggiungono una data altezza. Perciò la sola diversità di gradi, di ordini o di uffici basta a creare una diversità di stato.
In contrario: Nel Decreto [di Graz. 2, 2, 6, 40] si legge: «Se uno è chiamato in giudizio per una causa capitale, ovvero di stato, deve difendersi da se stesso e non per procura»: e qui per «causa di stato» si intende la causa riguardante la libertà o la schiavitù. Quindi lo stato di un uomo non varia se non mediante ciò che si riferisce alla libertà o alla schiavitù.

Dimostrazione: Propriamente parlando, per stato si intende quella particolare posizione secondo la quale uno è disposto, con una certa stabilità, in modo conforme alla propria natura. Infatti per l'uomo è naturale avere il capo in alto, i piedi in terra, e le altre membra ordinate in una conveniente posizione intermedia: il che non avviene se uno è steso, seduto o accovacciato. E neppure si può dire che uno «sta» quando si muove, ma solo quando è fermo.
E così anche nell'agire umano si dice che un affare qualsivoglia ha un certo stato quando in conformità alla propria disposizione ha una certa stabilità, o quiete. Quindi anche in rapporto alle persone umane non costituisce il loro stato ciò che è mutevole ed esterno, come l'essere ricchi o poveri, nobili o plebei, o altre cose del genere: per cui anche il diritto civile stabilisce che l'espulsione dal senato toglie la dignità, ma non muta lo stato. Incide invece sullo stato solo ciò che dice rapporto a un'obbligazione della persona umana: se cioè uno è padrone di sé o sottoposto ad altri, in forza di cause non già lievi e facili a mutare, ma per un diritto permanente. Ora, ciò si ricollega al concetto di libertà o di schiavitù. Perciò lo stato dice rapporto propriamente alla libertà o alla schiavitù, sia in campo religioso che in campo civile.
Analisi delle obiezioni: 1. La posizione eretta non appartiene al concetto di stato come tale, ma vi rientra solo in quanto è connaturale all'uomo, e se è unita a una certa immobilità. Infatti negli altri animali non si richiede la posizione eretta perché si possa dire che «stanno». E degli uomini stessi non si può dire che «stanno», sebbene stiano eretti, se non rimangono fermi.
2. Per la nozione di stato l'immobilità non basta. Poiché anche coloro che sono seduti o distesi sono fermi, e tuttavia non «stanno».
3. L'ufficio viene concepito in relazione a una funzione, e il grado dipende dalla superiorità o dall'inferiorità; ma per lo stato si richiede stabilità in ciò che riguarda la condizione personale.

Articolo 2
Se nella Chiesa vi debbano essere uffici e stati diversi
Pare che nella Chiesa non vi debbano essere uffici e stati diversi. Infatti:
1. La diversità è incompatibile con l'unità. Ora, i cristiani sono chiamati all'unità, secondo quelle parole [Gv 17, 21 s.]: «Perché siano in noi una cosa sola, come anche noi siamo una cosa sola». Quindi nella Chiesa non ci deve essere diversità di uffici e di stati.
2. La natura non compie con più mezzi ciò che può fare con uno solo. Ma l'azione della grazia è molto più ordinata di quella della natura. Perciò sarebbe più giusto che le funzioni ministeriali riguardanti la grazia fossero assolte da uomini dello stesso grado, per non produrre nella Chiesa diversità di uffici e di stati.
3. Il bene della Chiesa consiste soprattutto nella pace, secondo l'espressione del Salmo [147, 3]: «Ha messo pace nei tuoi confini». E S. Paolo [2 Cor 13, 11] esorta: «Vivete in pace, e il Dio dell'amore e della pace sarà con voi». Ma la diversità impedisce la pace, che è invece prodotta dalla somiglianza, come si legge [Sir 13, 15]: «Ogni creatura vivente ama il suo simile». E il Filosofo [Polit. 5, 2] fa notare che la più piccola differenza può produrre un dissidio

nella città. Dunque nella Chiesa non ci deve essere una diversità di stati e di uffici.
In contrario: A lode della Chiesa nei Salmi [44, 10 Vg] si legge che è «avvolta in un variopinto abbigliamento»: e la Glossa [P. Lomb. di Cassiod.] spiega che «la regina», cioè la Chiesa, «è ornata con la dottrina degli apostoli, con la testimonianza dei martiri, con la purezza delle vergini e con i gemiti dei penitenti».
Dimostrazione: La diversità degli uffici e degli stati è ordinata a tre fini nella Chiesa. Primo, alla sua perfezione. Come infatti nell'ordine delle realtà naturali la perfezione, che in Dio è semplice e uniforme, non poté trovarsi nelle creature se non in modo difforme e molteplice, così anche la pienezza della grazia, che in Cristo è concentrata come nel capo, ridonda nelle sue membra in modi diversi, affinché il corpo della Chiesa risulti perfetto. Da cui le parole dell'Apostolo [Ef 4, 11 s.]: «È lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri, per il perfezionamento dei santi».
Secondo, questa diversità giova al compimento delle azioni necessarie alla Chiesa. Per azioni diverse bisogna infatti incaricare persone diverse, perché tutto venga compiuto più speditamente e senza confusione. Ed è questo appunto l'insegnamento dell'Apostolo [Rm 12, 4 s.]: «Come in un solo corpo abbiamo molte membra, e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo».
Terzo, ciò è richiesto per il decoro e la bellezza della Chiesa, che risulta da un certo ordine. Per cui si legge [1 Re 10, 4 s.] che «la regina di Saba, quando ebbe ammirato tutta la saggezza di Salomone, gli alloggi dei suoi dignitari, l'attività dei suoi ministri e le loro divise, rimase senza fiato». Per cui anche l'Apostolo [2 Tm 2, 20] scrive che «in una grande casa non vi sono soltanto vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e d'argilla».
3. Come nel corpo umano le diverse membra sono unificate dalla virtù dello spirito che le vivifica, eliminato il quale le membra si dissociano, così anche nel corpo della Chiesa la pace delle diverse membra è conservata dalla virtù dello Spirito Santo che lo vivifica, come si legge nel Vangelo [Gv 6, 64].
Da cui l'esortazione dell'Apostolo [Ef 4, 3]: «Cercate di conservare l'unità dello Spirito per mezzo del vincolo della pace». Ma da questa unità uno si allontana quando cerca solo il proprio interesse: come anche nella vita civile viene a cessare la pace quando i singoli cittadini «cercano i propri vantaggi». Al contrario la diversità degli uffici e degli stati giova a conservare la pace, sia nell'ordine spirituale che in quello terreno e civile: perché così sono molti a dedicarsi agli uffici pubblici. Per cui anche l'Apostolo [1 Cor 12, 24 s.] scrive che «Dio ha composto il corpo in modo che non vi fosse disunione, ma anzi le varie membra avessero cura le une delle altre».

Articolo 3
Se gli uffici si distinguano per i loro atti
Pare che gli uffici non si distinguano per i loro atti. Infatti:

1. La varietà degli atti umani, sia nell'ordine spirituale che in quello temporale, è infinita. Ora, non ci può essere una distinzione definita di cose infinite. Quindi dalle diversità degli atti non può desumersi una distinzione definita degli uffici umani.
2. Come sopra [q. 179, a. 1] si è visto, la vita attiva e quella contemplativa si distinguono tra loro in base agli atti. Ma la distinzione degli uffici è diversa da quella delle vite. Quindi gli uffici non si distinguono per i loro atti.
3. Gli ordini sacri, gli stati e i gradi si distinguono anch'essi per i loro atti. Se quindi gli uffici si distinguessero in base agli atti, sarebbe identica la distinzione degli uffici, dei gradi e degli stati. Ma ciò è falso: poiché essi si dividono diversamente nelle specie rispettive. Quindi gli uffici non si distinguono per i loro atti.
In contrario: Scrive S. Isidoro [Etym. 6, 19] che «officium deriva da efficere, e sta per efficium, con il cambiamento di una lettera per eufonia».
Ora, efficere [fare] si riferisce all'operazione. Quindi gli uffici si distinguono per i loro atti.
Dimostrazione: Come si è detto [a. 2], le diversità esistenti tra i membri della Chiesa sono ordinate a questi tre fini: alla perfezione, all'azione e al decoro di essa. E secondo queste tre cose si hanno tre tipi di distinzione tra i fedeli. La prima si riferisce alla perfezione. E in base a questa si ha la differenza di stati in quanto essi sono l'uno più perfetto dell'altro. - La seconda si riferisce invece all'azione, ossia alle funzioni. E questa è la distinzione propria degli uffici: poiché quanti sono incaricati di funzioni diverse occupano uffici diversi. - La terza distinzione si riferisce infine alla bellezza della Chiesa. E in base a questa si ha la differenza dei gradi: in quanto cioè anche nell'identico stato o ufficio una persona è superiore all'altra. Da cui le parole del Salmo [47, 4] in un'altra versione [LXX Interpr.]: «Dio sarà conosciuto nei gradi di Sion».
Analisi delle obiezioni: 1. Le distinzioni materiali degli atti umani sono infinite, ma non distinguono i vari uffici; questi invece sono distinti secondo le diversità formali proprie delle diverse specie degli atti, che non sono infinite.
2. «Vita» è un termine assoluto [e non correlativo]. Quindi la diversità fra i generi di vita viene desunta in base ai diversi atti che si addicono all'uomo considerato in se stesso. Invece l'efficienza, da cui si desume, secondo le spiegazioni date [s. c.], il termine ufficio, implica l'idea di un atto ordinato ad altri: ed è in questo senso che ha un ufficio il maestro, il giudice e così via. Per questo S. Isidoro [l. cit.] afferma che l'ufficio consiste «nel compiere cose che non danneggiano nessuno, ma giovano a tutti».
3. La distinzione degli stati, degli uffici e dei gradi è desunta da punti di vista diversi, come si è visto [nel corpo]. Tuttavia si danno delle coincidenze: quando uno, p. es. , è deputato a una funzione superiore, ottiene simultaneamente un nuovo ufficio e un nuovo grado, e talora anche un nuovo stato di perfezione per la sublimità delle nuove funzioni, come è evidente nel caso dei vescovi. Gli ordini ecclesiastici invece si distinguono secondo gli uffici sacri; scrive infatti S. Isidoro [l. cit.]: «Ci sono molti generi di uffici, ma il principale è quello riguardante le cose sacre e divine».

Articolo 4
In Ioan., c. 8, lect. 4; In Gal., c. 5, lect. 3
Se sia la distinzione tra principianti, proficienti e perfetti
a produrre la differenza degli stati
Pare che non sia la distinzione tra principianti, proficienti e perfetti a produrre la differenza degli stati. Infatti:
1. «Per generi diversi sono diverse le specie e le differenze» [Arist., Categ. 3]. Ora, questa differenza tra inizio, progresso e perfezione serve a distinguere i gradi della carità, come sopra [q. 24, a. 9] si è visto. Quindi essa non serve a distinguere i vari stati.
2. Lo stato, come si è detto [a. 1], ha riferimento alla condizione personale di schiavitù o di libertà, sulla quale non Pare incidere la suddetta differenza tra incipienti, proficienti e perfetti. Quindi non è giusto distinguere gli stati basandosi su di essa.
3. I principianti, i proficienti e i perfetti si distinguono tra loro come il più dal meno: il che Pare riferirsi piuttosto alle differenze di grado. Ma abbiamo già visto [a. 3] che la divisione dei gradi è diversa da quella degli stati. Quindi non è logico distinguere i vari stati seguendo la distinzione tra incipienti, proficienti e perfetti.
In contrario: Scrive S. Gregorio [Mor. 24, 11]: «Triplice può essere la condizione dei convertiti: l'inizio, lo stato intermedio e la perfezione». E altrove [In Ez hom. 15] afferma che «altra cosa è il principio, altra il progresso e altra la perfezione della virtù».
Dimostrazione: Lo stato viene concepito, come si è detto [a. 1], in relazione alla libertà o alla schiavitù. Ora, nell'ordine spirituale si riscontrano due tipi di libertà e di schiavitù. C'è una schiavitù del peccato e una schiavitù della giustizia; parimenti ci sono due tipi di libertà, cioè dal peccato e dalla giustizia, come risulta dalle parole di S. Paolo [Rm 6, 20. 22]: «Quando eravate sotto la schiavitù del peccato, eravate liberi nei riguardi della giustizia. Ora invece, liberati dal peccato, siete diventati schiavi di Dio». Si ha dunque la schiavitù del peccato o della giustizia quando uno è inclinato al male da un abito peccaminoso, o è inclinato al bene dall'abito della giustizia. E così si ha la libertà dal peccato quando uno non si lascia vincere dall'inclinazione del peccato, e si ha la libertà dalla giustizia quando l'amore di essa non ritrae dal male. Siccome però l'uomo dalla sua ragione naturale è inclinato alla giustizia, mentre il peccato è contrario alla ragione, è chiaro che la libertà dal peccato è la vera libertà, che coincide con la schiavitù della giustizia: poiché con l'una e con l'altra l'uomo tende a quanto è conforme alla sua natura. Quindi la vera schiavitù è la schiavitù del peccato, che coincide con la libertà dalla giustizia: poiché così l'uomo viene a perdere ciò che propriamente gli appartiene. Ora, l'essere schiavo della giustizia o del peccato dipende dalle occupazioni personali di ciascuno, secondo l'osservazione dell'Apostolo [ib., v. 16]: «Se vi mettete a servizio di qualcuno come schiavi per obbedirgli, siete schiavi di colui al quale servite: sia del peccato che porta alla morte, sia dell'obbedienza che conduce alla giustizia». Ora, in ogni occupazione umana si

può distinguere l'inizio, lo stadio intermedio e il termine.
E così lo stato di servitù e di libertà spirituale può distinguersi secondo queste tre cose: secondo l'inizio, e si ha lo stato dei principianti; secondo lo stadio intermedio, e si ha lo stato dei proficienti; secondo il termine, e si ha lo stato dei perfetti.
Analisi delle obiezioni: 1. La libertà dal peccato si ottiene con la carità, che «viene riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo», come dice S. Paolo [Rm 5, 5]; il quale può quindi affermare [2 Cor 3, 17]: «Dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà». Per questo la divisione della carità coincide con quella degli stati relativi alla libertà spirituale.
2. Gli uomini vengono detti principianti, proficienti e perfetti, distinguendosi così in vari stati, non già in riferimento a un impegno qualsiasi, ma in riferimento alla libertà o alla schiavitù spirituale, come si è detto [nel corpo; a. 1].
3. Come si è già notato [a. 3, ad 3], nulla impedisce che lo stato e il grado talora coincidano. Infatti anche nella vita civile le persone libere non solo appartengono a uno stato diverso da quello degli schiavi, ma sono anche in un grado superiore.

QUAESTIO 184
DE STATU PERFECTIONIS IN COMMUNI
Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur.
Nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legispositores; quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in Tertia Parte
(Suppl., q. 34) agetur.
Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit, primo quidem, de statu perfectionis in communi; secundo, de his quae pertinent ad perfectionem episcoporum (q. 185); tertio, de his quae pertinent ad perfectionem religiosorum (q. 186).
Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum perfectio attendatur secundum caritatem. Secundo, utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita. Tertio, utrum perfectio huius vitae consistat principaliter in consiliis, vel in praeceptis. Quarto, utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.
Quinto, utrum praelati et religiosi specialiter sint in statu perfectionis. Sexto, utrum omnes praelati sint in statu perfectionis. Septimo, quis status sit perfectior, utrum religiosorum vel episcoporum. Octavo, de comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

ARGOMENTO 184
LO STATO DI PERFEZIONE IN GENERALE
Fermiamoci ora a trattare dello stato di perfezione, al quale gli altri stati sono ordinati. Infatti lo studio relativo agli uffici appartiene ai giuristi, per le funzioni profane, mentre per i ministeri sacri appartiene al trattato sull'ordine, che svolgeremo nella Terza Parte [Suppl., q. 34].
A proposito dunque dello stato di perfezione dovremo esaminare: primo, lo stato di perfezione in generale; secondo, la perfezione propria dei vescovi [q. 185]; terzo, la perfezione dei religiosi [q. 186].

Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la perfezione si misuri in base alla carità; 2. Se la perfezione possa essere raggiunta in questa vita; 3. Se la perfezione della vita presente consista principalmente nei consigli o nei precetti; 4. Se tutti i perfetti siano nello stato di perfezione; 5. Se i prelati e i religiosi si trovino in modo speciale nello stato di perfezione; 6. Se tutti i prelati siano nello stato di perfezione; 7. Se sia più perfetto lo stato dei religiosi o quello dei vescovi: 8. Confronto dei religiosi con i pievani e gli arcidiaconi.

Articolo 1

Infra, q. 3; Quodl., 1, q. 7, a. 2, ad 2; 3, q. 6, a. 3; Contra Retr., c. 6; De perf. vitae spir., c. 1; In Matth., c. 19;
In Philipp., c. 3, lect. 2; In Col., c. 3, lect. 3

Se la perfezione della vita cristiana si misuri specialmente in base alla carità

Pare che la perfezione della vita cristiana non si misuri specialmente in base alla carità. Infatti:

1. L'Apostolo [1 Cor 14, 20] scrive: «Siate come bambini quanto a malizia, ma siate perfetti quanto ai giudizi». Ora, la carità non va attribuita al giudizio, ma alla volontà. Perciò la perfezione della vita cristiana non consiste principalmente nella carità.

2. Lo stesso Apostolo [Ef 6, 13] afferma: «Prendete l'armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno malvagio, ed essere perfetti in tutto». E a proposito dell'armatura [vv. 14, 16]: «State dunque ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia, tenendo sempre in mano lo scudo della fede». Quindi la perfezione della vita cristiana non si desume solo dalla carità, ma anche dalle altre virtù.

3. Le virtù, come anche tutti gli altri abiti, sono specificate dagli atti. Ora, S. Giacomo [1, 4] afferma che «la pazienza rende l'opera perfetta». Quindi lo stato di perfezione è costituito piuttosto dalla pazienza.

In contrario: S. Paolo [Col 3, 14] ammonisce: «Al di sopra di tutto vi sia la carità, che è il vincolo della perfezione», poiché in qualche modo unisce tutte le altre virtù in una perfetta unità.

Dimostrazione: Ogni cosa viene detta perfetta in quanto raggiunge il proprio fine, che è la sua ultima perfezione. Ora, è la carità che ci unisce a Dio, che è il fine ultimo dell'anima umana: poiché come dice il Vangelo [1 Gv 4, 16], «chi sta nell'amore dimora in Dio, e Dio dimora in lui». Perciò la perfezione della vita cristiana consiste specialmente nella carità.

Analisi delle obiezioni: 1. La perfezione dei giudizi umani consiste principalmente nella loro unificazione nella verità, secondo l'esortazione di S. Paolo [1 Cor 1, 10]: «Siate perfetti nei medesimi giudizi e nei medesimi intenti». Ma questo è un effetto della carità, che produce il consenso tra gli uomini. Quindi la perfezione del giudizio ha la sua radice nella perfezione della carità.

2. Uno può essere detto perfetto in due modi. Primo, in senso assoluto: e questa perfezione consiste in ciò che fa parte della natura stessa di una cosa, come quando si dice che è perfetto un animale al quale non manca nulla

nella disposizione delle membra, o negli altri elementi propri della sua vita.
Secondo, una cosa può dirsi perfetta in senso relativo; e tale perfezione è desunta da elementi estrinseci e accidentali, come ad es. dal colore bianco o nero, o da altre cose del genere. Ora, la vita cristiana consiste essenzialmente nella carità, e solo sotto un certo aspetto nelle altre virtù, poiché S. Giovanni [1 Gv 3, 14] ha scritto: «Chi non ama rimane nella morte». Perciò la perfezione della vita cristiana in senso assoluto [simpliciter] va desunta dalla carità, e in senso relativo dalle altre virtù. E poiché ciò che è in senso assoluto è primo e principale rispetto agli altri elementi, è chiaro che la perfezione della carità è principale rispetto alla perfezione derivante dalle altre virtù.
3. Si dice che la pazienza rende l'opera perfetta in ordine alla carità: cioè in quanto l'abbondanza della carità fa sì che uno tolleri pazientemente le avversità, secondo le parole dell'Apostolo [Rm 8, 35]: «Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione? L'angoscia?», ecc.

Articolo 2
Supra, q. 24, a. 8; q. 44, a. 4, ad 2, 3; In 3 Sent., d. 27, q. 3, a. 4; De Virt., q. 2, aa. 10, 11; De perf. vitae spir., cc. 3 ss.; In Ephes., c. 6, lect. 4; In Philipp., c. 3, lectt. 2, 3
Se si possa essere perfetti in questa vita
Pare che nessuno possa essere perfetto in questa vita. Infatti:
1. L'Apostolo [1 Cor 13, 10] scrive: «Quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà». Ma in questa vita ciò che è imperfetto non finisce: poiché adesso rimangono la fede e la speranza, che appartengono a ciò che è imperfetto. Quindi nella vita presente nessuno può essere perfetto.
2. Secondo il Filosofo [Phys. 3, 6], «è perfetto ciò a cui nulla manca». Ma in questa vita non c'è nessuno a cui non manchi qualcosa: infatti S. Giacomo [3, 2] afferma: «Tutti manchiamo in molte cose», e il Salmista [138, 16] confessa: «I tuoi occhi hanno visto la mia imperfezione». Perciò in questa vita nessuno può essere perfetto.
3. La perfezione della vita cristiana, come si è detto [a. prec.], consiste nella carità, che abbraccia l'amore di Dio e del prossimo. Ma rispetto all'amore di Dio non si può avere la carità perfetta in questa vita: poiché, come dice S. Gregorio [In Ez hom. 14], «il fuoco della carità, che qui inizia a bruciare, quando vedrà colui che ama divamperà in un amore più grande verso di lui». E neppure si può averla perfetta rispetto all'amore del prossimo: poiché in questa vita non possiamo amare tutti in maniera attuale, pur amandoli in maniera abituale; ora, l'amore abituale è imperfetto. Quindi Pare che in questa vita nessuno possa essere perfetto.
In contrario: La legge divina non comanda cose impossibili. Eppure essa obbliga alla perfezione, poiché si legge nel Vangelo [Mt 5, 48]: «Siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli». Perciò nella vita presente si può essere perfetti.
Dimostrazione: La perfezione della vita cristiana consiste nella carità, come si è visto [a. prec.]. Ora, la perfezione implica una certa universalità poiché, secondo Aristotele [l. cit.], «è perfetto ciò a cui non manca nulla». Quindi la

perfezione può essere di tre tipi. La prima è la perfezione assoluta: e in essa la carità è totale non solo rispetto a chi ama, ma anche rispetto all'oggetto da amarsi, in quanto cioè Dio è tanto amato quanto merita di esserlo. E tale perfezione è impossibile a qualsiasi creatura, ma è propria di Dio, nel quale la bontà si trova integralmente ed essenzialmente.

Il secondo tipo di perfezione è invece secondo la totalità assoluta dalla parte di chi ama: in quanto cioè l'affetto con tutto il suo potere tende sempre attualmente verso Dio. E questa perfezione non è possibile in questa vita, ma lo sarà nella patria.

Il terzo tipo di perfezione infine non riguarda né la totalità dalla parte di chi ama, né la totalità dalla parte della realtà amata, nel senso cioè che si ami sempre Dio attualmente, ma l'esclusione di quanto ripugna al moto di amore verso Dio. Poiché, come dice S. Agostino [Lib. LXXXIII quest. 36]: «Il veleno della carità è la cupidigia, e la sua perfezione è l'assenza di qualsiasi cupidigia». E una simile perfezione è possibile averla anche in questa vita, in due modi. Primo, escludendo dall'affetto umano tutto ciò che è incompatibile con la carità, cioè il peccato mortale. E senza questa perfezione la carità non potrebbe sussistere. Essa perciò è necessaria per la salvezza.

– Secondo, escludendo dall'affetto umano non solo ciò che è incompatibile con la carità, ma anche tutto ciò che impedisce all'affetto dell'anima di volgersi totalmente verso Dio. E la carità può esistere anche senza questa perfezione: come avviene ad es. nei principianti e nei proficienti.

Analisi delle obiezioni: 1. In quel testo l'Apostolo parla della perfezione della patria celeste, che in questa vita è impossibile.

2. Si dice che in questa vita i perfetti mancano in molte cose a motivo dei peccati veniali, che derivano dalla debolezza della vita presente. E in ciò anch'essi hanno delle imperfezioni rispetto alla perfezione della patria.

3. Come la condizione della vita presente non permette all'uomo di essere sempre teso attualmente verso Dio, così non gli permette nemmeno di avere un amore attuale verso tutti gli uomini in particolare; basta però che uno ami tutti in generale, e le singole persone in maniera abituale e secondo la preparazione dell'animo.

Ma anche nella carità verso il prossimo si può distinguere, come nell'amore di Dio, una duplice perfezione. La prima, senza la quale la carità non può sussistere, consiste nell'escludere dall'affetto quanto è contrario all'amore del prossimo.

La seconda, senza la quale la carità può ancora esistere, può essere considerata da tre punti di vista. Primo, rispetto all'estensione dell'amore: nel senso cioè che si amino non solo gli amici e i conoscenti, ma anche gli estranei, e persino i nemici. Questo infatti, come dice S. Agostino [Enchir. 73], «è proprio dei perfetti figli di Dio». – Secondo, rispetto all'intensità dell'amore: e questa risulta da ciò che si disprezza per il prossimo, nel senso cioè che l'uomo arrivi a disprezzare per il prossimo non solo i beni esterni, ma anche i patimenti del corpo, e persino la morte, secondo le parole evangeliche [Gv 15, 13]: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici». – Terzo, rispetto agli effetti di questo amore: in quanto cioè

l'uomo offre al suo prossimo dei benefici non solo temporali, ma anche spirituali, e finalmente se stesso, secondo l'esempio dell'Apostolo [2 Cor 12, 15]: «Mi prodigherò volentieri, anzi consumerò me stesso per le vostre anime».

Articolo 3

C. G., III, c. 130; De Virt., q. 2, a. 11, ad 5; Quodl., 4, q. 12, a. 2, ad 2; Contra Retr., c. 6; In Matth., c. 19; In Hebr., c. 6, lect. 1

Se la perfezione nella vita presente consista nell'osservanza dei precetti o dei consigli

Pare che la perfezione nella vita presente non consista nell'osservanza dei precetti, ma dei consigli. Infatti:

1. Nel Vangelo [Mt 19, 21] si legge: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri, poi vieni e seguimi». Ma questo è un consiglio. Quindi la perfezione consiste nei consigli e non nei precetti.

2. All'osservanza dei comandamenti sono tenuti tutti, essendo essi necessari per salvarsi. Se quindi la perfezione della vita cristiana consistesse nell'osservare i comandamenti, anch'essa sarebbe necessaria per salvarsi, e tutti vi sarebbero tenuti. Il che è falso.

3. La perfezione della vita cristiana consiste nella carità, come si è visto [a. 1]. Ora, la perfezione della carità non consiste nell'osservanza dei comandamenti: infatti la perfezione della carità è preceduta dal suo inizio e dal suo aumento, come dimostra S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 9, su 4, 18]; ma la carità non può iniziare prima dell'osservanza dei comandamenti, poiché nel Vangelo [Gv 14, 23] si legge: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola». Quindi la perfezione non consiste nell'osservanza dei comandamenti, bensì dei consigli.

In contrario: Sta scritto nel Deuteronomio [6, 5]: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore». E nel Levitico [19, 18]: «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Ora, a proposito di questi due precetti il Signore [Mt 22, 40] afferma: «Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti». Ora la perfezione della carità, che rende perfetta la vita cristiana, consiste nell'amare Dio con tutto il cuore e il prossimo come noi stessi. Quindi la perfezione consiste nell'osservanza dei comandamenti.

Dimostrazione: In due sensi si può dire che la perfezione consiste in una data cosa: essenzialmente e accidentalmente. Essenzialmente la perfezione della vita cristiana consiste nella carità: in maniera principale nell'amore di Dio e in maniera secondaria nell'amore del prossimo, su di che vengono dati i principali comandamenti della legge divina, come si è appena visto [s. c.]. Ora, l'amore di Dio e del prossimo non sono comandati secondo una certa misura, così da lasciare il di più come consiglio: come risulta dalla stessa formulazione del precetto, che mira alla perfezione: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore» - infatti, secondo il Filosofo [Phys. 3, 6], «tutto e perfetto sono la stessa cosa» -; e così pure dalle parole: «Amerai il prossimo tuo come te stesso», poiché ciascuno ama se stesso in grado sommo. E questo perché, come dice S. Paolo [1 Tm 1, 5], «il fine del precetto è la carità», e d'altra parte la misura non si applica al fine, bensì ai mezzi, secondo l'insegnamento

del Filosofo [Polit. 1, 3]: come il medico non misura la guarigione da produrre, ma la medicina e la dieta da usarsi per la guarigione. È chiaro quindi che la perfezione consiste essenzialmente nei precetti. Per cui S. Agostino [De perf. iust. 8] insegna: «Perché non comandare all'uomo questa perfezione, sebbene nessuno la possieda in questa vita?».

Secondariamente invece e strumentalmente la perfezione consiste nei consigli. I quali, come anche i precetti, sono ordinati alla carità, ma in maniera diversa. Infatti i precetti distinti dalla carità sono ordinati a togliere ciò che è incompatibile con la carità, mentre i consigli sono ordinati a togliere quegli ostacoli all'esercizio della carità che non sono incompatibili con essa, come il matrimonio, le occupazione secolari e altre cose del genere. Da cui le parole di S. Agostino [Enchir. 121]: «Tutto ciò che Dio comanda, come "non commettere adulterio", e tutto ciò che consiglia senza imposizione, come "è bene per l'uomo non toccare donna", viene osservato a dovere quando è riferito all'amore di Dio, o all'amore del prossimo in ordine a Dio, sia nella vita presente che in quella futura». E l'Abate Mosé [Coll. Patr. 1, 7] diceva: «I digiuni, le veglie, la meditazione delle Scritture, la nudità, la privazione di tutti gli agi non sono la perfezione, ma suoi strumenti: poiché il fine del loro esercizio non consiste in essi, ma con essi si raggiunge il fine». E sopra [ib.] aveva detto che «noi cerchiamo di elevarci alla perfezione della carità per mezzo di questi gradini».

Analisi delle obiezioni: 1. In quelle parole del Signore bisogna distinguere due parti: la prima indica il cammino che conduce alla perfezione, espresso con la frase: «Va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri»; la seconda invece forma il costitutivo della perfezione: «Poi vieni e seguimi». Infatti S. Girolamo [In Mt 2, su 19, 27] afferma che, «non essendo sufficiente abbandonare, Pietro aggiunge ciò che è perfetto», cioè: «Ti abbiamo seguito». E S. Ambrogio [In Lc 5], spiegando l'espressione evangelica: «Seguimi» [Lc 5, 27] scrive: «Comanda di seguirlo non con i passi del corpo, ma con l'affetto dell'anima», cioè con la carità. Perciò dalla stessa espressione evangelica appare che i consigli sono dei mezzi per giungere alla perfezione: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi», ecc., come se dicesse: «Facendo questo, raggiungerai questo fine».

2. Come nota S. Agostino [De perf. iust. 8], nella vita presente all'uomo è comandata la perfezione perché «non si può correre bene se non si conosce la meta. E come potrebbe essere conosciuta se non venisse mostrata da alcun precetto?». Dal momento però che quanto è di precetto può essere eseguito in più modi, uno non diventa trasgressore per il fatto che non lo osserva nel migliore dei modi, ma basta che lo osservi in qualche maniera. Ora, la perfezione dell'amore di Dio cade sotto il precetto in tutta la sua estensione, così da includere la perfezione stessa della patria, come nota S. Agostino [ib.]; tuttavia evita la trasgressione del precetto chiunque in qualche modo raggiunge la perfezione della carità verso Dio. Ora, il grado più basso dell'amore verso Dio consiste nel non amare nulla più di lui, o contro di lui, o al pari di lui: e chi non raggiunge questo grado di perfezione non osserva il precetto in alcun modo. C'è poi un grado di carità così perfetto che non può essere

raggiunto in questa vita, come si è detto [a. 2]: e chi non lo raggiunge è chiaro che non trasgredisce il precetto. Parimenti non lo trasgredisce chi non raggiunge i gradi intermedi della perfezione, purché raggiunga il grado infimo.
3. Come l'uomo fin dalla nascita ha una certa perfezione della propria natura, che è essenziale alla specie, e quindi una seconda perfezione a cui giunge col crescere, così esiste anche una perfezione della carità che ne costituisce la specie, e che consiste nell'amare Dio sopra tutte le cose, senza amare nulla di contrario a lui, e c'è una seconda perfezione della carità, anche nella vita presente, a cui si giunge con una crescita spirituale: come quando uno si astiene anche da certe cose lecite per attendere più liberamente al servizio di Dio.

Articolo 4
Quodl., 1, q. 7, a. 2, ad 2; 3, q. 6, a. 3; De perf. vitae spir., c. 15; c. 23, ad 5; In Matth., c. 19
Se i perfetti siano tutti nello stato di perfezione
Pare che i perfetti siano tutti nello stato di perfezione. Infatti:
1. Come con la crescita materiale si raggiunge la perfezione del corpo, così con la crescita spirituale si raggiunge la perfezione dello spirito, come sopra [a. 3, ad 3] si è detto. Ma dopo la crescita materiale si dice che uno è nello stato dell'età perfetta. Perciò dopo la crescita spirituale, avendo uno raggiunto la perfezione, è nello stato di perfezione.
2. Se è un moto il passare «da uno dei contrari al suo termine opposto», è un moto anche il passare «dal meno al più», come nota Aristotele [Phys. 5, 2]. Ma quando uno passa dal peccato alla grazia muta il suo stato: poiché lo stato di colpa è distinto dallo stato di grazia. Quindi, per lo stesso motivo, quando uno progredisce da una grazia minore a una grazia più grande, fino a raggiungere la perfezione, acquista lo stato di perfezione.
3. Uno acquista un nuovo stato per il fatto che è liberato dalla schiavitù. Ma con la carità si è liberati dalla schiavitù del peccato: poiché, secondo i Proverbi [10, 12], «l'amore ricopre ogni colpa». Ora, uno viene detto perfetto per la carità, come si è spiegato [a. 1]. Perciò chiunque abbia la perfezione, per ciò stesso ha lo stato di perfezione.
In contrario: Nello stato di perfezione si trovano alcuni privi totalmente della carità e della grazia: come i cattivi vescovi e i cattivi religiosi. Quindi
Pare al contrario che alcuni abbiano la perfezione della vita senza avere la perfezione dello stato.
Dimostrazione: Come si è detto [q. 183, a. 1], lo stato viene concepito in rapporto alla condizione di libertà o di schiavitù. Ora, la libertà e la schiavitù possono essere considerate nell'uomo sotto due aspetti: primo, dall'interno; secondo, dall'esterno. E poiché, secondo la Scrittura [1 Sam 16, 7], «l'uomo guarda l'apparenza, mentre il Signore guarda il cuore», di conseguenza lo stato spirituale dell'uomo rispetto alle disposizioni interiori è stabilito in base al giudizio divino, mentre il comportamento esterno detrmina lo stato spirituale dell'uomo rispetto alla Chiesa. E qui noi parliamo degli stati in questo secondo senso, cioè in quanto dalla varietà degli stati la Chiesa acquista una certa bellezza.
Ora, si deve notare che per acquistare uno stato di libertà, o di schiavitù, si

richiede innanzi tutto un obbligo o un'esenzione. Infatti uno non diventa schiavo per il fatto che serve una persona, poiché servono anche le persone libere, secondo l'esortazione di S. Paolo [Gal 5, 13]: «Mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri». Né per il fatto che uno cessa di servire diventa libero: come è evidente nel caso degli schiavi fuggitivi. Schiavo in senso proprio è invece colui che è obbligato a servire; ed è libero colui che è esente da questo obbligo. - In secondo luogo si richiede che questa obbligazione rivesta una certa solennità: come si è soliti fare in tutte le cose che tra gli uomini ottengono una perpetua stabilità.

Così dunque si dice propriamente che uno si trova nello stato di perfezione non perché l'atto della sua carità è perfetto, ma perché egli si obbliga in perpetuo, con una qualche solennità, a ciò che appartiene alla perfezione. Capita però che alcuni si obblighino senza poi osservare ciò che hanno promesso, mentre altri invece osservano ciò a cui non si sono obbligati: secondo la parabola evangelica dei due figli [Mt 21, 28 ss.], il primo dei quali al padre che gli comandava: «Va' a lavorare nella vigna», rispose: «Non ne ho voglia, ma poi ci andò»; l'altro invece rispose: «Sì Signore, ma non andò». Perciò nulla impedisce che vi siano dei perfetti i quali non sono nello stato di perfezione; e che al contrario nello stato di perfezione vi siano alcuni che non sono perfetti.

Analisi delle obiezioni: 1. Con la crescita del corpo si progredisce nelle funzioni appartenenti alla natura, per cui uno acquista lo stato perfetto della sua natura: specialmente perché «quanto è secondo natura è in qualche modo immutabile» [Ethic. 5, 10], essendo la natura determinata a una sola cosa. Parimenti con la crescita spirituale si acquista interiormente uno stato di perfezione rispetto al giudizio di Dio, ma rispetto alla distinzione degli stati caratteristici della Chiesa non si acquista lo stato di perfezione se non mediante la crescita nelle azioni esterne.

2. La obiezioni argomenta anch'essa in base allo stato interiore. Tuttavia quando uno passa dal peccato alla grazia passa realmente dalla schiavitù alla libertà; il che invece non avviene con il semplice progresso nella grazia, a meno che uno non si obblighi alle opere di questa.

3. Anche questo argomento vale per lo stato interiore. E anche qui si deve dire che, sebbene la carità cambi effettivamente la condizione di schiavitù spirituale in quella della libertà, questo non lo fa invece il semplice suo aumento.

## Articolo 5

Quodl., 1, q. 7, a. 2, ad 2; 3, q. 6, a. 3; De perf. vitae spir., c. 16; In Matth., c. 19

### Se i prelati e i religiosi siano nello stato di perfezione

Pare che i prelati e i religiosi non siano nello stato di perfezione. Infatti:

1. Lo stato di perfezione si distingue in opposizione allo stato dei principianti e dei proficienti. Ora, non ci sono delle categorie di uomini deputate espressamente allo stato dei proficienti, o dei principianti. Quindi non ci devono essere neppure delle categorie di uomini deputati allo stato di perfezione.

2. Lo stato esteriore deve corrispondere a quello interiore: altrimenti si cade

nella menzogna, la quale, come dice S. Ambrogio [Serm. 30], «non consiste solo in parole, ma anche in opere simulate». Ora, ci sono molti prelati e religiosi che non hanno la perfezione interiore della carità. Se quindi tutti i religiosi e i prelati fossero nello stato di perfezione, ne seguirebbe che quanti fra di loro non sono perfetti sarebbero in peccato mortale, in quanto simulatori e bugiardi.

3. La perfezione, come si è visto [a. 1], consiste nella carità. Ma la carità più perfetta si trova nei martiri: poiché, come dice il Vangelo [Gv 15, 13], «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici». E spiegando quel passo di S. Paolo [Eb 12, 4]: «Non avete ancora resistito fino al sangue», la Glossa [P. Lomb. di Agost.] afferma: «In questa vita non c'è una perfezione più grande di quella a cui giunsero i martiri, i quali lottarono fino al sangue contro il peccato». Perciò lo stato di perfezione va attribuito ai martiri, piuttosto che ai religiosi e ai vescovi.

In contrario: Dionigi [De eccl. hier. 5] attribuisce la perfezione ai vescovi quali «perfezionatori». La attribuisce poi [ib. 6] anche ai religiosi, che egli chiama «monaci», o «terapeuti», cioè «servitori di Dio», in qualità di «perfetti».

Dimostrazione: Come si è già visto [a. prec.], per lo stato di perfezione si richiede un'obbligazione perpetua alle pratiche della perfezione, contratta con una certa solennità. Ora, queste due cose appartengono sia ai religiosi che ai vescovi. Infatti i religiosi si obbligano con voto ad astenersi dai beni del mondo, che avrebbero potuto usare lecitamente, per attendere a Dio con più libertà: e in ciò consiste la perfezione della vita presente. Perciò Dionigi [l. prox. cit.] afferma parlando dei religiosi: «Alcuni li chiamano terapeuti», cioè servi, «perché consacrati al servizio e al culto di Dio; altri invece li chiamano monaci, per la vita indivisibile e singolare che li unisce, mediante sante e indivisibili convoluzioni», cioè contemplazioni, «alla deiforme unità e all'amabile perfezione divina». Inoltre la loro obbligazione è fatta con la solennità della professione e della benedizione. Dionigi infatti aggiunge: «Per questo la santa legislazione, nel concedere loro la grazia perfetta, li degna di un'invocazione santificante».

Parimenti anche i vescovi si obbligano alle pratiche della perfezione con l'assumere l'ufficio pastorale, il quale esige che «il pastore dia la vita per le sue pecore», come dice il Vangelo [Gv 10, 11]. Da cui le parole di S. Paolo [1 Tm 6, 12]: «Tu hai fatto la tua bella professione di fede davanti a molti testimoni», cioè «nella tua ordinazione», come spiega la Glossa [interlin.].

E a questa professione è unita la solennità della consacrazione, a cui accennano le altre parole dell'Apostolo [2 Tm 1, 6]: «Ravviva il dono di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani»; dono che secondo la Glossa [interlin.] è «la grazia episcopale». E Dionigi [De eccl. hier. 5] afferma che «il sommo sacerdote», cioè il vescovo, «nella sua ordinazione riceve sul capo la santissima imposizione delle Scritture, per indicare che egli partecipa integralmente di tutto il potere gerarchico, e che egli non solo deve illuminare su tutto ciò che riguarda i libri e i riti santi, ma deve anche trasmetterli ad altri».

Analisi delle obiezioni: 1. Il principio e la crescita non vengono cercati per se stessi, ma per la perfezione. E così la deputazione di alcuni uomini

con un'obbligazione speciale e una certa solennità avviene solo per lo stato di perfezione.
2. Gli uomini abbracciano lo stato di perfezione non per dichiarare che sono perfetti, ma come per dichiarare che tendono alla perfezione. L'Apostolo [Fil 3, 12] infatti scriveva: «Non che io abbia già conquistato il premio, o sia ormai arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo». E poco dopo [v. 15]: «Quanti dunque siamo perfetti, dobbiamo avere questi sentimenti». Perciò uno non cade nella menzogna o nella simulazione per il fatto che senza essere perfetto abbraccia lo stato di perfezione, ma solo qualora poi desista dal tendere ad essa.
3. Il martirio consiste in un atto perfettissimo di carità. Un atto perfetto però non basta, come si è visto [a. 4], a costituire uno stato.

Articolo 6
Quodl., 1, q. 7, a. 2; 3, q. 6, a. 3; De perf. vitae spir., cc. 21 sqq.; In Matth., c. 19
Se tutti i prelati ecclesiastici siano nello stato di perfezione
Pare che i prelati ecclesiastici siano tutti nello stato di perfezione. Infatti:
1. S. Girolamo [In Tt 1, 5] scrive: «Un tempo il presbitero e il vescovo erano la stessa cosa»; e conclude: «Perciò come i sacerdoti, o presbiteri, sanno di essere sottomessi per consuetudine ecclesiastica a colui che li presiede, così i vescovi sappiano che sono superiori ai sacerdoti più per una consuetudine che per una vera disposizione del Signore, e che devono governare in comune la Chiesa». Ma i vescovi sono in stato di perfezione. Quindi anche i sacerdoti in cura d'anime.
2. Anche i sacerdoti parroci ricevono la cura delle anime, come i vescovi, mediante una consacrazione; e così pure gli arcidiaconi, a cui si applicano le parole della Scrittura [At 6, 3]: «Cercate dunque, fratelli, sette uomini di buona reputazione», ecc., che la Glossa [ord. di Beda] così commenta: «Gli Apostoli decisero in questo modo di costituire nella Chiesa sette diaconi di grado più alto che fossero come delle colonne attorno all'altare». Perciò anch'essi sono nello stato di perfezione.
3. Come i vescovi sono obbligati a «dare la vita per le loro pecore» [Gv 10, 11], così lo sono pure i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi. Ma questo è un atto che appartiene alla perfezione della carità, come si è detto [a. 2, ad 3; a. 5]. Quindi anche i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi sono in istato di perfezione.
In contrario: Dionigi [De eccl. hier. 5] insegna: «L'ordine dei pontefici ha il compito di completare e perfezionare; quello dei sacerdoti di illuminare e rischiarare; quello dei ministri di purificare e vagliare». Perciò è evidente che la perfezione va attribuita solo ai vescovi.
Dimostrazione: Nei sacerdoti e nei diaconi in cura d'anime si possono distinguere due cose: l'ordine sacro e la cura delle anime. Ora, l'ordine si riferisce a certi atti particolari nell'ambito degli uffici divini: per cui sopra [q. 183, a. 3, ad 3] abbiamo detto che la distinzione degli ordini dipende dalla distinzione degli uffici. Per il fatto quindi che uno riceve un ordine sacro riceve il potere di compiere delle funzioni sacre, ma con ciò non si obbliga alle pratiche della perfezione, sebbene nella Chiesa Occidentale nel ricevere gli ordini sacri

venga emesso il voto di continenza, che è una delle pratiche relative alla perfezione, come vedremo [q. 186, a. 4]. Quindi per il fatto che uno riceve un ordine sacro non viene posto nello stato di perfezione; sebbene per esercitarne degnamente gli atti sia richiesta la perfezione interiore.

E neppure si è posti in tale stato con l'accettazione della cura delle anime. Infatti i parroci non si obbligano col vincolo di un voto perpetuo al governo delle anime, ma possono lasciarlo: o passando alla vita religiosa, anche senza il permesso del vescovo, come dice il Decreto [di Graz. 2, 19, 2, 2]; o anche, col permesso del vescovo, lasciando l'arcidiaconato o la parrocchia per una semplice prebenda senza cura d'anime. Il che non sarebbe mai permesso se uno fosse nello stato di perfezione, poiché il Vangelo [Lc 9, 62] afferma: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio». I vescovi invece, essendo in istato di perfezione, non possono lasciare l'incarico pastorale se non per cause ben determinate, come vedremo [q. 185, a. 4], e sempre con una dispensa del Sommo Pontefice, il quale ha la facoltà di dispensare anche dai voti perpetui.

Perciò è evidente che non tutti i prelati sono nello stato di perfezione, ma solo i vescovi.

Analisi delle obiezioni: 1. Del vescovo e del presbitero possiamo parlare da due punti di vista. Primo, quanto al nome. E così una volta i vescovi e i presbiteri non si distinguevano. Infatti il termine vescovo viene da «sopraintendere », come dice S. Agostino [De civ. Dei 19, 19]; e presbitero in greco equivale ad «anziano». Per cui anche l'Apostolo usa promiscuamente il termine «presbiteri» per gli uni e per gli altri, quando scrive [1 Tm 5, 17]: «I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano trattati con doppio onore». E così fa anche col termine «vescovi», parlando ai presbiteri della chiesa di Efeso [At 20, 28]: «Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi a pascere la Chiesa di Dio».

Quanto alla realtà invece ci fu sempre distinzione tra loro, anche al tempo degli Apostoli, come dimostra Dionigi [De eccl. hier. 5]. E commentando quel passo di S. Luca [10. 1]: «Dopo questi fatti il Signore designò», ecc., la Glossa [ord. di Beda] afferma: «Come gli apostoli sono il tipo dei vescovi, così i settantadue discepoli sono il tipo dei sacerdoti del secondo ordine». In seguito tuttavia, per evitare scismi, fu necessario distinguerli anche di nome: chiamando vescovi i superiori e presbiteri gli inferiori.

Dire dunque che i presbiteri non differiscono dai vescovi è un errore che S. Agostino [De haeres. 53] enumera tra le eresie, là dove dice che gli Ariani insegnavano «non doversi il sacerdote distinguere in nulla dal vescovo».

2. Ai vescovi è affidata direttamente la cura principale di tutti i loro diocesani; i sacerdoti parroci invece e gli arcidiaconi hanno incarichi subordinati sotto l'autorità dei vescovi. Per cui, spiegando quel testo di S. Paolo [1 Cor 12, 28]: «Alcuni hanno il dono di assistere, altri di governare», la Glossa [interlin.] afferma: «L'assistenza è il compito di quelli che aiutano i superiori, come Tito fece con S. Paolo, e gli arcidiaconi fanno con i vescovi. Il governare poi di cui si parla è quello dei prelati inferiori, cioè dei preti, i quali insegnano al

popolo». E Dionigi [De eccl. hier. 5] afferma: «Come la gerarchia universale culmina in Gesù, così ogni gerarchia particolare culmina nel proprio divino gerarca», cioè nel vescovo. E nel Decreto [di Graz. 2, 16, 1, 41] si legge: «Tutti i sacerdoti e i diaconi stiano attenti a non fare nulla senza il permesso del loro vescovo». È chiaro quindi che costoro stanno al vescovo come i magistrati e i ministri stanno al re. Per cui come fra le autorità civili solo il re riceve la benedizione solenne mentre gli altri vengono istituiti con una semplice designazione, così anche nel campo ecclesiastico l'episcopato viene imposto con una consacrazione solenne, mentre l'arcidiaconato o la cura parrocchiale vengono imposti con un semplice comando. - Questi ministri vengono però consacrati nel conferimento degli ordini, anche prima di ottenere la cura delle anime.

3. Come i parroci e gli arcidiaconi non hanno la cura principale del gregge, ma [solo] un certo incarico conferito loro dal vescovo, così non hanno né l'ufficio di pastori né l'obbligo di esporre la vita per il gregge in maniera diretta e principale, ma [solo] in quanto partecipi di tale cura. Essi quindi non raggiungono lo stato di perfezione, ma hanno piuttosto un ufficio che è connesso con la perfezione.

Articolo 7

De perf. vitae spir., cc. 17, 18; In Matth., c. 19

Se lo stato dei religiosi sia più perfetto di quello dei vescovi

Pare che lo stato dei religiosi sia più perfetto di quello dei vescovi. Infatti:

1. Il Signore [Mt 19, 21] consiglia: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri»; e così fanno i religiosi. Ma i vescovi non sono tenuti a ciò, poiché si legge nel Decreto [di Graz. 2, 12, 1, 19]: «I vescovi lascino ai loro eredi i beni propri o quelli acquistati, o comunque tutto ciò che possiedono personalmente». Quindi i religiosi sono in uno stato più perfetto di quello dei vescovi.

2. La perfezione consiste più nell'amore di Dio che nell'amore del prossimo. Ma lo stato dei religiosi è ordinato direttamente all'amore di Dio: per cui «essi devono il loro nome al culto e al servizio di Dio», come nota Dionigi [De eccl. hier. 6]. Invece lo stato dei vescovi è ordinato all'amore del prossimo, a cui essi «sovraintendono», come dice il loro nome secondo la spiegazione di S. Agostino [De civ. Dei 19, 19]. Quindi lo stato religioso è più perfetto dello stato episcopale.

3. Lo stato dei religiosi è ordinato alla vita contemplativa, che è superiore alla vita attiva, alla quale è ordinato lo stato dei vescovi. Infatti S. Gregorio [Past. 1, 7] scrive che «Isaia, desiderando di essere utile al prossimo con la vita attiva, chiese l'ufficio della predicazione; Geremia invece, desiderando di unirsi più intimamente al Creatore, non voleva essere mandato a predicare ». Quindi lo stato dei religiosi è più perfetto di quello dei vescovi.

In contrario: A nessuno è lecito passare da uno stato superiore a uno stato inferiore: il che equivarrebbe a «volgersi indietro» [Lc 9, 62]. Ora, si può passare dallo stato religioso allo stato episcopale: poiché nel Decreto [di Graz. 2, 18, 1, 1] si legge che «la sacra ordinazione fa di un monaco un

vescovo». Perciò lo stato dei vescovi è più perfetto dello stato religioso.
Dimostrazione: Secondo S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 16], «l'agente è sempre superiore al paziente». Ora, nell'ordine della perfezione i vescovi sono dei «perfezionatori», come nota Dionigi [De eccl. hier. 5, 6], mentre i religiosi sono dei «perfezionati»: indicando così l'azione e la passione. Perciò è evidente che lo stato di perfezione si riscontra più nei vescovi che nei religiosi.
Analisi delle obiezioni: 1. La rinunzia ai propri beni può essere concepita in due modi. Primo, come rinunzia di fatto. E ciò non costituisce essenzialmente la perfezione, ma è un certo strumento di perfezione, come sopra [a. 3] si è spiegato. Perciò nulla impedisce che si abbia lo stato di perfezione senza la rinunzia alle proprie sostanze. E lo stesso si dica delle altre osservanze esterne.
Secondo, la rinunzia può essere concepita come disposizione d'animo: in modo cioè che uno sia pronto, se fosse necessario, ad abbandonare o a distribuire ogni cosa. E ciò appartiene direttamente alla perfezione. Da cui le parole di S. Agostino [De quaest. Evang. 2, 11]: «Il Signore spiega come i figli della sapienza comprendano che la giustizia non sta nel digiunare o nel mangiare, ma nel soffrire la fame con pazienza». Per cui anche l'Apostolo [Fil 4, 12] scriveva: «Ho imparato a essere povero e ho imparato a essere ricco». Ora, i vescovi sono tenuti in modo particolare a disprezzare all'occorrenza tutte le loro ricchezze per l'onore di Dio e la salvezza del loro gregge, o distribuendole ai poveri, o «accettando con gioia di essere spogliati delle loro sostanze» [Eb 10, 34].
2. Il fatto che i vescovi attendano alle opere riguardanti l'amore del prossimo dipende dall'abbondanza del loro amore verso Dio. Per questo il Signore [Gv 21, 15 ss.] prima chiese a Pietro se lo amava, e poi gli affidò la cura del gregge. E S. Gregorio [Past. 1, 5] scrive: «Se la cura pastorale è una prova di amore, chiunque avendone la capacità si rifiuta di pascere il gregge di Dio dimostra di non amare il Pastore Supremo». Chi infatti per un amico è pronto a servire una terza persona dà una prova di amore più grande di colui che vuole servire soltanto l'amico.
3. Come dice S. Gregorio [Past. 2, 1]: «Il vescovo sia il primo nell'azione, e più di ogni altro assorto nella contemplazione»: poiché i vescovi sono tenuti a contemplare non solo per sé, ma anche per l'istruzione degli altri. Per cui egli scrive ancora [In Ez 1 hom. 5] che «ai perfetti, reduci dalla contemplazione, si applicano le parole della Scrittura [Sal 145, 7]: "Diffondono il ricordo della tua bontà immensa"».

Articolo 8
Quodl., 3, q. 6, a. 3; De perf. vitae spir., cc. 20 sqq.; In Matth., c. 19
Se i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi siano più perfetti dei religiosi
Pare che i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi siano più perfetti dei religiosi.
Infatti:
1. Il Crisostomo [De sac. 6, 4] scrive: «Anche se tu mi presenti un monaco che sia, per modo di dire, un altro Elia, tuttavia egli non è da paragonarsi a colui che, dedicatosi al popolo e costretto a portare i peccati di molti, perseverà

immobile e forte». E poco dopo [n. 7] aggiunge: «Se mi si proponesse di scegliere tra il piacere a Dio nell'ufficio sacerdotale oppure nella solitudine monastica, senza dubitare affatto sceglierei il primo partito». E nel medesimo libro [n. 5] si legge: «Se si confrontano con il sacerdozio bene amministrato i travagli della professione monastica, si troverà che queste due cose distano tra loro quanto un re da una persona privata». Quindi i sacerdoti in cura d'anime sono più perfetti dei religiosi.

2. S. Agostino [Epist. 21] così scriveva a Valerio: «Consideri la tua religiosa prudenza che in questa vita, e specialmente ai nostri tempi, non c'è nulla di più difficile, penoso e laborioso dell'ufficio del vescovo, del sacerdote o del diacono; ma presso Dio non c'è niente di più splendido, se si combatte come comanda il nostro capo». Perciò i religiosi non sono più perfetti dei sacerdoti, o dei diaconi.

3. S. Agostino [Epist. 60] afferma ancora: «Sarebbe molto deplorevole esporre i monaci a una perniciosa superbia, e imporre ai chierici un grave affronto», dicendo che «un cattivo monaco equivale a un buon chierico, poiché talora anche un buon monaco difficilmente arriva a fare un buon chierico ». E poco prima aveva detto che «non si deve dare occasione ai servi di Dio», cioè ai monaci, «di pensare che essi saranno scelti più facilmente a una cosa migliore», cioè al chiericato, «diventando peggiori», cioè con l'abbandono della vita monastica. Quindi chi è nello stato clericale è più perfetto dei religiosi.

4. Non è mai lecito passare da uno stato superiore a uno inferiore. Ma dallo stato religioso è lecito passare all'ufficio di sacerdote in cura d'anime, come appare dal decreto di Papa Gelasio [Decr. di Graz. 2, 16, 1, 28]: «Se un monaco, venerabile per i suoi meriti, appare degno del sacerdozio, e l'Abate sotto il cui comando combatte per Cristo chiede che diventi sacerdote, il vescovo dovrà chiamarlo, e ordinarlo nel luogo che giudicherà opportuno». E S. Girolamo [Epist. 125] scrive al monaco Rustico: «Vivi nel monastero in modo da meritare di essere chierico». Quindi i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi sono più perfetti dei religiosi.

5. I vescovi, come si è dimostrato [a. 7], sono in uno stato più perfetto dei religiosi. Ma i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi, per il fatto che sono in cura d'anime, assomigliano ai vescovi più dei religiosi. Quindi sono più perfetti di costoro.

6. Secondo Aristotele [Ethic. 2, 3] «la virtù ha per oggetto il bene arduo». Ora, è una cosa più ardua vivere bene nell'ufficio di parroco o di arcidiacono che nello stato religioso. Quindi i parroci e gli arcidiaconi hanno una virtù più perfetta dei religiosi.

In contrario: Nel Decreto [di Graz. 2, 19, 2, 2] si legge: «Se uno che regge il popolo in una chiesa sotto l'autorità del vescovo, vivendo da secolare, mosso dallo Spirito Santo vuole salvare se stesso in un monastero o tra i canonici regolari, allora egli è guidato da una legge personale, per cui nessun diritto può esigere che venga costretto dalla legge pubblica». Ora, uno non può essere mosso dalla legge dello Spirito Santo, che qui è chiamata «personale », se non a qualcosa di più perfetto. Quindi i religiosi sono più perfetti

degli arcidiaconi e dei parroci.
Dimostrazione: La superiorità di una cosa su un'altra non risulta da ciò che le due cose hanno in comune, ma da ciò che le differenzia. Ora, nei parroci e negli arcidiaconi si devono considerare tre cose: lo stato, l'ordine e l'ufficio. Per lo stato essi sono secolari, per l'ordine sono sacerdoti o diaconi e per l'ufficio sono in cura d'anime.
Ora, se ad essi confrontiamo dei religiosi che siano diaconi o sacerdoti e in cura d'anime, come lo sono certi monaci e canonici regolari, allora questi ultimi sono superiori per lo stato e alla pari per il resto. – Se invece questi ultimi differiscono dai primi per lo stato e per l'ufficio, ma convengono nell'ordine, come i religiosi sacerdoti e diaconi che non sono in cura d'anime, allora è evidente che i secondi rispetto ai primi sono superiori nello stato, inferiori nell'ufficio e uguali nell'ordine. – Perciò bisogna considerare quale preminenza sia più importante: se quella dello stato o quella dell'ufficio.
In proposito si deve tener conto di due cose: della bontà e della obiezioni.
Se il confronto avviene sulla bontà, allora lo stato religioso va preferito all'ufficio di parroco o di arcidiacono: poiché il religioso impegna tutta la sua vita nell'acquisto della perfezione, mentre il sacerdote parroco e l'arcidiacono non impegnano tutta la loro vita nella cura delle anime, come fa invece il vescovo; e neppure hanno, come i vescovi, l'incombenza diretta e principale nella cura dei sudditi, ma al loro ufficio spettano solo delle mansioni particolari relative alla cura delle anime, come sopra [a. 6, ad 2, 3] si è spiegato. Perciò lo stato religioso si trova a essere, nei confronti del loro ufficio, come un universale rispetto al particolare; o come l'olocausto rispetto al sacrificio, che stando alle spiegazioni di S. Gregorio [In Ez hom. 20] è inferiore all'olocausto. Da cui la prescrizione [Decr. di Graz. 2, 19, 1, 1]: «Il vescovo è tenuto a concedere la libertà di entrare in monastero ai chierici che lo desiderano, poiché costoro vogliono seguire una vita migliore».
Però questa superiorità va intesa secondo il genere dell'opera: poiché secondo la carità degli operanti talora capita che un'opera inferiore per il suo genere sia più meritoria, essendo fatta con una maggiore carità.
Se invece si considera la obiezioni di condurre una vita santa in religione e in cura d'anime, allora è più difficile vivere bene in cura d'anime, dati i pericoli esterni; sebbene la vita religiosa sia più difficile quanto alla natura dei suoi atti, dato il rigore dell'osservanza regolare.
Se però i religiosi sono senza ordini sacri, come nel caso dei fratelli conversi, allora è evidente che la preminenza degli ordini eccelle in dignità: poiché con l'ordine sacro uno viene consacrato a ministeri nobilissimi, con i quali si serve a Cristo medesimo nel Sacramento dell'altare, per cui è richiesta una santità maggiore di quella richiesta dallo stato religioso: come infatti insegna Dionigi [De eccl. hier. 6], «l'ordine monastico deve seguire gli ordini sacerdotali, e a loro imitazione elevarsi alle realtà divine». Perciò, a parità di condizioni, nel compiere un atto incompatibile con la santità un chierico ordinato pecca più gravemente di un religioso privo degli ordini sacri; sebbene il religioso laico sia tenuto alle osservanze regolari, a cui non è tenuto il chierico suddetto.

Analisi delle obiezioni: 1. A proposito di quei testi del Crisostomo si potrebbe rispondere brevemente che egli non parla del sacerdote parroco, ma del vescovo, da lui denominato «sommo sacerdote». E ciò in consonanza con il fine del suo libro, col quale si proponeva di consolare se stesso e Basilio del fatto che erano stati eletti vescovi.
Ma a parte questo, bisogna rispondere che egli fa un ARGOMENTO di obiezioni. Infatti poco prima [n. 6] aveva scritto: «Quando il pilota, trovandosi in mezzo ai flutti, è capace di salvare la nave dalla tempesta, allora merita da parte di tutti il titolo di perfetto pilota». E conclude con le parole riportate [nell'ob.], relative al monaco, il quale «non è da paragonare a colui che, dedicatosi al popolo, persevera immobile»; e ne porta la ragione: «perché sa governare se stesso nella tempesta come nella calma». Ora, da ciò non si può arguire se non che lo stato di chi è in cura d'anime è più pericoloso dello stato religioso: poiché conservarsi innocenti nel pericolo è un indizio di maggiore virtù. Ma è un indizio di grande virtù anche l'entrare in religione per evitare i pericoli. Perciò egli non dice che «preferirebbe essere nell'ufficio sacerdotale piuttosto che nella solitudine monastica», ma che «preferirebbe piacere [a Dio] in tale ufficio», poiché ciò è un indizio di maggiore virtù.
2. Anche questo testo di S. Agostino si riferisce alla obiezioni, o arduità, che è un indizio di maggiore virtù in coloro che la sanno superare, come si è detto [ad 1].
3. S. Agostino paragona qui i monaci ai chierici quanto alla differenza degli ordini sacri, non quanto alla differenza fra stato religioso e vita secolare.
4. Coloro che sono assunti alla cura delle anime dallo stato religioso essendo già ordinati, acquistano certamente qualcosa che prima non avevano, vale a dire il nuovo ufficio, ma non lasciano quanto avevano già, cioè lo stato religioso: infatti nel Decreto [di Graz. 2, 16, 1, 3] si legge: «Quanto al monaco che, dopo essere vissuto a lungo nel monastero, diventa chierico assumendo gli ordini sacri, ordiniamo che non abbandoni il proposito precedente».
Invece i preti parroci e gli arcidiaconi, quando entrano in religione, depongono il loro ufficio per conseguire lo stato di perfezione. Ciò dimostra dunque la superiorità della vita religiosa.
Quando poi dei religiosi laici vengono assunti agli ordini sacri, è chiaro che sono promossi a qualcosa di superiore, come si è detto [nell'ob. e nel corpo]. E ciò appare anche dalle parole di S. Girolamo: «Vivi nel monastero in modo da meritare di essere chierico».
5. I parroci e gli arcidiaconi sono più dei religiosi simili ai vescovi sotto un certo aspetto, cioè quanto alla cura delle anime, che è loro affidata in modo subordinato. Quanto però all'obbligo perpetuo richiesto dallo stato di perfezione sono più simili ai vescovi i religiosi, come si è già dimostrato [aa. 5, 6].
6. Le obiezioni dovute all'arduità di un'opera contribuiscono alla grandezza della virtù, ma le obiezioni provenienti dagli impedimenti esterni talora ne diminuiscono l'eccellenza, come quando uno non ama la virtù fino a evitarne gli ostacoli, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 9, 25]: «Ogni atleta è temperante in tutto». Talora dunque l'esistenza delle obiezioni è indizio di una virtù perfetta: per es. quando uno in casi imprevisti o per cause inevitabili

incontra ostacoli alla virtù, e tuttavia non la abbandona. Ora, nello stato religioso vi sono maggiori obiezioni a motivo dell'eccellenza delle opere da praticare, mentre per quelli che vivono nel mondo in qualsiasi modo la maggiore obiezioni nasce da quegli ostacoli alla virtù che i religiosi provvidamente hanno evitato.

## QUAESTIO 185
## DE HIS QUAE PERTINENT AD STATUM EPISCOPORUM

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum episcoporum.
Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum liceat episcopatum appetere. Secundo, utrum liceat episcopatum finaliter recusare. Tertio, utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem. Quarto, utrum episcopus possit ad religionem transire. Quinto, utrum liceat ei corporaliter suos subditos deserere. Sexto, utrum possit habere proprium. Septimo, utrum peccet mortaliter bona Ecclesiastica pauperibus non erogando. Octavo, utrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

## ARGOMENTO 185
## LO STATO DEI VESCOVI

Veniamo ora a trattare dello stato dei vescovi.
In proposito si pongono otto quesiti: 1. Se sia lecito desiderare l'episcopato; 2. Se sia lecito ricusarlo in modo assoluto, 3. Se all'episcopato si debbano eleggere i migliori; 4. Se un vescovo possa farsi religioso; 5. Se gli sia lecito abbandonare fisicamente i propri sudditi; 6. Se gli sia lecito possedere; 7. Se pecchi mortalmente non erogando ai poveri i beni della Chiesa; 8. Se i religiosi promossi all'episcopato siano tenuti alle osservanze regolari.

### Articolo 1

Quodl., 2, q. 6, a. 1; 3, q. 4, a. 1; 5, q. 11, a. 2; 12, q. 11, a. 3; De perf. vitae spir., c. 19; In 1 Tim., c. 3, lect. 1

Se sia lecito desiderare l'episcopato

Pare che sia lecito desiderare l'episcopato. Infatti:
1. S. Paolo [1 Tm 3, 1] ha scritto: «Se uno aspira all'episcopato, desidera un nobile lavoro». Ma desiderare un nobile lavoro è lecito e lodevole. Quindi è lodevole desiderare l'episcopato.
2. Lo stato dei vescovi è più perfetto dello stato religioso, come sopra [q. 184, a. 7] si è visto. Ora, desiderare lo stato religioso è una cosa lodevole. Quindi è lodevole anche il desiderio di essere promossi all'episcopato.
3. Nei Proverbi [11, 26] si legge: «Chi accaparra il grano è maledetto dal popolo; la benedizione è invocata sul capo di chi lo vende». Ma chi per virtù e scienza è idoneo all'episcopato, se ad esso si sottrae nasconde il grano spirituale, mentre accettando l'episcopato si mette in grado di distribuirlo.
Perciò Pare lodevole desiderare l'episcopato, e riprovevole il ricusarlo.
4. I fatti dei Santi raccontati dalla Scrittura ci vengono proposti come esempi, stando alle parole di S. Paolo [Rm 15, 4]: «Tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto per nostro ammaestramento». Ora, nella Scrittura [Is 6, 8] si legge che Isaia si offrì per predicare, che è l'ufficio più attinente ai vescovi.

Quindi desiderare l'episcopato è una cosa lodevole.
In contrario: S. Agostino [De civ. Dei 19, 19] ha scritto: «Questa preminenza, che è indispensabile per il governo del popolo, anche se viene esercitata come conviene, tuttavia non è lodevolmente desiderata».
Dimostrazione: Nell'episcopato si possono distinguere tre cose. La prima, che è principale e ha valore di fine, è il ministero proprio del vescovo, che mira all'utilità del prossimo, secondo il comando evangelico [Gv 21, 17]: «Pasci le mie pecorelle». - La seconda è l'altezza della dignità, essendo il vescovo superiore agli altri, secondo le parole del Vangelo [Mt 24, 45]: «Il servo fidato e prudente, che il padrone ha preposto ai suoi domestici». - La terza cosa poi deriva dalle due precedenti, ed è il rispetto e l'onore, con l'abbondanza dei beni terreni, secondo le parole di S. Paolo [1 Tm 5, 17]: «I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano trattati con doppio onore».
Desiderare quindi l'episcopato per questi ultimi beni accessori è chiaramente illecito, ed è effetto della cupidigia e dell'ambizione. Da cui le parole del Signore [Mt 23, 6 s.] contro i Farisei: «Amano i posti d'onore nei conviti, i primi seggi nelle sinagoghe e i saluti nelle piazze, come anche sentirsi chiamare Rabbì dalla gente».
Desiderarlo poi per la seconda cosa, cioè per l'eccellenza del grado, è un atto di presunzione. Così infatti il Signore [Mt 20, 25] rimprovera i discepoli che cercavano i primi posti: «Voi sapete che i capi delle nazioni dominano su di esse»; e il Crisostomo [In Mt hom. 65] spiega: «Egli vuole mostrare che bramare i primi posti è da pagani; e così paragonandoli ai pagani volge altrove gli ardori della loro anima».
Desiderare invece di giovare al prossimo, di per sé è una cosa lodevole e virtuosa. Siccome però il ministero episcopale implica l'eccellenza del grado,
Pare un atto di presunzione desiderare il superiorato al fine di giovare ai sudditi senza esservi costretti da un'evidente necessità: per cui S. Gregorio [Past. 1, 8] scrive che «era una cosa lodevole desiderare l'episcopato quando con esso si dovevano senza dubbio affrontare i più gravi supplizi», e quindi non era facile trovare chi si assumesse quel peso; [il che è lodevole] soprattutto quando non si è mossi se non dallo zelo della carità infusa da Dio, come nel caso di Isaia, «il quale desiderò lodevolmente l'ufficio di predicare allo scopo di giovare al prossimo» [ib., c. 7]. - Tuttavia si può desiderare senza presunzione di compiere tali opere qualora capitasse di essere in quel dato ufficio, oppure desiderare di essere degni di eseguire tali opere, in modo cioè da desiderare non la preminenza della dignità, ma l'opera buona. Da cui le parole del Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 35]: «Desiderare le opere buone è una cosa buona, ma bramare un primato di onore è vanità. Poiché il primato suddetto cerca coloro che lo fuggono, e fugge coloro che lo cercano».
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Gregorio [Past. 1, 8], «nel tempo in cui l'Apostolo faceva quell'affermazione colui che era a capo di una chiesa era il primo a essere condotto al martirio»: e così nell'episcopato non c'era da desiderare altro all'infuori delle opere buone da compiere. Per cui S. Agostino [l. cit.] scrive che l'Apostolo, nel dire: «Chi aspira all'episcopato desidera un nobile lavoro», «volle chiarire che cosa è l'episcopato: poiché

è un termine che dice incarico e non onore. Infatti scopos significa attenzione. Quindi episcopein equivale al latino superintendere [cioè sopraintendere]: cosicché è vescovo non chi vuole stare sopra gli altri, ma chi vuole giovare ad essi». «Infatti», come aveva scritto poco sopra, «nell'agire in questa vita non si deve cercare l'onore o la potenza, essendo vane tutte le cose che sono sotto il sole, ma il ministero stesso che viene esercitato con tale onore o con tale potenza». Tuttavia, come nota S. Gregorio [l. prox. cit.], l'Apostolo, «dopo aver lodato il desiderio di quell'opera buona, subito lo fa oggetto di timore, aggiungendo: "È necessario che il vescovo sia irreprensibile"; come se dicesse: "Lodo il vostro desiderio, ma considerate bene quanto cercate"».

2. Desiderare lo stato episcopale non è come desiderare lo stato religioso, per due motivi. Primo, perché l'episcopato presuppone la perfezione: come risulta evidente dal fatto che il Signore [Gv 21, 15 ss.], prima di affidare a Pietro l'ufficio di pastore, gli chiese se lo amava più degli altri. Invece lo stato religioso non presuppone la perfezione, ma è la via che ad essa conduce. Il Signore [Mt 19, 21] infatti non disse: «Se sei perfetto, va' e vendi quello che possiedi»; ma: «Se vuoi essere perfetto». E questo perché, come dice Dionigi [De eccl. hier. 6], al vescovo la perfezione appartiene all'attivo in quanto «perfezionatore»; al monaco invece appartiene al passivo, in quanto «perfezionato». Ora, perché uno possa condurre a perfezione gli altri si richiede che sia egli stesso perfetto, il che invece non è richiesto per chi deve essere condotto alla perfezione. E mentre è da presuntuosi il considerarsi perfetti, non è presunzione il tendere alla perfezione.

Secondo, perché chi abbraccia lo stato religioso si sottomette spiritualmente ad altri: e questo è lecito a chiunque. Da cui le parole di S. Agostino [l. cit.]: «A nessuno è proibito di attendere alla conoscenza della verità, che costituisce un'opera lodevole. Chi invece è assunto allo stato episcopale è innalzato perché possa provvedere agli altri. Ora, nessuno deve arrogarsi questo compito, secondo le parole di S. Paolo [Eb 5, 4]: «Nessuno può attribuire a se stesso questo onore, se non chi è chiamato da Dio». E il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 35] scrive: «Non è né giusto né utile desiderare la preminenza nella Chiesa. Chi è infatti quel sapiente che voglia esporsi alla schiavitù e al pericolo di dover rendere conto di tutta la Chiesa? A meno forse che egli non sfidi il giudizio di Dio abusando della dignità ecclesiastica in modo secolaresco, cioè trasformandola in un potere secolare».

3. La distribuzione del grano spirituale non è da farsi ad arbitrio di chiunque, ma principalmente secondo la volontà di Dio, e secondariamente secondo la volontà dei prelati maggiori, a cui si riferiscono quelle parole [1 Cor 4, 1]: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio». Perciò non si può dire che nasconda il grano spirituale colui che non attende a correggere e a governare gli altri non essendovi obbligato per ufficio, o per un incarico dei superiori, ma solo nel caso in cui uno trascura di farlo quando vi è tenuto per ufficio, oppure se ricusa con pertinacia di accettare l'ufficio quando gli è imposto. Da cui le parole di S. Agostino [l. cit.]: «L'amore della verità aspira a un santo riposo, ma la necessità della carità accetta un incarico giusto. Se nessuno impone questo peso si deve attendere

a contemplare la verità. Se però esso viene imposto, allora bisogna portarlo per la necessità della carità».
4. Come spiega S. Gregorio [Past. 1, 7], «Isaia, prima di desiderare la sua missione, era stato purificato dal fuoco dell'altare: perché nessuno osi accedere ai sacri ministeri senza essere stato purificato. Essendo dunque molto difficile avere la certezza di essere purificati, è più sicuro rifiutare l'ufficio della predicazione».

Articolo 2
In 3 Sent., d. 39, a. 3, sol. 1, ad 3; In 4 Sent., d. 29, a. 4, ad 4; Quodl., 5, q. 11, a. 2
Se sia lecito ricusare in modo assoluto l'imposizione dell'episcopato
Pare che sia lecito ricusare in modo assoluto l'imposizione dell'episcopato. Infatti:
1. S. Gregorio [Past. 1, 7] scrive che «Isaia, desiderando di giovare al prossimo con la vita attiva, chiese l'ufficio della predicazione, mentre Geremia, desiderando di unirsi maggiormente al Creatore, si oppose a tale incarico». Ora, nessuno pecca col non voler abbandonare un bene maggiore per un bene minore. Poiché dunque l'amore di Dio è superiore all'amore del prossimo, e la vita contemplativa alla vita attiva, come risulta evidente da quanto abbiamo detto [q. 26, a. 2; q. 182, a. 1], è chiaro che non pecca chi ricusa l'episcopato in modo assoluto.
2. Come dice S. Gregorio [l. cit.], «è molto difficile avere la certezza di essere purificati; e nessuno deve accettare dei ministeri sacri senza essere purificato ». Se quindi uno sente di non essere purificato è tenuto a non accettare l'episcopato, per quanto esso gli venga imposto.
3. S. Girolamo [Glossa ord. su Mc, prol.] narra che S. Marco, «dopo aver abbracciato la fede, si sarebbe amputato il dito pollice per essere escluso dal sacerdozio». Parimenti alcuni fanno il voto di non accettare l'episcopato. Ora, mettere un impedimento a una determinata cosa è come ricusarla in modo assoluto. Quindi uno può, senza colpa, ricusare in modo assoluto l'episcopato.
In contrario: Scrive S. Agostino [Epist. 48]: «Se la santa madre Chiesa esige una vostra cooperazione, non dovete né accogliere la richiesta con avidità orgogliosa, né respingerla per pigrizia». E aggiunge poco dopo: «Non anteponete la vostra tranquillità alle necessità della Chiesa: poiché senza l'aiuto dei buoni disposti ad assisterla nel parto, voi stessi non sareste potuti nascere».
Dimostrazione: Nel considerare l'accettazione dell'episcopato si devono tener presenti due punti: primo, che cosa l'uomo debba desiderare di volontà propria; secondo, in che cosa uno debba sottomettersi alla volontà altrui.
Rispetto dunque alla propria volontà è giusto che uno attenda soprattutto alla propria salvezza, mentre l'attendere alla salvezza degli altri conviene all'uomo per le disposizioni di altri che hanno in mano il potere, come risulta evidente da quanto abbiamo detto sopra [a. 1, ad 3]. Come quindi è un disordine della volontà aspirare al governo altrui di proprio arbitrio, così è un disordine che uno rifiuti decisamente l'ufficio di governare, contro l'imposizione del superiore. E ciò per due motivi. Primo, perché ciò è incompatibile con la

carità verso il prossimo, per il cui bene uno deve esporre se stesso secondo le opportunità di tempo e di luogo. Per cui S. Agostino [De civ. Dei 19, 19] afferma che «la necessità della carità accetta un incarico giusto». Secondo, perché ciò è incompatibile con l'umiltà, la quale fa sì che uno si sottometta al comando dei superiori. Cosicché S. Gregorio [Past. 1, 6] scrive che «l'umiltà vera dinanzi a Dio si ha quando non si è pertinaci nel rifiutare ciò che viene imposto per il bene altrui».

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene assolutamente parlando la vita contemplativa sia superiore all'attiva, e l'amore di Dio sia superiore all'amore del prossimo, tuttavia il bene del popolo va preferito al bene personale. Da cui le parole di S. Agostino [cf. s. c.]: «Non anteponete la vostra tranquillità alle necessità della Chiesa». Soprattutto perché la stessa cura pastorale dell'ovile di Cristo rientra nell'amore di Dio. Infatti S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 123], a proposito di quel passo evangelico [Gv 21, 17]: «Pasci le mie pecorelle», scrive: «Sia un ministero d'amore pascere il gregge del Signore; come era stato un segno di timore rinnegare il Pastore». – Inoltre i prelati non vengono immessi nella vita attiva così da abbandonare quella contemplativa. S. Agostino [De civ. Dei, l. cit.] infatti afferma che «se viene imposto il peso dell'ufficio pastorale, non si deve tuttavia tralasciare il godimento della verità», quale si ha appunto nella contemplazione.

2. Nessuno è tenuto a ubbidire al superiore in cose illecite: come appare evidente da quanto abbiamo detto a proposito dell'obbedienza [q. 104, a. 5]. Tuttavia può capitare che colui al quale viene imposta una prelatura riscontri in se stesso qualcosa che gliene rende illecita l'accettazione. Ora, tale impedimento può essere talvolta rimosso da colui stesso a cui è imposto l'ufficio: se p. es. uno avesse il proposito di peccare, può egli stesso abbandonarlo. E in questo caso egli non viene scusato dall'obbligo di ubbidire in definitiva al superiore che gli impone di accettare l'incarico.

Talora invece egli non può da se stesso eliminare l'impedimento che rende illecita l'accettazione, ma può farlo il prelato che gliela impone: p. es. nel caso che uno fosse colpito da irregolarità o da scomunica. Per cui egli è tenuto a manifestare la cosa al prelato che gli impone l'ufficio; e se questi preferisce togliere l'impedimento, egli è tenuto a ubbidire umilmente. Si legge infatti nella Scrittura [Es 4] che avendo detto Mosè [v. 10]: «Mio Signore, io non sono un buon parlatore», il Signore gli rispose [v. 12]: «Io sarò con la tua bocca, e ti insegnerò quello che dovrai dire».

Talora infine l'impedimento non può essere rimosso né da chi impone l'ufficio, né da chi dovrebbe riceverlo: come nel caso in cui un arcivescovo non potesse dispensare l'irregolarità incorsa. E allora il suddito colpito da irregolarità non è tenuto a ubbidirgli accettando l'episcopato, e neppure gli ordini sacri.

3. Ricevere l'episcopato non è di per sé necessario alla salvezza, ma diventa tale per il comando del superiore. Ora, alle cose che sono necessarie alla salvezza in questo modo uno può mettere lecitamente un ostacolo prima che intervenga il precetto: altrimenti uno non potrebbe passare a seconde nozze, per non essere così impedito di ricevere l'episcopato o gli ordini

sacri. Ciò invece non sarebbe lecito per quelle cose che sono di necessità per la salvezza. Per cui S. Marco non agì contro nessun precetto amputandosi il dito; sebbene si debba credere che egli abbia agito così per un'ispirazione dello Spirito Santo, in mancanza della quale non è lecito ad alcuno infliggersi una menomazione.
Chi dunque fa il voto di non accettare l'episcopato, se intende con ciò obbligarsi a non sottostare all'obbedienza di un prelato più alto, fa un voto illecito.
Se invece intende obbligarsi a non accettare l'episcopato nel senso di non desiderarlo per quanto sta in lui, e di non accettarlo se non costretto dalla necessità, allora il voto è lecito, poiché egli promette di fare ciò che conviene che l'uomo faccia.

Articolo 3
Quodl., 4, q. 12, a. 1, ad 12; 8, q. 4, a. 1; In Ioan., c. 21, lect. 3
Se chi è assunto all'episcopato debba essere migliore degli altri
Pare che chi è assunto all'episcopato debba essere migliore degli altri. Infatti:
1. A S. Pietro, a cui stava per affidare l'ufficio di pastore, il Signore [Gv 21, 15] chiese se lo amava più degli altri. Ora, uno è migliore proprio per il fatto che ama di più Dio. Quindi non si deve assumere all'episcopato se non chi è migliore degli altri.
2. Il Papa Simmaco [Decr. di Graz., 2, 1, 1, 45] afferma: «Deve ritenersi come il più vile chi eccelle in dignità senza distinguersi per scienza e santità ». Ma chi si distingue per scienza e santità è migliore. Quindi uno non deve essere assunto all'episcopato se non è migliore di tutti gli altri.
3. In ogni genere di cose le inferiori sono governate dalle superiori: nel modo in cui gli esseri corporei sono retti da quelli spirituali e i corpi inferiori da quelli superiori, come nota S. Agostino [De Trin. 3, 4]. Ora, il vescovo è deputato al governo degli altri. Quindi deve essere migliore degli altri.
In contrario: Le Decretali [1, 6, 32] affermano che basta eleggere uno che sia idoneo, e non è necessario eleggere il migliore.
Dimostrazione: Nell'assunzione di una persona all'episcopato, altro è il dovere di chi viene assunto e altro è quello di chi assume. Da parte di chi assume, o eleggendo o istituendo, si richiede che dispensi fedelmente i ministeri sacri. I quali devono essere conferiti a vantaggio della Chiesa, secondo l'espressione dell'Apostolo [1 Cor 14, 12]: «Cercate di avere in abbondanza i doni dello spirito per l'edificazione della Chiesa»; e non vanno conferiti come un premio, poiché questo va atteso nella vita futura. Perciò chi deve eleggere o istituire un vescovo non è tenuto a scegliere il migliore in senso assoluto, cioè in base alla carità, ma il migliore per il governo di una chiesa: uno cioè che sia capace di istruirla, di difenderla e di governarla pacificamente. Da cui il rimprovero di S. Girolamo [In Tt 1, 5] nei riguardi di quanti «non cercano di erigere nella Chiesa quelle colonne che più potrebbero giovarle, ma quelli che essi amano, o che sono ad essi devoti; oppure che sono più raccomandati da persone influenti, o ancora, per tacere motivi più ignobili, quelli che ottennero di diventare chierici con dei regali». Ora, ciò rientra nell'accettazione di persone, che in questo caso è un peccato mortale. Infatti S. Agostino

[Glossa ord.], spiegando quel passo di S. Giacomo [2, 1]: «Fratelli miei, non abbiate riguardi personali», scrive: «Se queste differenze fra lo stare in piedi e lo stare seduti vengono riferite alle dignità ecclesiastiche, non si creda che l'accettazione di persone in ciò che riguarda la fede del Signore della gloria sia un peccato veniale. Chi infatti può tollerare che sia dato al ricco un posto onorifico nella Chiesa disprezzando il povero più istruito e più santo?».
Dalla parte poi di chi viene assunto all'episcopato non si richiede che egli consideri se stesso migliore degli altri, poiché questo sarebbe un atto di superbia e di presunzione, ma basta che egli non riscontri in se stesso nulla che possa rendergli illecita l'accettazione dell'ufficio. Pietro infatti, pur essendo interrogato dal Signore se lo amava più degli altri, nella sua risposta non si mise al di sopra degli altri, ma rispose semplicemente che lo amava [Gv 21, 15].
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore sapeva che Pietro, per sua concessione, era idoneo a quel compito anche quanto alle altre doti richieste per il governo della Chiesa. Perciò egli lo interrogò sull'intensità del suo amore per insegnare che quando per il resto uno è idoneo al governo della Chiesa, si deve considerare in lui specialmente la grandezza dell'amore di Dio.
2. Le parole riferite riguardano l'impegno di chi è costituito in dignità: egli infatti deve fare in modo di essere superiore agli altri nella scienza e nella santità. Per cui S. Gregorio [Past. 2, 1] scrive: «La condotta del vescovo deve essere tanto superiore a quella del popolo quanto la vita del pastore è superiore a quella del gregge». Ma non gli si può rimproverare di non essere stato migliore prima dell'episcopato, e quindi non lo si può per questo considerare il più vile.
3. Come dice S. Paolo [1 Cor 12, 4 ss.], «vi sono diversità di carismi, di ministeri e di operazioni». Perciò nulla impedisce che sia più idoneo all'ufficio di governare uno che non emerge nella santità. Diverso invece è il caso della subordinazione nell'ordine naturale, in cui l'essere che è superiore per natura ha per ciò stesso una maggiore capacità di influire sugli esseri inferiori.

## Articolo 4

Infra, q. 189, a. 7; De perf. vitae spir., c. 25

### Se un vescovo possa lecitamente abbandonare l'incarico pastorale per entrare in religione

Pare che un vescovo non possa abbandonare lecitamente l'incarico pastorale per entrare in religione. Infatti:
1. Non è lecito a nessuno passare da uno stato più perfetto a uno stato meno perfetto, poichè ciò sarebbe un «volgersi indietro», meritando così la condanna del Signore [Lc 9, 62]: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio». Ora, lo stato episcopale è più perfetto dello stato religioso, come si è visto [q. 184, a. 7]. Come quindi non è lecito dallo stato religioso tornare al secolo, così non è lecito dallo stato episcopale passare alla vita religiosa.
2. L'ordine della grazia è più armonico dell'ordine della natura. Ora, nell'ordine della natura un identico essere non si muove verso direzioni opposte: se

la pietra, p. es. , si muove per natura verso il basso, non può per natura ritornare in alto. Ma nell'ordine della grazia è lecito passare dallo stato religioso all'episcopato. Quindi non è lecito passare inversamente dall'episcopato allo stato religioso.
3. Nelle opere della grazia non ci deve essere nulla di inutile. Ora, chi una volta è stato consacrato vescovo conserva in perpetuo il potere di conferire gli ordini e di compiere altre funzioni del genere proprie dell'ufficio episcopale; ma questo potere diviene inutile in colui che abbandona la cura pastorale. Perciò il vescovo non può abbandonare la cura pastorale entrando nella vita religiosa.
In contrario: Nessuno può essere costretto a compiere una cosa per se stessa illecita. Ora, coloro che chiedono di essere esonerati dall'episcopato sono costretti dai Canoni [Decretales 1, 5, 12] a rinunziarvi. Quindi rinunziare alla cura pastorale non è illecito.
Dimostrazione: La perfezione dello stato episcopale consiste nel fatto che uno per amore di Dio si obbliga ad attendere alla salvezza delle anime. Perciò uno è obbligato a conservare la cura pastorale fino a che è in grado di giovare alla salvezza delle anime a lui affidate. Compito questo che egli non deve trascurare neppure per attendere alla contemplazione di Dio; poiché l'Apostolo per il bene dei fedeli tollerava con pazienza persino il differimento della contemplazione propria della vita futura. Così infatti scriveva [Fil 1, 22 ss.]: «Sono messo alle strette fra queste due cose: da una parte il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio; d'altra parte è più necessario per voi che io rimanga nella carne. Per conto mio, sono convinto che resterò». E neppure deve abbandonare il suo ufficio per evitare avversità di qualsiasi genere, o per altri vantaggi; poiché, come dice il Vangelo [Gv 10, 11], «il buon Pastore offre la vita per le pecore». Talvolta però può capitare che a un vescovo, in una maniera o nell'altra, venga impedito di procurare il bene dei suoi sudditi. Qualche volta per un difetto personale, o di ordine morale, come in caso di omicidio o di simonia, o di ordine corporale, come in caso di vecchiaia o di infermità, o anche di scienza, nel caso che questa risultasse insufficiente per il governo delle anime; ovvero a motivo di qualche irregolarità, p. es. se è stato sposato due volte. - Talora invece l'impedimento può nascere da un difetto dei sudditi, ai quali egli non è più in grado di fare del bene.
Da cui le parole di S. Gregorio [Dial. 2, 3]: «È giusto sopportare i cattivi là dove ci sono dei buoni che è possibile aiutare. Ma dove manchi ogni frutto nei buoni, il travaglio che si sopporta per i cattivi diventa inutile. E così talora i perfetti, considerando la sterilità dei loro sforzi, pensano di andare altrove, per lavorare con frutto in altri luoghi». - Talora infine l'impedimento può derivare da terze persone: come quando l'elezione di un individuo suscita gravi scandali. L'Apostolo [1 Cor 8, 13] diceva infatti: «Se un cibo scandalizza un mio fratello, piuttosto non mangerò mai più carne». Purché tuttavia lo scandalo non sia dovuto alla malizia di chi vuole osteggiare la fede o i diritti della Chiesa. In tal caso infatti lo scandalo non deve far deporre la cura pastorale, sull'esempio di Cristo, il quale a proposito di chi si scandalizzava

della verità del suo insegnamento diceva [Mt 15, 14]: «Lasciateli! Sono ciechi e guide di ciechi».
È tuttavia necessario che come uno riceve l'incarico da un prelato superiore, così anche nei casi indicati lo deponga con la sua autorizzazione. Da cui le parole di Innocenzo III [Decretales I, 9, 10, 11]: «Se anche hai le ali per tentare il volo verso la solitudine, tuttavia esse sono così legate dai precetti che tu non lo puoi fare liberamente senza il nostro permesso». Infatti solo il Papa ha la facoltà di dispensare dal voto perpetuo con cui il vescovo si è obbligato alla cura dei suoi sudditi.
Analisi delle obiezioni: 1. La perfezione dei religiosi e quella dei vescovi non vengono desunte dalle stesse cose. Infatti la perfezione religiosa è costituita dall'impegno personale a curare la propria salvezza, mentre la perfezione dello stato episcopale implica la cura della salvezza del prossimo. Perciò fino a che un vescovo può essere utile alla salvezza del prossimo, egli si volgerebbe indietro se volesse entrare nello stato religioso per attendere solo alla propria salvezza, dopo essersi obbligato a procurare anche quella degli altri. Per questo Innocenzo III [ib.] scrive che «è più facile permettere a un monaco di salire all'episcopato che a un vescovo di discendere allo stato monastico: se però egli non è più in grado di procurare la salvezza degli altri, è bene che attenda alla propria salvezza».
2. Nessun ostacolo può impedire a un uomo di attendere alla propria salvezza, che è il fine dello stato religioso. Ci possono essere invece ostacoli nel procurare la salvezza altrui. Per questo un religioso può essere assunto all'episcopato, in cui è sempre in grado di curare la propria salvezza. E così pure un vescovo, se è impedito di attendere alla salvezza altrui, può passare alla vita religiosa. Venuto poi a cessare l'impedimento uno può essere assunto di nuovo all'episcopato: nel caso p. es. di resipiscenza dei sudditi, di cessazione dello scandalo, di guarigione dalla propria infermità o di acquisto della scienza sufficiente. O ancora, nel caso che uno sia passato alla vita religiosa per essere stato promosso con simonia a propria insaputa, può essere di nuovo promosso a un'altra sede episcopale. – Se invece uno è stato deposto per colpa propria e chiuso in un monastero per fare penitenza, non può essere di nuovo promosso all'episcopato. Infatti nel Decreto [di Graz. 2, 7, 1, 45] si legge: «Il santo concilio ordina che chiunque dalla dignità episcopale è stato ridotto per punizione allo stato monacale, non sia mai più assunto all'episcopato».
3. Anche nell'ordine naturale ci sono delle facoltà che rimangono prive del loro atto per il sopraggiungere di qualche impedimento: come una malattia dell'occhio può impedire l'atto della vista. E così nulla impedisce che il potere episcopale rimanga inoperoso per il sopraggiungere di un ostacolo esterno.

Articolo 5
De perf. vitae spir., c. 16; In Ioan., c. 10, lect. 3; In 2 Cor., c. 11, lect. 6
Se al vescovo sia lecito per una persecuzione abbandonare fisicamente il gregge a lui affidato
Pare che al vescovo non sia lecito, per una persecuzione, abbandonare

fisicamente il gregge a lui affidato. Infatti:
1. Il Signore [Gv 10, 12] afferma che «è un mercenario, non un vero pastore, colui che vedendo venire il lupo lascia le pecore e fugge». E S. Gregorio [In Evang. hom. 14] spiega che «il lupo viene addosso alle pecore quando un iniquo o un predone qualsiasi opprime gli umili e i fedeli». Se quindi un vescovo per la persecuzione di un tiranno abbandona fisicamente il proprio gregge è «un mercenario, non un pastore».
2. Nei Proverbi [6, 1 Vg] si legge: «Figlio, se ti sei fatto garante per un amico, sei venuto in potere di un estraneo». E poco dopo [v. 3]: «Va', corri, affrettati, scuoti il tuo amico». E S. Gregorio [Past. 3, 4] commenta: «Farsi garante per un amico significa esporre al pericolo la propria vita per quella di un altro. Ora, chi è proposto all'esempio altrui viene esortato a vigilare non solo su se stesso, ma anche sugli amici». Ma non si può fare questo abbandonando corporalmente il gregge. Quindi il vescovo per una persecuzione non deve abbandonare il gregge.
3. La perfezione dello stato episcopale implica la cura spirituale del prossimo. Ora, a chi professa uno stato di perfezione non è lecito abbandonare del tutto le pratiche della perfezione. Perciò al vescovo non è lecito sottrarsi fisicamente all'esercizio del proprio ufficio, se non forse per dedicarsi alle pratiche della perfezione in un monastero.
In contrario: Il Signore [Mt 10, 23] diede questo comando agli Apostoli, di cui i vescovi sono i successori: «Quando vi perseguiteranno in una città, fuggite in un'altra».
Dimostrazione: In qualsiasi obbligazione si deve considerare soprattutto il suo fine. Ora, i vescovi si obbligano ad esercitare l'ufficio pastorale per il bene dei sudditi. Perciò quando il bene dei sudditi esige la presenza del pastore, questi non deve abbandonare fisicamente il gregge, né per un vantaggio temporale, né per un pericolo personale imminente: poiché «il buon pastore è tenuto a dare la vita per le sue pecore» [Gv 10, 11]. Se invece si può provvedere efficacemente al bene dei sudditi con altre persone, in assenza del pastore, allora questi può lasciare fisicamente il gregge, sia per un vantaggio della Chiesa, sia per sfuggire a un pericolo personale. Da cui le parole di S. Agostino [Epist. 228]: «I servi di Cristo fuggano da una città all'altra quando uno di loro in particolare è cercato dai persecutori: in modo però che la Chiesa non sia abbandonata dagli altri che non sono perseguitati personalmente. Quando invece il pericolo è generale, chi è in necessità non deve essere abbandonato da chi ha il dovere di assisterlo». Infatti il Papa Niccolò I [Decr. di Graz. 2, 7, 1, 47] ha scritto: «Se è pericoloso che il pilota abbandoni la nave nella bonaccia, lo è tanto di più durante la tempesta».
Analisi delle obiezioni: 1. Fugge come un mercenario colui che antepone un vantaggio temporale, o anche la vita del corpo, al bene spirituale del prossimo. Scrive infatti S. Gregorio [l. cit. nell'ob.]: «È incapace di rimanere in mezzo al pericolo del gregge colui che non ama le pecore, ma cerca un guadagno terreno», e quindi «teme di affrontare il pericolo per non perdere ciò che ama». Chi invece per evitare il pericolo si allontana senza danno per il gregge non fugge come un mercenario.

2. Se colui che si fa garante per una persona non può corrispondere da se stesso, basta che corrisponda all'impegno mediante un altro. E così se un prelato è impedito di attendere personalmente alla cura dei suoi sudditi, si disimpegna se provvede con dei sostituti.
3. Chi è eletto all'episcopato assume lo stato di perfezione secondo un dato genere di perfezione; e se è impedito di attuare questo genere non è tenuto a un altro tipo di perfezione, così da essere costretto a entrare nello stato religioso. Egli però ha l'obbligo di conservare l'intenzione di attendere alla salvezza spirituale del prossimo se le condizioni lo permettono e la necessità lo richiede.

Articolo 6
Infra, q. 186, a. 3, ad 5; De perf. vitae spir., c. 18; In Matth., c. 19
Se al vescovo sia lecito possedere personalmente qualcosa
Pare che al vescovo non sia lecito possedere personalmente qualcosa.
Infatti:
1. Il Signore [Mt 19, 21] ha detto: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri; poi vieni e seguimi». Dal che Pare che la povertà volontaria sia un'esigenza della perfezione. Ma i vescovi sono chiamati allo stato di perfezione. Quindi ad essi non è lecito possedere dei beni propri.
2. Nella Chiesa i vescovi occupano il posto degli Apostoli, come dice la Glossa [ord. di Beda]. Ma agli Apostoli il Signore [Mt 10, 9] comandò di non possedere nulla di proprio: «Non procuratevi né oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture». E S. Pietro [Mt 19, 27] poté dire di sé e degli altri Apostoli: «Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito». Quindi i vescovi sono tenuti a osservare questo precetto, di non avere cioè nulla di proprio.
3. S. Girolamo [Epist. 52] afferma: «Cleros è una parola che in latino equivale a sorte. E i chierici sono così chiamati perché formano l'eredità del Signore; oppure perché il Signore stesso è la loro eredità. Ora, chi possiede il Signore non può avere nient'altro all'infuori di lui. Se invece uno possiede oro, argento, poderi e suppellettili varie, allora il Signore non si degna di essere annoverato fra le parti a lui spettanti». Perciò non solo i vescovi, ma anche i chierici devono fare a meno di possedere in proprio.
In contrario: Il Decreto [di Graz. 2, 12, 1, 19] stabilisce: «Il vescovo può lasciare ai suoi eredi i propri beni, acquistati o posseduti in proprio».
Dimostrazione: Nessuno è obbligato alle opere supererogatorie se non si è legato con un voto ad osservarle. Scrive infatti S. Agostino [Epist. 127]: «Dal momento che hai fatto il voto, ti sei obbligato e non ti è più lecito fare altrimenti. Prima che tu fossi legato dal voto eri invece libero di essere meno perfetto». Ora, è evidente che vivere senza possedere è una cosa supererogatoria: poiché non è di precetto, ma di consiglio. Per questo il Signore, dopo aver detto al giovane [Mt 19, 17]: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti», aggiunge: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri». Ma i vescovi nella loro ordinazione

non si obbligano a vivere senza una proprietà personale; e ciò non è neppure strettamente richiesto dall'ufficio pastorale a cui si consacrano. Perciò i vescovi non sono tenuti a vivere senza possedere in proprio.

Analisi delle obiezioni: 1. La perfezione della vita cristiana, come si è visto [q. 184, a. 3, ad 1], non consiste essenzialmente nella povertà volontaria, ma questa è solo uno strumento della perfezione. Per cui non è detto che dove c'è una maggiore povertà ci sia anche una maggiore perfezione. Anzi, ci può essere una somma perfezione unita a una grande ricchezza: infatti Abramo, a cui [il Signore] disse [Gen 17, 1]: «Cammina alla mia presenza e sii perfetto», era ricco [ib. 13, 2. 6].

2. Quelle parole del Signore si possono spiegare in tre modi. Primo, in senso mistico: per cui il non possedere oro e argento significa che i predicatori non devono appoggiarsi principalmente sulla sapienza e sull'eloquenza umana, come spiega S. Girolamo [In Mt 1, su 10, 10].

Secondo, a detta di S. Agostino [De cons. evang. 2, 30] il Signore avrebbe parlato non in senso precettivo, ma permissivo. Avrebbe cioè permesso che essi andassero a predicare senza oro, argento e altri sussidi perché ricevessero il sostentamento da coloro a cui predicavano. Infatti conclude dicendo [v. 10]: «Perché l'operaio ha diritto al suo nutrimento». In modo tuttavia che se uno nella predicazione del Vangelo spendesse del suo, farebbe un'opera supererogatoria, come S. Paolo riferisce di se stesso [1 Cor 9, 12, 15].

Terzo, secondo l'interpretazione del Crisostomo [In Rm hom. 2, su 16, 3] il Signore avrebbe dato tali istruzioni ai discepoli per la loro missione di predicatori fra i Giudei, al fine di esercitarli a confidare nel suo aiuto, dato che li avrebbe assistiti senza provviste. Egli però non avrebbe inteso obbligare né loro né i successori a predicare il Vangelo facendo a meno di qualsiasi risorsa personale. Infatti si legge di S. Paolo [2 Cor 11, 8] che quando predicava ai Corinzi riceveva soccorsi da altre chiese: per cui evidentemente possedeva qualcosa che riceveva da altri. Pare poi stolto affermare che dei pontefici così numerosi e santi come Atanasio, Ambrogio e Agostino avrebbero trasgredito tali precetti se avessero ritenuto di essere obbligati a osservarli.

3. Ogni parte è minore del tutto. Perciò ammette assieme a Dio altre parti colui che diminuisce l'impegno per le cose di Dio mentre attende alle cose del mondo. Ed è in questo senso che i vescovi e i chierici non devono possedere in proprio, in modo cioè da trascurare le cose attinenti al culto di Dio per curare i propri beni.

## Articolo 7

Quodl., 6, q. 7

### Se i vescovi pecchino mortalmente non distribuendo ai poveri i beni ecclesiastici che amministrano

Pare che i vescovi pecchino mortalmente se non distribuiscono ai poveri i beni ecclesiastici che amministrano. Infatti:

1. S. Ambrogio [Serm. 81], spiegando quel passo evangelico [Lc 12, 16]: «La campagna di un uomo ricco aveva dato un buon raccolto», afferma: «Nessuno dica proprio ciò che è di tutti: ciò che supera le proprie esigenze è una rapina». E aggiunge: «Negare all'indigente quando sei nell'abbondanza

non è un delitto minore che rubare a chi possiede». Ma rubare è un peccato mortale. Quindi i vescovi peccano mortalmente se non elargiscono ai poveri il sovrappiù.
2. S. Girolamo [Glossa ord.], spiegando quel testo di Isaia [3, 14]: «Le cose tolte ai poveri sono nelle vostre case», afferma che i beni della Chiesa sono dei poveri. Ma chi si appropria della roba altrui, o la dà ad altri, pecca mortalmente, ed è tenuto alla restituzione. Se quindi i vescovi ritengono per sé o elargiscono ai parenti e agli amici i beni ecclesiastici che loro sopravanzano, sono tenuti alla restituzione.
3. È molto più ammissibile prendere dai beni ecclesiastici il necessario che ammassare il superfluo. Eppure S. Girolamo [Decr. di Graz. 2, 1, 2, 6] scrive: «È un dovere sostentare con i beni della Chiesa quei chierici che non sono assistiti né dai genitori né dalla parentela; quelli invece che possono essere sostentati dai beni e dalle rendite patrimoniali, se prendono ciò che è dei poveri, commettono un sacrilegio». Da cui le parole dell'Apostolo [1 Tm 5, 16]: «Se una donna credente ha con sé delle vedove, provveda lei stessa a loro e non ricada il peso sulla Chiesa, perché questa possa così venire incontro a quelle che sono veramente vedove». Quindi a maggior ragione peccano mortalmente i vescovi se non distribuiscono ai poveri il superfluo dei beni ecclesiastici.
In contrario: Molti vescovi non danno ai poveri i beni che loro sopravanzano, ma li spendono lodevolmente per accrescere le rendite della loro chiesa.
Dimostrazione: Bisogna distinguere fra i beni personali che i vescovi possono possedere, e i beni ecclesiastici. Dei beni propri infatti i vescovi hanno un vero dominio. Quindi di per sé non sono in obbligo di darli ad altri, ma possono trattenerli o distribuirli a loro arbitrio. Nell'amministrarli però possono peccare, o per un attaccamento eccessivo, che li porta a goderne più del bisogno, oppure anche perché non soccorrono gli altri come la carità esigerebbe. Tuttavia non sono tenuti per questo alla restituzione: poiché si tratta di cose di loro proprietà.
Invece dei beni ecclesiastici essi sono soltanto dispensieri, o amministratori, come dice S. Agostino [Epist. 185]: «Se abbiamo dei beni personali che ci bastano, questi altri non appartengono a noi, ma a quelli di cui siamo gli amministratori: badiamo quindi a non rivendicarli con una riprovevole usurpazione ». Ora, da un amministratore si richiede la fedeltà, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 4, 2]: «Quanto si richiede negli amministratori è che ognuno risulti fedele».
I beni ecclesiastici però non sono destinati soltanto ai poveri, ma anche al culto di Dio e alle necessità dei suoi ministri. «Delle rendite ecclesiastiche e delle offerte dei fedeli», dice infatti il Decreto di Graziano [2, 12, 2, 28], «solo una parte è del vescovo; altre due devono essere impiegate dal sacerdote, sotto pena di deposizione, per gli edifici ecclesiastici e per l'erogazione ai poveri; l'ultima poi va divisa tra i chierici secondo i meriti di ciascuno».
Se quindi i beni destinati al vescovo sono distinti da quelli destinati ai poveri, ai ministri e al culto, e il vescovo ritiene per sé cose da erogarsi per tali scopi, allora non c'è dubbio che agisce contro la fedeltà necessaria all'amministratore,

pecca mortalmente ed è tenuto alla restituzione. - Invece per i beni destinati espressamente a lui vale la conclusione stabilita per i beni personali: cioè il vescovo pecca se per un attaccamento e un impiego eccessivi se ne riserva più del giusto, e non aiuta gli altri come esige la carità.
Se invece i beni suddetti non sono distinti, allora la loro distribuzione è affidata alla sua onestà. E se in ciò sbaglia di poco, in più o in meno, può darsi che non intacchi la fedeltà: poiché in simili questioni non è possibile per l'uomo determinare ciò che è dovuto con assoluta esattezza. Se però l'eccesso è considerevole, non può rimanere inavvertito: per cui appare incompatibile con l'onestà. E allora non è senza peccato mortale, come traspare da quel passo evangelico [Mt 24, 48 ss.]: «Ma se questo servo malvagio dicesse in cuor suo: "Il mio padrone tarda a venire"», disprezzando così il giudizio di Dio, «e cominciasse a percuotere i suoi compagni», macchiandosi di superbia, «e a bere e a mangiare con gli ubriaconi», abbandonandosi alla lussuria, «arriverà il padrone quando il servo non se l'aspetta, lo separerà» dalla compagnia dei buoni «e gli infliggerà la sorte degli ipocriti» nell'inferno.
Analisi delle obiezioni: 1. Quelle parole di S. Ambrogio non si riferiscono solo all'amministrazione dei beni ecclesiastici, ma anche a quella di ogni altro bene che uno è tenuto a dare per provvedere agli indigenti. Ma qui non si può determinare quando la necessità obblighi sotto peccato mortale: come non si possono determinare altri casi particolari relativi agli atti umani. Infatti queste determinazioni sono lasciate alla prudenza personale.
2. I beni ecclesiastici non vanno impiegati soltanto per i poveri, ma anche per altri usi, come si è visto [nel corpo]. Se quindi un vescovo o un chierico si priva di quanto è riservato a suo uso per darlo ai parenti o ad altre persone, non commette peccato: purché lo faccia con moderazione, cioè in modo da togliere tali persone dall'indigenza e non da arricchirle. Scrive infatti S.Ambrogio [De off. 1, 30]: «È una liberalità degna di approvazione il non disprezzare il prossimo del tuo medesimo sangue, se lo sai in necessità; non però l'arricchirlo con quanto potresti dare ai poveri».
3. Non tutti i beni ecclesiastici vanno distribuiti ai poveri: se non forse in caso di [estrema] necessità, quando per redimere i prigionieri e per gli altri bisogni dei poveri si possono vendere, come dice S. Ambrogio [ib. 2, 28], anche i vasi destinati al culto divino. E in tale necessità peccherebbe un chierico che volesse vivere con i beni della Chiesa pur avendo beni patrimoniali sufficienti.
4. I beni ecclesiastici devono servire ai poveri. Se quindi uno, non essendoci la necessità urgente di provvedere ai poveri, impiega il sovrappiù delle rendite ecclesiastiche per comprare altri beni, o lo mette da parte perché serva in seguito al bene della Chiesa e alle necessità dei poveri, agisce lodevolmente. Se invece urge la necessità di provvedere ai poveri, allora è una preoccupazione eccessiva e disordinata il conservare quei beni per l'avvenire; ed è contro le parole del Signore [Mt 6, 34]: «Non affannatevi per il domani».

Articolo 8
Supra, q. 88, a. 11, ad 4; In 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 4, sol. 1, ad 5

Se i religiosi promossi all'episcopato siano tenuti alle osservanze regolari

Pare che i religiosi promossi all'episcopato non siano tenuti alle osservanze regolari. Infatti:

1. Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 18, 1, 1] si legge che «l'elezione canonica scioglie il monaco dal giogo della regola monastica, e la sacra ordinazione ne fa un vescovo». Ora, le osservanze regolari rientrano nel giogo della regola. Quindi i religiosi che sono assunti all'episcopato non sono tenuti alle osservanze regolari.

2. Chi ascende a un grado superiore non è più tenuto agli obblighi del grado inferiore: il religioso, p. es., non è tenuto a osservare i voti fatti nella vita secolare, come sopra [q. 88, a. 12, ad 1] si è visto. Ma il religioso assunto all'episcopato ascende a un grado superiore, stando alle spiegazioni date [q. 184, a. 7]. Perciò egli non è più obbligato alle osservanze dello stato religioso.

3. Gli obblighi più importanti della vita religiosa sono l'obbedienza e la povertà. Ma i religiosi assunti all'episcopato non sono più tenuti a ubbidire ai prelati del loro ordine: poiché sono superiori ad essi. E neppure sono tenuti alla povertà: poiché, come dice il Decreto [di Graz., l. cit.], «il monaco creato vescovo dalla sacra ordinazione può reclamare a norma del diritto l'eredità paterna». Inoltre talora viene ad essi concesso di fare testamento. Molto meno, dunque, sono tenuti alle altre osservanze regolari.

In contrario: Nel Decreto [di Graz. 2, 16, 1, 3] si legge: «Riguardo ai monaci che dopo essere vissuti a lungo in monastero sono stati assunti allo stato clericale, ordiniamo che essi non debbono recedere dal proposito precedente».

Dimostrazione: Secondo le cose già dette [a. 1, ad 2], lo stato religioso sta alla perfezione come la via che ad essa conduce, mentre lo stato episcopale sta alla perfezione come un certo magistero di perfezione. Per cui lo stato religioso sta allo stato episcopale come il tirocinio scolastico all'insegnamento, e la disposizione alla perfezione correlativa. Ora, la disposizione non viene eliminata al sopraggiungere della perfezione; se non forse in ciò che è incompatibile con la perfezione stessa, mentre in ciò che si accorda con la perfezione si ha piuttosto un potenziamento. Come uno studente giunto al magistero non è più tenuto ad andare a scuola, ma è tenuto a leggere e a meditare, anche più di prima.

Così dunque tra le osservanze regolari ce ne sono alcune che non impediscono l'ufficio pastorale, ma servono piuttosto a salvaguardare la perfezione, come la continenza, la povertà e simili: ad esse il religioso è tenuto anche dopo l'elezione a vescovo; ed è obbligato a portare l'abito della sua religione, che è il segno esterno dell'obbligo suddetto.

Se invece tra le osservanze regolari ve ne sono alcune che risultano incompatibili con l'ufficio pastorale, come la solitudine, il silenzio e certe gravi astinenze o vigilie che rendono il corpo incapace di attendere al proprio ufficio, allora il vescovo non è tenuto a tali osservanze.

Tuttavia anche rispetto alle altre osservanze egli può usare della dispensa, secondo le necessità della sua persona o del suo ufficio o la condizione degli uomini con cui vive, come anche i prelati dei vari ordini fanno con se stessi.

Analisi delle obiezioni: 1. Chi da monaco è fatto vescovo viene sciolto

dal giogo della professione monastica non in tutto, ma solo in ciò che è incompatibile con l'ufficio pastorale, come si è spiegato [nel corpo].
2. I voti fatti nella vita secolare stanno ai voti religiosi come un singolare sta all'universale, secondo le spiegazioni date [l. cit. nell'ob.]. Invece i voti religiosi stanno alla dignità episcopale come la disposizione sta alla perfezione.
Ora, mentre il singolare diviene superfluo in presenza dell'universale, la disposizione è necessaria anche dopo che si è conseguita la perfezione.
3. Che i vescovi religiosi non siano tenuti a ubbidire ai prelati del loro ordine è un fatto accidentale, avendo essi cessato di essere sudditi, come del resto gli stessi superiori religiosi. L'obbligazione del voto dunque rimane virtualmente: cioè nel senso che costoro sarebbero tenuti a ubbidire se venisse loro preposto un superiore legittimo; poiché sono tenuti a ubbidire alle disposizioni della regola nel modo indicato [nel corpo], e ai loro superiori, nel caso che li abbiano.
In nessun modo però hanno la facoltà di possedere personalmente. Infatti non reclamano l'eredità paterna come una cosa propria, ma come un bene della Chiesa. Il Decreto [l. cit. nell'ob.] infatti aggiunge che, «una volta ordinato, il vescovo deve restituire all'altare per cui è stato ordinato ciò che avesse potuto acquistare».
In nessun modo poi il vescovo religioso può fare testamento, poiché a lui è affidata la sola amministrazione dei beni ecclesiastici, che finisce con la morte, a partire dalla quale comincia a valere il testamento, come dice l'Apostolo [Eb 9, 16 s.]. E se fa testamento per concessione del Papa non si deve intendere che egli lo faccia dei propri beni, ma piuttosto che il potere della sua amministrazione viene esteso per autorità apostolica in modo che possa valere dopo la morte.

## QUAESTIO 186
## DE HIS IN QUIBUS PRINCIPALITER CONSISTIT RELIGIONIS STATUS

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex
consideratio, quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status; secunda, de his quae religiosis licite convenire possunt (q. 187); tertia, de distinctione religionum (q. 188); quarta, de religionis ingressu (q. 189).
Circa primum quaeruntur decem. Primo, utrum religiosorum status sit perfectus. Secundo, utrum religiosi teneantur ad omnia consilia. Tertio, utrum voluntaria paupertas requiratur ad religionem. Quarto, utrum requiratur continentia. Quinto, utrum requiratur obedientia. Sexto, utrum requiratur quod haec cadant sub voto. Septimo, de sufficientia horum votorum. Octavo, de comparatione eorum ad invicem. Nono, utrum religiosus semper mortaliter peccet quando transgreditur statutum
suae regulae. Decimo, utrum, ceteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quam saecularis.

## ARGOMENTO 186
## I PRINCIPALI ELEMENTI CHE COSTITUISCONO LO STATO RELIGIOSO

Siamo giunti così a considerare ciò che riguarda lo stato religioso. In proposito esamineremo quattro argomenti: primo, gli elementi principali che costituiscono lo stato religioso; secondo, ciò che può convenire lecitamente ai religiosi [q. 187]; terzo, la distinzione degli ordini religiosi [q. 188]; quarto, l'entrata in religione [q. 189].

Sul primo argomento si pongono dieci quesiti: 1. Se lo stato religioso sia uno stato di perfezione; 2. Se i religiosi siano tenuti a tutti i consigli; 3. Se per lo stato religioso si richieda la povertà volontaria; 4. Se si richieda la castità; 5. Se si richieda l'obbedienza; 6. Se si richieda che queste cose siano promesse con un voto; 7. Se questi tre voti siano sufficienti; 8. Il loro confronto reciproco; 9. Se un religioso pecchi sempre mortalmente quando trasgredisce una prescrizione della sua regola; 10. Se a parità di condizioni, e nel medesimo genere di peccato, un religioso pecchi più gravemente di un secolare.

## Articolo 1

Supra, q. 184, a. 5; C. G., III, c. 130; De perf. vitae spir., cc. 11, 16; Quodl., 1, q. 7, a. 2, ad 2; 3, q. 6, a. 3; In Matth., c. 19

### Se la vita religiosa implichi uno stato di perfezione

Pare che la vita religiosa non implichi uno stato di perfezione. Infatti:

1. Ciò che è indispensabile per salvarsi non è proprio dello stato di perfezione. Ma la religione è necessaria per salvarsi, poiché secondo S. Agostino [De vera relig. 55] è con essa che noi «ci uniamo all'unico vero Dio»; oppure, come egli dice ancora [De civ. Dei 10, 3], perché è con essa che noi «eleggiamo di nuovo Dio, che avevamo perduto con le nostre negligenze». Quindi la vita religiosa non indica uno stato di perfezione.

2. Secondo Cicerone [De invent. 2, 53], la religione «rende culto ed ossequio alla natura divina». Ora, stando alle cose già dette [q. 40, a. 2; q. 183, a. 3], rendere a Dio culto e ossequio appartiene più ai ministri degli ordini sacri che ai vari stati di vita. Quindi la religione non indica uno stato di perfezione.

3. Lo stato di perfezione si contrappone allo stato degli incipienti e a quello dei proficienti. Ma anche nella religione ci sono degli incipienti e dei proficienti. Quindi la vita religiosa non implica uno stato di perfezione.

4. La vita religiosa è un luogo di penitenza, poiché nel Decreto [di Graz. 2, 7, 1, 45] si legge: «Il sacro Concilio comanda che chiunque sia disceso dalla dignità vescovile alla vita monastica e penitenziale non sia mai più assunto all'episcopato ». Ora, lo stato di penitenza si oppone allo stato di perfezione: infatti Dionigi [De eccl. hier. 6, 1] mette i penitenti all'ultimo posto, cioè tra «quelli che devono purificarsi». Perciò la vita religiosa non è uno stato di perfezione.

In contrario: Nelle Conferenze dei Padri [1, 7] si leggono queste parole dell'Abate Mosè: «Dobbiamo ricordare che siamo tenuti ad abbracciare la macerazione dei digiuni, le veglie, i travagli, la nudità del corpo, le letture e tutte le altre virtù per poter salire con questi gradini alla perfezione della carità». Ora, quanto si riferisce agli atti umani riceve la specie e il nome dal fine a cui tende. Quindi i religiosi rientrano nello stato di perfezione. – Inoltre Dionigi [De eccl. hier. 6] afferma che «i servi di Dio si uniscono all'amabile perfezione mediante il culto e il servizio di Dio».

Dimostrazione: Come si è già notato [q. 141, a. 2], ciò che è comune a più cose viene attribuito per antonomasia a quella a cui conviene per eccellenza: come il nome di fortezza viene attribuito a quella virtù che conserva la fermezza dell'animo nei casi più difficili, e il nome di temperanza a quella virtù che tempera o modera i piaceri più violenti. Ora la religione, come sopra [q. 81, a. 2; a. 3, ad 2] si è spiegato, è la virtù con la quale si offre qualcosa per il culto e il servizio di Dio. Perciò si dicono religiosi per antonomasia coloro che si consacrano totalmente al divino servizio, offrendosi a Dio come in olocausto. Da cui le parole di S. Gregorio [In Ez hom. 20]: «Ci sono alcuni che non riservano nulla per sé, ma immolano a Dio onnipotente il pensiero, la lingua, la vita e tutti i beni ricevuti». Ora, la perfezione dell'uomo consiste nell'unione totale con Dio, come si è visto [q. 184, a. 2]. Quindi la vita religiosa sta a indicare uno stato di perfezione.

Analisi delle obiezioni: 1. Offrire qualcosa al culto di Dio è necessario per salvarsi, ma che uno si consacri totalmente al culto divino è proprio della perfezione.

2. Come si è già visto trattando della virtù di religione [q. 81, a. 1, ad 1; a. 4, ad 1, 2; q. 85, a. 3], a questa virtù non appartengono soltanto le offerte dei sacrifici e gli altri atti propri della religione, ma anche gli atti di ogni altra virtù, secondo che vengono fatti a onore e a servizio di Dio, divenendo così atti di religione. Se dunque uno dedica tutta la sua vita al servizio di Dio, tutta la sua vita appartiene alla religione. E in base a ciò, per la vita religiosa che conducono, quelli che sono nello stato di perfezione vengono detti religiosi.

3. La vita religiosa, come si è accennato [s. c.], sta a indicare uno stato di perfezione per il fine a cui tende. Non è quindi necessario che chi è in religione sia già perfetto, ma che tenda alla perfezione. Ecco perché Origene [In Mt tract. 8], a proposito di quel passo evangelico [Mt 19, 21]: «Se vuoi essere perfetto», ecc., nota che «colui che ha scambiato le ricchezze con la povertà per essere perfetto non diventa del tutto perfetto nel momento in cui dà i suoi beni ai poveri; però da quel giorno la contemplazione di Dio comincia a disporlo a ogni virtù». E così nella vita religiosa non tutti sono perfetti, ma alcuni sono incipienti e altri proficienti.

4. Lo stato religioso fu istituito principalmente per acquistare la perfezione mediante pratiche atte a eliminare gli ostacoli che si oppongono alla carità perfetta. Ma eliminando detti ostacoli vengono escluse più radicalmente anche le occasioni del peccato, il quale distrugge totalmente la carità. Avendo quindi i penitenti il compito di togliere le cause dei peccati, ne segue che lo stato religioso è quello più indicato per fare penitenza. Per questo nel Decreto [di Graz. 2, 33, 2, 8] si consiglia di entrare in monastero a uno che abbia ucciso la moglie, dicendo che si tratta di «una cosa migliore e più facile » della penitenza pubblica fatta rimanendo nel secolo.

## Articolo 2

In 3 Sent., d. 29, q. 1, a. 8, sol. 3; De Virt., q. 2, a. 11, ad 12; Quodl., 1, q. 7, a. 2; C. impugn., c. 2

### Se ogni religioso sia tenuto a osservare tutti i consigli

Pare che tutti i religiosi siano tenuti a osservare tutti i consigli. Infatti:
1. Chi professa uno stato di vita è tenuto agli obblighi propri di tale stato. Ora, qualsiasi religioso professa lo stato di perfezione. Quindi qualsiasi religioso è tenuto a tutti i consigli che sono propri dello stato di perfezione.
2. S. Gregorio [In Ez hom. 20] afferma che «chi abbandona il secolo e compie il bene che può fare assomiglia a chi, dopo aver lasciato l'Egitto, sacrifica nel deserto». Ma abbandonare il secolo è proprio dei religiosi. Perciò è anche loro dovere speciale compiere tutto il bene che possono. E così ciascuno di loro è tenuto a osservare tutti i consigli.
3. Se lo stato di perfezione non esige che si osservino tutti i consigli, basterà che se ne osservino solo alcuni. Ma ciò è falso: poiché molti nella vita secolare osservano alcuni consigli, come è evidente per la continenza. Perciò tutti i religiosi, che sono in istato di perfezione, sono tenuti a tutto ciò che è proprio della perfezione, e quindi a tutti i consigli.
In contrario: Nessuno è tenuto alle opere supererogatorie se non per un'obbligazione personale. Ora, ciascun religioso si obbliga a determinate cose: chi a queste, chi a quelle. Non sono quindi tenuti tutti a tutte.
Dimostrazione: Una cosa può appartenere alla perfezione in tre modi. Primo, in maniera essenziale. E così appartiene alla perfezione la perfetta osservanza dei precetti della carità, come si è visto [q. 184, a. 3]. – Secondo, una cosa può appartenere alla perfezione come conseguenza, cioè in quanto è un atto derivante dalla perfezione della carità: come nel caso di chi, essendo maledetto, benedice [Lc 6, 28], o compie altre opere del genere. I quali atti, sebbene siano di precetto come predisposizioni d'animo, in quanto c'é l'obbligo di compierli quando la necessità lo esige, tuttavia vengono compiuti talvolta anche fuori dei casi di necessità, a motivo della sovraeminenza della carità. – Terzo, una cosa può appartenere alla perfezione in maniera strumentale e dispositiva: come la povertà, la castità, l'astinenza e altre cose del genere.
Ora, sopra [a. prec., s. c.] noi abbiamo detto che la perfezione della carità è il fine dello stato religioso, e lo stato religioso è come un tirocinio o esercizio per giungere alla perfezione. Ma a tale scopo i singoli si sforzano di giungere con esercizi diversi: come un medico per guarire un malato può usare diversi medicamenti. È evidente però che chi agisce in vista di un fine non è detto che lo abbia già raggiunto: si richiede però che tenda verso di esso per una qualche via. Perciò chi abbraccia lo stato religioso non è tenuto ad avere la carità perfetta, ma solo a tendervi e ad agire per averla. – Per lo stesso motivo poi egli non è tenuto a compiere quanto deriva come conseguenza dalla perfezione della carità: è tenuto però a desiderare di compierlo, il che è incompatibile col disprezzo. Perciò egli non pecca se non lo osserva, ma solo se lo disprezza. – Parimenti egli non è tenuto a tutte le pratiche con le quali si giunge alla perfezione, ma solo a quelle determinate dalla regola che ha professato.
Analisi delle obiezioni: Chi entra in religione non professa di essere perfetto, ma di impegnarsi a raggiungere la perfezione: come chi va a scuola non professa di sapere, ma si professa studente per acquistare la scienza. Per cui S. Agostino [De civ. Dei 8, 2] racconta in proposito che Pitagora non volle chiamarsi sapiente, ma «amante della sapienza». Perciò il religioso non

contraddice la sua professione se non è perfetto, ma solo se trascura di tendere alla perfezione.
2. Come tutti sono tenuti ad amare Dio con tutto il cuore, e tuttavia c'è una certa totalità che non può essere trascurata senza peccato mentre c'è un'altra totalità che può essere trascurata senza peccato – purché, come si è già notato, non ci sia il disprezzo –, così tutti, sia religiosi che secolari, sono tenuti a fare tutto il bene che possono; poiché a tutti sono rivolte le parole della Scrittura [Qo 9, 10]: «Tutto ciò che trovi da fare, fallo finché ne sei in grado»; c'è però una certa misura nell'adempimento di questo precetto, in base alla quale si evita il peccato: se cioè l'uomo fa quello che può fare secondo la condizione del suo stato; purché non ci sia verso il meglio quel disprezzo che chiude l'animo al progresso spirituale.
3. L'inosservanza di certi consigli fa sì che tutta la vita sia assorbita nelle faccende secolaresche: è questo il caso dei possessi personali, del matrimonio o di altre cose del genere, che sono incompatibili con gli obblighi essenziali della vita religiosa. Perciò i religiosi sono tenuti a osservare tutti questi consigli. Ce ne sono invece altri che riguardano degli atti migliori particolari, e questi possono non essere osservati senza che per questo la vita di un uomo sia assorbita dalle faccende secolaresche. Per cui non è necessario che i religiosi siano obbligati a tutti questi consigli.

Articolo 3
C. G., III, cc. 130, 131, 133, 134; Contra Retr., c. 15; De perf. vitae spir., cc. 7, 8; C. impugn., cc. 1, 6; In Matth., c. 19
Se la perfezione religiosa richieda la povertà
Pare che la povertà non sia indispensabile alla perfezione religiosa.
Infatti:
1. Non può essere richiesto per lo stato di perfezione ciò che è illecito. Ora, non è lecito che l'uomo lasci tutti i suoi beni: infatti l'Apostolo [2 Cor 8, 12] così insegna ai fedeli riguardo al modo di fare l'elemosina: «Se c'è la buona volontà, essa riesce gradita secondo quello che uno possiede», «cioè in modo da ritenere il necessario» [Glossa interlin.]; e aggiunge [v. 13]: «non si tratta di dare ad altri sollievo e a voi afflizione», «cioè povertà», [Glossa interlin.].
E a proposito di quell'altro testo di S. Paolo [1 Tm 6, 8]: «Avendo di che mangiare e di che coprirci», la Glossa [P. Lomb.] commenta: «Sebbene nulla abbiamo portato in questo mondo, e nulla porteremo via da esso, tuttavia i beni temporali non sono da disprezzarsi del tutto». Quindi la povertà volontaria non è indispensabile per la perfezione religiosa.
2. Chi si espone al pericolo commette peccato. Ma chi lasciati tutti i suoi beni pratica la povertà volontaria si espone al pericolo: sia al pericolo spirituale, poiché nella Scrittura [Pr 30, 9] si legge: «Perché ridotto all'indigenza non rubi e profani il nome del mio Dio», e ancora [Sir 27, 1 Vg]: «Per la miseria molti peccarono»; sia al pericolo corporale, poiché sta scritto [Qo 7, 12]: «Si sta all'ombra della saggezza come si sta all'ombra del danaro». E il Filosofo [Ethic. 4, 1] afferma che «la perdita delle ricchezze è come la perdita dell'uomo stesso, poiché con esse egli si sostenta». Quindi

la povertà volontaria non è richiesta dalla perfezione della vita religiosa.
3. «La virtù consiste nel giusto mezzo», come insegna Aristotele [Ethic. 2, 6]. Invece chi abbandona tutto con la povertà volontaria non sta nel giusto mezzo, ma va piuttosto a un estremo. Egli quindi non agisce in maniera virtuosa. Quindi ciò non appartiene alla perfezione della vita.
4. L'ultima perfezione dell'uomo consiste nella beatitudine. Ora, le ricchezze contribuiscono alla beatitudine, poiché nella Scrittura [Sir 31, 8] si legge: «Beato il ricco che si trova senza macchia». E il Filosofo [Ethic. 1, 8] insegna che le ricchezze servono «organicamente», ossia strumentalmente, alla felicità. Quindi la povertà volontaria non è richiesta dalla perfezione della vita religiosa.
5. Lo stato episcopale è più perfetto dello stato religioso. Ma i vescovi possono possedere, come sopra [q. 185, a. 6] si è visto. Quindi anche i religiosi.
6. Fare l'elemosina è un'opera graditissima a Dio: anzi, secondo il Crisostomo [In Heb. hom. 9], «essa è il rimedio più efficace nella penitenza». Ora, la povertà impedisce l'elargizione dell'elemosina. Quindi la povertà non è richiesta dalla perfezione della vita religiosa.
In contrario: S. Gregorio [Mor. 8, 26] scrive: «Ci sono dei giusti che si preparano a scalare la cima della perfezione abbandonando tutti i beni esteriori, per il desiderio dei beni interiori tanto più eccelsi». Ora, disporsi a salire la vetta della perfezione è proprio dei religiosi, come si è detto [aa. 1, 2]. Quindi è indispensabile per essi abbandonare tutti i beni esterni con la povertà volontaria.
Dimostrazione: Lo stato religioso, come si è già detto [a. prec.], è un esercizio o tirocinio per giungere alla perfezione della carità. Ora, per questo è indispensabile che uno distolga totalmente il proprio affetto dalle cose del mondo. Dice infatti S. Agostino [Conf. 10, 29] rivolgendosi a Dio: «Poco ti ama chi ama con te qualcosa che non ama per te». Per cui altrove [Lib. LXXXIII quaest. 36] egli dice che «il nutrimento della carità è la diminuzione della cupidigia; la sua perfezione l'assenza di ogni cupidigia». D'altra parte, se si possiedono i beni terreni, l'animo viene attratto ad amarli. Scrive infatti S. Agostino [Epist. 31] che «i beni terreni posseduti sono più amati di quelli semplicemente desiderati. E in verità perché quel giovane si allontanò triste se non perché aveva grandi ricchezze? Poiché una cosa è il non voler incorporare ciò che non si ha, e un'altra il dover svellere ciò che è già incorporato: quello infatti è come un elemento estraneo che viene ripudiato, questo è come un membro che si recide». E il Crisostomo [In Mt hom. 63] afferma che «il possesso delle ricchezze accende una fiamma più grande, e la cupidigia si fa più violenta». Dal che segue che per acquistare la perfezione della carità è indispensabile come primo fondamento la povertà volontaria, per cui uno vive senza alcuna proprietà personale, secondo le parole del Signore [Mt 19, 21]: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri; poi vieni e seguimi».
Analisi delle obiezioni: 1. Come spiega bene nello stesso punto la Glossa, «l'Apostolo non scrisse quelle parole ("non si tratta di dare afflizione a voi") per indicare ciò che era più perfetto, ma temendo per i deboli nella fede esorta

a dare in modo da non esporsi al bisogno». - E similmente l'altro testo della Glossa non va inteso nel senso che sia proibito disfarsi di tutti i beni temporali, ma nel senso che ciò non è indispensabile in modo assoluto. Da cui le parole di S. Ambrogio [De off. 1, 30]: «Il Signore non vuole», per necessità di precetto, «che le ricchezze siano date tutte in una volta, ma che siano distribuite: a meno che uno non voglia imitare Eliseo [cf. 1 Re 19, 21], il quale uccise i suoi buoi e sfamò i poveri con le sue sostanze per liberarsi da ogni cura domestica».

2. Chi abbandona ogni cosa per Cristo non si espone ad alcun pericolo, né spirituale né corporale. Dalla povertà infatti deriva un pericolo spirituale quando essa non è volontaria: poiché l'uomo cade in molti peccati per il desiderio di arricchire, che è proprio dei poveri involontari, secondo le parole di S. Paolo [1 Tm 6, 9]: «Coloro che vogliono arricchire cadono nella tentazione e nel laccio del diavolo». Ma questa brama viene deposta da coloro che abbracciano la povertà volontaria, mentre domina in coloro che possiedono le ricchezze, come è evidente da quanto si è detto [nel corpo]. E neppure esiste un pericolo corporale per coloro che abbandonano tutto per seguire Cristo, poiché essi si affidano alla divina provvidenza. Da cui le parole di S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 17]: «Chi cerca il regno di Dio e la sua giustizia non deve avere la preoccupazione che gli manchi il necessario».

3. Il giusto mezzo della virtù, al dire del Filosofo [l. cit. nell'ob.], va misurato «secondo la retta ragione», e non materialmente. Perciò tutto quanto merita di essere fatto secondo la retta ragione non è peccaminoso per la sua grandezza, ma semmai è più virtuoso. Ora, sarebbe certo contro la retta ragione se uno sperperasse tutti i suoi beni nei bagordi, o senza utilità. Ma che uno si disfaccia delle ricchezze per attendere alla contemplazione della sapienza è secondo la retta ragione: e si legge che così hanno fatto anche alcuni filosofi. Scrive infatti S. Girolamo [Epist. 58]: «Il tebano Cratete, che un tempo era ricchissimo, dirigendosi verso Atene per attendere alla filosofia gettò via una gran quantità di oro, pensando di non poter possedere insieme la virtù e la ricchezza». Molto più dunque è conforme alla retta ragione che uno abbandoni ogni cosa per seguire perfettamente Cristo. Da cui l'esortazione di S. Girolamo [Epist. 125]: «Segui nudo Cristo nudo».

4. Ci sono due tipi di beatitudine, o felicità: la prima è la felicità perfetta che attendiamo nella vita futura. La seconda invece è imperfetta, ed è quella per cui chiamiamo felici alcuni uomini in questa vita. Ora la felicità della vita presente, come spiega il Filosofo [Ethic. 10, cc. 7, 8], è anch'essa di due specie: la prima è propria della vita attiva, la seconda accompagna la vita contemplativa. Alla felicità dunque della vita attiva, che si esplica nelle azioni esterne, cooperano strumentalmente anche le ricchezze, come scrive il Filosofo [Ethic. 1, 8]: «Noi compiamo molte cose per mezzo degli amici, delle ricchezze e del potere civile, come servendoci di strumenti». Esse però non giovano molto nella vita contemplativa, ma sono piuttosto di impedimento, poiché con le loro preoccupazioni disturbano la quiete dell'animo, che è sommamente necessaria ai contemplativi. Per questo il Filosofo [Ethic. 10, 8] scrive che «per l'azione si richiedono molte cose, ma per la speculazione non c'è bisogno

di nessuna di esse», cioè non servono i beni esterni; «anzi, essi sono di impedimento alla speculazione».
Alla beatitudine futura poi l'uomo viene ordinato dalla carità. E poiché la povertà volontaria è un esercizio efficace per giungere alla carità perfetta, essa è un mezzo importante per conseguire la beatitudine celeste. Da cui le parole del Signore [Mt 19, 21]: «Va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri, e avrai un tesoro nel cielo». Invece le ricchezze possedute tendono per loro natura a impedire la perfezione della carità, principalmente in quanto seducono l'animo e lo distraggono. Infatti nel Vangelo [Mt 13, 22] si legge che «la preoccupazione del mondo e l'inganno della ricchezza soffocano la parola di Dio»: poiché, come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 15], «non permettendo ai desideri buoni di entrare nel cuore, chiudono la via alla linfa vitale».
È quindi difficile conservare la carità in mezzo alle ricchezze. Per cui il Signore [Mt 19, 23] afferma che «difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli».
Il che è da intendersi di chi possiede attualmente le ricchezze: poiché riguardo a chi mette il suo affetto nelle ricchezze egli dice che è addirittura impossibile, stando alla spiegazione che il Crisostomo [In Mt hom. 63] dà di quelle parole: «È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli».
Per cui è detto beato non il ricco in generale, ma quello «che si trova senza macchia, e non corre dietro all'oro» [l. cit. nell'ob.]. E ciò perché si tratta di una cosa difficile; il testo infatti continua [v. 9]: «Chi è costui? Noi lo proclameremo beato. Difatti egli ha compiuto meraviglie in mezzo al suo popolo»: è stato cioè tra le ricchezze senza amare la ricchezza.
5. Lo stato dei vescovi non è ordinato ad acquistare la perfezione, bensì a governare gli altri con la perfezione ormai raggiunta, amministrando non solo i beni spirituali, ma anche quelli materiali. E questo è un compito della vita attiva, nella quale si presentano molte cose che vanno compiute servendosi delle ricchezze, come si è notato sopra [ad 4]. Perciò dai vescovi che hanno il compito di governare il gregge di Cristo non si esige la rinunzia alla proprietà come la si esige dai religiosi, i quali sono impegnati nell'acquisto della perfezione.
6. La rinunzia ai propri beni sta all'elemosina come l'universale sta al particolare, o come l'olocausto al sacrificio. Per cui S. Gregorio [In Ez hom. 20] afferma che «quanti soccorrono i poveri mediante il frutto dei loro averi, con il bene che fanno offrono un sacrificio, poiché immolano a Dio qualcosa riservandosi una parte; quelli invece che non si riservano nulla offrono un olocausto, che è più di un sacrificio». Da cui anche le parole di S. Girolamo [Contra Vigilant. 14]: «Quando egli [Vigilanzio] afferma che fanno un'opera migliore quelli che usano dei loro beni e spartiscono ai poveri il frutto dei loro averi, la risposta non la riceve da me, ma da Dio: "Se vuoi essere perfetto" », ecc. E continua: «Questo che tu lodi è [non il primo, ma] il secondo e il terzo grado: che anche noi accettiamo, purché si riconosca che il primo va preferito al secondo e al terzo». Per confutare quindi l'errore di Vigilanzio, è detto nel De ecclesiasticis Dogmatibus [71]: «È cosa buona fare elemosine ai poveri: è però cosa migliore dare tutto in una volta per seguire il Signore, e

liberi da ogni preoccupazione essere indigenti con Cristo».

Articolo 4
Supra, q. 88, a. 11; C. G., III, cc. 130, 136; De perf. vitae spir., c. 8;
C. impugn., c. 1; In Ioan., expos. prol. Hieronymi
Se la perfezione religiosa richieda la continenza perpetua
Pare che la perfezione dello stato religioso non richieda la continenza perpetua.
Infatti:
1. Tutta la perfezione della vita cristiana è iniziata a partire dagli Apostoli di Cristo. Ma Pare che gli Apostoli non abbiano praticato la continenza, come è evidente nel caso di S. Pietro il quale, come dice il Vangelo [Mt 8, 14], aveva la suocera. Quindi per la perfezione dello stato religioso non si richiede la continenza perpetua .
2. Il primo modello di perfezione noi lo troviamo in Abramo, al quale fu detto dal Signore [Gen 17, 1]: «Cammina alla mia presenza e sii perfetto». Ora, non è necessario che la copia sia superiore al modello. Quindi la perfezione dello stato religioso non esige la continenza perpetua.
3. Ciò che è richiesto per la perfezione dello stato religioso deve riscontrarsi in ogni religione. Ci sono invece dei religiosi che fanno vita coniugale. Quindi la perfezione religiosa non esige la continenza perpetua.
In contrario: L'Apostolo [2 Cor 7, 1] scrive: «Purifichiamoci da ogni macchia della carne e dello spirito, portando a compimento la nostra santificazione, nel timore di Dio». Ora, la purezza della carne e dello spirito si custodisce mediante la continenza, poiché sta scritto [1 Cor 7, 34]: «La donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito». Quindi la perfezione religiosa richiede la continenza.
Dimostrazione: Lo stato religioso esige l'eliminazione di quanto impedisce all'uomo di attendere interamente al servizio di Dio. Ora, l'unione sessuale in due modi distoglie l'animo dall'applicarsi totalmente al servizio di Dio. Primo, per la violenza del piacere, il cui frequente godimento accresce la concupiscenza, come nota anche il Filosofo [Ethic. 3, 12]. Per cui l'uso delle realtà veneree distoglie l'anima dal suo impegno totale di tendere a Dio. Da cui le parole di S. Agostino [Solil. 1, 10]: «Penso che per espugnare un animo virile nulla sia più efficace delle attrattive di una donna, e di quel contatto carnale indispensabile nella vita coniugale».
Secondo, per le preoccupazioni derivanti dal governo della moglie, dei figli e dei beni temporali necessari al loro sostentamento. Scrive infatti l'Apostolo [1 Cor 7, 32 s.] che «chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signore; chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie». Quindi la perfezione religiosa richiede la continenza perpetua, come anche la povertà volontaria. Per cui come fu condannato Vigilanzio, il quale mise la ricchezza alla pari della povertà, così fu condannato Gioviniano, il quale equiparò il matrimonio alla verginità.
Analisi delle obiezioni: 1. Non solo la perfezione della povertà, ma

anche quella della continenza ebbe inizio da Cristo, il quale disse [19, 12]: «Ci sono degli eunuchi che si sono resi tali per il regno dei cieli», e aggiunse: «Chi può capire, capisca». Tuttavia, per non togliere a nessuno la speranza di raggiungere la perfezione, egli chiamò allo stato di perfezione anche persone già sposate. Però non si poteva evitare di fare un torto se i mariti avessero abbandonato le loro mogli, mentre non si faceva alcun torto abbandonando le ricchezze. E così il Signore non separò dalla moglie S. Pietro, che trovò già sposato. Egli invece «distolse dalle nozze» Giovanni, «che voleva sposarsi» [Pseudo Gerol., Prol. in Ioh.].

2. Come dice S. Agostino [De bono coniug. 22], «la castità dei celibi è superiore a quella degli sposati; e Abramo praticò solo la seconda, pur avendo l'abito di entrambe. Visse infatti nella castità coniugale, anche se avrebbe potuto vivere casto nel celibato; ma allora ciò non era opportuno». Tuttavia per il fatto che gli antichi Patriarchi, per la loro grande virtù, ebbero la perfezione spirituale nonostante le ricchezze e il matrimonio, le anime più deboli non devono presumere di avere una virtù così grande da raggiungere la perfezione facendo uso di tali cose: come nessuno presume di affrontare inerme dei nemici per il fatto che Sansone uccise molti nemici con una mascella d'asino [Gdc. 15, 15]. Se infatti allora fosse stato il momento di osservare la continenza e la povertà, gli antichi Patriarchi l'avrebbero osservata scrupolosamente.

3. Quei generi di vita nei quali si permette di usare il matrimonio, assolutamente parlando non sono istituti religiosi; lo sono però in senso lato, in quanto hanno in uso certe pratiche che sono proprie dello stato religioso.

## Articolo 5

C. G., III, c. 130; De perf. vitae spir., c. 10; C. impugn., c. 1

### Se la perfezione religiosa richieda l'obbedienza

Pare che la perfezione religiosa non richieda l'obbedienza. Infatti:

1. Alla perfezione religiosa appartengono le opere supererogatorie, alle quali non tutti sono tenuti. Ma a ubbidire ai propri superiori sono tenuti tutti, stando a quelle parole dell'Apostolo [Eb 13, 17]: «Obbedite ai vostri capi e state loro sottomessi». Quindi l'obbedienza non è tra i requisiti della perfezione religiosa.

2. L'obbedienza si addice a quelli che devono essere governati dal senno altrui in quanto mancanti di discernimento. Ora, l'Apostolo [Eb 5, 14] afferma che «il nutrimento solido è per gli uomini fatti, per quelli cioè che hanno le facoltà esercitate a distinguere il bene dal male». Perciò l'obbedienza non si addice allo stato di perfezione.

3. Se per la perfezione religiosa si richiedesse l'obbedienza, questa dovrebbe addirsi a tutti i religiosi. Invece non si addice a tutti: poiché ci sono dei solitari che non hanno dei superiori a cui ubbidire. E del resto anche i prelati degli istituti religiosi non sono tenuti all'obbedienza. Quindi l'obbedienza non è richiesta dalla perfezione religiosa.

4. Se il voto di obbedienza fosse richiesto dalla vita religiosa, i religiosi sarebbero tenuti a ubbidire in tutto ai loro prelati: come con il voto di castità sono tenuti ad astenersi da ogni piacere venereo. Invece essi non sono tenuti a

ubbidire in tutto, come si è dimostrato sopra [q. 104, a. 5] nel trattare della virtù dell'obbedienza. Quindi per la vita religiosa non si richiede il voto di obbedienza.

5. Il servizio più gradito a Dio è quello prestato spontaneamente e non per necessità, come ammonisce l'Apostolo [2 Cor 9, 7]: «Non con tristezza, né per forza». Ora, le cose fatte per obbedienza sono fatte in forza di un precetto. Perciò sono più lodevoli le opere buone fatte spontaneamente. Quindi il voto di obbedienza non si addice alla vita religiosa, con la quale si tende alle opere migliori.

In contrario: La perfezione religiosa consiste soprattutto nell'imitazione di Cristo, secondo le sue stesse parole [Mt 19, 21]: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri, poi vieni e seguimi». Ma la cosa più magnificata in Cristo è l'obbedienza, come nota S. Paolo [Fil 2, 8]: «Si è fatto obbediente sino alla morte». Quindi l'obbedienza è un requisito della perfezione religiosa.

Dimostrazione: Lo stato religioso, come si è notato [aa. 2, 3] è un tirocinio o esercizio per raggiungere la perfezione. Ora, chi viene istruito o esercitato per il conseguimento di un fine deve seguire la direzione di qualcuno da cui dipenda nell'istruzione e nell'esercizio come un discepolo dal maestro. È quindi necessario che i religiosi, in ciò che riguarda la vita religiosa, stiano soggetti all'istruzione e al comando di qualcuno. Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 7, 1, 45] infatti si legge: «La vita monastica dice vita di sottomissione e di discepolato ». Ora, è l'obbedienza che sottomette al comando e all'istruzione di qualcuno. Quindi l'obbedienza è tra i requisiti della perfezione religiosa».

Analisi delle obiezioni: 1. Ubbidire ai prelati in ciò che è indispensabile per la virtù non è un'opera supererogatoria, ma un dovere per tutti; è invece proprio dei religiosi ubbidire negli esercizi della perfezione. E questo secondo tipo di obbedienza sta al precedente come l'universale al particolare.

Poiché chi vive nel secolo si riserva qualcosa nel sacrificio che fa a Dio obbedendo ai prelati. Quelli invece che vivono nella religione offrono totalmente se stessi e le loro cose a Dio, come già si è detto [aa. 1, 3]. Cosicché la loro obbedienza è universale.

2. Come dice il Filosofo [Ethic. 2, cc. 1, 2], con l'esercizio gli uomini acquistano gli abiti; acquisiti i quali essi possono esercitare tale attività al grado massimo. Così dunque, obbedendo, coloro che non hanno ancora raggiunto la perfezione giungono ad essa. Quelli poi che l'hanno già raggiunta sono prontissimi all'obbedienza: non perché abbiano bisogno di essere guidati nell'acquisto della perfezione, ma per mantenersi nel suo esercizio.

3. La dipendenza dei religiosi va intesa principalmente rispetto ai vescovi, che stanno ad essi come i perfezionatori rispetto ai soggetti da perfezionare, secondo l'insegnamento di Dionigi [De eccl. hier. 6]; il quale aggiunge anche che «l'ordine monastico è soggetto all'influsso perfezionante dei vescovi, ed è istruito dalle loro divine illuminazioni». Quindi dall'obbedienza ai vescovi non sono sottratti neppure gli eremiti e i prelati religiosi.

E anche se in tutto o in parte essi ne sono esenti, tuttavia sono tenuti all'obbedienza verso il Sommo Pontefice, non solo nelle disposizioni generali, ma

anche in quelle riguardanti in particolare la disciplina religiosa .
4. Il voto religioso di obbedienza si estende a tutta la condotta della vita umana. Per questo esso ha una certa universalità, sebbene non si estenda a tutti e singoli gli atti: infatti alcuni atti non interessano la vita religiosa, poiché non riguardano l'amore di Dio o del prossimo, come il grattarsi la barba o il raccogliere una pagliuzza, e quindi non sono oggetto di voto o di obbedienza; altri sono poi addirittura contrari alla vita religiosa. E non è possibile fare un confronto con il voto di castità, il quale esclude atti del tutto contrari alla perfezione religiosa.
5. È la necessità di coazione che rende l'atto involontario, e quindi indegno di lode e di merito. Ma la necessità che accompagna l'obbedienza non è una necessità dovuta a una coazione, bensì alla libera volontà, in quanto l'uomo vuole ubbidire: sebbene forse egli di per sé non si sentirebbe di compiere ciò che gli è comandato. Siccome quindi l'uomo si sottomette per amore di Dio, mediante il voto di obbedienza, alla necessità di fare cose che di per sé non gli piacciono, per ciò stesso le cose che egli fa sono più gradite a Dio, anche se sono meno eccellenti: poiché l'uomo non può dare a Dio nulla di più grande che il sottomettersi per lui alla volontà di un altro. Per cui nelle Conferenze dei Padri [18, 7] si legge che «i monaci più scadenti sono i Sarabaiti, i quali, impegnati nelle loro necessità e liberi dal giogo degli anziani, sono liberi di fare ciò che vogliono; sebbene essi si logorino nel lavoro giorno e notte più di quelli che vivono in un monastero».

Articolo 6
De perf. vitae spir., cc. 12, 15; C. impugn., c. 1
Se la perfezione religiosa richieda che la povertà, la castità e l'obbedienza siano consacrate da un voto
Pare che la perfezione religiosa non richieda che le tre disposizioni suddette, cioè la povertà, la castità e l'obbedienza, siano consacrate da un voto.
Infatti:
1. Il modo di avviarsi alla perfezione deriva dall'insegnamento del Signore. Ora il Signore [Mt 19, 21], nel dare il programma della perfezione, disse soltanto: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri», senza accennare in alcun modo a un voto. Quindi il voto non è richiesto per il tirocinio della vita religiosa.
2. Il voto consiste in una promessa fatta a Dio; per cui il Savio, dopo aver detto [Qo 5, 3]: «Quando hai fatto un voto a Dio non indugiare a soddisfarlo», subito aggiunge: «Perché dispiace a lui la promessa infedele e stolta». Ma quando la realtà è presente, non si richiede la promessa. Quindi per la perfezione religiosa basta che uno osservi la povertà, la castità e l'obbedienza, senza bisogno di un voto.
3. Scrive S. Agostino [De adult. coniug. 14]: «Tra i nostri servizi i più graditi sono quelli che, pur essendo a noi lecito anche non prestarli, tuttavia offriamo per amore». Ma le cose che si fanno senza voto è lecito non prestarle, mentre quelle che si fanno con voto siamo tenuti a farle. Perciò sarebbe più gradito a Dio che uno osservasse la povertà, la castità e l'obbedienza senza

farne voto. E così il voto non è richiesto dalla perfezione religiosa.
In contrario: Nell'antica legge i Nazarei si santificavano con un voto, come si legge nella Scrittura [Nm 6, 2]: «Quando un uomo o una donna farà un voto speciale, il voto di nazireato, per consacrarsi al Signore», ecc.. Ora essi prefiguravano, come spiega S. Gregorio [Mor. 2, 52], quelli che «raggiungono la vetta della perfezione». Quindi il voto è richiesto dallo stato di perfezione.
Dimostrazione: E proprio dei religiosi, come si è visto [q. 184, a. 5], essere in uno stato di perfezione. Ora, lo stato di perfezione richiede l'obbligo rispetto alle pratiche della perfezione. E tale obbligo si contrae nei riguardi di Dio mediante il voto. D'altra parte, in base a quanto abbiamo detto [aa. 3, 4, 5], è evidente che la povertà, la castità e l'obbedienza sono requisiti della perfezione cristiana. Quindi lo stato religioso esige che ci si obblighi con un voto a queste tre cose. Da cui le parole di S. Gregorio [In Ez hom. 20]: «Quando uno offre in voto a Dio onnipotente tutto il suo avere, tutta la sua vita e tutto ciò che gli piace, compie un olocausto»; e aggiunge che ciò è proprio di coloro «che abbandonano il mondo».
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore [Lc 9, 62] ha detto che la perfezione consiste nel seguirlo non in una maniera qualsiasi, ma col proposito di non tornare indietro: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio». E sebbene alcuni dei suoi discepoli siano tornati indietro, Pietro al Signore che domandava [Gv 6, 67]: «Forse anche voi volete andarvene?», rispose anche a nome degli altri: «Signore, da chi andremo?». Per cui anche S. Agostino [De cons. Evang. 2, 17] fa notare che, «come riferiscono S. Matteo e S. Marco, Pietro e Andrea lo seguirono senza aver portato le navi alla riva con il pensiero di ritornare, ma seguendo chi aveva loro rivolto il comando». Ora, questa stabilità nella sequela di Cristo viene assicurata dal voto. Perciò il voto è richiesto dalla perfezione della vita religiosa.
2. Secondo S. Gregorio [l. cit. nel corpo], la perfezione religiosa richiede che si offra a Dio «tutta la propria vita». Ma l'uomo non può offrire a Dio la propria vita tutta in una volta, poiché essa non esiste tutta insieme, bensì in fasi successive. Quindi l'uomo può offrire a Dio tutta la vita solo con l'obbligazione dei voti.
3. Tra le cose che ci è lecito non prestare c'è anche la propria libertà, che per l'uomo è la cosa più cara. Perciò quando uno spontaneamente si priva con un voto della libertà di sottrarsi alle pratiche relative al servizio di Dio, fa una cosa accettissima al Signore. Da cui l'esortazione di S. Agostino [Epist. 126]: «Non ti rincresca di aver fatto i voti: anzi, rallegrati perché non ti è più lecito quello che sarebbe stato lecito con tuo danno. Beata necessità che ti costringe a cose migliori!».

## Articolo 7

I-II, q. 108, a. 4; C. G., III, c. 130; De perf. vitae spir., c. 11; C. impugn., c. 1

### Se sia giusto dire che la perfezione religiosa consiste in questi tre voti

Pare che non sia giusto dire che la perfezione religiosa consiste in questi tre voti. Infatti:

1. La perfezione va cercata più negli atti interni che in quelli esterni, secondo le parole di S. Paolo [Rm 14, 17]: «Il regno di Dio non è ARGOMENTO di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo». Ora, con i voti religiosi uno si obbliga alla pratica della perfezione. Perciò alla religione dovrebbero appartenere più i voti che si riferiscono agli atti interni, come la contemplazione e l'amore di Dio e del prossimo, che non i voti di povertà, castità e obbedienza, i quali riguardano gli atti esterni.
2. Le tre pratiche suddette sono oggetto dei voti religiosi in quanto costituiscono un esercizio per raggiungere la perfezione. Ma i religiosi hanno molti altri esercizi: come l'astinenza, le veglie e altre cose del genere. Quindi non è giusto affermare che i tre voti suddetti costituiscono essenzialmente lo stato religioso.
3. Con il voto di obbedienza uno si obbliga a fare tutto ciò che rientra nell'esercizio della perfezione, secondo il comando dei superiori. Quindi basta il voto di obbedienza, escludendo gli altri due.
4. Rientrano nei beni esterni non solo le ricchezze, ma anche gli onori. Se dunque con il voto di povertà i religiosi rinunziano alle ricchezze, dovrebbe esserci anche un altro voto col quale rinunziare agli onori del mondo.
In contrario: «L'osservanza della castità e la rinunzia alla proprietà», dicono le Decretali [3, 35, 6], «sono inseparabili dalla regola monastica».
Dimostrazione: Lo stato religioso può essere considerato sotto tre aspetti: primo, in quanto è un esercizio per raggiungere la perfezione della carità; secondo, in quanto acquieta l'animo dalle preoccupazioni esterne, in conformità con il desiderio di S. Paolo [1 Cor 7, 32]: «Io vorrei vedervi senza preoccupazioni»; terzo, in quanto è un certo olocausto, con il quale uno offre a Dio interamente se stesso e i propri beni. E sotto questi tre aspetti lo stato religioso risulta costituito dai tre voti suddetti.
Prima di tutto perché, quanto all'esercizio della perfezione, è indispensabile che uno si liberi da quelle cose che possono impedire al suo affetto di tendere totalmente a Dio, nella quale tendenza consiste la perfezione della carità.
E si tratta di tre cose. La prima è la cupidigia dei beni esterni. E questa viene eliminata dal voto di povertà. - La seconda è la concupiscenza dei piaceri sensibili, tra i quali i più violenti sono i piaceri venerei. E questi vengono esclusi dal voto di castità. - La terza poi è il disordine della volontà umana. E questo viene tolto dal voto di obbedienza.
Così pure anche il turbamento delle preoccupazioni secolari deriva nell'uomo da tre cose. Primo, dall'amministrazione dei beni esterni. E questa preoccupazione viene tolta dal voto di povertà. - Secondo, dal governo della moglie e dei figli. E questo viene eliminato dal voto di castità. - Terzo, dal dover decidere della propria condotta. E ciò viene eliminato dal voto di obbedienza, per cui ci si affida alle deliberazioni di un altro.
Parimenti anche «l'olocausto», dice S. Gregorio [In Ez hom. 20], «si ha quando uno offre a Dio tutto ciò che possiede». Ora, l'uomo è in possesso di tre beni, come nota il Filosofo [Ethic. 1, 8]. Primo, dei beni esterni. E questi vengono offerti totalmente a Dio con la povertà volontaria. - Secondo, dei beni del corpo. E questi vengono offerti a Dio specialmente con il voto di

castità, con cui si rinunzia ai più grandi piaceri del corpo. – Terzo, dei beni dell'anima. Beni questi che vengono offerti totalmente a Dio con l'obbedienza, con la quale si offre a Dio la propria volontà, mediante la quale l'uomo è padrone di tutte le potenze e di tutti gli abiti dell'anima.
Giustamente quindi lo stato religioso risulta dai tre voti suddetti.
Analisi delle obiezioni: 1. Lo stato religioso è ordinato, come si è visto [nel corpo; a. 1, s. c.; a. 2], alla perfezione della carità, a cui si riallacciano tutti gli atti interiori delle virtù, che hanno nella carità la loro madre, secondo l'affermazione di S. Paolo [1 Cor 13, 4 ss.]: «La carità è paziente, è benigna », ecc.. Perciò gli atti interni delle virtù, cioè dell'umiltà, della pazienza e simili, non sono oggetto dei voti religiosi, poiché costituiscono il fine stesso di tali voti.
2. Tutte le altre osservanze della vita religiosa sono ordinate ai suddetti tre voti principali. Quelle infatti che mirano ad assicurare la sussistenza, come il lavoro o la mendicità, sono ordinate alla povertà, per la cui tutela i religiosi si procurano il vitto nei modi suddetti. – Quelle invece che sono fatte per macerare il corpo, come le veglie, i digiuni e altre cose del genere, sono direttamente ordinate alla custodia del voto di castità. – Le altre osservanze poi che nella vita religiosa riguardano gli atti umani con i quali si tende al fine della medesima, cioè all'amore di Dio e del prossimo, come la lettura, la preghiera, la cura degli infermi e altre opere del genere, rientrano nel voto di obbedienza, che interessa la volontà, la quale viene così a ordinare i propri atti al fine secondo le deliberazioni di un altro. – L'abito poi si riferisce a tutti e tre i voti, quale segno degli obblighi assunti. Ed è per questo che l'abito religioso è dato o benedetto nell'atto della professione.
3. Con l'obbedienza si offre a Dio la propria volontà, alla quale sono soggetti tutti gli atti umani, alcuni però in modo speciale ed esclusivo, vale a dire le azioni esterne: le passioni infatti appartengono anche all'appetito sensitivo. E così per reprimere le passioni relative ai piaceri carnali e ai beni esterni che ostacolano la perfezione erano necessari i voti di castità e di povertà, mentre per regolare le azioni esterne secondo quanto esige lo stato di perfezione si richiede il voto di obbedienza.
4. L'onore, come dice il Filosofo [Ethic. 4, 3], propriamente e realmente non è dovuto che alla virtù: siccome però i beni esterni servono strumentalmente a certi atti virtuosi, un certo onore ridonda anche sulle grandi fortune; specialmente da parte del volgo, il quale sa apprezzare solo la grandezza esterna. All'onore quindi che viene prestato a Dio e ai santi per la loro virtù, secondo le parole del Salmo [138, 17 Vg]: «Oltremodo onorati sono per me i tuoi amici, o Dio», i religiosi che tendono alla perfezione delle virtù non devono rinunziare. Invece all'onore che viene prestato alla grandezza esteriore essi rinunziano per il fatto stesso che abbandonano la vita secolare. Non si richiede quindi un voto speciale per questo.

Articolo 8
De perf. vitae spir., c. 11
Se il voto di obbedienza sia il principale tra i voti religiosi

Pare che tra i voti religiosi il principale non sia il voto di obbedienza.
Infatti:
1. La perfezione della vita religiosa ha avuto origine da Cristo. Ora, Cristo ha dato espressamente il consiglio della povertà [Mt 19, 21], ma non risulta che abbia dato il consiglio dell'obbedienza. Perciò il voto di povertà è superiore a quello di obbedienza.
2. Nella Scrittura [Sir 26, 20 Vg] si legge che «non si può valutare il peso di un'anima casta». Ma il voto di una cosa migliore è più eccellente. Quindi il voto di castità è superiore al voto di obbedienza.
Dimostrazione: Il voto di obbedienza è il principale dei tre voti religiosi. E ciò per tre motivi. Primo, perché con esso si offre a Dio un bene più grande, cioè la volontà, che è superiore sia al proprio corpo, offerto a Dio mediante la castità, sia ai beni esterni, offerti a Dio mediante il voto di povertà. Per cui quanto viene compiuto per obbedienza è a Dio più gradito di quanto viene compiuto secondo la propria volontà. Di qui l'ammonimento di S. Girolamo al monaco Rustico [Epist. 125]: «Le mie parole vogliono insegnarti che non ti devi affidare al tuo arbitrio»; e poco dopo: «Non fare quello che vuoi; mangia quello che ti è comandato; accetta quello che ti è concesso; vesti gli abiti che ti danno». Infatti anche il digiuno non è gradito a Dio se è fatto secondo la propria volontà, come appare evidente dalle parole di Isaia [58, 3]: «Ecco, nei giorni del vostro digiuno appare la vostra volontà».
Secondo, perché il voto di obbedienza abbraccia gli altri due voti, e non viceversa. Pur essendo infatti il religioso tenuto a osservare per un voto speciale la continenza e la povertà, tuttavia queste rientrano nell'obbedienza, la quale poi abbraccia anche molte altre cose.
Terzo, perché il voto di obbedienza si estende propriamente ad atti più prossimi al fine della vita religiosa. Ora, più una cosa è prossima al fine più è buona. Per questo il voto di obbedienza è anche più essenziale allo stato religioso.
Se uno infatti osserva anche con voto la povertà e la castità, ma senza il voto di obbedienza, non appartiene per questo allo stato religioso; il quale va preferito alla stessa verginità consacrata dal voto, come afferma S. Agostino [De virginit. 46]: «Nessuno, per quanto io sappia, ha mai osato preferire la verginità alla vita monastica».
Analisi delle obiezioni: 1. Il consiglio dell'obbedienza è incluso nell'invito a seguire Cristo: chi infatti ubbidisce segue la volontà altrui. E così tale consiglio è connesso con la perfezione più del voto di povertà: poiché, come dice S. Girolamo [In Mt 3, su 19, 27], «Pietro con le parole: "E ti abbiamo seguito" ha aggiunto ciò che è più perfetto».
2. Da quel testo non si può dedurre che la continenza è superiore a tutti gli altri atti virtuosi, ma alla castità coniugale; oppure alle ricchezze esterne di oro e di argento, che si possono misurare a peso. - Oppure per continenza si intende in generale l'astinenza da ogni colpa, come si è già notato [q. 155, a. 4, ad 1].
3. Il Papa non può dispensare un religioso dal voto di obbedienza così da renderlo indipendente da qualsiasi superiore nelle cose relative alla perfezione

religiosa: infatti non può esimerlo dall'ubbidire a lui stesso. Tuttavia può esimerlo dai superiori immediati. Ma ciò non significa dispensarlo dal voto di obbedienza.

Articolo 9
Quodl., 1, q. 9, a. 4
Se il religioso pecchi sempre mortalmente nel trasgredire le norme della sua regola
Pare che il religioso pecchi sempre mortalmente nel trasgredire le norme della sua regola. Infatti:
1. Agire contro il voto è un peccato grave, come risulta evidente da quanto dice l'Apostolo [1 Tm 5, 11 s.] a proposito delle vedove che vogliono risposarsi, «attirandosi un giudizio di condanna per aver trascurato la loro prima fede». Ora, i religiosi con i voti della perfezione si sono obbligati alla loro regola. Quindi peccano mortalmente trasgredendone le norme.
2. Al religioso la regola è imposta come una legge. Ma chi trasgredisce un precetto della legge pecca mortalmente. Quindi il monaco che trasgredisce ciò che è nella regola pecca mortalmente.
3. Il disprezzo implica un peccato mortale. Ma chi ripete spesso ciò che non deve fare mostra di peccare per disprezzo. Se quindi un religioso trasgredisce spesso le norme della sua regola pecca mortalmente.
In contrario: Lo stato religioso è più sicuro della vita secolare: infatti S. Gregorio [Epist. ad Leandr. 1] paragona la vita secolare a un mare agitato, e la vita religiosa a un porto tranquillo. Ora, se qualsiasi trasgressione della regola costituisse un peccato mortale, lo stato religioso sarebbe pericolosissimo, per la molteplicità delle osservanze. Quindi non si può ammettere che qualsiasi trasgressione della regola sia un peccato mortale.
Dimostrazione: Nella regola, come si è accennato sopra [a. 2; a. 7, ad 1, 2], ci sono due tipi di prescrizioni. Le une sono come il fine della regola stessa: quelle p. es. riguardanti gli atti delle virtù. E la loro trasgressione, relativamente a quanto è di precetto per tutti, è un peccato mortale. Relativamente invece a quanto va al di là dell'obbligazione comune, la trasgressione non è un peccato mortale se non interviene il disprezzo: poiché il religioso, come sopra [a. 2] si è visto, non è tenuto a essere perfetto, ma a tendere alla perfezione, il che è incompatibile con il disprezzo della perfezione stessa.
Altre norme sono invece contenute nella regola in riferimento agli esercizi esteriori: come tutte le osservanze esterne. E tra queste alcune obbligano il religioso in forza dei voti della sua professione. Ora, tali voti riguardano principalmente la povertà, la castità e l'obbedienza, a cui tutto il resto è ordinato. Perciò la trasgressione di questi tre voti è un peccato mortale. La trasgressione invece delle altre norme non è un peccato mortale se non per il disprezzo della regola – poiché ciò è direttamente contro la professione, con la quale uno si è votato alla vita regolare –, oppure per un precetto, o dato oralmente dal prelato o espresso nella regola stessa, poiché ciò sarebbe agire contro il voto di obbedienza.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi professa una regola non si obbliga con

voto a osservare tutto ciò che essa contiene, ma si vota alla vita regolare, che essenzialmente consiste nei tre voti suddetti. Per cui in alcuni istituti si ha la precauzione di professare non la regola, ma «di vivere secondo la regola», cioè di applicarsi a conformare la propria condotta alla regola come a un modello. Ma questo sforzo viene eliminato dal disprezzo.
In altri istituti poi, con una cautela anche maggiore, si professa «l'obbedienza secondo la regola», di modo che non è contro la professione se non ciò che è contro il precetto della regola. La trasgressione invece o l'omissione degli altri punti è solo peccato veniale. Si tratta infatti, come si è detto [a. 7, ad 2], di disposizioni alla pratica dei voti principali: e d'altra parte il peccato veniale, come si è visto sopra [I-II, q. 88, a. 3], è una disposizione al mortale, in quanto impedisce ciò che dispone a osservare i precetti principali della legge di Cristo, che sono i precetti della carità.
Esiste tuttavia un istituto, cioè l'Ordine dei Frati Predicatori, in cui tale trasgressione od omissione di per sé non implica un peccato, né mortale né veniale, ma obbliga soltanto a subire una pena determinata: poiché questi religiosi sono obbligati in questo modo a tali osservanze. Essi tuttavia potrebbero peccare venialmente o mortalmente agendo per negligenza, passione o disprezzo.
2. Non tutto nella legge ha valore di precetto, ma certe norme sono date come ordinazioni, oppure come disposizioni che obbligano a una data pena: come nella legge civile la trasgressione di una disposizione legale non sempre rende degni della pena di morte. Similmente anche nelle leggi ecclesiastiche non tutte le ordinazioni e le norme obbligano sotto peccato mortale.
E lo stesso si dica per le prescrizioni delle regole monastiche.
3. Uno pecca per disprezzo solo quando la sua volontà si rifiuta di sottomettersi alle prescrizioni della legge o della regola, e per questo agisce contro di esse. Quando invece uno lo fa per qualche altra causa particolare, ad es. perché è mosso dalla concupiscenza o dall'ira, allora non pecca per disprezzo, ma per qualche altra causa; anche se ricade spesso in peccato per la medesima causa, o per un'altra consimile. E anche S. Agostino [De nat. et gratia 29] afferma che non tutti i peccati sono commessi per il disprezzo della superbia. Però la frequenza del peccato predispone al disprezzo, poiché si legge nella Scrittura [Pr 18, 3 Vg]: «L'empio, quando è giunto nel profondo dei peccati, disprezza».

## Articolo 10

Supra, q. 184, a. 8; In Hebr., c. 10, lect. 3

### Se nel medesimo genere di peccato la colpa di un religioso sia più grave di quella di un secolare

Pare che nel medesimo genere di peccato la colpa di un religioso non sia più grave di quella di un secolare. Infatti:
1. Nella Scrittura [2 Cr 30, 18 s.] si legge: «Il Signore che è buono perdonerà a tutti coloro che hanno il cuore disposto a ricercare il Signore Dio dei loro padri, e non imputerà ad essi il fatto di non essersi sufficientemente santificati ». Ora, Pare che i religiosi cerchino il Signore Dio dei loro padri più dei

secolari, i quali non offrono completamente se stessi e le loro cose a Dio, riservandosene una parte, come nota S. Gregorio [In Ez hom. 20]. Perciò se in qualcosa essi si scostano dalla santità, Pare che ciò debba essere loro imputato meno [che agli altri].

2. Se un peccatore compie delle opere buone, Dio si adira meno contro i suoi peccati: così infatti si legge nella Scrittura [2 Cr 19, 2 s.]: «Potevi dunque amare coloro che odiano il Signore? Per questo lo sdegno del Signore è contro di te. Tuttavia in te si sono trovate cose buone». Ora, i religiosi compiono opere buone più dei secolari. Se quindi fanno dei peccati, Dio si adira meno contro di loro.

3. La vita presente non può trascorrere senza peccati, poiché come dice S. Giacomo [3, 2]: «Tutti manchiamo in molte cose». Se quindi i peccati dei religiosi fossero più gravi di quelli dei secolari, ne seguirebbe che la loro condizione sarebbe peggiore di quella di chi rimane nel mondo. E allora non sarebbe un proposito assennato quello di entrare in religione.

In contrario: È giusto lamentare di più il male più grave. Ora, i peccati che più si devono lamentare sono quelli di coloro che si trovano nello stato di santità e di perfezione, poiché in Geremia [23, 9] si legge: «Mi si spezza il cuore nel petto», e poco dopo [v. 11]: «Persino il profeta, persino il sacerdote sono empi, persino nella mia stessa casa ho trovato la loro malvagità». Quindi i religiosi e gli altri che sono nello stato di perfezione, a parità di condizioni, peccano più gravemente.

Dimostrazione: In tre modi il peccato dei religiosi può essere più grave del peccato della medesima specie commesso da un secolare. Primo, se è contro i voti religiosi, come nel caso della fornicazione o del furto: poiché il religioso con la fornicazione va contro il voto di castità e con il furto va contro il voto di povertà, e non solo contro i comandamenti di Dio. – Secondo, se viene commesso per malizia: poiché così un religioso mostra di essere più ingrato verso i benefici di Dio, grazie ai quali era stato innalzato allo stato di perfezione. Infatti l'Apostolo [Eb 10, 29] afferma che il cristiano «merita maggiori castighi», poiché peccando «calpesta il Figlio di Dio» col suo disprezzo. Da cui il lamento del Signore [Ger 11, 15]: «Che ha da fare il mio diletto nella mia casa, con la sua perversa condotta?». – Terzo, il peccato di un religioso può essere più grave per lo scandalo: poiché molti guardano alla sua condotta. Da cui le parole di Geremia [23, 14]: «Tra i profeti di Gerusalemme ho visto cose nefande: commettono adultèri e praticano la menzogna; danno mano ai malfattori, sì che nessuno si converte dalla sua malvagità».

Se però un religioso non per disprezzo, ma per fragilità o ignoranza, commette senza scandalo, p. es. di nascosto, un peccato che non è contro i voti della sua professione, la sua colpa è più leggera di quella di un secolare che fa un peccato dello stesso genere. Poiché il suo peccato, se è veniale, è quasi sommerso dalle molte opere buone che egli compie. E se è mortale, egli risorge più facilmente. Prima di tutto perché la sua intenzione è orientata verso Dio; e se per un momento devia, torna con facilità alle disposizioni precedenti. Per questo, commentando quell'espressione dei Salmi [36, 24]:

«Se cade, non rimane a terra», Origene [In Ps 36 hom. 4] scrive: «Quando l'iniquo pecca, non si pente e non è capace di emendarsi. Il giusto invece sa emendarsi: come colui che aveva detto: "Non conosco quell'uomo", poco dopo a uno sguardo del Signore cominciò a piangere amaramente; e quegli che da una terrazza aveva visto una donna e aveva ceduto alla concupiscenza, seppe dire: "Contro di te ho peccato, quello che è male ai tuoi occhi io l'ho fatto"». – Inoltre il religioso è aiutato a risorgere dai confratelli, secondo le parole della Scrittura [Qo 4, 10]: «Se vengono a cadere, l'uno rialza l'altro. Guai invece a chi è solo: se cade, non ha nessuno che lo rialzi»

Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo parla dei peccati commessi per fragilità o ignoranza, non di quelli commessi per disprezzo.

2. Giosafat, al quale sono rivolte quelle parole, non aveva peccato per malizia, ma per una debolezza nelle sue affezioni umane.

3. I giusti non commettono facilmente peccati di malizia; tuttavia talora cadono in peccati di ignoranza o di fragilità, dai quali facilmente risorgono. Se però arrivano a peccare per disprezzo, allora diventano le persone più perverse e incorreggibili, secondo la descrizione di Geremia [2, 20]: «Già da tempo hai infranto il tuo giogo, hai spezzato i tuoi legami e hai detto: "Non ti servirò!". Infatti sopra ogni colle elevato e sotto ogni albero verde ti sei prostituita». E S. Agostino [Epist. 78] scrive: «Dacché ho cominciato a servire Dio, ho sperimentato che come è difficile trovare uomini più santi di quelli che nei monasteri si sono perfezionati, così è difficile trovarne di peggiori di quelli che nei monasteri si sono pervertiti».

## QUAESTIO 187

## DE HIS QUAE COMPETUNT RELIGIOSIS

Deinde considerandum est de his quae competunt religiosis.

Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum liceat eis docere, praedicare, et alia huiusmodi facere. Secundo, utrum liceat eis de negotiis saecularibus se intromittere. Tertio, utrum teneantur manibus

operari. Quarto, utrum liceat eis de eleemosynis vivere. Quinto, utrum liceat eis mendicare. Sexto, utrum liceat eis vestimenta ceteris viliora deferre.

## ARGOMENTO 187

## LE ATTIVITÀ CHE CONVENGONO AI RELIGIOSI

Veniamo quindi a considerare le attività che convengono ai religiosi.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se ad essi sia lecito insegnare, predicare e compiere altre cose del genere; 2. Se sia loro lecito occuparsi di affari secolari; 3. Se siano obbligati al lavoro manuale; 4. Se sia loro lecito vivere di elemosine; 5. Se sia loro permesso di mendicare; 6. Se possano usare abiti più vili degli altri.

### Articolo 1

In 4 Sent., d. 17, q. 3, a. 3, sol. 4, ad 1; De perf. vitae spir., c. 26; C. impugn., cc. 2, 4

### Se sia lecito ai religiosi insegnare, predicare e compiere altre cose del genere

Pare che ai religiosi non sia lecito insegnare, predicare e compiere altre cose del genere. Infatti:
1. Nel Decreto [di Graz. 2, 7, 1, 45] si legge: «La vita monastica dice sottomissione e tirocinio, non già insegnamento, governo o ufficio pastorale».
E S. Girolamo [Contra Vigilant. 15] scrive: «Il monaco ha il compito di piangere, non di insegnare». E anche S. Leone I [Decr. di Graz. 2, 16, 1, 4] afferma: «All'infuori dei sacerdoti nessuno, per quanto sia grande la fama del suo sapere, presuma di predicare, sia egli monaco o laico». Ora, non è lecito oltrepassare i limiti del proprio ufficio e le norme della Chiesa. Perciò ai religiosi non è lecito insegnare, predicare e fare altre cose del genere.
2. In un decreto del Concilio di Nicea [ib., can. 1] si legge: «Ordiniamo categoricamente che nessun monaco impartisca la penitenza, a meno che non si tratti di un altro monaco, come è giusto. E non dia sepoltura se non ai monaci dimoranti nel suo monastero, e agli altri che eventualmente vi venissero a morire». Ora, come questi compiti spettano all'ufficio dei chierici, così anche il predicare e l'insegnare. Siccome dunque, secondo S. Girolamo, «il compito del monaco è diverso da quello del chierico», Pare che ai religiosi non sia lecito predicare, insegnare e compiere altre cose del genere.
3. S. Gregorio [Registr. 5, 1, 8] afferma: «Nessuno può disimpegnare gli uffici ecclesiastici e vivere a dovere la regola monastica». Ora, i monaci sono tenuti a vivere con impegno la propria regola. Quindi non possono disimpegnare gli uffici ecclesiastici. Ma insegnare e predicare sono uffici ecclesiastici. Quindi ai monaci non è lecito predicare, insegnare o fare altre cose del genere.
In contrario: S. Gregorio dichiara nel medesimo canone: «In virtù di questo decreto, che noi emaniamo con l'autorità apostolica e per il bene della religione, concediamo ai sacerdoti monaci, che riproducono la figura degli Apostoli, di predicare, di battezzare, di dare la comunione, di pregare per i peccatori, di imporre la penitenza e di assolvere dai peccati».
Dimostrazione: In due modi un compito può non essere lecito a una persona. Primo, perché in essa si trova qualcosa che è incompatibile con la cosa da farsi: come a nessun uomo è lecito peccare per il fatto che ogni uomo ha in sé la ragione e l'obbligo di osservare la legge di Dio, che sono dati incompatibili con il peccato. Così dunque si dice che a un uomo non è lecito predicare, insegnare o compiere qualcosa di simile in questo senso quando c'è in lui qualcosa di incompatibile con tali incombenze: o per una legge, come nel caso dell'irregolarità che impedisce, per disposizione della Chiesa, di ascendere agli ordini sacri, oppure per dei peccati personali, secondo le parole del Salmo [49, 16]: «All'empio dice Dio: Perché vai ripetendo i miei decreti?».
Ora, ai religiosi non è proibito in questo senso di predicare, insegnare e fare altre cose del genere. Sia perché i loro voti o i precetti della regola non li obbligano ad astenersene. – Sia anche perché essi non sono resi meno idonei a sostenere questi incarichi a motivo di qualche peccato: anzi, sono resi più idonei grazie al tirocinio di santità che hanno intrapreso.
Sarebbe infatti una stoltezza affermare che uno con il crescere nella santità diviene meno adatto a esercitare degli uffici spirituali. È quindi un'affermazione

stolta quella di quanti affermano che lo stato religioso è per se stesso un impedimento all'esercizio di tali funzioni. E il Papa Bonifacio IV [Decr. di Graz. 2, 16, 1, 25] così condanna il loro errore: «Ci sono alcuni i quali, animati da uno zelo amaro più che dalla carità, asseriscono senza alcun fondamento che i monaci non possono esercitare degnamente l'ufficio sacerdotale, poiché sono morti al mondo e vivono per Dio. Costoro decisamente si ingannano». E lo dimostra in primo luogo ricordando che ciò non è contro la regola: «Infatti S. Benedetto, il grande legislatore dei monaci, in nessun modo lo ha proibito». – In secondo luogo egli condanna l'errore suddetto in base all'idoneità dei monaci, concludendo: «Quanto più uno è perfetto, tanto è più idoneo a tali incarichi», cioè agli uffici di ordine spirituale.

Secondo, un compito può non essere lecito a una persona non perché ci sia in essa qualcosa di incompatibile, ma perché le mancano le facoltà per assolverlo: come un diacono non può celebrare la messa, non avendo ricevuto l'ordinazione sacerdotale, e un prete non può pronunziare una sentenza, essendo privo del potere episcopale. Qui però è necessario distinguere. Poiché le funzioni proprie dell'ordine sacro non possono essere delegate se non a chi è ordinato: al diacono, p. es., non può essere data l'incombenza di celebrare la messa, a meno che non diventi sacerdote.

Invece gli atti di giurisdizione possono essere affidati anche a quanti non hanno la giurisdizione ordinaria. Come il vescovo può delegare un semplice sacerdote a pronunziare una sentenza.

Ed è in questo senso che ai monaci e agli altri religiosi non è lecito predicare, insegnare e compiere altri uffici del genere: poiché lo stato religioso non conferisce loro tali poteri. Però essi possono esercitare questi compiti se ricevono l'ordine o la giurisdizione ordinaria; oppure anche se vengono delegati a compiere atti di giurisdizione.

Analisi delle obiezioni: 1. Quei testi dimostrano che i monaci non hanno il potere di assolvere tali compiti per il semplice fatto che sono monaci, ma non che i monaci in quanto tali siano impossibilitati alle incombenze suddette.

2. Anche quel decreto del Concilio di Nicea comanda che i monaci non si arroghino il potere di compiere quelle funzioni per il fatto che sono monaci. Ma esso non proibisce che si possano loro affidare tali incarichi.

3. La cura ordinaria di un ufficio ecclesiastico e l'osservanza di una regola monastica in un monastero non sono certamente compatibili tra loro. Ciò però non esclude che i monaci e gli altri religiosi possano essere talora impiegati in uffici ecclesiastici per incarico dei prelati che ne hanno la cura ordinaria: e specialmente quei religiosi i cui istituti sono stati fondati per questo, come vedremo [q. 188, a. 4].

## Articolo 2

C. impugn., c. 9; In Rom., c. 16, lect. 1; In 2 Tim., c. 2, lect. 1

### Se sia lecito ai religiosi trattare affari secolari

Pare che ai religiosi non sia lecito trattare affari secolari. Infatti:

1. Nel decreto ricordato di Papa Bonifacio IV [a. 1] si legge che «S. Benedetto ordinò che i monaci si astenessero dagli affari secolari. E ciò viene

comandato, negli scritti apostolici e in tutte le disposizioni dei Santi Padri, non solo ai monaci, ma anche a tutti i canonici», stando a quelle parole di S. Paolo [2 Tm 2, 4]: «Nessuno che si è arruolato nell'esercito di Dio si intralcia nelle faccende secolari». Ora, tutti i religiosi sono arruolati nell'esercito di Dio. Quindi ad essi non è lecito trattare affari secolari.

2. L'Apostolo scriveva ai Tessalonicesi [1 Ts 4, 11]: «Fatevi un punto d'onore di vivere in pace, attendendo alle cose vostre»; cioè, come dice la Glossa [interlin.], «lasciando da parte gli affari altrui, lavorate a emendare la vostra vita». Ma i religiosi prendono l'impegno speciale di emendare la loro vita. Essi quindi non devono trattare gli affari secolari.

3. Commentando quel passo di S. Matteo [11, 8]: «Coloro che portano morbide vesti stanno nei palazzi dei re», S. Girolamo [In Mt 2] afferma: «Mostra così che la vita integra e la predicazione austera devono evitare le corti dei re e fuggire la compagnia delle persone raffinate». Ma se si trattano gli affari secolari nasce la necessità di frequentare le corti dei re. Quindi ai religiosi non sono leciti questi affari.

In contrario: S. Paolo scrive ai Romani [16, 1]: «Vi raccomando Fede, nostra sorella». E poi aggiunge [v. 2] «Assistetela in tutto ciò in cui avrà bisogno di voi».

Dimostrazione: Lo stato religioso, come si è visto [q. 186, a. 1, s. c.; a. 7, ad 1], è ordinato a raggiungere la perfezione della carità. Ora, questa consiste principalmente nell'amore di Dio, ma secondariamente anche nell'amore del prossimo. Perciò i religiosi devono attendere soprattutto alle cose di Dio. Quando però la necessità degli altri lo esige, essi devono trattare per carità anche i loro affari, secondo le parole di S. Paolo [Gal 6, 2]: «Portate i pesi gli uni degli altri, e così adempirete la legge di Cristo»; poiché servendo il prossimo per il Signore non si fa che assecondare l'amore di Dio. Da cui le parole di S. Giacomo [1, 27]: «Una religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni»; «cioè», come dice la Glossa [interlin.], «soccorrere in caso di necessità quelli che sono privi di aiuto».

Si deve quindi concludere che né ai monaci né ai chierici è lecito trattare affari secolari per cupidigia. Essi possono invece interessarsene moderatamente per motivi di carità, e con il permesso dei superiori, accettando sia compiti esecutivi, sia compiti direttivi. Nei Canoni [Decretales 1, 88, 1] infatti si legge: «Il santo Concilio ordina che in avvenire nessun chierico possa amministrare i fondi, o immischiarsi in affari secolari, se non per assistere i minorenni, gli orfani e le vedove; oppure nel caso che il suo vescovo lo incarichi di amministrare i beni ecclesiastici». Ora, ciò che è detto per i chierici vale anche per i religiosi: poiché agli uni e agli altri sono ugualmente proibiti gli affari secolari.

Analisi delle obiezioni: 1. Ai monaci è proibito trattare gli affari del secolo per cupidigia, non già per motivi di carità.

2. Non è curiosità, ma carità, immischiarsi negli affari quando è necessario.

3. Non compete ai religiosi frequentare le corti dei re per le comodità, per la gloria o per la cupidigia: entrarvi però per cause pie fa parte della loro missione.

Si legge infatti che [il profeta] Eliseo [2 Re 4, 13] disse alla Sunammita: «C'è forse bisogno di intervenire in tuo favore presso il re, oppure presso il capo dell'esercito?». Così pure è lecito ai religiosi entrare nelle corti dei re per rimprovevarli, o per consigliarli: come si legge di S. Giovanni Battista che rimproverò Erode [Mt 14, 4].

Articolo 3

C. G., III, c. 135; Contra Retr., c. 16; C. impugn., cc. 5, 6; Quodl., 7, q. 7, a. 1, ad 4 in contr.; In Ioan., c. 6, lect. 3

Se i religiosi siano obbligati al lavoro manuale

Pare che i religiosi siano obbligati al lavoro manuale. Infatti:

1. I religiosi non sono dispensati dall'osservanza dei precetti. Ora, il lavoro manuale è di precetto, secondo l'ammonizione di S. Paolo [1 Ts 4, 11]: «Lavorate con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato». Da cui le parole di S. Agostino [De op. monach. 30]: «Chi potrebbe tollerare che questi ribelli », cioè i religiosi che si rifiutano di lavorare, «i quali resistono agli ammonimenti dell'Apostolo, non siano sopportati come più deboli, ma invece esaltati come più santi?». Quindi i religiosi sono tenuti al lavoro manuale.

2. A commento di quel testo di S. Paolo [2 Ts 3, 10]: «Chi non vuol lavorare neppure mangi», la Glossa [ord. di Agost.] afferma: «Alcuni dicono che l'Apostolo parla qui di opere spirituali, e non del lavoro corporale dei contadini e degli operai»; e aggiunge: «Costoro però cercano invano di confondere se stessi e gli altri, non solo per non compiere ciò che la carità comanda, ma per non intenderlo neppure». E continua poco dopo: «L'Apostolo vuole che i servi di Dio si guadagnino da vivere con il lavoro corporale». Ora propriamente parlando, come spiega Dionigi [De eccl. hier. 6], i «servi di Dio» sono i religiosi, che si sono consacrati totalmente al suo servizio. Essi dunque sono tenuti al lavoro manuale.

3. S. Agostino [De op. monach. 17] ha scritto: «Desidero sapere che cosa fanno quelli che rifiutano di lavorare corporalmente. Ci esercitiamo, Rispondono, nella preghiera, nel canto dei salmi, nella lettura e nella predicazione». Ma egli dimostra che nessuno di questi esercizi li dispensa dal lavorare. Infatti a proposito della preghiera egli dice: «È più esaudita una preghiera sola di chi ubbidisce che diecimila di chi disobbedisce»: cioè di chi non vuol lavorare con le sue mani. Secondo, a proposito della lode divina scrive: «Le lodi di Dio si possono cantare facilmente anche lavorando». Terzo, a proposito della lettura si domanda: «Quelli che dicono di attendere alla lettura non troveranno subito ciò che comanda l'Apostolo? E che perversità è questa, di non voler mettere in pratica ciò che si legge?». Quarto, a proposito della predicazione scrive: «Se uno per preparare un discorso che gli è stato richiesto è così occupato da non poter attendere al lavoro manuale, forse che nel monastero tutti sono capaci di farlo? E siccome non tutti ne sono capaci, perché tutti pretendono, con il pretesto della predicazione, di dispensarsi dal lavoro? Se poi tutti ne fossero capaci, dovrebbero farlo un po' l'uno e un po' l'altro: non solo perché gli altri attendano ai lavori necessari, ma anche perché uno solo può parlare a molti». È chiaro quindi che i religiosi non devono

dispensarsi dal lavoro manuale per attendere a queste opere spirituali.
4. A commento di quel passo evangelico [Lc 12, 33]: «Vendete ciò che avete», ecc., la Glossa [ord.] afferma: «Non vi accontentate di elargire ai poveri il vostro cibo, ma vendete i vostri possedimenti: cosicché disprezzando una volta per sempre tutti i vostri beni per il Signore prendiate a lavorare con le vostre mani, per vivere e per fare elemosine». Ora, è proprio dei religiosi abbandonare tutti i loro beni. Quindi è anche loro compito specifico vivere e fare elemosine con il proprio lavoro manuale.
5. I religiosi sono tenuti in modo particolare a imitare la vita degli Apostoli, avendo essi abbracciato lo stato di perfezione. Ma gli Apostoli, come dice S. Paolo [1 Cor 4, 12], lavoravano con le proprie mani: «Ci affatichiamo lavorando con le nostre mani». Perciò i religiosi sono tenuti al lavoro manuale.
In contrario: I precetti comuni a tutti devono essere osservati allo stesso modo dai religiosi e dai secolari. Ora, il precetto del lavoro manuale è dato a tutti, come risulta evidente dalle parole di S. Paolo [2 Ts 3, 6]: «Tenetevi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata», ecc. (e qui chiama fratello qualsiasi cristiano, come anche nella prima lettera ai Corinzi [7, 12]: «Se un fratello ha la moglie non credente», ecc.); e aggiunge [2 Ts 3, 10]: «Se uno non vuol lavorare, neppure mangi». Quindi i religiosi non sono tenuti al lavoro manuale più dei secolari.
Dimostrazione: Il lavoro manuale può essere indirizzato a quattro scopi. In primo luogo e principalmente ad assicurarsi il vitto. Da cui le parole rivolte al primo uomo [Gen 3, 19]: «Mangerai il pane con il sudore della tua fronte»; e nei Salmi [127, 2] si legge: «Vivrai del lavoro delle tue mani», ecc. – Secondo, il lavoro è ordinato a combattere l'ozio, da cui nascono tanti mali. Da cui le parole [Sir 33, 28]: «Fallo lavorare perché non stia in ozio, poiché l'ozio insegna molte cattiverie». – Terzo, è ordinato a frenare la concupiscenza, in quanto mortifica il corpo. Scrive infatti S. Paolo [2 Cor 6, 5 s.]: «Nelle fatiche, nei digiuni, nelle veglie, con purezza». – Quarto, può essere ordinato a fare l'elemosina, da cui le parole [Ef 4, 28]: «Chi è avvezzo a rubare non rubi più, anzi si dia da fare lavorando onestamente con le proprie mani, per farne parte a chi si trova in necessità».
In quanto dunque è ordinato ad assicurare il vitto, il lavoro manuale ha necessità di precetto nella misura in cui è necessario a questo fine: infatti ciò che è ordinato a un fine prende da questo la sua necessità, essendo necessario nella misura richiesta dal fine stesso. Perciò chi non ha altro mezzo per poter vivere, qualunque sia la sua condizione, è tenuto al lavoro manuale. Ed è questo il senso delle parole dell'Apostolo [2 Ts 3, 10]: «Chi non vuol lavorare, neppure mangi»; come se dicesse: «Si è tenuti a lavorare con le proprie mani con la stessa necessità con cui si è costretti a mangiare». Se quindi uno potesse vivere senza mangiare, non sarebbe tenuto al lavoro manuale.
E lo stesso si dica di chi può vivere in altro modo lecitamente. Infatti non si può dire che uno può fare una cosa se non la può fare lecitamente. Per cui anche l'Apostolo comanda il lavoro manuale solo per escludere il peccato di coloro che si guadagnano da vivere in maniera illecita. E innanzi tutto per evitare il furto [1 Ts 4, 11]: «Chi è avvezzo a rubare non rubi più, anzi si dia

da fare lavorando onestamente con le proprie mani». In secondo luogo per evitare la brama della roba altrui: «Lavorate con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, al fine di condurre una vita decorosa di fronte agli estranei ». In terzo luogo per evitare gli affari vergognosi, con i quali certuni si procurano il vitto [2 Ts 3, 10 ss.]: «Quando eravamo presso di voi, vi demmo questa regola: chi non vuol lavorare neppure mangi. Sentiamo infatti che alcuni tra voi vivono disordinatamente, senza far nulla, solo occupati in vane curiosità (cioè "procurandosi il necessario con mezzi vergognosi", spiega la Glossa [ord. di Ambr.]). A questi tali ordiniamo, esortandoli nel Signore Gesù Cristo, di mangiare il proprio pane lavorando in pace». E S. Girolamo [In Gal 2, Prol.] afferma che l'Apostolo ha scritto tali cose «più per correggere i vizi dei pagani che per insegnare». – Si noti però che per lavoro manuale qui si intendono tutte le occupazioni con le quali gli uomini guadagnano lecitamente da vivere, sia che esse vengano compiute con le mani, sia con i piedi, sia con la lingua: infatti le guardie, i corrieri e altri professionisti del genere, che vivono del loro lavoro, sono tra quelli che vivono con l'opera delle loro mani.

Essendo infatti la mano «lo strumento degli strumenti» [De anima 3, 8], per lavoro manuale si intende qualsiasi lavoro con il quale uno può guadagnarsi lecitamente da vivere.

Se poi consideriamo il lavoro manuale come rimedio contro l'ozio, o come macerazione del corpo, allora considerato in se stesso tale lavoro non ricade in una necessità di precetto: poiché si può mortificare il corpo e fuggire l'ozio in molte altre maniere. Il corpo infatti può essere mortificato con i digiuni e con le veglie. E l'ozio può essere fuggito con la meditazione della Sacra Scrittura e con la lode divina; per cui a proposito di quel detto dei Salmi [118, 82]: «Si consumano i miei occhi dietro la tua promessa», la Glossa [ord. di Agost.] spiega: «Non è ozioso chi si applica unicamente alla parola di Dio; e chi lavora materialmente non fa più di chi si consacra allo studio della verità». Perciò da questo lato né i religiosi né i secolari sono tenuti al lavoro manuale: a meno che non vi siano obbligati dalle costituzioni del loro ordine, come accenna S. Girolamo [Epist. 125]: «I monasteri egiziani hanno la consuetudine di non ricevere nessuno senza imporgli un lavoro: e ciò non tanto per provvedere al vitto, quanto per il bene dell'anima, perché uno non si abbandoni ai cattivi pensieri».

In quanto infine il lavoro manuale è ordinato all'elemosina, esso non cade sotto l'obbligo di un precetto: eccettuato forse qualche caso in cui si è strettamente tenuti a fare l'elemosina e non ci sia altro modo di soccorrere i poveri.

Nel qual caso i religiosi sono tenuti al lavoro manuale come i secolari .

Analisi delle obiezioni: Il precetto formulato dall'Apostolo è di legge naturale. Per cui, a commento di quel testo [2 Ts 3, 6]: «Tenetevi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata», la Glossa [interlin.] spiega: «cioè diversamente da come esige l'ordine naturale»; e qui si parla di coloro che si astenevano dal lavoro manuale. La natura infatti ha dato all'uomo le mani al posto delle armi e delle pellicce concesse agli altri animali: affinché con le mani egli si procurasse tutto il necessario. È quindi evidente

che a tale precetto sono tenuti tutti ugualmente, religiosi e secolari, come a tutti gli altri precetti della legge naturale.
Non è detto però che chiunque non lavora con le mani faccia peccato. Poiché alle leggi naturali volte al bene collettivo non sono tenuti i singoli individui, ma basta che ci sia chi attende a un ufficio e chi a un altro: è necessario cioè che alcuni siano operai, altri agricoltori, altri giudici, altri insegnanti e così via, secondo le parole dell'Apostolo [1 Cor 12, 17]: «Se il corpo fosse tutto occhio, dove sarebbe l'udito? Se fosse tutto udito, dove l'odorato?».
2. La Glossa riferita è presa da S. Agostino [De op. monach. cc. 1, 2, 3], il quale parla contro alcuni monaci secondo i quali ai servi di Dio non sarebbe lecito lavorare avendo il Signore detto [Mt 6, 25]: «Non affannatevi per la vostra vita, di quello che mangerete». Tuttavia le parole del Santo non impongono ai religiosi il lavoro manuale nel caso in cui abbiano di che vivere in altro modo. Il che risulta evidente da quanto aggiunge: «L'Apostolo vuole che i servi di Dio si procurino da vivere con il lavoro». Ma questo non si impone ai religiosi più che ai secolari, come risulta da due considerazioni. Primo, dall'esame stesso delle parole usate dall'Apostolo [l. cit. nell'ob., v. 6]:
«Tenetevi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata».
Per fratello infatti si intende ogni cristiano, non esistendo ancora in quel tempo gli ordini religiosi. – Secondo, perché i religiosi, all'infuori della regola professata, hanno gli stessi obblighi dei secolari. Se quindi la loro regola non prescrive il lavoro manuale, essi non vi sono obbligati più dei secolari.
3. In due modi si può attendere alle opere spirituali di cui parla S. Agostino: primo, a comune utilità; secondo, per un vantaggio personale. Coloro dunque che vi attendono per un'utilità pubblica sono dispensati dal lavoro manuale per due motivi. Primo, perché sono assorbiti totalmente dalle opere suddette. – Secondo, perché a chi vi si dedica deve essere corrisposto il vitto da parte di coloro a cui essi servono.
Quelli invece che si dedicano a tali opere per un'utilità non pubblica, ma privata, non sono dispensati necessariamente dal lavoro manuale; e neppure hanno diritto a vivere a carico dei fedeli. Ed è proprio di costoro che parla S. Agostino. Quando infatti egli dice che «possono cantare le lodi divine facendo il lavoro manuale», a imitazione degli operai «che cantano ogni sorta di storie mentre lavorano», è chiaro che non può trattarsi delle ore canoniche che si cantano in Chiesa, ma dei salmi e degli inni che si recitano in privato. – E così pure quanto egli dice della lettura e della preghiera va inteso delle preghiere e delle letture private che sono soliti fare talora anche i laici; non si riferisce invece a coloro che fanno le preghiere pubbliche in chiesa, o che leggono o insegnano nella scuola. Per questo egli non scrive: «Quelli che dicono di attendere all'insegnamento o all'istruzione», ma: «Quelli che dicono di attendere alla lettura».
– Similmente poi egli non parla della predicazione che viene fatta pubblicamente al popolo, ma di quella che viene fatta come un'ammonizione privata a uno solo, o a poche persone. Per cui dice: «Se uno per preparare un discorso che gli è stato richiesto»; come spiega infatti la Glossa [interlin. su 1 Cor 2, 4], «il discorso viene fatto in privato, la predicazione in pubblico».

4. Quelli che abbandonano tutto per il Signore sono tenuti al lavoro manuale quando non hanno altrimenti di che vivere, o non possono fare l'elemosina, nei casi cui essa è di precetto; non già negli altri casi, come si è visto [nel corpo]. Ed è in questo senso che va spiegata la Glossa.
5. Il lavoro manuale degli Apostoli in certi casi fu compiuto per necessità, e in altri fu un'opera supererogatoria. Fu imposto dalla necessità quando essi non potevano ottenere il vitto dagli altri: per cui a commento di quel testo di S. Paolo [1 Cor 4, 12]: «Ci affatichiamo lavorando con le nostre mani», la Glossa [interlin.] aggiunge: «perché nessuno ci dà nulla». Fu invece un'opera di supererogazione in altri casi, come là dove l'Apostolo [1 Cor 9, 4. 12. 14] spiega che «egli non fece uso della facoltà che aveva di vivere del Vangelo». E l'Apostolo ricorse a quest'opera supererogatoria per tre motivi. Primo, per impedire la predicazione dei falsi apostoli, i quali predicavano solo per i beni temporali [2 Cor 11, 12]: «Quello che faccio lo farò ancora per troncare ogni loro pretesto», ecc. - Secondo, per non essere a carico di coloro a cui predicava [2 Cor 12, 13]: «In che cosa siete stati inferiori alle altre Chiese se non in questo, che io non vi sono stato d'aggravio?». - Terzo, per dare un esempio di operosità agli oziosi [2 Ts 3, 8 s.]: «Abbiamo lavorato con fatica e sforzo notte e giorno, per darvi noi stessi come esempio da imitare». - L'Apostolo però, come nota S. Agostino [De op. monach. 18], non si comportava in questo modo nei luoghi in cui poteva predicare ogni giorno, come ad Atene [At 17, 17].
Ora, i religiosi non sono tenuti a imitare l'Apostolo in questo punto; non essendo tenuti a tutte le opere supererogatorie. Infatti neppure gli altri apostoli praticavano il lavoro manuale.

Articolo 4
C. G., III, c. 135; C. impugn., c. 7
Se sia lecito ai religiosi vivere di elemosine
Pare che ai religiosi non sia lecito vivere di elemosine. Infatti:
1. L'Apostolo [1 Tm 5, 16] comanda che le vedove che possono sostentarsi diversamente non vivano con le elemosine della Chiesa, «affinché la Chiesa possa venire incontro a quelle che sono veramente vedove». E S. Girolamo [Decr. di Graz. 2, 1, 2, 6] afferma che «se quelli che possono sostentarsi con i beni paterni prendono ciò che è dei poveri commettono un sacrilegio, e abusandone mangiano e bevono la propria condanna». Ma i religiosi, se sono validi, possono sostentarsi con il proprio lavoro. Quindi essi peccano vivendo con le elemosine dei poveri.
2. Vivere con le offerte dei fedeli è un salario concesso ai predicatori del Vangelo per il loro lavoro, secondo le parole evangeliche [Mt 10, 10]: «L'operaio ha diritto al suo nutrimento». Ma non spetta ai religiosi predicare il Vangelo, bensì ai prelati, che sono pastori e dottori. Perciò i religiosi non possono vivere lecitamente con le elemosine dei fedeli.
3. I religiosi sono in istato di perfezione. Ora, è cosa più perfetta dare l'elemosina che riceverla, poiché sta scritto [At 20, 35]: «Vi è più gioia nel dare che nel ricevere». Essi dunque non devono vivere di elemosine, ma piuttosto

elargirle con il frutto del proprio lavoro manuale.
4. È proprio dei religiosi evitare gli ostacoli alla virtù e le occasioni di peccato. Ma il ricevere l'elemosina è occasione di peccato e ostacola l'esercizio della virtù. Infatti a proposito di quel testo di S. Paolo [2 Ts 3, 9]: «Per darvi noi stessi come esempio da imitare», ecc., la Glossa [ord. di Ambr.] afferma: «Chi mangia spesso alla mensa altrui, abbandonandosi all'ozio, è costretto ad adulare chi lo aiuta». Nell'Esodo [23, 8] poi si legge: «Non accetterai doni, perché il dono acceca chi ha gli occhi aperti e perverte anche le parole dei giusti». E nei Proverbi [22, 7]: «Chi riceve prestiti è schiavo del suo creditore », il che è incompatibile con la religione, poiché a commento del detto di S. Paolo già citato la Glossa [ord. di Ambr.] afferma: «La nostra religione chiama gli uomini alla libertà». Quindi i religiosi non devono vivere di elemosine.
5. I religiosi sono tenuti in modo particolare a imitare la perfezione degli Apostoli; per cui S. Paolo [Fil 3, 15] scrive: «Quanti siamo perfetti dobbiamo avere questi sentimenti». Ora, l'Apostolo non voleva vivere con le offerte dei fedeli per impedire, come egli dice, la predicazione dei falsi apostoli [2 Cor 11, 12 s.], e per non scandalizzare i deboli [1 Cor 9, 12]. Perciò anche i religiosi sono tenuti ad astenersi dal vivere di elemosine. Scrive infatti S. Agostino [De op. monach. 28]: «Togliete le occasioni di turpi traffici, che compromettono il vostro buon nome e sono di scandalo ai deboli, e mostrate agli uomini che non cercate una vita facile e oziosa, ma che camminate verso il regno di Dio per la via più faticosa».
In contrario: S. Gregorio [Dial. 2, 1] racconta che S. Benedetto, dopo aver abbandonato la casa e la famiglia, stette per tre anni in una grotta, rifornito dal monaco Romano. E tuttavia, pur essendo valido al lavoro, non si legge che si guadagnasse da vivere con le sue mani. Quindi i religiosi possono vivere lecitamente di elemosine.
Dimostrazione: Ognuno ha diritto a vivere di ciò che gli appartiene, o di ciò che gli è dovuto. Ora, una cosa diventa di qualcuno per la liberalità di un donatore. Quindi i religiosi e i chierici i cui monasteri o chiese sono dotati di rendite derivanti dalla munificenza dei principi, o di altri fedeli, che ne assicurano il sostentamento, possono vivere lecitamente di esse, senza attendere al lavoro manuale. E tuttavia è certo che essi vivono di elemosine. Parimenti quindi, se ai religiosi vengono dati dai fedeli dei beni mobili, essi possono vivere lecitamente di questi: è stolto infatti affermare che uno può ricevere in elemosina dei grandi possedimenti, e non il pane o un po' di danaro. – Siccome però questa beneficenza viene fatta ai religiosi perché essi attendano con più libertà agli atti della religione, di cui gli oblatori vogliono essere partecipi, di conseguenza l'uso di detti beni verrebbe a essere illecito se i religiosi desistessero da questi atti di culto: poiché in tal modo verrebbero a frustrare, per quanto dipende da essi, l'attesa dei benefattori.
Inoltre una cosa può essere dovuta a qualcuno per due motivi. Primo, per la sua necessità, la quale secondo S. Ambrogio [Serm. 81 su Lc 12, 18] rende comune ogni cosa. Perciò i religiosi che sono in necessità possono vivere di elemosina. E tale necessità può derivare: primo, dall'infermità corporale, che impedisce di provvedersi il vitto con il lavoro manuale.

Secondo, dal fatto che il lavoro manuale non è sufficiente a provvedere il vitto. Per cui S.Agostino [De op. monach. 17] afferma che «ai servi di Dio che lavorano con le loro mani non può mancare l'aiuto dei fedeli, affinché non siano oppressi dall'indigenza a motivo di quelle ore che impiegano nell'attendere all'anima, così da non potersi occupare delle faccende materiali».
- Terzo, può derivare dalla condizione precedente, che escludeva l'abitudine al lavoro manuale. Scrive infatti S. Agostino [ib. 21]: «Se essi nel secolo avevano abbondantemente ciò con cui sostentare la vita senza lavorare, e una volta convertitisi a Dio l'hanno distribuito ai poveri, la loro debolezza va creduta e tollerata. Infatti costoro, educati con delicatezza, non sono in grado di reggere al lavoro corporale».
Secondo, una cosa può essere dovuta a una persona come compenso del bene spirituale o temporale che essa compie; S. Paolo [1 Cor 9, 11] infatti scriveva: «Se abbiamo seminato in voi le cose spirituali, è forse gran cosa se raccoglieremo beni materiali ?». E sotto questo aspetto i religiosi in quattro casi possono vivere delle elemosine come di cose loro dovute. Primo, se con l'autorizzazione dei prelati si danno alla predicazione.
Secondo, se sono ministri dell'altare. Poiché, come dice S. Paolo [1 Cor 9, 13 s.], «quelli che attendono all'altare hanno parte dell'altare. Così anche il Signore ha disposto che quelli che annunziano il Vangelo vivano del Vangelo».
E S. Agostino [ib.] scrive: «Se predicano il Vangelo, affermo che hanno diritto a vivere delle offerte dei fedeli; e se sono ministri dell'altare e dispensatori dei sacramenti non usurpano questo diritto, ma rivendicano una loro facoltà ». E questo perché il sacramento dell'altare, ovunque venga amministrato, è un bene comune a tutto il popolo fedele. - Terzo, se attendono allo studio della Sacra Scrittura a vantaggio di tutta la Chiesa. Scriveva infatti S. Girolamo [Contra Vigilant. 13]: «È un costume osservato in Giudea fino a oggi non solo presso di noi, ma anche presso gli ebrei, che quanti meditano giorno e notte la legge del Signore, e non hanno sulla terra altro padre che Dio, siano assistiti dalla beneficenza di tutto il mondo. ». - Quarto, se hanno dato al monastero i beni che avevano, possono vivere delle elemosine che vengono fatte al monastero. Scrive infatti S. Agostino [l. cit. 25]: «A coloro che dopo aver lasciato o distribuito la loro fortuna, grande o piccola, hanno voluto con pia e salutare umiltà essere annoverati tra i poveri di Cristo, la carità fraterna e i beni della comunità devono assicurare il sostentamento. Essi sono da lodare se si dedicano al lavoro manuale. Ma se non si adattano, chi oserebbe costringerli?» «E neppure si deve badare», aggiunge il Santo, «in quali monasteri o in quale regione uno abbia dato ai poveri ciò che aveva: poiché tutti i cristiani non formano che un solo stato».
Se invece vi sono dei religiosi che vogliono vivere delle elemosine date ai poveri senza essere in necessità e senza offrire alcun servizio, questo non è ad essi lecito. Scrive infatti S. Agostino [ib. 22]: «Spesso si consacrano al servizio di Dio con la professione religiosa persone che vengono dalla condizione servile, o dalla vita dei campi, o dal mondo operaio, e delle quali non si sa se siano venute col proposito di servire Dio o con quello di fuggire una vita di sacrificio: esse pretendono di mangiare e di vestirsi senza lavorare, e

di essere onorate da coloro che le avrebbero potute disprezzare e maltrattare. Costoro dunque non possono pretendere la dispensa dal lavoro per la debolezza del corpo: poiché la vita precedente li contraddice». E poco dopo [c. 25] aggiunge: «Se costoro non vogliono lavorare, non mangino. Poiché i ricchi non devono umiliarsi affinché i poveri diventino superbi: non è infatti tollerabile che mentre i senatori diventano laboriosi, gli operai si abbandonino all'ozio; e là dove i padroni dei possessi vengono dopo aver abbandonato ogni cosa, i contadini facciano i delicati».

Analisi delle obiezioni: 1. Quei testi si riferiscono ai momenti di grave necessità, quando altrimenti non è possibile soccorrere i poveri. Infatti allora i religiosi sono tenuti non solo a desistere dall'accettare le elemosine, ma anche a dare per il sostentamento dei poveri i loro beni, se ne posseggono.

2. Ai prelati la predicazione appartiene d'ufficio, ma ai religiosi può competere per delega. Se quindi essi lavorano nel campo del Signore possono anche viverne, secondo le parole di S. Paolo [2 Tm 2, 6]: «L'agricoltore che si affatica deve essere il primo a cogliere i frutti della terra»; e la Glossa [ord.] commenta: «Si tratta del predicatore, che con la zappa della parola di Dio coltiva i cuori degli ascoltatori».

Inoltre possono vivere di elemosina anche quelli che servono i predicatori. Per questo, annotando quel testo di S. Paolo [Rm 15, 27]: «Avendo i pagani partecipato ai loro beni spirituali, sono in debito di rendere un servizio sacro nelle loro necessità materiali», la Glossa [interlin.] spiega: «cioè aiutare i Giudei, i quali da Gerusalemme avevano inviato i predicatori».

Tuttavia ci sono anche altri motivi, come si è visto [nel corpo], per cui si ha il diritto a vivere con le offerte dei fedeli.

3. A parità di condizioni, dare è meglio che ricevere. Tuttavia dare o abbandonare ogni cosa per amore di Cristo per ricevere quel poco che è indispensabile per vivere, è meglio che dare ogni tanto qualcosa ai poveri, come risulta evidente da quanto abbiamo detto sopra [q. 186, a. 3, ad 6].

4. Può essere occasione di peccato ricevere offerte per arricchire, o ricevere il cibo da altri senza motivo e senza necessità. Ma questo non è il caso dei religiosi, come si è visto [nel corpo].

5. Quando la necessità o il motivo per cui certi religiosi vivono di elemosine senza il lavoro manuale è evidente, non i deboli si scandalizzano, ma i malvagi, alla maniera dei Farisei, del cui scandalo non si deve far caso, come insegna il Signore [Mt 15, 14]. Se invece la necessità o il motivo non è evidente, i deboli potrebbero scandalizzarsi: e ciò va evitato. Ma il medesimo scandalo può insorgere anche per quei religiosi che senza lavorare vivono a carico della comunità.

## Articolo 5

C. G., III, c. 135; Quodl., 7, a. 2, ad 5; C. impugn., c. 7

### Se sia lecito ai religiosi mendicare

Pare che ai religiosi non sia lecito mendicare. Infatti:

1. Scrive S. Agostino [De op. monach. 28]: «Il nemico astutissimo ha diffuso un gran numero di ipocriti in vesti monacali a vagabondare per le province»;

e aggiunge: «Tutti chiedono, tutti esigono o le rendite di una lucrosa povertà, o la paga di una santità simulata». Quindi la vita dei religiosi mendicanti è riprovevole.

2. S. Paolo [1 Ts 4, 11 s.] comanda: «Lavorate con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, al fine di condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e di non aver bisogno di nessuno»; e la Glossa [ord.] spiega: «Si deve lavorare e non stare in ozio, poiché ciò è onesto ed è come una luce per gli infedeli: così non desidererete la roba altrui, non chiederete e non prenderete nulla». E a proposito di quel detto di S. Paolo [2 Ts 3, 10]: «Se uno non vuol lavorare », ecc., la Glossa commenta: «Egli vuole che i servi di Dio attendano al lavoro manuale per vivere, affinché dalla povertà non siano costretti a chiedere ». Ma questo è precisamente mendicare. Quindi è illecito mendicare trascurando il lavoro manuale.

3. Ciò che è proibito dalla legge e contrario alla giustizia non può essere conveniente per dei religiosi. Ora, mendicare è proibito dalla legge di Dio, poiché si legge nel Deuteronomio [15, 4]: «Non vi sia tra voi nessuno del tutto indigente e mendicante»; e nei Salmi [36, 25] si dice: «Non ho mai visto il giusto abbandonato, né i suoi figli mendicare il pane». Inoltre la legge civile [Codex 11, 26, 1] punisce i mendicanti validi. Quindi ai religiosi non si addice mendicare.

4. Secondo il Damasceno [De fide orth. 2, 15], «la vergogna riguarda le cose vergognose». Ma S. Ambrogio [De off. 1, 30] scrive che «la vergogna nel chiedere rivela la nobiltà dei natali». Perciò mendicare è un cosa vergognosa. Quindi non si addice ai religiosi.

5. Secondo la volontà del Signore vivere di elemosine spetta specialmente ai predicatori del Vangelo, come sopra [a. 4] si è visto. Ad essi però non spetta di mendicare, poiché la Glossa [ord.] afferma, a commento di un testo di S. Paolo [2 Tm 2, 6]: «L'Apostolo vuol far capire ai predicatori del Vangelo che ricevere il necessario da coloro presso i quali si lavora non è un atto di mendicità, ma un diritto». Quindi ai religiosi non si addice mendicare.

In contrario: È giusto che i religiosi vivano a imitazione di Cristo. Ma Cristo fu mendicante, secondo le parole del Salmo [39, 18]: «Io sono mendico e povero», che la Glossa [ord. di Cassiod.] così commenta: «Cristo dice questo di se stesso nel suo aspetto di servo»; e poco dopo aggiunge: «È mendico chi chiede ad altri, ed è povero chi non basta a se stesso». E in un altro Salmo [69, 6] si legge: «Io sono indigente e povero»; parole che la Glossa [interlin. e ord. di Cassiod.] così spiega: «Io sono indigente, cioè mendicante, e povero, cioè incapace di bastare a me stesso, poiché non ho ricchezze mondane ». E S. Girolamo ammonisce in una sua lettera [cf. Epist. 58]: «Guardati dall'ammassare ricchezze, mentre il tuo Signore», cioè Cristo, «è un mendicante ». Perciò ai religiosi si addice mendicare.

Dimostrazione: Nella mendicità si possono considerare due aspetti. In primo luogo si può considerare l'atto stesso del mendicare, il quale implica una certa abiezione: infatti Pareno i più abbietti fra gli uomini quelli che non soltanto sono poveri, ma sono anche così indigenti da aver bisogno di ricevere dagli altri il proprio sostentamento. E per questo alcuni si prestano virtuosamente

a mendicare per esercitarsi nell'umiltà: come accettano anche ogni altra cosa che implica abiezione quale medicina efficacissima contro la superbia, che vogliono combattere in se stessi, o anche negli altri, con il loro esempio. Come infatti le malattie che derivano da un eccesso di calore sono combattute nel modo più efficace con i rimedi che eccedono in frigidità, così anche l'inclinazione alla superbia viene curata con la massima efficacia mediante le cose che Pareno più abbiette. Da cui l'affermazione del Decreto [di Graz. 2, 33, 3, 2, 1]: «È esercizio di umiltà accettare gli uffici più umili e prestarsi ai servizi più modesti: è così infatti che si può curare il vizio dell'arroganza umana». Per cui S. Girolamo [Epist. 77] loda Fabiola per il fatto che «essa desiderava, dopo aver distribuito per amore di Cristo tutti i suoi beni, vivere di elemosine». Ed è quanto fece appunto S. Alessio il quale, dopo aver rinunziato a tutti i suoi beni per Cristo, godeva di ricevere l'elemosina anche dai suoi schiavi. E di S. Arsenio si legge [Vitae Patrum 5, 6] che ringraziò il Signore di essere stato costretto dalla necessità a chiedere l'elemosina. E in base a ciò per certe gravi colpe si impone per penitenza di andare in pellegrinaggio chiedendo l'elemosina.

– Siccome però l'umiltà, al pari delle altre virtù, non deve mancare di discrezione, nel mendicare per esercizio di umiltà si deve essere così discreti da evitare ogni parvenza di cupidigia o di qualsiasi altro vizio.

In secondo luogo si può considerare nella mendicità ciò che uno acquista col mendicare. E da questo lato uno può essere indotto a mendicare per due motivi. Primo, per il desiderio di acquistare ricchezze o sostentamento senza lavorare. E questa mendicità è illecita. – Secondo, per necessità o per un giusto motivo. Per necessità quando non può procurarsi il sostentamento in altra maniera. Per un giusto motivo invece quando mira a compiere qualcosa di utile che è impossibile compiere senza le elemosine dei fedeli: come quando si chiedono elemosine per la costruzione di un ponte, o di una chiesa, o di qualsiasi altra opera di pubblica utilità; p. es. al fine di aiutare degli studenti perché possano attendere allo studio della sapienza. E in questo senso la mendicità è lecita ai religiosi come ai secolari.

Analisi delle obiezioni: 1. In quel testo S. Agostino parla espressamente di coloro che mendicavano per cupidigia.

2. La prima Glossa parla della mendicità che viene esercitata per cupidigia, come risulta dalle parole dell'Apostolo. – La seconda invece parla di coloro che chiedono il necessario per vivere senza lavorare, e senza rendere alcun servizio. Infatti non vive in ozio chi in qualsiasi modo si rende utile.

3. Quel precetto della legge divina non proibisce di mendicare, ma proibisce ai ricchi di essere così avari da indurre gli altri a mendicare per necessità. – La legge civile poi punisce i mendicanti validi, che non chiedono per un giusto motivo o per necessità.

4. Ci sono due tipi di vergogna: una è di ordine morale, mentre l'altra nasce da un difetto esterno, come ad es. è vergognoso per un uomo essere malato o povero. Ed è così che è vergognosa la mendicità. Perciò essa non ha affinità con la colpa, mentre può averla con l'umiltà, come si è spiegato [nel corpo].

5. I predicatori hanno diritto al sostentamento da parte di coloro ai quali predicano.

Se però essi vogliono chiederlo mendicando, non come cosa dovuta, ma come cosa gratuita, danno prova di un'umiltà più grande.

Articolo 6

Supra, q. 169, a. 1, ad 2; C. impugn., c. 8

Se i religiosi possano usare vesti più vili degli altri

Pare che ai religiosi non sia lecito usare vesti più vili degli altri. Infatti:

1. Come ammonisce S. Paolo, dobbiamo «astenerci da ogni parvenza di male». Ora, la volgarità delle vesti ha parvenza di male. Infatti il Signore [Mt 7, 15] ha detto: «Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi in vesti di pecore». E a commento di quel passo dell'Apocalisse [6, 8]: «Ecco, mi apparve un cavallo verdastro», ecc., la Glossa [ord.] afferma: «Vedendo il diavolo che non riesce a prevalere né con aperte tribolazioni, né con aperte eresie, suscita falsi fratelli, che sotto le vesti della religione si trasformano in cavalli neri e rossi, pervertendo la fede». Quindi i religiosi non devono usare vesti vili.

2. Scrive S. Girolamo [Epist. 52]: «Evita le vesti scure», ossia nere, «come quelle candide. Sono ugualmente da fuggire la ricercatezza e la trasandatezza: poiché la prima sa di mollezza, la seconda di vanagloria». Essendo quindi la vanagloria un peccato più grave della mollezza, è chiaro che i religiosi, chiamati alla perfezione, devono evitare più le vesti vili che quelle preziose.

3. I religiosi devono attendere soprattutto alle opere di penitenza. Ma nelle opere di penitenza, come dice il Signore [Mt 6, 16 s.], non si devono usare segni esterni di tristezza, bensì di letizia: «Quando digiunate, non assumete aria malinconica come gli ipocriti». E aggiunge «Tu invece, quando digiuni, profumati la testa e lavati il volto». Parole che S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 12] così spiega: «A questo proposito si deve notare che può insinuarsi la superbia non solo nello splendore e nella pompa delle cose materiali, ma anche nelle vesti di penitenza: e questa è più pericolosa, inquantoché inganna sotto il pretesto della religione». Quindi è chiaro che i religiosi non devono vestirsi di abiti vili.

In contrario: L'Apostolo [Eb 11, 37] afferma: «Andarono in giro coperti di pelli di pecora e di capra», «come Elia ed altri», aggiunge la Glossa [interlin.]. E nel Decreto [di Graz. 2, 21, 4, 1] si legge: «Siano castigati coloro che deridono quelli che vestono abiti vili e religiosi. Infatti nei tempi antichi tutte le persone consacrate a Dio usavano vesti povere e vili».

Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De doctr. christ. 3, 12], in tutte le cose esterne «non è peccato l'uso, ma l'intenzione di chi ne usa». Ora, per distinguere la natura di tale intenzione si deve notare che l'abito vile e dimesso può essere considerato sotto due aspetti. Primo, in quanto è il segno di una disposizione o di uno stato: poiché, come dice la Scrittura [Sir 19, 27], «il vestito di un uomo rivela quello che egli è». E sotto tale aspetto la povertà dell'abito talora manifesta la tristezza. Infatti le persone che sono nel dolore sogliono vestire dimessamente; come al contrario nei momenti di solennità e di gioia usano vesti più ricercate. Per questo i penitenti usano vesti grossolane, come fece il re [di Ninive], che «si vestì di sacco» [Gn 3, 6]; e Acab, che

«si coprì il corpo col cilicio» [1 Re 21, 27]. – Talora invece è un segno di disprezzo per le ricchezze e per il fasto. Infatti S. Girolamo [Epist. 125] scrive: «La sporcizia delle vesti è segno della purezza dell'anima: la tonaca vile dimostra il disprezzo del mondo. Purché l'animo non si insuperbisca, e la bocca non contraddica l'abito». – E sotto entrambi gli aspetti ai religiosi si addice la grossolanità delle vesti: poiché la vita religiosa è uno stato di penitenza e di disprezzo della gloria mondana.

A manifestare poi questi sentimenti agli altri si può essere spinti da tre motivi. Primo, per procurare la propria umiliazione: come infatti dallo splendore delle vesti l'animo si inorgoglisce, così dalla loro umiltà viene portato a umiliarsi. Per cui parlando del re Acab, che «aveva coperto il suo corpo col cilizio», il Signore [1 Re 21, 29] disse a Elia: «Hai visto come Acab si è umiliato davanti a me?». – Secondo, per dare l'esempio agli altri. Per cui a commento di quel testo evangelico [Mt 3, 4]: «Portava un vestito di peli di cammello», ecc., la Glossa [ord.] afferma: «Colui che predicava la penitenza, vestiva un abito di penitenza». – Terzo, per vanagloria: poiché secondo S. Agostino [cf. ob. 3] «anche nelle vesti di penitenza si può nascondere la superbia». – Perciò usare vesti vili per i due primi motivi è lodevole, mentre farlo per il terzo è peccaminoso.

Inoltre si può considerare l'abito vile e trascurato come dovuto all'avarizia e alla negligenza. E anche in questo caso si tratta di una cosa riprovevole.

Analisi delle obiezioni: 1. La grossolanità delle vesti non ha in se stessa l'apparenza di male, ma piuttosto di bene, in quanto indica disprezzo della gloria mondana. Ed è per questo che i cattivi nascondono la loro malvagità sotto l'umiltà del vestito. Scrive però S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 24] che «le pecore non devono odiare le loro vesti per il fatto che spesso i lupi si nascondono in esse».

2. S. Girolamo parla in quel testo delle vesti misere che sono portate per vanagloria.

3. Secondo l'insegnamento del Signore [Mt 6, 1], gli uomini nel compiere le opere buone non devono fare nulla per apparire. Il che avviene specialmente quando si fa qualcosa di nuovo, o di originale. Da cui le parole del Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 13]: «Chi prega non faccia nulla di originale che attiri l'attenzione della gente, o gridando, o battendosi il petto, o alzando le mani»; poiché la novità attira l'attenzione. Però non ogni novità del genere è riprensibile, potendo essere compiuta o bene o male. Per cui S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 12] scrive che «quando uno volontariamente e non per necessità professa il cristianesimo in modo da attirare l'attenzione della gente con un inusitato squallore e grossolanità delle vesti, si può conoscere dalle altre sue opere se lo fa per disprezzare il lusso superfluo o per ambizione». Ora, è evidente al massimo che non lo fanno per ambizione i religiosi, i quali portano un abito vile come segno della loro professione, che consiste nel disprezzo del mondo.

## QUAESTIO 188
## DE DIFFERENTIA RELIGIONUM

Deinde considerandum est de differentia religionum.
Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum sint diversae religiones, vel una tantum. Secundo, utrum aliqua religio institui possit ad opera vitae activae. Tertio, utrum aliqua religio institui possit ad bella gerenda. Quarto, utrum possit institui aliqua religio ad praedicandum, et huiusmodi opera exercenda. Quinto, utrum possit aliqua religio institui ad studium scientiae. Sexto, utrum religio quae ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea quae ordinatur ad vitam activam. Septimo, utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis. Octavo, utrum religio
solitariorum sit praeferenda religioni in societate viventium.

ARGOMENTO 188
LE DIVERSE FORME DELLA VITA RELIGIOSA
Passiamo ora a esaminare le diverse forme della vita religiosa.
In proposito si pongono otto quesiti: 1. Se ci siano diverse forme di vita religiosa, o una soltanto; 2. Se si possa istituire un ordine religioso per le opere della vita attiva; 3. Se si possa istituire un ordine religioso per la guerra; 4. Se si possa istituire un ordine religioso per la predicazione, o per altri compiti del genere; 5. Se si possa istituire un ordine religioso per lo studio del sapere; 6. Se gli ordini di vita contemplativa siano superiori a quelli di vita attiva; 7. Se il possesso dei beni in comune diminuisca la perfezione di un ordine religioso; 8. Se la vita religiosa dei solitari sia superiore a quella dei cenobiti

Articolo 1
C. impugn., c. 1
Se vi sia una sola forma di vita religiosa
Pare che vi sia una sola forma di vita religiosa. Infatti:
1. In ciò che è totale e perfetto non ci possono essere delle differenze: ed è per questo che esiste un solo primo e sommo bene, come si è visto nella Prima Parte [q. 11, a. 3]. Ora, secondo S. Gregorio [In Ez hom. 20], «quando uno offre a Dio onnipotente tutti i suoi beni, tutta la sua vita e tutto il suo sapere, si ha un olocausto», senza il quale non si concepisce la vita religiosa. Quindi non ci sono vari tipi di vita religiosa, ma ne esiste uno soltanto.
2. Quelle cose che coincidono negli elementi essenziali differiscono tra loro solo in modo accidentale. Ora, nessuna religione manca dei tre voti essenziali allo stato religioso, come si è visto [q. 186, aa. 6, 7]. Quindi le religioni non hanno tra loro differenze specifiche, ma solo accidentali.
3. Lo stato di perfezione, come si è visto [q. 184, a. 5], abbraccia sia i vescovi che i religiosi. Ma l'episcopato è unico dappertutto, senza specie diverse. Scrive infatti S. Girolamo [Epist. 146]: «Dovunque ci sia un vescovo, sia a Roma che a Gubbio, sia a Costantinopoli che a Reggio, egli ha sempre la medesima dignità e l'identico sacerdozio». Quindi per lo stesso motivo si ha un'unica vita religiosa.
4. È dovere della Chiesa eliminare ogni elemento di confusione. Ora, la varietà degli istituti religiosi può arrecare confusione nel popolo cristiano, come dice una Decretale [3, 36, 9]. Perciò Pare che non vi debbano essere

forme diverse di vita religiosa.
In contrario: Nei Salmi [44, 10 Vg] si legge che contribuisce alla bellezza della regina [cioè della Chiesa] l'essere «avvolta in variopinto abbigliamento».
Dimostrazione: Abbiamo già detto [q. 186, a. 7; q. 187, a. 2] che lo stato religioso è un esercizio ordinato a raggiungere la perfezione della carità. Ora, diverse sono le opere di carità alle quali un uomo può dedicarsi; e diverse sono pure le maniere di esercitarvisi. Perciò le forme della vita religiosa si possono distinguere in due modi. Primo, secondo la diversità dei fini a cui sono ordinate: come una religione può essere ordinata a ospitare i pellegrini e un'altra a visitare e a redimere i prigionieri. Secondo, in base alla diversità degli esercizi ascetici: p. es. in una religione il corpo viene castigato con l'astinenza, in un'altra con il lavoro manuale, o con la nudità, o con altre cose del genere. Siccome però «il fine è quanto vi è di principale in ogni cosa» [Arist., Topic. 6, 8], la distinzione derivante dalla diversità dei fini a cui i vari istituti sono ordinati è maggiore di quella impostata sulla diversità delle pratiche ascetiche.
Analisi delle obiezioni: 1. La dedizione totale di se stessi al servizio di Dio è comune a tutte le forme di vita religiosa. E così da questo lato non c'è diversità tra i vari istituti: non avviene cioè che in uno ci si riservi una cosa, e in un altro un'altra. La diversità deriva invece dai diversi compiti secondo i quali si può servire il Signore, e dai vari modi in cui ci si può a ciò disporre.
2. I tre voti essenziali della vita religiosa rientrano nell'esercizio dello stato religioso come le pratiche principali a cui si riducono tutte le altre, secondo quanto abbiamo visto [q. 186, a. 7, ad 2]. Ma all'osservanza di ognuno di essi ciascuno si può disporre in modo diverso: a osservare p. es. il voto di castità ci si può disporre con la solitudine, con l'astinenza, con la vita di comunità e con molti altri mezzi del genere. Perciò è evidente che la concordanza nei tre voti essenziali è compatibile con la diversità degli ordini religiosi, sia per la diversità degli esercizi chiamati ad agevolarne la pratica, sia per la diversità dei fini rispettivi, come si è già spiegato [nel corpo].
3. Rispetto alla perfezione, come si è visto sopra [q. 184, a. 7], il vescovo funge da elemento attivo, mentre i religiosi sono passivi. Ora, anche nel mondo fisico più un agente è superiore più tende all'unità, mentre gli elementi passivi sono molteplici e diversi. È giusto quindi che lo stato episcopale sia unico, e al contrario le forme di vita religiosa siano diverse.
4. La confusione è il contrario della distinzione e dell'ordine. Dalla molteplicità degli ordini religiosi nascerebbe quindi la confusione se ci fossero diversi ordini per il medesimo fine e con gli stessi mezzi, senza utilità e necessità. Così dunque, perché ciò non avvenga, è stato ordinato giustamente che non venga fondato un nuovo ordine senza l'autorizzazione del Sommo Pontefice.

Articolo 2
C. impugn., c. 1
Se sia necessario istituire un ordine religioso per le opere della vita attiva
Pare che non si debba istituire alcun ordine religioso per le opere della vita attiva. Infatti:

1. Tutti gli ordini religiosi appartengono allo stato di perfezione, come si è visto [q. 184, a. 5; q. 186, a. 1]. Ma la perfezione dello stato religioso consiste nella contemplazione di Dio: poiché, secondo Dionigi [De eccl. hier. 6], «essi [i religiosi] devono il loro nome al culto e al servizio di Dio, e alla vita indivisibile e singolare che li unisce alle sante circonvoluzioni», cioè alle contemplazioni, «delle realtà incorruttibili, ossia all'unitarietà di una vita deiforme e alla perfezione dell'amore di Dio». Quindi nessun ordine religioso può essere istituito per le opere della vita attiva.
2. A norma dei Canoni [Decretales 1, 37, 2; 3, 35, 5], «identica è la condizione dei monaci e dei canonici regolari», «i quali ultimi non vanno considerati distinti dai monaci». E lo stesso si dica di tutti gli altri religiosi. Ora, la vita religiosa dei monaci è istituita per la contemplazione: infatti S.Girolamo scriveva al monaco Paolino [Epist. 58]: «Se vuoi essere monaco, come dice il tuo appellativo, cioè solitario, che cosa fai nelle città?». E la stessa cosa viene ripetuta nelle Decretali [1, 9, 10; 3. 31. 18]. Quindi tutti gli ordini religiosi sono ordinati alla vita contemplativa, e nessuno a quella attiva.
3. La vita attiva appartiene al secolo presente. Ora, tutti i religiosi abbandonano il secolo, per cui S. Gregorio [In Ez hom. 20] scrive: «Chi abbandona il secolo presente e fa il bene che può, offre ormai un sacrificio nel deserto, come dopo aver abbandonato l'Egitto». Perciò nessuna religione può essere ordinata alla vita attiva.
In contrario: Nella Scrittura [Gc 1, 27] si legge: «La religione pura e senza macchia, davanti a Dio nostro Padre, è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni». Ma ciò appartiene alla vita attiva. Quindi le religioni possono essere ordinate alla vita attiva.
Dimostrazione: Lo stato religioso, come si è visto [q. 187, a. 2], è ordinato alla perfezione della carità, che abbraccia l'amore di Dio e quello del prossimo. Ora, all'amore di Dio è ordinata direttamente la vita contemplativa, che desidera di attendere a Dio soltanto, mentre all'amore del prossimo è ordinata la vita attiva, che soccorre alle necessità di quest'ultimo. Ma come con la carità si ama il prossimo per amore di Dio, così i favori fatti al prossimo ridondano in ossequio a Dio, come leggiamo nel Vangelo [Mt 25, 40]: «Ciò che avete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me». E così questi favori fatti al prossimo sono talora denominati sacrifici, secondo quelle parole [Eb 13, 16]: «Non scordatevi della beneficenza e di far parte dei vostri beni agli altri, poiché di tali sacrifici il Signore si compiace». E poiché è proprio della religione offrire sacrifici, come sopra [q. 81, a. 1, ad 1; q. 85, a. 3] si è detto, è conveniente che alcune religioni siano ordinate alle opere della vita attiva. Infatti l'Abate Nesteros [Coll. Patrum 14, 4] così distingueva i compiti dei vari istituti religiosi: «Alcuni fissano il loro desiderio nella solitudine dell'eremo e nella purezza del cuore; altri si dedicano alla formazione dei fratelli e alla cura dei monasteri; altri si dilettano nel servizio dell'ospitalità».
Analisi delle obiezioni: 1. «Il culto e il servizio di Dio» si ha anche nelle opere della vita attiva, nelle quali si serve il prossimo per amore di Dio, come si è visto [nel corpo]. E lo stesso si dica della «vita singolare»: non in quanto si evita il consorzio umano, ma in quanto si attende in modo singolare

alle cose riguardanti l'onore di Dio. E quando i religiosi si applicano alle opere della vita attiva per amore di Dio, è chiaro che il loro agire deriva dalla contemplazione delle realtà divine. Per cui non sono privati totalmente dei frutti della vita contemplativa.

2. La condizione dei monaci e di tutti gli altri religiosi è identica rispetto alle cose che sono comuni a tutti gli istituti religiosi: p. es. rispetto alla consacrazione totale al servizio di Dio, all'osservanza dei voti essenziali della vita religiosa e all'astensione dagli affari secolari. La somiglianza non è invece necessaria rispetto alle altre pratiche che sono proprie della professione monastica, e che sono ordinate in modo speciale alla vita contemplativa. Perciò nel canone citato non è scritto semplicemente che «è identica la condizione dei monaci e dei canonici regolari», ma che è identica «nelle cose suddette», ossia nel fatto che «nelle cause giudiziali non possono esercitare l'ufficio di avvocati». E l'altra Decretale citata, dopo aver detto che «i canonici regolari non vanno considerati distinti dai monaci», aggiunge: «Essi però osservano una regola meno rigida» Perciò è evidente che non sono tenuti a tutte le osservanze dei monaci.

3. Ci sono due modi di stare nel secolo: primo, con il corpo; secondo, con l'affetto. Disse infatti il Signore ai suoi discepoli [Gv 15, 19]: «Io vi ho scelti dal mondo»; dopo però [17, 11] egli così pregò il Padre per essi: «Io non sono più nel mondo, essi invece sono nel mondo». Perciò, sebbene i religiosi occupati nelle opere della vita attiva siano nel mondo con il corpo, non sono però in esso con l'affetto dell'anima: poiché sono occupati nelle opere esteriori non per cercare qualcosa nel mondo, ma a onore di Dio; essi infatti, come dice S. Paolo [1 Cor 7, 31], «usano di questo mondo come se non ne usassero». Per cui S. Giacomo [1, 27], dopo aver detto che «la religione pura e senza macchia è soccorrere gli orfani e le vedove», aggiunge: «e conservarsi puri da questo mondo», in modo cioè da non essere trattenuti con l'affetto nelle cose del secolo.

## Articolo 3

Infra, a. 4, ad 2, 5

### Se si possa istituire un ordine religioso per combattere

Pare che nessun ordine religioso possa essere istituito per combattere. Infatti:

1. Tutti gli ordini religiosi appartengono allo stato di perfezione. Ora, nella perfezione della vita cristiana rientra anche il consiglio del Signore [Mt 5, 39]: «Io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi, se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra»; il che è incompatibile con l'ufficio di chi combatte. Quindi nessun ordine religioso può essere istituito per combattere.

2. È più grave la lotta delle battaglie materiali che le liti di parole tra avvocati. Ma ai religiosi è proibita l'avvocatura, come risulta dalla Decretale già citata [a. 2, ob. 2]. Molto meno quindi si può concedere l'istituzione di un ordine religioso per combattere.

3. Lo stato religioso è uno stato di penitenza, come si è visto [q. 186, a. 1, ad 4; q. 187, a. 6]. Ma a norma del diritto [Decr. di Graz. 2, 33, 3, 5, 3] ai

penitenti è proibita la vita militare: «È assolutamente contrario alle leggi ecclesiastiche tornare alla milizia del secolo dopo aver fatto penitenza». Quindi nessun ordine religioso può essere istituito con un compito militare.
4. Nessuna religione può essere istituita per qualcosa di ingiusto. Ora, secondo S. Isidoro [Etym. 18, 1], «la guerra giusta è quella che viene combattuta per ordine dell'imperatore». Siccome dunque i religiosi sono persone private, è chiaro che ad essi non è lecito fare guerre. Quindi non si può istituire un ordine religioso per tale scopo.
In contrario: Scrive S. Agostino [Epist. 189]: «Non credere che tra la gente d'armi non ci sia nessuno che sia accetto a Dio. Tra costoro c'era anche il santo re Davide, a cui il Signore rese una grande testimonianza». Ora, gli istituti religiosi vengono fondati per rendere gli uomini accetti a Dio. Perciò nulla impedisce che ne venga istituito qualcuno per combattere.
Dimostrazione: Un ordine religioso può essere istituito, come si è detto [a. prec.], non solo per le opere della vita contemplativa, ma anche per quelle della vita attiva, in quanto sono a soccorso del prossimo e a onore di Dio; non invece in quanto servono a salvaguardare un bene mondano. Ora, l'ufficio di soldato può essere ordinato a soccorso del prossimo, e non solo quanto alle persone private, ma anche quanto alla difesa di tutto lo stato. Si legge infatti di Giuda Maccabeo [1 Mac 3, 2 s.] che «combatteva con letizia le battaglie di Israele, e accrebbe la gloria del suo popolo». Inoltre tale ufficio può essere ordinato al servizio della religione: infatti Giuda [ib., v. 21] ebbe a dire: «Noi combattiamo per la nostra vita e le nostre leggi»; e suo fratello Simone [ib. 13, 3]: «Voi sapete bene quante battaglie abbiamo sostenute, io, i miei fratelli e la casa di mio padre per le leggi e per il santuario». Perciò è conveniente che si possano istituire degli ordini religiosi per combattere, non a difesa dei beni mondani, ma del culto di Dio e del bene pubblico; oppure dei poveri e degli oppressi, secondo le parole del Salmo [81, 4]: «Salvate il debole e l'indigente, liberatelo dalla mano degli empi».
Analisi delle obiezioni: 1. Si può non resistere al male in due modi. Primo, perdonando l'ingiuria personalmente subita. E ciò può rientrare nella perfezione, quando è opportuno farlo per il bene degli altri. - Secondo, tollerando senza reagire alle ingiurie subite da altri. E questa è un'imperfezione, o anche un peccato, se uno è in grado di resistere a chi arreca l'ingiuria. Da cui le parole di S. Ambrogio [De off. 1, 27]: «La fortezza che in guerra difende la patria dagli stranieri, e in tempo di pace difende i deboli, o salva i familiari dai briganti, è la perfezione della giustizia». Come anche il Signore [Lc 6, 30] ha detto: «Non rivendicare ciò che è tuo»; e tuttavia se uno non rivendicasse la roba degli altri quando ha il dovere di farlo, commetterebbe un peccato. Un uomo infatti è da lodarsi se elargisce ciò che è suo, non già se dona la roba altrui. Molto meno poi va trascurato ciò che appartiene a Dio: poiché secondo il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 5] «è una grave empietà non preoccuparsi delle ingiurie fatte a Dio».
2. L'ufficio di avvocato svolto per un fine mondano è incompatibile con la vita religiosa, ma non è incompatibile se è esercitato per ordine dei superiori a favore del proprio monastero, come si legge in quella stessa Decretale;

oppure in difesa dei poveri e delle vedove, secondo le parole del Decreto [di Graz. 1, 88, 1]: «Il Santo Concilio ordina che d'ora in poi nessun chierico possa avere l'amministrazione dei fondi o immischiarsi negli affari secolari se non per la tutela degli orfani», ecc. Allo stesso modo dunque è incompatibile con la vita religiosa il portare le armi per un fine mondano, ma non è incompatibile il farlo in ossequio a Dio.

3. Ai penitenti viene proibita la vita militare secolare, ma la vita militare in ossequio a Dio è persino imposta a qualcuno come penitenza: come è evidente nel caso di coloro a cui viene imposto di prendere le armi in soccorso della Terra Santa.

4. Un ordine religioso viene istituito per combattere non nel senso che i religiosi possano fare le guerre a proprio arbitrio, ma solo con l'autorità dei principi, o della Chiesa.

## Articolo 4

### C. impugn., c. 4

### Se si possa istituire un ordine religioso per predicare o per ascoltare le confessioni

Pare che non si possa istituire un ordine religioso per predicare o per ascoltare le confessioni. Infatti:

1. Nel Decreto [di Graz. 2, 7, 7, 45] si legge: «La vita dei monaci indica col nome stesso sottomissione e tirocinio, non già insegnamento, presidenza o guida degli altri»; e lo stesso si dica degli altri religiosi. Ora, predicare e confessare è guidare o istruire gli altri. Quindi non si può istituire un ordine religioso per queste incombenze .

2. Il fine che un ordine religioso si propone deve essere sommamente appropriato alla vita religiosa, come si è notato [a. 1]. Ma le funzioni suddette non sono proprie dei religiosi, bensì dei prelati. Quindi non si può istituire un ordine religioso per tali funzioni.

In contrario: L'abate Nesteros [Coll. Patrum 14, 4], parlando delle diverse forme di vita religiosa, affermava: «Alcuni col preferire la cura degli infermi, altri applicandosi alla protezione dei miseri e degli oppressi, altri consacrandosi all'insegnamento o all'elemosina a favore dei poveri, fiorirono per la loro carità e pietà fra gli uomini più grandi». Come quindi si può istituire un ordine religioso per la cura degli infermi, così lo si può anche istituire per insegnare al popolo con la predicazione, e per altre opere del genere.

Dimostrazione: Come si è già visto [a. 2], è una cosa buona istituire degli ordini religiosi per le opere della vita attiva, in quanto queste sono ordinate al bene del prossimo e alla conservazione del culto di Dio. Ora, il bene del prossimo si procura più con le opere che servono alla salvezza spirituale dell'anima che con quelle ordinate a soccorrere le necessità del corpo, essendo i beni spirituali superiori a quelli corporali: sopra [q. 32, a. 3] infatti abbiamo detto che l'elemosina spirituale è superiore a quella materiale. Inoltre ciò è più connesso con l'onore di Dio, al quale «nessun crificio è più accetto che lo zelo delle anime», come dice S. Gregorio [In Ez hom. 12]. Infine è una cosa più eccellente difendere i fedeli dagli errori degli eretici e dalle tentazioni

diaboliche con le armi spirituali piuttosto che custodire il popolo fedele con le armi corporali. Perciò è sommamente conveniente istituire una religione per predicare, e per le altre opere riguardanti la salvezza delle anime.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi agisce in virtù di un altro opera in qualità di strumento. Infatti il ministro è come «uno strumento animato», secondo il Filosofo [Polit. 1, 2]. Perciò predicare o compiere altri ministeri con l'autorizzazione dei vescovi non passa i limiti del «tirocinio», o della «sottomissione », che sono propri del religioso.
2. Come gli ordini militari non vengono istituiti per fare la guerra di propria autorità, ma con l'autorità dei principi o della Chiesa, che sono in ciò competenti, così anche gli ordini religiosi istituiti per predicare e per ascoltare le confessioni non pretendono di farlo con la propria autorità, ma con l'autorità dei prelati superiori e inferiori, che ne sono incaricati d'ufficio. Perciò è proprio di questi religiosi aiutare i prelati in tale ministero.
3. A tali religiosi i vescovi non concedono che chiunque possa predicare o ascoltare le confessioni indifferentemente, ma secondo il criterio di coloro che presiedono a queste religioni; oppure secondo le restrizioni imposte dai vescovi stessi.
4. Il popolo fedele non è tenuto a prestare il sostentamento per dovere di giustizia se non ai prelati ordinari, i quali ricevono per questo le decime, le offerte dei fedeli e le altre rendite ecclesiastiche. Se dunque ci sono alcuni che offrono ai fedeli i suddetti ministeri gratuitamente senza esigere da essi il sostentamento, i fedeli non sono gravati per questo: poiché possono liberamente ricompensare con un aiuto materiale, al quale pur non essendo tenuti da un dovere di giustizia, sono tuttavia obbligati per un dovere di carità; però non in modo «da sollevare gli altri mettendo in ristrettezza se stessi», come direbbe S. Paolo [2 Cor 8, 13]. – Se però non si trovasse nessuno che offre gratuitamente questi ministeri, allora i prelati ordinari, qualora non bastassero da soli, sarebbero obbligati a cercare dei collaboratori idonei, ai quali essi stessi dovrebbero provvedere il sostentamento.
5. Non solo i parroci, ma tutti i chierici di ordine inferiore che aiutano i vescovi nel loro ufficio occupano il posto dei settantadue discepoli. Nel Vangelo infatti non si legge che il Signore assegnò ai settantadue discepoli delle parrocchie, ma piuttosto che «li inviò a due a due davanti a sé in ogni città e luogo dove stava per recarsi». Ora, fu opportuno che oltre ai prelati ordinari venissero assunti per tali ministeri anche degli altri: sia a motivo del numero dei fedeli, sia per la obiezioni di trovare delle persone sufficienti per ogni gruppo. Come anche gli ordini militari nacquero per la mancanza di principi secolari capaci di resistere agli infedeli in certe terre.

Articolo 5
C. impugn., c. 11
Se si possa istituire un ordine religioso per lo studio
Pare che non sia lecito istituire un ordine religioso per lo studio. Infatti:
1. Il Salmista [70, 15 Vg] dichiara: «Per non aver conosciuto le lettere, entrerò nelle potenze del Signore», «cioè nelle virtù cristiane», spiega la

Glossa [interlin.]. Ma ai religiosi interessano soprattutto le virtù cristiane. Quindi non spetta ad essi darsi allo studio delle lettere.
2. Ciò che è causa di dissensi non si addice a dei religiosi che sono raccolti nell'unità della pace. Ora, lo studio introduce i dissensi: per cui tra i filosofi è nata la diversità delle sètte. E S.Girolamo [In Tt 1, 5] scrive: «Prima che per istigazione del diavolo sorgessero dissidi [studia] nella religione, e che si dicesse nel popolo cristiano: Io sono di Paolo, io di Apollo, io di Cefa», ecc. Quindi nessun ordine religioso può essere istituito per lo studio.
3. La professione della fede cristiana deve essere diversa dalla professione dei gentili. Ma presso i gentili alcuni facevano professione di filosofia. E anche adesso alcuni secolari sono detti professori di questa o quella scienza. Quindi lo studio delle lettere non si addice ai religiosi.
In contrario: S. Girolamo [Epist. 53, 9] così invita Paolino a studiare nello stato monastico: «Apprendiamo sulla terra quella scienza che in noi durerà anche nel cielo». E continua dicendo: «Tutto ciò che cercherai di conoscere, mi sforzerò di apprenderlo con te».
Dimostrazione: Un ordine religioso può essere istituito per la vita attiva e per la vita contemplativa, come si è visto [aa. 2, 3]. Ora, tra le opere della vita attiva le principali sono quelle direttamente ordinate alla salvezza delle anime, come la predicazione e altri compiti del genere [a. prec.]. Perciò lo studio delle lettere si addice alla vita religiosa per tre motivi. Primo, per le esigenze della vita contemplativa, alla quale lo studio può essere di aiuto in due maniere. In primo luogo direttamente, quale coefficiente della contemplazione: cioè in quanto illumina l'intelletto. Infatti la vita contemplativa di cui parliamo è ordinata principalmente alla considerazione delle realtà divine, come si è già notato [q. 180, a. 4], e in questa l'uomo può essere guidato dallo studio. Per cui nei Salmi [1, 2] si dice a lode del giusto che «la sua legge medita giorno e notte». E altrove [Sir 39, 1] è detto: «Egli indaga la sapienza di tutti gli antichi, e si dedica allo studio delle profezie». – In secondo luogo lo studio delle lettere aiuta indirettamente la vita contemplativa togliendo i suoi pericoli, cioè gli errori in cui cadono spesso durante la contemplazione delle realtà divine coloro che ignorano la Scrittura: nelle Conferenze dei Padri [10, 3], p. es., si legge che l'abate Serapione per la sua ingenuità cadde nell'errore degli Antropomorfisti, i quali pensano che Dio abbia la forma di un uomo. E S. Gregorio [Mor. 6, 37] afferma che «alcuni, passando nella contemplazione i limiti delle loro capacità, cadono in errori perversi; e mentre trascurano di farsi umili discepoli della verità, diventano maestri di errore».
Da cui le parole del Savio [Qo 2, 3]: «Ho pensato di privare il mio corpo del vino per sollevare la mia anima alla sapienza, e per evitare la stoltezza».
Secondo, lo studio delle lettere è necessario a quegli ordini religiosi che sono istituiti per predicare e per altri ministeri del genere. Per cui l'Apostolo [Tt 1, 9], parlando del vescovo, al quale per ufficio sono affidate queste incombenze, scriveva: «Sia attaccato alla dottrina sicura secondo l'insegnamento avuto, perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare coloro che contraddicono». – E non si oppone a ciò il fatto che gli

Apostoli furono mandati a predicare senza avere studiato: poiché, come nota S. Girolamo [Epist. 53], «ad essi lo Spirito Santo suggeriva quello che ad altri può dare lo studio e la meditazione quotidiana della legge».
Terzo, lo studio delle lettere si addice alla vita religiosa per quello che è comune a tutti gli istituti. Esso infatti serve a evitare l'insolenza della carne. Da cui l'esortazione di S. Girolamo al monaco Rustico [Epist. 125]: «Ama lo studio della Scrittura, e non amerai i vizi della carne». Lo studio infatti distrae l'animo dai pensieri impuri, e con la sua fatica macera il corpo, secondo quelle parole [Sir 31, 1]: «Le veglie oneste consumano le carni». – Inoltre esso serve a eliminare la cupidigia delle ricchezze. Il Savio infatti diceva [Sap 7, 8]: «Stimai un nulla la ricchezza a confronto della sapienza». E nel primo libro dei Maccabei [12, 9] si legge: «Noi però non abbiamo alcun bisogno di tali cose», cioè dei beni esterni, «avendo a conforto le scritture sacre che sono nelle nostre mani».
Lo studio serve infine anche a insegnare l'obbedienza. Da cui le parole di S.Agostino [De op. monach. 17]: «Che perversità è mai questa, di volersi applicare alla lettura [di cose] a cui non si vuole ubbidire?».
È quindi evidente che si può istituire un ordine religioso per attendere allo studio delle lettere.
Analisi delle obiezioni: 1. La Glossa [ord. di Agost. e di Beda] applica il testo alla lettera dell'antica legge, di cui l'Apostolo [2 Cor 3, 6] dichiara: «La lettera uccide». Perciò «non conoscere le lettere» equivale a non approvare la circoncisione in senso letterale e tutte le altre osservanze carnali.
2. Lo studio è ordinato alla scienza, la quale senza la carità «gonfia» [1 Cor 8, 1], e quindi crea dissensi, secondo le parole dei Proverbi [13, 10]: «Tra i superbi ci sono sempre contese»; ma se è con la carità, allora la scienza «edifica» [1 Cor 8, 1] e produce la concordia. Per cui l'Apostolo, dopo aver detto ai Corinzi [1 Cor 1, 5]: «In lui siete stati arricchiti di tutti i doni, quelli della parola e quelli della scienza», aggiunge [v. 10]: «Siate tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi». – Però S. Girolamo in quel testo non parla degli studi delle lettere, ma di quel gusto della disputa che gli eretici e gli scismatici introdussero nella religione cristiana.
3. I filosofi professavano lo studio delle lettere con attenzione alle scienze profane, mentre ai religiosi si addice di attendere principalmente allo studio della «dottrina secondo la pietà», come dice S. Paolo [Tt 1, 1]. Attendere infatti ad altri studi non appartiene ai religiosi, la cui vita è dedicata totalmente al culto di Dio, se non in quanto tali studi sono ordinati alle scienze sacre. Da cui le parole di S. Agostino [De musica 6, 17]: «Non potendo noi disinteressarci di quelli che gli eretici ingannano con la suggestione del sapere, ci attardiamo a esaminare anche queste loro vie. Il che non oseremmo fare se non avessimo visto che lo hanno fatto tanti ottimi figli della Chiesa, spinti dalla stessa necessità di confutare gli eretici».

Articolo 6
C. impugn., c. 1
Se gli ordini religiosi di vita contemplativa siano superiori

a quelli di vita attiva

Pare che gli ordini di vita contemplativa non siano superiori a quelli di vita attiva. Infatti:

1. In una Decretale [3, 31, 18] si legge: «Come un bene maggiore va preferito a un bene minore, così l'utilità pubblica è preferibile all'utilità privata: e in questo caso l'insegnamento è superiore al silenzio, la sollecitudine alla contemplazione e il travaglio al riposo». Ora, l'eccellenza di un ordine religioso si desume dalla superiorità dei bene a cui è ordinato. Quindi gli istituti religiosi ordinati alla vita attiva sono superiori a quelli ordinati alla vita contemplativa.

2. Tutte le religioni, come si è visto [aa. 1, 2; q. 186, a. 7; q. 187, a. 2], sono ordinate alla perfezione della carità. Ma a commento di quel testo di S. Paolo [Eb 12, 4]: «Non avete ancora resistito fino al sangue», la Glossa [P. Lomb.] afferma: «In questa vita non c'è una carità più perfetta di quella dei santi martiri, i quali lottarono fino al sangue contro il peccato». Ora, combattere fino al sangue è proprio degli ordini religiosi militari, che sono di vita attiva. Quindi gli ordini di vita attiva sono quelli più eccellenti.

3. Un ordine è tanto più perfetto quanto più austere sono le sue osservanze. Ma nulla impedisce che una religione di vita attiva sia di osservanza più rigida di quelle di vita contemplativa, e quindi superiore ad esse.

In contrario: Il Signore [Lc 10, 42] afferma che «la parte migliore» è quella di Maria, in cui viene raffigurata la vita contemplativa.

Dimostrazione: La distinzione degli ordini religiosi viene desunta principalmente dal fine, come si è detto [a. 1], e secondariamente dalle pratiche ascetiche. E poiché una cosa non può dirsi superiore a un'altra se non per ciò in cui si distingue da essa, così la superiorità di una religione sull'altra va desunta principalmente dal fine, e secondariamente dagli esercizi particolari. Il confronto però non è della stessa specie: poiché il confronto che si basa sul fine, il quale viene ricercato per se stesso, è assoluto, mentre il confronto che si basa sulle pratiche ascetiche è relativo, poiché queste non valgono per se stesse, ma in rapporto al fine. Perciò gli istituti religiosi più eccellenti sono quelli ordinati a un fine assolutamente parlando più alto: o perché è un bene maggiore, o perché è ordinato a un numero più grande di beni. Se invece il fine è identico, allora un ordine è superiore all'altro in modo secondario non in base al numero delle pratiche ascetiche, ma in base alla maggiore efficacia di esse per raggiungere il fine. Infatti le Conferenze dei Padri [2, 2] riferiscono l'affermazione di S. Antonio, il quale preferiva la discrezione ai digiuni, alle veglie e a tutte le altre austerità, poiché con essa uno modera tutte queste cose. Così dunque si deve notare che le opere della vita attiva sono di due generi.

Le une derivano dalla pienezza della contemplazione, come l'insegnamento e la predicazione. Per cui anche S. Gregorio [In Ez hom. 5] affermava che le parole della Scrittura [Sal 145, 7]: «Diffondono il ricordo della tua bontà immensa», «si riferiscono ai perfetti che tornano dalla contemplazione». E ciò è da preferirsi alla semplice contemplazione. Come infatti illuminare è più che risplendere soltanto, così comunicare agli altri le verità contemplate è più che contemplare soltanto. – Ci sono invece altre opere della vita attiva

che consistono totalmente in occupazioni esterne: come fare elemosine, ricevere i pellegrini e altre cose del genere. E queste sono inferiori alla contemplazione, salvo forse nei casi di necessità, come sopra [q. 182, a. 1] si è visto.
Così dunque il primo posto fra gli istituti religiosi spetta a quelli che sono ordinati all'insegnamento e alla predicazione. I quali sono inoltre i più vicini alla perfezione dei vescovi: come anche negli altri esseri «l'infimo del grado superiore viene a toccare ciò che è sommo nel grado inferiore», secondo l'insegnamento di Dionigi [De div. nom. 7, 3]. – Il secondo posto spetta invece agli ordini consacrati alla contemplazione. – Il terzo infine a quelli che si dedicano alle occupazioni esteriori.
La superiorità poi di un ordine sull'altro in ciascuno dei tre gradi suddetti può essere desunta dal valore degli atti del medesimo genere: come tra le opere della vita attiva redimere i prigionieri vale più che ospitare i pellegrini; e nelle opere della vita contemplativa la preghiera è superiore allo studio. Inoltre la superiorità può essere desunta dalla pluralità dei compiti, oppure dall'avere leggi più adatte per raggiungere il fine prestabilito.
Analisi delle obiezioni: 1. La Decretale citata parla della vita attiva in quanto è ordinata alla salvezza delle anime.
2. Gli ordini militari sono ordinati per loro natura più a spargere il sangue dei nemici che a spargere il proprio sangue, il che costituisce invece la prerogativa dei martiri. Tuttavia nulla impedisce che questi religiosi in qualche caso conseguano il merito del martirio, e quindi siano superiori agli altri religiosi: come anche le opere della vita attiva sono talora da preferirsi alla contemplazione.
3. L'austerità delle osservanze non è la cosa che più vale nella vita religiosa, come dice S.Antonio [l. cit. nel corpo]. In Isaia [58, 5] infatti si legge: «È forse questo il digiuno che io bramo: che l'uomo affligga per tutto il giorno l'anima sua?». Tale austerità viene tuttavia considerata necessaria nella vita religiosa per mortificare la carne; facendola però senza discrezione può essere pericolosa, come nota S. Antonio [l. cit.]. Perciò un ordine non è superiore per il fatto che ha osservanze più austere, ma per il fatto che le sue osservanze sono ordinate con maggiore discrezione al fine prestabilito. Come per la continenza è più efficace la mortificazione della carne ottenuta con la fame e con la sete mediante la privazione del cibo e della bevanda che non quella ottenuta con la nudità e col freddo mediante la privazione delle vesti; o anche con il lavoro manuale.

## Articolo 7

C. G., III, c. 135; Contra Retr., cc. 15, 16

### Se il possedere in comune diminuisca la perfezione di un ordine religioso

Pare che il possedere in comune diminuisca la perfezione di un ordine religioso. Infatti:
1. Il Signore [Mt 19, 21] ha detto: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri», dal che si rileva che la privazione delle ricchezze rientra nella perfezione della vita cristiana. Ma quelli che possiedono in comune non sono privi di ricchezze. Quindi essi non raggiungono la perfezione della vita cristiana.

2. La perfezione dei consigli evangelici esige che l'uomo sia libero dalle preoccupazioni del mondo, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 7, 32] a proposito della verginità: «Io vorrei vedervi senza preoccupazioni». Ma il fatto che dei religiosi si riservino qualcosa per il futuro rientra nelle preoccupazioni della vita presente, che il Signore [Mt 6, 34] ha proibito ai suoi discepoli dicendo: «Non vi preoccupate per il domani». Quindi avere qualcosa in comune diminuisce la perfezione della vita cristiana.

3. I beni comuni appartengono in qualche modo ai singoli membri della comunità. Per cui S.Girolamo [Epist. 60] affermava di certuni: «Sono più ricchi da monaci di quanto non lo fossero da secolari; con il Cristo povero possiedono più di quanto avevano col diavolo ricco; la Chiesa piange dei ricchi che il mondo aveva prima conservato mendichi». Ora, il possesso personale delle ricchezze deroga alla perfezione della vita religiosa. Quindi vi deroga anche il possesso dei beni in comune.

4. S. Gregorio [Dial. 3, 14] narra di un santo monaco di nome Isacco il quale, «geloso della sua povertà, ai discepoli che lo pregavano umilmente di accettare per l'uso del monastero i beni che erano offerti, rispose: "Il monaco che cerca sulla terra dei possessi non è un monaco"». E si riferiva ai beni in comune, offerti per l'uso del monastero. Perciò possedere qualcosa in comune distrugge la perfezione della vita religiosa.

5. Il Signore [Mt 10, 9 s.] ha dato le norme della perfezione religiosa ai suoi discepoli in questi termini: «Non procuratevi oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture, né bisaccia da viaggio»: con le quali parole, secondo S. Girolamo [In Mt 1], «egli condanna quei filosofi che il popolo chiamava Portabisaccia, i quali mentre disprezzavano il mondo e ritenevano un nulla tutte le cose, portavano con sé la propria dispensa». Quindi riservarsi qualcosa, o come bene proprio o come bene in comune, deroga alla perfezione della vita religiosa.

In contrario: Il Decreto [di Graz. 2, 12, 1, 13] riporta queste parole di S.Prospero [Pomerio, De vita contempl. 2, 9]: «È evidente che la perfezione esige l'abbandono dei beni propri; essa invece è compatibile con il possesso dei beni della Chiesa, che sono beni comuni».

Dimostrazione: La perfezione, come si è visto [q. 184, a. 3, ad 1; q. 185, a. 6, ad 1], non consiste essenzialmente nella povertà, ma nel seguire Cristo, secondo le parole di S. Girolamo [In Mt 3, su 19, 27]: «Poiché non basta abbandonare ogni cosa, Pietro aggiunge ciò che costituisce la perfezione: "E ti abbiamo seguito"». La povertà dunque è un mezzo o esercizio per giungere alla perfezione. Da cui le parole dell'abate Mosé, riferite dalle Conferenze dei Padri [1, 7]: «I digiuni, le veglie, la meditazione delle Scritture, la nudità e la privazione di tutti i beni non sono la perfezione, ma mezzi di perfezione».

Ora, la privazione di tutti i beni, cioè la povertà, è un mezzo di perfezione in quanto con l'eliminazione delle ricchezze vengono tolti alcuni impedimenti della carità. E questi sono principalmente tre. Il primo è la preoccupazione che accompagna le ricchezze. Da cui l'affermazione del Signore [Mt 13, 22]: «Il seme caduto tra le spine è colui che ascolta la parola, ma la preoccupazione del mondo e l'inganno della ricchezza soffocano la parola». – Il secondo è

l'amore delle ricchezze, il quale cresce col possederle. Scrive infatti S.Girolamo [In Mt 3, su 19, 23]: «Poiché le ricchezze possedute difficilmente sono disprezzate, il Signore disse non che "è impossibile", ma che "è difficile per un ricco entrare nel regno dei cieli"». – Il terzo ostacolo è la vanagloria e l'orgoglio che nascono dalle ricchezze, secondo le parole del Salmo [48, 7]: «Essi confidano nella loro forza, si vantano della loro grande ricchezza».

Dei tre ostacoli dunque il primo non è mai del tutto separabile dalle ricchezze, siano esse grandi o piccole: poiché è inevitabile che l'uomo in qualche modo sia preoccupato di acquistare o di conservare i beni esterni. Ma se questi beni esterni non sono cercati e posseduti che in piccola quantità, quanto basta al semplice sostentamento, tale preoccupazione non ostacola l'uomo in modo rilevante, per cui neppure è incompatibile con la perfezione della vita cristiana. Infatti il Signore non condanna qualsiasi preoccupazione, ma quella esagerata e dannosa. Per cui nel commentare quel passo evangelico [Mt 6, 25]: «Per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete», ecc., S. Agostino [De op. monach. 26] afferma: «Non dice di non procurare queste cose per quanto la necessità lo richiede, ma di non mirare a queste cose e a non agire per esse nella predicazione del Vangelo». Il possesso invece di abbondanti ricchezze implica una preoccupazione più grande, che distoglie e impedisce gravemente l'animo umano dall'attendere totalmente al servizio di Dio. – Gli altri due ostacoli poi, cioè l'amore delle ricchezze e l'orgoglio o la vanagloria per esse, non accompagnano se non le grandi ricchezze.

Tuttavia c'è una grande differenza tra il possedere le ricchezze, piccole o grandi, in proprio, e il possederle in comune. Poiché la sollecitudine circa le proprie ricchezze appartiene all'amore privato, con cui uno ama se stesso temporalmente, mentre la sollecitudine per le cose comuni fa parte dell'amore di carità, che «non cerca il proprio interesse» [1 Cor 13, 5], ma attende al bene comune.

Essendo dunque la vita religiosa ordinata alla perfezione della carità, che consiste nell'«amore di Dio fino al disprezzo di sé» [Agost., De civ. Dei 14, 28], è chiaro che il possedere qualcosa in proprio è incompatibile con la perfezione religiosa. Invece la sollecitudine per i beni comuni può appartenere alla carità: sebbene anch'essa possa impedire degli atti più perfetti di carità, come la contemplazione di Dio o l'istruzione del prossimo.

Da ciò si dimostra quindi che possedere abbondanti ricchezze in comune, sia di beni mobili che di beni immobili, è un ostacolo alla perfezione, sebbene non la escluda totalmente. Il possedere invece dei beni esterni in comune, sia mobili che immobili, nella misura sufficiente al semplice sostentamento non impedisce la perfezione della vita religiosa, se si considera la povertà in rapporto al fine comune a tutti gli ordini religiosi, che è il dedicarsi al servizio di Dio.

Se poi si considera la povertà in rapporto al fine specifico di ciascun istituto, allora, presupposto tale fine, la povertà più confacente potrà essere maggiore o minore: e ciascun ordine sarà più perfetto in materia di povertà quanto più la povertà sarà proporzionata al suo fine. Ora, è evidente che per le opere esterne della vita attiva l'uomo ha bisogno di molti beni esterni, mentre per la contemplazione si richiedono poche cose. Scrive infatti il Filosofo [Ethic.

10, 8] che «per le azioni c'è bisogno di molte cose, e tanto più numerose quanto più le azioni sono importanti e di valore; invece chi contempla non ha bisogno di nessuna di queste cose per la sua attività», ma solo del necessario, mentre il resto «è di ostacolo alla contemplazione».
Così dunque risulta evidente che un ordine religioso ordinato alle opere della vita attiva, p. es. a combattere gli infedeli o a ospitare i pellegrini, sarebbe imperfetto se mancasse di beni comuni. Invece gli ordini religiosi ordinati alla vita contemplativa sono tanto più perfetti quanto più la povertà fa diminuire in essi la sollecitudine per le cose temporali. E la sollecitudine per le cose temporali è tanto più intollerabile quanto più grande è la sollecitudine che un ordine religioso richiede per le realtà spirituali. Ora, è evidente che richiede maggiore sollecitudine per le realtà spirituali un ordine religioso istituito per contemplare e per trasmettere ad altri le verità contemplate mediante l'insegnamento e la predicazione che non un ordine istituito per la sola contemplazione. Perciò un tale ordine richiede una povertà che implichi il minimo di sollecitudine.
È evidente poi che la minima sollecitudine si ha nel conservare le sole cose necessarie per l'uso, procurate a tempo opportuno. Perciò ai tre gradi degli ordini religiosi sopra descritti corrispondono tre gradi di povertà. Agli istituti ordinati alle opere della vita attiva si addice di avere l'abbondanza delle ricchezze possedute in comune. – A quelli ordinati alla vita contemplativa si addice invece il possesso moderato dei beni: a meno che tali religiosi non siano tenuti a esercitare l'ospitalità e ad assistere i poveri, o da se stessi o per mezzo di altri.
A quelli infine che sono ordinati a comunicare agli altri la verità contemplata si addice la massima libertà dalle sollecitudini dei beni esterni. E ciò viene ottenuto conservando lo stretto necessario alla vita, procurato a tempo opportuno. E ciò fu insegnato dal Signore, iniziatore della povertà, mediante il suo esempio: egli infatti aveva la borsa, affidata a Giuda, in cui venivano riposte le offerte a lui fatte, come riferisce il Vangelo [Gv 12, 6; 13, 29]. – Né fanno obiezioni quelle parole di S. Girolamo [In Mt 3, su 17, 26]: «Se uno volesse obiettare: Come mai Giuda poteva avere del danaro nella sua borsa? rispondiamo: Perché il Signore aveva ritenuto ingiusto impiegare per sé il danaro dei poveri», cioè pagando il tributo. Poiché tra quei poveri i primi erano i suoi discepoli, per le cui necessità veniva speso il danaro della borsa di Cristo. Nel Vangelo [Gv 4, 8] infatti si legge che «i discepoli erano andati in città a far provvista di cibi»; e altrove [Gv 13, 29] si dice che i discepoli «pensavano che, tenendo Giuda la cassa, Gesù gli avesse detto: Compra quello che ci occorre per la festa; oppure che dovesse dare qualcosa ai poveri».
Dal che si rileva che conservare il danaro, o altri beni in comune, per il sostentamento dei religiosi dell'istituto o degli altri poveri, è conforme alla perfezione insegnata da Cristo con il suo esempio. Del resto anche i discepoli, dai quali hanno preso origine tutte le forme di vita religiosa, dopo la risurrezione [del Signore] conservavano il prezzo dei campi venduti, e «lo distribuivano secondo il bisogno di ciascuno» [At 2, 45].
Analisi delle obiezioni: 1. Da quelle parole del Signore, come sopra

[q. 184, a. 3, ad 1] si è visto, non deriva che la povertà sia essa stessa la perfezione, ma che è un mezzo di perfezione, e precisamente il minore fra i tre mezzi principali, secondo le spiegazioni date [q. 186, a. 8]: infatti il voto di castità è superiore a quello di povertà, e il voto di obbedienza è superiore a entrambi. E poiché i mezzi non sono cercati per se stessi, ma per il fine, una cosa non è migliore in proporzione alla bontà del mezzo, ma nella misura in cui questo è meglio proporzionato al fine: come il medico più capace di guarire non è quello che dà le dosi più forti di medicina, ma quello che dà la medicina meglio proporzionata alla malattia. Perciò non è detto che un ordine religioso sia tanto più perfetto quanto più è rigoroso nella povertà, ma nella misura in cui la sua povertà è meglio proporzionata al fine comune e a quello suo particolare.

E anche se il rigore della povertà rendesse un ordine religioso più perfetto in quanto più povero, non lo renderebbe però più perfetto in senso assoluto. Poiché un altro ordine potrebbe essergli superiore nella continenza e nell'obbedienza, e così sarebbe superiore in senso assoluto: poiché chi eccelle nelle cose più importanti è più perfetto in senso assoluto.

2. Le parole del Signore: «Non vi preoccupate per il domani» non intendono proibire ogni provvigione per il futuro. Ciò infatti sarebbe pericoloso, notava S. Antonio [Coll. Patrum 2, 2], ricordando come «i monaci che si erano privati di tutto, al punto di non riservarsi né il vitto di un giorno, né un solo danaro», o che facevano altre cose del genere, «si siano visti ben presto così ingannati da non poter portare a termine felicemente l'opera intrapresa».

E come dice S. Agostino [De op. monach. 23], se le parole del Signore: «Non vi preoccupate per il domani» dovessero essere intese nel senso di non conservare nulla per il domani, «non potrebbero essere osservate da quelli che si appartano per molti giorni da tutti gli uomini, vivendo tutti assorti intensamente nella preghiera». E aggiunge: «O bisognerà forse dire che più essi sono santi, meno assomigliano agli uccelli?». E poco dopo [c. 24]: «Se poi si volessero costringere in forza del Vangelo a non serbare nulla per il domani, potrebbero rispondere: Perché dunque il Signore stesso ebbe una borsa dove riponeva il danaro delle offerte? Perché i santi Padri furono provvisti di grano tanto tempo prima che venisse la carestia? E perché gli Apostoli provvidero del necessario i santi nella loro indigenza?».

Perciò la frase: «Non vi preoccupate per il domani», secondo S. Girolamo [In Mt 1], va intesa così: «Basta pensare al momento presente, lasciando al Signore le incertezze del futuro». E secondo il Crisostomo [Op. imperf. in Mt hom. 16]: «Basta il travaglio che ti è imposto per l'acquisto del necessario; non ti tormentare per il superfluo». – S. Agostino [De serm. Dom. in monte 2, 17] poi la spiega così: «Quando facciamo qualcosa di buono, non pensiamo ai beni temporali, indicati dal domani, ma ai beni eterni».

3. Le parole di S. Girolamo valgono nel caso di ricchezze sovrabbondanti ritenute come proprie, e per il cui abuso i singoli membri della comunità si insuperbiscono e vivono nel lusso. Ma ciò non avviene nel caso di ricchezze moderate conservate in comune per il solo sostentamento necessario a ciascuno: poiché la conservazione dei beni fatta in comune è giustificata dalla

necessità che i singoli hanno di usarne come persone private.
4. Il monaco Isacco ricusò di ricevere i possessi perché temeva che in tal modo si giungesse alle ricchezze superflue, che sono un ostacolo alla perfezione religiosa. Aggiunge infatti S. Gregorio: «Egli temeva di perdere la tranquillità della sua povertà come i ricchi avari temono di perdere le ricchezze periture». Non si legge però che egli abbia ricusato di conservare qualcosa per il necessario sostentamento.
5. Il pane, il vino e altre cose del genere sono ricchezze naturali, come spiega il Filosofo [Polit. 1, 3], mentre il danaro è una ricchezza artificiale. E per questo alcuni filosofi ricusavano l'uso del danaro, servendosi invece degli altri beni, come per vivere una vita più conforme alla natura. E così S. Girolamo, con le parole del Signore il quale proibisce l'una e l'altra cosa, dimostra che è lo stesso possedere il danaro e possedere i beni necessari alla vita. – Tuttavia il Signore non proibì a tutti di conservare tali cose, ma proibì solo di portarle per via a quelli che erano mandati a predicare.
D'altra parte noi abbiamo già visto sopra [q. 185, a. 6, ad 2; I-II, q. 108, a. 2, ad 3] come vadano intese queste parole del Signore.

Articolo 8
Se la vita religiosa dei cenobiti sia più perfetta della vita dei solitari
Pare che la vita religiosa dei cenobiti sia più perfetta della vita dei solitari.
Infatti:
1. Nella Scrittura [Qo 4, 9] si legge: «Meglio essere in due che uno solo, perché due hanno un migliore compenso nella fatica». Perciò la vita religiosa vissuta in comunità è più perfetta.
2. Nel Vangelo [Mt 18, 20] si legge: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro«. Ora, non ci può essere nulla di superiore all'amicizia cristiana. Perciò vivere in comunità è meglio che condurre una vita solitaria.
3. Tra i voti religiosi quello più eccellente è il voto di obbedienza; e l'umiltà è quanto vi è di più gradito a Dio. Ma l'obbedienza e l'umiltà si osservano maggiormente nella vita comune che nella solitudine. Scrive infatti S. Girolamo [Epist. 125, 9]: «Nella solitudine subentra subito la superbia: uno dorme quando vuole, e fa quello che vuole». Così invece egli istruisce chi vive in comunità [ib., n. 15]: «Non fare quello che vuoi: mangia come ti è comandato, prendi quel che ti danno, sottomettiti a chi non vuoi, servi i confratelli, temi il superiore del monastero come Dio stesso, amalo come un padre». Quindi la vita religiosa dei cenobiti è più perfetta di quella dei solitari.
4. Il Signore [Lc 11, 33] ha affermato: «Nessuno accende una lucerna e la mette in luogo nascosto, o sotto il moggio». Ma i solitari sono in luoghi nascosti, senza alcuna utilità per gli uomini. Quindi la loro vita religiosa non è quella più perfetta.
5. Ciò che è contrario alla natura umana non può appartenere alla perfezione della virtù. Ora, «l'uomo è per natura un animale socievole», come dice il Filosofo [Polit. 1, 1]. Quindi condurre una vita solitaria non è una cosa più perfetta che vivere una vita di comunità.

In contrario: S. Agostino [De op. monach. 23] insegna che «sono più santi coloro che, separati dagli uomini, non permettono ad alcuno di avvicinarli, dedicandosi interamente alla preghiera».
Dimostrazione: La solitudine, come anche la povertà, non costituisce l'essenza della perfezione, ma è un mezzo per raggiungerla: per cui l'Abate Mosé, come si legge nelle Conferenze dei Padri [1, 7], diceva che «la solitudine va cercata per la purezza del cuore», al pari dei digiuni e di altre cose del genere. Ora, è evidente che la solitudine non è un mezzo adatto per l'azione, bensì per la contemplazione, secondo le parole di Osea [2, 14]: «La condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore». Essa quindi non si addice agli istituti che sono ordinati alle opere della vita attiva, sia corporali che spirituali: a meno che non la si cerchi per un certo tempo, sull'esempio di Cristo il quale, come dice il Vangelo [Lc 6, 12], «se ne andò sulla montagna a pregare e passò la notte in orazione». Essa è invece adatta per gli istituti ordinati alla contemplazione.
Si deve però notare che un solitario deve essere autosufficiente. E tale è solo «colui al quale non manca nulla»: il che significa perfezione [Phys. 3, 6]. Perciò la solitudine si addice al contemplativo che ha ormai raggiunto la perfezione. Il che può avvenire in due modi.
Primo, per il solo dono di Dio: come è evidente nel caso di S. Giovanni Battista, il quale fu «pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre», cosicché sin da fanciullo «viveva in regioni deserte», come riferisce S. Luca [1, 15. 80]. – Secondo, mediante l'esercizio della virtù, come accenna S. Paolo [Eb 5, 14]: «Il nutrimento solido è per gli uomini fatti, quelli che hanno le facoltà esercitate a distinguere il buono dal cattivo». Ora, in tale esercizio l'uomo viene aiutato dalla compagnia degli altri in due modi.
Primo, nell'ordine intellettivo, venendo istruito nell'oggetto da contemplare. Da cui le parole di S. Girolamo [Epist. 125, 9] al monaco Rustico: «Desidero che tu abbia una santa compagnia, e che non impari da te stesso». Secondo, nell'ordine affettivo, reprimendo cioè i cattivi sentimenti grazie all'esempio e alla correzione altrui; poiché, come dice S. Gregorio [Mor. 30, 23] commentando quel testo [Gb 39, 6 Vg]: «A cui diedi una dimora nella solitudine »: «A che serve la solitudine del corpo se manca la solitudine del cuore?».
Quindi per esercitarsi nella perfezione è necessaria la vita cenobitica, mentre la solitudine è indicata per chi è già perfetto. Scrive infatti S. Girolamo [l. prox cit.]: «Non intendo affatto restringere la vita solitaria, che ho sempre lodata, ma voglio che escano dall'esercitazione dei monasteri dei soldati che non si lasciano spaventare dai primi assalti, avendo dato per lungo tempo dei saggi della propria condotta».
Come dunque chi è perfetto è superiore a chi si esercita per raggiungere la perfezione, così la vita dei solitari, debitamente abbracciata, è superiore alla vita cenobitica. Se però questa vita viene abbracciata senza preparazione, allora è pericolosissima: a meno che la grazia divina non supplisca a quanto altri ottengono con l'esercizio, come avvenne nel caso di S. Antonio e di S.Benedetto.
Analisi delle obiezioni: 1. Salomone mostra che è meglio essere in due che in uno a motivo dell'aiuto che l'uno può ricevere dall'altro «per risollevarsi,

rianimarsi o riscaldarsi» spiritualmente [l. cit. nell'ob., vv. 10 s. Vg].
Ma di questo aiuto quelli che hanno già raggiunto la perfezione non hanno più bisogno.
2. Scrive l'Apostolo S. Giovanni [1 Gv 4, 16]: «Chi sta nell'amore dimora in Dio, e Dio dimora in lui». Come quindi Cristo sta in mezzo a quelli che sono uniti tra loro mediante l'amore del prossimo, così «abita nel cuore» [Ef 3, 17] di colui che mediante l'amore di Dio attende alla divina contemplazione.
3. L'obbedienza attuale è indispensabile a coloro che hanno bisogno di esercitarsi nell'acquisto della perfezione sotto la direzione di altri. Ma quelli che sono già perfetti sono «mossi dallo Spirito Santo» [Rm 8, 14] con tanta efficacia da non avere bisogno dell'obbedienza attuale. Essi però hanno l'obbedienza come predisposizione d'animo.
4. Come dice S. Agostino [De civ. Dei 19, 19], «uno non può mai essere impedito di dedicarsi allo studio della verità, che è un lodevole riposo». Che invece uno «venga posto sul candelabro» [cf. l. cit. nell'ob.] non spetta a lui, ma ai suoi superiori. «E se questo peso non viene imposto, si deve attendere alla contemplazione della verità», per la quale è indicatissima la solitudine. Quelli pertanto che fanno vita solitaria sono molto utili all'umanità. Scrive infatti in proposito S.Agostino [De mor. Eccl. 1, 31]: «Contenti solo dell'acqua e del pane, che è loro fornito a intervalli regolari, abitano le terre più deserte, godendosi il colloquio con Dio, al quale hanno aderito con animo puro. Ad alcuni Pare che essi abbiano abbandonato le cose umane più del necessario, non riuscendo a capire quanto il loro spirito ci aiuti con la preghiera, e la loro vita con l'esempio, anche se non ci è concesso di vederne il corpo».
5. Un uomo può vivere nella solitudine per due motivi. Primo, perché non sopporta la società umana per la ferocia dell'animo: e ciò è bestiale. Secondo, perché è totalmente immerso nelle cose di Dio: e ciò è al disopra dell'umano. Per questo il Filosofo [Polit. 1, 1] afferma che «colui che si apparta dalla società o è una bestia o è un dio», cioè un uomo divino.

## QUAESTIO 189
## DE INGRESSU RELIGIONIS

Deinde considerandum est de ingressu religionis.
Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum illi qui non sunt exercitati in observantia praeceptorum,
debeant religionem ingredi. Secundo, utrum liceat aliquos voto obligare ad religionis ingressum. Tertio, utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere. Quarto, utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere. Quinto, utrum pueri sint recipiendi in religione. Sexto, utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi a religionis
ingressu. Septimo, utrum presbyteri curati vel archidiaconi possint ad religionem transire octavo, utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam. Nono, utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum. Decimo, utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.

## ARGOMENTO 189
## L'ENTRATA IN RELIGIONE

Veniamo ora a considerare l'entrata in religione.

Sull'argomento si pongono dieci quesiti: 1. Se possano entrare in religione quelli che non si sono esercitati nell'osservanza dei comandamenti; 2. Se sia lecito obbligarsi con voto a entrare in religione; 3. Se quelli che si sono obbligati con voto a entrare in religione siano tenuti a osservarlo; 4. Se chi ha fatto voto di entrare in religione sia tenuto a restarvi per sempre; 5. Se nella vita religiosa si possano accettare dei fanciulli; 6. Se per aiutare i genitori alcuni debbano essere distolti dalla vita religiosa; 7. Se i parroci e gli arcidiaconi possano entrare nella vita religiosa; 8. Se sia lecito passare da un ordine religioso a un altro; 9. Se uno possa indurre altri a entrare in religione; 10. Se sia necessaria una lunga deliberazione con i parenti e con gli amici per entrare in religione.

### Articolo 1

Quodl., 4, q. 12, a. 1; Contra Retr., cc. 2 sqq.

**Se in religione debbano entrare solo quelli che si sono esercitati nell'osservanza dei comandamenti**

Pare che in religione debbano entrare solo quelli che si sono esercitati nell'osservanza dei comandamenti. Infatti:

1. Il Signore [Mt 19, 20] diede il consiglio della perfezione a un giovane che aveva affermato di avere osservato i comandamenti «fin dalla sua giovinezza ». Ora, tutte le forme di vita religiosa hanno avuto principio da Cristo. Quindi non si devono accettare in religione se non quelli che si sono già esercitati nell'osservare i comandamenti.

2. Scrive S. Gregorio [In Ez hom. 15]: «Nessuno di colpo arriva al sommo, ma tutti nella virtù cominciano dalle cose piccole per arrivare alle grandi». Ora, le cose grandi sono i consigli, che costituiscono la perfezione, mentre le cose piccole sono i comandamenti, che costituiscono l'onestà ordinaria. Non si devono quindi ammettere in religione per osservare i consigli se non quanti si sono già esercitati nei comandamenti.

3. Lo stato religioso ha nella Chiesa una certa superiorità, come anche gli ordini sacri. Ma secondo S. Gregorio [Decr. di Graz. 2, 48, 2] «si deve ascendere agli ordini per gradi: poiché cerca di cadere chi, trascurando i gradi intermedi, vuole raggiungere la cima scavalcando i dirupi. Sappiamo infatti che non si può appoggiare il peso del soffitto sui muri freschi di un fabbricato se prima questi non si sono disseccati e induriti: perché non accada che crollino assieme a tutto l'edificio». Quindi non si deve entrare in religione se prima non ci si è esercitati nell'osservanza dei precetti.

4. A proposito di quel testo dei Salmi [130, 2]: «Come un bimbo svezzato in braccio a sua madre», la Glossa [ord.] afferma: «In primo luogo siamo concepiti nel seno della madre Chiesa, quando siamo istruiti nei rudimenti della fede; quindi siamo partoriti, quando siamo rigenerati col battesimo; siamo poi come portati sulle braccia della Chiesa e da essa allattati, quando dopo il battesimo siamo formati nelle opere buone e, nutriti con il latte

della dottrina spirituale, ci sviluppiamo fino a che grandicelli passiamo dal latte materno alla mensa paterna: cioè dalla dottrina elementare in cui si afferma che il Verbo si è fatto carne al Verbo del Padre che in principio era presso Dio». E poco dopo continua: «I battezzati di fresco nel Sabato Santo sono come portati in braccio e allattati dalla Chiesa fino a Pentecoste, e in questo tempo non viene prescritto nulla di difficile: non si digiuna, non ci si alza di notte. Dopo invece, confermati dallo Spirito Paraclito, come bambini slattati, cominciamo a digiunare e a osservare altre cose difficili. Molti però pervertono questo ordine, come gli eretici e gli scismatici, staccandosi dal latte prima del tempo: per cui muoiono». Ora, quelli che entrano in religione o inducono altri a entrarvi prima dell'osservanza dei comandamenti pervertono anch'essi quest'ordine. Quindi costoro sono eretici o scismatici.

5. Si deve passare da ciò che è anteriore a ciò che è posteriore. Ora, i comandamenti vengono prima dei consigli, essendo più generali, per cui sono presupposti ai consigli, mentre non è vero l'inverso: infatti chiunque osserva i consigli osserva anche i precetti, ma non viceversa. Siccome dunque l'ordine giusto è quello che passa da ciò che è anteriore a ciò che è posteriore, ne viene di conseguenza che uno non deve passare a praticare i consigli nella vita religiosa senza avere prima osservato i comandamenti.

In contrario: Il Signore chiamò all'osservanza dei consigli il pubblicano Matteo, il quale non aveva praticato i comandamenti: si legge infatti nel Vangelo [Lc 5, 28] che «egli, abbandonata ogni cosa, lo seguì». Quindi non è necessario che uno si eserciti nella pratica dei comandamenti prima di passare alla perfezione dei consigli .

Dimostrazione: Come si è già spiegato [q. 186, a. 1, ad 4; aa. 2, 7; q. 188, a. 1], lo stato religioso è un esercizio spirituale per raggiungere la perfezione della carità, che viene ottenuta eliminando con le osservanze della vita religiosa gli ostacoli alla carità perfetta. Questi infatti legano gli affetti dell'uomo alle cose terrene. Ora, questo legame alle cose della terra non solo impedisce la perfezione della carità, ma fa perdere talora la carità stessa, quando l'uomo volgendosi disordinatamente alle cose del mondo si allontana dal bene incommutabile col peccato mortale. È evidente quindi che le osservanze della vita religiosa, come tolgono gli ostacoli alla carità perfetta, così eliminano anche le occasioni di peccato: è chiaro infatti che il digiuno, le veglie, l'obbedienza e altre simili cose allontanano l'uomo dai peccati di gola, di lussuria e da qualsiasi altro peccato. Perciò entrare in religione è vantaggioso non solo per chi ha praticato i comandamenti, per raggiungere una maggiore perfezione, ma anche per chi non li ha praticati, per evitare più facilmente i peccati e raggiungere la perfezione.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Girolamo [In Mt 3, su 19, 20] commenta: «Quel giovane nel dire: "Ho osservato tutte queste cose fin dalla mia giovinezza" non disse la verità. Se infatti avesse compiuto ciò che è imposto dal comandamento: "Amerai il prossimo tuo come te stesso", perché udendo poi quelle parole: "Va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri", se ne andò rattristato?».

Si deve però intendere che egli non disse la verità rispetto all'osservanza perfetta

di questo comandamento. Infatti Origene [In Mt 8] riferisce che «nel Vangelo secondo gli Ebrei, dopo che il Signore gli ebbe detto: "Va', vendi quanto possiedi", il giovane ricco cominciò a grattarsi la testa. E il Signore gli domandò: "Come puoi dire: Ho adempiuto la legge e i profeti? Nella legge sta scritto: "Ama il prossimo tuo come te stesso"; ed ecco che molti dei tuoi fratelli, figli di Abramo, sono coperti di sozzura e muoiono di fame, mentre la tua casa è piena di molte ricchezze, e nulla da essa esce per loro". Per questo il Signore rimproverandolo gli disse: "Se vuoi essere perfetto", ecc. È impossibile infatti adempiere il comandamento: "Ama il prossimo tuo come te stesso" e insieme essere ricchi; e soprattutto avere così grandi possedimenti ». – Il che va inteso dell'adempimento perfetto di questo precetto.

Poiché era vero che egli aveva osservato i comandamenti, però in modo imperfetto e comune. La perfezione consiste infatti principalmente, come si è visto sopra [q. 184, a. 3], nell'osservanza dei precetti della carità.

Perciò il Signore, per dimostrare che la perfezione dei consigli è utile sia agli innocenti che ai peccatori, non chiamò soltanto il giovane innocente, ma anche il peccatore Matteo [Mt 9, 9]. Questi però corrispose alla chiamata, a differenza del giovane [Mt 19, 22]: poiché alla vita religiosa si convertono più facilmente i peccatori che non quanti presumono della loro innocenza, ai quali il Signore [Mt 21, 31] disse: «I pubblicani e le prostitute vi passano avanti nel regno di Dio».

2. Di infimo e di sommo si può parlare in tre sensi diversi. Primo, in rapporto alla stessa persona. E allora è evidente che «nessuno di colpo arriva al sommo», poichè ogni persona virtuosa progredisce per tutto il tempo della vita, per giungere al sommo. – Secondo, in rapporto ai vari stati. E in questo senso non è necessario che chi vuole giungere a uno stato superiore inizi da quello più basso: come non è necessario che chi vuole essere chierico si eserciti prima nella vita laicale. – Terzo, in rapporto a persone diverse. E allora è evidente che uno può iniziare non solo da uno stato superiore, ma anche da un grado di santità più alto del grado sommo a cui un altro è giunto con tutta la sua vita. Scrive infatti S. Gregorio [Dial. 2, 1]: «Tutti sanno da quale grado di perfezione S. Benedetto abbia iniziato da fanciullo la sua vita di santità».

3. Come sopra [q. 184, aa. 6, 8] si è detto, gli ordini sacri presuppongono la santità, mentre lo stato religioso è un esercizio per raggiungerla. Perciò il peso degli ordini va appoggiato su mura già disseccate e assodate dalla santità, mentre il peso della vita religiosa mira a disseccare le mura, cioè gli uomini, dall'umore dei vizi.

4. Evidentemente la Glossa parla qui dell'ordine da seguire nell'insegnamento, che deve procedere dal più facile al più difficile. Perciò quando dice che gli eretici e gli scismatici pervertono quest'ordine, è chiaro dal contesto che si riferisce all'insegnamento. Essa infatti continua: «Il Salmista afferma di averlo osservato», l'ordine suddetto, «legandosi con uno scongiuro, come se dicesse: "Non sono stato umile solo nelle altre cose, ma anche nel sapere. Poiché umilmente prima mi nutrii di latte, cioè del Verbo fatto carne, per poi crescere e cibarmi del pane degli angeli, cioè del Verbo che era in principio

presso Dio"».
L'esempio poi dei neo-battezzati ai quali non viene imposto il digiuno fino a Pentecoste dimostra che i neofiti non vanno obbligati alle cose difficili fino a che non siano mossi interiormente dallo Spirito Santo ad assumersi tali cose difficili di spontanea volontà. Per cui anche la Chiesa indice il digiuno dopo Pentecoste, cioè dopo la discesa dello Spirito Santo. Ora lo Spirito Santo, come dice S. Ambrogio [In Lc 1, su 1, 15], «non è impedito né dall'età, né dalla morte, né dal seno materno». E S. Gregorio [In Evang. hom. 30] afferma: «Esso discende su un fanciullo che suona la cetra e ne fa un salmista, scende su un bambino austero e ne fa un giudice degli anziani». E aggiunge: «Per insegnare egli non ha bisogno di tempo: non appena tocca un'anima, subito le insegna tutto ciò che vuole». Nell'Ecclesiaste [Qo 8, 8] poi si legge che «non è in potere dell'uomo trattenere lo Spirito». E l'Apostolo [1 Ts 5, 19] ammonisce: «Non spegnete lo Spirito». Negli Atti [7, 51] infine si legge questo rimprovero contro certuni: «Voi sempre opponete resistenza allo Spirito Santo».
5. Tra i precetti alcuni sono principali, e sono il fine sia dei precetti che dei consigli: vale a dire i precetti della carità. E ad essi sono ordinati i consigli non in quanto indispensabili alla loro osservanza, ma per una loro più perfetta osservanza. Gli altri precetti o comandamenti secondari sono invece ordinati ai precetti della carità in quanto indispensabili alla loro osservanza.
Così dunque la perfetta osservanza dei precetti della carità intenzionalmente precede i consigli, cronologicamente però spesso li segue. Questo infatti è l'ordine del fine rispetto ai mezzi. - Invece l'osservanza ordinaria dei precetti della carità e degli altri comandamenti sta ai consigli come un dato più comune sta a un dato più particolare: poiché l'osservanza dei comandamenti può stare senza i consigli, ma non viceversa. Così dunque l'osservanza ordinaria dei comandamenti precede i consigli in ordine di natura, ma non necessariamente in ordine di tempo, poiché una cosa non può sussistere in un dato genere prima di essere in una delle sue specie. - Però l'osservanza dei precetti senza i consigli è ordinata all'osservanza dei precetti con i consigli come una specie meno perfetta è ordinata a una più perfetta: come l'animale irrazionale è ordinato a quello razionale. Ora, ciò che è perfetto per natura è superiore a ciò che è imperfetto: «la natura» infatti, secondo Boezio [De consol. 3, 10], «prende inizio dalle cose perfette». Tuttavia non è necessario che [in ordine di tempo] prima si osservino i precetti senza i consigli, e poi con i consigli: come non è necessario che uno prima di essere un uomo sia un asino, e che prima di essere vergine sia coniugato. Parimenti non è necessario che uno prima di entrare in religione osservi i comandamenti nella vita del secolo: specialmente perché la vita del secolo non predispone alla perfezione dello stato religioso, ma anzi le è di ostacolo.

Articolo 2
Supra, q. 88, a. 9; Quodl., 3, q. 5, a. 1; 4, q. 12, a. 1;
Contra Retr., cc. 11, 12, 13
Se uno si possa obbligare con voto a entrare in religione

Pare che nessuno debba obbligarsi con voto a entrare in religione. Infatti:
1. Alla religione ci si lega mediante i voti fatti nella professione. Ora, prima della professione si concede un anno di prova, sia stando alla Regola [58] di S. Benedetto, sia stando al decreto di Innocenzo IV, il quale anzi proibisce di legarsi a un ordine religioso con la professione prima che sia finito l'anno di prova. Meno che mai quindi devono obbligarsi alla vita religiosa quelli che ancora sono nel secolo.
2. S. Gregorio [Decr. di Graz. 1, 45, 5] afferma che gli ebrei «non con la forza, bensì in tutta libertà devono essere persuasi a convertirsi». Ma adempiere ciò che si è promesso con voto è una necessità. Quindi nessuno deve essere obbligato a entrare in religione.
3. Nessuno deve offrire ad altri occasione di rovina: infatti nell'Esodo [21, 33 s.] si legge: «Quando un uomo lascia una cisterna aperta, se vi cade un bue o un asino, il proprietario della cisterna deve dare l'indennizzo». Ora, capita spesso che qualcuno, per essersi obbligato con voto alla vita religiosa, cada nella disperazione e in vari peccati. Quindi nessuno deve obbligarsi con voto a entrare nella vita religiosa.
In contrario: Nei Salmi [75, 12] si legge: «Fate voti al Signore vostro Dio e adempiteli»; e la Glossa spiega che «ci sono dei voti individuali, come la castità, la verginità e simili: ora, la Scrittura invita a fare questi voti». Ma la Sacra Scrittura non invita se non a cose migliori. Quindi è meglio che uno si obblighi con voto a entrare in religione.
Dimostrazione: Come si è già detto parlando del voto [q. 88, a. 6], una stessa opera, se è fatta per adempiere un voto, ha più valore che se è fatta senza di esso. Sia perché il voto è un atto della virtù di religione, che tra le virtù ha una certa eccellenza, sia perché il voto rafforza la volontà umana nel compimento del bene: e come un peccato è più grave se deriva da una volontà ostinata nel male, così un'opera buona ha più valore se deriva da una volontà confermata nel bene mediante un voto. Perciò obbligarsi con voto a entrare in religione è di per sé una cosa lodevole.
Analisi delle obiezioni: 1. Ci sono due tipi di voti riguardanti la vita religiosa. Il primo è il voto solenne che costituisce monaci o frati di un dato ordine, il quale prende il nome di professione. E tale voto deve essere preceduto dall'anno di prova, come dimostra l'obiezione. – Il secondo è invece un voto semplice, con il quale non si diventa monaci o religiosi, ma ci si obbliga soltanto a entrare nella vita religiosa. E prima di questo voto non è necessario un anno di prova.
2. Quel testo di S. Gregorio si riferisce alla violenza vera e propria. Invece la necessità che nasce dall'obbligo del voto non è una necessità assoluta, ma una necessità condizionata, cioè rispetto al fine: nel senso cioè che dopo il voto uno non può raggiungere il fine della salvezza senza adempiere il voto. Ora, questa necessità non va evitata: anzi, stando a S. Agostino [Epist. 127], «è beata questa necessità che ci solleva a cose migliori».
3. Fare voto di entrare in religione è fortificare la volontà nel bene. Quindi di per sé ciò non dà all'uomo occasione di rovina, ma è piuttosto una salvaguardia. Il fatto poi che uno trasgredendo il voto pecchi più gravemente non infirma

la bontà del voto: come non infirma la bontà del battesimo il fatto che dopo il battesimo uno pecchi più gravemente.

Articolo 3

Supra, q. 88, a. 3, ad 2; In 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 4, sol. 1, ad 6; Quodl., 3, q. 5, a. 2

Se chi si è obbligato con voto a entrare in religione sia tenuto a entrarvi

Pare che chi si è obbligato con voto a entrare nella vita religiosa non sia tenuto a entrarvi. Infatti:

1. Nel Decreto [di Graz. 2, 17, 2, 1] si legge: «Il prete Consaldo, colpito da malattia, ha promesso di farsi monaco; tuttavia egli non si è offerto ad alcun monastero e a nessun abate, e non ha sottoscritto alcuna promessa, ma solo ha rinunziato in mano di un avvocato al proprio beneficio. Dopo la malattia egli rifiuta di farsi monaco». E più in basso, ecco la Analisi: «Decretiamo che il prete suddetto ritenga pacificamente il suo beneficio e la sua chiesa». Ora, ciò non sarebbe ammissibile se egli fosse tenuto a entrare in religione. Quindi non si è tenuti a osservare il voto fatto di entrare in religione.

2. Nessuno è tenuto a fare ciò che non è in suo potere. Ma entrare in religione non è in potere di colui che vi aspira, poiché richiede il consenso di chi deve riceverlo. Perciò uno non è tenuto ad adempiere il voto con cui si è obbligato a entrare in religione.

3. Non si può impedire con un voto meno utile un voto più utile. Ora, adempiendo il voto di entrare in religione si viene a impedire il voto di prendere la Croce in difesa della Terra Santa: il quale è più utile, poiché con esso si ottiene la remissione di tutti i peccati. Quindi il voto di entrare in religione non è strettamente obbligatorio.

In contrario: Nella Scrittura [Qo 5, 3] si legge: «Quando hai fatto un voto a Dio, non indugiare a soddisfarlo, poiché egli non ama la promessa infedele e stolta». E commentando quel testo dei Salmi [75, 12]: «Fate voti al Signore vostro Dio e adempiteli», la Glossa [P. Lomb.] ammonisce: «Fare un voto è semplicemente consigliato; ma quando lo si è fatto si esige rigorosamente che si stia alla promessa».

Dimostrazione: Il voto, come si è già visto in precedenza [q. 88, a. 1], è una promessa fatta a Dio di cose riguardanti il suo servizio. Ora, come nota S. Gregorio [cf. Innocenzo I, Epist: 2 ad Victricium Episc. Rotomag., c. 14, n. 16], «se i contratti fatti in buona fede tra uomini non possono essere sciolti per alcun motivo, in che modo si potrà mancare senza castigo a una promessa fatta a Dio ?». Perciò si è tenuti rigorosamente ad adempiere i voti fatti, purché si tratti di cose riguardanti Dio. Ora, è evidente che l'entrata in religione riguarda soprattutto Dio: poiché con essa uno si consacra totalmente al divino servizio, come sopra [q. 186, a. 1] si è visto. Quindi chi si obbliga a entrare in religione è tenuto a entrarvi nel modo in cui intende obbligarsi mediante il voto: cosicché se uno intende obbligarsi in modo assoluto è tenuto a entrarvi quanto prima, una volta cessati gli impedimenti; se invece obbliga a farlo dopo un certo tempo, o a una data condizione, allora è tenuto a entrare in religione allo scadere del tempo o al verificarsi della condizione.

Analisi delle obiezioni: 1. Il prete suddetto non aveva fatto i voti solenni,

ma un voto semplice. Quindi non era diventato monaco, così da essere obbligato per legge a vivere in monastero e ad abbandonare la parrocchia. Però in coscienza egli avrebbe dovuto abbandonare ogni cosa ed entrare in religione. Infatti in una Decretale [3, 34, 10] si consigliava al vescovo di Grenoble, il quale aveva ricevuto l'episcopato dopo aver fatto il voto di entrare in religione e senza averlo adempiuto, che «per acquietare la sua coscienza lasciasse il governo della diocesi e adempisse il voto fatto all'Altissimo».

2. Come si è già visto nel trattare del voto [q. 88, a. 3, ad 2], chi si è obbligato con voto a entrare in un dato ordine è tenuto a fare tutto il possibile per entrarvi. E se ha inteso obbligarsi puramente e semplicemente alla vita religiosa, se non viene ricevuto in un ordine è tenuto a rivolgersi a un altro. Se invece ha inteso obbligarsi a entrare solo in un ordine determinato, è tenuto soltanto a ciò che ha promesso.

3. I voti religiosi, essendo perpetui, sono superiori al voto di andare in Terra Santa, che è solo temporaneo. Da cui le parole di Alessandro III [Decretales 3, 34, 4]: «Chi muta un servizio temporaneo con l'osservanza perpetua della vita religiosa, in nessun modo ha violato il suo voto».

Del resto si può sostenere con valide ragioni che si ottiene la remissione di tutti i peccati anche con l'entrata in religione. Se infatti uno può subito soddisfare per i suoi peccati con delle elemosine, secondo le parole di Daniele [4, 24]: «Sconta i tuoi peccati con l'elemosina», a maggior ragione basterà a soddisfare per tutti i peccati il fatto che uno si consacra totalmente al servizio di Dio abbracciando la vita religiosa, la quale supera ogni genere di soddisfazioni e di pubbliche penitenze, come si rileva dal Decreto [di Graz. 2, 33, 2, 8]; e S. Gregorio [In Ez hom. 20] precisa: «come anche l'olocausto supera il sacrificio ». Per cui nelle Vite dei Padri [6, 1] si legge che chi entra in religione riceve la stessa grazia che si ottiene col battesimo.

E se anche non ci fosse la remissione di tutta la pena dovuta ai peccati, tuttavia l'ingresso nella vita religiosa rimarrebbe sempre più utile del pellegrinaggio in Terra Santa quanto all'avanzamento nel bene: il quale prevale sull'assoluzione della pena.

## Articolo 4

### Se chi ha fatto voto di entrare in religione sia tenuto a restarvi per sempre

Pare che chi ha fatto voto di entrare in religione sia tenuto a restarvi per sempre. Infatti:

1. È meglio non entrare in religione che uscire dopo esservi entrati, secondo le parole di S. Pietro [2 Pt 2, 21]: «Meglio sarebbe stato per loro non aver conosciuto la via della giustizia, piuttosto che abbandonarla dopo averla conosciuta». E nel Vangelo [Lc 9, 62] si legge: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio». Ma chi si è obbligato a entrare in religione è tenuto a entrarvi, come si è visto [a. prec.]. Quindi è tenuto anche a restarvi per sempre.

2. Si è sempre tenuti a evitare ciò che dà scandalo e cattivo esempio agli altri. Ma il fatto che uno, dopo essere entrato in religione, ne esca per tornare nel secolo, dà cattivo esempio e scandalo agli altri, i quali vengono distolti

dalla vita religiosa, o sono spinti a uscirne. Perciò chi entra in religione per adempiere un voto fatto in precedenza è tenuto a restarvi per sempre.
3. Il voto di farsi religiosi è da considerarsi perpetuo, e per questo è superiore ai voti temporanei, come si è detto [a. 3, ad 3; q. 88, a. 12, ad 1]. Ora, ciò non sarebbe vero se uno, dopo aver fatto voto, entrasse in religione con il proposito di uscirne. Quindi chi ha fatto il voto di entrare in religione è anche tenuto a rimanervi in perpetuo.
In contrario: I voti che vengono fatti nella professione, proprio perché obbligano a restare per sempre in religione, devono essere preceduti da un anno di prova, che invece non è richiesto dal voto semplice, con il quale uno si obbliga a entrare in religione. Perciò chi fa il voto di entrare in religione non è tenuto per questo a restarvi per sempre.
Dimostrazione: L'obbligo derivante da un voto dipende dalla volontà: poiché «fare un voto è un atto della volontà», come dice S. Agostino [Glossa P. Lomb. in Ps 75, 12]. Perciò l'obbligo si estende secondo la volontà e l'intenzione di chi fa il voto. Se costui dunque intende obbligarsi non solo a entrare in religione, ma anche a restarvi per sempre, è tenuto a restarvi.– Se invece intende obbligarsi a entrarvi per provare, conservando la libertà di rimanere o di uscire, è evidente che non è tenuto a restarvi – Se infine nel fare il voto uno ha pensato semplicemente di entrare nella vita religiosa, senza pensare alla possibilità di uscirne o di restarvi per sempre, Pare che sia tenuto a entrare secondo la legge comune, la quale concede ai postulanti un anno di prova. Per cui non è tenuto a restare in religione per sempre.
Analisi delle obiezioni: 1. È meglio entrare in religione con l'idea di provare che non entrarvi affatto, poiché in tal modo uno può disporsi a rimanervi per sempre. E ciò non significa che uno torni o guardi indietro, a meno che non trascuri di compiere ciò a cui si era obbligato. Altrimenti chiunque per un certo tempo fa un'opera buona sarebbe inadatto per il regno di Dio se poi non continuasse a farla: il che è evidentemente falso.
2. Se chi è entrato in religione poi ne esce, specialmente se per cause ragionevoli, non genera scandalo e non dà cattivo esempio. E se altri si scandalizzano è uno scandalo passivo da parte di costoro, non uno scandalo attivo da parte di chi esce: poiché questi ha semplicemente fatto quanto gli era lecito fare ed era richiesto da una causa ragionevole, come la malattia, la debolezza o altre cose del genere.
3. Chi entra per uscire subito evidentemente non soddisfa al suo voto: poiché nel farlo non intendeva questo. Egli perciò è tenuto a mutare proposito, e a provare se la vita religiosa è conveniente per lui. Però egli non è tenuto a rimanervi per sempre.

Articolo 5
Supra, q. 88, a. 8, ad 2; a. 9; Quodl., 3, q. 5, a. 1; 4, q. 12, a. 1;
Contra Retr., c. 3
Se nella vita religiosa si debbano ricevere i fanciulli
Pare che nella vita religiosa non si debbano ricevere i fanciulli. Infatti:
1. In una Decretale [3, 31, 1] si legge: «Nessuno riceva la tonsura monastica

senza l'età legittima e la sua spontanea volontà». Ma i fanciulli non hanno né l'età legittima, né la spontanea volontà: non avendo perfettamente l'uso di ragione. Quindi essi non vanno ammessi alla vita religiosa.
2. Lo stato religioso è uno stato di penitenza: poiché, secondo S. Agostino [De civ. Dei 10, 3], religione viene da «legare nuovamente [religare]», o da «rieleggere [reeligere]». Ma ai fanciulli non si addice la penitenza. Quindi essi non devono entrare in religione.
3. L'obbligo del voto è pari a quello del giuramento. Ora, i fanciulli prima dei quattordici anni non devono essere obbligati al giuramento, come si legge nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 22, 5, 15 e 16]. Perciò neppure devono obbligarsi con dei voti.
4. È illecito assumere un obbligo che può essere legittimamente annullato. Ma se i fanciulli si obbligano alla vita religiosa, a norma dei Canoni [ib. 2, 20, 2, 2] possono esserne distolti dai genitori o dai tutori, poiché è prescritto che «se una bambina inferiore ai dodici anni ha preso il velo monacale di sua spontanea volontà, i genitori o i tutori possono subito, se vogliono, annullare la sua decisione». Quindi è illecito che i fanciulli, specialmente prima degli anni della pubertà, siano accolti o obbligati alla vita religiosa.
In contrario: Il Signore [Mt 19, 14] ha detto: «Lasciate che i bambini vengano a me». E Origene [In Mt 7] spiega: «I discepoli di Gesù, prima di aver compreso che cosa è la giustizia, riprendono coloro che offrivano a Cristo i fanciulli e i bambini; ma il Signore li esorta a venire incontro alle esigenze dei fanciulli. Perciò noi dobbiamo stare attenti a non disprezzare, stimandoci grandi e con la pretesa di una più alta sapienza, i piccoli della Chiesa, impedendo ai fanciulli di avvicinarsi a Gesù».
Dimostrazione: Due sono i tipi di voto che riguardano la vita religiosa, come si è già notato [a. 2, ad 1]. C'è il voto semplice che consiste nella sola promessa fatta a Dio, la quale procede dalla sola deliberazione interiore dell'anima. E questo voto vale soltanto per diritto divino. Tuttavia questa sua efficacia può venir meno per due motivi. Primo, per un difetto di deliberazione: il che è evidente nel caso dei pazzi, i cui voti non sono obbligatori, come si legge nelle Decretali [3, 31, 15]. E in questa condizione si trovano anche i bambini che non hanno ancora il perfetto uso della ragione, per il quale sono capaci di ingannare: uso che i ragazzi per lo più raggiungono intorno ai quattordici anni, e le ragazze intorno ai dodici, cioè in quelli che sono chiamati «gli anni della pubertà». In alcuni però esso è anticipato e in altri è ritardato, a seconda delle diverse disposizioni naturali. – In un altro modo invece l'efficacia del voto semplice viene a mancare nel caso in cui uno promette al Signore delle cose che non sono in suo potere: se p. es. uno schiavo, pur avendo l'uso di ragione, fa voto di entrare in religione, o anche accede agli ordini sacri, all'insaputa del padrone; infatti in tal caso il padrone può annullare questi atti, come si legge nel Decreto [di Graz. 1, 54, 20]. E poiché tanto il ragazzo quanto la ragazza al disotto degli anni della pubertà sono per natura sotto il dominio del padre, quanto al disporre della loro vita, ne viene che il padre può annullare o accettare il loro voto, se a lui piace: come nel libro dei Numeri [30, 4 ss.] si dice espressamente a proposito della donna.

Se quindi un fanciullo prima degli anni della pubertà ha fatto un voto semplice, senza avere ancora il perfetto uso della ragione, non è obbligato dal voto.
– Se egli invece ha l'uso della ragione prima della pubertà, di per sé è obbligato dal voto; tuttavia l'obbligo può essere annullato dall'autorità del padre, sotto la cui potestà egli ancora si trova: poiché la disposizione di legge per cui un uomo è soggetto all'altro considera ciò che avviene nella maggioranza dei casi. – Se poi uno ha superato gli anni della pubertà, il voto non può essere annullato dall'autorità dei genitori; se però non avesse ancora raggiunto il perfetto uso della ragione, davanti a Dio non sarebbe obbligato.
Il secondo tipo di voto è quello solenne, che costituisce monaci o religiosi, e che è regolato dalla legge ecclesiastica, per la solennità che vi è annessa. Ora, poiché la Chiesa considera ciò che avviene nella maggioranza dei casi, la professione fatta prima della pubertà, per quanto uno abbia il perfetto uso di ragione e sia capace di ingannare, non ha il suo effetto; non rende cioè chi la emette un vero religioso.
Tuttavia, sebbene i fanciulli non possano professare prima della pubertà, possono però essere accolti in una comunità religiosa con il consenso dei genitori, per esservi educati; come si legge [Lc 1, 80] di S.Giovanni Battista che «il bambino cresceva e si fortificava nello spirito, e viveva in regioni deserte». Per questo, come riferisce S. Gregorio [Dial. 2, 3], «i nobili romani iniziarono a offrire i loro figli a S. Benedetto, perché li educasse per l'Onnipotente Iddio». E ciò è molto opportuno, secondo le parole della Scrittura [Lam 3, 27]: «È bene per l'uomo portare il giogo sin dalla fanciullezza». Per cui si è soliti applicare i fanciulli a quegli uffici e a quei mestieri che essi dovranno esercitare per tutta la vita.
Analisi delle obiezioni: 1. L'età legittima per ricevere la tonsura con i voti solenni della vita religiosa è il tempo della pubertà, in cui uno può disporre spontaneamente del suo volere, ma l'età legittima per entrare in religione allo scopo di esservi educati può precedere gli anni della pubertà.
2. Lo stato religioso è ordinato principalmente a raggiungere la perfezione, come sopra [q. 186, a. 1, ad 4] si è visto. E da questo lato si addice ai fanciulli, i quali possono venire modellati facilmente. Di conseguenza però esso è anche uno stato penitenziale, poiché con le osservanze religiose vengono eliminate le occasioni di peccato, come si è notato sopra [ib.].
3. I fanciulli, come non sono obbligati a giurare, così non vengono obbligati a fare voti. Se però essi si obbligano con giuramento a fare qualcosa, allora sono obbligati dinanzi a Dio, se hanno l'uso di ragione; sebbene per la Chiesa non siano obbligati prima dei quattordici anni.
4. In quel testo della Scrittura non viene rimproverata la donna che è ancora nell'età infantile, se fa un voto all'insaputa dei genitori: questo però può essere da loro annullato. Dal che risulta evidente che la donna non pecca facendolo, ma si intende che essa vuole obbligarsi per quanto dipende da lei, senza pregiudizio dell'autorità paterna.

Articolo 6
Supra, q. 101, a. 4, ad 4; In 4 Sent., d. 38, q. 2, a. 4, sol. 2, ad 2; Quodl., 3, q. 6, a. 6; 10, q. 5, q. 1; In Matth., c. 4

## Se per assistere i genitori si debba rinunziare a entrare in religione

Pare che per assistere i genitori si debba rinunziare a entrare in religione. Infatti:

1. Non è lecito trascurare ciò che è necessario per fare un'opera buona facoltativa. Ora, assistere i genitori è una cosa necessaria, in base al precetto che comanda di onorare il padre e la madre [Es 20, 12]; per cui l'Apostolo [1 Tm 5, 4] scriveva: «Se una vedova ha figli o nipoti, questi imparino prima a praticare la pietà verso quelli della propria famiglia, e a rendere il contraccambio ai loro genitori». Invece entrare in religione è qualcosa di facoltativo. Quindi non si deve trascurare di assistere i genitori per entrare in religione.

2. La dipendenza dei figli dai genitori è superiore a quella dello schiavo dal suo padrone: poiché la filiazione è naturale, mentre la schiavitù deriva dalla maledizione del peccato, come risulta dalla Scrittura [Gen 9, 22 s.] Ma lo schiavo non può abbandonare il servizio del suo padrone per entrare in religione o per ricevere gli ordini sacri, come è stabilito dal Decreto [di Graz. 1, 54, 20]. Molto meno dunque un figlio può trascurare l'assistenza ai genitori per entrare in religione.

3. Si è più obbligati verso i genitori che verso un creditore a cui si deve del danaro. Ora, chi deve ad altri del danaro non può entrare in religione, poiché nei Canoni [Decr. di Graz. 1, 53, 1] si leggono queste parole di S. Gregorio: «In nessun modo si devono ricevere quelli che chiedono di entrare in monastero avendo obbligazioni pubbliche da soddisfare, se prima non si sono disimpegnati». Molto meno quindi i figli possono trascurare l'assistenza dei genitori per entrare in religione.

In contrario: Nel Vangelo [Mt 4, 22] si legge che Giacomo e Giovanni, «lasciata la barca e il padre, seguirono il Signore». «La qual cosa», osserva S.Ilario [In Mt 3], «ci insegna che per seguire Cristo non dobbiamo lasciarci trattenere dalle sollecitudini della casa paterna».

Dimostrazione: Come si è visto sopra trattando della pietà [q. 101, a. 2, ad 2], i genitori come tali hanno l'aspetto di cause o princìpi: quindi di per sé spetta ad essi di avere cura dei figli. E così nessuno che abbia dei figli può entrare in religione trascurando del tutto la loro cura, cioè senza aver provvisto alla loro educazione. S. Paolo [1 Tm 5, 8] infatti afferma che «se uno non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia, costui ha rinnegato la fede ed è peggiore di un infedele». Può capitare tuttavia in certi casi che i genitori abbiano essi bisogno dei figli: in quanto cioè si trovano in qualche necessità.

Perciò si deve dire che quando i genitori sono in una necessità tale da non poter essere assistiti decentemente se non dai loro figli, a questi ultimi non è lecito entrare in religione trascurando l'assistenza ai genitori. Se questi invece non sono in una necessità tale da avere uno stretto bisogno dell'assistenza dei figli, allora costoro possono entrare in religione anche contro il comando dei genitori, dispensandosi dalla loro assistenza: poiché dopo gli anni della pubertà ogni persona libera può disporre liberamente del proprio stato, specialmente quando si tratta del servizio di Dio. E «più che ai padri secondo la carne», dice S. Paolo [Eb 12, 9], «noi dobbiamo sottostare al Padre degli spiriti

per avere la vita». Per questo il Signore [Mt 8, 21 s.; Lc 9, 59 s.] rimproverò il discepolo che non voleva seguirlo subito per andare prima a seppellire suo padre: poiché, come nota il Crisostomo [In Mt hom. 27], «c'erano altri che potevano compiere tale opera».

Analisi delle obiezioni: 1. Il comandamento di onorare i genitori non si estende solo all'assistenza materiale, ma anche a quella spirituale e ai segni di rispetto. Perciò i religiosi possono adempiere il comandamento ricordato pregando per i genitori e prestando loro rispetto e assistenza, secondo che si addice allo stato religioso. Del resto anche quelli che vivono nel secolo onorano i genitori in maniere diverse, secondo la condizione di ciascuno.

2. Essendo la schiavitù un castigo del peccato, essa priva l'uomo di qualche prerogativa che altrimenti gli spetterebbe, cioè della facoltà di disporre liberamente della propria persona: «Infatti il servo, per tutto ciò che è, è del padrone» [Polit. 1, 4]. I figli invece non sono menomati dalla sottomissione al padre così da non poter disporre liberamente della propria persona mettendosi al servizio di Dio: il che appartiene massimamente al bene dell'uomo.

3. Chi ha un obbligo determinato e definito non può trascurarlo lecitamente, se ha la possibilità di soddisfarlo. Se quindi si è obbligati a rendere conto a qualcuno, o a pagare un debito, non si può lecitamente trascurare questi obblighi per entrare in religione. Se tuttavia uno deve del danaro e non ha da pagare, è tenuto certamente a fare quanto è in suo potere, a cedere cioè i suoi beni al creditore, ma per il danaro la legge civile [Codex 4, 10, 12] non impegna mai la persona, bensì i beni soltanto: poiché la persona libera «è superiore a qualsiasi prezzo». E così una volta offerti i suoi beni uno può entrare lecitamente in religione, e non è tenuto a rimanere nel secolo per procurarsi l'occorrente per saldare il debito. – Ma un figlio non ha un debito specifico verso suo padre: salvo casi di stretta necessità, come si è già spiegato [nel corpo].

## Articolo 7

Supra, q. 184, a. 5; De perf. vitae spir., c. 25

### Se i parroci possano lecitamente entrare in religione

Pare che i parroci non possano lecitamente entrare in religione. Infatti:

1. S. Gregorio [Past. 3, 4, 5] afferma che chi è impegnato in cura d'anime «riceve un ammonimento terribile da quelle parole: "Figlio mio, se ti sei fatto mallevadore per un tuo amico, hai impegnato la tua anima presso un estraneo". Infatti farsi mallevadore per un amico equivale a rischiare la propria vita per l'anima di un altro». Ora, chi ha un debito non può entrare in religione se prima, avendone la possibilità, non lo salda. Quindi il sacerdote che ha la possibilità di attendere alle anime che si è obbligato a curare con pericolo della sua anima non può entrare in religione, trascurando la cura di tali anime.

2. Ciò che è permesso a uno è permesso a tutti i suoi consimili. Ora, se tutti i sacerdoti in cura d'anime entrassero in religione, il popolo rimarrebbe senza pastori, il che è intollerabile. Quindi i parroci non possono lecitamente entrare in religione.

3. Tra gli atti a cui attendono i religiosi, i più importanti sono quelli con cui comunicano agli altri le verità contemplate. Ora, questi atti sono propri dei parroci e degli arcidiaconi, i quali per il loro ufficio sono tenuti a predicare e a confessare. Perciò ai parroci e agli arcidiaconi non è lecito abbracciare la vita religiosa.

In contrario: Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 19, 2, 2] si legge: «Se un chierico vivente nel secolo e posto al governo di una chiesa sotto l'autorità del vescovo, mosso dallo Spirito Santo vuole provvedere alla sua salvezza in un monastero o tra i canonici regolari, con la nostra autorità gli permettiamo di andarvi liberamente, anche se il vescovo si oppone».

Dimostrazione: L'obbligazione di un voto perpetuo è superiore a qualsiasi altro obbligo, come si è visto [a. 3, ad 3; q. 88, a. 12, ad 1]. Ora, obbligarsi con un voto solenne e perpetuo al servizio di Dio è proprio dei vescovi e dei religiosi. Invece i parroci e gli arcidiaconi non sono obbligati da un voto perpetuo e solenne a stare in cura d'anime, come al contrario accade per i vescovi. Infatti i vescovi «non possono abbandonare [la diocesi] per alcun motivo, senza l'autorizzazione del Romano Pontefice», come è scritto nelle Decretali [3, 31, 18]; invece i parroci e gli arcidiaconi possono liberamente rassegnare nelle mani del vescovo il loro incarico senza una speciale autorizzazione del Papa, che è il solo a possedere la facoltà di dispensare dai voti perpetui. Perciò è evidente che i parroci e gli arcidiaconi possono abbracciare la vita religiosa.

Analisi delle obiezioni: 1. I parroci e gli arcidiaconi si sono obbligati alla cura dei loro sudditi fino a che conservano il loro ufficio. Ma essi non si sono obbligati a ritenere per sempre l'arcidiaconato o la parrocchia.

2. Scrive S. Girolamo [Contra Vigilantium 15]: «E tuttavia i religiosi sentono il morso crudele della tua lingua viperina, quando obbietti: "Se tutti si rinchiudono, o si fanno eremiti, chi ufficerà nelle chiese? Chi salverà i secolari? Chi potrà esortare i peccatori alla virtù?". Ma allora, se tutti si lasciassero vincere dalla tua follia, chi potrebbe essere saggio? Non si dovrebbe infatti approvare neppure la verginità: perché se tutti restassero vergini non ci sarebbero le nozze, e perirebbe il genere umano. La virtù è rara, e dai più non è desiderata». Perciò è evidente che questa paura è stolta: come se uno temesse di attingere l'acqua per paura che il fiume si secchi.

## Articolo 8

In 4 Sent., d. 27, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 3; d. 38, q. 1, a. 4, sol. 3, ad 2

### Se sia lecito passare da un ordine religioso a un altro ordine

Pare che non sia lecito passare da un ordine religioso a un altro ordine. Infatti:

1. L'Apostolo [Eb 10, 25] scrive: «Non disertate le nostre riunioni, come sono soliti fare alcuni»; «i quali» come spiega la Glossa [interlin.], «o cedono alla paura della persecuzione, o si allontanano dai peccatori e dagli imperfetti, mossi dalla loro presunzione, per essere considerati santi». Ma questo Pare il caso di coloro che passano da un ordine a un altro più perfetto. Quindi ciò non è lecito.

2. La professione monastica è più rigorosa della professione dei canonici

regolari, come risulta da una Decretale [3, 35, 5]. Ora, non è lecito passare dallo stato dei canonici regolari a quello dei monaci, poiché nel Decreto [di Graz. 2, 19, 3, 2] si legge: «Ordiniamo e proibiamo a chiunque abbia fatto la professione di canonico regolare, a meno che, Dio non voglia, non sia caduto in un peccato pubblico, di diventare monaco». Perciò non è consentito ad alcuno di passare da un ordine a un altro più perfetto.

3. Uno è obbligato ad adempiere i suoi voti, fino a che può farlo lecitamente: se p. es. uno ha fatto il voto di castità, anche dopo aver contratto matrimonio con lo scambio dei consensi prima della consumazione è tenuto a osservarlo, poiché può fare ciò entrando nella vita religiosa. Se quindi uno può passare lecitamente da un ordine all'altro, è tenuto a farlo, se nella vita secolare l'aveva promesso. Ma questo è un grave disordine: poiché normalmente ciò costituirebbe uno scandalo. Quindi a un religioso non è lecito passare da un ordine a un altro più rigoroso.

In contrario: Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 20, 4, 1] si legge: «Se le sacre vergini chiedono di passare a un altro monastero e di rimanervi per il bene della loro anima, nella prospettiva di una vita più austera, il Concilio lo concede ». E ciò Pare valere per tutti i religiosi. Quindi uno può passare lecitamente da un ordine a un altro.

Dimostrazione: Passare da un ordine religioso a un altro non è una cosa lodevole, salvo casi di grande utilità o necessità. Sia perché così si vengono generalmente a scandalizzare quelli che si abbandonano. – Sia anche perché, a parità di condizioni, è più facile fare profitto nella religione in cui si è abituati a vivere che in quella nuova. Da cui le parole dell'Abate Nesteros [Coll. Patrum 14, 5]: «È bene che ciascuno si affretti a raggiungere la perfezione dell'opera iniziata col massimo impegno e diligenza secondo il proposito già fatto, e che non abbandoni la professione che ha abbracciato». E ne dà subito la ragione [c. 6]: «È impossibile infatti che un solo uomo possa eccellere in tutte le virtù. E se tenta di farlo, necessariamente gli avverrà che, cercandole tutte, non ne raggiungerà nessuna perfettamente». Infatti i vari ordini eccedono l'uno sull'altro secondo le diverse attività virtuose.

Tuttavia si può lodevolmente passare da un ordine a un altro per tre motivi. Primo, per il desiderio di una vita religiosa più perfetta. E questa perfezione, come si è già notato [q. 188, a. 6], non viene misurata solo in base all'austerità, ma principalmente in base al fine a cui un istituto religioso è ordinato, e secondariamente in base alla discrezione con la quale le osservanze sono proporzionate al debito fine. – Secondo, per la decadenza del proprio istituto dalla perfezione richiesta. Quando p. es. in un ordine rigoroso i religiosi cominciano a vivere in maniera rilassata, uno può passare lodevolmente a un ordine anche meno rigido, se in esso vige l'osservanza. Come l'Abate Giovanni [Coll. Patrum 19, cc. 3, 5, 6] narra di se stesso che passò dalla vita solitaria da lui abbracciata alla vita meno rigida dei cenobiti, poiché la vita eremitica era in declino e veniva osservata con poco rigore. – Terzo, per malattia o delicatezza di salute, per cui spesso accade che uno, pur non potendo osservare le costituzioni di un ordine più rigoroso, è però in grado di osservare quelle di un ordine meno rigido.

C'è però differenza fra questi tre casi. Infatti nel primo uno è tenuto per umiltà a chiedere il permesso, e tuttavia questo non gli può essere negato, purché consti che l'ordine scelto è più perfetto; «se però ci sono ragioni per dubitarne, si deve ricorrere al giudizio dei superiori», come dice una Decretale [3, 31, 18]. - Parimenti si richiede il giudizio dei superiori nel secondo caso. - Nel terzo invece è necessaria anche una dispensa.

Analisi delle obiezioni: 1. Quelli che passano a un ordine più perfetto non lo fanno per presunzione, cioè per Parere più santi, ma per devozione, cioè per diventarlo.

2. La religione dei monaci e quella dei canonici regolari sono ordinate entrambe agli atti della vita contemplativa. E tra questi i principali sono quelli riguardanti la celebrazione dei divini misteri, a cui direttamente è ordinato l'istituto dei canonici regolari, i quali devono essere di per sé religiosi chierici. Invece i monaci non sono di per sé chierici, come si legge nel Decreto [di Graz. 2, 16, 1, 6]. Sebbene quindi gli ordini monastici siano di più stretta osservanza, se si tratta di monaci laici è lecito ad essi passare all'ordine dei canonici regolari, come accenna S. Girolamo [Epist. 125] scrivendo al monaco Rustico: «Nel monastero vivi in modo da meritare di essere chierico»; non è invece permesso il contrario, come si legge nei Canoni [Decr. 2, 19, 3, 3; l. cit. nell'ob.]. Se però si tratta di monaci chierici, addetti al servizio dei sacri misteri, allora essi sono alla pari dei canonici regolari, con in più un'osservanza più rigorosa. Sarà quindi lecito passare dai canonici regolari a un ordine monastico, però con il permesso dei superiori, come prescrivono i Canoni [ib., can. 3].

3. Il voto solenne con cui si è professato in un ordine meno perfetto è superiore al voto semplice con cui uno si è obbligato a entrare in un ordine più perfetto: se infatti uno contraesse matrimonio dopo il voto semplice, il vincolo non sarebbe nullo, come lo è invece dopo il voto solenne. Perciò chi è già professo in un ordine meno perfetto non è tenuto al voto semplice fatto in precedenza di entrare in un ordine più rigoroso.

## Articolo 9

Supra, q. 100, a. 3, ad 4; Quodl., 3, q. 5, a. 1, ad 5; 4, q. 12, a. 1; Contra Retr., a. 13, ad 7

### Se si possano indurre altri a entrare in religione

Pare che nessuno debba indurre altri a entrare in religione. Infatti:

1. S. Benedetto nella sua Regola [58] comanda che «non si devono ammettere con facilità quelli che chiedono di entrare in religione, ma si deve provare se siano mossi dallo Spirito di Dio». E la stessa cosa insegna Cassiano [De instit. coenob. 4, 3]. Molto meno quindi è lecito indurre qualcuno a entrare in religione.

2. Il Signore [Mt 23, 15] ha detto: «Guai a voi, che percorrete il mare e la terra per fare un solo proselito e, ottenutolo, lo rendete figlio della Geenna il doppio di voi». Ora, precisamente questo Pareno fare quelli che inducono gli altri a entrare in religione. Quindi Pare che ciò sia riprovevole.

3. Nessuno deve indurre un altro a una cosa che lo pregiudica. Ma chi induce altri ad accedere a un ordine religioso talvolta procura loro un danno: poiché quelli forse si erano obbligati a un ordine più perfetto. Perciò non è una cosa lodevole indurre altri a entrare in religione.
In contrario: Nell'Esodo [26, 3 ss.] si legge: «Una cortina tiri l'altra cortina ». Quindi un uomo deve tirare l'altro al servizio di Dio.
Dimostrazione: Quelli che persuadono altri a entrare in religione non solo non peccano, ma meritano un grande premio, poiché sta scritto [Gc 5, 20]: «Chi riconduce un peccatore dalla sua via di errore, salverà la sua anima dalla morte e coprirà una moltitudine di peccati». E in Daniele [12, 3] si legge: «Coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre».
Tuttavia in quest'opera di persuasione potrebbero avvenire tre disordini. Primo, se uno costringesse altre persone a entrare in religione, il che è proibito dai Canoni [Decr. di Graz. 2, 20, 3, 4]. - Secondo, se uno attirasse un altro alla religione in maniera simoniaca, facendo dei regali, come si accenna in altri Canoni [2, 1, 2, 2]. Però non c'è simonia nel dare il necessario a un povero per mantenerlo in vista della vita religiosa; o nel fargli piccoli regali, senza alcun patto, per accattivarsi la sua familiarità. - Terzo, se si ricorresse alla menzogna. Infatti in questo caso chi si è lasciato attrarre è in pericolo di defezionare, vedendosi ingannato; e allora «la nuova condizione di quell'uomo diventerebbe peggiore della prima», come dice il Vangelo [Mt 12, 45].
Analisi delle obiezioni: 1. Anche per quelli che sono stati indotti alla vita religiosa c'è l'anno di prova, in cui possono sperimentare le obiezioni. Quindi neppure per essi è facile l'entrata nella vita religiosa.
2. Secondo S. Ilario [In Mt 24] quelle parole del Signore preannunziavano lo zelo con il quale i Giudei, dopo la predicazione di Cristo, avrebbero tentato di attrarre i gentili, o anche i cristiani, al culto giudaico, rendendoli due volte figli della Geenna: poiché nel giudaismo non vengono rimessi i peccati fatti in precedenza, e in più si incorre nel peccato di incredulità proprio dei Giudei. Quindi le parole suddette non sono a proposito.
Invece secondo S. Girolamo [In Mt 4] la frase si riferisce ai Giudei anche per il periodo in cui era lecito osservare il loro culto: nel senso cioè che chi veniva convertito da costoro al giudaismo «quando era pagano era semplicemente nell'errore, mentre nel vedere poi i vizi dei suoi maestri tornava al suo vomito e, ridivenuto pagano, era degno di un castigo più grave come prevaricatore ». Dal che si rileva che non è riprovevole attrarre altri al culto di Dio, bensì dare cattivo esempio a quelli che si sono convertiti, rendendoli peggiori.
3. Nel più è incluso anche il meno. Perciò chi si è obbligato con voto o con giuramento a entrare in un ordine meno perfetto può essere indotto lecitamente a entrare in un ordine più perfetto; a meno che non ci sia un impedimento particolare, p. es. la malattia, o la speranza di un progresso maggiore in un ordine meno austero. Chi invece si è obbligato con voto o con giuramento a entrare in un ordine più austero non può essere indotto lecitamente a entrare in un ordine meno rigoroso senza una causa speciale ed evidente, e senza la dispensa dei superiori.

Articolo 10
Contra Retr., cc. 8, 9, 10
Se sia lodevole abbracciare la vita religiosa
senza il consiglio di molti e senza una lunga deliberazione
Pare che non sia lodevole entrare in religione senza prima ricorrere al consiglio di molti e senza una lunga deliberazione. Infatti:
1. L'Apostolo Giovanni [1 Gv 4, 1] scrive: «Non prestate fede a ogni ispirazione, ma mettete alla prova le ispirazioni, per saggiare se provengono veramente da Dio». Ma talora il proposito di entrare in religione non è da Dio: poiché spesso esso si dissolve con l'abbandono della vita religiosa, mentre nella Scrittura [At 5, 38 s.] si legge: «Se questa impresa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerla». Quindi l'entrata in religione deve essere preceduta da un esame accuratissimo.
2. Sta scritto [Pr 25, 9]: «Discuti la tua causa con il tuo vicino». Ora, la causa più importante per un uomo è il cambiamento di stato. Perciò non si deve entrare in religione senza aver prima trattato la cosa con gli amici.
3. Il Signore [Lc 14, 28 ss.] riferisce la parabola di «un uomo il quale, volendo costruire una torre, si siede prima a calcolare la spesa, per vedere se ha i mezzi per portarla a compimento» e non sentirsi rinfacciare: «Costui ha iniziato a costruire, ma non è stato capace di finire il lavoro». Ora, l'occorrente per edificare, secondo S. Agostino [Epist. 243], «non è altro che la rinunzia a quanto si possiede». Ma spesso capita che molti non sono capaci di questo; e lo stesso si dica delle altre osservanze della vita religiosa. Il che viene prefigurato nella Scrittura [1 Sam 17, 39] dal fatto che «Davide non riusciva a camminare con le armi di Saul, non essendovi abituato». Perciò uno non deve entrare in religione se non dopo lunga deliberazione, e dopo aver sentito il parere di molti.
In contrario: Nel Vangelo [Mt 4, 20] si legge che Pietro e Andrea, alla chiamata del Signore, «lasciata la barca, subito lo seguirono». E il Crisostomo [In Mt hom. 14] spiega: «Cristo ci chiede un'obbedienza tale da non attardarci neppure un istante».
Dimostrazione: Una lunga deliberazione e il parere di molti sono necessari nelle imprese gravi e incerte, come nota il Filosofo [Ethic. 3, 3]; ma in quelle che sono certe e determinate la deliberazione non è richiesta. Ora, nell'entrata in religione si possono considerare tre cose. Primo, il fatto in se stesso. E allora è certo che abbracciare la vita religiosa è un bene migliore; e chi in senso oggettivo ne dubitasse offenderebbe Cristo, a cui risale questo consiglio. Da cui le parole di S. Agostino [Serm. 100]: «Sei chiamato dall'Oriente» cioè da Cristo, «e ti rivolgi all'occidente», cioè all'uomo mortale e fallibile.
Secondo, l'entrata in religione può essere considerata in rapporto alle forze di chi sta per entrarvi. E anche da questo lato non vi sono incertezze: poiché chi abbraccia la vita religiosa non confida di poter perseverare con le sue forze, ma spera nell'aiuto di Dio, secondo le parole di Isaia [40, 31]: «Quanti sperano nel Signore riacquistano forza, mettono ali come aquile, corrono senza affannarsi, camminano senza stancarsi».

Se però ci fosse qualche impedimento particolare, come la cattiva salute, il peso dei debiti o altre cose del genere, allora si richiede la deliberazione e il consiglio di persone da cui si possa sperare un aiuto e non un impedimento. Poiché sta scritto [Sir 37, 10 Vg]: «Con l'uomo irreligioso tratta di santità, e con l'ingiusto di giustizia», e ciò ironicamente, per dire il contrario. Infatti il testo prosegue: «Non ti appoggiare a costoro per nessun consiglio; ma tratta spesso con il santo». Comunque in tutto ciò non si richiedono lunghe deliberazioni. Da cui le parole di S. Girolamo [Epist. 53]: «Affrettati, ti prego; e stando sulla barca legata alla riva non indugiare a sciogliere la gomena, ma tagliala».

Terzo, si può considerare la maniera di abbracciare la vita religiosa, e quale ordine scegliere. E anche qui si può ricorrere al consiglio di chi non pone ostacoli.

Analisi delle obiezioni: 1. La raccomandazione di «mettere alla prova le ispirazioni, per saggiare se provengono veramente da Dio», vale per le cose dubbie. Come quanti sono già nella vita religiosa possono dubitare se i postulanti sono mossi dallo Spirito di Dio o si presentano simulando: per cui questi vanno provati, per vedere se sono mossi da uno spirito buono. Ma dalla parte di chi si presenta alla vita religiosa non c'è dubbio che il proposito di entrare in religione viene dallo Spirito di Dio, a cui è riservato il compito di «guidare l'uomo sulla retta strada» [Sal 142, 10].

E il fatto che alcuni tornino indietro non dimostra che quel proposito non era da Dio. Infatti non tutto ciò che è da Dio è indistruttibile: altrimenti le creature corruttibili non sarebbero da Dio, come dicono i Manichei, e parimenti anche quelli che hanno la grazia non potrebbero perderla, il che è un'altra eresia. È invece indissolubile «il consiglio di Dio» mediante il quale egli volle che ci fossero delle realtà corruttibili e mutevoli, secondo le parole di Isaia [46, 10]: «Il mio consiglio resta valido, io compirò ogni mia volontà». Perciò il proposito di abbracciare la vita religiosa non ha bisogno di prove, per sapere se viene da Dio: poiché la Glossa [interlin.], a proposito dell'esortazione di S. Paolo [1 Ts 5, 21]: «Esaminate ogni cosa», nota che «le cose certe non hanno bisogno di essere discusse».

2. Come «la carne», secondo S. Paolo [Gal 5, 17], «ha desideri contrari allo spirito», così anche gli amici carnali sono spesso contrari al progresso spirituale, secondo le parole del profeta [Mi 7, 6]: «I nemici dell'uomo sono quelli di casa sua». Per questo S. Cirillo [In Lc], commentando quel passo evangelico [Lc 9, 61]: «Lascia che mi congedi da quelli di casa», afferma: «Chiedendo di congedarsi da quelli di casa costui mostrò di essere ancora diviso: poiché informare i parenti e consultare gente contraria al bene rivela un uomo tiepido e pronto a tornare indietro. Per questo il Signore gli disse: "Nessuno che mette mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio". Infatti guarda indietro chi cerca dilazioni, con la scusa di tornare a casa e di consultarsi con i parenti».

3. La costruzione della torre sta a indicare la perfezione della vita cristiana, e la rinunzia ai propri beni è l'occorrente per tale costruzione. Ora, nessuno dubita né delibera per sapere se vuole avere l'occorrente, o se possa costruire

la torre avendo l'occorrente, ma ciò che è oggetto di deliberazione è solo la disponibilità dell'occorrente. Così dunque non c'è da deliberare se uno debba rinunziare a tutto ciò che possiede, o se così facendo possa raggiungere la perfezione, ma resta solo da deliberare se quanto uno fa sia veramente un «rinunziare a quello che possiede» [Lc 14, 33]: poiché senza la rinuncia, ossia senza l'occorrente, uno «non può», come dice subito dopo il testo, «essere discepolo di Cristo», cioè edificare la torre.

Ora, la paura di coloro che temono di non poter raggiungere la perfezione abbracciando la vita religiosa è irragionevole. Scrive infatti S. Agostino [Conf. 8, 11]: «Da quella parte ove tenevo volta la faccia, trepidante di fare il passo, mi si mostrava la casta dignità della continenza, improntata a serena e pudìca allegrezza, che con oneste lusinghe mi invitava ad andare senza dubbiezze, stendendo, per accogliermi e abbracciarmi, le pie mani, colme di buoni esempi. C'erano fanciulli e fanciulle, giovani innumerevoli e persone di ogni età, vedove austere, vergini anziane. E mi guardava con un invitante sorriso per farmi coraggio, come per dirmi: Tu non potrai fare ciò che hanno fatto questi e queste? Forse che questi e queste hanno in loro stessi la capacità, e non nel Signore loro Dio? Perché questa tua alternanza di propositi e di esitazioni? Gettati in lui. Non aver paura: egli non si ritirerà per farti cadere. Gettati senza esitare, egli ti accoglierà e ti guarirà».

Il confronto poi con Davide non è a proposito. Poiché le armi di Saul, secondo la Glossa [interlin.], sono «i sacramenti ingombranti dell'antica legge». Invece la vita religiosa è «il giogo soave di Cristo» [Mt 11, 30]; poiché, come scrive S. Gregorio [Mor. 4, 33], «che cosa di grave impone sul nostro collo colui che ci comanda di fuggire tutti i desideri che ci turbano, e ci esorta a fuggire le strade faticose del mondo?».

E a coloro che prendono sopra di sé questo giogo soave egli promette il ristoro del godimento di Dio, e l'eterno riposo dell'anima [Mt 11, 28 s.]. Al quale riposo ci conduca colui che ce l'ha promesso, Gesù Cristo nostro Signore, che è al di sopra di tutte le cose, Dio benedetto nei secoli. Amen.

## SUPPLEMENTO ALLA III PARTE
## INTRODUZIONI

## LA PENITENZA

(III, qq. 84-90; Suppl., qq. 1-20)

1 — Negli arcani decreti di Dio era stato stabilito che la *Somma Teologica* restasse incompiuta, e che l'interruzione avvenisse a metà del trattato sulla penitenza. Perciò fin da questo trattato saremo costretti a integrare il testo della *Somma* ricorrendo a quella compilazione, che ormai da secoli ha preso il nome di *Supplemento della Terza Parte,* o semplicemente di *Supplemento.* Vedremo all'inizio di codesta rappezzatura i particolari dell'interruzione e della compilazione ; per ora ci fermeremo a rilevare quanto sia stata funesta, per il trattato sulla penitenza, l'immatura fine del grande teologo. Nel Quarto Libro delle *Sentenze* Pietro Lombardo aveva dedicato al sacramento della penitenza nove distinzioni (dd. 14-22), disponendo la sua raccolta di testi

patristici in una maniera molto disordinata. Ora, sebbene il Dottore Angelico avesse tentato di sbrogliare un po' questa matassa già nel suo commento giovanile alle *Sentenze,* avvertiva la necessità di riordinare radicalmente il trattato. Ebbene, questa impresa, cui il santo Dottore si era accinto con impegno sul finire del 1273, non fu portata a termine per il sopraggiungere della morte.

Nelle sette questioni (qq. 84-90), che aveva avuto modo di stendere, egli aveva tracciato il programma di lavoro nel quale erano previsti sei argomenti fondamentali: la penitenza in se stessa, i suoi effetti, le sue parti, i fedeli chiamati a ricevere questo sacramento, il potere di coloro che lo amministrano, il rito solenne della penitenza (cfr. q. 84, prol.). Un quadro abbastanza ampio, come si vede, ma niente affatto esauriente: perché S. Tommaso non perde mai di vista la sintesi generale in cui il trattato trovava ormai i suoi presupposti, senza bisogno di ripetere più volte le stesse cose.

2 — Può darsi però che i nostri lettori non abbiano presente come lui quanto costituisce il presupposto della penitenza, e come virtù, e come sacramento. Perciò ricorderemo qui brevemente le principali pericopi della *Somma* che l'Autore considera parti integranti di una monografia sulla penitenza. Nel commentare le *Sentenze* questi aveva preso l'occasione dalla distinzione XVII del Quarto Libro, in cui si tratta della contrizione e della confessione, per parlare a lungo della maniera con la quale si produce la giustificazione del peccatore immerso coscientemente nella colpa (cfr. 4 *Sent.,* d. 17, q. 1). Egli evidentemente non riteneva possibile affrontare i problemi della contrizione e della confessione, senza aver prima parlato e del peccato e della grazia.

Ebbene nella *Somma Teologica* al peccato egli aveva dedicato un trattato intero (I-II, qq. 71-89), che qui presuppone sempre, anche se non c'è un richiamo esplicito nel testo, ovvero nei luoghi paralleli. Un confessore che intendesse imbeversi dello spirito dell'Aquinate dovrebbe meditare le questioni più importanti di codesto trattato: e qualsiasi teologo il quale desideri conoscere il suo pensiero sugli effetti del sacramento della penitenza deve prima rileggersi quanto è stato detto sugli effetti del peccato (cfr. I-II, q. 85-87).

Nel trattato sulla grazia (I-II, qq. 109-114) esiste una questione che va considerata indispensabile per la teologia del sacramento della penitenza ; è la q. 113 : « de iustificatione impii », ossia sul modo in cui si produce il risanamento del peccatore, cioè la remissione della colpa, sotto l'influsso della grazia.

Un altro gruppo di articoli e di questioni che l'Autore presuppone al trattato sulla penitenza lo troviamo nel *De Verbo Incarnato,* e precisamente nella *Terza Parte,* qq. 46-49. È una breve esposizione di quanto la teologia può dirci intorno all'influsso della passione di Cristo sull'umanità peccatrice, e immediatamente sui sacramenti della Chiesa.

## I

### Presupposti estranei alla «Somma».

3 — Dopo aver indicato quanto è reperibile nelle altre parti dell'Opera per una monografia completa sulla penitenza, dobbiamo segnalare brevemente quello che le è del tutto estraneo, e che segna i limiti della sintesi tomistica. Fino al Concilio di Trento [1545-1563] le vicende storiche subite dalla prassi penitenziale della Chiesa erano conosciute in maniera del tutto inadeguata. Perciò non sarà inutile ricapitolarle brevemente per i nostri lettori meno provveduti, pur avendo l'intenzione di segnalarle in nota tutte le volte che sembreranno necessarie per l'illustrazione del

testo.
I teologi scolastici non hanno mai dubitato dell'istituzione divina di questo sacramento; ma in seguito alla lotta del protestantesimo contro la fede e la prassi cattolica relativa ai sacramenti, gli apologisti e i teologi non mancarono di ricercare più accuratamente le fonti bibliche dello stesso sacramento della penitenza, e di sottolineare tutti gli accenni alla prassi penitenziale negli scritti dei primi Padri della Chiesa.
Il Concilio di Trento (cfr. DENZ. - 5., 1542, 1670, 1703, 1710), oltre ai testi di S. Matteo (16, 19; 18, 18), in cui si parla del potere delle chiavi, pose in evidenza il testo di S. Giovanni, in cui si conferisce espressamente il potere di rimettere i peccati : « Ricevete lo Spirito Santo ; a coloro cui rimetterete i peccati saranno rimessi, e a coloro cui li riterrete saranno ritenuti » (Giv. 20, 22-23).
Contro le stranezze della pseudo-riforma che pretendeva dimostrare l'istituzione medioevale della confessione dei peccati, gli apologisti potevano citare persino gli *Atti degli Apostoli,* in cui S. Luca ci narra, come ad Efeso « molti di quelli che avevano creduto venivano a confessare e dichiarare i loro atti... » (Atti 19, 18). — È vero che codeste confessioni possono aver preceduto il battesimo, ma nessuno può escludere che siano avvenute anche dopo di esso.
D'altra parte la lettera di S. Giacomo, la *Didaché* e molti altri documenti della Chiesa primitiva esortano i fedeli a confessare i loro peccati. Ora, non c'è altro motivo per escludere che quegli antichi scrittori intendevano parlare della confessione davanti ai vescovi e ai sacerdoti, se non il preconcetto di chi ha una tesi prefabbricata da difendere. Costoro sono pronti a giurare che quelle confessioni erano pubbliche e che erano dovute a manifestazioni di fervore personale da part di neofiti, i quali non si peritavano di correggere così reciprocamente la loro condotta: senza tener conto che la storia successiva della Chiesa spiega quelle parole in perfetta coerenza con la prassi sacramentale. D'altra parte, se è già tanto ostica la confessione delle colpe davanti al ministro autorizzato ad assolverle, molto più ripugnante (e quindi storicamente meno probabile) doveva essere la confessione davanti all'assemblea dei fedeli, o davanti a persone animate dalla stessa fede, ma non legate a un compito specifico nella comunità.
Comunque le testimonianze del secondo e del terzo secolo intorno alla penitenza sacramentale sono ormai indiscutibili. Va però notato che la prassi che ne risulta è molto diversa da quella attuale, soprattutto su due punti. Prima di tutto il penitente era tenuto alla penitenza pubblica: in secondo luogo codesta penitenza, o espiazione, doveva precedere il rito di riconciliazione, ossia di assoluzione.
4 — Il cristiano dopo il battesimo era impegnato a vivere « in novità di vita ». Perciò non si ammetteva che si potesse ricadere nei peccati gravi di cui venivano rimproverati i pagani. La vocazione alla fede era considerata vocazione alla santità:
il battesimo chiudeva definitivamente un'esistenza di peccato. Ma non ci volle molto a comprendere che il peccato poteva riprendere il sopravvento su questo o su quell'altro dei fratelli. E se questi fedifraghi, toccati dalla grazia di Dio chiedevano perdono, non si poteva ricorrere una seconda volta al battesimo. La Chiesa però aveva piena coscienza di poterli riconciliare con Dio mediante il potere sacro conferito da Cristo alla sua gerarchia, non senza aver prima imposto severe sanzioni. Non aveva agito così S. Paolo verso l'incestuoso di Corinto? (cfr. 1 Cor. 5, 1-13 ; 2 Cor. 2, 5-11 ; 7, 8-13).
Gli scandali pubblici non erano gli unici casi in cui si esigeva la penitenza pubblica di cui parliamo. Da Origene fino a S. Agostino ed oltre sono numerosissime le testimonianze che ci illuminano in proposito. L'adulterio, p. es., e la fornicazione semplice esigevano quel trattamento. Nessuno esigeva dal colpevole la confessione pubblica : ma questi aveva lo stretto obbligo di presentarsi al vescovo, o a un sacerdote che ne avesse la facoltà, per manifestare la propria colpa. Toccava al

vescovo o al sacerdote stabilire se il caso esigeva la penitenza pubblica, e in quale misura. Ma la colpa rimaneva occulta.
Aggregato al ceto dei penitenti, il cristiano colpevole doveva considerarsi in un certo senso scomunicato. La sua partecipazione alla vita liturgica della Chiesa era ridotta a quella dei catecumeni, con in più l'obbligo di chiedere perdono davanti alla porta dell'edificio sacro. A questo si aggiungeva l'obbligo del digiuno, soprattutto in determinate epoche dell'anno.
Altro particolare importante della primitiva prassi penitenziale era la rigida norma che escludeva la reiterazione. Chi era stato accettato una volta alla penitenza, «seconda tavola di salvezza », non poteva esservi riammesso una seconda volta. Perciò chi ricadeva doveva affidarsi soltanto alla misericordia di Dio, e attendere la riconciliazione della Chiesa solo in punto di morte.
Questo rigore ebbe come risultato immediato lo sforzo del clero e dei teologi a restringere il numero dei peccati « capitali « o « mortali » da sottoporre alla penitenza pubblica. E come risultato ultimo notiamo la diminuzione progressiva dei peccatori che si sottopongono a quella penitenza. L'istituto penitenziale declinò in modo rapido e definitivo con il crollo dell'impero romano.
Nei monasteri intanto la correzione fraterna portava a incrementare le pratiche penitenziali, compresa la confessione sia privata che pubblica. Nacque così la penitenza di devozione anche per i peccati veniali, che notoriamente non esigeva l'aggregazione al ceto dei penitenti, né un periodo più o meno lungo di espiazione prima dell'assoluzione. La soddisfazione che veniva imposta poteva essere compiuta normalmente dopo il perdono accordato dal sacerdote.
5 — Mentre nei secoli VI e VII in oriente e in occidente la penitenza pubblica era in pieno decadimento, un gruppo di monaci ebbe l'incarico di convertire alla fede cattolica l'Irlanda e la Gran Bretagna. Essi applicarono ai nuovi convertiti il sistema penitenziale vigente nei monasteri, senza badare alla gravità dei peccati, accordando subito l'assoluzione. La differenza stava solo nel modo e nella misura della penitenza espiatoria. Per i peccati più gravi si esigevano gravi penitenze, che giungevano fino all'obbligo di abbracciare la vita monastica.
Quando poi nei secoli successivi i monaci irlandesi ed anglosassoni vennero come missionari sul continente europeo inselvatichito, propagarono anche la nuova prassi penitenziale, che nel frattempo aveva elaborato delle tariffe ben precise per ogni peccato. La penitenza tariffata s'impose rapidamente, nonostante la resistenza di qualche sinodo. Intorno al mille si nota però l'abbandono progressivo della penitenza rigidamente tariffata, lasciando tutto all'arbitrio del sacerdote. I teologi del secolo XIII conobbero la penitenza sotto questa forma, che sostanzialmente è rimasta inalterata fino ai nostri giorni.
Come abbiamo già detto, S. Tommaso non conobbe le vicende che abbiamo descritto, e che d'altronde non si possono oggi ignorare per una sintesi teologica intorno al sacramento della penitenza.

## II
## Problemi aperti e soluzione tomistica.

6 — Il Dottore Angelico aveva trovato i teologi impegnati in dispute vivaci intorno all'efficacia sacramentale della penitenza; perché presso i maestri del secolo XII era prevalsa l'idea che dopo *tutto* il perdono di Dio dipende esclusivamente dalle disposizioni del penitente. Se questi è davvero contrito, prima ancora dell'assoluzione la grazia e la carità riprendono possesso della sua anima. Cosicché il sacerdote confessore non potrà fare altro che dichiarare l'assoluzione come già avvenuta. Tutti quegli antichi maestri, seguendo Pietro Lombardo, ritenevano indispensabile la confessione come parte integrante della contrizione stessa e come controprova della sua sincerità;

ma di fatto il valore e la necessità del sacramento venivano ad essere compromessi dalla loro teoria contrizionista. Altri teologi pensavano che l'assoluzione del sacerdote avesse il compito di rimettere solo parte della pena temporale, dovuta al peccato anche dopo la remissione della colpa. Ma questo non farebbe che ridurre l'assoluzione a una forma di soddisfazione.
All'inizio del secolo XIII Guglielmo d'Auvergne [m. 1248] apre una controversia di capitale importanza, « fa distinzione tra *contrizione* (pentimento ispirato dalla carità) e *attrizione* (pentimento in cui la carità non ha ancor parte) e si domanda come si possa passare dall'attrizione alla contrizione, che sola permette di ottenere il perdono (ex *attrito contritus).* Secondo alcuni teologi il passaggio è l'effetto delle disposizioni personali del penitente: sì compie ex *opere operantis;* secondo altri si deve al sacramento : si compie *ex opere operato.* Per i primi, l'assoluzione, è solo una causa occasionale del perdono: il confessore prega Dio di mutare l'attrizione in contrizione [Guglielmo d'Alvernia, Alessandro di Hales, S. Bonaventura]. In opposizione, i secondi (specie Sant'Alberto Magno) mettono in primo piano il decisivo compito dell'assoluzione. Poiché la contrizione include il desiderio dell'assoluzione, è l'assoluzione che, anche in voto, concorre al perdono. Vedremo come San Tommaso dia a questo problema una soluzione completamente originale che rispetta interamente i due termini del problema » (MELLET M., « La penitenza », in *Iniziazione Teologica,* Brescia, 1956, vol. IV, pp. 507 s.).
*7* — Un altro problema aperto per la teologia sacramentaria era costituito dalla difficoltà di riscontrare nella penitenza gli elementi costitutivi di ogni sacramento, ossia la materia e la forma, che già S. Agostino aveva distinto parlando di *elementum* e di *verbum.* Data la singolare struttura della penitenza, era difficile determinarne la materia. Ci volle uno sforzo considerevole per giungere a percepirne la materia remota negli stessi peccati da sottoporre al giudizio del confessore, e più ancora per riscontrare la materia prossima negli atti del penitente relativi alle colpe passate.
La soluzione tomistica si basa sulla visione sintetica del sacramento in tutti gli elementi di cui si compone. L'Aquinate applica con sicurezza l'analogia del dualismo ilemorfico, scorgendo l'unità sostanziale della penitenza nel confluire intenzionale, anche se non simultaneo, sia degli atti del penitente (contrizione, accusa e soddisfazione), sia dell'assoluzione sacerdotale, in un atto unico di perdono ovvero di « giustificazione ».
Egli applica alla penitenza con tutto rigore il concetto di sacramento quale segno efficace della grazia. Sua materia sono gli atti del penitente sua forma è l'assoluzione del sacerdote. Materia e forma non agiscono separatamente, ma come causa unica : cosicché gli atti del penitente e il potere delle chiavi costituiscono insieme la causa della remissione dei peccati (cfr. 4 *Sent.,* d. 22, q. 2, a. 1, ad 1: III, q. 86, a. 6).
Naturalmente *l'efficacia* spetta in modo principale alla forma e quindi all'assoluzione: mentre la *significazione* si riscontra principalmente nella materia ossia negli atti del penitente. Per S. Tommaso la formula indicativa dell'assoluzione ha il diretto potere di rimettere il peccato come la formula del battesimo (cfr. III, q. 84, a. 3, ad 5: *Suppl.* q. 10, a. 1).
8 — In connessione con i problemi della penitenza egli aveva studiato e definito con la massima precisione i quattro momenti in cui si articola la giustificazione 'del peccatore: *a)* infusione della grazia; *b)* moto del libero arbitrio verso Dio; e) moto del libero arbitrio contro il peccato; *d)* remissione dei peccati (Cfr. 4 *Sent.,* d. 17, q. 1, a. 4 ; I-II, q. 113, aa. 5-8). Anche qui egli aveva insistito nel rilevarne la simultaneità e la reciproca implicanza. Ma soprattutto aveva sottolineato la necessità di distinguere in codesto processo due ordini : un ordine secondo la causalità materiale, partendo cioè dal soggetto che subisce la trasmutazione ; e un ordine di causalità efficiente, che parte dalla causa agente. Ebbene, secondo la causalità materiale, ossia rispettivamente al

soggetto, è logico disporre i quattro atti suddetti partendo dal moto del libero arbitrio contro il peccato, e disponendo in fasi successive il moto verso Dio, la remissione dei peccati e finalmente l'infusione della grazia. Ma in base alla causalità efficiente, ossia in ordine di natura, al primo posto dobbiamo mettere l'infusione della grazia, quindi la remissione dei peccati, il moto della volontà verso Dio e quello contro il peccato. Ora, in codesto processo il sacramento della penitenza interviene normalmente a rendere efficaci gli atti esterni del penitente che predispongono alla remissione del peccato e all'infusione della grazia, in modo da produrre quella contrizione che la implica. D'altra parte quando la contrizione è perfetta implica a sua volta il desiderio di quegli atti esterni di penitenza che sono parti integranti del sacramento; le quali, come il sacramento stesso, derivano la loro efficacia dalla passione di Cristo fonte prima della grazia per l'umanità peccatrice (III, q. 84, a. 5).

« Il sacramento non agisce solo *actu,* ma anche *proposito: Sacramentum in proposito* (in voto) *existens"* è l'espressione ripetuta di continuo. Questa teoria non è proprietà esclusiva dell'Aquinate. I principi di essa sono già presenti nell'opera del suo maestro S. Alberto [4 Sent., d. 17, a. 1, ad 6 ; d. 18, a. 1, ad i ; a. 7]. Al contrario Alessandro di Hales e Bonaventura la respingono. Di fatto essa non può reggersi. Nella misura in cui appare comprensibile che Dio tenga conto dell'intenzione dell'uomo per il conferimento della grazia, nella stessa misura è impossibile l'idea che il sacramento, senza aver ancora agito, possa esercitare un'efficacia strumentale » (POSCHMANN B., *Pénitence en onction des malades,* Parigi, 1966, p. 151).

Il Poschmann con altri respinge così la teoria tomistica in proposito, perché non tiene conto abbastanza della particolarissima causalità che l'Aquinate accorda al desiderio della confessione. Non è a credere che codesto desiderio agisca come causa efficiente, alla maniera dell'assoluzione stessa. Esso agisce come parte integrante di quell'atto del penitente che è la contrizione, ossia nell'ordine della causalità materiale, che è quanto dire come causa dispositiva. Anche quando codesto desiderio è inserito in un atto perfetto di contrizione, non cessa di esser causa dispositiva della grazia: esattamente come lo sono gli atti del penitente nell'istante in cui riceve l'assoluzione.

« In quanto però codesta contrizione implica, col relativo proposito, la virtù delle chiavi, opera sacramentalmente in virtù del sacramento della penitenza, così come agisce in virtù del battesimo il desiderio di esso, com'è evidente nell'adulto che ha il battesimo solo nel desiderio. Da ciò non segue che causa efficiente della remissione della colpa sia propriamente parlando la contrizione, bensì la virtù delle chiavi, ovvero il battesimo » *(De Verit.,* q. 28, a. 8, ad 2). Secondo l'Aquinate il desiderio del penitente pone in atto l'ordine sacra- mentale non in quanto dipende dall'azione ministeriale dell'uomo, bensì in quanto promana direttamente dall'iniziativa divina.

Nel caso concreto la virtù delle chiavi è chiamata in causa non per restringere a un compito ecclesiastico la remissione della colpa; ma perché intervenga efficacemente in essa l'influsso della passione di Cristo : « La passione di Cristo senza la cui virtù non può essere perdonato il peccato né originale né attuale, opera in noi mediante la pratica dei sacramenti, che da essa ricevono la loro efficacia. Quindi per la remissione della colpa, sia attuale che originale, si richiedono i sacramenti della Chiesa, ricevuti o di fatto o col desiderio » *(Suppl.,* q. 6, a. 1).

9 — Se si vuole che l'influsso redentivo di Cristo abbia un'efficacia, ovvero una causalità non puramente intenzionale, ma fisica, è pur necessario giungere a queste determinazioni, che permettono di parlare di un battesimo di desiderio e di un valore sacramentale della penitenza interiore. Ma in che senso dobbiamo intendere l'aggettivo *sacramentale.?* Ci sembra che qui sia proprio il caso di ricordare che codesto termine nel dizionario dell'Aquinate ha un valore analogico che oscilla tra i sacramenti veri e propri e i così detti sacramentali. D'altra parte tra gli stessi coefficienti che contribuiscono a formare un sacramento (materia, forma, ministro) non tutti hanno

lo stesso valore, anche se per tutti si usa l'aggettivo *sacramentale.*
Perciò pur riconoscendo alla confessione *in voto* un valore « sacramentale *»,* non è detto che S. Tommaso voglia equipararla senz'altro all'assoluzione, ossia al sacramento vero e proprio. Lo stesso rilievo vale a proposito della confessione o accusa dei peccati, fatta a un laico in caso di necessità (cfr. *Suppl.,* q. 8, a. 2, ad 1 ; « Confessio laico ex desiderio sacerdotis facta sacramentalis est quodammodo; quamvis non sit sacramentum perfectum »).
10 — L'equivoco circa la sacramentalità degli atti del penitente è anche più grave a proposito della problematica confessione « informe ». Nell'unico testo in cui ne parla il Santo sembra voglia affermare che « come parte del sacramento » la confessione, o accusa delle colpe, di suo può esser valida, anche se priva di carità e di contrizione. « Sebbene allora [il penitente non contrito] non riceva il frutto dell'assoluzione, tuttavia comincerà a riceverlo quando cesseranno le cattive disposizioni... Perciò chi si è confessato senza pentimento non è tenuto a ripetere la confessione : però dopo è tenuto a confessare la sua cattiva disposizione » *(Suppl.,* q. 9, a. 1). Secondo molti studiosi qui S. Tommaso avrebbe sostenuto la stranissima idea che una confessione sacrilega possa reviviscere col pentimento successivo. Ma, come vedremo meglio annotando il testo, con ogni probabilità siamo dinanzi a tutt'altra cosa. L'Autore si domanda se colui il quale in confessione presenta la sua accusa mal disposto, ossia privo di contrizione sincera, sia tenuto a presentarla una seconda volta, quando acquista le buone disposizioni. E risponde che l'accusa, o confessione informe può bastare. Ma è evidente che codeste disposizioni devono essere mutate prima dell'assoluzione, sia che la dilazione consista in pochi secondi, come nella penitenza ordinaria; sia che essa abbia una consistenza maggiore, come poteva avvenire nella penitenza pubblica oppure nelle assoluzioni dilazionate. Ciò che è posto in discussione non è lè informità » del sacramento nel suo complesso, ma quella del solo atto del penitente che è l'accusa o confessione. La quale confessione, per essere parte del sacramento, di suo dovrebbe presentare i caratteri della santità e non quelli della colpa.
Che questa sia l'interpretazione esatta del pensiero dell'Aquinate risulta dal problema analogo nella formulazione di S. Bonaventura, sempre a commento della dist. 17 del 4 Sent.: « An quis quoad modum obligetur confiteri ex cantate » (*In* 4 *sent.,* d. 17, P. TI, a. 2, q. 3).

## SCOMUNICA E INDULGENZE

### (Suppl. qq. 21-28)

1— Nelle prime otto questioni del volume XXX continua il trattato sulla *Penitenza,* che ha occupato con la sua mole imponente tutto il volume XXIX. La tirannia dello spazio ha imposto questo smembramento nella nostra edizione bi lingue della *Somma Teologica.*
Ma forse non tutto il male vien per nuocere *;* poiché l'innaturale suddivisione ci offre il pretesto se non altro di trattare con una certa ampiezza due questioni di attualità: le censure ecclesiastiche e le indulgenze. S. Tommaso aveva dedicato pochi articoli a codesti temi nel suo *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo. Da essi l'ignoto compilatore del *Supplemento* ha ricavato sette brevi questioni (qq. 21-27), limitandosi a disporre i testi dell'Aquinate secondo lo schema espositivo della *Somma Teologica.*
A chi fosse in vena di contestare il tono di attualità del nostro discorso, diremo subito che per noi la *Somma Teologica* non è un cimelio storico: è un libro sempre attualissimo per la riflessione

teologica. E d'altra parte anche quando ce ne servissimo di pretesto per discutere i nostri problemi, non faremmo che seguire l'esempio di S. Tommaso, il quale ha trovato modo di trattare della scomunica, sviluppando pochi accenni vaghi di Pietro Lombardo; e non ha esitato a parlare delle indulgenze, mentre il libro che egli commentava non ne parlava affatto.

## I
## La scomunica tema di attualità.

2 — All'inizio del 1969 la rivista internazionale di teologia *Concilium* ha offerto ai suoi lettori una delle sue più clamorose sorprese. Il primo numero dell'annata si apre con una *«* Dichiarazione sulla libertà e la funzione della teologia nella chiesa *»,* firmata dai redattori e da non pochi collaboratori, la cui celebrità è indiscutibile.
Secondo codesti teologi, tutti più o meno illustri, sarebbe per *«* rispuntare attualmente la possibilità d'una minaccia sulla libertà del lavoro teologico »; e per questo si sono sentiti « spinti a fare una serie di proposte costruttive », che in sostanza si riducono a una serie di condizionamenti del magistero ecclesiastico nelle sue funzioni disciplinari mediante una « Commissione di teologi », che dovrebbe essere gradita all'eventuale malcapitato il quale fosse sottoposto a un giudizio presso la Congregazione per la Dottrina della Fede.
Intanto la rivista *Concilium* faceva seguire alla dichiarazione e alle 38 firme un formulano già pronto di adesione, proponendolo ai « professori di teologia ». Si sollecitava, insomma, un pronunciamento da parte della base, per sventare le manovre della reazione in agguato... — Naturalmente questi sistemi hanno lasciato perplessi e contrariati non pochi colleghi, i quali hanno espresso le loro autorevoli riserve soprattutto per il tono allarmistico della dichiarazione stessa. Ma le riserve fatte confidenzialmente sono innumerevoli, a cominciare dall'ortografia. Quell'insistenza, p. es., a scrivere il termine *chiesa cattolica* con la lettera minuscola, mentre tutte le altre istituzioni, esistenti e non esistenti, compresa la *Commissione dei* teologi da loro proposta, vengano presentate con tanto di maiuscola, dà l'idea del fanatismo e della pignoleria antitradizionalista con la quale si lavora nella redazione di *Concilium.* Vien fatto di pensare che questi redattori neghino implicitamente l'istituzionalità della Chiesa.
A nostro giudizio la cosa che rende più intollerabile codesta iniziativa è l'inopportunità di intralciare l'opera di vigilanza e di correzione, che il magistero deve continuare a svolgere per mandato divino, in un momento come questo, in cui, per un eccesso di irenismo, si delineano pericoli gravissimi per la fede cattolica. Poiché se di una cosa si deve oggi rimproverare la gerarchia, è proprio del difetto contrario a quello temuto da quegli illustri teologi. Per quanto ci risulta dai grandi organi di informazione, è così raro il caso di punizioni esemplari e di censure, da far dubitare seriamente della loro esistenza nella prassi attuale della Chiesa.
Il discorso che stiamo per iniziare sulla scomunica, e sulle censure ecclesiastiche in genere, non è dei più facili ai tempi che corrono. Siamo convinti però della necessità assoluta di non abbandonare le armi della censura e della correzione, se ci premono le anime che Cristo ha redento con il suo sangue. — Sappiamo bene che il Concilio Vaticano II, rompendola con la tradizione ininterrotta della Chiesa, ha ignorato del tutto le scomuniche e le altre censure. Per usare un linguaggio scolastico diremo che le ha ignorate e in *actu exercito* e in *actu signato,* cioè le ha ignorate sia in pratica che in teoria. Non è detto però che l'ultimo Concilio abbia inteso condannare la dottrina cattolica già definita in proposito, negando alla Chiesa la facoltà di

scomunicare. Ma il clima che ne è derivato non è certo favorevole all'applicazione di quei rimedi, anche quando la gravità dei fatti l'esigerebbe.
D'altra parte il Concilio non ha certo inventato per conto proprio questo spirito di tolleranza; ma lo ha accettato come un presupposto per il dialogo col mondo contemporaneo, dove esso ha prevalso in una misura davvero inaccettabile. Infatti in molte nazioni democratiche, imbevute di cultura occidentale, alla base della reciproca tolleranza si trovano sistemi di pensiero che si riallacciano all'agnosticismo, al fenomenismo, e al pragmatismo. Naturalmente i Padri Conciliari hanno inteso accettare uno stile di tolleranza, senza suffragare l'errore da cui esso in molte parti è scaturito. Anzi i Padri hanno respinto espressamente « un certo fenomenismo e agnosticismo », derivante da una infatuazione per i metodi della ricerca scientifica positiva (cfr. *Gaudium et Spes,* n. 57). — E nella tanto discussa *Dichiarazione sulla libertà religiosa,* in cui si è raggiunto l'estremo limite della tolleranza, i Padri hanno tenuto a precisare che le loro parole riguardano «l'immunità dalla coercizione nella società civile », lasciando « intatta la dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli e della società verso la vera religione dell'unica Chiesa (n. 1). « D'altra parte , essi dichiarano con un senso di realismo ben comprensibile, «non sembrano pochi [oggi] quelli che, sotto il pretesto della libertà respingono ogni dipendenza e apprezzano poco la dovuta obbedienza » (ibid. n. 8).
Il problema della tolleranza ha fatto sì che nei riguardi dei fratelli separati, facenti capo alle sette ereticali ripetutamente colpite dalla scomunica, si è adottato un atteggiamento di comprensione, di cui molti non vedono e non accettano più i limiti. — Verso la Chiesa ortodossa si è fatto qualche cosa di più. Il 7 Dicembre 1965 5. S. Paolo VI e il Patriarca Atenagora pubblicarono una dichiarazione comune, in cui venivano abolite le scomuniche reciproche della Chiesa Romana e della Chiesa di Costantinopoli che risalivano al tempo di Michele Cerulario [anno 1054].
3 — Stando così le cose c'è proprio da chiedersi se sia ancora il caso di parlare delle censure in un trattato di teologia. Vien fatto però di pensare che se le censure sono oggi praticamente contestate, senza una chiarificazione dottrinale, si corre il rischio di accantonarle per motivi irrazionali, che potranno avere facilmente un influsso deleterio sulla vita della Chiesa. Guardandoci intorno non è certo il caso di fare gli ottimisti ingenui ad ogni costo. Ormai gli scandali nel clero e nel popolo sono stati denunziati apertamente dai pastori, senza sottintesi. Il Sommo Pontefice in questo ha dato a tutti l'esempio. Dobbiamo quindi chiederci, se i pastori della Chiesa si possano dispensare dal dovere della correzione mediante la censura, quando i richiami paterni cadono sistematicamente nel vuoto.
Alcuni forse saranno tentati di pensare che un discorso chiaro e completo in proposito spetti ai canonisti più che ai teologi ; ma nessuno dei nostri colleghi si sentirà disposto a cedere il proprio diritto di discutere le basi teologiche di questa facoltà-dovere, che la gerarchia ecclesiastica ha sempre rivendicato. Spetta al teologo esaminare non tanto le singole censure, quanto piuttosto le fonti di questo potere coercitivo, le quali vanno ricercate nella rivelazione divina, e discutere l'opportunità o meno di infliggere, nei casi concreti che occorrono ordinariamente, tali castighi.
5. Tommaso d'Aquino, per rifarci all'esempio più illustre e pertinente al nostro lavoro, non ebbe il tempo di completare il trattato *De Poenitentia* nella *Somma Teologica,* ma nel commentare le *Sentenze* di Pietro Lombardo non aveva omesso di discutere anche questa funzione del potere delle chiavi, come del resto suggeriva l'esempio dei grandi maestri che l'avevano preceduto, prendendo in esame soprattutto la scomunica (cfr. 4 *Sent.,* d. 18, q. 2, aa. 1-5). Qualcuno anche di recente ha scritto che scomunica e indulgenze nell'esposizione tomistica sono come delle appendici al trattato sulla penitenza. Tale può essere l'impressione di chi considera il *Supplemento* come opera originale. Ma se noi riportiamo quei testi entro la stesura originaria del commentario,

vediamo che il maestro dei teologi, seguendo con la comprensione più vigile il testo delle *Sentenze,* considera il problema delle censure strettamente connesso con il potere dei ministri, sia nell'amministrazione della penitenza, che nel compito ingrato della correzione e fraterna e giudiziaria (cfr. ibid., d. 18, div. text.; d. 19, q. 1, prol., q. 2).

4 — Constatiamo così un fatto sorprendente: l'Aquinate, pur non avendo a disposizione le conoscenze storiche sufficienti intorno alla prassi sacramentale della Chiesa dei primi secoli, ha intravisto nella scomunica un fatto intimamente connesso con la penitenza. Ora, noi sappiamo che la scomunica era il primo atto di quella penitenza pubblica, che nei primi secoli era riservata ai peccati più gravi, e terminava con la riconciliazione del peccatore con Dio e con la Chiesa . Perciò un trattato completo sull'argomento della penitenza, privo di un capitolo almeno dedicato alla scomunica, oggi è da considerarsi inaccettabile. E neppure convince la divisione salomonica dei manuali moderni di teologia, che rimandano alla morale il trattato delle censure, mentre svolgono in dogmatica il tema delle indulgenze.

Questa riscoperta del sistema penitenziale più antico mette bene in luce l'incongruenza della cosiddetta Riforma, che vide nelle scomuniche e nelle altre censure uno strumento disciplinare contrario al sentimento genuino e spontaneo del cristianesimo primitivo. I cristiani dei primi secoli non avevano difficoltà a riconoscersi peccatori, e quindi bisognosi di correzione.

Il rigore stesso, col quale nei primi secoli venne amministrata la penitenza pubblica per i peccati più gravi, dovrebbe imporre ai vescovi e ai teologi una seria riflessione sulle esigenze della disciplina all'interno della Chiesa, per evitare lo scadimento progressivo della pubblica moralità. Quel non ammettere alla penitenza i recidivi, se da una parte spaventa, dall'altra ci costringe a un confronto imbarazzante. — *«* Sicut unum baptisma ita una poenitentia *»; «* come c'è un solo battesimo così c'è un'unica penitenza », afferma S. Ambrogio (2 *De Poenitentia, e.* 10). E S. Agostino giustifica appunto codesto rigore con le esigenze della disciplina *: «* affinché la medicina non diventi meno efficace per i malati; poiché essa sarà tanto più salutare quanto meno sarà disprezzabile e a buon mercato *»* (Ep. 153, 7).

La scomunica però, che introduceva il peccatore pentito nello stato dei penitenti, non deve essere confusa così semplicemente con quella di cui l'autorità ecclesiastica si serviva per reprimere l'audacia dei fedeli ribelli e contumaci. Tuttavia l'una e l'altra promanano sostanzialmente dall'identico potere e mirano al medesimo scopo : ricondurre all'ovile le pecore sba'idate. Si tratta di pene medicinali. Ma *per accidens* le censure vere e proprie possono considerarsi pene vendicative: cioè nel caso in cui l'ostinazione dello scomunicato riduce la censura inflitta a un puro mezzo di pressione morale sul gregge dei fedeli, perché questi si astengano dal seguirne l'esempio. C'è anche un elemento intrinseco a distinguerle, secondo S. Tommaso : la scomunica inflitta ai contumaci priva costoro dei suffragi pubblici della Chiesa (cfr. q. 21, a. 1); mentre quella cui si sottoponevano volontariamente i penitenti sollecitava piuttosto codesti suffragi da tutta l'assemblea dei fedeli.

## Il potere di infliggere le censure.

5 — Dopo aver precisato il concetto di scomunica, S. Tommaso prende in esame questo secondo quesito: « Se la Chiesa abbia il dovere di scomunicare qualcuno » (q. 21, a. 2). I commentatori invece e i manualisti più recenti si chiedono piuttosto, se la Chiesa ne abbia *il potere.* La diversa impostazione del quesito si spiega con la necessità, in cui si sono trovati i teologi più recenti, di difendere codesto potere dalle negazioni dei politicanti e degli eretici.

La prima aperta negazione della scomunica pare che risalga alla lotta delle investiture. Infatti il Sinodo Lateranense del 1102, tenuto contro i fautori dello scomunicato Enrico IV, prescrisse a tutti i metropoliti d'occidente questa formula : « Anatematizzo tutte le eresie, e specialmente quella che turba lo stato della Chiesa attuale, ossia quella che insegna e propugna l'idea di doversi disprezzare la scomunica *(anathema)* e tutti i legamenti della Chiesa» (cfr. DENZ.-S., 704).
Non meraviglia affatto ritrovare questa idea sotto la penna di Marsilio da Padova [1275-1343], a servizio delle aspirazioni antipapali di Ludovico il Bavaro; e sotto quella di Giov. Wyclif [1320-1384], iniziatore del movimento dei Lollardi, che si propagò in Boemia come primo fermento della pseudoriforma (cfr. Ibid., 945, 1129-1135, 1161-1163, 1180, 1271-73).
In questo campo Lutero [1483-1546] non ebbe che da raccogliere quanto costoro avevano seminato, affermando, in aperta sfida contro il papato, che « i Cristiani devono essere ammaestrati più ad amare che a temere la scomunica » (cfr.DENZ.-S., 1474).

6 — La contestazione dei protestanti scatenò la reazione dei cattolici ; cosicché gli apologisti si posero animosamente all'opera, per difendere la legittimità delle censure in genere e della scomunica in particolare. Ecco quanto ha scritto in proposito Tommaso Campanella [1568-1639], che ebbe modo di conoscere a fondo il travaglio spirituale del secolo XVI:
« Tutti coloro che sono entrati nella Chiesa, la quale è il regno dei cieli, comunicano coi santi nel vincolo della carità, nella grazia santificante, nell'uso dei sacramenti, nei suffragi comuni e finalmente nella pratica naturale e civile, cioè nelle funzioni della società, nei saluti, nella mensa e nella convivenza. Infatti " noi siamo tutti ", come fu detto, " un unico corpo ", e quelli che rompono una così grande comunione, sono indegni di essa. Onde anche nella società degli infedeli, quando qualcuno offende il bene comune o lede i privati cittadini, viene dal principe separato dal corpo sociale, o colla morte, coll'esilio, o col carcere, oppure viene privato dei mezzi con cui ha leso gli altri, cioè della mano, o del piede o del denaro, o dei fondi, che sono appunto gli strumenti onde usano gli uomini per benfare o malfare. Il medesimo avviene nella Chiesa di Cristo, che cioè tutti coloro che violano questa comunione, meritano di essere privati di essa ed espulsi da essa o totalmente o parzialmente : questa è la scomunica, come il vocabolo stesso manifesta. E questo il Cristo stesso comandò che si facesse nella sua Chiesa, dicendo in Matt. 18 : " Se non avrà ascoltato la Chiesa, sia per te come un pagano e un pubblicano ". Ora i pagani sono fuori della Chiesa, e dunque il Signore comanda che costui sia scomunicato, come tutti i Dottori spiegano e innanzi tutto il Cristo stesso : " Se il tuo occhio ti scandalizza, strappalo e gettalo lontano da te ". Il medesimo si trova comandato in Mc. 9 e in Gv. 2 : "Non date loro nemmeno il saluto ", e in Tit. 3: "Dopo la prima e la seconda correzione, evita l'eretico ", e nella I Cor., 5 : "Con tali uomini non prendere nemmeno il cibo ", e nella 2 Tess. 3: "non accompagnatevi con lui, affinché resti confuso ".
« E invero gli Apostoli esercitarono questo potere fino al punto di colpire (anche di morte corporale) quelli che violavano la comunione dei santi, qualche volta colla morte dell'anima e del corpo, come fece 5. Pietro ad Anania e Saffira (Atti, 5), qualche volta invece colla sola morte del corpo, affinché lo spirito andasse salvo, come fece l'Apostolo Paolo consegnando a Satana il Corinzio incestuoso (1 Cor. 5) e Imeneo e Alessandro, abbandonandoli a Satana come carnefice e torturatore, affinché imparassero a non bestemmiare (1 Tim. 1). E questa pena, la inflissero anche alcuni santi, come è attestato dal Crisostomo, dagli antichi Padri Teodoreto e Apollinare e da S. Paolino nella Vita di S. Ambrogio, che abbandonò al diavolo un servo di Stilicone ».
*Il dovere della punizione.*
7 — Stabilito che la gerarchia della Chiesa ha il potere di scomunicare, resta da considerare se ne

abbia il dovere, come intendeva concludere S. Tommaso. Invitiamo i nostri lettori a leggere per intero l'articolo del *Supplemento* che abbiamo citato; intanto possiamo anticipare qui il nucleo centrale della soluzione: « Il modo di giudicare della Chiesa deve imitare quello di Dio. Ma Dio punisce i peccatori in diverse maniere per guidarli al bene: primo, con i castighi; secondo, abbandonando l'uomo a se stesso affinché questi, privo degli aiuti che lo ritraevano dal male, riconosca la sua debolezza tornando umilmente a Dio dal quale si era allontanato con superbia. La Chiesa, con la scomunica, imita il modo di procedere divino in ambedue i casi. Imita cioè il giudizio di Dio che castiga con le pene, separando [il colpevole] dalla comunione dei fedeli, "affinché ne arrossisca ". Mentre, escludendolo dai suffragi e dagli altri beni spirituali, imita il modo di procedere di Dio il quale talora abbandona l'uomo a se stesso, affinché questi umilmente riconosca la sua condizione e faccia ritorno a lui » *(Suppl.,* q. 21, a. 2).

Si tratta dunque di imitare la bontà divina, che ai colpevoli non fa mancare la medicina amara, ma efficace, della correzione. Ecco perché il Santo Dottore avvicina la trattazione della scomunica alle questioni dedicate alla correzione, sia fraterna, che giudiziaria.

Ecco come il Santo imposta il problema, spiegando la definizione della correzione fraterna : « Per camminare rettamente nella via della salvezza l'uomo attende tre tipi di soccorso da parte di colui che deve averne cura. Primo, di essere indirizzato al debito fine: e rispetto a questo si dice che il superiore *dirige* l'inferiore a lui affidato. Secondo, di essere protetto, affinché non si allontani dalla via che conduce a codesto fine : e in rapporto a questo si dice che lo *governa.* Terzo, qualora gli capiti di allontanarsene, attende di essere ricondotto sulla retta strada : e in rapporto a quest'ultimo compito si dice che lo *corregge.* Correzione che talora implica la restaurazione della giustizia da parte del suddito: quando cioè, colui che aveva sbagliato si emenda per l'interessamento di cui è oggetto; talora invece esige che il ripristino della rettitudine di giustizia gli venga imposto mediante i castighi, anche se egli per parte sua non si corregge. Chi però si è allontanato dalla via retta può esservi ricondotto in due maniere, come nota il Filosofo [*10 Ethic.,* cc. 10, 14]: mediante il timore o l'odio di ciò che disonora *(per timorem turpis),* come quando uno detesta il peccato e ne prova vergogna; oppure mediante il timore o l'odio di ciò che contrista *(per timorem tristis),* come quando uno per i castighi inflitti o previsti lascia il peccato. E poiché questa seconda maniera implica una certa violenza, si parla di *correzione,* esprimendo codesto termine l'idea di raddrizzamento... Da ciò risulta chiaro che la seconda maniera di correggere spetta solo ai prelati, le cui parole hanno valore coercitivo mediante la comminazione dei castighi; mentre la prima maniera non richiede una superiorità gerarchica ; sebbene anche i superiori debbano servirsene : poiché [ordinariamente] anche i prelati non devono ricorrere al secondo tipo di correzione, senza prima aver adoperato il primo » *(In 4 Sent.,* d. 19, q. 2, a. 1).

I due tipi di correzione, spiegherà meglio il Santo Dottore, si collocano su due piani diversi : sul piano della carità la correzione fraterna, sul piano della giustizia la correzione coercitiva e giuridica (cfr. II-II, q. 33, aa. 1, 3). « Anche nella correzione fraterna, che spetta a tutti, il dovere dei prelati è più grave, come nota S. Agostino nel *De Civit. Dei* [c. 9]. Infatti come uno è tenuto di più a beneficare materialmente coloro che sono affidati alle sue cure temporali, così è tenuto di più a beneficare spiritualmente con la correzione, con l'insegnamento, ecc., quelli che sono affidati alle sue cure spirituali » (II-II, q. 33, a. 3, ad 1).

8 — Pensiamo che nessuno oserà contestare teoricamente questa dottrina; ma quando si tratta di applicarla ai casi concreti è facilissimo trovare pretesti per non adempiere un dovere così gravoso, che soprattutto oggi sembra fatto apposta per assicurare ai superiori un alone di dissenso e d'impopolarità. Le ragioni che sono invocate con più frequenza si possono ridurre a quattro: a) la paura di far peggio provocando la ribellione aperta, o addirittura uno scisma; b) il dovere di

imitare la pazienza di Dio, il quale sopporta i peccatori, senza sterminarli, o punirli immediatamente ; c) l'ottimismo cristiano, che vede attuarsi nella storia un'evoluzione quasi fatale verso il meglio ; per cui si deve solo avere la pazienza di aspettare che le cose si aggiustino da sé ; d) l'impossibilità in cui ci troviamo, ai tempi che corrono, di far capire il vero significato della correzione e del castigo.

Ora, è evidente che codeste ragioni devono suggerire una certa maniera e misura nell'uso dei mezzi coercitivi ; ma non sono sufficienti a dispensare i prelati dal dovere di adoperarli. Sappiamo bene infatti, anche per espèrienza personale, che l'uomo è portato dai suoi istinti mal repressi a sottrarsi all'impero della legge e della ragione; se quindi si lascia a ciascuno la facoltà di regolarsi col proprio criterio (magari con la pretesa che siamo oggi tutti più maturi...), non c'è poi da meravigliarsi che i giovani più audaci e ribelli ci rendano amara e difficile la vita.

A coloro i quali non fossero ancora persuasi che la contestazione globale dei giovani promana direttamente dagli errori di chi doveva educarli, dedichiamo questa pagina meravigliosa di 5. Tommaso: « Per natura l'uomo ha una certa attitudine alla virtù; ma la perfezione di codesta virtù viene da lui raggiunta mediante una disciplina. Del resto vediamo che l'uomo fa fronte anche alle sue necessità di cibo e di vesti mediante l'industria personale, di cui la natura offre i primi elementi, cioè la ragione e le mani, non però il completo sviluppo come negli altri animali, cui la natura offre già completo il rivestimento e il cibo. Ora, l'uomo non risulta facilmente preparato in se stesso a codesta disciplina. Poiché la perfezione della virtù consiste principalmente nel ritrarre l'uomo dai piaceri illeciti, che attirano di più, specialmente i giovani, sui quali la disciplina è chiamata ad agire maggiormente. Perciò è necessario che gli uomini siano applicati da altri a codesta disciplina, per poter raggiungere la virtù. Ora, per quei giovani che sono portati ad atti virtuosi dalle buone disposizioni di natura, o dalla consuetudine, o più ancora da un dono di Dio, basta la disciplina paterna, che si limita ai consigli. Siccome però non mancano i ribelli e i soggetti inclini al vizio, che non si lasciano muovere facilmente dalle parole, era necessario ritrarli dal male con la forza e col timore ; affinché desistendo dal mal fare, rendessero quieta agli altri la vita, ed essi stessi abituandosi a questo, arrivassero a compiere volontariamente quello che prima eseguivano per paura, e così diventassero virtuosi. Ebbene, codesta disciplina, che costringe con la paura della punizione, è la disciplina della legge. Perciò era necessario stabilire delle leggi per la pace e per la virtù degli uomini: poiché, a detta del Filosofo, " come l'uomo se è perfetto nella virtù è il migliore degli animali; così se è alieno dalla legge e dalla giustizia, è il peggiore di tutti" ; poiché l'uomo, a differenza degli animali, ha le armi della ragione per soddisfare la sua concupiscenza e la sua crudeltà ».

Perché la legge possa raggiungere gli scopi educativi accennati è indispensabile che venga fatta rispettare anche col rigore delle sanzioni. E questo è vero non solo per la legge civile, ma anche per quella ecclesiastica. Purtroppo è più difficile sul piano soprannaturale rendersi perfettamente conto del vero bene comune da tutelare ad ogni costo con la disciplina. Spesso infatti si confondono le prospettive, indulgendo a un certo naturalismo, in cui la carità viene scambiata con un cameratismo molto superficiale, senza tener conto dell'avvertimento di S. Agostino: «Non autem carnalis sed spiritualis inter vos debet esse dilectio » *(Regula).*

*Le gravi responsabilità dei superiori ecclesiastici.*

9 — Più ancora che dal malinteso sull'amore del prossimo la fobia delle censure promana da un amore malinteso verso se stessi. A giudizio di S. Caterina i superiori non puniscono perché

dominati dall'» amor proprio di sé ». E da codesto amor proprio nascono le paure. Si ha paura di passare per retrogradi; di essere superati dagli eventi, ossia dalle riforme in atto in seno alla Chiesa stessa; si ha paura degli organi di stampa caduti ormai sotto il controllo di preti e laici progressisti; si ha paura di suscitare la ribellione aperta... Come se un nemico aperto non fosse preferibile, per la Chiesa stessa, a un elemento infido che scardina la società dell'interno.
Ma ascoltiamo direttamente i rimproveri che la Santa Senese rivolge ai prelati del suo tempo, dopo aver elogiato, per bocca del' Eterno Padre, i santi pastori fioriti nella Chiesa nel corso dei secoli, «prelati che correggevano senza timore servile, perché ne erano privi »: « Ora io voglio che tu sappia che per nessun'altra causa è venuta tanta tenebra e divisione nel mondo tra secolari e religiosi, tra chierici e pastori della Santa Chiesa, se non perché il lume della giustizia è mancato ed è venuta la tenebra della ingiustizia.
« Nessuno Stato si può conservare nella legge civile e nella legge divina di grazia senza la santa giustizia, perché colui, che non è corretto e non corregge, fa come il membro che è cominciato ad imputridire, se il cattivo medico vi pone subito l'unguento solo, non brucia la piaga, tutto il corpo imputridisce e si corrompe. Così il prelato, e gli altri signori che hanno sudditi, vedendo il membro del loro suddito essere imputridito per la puzza del peccato mortale, se vi pongono solo l'unguento della lusinga senza la riprensione, non guariscono mai, ma guasteranno le altre membra, che gli sono dintorno, e sono legate in uno stesso corpo ad uno stesso pastore. Ma se il prelato sarà vero e buon medico di quelle anime, come erano questi gloriosi pastori, non darà l'unguento senza il fuoco della riprensione. E se il membro fosse pure ostinato nel suo mal fare, lo toglierà dalla comunità, acciò che non infetti gli altri colla puzza del peccato mortale.
« Ma essi non fanno oggi così; anzi fanno vista di non vedere. E sai tu perché ? Perché in loro vive la radice dell'amor proprio, da cui traggono il perverso timore servile. Per timore di perdere lo Stato le cose temporali o la prelazione, non correggono, ma fanno come accecati, e per questo non conoscono in che modo si conservi lo Stato; ché se vedessero come si conserva colla santa giustizia, la manterrebbero. Ma poiché sono privi del vero lume, non lo conoscono; credendolo conservare colla ingiustizia, non riprendono i difetti dei loro sudditi; ma sono ingannati dalla loro passione sensitiva e dall'appetito della signoria o della prelazione.
« Inoltre non correggono, perché essi sono in quei medesimi difetti, o anche maggiori. Si sentono presi nella colpa, e perciò perdono l'ardire e la sicurezza ; legati dal timore servile, fanno vista di non vedere. E se pure vedono, non correggono ».
A questa requisitoria c'è poco da aggiungere. C'è solo da sperare che ne prendano atto non solo i nostri pastori, ma anche i teologi e i moralisti cristiani, che hanno il dovere di presentare le censure ecclesiastiche alla riflessione del clero e del laicato, non solo sotto la luce sinistra d'i gravi abusi cui si prestarono nel passato, ma anche nella prospettiva di quel rinnovamento esterno ed interiore auspicato da tutti i buoni cristiani in quest'epoca post-conciliare.
È certo però che questo rinnovamento richiede la fede incondizionata verso tutto l'insegnamento evangelico. Ora, a base del potere coercitivo della Chiesa e del suo esercizio c'è la fede nei rigori della giustizia divina nell'altra vita, come spiega il Card. O. Journet: « Se non si crede più nei terribili rigori dell'altro mondo, è troppo evidente che non si potranno intendere affatto i rigori della vita presente di cui fa uso la Chiesa per scongiurarli, quando la giustizia l'esige. Ma allora il problema si sposta: non è più la questione del potere coercitivo che bisogna discutere, ma la questione ben più fondamentale della realtà dei suoi fini. Ma qui il Vangelo è ben netto. Coloro che si scandalizzano del Vangelo, saranno certo scandalizzati dalla dottrina della Chiesa *(L'Église du Verb Incarné,* Paris-&uges, 1938, p. 304).
Chi potrebbe oggi mettere in dubbio che alla radice di certa insofferenza per ogni tipo di sanzioni

ecclesiastiche c'è una vera crisi di fede nell'esistenza stessa dell'inferno ? A togliere l'eventuale dubbio basterebbe il numero della rivista *Goncilium* citato da noi all'inizio; dove l'escatologia cristiana è presentata in una certa maniera, da potersi amalgamare virtualmente con tutte le ideologie antiche e moderne, senza escludere recisamente neppure il marxismo. Ci sia lecito quindi affermare che la mancata repressione degli errori e degli scandali espone ormai palesemente il gregge di Cristo alle iniziative dell'incredulità.

## I

## Le indulgenze.

1 - Dopo quattro secoli dalla crisi protestante, occasionata dalla predicazione delle indulgenze, questo tema sembra ormai maturo per la riflessione teologica, superando nei due campi avversi le aspre polemiche del passato. Per i progressi dell'ecumenismo questa riflessione è indispensabile; perché le indulgenze, come talora furono concepite nel passato, sono oggetto di contestazione anche da parte dei cristiani ortodossi delle Chiese orientali. Ecco come si esprime in proposito uno di essi: « Dall erronea dottrina della Chiesa romana circa la necessità della soddisfazione della divina Giustizia mediante le Penitenze è stato creato in essa l'uso delle così dette Indulgenze. La Chiesa romana pretende che il Vescovo di Roma, con tali decreti di amnistia da lui scritti applicando il tesoro, come dice essa, dei meriti di Gesù Cristo e di tutti i Santi — tesoro scoperto dalla fantasia Scolastica occidentale nel XIII secolo — ha il diritto di accorciare o cancellare del tutto la pena dall'anima del peccatore, tanto in vita, quanto anche dopo la morte, nell'inferno o nell'immaginario Purgatorio. Così dispensa i vivi ed i morti dalla pena quando possono arrivare al possesso di tale documento, i vivi direttamente, i morti mediante coloro che s'interessano per essi. L'uso delle Indulgenze è deplorevole, perché la dottrina su di esse si poggia su sbagliate presupposizioni, cioè sulla necessità della soddisfazione della divina Giustizia con le Penitenze e l'ammissione dell'esistenza di un tesoro dei meriti di altri a disposizione del Vescovo di Roma. Il tesoro in parola, si dice, è costituito dagli infiniti meriti di Gesù Cristo e da quelli della Vergine Maria, di tutti i Santi e dei pii fedeli, i cui meriti superano le pene che meritavano i loro peccati. — Tali meriti, per quanto enormi ed infiniti possano essere, non possono considerarsi come eccedenza che dia diritto ad un mortale di disporre, a pagamento, della pena dell'anima altrui ed in più indipendentemente dalla fede e dalle disposizioni di spirito di chi le può comprare, facilitando così la salvezza dei "ricchi epuloni" » (KATSANEVAKIS BEN., *I Sacramenti della Chiesa ortodossa,* Napoli, 1954, pp. 239).
Nessun teologo cattolico è disposto a riconoscere nella descrizione riferita i connotati delle indulgenze, ma una caricatura molto polemica di esse. Sull'argomento abbiamo ormai un documento pontificio di alto valore dogmatico, nella costituzione apostolica *Indulgentiarum Doctrina,* pubblicata da S.S. Paolo VI il 1Gennaio 1967. E speriamo che in seguito i nostri fratelli separati vogliano prenderne atto, prima di pronunziarsi su un tema tanto discusso.
2 — Noi in questa breve introduzione non pretendiamo di scrivere un trattato in proposito, ma solo di mettere in evidenza il contributo di S. Tommaso alla migliore formulazione della dottrina cattolica sulle indulgenze. Il pensiero che egli esprime è in parte condizionato dalle contingenze storiche della sua epoca e del suo ambiente; però non va dimenticato che le sue brevi riflessioni personali in proposito segnano un momento importantissimo per gli sviluppi successivi del pensiero cristiano, pur derivando dalle tappe più recenti che i secoli XI e XII avevano fatto percorrere a questo esercizio caratteristico del potere di giurisdizione esistente nella Chiesa.

Se un appunto si può fare a S. Tommaso in proposito è quello di non aver avuto un'adeguata conoscenza storica della prassi penitenziale primitiva e della relativa modernità delle indulgenze. In questo i teologi del secolo XX sono ben più fortunati dopo gli studi storici compiuti negli ultimi cento anni. — Era logico che codeste indagini fiorissero soprattutto in Germania, nella patria di Lutero, per verificare quanto c'era di serio e quanto di avventato nelle critiche mosse dal protestantesimo alle indulgenze. La bibliografia in proposito è imponentissima, ma i contributi più significativi rimangono per ora l'opera monumentale di N. Paulus *(Geschichte des Ablasses im Mitteralter,* 3 voli., 1922-1923) e gli articoli di B. Poschmann (soprattutto *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte,* in « Theophania » 4, 1948).

3 — I risultati dell'indagine storica sono ormai divulgati. Ecco come il P. K. RAHNER sintetizza le conclusioni cui è giunto quest'ultimo suo connazionale, fino agl'inizi del secolo XII : « Poschmann espone anzitutto gli elementi della dottrina penitenziale della Chiesa antica, che sono importanti per la concezione posteriore delle indulgenze (1-14): la necessità di una penitenza soggettiva come fattore remissivo dei peccati post-battesimali, senza però distinguere tra colpa e pena; l'appoggio dato a questa penitenza soggettiva dalla cooperazione della Chiesa (comunità, martiri, pneumatici, ecc.) e soprattutto dalla preghiera impetratoria del sacerdote, che si deve distinguere dal vero atto di riconciliazione con la Chiesa e quindi anche con Dio, e che non può considerarsi come assoluzione (nel senso odierno) in forma deprecativa .

« Tratta poi espressamente dell'essenza, delle forme e dell'efficacia delle "assoluzioni" dell'alto medioevo, che si usavano fuori del sacramento, come avveniva già prima sin dai tempi di S. Gregorio Magno e nello stesso sacramento dal X sec. Queste "assoluzioni" sono, anche indipendentemente dal condono della penitenza imposta dalla Chiesa, Un'autentica continuazione delle preghiere, con cui il sacerdote implorava per i penitenti la remissione dei peccati. nonostante che ci si richiami spesso al mandato apostolico al potere delle chiavi, esse sono da considerarsi una preghiera, con cui la Chiesa implora, anche se autoritativamente, La piena remissione dei peccati del penitente compresa la pena temporale, e non un atto giurisdizionale, quindi infallibile, di assoluzione della pena temporale. Ciò deriva dal loro sorgere, persino antecedente, fuori del sacramento, specie nelle " assoluzioni generali ", dal loro stile, dalle loro clausole restrittive, dalle teorie dei primi scolastici sull'essenza e la portata dell'azione sacerdotale nel sacramento della penitenza.

«Poschmann espone quindi (36-43) i presupposti teorici e storici della penitenza che diedero origine alle indulgenze. La trasformazione dell'istituto penitenziale dalla penitenza pubblica nella p. privata, con lo spostamento della riconciliazione prima dell'esecuzione delle opere espiatorie imposte dalla Chiesa, porta a distinguere nel peccato in modo riflesso il reato di colpa da quello di pena. Così la penitenza soggettiva vien riferita unicamente all'espiazione della pena temporale e le assoluzioni vengono valutate come aiuto della Chiesa per l'espiazione di questa pena, senza che perciò si tratti di una remissione di penitenze da essa imposte. — Segue poi (43-62) un'analisi delle prime vere indulgenze. Esse sorsero per prime in Francia nel secolo XI, mentre il condono della penitenza per i pellegrinaggi romani sin dal secolo IX sono da considerarsi ancora, contro l'opinione di N. Paulus, redenzioni applicate gratuitamente. — L'essenza delle nuove indulgenze sta nel fatto che, a causa della separata efficacia delle assoluzioni deprecative per la remissione della pena temporale davanti a Dio, si condonava al penitente anche una parte della penitenza ecclesiastica. In tal modo all'assoluzione sinora usata subentrò, nell'indulgenza propriamente detta, un elemento giurisdizionale, in quanto l'assoluzione si riferisce ora anche alla penitenza ecclesiastica e di fronte ad essa ha naturalmente anche un carattere giuridico. Accanto alle indulgenze propriamente dette continuano ad esistere ancora per lungo tempo le semplici

assoluzioni intese nel senso antico.
« L'inizio delle indulgenze si trova così nella prassi che si sviluppa, senza accorgersi di una innovazione. La Chiesa aveva sempre rivendicato il diritto di adattare la misura delle penitenze da imporre alle circostanze concrete e alle possibilità del penitente. Questa prassi, che già esisteva nell'antichità, fu allargata nel primo medioevo mediante le commutazioni e le redenzioni. Ora invece, sebbene il peccatore dovesse sempre espiare la pena temporale davanti a Dio, anche se con l'appoggio della Chiesa e la sua impetrazione autoritativa, gli si concedeva tale assoluzione come aiuto per la sua espiazione personale in considerazione di un'opera buona, che no lo rendeva particolarmente degno, e gli si rimetteva una parte della penitenza ecclesiastica, perché si pensava che si era raggiunto lo scopo mediante la preghiera deprecativa ed assolutoria della Chiesa » (RAHNER K., *Sull'indulgenza,* Roma, 1968, pp. 38-41).
4 — Il Poschmann non si è contentato, come si vede, di indagare sull'origine storica delle indulgenze, ma ha cercato di darne una nuova interpretazione teologica, basata sulle vicende storiche della loro istituzione. Dal fatto che nella prassi primitiva della penitenza il cristiano mirava direttamente a ottenere *la pace con la Chiesa,* che Poschmann considera *res et sacramentum* della penitenza sacramentale, si deduce che il ritrovato stato di grazia non elimina la pena temporale meritata per il peccato, sulla quale si esercita l'indulgenza, in sostituzione di altre opere penitenziali. E dal fatto che le indulgenze derivano dalle formule deprecatorie di assoluzione, usate anche fuori del sacramento, Poschmann deduce che esse devono essere concepite più come preghiere proposte ufficialmente dalla Chiesa, che come veri e propri atti di giurisdizione.
Il risultato più discutibile di codesta ricostruzione sta nel fatto che l'indulgenza perde così l'intrinseco valore di condono totale o limitato della pena temporale dovuta per i nostri peccati per assumere quello di suffragio, lasciando ogni determinazione alle disposizioni individuali. Ora, questo è contro l'esplicita dichiarazione della Chiesa che la concede.
È vero che secondo la nuova teoria le determinazioni indicate dalla Chiesa, inizialmente almeno, dovevano riferirsi solo alle penitenze imposte dal potere delle chiavi, e non alle meritate da parte della giustizia di Dio; ma è ben difficile dare codesta interpretazione alle formule più recenti. Ci sembra quindi che in effetti si torni a concepire codeste determinazioni di indulgenze plenarie e parziali come dei piccoli inganni materni, che la Chiesa eserciterebbe per ottenere l'impegno fattivo dei suoi figli nel compimento di opere buone. Codesta idea era abbastanza diffusa presso i teologi prima di S. Tommaso, come vedremo nell'analisi del testo. Ma proprio contro di essa il Santo aveva rivolto la sua critica convincente (cfr. q. 25, a. 2), raccogliendo il consenso pressoché unanime dei teologi successivi.
In tal senso si è espresso anche di recente il magistero ecclesiastico: « Nell'indulgenza.., la Chiesa, facendo uso del proprio potere di ministra della redenzione di Cristo Signore, non soltanto prega, ma con intervento autoritativo dispensa al fedele debitamente disposto il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei Santi in ordine alla remissione della pena temporale» *(Indulg. Doctr.,* 8).
Si potrebbe forse obbiettare che proprio da codesto documento sono state eliminate le determinazioni classiche dell'indulgenza parziale. Non si parlerà più ormai, n di anni, né di quaresime, né di giorni: «Si è ritenuto opportuno stabilire che la remissione della pena temporale, che il fedele acquista con la sua azione, serva di misura per la remissione di pena che l'Autorità ecclesiastica liberamente aggiunge con l'indulgenza parziale » (ibid. 12). — 1 facile però replicare che anche questo è un modo di determinare, facendo corrispondere mediante un atto positivo del potere gerarchico, al valore intrinseco satisfattorio delle azioni compiute dai fedeli, la maggiore o minore quantità dell'indulgenza. Comunque è certo che quando concede l'indulgenza plenaria

l'Autorità ecclesiastica intende condonare, a chi ha le dovute disposizioni, ogni reato di pena temporale. Se il dubbio circa l'effettivo conseguimento del beneficio da parte dei singoli fedeli rimane, non dipenderà dal potere gerarchico che lo concede, bensì dalle indisposizioni del soggetto.

5 — Per procedere con ordine nella riflessione teologica sull'argomento, ci sembra indispensabile non solo tener d'occhio tutti i presupposti della dottrina cattolica in proposito (il che è stato fatto con perizia e autorità somma nella costituzione apostolica citata; senza scostarsi affatto dall'insegnamento dell'Aquinate), ma iniziare la ricerca dicendo a chiare note quello che l'indulgenza non è e non vuole essere.

a) Prima di tutto va ricordato che le indulgenze non sono un mezzo necessario per la salvezza e per la santificazione personale : « La Chiesa... lascia che ciascuno usi di questi mezzi di purificazione e di santificazione nella santa libertà dei figli di Dio » *(Indulg. Doctr.* 11). Anche in passato le indulgenze sono state concepite come concessioni, e nessuno ha mai pensato d'imporle.

b) Va escluso che le indulgenze possano dispensare dalla penitenza interiore, ossia dalla conversione sincera, che è il presupposto necessario per lucrare qualsiasi remissione di pena.

c) Sebbene la soddisfazione offerta per le pene meritate possa essere accompagnata dalla carità, e quindi dal merito, di suo rimane sul piano della giustizia. Perciò l'indulgenza che viene offerta con materna condiscendenza dalla Chiesa al peccatore pentito per accelerare la soddisfazione, non è fatta di suo per accrescere il merito essenziale, o per lo meno non è un contributo diretto al raggiungimento di tale scopo. Ecco perché la recente costituzione apostolica cita in proposito quel testo dell'Aquinate : « Benché le indulgenze siano molto utili per la remissione della pena, tuttavia altre opere satisfattorie sono più meritorie quanto al premio essenziale, il quale è infinitamente superiore al perdono della pena temporale» (q. 25, a. 2, ad 2).

In base a codesto concetto ci sembra di dover escludere l'interpretazione dell'indulgenza tentata dal Rahner, il quale vorrebbe attribuirle una funzione sanante e riparatrice rispetto ai postumi disastrosi personali e sociali lasciati dal peccato anche dopo la remissione della colpa (op. cit., pp. 7-29). Infatti non riusciamo a comprendere quale vantaggio possa offrire al penitente, impegnato mediante l'esercizio delle virtù nella dura lotta contro le cattive tendenze e il disordine scatenati dal suo peccato, l'intervento autoritativo della Chiesa. Sulla pena immanente che il peccato comporta, oltre
il peccatore, ci sembra che possa agire, come causa diretta, Dio soltanto, il quale è capace di mutare, di plasmare e di rinnovare lo spirito dell'uomo. Codesta sanazione può avvenire soltanto con « degni frutti di penitenza », e non pare che la Chiesa voglia dispensarcene con le indulgenze.

6 — Ci sembra che le indulgenze debbano perciò concepirsi in riferimento a quelle pene positive che la divina giustizia infligge per il peccato, sia nella vita presente che nel purgatorio. Soddisfare il debito contratto è un dovere morale, oltre ad essere una necessità ineluttabile rispetto al giudizio di Dio. Ebbene, la Chiesa interviene su questo piano di giustizia, in forza dei pieni poteri a lei concessi da Cristo a vantaggio dei fedeli, concedendo delle mitigazioni e dei condoni, in considerazione delle buone disposizioni che essi manifestano, ottemperando a certe condizioni.

Riconosciamo francamente l'imbarazzo in cui si trova il teologo nel concepire e nel descrivere le pene suddette, quando si tratta delle condizioni in cui vengono a trovarsi le anime dei trapassati non ancora del tutto purificate dalle loro colpe; e quindi è comprensibile il tentativo di Rahner, che ha
" di darcene un'idea approssimativa, riportandole sul piano psicologico e sociologico. Ma non sembra che tutto il tormento delle anime disincarnate possa così ridursi semplicemente alle nostre

medesime categorie. Né d'altra parte si possono escludere dalla lista delle pene temporali le stesse penalità più o meno gravi della vita presente, le quali tra l'altro includono « la suora nostra morte corporale », che pochi sono disposti a subire con meno dolore dei rimorsi di coscienza e dei disordini morali, specialmente quando è accompagnata da particolari circostanze. Ci sembra perciò che la suddetta descrizione delle pene temporali cui le indulgenze si riferiscano non possa coincidere né con la dottrina tradizionale, né con le chiare affermazioni della recente costituzione apostolica. « dottrina divinamente rivelata *»,* scrive Paolo VT, « che i peccati comportino pene inflitte dalla santità e giustizia di Dio, da scontarsi sia in questa terra, con i dolori, le miserie e le calamità di questa vita e soprattutto con la morte, sia nell'aldilà anche con il fuoco e i tormenti o con le pene purificatrici » (ibid., 2).
In calce la costituzione apostolica citata si richiama anche a un testo di S. Tommaso : « Siccome il peccato è un atto disordinato, è chiaro che chi pecca agisce sempre contro un dato ordine. Ne segue perciò che dall'ordine medesimo deve essere represso. E codesta repressione è appunto la pena » (I-II, q. 87, a. 1).
7 — Abbiamo insistito nel precisare la nozione di pena in genere, e di pena temporale in ispecie, perché da essa dipendo il concetto di indulgenza. E proprio per questo crediamo utile richiamare lattenzione su tutta la questione 87 della *Prima Secundae.* Forse per lo stesso dialogo ecumenico, che *è* nella prospettiva di certe nuove impostazioni, servirà meglio qualche precisazione tomistica che non sempre è stata tenuta nel debito conto.
Quando, p. es., i nostri fratelli separati protestano che « l'applicazione delle penitenze [satisfattorie nel sacramento della penitenza], non è un fattore assolutamente necessario per la salvezza dell'uomo, perché essa dipende dal sacrificio del Golgota, che viene appropriato dall'uomo con la fede e il vero ravvedimento » (KATSANEVAKIS B., op. cit., p. 229), possiamo assicurarli che sono molto vicini al massimo teologo della Chiesa Cattolica, il quale afferma che « la pena soddisfattoria, sebbene considerata in astratto sia contraria alla volontà, tuttavia in concreto è volontaria. Perciò in senso assoluto è volontaria.... Si deve dunque concludere che, tolta la macchia della colpa [con l'aderire a Cristo nella fede e nella carità], può rimanere l'obbligazione a una pena soddisfattoria, non già a una vera punizione » (I-II*,* q. 87, a. 6).
Anche per noi cattolici, quindi la vera pena dovuta per il peccato è tolta radica'mente nel peccatore pentito dal sacrificio del Golgota. Ma è troppo semplicistico dire che le penitenze non s'impongono o non è lecito imporle per soddisfare alla divina giustizia. S. Tommaso ci tiene ad abbracciare le cose in tutta la loro complessità : « Tolta la macchia è risanata la piaga del peccato nella volontà. Ma si richiede ancora la pena per guarire le altre potenze dell'anima sconvolte dal peccato, mediante medicine contrarie. E si richiede anche per ristabilire l'equilibrio della giustizia, e per togliere lo scandalo subito dagli altri; in modo da edificare con la pena coloro che furono scandalizzati con la colpa, come avvenne nel ricordato esempio [cfr. *2 Re,* e. 12] del re David » (I-II q. 87, a. 6, ad 3).
Questo piccolo saggio di riflessione teologica, lo ripetiamo, non pretende di esaurire l'argomento; ma vuol essere un incentivo alla ricerca, e un invito a non abbandonare in codesta impresa le preziose indicazioni dell'Aquinate.
P. TIT0 S. CENTI O. P.

INTRODUZIONE

## L'ESTREMA UNZIONE

(Suppl. qq. 29-33

1 — Se dovessimo presentare un'indagine personale sul quinto sacramento, non mancheremmo d'intitolare il libro o l'articolo con la denominazione preferita dal Concilio Vaticano II: parleremmo, cioè, dell' *Unzione degli infermi* (cfr. Cost. Lit. n. 73). Ma noi qui proponiamo un testo del secolo XIII, e codesto secolo aveva una concezione caratteristica del sacramento degli infermi che è strettamente legata al termine *Estrema Unzione,* ripetuto mille volte dai suoi grandi teologi. Perciò non possiamo dispensarci da una traduzione letterale. Gli studi storici di questi ultimi secoli ci offrono la possibilità di conoscere, sia pure in maniera sommaria e approssimativa, le vicende piuttosto complesse della prassi ecclesiastica relativa a questo sacramento nei primi otto secoli dell'era cristiana. E dall'insieme degli accenni raccolti emerge con chiarezza la sua funzione prevalentemente terapeutica per la guarigione del corpo, senza escludere la sua funzione di rimedio spirituale. Invece a partire dal secolo IX, ossia dalla riforma carolingia, l'unzione degli infermi viene inserita rigidamente nel rituale del decesso; e codesta inserzione porterà i teologi dei secoli seguenti a considerarla sempre più come il « sacramentum exeuntium «, cioè come il sacramento dei moribondi. Pare che codesta impostazione abbia causato più d'ogni altra contingenza una vera crisi nella pratica del sacramento da parte dei fedeli nella Chiesa occidentale; poiché si prese l'abitudine di chiamare il sacerdote solo quando il malato era ormai in agonia.

È però esagerato affermare che nei secoli XII e XIII in cui, come abbiamo notato sopra, è in pieno sviluppo la prassi e la dottrina delle indulgenze, matura una certa involuzione circa il sacramento degl'infermi.

Se noi non vogliamo incorrere in errori storici più intollerabili di quelli che lamentiamo nel passato, dobbiamo prendere atto che ai teologi medioevali non era mancata la conoscenza di un documento fondamentale, che permetteva loro un contatto genuino con la fede e la prassi vigenti nella Chiesa dei primi secoli. Nel *Decreto* di Graziano (P. III, dist. 4, e. 119) S. Tommaso aveva letto, come tutti i suoi colleghi, la famosa lettera indirizzata dal Papa Innocenzo I [402-417] al vescovo di Gubbio Decenzo, in cui l'unzione degli infermi risulta sostanzialmente, identica a quella dei manuali scolastici. Eccone il brano che c'interessa: « Siccome la tua dilezione ha voluto consultarmi anche su questo, il mio figliuolo, il diacono Celestino, aggiunge nella sua lettera che tu hai un problema circa le parole seguenti, che l'Apostolo Giacomo ha scritto nella sua epistola : "Se tra voi c'è un infermo, chiami i presbiteri e preghino su di lui, ungendolo con l'olio nel nome del Signore; e la preghiera della fede salverà l'infermo, e il Signore lo risolleverà, e se è in peccato, gli verrà rimesso " [Gc. 5, 14 *s.*]. Ora, non c'è dubbio che queste parole si devono intendere dei fedeli infermi, i quali possono essere unti con l'olio crismale: il quale, consacrato dal vescovo, può essere usato non solo dai sacerdoti, ma per ungere è a disposizione di tutti i cristiani nelle loro necessità. Ci sembra quindi superfluo quel che segue, ossia il dubbio che possa esser lecito al vescovo quello che senza dubbio è concesso ai presbiteri. Infatti S. Giacomo parla dei presbiteri, perché i vescovi, essendo impediti da altre occupazioni non possono andare da tutti i malati. Ma se il vescovo ha la possibilità di farlo, oppure stima conveniente visitarne qualcuno, può senza dubbio anche benedirlo e ungerlo col crisma, avendo egli il potere di preparare l'olio santo. Questo però non si può dare ai penitenti [non riconciliati], perché si tratta di un sacramento. A coloro infatti cui sono negati gli altri sacramenti, come si può pensare che possa esserne concesso uno del loro genere ? » (cfr. DENZ.-S., 216).

Gli elementi essenziali per una elaborazione teologica sono qui evidentissimi; e quindi, nonostante

la tendenza medioevale a limitarne l'uso agli infermi presumibilmente destinati a soccombere, non si può parlare di una manomissione o di un'eclissi di questo sacramento nel periodo che c'interessa.

2 — La vera crisi però si produrrà più tardi col protestantesimo. Lutero infatti giunse a negare il valore sacramentale dell' Estrema Unzione, impugnando persino l'autenticità dell'epistola cattolica di S. Giacomo, che è il punto di riferimento più importante in materia, sia per la Chiesa latina che per le . . Chiese orientali, le quali pretendono applicano a tutte le infermità anche morali e psichiche.

Il Concilio Tridentino [1545-63], preparato da un forte: risveglio negli studi di teologia positiva, riaffermò con chiarezza il valore di questo sacramento come sollievo degli infermi, senza insistere sulla condizione di moribondi. Dopo gli studi accuratissimi della teologia positiva, sembra ormai iniziata la fase di una rielaborazione dottrinale da parte dei teologi speculativi. Tale sforzo è evidente, p. es., in un' opera come la *Dogmatica Cattolica* TV/i : *I Sacramenti,* di M. Schmaus (Torino, 1966, p. 646 ss.). Si ha però l'impressione che in codesta sintesi l'esattezza storica lasci a desiderare quando si giudicano sommariamente gli autori medioevali Per conto nostro non ce la sentiamo di sottoscrivere le affermazioni seguenti, in cui si coinvolge espressamente anche l'Aquinate: S. Tommaso d'Aquino insegna che l'estrema unzione è un aiuto ed un rafforzamento per vincere la morte. — Questo prospetto mostra che, nella discussione teologica dei frutti salvifici dell'estrema unzione, il superamento della malattia andò sempre più sparendo dalla coscienza, e nella conoscenza di fede e nell'analisi teologica rimase presente quasi esclusivamente la preparazione alla morte, non per quel che riguarda tutto l'uomo, ma soltanto l'anima. Ci si chiede se una sintesi tra l'accentuazione primitiva e l'interpretazione medioevale non possa e debba portare ad una più profonda conoscenza di tutta la pienezza dell'estrema unzione. Ciò significherebbe che come frutto di questo sacramento dev'esser considerato sia il superamento in Cristo della malattia, sia l'accettazione con fede della morte, per modo che la malattia concreta non venga concepita come la via normale e quasi necessaria, immediata alla morte, bensì al pari della morte che annunzia, ma cui non è necessariamente congiunta, venga riconosciuta e sopportata come mezzo di salvezza » (op. cit., p. 647).

3 — Anche dal testo del *Supplemento* che noi qui pubblichiamo i nostri lettori potranno facilmente dedurre che la sintesi cercata dal teologo è già in atto nel pensiero di S. Tom maso Ma poiché l'Autore della *Somma Teologica* non ebbe il tempo di portare a compimento la sua opera principale, ci è sembrato utile proporre quasi come sintesi e introduzione del suo trattato sull' Estrema Unzione il capitolo della *Summa Contra Gentiles* dedicato all'argomento. Esso è di pochi anni posteriore al commento sul IV Libro delle Sentenze da cui è 131 desunto il *Supplemento,* e quindi non offre vere e proprie novità ; presenta però tutto ciò che si riferisce al sacramento degl'infermi in maniera più organica, così da predisporre meglio del *Supplemento* a una rielaborazione completa.

4 — « Essendo il corpo strumento dell'anima, e lo strumento essendo fatto per l'uso dell'agente principale, è necessario che esso abbia le disposizioni che occorrono all'agente principale. Ecco perché il corpo viene ad avere le disposizioni proprie dell'anima. Perciò da quella infermità dell'anima, che è il peccato, talora deriva, per disposizione di Dio, l'infermità del corpo. Ora, codesta infermità corporale in certi casi serve a guarire l'anima: quando cioè i uomo la sopporta con umiltà e pazienza, cosicché gli viene riconosciuta come una pena soddisfattoria. In altri casi invece essa è un ostacolo per la salvezza spirituale, perché impedisce l'esercizio delle virtù. Perciò era conveniente che venisse applicata una medicina spirituale contro il peccato, in quanto

quest'ultimo provoca l'infermità corporale, la quale medicina sia in grado di guarire talora l'infermità del corpo, ossia quando la guarigione giova alla salvezza. Ebbene, a tale scopo è ordinato il sacramento dell'Estrema Unzione, del quale così scrive S. Giacomo [Gc. 5, 14-18.]: "C'è tra voi qualcuno che sia ammalato ? Faccia chiamare i presbiteri della Chiesa che preghino su di lui, ungendolo con l'olio nel nome del Signore ; e l'orazione della fede salverà l'infermo ".
« Né reca pregiudizio alla virtù del sacramento il fatto che talora gli infermi cui esso viene conferito non vengono pienamente guariti dalla malattia corporale: perché talora la guarigione del corpo, anche a coloro che ricevono degnamente il sacramento, non è utile alla salvezza dell'anima. E d'altra parte essi non lo ricevono inutilmente, pur non ottenendo la guarigione. Infatti, essendo il sacramento ordinato contro l'infermità del corpo in quanto questa è conseguenza del peccato, è evidente che esso agisce pure contro le altre conseguenze della colpa, che sono la tendenza al male e la difficoltà nel fare il bene; anzi agisce contro di queste tanto maggiormente, quanto esse sono più affini al peccato che la malattia del corpo.
« È vero che le infermità spirituali suddette vanno curate con la penitenza, in quanto il penitente, mediante gli atti virtuosi di cui si serve nell'espiazione, viene distolto dal male e orientato al bene. Ma poiché l'uomo, o per negligenza, o per le varie occupazioni della vita, oppure per la brevità del tempo e per altre cose del genere, non attende a medicare perfettamente in se stesso i difetti accennati, fu salutarmente stabilito che la cura venga compiuta mediante questo sacramento, ed egli venga liberato in tal modo dal reato della pena temporale ; cosicché in lui, al momento della separazione dell'anima dal corpo, non rimanga nulla che possa impedirgli il possesso della gloria. Ecco perché S. Giacomo afferma : " E il Signore lo solleverà".
« Inoltre capita che uno non abbia la conoscenza e il ricordo di tutti i peccati commessi, in modo da poterli espiare.
Ci sono poi le colpe quotidiane, che è impossibile evitare nella vita presente. Ebbene l'uomo deve purificarsi di esse nel suo trapasso mediante questo sacramento, affinché in lui non si riscontri nulla di incompatibile con il conseguimento della gloria. Di qui le parole di S. Giacomo: "Se è in peccati, gli saranno nimessi".
« Perciò è evidente che questo è l'ultimo dei sacramenti, e in qualche modo il coronamento di tutte le cure spirituali, con cui l'uomo si prepara a conseguire la gloria. Ecco perché viene denominato *Estrema Unzione.*
5 — « Da ciò segue con evidenza che esso non va amministrato a tutti gli infermi, ma solo a quelli che per la malattia sembrano prossimi alla fine. — Se essi però guariscono, possono di nuovo ricevere questo sacramento, qualora vengano a trovarsi in uno stato consimile. L'unzione infatti di cui parliamo non è data per consacrare come l'unzione della cresima, l'abluzione del battesimo e altre unzioni, le quali appunto non si possono ripetere mai, perché la consacrazione è perpetua finché dura la cosa consacrata, per l'efficacia della virtù divina consacrante. Invece l'unzione di questo sacramento ha lo scopo di guarire; e la medicina fatta per guarire deve essere applicata tutte le volte che si ripresenta la malattia.
« E sebbene alcuni siano vicini a morire anche senza la malattia, com'è evidente per i condannati a morte, i quali potrebbero aver bisogno degli effetti spirituali di questo sacramento, tuttavia esso non va amministrato che agli infermi, essendo offerto sotto forma di medicina corporale, che si applica solo ai malati. Infatti nei sacramenti va rispettato ciò che essi vogliono significare. Perciò come nel battesimo si richiede l'abluzione del corpo, così in questo sacramento si richiede la medicazione applicata alla malattia corporale. Infatti materia speciale di esso è l'olio, perché questo è adatto a guarire fisicamente mitigando i dolori : così come l'acqua, che lava corporalmente, è materia di quel sacramento in cui si produce un lavaggio spirituale. « Da ciò

inoltre segue che come la medicina corporale va applicata alla radice del male, così questa unzione va fatta in quelle parti del corpo da cui promana l'infermità del peccato : vale a dire sugli organi dei sensi, nonché sulle mani e sui piedi con cui si mettono in esecuzione le opere del peccato inoltre sulle reni, secondo la consuetudine di alcuni, perché soprattutto in esse si fa sentire la forza della libidine.

6 — Ma per il fatto ch con questo sacramento vengono rimessi i peccati, è evidente che in esso viene conferita la grazia; perché il peccato non può essere perdonato che mediante la grazia. D'altra parte, i riti in cui viene conferita la grazia che illumina le anime spettano ai sacramenti, il cui ordine ha funzione illuminativa, come insegna Dionigi *[De Eccl. Her., e. 5,* § 6 e 7]. — Né per questo sacramento si richiede il vescovo: poiché con esso non viene conferita l'eccellenza di un nuovo stato, come in quelli nei quali il vescovo è ministro.

« Tuttavia avendo questo sacramento l'efficacia di un perfetto intervento sanitario, e richiedendosi in esso l'abbondanza della grazia, è conveniente che per amministrano siano presenti molti sacerdoti, e che cooperi al suo effetto la preghiera di tutta la Chiesa. Infatti S. Giacomo raccomanda: "Chiami i sacerdoti della Chiesa, e la preghiera della fede salverà l'infermo". Tuttavia, se è presente un solo sacerdote, è inteso che egli lo amministra in virtù di tutta la Chiesa di cui è ministro, e in nome della quale agisce.

« L'effetto però di questo, come degli altri sacramenti può essere impedito dalle cattive disposizioni di chi lo riceve » *(4 Cont. Gent., c.* 73).

7 — Questo rapido profilo dell'estrema unzione non può certo considerarsi esauriente ; ma è ben difficile contestarne la validità, anche là dove afferma che in essa « l'unzione non è data per consacrare come l'unzione della cresima e l'abluzione del battesimo e altre unzioni, le quali appunto non si possono ripetere mai, perché la consacrazione è perpetua ».

Lo Schmaus invece insiste nel descrivere anche l'Olio degli infermi come una consacrazione: « In questo sacramento il battezzato viene consacrato in un modo particolare, concreto per la partecipazione alla morte e alla resurrezione di Cristo. Viene consacrato e dato in proprietà a Cristo come al Signore che attraverso la morte e la resurrezione è entrato nella gloria » (op. cit., p. 649). — Diciamo francamente che questa descrizione non convince, perché l'uomo viene consacrato così alla partecipazione della morte e resurrezione di Cristo, sia in vita che in morte, mediante il santo battesimo. Perciò, se il termine consacrazione conserva il suo significato proprio, non è qui il caso di usarlo. Per stabilire quindi il significato salvifico dell'unzione degli infermi dobbiamo partire, sull'esempio dell'Aquinate, dal fatto che qui il sacramento è ammini strat sotto forma di medicazione: « Sicut baptismus emundaj tionem a maculis spiritualibus, ita hoc sacramentum per medicationem sacramentalem exteriorem facit sanationem interiorem » (q. 30, a. 2). Scostarsi da questa prospettiva ci sembra pericoloso perché potrebbe portare facilmente a confondere le caratteristiche specifiche dei vari sacramenti.

P. TIT0 S. CENTI, O. P.

## L'ORDINE SACRO

### (Suppl., qq. 34-40)

1 - Un discorso sul sacramento dell'ordine sempre una presa di posizione sulla costituzione gerarchica della Chiesa.

Infatti dire *ordine* è come dire gerarchia. E poiché in questi ultimi secoli, dopo la crisi protestante,

ogni tentativo di dialogo per riparare la frattura che si è prodotta nella cristianità deve affrontare questo problema della struttura fondamentale della Chiesa, gli scritti sull'ordine sacro sono stati innumerevoli, e in questi ultimi anni sembrano addirittura moltiplicarsi in proporzione geometrica. Ciò nonostante in questa colluvie di libri e di articoli, quasi sommersi dalle pubblicazioni più recenti, il trattato di S. Tommaso, estratto dal suo commento giovanile alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, conserva un valore inestimabile : se non altro come documento storico. Poco egli stesso vi ha aggiunto nella *Summa Contra Gentiles* e nell'opuscolo *De articulis fidei et Sacramentis Ecclesiae.*

A questo suo ultimo scritto fecero ricorso i padri del Concili di Firenze nel 1439, per redigere il famoso *Decretum pro Armenis;* e i Padri del Concilio Tridentino tennero costantemente sott'occhio il testo del *Supplemento* nella celebre Sessione XXIII dedicata all'ordine sacro [15 Giugno 1563). Siamo certi quindi che la pubblicazione in italiano delle questioni dedicate al sacramento dell'ordine non costituisce la presentazione di un cimelio storico, ma l'occasione per un riesame approfondito dei problemi più vitali e attuali della Chiesa Cattolica. Nel far questo non pretendiamo affatto di canonizzare e difendere tutte le affermazioni dell'Aquinate.

Siamo anzi perfettamente coscienti dei suoi limiti, cioè del condizionamento della sintesi tomistica in materia, per colpa di una cultura storica troppo sommaria, e in certi particolari addirittura inesatte. È necessario però avvertire i lettori più sprovveduti che sarebbe vano cercare qui nel *Supplemento alla Terza Parte* quanto si riferisce alla vita spirituale del sacerdote; perché l'Autore, sia pure in maniera molto sommaria, ha già provveduto a farlo nell'ultimo trattato della *Secunda Secundae,* cioè nelle qq. 184 ss. In codeste pericopi della maturità

S. Tommaso ha messo in evidenza la perfezione della vita clericale soprattutto nel vescovo. Qui invece, come vedremo, l'episcopato considerato da un punto di vista sacramentale, è posto quasi ai margini del trattato. C'è voluto il Concilio Vaticano II per definire una volta per sempre che anche l'episcopato è un ordine, un sacramento quindi, e che imprime il carattere. Gran parte dei teologi occidentali, e con essi S. Tommaso, era rimasta inchiodata su una posizione sbagliata, per l'inquinamento delle fonti.

Anche nella determinazione della materia e della forma dell'ordine sacro i teologi medioevali si sono ostinati a difendere la tesi che l'elemento determinante era la consegna degli strumenti del culto, relativi all'esercizio di ciascun ordine. E questo non per colpa della teoria ilemorfica applicata ai sacramenti, come vorrebbero certi critici superficiali, ma per la scarsità della documentazione storica di cui quei teologi potevano disporre.

## I

## Il punto di partenza per la riflessione teologica sul sacerdozio.

2 — Ci sembra però che, nonostante il condizionamento storico evidentissimo, non si possa negare l'esattezza del punto di partenza adottato da S. Tommaso nella riflessione teologica sul sacerdozio. Come tutti sanno codesto punto di partenza è il mistero eucaristico. E questo non solo nel *Supplemento,* vale a dire nel suo commento giovanile alle *Sentenze* da cui questo fu ricavato, ma anche nelle opere posteriori. Ecco, per esempio, come si esprime nella *Contra Gentiles :*

«L'istituzione e la virtù dei sacramenti prende inizio da Cristo : poiché di lui l'Apostolo afferma, che « Cristo amò la Chiesa, e diede se stesso per essa, al fine di santificarla, purificandola col lavacro dell'acqua nella parola di vita [Ef 8. 5, 25 s.]. Ora, è evidente che Cristo diede nell'ultima cena il sacramento del suo corpo e del suo sangue, e ne istituì la frequente ripetizione. E in ciò

abbiamo i principali sacramenti. E poiché Cristo era per sottrarre alla sua Chiesa la presenza sua corporale, era necessario che si procurasse dei ministri atti a dispensare i sacramenti ai fedeli, : secondo l'affermazione dell'Apostolo [1 Cor., 4, 1]: " Noi ci si devo considerare come ministri di Cristo e come amministratori dei misteri di Dio". Ecco perché egli affidò ai suoi discepoli la consacrazione del suo corpo e del suo sangue, dicendo : " Fate questo in memoria di me" : e agli stessi diede il potere di rimettere i peccati. . . nonché l'ufficio di insegnare e di battezzare, dicendo {Matt. 28, 19] : " Andate e ammaestrate tutte le genti, battezzandole". Ora, il ministro o servo sta al suo padrone come lo strumento all'agente principale. Infatti come lo strumento è mosso a compiere qual ch cosa dall'agente principale, così il ministro è mosso a eseguire qualche cosa dal comando del padrone. Ma lo strumento deve essere proporzionato all'agente principale. Perciò i ministri devono essere a lui conformi. E poiché Cristo, come Signore, ha operato la nostra salvezza con la propria autorità e potenza, e in quanto Dio e in quanto uomo, in modo da soffrire la passione per la redenzione nostra in quanto uomo e da renderla salutare per noi in quanto Dio; è necessario che anche i ministri di Cristo siano uomini, e che partecipino qualche cosa della sua divinità secondo un certo potere spirituale... — D'altra parte non si può dire che codesto potere sia stato dato ai discepoli di Cristo così da non poter essere comunicato ad altri: poiché esso fu dato, come dice l'Apostolo, "per l'edificazione della Chiesa". Ora, questo è necessario che si attui dopo la morte dei discepoli fino alla fine del mondo... Infatti il Signore disse ai discepoli: "Ecco io sono con voi fino alla fine del mondo ...".

3 — « Ma poiché il potere conferito dall' Ordine ha per fine l'amministrazione dei sacramenti, e tra i sacramenti l'Eucarestia è il più nobile e il coronamento degli altri, com'è evidente da quanto abbiamo già detto, è necessario che il potere di [quest'Ordine sia considerato soprattutto in rapporto a questo sacramento; poiché "ogni cosa va denominata dal fine" » (*4 Cont. Gent.,* c. 74).

I lettori ci perdoneranno la lunga citazione, che offre uno scorcio abbastanza persuasivo e complesso della sintesi sacramentaria dell'Autore. Codesta sintesi fino a ieri era sostanzialmente accettata dalla massa dei teologi : ma il pacifico possesso delle posizioni più solide sembra finito in quest'epoca di contestazione. Scrive infatti il P. Karl Rahner nel 3° numero 1969 della rivista *Concilium :* « Per l'attuale situazione concreta del sacerdozio ed anche per motivi teologici non sembra vantaggioso determinare di primo acchito l'essenza del sacerdozio gerarchico partendo dal potere sacramentale (che secondo la dottrina conciliare, specie del Tridentino, gli spetta a differenza del laico e degli altri gradi della gerarchia, soprattutto del diacono), quindi dal potere di dirigere la celebrazione eucaristica, rimettere sacramentalmente i peccati e amministrare l'unzione agli infermi.

« Non c'è bisogno di dimostrare qui ulteriormente che al-meno ai nostri giorni solo difficilmente questo punto di partenza può essere il primo e fondamentale per la concezione del sacerdote ed addirittura non è sufficiente. Inoltre esso non avrebbe alcun fondamento biblico immediatamente percepibile » (*Concilium,* 1969, p. 108).

Notiamo però con piacere che il dotto gesuita, dopo aver preso atto delle molteplici istanze che la crisi del sacro e il tormento del clero in questo delicato periodo di assestamento impone alla teologia, conclude: « In parole del tutto semplici, il sacerdote è il predicatore del Vangelo per incarico ed in nome della Chiesa. Il modo supremo di realizzazione di questa parola si ha nell'anamnesi della morte e resurrezione del Signore fatta dalla celebrazione eucaristica» (ibid., p. 112).

4 — Questo discorso non è molto lontano da quello ascoltato sopra, cioè da quello di S. Tommaso, il cui trattato sull'ordine si integra con quanto egli ha detto a proposito dell'Eucarestia (III, qq. 82.). Meno sostenibile ci appare invece l'affermazione sempre del Rahner, secondo la quale, a

tutto rigore la Chiesa potrebbe sacramentalizzare compiti distinti del sacerdote, creando cioè ordini differenti per la predicazione, oppure per la presidenza di una comunità cristiana, anche a prescindere dall'Eucarestia. Noi pensiamo che un'opinione del genere, in base ai principi dell'Aquinate, sia insostenibile. Non perché S. Tommaso ha avuto modo di prendere coscienza della crisi del clero come oggi si presenta e di risolverla in termini perentori; ma perché certe soluzioni sono contraddittorie e incompatibili con i principi accettati : principi che derivano direttamente dalla rivelazione divina. Né basta affermare il contrario, ossia che l'incompatibilità non esiste, per superare la contraddizione evidente. Questo ci sembra l'appunto da farsi ai due seguenti periodi del Rahner che si susseguono senza soluzione di continuità nell'articolo citato « Secondo la tradizione e la terminologia corrente si può chiamare "sacerdotale" una tale funzione solo quando include la direzione della celebrazione eucaristica e gli altri poteri sacramentali già menzionati. Questo però non esclude che la Chiesa disponga di ampia libertà di suddividere in varia misura il suo *unico* ufficio secondo le esigenze delle circostanze storiche e le funzioni implicate dall'essenza della Chiesa (op. cit., p. 110).

Per quanto ampi infatti possano essere i poteri concessi alla Chiesa, ci sembra che quest'ultima non possa mai essere dispensata dalla perfetta fedeltà agli intendimenti di Cristo. E quando questi sono dichiarati o armonizzati con il mistero cristiano da tutta una tradizione, la libertà di disporre le cose diversamente non è ammissibile. È vero infatti che anche in passato la Chiesa ha spartito con una certa varietà compiti ministeriali negli ordini minori : ma codesti uffici sono incentrati più o meno direttamente sul mistero eucaristico, e precisamente sulla celebrazione solenne e decorosa del culto in cui il vescovo, o il presbitero accentra tutta la potestà di ordine concessa alla Chiesa, sia per la ripresentazione dei misteri relativi al corpo reale di Cristo, che per l'edificazione del suo corpo mistico.

Siamo però perfettamente d'accordo col Rahner nel ritenere che « non è vantaggioso voler determinare di primo acchito l'essenza del sacerdozio gerarchico partendo dal *concetto di mediatore* » (ibid., p. 108). Principalmente perché questo punto di partenza non avrebbe una chiara giustificazione biblica; poiché nella sacra Scrittura il concetto di mediatore è applicato solo a Gesù Cristo. D'altra parte non si saprebbe facilmente comprendere una partecipazione alla mediazione stessa di Cristo. Ci sembra invece che si debba prendere qui come punto di partenza il sacerdozio stesso di Cristo.

In questo troviamo consenziente il Dottore Angelico, il quale considera Cristo come « totius sacerdotii origo « (III, q. 50, a. 5, ad 2). Consigliamo anzi ai nostri lettori che fossero interessati alla ricostruzione della sintesi teologica dell'Aquinate sul sacerdozio, di cominciare senz'altro dalla q. 22 della *Terza Parte,* dedicata per intero al sacerdozio di Cristo, anche se gli articoli che la compongono non sono ricordati qui nel *Supplemento* tra i luoghi paralleli. Il sacerdozio nella Chiesa Cattolica è considerato infatti come un compito ministeriale dell'unico sacerdozio del Nuovo Testamento, che è quello di Cristo.

5 — Per uno studio approfondito sull'argomento dovremmo suggerire in secondo luogo il trattato sui sacramenti in generale (III, qq. 60-65). E nel trattato si dovrebbe dare un risalto particolarissimo alla q. 63, dove tra l'altro si possono leggere queste parole: « Ogni fedele viene deputato a ricevere o a conferire ad altri quanto riguarda il culto di Dio. E a questo scopo viene propriamente dato il carattere sacramentale. Infatti tutto il rito della religione cristiana deriva dal sacerdozio di Cristo. Perciò è evidente che il carattere sacramentale in modo speciale è il carattere di Cristo, al cui sacerdozio i fedeli vengono configurati mediante i caratteri sacramentali, che poi altro non sono che una partecipazione del sacerdozio di Cristo, derivante da Cristo medesimo » (III, q. 63, a. 3).

Per chiunque abbia occhi per vedere e orecchi per intendere è chiaro che S. Tommaso ha accolto per primo il punto di vista che ritroviamo nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Vaticano 11, dove il sacerdozio ministeriale è colto nella prospettiva del sacerdozio comune di tutti i fedeli : « Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo. Il sacerdote ministeriale con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono all'oblazione dell'Eucarestia, e lo esercitano col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità.
« L'indole sacra e organica della comunità sacerdotale viene attuata per mezzo dei sacramenti e delle virtù. I fedeli, incorporati nella Chiesa col Battesimo, sono destinati al culto della religione cristiana dal carattere, ed essendo rigenerati quali figli di Dio, sono tenuti a professare pubblicamente la fede ricevuta da Dio mediante la Chiesa. Col sacramento, della Confermazione vengono vincolati più perfettamente alla Chiesa, sono arricchiti di una speciale forza dallo Spirito Santo, e in questo modo sono più strettamente obbligati a diffondere e a difendere con la parola e con l'opera la fede come veri testimoni di Cristo. Partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la Vittima divina e se stessi con Essa; così tutti, sia con l'oblazione che con la santa Comunione, compiono la propria parte nell'azione liturgica, non però ugualmente, ma chi in un modo e chi in un altro. Cibandosi poi del corpo di Cristo, nella santa Comunione, mostrano concretamente l'unità del Popolo di Dio, che da questo augustissimo sacramento è adeguatamente espressa e mirabilmente effettuata » *(Lumen Gent.,* nn. 10-11).

6 — Nel ricercare le cause che hanno prodotto, dopo il Concilio specialmente, lo smarrimento e la defezione in tanti membri del clero, nessuno ha avuto la cattiva idea di incolpare questa rivalutazione del sacerdozio universale dei fedeli. Questa concezione infatti di suo dovrebbe portare a una esaltazione del sacro in tutto l'arco della vita dell'uomo e delle sue attività, e in nessun modo può essere incentivo a quel fenomeno di desacralizzazione, che ha trascinato molti fuori di strada. Ma per capire certe cose bisogna avere la fede nella realtà soprannaturale. Purtroppo l'esperienza concreta e banale della vita offre mille e mille tentazioni a chi ha assunto l'impegno di camminare sulla terra come cittadino del regno dei cieli: e questo non da ora ma da sempre.
Un tempo però la vita era più tranquilla, era quindi più facile appartarsi in piccoli ambienti a misura d'uomo, in cui la suggestione del mondo aveva proporzioni meno impressionanti. Oggi la denigrazione secolaresca e anticlericale del sacro, e del prete che lo rappresenta, ha raggiunto una gravità insostenibile per chi non riesce a evadere, o non riesce ad affrontare la lotta con una maturità intellettuale e morale, nonché mediante un aggancio perfetto alle realtà di ordine superiore cui ci siamo votati.
Ad aggravare la situazione c'è forse nella cultura di molti chierici un sottofondo storicista di basso conio, in cui la storia della Chiesa è proiettata in una prospettiva alla rovescia. Nei tempi andati, insomma, tutto appare grandioso e relativamente facile; oggi tutto è piccolo, meschino e difficile. O, peggio ancora, si accede con una certa compiacenza o spregiudicatezza alle tesi dei denigratori di professione, dando corpo alla pretesa di essere addirittura dei pionieri, perché finora non si sarebbe praticamente attuato il messaggio cristiano. In tutti i casi si dimentica che il cristianesimo è stato sempre (e sempre sarà) un pugno di lievito, un piccolo gregge, spesso braccato, più spesso

ancora disprezzato e osteggiato: una delle tante componenti degli avvenimenti stessi che in passato hanno inciso nella storia del nostro occidente non già il motore universale. E tale compito la religione continua ad assolverlo, bene o male, anche ai nostri giorni, mediante la sofferta testimonianza delle anime fedeli, che qui sulla terra non sognano trionfi.
Non è nostra intenzione scendere qui sul terreno pratico, suggerendo eventuali rimedi di ordine pastorale: ci sembra però che la riflessione teologica, quella tomistica soprattutto, possa e debba suggerire a tutti i chierici *in sacris* un atteggiamento meno orizzontale e più verticale della loro partecipazione al sacerdozio di Cristo. Per il nostro ministero noi siamo posti così spesso ai limiti della realtà contingente, per affacciarci sull'abisso dell'invisibile, del necessario e dell'eterno. Se questa seconda realtà non impariamo a considerarla per quello che è, ossia infinitamente più importante e interessante della prima, è inutile insistere in un ministero che ha perduto per ciò stesso ogni ragione di esistere. « Il compito proprio [e principale] del sacerdote è quello di essere mediatore tra Dio e il popolo (III*,* q. 22, a. 1). È vero infatti che codesto compito noi lo assolviamo quali ministri di Cristo, offrendo la Vittima del suo stesso sacerdozio; ma sarebbe peggio di un'eresia credere che un qualsiasi altro nostro compito o ministero possa valere più di questo.

## I
## La sacramentalità dell'episcopato.

*7* — Abbiamo accennato già alla falsa opinione dei teologi medioevali circa la sacramentalità dell'episcopato. Ci torniamo sopra per chiarire la posizione personale di S. Tommaso in proposito, che a prima vista non si distingue affatto da quella dei contemporanei. Ma poiché in seguito alla definizione del problema da parte del Concilio Vaticano II (e alcuni non avevano atteso neppure tale scadenza), si è tentato di scagionare il Santo dalla responsabilità di aver condiviso l'opinione comune ai suoi tempi, ci sembra opportuno riprendere in esame il problema.
Non abbiamo per questo nessuna difficoltà a percorrere la stessa strada del P. Santiago Ramirez, che ha dedicato al problema molte pagine della sua monografia *De Episcopatu ut sacramento deque Episcoporum collegio* (Salamanca, 1966), pur essendo persuasi che a un certo punto le nostre opinioni divergono. Il compianto confratello ha reso un servizio inestimabile alla teologia raccogliendo i testi più autorevoli e significativi in proposito, cominciando dagli scritti di S. Ignazio martire, che quasi a conclusione del I secolo afferma più volte chiaramente che la gerarchia si compone di vescovi, presbiteri e diaconi. Le stesse cariche si riscontrano negli scritti di Tertulliano.
La confusione comincia nel secolo IV con un vero e proprio eresiarca, cioè con Ario, prete di Sebaste nell'Armenia minore, il quale per invidia verso un amico promosso all'episcopato prese a difendere l'idea che ai primordi della religione cristiana non ci fosse differenza tra vescovi e presbiteri. Confutata da S. Epifanio, l'idea risuscitò qualche anno più tardi a Roma stessa per colpa di un gruppo di diaconi, i quali pretendevano di stare alla pari dei preti e di dipendere esclusivamente dal vescovo e in nessun modo dai presbiteri.
Per escludere codesta parità l'Ambrosiaste, ossia quell'ignoto esegeta autore di un *Commento sulle Epistole di S. Paolo* e delle *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXX VII,* che per secoli furono attribuiti a S. Ambrogio, riprese le idee di Ario, fornendo così argomenti ai futuri negatori dell'episcopato monarchico. La stessa controversia scoppiata nel clero romano spinse S. Girolamo a imboccare la stessa strada: per difendere la superiorità dei presbiteri sui diaconi non esitò a equiparare i presbiteri ai vescovi. Nella polemica, pur di ottenere codesto risultato, non si tenne

nessun conto di una tradizione ormai venerabile di tre secoli, argomentando con puntiglio dalle sole frasi generiche degli scritti neotestamentari, che in quella tradizione trovano il criterio più sicuro della loro interpretazione.
Ad aggravare l'errore nel secolo V si ebbe la pubblicazione di un opuscolo *De septem ordinibus Ecclesiae,* che finì tra le opere di S. Girolamo, come vi era finito un commento di Pelagio alle lettere di S. Paolo, improntato alle stesse idee. Codeste opere portarono fuori strada S. Isidoro di Siviglia [570-636], che ebbe un influsso enorme nell'alto medioevo. Non c'è quindi da meravigliarsi che le affermazioni di S. Girolamo e dello Pseudo-Girolamo siano finite nel *Decreto* di Graziano (secolo XII), nonché nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo, inchiodando i teologi successivi al rispetto per una tesi ormai tradizionale: l'episcopato sostanzialmente non è un ordine distinto dal presbiterato o sacerdozio; non è un sacramento; non imprime un suo proprio carattere, pur godendo di un potere di giurisdizione superiore.
8 — Questa era l'opinione comune che S. Tommaso trovò a Parigi quando iniziò il suo insegnamento nella seconda metà del secolo XIII (vedi RAMIREZ, op. cit., pp. 143-195). Ebbene, secondo il Padre Ramirez l'Aquinate avrebbe fatto all'opinione corrente solo delle concessioni verbali, ma in sostanza avrebbe percorso una strada diversa, che porta all'affermazione della sacramentalità dell'episcopato. «Questa conclusione », egli dice, « scaturisce spontaneamente da tutto il tenore delle sue affermazioni, sebbene non l'abbia espressa a parole, forse per riverenza verso la tradizione teologica. Tuttavia il suo pensiero, come spesso accade, supera di gran lunga le sue parole » (op. cit., p. 206).
Per giungere a questa conclusione, da profondo e consumato conoscitore di S. Tommaso qual'era, egli cita tutti i testi del commento tomistico al *4 Sententiarum,* mettendo bene in evidenza le frasi in cui il Santo afferma recisamente la superiore autorità e le prerogative dei vescovi (soprattutto in d. 24, q. 3, a. 2, qe. 1, che i nostri lettori possono trovare qui tradotta in *Suppl,* q. 40, a. 4).
Si passano poi in rassegna gli scritti posteriori dell'Aquinate, ossia il *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* [e. 3] (che risale come il detto commento alle *Sentenze* intorno al 1256), la *Summa Contra Gentiles* [Lib. 4, c. 74-76]
il *De Perfectione vitae spiritualis* [c. 24), senza trascurare l'accenno contenuto nel *Quod.* 3, q. 6, a. 17 ad 5 : « I vescovi hanno la cura principale del popolo, i pievani invece e gli arcidiaconi sono degli incaricati subalterni e loro coadiutori... Cosicché, a ben considerare le cose, nel regime della Chiesa gli arcidiaconi e i pievani stanno ai vescovi come nel regime temporale i prefetti e i balivi stanno al re : perciò come nel regno solo il re viene coronato e consacrato con l'olio, non già i prefetti o i balivi, così nella Chiesa solo il vescovo, non già gli arcidiaconi e i pievani. — Ecco perché l'Episcopato è un ordine in rapporto al corpo mistico, non già il pievanato o l'arcidiaconato, che sono soltanto uffici ».
Nell'esame accurato dei commenti di S. Tommaso alle epistole paoline si fa notare giustamente che il nostro Autore prende coscienza dell'errore di Ario il quale insegnò « che i Vescovi in nessun modo differiscono dai sacerdoti » *(In 1 Tim., e.* 1, lect. 2, n. 12); e ciò contro l'insegnamento di Dionigi *[De Ecc1es .[Jier.* , e. 5), per il quale « nella Chiesa primitiva esistevano tre ordini soltanto: dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi » (*In 1Tim., c.* 3, lect. 2, n. 109).
A giudizio del P. Ramirez il testo più esplicito dell'Aquinate sulla sacramentalità dell'Episcopato si riscontra nel suo commento all'epistola *Ai Filippesi.* Qui S. Tommaso sì chiede come mai l'Apostolo nelle parole di saluto passi dai vescovi ai diaconi, senza nominare i sacerdoti; e risponde: « Essi vengono compresi nel termine *vescovi,* perché in una sola città non possono esserci più vescovi. Perciò parlando al plurale fa capire che si rivolge anche ai presbiteri. E tuttavia si tratta di un altro ordine, perché nel Vangelo stesso si legge che dopo la designazione dei dodici

Apostoli (al posto dei quali sono i vescovi) il Signore designò settantadue discepoli, il cui posto è occupato dai sacerdoti. Inoltre anche Dionigi distingue i vescovi dai sacerdoti. Ma in principio, sebbene i [due] ordini fossero distinti, non lo erano i nomi di codesti ordini; perciò qui i presbiteri sono compresi con i vescovi » *(Phil.,* c. 1, lect. 1, n. 6).

Le acquisizioni del commento alle epistole paoline sono ben presenti all'Aquinate nella *&mma Teologica;* e il P. Ramirez ne offre la documentazione ineccepibile. Non è possibile quindi sfuggire all'impressione che stesse maturando nell' animo di S. Tommaso un superamento del grave intralcio della teologia sacramentaria costituito dalle affermazioni riferite e dell'Ambrosiaste e di S. Girolamo, quando al termine della *Secunda Secundae* leggiamo la denunzia esplicita dell'eretico Aerio : « Dire però che i presbiteri non differiscono dai vescovi è ricordato da S. Agostino tra le proposizioni ereticali nel suo libro *De Haeresibus* ( 53), dove riferisce che i seguaci di Ario affermarono non doversi riconoscere una qualsiasi differenza tra il presbitero e il vescovo » *(11-11,* q. 184, a. 6, ad 1).

9 — Non sappiamo esattamente quello che S. Tommaso avrebbe scritto, se la morte prematura non gli avesse impedito di completare la *Somma Teologica,* e quindi di stendere un suo trattato più organico e completo sull'ordine sacro. Ma stando alle sue parole, comprese le ultime nostre citazioni e quelle ben più numerose del P. Ramirez, non ci sembra che si possa concludere che egli ha compiuto il passo decisivo per romperla con la tesi ormai tradizionale.

Le ragioni di questa nostra persuasione sono le seguenti:

a) Il linguaggio che egli usa nel distinguere il potere dei vescovi da quello dei semplici sacerdoti è del tutto affine a quello di molti suoi contemporanei, che certamente negano la sacramentalità dell'episcopato

b) l'eresia di Ario è respinta non perché nega tale sacra- mentalità alla maniera dei teologi medioevali, ma perché nega tra presbiteri e vescovi « una qualsiasi differenza s

e) la discrepanza dello Pseudo-Dionigi dalle altre fonti patristiche era stata avvertita dall'Aquinate fin dal suo commento giovanile alle *Sentenze* (cfr. 4 Sent., d. 7, q. 3, a. 1, qc. 2, ad 3); ma ciò non aveva impedito la sua esplicita adesione alla tesi ormai tradizionale, perché egli credeva di doverla spiegare in modo da lasciare impregiudicata codesta posizione : si sarebbe trattato di un termine improprio, come tanti altri che ricorrono negli scritti di Dionigi

d) a tutti i testi in cui ricorre l'affermazione che l'episcopato è un ordine, è sempre possibile applicare la riserva, più volte espressa, che il termine in parola va preso in senso lato.

A queste ragioni dobbiamo aggiungere la principale. L'Aquinate da buon teologo segue il criterio di non abbandonar mai, se non per ragioni gravissime, e appellandosi alla Scrittura, una tesi che abbia in suo favore le chiare affermazioni dei Padri « Delle sentenze dei sacri dottori della Chiesa [la teologia] si serve quasi come di argomenti propri, sebbene di valore probabile » (I, q. 1, a. 8, ad 2). Egli è persuaso che la luce della rivelazione cristiana degradi lentamente allontanandosi dalla sorgente che è Cristo. Di qui il suo attaccamento agli antichi Padri (cfr. II-II, q. 174, a. 6).

E non si può dire che avesse torto neppure nel caso specifico, qualora le vicende burrascose della storia del nostro

occidente non gli avessero negato la conoscenza dei Padri apostolici. Ma in questo caso egli ha dovuto arrendersi di fronte all'autorità di S. Girolamo, che col suo immenso prestigio interpretava nel modo ricordato le sacre Scritture.

10 — Qualcuno potrebbe forse infirmare il nostro argo- mento, ricordando che per 5. Tommaso ciò che vale in modo inoppugnabile è l'autorità della Chiesa e non quella dei Padri:

« Si deve stare più all'autorità della Chiesa, che a quella di S. Agostino, di S. Girolamo, o di qualunque altro Dottore » (II-II, q. 10, a. 12). Sta il fatto però che in questo campo il magistero

ecclesiastico per secoli ha conservato un riserbo che oggi ci appare davvero eccessivo. Pare che i vescovi abbiano avuto un sacro pudore a rivendicare le loro prerogative persino nel Concilio di Trento. Si è dovuto attendere il Concilio Vaticano TI, per ascoltare una definizione dogmatica in proposito (cfr. Cost. dogm. *Lumen Gentium,* nn. 20 ss.).
A togliere poi ogni probabilità alla tesi del P. Ramirez c'è una chiara affermazione di S. Tommaso, che certamente . appartiene alla sua maturità. L'opuscolo *De Articulis Fidei et Ecclesiae Sacramentis è* un piccolo catechismo, o meglio una silloge mnemonica da servire a iniziati, ossia a dei chierici, scritto dall'Aquinate verso la fine della vita. In esso si afferma ancora una volta in maniera inequivocabile che l'episcopato « magis est dignitas quam ordo », pur condannando espressamente l'eresia di Ario. Il P. Ramirez vorrebbe disfarsi di questo documento, dichiarandolo di poco valore e, relegandolo in una nota in calce (vedi op. cit., p. 211, nota 11). Sopra abbiamo notato che nel Concilio di Firenze esso fu adoperato per redigere il *Decretum pro Armenis.* Riconosciamo che il dottissimo confratello aveva ragioni da vendere nel dimostrare che la sacramentalità dell'episcopato risulta logicamente da tutte le premesse poste dall'Aquinate in molte delle sue opere. Ma la storia non è mai un trattato di logica, neppure quando a svolgervi la parte di protagonista troviamo un pensatore come S. Tommaso d'Aquino. Questi sapeva troppo bene di non poter procedere come teologo, senza tener conto della tradizione. E purtroppo, nel caso particolare che stiamo esaminando, la tradizione era viziata da un travisamento che solo l'erudizione storica avrebbe potuto chiarire.

## III
## Dai vescovi al primato del Papa.

11 — Trattando dell'episcopato il Dottore Angelico non rinunzia mai a gettare uno sguardo sull'insieme dei poteri gerarchici che governano la Chiesa. I lettori lo possono consta- tare leggendo nel presente volume la q. 40, a. 6. Ma necessariamente qui nel *Supplemento* codesto tema è chiuso entro lo schema rigido di un articolo, che si differenzia e si isola dai problemi affini e connessi. Nel testo della *Somma Con- tra Gentile* il discorso è invece più complesso ; cosicché c'è da ritenere che la sua traduzione costituisca per i nostri lettori il migliore coronamento del presente trattato.
« Il conferimento di tutti questi ordini, essendo compiuto mediante un sacramento, e d'altra parte i sacramenti della Chiesa dovendo essere dispensati da qualche ministro, è necessano che nella Chiesa ci sia un potere superiore di un mini- stero più alto, capace di amministrare il sacramento dell'Ordine. Tale potere è quello episcopale, che pur non superando quello del sacerdote quanto alla consacrazione del corpo di Cristo, 1 supera tuttavia nei riguardi dei fedeli. Infatti il potere sacerdotale deriva da quello episcopale ; e quanto di arduo c'è da compiere nei riguardi dei fedeli viene riservato ai vescovi, ed è in forza della loro autorità che i sacerdoti possono compiere quanto loro viene commesso. Ecco perché nei sacramenti che i sacerdoti amministrano, questi si servono delle cose consacrate dal vescovo; nella consacrazione dell'Eucarestia, p. es., si servono del calice, dell'altare e dei lini consacrati dai vescovi. Perciò è evidente che la supremazia nel governo del popolo fedele spetta alla dignità episcopale.
«Ora è evidente che il popolo, pur essendo diviso in diverse città e diocesi, tuttavia, come costituisce un'unica Chiesa, così deve formare un unico popolo cristiano. Perciò come in ogni particolare popolo di una data chiesa si richiede un unico vescovo, che sia il capo di tutto il popolo ; così in tutto il popolo cristiano si richiede che ci sia uno solo come capo di tutta la Chiesa.
« Inoltre per l'unità della Chiesa si richiede che tutti i fedeli concordino nella fede. Ma circa le cose

di fede capitano delle controversie. La Chiesa quindi si dividerebbe per la diversità delle varie sentenze, se non venisse conservata nell'unità mediante la sentenza di uno solo. Perciò per conservare l'unità, è necessario che uno sia incaricato di presiedere su tutta la Chiesa. È infatti evidente che delle cose necessarie Cristo non può lasciare sprovvista la Chiesa che egli ama, e per la quale ha sparso il proprio sangue ; dal momento che persino della Sinagoga il Signore ha detto "Che cos'altro dovevo fare per la mia vigna e non l'ho fatto?"[Is. 5, 4]. Quindi non si può dubitare che per disposizione di Cristo un solo deve presiedere su tutta la Chiesa.

« Inoltre nessuno può dubitare che il governo della Chiesa sia ordinato nel migliore dei modi, essendo stato disposto da colui " per il quale regnano i re, e i legislatori prendano giuste disposizioni " [Prov. 8, 15]. Ora, il regime migliore per governare un popolo è il governo di uno solo : il che è evidente dal fine del governo stesso che è la pace. La pace infatti e l'unità dei sudditi è il fine di chi governa. Ebbene,

la causa meglio proporzionata dell'unità è l'uno e non i molti. Perciò è evidente che il governo della Chiesa è così disposto che un solo individuo presieda su tutta.

« Si noti inoltre che la Chiesa militante ha il suo modello nella Chiesa trionfante: infatti S. Giovanni *nell'Apocalisse* [ e. 21, 2] " vide Gerusalemme che scendeva dal cielo " ; e a Mosè fu detto di " fare tutto secondo l'esemplare a lui mostrato sul monte " [Es 25, 40 ; 26, 30]. Ora, nella Chiesa trionfante è uno solo a presiedere, ed è colui che presiede all'universo, cioè Dio, secondo le parole *dell'Apocalisse* [11, 3] " Essi saranno il suo popolo, ed egli con essi sarà il loro Dio ". Dunque nella Chiesa militante dev'essere uno solo a presiedere su tutti.

« Di qui le parole del profeta Osea [1 , 11] *:* " Si riuniranno insieme i figli di Giuda e i figli d'Israele e si costituiranno un unico capo ". E il Signore dice nel Vangelo [Giov. 10, 16]

" Si farà un solo ovile e un solo pastore ".

12 — « Se uno poi affermasse che l'unico capo e l'unico pastore è Cristo, che è l'unico sposo dell'unica Chiesa, la sua risposta non sarebbe sufficiente. Poiché è evidente che tutti i sacramenti della Chiesa hanno Cristo medesimo per autore : è lui infatti che battezza ; è lui che rimette i peccati è lui il vero sacerdote, che si è immolato sull'altare della croce, e per la cui virtù il suo corpo ogni giorno viene consacrato sull'altare; e tuttavia, poiché corporalmente egli non doveva esser presente con tutti i fedeli, scelse dei ministri mediante i quali dispensa i suddetti sacramenti ai fedeli... Perciò per lo stesso motivo, cioè per il fatto che corporalmente avrebbe sottratto la sua presenza alla Chiesa, era necessario che affidasse a qualcuno al posto suo la cura della Chiesa universale. Ecco perché egli disse a Pietro prima de1facensione " Pasci le mie pecore " [Giov. 21, 17] *;* e prima della passione *'c* Tu una volta ravveduto conferma i tuoi fratelli " [Luc.22, 32].

« E a lui soltanto promise: "A te darò le chiavi del regno dei cieli " [Matt. 16, 19] *;* per mostrare che il potere delle chiavi doveva da lui derivare agli altri per conservare l'unità della Chiesa.

« Né si può dire che questa dignità, pur avendola conferita a Pietro, non sia poi stata trasmessa ad altri. Poiché è evidente che Cristo istituì la Chiesa perché essa durasse fino alla fine del mondo, secondo le parole di Isaia [9, 7] : " Sederà sul trono di David e sopra il suo regno, per stabilirlo e consolidarlo nel giudizio e nella giustizia, da ora e in perpetuo ". Perciò è evidente che egli costituì dei contemporanei nel ministero, perché il loro potere si propagasse ai posteri per il bene della Chiesa fino alla fine del mondo; soprattutto se consideriamo le sue parole [Matt. 28, 20] " Ecco io sono con voi fino alla fine del mondo".

« Tutto questo esclude l'errore presuntuoso di alcuni, che cercano di sottrarsi all'obbedienza e alla sottomissione a Pietro, non volendo riconoscere il suo successore il Romano Pontefice, come pastore della Chiesa universale » (4 *Cont. Gent.,* e. 76).

13 — Il discorso sul primato della cattedra Romana si fa meno limpido nell'opuscolo *Contra*

*Errores Graecorum,* che l'Aquinate scrisse intorno al 1263, a richiesta del Papa Urbano IV. Qui S. Tommaso ebbe il compito ingrato di fornire al Papa un giudizio sull'opuscolo di un greco oriundo della Dalmazia, il quale era stato già divulgato nell'occidente da alcuni anni. Di quello si era servito S. Tommaso stesso, sia nel commentare il 4 *Sent.* d. 24, q. 3, a. 2, qc. 3 (testo che poi è finito qui nel *Supplemento,* q. 40, a. 6), sia nell'opuscolo *Contra impugnantes dei cultum et religionem.*

Nicola di Durazzo, poi vescovo di Crotone, o di Cotrone secondo la dicitura medioevale, cui ormai viene comunemente attribuito l'opuscolo in parola, era un autore di pochi scrupoli. I testi che egli attribuisce ai Padri Greci sono manipolati con tutta libertà, quando addirittura non sono inventati di sana pianta, lasciandosi forse guidare dal principio che il fine giustifica i mezzi. S. Tommaso nel redigere il suo opuscolo al Papa espone le sue riserve: « Il piccolo libro che l'eccellenza vostra mi ha dato da esaminare, Santissimo Papa Urbano, f ho letto attentamente. E in esso ho riscontrato molte cose utili per l'asserzione della nostra fede. Ritengo però che il suo frutto potrebbe essere impedito presso molti per certe cose contenute nei testi dei Padri, le quali sembrano dubbie, e quindi potrebbero dar esca all'errore, occasione a delle controversie, e a delle recriminazioni..» (proem.).

S. Tommaso si mise d'impegno a scartare i testi « dubbi », ovvero spuri; ma non avendo i mezzi sufficienti per condurre a buon fine l'impresa, spesso ha preso per buone le citazioni patristiche inventate o manipolate da Nicola Di Durazzo. Questo è capitato anche per testi molto significativi e importanti a favore del primato del Romano Pontefice. Ma non sono certo ta1i apporti a decidere il concetto che il grande teologo aveva di codesto primato.

E neppure egli può essere accusato di mala fede, o di negligenza, come qualcuno ha tentato di fare per il passato. È certo comunque che nella perfetta maturità l'Aquinate si è guardato bene dal ricorrere a codeste pericopi sospette, anche là dove sarebbero state quanto mai opportune (p. es. in II-II, q. 11, a. 2; q. 39, a. 1; *Quodl. 9,* a. 16).

Abbiamo voluto ricordare questa vicenda, che tocca da vicino, sia pure in minima parte il nostro trattato, per dare un'idea delle difficoltà e dei pericoli che ha dovuto affrontare l'Autore nella compilazione dell'opera. E ciò serve ad acuire nello studioso il dispiacere per la sua morte immatura, che ha impedito una rielaborazione personale più approfondita dei tanti problemi, oggi più che mai sofferti per lo sviluppo del pensiero teologico sulla costituzione gerarchica della Chiesa.

P. TIT0 S. CENTI O. P.

## IL MATRIMONIO
## (Suppl., qq. 41-68)

1 — Se c'è un trattato nel *Supplemento* di cui si rimpiange universalmente la mancata rielaborazione da parte dell'Autore nella sua piena maturità, questo è il trattato sul matrimonio. La mastodontica inflazione libraria che ha investito il settimo sacramento, specialmente negli ultimi decenni, non fa che acuire codesto rimpianto ; perché le interminabili discussioni e le vivaci prese di posizione dei teologi cattolici sui problemi relativi alla vita matrimoniale avrebbero trovato nei testi definitivi dell'Aquinate un punto di riferimento sicuro, se non addirittura un principio di soluzione. Invece l'esposizione delle *Sentenze,* che l'ignoto compilatore ha tentato di disporre organicamente nel *Supplemento,* ci presenta un abbozzo di ricerca sui vari problemi, in cui si segue per lo più la falsariga dei predecessori.

Tuttavia anche così com'è, il testo che per la prima volta presentiamo al pubblico in veste italiana, ha avuto ed avrà sempre un influsso superlativo sul pensiero cattolico.
È giusto quindi riconoscere che S. Tommaso ha risolto molti problemi relativi al matrimonio, seguendo la traccia della legislazione canonica dei suoi tempi. E poiché questa, come tutte le leggi positive, è soggetta a mutare secondo le circo- stanze di tempo e di luogo, è evidente che nel trattato non mancano le parti caduche. Nelle nostre note in calce noi non mancheremo certo di mettere sull'avviso i nostri lettori.
Ma sui punti più importanti, quelli che riguardano la natura stessa del sacramento del matrimonio, o le sue proprietà essenziali, constateremo la solidità della dottrina tomista. E' verosimile che se S. Tommaso avesse potuto terminare la *Tertia Pars,* il suo insegnamento avrebbe guadagnato in vigore e in concisione; ma « a giudicare da quanto egli ha scritto sullo stesso argomento nella *Contra Gentiles,* dove tratta lungamente certe questioni che qui sono affrontate, quali l'indissolubilità del matrimonio e la sua unità, niente permette di affermare che il suo insegnamento non sarebbe rimasto sostanzialmente identico. Sta il fatto che egli fin da principio ha saputo penetrare al fondo delle cose, e, grazie alla profondità del suo sguardo, illuminato da quella luce soprannaturale così spesso e così umilmente domandata ai piedi dell'altare, ha saputo proiettare su questi temi delicati una chiarezza, di cui hanno beneficiato tutti coloro che, dietro le sue orme, hanno studiato questi problemi tanto più importanti quanto più toccano da vicino la vita umana di tutti i giorni. — È così che 5. Tommaso più di molti altri ha contribuito, non già a fissare la dottrina cattolica sul matrimonio, ma a spiegarla e a giustificarla, al punto che molti degli argomenti da lui addotti sono diventati classici. Non è questa la prova migliore della loro solidità ... (DURAND )., *Le Mariage,* t. 3, in SOMME FRANC., p. 6).

## I

## Le Fonti del trattato.

2 — Come i1 resto del *Supplemento,* anche il trattato sul matrimonio è ricavato dal commento giovanile di S. Tommaso alle *Sentenze.* Perciò la fonte principale che ci interessa, se pure di fonte è il caso di parlare, sono le sedici distinzioni che Pietro Lombardo ha dedicato al tema nella sua opera (cfr. 4 *Sent.,* dd. 26-42). Tutti sanno però che l'opera del Lombardo è un continuo richiamo ad altre fonti, essendo concepita come una cucitura quasi continua di testi tratti dalla Bibbia e dai santi Padri, nonché di canoni emanati dalle competenti autorità ecclesiastiche.
Nel suo commento S. Tommaso non discute l'autenticità di codesti brani, limitandosi a conciliare meglio le reali od apparenti loro contraddizioni. Si mostra invece più attento nel prendere atto delle nuove disposizioni disciplinari, emanate dopo la composizione delle *Sentenze.* Senza mancare di rispetto verso la legislazione precedente, dietro l'esempio dei canonisti contemporanei, egli in materia guarda più alle *Decretali* di Gregorio IX, che al *Decreto* di Graziano.
3 — Tra i Padri occupa un posto di preminenza S. Agostino, sia per il numero che per l'importanza delle citazioni. L'accordo dei massimi dottori della Chiesa sui problemi più importanti relativi al matrimonio si può dire sostanzialmente perfetto. L'Aquinate si è ribellato solo all'idea che questo sacramento non fosse in grado di conferire la grazia, e che la copula carnale non fosse intrinsecamente buona nell'ordine morale. Ma questa concordanza non persuade affatto molti nostri teologi contemporanei, perché a loro giudizio i due Santi quanto ai problemi del sesso avrebbero subito le false impostazioni del pensiero greco. Certo si è che 5. Tommaso non fa mistero delle fonti anche profane della sua cultura neppure in questo trattato. Aristotele vi è citato

con una certa insistenza, non manca neppure una citazione di Avicenna (cfr. q. 44, a. 1, ad 3). Quest'ultimo però non viene scomodato per la sua competenza nel campo della medicina, bensì per un enunciato di ordine metafisico. E a ben guardare le cose ci si accorge che anche le citazioni di Aristotele sono per lo più generiche, senza un influsso determinante sulla soluzione dei problemi specifici riguardanti il matrimonio.
Con questo non intendiamo dire che S. Tommaso ha costruito la sua sintesi teologica, rispetto ai problemi del sesso e della famiglia, dopo aver superato i limiti delle concezioni filosofiche e fisiologiche proprie del suo tempo. Non c'è il minimo dubbio che egli accetta come un dato scientifico, sia dallo Stagirita che dai suoi commentatori, una genetica rudimentale, in cui il vero seme attivo è quello del maschio, mentre la femmina apporterebbe solo una materia informe, la così detta *corpulentam Substantiam.* Nessuno oserà negare che anche per S. Tommaso la donna è un *ma occasionatum,* ossia un maschio mancato »; e che lo sperma per lui come per Aristotele non era che il superfluo dell'alimentazione. Ma non possiamo essere d'accordo con alcuni tra i critici più recenti, i quali vorrebbero far dipendere da codesti errori di genetica tutto il pensiero aristotelico, agostiniano e tomistico relativo al matrimonio, specialmente là dove codesti maestri insistono a presentarci la copula carnale quale strumento per la trasmissione della vita e per la continuità della specie.

## I

## Il fine primario del matrimonio.

4 — È difficile dire quale sarebbe stato nella *Somma* il punto di partenza per una organica rielaborazione del trattato sul matrimonio, qualora l'Aquinate avesse avuto il tempo di terminare il suo capolavoro. Non può essere un'indicazione sufficiente quanto egli ha esposto in proposito nel *Contra Gentiles,* perché l'indole apologetica di codesta opera ha sacrificato l'aspetto teologico di molti problemi. Nel *3 Cont. Cent.,* cc. 122-126 il rapporto sessuale è studiato nel quadro di un'ampia difesa della legge divina ; mentre nel 4 *Cont. Gent.,* e. 78, ci si limita a una giustificazione dell'inserimento del matrimonio stesso nell'elenco dei sacramenti.
Ma al punto cui sono giunti oggi molti teologi nelle loro riflessioni sul vincolo e sulla vita matrimoniale, bisognerebbe forse cominciare a dipanare la matassa partendo dal piano escatologico. Se è vero che il matrimonio tende a perfezionare i coniugi, e a condurli al trionfo della carità su ogni forma di egoismo a prescindere dalla funzione procreativa, non si vede perché il vincolo coniugale dovrebbe essere spezzato con la morte e scomparire del tutto nella risurrezione finale. In proposito però il Redentore divino si è espresso in una maniera così drastica da non lasciare alcun dubbio. In risposta ai Sadducei, i quali per negare la resurrezione finale avevano addotto tra le prove l'impossibilità per una donna, sposata successivamente a sette fratelli, a fungere da moglie di tutti e sette nella vita futura, Gesù disse: « Voi vi ingannate, perché non capite né le Scritture, né la potenza di Dio. Infatti alla risurrezione né si ammoglieranno né si mariteranno, ma saranno come angeli di Dio in cielo » (Matt. 22, 29, 30).
Ciò dimostra che il matrimonio è legato alla nostra animalità ed è in funzione di compiti che si esauriscono nella vita presente. *È* quindi ben difficile contraddire S. Tommaso, che alla dichiarazione di Cristo fa seguire queste parole di commento : « Poiché le nozze sono ordinate alla procreazione della prole, affinché l'uomo si conservi nell'essere in individui con- simili non potendosi conservare in se stesso, dal momento che la risurrezione [finale] avviene per l'immortalità, allora non saranno più necessarie le nozze *(In Matth.,* c. 22, n. 1799).

Si sa che al tempo dei Padri non mancarono scrittori cristiani che giunsero a negare addirittura la differenza dei sessi nella risurrezione finale, proprio in base all'affermazione di Cristo, secondo la quale saremo allora « come gli angeli di Dio in cielo ».Agostino e S. Tommaso hanno respinto questa esagerazione, ma nessun cristiano oserà contraddire Cristo, il quale esclude il vincolo coniugale nella vita futura. Però codesta esclusione ci costringe a delimitare la funzione del sesso, anche nella vita umana, entro l'ambito della nostra animalità, pur incidendo essa attualmente in maniera determinante sulle nostre funzioni psicologiche più delicate e specifiche.

5 — Crediamo poco probabile che i teologi contemporanei ci seguano partendo da presupposti simili a quello che abbiamo ricordato, pur non essendo esso d'ordine filosofico, ma schiettamente biblico. Per lo più essi si riferiscono alla sacra Scrittura solo per quei testi in cui si accenna all'unione coniugale, senza un esplicito riferimento alla procreazione. A loro giudizio questo argomento a *silentio* sarebbe decisivo a favore di una nuova concezione del matrimonio basata sulla preminenza dell'integrazione affettiva dei coniugi tra i fini del matrimonio. Sta il fatto però che i Padri della Chiesa, dopo aver letto e meditato le Scritture vedevano le cose ben diversa-mente.

« È notevole che i padri della Chiesa *»,* scrive il P. E. Schillebceckx, « che considerano tutti la procreazione e la fondazione di una famiglia come l'unico senso autentico della vita sessuale, non sentano mai il bisogno di dimostrarlo con un'argomentazione. Per loro come per tutto il resto del mondo primitivo e antico, si tratta di una evidenza che non è conte- stata da nessuno e che non ha bisogno di essere provata : è il presupposto comune, mai messo in dubbio, di tutte le loro considerazioni. Quando S. Agostino vuole insistere sul dovere della procreazione, rinvia semplicemente al contenuto del contratto matrimoniale, positivo e giuridico, qual era formulato nelle *tabulae nuptiarum,* nelle quali si faceva esplicita- mente menzione della *procreandorum fliorum causa.* L'evidenza originaria, mai messa in questione, è così confermata giuridicamente dal diritto romano » (Doc, *Diritti del sesso e matrimonio,* Mondadori, Milano, 1968, pp. 32 s.).

Il P. Schillebeeckx pensa di spiegare questo atteggiamento con la carenza più assoluta di senso critico e di cognizioni psicologiche, acquisite solo in questi ultimi tempi dalla nostra fortunata e illuminata generazione. Adottando però in massa questa spiegazione, come stavano facendo i nostri teologi, specialmente prima dell'enciclica *Humanae vitae,* non rischiamo forse di abdicare a ogni senso critico nei confronti di una serie ininterrotta di studiosi, che dall'epoca dei Padri giunge fino ai nostri giorni? Per afferrare infatti i dati essenziali di un'esperienza macroscopica qual è il matrimonio, è proprio indispensabile essere al corrente di precisi dati biologici e di delicati riflessi psicologici, che in parte sono persino controversi ?

6 — Comunque a noi qui interessa il pensiero di 5. Tommaso, al quale sono state addebitate non poche responsabilità nell'impostazione classica dei problemi relativi al matrimonio e nella loro soluzione tradizionale. Qual'è dunque il fine pri- mario del matrimonio secondo l'Aquinate ?

Il primo rimprovero che si fa al nostro Autore, come a tutti i teologi seguaci di S. Agostino, è quello di concepire il matrimonio quale *officium naturae,* considerando però la natura più come un dato oggettivo fisico-biologico, che come natura specifica dell'uomo. Tale rimprovero, per S. Tommaso almeno, è ingiusto, perché espressamente egli dichiara : « Una cosa può essere naturale in due maniere. Primo, perché prodotta necessariamente da cause naturali . . . Secondo può dirsi naturale una cosa cui la natura ha inclinazione, ma che viene compiuta mediante il libero arbitrio : sono naturali in tal senso gli atti di virtù. E in questo senso è naturale il matrimonio (q. 41, a. 1).

Altri critici che hanno maggiore dimestichezza con i testi dell'Aquinate, anche se non formulano le loro riserve sull'oggettività della legge naturale in maniera così drastica, trovano inaccettabile il

rilievo da lui dato alla procreazione della prole in base alla natura generica dell'uomo, per cui l'animalità sembra avere una prevalenza sulla razionalità. Ma anche queste affermazioni sono contraddette dall'Autore di cui si discute: « La natura ha posto nell'uomo due serie di inclinazioni. Alcune riguardano cose che convengono alla natura nel suo genere : e queste son comuni a tutti gli animali. Altre riguardano cose che. convengono alla natura nella sua differenza, cioè in quanto la specie umana, perché ragionevole, è superiore al genere : come avviene per gli atti di prudenza e di temperanza. E come la natura del genere, pur essendo unica in tutti gli animali, tuttavia non ha in essi lo stesso grado, così non inclina alla stessa maniera, ma nel modo che si addice a ciascuno. — Ora la natura umana inclina al matrimonio in forza del suo elemento differenziale » (q. 41, a. 1, ad 1).

S. Tommaso non era un pensatore così sprovveduto da non avvertire che per la procreazione potrebbe bastare anche il libero amore, ovvero l'accoppiamento occasionale degli animali bruti, mentre per un incontro sessuale umano decente e virtuoso è impossibile eludere l'esigenza del matrimonio : principalmente per l'educazione umana dei figli, e in secondo luogo per il legame affettivo che l'unione sessuale implica al livello della dignità umana : « Più l'amicizia è grande, più deve essere stabile e duratura. Ora, tra marito e moglie deve esserci evidentemente la più grande amicizia: poiché essi si uniscono non solo per l'atto della copula carnale, che anche tra le bestie produce una certa soave società, ma per la compartecipazione di tutta la vita domestica. Infatti in segno di questo l'uomo, come dice la *Genesi* (2, 24), per la moglie " lascia il padre e la madre " » (.3 *Gont. Gent.,* e. 123).

*Per la storia della controversia recente.*

7 — Troppo lungo sarebbe descrivere qui le vicende che in questi ultimi decenni hanno condotto molti teologi ad abbandonare le posizioni classiche della corrente agostiniana e torni- sta per tentare nuove vie nella morale matrimoniale. Dobbiamo risalire al primo quarto del nostro secolo, quando timidamente alcuni teologi tedeschi presero a difendere l'idea che nel matrimonio il fine « estrinseco » costituito dalla prole non può essere considerato più importante del vincolo affettivo che unisce i coniugi, e che l'analisi psicologica mostra in primo piano nel desiderio dei contraenti. A questi primi tentativi diede una spinta decisiva il libro di Herbert Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe* (Breslavia, 1935), il quale venne tradotto subito nelle principali lingue Europee.

L'insistenza e la libertà con la quale l'illustre teologo tedesco prese a combattere le varie affermazioni dell'Aquinate, se fu uno dei coefficienti del suo innegabile successo librario, non giovò certamente alla causa che avrebbe voluto difendere. Egli infatti non intendeva negare la pratica preminenza del fine estrinseco, ossia della prole, rispetto alle funzioni e ai compiti del matrimonio, ma voleva mostrare l'insufficiente valorizzazione del significato intrinseco, ovvero del fine immanente del connubio da parte della teologia agostiniano- tomistica. Questa insufficienza rischierebbe, a suo giudizio, di togliere ogni significato al matrimonio, laddove non ci fosse la possibilità concreta di un accoppiamento fecondo, e d'altra parte non giustifica quanto c'è di positivo nella vita matrimoniale per la perfezione personale degli sposi.

8 — A difesa del Doms, aspramente criticato dai teologi tradizionalisti, sorse il P. B. Lavaud, il quale riteneva infondate le preoccupazioni di coloro che nelle nuove teorie scorgevano dopo tutto un attacco indiretto alla dottrina cattolica circa la superiorità del celibato sul matrimonio, se è vero che l'atto matrimoniale è in tutti i casi un potenziamento della carità, e un esercizio molto intenso delle virtù naturali e soprannaturali.

Nel 1941 un discepolo del P. Lavaud all'università di Friburgo, B. A. Krempel, pubblicava la sua tesi di laurea, in cui sosteneva che, in base agli stessi testi di S.Tommaso, bisognerebbe distinguere nel matrimonio il fine specifico da quello generico. Il fine specifico naturalmente sarebbe 1amore

reciproco dei coniugi, mentre quello generico sarebbe la procreazione. Senza sottintesi il Krempel affermava che quest'ultimo è subordinato al primo. L'opera fu condannata dal S. Ufficio nel 1944. Più che dalla lettura del libro, che il compianto Dott. Krempel volle gentilmente regalarci nel 1946, e dall'analisi del suo *memoriale,* ci è stato possibile conoscerne bene il pensiero attraverso lunghe e amichevoli conversazioni e discussioni. L'impostazione valida del problema era per lui quella soggettivista della scuola tedesca, e non quella oggettivista del Dottore Angelico. Per quest'ultimo si deve partire dal piano rigorosamente ontologico della realtà. Cosicché il fine stesso, prima di essere un dato psicologico dell'operante è da concepirsi come una tendenza implicita nella struttura di una realtà creata : tendenza che è chiamata a diventare cosciente nella misura in cui l'uomo si rende conto della realtà, e sente l'impegno morale di uniformarvi la propria condotta. Per il soggettivista invece il fine di una cosa e la sua tendenza naturale vanno cercati nell'esperienza ; ossia devono emergere dai risultati dell'indagine psicologica, e non da quella metafisica. Ora, poiché la brama immediata dei fidanzati e degli sposi ha per oggetto preminente l'amore o la convivenza coniugale, il fine preminente del matrimonio va cercato in questa sfera del bene personale e non in quella del bene estrinseco, in cui tra l'altro rientrerebbe anche la prole.
9 — A conclusione delle nostre lunghe discussioni l'amico Krempel ci chiedeva quasi sempre l'impegno formale a riesaminare a fondo il problema, quando nella *Somma Teologica* italiana avremmo pubblicato il trattato sul matrimonio. Il proposito espresso amichevolmente allora, e ripetuto negli anni più prossimi al giubileo del 1950, sta per concretarsi. Un riesame del problema è tanto più necessario in seguito al Concilio Vaticano TI, nel quale le due tendenze del pensiero cristiano moderno, cui abbiamo accennato, sono venute più volte a un confronto diretto, dopo aver inondato le librerie con le loro pubblicazioni. Contrariamente a quanto proclamano certi teologi progressisti, i quali si ostinano a considerare rivoluzionario l'ultimo concilio ecumenico, i testi conciliari approvati riaffermano la dottrina tradizionale dell'enciclica *Casti Gonnubii* di Pio XI, almeno per quanto riguarda la priorità della prole tra i fini propri del matrimonio, pur tenendo nel debito conto l'amore coniugale. « Per sua indole naturale ), sono queste le parole inequivocabili del Concilio che molti si ostinano a ignorare, « l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale generoso e cosciente, sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole e in questi compiti trovano il loro coronamento » *(Gaudium et Spes,* n. 48). E come se ciò non bastasse il medesimo concetto è ribadito al n. 50 del documento citato : "Il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione ed educazione della prole".
Tuttavia, data l'indole pastorale del Concilio Vaticano II, nei suoi documenti non è facile trovare la soluzione di una controversia teologica come quella di cui trattiamo. La complessità stessa di molte formule, che sembrano sfiorare il compromesso, esige la faticosa ricerca dello studioso, per giungere alla chiarezza. Noi, come abbiamo accennato, ci limiteremo a precisare in proposito il pensiero di S. Tommaso ; ma non possiamo arrenderci all'esegesi di coloro i quali credono di trovare l'affermazione delle idee innovatrici nel n. 51 della *Gaudium et Spes,* da noi già citata. Infatti al termine di una lunga pericope in cui si accenna alle difficoltà in cui la continenza forzata degli sposi cristiani potrebbe esporre al pericolo il loro amore, il documento conclude : « Perciò quando si tratta di comporre l'amore coniugale con la trasmissione responsabile della vita, il carattere morale del comportamento non dipende solo dalla sincera intenzione e dalla valutazione dei motivi, ma va determinato da criteri oggettivi, che hanno il loro fondamento nella dignità stessa della persona umana e dei suoi atti e sono destinati a mantenere in un contesto di vero amore l'integro senso della mutua donazione e della procreazione umana ; e tutto ciò non sarà possibile se non venga coltivata con sincero animo la virtù della castità coniugale ».
*Nella sintesi tomistica.*

10 — Il Dottore Angelico ha raccolto con rispetto le tesi tradizionali sui fini o beni del matrimonio, che in gran parte dovevano la loro formulazione a S. Agostino. Spetta a quest'ultjmo infatti la classica enumerazione : *bonum fidei, bonum prolis,* e *bonum sacramenti.*
. Non diremo che è una novità o un travisamento del pensiero dei Padri l'equivalenza che S. Tommaso stabilisce tra *bene* e *fine,* poiché il bene consiste nell'essere qualche cosa di appetibile "id quod omnia appetunt", per usare l'espressione aristotelica), e il fine non è che il termine di una appetizione, ossia di una qualsiasi tendenza sia pure incosciente (cfr. I *Cont. Gent., e.* 37).
L'originalità dell'Aquinate rispetto alla tradizione sta nell'approfondimento dei dati che quella offriva. Innanzi tutto egli ha voluto indagare, nel caso nostro, circa la natura stessa del vincolo matrimoniale, chiedendo fin da principio in quale categoria dell'essere rientri il matrimonio « Utrum matrimonium sit in genere coniunctionis » *(Suppl.,* q. 44, a. 1).
La *coniunctio* non è esplicitamente nelle categorie aristoteliche, ma non ci vuole uno sforzo per capire che essa, come ogni altra unione di realtà che rimangono sostanzialmente integre nella loro natura, rientra nella categoria di *relazione.* In questo non possiamo non essere d'accordo con l'amico A. Krempel, che credette di poter giungere a una riaffermazione delle proprie idee sul matrimonio, dedicando alla dottrina della relazione in S. Tommaso diversi anni della sua vita. — Avemmo però il dispiacere di non riuscire a convincerlo dell'impossibilità di negare, com'egli fece, la relazione trascendentale ; nonché dell'insufficienza di un rapporto soltanto « logico » con dei precisi fini e doveri per costituire una società, specialmente se di ordine naturale.
11 — Comunque è certo che per un approfondimento della dottrina circa il matrimonio dobbiamo seguire l'esempio dell'Aquinate, il quale ne esamina l'intima natura, prima di indagare sui beni e sui fini che è chiamato a perseguire. In questa prospettiva è giusto considerare tale istituto nell'atto di costituirsi ; e da questo punto di vista è evidente la preminenza, soprattutto sul piano psicologico, ma anche sul piano ontologico, della mutua attrattiva dei contraenti, che si concreta in un patto d'amore. Ciò che fonda infatti e costituisce un matrimonio è il consenso reciproco di un uomo e di una donna per una convivenza indivisibile. Ecco perché tra i beni del matrimonio questa indivisibilità reale ed affettiva costituisce quello « più essenziale » : « L'indissolubilità, che è implicita nel *sacramento,* appartiene al matrimonio in se stesso *;* poiché proprio dal fatto che con il contratto matrimoniale gli sposi si sono concessi in perpetuo il dominio scambievole, segue che non si possano separare. Ed ecco perché il matrimonio non può mai essere disgiunto dall'inseparabilità invece può trovarsi privo di fedeltà e di prole, poiché l'essere o esistenza di una cosa non dipende dall'uso di essa. E da questo lato il *bene del sacramento è* più essenziale al matrimonio che la fede e la prole » (q. 49, a. 3).
Ci sembra che ai discepoli dell'Aquinate possa essere rimproverata la confusione tra l'amore coniugale, che ha questa funzione essenzialissima di rendere vivo e vitale il vincolo stesso, e la « communicatio operum *»,* o mutuo aiuto, che è tra i beni secondari del matrimonio. Si sa che invece per il loro maestro le due cose sono ben distinte. A convincersene basterebbe la soluzione che egli dà all'obbiezione di chi trovava insufficiente l'enumerazione agostiniana dei beni del matrimonio, proprio perché la « communicatio operum » era stata trascurata. — Il Santo ben lungi dal replicare che code- sto bene rientra in qualche modo nel *bonum sacramenti,* lo fa rientrare per riduzione nel *bonum prolis* al servizio del quale *è* ordinato (cfr. q. 49, a. 2, ad 1). Il patto indivisibile di amore e la sua durata nella convivenza familiare non potrà dunque essere ridotto a un fine secondario, se consideriamo il matrimonio nella sua essenza e nel suo costituirsi.
L'indissolubilità di una convivenza umana come quella del matrimonio, che unisce in un vincolo di amicizia, non solo i contraenti, ma persino i rispettivi familiari, come nota spesso S. Tommaso (cfr. infra, q. 54, a. 3), giustifica già a suo modo la copula carnale, chiamata ad assicurarla e a

rinsaldarla. E in tal senso non sono da respingere certe conclusioni prati- che suggerite dalle stesse teorie innovatrici, e meno che mai quelle dei teologi e moralisti antichi, i quali non condannavano come immorale fuso del matrimonio neppure nei casi certi di infecondità. Il vincolo coniugale è infatti già per se stesso un valore a sé stante nel contesto dell'umano consorzio.

12 — Le cose cambiano invece se noi consideriamo il matrimonio già costituito e quindi in ordine dinamico, e ci chiediamo quali siano gli scopi cui esso è preordinato dalla natura e quindi da Dio. Allora infatti, sebbene non si escludano altri fini intimamente connessi con i caratteri specifici della sessualità umana, il fine che emerge come primario su ogni altro *è* certamente la prole. Per dire il contrario bisognerebbe dimostrare che la vita di una persona umana (« quod est perfectissimum in tota natura ») sia un bene meno grande e nobile dei rapporti affettivi dei coniugi dai quali essa pro- mana. La divisione dei due sessi e il loro rapporto reciproco non sono concepibili fuori della sfera animale. Ora, per quanto speciale possa essere, la specie umana rimane nel genere, in cui le funzioni sessuali sono a servizio della specie.

La consistenza logica della dottrina tradizionale su questo punto è apparsa a S. Tommaso così solida da non ammettere esitazioni.

13 — Ecco del resto come essa viene presentata nei suoi sviluppi essenziali fino ai nostri giorni da un teologo che pur dichiara di non esserne del tutto persuaso « In una forma alquanto generica il nucleo fondato della dottrina antica potrebbe essere all'incirca questo:

1) La sessualità, la vita sessuale e anche fatto singolo non sono rimessi semplicemente alla preferenza e all'opinione per- sonale dell'individuo, ma hanno in sé per loro natura e struttura essenziale, un significato interiore e una finalità, che non si arresta all'individuo e al rapporto tra le due persone, bensì rimanda oltre, all'ordine cioè della creazione e alle istanze dell'umanità. La sessualità è legata ad un ordine. Questo ordine è a servizio non solo del singolo, ma dell'umanità. Qui dominano non solo il piacere e l'interesse del singolo, ma si devono raggiungere dei fini prestabiliti dall' intera creazione.

2) Quali sono questi fini? La sessualità ha un profondo significato, tanto per la maturazione della personalità singola quanto per il rapporto reciproco e sopra tutto per la conoscenza e amore vicendevole degli sposi. Ma allo stesso tempo essa, in tutta la sua disposizione interiore, la sua dinamica e il suo significato, è rivolta a qualcosa che è aldilà di se stessa, cioè alla riproduzione del genere umano, ad assicurare all' umanità costante riproduzione ed accrescimento.

3) Questa finalità è strettamente connessa con la diversità dei sessi e il loro reciproco coordinamento, con l'*istituzione* del matrimonio, e deve trovare nel matrimonio, nel rapporto coniugale e nell'agire dei coniugi, la sua salvaguardia e la sua attuazione.

Anche l'atto singolo deve rimanere in qualche modo coordinato e subordinato a questa finalità.

4) Questo coordinamento e subordinazione, questo asservimento alla funzione globale del matrimonio, può però avvenire immediatamente o mediatamente, direttamente o indiretta- mente. Finché il *matrimonio* tiene alta la volontà di conservare tutti i suoi fini essenziali ed anche di realizzarli a tempo debito con piena coscienza delle responsabilità, finché inoltre il singolo atto non è astratto da tutto l'insieme del matrimonio, né compiuto come un fatto puramente animalesco, bensì serve al rafforzamento del matrimonio, del rapporto e della unione coniugale concreta, all'amore e alla fedeltà e all'intima finalità del matrimonio, allora appare pienamente conservata la necessaria subordinazione dell'atto singolo alla volontà della natura e lo scopo, anche là dove l'atto singolo è infecondo o per natura o per l'azione responsabile dell'uomo.

5) Allora l'insegnamento di Pio XI e Pio XII, ricondotto al nucleo vero e proprio, significherebbe che l'atto singolo deve servire al fine *complessivo* del matrimonio, di cui fa parte sostanzialmente, in maniera diretta o indiretta, anche la fecondità. Non è necessario però prestare questo servizio

sempre immediatamente, ma almeno prestano e integrano mediatamente nell'ambito dell'intero fatto matrimoniale.
6) A Pio XI spetta l'alto merito di aver osato levarsi contro il pansessualismo e di avere indicato in maniera decisa l'intimo rapporto tra la sessualità e il compito di procreazione e questo in un tempo in cui la sfrenatezza e l'individualismo senza limiti minacciavano di infrangere tutti gli argini. Pio XII però, riconoscendo la liceità, anzi l'obbligo di una responsabile pianificazione delle nascite, aprì le porte ad una nuova concezione e valutazione, pur non osando, lui stesso, varcare queste porte, perché egli, e sopra tutto i suoi teologi specialisti, temevano di perdere, con l'abbandono dell'antica base, ogni saldo fondamento per una prova morale e per una delimitazione ». (JAC0B DAVID, *Nuovi aspetti* della *dottrina ecclesiastica sul matrimonio,* Roma, 1968, pp. 44-46).
14 — Il libro da cui abbiamo tratto questa lunga citazione era stato scritto poco prima che il Papa Paolo VI pubblicasse la sua Enciclica *Humanae vitae,* che porta la data del 25 luglio 1968. Senza lasciarsi influenzare dalle conclamate attese dei così detti progressisti, il Papa ha ribadito la dottrina tradizionale, che vede nella prole il fine primario del matrimonio, ed ha condannato conseguentemente i metodi artificiali per la regolazione delle nascite, appunto perché codesti metodi rendono 1' atto coniugale intenzionalmente negato al suo fine naturale primario.
Perciò nessun cattolico oggi è in diritto di affermare che la dottrina di S. Tommaso sul matrimonio nelle sue linee essenziali è superata. Gli errori marginali di ordine biologico che si riscontrano in lui, come in tutti gli autori antichi, non hanno influito in maniera decisiva sulle conclusioni principali del trattato.
P. TIT0 S. CENTI, O. P.

## I NOVISSIM1: a) oltretomba e resurrezione

## (Suppl., qq. 69-86)

1 — Non è facile introdurre il lettore profano in un trattato di escatologia. Né ci sembra giustificata l'idea, cara a certi teologi moderni, che le difficoltà nascano dal fatto che oggi la gente vive in una società demitizzata. La difficoltà in questo campo è sempre esistita: basterebbero a provarlo le parole di scherno con le quali gli antichi pagani commentarono la proclamazione di codeste verità da parte degli apostoli e dei martiri. « Paolo, tu sei fuori di senno », gridò Festo all'Apostolo che aveva accennato alla resurrezione dei morti; « la tua molta dottrina ti fa dare in pazzia » (Atti 26, 24).
Ma il nostro non è un compito apologetico: chi prende in mano la *Somma Teologica* sa bene che si tratta di un'esposizione sistematica della dottrina cristiana secondo la più genuina tradizione cattolica, così come essa poteva essere conosciuta nella seconda metà del secolo XIII. Ora, secondo il pensiero cristiano l'escatologia ha un'importanza capitale, come affermano consapevolmente gli studiosi moderni di teologia positiva, e come si rileva dall'analisi stessa delle correnti moderne di teologia sistematica. Hans Urs von Balthasar osserva argutamente in proposito che mentre per la teologia liberale del secolo XIX poteva valere il motto: « L'ufficio escatologico è abitualmente chiuso », dall'inizio del secolo XX codesto ufficio si fanno molte ore di straordinario.
Non c'è quindi da meravigliarsi che quest'ultimo trattato sui novissimi abbia un grande rilievo nella sintesi tomistica. Ma i lettori devono tener presente che la sintesi dell'Aquinate non ha

potuto mostrarsi qui in tutta la sua bellezza e chiarezza, perché la morte immatura dell'Autore ha lasciato l'opera incompiuta costringendoci a ripiegare sulle opere precedenti. Il trattato dei Novissimi che noi presentiamo fa parte del *Supplemento,* ossia di quel compendio tratto dal Commento giovanile alle *Sentenze* di Pietro Lombardo che ha supplito in qualche modo l'esposizione originale e matura dell'Autore.

2 — Purtroppo il compilatore anonimo non era un genio, e neppure un teologo ben preparato, come vedremo chiara- mente nel corpo dell'esposizione, mediante opportune note in calce. Perciò è assolutamente da respingere l'affermazione gratuita, troppe volte ripetuta, che il compilatore del *Supplemento* sarebbe da identificarsi in Fra Reginaldo da Piperno, intelligente e affezionato segretario dell'Aquinate. Tra l'altro il distratto compilatore dimentica due questioni importanti per l'escatologia, ossia la questione relativa al purgatorio e quella sul destino dei bambini morti senza battesimo (il limbo), costringendo gli editori tardivi della *Somma* ad aggiungere delle Appendici. Comunque, nonostante l'imperizia del compilatore, il trattato che S. Tommaso aveva redatto in gioventù nel suo commento al 4° libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo è riportato sostanzialmente nel *Supplemento.* Si tratta di « un'escatologia geniale nel suo genere, ed estremamente completa per il suo tempo », come dice il già citato H. Urs von Balthasar, il quale si lamenta che codesto trattato non sia stato ancora « studiato globalmente dal punto di vista storico e sistematico ».

Agli studiosi che volessero accingersi all'impresa vorremmo trasmettere qualche suggerimento che è emerso dalla lunga fatica della traduzione e dal controllo dei riferimenti.

## I

### Indole del trattato e luoghi paralleli.

3 — Al primo sguardo si nota subito che questa parte del *Supplemento* presenta uno svolgimento piuttosto disordinato, cui l'Autore della *Somma Teologica* avrebbe posto rimedio, qualora la morte non l'avesse prevenuto. Il tema centrale dei novissimi secondo il prologo della *Terza Parte* avrebbe dovuto essere « il fine della vita immortale, cui arriviamo risorgendo per opera di Cristo ». Invece il modesto compilatore ha scelto come tema di fondo la resurrezione dei morti, che gli permetteva di ordinare il trattato in una maniera sbrigativa, molto materiale « Intorno al trattato della resurrezione sono da esaminare tre cose : ciò che la precede, ciò che l'accompagna e le cose che la seguono. Prima quindi tratteremo di ciò che in parte almeno precede la resurrezione ; secondo, della resurrezione stessa e delle circostanze che l'accompagnano ; terzo delle cose che la seguono » (q. 69, prol.).

In sostanza il compilatore si è adattato allo stato di fatto esistente, adeguandosi al compendio di teologia che i maestri seguivano nelle loro lezioni, ossia alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Questi aveva puntato decisamente sulla resurrezione « Da ultimo tratteremo brevemente delle circostanze della resurrezione, e dei vari tipi di risorti, quindi del giudizio e dei vari aspetti della misericordia *(Sent.,* d. 13, c. 1).

Nel suo commento giovanile all'opera di Pietro Lombardo S*.* Tommaso aveva dovuto seguire l'esposizione confusionaria del Maestro, che si permette persino di intercalare problemi estranei all'escatologia (vedi, per es., d. 46, e. 3 : « De iustitia et misericordia Dei »). Ma quel continuo vagare di palo in frasca non corrispondeva certo ai suoi gusti personali.

4 — Un abbozzo di quello che egli avrebbe voluto fare per una sintesi organica del trattato possiamo trovarlo nelle opere minori. Ecco perché bisogna attribuire qui un'importanza

particolarissima ai luoghi paralleli. I novissimi furono oggetto di due brevi trattati : nella *Summa Gontra Gentiles* (cfr. 4 *Cont. Gent.,* cc. 79-97), e nel *compendium Theologiae* (cc. 239- 245 ; II, c. 9). Il primo è però di schietta indole apologetica, e quindi dà per scontate quelle tesi che erano comuni all'escatologia ebraica, mussulmana e cristiana. Ne risulta quindi un trattato molto incompleto, pur offrendo qua e là preziose delucidazioni.

Il secondo invece si presenta come un prolungamento o corollario del *De Verbo Incarnato.* Codesta dislocazione offre poco respiro alla complessa tematica dei novissimi, però mette bene in evidenza il concetto che S. Tommaso aveva della resurrezione finale e di tutta l'escatologia. Per lui come per *S.* Paolo si tratta dell'ultimo atto del mistero stesso dell'incarnazione. Ma il suo pensiero non è riducibile all'escatologia apsichica o antipneumatica che molti oggi tendono a divulgare. Alludo a quella tendenza che esclude dalle prospettive bibliche ogni distinzione e separazione tra anima e corpo, a tutto vantaggio della « carne ». Ebbene proprio nel *Compendium Theologiae S.* Tommaso afferma nella maniera più inequivocabile la netta distinzione tra i due compiti che Cristo svolge per la nostra salvezza: riparazione immediata delle anime con il soccorso della grazia ; resurrezione dei corpi alla fine del mondo (e. 239; vedi, sullo stesso tono, III, q. 56, aa. 1, 2).

Ma è evidente che l'Aquinate si riprometteva di completare il tema escatologico nel corso dell'opuscolo citato, che pur- troppo doveva lasciare incompiuto, come lasciava incompiuta la *Somma Teologica.* Nella II Parte del *Compendio* egli torna a parlare del Regno che il Signore ci ha promesso, e che noi chiediamo con la seconda domanda del *Pater Noster.* Il Santo terminò la vita terrena senza aver potuto esprimere tutto quello che egli pensava in proposito (cfr. II, cc. 9, 10). Anche nella sua *Espositio in Orat. Dominicam* egli insiste nel vedere le attese escatologiche espresse nella seconda domanda : « Venga il tuo regno ».

In forma catechistica aveva formulato il suo atto di fede escatologico nel commento al Simbolo degli Apostoli, indicando gli errori che il messaggio cristiano ha incontrato in proposito *(In Articulos Fidei et Sacr. Eccl,* aa. 5, 6, 12).

Per una conoscenza approfondita del pensiero tomistico sui novissimi non si possono trascurare i commenti ai brani escatologici sia del Vecchio che del Nuovo Testamento. Ricordiamo qui in particolare le opere esegetiche su Giobbe e su Isaia, sui vangeli di S. Matteo e di S. Giovanni, nonché le osservazioni e riflessioni teologiche sulle epistole paoline.

Anche le *Quaestiones disputatae* offrono qualche contributo prezioso per l'approfondimento di problemi particolari: quel- lo, per es., della conoscenza dell'anima separata (cfr. *De Verit.,* q. 19 ; *De Anima,* aa. 17-20) ; quello relativo alla pena del senso (ibid. a. 21); e quello relativo al limbo, ossia alla pena riservata per il solo peccato originale *(De Malo,* q. 5).

Analizzando certi problemi particolari S.Tommaso apre in qualche modo quella corrente della teologia cattolica, che tende a dare un rilievo così marcato ai novissimi del singolo individuo, da far passare in seconda linea i *novissima mundi.* Ma in lui la preminenza di questi ultimi è ancora evidentissima. Anzi egli nel suo trattato non ricorda affatto la morte tra i novissimi, come del resto non ricorda il purgatorio, di cui aveva parlato diffusamente per inciso (seguendo l'estro del Maestro delle *Sentenze)* nel trattato sulla Confessione sacramentale (cfr. 4 *Sent.,* d. 21, q. 1, aa. 1-3).

## II
## Le fonti.

5 — Per completare l'elenco delle note che caratterizzano il trattato dobbiamo dire che esso è

stato elaborato in forma piana e didattica, senza nessuna pretesa di originalità. La genialità dell'Autore emerge ugualmente, ma non è facile rendersene conto a prima vista. Il continuo richiamo alle fonti non può certo giovare allo scopo. Ma un teologo che si rispetti non si rassegnerà mai a presentarsi sradicato dalla tradizione.

Uno sguardo all'indice onomastico del trattato è sufficiente a persuaderci che la fonte principalissima, come c'era da attendersi, è la sacra Scrittura. Il Dottore Angelico non solo conosce tutti i brani escatologici dei testi sacri, ma ne conosce le varie interpretazioni dei Padri Latini, non senza l'apporto di alcuni Padri Greci, quali S. Giovanni Crisostomo, S. Basilio, lo Pseudo-Dionigi e S. Giovanni Damasceno. È facile constatare che egli non aveva la preparazione sufficiente per risalire di persona al testo originale; ma la sua eccezionale capacità di sintesi gli offriva il modo di interpretare quasi sempre con esattezza le pericopi più ermetiche nel condizionamento logico del contesto.

In più dobbiamo notare che egli, al pari dei grandi teologi suoi contemporanei e dei buoni fedeli, è assolutamente con- vinto della complementarietà dei testi biblici, escludendo ogni loro reale contraddizione. Ai suoi occhi non esistono neppure graduatorie di originalità e di autenticità. I testi biblici possono essere più o meno chiari, ma il teologo non può accettare l'idea che siano più o meno veri. Perciò il pensiero teologico deve emergere in primo luogo dalla globale e organica interpretazione di tutte le affermazioni bibliche che si riferiscono a un determinato argomento.

Se vogliamo, questa piattaforma unica sacrifica a prima vista la dimensione storica del messaggio biblico, sebbene S. Tommaso sia disposto a tenerne conto (cfr. I-II, q. 1, a. 7) ma permette di evitare discriminazioni col pericolo di ridurre le affermazioni dei testi sacri a pura documentazione letteraria di mentalità sorpassate.

E per quanto riguarda l'escatologia al teologo come tale non interessa tanto la dipendenza che i testi più chiari del Nuovo Testamento storicamente possono avere dai brani profetici dell'Antico, quanto la luce che la pienezza della rivelazione divina getta sui primi albori di essa. Questo discorso ci porta a criticare l'atteggiamento di quei teologi che invece tendono a riassorbire nel crepuscolo dei primordi la luce meridiana; mentre giustifica pienamente il metodo adottato da S. Tommaso e in genere dai teologi della grande scolastica.

*6* — Ma sul modo di utilizzare i testi biblici, sia nella costruzione teologica in generale, che in particolare nel trattato dei novissimi, bisogna fare un'altra osservazione importante. Molto prima che si parlasse di demitizzazione », ossia fin dai primordi dell'era cristiana, i teologi hanno rilevato che non poche espressioni bibliche non possono e non devono essere intese nella loro materialità. Il testo sacro, per es., è pieno di espressioni antropomorfiche, le quali materialmente prese comprometterebbero l'assoluta semplicità, invisibilità e incorporeità di Dio. E neppure siamo tenuti a sottoscrivere le idee cosmologiche che emergono incidentalmente dal testo sacro. Giustamente già S. Agostino aveva detto che Dio con la sua rivelazione intendeva fare dei cristiani e non dei matematici o dei naturalisti. E se questo è vero per la cosmologia, non si capisce perché ciò non debba essere altrettanto vero per la biologia e per la psicologia, sia filosofica che scientifica.

S. Tommaso, come tutti i teologi cattolici fino a pochi anni or sono, ha pensato che la Bibbia non escluda uno studio sistematico sull'uomo ; studio che non può essere condotto in base alle descrizioni più o meno vaghe e poetiche che s'incontrano nel testo sacro. Non ci consta che in passato qualcuno si sia scandalizzato per il fatto che la Bibbia non conteneva una dimostrazione della spiritualità e dell'immortalità dell'anima. Una simile pretesa ci avrebbe fatto ridere. Ma ci sembra che sia altrettanto ridicolo dare oggi per dimostrato, come fanno certi esegeti, che il dualismo anima-corpo, spirito-materia sia del tutto estraneo al pensiero biblico, esigendo per

questo dai teologi e dai filosofi cristiani la rinunzia alla psicologia razionale, che invece l'afferma con sicurezza.
Vedremo in seguito che questa negazione biblica del dualismo suddetto è del tutto arbitraria ; ma fin da questo momento era necessario accennarvi, per indicare le buone ragioni che giustificano il metodo adottato da S. Tommaso nell'utilizzare il testo sacro.
7 — Accanto alla Bibbia tra le fonti del trattato sui novissimi troviamo i Santi Padri, cui abbiamo già accennato. Al posto d'onore, al solito, troviamo S. Agostino che viene citato continuamente, come del resto aveva già fatto Pietro Lombardo nel testo delle *Sentenze* che qui l'Aquinate commenta. Anzi al Santo vescovo d'Ippona viene concesso più del giusto, perché a lui vengono attribuite anche opere che non gli appartengono: il *De Fide ad Petrum* che è di S.Fulgenzio di Ruspe, e il *De Spiritu* et *Anima,* di cui S. Tommaso stesso riconobbe in seguito la non autenticità (oggi viene attribuito concordemente al monaco cistercense Alchero di Chiaravalle).
Molto citate sono pure le opere di S. Gregorio Magno, sopratutto i *Dialoghi* e i *Moralia.* I primi specialmente formavano la delizia dei medioevali con le loro storie meravigliose in cui frequenti sono le apparizioni d'oltretomba.
Le altre fonti sono in confronto molto meno importanti; ma ci permettono di controllare la vastità della cultura teologica di S. Tommaso. Di Eusebio di Cesarea (265-339), p. es., abbiamo una sola citazione. Ma essa ci permette una constatazione molto importante: mediante la *Storia Ecclesiastica* di codesto autore, citata al momento opportuno, S. Tommaso mostra di conoscere l'importanza che l'escatologia aveva rivestito nei primordi del cristianesimo, fino al punto di suscitare movimenti di fanatici come quelli dei Catafrigi, e dei Chiliasti.
Nelle opere apologetiche (tra le quali va ricordato anche l'opuscolo *Contra errores Graecorum)* vediamo che il Santo conosceva abbastanza anche l'escatologia ebraica e quella mussulmana, tenendo bene in evidenza le controversie che in materia esistevano tra cattolici e greci scismatici.
Per completare il quadro relativo alle fonti del trattato, dobbiamo almeno accennare ai molti anonimi maestri di cui S. Tommaso si è servito, senza mai citarli espressamente per rispetto verso una tradizione di scuola. I « quidam » cui egli accenna sono i teologi dei secoli XII e XIII, che avevano insegnato a Parigi e altrove, pubblicando opere meno fortunate, ma non meno valide delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Dietro la scorta degli editori della *Somma Teologica,* sia Leonini che Canadesi, daremo qua e là qualche indicazione in proposito.

## Le anime separate e l'escatologia.

8 — Tra tutti i problemi che interessano l'escatologia cattolica non ce n'è uno che sia oggi più discusso e più vitale di quello relativo all'esistenza e consistenza delle anime separate. Per l 'esattezza esso non rientra direttamente tra i temi escatologici, perché le anime separate non sono che in una condizione di trapasso, in una situazione intermedia e non finale. Ma tutto quello che i teologi hanno detto intorno alle condizioni attuali dei regni d'oltretomba presuppone la loro esistenza. In seguito però all'apertura del dialogo con i fratelli separati, promosso dal Concilio Ecumenico Vaticano 11, molti teologi cattolici, in un'atmosfera antimetafisica e antiscolastica come quella attuale, si sono sentiti a disagio nella difesa delle posizioni tradizionali. E, per evitare ai cristiani d'Oriente e a quelli riformati d'Occidente ogni fatica per capire la tesi cattolica, hanno accettato sostanzialmente le tesi degli scismatici e quelle anche più radicali dei protestanti. Questi ultimi respingono il dualismo anima e corpo, perché secondo loro esso non sarebbe di origine biblica, ma filosofica ; mentre i Greci Ortodossi si ostinano a considerare le anime dei trapassati prima della resurrezione finale in una specie di ibernazione.

Ecco come nel clima post-conciliare parla della morte, che tutti i catechismi cattolici finora descrivevano quale separazione dell'anima dal corpo, il *Nuovo Catechismo Olandese:* « Poi l'uomo ritorna alla terra, come una foglia d'autunno, come un animale. Mistero insopportabile, la morte, cui nessun cuore umano può adattarsi. La morte non si addice all'uomo. La morte è radicale. Non muoiono solo le braccia, le gambe, il busto, la testa. No. Muore tutto l'uomo terrestre. Su questo punto hanno ragione coloro che non possono ammettere la sopravvivenza; la morte è la fine di tutto l'uomo, quale lo conosciamo. Il nostro cuore circonda la morte di rispetto. L'uomo tace di fronte alla morte. La morte è un mistero ».

E dopo aver affermato che dalla fede nella resurrezione di Cristo scaturisce anche la fede nella resurrezione dei giusti (ibid. p. 571), si prendono in esame « senza preconcetti » (sic !) le parole della Bibbia in cui « pare » che si parli dell'anima separata, arrivando alle seguenti conclusioni : « Ma sulla bocca di Gesù la parola *anima* non significa uno spirito umano sciolto e fluttuante! Significa piuttosto, come anche in altre parti della Bibbia, la vita, il nucleo vitale di tutto l'uomo, corpo e spirito. Il Signore intende dire che qualcosa la parte più autentica dell'uomo, può venire salvata dopo la morte. Questo *qualcosa* non è il cadavere che rimane. Ma il Signore non dice che quel *qualcosa* esiste senza alcun legame con un nuovo corpo. Il linguaggio biblico ignora l'anima umana assolutamente incorporea » (ibid. p. 573).

Per evitare l'imbarazzo di fronte all'attesa piuttosto prolungata della resurrezione finale, questi nuovi maestri del dialogo a oltranza, per evitare che il suddetto « qualcosa » il quale attende la resurrezione reclami un suo modus vivendi, vengono a dirci con tutto candore che la resurrezione dei morti è già in atto. « Stando la centralità della resurrezione di Cristo », scrive E. Ruffini, « e poiché gli eventi escatologici sono da situare al di fuori di ogni categoria temporale, ne consegue che la resurrezione dei morti deve essere stabilita in perfetta simultaneità con quella di Cristo stesso ».

Idee, ovvero fantasticherie del genere possono riscontrarsi in molti autori protestanti, p. es. nell'opera di OSCAR CULLMANN, *Cristo* e *il tempo* (parte IV, e. 3), con accenti abbastanza rispettosi verso la posizione cattolica, ma che certo nessun cattolico degno di questo nome può condividere. Si fa presto a dire che l'interesse dei nostri fedeli e dei nostri teologi per la maniera in cui viene a esistere l'uomo (non più l'anima separata), prima della resurrezione finale « costituisce prova di poca fede, è un segno incontestabile che la fede nella già avvenuta resurrezione di Cristo è vacillante ».Sarebbe facile infatti dimostrare precisamente il contrario.

. — Ad ogni modo quello che noi contestiamo è la legittimità di questo ostracismo decretato alle anime separate in base a un fanatico attaccamento al testo biblico nella sua materialità e a una non meno fanatica ripugnanza per la filosofia greca in genere e platonica in particolare. Procedondo con il medesimo criterio, noi dovremmo escludere nel modo più assoluto la sfericità dell'orbe terraqueo, perché non concorda con la Bibbia, e riaffermare la solidità e l'impermeabilità del firmamento, perché così lo immaginavano gli agiografi[551].

---

[551] A proposito degli esseri viventi è ben difficile sfuggire all'argomentazione dell'Aquinate che dimostra nel modo più rigoroso la distinzione tra anima e corpo : La vita si manifesta specialmente nella duplice attività della conoscenza e del movimento. Gli antichi filosofi, che non riuscivano ad elevarsi al di sopra dell'immaginazione, ritenevano che il principio di tali attività fosse un corpo; perciò affermavano che i soli corpi sono esseri reali e che fuori di essi non vi è che il niente. In base a ciò, dicevano che l'anima non è che un corpo.

« Sebbene si possa mostrare la falsità di tale opinione in molte maniere, tuttavia useremo un solo argomento, che, per la sua universalità e certezza, prova come l'anima non sia un corpo. Infatti è evidente che non ogni principio di operazioni vitali è un'anima, altrimenti anche l'occhio sarebbe anima, essendo principio dell'operazione visiva ; e lo stesso potremmo dire degli altri organi dell'uomo. Noi invece chiamiamo anima il primo principio della vita. Ora, benché un corpo possa essere in un certo senso principio di vita, il cuore per es. , è principio di vita nell'animale, tuttavia un corpo non potrà mai essere primo principio di vita infatti manifesto che al corpo, in quanto corpo, non appartiene né di essere

Ma chiunque abbia un minimo di criterio nell'interpretazione dei testi sacri accetta senza scandalizzarsi l'idea che Dio parlava agli uomini secondo il grado di cultura che essi avevano, senza pretendere dalle persone semplici il linguaggio rigoroso della scienza e della filosofia. Non è detto però che egli intendeva per questo condannare le indagini oneste e coscienziose della sapienza umana; perché, come ricorda con insistenza S. Tommaso, il Dio della rivelazione è anche il Dio della creazione.

Ora, concepire l'anima del tutto spirituale (e l'osservazione vale per la concezione stessa della divinità) è un'impresa che supera la capacità del fanciullo e quella della massa. Di qui l'esclusione abituale delle anime disincarnate dal linguaggio biblico, che non era indirizzato a un'assemblea di dotti. Perciò la questione del dualismo sostanziale dell'uomo va trattata a prescindere dal testo sacro. Quello che importa è che le affermazioni del Vecchio e del Nuovo Testamento non combattono espressamente questa dicotomia risultante dall'indagine filosofica.

Dopo tutto gli stessi sostenitori del nuovo corso, che poi è quello arcaico dell'ignoranza congelata ed elevata a sistema, devono riconoscere che esistono non pochi testi in cui la deprecata dicotomia affiora. « Il Nuovo Testamento », scrive O. Cullmann nel libro citato, « afferma in più di un passo, che coloro che muoiono in Cristo, sono con Cristo subito dopo la loro morte. Si pensi alle parole rivolte da Gesù al ladrone " Oggi sarai con me in Paradiso " (Lc. 23, 43), all'espressione di Paolo nell'epistola ai Filippesi (1, 23): " Desidero ardentemente dissolvermi per essere con Cristo», e ad un lungo brano della seconda lettera ai Corinti (5, 1-10), in cui, riferendosi proprio allo stato intermedio di coloro che muoiono prima del ritorno di Cristo, l'Apostolo si mostra pieno di fiducia. Ci si è preclusa ogni possibilità di capire questi passi, quando si sono intese espressioni come "essere con Cristo" ed essere "mi seno di Abramo" (Lc. 16, 22) nel senso di rivestire il corpo spirituale. Una simile interpretazione dell'essere con Cristo " di coloro che in lui sono morti non si trova accennata in nessuno dei passi citati e si può pensare che questi morti siano con Cristo prima che risorgano i loro corpi, prima ancora che essi rivestano un corpo spirituale è (op. cit., pp. 277 s.).

10 — Ma accanto a questi riconoscimenti a favore del dualismo, concessi a denti stretti dai suoi oppositori, noi potremmo citare altri testi, persino del Vecchio Testamento. Nell'*Ecclesiaste,* per es. troviamo un'espressione drastica sulla diversità della fine che attende il corpo e lo spirito dell'uomo « . . . e la polvere ritorni alla terra donde è venuta, e lo spirito *(il soffio vitale* traducono gli esegeti contemporanei) ritorni a Dio che l'ha dato » *(Eccl.* 12, 7). — A proposito poi di questo brano e di altri consimili sarebbe interessante sapere dagli esegeti perché le parole che nei testi biblici indicano l'anima o lo spirito *(ruah, nefeš')* devono essere ricondotte invariabilmente all'etimologia mediante parafrasi, dal momento che anche i termini corrispondenti *pneuma* e *psiche* e in *spirito* e *anima* hanno esattamente la stessa etimologia; poiché la massa dei greci e dei

---

principio dl vita, né di essere un vivente : altrimenti ogni corpo sarebbe vivente, o principio di vita. Dunque, se un corpo è vivente o principio di vita, ciò dipende dal fatto che esso è tale corpo. Ora un essere è attualmente tale in forza di un principio, che viene chiamato il suo atto. Perciò l'anima, la quale è il primo principio di vita, non è un corpo, ma atto di un corpo : come il calore, che è principio del riscaldamento, non è un corpo, ma l'atto (o la perfezione) di un corpo s (I, q. 75, a. 1).

Vorremmo sapere dai modernissimi teologi perché questo ragionamento è da considerarsi superato, e se essi lo considerino filosofia platonica o semplice buon senso.

Non abbiamo nessuna difficoltà a concedere che il tentativo tomistico di determinare la conoscenza delle anime separate (cir. I, q. 89) e persino Il comportamento della loro volontà (cfr. 4 *Cont. Gent.*, cc. 92-95) è molto meno persuasivo, sebbene l'indagine sia condotta con rigore e sobrietà ; perché in codesti particolari avvertiamo la necessità di verificare l'ipotesi razionale con dei dati sperimentali, che pur- troppo nessuno può fornirei. Ben diverso è invece il caso della spiritualità e quindi dell'immortalità dell'anima, che per essere dimostrata richiede soltanto l'analisi razionale delle funzioni superiori dello spirito, che risultano del tutto Irriducibili alle categorie di ordine corporeo e materiale (cfr. I, q. *75,* aa. 2 ss.)

latini era refrattaria all'astrazione non meno di quella ebraica possibile che i nostri bravi esegeti abbiano dimenticato la distinzione tra il processo che conduce all'imposizione del nome e l'oggetto preciso che codesto nome è chiamato a significare? E se codesta distinzione è valida, sarà ben difficile determinare volta per volta il significato di un'espressione in tutta la sua intensità, puntando unicamente sull'etimologia. Senza contare poi che la scarsità dei testi ebraici di cui disponiamo rende la loro interpretazione molto problematica.

Chiediamo venia al lettore di questa digressione e conti- fluiamo nel proposito di riscontrare la deprecata dicotomia in qualche altro brano del Vecchio Testamento. Nel *1 Libro dei Re* al e. 28 si narra la celebre evocazione del profeta Samuele, già morto, da parte di una negromante a richiesta del re Saul. È un episodio che mostra bene il sottofondo del culto verso i defunti esistente in mezzo al popolo d'Israele. Samuele compare e si lamenta di essere stato disturbato dall'evocazione. Inoltre dopo aver predetto al re la sua rovina aggiunge: « Domani poi, tanto tu che i tuoi figli sarete con me » *(1 Re,* 28, *19).*

La sopravvivenza delle anime è qui affermata in una maniera lampante. Che poi queste anime fossero concepite, o, meglio, immaginate come delle ombre, perché il volgo non sa distinguere tra pensiero e immagine, non dice affatto che secondo la mentalità ebraica esse sarebbero state « tutte d'un pezzo » col loro corpo, che subiva ben altre vicende. Perciò il dualismo corpo-anima è immanente in tutte le civiltà che esercitano un culto verso i defunti, perché nasce nella persuasione della loro spirituale sopravvivenza. — I profeti d'Israele combattevano il culto dei morti perché dava facilmente adito alle pratiche dell'idolatria (di qui la sobrietà con cui parlano dei trapassati); ma essi non hanno mai detto una parola contro la sopravvivenza della parte spirituale dell'uomo. Pretendere poi che quei popoli primitivi concepissero la sopravvivenza come continuità di tutto l'uomo, corpo compreso, significa attribuire loro gratuitamente la patente di cretini[552].

11 — Ci siamo riferiti ai libri più antichi della Bibbia, perché sono quelli più caratteristici del pensiero ebraico; ma sarebbe anche più facile riscontrare la dottrina della sopravvivenza delle anime separate nei libri più recenti. Isaia, per es., descrive la discesa agli inferi del re di Babilonia, mostrando la commozione degli abitanti dell'oltre tomba che gli diranno : « Anche tu fosti colpito al pari di noi » (Is. 14, 9-11). Nel libro della *Sapienza* (3, 1 ss*.)* si ha la celebre descrizione dell'immortalità beata dei giusti, vittime dell'iniquità nella vita presente e quella degli empi costretti a riconoscere il proprio errore. E nel *2° dei Maccabei* (12, 43-46*)* si ricorda e si loda il gesto di Giuda Maccabeo, il quale volle che si offrissero dei sacrifici in espiazione dei peccati commessi dai caduti in battaglia.

Perciò la fede nella sopravvivenza delle anime in mezzo al popolo ebraico è documentata più che a sufficienza, molto prima della venuta del Signore; e codesta sopravvivenza non si spiega, senza l'accettazione del deprecato dualismo che ci si ostina a definire « platonico è. Ebbene, il pensiero teologico cattolico, a cominciare dell'epoca dei Padri, non ha fatto altro che approfondire questa dottrina, spiegando che tale sopravvivenza non può essere immaginata, secondo gli schemi ingenui del bambino o della persona ignorante, come una copia più o meno sbiadita o trasfigurata della nostra esistenza terrena. La parte sostanziale dell'uomo che sopravvive alla morte non può essere concepita, prima della resurrezione finale, che come una realtà del tutto spirituale.

---

[552] Va notato che la mentalità ebraica è così lontana dal concepire l'uomo come « tutto d'un pezzo, che analizzando bene i testi si riscontra addirittura una *tricotomia corpo, anima* e *spirito* (o soffio vitale). Quest'ultimo sembra concepito come influsso diretto di Dio, quale partecipazione di vita emanante da Dio stesso (cfr. LEON DUFOUR X., *Dizionario di Teologia Biblica,* coll. 54 s.).

Comunque l'affermazione che la morte secondo gli ebrei colpisce l'uomo in blocco non ha senso, se con essa si vuole intendere che la morte distrugge ugualmente l'anima e il corpo: perché la parte che scende nello *Sheol* non è affatto identificata col corpo rimasto privo di vita, e non è mai affermato che assume un altro corpo.

12 — A Platone, secondo la critica assennata dell'Aquinate, dobbiamo rimproverare il tentativo di concepire l'anima quale semplice motore del corpo umano, ossia come uno spirito incarcerato nella carne (cfr. I, q. 76, a. 1). Nessuno meglio di S. Tommaso ha difeso l'unità dell'essere umano, mediante una concezione ilemorfica veramente radicale e profonda, lottando per tutta la vita, sia contro il neoplatonismo che contro l'averroismo. Ma i modernissimi oppositori del Platonismo pretendono ben altro. « Che cosa passa è, scrive José-Maria Gonzales-Ruiz, « tra il momento della morte individuale e la realizzazione piena della promessa divina riferentesi al superamento della morte ? Resta una parte dell'uomo come in stato dI ibernazione aspettando l'aggregazione di tutti gli altri per formare il definitivo popolo di Dio, il popolo dei redenti ?
« Non possiamo negare che nella nostra tradizione cristiana e nella successiva formulazione ecclesiale della nostra fede abbiamo messo su con l'immaginazione una costruzione teologica che non dà affatto risposte concrete ai problemi che ci angustiano. Sono valide queste risposte ? S'impone anche un compito di demitizzazione delle nostre formulazioni, comprese quelle dogmatiche? Credo che questo compito sia essenziale. Se siamo d'accordo nell'intraprendere un serio lavoro di demitizzazione biblica, perché resistiamo all'inevitabile demitizzazione dogmatica ? C'è dunque in programma la demitizzazione delle anime separate. Ma quello che preoccupa in codesto programma è il fatto che i promotori, oltre ad essere sprovvisti delle necessarie attrezzature filosofiche, non si accorgono di essere in ritardo di secoli. Infatti l'affermazione cosciente della per- fetta spiritualità delle anime separate non è che il supera- mento dei miti dell'oltre tomba. Non si capisce quindi che cosa ci sia da demitizzare. Per ora noi vediamo in azione un fatto emotivo : il desiderio di correre incontro ai fratelli separati, sopratutto ai teologi protestanti di tendenza fideista, i quali non hanno da offrirci che una buona dose di fanatismo antiscolastico, a tutto favore di un agnosticismo filosofico il quale distrugge alla radice ogni possibilità di raggiungere quello certezze primordiali che costituiscono i *praeambula fidei.* Senza la chiara affermazione dell'immortalità dell'anima e quindi delle anime separate, non solo crolla la psicologia razionale espressa dalla più profonda e feconda tradizione filosofica dell'occidente, ma crolla il trattato dei novissimi, così come è stato concepito dalla teologia cattolica.
13 — Il platonismo e l'aristotelismo non sono che nomi quello che conta è la verità, la quale va amata e cercata per se stessa. E d'altra parte è innegabile che la prima espansione del cristianesimo nel mondo ellenistico non può essere attribuito al fato o all'influsso maligno di qualche costellazione, bensì alla Divina Provvidenza. E se è vero che l'ellenismo ha influito con il dualismo anima-corpo a formare intere generazioni di asceti, di vergini, di anacoreti e di cenobiti, non c'è che da ringraziarne Iddio. Perché codesti uomini rivestirono « la mansuetudine e modestia di Cristo » molto meglio dei fideisti moderni che vogliono negano.
È risaputo inoltre che al fondo di cento dialogo a tutti i costi c'è l'agnosticismo, cioè una filosofia assai meno conciliabile col cristianesimo di quanto lo fossero il platonismo e l'aristotelismo. Perciò bisogna riconoscere che l'escatologia è un banco di prova per il dialogo ecumenico; ma se da parte cattolica codesto dialogo dovesse continuare con simili interlocutori, avremmo aperto le porte all'eresia, anzi alla negazione di ogni certezza. Ma, per grazia di Dio, con ben altra autorità Paolo VI si è così espresso nel solenne atto di fede al termine dell'anno centenario dei SS. Apostoli Pietro e Paolo : « Noi crediamo nella vita eterna. Noi crediamo che le anime di tutti coloro che muoiono nella grazia di Cristo, sia che debbano ancora essere purificate nel Purgatorio, sia che dal momento in cui lasciano il proprio corpo siano accolte da Gesù in Paradiso, come egli fece per il buon ladrone, costituiscono il popolo di Dio nell'aldilà della morte, la quale sarà definitivamente sconfitta nel giorno della resurrezione, quando queste anime saranno unite ai propri corpi. Noi crediamo che la moltitudine delle anime, che sono riunite intorno a Gesù ed a Maria in Paradiso,

formano la Chiesa del Cielo, dove esse nella beatitudine eterna vedono Dio così com'è e dove sono anche associate, in diversi gradi, con i santi Angoli al governo esercitato da Cristo glorioso, intercedendo per noi ed aiutando la nostra debolezza con la loro fraterna sollecitudine. Noi crediamo alla comunione tra tutti i fedeli di Cristo, di coloro che sono pellegrini su questa terra, dei defunti che compiono la propria purificazione e dei beati del Cielo, i quali tutti insieme formano una sola Chiesa ».
Questa è l'escatologia in cui la Chiesa Cattolica può riconoscersi.

## IV

## Parti caduche del trattato

14 — La riaffermazione dell'escatologia tradizionale non deve però impedirei di riscontrare nell'esposizione tomistica e in quella dei teologi suoi contemporanei la parte caduca.
. Nessun documento del magistero ci obbliga a sostenere che il giudizio universale dovrà svolgersi nella valle di Giosafat, sebbene quei teologi ne fossero persuasi, perché legati all'interpretazione restrittiva di un passo della Bibbia (Gioele 3, 2, 12). Meno ancora ci sentiamo vincolati dalla cosmologia escatologica. La localizzazione dei regni d'oltre tomba come la immaginavano i nostri medioevali è concepita su misura rispecchia cioè la cosmologia che era allora patrimonio comune, ia dei credenti che dei non credenti. Aveva certamente la sua bellezza, se pensiamo che Dante Alighieri ha potuto renderla in forma poetica nel suo capolavoro con accenti spesso addirittura sublimi. Ma non è proponibile ad una generazione come la nostra, che ha visto spalancarsi sotto gli occhi un universo dalle proporzioni immense e indefinite, in cui il nostro pianeta, ben lungi dal costituire il centro fisico dell'universo, ci appare qual è una particella quasi sperduta e insignificante tra i miliardi di stelle che formano la nostra galassia.
Per non smarrirsi in questo universo, che certamente non è « a misura d'uomo », noi siamo costretti a ripiegare sull'analisi metafisica degli esseri che ci circondano. Allora soltanto potremo comprendere che la vera gerarchia delle cose non può dipendere dall'estensione, ma dall'intensità dell'essere e della vita.
Anzi ben presto ci accorgiamo che nessuna scienza pura- mente umana, né positiva né filosofica, potrà dire una parola sicura sul valore della nostra esistenza, sia individuale che collettiva. Ogni nostro sforzo e tutto il travaglio della nostra civiltà ci si presenta come aleatorio: basta un fenomeno macrocosmico che interessi il nostro sistema solare per distruggere ogni traccia di vita umana. E d'altra parte basta il lento e inesorabile logorio del tempo a cancellare ogni traccia della nostra esistenza personale. La storia medesima degli eventi umani non è tale da dare una risposta tranquillizzante. In una situazione così incerta l'uomo sente più che mai il bisogno di chiedere soccorso alla rivelazione divina. Dio solo è in grado di svelarci il suo disegno, che può liberare l'uomo dalla tentazione di rassegnarsi a vivere come le bestie, o a quella di lottare disperatamente e inutilmente contro un cieco destino.
15 — S. Tommaso ha assolto al suo tempo la funzione di trasmettere il messaggio divino sulle eterne speranze dell'umanità. In un'epoca in cui la cosmologia aristotelica pareva identificarsi con la scienza, egli tentò onestamente di constatare l'accordo tra la rivelazione divina e le teorie aristoteliche sui moti celesti. Al *De Coelo* et *Mundo* dello Stagirita dedicò uno dei suoi commenti più impegnativi ; e così si accinse a fare per il *De Generatione* et *Corruptione.* Con ogni probabilità egli si preparava così a una rielaborazione più approfondita del trattato sui novissimi. Infatti secondo l'aristotelismo cristiano, il moto dei cieli e la generazione delle piante, degli animali e

degli stessi corpi composti dovevano incontrare il loro termine invalicabile nella resurrezione finale (cfr. q. 91). Il suo, dopo tutto, era un tentativo concordista: il tentativo di mettere in consonanza la fede con le scienze. Ma si trattava di un'impresa la cui ingenuità oggi ci fa sorridere. Forse però il fallimento dell'impresa ha qualche cosa da insegnare ai teologi del nostro tempo. Per lo meno può suggerire molta cautela per non confondere le prospettive di due ordini così diversi di conoscenza.
Del resto S. Tommaso stesso reagisce in questo senso contro certi suoi contemporanei, che credevano di poter stabilire in base alle scienze il tempo approssimativo della fine del mondo. Egli giustamente li contraddice, ricordando che la fine di cui ci parla la rivelazione divina non è di ordine naturale (q. 75, a. 3 ; q. 77, a. 2c, ad 1).

## I NOVISSIMI : b) Giudizio finale e destino eterno
## (Suppl., qq. 87-99)

1 — In un primo tempo avevamo pensato di pubblicare questo ultimo volume *dell'Opera* senza introduzione, perché la vera introduzione al trattato dei Novissimi è quella del volume precedente. Ma l'impegno col quale i teologi contemporanei stanno affrontando i temi dell'escatologia ci ha costretti a ritornare sulla nostra decisione. Questi illustri colleghi in- fatti non risparmiano neppure quei problemi che nel *Supplemento* erano stati addirittura trascurati, quali il Purgatorio e il Limbo dei bambini.
Come abbiamo accennato nel volume precedente (p. 8), per includere nell'opera quei due regni dell'oltretomba era stato necessario ricorrere a un'appendice. Ebbene in questo caso noi non faremo altro che prendere in esame le discussioni attuali intorno all'ultima questione d'appendice, che in qualche modo integra il *Supplemento.*

### Il Limbo dei bambini nelle discussioni teologiche attuali[553]

2 - Da qualche decennio i teologi sono all'opera per una sistemazione definitiva delle anime dei bimbi morti senza battesimo. Tra i regni d'oltre tomba, verso i quali guardiamo con trepidazione e smarrimento, data l'enormità della nostra ignoranza, quello che meno ci tocca personalmente, ma che pi lascia insoddisfatta la nostra sete di sapere, è appunto quel luogo di penombra in cui secondo la teologia tradizionale sono collocate quelle anime, che, senza aver ricevuto il battesimo, non hanno mai avuto modo di esprimere un atto cosciente di adesione o di ripulsa verso Dio.
Come ricorda il
P. Jean Galot su *La Civiltà Cattolica* (1971, II, p. 229), pur essendo prevalsa a lungo in teologia e nell'insegnamento catechistico la tesi che codesti bambini erano da ritenere privi della visione beatifica, cioè del paradiso, senza soffrire però le pene dell'inferno, nel corso dei secoli c'è stata a intermittenza qualche voce discorde, che proponeva una salvezza anche per questi innocenti. Ma in questi ultimi decenni queste voci discordi si sono fatte più numerose e insistenti, cosicché in Occasione del Concilio Vaticano II fu proposto di discutere la questione e di definirla. Nello schema preparato dalla Commissione Teologica del Concilio si diceva : « 11 Concilio dichiara vane e prive di fondamento tutte le sentenze secondo cui si ammette per i bambini un mezzo [per conseguire la vita eterna] diverso dal battesimo ricevuto di fatto. Tuttavia non mancano motivi per

[553] Il S. Padre Benedetto XVI il 20 apr 2007 ha approvato un documento della Commissione teologica internazionale con il quale si dichiara superata la dottrina sul limbo.

ritenere che essi riceveranno eternamente una certa felicità consona al loro stato ».
Il Concilio insomma si proponeva, secondo la Commissione Teologica, di rifiutare le novità proposte in materia. Invece, approfittando della mancata definizione conciliare, non pochi teologi hanno cercato di definire loro stessi la questione, e precisamente in senso inverso.
Alcuni hanno pensato di ricorrere per questo a una singolare opinione del Card. Gaetano, secondo la quale in punto di morte verrebbe offerta. a tutte le anime la possibilità di decidersi, in piena lucidità, per Dio o contro Dio. Tale momento di lucidità in extremis sarebbe offerto anche agli infanti, privi tuttora dell'uso di ragione. — La gratuità di tale affermazione è però molto più evidente e lampante di questo preteso momento di lucidità, che si vorrebbe accordare alle anime prima o immediatamente dopo il decesso. Perciò noi ci dispensiamo dal confutare questa celebre teoria, tante volte confutata dai teologi di tutte le scuole.
Per il momento ci fermeremo ad esaminare la tesi più avanzata, proposta dal P. Galot nel 1971 su *La Civiltà Cattolica* (II, pp. 228 ss., 336 ss., 528 ss.).
3 — Per l'illustre professore dell'università Gregoriana la teoria tradizionale peccherebbe contro la logica, nel sostenere che i bambini morti senza il battesimo sono privati della visione beatifica ; non avrebbe formalmente a suo sostegno nessuna definizione del magistero ecclesiastico ; sarebbe contro l' orientamento del Vangelo »; e incompatibile con la divina volontà salvifica universale. Perciò egli pensa di risolvere radicalmente il problema, non già appellandosi alla teoria della illuminazione concessa in extremis a tutte le anime, comprese quelle degli infanti, e neppure a quella del desiderio espresso o tacito dei genitori ; ma ricorrendo al desiderio universale che ha la Chiesa di porgere il battesimo a tutti gli uomini.
Codesto desiderio sarebbe a suo parere sufficiente perché tutti i bambini che si trovano in punto di morte senza aver potuto ricevere l'acqua battesimale, ottengono in sostanza gli effetti del battesimo.
A questo sorprendente risultato egli giunge senza addurre nessun vero luogo teologico ; ma per semplice induzione in base ai tre principi seguenti:
a) « Il cristianesimo non è unicamente una religione di adulti . . . Non si deve quindi esigere dai bambini un atto di volontà personale per ottenere la salvezza ».
b) « Il battesimo è principalmente un atto della Comunità, e il voto del battesimo è sempre comunitario prima d'essere individuale : la Chiesa è sempre la prima a desiderare il battesimo e questo desiderio concerne tutti gli esseri umani ».
e) « Il terzo principio è quello della efficacia concreta ed attuale, in ogni esistenza umana, della redenzione universale operata da Cristo » (n. 2092, p. 345 a.).
Sebbene la ricerca sia condotta con diligenza e competenza, ci sembra che la conclusione non sia accettabile ; perché alla radice di essa ci sono delle impostazioni e dei principi che non possiamo condividere, senza sovvertire assiomi fondamentali della teologia tomista.
È verissimo che « il problema della sorte dei bambini morti senza battesimo potrebbe sembrare marginale, ma vi sono implicati principi essenziali dell'opera redentrice. . . », e « impegna un certo modo di raffigurarsi il volto di Dio » (n. 2091, p. 240) ; ma proprio perché il P. Galot si mostra favorevole a un certo cliché antropomorfico nel rappresentarsi la bontà di Dio, ci sentiamo in dovere di reagire. « Un Dio *»,* scrive il P. Galot, « che priverebbe della felicità celeste dei bambini che personalmente non hanno fatto alcun male, come potrebbe essere ancora un Dio dell'amore ? » (ibid.).
Una domanda di questo genere ci sembra poco seria sotto la penna di un teologo, sia perché poco riguardosa verso tanti degnissimi colleghi, sia perché non tiene conto di troppe cose. La divina bontà, che non è a misura d'uomo, non può essere minimamente offuscata dalla diversità e varietà

dei doni che Dio liberamente distribuisce alle sue creature. I bambini, come non esigono da Dio l'esistenza, così non possono esigere da lui una qualsiasi perfezione ; e meno che mai possono esigere la grazia e la gloria, che sono di ordine soprannaturale. La suddetta domanda del P. Galot ci sembra in- compatibile con tutta una serie di domande che ricorrono sotto la penna di un teologo, la cui autorità sarà sempre decisiva nel nostro campo : « O uomo, e chi sei tu che vieni a disputa con Dio ? Non mica dirà il vaso all'artigiano: Perché mi hai fatto così ? O che il vasaio non ha facoltà di fare della stessa pasta il vaso di uso onorevole, e quello di uso spregevole ? ... » (Rm. 9, 20-23 ; c/r. Rm. 11, 34-35).

In sostanza ci sembra che il P. Galot parta da un ugualitarismo di moda, che può andar bene come programma di un partito politico, ma non come adeguazione al piano divino che comporta evidentissime diversità di programmi nell'ambito della medesima specie umana. Altrimenti alla sua domanda noi dovremmo affiancarne tante altre analoghe di questo tipo : Perché Dio ha fatto nascere tanti uomini prima della venuta di Cristo, senza offrire loro la possibilità di usufruire come noi della luce evangelica ? Perché tanti in paradiso (sopratutto i morti prematuramente) dovranno contentarsi di una gloria minima, quando il Signore avrebbe potuto arricchirli delle grazie straordinarie dei più grandi Santi ? ...

4 — Accettando quindi la condizione dei bambini del Limbo i teologi non peccavano affatto di « crudeltà mentale »; ma si adattavano a un disegno di differenziazione, che emerge da troppi indizi, anche se non fosse esplicitamente conclamato dalla rivelazione divina.

Che la posizione di Innocenzo III, di S. Tommaso, di S. Bonaventura e dei loro discepoli non sia assurda, lo dimostra anche il P. Galot, quando per colpirla sente il bisogno di de- formarla, considerevolmente, traducendo l'espressione « poena damni », che questi teologi usano per descrivere la condizione di chi muore col solo peccato originale, ricorrendo al termine « dannazione » (ibid., p. 232). Infatti *dannazione* evoca il concetto di condanna e di riprovazione personale, il che è formalmente escluso dai teologi suddetti. E neppure si può attribuire a questi ultimi la rottura di ogni rapporto di conoscenza e di amore con Dio per il solo peccato originale. Quando mai i sostenitori del limbo dei bambini hanno immaginato per loro « una felicità laica, senza Dio » (p. 231) ? Nella felicità naturale loro attribuita dai buoni tornisti, nonostante la moda rigorista imposta dal Giansenismo nei secoli XVII e XVIII, la conoscenza e l'amore di Dio sono pur sempre al primo posto.

D'altra parte non si può concedere che la visione beatifica, sia un'esigenza *primaria* della natura spirituale, come pensa il P. Galot, perché questo comprometterebbe la soprannaturalità della beatitudine eterna. Infatti, nonostante la ristampa dei libri del P. De Lubac, la sua tesi sul soprannaturale è ben lungi dal persuadere la massa dei teologi.

5 — Ma quello che più conta nel caso nostro sono gli indizi riscontrabili nella Scrittura, nella tradizione, e nei documenti del Magistero ecclesiastico, che sono le fonti autentiche della teologia. Ebbene, la maniera con la quale il P. Galot accantona questi indizi come non risolutivi nel senso tradizionale, ci sembra davvero troppo sbrigativa, specialmente per quel che riguarda i documenti del magistero ecclesiastico. Troppo lungo sarebbe seguirlo in questa analisi ; siamo perciò costretti a rimandare i nostri lettori al *Dictionnaire de Theol. Cath.,* t. IX, coll. 760-771.

Tra i pochi testi biblici da analizzare in proposito forse sarebbe stato opportuno rivolgere l'attenzione a un passo della prima lettera di S. Paolo ai Corinzi (1 Cor. 7-14), in cui a prima vista il P. Galot avrebbe potuto scorgere una con- ferma della sua tesi. In codesto versetto l'Apostolo parlando dei matrimoni misti, ossia di quei coniugi cristiani che si trovano a convivere con un coniuge pagano, esorta i coniugi credenti a non rompere il vincolo quando la comparte non ostacola la fede. E porta a giustificazione del consiglio questa ragione: « Poiché il marito non

credente si trova santificato dalla moglie, e la moglie non credente si trova santificata dal marito credente ; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre ora sono santi ». Quest'ultima espressione parla appunto, come sembra, di bambini non ancora battezzati. Interpretarne però il vero significato è un'impresa piuttosto ardua. Ma in ogni caso è legittimo concludere, che se fosse vera la tesi del P. Galot, S. Paolo non avrebbe nessun motivo di considerare « impuri » e « non santi » i figli di genitori infedeli, ossia non credenti, come invece il testo porta logica- mente a concludere, per la ragione dei contrari.

Invece il P. Galot ha preferito rifarsi all'affettuoso incontro di Gesù con i fanciulli (Mc. 10, 14) ; per dimostrare che «la via della salvezza è ampiamente aperta ad essi e non farebbe supporre che, in mancanza del battesimo, questi piccoli possano essere separati da Dio per l'eternità » (ibid., p. 235). Ma è evidente che l'episodio evangelico non ha nessun legame col problema particolare di cui stiamo trattando. Per vedere in esso e nelle frasi che si riferiscono all'umiltà e semplicità dei bambini un « orientamento del Vangelo » nel senso di una salvezza indiscriminata per tutti gli infanti morti senza battesimo, come fa il P. Galot, ci vuole molta buona volontà e fantasia.

6 — Il modo col quale il P. Galot utilizza i documenti del Magistero ecclesiastico sull'argomento ci sembra davvero singolare. Egli, cioè, sembra voler esasperare codeste affermazioni nel senso di una condanna all'inferno dei bambini che muoiono col solo peccato originale, per cogliere il pretesto di negare qualsiasi valore a tali affermazioni. Ora, ci sembra che questo non sia un buon metodo per l'ermeneutica. E dopo tutto non si vede perché le definizioni del Magistero, nella loro laconicità, non debbano avvantaggiarsi delle chiarificazioni teologiche comuni nell'epoca in cui furono emanate.

S. Tommaso d'Aquino, il quale almeno come metodologia teologica ha sempre tanto da insegnarci, procedeva ben diversamente. Anche nel caso nostro, pur avvertendo nelle parole che S. Agostino aveva fatto approvare nel Concilio di Cartagine del 418 un tono polemico piuttosto imbarazzante ( cfr. DENZ-S., 224), si guarda bene dal rilevarvi un errore, ma si affretta a ricordare le altre parole del Santo: « Mitissima est poena puerorum qui cum solo originali decedunt » *(Enchirid,* c. 93 ; cfr. *Supl.,* p. 69, a. 6).

Rinunziando per brevità all'analisi dei testi accennati, concludiamo rilevando un'altra pregiudiziale che guida la soluzione del teologo gesuita, e che è implicita nel secondo e nel terzo principio ai quali egli dice di ispirarsi. Mentre la teologia tradizionale ha sempre considerato valido il principio che « Cristo non è venuto a curare la natura, ma le persone »
(S. BONAVENTURA, *In 2 Seni.,* d. 22, a. 1, q. 2), il P. Galot si appella a una « solidarietà nella redenzione » (p. 239), la quale è ricalcata esattamente sul principio contrario, che cioè Cristo è venuto a curare prima la natura che le persone. Si direbbe che nella sua concezione della salvezza operata da Cristo facciano sentire il loro peso le strane teorie soteriologiche del P. Teilhard De Chardin. L'universale volontà salvifica cui egli ama appellarsi ha troppo l'aspetto del moto dialettico, e poco quello dell'offerta gratuita che attende la libera corrispondenza della creatura, sia sul piano individuale, che su quello sociale.

Ora, è evidente che senza accettare il principio che Cristo ha salvato non la natura, ma le persone, non è più possibile comprendere come mai dopo la passione di Cristo, e specialmente dopo il battesimo, si possa perpetuare la trasmissione del peccato originale. E d'altra parte non si capisce che cosa significa contrarre il peccato originale, se esso non comporta l'esclusione dalla beatitudine eterna.

La somma condiscendenza della misericordia di Dio verso gli uomini non sembra affatto indiscriminata, ma si rivolge efficacemente ed effettivamente ai soli « preordinati », agli « eletti » (cfr. *Rm.* 8, *30 ; Ef.* 1, 4,14*).* E nel raccogliere i suoi eletti Dio agisce tra gli uomini alla maniera

umana, cioè servendosi della collaborazione degli uomini. È appunto per questo che il Signore esorta a pregare « il padrone della messe, perché mandi operai nel suo campo » (Mt. 9, *37 ;* Lc. 10, *2).* Anche per la salvezza dei bambini come minimo di collaborazione umana è stata sempre richiesta tale collaborazione con il conferimento del battesimo, oppure (nell'antico Testamento) con l'impegno effettivo a generare altri figli al popolo d'Israele, ossia al popolo di Dio. Invece secondo la tesi del P. Galot non ci sarebbe bisogno di nessuna collaborazione del genere: basterebbe la sola volontà salvifica universale da parte di Dio, e il desiderio vago, universale e implicito da parte della Chiesa, perché tutti i bambini vengano mondati dal peccato originale. In sostanza egli ritiene sufficiente l'intenzione che la Chiesa ha avuto finora, pur essendo condizionata dal fatto che la massa dei suoi teologi e dei suoi pastori era persuasa dell'esistenza del Limbo per le anime dei bambini morti senza battesimo.

*7* — La nuova teoria ci mette dinnanzi a nuovi problemi che un teologo deve pur affrontare. In quale momento, p. es., si dovrà pensare operante il desiderio della Chiesa ? Non si capisce perché esso debba funzionare solo nel momento della morte. Se è vero che la Chiesa tende ad estendere per quanto è possibile il regno della grazia, dovremo pensare che tale desiderio raggiunge i bambini anche nel seno materno. E il P. Galot non esita a scrivere : « Là dove l'esistenza umana rimane un voto dei genitori e della società che non può trovare la sua realizzazione, come dubitare che l'esistenza cristiana possa essere assicurata anch'essa, secondo il disegno di Dio, a titolo di semplice voto della Chiesa ? » (n. 2092, pp. 342 s.). È vero che egli parla dei casi di aborto, ma non si capisce proprio perché il « votum Ecclesiae » debba attendere proprio l'istante della morte per divenire operante. Tanto più che nella sua prospettiva tutti i bambini sono da considerarsi in stato di grazia. E allora bisognerà pensare — al limite di codesta ipotesi di lavoro — che la santificazione nel seno materno non sia un privilegio di S. Giovanni Battista, ma una condizione normale dei figli di Adamo. Perciò, tirando le somme, ci sembra che la nuova teoria sia molto meno solida e sensata della dottrina tradizionale circa il Limbo dei bambini.

Del resto, per quanto il P. Galot si sforzi di provare il contrario, una volta ammessa la sua tesi (che per i molti *sembra* di cui è costellata, è proposta, se non c'inganniamo, quale tema per una discussione più approfondita), non si capisce come si possa ancora parlare della *necessità* del battesimo. Pensiamo che per S. Agostino sarebbe molto difficile distinguere questa nuova teoria dalla tesi pelagiana. Certamente contro di essa egli rivolgerebbe a buon diritto le parole evangeliche : « Se uno non sarà rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo, non entrerà nel regno dei cieli (Giov. 3, 5 ; cfr. DENZ-S., n. 224).

Conclusione

8 — La critica cui abbiamo sottoposto la suddetta ipotesi di lavoro coinvolge in gran parte anche le tesi difese da altri studiosi, e che sono così ricapitolate da un moderno *Dizionano di Teologia:*
« La dottrina sul limbo si sviluppò senza dubbio alcuno anzitutto dalle immagini dello *še' ôl* tardo-giudaico e fu assai ampiamente trattata specialmente nella scolastica. La teologia odierna rimette in discussione l'esistenza del *limbus puerorum,* richiamandosi specialmente alla mancanza di affermazioni dottrinali ecclesiastiche, poiché i passi dai quali il problema prende l'avvio, non intendono fare alcuna dichiarazione diretta in proposito. La ricerca scientifica, ancora aperta, esclude che si possa ammettere un consenso dei teologi del passato . Il problema soggiacente alle discussioni va affrontato partendo dai concetti di volontà salvifica universale di Dio, di battesimo di desiderio e da una adeguata teologia della morte ».

9 — Il brano citato ci permette di presentare brevemente, per contrapposizione, le nostre

osservazioni in difesa della tesi tradizionale:
a) Le « immagini dello *še' ôl* tardo-giudaico » non furono conosciute dai teologi scolastici, se non in base ai testi della Scrittura Canonica. Ora, disfarsi di quei testi non è agevole per nessun vero teologo, cioè per un credente. D'altra parte, non ci risulta che nella prima e neppure nella seconda scolastica si siano imbastiti ampi trattati sul Limbo. La laconicità di S. Tommaso è documentata in questo volume; quella dei manuali « ad mentem D. Thomae arriva spesso al silenzio assoluto sull'argomento. A conti fatti, se ne parlava in passato con maggiore sobrietà di quanto facciamo noi oggi.
b) La ripresa delle discussioni sul Limbo dei bambini non può iniziare dal semplice argomento *a silentio* da parte del Magistero Ecclesiastico, e meno ancora dalla negazione di un consenso dei teologi del passato *».* Ecco infatti come si esprimeva nel secolo scorso, senza incontrare contestazione, uno dei manuali più divulgati : « Senza nota di eresia non si può negare che i bambini privi di battesimo, in cui questo non può essere supplito in nessun modo, e che quindi passano col peccato originale all'altra vita, siano nell'impossibilità di raggiungere la salvezza eterna. Questa dottrina viene ritenuta dura e crudele dai Sociniani e dai razionalisti . . . » (A. KNOLL, *Institutiones Theol. Theoreticae, Comp.* , § 511).
c) Ritenere poi che « il problema soggiacente » debba essere affrontato solo partendo dalla volontà salvifica universale, dal battesimo di desiderio, e da una « adeguata teologia della morte » (in cui evidentemente dovrebbe figurare la fantastica teoria dell'opzione lucida nell'istante del trapasso), significa dare per scontata una soluzione che non persuade, proprio per la sua unilateralità e per la fragilità dei suoi presupposti.
P. TITO S. CENTI, O. P.

QUAESTIO 1
DE CONTRITIONE
Deinde considerandum est de singulis partibus poenitentiae: et primo, de contritione; secundo, de confessione (q. 6); tertio, de satisfactione (q. 12). De contritione autem consideranda sunt quinque:
primo, quid sit; secundo, de quo esse debeat (q. 2); tertio, quanta esse debeat (q. 3); quarto, de duratione ipsius (q. 4); quinto, de effectu ipsius (q. 5).
Circa primum quaeruntur tria. Primo: utrum convenienter definiatur. Secundo: utrum contritio sit actus virtutis. Tertio: utrum attritio possit fieri contritio.

ARGOMENTO 1
(In seguito alla morte di S. Tommaso un ignoto compilatore completò il suo lavoro seguendo il programma da lui tracciato e ricorrendo al Commento dell'Autore stesso al libro di Pietro Lombardo.
Egli ha raccolto il suo materiale da:*4 Sententiarum dd. 14, 15,17,18, 19,20, 21*).

LA CONTRIZIONE
Rimangono da esaminare le singole parti della penitenza: primo, la contrizione; secondo, la confessione [q. 6]; terzo, la soddisfazione [q. 12]. A proposito della contrizione si devono considerare cinque cose: primo, che cosa essa sia; secondo, quale debba esserne l'oggetto [q. 2]; terzo, la sua misura [q. 3]; quarto, la sua durata [q. 4]; quinto, i suoi effetti [q. 5].
Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la contrizione sia ben definita;

2. Se sia un atto di virtù; 3. Se l'attrizione possa diventare contrizione.

Articolo 1
Se la contrizione sia «il dolore che noi ci imponiamo per i peccati con il proposito di confessarli e di espiarli»
Pare che la contrizione non sia, come dicono alcuni, «il dolore che noi ci imponiamo per i peccati con il proposito di confessarli e di espiarli». Infatti:
1. Secondo S. Agostino [De civ. Dei 14, cc. 6, 15], «il dolore ha per oggetto cose che accadono contro il nostro volere». Ma i peccati non sono tali. Quindi la contrizione non è «il dolore dei peccati».
2. La contrizione ci viene data da Dio. Ora, quello che ci viene dato non è imposto da noi. Quindi la contrizione non è un dolore «imposto».
3. La soddisfazione e la confessione sono necessarie per la remissione della pena che non viene rimessa nella contrizione. Ma talora nella contrizione viene rimessa tutta la pena. Quindi non è necessario che il contrito abbia sempre «il proposito di confessarsi e di espiare»
In contrario: C'è la definizione proposta.
Dimostrazione: «La radice di ogni peccato è la superbia» [Sir 10, 13 Vg], con la quale l'uomo, aderendo al proprio sentire, si allontana dai precetti di Dio. Perciò è necessario che quanto distrugge il peccato faccia recedere l'uomo dal proprio sentire. Ora, colui che persevera nel proprio sentire è denominato in senso figurato rigido e duro: cosicché si dice che uno si lascia spezzare quando si allontana dal proprio sentire. Però tra la frattura e lo sbriciolamento o triturazione [contritio] delle realtà materiali, da cui queste voci sono desunte e applicate a quelle spirituali, c'è questa differenza, come nota Aristotele [Meteor. 4, 9]: che si parla di frattura quando qualcosa di solido «viene diviso in pezzi di grandi dimensioni», mentre si parla di triturazione quando «viene ridotto in parti minute». E poiché per la remissione dei peccati si richiede che uno abbandoni totalmente l'affetto del peccato, per cui conservava una certa coerenza e solidità nel suo sentire, così l'atto col quale viene rimesso il peccato viene detto in senso figurato contrizione [ossia sbriciolamento].
Ora, in questa contrizione si possono considerare diverse cose: cioè la natura stessa dell'atto, il suo modo di prodursi, il suo principio e i suoi effetti. E secondo queste varie considerazioni furono date diverse definizioni della contrizione.
Rispetto alla natura stessa dell'atto viene data la definizione sopra indicata. E poiché l'atto della contrizione è un atto di virtù ed è insieme una parte del sacramento della penitenza, esso viene presentato in tale definizione quale atto di virtù per il fatto che vengono indicati il suo genere, ossia «il dolore», il suo oggetto, con l'espressione «per i peccati», la deliberazione richiesta per un atto virtuoso, con l'espressione «che noi ci imponiamo». È invece indicato quale parte del sacramento in quanto si accenna al legame che esso ha con le altre parti aggiungendo: «con il proposito di confessarli», ecc.
C'è però una seconda definizione che definisce la contrizione in quanto è soltanto un atto di virtù; ma a questa definizione viene aggiunta la differenza specifica che la inserisce in una virtù speciale, ossia nella penitenza. Essa infatti dice che la penitenza è «il dolore volontario dei peccati, che punisce quanto

uno si pente di aver commesso» [Ps. Agost., De vera et falsa poenit. 8]. Poiché infatti si accenna alla punizione, essa viene delimitata a una virtù speciale.
C'è poi la definizione di S. Isidoro [De summo bono 2, 12]: «La contrizione è una compunzione e umiltà d'animo, accompagnata dalle lacrime, derivante dal ricordo del peccato e dal timore del giudizio». Questa definizione accenna all'etimologia della parola con l'espressione «umiltà d'animo»: poiché come dalla superbia uno è reso inflessibile nel proprio sentire, così per il fatto che uno recede contrito dal proprio sentire, viene a umiliarsi. E accenna pure alle manifestazioni esterne dell'atto con le parole «accompagnata dalle lacrime», e al principio o movente che lo determina con le altre parole: «derivante dal ricordo del peccato», ecc.
Dalle parole di S. Agostino si desume poi un'altra definizione: «La contrizione è il dolore che rimette il peccato».
E un'altra definizione ancora viene tratta dalle parole di S. Gregorio [Mor. 33, 12]: «La contrizione è l'umiltà dell'animo che annienta il peccato tra la speranza e il timore». E questa accenna all'etimologia del nome con l'espressione «umiltà dell'animo», ai suoi effetti con l'espressione «che annienta il peccato», al suo movente con le parole «tra la speranza e il timore ». E non ricorda solo il movente principale, che è il timore, ma anche quello concomitante, ossia la speranza, senza la quale il timore potrebbe produrre la disperazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene i peccati fossero volontari quando accaddero, tuttavia sono involontari nel momento in cui ne abbiamo la contrizione. E quindi «accaddero contro la nostra volontà», non quella che avevamo allora, ma quella che abbiamo adesso, secondo la quale vorremmo che non fossero mai accaduti.
2. La contrizione deriva solo da Dio quanto alla forma [ossia alla carità] da cui è informata; quanto invece alla natura dell'atto deriva dal libero arbitrio e da Dio, che agisce in tutte le opere sia della natura che della volontà.
3. Sebbene la pena possa essere rimessa per intero dalla contrizione, tuttavia sono ancora necessarie la confessione e la soddisfazione. Sia perché l'uomo non può raggiungere la certezza che la sua contrizione fosse sufficiente a purificarlo del tutto. – Sia anche perché la confessione e la soddisfazione sono di precetto. Per cui sarebbe costituito trasgressore chi non si confessasse e non compisse la soddisfazione.

Articolo 2
Se la contrizione sia un atto di virtù
Pare che la contrizione non sia un atto di virtù. Infatti:
1. Le passioni non sono atti di virtù poiché, come dice Aristotele [Ethic. 2, 5], per esse «noi non veniamo né lodati né vituperati». Ma il dolore è una passione. Essendo quindi la contrizione un dolore, Pare che non sia un atto di virtù.
2. Contrizione deriva da terere [triturare], come anche il termine attrizione. Ora l'attrizione non è un atto di virtù, come tutti ammettono. Quindi neppure la contrizione.

In contrario: Nulla è meritorio all'infuori dell'atto virtuoso. Ma la contrizione è un atto meritorio. Quindi è un atto di virtù.
Dimostrazione: La contrizione nel significato proprio del termine non sta a significare un atto di virtù, ma piuttosto una certa passione corporale; qui però non si fa questione di etimologia, bensì dell'uso che per metafora viene fatto di questo nome. Ora, come la baldanza della propria volontà nel fare il male implica qualcosa che per sua natura è un male, così l'annientamento e lo sbriciolamento di tale volontà implica qualcosa che per sua natura è un bene, poiché significa la detestazione della propria volontà con cui si è commesso il peccato. Perciò è un atto di virtù: e precisamente di quella virtù che ha il compito di detestare e di distruggere i peccati commessi, ossia della penitenza, come risulta da quanto detto [In 4 Sent., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 3; cf. III, q. 85, aa. 2, 3].
Analisi delle obiezioni: 1. Nella contrizione si riscontrano due dolori del peccato. Il primo nella parte sensitiva, che è una passione. E questo non costituisce essenzialmente la contrizione quale atto di virtù, ma ne è piuttosto l'effetto. Infatti la virtù della penitenza, come infligge al proprio corpo un castigo esterno per compensare l'offesa commessa contro Dio mediante le membra corporee, così infligge al concupiscibile stesso il castigo del dolore dei peccati, poiché anche il concupiscibile ha cooperato a commetterli. – Tuttavia questo dolore può rientrare nella contrizione in quanto quest'ultima fa parte del sacramento: poiché i sacramenti non si limitano agli atti interni, ma sono fatti per compiersi in atti esterni e mediante realtà sensibili.
Il secondo dolore è nella volontà, e non è altro che il dispiacere di qualche male: secondo quel processo per cui, come si è spiegato [In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 5], gli affetti della volontà vengono denominati con i nomi delle passioni. E in questo senso la contrizione è essenzialmente un dolore, ed è un atto della virtù della penitenza.
2. L'attrizione sta a indicare una tappa verso la contrizione perfetta: per cui nell'ambito dei corpi si parla di cose tritate [attrita] quando esse sono sminuzzate in qualche modo, ma non perfettamente: mentre si parla di contrizione [ossia di triturazione] quando tutti i pezzi sono ridotti in parti minutissime. E così nel campo spirituale l'attrizione significa un certo dispiacere dei peccati commessi, però non perfetto; la contrizione invece [il dolore] perfetto.

## Articolo 3
## Se l'attrizione possa divenire contrizione

Pare che l'attrizione possa divenire contrizione. Infatti:
1. L'attrizione e la contrizione differiscono tra loro come ciò che è informe differisce da ciò che è formato. Ma la fede informe può divenire formata. Quindi anche l'attrizione può divenire contrizione.
2. La materia riceve la sua perfezione appena rimossa la privazione. Ma il dolore sta alla grazia come la materia alla forma: poiché la grazia rende formato il dolore. Perciò il dolore, che prima era informe mentre c'era il peccato, che è privazione della grazia, tolto il peccato riceve la perfezione con la formazione da parte della grazia. Si ha quindi la medesima conclusione.

In contrario: Di due cose che hanno princìpi totalmente diversi l'una non potrà mai diventare l'altra. Ora, il principio dell'attrizione è il timore servile, mentre quello della contrizione è il timore filiale. Quindi l'attrizione non può divenire in alcun modo contrizione.
Dimostrazione: Sull'argomento ci sono due opinioni. Alcuni dicono che l'attrizione diventa contrizione, come la fede informe diviene fede formata. - Ma ciò è evidentemente impossibile. Poiché sebbene l'abito della fede diventi formato, mai tuttavia un atto di fede informe diventa un atto di fede formata: poiché quell'atto informe passa e non permane quando sopravviene la carità. Ora, l'attrizione e la contrizione non sono abiti, ma semplicemente atti. Inoltre gli abiti delle virtù infuse che riguardano la volontà non possono mai essere informi: poiché essi conseguono alla carità, come si è visto [In 3 Sent. d. 27, q. 2, a. 4, sol. 3; cf. II-II, q. 123, a. 8]. Prima quindi che venga infusa la grazia non esiste un abito che possa emettere un atto di contrizione. Quindi in nessun modo l'attrizione può divenire contrizione. Ed è appunto ciò che sostiene l'altra opinione.
Analisi delle obiezioni: 1. La fede e la contrizione, come si è visto [nel corpo], non sono alla pari.
2. Solo una materia che rimane identica al sopravvenire della sua perfezione diviene formata una volta tolta la privazione. Ma quel dolore che era informe non rimane identico al sopravvenire della carità. Quindi esso non può divenire formato.
Oppure si può rispondere che la materia non deriva dalla forma essenzialmente, come invece l'atto deriva dall'abito da cui riceve la forma. Per cui nulla impedisce che la materia riceva una nuova forma che prima non aveva, mentre ciò è impossibile per un atto; come è impossibile che una data cosa, numericamente identica, nasca da una causa dalla quale prima non era nata: poiché una cosa viene all'esistenza una volta soltanto.

QUAESTIO 2
DE OBIECTO CONTRITIONIS
Deinde considerandum est de obiecto contritionis.
Circa quod quaeruntur sex. Primo: utrum debeat homo conteri de poenis. Secundo: utrum de peccato originali. Tertio: utrum de omni actuali commisso. Quarto: utrum de peccato actuali committendo. Quinto: utrum de peccato alieno. Sexto: utrum de singulis peccatis mortalibus.

ARGOMENTO 2
L'OGGETTO DELLA CONTRIZIONE
Passiamo ora a esaminare l'oggetto della contrizione.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se si debba avere la contrizione della pena; 2. Se la si debba avere del peccato originale; 3. Se si debba avere la contrizione di ogni peccato attuale commesso; 4. Se la si debba avere dei peccati attuali ancora da commettere; 5. Se la si debba avere dei peccati altrui; 6. Se la si debba avere dei singoli peccati mortali.

Articolo 1

Se si debba avere la contrizione non solo della colpa, ma anche della pena

Pare che si debba avere la contrizione non solo della colpa, ma anche della pena. Infatti:

1. S. Agostino [Serm. 351, 3] afferma: «Nessuno desidera la vita eterna se non prova dispiacere di questa vita mortale». Ora, la mortalità della vita è una pena. Quindi il penitente deve addolorarsi anche delle pene.

2. Citando S. Agostino [De vera et falsa poenit. 14], sopra [Sent., 4, 16, 1] abbiamo detto che il penitente deve addolorarsi di «essersi privato della virtù». Ma la privazione della virtù è un castigo. Quindi la contrizione è un dolore che abbraccia anche le pene, o castighi.

In contrario: Nessuno tiene ciò di cui si addolora. Ora il penitente, stando all'etimologia del termine, «tiene la pena». Perciò non si addolora di essa. Quindi la contrizione, che è il dolore del penitente, non ha per oggetto la pena.

Dimostrazione: La contrizione, come si è spiegato sopra [q. 1, a. 1], implica l'idea di frantumazione di una cosa dura e integra. Ora, questa integrità e durezza si riscontra nel male della colpa: poiché la volontà da cui esso procede, in colui che compie il male, rimane sulle proprie posizioni e non cede al precetto della legge. E così il dispiacere di questo male viene detto metaforicamente contrizione. Ma questa metafora non si può applicare al male della pena: poiché di per sé la pena dice già menomazione. Quindi del male della pena si può avere il dolore, ma non la contrizione.

Analisi delle obiezioni: 1. Secondo S. Agostino, la penitenza deve avere per oggetto questa vita mortale non a motivo della sua mortalità (a meno che non si prenda il termine penitenza nel significato generico di dolore), ma a motivo dei peccati a cui siamo trascinati dall'infermità di questa vita.

2. Il dolore col quale uno si rammarica della perdita della virtù per il peccato non è essenzialmente la contrizione stessa, ma ne è il movente o principio: come infatti ci si muove a desiderare una cosa per il bene che da essa ci si ripromette, così ci si muove ad addolorarsi di una data cosa per il male che ne è derivato.

Articolo 2

Se la contrizione debba abbracciare il peccato originale

Pare che la contrizione debba abbracciare il peccato originale. Infatti:

1. Del peccato attuale dobbiamo avere la contrizione non a motivo dell'atto, ossia in quanto è un ente, ma a motivo della deformità: poiché l'atto nella sua sostanza è un bene, e deriva da Dio. Ora, il peccato originale implica deformità come quello attuale. Quindi anche di esso dobbiamo avere la contrizione.

2. L'uomo in seguito al peccato originale fu allontanato da Dio: poiché il castigo di esso fu la privazione della visione di Dio. Ora, tutti devono addolorarsi di essere stati allontanati da Dio. Quindi l'uomo deve provare dispiacere del peccato originale. Perciò deve averne la contrizione.

In contrario: La medicina deve essere proporzionata alla malattia. Ma il peccato originale fu contratto senza la nostra volontà. Quindi per esserne

guariti non è necessario un atto della volontà quale la contrizione.
Dimostrazione: La contrizione, come si è detto [q. 1, aa. 1, 2], è un dolore che riguarda e in qualche modo infrange la durezza della volontà. Essa quindi può avere per oggetto solo quei peccati che provengono dalla durezza della nostra volontà. Poiché dunque il peccato originale non è dovuto alla nostra volontà, ma fu contratto a motivo dell'origine della nostra natura corrotta, di esso non si può avere la contrizione in senso proprio, ma solo il dispiacere, o il dolore.
Analisi delle obiezioni: 1. La contrizione ha per oggetto il peccato non per la sola entità dell'atto, poiché da questo punto di vista esso non ha natura di male, e neppure a motivo della sola deformità, poiché di per sé la deformità non ha natura di colpa, tanto che talvolta implica una pena, ma ha per oggetto il peccato in quanto implica ambedue queste deformità derivanti da un atto volontario. Ora, ciò non avviene nel peccato originale. Quindi di esso non ci può essere contrizione.
2. Vale la stessa risposta: poiché il solo allontanamento volontario è oggetto della contrizione.

Articolo 3
Se si debba avere la contrizione di tutti i peccati attuali da noi commessi
Pare che non si debba avere la contrizione di tutti i peccati attuali da noi commessi. Infatti:
1. «I contrari vengono curati mediante i contrari» [Ethic. 2, 2]. Ora certi peccati, come quelli di accidia e di invidia, sono peccati di tristezza. Quindi la loro medicina non deve essere la tristezza della contrizione, ma la gioia.
2. La contrizione è un atto della volontà, la quale non può avere per oggetto ciò che è estraneo alla conoscenza. Ma ci sono dei peccati estranei alla nostra conoscenza, come quelli dimenticati. Quindi di essi non ci può essere contrizione.
3. La contrizione volontaria cancella i peccati commessi volontariamente. Ma l'ignoranza toglie la volontarietà, come spiega il Filosofo [Ethic. 3, 1]. Perciò i peccati di ignoranza non devono essere oggetto di contrizione.
4. Non ci deve essere contrizione per quei peccati che non vengono cancellati dalla contrizione stessa. Ora, certi peccati non vengono cancellati da quest'ultima: come i veniali, che rimangono anche dopo la grazia della contrizione. Quindi la contrizione non deve abbracciare tutti i peccati commessi.
In contrario: 1. La penitenza è il rimedio per tutti i peccati attuali. Ma non c'è penitenza di alcun peccato senza la contrizione, che ne è la prima parte integrante. Quindi la contrizione deve abbracciare tutti i peccati.
2. Nessun peccato viene rimesso se non si ottiene la giustificazione. Ma per la giustificazione è richiesta la contrizione, come si è visto [In 4 Sent., d. 17, q. 1, a. 3, sol. 4]. Quindi si deve avere la contrizione di tutti i peccati.
Dimostrazione: Ogni colpa attuale è dovuta al fatto che la volontà non cede di fronte alla legge di Dio, o trasgredendola, od omettendone i precetti, oppure prescindendo da essa. E poiché ciò che ha la capacità di non subire facilmente l'influsso altrui è denominato duro, in ogni peccato attuale si riscontra una

certa durezza. Se quindi un peccato deve essere sanato, è necessario che venga rimesso mediante la contrizione, capace di infrangere tale durezza.
Analisi delle obiezioni: 1. La contrizione, come risulta dalle spiegazioni date [a. 2, ad 1], si contrappone al peccato per quanto in esso deriva dalla deliberazione della volontà decisa a non seguire il comando della legge di Dio, non già per quanto costituisce la materia o l'oggetto del peccato, e sopra cui cade la scelta. Ora, la scelta della volontà cade non solo sull'atto delle altre facoltà, di cui essa si serve per raggiungere il proprio fine, ma anche sul proprio atto: poiché la volontà vuole volere una cosa. Ed è in questo modo che la deliberazione della volontà cade su quel dolore o tristezza che si riscontra nei peccati di invidia o simili: sia che tale dolore risieda nel senso, sia che risieda nella volontà. Quindi a tali peccati si contrappone il dolore della contrizione.
2. Una cosa può essere dimenticata in due modi. O così da scomparire del tutto dalla mente: e allora uno non è in grado di ricercarla. Oppure in modo da scomparire in parte, e in parte rimanere: come quando ricordo genericamente di aver sentito parlare di una cosa, ma non ricordo di essa nulla di specifico. E allora ricerco nella memoria per ricordare.
Allo stesso modo anche un peccato può essere dimenticato in due maniere.
O perché rimane nella memoria genericamente, ma non specificatamente.
E allora uno deve ripensare per ricordarlo: poiché si è tenuti ad avere la contrizione particolare di ciascun peccato mortale. Se però non è in grado di ricordarlo, basta che se ne penta nella misura in cui se ne ricorda. E in questo caso deve dolersi non solo del peccato, ma anche della dimenticanza dovuta alla negligenza.
Se invece un peccato è sparito del tutto dalla memoria, allora l'impotenza scusa dal dovere [della contrizione specifica], e basta la contrizione generale per tutto ciò in cui uno ha offeso Dio. Quando però tale impotenza viene a cessare, come quando il peccato torna alla mente, allora si è tenuti ad averne la contrizione. Come accade anche al povero che non è in grado di restituire ciò che deve: egli è dispensato dal restituire, però vi è tenuto non appena sarà in grado di farlo.
3. Se l'ignoranza toglie del tutto la volontà di agire malamente, allora scusa del tutto, e non c'è peccato. Spesso però essa non toglie del tutto tale volontà: e allora non scusa del tutto, ma diminuisce la gravità del peccato. Perciò si è tenuti alla contrizione dei peccati commessi per ignoranza.
4. Il peccato veniale può rimanere dopo la contrizione del peccato mortale, ma non dopo quella del peccato veniale stesso. Perciò si deve avere la contrizione anche dei peccati veniali, come si è detto sopra [In 4 Sent., d. 16, q. 2, 2, sol. 2; cf. III, q. 87, a. 1] a proposito della penitenza.

## Articolo 4
## Se si debba avere la contrizione anche dei peccati futuri

Pare che si debba avere la contrizione anche dei peccati futuri. Infatti:
1. La contrizione è un atto del libero arbitrio. Ma il libero arbitrio ha per oggetto più il futuro che il passato: poiché la scelta, che è l'atto proprio del

libero arbitrio, riguarda i fatti contingenti futuri, come dice Aristotele [Ethic. 3, cc. 2, 3]. Quindi la contrizione ha per oggetto più i peccati futuri che quelli passati.

2. Il peccato risulta aggravato in base alle conseguenze. Per cui S. Girolamo [Ps. Basilio, De virginit. 33] scrive che il castigo di Ario non può essere ancora terminato, poiché è ancora possibile che qualcuno cada in rovina per la sua eresia. E lo stesso vale per chi è riconosciuto omicida se ha ferito un altro mortalmente, prima ancora che il ferito muoia. Ora, nell'intervallo il peccatore è tenuto a pentirsi del suo peccato. Deve quindi pentirsene non solo per la gravità che riveste in base all'atto già compiuto, ma anche per la gravità che riveste in vista del futuro. E così la contrizione riguarda il futuro.

In contrario: La contrizione è una parte integrante della penitenza. Ma la penitenza ha sempre per oggetto il passato. Quindi anche la contrizione.

Dimostrazione: In ogni catena di motori mossi ordinati tra loro il motore inferiore, oltre al moto suo proprio, segue in parte l'influsso del motore superiore: come è evidente nel moto dei pianeti, poiché oltre al moto loro proprio essi seguono il moto del primo cielo. Ora, per tutte le virtù morali il motore universale è la prudenza, denominata «l'auriga delle virtù». Per cui ogni virtù morale, oltre ad avere l'atto suo proprio, partecipa dell'atto della prudenza. Essendo dunque la penitenza una virtù morale, quale parte della giustizia, ne segue che all'atto suo proprio si aggiunge l'atto della prudenza.

Ora, l'atto suo proprio ha per oggetto il peccato commesso. Quindi il suo atto principale, che è la contrizione, secondo la sua specie riguarda i peccati passati. Indirettamente però, in quanto partecipa l'atto della prudenza, riguarda anche quelli futuri.

E tuttavia la penitenza non abbraccia il futuro secondo la sua funzione specifica. Per questo colui che si esercita nella contrizione si addolora dei peccati passati e si cautela per i futuri, ma per i peccati futuri non si parla di contrizione, bensì di precauzione, che è una parte della prudenza aggiunta alla contrizione.

Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che il libero arbitrio riguarda i futuri contingenti quanto agli atti in se stessi, ma non quanto a ciò che è l'oggetto di tali atti. Infatti con un atto del libero arbitrio uno può ragionare di cose passate e necessarie; e tuttavia l'atto del ragionare, in quanto è oggetto del libero arbitrio, è un futuro contingente. E in questo senso anche l'atto della contrizione è un futuro contingente in quanto è soggetto al libero arbitrio, ma il suo oggetto può essere il passato.

2. Le conseguenze che aggravano il peccato erano già implicite nell'atto come nella loro causa. Perciò la colpa ebbe tutta la sua gravità quando venne commessa, e dalle conseguenze non riceve nulla di essenziale quanto alla colpevolezza. Sebbene venga ad aggravarsi la pena accidentale: in quanto cioè uno nell'inferno avrà più motivi di addolorarsi per il numero dei mali conseguenti al suo peccato. E in questo senso parla S. Girolamo. Non ne segue perciò che la contrizione debba avere per oggetto solo i peccati passati.

Articolo 5

Se si debba avere la contrizione dei peccati altrui

Pare che si debba avere la contrizione dei peccati altrui. Infatti:

1. Nessuno chiede perdono di un peccato di cui non è contrito. Ora, nei Salmi [18, 14 Vg] si chiede perdono dei peccati altrui: «Dei peccati altrui fa' grazia al tuo servo». Quindi si deve avere la contrizione anche dei peccati altrui.

2. La carità obbliga l'uomo ad amare il prossimo «come se stesso». Ma per l'amore che porta a se stesso uno si addolora del male e desidera il bene. Siccome quindi siamo tenuti a desiderare per il prossimo i beni della grazia come per noi stessi, Pare che dobbiamo dolerci delle sue colpe come delle nostre. Ma la contrizione non è altro che il dolore dei peccati. Quindi l'uomo deve avere la contrizione anche dei peccati altrui.

In contrario: La contrizione è un atto della virtù della penitenza. Ora, nessuno può pentirsi di ciò che non ha fatto. Quindi nessuno può avere la contrizione dei peccati altrui.

Dimostrazione: Ciò che viene frantumato, o contrito, è ciò stesso che prima era duro e integro. Quindi si richiede che la contrizione dei peccati si verifichi nell'identica persona in cui ci fu in precedenza la durezza del peccato. E così non esiste contrizione per i peccati altrui.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Profeta chiede che gli vengano perdonati i peccati altrui per il fatto che uno trattando con i peccatori contrae qualche contaminazione, secondo le parole del Salmo [17, 27 Vg]: «Con il perverso ti pervertirai».

2. Dei peccati altrui siamo tenuti a dolerci, ma non è necessario che ne abbiamo la contrizione: poiché, come si è già spiegato [In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 2, sol. 2], non ogni dolore dei peccati passati è contrizione.

Articolo 6

Se sia richiesta la contrizione di ogni singolo peccato mortale

Pare che non sia richiesta la contrizione di ogni singolo peccato mortale. Infatti:

1. Nella giustificazione il moto di contrizione è istantaneo. Ma in un istante l'uomo non può ricordare i singoli peccati. Quindi non si richiede che la contrizione si estenda a ciascuno di essi.

2. La contrizione deve cadere sui peccati in quanto allontanano da Dio: poiché il volgersi alle creature senza allontanamento da Dio non richiede contrizione. Ma tutti i peccati mortali coincidono nell'allontanamento suddetto. Perciò basta per tutti un'unica contrizione.

3. Sono più affini tra loro i vari peccati mortali attuali che non il peccato attuale e quello originale. Ma un solo battesimo cancella tutti i peccati attuali e quello originale. Quindi un'unica contrizione generale basta a cancellare tutti i peccati mortali.

In contrario: 1. Per malattie diverse ci sono medicine diverse: poiché, come dice S. Girolamo [In Mc, su 9, 28], «non può guarire l'occhio ciò che guarisce il calcagno». Ma l'atto di contrizione è la medicina particolare contro un dato peccato mortale. Quindi non basta una contrizione generica per tutti.

2. La contrizione si esplica nella confessione. Ora, i peccati mortali vanno confessati singolarmente. Quindi si è anche tenuti ad avere la contrizione di ciascuno di essi.
Dimostrazione: La contrizione può essere considerata sotto due aspetti: cioè nel suo principio e nel suo termine. E chiamo principio della contrizione la riflessione che uno fa con dolore sul proprio peccato, se non con il dolore della contrizione, almeno con quello dell'attrizione. Si ha invece il termine della contrizione quando tale dolore è già informato dalla grazia. Quindi rispetto al principio della contrizione si richiede che uno abbia dolore dei singoli peccati che ha nella memoria. Rispetto invece al termine basta che lo abbia in generale per tutti: infatti allora tale moto dipende da tutte le disposizioni precedenti.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.
2. Sebbene tutti i peccati mortali siano simili nell'allontanamento da Dio, differiscono però nel motivo, nel modo e nella gravità di questo allontanamento. E ciò in base al modo diverso di aderire alla creatura.
3. Il battesimo agisce in virtù dei meriti di Cristo, i quali hanno un valore infinito per cancellare tutti i peccati: perciò un solo battesimo basta per tutti. Nella contrizione invece, assieme ai meriti di Cristo, si richiede anche il nostro atto. E così ai singoli peccati quest'ultimo deve riferirsi singolarmente: non avendo una virtù infinita di contrizione.
Oppure si può rispondere che il battesimo è come una nascita spirituale, mentre la penitenza, quanto alla contrizione e alle altre sue parti, è come una guarigione ottenuta mediante una certa alterazione. Ora, è noto che nella generazione fisica di una realtà corporea, che è accompagnata da una corruzione, mediante la sola generazione vengono rimossi tutti gli accidenti contrari alla realtà generata, che erano gli accidenti della realtà corrotta.
Nell'alterazione invece viene eliminato il solo accidente contrario a quello a cui termina l'alterazione stessa. Così dunque un solo battesimo cancella simultaneamente tutti i peccati, inducendo una vita nuova, mentre la penitenza non può cancellare tutti i peccati se non si porta su ciascuno di essi. Per questo sono necessarie la contrizione e la confessione di ogni colpa.

QUAESTIO 3
DE QUANTITATE CONTRITIONIS
Deinde considerandum est de quantitate contritionis.
Circa quod quaeruntur tria. Primo: utrum contritio sit maior dolor qui esse possit in natura. Secundo: utrum possit esse nimis magnus dolor. Tertio: utrum debeat esse maior dolor de uno peccato quam de alio.

ARGOMENTO 3
L'INTENSITÀ DELLA CONTRIZIONE
Passiamo a considerare l'intensità della contrizione.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la contrizione sia il più grande dolore possibile in natura; 2. Se possa essere un dolore eccessivo; 3. Se il dolore debba essere maggiore per un peccato che per un altro.

Articolo 1
Se la contrizione sia il più grande dolore possibile in natura
Pare che la contrizione non sia il più grande dolore possibile in natura.
Infatti:
1. Il dolore è la sensazione di una lesione. Ma certe lesioni sono sentite più fortemente della lesione del peccato: p. es. la lesione di una ferita. Quindi la contrizione non è il dolore più grande.
2. Le cause le giudichiamo dagli effetti. Ora, l'effetto del dolore sono le lacrime. Poiché dunque talvolta chi è contrito non versa lacrime per i peccati, mentre ne versa per la morte di un amico, per una ferita o per altre cose del genere, Pare che la contrizione non sia il più grave dei dolori.
3. Più un sentimento è mescolato al suo contrario, tanto meno è intenso. Ora, nel dolore della contrizione è mescolata molta gioia: poiché il contrito gode della propria liberazione, della speranza del perdono e di altre cose del genere. Quindi il suo dolore è minimo.
4. Il dolore della contrizione è un certo dispiacere. Ma vi sono molte cose che dispiacciono all'uomo contrito più dei peccati commessi: infatti egli non vorrebbe subire la pena dell'inferno piuttosto che peccare, e neppure avere sostenuto tutte le pene temporali, o anche sostenerle: altrimenti pochi sarebbero i contriti. Perciò la contrizione non è il dolore più grande.
In contrario: 1. Qualsiasi dolore è fondato sull'amore, nota S. Agostino [De civ. Dei 14, 7]. Ma l'amore di carità, su cui è fondato il dolore della contrizione, è l'amore più grande. Quindi la contrizione è il dolore più grande.
2. Il dolore riguarda il male. Quindi per un male più grave ci deve essere un dolore più grande. Ma la colpa è un male più grande della pena. Quindi il dolore della colpa, ossia la contrizione, sorpassa ogni altro dolore.
Dimostrazione: Nella contrizione dobbiamo distinguere due tipi di dolore.
Il primo risiede nella volontà, e in esso consiste essenzialmente la contrizione, la quale altro non è che il dispiacere dei peccati commessi. E questo dolore nella contrizione sorpassa tutti gli altri dolori. Infatti nella misura in cui una cosa piace, dispiace il suo contrario. Ora, il fine piace sopra tutte le cose: poiché tutto è desiderato per il fine. Quindi il peccato che distoglie dall'ultimo fine deve dispiacere più di ogni altra cosa.
Il secondo tipo di dolore risiede nella parte sensitiva, ed è causato dal primo dolore: o per una necessaria conseguenza naturale, in quanto le facoltà inferiori seguono il moto di quelle superiori, oppure per una scelta, in quanto il penitente eccita in se stesso questo dolore per piangere i peccati. Ora, in nessuno di questi due casi è richiesto che il dolore sia della massima intensità.
Poiché le facoltà inferiori vengono mosse dagli oggetti loro propri con maggiore intensità che in seguito alla ridondanza delle facoltà superiori. Quindi più l'operazione delle potenze superiori è prossima agli oggetti di quelle inferiori, più queste ne seguono l'impulso. Così dunque la parte sensitiva prova maggior dolore per una lesione sensibile di quanto non ne provi per ridondanza dalla ragione. E così pure è più intenso quel dolore che ridonda dalla ragione quando questa ha per oggetto realtà materiali, che non quando

ha per oggetto realtà spirituali. Per cui il dolore della parte sensitiva che deriva dal dispiacere provato dalla ragione per il peccato non è più intenso degli altri dolori che si producono in essa. - E lo stesso si dica del dolore cercato volontariamente.
Sia perché gli affetti inferiori non ubbidiscono ciecamente e assolutamente, in modo da produrre nell'appetito inferiore una passione così grande come comanda l'appetito superiore. Sia anche perché le passioni vengono assunte negli atti virtuosi secondo una certa misura, mentre talora il dolore non virtuoso non ne tiene conto e la sorpassa.
Analisi delle obiezioni: Come il dolore sensibile deriva dalla sensazione di una lesione, così il dolore interiore deriva dalla conoscenza di un danno. Sebbene quindi la lesione del peccato non venga percepita dai sensi esterni, tuttavia è percepita come sommamente nociva dal senso interiore della ragione.
2. Le mozioni fisiche seguono le passioni della parte sensitiva immediatamente, mentre solo mediante queste ultime seguono gli affetti dell'appetito superiore. Per questo le lacrime scaturiscono con maggiore prontezza per il dolore sensibile, o anche per mali più prossimi alla sensibilità, che non per il dolore spirituale della contrizione.
3. La gioia che il penitente prova del proprio dolore non ne diminuisce il dispiacere, ma lo aumenta, poiché non gli è contraria: infatti, secondo Aristotele [Ethic. 10, 5], «ogni funzione trova incremento nel piacere che provoca»; come chi prova piacere nell'apprendere una data scienza, impara meglio. E allo stesso modo chi gode di un dispiacere, lo sente in modo più acuto. - Può darsi però che tale gioia temperi il dolore che rifluisce dalla ragione sulla sensibilità.
4. Il grado di dispiacere per una data cosa deve corrispondere al grado di malizia di quest'ultima. Ora, in una colpa mortale la malizia viene misurata in rapporto alla persona contro cui si pecca e che ne riceve l'ingiuria, e in rapporto a colui che pecca e che ne riceve il danno. E poiché l'uomo deve amare Dio più di se stesso, conseguentemente deve odiare la colpa più in quanto è offesa di Dio che in quanto è nociva a lui stesso.
Ora, la colpa è nociva a lui stesso principalmente perché lo separa da Dio. E da questo lato la separazione da Dio, che è una certa pena, deve dispiacere più della colpa in quanto produce tale danno, poiché quanto è odiato per un dato motivo è meno odiato del motivo stesso; tuttavia deve dispiacere meno della colpa in quanto è offesa di Dio.
Tra le varie pene poi il grado di malizia va considerato in base alla gravità del danno. Quindi, poiché il massimo danno è la privazione del sommo bene, fra tutte le pene la più grave è la separazione da Dio.
C'è poi una gradualità di malizia accidentale, che è doveroso considerare nel dispiacere, basata sul rapporto tra presente e passato: poiché il passato ormai non esiste più, e quindi implica un grado minore di malizia come di bontà. Per questo l'uomo rifugge dal sopportare un male presente o futuro più di quanto non provi orrore per un male passato. Infatti non esiste una passione che corrisponda al male passato come il dolore corrisponde al male presente e il timore a quello futuro.

Perciò di due mali passati l'animo aborrisce maggiormente quello i cui effetti rimangono al presente o sono temuti per il futuro, anche se nel passato era un male minore. E poiché l'effetto di una colpa precedente spesso non viene percepito come l'effetto di una pena precedente, sia perché la colpa viene guarita più perfettamente di certe pene, sia perché una menomazione fisica è più evidente di una menomazione spirituale, di conseguenza l'uomo, anche se ben disposto, talora sente maggiormente la ripulsa per una pena precedente che per una colpa precedente, sebbene sia più pronto a soffrire quella pena che a commettere quella colpa.
Si deve inoltre notare, nel confronto tra la colpa e la pena, che alcune pene sono inseparabili dall'offesa di Dio, come la separazione da Dio; altre poi aggiungono la perpetuità, come la pena dell'inferno. Perciò la pena a cui è annessa un'offesa va fuggita come la colpa. Quella poi che implica perpetuità, di per sé va fuggita più della colpa. – Se però si prescinde dall'offesa, e si considera solo la pena, questa riveste una malizia minore della colpa in quanto è offesa di Dio. E per questo deve dispiacere di meno.
Si noti però che, sebbene tale debba essere la disposizione di chi è contrito, tuttavia questi non va tentato in proposito. Poiché l'uomo non può facilmente misurare i propri affetti, e talvolta ciò che dispiace meno Pare che dispiaccia di più, essendo più vicino a un danno sensibile, che ci impressiona maggiormente.

Articolo 2
Se il dolore della contrizione possa essere eccessivo
Pare che il dolore della contrizione non possa essere eccessivo. Infatti:
1. Nessun dolore può essere più eccessivo di quello che distrugge il soggetto in cui si produce. Ma il dolore della contrizione, se è così grande da provocare la morte o l'infermità, è degno di lode. Infatti S. Anselmo [Orat. 52] scrive: «Piaccia a Dio che le viscere della mia anima si dilatino al punto di far disseccare le midolla del mio corpo»; e S. Agostino [De contr. cord. 10] affermava di «essere degno che i propri occhi divenissero ciechi per il pianto ». Quindi il dolore della contrizione non può essere eccessivo.
2. Il dolore della contrizione deriva dall'amore di carità. Ora, l'amore di carità non può mai essere eccessivo. Quindi neppure il dolore della contrizione.
In contrario: Ogni virtù morale può essere guastata dall'eccesso come dal difetto. Ora, la contrizione è l'atto di una virtù morale, ossia della penitenza, che è una virtù annessa alla giustizia. Quindi il dolore dei peccati può essere eccessivo.
Dimostrazione: La contrizione rispetto al dolore che è nella ragione, ossia rispetto al dispiacere per il peccato in quanto offesa di Dio, non può mai essere eccessiva: come non può esserlo l'amore di carità, dalla cui intensificazione viene intensificato tale dispiacere. Può essere però eccessiva rispetto al dolore sensibile: come può essere eccessiva la macerazione esterna del corpo.
E in tutte queste cose va presa come misura la conservazione del soggetto e del suo buono stato, in modo che possa far fronte ai propri compiti. Da cui le parole di S. Paolo [Rm 12, 1]: «Che il vostro culto sia ragionevole».
Analisi delle obiezioni: 1. S. Anselmo desiderava che per il fervore della

devozione si essiccassero le midolla del suo corpo non quanto ai loro umori naturali, ma quanto ai desideri e alle concupiscenze corporali. S. Agostino poi, sebbene si riconoscesse degno di perdere gli occhi corporei per il peccato, poiché qualsiasi peccatore è degno non solo della morte eterna, ma anche di quella temporale, tuttavia non voleva l'accecamento dei propri occhi.
2. L'argomento vale per il dolore che risiede nella ragione.
3. Il terzo argomento [s. c.] vale per il dolore della parte sensitiva.

Articolo 3
Se si debba avere più dolore di un peccato che di un altro
Pare che non si debba avere più dolore di un peccato che di un altro.
Infatti:
1. S. Girolamo [Epist. 108] loda Santa Paola poiché «piangeva i peccati più piccoli come se fossero gravi». Quindi non si deve avere dolore di un peccato più che di un altro.
2. Il moto di contrizione è istantaneo. Ora, un unico moto non può essere insieme più intenso e più fiacco. Perciò la contrizione non deve essere più grande per un peccato piuttosto che per un altro.
3. La contrizione ha per oggetto il peccato in quanto distoglie da Dio. Ma sotto l'aspetto dell'allontanamento i peccati mortali si assomigliano tutti: poiché tutti distruggono la grazia, che unisce l'anima a Dio. Quindi la contrizione deve essere uguale per tutti i peccati mortali.
In contrario: 1. Nel Deuteronomio [25, 2] si legge: «Secondo la misura del peccato sarà la misura del castigo». Ma il castigo va commisurato alla contrizione dei peccati: poiché la contrizione implica il proposito di espiarli.
Quindi la contrizione deve essere più grande per un peccato che per un altro.
2. L'uomo è tenuto a pentirsi di ciò che era tenuto a evitare. Ora, si è tenuti a evitare un peccato più di un altro meno grave, quando si è costretti a scegliere tra i due. Quindi l'uomo deve anche addolorarsi più dell'uno, cioè del più grave, che dell'altro.
Dimostrazione: Della contrizione possiamo parlare in due sensi. Primo, in quanto è correlativa ai singoli peccati. E in questo senso rispetto al dolore della volontà si richiede che uno si dolga maggiormente di un peccato più grave: poiché il motivo del dolore, ossia l'offesa di Dio, si trova più in un peccato che in un altro; infatti da un atto più disordinato Dio è offeso maggiormente.
– Inoltre, poiché a una colpa più grave è dovuto un più grave castigo, anche il dolore della parte sensitiva, accettato volontariamente per l'espiazione delle colpe, deve essere maggiore per un peccato più grave. Invece la misura del dolore sensibile in quanto deriva dall'influsso dell'appetito superiore dipende dalla disposizione della parte inferiore a riceverlo, e non dalla gravità del peccato.
Secondo, si può considerare la contrizione in quanto abbraccia simultaneamente tutti i peccati, come nell'atto della giustificazione. E tale contrizione o procede dalla considerazione dei singoli peccati: e allora, sebbene sia un unico atto, virtualmente riguarda la distinzione dei peccati. Oppure ha per lo meno il proposito annesso di ripensarli singolarmente. E anche in questo caso

la contrizione è abitualmente maggiore per un peccato più che per un altro.
Analisi delle obiezioni: 1. Santa Paola viene lodata non perché piangeva ugualmente tutti i peccati ma perché, pur piangendo solo dei piccoli peccati, li piangeva, in confronto con altri penitenti, come se fossero grandi. Ma essa avrebbe pianto molto di più quelli più gravi.
2. In quel moto subitaneo di contrizione, sebbene non si possa riscontrare la distinzione di intensità rispetto ai vari peccati in modo attuale, tuttavia la si riscontra nel modo che abbiamo indicato [nel corpo]. E anche in un secondo modo, in quanto cioè i singoli peccati hanno un ordine rispetto al motivo ispiratore di quella contrizione universale, cioè all'offesa di Dio. Chi infatti ama un tutto, virtualmente ama anche le sue parti, sebbene non in modo attuale: e allora egli ama alcune parti più e altre meno, in base all'ordine che hanno rispetto al tutto. Come se uno ama una comunità, virtualmente ama i singoli membri di essa più o meno secondo il loro ordine al bene comune.
E così pure chi si addolora dell'offesa di Dio, implicitamente si addolora in grado diverso nella misura in cui una cosa offende Dio in modo più o meno grave.
3. Sebbene qualsiasi peccato mortale allontani da Dio e distrugga la grazia, tuttavia l'uno allontana più dell'altro nella misura in cui è più in disaccordo dell'altro con l'ordine della bontà divina.

QUAESTIO 4
DE TEMPORE CONTRITIONIS
Deinde considerandum est de tempore contritionis.
Circa quod tria quaeruntur. Primo: utrum tota vita haec sit contritionis tempus. Secundo: utrum expediat continue de peccato dolere. Tertio: utrum post hanc vitam animae de peccatis conterantur.

ARGOMENTO 4
IL TEMPO DELLA CONTRIZIONE
Dobbiamo ora esaminare il tempo della contrizione.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se il tempo della contrizione duri per tutta la vita presente; 2. Se sia opportuno dolersi di continuo dei peccati; 3. Se dopo la vita presente le anime possano avere la contrizione dei peccati.

Articolo 1
Se tutta la vita presente sia il tempo della contrizione
Pare che il tempo della contrizione non duri per tutta la vita presente.
Infatti:
1. Il peccato commesso condanna al dolore come condanna alla vergogna. Ma la vergogna per il peccato non dura tutta la vita: poiché, come dice S. Ambrogio [De poenit. 2, 7], «non ha di che vergognarsi colui che ha conseguito il perdono del suo peccato». Quindi neppure la contrizione, che è il dolore dei peccati.
2. S. Giovanni [1 Gv 4, 18] afferma che «l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo». Ora, anche il dolore suppone un castigo.

Quindi nello stato di carità perfetta non può rimanere la contrizione.
3. Del passato non ci può essere dolore, che propriamente è del male presente, se non in quanto qualcosa del male passato perdura attualmente. Ma talora si giunge in questa vita a uno stato tale in cui non resta nulla dei peccati commessi: né la disposizione, né la colpa, né qualsiasi reato. Quindi non occorre più sentirne dolore.
4. S. Paolo [Rm 8, 28] dichiara che «per coloro che amano Dio tutto concorre al bene»: anche i peccati, aggiunge la Glossa [ord.]. Perciò non è necessario, dopo la remissione dei peccati, dolersi di essi.
5. La contrizione è una parte della penitenza assieme alla soddisfazione. Ma la soddisfazione non è richiesta di continuo. Quindi neppure la contrizione.
In contrario: 1. S. Agostino [De vera et falsa poenit. 13] scrive che «dove termina il dolore viene meno la penitenza; e dove manca la penitenza non rimane nulla del perdono». Poiché dunque bisogna non perdere il perdono ottenuto, è necessario dolersi continuamente del peccato.
2. Nella Scrittura [Sir 5, 5] si legge: «Non essere troppo sicuro del perdono». Quindi l'uomo deve sempre pentirsi per ottenere la remissione dei peccati.
Dimostrazione: Nella contrizione si riscontrano due tipi di dolore: il primo, proprio della ragione, è la detestazione del peccato commesso; il secondo, proprio della parte sensitiva, deriva dal precedente. Ora, la contrizione deve durare per tutto il tempo della vita presente secondo l'uno e l'altro dolore. Infatti finché uno è nella vita presente è costretto a detestare gli ostacoli che impediscono o ritardano il suo cammino verso la meta. Per cui essendo il corso della nostra vita verso Dio ritardato dalle colpe passate, poiché il tempo che ci era stato concesso per percorrerlo non può più essere ricuperato, è necessario che per tutto il tempo della vita presente rimanga lo stato di contrizione come detestazione del peccato. E lo stesso si dica per il dolore sensibile, che è assunto dalla volontà come un castigo. L'uomo infatti, avendo col peccato meritato una pena eterna, e avendo offeso l'eterno Dio, quando la pena eterna gli viene commutata in pena temporale deve per lo meno conservare il dolore «nella sua eternità di uomo», ossia per tutto il corso della vita. Per questo Ugo di S. Vittore afferma che Dio, sciogliendo l'uomo dalla colpa e dalla pena eterna, lo lega con il vincolo della perpetua detestazione del peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. La vergogna è legata al peccato solo in quanto esso implica turpitudine. Per cui una volta rimessa la colpa non c'è più posto per la vergogna. Rimane invece sempre posto per il dolore, il quale si riferisce alla colpa non solo per la sua turpitudine, ma anche per quanto ha di nocivo.
2. Il timore servile che la carità estromette è incompatibile con la carità a motivo della sua servilità, che si riferisce alla pena. Ma il dolore della contrizione è causato dalla carità, come si è visto sopra [q. 3, a. 1, s. c. 1]. Quindi il paragone non regge.
3. Sebbene con la penitenza il peccatore torni in possesso della grazia precedente e diventi immune dal reato della pena, tuttavia non ritorna mai alla iniziale

dignità dell'innocenza. E così rimane sempre in lui qualcosa dei peccati commessi.
4. Come non si deve «fare il male perché ne venga un bene» [Rm 3, 2], così non si deve godere del male perché da esso, per l'influsso della divina provvidenza, occasionalmente ne viene un bene: poiché di quel bene i peccati non sono stati causa, ma piuttosto impedimento. Fu invece la divina provvidenza a causarlo: e di essa l'uomo deve godere, mentre deve addolorarsi del passato.
5. La soddisfazione si riferisce alla pena determinata che deve essere imposta per i peccati. Quindi essa può avere un termine, così che non si debba soddisfare ulteriormente. Tale pena però va proporzionata alla colpa soprattutto sotto l'aspetto della conversione [alla creatura], da cui il peccato trae la sua finitezza; il dolore della contrizione invece si riferisce alla colpa sotto l'aspetto dell'allontanamento [da Dio], da cui il peccato trae una certa infinità. Quindi la vera contrizione deve durare sempre. E non c'è inconveniente alcuno se essa rimane mentre la soddisfazione viene a cessare.

Articolo 2
Se sia bene dolersi continuamente dei peccati
Pare che non sia bene dolersi continuamente dei peccati. Infatti:
1. Talvolta è bene gioire, come risulta dall'esortazione dell'Apostolo [Fil 4, 4]: «Rallegratevi nel Signore sempre», a cui la Glossa [ord.] aggiunge che «è necessario rallegrarsi». Ma non è possibile rallegrarsi e addolorarsi nello stesso tempo. Quindi non è bene dolersi sempre dei peccati.
2. Quanto è di per sé cattivo e repellente non va assunto se non nella misura in cui è necessario come rimedio a qualcosa, come è evidente nel caso della cauterizzazione e dell'amputazione. Ora, la tristezza di per sé è cattiva, per cui la Scrittura [Sir 30, 22 s.] raccomanda: «Non abbandonarti alla tristezza», e aggiunge il motivo: «Poiché la malinconia ha rovinato molti, e da essa non si ricava nulla di buono». E ciò è ribadito espressamente anche da Aristotele [Ethic. 7, 14; 10, 5]. Quindi dei peccati non ci si deve affliggere più di quanto è sufficiente a cancellarli. Ma subito dopo il primo atto di contrizione il peccato viene cancellato. Quindi non è bene dolersene ulteriormente.
3. S. Bernardo [In Ct 11] ha scritto: «Il dolore è buono se non è continuo: poiché all'assenzio bisogna mescolare il miele». Perciò Pare che non sia bene avere un dolore continuo.
In contrario: 1. S. Agostino [De vera et falsa poenit. 13] raccomanda: «Il penitente si dolga sempre, e goda del suo dolore».
2. È bene continuare sempre, per quanto è possibile, quegli atti in cui consiste la beatitudine. Ma tale è il dolore dei peccati, come risulta dal Vangelo [Mt 5, 5]: «Beati gli afflitti». Quindi è bene prolungare il dolore per quanto è possibile.
Dimostrazione: Una delle caratteristiche degli atti di virtù sta nel fatto che in essi non si può riscontrare né eccesso né difetto, come spiega Aristotele [Ethic. 2, 6]. Essendo quindi la contrizione un atto della virtù della penitenza, quale dispiacere dell'appetito razionale essa non può ammettere un eccesso, né di intensità né di durata, se non nel caso in cui tale atto di virtù venga a impedire l'atto di

un'altra virtù più necessaria in un dato momento. Quindi quanto più uno insiste nell'atto di tale dispiacere, meglio è: purché egli compia a suo tempo gli atti delle altre virtù, quando sono richiesti.
Le passioni invece possono essere o esagerate o insufficienti sia per l'intensità che per la durata. Per questo la passione del dolore assunta dalla volontà, come deve essere moderatamente intensa, così deve essere moderatamente prolungata: perché se durasse troppo l'uomo cadrebbe nella disperazione, nella pusillanimità e in altri vizi di questo genere.
Analisi delle obiezioni: 1. Il dolore della contrizione impedisce la gioia mondana, non però la gioia che viene da Dio, la quale ha per oggetto anche questo dolore.
2. La Scrittura qui parla della tristezza mondana. E il Filosofo parla della passione della tristezza, di cui bisogna servirsi con moderazione, secondo che lo richiede il fine per cui la assumiamo.
3. S. Bernardo parla del dolore in quanto è una passione.

Articolo 3
Se le anime abbiano la contrizione dei loro peccati anche dopo la vita presente
Pare che le anime abbiano la contrizione dei loro peccati anche dopo la vita presente. Infatti:
1. L'amore di carità causa il dispiacere dei peccati. Ma dopo la vita presente rimane la carità in certe anime, sia come atto che come abito: poiché, come dice S. Paolo [1 Cor 13, 8], «la carità non avrà mai fine». Perciò rimane il dispiacere dei peccati commessi, che è l'essenziale della contrizione.
2. Ci si deve affliggere più per la colpa che per la pena. Ora, nel purgatorio le anime sono afflitte sia per la pena sensibile che per la dilazione della gloria. Molto più dunque si affliggono per le colpe da loro commesse.
3. La pena del purgatorio è soddisfattoria per il peccato. Ma la soddisfazione deve la sua efficacia alla contrizione. Quindi la contrizione rimane anche dopo questa vita.
In contrario: 1. La contrizione è una parte del sacramento della penitenza. Ma i sacramenti dopo la vita presente non rimangono. Quindi neppure la contrizione.
2. La contrizione può essere così grande da cancellare sia la colpa che la pena. Se quindi nel purgatorio le anime potessero avere la contrizione, potrebbero conseguire con la contrizione il condono della pena, ed essere liberate del tutto dalla pena sensibile: il che è falso.
Dimostrazione: Nella contrizione vanno considerate tre cose: la prima è il genere a cui la contrizione appartiene, e che è il dolore; la seconda è la forma, essendo essa un atto di virtù informato dalla grazia; la terza è l'efficacia della contrizione, essendo essa un atto meritorio, sacramentale e in qualche modo soddisfattorio.
Le anime quindi che dopo la vita presente sono nella patria beata non possono avere la contrizione, in quanto prive del dolore per la pienezza della gioia. Quelle invece che si trovano all'inferno mancano della contrizione in quanto, pur avendo il dolore, non hanno però la grazia che lo informi.

Coloro infine che sono in purgatorio hanno il dolore dei peccati informato dalla grazia, ma esso non è meritorio, non essendo costoro nella condizione di meritare. – È invece nella vita presente che si possono riscontrare tutte e tre queste cose.
Analisi delle obiezioni: 1. La carità non causa questo dolore se non in quelli che sono capaci di dolore. Ora, la pienezza della gioia toglie ai beati ogni capacità di addolorarsi. Sebbene quindi essi abbiano la carità, tuttavia mancano della contrizione.
2. Nel purgatorio le anime si affliggono dei peccati, ma questo dolore non è la contrizione, non avendone l'efficacia.
3. La pena sofferta dalle anime del purgatorio non può propriamente essere detta soddisfazione, poiché la soddisfazione richiede un atto meritorio; può tuttavia essere detta soddisfazione in senso lato, quale accettazione della pena meritata.

QUAESTIO 5
DE EFFECTU CONTRITIONIS
Deinde considerandum est de effectu contritionis.
Circa quod tria quaeruntur. Primo: utrum peccati remissio sit contritionis effectus.
Secundo: utrum contritio possit totaliter tollere reatum poenae. Tertio: utrum parva contritio sufficiat
ad deletionem magnorum peccatorum.

ARGOMENTO 5
L'EFFETTO DELLA CONTRIZIONE
Veniamo così a considerare l'effetto della contrizione.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la remissione dei peccati sia l'effetto della contrizione; 2. Se la contrizione possa togliere ogni debito di pena; 3. Se una contrizione esigua basti per cancellare i peccati gravi.

Articolo 1
Se la remissione dei peccati sia l'effetto della contrizione
Pare che la remissione dei peccati non sia l'effetto della contrizione.
Infatti:
1. Solo Dio rimette i peccati. Della contrizione invece in parte siamo causa noi: poiché è un nostro atto. Quindi la contrizione non è causa della remissione della colpa.
2. La contrizione è un atto di virtù. Ma la virtù viene dopo la remissione della colpa, poiché la virtù e la colpa non coesistono nell'anima. Quindi la contrizione non è causa della remissione dei peccati.
3. All'infuori della colpa nulla impedisce di ricevere l'Eucaristia. Ma chi è contrito non può accedere all'Eucaristia prima della confessione. Quindi egli non ha ancora ottenuto la remissione della colpa.
In contrario: 1. A proposito di quel detto dei Salmi [50, 19]: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio», ecc., la Glossa [P. Lomb.] afferma: «La contrizione del cuore è un sacrificio in cui si dissolvono i peccati».

2. Come dice Aristotele [Ethic. 2, 1], «la virtù e il vizio vengono distrutti e generati dalle medesime cause». Ma il peccato viene commesso per un amore disordinato. Quindi esso viene distrutto dall'amore ordinato della carità. E così la contrizione cancella il peccato.
Dimostrazione: La contrizione può essere considerata sotto due aspetti: come parte del sacramento o come atto di virtù. E sotto entrambi gli aspetti è causa della remissione dei peccati: però in modo diverso. Come parte del sacramento infatti essa agisce strumentalmente nella remissione dei peccati: come si è notato sopra [cf. III, q. 62, a. 1] per gli altri sacramenti. Come atto di virtù invece è quasi causa materiale della remissione del peccato: poiché la disposizione è indispensabile per la giustificazione. E la disposizione si riduce alla causa materiale, se si intende quella disposizione che dispone la materia a ricevere la forma. Diverso è invece il caso della disposizione che prepara la causa agente ad agire: poiché essa si riduce al genere della causa efficiente.
Analisi delle obiezioni: 1. La causa efficiente principale della remissione dei peccati è soltanto Dio, ma da parte nostra ci può essere una causalità dispositiva. E così pure una causalità di ordine sacramentale: poiché le forme dei sacramenti sono le parole pronunziate da noi, che hanno la virtù strumentale di produrre la grazia, da cui vengono rimessi i peccati.
2. La remissione dei peccati da un lato precede la virtù e l'infusione della grazia, dall'altro la segue. E in quanto la segue l'atto che viene prodotto dalla virtù può essere tra le cause della remissione dei peccati.
3. La distribuzione dell'Eucaristia appartiene ai ministri della Chiesa. Di conseguenza nessuno deve accedere all'Eucaristia prima di essere stato assolto dai ministri della Chiesa, sebbene abbia ottenuto da Dio la remissione della colpa.

Articolo 2
Se la contrizione possa cancellare totalmente il debito della pena
Pare che la contrizione non possa cancellare totalmente il debito della pena. Infatti:
1. La soddisfazione e la confessione sono ordinate a liberare dal debito della pena. Ma nessuno è così perfettamente contrito da essere dispensato dalla confessione e dalla soddisfazione. Quindi la contrizione non è mai così grande da togliere ogni debito di pena.
2. Nella penitenza ci deve essere un compenso penale proporzionato alla colpa. Ora, ci sono delle colpe che vengono compiute mediante le membra del corpo. Poiché dunque il compenso della pena esige «che uno sia punito in ciò con cui ha peccato» [Sap 11, 16], Pare che non si possa essere assolti dalla pena di questi peccati con la [sola] contrizione.
3. Il dolore della contrizione è qualcosa di finito. Ora per certi peccati, ossia per quelli mortali, è dovuta una pena infinita. Quindi la contrizione non può mai essere così grande da cancellare tutta la pena.
In contrario: 1. Dio gradisce l'affetto del cuore più che gli atti esterni. Ma con gli atti esterni un uomo viene liberato dalla pena e dalla colpa. Quindi può esserne liberato anche mediante l'affetto del cuore, che è la contrizione.

2. Di ciò abbiamo un esempio nel buon ladrone, al quale per un unico atto di penitenza fu detto [Lc 23, 43]: «Oggi sarai con me nel Paradiso». Il problema poi se tutto il debito venga sempre eliminato dalla contrizione l'abbiamo già esaminato parlando della penitenza [In 4 Sent. d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2; cf. III, q. 86, a. 4, ad 2, 3].

Dimostrazione: L'intensità della contrizione può essere considerata da due punti di vista. Primo, dalla parte della carità che causa il dispiacere. Ora, l'atto della carità può essere così intenso che la contrizione da essa derivante meriti non solo la cancellazione della colpa, ma anche la liberazione da ogni pena. - Secondo, dalla parte del dolore sensibile, eccitato dalla volontà nella contrizione. E poiché questo dolore è anche una pena, esso può venire intensificato al punto da bastare per la cancellazione della colpa e della pena.

Analisi delle obiezioni: 1. Nessuno può essere certo che la sua contrizione sia sufficiente a cancellare la pena e la colpa. Perciò si è tenuti a confessarsi e a soddisfare: soprattutto considerando che la contrizione non è vera se non implica il proposito di confessarsi. Il quale deve essere attuato, anche per il precetto relativo alla confessione.

2. Come la gioia interiore ridonda sulle membra esterne del corpo, così anche il dolore interno si comunica alle membra esterne. Da cui le parole dei Proverbi [17, 22]: «Uno spirito abbattuto inaridisce le ossa».

3. Il dolore della contrizione, pur essendo finito nella sua intensità, come è anche finita la pena [temporale] dovuta al peccato mortale, ha però una virtù infinita a motivo della carità da cui è informato. E sotto questo aspetto può bastare per la cancellazione della colpa e della pena

Articolo 3

Se basti una contrizione esigua per cancellare i peccati gravi

Pare che non basti una contrizione esigua per cancellare i peccati gravi. Infatti:

1. La contrizione è la medicina dei peccati. Ora, una medicina materiale che guarisce una malattia leggera non basta a guarirne una grave. Quindi una contrizione minima non basta a cancellare i peccati più gravi.

2. Sopra [q. 3, a. 3] si è detto che dei peccati più gravi bisogna pentirsi maggiormente. Ma la contrizione non cancella il peccato se non è come deve essere. Quindi una minima contrizione non può cancellare tutti i peccati.

In contrario: Qualsiasi grazia santificante cancella ogni peccato mortale, che è incompatibile con essa. Ma qualsiasi contrizione è informata dalla grazia santificante. Quindi, per quanto esigua, essa cancella ogni colpa.

Dimostrazione: La contrizione, come si è ripetuto più volte [q. 1, a. 2, ad 1; q. 3, a. 1; q. 4, a. 1], implica due tipi di dolore. Il primo, dovuto alla ragione, è il dispiacere del peccato commesso. E questo può essere così esiguo da non raggiungere la natura della contrizione, cioè quando il peccato non dispiace tanto quanto deve dispiacere la perdita dell'ultimo fine: come anche l'amore può essere così debole da non raggiungere la natura della carità. - Il secondo tipo di dolore invece risiede nella sensibilità. E l'esiguità di quest'ultimo non deroga alla natura della contrizione: poiché non è un suo elemento essenziale,

ma quasi un accidente aggiunto. Inoltre esso non è [sempre] in nostro potere.
Perciò si deve concludere che il dolore, per quanto esiguo, purché raggiunga la natura della contrizione, cancella tutte le colpe.
Analisi delle obiezioni: 1. Le medicine spirituali ricevono un'efficacia infinita dalla virtù infinita che opera in esse. E così quella medicina che basta a guarire un peccato piccolo basta anche per uno grande: come è evidente nel caso del battesimo, che cancella i peccati grandi e piccoli. E lo stesso vale per la contrizione: purché raggiunga la natura della contrizione.
2. È una necessità che il penitente si dolga maggiormente di un peccato più grave che di uno più leggero, poiché quello ripugna maggiormente alla carità che causa il dolore. Ma se un altro avesse tanto dolore per un peccato più grave quanto egli ne ha per uno più leggero, ciò basterebbe per il perdono dei peccati.

QUAESTIO 6
DE CONFESSIONIS NECESSITATE
Deinde considerandum est de confessione. De qua sex sunt consideranda: primo, de confessionis necessitate; secundo, de eius quidditate (q. 7), tertio, de ipsius ministro (q. 8); quarto, de qualitate eius (q. 9); quinto, de eius effectu (q. 10); sexto, de eius sigillo (q. 11).
Circa primum quaeruntur sex. Primo: utrum confessio sit necessaria ad salutem. Secundo: utrum confessio sit de iure naturali. Tertio: utrum omnes ad confessionem teneantur. Quarto: utrum aliquis
possit confiteri peccatum quod non habet. Quinto: utrum statim homines peccatum confiteri teneantur. Sexto: utrum possit cum aliquo dispensari ne homini confiteatur.

ARGOMENTO 6
LA NECESSITÀ DELLA CONFESSIONE
Passiamo ora a parlare della confessione. In proposito esamineremo sei argomenti: primo, la necessità della confessione; secondo, la sua natura [q. 7];
terzo, il suo ministro [q. 8]; quarto, la sua qualità [q. 9]; quinto, i suoi effetti [q. 10]; sesto, il segreto della confessione [q. 11].
Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la confessione sia necessaria per salvarsi; 2. Se sia di diritto naturale; 3. Se tutti siano tenuti alla confessione;
4. Se si possa confessare un peccato che non si è commesso; 5. Se i peccati vadano confessati immediatamente; 6. Se si possa mai dispensare una persona dal confessarsi a un uomo.

Articolo 1
Se la confessione sia necessaria per salvarsi
Pare che la confessione non sia necessaria per salvarsi. Infatti:
1. Il sacramento della penitenza è ordinato alla remissione della colpa. Ma la colpa viene rimessa efficacemente dall'infusione della grazia. Quindi per la penitenza del peccato non è necessaria la confessione.
2. Si legge che ad alcuni furono rimessi i peccati senza che venga fatto alcun accenno alla loro confessione: come è evidente nel caso di S. Pietro [Lc 22, 61 s.],

della Maddalena [ib. 7, 36 ss.] e di S. Paolo [At 9, 17 s.]. – Ora, la grazia che rimette i peccati non è meno efficace adesso che in passato. Quindi nemmeno ora è necessario per la salvezza che uno confessi i peccati.
3. Una colpa contratta per opera di un altro deve ricevere il rimedio da un altro. Perciò il peccato attuale, che ciascuno commette con i propri atti, deve ricevere il rimedio solo da chi lo commette. Ma contro tale peccato è ordinata la penitenza. Quindi la confessione non è indispensabile alla penitenza.
4. In giudizio la confessione è richiesta per poter infliggere alla colpa una pena proporzionata. Ma uno può da se stesso infliggersi una pena più grave di quella inflitta da altri. Perciò la confessione non è indispensabile per salvarsi.
In contrario: 1. Boezio [De consol. 1, pr. 4] scrive: «Se attendi l'opera del medico, è necessario che tu riveli la malattia». Ma per l'uomo è necessario alla salvezza ricevere la medicina dei peccati. Quindi è indispensabile per la salvezza svelare la malattia con la confessione.
2. Nei tribunali civili l'identica persona non può essere giudice e reo. Ora, il tribunale spirituale è ancora più ordinato. Quindi il peccatore, che è il reo, non può essere giudice di se stesso, ma va giudicato da un altro. Perciò egli è tenuto a confessarsi.
Dimostrazione: La passione di Cristo, senza la cui virtù non può essere perdonato il peccato né originale né attuale, opera in noi mediante la pratica dei sacramenti, che da essa ricevono la loro efficacia. Quindi per la remissione della colpa, sia attuale che originale, si richiedono i sacramenti della Chiesa, ricevuti di fatto o almeno col desiderio, «quando cause di necessità, e non il disprezzo, escludono il sacramento». Di conseguenza quei sacramenti che sono ordinati a cancellare la colpa, che è incompatibile con la salvezza, sono indispensabili per salvarsi. Come quindi il battesimo, con cui viene cancellato il peccato originale, è necessario alla salvezza, così lo è anche il sacramento della penitenza. E come chiedendo il battesimo uno si sottomette ai ministri della Chiesa, ai quali appartiene l'amministrazione del sacramento, così anche confessando i propri peccati uno si sottomette al ministro della Chiesa per conseguirne la remissione mediante il sacramento della penitenza, da questi amministrato. Ora, il ministro può applicare il rimedio solo conoscendo il peccato: il che avviene mediante la confessione del peccatore. E così la confessione è indispensabile alla salvezza per colui che è caduto in un peccato mortale attuale.
Analisi delle obiezioni: 1. L'infusione della grazia basta certamente a rimettere i peccati, ma dopo la remissione della colpa il peccatore rimane con un debito di pena temporale. All'infusione della grazia poi sono ordinati i sacramenti della grazia: perciò prima di riceverli, o di fatto o col desiderio, non si consegue la grazia, come è evidente nel caso del battesimo. E lo stesso vale anche per la confessione. Inoltre la pena temporale viene espiata mediante la vergogna della confessione, il potere delle chiavi a cui il penitente si sottomette e la soddisfazione, che viene imposta dal sacerdote secondo la gravità dei peccati a lui svelati mediante la confessione.
Tuttavia la confessione deve la sua indispensabilità come mezzo di salvezza

non al fatto che giova a rimettere la pena. Poiché questa pena, a cui uno resta obbligato dopo la remissione della colpa, è temporale, per cui anche senza espiarla in questa vita uno potrebbe salvarsi. Essa deve invece tale indispensabilità al fatto che interviene nella remissione della colpa nel modo suddetto.
2. Sebbene nulla si legga nella Scrittura circa la confessione di costoro, tuttavia questa potrebbe anche esserci stata: «molte infatti sono le cose che non furono scritte» [P. Lomb., Sent. 4, 17 c. Cum ergo]. – E inoltre Cristo aveva sui sacramenti un potere di eccellenza, per cui poteva conferire la grazia del sacramento senza gli atti requisiti per il sacramento.
3. Il peccato contratto per opera di un altro, ossia quello originale, può ricevere un rimedio esclusivamente dall'esterno, come è evidente nel caso dei bambini, ma il peccato attuale, che uno ha commesso da se stesso, non può essere espiato senza la cooperazione del peccatore. Questi però non ha la capacità di espiarlo da solo, come invece la ebbe per commetterlo: perché se dal lato della conversione [alla creatura], che induce il peccatore a commettere il peccato, questo è qualcosa di finito, dal lato dell'allontanamento [da Dio] tuttavia esso è infinito. Ed è da questo lato che deve iniziare la remissione del peccato, poiché come dice Aristotele [Ethic. 3, 3] «ciò che è ultimo nella generazione è primo nella distruzione». E così anche il peccato attuale deve ricevere la medicina da altri.
4. La soddisfazione non sarebbe sufficiente a espiare la pena dovuta al peccato per la gravità dell'opera imposta, ma è sufficiente in quanto è una parte del sacramento che riveste una virtù sacramentale. Per cui deve essere imposta da chi amministra i sacramenti. E così è necessaria la confessione.

Articolo 2
Se la confessione sia di diritto naturale
Pare che la confessione sia di diritto naturale. Infatti:
1. Adamo e Caino non erano tenuti che ai precetti della legge naturale. Ora, essi vengono ripresi perché non confessarono il loro peccato. Quindi la confessione dei peccati è di legge naturale.
2. I precetti dell'antica legge che perdurano nella nuova sono di diritto naturale. Ma la confessione esisteva già nell'antica legge, secondo l'accenno di Isaia [43, 26]: «Parla tu per giustificarti». Essa quindi è di diritto naturale.
3. Giobbe non era soggetto che alla legge naturale. Eppure egli confessava i suoi peccati, come risulta dalle sue stesse parole [31, 33]: «Non ho nascosto, alla maniera degli uomini, la mia colpa». Quindi confessare i peccati è di legge naturale.
In contrario: 1. S. Isidoro [Etym. 5, 4] afferma che «il diritto naturale è identico presso tutti». La confessione invece non è identica per tutti. Quindi non è di diritto naturale.
2. La confessione viene fatta a chi ha il potere delle chiavi. Ma le chiavi della Chiesa non sono un'istituzione di diritto naturale. Quindi neppure la confessione.
Dimostrazione: I sacramenti sono delle attestazioni di fede: quindi devono essere proporzionati alla fede. Ma la fede è superiore alla conoscenza della ragione

naturale. Perciò i sacramenti sono superiori al dettame della ragione naturale.
E poiché il diritto o legge naturale, secondo Cicerone [De invent. 2, 53], è «quanto non fu generato dall'opinione, ma prodotto da un'innata forza interiore », così i sacramenti non sono di legge naturale, ma di legge divina, superiore a quella naturale. È vero che talvolta si usa il termine «naturale» nel senso in cui per ogni cosa può dirsi naturale quanto ad essa viene comandato dal suo Creatore, tuttavia propriamente si dicono naturali le cose che vengono causate dai princìpi della natura. Ora, sono al di sopra della natura le cose che Dio si riserva di compiere da solo senza servirsi della natura, cioè i miracoli, la rivelazione dei misteri e l'istituzione dei sacramenti. La confessione quindi, che riveste un'obbligatorietà sacramentale, è di diritto non naturale, ma divino.
Analisi delle obiezioni: 1. Adamo viene rimproverato perché non riconobbe il suo peccato davanti a Dio: infatti la confessione che viene fatta a Dio attraverso il riconoscimento del peccato è di diritto naturale. Ma qui parliamo della confessione da farsi all'uomo.
Oppure si può rispondere che nel caso confessare il proprio peccato era di legge naturale: poiché quando uno viene interrogato dal giudice in tribunale non deve mentire scusando o negando il proprio peccato, come fecero biasimevolmente Adamo e Caino. Ma la confessione che viene fatta spontaneamente a un uomo per avere da Dio la remissione dei peccati non è di diritto naturale.
2. I precetti della legge naturale rimangono identici nella legge di Mosè e nella nuova legge. Invece la confessione, sebbene in qualche maniera fosse presente nella legge mosaica, non era obbligatoria allo stesso modo in cui lo è nella legge nuova, e neppure nella legge di natura. Infatti nella legge di natura bastava il riconoscimento interno del proprio peccato davanti a Dio, mentre nella legge di Mosè bisognava protestare la propria colpa con qualche segno esterno, p. es. con l'oblazione di un sacrificio per il peccato, da cui altri potevano arguire che uno era in colpa. Però questi non era tenuto a manifestare il peccato particolare da lui commesso, né le sue circostanze, come invece è necessario nella nuova legge.
3. Giobbe, come nota la Glossa [ord. e interlin.] sul passo citato, parla della dissimulazione del peccato fatta dal colpevole negando o scusando la propria colpa.

Articolo 3
Se tutti siano tenuti alla confessione
Pare che non tutti siano tenuti alla confessione. Infatti:
1. Secondo S. Girolamo [Epist. 180], «la penitenza è la seconda tavola dopo il naufragio». Ma alcuni dopo il battesimo non hanno subito naufragi. Quindi non occorre per essi la penitenza, e così neppure la confessione, che è tra le parti della penitenza.
2. In qualsiasi tribunale la confessione va fatta al giudice. Ora, ci sono alcuni che non hanno un giudice sopra di sé. Quindi essi non sono tenuti alla confessione.
3. C'è qualcuno che ha soltanto dei peccati veniali. Ma di questi nessuno è tenuto a confessarsi. Perciò non tutti sono tenuti alla confessione.

In contrario: 1. La confessione è una parte della penitenza, assieme alla soddisfazione e alla contrizione. Ora, tutti sono tenuti alla contrizione e alla soddisfazione. Quindi tutti sono tenuti alla confessione.
2. Ciò inoltre è evidente dal testo dei Canoni [Decretales 5, 38, 12], dove si dice che «tutti i fedeli dell'uno e dell'altro sesso, giunti all'età della discrezione, sono tenuti a confessare i loro peccati».
Dimostrazione: Due sono i motivi che possono obbligarci alla confessione.
Il primo deriva dalla legge di Dio: per il fatto che essa è una medicina. E da questo lato non tutti sono tenuti alla confessione, ma soltanto coloro che sono incorsi nel peccato mortale dopo il battesimo.
Il secondo deriva dal precetto della legge positiva. E da questo lato tutti vi sono tenuti per una disposizione ecclesiastica, emanata dal Concilio Ecumenico [Lat. IV] tenuto sotto Innocenzo III [cf. s. c. 2]. Sia perché ciascuno si riconosca peccatore: poiché «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» [Rm 3, 23]. – Sia perché ci si accosti all'Eucaristia con maggior rispetto – Sia perché i pastori d'anime conoscano i loro sudditi, in modo che il lupo non si nasconda in mezzo al gregge.
Analisi delle obiezioni: 1. In questa vita mortale, sebbene l'uomo dopo il battesimo possa evitare il naufragio del peccato mortale, tuttavia non può evitare i peccati veniali, che predispongono al naufragio, e anche contro i quali è ordinata la penitenza. Perciò la penitenza, e conseguentemente la confessione, è possibile anche per coloro che non hanno mai commesso peccati mortali.
2. Non c'è nessuno che non abbia come giudice Cristo, al quale è tenuto a confessarsi nella persona del suo ministro. Il quale, anche se è inferiore al penitente che è prelato, tuttavia è a lui superiore in quanto quegli è peccatore mentre lui è ministro di Cristo.
3. In virtù dell'obbligo relativo al sacramento uno non è tenuto a confessare i peccati veniali; vi è tenuto però in virtù del precetto della Chiesa, quando non ha altri peccati da confessare.
Oppure si può rispondere, secondo alcuni, che dal canone riferito (s. c. 2) non vengono obbligati se non coloro che hanno dei peccati mortali: come risulta dal fatto che si parla di obbligo di confessare «tutti i peccati», il che non può essere inteso dei veniali, poiché nessuno può confessarli tutti. E secondo questa opinione colui che è senza peccati mortali non è tenuto alla confessione dei veniali, ma per adempiere il precetto della Chiesa basta che si presenti al sacerdote dichiarando di non avere coscienza di peccato mortale: e ciò gli conta come confessione.

Articolo 4
Se sia lecito confessare un peccato non commesso
Pare che sia lecito confessare un peccato non commesso. Infatti:
1. Come dice S. Gregorio [Registr. 11, 4, 64], «è proprio delle anime buone riconoscere una colpa dove non c'è colpa». Quindi appartiene alle anime buone accusarsi di colpe non commesse.
2. C'è qualcuno che per umiltà si considera peggiore di chi è un pubblico

peccatore, e in ciò è da lodarsi. Ora, è lecito confessare con la bocca ciò che si pensa con il cuore. Quindi è lecito confessare di avere un peccato più grave di quello effettivamente commesso.
3. Talora uno dubita se un peccato sia mortale o veniale. Ora costui, come Pare, è tenuto a confessarlo come mortale. Perciò talora si è tenuti a confessare dei peccati che non si hanno.
4. La soddisfazione è proporzionata alla confessione. Ma uno può soddisfare anche per dei peccati non commessi. Quindi può anche confessare tali peccati.
In contrario: Chi dice di avere fatto ciò che non ha fatto, mente. Ora, nessuno deve mentire in confessione: poiché ogni menzogna è peccato. Quindi nessuno deve confessare dei peccati che non ha commesso.
2. Nei tribunali pubblici non si deve mai addebitare a qualcuno un crimine che non possa venire provato con validi testimoni. Ora, nel tribunale della penitenza il testimone è la coscienza. Perciò uno non deve accusarsi di un peccato che la coscienza non gli rimprovera.
Dimostrazione: Mediante la confessione il penitente deve manifestare se stesso al confessore. Ma chi dice di se stesso al confessore una cosa diversa da quella che ha nella coscienza, sia in bene che in male, non si manifesta, ma si nasconde al confessore. Perciò tale confessione non è corretta, ma perché sia tale si richiede che la bocca si accordi con il cuore, in modo che la bocca accusi solo ciò che la coscienza rimprovera.
Analisi delle obiezioni: 1. In due modi può capitare di riconoscere una colpa dove non c'è colpa. Primo, se ci si riferisce alla sostanza dell'atto. E allora non è vero che ciò appartiene alle anime buone. Poiché non è delle anime buone o rette, ma di quelle che sbagliano riconoscere di avere commesso un atto che non hanno commesso. – Secondo, quanto alla condizione dell'atto. E allora è vero ciò che dice S. Gregorio, che cioè il giusto in un atto che di per sé Pare buono teme che ci sia un difetto da parte sua; ed è in questo senso che Giobbe [9, 28 Vg] diceva: «Io temevo per tutte le mie azioni». Spetta quindi alle anime buone accusare anche con la lingua questo timore che nutrono internamente.
2. Abbiamo risposto così anche alla seconda obiezioni. Poiché il giusto che è veramente umile non si reputa peggiore attribuendosi il compimento di atti oggettivamente peggiori di quelli compiuti, ma nelle opere buone che compie teme di peccare maggiormente per superbia.
3. Quando uno dubita che un peccato sia mortale è tenuto a confessarlo, finché è nel dubbio. Poiché come chi commette od omette una cosa dubitando che si tratti di peccato mortale pecca mortalmente esponendosi al pericolo, così si espone al pericolo chi trascura di confessarsi di quanto dubita che sia mortale. Tuttavia egli non deve asserire che il suo peccato è mortale, ma deve parlare in forma dubitativa, lasciando il giudizio al sacerdote a cui spetta distinguere «tra lebbra e lebbra» [Dt 17, 8 ss.].
4. Per il fatto che uno espia un peccato non commesso non dice una menzogna, come fa invece chi confessa un peccato che non crede di aver commesso.
Se però uno denunzia un peccato che non ha fatto credendo di averlo fatto, allora non mente. Perciò egli non pecca se lo confessa come lo sente

nel cuore.

Articolo 5
Se si sia tenuti a confessarsi immediatamente
Pare che si sia tenuti a confessarsi immediatamente. Infatti:
1. Ugo di S. Vittore [De sacram. 1, 9, 5] scrive: «Se non c'è una necessità che imponga una dilazione, non si è scusati dal disprezzo». Ora, tutti sono tenuti a evitare il disprezzo. Quindi tutti sono tenuti a confessarsi subito.
2. Si è più tenuti a evitare l'infermità spirituale che quella corporale. Ora, chi è malato corporalmente non senza un danno per la salute ritarda la chiamata del medico. Quindi Pare che chi ha sacerdoti a disposizione e trascura di confessarsi immediatamente non lo possa fare senza un danno per la salvezza.
3. Siamo tenuti immediatamente a ciò a cui siamo tenuti senza scadenze. Ora, l'uomo è tenuto alla confessione verso Dio senza scadenze. Quindi vi è tenuto immediatamente.
In contrario: 1. Nei Canoni [Decretales 5, 38, 12] viene determinato il tempo per la confessione assieme a quello relativo alla comunione eucaristica. Ora, se uno non riceve l'Eucaristia prima del tempo stabilito dal diritto, non commette peccato. Quindi neanche se non si confessa prima di quel tempo.
2. Chi omette ciò a cui è obbligato da un precetto, pecca mortalmente. Se quindi uno fosse tenuto a confessarsi immediatamente e non lo facesse quando ha dei sacerdoti a disposizione, peccherebbe mortalmente; e per lo stesso motivo nel giorno successivo, e così di seguito. Per cui uno incorrerebbe, per un'unica dilazione della penitenza, in molti peccati mortali. Il che è inammissibile.
Dimostrazione: Essendo il proposito di confessarsi implicito nella contrizione, si è tenuti a tale proposito tutte le volte che si è tenuti alla contrizione: quando cioè i peccati tornano alla mente, soprattutto in pericolo di morte, oppure quando uno si trova in circostanze tali da incorrere in peccato senza il perdono delle colpe; come quando uno è tenuto a celebrare, in mancanza di confessori è tenuto per lo meno a fare un atto di contrizione col proposito di confessarsi.
Ma a confessarsi di fatto si può essere obbligati in due modi. Primo, indirettamente: quando cioè uno è tenuto a compiere una cosa che non può compiere senza peccato se non si confessa. Infatti allora è tenuto a confessarsi: p. es. se deve ricevere l'Eucaristia, alla quale nessuno deve accedere dopo il peccato mortale se non dopo essersi confessato, avendo a disposizione il sacerdote, e fuori del caso di necessità. E da ciò è derivato il precetto della Chiesa che obbliga tutti a confessarsi almeno una volta all'anno, poiché la Chiesa ha stabilito che almeno una volta all'anno, ossia a Pasqua, tutti ricevano la santa comunione. Perciò prima di quel tempo tutti sono tenuti a confessarsi.
Secondo, uno può essere obbligato alla confessione direttamente. E per tale obbligo Pare che il differimento della confessione e quello del battesimo debbano essere regolati dallo stesso criterio: poiché sono entrambi sacramenti di necessità. Ora, a ricevere il battesimo uno non è tenuto subito dopo che ne ha concepito il proposito, in modo da peccare mortalmente se non viene subito battezzato; e neppure c'è una scadenza oltre alla quale il differimento

costituisce peccato grave, ma può capitare che nella dilazione del battesimo si incorra o non si incorra nel peccato mortale. E ciò va determinato in base al motivo della dilazione: poiché, come dice Aristotele [Phys. 8, 1], la volontà non ritarda nel compiere una cosa voluta se non per un motivo suggerito dalla ragione. Per cui se il motivo della dilazione del battesimo implica un peccato mortale, come nel caso del disprezzo o di altre cose del genere, allora tale dilazione è un peccato mortale; altrimenti no. Pare quindi che si debba dire la stessa cosa della confessione, che non è più necessaria del battesimo. E poiché nella vita presente l'uomo è tenuto a compiere quanto è necessario alla salvezza, se incombe un pericolo di morte, allora uno è obbligato di per sé a confessarsi, o a ricevere il battesimo. Per questo anche S. Giacomo [5, 14. 16] dà simultaneamente il precetto di confessarsi e quello di ricevere l'estrema unzione.

Perciò Pare probabile l'opinione di quanti affermano che uno non è tenuto a confessarsi immediatamente; sebbene differire sia pericoloso.

Altri invece affermano che il contrito è tenuto a confessarsi immediatamente, appena si presenta l'opportunità di farlo secondo un giusto criterio. Né fa obiezioni il termine stabilito dai Canoni, che cioè ci si confessi «una volta all'anno», poiché la Chiesa non vuole favorire la dilazione, ma proibisce la negligenza di una dilazione più grave. Per cui quel precetto non scusa dal peccato di dilazione in foro interno, ma scusa solo dalla pena in foro ecclesiastico, in modo che uno non risulti privato della sepoltura regolare se viene a morire prima di quel tempo. - Ma questa opinione Pare essere troppo dura. Poiché i precetti affermativi non obbligano immediatamente, ma nel tempo dovuto: che non è quello in cui essi possono comodamente venire eseguiti, poiché allora se uno non desse l'elemosina del suo superfluo appena si presenta un povero peccherebbe mortalmente, il che è falso, ma quello in cui si presenta una necessità urgente. Quindi non è detto che uno pecchi mortalmente se non si confessa subito appena si presenta l'occasione, anche se non aspetta un'occasione più propizia, ma pecca quando col decorrere del tempo si presenta la necessità di confessarsi. Né si deve all'indulgenza della Chiesa il fatto di non essere tenuti a farlo immediatamente, ma alla natura del precetto affermativo. Per cui prima che venisse formulato il precetto della Chiesa, uno vi era tenuto ancora meno.

Alcuni però dicono che i secolari non sono tenuti a confessarsi prima della quaresima, che è il loro tempo penitenziale, ma i religiosi sarebbero tenuti a farlo immediatamente, poiché tutti i tempi sono per essi tempo di penitenza. - Ma ciò non ha senso. Poiché i religiosi non hanno più obblighi degli altri uomini, all'infuori di quelli a cui si sono legati con i voti.

Analisi delle obiezioni: 1. Ugo di S. Vittore parla di coloro che muoiono senza questo sacramento.

2. Per la salute del corpo non si richiede necessariamente che si chiami subito il medico, se non quando urge la necessità del rimedio. E lo stesso si dica per la malattia spirituale.

3. Il trattenere la roba altrui contro la volontà del padrone va contro un precetto negativo, il quale obbliga sempre e di continuo. Per cui si è tenuti a

restituire immediatamente. Diverso è invece il caso dell'adempimento un precetto affermativo, il quale obbliga sempre, ma non di continuo. Per cui non si è tenuti ad adempierlo immediatamente.

Articolo 6

Se si possa essere dispensati dal confessarsi a un uomo

Pare che si possa essere dispensati dal confessarsi a un uomo. Infatti:

1. I precetti della legge positiva ammettono la dispensa da parte dei prelati della Chiesa. Ora, tale è l'obbligo della confessione, come risulta da quanto abbiamo visto [aa. 2, 3]. Quindi qualcuno può essere dispensato dal confessarsi.

2. Ciò che fu istituito dall'uomo, dall'uomo può essere dispensato. Ma si legge che la confessione fu istituita non da Dio, ma dall'uomo, ossia da S. Giacomo [5, 16]: «Confessate i vostri peccati gli uni agli altri». Ora, il Papa ha la facoltà di dispensare in ciò che fu istituito dagli Apostoli: come dispensa ad es. dalla bigamia. Quindi egli può dispensare anche dalla confessione.

In contrario: La penitenza, di cui fa parte la confessione, è un sacramento di necessità, come anche il battesimo. Come dunque nessuno può dispensare dal battesimo, così nessuno può dispensare dalla confessione.

Dimostrazione: I ministri della Chiesa vengono istituiti nella Chiesa fondata da Dio. Perciò le funzioni dei ministri presuppongono l'istituzione della Chiesa: come l'attività della natura presuppone la creazione. E poiché la Chiesa è fondata sulla fede e sui sacramenti, i ministri non hanno la facoltà di stabilire nuovi articoli di fede o di cancellare quelli esistenti, e neppure di istituire nuovi sacramenti, o di accantonare quelli istituiti, ma questo compito rientra nel potere di eccellenza dovuto soltanto a Cristo, che è «il fondamento» della Chiesa [1 Cor 3, 11]. Come quindi il Papa non può disporre che uno si salvi senza il battesimo, così non può disporre che uno si salvi senza la confessione in quanto tale obbligo deriva dall'istituzione stessa del sacramento. Può però dispensare dalla confessione in quanto essa obbliga secondo il precetto della Chiesa, in modo da poter dilazionare la confessione oltre il tempo della prescrizione ecclesiastica.

Analisi delle obiezioni: 1. I precetti della legge divina non obbligano meno di quelli della legge naturale. Come quindi non si può essere dispensati dalla legge naturale, così non si può esserlo nemmeno dalla legge positiva divina.

2. Il precetto della confessione non fu istituito inizialmente dall'uomo, pur essendo stato promulgato da S. Giacomo, ma la sua istituzione risale a Dio, sebbene la Scrittura non ne parli espressamente. Ne abbiamo tuttavia una certa prefigurazione sia nel fatto che quanti accedevano al battesimo di Giovanni, che era una preparazione alla grazia di Cristo, confessavano i loro peccati [Mt 3, 6], sia nel fatto che il Signore [Lc 17, 14] inviò i lebbrosi ai sacerdoti i quali, pur non essendo sacerdoti del nuovo Testamento, ne prefiguravano però il sacerdozio.

QUAESTIO 7

DE QUIDDITATE CONFESSIONIS
Deinde considerandum est de quidditate confessionis.
Et circa hoc tria quaeruntur. Primo: utrum Augustinus convenienter definiat confessionem. Secundo: utrum confessio sit actus virtutis. Tertio: utrum confessio sit actus poenitentiae virtutis.

ARGOMENTO 7
LA NATURA DELLA CONFESSIONE
Passiamo quindi a considerare la natura della confessione.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se S. Agostino abbia ben definito la confessione; 2. Se la confessione sia un atto di virtù; 3. Se sia un atto della virtù della penitenza.

Articolo 1
Se S. Agostino abbia ben definito la confessione
Pare che S. Agostino [Enarr. in Ps. 31, 2] non abbia ben definito la confessione dicendo che «essa è l'atto con cui si svelano i difetti nascosti con la speranza del perdono». Infatti:
1. Il difetto contro il quale viene ordinata la confessione è il peccato. Ma il peccato spesso è palese. Quindi non bisognava dire che la confessione serve come medicina di un difetto nascosto.
2. La radice della penitenza è il timore. Ma la confessione è una parte integrante della penitenza. Quindi quale causa della confessione bisognava porre non la speranza, bensì il timore.
3. Quanto viene messo sotto segreto non viene svelato, bensì sigillato. Ma il peccato che uno confessa viene posto sotto il segreto della confessione. Quindi nella confessione il peccato non viene svelato, ma sigillato.
4. Ci sono diverse altre definizioni che differiscono da questa. S. Gregorio [In Evang. hom. 40] infatti dice che la confessione è «lo scoprimento dei peccati e l'apertura delle piaghe». Altri dicono che la confessione è «la dichiarazione dei peccati fatta secondo la legge dinanzi al sacerdote». Altri poi affermano: «La confessione è l'accusa sacramentale del peccatore, resa soddisfattoria dalla vergogna e dalle chiavi della Chiesa, con l'obbligo di compiere la penitenza imposta». Perciò la definizione di S. Agostino, non contenendo tutti gli elementi di queste definizioni, è inadeguata.
Dimostrazione: Nell'atto della confessione molti sono gli elementi da considerare: primo, la sostanza o natura dell'atto, che consiste in una manifestazione; secondo, il suo oggetto, cioè il peccato; terzo, la persona a cui viene fatta, cioè il sacerdote; quarto, la causa movente, che è la speranza del perdono; quinto l'effetto, che è il condono di una parte della pena con l'obbligo di soddisfare l'altra parte. Nella definizione di S. Agostino si accenna quindi: alla natura dell'atto, parlando di «svelamento»; all'oggetto della confessione, parlando di «difetti nascosti»; alla causa movente, ricordando «la speranza del perdono». Nelle altre definizioni invece si accenna a qualcuno di quei cinque elementi da noi elencati, come ognuno può riscontrare.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene talora il confessore conosca come uomo i peccati del penitente, non li conosce però come vicario di Cristo: così

come talora capita che un giudice conosca una data cosa come uomo, ma non come giudice. Ed è per questo che i peccati vengono svelati nella confessione. Oppure si può rispondere che, sebbene l'atto esterno sia palese, l'atto interno tuttavia, che è il principale, rimane nascosto. Da cui la necessità che venga svelato dalla confessione.
2. La confessione presuppone la carità, con la quale si diventa viventi, come dice il testo [delle Sentenze 4, 17, 1]. Ora, è nella contrizione che viene data la carità, mentre il timore servile, che è senza la speranza, precede la carità. Ma chi ha la carità è mosso più dalla speranza che dal timore. E così quale causa della confessione è posta più la speranza che il timore.
3. In ogni confessione il peccato viene svelato al sacerdote, e chiuso a qualsiasi altro con il segreto della confessione.
4. In una definizione non è necessario accennare a tutto ciò che riguarda la realtà definita. E così si riscontrano delle definizioni e descrizioni fatte in rapporto a una data causa, e altre in rapporto a un'altra.

Articolo 2
Se la confessione sia un atto di virtù
Pare che la confessione non sia un atto di virtù. Infatti:
1. Ogni atto di virtù rientra nella legge naturale, poiché come dice il Filosofo [Ethic. 2, 1] «alla virtù siamo inclinati dalla natura». Ma la confessione non è di legge naturale. Quindi non è un atto di virtù.
2. Un atto di virtù si addice più all'innocente che al peccatore. Ma la confessione dei peccati della quale parliamo non si addice all'innocente. Quindi non è un atto di virtù.
3. La grazia che si trova nei sacramenti differisce in una certa maniera dalla grazia che si trova nelle virtù e nei doni. Ma la confessione è parte integrante di un sacramento. Quindi non è un atto di virtù.
In contrario: 1. I precetti della legge hanno per oggetto gli atti delle virtù [Ethic. 5, 3]. Ma la confessione è di precetto. Quindi è un atto di virtù.
2. Non si merita se non con gli atti delle virtù. Ma la confessione è meritoria: poiché essa, come dice il Maestro delle Sentenze [4, 17, 1], «apre il cielo». Perciò è evidente che è un atto di virtù.
Dimostrazione: Perché una cosa sia un atto di virtù basta, come si è detto sopra [In 4 Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 3; d. 15, q. 3, a. 1, sol. 2], che implichi nel suo concetto una condizione propria della virtù. Ora la confessione, sebbene non implichi tutto ciò che la virtù richiede, tuttavia implica nel suo nome stesso la manifestazione di un segreto della propria coscienza: in modo che vi sia concordanza tra il cuore e la bocca. Se infatti uno dice con la bocca ciò che non tiene nel cuore non si ha una confessione, ma una finzione.
Ora, questa coincidenza tra il cuore e la bocca è una condizione che appartiene alla virtù. Perciò la confessione è un atto buono nel suo genere, ed è un atto di virtù. – Tuttavia può essere fatta male, se non è rivestita di tutte le altre debite circostanze.
Analisi delle obiezioni: 1. A confessare la verità nel debito modo, quando si deve e a chi si deve inclina in generale la stessa ragione naturale. E da questo

lato la confessione è di legge naturale. Ma la determinazione delle circostanze, cioè quando, come, di che cosa e a chi ci si deve confessare, deriva dall'istituzione della legge divina nella confessione di cui parliamo. È evidente quindi che la legge naturale inclina alla confessione mediante la legge divina, che determina le circostanze: come capita anche in tutte le norme che sono di legge positiva.
2. L'innocente, sebbene possa avere l'abito di quelle virtù che hanno per oggetto il peccato commesso, tuttavia non può averne l'atto, finché l'innocenza rimane. E così la confessione dei peccati della quale parliamo non si addice all'innocente, sebbene sia un atto di virtù.
3. Sebbene la grazia sacramentale e quella delle virtù siano distinte, non sono tuttavia contrarie, ma disparate. Quindi nulla impedisce che l'identico atto sia un atto di virtù in quanto è compiuto dal libero arbitrio informato dalla grazia, e sia un sacramento, o parte integrante di un sacramento, in quanto è una medicina ordinata a riparare il peccato.

Articolo 3
Se la confessione sia un atto della virtù della penitenza
Pare che la confessione non sia un atto della virtù della penitenza. Infatti:
1. Essa è un atto di quella virtù che ne è il movente. Ora, il movente della confessione è «la speranza del perdono», come risulta dalla definizione che abbiamo riportata sopra [a. 1, ob. 1]. Quindi essa è un atto della speranza, e non della penitenza.
2. La vergogna rientra fra le parti della temperanza. Ma la confessione produce il suo effetto «per la vergogna», come risulta dalla definizione sopra riferita [a. 1, ob. 4]. Quindi essa è un atto della temperanza, non della penitenza.
3. Gli atti della penitenza si appoggiano sulla divina misericordia. La confessione invece si appoggia piuttosto sulla sapienza, per la verità che in essa è richiesta. Perciò non è un atto della penitenza.
4. L'articolo di fede che spinge alla penitenza è quello relativo al giudizio: a causa del timore, che è alla radice della penitenza. Al contrario l'articolo che spinge alla confessione è quello relativo alla vita eterna: poiché essa promana dalla speranza del perdono. Quindi la confessione non è un atto della virtù della penitenza.
5. Mostrarci quali siamo è compito della virtù della veracità. Ma chi si confessa fa precisamente questo. Quindi la confessione è un atto della veracità, non della penitenza.
In contrario: La penitenza è ordinata a cancellare il peccato. Ma identico è lo scopo della confessione. Perciò la confessione è un atto della virtù di penitenza.
Dimostrazione: Trattandosi di virtù, si deve notare che quando al loro oggetto viene aggiunta una speciale qualifica di bontà e di obiezioni, si richiede una virtù speciale: come le grandi spese spettano alla magnificenza, sebbene ordinariamente le spese e i donativi modesti appartengano alla liberalità, come spiega Aristotele [Ethic. 2, 7, 4, 2]. E lo stesso si dica per la confessione della verità: sebbene infatti essa spetti per sua natura alla virtù della veracità, tuttavia comincia ad appartenere ad altre virtù quando presenta particolari

aspetti di bontà. Per questo il Filosofo [Ethic. 4, 7] insegna che la confessione fatta davanti ai tribunali appartiene non alla veracità, ma piuttosto alla giustizia. E così anche la confessione o riconoscimento dei benefici di Dio a lode di Dio appartiene non alla veracità, ma alla virtù di religione. Ora, anche la confessione dei peccati fatta per ottenere il perdono non promana direttamente dalla veracità, come affermano alcuni, ma dalla virtù della penitenza. Essa però può venire comandata da molte virtù, e quindi appartenere indirettamente ad esse secondo le molteplici finalità che può avere l'atto della confessione.

Analisi delle obiezioni: 1. La speranza è motivo o causa della confessione non quale principio immediato, ma in quanto imperante.

2. La vergogna è ricordata in quella definizione non quale causa della confessione, essendo piuttosto un impedimento all'atto della confessione, ma quale concausa nel liberare dalla pena, in quanto la vergogna è appunto una pena. Allo stesso modo in cui sono una causa concomitante anche le chiavi della Chiesa.

3. Secondo un certo adattamento le tre parti della penitenza possono essere riferite agli attributi delle tre Persone divine: in modo che la contrizione corrisponda alla misericordia e alla bontà, perché si addolora del male, la confessione alla sapienza, perché manifesta la verità, e la soddisfazione alla potenza, perché si affatica nell'espiare. Ma poiché la contrizione è la prima tra le parti della penitenza, e dà efficacia alle altre, tutta la penitenza viene giudicata e qualificata secondo il modo della contrizione.

4. La confessione, derivando più dalla speranza che dal timore, fa leva più sull'articolo di fede relativo alla vita eterna, oggetto della speranza, che sull'articolo relativo al giudizio, oggetto del timore; sebbene possiamo dire il contrario se consideriamo la penitenza sotto l'aspetto della contrizione.

5. La risposta è già stata data nel corpo dell'articolo.

## QUAESTIO 8
## DE MINISTRO CONFESSIONIS

Deinde considerandum est de ministro confessionis.

Circa quod quaeruntur septem. Primo: utrum necessarium sit confiteri sacerdoti. Secundo: utrum in aliquo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri. Tertio: utrum extra casum necessitatis
possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire. Quarto: utrum sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti. Quinto: utrum possit aliquis alteri quam proprio sacerdoti confiteri ex privilegio vel mandato superioris. Sexto: utrum poenitens in extremo vitae suae possit absolvi a quolibet sacerdote. Septimo: utrum poena temporalis taxari debeat secundum quantitatem culpae.

## ARGOMENTO 8
## IL MINISTRO DELLA CONFESSIONE

Dobbiamo considerare ora il ministro della confessione.

Sull'argomento si pongono sette quesiti: 1. Se sia necessario confessarsi a un sacerdote; 2. Se in qualche caso ci si possa confessare ad altri che al sacerdote;

3. Se fuori dei casi di necessità chi non è sacerdote possa ascoltare la confessione dei peccati veniali; 4. Se sia indispensabile che uno si confessi al proprio sacerdote; 5. Se ci si possa confessare da altri all'infuori del proprio sacerdote, per un privilegio o per incarico di un superiore; 6. Se il penitente negli ultimi istanti della vita possa essere assolto da qualsiasi sacerdote; 7. Se la pena temporale debba essere determinata secondo la gravità della colpa.

Articolo 1

Se sia necessario confessarsi a un sacerdote

Pare che non sia necessario confessarsi a un sacerdote. Infatti:

1. A confessarci non siamo obbligati che dall'istituzione divina. Ma tale istituzione viene così proposta da S. Giacomo [5, 16]: «Confessate i vostri peccati gli uni agli altri», senza accennare per nulla al sacerdote. Quindi non è necessario confessarsi al sacerdote.

2. La penitenza è un sacramento di necessità, come anche il battesimo. Ma del battesimo, data la necessità del sacramento, è ministro qualsiasi uomo. Quindi anche della penitenza. Perciò basta confessarsi da chiunque.

3. La confessione è necessaria per determinare al penitente la misura della soddisfazione. Ma alcuni potrebbero determinare questa misura con maggiore discrezione di molti sacerdoti. Quindi non è necessario che la confessione venga fatta al sacerdote.

4. La confessione fu istituita nella Chiesa affinché i rettori [o parroci] «conoscano il volto delle loro pecore» [Pr 27, 23 Vg]. Talora però i rettori o i prelati non sono sacerdoti. Perciò la confessione non sempre va fatta a un sacerdote.

In contrario: L'assoluzione del penitente, in vista della quale si fa la confessione, non spetta che ai sacerdoti, a cui sono state affidate le chiavi. Quindi la confessione va fatta al sacerdote.

2. La confessione è prefigurata nella resurrezione di Lazzaro. Ora, il Signore comandò solo ai discepoli di sciogliere Lazzaro [Gv 11, 44], come si legge nel Vangelo. Quindi la confessione va fatta ai sacerdoti.

Dimostrazione: La grazia che viene conferita nei sacramenti discende dal capo alle membra. Quindi ministro dei sacramenti in cui si conferisce la grazia può essere soltanto colui che può esercitare una funzione ministeriale sul corpo vero di Cristo. Il che appartiene solo al sacerdote che ha la facoltà di consacrare l'Eucaristia. Poiché dunque nel sacramento della penitenza viene conferita la grazia, solo il sacerdote è ministro di questo sacramento. Perciò a lui soltanto va fatta la confessione sacramentale, che è dovuta ai ministri della Chiesa.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Giacomo parla presupponendo l'istituzione divina [della confessione]. E poiché prima c'era stata l'istituzione della confessione da farsi ai sacerdoti, quando il Signore diede loro nella persona degli Apostoli il potere di rimettere i peccati, come risulta dal Vangelo [Gv 20, 22 s.], di conseguenza le parole di S. Giacomo vanno intese nel senso di un ammonimento a confessarsi dai sacerdoti.

2. Il battesimo è un sacramento più necessario della penitenza quanto alla confessione e all'assoluzione: poiché in certi casi il battesimo non può essere omesso senza pericolo della salvezza eterna, come è evidente nel caso dei bambini privi dell'uso di ragione; non è così invece nel caso della confessione e dell'assoluzione, che spetta solo agli adulti, nei quali la sola contrizione col proposito di confessarsi e col desiderio dell'assoluzione basta a liberare dalla morte eterna. Quindi non c'è parità tra battesimo e confessione.
3. Nella soddisfazione non va considerata soltanto la misura della pena, ma anche la sua efficacia quale parte del sacramento. E sotto tale aspetto essa richiede il dispensatore dei sacramenti: sebbene la misura della pena possa essere fissata anche da chi non è sacerdote.
4. Conoscere il volto delle pecore può essere necessario per due scopi. Primo, per organizzarle nel gregge di Cristo. E da questo lato la conoscenza delle pecore appartiene alla cura e alla sollecitudine pastorale, che talora incombe anche su persone che non sono sacerdoti. – Secondo, per provvedere a ciascuna la medicina della salvezza. E da questo lato conoscere il volto delle pecore spetta a colui che ha il compito di somministrare la medicina della salvezza, cioè l'Eucaristia e gli altri sacramenti, ossia al sacerdote. Ora, la confessione è ordinata a quest'ultima conoscenza

Articolo 2
Se in qualche caso sia lecito confessarsi a chi non è sacerdote
Pare che in nessun caso sia lecito confessarsi a chi non è sacerdote.
Infatti:
1. La confessione è «un'accusa sacramentale», come si è visto nella definizione illustrata in precedenza [q. 7, a. 1, ob. 4]. Ma l'amministrazione di un sacramento spetta solo al suo ministro. Quindi, poiché ministro del sacramento della penitenza è il sacerdote, è chiaro che la confessione non va fatta a nessun altro.
2. In qualsiasi tribunale la confessione è ordinata alla sentenza. Ora, in foro contenzioso la sentenza data da chi non è il giudice autorizzato è nulla: quindi la confessione non va fatta che al giudice. Ma nel foro della coscienza non c'è altro giudice all'infuori del sacerdote, il quale ha il potere di legare e di sciogliere. Quindi la confessione non va fatta ad altri.
3. Il battesimo, proprio perché chiunque può battezzare, se viene amministrato da un laico anche fuori del caso di necessità non deve essere reiterato dal sacerdote. Se invece uno in caso di necessità si confessa a un laico, è tenuto a riconfessarsi dal sacerdote, una volta superato il pericolo. Perciò la confessione non può essere fatta a un laico [neppure] in caso di necessità.
In contrario: 1. Il Maestro nelle Sentenze [4, 17, cc. 4, 5] determina il contrario.
Dimostrazione: La penitenza è un sacramento di necessità come il battesimo. Ora il battesimo, quale sacramento di necessità, ha due categorie di ministri: l'una a cui incombe di battezzare per ufficio, ed è formata dai sacerdoti, l'altra a cui si affida il compito di battezzare in caso di necessità. E così anche per la penitenza, il ministro a cui la confessione va fatta per ufficio è il sacerdote, ma in caso di necessità un laico può supplire il sacerdote così da poter

ascoltare la confessione.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel sacramento della penitenza non ci sono soltanto le parti che spettano al ministro, cioè l'assoluzione e l'imposizione della soddisfazione, ma ci sono anche quelle spettanti a chi riceve il sacramento, e che sono anch'esse essenziali, come la contrizione e la confessione.
La soddisfazione invece dipende in parte dal ministro, in quanto è lui a imporla, e in parte dal penitente, in quanto è lui che la compie. Ora, alla pienezza del sacramento devono concorrere per quanto è possibile entrambe le parti in causa. Ma quando c'è una necessità che urge, il penitente deve fare quanto dipende da lui, cioè pentirsi e confessarsi a chi può; e sebbene costui non possa compiere il sacramento facendo le parti del sacerdote, cioè dando l'assoluzione, tuttavia il Sommo Sacerdote supplisce la mancanza del ministro. Ciò nonostante la confessione fatta a un laico con il desiderio del sacerdote è, in un certo senso, sacramentale; sebbene non sia un sacramento perfetto, poiché manca l'assoluzione.
2. Il laico, pur non essendo in senso assoluto giudice di chi a lui si confessa, tuttavia a motivo della necessità esercita un giudizio su di lui, in quanto il penitente, per il desiderio del sacerdote, gli si sottomette.
3. Mediante i sacramenti l'uomo deve riconciliarsi non solo con Dio, ma anche con la Chiesa. Ma egli non può riconciliarsi con questa senza che la santificazione della Chiesa lo raggiunga. Ora, nel battesimo tale santificazione raggiunge l'uomo mediante l'elemento stesso adoperato esternamente e santificato «dalla parola di vita» [Ef 5, 26] secondo il rito della Chiesa, chiunque sia il ministro. Quindi per il fatto che uno è già stato battezzato una volta da chiunque non occorre che venga di nuovo battezzato. - Invece nella penitenza la santificazione della Chiesa non raggiunge l'uomo che mediante il ministro: poiché qui non c'è un elemento corporale usato esternamente che per la sua santità conferisca la grazia. Sebbene quindi chi si è confessato da un laico in caso di necessità abbia ricevuto il perdono da Dio, avendo adempiuto come poteva il precetto divino di confessarsi, tuttavia non si è riconciliato con la Chiesa così da poter essere ammesso ai sacramenti, se prima non viene assolto dal sacerdote: precisamente come chi è stato battezzato col [solo] battesimo di desiderio non viene ammesso all'Eucaristia. Perciò è necessario che costui si riconfessi al sacerdote, quando potrà averlo a disposizione: specialmente perché il sacramento della penitenza non fu portato a compimento. Quindi è necessario che venga completato: affinché grazie alla stessa ricezione del sacramento l'uomo possa conseguirne in pieno gli effetti; e anche per adempiere il precetto che comanda di accostarsi al sacramento della penitenza.

Articolo 3
Se fuori del caso di necessità chi non è sacerdote possa ascoltare la confessione dei peccati veniali
Pare che fuori del caso di necessità nessuno che non sia sacerdote possa ascoltare la confessione dei peccati veniali. Infatti:
1. Si affida a un laico l'amministrazione di un sacramento per un motivo di

necessità. Ma la confessione dei peccati veniali non è di necessità. Quindi non può essere fatta a un laico.
2. A cancellare i peccati veniali sono ordinate sia l'estrema unzione che la penitenza. Ma la prima non può mai essere amministrata da un laico, come risulta dalle parole di S. Giacomo [5, 14]. Quindi a un laico non si può fare neppure la confessione dei peccati veniali.
In contrario: Sta il passo di S. Beda riferito dalle Sentenze [4, 17, 4].
Dimostrazione: Con il peccato veniale l'uomo non viene separato né da Dio né dai sacramenti della Chiesa. E così per la sua remissione egli non ha bisogno né di una nuova infusione di grazia, né di essere riconciliato con la Chiesa. Per questo non è necessario che si confessino i peccati veniali a un sacerdote: poiché la stessa confessione fatta a un laico è come un sacramentale (pur non essendo un sacramento perfetto) e un atto procedente dalla carità; ora, azioni di questo genere, come anche il battersi il petto e segnarsi con l'acqua benedetta, possono ottenere la remissione del peccato veniale.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni. Infatti per la remissione dei peccati veniali non si richiede un sacramento, ma basta un sacramentale, quale l'acqua benedetta e altre pratiche del genere.
2. L'estrema unzione non è ordinata direttamente a rimettere i peccati veniali, e così nessun altro sacramento.

Articolo 4
Se sia necessario confessarsi al proprio sacerdote
Pare che non sia necessario confessarsi al proprio sacerdote. Infatti:
1. S. Gregorio [Decr. di Graz. 2, 16, 1, 24] afferma: «Per autorità apostolica e per dovere di pietà abbiamo stabilito che ai sacerdoti monaci, che rappresentano gli Apostoli, sia lecito predicare, battezzare, dare la comunione, pregare per i peccatori, imporre la penitenza e assolvere dai peccati». Ora, i monaci non sono sacerdoti propri di nessuno, non avendo essi cura d'anime. Essendo quindi la confessione fatta in vista dell'assoluzione, basta confessarsi a qualsiasi sacerdote.
2. Il sacerdote è ministro di questo sacramento come anche dell'Eucaristia. Ma qualsiasi sacerdote è in grado di consacrare. Perciò qualsiasi sacerdote può amministrare il sacramento della penitenza. Quindi non importa che ci si confessi dal proprio sacerdote.
3. Quanto ci è imposto in modo determinato non è lasciato alla nostra scelta. Invece è lasciato alla nostra scelta il sacerdote a cui dobbiamo confessarci, come risulta da quelle parole di S. Agostino [De vera et falsa poenit. 10]: «Chi per ricevere la grazia vuole confessare i suoi peccati, cerchi un sacerdote che sappia sciogliere e legare». Quindi non è necessario che uno si confessi dal proprio sacerdote.
4. Ci sono alcuni, come i prelati, i quali non hanno un proprio sacerdote, non avendo essi alcun superiore. Eppure costoro sono tenuti alla confessione. Quindi non sempre si è tenuti a confessarsi dal proprio sacerdote.
5. Come dice S. Bernardo [De praecept. et dispensat. 2, 5], «ciò che fu istituito per la carità non può mai essere contro la carità». Ora la confessione,

istituita per la carità, sarebbe contro la carità se si fosse obbligati a confessarsi da un unico sacerdote: nel caso, p. es., che il penitente sapesse che il proprio sacerdote è eretico, o sollecitatore al male, oppure così fragile da essere proclive al peccato di cui sente la confessione; o ancora se è sospettato di rivelare il segreto di confessione; oppure se il peccato da confessare è stato commesso contro di lui. Perciò non Pare che sia sempre necessario confessarsi dal proprio sacerdote.

6. Nelle cose necessarie alla salvezza, gli uomini non devono mai essere coartati, per non impedire la loro salvezza. Ma se fosse necessario confessarsi da un solo uomo si avrebbe una grande coartazione: per cui molti potrebbero essere distolti dalla confessione per timore, per vergogna o altre cose del genere. Quindi, essendo la confessione necessaria alla salvezza, gli uomini non devono essere costretti a confessarsi dal proprio sacerdote.

In contrario: 1. Il decreto di Innocenzo III [Decretales 5, 38, 12] prescrive che «tutti [i fedeli] dell'uno e dell'altro sesso si confessino una volta all'anno al proprio sacerdote».

2. Come il vescovo sta alla sua diocesi, così il sacerdote sta alla propria parrocchia. Ma a un vescovo, secondo i Canoni [Decr. di Graz. 2, 9, 2, 3], non è lecito esercitare l'ufficio episcopale nella diocesi di un altro. Quindi nemmeno a un sacerdote è lecito ascoltare in confessione il parrocchiano di un altro.

Dimostrazione: Negli altri sacramenti non si richiede che chi li pratica compia degli atti costitutivi dei sacramenti stessi, ma solo che li riceva, come è evidente nel caso del battesimo: per cui l'atto richiesto per percepire l'effetto del sacramento, in chi ha l'esercizio del libero arbitrio, ha solo il compito di togliere l'ostacolo, cioè la finzione. Nella penitenza invece l'atto di chi accede al sacramento appartiene alla sostanza del sacramento: poiché la contrizione, la confessione e la soddisfazione, che sono atti del penitente, sono parti della penitenza. Ora i nostri atti, avendo in noi il loro principio, non possono dipendere da altri se non mediante il comando. Perciò chi ha il compito di amministrare questo sacramento deve essere in grado di poterci comandare. Ma nessuno ha il potere di comandare a un altro se non ha la giurisdizione su di lui. Quindi è indispensabile per questo sacramento che il ministro non abbia solo l'ordine, come negli altri sacramenti, ma anche la giurisdizione. Come dunque non può conferire questo sacramento chi non è sacerdote, così non può conferirlo chi non ha la giurisdizione. Ed è per questo che si richiede che la confessione venga fatta non solo al sacerdote, ma al proprio sacerdote. Poiché infatti il sacerdote non assolve se non obbligando il penitente a fare qualcosa, così può dare l'assoluzione solo chi ha la facoltà di obbligare con il comando a compiere tale penitenza.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Gregorio in quel testo parla dei monaci che hanno la giurisdizione, avendo ricevuto la cura di qualche parrocchia: infatti alcuni negavano che avessero la facoltà di assolvere e di imporre penitenze per il fatto stesso che erano monaci. Il che è falso.

2. Il sacramento dell'Eucaristia non richiede il comando su altri uomini. Non così invece questo sacramento, come si è spiegato [nel corpo]. Perciò il paragone non regge. Tuttavia non è lecito ricevere l'Eucaristia se non dal proprio

sacerdote; sebbene sia un vero sacramento quello che da lui si riceve.
3. La scelta di un sacerdote adatto non è lasciata al nostro arbitrio, ma va fatta col permesso del superiore, qualora il proprio sacerdote fosse poco indicato a somministrare il rimedio adatto per il peccato.
4. Poiché i prelati hanno il compito di distribuire i sacramenti, che solo i puri possono amministrare, è stato loro concesso dal diritto di potersi scegliere i sacerdoti confessori, che in tale compito sono ad essi superiori: allo stesso modo in cui un medico è curato da un altro, non in quanto medico, ma in quanto infermo.
5. Nei casi in cui il penitente ha ragioni per temere che dalla confessione possa risultare un pericolo per sé, o per il [proprio] sacerdote, deve ricorrere al superiore, o chiedere il permesso di confessarsi da un altro. Che se poi non riesce ad averne il permesso, allora va giudicato come colui che non ha a disposizione il sacerdote. Per cui deve scegliere piuttosto di confessarsi a un laico. Né con ciò egli trasgredisce il precetto della Chiesa: poiché i precetti della legge positiva non si estendono al di là dell'intenzione del legislatore, che è il fine del precetto; e questo, come insegna l'Apostolo [1 Tm 1, 5], è la carità. E neppure fa un torto al sacerdote: poiché «chi abusa del suo potere merita di perdere le sue prerogative» [Decr. di Graz. 1, 74, 7].
6. L'obbligo di confessarsi dal proprio sacerdote non coarta la via della salvezza, ma le dà un'ampiezza sufficiente. Peccherebbe tuttavia il sacerdote che non concedesse facilmente il permesso di confessarsi da altri: poiché molti sono così mal disposti che morirebbero senza confessione piuttosto che confessarsi da quel determinato sacerdote. Perciò coloro che sono troppo bramosi di conoscere la coscienza dei sudditi mediante la confessione «tendono il laccio» [1 Cor 7, 35] della dannazione a molti, e per conseguenza a se stessi.

## Articolo 5
## Se uno possa confessarsi ad altri, e non al proprio sacerdote, per un privilegio o per un ordine del proprio superiore

Pare che uno non possa confessarsi a chi non è il proprio sacerdote nemmeno per un privilegio o per un ordine del proprio superiore. Infatti:
1. Un privilegio non può essere concesso a danno di un'altra persona. Ma sarebbe a danno del sacerdote se un altro ascoltasse la confessione di un suo suddito. Quindi ciò non può essere ottenuto per privilegio, o per un permesso o comando di un superiore.
2. Ciò che impedisce l'esecuzione di un comando divino non può essere concesso dal comando o dal privilegio di alcun uomo. Ma i rettori di chiese hanno il comando divino di ben «conoscere il volto delle loro pecore», il che è impedito se altri e non loro ne ascoltano la confessione. Quindi ciò non può essere ordinato né per privilegio né per comando di alcun uomo.
3. Colui che ascolta la confessione deve essere il giudice proprio del penitente: altrimenti non lo potrebbe legare e sciogliere. Ma di un unico uomo non ci possono essere più giudici o sacerdoti propri, perché allora egli sarebbe tenuto a ubbidire a più persone, il che è impossibile quando queste comandano

cose contrarie o incompatibili. Quindi uno non può confessarsi che al proprio sacerdote, nonostante il permesso dell'autorità superiore.
4. Fa ingiuria al sacramento chi lo ripete sulla medesima materia; o per lo meno compie un'azione inutile. Ora, chi si è confessato da un sacerdote estraneo è tenuto a riconfessarsi dal proprio sacerdote, se questi lo richiede: poiché non è dispensato dall'obbedienza che a lui deve in questo. Perciò non può essere lecito confessarsi da altri all'infuori del proprio sacerdote.
In contrario: 1. Le funzioni proprie di un ordine sacro possono essere affidate, da chi ha la facoltà di esercitarle, a chi possiede il medesimo ordine.
Ora il superiore, come il vescovo, può ascoltare la confessione dei parrocchiani dei suoi presbiteri, poiché in certi casi si riserva alcune cose, essendo egli il pastore principale. Quindi egli può anche incaricare altri sacerdoti di ascoltare le confessioni.
2. Ciò che può l'inferiore lo può anche il superiore. Ma il sacerdote può dare a un proprio parrocchiano il permesso di confessarsi da un altro. A maggior ragione quindi tale permesso può darlo il superiore.
3. Il potere che il sacerdote ha sul popolo lo riceve dal vescovo. Ora, è da tale potere che deriva la facoltà di ascoltare la confessione. Quindi per lo stesso principio ha tale facoltà un altro a cui il vescovo la concede.
Dimostrazione: Un sacerdote può essere impedito dall'ascoltare la confessione di qualcuno per due motivi: primo, per mancanza di giurisdizione; secondo, perché è impedito nell'esercizio dell'ordine, come gli scomunicati, i degradati e simili. Ma chiunque abbia la giurisdizione può affidare ad altri gli atti della medesima. Perciò se uno è inabile ad ascoltare le confessioni per mancanza di giurisdizione sui penitenti, può ottenere la facoltà di ascoltare le confessioni e di assolvere da chi ha la giurisdizione immediata su di essi, cioè dal parroco, dal vescovo o dal Papa. Se invece uno non può ascoltare le confessioni perché impedito nell'esercizio dell'ordine, può ottenere la facoltà da colui che può togliere tale impedimento.
Analisi delle obiezioni: 1. Si arreca danno a una persona quando la si defrauda di quanto era stato concesso a suo vantaggio. Ora, il potere di giurisdizione non viene concesso a favore del depositario, ma per il bene del popolo e per l'onore di Dio. Se quindi i prelati superiori giudicano, per il bene del popolo e per l'onore di Dio, di dover estendere ad altri i compiti della giurisdizione, non si arreca alcun pregiudizio ai prelati inferiori; se non [forse] a quelli che «cercano i propri interessi e non quelli di Gesù Cristo» [Fil 2, 21], e che conducono le pecore «non per pascerle, ma per esserne pasciuti» [Ez 34, 2].
2. I rettori di chiese devono conoscere «il volto delle loro pecore» in due modi. Primo considerando con attenzione il loro comportamento esterno, in modo da vigilare sul gregge loro affidato. E in questa conoscenza non è necessario che essi credano ai loro sudditi, ma per quanto è possibile devono accertarsi dei fatti. – Secondo, mediante le rivelazioni avute in confessione.
E in questo tipo di conoscenza non si può ottenere una certezza maggiore di quella procedente dalla fiducia accordata al penitente: poiché si tratta di sollevare la sua coscienza. Per cui in confessione si deve credere al penitente sia

in favore che contro di sé; non così invece nel foro esterno. Quindi per tale conoscenza basta che i rettori di chiese credano al suddito che dice di essersi confessato da uno che era in grado di assolvere. È evidente quindi che il privilegio concesso ad alcuni di ascoltare le confessioni non impedisce questa conoscenza.

3. L'inconveniente ci sarebbe se nel medesimo popolo venissero costituiti due superiori in pari grado. Ma l'inconveniente non esiste se uno dei due è superiore all'altro. E in questo modo sul medesimo popolo sono costituiti il parroco, il vescovo e il Papa; e ciascuno di essi è in grado di affidare ad altri i compiti giurisdizionali che a lui spettano. – Se però a dare l'incarico è il superiore principale, esso può conferire tale incarico in due modi: primo, costituendo il delegato quale suo vicario, ossia come il Papa e i vescovi costituiscono i loro penitenzieri: e allora il delegato è superiore rispetto ai prelati inferiori, come il penitenziere del Papa è sopra il vescovo, e il penitenziere del vescovo è sopra il parroco; per cui il penitente è tenuto a ubbidirgli maggiormente. – Secondo, costituendo il delegato coadiutore del sacerdote [in cura d'anime]. E poiché il coadiutore è subordinato al sacerdote col quale deve cooperare, gli risulta inferiore. Perciò il penitente non è tenuto a ubbidirgli come al proprio sacerdote.

4. Nessuno è tenuto a confessare i peccati che non ha. Perciò se uno si è confessato dal penitenziere del vescovo, oppure da un altro delegato dell'autorità vescovile, dal momento che i suoi peccati sono stati rimessi sia di fronte a Dio che di fronte alla Chiesa, non è tenuto a riconfessarli al proprio sacerdote, per quanto costui lo reclami. Tuttavia per il precetto ecclesiastico [Decretales 5, 38, 12] di confessarsi «una volta all'anno dal proprio sacerdote », deve comportarsi come chi ha soltanto dei peccati veniali. Costui infatti deve confessare solo i peccati veniali, come dicono alcuni; oppure limitarsi a dichiarare di essere senza peccati mortali. E il sacerdote [parroco] in foro interno è tenuto a credergli.

Tuttavia, anche se egli fosse tenuto a riconfessarsi, la prima confessione non sarebbe stata inutile: poiché quanto più numerosi sono i sacerdoti a cui uno si confessa, tanto più gli viene condonata la pena: sia per la vergogna della confessione, che si risolve in una pena soddisfattoria, sia per il potere delle chiavi. Per cui uno potrebbe essere liberato da ogni pena ripetendo molte volte la confessione. Né la ripetizione reca ingiuria al sacramento, all'infuori di quei sacramenti che implicano una consacrazione, o perché imprimono il carattere, o perché consacrano la materia: il che non avviene nella confessione. Per cui è bene che chi ascolta la confessione come delegato del vescovo esorti il penitente a riconfessarsi dal proprio sacerdote. Se però egli si rifiuta, lo deve assolvere ugualmente.

## Articolo 6

### Se in fin di vita un penitente possa essere assolto da qualsiasi sacerdote

Pare che in fin di vita un penitente non possa essere assolto da qualsiasi sacerdote. Infatti:

1. Per assolvere si richiede la giurisdizione, come si è detto sopra [a. 4].

Ma il sacerdote non acquista la giurisdizione sul penitente per il fatto che questi è in fin di vita. Quindi neppure allora può assolverlo.
2. Chi in punto di morte riceve il battesimo da altri, non deve essere ribattezzato dal proprio sacerdote. Se quindi in punto di morte qualsiasi sacerdote potesse assolvere da qualsiasi peccato, il penitente che sopravvive non sarebbe tenuto a ricorrere al proprio sacerdote. Il che è falso, poiché in tal caso costui non potrebbe «conoscere il volto della sua pecora» [Pr 27, 23 Vg].
3. In punto di morte la facoltà di battezzare viene data sia a un sacerdote estraneo che a un non sacerdote. Ma chi non è sacerdote non può mai assolvere in confessione. Perciò neppure in punto di morte un sacerdote può assolvere chi non è sotto la sua giurisdizione.
In contrario: 1. La necessità spirituale è più impellente di quella materiale. Ora, nell'estrema necessità chiunque può servirsi della roba altrui, anche contro il volere del padrone, per le necessità del proprio corpo. Quindi in pericolo di morte, per soddisfare a una necessità spirituale, si può essere assolti da qualsiasi sacerdote.
2. In tal senso si esprimono i testi riferiti dalle Sentenze [4, 20, 6].
Dimostrazione: Ogni sacerdote per il potere delle chiavi ha facoltà su tutti i fedeli e per tutti i peccati, e il fatto che non possa assolvere tutti da tutti i peccati dipende dalla limitazione o dalla privazione totale della giurisdizione, ordinata dalla legge ecclesiastica. Ma poiché «la necessità non ha legge» [Decretales 3, 46, 2], in caso di urgente necessità la disposizione della Chiesa non impedisce che egli possa assolvere anche sacramentalmente, dal momento che ha il potere delle chiavi: e l'effetto di tale assoluzione è pari a quello ottenuto mediante l'assoluzione dal proprio sacerdote. Anzi, in questo caso uno può essere assolto da qualsiasi sacerdote non solo da qualunque peccato, ma anche da qualsiasi scomunica, da chiunque sia stata data.
E anche questa assoluzione rientra nella giurisdizione, che è coartata dalle leggi ecclesiastiche.
Analisi delle obiezioni: 1. Poiché i compiti che implicano giurisdizione possono essere delegati, uno può sempre usare la giurisdizione di un altro, col suo permesso. Ora, per il fatto stesso che la Chiesa ammette che qualsiasi sacerdote possa assolvere in pericolo di morte, ogni sacerdote che non ha la giurisdizione ne acquista l'uso.
2. Costui è tenuto a ricorrere al proprio sacerdote: non per essere assolto di nuovo dai peccati dai quali era stato assolto in punto di morte, ma affinché il parroco sappia che è stato assolto. – E così pure chi fu assolto dalla scomunica deve andare dal giudice che aveva la facoltà di assolverlo, non per chiedere l'assoluzione, ma per offrire la soddisfazione.
3. Il battesimo deve la sua efficacia alla consacrazione della materia sacramentale: perciò da chiunque sia amministrato, esso risulta valido. Invece l'efficacia del sacramento della penitenza deriva dalla consacrazione del ministro. Quindi colui che si confessa a un laico, sebbene per parte sua compia quanto spetta alla confessione, tuttavia non può ricevere l'assoluzione sacramentale. E così tale confessione gli vale per quella diminuzione della pena che è dovuta al merito e al valore espiatorio del proprio atto, ma egli

non consegue quella diminuzione della pena che deriva dal potere delle chiavi. Per questo è tenuto a riconfessarsi dal sacerdote; altrimenti, morendo dopo tale confessione, verrà punito più che se si fosse confessato da un sacerdote.

Articolo 7

Se la pena temporale che rimane da espiare dopo la confessione debba essere determinata secondo la gravità della colpa

Pare che la pena temporale che rimane da espiare dopo la confessione non debba essere determinata secondo la gravità della colpa. Infatti:

1. Essa va determinata secondo l'intensità del piacere goduto nel peccato, come risulta dalle parole dell'Apocalisse [18, 7]: «Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituiteglielo in tanto tormento e afflizione». Ma talvolta laddove il piacere è più grande, la colpa è meno grave: infatti i peccati carnali, che offrono piaceri più intensi di quelli spirituali, hanno minore colpevolezza, come insegna S. Gregorio [Mor. 33, 12]. Quindi la pena o penitenza non va determinata secondo la gravità della colpa.

2. I precetti morali obbligano nella legge nuova come nell'antica. Ora, nella legge antica per il peccato era fissata la pena di sette giorni: i peccatori cioè venivano considerati immondi per sette giorni. Poiché dunque nel nuovo Testamento viene imposta per un peccato mortale la pena di sette anni, Pare che la quantità della pena non corrisponda alla gravità della colpa.

3. L'omicidio commesso da un laico è un peccato più grave della fornicazione di un sacerdote: poiché la qualifica derivante dalla specie del peccato è un'aggravante molto maggiore di quella desunta dalla condizione della persona. Ora, al laico per l'omicidio viene imposta dai Canoni [Decr. di Graz. 1, 50, 41] la penitenza di sette anni, mentre al sacerdote per la fornicazione vengono imposti dieci anni di penitenza [ib. 1, 82, 5]. Quindi la pena non viene determinata secondo la gravità della colpa.

4. Il peccato più grave è quello che viene commesso verso il corpo stesso di Cristo: poiché il peccato è tanto più grave quanto più nobile è la persona verso la quale si pecca. Ora, per chi versa il sangue di Cristo contenuto nel sacramento dell'altare viene imposta la penitenza di quaranta giorni, o poco più [ib. 3, 2, 27]; invece per la fornicazione semplice i Canoni [ib. 1, 82, 5] impongono la penitenza di sette anni. Quindi la gravità della pena non corrisponde alla gravità della colpa.

In contrario: 1. In Isaia [27, 8 Vg] si legge: «In misura rimisurata la punirò, gettandola nell'esilio». Perciò la gravità della punizione del peccato è secondo la gravità della colpa.

2. L'uomo viene ricondotto all'uguaglianza della giustizia mediante il castigo. Ma ciò non avverrebbe se tra la gravità della colpa e quella della pena non ci fosse corrispondenza. Quindi l'una corrisponde all'altra.

Dimostrazione: Dopo la remissione della colpa, la pena è richiesta per due motivi: per saldare il debito e per guarire dal peccato. Perciò la determinazione della pena va considerata sotto questi due aspetti. Primo, rispetto al debito. E da questo lato la gravità della pena corrisponde radicalmente alla gravità

della colpa, prima che questa venga perdonata. Tuttavia, secondo che è più o meno grande la misura della remissione apportata dal primo di quegli atti che per loro natura sono ordinati a rimettere la pena, rimane da espiare di più o di meno mediante quelli successivi: infatti quanto più efficace è stata la contrizione nel rimettere la pena, tanto meno resta da espiare con la confessione. - Secondo, rispetto alla guarigione, sia del peccatore stesso che degli altri.
E da questo lato talvolta per un peccato meno grave viene stabilita una pena maggiore. O perché resistere al peccato di uno è più difficile che resistere a quello di un altro: come per la fornicazione è imposta a un giovane una pena più grave che a un vecchio, sebbene il primo pecchi meno gravemente. Oppure perché in un dato soggetto, in un sacerdote p. es., il peccato è più pericoloso che in un altro. O anche perché il popolo è più proclive a quel peccato, e quindi con la punizione del colpevole si deve cercare di intimorire gli altri.
Perciò nel tribunale della penitenza la pena va determinata tenendo conto di questi due aspetti. E così non sempre per un peccato più grave viene imposta una penitenza maggiore. - La pena del purgatorio invece serve solo a saldare il debito, non essendovi più la possibilità di peccare. Perciò tale pena viene stabilita solo secondo la gravità del peccato; tenendo conto però dell'intensità della contrizione, della confessione e dell'assoluzione: poiché tutti questi atti rimettono in parte la pena stessa. Perciò di essi deve tener conto anche il sacerdote nell'imporre la soddisfazione.
Analisi delle obiezioni: 1. In quelle parole si accenna a due elementi della colpa, cioè al vanto e ai piaceri. Il primo rientra nell'orgoglio del peccatore, col quale egli si contrappone a Dio, il secondo nel piacere del peccato. Ora, sebbene talvolta in una colpa più grave il piacere sia minore, tuttavia l'orgoglio è sempre maggiore. Perciò l'argomento non regge.

2. La suddetta pena di sette giorni non serviva a espiare la pena dovuta al peccato: per cui se uno fosse morto dopo quella settimana sarebbe stato punito ugualmente in purgatorio. Espiava invece una certa irregolarità, come tutti i sacrifici dell'antica legge.
Tuttavia, a parità di condizioni, uno pecca più gravemente nella legge nuova che in quella antica: sia per la consacrazione più grande che riceve nel battesimo, sia per i maggiori benefici di Dio offerti al genere umano. E ciò risulta evidente dalle parole di S. Paolo [Eb 10, 29]: «Di quanto maggiore castigo», ecc.
Tuttavia non è sempre vero che per ogni peccato mortale si richiedono sette anni di penitenza, ma questa è una specie di norma comune, che vale per la maggior parte dei casi; norma che bisogna però abbandonare a seconda delle varie circostanze in cui si trovano i penitenti.
3. I vescovi e i sacerdoti peccano con maggiore pericolo loro proprio e altrui. Per questo i Canoni intervengono con più sollecitudine a ritrarli dal peccato infliggendo loro una pena più grave, quale rimedio; sebbene talvolta la colpa non ne meriti tanta per saldare il debito. Per cui in purgatorio non si esigerà altrettanto da loro.
4. La pena ricordata vale quando ciò accade contro la volontà del sacerdote

celebrante. Se infatti tale spargimento fosse fatto di proposito, egli sarebbe degno di una pena molto più grave.

QUAESTIO 9
DE QUALITATE CONFESSIONIS
Deinde considerandum est de qualitate confessionis.
Circa quod quaeruntur quatuor. Primo: utrum confessio possit esse informis. Secundo: utrum oporteat confessionem esse integram. Tertio: utrum possit aliquis per alium, vel per scriptum confiteri.
Quarto: utrum illae sexdecim conditiones quae a magistris assignantur, ad confessionem requirantur.

ARGOMENTO 9
LA QUALITÀ DELLA CONFESSIONE
Parliamo ora della qualità della confessione.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la confessione possa essere informe; 2. Se la confessione debba essere integra; 3. Se uno possa confessarsi mediante un intermediario, o per iscritto; 4. Se si richiedano tutte e sedici le condizioni indicate dai maestri.

Articolo 1
Se la confessione possa essere informe
Pare che la confessione non possa essere informe. Infatti:
1. Nella Scrittura [Sir 17, 26 Vg] si legge: «Nel morto, che è come inesistente, la confessione perisce». Ora, chi non ha la carità è morto, essendo essa la vita dell'anima. Quindi senza la carità non è possibile la confessione.
2. La confessione rientra con la contrizione e la soddisfazione tra le parti della penitenza. Ma la contrizione e la soddisfazione non possono mai realizzarsi senza la carità. Quindi neppure la confessione.
3. Nella confessione la bocca deve concordare con il cuore, come è richiesto dallo stesso termine confessione. Ora, chi è ancora legato con l'affetto alla colpa non ha il cuore conforme alla bocca: poiché trattiene nel cuore il peccato che condanna con la bocca. Perciò costui non fa una confessione.
In contrario: Tutti sono tenuti a confessare i peccati mortali. Ma se uno si confessa in istato di peccato mortale non è tenuto a riconfessare i medesimi peccati: poiché altrimenti, non avendo nessuno la certezza di possedere la carità, nessuno potrebbe sapere di essersi confessato. Quindi non è necessario che la confessione sia informata dalla carità.
Dimostrazione: La confessione è insieme un atto di virtù e una parte del sacramento della penitenza. Ora quale atto di virtù essa è propriamente un atto meritorio. E allora la confessione non ha valore senza la carità, che è il principio del merito. – In quanto invece è una parte del sacramento essa sottopone il penitente al confessore, al quale sono affidate le chiavi della Chiesa e che attraverso la confessione viene a conoscere la coscienza del penitente stesso. E sotto questo aspetto la confessione può essere fatta anche da chi non è contrito: poiché questi può manifestare [anche in tale stato] i suoi peccati

al confessore, sottomettendosi alle chiavi della Chiesa. E sebbene egli non riceva in quel momento il frutto dell'assoluzione, tuttavia comincerà a riceverlo quando cesseranno le cattive disposizioni, come accade anche negli altri sacramenti. Perciò chi si è confessato senza pentimento non è tenuto a ripetere la confessione: è però tenuto in seguito a confessare la sua cattiva disposizione.

Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo va riferito al frutto della confessione, che nessuno può percepire senza la carità.

2. La contrizione e la soddisfazione sono rivolte a Dio, mentre la confessione è indirizzata a un uomo. Quindi la natura stessa della contrizione e della soddisfazione esige che il penitente sia unito a Dio con la carità, mentre non è così per la confessione.

3. Chi manifesta i propri peccati dice la verità. E così il cuore concorda con il contenuto della confessione, sebbene non concordi con il suo fine.

Articolo 2

Se la confessione debba essere integra

Pare che la confessione non debba essere integra, nel senso che uno debba manifestare a un unico sacerdote tutti i propri peccati. Infatti:

1. La vergogna contribuisce a espiare la pena. Ora, più numerosi sono i sacerdoti ai quali uno si confessa, più grave è la vergogna che prova. Quindi la confessione è più fruttuosa se viene divisa tra più sacerdoti.

2. La confessione è necessaria nella penitenza per determinare la pena soddisfattoria per il peccato, ad arbitrio del sacerdote. Ma per peccati diversi può essere stabilita la pena adeguata da sacerdoti diversi. Quindi non si richiede che tutti i peccati siano confessati a un unico sacerdote.

3. Può capitare che uno, dopo aver fatto la confessione e la penitenza, si ricordi di un peccato mortale dimenticato mentre si confessava, e che in quel momento non abbia a disposizione il sacerdote al quale si era confessato. Quindi egli potrà confessare a un altro questo unico peccato. E così verrà a confessare peccati diversi a sacerdoti diversi.

4. Al sacerdote la confessione non va fatta se non per ottenere l'assoluzione. Ma talora il sacerdote che ascolta la confessione può assolvere solo da certi peccati, e non da tutti. Perciò almeno in questo caso non è necessario che la confessione sia integra.

In contrario: L'ipocrisia impedisce la penitenza. Ora, come nota S. Agostino [De vera et falsa poenit. 15], «è proprio dell'ipocrisia» dividere la confessione. Quindi la confessione deve essere integra.

2. La confessione è una parte della penitenza. Ma la penitenza deve essere integra. Quindi anche la confessione.

Dimostrazione: Nell'esercizio della medicina si richiede che il medico conosca non solo quella malattia contro la quale deve dare il rimedio, ma anche tutte le condizioni generali dell'infermo: poiché una malattia è resa più grave dalla presenza di un'altra, e una medicina che può far bene per una malattia, può essere nociva per un'altra. E la stessa cosa vale per i peccati: poiché uno è aggravato dall'aggiunta dell'altro, e ciò che sarebbe un rimedio conveniente

per un peccato potrebbe costituire un incentivo per un altro: poiché talora una persona, come insegna S. Gregorio [Past. 3, 3], è infetta da peccati contrari. Perciò la confessione esige che si confessino tutti i peccati mortali presenti nella memoria; e se uno non lo fa non si ha una confessione, ma la simulazione di una confessione.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la vergogna si moltiplichi quando si dividono i diversi peccati tra diversi confessori, tuttavia tutte queste confessioni non implicano una vergogna così grave come quella in cui tutti i peccati vengono confessati simultaneamente. Poiché un peccato preso da solo non dimostra così bene la cattiva disposizione di chi pecca come quando è considerato assieme a molti altri: infatti uno può cadere in un peccato anche per ignoranza o per fragilità, ma la moltitudine dei peccati dimostra la malizia di chi pecca, oppure la sua grande depravazione.

2. La pena imposta da diversi sacerdoti non sarebbe adeguata: poiché ciascuno considererebbe isolatamente un solo peccato, e non la gravità che gli deriva dalla aggiunta degli altri; e talora la penitenza adatta per un peccato potrebbe favorirne un altro.

Inoltre il sacerdote nell'ascoltare la confessione fa le veci di Dio. Quindi a lui essa va fatta come viene fatta a Dio nella contrizione. Per cui come non sarebbe vera la contrizione che non riguardasse tutti i peccati, così non sarebbe vera la confessione di chi non accusasse tutti i peccati che gli vengono alla mente.

3. Alcuni ritengono che quando uno si ricorda di qualche peccato dimenticato deve confessare di nuovo anche quelli già confessati; soprattutto se non può avere a disposizione colui dal quale si era confessato prima e che li conosce tutti, in modo che un unico sacerdote conosca tutta la gravità della sua colpa. – Ma ciò non Pare necessario. Poiché un peccato ha la sua gravità sia per se stesso, sia per la concomitanza con gli altri. Ora, il penitente ha manifestato tutta la gravità che i peccati confessati avevano per se stessi. Affinché dunque il sacerdote conosca l'una e l'altra gravità del peccato dimenticato, basta che il penitente confessi esplicitamente tale peccato, e gli altri li confessi in generale, dicendo che nel confessare molti altri peccati si era dimenticato di quello.

4. Anche se il sacerdote non può assolvere da tutti i peccati, si è tenuti ad accusarglieli tutti affinché egli possa conoscere la gravità di tutta la colpa, e rimandi al superiore per quei peccati da cui egli non può assolvere.

## Articolo 3

### Se ci si possa confessare attraverso un intermediario o per iscritto

Pare che ci si possa confessare attraverso un intermediario, o per iscritto. Infatti:

1. La confessione è necessaria per aprire la coscienza al sacerdote. Ora, un uomo può manifestare la propria coscienza al sacerdote sia mediante un intermediario che per iscritto. Quindi basta che uno lo faccia in questo modo.

2. Alcuni non sono compresi dal proprio sacerdote poiché parlano una lingua diversa, e questi tali non possono confessarsi se non ricorrendo a un interprete.

Perciò il sacramento non richiede necessariamente che uno si confessi di persona. Quindi Pare che comunque uno si confessi, anche servendosi di un intermediario, ciò basti per la salvezza.
3. Come si è visto sopra [q. 8, a. 4], per il sacramento è indispensabile che uno si confessi dal proprio sacerdote. Ma capita talvolta che questi sia assente, e quindi non ci si possa confessare da lui a viva voce, mentre uno potrebbe aprirgli la propria coscienza per iscritto. Pare quindi che allora si debba trasmettere a lui la propria confessione per iscritto.
In contrario: 1. Si è tenuti alla confessione dei peccati come alla confessione della fede. Ora la confessione della fede, come dice S. Paolo [Rm 10, 10], va fatta «con la bocca». Quindi anche la confessione dei peccati.
2. Chi ha peccato personalmente deve fare penitenza personalmente. Ma la confessione fa parte della penitenza. Quindi il penitente deve confessarsi di persona.
Dimostrazione: La confessione non è soltanto un atto di virtù, ma anche una parte del sacramento [della penitenza]. Ora, sebbene in quanto è un atto di virtù basti farla in qualsiasi maniera, anche se un modo presenta meno obiezioni di un altro, tuttavia in quanto è una parte del sacramento essa ha un atto ben determinato, come anche gli altri sacramenti hanno una determinata materia. E come nel battesimo per indicare il lavacro interiore si ricorre all'elemento che è più in uso per lavare, così nell'atto sacramentale ordinato alla manifestazione si ricorre a quell'atto col quale maggiormente ci manifestiamo, cioè alla parola personale. Gli altri modi infatti sono introdotti per supplire quest'ultima.
Analisi delle obiezioni: Come nel battesimo non basta lavare in qualsiasi maniera, ma bisogna farlo con quel determinato elemento, così anche nella penitenza non basta manifestare i peccati in qualsiasi modo, ma è necessario manifestarli con un atto determinato.
2. In colui che non ha l'uso della lingua, come nel caso di un muto o di uno straniero, basta la confessione per iscritto, per cenni, oppure mediante l'interprete, poiché da un uomo non si esige più di quanto rientra nelle sue possibilità: sebbene un uomo non possa ricevere il battesimo se non con l'acqua. Poiché l'acqua è del tutto esterna a noi, e ci viene applicata da altri, mentre l'atto della confessione è personalmente nostro: perciò quando non possiamo confessarci in un dato modo dobbiamo farlo in un altro, secondo le nostre possibilità.
3. In assenza del proprio sacerdote la confessione può essere fatta anche a un laico. Quindi non è necessario farla per corrispondenza: poiché per la confessione è più necessario l'atto personale che non colui a cui viene fatta la confessione.

Articolo 4
Se per la confessione si richiedano le sedici condizioni indicate dai maestri
Pare che per la confessione non si richiedano le sedici condizioni indicate dai maestri, racchiuse nelle parole seguenti: «Semplice e umile sia la confessione, pura e fedele, – frequente e nuda, discreta, spontanea e fatta con rossore, – integra, segreta, lacrimosa, sollecita, – coraggiosa, accusatrice e pronta

all'obbedienza». Infatti:
1. La fede, la semplicità e la fortezza sono virtù per se stesse. Perciò non devono essere poste fra le condizioni della confessione.
2. «Puro» è quanto esclude la mistura. Ma anche ciò che è «semplice» esclude la composizione e la mescolanza. Quindi una delle due condizioni è superflua.
3. Un peccato commesso una volta si è tenuti a confessarlo una volta sola. Se quindi uno non ripete la colpa, non è necessario che la confessione sia «frequente».
4. La confessione è ordinata alla soddisfazione. Ma la soddisfazione talora è pubblica. Perciò anche la confessione non sempre deve essere «segreta».
5. Non si richiede da noi ciò che non è in nostro potere. Ora, effondere lacrime non è in nostro potere. Quindi ciò non è richiesto nella confessione.
Dimostrazione: Delle condizioni suddette alcune sono essenziali alla confessione, altre invece ne sono dei perfezionamenti complementari. E quelle che sono essenziali competono alla confessione o in quanto è un atto di virtù, o in quanto è una parte del sacramento.
Se rientrano nel primo tipo esse sono richieste o dalla virtù in genere, o dalla virtù speciale di cui la confessione è un atto, o dalla natura stessa dell'atto.
Ora, per la virtù in genere le condizioni sono quattro, come spiega Aristotele [Ethic. 2, 4]. La prima è la consapevolezza. E per questo si dice che la confessione deve essere «discreta»: poiché nell'atto di ogni virtù si richiede la prudenza. Ora, la discrezione sta nel confessarsi in modo da dare più risalto ai peccati più gravi. - La seconda condizione è che chi agisce lo faccia deliberatamente: poiché gli atti virtuosi devono essere volontari. E per questo si dice che la confessione deve essere «spontanea». - La terza condizione è che si operi a proposito, cioè per il debito fine. Perciò si dice che la confessione deve essere «pura», ossia compiuta con retta intenzione. - La quarta condizione è che uno «operi immutabilmente». Per questo si dice che la confessione deve essere «coraggiosa», in modo che non venga tralasciata per vergogna.
Inoltre la confessione è un atto della virtù della penitenza, la quale nasce prima di tutto dall'orrore per la bruttezza del peccato. E da questo lato la confessione deve essere «fatta con rossore»: in modo cioè che il penitente non si vanti dei peccati per il prestigio mondano ad essi connesso.
Secondo, essa giunge fino al dolore per il peccato commesso. E da questo lato la confessione deve essere «lacrimosa». - Terzo, essa termina nel disprezzo di sé. Per questo la confessione deve essere «umile», in modo che il penitente confessi di essere miserabile e malato.
Invece per la natura propria dell'atto la confessione deve essere adatta a manifestare. Ora, la manifestazione può essere impedita da quattro cose.
Primo, dalla falsità. E per questo si dice che deve essere «fedele», cioè veritiera. - Secondo, dall'oscurità. E in base a ciò si dice che deve essere «nuda», cioè non avvolta nell'oscurità delle parole. - Terzo, dalla prolissità. E contro tale difetto si dice che deve essere «semplice»: in modo cioè che non si dica in confessione se non ciò che riguarda la gravità del peccato. - Quarto, si richiede che non si sottragga nulla di quanto va manifestato. E in contrapposizione

a ciò si dice che deve essere «integra».
In quanto poi la confessione è una parte del sacramento si riferisce al giudizio del sacerdote, che ne è il ministro. Perciò dalla parte del penitente essa deve essere «accusatrice», «pronta all'obbedienza» verso il sacerdote, «segreta» quanto alla condizione di questo tribunale, in cui si trattano i segreti della coscienza.
Le condizioni infine che riguardano i perfezionamenti della confessione sono che essa sia «frequente» e che sia «sollecita», ossia che ci si confessi subito.
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che la condizione di una certa virtù rientri nell'atto di un'altra: o perché la può comandare, oppure perché un modo o formalità che appartiene principalmente a una data virtù si trova per partecipazione anche in altre.
2. La condizione espressa dall'aggettivo «pura» esclude la cattiva intenzione, mentre l'aggettivo «semplice» esclude la mistura di elementi estranei.
3. Questa condizione non è essenziale, ma solo completiva della confessione.
4. Per evitare lo scandalo degli altri, che dall'ascoltare i peccati potrebbero essere spinti al male, la confessione non deve essere pubblica, ma segreta. Invece nessuno si scandalizza allo stesso modo per l'espiazione pubblica: poiché talora si compiono opere soddisfattorie consimili per un peccato piccolo, o addirittura inesistente.
5. Le lacrime a cui si accenna sono quelle del cuore.

## QUAESTIO 10
## DE EFFECTU CONFESSIONIS

Deinde considerandum est de effectu confessionis.
Circa quod quaeruntur quinque. Primo: utrum confessio liberet a morte peccati. Secundo: utrum confessio liberet aliquo modo a poena. Tertio: utrum confessio aperiat paradisum. Quarto: utrum confessio tribuat spem salutis. Quinto: utrum confessio generalis deleat peccata mortalia oblita.

## ARGOMENTO 10
## GLI EFFETTI DELLA CONFESSIONE

Passiamo ora a considerare gli effetti della confessione.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se la confessione liberi dalla morte del peccato; 2. Se in qualche modo liberi anche dalla pena; 3. Se apra il paradiso; 4. Se dia la speranza della salvezza; 5. Se la confessione generale cancelli i peccati mortali dimenticati.

### Articolo 1
### Se la confessione liberi dalla morte del peccato

Pare che la confessione non liberi dalla morte del peccato. Infatti:
1. La confessione segue la contrizione. Ma la contrizione basta già a cancellare la colpa. Quindi la confessione non libera dalla morte del peccato.
2. Come è una colpa il peccato mortale, così lo è pure il peccato veniale. Ora, secondo il testo delle Sentenze [4, 17, 3], mediante la confessione «ciò che prima era mortale diventa veniale». Quindi con la confessione la colpa non viene cancellata, ma solo mutata da un genere di colpa all'altro.

In contrario: La confessione fa parte del sacramento della penitenza. Ma la penitenza libera dalla colpa. Quindi anche la confessione.
Dimostrazione: La penitenza in quanto sacramento trova il suo compimento soprattutto nella confessione: è infatti con essa che uno si sottopone ai ministri della Chiesa, che sono i dispensatori dei sacramenti. Infatti la contrizione implica il proposito della confessione, mentre la soddisfazione viene determinata secondo il giudizio del sacerdote che ascolta la confessione. E poiché nel sacramento della penitenza viene infusa la grazia, che determina la remissione dei peccati, come nel battesimo, conseguentemente la confessione rimette la colpa in forza dell'annessa assoluzione, allo stesso modo in cui la rimette il battesimo. Infatti il battesimo libera dalla morte del peccato non solo in quanto è ricevuto di fatto, ma anche in quanto viene desiderato: come è evidente nel caso di coloro che si accostano al battesimo già santificati. Se uno poi non mette ostacoli, riceve la grazia che rimette i peccati nell'atto stesso in cui riceve il battesimo, se tali peccati non gli erano già stati rimessi in precedenza. E allo stesso modo si deve pensare della confessione connessa con l'assoluzione: che cioè essa libera dalla colpa già da quando è nel desiderio del penitente; però nell'atto della confessione e dell'assoluzione la grazia viene aumentata: e viene anche data la remissione dei peccati se il dolore precedente non era stato sufficiente per la vera contrizione, e il penitente in quel momento non mette ostacolo alla grazia. Come quindi del battesimo si dice che libera dalla morte, così lo si può dire anche della confessione.
Analisi delle obiezioni: 1. La contrizione implica il proposito della confessione. Essa perciò libera i penitenti dalla colpa come il desiderio del battesimo ne libera i battezzandi.
2. Il termine veniale in quel testo non si riferisce alla colpa, ma alla pena, che può essere facilmente espiata. Perciò non ne segue che la colpa passi a un altro genere di colpa, ma essa viene del tutto annichilata. Infatti una colpa può essere veniale in tre sensi distinti: primo, per il suo genere, come una parola oziosa; secondo, per la sua causa: cioè nel senso che ha in sé la causa del perdono, come i peccati di fragilità; terzo, per quanto ad essa può capitare, come nel caso qui discusso: poiché mediante la confessione capita che della colpa passata uno consegua il perdono.

Articolo 2
Se la confessione liberi in qualche modo dalla pena
Pare che la confessione non liberi in nessun modo dalla pena. Infatti:
1. Al peccato non si deve altra pena che quella eterna o quella temporale. Ora, la pena eterna viene rimessa con la contrizione e quella temporale con la soddisfazione. Quindi la pena non viene in alcun modo rimessa con la confessione.
2. Stando al testo delle Sentenze [4, 17, 1], «il proposito conta come l'atto». Ora, chi è contrito aveva il proposito di confessarsi. Perciò è come se si fosse confessato. Quindi con la confessione che poi segue non ottiene alcuna remissione di pena.
In contrario: La confessione è per se stessa una penitenza. Ma la pena dovuta

al peccato viene espiata con qualsiasi opera penitenziale. Quindi anche con la confessione.
Dimostrazione: La confessione unita all'assoluzione esercita in due modi il potere di assolvere dalla pena. Primo, in forza della stessa assoluzione. E in questo modo essa, già dal momento in cui è nel desiderio, come libera dalla colpa, così libera anche dalla pena eterna, che è una pena di condanna e di totale sterminio. Liberato da questa pena, l'uomo resta obbligato a una pena temporale, in quanto la pena ha la funzione di purificare e di far progredire. E questa pena va espiata in purgatorio anche da parte di coloro che sono stati liberati dalla pena dell'inferno. Ma tale pena è sproporzionata rispetto alle forze del penitente che vive in questo mondo: perciò essa dal potere delle chiavi viene ridotta in modo da essere proporzionata alle capacità del penitente, in modo che questi possa purificarsi con la soddisfazione in questa vita.
Secondo, l'atto della confessione diminuisce la pena in forza della sua stessa natura, implicando la pena della vergogna. E così tanto più diminuisce la pena quanto più spesso si ripete la confessione dei medesimi peccati.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta la prima obiezioni.
2. Il proposito non vale come l'esecuzione in quelle cose che vengono compiute da altri, come accade nel battesimo: infatti il proposito di ricevere il battesimo non vale quanto il riceverlo di fatto. Invece il proposito conta come l'esecuzione stessa in quelle cose che dipendono dal soggetto. – Inoltre tale principio vale per il premio essenziale, e non per l'espiazione della pena e altre cose del genere, che sono l'oggetto accidentale e secondario del merito. Per questo chi ha fatto la confessione e ricevuto l'assoluzione, in purgatorio sarà punito meno di chi ebbe solo la contrizione.

Articolo 3
Se la confessione apra il paradiso
Pare che la confessione non apra il paradiso. Infatti:
1. Cose diverse hanno effetti diversi. Ora, l'apertura del paradiso è l'effetto del battesimo. Quindi non è l'effetto della confessione.
2. Non si può entrare in un luogo chiuso prima che esso venga aperto. Ora, c'è chi morendo prima di confessarsi entra in paradiso. Quindi non è la confessione che apre il paradiso.
In contrario: La confessione sottopone l'uomo alle chiavi della Chiesa. Ma con queste viene aperto il paradiso. Quindi il paradiso viene aperto anche dalla confessione.
Dimostrazione: Uno viene impedito dall'entrare in paradiso sia per la colpa che per il debito della pena. Ma poiché la confessione elimina questi ostacoli, come si è visto sopra [aa. 1, 2], si può dire che essa apre il paradiso.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il battesimo e la penitenza siano dei sacramenti diversi, tuttavia agiscono entrambi in forza dell'unica passione di Cristo, dalla quale fu aperta la porta del paradiso.
2. Per colui che era caduto in peccato mortale, prima che concepisse il proposito di confessarsi il paradiso era chiuso, sebbene in seguito alla contrizione

che implica tale proposito esso gli venga aperto prima ancora che la confessione venga compiuta di fatto. Però l'ostacolo del debito della pena non viene totalmente rimesso prima della confessione e della soddisfazione

Articolo 4
Se tra gli altri effetti la confessione infonda anche la speranza di salvarsi
Pare che tra gli altri effetti la confessione non infonda anche «la speranza di salvarsi». Infatti:
1. La speranza deriva da ogni atto meritorio. Quindi non può essere un effetto proprio della confessione.
2. Come ricorda S. Paolo [Rm 5, 3 s.], noi raggiungiamo la speranza attraverso le tribolazioni. Ora, l'uomo affronta le tribolazioni soprattutto nella soddisfazione. Perciò infondere la speranza di salvarsi spetta più alla soddisfazione che alla confessione.
In contrario: Con la confessione, nota il Maestro delle Sentenze [4, 17, 5], l'uomo diventa «più umile e più mite». Ma così l'uomo riceve la speranza di salvarsi. Quindi infondere la speranza di salvarsi è un effetto della confessione.
Dimostrazione: La speranza di ottenere il perdono dei peccati non proviene che da Cristo. Ma poiché con la confessione l'uomo si sottomette alle chiavi della Chiesa, che ricevono la loro virtù dalla passione di Cristo, per questo si dice che la confessione infonde la speranza di salvarsi.
Analisi delle obiezioni: 1. La speranza di salvarsi non può derivare principalmente dai nostri atti, bensì dalla grazia del Redentore. Poiché dunque la confessione si fonda sulla grazia del Redentore, infonde la speranza di salvarsi non semplicemente come atto meritorio personale, ma come parte di un sacramento.
2. La tribolazione ci dà la speranza di salvarci in quanto è una prova della nostra virtù e una purificazione dalla pena [dovuta ai nostri peccati]; ma la confessione, come si è visto [nel corpo e ad 1], non si limita a questo.

Articolo 5
Se basti la confessione generale per cancellare i peccati mortali dimenticati
Pare che non basti la confessione generale per cancellare i peccati mortali dimenticati. Infatti:
1. Non è necessario confessare di nuovo un peccato già cancellato dalla confessione. Se quindi con la confessione generale venissero cancellati anche i peccati dimenticati, non sarebbe necessario che uno li confessasse quando se ne ricorda.
2. Chi non ha coscienza di peccato o è innocente, oppure si è scordato del suo peccato. Se dunque con la confessione generale venissero cancellati anche i peccati mortali dimenticati, chi non ha coscienza di alcun peccato grave potrebbe essere certo, con la confessione generale, di essere immune dal peccato mortale. Il che va contro l'affermazione dell'Apostolo [1 Cor 4, 4]:
«Anche se non sono consapevole di colpa alcuna, non per questo sono

giustificato».
3. Nessuno può ottenere un vantaggio dalla propria negligenza. Ora, non può capitare senza negligenza che uno dimentichi un peccato mortale prima che gli venga perdonato. Perciò egli non può ottenere da questo fatto il vantaggio di essere perdonato di una colpa senza confessarla espressamente.
4. È certamente più lontano dal pensiero di chi si confessa ciò che è del tutto ignorato che ciò che è da lui dimenticato. Eppure la confessione generale non cancella i peccati commessi per ignoranza: perché altrimenti gli eretici, e anche certa gente semplice, i quali ignorano che certi peccati in cui si trovano sono peccati, verrebbero assolti anch'essi con la confessione generale: il che è falso. Quindi la confessione generale non cancella i peccati dimenticati.
In contrario: 1. Nei Salmi [33, 6] si legge: «Accostatevi a lui e sarete raggianti, i vostri volti non conosceranno la confusione». Ma chi confessa tutto ciò che sa si avvicina a Dio per quanto gli è possibile. Da lui infatti non si può esigere di più. Egli perciò non viene confuso, così da essere respinto, ma riceve il perdono.
2. Chi si confessa riceve il perdono, a meno che non agisca con finzione. Ma chi confessa tutti i peccati che ha in mente, se ne dimentica qualcuno non agisce con finzione: poiché è vittima dell'ignoranza di fatto, che scusa dal peccato. Quindi ottiene il perdono. E così i peccati dimenticati sono condonati: essendo «cosa empia sperare un perdono a metà» [De vera et falsa poenit. 9].
Dimostrazione: La confessione presuppone la contrizione che cancella la colpa. E così la confessione è ordinata direttamente a cancellare la pena: e realizza questo effetto per la vergogna che implica, e per il potere delle chiavi a cui si sottopone chi si confessa. Ora, può capitare che un peccato, cancellato quanto alla colpa per la contrizione precedente, sia in generale, se non se ne aveva coscienza nell'atto del pentimento, sia in particolare, venga però dimenticato prima della confessione. Allora la confessione generale sacramentale produce il condono della pena per il potere delle chiavi, a cui il penitente si sottomette senza porre ostacoli, per quanto dipende da lui. Però non ne consegue la diminuzione della pena derivante dalla vergogna della confessione, in riferimento a quel peccato che il penitente non ha confessato in particolare davanti al sacerdote.
Analisi delle obiezioni: Nella confessione sacramentale si richiede non soltanto l'assoluzione, ma anche il giudizio del sacerdote che deve imporre la soddisfazione. E così sebbene uno sia stato assolto, tuttavia è tenuto a confessare [il peccato dimenticato], per supplire a quanto era mancato nella sua confessione.
2. La confessione, come si è detto [nel corpo], non agisce che in forza della contrizione precedente. E questa nessuno può sapere quando sia vera; come nemmeno può sapere con certezza se abbia la grazia. Perciò uno non può sapere con certezza se con la confessione generale gli siano stati perdonati i peccati dimenticati; sebbene possa arguirlo da alcuni indizi.
3. Costui non ritrae un vantaggio dalla sua negligenza. Poiché in tal modo non ottiene la piena remissione che altrimenti avrebbe ottenuto. E neppure merita allo stesso modo. Inoltre è tenuto a riconfessarsi, quando il peccato

torna alla mente.
4. L'ignoranza della legge non scusa, essendo essa stessa un peccato [cf. I-II, q. 76, a. 2]; scusa invece l'ignoranza del fatto. Se quindi uno non confessa dei peccati che per ignoranza della legge divina non riconosce come peccati, non viene scusato dal peccato di finzione. Ne sarebbe invece scusato se non li ritenesse peccati perché ignora una circostanza particolare: come se uno, p. es., compisse l'atto matrimoniale con una donna estranea ritenendola sua moglie. Ora, la dimenticanza di un atto peccaminoso rientra nell'ignoranza del fatto. E così uno è scusato dal peccato di finzione, che impedisce il frutto sia dell'assoluzione che della confessione.

## QUAESTIO 11
## DE SIGILLO CONFESSIONIS

Deinde quaeritur de sigillo confessionis.
Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo: utrum in quolibet casu teneatur homo celare ea quae habet sub sigillo confessionis. Secundo: utrum sigillum confessionis se extendat ad alia quam illa quae sunt de confessione. Tertio: utrum solus sacerdos sigillum confessionis habeat.
Quarto: utrum sacerdos possit aliis revelare de licentia confitentis. Quinto: utrum teneatur ea celare
etiam si aliter ea noverit.

## ARGOMENTO 11
## IL SEGRETO DELLA CONFESSIONE

Veniamo ora a trattare del segreto della confessione.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se in qualsiasi caso uno sia sempre tenuto a non svelare quanto conosce sotto il segreto della confessione; 2. Se il segreto della confessione si estenda a cose che non sono materia di confessione; 3. Se solo il sacerdote sia tenuto al segreto della confessione; 4. Se il confessore possa parlare col permesso del penitente; 5. Se egli sia tenuto al segreto anche se conosce i fatti per altra via.

### Articolo 1
### Se il sacerdote sia tenuto in tutti i casi a celare i peccati conosciuti sotto il segreto della confessione

Pare che non in tutti i casi il sacerdote sia tenuto a celare i peccati conosciuti sotto il segreto della confessione. Infatti:
1. Come afferma S. Bernardo [De praecept. et dispens. 2], «quanto è istituito per la carità non può contrapporsi alla carità». Ora, mantenere il segreto di confessione in qualche caso sarebbe contro la carità: come quando uno sa in confessione che una persona è eretica, e non riesce a farla desistere dal pervertire il popolo; oppure quando uno in confessione viene a conoscere l'affinità tra persone che intendono contrarre matrimonio. Quindi costui è tenuto a svelare la confessione.
2. Ciò a cui si è obbligati solo per un precetto della Chiesa non va osservato quando dalla Chiesa viene dato un comando contrario. Ora, il segreto della confessione fu introdotto solo da una disposizione ecclesiastica. Se quindi la

Chiesa comanda che chiunque conosce un dato peccato lo manifesti, chi lo conosce mediante la confessione è tenuto a parlare.
3. Si è più tenuti a salvaguardare la propria coscienza che la fama altrui: poiché la carità è ordinata. Ma talora, celando dei peccati, uno reca danno alla propria coscienza: come quando viene chiamato a testimoniare per quei peccati ed è costretto a giurare di dire la verità; oppure quando un abate conosce dalla confessione di un priore da lui dipendente un peccato, occasionato dal medesimo priorato, che gli sarebbe causa di rovina se lo lasciasse in carica, per cui è tenuto a esonerarlo dall'ufficio per un dovere pastorale: però esonerandolo Pare che sveli la confessione. Quindi in certi casi è lecito svelare la confessione.
4. Un sacerdote in base alla confessione può convincersi che un suo penitente è indegno della prelatura. Ora, ognuno è tenuto a opporsi alla promozione di persone indegne, quando ciò dipende da lui. Con la sua opposizione però potrebbe far sospettare il peccato, e quindi svelare in qualche modo la confessione: è evidente quindi che talora è necessario svelare la confessione.
In contrario: 1. Nei Canoni [Decretales 5, 38, 12] si legge: «Il sacerdote si guardi dal tradire il penitente con le parole, con i segni o in qualsiasi altro modo».
2. Il sacerdote deve uniformare la propria condotta a quella di Dio, di cui è ministro. Ora, Dio non svela, ma copre i peccati manifestati nella confessione. Quindi neppure il sacerdote deve svelarli.
Dimostrazione: Nei sacramenti gli atti che vengono compiuti esternamente stanno a significare quelli che si verificano interiormente. Perciò la confessione [esteriore]con la quale uno si sottopone al sacerdote è il segno di quella interiore con la quale si assoggetta a Dio. Ora, Dio ricopre il peccato di chi a lui si assoggetta con la penitenza. Quindi ciò va significato nel sacramento della penitenza. È quindi necessario che la confessione rimanga segreta, per cui pecca come profanatore del sacramento chi rivela la confessione. E ci sono poi altri vantaggi di questo segreto: infatti in questo modo gli uomini vengono attirati maggiormente alla confessione; e confessano anche con maggiore semplicità i loro peccati.
Analisi delle obiezioni: 1. Alcuni dicono che il sacerdote non è tenuto a tenere sotto il segreto della confessione se non i peccati di cui il penitente promette di emendarsi; altrimenti egli può parlarne alle persone che possono giovarsene in bene e non in male.
Ma tale opinione è erronea, essendo incompatibile con la verità del sacramento. Come infatti il battesimo rimane un vero sacramento anche se uno lo riceve con cattive disposizioni, e neppure cambia con ciò qualcosa di essenziale al sacramento, così la confessione non cessa di essere un atto sacramentale anche se colui che si confessa non intende emendarsi. Quindi essa esige sempre il segreto.
Né il segreto della confessione è in contrasto con la carità. Poiché la carità non esige che serva come rimedio al peccato ciò che uno ignora. Ora, quanto si sa in confessione è praticamente ignorato: poiché uno lo sa non come uomo, ma come Dio.

Tuttavia nei casi suddetti uno deve procurare quei rimedi che sono possibili senza rivelare la confessione: ammonire, cioè, il penitente, e vigilare perché gli altri non siano pervertiti dall'eresia. Può anche esortare il prelato a vegliare con più diligenza sul proprio gregge: però senza dire o lasciar trapelare nulla che possa tradire il penitente.
2. Il precetto di custodire il segreto di confessione è implicito nel sacramento stesso. Come quindi è di legge divina l'obbligo di fare la confessione, e non si può esserne dispensati da alcuna licenza o comando umano, così nessuno può essere obbligato o autorizzato da un uomo a svelare la confessione. Se quindi a uno venisse comandato sotto minaccia di scomunica di dire se è a conoscenza di quel dato peccato, non deve parlare: poiché deve pensare che ciò gli venga comandato sotto la condizione: «se ne è a conoscenza come uomo». E anche se venisse espressamente interrogato sulla confessione, non deve parlare. Né per questo incorrerebbe nella scomunica, non essendo egli soggetto al superiore se non come uomo; ora, egli è a conoscenza di quei peccati non come uomo, bensì come Dio.
3. Un uomo può essere citato a testimoniare soltanto come uomo. Perciò, senza pregiudizio per la coscienza, un confessore può giurare di non sapere quello che sa solo come Dio.
E così pure il prelato può lasciare senza punizione e senza altro rimedio un peccato che conosce solo come Dio. Poiché egli non è tenuto a usare rimedi se non nel modo che gli si addice. Per cui a quelle cose che vengono a lui deferite nel tribunale della penitenza deve rimediare, nei limiti del possibile, nell'ambito di tale tribunale. Nel caso suddetto, p. es., l'abate deve insistere affinché il penitente rinunzi al priorato. Oppure, se quello non vuole, può esonerarlo dalla carica per qualche altro motivo: in modo tale però da evitare ogni sospetto di violazione del segreto di confessione.
4. Uno può essere indegno della prelatura per molte altre cause, oltre che per il peccato: p. es. per mancanza di scienza, di età o di altre cose del genere. Perciò chi si oppone non induce per questo a sospettare un delitto, né rivela così la confessione.

## Articolo 2
## Se il segreto della confessione abbracci anche altre notizie che non sono materia di confessione

Pare che il segreto della confessione abbracci anche altre notizie che non sono materia di confessione. Infatti:
1. La materia della confessione consiste solo nei peccati. Ma talora il penitente assieme ai peccati riferisce molte altre cose che non sono materia di confessione. Ora, dato che queste sono dette al sacerdote come se venissero dette a Dio, Pare che il segreto della confessione abbracci anche queste notizie.
2. Talora capita che uno comunichi a un altro un segreto «sotto segreto di confessione». Quindi il segreto di confessione abbraccia anche cose che non sono di confessione.
In contrario: Il segreto della confessione è un obbligo connesso alla confessione

sacramentale. Ora, le cose connesse con un sacramento non si estendono al di là del sacramento. Perciò il segreto della confessione non abbraccia se non quanto è materia di confessione.
Dimostrazione: Il segreto della confessione non abbraccia direttamente se non quanto è materia della confessione sacramentale. Però indirettamente esso può abbracciare anche ciò che non è materia di tale confessione, quando si tratta di cose che potrebbero rivelare o il peccato o il peccatore. Tuttavia vanno celate con somma diligenza anche le altre notizie: sia per evitare lo scandalo, sia per la propensione [a parlare] che potrebbe venire ingenerata da questo modo di agire.
Analisi delle obiezioni: 1. E così risolta anche la prima obiezioni.
2. Non si deve accettare facilmente un segreto sotto questa formula. Se però uno lo accetta è tenuto a mantenerlo come se lo avesse ricevuto in confessione, anche se non l'ha ricevuto in tal modo.

Articolo 3
Se soltanto il sacerdote sia vincolato dal segreto della confessione
Pare che non soltanto il sacerdote sia vincolato dal segreto della confessione.
Infatti:
1. Talora capita che uno per necessità si confessi al sacerdote mediante l'interprete. Ma l'interprete evidentemente è tenuto a non rivelare la confessione. Quindi anche chi non è sacerdote può essere vincolato dal segreto della confessione.
2. In caso di necessità uno può confessarsi a un laico. Ma questi è tenuto a non rivelare i peccati, poiché gli vengono manifestati come a Dio. Quindi non soltanto il sacerdote è vincolato dal segreto della confessione.
3. Può capitare che uno finga di essere sacerdote per conoscere con questa frode la coscienza di un altro. Ora, anche costui, come Pare, pecca rivelando la confessione. Perciò il sacerdote non è il solo a essere vincolato dal segreto della confessione.
In contrario: 1. Solo il sacerdote è ministro di questo sacramento. Ma il segreto della confessione è annesso al sacramento. Quindi solo il sacerdote è vincolato dal segreto della confessione.
2. Un uomo è tenuto a celare le cose che ascolta in confessione se egli le conosce non come uomo, ma come Dio. Ora, solo il sacerdote è ministro di Dio. Quindi solo il sacerdote è tenuto al segreto.
Dimostrazione: Il segreto della confessione vincola il sacerdote in quanto egli è ministro di questo sacramento: e il segreto consiste nell'obbligo di non rivelare la confessione, come il potere delle chiavi consiste nella facoltà di assolvere. Tuttavia, come chi non è sacerdote può in certi casi partecipare in qualche modo del potere delle chiavi ascoltando la confessione in casi di necessità, così può anche partecipare del segreto della confessione, ed essere tenuto al segreto; sebbene propriamente parlando non abbia il segreto della confessione.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 4

Se col permesso del penitente il sacerdote possa rivelare ad altri i peccati che conosce sotto segreto di confessione

Pare che col permesso del penitente il sacerdote non possa rivelare ad altri i peccati che conosce sotto segreto di confessione. Infatti:

1. Un inferiore non può concedere quello che non può concedere un superiore. Ora, il Papa stesso non può dare a nessuno il permesso di rivelare un peccato ascoltato in confessione. Quindi non può dare tale permesso neppure il penitente.

2. Quanto fu istituito per il bene comune non può essere mutato ad arbitrio di un individuo. Ora, il segreto di confessione fu istituito per il bene di tutta la Chiesa, affinché gli uomini accedessero alla confessione con maggiore confidenza. Perciò il penitente non può dare al sacerdote la facoltà di parlare.

3. Se il sacerdote potesse ottenere tale facoltà, si offrirebbe «il velo per coprire la malizia» [1 Pt 2, 16] ai cattivi sacerdoti, poiché costoro potrebbero pretendere di averla ricevuta, e così peccherebbero impunemente. Il che è intollerabile. Quindi tale licenza non può essere data dal penitente.

4. La persona a cui verrebbe fatta la rivelazione non sarebbe tenuta al segreto di confessione. Quindi potrebbe diventare pubblico un peccato che è già stato cancellato. Il che è inammissibile. Quindi tale licenza non può essere concessa.

In contrario: 1. Su richiesta dell'interessato un superiore può mandare un penitente a un sacerdote inferiore con l'accompagnamento di una lettera. Quindi su richiesta del penitente il confessore può svelare i peccati ad altri.

2. «Chi può fare una cosa da se stesso, la può fare anche mediante un altro». Ma il penitente può rivelare da se stesso a un altro il proprio peccato. Quindi può rivelarlo anche mediante il sacerdote.

Dimostrazione: Due sono i motivi per cui il sacerdote è tenuto a non svelare il peccato: il primo e principale sta nel fatto che tale segreto è essenziale al sacramento, poiché egli lo viene a conoscere come Dio, di cui fa le veci nella confessione; il secondo sta nell'obbligo di evitare lo scandalo. Ora, il penitente può far sì che quanto il sacerdote sapeva come Dio lo sappia anche come uomo: e lo fa appunto dandogli il permesso di parlare. Perciò se questi parla non infrange il segreto della confessione. È tenuto però a evitare lo scandalo, perché non si pensi che viola il segreto sacramentale.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Papa non può dare a un sacerdote il permesso di parlare poiché non può far sì che egli conosca quel peccato come uomo. Questo invece il penitente è in grado di farlo.

2. L'obbligo istituito per il bene comune non viene eliminato: poiché il segreto della confessione non può essere violato dalla manifestazione di colpe conosciute per altra via.

3. Da ciò non può risultare alcuna impunità per i cattivi sacerdoti, poiché se sono accusati hanno il dovere di dimostrare di aver parlato con la licenza del penitente.

4. Colui al quale viene comunicata dal sacerdote la conoscenza del peccato per volontà del penitente partecipa in qualche modo alla funzione del sacerdote. Egli perciò viene a trovarsi nella condizione dell'interprete, a meno che il

penitente non desideri che egli sappia la cosa senza restrizioni e liberamente.

Articolo 5
Se il confessore possa rivelare ad altri
ciò che egli ha conosciuto in confessione e anche in altro modo
Pare che il confessore in nessun modo possa rivelare ad altri ciò che egli ha conosciuto in confessione e anche in altro modo. Infatti:
1. Il segreto della confessione viene infranto proprio perché si rivela quanto si è saputo in confessione. Se quindi costui rivela un peccato udito in confessione, comunque l'abbia conosciuto per altre vie, Pare che infranga il segreto della confessione.
2. Chi ascolta la confessione di una persona si obbliga con essa a non rivelarne i peccati. Ora, se uno promettesse a un altro di tenere il segreto su una confidenza che gli viene fatta, per quanto dopo possa saperla per altra via, è tenuto al segreto. Perciò quanto uno ha saputo in confessione lo deve tenere segreto, per quanto lo possa sapere anche per altra via.
3. Tra due elementi, il più forte trae a sé quello più debole. Ora, la scienza con la quale uno conosce il peccato come Dio è superiore e più forte di quella con cui lo conosce come uomo. Quindi la trae a sé. Perciò uno non può svelare il peccato, come esige appunto la scienza con la quale egli conosce come Dio.
4. Il segreto di confessione fu istituito per evitare lo scandalo, e perché gli uomini non venissero ritratti dalla confessione. Ma se uno potesse ridire un peccato che ha ascoltato in confessione, anche se ne è a conoscenza per altra via, lo scandalo ne seguirebbe ugualmente. Perciò egli non può parlarne in alcun modo.
In contrario: 1. Nessuno può imporre a un altro un obbligo che egli non aveva, all'infuori del prelato che impone un precetto al proprio suddito. Ora, chi conosceva di persona il peccato di un altro non era obbligato a tenerlo segreto. Quindi il peccatore che da lui si confessa, non essendo il suo prelato, non può obbligarlo al segreto confessandosi da lui.
2. Se così fosse, la giustizia della Chiesa ne verrebbe menomata, poiché uno per eludere una sentenza di scomunica da emanarsi contro di lui per un peccato di cui è stato riconosciuto colpevole, chiederebbe di confessarsi da chi deve proferire la sentenza. Ora, è di precetto che la giustizia segua il suo corso. Quindi uno non è tenuto a celare il peccato ascoltato in confessione, quando lo conosce per altra via.
Dimostrazione: In proposito ci sono tre opinioni. Alcuni dicono che i peccati ascoltati in confessione uno non può mai ridirli anche se li ha conosciuti prima o dopo per altra via. – Altri invece affermano che con la confessione uno si preclude la possibilità di manifestare quanto sapeva in precedenza, ma non quella di manifestare quanto viene a sapere dopo.
Ora, entrambe queste opinioni, attribuendo troppo al segreto della confessione, recano pregiudizio alla verità e al dovere di mantenere la giustizia. Uno infatti potrebbe essere incoraggiato a peccare, se non temesse di poter essere accusato dal proprio confessore dinanzi al quale commette il peccato. E così

pure sarebbe molto menomata la giustizia se uno non potesse testimoniare di ciò che ha visto, dopo la confessione a lui fatta in proposito. - Né vale quanto alcuni dicono, che cioè egli deve allora protestare di non essere tenuto a tale segreto. Poiché tale protesta non può essere fatta se non dopo aver ascoltato la colpa. E allora qualsiasi sacerdote potrebbe rivelare il peccato, facendo tale protesta, se ciò bastasse a renderlo libero di farlo.
Esiste perciò una terza opinione, che è più vera, secondo la quale quanto il confessore conosce per altra via, sia prima che dopo la confessione, non è tenuto a celarlo col segreto quanto alla conoscenza che ne ha come uomo. Per cui egli può dire: «Lo so perché ho visto». Tuttavia è tenuto a celarlo quanto alla conoscenza che egli ne ha come Dio. Per cui egli non può dire: «Questo l'ho ascoltato in confessione». - Tuttavia, per evitare lo scandalo, deve astenersi dal parlarne se non c'è urgente necessità.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando uno dice di avere visto ciò che poi ha ascoltato in confessione, rivela solo accidentalmente ciò che deve alla confessione. Come colui che sa una cosa per averla vista e udita, di per sé non rivela di averla vista dicendo di averla udita, ma lo fa solo accidentalmente, poiché dice di avere udito un fatto che gli è capitato anche di vedere. Perciò costui non infrange il segreto della confessione.
2. Chi ascolta la confessione si obbliga a tenere segreto direttamente non il peccato, ma il peccato in quanto udito in confessione. Infatti egli in nessun caso può dire di averlo ascoltato in confessione.
3. Quel principio va applicato a cose che sono tra loro contrarie. Ma la scienza con cui uno conosce un peccato come Dio e quella con cui lo conosce come uomo non sono contrarie fra di loro. Perciò l'argomento non regge.
4. Il peccato non va evitato in modo da compromettere la giustizia: infatti «per evitare lo scandalo non si deve abbandonare la verità» [Decretales 5, 41, 3]. Perciò quando è in pericolo la giustizia uno, per evitare lo scandalo, non deve tralasciare la rivelazione di un peccato udito in confessione, se lo conosce per altra via: purché egli per quanto può cerchi di evitare tale scandalo.

## QUAESTIO 12
## DE SATISFACTIONE

Deinde considerandum est de satisfactione. De qua quatuor consideranda sunt: primo, de eius quidditate, secundo, de ipsius possibilitate (q. 13); tertio, de eiusdem qualitate (q. 14); quarto, de his per quae homo Deo satisfacit (q. 15).
Circa primum quaeruntur tria. Primo: utrum satisfactio sit virtus, vel actus virtutis. Secundo: utrum sit actus iustitiae. Tertio: utrum definitio satisfactionis quae in littera ponitur, convenienter assignetur.

## ARGOMENTO 12
## LA SODDISFAZIONE

Veniamo ora a trattare della soddisfazione. In proposito esamineremo quattro cose: primo, la sua natura; secondo, la sua possibilità [q. 13]; terzo, le sue modalità [q. 14]; quarto, quali siano le opere con le quali l'uomo può dare soddisfazione a Dio [q. 15].

Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la soddisfazione sia una virtù, o un atto di virtù; 2. Se sia un atto di giustizia; 3. Se la definizione della soddisfazione che troviamo nelle Sentenze sia conveniente.

Articolo 1

Se la soddisfazione sia una virtù o un atto di virtù

Sembra che la soddisfazione non sia né una virtù né un atto di virtù. Infatti:

1. Ogni atto di virtù è meritorio. Ma la soddisfazione evidentemente non è meritoria, poiché il merito suppone un atto spontaneo, mentre la soddisfazione è dovuta. Quindi la soddisfazione non è un atto di virtù.

2. Ogni atto di virtù è volontario. Invece talora uno è costretto a dare soddisfazione: come quando uno è punito dal giudice per l'offesa fatta ad altri.

Perciò la soddisfazione non è un atto di virtù.

3. Secondo il Filosofo [Ethic. 8, 13], «in una virtù morale la cosa più importante è la deliberazione». Ma la soddisfazione non è compiuta mediante una deliberazione, poiché riguarda principalmente opere esterne. Quindi non è un atto di virtù.

In contrario: La soddisfazione fa parte della penitenza. Ma la penitenza è una virtù. Quindi la soddisfazione è un atto di virtù.

2. Nessun atto può contribuire a distruggere il peccato se non è un atto di virtù, poiché «una cosa viene distrutta dal suo contrario». Ora, il peccato viene totalmente distrutto dalla soddisfazione. Quindi la soddisfazione è un atto di virtù.

Dimostrazione: Un atto può essere considerato un atto di virtù in due modi. Primo, materialmente. E in questo senso qualsiasi atto che non implichi malizia, né assenza delle debite circostanze, può essere considerato un atto di virtù, poiché una virtù può servirsi di un qualsiasi atto del genere, come ad es. camminare, parlare e fare altre cose simili, per raggiungere il proprio fine.

Secondo, un atto può essere detto atto di virtù formalmente, in quanto implica la nozione di virtù nel suo nome: come si dice che sopportare con coraggio è un atto di fortezza. Ora, il costitutivo formale di qualsiasi virtù morale è il giusto mezzo. Perciò ogni atto che implica l'idea di giusto mezzo è formalmente un atto di virtù. E poiché tale è l'uguaglianza implicita nel termine «soddisfazione» – infatti non si può dire che una data cosa è soddisfatta se non perché ha raggiunto la proporzione di uguaglianza con un'altra cosa –, è evidente che la soddisfazione è anche formalmente un atto di virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il soddisfare sia di per sé una cosa dovuta, tuttavia, poiché chi soddisfa esegue l'opera volontariamente, la soddisfazione riceve la natura di cosa spontanea dalla parte dell'operante: e così costui «fa di necessità virtù» [Gir., Epist. 54]. Il debito infatti diminuisce il merito in quanto implica la necessità, che è il contrario della volontarietà. Se quindi la volontà acconsente alla necessità, il merito non viene eliminato.

2. L'atto virtuoso richiede la volontarietà non in chi lo subisce, ma in chi lo compie: poiché è a lui che appartiene. Siccome dunque colui sul quale il giudice esercita la giusta vendetta subisce e non compie la soddisfazione, di conseguenza la soddisfazione volontaria non si riscontra in lui, bensì nel giudice

che la impone.
3. In una virtù l'elemento principale può essere determinato da due punti di vista. Primo, da quello della virtù in quanto virtù. E da questo lato le cose principali sono quelle attinenti alla ragione, o che più ad essa si avvicinano. E così sono principali nella virtù in quanto virtù la deliberazione e gli atti interiori dell'animo.
Secondo, si può considerare principale ciò che specifica quella virtù come tale. E in questo senso l'elemento principale nella virtù è quello da cui essa desume la sua determinazione. Ora, in certe virtù gli atti interiori sono determinati da quelli esteriori: poiché la deliberazione, che è comune a tutte le virtù, per il fatto che è la deliberazione di quel dato atto diviene propria di quella data virtù. E da questo lato gli atti esterni in certe virtù sono principali. E così avviene anche nel caso della soddisfazione.

Articolo 2
Se la soddisfazione sia un atto di giustizia
Sembra che la soddisfazione non sia un atto di giustizia. Infatti:
1. La soddisfazione mira a riconciliare con la persona che è stata offesa. Ma la riconciliazione, essendo un atto di amore, appartiene alla carità. Quindi la soddisfazione è un atto di carità e non di giustizia.
2. La causa dei nostri peccati è costituita dalle passioni che ci spingono al male. Ora la giustizia, come insegna il Filosofo [Ethic. 5, 1], ha per oggetto non le passioni, ma le operazioni. Avendo quindi la soddisfazione il compito di «distruggere le cause dei peccati», come è detto nelle Sentenze [4, 15, 1], sembra che non sia un atto di giustizia.
3. Premunirsi per il futuro non è un atto di giustizia, ma di prudenza, tra le cui parti rientra la cautela. Ma questo è appunto il compito della soddisfazione, poiché spetta ad essa «non lasciare adito alle suggestioni dei peccati». Quindi la soddisfazione non è un atto di giustizia.
In contrario: 1. Nessuna virtù, al di fuori della giustizia, ha per oggetto ciò che è dovuto. Ma la soddisfazione, come dice S. Anselmo [Cur Deus homo 1, 11], «rende a Dio l'onore che gli è dovuto». Quindi la soddisfazione è un atto di giustizia.
2. Nessuna virtù, al di fuori della giustizia, ha il compito di stabilire l'uguaglianza circa le cose esterne. Ora, questo è proprio ciò che si compie mediante la soddisfazione, che stabilisce un'uguaglianza tra l'espiazione e l'offesa precedente. Quindi la soddisfazione è un atto di giustizia.
Dimostrazione: Il giusto mezzo della giustizia, come insegna il Filosofo [Ethic. 5, cc. 3, 4], viene determinato secondo l'adeguazione di una cosa con un'altra in base a una certa proporzionalità. Essendo quindi una tale adeguazione implicita nel termine stesso di soddisfazione [satisfactio], in quanto l'avverbio satis implica un'uguaglianza di proporzione, è evidente che la soddisfazione è formalmente un atto di giustizia.
L'atto di giustizia però, come dice il Filosofo [Ethic. 5, 5], regola o il rapporto di se stessi con altri, come quando uno restituisce a un altro ciò che gli deve, oppure il rapporto di due persone estranee, come quando il giudice fa

giustizia tra due contendenti. Ora, quando l'atto di giustizia regola il soggetto stesso rispetto ad altri, l'uguaglianza risiede in colui che agisce; quando invece regola i rapporti tra due estranei, l'uguaglianza si attua in chi subisce la sentenza.

Poiché dunque il termine satisfactio esprime l'uguaglianza di chi fa o agisce, esso esprime a rigore un atto di giustizia di se stessi verso un altro.

Ora, verso un altro uno può fare giustizia sia nell'ambito degli atti e delle passioni che in quello dei beni esterni, come anche l'ingiustizia viene fatta ad altri o sottraendo loro dei beni, o danneggiandoli con qualche atto. E poiché l'uso dei beni esterni consiste nel donarli, l'atto di giustizia che li riguarda viene indicato con il verbo rendere, mentre il termine soddisfare indica chiaramente l'uguaglianza nell'ambito delle azioni, sebbene talora un termine venga usato per l'altro.

E poiché l'adeguazione non può aversi che tra realtà disuguali, conseguentemente la soddisfazione presuppone una disuguaglianza nell'ambito dell'agire che costituisce un'offesa: quindi la soddisfazione si riferisce a un'offesa che l'ha preceduta. Ma nessuna parte della giustizia si riferisce a un'offesa precedente all'infuori della giustizia vendicativa, che ristabilisce l'uguaglianza in colui che viene a subire il giusto castigo: sia che si tratti del medesimo soggetto ad agire e a subire, come quando uno infligge una pena a se stesso, sia che si tratti di una persona diversa, come quando uno viene punito dal giudice, poiché la giustizia vendicativa si riferisce all'uno come all'altro caso.

E la stessa cosa fa la penitenza, che ristabilisce l'uguaglianza nel soggetto medesimo, il quale «applica a se stesso la pena»: per cui anche la penitenza è in qualche modo una specie della giustizia vendicativa.

E così risulta che la soddisfazione, che implica il ristabilimento dell'uguaglianza nel soggetto medesimo rispetto a una sua offesa precedente, è un atto di giustizia, rientrando in quella parte della giustizia che è appunto la penitenza.

Analisi delle obiezioni: 1. La soddisfazione, come si è detto [nel corpo], è un compenso per l'ingiuria commessa. Ora, come l'ingiuria inferita rientra direttamente nella disuguaglianza che colpisce la giustizia, e indirettamente nella disuguaglianza che ferisce l'amicizia, così la soddisfazione porta direttamente all'uguaglianza della giustizia, e indirettamente a quella dell'amicizia.

E poiché un atto promana immediatamente da quell'abito al cui fine è direttamente ordinato, mentre viene comandato da quello al cui fine tende come a termine ultimo, ne viene che la soddisfazione promana dalla giustizia ed è comandata dalla carità.

2. Sebbene la giustizia riguardi principalmente le opere esterne, tuttavia di riflesso riguarda anche le passioni, in quanto sono causa di quelle. Ora, come la giustizia tiene a freno l'ira, affinché non si leda un altro ingiustamente, e la concupiscenza, perché non si commetta adulterio, così la soddisfazione può «distruggere le cause dei peccati».

3. Qualsiasi virtù morale è sotto l'influsso della prudenza, poiché è da questa che riceve la natura di virtù: infatti il giusto mezzo, come risulta dalla definizione che della virtù dà Aristotele [Ethic. 2, 6], viene stabilito in tutte

le virtù morali dalla prudenza.

Articolo 3
Se la definizione agostiniana della soddisfazione riferita dalle Sentenze sia conveniente
Sembra che la definizione agostiniana della soddisfazione, riferita dalle Sentenze [4, 15, 3], non sia conveniente. Infatti:
1. In essa si legge che la soddisfazione consiste «nell'estirpare le cause dei peccati e nel bloccare la via alle loro suggestioni». Ora, la causa del peccato attuale è il fomite. Ma nella vita presente non possiamo estirpare il fomite. Quindi la soddisfazione non consiste «nell'estirpare le cause dei peccati».
2. La causa del peccato ha più forza del peccato stesso. Ma l'uomo con le sue forze non può estirpare il peccato. Molto meno quindi potrà estirparne le cause.
3. La soddisfazione, essendo una parte della penitenza, riguarda il passato, non il futuro. Ora, «bloccare la via alle suggestioni dei peccati» riguarda il futuro. Perciò tale compito non va ricordato nella definizione della soddisfazione.
4. Il termine soddisfazione dice rapporto all'offesa passata. Ma dell'offesa passata qui non si fa alcun cenno. Quindi la suddetta definizione della soddisfazione è inaccettabile.
5. S. Anselmo [Cur Deus homo 1, 11] presenta quest'altra definizione: «La soddisfazione consiste nel prestare a Dio il debito onore». Ora, in essa non si fa alcun cenno a quanto qui ricorda S. Agostino. Quindi una delle due definizioni è inaccettabile.
6. Il debito onore può essere prestato a Dio anche dall'innocente. Soddisfare invece non appartiene all'innocente. Quindi la definizione di S. Anselmo non è a proposito.
Dimostrazione: La giustizia non tende solo a togliere una disuguaglianza precedente punendo la colpa, ma anche a custodire l'uguaglianza per l'avvenire: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 2, 3], «le pene sono medicine». Perciò anche la soddisfazione, che è un atto della giustizia vendicativa, è una medicina che cura i peccati passati e preserva da quelli futuri. Infatti quando un uomo dà soddisfazione a un altro offre un compenso per i torti passati, e si impegna a evitarli in futuro.
Di conseguenza si possono dare due definizioni della soddisfazione. Primo, in rapporto alla colpa passata, che essa ripara con una compensazione. E sotto tale aspetto la soddisfazione è «la compensazione dell'ingiuria commessa, secondo l'uguaglianza della giustizia». Al che sembra ridursi la definizione di S. Anselmo, il quale dice che soddisfare consiste «nel rendere a Dio il debito onore», cioè quanto è dovuto a motivo della colpa commessa.
Secondo, la soddisfazione può essere definita sotto l'aspetto di preservazione dalla colpa futura. E in questo senso va presa la definizione di S. Agostino. La preservazione però da una malattia corporale avviene togliendo le cause del morbo, perché allora questo non può più derivarne. Ma nella malattia spirituale non è così: poiché il libero arbitrio non subisce costrizioni, per cui la colpa può essere evitata, pur esistendone le cause, sebbene con obiezioni; e

per quanto ne siano estirpate le cause, può ugualmente essere commessa.
E così nella definizione della soddisfazione S. Agostino pone queste due cose: primo, l'estirpazione delle cause; secondo, la resistenza del libero arbitrio di fronte al peccato stesso.
Analisi delle obiezioni: 1. Le cause di cui si parla sono quelle prossime del peccato attuale, che sono poi due: il desiderio sfrenato, prodotto dall'abitudine o lasciato dall'atto peccaminoso, accompagnato da altri strascichi del peccato commesso, e le occasioni esterne che spingono al peccato, come l'ambiente, le cattive compagnie e altre cose del genere. E tali cause vengono eliminate in questa vita con la soddisfazione: sebbene il fomite, che è la causa remota del peccato attuale, possa essere smorzato, ma non totalmente distrutto in questa vita mediante la soddisfazione.
2. La causa del male e della privazione, nella misura in cui il male può avere una causa, non è che un bene difettoso. Ora, il bene è più facile eliminarlo che costituirlo. Perciò è più facile distruggere le cause della privazione e del male che togliere il male stesso, non potendo questo essere eliminato se non dalla produzione del bene. Il che è evidente nel caso della carità e delle sue cause. – Si noti tuttavia che le predette cause del peccato non sono cause determinanti, poiché da esse il peccato non segue in modo necessario, ma sono soltanto occasioni. – E anche la soddisfazione non si compie senza l'aiuto di Dio: poiché essa non può compiersi senza la carità, come vedremo [q. 14, a. 2].
3. Sebbene la penitenza abbia di mira per prima cosa il passato, tuttavia di conseguenza riguarda anche il futuro, quale rimedio preservativo. E lo stesso si dica per la soddisfazione.
4. S. Agostino intende definire la soddisfazione che va data a Dio, al quale in realtà non è possibile togliere nulla, sebbene il peccatore per quanto dipende da lui sottragga qualcosa. Perciò in tale soddisfazione si richiede più l'emenda per il futuro che la compensazione per il passato. Per questo motivo S. Agostino ha insistito su tale aspetto nel definire la soddisfazione.
Tuttavia dalla cautela per il futuro si può arguire la compensazione per il passato, che riguarda lo stesso oggetto in senso contrario. Guardando infatti il passato detestiamo le cause dei peccati a motivo dei peccati, iniziando dunque dalla detestazione dei peccati; invece nella cautela iniziamo dalle cause, affinché eliminate le cause possiamo evitare più facilmente i peccati.
5. Nulla impedisce che della medesima realtà vengano date definizioni diverse, secondo i vari elementi che in essa si riscontrano. E così avviene in questo caso, come risulta dai testi riferiti.
6. Il debito di cui si parla è quello dovuto a Dio a motivo delle colpe commesse: poiché la penitenza ha per oggetto il debito, come si è già notato [a. 2, ob. 1, s. c. 1].

## QUAESTIO 13
## DE POSSIBILITATE SATISFACTIONIS

Deinde considerandum est de possibilitate satisfactionis.
Circa quod duo quaeruntur. Primo: utrum homo possit Deo satisfacere. Secundo: utrum aliquis

pro alio satisfacere possit.

ARGOMENTO 13
LA POSSIBILITÀ DELLA SODDISFAZIONE
Passiamo così a esaminare la possibilità della soddisfazione.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se l'uomo possa dare soddisfazione a Dio; 2. Se uno possa soddisfare per un altro.

Articolo 1
Se l'uomo possa dare soddisfazione a Dio
Sembra che l'uomo non possa dare soddisfazione a Dio. Infatti:
1. La soddisfazione deve uguagliare l'offesa, come si è notato sopra [q. 12, aa. 2, 3]. Ma l'offesa contro Dio è infinita: poiché questa riceve la sua gravità da colui contro il quale viene commessa, e arreca evidentemente un'offesa più grave chi percuote il principe che non chi percuote una qualsiasi persona privata. Non potendo quindi l'azione umana essere infinita, sembra che l'uomo non sia in grado di dare soddisfazione a Dio.
2. Lo schiavo, per il fatto che quanto possiede è del suo padrone, non è in grado di dare un compenso al padrone. Ora, «noi siamo schiavi e servi di Dio» [1 Esd 5, 11], avendo da lui tutto ciò che abbiamo. Essendo quindi la soddisfazione un compenso per le offese passate, sembra che noi non possiamo dare soddisfazione a Dio.
3. Colui i cui beni cumulativamente presi non bastano a saldare un debito, non può soddisfare ad altri debiti. Ora, tutto ciò che l'uomo è e può e possiede non basta a soddisfare per il debito della propria creazione: Isaia [40, 16] infatti afferma in proposito che «il Libano non basterebbe per accendere il rogo». Quindi in nessun modo l'uomo può dare soddisfazione per il debito contratto con le colpe commesse.
4. L'uomo è tenuto a impiegare tutto il suo tempo a servizio di Dio. Ma il tempo perduto non può essere ricuperato: da cui la gravità della perdita del tempo, come nota Seneca [Epist. 1, 1]. Quindi l'uomo non può mai dare un compenso a Dio. Perciò si ha la stessa conclusione.
5. Il peccato mortale attuale è più grave di quello originale. Ma per il peccato originale nessuno ha potuto dare soddisfazione all'infuori dell'Uomo-Dio. Quindi lo stesso vale per il peccato attuale.
In contrario: 1. Scrive S. Girolamo [Pelagio, Expl. Symb.]: «Chi afferma che Dio ha comandato qualcosa di impossibile sia scomunicato». Ora, la soddisfazione è di precetto, secondo le parole evangeliche [Lc 3, 8]: «Fate degni frutti di penitenza». Quindi dare soddisfazione è una cosa possibile.
2. Dio è più misericordioso di qualsiasi uomo. Ma è possibile dare soddisfazione all'uomo. Quindi anche a Dio.
3. La debita soddisfazione si ha quando la pena è pari alla colpa: poiché, come dicevano i Pitagorici [cf. Ethic. 5, 5], «la giustizia non è che il contrappasso». Ora, uno può imporsi una pena pari al piacere provato nel peccato. Quindi è possibile dare soddisfazione a Dio.
Dimostrazione: L'uomo diventa debitore di Dio in due modi: primo, per i benefici

che ne riceve; secondo, per i peccati che commette. E come l'azione di grazie, l'adorazione e gli altri atti di culto si riferiscono al debito per i benefici ricevuti, così la soddisfazione si riferisce al debito per i peccati commessi.
Ora, anche secondo il Filosofo [Ethic. 8, 14], «negli onori che si devono ai genitori e agli dèi» è impossibile una retribuzione secondo una misura d'uguaglianza, ma basta che uno renda quello che può: poiché l'amicizia non esige l'equivalente se non nei limiti del possibile. E anche così si raggiunge in qualche modo l'uguaglianza, vale a dire «secondo proporzionalità» [cf. ib. 5, cc. 6, 7]: poiché ciò che è dovuto a Dio sta a Dio come ciò che è possibile restituirgli. E così è salvata in qualche modo la formalità della giustizia.
E la stessa cosa vale per la soddisfazione. L'uomo quindi non può dare soddisfazione a Dio nel senso di una compensazione di uguale grandezza; lo può invece nel senso di un'uguaglianza di proporzionalità, come si è detto. E come ciò salva la formalità della giustizia, così salva anche la formalità della soddisfazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Come l'offesa trae una certa infinità dall'infinità della maestà divina, così la soddisfazione riceve una certa infinità dall'infinità della divina misericordia, in quanto quell'atto è informato dalla grazia, che rende accetto quanto l'uomo è in grado di restituire.
Alcuni però dicono che il peccato è infinito sotto l'aspetto dell'allontanamento [da Dio], secondo il quale viene perdonato senza compenso, mentre sotto l'aspetto della conversione [alle creature] è finito, per cui da questo lato è possibile darne soddisfazione. - Ma ciò non ha senso. Poiché la soddisfazione non corrisponde al peccato se non in quanto questo è offesa di Dio: e ciò è dovuto non all'aspetto della conversione [alle creature], ma solo all'aspetto dell'allontanamento [da Dio].
Altri allora affermano che si può soddisfare per il peccato anche sotto l'aspetto dell'allontanamento in virtù dei meriti di Cristo, che in qualche modo furono infiniti. Ma ciò rientra in quanto abbiamo detto: poiché la grazia viene data ai credenti mediante la fede nel Mediatore. Se tuttavia la grazia venisse data in un altro modo, la soddisfazione sarebbe pur sempre sufficiente nel modo predetto.
2. L'uomo, che «è stato fatto a immagine di Dio» [Gen 9, 6], gode di una certa libertà, in quanto è padrone dei suoi atti mediante il libero arbitrio. Agendo quindi mediante il libero arbitrio egli è in grado di dare soddisfazione a Dio: poiché sebbene tale libero arbitrio appartenga a Dio in quanto concesso da Dio, tuttavia fu concesso perché l'uomo ne faccia uso liberamente. Il che non è concesso allo schiavo.
3. L'argomento dimostra che non è possibile dare a Dio una soddisfazione adeguata, ma non che questa non possa divenire per lui sufficiente. Sebbene infatti l'uomo debba a Dio tutto ciò che può, tuttavia non si esige da lui necessariamente che egli faccia tutto ciò che è in suo potere: poiché nello stato della vita presente è impossibile all'uomo concentrare in una sola cosa tutto il suo potere, dovendo egli attendere a molte cose. C'è però una certa misura fatta per lui e che da lui è richiesta, vale a dire l'osservanza dei comandamenti di Dio: e a ciò egli è in grado di aggiungere qualche opera

supererogatoria per dare soddisfazione.
4. Sebbene l'uomo non possa ricuperare il tempo perduto, tuttavia può supplire a ciò che doveva fare nel passato: proprio perché, come si è detto [ad 3], egli non era tenuto per un dovere di precetto a dare tutto ciò che poteva.
5. Il peccato originale, pur essendo meno peccaminoso di quello attuale, è tuttavia un male più grave, poiché è la corruzione della stessa natura umana. Per cui non poteva essere espiato dalla soddisfazione di un puro uomo, come il peccato attuale.

Articolo 2
Se uno possa soddisfare per un altro
Sembra che uno non possa soddisfare per un altro. Infatti:
1. Per soddisfare si richiede il merito. Ma per un altro non è possibile né meritare né demeritare, poiché sta scritto [Sal 61, 13]: «Secondo le sue opere tu ripaghi ogni uomo». Quindi uno non può soddisfare per un altro.
2. La soddisfazione rientra con la contrizione e la confessione [tra le parti della penitenza]. Ora, nessuno può pentirsi o confessarsi per un altro. Quindi non può neppure soddisfare per lui.
3. Pregando per un altro uno merita anche per sé. Se quindi uno potesse soddisfare per un altro, soddisferebbe in tal modo anche per se stesso. E così a chi soddisfa per un altro non sarebbe richiesta alcun'altra soddisfazione per i peccati propri.
4. Se uno potesse soddisfare per un altro, nel momento in cui uno si accolla l'espiazione l'altro verrebbe subito liberato dal suo debito. E così se morisse subito andrebbe immediatamente in paradiso. Qualora invece venisse punito ugualmente, verrebbe inflitto un doppio castigo per il medesimo peccato: quello cioè sofferto da chi ha accettato di soddisfare e quello di chi è punito in purgatorio.
In contrario: 1. S. Paolo [Gal 6, 2] esorta: «Portate i pesi gli uni degli altri». Sembra quindi che uno possa accollarsi il peso della penitenza stabilito per un altro.
2. La carità ha più valore presso Dio che presso gli uomini. Ora, presso gli uomini uno può per amore saldare il debito di un altro. Quindi a maggior ragione ciò è possibile presso il tribunale di Dio.
Dimostrazione: La pena soddisfattoria ha due funzioni: saldare il debito e offrire un rimedio per evitare il peccato. In quanto dunque la soddisfazione è un rimedio per il peccato futuro l'espiazione dell'uno non può giovare a un altro, poiché dal digiuno dell'uno non viene domata la carne dell'altro, né si può prendere l'abitudine ad agire bene per l'agire di un altro: tutt'al più ciò può avvenire per accidens, in quanto uno può meritare per un altro l'aumento della grazia, che è il rimedio più efficace per evitare il peccato. Ciò però a modo di merito piuttosto che a modo di soddisfazione.
Quanto invece alla saldatura del debito uno può soddisfare per un altro: purché abbia la carità, affinché le sue opere possano essere soddisfattorie.
Né si richiede che a chi vuole soddisfare per un altro venga imposta una pena maggiore che all'interessato, secondo l'opinione di alcuni, i quali partono

dall'idea che la pena propria soddisfa più che quella di un altro. Infatti la pena che viene sopportata ha il potere di soddisfare soprattutto a motivo della carità con la quale viene sopportata. E poiché nel soddisfare per un altro si mostra una carità maggiore che nel soddisfare per se stessi, in chi soddisfa per un altro si richiede una pena minore che nell'interessato. Si racconta infatti nelle Vitae Patrum [5, 5, 27] che un fratello, essendo stato spinto dalla carità a fare penitenza per un peccato che l'altro non aveva commesso, ottenne a questi la remissione di un peccato commesso.
E neppure si richiede, per la remissione del debito, che colui per il quale si soddisfa sia incapace di soddisfare. Poiché anche se è in grado di farlo, se un altro soddisfa per lui, è liberato dal debito. – Ciò è invece richiesto in quanto la pena soddisfattoria ha funzione di rimedio. Per cui non si deve permettere che uno faccia penitenza per un altro se non per un difetto del penitente: o corporale, nel senso che esso è inabile a sopportare la pena, o spirituale, nel senso che non è disposto ad accettarla.
Analisi delle obiezioni: 1. Il premio essenziale viene conferito secondo le disposizioni personali: poiché la pienezza della visione di Dio sarà secondo la capacità di ciascuno. Come quindi nessuno può essere disposto dall'agire altrui, così nessuno può meritare a un altro il premio essenziale, a meno che il suo merito non abbia un'efficacia infinita, come nel caso di Cristo, per il cui merito esclusivo i bambini raggiungono col battesimo la vita eterna. Ma la pena temporale dovuta per il peccato non viene determinata e imposta dopo la remissione della colpa secondo la disposizione di colui che l'ha meritata: poiché talvolta chi è migliore può avere un debito maggiore di pena. Per questo quanto alla remissione della pena uno può meritare per un altro; e l'atto dell'uno soddisfa per l'altro mediante la carità, in forza della quale «siamo tutti una cosa sola in Cristo» [Gal 3, 28].
2. La contrizione ha di mira la colpa, che è tra i costitutivi della disposizione buona o cattiva di un uomo. Perciò la contrizione di uno non può liberare un altro dalla colpa. E così pure mediante la confessione uno si sottopone ai sacramenti della Chiesa. Ora, nessuno può ricevere un sacramento a nome di un altro: poiché nel sacramento la grazia viene data a chi lo riceve e non ad altri. – Quindi il medesimo argomento non può valere per la soddisfazione, per la contrizione e per la confessione.
3. Nel saldare il debito va considerata la gravità della pena accettata; nel merito invece si considera la radice della carità. Perciò chi mosso dalla carità merita per un altro, sia pure con un merito di convenienza [de congruo], merita maggiormente anche per sé. Chi invece soddisfa per un altro non soddisfa per sé: poiché una data quantità di pena non basta per i peccati di entrambi. Tuttavia egli in questo modo merita qualcosa di superiore alla remissione della pena, cioè la vita eterna.
4. Se uno si fosse obbligato a una pena per un altro, questi non potrebbe essere immune dal debito contratto prima che esso venga saldato. Perciò l'interessato sarebbe soggetto alla pena fino a che l'altro non ha soddisfatto per lui. Se poi quello non soddisfa, allora tutti e due sono debitori di quella pena, l'uno per il peccato commesso, l'altro per l'omissione. Perciò non ne segue

che lo stesso peccato sia punito due volte.

QUAESTIO 14
DE QUALITATE SATISFACTIONIS
Deinde considerandum est de qualitate satisfactionis.
Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo: utrum homo possit de uno peccato sine alio satisfacere. Secundo: utrum ille qui de omnibus peccatis prius contritus fuit et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis, quae sibi per contritionem fuerunt dimissa, satisfacere possit extra caritatem existens.
Tertio: utrum homo postquam caritatem habuit, valere sibi incipiat satisfactio praecedens. Quarto: utrum opera extra caritatem facta sint alicuius boni meritoria. Quinto: utrum opera praedicta valeant ad poenae infernalis mitigationem.

ARGOMENTO 14
LE MODALITÀ DELLA SODDISFAZIONE
Passiamo quindi a esaminare le modalità della soddisfazione.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se si possa soddisfare per un peccato e non per un altro; 2. Se chi, dopo essersi pentito di tutti i peccati, cade in una colpa, possa soddisfare per gli altri peccati già rimessi senza avere la carità; 3. Se la soddisfazione fatta in precedenza cominci anch'essa a valere dopo l'infusione della carità; 4. Se le opere compiute senza la carità possano meritare qualche bene; 5. Se le opere suddette valgano a mitigare le pene dell'inferno.

Articolo 1
Se si possa soddisfare per un peccato e non per un altro
Sembra che si possa soddisfare per un peccato e non per un altro. Infatti:
1. Se delle realtà non sono connesse tra loro, è possibile toglierne una senza togliere l'altra. Ora, i peccati non sono connessi tra loro, altrimenti chi ne ha uno li avrebbe tutti. Quindi con la soddisfazione si può espiare un peccato senza gli altri.
2. Dio è più misericordioso dell'uomo. Ora, l'uomo arriva ad accettare la saldatura di un debito senza quella di tutti gli altri. Perciò anche Dio accetta la soddisfazione per un solo peccato senza gli altri.
3. «La soddisfazione», come dice il testo [delle Sentenze 4, 15, 3], «consiste nel distruggere le cause dei peccati e nel chiudere la via alle loro suggestioni». Ma questo è possibile farlo per un peccato senza farlo per l'altro:
p. es. uno può reprimere la lussuria e perseverare nell'avarizia. Quindi è possibile la soddisfazione per un peccato e non per un altro.
In contrario: 1. In Isaia [58, 4 s.] si legge che il digiuno di coloro «che digiunavano per darsi alle liti e alle contese» non era accetto a Dio, sebbene il digiuno sia tra le opere soddisfattorie. Ora, la soddisfazione non può essere compiuta se non con un'opera accetta a Dio. Quindi chi ha un peccato sulla coscienza non può dare soddisfazione a Dio.
2. La soddisfazione è una medicina fatta per curare i peccati commessi e per preservare da quelli futuri, come si è detto (q. 12, a. 3). Ma i peccati non possono

essere curati senza la grazia. Siccome quindi ogni peccato toglie la grazia, non è possibile l'espiazione dell'uno senza dare soddisfazione per gli altri.

Dimostrazione: Come riferisce il Maestro nelle Sentenze [4, 15, 1], alcuni hanno affermato che è possibile soddisfare per un peccato e non per un altro. - Ma ciò è impossibile. Dovendosi infatti con la soddisfazione togliere l'offesa precedente, è indispensabile che il modo della soddisfazione sia tale da cancellare l'offesa. Ora, l'eliminazione di un'offesa consiste nel ripristino dell'amicizia. Se quindi c'è qualcosa che impedisce il ripristino dell'amicizia la soddisfazione è impossibile anche presso gli uomini. E siccome qualsiasi peccato impedisce l'amicizia della carità tra l'uomo e Dio, è impossibile che uno soddisfi per un peccato senza abbandonare l'altro; come non darebbe soddisfazione a un uomo chi nel prostrarsi per chiedergli perdono di uno schiaffo gliene desse un altro.

Analisi delle obiezioni: 1. Non avendo i peccati connessione tra di loro in un principio comune, è possibile commetterne uno senza commettere gli altri. Invece per la loro remissione esiste un unico e identico principio. E così le remissioni dei diversi peccati sono connesse tra loro. Di conseguenza non è possibile dare soddisfazione per uno senza darla per gli altri.

2. Nel caso del debito non si riscontra se non la disuguaglianza che si contrappone alla giustizia, avendo l'uno i beni di un altro. Perciò la restituzione esige soltanto che si ristabilisca l'uguaglianza della giustizia. E ciò può essere fatto per un debito senza farlo per l'altro. - Diversamente quando c'è di mezzo l'offesa si riscontra non solo la disuguaglianza opposta alla giustizia, ma anche quella opposta all'amicizia. Perché quindi si possa togliere l'offesa con la soddisfazione si richiede non solo il ristabilimento dell'uguaglianza propria della giustizia mediante la compensazione di una pena adeguata, ma anche il ristabilimento dell'uguaglianza propria dell'amicizia. E questo non può aversi mentre perdura qualcosa che impedisce l'amicizia.

3. Come dice S. Gregorio [Mor. 25, 9], «un peccato trascina all'altro con il proprio peso». Perciò chi ne ritiene uno non distrugge a sufficienza le cause degli altri.

## Articolo 2

### Se uno, dopo essersi pentito dei peccati, possa soddisfare per essi senza avere la carità

Sembra che chi, dopo essersi pentito di tutti i peccati, cade in una colpa, possa soddisfare per essi senza avere la carità. Infatti:

1. Daniele [4, 24] disse a Nabucodonosor: «Sconta i tuoi peccati con l'elemosina ». Ma il re era ancora peccatore, come dimostra la punizione successiva. Quindi chi è in peccato è in grado di soddisfare.

2. «Nessuno sa se sia degno di odio o di amore» [Qo 9, 1 Vg]. Perciò se la soddisfazione non potesse essere fatta che nella carità, nessuno saprebbe se ha o non ha compiuto la soddisfazione. Ma ciò è inammissibile.

3. Dall'intenzione che uno ha all'inizio di un atto, viene informato tutto l'atto. Ma il penitente nell'intraprendere la penitenza era nella carità. Perciò

tutta la soddisfazione successiva riceve efficacia da quella carità che ne aveva animato l'intenzione.
4. La soddisfazione consiste in una certa adeguazione della pena alla colpa. Ora, tale adeguazione della pena può esserci anche in chi è privo della carità. Quindi in costui ci può essere anche la soddisfazione.
In contrario: 1. Nei Proverbi [10, 12] si legge: «L'amore ricopre ogni colpa». Ma cancellare la colpa è proprio della soddisfazione. Quindi senza la carità questa non può avere la sua virtù.
2. Nella soddisfazione l'opera principale è l'elemosina. Ma l'elemosina non vale se è fatta senza avere la carità, come risulta dalle parole di S. Paolo [1 Cor 13, 3]: «Se distribuissi tutte le mie sostanze ai poveri... [se non ho la carità non mi giova a nulla]». Quindi non ha consistenza neppure la soddisfazione.
Dimostrazione: Alcuni dissero che se uno, dopo aver ottenuto con la contrizione il perdono di tutte le colpe, cade in peccato prima di aver compiuto la soddisfazione, e così la compie in stato di peccato, tale soddisfazione sarebbe valida, per cui se egli morisse in quello stato di peccato, nell'inferno non sarebbe punito per i peccati precedenti. Ma ciò è impossibile. Nella soddisfazione infatti, anche dopo che si è ristabilita l'uguaglianza dell'amicizia, rimane da ristabilire l'uguaglianza della giustizia, il cui contrario elimina l'amicizia, come nota Aristotele [Ethic. 9, 1]. Ora, nella soddisfazione dovuta a Dio l'uguaglianza non è computata secondo l'equivalenza, ma secondo la sua accettazione. È quindi necessario che, oltre al precedente perdono dell'offesa per la contrizione precedente, le opere soddisfattorie siano accette a Dio. Il che è dovuto alla carità. Perciò le opere compiute senza la carità non sono soddisfattorie.
Analisi delle obiezioni: 1. Il consiglio di Daniele va inteso nel senso che il re doveva smettere di peccare, pentirsi e quindi soddisfare mediante l'elemosina.
2. L'uomo, come non sa con certezza se ha la carità mentre compie la soddisfazione, così non sa con certezza se ha pienamente soddisfatto. Da cui le parole della Scrittura [Sir 5, 5]: «Non essere troppo sicuro del perdono». Non si richiede tuttavia per questo che uno ripeta l'espiazione compiuta, quando non ha coscienza di peccato mortale. Se anche infatti con tale soddisfazione egli non avesse espiato la pena, non incorrerebbe tuttavia in un reato di omissione per averla trascurata: come chi accede all'Eucaristia senza avere coscienza del peccato mortale che ha nell'anima, non incorre nel reato di una comunione indegna.
3. Quella prima intenzione viene interrotta dal peccato successivo, per cui non può dare alcun valore alle opere compiute dopo il peccato.
4. Nel caso non è possibile un'adeguazione che basti né secondo l'accettazione da parte di Dio, né secondo l'equivalenza. Perciò l'argomento non regge.

## Articolo 3
### Se quando uno riacquista la carità prenda valore anche la soddisfazione da lui fatta in precedenza
Sembra che quando uno riacquista la carità prenda valore anche la soddisfazione da lui fatta in precedenza. Infatti:

1. A commento di quel testo del Levitico [25, 25 ss.]: «Se un tuo fratello impoverito», ecc., la Glossa [interlin.] afferma che «i frutti di una vita onesta vanno computati dal tempo in cui uno ha peccato». Ora, essi non verrebbero così computati se non ricevessero efficacia dalla carità successiva. Quindi essi prendono valore dopo il ricupero della carità.
2. L'efficacia della soddisfazione è impedita dal peccato come l'efficacia del battesimo è impedita dalle cattive disposizioni. Ma eliminate le cattive disposizioni il battesimo comincia ad aver valore. Così dunque anche la soddisfazione appena scompare il peccato.
3. Se per i peccati commessi sono stati imposti a un penitente molti digiuni, ed egli li compie dopo essere ricaduto in peccato, quando si riconfessa non gli viene imposto di ripeterli. Invece essi gli verrebbero imposti se egli in tal modo non avesse compiuto la soddisfazione. Quindi le opere precedenti ricevono efficacia soddisfattoria dal pentimento successivo.
In contrario: 1. Le opere compiute senza la carità non erano soddisfattorie, essendo morte (III, q. 89, a. 6). Ma esse con la penitenza non reviviscono. Quindi neppure possono cominciare a essere soddisfattorie.
2. La carità non informa se non quegli atti che da essa in qualche modo derivano. Ora, le opere non possono essere accette a Dio, e quindi soddisfattorie, se non sono informate dalla carità. Siccome dunque le opere compiute senza la carità in nessun modo derivano né possono in seguito derivare da essa, in nessun modo potranno essere computate fra le opere soddisfattorie.
Dimostrazione: Alcuni hanno insegnato che le opere compiute nella carità, e che vengono denominate vive, sarebbero meritorie della vita eterna e soddisfattorie rispetto alla pena che rimane da espiare, mentre mediante il ricupero successivo della carità le opere fatte senza la carità verrebbero a rivivere come soddisfattorie, ma non come meritorie della vita eterna.
Ma ciò è impossibile. Infatti le opere compiute nella carità hanno l'uno e l'altro effetto per la medesima ragione, cioè per il fatto che sono gradite a Dio. Perciò la carità che sopraggiunge, come non può renderle gradite per un aspetto, così non può renderle tali neppure per l'altro.
Analisi delle obiezioni: 1. La frase non va intesa nel senso che i frutti vanno computati dal momento in cui uno cominciò a essere in peccato, ma dal tempo in cui cessò di peccare, ossia di essere in istato di peccato. Oppure da quando dopo il peccato uno se ne pentì, compiendo molte opere buone prima ancora di confessarsi.
Oppure si deve rispondere che quanto più grande è la contrizione, tanto più diminuisce la pena; e più numerose sono le opere buone che uno compie mentre è in peccato, più si dispone alla grazia della contrizione: per cui è probabile che costui meriti una pena minore. E ciò dovrebbe essere computato con discrezione dal sacerdote, in modo da imporgli una pena meno grave, dato che lo trova meglio disposto.
2. Il battesimo imprime nell'anima il carattere, non così invece la soddisfazione. Sopraggiungendo quindi la carità che elimina le cattive disposizioni e il peccato, avviene che il battesimo raggiunge il suo effetto; ma la carità non può fare la stessa cosa per la soddisfazione. - Inoltre il battesimo giustifica

ex opere operato, cioè con un'efficacia che non dipende dall'uomo, ma da Dio. Perciò il battesimo non può essere «mortificato» del tutto come la soddisfazione, che è opera dell'uomo.
3. Ci sono delle opere soddisfattorie che lasciano degli effetti in chi le compie anche dopo che sono state compiute: il digiuno, p. es., lascia una debilitazione corporale, l'elargizione di elemosine lascia una diminuzione di sostanze, e così via. Ora, tali opere non è necessario che vengano ripetute: poiché esse con la penitenza sono rese accette a Dio nelle loro conseguenze che permangono. Invece le opere soddisfattorie che non lasciano conseguenze in chi le compie devono essere ripetute: tale è il caso delle preghiere e di altre opere consimili. Gli atti interni poi, dato che passano del tutto, in nessun modo possono avere una reviviscenza, ma devono essere ripetuti.

Articolo 4
Se le opere compiute senza la carità meritino almeno qualche bene temporale
Sembra che le opere compiute senza la carità meritino almeno qualche bene temporale. Infatti:
1. Come la pena sta all'atto cattivo, così il premio sta all'atto buono. Ma nessun atto cattivo rimane impunito presso Dio «giusto giudice» [2 Tm 4, 8]. Quindi nessun atto buono rimane senza rimunerazione. Quindi con tale atto si merita qualcosa.
2. La ricompensa non viene data che per un merito. Ora, per le opere fatte senza la carità viene data una ricompensa: poiché così si esprime il Vangelo [Mt 6, 2. 5. 16] a proposito di coloro che compiono le opere buone per la gloria umana: «Hanno già ricevuto la loro ricompensa». Perciò tali opere furono meritorie di qualche bene.
3. Due peccatori, di cui l'uno compie molte opere buone, sia per il loro oggetto che per la loro circostanza, e l'altro nessuna, non sono ugualmente preparati a ricevere i beni di Dio: altrimenti al primo non bisognerebbe consigliare di fare del bene. Ma chi più si avvicina a Dio percepisce più abbondantemente i suoi beni. Quindi costui merita qualcosa da Dio con le opere buone che compie.
In contrario: 1. S. Agostino [Ambrosiaster, in Tt 1, 15] afferma che «il peccatore non è degno del pane che mangia». Egli quindi non può meritare nulla da Dio.
2. Chi è nulla non può meritare nulla. Ma il peccatore, non avendo la carità, «è nulla» nell'ordine delle realtà spirituali, come afferma S. Paolo [1 Cor 13, 2]. Quindi non può meritare nulla.
Dimostrazione: Propriamente si dice merito l'azione [o disposizione] per cui a colui che agisce è giusto che si dia qualcosa. Ma della giustizia si può parlare in due modi. Primo, in senso proprio: considerando il dovuto dalla parte di chi deve riceverlo. Secondo, in senso quasi metaforico, considerando il dovuto dalla parte di chi deve accordarlo: infatti un compenso può essere opportuno dalla parte di chi deve darlo, senza tuttavia che chi deve riceverlo ne abbia un vero diritto. E in questo senso la giustizia può definirsi «ciò che

si addice alla bontà divina»: per cui S. Anselmo [Proslog. 10] afferma che «Dio è giusto quando perdona ai peccatori, poiché ciò gli si addice». E in base a ciò vengono indicati due tipi di merito. Primo, l'atto per cui chi agisce ha personalmente il diritto di ricevere. E questo è il merito de condigno. Secondo, l'atto in virtù del quale colui che dà è tenuto a dare secondo la convenienza della sua bontà. E questo merito viene denominato de congruo.

Ora, siccome il primo motivo della donazione di quei beni che sono offerti gratuitamente è l'amore, è impossibile che possa acquistare un diritto su di essi uno che sia escluso dall'amicizia. E poiché tutti i beni, sia temporali che eterni, vengono dati dalla liberalità divina, nessuno può acquistare il diritto di riceverne senza la carità verso Dio. Di conseguenza le opere compiute senza la carità non meritano de condigno presso Dio né il bene eterno, né i beni temporali. Ma poiché si addice alla bontà divina condurre a perfezione tutte le buone disposizioni, si dice che alcuni meritano qualcosa con le opere buone fatte senza la carità.

E in questo senso tali opere valgono a ottenere tre tipi di beni: i beni temporali, la disposizione alla grazia e l'abitudine a fare del bene.

Siccome però non si tratta di merito in senso proprio, è più giusto dire che queste opere non meritano nulla piuttosto che dire che meritano qualcosa.

Analisi delle obiezioni: 1. Il figlio, come nota il Filosofo [Ethic. 8, 14], con tutto ciò che può fare non può rendere a suo padre nulla di uguale a ciò che ne ha ricevuto, per cui il padre non può mai diventare debitore del figlio. Ora, molto meno l'uomo è in grado di rendere Dio suo debitore con un'opera equivalente. Quindi nessuna delle nostre opere per la grandezza della sua bontà può pretendere di meritare qualcosa, ma ciò è dovuto alla carità, che rende comuni le cose appartenenti agli amici. Quindi, per quanto grande sia l'opera buona compiuta senza la carità, essa non può far sì che uno acquisti presso Dio, in senso proprio, il diritto a riceverne un compenso. Invece un'opera cattiva merita una pena equivalente per la gravità della propria malizia: poiché le azioni cattive non sono, come quelle buone, dei doni di Dio. Sebbene quindi una cattiva azione meriti de condigno la pena, tuttavia senza la carità l'opera buona non merita de condigno il premio.

2, 3. La seconda e la terza obiezioni valgono per il merito de congruo. Le altre ragioni [s. c.] valgono invece per il merito de condigno.

## Articolo 5

### Se le opere suddette valgano a mitigare le pene dell'inferno

Sembra che le opere suddette non valgano a mitigare le pene dell'inferno. Infatti:

1. La gravità della pena nell'inferno sarà pari alla gravità della colpa. Ma le opere compiute senza la carità non diminuiscono la gravità del peccato. Quindi neppure possono diminuire le pene dell'inferno.

2. Le pene dell'inferno, pur essendo infinite per la durata, sono però finite in intensità. Ora, qualsiasi cosa finita viene consumata con un numero finito di sottrazioni. Se quindi le opere compiute senza la carità sottraessero parte della pena dovuta ai peccati, potrebbe capitare che tali opere si moltiplicassero

al punto di eliminare del tutto la pena dell'inferno. Il che è falso.
3. I suffragi della Chiesa sono più efficaci delle opere compiute senza la carità. Ora, come afferma S. Agostino [Enchir. 110], ai dannati dell'inferno i suffragi della Chiesa non giovano. Molto meno quindi le loro pene possono essere mitigate dalle opere compiute senza la carità.
In contrario: 1. S. Agostino [ib.] afferma che tali suffragi «giovano a ottenere o la piena remissione, oppure una maggiore tollerabilità della condanna».
2. Fare il bene è più che evitare il male. Ora, l'astensione dal male giova sempre a evitare la pena, anche in colui che è privo della carità. Molto più quindi può giovare il compimento del bene.
Dimostrazione: La diminuzione della pena dell'inferno può essere concepita in due modi. Primo, nel senso che uno viene liberato dalla pena che ha già meritato. E in questo senso, dato che nessuno viene liberato dalla pena se non è assolto dalla colpa, non potendo gli effetti diminuire o cessare se non con la diminuzione o la cessazione della loro causa, le pene dell'inferno non possono essere mitigate dalle opere compiute senza la carità, essendo queste incapaci di togliere o diminuire la colpa.
Secondo, in modo da impedire che la pena venga meritata. E in questo senso tali opere possono diminuire le pene dell'inferno. Primo, perché chi le compie evita dei peccati di omissione. – Secondo, perché tali opere in qualche modo dispongono al bene: sia portando a peccare con meno disprezzo, sia ritraendo da molti altri peccati.
In ogni modo queste opere meritano la diminuzione o la dilazione dei castighi temporali, secondo quanto si legge di Acab [1 Re 21, 27 ss.], come anche il conseguimento di qualche bene temporale.
Alcuni tuttavia affermano che esse diminuirebbero le pene dell'inferno non riducendole in se stesse, ma fortificando chi le subisce in modo che le possa meglio sopportare. – Ora, ciò è impossibile. Tale rafforzamento infatti si riduce a una diminuzione della passibilità. Ma la passibilità è proporzionata alla colpa. Se quindi non diminuisce la colpa, il paziente non può essere fortificato.
Altri ancora dicono che la pena verrebbe diminuita rispetto al verme della coscienza, ma non rispetto al fuoco. – Ma anche questa distinzione è inconsistente. Poiché tanto la pena del fuoco quanto la pena del rimorso sono adeguate alla colpa. Quindi per l'una e per l'altra vale la stessa ragione.
Sono così risolte anche le obiezioni.

## QUAESTIO 15
## DE HIS PER QUAE SATISFACTIO FIT

Deinde considerandum est de his per quae satisfactio fit.
Circa quod quaeruntur tria. Primo: utrum satisfactionem oporteat fieri per opera poenalia. Secundo: utrum flagella quibus a Deo in hac vita homo punitur, sint satisfactoria. Tertio: utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur quod sunt tria, scilicet eleemosyna, ieiunium et oratio.

## ARGOMENTO 15
## LE OPERE SODDISFATTORIE

Veniamo quindi a parlare delle opere soddisfattorie.
In proposito si pongono tre quesiti: 1. Se la soddisfazione esiga opere afflittive o penali; 2. Se le sofferenze con cui Dio colpisce l'uomo in questa vita siano soddisfattorie; 3. Se le opere soddisfattorie siano ben enumerate quando vengono ridotte alle tre seguenti: l'elemosina, il digiuno e la preghiera.

## Articolo 1
## Se la soddisfazione esiga delle opere afflittive o penali

Sembra che la soddisfazione non esiga delle opere afflittive o penali. Infatti:
1. Con la soddisfazione si deve dare un compenso per l'offesa fatta a Dio. Ma nessuna compensazione può essere fatta con opere afflittive o penali: poiché «Dio non si rallegra delle nostre pene» [Tb 3, 22 Vg]. Quindi per la soddisfazione non si richiedono opere afflittive.
2. Quanto più un'opera deriva da una maggiore carità, tanto meno è afflittiva: poiché «la carità esclude la pena», come dice S. Giovanni [1 Gv 4, 18]. Se quindi le opere soddisfattorie dovessero essere afflittive, più queste sono fatte con carità meno sarebbero soddisfattorie. Il che è falso.
3. Soddisfare, come dice S. Anselmo [Cur Deus homo 1, 11], consiste nel «rendere a Dio l'onore dovuto». Ma ciò può essere fatto anche con altre opere, oltre che con quelle afflittive. Quindi non è necessario che la soddisfazione sia compiuta con opere afflittive.
In contrario: 1. S. Gregorio [In Evang. hom. 20] scrive: «È giusto che il peccatore si imponga con la penitenza privazioni tanto maggiori quanto più gravi furono i danni da lui inflitti con la colpa».
2. Con la soddisfazione va sanata perfettamente la ferita del peccato. Ora, secondo il Filosofo [Ethic. 2, 3] «le medicine dei peccati sono i castighi». Quindi la soddisfazione va fatta mediante opere penali, ossia afflittive
Dimostrazione: La soddisfazione ha un rapporto sia con l'offesa passata, che con essa ottiene una compensazione, sia con le colpe future, dalle quali essa intende preservare [cf. q. 12, a. 3]. E sotto entrambi gli aspetti la soddisfazione esige di essere compiuta con delle opere afflittive. Infatti il compenso per l'offesa implica un livellamento tra colui che ha offeso e chi ha subito l'affronto. Ora, nella giustizia umana tale livellamento si ottiene togliendo all'uno ciò che ha in più del giusto e aggiungendolo all'altro che ha subito la sottrazione di qualcosa. Perciò, sebbene a Dio, data la sua natura, non si possa sottrarre nulla, tuttavia il peccatore, come si è detto sopra [ib., ad 4], per parte sua gli ha sottratto qualcosa peccando. Perché dunque ci sia una compensazione è necessario che al peccatore mediante la soddisfazione venga sottratto qualcosa che possa essere a onore di Dio. Ora, l'opera buona in quanto tale non toglie nulla a chi la compie, ma piuttosto lo perfeziona. Perciò la sottrazione non può essere compiuta che mediante un'opera buona che abbia natura di pena. Affinché dunque un'opera sia soddisfattoria si richiede che sia buona, che sia a onore di Dio e che sia afflittiva o penale, in modo da togliere al peccatore qualcosa.
Inoltre la pena preserva dalle colpe future: poiché un uomo non torna facilmente a commettere quei peccati per i quali ha subito una pena. Infatti, come

dice il Filosofo [l. cit.], «le pene sono medicine».
Analisi delle obiezioni: Sebbene Dio non si rallegri delle pene come tali, tuttavia si rallegra di esse in quanto sono giuste. E sotto tale aspetto le pene possono essere soddisfattorie.
2. Come nella soddisfazione si tiene conto della penalità, così nel merito si tiene conto della obiezioni. Ora, la diminuzione della obiezioni dalla parte dell'atto stesso, a parità di condizioni, diminuisce il merito, ma la diminuzione della obiezioni dovuta alla prontezza del volere non diminuisce il merito, quanto piuttosto lo accresce. E allo stesso modo la diminuzione della penosità di un'opera per la prontezza del volere prodotta dalla carità non diminuisce l'efficacia della soddisfazione, ma piuttosto la accresce.
3. L'onore dovuto per il peccato è la riparazione dell'offesa, che non può essere data senza pena da parte del peccatore. E S. Anselmo intende parlare di questo debito.

Articolo 2
Se le sofferenze con cui Dio ci punisce nella vita presente possano essere soddisfattorie
Sembra che le sofferenze con cui Dio ci punisce nella vita presente non possano essere soddisfattorie. Infatti:
1. Come si è spiegato sopra [q. 14, a. 3], nulla può essere soddisfattorio se non è meritorio. Ora, noi non meritiamo se non con quelle cose che dipendono da noi. Siccome dunque i flagelli con cui Dio ci punisce non dipendono da noi, è chiaro che non possono essere soddisfattori.
2. La soddisfazione è riservata ai buoni. Invece le sofferenze suddette colpiscono i cattivi, e sono essi che le meritano di più. Quindi non possono essere soddisfattorie.
3. La soddisfazione riguarda i peccati passati. Ma talora queste sofferenze sono inflitte a chi è senza peccati, come è evidente nel caso di Giobbe. Quindi esse non sono soddisfattorie.
In contrario: 1. S. Paolo [Rm 5, 3 s.] scrive: «La tribolazione produce la pazienza, la pazienza poi una virtù provata», cioè «la purificazione dai peccati », come spiega la Glossa [interlin.]. Quindi le sofferenze espiano i peccati. E così sono soddisfattorie.
2. S. Ambrogio [In Ps. 118, serm. 18] afferma: «Anche se manca la sicurezza», cioè la coscienza [certa] del peccato, «la pena è in grado di soddisfare». Perciò tali sofferenze sono soddisfattorie.
Dimostrazione: La compensazione per l'offesa fatta può essere compiuta sia dall'offensore che da un altro. Quando però è compiuta da un altro ha più natura di vendetta che di soddisfazione, mentre quando è compiuta da chi ha offeso ha anche l'aspetto di soddisfazione. Se quindi le sofferenze che Dio infligge per i peccati vengono fatte proprie in qualche modo da chi le subisce, acquistano valore soddisfattorio. Ora, esse vengono fatte proprie da chi le subisce in quanto questi le accetta per la purificazione dai peccati, sopportandole con pazienza. Se invece uno si ribella, allora non le fa sue. E così non hanno

valore di soddisfazione, ma solo di vendetta.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene quei flagelli non siano in nostro potere, dipende però da noi servircene sopportandoli con pazienza. E così l'uomo «fa di necessità virtù» [Gir., Epist. 54]. Per cui quei flagelli possono essere sia meritori che soddisfattori.
2. Nota S. Gregorio [Agost., De civ. Dei 1, 8] che come «mediante lo stesso fuoco l'oro brilla e la paglia fa fumo», così mediante gli stessi flagelli i buoni si purificano e i malvagi si ostinano con l'impazienza. Sebbene quindi le sofferenze siano comuni, tuttavia la soddisfazione è riservata ai buoni.
3. Le sofferenze dicono sempre relazione a una colpa passata: non sempre però a una colpa personale, bensì a una colpa d'origine. Se infatti nella natura umana non ci fosse stata in passato nessuna colpa, non ci sarebbe nessuna pena. Poiché invece in passato nella nostra natura è esistita la colpa, a certe persone Dio infligge delle pene senza una colpa personale, per accrescere il merito della virtù e prevenire eventuali peccati. E queste due cose sono necessarie anche nella soddisfazione. Essa infatti deve consistere in un'opera meritoria, perché sia reso a Dio l'onore dovuto, e deve essere una salvaguardia delle virtù, perché siamo preservati dai peccati futuri.

Articolo 3
Se le opere soddisfattorie siano ben enumerate quando vengono ridotte alle tre seguenti: l'elemosina, il digiuno e la preghiera
Sembra che le opere soddisfattorie non siano ben enumerate quando vengono ridotte alle tre seguenti: l'elemosina, il digiuno e la preghiera. Infatti:
1. Un'opera soddisfattoria deve essere afflittiva, cioè penosa. Ora, la preghiera non implica alcuna pena, essendo un rimedio alla tristezza della sofferenza, ma piuttosto implica gioia, come si rileva dalle parole di S. Giacomo [5, 13 Vg]: «C'è qualcuno tra voi che è triste? Preghi e salmeggi». Quindi la preghiera non deve essere computata tra le opere soddisfattorie.
2. Qualsiasi peccato o è carnale o è spirituale. Ora, come insegna S.Girolamo [In Mc, su 9, 28], «con il digiuno vengono guarite le pestilenze del corpo e con la preghiera le pestilenze dell'anima». Perciò oltre a queste due non ci deve essere alcun'altra opera soddisfattoria.
3. La soddisfazione è necessaria per purificarci dai peccati. Ma l'elemosina, come si legge nel Vangelo [Lc 11, 41], purifica da tutti i peccati: «Fate elemosina, e tutto per voi sarà mondo». Quindi le altre due opere sono superflue.
In contrario: 1. Sembra che debbano essere più numerose. Un male infatti va curato con il suo contrario. Ma i generi dei peccati sono più di tre. Quindi le opere soddisfattorie devono essere più numerose.
2. Come soddisfazione vengono imposti anche dei pellegrinaggi, e le discipline, o flagellazioni, che non rientrano in nessuna delle predette opere.
Quindi tale enumerazione è insufficiente.
Dimostrazione: La soddisfazione deve essere tale da sottrarre a noi qualcosa a onore di Dio. Ora, noi non abbiamo che tre tipi di beni: i beni dell'anima, quelli del corpo e i beni di fortuna, o beni esterni. Ora, dai beni di fortuna

sottraiamo a noi stessi qualcosa con l'elemosina, mentre dai beni del corpo lo sottraiamo con il digiuno. Dai beni dell'anima invece non è necessario sottrarre nulla eliminandoli o diminuendoli, poiché è con essi che diveniamo accetti a Dio, ma la sottrazione sta nel sottometterci con essi a Dio in modo totale. E ciò avviene con la preghiera.

Questa enumerazione poi si rivela conveniente anche se si considera la soddisfazione nella sua funzione di «eliminare le cause dei peccati». Tre infatti sono le radici del peccato, secondo le parole di S. Giovanni [1 Gv 2, 16]: «la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita». Ora, come spiega S. Agostino [Enarr. in Ps. 42], contro la concupiscenza della carne è ordinato il digiuno, contro la concupiscenza degli occhi è ordinata l'elemosina, contro la superbia della vita è ordinata la preghiera.

L'enumerazione suddetta infine è conveniente anche se si considera la soddisfazione in quanto «chiude la via alle suggestioni dei peccati». Il peccato infatti viene commesso o contro Dio, e come rimedio abbiamo la preghiera, o contro il prossimo, e come rimedio abbiamo l'elemosina, o contro noi stessi, e come rimedio abbiamo il digiuno.

Analisi delle obiezioni: 1. Secondo alcuni esistono due specie di preghiera. Una propria dei contemplativi, «la cui conversazione è nei cieli» [Fil 3, 20]. E tale preghiera, essendo del tutto gioiosa, non sarebbe soddisfattoria. L'altra fatta di gemiti per i peccati. E questa, essendo penosa, farebbe parte della soddisfazione.

Però è meglio rispondere che qualsiasi preghiera ha valore soddisfattorio: perché sebbene comporti una gioia dello spirito, implica tuttavia l'afflizione della carne; infatti, come nota S.Gregorio [In Ez hom. 2], «mentre in noi cresce la forza dell'amore interiore, siamo debilitati senza dubbio nella forza della carne». Per cui nella Genesi [32, 24] si legge che «dalla lotta con l'angelo l'articolazione del femore di Giacobbe si slogò».

2. Un peccato può dirsi carnale in due diversi modi. Primo, per il fatto che viene compiuto nel piacere stesso della carne, come nel caso della gola e della lussuria. Secondo, perché viene compiuto in ciò che è ordinato alla carne, però non nel piacere carnale, bensì in un piacere di ordine spirituale, come nel caso dell'avarizia. Ora, questi peccati stanno come in mezzo tra quelli carnali e quelli spirituali. Ci deve quindi essere una soddisfazione ad essi corrispondente, cioè l'elemosina.

3. Sebbene le singole opere ricordate siano appropriate ai vari peccati, essendo giusto che «uno venga punito nella cosa in cui ha peccato» [Sap 11, 17], e anche se è vero che con la soddisfazione si distrugge la radice del peccato commesso, tuttavia ognuna di tali opere può soddisfare per qualsiasi colpa. Perciò a chi non può compiere l'una può essere imposta l'altra. E specialmente l'elemosina può supplire alle altre opere soddisfattorie, poiché con essa uno può in qualche modo procurarsi le altre attraverso coloro ai quali la elargisce. Quindi non ne segue, per il fatto che l'elemosina purifica da tutti i peccati, che le altre opere soddisfattorie siano superflue.

4. [S. c. 1]. Sebbene i peccati siano specificamente molteplici, tuttavia si

riducono tutti alle tre radici o ai tre generi di peccati che corrispondono alle tre opere soddisfattorie suddette.
5. [S. c. 2]. Tutto ciò che costituisce un'afflizione corporale può essere ricondotto al digiuno, mentre tutto ciò che viene compiuto per il bene del prossimo ha valore di elemosina, e qualunque atto di culto verso Dio prende l'aspetto di preghiera. E così anche un'unica opera può essere soddisfattoria per più di un motivo.

## QUAESTIO 16
## DE SUSCIPIENTIBUS HOC SACRAMENTUM

Deinde considerandum est de suscipientibus hoc sacramentum.
Circa quod tria quaeruntur. Primo: utrum poenitentia possit esse in innocentibus. Secundo: utrum in sanctis qui sunt in gloria. Tertio: utrum in angelis bonis seu malis.

## ARGOMENTO 16
## COLORO CHE RICEVONO QUESTO SACRAMENTO

Passiamo ora a trattare di coloro che ricevono questo sacramento.
In proposito esamineremo tre quesiti: 1. Se negli innocenti ci possa essere la penitenza; 2. Se ci possa essere nei santi che sono nella gloria; 3. Se ci possa essere negli angeli, sia buoni che cattivi.

### Articolo 1
### Se negli innocenti ci possa essere la penitenza

Sembra che negli innocenti non ci possa essere la penitenza. Infatti:
1. La penitenza consiste nel «piangere i peccati commessi». Ma gli innocenti non hanno commesso alcun peccato. Quindi in essi non c'è la penitenza.
2. La penitenza nel suo nome stesso implica la pena. Ma gli innocenti non meritano la pena. Quindi in essi non c'è la penitenza.
3. La penitenza coincide con la giustizia vendicativa. Ora, se tutti fossero innocenti la giustizia vendicativa non ci sarebbe. Quindi neppure la penitenza. Questa perciò non si riscontra negli innocenti.
In contrario: 1. Le virtù vengono infuse tutte insieme. Ma la penitenza è una virtù. Siccome quindi nel battesimo vengono infuse agli innocenti le altre virtù, ne segue che viene loro infusa anche la penitenza.
2. Si dice guaribile anche chi non è mai stato malato corporalmente. Quindi può essere così denominato anche chi non è mai stato malato spiritualmente. Ora, come la guarigione effettiva dalla piaga del peccato non viene compiuta che con un atto di penitenza, così anche la guaribilità esige l'abito di tale virtù. Perciò chi non ha mai subito la malattia del peccato possiede l'abito della penitenza.
Dimostrazione: L'abito sta in mezzo tra la potenza e l'atto. E poiché con l'eliminazione di ciò che precede si elimina ciò che segue, ma non viceversa, ne viene che se eliminiamo la potenza togliamo anche l'abito, mentre ciò non avviene se si elimina l'atto. Siccome dunque la mancanza della materia rispettiva elimina solo l'atto, poiché l'atto non può prodursi senza la materia a cui va applicato, ne viene che l'abito di una virtù può competere a uno a

cui manca la materia, potendo questa sopraggiungere e così provocarne l'atto. Come un povero può avere l'abito della magnificenza, ma non l'atto, essendo privo delle grandi ricchezze che formano la materia della magnificenza; può tuttavia avere l'abito. Siccome dunque chi è nello stato di innocenza non ha nell'anima i peccati commessi, che sono appunto la materia della penitenza, ma ha la possibilità di averli, va escluso negli innocenti l'atto della penitenza, ma non il suo abito. Ciò però a patto che essi abbiano la grazia, con la quale vengono infuse tutte le virtù.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene non li abbiano commessi, possono però commetterli. Agli innocenti quindi non può mancare l'abito della penitenza. Tuttavia tale abito non può mai passare all'atto, se non forse rispetto ai peccati veniali: infatti i mortali lo distruggerebbero. E anche così esso non è inutile, essendo la perfezione di una facoltà naturale.

2. Sebbene gli innocenti non meritino attualmente la pena, tuttavia è possibile in essi l'esistenza di qualcosa che meriterebbe loro la pena.

3. Se nell'ipotesi rimanesse la possibilità di peccare, dovrebbe rimanere sotto forma di abito anche la giustizia vendicativa; non però il suo atto, non esistendo peccati in atto.

Articolo 2

Se nei santi che sono nella gloria ci possa essere la penitenza

Sembra che nei santi che sono nella gloria non ci possa essere la penitenza. Infatti:

1. S. Gregorio [Mor 4, 36] afferma: «I beati si ricordano senza dolore dei loro peccati: come noi dopo essere guariti ci ricordiamo senza dolore delle sofferenze». Ma la penitenza è «un dolore del cuore». Perciò nei santi del cielo non si riscontra la penitenza.

2. In cielo i santi sono conformi a Cristo. Ma in Cristo non c'era la penitenza: poiché non c'era neppure la fede, che ne è la radice. Quindi neppure nei santi del paradiso ci può essere la penitenza.

3. Un abito che non passa all'atto è inutile. Ora, i santi in paradiso non possono avere l'esercizio attuale della penitenza: poiché in tal caso ci sarebbe qualcosa contro la loro volontà. Quindi in essi non c'è l'abito della penitenza.

In contrario: 1. La penitenza è tra le parti della giustizia. Ma «la giustizia è perpetua e immortale» [Sap 1, 15], per cui rimarrà nella patria beata. Quindi anche la penitenza.

2. Nelle Vitae Patrum [5, 7, 29] si legge di un Padre il quale affermò che Abramo stesso si pentirà di non aver fatto un maggior numero di opere buone. Ma l'uomo deve pentirsi più del male commesso che del bene omesso a cui non era tenuto (si parla infatti di questo bene). Quindi in cielo non mancherà la penitenza dei peccati commessi.

Dimostrazione: Le virtù cardinali resteranno nella patria beata, ma con gli atti che si addicono al loro fine ormai raggiunto. Essendo quindi la penitenza tra le parti della giustizia, che è una virtù cardinale, chiunque ha l'abito della penitenza in questa vita lo avrà anche nella futura. Non avrà però il medesimo atto che ha ora, ma un altro: quello cioè di ringraziare Dio per avere egli

misericordiosamente perdonato i peccati.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo prova soltanto che i beati non avranno il medesimo atto della penitenza che hanno attualmente. E questo lo concediamo.
2. Cristo era impeccabile. Perciò la materia di questa virtù non si addiceva a lui né in modo attuale né in modo potenziale. Non c'è quindi paragone possibile tra lui e gli altri.
3. Il pentimento in senso proprio, quale atto della penitenza caratteristico di questa vita, non ci sarà nella patria beata. Non per questo però tale abito sarà inutile, poiché avrà un altro atto.
4. [S. c. 1]. Questa ragione la concediamo.
5. [S. c. 2]. Poiché l'affermazione mira a dimostrare che nella patria beata ci sarà l'atto della penitenza come nel presente, si deve rispondere che la nostra volontà nella patria sarà del tutto conforme alla volontà di Dio. Come quindi Dio vuole di volontà antecedente che tutto il bene sia compiuto, e di conseguenza che non esista alcun male, pur non volendolo di volontà conseguente, così possiamo dire che lo vogliono anche i beati. E questo volere viene impropriamente denominato penitenza da quel santo Padre.

Articolo 3
Se l'angelo, tanto buono che cattivo, sia capace di penitenza
Sembra che l'angelo, tanto buono che cattivo, sia capace di penitenza.
Infatti:
1. L'inizio della penitenza è il timore (III, q. 85, a. 5). Ma negli angeli il timore non è escluso, poiché sta scritto [Gc 2, 19]: «I demoni credono e tremano». Quindi in essi ci può essere la penitenza.
2. Il Filosofo [Ethic. 9, 4] afferma che «i cattivi saranno pieni di pentimenti», essendo questa per essi la pena più grave. Ora, i demoni sono massimamente cattivi, e nessuna pena è ad essi risparmiata. Quindi i demoni possono pentirsi.
3. Una cosa si muove più facilmente verso ciò che è secondo la natura che verso ciò che è contro la natura: come l'acqua che il fuoco scalda facendole violenza torna da se stessa alla sua freddezza naturale. Ora, l'angelo è in grado di degradarsi nel peccato, che è contro la sua natura. Molto più quindi può tornare a ciò che è secondo la natura. Ma ciò significa esercitare la penitenza. Quindi gli angeli sono capaci di penitenza.
4. Secondo il Damasceno [De fide orth. 2, 12] gli angeli si trovano nella stessa condizione delle anime separate. Ma nelle anime separate, come alcuni spiegano, ci può essere la penitenza: p. es. nelle anime beate che sono nella patria. Quindi ci può essere anche negli angeli.
In contrario: 1. Mediante la penitenza l'uomo ottiene, col perdono dei peccati, di risorgere a vita nuova. Ma ciò non è possibile negli angeli. Questi perciò non sono capaci di penitenza.
2. Il Damasceno [De fide orth. 2, 3] afferma che «l'uomo può valersi della penitenza a motivo dell'infermità del corpo». Ma gli angeli sono incorporei. Quindi in essi non ci può essere la penitenza.
Dimostrazione: La penitenza in noi può avere due accezioni. Primo, può indicare una passione: e in questo senso non è altro che il dolore o il dispiacere del

male commesso. E sebbene in quanto passione risieda esclusivamente nel concupiscibile, tuttavia per affinità si denomina penitenza anche quell'atto del volere con cui uno detesta le azioni compiute: come si trasferiscono nell'appetito intellettivo anche l'amore e le altre passioni.
Secondo, la penitenza sta a indicare una virtù. E in questo senso il suo atto consiste nel detestare il male commesso, col proposito di emendarsi e l'intenzione di espiarlo, o di placare Dio dell'offesa inferita. Ora, la detestazione va attribuita a chi ha un ordinamento naturale al bene. E poiché in nessuna creatura tale ordinamento viene del tutto eliminato, tale detestazione rimane anche nei dannati: perciò in essi rimane una spinta o moto di penitenza, o qualcosa di simile, secondo le parole della Sapienza [5, 3]: «Pentìti, diranno fra loro», ecc. E questa penitenza, non essendo un abito, ma un moto di passione o un atto, in nessuna maniera può trovarsi negli angeli beati, in cui vengono esclusi dei peccati commessi in precedenza; esiste invece negli angeli cattivi, che si trovano nelle stesse condizioni delle anime dannate: poiché, come dice il Damasceno [l. cit., c. 4], «ciò che per l'uomo è la morte, per gli angeli è la caduta».
Ma il peccato degli angeli è irremissibile. Poiché dunque la materia propria della virtù della penitenza è il peccato in quanto perdonabile o espiabile, ne segue che, non potendosi loro attribuire tale materia, viene a mancare ad essi la capacità di passare all'atto. Perciò non si può attribuire ad essi neppure l'abito di questa virtù. E così gli angeli non sono in grado di possedere la virtù della penitenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Dal timore viene generato in essi un moto di penitenza, ma non la virtù.
2. Vale la stessa risposta.
3. Tutto ciò che nei demoni si riscontra di naturale è cosa buona e inclina al bene, ma il libero arbitrio è in essi ostinato nel male. E poiché i moti della virtù e del vizio non seguono l'inclinazione della natura, bensì il moto del libero arbitrio, non è detto che, essendo essi naturalmente inclinati al bene, ci sia o ci debba essere in essi il moto della virtù.
4. Gli angeli santi e le anime dei santi in questo caso non si trovano nella stessa condizione, poiché in precedenza nelle anime dei santi ci fu di fatto, o ci poteva essere, un peccato remissibile; non così invece negli angeli. Perciò, sebbene ci sia tra di essi una somiglianza quanto allo stato presente, non c'è tuttavia quanto allo stato passato, al quale la penitenza si rivolge direttamente.

## QUAESTIO 17
## DE CLAVIBUS ECCLESIAE

Consequenter considerandum est de potestate ministrorum huius sacramenti, quae ad claves pertinet. Circa quod, primo videndum est de clavibus; secundo, de excommunicatione (q. 21); tertio, de indulgentia (q. 25); haec enim duo sunt annexa potestati clavium.
Circa primum consideranda sunt quatuor: primo, de entitate et quidditate clavium; secundo, de effectu earum (q. 18); tertio, de ministris clavium (q. 19); quarto, de his in quibus potest exerceri usus clavium (q. 20).
Circa primum quaeruntur tria. Primo: utrum claves in Ecclesia esse debeant. Secundo: utrum clavis

sit potestas ligandi atque solvendi. Tertio: utrum sint duae claves vel una.

ARGOMENTO 17
LE CHIAVI DELLA CHIESA
Veniamo ora a considerare il potere dei ministri di questo sacramento, che rientra nel potere delle chiavi. Riguardo a questo tema esamineremo: primo, il potere delle chiavi; secondo, la scomunica [q. 21]; terzo, l'indulgenza [q. 25]: infatti queste due ultime cose sono connesse con il potere delle chiavi.
Sul primo di questi argomenti esamineremo quattro cose: primo, l'esistenza e la natura delle chiavi ; secondo, i loro effetti [q. 18]; terzo, i ministri che devono farne uso [q. 19]; quarto, coloro sui quali si esercita il potere delle chiavi [q. 20].
Sul primo punto si pongono tre quesiti: 1. Se nella Chiesa ci debbano essere delle chiavi; 2. Se la chiave consista nel potere di legare e sciogliere; 3. Se le chiavi siano due o una sola.

Articolo 1
Se nella Chiesa ci debbano essere delle chiavi
Sembra che nella Chiesa non ci debbano essere delle chiavi. Infatti:
1. Per entrare in una casa la cui porta è aperta non si richiedono le chiavi. Ora, nell'Apocalisse [4, 1] si legge: «Dopo ciò ebbi una visione: una porta era aperta nel cielo», e questa porta è Cristo, il quale dice di se stesso [Gv 10, 7]: «Io sono la porta». Quindi per entrare in cielo la Chiesa non ha bisogno di chiavi.
2. La chiave è fatta per aprire e chiudere. Ma ciò appartiene esclusivamente a Cristo, il quale «apre e nessuno può chiudere, chiude e nessuno può aprire» [Ap 3, 7]. Quindi la Chiesa nei suoi ministri non ha chiavi.
3. A chi viene chiuso il cielo viene aperto l'inferno, e viceversa. Perciò chi ha le chiavi del cielo ha pure quelle dell'inferno. Ora, non si dice che la Chiesa ha le chiavi dell'inferno. Quindi non ha neppure quelle del cielo.
In contrario: 1. Nel Vangelo [Mt 16, 19] si legge: «A te darò le chiavi del regno dei cieli».
2. Ogni dispensatore deve avere le chiavi di ciò che dispensa. Ma i ministri della Chiesa sono «i dispensatori dei misteri di Dio», come afferma S. Paolo [1 Cor 4, 1]. Quindi devono averne le chiavi.
Dimostrazione: Al livello delle realtà materiali si dice chiave lo strumento per aprire una porta. Ora, la porta del regno dei cieli viene chiusa a noi dal peccato, sia quanto alla macchia, sia quanto al reato o debito di pena. Perciò il potere con cui viene rimosso tale ostacolo viene chiamato chiave.
Ora, questo potere si trova nella divina Trinità per diritto di assoluta autorità o dominio. Perciò alcuni dicono che la Trinità ha «la chiave di autorità».
In Cristo in quanto uomo si riscontra invece questo potere di eliminare l'ostacolo suddetto mediante il merito della sua passione, che appunto per questo si dice che «apre la porta del cielo». Per cui secondo alcuni a Cristo appartengono «le chiavi di eccellenza».
Siccome però «dal costato di colui che dormiva sulla croce sgorgarono i sacramenti

con cui viene fabbricata la Chiesa» [Agost., Enarr. in Ps. 138, n. 2], nei sacramenti della Chiesa si conserva l'efficacia della passione di Cristo. E per questo anche ai ministri della Chiesa che sono i dispensatori dei sacramenti è stato dato il potere di rimuovere il predetto ostacolo, non per virtù propria, ma per la virtù di Dio e della passione di Cristo. E tale potere viene detto metaforicamente «chiave della Chiesa», che è «la chiave di ministero».

Analisi delle obiezioni: 1. La porta del cielo di per sé è sempre aperta, ma si dice che è chiusa per qualcuno a motivo dell'impedimento a entrarvi che si trova in lui. Ora, l'impedimento comune a tutta la natura umana per il peccato del primo uomo è stato rimosso dalla passione di Cristo. Per questo S. Giovanni, dopo la passione, «vide una porta aperta nel cielo». Tuttora però la porta rimane ogni giorno chiusa per alcuni a motivo del peccato originale che essi contraggono, o per quello attuale che commettono. E per questo abbiamo bisogno dei sacramenti e delle chiavi della Chiesa.

2. Quel testo si riferisce alla chiusura del limbo, per cui fu impedito ad altri di cadervi per l'avvenire, e all'apertura del paradiso, mediante la quale Cristo rimosse con la sua passione l'impedimento comune alla nostra natura.

3. La chiave con la quale si apre e si chiude l'inferno è il potere di conferire la grazia, la quale fa sì che all'uomo l'inferno si apra permettendogli di uscire dal peccato, che è la porta dell'inferno, e si chiuda impedendogli col suo sostegno di cadere nel peccato. Ora, conferire la grazia è solo di Dio. Per questo egli ha riservato a sé la chiave dell'inferno. La chiave del Regno invece è il potere di rimettere anche il reato o debito della pena, che trattiene dall'entrata nel Regno. E così all'uomo è conferita la chiave del Regno e non quella dell'inferno: poiché non sono la stessa cosa, come si è spiegato. Infatti alcuni sono tratti fuori dall'inferno mediante la remissione della pena eterna senza essere introdotti immediatamente nel Regno dei cieli, in quanto soggetti al reato della pena temporale che ancora rimane.

Oppure si può rispondere, come fanno alcuni, che la chiave dell'inferno si identifica con quella del cielo, poiché per il fatto stesso che a un'anima si apre l'uno si chiude l'altro; ma la denominazione viene presa in base al luogo più degno.

## Articolo 2

### Se le chiavi consistano nel potere di legare e di sciogliere

Sembra che le chiavi non consistano nel «potere di legare e di sciogliere, col quale il giudice ecclesiastico deve ammettere chi è degno ed escludere gli indegni dal Regno [dei cieli]», come dice il testo delle Sentenze [4, 18, 2] e la Glossa [ord.] di S. Girolamo [In Mt 3, su 16, 19]. Infatti:

1. Il potere spirituale che viene conferito nei sacramenti si identifica con il carattere. Ma le chiavi e il carattere non sono evidentemente la stessa cosa: poiché il carattere dice rapporto a Dio, mentre le chiavi dicono rapporto ai sudditi. Perciò le chiavi non sono «un potere».

2. Giudice ecclesiastico è solo chi ha la giurisdizione, che non viene conferita con l'ordine sacro. Invece le chiavi vengono conferite nell'ordinazione dei ministri. Quindi non è giusto nella definizione parlare di «giudice

ecclesiastico».
3. Non c'è alcun bisogno di una potestà attiva per essere indotti a un atto che uno può compiere da se stesso. Ora, per il semplice fatto che uno ne è degno viene ammesso al Regno dei cieli. Perciò non spetta al potere delle chiavi «ammettere chi ne è degno».
4. I peccatori sono indegni del Regno. Eppure la Chiesa prega per i peccatori, perché lo raggiungano. Essa perciò non «esclude gli indegni», ma per quanto sta in essa, li ammette.
5. In ogni serie di cause agenti ordinate fra di loro il fine ultimo è oggetto dell'agente principale, non di quello strumentale. Ora, l'agente principale della salvezza umana è Dio. Perciò spetta a lui ammettere al Regno dei cieli, che è il fine ultimo, e non a colui che ne ha le chiavi, il quale è come uno strumento, o un ministro.
Dimostrazione: Come insegna il Filosofo [De anima 2, 4], le potenze vanno definite in base ai loro atti. Di conseguenza, essendo le chiavi un potere, o potenza, devono essere definite in base ai loro atti od operazioni, e in questi atti si deve esprimere l'oggetto, dal quale viene specificato in esse l'atto e il modo di agire, e che rivela lo scopo a cui è ordinata la potenza. Ora, la funzione del potere spirituale non è quella di aprire il cielo per tutti, perché così esso è stato già aperto, come si è notato sopra [a. 1, ad 1], ma di aprirlo a una data persona. E ciò non può essere fatto con ordine senza esaminare la sua idoneità. Per questo nella suddetta definizione delle chiavi sono ricordati:
il genere, cioè «il potere»; il soggetto che ne è investito, ossia «il giudice ecclesiastico»; gli atti, cioè «escludere» e «ammettere», oppure, stando all'atto materiale delle chiavi, aprire e chiudere; si indica poi l'oggetto con l'espressione «dal Regno», e il modo, ricordando l'idoneità e l'indegnità di coloro su cui l'atto viene esercitato.
Analisi delle obiezioni: 1. Per raggiungere due effetti di cui uno è ordinato all'altro non è preordinata che una sola virtù: come nel fuoco per riscaldare e dissolvere non c'è che il calore. Poiché dunque nel corpo mistico sia la grazia che la remissione di qualsiasi tipo proviene dal capo, risulta essenzialmente identico il potere con cui il sacerdote consacra e quello con cui scioglie e lega, purché non manchi di giurisdizione: tali poteri cioè non differiscono che per una distinzione di ragione, in quanto si riferiscono a effetti diversi; come anche il fuoco sotto un aspetto può dirsi riscaldante e sotto un altro dissolvente. E poiché il carattere dell'ordine sacerdotale non è altro che il potere di esercitare le funzioni a cui è ordinato tale ordine (supposto che esso sia un potere spirituale), di conseguenza il carattere, il potere di consacrare e il potere delle chiavi sono essenzialmente l'identica cosa, e differiscono tra loro solo concettualmente.
2. Qualsiasi potere spirituale viene conferito con una consacrazione. Perciò le chiavi vengono date con l'ordine sacro. Però l'esercizio di tale potere esige la debita materia, che è il popolo soggetto mediante la giurisdizione. Un sacerdote quindi prima di avere la giurisdizione ha le chiavi, ma non il loro esercizio. E poiché le chiavi vengono definite mediante i loro atti, per questo nella loro definizione viene posto un elemento che si riferisce alla

giurisdizione.
3. Si può essere degni di una cosa in due maniere. O al punto di averne un vero diritto. E per chi è degno in questo modo il cielo è già aperto. – Oppure perché uno possiede una certa attitudine ad averla. Ora, il potere delle chiavi si riferisce a coloro che sono degni in questo secondo modo, e per i quali il regno dei cieli non è ancora del tutto aperto.
4. Come Dio indurisce il peccatore non già infondendo la malizia, bensì non conferendo la grazia, così si dice che il sacerdote esclude non nel senso che ponga un ostacolo a entrare nel Regno dei cieli, ma perché non toglie l'ostacolo esistente, non potendolo egli rimuovere se prima non lo ha rimosso Dio.
Per questo si prega Dio di sciogliere il peccatore, affinché in tal modo possa aver luogo l'assoluzione del sacerdote.
5. L'atto del sacerdote non riguarda direttamente il Regno dei cieli, ma i sacramenti che predispongono l'uomo a entrarvi.

Articolo 3
Se le chiavi siano due o una sola
Sembra che le chiavi non siano due, ma una sola. Infatti:
1. Per una sola serratura non si richiede che una sola chiave. Ora, la serratura alla cui apertura sono ordinate le chiavi della Chiesa è il peccato. Perciò contro il solo peccato la Chiesa non ha bisogno di due chiavi.
2. Le chiavi vengono consegnate con il conferimento dell'ordine sacro.
Ma la scienza non sempre è avuta per infusione, bensì talora viene acquistata, né a possederla sono tutti e soli gli ordinati, ma anche alcuni non ordinati.
Quindi «la scienza» non è una chiave. Perciò la chiave è una sola, ossia «il potere di giudicare».
3. Il potere che il sacerdote ha sul corpo mistico dipende da quello che egli ha sul corpo reale di Cristo. Ora, il potere di consacrare il corpo reale di Cristo è unico. Quindi è unica anche la chiave che consiste nel potere riguardante il corpo mistico.
In contrario: 1. Le chiavi sono più di due. Per un atto umano infatti si richiedono non solo la scienza e la potenza, ma anche la volontà. Ora, tra le chiavi troviamo elencate «la scienza per discernere» [cf. Sent. 4, 18, 2], e «il potere di giudicare». Perciò dovrebbe porsi tra le chiavi anche «la volontà di assolvere».
2. A rimettere i peccati è tutta la Trinità. Ora, mediante le chiavi il sacerdote è ministro della remissione dei peccati. Quindi egli deve avere tre chiavi per rappresentare la Trinità.
Dimostrazione: In ogni atto che per essere esercitato richiede l'idoneità del soggetto che deve usufruirne sono necessarie due cose dalla parte di chi deve porlo: il giudizio circa l'idoneità di chi deve usufruirne e il compimento dell'atto. Perciò anche nell'atto di giustizia in cui si rende a qualcuno ciò che gli spetta si richiede il giudizio per discernere se costui lo merita, e la consegna della cosa meritata. E per entrambe le funzioni è indispensabile un'autorità, ossia il potere: infatti non possiamo dare se non ciò che è in nostro potere, né si può parlare di giudizio se questo non ha forza coattiva. Il giudizio infatti è

la determinazione di un caso concreto, che nelle scienze speculative avviene ricorrendo alla forza dei primi princìpi, che sono incontrovertibili, ma nel campo pratico avviene ricorrendo alla forza coattiva esistente nel giudice.
E poiché l'esercizio delle chiavi richiede l'idoneità di chi deve usufruirne, dato che con le chiavi «il giudice ecclesiastico riceve gli idonei ed esclude gli indegni», secondo le parole della definizione sopra riferita [a. 2, ob. 1], di conseguenza sono qui necessari il giudizio discretivo, per giudicare dell'idoneità, e l'atto stesso del ricevere; e sia per l'uno che per l'altro si richiede una certa autorità, o potere. Così dunque le chiavi sono due: la prima riguarda il giudizio circa l'idoneità di chi deve essere assolto, mentre la seconda riguarda la stessa assoluzione. Queste due chiavi però non si distinguono per la natura dell'autorità che esse incarnano, ma in rapporto agli atti, di cui uno presuppone l'altro.
Analisi delle obiezioni: 1. Ad aprire una sola serratura non è ordinata immediatamente che una chiave sola; nulla però impedisce che una chiave sia ordinata all'atto di un'altra. Infatti la seconda chiave, denominata «potere di legare e di sciogliere», è quella che immediatamente apre la serratura del peccato; però la chiave «della scienza» mostra a chi la si deve aprire.
2. Circa la chiave della scienza ci sono due opinioni. Alcuni hanno affermato che la scienza quale abito acquisito o infuso è qui denominata chiave non direttamente, ma solo in ordine all'altra chiave. Perciò quando è indipendente da quella, come nella persona istruita che non è sacerdote, non è detta chiave. E così pure capita che di questa chiave alcuni sacerdoti siano sprovvisti perché non hanno la scienza, né acquisita né infusa, per sciogliere e per legare; essi tuttavia ricorrono talvolta a una certa abilità naturale, che questi autori denominano «chiavina». Sebbene dunque la chiave della scienza non venga conferita con l'ordine sacro, è l'ordine a far sì che essa sia una chiave, mentre prima non lo era. E pare che questa fosse l'opinione del Maestro delle Sentenze [4, 19, 1].
Ma ciò non sembra concordare con le parole evangeliche [Mt 16, 19], che promettono a Pietro «le chiavi»: quindi nell'ordine sacro non viene data una chiave soltanto, ma due.
E così l'altra opinione sostiene che la chiave non sta nella scienza quale abito, ma nell'autorità di esercitare l'atto del sapere. E tale autorità in certi casi è priva di scienza, mentre in altri casi la scienza è priva di essa. Come è evidente anche nei tribunali civili: ci sono infatti dei giudici che hanno l'autorità di giudicare senza conoscere il diritto; e al contrario ce ne sono di quelli che hanno la conoscenza del diritto senza avere l'autorità di giudicare.
Poiché dunque le funzioni del giudice, alle quali uno è ordinato in base all'autorità che riveste e non in base alla scienza che può avere, non possono essere compiute convenientemente senza queste due cose, ne viene che non si può accettare senza peccato l'autorità di giudicare, che è la chiave, quando si è privi della scienza; la scienza invece può essere posseduta senza peccato anche da chi è privo dell'autorità.
3. L'atto unico al quale è ordinato il potere di consacrare è di un altro genere, per cui non può rientrare nella medesima suddivisione delle chiavi; né può

essere molteplice come quest'ultimo potere, che ha di mira atti diversi. E ciò nonostante il fatto che il potere [sacerdotale] sia essenzialmente unico, come si è già notato [nel corpo; a. 2, ad 1].
4. [S. c. 1]. Ciascuno è sempre libero di volere. Quindi per volere non si richiede un'autorità. E così la volontà non è enumerata tra le chiavi.
5. [S. c. 2]. Tutta la Trinità rimette i peccati come li rimette ciascuna Persona. Perciò non è necessario che il sacerdote, che è ministro della Trinità, abbia tre chiavi. E specialmente perché la volontà, che è appropriata allo Spirito Santo, non richiede chiavi, come si è detto [ad 4].

## QUAESTIO 18
## DE EFFECTU CLAVIUM

Deinde considerandum est de effectu clavium.
Circa quod quaeruntur quatuor. Primo: utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae.
Secundo: utrum sacerdos possit remittere peccatum quoad poenam. Tertio: utrum sacerdos per potestatem clavium ligare possit. Quarto: utrum possit etiam ligare et solvere secundum proprium
arbitrium.

## ARGOMENTO 18
## GLI EFFETTI DELLE CHIAVI

Veniamo ora a considerare gli effetti delle chiavi.
In proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se il potere delle chiavi si estenda alla remissione della colpa; 2. Se il sacerdote possa rimettere la pena dovuta al peccato; 3. Se col potere delle chiavi il sacerdote possa legare; 4. Se possa legare e sciogliere arbitrariamente.

### Articolo 1
### Se il potere delle chiavi si estenda alla remissione della colpa

Sembra che il potere delle chiavi si estenda alla remissione della colpa.
Infatti:
1. Il Signore [Gv 20, 23] disse ai discepoli: «A chi rimetterete i peccati saranno rimessi». Ora, ciò non si riduce solo a una dichiarazione circa il perdono ottenuto, come vuole il Maestro nelle Sentenze [4, 18, cc. 6, 7], perché allora il sacerdote del nuovo Testamento non avrebbe un potere superiore a quello di un sacerdote dell'antica legge. Egli dunque esercita il potere di rimettere la colpa.
2. Nella penitenza viene data la grazia per la remissione dei peccati. Ora, il dispensatore di questo sacramento è il sacerdote in virtù delle chiavi. Perciò, dato che la grazia si contrappone al peccato non per le conseguenze penali, ma in quanto esso è una colpa, sembra che il sacerdote in forza delle chiavi influisca sulla remissione della colpa.
3. Riceve maggiore virtù il sacerdote dalla sua consacrazione che l'acqua del battesimo dalla sua benedizione. Ora, l'acqua del battesimo riceve una virtù tale per cui, come dice S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 80], «tocca il corpo e

lava il cuore». Quindi a più forte ragione il sacerdote riceve nella sua consacrazione il potere di lavare il cuore dalla macchia della colpa.
In contrario: 1. Il Maestro [Sent. 4, 5, cc. 2, 3; d. 18, c. 4] insegna che Dio non ha conferito al ministro questo potere di cooperare con lui nella purificazione interiore. Ora, se egli potesse rimettere la colpa coopererebbe a questa purificazione. Quindi il potere delle chiavi non si estende alla remissione della colpa.
2. Il peccato non può essere rimesso che mediante lo Spirito Santo. Ma dare lo Spirito Santo non appartiene a nessun uomo, come ha scritto il Maestro [Sent. 1, 14, 3]. Perciò nemmeno rimettere i peccati sotto l'aspetto della colpa.
Dimostrazione: Come dice Ugo di S. Vittore [De sacram. 1, 9, 2], «i sacramenti in virtù della loro santificazione contengono la grazia invisibile». Ora, questa santificazione talora è indispensabile per il sacramento sia nella materia che nel ministro, come nel caso della cresima: e allora l'efficacia del sacramento deriva congiuntamente dall'una e dall'altro. Talora invece per il sacramento non si richiede che la santificazione della materia, come nel battesimo, poiché esso non ha un ministro determinato nei casi di necessità: e allora tutta la virtù o l'efficacia sacramentale risiede nella materia. Talora infine è indispensabile per il sacramento la consacrazione o santificazione del ministro, senza nessuna santificazione della materia: e allora tutta la virtù del sacramento risiede nel ministro, come avviene appunto nella penitenza. Perciò il potere delle chiavi che risiede nel sacerdote sta all'effetto del sacramento della penitenza come la virtù che risiede nell'acqua del battesimo sta all'effetto del battesimo. Ora, il battesimo e il sacramento della penitenza hanno in qualche modo il medesimo effetto: poiché l'uno e l'altro sono ordinati direttamente contro la colpa, a differenza degli altri sacramenti. Però differiscono in questo, che il sacramento della penitenza, avendo come sua parte quasi materiale gli atti del penitente, non può essere conferito che agli adulti, nei quali è indispensabile la preparazione per ricevere gli effetti sacramentali. Invece il battesimo può essere dato sia agli adulti che ai bambini, nonché ad altri soggetti privi dell'uso di ragione: perciò col battesimo viene data ai bambini la grazia e la remissione dei peccati senza alcuna preparazione da parte loro; non però agli adulti, nei quali si richiede una preparazione che tolga le cattive disposizioni. Ora, questa preparazione talora è sufficiente per ottenere la grazia prima ancora di ricevere il battesimo, però non senza il desiderio del battesimo, dopo la predicazione del Vangelo. Altre volte invece tale preparazione non precede nel tempo, ma è simultanea al conferimento del battesimo: e allora la grazia della remissione della colpa viene data col battesimo. Invece col sacramento della penitenza non viene mai conferita la grazia senza che ci sia, o ci sia stata, una preparazione. Perciò la virtù delle chiavi compie la remissione della colpa, o perché esiste nel desiderio, o perché viene esercitata, come anche l'acqua nel battesimo.
Però come il battesimo non agisce quale agente principale, bensì quale strumento, senza però arrivare a produrre direttamente la grazia neppure strumentalmente, ma disponendo alla grazia che produce la remissione della

colpa, così avviene anche per il potere delle chiavi. Soltanto Dio quindi rimette direttamente la colpa, e per sua virtù agiscono strumentalmente sia il battesimo, quale strumento inanimato, sia il sacerdote quale «strumento animato », che è detto «servo», secondo il Filosofo [Ethic. 8, 11]. Quindi il sacerdote agisce come ministro.

Perciò è evidente che il potere delle chiavi è ordinato in qualche modo alla remissione della colpa, non come causa diretta, ma come causa dispositiva. Se uno quindi prima dell'assoluzione non fosse perfettamente disposto a ricevere la grazia, se non mette ostacoli consegue la grazia nella confessione stessa e nell'assoluzione sacramentale. Se infatti il potere delle chiavi non fosse ordinato in alcun modo alla remissione della colpa, ma solo alla remissione della pena, come dicono alcuni, non si esigerebbe per la remissione della colpa il desiderio di ricevere l'effetto delle chiavi: come non si esige il desiderio di ricevere gli altri sacramenti che non sono ordinati contro la colpa, ma contro la pena. Il fatto però che l'uso delle chiavi richieda sempre una preparazione da parte del penitente dimostra che il potere delle chiavi non è ordinato alla remissione della colpa. E la stessa cosa varrebbe per il battesimo se non fosse conferito che agli adulti.

Analisi delle obiezioni: 1. Come dice il Maestro nel testo delle Sentenze [l. cit. nell'ob.], ai sacerdoti è stato affidato il potere di rimettere i peccati non per virtù propria, il che appartiene a Dio, ma per mostrare quali ministri la remissione operata da Dio. Ciò però può accadere in tre modi. Primo, mostrando tale remissione non come una realtà presente, ma promettendola come futura, senza cooperare per nulla al suo ottenimento. E in tal modo esprimevano l'agire di Dio i sacramenti dell'antica legge. Perciò il sacerdote della legge antica mostrava soltanto, senza avere alcuna efficacia.

Secondo, in modo da indicare l'opera di Dio come presente, senza però cooperare con essa. Ora, alcuni affermano che i sacramenti della nuova legge esprimono in questo modo il conferimento della grazia che Dio dona nell'amministrazione dei sacramenti, senza che in questi si trovi una virtù che cooperi al suo conferimento. E secondo questa opinione anche il potere delle chiavi servirebbe solo a manifestare l'opera compiuta da Dio nel rimettere la colpa nell'atto in cui si riceve il sacramento.

Terzo, in modo da indicare l'opera di Dio nella remissione della colpa come realtà presente, e compiendo a tale scopo qualcosa in maniera dispositiva e strumentale. Ed è in questo modo, secondo un'altra opinione più comune, che i sacramenti della nuova legge mostrano la purificazione compiuta da Dio. Ed è pure in questo modo che nel nuovo Testamento il sacerdote dichiara i peccatori assolti dalla colpa: poiché le conclusioni relative ai sacramenti devono valere proporzionalmente anche per il potere dei ministri. – Né fa obiezioni, per questa causalità dispositiva delle chiavi della Chiesa, il fatto che talora la colpa sia già rimessa: come non fa obiezioni che il battesimo, per quanto dipende da esso, possa produrre le dovute disposizioni in colui che è già santificato prima di riceverlo.

2. Né il sacramento della penitenza né il sacramento del battesimo producono la grazia e la remissione della colpa direttamente, ma [solo] in maniera

dispositiva.
3. È così risolta anche la terza obiezioni.
Le altre argomentazioni poi [s. c.] dimostrano che il potere delle chiavi non opera direttamente la remissione della colpa. E questo bisogna concederlo.

Articolo 2
Se il sacerdote possa rimettere la pena dovuta al peccato
Sembra che il sacerdote non possa rimettere la pena dovuta al peccato.
Infatti:
1. Al peccato è dovuta la pena eterna e quella temporale. Ora, anche dopo l'assoluzionedel sacerdote il penitente rimane obbligato a scontare la pena temporale, o in purgatorio o in questo mondo. Quindi il sacerdote in nessun modo rimette la pena.
2. Il sacerdote non può pregiudicare la giustizia di Dio. Ora, la pena che devono subire i penitenti è determinata dalla giustizia di Dio. Quindi il sacerdote non ha il potere di diminuirla.
3. Chi ha commesso un piccolo peccato è capace di ricevere l'effetto delle chiavi non meno di chi ne ha commesso uno più grave. Ma se dal sacerdote può essere ridotta la pena del peccato più grave, è possibile che ci sia un peccato così piccolo da non meritare una pena superiore alla parte condonata di quello più grave. Quindi il sacerdote potrebbe perdonare tutta la pena di quel peccato più piccolo. Il che è falso.
4. Tutta la pena temporale dovuta al peccato è della medesima natura.
Se quindi con la prima assoluzione si ottiene la riduzione della pena, si potrà ottenere un'altra riduzione per il medesimo peccato anche con la seconda.
E così, moltiplicando le assoluzioni con il potere delle chiavi, verrà eliminata tutta la pena: poiché la seconda assoluzione non è meno efficace della prima.
Così dunque il peccato resterà del tutto impunito. Il che è inammissibile.
In contrario: 1. Le chiavi sono il potere di legare e di sciogliere. Ora, il sacerdote ha la facoltà di imporre una pena temporale. Quindi può anche assolvere dalla pena.
2. Il sacerdote non ha la facoltà di rimettere il peccato sotto l'aspetto della colpa, come dice il testo delle Sentenze [4, 18, cc. 4-7], e per la stessa ragione non può rimetterlo quanto alla pena eterna. Se quindi non potesse rimetterlo quanto alla pena temporale, non potrebbe rimetterlo in alcun modo.
Il che è assolutamente inconciliabile con le parole evangeliche.
Dimostrazione: L'effetto che il potere delle chiavi produce in chi ha già la contrizione dei suoi peccati va giudicato per analogia con l'effetto del battesimo che è conferito a chi ha già la grazia. Costui infatti mediante la fede e la contrizione anteriori al battesimo ha già ottenuto la grazia e la remissione dei peccati rispetto alla colpa; quando però riceve attualmente il battesimo consegue un accrescimento della grazia, e viene assolto totalmente da ogni debito o reato di pena, poiché è fatto partecipe della passione di Cristo.
Similmente chi ha conseguito con la contrizione la remissione dei peccati quanto alla colpa, e quindi quanto al reato della pena eterna, che viene rimesso assieme alla colpa, riceve in forza delle chiavi, che traggono la loro efficacia

dalla passione di Cristo, un aumento di grazia e la remissione della pena temporale, il cui debito o reato rimane dopo la remissione della colpa. Tale debito però non viene rimesso totalmente come nel battesimo, ma in parte. Poiché nel battesimo l'uomo rigenerato viene configurato alla passione di Cristo, ricevendo in sé in tutta la sua efficacia tale passione, la quale basta a cancellare qualsiasi pena, per cui egli non conserva alcun debito del peccato attuale precedente. Infatti a nessuno va imputato a pena se non ciò che lui stesso ha compiuto; ora l'uomo, ricevendo nel battesimo una nuova vita, mediante la grazia diventa «un uomo nuovo», per cui in lui non rimane alcun debito di pena per i peccati precedenti.
Invece nella penitenza l'uomo non viene ad assumere un'altra vita: poiché essa non è una rigenerazione, ma una guarigione. E così attraverso il potere delle chiavi che agisce nel sacramento della penitenza non viene rimessa tutta la pena, ma qualcosa della pena temporale eventualmente rimasta da espiare dopo la remissione della pena eterna. Però non si rimette soltanto la pena imposta al penitente in base alla confessione dei peccati, come dicono alcuni, poiché in tal modo la confessione e l'assoluzione sacramentali non sarebbero che un peso, il che non si addice ai sacramenti della nuova legge.
È invece rimessa anche parte di quella pena che si dovrebbe espiare in purgatorio: per cui nel purgatorio chi è morto assolto prima di aver compiuto la soddisfazione è punito meno che se fosse morto senza l'assoluzione.
Analisi delle obiezioni: 1. Il sacerdote non rimette tutta la pena temporale, ma parte di essa. Perciò il penitente rimane ancora obbligato alla pena soddisfattoria.
2. La passione di Cristo ha soddisfatto pienamente «per i peccati di tutto il mondo». Perciò si può condonare in parte la pena senza pregiudizio della divina giustizia: poiché mediante i sacramenti della Chiesa l'effetto della passione raggiunge il penitente.
3. Per qualsiasi peccato deve rimanere una certa pena soddisfattoria da espiare, tale che serva da rimedio medicinale contro di esso. Perciò, sebbene con l'assoluzione venga rimessa una certa quantità della pena dovuta per qualche grave peccato, non è necessario che ne venga rimessa altrettanta per ciascun peccato – perché allora qualche peccato resterebbe senza alcuna pena –, ma col potere delle chiavi viene rimesso proporzionalmente qualcosa della pena dei singoli peccati.
4. Alcuni affermano che soltanto nella prima di queste assoluzioni viene rimessa col potere delle chiavi tanta pena quanta se ne può rimettere; e tuttavia le confessioni reiterate avrebbero valore, sia per l'istruzione e la maggiore sicurezza che se ne riceve, sia per l'intercessione del confessore e il merito del rossore che si prova.
Ma ciò non sembra vero. Perché se queste ragioni giustificano la ripetizione della confessione, non giustificano però quella dell'assoluzione: soprattutto in chi non ha un motivo per dubitare dell'assoluzione precedente. Questi infatti potrebbe dubitare dopo la seconda come dopo la prima. Del resto vediamo che il sacramento dell'estrema unzione non viene ripetuto per la medesima malattia, poiché tutto ciò che si poteva ottenere dal sacramento fu

conseguito in una sola volta. – Inoltre nella seconda confessione non sarebbe necessario che il confessore avesse il potere delle chiavi, se è vero che esso non esercita alcun influsso.
E così altri affermano che anche nella seconda assoluzione viene rimessa col potere delle chiavi una parte di pena. Infatti anche nella seconda assoluzione viene conferito un aumento di grazia; ora, più grazia si riceve, meno resta delle scorie del peccato precedente, e quindi minore è il debito della pena espiatoria. Per cui anche nella prima assoluzione la pena viene rimessa in misura maggiore o minore a seconda che uno si è disposto più o meno alla grazia. Anzi, la disposizione può essere tanta da eliminare del tutto la pena con la contrizione, come si è già visto [q. 5, a. 2]. Perciò non vi è alcuna incongruenza nel fatto che ripetendo la confessione venga eliminata anche tutta la pena, lasciando così del tutto impunito un peccato per il quale ha soddisfatto la sofferenza di Cristo.

Articolo 3
Se col potere delle chiavi il sacerdote possa legare
Sembra che col potere delle chiavi il sacerdote non possa legare. Infatti:
1. I poteri sacramentali sono ordinati contro i peccati come una medicina. Ma legare non è una medicina del peccato, anzi, sembra piuttosto un aggravamento del morbo. Quindi il sacerdote col potere delle chiavi, che è un potere sacramentale, non ha la facoltà di legare.
2. Come assolvere o aprire è togliere un ostacolo, così legare significa porlo. Ora, l'ostacolo al regno dei cieli è il peccato, che nessun altro è in grado di imporci: poiché non si pecca che per volontà propria. Quindi il sacerdote non può legare.
3. Le chiavi derivano la loro efficacia dalla passione di Cristo. Ma legare non è un effetto della passione. Perciò il sacerdote in forza del potere delle chiavi non può legare.
In contrario: Nel Vangelo [Mt 16, 19] si legge: «Tutto ciò che legherai sulla terra, sarà legato anche nei cieli».
2. «I poteri di ordine razionale valgono nei due sensi opposti» [Met. 8, cc. 2, 5]. Ma il potere delle chiavi è un potere di ordine razionale, essendo connesso con la discrezione. Quindi vale nei due sensi opposti. E così se può sciogliere, può anche legare.
Dimostrazione: La funzione del sacerdote nell'uso delle chiavi è conforme al modo di operare di Dio, del quale egli è ministro. Ora, Dio agisce e sulla colpa e sulla pena. Ma sulla colpa agisce direttamente per assolvere e indirettamente per legare, poiché si dice che egli «indurisce» [il peccatore] quando non elargisce la grazia. Sulla pena invece Dio agisce direttamente in tutti e due i sensi: poiché e la condona e la infligge. Anche il sacerdote dunque, sebbene nell'assolvere abbia per il potere delle chiavi un'operazione ordinata alla remissione della colpa nel modo che abbiamo indicato sopra [a. 1], tuttavia non ha un'operazione sulla colpa che sia un legare: a meno che non si consideri un legare il fatto che non assolve, ma dichiara legati [certi peccatori].
Sulla pena invece egli ha il potere di legare e di sciogliere: scioglie infatti

dalla pena che rimette e lega alla pena che rimane. Questa funzione di legare però si presenta sotto due aspetti. Primo, in rapporto alla quantità della pena genericamente presa: e rispetto a questa il sacerdote lega nel senso che non scioglie, ma dichiara che il penitente vi rimane obbligato. Secondo, in rapporto a questa o a quella pena determinata: e qui egli lega a quella data pena imponendola al penitente.
Analisi delle obiezioni: 1. Il residuo della pena a cui il sacerdote obbliga è una medicina che toglie l'infezione del peccato.
2. Ostacolo al Regno non è soltanto il peccato, ma anche la pena; e sopra abbiamo detto in che modo il sacerdote la imponga.
3. La passione stessa di Cristo ci obbliga a una qualche pena, mediante la quale ci conformiamo a lui.

Articolo 4
Se il sacerdote possa legare e sciogliere arbitrariamente
Sembra che il sacerdote possa legare e sciogliere arbitrariamente. Infatti:
1. S. Girolamo [Decr. di Graz. 2, 33, 3, 1, 86] afferma: «I canoni non determinano con precisione per ogni colpa la durata della penitenza, dicendo come ognuna di esse debba essere espiata, ma piuttosto stabiliscono che ciò venga lasciato all'arbitrio di un sacerdote intelligente». Sembra quindi che costui possa legare e sciogliere secondo il suo arbitrio.
2. Il Signore [Lc 16, 5 ss.] «lodò il fattore infedele perché aveva agito con scaltrezza», condonando con larghezza ai debitori del suo padrone. Ora, Dio è più disposto alla misericordia di qualsiasi padrone umano. Perciò più uno è largo nel condonare la pena, più merita lode.
3. «Ogni atto di Cristo è un insegnamento per noi». Ora, egli a certi peccatori non impose alcuna penitenza, ma solo l'emenda: come è evidente nel caso dell'adultera riferito da S. Giovanni [8, 11]. Quindi anche il sacerdote, che fa le veci di Cristo, può rimettere a suo arbitrio la pena, o tutta o in parte.
In contrario: 1. S. Gregorio VII [Decr. di Graz. 2, 33, 3, 5, 6] afferma: «Diciamo falsa quella penitenza che non è imposta in base alla qualità delle colpe secondo l'insegnamento dei santi Padri». Perciò la penitenza non è lasciata del tutto all'arbitrio del sacerdote.
2. Nell'esercizio delle chiavi si richiede la discrezione. Ma se dipendesse solo dalla volontà del sacerdote condonare o imporre la gravità della penitenza, la discrezione non sarebbe necessaria: poiché in tale atto non ci potrebbe mai essere indiscrezione. Quindi ciò non va lasciato totalmente all'arbitrio del sacerdote.
Dimostrazione: Il sacerdote nell'uso delle chiavi agisce come strumento e ministro di Dio. Ora, nessuno strumento ha efficacia se non in quanto è mosso dall'agente principale. Per cui Dionigi [De eccl. hier. 7, 3, 7] afferma che «i sacerdoti devono servirsi dei poteri gerarchici quando sono mossi dalla divinità». E per indicare questa dipendenza il Vangelo [Mt 16, 17], prima della consegna delle chiavi a Pietro, ricorda la rivelazione a lui fatta della divinità [di Cristo]; e prima del conferimento di questo potere agli Apostoli ricorda [Gv 20, 22] l'effusione dello Spirito Santo, dal quale «sono mossi i

figli di Dio». Se uno quindi presumesse di servirsi del proprio potere prescindendo da quella mozione divina non raggiungerebbe l'effetto, come afferma Dionigi [l. cit.]. Inoltre egli si scosterebbe così dall'ordine divino, e incorrerebbe in una colpa.

E poiché le pene o penitenze soddisfattorie vanno inflitte quali rimedi medicinali, come nell'arte medica le diverse medicine non si addicono a tutti gli infermi, ma devono essere variate secondo l'arbitrio di un medico il quale segua non il suo arbitrio, ma la scienza della medicina, così le penitenze determinate nei canoni non si addicono a tutti i penitenti, ma devono essere variate secondo l'arbitrio del sacerdote regolato dall'ispirazione di Dio.

Come quindi talora il medico si astiene prudentemente dal dare una medicina efficace per curare una malattia affinché non insorga un pericolo più grave a causa della debilitazione fisica del paziente, così il sacerdote mosso dall'ispirazione divina non sempre impone tutta la penitenza dovuta per un dato peccato affinché il penitente spiritualmente infermo non disperi a motivo della gravità della pena, e si ritragga così del tutto dalla penitenza.

Analisi delle obiezioni: 1. Tale arbitrio deve essere regolato dall'ispirazione divina.

2. Il fattore viene lodato anche perché «aveva agito con scaltrezza [prudenter]». Quindi nel rimettere la pena dovuta ci vuole discrezione.

3. Cristo aveva sui sacramenti il potere di eccellenza. Perciò poteva di propria autorità rimettere in tutto o in parte la pena come egli voleva. Non si può dire invece lo stesso di coloro che agiscono solo come suoi ministri.

## QUAESTIO 19
## DE MINISTRIS CLAVIUM ET USU EARUM

Deinde considerandum est de ministris clavium et usu earum. Circa quod quaeruntur sex. Primo: utrum sacerdos legalis claves habuerit. Secundo: utrum Christus claves habuerit. Tertio: utrum soli sacerdotes claves habeant. Quarto: utrum sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant. Quinto: utrum mali sacerdotes usum clavium habeant efficacem. Sexto: utrum schismatici et haeretici, excommunicati et suspensi et degradati, usum clavium habeant.

## ARGOMENTO 19
## I MINISTRI E L'USO DEL POTERE DELLE CHIAVI

Veniamo quindi a esaminare i ministri e l'uso del potere delle chiavi.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se i sacerdoti dell'antica legge avessero il potere delle chiavi; 2. Se tale potere l'avesse Cristo; 3. Se l'abbiano soltanto i sacerdoti; 4. Se i santi, pur non essendo sacerdoti, possano esercitare il potere delle chiavi; 5. Se i cattivi sacerdoti possano esercitarlo in modo efficace; 6. Se quelli scismatici, eretici, scomunicati, sospesi e degradati possano esercitare il potere delle chiavi.

### Articolo 1
### Se i sacerdoti dell'antica legge avessero il potere delle chiavi

Sembra che i sacerdoti dell'antica legge avessero il potere delle chiavi.

Infatti:

1. Tale potere è una conseguenza dell'ordine sacro. Ora, essi avevano l'ordine, grazie al quale venivano denominati sacerdoti. Quindi i sacerdoti dell'antica legge avevano il potere delle chiavi.
2. Come dice il Maestro nelle Sentenze [4, 18, 2], le chiavi sono due: «la scienza per discernere e il potere di giudicare». Ma i sacerdoti dell'antica legge avevano la facoltà per l'una e l'altra funzione. Quindi avevano il potere delle chiavi.
3. I sacerdoti dell'antica legge avevano un potere sopra il resto del popolo. Non però temporale: altrimenti il potere regale non sarebbe stato distinto da quello sacerdotale. Quindi spirituale. Ma il potere delle chiavi è precisamente questo. Quindi essi avevano il potere delle chiavi.
In contrario: 1. Le chiavi sono ordinate ad aprire il regno dei cieli, che non poteva essere aperto prima della passione di Cristo. Quindi i sacerdoti dell'antica legge non avevano le chiavi.
2. I sacramenti dell'antica legge non conferivano la grazia. Ora, le porte del regno dei cieli non si possono aprire che mediante la grazia. Quindi con quei sacramenti esse non potevano essere aperte. Perciò anche i sacerdoti che ne erano i ministri non detenevano le chiavi del regno dei cieli.
Dimostrazione: Alcuni hanno affermato che nell'antica legge i sacerdoti avevano il potere delle chiavi, poiché come dice il Levitico [5] avevano l'incombenza di imporre una pena per il delitto, il che sembra rientrare in tale potere: però allora esso sarebbe stato incompleto, mentre ora in virtù di Cristo esso è completo nei sacerdoti della nuova legge.
Ma ciò va contro quanto ha inteso dire l'Apostolo nella lettera agli Ebrei [9, 11 s.]. Qui infatti il sacerdozio di Cristo viene preferito a quello legale per il fatto che «Cristo è il sommo sacerdote dei beni futuri» che introduce nel tabernacolo dei cieli «con il proprio sangue», e non invece in quello «fatto da mano di uomo», come faceva il sacerdozio dell'antica legge, «con il sangue di capri e di vitelli». Perciò è evidente che il potere di questo sacerdozio non si estendeva ai beni celesti, ma alle figure di tali beni. Così dunque, secondo altri, si deve affermare che gli antichi sacerdoti non avevano il potere delle chiavi, ma la sua prefigurazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Il potere delle chiavi è una conseguenza del sacerdozio grazie al quale si è introdotti nel regno dei cieli. Ma tale non era l'ordine del sacerdozio levitico. Quindi quei sacerdoti non avevano le chiavi del cielo, bensì quelle del tabernacolo terreno.
2. I sacerdoti dell'antica legge avevano l'autorità di discernere e di giudicare per ammettere l'uomo da essi giudicato non ai beni celesti, bensì a quelli che li prefiguravano.
3. Essi avevano un potere spirituale in quanto mediante i sacramenti della legge purificavano gli uomini non dalle colpe, ma dalle irregolarità, in modo che potessero così accedere «al tabernacolo fatto da mano di uomo» [Eb 9, 11].

## Articolo 2
## Se Cristo avesse il potere delle chiavi

Sembra che Cristo non avesse il potere delle chiavi. Infatti:
1. Tale potere è connesso col carattere dell'ordine. Ma Cristo non aveva il carattere. Quindi neppure il potere delle chiavi.
2. Cristo aveva sui sacramenti un potere di eccellenza, in modo da poterne conferire gli effetti senza la virtù sacramentale. Ora, il potere delle chiavi è una virtù sacramentale. Quindi Cristo non aveva bisogno di chiavi. Perciò possederle sarebbe stato per lui inutile.
In contrario: Nell'Apocalisse [3, 7] si legge: «Così parla colui che ha la chiave di Davide», ecc.
Dimostrazione: La virtù di compiere una data cosa non si trova allo stesso modo nello strumento e nell'agente principale, ma nell'agente principale si trova in un modo più perfetto. Ora, il potere delle chiavi che abbiamo noi è strumentale, come la virtù relativa agli altri sacramenti: in Cristo invece si trova come nell'agente principale della nostra salvezza, in modo autoritativo in quanto è Dio e come realtà meritata in quanto è uomo. La chiave però nel suo concetto esprime il potere di aprire e di chiudere sia che uno apra come agente principale, sia che lo faccia come ministro. Perciò in Cristo si deve porre il potere delle chiavi, anche se in un modo diverso da quello in cui si trova nei ministri. Per cui si dice che egli ha «la chiave di eccellenza».
Analisi delle obiezioni: 1. Il carattere implica nel suo concetto l'idea di derivazione da un altro. Di conseguenza il potere delle chiavi che in noi deriva da Cristo è conseguente al carattere col quale ci conformiamo a lui. In Cristo invece tale potere non consegue al carattere, ma alla forma principale da cui esso deriva.
2. Il potere delle chiavi posseduto da Cristo non era sacramentale, ma era il principio del potere sacramentale delle chiavi.

Articolo 3
Se soltanto i sacerdoti abbiano il potere delle chiavi
Sembra che non soltanto i sacerdoti abbiano il potere delle chiavi. Infatti:
1. S. Isidoro [Etym. 7, 12; De eccl. off. 2, 15] scrive che «gli ostiari hanno l'incombenza di distinguere tra i buoni e i cattivi: accolgono i degni ed escludono gli indegni». Ma questa, come si è visto (q. 17, a. 2), è la definizione del potere delle chiavi. Quindi non solo i sacerdoti, ma anche gli ostiari hanno il potere delle chiavi.
2. Ai sacerdoti il potere delle chiavi viene conferito da Dio con l'unzione sacra. Ma anche i re ricevono da Dio il potere sul popolo dei credenti, e vengono consacrati con l'unzione sacra. Quindi il potere delle chiavi non spetta soltanto ai sacerdoti.
3. Il sacerdozio è un ordine sacro strettamente personale. Invece il potere delle chiavi sembra talvolta appartenere a tutta un'assemblea: poiché ci sono dei capitoli che possono comminare la scomunica, il che rientra nel potere delle chiavi. Perciò questo non spetta esclusivamente ai sacerdoti.
4. Le donne non sono suscettibili di ordini sacri: poiché, come dice S. Paolo [1 Cor 14, 34 s.], ad esse non spetta insegnare. Eppure certe donne pare che abbiano il potere delle chiavi: le abbadesse, p. es., che hanno un potere spirituale

sulle loro suddite. Perciò non solo i sacerdoti hanno il potere delle chiavi.
In contrario: 1. S. Ambrogio [De poenit. 1, 2] insegna: «Questo diritto», cioè quello di legare e di sciogliere, «è concesso solo ai sacerdoti».
2. Col potere delle chiavi uno è posto come intermediario tra il popolo e Dio. Ma ciò compete solo ai sacerdoti i quali, come si legge [Eb 5,1], «sono costituiti nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati».
Perciò soltanto i sacerdoti hanno il potere delle chiavi.
Dimostrazione: Esistono due tipi di chiavi. La prima ha un potere che si estende direttamente fino al cielo, togliendo con la remissione dei peccati gli ostacoli che impediscono di entrarvi. Essa viene chiamata «chiave dell'ordine».
E questa si riscontra solo nei sacerdoti: poiché essi soltanto sono ordinati al popolo per le cose che riguardano direttamente Dio.
La seconda chiave non tende al cielo direttamente, bensì attraverso la Chiesa militante: poiché da questo potere uno viene escluso o ammesso nella Chiesa militante, rispettivamente con la scomunica e con l'assoluzione. E questa viene nominata «chiave della giurisdizione in foro esterno». Per cui possono averla anche coloro che non sono sacerdoti: p. es. gli arcidiaconi, i vescovi eletti e gli altri che hanno la facoltà di scomunicare. Tuttavia propriamente questa non può essere detta chiave del cielo, essendo solo un certo potere preparatorio rispetto a quella.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli ostiari hanno le chiavi per custodire quanto è contenuto nel tempio materiale, e giudicano chi ammettere e chi escludere in tale tempio non stabilendo di propria autorità chi è degno e chi non è degno, ma eseguendo il giudizio dato dal sacerdote: per cui risultano dei puri esecutori del potere sacerdotale.
2. I re non hanno alcun potere nelle cose spirituali, per cui non ricevono le chiavi del regno dei cieli, ma l'hanno solo in quelle temporali, e anch'esso in totale dipendenza da Dio, come dice S. Paolo [Rm 13, 1]. Né mediante l'unzione che ricevono viene loro conferito alcun ordine sacro, ma si vuole solo indicare che l'eccellenza del loro potere deriva da Cristo, affinché essi regnino sul popolo cristiano come sudditi essi stessi di Cristo.
3. Come in campo politico il potere è talvolta tutto in un solo individuo, ed è il caso del regno, mentre talvolta è spartito ugualmente tra più individui costituiti nei vari uffici, secondo le parole di Aristotele [Ethic. 8, cc. 10, 11], così anche la giurisdizione spirituale può essere esercitata da uno solo, p. es. dal vescovo, oppure da più individui, p. es. dal capitolo. E in tal caso costoro hanno cumulativamente la chiave della giurisdizione, ma non quella dell'ordine.
4. Secondo l'Apostolo [1 Cor 14, 34; 1 Tm 2, 11; Tt 2, 5] la donna è in istato di sudditanza, per cui non può avere alcuna giurisdizione spirituale. Del resto anche secondo il Filosofo [Ethic. 8, 12] si ha la corruzione di tutto il vivere civile quando il dominio finisce nelle mani di una donna. Perciò la donna non ha né le chiavi dell'ordine né le chiavi della giurisdizione. Tuttavia ad essa viene affidato qualche atto nell'uso delle chiavi: come la correzione di quelle donne che sono ad essa sottoposte, per evitare il pericolo che potrebbe risultare dalla coabitazione di uomini in mezzo a loro.

Articolo 4

Se gli uomini santi, anche se non sono sacerdoti, possano esercitare il potere delle chiavi

Sembra che gli uomini santi, anche se non sono sacerdoti, possano esercitare il potere delle chiavi. Infatti:

1. Lo sciogliere e il legare che si compie mediante le chiavi non ha efficacia che dalla passione di Cristo. Ma alla passione di Cristo si conformano soprattutto coloro che seguono Cristo sofferente con la pazienza e con le altre virtù. Perciò sembra che costoro, anche se privi dell'ordine sacerdotale, abbiano la facoltà di legare e di sciogliere.

2. S. Paolo [Eb 7, 7] afferma: «Senza dubbio è l'inferiore che è benedetto dal superiore». Ma nell'ordine spirituale, come nota S. Agostino [De Trin. 6, 8], «superiore equivale a migliore». Quindi i migliori, cioè quelli forniti di carità, possono benedire gli altri assolvendoli. Da cui la stessa conclusione di sopra.

In contrario: Secondo il Filosofo [De somno et vig. 1] «agire spetta a chi ne possiede la facoltà». Ora il potere delle chiavi, che è un potere spirituale, spetta soltanto ai sacerdoti. Quindi il suo esercizio non può appartenere che ai sacerdoti.

Dimostrazione: L'agente principale e quello strumentale differiscono per il fatto che quest'ultimo non imprime sull'effetto una propria somiglianza, ma quella dell'agente principale, mentre l'agente principale imprime la propria somiglianza. Quindi ciò che costituisce l'agente principale è il fatto che esso ha una forma che è capace di trasfondere in altri, mentre ciò che fa di un essere un agente strumentale è il fatto che esso viene applicato all'atto dall'agente principale per ottenere un certo effetto. Ora, siccome nell'esercizio del potere delle chiavi Cristo è l'agente principale, sia come Dio mediante l'autorità che come uomo mediante il merito, deriva dalla pienezza della sua bontà divina e dalla perfezione della sua grazia che egli possa esercitarlo. Un altro uomo invece non può esercitarlo come agente principale: poiché non è in grado di dare né di meritare efficacemente a un altro la grazia con la quale vengono rimessi i peccati. Perciò un altro uomo non è che un agente strumentale. Colui infatti che ottiene l'effetto delle chiavi non ottiene una somiglianza con chi ha esercitato il potere delle chiavi, bensì con Cristo. Così dunque nessuno, per quanta grazia abbia, può arrivare a produrre l'effetto delle chiavi senza esservi applicato quale ministro dopo aver ricevuto l'ordine sacro.

Analisi delle obiezioni: 1. Come fra lo strumento e l'effetto non si richiede una somiglianza secondo la forma, bensì secondo il rapporto proporzionale fra strumento ed effetto, così neppure fra lo strumento e l'agente principale. Ora, nei santi c'è il primo tipo di somiglianza con Cristo sofferente, e tale somiglianza non conferisce loro l'esercizio del potere delle chiavi.

2. Sebbene un puro uomo non possa meritare a un altro la grazia de condigno, cioè a stretto rigore di giustizia, tuttavia il merito dell'uno può cooperare alla salute dell'altro. Perciò vanno distinte due benedizioni. La prima che promana dall'uomo in quanto merita personalmente col proprio atto. E questa

può essere data da qualsiasi santo, nel quale Cristo abita con la sua grazia. E ciò richiede una bontà morale superiore, per lo meno relativa. - La seconda è la benedizione con la quale uno applica ad altri quale strumento la benedizione che promana dai meriti di Cristo. E per questa è indispensabile la superiorità dell'ordine sacro, e non della virtù.

Articolo 5

Se i cattivi sacerdoti possano esercitare il potere delle chiavi

Sembra che i cattivi sacerdoti non possano esercitare il potere delle chiavi. Infatti:

1. Nel Vangelo [Gv 20, 22 s.] viene promesso il dono dello Spirito Santo là dove agli Apostoli viene conferito il potere delle chiavi. Ora, i cattivi non hanno lo Spirito Santo. Quindi non possono esercitare il potere delle chiavi.

2. Nessun re assennato affida l'amministrazione dei suoi tesori al proprio nemico. Ma l'esercizio del potere delle chiavi consiste nell'amministrare i tesori del Re dei cieli, che è la stessa Sapienza. Quindi ai cattivi, che per i loro peccati sono i suoi nemici, non è concesso di esercitare il potere delle chiavi.

3. S. Agostino [De bapt. 5, 21] afferma che «Dio concede i sacramenti della grazia anche mediante i malvagi, ma non concede la sua grazia se non da se stesso, o mediante i suoi santi. Per cui egli compie la remissione dei peccati o da se stesso, oppure mediante i membri della Colomba». Ora, la remissione dei peccati rientra nell'esercizio del potere delle chiavi. Perciò ai peccatori, che non appartengono alla Colomba, tale esercizio non è concesso.

4. L'intercessione di un cattivo sacerdote non ha alcuna efficacia per ottenere la riconciliazione: poiché, come dice S. Gregorio [Past. 1, 10], «l'invio di un intercessore non gradito inasprisce l'animo di chi è adirato». Ma l'uso del potere delle chiavi viene fatto sotto forma di intercessione, come risulta dalla formula dell'assoluzione. Quindi nei cattivi l'esercizio di tale potere non ha efficacia.

In contrario: 1. Nessuno può sapere se un altro è in istato di grazia. Se quindi nessuno potesse esercitare il potere delle chiavi con l'assoluzione senza essere in grazia, nessuno potrebbe sapere che è stato assolto. Il che sarebbe un inconveniente gravissimo.

2. L'iniquità di un servo non può distruggere la liberalità del padrone. Ora, il sacerdote è solo ministro, o servo. Quindi la sua malizia non può privarci del dono che Dio ci trasmette per suo mezzo.

Dimostrazione: Come lo strumento non viene costituito dalla partecipazione della forma che deve imprimere nell'effetto, così esso non perde la sua funzione per la perdita di tale forma. Siccome dunque l'uomo è solo un agente strumentale nell'esercizio delle chiavi, per quanto egli a motivo del peccato sia privato della grazia con la quale si ha la remissione dei peccati, in nessun modo viene a perdere l'esercizio del potere delle chiavi.

Analisi delle obiezioni: 1. Il dono dello Spirito Santo è richiesto per l'uso delle chiavi non perché questo non sarebbe esercitabile senza di quello, ma perché senza di esso tale atto sarebbe illecito da parte di chi lo esercita:

sebbene chi vi si sottopone consegua l'effetto delle chiavi.
2. Un re di questo mondo può essere defraudato e ingannato circa i suoi tesori, e per questo non ne affida l'amministrazione al proprio nemico. Ma il Re dei cieli non può essere defraudato: poiché serve al suo onore anche il fatto che alcuni fanno cattivo uso del potere delle chiavi, sapendo egli trarre il bene anche dal male, e compiere anche per mezzo dei cattivi molte cose buone. Perciò il paragone non regge.
3. S. Agostino parla della remissione dei peccati a cui i santi cooperano non con il potere delle chiavi, bensì con i loro meriti di convenienza [de congruo]. Infatti egli afferma che i sacramenti sono amministrati anche dai cattivi. Ora, tra gli altri sacramenti va computata anche l'assoluzione, che è l'esercizio del potere delle chiavi. Con «i membri della Colomba» invece, cioè mediante i santi, Dio compie la remissione dei peccati inquantoché li rimette per le loro intercessioni.
Oppure si può rispondere che «i membri della Colomba» sono per lui tutti coloro che non sono separati dalla Chiesa. Infatti quelli che ricevono i sacramenti da costoro conseguono la grazia, mentre non la ricevono quando ricorrono a chi è separato dalla Chiesa, peccando essi nel fatto stesso di richiederli; eccezione fatta per il battesimo, che in caso di necessità è lecito ricevere anche da uno scomunicato.
4. L'intercessione fatta da un cattivo sacerdote a nome proprio non ha efficacia: quella invece che egli fa come ministro della Chiesa ha efficacia per i meriti di Cristo. Tuttavia l'intercessione del sacerdote deve giovare al popolo a lui soggetto nell'uno e nell'altro modo.

Articolo 6
Se gli scismatici e gli eretici, gli scomunicati, i sospesi e i degradati possano esercitare il potere delle chiavi
Sembra che [i sacerdoti] scismatici, eretici, scomunicati, sospesi e degradati possano esercitare il potere delle chiavi. Infatti:
1. Il potere delle chiavi dipende dall'ordine sacro come il potere di consacrare. Ora, costoro non possono perdere la facoltà di consacrare: poiché se consacrano, consacrano realmente, pur peccando in tale consacrazione. Perciò essi non possono perdere l'uso del potere delle chiavi.
2. Ogni potere attivo di ordine spirituale, in chi è fornito di libero arbitrio, passa all'atto quando questi lo vuole. Ma nei sacerdoti suddetti il potere delle chiavi rimane: altrimenti, siccome non viene dato che con l'ordine sacro, essi andrebbero riordinati quando tornano alla Chiesa. Trattandosi quindi di un potere attivo, essi possono procedere all'atto quando vogliono.
3. Le grazie spirituali sono più ostacolate dalla colpa che dalla pena. Ora, la scomunica, la sospensione e la degradazione sono pene. Siccome quindi l'uso del potere delle chiavi non viene perduto per la colpa, sembra che non venga perduto neppure per queste punizioni.
In contrario: 1. S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 121] insegna che «è la carità della Chiesa a rimettere i peccati». Ora, la carità costituisce l'unità della Chiesa. Essendo quindi costoro separati da tale unità, non possono esercitare

il potere delle chiavi nel rimettere i peccati.
2. Nessuno può essere assolto dai peccati commettendo una colpa. Ma chi chiede l'assoluzione da costoro, agendo contro un comando della Chiesa, commette una colpa. Quindi da costoro egli non può ricevere l'assoluzione dei peccati. Perciò si torna alla conclusione precedente.
Dimostrazione: In tutti i sacerdoti suddetti il potere delle chiavi rimane nella sua essenza, ma l'esercizio viene impedito per la mancanza della materia.
Siccome infatti il potere delle chiavi, come si è visto sopra [q. 17, a. 2, ad 2], richiede in chi lo esercita una giurisdizione su colui che deve beneficiarne, la materia propria per l'uso delle chiavi sono i sudditi. E poiché la sudditanza dell'uno rispetto all'altro dipende dalle disposizioni della Chiesa, di conseguenza i prelati della Chiesa possono sottrarre a un sacerdote i sudditi a lui soggetti. Poiché dunque la Chiesa colpisce in questo modo gli eretici, gli scismatici e gli altri sopra ricordati, sottraendo loro i sudditi o in tutto o in certi ambiti, costoro non possono esercitare il potere delle chiavi nell'ambito sottratto alla loro giurisdizione.
Analisi delle obiezioni: 1. La materia del sacramento dell'Eucaristia, su cui il sacerdote esercita il suo potere, non è l'uomo, ma il pane di grano; e nel battesimo la materia è l'uomo senza restrizioni. Come quindi un sacerdote eretico non può consacrare se gli si toglie il pane di grano, così un prelato non può assolvere se gli si toglie la giurisdizione. Tuttavia egli ha ancora la capacità di battezzare e di consacrare, per quanto a sua dannazione.
2. L'affermazione è vera se non viene a mancare la materia, come nel nostro caso.
3. La colpa non sottrae la materia, come possono invece fare certe pene. Perciò la pena non ostacola la produzione dell'effetto per contrarietà, ma per la ragione indicata [nel corpo].

## QUAESTIO 20
## DE HIS IN QUOS USUS CLAVIUM EXERCERI POTEST

Deinde considerandum est de his in quos usus clavium exerceri potest.
Circa quod tria quaeruntur. Primo: utrum sacerdos possit in quemlibet hominem uti clave quam habet. Secundo: utrum sacerdos possit semper suum subditum absolvere. Tertio: utrum aliquis possit uti clavibus in suum superiorem.

## ARGOMENTO 20
## COLORO SU CUI SI PUÒ ESERCITARE IL POTERE DELLE CHIAVI

Passiamo ora a trattare di coloro su cui può essere esercitato il potere delle chiavi.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se il sacerdote possa esercitare il potere delle chiavi su qualsiasi uomo; 2. Se possa sempre assolvere i propri sudditi; 3. Se possa esercitare il potere delle chiavi sui propri superiori.

### Articolo 1
### Se il sacerdote possa esercitare il potere delle chiavi

su qualsiasi uomo
Sembra che il sacerdote possa esercitare il potere delle chiavi su qualsiasi uomo. Infatti:
1. Nel sacerdote il potere delle chiavi deriva dall'autorità conferita dal Signore con quelle parole [Gv 20, 22 s]: «Ricevete lo Spirito Santo: a chi rimetterete i peccati saranno rimessi». Ora, qui si parla genericamente di tutti. Perciò chi ha il potere delle chiavi può farne uso su qualsiasi persona.
2. La chiave materiale che apre una serratura apre anche tutte le altre della medesima forma. Ma tutti i peccati di qualsiasi uomo costituiscono un identico ostacolo rispetto all'entrata in cielo. Se quindi un sacerdote col suo potere delle chiavi è in grado di assolvere un solo uomo, è in grado di assolvere qualsiasi altro.
3. Il sacerdozio del nuovo Testamento è più perfetto di quello antico. Ma il sacerdote dell'antico Testamento poteva usare il suo potere di discernere «tra lebbra e lebbra» indifferentemente su tutti [Dt 17, 8 ss.]. Perciò a maggior ragione può usare il suo potere su tutti il sacerdote cristiano.
In contrario: 1. Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 16, 1, app. can. 19] si legge: «A nessun sacerdote è permesso assolvere od obbligare il parrocchiano di un altro». Quindi non è vero che qualsiasi sacerdote può assolvere chiunque.
2. Nel tribunale spirituale ci deve essere più ordine che in quello civile. Ma nei tribunali civili un giudice qualsiasi non è in grado di giudicare chiunque. Essendo quindi l'esercizio delle chiavi una specie di giudizio, il sacerdote col potere che gli spetta non può giudicare chiunque.
Dimostrazione: Le azioni che vanno esercitate su soggetti singoli non competono a tutti nello stesso modo. Perciò, come dopo avere esaminato i precetti comuni della medicina bisogna interpellare il medico, il quale li applica nel modo dovuto ai singoli infermi, così in qualsiasi ordinamento gerarchico, oltre a colui che presenta i precetti universali della legge, ci devono essere anche gli incaricati che li applichino ai singoli individui. Per questo nella gerarchia celeste sotto le potestà, che presiedono universalmente, ci sono i principati, che comandano le singole regioni, e sotto di essi ci sono gli angeli, deputati alla custodia dei singoli uomini, come è stato spiegato in precedenza [cf. I, q. 108, a. 6]. E così deve essere anche nella gerarchia della Chiesa militante: a una persona spetta la giurisdizione indistintamente su tutti, e sotto di essa ci devono essere altri che hanno un potere distinto sui vari fedeli. E poiché l'uso delle chiavi richiede un certo potere di giurisdizione, per cui chi vi è soggetto diventa la materia propria di tale atto, di conseguenza colui che ha un potere universale su tutti può esercitare su tutti il potere delle chiavi, mentre quanti sotto di lui hanno ricevuto dei gradi distinti di potere non possono usare il potere delle chiavi su chiunque, ma solo su quelli che sono loro toccati in sorte; salvo i casi di necessità, in cui i sacramenti non vanno negati a nessuno.
Analisi delle obiezioni: 1. Per assolvere dal peccato si richiedono due poteri: di ordine e di giurisdizione. Il primo è uguale in tutti i sacerdoti, non invece il secondo. Perciò quel brano evangelico in cui il Signore conferisce in blocco a tutti gli Apostoli il potere di rimettere i peccati va riferito al potere

che accompagna l'ordine sacro. Infatti tali parole sono ripetute ai sacerdoti nella loro ordinazione. Invece a S. Pietro [Mt 16, 19] il potere di rimettere i peccati fu dato singolarmente, per indicare che egli ha il potere di giurisdizione sopra tutti gli altri. Ora, il potere di ordine si estende di per sé a tutti i penitenti: per cui il Signore disse indistintamente: «A chi rimetterete i peccati»; intendendo però che l'esercizio di tale potere doveva essere subordinato al potere conferito a Pietro secondo la sua disposizione.
2. Anche una chiave materiale non può aprire che la propria serratura; e una virtù attiva non può agire che sulla propria materia. Ora, una persona diventa materia propria del potere di ordine mediante la giurisdizione. Quindi uno non può esercitare il potere delle chiavi su chi è esente dalla sua giurisdizione.
3. Il popolo di Israele era un popolo solo, e aveva un unico tempio. Perciò non si richiedevano distinzioni di giurisdizione come nella Chiesa, in cui si riuniscono invece nazioni e popoli diversi.

Articolo 2
Se il sacerdote possa sempre assolvere i propri sudditi
Sembra che il sacerdote non possa sempre assolvere i propri sudditi. Infatti:
1. Come dice S. Agostino [De vera et falsa poenit. 20], «nessuno deve esercitare l'ufficio di sacerdote se non è immune da quei peccati che giudica negli altri». Ma talora capita che il sacerdote sia partecipe del peccato commesso dal proprio suddito: nel caso, p. es., in cui abbia peccato con una donna sua suddita. Perciò sembra che non sempre egli possa esercitare il potere delle chiavi sui propri sudditi.
2. Per il potere delle chiavi uno viene guarito da tutte le sue miserie. Talora però qualche peccato implica un'irregolarità o una scomunica da cui un semplice sacerdote non può assolvere. Quindi costui non può esercitare il potere delle chiavi su coloro che sono irretiti in tali censure.
3. Il potere giudiziario del nostro sacerdozio è prefigurato da quello dell'antico sacerdozio. Ora, ai giudici inferiori l'antica legge non permetteva di giudicare ogni cosa, ma rimandava ai giudici superiori, come si legge nell'Esodo [24, 14]: «Se nascerà qualche ARGOMENTO tra voi», ecc. Quindi neppure il sacerdote può assolvere i propri sudditi dai peccati gravi, ma deve ricorrere al proprio superiore.
In contrario: 1. «A chi si affida ciò che è principale si affida anche l'accessorio ». Ora, ai sacerdoti viene affidato il compito di amministrare ai loro sudditi l'Eucaristia, a cui è ordinata l'assoluzione da qualsiasi peccato. Quindi il sacerdote, con il potere delle chiavi, è in grado di assolvere da tutti i peccati.
2. La grazia, per quanto piccola, cancella qualsiasi peccato. Ma il sacerdote dispensa i sacramenti con cui viene data la grazia. Quindi con il potere delle chiavi il sacerdote può assolvere da tutti i peccati.
Dimostrazione: Il potere di ordine come tale si estende alla remissione di tutti i peccati; ma poiché per l'esercizio di questo potere si richiede la giurisdizione, che discende gerarchicamente dai superiori agli inferiori, un superiore può riservarsi dei casi in cui non lascia il giudizio all'inferiore. Diversamente

qualsiasi semplice sacerdote munito di giurisdizione è in grado di assolvere. Ora, sono cinque i casi in cui il semplice sacerdote deve rinviare il penitente a un prelato superiore. Primo, quando si tratta di imporre la penitenza solenne, poiché il ministro proprio di essa è il vescovo. – Secondo, quando si tratta di scomunicati che non possono essere assolti da un sacerdote ordinario. – Terzo, quando il penitente ha contratto un'irregolarità la cui dispensa è riservata al superiore. – Quarto, quando si tratta di incendiari. – Quinto, quando in una diocesi c'è la consuetudine di riservare al vescovo i delitti enormi, per incutere timore. La consuetudine infatti in questi casi dà o toglie la giurisdizione.

Analisi delle obiezioni: 1. In tale caso né il sacerdote dovrebbe ascoltare la confessione della donna sua complice, rinviandola a un altro confessore, né costei dovrebbe confessarsi da lui, ma chiedere il permesso di andare da un altro; oppure dovrebbe ricorrere a un prelato superiore, se il complice negasse il permesso. E ciò sia per il pericolo che per la menomazione della [salutare] vergogna. – Tuttavia se il complice l'assolvesse, essa risulterebbe assolta. Infatti le parole di S. Agostino secondo le quali il sacerdote non deve essere infetto dagli stessi peccati valgono per la liceità, non per la validità del sacramento.

2. La penitenza libera da tutte le menomazioni della colpa, ma non da tutte quelle della pena: poiché anche dopo aver fatto penitenza per un omicidio, uno rimane colpito dall'irregolarità. Perciò il sacerdote può assolvere dalla colpa, ma per togliere la pena deve rinviare al superiore; a meno che non si tratti di scomunica, poiché in tal caso l'assoluzione di essa deve precedere l'assoluzione dei peccati: fino a che infatti uno è scomunicato non può ricevere alcun sacramento della Chiesa.

3. L'argomento è valido per quei casi in cui i superiori si riservano la giurisdizione.

## Articolo 3

### Se si possa esercitare il potere delle chiavi sul proprio superiore

Sembra che non si possa esercitare il potere delle chiavi sul proprio superiore. Infatti:

1. Qualsiasi atto sacramentale richiede la propria materia. Ora, la materia propria per l'esercizio del potere delle chiavi consiste nei sudditi, come si è visto sopra [q. 19, a. 6]. Quindi il sacerdote non può esercitare il potere delle chiavi su chi non è suddito.

2. La Chiesa militante deve imitare quella trionfante. Ma nella Chiesa del cielo un angelo inferiore non purifica, illumina o perfeziona mai un angelo superiore. Ugualmente quindi nessun sacerdote inferiore può compiere una funzione gerarchica, come l'assoluzione, nei riguardi di un superiore.

3. Il giudizio di coscienza deve essere più ordinato del giudizio in foro esterno. Ma in foro esterno l'inferiore non può né scomunicare né assolvere un superiore. Quindi non può farlo neppure in foro penitenziale.

In contrario: 1. Anche il prelato superiore «è circondato di infermità» [Eb 5, 2], e può cadere anch'egli nel peccato. Ma il rimedio contro il peccato è il potere delle chiavi. Non potendo quindi egli usarlo su se stesso, poiché non può essere

insieme giudice e reo, è evidente che l'inferiore può esercitarlo su di lui.
2. L'assoluzione che viene data col potere delle chiavi è ordinata alla comunione eucaristica. Ma l'inferiore può distribuire l'Eucaristia al superiore, se questi lo chiede. Quindi egli può esercitare su di lui anche il potere delle chiavi, se il superiore gli si sottopone.
Dimostrazione: Il potere delle chiavi di per sé, come si è detto [a. 1, ad 1], si estende a tutti, e che un sacerdote non possa esercitarlo su qualcuno dipende dal fatto che tale potere è stato limitato ad alcuni in particolare. Perciò colui che l'ha limitato può estenderlo a chi vuole. E così può concedere tale potere anche nei riguardi di se stesso: sebbene egli non possa esercitare su di sé il potere delle chiavi, richiedendo tale potere come materia un suddito, e quindi un'altra persona, non potendo nessuno essere suddito di se stesso.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il vescovo che viene assolto dal semplice sacerdote sia a lui superiore in senso assoluto, gli è però inferiore in quanto gli si sottomette come peccatore.
2. Negli angeli non può capitare, come accade invece negli uomini, alcun difetto per cui i superiori debbano sottomettersi agli inferiori. Perciò il paragone non regge.
3. Il giudizio in foro esterno è secondo gli uomini, ma il giudizio di confessione è secondo Dio, presso il quale uno diventa inferiore per il fatto che pecca, però senza pregiudizio per le gerarchie umane. Quindi nel giudizio in foro esterno, come uno non può dare contro se stesso una sentenza di scomunica, così non può nemmeno dare ad altri l'incarico di scomunicare se stesso.
Invece nel foro della coscienza uno può incaricare un altro della propria assoluzione, che egli non può applicarsi da sé.
Oppure si può rispondere che l'assoluzione in foro sacramentale deriva principalmente dal potere delle chiavi, e solo indirettamente dalla giurisdizione.
La scomunica invece deriva in tutto e per tutto dalla giurisdizione. Ora, tutti i sacerdoti sono uguali per il potere di ordine, ma non per quello di giurisdizione.
Quindi il paragone non regge.

QUAESTIO 21
DE EXCOMMUNICATIONE
Consequenter videndum est de excommunicatione. De qua primo considerandum est de definitione
excommunicationis, et congruitate, et causa; secundo, de eo qui potest excommunicare et excommunicari (q. 22); tertio, de participatione cum excommunicatis (q. 23); quarto, de absolutione
ab excommunicatione (q. 24).
Circa primum quaeruntur quatuor. Primo: utrum convenienter excommunicatio definiatur. Secundo: utrum Ecclesia debeat aliquem excommunicare. Tertio: utrum aliquis pro aliquo temporali
damno sit excommunicandus. Quarto: utrum excommunicatio iniuste lata aliquem effectum

ARGOMENTO 21
LA SCOMUNICA

Veniamo ora a esaminare la scomunica, a proposito della quale tratteremo: primo, della sua definizione, della sua convenienza e delle sue cause; secondo, del soggetto che può scomunicare o essere scomunicato [q. 22]; terzo, dei contatti con gli scomunicati [q. 23]; quarto, dell'assoluzione dalla scomunica [q. 24].

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la definizione della scomunica sia esatta; 2. Se sia giusto che la Chiesa scomunichi qualcuno; 3. Se uno possa essere scomunicato per un danno temporale; 4. Se una scomunica ingiusta abbia qualche efficacia.

## Articolo 1

Se sia esatta questa definizione della scomunica:
«Separazione dalla comunione della Chiesa quanto al frutto
e ai suffragi generali»

Sembra che non sia esatta la definizione proposta da alcuni in questi termini: «La scomunica è la separazione dalla comunione della Chiesa quanto al frutto e ai suffragi generali». Infatti:

1. I suffragi della Chiesa valgono per quelli per cui sono fatti. Ora, la Chiesa prega per quelli che sono fuori di essa, cioè per gli eretici e per i pagani. Quindi essa prega anche per gli scomunicati posti fuori della Chiesa. Quindi i suffragi della Chiesa valgono anche per loro.
2. Nessuno può perdere i suffragi della Chiesa se non per una colpa. Ma la scomunica non è una colpa, bensì una pena. Perciò con la scomunica nessuno viene escluso dai suffragi comuni della Chiesa.
3. I frutti della Chiesa pare che si identifichino con i suffragi: poiché non può trattarsi dei frutti dei beni temporali, inquantoché da questi gli scomunicati non sono esclusi. Perciò questa distinzione è inutile.
4. Anche la scomunica minore è una scomunica. Eppure con essa uno non perde i suffragi della Chiesa. Quindi la definizione data non è esatta.

Dimostrazione: Chi col battesimo è inserito nella Chiesa è reso capace di due cose: di costituire il ceto dei fedeli e di partecipare ai sacramenti. E questa seconda cosa presuppone la prima, poiché mediante la partecipazione ai sacramenti i fedeli sono anche in comunione tra loro. Perciò si può essere posti fuori della Chiesa con la scomunica in due modi. Primo, con la sola esclusione dai sacramenti: e questa è la scomunica minore. Secondo, con l'esclusione da entrambe le cose: e questa è la scomunica maggiore definita in questo articolo. Non ci può essere invece un terzo caso, cioè l'esclusione dalla comunione dei fedeli senza l'esclusione dai sacramenti, per il motivo indicato: poiché i fedeli sono in comunione tra loro mediante i sacramenti.

Ora, la comunione dei fedeli può essere di due generi: una nelle realtà spirituali, quali la preghiera reciproca e le sacre funzioni liturgiche, l'altra negli atti corporali legittimi; le quali cose sono compendiate in queste parole: «Chi è colpito di anatema per un delitto, è escluso dalla bocca, dalla preghiera, dal saluto, dalla comunione e dalla mensa». «Dalla bocca», cioè dal bacio, «dalla preghiera», poiché non si può pregare con gli scomunicati, «dal saluto», poiché essi non vanno salutati, «dalla comunione», cioè da ogni rapporto

sacramentale, «dalla mensa», poiché non si può mangiare con essi.
Ora, la definizione data implica l'esclusione dai sacramenti con le parole «quanto al frutto», e dalla comunione dei fedeli quanto alle realtà spirituali con il riferimento ai «suffragi comuni della Chiesa».
C'è poi un'altra definizione, che si fonda sull'esclusione dei due generi di atti: «La scomunica è la separazione da qualunque comunione lecita o atto legittimo».
Analisi delle obiezioni: 1. È vero che si prega per gli infedeli, ma essi non percepiscono il frutto della preghiera finché non si convertono. E allo stesso modo si può pregare anche per gli scomunicati, non però nelle preghiere fatte per i membri della Chiesa; essi tuttavia non percepiscono il frutto finché restano sotto la scomunica, per cui si prega perché ottengano lo spirito di penitenza, così da meritare l'assoluzione.
2. Le preghiere dell'uno valgono per l'altro in quanto c'è un legame reciproco. Ora, l'azione di un uomo può essere legata a quella di un altro in due modi. Primo, in forza della carità, che lega in Dio tutti i fedeli in una perfetta unità, secondo le parole del Salmo [118, 63]: «Sono amico di coloro che ti sono fedeli». Ora, non è la scomunica a distruggere questa unione: poiché uno non può essere scomunicato se non a causa di un peccato mortale, col quale viene già escluso dalla carità indipendentemente dalla scomunica. Che se poi questa è ingiusta, non può privare alcuno della carità, la quale rientra nei «massimi beni» di cui nessuno può essere privato contro la sua volontà. Secondo, in forza dell'intenzione dell'orante, le cui preghiere vengono applicate in favore di colui per il quale sono fatte. E questa è l'unione che viene annullata dalla scomunica. La Chiesa infatti, infliggendo tale censura, intende separare gli scomunicati dalla comunità dei fedeli, per i quali fa i suoi suffragi. Di conseguenza le preghiere che vengono fatte per tutta la Chiesa non giovano agli scomunicati. Né i fedeli possono pregare per loro in nome della Chiesa, ma uno può soltanto pregare per la loro conversione come persona privata.
3. Il frutto spirituale della Chiesa proviene non soltanto dalle preghiere, ma anche dalla ricezione dei sacramenti e dalla comunione con i fedeli.
4. La scomunica minore non è una scomunica vera e propria, ma lo è solo in parte. Quindi non è necessario che la definizione le venga applicata in tutta la sua estensione, ma solo sotto un certo aspetto.

## Articolo 2
### Se sia giusto che la Chiesa scomunichi qualcuno
Sembra non giusto che la Chiesa scomunichi qualcuno. Infatti:
1. La scomunica è una maledizione. Ma S. Paolo [Rm 12, 14] ci proibisce di maledire. Quindi non è giusto che la Chiesa scomunichi.
2. E bene che la Chiesa militante imiti quella trionfante. Ora, come leggiamo nell'epistola di S. Giuda [9], «l'arcangelo Michele, quando in contesa con il diavolo disputava per il corpo di Mosè, non osò pronunciare contro di lui una sentenza di maledizione, ma disse: "Ti condanni il Signore"». Perciò neppure la Chiesa militante deve maledire e scomunicare.
3. Non è giusto che una persona venga gettata nelle mani del nemico se non

è definitivamente perduta. Ma secondo l'Apostolo [1 Cor 5, 5] con la scomunica uno viene consegnato a Satana. Di conseguenza, non dovendo noi disperare di nessuno in questa vita, la Chiesa non deve scomunicare nessuno.
In contrario: 1. L'Apostolo, scrivendo ai Corinzi [1 Cor 5], comanda che uno venga scomunicato.
2. In S. Matteo [18, 17], di chi si rifiuta di ascoltare la Chiesa, sta scritto: «Sia per te come un pagano e un pubblicano». Ora, i pagani sono fuori della Chiesa. Perciò è giusto che la Chiesa, con la scomunica, escluda dalla sua comunione coloro che non vogliono ascoltarla.
Dimostrazione: Il modo di giudicare della Chiesa deve imitare quello di Dio. Ma Dio punisce i peccatori in diversi modi per guidarli al bene: primo, con i castighi; secondo, abbandonando l'uomo a se stesso affinché questi, privo degli aiuti che lo ritraevano dal male, riconosca la sua debolezza tornando con umiltà a Dio, dal quale si era con superbia allontanato. Ora la Chiesa, con la scomunica, imita il modo di procedere divino in ambedue i casi. Imita cioè il giudizio di Dio che castiga con le pene separando [il colpevole] dalla comunione dei fedeli, «affinché ne arrossisca» [Sent. 4, 18, 6], mentre escludendolo dai suffragi e dagli altri beni spirituali imita il modo di procedere di Dio il quale [talora] abbandona l'uomo a se stesso, affinché questi umilmente riconosca la sua condizione e faccia ritorno a lui.
Analisi delle obiezioni: 1. La maledizione può essere fatta in due modi. Primo, con l'intenzione di causare il male che si infligge o si augura. E questa maledizione è del tutto proibita. – Secondo, indirizzando il male che viene augurato al bene di colui che viene maledetto. E tale maledizione talvolta è lecita e salutare: come anche il medico talvolta infligge un nocumento al malato, ad es. un taglio, per liberarlo dall'infermità.
2. Il diavolo è incorreggibile, e quindi non può ricavare alcun bene dalla scomunica.
3. Per il fatto stesso che una persona viene scomunicata, al posto dei tre benefici assicurati dai suffragi della Chiesa incorre in altrettanti mali. Tali benefici infatti prima di tutto giovano a ottenere l'aumento della grazia, per coloro che la possiedono, o a meritarla, per coloro che ne sono privi. Per questo il Maestro delle Sentenze [4, 18, 6] afferma che con la scomunica l'uomo «viene privato della grazia». – In secondo luogo sono di aiuto per poter custodire le virtù. Per questo egli dice che «viene sottratta la loro salvaguardia»: non però nel senso che gli scomunicati vengano esclusi totalmente dalla provvidenza di Dio, ma soltanto da quella speciale protezione accordata ai figli della Chiesa. – Infine giovano a difenderci dal nemico. E per questo è detto che con essa «viene conferita al demonio una maggiore capacità di agire sullo scomunicato», sia nell'anima che nel corpo. Per cui nella Chiesa primitiva, essendo allora necessari i prodigi per attirare gli uomini alla fede, come i doni dello Spirito Santo si manifestavano con segni sensibili, così anche la scomunica veniva riconosciuta dai maltrattamenti corporali operati dal demonio [sullo scomunicato]. E non c'è inconveniente alcuno nel consegnare al nemico una persona che non è definitivamente perduta, poiché si fa questo non per condannare, ma per correggere. La Chiesa infatti può, quando

lo crede opportuno, liberarla di nuovo.

Articolo 3
Se uno possa essere scomunicato per un danno temporale
Sembra che nessuno possa essere scomunicato per un danno temporale.
Infatti:
1. La pena non deve essere superiore alla colpa. Ora, la scomunica è la privazione di un bene spirituale, il quale sorpassa ogni bene temporale. Quindi nessuno può essere scomunicato per cose temporali.
2. L'Apostolo [Rm 12, 17] insegna che «a nessuno dobbiamo rendere male per male». Ma sarebbe rendere male per male se si dovesse infliggere la scomunica per un danno temporale. Quindi ciò non può farsi in alcun modo.
In contrario: S. Pietro [At 5, 1 ss.] condannò a morte Anania e Saffira perché avevano defraudato il prezzo di un campo. Perciò anche la Chiesa può scomunicare per dei danni temporali.
Dimostrazione: Con la scomunica il giudice ecclesiastico esclude in qualche modo dal Regno [di Dio]. Ora, poiché egli non può escludere da esso se non gli indegni, come risulta dalla definizione della potestà di giurisdizione [q. 17, a. 2, ob. 1], e d'altra parte nessuno può essere considerato indegno prima di aver perso col peccato mortale la carità, che è la via per il Regno, ne segue che nessuno può essere scomunicato se non a causa di un peccato mortale. Poiché dunque chi danneggia il prossimo corporalmente o nelle cose temporali può peccare mortalmente, e quindi agire contro la carità, così anche la Chiesa può punire con la scomunica per un danno temporale ricevuto.
La scomunica però costituisce la massima pena. Ora «le pene», come dice il Filosofo [Ethic. 2, 3], «sono delle medicine», che il medico saggio usa a cominciare da quelle meno pericolose e più leggere. Perciò, nonostante il peccato mortale, la scomunica può essere inflitta soltanto nel caso in cui il colpevole sia contumace, o perché non si presenta in giudizio, o perché si allontana senza permesso prima che il giudizio sia terminato, oppure perché non obbedisce a quanto in esso è stato concluso. In questo caso, se dopo l'ammonizione canonica egli si rifiuterà di obbedire, sarà considerato contumace, e il giudice, non avendo altro mezzo di correzione, dovrà scomunicarlo.
Analisi delle obiezioni: 1. La gravità della colpa non va misurata in base al danno che uno fa, ma in base alla volontà con cui uno agisce contro la carità. Benché quindi la pena della scomunica sia superiore al danno, tuttavia non supera la gravità della colpa.
2. A colui che viene punito non si fa del male, ma del bene, dato che «le pene sono medicine», come si è già detto [nel corpo].

Articolo 4
Se la scomunica inflitta ingiustamente produca qualche effetto
Sembra che la scomunica inflitta ingiustamente non produca alcun effetto.
Infatti:
1. Con la scomunica «viene sottratta la protezione e la grazia di Dio» [Sent. 4, 18, 6], di cui nessuno può essere privato ingiustamente. Perciò la

scomunica inflitta ingiustamente non produce effetto alcuno.
2. S. Girolamo [In Mt 3, su 16, 19] afferma che è «cipiglio farisaico» considerare legato o assolto colui che è legato o assolto ingiustamente. Ma quel cipiglio era superbo ed erroneo. Quindi una scomunica ingiusta non produce alcun effetto.
In contrario: Dice S. Gregorio [In Evang. hom. 26] che «i precetti del pastore sono da temersi, siano essi giusti o ingiusti». Ora, essi non andrebbero temuti se non avessero nulla di nocivo. Quindi, ecc.
Dimostrazione: Una scomunica può essere ingiusta per due motivi. Primo, in rapporto a colui che la infligge: come quando uno agisce per odio o per ira. E in questo caso, benché chi la infligge pecchi, la scomunica ottiene il suo effetto: poiché il colpevole la merita, anche se il superiore opera ingiustamente.
Secondo, in rapporto alla scomunica stessa: o per mancanza di una giusta causa, o per inosservanza delle norme giuridiche nell'atto di infliggerla.
E allora, se l'errore rende nulla la sentenza, questa non ha alcun effetto, poiché non vi è scomunica. Se invece non invalida la sentenza, allora essa produce il suo effetto e lo scomunicato, per conseguenza, dovrà umilmente obbedire, il che ridonderà a suo merito; oppure potrà chiedere l'assoluzione da chi ha inflitto la scomunica, o ricorrere a un giudice superiore. Se invece disprezza la sentenza, pecca mortalmente.
Talvolta però la causa è giusta dalla parte di chi la infligge e non dalla parte di chi la subisce, come quando uno viene condannato per un falso delitto sufficientemente provato in giudizio. In questo caso dunque, se sopporterà la pena con umiltà, il merito di tale virtù compenserà il danno della scomunica.
Analisi delle obiezioni: 1. Benché l'uomo non possa perdere ingiustamente la grazia di Dio, può tuttavia perdere ingiustamente ciò che ad essa dispone, come risulta chiaro quando uno viene privato della dovuta istruzione [religiosa]. E in questo senso si dice che la scomunica sottrae la grazia di Dio.
2. S. Girolamo in quel testo parla delle colpe, non delle pene, che possono essere inflitte anche ingiustamente dai prelati della Chiesa.

## QUAESTIO 22
## DE HIS QUI POSSUNT EXCOMMUNICARE ET EXCOMMUNICARI

Deinde considerandum est de his qui possunt excommunicare et excommunicari.
Circa quod quaeruntur sex. Primo: utrum quilibet sacerdos possit excommunicare. Secundo: utrum non-sacerdos excommunicare possit. Tertio: utrum excommunicatus vel suspensus
possit excommunicare. Quarto: utrum aliquis seipsum, vel aequalem vel superiorem possit excommunicare. Quinto: utrum aliqua universitas excommunicari possit. Sexto: utrum semel excommunicatus excommunicari possit ulterius.

## ARGOMENTO 22
## IL SOGGETTO ATTIVO E PASSIVO DELLA SCOMUNICA

Passiamo ora a trattare del soggetto che può scomunicare o che può essere scomunicato. Intorno ad esso si pongono sei quesiti: 1. Se qualunque sacerdote

possa scomunicare; 2. Se possa scomunicare chi non è sacerdote;
3. Se possa scomunicare chi è scomunicato o sospeso; 4. Se uno possa scomunicare se stesso, un suo pari o un superiore; 5. Se si possa scomunicare una collettività; 6. Se chi è scomunicato possa incorrere in un'altra scomunica.

Articolo 1
Se qualunque sacerdote possa scomunicare
Sembra che qualunque sacerdote possa scomunicare. Infatti:
1. La scomunica è un atto di giurisdizione. Ma ogni sacerdote ha tale potere. Quindi ogni sacerdote può scomunicare.
2. È più importante sciogliere e legare in confessione che in giudizio. Ma ogni sacerdote in confessione può sciogliere e legare i suoi sudditi. Quindi li può anche scomunicare.
In contrario: Le cose pericolose vanno riservate ai superiori. Ma la scomunica è molto pericolosa, se non è usata con moderazione. Perciò non può essere affidata a qualunque sacerdote.
Dimostrazione: Nel foro interno la questione viene trattata tra l'uomo e Dio; nel foro esterno invece tra uomo e uomo. Quindi l'assoluzione o il debito che obbliga un uomo soltanto verso Dio appartiene al foro sacramentale, ma ciò che lo obbliga verso gli altri uomini appartiene al foro giudiziale esterno. Dato poi che l'uomo, con la scomunica, resta separato dalla comunione dei fedeli, ne viene che la scomunica appartiene al foro esterno. E così possono scomunicare soltanto coloro che hanno giurisdizione nel foro giudiziale: cioè, secondo l'opinione più comune, i vescovi e i prelati maggiori di propria autorità; i parroci invece o per delega o, in determinati casi, come nel furto e nella rapina e simili, per concessione della legge stessa.
Alcuni però hanno affermato che anche i parroci possono scomunicare.
Ma la prima opinione è più convincente.
Analisi delle obiezioni: 1. La scomunica è un atto della potestà di giurisdizione non direttamente, ma piuttosto in ordine al foro esterno. Siccome però la sentenza di scomunica, benché emanata in foro esterno, dice in qualche modo relazione all'entrata nel Regno [di Dio], essendo la Chiesa militante preparazione a quella trionfante, ne viene che anche la facoltà di scomunicare può essere chiamata potestà di giurisdizione. Per questo alcuni distinguono tra «potere [giurisdizionale] di ordine», che hanno tutti i sacerdoti, e «potere di giurisdizione in foro esterno», che compete solo ai superiori. Tuttavia entrambi furono conferiti da Dio a S. Pietro [Mt 16, 19], dal quale poi derivarono in coloro che ne sono investiti.
2. I parroci hanno giurisdizione sui propri sudditi nel foro interno, non nel foro esterno giudiziale: poiché non possono citare di fronte a sé i propri fedeli per cause contenziose. Quindi non possono scomunicare, ma possono assolvere nella confessione. E benché la confessione sia più nobile, tuttavia nel foro esterno giudiziale è richiesta una maggiore solennità, in quanto si tratta di dare soddisfazione non solo a Dio, ma anche agli uomini.

Articolo 2

Se i non sacerdoti possano scomunicare
Sembra che i non sacerdoti non possano scomunicare. Infatti:
1. Si legge nelle Sentenze [4, 18, 6] che la scomunica è un atto del potere delle chiavi. Ma chi non è sacerdote non ha tale potere. Quindi non può scomunicare.
2. Si richiede maggior potere per scomunicare che per dare l'assoluzione sacramentale. Ma chi non è sacerdote non può assolvere in confessione.
Quindi neppure scomunicare.
In contrario: Gli arcidiaconi, i legati e i [vescovi] preconizzati scomunicano, benché talvolta non siano sacerdoti. Quindi non sono solo i sacerdoti che possono scomunicare.
Dimostrazione: Soltanto i sacerdoti possono dispensare i sacramenti, con i quali si conferisce la grazia. Perciò soltanto loro possono sciogliere e legare nel foro sacramentale. La scomunica però dice ordine alla grazia non direttamente, ma indirettamente, in quanto priva l'uomo dei suffragi della Chiesa, i quali dispongono alla grazia o confermano in essa. Perciò possono scomunicare anche i non sacerdoti, purché abbiano giurisdizione in foro esterno.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene costoro non abbiano il potere di ordine, hanno però il potere di giurisdizione.
2. Questi due poteri stanno tra loro come il più e il meno. Perciò uno può avere l'uno senza l'altro.

Articolo 3
Se uno scomunicato o sospeso possa ancora scomunicare
Sembra che uno scomunicato o sospeso possa ancora scomunicare. Infatti:
1. Lo scomunicato, o il sospeso, non perde né l'ordine né la giurisdizione: poiché quando viene assolto né viene riordinato, né gli viene di nuovo affidata la cura delle anime. Ma per poter scomunicare basta la potestà di ordine o di giurisdizione. Quindi colui che è scomunicato o sospeso può scomunicare.
2. Consacrare il corpo di Cristo è più che scomunicare. Ma gli scomunicati possono validamente consacrare [In 4 Sent., d. 13, q. 1, a. 1, sol. 3; III, q. 82, a. 7].
Quindi possono anche scomunicare.
In contrario: Chi è legato fisicamente non può legare un altro. Ma il vincolo spirituale è più forte di quello fisico. Essendo quindi la scomunica un vincolo spirituale, nessuno scomunicato può infliggere tale pena.
Dimostrazione: L'uso della giurisdizione dice relazione ad altri. Perciò lo scomunicato, essendo separato dalla comunione dei fedeli, perde tale uso. Poiché dunque la scomunica è un atto di giurisdizione, chi è scomunicato non può scomunicare.
E la stessa ragione vale per chi è sospeso. Se infatti la sospensione riguarda solo l'ordine, allora benché egli non possa esercitare il potere di ordine, può tuttavia esercitare quello di giurisdizione. E viceversa se la sospensione riguarda solo la giurisdizione. Se invece la sospensione riguarda ambedue i poteri, allora il sospeso non può esercitare né l'uno né l'altro.
Analisi delle obiezioni: 1. Il sospeso, o lo scomunicato, non perde la giurisdizione, ma soltanto il suo uso.
2. La facoltà di consacrare deriva dal carattere, il quale è indelebile. E così

l'uomo, se ha il carattere dell'ordine, può sempre validamente consacrare, benché non sempre lecitamente. Diverso è invece il caso della scomunica, la quale presuppone una giurisdizione, che può essere tolta o limitata.

Articolo 4

Se qualcuno possa scomunicare se stesso, un suo pari, o un superiore

Sembra che uno possa scomunicare se stesso, un suo pari, o un superiore. Infatti:

1. L'angelo di Dio era superiore a S. Paolo, poiché secondo il Vangelo [Mt 11, 11] «il più piccolo nel regno dei cieli è superiore a colui che fu il più grande fra i nati di donna». Ma S. Paolo [Gal 1, 8] scomunicò «un angelo del cielo». Quindi l'uomo può scomunicare un suo superiore.
2. Talvolta un sacerdote può scomunicare in generale, o per il furto, o per altre cose consimili. Ma può capitare che commetta questo peccato egli stesso, oppure un superiore o un uguale. Quindi uno può scomunicare se stesso, un superiore o un uguale.
3. Uno può assolvere un superiore o un uguale nel foro sacramentale: come quando un vescovo si confessa da un suo suddito, oppure quando un sacerdote confessa a un altro sacerdote i propri peccati veniali. Quindi sembra che possa anche scomunicare un superiore o un uguale.

In contrario: La scomunica è un atto di giurisdizione. Ma nessuno ha giurisdizione su se stesso, poiché non può essere giudice e reo allo stesso tempo.

E neppure può avere giurisdizione sui superiori o sugli uguali. Quindi nessuno può scomunicare un superiore, un uguale, o se stesso.

Dimostrazione: Poiché con la giurisdizione uno viene posto in un grado superiore rispetto ai suoi soggetti, diventa cioè loro giudice, ne viene che nessuno ha giurisdizione su se stesso, su un superiore, o su un uguale. Per conseguenza nessuno può scomunicare se stesso, né i superiori, né gli uguali.

Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo pone un'ipotesi, cioè «supposto che un angelo potesse peccare»: e in questo caso l'angelo non sarebbe superiore, ma inferiore all'Apostolo. Ora, nulla impedisce che da una condizione impossibile derivino conseguenze impossibili.

2. Nel caso indicato nessuno di costoro è scomunicato: poiché nessuno può comandare agli uguali.
3. Assolvere e legare nel foro sacramentale è solo in rapporto a Dio, rispetto al quale un superiore è reso inferiore a un altro per il peccato. La scomunica invece ha valore in foro esterno, rispetto al quale uno non perde la superiorità per il peccato. Quindi i due casi non coincidono.

Tuttavia in confessione uno non può assolvere se stesso; e neppure può assolvere un superiore, o un uguale, se non per delega. Può invece assolvere dai peccati veniali: poiché questi possono essere rimessi da qualsiasi sacramento che conferisca la grazia, e quindi la remissione dei peccati veniali deriva dalla potestà di ordine.

Articolo 5

Se si possa scomunicare una collettività

Sembra che si possa scomunicare una collettività. Infatti:
1. Talvolta tutta una collettività partecipa a un delitto. Ma se uno è contumace nel male, deve essere scomunicato. Quindi anche una collettività [contumace] può essere scomunicata.
2. Il più grave danno della scomunica sta nell'esclusione dai sacramenti della Chiesa. Talvolta però viene colpita d'interdetto tutta una città. Quindi una collettività può essere anche scomunicata.
In contrario: S. Agostino [Glossa ord. su Mt 13, 29] dice che «non devono essere scomunicati né il principe né il popolo».
Dimostrazione: Nessuno può essere scomunicato se non per un peccato mortale. Ora, il peccato è un atto: il quale è proprio, in genere, non della moltitudine, ma dei singoli individui. Quindi possono essere scomunicati i singoli membri, ma non la collettività come tale.
E anche quando un atto è attribuito a una collettività, come se molti tirassero una nave che non può essere tirata da uno solo, non è improbabile che qualche membro di essa non consenta in quell'atto. Poiché dunque «non conviene a Dio, il quale giudica tutta la terra, condannare il giusto insieme con l'empio» [Gen 18, 25], la Chiesa, che deve imitare il modo di giudicare proprio di Dio, molto prudentemente proibisce di scomunicare le collettività, «perché raccogliendo la zizzania non venga strappato anche il frumento» [Mt 13, 29].
Analisi delle obiezioni: 1. La risposta appare evidente in base a quanto si è detto.
2. La pena della sospensione non è così grave come quella della scomunica: poiché i sospesi non vengono privati dei suffragi della Chiesa, come gli scomunicati. E così alcuni vengono sospesi anche senza un peccato proprio: come anche tutto un regno può essere interdetto per un peccato del re. Perciò il caso della sospensione e quello della scomunica non stanno sullo stesso piano.

Articolo 6
Se chi è scomunicato possa incorrere in un'altra scomunica
Sembra che uno scomunicato non possa incorrere in un'altra scomunica. Infatti:
1. L'Apostolo così parla ai Corinzi [1 Cor 5, 12]: «Tocca forse a me giudicare quelli che sono fuori?». Ora, gli scomunicati sono già fuori della Chiesa. Quindi questa non ha la potestà di scomunicarli di nuovo.
2. La scomunica in un certo senso esclude dalle cose divine e dalla comunione dei fedeli. Ma quando uno è stato privato di qualcosa non può esserne privato di nuovo. Perciò lo scomunicato non può ricevere di nuovo tale pena.
In contrario: La scomunica è un castigo e un rimedio medicinale. Ora, quando una causa lo esige, tutte le pene e le medicine vengono reiterate. Quindi si può reiterare anche la scomunica.
Dimostrazione: Lo scomunicato può essere ancora colpito dalla stessa pena: o con la ripetizione della stessa scomunica, per sua maggiore confusione, affinché così desista dal peccato; oppure per altri motivi. E allora tante sono

le scomuniche principali quante sono le cause per cui uno viene scomunicato.
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo parla dei pagani e degli altri infedeli privi del carattere battesimale, mediante il quale si entra a far parte del popolo di Dio. Ma poiché questo carattere è indelebile, il battezzato in qualche modo resta sempre nella Chiesa, e quindi essa lo può sempre giudicare.
2. Benché nella privazione come tale non ci possa essere un più e un meno, ci può tuttavia essere in riferimento ai suoi motivi. E sotto questo aspetto la scomunica può essere reiterata. Per cui chi ha più scomuniche si trova più lontano dai suffragi della Chiesa di chi è stato scomunicato una volta sola.

## QUAESTIO 23
## DE PARTICIPATIONE CUM EXCOMMUNICATIS

Deinde considerandum est de participatione cum excommunicatis.
Circa quod quaeruntur tria. Primo: utrum liceat excommunicato participare in puris corporalibus. Secundo: utrum participans excommunicato sit excommunicatus. Tertio: utrum participare excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale.

## ARGOMENTO 23
## LE RELAZIONI CON GLI SCOMUNICATI

Passiamo ora a considerare le relazioni con gli scomunicati.
Su tale ARGOMENTO si pongono tre quesiti: 1. Se sia lecito avere relazioni di carattere temporale con gli scomunicati; 2. Se chi tratta con uno scomunicato incorra nella scomunica; 3. Se sia sempre peccato mortale trattare con gli scomunicati nei casi vietati.

### Articolo 1
### Se sia lecito avere relazioni di carattere temporale con gli scomunicati

Sembra che sia lecito avere relazioni di carattere temporale con gli scomunicati.
Infatti:
1. La scomunica è un atto del potere delle chiavi. Ma tale potere si estende solo alle cose spirituali. Perciò con la scomunica non si escludono le relazioni di ordine temporale.
2. «Ciò che fu istituito in favore della carità non può andare contro di essa» [Bern, De praec. et disp. 2, 5]. Ora, il precetto della carità ci comanda di soccorrere i nemici, il che non può farsi senza avere relazione con essi. Perciò è lecito avere relazioni di ordine temporale con gli scomunicati.
In contrario: L'Apostolo [1 Cor 5, 11] dice: «Con questi tali non dovete neanche mangiare insieme».
Dimostrazione: Vi sono due specie di scomunica. La prima è la scomunica minore, che esclude dalla partecipazione ai sacramenti, ma non dalla comunione dei fedeli. Quindi si può trattare con chi è colpito da tale pena, ma non gli si possono amministrare i sacramenti.
L'altra è la scomunica maggiore: e questa esclude sia dai sacramenti della Chiesa che dalla comunione dei fedeli. Perciò in questo caso non è lecita alcuna relazione. Siccome però la Chiesa impone la scomunica non per la morte, ma come rimedio, da questa regola generale sono escluse le cose

riguardanti la salvezza. E così con gli scomunicati si può parlare di queste cose, e inserire anche altri discorsi allo scopo di fare accettare più facilmente, con la propria familiarità, una parola di salvezza.
Dalla stessa norma sono escluse anche quelle persone che sono tenute a speciali riguardi verso lo scomunicato: come «la moglie, i figli, i coloni e i servi» [Decr. di Graz. 2, 11, 3, 103]. Quanto ai figli, qui si intende di quelli non emancipati, poiché gli emancipati sono tenuti a evitare ogni relazione col padre scomunicato. Le altre persone possono poi trattare con lo scomunicato soltanto se erano a lui sottomesse prima che egli incorresse nella scomunica.
– Alcuni però interpretano [la legge] in senso inverso, nel senso cioè che i superiori [scomunicati] possono trattare con gli inferiori. Altri al contrario lo negano. Bisogna però concedere anche agli scomunicati di soddisfare agli obblighi che essi hanno verso gli inferiori: poiché come questi devono ubbidire, così quelli devono prendersi cura dei sottoposti.
Sono poi sottratti [alla norma suddetta] anche altri casi [can. cit.]: ad es. «quando si ignora la scomunica»; e quando uno «viaggia o si trova come pellegrino entro un territorio di scomunicati», dai quali egli può «comprare», o anche «ricevere» l'elemosina. E lo stesso si dica se una persona trova uno scomunicato nel bisogno: perché allora deve soccorrerlo in forza della carità.
Questi casi sono dunque espressi nel verso seguente: «Utilità, legge, inferiorità, ignoranza, necessità»: dove l'«utilità» si riferisce alle buone parole, la «legge» al matrimonio, l'«inferiorità» alla sudditanza. Il resto è evidente.
Analisi delle obiezioni: 1. Le cose temporali sono ordinate a quelle spirituali. Perciò il potere su queste si può estendere anche a quelle: come «l'arte che ha per oggetto il fine dirige quelle che riguardano i mezzi» [Arist., Ethic. 1, 1].
2. Nel caso in cui uno è obbligato dalla carità a trattare con gli scomunicati, la proibizione non ha più valore, come si è visto [nel corpo].

Articolo 2
Se chi tratta con lo scomunicato incorra nella scomunica
Sembra che chi ha relazioni con uno scomunicato non incorra nella scomunica. Infatti:
1. Il pagano è più separato dalla Chiesa dello scomunicato. Ora, chi tratta con i pagani o con i Giudei non è scomunicato. Perciò neppure chi tratta con un cristiano scomunicato.
2. Se chi ha relazioni con uno scomunicato incorre nella scomunica, è scomunicato anche chi tratta con lui: e così all'infinito. Ma ciò è assurdo. Perciò chi tratta con uno scomunicato non incorre nella scomunica.
In contrario: Ogni scomunicato è escluso dalla comunione. Quindi chi tratta con lui si separa dalla comunione della Chiesa. E così è evidente che risulta scomunicato.
Dimostrazione: Si può infliggere la scomunica in due modi. O in modo da coinvolgere il colpevole e le persone che trattano con lui. E in questo caso non c'è dubbio che chiunque abbia relazioni con lo scomunicato incorre nella scomunica maggiore. – Oppure in modo da colpire solo lo scomunicato.
E allora se uno prende parte al delitto dando consigli, aiuto o incoraggiamento,

incorre anch'egli nella scomunica maggiore. Se invece tratta con lo scomunicato in altre cose, ad es. conversando, salutando o prendendo cibo insieme, incorre nella scomunica minore.
Analisi delle obiezioni: 1. La Chiesa non vuole correggere alla stessa maniera gli infedeli e i fedeli, dei quali deve avere una cura particolare. Per questo non proibisce allo stesso modo le relazioni con gli infedeli e con i fedeli scomunicati, sui quali esercita un certo potere.
2. È lecito trattare con chi è incorso nella scomunica minore. Quindi la scomunica non si trasmette a una terza persona.

Articolo 3
Se trattare con gli scomunicati nei casi vietati sia sempre un peccato mortale
Sembra che trattare con gli scomunicati nei casi vietati sia sempre un peccato mortale. Infatti:
1. Una decretale [Decretales 1, 40, 5] afferma che nessuno può trattare con uno scomunicato neppure per paura della morte, poiché ciascuno deve subire la morte piuttosto che peccare mortalmente. Ma questa ragione non avrebbe senso se trattare con lo scomunicato non fosse un peccato mortale. Quindi, ecc.
2. Agire contro un precetto della Chiesa è peccato mortale. Ora, la Chiesa proibisce ogni relazione con gli scomunicati. Perciò trattare con essi è peccato mortale.
3. Per un peccato veniale nessuno viene allontanato dall'Eucaristia. Ora, chi tratta con uno scomunicato nei casi vietati viene privato dell'Eucaristia: poiché incorre nella scomunica minore. Quindi chi tratta con lo scomunicato nei casi vietati pecca mortalmente.
4. Nessuno incorre nella scomunica maggiore senza un peccato mortale. Ora, secondo il diritto [Decr. di Graz. 2, 11, 3, cann. 3, 4, 5], a chi tratta con uno scomunicato può essere inflitta tale pena. Quindi avere relazioni con gli scomunicati è un peccato mortale.
In contrario: 1. Nessuno può assolvere dal peccato mortale una persona se non ha giurisdizione su di essa. Ora, qualunque sacerdote può assolvere dall'illecito rapporto con gli scomunicati. Perciò questo non è un peccato mortale.
2. «Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena» [Dt 25. 2]. Ora, per i rapporti con gli scomunicati normalmente viene inflitto un castigo proporzionato al peccato veniale, non a quello mortale. Quindi non vi è peccato mortale.
Dimostrazione: Alcuni affermano che chiunque ha contatto con gli scomunicati, o parlando con loro o in uno degli altri modi vietati e sopra ricordati [a. prec.], pecca mortalmente, fuori dei casi eccettuati dalla legge. –
Ma poiché sembra troppo grave considerare peccato mortale una semplice parola rivolta a uno scomunicato – in questa maniera infatti coloro che infliggono la scomunica tenderebbero a molti un laccio di condanna che si ritorcerebbe contro di essi –, ad altri sembra più probabile che tale persona non pecchi mortalmente se non quando prende parte al delitto, oppure tratta con uno scomunicato nelle cose sacre, o per disprezzo della Chiesa.
Analisi delle obiezioni: 1. Quella decretale parla di partecipazione nelle

cose sacre.
Oppure si può rispondere che la stessa ragione vale sia per il peccato mortale che per quello veniale, nel senso che né l'uno né l'altro possono essere mai commessi lecitamente. Per cui come l'uomo deve subire la morte piuttosto che peccare mortalmente, così anche piuttosto che peccare venialmente, secondo quel grado di obbligo con cui si devono evitare i peccati veniali.
2. Il precetto della Chiesa riguarda direttamente le cose spirituali, e indirettamente gli atti legittimi. Perciò chi ha relazioni con gli scomunicati nelle cose sacre agisce contro il precetto e pecca mortalmente; chi invece ha relazioni in altri campi opera al di fuori del precetto, per cui commette un peccato veniale.
3. Una persona talvolta viene privata dell'Eucaristia anche senza sua colpa, come è evidente nel caso delle persone sospese o interdette: poiché tali castighi qualche volta vengono inflitti a una persona per colpa di un'altra.
4. Benché trattare con gli scomunicati sia di per sé un peccato veniale, tuttavia quando vi è pertinacia tale fatto diventa un peccato mortale. E così per tale motivo uno può essere scomunicato secondo le leggi.

QUAESTIO 24
DE ABSOLUTIONE AB EXCOMMUNICATIONE
Deinde considerandum est de absolutione ab excommunicatione.
Circa quod tria quaeruntur. Primo: utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione
absolvere. Secundo: utrum aliquis possit invitus ab excommunicatione absolvi.
Tertio: utrum aliquis possit absolvi ab una excommunicatione et non ab alia.

ARGOMENTO 24
L'ASSOLUZIONE DALLA SCOMUNICA
Passiamo ora a considerare l'assoluzione dalla scomunica.
In proposito si pongono tre quesiti: 1. Se qualunque sacerdote possa assolvere i propri sudditi dalla scomunica; 2. Se una persona possa venire assolta dalla scomunica contro la sua volontà; 3. Se qualcuno possa venire assolto da una scomunica senza esserlo da un'altra.

Articolo 1
Se qualunque sacerdote possa assolvere i propri sudditi dalla scomunica
Sembra che qualunque sacerdote possa assolvere i propri sudditi dalla scomunica.
Infatti:
1. Il vincolo del peccato è più forte di quello della scomunica. Ma qualunque sacerdote può assolvere i sudditi dai peccati. A maggior ragione quindi dalla scomunica.
2. Tolta la causa, sparisce l'effetto. Ma la causa della scomunica è il peccato mortale. Se quindi ogni sacerdote può assolvere da tale peccato, può assolvere anche dalla scomunica.
In contrario: Può assolvere dalla scomunica la stessa autorità che l'ha inflitta.
Ora, i semplici sacerdoti non possono scomunicare i propri sudditi. Perciò

neppure possono assolverli.
Dimostrazione: Possono assolvere dalla scomunica minore tutti coloro che possono assolvere dal peccato che si commette trattando con gli scomunicati.
La scomunica maggiore invece, se è stata inflitta dal giudice, può assolverla soltanto lui stesso, oppure un suo superiore; ma se fu inflitta dalla legge, può assolverla il vescovo o anche il semplice sacerdote, ad eccezione dei seguenti sei casi che il Papa, autore della legge, si è riservato. Primo, se uno ha messo le mani addosso a un chierico o a un religioso; secondo, se uno è stato denunziato per avere incendiato una chiesa; terzo, se uno è stato denunziato per aver violato una chiesa; quarto, se uno consapevolmente tratta nelle cose sacre con quelli nominalmente scomunicati dal Papa; quinto, se uno falsifica dei documenti della Sede Apostolica; sesto, se uno partecipa al delitto degli scomunicati. In questi casi si può essere assolti solamente da colui che ha inflitto la scomunica, anche se non si è suoi sudditi; se però una persona ha obiezioni ad accedere alla legittima autorità, allora può essere assolta anche dal vescovo o dal proprio sacerdote, purché prometta con giuramento di accettare le disposizioni che darà il giudice che pronunciò la sentenza.
Tuttavia il primo caso ammette otto eccezioni. Primo, in pericolo di morte, nel qual caso qualunque sacerdote può assolvere da qualunque scomunica; secondo, se si tratta del portinaio di un potente che ha percosso senza odio o cattiva intenzione; terzo, quando il percussore è una donna; quarto, se, trattandosi di un servo, il padrone senza sua colpa verrebbe a ricevere un danno dalla sua assenza; quinto, quando un regolare colpisce un altro regolare in maniera non grave; sesto , se il colpevole è povero; settimo, se è impubere, vecchio o malaticcio; ottavo, se ha nemici mortali.
Vi sono poi anche altri casi nei quali chi percuote un chierico non incorre nella scomunica. Primo, se lo fa per motivi disciplinari, come ad es. il maestro o il prelato; secondo, se lo fa per scherzo; terzo, nel caso che lo trovasse a peccare con la moglie, la madre, la sorella o la figlia; quinto, se non sa di colpire un chierico; sesto, se il chierico colpito è un apostata che ha già ricevuto le tre ammonizioni; settimo, se il chierico si è dato a un genere di vita completamente contrario, ad es. alla vita militare, oppure è bigamo.
Analisi delle obiezioni: 1. Benché di per sé il vincolo del peccato sia più forte, tuttavia sotto un certo aspetto è maggiore quello della scomunica, in quanto questo obbliga non solo di fronte a Dio, ma anche di fronte alla Chiesa. Così per assolvere dalla scomunica si esige la giurisdizione in foro esterno, che non è richiesta per assolvere dai peccati; dove neppure si esige la cauzione del giuramento, come nell'assoluzione dalla scomunica. Col giuramento infatti, secondo l'Apostolo [Eb 6, 16], si compongono le controversie esistenti fra gli uomini.
2. Essendo lo scomunicato escluso dai sacramenti della Chiesa, il sacerdote non può assolverlo dal peccato finché non è assolto dalla scomunica.

## Articolo 2
### Se una persona possa venire assolta senza che lo voglia
Sembra che nessuno possa essere assolto senza che lo voglia. Infatti:

1. Le cose spirituali non vengono mai date a chi non le vuole. Ora, l'assoluzione dalla scomunica è un bene spirituale. Quindi non può essere concesso a chi non lo vuole.
2. La contumacia è causa della scomunica. Ma quando uno, disprezzando la scomunica, non vuole essere assolto, diventa contumace in sommo grado. Quindi non può essere assolto.
In contrario: Si può infliggere la scomunica a una persona contro la sua volontà. Ma ciò che sopravviene a qualcuno contro la sua volontà gli può essere anche tolto suo malgrado: come capita ad es. con i beni di fortuna. Quindi uno può venire assolto dalla scomunica allo stesso modo.
Dimostrazione: La differenza tra la colpa e la pena sta nel fatto che il principio della colpa è dentro di noi, poiché tutti i peccati sono volontari, mentre il principio della pena talvolta sta fuori di noi. Infatti non è necessario che la pena sia volontaria: anzi, l'essere contro la volontà è proprio del concetto di pena. Come quindi i peccati non vengono commessi involontariamente, così neppure possono essere perdonati contro la volontà del peccatore; la scomunica invece, come può essere inflitta, così può anche essere tolta contro la volontà del reo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione vale per quei beni spirituali che dipendono dalla nostra volontà: come ad es. le virtù, che nessuno può perdere se non lo vuole. Qualcuno infatti può per malattia, contro la propria volontà, perdere la scienza, benché sia una realtà spirituale. Perciò l'argomento non è a proposito.
2. Un superiore può prudentemente assolvere da una scomunica giustamente inflitta, benché continui la contumacia, se prevede che ciò possa giovare a colui al quale la scomunica è stata inflitta come medicina.

Articolo 3
Se uno possa venire assolto da una scomunica
senza esserlo da tutte le altre
Sembra che uno non possa venire assolto da una scomunica senza esserlo da tutte le altre. Infatti:
1. È necessario che l'effetto sia proporzionato alla causa. Ma la causa della scomunica è il peccato. Come quindi nessuno può essere assolto da un peccato se non è assolto da tutti gli altri, così neppure dalla scomunica.
2. L'assoluzione dalla scomunica avviene nella Chiesa. Ma chi è gravato da una scomunica è fuori della Chiesa. Finché dunque ne resta una sola, non può essere assolto nemmeno dalle altre.
In contrario: La scomunica è un castigo. Ora, si può liberare una persona da un castigo senza liberarla da un altro. Quindi si può assolvere anche da una sola scomunica, pur restando le altre.
Dimostrazione: Le scomuniche non sono connesse tra loro. Perciò è possibile assolvere da una scomunica ferme restando le altre.
Bisogna però tener presente che uno può talvolta essere stata colpito con diverse scomuniche da parte dello stesso giudice. In questo caso dunque, quando viene assolto da una, è sottinteso che viene assolto anche da tutte le

altre: a meno che non sia espressamente detto il contrario; oppure che l'interessato nella petizione non faccia menzione di un motivo soltanto, mentre era stato scomunicato per vari motivi. – Altre volte invece uno può essere stato scomunicato da diversi giudici. E allora per il fatto che viene assolto da una scomunica non segue necessariamente che sia assolto anche dalle altre; a meno che gli altri giudici non accettino la sua petizione di assoluzionee deleghino uno di loro perché lo assolva a nome di tutti.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutti i peccati hanno in comune l'allontanamento dalla volontà da Dio, nella quale condizione non può darsi remissione dei peccati: e così nessun peccato può essere rimesso senza gli altri. Tale connessione invece manca tra le scomuniche. Anzi, neppure l'opposizione della volontà impedisce l'assoluzione dalla scomunica. Per conseguenza l'argomento non prova.
2. Come una persona può trovarsi fuori della Chiesa per diversi motivi, così è possibile che venga soppresso uno di quei motivi di separazione restando fermi gli altri.

QUAESTIO 25
DE INDULGENTIA
Consequenter considerandum est de indulgentia. Et primo, de ea secundum se; secundo, de facientibus indulgentiam (q. 26); tertio, de recipientibus eam (q. 27).
Circa primum quaeruntur tria. Primo: utrum per indulgentiam possit aliquid remitti de poena satisfactoria. Secundo: utrum indulgentiae tantum valeant quantum pronuntiantur. Tertio: utrum pro temporali subsidio sit indulgentia facienda.

ARGOMENTO 25
LE INDULGENZE
Passiamo a trattare delle indulgenze. E innanzitutto delle indulgenze considerate in se stesse, poi di coloro che possono concederle [q. 26], infine di coloro che possono lucrarle [q. 27].
Sulla prima ARGOMENTO si pongono tre quesiti: 1. Se con le indulgenze venga rimessa parte della pena soddisfattoria; 2. Se le indulgenze valgano per ciò che in esse è determinato; 3. Se si possano concedere indulgenze per un aiuto temporale.

Articolo 1
Se con le indulgenze venga rimessa una parte della pena soddisfattoria
Sembra che con le indulgenze non venga rimesso nulla della pena soddisfattoria.
Infatti:
1. A proposito di quel passo di S. Paolo [2 Tm 2, 13]: «[Dio] non può rinnegare se stesso», la Glossa [interlin.] dice: «Il che farebbe se non adempisse quanto ha affermato». Ora, Dio ha affermato [Dt 25, 2]: «Il castigo sia in proporzione del delitto». Perciò non si può condonare nulla della pena fissata per il delitto.
2. L'inferiore non può assolvere da ciò che ha imposto un superiore. Ora, come afferma Ugo di S. Vittore [Summa sent. 6, 11], quando Dio assolve da

una colpa, impone una penalità. Quindi nessuno può assolvere da una pena riducendola in qualche modo.

3. È proprio del potere di preminenza produrre l'effetto dei sacramenti senza il loro uso. Ora nessuno, all'infuori di Cristo, ha il potere di preminenza sui sacramenti. Essendo quindi la soddisfazione quella parte del sacramento che produce la remissione della pena dovuta, nessun potere umano può rimettere le pene senza la corrispondente soddisfazione.
4. Ai ministri della Chiesa è conferito il potere «non per distruggere, ma per edificare» [2 Cor 10, 8; 13, 10]. Ora abolire la soddisfazione, che ci fornisce un utile rimedio, significa per noi una distruzione. Perciò il potere dei ministri della Chiesa non si estende a questo.
In Contrario: 1. Alle parole di S. Paolo [2 Cor 2, 10]: «Quello che io ho perdonato, se pure ebbi qualcosa da perdonare, l'ho fatto per voi in persona di Cristo», la Glossa aggiunge: «cioè come se Cristo stesso perdonasse». Ma Cristo poteva rimettere la pena del peccato senza soddisfazione alcuna, come in S. Giovanni [8, 11] si legge della donna adultera. Quindi poteva farlo anche S. Paolo. E come lui il Papa, il quale nella Chiesa non è per autorità inferiore a S. Paolo.
2. La Chiesa universale non può errare: poiché colui che «in tutto fu esaudito per la sua pietà» [Eb 5, 7] disse a Pietro, sulla confessione del quale è stata fondata la Chiesa: «Io ho pregato per te, Pietro, perché non venga meno la tua fede » [Lc 22, 32]. Ora, la Chiesa universale approva e concede le indulgenze. Perciò queste valgono qualcosa.
Dimostrazione: Che le indulgenze servano a qualcosa è ammesso da tutti: poiché sarebbe un'empietà affermare che la Chiesa fa qualcosa inutilmente. Ma alcuni ritengono che non servono a rimettere le pene che uno, per giudizio di Dio, deve scontare nel purgatorio, bensì ad assolvere il penitente dall'obbligo di eseguire la penitenza imposta dal sacerdote o dalle leggi canoniche.
Ma questa opinione non sembra giusta. Primo, perché va espressamente contro il privilegio concesso a Pietro [Mt 16, 19], secondo cui «sarebbe stato rimesso in cielo ciò che [egli] avesse rimesso sulla terra». Per cui l'assoluzione data dalla Chiesa vale anche davanti a Dio. - Secondo, perché allora la Chiesa, concedendo indulgenze di tal genere, farebbe più male che bene: dispensando infatti dalle pene inflitte sottoporrebbe i fedeli a pene maggiori, come sono quelle del purgatorio.
Perciò bisogna dire al contrario che [le indulgenze] servono, sia in foro ecclesiastico che davanti a Dio, a rimettere la pena che rimane dopo la contrizione, l'assoluzione e la confessione [dei peccati], anche se non è stata imposta penitenza alcuna. E la ragione di ciò si trova nell'unità del corpo mistico: molte membra del quale superarono, con le loro penitenze, la misura dei loro debiti; inoltre sopportarono con pazienza molte ingiuste tribolazioni, per mezzo delle quali avrebbero potuto espiare tante altre pene, se ne fossero state meritevoli; e tanta è l'abbondanza dei meriti in tal modo acquisita che supera la quantità dei castighi dovuta a tutti coloro che vivono attualmente.
La ragione principale però sta nei meriti di Cristo, i quali, benché ordinariamente

operino attraverso i sacramenti, non si esauriscono tuttavia in essi, bensì superano in maniera infinita la loro efficacia.
Abbiamo poi già detto sopra [q. 13, a. 2] che una persona può soddisfare per un'altra. Ora i Santi, nei quali le opere soddisfattorie hanno sovrabbondato, non le applicarono a determinate persone bisognose di perdono, poiché in tal caso queste sarebbero state assolte senza bisogno di indulgenze, ma in genere a tutta la Chiesa, come l'Apostolo [Col 1, 24], il quale affermava di completare «nella sua carne ciò che mancava ai patimenti di Cristo a favore della Chiesa», alla quale scriveva. Così dunque i meriti sopra ricordati vanno a favore di tutta la Chiesa. Ora, i beni comuni di una società vengono distribuiti tra i suoi membri secondo il giudizio di chi la governa. Per cui come uno può ottenere la remissione delle pene se un altro soddisfa per lui, così viene assolto se gli viene applicata la soddisfazione altrui da chi detiene questo potere.
Analisi delle obiezioni: 1. La remissione operata con le indulgenze non elimina la proporzione tra la colpa e il castigo: nel caso infatti uno accetta volontariamente su di sé la pena dovuta alla colpa dell'altro.
2. Chi lucra le indulgenze propriamente non viene assolto dal debito della pena, ma piuttosto ottiene un mezzo per poterlo pagare.
3. Uno degli effetti dell'assoluzione sacramentale è la diminuzione del reato. Perciò tale diminuzione non viene prodotta dalle indulgenze. Chi invece concede le indulgenze paga la pena dovuta col tesoro comune della Chiesa, come si è spiegato [nel corpo].
4. Il rimedio che ci viene dalla grazia è più efficace, per farci evitare il peccato, di quello che deriva dalla ripetizione delle nostre opere. Ora, dal momento che chi lucra le indulgenze, col desiderio che nutre del motivo per cui vengono concesse, si dispone alla grazia, ne segue che anche per mezzo di esse viene offerto un rimedio per farci evitare il peccato. Perciò concedere indulgenze non reca danno alcuno, purché vengano date con criterio.
Tuttavia chi lucra le indulgenze è bene che non si dispensi dalle penitenze ricevute: affinché, pur non essendo tenuto a quelle pene, possa lucrare anche da quelle qualche beneficio; e soprattutto perché spesso si è debitori più di quanto non si creda.

## Articolo 2
### Se le indulgenze valgano secondo ciò che in esse è determinato
Sembra che le indulgenze non valgano secondo ciò che in esse è determinato.
Infatti:
1. Le indulgenze non hanno alcun effetto se non in forza del potere delle chiavi. Ma chi ha tale potere non può assolvere che una parte della pena dovuta, secondo la gravità del peccato e la contrizione del penitente. Poiché dunque le indulgenze vengono concesse secondo il parere di chi le stabilisce, sembra che non valgano per quanto in esse è determinato.
2. A causa della pena dovuta viene differito il raggiungimento della gloria, che l'uomo deve ambire con tutte le sue forze. Ma se le indulgenze valgono per quello che in esse è fissato ne verrebbe che l'uomo, dedicandosi a lucrare indulgenze, in poco tempo potrebbe rendersi immune da ogni reato di pena

temporale. Perciò sembra che egli dovrebbe mettere da parte ogni altra occupazione per attendere a lucrare indulgenze.
3. A volte viene concessa un'indulgenza secondo cui chi collabora alla costruzione di un edificio ottiene la remissione di una terza parte dei suoi peccati. Se dunque le indulgenze valgono per quel che si dice, chi dà una moneta, poi una seconda e infine una terza a tale scopo, ottiene la perfetta remissione della pena dovuta a tutti i suoi peccati. Il che pare assurdo.
4. Altre volte si concedono sette anni di indulgenza a chi visita una data chiesa. Se dunque le indulgenze valgono per quello che in esse è determinato, allora colui che abita presso la chiesa, o i chierici che là officiano e vi si recano ogni giorno, hanno lo stesso vantaggio di colui che viene da lontano: il che sembra ingiusto. E inoltre tante volte al giorno lucrerebbero l'indulgenza quante volte vi si recassero.
5. Sembra che condonare una pena più di quanto si merita equivalga a rimetterla senza motivo: poiché di quella parte che eccede il merito non vi è soddisfazione. Ora, chi concede le indulgenze non può rimettere arbitrariamente tutta la pena dovuta, né parte di essa; come se il Papa dicesse a qualcuno: «Ti assolvo da ogni pena dovuta per i tuoi peccati». Quindi sembra che egli non possa neppure condonare più di quanto uno merita. Ma le indulgenze spesso vengono concesse al di sopra di quanto meritano le opere soddisfattorie. Perciò non hanno il valore che ad esse viene dato.
In contrario: 1. La Scrittura [Gb 13, 7] dice: «Volete forse in difesa di Dio dire il falso, e in suo favore parlare con inganno?». Quindi la Chiesa non mente promulgando le indulgenze. Le quali perciò valgono secondo quanto in esse è stabilito.
2. L'Apostolo dice ai Corinzi [1 Cor 15, 14]: «Se vana è la nostra predicazione, vana è pure la nostra fede». Perciò chiunque predica il falso, da parte sua distrugge la fede e pecca mortalmente. Se dunque le indulgenze non hanno il valore che ad esse viene attribuito, tutti coloro che le predicano peccano mortalmente. Il che è assurdo.
Dimostrazione: In proposito esistono molte opinioni. Alcuni dicono che le indulgenze non hanno il valore ad esse fissato, ma solo quello ad esse derivante in base alla fede e alla pietà di chi le lucra. Secondo costoro dunque la Chiesa concederebbe le indulgenze per stimolare, mediante una pia frode, gli uomini a fare il bene: come una madre invoglia il suo bambino a camminare con la promessa di un frutto.
Ma questa affermazione sembra molto pericolosa. Come infatti dice S. Agostino [Epist. 28, 3], se si incontra qualcosa di falso nella Sacra Scrittura, tutta la forza della sua autorità viene meno. Parimenti, ammessa una sola menzogna nella predicazione della Chiesa, i suoi insegnamenti non avranno più autorità alcuna per confermare nella fede.
Perciò altri affermarono che [le indulgenze] hanno il valore ad esse attribuito secondo una giusta valutazione: non di chi concede le indulgenze, il quale potrebbe forse non valorizzare abbastanza ciò che dà, né di chi le lucra, il quale potrebbe considerare troppo poco ciò che gli viene dato, ma secondo la giusta valutazione dei buoni, tenuto conto delle condizioni della persona

che le riceve e dell'utilità o necessità della Chiesa, la quale ha maggiori necessità in un tempo che in un altro.
Ma neppure questa opinione sembra accettabile. Prima di tutto perché in tal caso le indulgenze servirebbero non per rimettere, ma per commutare la pena. – E poi perché la predicazione della Chiesa non sarebbe esente da menzogna, dato che in alcuni casi, tenuto conto delle condizioni sopra indicate, alle indulgenze si attribuisce un valore molto maggiore di quello determinabile secondo una giusta valutazione: come quando il Papa concede sette anni di indulgenza a chi visita una determinata chiesa. E ciò vale anche per le indulgenze concesse da S. Gregorio per le stazioni di Roma.
Per questo altri dicono che il grado di condono della pena nelle indulgenze non va misurato soltanto in base alla devozione di chi le riceve, come dice la prima opinione, né alla quantità di ciò che si dà, come dice la seconda, ma in base al motivo per cui sono concesse, in relazione al quale uno viene considerato degno di lucrare una data indulgenza. Quindi ciascuno conseguirà un maggiore grado di perdono, totale o parziale, nella misura in cui si sarà avvicinato al motivo per cui l'indulgenza venne concessa.
Ma nemmeno questa Analisi giustifica pienamente l'uso della Chiesa, la quale talvolta concede un'indulgenza maggiore pur restando identico il motivo della concessione: come a colui che visita una chiesa nelle stesse circostanze ora è concesso un anno di indulgenza, ora solo quaranta giorni, secondo quanto il Papa ha determinato nella promulgazione. Per cui il grado di perdono non va misurato in base all'opera buona che rende degni dell'indulgenza.
Perciò dobbiamo affermare che la quantità dell'effetto segue alla quantità della causa. Ora, la causa per cui con le indulgenze viene condonata la pena non è altro che l'abbondanza dei meriti della Chiesa, i quali sono sufficienti a espiare tutta la pena: le indulgenze quindi non derivano dalla devozione, dal lavoro o dal dono di chi intende lucrarle, e neppure dalla causa per cui vengono concesse. Quindi non bisogna condizionare il grado di perdono a qualcuno di questi motivi, ma soltanto ai meriti della Chiesa, che sono sempre sovrabbondanti: per cui si otterrà il perdono secondo che quei meriti verranno applicati a una determinata persona. Per applicarli poi a una data persona è necessaria sia l'autorità di dispensare questo tesoro, sia l'unione, attraverso la carità, tra colui che gode di tali meriti e colui che li ha guadagnati.
E così pure è richiesto un motivo che giustifichi tale trasmissione di meriti: e questo è l'onore di Dio e l'utilità della Chiesa in genere.
Conseguentemente sarà un motivo sufficiente per concedere le indulgenze qualunque cosa o azione che ridondi a utilità della Chiesa e a onore di Dio.
Quindi, con altri autori, dobbiamo dire che le indulgenze hanno il valore che ad esse è dato: purché in chi le concede vi sia l'autorità, in chi le riceve la carità, e nella loro motivazione non manchi la pietà, che include l'onore di Dio e l'utilità del prossimo. In questa maniera dunque «non si fa troppo mercato della misericordia di Dio», come alcuni dicono, e neppure si deroga alla divina giustizia: poiché nessuna pena viene condonata, ma solo compensata con i meriti di altri.

Analisi delle obiezioni: 1. Il potere delle chiavi è duplice: di ordine e di giurisdizione. Il potere di ordine viene esercitato nei sacramenti. Poiché dunque gli effetti dei sacramenti non vengono fissati dagli uomini, ma da Dio, non può il sacerdote determinare quale grado di pena dovuta al peccato venga condonato nella confessione, ma viene perdonato soltanto quanto Dio ha stabilito. Il potere di giurisdizione invece non viene esercitato nei sacramenti, e i suoi effetti soggiacciono alla volontà dell'uomo. Ora, la remissione che viene concessa con le indulgenze è un effetto di questo potere, dato che non appartiene all'amministrazione dei sacramenti, ma alla distribuzione dei beni comuni della Chiesa. Perciò possono concedere indulgenze anche i legati pontifici non sacerdoti. Di conseguenza lo stabilire quale grado di pena venga condonato con le indulgenze spetta a chi le concede. – Se però costui agisce arbitrariamente, in modo cioè che gli uomini quasi per nulla vengono dispensati dal compiere opere di penitenza, egli pecca, benché i sudditi non cessino per questo di usufruire della completa indulgenza.
2. Benché le indulgenze siano molto utili per la remissione della pena, tuttavia altre opere soddisfattorie sono più meritorie quanto al premio essenziale, che è infinitamente superiore al condono della pena temporale.
3. Quando in maniera indeterminata viene concessa un'indulgenza a coloro che «collaborano alla costruzione di una chiesa», bisogna intendere che si tratti di un aiuto adeguato alla persona che lo offre: questa dunque otterrà un grado maggiore o minore di indulgenza in proporzione alla sua generosità. Così, ad es., un povero che offre un danaro lucra l'indulgenza intera, a differenza di un ricco, al quale non fa onore dare così poco per un'opera così pia; come non si potrebbe dire che un re è un benefattore di un altro uomo se gli ha dato appena pochi soldi.
4. Chi abita vicino alla chiesa, come pure i sacerdoti e i chierici che là ufficiano, lucrano la stessa indulgenza di coloro che vengono da una distanza di mille giornate di cammino: poiché il perdono non è proporzionato alla fatica, come si è già detto [nel corpo], ma ai meriti che vengono elargiti. Però chi fatica di più ha un merito maggiore.
Questa interpretazione tuttavia va data quando l'indulgenza viene concessa senza distinzioni. Talora invece queste ci sono. Come quando il Papa, nelle assoluzioni generali, concede cinque anni di indulgenza a chi deve attraversare il mare, tre a chi ha da valicare i monti, e agli altri un anno solo.
Inoltre non sempre si può lucrare l'indulgenza ogni volta che si va in chiesa. Infatti in certi casi essa è limitata a un determinato periodo di tempo; così quando è detto: «Chi visita tale chiesa fino a tale tempo, lucra tanto di indulgenza », si intende «una volta soltanto». Se però in una chiesa vi è l'indulgenza perpetua, come quella di quaranta giorni a S. Pietro, allora ciascuno può lucrare l'indulgenza ogni volta che vi si reca.
5. L'opera buona che motiva la concessione non è richiesta quale misura del condono della pena, ma perché l'intenzione di coloro i cui meriti vengono applicati possa raggiungere una determinata persona. Ora, il bene di una persona può valere per un'altra in due modi. Primo, in forza della carità: e in questo modo chiunque vive nella carità è partecipe di tutto il bene che viene

fatto nel mondo. Secondo, in forza dell'intenzione di chi lo compie. Ed è in questa maniera appunto che l'intenzione di chi ha operato per il bene della Chiesa, se interviene la causa legittima, può raggiungere per mezzo delle indulgenze un'altra persona.

Articolo 3
Se si possano concedere indulgenze per un aiuto temporale
Sembra che non si possano concedere indulgenze per un aiuto temporale. Infatti:
1. La remissione dei peccati è qualcosa di spirituale. Ma è simonia dare lo spirituale per il temporale. Perciò questo non si può fare.
2. Gli aiuti spirituali sono più necessari di quelli temporali. Ora, non sembra che le indulgenze siano concesse per degli aiuti spirituali. Tanto meno dunque lo saranno per quelli temporali.
In contrario: Abbiamo l'uso comune della Chiesa di concedere indulgenze per pellegrinaggi ed elemosine.
Dimostrazione: Le realtà temporali sono ordinate a quelle spirituali: poiché dobbiamo servirci delle prime per le seconde. Perciò si possono concedere indulgenze non per i beni puramente temporali, ma per quelli ordinati alle cose dello spirito: quali ad es. il combattere contro i nemici della Chiesa che turbano la sua pace, l'edificare chiese o ponti, o fare altre elemosine. Non vi è quindi simonia in ciò, poiché in realtà non si dà lo spirituale per il temporale.
Analisi delle obiezioni: 1. Da quanto detto risulta chiara la risposta alla prima obiezioni.
2. Si possono concedere e di fatto si danno indulgenze anche per cose puramente spirituali: chi prega ad es. per il re di Francia, per concessione del Papa Innocenzo IV lucra dieci giorni di indulgenza. E così pure ai predicatori della crociata viene concessa talvolta la stessa indulgenza che si dà ai crociati.

QUAESTIO 26
DE HIS QUI POSSUNT INDULGENTIAS FACERE
Deinde considerandum est de his qui possunt indulgentias facere.
Circa quod quatuor quaeruntur. Primo: utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere. Secundo: utrum diaconus vel non-sacerdos possit eas facere. Tertio: utrum episcopus possit
eas facere. Quarto: utrum existens in peccato mortali possit eas facere.

ARGOMENTO 26
COLORO CHE POSSONO CONCEDERE LE INDULGENZE
Passiamo ora a considerare quali persone possano concedere le indulgenze.
Su tale ARGOMENTO si pongono quattro quesiti: 1. Se ogni parroco possa concedere indulgenze; 2. Se possa fare ciò un diacono o un altro non sacerdote;
3. Se possa farlo il vescovo; 4. Se possa farlo chi è in peccato mortale.
Articolo 1
Se qualunque parroco possa concedere indulgenze
Sembra che qualunque parroco possa concedere indulgenze. Infatti:

1. L'efficacia delle indulgenze deriva dall'abbondanza dei meriti della Chiesa. Ma ogni comunità possiede una certa quantità di meriti. Perciò ogni sacerdote che sia a capo di una comunità di fedeli può concedere indulgenze; e lo stesso si dica dei prelati.
2. Il prelato governa la propria comunità come ogni uomo governa se stesso. Ora, chiunque può trasmettere a un altro i propri beni ed espiare per lui. Quindi anche il prelato può dispensare ai singoli sudditi i beni della comunità. Quindi può concedere indulgenze.
In contrario: È richiesta una minore autorità per scomunicare che per concedere indulgenze. Ora, il parroco non può scomunicare. Quindi neppure può concedere indulgenze.
Dimostrazione: L'effetto delle indulgenze consiste nel fatto che le opere di espiazione di uno vengono applicate in favore di un altro non soltanto in forza della carità che li unisce, ma anche perché l'intenzione dell'uno si volge in qualche modo verso l'altro. Ora, l'intenzione di una persona può raggiungere un'altra in tre maniere: in maniera speciale, generale o particolare. In maniera particolare quando una persona espia in concreto per un'altra persona determinata. Ed è così che tutti possono trasmettere a un altro le proprie opere buone. – In maniera speciale quando uno, ad es., prega e offre le sue opere soddisfattorie per la propria comunità, per i familiari e i benefattori. E in questo senso il superiore della comunità può partecipare ad altri quelle opere, applicando l'intenzione dei membri della sua comunità a una persona particolare. – In maniera generale poi quando una persona offre le sue azioni per il bene comune in genere. Ora, dispensare in questo modo le azioni buone applicando l'intenzione [generale] di chi le ha compiute a questa o a quell'altra persona spetta al capo supremo della Chiesa. E poiché il singolo è membro di una comunità, e questa a sua volta fa parte della Chiesa, ne segue che nell'intenzione del bene privato resta inclusa l'intenzione sia del bene della comunità che del bene di tutta la Chiesa. Quindi il capo della Chiesa può disporre dei beni delle singole comunità e degli individui, e il capo di una comunità può disporre dei beni dei singoli membri; ma non viceversa. Tuttavia né il primo né il secondo modo di partecipare i beni viene detto indulgenza, ma solo il terzo, per due motivi. Primo, perché con i primi due, benché l'uomo venga assolto dal reato della pena davanti a Dio, non lo è invece dall'obbligo di compiere la soddisfazione imposta dalla Chiesa. Dal quale al contrario viene assolto nel terzo caso. – Secondo, perché nessuna persona o comunità possiede un cumulo infinito di meriti, tale che basti per sé e per tutti gli altri. Quindi una determinata persona non può essere assolta da tutta la pena dovuta se un altro non sconta tutto per lei in maniera esplicita. La Chiesa invece quanto a meriti è inesauribile; soprattutto a motivo di quelli di Cristo. – Perciò solamente chi è a capo di una Chiesa può concedere indulgenze.
Inoltre la Chiesa è «la società dei fedeli». Ora, una società umana può essere di due tipi: domestica, quale una famiglia, e politica, quale tutto un popolo. La Chiesa si avvicina più alla società politica, poiché lo stesso suo popolo è chiamato Chiesa, mentre le diverse comunità o parrocchie di una diocesi

assomigliano piuttosto alle comunità formate di diverse famiglie, o di diversi uffici. E così soltanto il Vescovo propriamente è prelato della Chiesa, ed egli solo riceve l'anello come suo sposo. Di conseguenza egli soltanto gode del pieno potere nell'amministrazione dei sacramenti, e della giurisdizione nel foro giudiziale, come persona pubblica; gli altri invece hanno quel tanto di autorità che è da lui delegata. I sacerdoti che sono a capo di determinate popolazioni, al contrario, non sono prelati in modo assoluto, ma piuttosto coadiutori [del Vescovo]: per cui nella loro ordinazione questi dice: «Quanto più deboli siamo, tanto maggiore bisogno abbiamo di tali aiuti». E per questo motivo non possono neppure amministrare tutti i sacramenti. Quindi i parroci, gli abati e altri simili prelati non possono concedere indulgenze.
In base a ciò risultano sciolte anche le obiezioni proposte.

Articolo 2

Se un diacono, o qualsiasi altro non sacerdote, possa concedere indulgenze

Sembra che un diacono, o qualsiasi altro non sacerdote, non possa concedere indulgenze. Infatti:
1. Il perdono dei peccati è frutto del potere delle chiavi. Ma tale potere è proprio del sacerdote. Quindi egli solo può concedere indulgenze.
2. Si ottiene una maggiore remissione di pena con le indulgenze che con il sacramento della penitenza. Ora, questo lo amministra soltanto il sacerdote. Quindi anche le indulgenze.
In contrario: L'amministrazione del tesoro della Chiesa è affidata a chi ne detiene il governo. Ora, questo viene talvolta affidato ad alcuni che non sono sacerdoti. I quali per conseguenza possono concedere indulgenze: queste infatti traggono la loro efficacia dal tesoro della Chiesa.
Dimostrazione: La facoltà di concedere indulgenze dipende dal potere di giurisdizione, come si è detto sopra [q. 25, a. 2, ad 1]. Ora, i diaconi e gli altri non sacerdoti possono avere la giurisdizione, sia ordinaria, come coloro che vengono assunti a un dato ufficio, sia delegata, come ad es. i legati pontifici: perciò anche chi non è sacerdote può concedere indulgenze; benché non possa assolvere nel foro sacramentale, che è proprio del potere di ordine.
Sono così risolte anche le obiezioni. Infatti concedere indulgenze appartiene al potere non di ordine, ma di giurisdizione.

Articolo 3

Se il vescovo possa concedere indulgenze

Sembra che il vescovo non possa concedere indulgenze. Infatti:
1. Il tesoro della Chiesa appartiene a tutti i fedeli. Ora, ciò che nella Chiesa è comune a tutti deve essere amministrato solo dal suo capo. Quindi solo il Papa può concedere indulgenze.
2. Condonare le pene stabilite dal diritto è proprio dell'autore del diritto. Ora, le pene in espiazione dei peccati vengono inflitte dal diritto. Quindi solo l'autore del medesimo, che è il Papa, può condonare tali pene.
In contrario: Sta la consuetudine della Chiesa, secondo la quale i Vescovi concedono indulgenze.
Dimostrazione: Il Papa detiene la pienezza del potere pontificale, come il re nel

suo regno. I vescovi invece sono assunti «quali compartecipi delle sollecitudini [di tutta la Chiesa]», a guisa di giudici posti a reggere le singole città: per cui il Papa nelle sue lettere li chiama fratelli, mentre chiama gli altri figli. Perciò il pieno potere di concedere le indulgenze risiede nel Papa: il quale può fare come gli sembra meglio, purché vi sia una causa legittima.
I Vescovi invece possiedono il potere loro determinato dal Papa. Quindi possono concedere soltanto le indulgenze da lui fissate.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 4
Se chi si trova in peccato mortale possa concedere indulgenze
Sembra che chi si trova in peccato mortale non possa concedere indulgenze.
Infatti:
1. Nulla scorre in un ruscello che non derivi dalla fonte. Ora la fonte della grazia, cioè lo Spirito Santo, non opera nel prelato che si trova in peccato mortale. Quindi questi non può influire sugli altri concedendo indulgenze.
2. È più importante concedere che ricevere le indulgenze. Ma chi è in peccato mortale non le riceve, come diremo più avanti [q. 27, a. 1]. Quindi neppure le può concedere.
In contrario: Le indulgenze vengono concesse in forza del potere conferito ai prelati della Chiesa. Ora il peccato mortale distrugge non il potere, ma la bontà. Quindi chi è in peccato mortale può concedere indulgenze.
Dimostrazione: Concedere indulgenze è proprio del potere di giurisdizione. Ma col peccato non si perde la giurisdizione. E così le indulgenze concesse da uno che vive in peccato mortale hanno lo stesso valore di quelle concesse da chi è santissimo: la pena infatti viene condonata non per i meriti personali del superiore, ma per i meriti depositati nel tesoro della Chiesa.
Analisi delle obiezioni: 1. Il prelato in peccato mortale, concedendo le indulgenze, non dà nulla di suo. Quindi per il valore delle indulgenze non è necessario che vi sia in lui alcun influsso da parte della fonte [della grazia].
2. Concedere indulgenze è più che riceverle rispetto al potere requisito, ma è meno che riceverle rispetto all'utilità propria.

QUAESTIO 27
DE HIS QUIBUS VALET INDULGENTIA
Deinde considerandum est de his quibus valet indulgentia.
Circa quod quaeruntur quatuor. Primo: utrum indulgentia valeat existentibus in mortali peccato. Secundo: utrum valeat religiosis. Tertio: utrum valeat non facienti illud pro quo indulgentia datur. Quarto: utrum valeat ei qui indulgentiam facit.

ARGOMENTO 27
COLORO CHE POSSONO LUCRARE LE INDULGENZE
Infine passiamo a considerare quali persone possano lucrare le indulgenze.
In proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se possano lucrare le indulgenze coloro che sono in peccato mortale; 2. Se possano lucrarle i religiosi;
3. Se possano lucrarle quanti non accettano le condizioni richieste; 4. Se chi

concede un'indulgenza possa anche lucrarla.

Articolo 1
Se una persona in peccato mortale possa lucrare le indulgenze
Sembra che una persona in peccato mortale possa lucrare le indulgenze.
Infatti:
1. Uno può meritare la grazia e molti altri beni per un altro che si trova in peccato mortale. Ora, le indulgenze derivano la loro efficacia dal fatto che i meriti dei santi vengano applicati a una persona determinata. Quindi producono il loro effetto in quelli che sono in peccato mortale.
2. Dove si trova più indigenza si richiede maggiore misericordia. Ma chi è in peccato mortale è sommamente indigente. Perciò verso di lui bisogna usare la massima misericordia con le indulgenze.
In contrario: Un membro morto non riceve alcun influsso dalle altre membra vive. Ora, chi è in peccato mortale è come un membro morto. Quindi non può ricevere alcun influsso dalle membra vive [della Chiesa] mediante le indulgenze.
Dimostrazione: Alcuni affermano che una persona in peccato mortale può lucrare le indulgenze. Queste però non gli servirebbero a rimettere le pene, poiché nessuna pena può essere condonata senza il perdono della colpa – chi infatti non ha ancora conseguito il perdono della colpa da parte di Dio non può neppure essere assolto dalla pena dai ministri della Chiesa, né con le indulgenze, né con la confessione sacramentale –: esse gli servirebbero invece per ottenere la grazia.
Ciò però non sembra conforme a verità. Benché infatti quei meriti che vengono partecipati per mezzo delle indulgenze possano essere utili a meritare la grazia, tuttavia non sono concessi a tale scopo, ma propriamente per la remissione delle pene. Quindi non può usufruirne chi è in peccato mortale.
Per questo in tutte le indulgenze si fa menzione di [persone] «veramente contrite e confessate».
A chi è in peccato mortale l'indulgenza potrebbe invece servire a meritare qualcosa, come afferma la suddetta opinione, se la sua concessione fosse formulata in questi termini: «Ti rendo partecipe dei meriti di tutta la Chiesa», oppure «di una determinata comunità» o «di una particolare persona».
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.
2. Sebbene chi vive in peccato mortale sia più bisognoso, è tuttavia meno disposto.

Articolo 2
Se i religiosi possano lucrare le indulgenze
Sembra che i religiosi non possano lucrare le indulgenze. Infatti:
1. Non è conveniente che uno usufruisca di quei beni che gli dovrebbero sopravanzare in favore degli altri. Ora, le indulgenze derivano nei fedeli dalla sovrabbondanza delle opere espiatorie dei religiosi. Quindi non è conveniente che questi ultimi lucrino le indulgenze.
2. Nella Chiesa non ci deve essere nulla che sia incentivo al rilassamento dei

religiosi. Ma se ad essi giovassero le indulgenze, queste darebbero occasione al rilassamento della disciplina regolare: poiché i religiosi vagherebbero troppo in cerca di indulgenze, e trascurerebbero le penitenze ricevute nei loro capitoli. Quindi ad essi le indulgenze non giovano.
In contrario: Il bene non può far male a nessuno. Ma lo stato religioso è un bene. Quindi i religiosi non possono subire il danno di non potersi giovare delle indulgenze.
Dimostrazione: Possono lucrare indulgenze sia i secolari che i religiosi, purché siano in grazia e osservino le condizioni richieste allo scopo: i religiosi infatti non hanno meno bisogno dell'aiuto altrui che i secolari.
Analisi delle obiezioni: 1. Benché il religioso sia nello stato di perfezione, non è tuttavia possibile che egli viva senza alcun peccato. Se quindi a un certo punto, peccando, egli si rende reo di pena, può espiarla mediante le indulgenze. E neppure è un controsenso che chi ordinariamente possiede del superfluo si trovi talvolta in necessità, e quindi abbia bisogno dell'aiuto altrui. Per cui S. Paolo [Gal 6, 2] esorta: «Portate i pesi gli uni degli altri».
2. L'osservanza regolare non deve essere distrutta a causa delle indulgenze: poiché i religiosi guadagnano maggiori meriti per la vita eterna osservando le proprie leggi che ricercando le indulgenze, benché ottengano una minore remissione di pena temporale, che è un bene inferiore. – Né con le indulgenze sono condonate le penitenze ricevute nel capitolo: poiché questo appartiene più al foro giudiziale che a quello penitenziale, tanto che lo tengono anche dei non sacerdoti. Sono invece condonate le pene ingiunte o dovute per il peccato nel foro penitenziale.

Articolo 3
Se le indulgenze possano essere concesse
anche a chi non fa ciò che è richiesto
Sembra che le indulgenze possano essere concesse anche a chi non fa ciò che è richiesto. Infatti:
1. Per chi non può fare una cosa «basta la volontà di farla» [cf. q. 10, a. 2, ob. 2]. Ora, talvolta è concessa un'indulgenza in favore di chi fa una determinata elemosina, che un certo povero non può fare, benché ne abbia il desiderio. Quindi questi può lucrare ugualmente tale indulgenza.
2. Una persona può espiare per un'altra. Ma l'indulgenza è ordinata, come anche l'espiazione, al condono della pena. Quindi una persona può lucrare l'indulgenza per un'altra. E così questa seconda lucra l'indulgenza senza eseguire le opere prescritte.
In contrario: Tolta la causa, viene meno l'effetto. Se dunque uno non osserva le condizioni imposte, che sono appunto la causa dell'indulgenza, non può lucrarla.
Dimostrazione: Venendo a mancare la condizione non si ottiene ciò che ad essa è condizionato. Siccome dunque l'indulgenza viene concessa sotto la condizione che si compia o si dia qualcosa, chi ciò non attua non lucra l'indulgenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò vale per il premio essenziale, non per alcuni altri premi accidentali, come ad es. il condono della pena o altre cose simili.

2. Uno può applicare le proprie opere buone in favore di chi vuole, e quindi può anche espiare per chi vuole. Le indulgenze però possono applicarsi ad altri soltanto secondo l'intenzione di chi le concede. E poiché costui le concede a chi compie od offre qualcosa, non può questi a sua volta trasferire ad altre persone tale intenzione. Ciò potrebbe attuarsi solo nel caso in cui la concessione dell'indulgenza fosse così formulata: «Chi fa, oppure colui per il quale si fa tale cosa, lucra tale indulgenza». Ma neppure in tal caso dà l'indulgenza a un altro chi compie l'opera buona, bensì colui che la concede sotto tale forma.

Articolo 4

Se un'indulgenza possa valere per colui che la concede

Sembra che un'indulgenza non possa valere per colui che la concede. Infatti:

1. Concedere indulgenze è proprio del potere di giurisdizione. Ma nessuno può esercitare tale potere su se stesso. Quindi nessuno può acquistare le indulgenze da lui stesso concesse.

2. Ammesso tale fatto, chi concede indulgenze potrebbe, con un'azione insignificante, assolvere se stesso da tutte le pene dovute per i suoi peccati, e così peccare impunemente. Il che è inaudito.

3. È proprio del medesimo potere sia concedere indulgenze che scomunicare. Ma uno non può scomunicare se stesso. Quindi neppure può usufruire delle indulgenze da lui concesse.

In contrario: Se [il prelato] non potesse usufruire del tesoro della Chiesa che dispensa agli altri, si troverebbe in una condizione peggiore della loro.

Dimostrazione: È necessario che le indulgenze vengano concesse per qualche motivo, affinché i fedeli per mezzo di esse siano stimolati a compiere opere che ridondino a utilità della Chiesa e a gloria di Dio. Ora il prelato, a cui spetta promuovere il bene della Chiesa e la gloria di Dio, non ha bisogno di incitamenti a tale scopo. Quindi non può concedere indulgenze [speciali] a se stesso. Può però usufruire di quelle da lui concesse agli altri, avendo esse già una causa sufficiente.

Analisi delle obiezioni: 1. Nessuno può esercitare il potere di giurisdizione su se stesso. Tuttavia un prelato può servirsi dei benefici temporali o spirituali che egli ha concesso agli altri col suo potere di giurisdizione: come anche il sacerdote riceve per sé l'Eucaristia che dà agli altri. E allo stesso modo il vescovo può servirsi dei suffragi della Chiesa che egli concede agli altri: grazie ai quali, e non alla giurisdizione, si ha la remissione della pena mediante le indulgenze.

2. La risposta è evidente dopo quanto si è detto.

3. La scomunica viene inflitta come una sentenza [giudiziale], che nessuno può pronunciare contro se stesso: in giudizio infatti nessuno può fungere insieme da giudice e da reo. L'indulgenza invece non è data come una sentenza, ma come un'elargizione: e questa uno può concederla a se stesso.

QUAESTIO 28

DE SOLEMNITATE POENITENTIAE

Consequenter considerandum est de solemnitate poenitentiae.
Circa quod tria quaeruntur. Primo: utrum aliqua poenitentia possit publicari vel solemnizari. Secundo: utrum solemnis poenitentia possit iterari. Tertio: de ritu solemnis poenitentiae.

ARGOMENTO 28
LA PENITENZA SOLENNE
Resta ora da considerare la penitenza solenne.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se talora la penitenza debba essere celebrata in modo pubblico o solenne; 2. Se la penitenza solenne possa essere reiterata; 3. Il rito della penitenza solenne.

Articolo 1
Se talora la penitenza debba essere celebrata in modo pubblico o solenne
Sembra che in nessun caso la penitenza debba essere celebrata in modo pubblico o solenne. Infatti:
1. Il sacerdote neppure per timore può svelare la confessione di un peccato, per quanto questo possa essere pubblico. Ora, con la penitenza solenne il peccato viene reso pubblico. Perciò tale penitenza non può mai essere imposta.
2. Il giudizio deve seguire il tipo di tribunale. Ma la penitenza è una specie di giudizio che si svolge in un tribunale occulto. Quindi essa non può mai venire celebrata pubblicamente o solennemente.
3. Secondo S. Ambrogio [Ps. Agost., Hypognost. 3, 9] «la penitenza, cancellando tutti i difetti, restaura la perfezione». La sua solennità invece produce l'effetto contrario, poiché grava il penitente di molti impedimenti: infatti dopo la penitenza solenne né il laico può essere ammesso allo stato clericale, né il chierico agli ordini superiori. Quindi la penitenza non va fatta in modo solenne.
In contrario: 1. La penitenza è un sacramento. Ora, in tutti i sacramenti vi è una certa solennità. Quindi questa deve esserci anche nella penitenza.
2. La medicina va proporzionata all'infermità. Ora, talvolta il peccato è pubblico, e trascina molti a peccare. Perciò anche la penitenza, che è la sua medicina, deve essere pubblica e solenne a edificazione di molti.
Dimostrazione: Qualche penitenza deve essere pubblica e solenne per quattro motivi. Primo, perché il peccato pubblico abbia anche un rimedio pubblico. – Secondo, perché chi commette un delitto molto grave è meritevole di una grande umiliazione anche in questo mondo. – Terzo, per incutere timore anche negli altri. – Quarto, perché serva quale esempio di penitenza, distogliendo dalla disperazione chi si trova in gravi peccati.
Analisi delle obiezioni: 1. Benché possa sorgere il sospetto che [il penitente] abbia commesso qualche grave peccato, tuttavia il sacerdote, imponendo tale penitenza, non svela il segreto della confessione. Dalla pena infatti non si conosce con certezza il peccato corrispondente, poiché uno potrebbe anche fare penitenza per un altro: come si legge nelle Vite dei Padri [3, 12] che uno, per incoraggiare un suo amico a fare penitenza, la fece egli stesso con lui. Se poi il peccato è già pubblico, il reo manifesta egli stesso la sua confessione facendo pubblicamente la penitenza.

2. La penitenza solenne, quanto all'imposizione, non cessa di essere occulta: come uno infatti si confessa in segreto, così in segreto riceve la penitenza. È pubblica invece quanto all'esecuzione. Il che non implica alcuna incongruenza.
3. La penitenza non restituisce la precedente dignità, benché ridonando la grazia cancelli tutti i difetti. Le donne infatti, dopo aver fatto penitenza per il peccato di fornicazione, non ricevono il velo, poiché non ricuperano la dignità verginale. In modo analogo, dopo la penitenza pubblica, il peccatore non riacquista una dignità tale da poter essere ammesso allo stato clericale, e il vescovo che lo accettasse dovrebbe venire privato del diritto di conferire gli ordini, a meno che non sia indotto a ciò dalla necessità, o dall'uso della propria chiesa. In questo caso infatti uno può ottenere la dispensa per essere assunto agli ordini minori, ma non ai maggiori. Prima di tutto per la dignità di questi ultimi. Secondo, per il timore che [il peccatore] sia recidivo. Terzo, per evitare lo scandalo che potrebbe sorgere nel popolo per il ricordo dei peccati precedenti. Quarto, perché essendo il suo peccato pubblico, [lo stesso ordinato] non avrebbe l'ardire di correggere gli altri.

## Articolo 2

### Se la penitenza solenne possa essere reiterata

Sembra che la penitenza solenne possa essere reiterata. Infatti:
1. I sacramenti che non imprimono il carattere, quali l'Eucaristia e l'Estrema Unzione, vengono ripetuti con la loro solennità. Ora, la penitenza non imprime il carattere. Quindi va ripetuta in tutta la sua solennità.
2. La penitenza avviene in modo solenne a causa della gravità e pubblicità del peccato. Ma dopo la penitenza si possono commettere peccati simili, o anche più gravi. Quindi si può fare nuovamente uso della penitenza solenne.
In contrario: La penitenza solenne significa l'espulsione del primo uomo dal paradiso [a. 3]. Ma questa avvenne una sola volta. Quindi anche la penitenza solenne può essere fatta una volta soltanto.
Dimostrazione: La penitenza solenne non va ripetuta per tre motivi. Primo, perché ripetendola non la si esponga al disprezzo. - Secondo, a causa del suo significato. - Terzo, perché la solennità è come una promessa di perseverare sempre nella penitenza: quindi la ripetizione è incompatibile con la solennità. Se poi il penitente pecca di nuovo non gli si chiude la via alla penitenza, però non gli si deve imporre nuovamente quella solenne.
Analisi delle obiezioni: 1. Nei sacramenti dei quali si ripete la solennità, questa non è in contrasto con la ripetizione, come invece accade nel nostro caso. Quindi non è la stessa cosa.
2. Non è conveniente reiterare la solennità per le ragioni esposte sopra [nel corpo], benché in forza del delitto commesso uno sia meritevole della medesima penitenza.

## Articolo 3

### Se il rito della penitenza solenne sia conveniente

Sembra che non si debba imporre la penitenza solenne alle donne. Infatti:
1. L'uomo a cui è imposta la penitenza solenne deve essere rasato. Ma ciò

non è decoroso per le donne, come dice S. Paolo [1 Cor 11, 5 ss.]. Quindi esse non vanno sottoposte alla penitenza solenne.
2. Sembra poi che essa vada imposta [anche] ai chierici. Infatti viene inflitta a causa della gravità del delitto. Ma uno stesso peccato è più grave in un chierico che in un laico. Quindi essa va imposta al chierico più che al laico.
3. Sembra infine che possa infliggerla qualunque sacerdote. Infatti è proprio di chi possiede il potere di giurisdizione assolvere nel foro penitenziale. Ora, ogni semplice sacerdote possiede tale potere. Egli quindi può amministrare questa penitenza.
Dimostrazione: Ogni penitenza solenne è pubblica, ma non viceversa. La prima infatti si svolge nel modo seguente. All'inizio della quaresima i penitenti, con i loro rispettivi sacerdoti, si presentano al vescovo della città davanti alla porta della Chiesa vestiti di sacco, scalzi, col capo chino e rasato. Fattili entrare in chiesa, il vescovo col clero recita i sette salmi penitenziali; dopo di che li asperge con l'acqua santa, impone loro la mano, cosparge il loro capo di cenere, mette loro il cilicio al collo e piangendo annunzia che, come Adamo fu scacciato dal paradiso, così essi vengono espulsi dalla Chiesa. Ordina poi ai ministri di farli uscire fuori di chiesa, mentre il clero li accompagna col canto del responsorio: «Col sudore della tua fronte», ecc.
Il Giovedì Santo poi di ogni anno [i penitenti] vengono ricondotti in chiesa dai rispettivi sacerdoti, e qui rimangono fino all'ottava di Pasqua, senza però che possano né comunicarsi né ricevere la pace. E così devono fare ogni anno finché rimane loro interdetto l'ingresso in chiesa. Però l'ultima riconciliazione è riservata al vescovo, al quale esclusivamente spetta l'imposizione della penitenza solenne.
Questa può essere imposta sia agli uomini che alle donne; ma non ai chierici, per evitare lo scandalo. Essa però non va imposta se non per un peccato che «abbia commosso tutta la città».
Invece la penitenza pubblica non solenne, quella cioè che si fa davanti alla Chiesa, ma senza la predetta solennità, come ad es. girare per il mondo col bastone da pellegrino, può essere reiterata, può essere inflitta dai semplici sacerdoti ed essere imposta anche ai chierici.
Talvolta però per penitenza solenne si intende solo quella pubblica. E così certi autori parlano della penitenza solenne in modo diverso.
Analisi delle obiezioni: 1. La capigliatura è per la donna un segno di soggezione, al contrario che per l'uomo. Per questo nella penitenza non è necessario radere la donna, come si fa per l'uomo.
2. Benché nel commettere lo stesso genere di peccato il chierico pecchi più gravemente del laico, tuttavia non gli si impone la penitenza solenne affinché non venga vilipeso l'ordine [di cui è insignito]. Quindi ciò avviene per riguardo non della persona, ma dell'ordine.
3. Nel porre rimedio a gravi peccati è necessaria molta attenzione. Per questo l'imposizione della penitenza solenne, da infliggersi soltanto per peccati gravissimi, è riservata al solo vescovo.

QUAESTIO 29

DE SACRAMENTO EXTREMAE UNCTIONIS

Post hoc considerandum est de sacramento extremae unctionis. De quo quinque videnda sunt: primo, de essentialibus ipsius, et de eius institutione; secundo, de effectu ipsius (q. 30); tertio, de ministro ipsius (q. 31); quarto, de eo cui conferri debet, et in qua parte (q. 32); quinto, de eius iteratione
(q. 33).

Circa primum quaeruntur novem. Primo: utrum extrema unctio sit sacramentum. Secundo: utrum sit
unum sacramentum. Tertio: utrum hoc sacramentum fuerit a Christo institutum. Quarto: utrum oleum
olivae sit conveniens materia huius sacramenti. Quinto: utrum oporteat oleum esse consecratum. Sexto: utrum huius sacramenti materia debeat per episcopum consecrari. Septimo: utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam. Octavo: utrum forma huius sacramenti debeat proferri per orationem deprecativam. Nono: utrum praedicta oratio sit competens forma huius sacramenti.

ARGOMENTO 29

IL SACRAMENTO DELL'ESTREMA UNZIONE

Dopo quanto si è detto, passiamo a studiare il sacramento dell'estrema unzione. In proposito ci sono cinque cose da considerare: primo, la sua essenza e la sua istituzione; secondo, i suoi effetti [q. 30]; terzo, il suo ministro [q. 31]; quarto, a quali persone vada conferita e in quali parti del corpo [q. 32]; quinto, se la si possa ripetere sulla stessa persona [q. 33].

Sul primo argomento si pongono nove quesiti: 1. Se l'estrema unzione sia un sacramento; 2. Se sia un unico sacramento; 3. Se sia stato istituito da Cristo; 4. Se la sua materia adatta sia l'olio d'oliva; 5. Se l'olio debba essere consacrato; 6. Se debba essere consacrato dal Vescovo; 7. Se questo sacramento abbia una forma; 8. Se la forma debba essere espressa con un'orazione deprecatoria; 9. Se questa orazione costituisca la forma adatta di questo sacramento.

Articolo 1

Se l'estrema unzione sia un sacramento

Sembra che l'estrema unzione non sia un sacramento. Infatti:

1. L'olio viene usato sia per gli infermi che per i catecumeni. Ma l'unzione con l'olio sui catecumeni non è un sacramento. Quindi neppure l'estrema unzione che si fa sui malati.

2. I sacramenti della legge antica erano segni di quelli della legge nuova. Ma nell'antica legge non si ha alcuna figura dell'estrema unzione. Perciò questa non è un sacramento della nuova legge.

3. Secondo Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 3] ogni sacramento serve o a «purificare », o a «illuminare», o a «perfezionare». Ora, l'estrema unzione non serve né a purificare né a illuminare, poiché ciò compete solo al battesimo, né a perfezionare, poiché secondo lo stesso Dionigi [ib.] ciò è proprio della cresima e dell'Eucaristia. Quindi l'estrema unzione non è un sacramento.

In contrario: 1. I sacramenti della Chiesa sono dei rimedi adatti per ogni stato dell'uomo. Ma per i moribondi non c'è altro rimedio che l'estrema

unzione. Questa è dunque un sacramento.
2. I sacramenti sono come delle medicine spirituali. Ma l'estrema unzione è una medicina spirituale, poiché secondo S. Giacomo [5, 14 s.] serve a rimettere i peccati. Quindi è un sacramento.
Dimostrazione: Tra le azioni visibili della Chiesa alcune sono sacramenti, come il battesimo, altre sacramentali, come l'esorcismo. E tra di esse esiste questa differenza: il sacramento è quell'azione della Chiesa che raggiunge l'effetto principale inteso nell'amministrazione dei sacramenti; il sacramentale invece è quell'azione la quale, benché non raggiunga l'effetto principale, tuttavia è in qualche modo ordinata ad esso. Ora, l'effetto voluto nell'amministrazione dei sacramenti è la guarigione dalle infermità del peccato, come scrive Isaia [27, 9]: «Tutto il frutto sarà questo, che il peccato sia tolto». Siccome dunque l'estrema unzione, stando alle parole di S. Giacomo, raggiunge tale scopo, e non è subordinata a un altro sacramento, ne segue che l'estrema unzione è un sacramento e non un sacramentale.
Analisi delle obiezioni: L'unzione con l'olio che viene fatta sul catecumeno non conferisce la remissione dei peccati, che è prodotta dal battesimo, ma soltanto dispone in qualche modo a quest'ultimo. Essa quindi non è un sacramento, come lo è invece l'estrema unzione.
2. Questo sacramento dispone immediatamente alla gloria, venendo dato agli agonizzanti. Poiché dunque il periodo della legge antica non era ancora il tempo per entrare nella gloria, dato che «la legge non ha portato nulla alla perfezione» [Eb 7, 19], l'estrema unzione non poté essere prefigurata da un sacramento correlativo come da un'immagine del medesimo genere. Sebbene in qualche modo sia stata vagamente prefigurata da tutte le guarigioni di cui si parla nell'antica legge.
3. Dionigi non nomina l'estrema unzione, come neppure la penitenza né il matrimonio, poiché egli intende parlare dei sacramenti solo in quanto essi ci fanno conoscere l'ordinata disposizione della gerarchia ecclesiastica per ciò che riguarda i ministri, le loro azioni e i fedeli. Tuttavia, poiché con l'estrema unzione si ottiene la grazia e la remissione dei peccati, non c'è dubbio che essa abbia una forza illuminatrice e purificatrice, come il battesimo, benché non in maniera così perfetta.

## Articolo 2
## Se l'estrema unzione sia un sacramento unico
Sembra che l'estrema unzione non sia un sacramento unico, Infatti:
1. Una cosa deriva la sua unità dalla propria materia e dalla propria forma: poiché unica è la ragione del suo essere e della sua unità. Ma la forma di questo sacramento viene ripetuta più volte, anche durante una stessa amministrazione, e la materia viene applicata al malato tante volte quante sono le parti da ungersi. Quindi non è un sacramento unico.
2. Il sacramento consiste nell'unzione: è infatti ridicolo affermare che consiste nell'olio. Ora, si hanno diverse unzioni. Quindi diversi sacramenti.
3. Un sacramento va conferito da un solo sacerdote. Talvolta però l'estrema unzione non può essere amministrata da un solo ministro: se dopo la prima

unzione, ad es., il sacerdote muore, un altro deve continuare [il rito]. Quindi l'estrema unzione non è un unico sacramento.
In contrario: 1. L'unzione è per questo sacramento ciò che l'immersione è per il battesimo. Ma diverse immersioni costituiscono un unico sacramento del battesimo. Quindi più unzioni costituiscono un unico sacramento dell'estrema unzione.
2. Se il sacramento non fosse uno solo, dopo la prima unzione non sarebbe necessaria la seconda per l'integrità: poiché ogni sacramento è perfetto per la sua essenza. Ma ciò è falso. Quindi si tratta di un sacramento unico.
Dimostrazione: Propriamente parlando, l'unità numerica può essere intesa in tre modi. Primo, come nell'indivisibile, che esclude ogni pluralità sia in atto che in potenza: tali sono il punto e l'unità. Secondo, come nel continuo, che in atto è uno, ma in potenza è molteplice: tale è, ad es., la linea. Terzo, come in una realtà perfetta costituita di molte parti: come una casa è l'insieme di molte cose in atto, ma tutte riunite in una struttura comune. Ora, ogni sacramento è uno in quest'ultimo senso: poiché i molti elementi che in esso si trovano significano e producono una medesima realtà. Il sacramento infatti produce ciò che significa. Perciò quando un solo atto basta a significare perfettamente [il suo effetto], la sua unità consiste in quell'unico atto: è il caso, ad es., della confermazione. Quando invece la significazione del sacramento può aversi in uno o in più atti, allora il sacramento può essere perfetto con più azioni o con una soltanto: il battesimo, ad es., può consistere in una o in tre immersioni, poiché l'abluzione, significata nel battesimo, può essere fatta con una immersione o con molte. Quando infine si può avere la perfetta significazione solamente con diversi atti, allora tutti questi sono necessari all'integrità del sacramento: come avviene nell'Eucaristia, poiché la refezione corporale, che è figura di quella spirituale, non si ha se non con il cibo e la bevanda insieme. E la stessa cosa succede nell'estrema unzione: la cura delle piaghe interiori infatti non può essere significata in maniera perfetta se non mediante l'applicazione della medicina alle loro diverse radici. Quindi alla perfezione di questo sacramento sono necessari diversi atti.
Analisi delle obiezioni: 1. L'unità perfetta di un tutto non viene distrutta dalla diversità della materia e della forma che si trova nelle parti. Come nell'uomo la materia e la forma della carne non sono quelle delle ossa. Allo stesso modo dunque nei sacramenti dell'Eucaristia e dell'estrema unzione la pluralità della materia e della forma non pregiudica l'unità del sacramento.
2. Benché, assolutamente parlando, quelle azioni siano molte, tuttavia formano insieme un'azione perfetta, che è l'unzione di tutti i sensi esterni, mediante i quali si contraggono le infermità interiori.
3. Benché nell'Eucaristia, se il sacerdote muore dopo la consacrazione del pane, un altro sacerdote possa consacrare il vino cominciando da dove si era fermato il primo, oppure ricominciare tutto da capo con un'altra materia, nell'estrema unzione non può ricominciare da capo, ma deve sempre continuare [il rito]: e questo perché ripetere l'unzione nella parte già unta equivarrebbe a consacrare un'ostia due volte, cosa assolutamente proibita. Tuttavia la pluralità dei ministri non distrugge l'unità del sacramento: poiché essi operano

soltanto come strumenti; ora, la pluralità dei martelli usati dal fabbro non impedisce l'unità della sua opera.

Articolo 3
Se questo sacramento sia stato istituito da Cristo
Sembra che questo sacramento non sia stato istituito da Cristo. Infatti:
1. Dei sacramenti istituiti da Cristo si fa menzione nel Vangelo: come nel caso dell'Eucaristia [Mt 26, 26 ss.] e del battesimo [Mt 3, 11 ss.; 28, 19]. Ora, nel Vangelo non si trova alcun accenno all'estrema unzione. Questa dunque non fu istituita da Cristo.
2. Il Maestro delle Sentenze [4, 23, 3] dice espressamente che essa fu istituita dagli Apostoli. Quindi non la istituì Cristo personalmente.
3. Il sacramento dell'Eucaristia, che fu istituito da Cristo, fu anche da lui direttamente mostrato [Mt 26, 26 ss.]. Ora, egli non mostrò a nessuno l'estrema unzione. Quindi non la istituì direttamente.
In contrario: 1. I sacramenti della legge nuova sono superiori a quelli dell'antica. Ma quelli furono tutti istituiti da Dio. A maggior ragione quindi tutti i sacramenti della legge nuova devono avere Cristo per autore.
2. Chi istituisce una cosa può anche sopprimerla. Ora la Chiesa, che nei successori degli Apostoli gode della loro stessa autorità, non può abolire il sacramento dell'estrema unzione. Questo fu dunque istituito non dagli Apostoli, ma da Cristo.
Dimostrazione: Sull'argomento abbiamo due opinioni. Alcuni dicono che Cristo non istituì né l'estrema unzione né la confermazione direttamente, ma ne affidò l'istituzione agli Apostoli: data infatti la pienezza di grazia che viene conferita con questi due sacramenti, essi non poterono essere istituiti prima della piena venuta dello Spirito Santo. E così questi sacramenti apparterebbero alla legge nuova in modo da non avere alcuna prefigurazione nell'antica. –
Ma questa ragione non è molto cogente: poiché come Cristo prima della sua passione promise la venuta perfetta dello Spirito Santo, così poté anche istituire questo sacramento.
Perciò altri dicono che Cristo istituì personalmente tutti i sacramenti; ma alcuni, più difficili a credersi, li promulgò egli stesso, altri invece li lasciò da promulgare agli Apostoli, come l'estrema unzione e la confermazione.
E questa opinione sembra più probabile, poiché i sacramenti fanno parte del fondamento della legge [cristiana], per cui la loro istituzione spetta al Legislatore. Inoltre essi dall'istituzione stessa traggono la loro efficacia, la quale non può derivare in essi che da Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore operò e disse molte cose che non si trovano nel Vangelo. Gli Evangelisti infatti si preoccuparono di trasmettere soprattutto quanto era necessario per la salvezza e per l'organizzazione della Chiesa. Perciò narrarono l'istituzione fatta da Cristo del battesimo, della penitenza, dell'Eucaristia e dell'ordine piuttosto che quella dell'estrema unzione, la quale né è necessaria alla salvezza, né appartiene all'organizzazione o disposizione della Chiesa. Tuttavia si accenna anche all'unzione con l'olio nel Vangelo di S. Marco [6, 13], dove è scritto che gli Apostoli «ungevano

con olio gli infermi».
2. Il Maestro delle Sentenze dice che questo sacramento fu istituito dagli Apostoli perché la sua istituzione ci è stata promulgata mediante il loro insegnamento.
3. Cristo mostrò soltanto quei sacramenti che anch'egli ricevette, a nostro esempio. Ma egli non poteva ricevere né la penitenza né l'estrema unzione, essendo senza peccato. Quindi non mostrò questi due sacramenti.

Articolo 4
Se l'olio d'oliva sia la materia adatta per questo sacramento
Sembra che l'olio d'oliva non sia la materia adatta per questo sacramento.
Infatti:
1. Questo sacramento dispone direttamente all'incorruzione. Ma questa è simboleggiata dal balsamo, che si trova nel crisma. Perciò il crisma sarebbe più adatto come materia di questo sacramento.
2. L'estrema unzione è un medicamento spirituale. Questo però è significato dall'uso del vino, come risulta dalla parabola dell'uomo ferito dai briganti. Quindi il vino sarebbe una materia più adatta per questo sacramento.
3. Dove maggiore è il pericolo, più disponibile deve essere il rimedio. Ma l'olio non è un rimedio facilmente reperibile, poiché non si trova dappertutto. Poiché dunque l'estrema unzione viene data ai moribondi, che sono nel più grande pericolo, l'olio d'oliva non sembra la materia adatta per questo sacramento.
In contrario: 1. S. Giacomo [5, 14] determina l'olio come materia dell'estrema unzione. Ora, il vero olio è quello d'oliva. Quindi esso è la materia di questo sacramento.
2. La guarigione spirituale è significata dall'unzione con l'olio, secondo le parole di Isaia [1, 6]: «La piaga aperta non è stata medicata né curata con l'olio ». Perciò l'olio è la materia adatta per questo sacramento.
Dimostrazione: La cura spirituale che si fa alla fine [della vita] deve essere perfetta, poiché dopo di quella non ce n'è un'altra; e delicata, affinché la speranza, tanto necessaria ai moribondi, non venga distrutta, ma nutrita. Ora, l'olio ha una funzione lenitiva e profondamente penetrativa, e inoltre tende a diffondersi. Perciò, in forza di queste due qualità, è la materia adatta per questo sacramento. E poiché per olio si intende soprattutto il succo dell'oliva, mentre gli altri succhi sono chiamati olio per una somiglianza con quello, di conseguenza quale materia dell'estrema unzione va preso l'olio d'oliva.
Analisi delle obiezioni: 1. L'incorruzione della gloria è la realtà non contenuta in questo sacramento: perciò non è necessario che la materia ne contenga la significazione. Quindi non è il caso di usare il balsamo come materia dell'estrema unzione: esso infatti, con il profumo, indica «la buona fama», di cui ormai i moribondi non hanno più bisogno, mentre hanno bisogno della «purezza di coscienza», significata dall'olio.
2. Il vino sana con bruciore, l'olio invece dolcemente. Perciò la medicazione col vino appartiene più alla penitenza che all'estrema unzione.
3. L'olio d'oliva, benché non sia prodotto dappertutto, può tuttavia essere facilmente trasportato. - Inoltre questo sacramento non è necessario al punto che senza di esso non si possa ottenere la salvezza eterna.

Articolo 5
Se l'olio debba essere consacrato
Sembra che l'olio non debba essere consacrato. Infatti:
1. Questo sacramento riceve una santificazione attraverso le parole che vengono usate nell'amministrarlo. Quindi è inutile un'altra santificazione riguardante la materia.
2. I sacramenti ricevono l'efficacia e il significato dalla materia. Ora, l'olio significa per sua natura l'effetto dell'estrema unzione, mentre ha l'efficacia per l'istituzione divina. Quindi non è necessaria una speciale consacrazione della materia.
3. Il battesimo è più perfetto dell'estrema unzione. Ora in esso, per la validità del sacramento, non è necessaria una previa benedizione dell'acqua. Quindi neppure nell'estrema unzione.
In contrario: In tutte le altre unzioni la materia viene consacrata.
Trattandosi quindi di un'unzione, questo sacramento esige la materia consacrata.
Dimostrazione: Alcuni affermano che la materia di questo sacramento sarebbe semplicemente l'olio, per cui il sacramento sarebbe compiuto con la consacrazione dell'olio da parte del vescovo. – Ma ciò risulta evidentemente falso in base a quanto abbiamo detto sull'Eucaristia [cf. In 4 Sent., d. 8, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 2; III, q. 78, a. 1], che cioè solo quel sacramento consiste nella consacrazione della materia.
Dobbiamo quindi affermare che questo sacramento consiste nell'unzione, come il battesimo nell'abluzione; e che la sua materia è l'olio consacrato.
Tre sono poi le ragioni che sembrano esigere tale consacrazione per questo e per altri sacramenti. Primo, perché tutti i sacramenti derivano la loro efficacia da Cristo. Perciò i sacramenti che egli amministrò hanno la loro efficacia dall'uso che egli ne ha fatto: come ad es. «toccando con la sua carne le acque conferì ad esse la virtù rigenerativa» [P. Lomb., Sent. 4, 3]. Ora, egli non fece uso di questo sacramento, né di qualche altra unzione fisica. Quindi per tutte le unzioni è richiesto che la materia sia consacrata.
Secondo, per ottenere la pienezza della grazia, che qui deve essere infusa per togliere non solo la colpa, ma anche le sue scorie e l'infermità corporale.
Terzo, perché il suo effetto fisico, cioè la guarigione, non deriva da una proprietà naturale della materia. Quindi è necessario che questa riceva tale efficacia dalla consacrazione.
Analisi delle obiezioni: 1. La prima consacrazione riguarda la materia in se stessa, mentre la seconda riguarda il suo uso, cioè la produzione attuale dell'effetto che le è proprio. Quindi entrambe sono necessarie: poiché anche gli strumenti ricevono la loro efficacia dall'artefice sia quando egli li fabbrica, sia quando li usa.
2. Questa efficacia, che proviene dall'istituzione del sacramento, viene applicata alla materia mediante la consacrazione.
3. Resta così risolta anche la terza obiezioni [nel corpo].
Articolo 6
Se la materia di questo sacramento debba essere consacrata dal vescovo

Sembra che la materia di questo sacramento non debba essere consacrata dal vescovo. Infatti:
1. La consacrazione della materia è più nobile nell'Eucaristia che nell'estrema unzione. Ora, nell'Eucaristia il sacerdote può consacrare. Quindi anche nell'estrema unzione.
2. Nell'ordine materiale un'arte superiore non prepara mai la materia a un'arte inferiore: poiché, come dice Aristotele [Phys. 2, 2], quella che usa la materia è più nobile di quella che la prepara. Ora, il vescovo sta al di sopra del sacerdote. Quindi non deve preparare la materia di cui questi si serve. Ma il sacerdote amministra questo sacramento, come diremo in seguito [q. 31, a. 3]. Perciò non spetta al vescovo consacrarne la materia.
In contrario: Siccome nelle altre unzioni la materia viene consacrata dal vescovo, è necessario che la stessa cosa avvenga anche per questa.
Dimostrazione: Il ministro non produce l'effetto per virtù propria come agente principale, ma per l'efficacia del sacramento che amministra. La quale efficacia prima di tutto sta in Cristo, dal quale gradatamente deriva sugli altri: cioè sul popolo mediante i ministri che dispensano i sacramenti, e sui ministri inferiori mediante quelli superiori che ne consacrano la materia. Perciò in tutti i sacramenti che hanno bisogno della materia consacrata la prima consacrazione spetta al vescovo, e l'uso talvolta al sacerdote, per mostrare che il potere sacerdotale deriva da quello episcopale, secondo le parole del Salmo [132, 2]: «Come l'olio profumato sul capo, che prima scende sulla barba, e poi fino all'orlo della veste».
Analisi delle obiezioni: 1. Il sacramento dell'Eucaristia consiste nella consacrazione della materia, non nel suo uso. Perciò, propriamente parlando, ciò che funge da materia del sacramento non è qualcosa di consacrato. Quindi non è richiesta la previa consacrazione della materia da parte del vescovo. È necessaria però la consacrazione dell'altare e degli altri oggetti, perfino dello stesso sacerdote, e questa non può essere fatta che dal vescovo. Quindi anche in quel sacramento viene indicata la derivazione del potere sacerdotale da quello episcopale, come afferma Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 5 ss.]. Per cui il sacerdote può eseguire quella consacrazione della materia che costituisce lo stesso sacramento, e non quella che, essendo un sacramentale, è ordinata a un sacramento che si realizza nell'uso da parte dei fedeli. E la ragione sta nel fatto che rispetto al corpo reale di Cristo nessun ordine è al di sopra del sacerdozio, mentre rispetto al corpo mistico, come vedremo in seguito [q. 40, a. 4], l'ordine episcopale è superiore a quello sacerdotale.
2. La materia del sacramento non è, come nelle arti meccaniche, il soggetto sul quale opera chi ne fa uso, ma è il mezzo per produrre l'effetto, partecipando in qualche modo alla ragione di causa efficiente in quanto è un certo strumento dell'azione divina. È quindi necessario che la materia riceva tale capacità da un'arte o potere superiore. Poiché nelle cause efficienti quanto più un agente è anteriore, tanto più è perfetto, mentre nelle cause materiali quanto più la materia è anteriore, tanto meno è perfetta.

Articolo 7

Se questo sacramento abbia una forma

Sembra che questo sacramento non abbia una forma. Infatti:

1. Poiché i sacramenti attingono la loro efficacia dall'istituzione e dalla forma, è necessario che chi li ha istituiti dia loro anche la forma. Ma né da Cristo né dagli Apostoli ci è stata tramandata la forma dell'estrema unzione. Quindi essa non esiste.

2. Ciò che nel sacramento è essenziale viene osservato da tutti. Ma in un sacramento che ha la forma non c'è nulla di più essenziale di questa. Non essendovi quindi una forma comune di questo sacramento, in quanto si usano diversi formulari, sembra che esso non abbia forma alcuna.

3. La forma nel battesimo è richiesta soltanto per la consacrazione della materia, che è «l'acqua santificata con la parola di vita per cancellare i peccati » [Ugo di S. Vitt., De sacram. 2, 6, 2]. Ma l'estrema unzione ha una materia consacrata in precedenza. Quindi non ha bisogno di alcuna forma.

In contrario: 1. Il Maestro delle Sentenze [4, 1, 5] afferma che ogni sacramento della nuova legge consiste in cose e in parole. Ma le parole sono la forma del sacramento. È dunque chiaro che l'estrema unzione, essendo un sacramento della nuova legge, deve avere una forma.

2. A questo scopo esiste il rito della Chiesa universale, secondo il quale vengono pronunciate delle parole nel conferire l'estrema unzione.

Dimostrazione: Alcuni sostennero che questo sacramento non ha bisogno di alcuna forma. – Ma ciò deroga all'effetto dell'estrema unzione, poiché ogni sacramento produce ciò che significa. Ora la significazione della materia, potendo applicarsi a molte cose, si concreta in un determinato effetto soltanto per mezzo delle parole della forma. Quindi in tutti i sacramenti della nuova legge, i quali «producono ciò che significano» [III, q. 62, a. 1, ad 1], bisogna che si trovino delle realtà e delle parole. Inoltre sembra che S. Giacomo [5, 15], come diremo in seguito [aa. 8, 9], ponga tutta la forza del sacramento nell'«orazione», che costituisce la forma. Perciò la predetta opinione è presuntuosa ed erronea. Dobbiamo quindi affermare, secondo l'opinione comune, che l'estrema unzione ha come gli altri sacramenti una forma determinata.

Analisi delle obiezioni: 1. La Sacra Scrittura è diretta indistintamente a tutti. Perciò è necessario che in essa sia espressa la forma del battesimo, che tutti possono amministrare. E così pure la forma dell'Eucaristia, che esprime la fede in quel sacramento, che è necessaria alla salvezza. La forma invece degli altri sacramenti non si trova nella Scrittura, ma la Chiesa l'ha ricevuta dal Signore mediante la tradizione apostolica, come afferma S. Paolo [1 Cor 11, 23]: «Ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso ».

2. Le parole essenziali, cioè l'orazione deprecatoria, vengono pronunciate da tutti; non così invece le parole di pura convenienza.

3. La materia del battesimo è in qualche modo già santificata in se stessa grazie al contatto con il corpo del Salvatore, ma con le parole della forma riceve la forza di santificare attualmente [il battezzando]. E così pure nell'estrema unzione, oltre alla consacrazione della materia in se stessa, è necessaria un'altra consacrazione al momento dell'uso per santificare attualmente

[l'infermo].

Articolo 8
Se la forma di questo sacramento
debba esprimersi con un discorso indicativo, e non deprecatorio
Sembra che la forma di questo sacramento debba esprimersi con un discorso indicativo, e non deprecatorio. Infatti:
1. I sacramenti della nuova legge producono certamente il loro effetto. Ma tale certezza può venire espressa nella forma sacramentale soltanto con una locuzione indicativa, ad es.: «Questo è il mio corpo»; «Io ti battezzo». Quindi deve essere indicativa anche la forma dell'estrema unzione.
2. Nella forma va espressa l'intenzione del ministro, che è necessaria per la validità del sacramento. Ma tale intenzione non viene espressa che con una formula indicativa. Quindi, ecc.
3. In alcune chiese per l'amministrazione dell'estrema unzione si usano queste parole: «Ungo questi occhi con l'olio consacrato nel nome del Padre», ecc., e ciò in armonia con la forma degli altri sacramenti. Quindi la forma di questo sacramento consiste in tale formula.
In contrario: 1. Ciò che costituisce la forma del sacramento va osservato da tutti. Ora, rientrano nella consuetudine di tutte le chiese non le parole citate [ob. 3], ma le seguenti in forma deprecatoria: «Per questa santa unzione e la sua piissima misericordia ti perdoni il Signore tutte le colpe che hai commesso con la vista», ecc. Quindi la forma di questo sacramento è un'orazione deprecatoria.
2. Ciò risulta anche dalle parole di S. Giacomo [5, 15], che attribuisce l'efficacia di questo sacramento alla preghiera: «La preghiera della fede», egli dice, «salverà il malato». Poiché dunque l'efficacia del sacramento viene dalla forma, è chiaro che questa formula deprecatoria [ob. prec.] è la forma dell'estrema unzione.
Dimostrazione: La forma dell'estrema unzione consiste in un'orazione deprecatoria, come appare evidente dalle parole di S. Giacomo e dall'uso della Chiesa romana, la quale nell'amministrazione di questo sacramento usa solo parole deprecatorie. E ciò per diverse motivi.
Primo, poiché chi riceve questo sacramento è debole di forze. Per cui ha bisogno di essere sostenuto con la preghiera.
Secondo, poiché chi lo riceve morendo cessa di appartenere alla Chiesa militante per riposare solo nelle mani di Dio. Perciò viene affidato a lui con la preghiera.
Terzo, poiché l'estrema unzione non ha un effetto determinato che venga prodotto immancabilmente dall'azione del ministro non appena si attuano gli elementi necessari all'essenza del sacramento, come capita invece nel battesimo e nella cresima quanto al carattere, nell'Eucaristia quanto alla transustanziazione e nella penitenza quanto alla remissione dei peccati, se c'è la contrizione, che è un requisito essenziale della penitenza; non così invece nell'estrema unzione. Perciò in questo sacramento la forma non può essere di modo indicativo, come è invece negli altri.

Analisi delle obiezioni: 1. Questo sacramento, come anche gli altri citati [nel corpo], possiede di per sé un effetto certo, ma il suo conseguimento può essere ostacolato dall'indisposizione di chi lo riceve, anche se possiede l'intenzione. Per l'estrema unzione quindi non succede lo stesso che per gli altri sacramenti, nei quali in qualche modo un certo effetto viene sempre ottenuto.
2. L'intenzione è espressa sufficientemente dall'atto menzionato nella forma, cioè: «Per questa santa unzione».
3. Le parole in forma indicativa che secondo il costume di alcune chiese precedono l'orazione non sono la forma del sacramento, ma solo una preparazione ad essa, nel senso che servono al ministro per determinare la sua intenzione rispetto a ciò che sta per fare.

Articolo 9
Se la suddetta formula [deprecatoria] costituisca la forma adatta di questo sacramento
Sembra che la suddetta formula [deprecatoria] non costituisca la forma adatta di questo sacramento. Infatti:
1. Nella forma degli altri sacramenti si fa menzione della materia: ad es. nella confermazione. Ma ciò non avviene nelle parole citate. Quindi questa forma non è adatta.
2. L'effetto dell'estrema unzione è frutto della misericordia divina alla pari di quello degli altri sacramenti. Ma nella forma di questi è ricordata la Trinità e la passione [di Cristo], non la misericordia divina. Lo stesso dunque deve avvenire qui.
3. Nel testo [delle Sentenze 23, 3] si parla di un duplice effetto di questo sacramento. Ora, nelle parole citate si fa menzione soltanto di un effetto, cioè della remissione dei peccati, e non della guarigione fisica, a cui S. Giacomo [5, 15] ordina la preghiera della fede quando dice: «La preghiera della fede salverà il malato». Quindi la forma citata non è adatta.
Dimostrazione: L'orazione citata è la forma adatta per l'estrema unzione. Infatti ricorda innanzitutto il sacramento, con le parole: «Per questa santa unzione»; manifesta poi chi opera in esso, cioè «la misericordia divina», e infine il suo effetto, cioè «la remissione dei peccati».
Analisi delle obiezioni: 1. La materia di questo sacramento può essere intesa attraverso l'atto dell'unzione; non invece la materia della confermazione attraverso l'atto espresso dalla forma. Quindi l'accostamento non vale.
2. La misericordia dice ordine alla miseria. Poiché dunque l'estrema unzione viene conferita a chi si trova nella miseria, cioè nell'infermità, è giusto che in questo sacramento più che negli altri sia ricordata la misericordia.
3. Nella forma del sacramento va espresso l'effetto principale, che si ottiene sempre se non c'è impedimento da parte del soggetto. Questo effetto però non è la salute fisica, come si vedrà in seguito [q. 30, a. 2], benché talvolta si abbia anche questa. Per cui S. Giacomo attribuisce tale effetto alla preghiera, che è la forma di questo sacramento.

QUAESTIO 30

DE EFFECTU SACRAMENTI EXTREMAE UNCTIONIS
Deinde considerandum est de effectu huius sacramenti.
Circa quod quaeruntur tria. Primo: utrum extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum. Secundo: utrum sanitas corporalis sit effectus huius sacramenti. Tertio: utrum hoc sacramentum characterem imprimat.

ARGOMENTO 30
L'EFFETTO DEL SACRAMENTO
DELL'ESTREMA UNZIONE
Passiamo ora a parlare dell'effetto di questo sacramento.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se l'estrema unzione serva a rimettere i peccati; 2. Se la guarigione fisica sia un suo effetto; 3. Se questo sacramento imprima il carattere.

Articolo 1
Se l'estrema unzione serva a rimettere i peccati
Sembra che l'estrema unzione non serva a rimettere i peccati. Infatti:
1. Ciò che si può fare con una sola cosa non è necessario farlo con una seconda. Ora, in chi riceve l'estrema unzione, perché siano rimessi i peccati è necessaria la penitenza. Quindi non è con l'estrema unzione che essi vengono rimessi.
2. Nel peccato abbiamo solo tre cose: la macchia, la pena e le reliquie della colpa. Ora, con l'estrema unzione non viene tolta la macchia del peccato senza la contrizione; mentre se questa c'è uno viene assolto anche senza l'unzione. Né viene tolta la pena: poiché l'infermo, se guarisce, è tenuto a fare la penitenza imposta. Né vengono tolte le reliquie della colpa: poiché, come si può costatare dopo la guarigione, restano nel soggetto le cattive disposizioni lasciate dagli atti precedenti. Quindi in nessuna maniera, con l'estrema unzione, i peccati possono essere rimessi.
3. La remissione dei peccati avviene all'istante, non per gradi. Ma questo sacramento non è amministrato in un istante, poiché sono necessarie diverse unzioni. Quindi il suo effetto non è la remissione dei peccati.
In contrario: 1. Così afferma S. Giacomo [5, 15]: «Se ha commesso peccati, gli saranno perdonati».
2. Tutti i sacramenti della nuova legge conferiscono la grazia. Ma con la grazia vengono rimessi i peccati. Quindi l'estrema unzione, essendo un sacramento della nuova legge, rimette i peccati.
Dimostrazione: Ogni sacramento è stato istituito per produrre un determinato effetto, benché secondariamente ne possa produrre anche altri. E poiché il sacramento «causa ciò che significa» [cf. III, q. 62, a. 1, ad 1], di conseguenza il suo effetto principale va ricercato in ciò che esso stesso significa. Ora, questo sacramento è amministrato secondo il modo di una medicazione, come il battesimo secondo il modo di una abluzione. Ma la medicina viene usata per eliminare l'infermità. Perciò questo sacramento fu istituito principalmente per curare l'infermità del peccato: affinché, come il battesimo è una rigenerazione spirituale e la penitenza una risurrezione spirituale, così

anche l'estrema unzione sia una guarigione o cura dello spirito. Ora, come la cura corporale suppone la vita fisica, così quella spirituale suppone nel paziente la vita dello spirito. Quindi l'estrema unzione non è ordinata di per sé a eliminare i difetti che tolgono la vita spirituale, cioè il peccato originale e quello mortale, ma piuttosto quei difetti che rendono l'uomo spiritualmente infermo e lo privano del vigore necessario a compiere gli atti della vita della grazia o della gloria. E tale difetto non è altro che una certa debolezza e inettitudine lasciata in noi dal peccato attuale o da quello originale. Contro tale debolezza dunque l'uomo viene corroborato mediante l'estrema unzione. Siccome però tale energia viene dalla grazia, che è incompatibile col peccato, ne segue che se essa trova nell'anima un peccato mortale o veniale, lo cancella quanto alla colpa, purché non vi sia ostacolo da parte del soggetto, come è già visto anche nel caso dell'Eucaristia e della confermazione [cf. In 4 Sent., d. 7, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 1; d. 9, q. 1, a. 3, sol. 2; d. 12, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 1, 3; III, q. 72, a. 7, ad 2; q. 79, a. 3]. Per questo anche S. Giacomo parla della remissione dei peccati in modo condizionale quando afferma: «Se ha commesso peccati, gli saranno rimessi», quanto alla colpa. Infatti non sempre [questo sacramento] cancella il peccato, perché non sempre lo trova; mentre sempre elimina la suddetta debolezza, che alcuni chiamano «reliquie del peccato».

Altri invece affermano che l'estrema unzione fu istituita soprattutto contro il peccato veniale, per il quale in questa vita non esiste un rimedio efficace, per cui il sacramento dei moribondi sarebbe ordinato proprio a cancellare questo peccato. - Ma tale opinione non sembra vera. Poiché la colpa del peccato veniale viene sufficientemente cancellata con la penitenza, anche in questa vita. Il fatto poi che i peccati veniali non possano essere evitati dopo la penitenza non toglie l'effetto di quest'ultima. - E ciò appartiene ancora alla predetta debolezza.

Per cui l'effetto principale dell'estrema unzione è di cancellare le reliquie del peccato, mentre l'effetto secondario è di cancellare la colpa, quando c'è.

Analisi delle obiezioni: 1. Benché l'effetto principale di un sacramento possa ottenersi senza l'attuale ricezione del sacramento stesso, cioè senza sacramento alcuno oppure come conseguenza di un altro, mai tuttavia può aversi senza l'intenzione di volerlo ricevere. Poiché dunque la penitenza fu istituita contro il peccato attuale, essa è necessaria anche se altri sacramenti ottengono la cancellazione del peccato.

2. L'estrema unzione cancella in qualche modo il peccato in tutti quei tre elementi. Benché infatti la colpa non venga eliminata senza la contrizione, tuttavia questo sacramento, mediante la grazia che conferisce, fa sì che quel moto del libero arbitrio verso il peccato diventi contrizione: come può accadere anche nell'Eucaristia e nella confermazione. - Riduce poi anche la pena temporale, ma solo indirettamente, in quanto elimina la debolezza: infatti una stessa pena la sopporta più facilmente un forte che un debole. Perciò non è questa una ragione sufficiente per ridurre la misura della soddisfazione. - Per reliquie del peccato infine non si intendono qui le cattive disposizioni lasciate dagli atti viziosi compiuti, che sono come degli abiti allo stato iniziale, ma

piuttosto si vuole indicare una certa debolezza spirituale, tolta la quale l'anima risulta meno inclinata al peccato, benché restino ancora tali abiti o disposizioni cattive.
3. Quando molte azioni diverse concorrono a un medesimo effetto, l'ultima completa l'opera in forza delle precedenti. Perciò la grazia che conferisce al sacramento il suo effetto viene infusa nell'ultima delle unzioni.

Articolo 2
Se la guarigione fisica sia un effetto di questo sacramento
Sembra che la guarigione fisica non sia un effetto di questo sacramento.
Infatti:
1. I sacramenti sono medicine spirituali ordinate alla salute dell'anima, come quelle corporali alla salute del corpo. Quindi quest'ultima non è un effetto dell'estrema unzione.
2. Se il soggetto è ben disposto, il sacramento produce sempre il suo effetto. Ma spesso l'infermo quando riceve l'estrema unzione non guarisce fisicamente, anche se è ben disposto. Quindi la salute fisica non è l'effetto di questo sacramento.
3. L'efficacia dell'estrema unzione è indicata nel testo di S. Giacomo [5, 15]. Qui però l'effetto della guarigione è attribuito non all'unzione, ma alla preghiera, poiché si dice: «La preghiera fatta con fede salverà il malato». Quindi la guarigione fisica non è l'effetto di questo sacramento.
In contrario: 1. L'azione della Chiesa dopo la passione di Cristo ha maggiore efficacia che prima. Ora, come dice S. Marco [6, 13], prima [della passione] coloro che gli Apostoli ungevano con l'olio venivano guariti. Quindi anche adesso l'estrema unzione ha l'effetto di rendere la salute fisica.
2. I sacramenti producono ciò che significano. Ma il battesimo, operando il lavacro fisico, significa e causa quello spirituale. Quindi anche l'estrema unzione significa e produce la guarigione spirituale mediante quella fisica.
Dimostrazione: Come il battesimo per mezzo del lavacro fisico cancella interiormente le macchie dell'anima, così l'estrema unzione attraverso l'esterna medicazione sacramentale opera la guarigione interiore; e come il lavacro del battesimo ha per effetto la mondezza fisica, poiché lava anche il corpo, così l'estrema unzione ha per effetto la medicazione del corpo, cioè la guarigione fisica. Con questa differenza però: che il lavacro fisico lava il corpo per la natura stessa dell'acqua, e quindi sempre, mentre l'estrema unzione guarisce il corpo non per le proprietà naturali dell'olio, ma per la virtù divina, la quale opera razionalmente. E poiché chi opera razionalmente cerca l'effetto secondario soltanto quando esso è consono a quello principale, così l'estrema unzione non produce la guarigione fisica sempre, ma solo quando essa giova a quella spirituale. E in questo caso la produce sempre: purché non vi sia impedimento da parte di chi la riceve.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione prova soltanto che la guarigione fisica non è l'effetto principale dell'estrema unzione. E questo è vero.
2. La seconda obiezioni resta chiarita da quanto si è già detto [nel corpo e q. 29, a. 8].

3. Come si è detto [q. 29, aa. 8, 9], quella preghiera è la forma dell'estrema unzione. Quindi questo sacramento, con la sua forma, ha in sé l'efficacia di causare la guarigione fisica.

Articolo 3
Se questo sacramento imprima il carattere
Sembra che questo sacramento imprima il carattere. Infatti:
1. Il carattere è un segno distintivo. Ma come il battezzato si distingue da chi non è battezzato, così chi è unto si deve distinguere da chi non è unto. Quindi anche l'estrema unzione imprime il carattere, come il battesimo.
2. In questo sacramento c'è l'unzione come in quelli dell'ordine e della confermazione. Ma in questi ultimi viene impresso il carattere. Quindi anche nell'estrema unzione.
3. In ogni sacramento riscontriamo tre elementi: la res tantum, il sacramentum tantum e la res et sacramentum. Ma nell'estrema unzione, come corrispondente alla res et sacramentum, troviamo solo il carattere. Quindi con questo sacramento viene conferito il carattere.
In contrario: 1. Nessun sacramento che imprime il carattere viene ripetuto. Ma l'estrema unzione viene ripetuta, come si dirà [q. 33, a. 1]. Quindi non imprime il carattere.
2. La distinzione secondo il carattere sacramentale vale per la Chiesa presente. Ora, l'estrema unzione viene amministrata a coloro che escono dalla Chiesa presente. Perciò non è necessario che imprima il carattere.
Dimostrazione: Il carattere viene impresso soltanto in quei sacramenti con i quali viene conferito all'uomo qualcosa di sacro. Ora, l'estrema unzione è soltanto un rimedio, in forza del quale l'uomo non è deputato a compiere o a ricevere qualcosa di sacro. Perciò essa non imprime il carattere.
Analisi delle obiezioni: 1. Il carattere causa una distinzione di stati quanto alle opere da compiere nella Chiesa. Ora, per il fatto di ricevere l'[estrema] unzione l'uomo non acquista tale speciale distinzione dagli altri.
2. L'unzione che si riceve nella cresima e nell'ordine è consacratoria, e per mezzo di essa si è destinati a una mansione sacra. Invece l'unzione di questo sacramento è medicinale. Perciò il paragone non regge.
3. Nell'estrema unzione la res et sacramentum non è il carattere, ma solo una certa devozione interiore, che è l'unzione spirituale.

QUAESTIO 31
DE MINISTRO SACRAMENTI EXTREMAE UNCTIONIS
Deinde considerandum est de administratione huius sacramenti.
Circa quod tria quaeruntur. Primo: utrum laicus possit hoc sacramentum conferre. Secundo: utrum diaconus. Tertio: utrum solus episcopus.

ARGOMENTO 31
IL MINISTRO DELL'ESTREMA UNZIONE
Passiamo ora a trattare dell'amministrazione di questo sacramento. Sulla ARGOMENTO si pongono tre quesiti: 1. Se un laico possa amministrare questo

sacramento; 2. Se lo possa amministrare un diacono; 3. Se ciò sia riservato al vescovo.

## Articolo 1

### Se anche un laico possa amministrare questo sacramento

Sembra che anche un laico possa amministrare questo sacramento. Infatti:
1. S. Giacomo [5, 15] afferma che l'efficacia di questo sacramento deriva dalla preghiera. Ma la preghiera del laico talvolta è gradita a Dio come quella del sacerdote. Quindi un laico può amministrare questo sacramento.
2. Si legge di alcuni Padri d'Egitto che ungevano con l'olio gli infermi,e questi guarivano. Come pure si narra di Santa Genoveffa che ungeva con l'olio gli infermi. Quindi anche i laici possono amministrare l'estrema unzione.
In contrario: Con questo sacramento vengono rimessi i peccati. Ma i laici non hanno il potere di rimettere i peccati. Quindi, ecc.
Dimostrazione: Secondo Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 3] alcuni uomini possono compiere azioni gerarchiche, e altri possono soltanto riceverle: e questi sono i laici. Quindi i laici per loro ufficio non possono amministrare alcun sacramento: che poi in caso di necessità possano battezzare è una concessione divina affinché a nessuno manchi la possibilità di rinascere spiritualmente.
Analisi delle obiezioni: 1. Il sacerdote pronuncia quella preghiera non in nome proprio, perché allora nel caso che si trovasse in peccato non verrebbe esaudito, ma in nome di tutta la Chiesa, come suo pubblico rappresentante; il laico invece è una persona privata.
2. Quelle unzioni non erano un sacramento, e producevano la salute fisica non per la grazia sacramentale, ma per «il carisma delle guarigioni» [1 Cor 12, 9], che proveniva dalla devozione di chi riceveva l'unzione e dai meriti di chi la compiva.

## Articolo 2

### Se i diaconi possano amministrare questo sacramento

Sembra che i diaconi possano amministrare questo sacramento. Infatti:
1. I diaconi, secondo Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 6], possiedono la facoltà di «purificare». Ora, l'estrema unzione fu istituita proprio per purificare l'anima e il corpo dalle infermità. Quindi i diaconi possono amministrarla.
2. Il sacramento del battesimo è superiore a quello dell'estrema unzione. Ma i diaconi possono battezzare: come risulta da quanto fece S. Lorenzo [cf. III, q. 67, a. 1, ob. 3]. Quindi possono amministrare anche l'estrema unzione.
In contrario: S. Giacomo [5, 14] dice: «Chiami i presbiteri della Chiesa».
Dimostrazione: Il diacono possiede la facoltà di purificare, non quella di illuminare. Ora, siccome l'illuminazione avviene per mezzo della grazia, il diacono di per sé non può conferire alcun sacramento che dia la grazia. Quindi neppure l'estrema unzione, poiché con questa viene infusa la grazia.
Analisi delle obiezioni: Questo sacramento purifica illuminando mediante l'infusione della grazia. Perciò non spetta al diacono conferirlo.
2. L'estrema unzione non è necessaria come il battesimo. Perciò anche in

caso di necessità la sua amministrazione è affidata a chi ne ha l'ufficio, e non a tutti. Ai diaconi poi, per ufficio, non spetta neppure battezzare.

Articolo 3
Se soltanto il vescovo possa amministrare questo sacramento
Sembra che soltanto il vescovo possa amministrare questo sacramento.
Infatti:
1. Questo sacramento, come anche la confermazione, consiste nell'unzione. Ma solo il vescovo può confermare. Quindi solo lui può conferire l'estrema unzione.
2. Chi non può fare il meno non può fare il più. Ma l'uso della materia consacrata è più importante della stessa consacrazione: in quanto quello è il fine di questa. Perciò il sacerdote non può fare uso della materia consacrata, dato che non può neppure consacrarla.
In contrario: Come nota S. Giacomo [5, 14], il ministro di questo sacramento «va chiamato» vicino al malato. Ma il vescovo non può accorrere presso tutti i suoi diocesani infermi. Perciò non è riservata a lui l'amministrazione di questo sacramento.
Dimostrazione: Il vescovo, secondo Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 6 s.], ha il compito «di perfezionare», come il sacerdote ha quello «di illuminare». Perciò è riservata al solo vescovo l'amministrazione di quei sacramenti che elevano colui che li riceve a un certo stato di perfezione al di sopra degli altri. Ma ciò non capita in questo sacramento: poiché esso viene dato a tutti. Quindi possono amministrarlo anche i semplici sacerdoti.
Analisi delle obiezioni: 1. La confermazione imprime il carattere, per mezzo del quale l'uomo viene collocato in uno stato di perfezione, come si è detto sopra [cf. In 4 Sent., d. 7, q. 2, a. 1, sol. 1; III, q. 72, a. 5]. Ora, ciò non avviene nell'estrema unzione. Quindi il paragone non vale.
2. Benché nell'ordine della causalità finale l'uso della materia consacrata sia superiore alla sua consacrazione, tuttavia nell'ordine della causalità efficiente è superiore la consacrazione: poiché da essa dipende l'uso, come dalla sua causa attiva. Quindi la consacrazione esige un potere attivo superiore a quello del semplice uso.

QUAESTIO 32
DE HIS QUIBUS
SACRAMENTUM EXTREMAE UNCTIONIS CONFERRI DEBEAT,
ET IN QUA PARTE CORPORIS
Deinde considerandum est de his quibus hoc sacramentum conferri debet, et in qua parte corporis.
Circa quod septem quaeruntur. Primo: utrum sanis debeat hoc sacramentum conferri. Secundo: utrum debeat conferri in qualibet infirmitate. Tertio: utrum debeat conferri furiosis et amentibus. Quarto: utrum pueris. Quinto: utrum totum corpus hoc sacramento inungi debeat. Sexto: utrum convenienter determinentur partes in quibus inungitur. Septimo: utrum mutilati in praedictis partibus inungi debeat.

ARGOMENTO 32
A QUALI PERSONE DEBBA ESSERE AMMINISTRATA
L'ESTREMA UNZIONE E IN QUALI PARTI DEL CORPO
Vediamo ora a quali persone e in quali parti del corpo debba essere amministrata l'estrema unzione. Sulla ARGOMENTO si pongono sette quesiti: 1. Se si possa amministrare questo sacramento ai sani; 2. Se esso vada amministrato per qualunque malattia; 3. Se vada amministrato ai pazzi e ai dementi; 4. Se vada amministrato ai bambini; 5. Se sia necessario ungere tutto il corpo; 6. Se le parti da ungersi siano ben determinate; 7. Se i mutilati debbano ricevere l'unzione nelle parti suddette.

Articolo 1
Se questo sacramento possa venire amministrato anche ai sani
Sembra che questo sacramento possa venire amministrato anche ai sani.
Infatti:
1. L'effetto principale di questo sacramento, più che la sanità del corpo, è la salute dell'anima, come si è detto sopra [q. 30, a. 2]. Ma anche i sani di corpo hanno bisogno della guarigione spirituale. Quindi anche a loro si può amministrare l'estrema unzione.
2. Come il battesimo è il sacramento di chi entra [nella vita], così l'estrema unzione è il sacramento di chi [ne] esce. Ora, il battesimo viene conferito a tutti coloro che entrano. Quindi anche l'estrema unzione va conferita a tutti coloro che escono. Ma coloro che stanno per uscire talvolta sono sani: ad es. il condannato alla decapitazione. Quindi anche ad essi bisogna dare l'estrema unzione.
In contrario: S. Giacomo [5, 14 s.] dice: «Chi è malato tra voi», ecc. Quindi solo i malati possono ricevere questo sacramento.
Dimostrazione: L'estrema unzione, come si è detto [q. 30, aa. 1, 2], è una medicina spirituale, che però viene simboleggiata da una specie di medicazione corporale. Perciò questo sacramento non può essere amministrato ai sani, che non hanno bisogno di un medicamento corporale.
Analisi delle obiezioni: 1. Benché l'effetto principale di questo sacramento sia la salute dell'anima, è tuttavia necessario che questa venga simboleggiata dal medicamento corporale, anche se di fatto non si ottiene la salute fisica. Quindi con questo sacramento si può conferire la guarigione spirituale soltanto agli infermi, a coloro cioè che necessitano della guarigione fisica. Come anche può ricevere il battesimo soltanto colui che può essere lavato fisicamente, e non chi è ancora nel seno materno.
2. Il battesimo viene amministrato a chi entra [nella vita] potendo essere lavato fisicamente. E così anche l'estrema unzione va conferita soltanto a chi ne esce bisognoso di sanità corporale.

Articolo 2
Se questo sacramento vada amministrato in qualunque malattia
Sembra che questo sacramento vada amministrato in qualunque malattia.
Infatti:

1. S. Giacomo [5, 14 s.], promulgando questo sacramento, non determina alcuna malattia particolare. Quindi esso va amministrato in tutte.
2. Quanto più un rimedio è efficace, tanto più deve essere generale. Ora, l'estrema unzione è molto più efficace della medicina corporale. Quindi essa va amministrata a tutti, come la medicina corporale.
In contrario: Questo sacramento è da tutti chiamato estrema unzione. Ma non tutte le malattie conducono in punto di morte: poiché, come dice Aristotele [De long. et brev. vitae 1], certe infermità prolungano l'esistenza. Perciò non è necessario amministrare questo sacramento in tutte le malattie.
Dimostrazione: L'estrema unzione è l'ultimo rimedio che la Chiesa può dare, quasi come disposizione prossima alla gloria. Perciò essa va amministrata soltanto a chi si trova in uno stato di malattia mortale, per cui si teme prossima la morte.
Analisi delle obiezioni: 1. Qualunque malattia, aggravandosi, può causare la morte. Quindi, in riferimento al genere della malattia, questo sacramento può essere sempre amministrato: poiché S. Giacomo in proposito non fa alcuna determinazione. Tenuto conto però del modo e del grado della malattia, esso non può venire sempre amministrato a tutti gli infermi.
2. L'effetto principale della medicina corporale è la salute fisica, di cui tutti i malati hanno bisogno; quello dell'estrema unzione invece è lo stato di benessere spirituale necessario a chi esce da questo mondo e si avvia alla gloria. Quindi il paragone non regge.

Articolo 3
Se questo sacramento vada amministrato ai pazzi e ai dementi
Sembra che questo sacramento vada amministrato ai pazzi e ai dementi. Infatti:
1. Tali infermità sono pericolosissime, e presto dispongono alla morte. Ma a ogni pericolo bisogna porre un rimedio. Quindi a tali persone va amministrato questo sacramento, che è un rimedio all'umana infermità.
2. Il sacramento del battesimo è più nobile dell'estrema unzione. Ma il battesimo, come si è visto [cf. In 4 Sent., d. 4, q. 3, a. 1, sol. 3; III, q. 68, a. 12], viene amministrato ai pazzi. Quindi va loro amministrata anche l'estrema unzione.
In contrario: Questo sacramento va dato soltanto a chi lo capisce. Ma i pazzi e i dementi non possono capirlo. Quindi non va loro dato.
Dimostrazione: Per raggiungere l'effetto di questo sacramento conta molto la devozione di chi lo riceve, il merito personale di chi lo amministra e il merito generale di tutta la Chiesa, come risulta dal modo deprecatorio della forma sacramentale. Perciò l'estrema unzione non può essere amministrata a coloro che non possono né capirla né riceverla con devozione: tanto meno quindi ai pazzi e ai dementi, i quali potrebbero mancare di riverenza al sacramento con azioni indegne; a meno che non abbiano momenti di lucidità durante i quali possano capire il valore dei sacramenti. E in questo caso [l'estrema unzione] potrebbe essere loro amministrata.
Analisi delle obiezioni: 1. Anche se tali persone si trovano in pericolo di

morte, non si può applicare loro il rimedio se mancano di devozione. Quindi non va loro amministrato il sacramento.
2. Il battesimo non richiede il moto del libero arbitrio, poiché viene dato principalmente contro il peccato originale, il quale non viene cancellato in noi per nostra volontà. Tale moto è invece richiesto nell'estrema unzione. Quindi il paragone non regge. – Inoltre l'estrema unzione non è così necessaria come il battesimo.

Articolo 4
Se questo sacramento vada amministrato ai bambini
Sembra che questo sacramento vada amministrato ai bambini. Infatti:
1. Talvolta questi soffrono delle stesse infermità degli adulti. Ma a uno stesso male va applicato lo stesso rimedio. Quindi questo sacramento va dato ai bambini come agli adulti.
2. Come è stato detto sopra [q. 30, a. 1], l'estrema unzione viene data per purificare dalle reliquie del peccato, sia originale che attuale. Ma quelle del peccato originale si trovano anche nei bambini. Quindi va loro amministrato questo sacramento.
In contrario: Questo sacramento non può essere amministrato a coloro ai quali non è applicabile la sua forma. Ora, questa non è applicabile ai bambini, i quali non hanno peccato «con la vista e con l'udito», ecc., come dice la forma dell'estrema unzione. Quindi non si può loro amministrare questo sacramento.
Dimostrazione: Questo sacramento esige l'attuale devozione in chi lo riceve, come anche l'Eucaristia. Perciò, come l'Eucaristia, non può essere dato ai bambini.
Analisi delle obiezioni: 1. La debolezza spirituale nei bambini non può essere prodotta, come nei grandi, dal peccato attuale. Ora, questo sacramento è ordinato a eliminare soprattutto quella debolezza causata dal peccato che è quasi un suo residuo.
2. Questo sacramento fu istituito per eliminare le reliquie del peccato originale solo in quanto esse sono aggravate dai peccati attuali. Quindi è dato soprattutto contro questi ultimi, come risulta dalla forma stessa del sacramento; ora, i bambini non hanno peccati attuali.

Articolo 5
Se in questo sacramento si debba ungere tutto il corpo
Sembra che in questo sacramento si debba ungere tutto il corpo. Infatti:
1. Come dice S. Agostino [De Trin. 6, 6], «tutta l'anima si trova in tutto il corpo». Ma questo sacramento fu istituito principalmente per guarire l'anima. Perciò l'unzione va fatta su tutto il corpo.
2. La medicina si applica dove c'è l'infermità. Talvolta però questa è così avanzata da diffondersi in tutto il corpo, come ad es. la febbre. Quindi va unto tutto il corpo.
3. Nel battesimo tutto il corpo viene immerso nell'acqua. Anche qui dunque deve essere unto tutto.

In contrario: Il rito della Chiesa universale prescrive l'unzione del corpo del malato solo in determinate parti.
Dimostrazione: L'estrema unzione viene amministrata a guisa di medicazione. Ora, la medicazione fisica va fatta applicando la medicina non a tutto il corpo, ma soltanto alle parti dove sta la radice della malattia. Perciò anche l'unzione sacramentale va fatta solo su quelle parti nelle quali risiede la radice dell'infermità spirituale.
Analisi delle obiezioni: 1. Benché l'anima con la sua essenza sia in tutte le parti del corpo, non lo è tuttavia con le sue potenze, che sono le radici degli atti peccaminosi. Quindi è necessario compiere l'unzione solo sulle parti in cui risiedono quelle potenze.
2. La medicina non sempre viene applicata dove è situato il male, ma piuttosto dove sta la sua radice.
3. Il battesimo viene conferito a guisa di lavacro. Ora, il lavacro corporale pulisce soltanto le parti che vengono lavate. Per questo il battesimo viene fatto su tutto il corpo. Ma per l'estrema unzione abbiamo visto [nel corpo e ad 1, 2] che le cose stanno diversamente.

Articolo 6
Se le parti da ungersi siano convenientemente determinate
Sembra che queste parti non siano convenientemente determinate, quando si afferma che l'infermo deve ricevere l'unzione sugli occhi, sulle narici, sulle orecchie, sulle labbra, sulle mani e sui piedi. Infatti:
1. Il buon medico cura il male nella sua radice. Ora, come dice il Vangelo [Mt 15, 18 ss.], «dal cuore vengono i cattivi pensieri che contaminano l'uomo». Quindi l'unzione va fatta sul petto.
2. La purezza di cuore è necessaria a chi esce [dalla vita] come a chi entra in essa. Ora, il sacerdote unge con il crisma il capo di coloro che entrano per indicare la purezza dell'anima. Quindi anche i moribondi vanno unti sul capo con l'estrema unzione.
3. Bisogna applicare il rimedio là dove più intenso è il male. Ora, l'infermità spirituale più intensa per l'uomo è nelle reni, e per la donna è nell'ombelico, come afferma S. Gregorio [Mor. 32, 14] commentando quelle parole [Gb 40, 11]: «La sua forza sta nei suoi fianchi». Quindi l'unzione va fatta su queste parti.
4. Come si pecca con i piedi, così si pecca anche con le altre membra del corpo. Quindi, come i piedi, così vanno unte anche le altre membra del corpo.
Dimostrazione: In noi i princìpi del peccare e dell'agire sono gli stessi: poiché il peccato consiste nell'azione. Ora, i nostri princìpi di azione sono tre: primo, la facoltà conoscitiva che dirige l'operazione; secondo, la facoltà appetitiva che la comanda; terzo, la facoltà motrice che la mette in esecuzione. Ma ogni nostra conoscenza comincia dai sensi. Poiché dunque l'unzione va fatta là dove è l'origine del peccato, di conseguenza vengono unte le parti nelle quali sono situati i cinque sensi: cioè gli occhi per la vista; le orecchie per l'udito; le narici per l'olfatto; la bocca per il gusto; le mani per il tatto, il quale è

localizzato soprattutto nei polpastrelli delle dita. Alcuni ungono poi anche le reni, per la facoltà appetitiva, mentre per la facoltà motrice [vengono unti] i piedi, che sono i suoi principali strumenti. Siccome però il primo principio è la facoltà conoscitiva, così l'unzione dei cinque sensi viene osservata da tutti, come necessaria all'essenza del sacramento. Alcuni invece non compiono le rimanenti unzioni, mentre altri praticano l'unzione sui piedi e non quella sulle reni: e questo perché la facoltà appetitiva e quella motrice sono princìpi secondari [dell'agire].

Analisi delle obiezioni: 1. La conoscenza procede dal cuore soltanto per mezzo dell'immaginazione, la quale secondo Aristotele [De anima 2, 3] è «un movimento prodotto dal senso». Quindi la prima radice del pensiero è data dagli organi sensoriali, non dal cuore; a meno che questo non venga considerato come il principio [vitale] di tutto il corpo. Ma in questo senso è la radice remota.

2. Chi viene introdotto [nella vita] ha bisogno di acquistare la mondezza, mentre chi ne esce ha bisogno soltanto di purificarla. Perciò quest'ultimo va unto in quelle parti con le quali ha potuto macchiare la purezza dell'anima.

3. Da alcuni l'unzione viene praticata sulle reni perché lì predomina l'appetito concupiscibile. Ma la facoltà appetitiva non è la prima radice [dell'agire umano], come si è visto [nel corpo].

4. Gli organi corporei mediante i quali si pecca sono i piedi, le mani e la lingua, sui quali viene fatta l'unzione, e anche i membri genitali, sui quali però non si può praticare l'unzione a causa dell'immondezza di quelle parti e del rispetto dovuto al sacramento.

Articolo 7

Se i mutilati debbano ricevere le unzioni corrispondenti alle parti suddette

Sembra che i mutilati non debbano ricevere le unzioni corrispondenti alle parti suddette. Infatti:

1. L'estrema unzione, come esige una determinata disposizione in chi la riceve, che cioè sia malato, così esige anche una determinata parte del corpo. Ma chi è sano non può ricevere l'unzione. Quindi neppure chi manca dell'organo su cui va fatta l'unzione.

2. Un cieco nato non può avere peccato con la vista. Ora, nell'unzione che si fa sugli occhi sono menzionati i «peccati della vista». Quindi tale unzione non andrebbe fatta ai ciechi. E lo stesso si dica delle altre membra.

In contrario: Nessun difetto fisico ostacola alcun altro sacramento. Quindi non deve ostacolare neppure questo. D'altra parte all'essenza del sacramento sono necessarie tutte le unzioni. Perciò bisogna farle tutte anche ai mutilati.

Dimostrazione: Nei mutilati l'unzione va fatta il più vicino possibile alle parti sulle quali viene fatta normalmente. Benché infatti essi non abbiano le membra, hanno tuttavia le potenze dell'anima che, almeno radicalmente, corrispondono a quegli organi; e possono peccare interiormente, anche se non esteriormente, per mezzo di quelle potenze.

Sono così risolte anche le obiezioni.

QUAESTIO 33
DE ITERATIONE SACRAMENTI EXTREMAE UNCTIONIS
Deinde considerandum est de iteratione huius sacramenti.
Circa quod duo quaeruntur. Primo: utrum hoc sacramentum debeat iterari. Secundo: utrum in eadem infirmitate debeat iterari.

ARGOMENTO 33
LA REITERAZIONE DELL'ESTREMA UNZIONE
Passiamo ora a parlare della reiterazione di questo sacramento
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se questo sacramento vada ripetuto; 2. Se lo si possa ripetere durante la stessa malattia.

Articolo 1
Se questo sacramento vada ripetuto
Sembra che questo sacramento non vada ripetuto. Infatti:
1. L'unzione fatta su un uomo è superiore a quella fatta su una pietra. Ma l'unzione dell'altare non viene ripetuta, salvo che questo si spezzi. Quindi neppure l'estrema unzione fatta sull'uomo può essere ripetuta.
2. Dopo l'estremo non c'è niente altro. Ma questa unzione è detta estrema. Quindi non può essere ripetuta.
In contrario: Questo sacramento è una medicazione spirituale che viene compiuta a guisa di medicazione corporale. Ma quest'ultima viene ripetuta. Quindi può essere ripetuto anche questo sacramento.
Dimostrazione: Nessun sacramento il cui effetto sia perpetuo può essere ripetuto: poiché ciò farebbe credere che il sacramento non è stato efficace, comportando così un'offesa verso di esso. Quello invece il cui effetto è temporaneo può essere ripetuto senza inconvenienti, per ricuperare l'effetto perduto. Ora, la salute dell'anima e del corpo, che è l'effetto dell'estrema unzione, può essere perduta dopo essere stata ottenuta mediante questo sacramento, per cui il sacramento può essere ripetuto senza alcun disprezzo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'unzione della pietra opera la sua consacrazione, che vi resta sempre finché dura l'altare: per cui non può essere ripetuta.
Ma l'unzione di cui trattiamo non consacra l'uomo: infatti non imprime il carattere. Quindi il caso non è lo stesso.
2. Ciò che secondo il giudizio umano è estremo, in realtà talvolta non è tale. Questo sacramento è dunque detto estrema unzione perché va amministrato soltanto a chi è vicino a morire secondo il modo di vedere umano.

Articolo 2
Se lo si possa ripetere durante la stessa malattia
Sembra che non lo si possa ripetere durante la stessa malattia. Infatti:
1. A una data malattia va applicata una sola medicina. Ma questo sacramento è una certa medicina spirituale [q. 30, a. 1]. Quindi non può essere ripetuto durante la stessa malattia.
2. Se l'unzione potesse ripetersi durante la stessa malattia, si potrebbe ungere l'infermo di continuo. Il che è assurdo.

In contrario: Talvolta la malattia dura molto a lungo dopo l'estrema unzione: per cui si contraggono altre reliquie di peccato, per rimediare alle quali è stato principalmente istituito questo sacramento [ib.]. Quindi l'unzione va ripetuta.
Dimostrazione: Questo sacramento riguarda non solo la malattia, ma anche il suo grado: poiché deve essere amministrato soltanto a quei malati che, secondo l'umana estimazione, sono vicini alla morte. Ora, ci sono delle malattie di breve durata. Se quindi durante una di queste viene amministrata l'estrema unzione quando il malato è già in pericolo di morte, costui non si riprende che mediante la guarigione completa, e quindi l'unzione non va ripetuta. Ma se una volta guarito vi ricade di nuovo, la sua sarà un'altra malattia, ed egli potrà ricevere nuovamente il sacramento. Altre malattie invece sono di lunga durata, come la tisi, l'idropisia, ecc. E in queste malattie non si deve amministrare l'unzione se non quando il paziente è ridotto in pericolo di morte.
Se dunque l'infermo supera questa crisi, ma poi, per la stessa malattia, vi ricade, può ricevere di nuovo l'estrema unzione: poiché anche se non si tratta, assolutamente parlando, di una nuova malattia, si tratta però di un suo nuovo grado.
Sono così risolte anche le obiezioni.

QUAESTIO 34
DE SACRAMENTO ORDINIS
Post hoc considerandum est de sacramento ordinis. Et primo, de ordine in communi; secundo, de distinctione ordinum (q. 37); tertio, de conferentibus ordinem (q. 38); quarto, de impedimentis ordinandorum (q. 39); quinto, de his quae sunt ordinibus annexa (q. 40).
De ipso autem ordine in communi tria videnda sunt: primo de eius entitate et quidditate, et partibus
eius; secundo, de eius effectu (q. 35), tertio, de suscipientibus ipsum (q. 36).
Circa primum quaeruntur quinque. Primo: utrum in Ecclesia esse debeat. Secundo: utrum convenienter
definiatur. Tertio: utrum sit sacramentum. Quarto: utrum eius forma exprimatur convenienter. Quinto: utrum hoc sacramentum materiam habeat.

ARGOMENTO 34
IL SACRAMENTO DELL'ORDINE
Passiamo ora a trattare del sacramento dell'ordine. Primo, dell'ordine in generale; secondo, della distinzione degli ordini sacri [q. 37]; terzo di coloro che li conferiscono [q. 38]; quarto, degli impedimenti da parte degli ordinandi [q. 39]; quinto, delle cose connesse con gli ordini [q. 40].
Sull'ordine in generale si devono esaminare tre cose: primo, la sua esistenza, la sua natura e i suoi elementi costitutivi; secondo, i suoi effetti [q. 35]; terzo, i soggetti che lo ricevono [q. 36].
Sul primo argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se nella Chiesa ci debba essere l'ordine sacro; 2. Se esso sia ben definito; 3. Se sia un sacramento; 4. Se sia bene espressa la sua forma; 5. Se questo sacramento abbia una materia propria.

Articolo 1

Se nella Chiesa ci debba essere l'ordine sacro

Sembra che nella Chiesa non ci debba essere l'ordine sacro. Infatti:

1. Gli ordini, o le gerarchie, implicano sudditanza e prelatura. Ora, la sudditanza è incompatibile con «la libertà a cui siamo stati chiamati attraverso Cristo» [Gal 4, 31; 5, 13]. Perciò nella Chiesa non ci devono essere gli ordini.

2. Chi è ordinato diventa superiore agli altri. Ora, nella Chiesa ognuno deve considerarsi inferiore agli altri, «stimandoli superiori a sé» [Fil 2, 3]. Quindi nella Chiesa non ci devono essere ordini.

3. Gli ordini devono trovarsi negli angeli poiché in essi c'è distinzione di grado nell'ordine della natura e della grazia. Gli uomini invece hanno tutti un'unica natura; e non si conosce chi sia superiore per i doni della grazia. Perciò nella Chiesa non ci devono essere ordini.

In contrario: 1. «Le cose che sono da Dio, sono ordinate» [Rm 13, 1]. Ma la Chiesa è da Dio: poiché egli l'ha edificata col proprio sangue. Quindi nella Chiesa ci deve essere l'ordine.

2. La Chiesa si trova in uno stato intermedio fra quello della natura e quello della gloria. Ora, l'ordine si riscontra sia nella natura, dove ci sono degli esseri superiori ad altri, sia nella gloria, come è evidente nelle gerarchie degli angeli. Quindi ci deve essere l'ordine anche nella Chiesa.

Dimostrazione: Dio vuole che le sue opere, per quanto è possibile, riproducano la sua somiglianza, in modo da raggiungere la loro perfezione e far conoscere il loro autore. Affinché dunque le sue opere lo rappresentassero non solo nel suo essere, ma anche nel suo influsso causale sulle creature, impose a tutte questa legge: che le ultime raggiungessero la perfezione mediante quelle intermedie e queste mediante le prime, come scrive Dionigi [De cael. hier. 4, 3; De eccl. hier. 5, 1, 4]. Perché dunque non mancasse alla Chiesa questa bellezza, stabilì in essa un ordine, o gerarchia, in modo che alcuni amministrassero agli altri i sacramenti, quasi resi simili a Dio, in qualità di suoi cooperatori: come anche nel corpo organico certe membra influiscono sulle altre.

Analisi delle obiezioni: 1. La sudditanza della schiavitù è incompatibile con la libertà perché in essa uno si serve degli schiavi sottoposti a proprio vantaggio. Ma non è questa la sudditanza che deriva dall'ordine, in forza della quale chi presiede deve cercare la salvezza dei sudditi, non i propri vantaggi.

2. Ognuno è tenuto a considerarsi inferiore all'altro quanto al merito, non quanto all'ufficio. Ora, gli ordini sono degli uffici.

3. Negli angeli gli ordini solo indirettamente sono dovuti alle diversità di natura, in quanto cioè in base ad esse sono stati loro concessi i vari gradi di grazia. Direttamente invece essi dipendono dal grado di grazia: poiché tali ordini riguardano l'elargizione delle realtà divine e il godimento dello stato di gloria, il quale avviene secondo la quantità della grazia, essendo quasi il fine e l'effetto della medesima. Invece gli ordini della Chiesa militante riguardano l'amministrazione e la ricezione dei sacramenti, che sono la causa della grazia, e in qualche modo la precedono. Quindi in questi nostri ordini

non è necessaria la grazia santificante, ma solo la facoltà di amministrare i sacramenti. Così dunque l'ordine, o gerarchia, non dipende dal grado di grazia santificante, ma dalla diversità dei poteri.

Articolo 2

Se l'ordine sia ben definito dal Maestro delle Sentenze

Sembra che il Maestro delle Sentenze [4, 24, 13] non abbia dato una buona definizione dell'ordine affermando che «l'ordine è un contrassegno di cui la Chiesa si serve per conferire un potere spirituale all'ordinato». Infatti:

1. La parte non può mai essere presa come genere di un tutto. Ora il «carattere », che dalla definizione successiva viene identificato col «contrassegno», è una parte [integrante] dell'ordine: poiché va aggiunto a ciò che ne costituisce la res tantum e il sacramentum tantum, essendo esso insieme res et sacramentum [cf. III, q. 63, a. 3, ad 2]. Quindi il termine «contrassegno» non va posto come genere nella definizione dell'ordine.

2. Nel sacramento dell'ordine viene impresso il carattere come nel battesimo. Ma nella definizione del battesimo non si accenna al carattere (Sent., 4, d. 3, c. 1). Quindi non se ne deve parlare neppure nella definizione dell'ordine.

3. Anche il battesimo conferisce un certo potere spirituale: quello di accostarsi ai sacramenti; ed è un contrassegno, essendo anch'esso un sacramento. Perciò questa definizione vale per il battesimo, e non va bene per l'ordine.

4. L'ordine non è altro che una relazione, la quale si riscontra in entrambi i termini correlativi. Ora, i termini di questa relazione sono il superiore e l'inferiore. Perciò negli inferiori ci deve essere l'ordine come nei superiori. Ma in essi non c'è un qualche potere di preminenza, di cui invece si parla nella definizione dell'ordine, che nomina «il conferimento di un potere». Quindi l'ordine non è qui ben definito.

Dimostrazione: La definizione data dal Maestro delle Sentenze si addice all'ordine in quanto è un sacramento della Chiesa. Per cui egli ricorda queste due cose: il segno esterno, o «contrassegno», e l'effetto interiore, là dove dice: «per conferire un potere spirituale» [cf. Ugo di S. Vitt., De sacram. 2, 3, 5].

Analisi delle obiezioni: 1. Il termine «contrassegno» non sta qui per il carattere interiore, ma per quello impresso esteriormente, quale segno e causa del potere interiore. E lo stesso si dica per il termine «carattere» nell'altra definizione.

Tuttavia anche se indicasse il carattere interiore, non ci sarebbe alcun inconveniente. Poiché la divisione suddetta del sacramento non vuole essere quella in parti integranti in senso proprio. Infatti la grazia che è res tantum non è essenziale al sacramento. E così pure il segno sensibile che è sacramentum tantum è transitorio, mentre il sacramento rimane. Perciò si deve concludere che il costitutivo essenziale e principale dell'ordine è il carattere interiore.

2. Sebbene il battesimo conferisca il potere di ricevere i sacramenti, in vista del quale imprime il carattere, tuttavia non è questo il suo effetto principale, che è piuttosto il lavacro interiore, il quale giustifica il battesimo anche a prescindere dall'altro suo effetto. Invece l'ordine implica principalmente il potere. Quindi il carattere, che è un potere spirituale, è posto nella definizione

dell'ordine e non in quella del battesimo.
3. Nel battesimo la capacità spirituale che viene data è per ricevere, per cui è piuttosto passiva. Il «potere» invece indica propriamente «una facoltà attiva unita a una certa preminenza». Perciò la definizione suddetta non si addice al battesimo.
4. Il termine ordine può avere due significati. Talora significa la relazione stessa. E in questo senso appartiene sia all'inferiore che al superiore, come nota l'obiezione. Ma non è questo il significato che ora ci interessa. – Talora invece sta a indicare il grado che deriva dall'ordine preso nel primo significato. E poiché l'ordine nel senso di relazione si riscontra innanzitutto là dove c'è superiorità di una cosa su un'altra, per questo il grado che emerge in forza del potere spirituale viene denominato ordine.

Articolo 3
Se l'ordine sia un sacramento
Sembra che l'ordine non sia un sacramento. Infatti:
1. Il sacramento, secondo Ugo di S. Vittore [De sacram. 1, 9, 2], «è un elemento materiale». Ma l'ordine non indica nulla di tal genere, bensì relazione o potere: poiché, come dice S. Isidoro, l'ordine è una forma di potere. Quindi non è un sacramento.
2. Non esistono sacramenti nella Chiesa trionfante. In essa invece si riscontra l'ordine, come è evidente negli angeli. Quindi l'ordine non è un sacramento.
3. L'autorità spirituale, che è l'ordine, viene conferita con una consacrazione al pari dell'autorità civile: poiché anche i re vengono consacrati, secondo le spiegazioni date [q. 19, a. 3, ob. 2]. Ma la dignità regale non è un sacramento. Quindi neppure l'ordine di cui parliamo.

In contrario: 1. Tutti enumerano l'ordine tra i sette sacramenti della Chiesa.
2. «La causa deve possedere ciò che produce in grado più eminente» [Arist., Anal. post. 1, 2]. Ora, si diventa dispensatori degli altri sacramenti mediante l'ordine. Perciò l'ordine deve essere un sacramento più ancora degli altri.
Dimostrazione: Un sacramento, secondo le spiegazioni date [cf. In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 1; III, q. 60, a. 2], non è altro che la santificazione procurata a un uomo mediante segni visibili. Siccome dunque nel conferimento dell'ordine viene fatta la consacrazione di un uomo mediante segni visibili, è evidente che l'ordine è un sacramento.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il termine ordine non indichi alcun elemento materiale, tuttavia l'ordine non viene conferito senza qualche elemento del genere.
2. I poteri devono essere proporzionati alle funzioni per cui vengono dati. Ora la distribuzione dei beni divini, per cui è dato il potere spirituale, non viene fatta agli angeli mediante segni sensibili, come invece è fatta agli uomini. Perciò agli angeli l'ordine, o potere spirituale, non viene conferito mediante segni visibili come agli uomini. E così l'ordine è un sacramento per gli uomini e non per gli angeli.

3. Non tutte le benedizioni e consacrazioni sono dei sacramenti. Poiché anche i monaci e gli abati vengono benedetti: e tuttavia queste benedizioni non sono sacramenti. E così nemmeno la consacrazione dei re. Queste benedizioni infatti non sono ordinate alla distribuzione dei divini sacramenti, come le benedizioni date nell'ordine sacro.

Articolo 4

Se nel testo venga espressa convenientemente la forma di questo sacramento

Sembra che nel testo [delle Sentenze 4, 24, cc. 5-7] non venga espressa convenientemente la forma di questo sacramento. Infatti:

1. I sacramenti devono l'efficacia alla loro forma. Ma l'efficacia dei sacramenti deriva dalla «virtù divina» che in essi «causa misteriosamente la salvezza» [Isid., Etym. 6, 19]. Quindi nella forma di questo sacramento bisognava menzionare la virtù divina con l'invocazione della Trinità, come negli altri sacramenti.
2. Comandare spetta a chi ha l'autorità. Ora, in chi amministra i sacramenti non c'è l'autorità, ma solo il ministero. Perciò l'ordinante non deve usare il modo imperativo, dicendo: «Fate», o «Ricevete», questa o quella cosa, oppure espressioni consimili.
3. Nella forma del sacramento si deve far menzione solo di quanto è essenziale al sacramento. Ora, l'esercizio del potere ricevuto non è essenziale, ma conseguente al sacramento stesso. Quindi esso non andava ricordato nella forma di questo sacramento.
4. I sacramenti ordinano tutti al premio eterno. Ma nella forma degli altri sacramenti non si parla della ricompensa. Perciò non se ne doveva parlare neppure nella forma di questo, come invece risulta dall'espressione: «Per aver parte, se fedelmente l'eserciterai», ecc.

Dimostrazione: Questo sacramento consiste principalmente in una trasmissione di poteri. Ora, un potere viene trasmesso da un altro potere come il simile dal consimile. Inoltre un potere viene conosciuto mediante il suo esercizio: poiché le facoltà vengono conosciute dai loro atti. Per questo nella forma dell'ordine si esprime il suo esercizio mediante l'atto che viene comandato; e viene espressa la trasmissione del potere attraverso il modo imperativo.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli altri sacramenti non sono ordinati principalmente a produrre effetti simili al potere che li amministra, come invece accade in questo. Perciò in questo sacramento si ha come una trasmissione univoca. E così mentre negli altri sacramenti si fa riferimento alla virtù divina, con cui l'effetto del sacramento dice somiglianza, in questo invece non vi si accenna.

2. Sebbene il vescovo, che è il ministro di questo sacramento, non abbia autorità rispetto al rito sacramentale, tuttavia ha un certo potere rispetto alla potestà di ordine che viene da lui conferita, in quanto essa deriva dal suo potere.
3. L'esercizio del potere è effetto del potere nel genere della causalità efficiente: e sotto questo aspetto non va posto nella definizione dell'ordine. Ma

esso è in qualche modo anche causa finale. E sotto tale aspetto può rientrare nella definizione dell'ordine.

Articolo 5

Se questo sacramento abbia una materia

Sembra che questo sacramento non abbia una materia. Infatti:

1. In ogni sacramento che ha una materia, la virtù operativa sacramentale risiede in essa. Invece nelle realtà materiali che qui vengono adoperate, come le chiavi, i candelabri ecc., non c'è alcun potere santificante. Quindi nell'ordine non esiste la materia.

2. In questo sacramento, come nella cresima, viene conferita la pienezza «della grazia settiforme», secondo l'espressione delle Sentenze [4, 24, 1]. Ma la materia della cresima deve essere benedetta in precedenza. Non essendo invece benedette le realtà materiali che servono in questo sacramento, è chiaro che esse non ne sono la materia.

3. In tutti i sacramenti che hanno la loro materia si richiede il contatto di essa con coloro che li ricevono. Invece, secondo l'opinione di alcuni, per chi riceve questo sacramento non si richiede necessariamente il contatto con gli oggetti, ma basta la loro presentazione. Quindi queste realtà materiali non sono la materia di questo sacramento.

In contrario: 1. Qualsiasi sacramento è fatto di cose e di parole. Ma le cose in ogni sacramento costituiscono la materia. Quindi anche in questo sacramento le cose che vengono adoperate ne costituiscono la materia.

2. Si richiede di più per amministrare i sacramenti che per riceverli. Ora il battesimo, che dà la facoltà di ricevere i sacramenti, esige la materia. Quindi la esige anche l'ordine, con cui viene data la facoltà di amministrarli.

Dimostrazione: La materia, che è l'elemento esterno dei sacramenti, sta a indicare che la virtù in essi operante viene totalmente dall'esterno. Poiché dunque l'effetto proprio di questo sacramento, cioè il carattere, non è ricevuto dall'ordinando in forza di un suo atto, come invece accade nella confessione, ma viene dall'esterno, è giusto che questo sacramento abbia una materia. In modo diverso però dagli altri sacramenti in cui essa si riscontra. Poiché l'effetto sacramentale negli altri sacramenti deriva solo da Dio, non da chi li amministra, mentre il potere spirituale conferito in questo sacramento deriva anche da colui che dà il sacramento, come un potere limitato da quello perfetto. Per questo l'efficacia degli altri sacramenti risiede soprattutto nella materia, la quale significa e contiene la virtù divina in forza della consacrazione del ministro, mentre l'efficacia di questo sacramento risiede principalmente in colui che lo conferisce; e la materia, più che a causare, serve piuttosto a determinare il potere che viene parzialmente trasmesso da chi lo possiede in pienezza. Il che risulta dal fatto che la materia è quella adatta all'esercizio del potere [conferito].

Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.

2. Negli altri sacramenti la materia deve essere benedetta in precedenza per la virtù che deve contenere. Ciò non si richiede invece nel sacramento dell'ordine.

3. L'opinione suddetta potrebbe essere giustificata da quanto abbiamo detto

[nel corpo]. La presentazione della materia infatti è più essenziale al sacramento dell'ordine che non il suo contatto, poiché il potere d'ordine non deriva dalla materia, ma da chi lo conferisce. - Tuttavia le parole della forma sembrano mostrare che il contatto della materia è essenziale al sacramento; poiché si dice: «Ricevi» questa o quella cosa.

QUAESTIO 35
DE EFFECTU SACRAMENTI ORDINIS
Deinde considerandum est de effectu huius sacramenti.
Circa quod quaeruntur quinque. Primo: utrum in sacramento ordinis gratia conferatur. Secundo: utrum imprimatur character. Tertio: utrum character ordinis praesupponat characterem baptismalem.
Quarto: utrum praesupponat characterem confirmationis. Quinto: utrum character unius ordinis praesupponat characterem alterius.

ARGOMENTO 35
GLI EFFETTI DEL SACRAMENTO DELL'ORDINE
Passiamo a esaminare gli effetti di questo sacramento.
In proposito si pongono cinque quesiti: 1. Se nel sacramento dell'ordine venga conferita la grazia; 2. Se venga impresso il carattere; 3. Se il carattere dell'ordine presupponga quello battesimale; 4. Se presupponga il carattere della confermazione; 5. Se il carattere di un ordine presupponga il carattere di quello precedente.

Articolo 1
Se nel sacramento dell'ordine venga conferita la grazia santificante
Sembra che nel sacramento dell'ordine non venga conferita la grazia santificante.
Infatti:
1. Si dice comunemente che il sacramento dell'ordine ha lo scopo di togliere l'ignoranza [cf. III, q. 65, a. 1]. Ma a rimedio dell'ignoranza non viene data la grazia santificante, bensì quella gratis data: poiché la prima riguarda piuttosto la volontà. Perciò nel sacramento dell'ordine non viene data la grazia santificante.
2. L'ordine implica distinzione. Ora, i membri della Chiesa non si distinguono per la grazia santificante, ma per le grazie gratis datae, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 12, 4]: «Ci sono diversità di carismi». Quindi nell'ordine non viene conferita la grazia santificante.
3. Nessuna causa presuppone il proprio effetto. Ma in chi si presenta agli ordini si presuppone la grazia che lo rende idoneo a esercitarne i compiti. Quindi tale grazia non viene conferita nell'ordinazione.
In contrario: 1. I sacramenti della nuova legge «producono ciò che significano » [cf. III, q. 62, a. 1, ad 1]. Ora l'ordine, col suo numero settenario, significa i sette doni dello Spirito Santo, come dice il testo delle Sentenze [4, 24, 2 s.]. Quindi nell'ordine vengono dati i doni dello Spirito Santo,
3i quali non sono mai separati dalla grazia santificante.
2. L'ordine è un sacramento della nuova legge. Ma nella definizione di questi

sacramenti si dice che «sono causa della grazia» [ib. 4, 1, 2]. Perciò esso in chi lo riceve causa la grazia.
Dimostrazione: Sta scritto [Dt 32, 4]: «Perfetta è l'opera sua». Perciò a chiunque viene data da Dio una facoltà, vengono dati pure gli aiuti per esercitarla in modo conveniente. E ciò è evidente anche nell'ordine naturale: poiché agli animali vengono fornite le membra mediante le quali le loro facoltà psichiche possono emettere i loro atti, salvo difetti dovuti alla materia. Ora, come la grazia santificante è necessaria per ricevere degnamente i sacramenti, così lo è anche per degnamente amministrarli. Come dunque viene data la grazia santificante nel battesimo, che rende l'uomo capace di ricevere gli altri sacramenti, così essa viene data [anche] nel sacramento dell'ordine, che lo rende capace di amministrarli ad altri.
Analisi delle obiezioni: 1. L'ordine viene dato non per un vantaggio personale, ma per il bene di tutta la Chiesa. Perciò quando si dice che esso «è dato contro l'ignoranza», ciò non va inteso nel senso che con il sacramento dell'ordine venga tolta l'ignoranza in chi lo riceve, ma nel senso che costui nel riceverlo viene posto in grado di liberare da essa i fedeli.
2. Sebbene i doni della grazia santificante siano comuni a tutti i membri della Chiesa, tuttavia gli atti di quei doni in base ai quali i membri della Chiesa si distinguono tra loro non possono essere degnamente compiuti senza la carità: e questa non può sussistere senza la grazia santificante.
3. Per esercitare degnamente il ministero dell'ordine non basta una bontà qualsiasi, ma si richiede una bontà eminente: in modo che chi riceve l'ordine, come viene posto in un grado superiore di dignità, così superi gli altri anche nella santità. La grazia quindi prerequisita è quella sufficiente per appartenere degnamente ai fedeli di Cristo; ma nell'ordinazione si riceve un dono di grazia più abbondante, per essere idonei a compiti più grandi.

Articolo 2
Se tutti gli ordini imprimano il carattere
Sembra che non tutti gli ordini imprimano il carattere. Infatti:
1. Il carattere dell'ordine consiste in un potere spirituale. Ma certi ordini sono deputati ad atti materiali, come ad es. quelli degli ostiari e degli accoliti. Quindi in essi non viene impresso il carattere.
2. Il carattere è sempre indelebile. Quindi in forza del carattere si è posti in uno stato che non si può più abbandonare. Invece chi ha ricevuto certi ordini può tornare lecitamente allo stato laicale. Perciò essi non imprimono il carattere.
3. Il carattere abilita a dare o a ricevere qualcosa di sacro. Ma per ricevere i sacramenti basta il carattere battesimale, e per poterli dare si richiede l'ordine sacerdotale. Perciò negli altri ordini non viene impresso il carattere.
In contrario: 1. Tutti i sacramenti che non imprimono il carattere si possono reiterare. Invece nessun ordine è reiterabile. Quindi tutti gli ordini imprimono il carattere.
2. Il carattere è un segno distintivo. Ma qualsiasi ordine implica una distinzione. Quindi qualsiasi ordine imprime il carattere.
Dimostrazione: Sull'argomento abbiamo tre opinioni. Alcuni hanno affermato

che il carattere viene impresso solo nell'ordine del sacerdozio. - Ma ciò non è vero. Poiché nessuno può esercitare lecitamente l'ufficio di diacono senza il diaconato, il che dimostra che il diacono ha un potere speciale nel distribuire i sacramenti, che altri non hanno.
Per questo altri hanno affermato che il carattere viene impresso dagli ordini maggiori, ma non dai minori. - Però anche questa tesi non regge. Poiché uno con qualsiasi ordine viene costituito al di sopra del popolo, in vista della distribuzione dei sacramenti.
Perciò, essendo il carattere un segno che distingue dagli altri, è necessario che tutti gli ordini imprimano il carattere. E ne è un indizio anche il fatto che essi rimangono in perpetuo, e non vengono mai reiterati. Questa è dunque la terza opinione, che è la più comune.
Analisi delle obiezioni: 1. Qualsiasi ordine o ha il compito di realizzare qualche atto del sacramento, o è ordinato all'amministrazione del medesimo: come gli ostiari hanno il compito di ammettere all'assistenza dei divini sacramenti; e così per gli altri ordini. Perciò in tutti si richiede un potere spirituale.
2. Per quanto uno ritorni allo stato laicale, tuttavia il carattere gli rimane per sempre. Come risulta dal fatto che se rientra nel clero non può ricevere di nuovo l'ordine già ricevuto.
3. Alla terza obiezioni si risponde come alla prima.

Articolo 3
Se il carattere dell'ordine presupponga quello battesimale
Sembra che il carattere dell'ordine non presupponga quello battesimale.
Infatti:
1. Per il carattere dell'ordine l'uomo diventa amministratore dei sacramenti; per il carattere battesimale invece diventa capace di riceverli. Ma la potenza attiva non presuppone necessariamente quella passiva: può infatti esistere senza di essa, come è evidente in Dio. Quindi il carattere dell'ordine non presuppone necessariamente il carattere battesimale.
2. Può darsi che uno non sia battezzato, pur credendo di esserlo. Ora, se costui accedesse agli ordini non ne riceverebbe il carattere, se è vero che il carattere dell'ordine presuppone quello battesimale. E così sarebbero invalidi i suoi atti nel consacrare o nell'assolvere, con inganno della Chiesa. Il che è inammissibile.
In contrario: Il battesimo è «la porta dei sacramenti». Quindi l'ordine, essendo un sacramento, presuppone il battesimo.
Dimostrazione: Nessuno può ricevere una cosa se non ha la facoltà di riceverla. Ora, l'uomo diventa capace di ricevere gli altri sacramenti mediante il carattere battesimale. Quindi chi non ha questo carattere non può ricevere alcun altro sacramento. Perciò il carattere dell'ordine presuppone quello battesimale.
Analisi delle obiezioni: 1. In chi possiede per se stesso la potenza attiva questa non presuppone la potenza passiva, ma in chi deve riceverla da un altro la potenza attiva presuppone sempre quella passiva che prepari a riceverla.
2. Se un tale uomo fosse ordinato sacerdote, non sarebbe sacerdote, e non

sarebbe in grado né di consacrare, né di assolvere in confessione. Quindi a norma dei Canoni [Decretales 3, 43, 1] dovrebbe essere battezzato e ordinato di nuovo. E se fosse stato promosso all'episcopato, gli ordinati da lui non avrebbero l'ordine sacro. - Tuttavia si può piamente supporre che il Sacerdote Supremo supplirebbe gli effetti ultimi dei sacramenti; e non permetterebbe che un fatto simile rimanesse nascosto, al punto di mettere in pericolo la Chiesa.

Articolo 4

Se il carattere dell'ordine presupponga necessariamente quello della confermazione

Sembra che il carattere dell'ordine presupponga necessariamente quello della confermazione. Infatti:

1. Nelle cose ordinate tra loro, come l'intermedia presuppone la prima, così l'ultima presuppone l'intermedia. Ora, il carattere della confermazione presuppone, come primo, quello battesimale. Dunque il carattere dell'ordine presuppone, come intermedio, quello della confermazione.
2. Coloro che sono posti a confermare gli altri devono essere fermissimi. Ma quelli che ricevono gli ordini devono confermare gli altri. Quindi spetta ad essi soprattutto ricevere il sacramento della confermazione.

In contrario: Gli Apostoli ricevettero il potere di ordine prima dell'Ascensione, quando fu loro detto [Gv 20, 22]: «Ricevete lo Spirito Santo». Invece furono confermati dopo l'Ascensione con la discesa dello Spirito Santo. Quindi l'ordine non presuppone la confermazione.

Dimostrazione: Tra i prerequisiti dell'ordinazione alcuni sono di necessità per il sacramento, altri invece di convenienza. È infatti di necessità che chi si presenta agli ordini sia capace di riceverli, il che è dato dal battesimo. Per questo il carattere battesimale è un presupposto necessario alla validità del sacramento, cosicché senza di esso è impossibile riceverlo. È invece per un motivo di convenienza che sono richieste tutte le perfezioni che rendono idonei all'esercizio dell'ordine: e una di queste è l'essere cresimati. Perciò è conveniente, ma non necessario, che al carattere dell'ordine sia preposto quello della confermazione.

Analisi delle obiezioni: 1. In questo caso il rapporto della realtà intermedia con l'ultima non è paragonabile a quello esistente fra la prima e l'intermedia: poiché uno diventa capace di ricevere la cresima mediante il carattere battesimale, ma non diventa capace di ricevere il sacramento dell'ordine mediante il sacramento della cresima. Perciò il paragone non regge.

2. L'argomento dimostra che c'è un motivo di convenienza.

Articolo 5

Se il carattere di un ordine presupponga necessariamente quello degli ordini precedenti

Sembra che il carattere di un ordine presupponga necessariamente quello degli ordini precedenti. Infatti:

1. è più stretto il legame tra un ordine e l'altro che tra l'ordine e un altro

sacramento. Ora, il carattere dell'ordine presuppone il carattere di un altro sacramento, cioè del battesimo. Quindi a maggior ragione presuppone quello degli ordini precedenti.
2. Gli ordini sono gradi. Ora, nessuno può raggiungere il grado superiore senza aver prima raggiunto quello precedente. Perciò nessuno può ricevere il carattere di un ordine senza aver prima ricevuto quello degli ordini precedenti.
In contrario: Se nel conferire un sacramento viene omesso qualcosa di necessario, il sacramento va reiterato. Invece i Canoni [Decr. di Graz. 1, 52] prescrivono che se uno riceve un ordine più alto senza aver ricevuto quelli precedenti non venga riordinato, ma si suppliscano gli ordini omessi. Quindi gli ordini precedenti non sono strettamente necessari per quelli successivi.
Dimostrazione: Per ricevere gli ordini più alti non è necessario che uno prima abbia ricevuto quelli minori: poiché si tratta di poteri distinti; e di per sé l'uno non richiede l'altro nel medesimo soggetto. Per questo nella Chiesa primitiva venivano ordinati sacerdoti alcuni che non avevano ricevuto in precedenza gli ordini inferiori; e tuttavia avevano tutti i poteri di questi ultimi: poiché il potere inferiore è virtualmente implicito in quello superiore, come il senso è nell'intelletto e il ducato nel regno. In seguito però fu stabilito per legge ecclesiastica che non si acceda agli ordini maggiori senza prima umiliarsi negli uffici minori. E così nei Canoni viene prescritto che chi è stato ordinato saltando dei gradi non venga ordinato di nuovo, ma venga supplito ciò che è stato omesso degli ordini precedenti.
Analisi delle obiezioni: 1. Relativamente alla specie gli ordini sono più connessi tra loro che con il battesimo, ma secondo il rapporto tra la potenza e l'atto un ordine è più connesso con il battesimo che con gli altri ordini. Poiché con il battesimo si acquista la potenza passiva per ricevere gli ordini, mentre gli ordini inferiori non danno la potenza passiva per ricevere gli ordini superiori.
2. Gli ordini sono gradi, ma non come quelli richiesti in un'unica funzione o in un unico moto, per cui è indispensabile il passaggio dal primo all'ultimo, bensì come quelli che si riscontrano in realtà diverse. Come l'angelo e l'uomo stanno in gradi diversi, ma non per questo è necessario che l'angelo sia stato prima uomo. Similmente c'è diversità di grado tra il capo e le altre membra del corpo, ma non occorre che il capo prima sia stato piede.
E lo stesso si dica nel caso nostro.

## QUAESTIO 36
## DE QUALITATE SUSCIPIENTIUM HOC SACRAMENTUM

Deinde considerandum est de qualitate suscipientium hoc sacramentum.
Circa quod quaeruntur quinque. Primo: utrum in suscipientibus hoc sacramentum requiratur bonitas
vitae. Secundo: utrum requiratur scientia totius Sacrae Scripturae. Tertio: utrum ex ipso merito vitae aliquis ordinis gradus consequatur. Quarto: utrum promovens indignos ad ordines peccet. Quinto: utrum aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti.

### ARGOMENTO 36

## LE QUALITÀ RICHIESTE PER RICEVERE QUESTO SACRAMENTO

Dobbiamo ora considerare le qualità richieste per ricevere questo sacramento. In proposito si pongono cinque quesiti: 1. Se nei candidati si richieda la santità della vita; 2. Se si richieda la conoscenza di tutta la Sacra Scrittura; 3. Se basti una vita meritoria per raggiungere un ordine nella gerarchia; 4. Se si pecchi nel promuovere agli ordini persone indegne; 5. Se chi è in peccato mortale possa esercitare lecitamente l'ordine ricevuto.

### Articolo 1

### Se in chi riceve gli ordini si richieda la santità della vita

Sembra che in chi riceve gli ordini non si richieda la santità della vita. Infatti:

1. Gli ordini predispongono all'amministrazione dei sacramenti. Ma questi possono essere amministrati dai buoni e dai cattivi. Quindi non si richiede la santità della vita.

2. Il ministero che si presta a Dio nei sacramenti non è superiore a quello prestato corporalmente al Verbo incarnato. Ora, questo ministero non fu negato a una donna peccatrice e malfamata, come appare dal Vangelo [Lc 7, 37 ss.]. Perciò non va negata a persone del genere nemmeno l'amministrazione dei sacramenti.

3. Qualsiasi grazia offre un rimedio contro il peccato. Ma ai peccatori non va negato alcun rimedio che possa guarirli. Poiché dunque nel sacramento dell'ordine viene conferita la grazia, sembra che si debba dare questo sacramento anche ai peccatori.

In contrario: Nella Scrittura [Lv 21, 17 s.] si legge: «Nessuno della stirpe di Aronne affetto da macchia si presenti a offrire i pani davanti al Signore, o presti il ministero sacro». Ora, la Glossa [ord. di Esich.] spiega che per «macchia» va inteso qualsiasi «vizio». Quindi chi è irretito in qualche vizio non va assunto al ministero dell'ordine.

2. S. Girolamo [In Tt 2, 15] scrive: «Non soltanto i vescovi, i sacerdoti e i diaconi devono sforzarsi di essere superiori a tutto il popolo a cui presiedono nel modo di parlare e di vivere, ma anche quelli che sono negli ordini inferiori, e quanti amministrano la parola del Signore: poiché è molto pericoloso per la Chiesa di Dio che i laici siano migliori dei chierici». Quindi per tutti gli ordini si richiede la santità della vita.

Dimostrazione: Dionigi [De eccl. hier. 3, 3, 14] insegna: «Come sotto l'influsso dei raggi solari le essenze più sottili e diafane si illuminano per prime della luce che si irradia su di esse, e allora soltanto, divenute anch'esse simili al sole, trasmettono a quelle inferiori la luce di cui traboccano, così si deve sempre evitare l'audacia di voler essere guide ad altri nelle vie di Dio senza aver raggiunto la perfetta deificazione in tutta la propria condotta». Siccome dunque con qualsiasi ordine uno viene costituito guida degli altri nelle cose di Dio, pecca mortalmente di presunzione chi riceve gli ordini con la coscienza di peccato mortale. Perciò la santità della vita per ricevere gli ordini è di necessità di precetto. Non lo è invece di necessità di mezzo per la validità del sacramento. Per cui se viene ordinato un peccatore, di fatto egli

riceve l'ordine, pur commettendo un peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Come sono veri sacramenti quelli che un peccatore amministra, così è un vero sacramento dell'ordine quello che egli riceve; ma come indegnamente lo amministra, così indegnamente lo riceve.
2. Il ministero suddetto consisteva in servizi corporali, che anche i peccatori possono prestare lecitamente. Diverso è invece il caso del ministero spirituale, a cui sono deputati gli ordinandi: poiché con questo essi diventano intermediari fra Dio e il popolo [Eb 5, 1], per cui devono risplendere presso Dio per la purezza della coscienza, e presso gli uomini per il loro buon nome.
3. Ci sono delle medicine che esigono un certo vigore naturale, altrimenti potrebbero costituire un pericolo di morte, e ce ne sono altre che possono essere amministrate anche ai più deboli. Così anche nel campo spirituale ci sono dei sacramenti che sono ordinati a rimedio del peccato, come il battesimo e la penitenza: e questi possono essere amministrati anche ai peccatori. Quelli invece che conferiscono la perfezione della grazia richiedono un uomo già fortificato dalla grazia.

Articolo 2
Se negli ordinandi si richieda la conoscenza di tutta la Sacra Scrittura
Sembra che negli ordinandi si richieda la conoscenza di tutta la Sacra Scrittura. Infatti:
1. È tenuto a conoscere la legge chi ha il dovere di parlarne. Ora, «dalla bocca del sacerdote si richiede la legge», come dice il profeta [Ml 2, 7]. Quindi egli deve avere la conoscenza di tutta la legge.
2. S. Pietro [1 Pt 3, 15] esorta: «Siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione delle cose riguardanti la fede e la speranza che è in voi». Ma rendere conto delle cose riguardanti la fede e la speranza è proprio di coloro che hanno una conoscenza perfetta delle Scritture. Perciò gli ordinandi, a cui sono dirette quelle parole, devono avere tale conoscenza.
3. Non si può leggere bene ciò che non si comprende: poiché, come dice Catone [Distich., prol.], «leggere senza capire è perdere il tempo». Ora, è detto nelle Sentenze [4, 24, 6. 10] che il lettore, il cui ordine è quasi il più basso, ha il compito di leggere l'antico Testamento. Egli quindi deve essere in grado di capirlo tutto. E a maggior ragione devono capirlo i candidati agli ordini superiori.
In contrario: 1. Molti vengono promossi al sacerdozio, anche tra i religiosi, pur ignorando quasi del tutto queste cose. Quindi una tale conoscenza non è richiesta.
2. Nelle Vite dei Padri [4, 49; 8, 19 s.] si legge che certi monaci semplici, i quali erano però di santissima vita, furono promossi al sacerdozio. Quindi per gli ordinandi non si richiede la scienza suddetta.
Dimostrazione: Ogni atto umano che voglia essere ordinato deve essere sotto la direttiva della ragione. Per compiere dunque le funzioni di un dato ordine si richiede che uno abbia tanta scienza quanta esse ne richiedono. Perciò anche la scienza in chi deve essere ordinato è richiesta in tale misura: e non è necessario che uno sia istruito perfettamente in tutta la Scrittura, ma di più o

di meno a seconda dell'estensione dei compiti a cui viene deputato; in modo cioè che quanti sono destinati alla cura delle anime conoscano la dottrina relativa alla fede e ai costumi, e gli altri quanto riguarda le funzioni del proprio ordine.
Analisi delle obiezioni: 1. Il sacerdote ha due funzioni: la prima relativa al corpo reale di Cristo; la seconda relativa al suo corpo mistico. La seconda dipende dalla prima, ma non viceversa. Vi sono quindi dei candidati al sacerdozio che sono incaricati solo della prima: come i religiosi a cui non è affidata la cura delle anime. E dalla loro bocca non è richiesta la legge, ma solo l'amministrazione dei sacramenti. Quindi per essi basta quella scienza che è necessaria per compiere rettamente tale ministero.
Altri invece sono deputati a certi atti che riguardano il corpo mistico di Cristo. E dalla loro bocca il popolo richiede la legge. Quindi essi devono averne la conoscenza: non certamente in modo da conoscere tutte le questioni difficili ad essa relative, poiché per queste uno deve ricorrere ai superiori, ma in modo da conoscere le cose che il popolo deve credere e osservare. Invece i sacerdoti più alti in dignità, cioè i vescovi, sono tenuti a conoscere anche i problemi difficili della legge: e tanto di più quanto più alto è il grado che occupano.
2. Rendere ragione della fede e della speranza non significa dimostrare il loro oggetto, che è una realtà invisibile, ma mostrare in generale la ragionevolezza dell'una e dell'altra. E ciò non richiede una scienza molto grande.
3. Il lettore non ha il compito di spiegare al popolo il significato della Sacra Scrittura, che è proprio degli ordini superiori, ma solo quello di leggere il testo. Perciò da lui non si esige che la conosca in modo da capirla, ma solo in modo da proclamarla bene. E poiché tale conoscenza è facilmente accessibile a molti, si può presumere che un ordinando la acquisterà, anche se attualmente non la possiede; specialmente se ha cominciato a esercitarvisi.

Articolo 3
Se basti una vita meritoria per raggiungere un ordine nella gerarchia
Sembra che basti una vita meritoria per raggiungere un ordine nella gerarchia. Infatti:
1. Scrive il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 43]: «Non ogni sacerdote è santo, ma ogni santo è sacerdote». Ora, con la vita meritoria si diventa santi. Quindi anche sacerdoti. E a maggior ragione lo si diventa avendo già altri ordini.
2. Nell'ordine di natura una cosa viene posta in un grado superiore per il fatto stesso che si avvicina a Dio e partecipa maggiormente della sua bontà, come insegna Dionigi [De eccl. hier. 4, 3, 5]. Ma con la santità e con la scienza uno si avvicina di più a Dio e partecipa maggiormente della sua bontà. Quindi basta questo fatto a collocarlo in un grado dell'ordine.
In contrario: La santità che si possiede può anche essere perduta. L'ordine invece non può mai essere perduto. Perciò l'ordine non consiste nella santità.
Dimostrazione: La causa deve essere proporzionata al suo effetto. Come quindi in Cristo, da cui deriva la grazia a tutti gli uomini, deve esserci la pienezza

della grazia, così nei ministri della Chiesa, che hanno il compito di distribuire non la grazia, ma i sacramenti di essa, non si costituisce un grado gerarchico per il fatto che essi hanno la grazia, ma perché ricevono un particolare sacramento della grazia.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Crisostomo dà al termine sacerdote il significato etimologico di sacra dans [distributore di cose sante]: e in questo senso tutti i giusti, in quanto aiutano gli altri con i propri meriti, possono essere detti sacerdoti. Ma egli non dà alla parola il suo significato proprio. Poiché il termine sacerdote sta a indicare «colui che dà le cose sante nell'amministrazione dei sacramenti».
2. In natura un essere è superiore agli altri in quanto può agire su di essi in forza della propria forma: quindi per il fatto che ha una forma più nobile è costituito in un grado superiore. I ministri della Chiesa invece non sono proposti agli altri perché diano ad essi qualcosa in forza della propria santità, poiché ciò appartiene a Dio soltanto, ma come ministri e quasi come strumenti dell'influsso vitale che dal capo fluisce nelle membra. Perciò l'analogia suddetta non vale per la dignità dell'ordine; sebbene vi sia una certa convenienza.

Articolo 4
Se chi promuove delle persone indegne commetta peccato
Sembra che chi promuove delle persone indegne non commetta peccato.
Infatti:
1. Il vescovo ha bisogno di collaboratori di ordine inferiore. Ma se egli richiedesse l'idoneità descritta dai Santi Padri, non potrebbe trovarne in numero sufficiente. Quindi se promuove delle persone indegne può essere scusato.
2. La Chiesa ha bisogno di ministri non solo per le cose spirituali, ma anche per l'amministrazione dei beni temporali. Ora, capita che persone prive di scienza e di santità siano invece utili nel governo dei beni temporali: o per gli appoggi secolareschi, o per le capacità naturali. Perciò la loro promozione non sembra peccaminosa.
3. Si è tenuti a evitare il peccato nei limiti del possibile. Se quindi il vescovo peccasse nel promuovere gli indegni, dovrebbe usare una diligenza estrema per sapere se i candidati agli ordini sono persone degne, facendo indagini diligenti sui loro costumi e sul loro sapere. Ora, ciò non viene osservato in alcun luogo.
In contrario: 1. Promuovere dei cattivi soggetti ai ministeri sacri è peggio che non correggere quelli già promossi. Ma Eli peccò mortalmente non correggendo i figli della loro malvagità, per cui «cadendo all'indietro rimase morto», come dice la Scrittura [1 Sam 4, 18]. Perciò non è senza peccato chi promuove gli indegni.
2. Nella Chiesa gli interessi spirituali vanno preferiti a quelli temporali. Ora, peccherebbe mortalmente chi a ragion veduta mettesse in pericolo i beni temporali della Chiesa. A maggior ragione, dunque, peccherebbe chi mettesse in pericolo i beni spirituali. Ma chiunque promuove gli indegni espone al pericolo i beni spirituali: poiché, come dice S. Gregorio [In Evang. hom 12],

«il disprezzo che uno merita per la sua condotta ricade sulla sua predicazione», e quindi su tutti i beni spirituali che amministra. Quindi chi promuove gli indegni pecca mortalmente.
Dimostrazione: Il Signore [Lc 12, 42] descrive «il servo fedele posto a capo della sua servitù, per distribuire a tempo debito la giusta razione di cibo». Perciò è reo di infedeltà chi dà a qualcuno le cose divine oltre la misura dovuta. Ed è appunto ciò che compie chi promuove gli indegni. Quindi egli commette un peccato mortale, come infedele al Signore supremo: specialmente perché ciò pregiudica il bene della Chiesa e l'onore di Dio, che vengono invece promossi dai buoni ministri. Sarebbe infatti infedele a un padrone terreno chi chiamasse al suo servizio persone incapaci.
Analisi delle obiezioni: 1. Dio non abbandona mai la sua Chiesa al punto che non si trovino ministri sufficienti per le necessità del popolo, se si promuovono i degni e si allontanano gli indegni. E se non è possibile trovarne tanti quanto quelli attuali, «sarebbe pur sempre meglio avere pochi ministri buoni che molti cattivi», come dice S. Clemente [cf. Decr. di Graz. 1, 23, 4].
2. I beni temporali vanno cercati solo per quelli spirituali. Perciò bisogna preferire qualsiasi danno temporale, e disprezzare ogni guadagno del genere, per promuovere il bene spirituale.
3. Il meno che si richiede è che al vescovo ordinante non risulti nulla nel candidato che sia contrario alla santità. Inoltre si richiede che, secondo l'importanza dell'ordine o dell'ufficio da conferire, si usi la dovuta diligenza per avere la certezza sull'idoneità dei candidati, almeno in base alla testimonianza di altri. Ed è quanto raccomanda l'Apostolo a Timoteo [1 Tm 5, 22]: «Non aver fretta di imporre le mani ad alcuno».

Articolo 5
Se chi è in peccato mortale possa esercitare lecitamente l'ordine ricevuto
Sembra che chi è in peccato mortale possa esercitare lecitamente l'ordine ricevuto. Infatti:
1. Chi non lo esercita quando vi è tenuto per ufficio, commette peccato. Se dunque peccasse anche esercitandolo, non potrebbe evitare il peccato. Il che è inammissibile.
2. La dispensa è «un'eccezione alla legge». Perciò, anche se per legge l'esercizio dell'ordine ricevuto fosse illecito, tuttavia con la dispensa diverrebbe lecito.
3. Chi partecipa al peccato altrui, pecca lui stesso mortalmente. Se quindi un ordinato pecca mortalmente esercitando il proprio ordine in stato di peccato, allora pecca anche chi da lui riceve o richiede le cose sacre. Il che sembra assurdo.
4. Se costui pecca esercitando il proprio ordine, fa peccato mortale con qualsiasi atto ad esso relativo. Così dunque, concorrendo molti atti all'esercizio dell'ordine, egli dovrebbe commettere altrettanti peccati mortali. Il che sembra estremamente duro.
In contrario: 1. Dionigi [Epist. 8, 2] ha scritto: «Costui», ossia chi non è illuminato [dalla grazia], «sembra molto presuntuoso, mettendo mano alle

funzioni sacerdotali; e non sente timore e vergogna nel trattare le cose divine senza dignità, pensando che Dio ignori i segreti della sua coscienza; e pensa di poter ingannare colui che egli falsamente chiama Padre; e osa servirsi delle parole di Cristo per pronunziare sui segni divini, non oso dire delle preghiere, ma delle immonde bestemmie». Perciò il sacerdote che indegnamente esercita il proprio ordine è come un bestemmiatore, o un ipocrita. Quindi pecca mortalmente. E per lo stesso motivo peccano in caso analogo tutti gli altri ordinati.

2. La santità è richiesta negli ordinandi in quanto indispensabile per esercitare le loro funzioni. Ora, chi si presenta agli ordini in peccato mortale pecca mortalmente. A maggior ragione quindi pecca chiunque esercita in stato di peccato il proprio ordine.

Dimostrazione: La legge [Dt 16, 20] comanda di «compiere santamente le cose sante». Perciò chi esegue le funzioni del proprio ordine in modo indegno compie le cose sante in maniera non santa, e quindi agisce contro la legge, per cui pecca mortalmente. Chi infatti esercita un ufficio sacro in peccato mortale, senza dubbio lo esercita indegnamente. Perciò è evidente che fa peccato mortale.

Analisi delle obiezioni: 1. Costui non può dirsi perplesso, così da essere costretto a peccare: poiché può abbandonare il peccato, oppure rinunziare all'ufficio che lo obbliga a esercitare il proprio ordine.

2. La legge naturale non ammette dispense. Ora, è di legge naturale che uno tratti santamente le cose sante. Quindi in questo caso nessuno può dispensare.

3. Fino a che la Chiesa tollera un suo ministro in peccato mortale, i sudditi sono in dovere di ricevere da lui i sacramenti, essendovi obbligati. Tuttavia fuori del caso di necessità non è prudente indurre costui a esercitare il proprio ordine, quando si è persuasi che egli è in peccato mortale. Persuasione che comunque uno potrebbe anche abbandonare, considerando che la grazia divina può convertire un uomo all'istante.

4. Uno pecca mortalmente tutte le volte che in peccato mortale agisce come ministro della Chiesa; e tante volte quante compie tale atto: poiché, come dice Dionigi [De eccl. hier. 1, 1, 5], «agli immondi non è permesso neppure toccare i simboli», cioè i segni sacramentali. Perciò quando costoro toccano le cose sacre nell'esercizio delle loro funzioni, fanno peccato mortale.

Non così invece se toccano le cose sacre per qualche necessità, o quando ciò sarebbe lecito anche ai laici: ad es. per battezzare in caso di necessità, oppure per raccogliere il corpo di Cristo caduto per terra.

## QUAESTIO 37
## DE DISTINCTIONE ORDINUM, ET EORUM ACTIBUS, ET CHARACTERIS IMPRESSIONE

Consequenter agendum est de distinctione ordinum, et eorum actibus, et characteris impressione. Circa quod quaeruntur quinque. Primo: utrum ordo debeat in plures distingui. Secundo: quod sint. Tertio: utrum debeant distingui per sacros et non sacros. Quarto: utrum actus ordinum convenienter
assignentur. Quinto: quando ordinum characteres imprimuntur.

ARGOMENTO 37
LA DISTINZIONE DEGLI ORDINI
E DELLE LORO FUNZIONI,
E L'IMPRESSIONE DEL CARATTERE

Veniamo ora a esaminare la distinzione dei vari ordini e delle loro funzioni, nonché l'impressione del loro carattere. Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se si debbano distinguere vari ordini; 2. Quanti siano; 3. Se debbano essere distinti in sacri e non sacri; 4. Se siano ben assegnate le funzioni di ciascuno; 5. Come venga impresso il carattere dei vari ordini.

Articolo 1
Se si debbano distinguere vari ordini

Sembra che non si debbano distinguere vari ordini. Infatti:

1. Più una virtù è perfetta, meno è frazionata. Ora, questo è un sacramento superiore agli altri: poiché costituisce chi lo riceve in un grado di superiorità. Siccome dunque gli altri sacramenti non hanno distinzioni che assumano il nome del tutto, non devono esserci più ordini neppure in questo sacramento.

2. Se l'ordine si divide, si avrà la divisione o in parti integranti o in parti soggettive. Ma va esclusa quella in parti integranti: poiché di esse non si può predicare il tutto. Perciò rimane la divisione in parti soggettive. Ma queste possono avere come predicato comune solo il genere prossimo o il genere remoto: come l'uomo e l'asino sono due «animali», e due «corpi viventi». Quindi il sacerdozio e il diaconato, come sono due ordini, così sono due sacramenti distinti: poiché il «sacramento» è come il genere rispetto agli ordini.

3. Il regime monarchico, secondo il Filosofo [Ethic. 8, 10], è superiore come governo di una collettività all'aristocrazia, nella quale i vari compiti sono affidati a persone distinte. Ora, il governo della Chiesa deve essere il più nobile. Quindi nella Chiesa non ci dovrebbe essere distinzione di ordini per le diverse funzioni, ma tutto il potere dovrebbe accentrarsi in uno solo. E così l'ordine [sacro] dovrebbe essere unico.

In contrario: 1. La Chiesa è il corpo mistico di Cristo, che secondo l'Apostolo [Rm 12, 4 s.; 1 Cor 12, 12 ss.; Ef 1, 22 s.; 4, 15 s.] è simile al corpo fisico. Ma nel corpo fisico le membra hanno uffici diversi. Quindi anche nella Chiesa ci devono essere ordini diversi.

2. Il ministero sacro del nuovo Testamento è superiore a quello dell'antico, come dice S. Paolo [2 Cor 3, 7 ss.]. Ora, nell'antico Testamento venivano santificati non solo i sacerdoti, ma anche i loro ministri, i leviti [Nm 8, 6 ss.]. Perciò nel nuovo Testamento devono essere consacrati col sacramento dell'ordine non solo i sacerdoti, ma anche i loro ministri. Quindi devono esserci vari ordini.

Dimostrazione: La pluralità degli ordini fu introdotta nella Chiesa per tre motivi. Primo, per far risplendere la sapienza di Dio, che si manifesta soprattutto nella distinzione ordinata delle cose, sia nel campo materiale che in quello spirituale. Il che fu prefigurato simbolicamente dal fatto che

«la regina di Saba, vedendo l'ordine dei ministri di Salomone, rimase senza fiato» [1 Re 10, 4 s.], rapita d'ammirazione per la sua sapienza.
Secondo, per sostenere la debolezza umana: non potendo uno solo compiere tutti gli uffici relativi al sacro ministero senza grave incomodo. Da cui i vari ordini per le diverse mansioni. Come risulta dal fatto che il Signore [Nm 11, 16 s.] diede in aiuto a Mosè «settanta anziani del popolo».
Terzo, per offrire agli uomini una più larga via di perfezionamento, distribuendo i vari uffici a persone diverse, in modo che tutti fossero cooperatori di Dio: del che non esiste «nulla di più divino», come scrive Dionigi [De cael. hier. 3, 2].
Analisi delle obiezioni: 1. Gli altri sacramenti sono dati in vista di certi effetti da ricevere: questo invece è dato principalmente per compiere delle funzioni. Perciò secondo la diversità di queste funzioni il sacramento dell'ordine deve avere delle distinzioni: come le potenze si distinguono per i loro atti.
2. La divisione dell'ordine non è quella di un tutto integrale nelle sue parti, e neppure quella di un tutto universale, ma quella di un tutto potenziale. La cui natura comporta che esso si riscontri completo in una sola parte, mentre nelle altre si ha una sua qualche partecipazione. E così è in questo caso. Infatti la pienezza totale di questo sacramento è in un solo ordine, cioè nel sacerdozio, mentre negli altri vi è una certa partecipazione dell'ordine. E ciò è indicato nelle parole che il Signore disse a Mosè [Nm 11, 17]: «Prenderò lo spirito che è su di te per metterlo su di loro, perché portino con te il carico del popolo ». Ed è per questo che tutti gli ordini costituiscono un unico sacramento.
3. Sebbene in un regno il potere risieda interamente nel re, non si esclude tuttavia l'autorità dei ministri, che è una partecipazione del potere regale. E lo stesso avviene per l'ordine. Invece nel regime aristocratico la pienezza del potere non risiede in alcun individuo particolare, ma nella collettività.

Articolo 2
Se gli ordini siano sette
Sembra che gli ordini non siano sette. Infatti:
1. Gli ordini ecclesiastici hanno come scopo le funzioni gerarchiche. Ora, le funzioni gerarchiche secondo le quali Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 6] li distingue sono tre soltanto, cioè «il purificare, l'illuminare e il perfezionare». Essi dunque non sono sette.
2. Tutti i sacramenti traggono l'efficacia e il valore dall'istituzione di Cristo, o almeno dei suoi apostoli. Ma nell'insegnamento di Cristo e degli apostoli non sono ricordati che i sacerdoti e i diaconi. Quindi non esistono altri ordini.
3. Il sacramento dell'ordine costituisce chi lo riceve amministratore degli altri sacramenti. Ma gli altri sacramenti sono sei. Quindi sei devono essere gli ordini.
In contrario: Sembra che debbano essere di più. Infatti: 1. Più una virtù è superiore, meno è frazionata. Ora, il potere gerarchico degli angeli è superiore al nostro, come insegna Dionigi [De eccl. hier. 1, 1, 4]. Essendoci dunque nella gerarchia angelica nove ordini, altrettanti o di più ancora devono essercene nella Chiesa.

2. Le profezie dei salmi sono superiori a tutte le altre. Ora, per leggere nella Chiesa le altre profezie esiste un ordine, quello dei lettori. Quindi dovrebbe esistere anche un altro ordine per recitare i salmi: tanto più che nel Decreto [di Graz. 1, 21, 1] tra gli ordinati viene ricordato il salmista al secondo posto dopo l'ostiario.

Dimostrazione: Alcuni spiegano il numero degli ordini facendoli corrispondere alle grazie gratis datae di cui parla S. Paolo [1 Cor 12, 4 ss.]. Cosicché «il linguaggio della sapienza» sarebbe dovuto al vescovo, essendo egli deputato a ordinare gli altri, il che è compito della sapienza; «il linguaggio della scienza» al sacerdote, che è tenuto ad avere la chiave della scienza; «la fede» al diacono, il quale predica il Vangelo; «le opere della virtù» al suddiacono, il quale si slancia verso le opere della perfezione con il voto di castità; «l'interpretazione delle lingue» all'accolito, come viene indicato dal candelabro che egli porta; «la grazia delle guarigioni» all'esorcista; «il dono delle lingue » al salmista; «la profezia» al lettore; «il discernimento degli spiriti» all'ostiario, che deve ammettere gli uni e respingere gli altri.

Ma tale spiegazione è inconsistente. Poiché i carismi suddetti, a differenza degli ordini che vengono conferiti a una medesima persona, non vengono dati a uno stesso individuo: «C'è infatti una divisione dei carismi» [1 Cor 12,4]. – Inoltre si enumerano tra gli ordini cose che non lo sono, cioè l'episcopato e il salmistato.

Perciò altri cercano di spiegare la cosa per analogia con la gerarchia celeste, nella quale gli ordini si distinguono per l'opera di purificazione, di illuminazione e di perfezionamento. L'ostiario infatti, essi dicono, «purifica» esternamente, separando materialmente i buoni dai cattivi; l'accolito invece purifica interiormente, poiché con il lume che porta manifesta che egli allontana le tenebre; l'esorcista poi svolge entrambe le funzioni, poiché il demonio che egli scaccia turba all'interno e all'esterno. L'«illuminazione» invece, che è dovuta all'insegnamento, va attribuita ai lettori per la dottrina dei profeti; ai suddiaconi per quella degli apostoli; ai diaconi per quella evangelica. Quanto al «perfezionamento», se esso è comune, come quello della penitenza, del battesimo ecc., spetta al sacerdote; se invece è straordinario spetta al vescovo, come la consacrazione dei sacerdoti e delle vergini; e se è eccellentissimo spetta al Sommo Pontefice, in cui risiede la pienezza dell'autorità.

Ma anche questa spiegazione non ha valore. Sia perché gli ordini della gerarchia celeste non sono distinti tra loro per tali funzioni gerarchiche, trovandosi esse in qualsiasi ordine. – Sia perché, secondo Dionigi [l. cit. 5, 1, 5 s.], perfezionare spetta ai vescovi, illuminare ai sacerdoti, purificare a tutti i ministri.

Altri quindi stabiliscono un legame tra gli ordini e i sette doni [dello Spirito Santo]: facendo corrispondere al sacerdozio il dono della sapienza, la quale ci «nutre con il pane dell'intelligenza», come il sacerdote ci ristora con il pane celeste; all'ostiario invece il timore, poiché egli ci allontana dalle malvagità; agli ordini intermedi infine i doni intermedi.

Anche questo ragionamento però non vale. Poiché in ciascun ordine vengono elargiti tutti e sette i doni.

Cercando quindi un'altra spiegazione, diremo che il sacramento dell'ordine è

ordinato al sacramento dell'Eucaristia, il quale secondo Dionigi [ib. 3, 1] è «il sacramento dei sacramenti». Come infatti il tempio, l'altare, i vasi sacri e le vesti ordinate all'Eucaristia hanno bisogno di consacrazione, così ne hanno bisogno anche i ministri: e tale consacrazione costituisce il sacramento dell'ordine. Perciò anche la divisione dell'ordine va desunta in rapporto all'Eucaristia.

Infatti il potere di ordine ha per oggetto o la consacrazione dell'Eucaristia medesima, oppure qualche funzione ad essa ordinata. Nel primo caso si ha l'ordine dei sacerdoti. Per cui quando questi vengono ordinati ricevono il calice con il vino e la patena con il pane, segno del potere di consacrare il corpo e il sangue di Cristo.

A sua volta la cooperazione dei ministri è in ordine o al sacramento stesso, o a quelli che devono riceverlo. Nel primo caso si presenta sotto tre forme. Primo, sotto forma di cooperazione nel sacramento stesso, rispetto però alla distribuzione, non alla consacrazione, che è riservata al sacerdote. Ed è il compito del diacono. Per questo nel testo [delle Sentenze 4, 24, 10] si legge che «ai diaconi spetta fare da ministri ai sacerdoti in tutto ciò che riguarda i sacramenti di Cristo». Per cui essi possono distribuire anche il sangue. – Secondo, c'è un ministero ordinato a preparare la materia del sacramento nei vasi sacri destinati a contenerlo. Ed esso spetta al suddiacono. Per questo nel testo [ib. 9] si dice che essi portano i vasi del corpo e del sangue del Signore, e portano le oblate sull'altare. Essi perciò nell'ordinazione ricevono dal vescovo il calice, però vuoto. – Terzo, c'è un ministero ordinato a presentare la materia del sacramento. E questo spetta all'accolito. Questi infatti, come dice il testo [ib. 8], prepara le ampolle col vino e l'acqua. Per cui riceve all'ordinazione le ampolle vuote.

Le funzioni poi ordinate a preparare alla ricezione del sacramento non possono essere esercitate che sugli immondi: poiché i mondi sono già preparati a riceverlo. Ora, secondo Dionigi [ib. 3, 3, 6 s.], ci sono tre categorie di immondi. Alcuni sono del tutto infedeli, non volendo credere. E questi devono essere tenuti lontani dalla partecipazione ai divini misteri e dall'assemblea dei fedeli. E tale è il compito degli ostiari. – Altri invece sono desiderosi di credere, ma privi di istruzione, cioè i catecumeni. E a istruirli è deputato l'ordine dei lettori. Per cui viene loro affidata la lettura dell'antico Testamento, nel quale si trovano i primi rudimenti della fede. – Altri infine sono credenti e istruiti, ma impediti dall'ossessione diabolica, cioè gli energumeni. E su di essi si esercita l'ordine degli esorcisti.

Così dunque appare chiaro il motivo del numero e della gerarchia degli ordini.

Analisi delle obiezioni: 1. Dionigi parla degli ordini non in quanto sacramenti, ma in quanto ordinati alle funzioni gerarchiche. Per questo distingue in base ad esse tre ordini soltanto. E tra questi il primo, cioè l'episcopato, le compie tutte e tre ; il secondo, cioè il sacerdozio, due, il terzo infine una sola, cioè la purificazione; che spetta appunto al diacono, denominato ministro; e in quest'ultimo vengono compresi tutti gli ordini inferiori. – Ma gli ordini sono sacramenti in rapporto al più nobile dei sacramenti. Perciò è in base ad esso che va desunto il loro numero.

2. Nella Chiesa primitiva tutti i ministeri inferiori erano affidati ai diaconi, per la scarsità dei ministri, come risulta evidente da quelle parole di Dionigi [ib. 3, 2]: «Tra i ministri alcuni custodiscono le porte chiuse del tempio, altri compiono qualche funzione del proprio ordine e altri presentano ai sacerdoti sull'altare il pane sacro e il calice di benedizione». Però quei poteri erano tutti impliciti nell'unico potere del diacono. In seguito invece, essendosi esteso il culto divino, la Chiesa ha distribuito espressamente in vari ordini quello che era implicito in uno solo. E in questo senso il Maestro può dire nelle Sentenze [4, 24, 12] che la Chiesa «ha istituito» gli altri ordini.
3. Gli ordini sono ordinati principalmente all'Eucaristia, e solo di conseguenza agli altri sacramenti: poiché anche questi ultimi derivano da ciò che è contenuto nel sacramento eucaristico. Non è quindi necessario ricavare la divisione degli ordini dagli altri sacramenti.
4. [S. c. 1]. Gli angeli differiscono tra loro nella specie: quindi in essi può essere diverso il modo di ricevere le cose divine. Per cui in essi si distinguono anche diverse gerarchie. Invece negli ordini c'è una sola gerarchia, essendo unico il modo di ricevere le cose divine che consegue alla specie umana, cioè mediante segni tratti dalle realtà sensibili. E così negli angeli non ci può essere distinzione di ordini in base a dei sacramenti, come avviene presso di noi, ma solo in base alle funzioni gerarchiche esercitate da ciascun ordine su quelli inferiori. E sotto questo aspetto i nostri ordini corrispondono ai loro: poiché nella nostra gerarchia ci sono tre tipi di ordini distinti secondo le funzioni gerarchiche, come in ciascuna delle gerarchie angeliche.
5. [S. c. 2]. Il salmistato non è un ordine, ma un ufficio annesso a un ordine: siccome infatti i salmi si cantano, per questo il cantore viene chiamato salmista. Ma «cantore» non è il nome di un ordine specifico. Sia perché cantare compete a tutto il coro. – Sia perché non ha un rapporto speciale col sacramento dell'Eucaristia. – Sia perché salmeggiare è un semplice ufficio, che talora è computato tra gli ordini presi in senso lato.

Articolo 3
Se gli ordini vadano distinti in sacri e non sacri
Sembra che gli ordini non vadano distinti in sacri e non sacri. Infatti:
1. Tutti gli ordini sono dei sacramenti. Ma tutti i sacramenti sono sacri. Quindi sono sacri anche tutti gli ordini.
2. Gli ordini ecclesiastici non dispongono che a ministeri divini. Ma questi sono tutti sacri. Quindi tutti gli ordini sono sacri.
In contrario: Gli ordini sacri [o maggiori] impediscono di contrarre matrimonio, e lo dirimono se contratto. Invece i quattro ordini inferiori non hanno tali effetti. Perciò essi non sono ordini sacri.
Dimostrazione: L'ordine può essere denominato sacro in due modi. Primo, in se stesso. E in questo senso ogni ordine è sacro, essendo un sacramento. – Secondo, in rapporto alla materia su cui viene esercitato. E allora si dice sacro quell'ordine che ha una funzione relativa a realtà consacrate. E in questo senso gli ordini sacri sono tre soltanto: il sacerdozio e il diaconato, che esercitano le loro funzioni sul corpo e sul sangue consacrati di Cristo, e il

suddiaconato, che tratta i vasi consacrati. Per questo essi comportano l'obbligo della castità, affinché siano mondi coloro che trattano le cose sante.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 4
Se sia giusta l'attribuzione dei compiti ai vari ordini fatta nel libro delle Sentenze
Sembra che non sia giusta l'attribuzione dei compiti ai vari ordini fatta nel libro delle Sentenze [4, 24]. Infatti:
1. L'assoluzione prepara l'anima a ricevere il corpo di Cristo. Ma la preparazione dei fedeli a ricevere i sacramenti spetta agli ordini inferiori. Quindi non è giusto mettere l'assoluzione dei peccati tra i compiti del sacerdote.
2. L'uomo viene configurato immediatamente a Dio in forza del battesimo, ricevendo il carattere configurante. Ora, pregare e offrire oblazioni sono atti ordinati immediatamente a Dio. Perciò questi atti può farli qualsiasi battezzato, e non solo il sacerdote.
3. Ordini diversi devono avere funzioni diverse. Ma portare le oblate all'altare e leggere l'epistola spetta al suddiacono. Inoltre i suddiaconi portano la croce dinanzi al Papa. Quindi tali funzioni non vanno attribuite ai diaconi.
4. Identica è la verità contenuta nel nuovo e nell'antico Testamento. Ora, leggere l'antico Testamento è ufficio dei lettori. Quindi per lo stesso motivo toccherebbe a loro leggere anche il nuovo, non ai diaconi.
5. Gli apostoli non hanno predicato altro che il Vangelo di Cristo, come appare da S. Paolo [Rm 1, 1]. Ma ai suddiaconi è dato l'incarico di leggere gli insegnamenti degli apostoli. Quindi andava loro affidata anche la lettura del Vangelo.
6. Secondo Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 7], ciò che compete a un ordine superiore non può essere attribuito a un ordine inferiore. Ora, porgere le ampolline spetta al suddiacono. Quindi non va attribuito agli accoliti.
7. Gli atti spirituali devono prevalere su quelli materiali. Ora, l'accolito non ha che una funzione materiale. Perciò l'esorcista, che è a lui inferiore, non può avere la funzione spirituale di scacciare i demoni.
8. Le cose più affini vanno poste l'una accanto all'altra. Ora, la lettura dell'antico Testamento è sommamente affine alla lettura del nuovo, che spetta ai ministri superiori. Quindi leggere l'antico Testamento non può essere funzione del lettore, ma piuttosto dell'accolito: specialmente se pensiamo che i lumi materiali portati dagli accoliti stanno a indicare la luce spirituale della dottrina.
9. Per qualsiasi atto di ordine spirituale ci deve essere una virtù spirituale che distingue gli ordinati dagli altri. Ma nell'aprire e chiudere le porte gli ostiari non hanno un potere che li distingue dagli altri uomini. Questa dunque non può considerarsi la loro funzione.
Dimostrazione: La funzione principale di ciascun ordine è quella che più immediatamente è ordinata all'Eucaristia, poiché la consacrazione conferita nell'ordinazione ha come scopo il sacramento dell'Eucaristia, come si è detto [a. 2]. Per questo un ordine è superiore all'altro a seconda che la sua funzione

è più o meno connessa con tale sacramento. Poiché dunque all'Eucaristia, che è il sacramento più nobile, sono ordinate moltissime cose, nulla impedisce che un medesimo ordine abbia molte altre funzioni oltre a quella principale, e ciò in proporzione alla sua perfezione: poiché una virtù tanto più si estende quanto più è perfetta.

Analisi delle obiezioni: 1. La preparazione di chi riceve i sacramenti è di due generi: una remota, che viene fatta dai ministri minori; l'altra prossima, che rende immediatamente idonei a ricevere i sacramenti. E quest'ultima appartiene al sacerdote. Poiché anche tra gli esseri materiali la causa agente che dà l'ultima disposizione alla materia è la stessa che introduce la nuova forma. Ora, consistendo la disposizione prossima all'Eucaristia nel fatto che uno viene purificato dai peccati, ne viene che il ministro proprio di tutti i sacramenti istituiti principalmente per la purificazione dei peccati è il sacerdote: e tali sacramenti sono il battesimo, la penitenza e l'estrema unzione.

2. Gli atti che si riferiscono immediatamente a Dio sono di due specie. Alcuni sono soltanto personali, come la preghiera individuale, il voto e altri atti consimili. E questi appartengono a qualsiasi battezzato. – Altri sono di tutta la Chiesa. E questi possono essere indirizzati immediatamente a Dio solo dal sacerdote: poiché egli soltanto può agire a nome di tutta la Chiesa, consacrando l'Eucaristia, che è il sacramento della Chiesa universale.

3. Le oblazioni fatte dal popolo vengono offerte dal sacerdote. Per questo circa le oblate ci devono essere due ministeri. L'uno dalla parte del popolo: ed è quello del suddiacono, che riceve le oblate dal popolo e le porta sull'altare, o le offre al diacono. L'altro dalla parte del sacerdote: e questo spetta al diacono, che presenta le oblate al sacerdote stesso. E queste sono le funzioni principali dei due ordini suddetti. Ed è per questo che il diaconato è superiore. – Invece leggere l'epistola non è una funzione del diacono, se non nel senso che le funzioni degli ordini inferiori rientrano in quelle degli ordini superiori. – E lo stesso si dica per il compito di cruciferario. Ma questi uffici dipendono dalle consuetudini delle chiese particolari: poiché nelle funzioni secondarie nulla impedisce che ci siano consuetudini differenti.

4. L'insegnamento è una preparazione remota a ricevere l'Eucaristia: per questo viene affidato ai ministri. Quello però dell'antico Testamento è più remoto dell'insegnamento del nuovo: poiché si limita a esporre le figure di questo sacramento. Di conseguenza la lettura del nuovo Testamento viene affidata ai ministri superiori, e quella dell'antico agli inferiori. Inoltre anche nel nuovo Testamento la dottrina che il Signore ha esposto da se stesso è più perfetta dell'insegnamento dato dagli Apostoli. Per questo il Vangelo viene riservato ai diaconi, e l'epistola ai suddiaconi.

5. È così risolta anche la quinta obiezioni.

6. Gli accoliti esercitano il loro ministero solo sulle ampolle, non sul loro contenuto. Il suddiacono invece lo esercita sul contenuto: poiché mette l'acqua e il vino nel calice, e versa l'acqua sulle mani del sacerdote. Il diacono poi, come anche il suddiacono, esercita il suo ministero sul calice, non su ciò che esso contiene: il sacerdote invece sul suo contenuto. Per questo come nell'ordinazione il suddiacono riceve il calice vuoto, e il sacerdote pieno,

così l'accolito riceve le ampolle vuote e il suddiacono piene. Perciò tra gli ordini si ha una certa continuità.
7. Le funzioni materiali dell'accolito riguardano più da vicino quelle degli ordini maggiori che quelle dell'esorcista, sebbene queste siano in qualche modo spirituali, poiché gli accoliti esercitano il loro ministero sui vasi che contengono la materia del sacramento, cioè il vino, che per essere un liquido ha bisogno di un vaso che lo contenga. Per questo l'accolitato è il più alto tra gli ordini minori.
8. È evidente che la funzione degli accoliti è più vicina agli atti principali dei ministri superiori di quanto lo sia quella degli altri ordini minori. E lo stesso si dica per le funzioni secondarie che predispongono il popolo con l'insegnamento: poiché l'accolito portando i lumi esprime visibilmente la dottrina del nuovo Testamento, mentre il lettore la esprime leggendo le figure dell'antico Testamento. Perciò l'accolito è superiore. – E così pure l'esorcista. Poiché come la funzione del lettore si rapporta ai ministeri secondari del diacono e del suddiacono, così la funzione dell'esorcista si rapporta al ministero secondario del sacerdote, che consiste nel legare e nello sciogliere, e con il quale l'uomo viene liberato totalmente dalla schiavitù del demonio.
Da ciò risulta dunque la perfetta gradazione gerarchica dell'ordine. Cooperano infatti col sacerdote nel suo ministero principale, che è la consacrazione del corpo di Cristo, solo i tre ordini superiori. In quello secondario invece, che consiste nello sciogliere e nel legare, cooperano con lui tanto i superiori quanto gli inferiori.
9. Alcuni dicono che con l'ordinazione viene conferito all'ostiario un potere divino per impedire ai profani l'ingresso nella chiesa simile a quello che si manifestò in Cristo quando scacciò i mercanti dal tempio [Gv 2, 15]. – Ma ciò appartiene più a un carisma che a un sacramento.
Perciò rispondiamo che egli riceve il potere di compiere le sue funzioni per ufficio: sebbene queste possano essere compiute anche da altri, ma non per ufficio. Come si può celebrare la messa anche in un edificio non consacrato, sebbene la consacrazione della chiesa sia ordinata a tale atto di culto.

## Articolo 5
### Se il carattere sacerdotale venga impresso alla consegna del calice
Sembra che il carattere sacerdotale non venga impresso alla consegna del calice. Infatti:
1. La consacrazione del sacerdote avviene mediante un'unzione, come anche la cresima. Ma nella cresima il carattere viene impresso al momento dell'unzione. Quindi anche nel sacerdozio, e non alla consegna del calice.
2. Il Signore [Gv 20, 22 s.] diede ai discepoli il potere sacerdotale quando disse: «Ricevete lo Spirito Santo: a chi rimetterete i peccati», ecc. Ma lo Spirito Santo viene dato mediante l'imposizione delle mani. Perciò il carattere dell'ordine viene impresso nell'imposizione delle mani.
3. I ministri vengono consacrati come le loro vesti. Ora, queste vengono consacrate con la sola benedizione. Quindi la consacrazione del sacerdote avviene al momento della benedizione episcopale.

4. Al sacerdote viene consegnata la veste sacerdotale come viene consegnato il calice. Ora, se il carattere viene impresso alla consegna del calice, per lo stesso motivo ciò dovrà avvenire anche alla consegna della casula. E così egli riceverebbe due caratteri distinti: il che è falso.
5. Il diaconato è conforme al sacerdozio più del suddiaconato. Ma se il sacerdote ricevesse il carattere alla consegna del calice, allora il suddiacono sarebbe conforme al sacerdote più del diacono: poiché è il suddiacono, e non il diacono, che riceve il carattere alla consegna del calice. Quindi il carattere sacerdotale non viene impresso alla consegna del calice.
6. L'ordine degli accoliti si avvicina alle funzioni sacerdotali più nel servizio delle ampolle che in quello del candelabro. Eppure gli accoliti ricevono il carattere dell'accolitato più nella ricezione del candelabro che in quella delle ampolle: poiché il termine accolito sta a indicare l'azione di portare i ceri [Isid., Etym. 7, 12]. Perciò anche nel sacerdozio il carattere non viene impresso nell'atto di ricevere il calice.
In contrario: L'atto principale del sacerdozio è consacrare il corpo di Cristo. Ma tale potere viene dato alla consegna del calice. Quindi allora ne viene impresso il carattere.
Dimostrazione: Come abbiamo già notato [a. 4, ad 1], appartiene alla medesima causa imprimere la nuova forma e predisporre immediatamente la materia a riceverla. Per questo il vescovo nel conferire l'ordine compie due cose: prepara gli ordinandi a ricevere l'ordine e ne trasmette il potere.
Li prepara sia istruendoli nel loro ufficio, sia compiendo qualcosa su di loro per renderli idonei a riceverne i poteri. E tale funzione preparatoria abbraccia tre cose: la benedizione, l'imposizione delle mani e l'unzione sacra. Con la benedizione gli ordinandi vengono deputati al servizio divino. Per questo la benedizione viene data in tutti gli ordini. – Con l'imposizione delle mani invece viene data la pienezza della grazia, necessaria per compiere gli uffici maggiori. E così essa è riservata solo ai diaconi e ai sacerdoti, a cui spetta l'amministrazione dei sacramenti: ai primi come incaricati principali, ai secondi come ministri. – Con la sacra unzione poi essi vengono consacrati per trattare i sacramenti. Così dunque l'unzione è riservata ai sacerdoti, i quali devono toccare con le loro mani il corpo di Cristo: come anche viene unto il calice che ne contiene il sangue, e la patena che deve accoglierne il corpo.
Ma il conferimento dei poteri viene fatto mediante la consegna di oggetti attinenti alle funzioni proprie. Poiché dunque la funzione principale del sacerdote consiste nel consacrare il corpo e il sangue di Cristo, di conseguenza il carattere sacerdotale viene conferito nella consegna del calice, precisata dalle parole della forma.
Analisi delle obiezioni: 1. Nella cresima non viene conferito un potere per agire su una materia esterna. Perciò in essa il carattere non viene impresso con la consegna di qualcosa, ma con la sola imposizione delle mani e con l'unzione sacra. Invece nell'ordine sacerdotale è diverso. Quindi il paragone non regge.
2. Il Signore diede ai discepoli il potere sacerdotale quanto alla funzione principale

prima della passione, nell'ultima cena, quando disse [1 Cor 11, 24]: «Prendete e mangiate», aggiungendo: «Fate questo in memoria di me». Invece dopo la risurrezione conferì loro il potere sacerdotale quanto all'atto secondario, che consiste nel legare e nello sciogliere.

3. Le vesti sacre non richiedono un'altra consacrazione oltre alla loro destinazione al culto di Dio. Per esse quindi basta la benedizione a consacrarle. Diverso invece è il caso degli ordinandi, come si è visto [nel corpo].

4. La veste sacerdotale non significa il potere conferito al sacerdote, ma l'idoneità richiesta in lui per esercitarne le funzioni. Perciò né il sacerdote né gli altri ordinandi ricevono il carattere nella consegna di una qualche veste.

5. Il potere del diacono è intermedio fra quello del suddiacono e quello del sacerdote: poiché il sacerdote ha il potere direttamente sul corpo di Cristo, il suddiacono sui soli vasi che lo contengono, il diacono invece sul corpo contenuto nei recipienti. Infatti egli non può toccare il corpo di Cristo, ma portarlo sulla patena, e distribuirne il sangue con il calice. Quindi il suo potere rispetto all'atto principale non poteva essere espresso con la consegna né dei recipienti soltanto, né della materia. Invece il suo potere viene espresso in rapporto a un atto secondario, mediante la consegna del libro dei Vangeli: e in tale potere viene inteso anche l'altro. Per questo il carattere [del diacono] viene impresso con la consegna del libro.

6. L'atto principale dell'accolito è presentare le ampolle, non portare i candelabri: sebbene esso prenda il nome dall'atto secondario, perché più noto e caratteristico. Quindi il carattere dell'accolitato viene impresso alla consegna delle ampolle, in virtù delle parole pronunziate dal vescovo.

## QUAESTIO 38
## DE CONFERENTIBUS HOC SACRAMENTUM

Deinde considerandum est de conferentibus hoc sacramentum.

Circa quod quaeruntur duo. Primo: utrum solus episcopus possit hoc sacramentum conferre. Secundo: utrum haereticus, vel quicumque ab Ecclesia praecisus, possit hoc sacramentum conferre.

## ARGOMENTO 38
## I MINISTRI DI QUESTO SACRAMENTO

Veniamo ora a parlare di coloro che conferiscono questo sacramento.

In proposito si pongono due quesiti: 1. Se solo il vescovo possa conferire questo sacramento; 2. Se possa conferirlo un eretico, o chiunque è separato dalla Chiesa.

### Articolo 1
### Se solo il vescovo possa conferire il sacramento dell'ordine

Sembra che non solo il vescovo possa conferire il sacramento dell'ordine.

Infatti:

1. L'imposizione delle mani è tra le cause della consacrazione. Ora, ai sacerdoti che vengono ordinati impongono le mani non solo il vescovo, ma anche i sacerdoti presenti. Perciò il vescovo non è il solo a conferire il sacramento dell'ordine.

2. Il potere di ordine viene conferito quando si consegna all'ordinando quanto riguarda la funzione principale del suo ordine. Ora, al suddiacono viene consegnato il brocchetto con l'acqua, il bacile e il manutergio dall'arcidiacono, e lo stesso si dica per la consegna agli aßccoliti del candelabro e delle ampolline vuote. Quindi non è soltanto il vescovo a conferire il sacramento dell'ordine.
3. Le funzioni proprie di un ordine non possono mai essere affidate a chi non ha tale ordine. Ora, il conferimento degli ordini minori viene affidato a delle persone che non sono vescovi, cioè ai presbiteri cardinali. Perciò il conferimento degli ordini non è proprio dell'ordine episcopale.
4. «Chi ha l'incarico di ciò che è principale ha anche quello di ciò che è accessorio» [Decretales 1, 29, 21]. Ma il sacramento dell'ordine è ordinato all'Eucaristia come l'accessorio al principale. Potendo dunque il sacerdote consacrare l'Eucaristia, potrà anche conferire gli ordini.
5. Tra un sacerdote e un diacono c'è maggiore distanza che tra un vescovo e un altro vescovo. Eppure un vescovo può ordinare un altro vescovo. Quindi un sacerdote può ordinare un diacono.
In contrario: 1. La deputazione dei ministri al culto divino mediante gli ordini è superiore a quella dei vasi sacri. Ora, la consacrazione di tali vasi è riservata al vescovo. Quindi a maggior ragione è riservata solo a lui la consacrazione dei ministri.
2. Il sacramento dell'ordine è superiore a quello della cresima. Ora, solo il vescovo può cresimare. Perciò è più che mai prerogativa esclusiva del vescovo conferire il sacramento dell'ordine.
3. Le vergini mediante la benedizione non vengono costituite in un grado del potere spirituale, come gli ordinati. Eppure la consacrazione delle vergini è riservata al vescovo. Quindi a maggior ragione è riservata soltanto a lui la facoltà di ordinare.
Dimostrazione: Il potere del vescovo sta al potere degli ordini inferiori come la politica, a cui è affidato il bene comune, sta alle arti e alle virtù inferiori, che si restringono a un bene particolare, secondo le spiegazioni date [In 4 Sent., d. 24, q. 3, a. 2, sol. 3]. Ora spetta alla politica, come dice Aristotele [Ethic. 1, 2], dettar legge alle arti inferiori, determinando il compito di ciascuno e i limiti quantitativi e qualitativi del suo esercizio. Perciò spetta al vescovo attribuire a ciascuno il proprio ministero nel servizio di Dio. Per questo egli soltanto dà la cresima: poiché i cresimati ricevono come l'incarico speciale di confessare la fede. E ancora per questo egli soltanto benedice le vergini, che sono figura della Chiesa sposa di Cristo, di cui il vescovo principalmente deve aver cura. Finalmente spetta a lui consacrare i candidati ai vari ordini, e determinare con la sua consacrazione l'uso degli strumenti che ad essi consegna; come nella vita civile spetta al potere supremo, ad es. al re, distribuire gli uffici secolari.
Analisi delle obiezioni: 1. Con l'imposizione delle mani non viene conferito il carattere sacerdotale, come si è spiegato [q. 37, a. 5], ma la grazia che rende idonei a compierne le funzioni. E poiché i candidati al sacerdozio hanno bisogno della grazia più abbondante, con il vescovo impongono loro

le mani anche i sacerdoti; ai diaconi invece le impone solo il vescovo.
2. Essendo l'arcidiacono come «il principe del ministero sacro», spetta a lui consegnare tutto ciò che riguarda il ministero: come il candelabro, con cui l'accolito accompagna il diacono per la lettura del Vangelo, e il brocchetto, con cui serve il suddiacono; e così pure egli offre al suddiacono gli strumenti con cui questi serve ai ministri superiori. Però l'atto principale del suddiacono non consiste in tali funzioni, ma nel cooperare quanto alla materia del sacramento. Quindi egli riceve il carattere tramite la consegna del calice fatta dal vescovo. L'accolito invece riceve il carattere tramite le parole che il vescovo dice mentre egli riceve dall'arcidiacono le cose suddette: e non tanto il candelabro, quanto piuttosto le ampolle. Quindi da ciò non segue che l'arcidiacono conferisca l'ordine.
3. Il Papa, avendo la pienezza del potere pontificale, può incaricare chi non è vescovo di funzioni che appartengono alla dignità episcopale, purché non abbiano attinenza immediata col corpo reale di Cristo. E così per suo incarico un semplice sacerdote può conferire gli ordini minori e la confermazione: non però chi non è sacerdote. E inoltre costui non può conferire gli ordini maggiori, che hanno relazione immediata con il corpo di Cristo, rispetto alla cui consacrazione il Papa non ha un potere superiore a quello di un semplice sacerdote.
4. Sebbene l'Eucaristia sia in se stessa il sacramento principale, tuttavia non conferisce alcun ufficio, come [fa invece] il sacramento dell'ordine. Perciò il paragone non regge.
5. Per comunicare ad altri ciò che si possiede si richiede non solo l'affinità, ma la pienezza del potere. Poiché dunque il sacerdote non ha, come il vescovo, il pieno potere sugli uffici gerarchici, non ne segue perciò che egli possa promuovere al diaconato, sebbene tale ordine sia vicino al sacerdozio.

Articolo 2
Se gli eretici e chi è separato dalla Chiesa possano conferire gli ordini
Sembra che gli eretici e chi è separato dalla Chiesa non possano conferire gli ordini. Infatti:
1. Conferire gli ordini è più che assolvere e legare. Ma gli eretici non possono assolvere e legare. Quindi neppure conferire gli ordini.
2. Il sacerdote che è separato dalla Chiesa può consacrare perché in lui il carattere, che rende ciò possibile, rimane indelebile. Ma il vescovo nella sua elevazione non riceve un carattere speciale. Quindi non è necessario che rimanga in lui il potere episcopale dopo la sua separazione dalla Chiesa.
3. Chi è espulso da una società non è in grado di ripartirne le cariche. Ora, gli ordini sono delle cariche nella Chiesa. Perciò chi è posto fuori di essa non è in grado di conferire gli ordini.
4. I sacramenti hanno efficacia dalla passione di Cristo [cf. III, q. 62, a. 5]. Ma gli eretici non comunicano con la passione di Cristo: né per la propria fede, essendo degli infedeli, né per la fede della Chiesa, essendo separati da questa. Quindi gli eretici non sono in grado di conferire il sacramento dell'ordine.
5. Nel conferimento dell'ordine si richiede una benedizione. Ora, un eretico

non può benedire: ché anzi la sua benedizione si trasforma in maledizione, come dicono i testi riferiti nelle Sentenze [4, 25, 1]. Quindi egli non può conferire gli ordini.
In contrario: 1. Un vescovo caduto nell'eresia, quando si riconcilia [con la Chiesa] non viene riconsacrato. Egli dunque non perde il potere che aveva di conferire gli ordini.
2. Il potere di conferire gli ordini è più vasto di quello degli ordini stessi. Ma il potere di ordine non può essere perduto con l'eresia, o con altri peccati consimili. Quindi neppure il potere di conferire gli ordini.
3. Come chi battezza, così anche chi conferisce gli ordini si limita a prestare un ministero esterno, mentre è Dio ad agire interiormente. Ora, chi è separato dalla Chiesa in nessun modo perde la facoltà di battezzare. Perciò non perde neppure quella di conferire gli ordini.
Dimostrazione: Sull'argomento le Sentenze [4, 25, 3] riferiscono quattro opinioni. Alcuni hanno insegnato che gli eretici hanno la facoltà di conferire gli ordini fino a che sono tollerati dalla Chiesa: non così invece dopo che sono stati scomunicati; e lo stesso dicono a proposito dei degradati, o di altri vescovi in analoghe situazioni. E questa è la prima opinione.
Ma ciò è insostenibile. Poiché ogni potere conferito con una consacrazione non può mai essere tolto, qualunque cosa accada, come non può essere annullata la consacrazione stessa: infatti anche l'altare e il crisma una volta consacrati rimangono consacrati in perpetuo. Siccome quindi il potere episcopale viene conferito con una consacrazione, esso deve rimanere in perpetuo, per quanto uno pecchi o venga separato dalla Chiesa.
Perciò altri insegnarono che i vescovi cattolici tagliati fuori dalla Chiesa conservano il potere episcopale di ordinare e di promuovere [all'episcopato], ma quanti sono da essi ordinati non hanno tale potere. Ed è questa la quarta opinione.
Anche questa però è insostenibile. Se infatti coloro che erano stati promossi dalla Chiesa conservano il potere ricevuto, esercitandolo conferiscono vere consacrazioni, e quindi trasmettono tutti i poteri impliciti nella consacrazione. Perciò chi è da essi ordinato, o promosso [all'episcopato], ha i loro medesimi poteri.
Altri quindi hanno sostenuto che anche i vescovi tagliati fuori dalla Chiesa possono conferire gli ordini e gli altri sacramenti, sia quanto all'effetto immediato, che è il sacramento stesso, sia quanto all'effetto ultimo, che è il conferimento della grazia, purché conservino la forma e l'intenzione debita. E questa è la seconda opinione.
Ma anch'essa è inaccettabile. Poiché per il fatto stesso che uno comunica nei sacramenti con un eretico scomunicato dalla Chiesa commette peccato. Perciò costui accede con malizia ai sacramenti, e non può conseguire la grazia: a eccezione forse del battesimo ricevuto in caso di necessità.
E così altri affermano che costoro conferiscono dei veri sacramenti, nei quali però non viene conferita la grazia: non per l'inefficacia di tali sacramenti, ma per il peccato di chi li riceve contro la proibizione della Chiesa. E questa è la terza opinione, ed è quella vera.

Analisi delle obiezioni: 1. L'effetto dell'assoluzione non è altro che la remissione dei peccati, da conseguirsi con la grazia. Un eretico quindi non può assolvere, come non può con i sacramenti conferire la grazia. Inoltre per assolvere si richiede la giurisdizione, che chi è tagliato fuori dalla Chiesa non può avere.
2. Nella promozione all'episcopato viene conferito un potere che rimane in perpetuo in chi ne è investito: sebbene tale potere non possa essere detto carattere, inquantoché non ordina direttamente a Dio, ma al corpo mistico di Cristo. Tuttavia rimane indelebile come il carattere, e viene conferito con la consacrazione.
3. Chi è stato ordinato da un eretico, pur ricevendo l'ordine non riceve la facoltà di esercitarlo, in modo da poter compiere lecitamente il proprio ministero, per la ragione accennata nell'obiezione.
4. Essi comunicano con la passione di Cristo mediante la fede della Chiesa. Sebbene infatti non siano nella Chiesa personalmente, vi sono tuttavia in forza dei riti ecclesiastici che ancora osservano.
5. Tale trasformazione si riferisce all'effetto ultimo del sacramento, come dice la terza opinione.

QUAESTIO 39
DE IMPEDIMENTIS HUIUS SACRAMENTI
Deinde considerandum est de impedimentis huius sacramenti. Circa quod quaeruntur sex. Primo: utrum sexus femineus impediat huius sacramenti susceptionem. Secundo: utrum carentia usus rationis. Tertio: utrum servitus. Quarto: utrum homicidium. Quinto: utrum illegitima nativitas. Sexto: utrum defectus membrorum.

ARGOMENTO 39
GLI IMPEDIMENTI A RICEVERE QUESTO SACRAMENTO
Passiamo ora a parlare degli impedimenti di questo sacramento.
In proposito si pongono sei quesiti: 1. Se impedisca di ricevere questo sacramento il sesso femminile; 2. Se lo impedisca la mancanza dell'uso di ragione; 3. Se lo stato di schiavitù; 4. Se l'omicidio; 5. Se l'illegittimità dei natali; 6. Se i difetti fisici.

Articolo 1
Se il sesso femminile impedisca di ricevere gli ordini
Sembra che il sesso femminile non impedisca di ricevere gli ordini. Infatti:
1. L'ufficio di profeta è superiore a quello di sacerdote: poiché il profeta è intermediario tra Dio e il sacerdote, mentre il sacerdote lo è tra Dio e il popolo [Eb 5, 1]. Eppure l'ufficio di profeta talora fu concesso alle donne, come risulta dalla Scrittura [2 Re 22, 14 ss.]. Quindi può loro competere anche il sacerdozio.
2. La prelatura, il martirio e lo stato religioso implicano una superiorità al pari dell'ordine. Ora, alle donne viene conferita la prelatura, come è evidente per il nuovo Testamento nel caso delle abbadesse, e per l'antico nel caso di Debora [Gdc 4, 4 ss.], la quale fu giudice in Israele. Inoltre riscontriamo in

esse il martirio e lo stato religioso. Quindi può essere loro attribuito anche l'ordine.
3. Il potere di ordine risiede nell'anima. Il sesso invece non incide sull'anima. Quindi la differenza di sesso non implica una diversa abilità nella ricezione degli ordini.
In contrario: 1. S. Paolo [1 Tm 2, 12] ha scritto: «Non concedo a nessuna donna di insegnare, né di dettare legge all'uomo».
2. Negli ordinandi è prerequisita la corona clericale: sebbene non sotto pena di nullità del sacramento. Ma la corona e la tonsura non si addicono alle donne, stando alle parole di S. Paolo [1 Cor 11, 6]. Quindi neppure gli ordini.
Dimostrazione: Per ricevere i sacramenti certe cose sono richieste quasi dalla natura stessa del sacramento: quindi in mancanza di esse uno non può ricevere né il sacramento, né la grazia sacramentale. Altre invece sono richieste non dalla natura del sacramento, ma dalla legge, per il rispetto dovuto al sacramento. E senza di esse si riceve il sacramento, ma non la grazia sacramentale. Ora, il sesso virile è richiesto per ricevere l'ordine non solo in quest'ultima maniera, bensì anche nella prima. Perciò anche se su una donna venissero fatte tutte le cerimonie dell'ordinazione, essa non riceverebbe l'ordine. Essendo infatti il sacramento un segno, gli atti che lo compiono non devono soltanto produrre la grazia sacramentale, ma [anche] esprimerne il segno. Così nell'estrema unzione, come si è visto [q. 32, a. 1], si richiede che uno sia infermo, per poter esprimere l'esigenza della guarigione. Non potendo dunque il sesso femminile esprimere alcuna eminenza di grado, essendo la donna in stato di sudditanza, è chiaro che essa non può ricevere il sacramento dell'ordine.
Alcuni invece hanno insegnato che il sesso virile è richiesto per legge, e non per la natura del sacramento, poiché anche nel Decreto [di Graz. 2, 27, 1, 23] si parla di diaconesse e di presbitere. Ma la diaconessa è solo una donna a cui sono accordate alcune funzioni del diacono, come la lettura dell'omelia nell'ufficio corale. E presbitere sono denominate le vedove, poiché presbitero significa anziano.
Analisi delle obiezioni: 1. La profezia non è un sacramento, ma un dono di Dio, il quale non esige una significazione, ma solo una realtà spirituale. E poiché in realtà rispetto alle cose dell'anima la donna non differisce dall'uomo, ché anzi talora si trovano delle donne superiori a molti uomini quanto all'anima, è evidente che essa può ricevere il dono profetico e altri consimili; non però il sacramento dell'ordine.
2. 3. Sono così risolte anche le altre due obiezioni. Per le abbadesse però va detto che esse non hanno un'autorità ordinaria, ma solo delegata, per evitare i pericoli della coabitazione di uomini e donne. - Debora poi ebbe un'autorità civile, non sacerdotale: come anche adesso le donne possono avere il dominio temporale.

## Articolo 2
## Se i bambini e quanti sono privi dell'uso di ragione

possano ricevere gli ordini
Sembra che i bambini e quanti sono privi dell'uso di ragione non possano ricevere gli ordini. Infatti:
1. Nelle Sentenze [4, 25, 7] è detto che i sacri Canoni hanno stabilito l'età precisa per ricevere gli ordini. Ma ciò non sarebbe se i bambini potessero ricevere il sacramento dell'ordine.
2. L'ordine è un sacramento superiore al matrimonio. Ma i bambini e quanti sono privi dell'uso di ragione non possono contrarre matrimonio. Quindi neppure possono ricevere gli ordini.
3. Secondo il Filosofo [De somno et vig. 1] «la potenza appartiene a chi ne possiede l'atto». Ma l'atto o esercizio dell'ordine esige l'uso di ragione. Quindi lo esige anche la ricezione del suo potere.
In contrario: 1. Chi è stato promosso agli ordini prima dell'età della discrezione talora ottiene la facoltà di esercitarli, senza essere riordinato, come risulta dai Canoni [Decretales 5, 29, 1]. Ma ciò non verrebbe concesso se l'ordinazione non fosse stata valida. Quindi un bambino è in grado di ricevere gli ordini.
2. I bambini possono ricevere gli altri sacramenti che imprimono il carattere, cioè il battesimo e la cresima. Quindi possono ricevere anche l'ordine.
Dimostrazione: L'infanzia e gli altri difetti che tolgono l'uso della ragione impediscono l'esercizio degli atti. Perciò tutti i sacramenti che richiedono un atto da parte di chi li riceve, come la penitenza, il matrimonio e simili, non possono essere conferiti ai bambini. Invece le facoltà infuse, essendo come quelle naturali anteriori agli atti, a differenza di quelle acquisite, eliminati gli atti non vengono a cessare. E così tutti i sacramenti in cui gli atti di chi li riceve non sono richiesti dalla natura del sacramento, e che trasmettono un potere o facoltà spirituale, possono essere ricevuti dai bambini e da quanti sono privi dell'uso di ragione. Tuttavia, per il rispetto dovuto al sacramento, per gli ordini minori si richiede l'età della discrezione; ma ciò non è imposto né dalla legge, né dalla validità stessa del sacramento. Per questo alcuni, quando la necessità lo richiede ed esiste la speranza di uno sviluppo in tal senso, possono essere promossi lecitamente agli ordini minori prima dell'età della discrezione, e ricevere così l'ordinazione: poiché sebbene per il momento non siano idonei a compierne le funzioni, possono tuttavia divenirlo in seguito esercitandosi in esse. – Invece per gli ordini maggiori è richiesto l'uso di ragione: sia per il rispetto dovuto al sacramento, sia per la legge, sia per l'annesso voto di castità, sia perché essi implicano l'amministrazione dei sacramenti.
– Quanto poi all'episcopato, in cui si riceve il potere sul corpo mistico, si richiede un atto [di accettazione] da parte di chi assume la cura pastorale. Perciò la natura stessa della consacrazione episcopale esige nel candidato l'uso di ragione.
Alcuni invece affermano che in tutti gli ordini è richiesto, per la validità stessa del sacramento, l'uso di ragione. Ma la loro affermazione non è confermata né dalla ragione, né dall'autorità.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è ora spiegato [nel corpo], non tutto ciò che è imposto dalla legge è necessario per la validità del sacramento.

2. Il matrimonio viene causato dal consenso, il quale non può esserci senza l'uso di ragione. Invece per ricevere l'ordine non si richiede un atto da parte del candidato, come risulta evidente dalle cerimonie della consacrazione. Perciò il paragone non regge.
3. La potenza appartiene a chi ne possiede l'atto, tuttavia talora la potenza precede l'atto, come è evidente nel caso del libero arbitrio. E così pure accade nel nostro caso.

Articolo 3
Se lo stato di schiavitù impedisca di ricevere gli ordini
Sembra che lo stato di schiavitù non impedisca di ricevere gli ordini. Infatti:
1. La soggezione corporale non è incompatibile con la preminenza spirituale. Ora, nello schiavo c'è una soggezione corporale. Quindi egli non è impedito di ricevere la preminenza spirituale che viene data con l'ordine.
2. Quanto è occasione di umiltà non deve impedire di ricevere un sacramento. Ma tale è appunto la schiavitù: per cui l'Apostolo [1 Cor 7, 21] consiglia che «se uno può emanciparsi, preferisca piuttosto servire nella schiavitù». Perciò questa non deve impedire l'ascesa agli ordini.
3. È più vergognoso che un chierico sia venduto come schiavo piuttosto che uno schiavo diventi chierico. Ora, un chierico può essere lecitamente venduto come schiavo: poiché S. Paolino vescovo di Nola vendette in questo modo se stesso, come scrive S. Gregorio nei Dialoghi [3, 1]. Quindi a più forte ragione uno schiavo può essere promosso chierico.
In contrario: Sembra che tale stato comprometta la stessa validità del sacramento. Infatti: 1. La donna non può ricevere l'ordine a motivo del suo stato di sudditanza. Ora, la sudditanza dello schiavo è ancora più grave: poiché la donna non è data all'uomo come schiava; tanto è vero che non fu formata dai suoi piedi [Gen 2, 21 s.]. Quindi neppure lo schiavo è in grado di ricevere l'ordine.
2. Per il fatto che uno riceve un ordine è tenuto a compierne le funzioni. Ma non è possibile che uno possa servire simultaneamente un padrone carnale e compiere un ministero spirituale. Quindi lo schiavo non può ricevere l'ordine: poiché il padrone non può subire danni.
Dimostrazione: Con l'ordinazione uno si vota al servizio di Dio. Ora, non potendo alcuno offrire ciò che non gli appartiene, lo schiavo, che non ha potere su se stesso, non può essere ordinato. Se però lo fosse, riceverebbe l'ordinazione: poiché la condizione libera è richiesta non per la validità del sacramento, ma per legge; essendo la schiavitù un impedimento non per la potestà dell'ordine, ma per il suo esercizio. E la stessa ragione vale per chi è gravato da altre obbligazioni, ad es. dai debiti.
Analisi delle obiezioni: Ricevendo la potestà spirituale si contrae l'obbligo di compiere anche degli atti materiali. Da cui l'incompatibilità con la soggezione corporale.
2. Uno può prendere occasione di umiliarsi da molte altre cose, che non sono d'ostacolo all'esercizio degli ordini. Perciò l'argomento non regge.
3. S. Paolino fece quell'atto per l'abbondanza della carità, guidato dallo

Spirito di Dio. E lo dimostrarono le conseguenze: poiché il suo gesto valse a liberare dalla schiavitù molti suoi diocesani. Perciò da esso non si può tirare conseguenza alcuna: infatti «dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà» [2 Cor 3, 17].

4. [S. c. 1]. I segni sacramentali devono il loro significato alla natura. Ora, la donna ha lo stato di sudditanza dalla natura, non invece lo schiavo. Perciò il paragone non regge.

5. [S. c. 2]. Se l'ordinazione di uno schiavo avviene sapendolo il padrone, e senza la sua protesta, ne produce per se stessa l'emancipazione. Se invece avviene all'insaputa del padrone, allora il vescovo e chi lo ha presentato sono tenuti a sborsare al padrone il doppio del prezzo dello schiavo, se essi sapevano che si trattava di uno schiavo. In caso contrario, se lo schiavo possiede un peculio deve redimere se stesso, altrimenti torna schiavo del suo padrone, sebbene ciò gli impedisca l'esercizio del suo ordine.

## Articolo 4

### Se per l'omicidio debba essere interdetto l'accesso agli ordini sacri

Sembra che per l'omicidio non debba essere interdetto l'accesso agli ordini sacri. Infatti:

1. Gli ordini sacri presero inizio dall'ufficio dei leviti, come si è notato sopra [Sent., 4, d. 24, cc. 4-12]. Ma i leviti «consacrarono le loro mani» con l'effusione del sangue dei loro fratelli, secondo l'espressione della Scrittura [Es 32, 26 ss.]. Quindi nel nuovo Testamento non si deve interdire ad alcuno di ricevere gli ordini per l'effusione del sangue.

2. Nessuno deve essere escluso da un sacramento per un atto di virtù. Ma talora il sangue viene sparso per giustizia, ad es. dal giudice, il quale peccherebbe a non farlo avendone l'incarico. Quindi egli non può essere impedito per questo di ricevere l'ordine.

3. La pena non è dovuta che a una colpa. Ma talora alcuni compiono un omicidio senza colpa: come quando uccidono per legittima difesa, o casualmente. Perciò costoro non devono incorrere nella pena dell'irregolarità.

In contrario: Molti Canoni [Decr. di Graz. 1, 50,4; Decretales 5, 12, 8], nonché la consuetudine della Chiesa, stabiliscono il contrario.

Dimostrazione: Tutti gli ordini sono connessi con il sacramento dell'Eucaristia, che è il sacramento della pace a noi ottenuta dall'effusione del sangue di Cristo. Poiché dunque l'omicidio è la cosa più contraria alla pace, e gli omicidi assomigliano più agli uccisori di Cristo che a Cristo vittima, a cui tutti i ministri di questo sacramento devono conformarsi, è stabilito per legge che i candidati agli ordini non devono avere mai ucciso alcun uomo; sebbene ciò non sia indispensabile per la validità del sacramento.

Analisi delle obiezioni: 1. L'antica legge infliggeva la pena di morte, non così invece la nuova. Perciò i ministri dell'antica legge non sono paragonabili a quelli della nuova, che è «un giogo soave e un carico leggero» [Mt 11, 30].

2. L'irregolarità deriva non solo dal peccato, ma principalmente dall'inabilità di una persona ad amministrare il sacramento dell'Eucaristia. E così

diventano irregolari il giudice e tutti quelli che prendono parte a una condanna capitale: poiché l'effusione del sangue non si addice ai ministri di questo sacramento.
3. Perché uno faccia una cosa deve esserne causa, e dall'uomo è causato solo ciò che è volontario. Perciò chi uccide senza saperlo in un omicidio casuale non può dirsi omicida, né incorre nell'irregolarità: a meno che non stesse facendo una cosa illecita, o abbia omesso la debita diligenza, perché allora l'atto è in qualche modo volontario. Ma se non incorre nell'irregolarità non è perché è esente da colpa: potendosi incorrere in essa anche senza colpa. Per questo chi uccide un uomo senza colpa per legittima difesa non pecca, tuttavia diventa irregolare.

Articolo 5
Se l'illegittimità dei natali debba impedire di ricevere gli ordini
Sembra che l'illegittimità dei natali non debba impedire di ricevere gli ordini. Infatti:
1. «Il figlio non deve portare l'iniquità del padre» [Ez 1, 20]. Ma egli la porterebbe se per il motivo indicato gli fosse impedito di ricevere gli ordini.
2. È più giusto che uno sia impedito per un difetto proprio che per un difetto altrui. Ora, non sempre uno viene impedito dal ricevere gli ordini per una fornicazione propria. Quindi non può esserne impedito per una fornicazione di suo padre.
In contrario: Nel Deuteronomio [23, 3] si legge: «Chi è nato da un'unione illegittima non entri nell'assemblea di Dio fino alla decima generazione». Molto meno dunque costui può essere promosso agli ordini sacri.
Dimostrazione: Gli ordinati sono costituiti in una certa dignità rispetto agli altri. Essi quindi devono avere un certo decoro, non per la validità del sacramento, ma per disposizione di legge: essi cioè devono godere di una buona fama, avere buoni costumi e non essere pubblici penitenti. E poiché il decoro personale viene oscurato dall'origine peccaminosa, anche gli illegittimi vengono esclusi dagli ordini, a meno che non ci sia una dispensa; la quale deve essere tanto più difficile quanto più l'origine è disonesta.
Analisi delle obiezioni: 1. L'irregolarità non è un castigo dovuto a una colpa. Gli illegittimi quindi per il fatto che sono irregolari non portano l'iniquità del padre.
2. Gli atti personali possono essere cancellati con la penitenza e con atti contrari; non così invece i difetti contratti per nascita. Non c'è quindi paragone tra l'atto peccaminoso e l'origine illegittima.

Articolo 6
Se un difetto fisico possa impedire di ricevere gli ordini
Sembra che nessun difetto fisico possa impedire di ricevere gli ordini sacri. Infatti:
1. «Non si deve aggiungere afflizione ad afflizione» [Decretales 3, 6, 1]. Quindi nessuno va privato dei gradi dell'ordine in pena di un difetto fisico.
2. Per esercitare l'ordine è richiesta più l'integrità di discrezione che quella

fisica. Eppure alcuni possono essere promossi agli ordini prima dell'età della discrezione. Quindi può esserlo anche chi ha un difetto corporale.
In contrario: Nella legge antica costoro erano esclusi dal ministero sacro [cf. Lv 21, 17 ss.]. Perciò a maggior ragione devono esserlo nella legge nuova. - Dei bigami poi parleremo nel trattato sul matrimonio [q. 66].
Dimostrazione: Come si è già visto [aa. 2, 5], uno è reso inabile a ricevere gli ordini o perché è impedito di svolgerne le funzioni, o per mancanza di decoro personale. Quindi le persone menomate fisicamente nelle loro membra sono escluse dagli ordini se il loro difetto è tale da infliggere una macchia notevole al loro decoro personale, come ad es. avverrebbe se mancassero del naso, oppure se è tale da compromettere il ministero che essi devono compiere. Altrimenti l'impedimento non esiste. Tale integrità è poi richiesta dalla legge [Decr. di Graz. 1, 36, 1], ma non per la validità del sacramento.
Sono così risolte anche le obiezioni.

## QUAESTIO 40
## DE HIS QUAE SUNT ANNEXA SACRAMENTO ORDINIS

Deinde considerandum est de his quae sunt annexa sacramento ordinis.
Et circa hoc quaeruntur septem. Primo: utrum ordinati debeant habere coronae rasuram et tonsuram.
Secundo: utrum corona sit ordo. Tertio: utrum per acceptionem coronae aliquis abrenuntiet corporalibus bonis. Quarto: utrum supra sacerdotalem debet esse potestas episcopalis. Quinto: utrum episcopatus sit ordo. Sexto: utrum supra episcopos possit esse aliqua potestas superior. Septimo: utrum vestes ministrorum convenienter sint institutae.

## ARGOMENTO 40
## LE COSE CONNESSE CON IL SACRAMENTO DELL'ORDINE

Passiamo ora a considerare le cose connesse con il sacramento dell'ordine. Sull'argomento si pongono sette quesiti: 1. Se gli ordinati debbano portare la rasura e la tonsura a forma di corona; 2. Se la tonsura sia un ordine; 3. Se col ricevere la tonsura uno rinunzi ai beni materiali; 4. Se sopra il sacerdozio debba esserci il potere episcopale; 5. Se l'episcopato sia un ordine; 6. Se esista un potere superiore a quello dei vescovi; 7. Se siano convenienti le vesti istituite per i ministri.

### Articolo 1
### Se gli ordinati debbano portare la tonsura.

Sembra che gli ordinati non debbano portare la tonsura. Infatti:
1. Il Signore [Dt 32, 42] ha minacciato la schiavitù e la dispersione a quelli che si radevano la testa: «I miei nemici con la testa rasata andranno in schiavitù»; e ancora [Ger 49, 32]: «Disperderò a tutti i venti coloro che si tagliano i capelli». Ora, ai ministri di Cristo si addice non la schiavitù, ma la libertà. Quindi ad essi non si addice la rasura e la tonsura a forma di corona.
2. La verità deve corrispondere alla figura. Ma nell'antico Testamento si ebbe la figura della corona clericale nella tonsura dei Nazarei, come nota il testo delle Sentenze [4, 24, 4]. Non essendo però i Nazarei ordinati ai ministeri

sacri, sembra che la tonsura o la rasura non si addica ai ministri della Chiesa. E ne è riprova anche il fatto che negli ordini religiosi la tonsura viene praticata ai conversi, che non sono ministri della Chiesa.
3. I capelli indicano le superfluità: poiché sono prodotti dagli umori eccedenti. Ora, i ministri dell'altare devono allontanare da sé qualsiasi superfluità. Perciò devono radersi il capo totalmente, e non a forma di corona.
In contrario: 1. Secondo S. Gregorio [Ugo di S. Vitt., De sacram. 2, 3, 1] «servire a Dio è regnare». Ma la corona è il simbolo della regalità. Quindi è giusto che quanti sono addetti al ministero divino portino la corona.
2. «La chioma è stata data a guisa di velo», dice S. Paolo [1 Cor 11, 15]. Ora, i ministri dell'altare devono avere una mente senza veli. Quindi ad essi si addice la rasura in forma di corona.
Dimostrazione: A quanti sono deputati al sacro ministero si addice la rasura e la tonsura a forma di corona per il suo simbolismo. La corona infatti è il simbolo della regalità e della perfezione, essendo circolare. Ora, quanti sono deputati al sacro ministero acquistano una dignità regale, e sono tenuti a essere perfetti nella virtù.
E si addice loro anche a motivo della decurtazione dei capelli: il taglio superiore mediante la rasura li impegna infatti a non occuparsi delle realtà temporali per non essere distratti dalla contemplazione delle realtà divine, e il taglio inferiore mediante la tonsura a evitare che i loro sensi restino avviluppati nei beni temporali.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore rivolge quelle minacce a coloro che ciò facevano per il culto idolatrico.
2. Gli usi dell'antico Testamento rappresentavano solo imperfettamente quelli del nuovo. Così quanto riguarda i ministri del nuovo Testamento non viene prefigurato solo dalle funzioni dei leviti, ma da tutti coloro che si dedicavano a qualche pratica di perfezione. Ora, i Nazarei si votavano alla perfezione col taglio dei capelli per indicare il disprezzo dei beni temporali. Non se li tagliavano però a forma di corona, ma totalmente: non essendo ancora giunto il tempo del perfetto e regale sacerdozio.
E così pure fanno i conversi, i quali praticano la tonsura per indicare la rinunzia ai beni temporali. Ma non hanno la rasura: poiché non sono addetti ai ministeri sacri, nei quali bisogna contemplare con la mente i misteri divini.
3. La tonsura clericale a forma di corona non deve indicare soltanto il disprezzo dei beni temporali, ma anche la dignità regale. Per questo la rasura dei capelli non deve essere totale. – E ciò anche per non rendersi impresentabili.

## Articolo 2
## Se la tonsura sia un ordine

Sembra che la tonsura sia un ordine. Infatti:
1. Nelle pratiche vigenti nella Chiesa, all'atto materiale corrisponde sempre qualcosa di spirituale. Ora, la tonsura è una pratica materiale in uso nella Chiesa. Quindi ad essa corrisponde interiormente ciò che essa significa. Quindi con essa viene impresso il carattere, per cui si tratta di un ordine.
2. La tonsura è data solo dal vescovo, come la cresima e gli altri ordini. Ma

nella cresima e negli altri ordini viene impresso il carattere. Quindi esso viene impresso anche nella tonsura. Torniamo quindi alla conclusione precedente.
3. L'ordine implica un grado di dignità. Ma un chierico, per il fatto stesso che è chierico, è posto in un grado di superiorità rispetto al popolo. Perciò la tonsura, per cui si diventa chierici, è un ordine.
In contrario: 1. Nessun ordine viene conferito fuori della celebrazione della messa. Ora, la tonsura viene data anche fuori della messa. Quindi non è un ordine.
2. Nel conferimento di ciascun ordine si fa menzione del potere in esso conferito. Non invece nel conferimento della tonsura. Essa quindi non è un ordine.
Dimostrazione: I ministri della Chiesa sono separati dal popolo per attendere al culto divino. Ma in tale culto ci sono degli atti che vanno esercitati mediante poteri determinati: e per questo viene conferito il potere spirituale dell'ordine. Altri atti invece sono compiuti comunemente da tutto il corpo dei ministri, come ad es. recitare le lodi divine. E per questo non si richiede un potere di ordine, ma solo una deputazione a tale ufficio. E ciò avviene con la tonsura. Perciò quest'ultima non è un ordine, ma un preambolo agli ordini.
Analisi delle obiezioni: 1. La tonsura ha interiormente qualcosa di spirituale che le corrisponde, come ciò che è significato corrisponde al segno che lo esprime. Ma non si tratta di un potere spirituale. Perciò la tonsura non imprime il carattere, e non è un ordine.
2. Sebbene la tonsura non imprima il carattere, tuttavia dedica un uomo al culto di Dio. E tale dedicazione va fatta dal primo dei sacri ministri, cioè dal vescovo; a cui è riservata anche la benedizione dei vasi sacri e di quanto viene deputato al culto divino.
3. Per il fatto che uno è chierico è in uno stato superiore ai laici, ma non ha un grado superiore di potere, come si richiede per l'ordine.

Articolo 3
Se con la tonsura si rinunzi ai beni temporali
Sembra che con la tonsura si rinunzi ai beni temporali. Infatti:
1. I candidati nel ricevere la tonsura dicono: «Il Signore è la porzione della mia eredità» [Sal 15, 5]. Ora, secondo S. Girolamo [Epist. 52], «il Signore non tollera di essere considerato una parte assieme ai beni temporali». Essi dunque rinunziano ai beni temporali.
2. La giustizia dei ministri del nuovo Testamento deve superare quella dei ministri dell'antico Testamento, come dice il Vangelo [Mt 5, 20]. Ora, i ministri dell'antico Testamento, cioè i leviti, «non ebbero parte alcuna di eredità tra i loro fratelli» [Nm 18, 20; Dt 10, 9; 18, 1]. Quindi non devono averne neppure i ministri del nuovo Testamento.
3. Ugo di S. Vittore [De sacram. 2, 3, 2] afferma che «quando uno è diventato chierico, deve essere mantenuto con le rendite della Chiesa». Ma così non sarebbe se costui ritenesse il proprio patrimonio. Sembra quindi che divenendo chierico egli vi rinunzi.
In contrario: 1. Geremia apparteneva all'ordine sacerdotale [cf. 1, 1]. Eppure, come risulta [32, 8 ss.], egli ebbe dei possessi per diritto ereditario.

Perciò i chierici possono ritenere i beni patrimoniali.
2. Se così non fosse non si vedrebbe più la differenza tra i religiosi e i chierici secolari.
Dimostrazione: I chierici, per il fatto che ricevono la tonsura, non rinunziano al patrimonio, né agli altri beni temporali. Poiché con il culto divino a cui i chierici vengono deputati non è incompatibile il possesso dei beni terreni, ma [soltanto] la troppa sollecitudine per essi. Poiché, come dice S. Gregorio [Mor. 10, 30], «è l'affetto che è peccaminoso».
Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore non tollera di trovarsi come parte fra tali cose nel senso di essere amato alla pari con esse: in modo cioè che uno ponga il suo fine in Dio e nelle cose del mondo. Ma non sdegna di essere parte per coloro che possiedono le cose del mondo in modo da non essere distolti dal culto divino.
2. Nell'antico Testamento i leviti avevano diritto all'eredità paterna, ma non ricevettero l'eredità come le altre tribù poiché dovevano essere dispersi fra tutte [cf. Nm 35, 1 ss.; Gs 21]: il che non sarebbe stato possibile se avessero ricevuto, al pari delle altre tribù, la loro porzione [di territorio].
3. Se i chierici promossi agli ordini sacri sono nell'indigenza, il vescovo che li ha ordinati è tenuto a sostentarli; altrimenti non è tenuto. Costoro però in forza dell'ordine ricevuto sono tenuti al servizio della Chiesa. Perciò le parole di Ugo di S. Vittore valgono per coloro che non hanno di che vivere.

Articolo 4
Se sopra l'ordine del sacerdozio debba esistere un potere episcopale
Sembra che sopra l'ordine del sacerdozio non debba esistere un potere episcopale. Infatti:
1. Come dice il testo delle Sentenze [4, 24, 11], «l'ordine sacerdotale deriva da Aronne». Ma nell'antica legge nessuno era superiore ad Aronne. Quindi neppure nella nuova legge ci deve essere un potere sopra quello sacerdotale.
2. L'ordine dei poteri corrisponde a quello delle funzioni. Ora, nessuna funzione sacra può essere superiore all'atto di consacrare il corpo di Cristo, a cui è ordinato il potere sacerdotale. Perciò sopra di questo non ci deve essere il potere episcopale.
3. Il sacerdote nell'offrire il sacrificio rappresenta nella Chiesa la persona di Cristo, il quale offrì se stesso al Padre. Ora, nella Chiesa nessuno è superiore a Cristo: poiché «egli è il capo della Chiesa» [Ef 1, 22; 5, 23]. Quindi non ci deve essere un potere superiore a quello sacerdotale.
In contrario: 1. Quanto più un potere è esteso, tanto più è grande. Ora il potere sacerdotale, come insegna Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 7], giunge soltanto a «purificare» e a «illuminare», mentre l'episcopale giunge a «perfezionare». Perciò sopra il potere sacerdotale c'è quello episcopale.
2. I ministeri divini devono essere più ordinati di quelli umani. Ma l'ordine degli uffici umani esige che a ciascun ufficio sia preposta una persona che sia il capo di tale ufficio: come ai soldati viene preposto il comandante supremo. Perciò anche ai sacerdoti deve essere preposta una persona che sia il principe dei sacerdoti. E questi è il vescovo. Quindi sopra il sacerdozio ci

deve essere il potere episcopale.
Dimostrazione: Il sacerdote, come si è visto [q. 37, aa. 2, 4], ha due funzioni: una principale, che consiste nel consacrare il corpo reale di Cristo, l'altra secondaria, che consiste nel preparare il popolo a ricevere questo sacramento.
Rispetto alla prima il sacerdote non dipende da alcun potere superiore, all'infuori di quello divino. Invece rispetto alla seconda egli dipende da un potere anche umano. Ogni potere infatti che non può procedere all'atto se non rispettando certe condizioni, dipende da quel potere da cui tali condizioni vengono poste. Ora, il sacerdote non può sciogliere e legare che in forza della giurisdizione concessa da un prelato, con la quale gli siano sottoposti coloro che egli deve assolvere. Invece può consacrare qualsiasi materia determinata da Cristo, e non si richiede altro per la validità del sacramento; sebbene per un motivo di congruenza si presupponga la consacrazione dell'altare, delle vesti e di altre cose da parte del vescovo. Perciò è evidente che al disopra del potere sacerdotale ci deve essere quello episcopale rispetto alla funzione secondaria del sacerdozio, non rispetto a quella primaria.
Analisi delle obiezioni: 1. Aronne era sacerdote e pontefice [Es 25, 19], cioè «principe dei sacerdoti» [Isid., Etym. 8, 12]. Perciò da lui ebbe origine il potere sacerdotale in quanto era egli stesso un sacerdote che offriva sacrifici: il che era concesso anche ai sacerdoti inferiori [Eb 9, 9]. Ma ciò non derivò da lui in quanto pontefice: poiché grazie a tale potere egli aveva la facoltà di compiere certe cose che agli altri non erano permesse, come «entrare una volta all'anno nel santo dei santi» [ib., v. 7].
2. Non ci può essere un potere più alto rispetto alla funzione suddetta, ma ci può essere rispetto alle altre, come si è spiegato [nel corpo].
3. Come le perfezioni di tutte le creature preesistono in Dio che ne è la causa esemplare, così Cristo fu l'esemplare di tutti i ministeri ecclesiastici. Perciò qualsiasi ministro della Chiesa sotto un certo aspetto rappresenta Cristo, come dice il testo delle Sentenze [4, 24, 1]; ed è superiore quel ministro che lo rappresenta con maggiore perfezione. Ora, il sacerdote rappresenta Cristo in quanto questi compì personalmente un ministero sacro, mentre il vescovo lo rappresenta in quanto istituì ministri altre persone e fondò la Chiesa. Infatti al vescovo spetta deputare persone e cose al servizio di Dio, quasi stabilendo il culto divino a immagine di Cristo. Per questo il vescovo, come anche Cristo [Mt 9, 15; Gv 3, 29], viene denominato in modo speciale sposo della Chiesa.

Articolo 5
Se l'episcopato sia un ordine
Sembra che l'episcopato sia un ordine. Infatti:
1. Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 6] distingue tre ordini nella gerarchia ecclesiastica: il vescovo, il sacerdote e il ministro. E anche nelle Sentenze [4, 24, 17] si dice che «l'ordine dei vescovi si divide in quattro classi».
2. L'ordine non è altro che un certo grado di potere per il conferimento delle cose sacre. Ora, i vescovi possono conferire dei sacramenti che non possono conferire i sacerdoti, come la cresima e l'ordine sacro. Quindi l'episcopato è

un ordine.
3. Nella Chiesa il potere spirituale o è di ordine o è di giurisdizione. Ma i compiti riservati al potere episcopale non sono solo di giurisdizione: altrimenti potrebbero essere affidati a chi non è vescovo, il che è falso. Quindi appartengono al potere di ordine. Quindi il vescovo ha un ordine che il semplice sacerdote non possiede. Perciò l'episcopato è un ordine.
In contrario: 1. Per la validità del sacramento un ordine non dipende mai da quello precedente. Invece il potere episcopale dipende da quello sacerdotale: poiché nessuno può essere ordinato vescovo se non è già sacerdote. Quindi l'episcopato non è un ordine.
2. Gli ordini maggiori sono conferiti solo di sabato. L'episcopato invece viene conferito di domenica. Perciò non è un ordine.
Dimostrazione: Al termine ordine si possono dare due significati. Primo, quello di sacramento: e in questo senso ogni ordine è ordinato all'Eucaristia, come si è spiegato sopra [q. 37, a. 4]. Poiché dunque il vescovo non ha in ciò un potere superiore a quello sacerdotale, l'episcopato non è un ordine.
Secondo, l'ordine può indicare un ufficio relativo a certe funzioni sacre. E in questo senso, avendo il vescovo negli atti gerarchici un potere sul corpo mistico superiore a quello del sacerdote, l'episcopato è un ordine. Ed è in questo senso che vanno presi i testi riportati [ob. 1].
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.
2. L'ordine, in quanto sacramento che imprime il carattere, è ordinato direttamente all'Eucaristia, nella quale è contenuto Cristo medesimo: poiché il carattere ci rende conformi a Cristo. Sebbene quindi al vescovo venga conferito nell'ordinazione un certo potere spirituale rispetto ad altri sacramenti, tuttavia tale potere non ha natura di carattere. Perciò l'episcopato non è un ordine, considerando l'ordine come sacramento.
3. Il potere episcopale non è soltanto di giurisdizione, ma anche di ordine, nel senso più generico che il termine può avere, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

## Articolo 6

### Se nella Chiesa ci possa essere qualcuno superiore ai vescovi

Sembra che nella Chiesa non ci possa essere nessuno superiore ai vescovi.
Infatti:
1. Tutti i vescovi sono successori degli Apostoli. Ma l'autorità conferita a uno di essi, cioè a S. Pietro [Mt 16, 19], fu data a tutti gli apostoli [Gv 20, 23]. Quindi i vescovi sono tutti uguali, e nessuno è superiore all'altro.
2. Il rito della Chiesa deve conformarsi più a quello dei Giudei che a quello dei gentili. Ora, la gradazione della dignità episcopale, cioè la precedenza dell'uno sull'altro, «deriva dai gentili», come dicono le Sentenze [4, 24, 17], mentre nell'antica legge non c'era. Perciò nella Chiesa un vescovo non deve essere superiore all'altro.
3. Un potere superiore non può essere conferito da un inferiore, e neppure da un uguale: poiché «la contraddizione è esclusa dal fatto che l'inferiore è benedetto dal superiore» [Eb 7, 7]. Per cui un sacerdote non promuove un

vescovo, e neppure un altro sacerdote, ma il sacerdote è promosso dal vescovo. Invece un vescovo può ordinare qualsiasi vescovo: poiché anche il vescovo di Ostia consacra il Papa. Quindi la dignità episcopale è uguale in tutti. Così dunque un vescovo non deve sottostare all'altro, come si dice nella lettera (l. cit.).

In contrario: Negli atti del Concilio di Costantinopoli [cf. S. Tommaso, Contra err. Graec.] si legge: «Secondo la Scrittura e secondo le disposizioni dei Canoni noi riconosciamo che il vescovo santissimo dell'antica Roma è il primo e il più grande dei vescovi, e dopo di lui il vescovo di Costantinopoli». Perciò i vescovi sono subordinati l'uno all'altro.

2. S. Cirillo vescovo di Alessandria [ib.] ha scritto: «Restiamo membra del nostro capo, che è il trono apostolico dei Pontefici Romani, al quale noi dobbiamo domandare ciò che bisogna credere e ritenere, venerandolo e ricorrendo a lui più che a ogni altro. Poiché spetta soltanto a lui il compito di ammonire, correggere, decretare, disporre, sciogliere e legare in nome di colui che lo ha stabilito; e a nessun altro egli ha concesso il suo pieno potere, ma a lui soltanto, al quale tutti per legge divina inchinano il capo, e i principi del mondo obbediscono come al Signore nostro Gesù Cristo». Quindi i vescovi anche per legge divina devono sottostare a qualcuno.

Dimostrazione: Dove si riscontrano molteplici autorità ordinate a un unico scopo, ci deve essere un'autorità universale sulle autorità particolari. Poiché, come dice Aristotele [Ethic. 1, cc. 1, 2], in tutte le virtù e nei loro atti c'è un ordine secondo l'ordine dei fini. Ora, «il bene comune è più divino di quello particolare » [ib., c. 1]. Perciò sopra il potere di governo che ha di mira il bene particolare ci deve essere un potere universale relativo al bene comune: altrimenti non ci potrebbe essere il collegamento verso l'unico scopo. Essendo dunque la Chiesa tutta «un unico corpo» [1 Cor 10, 17], se tale unità deve conservarsi si richiede che ci sia un potere di governo per tutta la Chiesa superiore al potere episcopale, che governa ogni Chiesa particolare. E questo è il potere del Papa. Perciò quelli che negano tale potere sono chiamati scismatici, cioè frazionatori dell'unità ecclesiastica. Tra un semplice vescovo poi e il Papa ci sono altri gradi intermedi di dignità, corrispondenti alle varie articolazioni di cui si compone l'unità, per cui una collettività include l'altra: come la provincia include la città, il regno include la provincia e il mondo intero include il regno.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il potere di legare e di sciogliere sia stato dato in comune a tutti gli apostoli, tuttavia, per significare l'ordine con cui viene conferito tale potere, esso fu dato prima a Pietro soltanto, mostrando così che tale potere doveva derivare da lui agli altri. Per questo a lui solo fu detto: «Conferma i tuoi fratelli» [Lc 22, 32], e «Pasci le mie pecore» [Gv 21, 17]. «Cioè», come spiega il Crisostomo [In Ioh. hom. 88], «sii in mia vece guida e capo dei tuoi fratelli: affinché essi, considerandoti mio vicario, proclamino e affermino per tutta la terra la supremazia del tuo trono».

2. Il culto giudaico non era diffuso in vari regni e regioni, ma ristretto a un unico popolo. Perciò non era necessario che sotto il pontefice sommo, il quale aveva il potere supremo, ci fossero altri pontefici. Invece il culto della

Chiesa, come quello dei gentili, è diffuso in molte nazioni. Quindi da questo punto di vista l'ordinamento della Chiesa deve conformarsi più al rito dei gentili che a quello dei Giudei.
3. Il potere del vescovo supera quello del sacerdote come un potere di genere diverso. Invece il potere del Papa supera quello del vescovo come un potere dello stesso genere. Per cui tutte le funzioni gerarchiche che può esercitare il Papa nell'amministrazione dei sacramenti può esercitarle anche il vescovo, mentre non tutte le funzioni che può esercitare il vescovo nel conferire i sacramenti può esercitarle il sacerdote. Perciò quanto alle funzioni dell'ordine episcopale tutti i vescovi sono uguali. E così qualsiasi vescovo può consacrare un altro vescovo.

Articolo 7
Se siano convenienti le vesti istituite nella Chiesa per i ministri
Sembra che non siano convenienti le vesti istituite nella Chiesa per i ministri [dell'altare]. Infatti:
1. I ministri del nuovo Testamento sono tenuti alla castità più di quelli dell'antico. Ora, tra le vesti di questi ultimi c'erano i femorali [Es 28, 42], che stavano a indicare la castità. Perciò a maggior ragione questi dovrebbero esserci adesso tra le vesti dei ministri della Chiesa.
2. Il sacerdozio del nuovo Testamento è superiore a quello dell'antico. Ma i sacerdoti antichi avevano le mitre [ib. 29, 9], che sono un segno di dignità. Quindi dovrebbero averle anche i sacerdoti della nuova legge.
3. Il sacerdote è più vicino agli ordini dei ministri che l'ordine episcopale. Ora, i vescovi portano le vesti dei ministri: cioè la dalmatica, che è la veste del diacono, e la tunicella, che è la veste del suddiacono. Perciò a maggior ragione dovrebbero portarle i semplici sacerdoti.
4. Nell'antica legge [ib. 28, 4] il pontefice portava l'efod, o superomerale, che secondo S. Beda [De tabern. 3, 4] significava «il carico del Vangelo». Ma questo grava specialmente sulle spalle dei nostri pontefici. Essi quindi dovrebbero portare tale ornamento.
5. Sul razionale che usavano i pontefici dell'antica legge erano incise «la dottrina e la verità» [Es 28, 30]. Ora, la verità è stata manifestata soprattutto nella nuova legge. Quindi esso si addice ai pontefici della nuova legge.
6. La lamina d'oro [ib., v. 36], su cui era scritto l'augustissimo nome di Dio, era l'ornamento più nobile dell'antica legge. Perciò il suo uso doveva essere trasferito nella nuova legge.
7. Le insegne esterne dei ministri della Chiesa sono i segni del potere interiore. Ora, gli arcivescovi non hanno un potere diverso per natura da quello dei vescovi, come si è notato [a. 6, ad 3]. Essi dunque non devono avere il pallio, che i vescovi non hanno.
8. Nel Romano Pontefice risiede la pienezza del potere. Eppure egli non usa il pastorale. Perciò non devono usarlo neppure gli altri vescovi.
Dimostrazione: Le vesti dei ministri rappresentano simbolicamente le doti in essi richieste per trattare le cose di Dio. E poiché alcune sono richieste in tutti, mentre altre che sono richieste nei ministri superiori non sono così indispensabili

per gli inferiori, di conseguenza certe vesti sono comuni a tutti i ministri, altre invece sono riservate a quelli superiori.
E così a tutti i ministri viene assegnato l'amitto per coprire le spalle, che sta a indicare la fermezza nel compimento del ministero sacro a cui essi sono chiamati [Innoc. III, De sacro alt. myst. 1, 50]; nonché il camice, che indica la purezza dei costumi [ib., c. 51], e il cingolo, che indica la repressione della carne [ib., c. 52].
Il suddiacono porta inoltre il manipolo, che indica la purificazione dalle più piccole macchie [ib., c. 59], poiché il manipolo è come un fazzoletto per astergere il volto: i suddiaconi infatti sono i primi ad essere ammessi a trattare le cose sacre. Portano inoltre la tunicella stretta, che vuole indicare la dottrina di Cristo [ib., c. 39]: per cui nell'antica legge da tale veste pendevano dei campanelli [Es 28, 33 s.]. Infatti i suddiaconi sono già ammessi ad annunziare la dottrina della nuova legge.
Al diacono invece viene imposta anche la stola sulla spalla sinistra, per indicare che egli si consacra al ministero degli stessi sacramenti. E in più gli viene data la dalmatica, che è una veste larga, così chiamata perché cominciò a essere usata in Dalmazia [Isid., Etym. 19, 22]: e ciò per indicare che egli è già addetto alla distribuzione dei sacramenti [Innoc. III, op. cit. 1, 56], avendo il compito di distribuire il sangue; ora, nel distribuire si richiede larghezza.
Al sacerdote invece la stola viene posta su entrambe le spalle: per mostrare che a lui viene data la piena potestà di amministrare i sacramenti, e non quale ministro altrui: per cui la sua stola discende fino agli arti inferiori. Inoltre egli porta la casula [o pianeta], che significa la carità [ib., c. 58]: poiché egli celebra «il sacramento della carità», cioè l'Eucaristia [cf. III, q. 73, a. 3, ad 3].
Ai vescovi invece sono dati nove ornamenti in più, oltre a quelli dei sacerdoti: le calze, i sandali, la cintura, la tunicella, la dalmatica, la mitra, i guanti, l'anello e il pastorale; e ciò perché sono nove le cose che essi possono fare in più del sacerdote, e cioè: ordinare i chierici, benedire le vergini, consacrare i pontefici, imporre le mani [nella cresima e nelle ordinazioni], dedicare le chiese, deporre i chierici, celebrare i sinodi, benedire il crisma, consacrare le vesti e i vasi sacri. – Oppure si può dire che le calze stanno a indicare la rettitudine del camminare. I sandali che coprono i piedi indicano il disprezzo dei beni terreni [Innoc. III, op. cit. 1, 48]. La cintura che unisce la stola col camice indica l'amore delle virtù [ib., c. 52]. La tunicella indica la perseveranza: poiché si dice [Gen 37, 23] che Giuseppe portasse «una tunica talare», che cioè scendeva fino ai talloni, i quali simboleggiano l'estremità della vita. La dalmatica significa la larghezza nelle opere di misericordia [Innoc. III, op. cit. 1, 56]. I guanti indicano la cautela nell'operare [ib., c. 57]; la mitra la scienza dell'antico e del nuovo Testamento: per cui essa ha due punte [ib., c. 60].
Il pastorale poi indica la sollecitudine pastorale con la quale il vescovo deve «accogliere i lontani», il che è indicato dalla voluta in alto; «sorreggere i deboli», il che è indicato dall'asta medesima; «stimolare i tiepidi», il che è indicato dalla punta terminale di questo ornamento. Da cui il verso: «Collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta» [ib., c. 62]. E finalmente l'anello sta

a indicare i sacramenti della fede, con la quale la Chiesa diviene sposa di Cristo [ib., c. 61]: poiché il vescovo in persona di Cristo è lo sposo della Chiesa.
In più gli arcivescovi hanno il pallio, come segno di un potere privilegiato: esso infatti sta a indicare «la collana d'oro» che si soleva dare ai combattenti valorosi [ib., c. 63].
Analisi delle obiezioni: 1. Ai sacerdoti dell'antica legge la continenza era comandata solo per il tempo in cui attendevano al loro ministero. E così per indicare la castità che allora dovevano osservare nell'offrire i sacrifici usavano i femorali [Es 28, 43]. Invece ai ministri del nuovo Testamento è imposta la castità perpetua. Perciò l'analogia non regge.
2. La mitra suddetta non era un distintivo di dignità ma, come spiega S. Girolamo [Epist. 64], era una specie di cappello. Invece la tiara, che era un segno di dignità, era riservata ai pontefici [Es 28, 4; Lv 8, 9], come adesso la mitra.
3. Il potere dei ministri ha la sua origine nel vescovo, non già nel sacerdote, il quale non può conferire i loro ordini. Per questo le loro vesti deve indossarle il vescovo e non il sacerdote.
4. Invece dell'efod il sacerdote usa la stola, che ha il medesimo significato.
5. Il razionale è sostituito dal pallio.
6. Come dice Innocenzo III [op. cit. 1, 53], in luogo della lamina suddetta i nostri vescovi hanno la croce; come al posto dei femorali hanno i sandali, al posto della veste di lino il camice, al posto della fascia il cingolo, al posto del manto la tunicella, al posto dell'efod l'amitto, al posto del razionale il pallio, al posto della tiara la mitra.
7. Sebbene gli arcivescovi non abbiano un potere di natura diversa, tuttavia l'hanno più ampio dei vescovi. E per indicare tale ampiezza viene loro dato il pallio, che ne circonda da ogni parte la persona.
8. Il Romano Pontefice non usa il pastorale, poiché S. Pietro inviò il suo per risuscitare un certo suo discepolo, che poi divenne vescovo di Treveri. Per questo il Papa usa il pastorale solo nella diocesi di Treveri, e non altrove. – Oppure ciò sta a significare che egli non ha un potere limitato, come quello indicato dalla curvatura del pastorale.

## QUAESTIO 41
## DE MATRIMONIO INQUANTUM EST IN OFFICIUM NATURAE

Post haec considerandum est de matrimonio. Et primo agendum est de eo inquantum est in officium
naturae; secundo, inquantum est sacramentum (q. 42); tertio, inquantum absolute et secundum se consideratur (q. 43).
Circa primum quaeruntur quatuor. Primo: utrum sit de iure naturali. Secundo: utrum nunc sit in praecepto. Tertio: utrum eius actus sit licitus. Quarto: utrum possit esse meritorius.

## ARGOMENTO 41
## IL MATRIMONIO QUALE COMPITO NATURALE

Veniamo ora a trattare del matrimonio. Primo, in quanto compito naturale; secondo, in quanto sacramento [q. 42]; terzo, direttamente nella sua natura [q. 43].

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il matrimonio sia di ordine naturale; 2. Se attualmente esso sia di precetto; 3. Se il suo atto sia lecito; 4. Se possa essere meritorio.

## Articolo 1

### Se il matrimonio sia naturale

Sembra che il matrimonio non sia naturale. Infatti:

1. «È di diritto naturale ciò che la natura insegna a tutti gli animali» [Dig. 1, 1, 1]. Ora, negli altri animali ci sono i rapporti sessuali senza il matrimonio. Quindi il matrimonio non è di diritto naturale.
2. Ciò che è di diritto naturale si riscontra in tutti gli uomini in qualsiasi stato di civiltà. Invece il matrimonio non si riscontra in qualsiasi momento della civiltà umana, poiché come riferisce Cicerone [De invent. 1, 2] «da principio gli uomini erano selvaggi, e allora nessuno riconosceva i propri figli e l'unione stabile del matrimonio», nelle quali cose consiste il matrimonio. Perciò il matrimonio non è di ordine naturale.
3. Le realtà naturali sono identiche presso tutti [Arist., Phys. 8, 7]. Il matrimonio invece non ha la stessa forma presso tutti: poiché la sua celebrazione cambia secondo le varie leggi. Quindi non è naturale.
4. I mezzi di cui la natura può fare a meno per raggiungere i suoi scopi non sono naturali. Ma la natura mira alla conservazione della specie mediante la generazione, la quale può avvenire anche fuori del matrimonio, ad es. nella fornicazione. Quindi il matrimonio non è di ordine naturale.

In contrario: 1. All'inizio del Digesto si legge: «È un diritto naturale l'unione dell'uomo e della donna, che noi chiamiamo matrimonio».

2. Il Filosofo [Ethic. 8, 12] insegna che «l'uomo è un animale più coniugale che politico». Ora «l'uomo», come egli scrive [ib. 9, 9], «è per natura un animale politico e socievole». Quindi è per natura coniugale. Il matrimonio perciò è di ordine naturale.

Dimostrazione: Una cosa può essere naturale in due modi. Primo, perché prodotta necessariamente da cause naturali: come è naturale per il fuoco salire verso l'alto. E il matrimonio in questo senso non è naturale: come non lo è quanto viene compiuto con il libero arbitrio.

Secondo, può dirsi naturale una cosa verso cui la natura ha inclinazione, ma che viene compiuta mediante il libero arbitrio: come si dicono naturali gli atti delle virtù. E in questo senso il matrimonio è naturale: poiché ad esso la ragione naturale inclina per due motivi. Primo, per raggiungere il suo fine principale, che è il bene della prole. Infatti la natura non mira soltanto alla generazione della prole, ma anche al suo sostentamento e alla sua educazione fino alla maturità perfetta dell'uomo in quanto uomo, cioè alla formazione nella virtù. Per cui, secondo il Filosofo [Ethic. 8, 12], dai genitori riceviamo tre cose, cioè «l'essere, il nutrimento e l'educazione». Ora, il figlio non potrebbe essere educato e istruito se non avesse genitori ben noti e determinati.

Il che non avverrebbe se non ci fosse un legame stabile dell'uomo con la donna, cioè il matrimonio.
Secondo, per raggiungere il fine secondario del matrimonio, che è l'aiuto reciproco dei coniugi nella vita di famiglia. Come infatti la ragione naturale spinge gli uomini ad abitare insieme, poiché uno non basta a se stesso nelle necessità della vita, ragione per cui si dice che l'uomo è «per natura un animale politico», così anche nelle necessità della vita umana alcuni uffici spettano agli uomini e altri alle donne. Perciò la natura invita a una convivenza dell'uomo con la donna, nella quale appunto consiste il matrimonio. - E questi sono i motivi ricordati da Aristotele [l. cit.].
Analisi delle obiezioni: 1. La natura ha posto nell'uomo due serie di inclinazioni. Alcune riguardano ciò che conviene alla natura nel suo genere: e queste sono comuni a tutti gli animali. Altre riguardano ciò che conviene alla natura nella sua differenza, cioè in quanto la specie umana, essendo razionale, è superiore al genere: come avviene per gli atti della prudenza e della temperanza. E come la natura del genere, pur essendo unica in tutti gli animali, tuttavia non ha in essi lo stesso grado, così nemmeno inclina alla stessa maniera, ma nel modo che si addice a ciascuno.
Ora, la natura umana inclina al matrimonio in forza del suo elemento differenziale per il secondo motivo indicato [nel corpo]. Il Filosofo infatti, nell'assegnare questo motivo, mette l'uomo al disopra degli altri animali. -
Invece l'inclinazione dovuta al primo motivo dipende dal genere. Per questo egli dice [l. cit.] che «la procreazione dei figli è comune a tutti gli animali». Tuttavia la natura non li inclina tutti allo stesso modo. Poiché ci sono degli animali i cui figli appena nati sono in grado di procurarsi il cibo, oppure possono esserne provvisti dalla madre: e in essi non c'è alcuna associazione tra maschio e femmina. In quelli invece che hanno bisogno di essere sostentati da entrambi, ma per breve tempo, esiste un vincolo per il tempo suddetto: come è evidente nel caso di certi uccelli. Ma nell'uomo, in cui i figli hanno bisogno dei genitori per lungo tempo, ci deve essere un legame fortissimo ed esclusivo tra il maschio e la femmina, al quale inclina anche la natura del genere.
2. Le parole di Cicerone possono essere vere per un dato popolo (considerando la sua origine prossima, per cui si distingue dagli altri popoli): poiché non tutti osservano i dettami della ragione naturale. Ma esse non sono vere universalmente: poiché la Scrittura [Gen 2, 23 s.; 4, 17 ss.] ci ricorda che agli inizi del genere umano esisteva il matrimonio.
3. La natura umana, come scrive il Filosofo [Ethic. 8, 14], non è immutabile come quella divina. Perciò gli elementi di diritto naturale variano secondo gli stati e le condizioni umane, mentre gli elementi esistenti naturalmente nelle realtà divine non cambiano in alcun modo.
4. La natura non mira soltanto all'esistenza della prole, ma alla sua perfetta esistenza. Per la quale si esige il matrimonio, come risulta evidente dalle spiegazioni date [nel corpo].

Articolo 2

Se il matrimonio sia tuttora di precetto

Sembra che il matrimonio sia tuttora di precetto. Infatti:

1. Un precetto obbliga fino a che non viene revocato. Ora, nella sua prima istituzione il matrimonio era di precetto, come si legge nel testo [delle Sentenze 4, 26, 3]: e tale precetto non si legge che sia stato mai revocato; anzi, fu confermato con le parole [Mt 19, 6]: «Non separi l'uomo ciò che Dio ha congiunto». Quindi il matrimonio è tuttora di precetto.

2. I precetti del diritto naturale obbligano in ogni tempo. Ma il matrimonio è di diritto naturale, come sopra [a. prec.] si è dimostrato. Quindi, ecc.

3. Il bene della specie è superiore al bene dell'individuo: poiché secondo Aristotele [Ethic. 1, 2] «il bene del popolo è più divino del bene di un uomo singolo». Ora, il precetto dato al primo uomo per la conservazione dell'individuo con la nutrizione è ancora in vigore. Perciò a maggior ragione vige il precetto del matrimonio per la conservazione della specie.

4. Un obbligo rimane fino a che sussiste il motivo che lo impone. Ora, gli uomini primitivi erano obbligati al matrimonio per non compromettere il moltiplicarsi del genere umano. Ma poiché si avrebbe lo stesso pericolo se ognuno potesse liberamente astenersi dal matrimonio, sembra che il matrimonio sia di precetto.

In contrario: 1. S. Paolo [1 Cor 7, 38] afferma: «Chi non sposa la sua vergine fa meglio» di chi la sposa. Perciò contrarre matrimonio non è attualmente di precetto.

2. La trasgressione di un precetto non può meritare un premio. Ora, ai vergini è promesso un premio, cioè una speciale aureola. Quindi il matrimonio non è di precetto.

Dimostrazione: La natura offre due specie di inclinazioni. La prima è la tendenza verso ciò che è necessario alla perfezione di ciascuno. E tale inclinazione obbliga tutti, poiché le perfezioni naturali [personali] sono comuni a tutti. – La seconda è la tendenza verso ciò che è necessario alla società. Ma trattandosi in quest'ultimo caso di realtà molteplici e incompatibili fra loro, ciascuno non è obbligato ad esse sotto precetto, altrimenti ognuno sarebbe obbligato a darsi all'agricoltura e all'architettura e a esercitare tutti gli altri mestieri necessari alla convivenza umana; si soddisfa invece all'inclinazione naturale per il fatto che varie persone esercitano i vari mestieri.

Poiché dunque per la perfezione della società umana è necessario che alcuni si dedichino alla vita contemplativa, la quale trova il massimo ostacolo nel matrimonio, quest'ultimo, anche secondo i filosofi, non può obbligare sotto precetto. E Teofrasto [cf. Gir., Adv. Iovin. 1, 47] dimostra che al sapiente non conviene sposarsi.

Analisi delle obiezioni: 1. Il precetto in parola non è stato revocato. Esso tuttavia non obbliga ciascuno in particolare, per la ragione esposta [nel corpo]; se non in quel tempo in cui il piccolo numero degli uomini esigeva che ciascuno attendesse alla procreazione.

2. 3. Da quanto abbiamo detto risulta evidente la risposta alla seconda e alla terza obiezioni.

4. La natura umana, come si è detto [ib.], inclina ad atti e compiti diversi; ma

poiché essa è diversa nei vari individui, inclina maggiormente chi a un compito e chi a un altro. E per tale diversità, guidata dalla divina provvidenza che governa tutte le cose, avviene che c'è chi sceglie un mestiere, ad es. l'agricoltura, e chi un altro. E così avviene pure che alcuni scelgono il matrimonio e altri la vita contemplativa. Per cui non vi è alcun pericolo imminente.

Articolo 3

Se l'atto matrimoniale sia sempre un peccato

Sembra che l'atto matrimoniale sia sempre un peccato. Infatti:

1. S. Paolo [1 Cor 7, 29] scrive: «Quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero». Ma ai non sposati non è lecito l'atto matrimoniale. Quindi anche gli sposati peccano in quell'atto.

2. In Isaia [59, 2] si legge: «Le nostre iniquità hanno scavato un abisso tra noi e il nostro Dio». Ora, l'atto matrimoniale distoglie l'uomo da Dio: per cui nell'Esodo [19, 15] si comanda al popolo che doveva vedere Dio di «non accostarsi alle proprie mogli»; e San Girolamo [Orig., In Nm hom. 6] afferma che «nell'atto matrimoniale lo Spirito Santo non tocca il cuore dei profeti». Perciò quell'atto è un peccato.

3. Ciò che è turpe in se stesso in nessun modo può essere compiuto bene. Ora, l'atto matrimoniale è accompagnato dalla concupiscenza, che è sempre turpe. Quindi è peccaminoso.

4. Ha bisogno di essere scusato solo ciò che è peccato. Ma l'atto matrimoniale ha bisogno di essere scusato dai beni del matrimonio, come insegna il Maestro [delle Sentenze 4, 26, 2]. Quindi è peccato.

5. Ciò che è della medesima specie merita un identico giudizio. Ma l'atto matrimoniale appartiene alla medesima specie dell'atto di adulterio: poiché entrambi hanno il medesimo oggetto, cioè la procreazione di un essere umano. Essendo quindi peccato l'atto di adulterio, lo è pure l'atto del matrimonio.

6. Ogni eccesso di passione distrugge la virtù. Ora, nell'atto matrimoniale c'è sempre un eccesso di piacere, per cui si ha un assorbimento della ragione, che è il bene principale dell'uomo; per cui il Filosofo [Ethic. 7, 11] scrive che «è impossibile all'uomo intendere allora una qualsiasi cosa». Quindi l'atto matrimoniale è sempre un peccato.

In contrario: 1. S. Paolo [1 Cor 7, 28. 36] dichiara: «Se una vergine si sposa, non pecca»; e ancora [1 Tm 5, 14]: «Desidero che le più giovani si risposino, abbiano figli». Ma la procreazione dei figli non è possibile senza l'unione sessuale. Quindi l'atto matrimoniale non è un peccato: altrimenti l'Apostolo non avrebbe voluto tali cose.

2. Nessun peccato può essere di precetto. Ora, l'atto matrimoniale è materia di un precetto [1 Cor 7, 3]: «Il marito compia il suo dovere verso la moglie». Quindi non è un peccato.

Dimostrazione: Se ammettiamo che la natura corporea è stata creata buona da Dio, è impossibile affermare che quanto è richiesto alla conservazione di tale natura, ed è secondo l'inclinazione naturale, sia universalmente cattivo. Perciò, esistendo l'inclinazione naturale alla procreazione della prole, che

assicura la conservazione della specie, è impossibile affermare che l'atto con il quale viene procreata la prole sia del tutto illecito, così da non ammettere il giusto mezzo della virtù; – a meno che non si voglia asserire, secondo la follia di alcuni, che gli esseri corporei sono stati creati da un Dio cattivo.
Dal quale errore forse deriva l'opinione a cui accenna il testo [delle Sentenze 4, 26, 5; cf. ob. 4]. La quale è dunque una pessima eresia
Analisi delle obiezioni: 1. L'Apostolo con quelle parole non volle proibire l'atto del matrimonio, come non proibiva il possesso dei beni quando diceva [v. 31]: «Quelli che usano del mondo, siano come se non ne usassero», ma in entrambi i casi volle proibire che venissero presi come fini tali mezzi. Il che risulta dalle espressioni che usa. Non disse infatti: «non usino», oppure: «non posseggano», ma «siano come se non usassero, o possedessero».
2. Possiamo essere uniti a Dio sia con la grazia abituale, sia con l'atto della contemplazione e dell'amore. Ciò che dunque separa dalla prima unione è sempre peccato. Non così invece ciò che separa dalla seconda: poiché qualunque occupazione lecita circa le cose inferiori distrae l'anima, ostacolandone l'unione attuale con Dio. E ciò avviene soprattutto nell'unione sessuale, in cui l'anima è vincolata dall'intensità del piacere. Per questo dunque a coloro che hanno l'incarico di contemplare o di amministrare le cose divine viene imposto temporaneamente di astenersi dall'atto coniugale. E per questo si dice ancora che lo Spirito Santo, per quanto riguarda la rivelazione dei misteri di Dio, non toccava l'anima dei profeti nell'atto del matrimonio.
3. La turpitudine della concupiscenza che sempre accompagna l'atto del matrimonio non è una colpa, ma un castigo derivante dal peccato originale: e consiste nel fatto che le facoltà inferiori e le membra del corpo non ubbidiscono alla ragione. Perciò l'argomento non regge.
4. Si dice propriamente che vengono scusati quegli atti che presentano un'apparenza di male, senza essere cattivi, oppure senza esserlo così gravemente come appare. E alcuni sono scusati del tutto, altri solo in parte. Poiché dunque l'atto matrimoniale, per la corruzione della concupiscenza, si presenta come un atto disordinato, in forza dei beni del matrimonio viene scusato del tutto, per cui non è peccato.
5. Pur essendo i due atti identici nella loro specie fisica, tuttavia differiscono nella specie morale, che è mutata da una circostanza, cioè dal fatto che si compie l'atto con il coniuge o con un'altra persona. Come anche uccidere un uomo per vendetta e ucciderlo per eseguire una giusta condanna sono atti diversi nella specie morale, pur essendo della medesima specie fisica: per cui uno è lecito e l'altro è illecito.
6. L'eccesso di passione che distrugge la virtù non solo impedisce l'atto della ragione, ma elimina l'ordine da essa voluto. Ora, ciò non si verifica in seguito all'intensità del piacere nell'atto matrimoniale: poiché sebbene allora l'uomo non sia attualmente ordinato, è però preordinato dalla ragione.

Articolo 4
Se l'atto matrimoniale sia meritorio
Sembra che l'atto matrimoniale non sia meritorio Infatti:

1. Il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 1, su 1, 18] afferma: «Sebbene il matrimonio non procuri punizioni a chi ne usa, tuttavia non procura alcuna mercede». Ma il merito è concepito in rapporto alla mercede. Quindi l'atto matrimoniale non è meritorio.
2. Non è una cosa lodevole abbandonare ciò che è meritorio. Ora la verginità, con la quale si rinunzia al matrimonio, è una cosa lodevole. Perciò l'atto matrimoniale non è meritorio.
3. Chi fa uso di un permesso fa uso di una licenza accordata. Ma con ciò non acquista alcun merito. Perciò l'atto del matrimonio non è meritorio.
4. Il merito presuppone una obiezioni, al pari della virtù. Ora, l'atto matrimoniale non presenta obiezioni, ma comporta un piacere. Quindi non è meritorio.
5. Ciò che non si può fare senza commettere peccato veniale non è meritorio: poiché non si può insieme meritare e demeritare. Ora, nell'atto matrimoniale una colpa veniale c'è sempre: poiché lo stesso primo moto istintivo verso il piacere è un peccato veniale. Perciò tale atto non può essere meritorio.
In contrario: 1. Tutti gli atti che eseguono un precetto, se sono compiuti nella carità, sono meritori. Ora, l'atto matrimoniale è di questo genere, come si rileva dalle parole di S. Paolo [1 Cor 7, 3]: «Il marito compia il suo dovere verso la moglie». Quindi, ecc.
2. Ogni atto di virtù è meritorio. Ma l'atto suddetto è un atto di giustizia: poiché si tratta di «rendere ciò che si deve». Perciò è meritorio.
Dimostrazione: L'atto matrimoniale in chi possiede la grazia è necessariamente peccaminoso o meritorio, poiché nessun atto deliberato è indifferente, come si è visto sopra [cf. In 2 Sent., d. 40, q. 1, a. 5; I–II, q. 18, a. 9]. Se infatti all'atto matrimoniale si è spinti da una virtù, cioè o dalla giustizia, per rendere il debito coniugale, o dalla religione, per procreare dei figli da consacrare al culto di Dio, allora esso è meritorio. Se invece si è mossi dalla libidine restando nei beni del matrimonio, nel senso cioè che uno mai desidererebbe andare con altre donne, allora è un peccato veniale. Se al contrario uno è trasportato al di là dei beni del matrimonio, così da essere disposto a compiere quell'atto con qualsiasi altra donna, allora è un peccato mortale. Poiché la natura o muove stando sottomessa all'ordine della ragione, e allora si ha un moto virtuoso, oppure si rifiuta a tale ordine, e allora si ha un moto di libidine.
Analisi delle obiezioni: 1. La radice del merito rispetto al premio sostanziale è la carità, ma rispetto al premio accidentale l'aspetto meritorio sta nella obiezioni dell'atto. E così l'atto matrimoniale è meritorio non nel secondo, ma nel primo modo.
2. Si può meritare con opere buone piccole o grandi. Quando dunque uno lascia le opere minori per compiere le maggiori è degno di lode, abbandonando così atti meno meritori.
3. Il «permesso» talvolta riguarda un male minore. E in questo senso è permesso l'atto matrimoniale mosso dalla libidine entro i limiti del matrimonio: così infatti è un peccato veniale. Ma quando ad esso si è spinti dalla virtù, che lo rende meritorio, allora quell'atto non è «permesso» se non nel senso che è «concesso», come si dice per un bene minore. E non c'è alcun inconveniente nel fatto che chi fa uso di tale concessione possa meritare, poiché il

buon uso dei benefici di Dio è meritorio.
4. La obiezioni del sacrificio è richiesta per meritare il premio accidentale; ma per il merito relativo al premio essenziale basta la obiezioni che consiste nell'ordinare i mezzi al fine. E questa si riscontra anche nell'atto del matrimonio.
5. Il primo moto istintivo che è peccato veniale è il moto appetitivo verso un piacere disordinato. Ma tale disordine non esiste nell'atto matrimoniale.
Quindi l'argomento non regge.

## QUAESTIO 42
## DE MATRIMONIO INQUANTUM EST SACRAMENTUM

Deinde considerandum est de matrimonio inquantum est sacramentum.
Circa quod quaeruntur quatuor. Primo: utrum sit sacramentum. Secundo: utrum debuerit institui ante peccatum. Tertio: utrum conferat gratiam. Quarto: utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.

## ARGOMENTO 42
## IL MATRIMONIO COME SACRAMENTO

Passiamo quindi a parlare del matrimonio come sacramento.
Sul tema indicato si pongono quattro quesiti: 1. Se il matrimonio sia un sacramento; 2. Se dovesse essere istituito prima del peccato; 3. Se conferisca la grazia; 4. Se il rapporto sessuale sia parte integrante del matrimonio.

### Articolo 1
### Se il matrimonio sia un sacramento

Sembra che il matrimonio non sia un sacramento. Infatti:
1. Tutti i sacramenti della nuova legge hanno una forma, che è essenziale al sacramento. Ora, la benedizione data dal sacerdote nelle nozze non è essenziale al sacramento. Quindi il matrimonio non è un sacramento.
2. Secondo Ugo di S. Vittore [De sacram. 1, 9, 2] il sacramento è «un elemento materiale». Ora, il matrimonio non ha per materia un elemento materiale. Quindi non è un sacramento.
3. I sacramenti hanno la loro efficacia dalla passione di Cristo [cf. III, q. 62, a. 5]. Ma l'uomo col matrimonio, il quale implica un piacere, non viene reso conforme alla passione di Cristo, che fu dolorosa. Quindi il matrimonio non è un sacramento.
4. Ogni sacramento della nuova legge «produce ciò che significa» [cf. III, q. 62, a. 1, ad 1]. Ora, il matrimonio non produce l'unione di Cristo con la Chiesa, che esso significa [Ef 5, 32]. Perciò non è un sacramento.
5. Negli altri sacramenti si riscontra qualcosa che è insieme «realtà e simbolo» [cf. III, q. 63, a. 6, ad 3]. Ora, ciò non si riscontra nel matrimonio: esso infatti non imprime il carattere, altrimenti non potrebbe essere ripetuto. Quindi non è un sacramento.
In contrario: 1. S. Paolo [Ef 5, 32] afferma: «Questo sacramento è grande». Quindi, ecc.
2. Il sacramento è un segno di una cosa sacra. Ma tale è il matrimonio. Perciò esso è un sacramento.

Dimostrazione: I sacramenti sono rimedi destinati a santificare l'uomo e a guarirlo dal peccato mediante segni sensibili. Poiché dunque tali condizioni si riscontrano nel matrimonio, esso va computato fra i sacramenti.
Analisi delle obiezioni: 1. La forma di questo sacramento è costituita dalle parole che esprimono il consenso matrimoniale, non dalla benedizione del sacerdote, che è solo un sacramentale.
2. Il sacramento del matrimonio esige la cooperazione di chi lo riceve, come la penitenza [cf. III, q. 84, a. 1, ad 1, 2; q. 90, aa. 1, 2, 3]. Come quindi la penitenza non ha altra materia all'infuori degli atti esterni del penitente, in sostituzione dell'elemento sensibile, così avviene anche nel matrimonio.
3. Sebbene il matrimonio non renda conformi alla passione di Cristo nella sofferenza, tuttavia tale conformità si produce quanto alla carità, con la quale egli accettò la passione per unire a sé la Chiesa come sposa [Ef 5, 25 ss.].
4. L'unione di Cristo con la Chiesa non è la realtà contenuta in questo sacramento, ma solo la realtà da esso significata: e tale realtà non costituisce alcun sacramento. Il matrimonio però, come vedremo [ad 5], produce un'altra realtà da esso contenuta e significata. - Il Maestro delle Sentenze [4, 26, 6] parla poi della sola realtà [significata e] non contenuta, poiché riteneva che il matrimonio non producesse realtà alcuna.
5. Quelle tre cose si riscontrano anche in questo sacramento. I «segni sensibili» [sacramentum tantum] sono infatti gli atti esterni; la «realtà e sacramento» [res et sacramentum] è l'obbligo reciproco dell'uomo e della donna derivante da tali atti; la «realtà contenuta» [res ultima contenta] è l'effetto di questo sacramento; la «realtà non contenuta» [res non contenta] è invece ciò di cui parla il Maestro delle Sentenze [4, 26, 6; cf. ad 4].

Articolo 2
Se il matrimonio dovesse essere istituito prima del peccato
Sembra che il matrimonio non dovesse essere istituito prima del peccato.
Infatti:
1. Ciò che è di diritto naturale non ha bisogno di istituzione. Ma tale è il matrimonio, come si è già notato [q. 41, a. 1]. Quindi esso non doveva venire istituito.
2. I sacramenti sono medicine contro la malattia del peccato. Ora, la medicina non va preparata prima della malattia. Quindi essi non potevano essere istituiti prima del peccato.
3. L'identico istituto non ha bisogno che di una sola istituzione. Ora, il matrimonio fu istituito anche dopo il peccato, come dice il testo delle Sentenze [4, 26, 2]. Perciò esso non fu istituito prima del peccato.
4. L'istituzione di un sacramento deve essere fatta da Dio. Ora, le parole concernenti espressamente il matrimonio prima del peccato non furono pronunziate da Dio, ma da Adamo [Gen 2, 23 s.], mentre quelle dette da Dio [ib. 1, 28]: «Crescete e moltiplicatevi», furono rivolte anche alle bestie [ib. 1, 22], tra le quali non c'è matrimonio. Quindi il matrimonio non fu istituito prima del peccato.
inizio con Cristo. Quindi il matrimonio non doveva essere istituito prima del

peccato.
In contrario: 1. Nel Vangelo [Mt 19, 4] si legge: «Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina?».
2. Il matrimonio fu istituito per la procreazione della prole. Ma la procreazione della prole era necessaria anche prima del peccato. Quindi il matrimonio doveva essere istituito prima del peccato.
Dimostrazione: La natura inclina al matrimonio in vista di un bene, che però cambia secondo le varie epoche della storia umana. Perciò il bene suddetto va diversamente determinato secondo i diversi stati degli uomini. E così il matrimonio in quanto è ordinato alla procreazione della prole, che era necessaria anche se non ci fosse stato il peccato, fu istituito prima del peccato.
In quanto invece è un rimedio alle ferite del peccato fu istituito dopo il peccato, al tempo della legge di natura. Nella legge di Mosè furono poi regolate le condizioni personali richieste per il matrimonio [Lv 18, 6 ss.]. Ma in quanto rappresenta l'unione di Cristo con la Chiesa [Ef 5, 32], il matrimonio fu istituito nella nuova legge, ed è un sacramento della nuova alleanza. Rispetto poi agli altri vantaggi connessi col matrimonio, quali l'amicizia e l'aiuto reciproco dei coniugi, esso ha la sua istituzione nella legge civile.
Siccome però il sacramento è per sua natura un segno e un rimedio, il matrimonio è un sacramento in forza delle [tre] istituzioni intermedie, mentre in forza della prima è un compito naturale, e in forza dell'ultima è un compito sociale.
Analisi delle obiezioni: 1. Le cose che sono di diritto naturale quanto ai loro elementi comuni hanno bisogno di essere istituite rispetto alle loro determinazioni concrete, secondo i diversi stati. Così è di diritto naturale che i malfattori siano puniti, ma la determinazione della pena va fatta dal diritto positivo.
2. Il matrimonio non è soltanto un rimedio al peccato, ma è principalmente un compito naturale. E prima del peccato fu istituito sotto tale aspetto, non quale rimedio.
3. Dovendo il matrimonio essere determinato sotto vari aspetti, nulla impedisce che abbia avuto diverse istituzioni. E così le varie istituzioni riguardavano la stessa cosa, ma sotto aspetti diversi.
4. Prima del peccato il matrimonio fu istituito da Dio quando egli diede all'uomo come aiuto la donna, formandola da una sua costola [Gen 2, 18 ss.], e disse loro: «Crescete e moltiplicatevi» [ib. 1, 28]. Sebbene infatti egli avesse detto la stessa cosa agli animali, tuttavia tale ordine non doveva essere eseguito da questi ultimi come dagli uomini. E d'altra parte Adamo proferì quelle parole divinamente ispirato, per ricordare l'istituzione del matrimonio compiuta da Dio.
5. Come risulta evidente da quanto detto [nel corpo], prima di Cristo il matrimonio non fu istituito quale sacramento della nuova legge.

Articolo 3
Se il matrimonio conferisca la grazia
Sembra che il matrimonio non conferisca la grazia. Infatti:

1. Stando a Ugo di S. Vittore [De sacram. 1, 9, 2], «i sacramenti conferiscono la grazia mediante una santificazione». Ora, il matrimonio non implica per se stesso alcuna santificazione. Quindi non conferisce la grazia.
2. Ogni sacramento conferisce la grazia con la sua materia e con la sua forma. Ora, gli atti che sono la materia di questo sacramento non sono causa della grazia: poiché sarebbe conforme all'eresia pelagiana sostenere che i nostri atti sono causa della grazia. E neppure sono causa della grazia le parole che esprimono il consenso: poiché esse non producono alcuna santificazione. Quindi nel matrimonio non viene conferita in alcun modo la grazia.
3. La grazia data per curare la piaga del peccato è necessaria a tutti coloro che hanno tale piaga. Ora, la piaga della concupiscenza si trova in tutti. Se quindi nel matrimonio venisse data la grazia contro la piaga della concupiscenza, tutti gli uomini dovrebbero contrarre il matrimonio. E così sarebbe assai stolto astenersene.
4. Una malattia non può essere curata con ciò che l'aggrava. Ora, col matrimonio la concupiscenza si aggrava: poiché, stando al Filosofo [Ethic. 3, 12], «la concupiscenza è insaziabile, e aumenta se viene assecondata con gli atti corrispondenti». Quindi il matrimonio non conferisce il rimedio della grazia contro la concupiscenza.
In contrario: 1. La definizione deve corrispondere alla realtà definita e viceversa. Ma nella definizione del sacramento si dice che esso causa la grazia. Essendo quindi il matrimonio un sacramento, esso causa la grazia.
2. S. Agostino [De Gen. ad litt. 9, 7] afferma che il matrimonio è «una medicina per i malati». Ma non può essere una medicina se non in quanto ha una qualche efficacia. Quindi ha una certa efficacia per reprimere la concupiscenza. La concupiscenza però non viene repressa se non mediante la grazia. Quindi in esso viene conferita la grazia.
Dimostrazione: In proposito ci sono state tre opinioni. Alcuni hanno affermato che il matrimonio in nessun modo produce la grazia, ma è solo un segno [che sta a indicarla]. – Ma ciò non è sostenibile. Perché allora non sarebbe in alcun modo superiore ai sacramenti della legge antica, e così non ci sarebbe alcun motivo per annoverare il matrimonio tra i sacramenti della legge nuova. Infatti anche nella legge antica, per la natura stessa dell'atto coniugale, il matrimonio offriva un rimedio, dando uno sfogo alla concupiscenza in modo che non degenerasse violentemente in seguito a un'eccessiva repressione. Perciò altri opinarono che in esso viene conferita la grazia quanto al recesso dal male: poiché gli atti che fuori del matrimonio sarebbero peccaminosi, in esso non lo sono. – Ma anche questo è troppo poco: poiché ciò avveniva anche nell'antica legge.
Dicono quindi che esso elimina il peccato frenando la concupiscenza, perché non vada oltre i beni del matrimonio; tuttavia con tale grazia non si otterrebbe un aiuto a ben operare. – Anche questo però è insostenibile. Poiché a impedire il peccato e a inclinare al bene è sempre la medesima grazia: come è identico il calore che elimina il freddo e che riscalda.
Dimostrazione: In proposito ci sono state tre opinioni. Alcuni hanno affermato che il matrimonio in nessun modo produce la grazia, ma è solo un segno [che

sta a indicarla]. – Ma ciò non è sostenibile. Perché allora non sarebbe in alcun modo superiore ai sacramenti della legge antica, e così non ci sarebbe alcun motivo per annoverare il matrimonio tra i sacramenti della legge nuova. Infatti anche nella legge antica, per la natura stessa dell'atto coniugale, il matrimonio offriva un rimedio, dando uno sfogo alla concupiscenza in modo che non degenerasse violentemente in seguito a un'eccessiva repressione. Perciò altri opinarono che in esso viene conferita la grazia quanto al recesso dal male: poiché gli atti che fuori del matrimonio sarebbero peccaminosi, in esso non lo sono. – Ma anche questo è troppo poco: poiché ciò avveniva anche nell'antica legge.

Dicono quindi che esso elimina il peccato frenando la concupiscenza, perché non vada oltre i beni del matrimonio; tuttavia con tale grazia non si otterrebbe un aiuto a ben operare. – Anche questo però è insostenibile. Poiché a impedire il peccato e a inclinare al bene è sempre la medesima grazia: come è identico il calore che elimina il freddo e che riscalda.

Analisi delle obiezioni: 1. Come nel battesimo l'acqua ottiene dal contatto [che ebbe nel Giordano] con la carne di Cristo «di toccare il corpo e di purificare il cuore» [Agost., In Ioh. ev. tract. 80], così il matrimonio ha un influsso analogo principalmente per il fatto che Cristo volle raffigurarlo con la sua passione; non invece in forza di una qualche benedizione del sacerdote.

2. Come nel battesimo la materia e la forma producono immediatamente non la grazia, ma il carattere, così gli atti esterni e le parole che esprimono il consenso matrimoniale producono direttamente un certo vincolo, che è il sacramento del matrimonio; e tale vincolo, in forza dell'istituzione divina, dispone alla grazia.

3. L'argomento sarebbe valido se contro la concupiscenza non ci fosse un rimedio più efficace. Ma un rimedio migliore viene riscontrato negli esercizi spirituali e nella mortificazione della carne da parte di coloro che rinunziano al matrimonio.

4. La concupiscenza può essere curata in due modi. Primo, dalla parte della concupiscenza medesima, in modo che venga repressa nella sua radice. E in questo senso il matrimonio è un rimedio mediante la grazia che in esso viene conferita.

Secondo, rispetto ai suoi atti. E ciò in due modi. Primo, facendo sì che gli atti esterni a cui la concupiscenza inclina perdano la loro disonestà. E ciò avviene mediante i beni del matrimonio, i quali coonestano la concupiscenza della carne. – Secondo, impedendo gli atti disonesti. E ciò risulta dalla natura stessa degli atti coniugali: poiché sfogandosi la concupiscenza nell'atto coniugale, essa non spinge ad altre azioni disoneste. Da cui le parole dell'Apostolo [1 Cor 7, 9]: «È meglio sposarsi che ardere». Sebbene infatti la concupiscenza sia portata di per sé a crescere mediante l'esercizio degli atti corrispondenti, tuttavia essa risulta repressa per il fatto che questi sono ordinati dalla ragione: poiché «da atti simili risultano abiti e disposizioni consimili» [Ethic. 2, 1].

## Articolo 4

Se per l'integrità del matrimonio sia richiesto l'atto coniugale

Sembra che per l'integrità del matrimonio sia richiesto l'atto coniugale.

Infatti:

1. Nell'istituzione del matrimonio fu detto [Gen 2, 24]: «I due saranno una sola carne». Ma ciò non avviene che con l'atto coniugale. Perciò quest'ultimo appartiene all'integrità del matrimonio.

2. Come si è detto sopra [a. 2; q. 39, a. 1], ciò che esprime il significato del sacramento è indispensabile al sacramento stesso. Ora, il rapporto sessuale esprime il significato del sacramento, come si legge nelle Sentenze [4, 26, 6]. Quindi esso appartiene all'integrità del sacramento.

3. Questo sacramento è ordinato alla conservazione della specie. Ma questa non può prodursi senza l'atto coniugale. Quindi tale atto è richiesto dall'integrità del sacramento.

4. Il matrimonio è un sacramento in quanto offre un rimedio contro la concupiscenza, secondo le parole dell'Apostolo [1 Cor 7, 9]: «È meglio sposarsi che ardere». Ma tale rimedio esso non può prestarlo a quanti non compiono l'atto coniugale. Si ha perciò la stessa conclusione.

In contrario: 1. Nel paradiso terrestre esisteva il matrimonio. Eppure là non ci fu l'atto coniugale. Quindi tale atto non è richiesto per l'integrità del matrimonio.

2. Sacramento dice santificazione. Ora, come dice il testo [delle Sentenze, l. cit.], il matrimonio è più santo senza l'atto coniugale. Quindi l'atto coniugale non è richiesto dal sacramento.

Dimostrazione: L'integrità o perfezione di una cosa può essere di due generi: l'una riguarda la perfezione prima, che consiste nell'essere stesso della cosa; l'altra riguarda la perfezione seconda, che consiste nell'operazione. Essendo dunque l'atto coniugale una certa operazione o uso del matrimonio, di cui viene data la facoltà, ne risulta che tale atto rientra nel secondo tipo di integrità, e non nel primo.

Analisi delle obiezioni: 1. Adamo espresse l'integrità del matrimonio in tutti e due i generi di perfezione: poiché una realtà si manifesta attraverso le sue operazioni.

2. È indispensabile per un sacramento che esso significhi la grazia che contiene. Ma l'atto coniugale, come si è visto [a. 1, ad 4, 5], non significa questa realtà, bensì una realtà non contenuta.

3. Una cosa non raggiunge il suo fine che mediante il proprio atto. Se dunque il fine del matrimonio non viene raggiunto senza l'atto coniugale, ciò dimostra che questo appartiene al secondo genere di integrità, e non al primo.

4. Prima del rapporto sessuale il matrimonio è un rimedio in forza della grazia con esso conseguita, sebbene non in forza dell'atto, che è richiesto dal secondo tipo di integrità.

QUAESTIO 43

DE SPONSALIBUS

Consequenter considerandum est de matrimonio absolute considerato. Ubi primo agendum est de sponsalibus; secundo, de matrimonii ratione (q. 44); tertio, de eius causa efficiente, scilicet de

consensu (q. 45); quarto, de eius bonis (q. 49); quinto, de impedimentis ipsius (q. 50); sexto, de secundis nuptiis (q. 63); septimo, de quibusdam matrimonio annexis (q. 64).
Circa primum quaeruntur tria. Primo: quid sint sponsalia. Secundo: qui possunt contrahere sponsalia.
Tertio: utrum sponsalia dirimi possint.

ARGOMENTO 43
GLI SPONSALI O FIDANZAMENTO
Passiamo così a considerare il matrimonio direttamente in se stesso.
Esamineremo dunque: primo, gli sponsali, o fidanzamento; secondo, la definizione del matrimonio [q. 44]; terzo la sua causa efficiente, cioè il consenso [q. 45]; quarto, i suoi beni [q. 49]; quinto, i suoi impedimenti [q. 50]; sesto, le seconde nozze [q. 63]; settimo, alcune cose connesse col matrimonio [q. 64].
A proposito del fidanzamento si pongono tre quesiti: 1. Che cosa siano gli sponsali; 2. Chi può contrarli; 3. Se sia possibile scioglierli.

Articolo 1
Se gli sponsali siano ben definiti come «una promessa di futuro matrimonio»
Sembra che gli sponsali non siano ben definiti, secondo le parole del Papa S. Niccolò I [Decr. di Graz. 2, 30, 5, 3], come «una promessa di futuro matrimonio ». Infatti:
1. S. Isidoro [Etym. 9, 7] ha scritto che «uno è sposo non perché promette, ma perché si impegna e offre garanzie». Ora, uno è detto sposo dagli sponsali. Quindi gli sponsali non sono «una promessa».
2. Chiunque promette una cosa deve essere costretto a mantenerla. Ma quelli che hanno contratto gli sponsali non vengono obbligati dalla Chiesa al matrimonio. Quindi gli sponsali non sono «una promessa».
3. Talora gli sponsali sono accompagnati non soltanto dalla promessa, ma anche dal giuramento e da qualche pegno. Perciò non vanno definiti solo come una promessa.
4. Il matrimonio deve essere libero e ncondizionato. Invece gli sponsali talora sono legati a qualche condizione, e persino a obbligazioni in danaro. Quindi non è giusto definirli come una promessa «di matrimonio».
5. S. Giacomo [Gc 4, 13 ss.] biasima le promesse di cose future. Ora, nei sacramenti non ci deve essere nulla di biasimevole. Quindi non si devono fare promesse di «futuro» matrimonio.
6. Nessuno è detto sposo se non dagli sponsali. Ora, uno è detto sposo dalle nozze presenti, come si dice nel testo. Quindi gli sponsali non sono sempre le promesse di nozze future.
Dimostrazione: Il consenso all'unione coniugale espresso con verbi al futuro costituisce non il matrimonio, ma una promessa di matrimonio. E tale promessa prende il nome di sponsali, dal verbo latino spondere, come spiega S. Isidoro: «Poiché prima che si usassero le pubblicazioni di matrimonio si davano delle garanzie con le quali ci si impegnava reciprocamente al matrimonio,

e si presentavano dei mallevadori».
Ora, tale promessa può essere fatta in due modi: assolutamente o sotto condizione.
Assolutamente può essere ancora fatta in quattro modi. Primo, con la semplice promessa, come quando si dice: «Io ti prenderò in sposa», o viceversa.
Secondo, offrendo pegni sponsalizi, cioè danaro, o altre cose di valore.
Terzo, con l'anello di fidanzamento. Quarto, con il giuramento.
Se poi tale promessa è sotto condizione, bisogna distinguere. Poiché o questa condizione è onesta, come quando si dice: «Ti sposerò se i genitori acconsentono »; e allora la promessa tiene avverandosi la condizione, altrimenti non tiene. – Oppure è disonesta, e ciò può avvenire in due modi. Poiché o è contraria ai beni del matrimonio, come quando si dice: «Ti sposerò se mi procurerai il veleno per rendermi sterile»; e allora il fidanzamento è nullo.
Oppure non è contraria ai beni del matrimonio, come quando si dicesse: «Ti sposerò se mi aiuterai a rubare»; e allora la promessa tiene, però va eliminata la condizione.
Analisi delle obiezioni: 1. Le garanzie e i doni reciproci dei fidanzati sono una conferma della promessa. Quindi si riducono alla promessa.
2. Con tale promessa i fidanzati si impegnano reciprocamente a sposarsi: per cui pecca mortalmente chi non sta alla promessa senza che capiti un impedimento. E in tal caso la Chiesa costringe, infliggendo una penitenza per il peccato. Però non c'è costrizione in foro esterno, poiché «i matrimoni fatti per forza di solito finiscono male» [Decretales 4, 1, 17]. – Purché però non ci sia stato il giuramento. Perché allora bisogna costringere, secondo certi autori. Altri però non sono del parere, per il motivo accennato: specialmente se si temesse l'uxoricidio.
3. Le altre cose che accompagnano gli sponsali non servono che a confermare la promessa. Perciò gli sponsali non sono altro che una promessa.
4. Le condizioni apposte non compromettono la libertà del matrimonio. Poiché se sono disoneste vanno eliminate. Se invece sono oneste, allora o si tratta di un bene morale, come quando si dice: «Ti sposerò se sono contenti i genitori»; e tale condizione non toglie la libertà degli sponsali, ma ne accresce la bontà; oppure si tratta di un bene utile, come nel caso in cui si dicesse: «Mi sposerò con te se mi darai tanto»; e allora la condizione non equivale alla vendita del consenso del matrimonio, bensì alla promessa della dote: per cui il matrimonio non perde la sua libertà.
Talora invece la condizione pecuniaria equivale a un'ammenda. E allora tale condizione non tiene, poiché i matrimoni devono essere liberi; e neppure si può esigere tale ammenda da chi si rifiuta di contrarre il matrimonio.
5. S. Giacomo non intende proibire in modo assoluto che si facciano delle promesse per il futuro, ma che si facciano come facendo affidamento sulla propria vita. Egli infatti insegna a mettere la condizione: «Se Dio vorrà» [4, 15]. E questa va sottintesa anche se non è espressa a parole.
6. Nel matrimonio possiamo considerare il vincolo stesso e l'atto coniugale. Per cui uno può essere detto sposo per l'impegno relativo alla prima cosa in forza degli sponsali che vengono contratti con una formula al futuro. E può essere detto tale per l'impegno relativo alla seconda quando si è contratto il

matrimonio con una formula al presente, poiché in tal modo ci si impegna in rapporto all'atto del matrimonio. – Tuttavia gli sponsali derivano propriamente dal primo di questi impegni, e sono come dei sacramentali che fanno parte del matrimonio, come gli esorcismi fanno parte del battesimo.

Articolo 2

Se per contrarre gli sponsali sia ben determinata l'età di sette anni

Sembra che per contrarre gli sponsali non sia ben determinata l'età di sette anni [cf. Decr. di Graz. 2, 30, 2, prol.]. Infatti:

1. Un contratto che può essere stipulato da altri non richiede l'età della discrezione in quelli per i quali viene stipulato. Ora, gli sponsali possono essere fatti dai genitori all'insaputa dei due futuri sposi. Quindi possono essere stipulati tanto prima che dopo i sette anni.
2. Per contrarre gli sponsali si richiede un certo uso di ragione come anche per commettere un peccato mortale. Ora, S. Gregorio [Dial. 4, 18] racconta che un bambino [di cinque anni] fu colpito da morte improvvisa in seguito a una bestemmia. Quindi si possono contrarre gli sponsali prima dei sette anni.
3. Gli sponsali sono ordinati al matrimonio. Ma per il matrimonio non viene determinata la stessa età per la ragazza e per il ragazzo. Perciò neppure negli sponsali andava determinata per entrambi la stessa età di sette anni.
4. Uno può contrarre gli sponsali dal momento in cui può sentire l'attrazione per il matrimonio. Ora, i segni di tale attrattiva spesso appaiono nei bambini prima dei sette anni. Quindi essi possono contrarre gli sponsali prima di questa età.
5. Se due contraggono gli sponsali prima dei sette anni, e dopo il settimo anno, ma prima della pubertà, li contraggono impegnandosi al presente, si deve far conto che sussista tra i due un fidanzamento. Ma questo non dipende dal secondo contratto: perché allora essi non intendono contrarre il fidanzamento, ma il matrimonio. Quindi dipende dal primo. E così si possono contrarre gli sponsali prima dei sette anni.
6. Nelle imprese compiute comunemente da più persone il difetto dell'una viene supplito dall'altra: come quando ad es. si trascina insieme una barca. Ma gli sponsali sono un'azione fatta in comune dai contraenti. Se quindi uno dei due è adulto, può contrarre gli sponsali con una bambina inferiore ai sette anni: poiché il tempo che manca a lei sopravanza all'altro.
7. Se due contraggono le nozze con una formula al presente essendo vicini all'età puberale, pur senza averla ancora raggiunta, il contratto viene considerato un vero matrimonio. Quindi, per lo stesso motivo, se si contraggono le nozze con una formula al futuro prima dei sette anni, purché sia vicino quel termine, gli sponsali andranno considerati validi.

Dimostrazione: L'età di sette anni fu stabilita molto ragionevolmente dal diritto come quella indispensabile per gli sponsali. Essendo questi infatti, come si è detto [a. 1], una promessa di cose future, devono essere riservati a chi è in grado in qualche modo di promettere. E questa facoltà è solo in coloro che hanno una certa previdenza del futuro; la quale richiede l'uso di ragione.

E qui, secondo il Filosofo [Ethic. 1, 4], possiamo distinguere tre gradi:

il primo è quello di chi non è capace di comprendere né da sé, né aiutato da altri; il secondo è quello di chi può capire aiutato da altri, senza esserne capace da sé; il terzo è quello di chi può essere aiutato da altri e può anche considerare le cose da se stesso. E poiché nell'uomo la ragione progredisce un po' per volta, con l'acquietarsi del moto e del flusso degli umori, prima dei sette anni l'uomo si trova nel primo di questi gradi: perciò in tale periodo non è in grado di stipulare alcun contratto, e quindi neppure gli sponsali.
Il secondo grado invece comincia a essere raggiunto alla fine del primo settennio: ed è appunto a questa età che i fanciulli vengono mandati a scuola.
Il terzo grado infine comincia a essere raggiunto alla fine del secondo settennio rispetto alle cose personali, in cui la ragione naturale si sviluppa più rapidamente, mentre rispetto alle altre cose viene raggiunto alla fine del terzo settennio. Perciò prima dell'età di sette anni l'uomo è incapace di qualsiasi contratto. Al termine di questo periodo comincia invece a essere in grado di promettere alcune cose per il futuro, specialmente quelle a cui la ragione naturale è più inclinata: non però a impegnarsi con un legame perpetuo, poiché la volontà non ha fermezza. Può quindi in questo tempo contrarre gli sponsali. Invece alla fine del secondo settennio uno può obbligarsi in ciò che riguarda la propria persona, cioè alla vita religiosa o al matrimonio.
Dopo il terzo settennio infine può obbligarsi anche per il resto. E a norma delle leggi [Dig. 4, 4, 3] egli non ha il potere di disporre dei propri averi se non all'età di venticinque anni.
Analisi delle obiezioni: 1. Se prima degli anni della pubertà gli sponsali vengono contratti per interposta persona, i due fidanzati, o uno di loro, possono reclamare. Per cui l'atto è nullo: al punto che non si contrae con esso alcuna affinità. Perciò gli sponsali contratti da terze persone hanno valore per i fidanzati solo in quanto giunti all'età canonica questi non reclamano, mostrando così di acconsentire a quanto altri hanno fatto in loro nome.
2. Alcuni pensano che il bambino di cui parla S. Gregorio non si sia dannato, e non abbia peccato mortalmente, ma che quella visione avesse lo scopo di addolorare il padre di lui, che non lo aveva corretto. – Ciò però è espressamente contro l'intenzione di S. Gregorio, il quale scrive che «il padre del bambino, non curando l'anima del piccolo, nutrì per il fuoco dell'inferno un non piccolo peccatore».
Perciò si deve rispondere che per peccare mortalmente basta il consenso sul presente, mentre negli sponsali si esige il consenso sul futuro. Ora, si richiede una discrezione maggiore nel provvedere per il futuro che nell'acconsentire a un atto presente. Quindi l'uomo è in grado di peccare mortalmente prima che di obbligarsi per il futuro.
3. Al momento di contrarre il matrimonio non si richiede solo la disposizione quanto all'uso di ragione, ma anche l'attitudine del corpo alla generazione.
E poiché la ragazza raggiunge questa maturità fisica a dodici anni e il ragazzo a quattordici, come insegna il Filosofo [Hist. anim. 5, 14], mentre l'uso della discrezione richiesto dagli sponsali viene raggiunto contemporaneamente, di conseguenza per gli sponsali è determinata la stessa età per entrambi, e non invece per il matrimonio.

4. L'attrazione che si riscontra nei bambini prima dei sette anni non deriva dal perfetto uso della ragione, non essendo essi ancora pienamente capaci di istruzione, ma deriva piuttosto da un'inclinazione naturale. Perciò tale attrazione non basta per contrarre gli sponsali.
5. Nel caso ricordato, sebbene i due contraenti non contraggano un vero matrimonio, tuttavia mostrano di ratificare la promessa precedente. E così il primo contratto acquista vigore.
6. Coloro che trascinano una barca agiscono come una causa unica: quindi ciò che manca nell'uno può essere supplito dall'altro. Invece negli sponsali i contraenti agiscono come persone distinte: poiché gli sponsali non possono essere contratti che tra due persone. Per cui tutte e due devono essere capaci di stipulare un contratto. E l'incapacità dell'una non può essere supplita dall'altra.
7. Anche negli sponsali, se i contraenti sono prossimi ai sette anni, il contratto è valido: poiché secondo il Filosofo [Phys. 2, 5] «il poco viene valutato come un nulla».
E questa prossimità da alcuni viene stabilita nel tempo di sei mesi. Però è meglio che sia determinata in base alla condizione dei contraenti: poiché in alcuni l'uso di ragione è più precoce che in altri.

Articolo 3
Se gli sponsali possano essere sciolti
Sembra che gli sponsali non possano essere sciolti con l'entrata in religione di un contraente [cf. Decretales 2, 32, 2]. Infatti:
1. Il danaro che ho promesso a una persona non posso lecitamente offrirlo a un'altra. Ma colui che contrae gli sponsali promette il proprio corpo alla fidanzata. Quindi non può più offrirsi a Dio nella vita religiosa.
2. Sembra che non possano essere sciolti neppure quando uno dei coniugi si trasferisce in una regione lontana [ib. 4, 1, 5]. Poiché «nel dubbio si deve sempre scegliere la Analisi più sicura». Ora, è più sicuro aspettare il ritorno del coniuge assente. Quindi si deve aspettare.
3. Sembra inoltre che non possano essere sciolti per la malattia in cui uno incorre dopo aver contratto gli sponsali [ib. 2, 24, 25]. Nessuno infatti deve essere punito per una sofferenza. Ma se chi si ammalasse perdesse il suo diritto sulla fidanzata, ne risulterebbe punito. Quindi gli sponsali non possono essere sciolti per malattia.
4. Sembra che non basti neppure l'affinità sopraggiunta, come nel caso in cui il fidanzato avesse avuto nel frattempo illeciti rapporti con la sorella della fidanzata [ib. 4, 2, 4]. Poiché in tal caso quest'ultima sarebbe punita per il peccato del suo fidanzato. Il che è inammissibile.
5. E neppure sembra che i due possano reciprocamente dispensarsi dall'impegno [ib. 4, 1, 2]. Poiché sarebbe un grave atto di leggerezza contrarre un obbligo e poi dispensarsene. E questo abuso non può essere tollerato dalla Chiesa. Quindi ecc.
6. Neppure poi si può rompere il fidanzamento per la fornicazione di uno dei contraenti [ib. 2, 24, 25]. Poiché con gli sponsali uno non ha ricevuto il potere sul corpo dell'altro. Per cui sembra che non pecchino l'uno contro l'altro

se nel frattempo commettono fornicazione. Perciò gli sponsali non possono essere sciolti per questo.
7. Sembra inoltre che il fidanzamento non possa essere annullato dal matrimonio contratto con un'altra persona attraverso una formula al presente [ib. 4, 1, 31]. Poiché una seconda vendita non annulla la prima. Quindi il secondo contratto non può annullare il primo.
8. E neppure può essere annullato per difetto di età [ib. 4, 2, 9]. Ciò che infatti non esiste non può essere annullato. Ma gli sponsali contratti prima dell'età stabilita erano nulli. Quindi non possono essere invalidati.
Dimostrazione: In tutti i casi indicati gli sponsali vengono sciolti, non però allo stesso modo. In due casi infatti, cioè con l'entrata in religione e con le nozze contratte con un'altra persona, gli sponsali sono sciolti per legge. Invece negli altri casi possono essere sciolti a discrezione della Chiesa.
Analisi delle obiezioni: 1. La promessa suddetta viene a cessare con la morte spirituale; poiché essa è soltanto spirituale, come si è detto [In 4 Sent., dist. 27, q. 1, a. 3, sol. 2].
2. Il dubbio indicato viene risolto dal fatto che uno non si presenta nel tempo stabilito per celebrare il matrimonio. Se quindi uno non ha mancato di attendere fino al tempo della celebrazione delle nozze, può sposare un'altra persona senza alcun peccato. Se invece è colpevole del mancato matrimonio deve fare penitenza per aver violato la promessa, o l'eventuale giuramento; e in seguito può, se vuole, sposarsi con altra persona, però con la dispensa dalla Chiesa.
3. Se prima del matrimonio uno dei fidanzati incorre in una grave infermità che in modo considerevole lo debiliti, come l'epilessia o la paralisi; oppure lo deformi, come l'asportazione del naso o degli occhi; ovvero comprometta il bene della prole, come la lebbra, che d'ordinario è contagiosa, allora i fidanzati possono dirimere gli sponsali, per non rendersi spiacevoli l'uno all'altro e compromettere la buona riuscita del matrimonio. Né con ciò uno viene punito per una sofferenza, ma dalla sua sofferenza riceve un danno. Il che avviene senza ingiustizia.
4. Se il fidanzato ha avuto rapporti con una consanguinea della fidanzata, o viceversa, allora gli sponsali devono essere sciolti. E per questo basta la notorietà del fatto, poiché si deve evitare lo scandalo. Le cause infatti che devono produrre in futuro i loro effetti ne vengono impedite non solo da ciò che è in atto, ma anche da ciò che deve attuarsi. Come quindi l'affinità esistente al momento di contrarre gli sponsali impedirebbe il contratto, così sopravvenendo prima del matrimonio, che è un effetto degli sponsali, impedisce il contratto precedente. Né per questo si toglie qualcosa alla comparte; anzi, le si offre un beneficio, sciogliendola da una persona che con la fornicazione si è resa detestabile a Dio.
5. Alcuni non ammettono questo caso. - Ma contro di essi una decretale [cit. nell'ob.] dice espressamente: «Al pari di coloro che hanno stipulato un patto e poi lo rescindono, così va tollerato» che reciprocamente si dispensino coloro che hanno contratto gli sponsali.
Al che essi Rispondono che la Chiesa sopporta questo fatto per evitare il peggio.

– Ma questa spiegazione non si accorda con l'esempio che viene allegato.
Perciò si deve rispondere che non sempre è un atto di leggerezza ritrattare le promesse fatte: poiché, come dice il libro della Sapienza [9, 14], «le nostre previsioni sono incerte».
6. Sebbene i fidanzati non si siano concesso il diritto sul proprio corpo, tuttavia con la fornicazione nasce il sospetto che essi non sappiano mantenere la fede nel futuro. Perciò l'uno può premunirsi contro l'altro sciogliendo per questo il fidanzamento.
7. La ragione invocata avrebbe valore se i due contratti fossero della stessa natura. Il secondo invece, cioè il matrimonio, è superiore al primo. Quindi lo scioglie.
8. Quantunque non fossero veri sponsali, tuttavia ne avevano la formalità. Giunti perciò all'età legittima, per non sembrare consenzienti i due devono chiedere l'annullamento all'autorità della Chiesa, dando così il buon esempio.

## QUAESTIO 44
## DE MATRIMONII DEFINITIONE

Deinde considerandum est de ratione matrimonii.
Circa quod quaeruntur tria. Primo: utrum matrimonium sit in genere coniunctionis. Secundo: utrum convenienter nominetur. Tertio: utrum convenienter definiatur.

## ARGOMENTO 44
## LA NATURA DEL MATRIMONIO

Passiamo ora a considerare la natura del matrimonio. Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se il matrimonio sia un tipo di unione; 2. Se sia ben denominato; 3. Se sia ben definito.

### Articolo 1
### Se il matrimonio sia un tipo di unione

Sembra che il matrimonio non sia un tipo di unione. Infatti:
1. Il vincolo che unisce è distinto dall'unione medesima, come la causa è distinta dall'effetto. Ora, il matrimonio è un vincolo che unisce i coniugi. Quindi non è un tipo di unione.
2. Tutti i sacramenti sono dei segni sensibili [cf. III, q. 60, a. 4]. Ma nessuna relazione è un accidente sensibile. Perciò il matrimonio, essendo un sacramento, non è una relazione. Quindi non è un tipo di unione.
3. L'unione è una relazione di equivalenza, come l'uguaglianza. Ora, come nota Avicenna [Met. 3, 10], la relazione di uguaglianza non è identica numericamente in ciascuno dei termini. Quindi non è identica neppure l'unione.
Se quindi il matrimonio fosse un tipo di unione, tra i due coniugi il matrimonio non sarebbe unico.
In contrario: 1. La relazione consiste nel riferimento di una cosa a un'altra. Ma dal matrimonio scaturiscono dei riferimenti: il marito infatti è tale in rapporto alla moglie, e viceversa. Quindi il matrimonio è nel genere della relazione.
E non può essere altro che un'unione.
2. Per fare di due esseri una cosa sola si richiede un'unione. Ora, ciò avviene

nel matrimonio, poiché nella Genesi [2, 24] si legge: «E i due saranno una sola carne». Perciò il matrimonio è un tipo di unione.
Dimostrazione: Il termine unione implica l'idea di adunare, o di unificare. Quindi dovunque si riscontra l'unificazione di più cose, lì abbiamo un'unione. Ora, le cose che sono ordinate a un dato scopo sono come unite in ordine ad esso: come molti uomini si adunano per formare un solo esercito, o esercitare un'unica attività; per cui sono tutti commilitoni, o consoci. Siccome dunque dal matrimonio alcuni sono ordinati a un'unica generazione ed educazione della prole, nonché a un'unica vita domestica, è evidente che nel matrimonio esiste una certa unione per la quale uno è detto marito e l'altra moglie. E tale unione, per il fatto che è ordinata a uno scopo unico [per i due coniugi], è il matrimonio. Invece l'unione dei corpi e dei cuori consegue al matrimonio.
Analisi delle obiezioni: 1. Il matrimonio è un vincolo che unisce non come causa efficiente, ma come causa formale. Quindi non è detto che debba distinguersi dall'unione [coniugale].
2. Sebbene la relazione stessa non sia un accidente sensibile, tuttavia le sue cause possono essere percettibili dai sensi. E in un sacramento non si richiede che sia sensibile ciò che ne costituisce la res et sacramentum: tale è infatti l'unione coniugale nel matrimonio. Invece le parole che esprimono il consenso, e costituiscono il segno sacramentale e la causa di detta unione, sono percettibili dai sensi.
3. La relazione ha il suo fondamento nella causa che la produce, come la somiglianza si fonda sulla qualità; e risiede in un soggetto, come la somiglianza negli esseri simili. E dall'uno e dall'altro fatto si può desumere l'unità o la distinzione della relazione. Siccome dunque nella somiglianza la qualità non è identica numericamente, ma solo specificamente in entrambi i soggetti, e poiché i soggetti sono appunto due, come avviene anche nel rapporto di uguaglianza, così l'uguaglianza e la somiglianza sono numericamente distinte nei due soggetti posti a confronto. La relazione che costituisce il matrimonio invece da una parte è unica per entrambi i contraenti, cioè se si considera la sua causa, essendo ordinata a un'unica generazione, mentre vista nei soggetti contraenti è numericamente molteplice. E sotto tale aspetto viene indicata dai termini moglie e marito, mentre in quanto è una viene indicata dal termine matrimonio.

## Articolo 2
## Se il matrimonio sia ben denominato

Sembra che il matrimonio non sia ben denominato. Infatti:
1. Le denominazioni vanno desunte dall'elemento più nobile. Ora, il padre è superiore alla madre. Perciò l'unione tra il padre e la madre doveva essere denominata dal padre piuttosto che dalla madre.
2. Una cosa deve essere denominata dagli elementi essenziali: poiché, come insegna Aristotele [Met. 4, 7], «il significato del nome costituisce la definizione ». Ma le cerimonie nuziali non sono essenziali al matrimonio. Quindi il matrimonio non dovrebbe essere indicato con il termine nozze.
3. La specie non può prendere come suo proprio il nome del genere. Ora l'unione,

o congiunzione, è il genere rispetto al matrimonio. Perciò questo non può essere detto coniugio [o connubio].
In contrario: Tale è il linguaggio comune.
Dimostrazione: Nel matrimonio si devono considerare tre aspetti. Primo, l'essenza, che è l'unione, o congiunzione. E sotto tale aspetto esso è denominato coniugio [o connubio] [Isid., Etym. 9, 7].
Secondo, la causa, che è lo sposalizio. E allora si parla di nozze, dal verbo nubere: poiché nelle cerimonie nuziali si è soliti mettere un velo sul capo degli sposi.
Terzo, l'effetto, che è la prole. E sotto tale aspetto viene detto matrimonio: «poiché la donna», come dice S. Agostino [Contra Faustum 19, 26], «non deve sposarsi per altro scopo che per essere madre». – «Matrimonio» può anche derivare da matris munium, ufficio di madre: poiché il compito di educare la prole ricade specialmente sulla donna. – O potrebbe anche derivare da matrem muniens, difesa della madre: poiché questa ha ormai nel marito colui che la difende. – Oppure da matrem monens, quasi avvertimento alla madre di non lasciare il marito per un altro uomo. – Si può anche far derivare da materia unius, la materia di uno solo, poiché nel matrimonio si ha un'unione per la procreazione materiale di un'unica prole: cosicché «matrimonio» deriverebbe da monos e materia. – Finalmente S. Isidoro [l. cit.] lo fa derivare da matre e nato: poiché col matrimonio la donna diviene madre di un nato.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il padre sia superiore alla madre, tuttavia i compiti della madre rispetto alla prole sono più assorbenti. – Oppure ciò è dovuto al fatto che la donna fu creata principalmente per aiutare l'uomo rispetto alla prole. L'uomo invece non fu creato per questo. Perciò rispetto al compito specifico del matrimonio la madre è più essenziale del padre.
2. Talora gli elementi essenziali vengono conosciuti mediante quelli accidentali, e quindi certe cose possono essere denominate anche mediante elementi accidentali: i nomi infatti servono a far conoscere le cose.
3. La specie talora porta il nome del proprio genere a motivo della sua imperfezione, avendo perfettamente la natura del genere ma senza un elemento che la distingua: come l'accidente proprio ritiene il nome di «proprio» [tra i predicabili]. Talora invece ciò avviene a motivo della perfezione: quando cioè la totale perfezione del genere si riscontra in una data specie e non in altre: come l'animale è così denominato dall'anima, che pure si riscontra in ogni corpo animato; ma l'animazione si riscontra perfettamente solo in quegli animati che sono gli animali. E lo stesso avviene nel caso nostro: poiché l'unione tra il marito e la moglie nel matrimonio è perfettissima, essendo un'unione di anima e di corpo. Perciò viene denominata coniugio.

## Articolo 3
### Se sia esatta la definizione del matrimonio riferita dalle Sentenze
Sembra che non sia esatta la definizione del matrimonio riferita dalle Sentenze [4, 27, 2], cioè: «L'unione maritale tra persone legittime fatta per una consuetudine indissolubile di vita». Infatti:
1. Per la definizione di marito è necessario ricorrere al termine matrimonio:

poiché il marito è colui che è unito a una donna col matrimonio. Ma nella definizione del matrimonio si parla di «unione maritale». Quindi in queste definizioni si fa un circolo vizioso.
2. Col matrimonio come l'uomo diviene marito di una donna, così la donna diviene moglie di un uomo. Perciò non si può parlare di unione maritale piuttosto che di unione uxoria.
3. La consuetudine riguarda la condotta. Ma spesso tra gli sposati si riscontrano condotte molto diverse. Perciò nella definizione del matrimonio non si doveva includere l'espressione: «fatta per una consuetudine indissolubile di vita».
4. Ci sono poi altre definizioni del matrimonio. Poiché secondo Ugo di S. Vittore [Summa sent. 7, 6] il matrimonio è «il consenso legittimo per l'unione di due persone idonee». – Secondo altri invece è «la partecipazione a una vita in comune, e una comunanza secondo le leggi divine e umane». – E ci si domanda come differiscano tra loro queste definizioni.
Dimostrazione: Come si è già visto [a. prec.], nel matrimonio si possono considerare tre cose: la causa, l'essenza e gli effetti. E in base ad esse sono state date tre definizioni del matrimonio. Infatti quella di Ugo [di S. Vittore] è desunta dalla causa, cioè dal consenso, ed è evidente per se stessa.
Invece la definizione riferita dalle Sentenze mira all'essenza del matrimonio, che è l'«unione». E aggiunge la determinazione dei soggetti interessati, con le parole «tra persone legittime». Indica poi la differenza specifica con l'aggettivo «maritale»: poiché essendo il matrimonio un'unione in ordine a un dato scopo, tale unione viene specificata dall'oggetto a cui è ordinata, e precisamente da quanto riguarda il marito. Inoltre indica il valore di questa unione, poich0 è indissolubil, aggiungendo: «fatta per una consuetudine indissolubile di vita».
L'altra definizione poi ha di mira gli effetti a cui è ordinato il matrimonio, cioè «una vita in comune» nell'ambito della famiglia. E poiché ogni società è ordinata da una legge, viene indicato il diritto dal quale è regolata questa unione, cioè «la legge divina e umana». Invece le altre società, come quelle dei commercianti e dei soldati, sono istituite soltanto dalla legge umana.
Analisi delle obiezioni: 1. Talora gli elementi primigeni che devono servire per la definizione non hanno un nome: e così in certe definizioni si ricorre a dati posteriori in se stessi, che però sono da noi più conosciuti; come nella definizione della qualità Aristotele [Categ. 6] ricorre al termine quale, dicendo che «la qualità è ciò per cui siamo denominati quali». E lo stesso avviene nella definizione del matrimonio, nella quale si ricorre all'aggettivo maritale: nel senso che il matrimonio è «l'unione richiesta per i compiti propri del marito», che non potevano essere denominati con un solo vocabolo.
2. Come si è spiegato [nel corpo], con questa specificazione viene indicato il fine dell'unione suddetta. E poiché secondo l'espressione dell'Apostolo [1 Cor 11, 9] l'uomo «non fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo», di conseguenza la specificazione doveva essere desunta più dall'uomo che dalla donna.

3. Come la vita civile non è costituita dalle azioni private di questo individuo o di quell'altro, ma da quanto può interessare la società civile, così la vita coniugale non è altro che la convivenza relativa a tale società. Perciò rispetto a tale vita la consuetudine degli sposi è unica e indissolubile; sebbene sia diversa rispetto agli atti personali di ciascuno.
4. La risposta appare chiara in base a quanto detto.

QUAESTIO 45
DE CONSENSU MATRIMONII
Consequenter considerandum est de consensu. Ubi primo agendum est de consensu secundum se considerato; secundo, de consensu iuramento vel carnali copula firmato (q. 46); tertio, de consensu
coacto et conditionato (q. 47); quarto. de obiecto consensus (q. 48).
Circa primum quaeruntur quinque. Primo: utrum consensus sit causa efficiens matrimonii. Secundo: utrum consensum oporteat per verba exprimi. Tertio: utrum consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium. Quarto: utrum consensus expressio per verba, si desit interior
consensus, faciat matrimonium. Quinto: utrum consensus in occulto factus per verba de praesenti faciat matrimonium.

ARGOMENTO 45
IL CONSENSO MATRIMONIALE
Passiamo ora a parlare del consenso. In proposito prima considereremo il consenso in se medesimo; secondo, il consenso confermato col giuramento o con l'atto matrimoniale [q. 46]; terzo, il consenso coatto e quello condizionato [q. 47]; quarto, l'oggetto del consenso [q. 48].
Sul primo argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se il consenso sia la causa efficiente del matrimonio; 2. Se sia necessario esprimerlo a parole;
3. Se il consenso in forma di promessa per il futuro costituisca il matrimonio;
4. Se il consenso a parole, senza quello interiore, basti a produrre il matrimonio;
5. Se il consenso dato in segreto come di cosa presente basti a contrarre il matrimonio.

Articolo 1
Se il consenso sia la causa efficiente del matrimonio
Sembra che il consenso non sia la causa efficiente del matrimonio. Infatti:
1. I sacramenti non derivano dalla volontà umana, ma dall'istituzione divina [In 4 Sent., d. 2, q. 1, a. 4, sol. 4; III, q. 64, a. 2]. Ora, il consenso dipende dalla nostra volontà. Esso quindi non può essere la causa del matrimonio, come nemmeno di alcun altro sacramento.
2. Una cosa non può essere causa di se stessa. Ma il matrimonio si identifica con il consenso: poiché il consenso matrimoniale sta a significare l'unione di Cristo con la Chiesa. Quindi il consenso non è la causa del matrimonio.
3. Una data cosa deve avere un'unica causa. Ora, il matrimonio tra due persone è unico, come si è visto sopra [q. 44, a. 1]. I consensi dei due invece sono diversi, sia per il soggetto che per l'oggetto: poiché una parte acconsente

al marito e l'altra alla moglie. Perciò il mutuo consenso non è la causa del matrimonio.
In contrario: 1. Il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 32] afferma: «Il matrimonio non è prodotto dal rapporto sessuale, ma dal volere».
2. Uno non consegue un diritto su ciò di cui un altro può disporre liberamente se non per il consenso di quest'ultimo. Ora, col matrimonio entrambi i contraenti acquistano un diritto sul corpo dell'altro, come insegna S. Paolo [1 Cor 7, 4], mentre prima ognuno poteva disporre liberamente del proprio corpo. Quindi il consenso produce il matrimonio.
Dimostrazione: Tutti i sacramenti producono un effetto spirituale mediante un atto materiale che lo significa: come nel battesimo si produce un'abluzione interiore spirituale mediante un'abluzione corporale. Poiché dunque nel matrimonio si ha un'unione spirituale in quanto esso è un sacramento, e un'unione materiale in quanto è un istituto naturale e sociale, è necessario che l'unione spirituale venga realizzata per virtù divina mediante qualcosa di materiale. Perciò, dal momento che le stipulazioni dei contratti di ordine materiale vengono fatte col mutuo consenso, è necessario che ciò avvenga anche per l'unione matrimoniale.
Analisi delle obiezioni: 1. La causa prima dei sacramenti è «la virtù divina, che con essi opera la salvezza» [Isid., Etym. 6, 19], ma le cause seconde strumentali sono gli atti esterni che hanno efficacia dall'istituzione divina. Ed è così appunto che il consenso è causa del matrimonio.
2. Il matrimonio non è il consenso medesimo, bensì l'unione di due esseri ordinati a un unico scopo prodotta dal consenso, come si è visto sopra [q. 44, a. 1]. Né, propriamente parlando, il consenso significa l'unione di Cristo con la Chiesa, ma piuttosto l'atto del suo volere che ha determinato tale unione.
3. Come è unico il matrimonio per l'unicità del fine dell'unione coniugale, sebbene siano due i contraenti, così è unico il consenso per l'oggetto a cui si acconsente, che poi è l'oggetto di tale unione, sebbene siano molteplici i consensi dalla parte dei contraenti. Né dalla parte della donna il consenso cade sul marito, ma sull'unione col marito; e così pure il consenso dell'uomo cade sull'unione con la moglie.

Articolo 2
Se sia necessario esprimere il consenso con la parola
Sembra che non sia necessario esprimere il consenso con la parola. Infatti:
1. Col matrimonio, come con il voto, un uomo si costituisce sotto il potere di un altro. Ma il voto obbliga rispetto a Dio anche se non è espresso a parole. Quindi anche il consenso crea l'obbligazione del matrimonio anche se non è espresso con la parola.
2. Il matrimonio può essere contratto anche fra persone incapaci di esprimere reciprocamente a parole il loro consenso, o perché mute, o perché di lingua diversa. Quindi l'espressione verbale del consenso non è richiesta nel matrimonio.
3. Se per una causa qualsiasi si omette ciò che è essenziale a un sacramento, questo non si verifica. Ma in qualche caso si ha il matrimonio senza le parole

del consenso: come quando la ragazza tace per pudore, mentre i genitori la consegnano allo sposo. Perciò le parole del consenso non sono necessarie per il matrimonio.
In contrario: 1. Il matrimonio è un sacramento [q. 42, a. 1]. Ora, in ogni sacramento si richiede un segno sensibile [cf. III, q. 60, a. 4]. Quindi anche nel matrimonio. E così si richiedono almeno delle parole che esprimano sensibilmente il consenso.
2. Il matrimonio è un contratto fra l'uomo e la donna. Ma in ogni contratto ci deve essere l'espressione verbale del consenso reciproco. Perciò nel matrimonio ci deve essere il consenso espresso con la parola.
Dimostrazione: Come si è già spiegato [a. prec.], l'unione coniugale avviene in modo simile a come si produce un'obbligazione nei contratti materiali. Poiché dunque tali contratti non possono avvenire senza che i contraenti esprimano reciprocamente a parole la loro volontà, così è necessario che il consenso matrimoniale venga espresso oralmente: e tale espressione verbale sta al matrimonio come il lavacro esterno al battesimo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obbligazione del voto non è sacramentale, ma solo spirituale. Perciò non è necessario, affinché obblighi, che venga fatta come i contratti materiali, come invece accade nel matrimonio.
2. Sebbene quei contraenti non possano esprimere a parole il loro volere, possono però esprimerlo con dei segni di capo. E questi sostituiscono le parole.
3. Come dice Ugo di S. Vittore [Summa sent. 7, 6], «gli sposi devono acconsentire allo spontaneo dono reciproco: il che si ritiene che avvenga se alle nozze non mostrano una volontà contraria». Per cui in quel caso le parole dei genitori vengono considerate come se fossero della ragazza: e ne è prova sufficiente il fatto che essa non contraddica.

Articolo 3
Se il consenso espresso in forma di promessa produca il matrimonio
Sembra che il consenso espresso in forma di promessa produca il matrimonio. Infatti:
1. Il presente sta al presente come il futuro sta al futuro. Ora, il consenso maritale dato al presente costituisce il matrimonio come presente. Quindi il consenso dato al futuro costituisce il matrimonio come futuro.
2. Nel matrimonio si contrae un legame con parole che esprimono il consenso come negli altri contratti civili. Ma negli altri contratti non ha importanza che l'espressione verbale del consenso sia al presente o al futuro. Quindi non c'è differenza neppure nel matrimonio.
3. Con i voti religiosi l'uomo contrae un matrimonio spirituale con Dio. Ma i voti religiosi vengono espressi come promesse, eppure obbligano. Quindi anche la promessa di matrimonio può produrre il vincolo coniugale.
In contrario: 1. Chi dà il consenso al futuro matrimonio con una donna e poi lo dà al presente sposando un'altra, a norma delle leggi [Decretales 4, 1, 22] deve considerare moglie la seconda. Ma ciò non avverrebbe se il consenso

espresso come promessa per il futuro producesse il matrimonio: poiché finché esiste il matrimonio con una non si può sposare un'altra. Quindi il consenso espresso in forma di promessa non costituisce il matrimonio.
2. Chi promette di fare una cosa non per questo la compie. Ora, chi dà il consenso al futuro promette di contrarre matrimonio con quella data persona.
Quindi non lo contrae ancora.
Dimostrazione: Le cause o formule sacramentali producono significando, per cui «producono ciò che significano» [cf. III, q. 62, a. 1, ad 1]. Ora, quando uno esprime il proprio consenso con parole al futuro non vuole significare che sta facendo il matrimonio, ma che promette di farlo. Perciò tale manifestazione del consenso non produce il matrimonio, bensì il fidanzamento, a cui si dà il nome di sponsali.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando il consenso è espresso al presente, sono presenti le parole e si dà il consenso per il presente, cioè per il medesimo tempo. Invece quando il consenso viene espresso al futuro sono presenti le parole, ma si dà il consenso per il futuro. Quindi non per il medesimo tempo. Perciò il paragone non regge.
2. Anche negli altri contratti espressi in forma di promessa non si trasferisce il potere sulle proprie sostanze quando si usa il futuro, come nell'espressione: «Ti darò», ma solo quando si usa il presente.
3. Nella professione religiosa i voti esprimono al futuro gli atti del matrimonio spirituale, come l'obbedienza o l'osservanza della regola, non il matrimonio spirituale in se stesso. Se invece si fa voto di contrarre in futuro questo matrimonio spirituale, allora tale matrimonio non si produce: poiché in tal caso uno non diventa religioso, ma promette di diventarlo in avvenire.

Articolo 4
Se le espressioni di consenso, anche verbali, costituiscano il matrimonio quando manca il consenso interiore
Sembra che le espressioni di consenso, anche verbali, costituiscano il matrimonio pur mancando il consenso interiore. Infatti:
1. A norma del diritto [Decretales 1, 3, cc. 15, 16; 4, 11, 2] «la frode e l'inganno non devono mai favorire chi li commette». Ma chi esprime a parole un consenso che non ha nel cuore commette un inganno. Perciò questo non deve servirgli per liberarlo dal vincolo coniugale.
2. Il consenso interiore di un altro non può essere conosciuto se non mediante le parole che lo esprimono. Se quindi tali espressioni non bastassero, e si richiedesse il consenso interiore, allora nessuno dei due coniugi potrebbe sapere se l'altro è il suo vero coniuge. E così egli commetterebbe fornicazione ogni volta che usa del matrimonio.
3. Quando è provato che uno si è sposato con una donna esprimendosi al presente, costui è costretto sotto pena di scomunica a considerarla come moglie, sebbene dica di non aver dato il consenso interiore, anche se poi avesse contratto matrimonio con un'altra esprimendo a parole il consenso interiore [ib. 4, 4, 3]. Ma ciò non avverrebbe se nel matrimonio si richiedesse il consenso interiore. Quindi esso non è richiesto.

In contrario: 1. Innocenzo III, parlando in una decretale [cf. ib. 4, 1, 26] di questo problema, afferma: «Senza il consenso tutte le altre cose non bastano a produrre il vincolo coniugale».
2. L'intenzione è richiesta in tutti i sacramenti [cf. III, q. 64, a. 8]. Ma chi non acconsente col cuore non ha l'intenzione di contrarre il matrimonio. Quindi il matrimonio non sussiste.
Dimostrazione: Come si è già notato [a. 2], l'assenso verbale sta a questo sacramento come l'abluzione esterna sta al battesimo. Come dunque non è battezzato chi riceve l'abluzione esterna non con l'intenzione di ricevere il sacramento, ma per gioco o per inganno [III, q. 64, a. 10, ad 2], così non contrae matrimonio chi nell'esprimerlo a parole non dà il consenso interiore.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel caso si devono distinguere due cose: il difetto di consenso, che in coscienza vale per considerarsi liberi dal vincolo matrimoniale, sebbene non valga in foro esterno di fronte alla Chiesa, dove si giudica secondo le testimonianze allegate, e l'inganno espresso con le parole, che non viene scusato né in foro interno né in foro esterno, poiché in entrambi viene giudicato degno di punizione.
2. Se da parte di un contraente manca il consenso interiore, il matrimonio non esiste neppure dall'altra parte: poiché il matrimonio risulta dall'unione reciproca, come si è detto [q. 44, a. 1]. Tuttavia si deve credere che non ci sia inganno se non appaiono dei segni evidenti: poiché di chiunque si deve presumere l'onestà se non ci sono prove in contrario. Perciò la parte che ha agito senza inganno viene per l'ignoranza scusata dal peccato.
3. Nel caso indicato la Chiesa costringe il contraente doloso a stare con la prima moglie poiché giudica «dalle apparenze esterne» [cf. 1 Sam 16, 7], e in ciò non si ha un errore di diritto, ma solo di fatto. Però il responsabile deve piuttosto affrontare la scomunica che avere rapporti coniugali con la prima moglie [Decretales 5, 39, 44]; oppure fuggire in terre lontane.

## Articolo 5
## Se per fare il matrimonio basti il consenso verbale al presente dato in segreto

Sembra che per fare il matrimonio non basti il consenso verbale al presente dato in segreto. Infatti:
1. Ciò che è sotto il dominio di una persona non viene trasferito sotto il dominio di un'altra se non per il consenso della prima. Ma la ragazza era sotto il dominio del padre. Perciò non può passare sotto il dominio del marito se non con il consenso del padre. Se quindi il consenso matrimoniale viene dato di nascosto, per quanto sia espresso al presente, il matrimonio non sussiste.
2. Nel matrimonio i nostri atti sono necessari al sacramento come nella penitenza [III, q. 84, a. 1, ad 1]. Ma il sacramento della penitenza non si realizza se non mediante i ministri della Chiesa, che sono i dispensatori dei sacramenti [ib., ad 2; a. 4, ad 3]. Quindi neppure il matrimonio può avvenire di nascosto senza la benedizione del sacerdote.
3. Dato che il battesimo può essere ricevuto o pubblicamente o di nascosto, la Chiesa non proibisce che lo si riceva di nascosto. Invece la Chiesa proibisce

i matrimoni clandestini [Decretales 4, 3, 3]. Essi quindi non possono farsi di nascosto.
4. La Chiesa ha proibito che si contraggano matrimoni tra parenti di secondo grado [ib. 4, 14, 8]. Ma allo stesso modo ha proibito i matrimoni clandestini [cf. ob. 3]. Questi dunque non possono essere dei veri matrimoni.
In contrario: 1. Posta la causa è posto anche l'effetto [Phys. 2, 3]. Ma la causa efficiente del matrimonio è il consenso matrimoniale espresso al presente. Quindi, sia che esso venga dato in pubblico, sia che venga dato di nascosto, il matrimonio segue ugualmente.
2. Quando alla debita materia si aggiunge la debita forma, il sacramento si realizza. Ma nel matrimonio occulto viene osservata la debita forma, poiché ci sono le parole che esprimono il consenso richiesto; e c'è la debita materia, poiché si tratta di persone legittime. Quindi si ha un vero matrimonio.
Dimostrazione: Nel matrimonio, come negli altri sacramenti, ci sono delle formalità essenziali, la cui omissione rende nullo il sacramento, e ce ne sono altre che appartengono alla solennità del sacramento, omettendo le quali si compie un vero sacramento, sebbene chi le omette faccia peccato. Così dunque il consenso espresso verbalmente al presente tra persone capaci di contrarlo produce il matrimonio. Poiché [solo] queste due cose sono essenziali al sacramento, mentre tutte le altre ne formano la solennità, essendo fatte per renderlo più conveniente e decoroso. Perciò [anche] se vengono omesse, si ha un vero matrimonio [Decretales 4, 3, 2]; sebbene i contraenti pecchino, a meno che non ne siano scusati per un giusto motivo.
Analisi delle obiezioni: 1. La ragazza non è sotto il dominio del padre come una schiava, così da non avere il dominio sul proprio corpo, ma come una figlia da educare. Perciò in quanto è libera essa può sottomettersi al dominio di un altro senza il consenso del padre: come anche un giovane, o una ragazza, può entrare nella vita religiosa senza il consenso dei genitori, essendo una persona libera.
2. Sebbene i nostri atti nella confessione siano essenziali al sacramento, tuttavia non sono sufficienti per ottenere l'effetto immediato, che è l'assoluzione dei peccati: è necessario quindi che per produrre il sacramento intervenga l'atto del sacerdote. Invece nel matrimonio gli atti personali sono la causa sufficiente per produrre l'effetto immediato, che è il vincolo coniugale: poiché chiunque è arbitro di se stesso può obbligarsi con un'altra persona.
Perciò la benedizione del sacerdote non è richiesta nel matrimonio come formalità essenziale del sacramento.
3. È proibito anche ricevere il battesimo da chi non è sacerdote, se non si tratta di un caso di necessità. Ora, il matrimonio non è un sacramento di stretta necessità. Perciò il paragone non regge.
Tuttavia i matrimoni clandestini sono proibiti per i gravi inconvenienti che facilmente ne derivano. Spesso infatti in essi c'è l'inganno; e si passa di frequente ad altre nozze, pentendosi di quelle fatte senza ponderazione. Ne derivano poi molti altri mali. E inoltre tutti questi matrimoni hanno qualcosa di indecente.
4. I matrimoni clandestini non sono proibiti perché contrari a ciò che è essenziale

al matrimonio, come lo sono invece i matrimoni tra persone non legittime, che sono soggetti non idonei per questo sacramento. Perciò il paragone non regge.

## QUAESTIO 46
## DE CONSENSU CUI ADVENIT IURAMENTUM VEL COPULA CARNALIS

Deinde considerandum est de consensu cui advenit iuramentum vel copula carnalis.
Circa quod quaeruntur duo. Primo: utrum iuramentum adiunctum consensui per verba de futuro expresso, faciat matrimonium. Secundo: utrum copula carnalis eidem consensui adveniens faciat matrimonium

## ARGOMENTO 46
## IL CONSENSO SEGUITO DAL GIURAMENTO O DALL'ATTO CONIUGALE

C'è ora da considerare il consenso accompagnato dal giuramento, o dall'atto coniugale.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se il giuramento che accompagna il consenso esplicito a future nozze produca il matrimonio; 2. Se lo produca l'atto coniugale che segue tale consenso.

### Articolo 1
### Se il giuramento aggiunto al consenso espresso al futuro causi il matrimonio

Sembra che il giuramento aggiunto al consenso espresso al futuro causi il matrimonio. Infatti:
1. Nessuno può obbligarsi ad agire contro la legge divina, poiché sta scritto [Mt 5, 33]: «Adempi con il Signore i tuoi giuramenti». Quindi per nessun obbligo successivo uno può esimersi dalla fedeltà a un giuramento fatto in precedenza. Se quindi dopo la promessa giurata di sposare una donna uno ne sposa un'altra esprimendosi al presente, sembra che debba stare in ogni modo al giuramento precedente. Ma ciò non avverrebbe se con tale giuramento non fosse avvenuto il matrimonio. Quindi il giuramento aggiunto alla promessa produce il matrimonio.
2. La veracità di Dio è superiore alla veracità dell'uomo. Ora, col giuramento una cosa viene confermata dalla veracità di Dio. Poiché dunque le parole che esprimono il consenso matrimoniale come impegno presente, nelle quali c'è la sola veracità umana, producono il matrimonio, a più forte ragione possono produrlo le parole di promessa per il futuro confermate con giuramento.
3. Secondo l'Apostolo [Eb 6, 16] «il giuramento è una garanzia che pone fine a ogni controversia». Perciò almeno in giudizio si deve stare più al giuramento che alle semplici parole. Se quindi uno ha dato il suo consenso a una donna, sposandola senza giuramento, dopo aver fatto la promessa giurata a un'altra, è chiaro che deve essere obbligato dal giudizio della Chiesa [Decretales 4, 1, 22] a stare con quest'ultima e non con la prima.
4. La semplice promessa ha per effetto gli sponsali. Ma il giuramento aggiunge

qualcosa. Quindi fa più degli sponsali. Ora, al di là degli sponsali non c'è che il matrimonio. Quindi la promessa giurata produce il matrimonio.
In contrario: Ciò che è futuro non esiste ancora. Ora, il giuramento aggiunto a una promessa per il futuro non toglie che si tratti di un consenso futuro. Perciò il matrimonio non esiste.
2. Quando un matrimonio è compiuto non si richiede un altro consenso per il matrimonio. Invece dopo il giuramento suddetto si richiede un altro consenso che produca il matrimonio: altrimenti sarebbe inutile giurare che esso seguirà nel futuro. Esso quindi non causa il matrimonio.
Dimostrazione: Il giuramento serve a confermare ciò che si dice. Perciò esso conferma solo ciò che viene espresso dalle parole, e non muta il loro significato. Siccome dunque le parole di promessa per il futuro nel loro stesso significato non costituiscono il matrimonio, poiché ciò che viene promesso come futuro non viene ancora prodotto, anche se interviene il giuramento, il matrimonio non è compiuto, come nota il Maestro delle Sentenze [4, 28, 1].
Analisi delle obiezioni: 1. La legge divina comanda di mantenere i giuramenti leciti, non quelli illeciti. Se dunque un obbligo successivo al giuramento lo rende illecito, non disubbidisce alla legge divina chi non osserva il giuramento fatto in precedenza. E proprio questo avviene nel nostro caso. Infatti il giuramento diviene illecito se è illecita la promessa. Ora, non è lecita la promessa di ciò che appartiene ad altri. Quindi il consenso matrimoniale dato al presente, con il quale uno trasferisce a un'altra donna il dominio sul proprio corpo, rende illecito mantenere il giuramento precedente, che prima era lecito.
2. La veracità divina è efficacissima per confermare esattamente l'affermazione a cui viene applicata.
3. È così risolta anche la terza obiezioni.
4. Il giuramento aggiunge qualcosa non producendo un obbligo nuovo, ma confermando quello già assunto. Per cui pecca più gravemente chi lo trasgredisce.

## Articolo 2
### Se l'atto coniugale compiuto dopo la promessa di nozze causi il matrimonio
Sembra che l'atto coniugale compiuto dopo la promessa di nozze causi il matrimonio. Infatti:
1. Acconsentire con i fatti è più che acconsentire a parole. Ma chi compie l'atto coniugale acconsente col fatto alla promessa precedente. Quindi in tal modo il matrimonio viene contratto più che se fosse stato espresso il consenso matrimoniale con le parole.
2. A causare il matrimonio non è soltanto il consenso espresso, ma anche quello interpretativo [q. 45, a. 2, ad 3]. Ora, nessun indizio può indicare il consenso meglio del rapporto sessuale. Quindi quest'ultimo dà compimento al matrimonio.
3. Ogni rapporto sessuale estraneo al matrimonio è peccato. Invece la donna che compie l'atto coniugale con il fidanzato non sembra che faccia peccato.

Quindi con quell'atto viene causato il matrimonio.
4. «Il peccato non può essere rimesso senza la restituzione» [Agost., Epist. 153]. Ma uno non può fare alcuna restituzione alla donna che egli ha deflorato con la prospettiva del matrimonio se non sposandola. Quindi anche se dopo il rapporto sessuale avesse contratto matrimonio con un'altra, sarebbe tenuto a riunirsi con la prima. Perciò l'atto coniugale dopo la promessa di nozze causa il matrimonio.
In contrario: 1. Il Papa S. Niccolò I [Decr. di Graz. 2, 27, 2, 2] dichiara: «Se nelle nozze manca il consenso, tutto il resto, compresi i rapporti sessuali, non vale nulla».
2. Ciò che è posteriore a una cosa non può causarla. Ora, l'atto coniugale segue il matrimonio. Quindi non può causarlo.
Dimostrazione: Si può parlare del matrimonio in due modi. Primo, dal punto di vista della coscienza. E sotto questo aspetto l'atto coniugale non può produrre realmente il matrimonio che era stato preceduto dalla promessa esplicita di nozze, se manca il consenso interiore: poiché le stesse parole che lo esprimono non basterebbero a produrlo, se mancasse detto consenso [q. 45, a. 4].
Secondo, dal punto di vista della legge ecclesiastica. E in questo caso, poiché nel giudizio esterno si giudica «da ciò che appare esternamente» [1 Sam 16, 7], non essendovi nulla che esprima il consenso più dell'atto coniugale, secondo la legge della Chiesa [Decretales 4, 1, 30] si giudica che il rapporto sessuale successivo al fidanzamento causi il matrimonio, a meno che non risultino segni evidenti di inganno o di frode.
Analisi delle obiezioni: 1. Chi compie l'atto coniugale acconsente di fatto al rapporto sessuale, ma non acconsente al matrimonio, se non secondo l'interpretazione della legge.
2. L'interpretazione suddetta non muta la realtà delle cose, ma il giudizio che se ne dà secondo l'apparenza esterna.
3. La fidanzata che compie l'atto coniugale col futuro sposo credendo che egli voglia consumare il matrimonio è scusata dal peccato; a meno non vi siano segni evidenti di frode, come ad es. un'eccessiva distanza di condizione, o per la nobiltà o per gli averi, oppure per altri segni evidenti. L'uomo però commette peccato, sia di fornicazione, sia, il che è peggio ancora, di frode.
4. In tal caso il fidanzato, prima di sposare un'altra donna, è tenuto a sposare la donna deflorata, se sono di uguale condizione, o se la fidanzata è di condizione superiore. Se invece ha già sposato un'altra, allora non è più in grado di soddisfare il suo obbligo. Quindi basta che provveda al matrimonio della ragazza. Anzi, secondo alcuni non è tenuto neppure a questo, se lo sposo è di condizione troppo superiore, oppure se c'era qualche segno evidente della frode: poiché in tal caso si può presumere che la fidanzata non fu ingannata, ma finse di essere ingannata.

## QUAESTIO 47
## DE CONSENSU COACTO ET CONDITIONATO

Deinde considerandum est de consensu coacto et conditionato. Circa quod quaeruntur sex. Primo:

utrum aliquis consensus possit esse coactus. Secundo: utrum aliqua coactio cadat in constantem virum. Tertio: utrum consensus coactus faciat matrimonium. Quarto: utrum consensus coactus faciat matrimonium ex parte cogentis. Quinto: utrum consensus conditionatus matrimonium faciat. Sexto: utrum aliquis possit cogi a patre ad matrimonium contrahendum.

ARGOMENTO 47
IL CONSENSO COATTO E CONDIZIONATO
Veniamo quindi a trattare del consenso coatto e condizionato.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se un consenso possa essere coatto; 2. Se certe violenze possano smuovere un uomo formato; 3. Se il consenso coatto basti a produrre il matrimonio; 4. Se il consenso coatto produca il matrimonio nel contraente che usa la violenza; 5. Se il consenso condizionato basti a produrre il matrimonio; 6. Se uno possa essere costretto dal padre a contrarre matrimonio.

Articolo 1
Se un consenso possa essere coatto
Sembra che nessun consenso possa essere coatto. Infatti:
1. Nel libero arbitrio non ci può mai essere coazione, in nessuno dei suoi stati, come è detto nelle Sentenze [2, 25, 8]. Ma il consenso è un atto del libero arbitrio. Quindi non può mai essere forzato.
2. Secondo il Filosofo [Ethic. 3, 1], ciò che è violento, o coatto, «ha una causa [solo] esterna, senza alcun apporto da parte di chi lo subisce». Ora, la causa di qualsiasi consenso è interiore. Quindi nessun consenso può essere coatto.
3. Tutti i peccati sono compiuti dal consenso. Ma quello che determina il peccato non può essere costretto poiché, come dice S. Agostino [De lib. arb. 3, 18], «nessuno pecca con un atto che è impossibile evitare». Siccome dunque secondo la definizione dei giuristi [Dig. 4, 2, 2] la violenza è «la spinta di un agente superiore a cui è impossibile resistere», è chiaro che il consenso non può essere coatto, o violento.
4. Il predominio altrui è incompatibile con la libertà. Ora, la coazione è una forma di predominio, come risulta evidente da una definizione di Cicerone [Alberto M., In 4 Sent., 29, 1]: dice infatti che la violenza è «la spinta di un agente predominante che trattiene una cosa entro termini estranei». Quindi la violenza non agisce sul libero arbitrio. Quindi neppure sul consenso, che è un suo atto.
In contrario: 1. Ciò che non può esistere non può impedire nulla. Invece la coazione del consenso è un impedimento del matrimonio, come afferma Pietro Lombardo [Sent. 4, 29, 1]. Quindi il consenso può essere coatto.
2. Il matrimonio implica un contratto. Ma nei contratti la volontà può essere costretta: per cui la legge civile [Dig. 4, 2, 1] esige la restituzione per intero, «non ratificando ciò che è stato fatto per violenza o per paura». Quindi anche nel matrimonio il consenso può essere coatto.
Dimostrazione: La coazione, o violenza, può essere di due specie. La prima impone una necessità assoluta. E in questo caso il Filosofo [l. cit. nell'ob. 2] parla

di violenza pura e semplice: come quando si spinge fisicamente una persona muovendola. - La seconda produce una necessità condizionata. E questa è chiamata dal Filosofo [ib.] violenza «mista», come quando uno getta in mare la mercanzia per sfuggire al naufragio. In questo caso, sebbene quanto viene compiuto non sia di per sé volontario, tuttavia nelle circostanze concrete risulta volontario. E poiché «gli atti avvengono nel concreto» [Ethic. 3, 1], quell'atto è volontario assolutamente parlando, e involontario in senso relativo [secundum quid]. Perciò nel consenso, che è un atto della volontà, ci può essere questa violenza o coazione, non invece la prima. E poiché tale coazione avviene per il timore di un pericolo imminente, questa violenza si identifica col timore, che in qualche modo costringe la volontà. Invece il primo tipo di violenza riguarda gli atti esterni.

Poiché tuttavia la legge civile non considera tanto gli atti interni, quanto piuttosto quelli esterni, per violenza essa intende la coazione fisica: per cui distingue la violenza dal timore [Dig. 4, 2, 1]. Ma qui noi trattiamo del consenso interiore, sul quale non può influire la coazione che si distingue dal timore. Perciò nel nostro caso la coazione non è altro che il timore. E il timore, secondo il Digesto [ib.], è «il turbamento dell'animo sotto la minaccia di un pericolo presente o futuro».

Sono così risolte anche le obiezioni. Poiché la prima serie di argomenti vale per il primo tipo di coazione, e la seconda [s. c.] per il secondo.

## Articolo 2

### Se la costrizione del timore possa smuovere un uomo risoluto

Sembra che la costrizione del timore non possa smuovere «un uomo risoluto» [Decretales 1, 40, 4]. Infatti:

1. È proprio dell'uomo risoluto non temere il pericolo. Essendo dunque il timore «una trepidazione dell'animo nell'imminenza del pericolo» [Dig. 4, 2, 1], sembra che tale uomo non possa essere costretto dal timore.
2. Secondo il Filosofo [Ethic. 3, 9] «la morte è la cosa più terribile», essendo l'oggetto più perfetto del timore. Ma gli uomini risoluti non si lasciano costringere dalla morte: poiché il coraggioso la sa affrontare. Quindi nessun timore può smuovere l'uomo risoluto.
3. Fra tutti i pericoli i buoni temono specialmente l'infamia. Eppure il timore dell'infamia non è considerato dalla legge civile come capace di smuovere un uomo risoluto: infatti si legge [Dig. 4, 2, 7] che «il timore dell'infamia non rientra nell'editto: "Ciò che è stato compiuto per paura"». Quindi neppure gli altri timori possono smuovere l'uomo risoluto.
4. L'intimidazione non lascia senza peccato colui che la subisce: poiché gli fa promettere ciò che egli non vuole mantenere, e quindi lo fa mentire. Ma non è dell'uomo risoluto commettere peccati, anche minimi, per paura. Quindi nessun timore può smuovere un uomo risoluto.

In contrario: 1. Abramo e Isacco erano uomini risoluti. Eppure si lasciarono smuovere dal timore: poiché per paura dissero che le loro mogli erano loro sorelle [Gen 12, 13 ss.; 20; 26, 7 ss.]. Perciò il timore può smuovere anche un uomo risoluto.

2. In tutti i casi di violenza «mista» si riscontra l'influsso del timore. Ma per quanto uno sia risoluto può sempre subire tale violenza: se infatti è in mare, getterà via le merci se c'è il pericolo di naufragio. Quindi il timore può smuovere anche un uomo risoluto.

Dimostrazione: Un uomo viene smosso dal timore quando ne subisce la costrizione. E tale costrizione viene subìta quando uno compie ciò che altrimenti non vorrebbe, per evitare ciò che teme. Ma l'uomo risoluto si distingue dall'irrisoluto per due motivi. Primo per la diversa qualità dei pericoli temuti. Poiché l'uomo risoluto e costante segue la retta ragione, che gli indica ciò che deve preferire. Ora, bisogna preferire sempre il minor male, oppure il maggior bene. Perciò l'uomo risoluto dal timore di un male maggiore si lascia costringere a un male minore, mentre non si lascia mai costringere a un male maggiore per evitarne uno minore. Invece l'irrisoluto si lascia costringere a un male maggiore per paura di mali minori: ad es. si abbandona al peccato per paura di un danno materiale. L'ostinato al contrario non si lascia costringere a subire neppure un male minore per evitare un male maggiore. Perciò il risoluto sta fra l'irrisoluto e l'ostinato.

Secondo, il risoluto si distingue dall'irrisoluto anche per il giudizio sull'imminenza del pericolo. Poiché il primo si lascia smuovere solo da indizi gravi ed evidenti, il secondo invece da indizi leggeri: «l'empio» infatti, dicono i Proverbi [28, 1], «fugge anche se nessuno lo insegue».

Analisi delle obiezioni: 1. L'uomo risoluto, come il Filosofo [Ethic. 3, 7] dice anche del coraggioso, è intrepido, ma non nel senso che non teme in alcun modo, bensì nel senso che non teme ciò che non si deve temere, o quando non si deve temere.

2. I peccati sono il male supremo. Per questo l'uomo risoluto non può mai esservi costretto: anzi, uno deve piuttosto morire che accettarli, come insegna anche il Filosofo [Ethic. 3, 1].

Ma fra i danni materiali alcuni sono più piccoli, altri più gravi. E tra questi i principali sono i danni personali, come la morte, le percosse, lo stupro e la schiavitù. Perciò l'uomo risoluto può lasciarsi costringere dal timore di essi a subire altri danni materiali. E tali danni maggiori sono appunto riassunti in quel verso: «Stupro, schiavitù, fustigazione e morte». E non c'è differenza se queste minacce riguardano la persona propria o quella della moglie, dei figli o degli amici.

3. Sebbene l'infamia sia un danno grave, tuttavia può essere facilmente scongiurata. Per questo secondo il diritto civile il timore dell'infamia non viene ammesso nell'uomo risoluto.

4. Il timore non costringe l'onesto a mentire, poiché in quel momento la persona virtuosa vuole dare; dopo però vuole chiedere la restituzione, o almeno denunziare la cosa al giudice, se promise di non chiedere la restituzione. Invece non può promettere di non denunziare, essendo ciò contrario alla giustizia: quindi non può lasciarsi costringere a questo, dato che ciò equivarrebbe ad agire contro la giustizia.

Articolo 3

Se il consenso coatto renda nullo il matrimonio

Sembra che il consenso coatto non renda nullo il matrimonio. Infatti:

1. Nel matrimonio si richiede il consenso, come nel battesimo è richiesta l'intenzione. Ma chi riceve il battesimo costretto dal timore riceve il sacramento [Decr. di Graz. 1, 45, 5]. Quindi chi è costretto dal timore a dare il suo consenso al matrimonio ne contrae il vincolo.

2. Un atto compiuto sotto l'influsso di una violenza «mista» è più volontario che involontario, come insegna Aristotele [Ethic. 3, 1]. Ma il consenso non può essere coatto che per una violenza «mista». Quindi non si esclude la volontarietà. E così c'è il matrimonio.

3. A chi si è lasciato costringere a un matrimonio coatto pare che si debba consigliare di stare a quello: poiché promettere e non mantenere ha un «aspetto di male», da cui l'Apostolo [1 Ts 5, 22] ci esorta ad astenerci. Ora, ciò non sarebbe da farsi se il consenso coatto rendesse nullo il matrimonio.

In contrario: 1. Nelle Decretali [4, 1, 14] si legge: «Poiché quando interviene il timore o la costrizione non esiste il consenso, nei contratti bilaterali si deve evitare tutto ciò che costituisce costrizione». Ma nel matrimonio si richiede un consenso bilaterale. Quindi il consenso coatto annulla il matrimonio.

2. Il matrimonio sta a significare l'unione di Cristo con la Chiesa [Ef 5, 32] derivante dalla libertà dell'amore. Quindi non può prodursi con un consenso coatto.

Dimostrazione: Il vincolo matrimoniale è perpetuo. Perciò quanto è incompatibile con la perpetuità elimina il matrimonio. Ora, il timore «capace di smuovere un uomo risoluto» elimina la perpetuità dei contratti: poiché si può chiedere la restituzione totale [Dig. 4, 2, 9]. Quindi solo questo tipo di coazione rende nullo il matrimonio [Decretales 4, 1, cc. 15, 28]. - E va giudicato risoluto l'uomo «virtuoso», il quale, secondo Aristotele [Ethic. 3, 6], è «la misura» in tutte le azioni umane.

Alcuni però dicono che se c'è il consenso, sia pure coatto, il matrimonio sussiste internamente davanti a Dio, ma non esiste davanti alla Chiesa, la quale presume che non ci sia stato il consenso interno a motivo del timore. - Ma questa ragione non vale. Poiché la Chiesa non deve presumere che uno abbia peccato finché non ne ha le prove. Ora, peccherebbe chi dicesse di acconsentire e non acconsentisse. Perciò la Chiesa presume che abbia acconsentito, ma ritiene che il consenso estorto non sia sufficiente a contrarre il matrimonio.

Analisi delle obiezioni: 1. Nel battesimo l'intenzione non è causa efficiente del sacramento, ma solo pone in atto l'azione del battezzando. Invece nel matrimonio il consenso è causa efficiente [q. 45, a. 1]. Perciò il paragone non regge.

2. Per il matrimonio non basta una volontarietà qualsiasi, ma ci vuole quella perfetta: poiché deve essere perpetuo. E così la violenza «mista» ne è un impedimento.

3. In tali circostanze non sempre si deve consigliare di stare a quel matrimonio, ma solo quando si teme che lo scioglimento provochi dei danni.

Altrimenti [chi rivendica la sua libertà] non fa peccato: poiché non ha apparenza

di male non stare alle promesse fatte per costrizione.

Articolo 4
Se il consenso coatto produca il matrimonio
almeno nel contraente che usa la violenza
Sembra che il consenso coatto produca il matrimonio almeno nel contraente che usa la violenza. Infatti:
1. Il matrimonio è il segno di un'unione spirituale. Ora, l'unione spirituale della carità ci può essere anche con uno che non ha la carità. Quindi anche il matrimonio può essere contratto con una persona che non lo vuole.
2. Se colei che fu costretta in seguito acconsente, l'unione diventa un vero matrimonio. Ma chi l'aveva costretta non viene legato per tale consenso. Perciò era già legato in matrimonio per il suo consenso primitivo.
In contrario: Il matrimonio è una relazione di uguaglianza. Ma tale relazione deve riscontrarsi ugualmente in entrambi i soggetti. Se quindi c'è un impedimento da parte di uno, il matrimonio non esiste neppure nell'altro.
Dimostrazione: Essendo il matrimonio una relazione, e non potendo questa nascere in uno dei termini correlativi senza nascere anche nell'altro, ciò che impedisce il matrimonio nell'uno lo impedisce anche nell'altro: poiché è impossibile che uno sia marito senza moglie e che una sia moglie senza marito; come è impossibile che una sia madre se non ha figli. Per questo si è soliti dire che «il matrimonio non può zoppicare».
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene l'atto di chi ama possa volgersi verso chi non ama, tuttavia tra i due non ci può essere unione senza amore scambievole. Infatti il Filosofo [Ethic. 8, 2] afferma che per l'amicizia, che consiste in una certa unione, si richiede l'amore reciproco.
2. Il libero consenso di chi prima era stato costretto non produce il matrimonio se non in quanto il consenso precedente nell'altro contraente rimane ancora in vigore. Per cui se costui non fosse più consenziente, il matrimonio non ci sarebbe.

Articolo 5
Se il consenso condizionato basti per il matrimonio
Sembra che neppure il consenso condizionato basti per il matrimonio. Infatti:
1. Ciò che è affermato sotto condizione non è affermato in senso assoluto. Ma nel matrimonio le parole devono esprimere il consenso in modo assoluto. Quindi la condizione apposta a un consenso rende nullo il matrimonio.
2. L'esistenza del matrimonio deve essere certa. Ma quando una cosa è affermata sotto condizione rimane nel dubbio. Perciò tale consenso non basta per il matrimonio.
In contrario: Negli altri contratti l'obbligo sotto condizione è ammesso e regge, se si verifica la condizione. Essendo quindi il matrimonio un certo contratto, sembra che possa essere fatto con un consenso condizionato.
Dimostrazione: La condizione posta o ha per oggetto una cosa presente, o ha per oggetto una cosa futura. Se ha per oggetto una cosa presente e non è contraria ai beni del matrimonio, per quanto sia onesta o disonesta fa sì che il

matrimonio si produca al verificarsi della condizione, e non si produca in caso contrario. Se invece è contraria ai beni del matrimonio, allora questo non sussiste [Decretales 4, 5, 7].
Se poi la condizione posta ha per oggetto il futuro, allora o si tratta di cose necessarie, per es. del fatto che domani nascerà il sole, e in questo caso il matrimonio sussiste, poiché queste cose sono già presenti nelle loro cause, - oppure si tratta di cose contingenti, come della concessione della dote o del gradimento dei genitori. E in quest'altro caso il consenso va giudicato alla pari di quello fatto in forma di promessa per il futuro. Esso quindi non produce il matrimonio [ib. 4, 5, 5].
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 6
Se un padre possa costringere i figli a contrarre matrimonio
Sembra che un padre possa costringere i figli a contrarre matrimonio. Infatti:
1. S. Paolo [Col 3, 20] comanda: «Voi, figli, obbedite ai vostri genitori in tutto». Quindi essi sono tenuti a ubbidire anche in questo.
2. Sta scritto [Gen 28, 1] che Isacco «comandò» a Giacobbe «di non prendere per moglie una cananea». Ma egli non avrebbe dato questo comando se per diritto non avesse potuto farlo. Perciò i figli in questo devono ubbidire al padre.
3. Nessuno deve promettere, tanto meno con giuramento, in nome di chi non può costringere a mantenere la promessa. Ora, i genitori promettono i futuri matrimoni a nome dei figli, e anche li confermano con giuramento. Quindi possono anche costringere i figli a mantenere la promessa.
4. Il padre spirituale, cioè il Papa, può imporre per obbedienza il matrimonio spirituale, cioè l'episcopato. Perciò anche il padre carnale può imporre il matrimonio carnale.
In contrario: 1. Un figlio può senza peccato entrare in religione anche se suo padre gli comanda di sposarsi [Decr. di Graz. 2, 20, 2, 2]. Quindi in questo non è tenuto a ubbidirgli.
2. Se fosse tenuto a ubbidirgli, i fidanzamenti stabiliti dai genitori senza il consenso dei figli sarebbero validi. Ciò invece è contro le leggi [Decretales 4, 2, 11]. Quindi, ecc.
Dimostrazione: Essendovi nel matrimonio come una schiavitù perpetua, il padre non può costringere per obbedienza i figli al matrimonio, essendo essi di libera condizione. Può tuttavia indurli ad esso per dei motivi ragionevoli.
E allora il figlio è tenuto a stare al comando di suo padre nella misura in cui valgono quei motivi: per cui se il motivo addotto costringe per necessità o per virtù, allo stesso modo costringerà il comando del padre; altrimenti no.
Analisi delle obiezioni: 1. Il comando dell'Apostolo non vale per quelle cose in cui il figlio è padrone di sé come il padre. E tale è appunto il matrimonio, per cui anche il figlio diventa padre.
2. Giacobbe era tenuto a fare ciò che comandava Isacco anche per altri motivi: sia per la malvagità delle donne cananee [Gen 26, 34 s.; 27, 46], sia perché la discendenza di Canaan doveva essere eliminata da quella terra che era

stata promessa alla discendenza dei Patriarchi [Gen 12, 7; 13, 15; 15, 16; Es 23, 23]. Per cui Isacco poteva dare quel comando.
3. I genitori giurano sempre sottintendendo la condizione: se ad essi piacerà, e si obbligano in buona fede a indurli ad accettare.
4. Alcuni dicono che il Papa non può comandare ad alcuno di accettare l'episcopato, dovendo il consenso essere libero. – Ma con tale presupposto verrebbe distrutto tutto l'ordinamento ecclesiastico. Se infatti non si potesse costringere nessuno ad accettare il governo della Chiesa, questa non si potrebbe conservare: poiché talora quelli che ne sono capaci non vi si rassegnano se non perché costretti.
Perciò bisogna rispondere che i due casi sono diversi. Poiché nel matrimonio spirituale non c'è alcuna schiavitù corporale come in quello corporale, equivalendo l'ufficio dei vescovi a quello di amministratori del bene comune, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 4, 1]: «Ognuno ci consideri [come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio]».

QUAESTIO 48
DE OBIECTO CONSENSUS
Deinde considerandum est de obiecto consensus.
Circa quod quaeruntur duo. Primo: utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Secundo: utrum consensus in aliquam propter causam inhonestam faciat matrimonium.

ARGOMENTO 48
L'OGGETTO DEL CONSENSO
Veniamo ora a esaminare l'oggetto del consenso.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se il consenso che costituisce il matrimonio abbia per oggetto il rapporto sessuale; 2. Se il consenso dato per un motivo disonesto produca il matrimonio.

Articolo 1
Se il consenso che costituisce il matrimonio abbia per oggetto il rapporto sessuale
Sembra che il consenso che costituisce il matrimonio abbia per oggetto il rapporto sessuale. Infatti:
1. S. Girolamo [Decr. di Graz. 1, 27, 4; 2, 17, 1, 2] afferma che «per coloro i quali hanno fatto voto di verginità è riprovevole non solo lo sposarsi, ma [anche] il volersi sposare». Ora, ciò non sarebbe riprovevole se non fosse contrario alla verginità: a cui le nozze si contrappongono solo a motivo del rapporto sessuale. Perciò il consenso della volontà richiesto per le nozze ha per oggetto il rapporto sessuale.
2. Tutti i rapporti tra marito e moglie possono essere leciti tra fratello e sorella, a eccezione dell'atto sessuale. Ma tra fratello e sorella non ci può essere il consenso matrimoniale. Quindi il consenso matrimoniale ha per oggetto quell'atto.
3. Se la donna dicesse all'uomo: «Acconsento a sposarti, purché tu rinunzi a

conoscermi», non si avrebbe un consenso coniugale; poiché c'è qualcosa contro la natura di tale consenso. Ora, ciò non sarebbe se detto consenso non avesse per oggetto il rapporto sessuale. Quindi ecc.
4. In ogni cosa l'inizio corrisponde al compimento. Ora, il matrimonio viene consumato con il rapporto sessuale. Essendo quindi esso iniziato con il consenso, sembra che questo abbia per oggetto tale rapporto.
In contrario: 1. Dando il consenso al rapporto sessuale non si può essere vergini di anima e di corpo. Ora, l'Evangelista S. Giovanni dopo il consenso coniugale rimase vergine di anima e di corpo. Quindi non diede il consenso al rapporto sessuale.
2. L'effetto corrisponde alla causa [Phys. 2, 3]. Ma la causa del matrimonio è il consenso [q. 45, a. 1]. Non essendo quindi l'atto coniugale essenziale al matrimonio, sembra che neppure il consenso, il quale causa il matrimonio, abbia per oggetto tale atto.
Dimostrazione: Il consenso che costituisce il matrimonio ha per oggetto il matrimonio: poiché l'effetto proprio della volizione è la cosa voluta. Quindi il consenso che causa il matrimonio sta al rapporto sessuale come questo sta al matrimonio.
Ora, abbiamo già dimostrato [q. 42, a. 2; q. 44, a. 1; q. 45, a. 1, ad 2] che il matrimonio non consiste essenzialmente nel rapporto sessuale, ma in una certa unione del marito e della moglie in ordine all'atto coniugale e a tutti gli altri compiti che derivano a entrambi in quanto viene loro conferito il dominio reciproco riguardo a quell'atto. E questa unione viene detta «unione coniugale». Perciò ha ragione chi dice che acconsentire al matrimonio è acconsentire al rapporto sessuale in maniera non esplicita, ma implicita. Nel senso cioè in cui l'effetto è incluso implicitamente nella sua causa: poiché la facoltà di compiere l'atto coniugale, alla quale si acconsente, è causa di quell'atto come la facoltà di usare una cosa è causa del suo uso.
Analisi delle obiezioni: 1. Dopo il voto di verginità è riprovevole acconsentire al matrimonio proprio perché con tale consenso si dà la facoltà su una cosa che non è lecita. Come peccherebbe chi desse a un altro la facoltà di prendere ciò che è depositato presso di lui, anche prima di darlo attualmente. Quanto poi al consenso matrimoniale della Beata Vergine, ne abbiamo parlato in un altro luogo [cf. In 4 Sent., d. 30, q. 2, a. 2; III, q. 29, a. 2].
2. Tra fratello e sorella, come non è lecito il rapporto sessuale, così non è ammissibile nemmeno la facoltà correlativa. Perciò l'argomento non regge.
3. Tale condizione esplicita è contraria non soltanto all'atto, ma anche alla facoltà relativa all'atto coniugale. Quindi è incompatibile col matrimonio.
4. Il matrimonio iniziato sta alla sua consumazione come l'abito operativo o la facoltà sta all'operazione.
Quanto agli argomenti in contrario, essi dimostrano che il consenso non riguarda il rapporto sessuale in modo esplicito. E questo è vero.

## Articolo 2

### Se sia valido il matrimonio che uno contrae per qualche motivo disonesto

Sembra che non sia valido il matrimonio che uno contrae per qualche motivo

disonesto. Infatti:
1. Un'unica cosa non può avere che un unico scopo. Ora, il matrimonio è un unico sacramento. Quindi il matrimonio non può prodursi se uno dei contraenti ha un'intenzione diversa da quella per cui esso fu istituito da Dio, e che è la procreazione della prole.
2. L'unione matrimoniale deriva da Dio, secondo le parole evangeliche [Mt 19, 6]: «Non separi l'uomo ciò che Dio ha congiunto». Ma l'unione contratta per cause peccaminose non viene da Dio. Quindi non è un matrimonio.
3. Nei sacramenti non si ha un vero sacramento se non si ha l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. Ma l'intenzione della Chiesa nel sacramento del matrimonio non è per uno scopo turpe. Se quindi uno contrae il matrimonio per uno scopo turpe, non sarà un vero matrimonio.
4. Secondo Boezio [De diff. top. 2], «ciò che ha un fine buono, è buono in se stesso». Ora, il matrimonio è sempre una cosa buona. Se quindi viene contratto per un fine cattivo non è più un matrimonio.
5. Il matrimonio rappresenta l'unione di Cristo con la Chiesa [Ef 5, 32]. Ma in essa si esclude qualsiasi cosa biasimevole. Quindi il matrimonio non può essere valido se viene contratto per un motivo peccaminoso.
In contrario: 1. Chi battezza con l'intenzione di guadagnare danaro, fa un vero battesimo. Perciò anche chi sposa una donna per motivi di lucro contrae un vero matrimonio.
2. Ciò è dimostrato anche dagli esempi e dai testi riferiti da Pietro Lombardo [Sent. 4, 30, 3 s.].
Dimostrazione: La causa finale del matrimonio può essere di due specie: essenziale o accidentale. Il fine essenziale è quello a cui il matrimonio è ordinato essenzialmente: e questo è sempre buono, cioè la procreazione della prole e l'esclusione della fornicazione. Invece la causa accidentale è ciò che i contraenti si aspettano dal matrimonio. E poiché ciò consegue al matrimonio, e d'altra parte ciò che è antecedente non può essere mutato da ciò che è conseguente, ma viceversa, ne viene che da tali aspettative non è il matrimonio che diventa buono o cattivo, ma i contraenti stessi, che le hanno come fine diretto. Poiché dunque «le cause accidentali sono infinite» [Arist., Phys. 2, 5], tali fini nel matrimonio possono essere infiniti, e tra questi alcuni onesti e altri disonesti.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento vale per il fine essenziale e principale. Ma ciò che ha un unico fine essenziale e principale può averne diversi essenziali e secondari, e infiniti accidentali.
2. Per unione si può intendere la relazione medesima che costituisce il matrimonio. E tale relazione è sempre da Dio; ed è buona qualunque sia il fine per cui viene cercata. - Oppure si può intendere l'atto dei contraenti. E questo talora è cattivo; e assolutamente parlando non viene da Dio. E neppure ripugna che da Dio derivi un effetto che ha una causa cattiva: come nel caso della prole concepita per adulterio. Poiché tali effetti derivano da quelle cause non in quanto sono cattive, ma in quanto hanno una certa bontà e dipendono da Dio, sebbene non ne dipendano in senso assoluto.
3. L'intenzione con la quale la Chiesa amministra i sacramenti è indispensabile

per qualsiasi sacramento, e se non viene osservata il sacramento è nullo [cf. III, q. 64, a. 8]. Invece l'intenzione della Chiesa che ha di mira il frutto derivante dal sacramento non appartiene all'essenza, ma alla perfezione del sacramento. Per cui se essa dovesse mancare si avrebbe tuttavia un vero sacramento [ib., a. 10]. Però chi trascura questa intenzione fa peccato: come quando uno amministra il battesimo senza mirare alla salvezza dell'anima, che è nell'intenzione della Chiesa. Parimenti chi intende contrarre il matrimonio, anche se non lo ordina al fine inteso dalla Chiesa, tuttavia contrae un vero matrimonio.

4. Nel caso lo scopo cattivo è il fine non del matrimonio, ma dei contraenti.

5. Il simbolo dell'unione di Cristo con la Chiesa è l'unione coniugale in se stessa, e non gli atti dei contraenti. Perciò l'argomento non regge.

## QUAESTIO 49
## DE BONIS MATRIMONII

Consequenter considerandum est de bonis matrimonii.

Circa quod quaeruntur sex. Primo: utrum debeant haberi aliqua bona ad excusandum matrimonium.

Secundo: utrum sufficienter assignentur. Tertio: utrum bonum sacramenti sit principalius inter alia bona. Quarto: utrum actus matrimonii per praedicta bona a peccato excusetur. Quinto: utrum sine eis aliquando a peccatis excusari possit. Sexto: utrum quando est sine eis, sit semper peccatum mortale.

## ARGOMENTO 49
## I BENI DEL MATRIMONIO

Passiamo ora a considerare i beni del matrimonio.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se ci debbano essere dei beni per coonestare il matrimonio; 2. Se la loro enumerazione sia sufficiente; 3. Se il bene del sacramento sia il principale; 4. Se l'atto matrimoniale venga coonestato da tali beni; 5. Se si possa essere scusati dal peccato senza di essi; 6. Se la loro mancanza comporti sempre un peccato mortale.

### Articolo 1
### Se il matrimonio debba essere coonestato da certi beni connessi

Sembra che il matrimonio non debba essere coonestato da certi beni connessi. Infatti:

1. Come rientra nell'intenzione della natura la conservazione dell'individuo affidata alla nutrizione, così vi rientra la conservazione della specie ottenuta col matrimonio; anzi, in grado maggiore: quanto più cioè il bene della specie supera il bene dell'individuo. Ma l'atto della nutrizione non ha bisogno di alcuna giustificazione. Quindi neppure il matrimonio.

2. Secondo il Filosofo [Ethic. 8, 12] l'amicizia tra marito e moglie è naturale, e racchiude in sé «il bene onesto, utile e dilettevole». Ma ciò che è onesto in se stesso non ha bisogno di scusanti. Perciò al matrimonio non vanno attribuiti dei beni che servano a scusarlo.

3. Il matrimonio fu istituito come rimedio [al peccato] e come ufficio

[di natura] [q. 42, a. 2]. Ma esso come compito naturale non ha bisogno di scuse: perché allora ne avrebbe avuto bisogno anche nel paradiso terrestre, il che è falso; là infatti, come scrive S. Agostino [De Gen. ad litt. 9, 3], «il matrimonio sarebbe stato rispettato da tutti, e il talamo senza macchia» [Eb 13, 4]. E neppure ne ha bisogno in quanto rimedio: come non ne hanno bisogno gli altri sacramenti, che furono istituiti come rimedio al peccato. Quindi il matrimonio non deve avere tali scusanti.

4. In tutte le cose che si possono compiere onestamente si ha la guida delle virtù. Se dunque il matrimonio può essere coonestato da determinati beni, non ha bisogno d'altro che delle virtù. Quindi non si devono determinare dei beni per coonestare il matrimonio: come non si fa per le altre cose in cui siamo guidati dalle virtù.

In contrario: 1. Dovunque c'è un atto di condiscendenza è necessario un motivo di scusa. Ora, il matrimonio dopo il peccato viene concesso «per un atto di condiscendenza», come scrive l'Apostolo [1 Cor 7, 6]. Quindi ha bisogno di essere coonestato da certi beni.

2. L'atto matrimoniale e la fornicazione sono fisicamente della stessa specie. Ma il rapporto fornicario è per se stesso peccaminoso. Quindi perché non lo sia anche quello matrimoniale bisogna aggiungervi qualcosa che lo renda onesto, dandogli una specie morale diversa.

Dimostrazione: Una persona sensata non deve mai subire una menomazione senza il compenso di un bene uguale o maggiore. Quindi l'accettazione di una cosa a cui è annessa una menomazione ha bisogno di essere accompagnata da qualche bene che la renda ordinata e onesta. Ora, nell'atto coniugale avviene una menomazione della ragione: sia perché questa viene sommersa dalla violenza del piacere, in modo «da non poter intendere nulla in quell'atto», come dice il Filosofo [Ethic. 7, 11], sia per «la tribolazione della carne», di cui parla S. Paolo [1 Cor 7, 28], che gli sposati devono subire per la preoccupazione dei beni temporali. Perciò la volizione dell'atto coniugale non può essere ordinata se non grazie al compenso di certi beni, i quali coonestano quell'atto. E questi sono i beni che scusano il matrimonio e lo rendono onesto.

Analisi delle obiezioni: 1. Nell'atto del mangiare il piacere non è così violento da sommergere la ragione, come nel piacere suddetto. Sia perché la potenza generativa, che trasmette il peccato originale, è infetta e corrotta, mentre la nutritiva, che non lo trasmette, è corrotta ma non infetta. – Sia anche perché ciascuno sente più le necessità individuali che quelle della specie. Cosicché per eccitare alla ricerca del cibo, con il quale si provvede alle deficienze dell'individuo, basta la sensazione del proprio bisogno, mentre per eccitare alla propagazione della specie la divina provvidenza ha annesso all'atto correlativo un piacere che smuove persino gli animali bruti, in cui non c'è l'infezione del peccato originale. – Perciò il paragone non regge.

2. I beni che coonestano il matrimonio gli sono essenziali. Esso quindi non ne ha bisogno come di elementi esterni, ma come di elementi causanti l'onestà che gli compete per se stesso.

3. Il matrimonio si presenta come utile e onesto proprio per il fatto che è istituito come ufficio [di natura] e come rimedio al peccato; ma queste due qualifiche

gli sono dovute in quanto implica quei beni, che lo rendono un dovere sociale e un rimedio alla concupiscenza.
4. Un atto virtuoso deve la sua onestà alla virtù come al principio da cui promana, e alle circostanze come ai suoi princìpi formali. Ora, i beni suddetti stanno al matrimonio come le circostanze all'atto virtuoso, cioè come quelle circostanze da cui dipende il fatto che esso possa venire considerato un atto di virtù.

Articolo 2
Se siano sufficienti i beni del matrimonio posti dal Maestro delle Sentenze, cioè la fedeltà, la prole e il sacramento
Sembra che i beni del matrimonio posti dal Maestro delle Sentenze [4, 31, 1], cioè la fedeltà, la prole e il sacramento, non siano sufficienti. Infatti:
1. Gli uomini non si sposano soltanto per procreare e allevare dei figli, ma anche per vivere insieme, scambiandosi i servizi, come nota Aristotele [Ethic. 8, 12]. Come quindi tra i beni del matrimonio si enumera la prole, così si dovrebbe enumerare anche l'aiuto reciproco.
2. L'unione di Cristo con la Chiesa, simboleggiata dal matrimonio [Ef 5, 32], viene realizzata mediante la carità. Perciò tra i beni del matrimonio si doveva elencare più la carità che la fedeltà [fides].
3. Come nel matrimonio si esige che nessuno dei due coniugi abbia rapporti sessuali con altri, così si richiede che i coniugi si rendano reciprocamente il debito. Ora, secondo il Maestro [Sent., l. cit.], al primo di questi doveri soddisfa la fedeltà. Quindi bisognava elencare tra i beni del matrimonio anche la giustizia, che soddisfa al secondo
4. Nel matrimonio, in quanto sta a simboleggiare l'unione di Cristo con la Chiesa, come si richiede l'indivisibilità, così si richiede anche l'unità, cioè la monogamia [Decretales 1, 21, 5]. Ma il «sacramento», che è elencato tra i beni del matrimonio, riguarda l'indivisibilità [Sent. 4, 31, 1 ss.]. Quindi ci doveva essere un altro termine che riguardasse l'unità.
In contrario: Sembra che detta enumerazione sia troppo abbondante. Infatti:
1. A rendere onesta un'azione basta una sola virtù. Ora, la fedeltà è una virtù. Quindi gli altri due beni non sono necessari per coonestare il matrimonio.
2. Un atto non può essere utile e onesto per lo stesso motivo: poiché l'utile e l'onesto dividono il bene per contrapposizione. Ora, con la prole il matrimonio diventa utile. Perciò la prole non doveva essere computata tra i beni che lo rendono onesto.
3. Una cosa non può essere posta tra le proprietà o le condizioni di se medesima. Ma i beni sono posti come condizioni del matrimonio. Essendo quindi il matrimonio un sacramento, non si doveva porre il sacramento tra i beni del matrimonio.
Dimostrazione: Il matrimonio è insieme un compito naturale e un sacramento della Chiesa. Perciò in quanto compito naturale, come ogni atto di virtù, esso è coonestato da due cose. La prima è richiesta dalla parte dell'agente, ed è l'intenzione del debito fine. E a ciò corrisponde, tra i beni del matrimonio, la

prole. - La seconda è richiesta dalla parte dell'atto medesimo, che è buono nel suo genere se cade sulla materia debita. E così si ha la fedeltà, per cui ci si unisce solo al proprio coniuge. - Inoltre il matrimonio deve un aspetto della sua bontà al fatto che è un sacramento. E ciò è indicato appunto dal termine sacramento.

Analisi delle obiezioni: 1. Nel termine prole non va inclusa solo la procreazione, ma anche l'educazione della prole, a cui è ordinata tutta l'attività in comune dei due coniugi: poiché per natura i genitori, come dice S. Paolo [2 Cor 12, 14], «mettono da parte per i figli». Perciò nella prole, come nel fine principale, è incluso anche l'altro come secondario.

2. La fedeltà [fides] di cui si parla non è la virtù teologale, ma la fedeltà che è tra le parti della giustizia: in quanto si è fedeli con essa alla parola data nelle promesse [Cicerone, De rep. 4, 7]. Poiché il matrimonio, essendo un contratto, implica una certa promessa che lega un determinato uomo a una determinata donna.

3. La promessa fatta nel matrimonio implica sia che nessuno dei due contraenti abbia rapporti sessuali con altri, sia che essi si rendano reciprocamente il debito coniugale. Anzi, quest'ultimo dovere è più importante, essendo una diretta conseguenza del dominio scambievole concesso col matrimonio. Perciò entrambi i doveri sono inclusi nella fedeltà. Ma nelle Sentenze si ricorda solo quello meno evidente.

4. Col termine sacramento non va intesa solo l'indivisibilità, ma tutto ciò che accompagna il matrimonio per il fatto che sta a rappresentare l'unione di Cristo con la Chiesa.

Oppure si può rispondere che l'unità a cui accenna l'obiezione rientra nella fedeltà, come l'indivisibilità nel sacramento.

5. [S. c. 1]. Qui la fedeltà [fides] non va intesa come una virtù, ma come una condizione della virtù, che va posta tra le parti potenziali della giustizia.

6. [S. c. 2]. Come l'uso debito di un bene utile acquista la natura di bene onesto, non certamente a motivo dell'utile, ma della ragione che ne fa retto uso, così anche l'intenzione di un bene utile può produrre un bene onesto in forza della ragione che stabilisce l'intenzione debita. E in tal modo il matrimonio, per il fatto che viene ordinato alla prole, è utile e insieme onesto, in quanto debitamente ordinato.

7. [S. c. 3]. Come spiega Pietro Lombardo [Sent. 4, 31, 2], sacramento qui non indica il matrimonio stesso, ma la sua indissolubilità, che è segno dell'identica realtà sacra di cui è segno il matrimonio.

Oppure si può rispondere che sebbene il matrimonio sia un sacramento, tuttavia per il matrimonio una cosa è essere matrimonio e un'altra essere sacramento: poiché esso fu istituito non soltanto per essere il segno di una cosa sacra, ma anche quale compito di natura. Perciò l'aspetto sacramentale è come una condizione complementare rispetto al matrimonio considerato in se stesso, la quale contribuisce anche alla sua onestà. E così la sacramentalità viene posta, per così dire, tra i beni coonestanti il matrimonio. Secondo questa spiegazione dunque il terzo bene del matrimonio, cioè il sacramento, non indica solo l'indissolubilità, ma anche tutto ciò che è racchiuso nel suo significato.

Articolo 3
Se il sacramento sia il principale tra i beni del matrimonio
Sembra che il sacramento non sia il principale tra i beni del matrimonio.
Infatti:
1. «In ogni cosa l'aspetto più importante è il fine» [Arist., Topic. 6, 8].
Ora, la prole è il fine del matrimonio. Quindi la prole è il bene principale del matrimonio.
2. Nel definire la specie, la differenza che la completa è più importante del genere: come nella costituzione di un essere corporeo la forma è superiore alla materia. Ora, al matrimonio l'attributo di sacramento spetta in forza del suo genere, la prole e la fedeltà invece in forza della sua differenza, in quanto è tale sacramento. Perciò gli altri due beni del matrimonio sono più importanti del sacramento.
3. Come ci sono dei matrimoni senza prole e senza fedeltà, così se ne trovano senza indissolubilità: il che è evidente quando uno dei contraenti, prima di consumare il matrimonio, entra in religione. Anche per questo motivo dunque il sacramento non è il bene principale del matrimonio.
4. L'effetto non può essere superiore alla sua causa. Ora il consenso, che è la causa del matrimonio, spesso è di breve durata. Perciò anche il matrimonio può essere sciolto. Quindi l'inseparabilità non sempre accompagna il matrimonio.
5. I sacramenti la cui efficacia è perpetua imprimono il carattere. Il matrimonio invece non imprime il carattere. Quindi non implica un'inseparabilità perpetua. Come quindi ci sono dei matrimoni senza prole, così ce ne possono essere anche senza il bene del sacramento. Si conferma così la conclusione precedente
In contrario: 1. Ciò che rientra nella definizione di una cosa è per essa sommamente essenziale. Ora, nella definizione del matrimonio da noi data in precedenza [q. 44, a. 3] rientra l'indivisibilità, che equivale al sacramento, e non invece la prole o la fedeltà. Quindi il sacramento è il più essenziale tra i beni del matrimonio.
2. La «virtù divina operante nei sacramenti» [Isid., Etym. 6, 19] è più efficace della potenza umana. Ma la prole e la fedeltà appartengono al matrimonio in quanto è una funzione della natura umana; il sacramento invece in quanto deriva dall'istituzione divina. Perciò il bene del sacramento è nel matrimonio più importante degli altri due.
Dimostrazione: Tra le proprietà di una cosa l'una può dirsi superiore all'altra o perché è più essenziale, o perché è più eccellente. Quanto dunque all'eccellenza il sacramento è il principale tra i beni del matrimonio. Poiché gli appartiene in quanto il matrimonio stesso è un sacramento della grazia. Invece gli altri due beni gli appartengono in quanto è un compito naturale. Ora, la perfezione della grazia è più eccellente di quella della natura.
Se invece consideriamo principale ciò che è più essenziale, allora bisogna distinguere. Poiché la fedeltà e la prole possono essere considerate da due punti di vista. Primo, in se stesse. E allora appartengono all'uso del matrimonio,

poiché con esse nasce la prole e vengono mantenute le promesse coniugali. L'indissolubilità invece, che è implicita nel sacramento, appartiene al matrimonio in se stesso: poiché proprio dal fatto che con il contratto matrimoniale gli sposi si sono concesso in perpetuo il dominio scambievole, segue che non si possono separare. Per questo il matrimonio non può mai essere disgiunto dall'inseparabilità, mentre può sussistere senza la fedeltà e senza la prole, poiché l'esistenza di una cosa non dipende dal suo uso. E da questo lato il bene del sacramento è più essenziale al matrimonio che la fedeltà e la prole.

Secondo, la fedeltà e la prole possono essere considerate nelle loro cause: e allora per prole si intende l'intenzione della prole, e per fedeltà l'obbligo di mantenere la fedeltà. Senza di esse allora il matrimonio non può sussistere: poiché tali impegni derivano nel matrimonio dallo stesso contratto coniugale; per cui se nel consenso matrimoniale si esprimesse qualcosa di incompatibile con esse non si avrebbe più un vero matrimonio. Prendendo quindi la fedeltà e la prole in questo senso, allora la prole è nel matrimonio il bene più essenziale; segue la fedeltà e al terzo posto viene il sacramento. Come anche nell'uomo la natura è più essenziale della grazia, sebbene la grazia sia più eccellente.

Analisi delle obiezioni: 1. Il fine è il primo nell'intenzione, ma è l'ultimo nell'esecuzione. E lo stesso si dica della prole rispetto ai beni del matrimonio. Perciò essa è il bene principale sotto un certo aspetto, e non lo è sotto altri.

2. Il sacramento, in quanto terzo bene del matrimonio, appartiene a quest'ultimo quale elemento differenziale: è detto infatti sacramento per la significazione di quella determinata realtà sacra indicata dal sacramento.

3. Le nozze, come dice S. Agostino [De bono coniug. 8], sono un bene dei mortali: infatti «nella risurrezione non si prenderà né moglie né marito», secondo l'espressione evangelica [Mt 22, 30]. Perciò il vincolo coniugale non si estende oltre i limiti della vita in cui viene contratto: per cui è detto indissolubile in quanto non può essere sciolto in questa vita. Ma lo scioglimento è possibile dopo la morte: sia corporale, anche dopo l'unione dei corpi; sia spirituale, dopo la sola unione spirituale.

4. Sebbene il consenso matrimoniale non sia perpetuo materialmente, cioè quanto alla durata dell'atto, poiché cessa e può essere seguito da un atto contrario, è tuttavia perpetuo formalmente parlando, avendo per oggetto la perpetuità del vincolo: altrimenti non produrrebbe il matrimonio. Infatti il consenso dato a una donna per un certo periodo non costituisce il matrimonio.

E dico formalmente in quanto l'atto viene specificato dall'oggetto. Ed è in questo modo che il matrimonio riceve l'indissolubilità dal consenso.

5. I sacramenti che imprimono il carattere conferiscono il potere di compiere degli atti spirituali; il matrimonio invece degli atti corporali. E così per il potere che scambievolmente gli sposi acquistano sul coniuge il matrimonio è affine ai sacramenti che imprimono il carattere, e per questo è indissolubile, come nota il Maestro delle Sentenze [4, 31, 2]; se ne distingue però in quanto il potere che conferisce riguarda degli atti corporali. Per cui non imprime un carattere spirituale.

Articolo 4

Se l'atto coniugale sia scusato dai beni suddetti fino a non essere in alcun modo peccaminoso

Sembra che l'atto coniugale non sia scusato dai beni suddetti fino a non essere in alcun modo peccaminoso. Infatti:

1. Chi accetta di subire la privazione di un bene maggiore per un bene minore fa peccato: poiché ammette un disordine. Ma il bene della ragione, che viene perduto nell'atto coniugale, è superiore ai suddetti tre beni del matrimonio. Quindi i predetti beni non bastano a coonestare l'atto coniugale.

2. Quando al male si aggiunge del bene, moralmente tutto diventa male: poiché basta una circostanza cattiva a rendere cattiva un'azione, mentre non ne basta una buona per renderla buona. Ora, l'atto coniugale di per sé è un male: altrimenti non avrebbe bisogno di giustificazioni. Perciò i beni annessi al matrimonio non bastano a renderlo buono.

3. L'eccesso di passione è sempre un vizio dal punto di vista morale. Ora, i beni del matrimonio non possono impedire l'eccesso di passione di quell'atto. Quindi non possono evitare che sia un peccato.

4. Secondo il Damasceno [De fide orth. 2, 15] si ha vergogna solo «di un atto turpe». Ora, i beni del matrimonio non tolgono che quell'atto sia vergognoso. Quindi non possono scusarlo dal peccato.

In contrario: 1. L'atto coniugale non differisce dalla fornicazione che per i beni del matrimonio. Se dunque questi non bastassero a giustificarlo, allora il matrimonio resterebbe sempre illecito.

2. I beni del matrimonio si rapportano all'atto coniugale come le debite circostanze, secondo le spiegazioni date [a. 1, ad 4]. Ma tali circostanze bastano a far sì che un atto non sia cattivo. Quindi tali beni possono coonestare il matrimonio in modo che esso non sia per nulla peccaminoso.

Dimostrazione: Un atto può essere scusato in due modi. Primo, dalla parte del soggetto che lo compie: cioè in modo che non sia imputabile a colpa, sebbene sia cattivo, oppure che ne venga diminuita la responsabilità: come si dice che l'ignoranza scusa dal peccato, in tutto o in parte. – Secondo, può essere scusato in se stesso: cioè in modo da non essere cattivo. Ed è in questo senso che i suddetti beni scusano l'atto del matrimonio.

Ora, i motivi che impediscono a un atto di essere moralmente cattivo sono gli stessi che lo rendono buono: poiché, come si è visto [cf. I-II, q. 18, a. 9], non esiste un atto indifferente. Un atto umano però può essere buono in due modi. Primo, in quanto è virtuoso. E allora la sua bontà dipende da quelle condizioni che lo pongono nel giusto mezzo. E nell'atto del matrimonio esse sono la fedeltà e la prole, come si è detto [a. 2]. – Secondo, in quanto è un sacramento, per cui l'atto non è soltanto buono, ma anche santo. E tale bontà deriva all'atto del matrimonio dall'indivisibilità dell'unione coniugale, che esprime l'unione di Cristo con la Chiesa [Ef 5, 31 s.]. – È quindi evidente che i suddetti beni giustificano pienamente l'atto del matrimonio.

Analisi delle obiezioni: 1. Con l'atto coniugale l'uomo perde l'uso della ragione non in modo abituale, ma per un atto passeggero. Ora, nulla impedisce

che uno interrompa un atto di sua natura più eccellente per un'azione meno buona: ciò infatti può essere fatto senza peccato, come è evidente nel caso di chi interrompe la contemplazione per attendere talvolta all'azione.
2. L'argomento varrebbe se il male che accompagna inseparabilmente l'atto coniugale fosse una colpa. Invece esso non è una colpa, ma soltanto un castigo, costituito dalla ribellione della concupiscenza alla ragione. Perciò l'argomento non regge.
3. L'eccesso di passione che costituisce un vizio non si misura in base all'intensità, ma in rapporto alla ragione. Per cui si dice che una passione è smodata solo quando oltrepassa i limiti della ragione. Ora, il piacere dell'atto matrimoniale, sebbene sia intensissimo, tuttavia non oltrepassa i limiti prestabiliti dalla ragione prima del suo inizio; pur non potendo la ragione ordinarli nel momento del piacere.
4. La turpitudine che è annessa all'atto matrimoniale e che provoca la vergogna è un castigo, non una colpa: poiché per qualsiasi difetto l'uomo prova per natura un sentimento di vergogna.

## Articolo 5
## Se l'atto matrimoniale possa essere giustificato anche senza i beni del matrimonio

Sembra che l'atto matrimoniale possa essere giustificato anche senza i beni del matrimonio. Infatti:
1. Chi è mosso all'atto matrimoniale solo dalla natura sembra che non cerchi nessuno dei beni del matrimonio: poiché questi appartengono alla grazia e alla virtù. Eppure quando uno è mosso a tale atto dal solo appetito naturale non fa peccato, essendo il peccato «fuori della natura» e «fuori dell'ordine», come afferma Dionigi [De div. nom. 4]. Quindi l'atto del matrimonio può essere giustificato anche a prescindere dai beni del matrimonio.
2. Chi si unisce al coniuge per evitare la fornicazione non sembra avere di mira qualcuno dei beni del matrimonio. Eppure costui non pecca: poiché il matrimonio è concesso alla debolezza umana perché sia evitata la fornicazione, come insegna S. Paolo [1 Cor 7, 2. 5. 9]. Perciò l'atto coniugale può essere giustificato anche senza i beni del matrimonio.
3. Chi si serve delle proprie cose a piacimento sembra che non faccia peccato. Ora, col matrimonio la moglie appartiene al marito e viceversa. Se quindi essi fanno uso dei loro diritti mossi dal piacere, non c'è peccato. Si ha così la stessa conclusione.
4. Un atto che per sua natura è buono non diventa cattivo se non è compiuto con un'intenzione cattiva. Ma l'atto matrimoniale compiuto tra marito e moglie è per sua natura buono. Quindi non può essere cattivo, se non è fatto con intenzione cattiva. Ma può essere fatto con intenzione buona anche senza che si cerca uno dei beni del matrimonio: come quando uno con quell'atto mira a conservare la salute, oppure a ricuperarla. Quindi l'atto coniugale può essere giustificato anche a prescindere dai beni del matrimonio.
In contrario: l. «Togliendo la causa si toglie anche l'effetto» [Phys. 2, 3]. Ora, la causa dell'onestà dell'atto coniugale sono i beni del matrimonio.

Senza di essi quindi tale atto non è giustificabile.
2. L'atto coniugale non differisce da quello della fornicazione se non per i beni suddetti. Ma il rapporto fornicario è sempre peccaminoso. Quindi anche l'atto matrimoniale è sempre peccaminoso se non è giustificato dai beni ricordati.
Dimostrazione: Come i beni suddetti in quanto esistenti allo stato abituale rendono onesto e santo il matrimonio, così anche come intenzioni attuali rendono onesto l'atto del matrimonio, in riferimento a quei due beni che lo riguardano. Perciò quando i coniugi si uniscono o per procreare la prole o per rendere il debito coniugale, il che rientra nella fedeltà, sono scusati totalmente dal peccato. Il terzo bene invece non appartiene all'uso, ma all'essenza del matrimonio, come si è visto sopra [a. 3]. Esso quindi rende onesto il matrimonio, ma non il suo atto, così da renderlo onesto per il [solo] fatto che i coniugi si uniscono per significare qualcosa. Quindi gli sposi si uniscono senza peccato per due soli motivi: per procreare la prole o per rendere il debito coniugale [cf. q. 41, a. 4]. Altrimenti il loro atto sarà sempre peccato, almeno veniale.
Analisi delle obiezioni: 1. Considerata come bene del sacramento, la prole è superiore al bene inteso dalla natura. Poiché la natura ha di mira la prole per la conservazione della specie, mentre quale bene del sacramento del matrimonio la prole oltre a ciò viene ordinata a Dio. Perciò è necessario che l'intenzione naturale della prole venga riferita, in modo attuale o abituale, all'intenzione che ne fa un bene del sacramento: altrimenti ci si ferma alla creatura, il che non può farsi senza peccato. Perciò quando la natura muove all'atto del matrimonio non viene del tutto giustificata dal peccato se non in quanto il suo moto viene indirizzato, in maniera attuale o abituale, alla prole quale bene del sacramento. – E tuttavia non segue che il moto della natura sia cattivo, ma che è imperfetto se non è ulteriormente ordinato a un bene del matrimonio.
2. Se uno con l'atto del matrimonio intende evitare la fornicazione del coniuge, non commette alcun peccato: poiché ciò equivale a rendere il debito, il che rientra nel bene della fedeltà. Se invece intende evitare la fornicazione propria, allora abbiamo un certo eccesso. E sotto questo aspetto è un peccato veniale. E il matrimonio non fu istituito per questo se non «per una condiscendenza » [1 Cor 7, 5 s.], che viene concessa appunto ai peccati veniali.
3. A rendere buona un'azione non basta una sola debita circostanza. Perciò non è detto che comunque uno faccia uso di ciò che gli appartiene ne faccia un uso buono, ma solo quando ne fa uso secondo tutte le circostanze richieste.
4. Sebbene l'intenzione di conservare la salute non sia cattiva, tuttavia lo diventa se si ordina ad essa ciò che per sua natura non può esserle ordinato: come nel caso in cui uno mirasse esclusivamente alla salute fisica nel ricevere il battesimo. E lo stesso si dica a proposito dell'atto coniugale.

Articolo 6
Se compiere l'atto coniugale
senza proporsi uno dei beni del matrimonio, ma per il solo piacere,

sia sempre un peccato grave

Sembra che compiere l'atto coniugale senza proporsi uno dei beni del matrimonio, ma per il solo piacere, sia sempre un peccato grave. Infatti:

1. S. Girolamo [In Eph. 3, su 5, 25; cf. P. Lomb., Sent. 4, 31, 5] afferma: «I piaceri che si godono tra le braccia delle meretrici sono condannabili anche se presi con la propria moglie». Ma non si dice condannabile se non il peccato mortale. Quindi unirsi al coniuge per il solo piacere è sempre peccato mortale.

2. Acconsentire al piacere è peccato mortale, come si è visto sopra [cf. I-II, q. 74, a. 8]. Ma chi usa del matrimonio per il solo godimento acconsente al piacere. Quindi pecca mortalmente.

3. Chi nel fare uso della creatura non la riferisce a Dio, la fa oggetto di fruizione: e questo è un peccato mortale. Ora, chi compie l'atto coniugale per il solo piacere non riferisce a Dio l'uso della creatura. Perciò fa peccato mortale.

4. Nessuno può essere scomunicato se non per un peccato mortale. Ma chi compie l'atto coniugale solo per il piacere non viene ammesso in chiesa, alla maniera degli scomunicati, come riferisce il libro delle Sentenze [4, 31, 8]. Quindi costui pecca mortalmente.

In contrario: 1. S. Agostino [De bono coniug. 6, 6; cf. Sent., l. cit. nell'ob. 1] pone tali rapporti tra i peccati quotidiani per i quali si chiede perdono nel Padre Nostro. Ma questi non sono peccati mortali. Quindi ecc.

2. Chi mangia solo per il piacere non fa peccato mortale. Così non può farlo chi compie l'atto coniugale solo per sfogare la concupiscenza.

Dimostrazione: Secondo alcuni tutte le volte che nell'atto coniugale il piacere è il movente principale, si ha un peccato mortale; quando invece è solo un movente concomitante, si ha un peccato veniale; quando infine si respinge del tutto il piacere e se ne prova rammarico, allora l'atto è del tutto senza peccato veniale. Per cui cercare in quell'atto il piacere è peccato mortale, acconsentire al piacere connesso è peccato veniale, detestarlo è perfezione. Ma ciò non può essere. Poiché, come insegna il Filosofo [Ethic. 10, 2], l'identico giudizio vale per il piacere e per l'azione che lo produce, per cui il piacere di un'azione buona è buono e quello di un'azione cattiva è cattivo. Non essendo quindi l'atto matrimoniale essenzialmente cattivo, cercarne il piacere non può essere sempre peccato mortale.

Si deve perciò concludere che se uno cerca il piacere trasgredendo la legge del matrimonio, nel senso che nella moglie non vede che la donna, essendo disposto a compiere quell'atto anche se non fosse sua moglie, allora l'atto è un peccato mortale. E costui può essere detto «l'amante eccessivo di sua moglie» [Sent. 4, 31, 5]: poiché la passione lo porta fuori dei beni del matrimonio. Se invece il piacere è contenuto entro i limiti del matrimonio, nel senso cioè che quei piaceri vengono perseguiti solo col proprio coniuge, allora è un peccato veniale.

Analisi delle obiezioni: 1. Il marito cerca nella moglie i piaceri del meretricio se considera in essa solo quanto si aspetterebbe da una meretrice.

2. Il consenso al piacere di un rapporto sessuale che è peccato mortale, è peccato mortale. Ma tale non è il piacere dell'atto matrimoniale.

3. Sebbene chi agisce così non riferisca attualmente a Dio il proprio piacere, tuttavia non pone in esso il suo fine ultimo: altrimenti lo cercherebbe ovunque indifferentemente. Non rende quindi necessariamente la creatura oggetto di fruizione, ma ne fa uso per se stesso, mentre ordina se stesso a Dio abitualmente, sebbene non attualmente.
4. Il testo non dice che l'uomo per questo merita di essere scomunicato, ma che si rende inadatto ai beni spirituali, poiché con quell'atto l'uomo diventa «totalmente carnale» [Agost., Serm. 162].

QUAESTIO 50
DE IMPEDIMENTIS MATRIMONII IN GENERALI
Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii. Et primo, in generali; secundo, in speciali (q. 51).

ARGOMENTO 50
GLI IMPEDIMENTI MATRIMONIALI IN GENERALE
Passiamo ora a parlare degli impedimenti matrimoniali. Primo, in generale; secondo, in particolare [q. 51].

Articolo 1
Se sia giusto assegnare degli impedimenti al matrimonio
Sembra che non sia giusto assegnare degli impedimenti al matrimonio.
Infatti:
1. Il matrimonio è uno dei sette sacramenti. Ma per gli altri sacramenti non vengono assegnati degli impedimenti. Quindi non vanno assegnati neppure per il matrimonio.
2. Più una cosa è imperfetta, meno numerosi sono gli ostacoli che possono impedirla. Ora, il matrimonio è il meno perfetto dei sacramenti. Quindi non ci dovrebbero essere impedimenti, o almeno dovrebbero essere pochissimi.
3. Dovunque si trovi una malattia, là deve applicarsi il rimedio. Ma la concupiscenza, in rimedio alla quale è stato concesso il matrimonio, si riscontra in tutti. Quindi non deve esistere qualche impedimento che renda una persona del tutto incapace di contrarlo.
4. Si dice illegittimo ciò che è contro la legge. Ma gli impedimenti stabiliti per il matrimonio non sono contro la legge naturale: poiché non si riscontrano ugualmente in tutti gli stati del genere umano; infatti i vari gradi di consanguineità non sono stati proibiti sempre allo stesso modo. Né d'altra parte la legge umana potrebbe creare degli impedimenti per il matrimonio: poiché il matrimonio non è di istituzione umana, ma divina, come anche gli altri sacramenti. Quindi per il matrimonio non si devono assegnare altri impedimenti, che rendano le persone inabili a contrarlo.
5. L'illegale e il legale si contrappongono come ciò che è contro e ciò che è conforme alla legge. Ora, qui non c'è alcun termine intermedio, trattandosi di opposti secondo l'affermazione e la negazione. Quindi non ci possono essere impedimenti matrimoniali che mettano certe persone a mezza strada tra quelle legittime e quelle illegittime.

6. L'unione tra l'uomo e la donna è lecita solo nel matrimonio. Ma tutte le unioni illecite devono essere sciolte. Se quindi una cosa impedisce di contrarre il matrimonio, essa deve pure dirimerlo quando è già contratto. Perciò non si devono assegnare impedimenti che impediscono di contrarre il matrimonio e non lo sciolgono se è già contratto.
7. Nessun impedimento può togliere da una cosa ciò che rientra nella sua definizione. Ora, nella definizione del matrimonio rientra l'indissolubilità (Sent., 4, d. 27, c. 2). Quindi non ci possono essere degli impedimenti che dirimono un matrimonio già contratto.
In contrario: 1. Sembra che gli impedimenti matrimoniali debbano essere infiniti. Infatti il matrimonio è un certo bene e questo, secondo Dionigi [De div. nom. 4], può essere difettoso in infiniti modi. Perciò gli impedimenti del matrimonio sono infiniti.
2. Gli impedimenti matrimoniali derivano dalle condizioni delle singole persone. Ma tali condizioni sono infinite. Quindi sono infiniti anche gli impedimenti del matrimonio.
Dimostrazione: Nel matrimonio, come anche negli altri sacramenti, ci sono dei requisiti essenziali e altri dovuti alla solennità. Poiché dunque eliminando i requisiti non necessari esso rimane ancora un vero sacramento, ne viene che gli impedimenti che si contrappongono alla solennità del sacramento non tolgono che esso sia un vero matrimonio. Tali impedimenti perciò si dice che «impediscono di contrarlo», ma «non lo dirimono se è già contratto»: come «il veto della Chiesa» e «il tempo proibito». Da cui i versi: «Il veto della Chiesa e il tempo proibito proibiscono di contrarre, ma non di conservare il vincolo».
Invece gli impedimenti che sono in contrasto con i beni essenziali del matrimonio lo rendono invalido. Perciò si dice che essi non solo «impediscono di contrarlo», ma anche «dirimono quello già contratto». Il che è espresso nei versi seguenti: «Errore, schiavitù, voto, delitto, disparità di culto, violenza, ordine sacro, vincolo, decenza, affinità, cognazione, impotenza: vietano di contrarre, dirimono il già contratto». E tale enumerazione può essere giustificata in questo modo. Il matrimonio può essere impedito o per difetto del contratto, o per difetto dei contraenti. Nel primo caso, derivando il contratto del matrimonio dal consenso volontario, che può essere infirmato dall'ignoranza o dalla violenza, due saranno gli impedimenti del matrimonio: cioè la violenza, o coazione [q. 47], e l'errore derivante dall'ignoranza [q. 51].
Per questo il Maestro delle Sentenze parla di questi due impedimenti trattando della causa del matrimonio [4, 29, 1; 4, 30, 1].
Qui invece [4, 34, 1] tratta degli impedimenti che derivano dalla persona dei contraenti. E in questo caso uno può essere impedito di contrarre il matrimonio o in modo assoluto, o con una data persona. Se lo è in modo assoluto, così da non poterlo contrarre con nessuna, ciò è dovuto solo al fatto che non può compiere l'atto matrimoniale. Il che può avvenire in due modi. Primo, perché non può compierlo fisicamente: o in modo assoluto, e si ha l'impedimento dell'impotenza [q. 58], o perché non può farlo liberamente, e si ha l'impedimento della condizione servile [q. 52]. – Secondo, perché non può

compierlo lecitamente, essendo obbligato alla continenza. Il che può avvenire in due modi. O perché vi è obbligato dall'ufficio accettato: e si ha l'impedimento dell'ordine sacro [q. 53]. Oppure dai voti fatti: e si ha appunto il voto [q. 53; q. 61].

Se poi l'impedimento al matrimonio non è assoluto, ma è in rapporto a una data persona, ciò può accadere o per il legame che si ha con un'altra persona, come nel caso di chi è già sposato, e allora c'è l'impedimento del vincolo [q. 67], ossia del matrimonio, oppure perché non c'è compatibilità fra i contraenti. E ciò può accadere per tre motivi.

Primo, per la troppa distanza: e si ha la disparità di culto [q. 59]. – Secondo, per la vicinanza troppo stretta, e allora abbiamo tre impedimenti: la consanguineità [q. 54], che implica la parentela diretta, l'affinità [q. 55], che consiste nella parentela derivante dal matrimonio di una terza persona, e la pubblica decenza [q. 55, a.4; qq. 56 s.], derivante dalla parentela con persone già impegnate con gli sponsali. – Terzo, per dei rapporti illeciti avuti in precedenza. E allora si ha come impedimento il crimine [q. 60] di adulterio commesso con quella data persona.

Analisi delle obiezioni: 1. Anche gli altri sacramenti, come si è già visto [nel corpo], possono essere impediti, se manca qualcosa che è richiesto dall'essenza o dalla solennità del sacramento. Tuttavia di impedimenti si parla più nel matrimonio che negli altri sacramenti per tre motivi. Primo, perché il matrimonio richiede due soggetti. Esso quindi può essere impedito più facilmente degli altri sacramenti, che vengono amministrati a un solo soggetto. – Secondo, perché il matrimonio, a differenza degli altri sacramenti causati solo da Dio, è causato anche da noi. Infatti per la confessione, che ha in qualche modo anch'essa una causa in noi, il Maestro delle Sentenze [4, 16, 1] ha indicato alcuni impedimenti, quali l'ipocrisia, il gioco e simili. – Terzo, perché mentre gli altri sacramenti, in quanto beni più perfetti, sono oggetto di precetto o di consiglio, il matrimonio, in quanto bene meno perfetto, è oggetto di una «concessione» [1 Cor 7, 6; cf. q. 41, a. 4, ad 3]. Quindi, per dare l'occasione di progredire verso il meglio, vengono assegnati più impedimenti al matrimonio che agli altri sacramenti.

2. Le cose più perfette sono passibili di un maggior numero di impedimenti in quanto richiedono più elementi. Ma se c'è una realtà imperfetta che dipende da molti requisiti, avrà anch'essa molteplici impedimenti. E tale è appunto il caso del matrimonio.

3. L'argomento sarebbe valido se non ci fossero altri rimedi, anche più efficaci, per guarire il morbo della concupiscenza. Il che è falso.

4. Certe persone si dicono illegittime a contrarre il matrimonio per il fatto che sono contro la legge stabilita per il matrimonio. Ora, quest'ultimo come compito della natura è regolato dalla legge naturale, come sacramento è regolato dalla legge divina e come compito sociale è regolato dalla legge civile. Quindi una persona può diventare illegittima in riferimento al matrimonio per una qualsiasi di queste leggi. Il che non avviene per gli altri sacramenti, che sono soltanto sacramenti. E poiché la legge naturale secondo i vari stati ammette determinazioni diverse, e anche la legge positiva varia

secondo le diverse condizioni degli uomini nei vari tempi, di conseguenza il Maestro [Sent. 4, 34, 1] ammette che furono diverse le persone illegittime nel corso dei tempi.
5. La legge può proibire una cosa o universalmente, o in casi determinati. Perciò fra l'essere totalmente secondo la legge e l'essere totalmente contro la legge, le quali cose si oppongono come contrarie e non come contraddittorie, ci può essere qualcosa che sotto un aspetto è secondo la legge e sotto un altro è contro di essa. E così ci sono delle persone che sono tra quelle del tutto legittime e quelle del tutto illegittime.
6. Gli impedimenti non dirimenti sono per il matrimonio un ostacolo tale da renderlo non impossibile, ma illecito. Se però il contratto avviene si ha un vero matrimonio: sebbene chi lo contrae faccia peccato. Al pari cioè del sacerdote che consacrasse dopo aver mangiato, peccando così contro una legge della Chiesa; tuttavia costui realizzerebbe un vero sacramento, poiché il digiuno eucaristico non è essenziale al sacramento.
7. Si dice che i suddetti impedimenti dirimono il matrimonio contratto non nel senso che sciolgano un vero matrimonio contratto legalmente, ma nel senso che sciolgono un matrimonio esistente di fatto e non di diritto. Se quindi uno di tali impedimenti capita dopo che il matrimonio è stato contratto validamente, non è in grado di scioglierlo.
8. [S. c. 1]. Gli impedimenti che ostacolano un bene in modo accidentale sono infiniti: come lo sono tutte le cause per accidens. Le cause invece che lo distruggono direttamente [per se] sono determinate, come anche quelle che lo costituiscono: poiché le cause distruttive e quelle costitutive di una cosa sono opposte tra loro, oppure sono le medesime che agiscono in senso contrario.
9. [S. c. 2]. Le condizioni delle varie persone prese singolarmente sono infinite, ma prese in generale possono venire ridotte a un numero determinato: come è evidente nella medicina e in tutte le arti operative, che considerano le condizioni dei particolari, nei quali si realizza l'atto.

## QUAESTIO 51
## DE IMPEDIMENTO ERRORIS

Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii in speciali. Et primo, de impedimento erroris.
Circa quod quaeruntur duo. Primo: utrum error de sui natura matrimonium impediat. Secundo: quis error.

## ARGOMENTO 51
## L'IMPEDIMENTO DELL'ERRORE

Prendiamo ora a esaminare gli impedimenti matrimoniali in particolare.
E innanzitutto l'errore.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se per sua natura l'errore impedisca il matrimonio; 2. Quale tipo di errore.

### Articolo 1
### Se l'errore vada posto per se stesso tra gli impedimenti matrimoniali

Sembra che l'errore non vada posto per se stesso tra gli impedimenti matrimoniali. Infatti:
1. Il consenso, che è la causa immediata del matrimonio, viene impedito come ogni atto volontario. Ora, secondo il Filosofo [Ethic. 3, 2] l'atto volontario può essere impedito dall'ignoranza. Ma questa non si identifica con l'errore: poiché essa implica l'assenza di cognizione mentre l'errore, secondo S. Agostino [De Trin. 9, 11], consiste nell'«approvare il falso come vero». Quindi tra gli impedimenti del matrimonio bisognava porre non l'errore, ma piuttosto l'ignoranza.
2. Per se stesso può impedire il matrimonio quanto è in contrasto con i suoi beni. Ma l'errore non è incompatibile con quei beni. Quindi per se stesso l'errore non impedisce il matrimonio.
3. Il consenso è richiesto per il matrimonio come l'intenzione è richiesta per il battesimo. Ora, se uno battezza Giovanni credendo di battezzare Pietro, il battesimo è valido. Perciò l'errore non invalida il matrimonio.
4. Tra Lia e Giacobbe ci fu un vero matrimonio [Gen 29, 21 ss.]. Eppure ci fu un errore. Quindi l'errore non esclude il matrimonio.
In contrario: 1. Si legge nel Digesto [2, 1, 15]: «Che cosa c'è di più contrario al consenso che l'errore?». Ma per il matrimonio è indispensabile il consenso. Quindi l'errore impedisce il matrimonio.
2. Il consenso indica un atto volontario. Ma l'errore toglie la volontarietà: poiché, come dicono il Filosofo [Ethic. 3, 1], S. Gregorio Nisseno [Nemesio, De nat. hom. 32] e il Damasceno [De fide orth. 2, 24], volontario è «ciò che ha il suo principio in chi conosce il concreto in cui agisce», il che non avviene in caso di errore. Quindi l'errore impedisce il matrimonio.
Dimostrazione: Tutto ciò che impedisce la causa, per se stesso impedisce anche l'effetto. Ora, il consenso è la causa del matrimonio, come si è visto sopra [q. 45, a. 1]. Quindi ciò che invalida il consenso rende invalido il matrimonio. Ma il consenso è un atto della volontà che presuppone un atto dell'intelletto. Mancando dunque quest'ultimo viene viziato necessariamente anche l'altro. Quando dunque l'errore impedisce la conoscenza, segue un difetto anche nel consenso. Quindi nel matrimonio. Perciò l'errore per legge naturale invalida il matrimonio.
Analisi delle obiezioni: 1. Propriamente parlando l'ignoranza differisce dall'errore, poiché nel suo concetto non implica alcun atto di cognizione, mentre l'errore indica un giudizio non corretto su qualcosa. Ma quanto a impedire l'atto volontario non c'è differenza tra l'ignoranza e l'errore. Poiché nessuna ignoranza può impedire un atto volontario se non è accompagnata da un errore: inquantoché l'atto della volontà presuppone una valutazione o un giudizio sul proprio oggetto. Per cui dove c'è l'ignoranza bisogna che ci sia anche un errore. E così si parla di errore come della causa prossima.
2. Sebbene l'errore non contrasti per se stesso con il matrimonio, tuttavia è in contrasto con la sua causa.
3. Il carattere battesimale non è causato direttamente dall'intenzione del battezzante, ma dal rito esterno, mentre l'intenzione agisce solo in quanto applica l'elemento materiale al proprio effetto. Invece il vincolo coniugale è causato

direttamente dal consenso. Quindi il paragone non regge.
4. Come si spiega nelle Sentenze [4, 30, 1], il matrimonio tra Lia e Giacobbe non fu compiuto in seguito al loro rapporto, che avvenne per errore, ma in base al consenso successivo. Tuttavia essi vanno scusati dal peccato, come il Maestro dimostra [nel medesimo luogo].

Articolo 2
Se qualsiasi errore impedisca il matrimonio
Sembra che qualsiasi errore impedisca il matrimonio, e non il solo errore «di persona», o «della condizione personale», come vuole il testo delle Sentenze [4, 30, 1]. Infatti:
1. Ciò che appartiene di per sé a una cosa le appartiene in tutto il suo ambito. Ma l'errore impedisce per se stesso il matrimonio, come si è dimostrato [a. prec.]. Quindi qualsiasi errore impedisce il matrimonio.
2. Se l'errore come tale impedisce il matrimonio, più grave è l'errore, più forte deve essere l'impedimento. Ora, un errore sulla fede, come quello dell'eretico che non credesse a questo sacramento, è più grave di un errore di persona. Esso dunque deve impedire il matrimonio più che l'errore di persona.
3. L'errore non invalida il matrimonio se non in quanto toglie la volontarietà dell'atto. Ma questa volontarietà è tolta dall'ignoranza di qualsiasi circostanza, come nota il Filosofo [Ethic. 3, 1]. Perciò non soltanto l'errore di condizione e di persona impedisce il matrimonio.
4. La condizione servile è un accidente annesso a una persona come le qualità del corpo o dell'animo. Ora, l'errore circa la condizione suddetta impedisce il matrimonio. Quindi lo impedisce per lo stesso motivo l'errore circa le qualità personali o la fortuna.
5. Come alle condizioni personali appartengono la schiavitù e la libertà, così anche la nobiltà e la dignità, oppure i loro contrari. Ma l'errore relativo alle condizioni di libertà o di schiavitù impedisce il matrimonio. Quindi anche l'errore relativo alle cose suddette.
6. Come la condizione servile è un impedimento matrimoniale, così lo sono anche la disparità di culto e l'impotenza, come vedremo [q. 52, a. 1; q. 58, a. 1; q. 59, a.1]. Come quindi tra gli impedimenti del matrimonio è ricordato l'errore su quella condizione, così ci deve essere anche l'errore su questi altri difetti.
In contrario: 1. Sembra che neppure l'errore di persona impedisca il matrimonio. Poiché il matrimonio è un contratto come la compravendita. Ma quest'ultima non viene annullata se all'oro stabilito si sostituisce dell'altro oro.
Quindi neppure il matrimonio viene impedito se si prende una persona per un'altra.
2. Può capitare che i contraenti vivano per molti anni in tale errore, generando insieme figli e figlie. Ma sarebbe troppo gravoso dire che allora devono separarsi. Perciò l'errore iniziale non rese invalido il matrimonio.
3. Può capitare che sia presentato a una donna il fratello della persona con cui essa credeva di sposarsi, e che essa abbia dei rapporti sessuali con lui. Ora, in questo caso sembra evidente che non debba ritornare a colui che credeva

di sposare, ma stare con il suo fratello. Quindi l'errore di persona non impedisce il matrimonio.
Dimostrazione: L'errore è in grado di impedire il matrimonio allo stesso modo in cui è in grado di scusare dal peccato causando un atto involontario. Ora, l'errore scusa dal peccato solo se riguarda delle circostanze la cui presenza o la cui esclusione determina nell'atto la differenza tra il lecito e l'illecito. Se infatti uno percuote suo padre con un bastone di ferro pensando che sia di legno, non è scusato dal delitto, o tutt'al più in minima parte. Se invece uno colpisce suo padre pensando di percuotere il proprio figlio per correggerlo è scusato del tutto, se non c'è stata avventatezza. Perciò è necessario che l'errore, per impedire il matrimonio, riguardi cose essenziali al matrimonio stesso.
Ora, il matrimonio implica essenzialmente due elementi: le due persone contraenti e il mutuo dominio reciproco, nel quale consiste il matrimonio.
Il primo elemento dunque è annullato dall'errore di persona, il secondo dall'errore sulla condizione servile, poiché lo schiavo non ha il dominio sul proprio corpo così da poterlo trasferire a un'altra persona senza il permesso del padrone. Perciò questi due soli errori, e non altri, impediscono il matrimonio.
Analisi delle obiezioni: 1. L'errore è un impedimento matrimoniale in forza non del suo genere, ma della differenza che lo accompagna: cioè in quanto è un errore che riguarda un elemento essenziale del matrimonio.
2. L'errore dell'incredulo relativo al matrimonio riguarda elementi collaterali, cioè se esso sia un sacramento, o una cosa lecita. Quindi tale errore non impedisce il matrimonio: come nemmeno un errore sul battesimo impedisce di ricevere il carattere, purché uno intenda fare o ricevere ciò che dà la Chiesa, sebbene non gli attribuisca alcun valore.
3. Come si è già spiegato [nel corpo], per causare l'involontarietà che scusa dal peccato non basta un'ignoranza qualsiasi. Perciò l'argomento non vale.
4. La diversità nei beni di fortuna o nelle qualità personali non muta gli elementi essenziali del matrimonio, come fa invece la condizione servile. Perciò il paragone non regge.
5. L'errore sulla nobiltà del contraente di per sé non infirma il matrimonio: come non lo infirma l'errore sulle qualità personali. Se invece l'errore sulla nobiltà o dignità si riduce all'errore di persona, allora impedisce il matrimonio. Nel caso dunque in cui il consenso di una donna va direttamente a quella data persona, l'errore sulla sua nobiltà non impedisce il matrimonio. Se invece essa intende direttamente sposare il figlio del re, chiunque esso sia, allora se le viene presentato un altro individuo e non il figlio del re si ha un errore di persona, e il matrimonio è invalido.
6. L'errore relativo agli altri impedimenti del matrimonio che rendono inabili i contraenti annulla anch'esso il matrimonio. Ma esso non viene qui ricordato poiché tali impedimenti invalidano il matrimonio anche se sono conosciuti: come se una donna sposa un suddiacono, sia che lo sappia sia che non lo sappia, non c'è il matrimonio. Invece la condizione servile non è un impedimento se è conosciuta [e quindi accettata]. Perciò il paragone non regge.
7. [S. c. 1]. Nei contratti di compravendita il danaro funge da misura degli altri beni, e non è ricercato per se stesso, come dice Aristotele [Ethic. 5, 8].

Se dunque si consegna non il danaro che uno crede, ma altre monete equivalenti, il contratto rimane valido. Se invece l'errore vertesse sulla materia di scambio il contratto sarebbe invalido: come se si vendesse un asino per un cavallo. E lo stesso si dica nel nostro caso.

8. [S. c. 2]. Per quanto lunga sia stata la convivenza, se non viene rinnovato il consenso non c'è matrimonio.

9. [S. c. 3]. Se in precedenza la sposa non aveva dato il consenso al primo dei fratelli, può restare col secondo che ha accettato per errore; e non può unirsi al primo, specialmente se col secondo ha avuto rapporti sessuali. Se invece aveva espresso il consenso matrimoniale in riferimento al primo, allora non può ritenere il secondo mentre vive il fratello, ma può o abbandonare il secolo, o tornare al primo. L'ignoranza però la scusa dal peccato: come ne sarebbe scusata se dopo aver consumato il matrimonio fosse oltraggiata in modo fraudolento da un consanguineo di suo marito; poiché la frode altrui non può recarle pregiudizio.

## QUAESTIO 52
## DE IMPEDIMENTO CONDITIONIS SERVITUTIS

Deinde considerandum est de impedimento conditionis.

Circa quod quaeruntur quatuor. Primo: utrum conditio servitutis matrimonium impediat. Secundo: utrum servus sine consensu domini possit matrimonium contrahere. Tertio: utrum aliquis, postquam uxoratus est, possit se servum facere sine consensu uxoris. Quarto: utrum filii debeant sequi conditionem patris vel matris.

## ARGOMENTO 52
## L'IMPEDIMENTO DELLA CONDIZIONE SERVILE

Veniamo ora a considerare l'impedimento della condizione servile.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la condizione servile impedisca il matrimonio; 2. Se uno schiavo possa contrarre matrimonio senza il consenso del padrone; 3. Se un ammogliato possa ridursi in schiavitù senza il consenso della moglie; 4. Se i figli debbano seguire la condizione del padre o quella della madre.

### Articolo 1
### Se la condizione servile impedisca il matrimonio

Sembra che la condizione servile non impedisca il matrimonio. Infatti:

1. Impedisce il matrimonio solo ciò che è incompatibile con esso. Ora, la schiavitù non ha con esso alcuna incompatibilità: altrimenti non ci potrebbero essere matrimoni tra schiavi. Quindi la schiavitù non impedisce il matrimonio.

2. Ciò che è contro natura non può impedire ciò che è secondo natura. Ma la schiavitù è contro natura: poiché secondo S. Gregorio [Past. 2, 6] «è contro natura che l'uomo voglia dominare sull'uomo». Il che risulta anche dal fatto che all'uomo fu detto [Gen 1, 26] di «dominare sui pesci del mare», ecc., non di «dominare sull'uomo». Perciò la schiavitù non può impedire il matrimonio,

che è naturale.
3. Se essa è un impedimento, lo è o per diritto naturale o per diritto positivo. Ma non lo è per diritto naturale: poiché secondo tale diritto «tutti gli uomini sono uguali», come afferma S. Gregorio [l. cit.]; e all'inizio del Digesto [1, 1, 4] si dice che la schiavitù non è di diritto naturale. Ora, il diritto positivo deriva da quello naturale, come scrive Cicerone [De invent. 2, 53]. Quindi secondo nessun diritto la schiavitù può impedire il matrimonio.
4. Ciò che impedisce il matrimonio lo impedisce tanto se è conosciuto quanto se è ignorato, come è evidente nel caso della consanguineità. Ma la schiavitù, se è conosciuta dall'altro contraente, non impedisce il matrimonio.
Quindi la schiavitù di per sé non può essere un impedimento matrimoniale. Perciò non dovrebbe essere elencata di per sé come un impedimento distinto.
5. Come ci si può ingannare sullo stato di schiavitù, in modo da ritenere libero chi è schiavo, così ci si può ingannare pensando che sia schiava una persona libera. Eppure la libertà non è considerata un impedimento del matrimonio. Quindi non va considerato tale neppure lo stato servile.
6. Rende più gravoso il legame matrimoniale e impedisce maggiormente il bene della prole la malattia della lebbra che lo stato di schiavitù. Ma la lebbra non è posta fra gli impedimenti del matrimonio. Quindi non va elencata tra essi neppure la schiavitù.
In contrario: 1. Le Decretali [4, 9, cc. 2, 4] stabiliscono che l'errore sulla condizione servile impedisce di contrarre il matrimonio e dirime il matrimonio contratto.
2. Il matrimonio, per la sua onestà, è tra i beni per se stessi desiderabili. Invece la schiavitù è tra le cose per se stesse repellenti. Perciò il matrimonio e la schiavitù sono incompatibili. Quindi la schiavitù impedisce il matrimonio.
Dimostrazione: In forza del contratto matrimoniale un coniuge è tenuto a rendere il debito all'altro. Se dunque colui che si obbliga non ha la capacità di renderlo, l'ignoranza di tale impotenza da parte dell'altro contraente annulla il contratto. Ora, come l'impotenza rende del tutto incapaci di rendere il debito, così la schiavitù impedisce che lo si possa rendere liberamente. Come dunque l'impotenza è un impedimento del matrimonio quando è sconosciuta, e non lo è quando è conosciuta [cf. q. 58, a. 1, ad 4], così la condizione servile impedisce il matrimonio se è ignorata, ma non lo impedisce se è conosciuta.
Analisi delle obiezioni: 1. La schiavitù è incompatibile col matrimonio sia rispetto all'atto a cui uno si obbliga nei riguardi del coniuge, e che egli non può porre liberamente, sia rispetto al bene della prole, che subisce la condizione servile dei genitori. Poiché tuttavia ciascuno può spontaneamente rinunziare a un proprio diritto accettando una menomazione, se un contraente conosce la condizione servile dell'altro il matrimonio è valido. Inoltre, essendo l'obbligo di rendere il debito identico per i due contraenti, uno non può pretendere dall'altro più di quanto egli può dare. Per cui se uno schiavo contrae matrimonio con una schiava che crede libera, non c'è impedimento al loro matrimonio. È dunque evidente che lo stato di schiavitù non dirime il matrimonio se non quando è ignorato dall'altro contraente, e questi sia di libera condizione. Nulla perciò impedisce che ci siano matrimoni tra schiavi,

o tra un uomo libero e una schiava.
2. Nulla impedisce che una cosa sia contro l'intenzione prima della natura senza essere contro l'intenzione seconda della medesima. Ogni corruzione, ad es., o deficienza o invecchiamento, è contro la natura, come nota Aristotele [De coelo 2, 6], poiché la natura tende all'essere e alla perfezione, e tuttavia non è contro l'intenzione seconda della stessa: poiché la natura, non potendo conservare l'essere in una data cosa, lo conserva in un'altra che viene generata in seguito alla corruzione della prima. E quando non può giungere a una perfezione maggiore, la natura si accontenta di una minore: come quando non può produrre un maschio produce una femmina, la quale, secondo Aristotele [De gen. anim. 2, 3], è «un maschio mancato».
Parimenti anche la schiavitù è contro la prima intenzione della natura, ma non contro la seconda. Poiché la ragione naturale e la natura stessa tendono a che tutti siano buoni, ma per il fatto che uno pecca la natura tende anche a far subire il castigo del peccato. Ora, la schiavitù è subentrata appunto come pena del peccato. E non è contraddittorio che una cosa, pur essendo di per sé naturale, venga impedita da un fatto contro natura: il matrimonio infatti viene impedito in questo modo dall'impotenza fisiologica, la quale è contro natura nel modo indicato.
3. La legge naturale detta che un castigo venga inflitto per una colpa e che nessuno sia punito senza colpa, ma determinare il castigo secondo le condizioni della persona e della colpevolezza appartiene alla legge positiva. Ora, essendo la schiavitù un castigo, essa viene determinata dalla legge positiva, e deriva da quella naturale come il determinato dall'indeterminato. E da questa determinazione del diritto positivo venne stabilito che la schiavitù ignorata sia un impedimento del matrimonio [Decretales 4, 9, 4], perché nessuno sia punito senza colpa: è infatti un certo castigo per la donna avere per marito uno schiavo, e viceversa.
4. Ci sono degli impedimenti che rendono illecito il matrimonio. E poiché la liceità di una cosa non dipende dalla nostra volontà, ma dalla legge, a cui la volontà deve sottomettersi, così l'ignoranza di tale impedimento, che toglie la volontarietà, o la sua conoscenza, non incide sulla validità del matrimonio. E tali impedimenti sono l'affinità, i voti, e altri consimili.
Ci sono invece altri impedimenti che rendono il matrimonio inefficace nel rendere il debito coniugale. E poiché dipende dalla nostra volontà condonare ciò che a noi è dovuto, qualora questi impedimenti siano conosciuti non invalidano il matrimonio, ma lo fanno solo quando l'ignoranza provoca un atto involontario. E tali sono gli impedimenti della schiavitù e dell'impotenza.
E poiché essi anche per se medesimi hanno carattere di impedimento, vengono enumerati a parte come distinti dall'errore. Invece la sostituzione di persona non è un impedimento distinto dall'errore: poiché la persona che subentra non implica un impedimento se non rispetto all'intenzione del contraente.
5. La libertà personale non impedisce l'atto del matrimonio. Quindi l'ignoranza di tale condizione personale non impedisce il matrimonio.
6. La lebbra non impedisce il matrimonio in quello che è il suo primo atto, poiché i lebbrosi possono rendere liberamente il debito coniugale; sebbene vi

apportino altri gravami rispetto agli effetti secondari. Perciò essa non impedisce il matrimonio nella stessa misura della schiavitù.

Articolo 2
Se uno schiavo possa contrarre matrimonio senza il consenso del padrone
Sembra che uno schiavo non possa contrarre matrimonio senza il consenso del padrone. Infatti:
1. Nessuno può cedere a una terza persona ciò che è di un altro senza il permesso di quest'ultimo. Ora, «lo schiavo appartiene al padrone» [Arist., Polit. 1, 4]. Perciò egli non può cedere alla moglie il potere sul proprio corpo contraendo il matrimonio senza il benestare del padrone.
2. Lo schiavo è tenuto a ubbidire al suo padrone [Ef 6, 5; Col 3, 22]. Ma il padrone può comandargli di non consentire al matrimonio. Quindi egli non può contrarre il matrimonio senza il consenso del padrone.
3. Contratto il matrimonio, lo schiavo è tenuto a rendere il debito coniugale alla moglie anche per un precetto della legge divina. Ma nel momento in cui la moglie chiede il debito coniugale il padrone può imporre allo schiavo qualche servizio che egli non può compiere se vuole stare con la moglie. Se dunque uno schiavo potesse contrarre matrimonio senza il permesso del padrone, questi sarebbe ingiustamente privato dei suoi servizi. Il che è inammissibile.
4. Il padrone può vendere il proprio schiavo in lontane regioni dove la moglie non può seguirlo, o per debolezza fisica, o per il pericolo di perdere la fede, se ad es. viene venduto agli infedeli, oppure perché non lo permette il padrone della moglie, se questa è schiava. E così il matrimonio verrebbe disciolto. Il che non è ammissibile. Perciò lo schiavo non può contrarre matrimonio senza il benestare del padrone.
5. L'obbligazione con la quale uno si dedica al servizio divino è più favorevole di quella che lo sottomette alla moglie. Ora, uno schiavo non può farsi religioso, né entrare nel clero, senza il beneplacito del padrone. Molto meno quindi può unirsi in matrimonio senza tale consenso.
3. Contratto il matrimonio, lo schiavo è tenuto a rendere il debito coniugale alla moglie anche per un precetto della legge divina. Ma nel momento in cui la moglie chiede il debito coniugale il padrone può imporre allo schiavo qualche servizio che egli non può compiere se vuole stare con la moglie. Se dunque uno schiavo potesse contrarre matrimonio senza il permesso del padrone, questi sarebbe ingiustamente privato dei suoi servizi. Il che è inammissibile.
4. Il padrone può vendere il proprio schiavo in lontane regioni dove la moglie non può seguirlo, o per debolezza fisica, o per il pericolo di perdere la fede, se ad es. viene venduto agli infedeli, oppure perché non lo permette il padrone della moglie, se questa è schiava. E così il matrimonio verrebbe disciolto. Il che non è ammissibile. Perciò lo schiavo non può contrarre matrimonio senza il benestare del padrone.
5. L'obbligazione con la quale uno si dedica al servizio divino è più favorevole di quella che lo sottomette alla moglie. Ora, uno schiavo non può farsi religioso, né entrare nel clero, senza il beneplacito del padrone. Molto meno

quindi può unirsi in matrimonio senza tale consenso.
In contrario: 1. S. Paolo [Gal 3, 28] afferma: «In Gesù Cristo non c'è più né schiavo né libero». Quindi per contrarre il matrimonio nella fede di Gesù Cristo c'è l'identica libertà per i liberi e per gli schiavi.
2. La schiavitù è di diritto positivo; il matrimonio invece è di diritto naturale e divino. Non potendo dunque il diritto positivo pregiudicare il diritto naturale o quello divino, sembra che lo schiavo possa contrarre matrimonio senza il benestare del padrone.
Dimostrazione: Come si è visto in precedenza [a. prec., ad 3], il diritto positivo deriva da quello naturale. Perciò la schiavitù, che è di diritto positivo, non può pregiudicare quanto è di diritto naturale. Ora, come l'appetito naturale spinge alla conservazione dell'individuo, così spinge alla conservazione della specie mediante la generazione. Come dunque lo schiavo sottostà al padrone potendo liberamente mangiare, dormire e compiere altre simili cose che riguardano le sue necessità corporali, senza di che non si può conservare la natura, così non deve sottostare ad esso al punto di non poter contrarre liberamente il matrimonio, anche all'insaputa o contro la volontà del padrone.
Analisi delle obiezioni: 1. Lo schiavo appartiene al padrone per le sue funzioni [professionali] aggiunte a quelle naturali: poiché rispetto a queste ultime siamo tutti uguali. Per quanto dunque riguarda le funzioni naturali lo schiavo può, senza il benestare del padrone, dare ad altri il potere sul suo corpo mediante il matrimonio.
2. Lo schiavo è tenuto a ubbidire nelle cose che il padrone può lecitamente comandare. Ora, come il padrone non può proibire lecitamente allo schiavo di mangiare e di dormire, così non può proibirgli di contrarre matrimonio: il legislatore infatti regola anche l'uso che uno deve fare di quanto gli appartiene. Se dunque il padrone comanda allo schiavo di non contrarre matrimonio, questi non è tenuto a ubbidirgli.
3. Se lo schiavo ha contratto il matrimonio col consenso del padrone, allora è tenuto a trascurare il servizio quando deve rendere il debito coniugale: poiché il padrone, avendogli concesso di contrarre il matrimonio, logicamente gli ha concesso tutto ciò che esso richiede. Se invece lo ha contratto a sua insaputa o contro la sua volontà, allora non è tenuto a rendere il debito, ma deve piuttosto ubbidire al padrone, quando le due cose sono incompatibili. Tuttavia in questi casi, come in tutte le azioni umane, bisogna tenere presenti molti aspetti: cioè il pericolo a cui è esposta la castità della moglie, l'ostacolo che il debito coniugale può apportare al servizio richiesto e altre cose del genere. E dopo avere tutto considerato uno può giudicare se è tenuto a ubbidire più al padrone o più alla moglie.
4. In questo caso il padrone deve essere costretto a non vendere lo schiavo in modo da rendere più gravosi gli oneri del matrimonio, soprattutto quando non manca la possibilità di vendere il proprio schiavo altrove a un prezzo giusto.
5. Con la vita religiosa e con gli ordini sacri uno si obbliga per tutto il tempo al servizio di Dio. Invece il debito coniugale obbliga solo nei tempi convenienti. Quindi il paragone non regge.

Inoltre chi entra in religione o riceve gli ordini si obbliga a delle opere che sono aggiunte a quelle naturali, e sulle quali il padrone ha il dominio, mentre non lo ha sui compiti naturali, a cui lo schiavo si obbliga con il matrimonio. Per cui questi potrebbe fare voto di castità senza il consenso del padrone.

Articolo 3
Se chi è sposato possa vendersi come schiavo dopo il matrimonio
Sembra che chi è sposato non possa vendersi come schiavo dopo il matrimonio. Infatti:
1. Non può essere mai ratificato ciò che viene compiuto in frode e a detrimento di terzi. Ora, il marito che si vende come schiavo lo fa talora in frode del matrimonio, o almeno a danno della moglie. Perciò tale vendita per ridursi alla condizione di schiavo non deve aver valore.
2. Due cose favorevoli prevalgono su una sola non favorevole. Ora, il matrimonio e la libertà sono favorevoli [Decretales 2, 27, 26], e si oppongono alla schiavitù, che non gode del favore del diritto. Quindi tale schiavitù deve essere del tutto annullata.
3. Nel matrimonio il marito e la moglie sono alla pari. Ma la moglie non può rendersi schiava contro il volere del marito. Quindi neppure il marito può farlo senza il consenso della moglie.
4. Ciò che nell'ordine naturale impedisce a una cosa di prodursi, la distrugge una volta prodotta. Ora la schiavitù del marito, se è ignorata dalla moglie, annulla il contratto matrimoniale [a. 1]. Se quindi essa sopraggiungesse al matrimonio lo distruggerebbe. Il che è inammissibile.
In contrario: 1. Chiunque può cedere ad altri ciò che gli appartiene. Ora, il marito è padrone di sé, essendo una persona libera [Arist., Met. 1, 2]. Quindi può cedere ad altri questo dominio.
2. Uno schiavo può prendere moglie contro la volontà del padrone, come si è detto [a. 2]. Quindi per lo stesso motivo può rendersi schiavo contro la volontà della moglie.
Dimostrazione: Il marito è soggetto alla moglie solo riguardo all'atto matrimoniale, in cui essi sono alla pari; ma ad esso non reca pregiudizio la condizione di schiavitù. Perciò il marito può vendersi ad altri come schiavo contro il volere della moglie. Né per questo viene a sciogliersi il matrimonio: poiché, come si è visto [q. 50, a. 1, ad 7], nessun impedimento successivo al matrimonio può mai scioglierlo.
Analisi delle obiezioni: 1. La frode può nuocere a chi la commette, ma non può pregiudicare i diritti altrui. Se quindi il marito si dà come schiavo in frode della moglie ne riporta lui stesso un danno, perdendo «il bene inestimabile della libertà» [Dig. 50, 17, reg. 106, 176], ma non può pregiudicare i diritti della moglie, essendo tenuto a renderle il debito quando essa vuole, e a tutto ciò che il matrimonio richiede: non può infatti esimersene per un comando del padrone.
2. Nei casi di incompatibilità tra la schiavitù e il matrimonio sarà il matrimonio a prevalere sulla schiavitù: poiché lo schiavo è tenuto a rendere il debito coniugale anche contro la volontà del padrone.

3. Sebbene rispetto all'atto matrimoniale e agli obblighi di ordine naturale, sui quali non può interferire la condizione di schiavitù, il marito e la moglie siano alla pari, tuttavia rispetto al governo della famiglia e ad altre cose connesse l'uomo è il capo della donna [1 Cor 11, 3; Ef 5, 23], ed è tenuto a correggerla, non viceversa. Perciò la donna non può darsi in schiava contro la volontà del marito.
4. L'argomento parte dall'analogia con le realtà corruttibili: però anche in queste troviamo molte cose che impediscono la generazione, eppure non sono capaci di corrompere ciò che è ormai generato. Nelle realtà perpetue poi ci possono essere degli ostacoli che impediscono a una certa cosa di iniziare, ma non bastano a distruggerla: come è evidente nel caso dell'anima umana. E così è per il matrimonio, che è un vincolo perpetuo finché dura la vita presente.

Articolo 4
Se i figli debbano seguire la condizione del padre
Sembra che i figli debbano seguire la condizione del padre. Infatti:
1. La denominazione di un essere deriva dall'elemento costitutivo più importante. Ora, nella generazione il padre è più importante della madre. Quindi, ecc.
2. L'essere di una cosa dipende più dalla forma che dalla materia. Ma nella generazione «il padre dà la forma», come scrive Aristotele [De gen. animal. 1, cc. 2, 20; 2, 4; 4, 1]. Perciò la prole deve seguire più il padre che la madre.
3. La prole deve seguire il genitore a cui maggiormente somiglia. Ora, il figlio somiglia più al padre che alla madre, mentre la figlia somiglia più alla madre. Quindi almeno il figlio deve seguire più la condizione del padre, e la figlia della madre.
4. La Sacra Scrittura fa derivare le genealogie non dalle donne, ma dagli uomini. Quindi la prole segue più il padre che la madre.
In contrario: 1. Se uno semina nel terreno altrui, il frutto appartiene al proprietario del terreno [Codex 3, 32, 11]. Ora, il seno di una donna sta al seme dell'uomo come la terra alla semente. Quindi, ecc.
2. Negli animali che nascono da specie differenti notiamo che la prole assomiglia più alla madre che al padre: come i muli che nascono da una cavalla e da un asino assomigliano ai cavalli più di quelli che nascono da un asina e da un cavallo. Lo stesso quindi deve avvenire per gli uomini.
Dimostrazione: Secondo le leggi civili «la prole segue la condizione della madre» [Codex 3, 32, 7]. E ciò è ragionevole. Poiché la prole riceve dal padre la perfezione della forma, dalla madre invece la sostanza corporale. Ora, la schiavitù è una condizione corporale, essendo lo schiavo uno strumento di lavoro per il padrone. Perciò la prole quanto a libertà o schiavitù segue la condizione della madre. Invece quanto alla dignità personale, che deriva dalla forma, cioè nella nobiltà, nel luogo di origine, nell'eredità ecc., segue la condizione del padre. E così determinano anche i Canoni [Glossa al Decr. di Graz. 2, 32, 4, 15] e la legge di Mosè, come appare in Es 21, 4.
Tuttavia in certe regioni, che non sono governate dal diritto civile, la prole segue sempre la condizione peggiore [Glossa cit.]: per cui se il padre è schiavo

e la madre è libera i figli devono essere schiavi (non però se il padre si è reso schiavo dopo il matrimonio contro il volere della moglie); e così viceversa. Se poi entrambi sono schiavi, e appartengono a diversi padroni, allora questi si dividono i figli, se questi sono più di uno; se invece è uno solo, allora un padrone ricompensa l'altro e prende la prole nata al suo servizio. -
Tuttavia non è da credere che tale consuetudine sia ragionevole come ciò che è stato determinato con maturo consiglio da un gran numero di giureconsulti. Del resto anche nel mondo fisico vediamo che «quanto è ricevuto lo è alla maniera del ricevente» [De causis, 10, 12]. Perciò è ragionevole che il seme ricevuto dalla donna segua la condizione di quest'ultima.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il padre sia un principio superiore, tuttavia la madre dà la sostanza corporea, a cui viene annessa la condizione di schiavitù.
2. Nei caratteri specifici l'uomo somiglia più al padre che alla madre, ma nelle condizioni materiali deve somigliare più alla madre: poiché l'essere specifico una cosa lo riceve dalla forma, ma le condizioni materiali le riceve dalla materia.
3. La somiglianza del figlio con il padre è nell'ordine della forma, che egli possiede nella sua perfezione come il padre. Perciò l'argomento non regge.
4. L'onore dei figli deriva più dal padre che dalla madre: per questo nelle genealogie della Scrittura e nell'uso corrente si fanno discendere i figli più dal padre che dalla madre. Ma rispetto alla condizione servile essi seguono più la madre [che il padre].

## QUAESTIO 53
## DE IMPEDIMENTO VOTI ET ORDINIS

Deinde considerandum est de impedimento voti et ordinis.
Circa quod quaeruntur quatuor. Primo: utrum votum simplex matrimonium dirimat.
Secundo: utrum votum solemne. Tertio: utrum ordo matrimonium impediat. Quarto: utrum aliquis post matrimonium sacrum ordinem suscipere possit.

## ARGOMENTO 53
## L'IMPEDIMENTO DEI VOTI E DEGLI ORDINI SACRI

Veniamo ora a esaminare l'impedimento dei voti e degli ordini sacri.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se i voti semplici dirimano il matrimonio; 2. Se lo dirimano i voti solenni; 3. Se gli ordini sacri impediscano il matrimonio; 4. Se si possano ricevere gli ordini sacri dopo il matrimonio.

### Articolo 1
### Se i voti semplici dirimano il matrimonio contratto

Sembra che l'emissione dei voti semplici possa dirimere il matrimonio già contratto. Infatti:
1. Un vincolo più forte pregiudica un vincolo più debole. Ora, il vincolo del voto è superiore a quello del matrimonio: poiché questo lega a un uomo, quello invece a Dio. Quindi il vincolo del voto pregiudica il vincolo del matrimonio.

2. La legge di Dio non vale meno di quella della Chiesa. Ma la legge ecclesiastica obbliga al punto che se uno contrae matrimonio contro di essa, il matrimonio viene dichiarato nullo: come nel caso di chi sposa un parente in un grado di consanguineità proibito dalla Chiesa. Siccome dunque adempiere i voti è una legge divina, sembra che un matrimonio incompatibile con un voto fatto a Dio debba essere dichiarato nullo.
3. Nel matrimonio un uomo può avere rapporti sessuali senza peccato. Chi invece ha fatto i voti semplici non può mai avere tali rapporti senza commettere peccato. Quindi il voto semplice dirime il matrimonio.
Prova della minore. Chi contrae matrimonio dopo aver fatto i voti semplici commette peccato mortale: poiché, come dice S. Girolamo [Agostino, De bono viduit. 9], «per chi ha fatto voto di verginità è riprovevole non solo sposarsi, ma anche desiderare di sposarsi». Ora, il contrarre matrimonio non si oppone al voto di castità se non per il rapporto sessuale. Perciò nel primo atto del matrimonio costui pecca mortalmente. E per lo stesso motivo tutte le volte successive: poiché un peccato non può giustificare quelli successivi.
4. L'uomo e la donna devono godere gli stessi diritti nel matrimonio, specialmente quanto ai rapporti coniugali. Ma chi ha fatto voto semplice di castità non può mai chiedere il debito coniugale senza peccato: poiché questo è espressamente contro il suo voto. Quindi neppure può rendere il debito coniugale senza peccato.
In contrario: Il Papa Clemente [Alessandro III in Decretales 4, 6, 4] afferma che il voto semplice impedisce di contrarre matrimonio, ma non dirime quello contratto.
Dimostrazione: Uno cessa di essere padrone di una cosa quando questa diventa proprietà di un altro. Ora, non basta la promessa di una cosa per trasferirne il dominio. Quindi per il fatto che uno promette una cosa questa non cessa di essere in suo dominio. Siccome dunque nei voti semplici c'è solo la promessa di impegnare il proprio corpo nella custodia della castità, dopo i voti semplici uno rimane padrone del suo corpo. Quindi può darlo ad altri, cioè alla moglie, mediante il matrimonio, che è indissolubile. Per cui sebbene il voto semplice impedisca di contrarre matrimonio, poiché chi è legato da tale voto di castità pecca nel contrarlo, tuttavia non può dirimerlo, essendo il matrimonio un vero contratto.
Analisi delle obiezioni: 1. Il voto è un vincolo superiore al matrimonio sia rispetto all'oggetto, sia rispetto agli obblighi che ne derivano: poiché col matrimonio uno si obbliga in rapporto alla moglie a rendere il debito coniugale, mentre col voto si obbliga in rapporto a Dio a osservare la castità.
Tuttavia quanto al modo di obbligare il matrimonio è superiore al voto semplice: poiché il matrimonio consegna attualmente e di fatto l'uomo in potere della moglie; non così invece il voto semplice, come si è detto [nel corpo]: ora, «la condizione di chi possiede di fatto è sempre più vantaggiosa» [Dig. 50, 17, 126]. I voti semplici invece da questo punto di vista obbligano come gli sponsali. Per cui il voto semplice dirime gli sponsali.
2. La legge che proibisce il matrimonio tra consanguinei dirime il matrimonio contratto non in quanto è un precetto di Dio o della Chiesa, ma in quanto

rende il corpo del consanguineo incapace di passare sotto il dominio dell'altro. Non è questo invece l'effetto della legge che proibisce il matrimonio dopo i voti semplici, come è evidente da quanto si è detto [nel corpo e ad 1]. Perciò l'argomento non vale: poiché vi si prende per causa ciò che non lo è.
3. Chi contrae il matrimonio dopo avere emesso il voto semplice [di castità] non può avere rapporti coniugali senza peccato mortale: poiché egli ha sempre la possibilità di adempiere il voto di continenza prima di consumare il matrimonio [q. 61, a. 2]. Ma dopo aver consumato il matrimonio diventa illecito per lui non rendere il debito coniugale al coniuge che lo domanda, sebbene ciò sia per sua colpa. Perciò l'obbligo del voto in tal caso non sussiste, come risulta dalle cose già dette [ad 1]; tuttavia egli deve espiare con la penitenza la trasgressione del voto.
4. Rispetto a ciò in cui può essere osservato, il voto di castità vale anche dopo il matrimonio. Cosicché, morta la moglie, uno è tenuto alla castità perfetta. E poiché il vincolo coniugale non obbliga a chiedere il debito coniugale, costui non può chiederlo senza peccato; sebbene possa renderlo senza peccato, dopo esservisi obbligato con la consumazione del matrimonio. – E ciò vale sia per la richiesta esplicita che per quella implicita, o interpretativa, come quando la donna è vergognosa e il marito capisce il suo desiderio del debito coniugale: allora egli può farlo senza peccato, specialmente se teme per la castità della moglie. – Il fatto poi che i coniugi non siano uguali rispetto all'atto del matrimonio non fa obiezioni: poiché uno può sempre rinunziare al proprio diritto.
Alcuni però sostengono che l'uomo in questo caso può sia chiedere che rendere il debito coniugale, per non rendere gravoso il matrimonio alla moglie costringendola sempre a chiederlo. – Ma a ben considerare la cosa, ciò si riduce al caso della richiesta implicita o interpretativa.

## Articolo 2
## Se i voti solenni dirimano il matrimonio già contratto

Sembra che neppure i voti solenni dirimano il matrimonio già contratto. Infatti:
1. Secondo le Decretali [4, 6, 6], «presso Dio il voto semplice non obbliga meno del voto solenne». Ora, la validità o la nullità del matrimonio dipende da come lo giudica Dio. Siccome dunque a dirimere il matrimonio non basta il voto semplice, non può bastare neppure il voto solenne.
2. La solennità non dà al voto tanto vigore quanto il giuramento. Ma il voto semplice, anche confermato col giuramento, non dirime il matrimonio. Quindi neppure il voto solenne.
3. Il voto solenne non ha nulla che non possa avere anche il voto semplice. Poiché l'inadempienza di questo può essere accompagnata dallo scandalo: potendo il voto semplice essere fatto in pubblico come quello solenne. Inoltre la Chiesa potrebbe e dovrebbe stabilire in tal caso che il voto semplice dirime il matrimonio, per evitare molti peccati. Come quindi non dirime il matrimonio il voto semplice, così non deve dirimerlo nemmeno quello solenne.
In contrario: 1. Chi fa i voti solenni contrae un matrimonio spirituale con

Dio, che è molto superiore al matrimonio carnale. Ora, il matrimonio carnale dirime ogni matrimonio successivo. Quindi lo dirime anche il voto solenne.
2. Possiamo dimostrarlo anche con i molti testi addotti nelle Sentenze [4, 38, 2].
Dimostrazione: Tutti concordano nell'affermare che il voto solenne, come impedisce di contrarre matrimonio, così dirime il matrimonio eventualmente contratto.
E alcuni portano come motivo lo scandalo. - Ma ciò non vale. Poiché talora anche il voto semplice può dare luogo allo scandalo, presentandosi come un voto pubblico. D'altronde l'indissolubilità del matrimonio fa parte «della verità della vita», che «non può essere tralasciata a motivo dello scandalo » [cf. II-II, q. 43, a. 7, ob. 4].
Altri perciò dicono che ciò avviene per una legge della Chiesa. - Ma anche questo non basta. Poiché in tal caso la Chiesa potrebbe stabilire anche il contrario. Il che non è vero.
Perciò bisogna dire con altri che i voti solenni dirimono il matrimonio per loro natura: poiché con essi l'uomo perde il dominio sul proprio corpo offrendolo a Dio in perpetua continenza, come si è visto [In 4 Sent., d. 38, q. 1, a. 2, sol. 3]: per cui non può dare se stesso a una donna contraendo matrimonio. E poiché il matrimonio che segue tali voti è nullo, si dice che essi dirimono lo stesso matrimonio già contratto.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che il voto semplice obbliga rispetto a Dio come il voto solenne nelle relazioni che implica con Dio stesso: ad es. rispetto alla separazione da lui col peccato mortale; poiché chi trasgredisce il voto semplice pecca mortalmente come chi trasgredisce quello solenne, sebbene sia un peccato più grave trasgredire quest'ultimo. Cosicché l'equivalenza è nel genere, non nella quantità della colpa. Ma rispetto al matrimonio, in cui si crea un obbligo verso un altro essere umano, l'obbligo non è equivalente neppure nel genere: poiché il voto solenne e quello semplice non producono gli stessi legami.
2. Il giuramento vale più del voto in rapporto al motivo per cui ci si obbliga, ma il voto solenne vale di più quanto al modo dell'obbligazione: poiché consiste nel dare di fatto ciò che si promette, il che non avviene nel giuramento. Perciò l'argomento non regge.
3. Il voto solenne implica la donazione attuale del proprio corpo, a differenza del voto semplice, come si è già spiegato [a. prec.]. Perciò l'argomento poggia su una ragione insufficiente.

Articolo 3
Se l'ordine sacro sia un impedimento matrimoniale
Sembra che l'ordine sacro non sia un impedimento matrimoniale. Infatti:
1. Una cosa può essere impedita solo dal suo contrario. Ma l'ordine non è contrario al matrimonio, essendo entrambi dei sacramenti. Quindi non può esserne un impedimento.
2. L'ordine è identico per noi e per la Chiesa Orientale. Ora, presso la Chiesa Orientale l'ordine non impedisce il matrimonio. Quindi non lo impedisce neppure in quella Occidentale.
3. Il matrimonio sta a significare l'unione di Cristo con la Chiesa [Ef 5, 32].

Ma questo simbolismo sarebbe espresso anche meglio nel matrimonio dei ministri di Cristo, cioè degli ordinati. Quindi l'ordine non impedisce il matrimonio.
4. Tutti gli ordini dispongono a delle funzioni spirituali. Quindi l'ordine non può impedire il matrimonio se non a motivo della sua spiritualità. Se dunque lo impedisce un ordine devono impedirlo tutti. Il che invece è falso.
5. Tutti gli ordinati possono ricevere dei benefici ecclesiastici, e godere ugualmente dei privilegi clericali. Se quindi, come dicono i giuristi [Decretales 3, 3, 7 ss.], l'ordine impedisce il matrimonio per il fatto che gli ammogliati non possono usufruire di tali cose, allora qualsiasi ordine dovrebbe impedirlo. Il che invece è falso, come risulta da una decretale di Alessandro III «sui chierici coniugati» [ib. 3, 3, 1]. Quindi nessun ordine sacro impedisce il matrimonio.
In contrario: 1. Nei sacri Canoni [ib.] si legge: «Se si scopre che alcuni si sono sposati da suddiaconi, o essendo costituiti in ordini anche maggiori, obbligateli ad abbandonare le mogli». Ora, ciò non dovrebbe farsi se si trattasse di un vero matrimonio.
2. Chi fa voto di [perpetua] castità non può contrarre matrimonio [aa. 1, 2]. Ma ci sono degli ordini che implicano il voto di castità, come risulta dal testo delle Sentenze [4, 37, 1]. Quindi tali ordini impediscono il matrimonio.
Dimostrazione: Gli ordini sacri per una certa convenienza implicano di per sé un certo quale impedimento al matrimonio: poiché gli ordinati devono toccare i vasi sacri e amministrare sacramenti, per cui è opportuno che custodiscano la mondezza del corpo mediante la continenza. Ma che questi ordini impediscano [effettivamente] il matrimonio deriva da una legge della Chiesa. Non è però uguale la legge per i Latini e per i Greci. Poiché per i Greci l'ordine è un impedimento al matrimonio solo in forza dell'ordine stesso. Invece per i Latini lo è in forza dell'ordine e del voto di castità annesso agli ordini sacri: il quale voto, anche se non è formulato espressamente, viene considerato come emesso per il fatto che uno riceve gli ordini secondo il rito della Chiesa Occidentale. Di conseguenza presso i Greci e gli Orientali l'ordine sacro impedisce di contrarre matrimonio, ma non di usare del matrimonio contratto in precedenza: essi possono cioè usare del matrimonio già contratto, sebbene non possano contrarlo dopo. Invece per la Chiesa Occidentale l'ordine sacro impedisce il matrimonio e il suo uso: a meno che uno non abbia ricevuto gli ordini all'insaputa della moglie o contro la sua volontà, poiché in tal caso l'ordine non può portare pregiudizio alcuno ai suoi diritti. – Abbiamo poi già rilevato sopra [q. 37, a. 3] la differenza che esiste oggi e che esisteva nella Chiesa primitiva tra ordini sacri [o maggiori] e ordini non sacri [o minori].
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene l'ordine sacro non sia incompatibile col matrimonio in quanto sacramento, tuttavia presenta una certa inconciliabilità a motivo degli atti matrimoniali, che sono di ostacolo alle funzioni sacre.
2. È evidente che l'argomento poggia su un falso presupposto [cf. corpo]. Infatti l'ordine sacro è un impedimento al matrimonio ovunque, sebbene in certi luoghi non implichi il voto.

3. I chierici ordinati simboleggiano Cristo con atti più nobili, come appare chiaramente da quanto detto nel trattato sull'ordine [q. 37, a. 2 ss.]. Perciò l'argomento non vale.
4. A coloro che hanno ricevuto gli ordini minori non è interdetto il matrimonio: poiché sebbene questi ordini siano deputati a delle funzioni spirituali, tuttavia non trattano immediatamente le realtà sacre, come gli ordini maggiori.
In ogni modo secondo le leggi della Chiesa Occidentale [Decretales 3, 3, cc. 1, 2, 3] l'uso del matrimonio impedisce di esercitare anche gli ordini minori, per un maggior decoro degli uffici ecclesiastici. Poiché dunque i chierici in forza del beneficio ecclesiastico sono tenuti a esercitare il loro ufficio, e a motivo di tale esercizio godono anche dei privilegi clericali, presso i Latini questi vantaggi vengono sottratti ai chierici sposati [cf. ob. 5].
5. È così risolta anche l'ultima obiezioni.

Articolo 4
Se si possa ricevere l'ordine sacro dopo il matrimonio
Sembra che non si possa ricevere l'ordine sacro dopo il matrimonio. Infatti:
1. Il legame più forte pregiudica quello più debole. Ora, il vincolo spirituale è più forte di quello corporale. Se quindi uno sposato riceve gli ordini, pregiudica i diritti della moglie, in modo che questa non può più esigere il debito coniugale: poiché l'ordine è un vincolo spirituale, il matrimonio invece corporale. Sembra quindi che dopo il matrimonio consumato uno non possa ricevere gli ordini sacri.
2. Dopo il matrimonio consumato un coniuge non può fare voto di castità senza il consenso dell'altro. Ma l'ordine sacro implica tale voto. Se quindi uno sposato ricevesse l'ordine sacro contro la volontà della moglie, costringerebbe quest'ultima a conservare la castità contro la sua volontà: non potendo essa risposarsi «vivente il marito» [Rm 7, 2 s.].
3. Secondo l'Apostolo [1 Cor 7, 5] uno sposato non può attendere alla preghiera per un certo tempo senza il consenso della moglie. Ora, presso gli Orientali i chierici ordinati sono tenuti a osservare la continenza nel tempo in cui devono attendere ai loro ministeri. Perciò neppure essi possono venire ordinati senza il consenso delle mogli. Molto meno quindi i Latini.
4. Il marito e la moglie hanno pari doveri. Ora un prete greco, morta la moglie, non può sposarne un'altra. Quindi neppure la moglie, morto il marito. Ma a questa non si può togliere il diritto di risposarsi per un atto del suo primo marito. Perciò un uomo non può ricevere gli ordini dopo il matrimonio.
5. Tanto il matrimonio è incompatibile con l'ordine, quanto questo con quello. Ma l'ordine che uno ha ricevuto impedisce il matrimonio. Quindi il matrimonio impedisce l'ordine.
In contrario: 1. I religiosi sono tenuti alla castità come i chierici negli ordini maggiori. Ora uno sposato, col consenso della moglie, o dopo la sua morte, può entrare in religione. Quindi può anche ricevere gli ordini.
2. Dopo il matrimonio uno può rendersi schiavo di un uomo [cf. q. 52, a. 3]. Quindi può anche rendersi servo di Dio con l'ordinazione.
Dimostrazione: Il matrimonio non impedisce di ricevere gli ordini sacri. Se uno

sposato infatti riceve gli ordini sacri anche contro la volontà della moglie, riceve in ogni modo il carattere dell'ordine: però gli è proibito di esercitarlo. Se invece si è fatto ordinare col consenso della moglie, o dopo la sua morte, allora riceve l'ordine e la facoltà di esercitarlo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il vincolo dell'ordine scioglie il vincolo del matrimonio quanto al debito coniugale, e così è incompatibile col matrimonio dalla parte di chi riceve l'ordine: poiché chi riceve l'ordine non può chiedere il debito coniugale, né la moglie è tenuta a renderlo. Non lo scioglie invece dal lato della comparte: poiché l'ordinato è tenuto a rendere il debito alla moglie, se non può indurla alla continenza.
2. Se uno sposato si fa ordinare sciente e consenziente la moglie, quest'ultima è tenuta alla continenza perpetua, ma non è tenuta a entrare in religione, se non teme per la propria castità, per il fatto che il marito ha emesso i voti solenni. Diverso invece sarebbe il caso se il marito avesse emesso i voti semplici.- Se al contrario costui si è fatto ordinare senza il suo consenso, allora non è tenuta: poiché il fatto non può pregiudicare i suoi diritti.
3. Sebbene alcuni pensino il contrario, è più probabile l'opinione che anche i Greci non possano ricevere gli ordini senza il consenso delle loro mogli. Poiché queste, almeno nel tempo in cui essi attendono ai loro ministeri, non possono esigere il debito coniugale, di cui non possono essere defraudate a norma di legge se i mariti si sono fatti ordinare contro la loro volontà, o a loro insaputa.
4. Presso i Greci, quando la moglie acconsente all'ordinazione del marito, si obbliga a non sposare in perpetuo nessun altro: poiché altrimenti il simbolismo del matrimonio, che deve apparire soprattutto nel matrimonio del sacerdote, verrebbe compromesso. Se invece uno si fa ordinare senza il consenso della moglie, allora questa non sembra tenuta a tale norma.
5. Mentre il matrimonio viene causato dal nostro consenso, l'ordine sacro viene causato da un sacramento determinato da Dio. E così il matrimonio può essere reso nullo dall'ordine che lo precede, ma l'ordine non può essere reso nullo dal matrimonio precedente: poiché l'efficacia dei sacramenti è infallibile, mentre gli atti umani possono essere impediti.

## QUAESTIO 54
## DE IMPEDIMENTO CONSANGUINITATIS

Deinde considerandum est de impedimento consanguinitatis.
Circa quod quaeruntur quatuor. - Et primo: utrum consanguinitas convenienter a quibusdam definiatur.
Secundo: utrum convenienter distinguatur per gradus et lineas. Tertio: utrum de iure naturali matrimonium impediat secundum aliquos gradus. Quarto: utrum gradus impedientes matrimonium
possint per statutum Ecclesiae determinari.

## ARGOMENTO 54
## L'IMPEDIMENTO DELLA CONSANGUINEITÀ

Passiamo così a parlare dell'impedimento della consanguineità.

In proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se la consanguineità sia stata ben definita; 2. Se le sue divisioni siano desunte giustamente dai gradi e dalle linee; 3. Se essa impedisca il matrimonio per legge naturale; 4. Se la Chiesa possa stabilire i gradi di parentela che impediscono il matrimonio.

Articolo 1

Se la definizione che viene data della consanguineità sia esatta

Sembra che non sia accettabile la definizione che alcuni danno della consanguineità: «La consanguineità è il vincolo contratto tra persone discendenti dal medesimo capostipite mediante la generazione carnale» [Raimondo, Summa 4, 6, 1]. Infatti:

1. Tutti gli uomini discendono dal medesimo capostipite per figliolanza naturale, cioè da Adamo. Perciò se la definizione suddetta fosse esatta, tutti gli uomini sarebbero consanguinei. Il che è falso.

2. Un vincolo non può sussistere che tra persone aventi un rapporto di somiglianza: poiché il vincolo unisce. Ora, tra i discendenti da un medesimo casato la somiglianza reciproca non è superiore a quella esistente tra gli altri uomini: poiché anch'essi sono simili nella specie e differenti nel numero come gli altri uomini. Perciò la consanguineità non costituisce un vincolo.

3. La generazione, come insegna il Filosofo [De gen. animal. 1, 18], avviene mediante «il superfluo del nutrimento». Ma tale superfluo è più affine alle sostanze commestibili, essendo della stessa natura, che non a colui che le ingerisce. Come quindi non nasce un vincolo di consanguineità tra chi deriva da tale seme e le sostanze commestibili, così non nasce un vincolo di affinità in seguito alla generazione carnale.

4. Labano [Gen 29, 14] disse a Giacobbe a motivo della sua parentela con lui: «Tu sei mio osso e mia carne». Perciò tale affinità va denominata più carnalità che consanguineità.

5. La generazione carnale è comune agli uomini e agli animali. Ma con essa gli animali non contraggono un vincolo di consanguineità. Quindi non lo contraggono neppure gli uomini.

Dimostrazione: Come nota il Filosofo [Ethic. 8, 14], «qualsiasi amicizia si fonda su una comunicazione, o comunanza». Essendo dunque l'amicizia un legame, o un'unione, la comunanza, che è la causa dell'amicizia, viene denominata vincolo. E così per qualsiasi comunanza si dice che certe persone sono collegate fra loro: come si dicono concittadini quelli che hanno tra loro una comunanza politica, e commilitoni quelli che sono associati in un'impresa militare. Così dunque quelli che convengono tra loro in una comunanza di natura, ossia di origine, si dicono consanguinei. Perciò nella suddetta definizione il «vincolo» funge quasi da genere nella consanguineità; le «persone discendenti dal medesimo capostipite», fra le quali esiste tale vincolo, indicano invece il soggetto; la «generazione carnale» infine indica il principio di questo legame.

Analisi delle obiezioni: 1. La virtù attiva non viene ricevuta negli strumenti secondo lo stesso grado di perfezione con cui si trova nell'agente principale. Essendo dunque ogni motore mosso come uno strumento, di conseguenza

la virtù di un motore che è primo in un dato genere, se passa attraverso vari soggetti intermedi, alla fine si esaurisce giungendo a un soggetto che è soltanto mosso e non motore. Ora, la virtù del generante muove non soltanto alla forma specifica, ma anche alle particolarità individuali, per cui i figli assomigliano al padre anche negli accidenti, e non solo nella specie. Tuttavia la virtù individuale del padre non si trova nel figlio così perfettamente come nel padre; e nel nipote meno ancora; per cui gradatamente si attenua. E finalmente viene a cessare. Poiché dunque la consanguineità consiste nel partecipare di tale virtù in forza della generazione, «un po' per volta la consanguineità distrugge se stessa», come dice S. Isidoro [Etym. 9, 6]. Perciò nella definizione della consanguineità il capostipite non è quello remoto, ma quello prossimo, la cui virtù attiva rimane ancora nei discendenti.

2. Da quanto si è detto sopra [ad 1] risulta che i consanguinei non sono simili soltanto nella natura specifica, ma anche nella virtù individuale derivata in molti da un unico capostipite: per cui può avvenire che il figlio assomigli non solo al padre, ma al nonno, o ai proavi, come nota Aristotele [De gen. animal. 4, 3].

3. La somiglianza va riscontrata più in base alla forma, per cui una cosa è in atto, che in base alla materia, per cui essa è in potenza: come il carbone acceso è più simile al fuoco che all'albero da cui fu tagliata la legna. E allo stesso modo il nutrimento già trasformato nella specie del nutrito dalla facoltà di nutrizione è più simile al soggetto nutrito che alla sostanza da cui il nutrimento fu desunto.

L'argomento invece sarebbe valido secondo l'opinione di coloro i quali dicevano che la materia costituirebbe tutta l'essenza di una cosa, mentre le forme sarebbero solo accidenti. Il che è falso.

4. Ciò che immediatamente si converte in seme è il sangue, come dimostra Aristotele [De gen. animal. 1, 19]. Per questo è più giusto chiamare consanguineità piuttosto che carnalità il vincolo che viene contratto con la generazione carnale. E quando si dice che un consanguineo è «carne dell'altro», ciò è dovuto al fatto che il sangue, il quale si trasforma in seme o in mestruo, è in potenza carne e ossa.

5. Alcuni sostengono che il vincolo di consanguineità si contrae tra gli uomini e non tra gli animali per il fatto che quanto c'è di vera natura umana in tutti gli uomini si sarebbe trovato nel nostro progenitore: il che non avviene negli animali.- Ma in base a ciò la consanguineità non avrebbe limiti. E poi questa posizione l'abbiamo già confutata [cf. I, q. 119, a. 1].

Perciò rispondiamo che ciò avviene perché gli animali in forza della generazione da un comune ascendente prossimo non contraggono un vincolo di amicizia, come invece avviene tra gli uomini, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

## Articolo 2

### Se la consanguineità sia ben divisa per linee e gradi

Sembra che la consanguineità non sia ben divisa per linee e gradi. Infatti:

1. Per linea di consanguineità si intende «una serie ordinata di persone unite

dal vincolo del sangue, discendendo esse da un medesimo capostipite, che abbraccia vari gradi» [Raimondo, Summa 4, 6, 1]. Ma la consanguineità non è altro che la serie di tali persone. Quindi la linea suddetta non è altro che la stessa consanguineità. Ora, nessuna cosa può servire a dividere se stessa. Quindi non è giusto dividere la consanguineità mediante linee di parentela.
2. Le divisioni di un termine più universale non devono riscontrarsi nella sua definizione. Ora la discendenza si riscontra nella surriferita definizione della consanguineità. Perciò la consanguineità non può dividersi in linea ascendente, discendente e collaterale.
3. La linea viene definita come «la distanza tra due punti». Ma due punti non costituiscono che un unico grado. Perciò una linea non ha che un solo grado. Quindi è identica la divisione della consanguineità per linee e per gradi.
4. Per definizione il grado è «il rapporto esistente tra persone distanti, che misura la distanza reciproca» [Raimondo, ib. 4, 6, 2]. Ora, essendo al contrario la consanguineità una prossimità, tale distanza si oppone alla consanguineità più che essere una sua parte. Dunque la consanguineità non si divide per gradi.
5. Se la consanguineità si divide e si conosce mediante i gradi, è indispensabile che quanti sono parenti nel medesimo grado siano ugualmente consanguinei. Ma ciò è falso: poiché il prozio e il pronipote sono nel medesimo grado, ma non sono ugualmente consanguinei. Perciò la consanguineità non è ben divisa per gradi.
6. In una serie ordinata di cose, qualsiasi aggiunta fa passare al grado superiore: come ogni unità aggiunta a un numero determina una nuova specie del numero [Met. 8, 3]. Invece l'aggiunta di un altro parente non sempre determina un grado diverso di consanguineità: poiché il padre e lo zio paterno, che viene aggiunto, sono nel medesimo grado di consanguineità. Perciò la consanguineità non va distinta mediante i gradi.
7. Fra due persone imparentate la distanza di consanguineità è sempre la stessa: poiché ambedue gli estremi di quella distanza sono sempre tra loro ugualmente distanti. Invece il grado di consanguineità non è sempre identico da entrambe le parti: poiché talora da un lato la consanguineità è di terzo grado e dall'altro di quarto grado. Quindi il rapporto di consanguineità non può essere ben conosciuto mediante i gradi.
Dimostrazione: La consanguineità è un legame fondato su una comunanza di natura derivante dall'atto della generazione, con il quale la natura si propaga. Ora tale comunanza, secondo il Filosofo [Ethic. 8, 12], può avere tre forme. La prima in base al rapporto tra la causa e l'effetto: ed è la consanguineità del padre rispetto al figlio. Per cui, secondo la sua espressione [ib.], «i genitori amano i figli come qualcosa di se stessi». – La seconda in base al rapporto tra l'effetto e la causa: ed è quella tra i figli e i genitori: per cui «i figli amano i loro genitori quali cause della loro esistenza» [ib.]. – La terza in base alla relazione reciproca tra esseri derivanti dal medesimo principio, o causa: per cui si dice che i fratelli «nascono dalle stesse persone» [ib.]. – E poiché un punto in movimento produce una linea, e mediante la generazione il padre discende in qualche modo nel figlio, ne viene che in base alle tre relazioni

suddette si desumono tre linee di consanguineità: discendente, ascendente e collaterale.
Dato poi che il moto generativo non si arresta al termine definito, ma procede ulteriormente, si possono riscontrare il padre del padre e il figlio del figlio, e così via. E secondo questi vari procedimenti si hanno diversi gradi nella stessa linea. E poiché i gradi di una cosa formano le sue parti, i gradi di vicinanza non esistono dove non c'è vicinanza. Per questo l'identità e la troppa distanza eliminano i gradi di consanguineità: poiché nessuno può essere vicino o simile a se stesso. Così dunque nessuna persona costituisce un grado in se stessa, ma solo in relazione a un'altra persona.
Tuttavia sono diversi i modi di computare i gradi nelle diverse linee. Infatti il grado di consanguineità nelle linee ascendenti e discendenti si contrae tra due persone per il fatto che una deriva dall'altra. In base quindi alla legge ecclesiastica e a quella civile la persona che nel processo generativo compare per prima, o risalendo o discendendo, dista da un individuo, da Pietro ad es., in primo grado, come padre e figlio; quella che si riscontra come seconda dista invece in secondo grado, come nonno e nipote; e così via.
La consanguineità invece di coloro che sono parenti in linea collaterale non si contrae per derivazione dell'uno dall'altro, ma per il fatto che derivano entrambi da un capostipite. Perciò il grado di consanguineità va computato qui in rapporto all'unico principio da cui entrambi derivano. In questo punto però la computazione della legge ecclesiastica differisce da quella civile: poiché quella civile somma i gradi di discendenza dal ceppo comune di entrambe le parti, mentre quella ecclesiastica conta quelli di una parte soltanto, cioè di quella in cui si riscontrano più numerosi gradi. Perciò secondo il computo della legge civile un fratello e una sorella, o due fratelli, sono consanguinei in secondo grado poiché entrambi distano dalla radice comune di un grado; e similmente i figli di due fratelli distano reciprocamente nel quarto grado. Invece secondo il computo ecclesiastico due fratelli sono consanguinei in primo grado: poiché nessuno dei due dista dalla radice comune più di un grado. Invece il figlio di un fratello dista dall'altro fratello in secondo grado: poiché tanti sono i gradi che li dividono dalla radice comune.
Perciò secondo il computo ecclesiastico quanti sono i gradi che separano una persona da un ascendente comune, tanta è la distanza che la separa da qualsiasi altro suo discendente, e mai può essere minore: poiché «la causa è sempre superiore all'effetto» [Anal. post. 1, 2]. Per cui se gli altri che discendono da un capostipite comune sono consanguinei di una data persona in forza di tale capostipite, non possono essere vicini a chi ne discende per un'altra linea più di quanto tale discendente è vicino al capostipite stesso. Talora però la distanza maggiore nella parentela si riscontra dalla parte degli altri, i quali forse distano dal capostipite comune più dell'interessato; e la consanguineità va sempre computata in base alla maggiore distanza.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione parte da un falso presupposto. Infatti la consanguineità non è una serie di persone, ma una relazione esistente fra di esse, la cui serie produce la consanguineità.
2. La discendenza in senso lato si riscontra in qualsiasi linea di consanguineità:

poiché l'origine carnale, in base alla quale si contrae il vincolo di consanguineità, è una certa discendenza. Ma questa discendenza specifica, cioè dalla persona di cui si cerca la consanguineità, costituisce la linea dei discendenti.

3. La linea può essere presa in due sensi. In senso proprio per la dimensione che costituisce la prima specie della quantità continua. E in questo senso la linea retta contiene in atto due soli punti, che ne sono i termini, ma virtualmente ne contiene infiniti, e con la determinazione attuale di ciascuno la linea si divide, e se ne formano due.- Talora invece per linea si intendono le cose allineate. E in quest'altro senso si ha la linea e la figura nei numeri, in quanto nei numeri un'unità viene dopo l'altra. E così ogni unità successiva determina un grado in tale linea. E lo stesso si dica per la linea della consanguineità. Per cui una linea contiene più gradi.

4. Come non ci può essere somiglianza dove non c'è una qualche diversità, così non ci può essere prossimità dove non c'è una qualche distanza. Perciò non una distanza qualsiasi si contrappone alla consanguineità, ma una distanza tale che la escluda.

5. Come la bianchezza può dirsi maggiore in due modi, cioè in intensità e in estensione, così la consanguineità può dirsi maggiore o minore in intensità, cioè per la sua stessa natura, oppure in estensione: e in questo senso la consanguineità è misurata dal numero delle persone interposte nel processo di origine. Ed è in questo secondo senso che si distinguono i gradi di consanguineità. Per cui può capitare che di due soggetti che si trovano nel medesimo grado di consanguineità rispetto a una data persona, l'uno sia ad essa più consanguineo dell'altro quanto all'intensità di questo legame: il padre e il fratello, ad es., sono per un individuo consanguinei in primo grado, poiché in entrambi i casi non intercorre tra loro una persona intermedia, ma quanto a intensità il padre è più consanguineo del fratello, poiché il fratello non è consanguineo se non in quanto deriva dal medesimo padre. E così quanto più uno è vicino al capostipite comune da cui deriva la consanguineità, tanto più è consanguineo, sebbene non lo sia in un grado più prossimo. E in questo senso il prozio è più consanguineo di un pronipote, sebbene entrambi lo siano nello stesso grado.

6. Sebbene il padre e lo zio paterno siano nello stesso grado rispetto alla radice da cui nasce la consanguineità, poiché entrambi distano di un grado dal nonno, tuttavia rispetto alla persona di cui si cerca la consanguineità non sono nel medesimo grado: poiché il padre è consanguineo in primo grado, lo zio invece non può esserlo che in secondo grado, cioè come il nonno.

7. Due persone distano tra loro sempre nello stesso numero di gradi, quantunque talora non distino allo stesso modo dal capostipite comune, come risulta da quanto detto [nel corpo].

## Articolo 3

### Se la consanguineità impedisca il matrimonio per legge naturale

Sembra che la consanguineità non impedisca il matrimonio per legge naturale. Infatti:

1. Nessuna donna può essere più prossima a un uomo di quanto lo fu Eva ad Adamo, della quale egli disse [Gen 2, 23]: «Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa». Ma Eva fu a lui unita in matrimonio. Quindi nessuna consanguineità per legge di natura è un impedimento al matrimonio.
2. La legge naturale è identica presso tutti i popoli. Ora, presso i popoli barbari nessun consanguineo è escluso dal matrimonio. Quindi per legge naturale la consanguineità non è un impedimento al matrimonio.
3. Come dice il Digesto [1, 1, 1], «è legge naturale ciò che la natura ha insegnato a tutti gli animali». Ora, gli animali bruti si accoppiano con la loro madre. Quindi non è per legge naturale che certe persone sono escluse dal matrimonio a motivo della consanguineità.
4. Ciò che non pregiudica un bene del matrimonio non può essere un impedimento. Ma la consanguineità non pregiudica alcun bene del matrimonio. Quindi non può impedirlo.
5. Tra le cose più vicine e più simili l'unione è più perfetta e duratura. Ora, il matrimonio è un'unione. Essendo dunque la consanguineità una prossimità, essa non è un impedimento, ma un'agevolazione del matrimonio.
In contrario: 1. Ciò che impedisce il bene della prole impedisce per legge naturale il matrimonio. Ma la consanguineità impedisce il bene della prole: poiché, come nota S. Gregorio [Registr. 11, 64, 6], «abbiamo appreso dall'esperienza che da tale matrimonio non può svilupparsi la prole». Quindi la consanguineità impedisce il matrimonio per legge naturale.
2. Ciò che si riscontra nella prima origine della natura umana è di legge naturale. Ma alla natura umana nella sua prima origine fu imposto che il padre e la madre fossero esclusi dal matrimonio, come appare evidente da quelle parole della Genesi [2, 24]: «Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre», le quali non possono riferirsi alla coabitazione, e quindi vanno riferite all'unione matrimoniale. Quindi è per legge naturale che la consanguineità impedisce il matrimonio.
Dimostrazione: Nel matrimonio è contro la legge naturale ciò che lo rende inadatto rispetto al fine a cui è ordinato. Ora, il fine primario ed essenziale del matrimonio è il bene della prole. E questo viene impedito dal primo grado di consanguineità, cioè tra padre e figlia, o tra figlio e madre: non già totalmente, poiché la figlia può generare dal seme paterno e poi nutrire e istruire la prole assieme al padre, il che costituisce il bene della prole, ma in quanto non può farlo in maniera conveniente. È un disordine infatti che si unisca al padre come compagna nel matrimonio, per generare ed educare la prole, una figlia che è tenuta a una totale sottomissione al padre in quanto da lui generata. Perciò è di legge naturale che il padre e la madre siano esclusi dal matrimonio. E la madre più ancora del padre, poiché la riverenza che i figli devono ai genitori sarebbe più compromessa dal matrimonio di un figlio con la madre che da quello di una figlia con il padre, dovendo essere la moglie in qualche modo sottomessa al marito.
Il fine poi secondario del matrimonio è la repressione della concupiscenza. E questo verrebbe compromesso se si potesse sposare qualsiasi consanguinea:

poiché si offrirebbe un grande incentivo alla concupiscenza, qualora non fosse interdetto il rapporto sessuale tra quelle persone che sono tenute a convivere nella stessa casa. Per questo la legge divina [Lv 18] non solo escluse il matrimonio col padre e con la madre, ma anche con gli altri consanguinei con i quali si deve convivere, e che devono custodire reciprocamente la pudicizia. E a tale motivo accenna la legge divina [Lv 18, 10] là dove dice: «Non scoprire la nudità» di tali e tali persone, «perché è la tua propria nudità».
Inoltre sono un fine accidentale del matrimonio l'affratellamento e l'amicizia, poiché l'uomo si comporta verso i consanguinei della moglie come verso i suoi. Per cui si pregiudicherebbe tale espansione se uno sposasse una donna del proprio sangue: poiché dal matrimonio non nascerebbe alcuna nuova amicizia. Per questo le leggi umane ed ecclesiastiche proibiscono le nozze entro certi gradi di consanguineità.
Risulta quindi che la consanguineità rispetto a certe persone è un impedimento al matrimonio per legge naturale, rispetto ad altre lo è per legge divina e rispetto ad altre ancora lo è per una legge umana positiva.
Analisi delle obiezioni: 1. Eva, sebbene derivasse da Adamo, non era figlia di Adamo: poiché non ne derivò nel modo in cui l'uomo genera i suoi simili, ma mediante un intervento divino, in forza del quale dalla costola di Adamo si sarebbe potuto fare un cavallo, come fu fatta Eva. Perciò la prossimità di Eva con Adamo non è così naturale come quella della figlia col padre. Né Adamo fu il principio naturale di Eva, come un padre lo è di sua figlia.
2. Che certi barbari usino avere rapporti sessuali con i loro genitori non deriva dalla legge naturale, ma dall'ardore della concupiscenza, il quale in essi ha offuscato la legge naturale.
3. Si dice che l'accoppiamento tra maschio e femmina è di diritto naturale poiché la natura lo ha insegnato a tutti gli animali. Lo ha insegnato però in modo diverso per i diversi animali, secondo l'indole di ciascuno. Ora, l'accoppiamento con i genitori deroga alla riverenza ad essi dovuta: la natura infatti, come ha infuso nei genitori l'istinto di provvedere ai figli, così ha infuso nei figli la riverenza verso i genitori. A nessun animale però, all'infuori dell'uomo, essa ha infuso la sollecitudine perpetua dei genitori verso i figli, né la riverenza perpetua dei figli verso i genitori: poiché negli altri animali i figli sono necessari ai genitori, o i genitori ai figli, solo per un tempo più o meno lungo. Per cui in certi animali il figlio aborrisce l'accoppiamento con la madre, fino a che rimane in lui la conoscenza e il rispetto di essa come madre: e il Filosofo [De hist. animal. 9, 47] lo dimostra con l'esempio del cammello e del cavallo. E poiché tutte le abitudini oneste degli animali sono concentrate per natura nell'uomo, e in un modo più perfetto che in essi, di conseguenza l'uomo aborrisce per natura non solo di avere rapporti sessuali con la madre, ma anche con la figlia, il che sarebbe meno contro natura, secondo le spiegazioni date [nel corpo]. Inoltre gli animali non contraggono la consanguineità dalla generazione carnale come gli uomini. Perciò il paragone non regge.
4. Abbiamo già dimostrato [nel corpo] come la consanguineità dei coniugi

pregiudichi il bene del matrimonio. Perciò l'argomento poggia su un falso presupposto.
5. Non c'è inconveniente nel fatto che tra due tipi di unione l'una impedisca l'altra: come ad es. l'identità esclude la somiglianza. Così dunque il vincolo della consanguineità impedisce l'unione coniugale.

Articolo 4
Se la Chiesa possa fissare al quarto grado il vincolo di consanguineità che impedisce il matrimonio
Sembra che la Chiesa non possa fissare al quarto grado il vincolo di consanguineità che impedisce il matrimonio. Infatti:
1. Nel Vangelo [Mt 19, 6] si legge: «L'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto ». Ora, coloro che sono uniti dal vincolo di consanguineità in quarto grado furono uniti da Dio: poiché nella legge divina la loro unione non era proibita. Quindi essi non devono essere separati dalla legge umana.
2. Il matrimonio è un sacramento, come anche il battesimo. Ora, una legge della Chiesa non può far sì che chi riceve il battesimo essendone idoneo secondo la legge divina non riceva il carattere battesimale. Perciò una deliberazione della Chiesa non può invalidare un matrimonio tra persone a cui la legge divina non lo proibisce.
3. La legge positiva non può abrogare o ampliare ciò che è di ordine naturale. Ma la consanguineità è un vincolo naturale che di per sé impedisce il matrimonio. Quindi la Chiesa non può con una legge far sì che certe persone possano o non possano unirsi in matrimonio: come non può far sì che siano o non siano consanguinee.
4. Una norma di diritto positivo deve avere un motivo ragionevole: poiché deriva dalla legge naturale in forza di tale motivo. Ma le cause che vengono addotte per il numero dei gradi sembrano del tutto irragionevoli, non avendo alcun rapporto con le realtà causate: come ad es. che la proibizione della consanguineità fino al quarto grado sia dovuta ai quattro elementi, fino al sesto alle sei età del mondo e fino al settimo alla settimana che abbraccia tutto il tempo. Quindi tale proibizione non ha alcun valore.
5. L'identica causa avrà necessariamente il medesimo effetto. Ma le cause per le quali la consanguineità impedisce il matrimonio sono il bene della prole, la repressione della concupiscenza e l'espansione dell'amicizia, come si è visto sopra [a. prec.]: ora, queste cose sono ugualmente necessarie in ogni tempo. Perciò esse avrebbero dovuto impedire il matrimonio in tutti i tempi secondo gli stessi gradi di consanguineità. Il che non è vero: poiché adesso la consanguineità lo impedisce fino al quarto grado e in antico fino al settimo.
6. L'identica unione non può essere insieme un sacramento e uno stupro. Ora, ciò avverrebbe se la Chiesa avesse il potere di cambiare i gradi di consanguineità che sono di impedimento al matrimonio: infatti le persone imparentate in quinto grado avrebbero commesso uno stupro quando ciò era proibito, mentre dopo la revoca dell'impedimento da parte della Chiesa il loro sarebbe diventato un matrimonio. E viceversa potrebbe capitare che i gradi

ora ammessi siano in seguito interdetti dalla Chiesa. Sembra dunque che l'autorità della Chiesa non si estenda a questo.
7. La legge umana deve imitare quella divina. Ora, secondo la legge divina contenuta nell'antico Testamento i gradi proibiti non sono uguali in linea ascendente e in linea discendente: poiché nell'antica legge era proibito di prendere per moglie la zia paterna [Lv 18, 12], ma non la figlia del proprio fratello [Gv 15, 16]. Perciò anche adesso non deve esserci una proibizione identica per i nipoti e per gli zii.
In contrario: Il Signore [Lc 10, 16] ha detto ai suoi discepoli: «Chi ascolta voi ascolta me». Quindi il precetto della Chiesa è valido come il precetto di Dio. Ma la Chiesa talora ha permesso e talora ha proibito gradi di consanguineità che l'antica legge non proibiva. Quindi tali gradi impediscono il matrimonio.
2. Come un tempo i matrimoni dei pagani erano regolati dalle leggi civili, così ora i matrimoni sono regolati dalle leggi ecclesiastiche. Ma allora le leggi civili determinavano i gradi di consanguineità che impedivano il matrimonio. Perciò adesso questi devono venire stabiliti dalle leggi ecclesiastiche.
Dimostrazione: L'impedimento di consanguineità fu più o meno esteso nei vari gradi secondo le epoche. Infatti all'inizio del genere umano fu escluso il matrimonio solo con il padre e con la madre: poiché allora gli uomini erano pochi, e bisognava attendere col massimo impegno alla propagazione della specie; cosicché la proibizione si limitava a quelle persone che sarebbero state inadatte a raggiungere lo stesso fine primario del matrimonio, che è il bene della prole, come si è visto [a. prec.].
In seguito invece, essendosi ormai propagato il genere umano, dalla legge di Mosè, che iniziava a reprimere la concupiscenza, furono escluse molte altre persone [Lv 18]. Come dice infatti Mosè Maimonide [Dux neutr. 3, 49], furono allora vietate le nozze con tutte quelle persone che sono solite abitare in una stessa famiglia: poiché se tra costoro fosse lecito il rapporto sessuale si darebbe un grande incentivo alla libidine. Però l'antica legge ammise il matrimonio in certi altri gradi di consanguineità: anzi, talora in qualche modo lo comandò, prescrivendo che ognuno prendesse in moglie una donna «della tribù dei suoi padri» [Nm 36, 6]: poiché allora il culto del vero Dio veniva propagato con l'espansione della famiglia.
Ma con l'avvento della nuova legge, che è «la legge dello Spirito» [Rm 8, 2] e dell'amore, furono proibiti molti gradi di consanguineità: poiché ormai il culto di Dio viene propagato e moltiplicato non con la generazione carnale, ma attraverso la grazia spirituale; per cui è necessario che gli uomini si astengano maggiormente dalle cose della carne per attendere a quelle dello spirito; e inoltre perché si espanda maggiormente l'amore.
Così dunque nei primi tempi del cristianesimo la consanguineità impediva il matrimonio fino ai suoi gradi più remoti: affinché l'amicizia naturale abbracciasse il più gran numero di persone con la consanguineità e l'affinità. E giustamente fu fissato il settimo grado: sia perché oltre tale grado non si conserva facilmente il ricordo della radice comune, sia perché esso allude alla grazia settiforme dello Spirito Santo.

In seguito però, cioè in questi ultimi tempi, la proibizione della Chiesa si è ristretta al quarto grado: poiché proibire i gradi successivi di consanguineità era inutile e pericoloso. Inutile, poiché con i consanguinei più lontani non si ha quasi nessun rapporto di amicizia superiore a quello che si ha con gli estranei, «col raffreddarsi della carità nel cuore di molti» [Mt 24, 12]. Pericoloso, poiché col prevalere della concupiscenza e della negligenza gli uomini non osservavano sufficientemente una così grande estensione della consanguineità: e così la proibizione delle nozze nei gradi più remoti costituiva per molti «un laccio di perdizione» [cf. 1 Cor 7, 35].

D'altra parte anche delle ragioni di convenienza giustificano la riduzione del divieto fino al quarto grado. Sia perché gli uomini sono soliti vivere fino alla quarta generazione: cosicché il ricordo della consanguineità non può cancellarsi dalla memoria. Ed è per questo che il Signore minaccia di vendicare i peccati dei genitori nei figli «fino alla terza e alla quarta generazione» [Es 20, 5]. – Sia perché in ogni generazione avviene una nuova mescolanza del sangue, la cui identità invece costituisce la consanguineità; e tanto più si mescola dell'altro sangue, tanto più ci si discosta dal primo. E poiché quattro sono gli elementi, ciascuno dei quali è tanto più mescolabile quanto più è sottile, così avviene che nella prima mistura svanisce l'identità quanto al primo elemento, che è il più sottile; nella seconda quanto al secondo; nella terza quanto al terzo e nella quarta quanto al quarto. È quindi giusto che dopo la quarta generazione si possa rinnovare l'unione sessuale.

Analisi delle obiezioni: 1. Come Dio non unisce coloro che si uniscono contro le leggi divine, così non unisce coloro che si uniscono contro le leggi della Chiesa, le quali obbligano come i precetti di Dio.

2. Il matrimonio non è soltanto un sacramento, ma anche un compito sociale. Perciò esso è soggetto alle disposizioni della gerarchia ecclesiastica più del battesimo, che è solo un sacramento: poiché come i contratti e i compiti civili sono sottoposti alle leggi umane, così i contratti e i compiti spirituali sono sottoposti alle leggi ecclesiastiche.

3. Sebbene il vincolo di consanguineità sia di ordine naturale, tuttavia non dipende dalla natura il fatto che esso impedisca il vincolo coniugale, se non per i gradi più stretti, secondo le spiegazioni date [a. prec.]. Perciò la Chiesa con le sue leggi non fa sì che alcuni siano o non siano consanguinei, poiché in tutti i tempi essi tali rimangono, ma fa sì che i rapporti coniugali siano leciti o illeciti nei vari tempi secondo i vari gradi di consanguineità.

4. Quei motivi sono addotti come ragioni accomodatizie e di congruenza, più che come ragioni vere e dimostrative.

5. Come si è già spiegato [nel corpo], non sono identici i motivi della proibizione del matrimonio nei vari gradi di consanguineità secondo le varie epoche. Perciò quanto in un dato tempo viene utilmente concesso, in un'altra epoca può essere salutarmente proibito.

6. Una legge impone delle norme non alle cose passate, ma a quelle future. Se quindi adesso venisse proibito il quinto grado che finora era ammesso, i coniugi che sono parenti in quinto grado non potrebbero essere per ciò separati: poiché nessun impedimento successivo al contratto matrimoniale è

in grado di dirimerlo. Perciò l'unione che era un vero matrimonio non diviene uno stupro per la legge posta dalla Chiesa. - Parimenti, se fosse ammesso in seguito un grado di parentela che adesso è proibito, una tale unione illegittima non diventerebbe matrimoniale in base al contratto precedente in forza della legge ecclesiastica: poiché adesso costoro, volendolo, potrebbero separarsi. Tuttavia potrebbero rinnovare il contratto, e allora si avrebbe un'altra unione.

7. Nel proibire il matrimonio tra consanguinei la Chiesa tiene conto soprattutto dei legami d'amore. Poiché dunque l'amore verso i nipoti non è minore di quello verso gli zii, anzi è maggiore, come il figlio è più vicino al padre che il padre ai figli, come nota Aristotele [Ethic. 8, 14], così il grado di consanguineità relativo agli zii e ai nipoti fu proibito in modo uguale.

Invece l'antica legge, in queste proibizioni, volendo reprimere la concupiscenza teneva conto specialmente della coabitazione, proibendo il matrimonio tra quelle persone a cui sarebbe stato più facile avvicinarsi per l'abitazione in comune. Ora, capita più facilmente che la nipote coabiti con lo zio piuttosto che la zia col nipote: poiché la figlia quasi si identifica col padre, essendo qualcosa di lui, mentre la sorella non ha tale rapporto con il fratello, non essendo qualcosa di lui, ma essendo piuttosto derivata con lui dal medesimo genitore. Perciò il motivo per escludere la nipote non era identico a quello che escludeva la zia.

## QUAESTIO 55
## DE IMPEDIMENTO AFFINITATIS

Deinde considerandum est de impedimento affinitatis.

Circa quod quaeruntur undecim. Primo: utrum affinitas ex matrimonio causetur. Secundo: utrum maneat post mortem viri aut uxoris. Tertio: utrum causetur ex illicito concubitu. Quarto: utrum ex sponsalibus. Quinto: utrum affinitas sit causa affinitatis. Sexto: utrum affinitas matrimonium impediat. Septimo: utrum affinitas habeat per seipsam gradus. Octavo: utrum gradus eius extendantur
sicut gradus consanguinitatis. Nono: utrum matrimonium quod est inter consaguineos et affines, semper sit dirimendum per divortium. Decimo: utrum ad dirimendum tale matrimonium sit procedendum per viam accusationis. Undecimo: utrum in tali causa sit procedendum per testes.

## ARGOMENTO 55
## L'IMPEDIMENTO DELL'AFFINITÀ

Passiamo ora a esaminare l'impedimento dell'affinità.

In proposito si pongono undici quesiti: 1. Se l'affinità sia causata dal matrimonio;
2. Se essa perduri dopo la morte del marito o della moglie;
3. Se possa essere causata da relazioni illecite; 4. Se possa esserlo dagli sponsali; 5. Se un'affinità possa causarne un'altra; 6. Se l'affinità sia un impedimento per il matrimonio; 7. Se per se stessa abbia dei gradi;
8. Se i suoi gradi si estendano come quelli della consanguineità;
9. Se il matrimonio tra consanguinei e affini esiga sempre la separazione;
10. Se per dirimere tale matrimonio si debba procedere alla denuncia;

11. Se in tale causa si debbano interrogare i testimoni.

Articolo 1
Se l'affinità sia causata dal matrimonio di un consanguineo
Sembra che l'affinità non sia causata dal matrimonio di un consanguineo.
Infatti:
1. «Chi causa in altri una certa cosa deve averla egli stesso in grado superiore» [Arist., Anal. post. 1, 2]. Ora, la donna non viene a imparentarsi con i consanguinei di suo marito se non a causa del marito. Non divenendo dunque affine a quest'ultimo, non diventerà affine a nessuno dei suoi consanguinei.
2. In cose separate, se avviene l'unione con una, non necessariamente avviene con l'altra. Ma i consanguinei sono già tra loro separati. Per il fatto quindi che una donna si unisce con un uomo non segue che venga a unirsi con tutti i consanguinei di lui mediante l'affinità.
3. Le relazioni nascono da certe unioni. Ma nei consanguinei di un uomo non avviene alcuna unione per il fatto che egli prende moglie. Quindi non nasce in essi la relazione di affinità.
In contrario: 1. Il marito e la moglie diventano «una sola carne» [Gen 2, 24; Mt 19, 6]. Appartenendo quindi il marito a tutti i suoi consanguinei secondo la carne, anche la moglie dovrà appartenere ad essi.
2. Ciò è dimostrato anche dai testi citati nelle Sentenze [4, 41, 1].
Dimostrazione: Dalla comunanza o compartecipazione naturale nasce una certa amicizia naturale. Ora la comunanza di natura, secondo il Filosofo [Ethic. 8, 14], avviene in due modi: primo, mediante la generazione carnale; secondo, mediante l'unione destinata alla generazione. Per cui egli afferma [ib.] che «l'amicizia del marito con la moglie è naturale». E così si ha un vincolo di amicizia naturale sia nella persona che è unita a un'altra per la generazione carnale, sia in quella che si unisce per l'atto coniugale. Si ha però questa differenza, che la persona unita per la generazione carnale, come un figlio al padre, diventa partecipe della stessa radice e dello stesso sangue: per cui il figlio si unisce ai consanguinei di suo padre con un vincolo dello stesso genere, cioè con la consanguineità, sebbene in un grado diverso, per la sua maggiore distanza dalla radice comune. Invece la persona che viene a unirsi per l'atto coniugale non diventa partecipe della stessa radice, ma viene ad aggiungersi come dall'esterno. Perciò si ha un vincolo di altro genere, che viene detto affinità. Da cui il verso [mnemonico]: «Gli sposi mutan genere, i figli invece grado»: poiché la persona generata contrae lo stesso genere di parentela, in grado diverso, mentre con lo sposalizio si ha una parentela di altro genere.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la causa sia sempre superiore all'effetto, tuttavia non sempre la denominazione adatta per l'uno può valere per l'altra: poiché talora quanto si riscontra nell'effetto si trova nella causa non allo stesso modo, bensì in maniera più eminente, e quindi non conviene alla causa e all'effetto con l'identica denominazione, e neppure sotto il medesimo aspetto: come è evidente in tutte le forme di causalità analogica. Perciò l'unione del marito con la moglie è superiore a quella della moglie con i consanguinei del marito, ma non può essere detta affinità, bensì matrimonio,

il quale è una certa unità: come uno è identico a se stesso, ma non consanguineo di se stesso.
2. I consanguinei sotto un certo aspetto sono separati e sotto un altro in qualche modo uniti. E a motivo di tale unione reciproca avviene che la persona che si unisce a uno di essi in qualche modo si unisce a tutti. Data però la separazione e la distanza reciproca, avviene che la persona che si unisce a uno della parentela in un dato modo si unisce agli altri in un altro modo, diverso cioè per il genere o per il grado.
3. La relazione nasce talora dalla mutazione di entrambi i termini, come nel caso della paternità e della filiazione. E tali relazioni sono reali nell'uno e nell'altro.
Talora invece nasce dal moto di uno soltanto. E ciò può avvenire in due modi. Primo, quando la relazione nasce dal moto dell'uno senza il moto né antecedente ne concomitante dell'altro: come avviene nella relazione tra il Creatore e la creatura, tra il dato sensibile e il senso, tra la scienza e il suo oggetto. E in tal caso la relazione è reale in un termine, mentre nell'altro è solo di ragione. - Secondo, quando nasce dal moto dell'uno senza un moto concomitante, non però senza un moto precedente, dell'altro: come l'uguaglianza di altezza tra due uomini può avvenire per la crescita dell'uno senza che l'altro aumenti o diminuisca; tuttavia quest'ultimo era giunto alla grandezza attuale con una crescita antecedente. Perciò la relazione ha un fondamento reale in entrambi.
E lo stesso si dica per la consanguineità e per l'affinità. Infatti la relazione di fratellanza che sorge in un bambino già grande per la nascita di un fratello non viene causata da un suo moto attuale, ma da un suo moto precedente, cioè dalla propria nascita: poiché in forza di essa viene ad acquistare la relazione di fratellanza grazie alla nascita dell'altro. Parimenti per il fatto che uno discende in forza della propria nascita dall'identico ceppo a cui appartiene il marito, si produce in lui l'affinità con la moglie, senza alcuna nuova mutazione da parte sua.

## Articolo 2
### Se dopo la morte del marito perduri l'affinità tra la moglie e i consanguinei di lui

Sembra che dopo la morte del marito non perduri l'affinità tra la moglie e i consanguinei di lui. Infatti:
1. «Cessando la causa viene a cessare l'effetto» [Decretales 2, 28, 60]. Ma la causa dell'affinità era il matrimonio, il quale cessa con la morte del marito: poiché allora, come dice S. Paolo [Rm 7, 2], «la donna è libera dalla legge che la lega al marito». Quindi l'affinità suddetta non rimane.
2. L'affinità è causata dalla consanguineità. Ma quest'ultima cessa con la morte del marito nei riguardi dei propri consanguinei. Quindi cessa anche l'affinità della moglie verso di essi.
In contrario: L'affinità è causata dalla consanguineità. Ma la consanguineità è un vincolo perpetuo, che dura quanto le persone che sono legate dall'affinità. Quindi è perpetua anche l'affinità. E così l'affinità non viene sciolta con

lo scioglimento del matrimonio per la morte di una terza persona.
Dimostrazione: Una relazione può cessare di esistere in due modi: primo, per la distruzione del soggetto in cui risiede; secondo, per la cessazione della propria causa. Come la somiglianza cessa quando viene a morire uno dei due soggetti simili, oppure viene eliminata la qualità che la causava. Ora, ci sono delle relazioni che hanno per causa delle azioni, delle passioni o dei moti, come nota Aristotele [Met. 5, 15]. E di esse alcune sono causate dal moto in atto: come la relazione tra chi muove e la cosa mossa. Altre sono causate invece in forza dell'attitudine al moto: come la relazione tra il motore e il mobile, o tra il padrone e il servo. Altre infine sono causate per il fatto che una cosa fu mossa in precedenza: come il padre e il figlio devono la loro relazione non a una generazione in atto, ma a una generazione già avvenuta. Ora l'attitudine al moto, e lo stesso moto attuale, vengono a cessare, ma il fatto di essere stati mossi dura in perpetuo: poiché ciò che è avvenuto non può mai cessare di essere avvenuto. Quindi la paternità e la filiazione non vengono mai distrutte con l'eliminazione della causa, ma solo con la distruzione del soggetto, cioè di uno dei termini correlativi. E lo stesso va detto per l'affinità, la quale viene causata dal fatto che alcune persone si unirono tra loro, e non da una loro unione in atto. Perciò l'affinità rimane finché rimangono le persone che la contrassero, per quanto venga a morire la persona in forza della quale essa fu contratta.
Analisi delle obiezioni: 1. L'unione matrimoniale causa l'affinità non solo per l'unione attuale degli sposi, ma per il fatto di averli già uniti in precedenza.
2. La causa prossima dell'affinità non è la consanguineità, ma l'unione con i consanguinei: non solo quella attuale, ma anche quella già avvenuta. Perciò l'argomento non regge.

Articolo 3
Se un rapporto sessuale illecito possa causare l'affinità
Sembra che un rapporto sessuale illecito non possa causare l'affinità. Infatti:
1. L'affinità è una cosa onesta. Ora, le cose oneste non sono causate da quelle disoneste. Quindi l'affinità non può essere causata da un rapporto sessuale disonesto.
2. Dove c'è consanguineità non ci può essere affinità: poiché l'affinità è «un legame tra persone derivante da un'unione sessuale, senza includere una parentela» [Raimondo, Summa 4, 15]. Ma uno potrebbe trovarsi ad avere affinità verso dei consanguinei e verso se stesso, se un rapporto sessuale illecito potesse causarla: cioè nel caso in cui uno commettesse un incesto con una sua consanguinea. Quindi l'affinità non è causata da un rapporto sessuale illecito.
3. Il rapporto sessuale illecito può essere secondo natura e contro natura. Ma da quello contro natura non viene mai causata l'affinità, secondo il diritto [Decr. di Graz. 2, 35, 2 s., 11]. Quindi essa non viene causata neppure da un rapporto sessuale illecito secondo natura.
In contrario: 1. Secondo S. Paolo [1 Cor 6, 16] «chi si unisce a una prostituta forma con essa un solo corpo ». Ma proprio per questo il matrimonio causa

l'affinità. Quindi per lo stesso motivo la causa il rapporto sessuale illecito.
2. La causa dell'affinità è l'unione sessuale, come risulta dalla sua definizione: «L'affinità è un legame tra persone derivante da un'unione sessuale, senza includere una parentela» [cf. ob. 2]. Ma l'unione sessuale avviene anche in un rapporto illecito. Quindi quest'ultimo causa l'affinità.
Dimostrazione: L'unione dell'uomo con la donna è detta naturale, come insegna il Filosofo [Ethic. 8, 14], principalmente a motivo della procreazione della prole, e secondariamente per lo scambio dei servizi. Ora, la prima deriva al matrimonio in forza dell'unione sessuale, il secondo invece in quanto il matrimonio è una società di vita comune. Ma il primo effetto si può riscontrare in qualsiasi unione sessuale con relativa fecondazione, potendo da essa nascere la prole, anche se manca il secondo. Poiché dunque il matrimonio produce l'affinità in quanto è una certa unione sessuale, di conseguenza la produce anche il rapporto fornicario, in quanto anch'esso implica una certa unione sessuale.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel rapporto fornicario c'è qualcosa di naturale, che è comune alla fornicazione e al matrimonio: e sotto tale aspetto esso causa l'affinità. C'è però anche qualcosa di disordinato, per cui si distingue dal matrimonio: e sotto tale aspetto non causa l'affinità. Per questo l'affinità rimane sempre onesta, anche se la sua causa è disonesta.
2. Nulla impedisce che relazioni opposte possano trovarsi nel medesimo soggetto, in quanto prodotte da cause diverse. Quindi tra due persone ci può essere l'affinità e la consanguineità, e non solo per un rapporto illecito, ma anche per dei rapporti leciti: come quando un mio consanguineo per parte di padre prende in moglie una mia consanguinea per parte di madre. Perciò quando nella definizione dell'affinità si dice: «senza includere una parentela», ciò va inteso dell'affinità come tale. – Però dal fatto che uno ha rapporti sessuali con una sua consanguinea non segue un'affinità verso se stesso: poiché l'affinità, come anche la consanguineità e la somiglianza, implica la diversità dei soggetti.
3. Un rapporto contro natura rende impossibile la generazione. Perciò da tale atto non nasce alcuna affinità.

Articolo 4
Se dal fidanzamento possa essere causata una qualche affinità
Sembra che dal fidanzamento non possa essere causata alcuna affinità.
Infatti:
1. L'affinità è un vincolo perpetuo. Ma gli sponsali talora vengono infranti. Essi dunque non possono essere causa dell'affinità.
2. Se un uomo viola una donna senza però consumare l'atto, l'affinità non si produce. Ma costui è più prossimo all'unione sessuale di chi ha contratto gli sponsali. Quindi l'affinità non viene causata neppure dagli sponsali.
3. Negli sponsali non si ha che una promessa di nozze. Ma talora da questa promessa di future nozze non si contrae alcuna affinità: come quando essa è fatta prima dei sette anni, o è fatta da chi ha un impedimento perpetuo di impotenza fisica, oppure se la promessa è fatta tra persone le cui nozze

sarebbero illecite, o per i voti o per altri motivi. Perciò gli sponsali non possono essere causa di affinità.
In contrario: Il Papa Alessandro III [Decretales 4, 1, 4] proibì a una donna di sposare un uomo poiché era stata promessa sposa del fratello di lui. Il che non sarebbe avvenuto se con gli sponsali non si contraesse alcuna affinità. Quindi, ecc.
Dimostrazione: Gli sponsali, come non hanno la perfetta natura del matrimonio, essendone una preparazione, così non producono un'affinità alla pari del matrimonio, ma qualcosa che assomiglia all'affinità, e che viene denominata giustizia di pubblica onestà: la quale è un impedimento al matrimonio come l'affinità e la consanguineità, secondo i medesimi gradi. Ed è così definita: «La giustizia di pubblica onestà è un legame che deriva dagli sponsali, e che acquista vigore in forza della legge ecclesiastica per un motivo di convenienza» [Alberto, In 4 Sent. 41, 7]. Sono così chiariti i motivi di questa denominazione e la sua origine: tale affinità infatti fu istituita dalla Chiesa per ragioni di onestà, o convenienza.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli sponsali causano questa specie di affinità non per se stessi, ma per il matrimonio a cui sono ordinati. Essendo quindi il matrimonio un vincolo perpetuo, di conseguenza è perpetua anche questa specie di affinità.
2. Con l'atto coniugale l'uomo e la donna diventano «una sola carne» [Gen 2, 24; Mt 19, 6] in forza della fecondazione. Così dunque per quanto uno violi una donna, se non c'è la possibilità della fecondazione l'affinità non si produce. Ma il matrimonio causa l'affinità a motivo non solo dell'atto, bensì anche della società coniugale, l'altro elemento per cui il matrimonio è naturale. Per cui l'affinità viene contratta in forza del contratto matrimoniale, prima dell'atto coniugale. E così pure con gli sponsali, in cui si promette la convivenza coniugale, si contrae un'affinità consimile, cioè un vincolo di pubblica onestà.
3. Tutti gli impedimenti che invalidano gli sponsali tolgono alla promessa di nozze la capacità di produrre qualsiasi affinità. Perciò sia chi manca dell'età richiesta, sia chi ha il voto solenne di castità o altri impedimenti di questo genere, di fatto non contrae gli sponsali, e non consegue alcuna affinità. Tuttavia se un impubere, pur essendo perpetuamente frigido o colpito da malefizio, contrae gli sponsali con una persona adulta dopo i sette anni, da tale contratto risulta un vincolo di pubblica onestà: poiché a tale età l'impedimento non era ancora in atto, dato che a quell'età i fanciulli, qualunque sia il loro temperamento, rispetto a quell'atto sono ugualmente impotenti.

Articolo 5
Se l'affinità sia causa di affinità
Sembra che l'affinità sia causa di affinità. Infatti:
1. Nel Decreto [di Graz. 2, 35, 2 s., app. can. 21] sono riferite queste parole di Papa Giulio I: «Non si può sposare la vedova di uno dei parenti della moglie alla quale si sopravvive». E nel capitolo seguente si prescrive che «le mogli di due consanguinei non possono sposare successivamente il

medesimo uomo». Ma ciò non si spiega se non col fatto che unendosi a chi è affine si contrae l'affinità. Quindi l'affinità è causa di affinità.
2. L'unione sessuale unisce come la generazione carnale: poiché i gradi di affinità e di consanguineità si computano allo stesso modo. Ora, la consanguineità causa affinità. Quindi la causa anche l'affinità stessa.
3. «Due cose identiche a una terza sono identiche tra loro» [Arist., De soph. elench. 6]. Ma la moglie contrae una parentela con tutti i consanguinei del marito. Perciò tutti i consanguinei del marito diventano un tutt'uno con quanti sono affini alla moglie. E così l'affinità è causa di affinità.
In contrario: 1. Se l'affinità dovesse causare affinità, uno che avesse avuto rapporti sessuali con due donne non potrebbe sposare nessuna delle due: poiché allora l'una diventerebbe affine all'altra. Ma ciò è falso. Quindi l'affinità non causa affinità.
2. Se dall'affinità nascesse un'altra affinità, chi sposasse una vedova diventerebbe affine a tutti i consanguinei del primo marito, a cui la donna è affine.
Ma ciò è impossibile: poiché al massimo diventerebbe affine al marito morto. Quindi, ecc.
3. La consanguineità è un vincolo più forte dell'affinità. Ma i consanguinei della moglie non diventano affini ai consanguinei del marito. Molto meno quindi gli affini della moglie possono diventare loro affini. Si ha quindi la conclusione precedente.
Dimostrazione: Una cosa può derivare da un'altra in due modi: primo, come somigliante nella specie, cioè come dall'uomo è generato un uomo; secondo, come dissimile nella specie. E questa seconda derivazione porta sempre a una specie inferiore, come è evidente nella causalità analogica. Ora, la prima forma di derivazione causale, ogni volta che viene esercitata, dà sempre per effetto l'identica specie: come l'uomo con l'atto della generazione genera un uomo, e questi un altro uomo, e così di seguito. Invece nel secondo tipo di derivazione, come all'inizio si produce una specie diversa, così anche con ogni nuovo processo per quante volte lo si ripeta: come mediante il moto di un punto deriva una linea, non un punto; e il moto lineare di una linea non produce un'altra linea, ma una superficie; e dalla superficie si giunge al corpo solido; e qui tale processo si arresta, così da non poter avere altri sviluppi.
Ora, anche nell'estendersi della parentela si riscontrano questi due modi.
Il primo si ha nella generazione carnale: e questo produce sempre la medesima parentela. Il secondo si riscontra nell'unione matrimoniale: e questo fin dall'inizio produce un legame di specie diversa. La donna infatti che sposa un mio consanguineo non diventa mia consanguinea, ma affine. Perciò qualora questo processo si ripeta non si produce un'affinità, ma un altro tipo di parentela.
La persona quindi che si unisce in matrimonio con una persona affine non è affine, ma entra in un altro genere di affinità, che è «di seconda categoria».
E se chi è affine in questa seconda maniera contrae matrimonio, si produrrà un'affinità «di terza categoria», conforme al verso sopra [a. 1] riferito:
«Gli sposi mutan genere, i figli invece grado».
E tra queste due ultime categorie di persone affini un tempo erano proibite le

nozze, più per la pubblica onestà che per l'affinità: poiché non si tratta di vera affinità, come anche nel caso degli sponsali. Ma adesso tale proibizione è stata tolta. E rimane proibito solo il primo genere, in cui si riscontra una vera affinità.

Analisi delle obiezioni: 1. Un consanguineo della moglie diventa affine di prima categoria del marito, e la moglie di tale consanguineo lo diventa di seconda. Per cui alla morte di quest'uomo che era affine non era possibile sposarne la vedova, a motivo del secondo genere di affinità. Parimenti, se uno sposa una vedova, il fratello del primo marito che era ad essa affine di prima categoria, diventa affine di seconda categoria rispetto al nuovo marito: mentre la moglie di quel fratello, che era affine di seconda categoria con la cognata acquistata, diviene affine di terza categoria con il marito di lei.

E poiché la terza categoria di affinità era esclusa dal matrimonio più per la pubblica onestà che per l'affinità, il canone diceva: «Un motivo di pubblica onestà proibisce che le mogli di due consanguinei sposino successivamente lo stesso uomo». – Ma tale proibizione ormai è stata tolta.

2. Sebbene l'unione sessuale unisca, non unisce tuttavia con un'unione dello stesso genere.

3. La moglie acquista con i consanguinei del marito una parentela dello stesso grado, ma non del medesimo genere.

Siccome però dagli argomenti in contrario potrebbe sembrare che dall'affinità non derivi alcun legame successivo, bisogna rispondere anche a tali argomenti: affinché l'antica tradizione della Chiesa non sembri irragionevole.

4. [S. c. 1]. La donna che ha rapporti sessuali con un uomo non acquista rispetto a lui un'affinità di prima categoria, come si è spiegato sopra [a. 1, ad 1].

Per cui non acquista un'affinità di seconda categoria con un'altra donna che ha avuto con lui gli stessi rapporti. E sposandosi l'una delle due con un altro uomo, l'altra non diventa per questo affine a quell'uomo nel terzo genere di affinità. Per cui neppure secondo l'antica legislazione era proibito a un uomo di sposare successivamente due donne con le quali aveva avuto rapporti sessuali.

5. [S. c. 2]. Il marito, come non è affine alla propria moglie nel primo genere di affinità, così non lo diventa nel secondo genere rispetto al primo marito di sua moglie. Perciò l'argomento non regge.

6. [S. c. 3]. Una persona non può essermi unita mediante un'altra se non in quanto si unisce a quest'ultima. Perciò mediante una donna che mi è affine nessun altro può contrarre un legame con me se non in quanto è unito con questa donna. E ciò non può avvenire che mediante la sua figliolanza, oppure per un suo nuovo matrimonio. E secondo l'antica legislazione ciò avveniva in tutti e due i modi: poiché i figli di lei, anche dal secondo marito, mi sono affini nel medesimo genere, anche se non nel medesimo grado, secondo la regola illustrata in precedenza [a. 1]; e così pure il suo secondo marito mi diventa affine nel secondo genere di affinità. Invece i consanguinei di tale donna non si uniscono ad essa, ma è piuttosto essa che è unita a loro: a suo padre e a sua madre, in quanto deriva da essi, e ai suoi fratelli, in quanto deriva dalla loro stessa radice. Per cui il fratello o il padre di mia cognata

non è mio affine in nessun genere di affinità.

Articolo 6
Se l'affinità impedisca il matrimonio
Sembra che l'affinità non impedisca il matrimonio. Infatti:
1. Non impedisce il matrimonio se non ciò che è ad esso contrario. Ma l'affinità non è contraria al matrimonio, essendone un effetto. Quindi non può impedirlo.
2. Col matrimonio la moglie diventa qualcosa del marito. Ora, i consanguinei del marito succedono a lui nell'eredità dei beni. Perciò possono anche ereditarne la moglie, verso la quale rimangono affini, come si è visto [a. 2].
Quindi l'affinità non impedisce il matrimonio.
In contrario: Nel Levitico [18, 8] si legge: «Non scoprirai la nudità della tua matrigna». Ma essa è soltanto affine. Quindi l'affinità impedisce il matrimonio.
Dimostrazione: L'affinità antecedente impedisce di contrarre matrimonio, e dirime il matrimonio contratto, per gli stessi motivi per cui lo dirime la consanguineità. Come infatti esiste una necessità di coabitazione tra consanguinei, così anche tra affini. E come c'è un vincolo di amicizia tra consanguinei, così pure tra affini. – Se invece l'affinità è successiva al matrimonio non può dirimerlo, come si è detto sopra [q.50, ad 7 ].
Analisi delle obiezioni: 1. L'affinità è incompatibile non col matrimonio da cui è causata, ma col matrimonio da contrarre con una persona affine, poiché impedirebbe l'espandersi dell'amicizia e la repressione della concupiscenza, che il matrimonio deve invece perseguire.
2. I beni materiali non diventano una cosa sola col marito che li possiede, mentre la moglie diventa con lui «una sola carne» [Gen 2, 24; Mt 19, 6]. Per cui come la consanguineità impedisce l'unione coniugale col marito, così anche con la moglie.

Articolo 7
Se l'affinità abbia dei gradi anche per se stessa
Sembra che l'affinità abbia dei gradi anche per se stessa. Infatti:
1. In qualsiasi parentela si possono direttamente riscontrare dei gradi. Ma l'affinità è un tipo di parentela. Quindi in essa ci sono direttamente dei gradi, a prescindere da quelli della consanguineità dai quali è causata.
2. Nelle Sentenze [4, 41, 2] si dice che «i figli del secondo matrimonio non possono raggiungere l'affinità del primo marito». Ora, ciò non avverrebbe se il figlio di un affine non fosse già affine. Quindi l'affinità ha dei gradi per se stessa, come la consanguineità.
In contrario: L'affinità deriva dalla consanguineità. Ma tutti i gradi dell'affinità derivano dalla consanguineità. Essa quindi non ha gradi per se stessa.
Dimostrazione: Una cosa non può essere divisa per se stessa se non in base ai suoi elementi essenziali: come il genere animale si divide per se in razionale e irrazionale, non già in bianco e nero. Ora, la generazione carnale di per sé si riferisce alla consanguineità, poiché il vincolo che con essa direttamente si

contrae è il vincolo di consanguineità, mentre non si riferisce all'affinità se non attraverso la consanguineità, che ne è la causa. Ora, dato che i gradi di parentela si distinguono in base alla generazione carnale, la distinzione dei gradi appartiene direttamente alla consanguineità, e solo mediatamente all'affinità. Perciò la regola generale per trovare il grado di affinità è questa: quanti sono i gradi di consanguineità che mi separano dal marito, altrettanti sono i gradi di affinità che mi separano da sua moglie.
Analisi delle obiezioni: 1. Il grado di parentela non può essere determinato che in rapporto alla generazione, o in via ascendente o in via discendente. Ora, l'affinità non si riferisce ad essa che mediante la consanguineità. Quindi l'affinità ha dei gradi non per se stessa, ma in base a quelli della consanguineità.
2. Il figlio avuto da una mia affine in un secondo matrimonio non poteva dirsi affine di per sé, ma quasi in modo accidentale, secondo l'antica legislazione. Per cui tra affini di tal genere il matrimonio era proibito più per l'impedimento di pubblica onestà che per l'affinità. Ed è anche per questo che tale proibizione oggi è stata revocata.

Articolo 8
Se i gradi dell'affinità si estendano quanto quelli della consanguineità
Sembra che i gradi dell'affinità non si estendano quanto quelli della consanguineità. Infatti:
1. Il vincolo dell'affinità è meno forte che quello della consanguineità: poiché l'affinità deriva da quest'ultima secondo una specie diversa, come avviene nella causalità analogica. Ma un vincolo tanto più si estende nella durata quanto più è forte. Quindi il vincolo dell'affinità non può estendersi per tutti i gradi a cui giunge la consanguineità.
2. La legge umana deve imitare quella divina. Ora, la legge divina vietava il matrimonio in certi gradi di consanguineità che invece erano ammessi trattandosi di affinità: come è evidente nel caso della moglie del proprio fratello, che alla morte di lui il consanguineo poteva sposare [Dt 25, 5], mentre non poteva mai sposare la propria sorella [Lv 18, 9. 11]. Perciò anche adesso la proibizione per l'affinità e la consanguineità non deve essere identica.
In contrario: Una donna mi è affine per il fatto che si è unita a un mio consanguineo. Perciò nel grado stesso in cui il marito mi è consanguineo, essa mi è affine. Quindi il grado di affinità va computato in base al grado di consanguineità.
Dimostrazione: Il grado dell'affinità deve corrispondere sempre a quello della consanguineità per il fatto che esso è desunto dal grado di consanguineità [a. prec.]. Tuttavia, essendo l'affinità un vincolo minore della consanguineità, oggi come già in passato si ottiene più facilmente la dispensa nei gradi più remoti dell'affinità che non in quelli ugualmente remoti della consanguineità.
Analisi delle obiezioni: 1. L'inferiorità di questo vincolo rispetto alla consanguineità produce una diversità di parentela, non di grado. Perciò l'argomento addotto non è a proposito.
2. Un fratello non poteva sposare la vedova del fratello defunto se non in un caso: quando cioè questi moriva senza prole, «per assicurare la posterità al proprio fratello» [Dt 25, 5]. Cosa che a quell'epoca veniva richiesta perché

allora il culto religioso si estendeva con la propagazione della stirpe; ma non è questa la condizione attuale. È chiaro quindi che egli non sposava la cognata in persona propria, ma quasi in sostituzione del fratello.

Articolo 9

Se il matrimonio, contratto con affini o consanguinei, esiga sempre la dichiarazione di nullità e la separazione

Sembra che il matrimonio contratto tra affini o consanguinei non esiga sempre la dichiarazione di nullità e la separazione. Infatti:

1. Nel Vangelo [Mt 19, 6] si legge: «L'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto ». Ora, siccome si deve pensare che Dio fa ciò che fa la Chiesa, la quale talora unisce tali persone senza saperlo, sembra che se in seguito la parentela viene conosciuta, i coniugi non vadanno separati.
2. Il vincolo matrimoniale è superiore al rapporto di dominio. Ma dopo una lunga prescrizione l'uomo diventa proprietario di cose che non gli appartenevano. Quindi col passare del tempo il matrimonio viene convalidato, anche se non era valido inizialmente.
3. Di casi simili vanno dati giudizi consimili. Ma se un matrimonio va annullato per la parentela, allora quando due fratelli sposano due sorelle, se uno deve separarsi per la parentela deve farlo anche l'altro per lo stesso motivo. Il che non sembra. Quindi il matrimonio non va dichiarato nullo per l'affinità o per la consanguineità.

In contrario: La consanguineità e l'affinità impediscono di contrarre un matrimonio e dirimono quello contratto. Se quindi due sposi risultano consanguinei devono separarsi, anche se sono già sposati.

Dimostrazione: Dato che il rapporto sessuale fuori del legittimo matrimonio è sempre un peccato mortale, che la Chiesa è tenuta a impedire in tutti i modi, è suo dovere separare quelle persone tra le quali non ci può essere un vero matrimonio; e specialmente i consanguinei e gli affini, i quali non possono avere rapporti sessuali senza peccato di incesto.

Analisi delle obiezioni: l. Sebbene la Chiesa sia sostenuta dai doni e dall'autorità di Dio, tuttavia come società umana sperimenta nei suoi atti l'umana deficienza, che non è da Dio. Perciò il legame contratto davanti alla Chiesa nell'ignoranza degli impedimenti non riceve dall'autorità divina l'inseparabilità, ma è dovuto a un errore umano contro l'autorità divina. Errore di fatto che scusa dal peccato, finché perdura. Per cui la Chiesa, quando ne viene a conoscenza, è tenuta a dichiarare nulla l'unione suddetta.

2. Ciò che non può sussistere senza peccato non può essere convalidato da alcuna prescrizione: poiché, come dice Innocenzo III [Decretales 4, 14, 8], «la lunghezza del tempo non diminuisce, ma rende più grave il peccato». Né si possono invocare le prerogative del matrimonio, non potendo esso sussistere tra persone inabili a contrarlo.

3. In un procedimento contenzioso il giudizio relativo a date persone non pregiudica gli altri. Perciò quando il matrimonio di un fratello viene dichiarato nullo per motivi di parentela, la Chiesa non intende dichiarare nullo l'altro matrimonio, che non è stato denunciato. Quanto poi al tribunale della

coscienza, non sempre si deve esigere che l'altro fratello lasci per questo la propria moglie: poiché spesso tali denunzie procedono da malevolenza, e vengono sostenute con false testimonianze; per cui il fratello non è tenuto a seguire in coscienza quanto è stato deciso riguardo all'altro matrimonio. Ma qui bisogna distinguere. Poiché del proprio impedimento matrimoniale uno può avere o la certezza, o il sospetto, o l'ignoranza. Nel primo caso egli non può né chiedere né rendere il debito coniugale; nel secondo deve renderlo, ma non può chiederlo; nel terzo invece può renderlo e chiederlo.

Articolo 10
Se per la dichiarazione di nullità del matrimonio tra affini o consanguinei si debba ricorrere alla denuncia
Sembra che per la dichiarazione di nullità del matrimonio tra affini o consanguinei non si debba ricorrere alla denuncia. Infatti:
1. La denuncia è preceduta dalla dichiarazione con la quale uno si obbliga al contrappasso, qualora non sia in grado di provare l'accusa. Ma ciò non è richiesto quando si tratta di una causa di separazione matrimoniale. Quindi in questi casi non ha luogo la denuncia.
2. Nelle cause matrimoniali, come si legge nelle Sentenze [4, 41, 4], si ascoltano solo i parenti. Ma nelle denunzie si ascoltano anche gli estranei. Quindi nelle cause di separazione matrimoniale non si ricorre alla denuncia.
3. Se un matrimonio dovesse essere denunciato, bisognerebbe farlo soprattutto quando è meno difficile la separazione. Ora, tale momento è quello successivo agli sponsali. Invece allora il matrimonio non viene denunciato.
Perciò in seguito non va più fatta alcuna denuncia.
4. Per il fatto che uno non è pronto a denunciare, non gli si toglie la possibilità di denunciare in seguito. Invece questo avviene per il matrimonio: perché se uno ha taciuto quando esso veniva contratto, dopo non può denunciarlo, essendo la sua denuncia sospetta. Quindi, ecc.
In contrario: Tutto ciò che è illecito può essere denunciato. Ma il matrimonio degli affini e dei consanguinei è illecito. Quindi può essere denunciato.
Dimostrazione: La denuncia fu istituita per impedire che venga considerato innocente chi invece è colpevole. Ora, come capita che un uomo colpevole sia ritenuto innocente per l'ignoranza di un fatto, così per l'ignoranza di una circostanza può capitare che sia considerato lecito un fatto che invece è illecito.
Come quindi può essere denunciata una persona, così può essere denunciato un fatto. E così il matrimonio viene denunciato quando per l'ignoranza di un impedimento è ritenuto legittimo mentre è illegittimo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'impegno a subire la pena del contrappasso si ha quando si accusa una persona di un crimine, perché allora si mira alla sua punizione. Ma quando si denuncia un fatto, allora non si mira alla punizione di chi lo ha compiuto, bensì a dimostrare l'impedimento che lo rende illecito. Perciò chi denuncia il matrimonio non si obbliga a una pena, ma tale denuncia può essere fatta a parole o in iscritto, esprimendo l'accusatore del matrimonio che viene denunciato e l'impedimento per cui viene denunciato.
2. Gli estranei non possono conoscere la consanguineità che mediante i consanguinei,

ai quali è più sicuro attribuire tale conoscenza. Perciò quando questi tacciono la denuncia di un estraneo è sospetta di malevolenza, a meno che costui non sia disposto a provarla mediante i consanguinei. Cosicché la sua denuncia non è accettata quando tacciono i parenti con i quali bisognerebbe provarla. Invece i parenti, per quanto siano prossimi, non sono mai esclusi dalla denuncia quando si tratta di denunciare un matrimonio per un impedimento perpetuo e dirimente. Quando invece si denuncia per affermare che il matrimonio non è stato contratto, allora i genitori vanno esclusi come sospetti; a meno che non appartengano al coniuge inferiore in dignità e ricchezza, poiché in tal caso si può presumere che volentieri sosterrebbero la validità del matrimonio.

3. Quando non è stato ancora contratto il matrimonio, ma solo gli sponsali, esso non può essere denunciato, poiché non si denuncia ciò che non esiste. Però si può notificare l'impedimento, perché il matrimonio non venga contratto.

4. Chi in un primo tempo ha taciuto, se poi intende denunciare il matrimonio, viene ascoltato in certi casi e non ascoltato in altri. E ciò risulta dal testo delle Decretali [4, 18, 6]: «Se uno denuncia un matrimonio dopo la sua celebrazione senza averlo fatto pubblicamente quando veniva notificato secondo l'uso della Chiesa, ci si può chiedere giustamente se la sua denuncia possa essere accolta. E rispondiamo che se al momento della notificazione suddetta il denunciante era lontano dalla diocesi, oppure la notizia non gli poté giungere, o perché era fuori di senno per malattia, o perché era di così tenera età da essere allora incapace di comprendere tali cose, o perché era impedito da altre cause legittime, allora la sua denuncia deve essere accolta. Altrimenti deve essere respinta come sospetta: a meno che non confermi col giuramento di avere appreso in seguito quanto denuncia, e di non agire per malizia».

Articolo 11

Se in tale causa si debba ricorrere ai testimoni come nelle altre cause

Sembra che in tale causa non si debba ricorrere ai testimoni come nelle altre cause. Infatti:

1. Nelle altre cause sono ammessi a testimoniare tutti coloro che sono superiori a ogni sospetto. Invece qui non sono ammessi gli estranei, sebbene superiori a ogni sospetto. Quindi, ecc.

2. I testimoni sospetti di odio o di amore personale non sono ammessi a testimoniare. Ora, i più sospetti di amore per una parte e di odio per l'altra sono i parenti. Perciò non si dovrebbe accettare la loro testimonianza.

3. Il matrimonio gode del favore del diritto più delle altre cause in cui si trattano interessi puramente materiali. Ma in tali cause nessuno può essere insieme accusatore e teste. Così dunque dovrebbe essere anche nel matrimonio. Perciò in questa causa non si procede con giustizia ricorrendo ai testimoni.

In contrario: Nelle cause si ricorre ai testimoni per dare al giudice la certezza in cose dubbie. Ma in questa causa il giudice deve essere reso certo come nelle altre, poiché egli non deve risolvere con precipitazione un caso su cui non ha raggiunto l'evidenza. Quindi anche qui si deve ricorrere ai testimoni, come nelle altre cause.

Dimostrazione: In questa causa è necessario come nelle altre che la verità sia dimostrata mediante i testimoni. Tuttavia, secondo i giuristi, in questa causa si riscontrano molte particolarità, cioè: la stessa persona può essere accusatore e testimone; si omette il giuramento per escludere la falsità, essendo una causa quasi spirituale; sono ammessi a testimoniare i consanguinei; non si osserva rigorosamente l'ordine giudiziale, poiché una volta fatta la denuncia si può punire con la scomunica l'accusato contumace prima che la causa sia stata discussa; si ammettono testimoni che affermano solo per sentito dire; si ammettono testimonianze anche dopo la pubblicazione della lista dei testimoni. E tutto ciò viene fatto per impedire il peccato, che potrebbe riscontrarsi in un falso matrimonio.
Sono così risolte anche le obiezioni.

## QUAESTIO 56
## DE IMPEDIMENTO COGNATIONIS SPIRITUALIS

Deinde considerandum est de impedimento cognationis spiritualis.
Circa quod quaeruntur quinque. Primo: utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat. Secundo: ex qua causa contrahatur. Tertio: inter quos. Quarto: utrum transeat a viro in uxorem. Quinto: utrum transeat ad filios carnales patris spiritualis.

## ARGOMENTO 56
## L'IMPEDIMENTO DELLA PARENTELA SPIRITUALE

Veniamo ora a parlare dell'impedimento della parentela spirituale.
In proposito si pongono cinque quesiti: 1. Se la parentela spirituale impedisca il matrimonio; 2. Come si contragga questa parentela; 3. Tra quali persone nasca; 4. Se si trasmetta dal marito alla moglie; 5. Se si trasmetta ai figli del padrino spirituale.

### Articolo 1
### Se la parentela spirituale impedisca il matrimonio

Sembra che la parentela spirituale non impedisca il matrimonio. Infatti:
1. Il matrimonio non è impedito che da quanto è in contrasto con un bene del matrimonio. Ma la parentela spirituale non è in contrasto con alcun bene del matrimonio. Quindi non ne è un impedimento.
2. Un impedimento perpetuo del matrimonio non può coesistere con esso. Ora, la parentela spirituale talora coesiste col matrimonio, come nota il testo delle Sentenze [4, 42, 2]: come quando uno battezza il proprio figlio in caso di necessità; poiché allora acquista una parentela spirituale con la propria moglie, e tuttavia non si ha separazione. Perciò la parentela spirituale non impedisce il matrimonio.
3. Un'unione spirituale non si comunica alla carne. Ma il matrimonio è un'unione carnale. Essendo quindi la parentela spirituale nell'ordine dello spirito, non può diventare un impedimento al matrimonio.
4. Cose tra loro contrarie non hanno i medesimi effetti. Ora, la parentela spirituale è contraria alla disparità di culto, essendo «un'affinità derivante dal conferimento dei sacramenti, o dall'intenzione di conferirli» [Raimondo,

Summa 4, 7, 1], mentre la disparità di culto consiste in una carenza di sacramenti, come si è visto sopra [In 4 Sent., d. 39, a. 1, ad 5]. Essendo dunque la disparità di culto un impedimento matrimoniale, sembra che non possa esserlo la parentela spirituale.

In contrario: 1. Più un legame è sacro, più va rispettato. Ma un legame spirituale è più sacro di un legame corporale. Ora, dal momento che il legame di parentela corporale impedisce il matrimonio, sembra che lo stesso effetto vada attribuito anche alla parentela spirituale.

2. Nel matrimonio l'unione delle anime è superiore a quella dei corpi: poiché la precede. Perciò la parentela spirituale può impedire il matrimonio più di quella carnale.

Dimostrazione: Come con la generazione carnale l'uomo riceve la vita naturale, così con i sacramenti riceve la vita spirituale. Come quindi è naturale per l'uomo, in quanto è una certa entità della natura, il vincolo di consanguineità derivante dalla generazione carnale, così in quanto è membro della Chiesa gli è quasi naturale il vincolo che deriva dal ricevere i sacramenti. Come quindi impedisce il matrimonio la parentela carnale, così per legge ecclesiastica [Decr. di Graz. 2, 30] lo impedisce la parentela spirituale.

A proposito però di questa parentela spirituale bisogna distinguere: poiché essa può precedere il matrimonio o seguirlo. Se lo precede impedisce di contrarlo, e lo dirime se venisse contratto. Se invece lo segue, allora non dirime il vincolo matrimoniale: però rispetto all'atto coniugale bisogna ancora distinguere. Perché o la parentela spirituale interviene per causa di necessità, come quando il padre battezza il proprio figlio in pericolo di morte; e allora non impedisce l'atto matrimoniale a nessuna delle due parti. – Oppure interviene fuori del caso di necessità, ma per ignoranza. E allora, se chi ne ha preso l'iniziativa ha usato la debita diligenza, il caso si risolve come quello precedente; se invece uno lo ha fatto di proposito, fuori del caso di necessità, allora il coniuge responsabile perde il diritto di chiedere il debito coniugale; però è tenuto a renderlo, poiché l'altro non deve riportare un danno per colpa sua.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la parentela spiriutale non impedisca nessuno dei beni principali del matrimonio, tuttavia ne impedisce qualcuno dei secondari, cioè l'espansione dell'amicizia. Poiché la parentela spirituale è di per sé un motivo sufficiente di amicizia. Per cui col matrimonio vanno ricercate la familiarità e l'amicizia presso altre persone.

2. Il matrimonio è un vincolo perpetuo, e quindi nessun impedimento successivo può dirimerlo. E così talora capita la coesistenza del matrimonio con un suo impedimento; ma ciò non avviene se l'impedimento è antecedente.

3. Nel matrimonio c'è un'unione non soltanto corporale, ma anche spirituale. Per cui una parentela spirituale ne è un impedimento, senza che la parentela suddetta si trasformi in parentela carnale.

4. Nulla impedisce che due contrari siano incompatibili con un'identica cosa: come la misura maggiore e la minore si contrappongono entrambe a quella uguale. Ed è così che la disparità di culto e la parentela spirituale sono incompatibili col matrimonio: poiché in un caso è eccessiva la distanza, nell'altro è eccessiva l'affinità. E così entrambe ne sono un impedimento.

Articolo 2

Se la parentela spirituale si contragga soltanto con il battesimo

Sembra che la parentela spirituale si contragga soltanto con il battesimo. Infatti:

1. Come la parentela carnale si rapporta alla generazione materiale, così la parentela spirituale si rapporta alla generazione spirituale. Ma per generazione spirituale si intende soltanto il battesimo. Quindi soltanto col battesimo si contrae la parentela spirituale, come anche solo con la generazione carnale la parentela carnale

2. La cresima imprime il carattere come lo imprime l'ordine. Ma col ricevere gli ordini non si contrae alcuna parentela spirituale. Quindi neppure con la cresima. Perciò essa viene contratta solo col battesimo.

3. I sacramenti sono superiori ai sacramentali. Ora, da certi sacramenti è sicuro che non segue alcuna parentela spirituale: ad es. dall'estrema unzione. Molto meno quindi essa può derivare dall'istruzione catechistica, come alcuni vorrebbero.

4. Fra i sacramentali che accompagnano il battesimo ci sono molte altre cose oltre all'istruzione catechistica. Quindi non c'è motivo di attribuire a quest'ultima la parentela spirituale, a preferenza degli altri sacramentali.

5. La preghiera non è meno efficace dell'istruzione e del catechismo nel condurre le anime al bene. Ma con la preghiera non si contrae una parentela spirituale. Quindi neppure con l'istruzione catechistica.

6. L'istruzione che viene fatta ai battezzati con la predicazione non è meno efficace di quella che viene fatta ai non battezzati. Ma con la predicazione non si contrae alcuna parentela spirituale. Quindi non la si contrae neppure con la catechesi.

In contrario: 1. S. Paolo [1 Cor 4, 15] scriveva ai Corinzi: «Sono io che vi ho generati in Cristo mediante il Vangelo»; e così la generazione spirituale causa la parentela spirituale. Perciò la parentela spirituale non deriva solo dal battesimo, ma anche dalla predicazione del Vangelo e dall'istruzione.

2. Come il battesimo cancella il peccato originale, così la penitenza cancella quello attuale. Come quindi causa una parentela spirituale il battesimo, così la causa pure la penitenza.

3. Per esprimere la parentela spirituale si ricorre al termine padre. Ma si diventa padri spirituali di altri anche mediante la penitenza sacramentale, l'insegnamento, la cura pastorale e molte altre funzioni consimili. Perciò la parentela spirituale viene contratta con molti altri atti, oltre che con il battesimo e la cresima.

Dimostrazione: Sull'argomento ci sono tre opinioni. Alcuni infatti dicono che la rigenerazione spirituale, essendo data mediante la grazia settiforme dello Spirito Santo, viene comunicata mediante sette cerimonie, cominciando «dalla prima ricezione del sale fino alla confermazione data dal vescovo»: quindi con ciascuna di esse si contrarrebbe la parentela spirituale. – Ma tale opinione non sembra ragionevole. Poiché la stessa parentela carnale non si contrae se non con l'atto completo della generazione: cosicché l'affinità non

si contrae se non mediante l'atto coniugale completo, capace di produrre la generazione carnale. Ora, la generazione spirituale non avviene che mediante un sacramento. Perciò non è giusto attribuire la produzione della parentela spirituale a cerimonie che non sono dei sacramenti.

E così altri affermano che la parentela spirituale si contrae con tre soli sacramenti, cioè «col catechismo, il battesimo e la cresima». – Ma questi pare che non capiscano le parole con cui si esprimono: poiché l'istruzione catechistica non è un sacramento, ma un sacramentale.

Perciò altri ritengono che essa si contragga con due soli sacramenti, cioè con la cresima e con il battesimo. Ed è l'opinione più comune. Alcuni di questi autori però dicono che l'istruzione catechistica è anch'essa «un impedimento debole»: poiché impedisce di contrarre matrimonio, pur non dirimendolo se contratto [Decretales 4, 11, 5].

Analisi delle obiezioni: 1. Esistono due nascite nella generazione carnale. La prima intrauterina: in cui il neonato è talmente debole da non potersi esporre all'esterno senza pericolo. E a tale nascita somiglia la rigenerazione battesimale, in cui il rigenerato è come incluso nelle viscere della Chiesa. – La seconda è la nascita fuori del seno materno: quando il feto nato nell'utero è talmente maturo da poter essere esposto senza pericolo agli agenti esterni che potrebbero ucciderlo. E a questa nascita somiglia la cresima, che irrobustisce l'uomo in modo che possa esporsi al pubblico per confessare il nome di Cristo. – Giustamente quindi la parentela spirituale si contrae con questi due sacramenti.

2. Il sacramento dell'ordine non produce una rigenerazione, ma una certa «trasmissione di poteri» [q. 34, a. 2, ob. 4; a. 3, ob. 1]. Cosicché la donna non è in grado di riceverlo. Perciò da esso non può derivare alcun impedimento al matrimonio. Così non si tiene conto di tale parentela spirituale.

3. Assistere al catechismo equivale a un impegno per il futuro battesimo: come gli sponsali sono una promessa di futuro matrimonio. Come quindi si contrae una certa affinità con gli sponsali [q. 55, a. 4], così la si contrae anche con l'istruzione catechistica, essendo impedito per lo meno di contrarre il matrimonio, come dicono alcuni [cf. corpo]. Ciò invece non accade negli altri sacramenti.

4. Negli altri sacramentali del battesimo non si fa una professione di fede come nel catechismo. Perciò il confronto non regge.

5, 6. Lo stesso si dica per la preghiera e per la predicazione.

7. [S. c. 1]. La predicazione della fede fatta dall'Apostolo ai Corinzi era in forma di catechesi. E tale istruzione in qualche modo era ordinata alla generazione spirituale.

8. [S. c. 2]. Col sacramento della penitenza non si contrae una vera parentela spirituale. Perciò il figlio di un sacerdote può contrarre matrimonio con una penitente di suo padre, altrimenti qualche figlio di un sacerdote non potrebbe trovare in tutta la parrocchia una donna con cui sposarsi. – Né vale l'osservazione che con la penitenza si toglie il peccato [mortale] attuale. Poiché ciò avviene alla maniera non di una rigenerazione, ma di una guarigione. Tuttavia il sacramento della penitenza implica un patto tacito tra la donna

penitente e il confessore, simile a una parentela spirituale: cosicché un rapporto sessuale con una penitente costituirebbe un peccato grave come se si trattasse di una figlioccia. E questo perché si ha una massima familiarità fra il sacerdote e il penitente: per togliere dunque ogni occasione di peccato è stata fatta questa proibizione [Decr. di Graz. 2, 30, 1, 8 ss.].
9. [S. c. 3]. La denominazione di padre spirituale deriva per analogia dalla paternità carnale. Ora, secondo Aristotele [Ethic. 8, 11 s.], un padre carnale dà al figlio tre cose: «l'esistenza il nutrimento e l'educazione». Perciò uno può dirsi padre spirituale per ognuna di queste tre cose. Tuttavia un padre spirituale non contrae la parentela spirituale se non per un atto analogo alla generazione, con cui si dà l'esistenza. E così si potrebbe risolvere anche la obiezioni precedente.

Articolo 3
Se si contragga una parentela spirituale tra il battezzato e il padrino o la madrina del battesimo
Sembra che tra il battezzato e il padrino o la madrina del battesimo non si contragga una parentela spirituale. Infatti:
1. Nella generazione carnale si contrae una parentela solo con chi genera, non già con chi rileva il neonato. Perciò neppure la parentela spirituale si contrae tra il neofita e chi lo rileva dal sacro fonte.
2. Dionigi [De eccl. hier. 2, 2, 7; 7, 3, 11] chiama anadoco colui che rileva il battezzato dal sacro fonte, e a lui attribuisce il compito di istruire il bambino. Ma l'istruzione, come si è detto [a. prec., ad 9], non è una causa sufficiente per costituire una parentela spirituale. Quindi non si contrae alcuna parentela spirituale tra il padrino e il figlioccio.
3. Può capitare che uno rilevi dal sacro fonte una creatura prima di essere egli stesso battezzato. Ora, in tal caso non si contrae alcuna parentela spirituale: poiché chi non è battezzato non è capace di alcuna funzione spirituale. Quindi rilevare uno dal sacro fonte non basta per contrarre una parentela spirituale.
In contrario: La definizione riferita della parentela spirituale [a. 1, ob. 4] e gli altri testi riportati dalle Sentenze [4, 42, 2 ss.] dimostrano il contrario.
Dimostrazione: Come nella generazione carnale si nasce dal padre e dalla madre, così nella generazione spirituale si nasce come figli da Dio e dalla Chiesa. Ora, come chi conferisce il sacramento fa le parti di Dio, di cui è strumento e ministro, così chi rileva dal sacro fonte il battezzato, o fa da padrino alla cresima, fa le parti della Chiesa. Per cui entrambi contraggono una parentela spirituale.
Analisi delle obiezioni: 1. Contrae una parentela col generato non solo il padre, dal cui seme la prole è generata [Arist., De gen. animal. 1, 21 s.], ma anche la madre, che somministra la materia e nel cui seno la generazione avviene [ib., c. 22]. Così dunque allo stesso modo contrae una parentela spirituale anche il padrino, che a nome di tutta la Chiesa presenta e rileva il battezzando, o lo tiene a cresima.
2. Costui contrae la parentela spirituale non per l'istruzione che impartisce, bensì per la rigenerazione spirituale a cui coopera.

3. Un non battezzato non può rilevare nessuno dal fonte battesimale, non essendo membro della Chiesa, di cui si fa le veci nel rilevare il battezzanto. Sebbene possa battezzare, essendo una creatura di Dio, di cui fa le veci chi battezza. Non può in ogni modo contrarre alcuna parentela spirituale: poiché è privo della vita spirituale, a cui si nasce mediante il battesimo.

Articolo 4

Se la parentela spirituale del marito si comunichi alla moglie

Sembra che la parentela spirituale del marito non si comunichi alla moglie. Infatti:

1. L'unione spirituale e quella materiale sono disparate e di genere diverso. Perciò mediante l'unione carnale tra marito e moglie non si può comunicare una parentela spirituale.
2. Collaborano di più nella rigenerazione spirituale, causa della parentela suddetta, il padrino e la madrina che non il padrino e sua moglie. Ora, il padrino e la madrina non contraggono per questo alcuna parentela spirituale. Quindi non la contrae neppure la moglie, per il fatto che il marito fa da padrino a qualcuno.
3. Può capitare che il marito sia battezzato e la moglie non battezzata: come quando l'uno si converte dal paganesimo e l'altra resta infedele. Ora, la parentela spirituale non può comunicarsi a un non battezzato [a. prec., ad 3]. Quindi non sempre essa si comunica dal marito alla moglie.
4. Il marito e la moglie possono rilevare insieme un battezzato dal sacro fonte. Se quindi la parentela spirituale si comunicasse dal marito alla moglie, ne seguirebbe che i due coniugi sarebbero due volte padrino e madrina della stessa persona. Ma ciò non è ammissibile.

In contrario: I beni spirituali sono più comunicabili di quelli corporali. Ora, la consanguineità del marito si comunica alla moglie mediante l'affinità. Quindi a maggior ragione si comunica la parentela spirituale.

Dimostrazione: Uno può diventare compadre di una persona in due modi. Primo, mediante l'azione di un altro, il quale ne battezza il figlio o lo tiene a battesimo. E in tal caso la parentela spirituale non si comunica dal marito alla moglie: a meno che il battezzato non sia figlio della moglie, perché allora questa contrae direttamente la parentela spirituale, come anche il marito. Secondo, mediante l'azione propria: come quando uno rileva il figlio di un altro dal sacro fonte. E allora la parentela spirituale si comunica alla moglie solo se il matrimonio è consumato, poiché in caso contrario i coniugi non sono divenuti ancora «una sola carne». E ciò avviene per una specie di affinità. Per cui sembra che per lo stesso motivo essa si comunichi anche alle altre donne con le quali il padrino avesse avuto rapporti sessuali, sebbene non siano sue mogli.

Da cui i versi seguenti: «La donna che ha tenuto mio figlio al battesimo, o il cui figlio è stato tenuto da mia moglie, non potrà mai essere mia sposa. Se una donna ha tenuto il figlio di mia moglie che non è mio, potrà essere mia sposa alla morte di mia moglie».

Analisi delle obiezioni: 1. Dal fatto che l'unione corporale e quella spirituale

sono di genere diverso si può concludere che l'una non si identifica con l'altra, non che l'una non può essere causa dell'altra: poiché talora in cose di genere diverso l'una è causa dell'altra, o per se o per accidens.
2. Il padrino e la madrina collaborano solo accidentalmente nella generazione spirituale del comune figlioccio: poiché di per sé uno solo basterebbe. Perciò non è necessario che nasca tra loro una parentela spirituale che impedisca di contrarre matrimonio tra loro. Vige infatti l'aforisma: «È regola fissa che per dirsi compadre, l'uno sia carnale e l'altro spirituale». Invece nel matrimonio il marito e la moglie diventano una carne sola, parlando di per sé. Perciò il paragone non regge.
3. Se la moglie non è battezzata, la parentela spirituale non si comunica ad essa poiché ne è incapace, e non perché il matrimonio non basti a trasmettere tale parentela dal marito alla moglie.
4. Nulla impedisce che il marito e la moglie facciano insieme da padrini in un battesimo, poiché i padrini non contraggono fra loro alcuna parentela spirituale. D'altra parte nulla impedisce che la moglie diventi due volte madre spirituale della medesima persona per cause diverse: come per i legami del sangue può essere simultaneamente affine e consanguinea di una stessa persona.

Articolo 5
Se la parentela spirituale si comunichi ai figli carnali del padrino
Sembra che essa non si comunichi ai figli carnali del padrino. Infatti:
1. Nella parentela spirituale non si riscontrano gradi. Invece questi ci sarebbero se essa si comunicasse dal padre al figlio: poiché, come si è visto sopra [q. 55, a. 1], la persona generata «muta grado» di parentela. Perciò la parentela spirituale non si comunica ai figli carnali del padrino.
2. Il grado di parentela del padre col figlio è pari a quello tra due fratelli. Se quindi la parentela spirituale passasse dal padre al figlio, dovrebbe passare anche da fratello a fratello. Il che è falso.
In contrario: Le autorità citate nel testo delle Sentenze [4, 42, 3 s.] dimostrano il contrario.
Dimostrazione: Il figlio, come scrive Aristotele [Ethic. 8, 12], è «qualcosa del padre», ma non viceversa. Perciò la parentela spirituale passa dal padre al figlio, ma non viceversa. Ci sono dunque tre tipi di parentela spirituale.
La prima, denominata paternità spirituale, è quella tra il padrino e il suo figlioccio [a. 2]. La seconda, detta compaternità, è quella esistente tra il padrino e i genitori del battezzato [a. 4]. La terza, detta fraternità spirituale, è quella tra il figlioccio e i figli carnali del suo padrino [Decr. di Graz. 2, 30, 3, cann. 2, 3, 5]. E ciascuna di esse è un impedimento dirimente del matrimonio.
Analisi delle obiezioni: 1. Le persone che derivano mediante successive generazioni carnali determinano gradi diversi rispetto a una data persona nel medesimo genere di parentela, non rispetto a una parentela di genere diverso: come il figlio è parente di primo grado rispetto a suo padre e alla matrigna, però in un altro genere di parentela. Ora, la parentela spirituale e quella carnale sono di genere diverso. Perciò il figlioccio non è nel medesimo genere di parentela con il figlio carnale rispetto al padre di lui, mediante il quale ha

contratto tale legame. Quindi non è necessario che la parentela spirituale abbia dei gradi.
2. Un fratello non è qualcosa del fratello, come invece il figlio è «qualcosa del padre». La moglie però è qualcosa del marito, con il quale «è divenuta un'unica carne» [1 Cor 6, 16]. E così la parentela spirituale non passa da fratello a fratello, sia che la nascita abbia preceduto, sia che abbia seguito la suddetta parentela spirituale.

## QUAESTIO 57
## DE COGNATIONE LEGALI, QUAE EST PER ADOPTIONEM

Deinde considerandum est de cognatione legali, quae est per adoptionem.
Circa quod quaeruntur tria. Primo: quid sit adoptio. Secundo: utrum ex ea contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium. Tertio: inter quas personas contrahatur.

## ARGOMENTO 57
## LA PARENTELA LEGALE CAUSATA DALL'ADOZIONE

Passiamo ora a parlare della parentela legale causata dall'adozione.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Che cosa sia l'adozione; 2. Se con essa si contragga un impedimento per il matrimonio; 3. Tra quali persone essa venga contratta.

### Articolo 1
### Se l'adozione sia ben definita

Sembra che l'adozione non sia ben definita come l'«assunzione legale di una persona estranea in qualità di figlio, di nipote o di bisnipote» [Raimondo, Summa 4, 8, 1]. Infatti:
1. Il figlio deve essere sempre suddito di suo padre. Ma talora l'adottato non passa sotto l'autorità del padre adottivo. Quindi non sempre con l'adozione uno viene assunto «in qualità di figlio».
2. Secondo S. Paolo [2 Cor 12, 14], «i genitori devono mettere da parte per i figli». Il padre adottivo invece non sempre deve mettere da parte per l'adottato: poiché talora costui non ha diritto ai beni dell'adottante. Quindi l'adozione non è l'assunzione di una persona «in qualità di figlio».
3. L'adozione, con la quale si assume una persona come figlio, assomiglia alla generazione naturale. Essa quindi compete a coloro che sono in grado di generare dei figli. Ma ciò è falso: poiché non sono in grado di adottare né gli schiavi, né i minori di venticinque anni, né le donne, che pure sono in grado di generare naturalmente. Perciò l'adozione non può dirsi propriamente «assunzione di una persona in qualità di figlio».
4. Prendere per figlio un estraneo sembra essere necessario per supplire alla mancanza di figli naturali. Ma chi più soffre di tale mancanza sono l'impotente e l'evirato. Perciò a questi specialmente compete di assumere in questo modo dei figli. Invece ad essi non è concesso di adottare. Quindi l'adozione non è «l'assunzione di una persona in qualità di figlio».
5. Nella parentela spirituale, in cui si ha una figliolanza senza generazione carnale, uno può essere indifferentemente maggiore o minore del proprio

figlioccio: poiché un giovane può battezzare un anziano e viceversa. Se quindi con l'adozione una persona viene assunta in qualità di figlio senza generazione carnale, uno più anziano potrebbe adottare uno più giovane e viceversa.
Il che non è vero. Si ha dunque la medesima conclusione.
6. Non esistono gradi tra l'adottante e l'adottato. Perciò qualsiasi adottato viene adottato in qualità di figlio. Quindi non è esatto affermare che può essere adottato «in qualità di nipote».
7. L'adozione deriva dall'amore: si dice infatti che Dio ci ha adottati per amore [Rm 8, 15; Gal 4, 5; Ef 1, 5]. Ora, la carità deve essere maggiore verso i parenti che verso gli estranei. Quindi l'adozione non deve essere «di una persona estranea», ma piuttosto di un parente.
Dimostrazione: «L'arte imita la natura» [Arist., Phys. 2, 2], e supplisce ai suoi difetti [ib., c. 8]. Come quindi uno può avere dei figli per generazione naturale, così può averne secondo il diritto positivo, che è «l'arte del buono e del giusto» [Dig. 1, 1], a somiglianza dei figli naturali e per supplire alla loro perdita, essendo questo lo scopo principale per cui è entrata in uso l'adozione.
E poiché l'assumere implica un termine a quo, o punto di partenza, cosicché l'assumente non è assunto, è necessario che chi viene assunto come figlio sia una persona estranea. Come quindi la generazione naturale ha un termine ad quem, o punto di arrivo, cioè la forma che è «il fine della generazione » [Phys. 2, 7], e un termine a quo, che è la forma contraria, così la generazione legale ha come termine ad quem il figlio o nipote di adozione, e come termine a quo una persona estranea. Quindi è evidente che la definizione suddetta esprime il genere dell'adozione, con le parole: «assunzione legale »; il termine a quo, dicendo: «di una persona estranea»; il termine ad quem, con l'espressione: «in qualità di figlio o di nipote».
Analisi delle obiezioni: 1. La filiazione adottiva è a imitazione di quella naturale. Ci sono perciò due specie di adozione. La prima che imita perfettamente la filiazione naturale: essa è chiamata arrogazione, e mette l'adottato sotto l'autorità dell'adottante. E allora costui succede al padre adottivo «ab intestato»: né può essere privato della quarta parte dell'eredità senza una colpa. Ma può essere adottato in questo modo solo chi è autonomo, cioè chi non ha padre; oppure, se lo ha, è da lui emancipato. E tale adozione viene compiuta solo dall'autorità suprema dello stato.
L'altro tipo di adozione imita invece la filiazione naturale imperfettamente: essa, che è chiamata semplice adozione, non sottopone l'adottato all'autorità dell'adottante. Perciò costituisce piuttosto una predisposizione all'adozione perfetta. E così può essere adottato anche chi non è autonomo; e tale adozione può essere autorizzata anche dal solo magistrato. Con essa l'adottato non ha diritto sui beni dell'adottante; e quest'ultimo non è tenuto, se non vuole, a lasciargli qualcosa.
2. E così risolta anche la seconda obiezioni.
3. La generazione naturale è ordinata alla riproduzione della specie: perciò essa spetta a tutti coloro che hanno senza impedimenti la facoltà naturale di generare. L'adozione invece è ordinata alla successione ereditaria: quindi spetta soltanto a coloro che hanno l'autorità di disporre della propria eredità.

Perciò chi non è in grado di disporre di se stesso, o è minore di venticinque anni, oppure le donne, non possono adottare nessuno senza un'autorizzazione speciale dell'autorità suprema dello stato.
4. L'eredità non può passare ai posteri mediante un uomo incapace in perpetuo di generare. Per cui tale eredità spetta per diritto ai suoi parenti più prossimi. Egli quindi non è in grado di adottare, come non è in grado di generare. Inoltre il dolore per la perdita dei figli è superiore al dispiacere di non averne mai avuti. Quindi coloro che sono incapaci di generare non hanno bisogno di un compenso per la mancanza dei figli come quelli che li hanno perduti, o che non hanno potuto averli per un impedimento accidentale.
5. La parentela spirituale si contrae col sacramento mediante il quale i fedeli rinascono in Cristo, in cui non c'è differenza «tra maschio e femmina, tra schiavo e libero» [Gal 3, 28], e neppure tra giovane e vecchio. Perciò chiunque può diventare padre spirituale di un altro. Invece l'adozione mira alla successione ereditaria, e implica una certa sottomissione dell'adottato all'adottante. Ora, non è conveniente che una persona anziana sia sottoposta nei rapporti familiari a una più giovane. Perciò il minore non può adottare il più anziano, ma a norma delle leggi è necessario che l'adottato sia tanto più giovane dell'adottante da poter essere suo figlio naturale.
6. Come capita di perdere i figli, così può capitare di perdere i nipoti. Essendosi quindi introdotta l'adozione per compensare la perdita dei figli, come uno può sostituire un figlio, così può sostituire un nipote o un bisnipote.
7. Il parente prossimo è chiamato per legge alla successione ereditaria. Perciò non occorre che egli venga chiamato a succedere mediante l'adozione. E se viene adottato un parente a cui non spetta l'eredità, ciò avviene non in quanto è parente, ma in quanto è estraneo al diritto di successione.

Articolo 2
Se con l'adozione si contragga un legame che è un impedimento matrimoniale
Sembra che con l'adozione non si contragga un legame che è un impedimento matrimoniale. Infatti:
1. La cura delle anime è superiore a quella dei corpi. Ma per il fatto che uno è sotto la cura spirituale di un sacerdote non contrae alcun vincolo di parentela: altrimenti tutti gli abitanti di una parrocchia sarebbero imparentati con il loro parroco, e non potrebbero contrarre matrimonio con il figlio di lui. Quindi non può produrre una parentela neppure l'adozione che sottomette l'adottato alla cura dell'adottante.
2. Per il fatto che si riceve un beneficio non si contrae alcun vincolo di parentela col benefattore. Ma l'adozione non è altro che un atto di beneficenza. Quindi dall'adozione non nasce alcun vincolo di parentel
3. Secondo il Filosofo [Ethic. 8, 11 s.] il padre naturale provvede al figlio in tre cose: quanto «all'esistenza, al nutrimento e all'educazione» Ora, la successione ereditaria è posteriore a queste tre cose. Eppure per il fatto che si provvede al nutrimento o all'educazione di una persona non si contrae alcun vincolo di parentela: diversamente le balie, i pedagoghi e i maestri sarebbero

parenti; il che è falso. Quindi neppure con l'adozione, che dà il diritto di succedere a un'eredità, si contrae qualche parentela.
4. I sacramenti della Chiesa non sottostanno alle leggi umane. Ma il matrimonio è un sacramento della Chiesa. Perciò l'adozione, essendo un'istituzione della legge umana, non può impedire il matrimonio con i legami che essa produce.
In contrario: 1. La parentela impedisce il matrimonio. Ora, l'adozione produce una parentela, cioè la parentela legale, come è evidente dalla sua definizione: poiché la parentela legale è «una parentela che deriva dall'adozione» [Raimondo, Summa 4, 8, 1]. Quindi l'adozione produce un legame che impedisce il matrimonio.
2. La stessa conclusione deriva dai testi citati nelle Sentenze [4, 42, 3].
Dimostrazione: La legge di Dio esclude il matrimonio specialmente tra quelle persone che devono necessariamente abitare insieme: poiché, come dice Mosè Maimonide [Dux neutr. 3, 49], se tra costoro fosse lecito il rapporto sessuale si darebbe una facile occasione alla concupiscenza, a rimedio della quale è invece ordinato il matrimonio. Siccome dunque il figlio adottivo vive nella casa dell'adottante come il figlio naturale, così le leggi umane hanno proibito che venga contratto matrimonio tra costoro. E tale proibizione è stata in seguito approvata dalla Chiesa [Decretales 4, 12, 1; Decr. di Graz. 2, 30, 3, 1]: dal che risulta che la parentela legale è un impedimento al matrimonio.
Analisi delle obiezioni: 1-3. Sono così risolte anche le prime tre obiezioni: poiché nessuna delle funzioni ricordate implica una coabitazione che possa essere un incentivo alla concupiscenza. E così da esse non viene causata alcuna parentela che possa impedire il matrimonio.
4. Una proibizione della legge umana non basterebbe a stabilire un impedimento matrimoniale se non intervenisse a confermarla l'autorità della Chiesa.

Articolo 3
Se tale parentela si contragga solo tra il padre e il figlio adottivo
Sembra che tale parentela si contragga solo tra il padre e il figlio adottivo.
Infatti:
1. Essa dovrebbe contrarsi, nel caso, tra il padre adottivo e la madre naturale dell'adottato, come avviene per la parentela spirituale [q. 56, a. 4]. Ma tra costoro non nasce alcuna parentela legale. Quindi neppure nasce tra altre persone all'infuori dell'adottante e dell'adottato.
2. La parentela che impedisce il matrimonio è un impedimento perpetuo. Invece non è perpetuo l'impedimento tra il figlio adottivo e la figlia naturale dell'adottante, poiché dopo la morte del padre, o dopo la propria emancipazione, l'adottato può sposarla. Perciò con essa egli non ebbe mai alcuna parentela che impedisse il matrimonio.
3. La parentela spirituale non può essere trasmessa a chi è incapace di presentare qualcuno ai sacramenti, o di rilevarlo: quindi non si comunica a chi non è battezzato [q. 56, a. 3, ad 3]. Le donne poi non sono in grado di adottare, come si è già notato [a. 1, ob. 3]. Quindi la parentela legale non si comunica

dal marito alla moglie.
4. La parentela spirituale è superiore a quella legale. Ma quella spirituale non si trasmette ai nipoti. Quindi neppure quella legale.
In contrario: 1. La parentela legale assomiglia a quella carnale più della parentela spirituale. Ma quest'ultima si comunica ad altre persone [q. 56, aa. 3, 4]. Si comunica dunque anche quella legale.
2. I testi riferiti dalle Sentenze [4, 42, 3 s.] confermano questa conclusione.
Dimostrazione: Ci sono tre tipi di parentela legale. La prima, che segue la linea della discendenza, viene contratta fra il padre e il figlio adottivo, e quindi si estende ai figli dell'adottato, ai nipoti, ai bisnipoti, ecc. – La seconda viene contratta tra il figlio adottivo e il figlio naturale. – La terza [viene contratta] a modo di una certa affinità, che intercorre tra il padre adottante e la moglie del figlio adottivo, o viceversa tra il figlio adottivo e la moglie dell'adottante. La prima e la terza sono impedimenti perpetui del matrimonio. La seconda invece dura quanto l'autorità del padre adottivo. Cosicché dopo la morte di lui, o dopo l'emancipazione del figlio adottivo, è permesso il matrimonio.
Analisi delle obiezioni: 1. A differenza dell'adozione, il battesimo non sottrae un figlio all'autorità del padre. Quindi il figlioccio rimane figlio di suo padre e del compadre; non così invece il figlio adottivo. Per cui non si contrae alcuna affinità tra il padre adottivo e i genitori dell'adottato; come invece accade con la parentela spirituale.
2. La parentela legale impedisce il matrimonio a motivo della coabitazione. Per cui quando viene meno la necessità di coabitare, nessun inconveniente si oppone alla cessazione del legame suddetto: ad es. con la cessazione della dipendenza dal padre adottivo. Invece il padre adottivo e sua moglie conservano sempre una certa autorità sul figlio adottato e sulla moglie di lui. Per cui il vincolo di parentela tra di essi rimane.
3. Anche la donna è in grado di adottare, con l'autorizzazione del potere civile supremo. Quindi anche ad essa può estendersi la parentela legale. – Inoltre il motivo per cui la parentela spirituale non si comunica ai non battezzati non è dovuto al fatto che essi non possono presentare nessuno ai sacramenti, ma al fatto che non sono capaci di alcuna funzione spirituale.
4. Con la rigenerazione spirituale il figlioccio non viene assoggettato all'autorità e alla cura di un altro padre, come accade invece nella parentela legale. Per cui tutto ciò che è in potere del figlio adottivo passa sotto la soggezione dell'adottante. Quindi con il padre vengono adottati i figli e i nipoti che sono sotto il potere del figlio adottivo.

## QUAESTIO 58
## DE IMPEDIMENTIS FRIGIDITATIS, MALEFICII, FURIAE VEL AMENTIAE, INCESTUS, ET DEFECTUS AETATIS

Deinde considerandum est de quinque impedimentis matrimonii simul: scilicet de impedimento frigiditatis, maleficii, furiae vel amentiae, incestus, et defectus aetatis.
Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo: utrum frigiditas matrimonium impediat. Secundo: utrum

maleficium. Tertio: utrum furia vel amentia. Quarto: utrum incestus. Quinto: utrum defectus aetatis.

## ARGOMENTO 58
## GLI IMPEDIMENTI DELL'IMPOTENZA, DEL MALEFICIO, DELLA FOLLIA, DELL'INCESTO E DELL'ETÀ

Passiamo ora a considerare cumulativamente cinque impedimenti matrimoniali: l'impotenza, il maleficio, la follia, l'incesto e il difetto di età.

In proposito si pongono cinque quesiti: 1. Se l'impotenza impedisca il matrimonio; 2. Se lo impedisca il maleficio; 3. Se la follia; 4. Se l'incesto; 5. Se il difetto di età.

### Articolo 1
### Se l'impotenza sia un impedimento matrimoniale

Sembra che l'impotenza non sia un impedimento matrimoniale. Infatti:

1. Il rapporto sessuale non è essenziale al matrimonio, poiché i matrimoni accompagnati dal voto concorde di castità sono più perfetti. Ma l'impotenza non toglie al matrimonio altro che il rapporto sessuale. Quindi essa non è un impedimento dirimente del matrimonio.
2. Impedisce l'unione sessuale non solo l'impotenza, ma anche l'eccessiva passionalità. Eppure quest'ultima non viene elencata tra gli impedimenti matrimoniali. Quindi non lo è neppure l'impotenza.
3. Tutti i vecchi sono impotenti. Ma i vecchi possono contrarre matrimonio. Quindi l'impotenza non impedisce il matrimonio.
4. Se la donna quando contrae il matrimonio sa che il marito è impotente, il loro è un vero matrimonio. Perciò l'impotenza di per sé non è un impedimento matrimoniale.
5. Capita che talora uno sia abile a compiere l'unione sessuale con una donna violata, e impotente rispetto a una vergine. E in qualcuno si riscontra che è potente rispetto a una donna bella che ne infiamma la concupiscenza, e impotente verso una donna brutta. Quindi l'impotenza, pur essendo un impedimento a contrarre [il matrimonio] con una data persona, non lo è tuttavia in un modo assoluto.
6. La donna comunemente è meno sensuale dell'uomo [Aristotele, De gen. animal. 4, 1]. Ma per questo le donne non sono escluse dal matrimonio. Quindi neppure l'impotenza dell'uomo è un impedimento.

In contrario: 1. Nei sacri Canoni si legge [Decretales 4, 15, 2]: «Come è inabile al matrimonio il bambino, che non è in grado di rendere il debito coniugale, così sono inabili a contrarre matrimonio gli impotenti».

2. Nessuno può obbligarsi all'impossibile. Ma nel matrimonio l'uomo si obbliga al rapporto sessuale: poiché è in rapporto a ciò che cede all'altro coniuge il potere sul proprio corpo. Quindi l'impotente, che non è in grado di compiere quell'atto, non può contrarre matrimonio.

Dimostrazione: Nel matrimonio si ha un contratto per cui i coniugi si obbligano reciprocamente a rendere il debito coniugale. Come dunque negli altri contratti

non è ammissibile che uno si obblighi a cose che non può dare o fare, così non è ammissibile che si impegni col contratto di matrimonio chi non è in grado di rendere il debito coniugale. E tale impedimento è denominato genericamente «di impotenza».

Ma questa può essere di origine interna e naturale; oppure di origine esterna e accidentale: può derivare, ad es., da un maleficio, come vedremo nell'articolo seguente. - Quella poi di origine naturale può essere di due specie: temporanea, se è possibile porvi rimedio con la medicina o con lo sviluppo dell'età, e allora non dirime il matrimonio; oppure perpetua, e allora dirime il matrimonio. Cosicché colui che ne è colpito viene privato per sempre della facoltà di risposarsi, mentre l'altro coniuge «può nel Signore sposare chi vuole» [1 Cor 7, 39].

Per conoscere poi se l'impedimento è sì o no perpetuo, la Chiesa ha determinato un periodo di tre anni: cosicché se dopo un triennio, in cui da ambo le parti i coniugi hanno tentato fedelmente di attuare la loro unione, il matrimonio risulta non consumato, esso viene dichiarato nullo dall'autorità della Chiesa.

Ma in tale giudizio la Chiesa può talvolta sbagliare: poiché talora un triennio non è sufficiente per provare la perpetuità dell'impotenza. E allora la Chiesa, se si accorge di essersi ingannata, in quanto chi era affetto da impotenza risulta avere compiuto l'atto coniugale con un'altra donna o con la stessa, riconferma il matrimonio precedente ed eventualmente dirime il secondo, anche se è stato contratto col suo permesso.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene l'atto del rapporto sessuale non sia essenziale al matrimonio, è però essenziale la capacità di compierlo: poiché il matrimonio conferisce ai coniugi il potere reciproco sul corpo altrui in ordine all'unione sessuale.

2. Una passionalità eccessiva difficilmente può essere un impedimento perpetuo. Se però per un triennio impedisse il rapporto sarebbe da giudicarsi tale. Ma poiché l'impotenza è assai più frequente e più radicale (eliminando non solo la fecondazione, ma il vigore stesso delle membra deputate all'unione coniugale), si ricorda tra gli impedimenti piuttosto l'impotenza che l'eccesso di passionalità: poiché ogni difetto naturale in questo campo si riduce all'impotenza.

3. Sebbene i vecchi non siano in grado di generare, sono però capaci dell'atto coniugale. Per questo è loro concesso di contrarre matrimonio in quanto esso è un rimedio alla concupiscenza, sebbene non siano in grado di usarne in quanto è un compito naturale [ordinato alla generazione].

4. In qualsiasi contratto si osserva questa norma, che chi non è in grado di soddisfare un impegno non è considerato abile a quel contratto che ne implica il soddisfacimento. Tuttavia in due modi uno può essere incapace di soddisfare. Primo, per un'incapacità di diritto. E tale impotenza annulla radicalmente il contratto: sia che l'altro contraente conosca tale impotenza, sia che non la conosca. - Secondo, per un'incapacità di fatto. E allora, se l'altro contraente conoscendo tale impotenza tuttavia stipula il contratto, mostra di perseguire con esso un altro scopo: quindi il contratto è valido. Se invece non la

conosce, il contratto è nullo.
Ora l'impotenza fisica, che rende l'uomo incapace di rendere il debito coniugale, e la condizione servile, che impedisce di fatto all'uomo di renderlo liberamente, sono impedimenti dirimenti del matrimonio quando l'altro coniuge le ignora. Invece gli impedimenti che rendono inabili per diritto a rendere il debito, come ad es. la consanguineità, rendono nullo il matrimonio ne sia o meno a conoscenza l'altro coniuge. Per cui il Maestro [delle Sentenze 4, 34, 1] afferma che le due cose suddette rendono le persone «non del tutto illegittime».
5. Non è possibile che uno sia impotente in perpetuo rispetto a una persona e potente rispetto a un'altra. Se poi uno non è in grado di violare una vergine, pur potendo compiere l'atto con una donna violata, allora si può ricorrere a un intervento chirurgico per rendere possibile l'atto coniugale. E ciò non sarebbe contro il matrimonio: poiché non viene fatto a scopo di piacere, ma di guarigione. La ripugnanza poi verso una certa donna non è una causa naturale, ma una causa accidentale estrinseca. Perciò essa va giudicata come il maleficio, di cui stiamo per parlare [a. seg.].
6. Nella generazione il maschio è attivo, mentre la donna è passiva (De gen. an., 1, cc. 20, 21). Perciò l'attitudine all'atto coniugale si richiede più nell'uomo che nella donna. Per questo la frigidità che rende impotente l'uomo non rende impotente la donna. Nella donna però ci può essere un impedimento naturale di altro genere, cioè l'impenetrabilità dovuta a un restringimento. E in questo caso tale imperfezione va giudicata come l'impotenza dell'uomo.

Articolo 2
Se il maleficio possa essere un impedimento matrimoniale
Sembra che il maleficio non possa essere un impedimento matrimoniale
Infatti:
1. Tali malefici sono opera dei demoni. Ma i demoni non hanno il potere di impedire l'atto matrimoniale più delle altre azioni materiali, che essi non possono impedire: altrimenti porterebbero il disordine in tutto il mondo, impedendo di mangiare, di camminare, ecc. Quindi i malefici non possono impedire il matrimonio.
2. Le opere di Dio sono superiori a quelle del diavolo. Ma il maleficio è opera del diavolo. Perciò esso non può impedire il matrimonio, che è opera di Dio.
3. Nessun impedimento dirime il matrimonio contratto, se non è perpetuo. Ora, il maleficio non può essere un impedimento perpetuo: poiché il demonio ha potere solo sui peccatori, per cui eliminato il peccato cessa il maleficio; oppure può essere tolto con un altro maleficio, o con gli esorcismi della Chiesa, i quali sono ordinati a reprimere il potere dei demoni. Quindi il maleficio non può impedire il matrimonio.
4. Il rapporto sessuale non può essere impedito se non immobilizzando la potenza generativa, che è il principio di tale atto. Ma la facoltà generativa di un uomo è pressoché uguale rispetto a tutte le donne. Perciò il maleficio non

può essere un impedimento rispetto a una donna se non lo è rispetto a tutte le altre.
In contrario: 1. Nel Decreto [di Graz. 2, 33, 1, 4] si fa la ARGOMENTO: «Se a causa di donne fattucchiere e malefiche», ecc. E si conclude: «Se non si riesce a guarirli, i coniugi possono dividersi».
2. Il potere dei demoni è superiore a quello dell'uomo, secondo l'espressione del libro di Giobbe [41, 24]: «Non esiste un potere simile sulla terra», ecc. Ma uno può essere reso impotente con una bevanda, o con la sterilizzazione, per cui il matrimonio risulta impedito. Quindi a maggior ragione ciò può avvenire per opera del demonio.
Dimostrazione: Alcuni affermano che il maleficio esiste solo nella credulità della gente, che attribuisce al maleficio degli effetti naturali le cui cause sono occulte. - Ma ciò è contro l'insegnamento dei Santi Padri, i quali scrivono che i demoni hanno potere sui corpi e sull'immaginazione dell'uomo, secondo la permissione di Dio. Per cui i fattucchieri col loro aiuto possono fare dei malefici.
L'opinione suddetta deriva poi da una mancanza di fede. Poiché costoro non credono che esistano i demoni se non nella persuasione del volgo: nel senso che l'uomo attribuirebbe al demonio le paure che egli si crea; e anche perché allora l'immaginazione fortemente impressionata presenta delle figure sensibili in cui si pensa di vedere dei demoni. - Ma questa spiegazione è incompatibile con la vera fede, per cui crediamo che ci sono degli angeli caduti dal cielo, i demoni [Lc 10, 17 ss.; 11, 14 ss.; Ap 12, 7 ss.], i quali per la sottigliezza della loro natura possono fare molte cose che noi non possiamo.
E quelli che li inducono a fare tali cose sono chiamati fattucchieri.
Per questo motivo altri affermano che col maleficio si può creare un impedimento al rapporto sessuale, che però non sarebbe mai perpetuo, così da dirimere un matrimonio già contratto. E dicono che le leggi antiche, le quali ne parlano, sono state abrogate. - Ma ciò è in contrasto con l'esperienza. Ed è contro le leggi più recenti [Decretales 4, 15, 7], che concordano con quelle antiche [Decr. di Graz. 2, 33, 1, 4].
Perciò si devono distinguere due casi. Se l'impotenza dovuta al maleficio è perpetua, allora dirime il matrimonio. Se invece non è perpetua, non lo dirime. E per averne la prova la Chiesa ha stabilito un triennio, come per l'impotenza naturale, di cui abbiamo parlato sopra [a. prec.].
Tuttavia tra il maleficio e l'impotenza naturale c'è questa differenza: che l'impotente per natura è tale rispetto a qualsiasi donna; per cui in caso di dichiarazione di nullità del matrimonio non si concede all'uomo di risposarsi con un'altra donna. Invece in caso di maleficio uno può essere impotente rispetto a una donna e non a un'altra: e allora, quando la Chiesa dirime il matrimonio, concede a entrambi i coniugi di contrarne un altro.
Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato originale, che ha reso l'uomo schiavo del demonio, si trasmette a noi mediante la generazione: perciò Dio permette al demonio di agire col maleficio più su questo che sugli altri atti dell'uomo; come del resto la virtù dei fattucchieri si esercita più sui serpenti che sugli altri animali, come fa notare S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 28],

poiché il demonio tentò la donna servendosi del serpente [Gen 3].
2. Un'opera di Dio può essere impedita dal demonio per divina permissione, e non perché il diavolo sia più forte di Dio così da poterne distruggere l'opera con la prepotenza.
3. Un maleficio è perpetuo nel senso che non ha alcun rimedio da parte dell'uomo: sebbene Dio possa prestarvi rimedio tenendo a freno il demonio, e anche il demonio desistendo. E d'altra parte non è vero che un maleficio possa essere sempre eliminato da un altro maleficio: come confessano gli stessi fattucchieri. Del resto, anche se si potesse rimediare con un altro maleficio, l'impedimento sarebbe da ritenersi perpetuo: poiché non si deve in alcun modo invocare con un maleficio l'aiuto del demonio.
E così pure non è detto che se uno è caduto sotto il potere del demonio per un peccato, cessando il peccato debba cessare tale soggezione. Poiché talora il castigo continua anche dopo che è cessata la colpa.
E gli stessi esorcismi della Chiesa, quando una disposizione divina lo richiede, non sempre valgono a reprimere il demonio rispetto a tutte le molestie corporali. Valgono però sempre contro quelle infestazioni diaboliche per cui principalmente sono stati istituiti.
4. Il maleficio può rendere impotenti rispetto a tutte le donne, o rispetto a una soltanto: poiché il demonio è una causa volontaria, che non agisce per necessità fisica. Inoltre l'impedimento dovuto al maleficio può dipendere da un influsso diabolico sull'immaginativa, per cui risulta eliminata del tutto in un uomo la concupiscenza verso una data donna, e non verso le altre.

Articolo 3
Se la follia sia un impedimento matrimoniale
Sembra che la follia non sia un impedimento matrimoniale. Infatti:
1. Il matrimonio spirituale, che si contrae col battesimo, è superiore a quello carnale. Ma i pazzi possono essere battezzati. Quindi possono anche contrarre matrimonio.
2. L'impotenza impedisce il matrimonio perché impedisce il rapporto sessuale. Questo invece non trova ostacolo nella follia. Quindi non trova impedimento nella follia neppure il matrimonio.
3. Il matrimonio trova un impedimento dirimente solo negli impedimenti perpetui. Ma della pazzia non si può sapere se sia un impedimento perpetuo. Essa dunque non può dirimere il matrimonio.
4. Nei versi riferiti sopra [q. 50, a. 1, nel corpo] c'è l'elenco completo degli impedimenti dirimenti. Ma in esso manca la follia. Quindi, ecc.
In contrario: 1. L'uso di ragione è infirmato più dalla follia che dall'errore. Ma l'errore impedisce il matrimonio [q. 51]. Quindi anche la follia.
2. I pazzi sono esclusi da qualsiasi contratto. Ora, il matrimonio è un contratto. Quindi, ecc.
Dimostrazione: La follia di cui parliamo può precedere o seguire il matrimonio. Se lo segue, in nessun modo può dirimerlo. Se invece lo precede, bisogna distinguere: perché o il pazzo ha intervalli lucidi, o non ne ha. Nel caso che li abbia, pur non essendo bene che contragga matrimonio, non potendo educare

la prole, se tuttavia lo fa, il matrimonio è valido. Se invece non ha tali intervalli, o contrae il matrimonio nei momenti di follia, il suo non è un vero matrimonio, non potendoci essere il consenso dove manca l'uso della ragione.
Analisi delle obiezioni: 1. L'uso della ragione non è una condizione determinante per il battesimo, come lo è invece per il matrimonio. Quindi il paragone non regge. – Del battesimo dei pazzi poi abbiamo già trattato [cf.In 4 Sent., d. 4, q. 3, a. 1, sol. 3; d. 6, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 2; III, q. 68, a. 12].
2. La follia impedisce il matrimonio per un difetto relativo al consenso che lo produce, non già all'atto coniugale, come nel caso dell'impotenza. Tuttavia il Maestro delle Sentenze [4, 34, 4] parla insieme delle due cose poiché entrambe sono difetti naturali.
3. Un impedimento momentaneo che infirma la causa del matrimonio, cioè il consenso, rende nullo il matrimonio. Invece un impedimento dell'atto coniugale, per annullare il matrimonio, deve essere perpetuo.
4. Questo impedimento si riduce all'errore: poiché in entrambi i casi c'è un difetto di consenso per una carenza della ragione.

Articolo 4
Se l'incesto con la sorella della propria moglie dirima il matrimonio
Sembra che l'incesto con la sorella della propria moglie non dirima il matrimonio. Infatti:
1. La moglie non deve essere punita per i peccati del marito. Ora, così avverrebbe, se il matrimonio venisse interrotto per il motivo suddetto. Quindi, ecc.
2. Chi compie un incesto con una propria consanguinea pecca più gravemente di chi lo compie con una consanguinea della propria moglie. Ma il primo peccato non impedisce il matrimonio. Quindi neppure il secondo.
3. Se la separazione viene inflitta come castigo del peccatore, sembra che l'incestuoso debba essere diviso anche dalla seconda moglie, sposata da lui dopo la morte della prima. Il che invece non accade.
4. Neppure questo impedimento viene ricordato nell'elenco di cui abbiamo parlato [q. 50, a. 1, nel corpo]. Esso quindi non dirime il matrimonio.
In contrario: 1. Chi ha rapporti sessuali con la sorella della propria moglie contrae affinità con la sua stessa moglie. Ma l'affinità dirime il matrimonio. Quindi lo dirime anche l'incesto suddetto.
2. «Uno deve essere punito nelle cose stesse in cui pecca» [Sap 11, 17]. Ora, costui pecca contro il matrimonio. Quindi deve essere punito con la privazione del matrimonio.
Dimostrazione: Se uno commette un peccato carnale con la sorella o con un'altra consanguinea della propria moglie prima di contrarre il matrimonio, il matrimonio deve essere annullato a motivo dell'affinità contratta, anche se sono stati già celebrati gli sponsali.
Se invece il peccato è posteriore al matrimonio già contratto e consumato, allora non si esige una separazione totale, ma il marito perde il diritto di chiedere il debito coniugale, così da non poterlo fare senza peccato. Però è tenuto a renderlo se la moglie lo chiede [Decretales 4, 13, cc. 1, 4]: poiché

questa non può essere punita per il peccato del marito.
Costui inoltre dopo la morte della moglie deve rimanere del tutto «senza speranza di risposarsi» [ib., c. 4]: a meno che, in vista della sua fragilità, cioè nel timore che possa avere dei rapporti illeciti, non si ricorra a una dispensa.
Se invece contraesse matrimonio senza dispensa, peccherebbe violando le leggi della Chiesa, ma non per questo il matrimonio dovrebbe essere dichiarato nullo [ib.].
Sono così risolte anche le obiezioni. L'incesto infatti è tra gli impedimenti del matrimonio non a motivo della colpa, ma a motivo dell'affinità che produce. Per cui non è nell'elenco degli impedimenti, riducendosi all'impedimento dell'affinità.

Articolo 5
Se il difetto di età sia un impedimento matrimoniale
Sembra che il difetto di età non sia un impedimento matrimoniale. Infatti:
1. Le leggi civili impongono il tutore ai fanciulli fino all'età di venticinque anni. Quindi la ragione pare che non sia matura fino a tale età. Per cui dovrebbe essere quella l'età canonica per il matrimonio. Invece già prima di essa è lecito contrarre matrimonio. Quindi la mancanza dell'età stabilita non impedisce il matrimonio.
2. Il vincolo della professione religiosa è perpetuo come il vincolo del matrimonio. Ma a norma delle nuove leggi [Decretales 3, 31, cc. 8, 11] non si può fare la professione religiosa prima dei quattordici anni. Se quindi il difetto di età fosse un impedimento, prima di questa età non si potrebbe neppure contrarre matrimonio.
3. Il consenso matrimoniale è richiesto dalla parte della donna come dalla parte dell'uomo. Ora, la donna può contrarre matrimonio prima dei quattordici anni. Quindi può farlo anche l'uomo.
4. L'impotenza non impedisce il matrimonio se non quando è perpetua e ignorata. Ma il difetto di età non è né perpetuo, né ignorato. Quindi non impedisce il matrimonio.
5. Il difetto di età non è ricordato nell'elenco degli impedimenti [q. 50, a. 1, nel corpo]. Perciò non è un impedimento matrimoniale.
In contrario: 1. Nei Canoni [Decretales 4, 15, 2] si legge che «il fanciullo incapace di rendere il debito coniugale è inabile al matrimonio». Ma ordinariamente, come nota Aristotele [De hist. animal. 7, 1], l'uomo non è in grado di fare questo prima dei quattordici anni. Quindi, ecc.
2. Nota ancora il Filosofo [De anima 2, 4] che «tutte le realtà materiali hanno un limite costante di grandezza e di aumento». Essendo quindi il matrimonio un istituto naturale, deve avere una determinazione di tempo e di età, mancando la quale esso non può sussistere.
Dimostrazione: Essendo il matrimonio una specie di contratto, sottostà alle leggi positive come gli altri contratti. Perciò il diritto [Decretales 4, 2, 9 s.] ha stabilito che il matrimonio non venga contratto prima dell'età della discrezione, nella quale entrambi i contraenti possano deliberare coscientemente riguardo ad esso e avere rapporti coniugali; e se viene contratto prima sia considerato

nullo. L'età della discrezione poi è ordinariamente quella dei quattordici anni per l'uomo e di dodici per la donna, come si è spiegato sopra [q. 43, a. 2]. Siccome però le leggi positive mirano a ciò che avviene nella maggior parte dei casi, se uno raggiunge la maturità suddetta prima di tale età, in modo che il vigore della natura e della ragione «supplisca il difetto dell'età» [Decretales 4, 2, 9], in tal caso il matrimonio è valido. Se quindi i contraenti hanno rapporti sessuali prima dell'età della pubertà, il loro matrimonio è indissolubile.

Analisi delle obiezioni: 1. Nelle cose conformi all'inclinazione naturale non si esige tanta maturità di giudizio per deliberare come nelle altre. E così uno può acconsentire al matrimonio prima che possa deliberare in altri contratti senza il tutore.

2. È così risolta anche la seconda obiezioni, poiché i voti religiosi riguardano cose che superano l'inclinazione naturale e presentano maggiori obiezioni del matrimonio.

3. Come insegna Aristotele [De gen. animal. 4, 6], la donna raggiunge l'età della pubertà prima dell'uomo. Da cui la differenza rispetto alla legge.

4. Nel difetto di età c'è impedimento non solo per l'impotenza fisica, ma anche per una carenza di giudizio, il quale è ancora incapace di dare un consenso che deve durare per sempre.

5. Come l'impedimento della follia, così anche quello del difetto di età si riduce all'impedimento dell'errore: poiché in questi casi l'uomo non ha l'uso pieno del libero arbitrio.

## QUAESTIO 59
## DE DISPARITATE CULTUS QUAE MATRIMONIUM IMPEDIAT

Deinde considerandum est de disparitate cultus, quae matrimonium impedit.

Circa quod quaeruntur sex. Primo: utrum fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli. Secundo: utrum inter infideles sit matrimonium. Tertio: utrum coniux conversus ad fidem possit commanere cum infideli nolente converti. Quarto: utrum possit uxorem infidelem relinquere. Quinto: utrum, ea dimissa, possit aliam ducere. Sexto: utrum propter alia peccata vir possit dimittere
uxorem, sicut propter infidelitatem.

## ARGOMENTO 59
## L'IMPEDIMENTO DELLA DISPARITÀ DI CULTO

Veniamo ora a parlare della disparità di culto come impedimento matrimoniale.

In proposito si pongono sei quesiti: 1. Se un cristiano possa contrarre matrimonio con un'infedele; 2. Se il matrimonio tra infedeli sia valido;

3. Se il coniuge convertito alla fede possa convivere con quello rimasto infedele il quale ricusa di convertirsi; 4. Se il marito possa abbandonare la moglie infedele; 5. Se possa risposarsi con un'altra donna; 6. Se il marito possa rimandare la moglie per altri peccati come può farlo per l'incredulità.

### Articolo 1
### Se un cristiano possa contrarre matrimonio con un'infedele

Sembra che un cristiano possa contrarre matrimonio con un'infedele. Infatti:
1. Il patriarca Giuseppe sposò un'egiziana [Gen 41, 45], ed Ester [2, 16 s.] sposò Assuero. Ma in entrambi i casi ci fu disparità di culto, poiché un coniuge era credente e l'altro infedele. Quindi la disparità di culto non impedisce il matrimonio.
2. La fede dell'antico e del nuovo Testamento è identica. Ma secondo l'antica legge era ammesso il matrimonio tra un fedele e un'infedele: poiché si legge nel Deuteronomio [21, 10 ss.]: «Se andrai in guerra contro i tuoi nemici, e vedrai nel numero dei prigionieri una donna bella d'aspetto e ti sentirai legato a lei tanto da volerla prendere in moglie, te la condurrai a casa». Quindi ciò è ammesso anche nella nuova legge.
3. Gli sponsali sono ordinati al matrimonio. Ora, tra un cristiano e un'infedele in certi casi si possono contrarre gli sponsali con la condizione che in seguito l'infedele si converta. Perciò con la stessa condizione si può contrarre anche il matrimonio.
4. Tutti gli impedimenti matrimoniali sono in qualche modo direttamente contrari al matrimonio. L'incredulità invece non contrasta col matrimonio: essendo questo un compito naturale, mentre la fede è superiore alla natura. Quindi la disparità di religione non impedisce il matrimonio.
5. Ci può essere disparità di religione anche tra due battezzati: come quando un battezzato cade nell'eresia. Eppure se costui sposa una cattolica si ha un vero matrimonio. Quindi la disparità di culto non impedisce il matrimonio.
In contrario: 1. L'Apostolo [2 Cor 6, 14] si domanda: «Che comunanza c'è fra la luce e le tenebre?». Ma tra marito e moglie c'è la massima comunanza. Chi dunque è nella luce della fede non può contrarre matrimonio con chi è nelle tenebre dell'infedeltà.
2. In Malachia [2, 11] si legge: «Giuda ha profanato ciò che è sacro al Signore, e ha sposato le figlie di un dio straniero». Ma la profanazione non ci sarebbe stata se con esse fosse stato possibile contrarre un vero matrimonio. Quindi la disparità di culto impedisce il matrimonio.
Dimostrazione: Il bene principale del matrimonio è la prole da educarsi al culto di Dio. Essendo dunque l'educazione un compito comune al padre e alla madre, sia l'uno che l'altra tendono a educare i figli al culto di Dio secondo la propria fede. Se dunque essi sono di fede diversa, l'intenzione dell'uno sarà in contrasto con l'intenzione dell'altra. Quindi non ci può essere tra di loro un buon matrimonio. E così la disparità di culto precedente impedisce di contrarre matrimonio.
Analisi delle obiezioni: Dall'antica legge era permesso contrarre matrimonio con alcuni infedeli e con altri proibito. In particolare ciò era proibito con i Cananei [Es 34, 16; Dt 7, 3]: sia perché il Signore aveva ordinato di ucciderli per la loro ostinazione [Dt 7, 2], sia per il maggior pericolo dei coniugi e dei figli di essere trascinati all'idolatria, dato che gli Israeliti erano più propensi ai loro riti per il contatto con essi. Ciò era invece permesso con altri popoli: soprattutto perché non c'era il pericolo di lasciarsi portare all'idolatria. E così Giuseppe, Mosè [Es 2, 21; Nm 12, 1] ed Ester contrassero matrimonio con degli infedeli.

Ma nella nuova legge, che è diffusa in tutto il mondo, il motivo indicato vale per tutti gli infedeli. Perciò la disparità di culto che precede il matrimonio è un impedimento a contrarlo e lo dirime se è contratto.
2. La legge ricordata o parla degli altri popoli con i quali era lecito contrarre matrimonio, oppure si riferisce al caso di una donna prigioniera disposta a convertirsi alla fede e al culto di Dio.
3. Il presente sta al presente come il futuro al futuro. Perciò quando il contratto di matrimonio si fa al presente l'unità di culto nei contraenti deve essere attuale; negli sponsali invece, in cui si stipula un matrimonio per il futuro, basta la condizione che in futuro si raggiunga l'unità di culto.
4. La disparità di culto, come si è spiegato [nel corpo], è contraria al matrimonio a motivo del suo bene principale, che è il bene della prole.
5. Il matrimonio è un sacramento: perciò la validità del sacramento richiede che i due coniugi siano nell'identico rapporto rispetto al sacramento della fede, cioè al battesimo, piuttosto che alla fede interiore. E così l'impedimento di cui parliamo non è chiamato disparità di fede, ma disparità di culto, cioè del culto esterno, come si è visto [In 3 Sent., d. 9, q. 1, a. 1, sol. 1]. Cosicché se un fedele sposa un'eretica battezzata, contrae un vero matrimonio. Sebbene pecchi, se lo fa a ragion veduta: come peccherebbe contraendolo scientemente con una scomunicata. E tuttavia il matrimonio non sarebbe nullo. Se invece un catecumeno, che ha la vera fede ma non è ancora battezzato, contraesse matrimonio con una fedele battezzata, non si avrebbe un vero matrimonio.

Articolo 2
Se tra gli infedeli ci sia un vero matrimonio
Sembra che tra gli infedeli non ci sia un vero matrimonio. Infatti:
1. Il matrimonio è un sacramento della Chiesa [q. 42, a. 1]. Ma «la porta dei sacramenti» è il battesimo [cf. III, q. 63, a. 6; q. 73, a. 3]. Perciò gli infedeli, che non sono battezzati, non possono contrarre matrimonio, come non possono ricevere nemmeno gli altri sacramenti.
2. Due mali impediscono il bene più di uno solo. Ora, la mancanza di fede da parte di un coniuge solo impedisce quel bene che è il matrimonio [a. prec.]. Perciò a maggior ragione lo impedisce tale mancanza in entrambi. Quindi tra gli infedeli non ci può essere un vero matrimonio.
3. Come c'è disparità di culto tra un infedele e un fedele, così ce ne può essere tra due infedeli: come quando uno è pagano e l'altro giudeo. Ma la disparità di culto, come si è visto sopra [ib.], impedisce il matrimonio. Quindi almeno tra gli infedeli di religione diversa non ci può essere un vero matrimonio.
4. Nel matrimonio non manca la vera pudicizia. Invece, secondo S. Agostino [De adult. coniug. 1, 18], «non c'è vera pudicizia tra un infedele e sua moglie». Quindi non c'è un vero matrimonio.
5. Nel vero matrimonio il rapporto sessuale è scusato dal peccato [q. 49, a. 4]. Ma il matrimonio degli infedeli non può avere tale effetto: poiché, come dice la Glossa [ord. su Rm 14, 23], «tutta la vita degli infedeli è peccato». Perciò

tra gli infedeli non ci può essere un vero matrimonio.
In contrario: 1. S. Paolo [1 Cor 7, 12] scrive: «Se un fratello ha in moglie un'infedele», ecc. Ma una donna non può essere moglie che per il matrimonio. Quindi il matrimonio degli infedeli è un vero matrimonio.
2. Gli elementi precedenti non dipendono da quelli successivi. Ora, il matrimonio è un compito della natura, la quale precede lo stato della grazia, il cui principio è la fede. Perciò la mancanza di fede non può impedire che il matrimonio tra gli infedeli sia un vero matrimonio.
Dimostrazione: Il matrimonio fu istituito principalmente per il bene della prole; e non solo per generarla, poiché ciò potrebbe ottenersi anche senza il matrimonio, ma per il suo completo sviluppo: poiché qualsiasi essere tende per natura a condurre a compimento il proprio effetto. Ora, nella prole si devono distinguere due perfezioni: la perfezione della natura, sia rispetto al corpo che rispetto all'anima, secondo le norme della legge naturale, e la perfezione della grazia. Ma la prima è una perfezione materiale e imperfetta rispetto alla seconda. Essendo quindi le cose ordinate a un fine proporzionate al fine stesso, il matrimonio che tende al primo tipo di perfezione è qualcosa di imperfetto e materiale rispetto a quello che tende al secondo. E siccome la prima perfezione è comune ai fedeli e agli infedeli, mentre la seconda è soltanto dei fedeli, di conseguenza anche quello degli infedeli è un vero matrimonio, però senza quell'ultima perfezione che si riscontra in quello dei fedeli.
Analisi delle obiezioni: 1. Il matrimonio [q. 42, a. 2] non fu istituito soltanto come sacramento, ma anche come compito naturale. Sebbene quindi gli infedeli non lo abbiano come un sacramento amministrato dai ministri della Chiesa, lo hanno però come compito naturale. – E tuttavia anche questo matrimonio è in qualche modo virtualmente un sacramento: sebbene non in maniera attuale, non essendo stato attualmente contratto nella fede della Chiesa.
2. La disparità di culto impedisce il matrimonio non per la carenza della fede, ma per la diversità delle credenze. Poiché la disparità di culto impedisce non solo la perfezione soprannaturale della prole, ma anche quella naturale, cercando i genitori di volgere i figli verso mete diverse. Il che non avviene quando entrambi sono infedeli.
3. Il matrimonio tra infedeli è un compito naturale. Ora, quanto rientra nella legge naturale è determinabile dalle leggi positive. Se dunque una legge positiva proibisce agli infedeli di religione diversa di contrarre matrimonio fra di loro, la disparità di culto è anche per essi un impedimento matrimoniale. Ma nella legge divina non ci sono proibizioni: poiché a Dio non importa in che modo uno devii dalla fede, quando è privo della grazia. E neppure c'è proibizione da parte della Chiesa, la quale «non ha il compito di giudicare quelli di fuori» [1 Cor 5, 12].
4. Si dice che la pudicizia e le altre virtù degli infedeli non sono vere virtù perché non possono raggiungere il fine della vera virtù, che è la vera felicità: come si dice che non è vero vino quello che non ha l'effetto del vino.
5. Un infedele non pecca nel rapporto coniugale se lo fa per il bene della prole, o per rendere il debito in forza della fedeltà che lo lega al coniuge:

poiché questo è un atto di giustizia e di temperanza che osserva le debite circostanze nei piaceri del tatto; come non pecca nel compiere gli altri atti delle virtù politiche. E si dice che «tutta la vita degli infedeli è peccato» non nel senso che pecchino in ogni loro atto, ma perché con le loro azioni non sono in grado di liberarsi dalla schiavitù del peccato.

Articolo 3
Se il coniuge convertito possa rimanere con la moglie con la quale si era sposato prima del battesimo, se questa non vuole convertirsi
Sembra che il coniuge convertito non possa rimanere con la moglie con la quale si era sposato prima del battesimo, se questa non vuole convertirsi.
Infatti:
1. Per l'identico pericolo si deve usare la medesima cautela. Ma per il pericolo di perversione è proibito a un fedele di sposare un'infedele. Siccome quindi se egli tiene la moglie non battezzata con la quale si era sposato prima di convertirsi c'è un pericolo anche maggiore, poiché i neofiti si pervertono più facilmente di quelli che furono educati nella fede, è chiaro che dopo la conversione il coniuge fedele non può convivere con la moglie restia alla fede.
2. A norma del Decreto [di Graz. 2, 28, 1, 10], «un infedele non può pretendere di rimanere unito a una donna che è passata alla fede cristiana». Quindi lo sposo cristiano è costretto a rimandare la moglie rimasta pagana.
3. Il matrimonio contratto fra cristiani è superiore a quello contratto fra infedeli. Ora, se i fedeli si sposano tra parenti di un certo grado, il loro matrimonio viene dichiarato nullo. Perciò viene dichiarato nullo anche quello degli infedeli. Quindi il marito non può rimanere con la moglie rimasta infedele, almeno nel caso in cui essi si siano sposati entro i gradi proibiti di parentela.
4. Certi infedeli, secondo le loro leggi, hanno diverse mogli. Se quindi potessero rimanere con le mogli che hanno sposato prima di convertirsi, ne seguirebbe che potrebbero avere più mogli anche dopo la conversione.
5. Può capitare che un infedele, ripudiata la prima moglie, ne abbia sposato un'altra, e si converta durante questo secondo matrimonio. Sembra quindi che almeno in questo caso non possa conservare la seconda moglie.
In contrario: 1. L'Apostolo [1 Cor 7, 12] consiglia ai convertiti di non abbandonare il proprio coniuge.
2. Nessun impedimento posteriore a un vero matrimonio è capace di invalidarlo. Ora, quando entrambi i coniugi erano infedeli il loro era un vero matrimonio. Perciò quando uno si converte non si scioglie per questo il matrimonio. Sembra quindi che il coniuge convertito possa continuare a convivere lecitamente.
Dimostrazione: La fede del coniuge convertito non rende nullo, ma perfeziona il matrimonio. Essendo quindi il matrimonio tra infedeli un vero matrimonio, come si è dimostrato [a. prec.], con la conversione di uno di essi alla fede l'unione coniugale non si scioglie. Talora però, pur restando il vincolo, il matrimonio viene sciolto quanto alla coabitazione e al debito coniugale. E in questo stato l'incredulità va di pari passo con l'adulterio: poiché entrambi

sono contro il bene della prole. Perciò la facoltà di rimandare la moglie pagana, o di ritenerla, segue in tutto la facoltà di rimandare o di ritenere la moglie adultera. Infatti il marito onesto può restare liberamente con l'adultera nella speranza che si corregga (non già nel caso che sia ostinata nell'adulterio, per non sembrare «patrono della turpitudine» [Crisost., Op. imp. in Mt hom. 32]), come può liberamente rimandarla, anche se c'è speranza di ravvedimento. Parimenti il coniuge convertito può convivere con quello infedele nella speranza che si converta, se non lo vede ostinato nell'incredulità: e fa bene a restare con lui, pur non essendovi tenuto. È questo è il consiglio dell'Apostolo.

Analisi delle obiezioni: 1. Impedire che una cosa venga fatta è più facile che distruggere ciò che è stato fatto regolarmente. Per cui ci sono molte cose che se precedono possono impedire di contrarre il matrimonio, ma che non possono scioglierlo una volta contratto: come è evidente, ad es., nel caso dell'affinità [q. 55, a. 6; In 4 Sent., d. 34, q. 1, a. 5]. E lo stesso si dica per la disparità di culto.

2. Nella Chiesa primitiva, al tempo degli Apostoli, le conversioni alla vera fede avvenivano sia tra i Giudei che tra i pagani. Perciò allora il marito cristiano poteva avere la fondata speranza di convertire la moglie, anche se questa non prometteva di farlo. In seguito però, col passare del tempo, i Giudei divennero più ostinati dei pagani: poiché questi continuavano a convertirsi, sia al tempo dei martiri, sia al tempo dell'imperatore Costantino e intorno a quel periodo. Perciò a quell'epoca la coabitazione con una moglie ebrea non era più sicura, né c'era speranza di convertirla, come c'era invece nel caso di una pagana. Per cui allora un marito fattosi cristiano poteva coabitare con una moglie pagana, ma non con un' ebrea, se questa non prometteva di convertirsi. E in questo senso si esprime il decreto riferito. Adesso invece i Giudei e i pagani si trovano nella stessa condizione: poiché sono ugualmente ostinati. A meno quindi che la moglie non battezzata non voglia convertirsi, non è lecito coabitare con essa.

3. Gli infedeli non battezzati non sono tenuti alle leggi della Chiesa [Decretales 4, 19, 8], mentre sono tenuti alle leggi di Dio. Se quindi due infedeli hanno contratto matrimonio entro i gradi di parentela proibiti dalla legge divina [Lv 18, 6 ss.], quando entrambi o uno di loro si converte non possono continuare in tale matrimonio. Se invece l'hanno contratto entro i gradi proibiti dalla legge ecclesiastica, allora possono continuare a convivere [Decretal., ib.], qualora si convertano entrambi, oppure quando, convertitosi l'uno, c'è la speranza della conversione dell'altro.

4. La poligamia è contro la legge naturale, a cui sono tenuti anche gli infedeli. Quindi l'unico vero matrimonio del poligamo è quello contratto con la prima moglie. Se egli quindi si converte con tutte le sue mogli, può continuare a convivere con la prima, e deve ripudiare tutte le altre [ib.]. – Se però la prima rifiuta di convertirsi, mentre si converte una delle successive, egli ha la facoltà di contrarre un nuovo matrimonio con questa, come con un'altra qualsiasi: ma di ciò riparleremo in seguito [a. 5].

5. Il divorzio è contro la legge naturale. Quindi l'infedele non ha la facoltà di ripudiare la moglie. Se quindi egli si converte dopo aver divorziato con una e

sposato una seconda, il caso va risolto come nella poligamia: è tenuto cioè a riprendere la prima ripudiata, se essa intende convertirsi, e a ripudiare la seconda [Decretal., ib.].

Articolo 4

Se un convertito possa ripudiare la moglie non cristiana disposta a convivere senza offesa del Creatore

Sembra che un convertito non possa ripudiare la moglie non cristiana disposta a convivere «senza offesa del Creatore» [Decretales 4, 19, 8]. Infatti:

1. Il legame tra marito e moglie è più stretto di quello esistente tra servo e padrone. Eppure un servo che si converte non viene sciolto dalla schiavitù, come risulta dalle parole di S. Paolo [1 Cor 7, 21; 1 Tm 6, 1 ss.].
Quindi un marito non può ripudiare la moglie che non si converte.

2. Nessuno può pregiudicare i diritti di un altro senza il suo consenso. Ora, una moglie non cristiana aveva diritto sul corpo del marito non credente.
Se quindi dal fatto che il marito si converte alla fede essa dovesse ricevere un torto, cioè potesse essere ripudiata liberamente, il marito non dovrebbe convertirsi alla fede senza il permesso della moglie: come non può un marito essere ordinato, o fare voto di continenza, senza il consenso della moglie.

3. Se uno, sapendolo, sposa una schiava, sia che sia schiavo sia che sia libero non può ripudiarla per la sua condizione servile. Quindi, dal momento che quando si sposò con una non cristiana il marito sapeva che essa non era credente, si deve concludere per analogia che non può ripudiarla per la sua incredulità.

4. Un padre ha il dovere di procurare la salvezza dei figli. Ma se uno abbandonasse la moglie rimasta infedele, i figli resterebbero alla madre, poiché «la prole segue chi la partorisce» [Cod. 2, 32, 7]: e così la loro salvezza sarebbe in pericolo. Quindi egli non può ripudiare lecitamente la moglie rimasta nell'incredulità.

5. Un marito adultero non può ripudiare la moglie adultera, neppure dopo aver fatto penitenza del suo adulterio. Se quindi l'incredulità va paragonata all'adulterio, allora neppure un non credente, dopo essersi convertito, può ripudiare una donna che non crede.

In contrario: 1. C'è la concessione dell'Apostolo [1 Cor 7, 15].

2. L'adulterio spirituale è più grave di quello carnale. Ma per l'adulterio carnale il marito può separarsi dalla moglie quanto all'abitazione. A maggior ragione quindi può lasciarla per l'incredulità, che è un adulterio spirituale.

Dimostrazione: I diritti e i doveri di un uomo sono diversi in generi diversi di vita. Perciò chi muore alla vita precedente non è più tenuto ai doveri che aveva in essa. Così chi muore al mondo entrando nella vita religiosa non è tenuto ad adempiere i voti fatti nella vita secolare. Ora, chi riceve il battesimo viene rigenerato in Cristo e muore alla vita precedente: poiché «la generazione di un essere implica la distruzione di un altro essere» [Phys. 3, 8].
Perciò egli viene in tal modo liberato dall'obbligo di rendere alla moglie il debito coniugale, e di convivere con essa, quando costei rifiuta di convertirsi. Tuttavia in certi casi egli è libero di farlo, secondo le spiegazioni date [a. prec.]: come un religioso può adempiere liberamente i voti fatti da secolare,

se non sono incompatibili con la propria regola; sebbene non vi sia tenuto, come si è detto.
Analisi delle obiezioni: 1. La condizione servile non ha nulla di incompatibile con la perfezione della vita cristiana, che professa soprattutto l'umiltà. Invece il vincolo coniugale toglie qualcosa a tale perfezione, poiché i cristiani votati alla continenza sono nello stato più sublime. Perciò il paragone non regge.
Inoltre un coniuge è legato all'altro non per un legame di possesso, come quello tra padrone e schiavo, ma per un contratto di società; ora, la società tra fedeli e infedeli è sconsigliabile, come dice S. Paolo [2 Cor 6, 14 ss.]. Quindi il caso del coniuge è diverso da quello dello schiavo.
2. La moglie non aveva diritto sul corpo del marito se non durante quella vita in cui essi avevano contratto il matrimonio: poiché, come dice S. Paolo [Rm 7, 2], «morto il marito, [la moglie] è sciolta dalla legge del marito». Se quindi il marito la abbandona dopo aver mutato vita morendo alla vita precedente, non le fa alcun torto.
Invece chi si fa religioso muore solo spiritualmente, ma non corporalmente. Se quindi il matrimonio è già stato consumato, il marito non può entrare in religione senza il consenso della moglie. Può farlo però prima del rapporto carnale, quando esiste solo quello spirituale. Ma chi si fa battezzare, anche corporalmente «viene sepolto con Cristo nella morte» [Rm 6, 4]. Quindi non è più tenuto a rendere il debito coniugale, anche dopo che il matrimonio è stato consumato.
Oppure si può rispondere che, rifiutandosi di convertirsi, la moglie subisce una menomazione per colpa propria.
3. La disparità di culto rende una persona del tutto inabile al matrimonio cristiano; non così invece la condizione servile, che [per essere un impedimento] deve accoppiarsi all'ignoranza. Perciò il non credente e lo schiavo non sono nella stessa condizione.
4. La prole o ha raggiunto l'età adulta: e allora può seguire liberamente il padre nella conversione, o la madre nell'incredulità. Oppure è ancora minorenne: e allora deve essere affidata al coniuge convertito, pur avendo ancora bisogno della madre per la propria educazione.
5. L'adultero con la penitenza non passa a un altro stato di vita, come fa invece l'infedele che si fa battezzare. Perciò il paragone non regge.

Articolo 5
Se il neofita che ripudia la moglie non credente possa prenderne un'altra
Sembra che il neofita che ripudia la moglie non credente non possa prenderne un'altra. Infatti:
1. L'indissolubilità è essenziale al matrimonio, essendo il ripudio della moglie contro la legge naturale. Ora, il matrimonio tra infedeli era un vero matrimonio. Quindi tale matrimonio non può essere sciolto in alcun modo. Ma mentre perdura il vincolo coniugale nessuno può risposarsi. Perciò il neofita che ripudia la propria moglie non può prenderne un'altra.

2. Nessun crimine posteriore al matrimonio ha la capacità di scioglierlo. Ma se la moglie è disposta a convivere senza offesa del Creatore, con ciò non viene sciolto il vincolo coniugale: poiché il marito non può sposare un'altra donna. Quindi il peccato di colei che non è disposta a convivere senza offesa del Creatore non scioglie il matrimonio, così da permettere al marito di sposarsi con un'altra.
3. Il marito e la moglie sono alla pari rispetto al vincolo del matrimonio. Ora, non essendo permesso alla donna non convertita di risposarsi con un altro mentre vive il primo marito, è chiaro che ciò non è permesso neppure al marito che si converte.
4. Il diritto favorisce maggiormente il voto di castità che il contratto matrimoniale. Eppure al marito di una donna pagana fattosi cristiano non è lecito, sembra, emettere il voto di castità: poiché così la donna verrebbe a perdere i diritti coniugali, se poi volesse convertirsi. Meno che mai, quindi, sarà lecito nel caso risposarsi con un'altra.
5. Il figlio che alla conversione del padre si ostina nell'incredulità perde i diritti all'eredità paterna: se però poi si converte l'eredità gli viene restituita, anche se un altro ne fosse già entrato in possesso. Analogamente, quindi, se la donna rimasta incredula poi si converte, ha diritto a che le venga restituito il marito, anche se costui si è risposato con un'altra. Ma ciò sarebbe impossibile se il secondo fosse un vero matrimonio. Quindi il convertito non può risposarsi con un'altra.
In contrario: 1. Un matrimonio senza il sacramento del battesimo non è ratificato. Ma un contratto non ratificato può essere sciolto. Quindi il matrimonio contratto prima del battesimo può essere sciolto. Così dunque, una volta sciolto il vincolo coniugale, al marito è lecito prendere un'altra moglie.
2. Un neofita non deve coabitare con una moglie incredula che rifiuta di convivere senza offesa del Creatore. Se quindi non gli fosse lecito risposarsi sarebbe costretto a osservare la continenza. Ma ciò è inammissibile, poiché in tal modo dalla conversione gli deriverebbe un danno.
Dimostrazione: Quando uno dei coniugi si converte mentre l'altro rimane nell'infedeltà, si devono distinguere due casi. Se quello non convertito è disposto a convivere «senza offesa del Creatore», cioè senza provocare l'altro a rinnegare la fede, il neofita può abbandonarlo liberamente, ma non può risposarsi.
Se invece quello rimasto infedele non è disposto a convivere senza offesa del Creatore, prorompendo in bestemmie e rifiutandosi di sentir parlar di Cristo, allora il coniuge cristiano, se abbandona l'altro coniuge per non essere sollecitato ad abbandonare la fede, può passare ad altre nozze [Decr. di Graz. 2, 28, 2, 2].
Analisi delle obiezioni: 1. Il matrimonio degli infedeli è imperfetto, mentre quello dei fedeli è perfetto, e quindi più stabile. Ora, il vincolo più forte scioglie sempre quello meno forte in caso di conflitto. Quindi il matrimonio cristiano scioglie quello contratto prima della conversione. Perciò il matrimonio dei non battezzati non è nel tutto stabile e ratificato, ma viene ratificato in seguito, accettando la fede di Cristo.
2. Il peccato della moglie che si rifiuta di convivere senza offesa del Creatore scioglie il marito dalla schiavitù a cui era tenuto verso la moglie, per cui era

tenuto a non sposare alcun'altra donna durante la vita di lei, ma non scioglie ancora il matrimonio: poiché se la bestemmiatrice si converte prima che egli si risposi, il marito le viene restituito. Il vincolo coniugale viene invece sciolto dal matrimonio successivo, a cui il neofita non potrebbe accedere senza essere stato prima liberato dal legame verso la moglie per la colpa di lei.
3. Dopo che il neofita si è risposato, il vincolo coniugale cessa da ambo le parti: poiché il vincolo del matrimonio non è mai unilaterale. Talora però è unilaterale quanto agli effetti. Per questo alla moglie non credente viene imposto di non potersi sposare con altri più come un castigo che come conseguenza del matrimonio precedente. Però se in seguito essa si converte, le può essere accordata la dispensa di sposarsi con un altro, se il primo marito si è risposato.
4. Se dopo la conversione del marito c'è una fondata speranza della conversione della moglie, il primo non deve emettere il voto di castità, né passare ad altre nozze: poiché la moglie si convertirebbe più difficilmente, sapendo di aver perduto il marito. Se invece tale speranza non esiste, uno può ricevere gli ordini o farsi religioso, dopo aver chiesto alla moglie di convertirsi. E in tal caso, se dopo che il marito ha ricevuto gli ordini sacri la moglie si converte, questa non può pretendere di riaverlo, ma deve considerare la perdita del marito come un castigo per il ritardo della propria conversione.
5. La disparità di culto non scioglie i vincoli di figliolanza come scioglie il vincolo coniugale. Perciò l'erede non è paragonabile alla moglie.

Articolo 6
Se gli altri peccati sciolgano il matrimonio come il rifiuto della fede
Sembra che gli altri peccati sciolgano il matrimonio come il rifiuto della fede. Infatti:
1. L'adulterio sembra più direttamente contrario al matrimonio che il rifiuto della fede. Ora, quest'ultimo in certi casi scioglie il matrimonio, e permette di passare ad altre nozze [a. prec.]. Quindi anche l'adulterio ha lo stesso effetto.
2. Qualsiasi peccato è una specie di adulterio spirituale, al pari dell'incredulità. Se quindi la mancanza di fede scioglie il matrimonio per il fatto che è una specie di adulterio, per lo stesso motivo lo scioglie qualsiasi peccato.
3. Nel Vangelo [Mt 5, 30; cf. 18, 3] si legge: «Se la tua mano destra ti è occasione di scandalo, tagliala e gettala via da te»; e la Glossa [Gir., In Mt 1, su 5, 29 s.] spiega che «nella mano e nell'occhio destro si possono intendere i fratelli, la moglie, i parenti e i figli». Ora, questi ci possono essere di ostacolo con qualsiasi peccato. Perciò il matrimonio può essere sciolto per qualsiasi peccato.
4. Secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 5, 5], l'avarizia è una specie di idolatria. Ma per l'idolatria si può ripudiare la moglie. Quindi anche per l'avarizia. E così anche per altri peccati che sono più gravi dell'avarizia.
5. Il Maestro lo sostiene espressamente nel testo [delle Sentenze 4, 39, 4].
In contrario: 1. Nel Vangelo [Mt 5, 32] si legge: «Chi ripudia la moglie, fuori del caso di fornicazione, commette adulterio».

2. Stando all'opinione suddetta i divorzi si farebbero tutti i giorni: poiché ben di rado si trova un matrimonio in cui uno dei coniugi non cada in peccato.
Dimostrazione: L'adulterio e il rifiuto della fede hanno una particolare incompatibilità con i beni del matrimonio, come può rilevarsi dalle cose già dette [aa. 1, 3]. Perciò hanno una particolare efficacia nel rompere i matrimoni. Un matrimonio però può essere rotto in due modi. Primo, quanto al vincolo coniugale. E questo non può essere sciolto né dal rifiuto della fede, né dall'adulterio, dopo che il matrimonio è stato ratificato. Se invece non è stato ratificato, allora il vincolo si scioglie quando uno dei coniugi si converte e passa ad altre nozze, mentre l'altro si ostina nell'incredulità. Ma tale vincolo non è sciolto dall'adulterio: altrimenti gli infedeli potrebbero dare liberamente il libello del ripudio alle mogli adultere e risposarsi; il che è falso.
Secondo, il matrimonio può essere rotto quanto ai doveri coniugali. E in questo senso il matrimonio può essere sciolto dal rifiuto della fede e dall'adulterio carnale [q. 62, a. 1, ad 3]. Invece per gli altri peccati non si ammette neppure questo scioglimento: a meno che il marito non voglia ritrarsi temporaneamente dalla convivenza con la moglie per correggerla mediante la privazione della sua presenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene l'adulterio sia più incompatibile direttamente con i beni del matrimonio in quanto compito naturale di quanto lo sia l'incredulità, è però vero il contrario se si considera il matrimonio come sacramento della Chiesa: poiché da questo fatto esso acquista la perfetta indissolubilità, esprimendo l'unione indivisibile di Cristo con la Chiesa [Ef 5, 32]. Per questo il matrimonio non ratificato può essere sciolto quanto al vincolo più dal peccato d'incredulità che dall'adulterio.
2. Il primo congiungimento dell'anima con Dio avviene mediante la fede. Con essa quindi l'anima viene come sposata a Dio, secondo le parole del Profeta [Os 2, 20]: «Io ti sposerò nella fede». Per questo nella Sacra Scrittura l'idolatria e il ripudio della fede vengono designati come un adulterio. Gli altri peccati invece possono essere detti adultèri spirituali in un senso più largo.
3. Quel testo si può applicare al caso in cui la moglie diventa occasione prossima di caduta, per cui il marito ha motivi fondati di temere la propria perversione. Allora infatti egli può fuggire la coabitazione con la moglie, secondo le spiegazioni date [nel corpo].
4. L'avarizia è chiamata idolatria perché entrambe somigliano alla schiavitù: infatti l'avaro al pari dell'idolatra «preferisce servire alla creatura piuttosto che al Creatore» [Rm 1, 25]. Ma esse non si somigliano sotto l'aspetto dell'infedeltà: poiché il peccato di infedeltà, o di incredulità, risiede nell'intelletto, mentre l'avarizia risiede nella volontà.
5. Le parole di Pietro Lombardo valgono per gli sponsali: poiché questi possono essere sciolti in seguito a un peccato.
Oppure, se si applicano al matrimonio, vanno intese della separazione temporanea, come si è detto [nel corpo]. Oppure ancora valgono nel caso in cui la moglie per convivere mette come condizione un peccato, dicendo p. es.: «Non sarò tua moglie se tu non mi farai ricca col latrocinio». In questo caso

infatti uno deve piuttosto abbandonarla che commettere dei latrocini.

QUAESTIO 60
DE UXORICIDIO
Deinde considerandum est de uxoricidio.
Circa quod quaeruntur duo. Primo: utrum in aliquo casu liceat uxorem occidere. Secundo: utrum uxoricidium matrimonium impediat.

ARGOMENTO 60
L'UXORICIDIO
Passiamo ora a parlare dell'uxoricidio.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se in qualche caso sia lecito uccidere la propria moglie; 2. Se l'uxoricidio sia un impedimento matrimoniale.

Articolo 1
Se sia lecito al marito uccidere la moglie sorpresa nell'atto dell'adulterio
Sembra che sia lecito al marito uccidere la moglie sorpresa nell'atto dell'adulterio.
Infatti:
1. La legge divina comanda di lapidare le donne adultere [Gv 8, 5]. Ora, chi adempie la legge divina non pecca. Quindi neppure pecca chi uccide la propria moglie, se essa è adultera.
2. Ciò che è permesso dalla legge è permesso a colui che da essa ne riceve l'incarico. Ora, la legge permette di uccidere l'adultera come qualsiasi persona rea di morte. Poiché dunque la legge [Dig. 48, 5, 39] incarica il marito di uccidere la moglie sorpresa in flagrante adulterio, sembra che egli possa ucciderla.
3. Il marito ha sulla moglie adultera un potere superiore che sul suo complice. Eppure se un marito percuote un chierico sorpreso con la propria moglie non è scomunicato. Quindi sembra che possa uccidere la propria moglie colta nell' atto dell'adulterio.
4. Un marito è tenuto a correggere la propria moglie. Ma la correzione esige anche il giusto castigo. Essendo quindi la morte il giusto castigo dell'adulterio, che è un delitto capitale, sembra che al marito sia lecito uccidere la propria moglie adultera.
In contrario: 1. Nel testo delle Sentenze [4, 37, 2] si legge: «La Chiesa di Dio, che non è mai tenuta a seguire le leggi del mondo, non ha altra spada che quella spirituale». A colui quindi che vuole appartenere alla Chiesa non è lecito servirsi di quella legge che permette l'uxoricidio.
2. Il marito e la moglie vanno giudicati alla pari. Ora, non è lecito alla moglie uccidere il marito sorpreso in flagrante adulterio. Quindi neppure al marito è lecito uccidere la moglie.
Dimostrazione: L'uccisione della propria moglie può avvenire in due modi. Primo, mediante il ricorso al tribunale civile. E allora non c'è dubbio che il marito può, senza peccato, accusare davanti al giudice civile la propria moglie adultera, se è mosso dallo zelo per la giustizia e non dal livore della

vendetta o dalla passione dell'odio, e chiedere la pena di morte stabilita dalla legge: allo stesso modo in cui è lecito accusare una persona qualsiasi [rea] di omicidio o di un altro delitto. Tale accusa invece non può essere fatta davanti a un tribunale ecclesiastico: poiché la Chiesa non ha la spada materiale, come si legge nelle Sentenze [cf. s. c. 1].
Secondo, uccidendola personalmente, senza ricorrere al tribunale. E allora ucciderla fuori dell'atto dell'adulterio non è permesso né dalle leggi civili né da quelle della coscienza, per quanto uno sia certo della colpevolezza della donna. – Invece la legge civile considera lecito che si uccida la moglie sorpresa in flagrante non già facendone un comando, bensì lasciando impunito tale omicidio per la violenza massima della passione che spinge l'uomo in tal caso a uccidere la moglie. Ma la Chiesa non si sente in ciò legata alle leggi umane, così da giudicare l'uxoricida immune dal reato della pena eterna, o dalle pene da infliggersi da parte del tribunale ecclesiastico, per il [solo] fatto che egli non è considerato colpevole dal giudice civile. Perciò in nessun caso è lecito al marito uccidere la moglie di propria autorità.
Analisi delle obiezioni: 1. La legge ha affidato il compito di infliggere quel castigo non a persone private, ma a persone pubbliche appositamente incaricate. Il marito invece non è giudice della propria moglie. Quindi non può ucciderla, ma solo accusarla davanti al giudice.
2. La legge civile non concede al marito di uccidere la moglie facendogliene un comando: poiché allora egli non peccherebbe, come non pecca il boia che uccide il brigante condannato a morte. Piuttosto tollera la cosa, lasciandolo impunito. Anzi, la legge ha posto certe condizioni, adatte a trattenere l'uomo dall'uxoricidio.
3. Ciò non dimostra che la cosa sia lecita in senso assoluto, ma solo che lascia immuni da un dato castigo, qual è appunto la scomunica.
4. Ci sono due tipi di società: quella domestica, costituita dalla famiglia, e quella politica, costituita dalla città o dal regno. Ora, chi è a capo di quest'ultima, come il re o il giudice, ha il potere di infliggere castighi atti sia a correggere che a eliminare le persone, per epurare la società di cui è incaricato. Chi invece presiede al primo tipo di società, cioè il padre di famiglia, non può infliggere che dei castighi correzionali, i quali mirano esclusivamente all'emendamento del colpevole. Ora, la pena di morte passa questi limiti. Perciò il marito, che ha sulla moglie un dominio di questo genere, non ha il potere di ucciderla, ma solo di castigarla in altre maniere.

Articolo 2
Se l'uxoricidio sia un impedimento matrimoniale
Sembra che l'uxoricidio non sia un impedimento matrimoniale. Infatti:
1. L'adulterio si oppone più direttamente al matrimonio dell'omicidio. Ma l'adulterio non è un impedimento per il matrimonio. Quindi non lo è neppure l'uxoricidio.
2. È un peccato più grave uccidere la propria madre che uccidere la moglie: poiché non è mai lecito percuotere la madre, mentre è lecito percuotere la moglie. Ma il matricidio non impedisce il matrimonio. Quindi neppure

l'uxoricidio.
3. Chi per l'adulterio uccide la moglie di un altro pecca più gravemente di chi uccide per questo la propria moglie: poiché ha un minore incentivo passionale, e non ha direttamente il dovere della correzione. Eppure chi uccide la moglie di un altro non contrae un impedimento matrimoniale. Quindi neppure chi uccide la propria moglie.
4. Togliendo la causa si elimina anche l'effetto. Ora, il peccato di omicidio si può togliere con la penitenza. Quindi anche l'impedimento matrimoniale che ne deriva. Dopo che ha fatto penitenza sembra quindi che all'uxoricida sia concesso di contrarre matrimonio.
In contrario: 1. Nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 33, 2, 5] si legge: «Gli uccisori delle proprie mogli devono farne penitenza, ed essere esclusi per sempre dal matrimonio».
2. Uno deve essere punito in ciò in cui pecca [Sap 11, 17]. Ma l'uxoricida pecca contro il matrimonio. Quindi deve essere punito con la privazione di esso.
Dimostrazione: Per legge ecclesiastica l'uxoricidio è un impedimento matrimoniale [Decr. di Graz. 2, 31, 1, 5; 2, 33, 2, 5]. Però in certi casi è un impedimento che impedisce di contrarre il matrimonio ma non dirime quello contratto: quando cioè il marito ha ucciso la moglie per adulterio, oppure per odio verso di essa. Tuttavia, quando si teme per la sua continenza, la Chiesa può dispensarlo, concedendogli di sposarsi lecitamente.
Talora invece l'impedimento rende nullo anche il matrimonio contratto: come quando uno uccide la moglie per sposarne un'altra con la quale commette adulterio. Allora egli è reso del tutto inabile a tale matrimonio, per cui se sposa tale donna, il matrimonio va considerato nullo. Tuttavia l'uxoricida non diviene del tutto inabile a sposarsi con altre donne. Se quindi si sposa con un'altra, sebbene pecchi disobbedendo a una disposizione della Chiesa, tuttavia il matrimonio non va per questo considerato nullo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'omicidio e l'adulterio in certi casi sono impedimenti dirimenti del matrimonio: e lo abbiamo visto qui [Sent., 4, d. 37, c. 2] a proposito dell'uxoricidio, e prima ancora [Sent., 4, d. 35, c. 4] a proposito dell'adulterio.
Però si può anche notare che l'uxoricidio è contro l'essenza del matrimonio, mentre l'adulterio è contro la fedeltà coniugale. Quindi l'adulterio non è più incompatibile col matrimonio dell'uxoricidio. Perciò l'argomento parte da un falso presupposto.
2. Assolutamente parlando è un peccato più grave uccidere la madre che uccidere la moglie, ed è maggiormente contro natura: poiché l'uomo ha un rispetto naturale per sua madre. Egli perciò è meno incline a uccidere la madre, e più portato a uccidere la moglie. E così per frenare questa propensione la Chiesa interdice il matrimonio agli uxoricidi.
3. L'omicida suddetto non pecca contro il [proprio] matrimonio, come fa invece colui che uccide la propria moglie. Perciò l'argomento non regge.
4. Non è necessario che eliminata la colpa sia condonata ogni pena: come è evidente nel caso dell'irregolarità. Infatti la penitenza non restituisce la precedente

dignità, sebbene possa restituire il precedente stato di grazia, come si è visto [q. 28, a. 1, ad 3].

## QUAESTIO 61
## DE IMPEDIMENTO MATRIMONII QUOD EST VOTUM SOLEMNE

Deinde considerandum est de impedimentis quae superveniunt matrimonio. Et primo, de impedimento
quod supervenit matrimonio, scilicet de voto solemni; secundo, de impedimento quod supervenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione (q. 62).
Circa primum quaeruntur tria. Primo: utrum alter coniugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare. Secundo: utrum ante carnalem copulam possit intrare. Tertio: utrum mulier possit nubere alteri, viro ante carnalem copulam religionem ingresso.

## ARGOMENTO 61
## L'IMPEDIMENTO MATRIMONIALE DEI VOTI SOLENNI

Veniamo ora a parlare degli impedimenti che possono verificarsi dopo il matrimonio. Primo, dei voti solenni, che possono sopravvenire prima che il matrimonio sia consumato; secondo, dell'adulterio, che può sopravvenire dopo la sua consumazione [q. 62].
Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se uno dei coniugi possa farsi religioso contro la volontà dell'altro dopo aver consumato il matrimonio;
2. Se possa farlo prima di consumarlo; 3. Se la donna possa risposarsi con un altro quando il marito si fa religioso prima di consumare il matrimonio.

### Articolo 1
### Se dopo aver consumato il matrimonio un coniuge possa farsi religioso contro il volere dell'altro

Sembra che dopo aver consumato il matrimonio un coniuge possa farsi religioso contro il volere dell'altro. Infatti:
1. La legge divina deve favorire i beni spirituali più che la legge umana. Ora, un tempo la legge umana [Novell. 22, 5] permetteva ciò. Quindi a maggior ragione dovrà permetterlo la legge divina.
2. Un bene minore non può impedire un bene maggiore. Ma lo stato matrimoniale, come risulta dalle parole di S. Paolo [1 Cor 7, 8. 32 ss.], è inferiore a quello religioso. Quindi dal matrimonio uno non può essere impedito di farsi religioso.
3. In qualsiasi religione si attua un matrimonio spirituale. Ora, è lecito passare da una religione meno gravosa a un'altra più severa. Perciò da un matrimonio meno gravoso, come è quello carnale, è sempre lecito passare a un matrimonio più severo, ossia a quello della religione, anche contro il volere della moglie.
In contrario: 1. S. Paolo [1 Cor 7, 5] afferma che gli sposi non devono neppure dedicarsi temporaneamente alla preghiera astenendosi dal matrimonio, senza il mutuo consenso.
2. Nessuno può fare lecitamente ciò che pregiudica i diritti di un altro, contro il volere di quest'ultimo. Ma i voti religiosi emessi da uno dei coniugi

pregiudicano i diritti dell'altro: poiché l'uno ha potestà sul corpo dell'altro [ib., v. 4]. Perciò un coniuge non può emettere i voti religiosi senza il benestare della comparte.

Dimostrazione: Nessuno può offrire a Dio ciò che appartiene ad altri. Poiché dunque col matrimonio consumato il marito cede il proprio corpo alla moglie, senza il suo consenso egli non può più offrire se stesso a Dio col voto di castità.

Analisi delle obiezioni: 1. La legge umana considera il matrimonio solo come compito naturale. Invece la legge divina lo considera come sacramento, e da questo lato esso è del tutto indivisibile. Perciò l'argomento non regge.

2. È del tutto normale che un bene maggiore possa essere impedito da un bene minore ad esso contrario: come anche il bene è impedito dal male.

3. Il matrimonio [spirituale] che viene contratto in qualsiasi ordine religioso è sempre con la medesima persona, cioè con Cristo, verso il quale tuttavia uno si obbliga di più o di meno a seconda delle varie regole. Invece il matrimonio carnale e quello dei voti religiosi non vengono contratti con la medesima persona. Quindi il paragone non regge.

## Articolo 2

### Se prima di consumare il matrimonio uno dei coniugi possa farsi religioso senza il consenso dell'altro

Sembra che non lo possa. Infatti:

1. L'indissolubilità è propria del matrimonio come sacramento, cioè in quanto sta a significare l'unione permanente di Cristo con la Chiesa [Ef 5, 32]. Ora, prima del rapporto sessuale il matrimonio contratto come impegno immediato è un vero sacramento. Quindi non può essere rescisso per il fatto che uno dei coniugi si fa religioso.

2. Con il consenso matrimoniale debitamente espresso i coniugi cedono reciprocamente il dominio sul proprio corpo. Quindi subito dopo l'uno può chiedere il debito coniugale, e l'altro è tenuto a renderlo. Così dunque uno non può passare alla vita religiosa senza il benestare dell'altro.

3. Nel Vangelo [Mt 19, 6] si legge: «L'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto ». Ma l'unione che precede l'atto matrimoniale è opera di Dio. Quindi essa non può essere distrutta per volontà dell'uomo.

In contrario: Secondo S. Girolamo [Adv. Iovin. 1, 26], il Signore chiamò S. Giovanni mentre questi celebrava il suo festino di nozze.

Dimostrazione: Prima dell'atto matrimoniale esiste tra i coniugi il solo vincolo spirituale; dopo invece nasce anche quello carnale. Come quindi il matrimonio consumato si scioglie con la morte corporale, così quello non consumato può essere sciolto con l'ingresso nella vita religiosa: poiché la professione religiosa è una specie di morte spirituale, con la quale si muore al mondo e si vive per Dio.

Analisi delle obiezioni: 1. Prima della consumazione il matrimonio è il simbolo dell'unione esistente tra Cristo e l'anima in grazia, unione che può essere spezzata dalla disposizione spirituale contraria, cioè dal peccato.

Invece dopo l'atto coniugale è il simbolo dell'unione tra Cristo e la Chiesa mediante l'assunzione della natura umana nell'unità della persona, unione che è del tutto indissolubile.
2. Prima dell'atto coniugale il trasferimento del proprio corpo sotto il dominio altrui non è assoluto, ma condizionato: cioè a meno che nel frattempo uno dei coniugi non passi a uno stato di vita migliore. Invece con l'atto coniugale il passaggio ha il suo compimento: perché così entrambi entrano fisicamente in possesso del dominio ad essi ceduto. Quindi prima dell'atto matrimoniale non c'è l'obbligo di rendere subito il debito coniugale dopo il consenso del matrimonio, ma si concede di attendere due mesi [Decretales 3, 32, 7], e ciò per tre motivi. Primo, per riflettere sulla possibilità di farsi religiosi. Secondo, per preparare l'occorrente per la solennità delle nozze. Terzo, perché il marito non disprezzi la moglie, non avendola sospirata nella dilazione [Decr. di Graz. 2, 27, 2, 39].
3. L'unione che precede l'atto matrimoniale è perfetta nel suo essere primo, ma non è completa nel suo atto secondo, che è l'operazione, ed è simile a una presa di possesso materiale. Per questo tale unione non ha un'indissolubilità assoluta.

Articolo 3
Se una donna possa risposarsi dopo che il marito è entrato in religione senza avere consumato il matrimonio
Sembra che una donna non possa risposarsi dopo che il marito è entrato in religione senza avere consumato il matrimonio. Infatti:
1. Ciò che è compatibile col matrimonio non rompe il vincolo coniugale. Ora, tra due coniugi che entrano entrambi in religione il vincolo matrimoniale sussiste. Quindi per il fatto che uno di essi entra in religione, l'altro non viene sciolto dal vincolo coniugale. Ora, fino a che si ha un vincolo matrimoniale con una persona non è possibile sposarne un'altra. Quindi, ecc.
2. Chi abbraccia la vita religiosa può anche tornare al secolo prima della professione. Se quindi la donna potesse risposarsi quando il marito abbraccia la vita religiosa, anche questi ritornando al secolo potrebbe risposarsi con un'altra. Il che è assurdo.
3. Secondo una nuova decretale [Sexti Decretal. 3, 14, 2], nessuna professione può essere valida se viene emessa prima di un anno [di noviziato]. Se quindi uno dopo una tale professione torna a casa, la moglie è tenuta a riceverlo. Perciò né l'entrata del marito nella vita religiosa, né i suoi voti, permettono alla moglie di risposarsi con un altro.
In contrario: Nessuno può obbligare un altro alle pratiche della perfezione. Ma la continenza è tra queste pratiche. Quindi la donna non può essere costretta alla continenza per il fatto che suo marito abbraccia la vita religiosa. Quindi può risposarsi.
Dimostrazione: Come scioglie il vincolo del matrimonio la morte corporale del marito, per cui la donna, secondo S. Paolo [1 Cor 7, 9], può sposare chi vuole, così dopo la morte spirituale di lui mediante l'entrata nella vita religiosa

la donna può risposarsi con chi vuole.
Analisi delle obiezioni: 1. Quando entrambi i coniugi fanno voto di castità, nessuno dei due rinunzia al vincolo coniugale, il quale sussiste. Quando invece fa tale voto un coniuge soltanto, allora per parte sua egli rinuncia al vincolo coniugale. Quindi anche l'altro è sciolto da tale vincolo.
2. Chi abbraccia la vita religiosa non si considera morto al secolo fino a che non emette la professione. Perciò la moglie è tenuta ad attenderlo fino a quel momento.
3. La professione emessa prima del tempo determinato va considerata come i voti semplici. Come quindi dopo che il marito ha emesso i voti semplici la donna non è tenuta a rendere il debito coniugale, e tuttavia non ha la facoltà di risposarsi con un altro, così anche in questo caso.

## QUAESTIO 62
## DE IMPEDIMENTO QUOD SUPERVENIT MATRIMONIO CONSUMMATO, QUOD EST FORNICATIO

Deinde considerandum est de impedimento quod supervenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione, quae impedit matrimonium praecedens quoad actum, durante vinculo matrimoniali.
Et circa hoc quaeruntur sex. Primo: utrum liceat viro dimittere uxorem causa fornicationis.
Secundo: utrum ad hoc teneatur. Tertio: utrum proprio iudicio eam dimittere possit.
Quarto: utrum vir et uxor quantum ad hoc sint aequalis conditionis. Quinto: utrum post divortium debeant manere innupti. Sexto: utrum post divortium possint reconciliari.

## ARGOMENTO 62
## L'IMPEDIMENTO DELL'ADULTERIO, CHE PUÒ SOPRAVVENIRE DOPO LA CONSUMAZIONE DEL MATRIMONIO

Rimane ora da trattare dell'impedimento dell'adulterio, che può sopravvenire dopo la consumazione del matrimonio impedendo i rapporti coniugali, senza però distruggere il vincolo coniugale.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se il marito possa rimandare la moglie a causa di un adulterio; 2. Se sia tenuto a farlo; 3. Se possa rimandarla di proprio arbitrio; 4. Se il marito e la moglie siano in ciò a parità di condizioni;
5. Se dopo la separazione debbano rinunziare ad altre nozze;
6. Se dopo la separazione possano riconciliarsi.

### Articolo 1
### Se il marito possa rimandare la moglie adultera

Sembra che il marito non possa rimandare la moglie adultera. Infatti:
1. Non si deve rendere male per male. Ora, il marito che per l'adulterio rimanda la moglie rende male per male. Quindi non è una cosa lecita.
2. Se l'adulterio è commesso da entrambi i coniugi, il peccato è più grave che se è commesso da uno solo. Eppure in tal caso non si può fare la separazione. Quindi non la si può fare nemmeno quando è uno solo a commetterlo.
3. L'adulterio spirituale e certi altri peccati sono più gravi dell'adulterio carnale. Ora, per tali peccati non si può fare la separazione. Quindi neppure per

l'adulterio carnale.
4. Il peccato contro natura è più incompatibile con i beni del matrimonio che l'adulterio, il quale è compiuto secondo natura. Perciò esso andava posto tra le cause di separazione più che l'adulterio.
In contrario: Così si legge nel Vangelo di S. Matteo [5, 32; 19, 9].
2. Non si è tenuti alla fedeltà verso chi manca di parola. Ora, il coniuge che commette adulterio manca di parola verso l'altro coniuge. Quindi quest'ultimo a motivo dell'adulterio può rimandarlo.
Dimostrazione: Il Signore ha concesso di rimandare la moglie a causa dell'adulterio come castigo per chi manca di fedeltà, e a favore del coniuge fedele, esimendolo dall'obbligo di rendere il debito al coniuge infedele. Per questo motivo vengono eccettuati sette casi in cui non è lecito rimandare la donna adultera, o perché essa non è colpevole, o perché entrambi i coniugi sono colpevoli allo stesso modo.
Primo, quando il marito è anche lui colpevole di adulterio. – Secondo, quando è lui a prostituire la moglie. – Terzo, quando la moglie, credendo morto il marito per la sua assenza prolungata, ne sposa un altro. – Quarto, quando essa viene violata da un altro introdottosi con frode nel letto coniugale. – Quinto, se è stata violentata. – Sesto, se il marito si è riconciliato con l'adultera mediante l'atto coniugale. – Settimo, se nel matrimonio di due non battezzati la moglie è passata a seconde nozze, dopo aver ricevuto il libello di ripudio. In questo caso però, se entrambi poi si convertono, il marito è tenuto a riprenderla in moglie.
Analisi delle obiezioni: 1. Se il marito rimanda la moglie adultera per vendetta, commette peccato. Non pecca invece se lo fa o per salvaguardare la propria reputazione e non sembrare connivente, o per correggere il peccato della moglie, o ancora per evitare incertezze sulla legittimità della prole.
2. La separazione avviene in seguito all'accusa di uno dei coniugi. Ora, non potendo nessuno accusare un altro se è anch'egli colpevole dello stesso delitto, ne viene di conseguenza che non si può procedere alla separazione quando entrambi i coniugi sono adulteri: sebbene in tal caso il peccato contro il matrimonio sia più grave.
3. L'adulterio è direttamente contro i beni del matrimonio: poiché compromette la certezza della prole, viola la fedeltà e distrugge il significato simbolico del sacramento, inquantoché uno dei coniugi «divide con molti la propria carne» [Gir., In Mt 3, su 19, 9]. Per questo gli altri delitti, pur essendo forse più gravi dell'adulterio, non provocano la separazione.
Poiché tuttavia anche l'incredulità, che è detta adulterio spirituale, è incompatibile con quel bene del matrimonio che è l'educazione della prole al culto di Dio, può giustificare anch'essa la separazione. Però non come l'adulterio carnale. Poiché si può procedere alla separazione per un solo atto di adulterio carnale, mentre non basta a ciò un solo atto di incredulità, ma ci vuole un'abitudine, che rivela la pertinacia, nella quale si completa questo peccato.
4. Si può procedere alla separazione anche per il vizio contro natura. Ma di esso non si fa menzione sia perché è un vizio innominabile, sia perché capita di rado, sia perché non è tale da causare incertezze sulla legittimità della

prole.

Articolo 2
Se il marito sia obbligato per legge a rimandare la moglie adultera
Sembra che il marito sia obbligato per legge a rimandare la moglie adultera.
Infatti:
1. Il marito, essendo «capo della moglie» [1 Cor 11, 3; Ef 5, 23], è tenuto a castigarla. Ma la separazione ha funzione di castigo per la moglie adultera. Quindi egli è tenuto a rimandarla.
2. Chi approva uno che pecca mortalmente commette anche lui un peccato mortale [Rm 1, 32]. Ma il marito che tiene la moglie adultera mostra di approvarla, come dicono le Sentenze [4, 35, 3]. Quindi pecca se non la allontana.
3. «Chi si unisce a una prostituta», scrive S. Paolo [1 Cor 6, 16], «forma con essa un solo corpo». Ora, nessuno può essere insieme membro di una prostituta e membro di Cristo, come aggiunge l'Apostolo [v. 15]. Perciò il marito che resta unito alla moglie adultera cessa di essere membro di Cristo, peccando mortalmente.
4. Come la parentela toglie il vincolo coniugale, così l'adulterio produce la separazione carnale. Ora, il marito che si unisce alla moglie dopo averne conosciuta la consanguineità, pecca mortalmente. Quindi pecca ugualmente se si unisce con essa dopo averne conosciuto l'adulterio.
In contrario: 1. La Glossa [ord.] afferma che il Signore permise di rimandare la moglie a motivo dell'adulterio. Perciò non è un obbligo.
2. Chiunque ha il potere di perdonare la colpa di chi ha peccato contro di lui. Ma la moglie con l'adulterio pecca contro il marito. Quindi costui può perdonarla non allontanandola.
Dimostrazione: Il licenziamento della moglie adultera fu introdotto per castigare il delitto. Ma non si richiede più il castigo quando è sopravvenuto l'emendamento. Se quindi la donna si pente del suo peccato, il marito non è tenuto a rimandarla. Se invece non se ne pente, allora è tenuto: per non sembrare consenziente al suo peccato, non infliggendo la debita correzione.
Analisi delle obiezioni: 1. Il peccato di adulterio può essere corretto nella moglie non solo mediante quel castigo, ma anche con i rimproveri e le percosse. Se quindi essa è disposta a correggersi, il marito non è tenuto a rimandarla.
2. Il marito mostra di acconsentire al peccato della moglie quando la tiene senza che essa lasci la colpa. Se invece questa si corregge, il consenso non esiste.
3. La donna che si pente dell'adulterio non può essere detta prostituta. Quindi il marito, unendosi con essa, non diventa membro di una prostituta. Oppure si può rispondere che egli si unisce ad essa non in quanto prostituta, ma in quanto moglie.
4. Il paragone non regge. Poiché la parentela rende nullo il vincolo coniugale, e quindi illecito il rapporto sessuale. Invece l'adulterio non annulla tale vincolo. Per cui l'atto di per sé rimane lecito, pur diventando illecito in maniera indiretta, in quanto il marito mostra così di favorire il peccato della

moglie.
5. La permissione suddetta va intesa come assenza di proibizione. Perciò essa non è il contrario di un precetto: poiché anche ciò che è di precetto non è proibito.
6. La moglie adultera pecca non soltanto contro il marito, ma anche contro se stessa e contro Dio. Perciò il marito non può esimerla totalmente dal castigo, se essa non si emenda.

Articolo 3
Se il marito possa rimandare la moglie adultera di proprio arbitrio
Sembra che il marito possa rimandare la moglie adultera di proprio arbitrio. Infatti:
1. È lecito eseguire la sentenza pronunziata da un giudice senza ricorrere ad altri giudizi. Ora Dio, giusto giudice [Sal 7, 12; 2 Tm 4, 8], ha dato questa sentenza, che il marito per l'adulterio può rimandare la moglie [Mt 5, 32; 19, 9]. Quindi non si richiede per questo un altro giudizio.
2. Nel Vangelo [1, 19] si legge che «Giuseppe, essendo giusto, pensava di rimandare segretamente Maria». Sembra quindi che il marito possa attuare il divorzio senza ricorrere al giudizio della Chiesa.
3. Se il marito rende il debito coniugale alla moglie dopo aver conosciuto l'adulterio, perde il diritto di accusarla. Quindi il rifiuto del debito coniugale, che fa parte del divorzio, deve precedere il giudizio della Chiesa.
4. Non si può sottoporre al giudizio della Chiesa quanto è impossibile provare. Ma il delitto dell'adulterio non può essere provato poiché, come dice la Scrittura [Gb 24, 15], «l'occhio dell'adultero spia l'oscurità». Quindi per la separazione suddetta non si richiede il giudizio della Chiesa.
5. L'accusa deve essere preceduta dalla denunzia scritta, con la quale uno si obbliga alla pena del taglione nel caso che non riesca a fornire le prove. Ma in questa materia ciò è inammissibile: poiché comunque vadano le cose il marito raggiunge il suo intento, sia che egli lasci la moglie, sia che la moglie si separi da lui. Quindi questa causa non deve essere portata, con l'accusa, dinanzi al giudizio della Chiesa.
6. Uno è più obbligato verso la moglie che verso gli estranei. Ora, nessuno deve portare davanti alla Chiesa il delitto di un altro, anche se estraneo, senza aver fatto precedere l'ammonizione segreta [Mt 18, 15 ss.]. Molto meno, quindi, uno può portare davanti alla Chiesa il delitto della propria moglie se prima non la ha corretta segretamente.
In contrario: l. Nessuno può farsi giustizia da sé [Rm 12, 19]. Ma se il marito abbandonasse la moglie di proprio arbitrio, si farebbe giustizia da sé. Quindi non ha il diritto di farlo.
2. In una stessa causa nessuno può essere insieme accusatore e giudice. Ora, il marito è accusatore nel contestare alla moglie l'offesa commessa contro di lui. Perciò non può essere giudice. Quindi non deve rimandarla di proprio arbitrio.
Dimostrazione: Il marito può separarsi dalla moglie in due modi. Primo, quanto al letto matrimoniale soltanto. E questo può farlo di proprio arbitrio appena è

sicuro dell'adulterio della moglie. E non è tenuto a renderle il debito coniugale se non viene a ciò obbligato dalla Chiesa, senza che questa obbedienza pregiudichi il diritto di ricorrere.
Secondo, quanto al letto matrimoniale e alla coabitazione. E questa separazione non può farsi senza il giudizio della Chiesa, tanto che se uno avesse rimandato la moglie diversamente deve essere costretto a convivere con essa: a meno che il marito non possa provarne l'adulterio in maniera immediata. E questa separazione viene detta divorzio. Perciò si deve concludere che non si può procedere al divorzio senza il giudizio della Chiesa.
Analisi delle obiezioni: 1. La sentenza è l'applicazione della legge generale a un caso particolare. Perciò il Signore non fece che promulgare la legge a cui deve conformarsi la sentenza del giudice.
2. S. Giuseppe voleva rimandare la Vergine non perché sospettava un adulterio, ma per rispetto della sua santità, temendo di coabitare con essa.
D'altra parte il paragone non regge. Poiché allora in seguito all'adulterio non si procedeva solo al divorzio, ma alla lapidazione. Non così invece oggi, quando si tratta del giudizio della Chiesa.
3. È così risolta anche la terza obiezioni [nel corpo].
4. Il marito che sospetta di sua moglie spesso la spia, e può sorprenderla con dei testimoni nell'atto dell'adulterio. E così può procedere all'accusa.
Inoltre, anche se il fatto non viene costatato, ci possono essere dei gravi motivi di sospetto che danno l'adulterio per certo: come quando la donna viene trovata sola con un uomo in ore e luoghi sospetti, e priva di indumenti.
5. Il marito può accusare la moglie di adulterio per due scopi diversi. Primo, per la separazione quanto al letto matrimoniale, dinanzi al giudice ecclesiastico. E allora la denunzia non esige l'obbligo alla legge del taglione: perché allora in tutti i casi il marito conseguirebbe l'intento, come dice l'obiezione. – Secondo, per la punizione del delitto dinanzi al tribunale civile. E in tal caso si esige la denunzia scritta, che obbliga alla pena del taglione nel caso in cui non si riesca a provare l'accusa.
6. Come spiegano le Decretali [5, 3, 31], ci sono tre modi di procedere nelle cause criminali. Primo, mediante l'inquisizione: e questa deve essere preceduta da un grave sospetto, che sostituisce l'accusa. Secondo, mediante l'accusa: e a questa deve precedere la denunzia per iscritto. Terzo, mediante la denunzia semplice: e questa deve essere preceduta dalla correzione fraterna. Perciò le parole del Signore valgono per la denunzia semplice, non già per l'accusa: poiché in questi ultimi casi non si tratta solo di correggere il colpevole, ma di punirlo per salvaguardare il bene comune, il quale sarebbe compromesso se venisse meno la giustizia.

Articolo 4
Se in una causa di divorzio il marito e la moglie debbano essere giudicati alla pari
Sembra che in una causa di divorzio il marito e la moglie non debbano essere giudicati alla pari. Infatti:
1. Nella nuova legge il divorzio [o separazione] viene concesso in sostituzione

del ripudio, ammesso nell'antica legge [Mt 5, 31 s.]. Ma allora rispetto al ripudio il marito e la moglie non erano alla pari: poiché il marito poteva ripudiare la moglie [Dt 24, 1], ma non viceversa. Quindi neppure rispetto al divorzio essi vanno giudicati alla pari.
2. È più contro natura che una donna abbia diversi mariti piuttosto che un uomo abbia più mogli [q. 65, a. 1, ad 6 ss.]: infatti un tempo questo era permesso, quello invece mai [ib., a. 2]. Perciò nell'adulterio la donna pecca più dell'uomo. Quindi non devono essere giudicati alla pari.
3. Dove c'è più danno per il prossimo c'è un peccato più grave. Ora, nuoce di più la moglie adultera al marito che il marito adultero alla moglie: poiché l'adulterio della moglie toglie la certezza della prole, non così invece l'adulterio del marito. Quindi il peccato della moglie è più grave, per cui i coniugi non vanno giudicati alla pari.
4. La separazione è concessa per correggere il delitto di adulterio. Ma spetta più all'uomo correggere la moglie che viceversa, essendo l'uomo il capo della donna, secondo S. Paolo [1 Cor 11, 3]. Perciò in una causa di divorzio essi non vanno giudicati alla pari, ma l'uomo deve essere considerato in una condizione più vantaggiosa.
In contrario: Sembra che la moglie debba essere in una condizione più vantaggiosa. Infatti:
1. Quanto maggiore è la fragilità di chi pecca, tanto più il peccato merita il perdono. Ma nella donna la fragilità è maggiore che nell'uomo: per cui il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 40] afferma che la passione propria delle donne è la lussuria. E il Filosofo [Ethic. 7, 5] scrive che le donne a rigore non si dicono continenti, per la loro facile inclinazione alla concupiscenza: poiché neppure gli animali possono essere continenti, non avendo essi nulla che possa ovviare alla concupiscenza. Perciò nelle cause di divorzio si dovrebbe essere più indulgenti verso le donne.
2. L'uomo è dato come capo della donna per correggerla. Quindi egli pecca più della donna, e va punito più severamente.
Dimostrazione: In una causa di divorzio il marito e la moglie vanno giudicati alla pari, nel senso che le stesse cose sono lecite o illecite per l'uno come per l'altra. Però non è identico il rapporto dei coniugi verso tali cose: pur essendo infatti l'adulterio una causa sufficiente di separazione per l'uno e per l'altro, tuttavia lo è più per l'uno che per l'altro. Infatti il divorzio, o separazione, è un castigo dell'adulterio quale atto contrario ai beni del matrimonio.
Ora, rispetto alla fedeltà, in cui i coniugi sono alla pari, va contro il matrimonio tanto l'adulterio dell'uno quanto l'adulterio dell'altro: e questo è un motivo sufficiente di separazione in entrambi i casi.
Rispetto invece al bene della prole l'adulterio della moglie è più grave di quello del marito: per cui il motivo di divorzio in tale caso è più grave.
Perciò essi hanno gli stessi obblighi, ma non per gli stessi motivi. E ciò senza ingiustizia: poiché per entrambi c'è un motivo sufficiente per subire tale castigo; come avviene nel caso di due rei condannati a morte di cui l'uno è più colpevole dell'altro.
Analisi delle obiezioni: 1. Il ripudio fu allora permesso per evitare l'omicidio.

E poiché tale delitto era da temere più nei mariti che nelle mogli, con la legge del ripudio fu permesso al marito di ripudiare la moglie, e non viceversa.
2, 3. Il secondo e il terzo argomento valgono nel senso che in rapporto al bene della prole il motivo di divorzio nell'adulterio della donna è più grave che in quello dell'uomo. Però non ne segue, come si è spiegato [nel corpo], che essi non vadano giudicati alla pari.
4. Sebbene l'uomo sia a capo della donna quale dirigente, non lo è però in funzione di giudice; e neppure viceversa. Perciò quando si tratta di cose da risolvere sul piano giudiziario, non ci sono tra loro posizioni di privilegio.
5. [S. c. 1]. Nell'adulterio si riscontra la malizia della fornicazione semplice, e in più qualcosa che aggrava il peccato, cioè la violazione del matrimonio. Se quindi si considera quanto è comune alla fornicazione e all'adulterio, il peccato dell'uomo e quello della donna si controbilanciano nelle attenuanti: poiché nelle donne c'è un eccesso di umore, per cui sono più soggette alle concupiscenze, ma nell'uomo c'è un sovrappiù di calore [Arist., De gen. animal. 4, 6], dal quale la concupiscenza è accesa. Tuttavia, assolutamente parlando, a parità di condizioni, l'uomo nella fornicazione semplice pecca più della donna: poiché è dotato di una maggiore capacità raziocinativa, che prevale su qualsiasi moto passionale.
Invece rispetto alla violazione del matrimonio, che è propria dell'adulterio e causa il divorzio, la donna pecca più gravemente dell'uomo, come è evidente in base alle spiegazioni date [nel corpo]. E poiché l'adulterio costituisce un peccato più grave della fornicazione, assolutamente parlando e a parità di condizioni la moglie adultera pecca più del marito adultero.
6. [S. c. 2]. Sebbene l'autorità concessa all'uomo nei riguardi della donna sia nel peccato una circostanza aggravante, tuttavia il peccato risulta più aggravato da quella circostanza che muta la specie: che nel caso è la violazione del matrimonio, la quale fa dell'adulterio un peccato di ingiustizia, inquantoché introduce fraudolentemente in una famiglia la prole di un altro.

## Articolo 5

### Se dopo la separazione il marito possa risposarsi

Sembra che dopo la separazione il marito possa risposarsi. Infatti:
1. Nessuno è tenuto alla continenza perpetua. Ma in certi casi il marito è tenuto a separarsi in perpetuo dalla moglie, come si è visto sopra [a. 2]. Quindi almeno in questi casi pare che il marito possa sposare un'altra donna.
2. Non si deve fornire al peccatore un'occasione più grave di peccato. Ora, se al coniuge ripudiato per adulterio non si concede un'altra unione coniugale, gli si offre un'occasione più grave di peccato: poiché non è probabile che chi non seppe osservare la castità nel matrimonio ne sia capace in seguito. Quindi sembra che possa passare ad altre nozze.
3. La moglie verso il marito è tenuta solo al debito coniugale e alla coabitazione. Ma il divorzio la scioglie dall'uno e dall'altro dovere. Quindi essa viene del tutto sciolta dalla legge del marito [Rm 7, 2], e può sposare un altro uomo. E la stessa cosa vale per il marito.

4. Nel Vangelo [Mt 19, 9] si legge: «Chi rimanda la moglie e sposa un'altra donna, eccetto il caso di fornicazione, commette adulterio». Pare quindi che non commetta adulterio quando ne sposa un'altra dopo aver rimandato la moglie perché colpevole di fornicazione. E così si tratterà di un vero matrimonio.
In contrario: S. Paolo [1 Cor 7, 10 s.] ha scritto: «Ordino non io, ma il Signore, che la moglie non si separi dal marito; e qualora si separi, rimanga senza sposarsi».
2. Nessuno deve trarre un vantaggio dal suo peccato. Ora, ciò avverrebbe se all'adultera fosse concesso di passare ad altre nozze più desiderate; e si offrirebbe l'occasione di commettere adulterio a chi ha il desiderio di un altro connubio. Quindi né al marito né alla moglie è lecito risposarsi.
Dimostrazione: Nessun fatto posteriore al matrimonio è capace di scioglierlo. Perciò l'adulterio non fa sì che il vincolo esistente non sia un vero matrimonio. Poiché, come dice S. Agostino [De nupt. et concup. 1, 10], tra i coniugi vivi rimane sempre il vincolo coniugale, che non può essere eliminato né dalla separazione né dall'unione con altri. Quindi non è lecito a un coniuge passare ad altre nozze mentre vive la comparte.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene di per sé nessuno sia obbligato alla continenza, tuttavia uno può esservi tenuto per motivi accidentali: come quando la moglie è colpita da una malattia incurabile che esclude il rapporto sessuale. E lo stesso si dica quando essa cade in maniera incorreggibile in quella malattia spirituale che è l'adulterio.
2. La vergogna stessa che deriva dalla separazione deve distogliere la donna dal peccato. E se ciò non basta, è un male minore che pecchi essa sola piuttosto che il marito sia connivente verso i suoi peccati.
3. Sebbene dopo la separazione la moglie non sia tenuta né a rendere il debito coniugale al marito adultero, né a coabitare con lui, tuttavia rimane il vincolo matrimoniale da cui derivano quei doveri. Perciò, mentre vive il marito, essa non può passare ad altre nozze. – Essa tuttavia può fare voto di castità, anche contro il volere del marito: purché non risulti che la Chiesa venne ingannata da falsi testimoni quando pronunziò la sentenza di separazione, poiché in tal caso, anche se la moglie avesse emesso la professione religiosa, verrebbe restituita al marito, e sarebbe tenuta a rendere il debito coniugale, pur non avendo più il diritto di chiederlo.
4. L'eccezione di cui parla il Signore si riferisce alla [sola] separazione. Perciò l'obiezione parte da un'interpretazione sbagliata.

Articolo 6
Se dopo la separazione il marito e la moglie possano riconciliarsi
Sembra che dopo la separazione il marito e la moglie non possano riconciliarsi. Infatti:
1. Nel diritto [Decr. di Graz. 2, 6, 4, 6] si riscontra questa norma: «Ciò che è stato ben definito una volta non deve essere ritrattato con una nuova decisione». Ma che essi dovessero separarsi fu definito dalla Chiesa. Quindi non possono più riconciliarsi.
2. Se la riconciliazione fosse possibile, pare che il marito dovrebbe essere

tenuto a riprendere la moglie soprattutto dopo la sua emendazione. Invece non è tenuto: poiché la moglie non può portare l'emendazione a propria difesa, quando il marito la accusa di adulterio. Perciò la riconciliazione non può essere fatta in alcun modo.
3. Se fosse possibile la riconciliazione, la moglie adultera dovrebbe essere tenuta a tornare col marito che la richiama. Invece non è tenuta: poiché ormai sono separati per un giudizio della Chiesa. Quindi ecc.
4. Se fosse lecita la riconciliazione con la moglie adultera, questa dovrebbe avvenire soprattutto quando si riscontra che il marito dopo il divorzio ha commesso adulterio. E invece neppure in questo caso la moglie può obbligarlo a riconciliarsi, dopo una giusta sentenza di separazione. Quindi in nessun caso possono riconciliarsi.
5. Se un marito occultamente adultero rimanda la moglie convinta di adulterio dinanzi al tribunale della Chiesa, la separazione è un atto ingiusto.
Eppure il marito non è tenuto a riprendere la moglie: poiché questa non è in grado di provare in giudizio l'adulterio del marito. Molto meno quindi può avvenire la riconciliazione quando la separazione è stata fatta giustamente.
In contrario: 1. S. Paolo [1 Cor 7, 11] ha scritto: «Se [la moglie] si separa, rimanga senza sposarsi o si riconcilii col marito».
2. Il marito aveva la facoltà di non rimandare la moglie dopo l'adulterio. Quindi per lo stesso motivo può riconciliarsi con essa.
Dimostrazione: Se la moglie dopo la separazione si è emendata dal suo peccato facendo penitenza, il marito può riconciliarsi con essa. Se invece rimane incorreggibile, non deve riprenderla: per lo stesso motivo per cui non può tenerla quando essa non intende desistere dal peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. La sentenza ecclesiastica di divorzio non imponeva la separazione, ma ne accordava la facoltà. Perciò la riconciliazione può essere fatta senza la ritrattazione della sentenza precedente.
2. L'emendazione della moglie deve indurre il marito a non accusare e a non rimandare l'adultera, ma non è possibile costringerlo a questo; e neppure la moglie può costringerlo a desistere dall'accusa con il suo pentimento. Poiché la colpa, anche se cessa come atto e come macchia, rimane ancora come reato; e pur cessando come reato rispetto a Dio, rimane come reato rispetto al castigo della giustizia umana, poiché l'uomo non può, al pari di Dio, vedere il cuore [1 Sam 16, 7].
3. La sentenza che viene pronunziata a favore di una persona non può recarle pregiudizio. Essendo dunque la separazione accordata a favore del coniuge [innocente], essa non toglie a quest'ultimo la facoltà di chiedere il debito coniugale o di riprendere la moglie [colpevole]. Perciò la moglie è tenuta a tornare da lui, se viene richiamata, a meno che non abbia fatto voto di castità con il suo consenso.
4. Per l'adulterio da lui commesso dopo la separazione, a rigore di legge il marito prima innocente non può essere costretto a riprendere la moglie adultera. Tuttavia secondo le regole dell'equità e in virtù del suo ufficio il giudice deve costringerlo a evitare il pericolo della sua anima e lo scandalo altrui, sebbene la moglie non abbia il diritto di chiedere la riconciliazione.

5. Anche se l'adulterio del marito è occulto, esso non toglie tuttavia il diritto di avvalersene contro l'accusa portata da lui contro la moglie adultera, sebbene essa non sia in grado di provarlo. Quindi tale marito chiedendo il divorzio commette peccato: e se dopo la sentenza di separazione la moglie chiede il debito coniugale oppure la riconciliazione, è tenuto all'una e all'altra cosa.

QUAESTIO 63
DE SECUNDIS NUPTIIS
Consequenter considerandum est de secundis nuptiis.
Et circa hoc quaeruntur duo. Primo: utrum sint licitae. Secundo: utrum sint sacramentales.

ARGOMENTO 63
LE SECONDE NOZZE
Veniamo ora a parlare delle seconde nozze.
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se siano lecite; 2. Se siano un sacramento.

Articolo 1
Se le seconde nozze siano lecite
Sembra che le seconde nozze non siano lecite. Infatti:
1. Le cose vanno giudicate secondo verità. Ora, il Crisostomo [Op. imp. in Mt, hom. 32] afferma che «prendere un secondo marito, secondo verità, è una fornicazione». Ma questa non è lecita. Quindi non è neppure lecito il secondo matrimonio.
2. Tutto ciò che non è buono non è lecito. Ma secondo S. Ambrogio [Gir., Adv. Iovin. 1, 16] sposarsi due volte non è una cosa buona. Quindi non è lecito.
3. Nessuno deve essere distolto dal partecipare a cose oneste e lecite. Ora i sacerdoti, stando al testo delle Sentenze [4, 42, 7], vengono distolti dal partecipare alle seconde nozze. Esse quindi non sono lecite.
4. Un castigo non viene inflitto che per una colpa. Ma per le seconde nozze alcuni incorrono nell'irregolarità. Quindi esse non sono lecite.

Articolo 1
Se le seconde nozze siano lecite
Sembra che le seconde nozze non siano lecite. Infatti:
1. Le cose vanno giudicate secondo verità. Ora, il Crisostomo [Op. imp. in Mt, hom. 32] afferma che «prendere un secondo marito, secondo verità, è una fornicazione». Ma questa non è lecita. Quindi non è neppure lecito il secondo matrimonio.
2. Tutto ciò che non è buono non è lecito. Ma secondo S. Ambrogio [Gir., Adv. Iovin. 1, 16] sposarsi due volte non è una cosa buona. Quindi non è lecito.
3. Nessuno deve essere distolto dal partecipare a cose oneste e lecite. Ora i sacerdoti, stando al testo delle Sentenze [4, 42, 7], vengono distolti dal partecipare alle seconde nozze. Esse quindi non sono lecite.

4. Un castigo non viene inflitto che per una colpa. Ma per le seconde nozze alcuni incorrono nell'irregolarità. Quindi esse non sono lecite.
In contrario: 1. Di Abramo si legge nella Scrittura [Gen 25, 1] che contrasse delle seconde nozze.
2. L'Apostolo [1 Tm 5, 14] comanda: «Desidero che le più giovani», e parla delle vedove, «si risposino e abbiano figli». Quindi le seconde nozze sono lecite.
Dimostrazione: Il vincolo coniugale dura soltanto fino alla morte, come dichiara S. Paolo [Rm 7, 2 s.]. Quindi alla morte di un coniuge il vincolo cessa.
Perciò dal matrimonio precedente uno non è impedito di contrarne un secondo, dopo la morte del coniuge. E così sono lecite non solo le seconde nozze, ma anche le terze e quelle successive.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Crisostomo condanna il motivo che talora spinge alle seconde nozze, cioè la concupiscenza, la quale spinge anche alla fornicazione.
2. Si dice che il secondo matrimonio non è buono non perché sia illecito, ma perché manca di quel valore simbolico che si riscontra nelle prime nozze, non essendoci l'unione di un solo uomo con una sola donna come tra Cristo e la Chiesa [Ef 5, 32].
3. Gli uomini consacrati al servizio di Dio vengono distolti non solo dalle cose illecite, ma anche dagli atti che presentano un'apparenza di disonestà. E così vengono distolti dal partecipare alle seconde nozze, che non hanno la medesima onestà delle prime.
4. L'irregolarità non sempre viene contratta per una colpa, ma anche per la perdita di un elemento simbolico del sacramento. Perciò l'argomento non vale

Articolo 2
Se il secondo matrimonio sia un sacramento
Sembra che il secondo matrimonio non sia un sacramento. Infatti:
1. «Reiterare un sacramento equivale a disprezzarlo» [Agostino, Contra epist. Parmen. 2, 13]. Ma nessun sacramento può essere disprezzato. Se quindi il secondo matrimonio fosse un sacramento, non dovrebbe essere reiterato in alcun modo.
2. In ogni sacramento si usa qualche benedizione. Invece nelle seconde nozze non c'è alcuna benedizione, come dice il testo delle Sentenze [4, 42, 7]. Quindi in esse non c'è un sacramento.
3. La significazione è essenziale al sacramento. Ma nelle seconde nozze il significato del matrimonio non si salva: poiché non c'è l'unione di un solo uomo con una sola donna, come tra Cristo e la Chiesa. Quindi le seconde nozze non sono un sacramento.
4. Un sacramento non può impedire di riceverne un altro. Invece il secondo matrimonio impedisce di ricevere l'ordine sacro. Quindi non è un sacramento.
In contrario: 1. Il rapporto sessuale è giustificato nelle seconde nozze come nelle prime. Ma il rapporto sessuale è giustificato dai tre beni del matrimonio, che sono la fedeltà, la prole e il sacramento [q. 49, aa. 2, 4]. Quindi

anche il secondo matrimonio è un sacramento.
2. Una seconda unione non sacramentale di un uomo con un'altra donna non provoca l'irregolarità: come è evidente nel caso della fornicazione. Invece nelle seconde nozze si contrae l'irregolarità. Queste quindi sono sacramentali.
Dimostrazione: Dove si riscontrano gli elementi essenziali di un sacramento, lì c'è un vero sacramento. Ora, dal momento che nelle seconde nozze si riscontrano tutti gli elementi essenziali del sacramento, cioè la debita materia, che consiste nella legittimità delle persone, e la debita forma, vale a dire la manifestazione del consenso interiore mediante la parola, è evidente che anche il secondo matrimonio è un sacramento come il primo.
Analisi delle obiezioni: 1. Ciò vale per i sacramenti che producono un effetto perpetuo: nel quale caso, se il sacramento viene ripetuto, si viene a dire che il primo non era valido, e quindi lo si disprezza; e ciò si verifica in tutti i sacramenti che imprimono il carattere. Invece i sacramenti che hanno un effetto non perpetuo possono essere ripetuti senza fare ingiuria al sacramento: come è evidente nel caso della confessione. Poiché dunque il vincolo matrimoniale è eliminato dalla morte, non si fa alcuna ingiuria al sacramento se dopo la morte del marito la donna si risposa.
2. Il secondo matrimonio, pur essendo in se stesso un perfetto sacramento, posto a confronto col primo presenta un difetto di sacramentalità: poiché non ha il suo pieno significato, non essendo il matrimonio di un solo uomo con una sola donna, come è invece il matrimonio tra Cristo e la Chiesa. E per tale difetto nelle seconde nozze non si dà la benedizione.
Ciò però vale quando le nozze sono seconde sia dalla parte dell'uomo che dalla parte della donna, oppure dalla parte della donna soltanto. Se infatti una vergine sposa un vedovo, le nozze vengono ugualmente benedette: poiché allora rispetto alle prime nozze [della sposa] in qualche modo si salva un certo simbolismo, poiché Cristo, sebbene abbia in isposa una sola Chiesa, tuttavia in essa possiede molte anime a lui sposate. Invece l'anima non può avere altro sposo che Cristo: altrimenti abbiamo un adulterio col diavolo, e viene a mancare il matrimonio spirituale. E così quando si risposa la donna non si benedicono le nozze, venendo a mancare il simbolismo del sacramento.
3. Considerato in se stesso il secondo matrimonio possiede un perfetto simbolismo sacramentale; non così invece se viene considerato in rapporto al primo matrimonio. Ed è in questo senso che esso manca di significazione sacramentale.
4. Le seconde nozze sono un impedimento per il sacramento dell'ordine non in quanto sacramento, ma in quanto difettose secondo il simbolismo sacramentale.

## QUAESTIO 64
## DE ANNEXIS MATRIMONIO. ET PRIMO, DE DEBITI REDDITIONE

Consequenter considerandum est de annexis matrimonio. Et primo, de debiti redditione; secundo, de pluralitate uxorum (q. 65); tertio, de bigamia (q. 66); quarto, de libello repudii (q. 67); quinto, de filiis illegitime natis (q. 68).
Circa primum quaeruntur septem. Primo: utrum alter coniugum teneatur alteri debitum reddere. Secundo: utrum debeat aliquando reddere non poscenti. Tertio: utrum vir et uxor in hoc sint

aequales. Quarto: utrum unus sine consensu alterius possit votum emittere per quod redditio debiti
impediatur. Quinto: utrum tempus impediat debiti petitionem. Sexto: utrum petens tempore sacro peccet mortaliter. Septimo: utrum reddere teneatur tempore festivo.

ARGOMENTO 64
PROBLEMI ANNESSI AL MATRIMONIO.
PRIMO, IL DEBITO CONIUGALE
Passiamo alla fine a trattare di alcuni problemi connessi col matrimonio.
Primo, del debito coniugale; secondo, della poligamia [q. 65]; terzo, della bigamia [q. 66]; quarto, del libello di ripudio [q. 67]; quinto, dei figli illegittimi [q. 68].
Sul primo argomento si pongono sette quesiti: 1. Se un coniuge sia tenuto a rendere alla comparte il debito coniugale, 2. Se talora debba renderlo senza esserne richiesto; 3. Se in questo il marito e la moglie siano alla pari;
4. Se l'uno possa fare all'insaputa dell'altro un voto che impedisca l'uso del matrimonio; 5. Se ci siano dei tempi in cui non si può chiedere il debito coniugale; 6. Se chi lo chiede nei tempi sacri pecchi mortalmente; 7. Se si sia tenuti a renderlo nei giorni festivi.

Articolo 1
Se il coniuge sia tenuto a rendere alla comparte il debito coniugale per una necessità di precetto
Sembra che il coniuge non sia tenuto a rendere alla comparte il debito coniugale per una necessità di precetto. Infatti:
1. Nessuno viene impedito dal ricevere l'Eucaristia dall'adempimento di un precetto. Ma chi rende il debito coniugale alla moglie, secondo S. Girolamo [P. Lomb., Sent. 4, 32, 3], non può cibarsi delle carni dell'Agnello. Quindi rendere il debito coniugale non è di precetto.
2. Chiunque può astenersi lecitamente da quanto è nocivo alla sua persona. Ma talora rendere il debito coniugale alla comparte che lo chiede è nocivo alla propria persona, o per causa di malattia, o perché è stato già reso. Perciò sembra che sia lecito negare il debito coniugale.
3. Chi si rende impotente a compiere ciò a cui è tenuto per un precetto, commette peccato. Se quindi uno fosse tenuto per precetto a rendere il debito coniugale, peccherebbe quando digiunasse o debilitasse il proprio corpo rendendosi inabile a rendere il debito coniugale. Il che non sembra vero.
4. Secondo il Filosofo [Ethic. 8, 12], il matrimonio è ordinato alla procreazione e all'educazione della prole, nonché alla comunanza di vita. Ma la lebbra è incompatibile con entrambi tali fini: poiché essendo una malattia contagiosa, fa sì che la donna non sia tenuta a convivere col marito lebbroso; inoltre questa malattia spesso si trasmette alla prole. Quindi la moglie non è tenuta a rendere il debito coniugale al marito lebbroso.
In contrario: 1. Come lo schiavo è sotto il dominio del padrone, così un coniuge è sotto il dominio dell'altro, secondo l'insegnamento di S. Paolo [1 Cor 7, 4]. Ma lo schiavo è tenuto per necessità di precetto a prestare servizio

al suo padrone, stando a quelle parole dell'Apostolo [Rm 13, 7]:
«Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi le tasse, le tasse», ecc.
Quindi un coniuge è tenuto per necessità di precetto a rendere all'altro il debito coniugale.
2. Il matrimonio è destinato a far evitare la fornicazione, come afferma S. Paolo [1 Cor 7, 2]. Ma ciò sarebbe impossibile se non ci fosse l'obbligo reciproco di rendere il debito quando uno è molestato dalla concupiscenza.
Perciò rendere il debito coniugale è di necessità di precetto.
Dimostrazione: Il matrimonio fu istituito principalmente come compito naturale.
Perciò negli atti che lo riguardano si deve seguire il processo della natura.
Ora, in tale processo la facoltà nutritiva fornisce alla generativa solo quegli umori che formano il sovrappiù di quanto serve alla conservazione dell'individuo: poiché l'ordine naturale esige che uno prima completi se stesso, e successivamente trasmetta ad altri la propria perfezione. E tale è anche l'ordine della carità, che perfeziona la natura. Siccome dunque la moglie ha potere sul marito solo rispetto alla potenza generativa, e non su quanto è ordinato alla conservazione dell'individuo, di conseguenza il marito è tenuto a renderle il debito coniugale in quelle cose che riguardano la generazione della prole, salva però innanzitutto l'incolumità della persona.
Analisi delle obiezioni: 1. Uno può rendersi inabile a un ufficio sacro anche eseguendo un'opera di precetto: come è evidente nel caso del giudice che condannando a morte per dovere di precetto un delinquente, diventa irregolare. E così chi per dovere di precetto rende il debito coniugale viene reso non idoneo a eseguire gli uffici sacri non perché quell'atto sia un peccato, ma per la sua carnalità. Difatti il Maestro delle Sentenze [l. cit. nell'ob.] spiega che S. Girolamo intende parlare solo dei ministri della Chiesa, e non dei semplici fedeli, che sono da lasciare al loro personale giudizio, avendo essi la facoltà di ricevere il corpo di Cristo senza peccato o di privarsene per devozione.
2. La moglie, come si è spiegato [nel corpo], ha dominio sul corpo del marito salva però l'incolumità della sua persona. Per cui se passa questo limite la sua non è più una richiesta, ma un'esazione ingiusta. E il marito non è tenuto ad accontentarla.
3. Se uno è reso impotente a rendere il debito coniugale per un fatto dovuto al matrimonio, ad es. per un atto matrimoniale precedente, allora la donna non ha il diritto di chiederlo ancora: e facendolo mostra di essere più una meretrice che una moglie. Se invece uno è reso impotente per altre cause, qualora si tratti di una causa lecita, anche allora l'uomo non è tenuto, e la donna non può esigere il debito coniugale. Se però fosse una causa illecita, in tal caso peccherebbe, e a lui andrebbe in qualche modo imputato anche il peccato della moglie, se essa commettesse per questo un atto di lussuria. Perciò il marito, per quanto gli è possibile, è tenuto a fare in modo che la moglie osservi la continenza.
4. La lebbra scioglie gli sponsali, ma non il matrimonio. Perciò la moglie è tenuta a rendere il debito coniugale al marito lebbroso. Non è tenuta però a coabitare con lui: poiché l'infezione non si propaga tanto col rapporto sessuale,

quanto piuttosto con la frequente convivenza. E quand'anche ne nascesse una prole malata, meglio è per questa esistere in questo modo che non esistere affatto.

Articolo 2

Se il marito sia tenuto a rendere il debito coniugale quando la moglie non lo chiede

Sembra che il marito non sia tenuto a rendere il debito coniugale quando la moglie non lo chiede. Infatti:

1. Un precetto affermativo obbliga solo in determinati tempi. Ora, il tempo determinato per rendere il debito coniugale non può essere che quello in cui esso viene richiesto. Quindi non può essere un dovere renderlo in un altro momento.

2. Di chiunque si deve sempre presumere il meglio. Ora, anche per gli sposati la continenza è sempre meglio che l'uso del matrimonio. Se quindi la moglie non lo chiede espressamente, il marito deve presumere che essa voglia osservare la continenza. Quindi non è tenuto in questo caso a rendere il debito coniugale.

3. La donna ha il dominio sul marito come il padrone sui servi. Ma un servo non è tenuto a prestare servizio al padrone se non quando viene comandato. Perciò il marito non è tenuto al debito coniugale se non quando la moglie lo esige.

4. Talora il marito può con preghiere distogliere la moglie dall'esigere il debito coniugale. A maggior ragione quindi può non rendere questo debito quando la moglie non lo esige.

In contrario: 1. Con l'atto coniugale il marito offre un rimedio alla concupiscenza della moglie. Ora, il medico che ha in cura un malato è tenuto a soccorrere la malattia anche se questi non lo chiede. Quindi il marito è tenuto a rendere il debito coniugale anche quando la moglie non lo chiede.

2. Un superiore è tenuto a correggere i peccati dei sudditi anche contro la loro volontà. Ma il debito coniugale è ordinato a prevenire i peccati della propria moglie. Perciò il marito è tenuto talora a rendere tale debito anche se la moglie non lo chiede.

Dimostrazione: Si può chiedere il debito coniugale in due modi. Primo, espressamente: come quando i coniugi lo chiedono reciprocamente a parole.

Secondo, in maniera interpretativa: come quando il marito percepisce da qualche segno che la moglie lo desidererebbe, ma tace per vergogna. In tal caso dunque, anche se il debito coniugale non è richiesto espressamente a parole, il marito è tenuto a renderlo quando avverte nella moglie dei segni evidenti di tale desiderio.

Analisi delle obiezioni: 1. Il momento indicato per rendere il debito coniugale non si ha [soltanto] quando esso viene richiesto, ma anche quando si teme da certi segni che, non rendendolo, insorga quel pericolo che il debito coniugale è ordinato a scongiurare.

2. Il marito può avere la presunzione suddetta quando non vede nella moglie segni contrari. Ma quando li vede, la sua sarebbe una presunzione stolta.

3. Il padrone non ha vergogna di chiedere al servo il servizio dovuto, come invece la moglie ha vergogna a chiedere il debito coniugale. Tuttavia se il padrone non lo chiedesse, o per ignoranza o per altre cause, il servo sarebbe ugualmente tenuto a prestarlo nel caso di un danno imminente. Per questo l'Apostolo [Ef 6, 6; Col 3, 22] comanda ai servi di «non limitarsi a servire per essere visti».
4. Il marito non deve distogliere la moglie dal chiedere il debito coniugale se non per motivi ragionevoli. E anche allora non deve farlo con grande insistenza, per il pericolo morale a cui essa è esposta.

Articolo 3
Se il marito e la moglie siano alla pari rispetto all'atto matrimoniale
Sembra che il marito e la moglie non siano alla pari rispetto all'atto matrimoniale. Infatti:
1. «L'agente è superiore al paziente», come scrive S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 16]. Ma nell'atto coniugale il marito fa la parte dell'agente, e la donna quella del paziente [Arist., De gen. animal. 1, 21]. Quindi essi in tale atto non sono alla pari.
2. La donna non è tenuta a rendere il debito coniugale al marito se non ne è richiesta. Il marito invece è tenuto, come si è spiegato sopra [a. 2]. Quindi essi non sono uguali rispetto all'atto matrimoniale.
3. Nel matrimonio la donna risulta fatta per l'uomo [1 Cor 11, 9], come appare dalle parole della Genesi [2, 18]: «Gli voglio fare un aiuto che gli sia simile». Ora, ciò che costituisce il fine per cui una cosa è fatta è sempre superiore ad essa. Quindi, ecc.
4. Il matrimonio è ordinato principalmente all'atto coniugale. Ma nel matrimonio, come insegna S. Paolo [1 Cor 11, 3], il marito è il capo della moglie. Quindi essi non sono uguali nell'atto suddetto.
In contrario: 1. Sta scritto [1 Cor 7, 4]: «Il marito non è arbitro del proprio corpo»; e lo stesso viene ripetuto per la moglie. Essi dunque sono alla pari rispetto all'atto coniugale.
2. Il matrimonio è una relazione di equiparanza, essendo esso un'unione, come si è detto [q. 44, a. 1]. Perciò il marito e la moglie sono uguali nell'atto matrimoniale.
Dimostrazione: Ci sono due tipi di uguaglianza: l'uguaglianza quantitativa e l'uguaglianza di proporzionalità. La prima è quella che si riscontra tra due quantità della stessa misura: come tra due cubiti e due cubiti. Invece l'uguaglianza di proporzionalità è quella che si riscontra tra due proporzioni della medesima specie: come quella esistente fra il doppio di una misura e il doppio di un'altra. Se quindi parliamo del primo tipo di uguaglianza, allora il marito e la moglie non sono uguali nel matrimonio: né rispetto all'atto coniugale, in cui la parte più nobile spetta al marito, né rispetto al governo della casa, in cui la donna è governata e il marito governa. Invece rispetto all'altro tipo di uguaglianza essi sono alla pari in entrambi i casi: poiché come il marito è obbligato ad agire da marito verso la moglie rispetto all'atto coniugale e al governo della casa, così la moglie lo è verso il marito in ciò che

riguarda la moglie. Per cui nel testo delle Sentenze [4, 32, 1] si dice che essi sono alla pari nel chiedere e nel rendere il debito coniugale.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene agire sia più nobile che patire, tuttavia il paziente sta al patire come l'agente sta all'agire. Si ha quindi nel caso un'uguaglianza di proporzionalità.
2. Tale fatto è accidentale. Infatti il marito, avendo nell'atto matrimoniale la parte più nobile, sente per natura meno vergogna della moglie a chiedere il debito coniugale. Per questo la moglie, a differenza del marito, non è tenuta a rendere il debito coniugale se non ne viene richiesta.
3. Ciò dimostra che essi non sono uguali in modo assoluto, ma non che non lo sono in modo proporzionale.
4. Sebbene il capo sia il membro principale, tuttavia, come le altre membra servono ad esso nel loro compito, così il capo serve ad esse nel suo. E così c'è tra loro un'uguaglianza di proporzionalità.

Articolo 4
Se il marito e la moglie, senza il mutuo consenso, possano emettere dei voti incompatibili col debito coniugale
Sembra che il marito e la moglie, senza il mutuo consenso, possano emettere dei voti incompatibili col debito coniugale. Infatti:
1. Il marito e la moglie, stando alle spiegazioni date [a. prec.], sono ugualmente obbligati a rendere il debito coniugale. Ma al marito è lecito, anche contro il volere della moglie, prendere la croce per liberare la Terra Santa. Quindi ciò è lecito anche alla moglie. Essendo quindi con ciò impedita la soddisfazione del debito coniugale, uno dei coniugi ha la facoltà di emettere un voto del genere senza il consenso dell'altro.
2. Per fare un voto non c'è bisogno di attendere il consenso di chi non può dissentire senza peccato. Ora, un coniuge non può dissentire senza peccato a che la comparte faccia voto di continenza, o per sempre o per un dato tempo: poiché impedire il progresso spirituale è un peccato contro lo Spirito Santo. Quindi ognuno di essi può fare voto di continenza, per sempre o per un dato tempo, senza il consenso dell'altro.
3. Come nell'atto del matrimonio si richiede che si renda il debito, così anche che lo si chieda. Ma un coniuge può fare voto, anche senza il consenso dell'altro, di non chiedere mai il debito coniugale: essendo ciò in suo potere. Quindi, per lo stesso motivo, può anche fare voto di non renderlo.
4. Nessuno può essere obbligato dal comando di un superiore a cose a cui egli non può obbligarsi con voto, o non può fare da sé: poiché nelle cose illecite non si deve ubbidire. Ora, un'autorità superiore potrebbe comandare a uno sposato di non rendere il debito coniugale alla moglie per un certo tempo, occupandolo in qualche servizio. Quindi uno potrebbe anche da se stesso obbligarsi a fare con voto cose incompatibili con il soddisfacimento del debito coniugale.
In contrario: 1. S. Paolo scrive [1 Cor 7, 5]: «Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera».
2. Nessuno può offrire in voto la roba altrui. Ora, «il marito non è arbitro del

proprio corpo, ma lo è la moglie» [ib., v. 4]. Quindi senza il suo consenso egli non può fare, né per sempre, né per un dato tempo, voto di continenza.
Dimostrazione: Il voto, come indica il vocabolo stesso, è un atto della volontà. Perciò si può fare voto solo di quei beni che sottostanno alla nostra volontà. Ma tali non sono quelli in cui uno è in debito verso altri. Perciò uno non può farli oggetto di voto senza il consenso delle persone interessate. Poiché dunque i due coniugi sono tenuti reciprocamente a rendersi il debito coniugale, che è incompatibile con la continenza, l'uno non può fare voto di continenza indipendentemente dal consenso dell'altro. E se lo fa commette peccato e non deve osservare il voto, ma fare penitenza per tale voto malfatto.
Analisi delle obiezioni: 1. È abbastanza ragionevole che la moglie sia tenuta a osservare per un certo tempo la continenza, per sovvenire ai bisogni della Chiesa universale. Per questo fu stabilito a favore della crociata che il marito possa prendere la croce senza il consenso della moglie; come può anche combattere senza il suo consenso per il proprio signore, di cui è feudatario. Tuttavia anche in questi casi non viene negato del tutto alla moglie il suo diritto: poiché essa può seguire il marito. – La moglie però non può in questo essere equiparata al marito. Dovendo infatti il marito guidare la moglie e non viceversa, è la donna che è tenuta a seguire il marito, piuttosto che il contrario. Inoltre la donna viaggiando per il mondo metterebbe più in pericolo la propria castità, e con minore utilità per la Chiesa. Perciò la moglie non può fare un voto consimile senza il consenso del marito.
2. Il coniuge che non accetta il voto di continenza della comparte non fa peccato: poiché lo fa non per impedire il suo bene spirituale, ma per non pregiudicare se stesso.
3. In proposito ci sono due opinioni. Alcuni infatti dicono che un coniuge può fare il voto di non chiedere il debito coniugale, senza il consenso della controparte, ma non quello di non renderlo: poiché rispetto al chiedere entrambi sono nel loro diritto, non invece rispetto al rendere. – Siccome però il fatto di non chiedere mai il debito rende oneroso il matrimonio per la controparte, dovendo questa accettare la vergogna di chiederlo sempre lei, altri affermano con più ragione che i coniugi non possono né l'uno né l'altro fare voto senza il consenso della controparte.
4. Come la moglie ha potere sul corpo del marito salvo che nelle cose in cui questi è tenuto a salvaguardare il proprio corpo, così anche salvo che in quei doveri a cui egli è tenuto nei confronti di un altro padrone. Come quindi la moglie non può esigere il debito coniugale contro la salute fisica del marito, così non può nemmeno esigerlo quando ciò impedirebbe il servizio che egli deve rendere al padrone. Assicurati però questi servizi, il padrone non può proibire il soddisfacimento del debito coniugale.

Articolo 5
Se nei tempi sacri si debba proibire di chiedere il debito coniugale
Sembra che nei tempi sacri non si debba proibire di chiedere il debito coniugale. Infatti:
1. Il rimedio va applicato quando la malattia si aggrava. Ora, può capitare

che la concupiscenza si aggravi proprio in un giorno di festa. È allora quindi che uno deve porvi rimedio chiedendo il debito coniugale.
2. Non c'è altra ragione, per non chiedere il debito coniugale nei giorni festivi, all'infuori della loro deputazione alla preghiera. Ma nei giorni suddetti per la preghiera ci sono delle ore determinate. Quindi nelle altre ore è lecito chiedere il debito.
In contrario: Come sono sacri certi luoghi perché deputati alle cose sacre, così sono sacri certi tempi per la medesima ragione. Ma in un luogo sacro non è lecito chiedere il debito coniugale. Quindi neppure nei tempi sacri.
Dimostrazione: L'atto matrimoniale, pur non essendo peccaminoso, rende tuttavia l'uomo indisposto alle cose spirituali, poiché deprime la ragione con il piacere sessuale. Perciò nei giorni in cui si deve attendere maggiormente alle cose spirituali non è lecito chiedere il debito coniugale.
Analisi delle obiezioni: 1. Nei tempi suddetti si può combattere la concupiscenza con altri rimedi: ad es. con la preghiera e con molte cose consimili, usate anche da coloro che osservano la continenza perpetua.
2. Sebbene non si sia tenuti a pregare in tutte le ore, tuttavia bisogna conservarsi tutto il giorno disposti alla preghiera.

Articolo 6
Se pecchi mortalmente chi chiede il debito coniugale nei tempi sacri
Sembra che chiedendo il debito coniugale nei tempi sacri uno pecchi mortalmente. Infatti:
1. S. Gregorio [Dial. 1, 10] racconta che una donna, prendendo parte una mattina a una processione dopo avere avuto nella notte rapporti col marito, fu invasata dal demonio. Ma ciò non sarebbe capitato se non avesse peccato mortalmente. Quindi ecc.
2. Chi agisce contro un precetto di Dio fa peccato mortale. Ora il Signore, agli Ebrei che stavano per ricevere la legge, diede nell'Esodo [19, 15] questo comando: «Non unitevi alle vostre mogli». Perciò fanno un peccato mortale molto più grave i mariti che si accostano alle loro mogli nel tempo in cui sono chiamati a frequentare i sacramenti della nuova legge.
In contrario: Nessuna circostanza aggrava il peccato all'infinito. Ora, il tempo indebito è una semplice circostanza. Quindi non può aggravare all'infinito un peccato, così da renderlo mortale mentre esso di per sé sarebbe veniale.
Dimostrazione: Chiedere il debito coniugale in giorno di festa non è una circostanza tale da mutare la specie del peccato. Perciò non può aggravarlo all'infinito. Quindi la moglie o il marito che chiede il debito coniugale in giorno di festa non pecca mortalmente. Tuttavia sarebbe un peccato più grave chiederlo solo per il piacere che chiederlo per paura della fragilità della carne.
Analisi delle obiezioni: 1. Quella donna fu punita non per aver reso il debito coniugale, ma per aver partecipato subito dopo a delle funzioni sacre, agendo contro coscienza.
2. Quel testo non basta a provare che quell'atto è un peccato mortale, ma solo che è disdicevole. Infatti nell'antica legge, data a uomini carnali, vennero

imposte con valore di precetto molte norme riguardanti la mondezza esterna che non sono richieste nella nuova legge, che è «la legge dello spirito» [Rm 8, 2].

Articolo 7
Se ci sia l'obbligo di rendere il debito coniugale in giorno festivo
Sembra che non ci sia l'obbligo di rendere il debito coniugale in giorno festivo. Infatti:
1. Secondo S. Paolo [Rm 1, 32] è punito sia chi pecca, sia chi acconsente al peccato. Ma chi rende il debito coniugale acconsente con chi lo chiede commettendo peccato. Quindi pecca anche lui.
2. A pregare noi siamo obbligati da un precetto affermativo, per cui siamo tenuti a farlo in tempi determinati. Quindi nel tempo in cui uno è tenuto a pregare non deve rendere il debito coniugale: come non deve renderlo nel tempo in cui il suo eventuale padrone esige un particolare servizio.
In contrario: S. Paolo [1 Cor 7, 5] scrive in proposito: «Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera ». Perciò quando un coniuge lo chiede, l'altro deve rendere il debito coniugale.
Dimostrazione: Avendo la moglie il dominio sul corpo del marito, per quanto riguarda l'atto della generazione, e così reciprocamente il marito sulla moglie, l'uno è tenuto a rendere il debito coniugale all'altro in qualsiasi tempo e in qualsiasi ora, salva la debita onestà richiesta in tali atti: poiché non si esige che subito e in pubblico uno renda il debito coniugale.
Analisi delle obiezioni: 1. Il coniuge così richiesto non mostra un vero consenso, ma rende il suo debito con dolore. Perciò non pecca. Data infatti la fragilità della carne, Dio ha ordinato che si renda il debito coniugale ogni volta che esso viene richiesto, per non offrire alcuna occasione di peccato.
2. Per pregare non c'è un'ora così determinata da non poter essere poi ricompensata in altro tempo. Perciò l'obiezione non regge.

QUAESTIO 65
DE PLURALITATE UXORUM
Deinde considerandum est de pluralitate uxorum.
Circa quod quaeruntur quinque. Primo: utrum habere plures uxores sit contra legem naturae. Secundo: utrum aliquando fuerit licitum. Tertio: utrum habere concubinam sit contra legem naturae.
Quarto: utrum accedere ad concubinam sit peccatum mortale. Quinto: utrum aliquando licitum fuerit habere concubinam.

ARGOMENTO 65
LA POLIGAMIA
Veniamo ora a considerare la poligamia.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se avere più mogli sia contrario alla legge naturale; 2. Se un tempo fosse lecito; 3. Se avere una concubina sia contro la legge naturale; 4. Se sia un peccato mortale unirsi ad essa;

5. Se un tempo fosse lecito avere una concubina.

Articolo 1
Se avere più mogli sia contro la legge naturale
Sembra che avere più mogli non sia contro la legge naturale. Infatti:
1. La consuetudine non può prevalere sulla legge naturale. Ora, stando alle parole di S. Agostino [Contra Faustum 22, 47], riferite nelle Sentenze [4, 33, 1], «la poligamia non era peccato quando era in uso». Perciò avere più mogli non è contro la legge naturale.
2. Chi agisce contro la legge naturale viola un precetto: poiché come ha i suoi precetti la legge scritta, così li ha pure la legge naturale. Ora, S. Agostino [De bono coniug. 25; Contra Faustum, l. cit.] afferma che avere più mogli «non era contro un precetto, poiché nessuna legge lo proibiva». Quindi avere più mogli non è contro la legge naturale.
3. Il matrimonio è ordinato principalmente alla procreazione della prole. Ora, un uomo può avere della prole da molte donne, mediante la loro fecondazione. Quindi avere più mogli non è contro la legge di natura.
4. Come si legge all'inizio del Digesto [1, 1, 1], «la legge naturale è quella che la natura ha insegnato a tutti gli animali». Ma la natura non a tutti gli animali ha insegnato la monogamia: poiché in molti animali il maschio si accoppia con più femmine. Quindi non è contro natura avere più mogli.
5. Secondo il Filosofo [De gen. animal. 1, 21], nel generare la prole il maschio sta alla femmina come l'agente al paziente, o come l'artigiano alla materia grezza. Ora, non è contro l'ordine della natura che un agente agisca su molteplici pazienti, o che un artigiano operi su varie materie. Perciò non è contro la legge naturale che un uomo abbia più mogli.
In contrario: 1. Sembra essere di legge naturale soprattutto ciò che è stato inculcato all'uomo nella sua creazione. Ora, la monogamia fu inculcata all'uomo fin nella creazione della natura umana, come risulta da quelle parole della Genesi [2, 24; cf. Mt 19, 4 s.]: «I due saranno una sola carne».
Si tratta dunque di una legge naturale.
2. È contro natura che un uomo si obblighi all'impossibile, e che offra a un'altra persona ciò che ha dato ad altri. Ma chi sposa una donna le dà il potere sul proprio corpo, così da essere costretto a renderle il debito coniugale quando essa lo chiede. Quindi agisce contro la legge naturale se poi dà il potere sul proprio corpo a un'altra donna: poiché non potrebbe rendere il debito coniugale a entrambe, se lo chiedessero simultaneamente.
3. Questa norma: «Non fare agli altri quanto non vuoi che gli altri facciano a te» [Tb 4, 16; Mt 7, 12], è di legge naturale [Decr. di Graz., Prol.]. Ora, il marito in nessun modo vorrebbe che la moglie avesse un secondo marito. Perciò è contro natura aggiungere alla prima una seconda moglie.
4. Ciò che contrasta col desiderio naturale è contro la legge di natura. Ma la gelosia del marito per la moglie e della moglie per il marito è naturale: poiché si riscontra in tutti. Siccome dunque la gelosia è «un amore che non tollera alcun condominio nel possesso dell'amato» [In 3 Sent., d. 26, q. 1, a. 3], è chiaramente contro la legge naturale che più mogli abbiano un solo marito.

Dimostrazione: Tutti gli esseri naturali sono dotati di certi princìpi non solo per compiere le operazioni proprie, ma anche per compierle nel modo conveniente al proprio fine: sia che si tratti di funzioni proporzionate alla natura del loro genere, sia che si tratti di funzioni dovute alla loro natura specifica. Come il magnete per la natura del suo genere tende verso il basso, e per la sua natura specifica attrae a sé il ferro. Ora, come negli esseri che agiscono per necessità fisica o di natura i princìpi operativi sono le forme stesse, da cui scaturiscono le operazioni proprie proporzionate al fine, così negli esseri dotati di conoscenza i princìpi operativi sono la conoscenza e l'appetito. Quindi nella facoltà conoscitiva deve riscontrarsi una percezione naturale, e in quella appetitiva un'inclinazione naturale, che rendano proporzionati al fine gli atti corrispondenti al genere o alla specie. Siccome però fra tutti gli animali l'uomo ha la nozione del fine come tale e del rapporto dell'operazione con il fine, in lui la conoscenza naturale che lo dirige nell'agire viene giustamente detta legge o diritto naturale. Invece per gli altri animali si parla di estimativa naturale: infatti le bestie sono spinte a compiere le azioni loro convenienti dalla forza della natura, piuttosto che essere regolate quasi agendo di proprio arbitrio. Perciò la legge naturale non è altro che la conoscenza innata nell'uomo che lo dirige convenientemente nell'agire, cioè nel compimento delle sue azioni proprie: sia quelle dovute alla natura del genere, come generare, mangiare, ecc., sia quelle dovute alla natura della specie, come ragionare e altre funzioni consimili.

Ora, tutto ciò che rende un'azione inadatta al fine inteso dalla natura va ritenuto come contrario alla legge naturale.

Ma un'azione può non essere proporzionata o al fine principale o a quello secondario: e in entrambi i casi ciò può avvenire in due modi. Primo, in modo che venga impedito del tutto il raggiungimento del fine: come l'eccesso sproporzionato del cibo, oppure la sua carenza, impedisce la salute del corpo, che è il fine principale della nutrizione, e impedisce la buona disposizione nel compiere le proprie mansioni, che ne è il fine secondario. Secondo, in modo che venga reso difficile, o meno conveniente, il raggiungimento del fine principale o di quello secondario: come ad es. nel caso di un pasto disordinato perché preso fuori del tempo. Se quindi un atto è talmente sproporzionato al fine da impedire il fine principale, allora è proibito dalla legge naturale in forza dei suoi precetti primari, che nel campo operativo sono come i primi princìpi nel campo speculativo. Se invece si tratta di un'azione sproporzionata in qualsiasi modo a un fine secondario, oppure inadatta al fine principale nel senso che ne rende difficile o meno agevole il conseguimento, allora essa è proibita non dai precetti primari della legge naturale, bensì da quelli secondari che da essi derivano: come in campo speculativo le conclusioni derivano dai primi princìpi per sé noti. Ed è in questo senso che tale azione deve dirsi contraria alla legge naturale.

Il matrimonio, dunque, ha per fine principale la procreazione e l'educazione della prole: fine che compete all'uomo in forza della natura del suo genere; per cui, come dice Aristotele [Ethic. 8, 12], «esso è comune anche agli altri animali». E da questo lato al matrimonio corrisponde il bene della prole. Ma

come fine secondario il Filosofo stesso [ib.] dichiara che per gli uomini il matrimonio offre lo scambio dei servizi necessari alla vita. E da quest'altro lato i coniugi si devono reciprocamente la fedeltà, che è uno dei beni del matrimonio. Inoltre nel caso dei credenti si deve raggiungere un altro fine, cioè la significazione dell'unione di Cristo con la Chiesa [Ef 5, 32]. E allora tra i beni del matrimonio abbiamo il sacramento. Perciò al primo di questi fini del matrimonio l'uomo è ordinato in quanto animale; al secondo in quanto uomo; al terzo in quanto cristiano. Ora, la poligamia non esclude e neppure impedisce in qualche modo il primo di questi fini: bastando un uomo solo a fecondare più mogli, e a educare i figli nati da esse. - Il secondo invece, anche se non lo esclude completamente, tuttavia lo ostacola gravemente: poiché non può essere facile la pace in una famiglia dove molte mogli sono unite a un solo marito, non potendo uno solo soddisfare più mogli secondo i loro desideri; e anche perché la concorrenza di più persone in un dato ufficio causa litigi: come infatti «litigano fra di loro i vasai» [Arist., Rhet. 2, 4; Polit. 5, 10], così litigano anche le varie mogli di un unico marito. - Il terzo fine poi è escluso del tutto dalla poligamia: poiché come è unico Cristo, così è unica la Chiesa. Da ciò si conclude che la poligamia è contro la legge naturale sotto certi aspetti, mentre non lo è sotto altri.

Analisi delle obiezioni: 1. La consuetudine non può prevalere sulla legge naturale per quanto riguarda i precetti primari di essa, che equivalgono ai primi princìpi in campo speculativo. Invece le norme che ne derivano come conclusioni la consuetudine è in grado sia di potenziarle che di menomarle, come rileva Cicerone [De invent. 2, 54]. E tale è appunto anche il precetto della legge naturale relativo alla monogamia.

2. Secondo il detto di Cicerone [ib., c. 53], «il timore delle leggi e la religione hanno sancito le cose stabilite dalla natura e confermate dalla consuetudine». Dal che si rileva che le norme che la legge naturale deriva dai suoi primi princìpi non hanno per se stesse forza coattiva di precetto se non quando sono sancite dalla legge divina o umana. Per questo S. Agostino può dire che [i Patriarchi] non agivano contro alcun precetto della legge, «poiché ciò non era proibito da alcuna legge».

3. La obiezioni è stata risolta nel corpo dell'articolo.

4. Una legge può dirsi naturale in vari sensi. Primo, in rapporto al suo principio, o causa, cioè nel senso che è stabilita dalla natura. Da cui la definizione di Cicerone [De invent. 2, 53]: «La legge naturale è quella che non è frutto di opinioni, ma è impressa in noi da una virtù innata ».

E poiché anche negli esseri corporei si dice che alcuni moti sono naturali non perché prodotti da un principio intrinseco, ma perché derivati da una causa superiore che è il loro motore - cosicché i moti dei quattro elementi derivanti dall'influsso dei corpi celesti, secondo Averroè [De caelo 3, comm. 20], sono detti naturali -, così anche le norme della legge divina possono essere dette di legge naturale in quanto derivanti dall'influsso e dall'ispirazione della causa superiore, cioè di Dio. E in questo senso si esprime S. Isidoro [Decr. di Graz., Prol.] dove dice che «è diritto naturale quanto è contenuto nella Legge e nel Vangelo».

Terzo, una legge può essere detta naturale non solo in base alla sua causa, ma in base alla natura stessa, cioè perché riguarda realtà naturali. E poiché la natura si contrappone alla ragione, per cui l'uomo è uomo, in senso strettissimo vanno escluse dalla legge naturale le cose che riguardano soltanto l'uomo, sebbene derivino dal dettame della ragione naturale, per limitarsi a quelle norme che tale ragione detta a proposito di cose che l'uomo ha in comune con altri esseri. E in questo senso vale la definizione indicata [nell'ob.]: «La legge naturale è quella che la natura ha insegnato a tutti gli animali».
Sebbene dunque la poligamia non sia contro la legge naturale presa nella terza accezione, è però contro la legge naturale presa nella seconda accezione: poiché è proibita dalla legge di Dio. Ed è pure contro la legge naturale presa nel primo significato, come risulta dalle cose già dette [nel corpo]: poiché la natura detta a ciascun animale di comportarsi come conviene alla sua specie. E così alcuni animali, in cui per l'educazione della prole si richiede l'opera del maschio e della femmina, per istinto naturale conservano l'unione monogamica: come è evidente nel caso delle tortore, delle colombe e di altri animali simili [Arist., De hist. animal. 9, 7].
Siccome però gli argomenti addotti in contrario sembrano provare che la poligamia è contro i princìpi primi della legge naturale, bisogna rispondere anche ad essi.
5. [S. c. 1]. La natura umana fu creata senza alcun difetto. Perciò allora vennero infuse nell'uomo non soltanto le norme indispensabili per raggiungere il fine primario del matrimonio, ma anche quelle richieste per raggiungere senza obiezioni i fini secondari. Per questo bastò che l'uomo avesse un'unica moglie nel momento della sua creazione, come si é detto.
6. [S. c. 2]. Nel matrimonio il marito non dà alla moglie sul proprio corpo un potere universale, ma solo relativo a quegli atti che sono richiesti dal matrimonio. Ora il matrimonio, per raggiungere il bene della prole, che è il suo fine principale, non richiede che il marito renda alla moglie il debito coniugale in ogni momento, ma solo nella misura richiesta per la fecondazione.
Ciò invece è richiesto dal matrimonio considerato come rimedio alla concupiscenza, che è il suo fine secondario: cioè che in qualsiasi momento si renda il debito coniugale al coniuge che lo domanda. Da cui risulta che chi prende più mogli non si obbliga all'impossibile, se si considera il fine principale del matrimonio. Perciò la poligamia non è contro i primi precetti della legge naturale.
7. [S. c. 3]. Il precetto della legge naturale: «Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te», va inteso con la clausola: «a parità di condizioni»; poiché non è detto che un superiore non debba resistere ai sudditi per il fatto che non vuole ricevere resistenza da parte loro. Perciò in forza di tale precetto non si può esigere che l'uomo non abbia altre mogli per il fatto che non tollera che la moglie abbia altri mariti: poiché la poligamia non è contro i primi precetti della legge naturale, come si è spiegato [ad 6], mentre la poliandria è contro tali precetti; poiché quest'ultima per un verso impedisce e per un altro verso compromette il bene della prole, che è il fine principale del matrimonio. Infatti il bene della prole non implica soltanto la procreazione,

ma anche l'educazione. Ora, sebbene la poliandria non elimini del tutto la procreazione della prole, poiché secondo Aristotele [De hist. animal. 7, 4] dopo la prima fecondazione la donna può essere fecondata di nuovo, tuttavia è di grave ostacolo, poiché è difficile che in tal modo non ci sia la corruzione o di entrambi i germi, o di almeno uno di essi. L'educazione poi viene del tutto compromessa: poiché dalla poliandria segue l'incertezza della paternità, mentre invece la cura del padre è indispensabile per l'educazione. E così non è stato concesso da alcuna legge o consuetudine che una donna potesse avere più mariti, come invece è accaduto per la poligamia.

8. [S. c. 4]. L'inclinazione naturale delle facoltà appetitive segue la percezione naturale della conoscenza. E poiché la poligamia non si presenta all'intelletto così assurda come la poliandria, al sentimento della moglie il fatto di avere il marito in comune con altre donne non ripugna tanto quanto la situazione inversa ripugna al marito. E così tanto negli uomini quanto negli animali è più forte la gelosia del maschio per la femmina che viceversa.

Articolo 2

Se un tempo la poligamia potesse essere lecita

Sembra che la poligamia non sia mai potuta essere lecita. Infatti:

1. Secondo il Filosofo [Ethic. 5, 7] «la legge naturale ha sempre e dovunque il medesimo vigore». Ma la poligamia, come si è dimostrato [a. prec.], è proibita dalla legge naturale. Come quindi non è lecita adesso, così non lo è stata mai.

2. Se un tempo essa era permessa, ciò sarà dovuto o al fatto che era lecita per se stessa, oppure a una dispensa. Nel primo caso essa sarebbe lecita anche adesso. Il secondo caso poi non è ammissibile. Poiché, come scrive S. Agostino [Contra Faustum 26, 3], «essendo Dio il creatore della natura, non compie nulla contro le tendenze che egli stesso vi ha inserito». Ora, avendo Dio inserito nella nostra natura la tendenza alla monogamia, sembra che in questo campo egli non possa mai aver dispensato.

3. Se una cosa diviene lecita per una dispensa, non è permessa che alle persone dispensate. Ma non si legge in alcun luogo della Scrittura che sia stata data una dispensa generale. Poiché dunque nell'antico Testamento tutti quelli che volevano prendevano più mogli, senza essere per questo rimproverati dalla legge o dai profeti, non sembra che ciò fosse lecito per una dispensa.

4. Dove esiste un identico motivo per dispensare deve intervenire la medesima dispensa. Ora, non può trovarsi altro motivo in tale dispensa che la moltiplicazione dei figli per il culto di Dio. Ma questa è necessaria anche adesso.

Quindi tale dispensa dovrebbe durare tuttora; tanto più che in nessun luogo si legge che sia stata revocata.

5. Nel dare una dispensa non si deve sacrificare un bene maggiore per uno minore. Ora, la fedeltà e il sacramento, che risultano compromessi nella poligamia, sono beni superiori alla moltiplicazione della prole. Perciò non si sarebbe dovuta dare quella dispensa in vista di tale moltiplicazione.

In contrario: 1. Secondo S. Paolo [Gal 3, 19] «la legge fu data in vista delle trasgressioni», cioè per proibirle. Ma l'antica legge accenna alla poligamia senza proibirla, come è evidente in quel passo del Deuteronomio [21, 15]:

«Se un uomo ha due mogli», ecc. Quindi i poligami non erano trasgressori. Quindi ciò era lecito.
2. La stessa cosa risulta dall'esempio dei santi Patriarchi, molti dei quali si legge che avevano più mogli, pur essendo accettissimi a Dio: come Giacobbe [Gen 29, 16 ss.; 35, 23 ss.], Davide [2 Sam 5, 13] e molti altri. Un tempo quindi ciò era lecito.
Dimostrazione: Come risulta da quanto abbiamo detto [a. prec.], la poligamia è contro la legge naturale, ma non contro i precetti primari, bensì contro i secondari, che derivano dai primi come conclusioni. Ora, dovendo gli atti umani variare secondo le diverse condizioni della persona, del tempo e delle altre circostanze, le suddette conclusioni non derivano dai precetti primari della legge naturale così da essere efficaci sempre, bensì nella maggior parte dei casi: e ciò avviene per tutta la morale, come dimostra Aristotele [Ethic. 1, cc. 3, 7]. Quando dunque l'efficacia di quelle norme viene a mancare, è lecito trascurarle. E poiché non è facile determinare tali variazioni, si riserva all'autorità che dà vigore alla legge la facoltà di permetterne l'esenzione nei casi in cui essa non ha motivo di estendersi.
E tale permesso prende il nome di dispensa.
Ora, la legge che comanda la monogamia non è di istituzione umana, ma divina: e non fu mai data a parole o per iscritto, ma è impressa nei cuori, come anche le altre che in qualsiasi modo appartengono alla legge naturale. E così in questo caso la dispensa poteva venire soltanto da Dio, mediante un'ispirazione interiore. La quale ispirazione fu fatta principalmente ai santi Patriarchi, e mediante il loro esempio fu comunicata agli altri, nel tempo in cui bisognava omettere quel precetto naturale per accrescere il numero dei figli da educare al culto di Dio. Il fine principale infatti nella pratica va sempre preferito a quello secondario. Essendo quindi il bene della prole il fine principale del matrimonio, quando la moltiplicazione di essa era necessaria bisognò trascurare per un certo tempo la menomazione che poteva compromettere i fini secondari; ai quali, come si è visto [a. prec.], è ordinato il precetto contro la poligamia.
Analisi delle obiezioni: 1. La legge naturale di per sé ha sempre e dovunque il medesimo vigore. Ma accidentalmente, per qualche impedimento, può talora alterarsi in qualche luogo: e il Filosofo [Ethic. 5, 7] lo spiega portando l'esempio di altre realtà naturali. Sempre e dovunque infatti la destra è per natura più valida della sinistra, ma per una qualche accidentalità può capitare che uno sia ambidestro, essendo la nostra natura variabile. E lo stesso avviene per il diritto naturale, come dice appunto il Filosofo [ib.].
2. È detto in una Decretale [4, 19, 8] che «non fu mai lecito avere più mogli senza una dispensa ottenuta per ispirazione divina». Tuttavia tale dispensa non è data in contrasto con le tendenze che Dio ha inserito nella natura, ma indipendentemente da esse: poiché tali tendenze, come si è visto [nel corpo], non sono ordinate ad attuarsi sempre, ma nella maggioranza dei casi; come non è contro natura un fatto di ordine fisico che avviene miracolosamente, al di là delle leggi ordinarie.
3. Quale è la legge, tale deve esserne la dispensa. Ora, la legge naturale non è

stata promulgata per iscritto, ma impressa nei cuori: quindi la dispensa dalle sue norme non andava fatta per iscritto, ma attraverso un'ispirazione interiore.
4. Con la venuta di Cristo è iniziato il tempo della pienezza della sua grazia, mediante la quale il culto di Dio è stato portato a tutte le genti con una propagazione di ordine spirituale. Perciò non sussiste il motivo della dispensa esistente prima di Cristo, quando il culto di Dio veniva diffuso e conservato mediante la propagazione carnale.
5. Quel bene del matrimonio che è la prole include il proposito di conservare la fede in Dio: poiché la prole è posta tra i beni del matrimonio in quanto viene attesa per essere educata al culto di Dio. Ora, la fede in Dio è superiore alla fede o fedeltà verso la moglie che è tra i beni del matrimonio, nonché al significato simbolico che appartiene al sacramento, poiché i simboli sono ordinati alla conoscenza della fede. Perciò non è irragionevole che per il bene della prole si siano in parte sacrificati gli altri beni.
Tuttavia essi non furono eliminati completamente. Poiché la fedeltà rimaneva in riferimento a più mogli, e in un certo senso si salvava anche il [simbolismo del] sacramento. Sebbene infatti con la poligamia non venga simboleggiata l'unione di Cristo con la Chiesa in quanto una, tuttavia la pluralità delle mogli può significare la distinzione dei gradi gerarchici, i quali esistono non solo nella Chiesa militante, ma anche in quella trionfante. Quindi quegli antichi matrimoni significavano in qualche modo l'unione di Cristo non solo con la Chiesa militante, come dicono alcuni, ma anche con quella trionfante, nella quale non mancano «mansioni diverse» [Gv 14, 2].

## Articolo 3
## Se avere una concubina sia contro la legge naturale

Sembra che avere una concubina non sia contro la legge naturale. Infatti:
1. Le cerimonie legali non erano di legge naturale. Ora, negli Atti degli Apostoli [15, 29] il divieto della fornicazione è inserito tra le cerimonie legali imposte temporaneamente ai convertiti dal paganesimo. Perciò la fornicazione semplice, a cui si riduce il concubinaggio, non è contro la legge naturale.
2. Il diritto positivo, come scrive Cicerone [De invent. 2, 53], deriva dal diritto naturale. Ma secondo il diritto positivo la fornicazione semplice non è proibita; anzi, secondo le antiche leggi le donne degne di castigo erano condannate al postribolo. Quindi il concubinaggio non è contro la legge naturale.
3. La legge naturale non proibisce che si possa dare temporaneamente e con delle restrizioni ciò che si può dare in modo assoluto. Ma una donna nubile può dare in perpetuo a un uomo nelle sue stesse condizioni il dominio sul proprio corpo, così che se ne possa servire lecitamente quando vuole. Quindi non è contro la legge naturale concedere tale potere sul proprio corpo temporaneamente.
4. Chi si serve come vuole di ciò che gli appartiene non fa ingiuria a nessuno. Ora, la schiava appartiene al padrone. Perciò se questi se ne serve a piacimento non fa torto a nessuno. Quindi il concubinato non è contro natura.
5. Ciascuno può dare ad altri ciò che è suo. Ma la moglie ha il dominio sul corpo del marito, come dice S. Paolo [1 Cor 7, 4]. Se quindi la moglie acconsente,

il marito può unirsi con un'altra donna senza peccato.
In contrario: 1. Secondo tutte le leggi i figli nati da una concubina sono disonorati. Ma ciò non avverrebbe se l'unione da cui essi derivano non fosse turpe per natura. Quindi il concubinato è contro la legge naturale.
2. Il matrimonio non potrebbe essere un'istituzione naturale se l'uomo potesse unirsi a una donna fuori del matrimonio senza violare una legge di natura. Ora, il matrimonio è un'istituzione naturale. Perciò avere una concubina è contro la legge naturale.
Dimostrazione: È da considerarsi contraria alla legge naturale quell'azione che non è conveniente al debito fine, sia perché non è ad esso ordinata dall'agente, sia perché è di per sé incompatibile con esso. Ora, il fine che la natura persegue nel rapporto sessuale è la procreazione e l'educazione della prole:
e affinché si cercasse tale bene, al rapporto sessuale essa aggiunse il piacere, come dice Costantino [Africano, De coitu, inizio]. Perciò chiunque si serve del rapporto sessuale per il piacere che vi si trova senza indirizzarlo al fine inteso dalla natura, agisce contro la natura: e lo stesso si dica di quel rapporto che non può essere ordinato a quel fine come si conviene. E poiché le cose vengono denominate per lo più dal fine, essendone questo l'aspetto migliore, così il matrimonio prese il nome dal bene della prole, che ne è lo scopo principale; invece il termine concubina esprime solo il rapporto sessuale, poiché nel concubinaggio il rapporto è cercato per se stesso.
E anche se uno in tale rapporto cerca la prole, tuttavia tale atto non è conveniente al bene di questa, il quale non implica solo la procreazione, da cui la prole riceve l'esistenza, ma anche l'educazione e l'istruzione, che le procurano il nutrimento e la formazione da parte dei genitori: poiché, secondo il Filosofo [Ethic. 8, 12], sono questi i tre doveri dei genitori verso i figli. Siccome dunque l'educazione e l'istruzione dovute alla prole si estendono a un lungo periodo di tempo, così la legge naturale esige che il padre e la madre convivano a lungo, per attendere insieme ad allevare la prole. Per cui gli uccelli che allevano insieme i loro piccoli non rompono l'unione che era iniziata con l'accoppiamento prima che questi siano adulti. Ora, tale obbligo di convivenza tra la donna e l'uomo è l'effetto proprio del matrimonio. Perciò l'unione con una donna che non è la propria moglie, cioè con una donna concubina, è contro la legge naturale.
Analisi delle obiezioni: 1. Presso i pagani la legge naturale era offuscata in molti punti. E così essi non ritenevano peccaminoso l'uso di una concubina, ma consideravano lecito abbandonarsi ogni tanto alla fornicazione: come facevano per le altre cose contrarie alle leggi cerimoniali dei Giudei, sebbene queste non fossero contro natura. Per questo gli Apostoli inserirono il divieto della fornicazione tra quei precetti cerimoniali, a motivo della differenza esistente su questi due punti fra i Giudei e i gentili.
2. La legge suddetta derivò non dall'istinto della legge naturale, ma dal suddetto offuscamento [ad 1], in cui i pagani caddero per non aver reso a Dio la gloria dovuta, come scrive S. Paolo [Rm 1, 21]. Perciò col prevalere della religione cristiana quella legge fu estirpata.
3. In certi campi, come non c'è inconveniente alcuno nel cedere ad altri in

modo assoluto ciò che è di nostra proprietà, così non ce n'è neppure nel darlo temporaneamente: cosicché nessuna di tali donazioni è contro natura. Non è però così nel nostro caso. Perciò il paragone non regge.
4. L'ingiuria è il contrario della giustizia. Ora, la legge naturale non proibisce soltanto l'ingiustizia, ma anche tutto ciò che è contrario a qualsiasi virtù [Ethic. 5, 1]. È contro la legge naturale, ad es., che uno mangi senza moderazione, sebbene chi agisce così non faccia torto ad alcuno, mangiando del suo. – Inoltre, sebbene la schiava appartenga al padrone rispetto al servizio, non gli appartiene però rispetto all'atto sessuale. C'è poi modo e modo di servirci di quanto ci appartiene. – E ancora, il concubinario fa ingiuria alla prole nascitura, inquantoché l'unione suddetta non provvede sufficientemente al suo bene, come si è spiegato [nel corpo].
5. La moglie ha il dominio sul corpo del marito non in maniera assoluta e universale, ma solo in ordine al matrimonio. Essa quindi non può cedere a un'altra il corpo del marito contro il bene del matrimonio.

Articolo 4
Se unirsi a una concubina sia peccato mortale
Sembra che unirsi a una concubina non sia peccato mortale. Infatti:
1. La bugia è un peccato più grave della semplice fornicazione: come risulta dal fatto che Giuda [Gen 38, 23], il quale non esitò a commettere fornicazione con Tamar, rifiutò di dire una bugia, affermando: «Essa certo non potrà accusarmi di menzogna». Ora, la bugia non sempre è un peccato mortale. Quindi neppure la semplice fornicazione.
2. Il peccato mortale va punito con la morte. Ora, l'antica legge non punì mai con la morte la fornicazione concubinaria, eccetto qualche caso particolare [Dt 22, 20 ss.]. Essa quindi non è un peccato mortale.
3. Secondo S. Gregorio [Mor 33, 12] i peccati mortali della carne sono meno gravi dei peccati spirituali. Ora, non sempre la superbia e l'avarizia, che pure sono peccati spirituali, sono colpe mortali. Quindi non può esserlo ogni fornicazione, che è un peccato carnale.
4. Più la tentazione è forte, meno grave è il peccato: poiché pecca più gravemente chi si lascia vincere da una tentazione più debole. Ora, la massima istigazione della concupiscenza è quella verso il piacere sessuale. Siccome dunque il peccato di gola non sempre è mortale, non sarà mortale neppure la semplice fornicazione.
In contrario: 1. Dal regno di Dio non esclude se non il peccato mortale. Ma i fornicatori, secondo S. Paolo [1 Cor 6, 9 s.], sono esclusi dal regno di Dio. Quindi la fornicazione semplice è un peccato mortale.
2. Solo i peccati mortali sono chiamati crimini. Ora, qualsiasi fornicazione è così denominata dalla Scrittura [Tb 4, 13 Vg]: «Guardati da ogni fornicazione, e non ti permettere mai di compiere un crimine con una che non sia tua moglie».
Dimostrazione: Come si è visto a suo tempo [I-II, q. 88, a. 2], sono peccati mortali nel loro genere quegli atti che spezzano il vincolo di amicizia con Dio o tra gli uomini: essi infatti sono incompatibili con i due precetti di quella carità

che è la vita dell'anima. Togliendo quindi il rapporto sessuale fornicario il doveroso ordinamento che i genitori hanno verso la prole, il quale è nell'intenzione della natura, non c'è dubbio che la semplice fornicazione è per se stessa un peccato mortale, anche se non esistesse alcuna legge scritta.
Analisi delle obiezioni: 1. Spesso degli uomini che non evitano dei peccati mortali, evitano dei peccati veniali verso cui non sentono una propensione troppo forte. E così anche Giuda evitò la bugia senza evitare la fornicazione.
– Però nel caso si trattava di una bugia dannosa, poiché ne sarebbe seguita un'ingiustizia, se egli non avesse dato ciò che aveva promesso.
2. Il peccato mortale è così denominato non perché è punito con la pena della morte temporale, ma perché è punito con la pena eterna. Perciò anche il furto, che come altre colpe è un peccato mortale, non sempre è punito dalla legge con la pena di morte. E lo stesso avviene per la fornicazione.
3. Come non è peccato mortale qualsiasi moto di superbia, così non lo è nemmeno qualsiasi moto di lussuria: poiché i primi moti di lussuria e certe cose simili sono peccati veniali, come talora anche certi atti matrimoniali. Tuttavia certi atti di lussuria sono peccati mortali, mentre alcuni moti di superbia sono peccati veniali: poiché nelle parole riferite di S. Gregorio si fa un confronto tra i vizi secondo il loro genere, non già rispetto ai singoli atti.
4. La circostanza più aggravante è quella che più si avvicina alla formalità specifica del peccato. Sebbene quindi la fornicazione venga scusata per la gravità dell'incitamento, tuttavia per la materia su cui verte ha una gravità maggiore del mangiare disordinato: poiché ha per oggetto realtà che sono ordinate a stringere i legami della società umana. Perciò l'argomento non regge.

Articolo 5
Se un tempo fosse lecito avere una concubina
Sembra che un tempo fosse lecito avere una concubina. Infatti:
1. Non avere una concubina è di legge naturale come avere una sola moglie. Ma un tempo era lecito avere più mogli [a. 2]. Quindi lo era pure avere una concubina.
2. Una donna non poteva essere simultaneamente schiava e moglie: poiché per il fatto stesso che una schiava veniva presa per moglie, per legge diventava libera [Dt 21, 10 ss.]. Ora, di alcuni che erano amicissimi di Dio, ad es. di Abramo e di Giacobbe, si legge [Gen 16, 3 s.; 25, 6; 35, 22 ss.] che ebbero rapporti sessuali con le loro schiave. Esse quindi non erano mogli. Perciò un tempo era lecito avere delle concubine.
3. La donna che uno ha sposato non può essere cacciata via, e i suoi figli devono essere partecipi dell'eredità. Abramo invece scacciò di casa Agar, e il figlio di lei non ebbe eredità [Gen 21, 10 ss.]. Costei dunque non era moglie di Abramo.
In contrario: 1. Ciò che contrasta con i precetti del Decalogo non fu mai lecito. Ma avere una concubina è contro il precetto: «Non commettere adulterio » [Es 20, 14]. Quindi non fu mai lecito.

2. S. Ambrogio [De Abraham 1, 4] ha scritto: «Non è permesso al marito ciò che non è permesso alla moglie». Ora, alla moglie non fu mai permesso di avere dei rapporti con un altro uomo, lasciando il proprio marito. Quindi non fu mai lecito avere una concubina.

Dimostrazione: Mosè Maimonide [Dux neutr. 3, 49] sostiene che prima che fosse data la legge, la fornicazione non era un peccato: e lo prova col fatto che Giuda ebbe rapporti sessuali con Tamar [Gen 38, 13 ss.]. – Ma questo argomento non persuade. Infatti non è necessario escludere che i figli di Giacobbe abbiano peccato: poiché furono accusati presso il loro padre di un crimine detestabile [ib. 37, 2], e si accordarono per uccidere o per vendere Giuseppe [ib., vv. 18 ss.].

Perciò bisogna dire che, essendo contro la legge naturale avere rapporti sessuali con una donna che non è la propria moglie [a. 3], in nessun tempo ciò poteva essere lecito, neppure per una dispensa. Infatti tali rapporti, come si è visto sopra [a. 1], non sono azioni confacenti al bene della prole, che è il fine principale del matrimonio. Quindi essi sono contro i precetti primari della legge naturale, che non ammettono dispensa.

Perciò là dove nell'antico Testamento si legge che ebbero concubine santi personaggi non imputabili di peccato mortale, si deve pensare che queste fossero unite ad essi in matrimonio; e tuttavia bisogna dirle concubine perché sotto un aspetto erano mogli e sotto un altro concubine. Infatti nel matrimonio in quanto ordinato al fine principale, che è il bene della prole, la moglie è unita al marito in modo indissolubile, o almeno per lungo tempo, come si è visto sopra [ib.]: e da questo lato non si ammettono dispense. Invece rispetto al fine secondario, che è il governo della famiglia e lo scambio dei servizi, la moglie è unita al marito come compagna. E questo aspetto mancava in quelle donne denominate concubine. Ci poteva essere infatti una dispensa su questo punto, essendo un fine secondario del matrimonio. Da questo lato dunque tali donne somigliavano alle concubine, e per questo ne prendevano il nome.

Analisi delle obiezioni: 1. Avere più mogli non è contro i primi precetti della legge naturale come avere una concubina. Perciò l'argomento non regge.

2. Gli antichi Patriarchi, usando della dispensa che li autorizzava ad avere più mogli, trattarono quelle schiave con affetto maritale. Esse infatti erano mogli rispetto al fine primario e principale del matrimonio. Invece non lo erano rispetto al legame che costituisce il fine secondario, e che è incompatibile con la condizione servile, non potendo una donna essere insieme compagna e schiava.

3. Come vedremo in seguito [q. 67, a. 6], per evitare l'uccisione delle mogli la legge mosaica permetteva per dispensa di dare il libello di ripudio: così dunque in forza della medesima dispensa era lecito ad Abramo cacciare via Agar, per significare il mistero di cui parla S. Paolo [Gal 4, 22 ss.]. Così pure ha significato simbolico il fatto che il figlio di lei fu diseredato [ib.]. E la stessa cosa del resto è detta di Esaù [Gen 27], che pure era figlio di una donna libera [Rm 9, 10 ss.]. Parimenti ha un significato simbolico il fatto che fossero eredi ugualmente i figli di Giacobbe, sia quelli nati da schiave

che quelli nati da donne libere [Gen 49]: poiché, come spiega S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 11], «a Cristo nascono dei figli sia mediante i ministri buoni, prefigurati dalle donne libere, sia mediante quelli cattivi, prefigurati dalle schiave».

QUAESTIO 66
DE BIGAMIA ET IRREGULARITATE EX EA CONTRACTA
Deinde considerandum est de bigamia et irregularitate ex ea contracta.
Circa quod quaeruntur quinque. Primo: utrum illi bigamiae quae est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuerit, sit irregularitas annexa. Secundo: utrum irregularitatem contrahat qui simul vel successive duas uxores habuit, unam de iure, aliam de facto. Tertio: utrum irregularitas contrahatur ex hoc quod quis uxorem virginem non accepit. Quarto: utrum bigamia per baptismum
solvatur. Quinto: utrum cum bigamo liceat dispensare.

ARGOMENTO 66
LA BIGAMIA E L'IRREGOLARITÀ CHE NE DERIVA
Veniamo ora a considerare la bigamia e l'irregolarità che ne deriva.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se la bigamia che consiste nell'avere avuto successivamente due mogli implichi un'irregolarità; 2. Se contragga irregolarità chi in maniera simultanea o successiva ha avuto due mogli, l'una legittima e l'altra illegittima; 3. Se si contragga irregolarità per il fatto che uno sposa una donna non vergine; 4. Se la bigamia sia eliminata dal battesimo; 5. Se sia lecito dispensare in caso di bigamia.

Articolo 1
Se la bigamia che consiste nell'avere avuto successivamente due mogli implichi un'irregolarità
Sembra che la bigamia che consiste nell'avere avuto successivamente due mogli non implichi un'irregolarità, cioè non sia un impedimento per ricevere gli Ordini sacri. Infatti:
1. La pluralità e l'unità seguono l'ente. Per cui un ente e un non ente non costituiscono alcuna pluralità. Ora, per colui che ha avuto due mogli successivamente, mentre esisteva l'una non esisteva l'altra. Quindi per questo egli non cessa di essere il marito di una sola moglie, qualità questa che l'Apostolo [1 Tm 3, 2; Tt 1, 6] esige per non essere esclusi dall'episcopato.
2. Mostra maggiore incontinenza chi commette fornicazione con parecchie donne che colui il quale successivamente ha più mogli. Ma nel primo caso uno non diviene irregolare. Quindi neppure nel secondo.
3. Se la bigamia causa l'irregolarità, ciò è dovuto o a motivo del sacramento o a motivo del rapporto sessuale. Ma non è a motivo del sacramento: perché allora se dopo il consenso matrimoniale la moglie muore prima che sia consumato il matrimonio, e l'uomo sposa un'altra donna, ci dovrebbe essere irregolarità: il che invece è contro un decreto di Innocenzo III [Decretales 1, 21, 5].
E neppure è a motivo del rapporto sessuale: perché allora dovrebbe essere irregolare anche chi ha commesso fornicazione con più donne, il che è falso.

Quindi in nessun modo la bigamia causa l'irregolarità.
Dimostrazione: Col sacramento dell'ordine si diventa ministri dei sacramenti; ora, chi amministra i sacramenti agli altri non deve avere in questo campo alcun difetto, difetto che interviene quando il significato di qualche sacramento viene menomato. Ora, il sacramento del matrimonio sta a rappresentare l'unione di Cristo con la Chiesa [Ef 5, 32], che è l'unione di uno solo con una sola. Quindi per la perfetta significazione del sacramento si richiede che il marito sia lo sposo di una sola donna, e che questa sia la moglie di un solo uomo. Per questo la bigamia, che toglie questo aspetto, provoca l'irregolarità.
3. Se la bigamia causa l'irregolarità, ciò è dovuto o a motivo del sacramento o a motivo del rapporto sessuale. Ma non è a motivo del sacramento: perché allora se dopo il consenso matrimoniale la moglie muore prima che sia consumato il matrimonio, e l'uomo sposa un'altra donna, ci dovrebbe essere irregolarità: il che invece è contro un decreto di Innocenzo III [Decretales 1, 21, 5].
E neppure è a motivo del rapporto sessuale: perché allora dovrebbe essere irregolare anche chi ha commesso fornicazione con più donne, il che è falso.
Quindi in nessun modo la bigamia causa l'irregolarità.
Dimostrazione: Col sacramento dell'ordine si diventa ministri dei sacramenti; ora, chi amministra i sacramenti agli altri non deve avere in questo campo alcun difetto, difetto che interviene quando il significato di qualche sacramento viene menomato. Ora, il sacramento del matrimonio sta a rappresentare l'unione di Cristo con la Chiesa [Ef 5, 32], che è l'unione di uno solo con una sola. Quindi per la perfetta significazione del sacramento si richiede che il marito sia lo sposo di una sola donna, e che questa sia la moglie di un solo uomo. Per questo la bigamia, che toglie questo aspetto, provoca l'irregolarità.
E ci sono quattro tipi di bigamia. Il primo consiste nell'avere successivamente più mogli legittime. Il secondo nell'avere insieme più mogli, di cui una legittima e le altre illegittime. Il terzo nell'avere successivamente una moglie legittima e un'altra illegittima. Il quarto nel prendere per moglie una vedova.
E a tutti e quattro è annessa l'irregolarità.
Inoltre viene addotto un secondo motivo. In coloro infatti che ricevono il sacramento dell'ordine deve apparire la massima spiritualità: sia perché amministrano cose spirituali, cioè i sacramenti, sia perché insegnano cose spirituali, e devono occuparsi di esse. Essendo quindi la concupiscenza la cosa più incompatibile con la spiritualità, poiché in essa «l'uomo diviene del tutto carnale» [Agost., Serm. 162], in costoro non deve apparire alcun segno di una concupiscenza persistente. Ciò invece appare nei bigami, i quali non si sono accontentati di una sola moglie. - Tuttavia il primo motivo è migliore.
Analisi delle obiezioni: 1. La pluralità simultanea delle mogli è una pluralità assoluta. Perciò è del tutto incompatibile col simbolismo del sacramento e distrugge il sacramento stesso. - Invece avere più mogli successivamente costituisce una pluralità sotto un certo aspetto. Per cui ciò non distrugge la significazione del sacramento e non compromette il sacramento nella sua sostanza, ma nella sua perfezione: la quale però è richiesta in coloro che

sono i dispensatori dei sacramenti.
2. I fornicatori danno segno di una concupiscenza più grave, ma non di una concupiscenza così persistente: poiché con la fornicazione non si stabilisce un legame perpetuo. Inoltre non c'è una menomazione del sacramento.
3. La bigamia, come si è detto [nel corpo], causa l'irregolarità poiché elimina il perfetto simbolismo del sacramento, che si riscontra sia nell'unione degli animi espressa con il consenso, sia nell'unione dei corpi. Quindi per costituire l'irregolarità si richiede la bigamia sotto entrambe le forme. Perciò la decretale di Innocenzo III infirma quanto dice il testo delle Sentenze [3, 27, 10], che cioè il solo consenso matrimoniale espresso a parole basta a produrre l'irregolarità.

Articolo 2
Se contragga irregolarità chi successivamente o simultaneamente ha avuto due mogli, di cui una legittima e l'altra illegittima
Sembra che non contragga irregolarità chi successivamente o simultaneamente ha avuto due mogli, di cui una legittima e l'altra illegittima. Infatti:
1. Dove non c'è sacramento non ci può essere una menomazione del sacramento. Ora, quando uno contrae un'unione illegittima non si ha nessun sacramento: poiché tale unione non significa l'unione di Cristo con la Chiesa. Siccome dunque l'irregolarità non accompagna la bigamia se non per la menomazione del sacramento, sembra che l'irregolarità non possa accompagnare questo tipo di bigamia.
2. Chi ha rapporti coniugali con la moglie illegittima commette fornicazione, se non ha un'altra moglie legittima, oppure adulterio, in caso contrario. Ma la divisione della propria carne mediante la fornicazione o l'adulterio non produce irregolarità. Quindi neppure il suddetto tipo di bigamia.
3. Può capitare che uno, prima di avere rapporti sessuali con la donna che ha sposato in maniera legale, si sposi di fatto e si unisca con un'altra, sia dopo la morte della prima, sia mentre essa vive. Ora, costui è marito di più mogli, una legittima e l'altra illegittima, e tuttavia non è irregolare, poiché non ha diviso tra più mogli la propria carne. Perciò con questo tipo di bigamia non si contrae irregolarità.
Dimostrazione: Negli ultimi due tipi di bigamia [cf. a. prec.] si contrae irregolarità poiché, sebbene uno dei due matrimoni non sia un sacramento, ne ha però una certa somiglianza. Per cui nel causare l'irregolarità questi due tipi di bigamia sono secondari, mentre il primo è principale.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene l'unione illegittima non sia un sacramento, ne ha però una certa somiglianza, che invece non si riscontra nella fornicazione e nell'adulterio. Per cui non è la stessa cosa.
2. È così risolta anche la seconda obiezioni.
3. Nel caso suddetto l'uomo non è considerato bigamo, poiché il primo matrimonio era rimasto privo della sua perfetta significazione. Se però in forza di una sentenza ecclesiastica egli fosse costretto a tornare con la prima moglie e a renderle il debito coniugale, diverrebbe subito irregolare: poiché a causare l'irregolarità non è il peccato, ma l'imperfetta significazione sacramentale [a. 1].

Articolo 3
Se si contragga irregolarità sposando una donna non vergine
Sembra che sposando una donna non vergine non si contragga irregolarità.
Infatti:
1. Uno è più danneggiato da un proprio difetto che da un difetto altrui. Ora, se il marito non è vergine non diviene irregolare per questo. Molto meno quindi può diventarlo se non è vergine sua moglie.
2. Può capitare che uno, dopo aver deflorato una donna, la prenda per moglie. Ora, non sembra che costui diventi irregolare: poiché né lui né la moglie hanno diviso la propria carne con altri. E tuttavia l'uomo sposa una donna violata. Perciò questo tipo di bigamia non causa irregolarità.
3. Nessuno può contrarre irregolarità per un fatto involontario. Ma talora l'uomo sposa involontariamente una donna non vergine: cioè quando la crede vergine e la trova corrotta nel consumare il matrimonio. Quindi questo tipo di bigamia non sempre causa irregolarità.
4. La corruzione che segue il matrimonio è più vergognosa di quella che lo precede. Ora, se dopo aver consumato il matrimonio la moglie ha rapporti sessuali con un altro, suo marito non diventa irregolare: altrimenti verrebbe punito per il peccato della moglie. E può anche capitare che egli le renda il debito coniugale dopo aver conosciuto il fatto, prima che la moglie sia stata accusata e condannata per adulterio. Perciò sembra che questo tipo di bigamia non causi l'irregolarità.
In contrario: S. Gregorio [Registr. 2, ep. 37] ha scritto: «Ti comandiamo di non fare mai ordinazioni illecite, escludendo dunque dagli ordini i bigami, o chi ha preso in sposa una moglie non vergine, o chi è analfabeta, o chi è menomato in qualche parte del corpo, o chi è sottoposto alla penitenza pubblica, o è tenuto a soddisfare a prescrizioni curiali o a particolari obbligazioni del proprio stato».
Dimostrazione: Nell'unione tra Cristo e la Chiesa l'unità è da entrambe le parti. Perciò la divisione della carne è una menomazione del sacramento sia che si verifichi dalla parte del marito, sia che si verifichi dalla parte della moglie. – C'è però questa differenza: dalla parte dell'uomo si richiede che egli non abbia avuto altre mogli, non che sia vergine; invece dalla parte della moglie si richiede inoltre la verginità.
E di ciò i Decretisti portano questa ragione: il vescovo significa la Chiesa militante, di cui egli si prende cura, e nella quale ci sono molte sozzure; la sposa invece significa Cristo, il quale era vergine. Per questo la verginità è richiesta dalla parte della sposa e non dello sposo, nell'elevazione di un uomo all'episcopato. – Ma questa ragione è espressamente contraria alle parole dell'Apostolo [Ef 5, 25]: «Mariti, amate le vostre mogli come Cristo ha amato la Chiesa». Da esse risulta infatti che la moglie sta a significare la Chiesa e il marito Cristo. E c'è poi l'altra affermazione [ib., v. 23]: «Il marito è il capo della moglie, come Cristo lo è della Chiesa».
Perciò altri dicono che il marito rappresenta Cristo e la sposa la Chiesa trionfante, nella quale non c'è alcuna macchia [Ef 5, 27]. Ora, Cristo prima ebbe

la sinagoga quasi come concubina. Quindi non deroga alla perfezione del simbolismo sacramentale il fatto che lo sposo l'abbia avuta anche lui.
Ma questa spiegazione è sommamente assurda. Poiché come era unica la fede degli antichi e dei moderni [Agost., Epist. 157], così è unica la Chiesa. Perciò quelli che servivano Dio al tempo della sinagoga appartenevano all'unità della Chiesa nella quale lo serviamo anche noi. - Inoltre ciò è contro l'espresso insegnamento di Geremia [c. 3], di Ezechiele [c. 16] e di Osea [c. 2], che parlano dello sposalizio della sinagoga. Essa quindi non era concubina, ma sposa. - Di più, secondo tale spiegazione la fornicazione sarebbe il segno sacramentale di tale unione: il che è assurdo. Piuttosto fu la gentilità a essere in tal modo violata dal demonio mediante l'idolatria, prima che fosse sposata a Cristo nella fede della Chiesa.
Si deve perciò rispondere che l'irregolarità deriva dalla menomazione del simbolismo sacramentale. Ora, la corruzione della carne fuori del matrimonio, e anteriore ad esso, non produce alcuna menomazione in tale simbolismo dalla parte del coniuge corrotto, bensì da quella dell'altro coniuge: poiché l'atto di chi contrae matrimonio ha per oggetto l'altro coniuge e non se stesso; per cui viene specificato dal termine, il quale inoltre, rispetto a tale atto, è come la materia del sacramento. Nel caso quindi che la donna potesse ricevere gli ordini, come l'uomo diventa irregolare perché sposa una moglie corrotta, e non perché non è vergine lui, così la donna diventerebbe irregolare se sposasse un uomo corrotto, e non se è corrotta lei; a meno che non fosse stata corrotta in un matrimonio precedente.
Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta anche la prima obiezioni.
2. Nella Analisi di questo caso ci sono varie opinioni. La più probabile è che costui non sia irregolare: poiché non ha diviso la sua carne con più donne.
3. L'irregolarità non è un castigo, ma un difetto del simbolismo sacramentale. Perciò non è necessario che la bigamia sia volontaria per produrre l'irregolarità. Quindi chi sposa una donna che crede vergine diventa irregolare nel consumare con essa il matrimonio.
4. Se la moglie commette adulterio dopo il matrimonio, il marito non diviene irregolare se non avendo rapporti con lei dopo quell'atto: altrimenti la corruzione della moglie non ricade in nessun modo sull'atto matrimoniale del marito. E anche se questi viene obbligato, o da un tribunale o dalla propria coscienza, a rendere il debito alla moglie che lo chiede prima di essere condannata per adulterio, diviene irregolare. Sebbene in proposito ci siano varie opinioni: ma quella esposta è la più probabile; poiché qui non è in discussione il peccato, ma la sola significazione sacramentale.

Articolo 4
Se la bigamia sia eliminata dal battesimo
Sembra che la bigamia sia eliminata dal battesimo. Infatti:
1. S. Girolamo [In Tt 1, 6] ha scritto che se uno prima del battesimo aveva più mogli, oppure ne ebbe una prima e una dopo, non è bigamo. Quindi la bigamia viene eliminata dal battesimo.

2. Chi fa il più fa anche il meno. Ora, il battesimo elimina tutti i peccati, che sono più gravi dell'irregolarità. Quindi esso toglie l'irregolarità dovuta alla bigamia.
3. Il battesimo cancella ogni castigo proveniente dai nostri atti. Ma l'irregolarità della bigamia è appunto un castigo del genere. Quindi, ecc.
4. Il bigamo è irregolare perché non rappresenta Cristo in modo perfetto [a. 1]. Ma il battesimo rende perfettamente conformi a Cristo. Quindi con esso tale irregolarità viene sanata.
5. I sacramenti della legge nuova sono più efficaci di quelli della legge antica. Ora, i sacramenti della legge antica sanavano le irregolarità, come dice il Maestro delle Sentenze [4, 1, 8]. Perciò anche il battesimo, che è il sacramento più efficace della nuova legge, elimina l'irregolarità contratta con la bigamia.
In contrario: 1. S. Agostino [De bono coniug. 18] scrive: «Hanno capito meglio coloro i quali ritengono che non si possa ordinare neppure colui che ha avuto una seconda moglie da catecumeno o da pagano: poiché la obiezioni nasce dal simbolismo sacramentale, e non dal peccato».
2. Inoltre egli afferma [ib.] che «se una donna è stata violata da catecumena o da pagana, dopo il battesimo non può prendere il velo tra le vergini di Dio». Quindi per lo stesso motivo neppure il bigamo può essere ordinato dopo il battesimo.
Dimostrazione: Il battesimo cancella i peccati, ma non scioglie il matrimonio. Siccome dunque l'irregolarità consegue al matrimonio, essa non può venire eliminata dal battesimo, come insegna S. Agostino [cf. s. c.].
Analisi delle obiezioni: 1. In questo caso l'opinione di S. Girolamo viene respinta: a meno che non la si voglia prendere nel senso che in tal caso la dispensa è più facile.
2. Non sempre è vero che quanto fa il più possa fare anche il meno, a meno che la cosa non sia ordinata a tale effetto. E proprio nel caso indicato il principio non vale: poiché il battesimo non è ordinato a sanare l'irregolarità.
3. Ciò va inteso delle pene già inflitte in conseguenza dei peccati attuali, non di quelle da infliggersi. Infatti col battesimo uno non ricupera la verginità. Come neppure l'indivisione della carne.
4. Il battesimo rende conformi a Cristo quanto alla virtù dell'anima, non quanto alle condizioni della carne, richieste per la verginità o per l'indivisione della carne.
5. Le suddette irregolarità derivavano da cause leggere e non permanenti. Perciò potevano essere eliminate anche da quei sacramenti. – I quali inoltre erano a ciò ordinati. Il battesimo invece non è ordinato a questo.

## Articolo 5

### Se sia lecito dispensare un bigamo

Sembra che non sia lecito dispensare un bigamo. Infatti:
1. Nei Canoni [Decretales 1, 21, 4] si legge: «Non è lecito dispensare quei chierici che per quanto dipendeva da essi si sono uniti in matrimonio con altre donne dopo le prime nozze, poiché sono da considerarsi bigami».

2. Non è lecito dispensare contro una legge divina. Ora, quanto è detto nelle Scritture canoniche appartiene alla legge di Dio. Siccome dunque l'Apostolo nella Sacra Scrittura [1 Tm 3, 2; Tt 1, 6] afferma: «Bisogna che il vescovo sia il marito di una sola moglie», non sembra che in ciò si possa dispensare.
3. Nessuno può dispensare in ciò che è essenziale ai sacramenti. Ma l'assenza di irregolarità è essenziale al sacramento dell'ordine: poiché verrebbe a mancare la significazione, che è essenziale al sacramento. Quindi in ciò non si può dispensare.
4. Ciò che è stato fatto ragionevolmente non può essere ragionevolmente mutato. Se quindi è ragionevole dispensare un bigamo, è irragionevole che alla bigamia sia stata annessa un'irregolarità. Il che è inammissibile.
In contrario: l. Il Papa Lucio [Glossa ord. in Decr. 1, 34, 18] diede questa dispensa al vescovo di Palermo, che aveva avuto due mogli.
2. Il Papa Martino [Decr. di Graz. 1, 34, 18] afferma: «Il lettore che sposasse una vedova rimanga lettore, e se necessario sia promosso al suddiaconato; mai però a un ordine superiore. E lo stesso si dica se ha avuto due mogli». Perciò il bigamo può essere dispensato almeno fino al suddiaconato.
Dimostrazione: L'irregolarità annessa alla bigamia non è di diritto naturale, ma di diritto positivo. E neppure è tra le cose essenziali dell'ordine sacro che uno non abbia avuto due mogli: il che è reso evidente dal fatto che se un bigamo accede agli ordini, ne riceve il carattere. Perciò da tale irregolarità il Papa può dispensare totalmente, mentre il vescovo può farlo fino agli ordini minori. Alcuni anzi dicono che può farlo fino a quelli maggiori con coloro che si impegnano a servire Dio nella vita religiosa, per impedire il girovagare dei religiosi.
Analisi delle obiezioni: l. Quella decretale sta a dimostrare che la obiezioni di dispensare coloro che contrassero unioni illegittime è uguale a quella che si riscontra nel caso delle unioni legittime, non già che il Papa non abbia assolutamente in questo caso la facoltà di dispensare.
2. Ciò è vero per le norme della legge naturale e per ciò che è essenziale ai sacramenti e alla fede, ma quanto alle altre disposizioni che sono di istituzione apostolica la Chiesa può ora dispensare con l'autorità di chi ne detiene il primato, poiché essa possiede anche adesso lo stesso potere di istituire e di abrogare che aveva allora.
3. È essenziale al sacramento non qualsiasi significazione, ma quella soltanto che indica il compito specifico del sacramento. Ora, tale significazione non viene menomata dall'irregolarità.
4. Nei casi particolari si possono riscontrare dei motivi che non si addicono ugualmente a tutti, data la loro diversità. Perciò quanto fu stabilito universalmente, avendo considerato ragionevolmente ciò che capita nella maggior parte dei casi, può anche essere ragionevolmente accantonato con la dispensa, in casi determinati.

## QUAESTIO 67
## DE LIBELLO REPUDII

Deinde considerandum est de libello repudii.

Circa quod quaeruntur septem. Primo: utrum inseparabilitas matrimonii sit de lege naturae. Secundo: utrum repudiare uxorem possit esse licitum per dispensationem. Tertio: utrum sub lege Moysi fuerit licitum. Quarto: utrum liceret uxori repudiatae alium accipere. Quinto: utrum liceret viro repudiatam a se iterum ducere. Sexto: utrum causa repudii fuerit odium uxoris. Septimo: utrum causae repudii deberent in libello scribi.

ARGOMENTO 67
IL LIBELLO DI RIPUDIO
Passiamo ora a considerare il libello di ripudio.
Sull'argomento si pongono sette quesiti: 1. Se l'indissolubilità del matrimonio sia di legge naturale; 2. Se ripudiare la moglie potesse essere lecito per una dispensa; 3. Se sotto la legge di Mosè ciò fosse lecito; 4. Se alla moglie ripudiata fosse lecito risposarsi con un altro; 5. Se fosse lecito al marito riprendere la moglie che egli aveva ripudiato; 6. Se la causa del ripudio fosse l'odio verso la moglie; 7. Se i motivi del ripudio dovessero essere scritti sul libello suddetto.

Articolo 1
Se l'indissolubilità del matrimonio sia di legge naturale
Sembra che l'indissolubilità del matrimonio non sia di legge naturale. Infatti:
1. La legge naturale è comune a tutti i popoli [I-II, q. 94, a. 4]. Ma nessuna legge all'infuori di quella cristiana proibisce di ripudiare la moglie. Quindi l'indissolubilità matrimoniale non appartiene alla legge naturale.
2. I sacramenti non sono di legge naturale. Ma l'indissolubilità del matrimonio rientra nel bene del sacramento [q. 49, a. 3]. Essa quindi non è di legge naturale.
3. L'unione dell'uomo e della donna nel matrimonio è ordinata principalmente alla generazione, all'educazione e all'istruzione della prole [q. 65, a. 3]. Ma questi compiti vengano assolti in un tempo determinato. Perciò dopo quel tempo è lecito rimandare la moglie senza pregiudizio per la legge naturale.
4. Nel matrimonio si deve cercare principalmente il bene della prole. Ora, l'indissolubilità è contro il bene della prole: poiché secondo i naturalisti c'è qualche uomo che non può avere prole da quella data donna, mentre potrebbe averne da un'altra; e qualche donna potrebbe essere feconda con un altro uomo [Arist., De hist. animal. 7, 5; De gen. animal. 4, 2]. Quindi l'indissolubilità del matrimonio non è di legge naturale, ma è contraria a tale legge.
In contrario: 1. Alla legge naturale appartiene principalmente quanto la natura ben costituita ha ricevuto al suo inizio. Ma tale è appunto l'inseparabilità del matrimonio, come risulta dal Vangelo [Mt 19, 3 ss.]. Essa dunque è di legge naturale.
2. È di legge naturale che l'uomo non si metta in contrasto con Dio. Ma l'uomo si mette in qualche modo contro Dio se separa «ciò che Dio ha congiunto» [ib.]. Derivando quindi da ciò l'indissolubilità del matrimonio [Mt 19, 6], è chiaro che essa è di legge naturale.
Dimostrazione: Nell'intenzione della natura il matrimonio è ordinato all'educazione

della prole non solo per un dato tempo, ma per tutta la vita dei figli.
Per questo è di legge naturale, come ricorda S. Paolo [2 Cor 12, 14], che «i genitori mettano da parte per i figli», e che i figli siano eredi dei loro genitori.
Essendo quindi la prole un bene comune al marito e alla moglie, secondo il dettame della legge di natura è necessario che la loro unione rimanga indivisa in perpetuo. Quindi l'indissolubilità del matrimonio è di legge naturale.
Analisi delle obiezioni: 1. Soltanto la legge di Cristo ha portato alla perfezione il genere umano, restituendolo allo stato di una nuova natura [2 Cor 5, 17; Gal 6, 15; Ef 2, 15]. Per cui con la legge mosaica e con le leggi umane non si poté togliere tutto ciò che era contrario alla legge naturale. Ciò era infatti riservato «alla legge dello Spirito che dà la vita» [Rm 8, 2].
2. Il matrimonio richiede l'indissolubilità sia in quanto simbolo dell'unione di Cristo con la Chiesa, sia in quanto compito naturale ordinato al bene della prole, secondo le spiegazioni date [nel corpo; q. 49, aa. 2, 3]. Ma poiché il divorzio ripugna più direttamente al simbolismo suddetto che al bene della prole, a cui ripugna in maniera indiretta, come si è visto [q. 65, a. 3], così l'indissolubilità del matrimonio viene concepita più come integrante il bene del sacramento che come integrante il bene della prole. Sebbene possa rientrare nell'uno e nell'altro. È però di legge naturale in quanto appartiene al bene della prole, non già in quanto appartiene al bene del sacramento.
3. La terza obiezioni è risolta da quanto abbiamo detto [nel corpo e ad 2].
4. Il matrimonio è ordinato principalmente al bene comune, a motivo del fine principale, che è il bene della prole; però a motivo del fine secondario è ordinato anche al bene dei coniugi, essendo di per sé un rimedio alla concupiscenza. Perciò nelle leggi del matrimonio si deve badare all'utilità comune più che ai vantaggi particolari. Sebbene quindi l'indissolubilità impedisca il bene della prole in qualche caso, tuttavia di per sé è ad essa vantaggiosa. Perciò l'argomento non regge.

Articolo 2
Se potesse essere lecito rimandare la moglie per una dispensa
Sembra che non sia mai potuto essere lecito rimandare la moglie per una dispensa. Infatti:
1. Ciò che nel matrimonio è contro il bene della prole è contro i primi precetti della legge naturale, che sono indispensabili [I-II, q. 94, a. 5]. Ma tale è appunto il ripudio della moglie, come appare evidente dalle cose dette [a. prec.]. Quindi, ecc.
2. La concubina differisce dalla moglie soprattutto per il fatto che non è unita in modo indissolubile. Ora, non fu mai possibile per una dispensa avere una concubina [q. 65, a. 5]. Quindi neppure rimandare la moglie.
3. Gli uomini sono passibili di dispensa adesso come nei tempi passati. Ma adesso non si può dare in alcun modo la dispensa di ripudiare la moglie. Quindi neppure allora.
In contrario: Agar, come si è visto [ib. ad 2], fu trattata da Abramo come una moglie. Ma poi per un comando divino egli la cacciò via [Gen 21, 10 ss.],

senza fare peccato. Quindi per una dispensa poteva allora essere lecito a un uomo rimandare la moglie.
Dimostrazione: La dispensa dai precetti, specialmente da quelli che in qualche modo sono di legge naturale, è come un mutamento nel corso naturale delle cose. Il quale corso può mutare in due modi. Primo, in forza di una causa naturale, che impedisce a un'altra causa naturale di seguire il suo corso: e ciò avviene in tutti quei fenomeni che avvengono in natura di rado e casualmente. Ma in tal modo può variare il corso non delle realtà naturali che sono perenni, bensì di quelle che capitano di frequente. - Secondo, in forza di una causa del tutto soprannaturale, come avviene nei miracoli. E in questo modo può mutare il corso naturale non solo di ciò che avviene di frequente, ma anche di ciò che è ordinato a realizzarsi sempre: come è evidente nell'arresto del sole al tempo di Giosuè [10, 12 s.], nella sua retrocessione al tempo di Ezechia [Is 38, 8] e nell'eclissi miracolosa durante la passione di Cristo [Mt 27, 45; Mc 15, 33; Lc 23, 44 ss.].
Ora, la dispensa dai precetti della legge naturale talora dipende dalle cause inferiori. E allora la dispensa può estendersi ai soli precetti secondari della legge naturale, non però ai primi, poiché questi vanno considerati come delle entità destinate a rimanere; come si è visto sopra [q. 65, a. 2] per la poligamia, e per altre cose del genere.
Talora invece dipende solo dalle cause superiori. E allora la dispensa può essere data da Dio anche in riferimento ai primi precetti della legge naturale, allo scopo di esprimere o di manifestare un mistero divino: come è evidente nel comando dato per dispensa ad Abramo di uccidere il figlio innocente [Gen 22, 2]. Ora, tali dispense non sono accordate convenientemente a tutti, ma ad alcune persone particolari: come avviene anche per i miracoli.
Se dunque l'indissolubilità del matrimonio rientrasse nei primi precetti della legge naturale, potrebbe essere dispensata solo con questo tipo di dispensa. Se invece ricade nei precetti secondari della legge naturale, allora può essere dispensata anche nel primo modo. Sembra però che essa rientri piuttosto nei precetti secondari. Infatti l'indissolubilità del matrimonio non è ordinata al bene della prole, che è quello principale, se non per il fatto che i genitori devono provvedere ai figli per tutta la vita, mediante la provvista dei beni necessari all'esistenza. Ora, l'appropriazione di tali beni non rientra nell'intenzione primaria della natura, dal momento che in base ad essa tutto è comune. Perciò non sembra che il ripudio della moglie sia contro la prima intenzione della natura: quindi non sarà neppure contro i precetti primari della legge naturale, bensì contro quelli secondari. Sembra quindi che essa possa essere oggetto del primo tipo di dispensa.
Analisi delle obiezioni: 1. Il bene della prole secondo la prima intenzione della natura implica la procreazione, la nutrizione e l'istruzione fino a che la prole non abbia raggiunto l'età adulta. Ma che poi le si provveda mediante l'eredità e il lascito di altri beni, ciò sembra rientrare nella seconda intenzione della legge naturale.
2. Il concubinaggio è contro il bene della prole in ciò che rientra nella prima intenzione della natura, cioè quanto all'educazione e all'istruzione, che

richiedono una lunga convivenza dei genitori; il che è escluso nel caso della concubina, la cui convivenza è temporanea. Quindi non è la stessa cosa -
Tuttavia anche il concubinaggio potrebbe essere oggetto di una dispensa del secondo tipo: come è evidente nel caso di Osea [1, 2].
3. L'indissolubilità, pur non appartenendo che alla seconda intenzione del matrimonio quale compito naturale, appartiene tuttavia alla prima intenzione di esso considerato come sacramento della Chiesa. Dal momento quindi che fu istituito come sacramento, finché dura tale istituzione non può essere oggetto di dispensa: purché non si tratti del secondo tipo di dispensa.

Articolo 3
Se sotto la legge mosaica fosse lecito ripudiare la moglie
Sembra che sotto la legge mosaica fosse lecito ripudiare la moglie. Infatti:
1. Non proibire, quando è possibile farlo, è un modo di acconsentire. Ma acconsentire a una cosa illecita è un atto illecito. Siccome dunque Mosè non proibì il ripudio della moglie [Dt 24, 1 ss.], senza per questo fare peccato, poiché «la legge è santa», come dice S. Paolo [Rm 7, 12], sembra che il ripudio un tempo fosse lecito.
2. I profeti hanno parlato «mossi da Spirito Santo», come dice S. Pietro [2 Pt 1, 21]. Ora, in Malachia [2, 16] si legge: «Se l'hai in odio, rimandala». Non potendo quindi essere illecito ciò che lo Spirito Santo ispira, sembra che il ripudio della moglie non fosse sempre illecito.
3. Il Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 32] afferma che come gli Apostoli permisero le seconde nozze [1 Cor 7, 39], così Mosè permise il libello di ripudio. Ma le seconde nozze non sono peccaminose. Quindi neppure il ripudio della moglie sotto la legge di Mosè.
In contrario: 1. Il Signore [Mt 19, 8] afferma che il libello di ripudio fu concesso da Mosè ai Giudei «per la durezza del loro cuore». Ma tale durezza non li scusava dal peccato. Quindi non è scusabile neppure il libello di ripudio.
2. Il Crisostomo [l. cit.] dice che «Mosè nel dare il libello del ripudio non volle manifestare la giustizia di Dio: perché a quanti agivano secondo la legge non apparisse peccato ciò che era peccato».
Dimostrazione: In proposito ci sono due opinioni. Alcuni affermano che coloro i quali sotto la legge rimandavano la moglie, dandole il libello del ripudio, non erano scusati dal peccato, sebbene non incorressero in un castigo imponibile secondo la legge. E per questo si dice che Mosè permise il libello di ripudio. Essi distinguono così quattro tipi di permissione. Il primo consiste nell'astenersi dal comandare: come si dice che si permette un minor bene quando non viene comandato un bene maggiore. L'Apostolo, ad es., non comandando la verginità, permise il matrimonio [1 Cor 7, 7 ss.; 7, 25 ss.]. Il secondo si ha con l'astenersi dal proibire: e in questo senso possono dirsi permessi i peccati veniali, poiché non sono [espressamente] proibiti. Il terzo si riduce all'assenza di repressione: e in questo modo si dice che sono permessi da Dio tutti i peccati, in quanto egli non li impedisce, pur avendone la possibilità. Il quarto poi sta nella mancanza di punizione. E il libello di ripudio fu permesso appunto in questo senso: non già per raggiungere un bene maggiore, come

nella dispensa riguardante la poligamia [q. 65, a. 2], ma per impedire un male peggiore, ossia l'uxoricidio, al quale gli ebrei erano portati per la corruzione del loro appetito irascibile. Allo stesso modo in cui era stato loro permesso di esercitare l'usura con gli stranieri per una certa corruzione nell'appetito concupiscibile, affinché cioè non la esercitassero con i loro fratelli [Dt 23, 19 s.]. E come per una corruzione del sospetto nell'appetito razionale fu loro permesso il sacrificio della gelosia [Nm 5, 12 ss.], affinché il semplice sospetto non guastasse il giudizio.

Siccome però la legge antica, sebbene non conferisse la grazia, tuttavia fu data per conoscere il peccato, come insegnano comunemente i Santi Padri, per questo altri pensano che se nel ripudiare la moglie gli Ebrei si fossero macchiati di peccato, ciò doveva essere loro indicato dalla legge o dai profeti, secondo il comando dato a Isaia [58, 1]: «Dichiara al mio popolo i suoi delitti». Altrimenti sarebbero stati troppo abbandonati, se non fosse mai stato loro annunziato ciò che era necessario alla salvezza ed essi non conoscevano.

Il che non può essere ammesso: poiché l'osservanza della legge, quando essa era in vigore, meritava la vita eterna. Per cui questi altri dicono che il ripudio della moglie, pur essendo in se stesso una cosa cattiva, tuttavia per una permissione di Dio fu lecito in quel tempo. Ed essi confermano tale opinione con l'autorità del Crisostomo [l. cit. nel s. c. 2], il quale dice che il legislatore nel permettere il ripudio «tolse al peccato la sua colpevolezza».

Ora, sebbene anche questa opinione sia probabile, tuttavia la prima è più comune. Perciò bisogna rispondere alle obiezioni di entrambe le parti.

Analisi delle obiezioni: 1. Chi potendo proibire una cosa ingiusta non la proibisce, non fa peccato se tralascia di farlo non sperando nella correzione, ma piuttosto prevedendo che la proibizione provocherebbe un male maggiore. E così avvenne per Mosè. Per cui egli, sostenuto dall'autorità di Dio, non proibì il libello di ripudio.

2. I profeti, ispirati dallo Spirito Santo, dicevano che si poteva rimandare la moglie non perché lo Spirito Santo lo comandava, ma perché lo permetteva, per evitare mali peggiori.

3. La somiglianza tra le due permissioni non corrisponde in tutto, ma solo rispetto alla causa: poiché entrambe furono accordate per evitare l'immoralità.

4. [S. c. 1]. Sebbene non scusi dal peccato la durezza del cuore, scusa però da esso la permissione accordata per tale durezza. Infatti certe cose che sono proibite ai sani non sono proibite ai malati; e i malati non peccano quando si servono del permesso loro accordato.

5. [S. c. 2]. Un bene può essere omesso per due motivi. Primo, per raggiungere un bene maggiore. E allora l'omissione di quel bene viene coonestata dal bene maggiore a cui è ordinata: ed è in questo senso che Giacobbe venne onestamente dispensato dalla monogamia per il bene della prole [Gen 30, 1 ss.; 35, 22 ss.]. – Secondo, per evitare un male peggiore. E in questo caso, se la dispensa viene data con l'autorità di chi può concederla, l'omissione di quel dato bene non produce un reato, ma neppure viene coonestata. Ed è in questo senso che sotto la legge di Mosè venne sospesa l'indissolubilità del matrimonio, per evitare cioè un male peggiore, ossia l'uxoricidio. Per cui il

Crisostomo può affermare che la permissione «tolse al peccato la sua colpevolezza ». Sebbene infatti il ripudio rimanesse un disordine, per cui è detto peccato, tuttavia non produceva il reato della pena, né temporale né eterna: poiché veniva fatto con la dispensa da parte di Dio. E così perdeva ogni colpevolezza. Da cui l'altra affermazione del Crisostomo: «Fu permesso il ripudio che, pur essendo un male, tuttavia era lecito». Parole che i sostenitori della prima opinione spiegano nel senso che esso non implicava il reato di una pena temporale.

Articolo 4

Se alla moglie ripudiata fosse lecito risposarsi con un altro

Sembra che alla donna ripudiata fosse lecito risposarsi con un altro. Infatti:

1. Nel ripudio l'iniquità del marito superava quella della moglie ripudiata. Ora, il marito poteva risposarsi senza peccato. Quindi poteva farlo senza peccato anche la donna ripudiata.

2. S. Agostino [Contra Faustum 22, 47] a proposito della poligamia afferma che «non era peccato quando era una consuetudine». Ma al tempo dell'antica legge era una consuetudine che la moglie ripudiata sposasse un altro uomo, come risulta da quel passo del Deuteronomio [24, 2]: «E se ella, uscita dalla casa di lui si sposa con un altro», ecc. Perciò essa non peccava unendosi con un altro uomo.

3. Il Signore nel Vangelo [Mt 5, 20 ss.] dimostra che la giustizia del nuovo Testamento è superiore a quella dell'antico. E tra gli elementi di tale superiorità adduce il fatto che la donna ripudiata non può sposare un altro uomo [ib., v. 32]. Quindi nell'antica legge ciò era lecito.

In contrario: 1. Nel Vangelo [ib.; Mt 19, 9] si legge: «Chi sposa la ripudiata commette adulterio». Ora, l'adulterio non fu mai lecito sotto l'antica legge. Quindi neppure era lecito alla moglie ripudiata risposarsi.

2. Nel Deuteronomio [24, 4] è detto che la donna ripudiata che passava a seconde nozze «era contaminata e in abominazione agli occhi di Dio». Essa quindi commetteva peccato passando ad altre nozze.

Dimostrazione: Secondo la prima opinione [cf. a. prec.] la moglie ripudiata che passava ad altre nozze commetteva peccato: poiché il primo matrimonio non era sciolto. Infatti, come dice S. Paolo [Rm 7, 2], «una donna, finché vive suo marito, è legata alla legge del marito»; e d'altra parte non poteva avere simultaneamente due mariti. – Invece secondo l'altra opinione come era lecito al marito, per una dispensa da parte di Dio, ripudiare la moglie, così era lecito alla moglie risposarsi con un altro. Poiché a motivo di quella dispensa l'inseparabilità del matrimonio veniva eliminata. Le parole dell'Apostolo invece vanno intese nell'ipotesi che tale indissolubilità sussista.

Analisi delle obiezioni: Passiamo ora a rispondere alle due serie di argomenti.

1. All'uomo era permesso di avere più mogli per una dispensa da parte di Dio [q. 65, a. 2]. Quindi anche se il matrimonio non era sciolto, dopo il ripudio della prima moglie egli poteva prenderne una seconda. Invece alla donna non fu mai lecito avere più mariti. Perciò il confronto non regge.

2. In quel testo di S. Agostino il termine mos non è preso nel senso di consuetudine,

ma in quello di atto onesto, cioè nel senso che ha tale parola nel termine morigerato, oppure quando si parla di filosofia morale.
3. Il Signore [Mt 5] dimostra che la nuova legge è superiore all'antica per l'aggiunta di consigli non solo in quelle cose che la legge antica considerava lecite, bensì anche in quelle che già nell'antica legge erano illecite, ma che molti consideravano lecite per una falsa interpretazione dei precetti: come a proposito dell'odio dei nemici [vv. 43 ss.]. E lo stesso si dica per il ripudio.
4. [S. c. 1]. Quelle parole del Signore valgono per il tempo della nuova legge, in cui quella concessione è stata ritirata. E sempre in questo senso vanno intese le parole del Crisostomo [Op. imp. in Mt hom. 12], il quale afferma che «chi ripudia la moglie, secondo la legge commette quattro iniquità: perché di fronte a Dio è omicida», avendo egli il proposito di uccidere la moglie qualora non potesse ripudiarla; «perché la rimanda senza che essa abbia commesso adulterio», unico caso in cui la legge evangelica permette la separazione; «perché la rende adultera; perché rende adultero chi la sposa».
5. [S. c. 2]. Una Glossa interlineare a quell'espressione: «contaminata e abominevole » fa seguire il commento: «a giudizio cioè di colui che prima l'aveva ripudiata come contaminata». Quindi non è detto che sia contaminata in senso assoluto.
Oppure essa viene detta contaminata nel senso in cui era considerato immondo chi toccava un morto [Nm 19, 11 ss.] o un lebbroso: non già per l'immondezza di una colpa, ma per una certa immondezza o irregolarità legale. Per cui al sacerdote non era lecito sposare una vedova o una ripudiata [Lv 21, 14].

Articolo 5
Se al marito fosse lecito riprendere la moglie che aveva ripudiato
Sembra che al marito fosse lecito riprendere la moglie che aveva ripudiato.
Infatti:
1. È lecito riparare il male fatto. Ora, ripudiare la moglie era un male. Quindi era lecito riparare questo male riprendendo con sé la propria moglie.
2. È sempre permesso perdonare a chi pecca, essendo questo un precetto morale che è valido sotto qualsiasi legge. Ora il marito, riprendendo la ripudiata, non faceva che perdonare la moglie colpevole. Quindi ciò era lecito.
3. Nel Deuteronomio [24, 4] si porta come motivo dell'impossibilità di riprenderla il fatto che essa «è contaminata». Ma la ripudiata non si contaminava che risposandosi con un altro. Quindi almeno prima che si risposasse era lecito riprenderla.
In contrario: Nel Deuteronomio [ib.] si legge che «il primo marito non può riprenderla».
Dimostrazione: Nella legge riguardante il libello del ripudio [Dt 24, 1 ss.] due cose erano permesse: rimandare la moglie e far risposare la ripudiata, e due cose erano comandate: la compilazione del libello di ripudio e la proibizione al marito che la ripudiava di riprendere la moglie. Ora quest'ultima disposizione, secondo i sostenitori della prima opinione [cf. a. 4], sarebbe stata data per punire la donna che si risposava con un altro, contaminandosi con tale peccato. Invece secondo gli altri sarebbe stata data perché il marito non ripudiasse

con facilità la moglie, che poi non avrebbe più potuto ricuperare.
Analisi delle obiezioni: 1. La proibizione di riprendere di nuovo la moglie ripudiata, come appare evidente dalle spiegazioni date [nel corpo], era ordinata a impedire il male che si commetteva ripudiando la moglie. Per questo dunque ciò fu ordinato da Dio.
2. Fu sempre lecito perdonare chi pecca per quanto riguarda il rancore del cuore, ma non per quanto riguarda il castigo inflitto da Dio.
3. In proposito ci sono due opinioni. Alcuni dicono che era lecita la riconciliazione con la ripudiata, a meno che questa non si fosse sposata con un altro. Allora infatti, per l'adulterio a cui si era volontariamente abbandonata, la donna veniva punita con la proibizione di tornare dal primo marito. Siccome però la proibizione della legge è universale, altri dicono che anche prima di risposarsi con un altro la donna non poteva più tornare dal marito che l'aveva ripudiata: poiché la contaminazione di cui si parla non è quella della colpa, come si è visto sopra [a. 4, ad 5].

Articolo 6
Se la causa del ripudio fosse l'odio verso la moglie
Sembra che la causa del ripudio fosse l'odio verso la moglie. Infatti:
1. Così si esprime il profeta Malachia [2, 16]: «Se l'hai in odio, rimandala».
2. Nel Deuteronomio [24, 1] si legge: «Se essa non è più gradita ai suoi occhi per qualche bruttura, scriva il libello di ripudio». Ne viene quindi la stessa conclusione.
In contrario: 1. La sterilità e l'adulterio sono incompatibili col matrimonio più dell'odio. Perciò quelle due cose dovevano essere causa di ripudio più dell'odio.
2. L'odio può anche essere causato dalla virtù di chi viene odiato. Se quindi l'odio fosse un motivo sufficiente, allora una donna poteva essere ripudiata per la sua virtù. Il che è assurdo.
3. Nel Deuteronomio [22, 13 ss.] si legge: «Se un uomo prende una moglie e poi comincia a odiarla», rinfacciandole fornicazioni anteriori al matrimonio, se non riesce a provare l'accusa «sarà fustigato e condannato a pagare sette sicli d'argento, e non potrà rimandarla per tutto il tempo della sua vita». Quindi l'odio non è la causa sufficiente del ripudio.
Dimostrazione: Come insegnano comunemente i Santi Padri, il motivo della permissione divina di ripudiare la moglie fu l'intenzione di evitare l'uxoricidio.
Ora, la causa prossima dell'omicidio è l'odio. Quindi l'odio è la causa prossima del ripudio. Ma l'odio, come anche l'amore, viene prodotto da qualche altra causa. Perciò dobbiamo porre anche dei motivi remoti del ripudio, che erano la causa dell'odio.
Dice infatti S. Agostino [Glossa ord. su Dt 24, 1]: «Nell'antica legge erano molti i motivi per poter rimandare la moglie. Cristo ammise solo la fornicazione, comandando di sopportare tutti gli altri inconvenienti per mantenere la fedeltà e la castità matrimoniale». Ora, tra i suddetti motivi si fanno rientrare le miserie del corpo, come le infermità, o qualche tara notevole; oppure le miserie dell'anima, come la fornicazione o altri peccati consimili, che

distruggono l'onestà dei costumi.
Alcuni però restringono maggiormente queste motivazioni, dicendo molto ragionevolmente che non era lecito il ripudio se non per dei motivi posteriori al matrimonio; e non per dei motivi qualsiasi, ma solo per quelli che possono impedire il bene della prole: o nel corpo, come la sterilità, la lebbra e altre cose del genere; oppure nell'anima, come quando la donna era di così cattivi costumi da trascinare i figli col suo cattivo esempio.
Tuttavia una Glossa sul passo citato del Deuteronomio [cf. ob. 2] sembra voler restringere tali motivi ancora di più, cioè limitarli al solo peccato: affermando che per bruttura in quel passo si intende il peccato. - Ma tale Glossa chiama peccato non solo i difetti morali, bensì anche i difetti naturali del corpo.
Analisi delle obiezioni: 1, 2. I primi due argomenti li concediamo.
3. [S. c. 1]. La sterilità e altri difetti del genere possono causare l'odio. Quindi sono cause remote.
4. [S. c. 2]. Di per sé uno non è mai odioso per la virtù: poiché la bontà è causa di amore. Perciò l'argomento non regge.
5. [S. c. 3]. La proibizione perpetua di ripudiare la moglie veniva inflitta in quel caso al marito come un castigo; e la stessa punizione toccava a colui che l'avesse deflorata prima di sposarla [Dt 22, 28 s.].

Articolo 7
Se i motivi della separazione dovessero essere scritti nel libello di ripudio
Sembra che i motivi della separazione dovessero essere scritti nel libello di ripudio. Infatti:
1. Con la compilazione del libello di ripudio uno si affrancava dalle pene legali [Dt 24, 1. 3]. Ma ciò sarebbe stato ingiusto per dei motivi insufficienti. Quindi bisognava scriverli sul libello.
2. Quel documento pare che non servisse ad altro che a mostrare i motivi del ripudio. Se dunque quelli non vi erano scritti, ne sarebbe stata inutile la consegna.
3. Così dice il Maestro nel testo delle Sentenze [4, 33, 3].
In contrario: I motivi del ripudio erano o sufficienti o insufficienti. Se erano sufficienti la donna perdeva la possibilità di passare alle seconde nozze che la legge le accordava. Se invece erano insufficienti, allora il ripudio risultava ingiusto: quindi non era ammesso. Perciò in nessun modo i motivi erano scritti nel libello di ripudio.
Dimostrazione: I motivi venivano scritti nel libello di ripudio non in particolare, ma in modo generico, per provare che il divorzio era giusto. Ora, secondo Giuseppe [Flavio, Antiquit. Iud. 4, 8] ciò si faceva perché la donna provvista del libello di ripudio potesse risposarsi: infatti in caso contrario tale libello non le sarebbe stato dato. Per cui, stando alla sua testimonianza, in esso c'era scritto: «Ti prometto che non avrò mai con te rapporti matrimoniali».
Invece secondo S. Agostino [Contra Faustum 19, 26] si ricorreva alla compilazione di quel documento «perché mediante la dilazione occorrente e l'intervento dissuasivo degli scribi il marito desistesse dal suo proposito di

ripudio».
Sono così risolte anche le obiezioni.

QUAESTIO 68
DE FILIIS ILLEGITIME NATIS
Deinde considerandum est de filiis illegitime natis.
Et circa hoc quaeruntur tria. Primo: utrum filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi.
Secundo: utrum illegitimi filii debeant ex hoc damnum reportare. Tertio: utrum possint legitimari.

ARGOMENTO 68
I FIGLI ILLEGITTIMI
Rimane ora da trattare dei figli illegittimi.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se i figli che nascono fuori di un vero matrimonio siano illegittimi; 2. Se i figli illegittimi debbano subire un danno dalla loro condizione; 3. Se possano essere legittimati.

Articolo 1
Se i figli che nascono fuori di un vero matrimonio siano illegittimi
Sembra che i figli che nascono fuori di un vero matrimonio non siano illegittimi. Infatti:
1. Si dice legittimo quel figlio che nasce secondo la legge. Ora, tutti nascono secondo una legge, almeno quella naturale, che è la più valida. Perciò qualsiasi figlio è legittimo.
2. Si dice comunemente che è legittimo il figlio nato da un matrimonio legittimo, ovvero da quello reputato legittimo in foro esterno dalla Chiesa. Ma qualche volta capita che un matrimonio considerato legittimo davanti alla Chiesa sia viziato da un impedimento che lo rende illegittimo, e che i contraenti conoscono mentre contraggono pubblicamente le loro nozze. Oppure quando si sposano clandestinamente e ignorano un impedimento, il matrimonio sembra legittimo davanti alla Chiesa, non essendo proibito da essa.
Quindi i figli nati fuori di un vero matrimonio non sono illegittimi.
In contrario: Si denomina illegittimo ciò che è contro la legge. Ma i figli che nascono fuori del matrimonio nascono contro la legge. Quindi sono illegittimi.
Dimostrazione: Quattro possono essere le condizioni dei figli. Alcuni di essi sono naturali e legittimi: e sono quelli nati da un matrimonio legittimo. Altri sono naturali e non legittimi: e sono quelli che nascono dalla fornicazione semplice. Altri sono legittimi e non naturali: e sono i figli adottivi. Altri infine non sono né legittimi né naturali: e sono gli spurii nati dall'adulterio, o dallo stupro; costoro infatti nascono sia contro la legge positiva, sia espressamente contro la legge naturale. Perciò si deve ammettere che alcuni figli sono illegittimi.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene quelli che nascono da un rapporto illecito nascano secondo la natura che l'uomo ha in comune con tutti gli animali, tuttavia nascono contro la legge di natura che è propria degli uomini:

poiché la fornicazione, l'adulterio e altri atti consimili sono contro la legge naturale. Perciò quei figli non sono considerati legittimi da alcuna legge.
2. L'ignoranza, purché non sia affettata [cioè ricercata], scusa dal peccato questi rapporti coniugali illeciti. Perciò coloro che si sposano in buona fede davanti alla Chiesa pur avendo un impedimento che essi ignorano, non fanno peccato, e i loro figli non sono illegittimi. Se invece essi conoscono l'impedimento, allora, sebbene la Chiesa che lo ignora non intervenga, non sono scusati dal peccato, e i loro figli sono illegittimi. E anche se non lo conoscono, e tuttavia si sposano clandestinamente, non sono scusati: poiché tale ignoranza sembra ricercata volutamente.

Articolo 2
Se i figli illegittimi debbano subire un danno dalla loro condizione
Sembra che i figli illegittimi non debbano subire un danno dalla loro condizione. Infatti:
1. Un figlio non deve essere punito per i peccati di suo padre, come dice il Signore [Ez 18, 20]. Ma nascere da un rapporto illecito non è un peccato proprio, bensì del padre. Quindi un illegittimo non deve riportare un danno da ciò.
2. La giustizia umana ha il suo modello in quella divina. Ora, Dio elargisce ugualmente i beni naturali sia ai figli legittimi che a quelli illegittimi. Perciò anche secondo le leggi umane i figli illegittimi devono essere equiparati ai legittimi.
In contrario: Nella Genesi [25, 5 s.] si legge che «Abramo diede tutti i suoi beni a Isacco, e ai figli delle concubine fece dei regali». E tuttavia questi ultimi non erano nati da rapporti illeciti. Molto più, dunque, devono riportare questo danno di non succedere all'eredità paterna coloro che nascono da un rapporto illecito.
Dimostrazione: Si può incorrere in un danno in due modi. Primo, con la sottrazione di ciò che è dovuto a una persona. E in questo senso il figlio illegittimo non incorre in alcun danno. - Secondo, per il fatto che a una persona non spetta ciò che in un'altra condizione le sarebbe spettato. E in questo senso il figlio illegittimo subisce due danni, cioè l'esclusione da certi atti legittimi, come da quegli uffici e dignità che richiedono una certa onorabilità in coloro che li esercitano, e l'esclusione dall'eredità paterna.
Tuttavia i figli naturali possono accedere alla sesta parte di tali beni. - Gli spurii invece non hanno diritto a nulla: sebbene per legge naturale i genitori siano tenuti a provvederli del necessario. Perciò spetta alla sollecitudine dei vescovi costringere i genitori a provvedere.
Analisi delle obiezioni: 1. Incorrere in un danno nella seconda maniera non è una punizione. Per cui non diciamo che sia un castigo per un cittadino qualsiasi il non succedere al trono in un dato regno, non essendo egli figlio del re. E allo stesso modo non è un castigo, per chi non è legittimo, non avere i diritti dei figli legittimi.
2. I rapporti sessuali illegittimi sono contro la legge non in quanto sono atti della facoltà generativa, ma in quanto procedono da una volontà perversa. Per questo i figli illegittimi non incorrono in un danno quanto ai beni che si

acquistano con l'origine naturale, ma quanto a quelli che provengono o sono posseduti in seguito a un esercizio della volontà.

Articolo 3
Se un figlio illegittimo possa essere legittimato
Sembra che un figlio illegittimo non possa essere legittimato. Infatti:
1. La distanza tra legittimo e illegittimo è pari a quella tra illegittimo e legittimo. Ma un figlio legittimo non può mai diventare illegittimo. Quindi neppure quello illegittimo può diventare legittimo.
2. A causare il figlio illegittimo è il rapporto illegittimo. Ora, questo non potrà mai diventare legittimo. Quindi neppure il figlio illegittimo potrà mai essere legittimato.
In contrario: Ciò che dalla legge è stabilito, dalla legge può essere revocato. Ma l'illegittimità dei figli fu stabilita dalla legge positiva. Quindi il figlio illegittimo può essere legittimato da chi ha il potere di fare le leggi.
Dimostrazione: Il figlio illegittimo può essere legittimato non nel senso che venga fatto nascere da un rapporto legittimo, poiché tale rapporto è passato e non potrà mai diventare legittimo se un tempo fu illegittimo, ma si dice che viene legittimato nel senso che dall'autorità vengono tolti quei danni nei quali il figlio illegittimo sarebbe dovuto incorrere. E sei sono i modi di legittimare. Due secondo i Canoni: cioè mediante il matrimonio con la donna da cui uno ha avuto il figlio illegittimo, purché non si sia trattato di un adulterio [Decretales 4, 17, cc. 1, 6]; oppure con una speciale indulgenza e dispensa del Papa [ib., c. 13]
Quattro poi sono i modi accordati dalle leggi civili. Primo, quando il padre offre il figlio naturale alla corte dell'Imperatore: poiché solo per questo fatto il figlio viene legittimato, data la dignità della corte. - Secondo, se il padre lo nomina per testamento erede legittimo, e il figlio presenta poi il testamento all'Imperatore. - Terzo, quando non ci sono figli legittimi, e l'illegittimo si offre al servizio del principe. - Quarto, quando il padre in un documento pubblico, oppure sottoscritto da tre testimoni, lo nomina figlio legittimo senza aggiungere naturale.
Analisi delle obiezioni: 1. Si può sempre favorire una persona senza ingiustizia, ma non si può arrecarle un danno se non per una colpa. Per cui è più facile rendere legittimo un illegittimo che viceversa. Sebbene infatti un figlio legittimo talora venga diseredato per una colpa, tuttavia mai viene denominato figlio illegittimo: avendo avuto una nascita legittima.
2. L'atto illegittimo ha in sé un difetto inseparabile per cui è incompatibile con la legge: perciò non può mai diventare legittimo. Non è così invece per il figlio illegittimo, il quale non ha un difetto del genere.

QUAESTIO 69
DE HIS QUAE SPECTANT AD RESURRECTIONEM.
Et primo, de loco animarum post mortem
Post hoc agendum est de his quae spectant ad tractatum resurrectionis. Postquam enim dictum est

de sacramentis, quibus homo liberatur a morte culpae, consequenter dicendum est de resurrectione,
per quam homo liberatur a morte poenae.
Circa tractatum autem resurrectionis tria consideranda sunt: scilicet praecedentia resurrectionem, concomitantia, et sequentia. Et ideo primo dicendum est de his quae, pro parte quamvis non ex toto, resurrectionem praecedunt; secundo, de ipsa resurrectione et circumstantibus eam (q. 75); tertio, de his quae eam sequuntur (q. 87).
Praecedentium autem resurrectionem prima consideratio est de receptaculis animarum post mortem eis assignatis; secundo, de qualitate, et poena animarum separatarum eis ab igne inflicta (q. 70); tertio, de suffragiis quibus animae defunctorum a vivis adiuvantur (q. 71); quarto, de orationibus
sanctorum in patria existentium (q. 72); quinto, de signis iudicium generale praecedentibus (q. 73); sexto, de igne ultimae conflagrationis mundi, qui faciem Iudicis praecedet (q. 74).
Circa primum quaeruntur septem. Primo: utrum animabus post mortem receptacula assignentur. Secundo: utrum statim post mortem ad ipsa animae deducantur. Tertio: utrum de ipsis locis egredi valeant. Quarto: utrum limbus inferni sit idem quod sinus Abrahae. Quinto: utrum limbus sit idem quod infernus damnatorum. Sexto: utrum limbus puerorum sit idem quod limbus Patrum. Septimo: utrum tot receptacula debeant distingui.

ARGOMENTO 69
LA DIMORA DELLE ANIME DOPO LA MORTE
Trattiamo ora le questioni riguardanti la risurrezione. Infatti dopo aver parlato dei sacramenti, per mezzo dei quali l'uomo viene liberato dalla morte del peccato, è logico parlare della risurrezione, per mezzo della quale egli è liberato dalla morte fisica, che ne è il castigo.
In proposito vanno considerate queste tre cose: ciò che precede la risurrezione; ciò che la accompagna; ciò che la segue. In primo luogo perciò bisogna parlare di quelle cose che almeno in parte, anche se non totalmente, precedono la risurrezione; secondo, della risurrezione stessa e delle circostanze che la accompagnano [q. 75]; terzo, di ciò che avviene dopo la risurrezione [q. 87].
La prima ARGOMENTO relativa a ciò che precede la risurrezione tratta delle dimore destinate alle anime dopo la morte; la seconda della condizione delle anime separate e della pena loro inflitta dal fuoco [q. 70]; la terza dei suffragi con cui i vivi possono giovare alle anime dei defunti [q. 71]; la quarta delle preghiere dei Santi in cielo [q. 72]; la quinta dei segni precorritori del giudizio finale [q. 73]; la sesta della conflagrazione universale, che precederà l'apparizione del divino Giudice [q. 74].
Sul primo argomento si pongono sette quesiti: 1. Se dopo la morte saranno assegnate delle dimore alle anime; 2. Se le anime vi saranno collocate subito dopo la morte; 3. Se possano uscire da queste dimore; 4. Se il limbo degli inferi si identifichi col seno di Abramo; 5. Se il limbo si identifichi con l'inferno dei dannati; 6. Se il limbo dei Patriarchi si identifichi con quello dei bambini; 7. Se sia necessario distinguere tutte queste dimore.

Articolo 1

Se dopo la morte siano assegnate alle anime delle speciali dimore

Sembra che dopo la morte non siano assegnate alle anime delle speciali dimore. Infatti:

1. Come ricorda Boezio [De hebdomad.], «è comunemente risaputo presso i sapienti che le sostanze incorporee non occupano un luogo». E S. Agostino concorda con lui quando afferma [De Gen. ad litt. 12, 32]: «È facile replicare che l'anima non può essere condotta in un luogo se non perché è unita a un corpo». Ma l'anima separata, come dice lo stesso Santo [ib.], non ha corpo. Quindi sarebbe ridicolo assegnare delle dimore alle anime separate.

2. Tutto ciò che ha un luogo determinato è più attinente a quello che ad altri luoghi. Ma le anime separate, come tutte le sostanze spirituali, sono indifferenti a qualsiasi luogo; né si può affermare che abbiano maggiore attinenza con alcuni corpi piuttosto che con altri, essendo completamente immuni dalle condizioni dei corpi. Perciò non si possono loro assegnare delle speciali dimore.

3. Alle anime separate, dopo la morte, si attribuisce solo quanto ridonda loro in premio o in pena. Ma il luogo materiale non può avere tali effetti: poiché tali anime non ricevono nulla dai corpi. Quindi non si devono loro assegnare delle dimore speciali.

In contrario: 1. Il cielo empireo è un luogo materiale e tuttavia, come afferma S. Beda [In Hexaem., su Gen 1, 2], «esso fu riempito, appena fatto, dagli angeli santi». Ma essendo questi incorporei come le anime separate, bisogna che anche queste ultime abbiano delle dimore speciali.

2. Ciò è ancora più evidente in base a quanto riferisce S. Gregorio [Dialog. 4, cc. 25, 28, 29], il quale parla di alcune anime addotte in luoghi materiali diversi, come quella di Pascasio, incontrata ai bagni dal vescovo di Capua Germano [c. 40], e quella del re Teodorico, che egli dice trascinata all'inferno [c. 30]. Quindi dopo la morte le anime hanno una dimora ben determinata.

Dimostrazione: Le sostanze spirituali sono indipendenti dal corpo quanto al loro essere; tuttavia, come affermano S. Agostino [De Trin. 3, 4] e S. Gregorio [Dial. 4, 6], siccome Dio governa le cose corporali mediante quelle spirituali, esiste un certo legame tra le sostanze spirituali e quelle corporali. Di qui la convenienza che alle sostanze spirituali più eccelse siano destinati dei corpi più nobili. Per cui anche i filosofi concepiscono l'ordine delle sostanze separate in base all'ordine dei corpi mobili. Pur essendo vero, dunque, che dopo la morte le anime non sono né forme né motori di corpi determinati, tuttavia sono loro assegnate delle dimore particolari, nelle quali esse si trovano in qualche modo localizzate, come possono esserlo delle sostanze incorporee, secondo il loro grado di nobiltà: esse cioè si avvicinano, di più o di meno, alla prima sostanza, cioè a Dio, a cui va attribuito il luogo più eccelso, vale a dire il cielo, come si legge nella Sacra Scrittura [Is 66, 1; At 7, 49]. Perciò affermiamo che le anime che partecipano perfettamente della divinità si trovano in cielo, mentre quelle che ne sono escluse sono destinate al luogo opposto.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli esseri incorporei non stanno in un determinato luogo nel modo ordinario e comune con cui diciamo che i corpi sono

propriamente nel luogo. Tuttavia essi occupano il luogo in una maniera speciale che si addice alle sostanze spirituali, e che noi riusciamo a comprendere solo in parte.
2. La convenienza o somiglianza di una cosa con un'altra può essere di due specie. La prima si ha per la partecipazione di una medesima qualità: come i corpi caldi sono affini per il calore. E questa affinità non si può verificare negli esseri incorporei rispetto al luogo corporeo o materiale. - La seconda somiglianza invece nasce da una certa proporzionalità, secondo la quale nella Sacra Scrittura le metafore delle realtà corporee vengono applicate alle realtà spirituali: come quando Dio è chiamato sole, poiché è il principio della vita spirituale come il sole lo è di quella materiale. Ed è appunto in questo senso che certe anime convengono meglio a determinati luoghi corporali: come le anime illuminate spiritualmente ai corpi luminosi e quelle ottenebrate dalla colpa ai luoghi tenebrosi.
3. L'anima separata non riceve direttamente alcun influsso dai luoghi materiali, a differenza dei corpi che devono la loro conservazione al luogo connaturale; tuttavia le stesse anime separate, per il fatto che sanno di essere destinate a tali luoghi, ne risentono gioia o tristezza; e in questo senso anche il luogo contribuisce alla loro pena o al loro premio.

Articolo 2
Se le anime siano destinate al cielo o all'inferno subito dopo la morte
Sembra che le anime non siano destinate al cielo o all'inferno subito dopo la morte. Infatti:
1. La Glossa [ord.], commentando quel versetto del Salmo [36, 10]: «Ancora un poco e l'empio scompare», dice che «i santi saranno liberati alla fine del mondo; ma dopo questa vita tu non sarai dove saranno i santi, ai quali sarà detto: Venite, benedetti del Padre mio». Ma quei santi sono destinati al cielo. Quindi i santi non vanno subito in cielo, dopo questa vita.
2. S. Agostino [Enchir. 109] dice che «nel periodo che intercorre tra la morte e l'ultima risurrezione dell'uomo l'anima se ne sta in dimore misteriose, a seconda che essa è degna di pace o di dolore». Ma queste dimore misteriose non si possono identificare col cielo o con l'inferno, poiché anche dopo l'ultima risurrezione le anime saranno in tali luoghi assieme ai loro corpi; e allora sarebbe stato inutile distinguere il tempo che precede da quello che segue la risurrezione. Quindi le anime non andranno né all'inferno né in paradiso, prima del giorno del giudizio.
3. È più grande la gloria dell'anima che quella dei corpi. Ma la gloria dei corpi sarà data a tutti insieme, affinché per il gaudio comune risulti più grande la gioia dei singoli, come appare chiaro da ciò che dice la Glossa [P. Lomb. su Eb 11, 40]: «Affinché nel comune gaudio di tutti sia più grande il gaudio di ognuno». Perciò a maggior ragione si deve differire alla fine del mondo la gloria delle anime, in modo da concederla a tutte insieme.
4. Il premio o la pena che vengono dati mediante la sentenza del giudice non devono precedere il giudizio. Ora, il fuoco dell'inferno o il gaudio del paradiso

saranno dati a tutti per mezzo della sentenza di Cristo Giudice nell'ultimo giudizio, come risulta chiaro dalle parole evangeliche [Mt 25, 31 ss.].
Quindi prima del giorno del giudizio nessuno ascende al cielo o discende all'inferno.
In contrario: 1. S. Paolo [2 Cor 5, 1] afferma: «Quando verrà disfatto questo corpo riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, non costruita da mani d'uomo, nei cieli». Quindi l'anima, liberata dai lacci della carne, ha una dimora preparata nei cieli.
2. Dice ancora l'Apostolo [Fil 1, 23]: «Desidero di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo»; per cui S. Gregorio [Dial. 4, 25] conclude: «Chi non dubita della presenza di Cristo in cielo, neppure può negare che vi sia l'anima di Paolo». Ora, siccome non possiamo negare che Cristo sia in cielo, essendo questo un articolo di fede, neppure è lecito dubitare che le anime dei santi siano portate in cielo. – Che poi vi siano delle anime che immediatamente dopo la morte discendono all'inferno è chiaro da quanto dice S. Luca [16, 22]: «Morì anche il ricco e fu sepolto nell'inferno».
Dimostrazione: Come i corpi tendono al proprio luogo, che è il fine del loro moto, secondo la gravità o la leggerezza, così le anime giungono al premio o alla pena, che è il fine delle loro azioni, secondo il merito o il demerito. Come quindi i corpi, se non ne sono impediti, tendono subito al luogo proprio, così le anime, libere dai legami della carne che le tratteneva nello stato di viatrici, subito ricevono il premio o la pena, se non ne sono in qualche modo impedite. E l'impedimento al premio può provenire talvolta dal peccato veniale, che richiede una purificazione previa, dalla quale segue il differimento del premio. Poiché dunque l'ultima dimora è connessa con il premio o con la pena [a. 1, ad 3], ne viene che, non appena liberata dal corpo, l'anima o è sprofondata nell'inferno o se ne vola al cielo; a meno che non ne sia impedita da qualche reato che richieda la sua purificazione.
E questa verità è comprovata dalla Sacra Scrittura e dagli scritti dei santi Padri: per cui sarebbe eretico pensare il contrario, come appare chiaro da S. Gregorio [Dial. 4, cc. 25, 28] e dal De Ecclesiasticis Dogmatibus [79].
Analisi delle obiezioni: 1. La Glossa spiega se stessa, aggiungendo subito: «Cioè non avrai una duplice stola come i santi nella risurrezione finale».
2. Tra queste dimore misteriose di cui parla S. Agostino sono compresi l'inferno e il paradiso, nei quali certe anime vengono a trovarsi prima della risurrezione. Ma egli distingue il tempo che precede la risurrezione da quello che la segue sia perché prima della risurrezione le anime sono in quelle dimore senza il corpo, mentre dopo avranno anche quello, sia perché in certe dimore [ultraterrene] le anime non ci saranno più dopo la risurrezione.
3. In base al corpo gli uomini hanno fra loro un certo legame di continuità, poiché è vero ciò che leggiamo negli Atti [17, 26], che cioè «egli creò da uno solo tutto il genere umano». Le anime invece «le ha plasmate una per una». Perciò la congruenza che tutti gli uomini risorgano insieme quanto al corpo è molto più grande di quella che vorrebbe tutti gli uomini glorificati insieme anche nell'anima.
Inoltre la gloria del corpo non è così essenziale come quella dell'anima.

Quindi per i santi sarebbe più dannoso il ritardo della gloria dell'anima di quanto non lo sia invece quello della gloria del corpo. Né questa lacuna verrebbe colmata dal fatto che i singoli avrebbero un maggior gaudio grazie alla gioia di tutti.

4. L'obiezione è posta da S. Gregorio [Dial. 4, 25] e dallo stesso è risolta: «Se dunque», egli dice, «le anime dei giusti sono già in cielo, che cosa potranno ricevere in premio della loro giustizia nel giorno del giudizio?». E risponde: «Nel giorno del giudizio avranno un aumento di beatitudine: questa infatti, mentre attualmente è goduta soltanto dall'anima, dopo sarà partecipata anche ai corpi; affinché i beati godano anche nella loro carne, nella quale per amore del Signore sopportarono travagli e martìri». E lo stesso argomento vale, analogamente, per i dannati.

## Articolo 3

### Se le anime del paradiso o dell'inferno possano uscirne

Sembra che le anime del paradiso o dell'inferno non possano uscirne. Infatti:

1. Dice S. Agostino [De cura pro mortuis 13]: «Se le anime dei defunti si potessero occupare delle cose dei vivi, la mia santa madre, per non parlare di altri, non mi lascerebbe solo neppure una notte; lei che mi ha seguito per mare e per terra pur di vivere assieme a me»; e ne conclude che le anime dei defunti non si intromettono nelle vicende dei vivi. Ma esse potrebbero intromettervisi se potessero uscire dalle loro dimore. Quindi non possono uscirne.

2. Il Salmista [26, 4] pregava: «Perché io abiti nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita». E Giobbe [7, 9] dichiara: «Chi scende agli inferi più non risale». Quindi tanto i buoni quanto i cattivi non escono mai dalle loro dimore.

3. Abbiamo visto sopra [a. 2] che dopo la morte alle anime verranno assegnate delle dimore in premio o in pena. Ma dopo la morte non diminuiscono né i premi dei santi, né le pene dei dannati. Quindi essi non escono dalle loro dimore.

In contrario: 1. S. Girolamo così redarguisce Vigilanzio [Contra Vigil. 6]: «Tu affermi che le anime degli apostoli e dei martiri hanno preso dimora o nel seno di Abramo, o nel luogo del riposo, o sotto l'altare di Dio, e che esse non possono essere presenti, quando vogliono, presso le proprie tombe. E così tu vuoi dettar legge a Dio! Vuoi mettere le catene agli apostoli, condannandoli al carcere fino al giorno del giudizio, in modo che non possano stare col loro Signore quelli di cui è scritto che "seguono l'Agnello dovunque egli vada". Ma se l'Agnello è dovunque, bisogna ritenere che anche quelli che lo accompagnano sono dappertutto». È quindi ridicolo affermare che le anime non escono dalle loro dimore.

2. Inoltre, nello stesso luogo, S. Girolamo dice: «Se il diavolo e i demoni scorrazzano in tutto il mondo e si rendono presenti ovunque con incredibile velocità, perché i martiri, che hanno profuso il loro sangue, dovrebbero rimanere chiusi nel loro sepolcro senza poterne uscire?». Dal quale argomento si può concludere che non soltanto i buoni, ma anche i cattivi escono talvolta dalle loro dimore, in quanto la loro dannazione non è più grande di quella dei

demoni, i quali scorrazzano ovunque.
3. La stessa verità risulta anche dai Dialoghi di S. Gregorio [4, cc. 12, 16, 30, 40, 55], dove si parla di molte apparizioni di defunti.
Dimostrazione: Dal paradiso o dall'inferno si può uscire in due modi: primo, abbandonando del tutto quei luoghi per avere un'altra dimora, e in questo senso, come si dirà in seguito [q. 71, a. 5, ad 5], nessuno che sia destinato definitivamente al paradiso o all'inferno può uscirne.
Ma si può pensare anche a un'uscita provvisoria, e in questo caso bisogna distinguere ciò che conviene alle anime secondo la legge naturale e ciò che conviene ad esse secondo l'ordine della divina provvidenza: poiché come dice S. Agostino [De cura pro mortuis 16], «altri sono i limiti delle cose umane, altri i segni della potenza divina; altro ciò che avviene naturalmente, altro ciò che avviene in modo miracoloso». Ora, dal punto di vista puramente naturale le anime separate e già destinate alle proprie dimore sono assolutamente estranee alla compagnia dei viventi. Infatti gli uomini che tuttora vivono nel loro corpo non possono comunicare direttamente con gli esseri spirituali, poiché ogni nostra cognizione scaturisce dai sensi; e d'altra parte quelli dovrebbero uscire dalle loro dimore solo per prendere parte alle vicende umane.
Tuttavia, per disposizione della divina provvidenza, talvolta le anime separate escono dalla loro dimora per apparire agli uomini, come S. Felice martire apparve visibilmente agli abitanti di Nola, mentre erano assediati dai barbari, secondo quanto riferisce S. Agostino [ib.]. E si può ritenere che talvolta sia concesso anche ai dannati di apparire ai vivi per ammaestrarli o per spaventarli, oppure per chiedere suffragi, se si tratta di anime che si trovano in purgatorio, come appare chiaro dalla lunga trattazione in merito che troviamo in S. Gregorio [Dial. 4, cc. 30, 40, 55]. Ma c'è una differenza tra i santi e i dannati, dato che i primi possono apparire quando vogliono, a differenza dei secondi. Come infatti i santi, mentre sono ancora in vita, ricevono come grazia carismatica il dono di quei miracoli che solo la potenza divina può fare, a differenza di coloro che sono privi di questo dono, così non c'è nulla di sconveniente che in virtù della loro gloria venga concessa ai santi la facoltà di apparire ai vivi quando vogliono, mentre gli altri appaiono solo quando Dio lo permette.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino, come è chiaro dal contesto, si riferisce al comune ordine della natura. – Non segue però che i morti, pur potendo apparire quando vogliono, di fatto appaiano con la stessa frequenza di quando erano in vita, poiché i disincarnati o si conformano in tutto al divino volere, per cui non è loro permesso di fare se non ciò che essi intuiscono conforme alle divine disposizioni, oppure sono talmente afflitti dalle pene da pensare più alla propria miseria che ad apparire agli altri.
2. I testi addotti si riferiscono all'uscita definitiva dal paradiso o dall'inferno, non a quella provvisoria.
3. Come si è detto sopra [a. 1, ad 3], il luogo destinato alle anime ridonda in premio o in pena delle stesse in quanto ne ricevono gioia o dolore. Questa gioia o questo dolore non cessano però nell'anima che esce da tali luoghi:

come il prestigio di un vescovo, che in chiesa ha la cattedra quale posto onorifico, non diminuisce quando egli se ne allontana; poiché anche se non vi siede attualmente, tuttavia quel luogo gli compete per diritto.
Bisogna poi rispondere anche agli argomenti in contrario:
1. [S. c. 1]. S. Girolamo tratta di ciò che forma la sovrabbondanza della gloria eterna degli apostoli e dei martiri, e non di ciò che loro conviene per natura. E quando afferma che essi sono dovunque non vuol dire che si trovino nello stesso momento in più luoghi o in ogni luogo, ma che possono essere presenti dove vogliono.
2. [S. c. 2]. La posizione dei demoni o degli angeli non è la stessa delle anime beate o dannate. Infatti gli angeli, buoni o cattivi, hanno riguardo agli uomini il compito di vigilarli o di provarli. Il che non si può dire delle anime degli uomini; alla cui gloria però compete la facoltà di essere presenti dove vogliono. Ed è questo che voleva dire S. Girolamo.
3. [S. c. 3]. Sebbene talvolta le anime dei santi o dei dannati siano presenti dove appaiono visibilmente, non bisogna tuttavia credere che ciò avvenga sempre. Talora infatti queste apparizioni avvengono, durante il sonno o la veglia, per opera dei buoni o dei cattivi spiriti, per istruire o per ingannare i vivi. Anzi, si dà il caso che appaiano anche i vivi, e durante il sonno dicano agli altri molte cose, senza tuttavia essere presenti, come S. Agostino [De cura pro mortuis cc. 11, 12, 17] dimostra con numerosi esempi.

Articolo 4
Se il limbo degli inferi sia da identificarsi con il seno di Abramo
Sembra che il limbo degli inferi non sia da identificarsi con il «seno di Abramo» [Lc 16, 22]. Infatti:
1. Scrive S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 33]: «Non ho mai trovato che la parola inferi sia stata usata dalla Scrittura in senso buono». Ma il seno di Abramo è preso in senso buono, come aggiunge lo stesso Santo: «È intollerabile non prendere in senso buono il seno di Abramo, e quel luogo di pace dove fu portato dagli angeli il pio e povero [Lazzaro]». Quindi il seno di Abramo non si identifica con il limbo degli inferi.
2. Quelli che sono all'inferno non vedono Dio. Ma nel seno di Abramo si vede Dio, come risulta da quelle parole di S. Agostino [Conf. 9, 3]: «Qualsiasi cosa voglia significare l'espressione "il seno di Abramo", certo è che là vive il mio caro Nebridio»; e ancora: «Egli ormai non porge più l'orecchio alla mia bocca, ma porge la sua bocca spirituale alla fonte, e beve a suo potere e a suo talento alla sorgente della tua sapienza, senza fine beato». Perciò il limbo infernale non si identifica con il seno di Abramo.
3. La Chiesa non prega perché qualcuno vada all'inferno. Eppure supplica nelle esequie che gli angeli portino l'anima del defunto nel seno di Abramo. Quindi il seno di Abramo non si identifica con il limbo.
In contrario: 1. Il seno di Abramo è quel luogo dove fu condotto il povero Lazzaro [Lc 16, 22]; ma Lazzaro fu portato agli inferi: commentando infatti quelle parole [Gb 30, 23]: «Dove è stata costruita la casa per tutti i viventi», la Glossa [ord.] dice che «gli inferi erano la dimora di tutti i viventi, prima

della venuta di Gesù Cristo»; perciò il seno di Abramo va identificato con il limbo.
2. Un altro argomento lo troviamo nelle parole di Giacobbe ai suoi figli [Gen 42, 38]: «Farete discendere con dolore la mia canizie agli inferi». Quindi Giacobbe sapeva che morendo sarebbe disceso agli inferi. Ma per lo stesso motivo là fu portato anche Abramo dopo la morte. Quindi il seno di Abramo non è altro che una parte dell'inferno.
Dimostrazione: L'anima umana, dopo la morte, non può giungere allo stato di quiete se non per merito della fede, poiché «per avvicinarsi a Dio è necessario credere» [Eb 11, 6]. Ora, il prototipo di questa fede gli uomini lo hanno in Abramo, che per primo si segregò dalla massa degli infedeli [Gen 12, 4], ed ebbe da Dio un particolare «riconoscimento per la sua fede». E così quella pace che è elargita agli uomini dopo la morte viene detta «seno di Abramo» [Gen 17, 10 ss.; Rm 4, 11], come dichiara S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 34]. Ma le anime sante dopo la morte non ebbero in ogni tempo la stessa pace. Infatti dopo la morte di Cristo hanno la pace perfetta, in quanto godono della visione di Dio. Prima invece l'avevano perché libere dalle pene, ma senza l'appagamento di ogni desiderio derivante dal fine raggiunto. Perciò prima di Cristo lo stato delle anime sante in rapporto a ciò che aveva di pace veniva detto «seno di Abramo», mentre in rapporto a ciò che ad esse di questa pace mancava era detto «limbo infernale».
Quindi prima di Cristo il limbo infernale e il seno di Abramo formavano la stessa cosa accidentalmente, non essenzialmente. Perciò nulla impedisce che dopo la venuta di Cristo il seno di Abramo sia del tutto diverso dal limbo, poiché quelle cose che sono unite accidentalmente possono separarsi tra loro.
Analisi delle obiezioni: 1. Lo stato dei santi patriarchi per quanto aveva di bene era detto «seno di Abramo», ma per quanto aveva di imperfezione era detto «inferno». Perciò il seno di Abramo non è preso in senso cattivo, e neppure l'inferno in senso buono, benché in qualche modo siano la stessa cosa.
2. Il luogo di riposo dei santi patriarchi è chiamato seno di Abramo prima e dopo la venuta di Cristo, ma con significati diversi. Poiché il riposo dei santi, prima della venuta di Cristo, essendo difettoso, era detto indifferentemente inferno o seno di Abramo, mancando della visione di Dio. Siccome invece dopo quella venuta il riposo dei giusti è perfetto, per la sopraggiunta visione di Dio, così esso può ancora chiamarsi seno di Abramo, ma non inferno.
La Chiesa perciò prega che in questo seno di Abramo siano condotti i suoi fedeli.
3. La risposta alla terza obiezione è quindi ovvia. E nello stesso senso va intesa la Glossa [ord.] alle parole di S. Luca [16, 22]: «Un giorno il povero morì», ecc.: «Il seno di Abramo è il luogo di pace dei poveri beati, dei quali è il regno dei cieli».

Articolo 5
Se il limbo si identifichi con l'inferno dei dannati
Sembra che il limbo si identifichi con l'inferno dei dannati. Infatti:
1. È detto [Os 13, 14] che Cristo «ha morso» l'inferno, non che l'ha assorbito:

poiché ne trasse fuori solo alcuni e non tutti quelli che c'erano. Ora, l'espressione non sarebbe valida se i liberati da lui non avessero fatto parte della moltitudine che si trovava all'inferno. Siccome dunque quelli che egli liberò erano nel limbo dell'inferno, è chiaro che essi stavano e nel limbo e nell'inferno. Quindi ne segue che il limbo o si identifica con l'inferno, o ne è una parte.

2. Nel Simbolo si dice che Cristo «discese all'inferno». Ora, è noto che egli discese nel limbo dei patriarchi: quindi tale limbo si identifica con l'inferno.

3. Giobbe dichiara [17, 16]: «Tutte le mie cose scenderanno nell'inferno più profondo». Ora, il santo e giusto Giobbe discese al limbo. Quindi il limbo si identifica con l'inferno più profondo.

In contrario: «Nell'inferno non c'è redenzione alcuna» [III, q. 52, a. 5]. Siccome invece i santi furono redenti dal limbo, è chiaro che questo non è l'inferno.

2. Si legge in S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 33]: «Come si possa pensare che quella pace» concessa a Lazzaro «si trovi nell'inferno, io non riesco a capirlo». Ma l'anima di Lazzaro discese al limbo. Perciò il limbo e l'inferno non sono la stessa cosa.

Dimostrazione: Le dimore delle anime si possono distinguere o per la loro ubicazione o per la loro qualità, cioè in quanto sono destinate al premio o al castigo. In quest'ultimo senso dunque non c'è dubbio che il limbo dei patriarchi è distinto dall'inferno, sia perché nell'inferno c'è la pena del senso, che non esiste nel limbo, sia perché nell'inferno la pena è eterna, mentre nel limbo i santi erano trattenuti solo per un certo tempo.

Rispetto invece all'ubicazione è probabile che l'inferno e il limbo siano lo stesso luogo, o dei luoghi quasi continui, in maniera però che una certa parte superiore dell'inferno si chiami limbo dei Patriarchi. I dannati infatti patiscono una pena proporzionata alla diversità della loro colpevolezza. Perciò quanto più i loro peccati sono gravi, tanto più profondo e più oscuro sarà il luogo loro assegnato nell'inferno. Quindi anche ai santi Patriarchi, oberati da colpe minime, dovette essere riservato un posto più alto e meno tenebroso di quello riservato a tutti gli altri che quivi sono puniti.

Analisi delle obiezioni: 1. Si può dire che Cristo ha morso l'inferno e vi è disceso a liberare i patriarchi per il fatto che l'inferno e il limbo hanno la stessa ubicazione.

2. Vale la stessa risposta.

3. Giobbe non discese all'inferno dei dannati, ma al limbo dei patriarchi, che è chiamato «il luogo più profondo» non perché luogo di pena, ma per la connessione con gli altri luoghi, inquantoché nel medesimo luogo si include ogni luogo di pena.

Oppure si può spiegare il passo citato con l'interpretazione di S. Agostino [l. cit.]: «Giacobbe, dicendo ai figli: "Farete discendere la mia vecchiaia con tristezza all'inferno", sembra aver voluto manifestare la paura di essere talmente turbato dalla tristezza da giungere non alla pace dei giusti, ma piuttosto all'inferno dei reprobi». E allo stesso modo si possono interpretare le parole di Giobbe, ritenendole non tanto un'asserzione, quanto piuttosto la

manifestazione di un timore.

Articolo 6
Se il limbo dei bambini si identifichi con quello dei patriarchi
Sembra che il limbo dei bambini si identifichi con quello dei patriarchi.
Infatti:
1. La pena deve essere proporzionata alla colpa. Ora, la colpa che teneva prigionieri i patriarchi e i bambini era la stessa, cioè la colpa originale. Quindi deve essere identico il luogo di pena per gli uni e per gli altri.
2. S. Agostino [Enchir. 93] afferma che «la pena dei bambini che muoiono col solo peccato originale è la più mite». Ora nessuna pena è più mite di quella subita dai patriarchi. Quindi è identico il luogo della loro pena.
In contrario: Come per il peccato attuale c'è una pena temporale in purgatorio e una eterna nell'inferno, così per il peccato originale vi era una pena temporale nel limbo dei patriarchi e ve n'è una eterna nel limbo dei bambini. Come quindi non si identificano l'inferno e il purgatorio, così neppure il limbo dei bambini e quello dei patriarchi.
Quanto poi all'identità del luogo dell'inferno e del purgatorio, ne abbiamo già trattato in precedenza [In 4 Sent., d. 21, q. 1, a. 1, sol. 2].
Dimostrazione: Il limbo dei patriarchi e quello dei bambini sono indubbiamente diversi quanto alla qualità del premio o della pena. Infatti i bambini sono privi di quella speranza della beatitudine che avevano i patriarchi, oltre che della luce della fede e della grazia. Ma l'ubicazione si ritiene probabilmente fosse la stessa: solo che il limbo dei patriarchi era al disopra del limbo dei bambini, come si è detto [a. 5] a proposito del limbo e dell'inferno.
Analisi delle obiezioni: 1. I patriarchi e i bambini non hanno la stessa relazione col peccato originale. Nei patriarchi infatti la colpa originale era già stata espiata per ciò che contaminava la loro persona, pur rimanendo nella natura umana un impedimento non ancora perfettamente soddisfatto. Nei bambini invece c'è un duplice impedimento: personale e naturale. Per cui dovevano essere destinate dimore differenti ai bambini e ai patriarchi.
2. S. Agostino parla dei castighi dovuti in ragione della persona, tra i quali il più mite è quello del solo peccato originale. Ma c'è un castigo ancora più mite, ed è quello di coloro che sono impediti di possedere la gloria non per delle menomazioni personali, bensì per la sola menomazione della natura, riducendosi la pena alla sola dilazione della gloria.

Articolo 7
Se sia necessario distinguere tutte queste dimore
Sembra che non sia necessario distinguere tutte queste dimore. Infatti:
1. Le dimore vengono attribuite alle anime dei trapassati in rapporto non solo al peccato, ma anche al merito. Ma per il merito non c'è che una dimora, cioè il paradiso. Quindi anche per i peccati basta una sola dimora.
2. La destinazione delle anime alle diverse dimore dopo la morte avviene secondo il merito o il demerito. Ma il luogo per acquistare i meriti o i demeriti è uno solo. Quindi ci deve essere per le anime un solo luogo, anche dopo

la morte.
3. I luoghi di pena devono corrispondere alle colpe. Ora, le colpe sono soltanto di tre specie: originale, veniale e mortale. Quindi tre devono essere i luoghi di pena.
In contrario: Sembra che non bastino le dimore generalmente ammesse, ma ce ne vogliano molte di più. Quest'aria tenebrosa, ad es., è il carcere dei demoni, come scrive S. Pietro [2 Pt 2, 4], e tuttavia essa non è computata fra le cinque dimore suddette. Quindi i regni dell'oltretomba devono essere più di cinque.
2. Il paradiso terrestre è distinto da quello celeste. Ma alcuni, dopo questa vita, furono trasferiti nel paradiso terrestre, come si dice di Enoc e di Elia [Sir 44, 16; 48, 9; 2 Re 2, 11]. Quindi, non essendo il paradiso terrestre computato fra le suddette cinque dimore, queste devono essere più di cinque.
3. A ogni genere di peccatori deve corrispondere un particolare luogo di pena. Ma, nell'ipotesi che uno, contaminato dal peccato originale, muoia col solo peccato veniale, non troverebbe un luogo dove stare. Infatti non potrebbe andare in paradiso, né al limbo dei patriarchi, poiché privo della grazia. Ma neppure potrebbe andare nel limbo dei bambini, dove non c'è la pena sensibile dovuta al peccato veniale, e nemmeno in purgatorio, dove la pena è solo temporanea, mentre a lui spetta una pena eterna. Mancando poi il peccato mortale, non può andare all'inferno. Bisogna quindi ammettere una sesta dimora.
4. La gravita delle pene dipende dalla diversità delle colpe e dei meriti. Ma i gradi dell'una e degli altri sono infiniti. Quindi per punire o premiare le anime dopo la morte bisogna che ci siano infinite dimore.
5. Talvolta la punizione delle anime avviene nei luoghi stessi dove esse peccarono, come appare chiaro da quanto riferisce S. Gregorio [Dial. 4, 55]. Ma esse peccarono dove noi abitiamo. Perciò tra i luoghi dell'oltretomba va messa anche questa terra: tanto più che alcuni, come afferma il Maestro [delle Sentenze 4, 15, 3], sono puniti anche in questo mondo per i loro peccati.
6. Come alcuni che muoiono in grazia hanno delle venialità che sono degne di pena, così altri morendo in peccato mortale hanno dei meriti per i quali dovrebbero ricevere un premio. Ora, per quelli che muoiono in grazia col peccato veniale c'è un luogo in cui vengono puniti prima di ricevere il premio, cioè il purgatorio. Quindi ci deve essere un luogo anche per quelli che muoiono in peccato mortale ma con qualche opera buona.
7. Come i patriarchi prima della venuta di Cristo erano in attesa della gloria perfetta dell'anima, così ora sono in attesa della gloria del corpo. Come quindi si ammette prima della venuta di Cristo un luogo per i santi diverso da quello in cui ora si trovano, così al presente si deve ammettere per loro un luogo diverso da quello nel quale si troveranno dopo la risurrezione.
Dimostrazione: Le dimore vanno distinte in base allo stato delle anime. Ora, l'anima che è unita al corpo mortale è in grado di meritare, mentre una volta libera da questo è in grado di ricevere il premio o la pena secondo i meriti. Quindi dopo la morte l'anima o è in grado di ricevere il premio finale, oppure ne è impedita. Se può ricevere la retribuzione finale, i casi sono due: o

merita il premio, e allora c'è il paradiso, o merita il castigo, e allora per la colpa attuale c'è l'inferno, oppure, per il peccato originale, il limbo dei bambini. Se invece c'è qualche impedimento per conseguire la retribuzione finale, questo può dipendere da una colpa personale, e allora c'è il purgatorio, in cui vanno le anime che non possono conseguire subito il premio a causa dei peccati commessi, oppure si trova nella natura, e allora c'è il limbo dei patriarchi, dove erano trattenute le anime in attesa di raggiungere la gloria, inquantoché il peccato della natura umana non poteva ancora essere espiato.

Analisi delle obiezioni: 1. «Il bene avviene in una sola maniera, il male invece in tanti modi», come dimostrano Dionigi [De div. nom. 4] e Aristotele [Ethic. 2, 6]. Quindi non c'è alcun inconveniente se il luogo del premio eterno è uno solo e i luoghi di pena invece sono molti.

2. Lo stato del merito e del demerito è uno solo: poiché chi può meritare può anche demeritare. Quindi è giusto che ci sia un solo luogo per tutti. Invece gli stati dei premiati o dei puniti sono diversi. Perciò il paragone non regge.

3. Per la colpa originale si può essere puniti in due maniere, come si è detto sopra [nel corpo; a. 6, ad 1]: o a titolo personale, o soltanto a motivo della natura. Di qui la necessità di un doppio limbo per quell'unica colpa.

4. [S. c. 1]. L'aere tenebroso non è assegnato ai demoni come luogo di retribuzione per i meriti, ma solo come luogo conveniente al loro ufficio, che è quello di metterci alla prova. Perciò non è compreso tra i luoghi dei quali trattiamo: infatti ai demoni spetta innanzi tutto il fuoco dell'inferno, come appare chiaro dal Vangelo [Mt 25, 41].

5. [S. c. 2]. Il paradiso terrestre, più che allo stato dei trapassati da rimunerare, era adatto allo stato dei viatori. Per questo non è compreso tra i luoghi dei quali ora trattiamo.

6. [S. c. 3]. L'ipotesi è impossibile [cf. I-II, q. 89, a. 6]. Ma ammettendola come possibile, costui sarebbe punito nell'inferno per tutta l'eternità. Poiché se il peccato veniale è punito nel purgatorio, ciò è dovuto al fatto che occasionalmente è unito con lo stato di grazia. Se infatti è unito al peccato mortale, che è senza la grazia, sarà punito nell'inferno con la pena eterna. E poiché costui che muore con il peccato originale ha il peccato veniale senza la grazia, non c'è inconveniente se si dice che viene punito nell'inferno con una pena eterna.

7. [S. c. 4]. Le diversità di grado nella pena o nel merito non costituiscono quegli stati diversi in base ai quali si distinguono le varie dimore. Perciò la ragione addotta non vale.

8. [S. c. 5]. Se talvolta le anime separate sono punite nei luoghi abitati da noi, ciò non avviene perché questi siano specifici luoghi di pena, ma solo per nostro ammaestramento, affinché conoscendo le loro pene ci teniamo lontani dalla colpa.

L'esempio poi delle anime punite per i loro peccati nello stato di unione col corpo non è a proposito. Poiché quella pena non trae l'uomo fuori dello stato di merito o di demerito: ora, noi adesso trattiamo delle dimore destinate alle anime dopo tale stato.

9. [S. c. 6]. Il male non può mai essere assoluto, senza alcuna mescolanza di

bene, mentre invece il bene sommo è senza alcuna mescolanza di male. Perciò quelli che sono destinati alla beatitudine, cioè al sommo bene, devono essere purificati da ogni male. Quindi ci deve essere un luogo in cui vengono purificati quelli che muoiono non completamente puri. Quelli invece che saranno imprigionati nell'inferno non saranno privi di ogni bene. Quindi il paragone non vale: poiché i dannati possono ricevere il premio delle opere buone da essi precedentemente compiute con una mitigazione della pena.
10. [S. c. 7]. La gloria dell'anima costituisce il premio essenziale; quella del corpo invece, derivando dall'anima, è radicalmente tutta nella stessa anima. Perciò mentre la mancata gloria dell'anima costituisce uno stato, non lo costituisce la mancata gloria del corpo. E così è unico il luogo per le anime sante uscite dal corpo e per quelle riunite al corpo glorioso, ossia il cielo empireo. Invece non poteva essere unico il luogo destinato alle anime dei patriarchi prima e dopo il conseguimento della gloria.

QUAESTIO 70
DE QUALITATE ANIMAE EXISTENTIS A CORPORE SEPARATAE,
ET POENA EI INFLICTA AB IGNE CORPOREO
Deinde considerandum est de qualitate animae exeuntis a corpore, et poena ei ab igne corporeo inflicta.
Circa quod quaeruntur tria. Primo: utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae. Secundo: utrum remaneant in ea actus dictarum potentiarum. Tertio: utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

ARGOMENTO 70
LE PROPRIETÀ DELL'ANIMA SEPARATA DAL CORPO
E LA PENA INFLITTALE DAL FUOCO MATERIALE
Passiamo ora a parlare delle proprietà dell'anima separata dal corpo e della pena inflittale dal fuoco materiale. Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se nell'anima separata rimangano le potenze sensitive; 2. Se rimangano gli atti di tali potenze; 3. Se l'anima separata possa essere tormentata dal fuoco materiale.

Articolo 1
Se nell'anima separata rimangano le potenze sensitive
Sembra che nell'anima separata rimangano le potenze sensitive. Infatti:
1. Afferma S. Agostino [De spir. et anima 15]: «L'anima si distacca dal corpo portando con sé tutto il senso, l'immaginazione, la razionalità, l'intelletto, l'intelligenza, l'irascibile e il concupiscibile». Ora il senso, l'immaginazione, l'irascibile e il concupiscibile sono potenze sensitive. Quindi le potenze sensitive restano nell'anima.
2. Lo stesso Santo afferma ancora [De eccl. dogm. 16]: «Riteniamo che solo l'anima umana sia una sostanza, nella quale anche quando è priva del corpo rimangono vivi il senso e l'intelletto». Quindi l'anima separata conserva le potenze sensitive.
3. Le potenze dell'anima o sono radicate nella sua essenza, come alcuni

affermano, o per lo meno sono proprietà naturali della medesima. Ma ciò che si trova nell'essenza di una cosa non se ne può mai staccare; né un soggetto è mai separato dalle sue proprietà naturali. È quindi impossibile che l'anima separata dal corpo perda alcune potenze.
4. Non è integro ciò che manca di qualche parte. Ma le potenze sono parti dell'anima. Se quindi l'anima perdesse alcune delle sue potenze, dopo la morte non potrebbe dirsi completa, il che è inammissibile.
5. Le potenze dell'anima cooperano al merito più del corpo, essendo il corpo solo uno strumento, mentre le potenze sono i princìpi dell'atto. Ora, se è necessario che il corpo sia premiato assieme all'anima, avendo cooperato al merito, molto più devono essere premiate, assieme all'anima, le sue potenze. Quindi l'anima separata non può perderle.
6. Se l'anima separata perde una potenza sensitiva, bisogna che questa finisca nel nulla, non potendo ridursi a qualcosa di materiale, dato che non è composta di materia. Ora, ciò che viene annichilato non torna più numericamente lo stesso. Quindi l'anima non avrà alla risurrezione la medesima potenza sensitiva. Ma secondo Aristotele [De anima 2, 1] come l'anima sta al corpo, così le potenze dell'anima stanno alle parti del corpo e la potenza visiva all'occhio. Ora, se l'anima che si riunisce al corpo non è la stessa, neppure l'uomo che ne deriva è lo stesso. Quindi logicamente l'occhio non sarebbe numericamente lo stesso se la sua potenza visiva non fosse la medesima. Di conseguenza neppure una qualsiasi altra parte risorgerebbe numericamente identica. E così neanche l'uomo completo sarebbe più il medesimo.
Non può quindi essere che l'anima separata perda le potenze sensitive.
7. Se le potenze sensitive andassero distrutte col corpo, si dovrebbero affievolire quando il corpo si indebolisce. Ma ciò non avviene poiché, come dice Aristotele [De anima 1, 4], «se un vecchio prendesse l'occhio di un giovane, vedrebbe certamente come un giovane». Quindi neppure le potenze sensitive si perdono con la morte del corpo.
In contrario: 1. S. Agostino [De eccl. dogm. 19] afferma che «l'uomo consta di due sole sostanze: l'anima e il corpo; l'anima con la sua razionalità, il corpo con i suoi sensi». Ora, le potenze sensitive appartengono al corpo. Quindi non rimangono nell'anima dopo la corruzione di questo.
2. Aristotele [Met. 12, 3], parlando della separazione dell'anima, così si esprime: «Se alla fine rimane qualcosa, bisogna indagarlo. Per certi elementi non sembra impossibile. Per esempio se l'anima è di tale disposizione, non tutta, ma l'intelletto. Tutta infatti sembra impossibile». Dalle quali parole sembra che non tutta l'anima si separi dal corpo, ma solo le potenze dell'anima intellettiva: quindi non quelle sensitive e vegetative.
3. Inoltre lo stesso Filosofo afferma [De anima 2, 2], parlando dell'intelletto: «La separazione avviene soltanto tra ciò che è perpetuo e ciò che è corruttibile: è chiaro dunque che le altre parti dell'anima non si separano, come alcuni affermano». Quindi le potenze sensitive non rimangono nell'anima separata dal corpo.
Dimostrazione: Intorno a questo problema vi sono diverse opinioni. Alcuni, pensando che tutte le potenze sono nell'anima come il colore nel corpo, ritengono

che l'anima separata tragga con sé tutte le potenze. Poiché, dicono, se l'anima mancasse di qualcosa, verrebbe a essere cambiata nelle proprietà naturali: le quali invece non possono cambiare, rimanendo lo stesso soggetto.
Ma questa opinione è falsa. Essendo infatti la potenza ciò che ci rende adatti a fare o a patire qualcosa, e appartenendo allo stesso soggetto l'agire e il poter agire, è chiaro che la potenza appartiene allo stesso soggetto che agisce o patisce. Perciò il Filosofo [De somno et vigil. 1] dice che l'atto va attribuito a ciò che ne ha la potenza. Ora, noi costatiamo che alcune operazioni aventi per princìpi le potenze dell'anima non appartengono, per essere esatti, all'anima, ma al composto, poiché non vengono esercitate se non mediante il corpo: come la vista, l'udito e simili. Quindi tali potenze hanno come sede il composto, e l'anima come principio motore, essendo la forma il principio delle proprietà del composto. Altre operazioni invece, come l'intendere, il considerare e il volere, l'anima le esercita senza organi corporei. Essendo perciò queste azioni proprie dell'anima, le potenze relative si trovano in essa non solo in radice, ma anche come nella loro sede, o soggetto. E poiché rimanendo un dato soggetto rimangono necessariamente anche le sue proprietà, mentre se il soggetto si corrompe anche queste subiscono la stessa sorte, è necessario che le potenze che agiscono senza alcun organo corporeo rimangano nell'anima separata; quelle invece che agiscono servendosi di organi corporei si corrompono assieme a questi.
E tali sono tutte le potenze che appartengono all'anima sensitiva e vegetativa.
Per tale motivo dunque alcuni distinguono fra le potenze sensitive dell'anima. E dicono che queste sono di due specie: le une sarebbero gli atti [o le forme] degli organi, quasi emanazioni dell'anima nel corpo, e queste si corromperebbero con esso; le altre invece sarebbero la loro radice, e risiederebbero nell'anima, poiché l'anima per loro mezzo darebbe al corpo i sensi della vista, dell'udito, e così via: e queste rimarrebbero nell'anima separata.
Ma questa teoria non sembra ammissibile. L'anima infatti solo per mezzo della sua essenza, e non mediante altre potenze, è radice di quelle potenze che sono atti di organi corporei: come qualsiasi forma, per il fatto stesso che informa la sua materia, è l'origine di quelle proprietà che sono naturalmente inerenti al composto. Se infatti ci fosse bisogno di ammettere delle altre potenze affinché quelle potenze che perfezionano l'organo materiale possano profluire dall'essenza dell'anima, per lo stesso motivo bisognerebbe poi ammetterne delle altre mediante le quali possano profluire dall'essenza dell'anima tali potenze intermedie, e così si andrebbe all'infinito. Se invece ci si deve fermare, è meglio fermarsi al primo passo.
E così altri affermano che le potenze sensitive, e simili, rimangono nell'anima separata solo in senso relativo, cioè come in radice, nel modo in cui le realtà originate dai princìpi sono nei princìpi stessi. Infatti nell'anima separata rimane l'attitudine a infondere queste potenze non appena essa si riunisce al corpo. Né tale attitudine, secondo le spiegazioni date, è da concepirsi come qualcosa di aggiunto all'essenza dell'anima. E questa sembra l'opinione più ragionevole.
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole di S. Agostino vanno interpretate nel senso che l'anima alcune di quelle potenze, quali l'intelletto e l'intelligenza,

le porta con sé attualmente, altre invece solo in radice, come si è detto [nel corpo].
2. I sensi che l'anima porta con sé non sono quelli esterni, ma quelli interni, i quali appartengono alla parte intellettiva: poiché l'intelletto talvolta è chiamato senso, come si vede chiaramente in S. Basilio [Hom. 12 in princ. Prov., n. 13] e in Aristotele [Ethic. 6, 11]. – Se poi si vuole riferire quel passo ai sensi esterni, allora vale la risposta data alla prima obiezioni.
3. Come è chiaro in base a quanto detto [nel corpo], le potenze sensitive non si rapportano all'anima come le proprietà essenziali al loro soggetto, ma come all'origine. Perciò l'argomento non regge.
4. Le potenze o facoltà sono parti potenziali dell'anima. Ora, la natura di un tutto potenziale esige che la virtù del tutto si trovi perfettamente in una parte, e nelle altre solo parzialmente: come la virtù dell'anima si riscontra perfettamente nella parte intellettiva, e nelle altre solo parzialmente. Siccome dunque nell'anima separata rimangono le potenze della parte intellettiva, essa rimane integra e non diminuita, quantunque non vi siano più in atto le potenze sensitive: come il potere regale non è diminuito con la morte di un ministro che partecipava il suo potere.
5. Il corpo coopera al merito come parte essenziale dell'uomo che merita. Non così invece le potenze sensitive, che appartengono al genere degli accidenti. Quindi il paragone non regge.
6. Le potenze dell'anima sensitiva si dicono atti degli organi quasi fossero forme essenziali dei medesimi solo in forza dell'anima a cui appartengono: e sono atti degli organi in quanto li rendono idonei alle operazioni loro proprie, come il calore è l'atto del fuoco inquantoché lo rende capace di riscaldare. Come quindi il fuoco sarebbe sempre numericamente lo stesso anche se fosse informato da un altro calore – come è evidente nel freddo dell'acqua, che non riappare numericamente identico dopo il riscaldamento, pur restando numericamente la stessa acqua –, così anche gli organi saranno numericamente gli stessi pur non essendolo numericamente le potenze.
7. Aristotele parla qui di tali potenze in quanto esistono radicalmente nell'anima: come è chiaro da quanto poi soggiunge, che cioè «i vecchi non subiscono qualcosa nell'anima, ma in ciò in cui essa si trova», vale a dire nel corpo. E in questo senso le potenze dell'anima non si indeboliscono né si corrompono a motivo del corpo.

## Articolo 2
### Se nell'anima separata rimangano gli atti delle potenze sensitive

Sembra che nell'anima separata rimangano gli atti delle potenze sensitive.
Infatti:
1. Scrive S. Agostino [De spir. et anima 15]: «L'anima, abbandonando il corpo, da queste cose», cioè dall'immaginazione, dalla concupiscenza e dall'irascibilità, «riceve gioia e dolore secondo i meriti». Ma l'immaginazione, il concupiscibile e l'irascibile sono potenze sensitive. Quindi l'anima separata subirà l'influsso e sarà messa in atto dalle medesime.
2. S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 24] dice che «non il corpo sente, ma l'anima

mediante il corpo», e ancora: «Alcune cose l'anima non le sente col corpo, ma senza». Ora, ciò che conviene all'anima senza il corpo può stare nell'anima separata dal corpo. Quindi l'anima può sentire di fatto senza il corpo.

3. Vedere le immagini dei corpi come succede durante il sonno è proprio dell'immaginazione, che è nella parte sensitiva. Ma questo fatto si verifica nell'anima separata, come afferma S. Agostino [l. cit., c. 32]: «Non vedo perché la mia anima debba avere l'immagine del suo corpo, mentre il corpo giace privo di sensi ma non morto, e veda quelle cose che molti tornati ai sensi ci hanno raccontato, e non l'abbia invece quando sarà uscita completamente dal corpo». Però l'anima non può avere l'immagine del corpo se non in quanto la vede: per cui a proposito di quelli che rimangono privi dei sensi scrive [ib.] che «hanno una certa immagine rappresentativa del proprio corpo, per mezzo della quale possono vagare attraverso i luoghi e sperimentare le realtà visibili attraverso le immagini dei sensi». Quindi l'anima separata può emettere gli atti propri delle potenze sensitive.

4. La memoria è una facoltà della parte sensitiva, come prova Aristotele [De mem. et rem. 1]. Ma le anime separate si ricordano di quello che hanno fatto nel mondo: infatti al ricco Epulone sono rivolte quelle parole [Lc 16, 25]: «Ricordati che hai ricevuto dei beni quando eri in vita». Quindi l'anima separata emetterà gli atti delle potenze sensitive.

5. Secondo Aristotele [De anima 3, 9], l'irascibile e il concupiscibile sono nella parte sensitiva. Ma nell'irascibile e nel concupiscibile si trovano la gioia e la tristezza, l'amore e l'odio, il timore e la speranza e altri simili sentimenti che secondo la nostra fede noi ammettiamo nelle anime separate.

Queste dunque non saranno prive degli atti delle potenze sensitive.

In contrario: 1. Ciò che è comune all'anima e al corpo non può rimanere nella sola anima separata. Ora, tutte le operazioni delle potenze sensitive sono comuni all'anima e al corpo, come appare chiaro dal fatto che nessuna potenza sensitiva nell'agire può fare a meno dell'organo corporeo. Quindi l'anima separata sarà priva degli atti delle potenze sensitive.

2. Aristotele [De anima 1, 4] dice che «una volta corrotto il corpo, l'anima né ricorda né ama». E la stessa cosa si dica di tutti gli atti delle potenze sensibili. Quindi come sopra.

Dimostrazione: Alcuni distinguono due tipi di atti delle potenze sensitive: gli atti esterni, che l'anima esercita per mezzo del corpo, e che non restano nell'anima separata, e gli atti interni, che l'anima emette da se stessa, e che permangono nell'anima separata. Ma questa tesi sembra derivare dalla teoria di Platone, il quale ritiene che l'anima sia unita al corpo quale sostanza perfetta assolutamente indipendente dal medesimo, come il motore al mobile: secondo quanto risulta chiaro dalla sua teoria della transmigrazione delle anime.

E poiché, sempre secondo lui, nulla muove se non è mosso, per non procedere all'infinito egli riteneva che il primo movente muovesse se stesso: per cui l'anima muoverebbe se stessa. E così ci sarebbero nell'anima due moti: uno col quale essa muove se stessa, l'altro col quale muove il corpo. Per cui l'anima eserciterebbe l'atto del vedere prima in se stessa, in quanto muove se

stessa, poi nell'organo corporale, in quanto muove il corpo.
Ma questa opinione è demolita da Aristotele [De anima 1, 3], il quale dimostra che l'anima non muove se stessa e non è in alcun modo mossa secondo operazioni quali il vedere, l'udire e simili, ma piuttosto tali operazioni sono dei moti del solo composto [umano]. Quindi è necessario ammettere che gli atti delle potenze sensitive in nessun modo rimangono nell'anima separata, se non forse come nella radice remota.
Analisi delle obiezioni: 1. Molti affermano che quel libro non è di S. Agostino, e lo attribuiscono piuttosto a un monaco cistercense che lo avrebbe compilato con testi di S. Agostino e con delle aggiunte personali: perciò la sua autorità non ha valore.
Ma anche ammesso che abbia valore, esso non va interpretato nel senso che l'anima separata subisca l'influsso dell'immaginazione e delle altre potenze consimili a modo di atto delle medesime, ma solo nel senso che in base a quanto essa operò nel corpo con l'immaginazione e con le altre potenze le deriverà in seguito qualcosa di bene o di male: per cui l'immaginazione o le altre potenze non producono direttamente quei sentimenti nell'anima, ma solo cooperarono a meritarli, mentre l'anima era nel corpo.
2. Si dice che l'anima sente attraverso il corpo non quasicché il sentire sia un atto specifico dell'anima, ma perché è un atto dell'intero composto, sotto l'influsso dell'anima: allo stesso modo in cui diciamo che il calore riscalda.
Ciò che poi segue nel testo allegato, che cioè l'anima sente certe cose, come il timore e simili, senza il corpo, va interpretato nel senso che ciò avviene senza gli atti esterni del corpo che si riscontrano nei sensi propri: poiché il timore e altre simili passioni non avvengono senza un moto corporale. – Oppure si può affermare che S. Agostino parla secondo l'opinione dei platonici, che pensavano in questo modo, come si è spiegato sopra [nel corpo].
3. S. Agostino in questo passo, come del resto in quasi tutto il libro, non intende affermare, ma ricercare. È chiaro infatti che non si trovano sullo stesso piano l'anima di chi dorme e l'anima separata, poiché la prima fa uso dell'organo dell'immaginazione, dove sono impressi materialmente i fantasmi, il che non si può dire dell'anima separata.
Oppure si può affermare che le immagini delle cose sono nell'anima in relazione alle tre potenze, sensitiva, immaginativa e intellettiva, secondo un maggiore o minore grado di astrazione dalla materia e dalle condizioni materiali. E in tal caso il paragone di S. Agostino potrebbe reggere, poiché come le immagini fantastiche delle realtà corporee sono presenti nell'anima di chi sogna, o in quella di chi ha l'estasi, in modo immaginativo, così sono presenti nell'anima separata in modo intellettivo: non però in modo da trovarvisi anche quali immagini fantastiche.
4. Come si è già visto sopra [In 1 Sent., d. 3, q. 4, a. 1, ad 2], la memoria può avere due diversi significati. Può considerarsi innanzitutto come potenza della parte sensitiva, relativa al tempo passato. E in questo senso bisogna dire che l'anima separata è priva di un atto di questo genere. Dice infatti Aristotele [De anima 1, 4] che «dopo la corruzione del corpo, l'anima non ricorda». – Oppure si intende per memoria quella che fa parte dell'immagine

[divina nell'uomo] e spetta alla parte intellettiva, astraendo da ogni differenza di tempo, inquantoché abbraccia non solo le cose passate, ma anche le presenti e le future, come dice S. Agostino [De Trin. 14, 11]. E secondo questo tipo di memoria l'anima separata può ricordare.
5. L'amore, la gioia, la tristezza e simili sentimenti hanno due significati diversi. Talora si tratta di passioni dell'appetito sensitivo. E in questo senso non esisteranno nelle anime separate: poiché la loro esplicazione richiede un moto del cuore. -Talora si tratta invece di atti della volontà, che è nella parte intellettiva. E in questo caso essi sussisteranno anche nell'anima separata: come sussisterà anche il piacere, che pur essendo nel senso precedente un moto della parte sensitiva, tuttavia in quest'altro senso si trova anche in Dio, come afferma Aristotele [Ethic. 7, 14], secondo il quale «Dio gode con un unico atto di godimento».

Articolo 3
Se l'anima separata possa essere tormentata dal fuoco materiale
Sembra che l'anima separata non possa essere tormentata dal fuoco materiale. Infatti:
1. «Non le realtà corporee, ma quelle simili alle corporee», dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 32], «influiscono, in modo favorevole o contrario, sulle anime spogliate del proprio corpo». Quindi l'anima separata non è punita col fuoco materiale.
2. Lo stesso S. Agostino [ib., c. 16] asserisce che «l'agente è sempre più nobile del paziente». Ma non è possibile che un corpo possa essere più nobile dell'anima separata. Quindi questa non può essere punita da un corpo.
3. Secondo Aristotele [De gen. 1, 10] e Boezio [De duab. nat. 6], solo quelle cose che hanno in comune la materia hanno anche passioni e attività reciproche. Ma l'anima e il fuoco materiale non hanno questa base comune, poiché manca una materia comune alle realtà spirituali e a quelle materiali. Non è quindi possibile, come afferma Boezio [ib.], che l'una trasmuti l'altra. Quindi l'anima separata non può subire il fuoco materiale.
4. Il paziente riceve qualcosa dall'agente. Se quindi l'anima soffrisse per il fuoco materiale, riceverebbe da esso qualcosa. Ma tutto ciò che è ricevuto lo è al modo del ricevente. Quindi ciò che l'anima riceve dal fuoco è in essa in modo spirituale e non materiale. Ora, le forme delle cose che esistono spiritualmente nell'anima sono sue perfezioni. Anche ammesso quindi che l'anima patisca per il fuoco materiale, questo non rappresenterebbe per essa una pena, ma piuttosto una perfezione.
5. All'affermazione che «l'anima è punita col fuoco al solo vederlo», come sembra dire S. Gregorio [Dial. 4, 29], si può obiettare in contrario che se l'anima vede il fuoco dell'inferno, può vederlo soltanto mediante una visione intellettuale, essendo essa priva di organi capaci di visioni immaginarie o sensibili. Ma la visione intellettuale non pare che possa causare tristezza poiché, come scrive il Filosofo [Topic. 1, 13], «non c'è una tristezza che si contrapponga al diletto della conoscenza». Quindi l'anima con una tale visione non subisce un castigo.

6. Se poi si afferma che l'anima patisce il fuoco materiale in quanto ne è prigioniera, come ora che è in vita è prigioniera del proprio corpo, si può replicare che l'anima mentre vive nel corpo ne è prigioniera inquantoché con esso costituisce una cosa sola nel modo in cui costituiscono una cosa sola la materia e la forma. Ma l'anima non sarà allora la forma di quel fuoco materiale. Perciò non può esserne prigioniera nel modo suddetto.
7. Qualunque causa materiale agisce mediante il contatto. Ma non ci può essere contatto tra il fuoco materiale e l'anima, poiché il contatto si verifica solo tra cose materiali le cui estremità hanno un punto in comune. Quindi l'anima non può soffrire da parte del fuoco materiale.
8. Nessun agente organico può agire su cose lontane senza influire sullo spazio intermedio: per cui il suo influsso arriva solo a una distanza determinata, in proporzione della sua virtù. Ora le anime, o almeno i demoni, che in questo sono alla pari, talvolta possono trovarsi fuori del luogo dell'inferno; anzi, talora appaiono agli uomini in questo modo. Né d'altra parte sono per questo libere dalla pena: poiché la gloria dei santi e la pena dei dannati non subiscono interruzioni. Tuttavia noi costatiamo che il loro percorso non è danneggiato dal fuoco dell'inferno. D'altra parte non è credibile che un elemento corporeo come il fuoco abbia tanta efficacia da irradiare la sua azione a una distanza così considerevole. Quindi sembra che le pene delle anime dei dannati non provengano dal fuoco materiale.
In contrario: Le anime separate e i demoni si trovano alla pari nel soffrire il fuoco materiale. Ora, i demoni soffrono per quel fuoco dove saranno gettati i corpi dei dannati dopo la risurrezione, fuoco che deve essere materiale, come risulta dalle parole del Signore [Mt 25, 41]: «Via da me, maledetti, nel fuoco eterno preparato per il diavolo», ecc. Quindi le anime separate possono essere tormentate dal fuoco materiale.
2. La pena deve corrispondere alla colpa. Ma con la prava concupiscenza l'anima si è fatta schiava del corpo. Quindi è giusto che sia tormentata da una pena inflittale da un essere corporeo.
3. L'unione della forma con la materia è più intima di quella esistente fra l'agente e il paziente. Ma la diversità di natura non impedisce che l'anima spirituale sia la forma del corpo materiale. Quindi tale diversità non può impedire che l'anima sia tormentata dal fuoco materiale.
Dimostrazione: Una volta stabilito [In 4 Sent., d. 44, q. 3, a. 2, sol. 1] che il fuoco dell'inferno va inteso in senso non metaforico, ma reale, bisogna affermare che l'anima sarà tormentata dal fuoco infernale, come risulta chiaro dalle parole del Signore [Mt 25, 41], il quale asserisce che quel fuoco «fu preparato per il diavolo e per i suoi angeli», i quali sono incorporei come l'anima.
Ma le opinioni divergono quando si deve spiegare in che modo si produca questa sofferenza.
Alcuni infatti, come riferisce S. Gregorio [Dial. 4, 29], hanno affermato che l'anima è tormentata dal fuoco al solo vederlo: «L'anima soffre perché lo vede».
Ma questa spiegazione non sembra soddisfacente. Infatti ciò che si vede rappresenta una perfezione per la potenza visiva, per cui dal vedere in quanto

tale non può derivare pena alcuna. Tuttavia indirettamente ciò che si vede può essere motivo di pena o di affanno quando è ritenuto nocivo. Quindi non basta che l'anima veda il fuoco per soffrirne, ma è necessario che vi sia un altro fattore che lo renda nocivo.

Perciò altri, pur ammettendo che il fuoco materiale non può bruciare l'anima, dicono tuttavia che essa ne è tormentata perché lo considera nocivo, e in seguito a tale considerazione ne riceve dolore e timore, per cui si adempie nei dannati quanto è stato scritto nel Salmo [13, 5]: «Tremavano di spavento là dove non c'era da temere». Ed è ciò che S. Gregorio [l. cit.] esprime con quelle parole: «L'anima brucia perché si vede bruciare».

Ma neppure questa spiegazione è sufficiente. Infatti in questo caso l'effetto del fuoco nell'anima non sarebbe reale, ma solo apparente. È vero infatti che si può provare tristezza e dolore per una falsa immaginazione, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 32], però in tal caso la sofferenza non è causata dalla realtà delle cose, ma solo dall'apparenza. – Inoltre tale sofferenza sarebbe ancora più remota dalla realtà di una sofferenza immaginaria: poiché questa è prodotta da immagini di cose reali, mentre quella nasce solo da false idee fabbricate dall'anima stessa. – E poi non è probabile che le anime separate o i demoni, dato l'acume del loro ingegno, credano di essere bruciate dal fuoco materiale se di fatto non ne subiscono alcuna molestia.

Per cui altri dicono che la sofferenza prodotta nell'anima dal fuoco è reale. S. Gregorio [l. cit.] infatti scrive: «Dai passi del Vangelo possiamo concludere che l'anima è tormentata dal fuoco non solo perché lo vede, ma anche perché ne subisce l'effetto». Vediamo dunque la spiegazione di come ciò possa essere. Il fuoco materiale può essere considerato sotto un duplice punto di vista: in quanto esso è qualcosa di corporeo, e così non può agire sull'anima, oppure in quanto è uno strumento della divina giustizia vendicatrice, la quale giustamente esige che l'anima, divenuta schiava delle realtà corporali per il peccato, ne diventi schiava anche nella pena.

Lo strumento infatti agisce non solo in virtù della propria natura, ma anche in virtù dell'agente principale. E in questo senso non c'è alcun inconveniente ad ammettere che quel fuoco, mosso dall'azione di un agente spirituale, influisca sullo spirito dell'uomo o del demonio, analogamente a quanto è stato spiegato a proposito dell'azione dei sacramenti, che santificano l'anima [In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 4, q.la 1; cf. III, q. 62, a. 2].

Ma neppure questi argomenti sembrano convincenti, poiché qualsiasi strumento agisce in virtù di una potenza che gli è connaturale, oltre che per la virtù dell'agente principale; anzi, lo strumento ottiene il secondo effetto attraverso il primo, come avviene nel caso dell'acqua battesimale, che santifica l'anima lavando il corpo, oppure della sega, che costruisce la casa segando il legno. Bisogna quindi ammettere che il fuoco, destinato a essere strumento della giustizia divina vendicativa, produca nell'anima un effetto che in qualche modo sia ad esso connaturale.

Perciò affermiamo che un corpo non può, per sua natura, agire sullo spirito, e neppure in qualche modo nuocergli o arrecargli molestia, se non in quanto gli è in qualche modo unito: infatti, come dice la Scrittura [Sap 9, 15],

«un corpo corruttibile appesantisce l'anima». Ora, lo spirito può essere unito a un corpo in due modi. Primo, come la forma alla materia, in modo che ne risulti un composto unico. E allora lo spirito umano è unito al proprio corpo e lo vivifica, mentre da esso è in qualche modo oberato. Ma né lo spirito umano né quello del demonio sono uniti al fuoco in questo modo.
Secondo, come un movente è unito a ciò che è mosso, oppure come ciò che si trova in un luogo è unito al luogo stesso, nel modo in cui le cose incorporee possono essere in un luogo. E in questo modo gli spiriti creati incorporei sono nel luogo in cui si trovano senza poter essere altrove [In 1 Sent., d. 37, q. 3, a. 2; In 4 Sent., d. 10, q. 1, a. 3, sol. 2; I, q. 52, a. 2]. Ora la realtà corporea, pur essendo per sua natura capace di delimitare lo spirito incorporeo entro i limiti di un dato luogo, non può tuttavia per sua natura tenerlo legato a quel luogo in modo che non possa andare altrove, poiché è contro la natura dello spirito essere soggetto a un luogo. La facoltà di imprigionare lo spirito è però qualcosa che viene concesso al fuoco materiale da parte della divina giustizia vendicatrice di cui esso è strumento: e così quel fuoco diventa un tormento, e impedisce all'anima ogni libertà di azione.
E S. Gregorio [l. cit.] parla così del fuoco là dove spiega come l'anima ne sia tormentata: «Se l'eterna verità afferma che il ricco epulone è condannato al fuoco, quale persona assennata oserà negare che le anime dei reprobi siano schiave del fuoco?». E la stessa cosa afferma S. Giuliano [vescovo di Toledo], come riferisce il Maestro delle Sentenze [4, 44, 7]: «Se lo spirito incorporeo dell'uomo è trattenuto dal corpo durante la vita, perché non potrebbe essere trattenuto dal fuoco dopo la morte?». E S. Agostino [De civ. Dei 21, 10] dice che l'anima dell'uomo è legata al fuoco «che lo tormenta », provandone orrore, come prima era legata al corpo a cui dava vita nutrendo verso di esso un intenso amore, nonostante la differenza di natura.
Per capire dunque come l'anima possa soffrire per il fuoco materiale occorre compendiare tutte le opinioni precedenti e dire che il fuoco per natura ha la capacità di unire a sé lo spirito, come il luogo unisce a sé quanto vi si trova, ma quale strumento della giustizia divina esso ha anche la capacità di tenerlo in qualche modo prigioniero; ed è così che il fuoco fa soffrire lo spirito, e l'anima è tormentata dal fuoco scorgendolo come causa del suo tormento. E S. Gregorio nei Dialoghi [l. cit.] ha parlato ordinatamente di tutto questo, come risulta chiaro dai testi sopra allegati.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino nel testo riferito parla da ricercatore. Infatti nel De Civitate Dei, come si è riferito [nel corpo], egli risolve il problema in un altro modo.
Oppure si può rispondere che per S. Agostino la causa prossima del dolore o dell'afflizione dell'anima è spirituale: per cui essa non soffrirebbe se non concepisse il fuoco come nocivo. Quindi la causa prossima della pena è il fuoco da essa conosciuto, ma la causa remota è il fuoco materiale esistente fuori dell'anima.
2. Quantunque l'anima sia naturalmente più nobile del fuoco, questo tuttavia è più nobile dell'anima in quanto è strumento della divina giustizia.
3. Aristotele e Boezio parlano di quell'azione nella quale il paziente si trasmuta

nella natura dell'agente. Ma l'azione del fuoco sull'anima non è di questo tipo. Perciò l'obiezione non regge.
4. Il fuoco influisce sull'anima non quale causa agente, ma in quanto la tiene prigioniera. Perciò la obiezioni non sussiste, come appare da quanto si è detto [nel corpo].
5. Nella visione intellettuale la pena non può derivare dal fatto che uno vede qualcosa, poiché nella conoscenza intellettiva la contrarietà non può mai menomare l'intelligenza. La menomazione invece può esserci indirettamente nella visione sensibile, qualora l'oggetto con l'azione che esercita per essere visto leda l'organo visivo. Ma anche la visione intellettuale può essere dolorosa quando ciò che viene percepito viene percepito come nocivo: non perché nuoce in quanto conosciuto, ma in qualsiasi altro modo. Ed è così che l'anima patisce vedendo il fuoco.
6. Il paragone regge solo in parte, come risulta chiaro da quanto abbiamo detto [nel corpo].
7. Quantunque fra l'anima e il corpo non vi sia un contatto materiale, c'è tuttavia una specie di contatto spirituale, come quello che esiste fra il cielo e il suo motore spirituale: ossia, secondo l'espressione di Aristotele [De gen. 1, 6], come si può dire che tocca ciò che contrista. Ora, un tale contatto è sufficiente per esercitare un'azione.
8. Le anime dei dannati non escono dall'inferno se non per concessione divina, per ammonire o per provare gli eletti. Ma dovunque esse si trovino, vedono sempre il fuoco dell'inferno destinato al loro castigo. E siccome questa vista del fuoco costituisce la loro pena immediata, come si è detto [ad 1], ne viene che sono tormentate dal fuoco ovunque si trovino: come i condannati, anche quando si trovano fuori del carcere, sono in qualche modo afflitti dal carcere, sapendo che a quello sono destinati. Come quindi la gloria degli eletti non diminuisce né quanto al premio essenziale né quanto a quello accidentale se talvolta essi si trovano fuori del cielo empireo, che in un certo senso costituisce la loro gloria, così non diminuisce la pena dei dannati quando momentaneamente per divina disposizione essi sono posti fuori dell'inferno. Ed è ciò che dice la Glossa [ord. di Beda su Gc 3, 6]: «Incendia il corso della nostra vita», cioè: «Il demonio, ovunque si trovi, nell'aria o sottoterra, porta con sé il tormento delle sue fiamme». L'obiezione invece suppone che il fuoco affligga gli spiriti immediatamente, come affligge i corpi.

## QUAESTIO 71
## DE SUFFRAGIIS MORTUORUM

Deinde considerandum est de suffragiis mortuorum.
Et circa hoc quaeruntur quatuordecim. Primo: utrum suffragia quae per unum fiunt, alii prodesse possint. Secundo: utrum mortui iuvari possint ex operibus vivorum. Tertio: utrum suffragia per peccatores facta mortuis prosint. Quarto: utrum suffragia pro mortuis facta facientibus prosint. Quinto: utrum suffragia existentibus in inferno prosint. Sexto: utrum prosint existentibus in purgatorio.
Septimo: utrum valeant pueris existentibus in limbo. Octavo: utrum aliquo modo prosint exi.stentibus in patria. Nono: utrum oratio Ecclesiae, et sacrificium Altaris, et eleemosyna, prosint

defunctis. Decimo: utrum indulgentiae quas Ecclesia facit, eis prosint. Undecimo: utrum cultus exequiarum eis prosint. Duodecimo: utrum suffragia magis prosint ei pro quo fiunt quam aliis. Decimotertio: utrum suffragia pro multis facta valeant tantum singulis ac si pro unoquoque singulariter
fierent. Decimoquarto: utrum valeant tantum communia suffragia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt valent specialia et communia simul.

ARGOMENTO 71
I SUFFRAGI PER I MORTI
Veniamo ora a considerare i suffragi per i morti.
Sull'argomento si pongono quattordici quesiti: 1. Se i suffragi fatti da uno possano giovare a un altro; 2. Se i morti possano essere aiutati dalle opere [buone] dei vivi; 3. Se ai morti possano giovare i suffragi compiuti dai peccatori; 4. Se i suffragi per i morti giovino a chi li compie; 5. Se i suffragi possano giovare ai dannati dell'inferno; 6. Se giovino a coloro che sono in purgatorio; 7. Se contino per i bambini del limbo; 8. Se in qualche modo giovino a coloro che sono in paradiso; 9. Se ai defunti giovino le preghiere della Chiesa, il sacrificio dell'Altare e le elemosine; 10. Se giovino loro le indulgenze concesse dalla Chiesa; 11. Se giovino loro le esequie; 12. Se i suffragi giovino più all'anima per cui vengono fatti che alle altre; 13. Se i suffragi cumulativi valgano per i singoli come se fossero fatti per ciascuno; 14. Se a coloro per i quali non si fanno dei suffragi speciali i suffragi comuni giovino quanto a coloro per i quali si fanno sia quelli speciali che quelli comuni.

Articolo 1
Se i suffragi fatti da uno possano giovare a un altro
Sembra che i suffragi fatti da uno non possano giovare a un altro. Infatti:
1. Dice l'Apostolo ai Galati [6, 7]: «Ciascuno raccoglierà quello che avrà seminato». Ora, se uno usufruisse dei suffragi di un altro, mieterebbe ciò che un altro ha seminato. Quindi nessuno può ricevere giovamento dai suffragi di un altro.
2. La giustizia divina esige che sia dato a ciascuno il suo secondo i meriti; da cui le parole del Salmo [61, 13]: «Tu rendi a ciascuno secondo le sue opere». Ora, siccome la divina giustizia non sbaglia, è chiaro che uno non può ricevere giovamento dalle opere di un altro.
3. Un'opera è meritoria per lo stesso motivo per cui è lodevole, cioè in quanto è volontaria. Ora, nessuno può essere lodato per l'operato di un altro. Quindi l'operato di uno non può essere meritorio per un altro.
4. Alla divina giustizia spetta ugualmente ricompensare il bene e punire il male. Ora, nessuno è punito per un male fatto da un altro; anzi, è detto in Ezechiele [18, 20] che «colui che ha peccato, e non altri, deve morire». Quindi non è possibile che a uno possa giovare il bene di un altro.
In contrario: Nei Salmi [118, 63] si legge: «Sono partecipe di coloro che ti sono fedeli», ecc.
2. Tutti i fedeli sono uniti per mezzo della carità come «membri di un unico corpo, che è la Chiesa» [Rm 12, 5]. Ora, un membro viene aiutato da un

altro. Quindi un uomo può essere aiutato dai meriti di un altro.
Dimostrazione: I nostri atti possono giovare a due scopi: primo, a raggiungere un determinato stato, come quando uno con le opere meritorie acquista la beatitudine; secondo, ad acquistare qualcosa di conseguente allo stato, come quando uno merita un premio accidentale o la remissione di una pena. Ora, in ambedue i casi i nostri atti possono giovare in due modi: primo, mediante il merito; secondo, mediante la preghiera. E c'è una differenza tra queste due vie, poiché il merito si fonda sulla giustizia, mentre nella preghiera uno impetra ciò che chiede per la sola liberalità di chi ascolta la preghiera.
Si deve perciò concludere che le opere di uno non possono mai servire a far raggiungere a un altro un determinato stato per via di merito, nel senso cioè che per le buone opere fatte da me un altro meriti la vita eterna. Poiché lo stato di gloria è elargito secondo la misura di chi lo riceve, ossia nella misura in cui uno ne è degno; e d'altra parte ciascuno viene disposto dal proprio agire, non da quello altrui; e parlo della disposizione della dignità al premio.
– Invece uno può giovare agli altri mediante la preghiera anche quanto al conseguimento dello stato di salvezza mentre è in questa vita: come ad es. uno può ottenere a un altro la prima grazia. Siccome infatti l'efficacia impetrativa della preghiera dipende dalla liberalità divina, è chiaro che questa può estendersi a tutte quelle cose che sono soggette ordinatamente alla potenza divina.
Quando invece si tratta di qualcosa di accessorio a un determinato stato, allora l'intervento di uno può valere per un altro non solo per la via della preghiera, ma anche per la via del merito. E ciò può avvenire in due modi.
Primo, in virtù di una reciproca comunicazione delle opere meritorie nella loro radice, che è la carità, per cui tutti quelli che ne partecipano ne riportano un reciproco vantaggio, per quanto in proporzione allo stato di ciascuno: poiché anche in cielo ognuno godrà dei beni dell'altro. Ed è per questo che tra gli articoli di fede c'è «la comunione dei santi». – Secondo, in virtù dell'intenzione di chi agisce, quando questi compie qualcosa per giovare ad altri.
Per cui tali opere appartengono per così dire a coloro per i quali vengono fatte, come se fossero regalate da chi le compie. E così possono giovare ad essi per completare la soddisfazione, o per altri simili vantaggi che non mutano lo stato.
Analisi delle obiezioni: 1. La mietitura di cui si parla è la vita eterna, come si ricava da S. Giovanni [4, 36]: «E chi miete raccoglie il frutto per la vita eterna». La vita eterna però è data a ciascuno soltanto per le opere proprie, poiché sebbene uno impetri a un altro la vita eterna, tuttavia ciò non può accadere se non mediante le opere personali di ciascuno: in quanto cioè le preghiere gli ottengono la grazia con cui può meritare la vita eterna.
2. L'opera fatta per uno diventa sua proprietà, così come l'opera di chi è tutt'uno con me è in qualche modo mia. Perciò non è contro la giustizia divina se uno percepisce il frutto delle opere fatte da un altro che è a lui unito nella carità, o delle opere compiute apposta per lui. Infatti anche la giustizia umana ammette che uno soddisfi per un altro.
3. La lode non è data a una persona che in riferimento ai suoi atti: per cui

Aristotele [Ethic. 1, 12] scrive che la lode «è relativa». Siccome poi nessuno è bene o male disposto in riferimento a qualcosa per l'opera di un altro, così nessuno può essere lodato per l'opera di un altro se non indirettamente, in quanto ne è la causa o con il consiglio, o con l'aiuto, o in qualsiasi altro modo. Il merito invece giova a una persona non solo in base alla sua disposizione, bensì anche in base a qualcosa di conseguente alla sua disposizione o al suo stato, come risulta chiaro da quanto si è detto sopra.

4. Togliere a uno ciò che gli spetta è certamente contro la giustizia; dare però a uno ciò che non gli spetta non è contro, ma sopra la giustizia: è infatti proprio della liberalità. Ora, uno non può subire un danno dai mali altrui senza che gli sia tolto qualcosa che gli spetta. Perciò quanto alla convenienza la punizione per i peccati altrui non è paragonabile alla possibilità di trarre giovamento dai beni altrui.

Articolo 2

Se i morti possano essere aiutati dai vivi

Sembra che i morti non possano essere aiutati dai vivi. Infatti:

1. Dice l'Apostolo [2 Cor 5, 10] che «tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene che in male». Quindi dopo la morte, quando uno sarà privo del corpo, non potrà avere alcun vantaggio dalle opere altrui.

2. La stessa cosa ci viene suggerita da quanto si legge nell'Apocalisse [14, 13]: «Beati i morti che muoiono nel Signore, perché le loro opere li seguono».

3. Solo chi è tuttora in istato di via può progredire nel bene; ma gli uomini dopo la morte non si trovano più in tale stato, poiché vanno applicate ad essi le parole di Giobbe [19, 8]: «[Il Signore] mi ha sbarrato la strada perché non passi». Quindi i morti non possono usufruire dei suffragi altrui.

4. Perché uno possa essere aiutato da un altro bisogna che vi sia una comunicazione di vita reciproca. Ma stando al Filosofo [Ethic. 1, 11] non c'è alcuna comunicazione dei vivi con i morti. Quindi i suffragi dei vivi non giovano ai morti.

In contrario: Nel secondo libro dei Maccabei [12, 46] si legge: «Santo e salutare è il pensiero di pregare per i morti, perché siano liberati dai loro peccati ». Ciò invece sarebbe inutile se ad essi i suffragi non giovassero. Quindi i suffragi dei vivi giovano ai morti.

2. Dice S. Agostino [De cura pro mortuis 1]: «Non è da poco l'autorità della Chiesa universale che vanta la consuetudine di raccomandare le anime dei morti nelle preghiere fatte a Dio dal sacerdote all'altare del Signore». E tale consuetudine risale agli Apostoli, come afferma il Damasceno in un sermone intorno ai suffragi dei morti [De suffr. mort. 3]: «Consapevoli dei divini misteri, i discepoli e i santi Apostoli del Salvatore stabilirono che durante gli adorabili e vivificanti misteri si facesse memoria di coloro che piamente si addormentarono nel Signore». E ciò è chiaro anche in base a quanto si legge in Dionigi [De eccl. hier. 7, 2], il quale non solo ricorda il rito con cui nella Chiesa primitiva si pregava per i morti, ma asserisce anche [op. cit. 7, 3, 6] che i suffragi dei vivi giovano ai morti. Quindi tale verità va creduta senza

alcun dubbio.
Dimostrazione: Ciò che unisce i membri della Chiesa è la carità, che si estende non solo ai vivi, ma anche ai morti che muoiono nella carità, la quale, come dice S. Paolo [1 Cor 13, 8], non finisce con la vita del corpo: «La carità non avrà mai fine». Inoltre i morti vivono nella memoria dei vivi: per cui l'intenzione di questi ultimi può indirizzarsi a beneficio di quelli. Per cui tali suffragi possono giovare ai morti in due modi, come anche ai vivi: per l'unione nella carità e per l'intenzione ad essi diretta.
Non bisogna credere però che i suffragi dei vivi valgano a mutare lo stato di miseria in quello di felicità, o viceversa. Essi valgono solo per ottenere una diminuzione della pena, o qualcosa del genere, senza che lo stato dei morti venga mutato.
suffragi gli siano validi dopo la morte. Per cui se questi gli giovano anche allora, è sempre in dipendenza da ciò che egli ha fatto mentre era nel corpo. Oppure l'espressione dell'Apostolo, seguendo il Damasceno [l. cit.], va riferita alla retribuzione della gloria o della pena eterna nel giudizio finale, in cui ciascuno sarà retribuito solo in rapporto a quanto operò mentre era nel corpo. Nel frattempo però i defunti possono essere aiutati dai suffragi dei vivi.
2. Il testo si riferisce espressamente alla conseguenza dell'eterna retribuzione, come appare chiaro dalla premessa: «Beati i morti», ecc.
Oppure si può dire che le opere fatte per loro sono in qualche modo opere loro, come si è detto [a. prec.].
Analisi delle obiezioni: 1. Mentre l'uomo è in questa vita merita che i
suffragi gli siano validi dopo la morte. Per cui se questi gli giovano anche allora, è sempre in dipendenza da ciò che egli ha fatto mentre era nel corpo. Oppure l'espressione dell'Apostolo, seguendo il Damasceno [l. cit.], va riferita alla retribuzione della gloria o della pena eterna nel giudizio finale, in cui ciascuno sarà retribuito solo in rapporto a quanto operò mentre era nel corpo. Nel frattempo però i defunti possono essere aiutati dai suffragi dei vivi.
2. Il testo si riferisce espressamente alla conseguenza dell'eterna retribuzione, come appare chiaro dalla premessa: «Beati i morti», ecc.
Oppure si può dire che le opere fatte per loro sono in qualche modo opere loro, come si è detto [a. prec.].
3. Le anime, sebbene dopo la morte non siano in stato di via in senso proprio, possono tuttavia esserlo in qualche modo, in quanto cioè sono trattenute dal ricevere l'ultima retribuzione. Perciò puramente e semplicemente la loro via è «sbarrata», poiché non possono più passare da uno stato all'altro per mezzo delle opere; tuttavia non è «sbarrata» nel senso che non possano ricevere aiuti, dato che non sono ancora giunte alla felicità eterna, per cui sotto questo aspetto si trovano ancora in stato di via.
4. Tra i vivi e i morti non ci possono essere comunicazioni nelle opere della vita civile, delle quali parla Aristotele, poiché i morti sono ormai fuori di tale vita. Ci possono tuttavia essere delle comunicazioni quanto alle opere della vita spirituale per mezzo dell'amore di Dio, «presso il quale le anime dei morti vivono».

Articolo 3

Se ai morti giovino i suffragi fatti dai peccatori

Sembra che ai morti non giovino i suffragi fatti dai peccatori. Infatti:

1. Nel Vangelo [Gv 9, 31] si legge: «Dio non ascolta i peccatori». Ma se le loro preghiere giovassero a quelli per i quali sono formulate, essi sarebbero esauditi da Dio. Quindi i suffragi che essi fanno non giovano ai morti.

2. Dice S. Gregorio [Past. 1, 10] che «quando si manda a intercedere uno che non gode del favore di colui a cui viene rivolta la preghiera, si provoca a cose peggiori l'animo di chi è adirato». Ora, qualsiasi peccatore dispiace a Dio. Perciò i suffragi da lui fatti non inducono il Signore a misericordia. Quindi tali suffragi non giovano.

3. Un'opera buona reca più utilità a chi la fa che a qualunque altro. Ma il peccatore con le sue opere non può meritare in alcun modo per sé. Molto meno dunque può meritare per gli altri.

4. Ogni opera meritoria deve essere vivificata, ossia «informata dalla carità». Ma le opere del peccatore sono morte. Quindi non possono giovare ai morti, ai quali sono destinate.

In contrario: 1. Nessuno può sapere con certezza assoluta se un altro è in stato di grazia o di colpa. Se quindi giovassero solo i suffragi di quelli che sono in grazia, uno non potrebbe sapere a chi chiedere suffragi per i suoi defunti. E così molti si asterrebbero dal procurare i suffragi.

2. Dice inoltre S. Agostino [Enchir. 110] che un morto riceve dai suffragi tanto giovamento quanto meritò di riceverne quando era in vita: quindi il valore dei suffragi è proporzionato [solo] alle condizioni di colui per cui vengono fatti. Perciò, come sembra, non ha importanza che siano fatti dai buoni o dai peccatori.

Dimostrazione: Nei suffragi fatti da coloro che non sono in grazia si possono considerare due cose. Primo, l'opera compiuta: ad es. il sacrificio dell'altare. Ora, questo giova come suffragio per i defunti anche se compiuto da peccatori, poiché i nostri sacramenti hanno efficacia per se stessi a prescindere dal valore di chi li compie.

Secondo, l'opera quale atto dell'operante. E allora bisogna distinguere. Poiché l'opera del peccatore che fa i suffragi, considerata in primo luogo come sua, non può essere in alcun modo meritoria né per sé né per gli altri. – Ma il peccatore che fa i suffragi può essere considerato quale rappresentante di un altro.

Il che può accadere in due modi. O in quanto il peccatore che fa i suffragi rappresenta tutta la Chiesa, come il sacerdote che compie le esequie per i morti.

In questo caso dunque, siccome l'azione appartiene a colui in nome del quale viene fatta, come dice Dionigi [De cael. hier. 13, 4], è chiaro che i suffragi di detto sacerdote, anche se peccatore, giovano ai defunti. – In un altro modo l'opera può essere di un altro quando chi la compie agisce come suo strumento. Infatti l'azione viene attribuita, più che allo strumento, all'agente principale. Perciò anche se chi funge da strumento non è in istato di poter meritare, l'azione può nondimeno essere meritoria a motivo dell'agente principale: come un servo che, trovandosi in peccato, fa una qualsiasi opera di misericordia per ordine del padrone che vive in grazia di Dio. Per cui se qualcuno, morendo in

stato di grazia ordina che gli vengano fatti dei suffragi, oppure lo ordina un altro nelle stesse disposizioni, questi valgono per il defunto anche se chi li fa si trova in peccato. Tuttavia essi varrebbero di più se chi li compie fosse in grazia di Dio: perché allora quelle opere sarebbero doppiamente meritorie.
Analisi delle obiezioni: 1. La preghiera fatta da un peccatore in certi casi non è del peccatore, ma di un altro. Perciò da questo lato essa è degna di essere esaudita dal Signore.
Talvolta poi anche i peccatori sono ascoltati da Dio, cioè quando chiedono ciò che a lui è gradito. Il Signore infatti dispensa il bene non solo ai giusti, ma anche ai peccatori, come è detto nel Vangelo [Mt 5, 45]: non per i loro meriti, ma per la sua clemenza. Perciò la Glossa [interlin. di Agost.], a commento delle parole del Vangelo di S. Giovanni [9, 31]: «Dio non ascolta i peccatori», dice che il cieco le pronunciò in quanto ancora «non unto», cioè come uno che non ci vedeva perfettamente.
2. La preghiera del peccatore, pur non essendo accetta a Dio per l'orante che dispiace, può tuttavia esserlo a motivo di un altro che egli rappresenta, o di cui esegue un ordine.
3. Se il peccatore che fa i suffragi non ne riporta alcun beneficio, lo deve alla propria indisposizione, che lo rende incapace di trarre tale giovamento. Può tuttavia giovare in qualche modo ad altri che non sono indisposti, come si è visto [nel corpo].
4. Sebbene l'opera del peccatore non sia viva in quanto appartiene a lui, tuttavia lo può essere in quanto è di un altro, come è stato già spiegato [nel corpo].
Ma poiché le ragioni addotte in contrario sembrano concludere che è indifferente procurare i suffragi per mezzo dei buoni o dei cattivi, bisogna rispondere anche a queste.
5. [S. c. 1]. È vero che non possiamo sapere con certezza se uno è in stato di grazia, ma è possibile congetturarlo in base a ciò che di lui appare all'esterno, poiché «l'albero si conosce dai frutti», come dice il Vangelo [Mt 7, 16 ss.].
6. [S. c. 2]. Perché i suffragi valgano per un altro si richiede da parte di questi la capacità ricettiva che egli acquistò in vita per mezzo delle proprie opere buone. E in questo senso parla S. Agostino. Tuttavia si richiede anche la qualità dell'opera destinata al suffragio. E questa non dipende da colui che deve usufruirne, bensì da colui che la compie, o che ordina di compierla.

## Articolo 4

### Se giovino anche ai vivi i suffragi che essi fanno per i morti

Sembra che non giovino anche ai vivi i suffragi che essi fanno per i morti.
Infatti:
1. Chi secondo l'umana giustizia paga il debito di un altro non si libera dal proprio. Quindi chi facendo i suffragi paga il debito di un altro, non soddisfa al debito proprio.
2. Ciascuno deve fare ciò che fa nel modo più perfetto possibile. Ora, è meglio giovare a due che a uno solo. Se dunque è vero che uno pagando il debito di un altro mediante i suffragi si libera anche dal proprio, allora nessuno deve mai soddisfare solo per se medesimo, ma sempre per un altro.

3. Se la soddisfazione di uno per un altro valesse per sé come per quell'altro, per lo stesso motivo avrebbe valore anche per un terzo, se soddisfa anche per lui, e per un quarto, e così via. In tal modo dunque con un'unica soddisfazione un solo fedele potrebbe bastare per tutti. Il che è assurdo.
In contrario: 1. Sta scritto nei Salmi [34, 13 Vg]: «La mia preghiera ritornerà nel mio seno». Quindi i suffragi fatti per gli altri giovano anche a chi li compie.
2. Il Damasceno [De his qui in fide dorm. 18] insegna: «Come chi vuole ungere un malato con l'unguento o con l'olio santo necessariamente prende parte per primo all'unzione, prima di ungere l'infermo, così chiunque si impegna per la salute del prossimo giova prima a se stesso che agli altri».
E lo stesso si dica nel caso nostro.
Dimostrazione: Il suffragio fatto per altri può essere considerato sotto due aspetti. Primo, come soddisfazione di una pena a modo di compenso. E sotto tale aspetto esso appartiene a colui per il quale viene offerto, liberandolo dal debito della sua pena, mentre non libera dal debito proprio colui che compie i suffragi. E ciò perché in questo caso va salvata la compensazione di stretta giustizia, che esige l'uguaglianza. Ora, un'opera soddisfattoria può bastare per un reato ed essere insufficiente per due: è chiaro infatti che il reato di due peccati richiede una soddisfazione maggiore che quello di uno solo.
Secondo, il suffragio può essere considerato come opera meritoria della vita eterna, in quanto deriva dalla carità. E sotto questo aspetto l'opera soddisfattoria giova non solo a colui al quale è destinata, ma molto di più a chi la compie.
Sono così risolte anche le obiezioni. Le prime infatti consideravano i suffragi come opere soddisfattorie, le altre invece come opere meritorie.

Articolo 5
Se i suffragi giovino ai dannati dell'inferno
Sembra che i suffragi giovino ai dannati dell'inferno. Infatti:
1. Si legge nel secondo libro dei Maccabei [12, 40] che «sotto le vesti degli uccisi furono trovati degli oggetti idolatrici, proibiti dalla legge giudaica»; e tuttavia si aggiunge [v. 43] che «Giuda mandò a Gerusalemme dodicimila dramme d'argento come offerta per i loro peccati». Ora, è chiaro che quelli, avendo peccato gravemente contro la legge, morirono in peccato mortale, e quindi andarono all'inferno. Perciò i suffragi giovano anche ai dannati dell'inferno.
2. Si legge in S. Agostino [Enchir. 110] che i suffragi, per quelli per cui sono validi, o ottengono «la remissione completa della pena, oppure fanno sì che la condanna sia più sopportabile». Ma solo quelli che sono all'inferno possono dirsi condannati. Quindi i suffragi giovano anche ai dannati dell'inferno.
3. «Se già in questa vita», scrive Dionigi [De eccl. hier. 7, 3, 6], «le preghiere dei giusti hanno valore, quanto più ne avranno dopo la morte per quelli che ne sono degni». Dalle quali parole si può concludere che i suffragi valgono più per i morti che per i vivi. Ma ai vivi giovano anche se essi sono in peccato mortale: infatti la Chiesa prega sempre per la conversione dei peccatori, perché si convertano. Quindi giovano anche ai morti che sono in peccato

mortale.
4. Si legge nelle Vite dei Padri [3, 172], e lo riferisce anche S. Giovanni Damasceno [De his qui in fide dorm. 10], che S. Macario, lungo la strada, trovò un teschio, e pregando domandava di chi fosse. Il teschio rispose che era di un sacerdote pagano condannato all'inferno. Tuttavia confessò che tanto lui quanto gli altri dannati traevano giovamento dalla preghiera di S. Macario. Quindi le preghiere della Chiesa giovano anche ai dannati.
5. Lo stesso Damasceno [ib. 16] racconta che S. Gregorio, pregando per l'imperatore Traiano, sentì che una voce celeste gli diceva: «Esaudisco la tua preghiera, e perdono a Traiano». E di questo fatto, dice il Damasceno, «è testimone l'oriente e l'occidente». Ma Traiano era certamente all'inferno, «avendo fatto uccidere crudelmente molti martiri», come afferma sempre il Damasceno [ib.]. Quindi i suffragi della Chiesa valgano anche per i dannati dell'inferno.
In contrario: Dionigi [De eccl. hier. 7, 3, 7] afferma: «Il sommo sacerdote non prega per gli immondi, perché altrimenti sovvertirebbe l'ordine divino». E il suo commentatore [S. Massimo, ib.] aggiunge che «egli non implora la remissione per i peccatori: poiché non sarebbe esaudito». Quindi i suffragi non valgono per chi si trova nell'inferno.
2. «Per lo stesso motivo», dice S. Gregorio [Mor. 34, 19], «non si pregherà più allora», cioè dopo il Giudizio, «per gli uomini condannati al fuoco eterno, come non si prega adesso per il diavolo e per i suoi angeli condannati all'eterno supplizio. E per lo stesso motivo i santi non pregano ora per i defunti infedeli o empi, che già sanno condannati all'eterno supplizio, non volendo perdere il merito della loro preghiera davanti al giudice divino». Perciò i suffragi non valgono per i dannati dell'inferno.
3. S. Agostino [Serm. 172] afferma: «Per coloro che partono da questo mondo senza la fede operante per mezzo della carità, e senza i sacramenti della fede, sono inutili i servizi religiosi fatti dai loro parenti». Ma i dannati si trovano tutti in queste condizioni. Quindi i suffragi non giovano ad essi.
Dimostrazione: Intorno a questo argomento ci furono due opinioni. Alcuni applicavano al caso due distinzioni. La prima in rapporto al tempo: dicendo che dopo il giudizio finale nessun dannato sarà aiutato dai suffragi della Chiesa, ma prima non si esclude che qualcuno di essi ne possa usufruire. - La seconda distinzione si riferisce invece alle persone che sono all'inferno. Fra le quali ce ne sarebbero di pessime, morte senza fede e senza sacramenti, per le quali i suffragi non giovano, non avendo esse fatto parte della Chiesa né «per merito», né «per numero». Ce ne sarebbero però altre meno cattive, che essendo appartenute numericamente alla Chiesa, avendo avuto la fede e avendo frequentato i sacramenti, hanno anche fatto qualche opera buona. A questi, dicono, i suffragi della Chiesa dovrebbero giovare.
Ma c'era un dubbio che li turbava, poiché da ciò sembrava dovesse seguire che, essendo la pena dell'inferno infinita in durata ma finita in intensità, si potesse arrivare a togliere completamente la pena col moltiplicarsi dei suffragi, cadendo così nell'errore di Origene [Peri arch. 1, 6]. Perciò cercarono in diversi modi di sfuggire a questo inconveniente.

Il Prepositino disse che i suffragi per i dannati si possono moltiplicare fino a togliere completamente la pena, ma non in senso assoluto, come pensava Origene, bensì solo per un dato tempo, cioè fino al giorno del giudizio: allora infatti le anime, rivestite di nuovo dei loro corpi, saranno condannate alle pene eterne definitivamente e senza speranza di perdono.

Ma questa opinione sembra ripugnare alla divina provvidenza, che non ammette alcun disordine nelle cose. Ora, la colpa non può rientrare nell'ordine che mediante la pena. Quindi non si può togliere la pena senza che prima sia stata espiata la colpa. Siccome dunque nei dannati la colpa perdura di continuo, ne viene che non può essere interrotta neppure la loro pena.

Perciò i discepoli di Gilberto Porretano trovarono un'altra via di uscita, affermando che la diminuzione delle pene attraverso i suffragi avviene come nella divisione della linea, che pur essendo finita può tuttavia essere divisa all'infinito senza mai esaurirsi, se si sottrae successivamente non la stessa quantità, ma una quantità proporzionale: come quando si toglie prima la quarta parte di tutta la linea, poi la quarta parte della quarta parte, e poi ancora la quarta parte di questa quarta parte, e così all'infinito. E in tal modo essi affermano che con il primo suffragio si diminuisce una certa quantità di tutta la pena, poi in seguito una quantità proporzionale di quella che rimane.

Ma una simile spiegazione presenta molte incongruenze. Primo, poiché la divisione all'infinito, che è valida per la quantità materiale, non sembra applicabile a una quantità spirituale. – Secondo, poiché non si capisce come mai il secondo suffragio, pur avendo lo stesso valore del primo, tolga solo una pena minore. – Terzo, poiché la pena non può essere attenuata senza che si attenui la colpa: come non si può togliere quella se non togliendo questa.

Quarto, poiché nella suddivisione di una linea si arriva a una quantità minima che non è più sensibile, dato che il corpo sensibile non può essere diviso indefinitamente. E così seguirebbe che molti suffragi diminuirebbero la pena fino a renderla non più sensibile, per cui non sarebbe più una pena.

Perciò altri escogitarono un'altra Analisi. Guglielmo d'Auxerre infatti disse che i suffragi gioverebbero ai dannati non diminuendo o interrompendo la pena, ma solo dando sollievo al dannato: come una spruzzata di acqua fresca dà refrigerio a chi porta un grave peso, senza peraltro diminuirglielo.

Ma neppure questa Analisi regge. Poiché, come dice S. Gregorio [Mor. 9, 65], ciascuno è più o meno molestato dal fuoco eterno in proporzione alla propria colpa. Dal che deriva che per lo stesso fuoco uno soffre di più e un altro di meno. Siccome dunque la colpa del dannato non cambia, neppure la pena può essere mitigata.

E questa opinione è per di più presuntuosa, in quanto contraria alle affermazioni dei Santi Padri; è poi inconsistente, non appoggiandosi su alcuna autorità, ed è anche irragionevole. Sia perché i dannati sono fuori del vincolo della carità, mediante la quale i defunti partecipano alle opere dei vivi.

Sia perché essi sono giunti al termine dello stato di via, e hanno ricevuto la retribuzione finale per quello che hanno meritato, come i santi che sono nella patria celeste. Il fatto poi che manchi ancora qualcosa alla gloria o alla pena del corpo non li pone nello stato di via: poiché tanto la gloria dei santi quanto

le pene dei dannati sono essenzialmente e radicalmente nell'anima. Perciò né può essere mitigata la pena dei dannati, né può essere aumentata la gloria dei santi riguardo al premio essenziale.
Tuttavia l'opinione sostenuta da alcuni, secondo i quali i suffragi giovano ai dannati, potrebbe anche essere accettata in un certo senso: dicendo ad es. che i suffragi non mitigano né interrompono la pena, ma soltanto risparmiano ai dannati un'altra fonte di sofferenze, che potrebbe loro derivare dal vedersi disprezzati dai vivi, qualora nessuno si ricordasse di loro; questa fonte di sofferenza verrebbe infatti loro risparmiata in seguito ai suffragi fatti per essi.
Anche questo però non può essere ammesso secondo la legge comune. Poiché specialmente per i dannati è vero quanto afferma S. Agostino [De cura pro mortuis 13]: «Le anime dei defunti si trovano in un luogo dove non vedono ciò che accade tra i mortali». Perciò essi non sanno quando si offrono per loro dei suffragi: a meno che, in via eccezionale, ad alcuni Dio non conceda questo sollievo. Ma la cosa è molto dubbia.
È più sicuro quindi affermare puramente e semplicemente che i suffragi non giovano ai dannati, e che la Chiesa non intende pregare per loro, come risulta chiaro dai testi sopra ricordati.
Analisi delle obiezioni: 1. Dagli oggetti idolatrici trovati addosso ai morti non si può senz'altro concludere che quei soldati li portassero per motivi superstiziosi: forse li avevano presi come vincitori, e se ne erano impossessati per diritto di guerra. Tuttavia avevano commesso un peccato veniale di avarizia. Essi perciò non erano stati condannati all'inferno, per cui i suffragi potevano loro giovare.
Oppure, secondo altri interpreti, si può pensare che di fronte al pericolo si siano pentiti del loro peccato: cioè, secondo l'espressione del Salmo [77, 34], «quando Dio li faceva perire, lo cercavano». Il che può ritenersi probabile, e rende più logica l'oblazione fatta per loro.
2. La parola dannazione è qui presa in senso lato, per una punizione qualunque. Quindi può includere anche la pena del purgatorio, che attraverso i suffragi può essere condonata in tutto o in parte.
3. I suffragi sono accettati per i morti più che per i vivi poiché essi ne hanno più bisogno non potendo, come i vivi, provvedere a se stessi. D'altra parte però i vivi si trovano in una condizione più vantaggiosa, dato che possono riacquistare lo stato di grazia perduto col peccato mortale, mentre ciò non è possibile ai morti. Perciò i motivi per cui si prega per i morti sono diversi da quelli per cui si prega per i vivi.
4. Quell'aiuto non consisteva in una diminuzione della pena ma, come dice il racconto, soltanto nel fatto che, per mezzo dell'orazione di S. Macario, quei dannati potevano vedersi reciprocamente, e per questo provavano una certa gioia, non vera ma immaginaria, mentre si compiva questo loro desiderio. E in questo senso diciamo che i demoni godono quando riescono a indurre gli uomini al peccato, quantunque per questo la loro pena non diminuisca in nulla; come non diminuisce la gioia degli angeli quando si dice che essi commiserano i nostri mali.
5. Probabilmente il fatto di Traiano può essere spiegato nel senso che egli,

per le preghiere di S. Gregorio, fu richiamato in vita, e quindi ottenne la remissione dei peccati e la grazia. Per cui fu liberato dalla pena; come appare anche in tutti quelli che furono risuscitati da morte miracolosamente, molti dei quali erano idolatri, e quindi dannati. Di tutti costoro dunque si deve dire che non erano condannati all'inferno definitivamente, ma secondo quanto esigeva la giustizia presente in considerazione dei loro meriti. Invece secondo un piano provvidenziale più alto, che prevedeva la loro risurrezione, erano predestinati a una sorte diversa.
Oppure, secondo alcuni, si deve ritenere che l'anima di Traiano non fu liberata dalla pena eterna definitivamente, ma solo per un certo tempo, cioè fino al giorno del giudizio. Non bisogna però credere che i suffragi producano normalmente tale effetto: poiché oltre alle cose che avvengono per legge generale ve ne sono altre che sono concesse soltanto ad alcuni in via eccezionale: infatti, come dice S. Agostino [De cura pro mortuis 16], «altri sono i limiti delle forze naturali, altri i prodigi della potenza divina».

Articolo 6
Se i suffragi giovino alle anime del purgatorio
Sembra che i suffragi non giovino alle anime del purgatorio. Infatti:
1. Il purgatorio fa parte dell'inferno. Ora, nell'inferno «non vi è alcuna redenzione ». E nei Salmi [6, 6, Vg] si legge: «Nessuno all'inferno spera in te».
Quindi i suffragi non giovano a chi è nel purgatorio.
2. La pena del purgatorio è una pena finita. Se quindi viene condonata con i suffragi, moltiplicandoli si potrà arrivare al punto di cancellarla completamente. E così il peccato rimarrà completamente impunito. Ma ciò è incompatibile con la giustizia divina.
3. Le anime sono trattenute nel purgatorio perché purificate possano giungere monde al regno dei cieli. Ma nulla può essere purificato senza un'azione che tocchi il soggetto. Quindi i suffragi dei vivi non diminuiscono la pena del purgatorio.
4. Se i suffragi per le anime purganti valessero, varrebbero soprattutto per quelli che li ordinarono prima di morire. Ma questi suffragi talvolta non hanno valore. Come nel caso di chi morendo ne ordina per sé un numero così grande che, se fossero subito eseguiti, basterebbero ad abolire tutta la pena; se però capita che essi vengano rimandati a dopo che egli ha scontato tutta la pena, quei suffragi non gli contano nulla: poiché non possono contargli prima che vengano fatti; e se gli vengono fatti dopo, non ne ha più bisogno, avendo già scontato la pena. Quindi i suffragi per le anime del purgatorio non hanno valore.
In contrario: 1. S. Agostino [Enchir. 110] afferma che i suffragi giovano a coloro che non sono né molto buoni, né molto cattivi. Ma tali sono appunto le anime del purgatorio. Quindi, ecc.
2. Dionigi [De eccl. hier. 7, 3, 4] scrive che «il sacerdote di Dio intende pregare per quei defunti che, pur essendo vissuti santamente, contrassero delle macchie per umana fragilità». Ora, in purgatorio ci sono proprio queste anime. Quindi, ecc.

Dimostrazione: La pena del purgatorio supplisce a quella soddisfazione che non fu completata mentre l'anima era nel corpo. Ora, essendo chiaro in base a quanto si è detto [a. 1, ad 2] che le opere di uno possono valere a soddisfare per altri, sia vivi che morti, non c'è dubbio che i suffragi fatti dai vivi giovano alle anime del purgatorio.

Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo si riferisce all'inferno dei reprobi, dove «non c'è redenzione» per quelli che vi sono dannati per sempre. Oppure si può rispondere col Damasceno [De his qui in fide dorm. 8] che questo e altri testi consimili vanno spiegati secondo le cause inferiori, cioè secondo l'esigenza dei meriti di quanti sono deputati alle pene. Ma la divina misericordia, che supera i meriti degli uomini, può talvolta disporre diversamente in seguito alle preghiere dei giusti. Ora, «Dio muta la sua sentenza», dice S. Gregorio [Mor. 16, 37], «ma non le sue disposizioni». Per cui anche S. Giovanni Damasceno [l. cit.] adduce gli esempi dei Niniviti, di Acab e di Ezechia, nei quali appare chiaramente che la sentenza divina comminata contro di essi fu poi revocata per divina misericordia [Gn 2, 10; 1 Re 21, 29; 2 Re 20, 5. 6].

2. Non c'è alcun inconveniente nel fatto che la pena delle anime purganti venga completamente annullata per il moltiplicarsi dei suffragi. Da ciò non segue infatti che i peccati restino impuniti, poiché la pena dovuta è accettata ed espiata da un altro sotto forma di soddisfazione.

3. La purificazione dell'anima nel purgatorio consiste nell'espiazione del reato che impedisce il conseguimento della gloria. Ma poiché la pena che uno subisce può espiare il reato di un altro, come si è visto [nel corpo], nulla impedisce che uno venga purificato grazie alla soddisfazione offerta da un altro.

4. Il valore dei suffragi deriva da due cose: dall'opera operante e dall'opera operata. E intendo per opera operata non solo i sacramenti della Chiesa, ma anche l'effetto derivante dall'opera: come ad es. dall'elemosina elargita ai poveri derivano sia il sollievo per essi, sia le preghiere che i medesimi elevano a Dio per il defunto. – E così pure l'opera operante può essere considerata in relazione all'agente principale, oppure in relazione a chi la esegue.

Ora, dico che quando un moribondo dispone per sé i suffragi degli altri, egli ne riceve già il premio, anche prima che vengano fatti, relativamente all'efficacia dei suffragi derivante dall'opera operante dell'agente principale. Non ne riceve però quel frutto che deriva solo dall'opera operata, o dall'opera operante di chi deve eseguirla, prima che i suffragi vengano fatti. E se poi avviene che uno venga purificato dalla pena prima dei suffragi, egli sarà defraudato del frutto dei medesimi per colpa di chi doveva fare i suffragi. Infatti non si può escludere che nelle cose temporali, e tale è pure la pena del purgatorio, uno possa essere defraudato per colpa di un altro: sebbene della retribuzione eterna nessuno possa essere defraudato se non per colpa propria.

## Articolo 7

### Se i suffragi valgano per i bambini del limbo

Sembra che i suffragi valgano per i bambini del limbo. Infatti:

1. I bambini sono nel limbo soltanto per un peccato commesso da altri. Quindi è giustissimo che vengano pure aiutati dai suffragi altrui.
2. Scrive S. Agostino [Enchir. 110] che i suffragi della Chiesa «servono di propiziazione per quelli che non sono del tutto cattivi». Ma tali sono appunto questi bambini, «i quali sono condannati a una pena mitissima» [ib. 93]. Quindi valgono per loro i suffragi della Chiesa.
In contrario: S. Agostino [Serm. 172, 2] afferma che i suffragi non giovano a coloro «che sono morti senza la fede operante nella carità». Quindi per essi i suffragi sono inutili.
Dimostrazione: I bambini non battezzati si trovano nel limbo perché sono privi dello stato di grazia. Ora, non potendo le opere dei vivi cambiare lo stato dei trapassati, soprattutto quando si tratta del merito del premio o della pena essenziali, è chiaro che i suffragi dei vivi non possono giovare ai bambini del limbo.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il peccato originale non crei obiezioni al fatto che uno possa essere aiutato da un altro, tuttavia le anime dei bambini del limbo si trovano nelle condizioni di chi non può ricevere aiuto alcuno, inquantoché manca ad esse lo stato di grazia, che non può più essere acquistato dopo la morte.
2. S. Agostino parla di «coloro che non sono del tutto cattivi», però sono battezzati, come risulta chiaro dal contesto [l. cit. in ob., c. 110]: «Quando si offre il sacrificio dell'Altare o le elemosine per tutti coloro che sono battezzati», ecc.

Articolo 8
Se i suffragi giovino in qualche modo ai beati del cielo
Sembra che i suffragi giovino in qualche modo ai beati del cielo. Infatti:
1. Nel messale si legge: «O Signore, come il Sacramento dell'altare giova alla gloria dei santi, così giovi anche a nostro rimedio». Siccome dunque il sacrificio dell'Altare tiene il primo posto tra i suffragi, sembra che questi giovino ai beati del cielo.
2. «I sacramenti producono gli effetti da essi raffigurati» [cf. III, q. 62, a. 1, ad 1]. Ora, la terza parte dell'ostia che si lascia cadere nel calice rappresenta i beati del cielo. Quindi i suffragi giovano anche ad essi.
3. I santi in cielo godono anche del bene altrui, oltre che del proprio: infatti nel Vangelo [Lc 15, 10] si legge che «c'è gioia davanti agli angeli di Dio per un solo peccatore che si converte». Perciò la gioia dei beati comprensori aumenta per le opere buone dei vivi. Quindi giovano ai beati anche i nostri suffragi.
4. Nel riferire le parole di S. Giovanni Crisostomo, il Damasceno [De his qui in fide dorm. 6] dice: «Se i pagani bruciano assieme ai morti tutto ciò che ad essi apparteneva, tanto più a te che sei cristiano conviene far accompagnare il defunto da ciò che è suo: non già per ridurre tutto in cenere, ma per circondarlo di una gloria più grande. Se si tratta di un peccatore, per eliminare i peccati; se di un giusto, per procurarne il premio». Quindi i suffragi dei vivi giovano anche ai giusti.
In contrario: 1. S. Agostino [Serm. 159] insegna: «Non è giusto che la Chiesa preghi per un martire, alle cui preghiere siamo piuttosto noi che ci

dobbiamo raccomandare».
2. Si può aiutare solo chi si trova in necessità. Ma i beati del cielo non abbisognano di nulla. Quindi non possono essere aiutati dai suffragi della Chiesa.
Dimostrazione: È proprietà essenziale del suffragio essere in qualche modo un aiuto. Ciò però disdice a chi non patisce difetto alcuno: infatti si può aiutare solo chi manca di qualcosa. Siccome dunque i beati in cielo sono immuni da ogni indigenza, essendo «saziati dall'abbondanza della casa del Signore» [Sal 35, 9], non si addice ad essi l'aiuto offerto dai suffragi.
Analisi delle obiezioni: 1. Le espressioni di questo genere non significano che i santi nella gloria ricevano un vantaggio dal fatto che noi celebriamo le loro feste, ma piuttosto che giova a noi celebrarne solennemente la gloria. Come dal fatto che noi conosciamo o lodiamo Dio, per cui la sua gloria in un certo qual modo cresce in noi, Dio non ne ritrae alcun giovamento, ma siamo noi a guadagnarci.
2. È vero che i sacramenti «producono gli effetti che significano», ma non producono tale effetto in tutto ciò che significano; altrimenti, dato che significano anche Cristo, essi dovrebbero produrre qualcosa anche in Cristo, il che è assurdo. Invece per virtù di Cristo essi producono ciò che il sacramento significa nell'anima di chi lo riceve. Non ne segue dunque che i sacrifici offerti per i fedeli defunti giovino ai santi, ma che per i meriti dei santi, ricordati o raffigurati nel sacramento, essi giovano a coloro per i quali sono offerti.
3. Non è detto che i beati in cielo, pur godendo di tutti i nostri beni, col moltiplicarsi delle nostre gioie abbiano l'aumento formale della loro gioia, bensì solo quello materiale. Infatti ogni passione o sentimento aumenta formalmente solo in rapporto al proprio oggetto. Ora, l'oggetto unico di tutte le gioie dei santi è Dio stesso, del quale non possono godere più o meno, poiché altrimenti muterebbe il loro premio essenziale, che consiste nel godimento di Dio. Quindi il moltiplicarsi dei beni dei quali essi godono in Dio non aumenta la loro gioia in intensità, ma solo in estensione. Non ne segue dunque che i santi traggano un vantaggio dalle nostre buone opere.
4. Quel testo non va inteso nel senso che l'aumento del premio per mezzo dei suffragi fatti da altri venga concesso al santo defunto, ma piuttosto a coloro che fanno quei suffragi.
Oppure si può dire che il premio viene accresciuto al santo defunto per il merito da lui acquisito quando da vivo dispose che gli fossero fatti tali suffragi.

Articolo 9
Se alle anime dei defunti le preghiere della Chiesa, il sacrificio dell'Altare e le elemosine giovino in modo esclusivo, o speciale
Sembra che alle anime dei defunti le preghiere della Chiesa, il sacrificio dell'Altare e le elemosine non giovino in modo esclusivo, o speciale. Infatti:
1. Una pena deve essere soddisfatta con una pena. Ma il digiuno è più penoso dell'elemosina o della preghiera. Perciò il digiuno deve giovare più delle opere suddette.
2. Alle tre cose suddette S. Gregorio [VII], come riferisce il Decreto [di Graz. 13, 2, 22], aggiunge il digiuno: «Le anime dei defunti vengono liberate

in quattro modi: o con le oblazioni dei sacerdoti, o con le orazioni dei santi, o con le elemosine delle persone care, o con il digiuno dei parenti». Quindi la riferita enumerazione di S. Agostino [Serm. 172] appare incompleta.
3. Il battesimo è il sacramento più importante, soprattutto per l'effetto che produce. Quindi il battesimo o gli altri sacramenti dovrebbero giovare ai morti quanto il sacramento dell'Altare, o più ancora.
4. S. Paolo [1 Cor 15, 29] scrive: «Se davvero i morti non risorgono, perché alcuni si fanno battezzare per loro?». Quindi anche il battesimo vale a suffragare i defunti.
5. Il sacrificio dell'Altare è unico in tutte le messe. Se perciò non la messa, ma il sacrificio, è un vero suffragio per i defunti, allora deve valere ugualmente qualsiasi messa, sia della Beata Vergine, sia dello Spirito Santo, sia qualunque altra. Ma ciò è contrario alle disposizioni della Chiesa, che ha istituito una messa speciale per i defunti.
6. Il Damasceno [De his qui in fide dorm. 19] scrive che per i defunti si offrono «candele e olio», e altre cose simili. Quindi non solo il sacrificio dell'Altare, ma anche altre offerte vanno computate fra i suffragi per i defunti.
Dimostrazione: I suffragi dei vivi giovano ai morti in quanto gli uni e gli altri sono tra loro uniti per mezzo della carità, e in quanto l'intenzione dei vivi è indirizzata ai defunti [a. 2]. Perciò quelle opere che cementano la carità o dirigono l'intenzione di uno verso l'altro sono per loro natura più efficaci a suffragare i defunti. Ora, lo strumento più efficace per cementare la carità è il sacramento dell'Eucaristia, poiché è il sacramento dell'unità della Chiesa, in quanto contiene colui nel quale tutta la Chiesa è unita e compaginata, cioè Cristo. Perciò l'Eucaristia è come la fonte e il vincolo della carità. Invece tra gli effetti della carità primeggia l'elemosina. Per cui dal punto di vista della carità questi sono i suffragi principali per i defunti: il sacrificio della Chiesa e l'elemosina. Dal punto di vista invece dell'intenzione il principale suffragio per i morti è la preghiera: poiché la preghiera per sua natura non dice solo rapporto con chi prega, come accade anche nelle altre opere, ma si riferisce più direttamente alle persone per cui si prega. E così queste tre cose sono ritenute come i suffragi principali per i defunti; benché si debba credere che qualunque altra opera buona fatta nella carità possa loro giovare.
Analisi delle obiezioni: 1. In chi soddisfa per un altro, più che la pena, va considerato l'elemento per cui la soddisfazione di uno può passare ad altri e produrre tale effetto, sebbene la pena di per sé sia più efficace per togliere il reato di chi soddisfa, in quanto è una specie di medicina. Per questo i tre mezzi sopra enumerati sono per i defunti più efficaci del digiuno.
2. Anche il digiuno può giovare ai defunti per la carità e per l'intenzione di chi lo pratica per i morti. Tuttavia, di per sé, esso non dice relazione alla carità o all'orientamento dell'intenzione, che rimangono come elementi estrinseci ad esso. Per questo S. Agostino, diversamente da S. Gregorio, ha escluso il digiuno dai suffragi per i morti.
3. Il battesimo è una rinascita spirituale. Come quindi la nascita produce l'essere solo in chi viene generato, così il battesimo per l'opera operata non ha efficacia se non in chi viene battezzato, sebbene per l'opera dell'operante, sia

del battezzato che di chi battezza, possa giovare anche ad altri, come tutte le opere meritorie. L'Eucaristia al contrario è il sacramento dell'unità della Chiesa. Perciò essa per l'opera operata può trasmettere la propria efficacia ad altri. Il che non si può dire degli altri sacramenti.
4. Il testo riferito viene spiegato in due modi dalla Glossa. Primo: «Se i morti non risorgono, neppure Cristo è risorto. E perché allora alcuni vengono battezzati per quelli», cioè per i peccati, «i quali non sono rimessi se Cristo non è risorto?». Nel battesimo infatti opera non solo la passione, ma anche la risurrezione di Cristo, che è in qualche modo la causa della nostra risurrezione spirituale. Secondo, viene spiegato in questi termini: «C'erano degli ignoranti che si facevano battezzare per chi era morto senza battesimo, nella speranza di poter giovare ad essi». In questo caso dunque l'Apostolo parlerebbe riferendosi al loro errore.
5. Nella celebrazione della messa non c'è solo il sacrificio, ma anche la preghiera. Perciò la messa include due dei suffragi elencati da S. Agostino [l. cit. nell'ob. 2]: la preghiera e il sacrificio. Ora, sotto l'aspetto del sacrificio, che è il suo elemento principale, la messa per i defunti ha sempre lo stesso valore, qualunque sia il formulario con cui viene celebrata. Quanto alle preghiere invece è più efficace la messa con le orazioni speciali per i defunti. Tuttavia la mancanza di queste può essere compensata dalla maggiore devozione di chi dice o di chi fa dire la messa, oppure dall'intercessione del santo di cui nella messa si implora il suffragio.
6. Le offerte di candele o di olio possono giovare al defunto in quanto sono una specie di elemosina, essendo destinate al culto della Chiesa o all'uso dei fedeli
.

Articolo 10

Se le indulgenze concesse dalla Chiesa possano giovare anche ai morti

Sembra che le indulgenze concesse dalla Chiesa possano giovare anche ai morti. Infatti:
1. La Chiesa ha la consuetudine di far predicare la crociata perché uno possa acquistare le indulgenze per sé e per altre due o tre anime, anzi talora persino per dieci altre, di vivi o di morti. Ora, ciò sarebbe un inganno se esse non giovassero anche ai morti. Quindi le indulgenze giovano anche ai morti.
2. Il merito della Chiesa intera è più efficace del merito di una persona sola. Ma il merito personale può suffragare i defunti, come nel caso dell'elemosina. Molto più dunque può farlo il merito della Chiesa, su cui si basano le indulgenze.
3. Le indulgenze giovano a tutti quelli che sono sotto la giurisdizione della Chiesa. Essendo dunque le anime del purgatorio sotto tale giurisdizione, altrimenti non potrebbero usufruire dei suffragi della Chiesa, sembra che le indulgenze giovino ai defunti.
In contrario: Perché le indulgenze giovino ci vuole un motivo conveniente che ne giustifichi la concessione. Ora, tale motivo non può sussistere dalla parte dei defunti, i quali non possono fare nulla a vantaggio della Chiesa, mentre ciò è la causa principale della concessione delle indulgenze. Quindi è

impossibile che queste giovino ai defunti.
2. Le indulgenze sono determinate secondo l'arbitrio di chi le concede. Se quindi esse potessero giovare ai defunti, chi le concede potrebbe liberare completamente dalla pena l'anima del defunto. Ma ciò sembra assurdo.
Dimostrazione: L'indulgenza può giovare o in maniera diretta e principale, o in maniera secondaria. In modo diretto e principale dunque essa giova a colui che la acquista, cioè a chi compie l'opera per cui essa viene data, ad es. a chi visita la tomba di un santo. Ora, in questo modo le indulgenze non possono giovare ai morti, che sono incapaci di compiere le opere prescritte per l'acquisto delle indulgenze.
In modo indiretto e secondario invece queste possono giovare a colui per il quale uno compie le opere prescritte per l'acquisto delle indulgenze. E ciò può verificarsi o non verificarsi secondo la concessione dell'indulgenza. Se ad es. l'indulgenza viene concessa in questa forma: «Chiunque farà questa o quell'opera acquisterà tale indulgenza», è chiaro che colui che compie l'opera prescritta non può riversare su altri il frutto dell'indulgenza da lui acquisita, non essendo in suo potere applicare i suffragi comuni della Chiesa a un'intenzione particolare. Se invece l'indulgenza è concessa sotto quest'altra forma: «Chiunque farà questa o quell'opera acquisterà tale indulgenza per sé, per suo padre o per qualsiasi altro congiunto esistente in purgatorio», allora l'indulgenza potrà giovare non solo ai vivi, ma anche ai defunti. Nulla infatti può impedire alla Chiesa di applicare ai morti come ai vivi i meriti comuni, che sono alla base delle indulgenze.
Non ne segue però che i prelati della Chiesa possano arbitrariamente liberare le anime del purgatorio: poiché la validità dell'indulgenza dipende dalla convenienza della causa per cui essa viene concessa, come si è notato sopra [q. 25, a. 2].

Articolo 11
Se le cerimonie delle esequie giovino ai defunti
Sembra che le cerimonie delle esequie giovino ai defunti. Infatti:
1. Il Damasceno [De his qui in fide dorm. 19] riporta il seguente testo di S. Atanasio: «Anche se l'anima di chi è piamente morto è volata al cielo, non tralasciare mentre preghi Dio di bruciare l'olio e la cera sul suo sepolcro. Sono cose che piacciono al Signore e che saranno ampiamente retribuite». Ora, tali cose rientrano nelle cerimonie delle esequie. Quindi le esequie giovano ai defunti.
2. Scrive S. Agostino [De civ. Dei 1, 13]: «I funerali dei giusti dell'antico Testamento furono compiuti con rispettosa pietà, e così furono celebrate le esequie, e fu provveduto ai sepolcri; e loro stessi, mentre erano in vita, incaricarono i figli di seppellirli o di fare la traslazione dei loro corpi». Ma costoro non avrebbero fatto tutte queste cose se la sepoltura e gli altri riti funebri non giovassero in qualche modo ai morti. Quindi tali riti sono vantaggiosi per i defunti.
3. Non c'è elemosina o opera di misericordia che non giovi a chi ne è l'oggetto. Ora, seppellire i morti è un'opera di misericordia. Infatti S. Agostino

[ib.] scrive che «Tobia, secondo la testimonianza dell'Arcangelo S. Raffaele, meritò il favore divino dando sepoltura ai morti». Quindi le cerimonie della sepoltura giovano ai defunti.
4. Non si può ammettere che la devozione dei fedeli venga frustrata. Ma ci sono dei fedeli che per devozione si fanno seppellire in determinati luoghi sacri. Perciò i riti della sepoltura giovano ai defunti.
5. Il Signore è più disposto alla misericordia che alla condanna. Ora, è certo che ad alcuni porta pregiudizio la sepoltura in luogo sacro, secondo quanto afferma S. Gregorio [Dial. 4, 50]: «Se il corpo di chi è oberato da gravi colpe è deposto in chiesa, ciò non giova alla sua liberazione, ma piuttosto ne aumenta la condanna». Quindi è anche più certo che le circostanze e i riti della sepoltura danno giovamento ai buoni.
In contrario: S. Agostino [De cura pro mortuis 18] dichiara: «Tutto quanto si fa per il corpo dei defunti non vale per la vita eterna, ma è solo un dovere di umanità».
2. S. Gregorio [Decr. di Graz. 2, 13, 2, 22] scrive: «La celebrazione dei funerali, la costruzione del sepolcro, la pompa delle esequie, sono da considerarsi più un sollievo per i vivi che un aiuto per i defunti».
3. Dice il Signore nel Vangelo [Mt 10, 28]: «Non temete coloro che uccidono il corpo, e dopo non possono fare altro». Ma dopo la morte si può interdire la sepoltura del corpo dei santi, come accadde ad alcuni martiri di Lione, secondo quanto leggiamo nella storia [Euseb., Eccl. hist. 5, 1].
Perciò non nuoce ai defunti il fatto che il loro corpo resti insepolto. Quindi neppure giova la sua sepoltura.
Dimostrazione: La pratica della sepoltura fu introdotta per i vivi e per i morti. Per i vivi, affinché i loro occhi non inorridissero alla vista dei cadaveri ed essi non ne fossero materialmente contaminati. E ciò quanto al corpo. Ma ai vivi essa giova anche spiritualmente, poiché esprime la fede nella risurrezione. – Tale pratica giova poi ai morti perché chi guarda i sepolcri ricorda i defunti e prega per loro. Infatti lo stesso termine monumento etimologicamente deriva da memoria: poiché esso, come dice S. Agostino [De cura pro mortuis 4], «ammonisce la mente». I pagani però sbagliavano nel credere che la sepoltura fosse necessaria al riposo del morto, e che le anime non potessero avere pace finché il corpo rimaneva insepolto: cosa questa ridicola e assurda.
Che poi la sepoltura in luogo sacro giovi al defunto non dipende dall'opera operata, ma piuttosto dall'opera operante: poiché si deve credere che il morto stesso, o un altro, nello scegliere la sepoltura del corpo in un luogo sacro affidi l'anima alla protezione e alle preghiere di qualche santo; e anche al patrocinio di quanti sono addetti a quella data chiesa, in quanto pregano spesso per i morti tumulati presso di loro.
Quanto invece serve al decoro della sepoltura, di per sé giova ai sopravvissuti, in quanto costituisce «un conforto per i vivi»; ma indirettamente può giovare anche ai morti, in quanto tali cose eccitano gli animi alla compassione, e quindi alla preghiera; oppure perché dalle spese della sepoltura traggono vantaggio i poveri, e il decoro della chiesa. Sotto questo aspetto infatti i funerali sono una specie di elemosina.

Analisi delle obiezioni: 1. L'olio e le candele deposte sulla tomba dei morti giovano ai defunti indirettamente: o poiché vengono offerti alla chiesa o ai poveri, oppure perché l'offerta viene fatta a onore di Dio. Per cui dopo le parole riportate si aggiunge: «L'olio e la cera [sono] un olocausto».
2. I santi Patriarchi ebbero cura della tumulazione del proprio corpo per dimostrare, come nota S. Agostino [De cura pro mortuis agenda, c. 3], che «i corpi sono protetti dalla provvidenza divina; non che essi sentano qualcosa, ma per esprimere la fede nella risurrezione». Per cui essi vollero essere sepolti nella terra promessa, dove sapevano che doveva nascere e morire Cristo, la cui risurrezione è causa della nostra.
3. Facendo il corpo parte della natura umana, l'uomo vi è naturalmente affezionato, secondo l'espressione di S. Paolo [Ef 5, 29]: «Nessuno ha mai preso in odio la propria carne». Per cui secondo questa naturale affezione ogni vivente si preoccupa di sapere che cosa avverrà del proprio corpo anche dopo la morte; e gli dispiacerebbe se presentisse che il suo corpo sarà in qualche modo bistrattato. Perciò i suoi cari, che in qualche modo partecipano di questo affetto per il suo corpo, si preoccupano di curare il cadavere con rispettosa devozione. Da cui le parole di S. Agostino [De civ. dei, 1, c. 13]: «Se la veste e l'anello del padre, o cose del genere, sono tanto più preziose per i posteri quanto maggiore è l'amore verso i genitori, in nessun modo si possono disprezzare i loro corpi, che sono a noi più intimamente congiunti di qualsiasi veste». Perciò chi pensa a seppellire il corpo per assecondare il desiderio di chi ormai non può attuarlo, compie una specie di elemosina.
4. La devozione dei fedeli che preferisce i luoghi sacri per la sepoltura dei propri cari non viene frustrata in ciò poiché, come dice S. Agostino [De cura pro mortuis agenda, c. 4], affida il defunto all'intercessione dei santi, come si è detto [nel corpo].
5. La sepoltura ecclesiastica non nuoce all'empio, che ne è indegno, se non in quanto costui se l'è procurata per vanagloria.

Articolo 12
Se i suffragi fatti per un defunto giovino a lui più che agli altri
Sembra che i suffragi fatti per un defunto non giovino a lui più che agli altri. Infatti:
1. La luce spirituale è più comunicabile di quella materiale. Ma la luce materiale, ad es. quella di una candela, si estende a tutti quelli che sono riuniti insieme, anche se viene accesa per uno solo. Essendo perciò i suffragi una specie di lume spirituale, anche se vengono fatti per uno in particolare valgono ugualmente per tutte le anime del purgatorio.
2. Secondo le Sentenze [4, 45, 2], i suffragi giovano ai defunti perché «mentre ancora vivevano meritarono che potessero loro giovare». Ma alcuni questo lo meritarono più di quelli per cui si fanno certi suffragi. Quindi questi ultimi giovano ad essi in misura maggiore: altrimenti il loro merito sarebbe inutile.
3. Per i poveri si fanno meno suffragi che per i ricchi. Perciò se fosse vero che i suffragi fatti per alcuni giovano più ad essi che ad altri, i poveri verrebbero

sacrificati. Il che sembra incompatibile con le parole del Signore [Lc 6, 20]: «Beati voi che siete poveri, perché vostro è il regno dei cieli».
In contrario: 1. La giustizia umana è modellata su quella divina. Ora, secondo la giustizia umana, se uno paga il debito di un altro, solo quest'ultimo ne riceve il beneficio. Siccome quindi chi fa i suffragi per uno in qualche maniera paga il debito per lui, è chiaro che essi giovano solo a lui.
2. Facendo i suffragi si soddisfa in un certo senso per un morto esattamente come si può soddisfare per un vivo. Ora, quando si soddisfa per un vivo, la soddisfazione vale solo per colui per cui essa è fatta. Quindi anche chi fa i suffragi aiuta solo colui per il quale intende farli.
Dimostrazione: Su questo problema ci sono state due opinioni. Alcuni, tra cui il Propositino, affermarono che i suffragi fatti per uno giovano non a lui più che agli altri, ma a chi ne è più degno. E adducevano l'esempio della candela, che pur essendo accesa per un ricco, non rischiara tuttavia meno coloro che stanno assieme a lui, anzi, questi se ne giovano forse di più, se hanno gli occhi più sani; oppure portavano l'esempio della lezione, che non giova al discepolo per cui viene tenuta più che a coloro che la ascoltano insieme con lui: anzi, se costoro hanno più ingegno, ne ritraggono un profitto maggiore. – E all'obiezione che in tal caso la disposizione della Chiesa, che prega in modo particolare per alcuni, sarebbe inutile, essi rispondevano che la Chiesa fa così per fomentare la devozione dei fedeli, che sono più disposti ai suffragi particolari che a quelli di carattere generale, e pregano con maggior fervore per i propri parenti che per gli estranei.
Altri invece affermarono che i suffragi sono più vantaggiosi per quelli ai quali sono diretti. Ora, entrambe le opinioni hanno qualcosa di vero. Il valore dei suffragi infatti ha una doppia origine. Prima di tutto essi devono la loro efficacia alla carità, che rende comuni tutti i beni. E sotto questo aspetto i suffragi valgono di più per chi è più perfetto nella carità, anche se non vengono fatti espressamente per lui. Però da questo lato il suffragio, più che una riduzione della pena, produce piuttosto una certa consolazione interna, inquantoché colui che è nella carità gode dei beni altrui dopo la morte. Infatti dopo la morte la grazia non può essere né acquistata né aumentata come in vita per mezzo delle opere altrui in virtù della carità.
In secondo luogo i suffragi devono la loro efficacia all'intenzione di chi li applica a un altro. E sotto questo aspetto la soddisfazione che uno compie viene riversata su di un altro. Ora, da questo lato non c'è dubbio che i suffragi giovano di più a quell'anima per cui vengono fatti: anzi valgono unicamente per essa, poiché la soddisfazione è ordinata per se stessa a rimettere la pena. Per cui quanto alla remissione della pena i suffragi valgono soprattutto per colui in favore del quale vengono fatti. Quindi da questo lato la seconda opinione è più vera della prima.
Analisi delle obiezioni: 1. I suffragi giovano a modo di luce in quanto sono accettati dai morti, che ne percepiscono una certa consolazione proporzionata alla loro carità. Ma in quanto essi, per l'intenzione di chi li fa, servono a soddisfare per un altro, assomigliano non alla luce, ma al saldo di un debito. Ora, se si salda il debito per uno, non si saldano necessariamente i

debiti degli altri.
2. Il merito suddetto è condizionale: meritarono cioè che loro giovassero i suffragi qualora questi venissero fatti. Quei defunti cioè si resero solo capaci di riceverli. Perciò non meritarono direttamente il sollievo dei suffragi, ma per i meriti precedenti si resero capaci di ricevere il frutto dei suffragi. Quindi non ne segue che il loro merito rimanga frustrato.
3. Nulla proibisce che i ricchi si trovino in condizioni migliori dei poveri quanto all'espiazione della pena; ma ciò è nulla in paragone al possesso del regno dei cieli, rispetto al quale i poveri si trovano in una condizione migliore, come risulta dalle parole riferite.

Articolo 13
Se i suffragi fatti per molti valgano per i singoli come quelli fatti per ciascuno in particolare
Sembra che i suffragi fatti per molti valgano per i singoli come quelli fatti per ciascuno in particolare. Infatti:
1. Noi costatiamo che la lezione fatta per uno può essere ascoltata da altri senza che per questo egli ne soffra. Per lo stesso motivo dunque la partecipazione di altri non toglie nulla a colui per cui vengono fatti i suffragi. Quindi facendoli per molti essi valgono per ciascuno come se fossero fatti singolarmente per lui.
2. La Chiesa, anche quando celebra la messa per un solo defunto, suole aggiungere delle preghiere per gli altri. Ora, essa non farebbe così se colui per il quale è applicata la messa ne riportasse detrimento. Da cui la conclusione di prima.
3. I suffragi, e soprattutto le preghiere, si basano sulla potenza divina. Ma come a Dio è indifferente soccorrere con molti o con pochi, così è indifferente giovare a molti o a pochi. Quindi l'effetto benefico di una preghiera fatta per uno è identico a quello della stessa preghiera fatta per molti.
In contrario: 1. È meglio giovare a molti che a uno solo. Se quindi un suffragio fatto per molti avesse per i singoli la stessa efficacia di quello fatto per uno solo, la Chiesa non avrebbe dovuto sancire la consuetudine di celebrare la messa e di fare orazione per i singoli defunti, ma avrebbe dovuto farlo sempre per tutti i fedeli defunti. Il che è falso in maniera evidente.
2. Un suffragio ha un'efficacia limitata. Se quindi è distribuito a molti, gioverà ai singoli meno che se fosse applicato a uno solo.
Dimostrazione: Considerati dal punto di vista della carità, che unisce i membri della Chiesa, i suffragi fatti per molti defunti giovano al singolo come quelli fatti specificamente per uno solo. Infatti la carità non diminuisce, ma aumenta coll'estendersi dei suoi effetti. E lo stesso avviene per la gioia, che diventa sempre più grande se è comune a molti, come dice S. Agostino [Conf. 8, 4]. In questo senso dunque la gioia per un'opera buona in purgatorio è uguale per il singolo e per molti.
Se invece consideriamo l'efficacia dei suffragi come opere soddisfattorie applicate ai defunti per l'intenzione di chi le offre, allora è chiaro che un suffragio fatto per un singolo vale più dei suffragi comuni, poiché l'effetto del

suffragio viene diviso da parte della divina giustizia tra coloro per i quali vengono offerti i suffragi.
L'argomento è quindi evidentemente connesso con quello precedente [a. 12]. E ciò spiega perché la Chiesa ha stabilito che si facciano dei suffragi particolari.
Analisi delle obiezioni: 1. I suffragi in quanto hanno valore di soddisfazione non valgono come l'azione diretta, ossia come l'insegnamento, il quale come tutte le azioni ha un effetto condizionato solo dalle disposizioni di chi lo riceve: la soddisfazione invece, come si è visto [ib. ad 1], vale come il saldo di un debito. Quindi il paragone non regge.
2. Come si è detto [ib., corpo], i suffragi individuali valgono in qualche modo per tutti: quindi non c'è inconveniente alcuno se alla messa applicata per uno si aggiungono delle preghiere comuni. Ma queste non hanno lo scopo di indirizzare la soddisfazione del singolo suffragio in modo che valga principalmente per altri, bensì quello di aiutarli con le preghiere dette espressamente per loro.
3. L'effetto della preghiera dipende sia da chi prega, sia da colui al quale essa si rivolge. Sebbene quindi la divina potenza non trovi difficile assolvere molti come assolve uno solo, tuttavia dalla parte di chi prega la preghiera fatta per molti non ha per loro lo stesso valore soddisfattorio che ha per uno in particolare.

Articolo 14
Se coloro che sono privi dei suffragi particolari usufruiscano di quelli comuni come coloro che ottengono insieme quelli particolari e quelli comuni
Sembra che coloro che sono privi dei suffragi particolari usufruiscano di quelli comuni come coloro che ottengono insieme quelli particolari e quelli comuni. Infatti:
1. Nel secolo futuro ciascuno sarà trattato secondo i propri meriti. Ora, chi è privo di suffragi particolari può aver meritato il beneficio dei suffragi quanto colui che ne riceve. Quindi dai suffragi comuni egli avrà tanto beneficio quanto l'altro ne ha dalla somma dei suffragi particolari e di quelli comuni.
2. Il più importante dei suffragi della Chiesa è l'Eucaristia. Ora questa, contenendo Cristo nella sua totalità, ha in qualche modo un'efficacia infinita.
Quindi una sola offerta della medesima, fatta cumulativamente per tutti, basta per liberare tutte le anime del purgatorio. Perciò i suffragi comuni da soli valgono quanto quelli speciali e quelli comuni messi insieme.
In contrario: Due beni sono da preferirsi a uno solo. Perciò la somma dei suffragi speciali e di quelli comuni giova a colui a cui sono destinati più dei soli suffragi comuni.
Dimostrazione: Anche quest'argomento dipende dalla soluzione del penultimo quesito [a. 12]. Perché se i suffragi particolari valgono indifferentemente per tutti, allora tutti i suffragi sono comuni. E in questo caso il beneficio che ne ritrae chi è privo di suffragi particolari è uguale, qualora egli ne sia ugualmente degno, a quello di colui per il quale essi vengono fatti. Se invece i suffragi

particolari non valgono ugualmente per tutti, bensì principalmente per colui per il quale vengono fatti, allora non c'è dubbio che i suffragi comuni e quelli speciali messi insieme giovano più dei soli suffragi comuni.
Perciò il Maestro [delle Sentenze 4, 45, 4] riporta due opinioni. La prima quando afferma che al ricco i suffragi comuni e quelli speciali giovano quanto al povero quelli comuni soltanto: poiché sebbene il primo ne riceva più del secondo, tuttavia non ne riceve un maggiore beneficio. - Riferisce poi l'altra opinione quando scrive che chi riceve i suffragi speciali ottiene «un'assoluzione più celere, ma non più completa»: poiché sia l'uno che l'altro alla fine saranno liberati da ogni pena.
Analisi delle obiezioni: 1. Il sollievo che i suffragi procurano non dipende dal merito in maniera diretta ed esclusiva, ma in maniera condizionale. Perciò l'argomento non vale.
2. Sebbene la virtù di Cristo nell'Eucaristia sia infinita, tuttavia è determinato l'effetto in rapporto allo scopo a cui viene applicato il sacramento. Non ne segue dunque che di fatto con una sola messa venga espiata la pena di tutte le anime del purgatorio, come l'offerta che uno fa di un solo sacrificio non basta a soddisfare pienamente per tutti i propri peccati. Per questo si verifica il fatto che spesso, in soddisfazione di un solo peccato, si impone per penitenza di far celebrare diverse messe.
Tuttavia è da credere che, per la divina misericordia, i suffragi che sopravanzano a quelli che non ne hanno bisogno saranno applicati a coloro che ne sono privi e ne hanno più bisogno; come risulta da quelle parole del Damasceno [De his qui in fide dorm. 25]: «Dio, essendo giusto, dà la possibilità all'impotente, ed essendo sapiente trova il modo di permutare i difetti».
E fa questo supplendo ai difetti degli uni con ciò che sopravanza agli altri.

## QUAESTIO 72
## DE ORATIONE SANCTORUM QUI SUNT IN PATRIA

Deinde considerandum est de oratione sanctorum qui sunt in patria.
Et circa hoc quaeruntur tria. Primo: utrum sancti orationes nostras cognoscant. Secundo: utrum eos interpellare debeamus ad orandum pro nobis. Tertio: utrum orationes eorum pro nobis fusae semper exaudiantur. - Nam utrum sancti orent pro nobis, dictum est qu. 83 Secundae Partis (II-II, q. 83 a. 11).

## ARGOMENTO 72
## LE PREGHIERE DEI SANTI CHE SONO IN CIELO

Dobbiamo ora trattare delle preghiere dei santi che sono in cielo.
Intorno a questo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se i santi conoscano le nostre preghiere; 2. Se dobbiamo rivolgerci a loro perché preghino per noi; 3. Se le preghiere che essi fanno per noi siano sempre esaudite. - Che poi i santi preghino per noi l'abbiamo già visto nella Seconda Parte [II-II, q. 83, a. 11].

### Articolo 1
### Se i santi conoscano le nostre preghiere

Sembra che i santi non conoscano le nostre preghiere. Infatti:

1. Nel commentare quel testo di Isaia [63, 16]: «Tu sei nostro padre, poiché Abramo non ci riconosce e Israele non si ricorda di noi», la Glossa [interlin.] afferma che «i santi morti ignorano ciò che fanno i vivi, anche i loro figli» E l'affermazione deriva da S. Agostino [De cura pro mortuis 13], il quale aggiunge: «Se tali patriarchi ignorarono le vicende del popolo da essi generato, è mai possibile che i morti si interessino di conoscere e cerchino di influenzare le vicende dei vivi?». Quindi i santi non possono conoscere le preghiere che ad essi rivolgiamo.
2. Al re Giosia fu detto [2 Re 22, 20]: «Per questo (cioè perché hai pianto al mio cospetto) ti riunirò ai tuoi padri, affinché i tuoi occhi non vedano tutti i mali che io farò venire su questo luogo». Ora, la morte di Giosia non sarebbe servita in nulla a tale scopo se poi egli avesse potuto conoscere le vicende del suo popolo. Quindi i santi dopo la morte ignorano le nostre cose. Perciò neppure ascoltano le nostre preghiere.
3. Quanto più uno è perfetto nella carità, tanto più aiuta il prossimo in pericolo. Ora, i santi da vivi aiutano e salvano manifestamente dai pericoli il loro prossimo, soprattutto i congiunti. Siccome dunque dopo la morte essi hanno una carità molto maggiore, se conoscessero le nostre miserie provvederebbero ancora di più ad aiutare nelle necessità i loro cari. Ma non sembra che essi lo facciano. Perciò sembra che essi ignorino le nostre azioni e le nostre preghiere.
4. I santi dopo la morte vedono il Verbo al pari degli angeli, dei quali nel Vangelo [Mt 18, 10] si legge: «I loro angeli nel cielo vedono sempre la faccia del Padre mio». Ma gli angeli, pur contemplando il Verbo, non hanno la conoscenza di ogni cosa: poiché, come dice Dionigi [De cael. hier. 7, 3], gli angeli superiori istruiscono gli inferiori. Perciò neanche i santi, pur contemplando il Verbo, conoscono in lui le nostre preghiere e quanto ci accade.
5. Solo Dio «scruta i cuori». Ma la preghiera si fa soprattutto col cuore. Quindi soltanto Dio conosce le nostre preghiere. Perciò i santi non le conoscono.
In contrario: 1. S. Gregorio [Mor. 12, 21], commentando le parole di Giobbe [14, 21]: «Egli non saprà se i suoi figli saranno onorati o disprezzati», afferma: «Non si può pensare questo delle anime sante. Poiché ad esse, che contemplano lo splendore di Dio Onnipotente, non si può assolutamente credere che possa sfuggire qualcosa». Quindi i santi conoscono le nostre preghiere.
2. Lo stesso S. Gregorio nei Dialoghi [2, 35] scrive: «Per l'anima che vede il creatore ogni creatura diviene angusta. Non appena infatti essa contempla lo splendore del Creatore, tutto ciò che è creato si restringe». Ora, l'unica cosa che potrebbe impedire alle anime dei beati di conoscere le nostre condizioni e le nostre preghiere è la distanza. Ma siccome tale distanza non è un ostacolo, come appare chiaro dal testo allegato, sembra che le anime dei santi conoscano le nostre preghiere e le nostre vicende terrene.
3. Se i santi ignorassero le vicende umane e le nostre preghiere non pregherebbero per noi, ignorando anche le nostre necessità. Ma questo era l'errore di Vigilanzio, come sappiamo dalla lettera che S. Girolamo scrisse contro di lui. Quindi i santi conoscono le vicende che ci riguardano.
Dimostrazione: L'essenza divina è un mezzo sufficiente per conoscere ogni cosa: come risulta evidente dal fatto che Dio attraverso la sua essenza vede tutto

[cf. I, q. 14, a. 5]. Non ne segue però che chiunque vede l'essenza divina conosca tutto, ma solo chi ne ha la comprensione totale [cf. I, q. 12, a. 8]: come dalla conoscenza di un principio può conoscerne tutte le conseguenze solo chi ne abbraccia tutta la virtualità. Ora, siccome le anime dei beati non comprendono l'essenza divina, neppure conoscono necessariamente tutto ciò che si può conoscere attraverso di essa. Infatti su certe cose persino gli angeli inferiori sono istruiti da quelli superiori, benché tutti vedano l'essenza divina. Invece ogni beato potrà vedere nell'essenza divina quelle cose che sono indispensabili alla sua perfetta beatitudine. Ora, la perfetta beatitudine esige che «l'uomo abbia tutto ciò che vuole, e nulla voglia disordinatamente» [Agost., De Trin. 13, 5]. Ciascuno poi desidera giustamente conoscere quelle cose che lo riguardano. Siccome dunque i santi sono perfetti nella giustizia, essi desiderano conoscere le cose che li riguardano. Bisogna quindi che nel Verbo essi le vedano. Ora, appartiene alla loro gloria soccorrere i bisognosi in vista dell'eterna salvezza: poiché così facendo diventano «cooperatori di Dio, cosa di cui non vi è nulla di più divino», secondo l'espressione di Dionigi [De cael. hier. 3, 2]. È chiaro dunque che i santi non ignorano ciò che è richiesto per tale opera. Perciò essi nel Verbo di Dio conoscono i desideri, le preghiere e le devozioni dei fedeli che implorano il loro aiuto.

Analisi delle obiezioni: 1. Il testo di S. Agostino si riferisce alla cognizione naturale delle anime separate, che nei santi non è certamente ottenebrata come nei peccatori, ma non intende parlare della loro conoscenza nel Verbo, conoscenza che Abramo al tempo in cui Isaia pronunciava quelle parole non poteva avere: poiché nessuno giunse alla visione di Dio prima della passione di Cristo.

2. Non si deve credere che i santi, pur conoscendo dopo la morte le vicende umane, siano afflitti alla vista delle avversità di coloro che essi amarono nel mondo. Essi sono infatti talmente pieni del gaudio beatifico che non c'è posto in essi per il dolore. Per cui, sebbene conoscano dopo la morte le disgrazie dei propri cari, tuttavia sono sottratti alla sofferenza quando la morte previene in essi quegli infortuni. Forse però le anime non glorificate potrebbero affliggersi nell'apprendere le avversità dei loro cari. E così dal fatto che l'anima di Giosia non fu glorificata subito dopo la morte, S. Agostino [De cura pro mortuis 13 ss.] si sforza di concludere che le anime dei defunti non hanno alcuna notizia delle vicende dei vivi.

3. Le anime dei santi si conformano perfettamente alla volontà di Dio, anche riguardo all'oggetto. Quindi, pur conservando la carità e l'affetto verso il prossimo, tuttavia adeguano il loro aiuto alle disposizioni della divina giustizia. – È comunque da credere che esse portano un grande aiuto al prossimo con la loro intercessione presso Dio.

4. Pur non essendo necessario che chi vede il Verbo veda nel Verbo ogni cosa, tuttavia ciascuno vede in esso quanto è indispensabile alla sua perfetta beatitudine, come si è detto [nel corpo].

5. Soltanto Dio conosce direttamente i pensieri intimi del cuore; altri però possono conoscerli per rivelazione, oppure mediante la visione del Verbo, o in qualsiasi altro modo.

Articolo 2

Se dobbiamo rivolgerci ai santi affinché preghino per noi

Sembra che non dobbiamo rivolgerci ai santi affinché preghino per noi.

Infatti:

1. Nessuno si rivolge agli amici di qualcuno perché preghino per lui se non è convinto di ottenere più facilmente ciò che desidera. Ma Dio è infinitamente più misericordioso di qualsiasi santo: quindi la sua volontà è più disposta ad esaudirci che non quella di un santo. È dunque superfluo interporre dei mediatori fra noi e Dio, perché intercedano per noi.

2. Dobbiamo rivolgerci ai santi solo perché sappiamo che la loro preghiera è accetta a Dio. Ora, più uno è santo, più è accetta a Dio la sua preghiera. Perciò dovremmo sempre interporre fra noi e Dio gli intercessori maggiori, e mai quelli minori.

3. Gesù Cristo, anche come uomo, è chiamato «il Santo dei Santi» [Dan 9, 24], e come tale può anch'egli pregare. Noi però non ci rivolgiamo mai a Cristo perché preghi per noi. Quindi non dobbiamo rivolgerci per questo neppure agli altri santi.

4. Chi è pregato da un altro perché interceda per lui non fa che presentare queste preghiere a colui a cui sono dirette. Ma è superfluo presentare qualcosa a chi ha già tutto presente. Perciò è inutile che noi interponiamo degli intercessori fra noi e Dio.

5. Una cosa è superflua quando, sia che ci sia sia che non ci sia, non influisce su un dato avvenimento. Ora, i santi pregano ugualmente per noi anche se noi non li preghiamo: poiché se siamo degni delle loro orazioni pregano per noi anche senza le nostre preghiere; se poi ne siamo indegni, anche se li supplichiamo, non pregano per noi. Perciò è del tutto superfluo rivolgersi a loro perché preghino per noi.

In contrario: 1. Nel libro di Giobbe [5, 1 Vg] si legge: «Chiama pure, se vi è qualcuno che ti possa rispondere, ricorri a qualche santo». Ora «il nostro chiamare», commenta S. Gregorio [Mor. 5, 43], «è quello di chi supplica il Signore con umile preghiera». Se quindi vogliamo pregare Dio, dobbiamo rivolgerci ai santi perché lo preghino per noi.

2. I santi in cielo sono più accetti a Dio di quando erano ancora su questa terra. Ma noi dobbiamo interporre presso Dio come intercessori i santi viventi qui in terra, come risulta chiaro dalle parole dell'Apostolo ai Romani [15, 30]: «Vi esorto perciò, o fratelli, per il Signore nostro Gesù Cristo e l'amore dello Spirito Santo, a lottare con me nelle preghiere che fate per me a Dio». Molto più quindi dobbiamo supplicare i santi del cielo che ci aiutino con le loro preghiere presso Dio.

3. È consuetudine della Chiesa implorare la preghiera dei santi nelle Litanie.

Dimostrazione: «È disposizione divina che gli esseri più lontani da Dio ritornino a lui per mezzo di quelli più vicini», come scrive Dionigi [De eccl. hier. 5, 1, 4]. Ora, dato che i santi del cielo sono vicinissimi a Dio, l'ordine divino esige che noi, «che finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore» [2 Cor 5, 6], siamo ricondotti a lui per mezzo dei santi. Il che avviene quando

la bontà divina, per loro mezzo, effonde su di noi i suoi effetti benefici.
E dato che il nostro ritorno a Dio deve corrispondere all'effusione della bontà divina in noi, come i doni di Dio ci giungono per mezzo dei santi, così noi dobbiamo avvicinarci a lui, per ricevere ulteriori doni, facendo ricorso ai santi. Per questo li costituiamo come intercessori presso Dio e come intermediari, quando li supplichiamo di pregare per noi.
Analisi delle obiezioni: 1. Come la divina potenza agisce mediante le cause seconde non per indigenza, ma per la perfezione dell'ordine dell'universo e perché la sua bontà si diffonda più largamente sulle cose, se queste ricevono non solo di essere buone in se stesse, ma ottengono pure la facoltà di comunicare il bene ad altre creature, così se noi dobbiamo bussare alla porta della sua clemenza con le preghiere dei santi non è perché in Dio faccia difetto la misericordia, ma perché si rispetti nelle cose l'ordine a cui abbiamo accennato [nel corpo].
2. È vero che i santi maggiori sono più accetti a Dio, ma talvolta è bene pregare anche i santi minori. E questo per cinque motivi. Primo, perché spesso uno ha più devozione per un santo minore che per uno maggiore. Ora, l'effetto della preghiera dipende soprattutto dalla devozione. – Secondo, per combattere la noia. Poiché le stesse cose finiscono per generare fastidio. Se noi invece preghiamo santi diversi, eccitiamo per ognuno come un nuovo fervore di devozione. – Terzo, perché alcuni santi hanno avuto il dono di aiutare in particolari necessità: S. Antonio, ad es., ha avuto quello di liberare dal fuoco infernale. – Quarto, perché a tutti venga da noi concesso l'onore dovuto. – Quinto, perché con un più gran numero di intercessori si ottiene talvolta ciò che non si ottiene con uno solo.
3. La preghiera è un atto determinato. Ora, ogni atto appartiene a un determinato supposito. Se quindi noi dicessimo: «Cristo, prega per noi», senza aggiungere altro, sembrerebbe che noi ci riferiamo alla persona di Cristo. Il che potrebbe essere inteso nel senso dell'eresia di Nestorio, il quale distingueva in Cristo la persona del Figlio dell'uomo da quella del Figlio di Dio; oppure nel senso dell'eresia di Ario, secondo cui la persona del Figlio è minore di quella del Padre. Per non incorrere dunque in questi errori la Chiesa non dice: «Cristo, prega per noi», ma: «Cristo, ascoltaci», oppure: «abbi pietà di noi».
4. I santi, come vedremo [a. 3], presentano a Dio le nostre suppliche non per fargliele conoscere, ma per chiederne l'esaudimento; oppure per confrontarle con la verità di Dio, e per sapere il da farsi secondo i decreti della sua provvidenza.
6. Il fatto stesso che ricorriamo ai santi con retta intenzione nelle nostre necessità ci rende degni delle loro preghiere. Perciò non è superfluo che noi li preghiamo.

## Articolo 3
## Se le preghiere che i santi rivolgono a Dio per noi siano sempre esaudite

Sembra che le preghiere che i santi rivolgono a Dio per noi non siano sempre esaudite. Infatti:

1. Se le preghiere dei santi fossero sempre esaudite, lo sarebbero prima di tutto per quelle cose che li riguardano. Ora, proprio in queste cose essi non vengono esauditi: si legge infatti nell'Apocalisse [6, 10 s.] che ai martiri imploranti la vendetta per i misfatti del mondo «fu risposto di pazientare ancora un poco, affinché fosse completo il numero dei loro fratelli». Molto meno dunque essi sono esauditi quando pregano per gli altri.
2. «Quand'anche Mosè e Samuele si presentassero dinanzi a me», dice il Signore a Geremia [15, 1], «la mia anima non si piegherebbe verso questo popolo». Quindi i santi non sono sempre ascoltati quando pregano Dio per noi.
3. I santi del cielo sono «come gli angeli di Dio», secondo le parole del Vangelo [Mt 22, 30]; ma neppure le preghiere degli angeli sono sempre esaudite, come risulta chiaro da quanto si legge nel libro di Daniele [10, 12 s.]: «Io sono venuto per le tue parole. Ma il principe del regno di Persia mi si è opposto per ventun giorni». Ora, l'angelo era accorso in aiuto di Daniele chiedendo a Dio la liberazione. Eppure la sua preghiera non ottenne l'effetto. Quindi neppure gli altri santi che pregano Dio per noi sono sempre ascoltati.
4. Chi impetra qualcosa con la preghiera, in qualche modo non fa che meritarlo. Ma i santi del cielo non sono più in grado di meritare. Quindi con le loro preghiere non possono impetrare nulla per noi presso Dio.
5. I santi si conformano in tutto alla volontà di Dio. Perciò non vogliono altro che quanto sanno essere accetto a Dio. D'altra parte non si chiede se non ciò che si vuole. Quindi non chiedono se non ciò che sanno che Dio vuole. Ma ciò che Dio vuole avviene anche indipendentemente dalle loro preghiere. Perciò le loro preghiere non hanno alcuna efficacia per impetrarci qualcosa.
6. Se le preghiere di tutto il paradiso potessero impetrare qualcosa, sarebbero certo più efficaci di tutte quelle che la Chiesa militante eleva a Dio in suffragio delle anime del purgatorio. Ma la Chiesa ottiene la liberazione completa dalla pena quando moltiplica i suffragi per uno che è in purgatorio. Siccome quindi i santi in cielo pregano per quelli che sono in purgatorio, come pregano anche per noi, se le loro preghiere avessero qualche valore per noi, molto più otterrebbero la completa liberazione di chi è in purgatorio. Ma ciò è falso: poiché allora sarebbero superflui i suffragi che la Chiesa fa per i defunti.
In contrario: 1. Leggiamo nel secondo libro dei Maccabei [15, 14]: «Questi è colui che prega molto per il popolo e per tutta la città santa, Geremia, il profeta di Dio». E che poi la sua preghiera sia stata esaudita risulta chiaro da ciò che segue [vv. 15, s.]: «Allora Geremia stendendo la destra consegnò a Giuda una spada d'oro, dicendo: Prendi questa spada: è un dono di Dio», ecc.
2. S. Girolamo, nella lettera contro Vigilanzio [6], scrive: «Tu affermi nel tuo libercolo che solo mentre siamo vivi possiamo pregare vicendevolmente ». E lo confuta con queste parole: «Se gli apostoli e i martiri possono pregare per gli altri mentre sono in vita, quando cioè devono pensare anche a se stessi, tanto più pregheranno dopo il premio, le vittorie e i trionfi !».
3. La Chiesa ha per consuetudine di pregare spesso i santi perché la aiutino con le loro preghiere.

Dimostrazione: I santi pregano per noi in due modi. Primo, espressamente, quando bussano per noi alle porte della divina clemenza. Secondo, in modo interpretativo, cioè mediante i loro meriti presenti al cospetto di Dio, i quali non solo costituiscono la loro gloria, ma sono anche per noi come dei suffragi e delle preghiere: come anche si dice che il sangue di Cristo implora per noi il perdono. Ora le preghiere dei santi, di per se stesse, sono efficaci a impetrare ciò che chiedono in tutti e due i modi. Ma da parte nostra ci possono essere dei difetti, che impediscono il frutto delle loro preghiere interpretative. Quando però essi pregano presentando a Dio i loro voti in nostro favore, allora sono sempre esauditi: poiché non vogliono se non ciò che Dio vuole, e non chiedono se non ciò che vogliono ottenere. Ora, ciò che Dio vuole in senso assoluto si compie sempre: a meno che non si tratti della volontà antecedente, secondo la quale egli «vuole che tutti gli uomini siano salvati» [1 Tm 2, 4], che non sempre si compie. Non c'è quindi da meravigliarsi se talvolta non si compie neppure ciò che i santi vogliono in quest'ultimo modo.

Analisi delle obiezioni: 1. Quella preghiera dei martiri non è altro che il desiderio di ottenere la glorificazione del loro corpo e la compagnia di tutti gli eletti, nonché la loro adesione ai decreti della divina giustizia che punirà i malvagi. Perciò la Glossa [ord.] commenta le parole [Ap 6, 10]: «Fino a quando, Signore», ecc., in questo modo: «Desiderano una gioia più grande e la società dei santi, e prestano il loro consenso alla giustizia divina».

2. Il Signore parla di Mosè e di Samuele secondo lo stato in cui si trovavano quando erano in vita. Come infatti scrive la Glossa [interlin. su Ger 15, 1], «di essi si legge che, pregando per il popolo, calmarono l'ira di Dio». Tuttavia se fossero vissuti allora non sarebbero riusciti a placare Dio con le preghiere, per la malizia del popolo. Così dunque va spiegato il testo scritturale.

3. Si dice che gli angeli buoni combattevano fra loro non nel senso che presentavano a Dio delle preghiere contrastanti, ma nel senso che offrivano all'esame divino i diversi meriti delle due parti e ne attendevano il responso. Così infatti S. Gregorio [Mor. 17, 12] spiega il suddetto passo di Daniele: «Gli spiriti eccelsi, preposti alle nazioni, mai combattono per l'ingiustizia, ma esaminano e apprezzano gli atti in conformità con la giustizia. Quando dunque una nazione è condotta al tribunale supremo per essere premiata o punita, si dice che il suo angelo tutelare ha vinto o perduto. Ma la volontà suprema del Creatore ha sempre la vittoria su tutti: e contemplandola sempre, [tali spiriti] non possono mai volere ciò che non possono ottenere». Quindi neppure lo domandano. Dal che si deduce che le loro preghiere sono sempre esaudite.

4. Quantunque i santi in cielo non si trovino nello stato di poter meritare per sé, tuttavia possono meritare per gli altri, o meglio possono aiutare gli altri per i meriti precedentemente acquisiti: essi infatti hanno meritato in vita di vedere esaudite dopo la morte le loro preghiere.

Oppure si può rispondere che il merito e l'efficacia della preghiera sono due cose diverse. Il merito infatti consiste in una certa proporzione tra l'atto e il fine ad esso assegnato, che è come una specie di pagamento [cf. I-II, q. 114, a. 1].

Invece l'efficacia impetratoria della preghiera si basa sulla liberalità di colui al quale essa è diretta: infatti talora anche un indegno può ottenere favori dalla liberalità di chi accoglie la preghiera. Perciò dal fatto che i santi non sono in grado di meritare non segue che non siano in grado di impetrare.
5. Dal testo di S. Gregorio sopra riportato [ad 3] risulta chiaro che i santi, o gli angeli, non vogliono se non quanto vedono nel divino volere, e non chiedono altro nella preghiera. Ma non per questo la loro preghiera è senza frutto: poiché, come afferma S. Agostino [De praed. sanct. 22], le preghiere dei santi giovano ai predestinati, essendo forse stato predisposto che la loro salvezza dipenda dalle preghiere di tali intercessori. E così pure il Signore vuole che mediante le orazioni dei santi si compia ciò che i santi vedono essere conforme alla sua volontà.
6. I suffragi della Chiesa per i defunti sono come delle opere soddisfattorie che i vivi compiono per i morti, e che liberano i morti da una pena che essi non hanno ancora scontata. Ora, i santi del cielo non si trovano nelle condizioni di poter soddisfare. Quindi il paragone tra le loro preghiere e i suffragi della Chiesa non regge.

## QUAESTIO 73
## DE SIGNIS QUAE IUDICIUM PRAECEDENT

Deinde considerandum est de signis quae iudicium praecedunt.
Circa quod quaeruntur tria. Primo: utrum adventum Domini ad iudicium aliqua signa praecedant. Secundo: utrum secundum rei veritatem sol et luna obscurari tunc debeant. Tertio: utrum virtutes caelorum, Domino veniente, moveantur.

## ARGOMENTO 73
## I SEGNI PRECORRITORI DEL GIUDIZIO FINALE

Passiamo a considerare i segni che precederanno il giudizio finale.
Intorno a questo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la venuta del Signore come giudice sarà preceduta da qualche segno; 2. Se il sole e la luna si oscureranno realmente; 3. Se le potenze celesti alla venuta del Signore saranno sconvolte.

### Articolo 1
### Se la venuta del Signore come giudice sarà preceduta da qualche segno

Sembra che la venuta del Signore come giudice non sarà preceduta da qualche segno. Infatti:
1. S. Paolo [1 Ts 5, 3] ha scritto: «Quando si dirà: Pace e sicurezza, allora d'improvviso li colpirà la rovina». Ma non vi sarebbero pace e sicurezza se gli uomini fossero atterriti da segni premonitori. Quindi tali segni non precederanno quella venuta.
2. I segni servono a rendere una cosa manifesta. Ora, la venuta del Signore deve invece essere occulta: poiché, come dice S. Paolo [ib. 5, 2], «il giorno del Signore verrà come un ladro di notte». Quindi non devono precederlo dei segni.
3. Il tempo della prima venuta di Cristo fu preconosciuto dai profeti; non

così invece quello della seconda venuta. Ma per la prima venuta non ci furono segni premonitori: quindi non ci saranno neppure per la seconda.
In contrario: 1. Nel Vangelo [Lc 21, 25] si legge: «Vi saranno segni nel sole, nella luna e nelle stelle».
2. S. Girolamo enumera quindici segni che precederanno il giudizio, e afferma che nel primo giorno il mare si solleverà di quindici cubiti sulle montagne. – Nel secondo le acque sprofonderanno negli abissi, fino a rendersi quasi invisibili. – Nel terzo esse torneranno al livello di prima. – Nel quarto tutti i mostri marini e gli abitatori delle acque si riuniranno insieme emergendo dal mare, e muggiranno gli uni contro gli altri. – Nel quinto tutti gli uccelli dell'aria si riuniranno nei campi e piangeranno insieme senza mangiare né bere. – Nel sesto torrenti di fuoco si leveranno alti nel cielo percorrendolo dall'oriente all'occidente. – Nel settimo tutte le stelle, erranti e fisse, saranno seguite da chiome di fuoco come le comete. – Nell'ottavo vi sarà un terremoto così pauroso che distruggerà tutti gli animali. – Nel nono tutte le pietre grandi e piccole si frantumeranno a vicenda, dividendosi in quattro parti. – Nel decimo da tutte le piante fluirà una rugiada di sangue. – Nell'undicesimo i monti, le colline e gli edifici saranno ridotti in polvere. – Nel dodicesimo tutti gli animali usciranno fuori ruggendo dalle foreste e dalle montagne per venire nei campi senza prendere cibo. – Nel tredicesimo tutti i sepolcri, dalla mattina alla sera, si apriranno per far risorgere i cadaveri. – Nel quattordicesimo tutti gli uomini abbandoneranno le proprie case per correre qua e là muti e inebetiti. – Nel quindicesimo moriranno tutti per risorgere con quelli che erano morti molto tempo prima.
Dimostrazione: Quando Cristo verrà a giudicare il mondo apparirà glorioso, come conviene alla sua autorità di giudice. Ora, il potere giudiziario richiede alcuni indizi capaci di ispirare rispetto e sottomissione. Perciò la venuta di Cristo giudice sarà preceduta da molti segni, affinché i cuori degli uomini, grazie a questi segni premonitori, si sottomettano al giudice venturo e si preparino al giudizio. Ma non è facile sapere quali saranno. Poiché i segni descritti nel Vangelo, come nota S. Agostino [Epist. 199, 9 s.], si riferiscono non solo alla venuta di Cristo e al giudizio finale, ma anche alla distruzione di Gerusalemme e alla venuta continua con la quale Cristo assiste la sua Chiesa. Per cui, come egli dice [ib. 11], se si studia bene la ARGOMENTO è probabile che nessuno dei segni descritti si riferisca all'ultima venuta: poiché i segni di cui parla il Vangelo, come le guerre, i terrori e simili, ci furono sin dalle origini del genere umano; a meno che non si dica che in quel periodo essi aumenteranno. Ma rimane sempre incerto in quale misura il loro aumento voglia significare l'imminenza del giudizio.
Quanto poi ai segni elencati da S. Girolamo [s. c. 2], egli non li dà per certi, ma dice solo di averli trovati descritti negli annali degli Ebrei. Ed essi sono assai poco verosimili.
Analisi delle obiezioni: 1. Avvicinandosi la fine del mondo, secondo quanto afferma S. Agostino [l. cit.], vi sarà una persecuzione da parte dei cattivi contro i buoni, i quali saranno nel timore mentre i cattivi si sentiranno sicuri. Le parole quindi: «Quando si dirà: Pace e sicurezza», ecc., si riferiscono ai

cattivi, che prenderanno alla leggera i segni del giudizio. Ai buoni invece si addicono le altre parole di S. Luca [21, 26]: «Gli uomini moriranno per la paura», ecc.
Oppure si può rispondere che tutti i segni del giudizio si manifesteranno nel periodo e nel giorno stesso del giudizio, cosicché il giorno del giudizio li abbraccerebbe tutti. Perciò, anche se gli uomini rimarranno atterriti al loro apparire, tuttavia prima che essi si manifestino gli empi si crederanno tranquilli e sicuri, non vedendo realizzarsi la fine del mondo subito dopo la morte dell'Anticristo, secondo quanto essi prima pensavano.
2. È detto che il giorno del Signore verrà «come un ladro» perché se ne ignora il momento esatto, e non si potrà arguirlo da quei segni. Sebbene, come si è detto sopra [ad 1], anche tutti quei segni evidentissimi che immediatamente lo precederanno possano far parte del giorno del giudizio.
3. La prima venuta di Cristo doveva essere occulta, benché il suo tempo preciso fosse stato preconosciuto dai profeti. Non c'era dunque bisogno che si manifestassero segni di tal genere, che invece non mancheranno nella seconda venuta, quando Cristo verrà manifestatamente [nella gloria]; sebbene il tempo esatto sia nascosto.

Articolo 2
Se il sole e la luna si oscureranno realmente nell'imminenza del giudizio
Sembra che il sole e la luna si oscureranno realmente nell'imminenza del giudizio. Infatti:
1. Secondo Rabano Mauro [S. Tomm., Cat. aurea in Mt 24, 29], «nulla vieta di credere che in quel tempo il sole, la luna e le altre stelle saranno realmente privati della loro luce; come già avvenne del sole durante la passione del Signore».
2. La luce dei corpi celesti è ordinata alla generazione dei corpi inferiori: poiché è con essa che quei corpi influiscono sui corpi inferiori, e non solamente col moto, come dice Averroè [De subst. orb. 2]. Ma al tempo del giudizio la generazione avrà termine. Quindi verrà a cessare anche la luce dei corpi celesti.
3. Le sostanze inferiori o materiali, secondo il parere di alcuni, saranno purificate da quelle qualità con cui agiscono. Ora, i corpi celesti agiscono non solo con il moto, ma anche con la luce, come si è appena visto [ob. 2]. Se quindi cesserà il moto dei corpi celesti, verrà meno anche la loro luce.
In contrario: 1. Gli astrologi dicono che non è possibile un'eclissi simultanea del sole e della luna. Invece alla venuta del Signore il sole e la luna si oscureranno simultaneamente. Non si tratterà perciò di un oscuramento vero e proprio mediante un'eclissi naturale.
2. Una stessa cosa non può essere causa di diminuzione e di crescita di uno stesso fenomeno. Ma alla venuta del Signore si avrà un aumento della luminosità negli astri, secondo le parole di Isaia [30, 26]: «La luce della luna sarà come la luce del sole, e la luce del sole sarà sette volte di più». Quindi non è conveniente che la luce di questi astri si spenga alla venuta del Signore.

Dimostrazione: Se intendiamo parlare del momento stesso dell'apparizione di Cristo, allora non è credibile che il sole e la luna si oscurino e siano privati della loro luce: poiché tutto il mondo si rinnoverà alla sua venuta e quando i santi risorgeranno, come si è detto [In 4 Sent., d. 47, q. 2, a. 3, sol. 1].
Se invece parliamo del tempo che precederà il giudizio, allora il sole la luna e gli altri astri potranno oscurarsi e perdere la loro luce l'uno dopo l'altro, oppure simultaneamente, per un miracolo della virtù divina destinato a terrorizzare gli uomini.
Analisi delle obiezioni: 1. Rabano Mauro parla del tempo che precede il giudizio.
2. La luce non è ordinata esclusivamente a causare la generazione nei corpi inferiori, ma è pure complemento e decoro dei corpi celesti. Non segue dunque che venendo a cessare la generazione cessi anche la luce negli astri, ma piuttosto essa dovrebbe aumentare.
3. Sebbene alcuni lo abbiano affermato, tuttavia non sembra probabile che le qualità elementari vengano rimosse dagli elementi. Se però accettiamo l'ipotesi, il paragone tra esse e la luce non regge: poiché le qualità elementari sono tra loro contrarie e agiscono provocando la corruzione, mentre la luce non agisce per via di contrarietà, ma come principio che armonizza e regola i contrari. – Né la luce può essere paragonata al moto degli astri: poiché il moto è «l'atto di una realtà imperfetta» [De anima, 2, 7], che quindi cessa col superamento dell'imperfezione. Il che non si può dire della luce.

Articolo 3
Se alla venuta del Signore le potenze celesti saranno sconvolte
Sembra che alla venuta del Signore le potenze celesti non saranno sconvolte. Infatti:
1. Si dicono virtù, o potenze celesti, solo gli spiriti beati. Ma l'immobilità è tra i costitutivi della beatitudine. Quindi tali potenze non potranno essere sconvolte.
2. La causa della meraviglia, come si dimostra all'inizio della Metafisica, è l'ignoranza. Ma gli angeli sono immuni dal timore come dall'ignoranza: poiché, come nota S. Gregorio [Dial. 4, 33], «che cos'è che non vedono, se vedono Colui che tutto vede?». Essi quindi non potranno essere mossi dalla meraviglia, come si legge nel testo [delle Sentenze 4, 38, 5].
3. Tutti gli angeli saranno presenti al giudizio, secondo quanto è scritto nell'Apocalisse [7, 11]: «Tutti gli angeli saranno davanti al trono». Ma le virtù, o potenze celesti, sono un ordine speciale di angeli. Perciò non è giusto dire che queste saranno sconvolte più degli altri angeli.
In contrario: 1. Sta scritto [Gb 26, 11 Vg]: «Le colonne del cielo temeranno la sua venuta». Ma tali colonne non possono essere altro che le potenze celesti. Quindi esse saranno sconvolte.
2. Nel Vangelo [Mt 24, 29] si legge: «Le stelle cadranno dal cielo, e le potenze dei cieli saranno sconvolte».
Dimostrazione: La parola virtù, come spiega Dionigi [De cael. hier. 11, 1], ha due significati: talvolta significa un particolare ordine angelico, che secondo

lo stesso Dionigi [ib. 8, 1] è il secondo della seconda gerarchia, mentre per S. Gregorio [In Evang. hom. 34] è il primo della gerarchia più bassa. Ma ordinariamente con questo termine vengono designati tutti gli spiriti celesti. Ora, nel caso nostro il termine può avere tutti e due i significati. Nel testo delle Sentenze esso è usato per indicare tutti gli angeli. E in questo senso si afferma che gli angeli si meraviglieranno per ciò che avverrà di nuovo nel mondo.
Ma si può spiegare il testo anche secondo l'altro senso, in quanto cioè la parola virtù significa un determinato ordine angelico. Ora, di tale ordine si afferma che sarà mosso a preferenza degli altri a motivo degli effetti. Infatti secondo S. Gregorio [l. cit.] si attribuisce a questo ordine il potere di compiere i miracoli, che avverranno appunto in gran copia nell'imminenza del giudizio.
– Oppure si può intendere che, essendo quell'ordine della seconda gerarchia, non ha un potere limitato, e perciò la sua attività si svolge intorno alle cause universali. Perciò sembra che sia un ufficio proprio delle virtù il muovere i corpi celesti, i quali esercitano il loro potere sugli esseri terrestri: come indica anche il loro stesso nome di virtù dei cieli. Al tempo del giudizio esse saranno dunque sconvolte in quanto cesseranno dalla loro attività e non daranno più movimento ai corpi celesti; come del resto anche gli angeli deputati alla custodia degli uomini cesseranno dal loro ufficio.
Analisi delle obiezioni: 1. Il mutamento in ARGOMENTO non intacca qualcosa di essenziale al loro stato, ma si riferisce o agli effetti, che possono cambiare senza la mutazione del soggetto, oppure a una nuova conoscenza delle cose che era, ad esse impossibile con le sole idee innate. Ma questo mutare di pensiero non impedisce la loro beatitudine. Infatti S. Agostino [De Gen. ad litt. 8, 22] afferma che «Dio muove la creatura spirituale nel tempo».
2. La meraviglia nasce da ciò che supera la nostra condizione o le nostre capacità. E in questo senso le virtù celesti si meraviglieranno della divina potenza che compirà tali portenti, che esse sono incapaci di imitare e di comprendere. Come anche S. Agnese diceva che «il sole e la luna si meravigliano della sua bellezza». Ciò non suppone dunque negli angeli l'ignoranza, ma solo l'incapacità di comprendere Dio.
3. Le risposte già date valgono a risolvere anche la terza obiezioni.

## QUAESTIO 74
## DE IGNE ULTIMAE CONFLAGRATIONIS

Deinde considerandum est de igne ultimae conflagrationis mundi.
Circa quod quaeruntur novem. Primo: utrum aliqua mundi purgatio sit futura. Secundo: utrum per ignem sit futura. Tertio: utrum ille ignis sit eiusdem speciei cum igne elementari. Quarto: utrum ignis ille sit caelos superiores purgaturus. Quinto: utrum ille ignis sit alia elementa consumpturus. Sexto: utrum omnia elementa sit purgaturus. Septimo: utrum ille ignis praecedat iudicium vel sequatur. Octavo: utrum per illum ignem consumendi sint homines. Nono: utrum per eum involvendi
sint reprobi.

### ARGOMENTO 74

## IL FUOCO DELLA CONFLAGRAZIONE FINALE

Veniamo ora a trattare del fuoco della conflagrazione finale del mondo. Intorno a questo argomento si pongono nove quesiti: 1. Se il mondo sarà purificato; 2. Se sarà purificato col fuoco; 3. Se quel fuoco sarà della stessa natura di uno dei quattro elementi; 4. Se purificherà i cieli superiori; 5. Se consumerà gli altri elementi; 6. Se purificherà tutti gli elementi; 7. Se verrà prima o dopo il giudizio; 8. Se incenerirà gli uomini; 9. Se divorerà i reprobi.

### Articolo 1

### Se il mondo dovrà essere purificato

Sembra che il mondo non dovrà essere purificato. Infatti:

1. Solo ciò che è immondo ha bisogno di purificazione; ma le creature di Dio non sono immonde, come si dichiara negli Atti degli Apostoli [10, 15]: «Non chiamare comune», cioè immondo, «ciò che Dio ha purificato». Perciò le creature del mondo non saranno purificate.
2. La divina giustizia richiede la purificazione per togliere l'immondezza di una colpa, come risulta evidente dall'esistenza del purgatorio dopo la morte. Ma negli elementi di questo mondo non ci può essere macchia alcuna di colpa. Quindi essi non hanno bisogno di purificazione.
3. Una cosa viene purificata per il fatto che viene tolto da essa ciò che è estraneo e ignobile, e che la rende vile: perché se invece le togliamo qualcosa di nobile, allora non è più una purificazione, ma piuttosto una svalutazione. Ora, gli elementi sono più perfetti e più nobili se uniti a qualcosa di natura diversa: poiché la forma di un corpo composto è più nobile di quella di un corpo semplice. Perciò sembra impossibile che gli elementi di questo mondo vengano purificati in maniera conveniente.

In contrario: 1. Ogni rinnovamento avviene attraverso una certa purificazione. Ma gli elementi si rinnoveranno, secondo le parole dell'Apocalisse [21, 1]: «Vidi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi». Quindi gli elementi saranno purificati.

2. La Glossa [P. Lomb.] così commenta l'affermazione di S. Paolo [1 Cor 7, 31]: «Passa la figura di questo mondo»: «La bellezza di questo mondo perirà nella conflagrazione universale del fuoco». Vale perciò la conclusione precedente.

Dimostrazione: Dato che il mondo è stato fatto in qualche modo per l'uomo, è necessario che quando l'uomo sarà glorificato nel corpo anche gli altri corpi siano trasmutati in uno stato superiore, affinché l'universo diventi un soggiorno più conveniente e più gradito. Ora, perché l'uomo raggiunga la glorificazione del suo corpo è necessario eliminare quanto ne costituisce un ostacolo.

Si tratta cioè di togliere la corruzione e la contaminazione della colpa: poiché, come dice S. Paolo [1 Cor 15, 50], «ciò che è corruttibile non potrà ereditare l'incorruttibilità»; e tutti gli immondi, come è scritto nell'Apocalisse [22, 15], resteranno «fuori» della città della gloria. Allo stesso modo dunque, e nelle debite proporzioni, anche gli elementi cosmici dovranno essere purificati dalle disposizioni contrarie prima del loro rinnovamento nella gloria.

Ora, sebbene le sostanze materiali non possano essere in senso proprio contaminate dalla colpa, tuttavia esse contraggono a motivo del peccato una certa incompatibilità a essere arricchite con quelle spirituali, per cui certi luoghi dove sono stati commessi dei delitti non sono ritenuti convenienti all'esercizio del culto fino a che non sono stati in qualche modo purificati. In questo senso dunque la zona del mondo destinata al nostro uso ha contratto una certa ripugnanza alla glorificazione in seguito ai peccati degli uomini. Per questo essa ha bisogno di purificazione. – E così pure, per il contatto degli elementi fra di loro, si riscontrano nel luogo intermedio molte corruzioni, generazioni e alterazioni degli elementi stessi, che diminuiscono la loro perfezione. Perciò è necessario che tali elementi ne siano purificati, affinché possano ricevere in modo conveniente la novità della gloria.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che ogni creatura è monda perché la sua sostanza è priva di ogni mescolanza di male nel senso voluto dai Manichei, i quali affermavano che il bene e il male sono due sostanze ora distinte e ora mescolate. Ma ciò non esclude che in una creatura si trovi mescolato qualcosa che, pur essendo buono in se stesso, è tuttavia estraneo e ripugna a quella natura. E neppure esclude che una creatura possa subire il male, pur non essendo questo una parte della sua sostanza.
2. Gli elementi materiali, pur non essendo soggetti capaci di colpa, possono tuttavia contrarre una specie di incompatibilità a ricevere la perfezione della gloria per le colpe che vi si commettono.
3. Nei corpi semplici e in quelli composti la forma può essere considerata sotto due aspetti. O quanto alla perfezione specifica: e allora il corpo composto è superiore al corpo semplice, o elemento. Oppure quanto alla durata: e allora quest'ultimo è superiore, poiché non ha in se stesso i presupposti della corruzione, a meno che la sua distruzione non sia provocata da una causa esterna. Il corpo composto invece ha già in se stesso i germi della corruzione, che sono appunto gli elementi contrari di cui è formato. Perciò il corpo semplice, sebbene sia corruttibile secondo la parte, è tuttavia incorruttibile secondo il tutto. Il che non può dirsi dei corpi misti. E siccome l'incorruttibilità è una delle perfezioni della gloria, ne viene che la perfezione del corpo semplice è più consona ad essa della perfezione del misto; a meno che quest'ultimo non sia associato a un principio incorruttibile, come il composto umano, che ha una forma incorruttibile. Tuttavia anche in questo caso, per quanto sia vero che il corpo composto è in qualche modo più nobile di quello semplice, tuttavia l'essere di quello semplice è più nobile quando sussiste separato che quando sussiste nel composto: poiché nel composto i corpi semplici sono come in potenza, mentre quando sussistono da soli sono all'apice della loro perfezione.

Articolo 2
Se questa purificazione sarà fatta col fuoco
Sembra che questa purificazione non sarà fatta col fuoco. Infatti:
1. Il fuoco, quale parte del [nostro] mondo, ha bisogno di purificazione come anche le altre sue parti. Ora, l'identica cosa non può essere insieme purificante

e purificata. Quindi non sarà il fuoco a purificare.
2. Come il fuoco ha un potere purificatore, così lo ha anche l'acqua. Non si potrà dunque purificare tutto per mezzo del fuoco poiché alcune cose, come dice anche l'antica legge [Nm 31, 22 s.], bisogna che siano purificate con l'acqua. Perciò la purificazione col fuoco per lo meno non potrà essere universale.
3. La purificazione sembra destinata a dividere e a rendere più pure le parti di cui l'universo è composto. Ma tale divisione degli elementi fu operata all'inizio solo dalla potenza di Dio: poiché con essa egli compì l'opera della distinzione. Per cui lo stesso Anassagora attribuì questa segregazione a un atto dell'intelletto che muove tutte le cose [cf. Arist., Phys. 3, 4]. Quindi sembra che la purificazione finale del mondo sarà fatta non per mezzo del fuoco, ma immediatamente da Dio.
In contrario: 1. Si legge nei Salmi [49, 3]: «Davanti a lui un fuoco divorante, intorno a lui si scatena la tempesta», e subito dopo [v. 4] si parla del giudizio: «Convoca il cielo dall'alto, e la terra al giudizio del suo popolo».
Perciò la purificazione finale del mondo sarà effettuata col fuoco.
2. Sta scritto [2 Pt 3, 12]: «I cieli si dissolveranno e gli elementi incendiati si fonderanno». Perciò sembra che la purificazione del mondo avverrà col fuoco.
Dimostrazione: La purificazione finale toglierà al mondo la contaminazione della colpa e l'impurità che deriva dalla commistione degli elementi, e lo preparerà al suo stato di gloria. In vista di questi tre fini dunque la purificazione col fuoco è massimamente conveniente. Primo, perché il fuoco, essendo l'elemento più nobile, ha delle proprietà naturali assai simili a quelle della gloria, come si vede bene nella luce. – Secondo, perché il fuoco non si amalgama ai corpi estranei come gli altri elementi, per l'efficacia della sua potenza attiva. – Terzo, perché la sfera del fuoco è molto lontana dalla terra da noi abitata, e il fuoco d'altra parte non è per noi di uso tanto comune quanto la terra, l'acqua e l'aria. Per cui non può essere inquinato come questi elementi. – Oltre a ciò poi il fuoco ha una grande efficacia nel purificare e dividere fino alle parti più sottili.
Analisi delle obiezioni: 1. Il fuoco da noi usato non è quello esistente nella materia sua propria, che è lontana da noi, ma è il fuoco mescolato a una materia estranea. E così il fuoco esistente nella sua purezza potrà purificare il nostro fuoco e liberarlo dagli elementi estranei.
2. La purificazione del mondo effettuata dal diluvio si riferiva soltanto alla contaminazione del peccato, specialmente del peccato di concupiscenza [Gen 6, 5 ss.], che allora dominava. Perciò la purificazione fu fatta allora giustamente con l'acqua, che è il suo contrario. Ma la seconda purificazione riguarda sia la contaminazione della colpa, sia l'impurità derivante dalla mistura degli elementi. Per l'uno e per l'altro scopo quindi la purificazione sarà compiuta meglio col fuoco che con l'acqua. Questa infatti è priva della potenza disgregatrice, e serve piuttosto ad aggregare gli elementi, per cui l'impurità naturale degli elementi non verrebbe tolta così bene come col fuoco. – Inoltre verso la fine del mondo sarà molto diffuso il vizio della tiepidezza, dato l'invecchiamento del mondo: poiché, come leggiamo in

S. Matteo [24, 12], allora «in molti si raffredderà la carità». È bene quindi che la purificazione avvenga mediante il fuoco.
E neppure esiste qualcosa al mondo che non possa venire purificato col fuoco. Ci sono però degli oggetti che non possono essere purificati col fuoco senza la loro distruzione, come le stoffe, i recipienti di legno e altre cose del genere. Per questo la legge prescriveva che essi fossero purificati con l'acqua. Ma alla fine dei tempi tutto sarà distrutto dal fuoco.
3. Mediante l'opera della distinzione le cose hanno ricevuto le diverse forme che le distinguono tra loro. E ciò non poteva essere fatto se non dall'Autore della natura [cf. I, q. 47, a. 1]. Invece, con la purificazione finale le cose dovranno tornare alla purezza originaria di quando furono create. E in quest'opera la natura creata potrà servire al Creatore come strumento. E tale compito le viene affidato in quanto esso contribuisce alla sua dignità e nobiltà.

Articolo 3
Se quel fuoco sarà della stessa natura di quello elencato fra i quattro elementi
Sembra che quel fuoco non sarà della stessa natura di quello elencato fra i quattro elementi. Infatti:
1. Nessun elemento consuma se stesso. Invece, come dice la Glossa [ord. di Beda], «quel fuoco consumerà i quattro elementi». Quindi quel fuoco non sarà della stessa specie di quello dei quattro elementi.
2. Come l'operazione manifesta la virtù di una cosa, così la virtù ne manifesta la natura. Ora, quel fuoco avrà una virtù diversa da quella dei quattro elementi, poiché purificherà l'universo, cosa di cui è incapace il nostro fuoco. Perciò quello sarà un fuoco di un'altra specie.
3. I corpi della medesima specie hanno un identico moto. Invece quel fuoco avrà tutt'altro moto da quello dell'elemento fuoco, poiché dilagherà in tutte le direzioni, per purificare ogni cosa. Quindi il fuoco della conflagrazione finale non è della stessa specie del nostro.
In contrario: 1. S. Agostino [De civ. Dei 20, 16] afferma che «la figura di questo mondo perirà nella conflagrazione dei fuochi dell'universo». Perciò quel fuoco è dello stesso genere del nostro fuoco.
2. La futura purificazione sarà compiuta col fuoco come la prima lo fu con l'acqua [del diluvio]. E l'una viene paragonata all'altra [2 Pt 3, 5 ss.]. Ma l'acqua della prima purificazione era della stessa natura della nostra acqua «elementare». Quindi anche il fuoco purificatore della seconda venuta sarà della stessa specie del fuoco che è uno degli elementi.
Dimostrazione: Vi sono in merito tre opinioni. Alcuni dicono che il fuoco discenderà dalla sfera ignea e si moltiplicherà. Difatti il fuoco aumenta in proporzione delle materie infiammabili che trova. E ciò avverrà soprattutto allora, quando la potenza del fuoco trionferà di tutti gli altri elementi.
Ma contro tale opinione sta il fatto che alla fine del mondo quel fuoco non dovrà solo discendere ma anche salire, come risulta dalla Glossa [ord. di Beda su 2 Pt 3, 10], dove si dice che «il fuoco del giudizio si solleverà tanto

in altezza quanto le acque del diluvio». Sembra dunque che tale fuoco debba prodursi in un luogo intermedio.
Per questo altri opinano che quel fuoco scaturirà non lontano dalla terra per la concentrazione dei raggi emananti dai corpi celesti, come avviene con gli specchi ustori. Al posto dei quali a riflettere i raggi saranno allora le nubi concave.
Ma neppure questa Analisi sembra conveniente. Essendo infatti l'effetto dei corpi celesti dovuto alla loro posizione e al loro apparire, se quel fuoco scaturisse dai corpi celesti gli astronomi potrebbero conoscere il tempo di quella purificazione. Il che è in contrasto con la sacra Scrittura [Mt 24, 36].
Perciò altri, con S. Agostino [De civ. Dei 20, 16], ritengono che «come il diluvio avvenne per l'inondazione delle acque dell'universo, così la figura di questo mondo sparirà per la conflagrazione dei fuochi dell'universo». E questa conflagrazione non è altro che la combinazione di tutte le cause superiori e inferiori capaci di produrre il fuoco. E tale coincidenza avverrà non per cause naturali, ma per uno speciale intervento di Dio. Così dunque il fuoco da essa generato brucerà la superficie di questo mondo.
A ben guardare però, le suddette opinioni differiscono tra loro circa l'origine del fuoco purificatore, ma non circa la sua natura. Infatti il fuoco che scaturisce dal sole o da un altro agente terrestre è dello stesso genere del fuoco che è nella propria sfera, solo che vi si aggiunge, a differenza di quello, della materia ad esso estranea. Ma ciò bisogna che avvenga alla fine del mondo, poiché il fuoco non potrebbe purificare se in qualche modo ciò che gli è estraneo non diventasse la sua materia. Bisogna dunque ammettere puramente e semplicemente che quel fuoco sarà della stessa specie del nostro.
Analisi delle obiezioni: 1. Il fuoco suddetto, pur essendo specificamente identico al nostro, sarà numericamente diverso. Ora, noi vediamo che di due fuochi della medesima specie il più violento divora quello minore consumandone la materia. Così dunque anche il fuoco suddetto potrà divorare il nostro fuoco.
2. Come l'operazione di una data potenza è una manifestazione di essa, così anche la potenza che procede dai principi essenziali delle cose è un indizio dell'essenza o natura. L'operazione però che non procede dalla potenza dell'operante non manifesta la potenza di questo: come è evidente nel caso dello strumento. Infatti l'azione dello strumento fa conoscere più la virtù di chi lo muove, che è il primo principio dell'operazione, che non la virtù dello strumento: poiché tale operazione mostra la virtù dell'agente quale primo principio dell'operazione, mentre mostra la virtù dello strumento solo in quanto questo subisce l'influsso dell'agente principale.E allo stesso modo anche la potenza che non scaturisce dai princìpi costitutivi di un essere non ne manifesta la natura, ma solo la ricettività: come la capacità di riscaldare che è nell'acqua calda dice solo che essa può ricevere il calore. Quindi nulla impedisce che l'acqua calda sia della stessa natura di quella fredda. Perciò non vi è inconveniente alcuno ad ammettere che il fuoco capace di purificare la faccia della terra sia dello stesso genere del nostro fuoco: poiché il suo potere calorifico non dipende dai princìpi naturali che lo costituiscono, ma dall'azione

divina, sia che si tratti di una qualità assoluta, come il calore nell'acqua calda, sia che si tratti di un semplice influsso transitorio, come nel caso di uno strumento, secondo quanto già detto [In 4 Sent., q. 1, a. 4, sol. 2, 4]. E ciò è più probabile: poiché il fuoco purificatore agirà soltanto come strumento della potenza di Dio.

3. Il fuoco per sua natura sale solo verso l'alto, ma fuori della sua sfera esso segue la dislocazione della materia combustibile. In tal caso dunque può muoversi sia secondo il moto circolare che verso il basso: specialmente se opera come strumento della potenza divina.

Articolo 4

Se quel fuoco purificherà anche i cieli superiori

Sembra che quel fuoco purificherà anche i cieli superiori. Infatti:

1. Si legge nei Salmi [101, 26 s.]: «I cieli sono opera delle tue mani. Essi periranno, ma tu rimani». Ma sono opera delle mani di Dio anche i cieli superiori. Quindi periranno anch'essi nella conflagrazione universale del mondo.

2. S. Pietro [2 Pt 3, 12] ha scritto: «I cieli passeranno, e gli elementi consumati dal calore si dissolveranno». Ma i cieli distinti dagli elementi sono quelli superiori, nei quali sono fissate le stelle. Devono perciò essere anch'essi purificati dal fuoco.

3. Quel fuoco è destinato a eliminare dai corpi ogni indisposizione alla perfezione della gloria [aa. 1, 2]. Ora, nei cieli superiori si riscontrano sia un'indisposizione dovuta alla colpa, poiché là il diavolo peccò [cf. I, q. 66, a. 3],
sia un'indisposizione di ordine fisico e naturale: poiché, come dice la Glossa [P. Lomb.] commentando le parole di S. Paolo [Rm 8, 22]: «Sappiamo bene che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nei dolori del parto», «tutti gli elementi adempiono con obiezioni le loro funzioni: il sole e la luna ad es. non senza fatica riempiono lo spazio loro assegnato». Quindi anche i cieli saranno purificati da quel fuoco.

In contrario: 1. [Secondo i filosofi] «i corpi celesti non possono ricevere impressioni dal di fuori».

2. A proposito delle parole di S. Paolo [2 Ts 1, 8]: «In un fuoco ardente a far vendetta», la Glossa [P. Lomb.] spiega: «Il fuoco che precederà la sua venuta raggiungerà il livello delle acque del diluvio». Ora, le acque del diluvio non giunsero fino ai cieli superiori, ma solo «fino a quindici cubiti sopra la sommità dei monti», come dice la Genesi [7, 20]. Quindi quel fuoco non arriverà a purificare i cieli superiori.

Dimostrazione: La purificazione del mondo dovrà eliminare dagli esseri corporei ciò che in essi è contrario alla perfezione della gloria [a. 3], che sarà come il coronamento ultimo dell'universo. Ora, questa disposizione negativa si trova in tutte le cose, ma non allo stesso modo. Nei corpi inferiori infatti questa indisposizione alla gloria è qualcosa di inerente alla loro stessa sostanza, poiché in essi c'è la continua mescolanza degli elementi, per cui essi perdono la loro purezza. In altri corpi invece, ossia in quelli celesti, null'altro ripugna alla perfezione finale dell'universo se non il moto, il quale è tendenza e via

alla perfezione; e non qualsiasi moto, ma solo il moto locale, che non altera nulla di intrinseco, come la sostanza o la qualità o la quantità, ma solo l'ubicazione, che è qualcosa di estrinseco alle cose. Nulla dunque dovrà essere rimosso dalla sostanza dei cieli superiori, ma dovrà solo cessare il loro moto locale. Ora, ciò viene ottenuto non mediante l'azione di un agente contrario, ma perché il motore cessa di agire. Perciò i corpi celesti non saranno purificati dal fuoco o dall'azione di una qualche creatura, ma il loro stesso arresto, che avverrà solo per divino volere, varrà per essi come purificazione.
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole del Salmo, secondo l'interpretazione di S. Agostino [De civ. Dei 20, cc. 18, 24], vanno riferite ai «cieli aerei», che saranno purificati dal fuoco dell'ultima conflagrazione.
Se invece vogliamo applicarle ai cieli superiori, allora bisogna dire che essi periranno in quanto cesserà il loro moto, che adesso è continuo.
2. S. Pietro stesso spiega di quali cieli vuole parlare, poiché prima delle parole riferite [vv. 5 ss.] dice che «i cieli e la terra di allora perirono per mezzo dell'acqua; e i cieli e la terra attuali sono conservati dalla medesima parola, riservati al fuoco per il giorno del giudizio». Perciò sono destinati al fuoco quegli stessi cieli che furono puruficati dal diluvio, ossia i cieli aerei.
3. L'angoscia e la schiavitù del creato che S. Ambrogio [nella Glossa] attribuisce ai corpi celesti non sono altro che la vicissitudine del moto, per cui essi sono soggetti al tempo, e la mancanza dell'ultima perfezione, che sopravverrà ad essi alla fine dei tempi. La colpa dei demoni poi non ha contaminato il cielo empireo: poiché immediatamente dopo il peccato essi furono cacciati dal cielo [Lc 10, 18; Ap 12, 7 ss.].

Articolo 5
Se quel fuoco distruggerà gli altri elementi
Sembra che quel fuoco distruggerà gli altri elementi. Infatti:
1. S. Beda [Glossa ord.] così commenta la seconda lettera di S. Pietro [3, 10]: «I quattro elementi dell'universo saranno divorati da quel fuoco potente. Però non tutti in modo da essere completamente distrutti, poiché due di essi saranno totalmente distrutti, e due invece perfezionati». Sembra dunque che almeno due elementi saranno totalmente distrutti.
2. Si legge nell'Apocalisse [21, 1]: «Il cielo e la terra di prima erano scomparsi, e il mare non c'era più». Ma per «cielo», secondo S. Agostino [De civ. Dei 20, 18], si deve intendere l'aria. E il mare non è altro che «il raduno delle acque» [Gen 1, 10]. Sembra dunque che questi tre elementi spariranno completamente.
3. Il fuoco non purifica se non quanto diventa sua materia combustibile. Se quindi il fuoco purifica gli altri elementi, bisogna che questi subiscano tale sorte. Quindi diventeranno fuoco. E così verranno distrutti nella loro natura.
4. La materia elementare non può raggiungere una forma più nobile di quella del fuoco. Ma con la purificazione finale tutte le cose saranno trasmutate nel loro stato più nobile. Quindi tutti gli altri elementi saranno trasformati in fuoco.
In contrario: 1. A commento delle parole di S. Paolo [1 Cor 7, 31]: «Passa

la figura di questo mondo», la Glossa [interlin.] afferma: «Passa la bellezza, non la sostanza». Ma la sostanza degli elementi fa parte della perfezione dell'universo. Perciò gli elementi non saranno distrutti nella loro sostanza.

2. La purificazione finale attraverso il fuoco sarà simile a quella del diluvio. Ora, l'acqua non distrusse la sostanza degli elementi. Quindi non la distruggerà neppure la purificazione finale col fuoco.

Dimostrazione: Intorno a questo problema ci furono molte opinioni contrastanti. Tutti gli elementi, dicono alcuni, rimarranno quanto alla materia, e tutti saranno ridotti a uno stato più perfetto: due di essi però, cioè l'aria e la terra, conserveranno la propria forma sostanziale, mentre gli altri due, cioè il fuoco e l'acqua, la perderanno, acquistando quella del cielo: e così i tre elementi fuoco, acqua e aria verranno insieme denominati cielo, sebbene l'aria conservi la stessa forma sostanziale attuale. Per cui anche nell'Apocalisse [21, 1] si parla solo di cielo e di terra: «Vidi un nuovo cielo e una nuova terra».

Ma questa spiegazione è del tutto assurda. Essa è incompatibile infatti con i princìpi della filosofia, i quali non ammettono che i corpi inferiori siano in potenza a ricevere la forma del cielo, non avendo né comunanza di materia, né contrarietà di qualità. E ripugna anche ai princìpi della teologia, perché se togliamo due elementi, come vuole questa teoria, non si salva la perfezione dell'universo con l'integrità delle sue parti. Quindi bisogna concludere che il termine cielo vale per la quinta essenza, mentre il termine terra indica i quattro elementi. Infatti nei Salmi [148, 7 s.] si legge: «Lodate il Signore dalla terra», e subito dopo: «fuoco e grandine, neve e nebbia», ecc.

Perciò altri affermano che tutti gli elementi rimarranno quanto alla sostanza, ma perderanno le loro qualità attive e passive. E ammettono pure che nel corpo composto gli elementi costitutivi conserveranno la loro forma sostanziale, senza però avere le qualità proprie, che sarebbero ridotte a delle qualità intermedie, le quali escludono le qualità estreme degli elementi. E sembra che anche S. Agostino [De civ. Dei 20, 16] propenda per questa opinione, quando afferma che «la conflagrazione universale distruggerà del tutto le qualità degli elementi corruttibili, e la stessa loro sostanza sarà mirabilmente sublimata dalle qualità che si addicono ai corpi immortali».

Ma questa opinione non sembra probabile, poiché le qualità proprie degli elementi sono effetto delle loro forme sostanziali, per cui, rimanendo queste, possono essere mutate soltanto con un'azione violenta e temporanea. Come vediamo che l'acqua ricupera la frigidità che aveva perduta sotto l'azione del fuoco, purché rimanga la sua natura specifica. – Inoltre tali qualità degli elementi sono per essi la perfezione seconda, quali loro passioni proprie: ora, non è probabile che la conflagrazione finale tolga agli elementi qualcosa che appartiene alla loro perfezione naturale.

Bisogna dunque ritenere che gli elementi conserveranno la loro sostanza e le qualità loro proprie, ma saranno purificati dall'infezione contratta per i peccati degli uomini e dalle impurità derivanti dalle loro mutue azioni e passioni: del resto questo succedersi di azioni e di passioni diventerà impossibile negli elementi inferiori non appena cesserà il moto del primo [cielo] mobile. Ed è questo succedersi che S. Agostino chiama «qualità degli elementi corruttibili

», cioè loro disposizioni innaturali, che li avvicinano alla corruzione.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che il fuoco finale consumerà i quattro elementi perché in qualche modo li purificherà. L'affermazione poi che «due saranno totalmente distrutti» non va intesa nel senso che saranno distrutti nella loro natura, ma che saranno completamente liberati dalle proprietà attuali. Alcuni dunque ritengono che gli elementi in ARGOMENTO siano il fuoco e l'acqua, i quali attaccano con più violenza gli altri corpi col caldo e col freddo, che sono i massimi princìpi della corruzione. Ora, poiché essi perderanno allora questo loro potere attivo, appariranno totalmente trasformati. –
Altri invece ritengono che i due elementi suddetti siano l'aria e l'acqua, per i vari moti che essi ricevono dai corpi celesti. E poiché questi moti, come l'alta e la bassa marea, i venti e altre cose del genere, non ci saranno più, di conseguenza questi elementi saranno radicalmente mutati rispetto alle proprietà che hanno attualmente.
2. Nel commento alle parole della Scrittura: «il mare non c'era più», S. Agostino [De civ. Dei 20, 16] scrive che per «mare» si può intendere il secolo presente, di cui poco sopra [Ap 20, 13] era stato detto: «Il mare restituì i suoi morti». – Se invece vogliamo intendere il mare in senso letterale, allora bisogna dire che nel termine sono incluse due cose: la sostanza dell'acqua, che rimarrà, e la sua attitudine alla salsedine e all'agitazione dei flutti, che invece sparirà.
3. Quel fuoco agirà solo come strumento della potenza divina. Perciò esso purificherà gli altri elementi senza distruggerli. E non è necessario che la materia combustibile perda la propria natura per l'azione del fuoco: come è chiaro nel caso del ferro incandescente, il quale conserva la propria natura e ritorna qual era non appena viene allontanato dal fuoco. E così avverrà anche per gli elementi purificati dal fuoco.
4. Nelle parti di un tutto bisogna tener presente non solo ciò che potrebbe giovare a ciascuna parte in se stessa, ma anche ciò che le conviene in ordine al tutto. Perciò pur essendo vero che l'acqua, la terra e l'aria acquisterebbero una forma più eccellente se diventassero fuoco, tuttavia l'universo sarebbe impoverito e perderebbe la sua perfezione se tutta la materia degli elementi si trasformasse in fuoco.

Articolo 6
Se quel fuoco purificherà tutti gli elementi
Sembra che quel fuoco non purificherà tutti gli elementi. Infatti:
1. Abbiamo detto [a. 4, s. c. 2] che quel fuoco non oltrepasserà l'altezza dell'acqua del diluvio. Ma l'acqua del diluvio non giunse alla sfera del fuoco.
Perciò neppure nell'ultima conflagrazione l'elemento fuoco sarà purificato.
2. La Glossa [ord.], commentando le parole dell'Apocalisse [21, 1]: «Vidi un nuovo cielo», ecc., così si esprime: «Certamente la purificazione dell'aria e della terra sarà operata dal fuoco. Rimane dubbia invece quella dell'acqua, che sembra contenere già in se stessa un principio purificatore». Perciò di alcuni elementi almeno non è certo che saranno purificati.
3. Non sarà mai possibile purificare il luogo della contaminazione perpetua.

Ma nell'inferno vi sarà una contaminazione perpetua. Poiché dunque anche l'inferno rientra fra gli elementi, sembra che non tutti gli elementi saranno totalmente purificati.
4. Il paradiso terrestre si trova in questa terra. Eppure esso non sarà purificato, come non fu neppure raggiunto dalle acque del diluvio, secondo quanto dicono S. Beda [In Hexaem. 1, su Gen 2, 8] e il Maestro delle Sentenze [2, 17, 5]. Quindi sembra che non tutti gli elementi saranno completamente purificati.
In contrario: La Glossa da noi già citata [a. 5, ob. 1] afferma che «quel fuoco consumerà i quattro elementi».
Dimostrazione: Alcuni affermano che quel fuoco salirà fino alla sommità dello spazio che contiene i quattro elementi per purificarli completamente, sia dalla contaminazione del peccato - da cui non sono esenti neppure le parti superiori degli elementi, come è evidente nel caso del fumo dell'idolatria, il quale infetta le sfere più alte -, sia dalla corruzione, poiché gli elementi sono per natura corruttibili in tutte le loro parti.
Ma questa opinione è in contrasto con i testi della S. Scrittura, poiché S. Pietro [2 Pt 3, 5 ss.] afferma che «sono destinati al fuoco» quei cieli che già furono purificati dal diluvio. E S. Agostino [De civ. Dei 20, 18] insegna che «è serbato per il fuoco il mondo che fu distrutto dal diluvio». Ora, noi sappiamo che le acque del diluvio non salirono fino alla sommità dello spazio occupato dagli elementi, ma solo «a quindici cubiti sopra l'altezza dei monti» [Gen 7, 20]. Sappiamo inoltre che i vapori, o il fumo di qualunque specie, non possono attraversare tutta la sfera del fuoco fino alla sua sommità. Perciò la contaminazione del peccato non poté mai giungere fino a questi spazi.
Né gli elementi saranno purificati dalla corruzione perdendo qualcosa che il fuoco può bruciare, poiché il fuoco potrà soltanto togliere le macchie provocate dalla composizione con gli altri elementi. Ora, queste mescolanze avvengono soprattutto su questa terra fino alla regione media dell'aria. Perciò il fuoco dell'ultima conflagrazione purificherà gli elementi compresi in questo spazio. Arriverà quindi dove arrivarono le acque del diluvio, che è un livello determinabile in base all'altezza dei monti da esse superata di quindici cubiti.
Analisi delle obiezioni: 1. Concediamo il primo argomento.
2. La perplessità della Glossa è motivata dal fatto che «si ritiene che l'acqua abbia in se stessa una forza purificatrice». Ma questa forza non basta per la purificazione richiesta dallo stato futuro, come appare evidente da quanto è stato detto [a. 2, ad 2].
3. La purificazione finale dovrà soprattutto eliminare ogni imperfezione dalla dimora dei santi [a. 1]. Quindi con tale purificazione tutto ciò che è immondo sarà concentrato nel luogo dei dannati. E così l'inferno non sarà purificato, ma piuttosto in esso saranno convogliate tutte le sozzure dell'universo.
4. Il paradiso terrestre, come del resto anche il cielo empireo, non è un luogo di peccato, sebbene l'uomo vi abbia commesso il peccato originale: poiché da questi due luoghi l'uomo e il diavolo furono scacciati subito dopo il peccato

[Gen 3, 24; Lc 10, 18; Ap 12, 7 ss.]. Perciò il paradiso terrestre non ha bisogno di purificazione.

Articolo 7

Se la conflagrazione finale debba venire dopo il giudizio

Sembra che la conflagrazione finale debba venire dopo il giudizio. Infatti:

1. S. Agostino [De civ. Dei 20, 30] dice che gli eventi relativi al giudizio futuro si svolgeranno nel seguente ordine: «Nel giudizio o in prossimità di esso si svolgeranno i fatti seguenti: la venuta di Elia il Tesbita, la conversione dei Giudei, la persecuzione dell'Anticristo, il giudizio di Cristo, la risurrezione dei morti, la separazione dei buoni dai cattivi, la conflagrazione del mondo e il suo rinnovamento». Quindi la conflagrazione verrà dopo il giudizio.

2. Lo stesso S. Agostino scrive nel medesimo libro [c. 16]: «Dopo che gli empi saranno stati giudicati e gettati nel fuoco eterno, la figura di questo mondo sparirà in una conflagrazione universale». La conclusione è dunque quella di sopra.

3. Quando il Signore verrà per il giudizio, troverà dei vivi su questa terra, come appare dalla prima lettera ai Tessalonicesi [4, 14], dove l'Apostolo parla mettendosi nel loro numero: «Noi che viviamo e saremo ancora in vita per la venuta del Signore», ecc. Ma ciò non potrebbe accadere se la conflagrazione, travolgendo tutti, precedesse il giudizio. Perciò questa avverrà dopo il giudizio.

4. Si dice che il Signore giudicherà il mondo con il fuoco [2 Ts 1, 7 s.]. Quindi la conflagrazione finale si presenta come l'esecuzione del giudizio divino. Ora, l'esecuzione segue il giudizio. Quindi la conflagrazione deve venire dopo il giudizio.

In contrario: 1. Nei Salmi [96, 3] si legge: «Davanti a lui cammina il fuoco».

2. La risurrezione precederà il giudizio, altrimenti non «ogni occhio potrà vedere» Cristo Giudice [cf. Ap 1, 7]. Ora, la conflagrazione finale deve precedere la risurrezione. Infatti i corpi dei santi saranno spirituali e impassibili, per cui non potranno più essere purificati dal fuoco; d'altra parte S. Agostino [De civ. Dei 16, 24; 20, 18] afferma che «tramite quel fuoco sarà purificato ciò che in alcuni deve essere purificato». Perciò quel fuoco precederà il giudizio.

Dimostrazione: La conflagrazione avrà inizio certamente prima del giudizio. Il che risulta chiaramente dal fatto che il giudizio sarà preceduto dalla risurrezione dei morti. S. Paolo [1 Ts 4, 14. 17] infatti afferma che anche «quelli che sono morti saranno rapiti fra le nubi per andare incontro a Cristo», quando verrà a giudicare. Ora, la risurrezione universale e la glorificazione dei corpi dei beati saranno simultanee: poiché i santi risorgeranno col proprio corpo glorioso, come afferma altrove S. Paolo [1 Cor 15, 43]: «Si semina un corpo ignobile e risorge glorioso». Contemporaneamente poi alla glorificazione dei corpi dei santi tutto il creato si rinnoverà a suo modo, secondo quanto si legge nella lettera ai Romani [8, 21]: «La creazione stessa sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio». Se dunque, come si è già visto [aa. 1, 4], la conflagrazione

sarà come una preparazione al rinnovamento generale, si può concludere che essa quale purificazione del mondo deve precedere il giudizio. Invece riguardo al suo effetto secondario, che è quello di convogliare tutti i cattivi nell'inferno, verrà dopo il giudizio.
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino non intende proporre una verità certa, ma la propria opinione. Il che appare evidente da ciò che segue: «Bisogna credere che tutte queste cose avverranno, ma in quale maniera e con quale ordine lo si vedrà alla loro realizzazione, più di quanto oggi possa dire l'umana intelligenza. Penso però che i fatti si svolgeranno nell'ordine che ho ricordato». Quindi è chiaro che egli ha esposto una sua opinione.
2. La stessa risposta vale per la seconda obiezioni.
3. Gli uomini moriranno e risorgeranno tutti. Ma sono detti vivi quelli che si troveranno a vivere col corpo fino al momento della conflagrazione.
4. Il fuoco finale non seguirà la sentenza del giudice, e quindi il giudizio, se non quanto alla punizione dei cattivi.

Articolo 8
Se quel fuoco produrrà negli uomini gli effetti indicati
Sembra che quel fuoco non produrrà negli uomini gli effetti indicati [Sent. 4, 47, 4]. Infatti:
1. Essere consumato vuol dire essere ridotto al nulla. Ma il corpo dei malvagi non verrà annichilato, poiché rimarrà in eterno per sostenere la pena eterna. Perciò il fuoco non sarà «la consumazione dei cattivi», che è invece il primo effetto descritto dal Maestro delle Sentenze [ib.].
2. Se poi uno rispondesse che il fuoco consumerà i corpi dei malvagi perché li ridurrà in cenere, si replica che anche i corpi dei buoni subiranno la stessa sorte: poiché è privilegio esclusivo di Cristo che «la sua carne non abbia visto la corruzione» [At 2, 27. 31; 13, 35]. Quindi anche i buoni allora vivi saranno consumati dal fuoco.
3. La contaminazione del peccato è più profonda negli elementi del corpo umano che in quelli ad esso estranei: poiché persino nei buoni si riscontra la corruzione del fomite. Ora, gli elementi estranei al corpo umano saranno purificati dalla contaminazione del peccato. Perciò a maggior ragione dovranno essere purificati gli elementi che fanno parte del corpo umano, sia dei buoni che dei cattivi. Quindi il dissolvimento colpirà sia gli uni che gli altri.
4. Finché dura questa vita, gli elementi hanno un'azione identica sui buoni e sui cattivi. Ma sino al momento di quella conflagrazione questa vita durerà ancora: poiché dopo quel fuoco non ci sarà più la morte naturale, che tuttavia dovrà essere prodotta dal fuoco suddetto. Quindi esso agirà allo stesso modo sui buoni e sui malvagi. Perciò non vi è alcuna differenza tra essi quanto al modo di subire quel fuoco, come invece afferma il testo delle Sentenze [l. cit.].
5. La conflagrazione finale avverrà quasi in un istante. Ma allora ci saranno molti vivi che avranno bisogno di essere purificati in molte cose. Quindi la conflagrazione finale non sarà sufficiente a purificarli.
Dimostrazione: Il fuoco della conflagrazione finale prima del giudizio agirà per

virtù naturale e come strumento della giustizia divina. Per virtù naturale esso avrà lo stesso effetto sui buoni e sui cattivi tuttora viventi, riducendo in cenere i loro corpi. Invece come strumento della giustizia divina avrà un'azione diversa sugli uni e sugli altri in rapporto alla pena. I cattivi infatti saranno tormentati dal fuoco, mentre i buoni che non avranno nulla che debba essere purificato non riporteranno in seguito al fuoco alcun dolore, come i tre giovani nella fornace [Dan 3, 50], sebbene i loro corpi non rimarranno integri come quelli dei giovani [ib., vv. 92, 94]. E sarà la potenza divina a far sì che i loro corpi si dissolvano senza che essi ne provino dolore. - Quei buoni però nei quali verrà riscontrato qualcosa da purificare, saranno tormentati dal dolore più o meno secondo il loro merito. - Tuttavia dopo il giudizio il fuoco potrà tormentare solo i dannati: poiché i corpi dei buoni saranno impassibili.
Analisi delle obiezioni: 1. Consumazione qui non vuol dire annichilazione, ma soltanto riduzione in cenere.
2. I buoni, come i giovani della fornace, non sentiranno alcun dolore quando il loro corpo sarà ridotto in cenere dal fuoco. E questa è la differenza tra loro e i cattivi.
3. Gli elementi del corpo umano saranno purificati dal fuoco anche negli eletti; ma questa purificazione, per virtù divina, avverrà senza dolore.
4. Il fuoco non agirà solo per virtù naturale, ma anche in qualità di strumento della giustizia divina.
5. Coloro che saranno vivi alla fine del mondo potranno essere purificati assai rapidamente per tre motivi. Primo, perché dopo gli spaventi e le persecuzioni subite rimarrà in essi poco da purificare. - Secondo, poiché sopporteranno da vivi e volontariamente la pena. Ora, la pena sopportata volontariamente in questa vita purifica assai meglio di quella inflitta dopo la morte: come vediamo nei martiri, nei quali, «se c'è qualcosa da purificare, tutto viene tolto dalla falce del martirio», come dice S. Agostino [De unic. bapt. contra Petil. 13]. Eppure la pena del martirio è breve in confronto a quella del purgatorio. - Terzo, perché quel fuoco ricupererà in intensità ciò che avrà perduto in durata.

Articolo 9
Se quel fuoco travolgerà i reprobi
Sembra che quel fuoco non travolgerà i reprobi. Infatti:
1. La Glossa [ord. su 1 Cor 3, 15] così commenta le parole di Malachia [3, 3]: «Purificherà i figli di Levi»: «Sta scritto che vi saranno due fuochi: uno che purificherà gli eletti, e precederà il giudizio; l'altro che tormenterà i dannati». Ma quest'ultimo è il fuoco dell'inferno, che travolgerà i reprobi; il primo invece è quello della conflagrazione universale. Quindi quest'ultimo non sarà quello che investirà i dannati travolgendoli.
2. Quel fuoco sarà lo strumento di Dio per purificare il mondo. Esso dovrebbe quindi avere una ricompensa come gli altri elementi, tanto più che è il più nobile di essi. Perciò questo fuoco non dovrà essere confinato nell'inferno a tormentare i dannati.
3. Il fuoco che travolgerà i cattivi sarà quello dell'inferno. Ora, tale fuoco fu

preparato per i dannati fin dal principio del mondo, poiché si legge nel Vangelo [Mt 25, 41]: «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo»; e in Isaia [30, 33 Vg]: «Già da ieri Tofet è stata preparata, dal Re è stata preparata». E la Glossa [interlin.] commenta: «da ieri, cioè dall'inizio; Tofet, cioè la Valle della Geenna». Invece il fuoco della conflagrazione finale non fu preparato dall'inizio, ma si sprigionerà dall'unione di tutti i fuochi dell'universo [a. 3]. Non si tratta dunque del fuoco dell'inferno che investirà i reprobi.

In contrario: 1. La Scrittura [Sal 96, 3], parlando di quel fuoco, dice che «brucerà all'intorno i suoi nemici».

2. La Glossa [interlin.] alle parole di Daniele [7, 70]: «Un fiume di fuoco scendeva dinanzi a lui», fa seguire questa spiegazione: «per trascinare i peccatori nella Geenna». E si tratta del fuoco di cui stiamo trattando, poiché «dovrà purificare i buoni e punire i cattivi», come dice la Glossa [interlin. sul v. 9]. Quindi il fuoco della conflagrazione finale sarà sprofondato nell'inferno assieme ai dannati.

Dimostrazione: La purificazione completa del mondo e il suo rinnovamento sono destinati alla purificazione e al rinnovamento dell'uomo. Perciò la purificazione e il rinnovamento del mondo devono corrispondere alla purificazione e al rinnovamento del genere umano. Ora, una certa purificazione dell'umanità avrà luogo in qualche modo quando i cattivi saranno separati dai buoni, come dice il Vangelo [Lc 3, 17]: «Egli ha in mano il ventilabro per ripulire la sua aia e per raccogliere il frumento», cioè gli eletti, «nel granaio; ma la pula», cioè i reprobi, «la brucerà con fuoco inestinguibile». Così sarà dunque nella purificazione dell'universo: tutto ciò che è vile e sudicio sarà rinchiuso coi reprobi nell'inferno, mentre tutto ciò che è bello e nobile sarà conservato nelle sfere superiori a gloria degli eletti. E lo stesso avverrà per il fuoco della conflagrazione, come afferma S. Basilio commentando le parole del Salmo [28, 7]: «La voce del Signore che divide le fiamme del fuoco». Poiché ciò che vi è nel fuoco di caldo, di bruciante e di grossolano scenderà nell'inferno a punire i dannati, mentre ciò che vi è di sottile e di luminoso resterà nelle sfere superiori a gloria degli eletti.

Analisi delle obiezioni: 1. Nonostante le opinioni in contrario, il fuoco che purificherà gli eletti prima del giudizio sarà identico a quello della conflagrazione finale, sebbene alcuni dicano diversamente: essendo infatti l'uomo parte del mondo, è giusto che l'uomo e il mondo siano purificati dallo stesso fuoco. Si dice dunque che sono due i fuochi che purificheranno i buoni e puniranno i cattivi sia per riguardo al loro diverso ufficio, sia in qualche modo anche per riguardo alla loro sostanza, poiché non tutta la sostanza del fuoco finirà nell'inferno, come si è detto [nel corpo].

2. Il fuoco sarà rimunerato anch'esso, poiché quanto vi si riscontra di grossolano verrà separato e sprofondato nell'inferno.

3. Dopo il giudizio, come sarà maggiore la gloria degli eletti, così sarà più grave anche la pena dei reprobi. Come quindi aumenterà lo splendore delle creature superiori a maggior gloria degli eletti, così tutto ciò che vi è di turpe nel creato finirà nell'inferno a maggior vergogna dei dannati. Non c'è quindi

alcun inconveniente ad ammettere che al fuoco dell'inferno, già preparato fin dall'inizio, venga ad aggiungersi dell'altro fuoco.

QUAESTIO 75
DE RESURRECTIONE
Post hoc considerandum est de circumstantibus et concomitantibus resurrectionem. Quorum prima
consideratio est de ipsa resurrectione; secunda, de eius causa (q 76); tertia, de eius tempore et modo
(q. 77); quarta, de ipsius termino a quo (q. 78); quinta, de conditionibus resurgentium (q. 79).
Circa primum quaeruntur tria. Primo: utrum resurrectio corporum sit futura. Secundo: utrum sit omnium generaliter. Tertio: utrum naturalis vel miraculosa.

ARGOMENTO 75
LA RISURREZIONE
Dobbiamo ora trattare della risurrezione e delle circostanze che la accompagnano. Prima di tutto parleremo della risurrezione stessa; secondo, della sua causa [q. 76]; terzo, del suo tempo e del suo modo [q. 77]; quarto, del suo punto di partenza [q. 78]; quinto, delle qualità dei risorti [q. 79].
Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se ci sarà la risurrezione dei corpi; 2. Se ci sarà per tutti indistintamente; 3. Se sarà naturale o miracolosa.

Articolo 1
Se in futuro ci sarà la risurrezione dei corpi
Sembra che in futuro non ci sarà la risurrezione dei corpi. Infatti:
1. Dice la S. Scrittura [Gb 14, 12]: «L'uomo che giace più non si alzerà, finché durano i cieli non si sveglierà». Ma il cielo non cadrà mai, poiché la terra stessa, che pure sembra meno stabile, «sussisterà in eterno», come dice l'Ecclesiaste [Qo 1, 4]. Perciò i morti non risorgeranno mai.
2. Il Signore [Mt 22, 31 s.], per provare la risurrezione, si riferisce a quelle parole della Scrittura [Es 3, 6]: «Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe», poiché egli «non è il Dio dei morti, ma dei vivi». Ora, è certo che quando furono proferite quelle parole Abramo, Isacco e Giacobbe non erano vivi col corpo, ma solo con l'anima. Ci sarà perciò la risurrezione non dei corpi, ma solo delle anime.
3. S. Paolo [1 Cor 15, 19. 30 ss.] intende provare la risurrezione partendo dalla necessaria ricompensa per le fatiche sostenute in vita dai santi, i quali, «se hanno avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, sono da compiangere più di tutti gli uomini». Ma l'uomo può già avere una sufficiente ricompensa di tutte le sue fatiche nella propria anima: poiché non è necessario che lo strumento sia rimunerato assieme a chi se ne serve: e il corpo non è altro che lo strumento dell'anima. Difatti in purgatorio, dove le anime sono punite «per le opere compiute nel corpo» [2 Cor 5, 10], l'anima soffre senza il corpo. Perciò non è necessario porre la risurrezione dei corpi, ma basta ammettere la risurrezione delle anime, che consiste nel passaggio dalla morte della colpa e della miseria alla vita della grazia e della gloria.

4. L'ultimo stadio di una certa cosa è anche quello più perfetto: poiché con esso la cosa raggiunge il suo fine. Ora, l'anima separata dal corpo è in uno stato di assoluta perfezione, essendo più conforme a Dio e agli angeli, e scevra di ogni natura ad essa estranea. Perciò la separazione dal corpo è il suo ultimo stato. Quindi essa da questo stato non torna a unirsi al corpo: come un uomo adulto non torna bambino.
5. La morte corporale fu inflitta all'uomo per il primo peccato, come risulta dalla Genesi [2, 17], allo stesso modo in cui la morte spirituale, cioè la separazione dell'anima da Dio, fu inflitta all'uomo per il peccato mortale. Ma dalla morte spirituale i dannati non ritornano più a vivere, dopo la sentenza di condanna. Quindi non ci sarà ritorno alla vita neppure dalla morte corporale. E così non ci sarà risurrezione.
In contrario: 1. Si legge nel libro di Giobbe [19, 25 s. Vg]: «Io so che il mio Redentore è vivo, e nell'ultimo giorno risorgerò dalla terra, e sarò circondato di nuovo della mia pelle». Quindi ci sarà la risurrezione anche per il corpo.
2. Il dono di Cristo è più grande del peccato di Adamo, come dice S. Paolo [Rm 5, 15 ss.]. Ora, la morte è sopravvenuta per il peccato [ib., v. 12], poiché non vi sarebbe stata senza di quello. Quindi mediante il dono di Cristo l'uomo tornerà a nuova vita.
3. È giusto che le membra siano conformi al loro capo. Ora, il nostro capo vive e vivrà in eterno con il corpo e con l'anima: poiché, come dice S. Paolo [Rm 6, 9], «è risorto da morte e non muore più». Perciò anche gli uomini che sono sue membra vivranno sia nel corpo che nell'anima. Si deve dunque ammettere la risurrezione.
Dimostrazione: In base alle diverse opinioni circa l'ultimo fine dell'uomo esistono opinioni diverse tra coloro che ammettono o che negano la risurrezione. Infatti il fine ultimo al quale tendono per loro natura tutti gli uomini è la beatitudine, o felicità. Ora alcuni, stimandola raggiungibile dall'uomo in questa vita, non sentirono la necessità di porre una vita futura, nella quale l'uomo toccasse la sua ultima perfezione. Costoro quindi negarono la risurrezione. Ma tale opinione viene esclusa assai chiaramente da prove quali la varietà della nostra sorte, l'infermità del corpo, la deficienza del nostro sapere e della nostra virtù, nonché l'instabilità dell'uomo, tutte cose che impediscono la perfezione della beatitudine, come spiega S. Agostino alla fine del *De civitate Dei* [22, 22].
Perciò altri ammisero dopo di questa un'altra vita, nella quale l'uomo dopo la morte vivrebbe solo con l'anima. Ed essi pensavano che ciò bastasse a colmare il desiderio innato della felicità. Per cui, a quanto riferisce S. Agostino [ib., c. 26], Porfirio asseriva che «l'anima per essere beata deve fuggire ogni contatto con il corpo». Così dunque costoro non ammettevano la risurrezione.
Ora, i falsi princìpi di questa opinione non sono gli stessi per tutti i suoi seguaci. Infatti alcuni eretici affermarono che le sostanze corporee derivano da un principio cattivo e quelle spirituali da un principio buono. Secondo loro perciò bisognava che l'anima per trovarsi nel massimo grado di perfezione fosse separata da quel corpo che le impedisce di aderire e di unirsi al

suo principio, la partecipazione del quale la rende beata. Perciò tutte le sette ereticali che pongono il diavolo come autore delle sostanze materiali, negano la risurrezione dei corpi. - Ora, la falsità del principio [su cui si basa una tale opinione] è già stata dimostrata in precedenza [In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 3].
Altri invece pensarono che tutta la natura umana si riducesse alla sola anima, cosicché questa si servirebbe del corpo come di uno strumento, oppure come il pilota si serve della nave. Basta quindi, secondo questa opinione, che sia beata l'anima perché l'innato desiderio dell'uomo nei riguardi della beatitudine non sia frustrato. Perciò non sarebbe necessario porre la risurrezione. -
Ma il principio su cui si basa questa opinione viene demolito efficacemente da Aristotele [De anima 2, 2], là dove dimostra che l'anima è unita al corpo come la forma alla materia.
È quindi evidente che se l'uomo non può essere beato in questa vita, bisogna assolutamente ammettere la risurrezione.
Analisi delle obiezioni: 1. Il cielo non andrà mai in rovina quanto alla sostanza, però andrà in rovina quanto alla virtù di produrre nei corpi inferiori la generazione e la corruzione; per cui l'Apostolo [1 Cor 7, 31] può affermare: «Passa la figura di questo mondo».
2. Parlando in senso proprio, l'anima di Abramo non è la stessa cosa che Abramo, ma una sua parte; e ciò vale anche per gli altri patriarchi. Non basta quindi che sia viva l'anima di Abramo per dire che Abramo è vivo, o che il Dio di Abramo è il Dio dei viventi, ma si esige la vita di tutto il composto, cioè dell'anima e del corpo. Ora, sebbene quando il Signore pronunziò quelle parole tale vita non esistesse di fatto, tuttavia l'anima e il corpo erano ordinati alla risurrezione. E così il Signore con quelle parole dimostra con somma acutezza ed efficacia la futura risurrezione.
3. Il corpo non va considerato soltanto come lo strumento dell'anima, ma anche come la materia di cui essa è la forma. L'agire umano quindi appartiene al composto, come è dimostrato da Aristotele [De anima 1, 4], e non all'anima soltanto. Siccome dunque la retribuzione spetta a chi agisce, e l'uomo è composto di anima e di corpo, bisogna che tutto l'uomo riceva la mercede che gli spetta. - I peccati veniali poi sono da considerarsi come disposizioni al peccato, più che veri peccati: perciò la pena inflitta per essi in purgatorio non è tanto una retribuzione, quanto piuttosto una purificazione; la quale avviene nel corpo mediante la morte e la riduzione in cenere, e nell'anima mediante il fuoco del purgatorio.
4. A parità di condizioni lo stato dell'anima unita al corpo è più perfetto di quello dell'anima separata, poiché l'anima è parte del composto, e ogni parte integrante funge da materia rispetto al tutto; quantunque essa in tale stato sotto un certo aspetto sia più conforme a Dio. Ma assolutamente parlando una cosa è più conforme a Dio quando possiede tutto ciò che è richiesto per l'integrità della sua natura: poiché allora essa imita al massimo la perfezione divina. Così il cuore di un animale è più conforme a Dio, che pure è immobile, quando si muove che non quando sta fermo: poiché la perfezione del cuore consiste appunto nel muoversi, mentre il fermarsi è la sua distruzione.
5. La morte corporale è subentrata per il peccato di Adamo, che è stato cancellato

dalla morte di Cristo. Perciò quella pena non può durare per sempre.
Il peccato invece che provoca la morte eterna con l'impenitenza finale non può più essere espiato. Perciò tale morte dovrà essere eterna.

Articolo 2
Se la risurrezione sarà universale, cioè per tutti
Sembra che la risurrezione non sarà universale, cioè per tutti. Infatti:
1. Nei Salmi [1, 5] sta scritto: «Gli empi non risorgeranno nel giudizio». Ma la risurrezione avverrà al tempo del giudizio universale. Quindi per i cattivi non ci sarà risurrezione.
2. Leggiamo in Daniele [12, 2]: «Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno». Ora, questa espressione comporta una certa restrizione. Quindi non tutti risorgeranno.
3. Per mezzo della risurrezione gli uomini si conformano a Cristo risorto: infatti l'Apostolo [1 Cor 15, 20 ss.] dice che se Cristo è risorto, risorgeremo anche noi. Ma dovranno essere conformi a Cristo risorto solo quelli che «portarono la sua immagine» [ib., v. 49], cioè i buoni. Perciò solo questi risorgeranno.
4. Non si può rimettere la pena se non si toglie la colpa. Ora, la morte è la pena del peccato originale. Poiché dunque il peccato originale non è stato rimesso a tutti, non tutti risorgeranno.
5. Come rinasciamo in virtù della grazia di Cristo, così in virtù di questa grazia risorgeremo. Ma coloro che muoiono nel seno materno non potranno mai rinascere. Perciò non potranno nemmeno risorgere. Quindi non tutti risorgeranno.
In contrario: 1. Nel Vangelo [Gv 5, 25. 28] si legge: «Tutti quelli che sono nei sepolcri udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata vivranno». Perciò tutti i morti risorgeranno.
2. S. Paolo [1 Cor 15, 51] afferma: «Noi tutti risorgeremo», ecc.
3. La risurrezione è necessaria perché i risorti ricevano il premio o la pena che hanno meritato. Ora, sia la pena che il premio spettano a tutti, o per merito proprio, come negli adulti, o per merito altrui, come nei bambini. Tutti perciò dovranno risorgere.
Dimostrazione: Le cose che dipendono essenzialmente dalla natura di una data specie devono essere comuni a tutti gli individui della medesima specie. Ora, tale è la risurrezione: poiché, come si è spiegato sopra [a. 1, ad 4], l'anima non può raggiungere l'ultima perfezione della specie umana se è separata dal corpo. Perciò nessun'anima rimarrà per sempre separata dal corpo. Come quindi è necessario che risorga uno solo, così devono risorgere tutti.
Analisi delle obiezioni: 1. In quel Salmo, come spiega la Glossa [P. Lomb.], si parla della risurrezione spirituale, in cui gli empi non saranno in grado di risorgere nel giudizio che subiranno le coscienze.
Oppure si parla di quegli empi che mancano assolutamente di fede, poiché costoro non risorgeranno per essere giudicati, «essendo già stati giudicati» [Gv 3, 18].
2. Per S. Agostino [De civ. Dei 20, 23] qui «molti» equivale a «tutti». E questo modo di parlare è assai frequente nella Sacra Scrittura.

Oppure la restrizione può essere riferita ai bambini condannati al limbo, i quali, sebbene risorgeranno, tuttavia non si può dire propriamente che «si risveglieranno», mancando in essi il senso [o l'esperienza] della pena e della gloria: risvegliarsi infatti significa «riprendere i sensi» [De somn. et vig., 1].
3. Tanto i buoni quanto i cattivi nella loro vita sono conformi a Cristo in tutto ciò che riguarda la natura della specie, ma non in ciò che riguarda la grazia. Quindi tutti saranno simili a lui nella reintegrazione della vita naturale, ma solo i buoni saranno simili a lui nella gloria.
4. Coloro che sono morti col peccato originale ne hanno già in tal modo subito la pena. Perciò, nonostante la colpa originale, possono anch'essi risorgere, poiché la pena di quel peccato è più il fatto di morire che quello di restare prigionieri della morte.
5. Noi rinasciamo mediante la grazia conferitaci da Cristo, ma risorgeremo mediante quella grazia in base alla quale Cristo prese la nostra natura: poiché è per questa che diveniamo a lui conformi sotto l'aspetto naturale. Perciò quelli che muoiono nel seno materno, quantunque non siano rinati mediante il conferimento della grazia, tuttavia risorgeranno per la conformità della loro natura a quella di Cristo, conformità che hanno conseguito raggiungendo la perfezione della specie umana.

Articolo 3
Se la risurrezione sia un fatto naturale
Sembra che la risurrezione sia un fatto naturale. Infatti:
1. Come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 14], «ciò che si nota comunemente in tutti caratterizza la natura dei singoli individui». Ma la risurrezione si riscontra in tutti. Essa quindi è un fatto naturale.
2. Dice S. Gregorio [Mor. 14, 55]: «Quelli che non ammettono per fede la risurrezione, devono accettarla per motivi di ragione. Infatti l'universo non imita forse tutti i giorni la nostra risurrezione nei suoi elementi?». E adduce l'esempio della luce che si estingue fino a morire davanti ai nostri occhi, e poi quasi risorgendo torna a brillare di nuovo; quello degli alberi che perdono le foglie e poi, come per una specie di risurrezione, se ne rivestono di nuovo; quello addotto anche dall'Apostolo [1 Cor 15, 36 ss.], dei semi, i quali marciscono e muoiono e poi in qualche modo risorgono germinando. Ora, tutto ciò che può essere compreso per via di ragione nelle opere della natura, è naturale. Quindi anche la risurrezione è un fatto naturale.
3. Tutto ciò che è estraneo alla natura non può durare a lungo, essendo in un certo senso qualcosa di violento. Invece la vita che si instaura con la risurrezione durerà in eterno. Quindi la risurrezione è un fatto naturale.
4. Ciò a cui tutta la natura tende con ansiosa aspettativa è naturale. Ora, secondo S. Paolo [Rm 8, 19 ss.], è in questo modo che la natura tende alla risurrezione e alla glorificazione dei santi. Perciò la risurrezione è un fatto naturale.
5. La risurrezione è un moto che tende alla riunione dell'anima col corpo. Ora, è naturale quel moto che ha per termine uno stato naturale di quiete, come dimostra Aristotele [Phys. 5, 6], e d'altra parte l'unione perpetua dell'anima

col corpo sarà naturale, poiché l'anima in quanto motore proprio del corpo ha un corpo ad essa proporzionato, ed è capace di vivificarlo per sempre e naturalmente con la sua stessa vita. Quindi la risurrezione sarà un fatto naturale.

In contrario: 1. «Non si dà ritorno naturale dalla privazione al possesso». Ma la morte è la privazione della vita. Perciò la risurrezione, che è il ritorno dalla morte alla vita, non sarà un fatto naturale.

2. Tutti gli esseri che appartengono a una sola specie hanno anche una comune origine: per cui gli animali prodotti dalla putrefazione non appartengono alla stessa specie di quelli nati dal seme, come nota Averroè [Phys. 8, 46]. Ora, il moto naturale con cui l'uomo nasce è la generazione da individui della medesima specie. Ma non sarà questo il processo della risurrezione. Quindi la risurrezione non è naturale.

Dimostrazione: Ci sono tre maniere per cui un moto od operazione può riferirsi alla natura. Ci sono infatti dei moti od operazioni in cui la natura non è né principio né termine. E questi moti possono avere talora un principio soprannaturale, come nel caso della glorificazione del corpo, talora invece un altro principio qualsiasi, come nel caso del moto violento del sasso scagliato in alto, che ha poi una quiete finale anch'essa violenta. – Ci sono invece dei moti di cui la natura è insieme principio e termine: come quello del sasso che cade verso il basso. – Ci sono poi altri moti il cui termine è di ordine naturale, senza però che sia naturale il principio. E questo talora è superiore alla natura, come nella guarigione miracolosa di un cieco: infatti in tal caso la causa dell'illuminazione è soprannaturale, ma la vista è qualcosa di naturale. Talora invece il principio può essere qualche altro fattore, come si verifica nell'accelerazione artificiale dei fiori o dei frutti. – Mai però si dà il caso che la natura sia solo principio e non termine di un'azione, poiché le cause naturali sono limitate a produrre determinati effetti, oltre i quali non possono agire.

La prima specie di moto od operazione dunque in nessuna maniera può dirsi naturale, ma è miracolosa se dipende da una causa soprannaturale, oppure è violenta se dipende da altre cause. – L'azione, o moto, della seconda specie è invece sempre naturale in senso assoluto. – Le operazioni infine della terza specie non possono dirsi naturali in senso assoluto, bensì solo in un certo senso, in quanto cioè portano a risultati che sono secondo natura, ma l'operazione stessa è o miracolosa, o artificiale, o violenta. Infatti propriamente parlando è naturale ciò che è secondo natura, e d'altra parte è secondo natura ciò che possiede una data natura e ciò che ne consegue, come insegna Aristotele [Phys. 2, 1]. Perciò assolutamente parlando non si possono dire naturali quelle operazioni che non hanno il loro principio nella natura.

Ora, il principio o causa della risurrezione non può essere la natura, pur terminando essa alla restaurazione della vita naturale. La natura infatti è «il principio del moto nell'essere in cui si trova» [ib.]: principio attivo, come nel moto dei corpi gravi o leggeri, oppure nelle alterazioni naturali degli animali, o principio passivo, come nella generazione dei corpi semplici.

Ora, il principio passivo della generazione naturale è una potenza passiva

naturale, che ha sempre una potenza attiva corrispondente naturalmente proporzionata, come è detto nella Metafisica [9, 1]. E da questo punto di vista non importa se il principio attivo ha per oggetto l'ultima perfezione, cioè la forma, o soltanto una necessaria predisposizione, come avviene nella generazione dell'uomo secondo la dottrina cattolica, e in tutte le generazioni secondo Platone [Phaedon. 49; Tim. 18] e Avicenna [Met. 9, 5]. Ora, in natura non esiste alcun principio attivo della risurrezione: né rispetto all'unione dell'anima con il corpo, né rispetto alla disposizione necessaria per tale unione, poiché tale disposizione non può prodursi in natura che in una maniera determinata, cioè per via di generazione mediante il seme. Quindi, anche se si pone una certa potenza passiva da parte del corpo, o anche una certa sua inclinazione a unirsi all'anima, ciò non basta perché si possa parlare di moto od operazione naturale. Perciò la risurrezione è miracolosa in senso assoluto e naturale sotto un certo aspetto, come risulta chiaro da quanto si è detto.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Damasceno si riferisce a ciò che si riscontra in ogni individuo in forza dei princìpi naturali creati. Se infatti per intervento divino tutti gli uomini diventassero bianchi o si radunassero in un sol luogo, come avvenne al tempo del diluvio [Gen 7, 23], non per questo la bianchezza o l'essere in tale luogo diverrebbero proprietà naturali dell'uomo.

2. La ragione non può dimostrare in modo rigoroso ciò che non è naturale partendo dalle realtà naturali. Tuttavia la conoscenza di alcune realtà soprannaturali può avvenire persuasivamente: poiché le realtà naturali rappresentano in qualche modo quelle soprannaturali; come l'unione dell'anima col corpo rappresenta l'unione gloriosa dell'anima con Dio, secondo il Maestro delle Sentenze [2, 1, 6]. E così pure gli esempi addotti dall'Apostolo e da S. Gregorio aiutano a illustrare per analogia la fede nella risurrezione.

3. L'argomento si fonda su operazioni aventi per termine cose che non sono conformi, bensì contrarie alla natura. Ma non è questo il caso della risurrezione. Perciò l'argomento non è a proposito.

4. Tutta l'opera della natura soggiace all'operazione divina come l'operazione di un'arte inferiore a quella di un'arte superiore. Come quindi l'operazione di un'arte inferiore tende al raggiungimento di un fine che non si ottiene senza l'opera dell'arte superiore, la quale dà la forma o si serve dell'opera compiuta, così non si può raggiungere l'ultimo fine, verso il quale aspira tutta la natura, mediante la sola opera della natura. Quindi il conseguimento di tale fine non è naturale.

5. Sebbene non esista un moto naturale che termini a uno stato di quiete violenta, tuttavia ci può essere un moto non naturale che termina a una quiete naturale, come si è notato sopra [nel corpo].

## QUAESTIO 76
## DE CAUSA RESURRECTIONIS

Deinde considerandum est de causa nostrae resurrectionis.

Circa quod tria quaeruntur. Primo: utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis. Secundo: utrum vox tubae. Tertio: utrum angeli.

ARGOMENTO 76
LA CAUSA DELLA RISURREZIONE
Veniamo ora a considerare la causa della nostra risurrezione.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la causa della nostra risurrezione sia la risurrezione di Cristo; 2. Se lo sia il suono della tromba; 3. Se lo siano gli angeli.

Articolo 1
Se la risurrezione di Cristo sia la causa della nostra risurrezione
Sembra che la risurrezione di Cristo non sia la causa della nostra risurrezione. Infatti:
1. «Posta la causa si pone anche l'effetto». Ma con la risurrezione di Cristo non si è avuta subito la risurrezione degli altri morti. Quindi la sua risurrezione non è la causa della nostra.
2. Un effetto esige la preesistenza della sua causa. Ma la risurrezione dei morti sarebbe avvenuta anche se Cristo non fosse risorto, poiché Dio aveva a disposizione altri modi per redimere l'uomo. Quindi la risurrezione di Cristo non è la causa della nostra risurrezione.
3. In ciascuna specie la causa che produce un individuo è identica per la specie intera. Ora, la risurrezione è comune a tutti gli uomini. Non essendo quindi la risurrezione di Cristo causa di se stessa, non lo sarà neppure delle altre resurrezioni.
4. Nell'effetto rimane una certa somiglianza con la causa. Ma almeno nella risurrezione di alcuni, cioè dei reprobi, manca una qualsiasi somiglianza con la risurrezione di Cristo. Quindi quest'ultima non potrà essere la causa della loro risurrezione.
In contrario: 1. Come insegna Aristotele [Met. 2, 1], «ciò che è primo in un dato genere è causa di quanto rientra in esso». Ora Cristo, a motivo della sua risurrezione corporale, è chiamato «primizia di coloro che sono morti», e «primogenito dei morti» [1 Cor 15, 20; Ap 1, 5]. Quindi la sua risurrezione è causa della risurrezione degli altri.
2. La risurrezione di Cristo ha più affinità con la nostra risurrezione corporale che con quella spirituale che avviene mediante la giustificazione. Eppure la risurrezione di Cristo è causa della nostra giustificazione, secondo le parole di S. Paolo [Rm 4, 25]: «Egli è stato risuscitato per la nostra giustificazione». Perciò essa è causa della nostra risurrezione corporale.
Dimostrazione: Cristo per la sua natura umana è «mediatore fra Dio e gli uomini» [1 Tm 2, 5]: perciò i doni divini giungono agli uomini attraverso l'umanità di Cristo. Ora, come gli uomini non possono essere liberati dalla morte spirituale se non per il dono della grazia concessa da Dio, così nemmeno saranno liberati dalla morte corporale se non per mezzo della risurrezione operata dalla virtù divina. Come dunque Cristo ebbe da Dio le primizie della grazia, e la sua grazia è la causa della nostra, poiché «dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto, grazia su grazia» [Gv 1, 16], così con Cristo si ebbe l'inizio della risurrezione, e la sua risurrezione è la causa della nostra resurrezione: cosicché Cristo in quanto Dio è la causa prima e analogica della nostra

risurrezione, e in quanto Dio e uomo risuscitato ne è la causa prossima e quasi univoca.

Ora, la causa univoca produce nell'effetto una somiglianza con la propria forma: per cui non è soltanto sua causa efficiente, ma anche esemplare. Il che però può avvenire in due modi. Talora infatti la forma stessa secondo la quale si ha la somiglianza tra l'agente e l'effetto è la causa diretta dell'azione produttiva dell'effetto: come il calore nel fuoco che riscalda. Talora invece il principio primo e immediato che causa nell'effetto la somiglianza non è la forma stessa, ma lo sono i princìpi di tale forma: come nel caso in cui un uomo bianco genera un altro uomo bianco, la bianchezza del generante non è il principio attivo della generazione, e tuttavia viene detta causa della bianchezza che si riproduce nel generato, poiché i princìpi della bianchezza esistenti nel generante sono i princìpi generativi da cui deriva la bianchezza nel generato.

Ora, è in questo modo che la risurrezione di Cristo è causa della nostra risurrezione: infatti ciò che ha prodotto la risurrezione di Cristo, che è la causa efficiente univoca della nostra risurrezione, produce anche la nostra risurrezione; e questa è la virtù della divinità di Cristo medesimo, divinità che è comune a lui e al Padre. Da cui le parole di S. Paolo [Rm 8, 11]: «Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali».

Ma la risurrezione stessa di Cristo, in virtù della divinità aggiunta, è causa quasi strumentale della nostra risurrezione. Infatti le operazioni divine venivano compiute attraverso la carne di Cristo come attraverso uno strumento, come spiega il Damasceno [De fide orth. 3, 15] portando l'esempio del contatto corporale con cui Cristo mondò il lebbroso [Mt 8, 3].

Analisi delle obiezioni: 1. Una causa sufficiente produce subito l'effetto al quale è ordinata immediatamente, non già quello al quale è ordinata mediante altri princìpi, per quanto sia sufficiente. Il calore ad es., per quanto sia intenso, non causa istantaneamente il calore, ma subito predispone al calore che verrà prodotto: poiché il calore si propaga mediante il moto. Ora, si dice che la risurrezione di Cristo è causa della nostra risurrezione non nel senso che produca la nostra risurrezione per se stessa, ma mediante il suo principio, che è la potenza divina, la quale effettuerà la nostra risurrezione a somiglianza di quella di Cristo. D'altra parte la potenza di Dio agisce sempre mediante la volontà, che è quanto mai prossima all'effetto. Quindi non era necessario che la nostra risurrezione seguisse immediatamente quella di Cristo, ma essa la seguirà nel tempo stabilito dalla volontà divina.

2. La virtù di Dio non è così legata a determinate cause seconde da non poter produrre i suoi effetti immediatamente, o per mezzo di altre cause. Come potrebbe causare la generazione dei corpi inferiori anche se non esistesse il moto dei corpi celesti: e tuttavia, secondo l'ordine delle cose da essa prestabilito, la generazione dei corpi inferiori non ha luogo senza il moto degli astri. Allo stesso modo dunque, stando all'ordine che la divina provvidenza ha prestabilito nelle cose umane, la risurrezione di Cristo è la causa della nostra risurrezione. Dio però avrebbe potuto preordinare le cose diversamente. E in tal caso la causa della nostra risurrezione sarebbe stata quella che Dio avrebbe determinato.

3. L'argomento vale quando tutti gli individui di una data specie hanno l'identico ordine rispetto alla causa prima dell'effetto che deve interessare tutta la specie. Ma ciò non avviene nel nostro caso. Poiché l'umanità di Cristo è più vicina alla divinità, la cui virtù è la causa prima della risurrezione, di quanto lo sia l'umanità degli altri. Perciò la risurrezione di Cristo è causata dalla divinità immediatamente, mentre quella degli altri è causata mediante Cristo risorto.
4. La risurrezione di tutti gli uomini assomiglierà a quella di Cristo in qualche modo, cioè rispetto alla vita naturale, nella quale tutti furono conformi a Cristo. Tutti perciò risorgeranno a una vita immortale. Ma nei santi che furono a lui conformi anche per la grazia, ci sarà conformità con Cristo anche nella gloria.

Articolo 2
Se il suono della tromba sarà causa della nostra risurrezione
Sembra che il suono della tromba non sarà causa della nostra risurrezione. Infatti:
1. Dice il Damasceno [De fide orth. 4, 27]: «Credi che vi sarà la risurrezione per la volontà, la potenza e il cenno di Dio». Ora, poiché tutte queste cose sono la causa sufficiente della nostra risurrezione, non c'è bisogno di mettere tra le sue cause [anche] il suono della tromba.
2. È inutile suonare per chi non può sentire. Ora, i morti sono privi dell'udito. Quindi non è conveniente che si levi una voce per risuscitarli.
3. Un suono può essere causa della risurrezione solo per una speciale facoltà ad esso concessa da Dio: infatti alle parole del Salmo [67, 34 Vg]: «Darà alla sua voce una voce di potenza», la Glossa [ord. di Cassiod.] aggiunge: «per risuscitare i corpi». Ma anche se viene data a qualcuno in modo miracoloso una certa facoltà, l'atto che ne deriva è tuttavia naturale, come appare evidente nel cieco nato a cui fu data per miracolo la vista, ma per vederci naturalmente. Se quindi un suono fosse causa della risurrezione, la risurrezione sarebbe un fatto naturale. Il che è falso [q. 75, a. 3].
In contrario: 1. Scrive S. Paolo [1 Ts 4, 16]: «Il Signore stesso, al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo».
2. Nel Vangelo [Gv 5, 25. 28] si legge che «i morti udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata vivranno». Ma questa voce non è altro che la tromba, come dice il testo delle Sentenze [4, 43, 2]. Quindi, ecc.
Dimostrazione: La causa deve raggiungere in qualche modo fisicamente l'effetto: poiché, come spiega Aristotele [Phys. 7, 2], il movente e il mosso, l'operante e l'operato sono insieme. Ora, Cristo risorto è la causa univoca della nostra risurrezione [a. 1]. È quindi necessario che egli compia la risurrezione generale dei corpi con un qualche segno materiale.
Ora questo segno, secondo alcuni, sarà letteralmente la voce di Cristo che darà l'ordine di risorgere, come «ordinò al mare e cessò la tempesta» [Mt 8, 26]. Secondo altri invece quel segno non sarà altro che la manifesta riapparizione del Figlio di Dio nel mondo, della quale sta scritto [Mt 24, 27]: «Come la folgore

viene da oriente e brilla fino all'occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo». E questi si basano sull'autorità di S. Gregorio [cf. Alberto M., In 4 Sent., 43, 4], il quale dice che «suonare la tromba altro non significa che mostrare al mondo il Figlio come giudice». Secondo questa interpretazione dunque la stessa apparizione del Figlio di Dio sarebbe denominata sua voce: poiché tutta la natura obbedirà a lui per ricostruire e ricomporre i corpi umani; per cui S. Paolo [1 Ts 4, 15] afferma che egli verrà «nell'atto di comandare». Cosicché la sua apparizione equivale alla sua voce, in quanto essa ha la forza di un comando.

E questa voce, qualunque sia, è talora denominata «grido» [Mt 25, 6], quasi simile a quello del banditore che cita in giudizio. - Talora invece è chiamata «suono di tromba»: o per la sua evidente risonanza, come dice il testo delle Sentenze, o per l'affinità con gli usi della tromba che c'erano nell'antico Testamento [Nm 10]: infatti la tromba adunava l'assemblea, incitava alla battaglia e invitava alle feste. Ora, i risorti saranno convocati in assemblea per il giudizio [Gv 5, 28 s.], saranno incitati a quella guerra in cui «tutto il mondo combatterà contro gli insensati» [Sap 5, 20] e saranno invitati alla festa dell'eternità [Mt 25, 34].

Analisi delle obiezioni: 1. Il Damasceno in quelle sue parole, che si riferiscono alla causa materiale della risurrezione, accenna a queste tre cose: alla volontà di Dio che la comanda, alla sua potenza che la esegue e alla facilità dell'esecuzione, che egli esprime col termine cenno, a somiglianza di quanto viene compiuto tra noi uomini. È infatti per noi facilissimo compiere ciò che viene fatto a una nostra sola parola; ma la facilità è ancora maggiore se a un minimo segno della nostra volontà, ossia a un solo cenno, una cosa viene eseguita dai sottoposti, prima ancora che noi parliamo. E questo nostro cenno causa in qualche modo l'esecuzione suddetta perché induce gli altri a eseguire il nostro volere. Ora, il cenno di Dio in seguito al quale avverrà la nostra risurrezione non è altro che un segno dato da Dio, a cui tutta la natura obbedirà con la risurrezione dei morti. E questo segno non è altro che «il suono della tromba», come si è spiegato [nel corpo].

2. Come le parole della forma dei sacramenti hanno la capacità di santificare non perché sono ascoltate, ma perché sono proferite, così quella voce, di qualunque natura essa sia, avrà un'efficacia strumentale per risuscitare i morti non perché sarà udita, ma perché sarà proferita. Come anche la voce sveglia chi dorme con la sola vibrazione dell'aria, ridestando l'organo dell'udito, prima che uno se ne renda conto: poiché il giudizio sulla voce che giunge agli orecchi è posteriore al risveglio, e non è la sua causa.

3. L'argomento sarebbe valido se la facoltà concessa a quel suono fosse un essere perfetto in natura, poiché in tal caso ciò che da esso procede avrebbe quale principio una potenza ormai divenuta naturale. Ma qui non si tratta di una facoltà del genere, bensì di una di quelle facoltà già descritte a proposito della forma dei sacramenti [cf. In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 4, sol. 2; III, q. 62, a. 4].

## Articolo 3

### Se in qualche modo alla risurrezione coopereranno gli angeli

Sembra che gli angeli non coopereranno in alcun modo alla risurrezione.
Infatti:
1. La risurrezione dei morti richiede maggiore virtù che la generazione degli uomini. Ma quando gli uomini vengono generati, l'anima non è infusa nel corpo mediante gli angeli. Quindi neppure la risurrezione, che è il ricongiungimento dell'anima con il corpo, avverrà attraverso il ministero degli angeli.
2. Se un tale ministero fosse affidato a qualche ordine di angeli, spetterebbe in modo particolare alle Virtù, che hanno il compito di compiere i miracoli. Invece nei testi riferiti dalle Sentenze [4, 43, 2] non si parla di esse, ma degli Arcangeli. Quindi la risurrezione non avverrà con il concorso ministeriale degli angeli.
In contrario: Sta scritto [1 Ts 4, 16]: «Il Signore stesso, alla voce dell'arcangelo, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo». Perciò la risurrezione dei morti si compirà attraverso il ministero degli angeli.
Dimostrazione: Secondo l'affermazione di S. Agostino [De Trin. 3, 4], «come i corpi più vili e inferiori sono governati con un certo ordine da quelli più sottili e più potenti, così tutti i corpi sono governati da Dio mediante lo spirito vivente e razionale». E la stessa dottrina è ribadita da S. Gregorio [Dial. 4, 6]. Perciò in tutte le sue opere relative ai corpi Dio si serve del ministero degli angeli. Ora, nella risurrezione c'è qualcosa che riguarda la trasmutazione dei corpi, cioè la raccolta delle ceneri e la loro preparazione per la ricostituzione del corpo umano. Così dunque per quest'opera Dio si servirà del ministero degli angeli. L'anima invece, come è immediatamente creata da Dio, così si unirà al corpo per un intervento immediato di Dio, senza alcuna cooperazione degli angeli. E parimenti lui solo effettuerà la glorificazione del corpo, allo stesso modo in cui glorifica immediatamente l'anima. - E questo ministero angelico da alcuni, come dice il testo delle Sentenze [l. cit.], viene denominato voce.
Analisi delle obiezioni: 1. E così risolta anche la prima obiezioni.
2. Questo ministero è affidato principalmente a un Arcangelo, cioè a S. Michele, che è principe della Chiesa come lo era della Sinagoga, secondo quanto è scritto in Daniele [10, 21]. Egli però agirà sotto l'influsso delle Virtù e degli altri ordini angelici superiori. Perciò al suo agire coopereranno in qualche modo anche tali ordini superiori. E allo stesso modo coopereranno con lui gli angeli inferiori quanto alla risurrezione dei singoli, di cui essi sono i custodi. E così quel suono di cui si parla potrà dirsi voce di uno come di molti angeli [Sent., l. cit.].

## QUAESTIO 77
## DE TEMPORE ET MODO RESURRECTIONIS

Deinde considerandum est de tempore et modo resurrectionis.
Circa quod quaeruntur quatuor. Primo: utrum tempus resurrectionis differatur usque ad finem mundi. Secundo: utrum tempus illud sit occultum. Tertio: utrum resurrectio fiet in noctis tempore. Quarto: utrum fiet subito.

## ARGOMENTO 77

## IL TEMPO E IL MODO DELLA RISURREZIONE

Passiamo ora a considerare il tempo e il modo della risurrezione.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il tempo della risurrezione sarà differito sino alla fine del mondo; 2. Se quel tempo sia nascosto; 3. Se la risurrezione avverrà di notte; 4. Se sarà istantanea.

### Articolo 1

### Se il tempo della risurrezione debba essere differito sino alla fine del mondo, perché tutti risorgano insieme

Sembra che il tempo della risurrezione non debba essere differito sino alla fine del mondo, perché tutti risorgano insieme. Infatti:
1. La corrispondenza delle membra col capo è maggiore di quella delle membra fra di loro, come quella di un effetto con la causa è maggiore di quella reciproca tra i vari effetti. Ora Cristo, che è il nostro capo, non differì la sua risurrezione alla fine del mondo per risorgere assieme a tutti gli altri. Quindi neppure è necessario che la risurrezione dei primi santi sia rimandata alla fine del mondo, in modo che essi risuscitino insieme con gli altri.
2. La risurrezione del capo è la causa della risurrezione delle membra [q. 76, a. 1]. Ma la risurrezione di alcuni membri più nobili, perché più prossimi al capo, non è stata rimandata alla fine del mondo, essendosi verificata subito dopo la risurrezione di Cristo, come piamente si crede della B. Vergine e di S. Giovanni Evangelista. Quindi anche la risurrezione degli altri sarà tanto più vicina nel tempo alla risurrezione di Cristo, quanto più essi furono a lui conformi per grazia e per merito.
3. Lo stato del nuovo Testamento è più perfetto, e porta più chiaramente impressa l'immagine di Cristo di quello dell'antico Testamento. Se dunque alla risurrezione di Cristo alcuni Padri dell'antico Testamento risuscitarono – poiché, come dice S. Matteo [27, 52], «molti corpi di santi morti risuscitarono» –, non pare che la risurrezione dei santi del nuovo Testamento vada rimandata alla fine del mondo, affinché risorgano tutti insieme.
4. Dopo la fine del mondo non ci sarà più computo di anni; invece dopo la risurrezione dei morti passeranno ancora molti anni prima che arrivi la risurrezione degli altri, come risulta da quanto leggiamo nell'Apocalisse [20, 4 s.]: «Vidi le anime dei decapitati a causa della testimonianza di Gesù e della parola di Dio»; e poco dopo: «Essi ripresero vita e regnarono con Cristo per mille anni; gli altri morti invece non tornarono in vita fino al compimento dei mille anni». Quindi la risurrezione non sarà rimandata alla fine del mondo perché sia simultanea per tutti.
In contrario: 1. Sta scritto [Gb 14, 12]: «L'uomo che giace più non si alzerà, finché durano i cieli egli non si sveglierà, né più si desterà dal suo sonno»; e si parla del sonno della morte. Quindi la risurrezione degli uomini sarà differita a quando i cieli cadranno, cioè alla fine del mondo.
2. Leggiamo inoltre nella lettera agli Ebrei [11, 39 s.]: «Gli uomini di Dio, pur avendo ricevuto per la loro fede una buona testimonianza, non conseguirono la promessa», «cioè la perfetta beatitudine dell'anima e del corpo» [spiega la Glossa interlin.], «avendo Dio predisposto qualcosa di meglio per noi, perché

essi non ottenessero la perfezione senza di noi», cioè «affinché nel comune gaudio di tutti fosse più grande il gaudio dei singoli» [Glossa, ib.].
Ma la risurrezione non avverrà prima della glorificazione dei corpi, poiché [Cristo], come dice altrove S. Paolo [Fil 3, 21], «trasformerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso»; e allora «i figli della risurrezione saranno come gli angeli nel cielo» [Mt 22, 30]. Quindi la risurrezione sarà differita alla fine del mondo, quando tutti insieme risorgeranno.
Dimostrazione: La divina provvidenza, come scrive S. Agostino [De Trin. 3, 4], stabilì «che i corpi meno nobili e inferiori fossero retti e guidati in qualche modo dai corpi più sottili e superiori». Perciò tutta la materia dei corpi inferiori è soggetta a mutazioni continue secondo il moto dei corpi celesti.
Sarebbe quindi contro l'ordine stabilito dalla divina provvidenza se la materia dei corpi inferiori arrivasse allo stato di incorruzione mentre perdura il moto dei corpi superiori. Ora, siccome secondo la fede la risurrezione avverrà in modo da produrre una vita immortale in conformità a Cristo, il quale, come dice S. Paolo [Rm 6, 9], «è risorto dai morti per non più morire», ne segue che la risurrezione dei corpi umani dovrà essere differita alla fine del mondo, quando cesserà il moto dei cieli. E per questo anche alcuni filosofi, convinti dell'eternità del moto dei cieli, ammisero il ritorno delle anime in corpi mortali come li possediamo adesso; sia che ponessero, come Empedocle, il ritorno dell'anima nello stesso corpo alla fine del «grande anno», sia che ponessero il ritorno in un altro [corpo], come pensava Pitagora, il quale, stando alle informazioni di Aristotele [De anima 1, 3], riteneva che «qualsiasi anima potesse entrare in qualsiasi corpo».
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene tra il capo e le membra ci sia un rapporto più intimo di quello reciproco fra le membra, in quanto il capo influisce su di esse, tuttavia il capo esercita sulle membra una certa causalità che le membra non hanno: e in ciò esse differiscono dal capo mentre convengono fra loro. Perciò la risurrezione di Cristo è in qualche modo il modello della nostra risurrezione, e la nostra fede in essa ci dà la speranza di conseguirla; la risurrezione invece di un membro di Cristo non è causa della risurrezione degli altri suoi membri. Quindi la risurrezione di Cristo doveva precedere la risurrezione di tutti gli altri, che dovranno risorgere «alla fine dei secoli» [Eb 9, 26].
2. Alcune fra le membra di Cristo, pur essendo più degne e più simili al capo, tuttavia non raggiungono mai la dignità e la funzione del capo, così da essere causa delle altre. Perciò la maggiore conformità a Cristo non esige che la loro risurrezione preceda come modello esemplare la risurrezione delle altre, come invece abbiamo detto [ad 1] della risurrezione di Cristo. Che poi ad alcuni sia stata concessa una risurrezione anticipata rispetto a quella universale, ciò non deriva dal fatto della loro conformità a Cristo, ma da uno speciale loro privilegio gratuito.
3. S. Girolamo [Serm. De assumpt.] è indeciso circa quella risurrezione di santi in coincidenza con la risurrezione di Cristo: dubita cioè se essi, una volta testimoniata la risurrezione di Cristo, siano morti di nuovo, per cui si tratterebbe di un certo risuscitamento miracoloso, come quello di Lazzaro

[Gv 11, 43 s.], più che di una vera risurrezione quale avverrà alla fine del mondo, oppure se essi siano risorti col corpo a una vita immortale e perenne, «ascendendo in cielo con Cristo anche con il corpo», come dice la Glossa [ord. su Mt 27, 52 s.]. Il che sembra più probabile. Se infatti dovevano dare una vera testimonianza della vera risurrezione di Cristo, era conveniente che risorgessero realmente, come dice lo stesso S. Girolamo [l. cit.]. Comunque è chiaro che la loro risurrezione fu anticipata non per un riguardo ad essi, ma piuttosto per testimoniare la risurrezione di Cristo. E tale testimonianza fu data per fondare la fede del nuovo Testamento. Per cui era più valida la testimonianza dei Padri dell'antico Testamento piuttosto che quella di quanti morirono quando il nuovo Testamento era già stato fondato.

Va però notato che la loro risurrezione, benché ricordata nel Vangelo prima di quella di Cristo, tuttavia, come risulta dalle varie testimonianze, va intesa come data per anticipazione, come si riscontra spesso negli storiografi. Nessuno infatti risuscitò definitivamente e realmente prima di Cristo, poiché egli è «la primizia di coloro che sono morti», come dice S. Paolo [1 Cor 15, 20]; quantunque alcuni, come Lazzaro, siano stati richiamati in vita miracolosamente prima della risurrezione di Cristo.

4. Come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 20, 7], da quelle parole presero lo spunto alcuni eretici, detti Chiliasti o Millenaristi, i quali affermavano che vi sarebbe stata una prima risurrezione dei morti, perché regnino con Cristo mille anni su questa terra. Ma il Santo dimostra che quelle parole vanno interpretate diversamente: vanno applicate cioè alla risurrezione spirituale, che permette agli uomini di risorgere dal peccato mediante il dono della grazia. Invece la seconda risurrezione è quella dei corpi.

Il «regno di Cristo» poi è la Chiesa, che abbraccia non solo i martiri, ma anche tutti gli altri eletti; «e si indica qui la parte per il tutto» [ib., c. 9]. - Oppure si vuol dire che tutti regnano con Cristo nella gloria, ma si fa menzione speciale dei martiri «perché in modo particolare regnano quei morti i quali combatterono per la verità fino alla morte» [ib.]. «Mille» poi non ha un significato numerico preciso, ma indica tutto il tempo attuale, in cui i santi regnano con Cristo. Il numero mille infatti esprime l'universalità meglio del numero cento: poiché cento è il quadrato di dieci, mentre mille è un numero cubico, o solido, poiché deriva da una doppia moltiplicazione del dieci, ossia dieci volte il quadrato di dieci. E anche nei Salmi [104, 8] si legge: «Parola data per mille generazioni», cioè «per tutte» [Agost., l. cit., c. 7].

## Articolo 2

## Se il tempo della risurrezione sia nascosto

Sembra che il tempo della risurrezione non sia nascosto. Infatti:

1. Se di una cosa si conosce con esattezza il principio, se ne può conoscere con esattezza anche la fine, poiché «ogni cosa è misurata dal tempo», come dice Aristotele [De gen. et corr. 2, 10]. Ora, noi conosciamo con precisione il principio del mondo. Quindi ne possiamo conoscere con esattezza anche la fine. Ma proprio allora ci sarà la risurrezione e il giudizio. Quindi quel tempo non è nascosto.

2. È scritto nell'Apocalisse [12, 6] che «la donna», raffigurante la Chiesa, «ha un rifugio preparato da Dio perché vi sia nutrita per milleduecentosessanta giorni». E anche Daniele [12, 11 s.] parla di un determinato numero di giorni, che vanno interpretati come anni, secondo le parole di Ezechiele [4, 6]: «Computando un giorno per un anno». Quindi partendo dalla Sacra Scrittura è facile conoscere con esattezza il tempo della fine del mondo e della risurrezione.

3. L'antico Testamento è figura del nuovo [1 Cor 10, 6. 11]. Ora, conoscendo noi con precisione quanto è durato l'antico Testamento, potremo anche sapere quanto durerà il nuovo. Ma questo durerà sino alla fine del mondo, secondo le parole del Vangelo [Mt 28, 20]: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo». Possiamo dunque conoscere con precisione quando il mondo finirà e quando ci sarà la risurrezione.

In contrario: 1. Ciò che è ignorato dagli angeli è molto più occulto per gli uomini, poiché tutto ciò che l'uomo può comprendere con la forza della sua ragione lo comprendono meglio e con maggiore certezza gli angeli per naturale cognizione. Inoltre le stesse rivelazioni destinate agli uomini vengono fatte solo per mezzo degli angeli, come spiega Dionigi [De cael. hier. 4, 2]. Ora, dal Vangelo di S. Matteo [24, 36] risulta che gli angeli ignorano quel tempo: «Quanto a quel giorno e a quell'ora, nessuno lo sa, neppure gli angeli del cielo». Quindi neppure gli uomini.

2. Gli Apostoli furono più addentro ai misteri di Dio che non gli altri che li seguirono. Infatti S. Paolo [Rm 8, 23] afferma che essi «ebbero le primizie dello Spirito», ossia, come spiega la Glossa [interlin.], «lo ebbero prima e con maggiore abbondanza degli altri». Ma proprio ad essi, che chiedevano spiegazioni intorno a questo argomento, fu risposto [At 1, 7]: «Non sta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato in suo potere». Quindi molto più la cosa rimane occulta per gli altri.

Dimostrazione: Come insegna S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 58], «l'ultima età del genere umano, che va dalla venuta di Cristo sino alla fine del mondo, non si sa quante generazioni esattamente comprenda»: come anche per la vecchiaia, che è l'ultima età dell'uomo, non è stabilito un tempo determinato in proporzione alle altre età, potendo succedere che essa da sola «si prolunghi quanto tutte le altre insieme».

E la ragione di questa ignoranza sta nel fatto che l'ampiezza del tempo futuro non può essere conosciuta che per rivelazione, o con la ragione naturale. Ma il periodo di tempo che va sino alla risurrezione non può essere determinato con la ragione naturale: poiché la risurrezione, come si è detto [a. 1], sarà concomitante alla cessazione del moto dei cieli, in base al quale con la ragione naturale si prevede il tempo di ciò che accadrà nel futuro. Ora, dal moto dei cieli non è possibile prevedere la sua stessa fine, poiché essendo esso un moto circolare, potrebbe per sua natura durare in perpetuo [Phys. 8, 8]. Perciò con la ragione naturale non si può determinare il tempo che ci separa dalla risurrezione.

Ma non possiamo determinarlo neppure per mezzo della rivelazione, in modo che così tutti in ogni tempo siamo in attesa e pronti ad andare incontro

a Cristo. Per questo anche agli Apostoli che lo interrogavano su questo punto egli rispose [At 1, 7]: «Non sta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato in suo potere». «Con la quale risposta», scrive S. Agostino [De civ. Dei 18, 53], «il Signore ha fermato le dita di tutti coloro che fanno tali calcoli e li ha mandati a riposare». Ora, ciò che Cristo non volle rivelare agli Apostoli, che pure glielo chiedevano, non lo rivelerà ad altri.
E così tutti coloro che fino ad oggi si sono messi in capo di determinare quel tempo, sono risultati dei bugiardi. Alcuni infatti, secondo la testimonianza di S. Agostino [ib.], «stabilirono quattrocento anni dall'ascensione del Signore al suo ritorno, altri cinquecento, altri mille». Tutte falsità evidenti.
E similmente risulteranno falsi i calcoli di coloro che continuano a fare delle predizioni.
Analisi delle obiezioni: 1. Per conoscere la fine di una cosa di cui conosciamo l'inizio è necessario conoscerne la misura. Se dunque conosciamo l'inizio di una cosa la cui durata è misurata dal moto dei cieli, noi possiamo conoscerne la fine poiché conosciamo tale moto. Ma la misura della durata del moto del cielo dipende solo dalla volontà divina, che per noi è occulta. Quindi, per quanto conosciamo il principio, non possiamo conoscere la fine.
2. I «milleduecentosessanta giorni» dell'Apocalisse stanno a significare tutto il tempo della durata della Chiesa, senza determinazione del numero degli anni. E ciò perché la predicazione di Cristo, su cui è fondata la Chiesa, durò tre anni e mezzo, ossia un tempo che corrisponde quasi allo stesso numero di giorni. Così pure il numero degli anni della profezia di Daniele non riguarda il numero preciso degli anni che mancano alla fine del mondo o alla predicazione dell'Anticristo, ma va riferito alla durata della sua predicazione e della sua persecuzione.
3. Pur essendo vero in generale che il nuovo Testamento è prefigurato dall'antico, non è detto però che vi sia una corrispondenza tra i singoli avvenimenti: specialmente dopo che in Cristo ebbero il loro compimento tutte le figure dell'antico Testamento. Perciò S. Agostino [De civ. Dei 18, 52], a coloro che volevano computare il numero delle persecuzioni della Chiesa secondo il numero delle piaghe d'Egitto, diceva: «Io non credo che nelle piaghe d'Egitto siano profetizzate tali persecuzioni; sebbene da quelli che lo credono siano messi a confronto con finezza e con ingegno i particolari di ognuna, servendosi non dello spirito di profezia, ma di congetture dell'ingegno umano, che può talvolta giungere alla verità, ma può anche sbagliare».
E sembra che bisogna dare lo stesso giudizio degli scritti dell'abate Gioachino [da Fiore], il quale per mezzo di tali congetture ha predetto delle cose vere, mentre in altre si è ingannato.

## Articolo 3
## Se la risurrezione avverrà di notte

Sembra che la risurrezione non avverrà di notte. Infatti:
1. Non ci sarà risurrezione, dice la Scrittura [Gb 14, 12], «fino a che non cadranno i cieli». Ma col cessare del moto dei cieli, che corrisponde alla loro caduta, il tempo verrà a mancare, e non vi sarà più né giorno né notte. Perciò

la risurrezione non avrà luogo di notte.
2. La fine di ciascuna cosa deve essere perfettissima. Se dunque, come dice l'Apocalisse [10, 6], allora «non ci sarà più il tempo», esso finirà nella sua migliore disposizione, cioè di giorno.
3. La qualità del tempo deve corrispondere a ciò che in esso si svolge. Per questo S. Giovanni [13, 30] notò che era notte quando Giuda si allontanò dal consorzio della luce. Ma nella risurrezione avremo la manifestazione perfetta di tutto ciò che ora è nascosto: poiché il Signore venendo «metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori», come dice S. Paolo [1 Cor 4, 5]. Perciò essa deve avvenire di giorno.
In contrario: La risurrezione di Cristo è il modello della nostra risurrezione. Siccome dunque quella ebbe luogo di notte, come dice S. Gregorio nell'omelia di Pasqua [in Evang. hom. 21], di conseguenza anche la nostra avverrà di notte.
2. La venuta del Signore è paragonata dal Vangelo [Lc 12, 39 s.] alla visita improvvisa del ladro in una casa. Ma i ladri lavorano di notte. Quindi anche il Signore verrà di notte. Siccome dunque la risurrezione avverrà alla sua venuta, come si è detto sopra [q. 76, a. 2], ne segue che la risurrezione avverrà di notte.
Dimostrazione: Non possiamo sapere con certezza l'ora precisa della risurrezione, come dice il testo delle Sentenze [4, 43, 3]. Tuttavia si può ritenere molto probabile che essa, come dicono alcuni, avverrà al crepuscolo, quando il sole è a oriente e la luna a occidente: poiché si crede che essi furono creati in tale disposizione, per cui completeranno così il moto circolare tornando al punto di partenza. Si dice poi che anche Cristo è risorto a quell'ora [Mt 28, 1].
Analisi delle obiezioni: 1. Con la risurrezione il tempo finirà: poiché essa avrà luogo nello stesso istante in cui cesserà il moto dei cieli. Tuttavia in quel momento le stelle si troveranno disposte come lo sono adesso in un'ora determinata. Per cui si può dire che la risurrezione avverrà in questa o in quell'ora.
2. Si dice che il tempo raggiunge la sua disposizione più perfetta a mezzogiorno perché allora il sole è al massimo del suo splendore. Ma allora la «città di Dio non avrà bisogno né del sole né della luna, poiché il Signore Dio la illuminerà», come dice l'Apocalisse [22, 5]. Perciò da questo punto di vista poco importa che la risurrezione avvenga di giorno o di notte.
3. Quel tempo potrà essere in consonanza sia con la manifestazione di ciò che allora avverrà, sia col fatto che esso rimane nascosto quanto alla sua determinazione. Perciò per entrambe le cose ci può essere una ragione di convenienza: che cioè la risurrezione avvenga di giorno o di notte.

Articolo 4
Se la risurrezione sarà istantanea o progressiva
Sembra che la risurrezione non sarà istantanea, ma progressiva. Infatti:
1. Leggiamo in Ezechiele [37, 7 s.] la seguente profezia sulla risurrezione dei morti: «Si accostarono le ossa alle ossa. Guardai, ed ecco sopra di esse i nervi, la carne cresceva e la pelle le ricopriva, ma non c'era spirito in loro».

Perciò la ricostituzione dei corpi precederà il ricongiungimento delle anime. Quindi la risurrezione non sarà istantanea.
2. Non può effettuarsi all'istante ciò che richiede molte azioni tra loro subordinate. Ma la risurrezione esige proprio questo, cioè la raccolta delle ceneri, la ricostituzione del corpo e l'infusione dell'anima. Quindi non potrà essere istantanea.
3. Ogni suono è misurabile mediante il tempo. Ora, tra le cause della risurrezione c'è il suono della tromba, come si è detto [q. 76 a. 2]. Perciò la risurrezione richiederà del tempo, e non sarà istantanea.
4. Nessun moto locale è istantaneo, come dice Aristotele [De sensu et sens. 6]. Ma nella risurrezione ci dovrà essere un qualche moto locale per la raccolta delle ceneri. Quindi essa non sarà subitanea.
In contrario: 1. S. Paolo [1 Cor 15, 51 s.] afferma: «Tutti saremo trasformati in un istante, in un batter d'occhio». Quindi la risurrezione sarà istantanea.
2. L'azione di una potenza infinita è istantanea. Ora, come dice il Damasceno [De fide orth. 4, 27], qui interviene la potenza di Dio, che è infinita: «Credi che la risurrezione avverrà per virtù divina». Perciò la risurrezione sarà istantanea.
Dimostrazione: Abbiamo già visto [q. 76, a. 3] che nella risurrezione certe funzioni verranno compiute attraverso il ministero degli angeli, e altre direttamente dalla virtù di Dio. Ora, tutto ciò che dipende dal ministero degli angeli non avverrà in un istante, se per istante si intende la frazione indivisibile del tempo, ma si tratterà di azioni istantanee nel senso che il tempo impiegato sarà impercettibile. Ciò che invece sarà compiuto direttamente per virtù divina avverrà istantaneamente, non appena gli angeli avranno compiuto la loro opera: infatti la virtù superiore conduce a perfezione la virtù inferiore.
Analisi delle obiezioni: 1. Ezechiele, come anche Mosè, parlava a un popolo rozzo. Come quindi Mosè per farsi capire parlò della creazione distribuendola in sei giorni [Gen 1], sebbene le cose, secondo il pensiero di S. Agostino [De Gen. ad litt. 4, 33 ss.], siano state create tutte insieme, così Ezechiele volle esprimere le diverse fasi della futura risurrezione, sebbene tutto debba avvenire istantaneamente.
2. Tutte quelle operazioni, pur essendo tra loro subordinate in ordine di natura, non lo sono tuttavia in ordine di tempo: o perché avvengono nello stesso istante, oppure perché l'una succede istantaneamente al compimento dell'altra.
3. Avviene esattamente per quel suono come per le formule dei sacramenti: esso sortirà il suo effetto all'ultimo istante in cui finirà di risuonare.
4. La raccolta delle ceneri, che è impossibile senza il moto locale, sarà fatta dagli angeli. Essa quindi sarà fatta in un dato tempo, però impercettibile, data la facilità di operare che compete agli angeli.

## QUAESTIO 78
## DE TERMINO RESURRECTIONIS

Deinde considerandum est de termino a quo resurrectionis.
Circa quod quaeruntur tria. Primo: utrum mors sit terminus a quo resurrectionis in omnibus. Secundo: utrum cineres vel pulveres. Tertio: utrum illi pulveres habeant naturalem inclinationem

ad animam.

ARGOMENTO 78
IL PUNTO DI PARTENZA DELLA RISURREZIONE
Passiamo ora a considerare il punto di partenza della risurrezione.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la morte sia per tutti il punto di partenza della risurrezione; 2. Se lo siano le ceneri o le polveri del sepolcro; 3. Se queste ceneri o polveri abbiano un'inclinazione naturale verso l'anima.

Articolo 1
Se la morte sia per tutti il punto di partenza della risurrezione
Sembra che la morte non sia per tutti il punto di partenza della risurrezione. Infatti:
1. Alcuni non moriranno, ma saranno «sopravvestiti» di immortalità [2 Cor 5, 4]. Nel Simbolo inoltre si afferma che Cristo «verrà a giudicare i vivi e i morti». Ora, queste parole non possono riferirsi al tempo del giudizio: poiché allora tutti saranno vivi. Perciò la suddetta distinzione si riferisce al tempo che lo precede. Quindi prima del giudizio non tutti moriranno.
2. Un desiderio comune e naturale non può essere frustrato in tutti. Ma l'Apostolo [l. cit.] dice che per comune desiderio «noi non vogliamo essere spogliati, ma sopravvestiti». Vi saranno dunque alcuni che la morte non spoglierà mai del loro corpo, ma saranno sopravvestiti con la gloria della risurrezione.
3. S. Agostino [Enchir. 115] afferma che le ultime quattro petizioni del Padre Nostro riguardano la vita presente. Ora, una di esse dice: «Rimetti a noi i nostri debiti». Quindi la Chiesa chiede che in questa vita le vengano condonati tutti i debiti. Ma la preghiera della Chiesa non può andare a vuoto e non essere esaudita, poiché Gesù ha detto [Gv 16, 23]: «Qualunque cosa domanderete al Padre nel mio nome, egli ve la concederà». La Chiesa dunque in qualche momento della sua vita avrà la remissione di ogni debito, non escluso quello dovuto al peccato originale. Verrà dunque un tempo in cui agli uomini sarà concesso da Dio di non nascere più nella Chiesa con questo peccato. Ma la morte è la pena del peccato originale. Quindi verso la fine del mondo accadrà che alcuni uomini non moriranno. Si torna così alla conclusione precedente.
4. Il sapiente deve scegliere sempre la via più breve e più semplice. Ma è molto più semplice per coloro che vivranno alla fine dei tempi raggiungere direttamente l'impassibilità della risurrezione, senza prima morire e poi risorgere immortali. Perciò Dio, che è infinitamente sapiente, sceglierà questa strada.
In contrario: 1. S. Paolo [1 Cor 15, 36] afferma: «Ciò che tu semini, non prende vita se prima non muore». E le sue parole, sotto l'immagine del seme, si riferiscono alla risurrezione dei corpi. Quindi i corpi risorgeranno dalla morte.
2. Inoltre l'Apostolo [1 Cor 15, 22] ha scritto: «Come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo ». Ma in Cristo tutti riacquisteranno

la vita. Perciò in Adamo tutti moriranno. E così per tutti la risurrezione avverrà a partire dalla morte.

Dimostrazione: Su questo problema i Santi Padri hanno espresso pareri contrastanti, come risulta dal testo delle Sentenze [4, 43, 6]. Ma l'opinione più comune e più solida è che tutti moriranno e tutti risorgeranno dalla morte.

E le ragioni che suffragano questa opinione sono tre. Primo, poiché ciò è più consono alla giustizia divina, la quale ha condannato il genere umano per il peccato di Adamo [Rm 5, 12 ss.], per cui tutti coloro che discendono da lui e contraggono il peccato originale devono pagare il debito del peccato, che è la morte.

Secondo, poiché tale opinione concorda meglio con la Sacra Scrittura, la quale predice che la risurrezione sarà universale [Gv 5, 28; 1 Cor 15, 51]. Ora, come dice il Damasceno [De fide orth. 4, 27], non può risorgere se non «ciò che è caduto e si è dissolto».

Terzo, poiché l'opinione suddetta concorda meglio con l'ordine naturale, dove osserviamo che ciò che è guasto e viziato non si rinnova se non mediante la sua distruzione: l'aceto ad es. non diventa vino se prima non si corrompe, tornando così a essere l'umore della vite. Per cui la natura umana, dopo aver contratto la necessità di morire, non farà ritorno all'immortalità se non mediante la morte.

E ciò concorda con l'ordine della natura anche per un altro motivo. Infatti, come dice Aristotele [Phys. 8, 1], il moto dei cieli è «come una certa vita per tutto ciò che esiste in natura», come anche il movimento del cuore è una certa vita per tutto il corpo. Per cui, come se viene a cessare il battito del cuore tutte le membra muoiono, così se viene a mancare il moto dei cieli non potrà rimanere vivo alcun essere che da quel moto dipende. Ma tale è appunto per noi la vita presente. Quindi quelli che saranno in vita alla cessazione del moto dei cieli dovranno cessare di vivere.

Analisi delle obiezioni: 1. La distinzione tra vivi e morti non riguarda il tempo del giudizio, né tutto il tempo passato, poiché tutti coloro che saranno giudicati un tempo furono vivi e un tempo morti, ma riguarda quel tempo determinato che precederà immediatamente il giudizio, quando cioè se ne cominceranno a vedere i segni premonitori.

2. Il desiderio assoluto dei santi non può essere vano, ma può esserlo un desiderio condizionato, come quello per cui «non vorremmo essere spogliati, ma sopravvestiti», se fosse possibile. E questo desiderio da qualcuno è detto velleità.

3. È un errore credere che, ad eccezione di Cristo, qualcuno possa essere concepito senza il peccato originale. Poiché in tal caso costui non avrebbe bisogno della redenzione operata da Cristo. E così questi non sarebbe il Redentore di tutti.

E neppure si può affermare che essi non ebbero bisogno di redenzione in quanto la grazia dell'immunità dal peccato originale sarebbe stata data ai genitori per risanare in essi il vizio della natura – con il quale non avrebbero potuto generare senza il peccato originale –, o alla stessa natura, che sarebbe stata risanata. Bisogna infatti affermare assolutamente che non solo in ragione

della natura, ma anche personalmente ciascuno ha bisogno della redenzione di Cristo.
Ora, soltanto chi ha contratto un debito, oppure è caduto nel male, può essere «liberato dal male», o «assolto dal debito». Perciò non tutti potrebbero sperimentare in se stessi il frutto del Padre nostro se non nascessero tutti gravati dal debito e soggetti al male. Quindi la «remissione dei debiti» e la «liberazione dal male» non sarebbero comprensibili nel caso in cui uno nascesse senza debito o immune dal male, ma presuppongono che uno nasca col debito e ne sia liberato dalla grazia di Cristo.
E anche nell'ipotesi, non si sa quanto scevra di errore, che alcuni possano non morire, non è detto che debbano nascere senza il peccato originale. Poiché Dio può condonare per misericordia la pena dovuta a una colpa passata, come fece con la donna adultera [Gv 8, 11]. Così dunque potrebbe affrancare dalla morte quelli che, nascendo col peccato originale, hanno contratto l'ineluttabile necessità di morire. Non vale perciò l'illazione: «Non moriranno, quindi erano nati senza il peccato originale».
4. La via più breve e più semplice non va preferita sempre, ma solo quando essa è maggiormente, o per lo meno ugualmente, adatta per giungere allo scopo. Ora, tale procedimento non andava adottato nel nostro caso, come si è spiegato [nel corpo].

Articolo 2
Se la risurrezione avrà inizio per tutti dalle ceneri
Sembra che la risurrezione non avrà inizio per tutti dalle ceneri. Infatti:
1. La risurrezione di Cristo è il modello della nostra. Ma la sua risurrezione non iniziò dalle ceneri: poiché «la sua carne non vide la corruzione», come leggiamo nei Salmi [15, 10] e negli Atti degli Apostoli [2, 31]. Quindi neppure la risurrezione universale inizierà dalle ceneri.
2. I corpi umani non sempre vengono bruciati, e d'altra parte la combustione è l'unico modo per ottenere le ceneri. Quindi non tutti risorgeranno dalle ceneri.
3. Il cadavere non va subito in cenere. Ora alcuni, cioè i superstiti alla fine del mondo, risorgeranno subito dopo la morte [Sent. 4, 43, 6]. Quindi non risorgeranno dalle ceneri.
4. Il punto di partenza deve corrispondere al punto di arrivo. Ma il punto di arrivo della risurrezione non è uguale per i buoni e per i cattivi: «Tutti risorgeremo », dice infatti S. Paolo [1 Cor 15, 51], «ma non tutti saremo trasformati». Perciò non sarà uguale neppure il punto di partenza. E così se i cattivi risorgeranno dalle ceneri, da esse non risorgeranno i buoni.
In contrario: 1. Dice Aimone [In Rm 5, 10]: «Tutti coloro che sono nati nel peccato originale soggiacciono alla sentenza: Tu sei polvere e in polvere ritornerai». Ora, tutti quelli che risorgeranno alla fine del mondo, siano essi nati vivi o siano essi morti nel seno materno, sono nati col peccato originale. Tutti quindi risorgeranno dalle ceneri.
2. Nel corpo umano vi sono molti elementi estranei alla sostanza della natura umana. Ora, tali elementi saranno eliminati. Quindi tutti i corpi saranno

ridotti in cenere.
Dimostrazione: Gli argomenti da noi addotti sopra [a. 1] per dimostrare che tutti devono risorgere da morte valgono anche per provare che tutti risorgeranno dalle ceneri nella risurrezione universale; a meno che, per uno speciale privilegio gratuito, per alcuni non avvenga diversamente, come si è notato [q. 77, a. 1, ad 2] a proposito della risurrezione anticipata.
La Sacra Scrittura però, come predice la risurrezione [Gv 5, 25 ss.; 1 Cor 15, 21. 51], così predice anche la «trasformazione dei corpi» [Fil 3, 21]. Come quindi è vero che tutti devono morire per poter veramente risorgere, così tutti i cadaveri dovranno necessariamente dissolversi perché tutti i corpi possano davvero essere trasformati. – Del resto come per il peccato la divina giustizia ha inflitto all'uomo la morte, così gli ha anche inflitto la dissoluzione del corpo, secondo le parole della Genesi [3, 19]: «Tu sei polvere e in polvere tornerai».
Similmente l'ordine della natura non solo richiede che si dissolva l'unione dell'anima con il corpo, ma vuole anche la dissociazione degli elementi: come anche l'aceto non può ridiventare vino se non mediante una risoluzione nella materia preesistente. – Del resto la stessa composizione degli elementi è prodotta e mantenuta dal moto dei cieli. Cessando quindi tale moto, i corpi misti si risolveranno nei loro elementi.
Analisi delle obiezioni: 1. La risurrezione di Cristo è il modello della nostra risurrezione quanto al punto di arrivo, non quanto al punto di partenza.
2. Per ceneri si intendono tutti i resti mortali dell'uomo dopo la decomposizione del corpo; e ciò per due motivi. Primo, poiché presso gli antichi era usanza comune bruciare i cadaveri e conservarne le ceneri. Dal che nacque l'uso di chiamare comunemente ceneri i resti mortali dell'uomo. – Secondo, perché a causare questa dissoluzione è il fuoco del fomite, o concupiscenza, da cui il corpo umano è corrotto radicalmente. Ora, per togliere questa corruzione è necessario che il corpo umano si dissolva nei suoi primi elementi.
Ma ciò che è dissolto dal fuoco si dice che è ridotto in cenere. E così gli elementi in cui si dissolve il corpo umano vengono detti cenere.
3. Lo stesso fuoco che purificherà la faccia della terra potrà ridurre subito in cenere i corpi di coloro che sopravviveranno: come dissolverà nella materia preesistente anche tutti gli altri corpi composti.
4. Il moto è specificato dal punto di arrivo, non da quello di partenza. Perciò la risurrezione gloriosa dei santi sarà diversa da quella non gloriosa degli empi per il punto di arrivo, non già per un diverso punto di partenza. Capita infatti spesso che a un identico punto di partenza non corrisponda un identico punto di arrivo: come un oggetto da nero può diventare bianco, oppure giallo.

## Articolo 3
### Se le ceneri che ricostituiranno il corpo umano abbiano una certa inclinazione naturale verso l'anima che si riunirà ad esse
Sembra che le ceneri che ricostituiranno il corpo umano abbiano una certa inclinazione naturale verso l'anima che si riunirà ad esse. Infatti:
1. Se nelle ceneri mancasse una qualsiasi inclinazione naturale per una determinata

anima, non ci sarebbe alcuna relazione particolare tra questa e le sue ceneri. Perciò sarebbe indifferente che il corpo fosse ricomposto partendo da queste o da altre ceneri. Il che è falso.
2. La dipendenza del corpo dall'anima è maggiore di quella dell'anima dal corpo. Ma nell'anima separata resta ancora una certa dipendenza dal corpo, tanto che «è ritardato il suo moto verso Dio per il desiderio del suo corpo», come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 35]. Molto più dunque il corpo separato dall'anima conserva una naturale inclinazione verso di essa.
3. Si legge nel libro di Giobbe [20, 11 Vg]: «Le sue ossa saranno riempite dei vizi della sua giovinezza, che insieme con lui giaceranno nella polvere». Ma i vizi risiedono nell'anima. Perciò anche nelle ceneri perdurerà un'inclinazione naturale verso l'anima.
In contrario: 1. Il corpo umano può risolversi negli elementi che lo compongono, oppure diventare carne di altri animali. Ma gli elementi sono omogenei, e così pure la carne del leone o di qualsiasi altro animale. Mancando dunque nelle altre parti degli elementi o degli animali un'inclinazione naturale per un'anima determinata, essa mancherà pure in quelle parti derivate dalla corruzione del corpo umano. Il che risulta anche dalle parole di S. Agostino [Enchir. 88]: «Il corpo umano, per quanto si trasformi in sostanza di altri corpi o si riduca agli elementi che lo compongono, per quanto diventi cibo di altri uomini o di animali e si converta in carne, tornerà sempre a unirsi immediatamente a quell'anima umana che lo animò per farne nascere, vivere e crescere un uomo».
2. A ogni inclinazione naturale corrisponde anche una causa agente naturale: altrimenti «la natura verrebbe a mancare nelle cose necessarie». Ma nessun agente naturale può far ricongiungere le ceneri umane a una determinata anima. Perciò in esse manca qualsiasi inclinazione naturale a tale ricongiungimento.
Dimostrazione: Ci sono in proposito tre opinioni. Secondo alcuni il corpo umano non si scompone mai fino a dissolversi negli elementi. E così rimarrebbe sempre nelle ceneri una certa forza di coesione che produrrebbe l'inclinazione naturale verso quella data anima.
Ma questa opinione è in contrasto sia con le parole citate di S. Agostino, sia con i sensi, sia con la ragione, poiché qualsiasi cosa composta di elementi contrari è suscettibile di risolversi nei medesimi.
Altri perciò dicono che gli elementi risultanti dalla decomposizione del corpo umano, essendo stati congiunti all'anima umana, conservano una maggiore affinità con la luce, per cui conservano anche una certa inclinazione verso le anime.
Ma anche questa è una sciocchezza. Poiché gli elementi in tutte le loro parti sono della stessa natura, e quindi hanno lo stesso grado di affinità con la luce e con le tenebre.
Perciò bisogna concludere che in quelle ceneri manca qualsiasi inclinazione naturale alla risurrezione, ma vi è solo una relazione dovuta all'ordine della divina provvidenza, la quale ha stabilito che quelle ceneri tornino a ricongiungersi all'anima. E da ciò deriva il fatto che quei dati elementi, e non altri della stessa specie, torneranno a unirsi alle anime rispettive.

Analisi delle obiezioni: 1. È così risolta la prima obiezioni.
2. L'anima separata conserva la stessa natura di quando era unita al corpo.
Ciò invece non accade per il corpo. Perciò il paragone non regge.
3. Le parole citate non vanno intese nel senso che i vizi restino davvero aderenti alle ossa dei morti, ma che per disposizione della divina giustizia quelle ceneri sono destinate a ricostituire il corpo che sarà tormentato in eterno per i peccati commessi.

QUAESTIO 79
DE CONDITIONIBUS RESURGENTIUM.
Et primo, de eorum identitate
Consequenter agendum est de conditionibus resurgentium. Ubi prima consideratio erit de his quae
communiter ad bonos et malos pertinent; secunda, de his quae tantum ad bonos pertinent (q. 82); tertia, de his quae spectant tantum ad malos (q. 86).
Ad bonos autem et malos communiter tria pertinent: scilicet ipsorum identitas, integritas et qualitas.
Et primo videndum est de resurgentium identitate; secundo, de corporum integritate (q. 80); tertio, de ipsorum qualitate (q. 81). Circa primum quaeruntur tria. Primo: utrum idem numero corpus
resurget. Secundo: utrum idem numero homo. Tertio: utrum oporteat eosdem pulveres ad easdem partes in quibus ante fuerant, reverti.

ARGOMENTO 79
LE CONDIZIONI DEI RISORTI:
PRIMO, LA LORO IDENTITÀ
Logicamente passiamo ora a trattare delle condizioni dei risorti. La prima nostra considerazione avrà per oggetto ciò che è comune ai buoni e ai cattivi; la seconda ciò che riguarda soltanto i buoni [q. 82]; la terza ciò che riguarda soltanto i cattivi [q. 86]. Ora, i buoni e i cattivi avranno in comune tre cose: l'identità, l'integrità e la qualità. Prima dunque tratteremo dell'identità dei risorti; secondo, dell'integrità dei loro corpi [q. 80]; terzo, delle loro qualità [q. 81].
Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se il corpo che risorgerà sia numericamente identico [a quello di un tempo]; 2. Se risorgerà l'identico uomo; 3. Se le ceneri debbano tornare a ricomporre le stesse parti di prima.

Articolo 1
Se alla risurrezione l'anima riprenderà lo stesso corpo di prima
Sembra che alla risurrezione l'anima non riprenderà lo stesso corpo di prima.
Infatti:
1. S. Paolo [1 Cor 15, 37] afferma: «Quello che semini non è il corpo che nascerà, ma un semplice chicco, di grano ad es., o di altro genere». Ora, qui l'Apostolo paragona la morte alla semina e la risurrezione alla germinazione. Quindi non è identico il corpo che viene deposto nel sepolcro e quello che viene riassunto alla risurrezione.

2. A ogni forma corrisponde una data materia secondo la sua condizione, come a ogni agente corrisponde un dato strumento. Ora, il corpo sta all'anima come la materia sta alla forma, e lo strumento all'agente. Ma l'anima del risorto non si troverà nelle condizioni attuali: poiché o vivrà una vita tutta celeste, alla quale aderì nel mondo, oppure sarà ridotta a vivere come i bruti, se nel mondo assecondò i bassi istinti. Sembra perciò che l'anima non debba riprendere lo stesso corpo, ma un altro che sarà o celeste o animalesco.
3. Il corpo umano dopo la morte si dissolve nei suoi elementi, come si è detto [q. 78, a. 3]. Ma questi elementi non convengono più con il corpo umano che in essi si è dissolto se non nella materia prima, come tutti gli altri elementi consimili. Ora, se il corpo venisse ricostituito con elementi consimili, ma non identici, non sarebbe numericamente lo stesso. Perciò anche se viene ricostituito con gli stessi elementi non può dirsi numericamente identico a quello di un tempo.
4. Non è possibile che una cosa sia la stessa numericamente se non lo sono anche le sue parti essenziali. Ora la forma del composto, che è una parte essenziale del corpo umano in quanto sua forma, non potrà tornare a essere la stessa nella risurrezione. Quindi non sarà numericamente identico neppure il corpo. - Prova della minore del sillogismo. Ciò che si riduce assolutamente al nulla non può tornare a essere numericamente identico. È evidente infatti che non ci può essere identità numerica tra cose che hanno un essere diverso; ora l'essere interrotto, che è l'atto dell'ente, è diverso come qualsiasi altro atto interrotto. D'altra parte la forma del composto umano, essendo corporea, con la morte cade nel nulla; e così pure le qualità contrarie, che danno luogo alla composizione. Quindi la forma del composto non può tornare a essere numericamente quella di prima.
In contrario: 1. Dice Giobbe [19, 26]: «Nella mia carne vedrò Dio, mio salvatore ». Ora, qui si tratta della visione di Dio dopo la risurrezione, come risulta chiaro da quanto precede: «Nell'ultimo giorno risusciterò dalla terra». Quindi il corpo che risorgerà sarà numericamente identico a quello di prima.
2. Come dice il Damasceno [De fide orth. 4, 27], «la risurrezione è il sorgere per la seconda volta di chi è caduto». Ma a cadere con la morte è proprio il corpo che ora abbiamo. Quindi sarà lo stesso a risorgere.
Dimostrazione: Intorno a questo argomento già sbagliarono i filosofi e tuttora sbagliano alcuni eretici moderni. Alcuni filosofi infatti sostennero che le anime separate si sarebbero ricongiunte al corpo, ma in questa loro teoria incorsero in un duplice errore. Primo, riguardo al modo di questa ricomposizione. Alcuni infatti ritennero che l'anima separata si sarebbe riunita al corpo naturalmente per via di generazione. - Secondo, riguardo al corpo con cui l'anima si ricongiunge. Questa ricongiunzione infatti, a loro giudizio, non avverrebbe con il corpo sepolto dopo la morte, ma con un altro, o della medesima specie, o di una specie diversa. Avverrebbe con un corpo di specie diversa per l'anima che mentre era nel corpo visse una vita bestiale: nel qual caso dopo la morte l'anima passerebbe dal corpo dell'uomo a quello di una bestia ad essa affine nella bestialità; nel corpo di un cane, ad es., se fu dedita alla lussuria; nel corpo di un leone, se fu rapace e violenta, e così via.

Qualora invece l'anima sia vissuta nel corpo facendo il bene, godrebbe innanzitutto dopo la morte di una certa felicità, e dopo alcuni secoli vedrebbe appagato il suo desiderio di riunirsi a un corpo umano della stessa specie.
Ma questa opinione deriva da due falsi presupposti. Il primo sta nel fatto che costoro ritengono che l'anima non sia unita essenzialmente al corpo, come la forma alla materia, ma sia unita ad esso solo accidentalmente, come il motore a ciò che è mosso, o come l'uomo al suo vestito. Per cui ammettevano la preesistenza dell'anima, prima dell'infusione in un corpo prodotto per generazione naturale; e inoltre la possibilità dell'unione con corpi diversi.
Il secondo falso presupposto sta nell'ammettere una differenza solo accidentale fra l'intelletto e il senso: per cui si dice che l'uomo ha l'intelletto, a differenza degli altri animali, solo per il fatto che, avendo una complessione fisica equilibratissima, ha facoltà sensitive più perfette. E così costoro poterono ammettere che l'anima umana transmigrasse in una bestia, soprattutto se quest'anima era effettivamente vissuta in modo bestiale. - Ma ambedue questi presupposti sono demoliti da Aristotele [De anima 2, 1; 3, 3]. E dopo la loro demolizione risulta chiara anche la falsità delle opinioni suddette.
E allo stesso modo vengono confutati gli errori di certi eretici. Alcuni di essi infatti caddero nelle medesime opinioni. - Altri invece opinarono che le anime debbano ricongiungersi con dei corpi celesti, oppure con dei corpi sottili come il vento. Così pensava un certo vescovo di Costantinopoli, a quanto riferisce S. Gregorio [Mor. 14, 56] commentando le parole di Giobbe [19, 26]: «Nella mia carne vedrò Dio», ecc.
E oltre a ciò, questi errori degli eretici possono essere confutati in base al fatto che essi pregiudicano la verità della risurrezione insegnataci dalla Sacra Scrittura [Gv 5, 25. 28; 1 Cor 15, 51]. Non si potrebbe infatti parlare di risurrezione se l'anima non tornasse nello stesso corpo: poiché risurrezione significa appunto «sorgere di nuovo», e d'altra parte sorgere spetta a ciò stesso che è caduto. Perciò la risurrezione riguarda più il corpo, il quale morendo cade, che non l'anima, che continua a vivere dopo la morte. Se quindi l'anima non riprendesse lo stesso corpo non si potrebbe parlare di risurrezione, ma di assunzione di un altro corpo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il paragone corrisponde solo in parte, ma non in tutto. Nella semina del grano infatti il grano che viene seminato non è identico numericamente a quello che nasce, e ciascuno ha caratteristiche diverse: poiché al primo, ad es., manca il guscio, che troviamo invece nel secondo. Il corpo dei risorti al contrario è numericamente lo stesso, ma con altre qualità: poiché prima era mortale, e risorgerà immortale.
2. L'anima del risorto e quella di chi vive in questo mondo non differiscono in qualcosa di essenziale, ma solo riguardo allo stato di miseria o di gloria, che sono aspetti accidentali. Perciò non è necessario che risorga un altro corpo, ma basta che esso sia dotato di altre qualità, in modo da armonizzarsi col nuovo stato dell'anima.
3. Ciò che noi concepiamo inerente alla materia prima che essa si unisca alla forma, rimane anche dopo la rottura di questa unione: poiché la perdita di ciò che sopravviene lascia intatto ciò che precede. Ora la materia degli esseri corruttibili,

prima della forma sostanziale, ha delle dimensioni indeterminate, che le permettono di essere divisa in modo da poter ricevere diverse forme nelle sue diverse parti, come dice il Commentatore [Phys. 1, 63; De subst. orbis 1]. Ora, queste dimensioni restano identiche anche dopo la separazione della forma sostanziale dalla materia. Perciò la materia esistente sotto quelle dimensioni, da qualsiasi forma venga attuata, ha maggiore identità con ciò che da essa fu generato che non una qualche parte di un'altra materia esistente sotto qualunque forma. Sarà dunque così la stessa materia che prima costituiva il corpo umano che sarà chiamata a ricostituirlo.

4. Come la qualità semplice non è la forma sostanziale di un corpo semplice elementare, ma una sua proprietà e una disposizione che rende la materia adatta a tale forma, così la forma della mescolanza, derivante dalle qualità semplici che si equilibrano, non è la forma sostanziale del corpo misto, ma una proprietà e una disposizione alla forma sostanziale. Ora il corpo umano, oltre a questa forma della mescolanza, non ha altra forma sostanziale all'infuori dell'anima razionale, perché se avesse un'altra forma sostanziale antecedente sarebbe quella a dargli l'essere sostanziale e a costituirlo sostanza; e così l'anima verrebbe in un corpo già costituito nel genere della sostanza. In tal caso dunque l'anima starebbe al corpo come la forma dei corpi artificiali sta ai materiali da essa strutturati, poiché questi corpi sono nel genere della sostanza in forza della loro materia. Ne risulterebbe quindi che l'unione dell'anima col corpo sarebbe accidentale, come falsamente opinarono gli antichi filosofi, confutati da Aristotele [De anima 2, 2]; e così i nomi che designano il corpo umano e le singole sue parti non sarebbero più equivoci [a morte avvenuta], contro quando insegna Aristotele [ib., c. 1]. Dal momento dunque che l'anima razionale rimane, nessuna forma sostanziale del corpo umano è completamente annientata. Né il mutamento delle forme accidentali può costituire un qualcosa di numericamente diverso. Perciò il corpo umano risorgerà numericamente identico: poiché numericamente identica ne sarà la materia che si riunirà all'anima, come si è detto nella Analisi precedente.

## Articolo 2

### Se l'uomo che risorgerà sarà numericamente lo stesso

Sembra che l'uomo mutevole non sarà numericamente lo stesso. Infatti:

1. «Tutto ciò che ha una natura corruttibile e mutevole», dice Aristotele [De gen. et corr. 2, 11], «non ritorna numericamente identico». Ma tale è appunto la sostanza dell'uomo nello stato presente. Quindi dopo la morte egli non sarà numericamente identico a quello di prima.

2. Se abbiamo delle umanità distinte, non possiamo avere lo stesso uomo: per cui Socrate e Platone sono due uomini e non uno solo, essendo l'umanità dell'uno distinta da quella dell'altro. Ora, l'umanità dell'uomo risorto sarà distinta da quella che egli ha attualmente. Quindi si avrà un altro uomo. Possiamo provare la minore del sillogismo con due ragioni. Primo, per il fatto che l'umanità, essendo la forma di tutto il composto, non è come l'anima forma e sostanza, ma soltanto forma. Ora, le forme di questo genere cadono assolutamente nel nulla, e quindi non possono tornare a esistere.

Secondo, per il fatto che l'umanità risulta dall'unione delle parti. Ora, un'unione non può tornare a essere quella di prima, poiché la ripetizione si oppone all'identità: infatti la ripetizione implica una pluralità, mentre l'identità implica l'unità. Perciò si escludono a vicenda. Ora, nella risurrezione l'unione si ripete. Quindi non può essere identica. E così non vi sarà l'identica l'umanità, e neppure l'identico uomo.
3. Perché l'uomo sia lo stesso, bisogna che l'animale che è in lui sia lo stesso. Ma se non c'è identità nel senso non c'è neppure identità nell'animale, poiché l'animale viene definito in base al senso principale, cioè in base al tatto, come spiega Aristotele [De anima 2, 2]. Ora nell'anima separata, secondo alcuni, i sensi non rimangono, per cui nella loro ricostituzione non possono essere numericamente identici. Quindi nella risurrezione non avremo numericamente lo stesso animale, e di conseguenza neppure lo stesso uomo.
4. La materia ha un'importanza maggiore in una statua che nell'uomo, poiché gli esseri artificiali sono nel genere della sostanza in forza della loro materia, mentre quelli naturali lo sono in forza della loro forma, come spiegano Aristotele [Phys. 2, 1] e Averroè [De anima 2, 8]. Ma se una statua viene rifusa con lo stesso metallo, non è più numericamente quella di prima. Molto meno dunque lo sarà un uomo ricostituito dalle stesse ceneri.
In contrario: Giobbe [19, 27] afferma a proposito della visione [del Redentore] dopo la risurrezione: «Lo vedrò io stesso, e non un altro». Quindi risorgerà lo stesso uomo di prima.
2. Dice inoltre S. Agostino [De Trin. 8, 5] che «risuscitare non è altro che rivivere». Ma non si potrebbe parlare di reviviscenza se l'uomo che torna a vivere fosse diverso da quello che è morto. Perciò non vi sarebbe nemmeno risurrezione. Il che è incompatibile con la nostra fede.
Dimostrazione: La necessità di ammettere la risurrezione nasce dal fatto che l'uomo ne ha bisogno per conseguire il fine ultimo della sua esistenza, che egli non può raggiungere nella vita attuale, e neppure con la sola anima separata: altrimenti egli sarebbe stato costituito invano, se non potesse raggiungere il fine per cui è stato creato. Essendo però necessario che il fine ultimo sia raggiunto dallo stesso identico essere che è stato creato per quel fine, affinché la sua creazione non risulti inutile, bisogna che risorga lo stesso uomo di prima. E ciò avviene quando l'identica anima si ricongiunge allo stesso identico corpo. Altrimenti, a rigore di termini, non avremmo una risurrezione vera e propria. Perciò negare che a risorgere sarà un uomo numericamente identico a quello di prima è un'eresia, poiché si oppone alla verità della Sacra Scrittura, che insegna la risurrezione [Gv 5, 25. 28; 1 Cor 15, 51].
Analisi delle obiezioni: 1. Aristotele parla di un ritorno all'essere dipendente da un movimento o da una trasmutazione naturali. Infatti egli dimostra la differenza esistente fra il movimento di traslazione che riporta al suo punto di partenza il cielo, che è una sostanza incorruttibile, e il movimento di generazione che negli esseri corruttibili riproduce la medesima specie, ma con individui diversi. Dall'uomo, ad es., si genera il seme, da questo il sangue e così di seguito finché si arriva nuovamente all'uomo, che nella specie, ma non nel numero, sarà identico al generante. Parimenti dal fuoco si sviluppa

l'aria, o vapore, da questa l'acqua, dall'acqua la terra, dalla terra di nuovo il fuoco che è specificamente, ma non numericamente, identico a quello di prima. È chiaro dunque che l'argomento non è a proposito.

Oppure si può rispondere che la forma degli altri esseri soggetti a generazione e corruzione non è per sé sussistente, in modo da poter rimanere dopo la corruzione del composto come l'anima razionale; la quale conserva l'essere acquisito nel corpo anche senza il corpo, che poi viene ricondotto, mediante la risurrezione, a partecipare di nuovo tale essere. Poiché nell'uomo l'essere del corpo non è distinto dall'essere dell'anima, altrimenti la loro unione sarebbe accidentale. Perciò nell'essere sostanziale dell'uomo non è mai avvenuta un'interruzione che impedisca all'uomo di tornare a essere numericamente quello di prima, come invece accade nelle altre cose che si corrompono e che cessano totalmente di esistere, venendo a mancare la forma e restando la sola materia, ma con un essere diverso.

Tuttavia neppure l'uomo con la generazione naturale viene reiterato numericamente identico. Infatti il corpo di chi nasce per generazione non viene prodotto da tutta la materia di colui che lo genera. Per cui si tratta di un corpo numericamente distinto, e di conseguenza sono distinti anche l'anima e tutto l'uomo.

2. Circa l'umanità, come circa la forma di un tutto qualsiasi, ci sono due opinioni. Alcuni dicono che la forma del tutto è identica realmente a quella della parte: sarebbe infatti forma della parte in quanto perfeziona la materia, e forma del tutto in quanto da essa deriva la specie di quella data realtà. Secondo questa opinione, dunque, l'umanità non sarebbe in realtà nient'altro che l'anima razionale. Di conseguenza, siccome l'anima razionale è numericamente la stessa, sarà identica anche l'umanità. E anche dopo la morte, sebbene non in quanto umanità: poiché il composto non riceve da essa la natura specifica.

La seconda opinione è quella di Avicenna [Met. 5, 5], che sembra più vera: secondo lui la forma del tutto non è soltanto la forma della parte, e neppure una qualche altra forma diversa da quella della parte, ma è l'insieme che risulta dalla composizione della materia e della forma e che le abbraccia ambedue; e questa forma della parte viene denominata essenza o quiddità del tutto. Dato quindi che alla risurrezione si avranno un corpo e un'anima numericamente identici, avremo necessariamente un'identica umanità.

L'argomento dell'obiezione invece partiva dal presupposto che l'umanità fosse una forma aggiunta alla forma e alla materia. Il che è falso.

E neppure la seconda dimostrazione vale a distruggere l'identità suddetta. L'unione infatti può essere considerata come attiva o come passiva. E sebbene sotto i due aspetti essa sia diversa, tuttavia non può impedire l'identità dell'umanità: poichè l'azione e la passione da cui risulta l'umanità non appartengono alla sua essenza, e quindi la loro diversità non produce due diverse umanità. È chiaro infatti che la generazione e la risurrezione non sono numericamente lo stesso moto; ma non per questo viene compromessa l'identità del risorto. – E così pure non si impedisce che l'umanità sia identica se col termine «unione» intendiamo la relazione stessa tra il corpo e l'anima.

Poiché tale relazione non è un elemento costitutivo dell'umanità, ma ne è solo un dato concomitante: infatti l'umanità non è una di quelle forme artificiali che consistono in una certa composizione e in un certo ordine, come dice Aristotele [Phys. 2, 1], per cui una ricomposizione numericamente distinta fa sì, ad es., che la forma di una casa non sia più identica a quella di prima.

3. L'argomento è validissimo contro coloro che pongono nell'uomo due anime distinte, una sensitiva e l'altra razionale, poiché in tal caso l'anima sensitiva non sarebbe incorruttibile nell'uomo, come non lo è neppure negli altri animali. Per cui nella risurrezione non avremmo la stessa anima sensitiva, e per conseguenza nemmeno lo stesso animale e lo stesso uomo.

Se invece riteniamo che nell'uomo esiste sostanzialmente una sola e identica anima, insieme razionale e sensibile, non incontriamo in ciò alcuna obiezioni. L'animale infatti è definito in base al senso inteso quale anima sensitiva come attraverso la sua forma essenziale, mentre in base al senso in quanto potenza sensitiva noi otteniamo la sua definizione come attraverso una forma accidentale, la quale, come dice Aristotele [De anima 1, 1], «è di primaria importanza per far conoscere l'essenza». Perciò dopo la morte l'anima sensitiva rimane sostanzialmente, come rimane anche l'anima razionale. Invece le potenze sensitive secondo alcuni non rimangono. Trattandosi però di proprietà accidentali, la loro variazione non può annullare l'identità di tutto l'animale, e neppure delle sue parti. Infatti le potenze sono perfezioni o atti degli organi rispettivi solo come princìpi di operazione, come il calore nel fuoco.

4. La statua può essere considerata come sostanza o come artefatto. Ora, essendo essa una sostanza in forza della sua materia, sarà sostanzialmente identica quando è ricostituita o rifusa con la stessa materia. Ma essa è un'opera d'arte in forza della sua forma. E questa è un certo accidente, il quale finisce quando la statua viene distrutta. Sotto tale aspetto quindi essa non è e non può più essere numericamente identica a quella di prima. Ma la forma dell'uomo, che è l'anima, rimane anche dopo la corruzione del corpo. Perciò il paragone non regge.

## Articolo 3

### Se le ceneri del corpo umano dovranno ritornare con la risurrezione in quelle medesime parti del corpo che si dissolsero in esse

Sembra che le ceneri del corpo umano debbano ritornare con la risurrezione in quelle medesime parti del corpo che si dissolsero in esse. Infatti:

1. Secondo il Filosofo [De anima 2, 1], «come l'anima tutta intera sta a tutto il corpo, così una parte dell'anima sta alla parte rispettiva del corpo», come la vista alla pupilla. Ora, dopo la risurrezione il corpo deve essere riassunto dall'identica anima. Quindi è necessario che siano riprese anche tutte le parti del corpo per ricomporre le identiche membra perfezionate dalle rispettive parti dell'anima.

2. La diversità di materia implica una diversità numerica. Ma se le ceneri non ritornassero nell'identica posizione, le singole parti non verrebbero ricostruite

con l'identica materia di prima. Perciò non sarebbero numericamente le stesse. Ma se sono diverse le parti, sarà diverso anche il tutto: poiché le parti stanno al tutto come la materia alla forma, come dice Aristotele [Phys. 2, 3]. Quindi non avremmo l'identico uomo. Il che equivale a negare la verità della risurrezione.
3. La risurrezione è ordinata alla retribuzione che l'uomo deve ricevere per le sue opere. Ora, alle diverse opere meritorie o demeritorie servono parti diverse del corpo umano. Perché dunque nella risurrezione ogni parte riceva nella sua misura il merito che le spetta, bisogna che ciascuna torni al suo posto.
In contrario: 1. Le realtà artificiali dipendono dalla loro materia più degli esseri naturali. Ma nelle realtà artificiali per la riparazione di un identico manufatto con la stessa materia non si richiede che le parti riprendano l'identico posto di prima. Quindi ciò non sarà necessario neppure per l'uomo.
2. Una variazione accidentale non implica una diversità numerica. Ora, la dislocazione delle parti nel tutto è un certo accidente. Quindi un'eventuale diversità in tale dislocazione non produce nell'uomo una diversità numerica.
Dimostrazione: Nel presente argomentobisogna distinguere ciò che è possibile fare senza pregiudicare l'identità da ciò che va fatto per salvare la convenienza.
Circa il primo punto si deve notare che nell'uomo le diverse parti possono essere intese in due modi: primo, come le parti diverse di un tutto omogeneo, quali sono le varie parti della carne o le varie parti di un osso; secondo, come le parti diverse di specie diversa di un tutto eterogeneo, quali sono appunto la carne e le ossa. Se quindi si dicesse che una parte di materia verrà ricollocata in un'altra parte della medesima specie, ciò non implicherebbe altro che una variazione nella dislocazione delle parti. E tale variazione nelle parti non pregiudica la specie propria di un tutto omogeneo. Per cui la reciproca sostituzione delle parti in tal caso non pregiudicherebbe in alcun modo l'identità del tutto. E lo stesso si dica per il caso accennato nel testo delle Sentenze [4, 44, 2]: infatti una statua rifusa secondo la forma non è numericamente identica alla precedente, però è identica secondo la materia in forza della quale è una sostanza: poiché da questo lato essa è un tutto omogeneo, sebbene non lo sia secondo la forma artificiale.
Se invece si dicesse che nella risurrezione la materia di una parte prenderà il posto di un'altra parte di specie diversa, allora avremmo necessariamente non solo una diversità di dislocazione, ma anche di identità: ciò però nel caso in cui tutta la materia, o almeno quanto in una data parte apparteneva alla verità della natura umana, venga trasportata in un'altra; non invece nel caso in cui venga così trasferito ciò che in una parte era superfluo. Ora, eliminata l'identità delle parti si elimina anche l'identità del tutto quando si tratta di parti essenziali; non così invece quando si tratta di parti accidentali, quali sono i capelli e le unghie, a cui sembra riferirsi S. Agostino [Enchir. 89].
Risulta così evidente quando la trasposizione della materia da una parte all'altra pregiudica l'identità del tutto, e quando non la pregiudica.
Se invece facciamo una ARGOMENTO di convenienza, allora è più probabile che nella risurrezione venga conservata anche l'identica dislocazione delle parti

[omogenee], soprattutto quanto alle parti essenziali e organiche; sebbene forse non quanto alle parti accidentali, quali le unghie e i capelli.
Analisi delle obiezioni: 1. Il primo argomento è valido rispetto alle parti organiche, non rispetto alle parti omogenee.
2. La diversa dislocazione delle parti di una data materia non produce una diversità numerica; può produrla invece la diversità della materia stessa.
3. L'operare, propriamente parlando, non va attribuito alla parte, ma al tutto. Perciò il premio non è dovuto alla parte, ma al tutto.

QUAESTIO 80
DE INTEGRITATE CORPORUM RESURGENTIUM
Deinde considerandum est de integritate corporum resurgentium.
Circa quod quaeruntur quinque. Primo: utrum omnia membra corporis humani in ipso resurgant. Secundo: utrum capilli et ungues. Tertio: utrum humores. Quarto: utrum totum id quod fuit in eo de veritate humanae naturae. Quinto: utrum quidquid in eo materialiter fuerit.

ARGOMENTO 80
L'INTEGRITÀ DEI CORPI RISORTI
Veniamo ora a considerare l'integrità dei corpi risorti.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se nel corpo umano risorgeranno tutte le membra; 2. Se risorgeranno i capelli e le unghie; 3. Se risorgeranno gli umori; 4. Se risorgerà tutto ciò che appartenne alla verità della natura umana; 5. Se risorgerà tutto ciò che appartenne materialmente all'uomo.

ARGOMENTO 80
L'INTEGRITÀ DEI CORPI RISORTI
Veniamo ora a considerare l'integrità dei corpi risorti.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se nel corpo umano risorgeranno tutte le membra; 2. Se risorgeranno i capelli e le unghie; 3. Se risorgeranno gli umori; 4. Se risorgerà tutto ciò che appartenne alla verità della natura umana; 5. Se risorgerà tutto ciò che appartenne materialmente all'uomo.

Articolo 1
Se risorgeranno tutte le membra del corpo umano
Sembra che non tutte le membra del corpo umano risorgeranno. Infatti:
1. Venendo a mancare il fine, è inutile ricostituire ciò che è ordinato a quel fine. Ora, il fine di ciascun membro è la sua funzione. Siccome dunque nelle opere di Dio nulla viene fatto inutilmente, e d'altra parte dopo la risurrezione non ci sarà l'uso di alcune membra, soprattutto degli organi genitali, poiché allora «non prenderanno né moglie né marito» [Mt 22, 30], sembra che non tutte le membra risorgeranno.
2. Gli intestini sono anch'essi delle membra del corpo umano. Ma essi non potranno risorgere pieni: perché allora sarebbero pieni di immondizia. E neppure vuoti: poiché in natura non c'è nulla di vuoto. Perciò non tutte le membra del corpo risorgeranno.
3. Il corpo risorgerà per ricevere il premio delle opere compiute assieme

all'anima [2 Cor 5, 10]. Ora, un membro amputato giustamente a un ladro che poi fa penitenza e si salva non può essere rimunerato dopo la risurrezione: non per il bene, poiché ad esso non ha cooperato, e neppure per il male, poiché l'eventuale castigo ridonderebbe sul penitente tutto intero. Quindi non tutte le membra risorgeranno con l'uomo.

In contrario: 1. Alla verità della natura umana appartengono più le altre membra che i capelli e le unghie. Ma questi, come dice il testo delle Sentenze [4, 44, 3], saranno restituiti all'uomo nella risurrezione. Molto più dunque le altre membra.

2. «Le opere di Dio sono perfette» [Dt 32, 4]. Ma la risurrezione sarà un'opera divina. Quindi l'uomo tornerà perfetto in tutte le sue membra.

Dimostrazione: Come dice Aristotele [De anima 2, 4], l'anima è nel corpo non solo come causa formale e finale, ma anche come causa efficiente. Fra l'anima e il corpo ci sono infatti, come nota ancora Aristotele [De gen. animal. 2, 4], gli stessi rapporti esistenti fra l'arte e l'opera d'arte. Ora, tutto ciò che si manifesta esplicitamente nell'opera è già contenuto in germe e in causa nell'arte stessa. Così dunque tutto ciò che si manifesta nelle singole parti del corpo è contenuto originariamente e in certo qual modo implicitamente nell'anima. Ora, come l'opera d'arte non sarebbe perfetta se in essa mancasse qualcosa di ciò che l'arte contiene, così l'uomo non potrebbe essere perfetto se tutto ciò che è implicitamente nell'anima non si estrinsecasse nel corpo; e nemmeno il corpo sarebbe perfettamente proporzionato all'anima. Poiché dunque nella risurrezione il corpo dovrà corrispondere totalmente all'anima, poiché non risorgerà se non per i suoi legami con l'anima razionale, e d'altra parte l'uomo dovrà risorgere perfetto, poiché è restaurato per conseguire l'ultima perfezione, ne viene che necessariamente tutte le membra attualmente esistenti nel corpo dovranno essere ricostituite nella risurrezione.

Analisi delle obiezioni: 1. Le membra possono essere considerate rispetto all'anima o come la materia di cui essa è la forma, oppure come gli strumenti di cui essa si serve: poiché, come insegna Aristotele [De anima 2, 1], il rapporto esistente fra il corpo intero e tutta l'anima è identico a quello esistente fra le facoltà dell'anima e gli organi del corpo. Dal primo punto di vista dunque un membro non ha come fine l'operazione, ma la perfezione della specie; perfezione che è richiesta anche dopo la risurrezione. Dal secondo punto di vista invece ogni membro ha per fine l'operazione. Tuttavia non ne segue che, mancando quella, lo strumento sia inutile: poiché lo strumento serve non solo a eseguire l'operazione dell'agente, ma anche a manifestarne le capacità. Bisogna dunque che gli organi corporei mostrino le potenze dell'anima, anche se non passano mai all'atto, per glorificare così la sapienza di Dio.

2. Gli intestini risorgeranno nei nostri corpi come le altre membra. Ma non saranno pieni di ignobili rifiuti, bensì di nobili umori.

3. A rigore di termini, non è la mano o il piede che acquistano dei meriti, ma tutto l'uomo: come l'opera d'arte non viene attribuita alla sega, ma all'artista che se ne serve. Sebbene quindi quel membro amputato prima che l'interessato facesse penitenza non abbia cooperato per acquistare all'uomo la gloria meritata in seguito, tuttavia costui merita di essere premiato in tutte le sue

parti, avendo poi servito Dio con tutto ciò che aveva.

Articolo 2
Se nell'uomo risorgeranno i capelli e le unghie
Sembra che nell'uomo non risorgeranno i capelli e le unghie. Infatti:
1. I capelli e le unghie sono prodotti dal cibo superfluo come il sudore, l'urina e gli altri escrementi. Ma questi non risorgeranno assieme al corpo. Quindi neppure i capelli e le unghie.
2. Tra i prodotti del cibo superfluo il più vicino alla verità della natura umana è il seme, che è «una superfluità necessaria» [De gen. animal. 1, 18; cf. I, q. 119, a. 2; II-II, q. 153, a. 3, ad 1]. Ora, il seme non risorgerà con il corpo dell'uomo: molto meno quindi potranno risorgere i capelli e le unghie.
3. Nulla è attuato o informato dall'anima razionale che non lo sia anche dall'anima sensitiva. Ma i capelli e le unghie non sono informati dall'anima sensitiva: poiché con essi «noi non sentiamo», come nota Aristotele [De anima 1, 5]. Se dunque il corpo umano risorgerà solo in quanto è attuato e informato dall'anima razionale, sembra che i capelli e le unghie non risorgeranno.
In contrario: 1. Il Signore [Lc 21, 18] ha detto: «Nemmeno un capello del vostro capo perirà».
2. I capelli e le unghie sono stati dati all'uomo come ornamenti. Ora il corpo umano, specialmente quello degli eletti, deve risorgere in tutta la sua bellezza. Quindi deve risorgere con i capelli.
Dimostrazione: L'anima sta al corpo animato come l'arte al manufatto, mentre sta alle sue parti come l'arte ai suoi strumenti: per cui il corpo animato è detto organico [De anima 2, 1]. Ora, l'arte si serve di alcuni strumenti per l'esecuzione stessa dell'opera voluta: e tali strumenti sono per ogni arte di primaria importanza. Si serve invece di altri strumenti per la conservazione degli strumenti principali: e questi hanno una funzione secondaria; come l'arte militare adopera la spada direttamente per combattere, e adopera il fodero per conservare la spada. E così avviene anche nel corpo umano, dove alcune parti servono a eseguire le azioni dell'anima: ad es. il cuore, il fegato, le mani e i piedi; altre invece sono solo protettive delle altre parti, come le foglie che coprono i frutti. Ora, i capelli e le unghie servono all'uomo per proteggere le altre membra. Esse quindi non hanno una funzione primaria, ma secondaria. Tuttavia, dato che l'uomo risorgerà in tutta la perfezione della sua natura, è necessario che anche le unghie e i capelli risorgano con lui.
Analisi delle obiezioni: 1. La natura si libera delle superfluità in ARGOMENTO come di cose inutili: quindi esse non sono necessarie alla perfezione del corpo umano. Ma la cosa è diversa per quelle superfluità che la natura conserva per la crescita dei capelli e delle unghie, di cui essa ha bisogno per proteggere le altre membra.
2. Il seme umano non serve come i capelli alla perfezione dell'individuo, ma solo alla perfezione della specie.
3. I capelli e le unghie vengono nutriti e crescono: il che dimostra che partecipano a una qualche operazione vitale. Ora, ciò non si verificherebbe se non

fossero parti attuate in qualche modo dall'anima. E poiché nell'uomo l'unica anima è quella razionale [q. 79, a. 2, ad 3; cf. I, q. 76, a. 3], è evidente che esse sono attuate dall'anima razionale: sebbene non lo siano al punto di partecipare l'attività dei sensi; come del resto non ne partecipano le ossa, le quali tuttavia sono parti integranti dell'individuo, e certamente risorgeranno.

Articolo 3
Se risorgeranno anche gli umori del corpo
Sembra che non risorgeranno anche gli umori del corpo. Infatti:
1. S. Paolo [1 Cor 15, 50] afferma che «la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio». Ora, il sangue è per noi l'umore più importante. Esso quindi non risorgerà nei beati che entreranno in possesso del regno di Dio. Tanto meno perciò negli altri.
2. Gli umori servono al ricambio di ciò che nel corpo va perduto. Ma dopo la risurrezione non ci saranno più perdite. Quindi il corpo non risorgerà con i suoi umori.
3. Ciò che nel corpo umano è in via di formazione non è ancora attuato dall'anima razionale. Ora, gli umori sono in tale stato, poiché sono carne e ossa solo in potenza. Perciò non sono ancora attuati dall'anima. Siccome dunque il corpo umano risorgerà solo in quanto è attuato dall'anima razionale, ne viene che gli umori non risorgeranno in esso.
In contrario: 1. Tutto ciò che concorre alla verità della natura umana del risorto risorgerà insieme con lui. Ma tali sono anche gli umori: il che appare evidente da quelle parole di S. Agostino [De spir. et anima 15]: «Il corpo risulta composto di membra funzionali, queste di parti simili e le parti simili di umori». Quindi nel corpo gli umori risorgeranno.
2. La nostra risurrezione sarà conforme a quella di Cristo [q. 76, a. 1]. Ora in Cristo il sangue è risuscitato, altrimenti adesso il vino non si transustanzierebbe nel suo sangue nel sacramento dell'Altare. Quindi anche noi risorgeremo con il sangue, e per lo stesso motivo con gli altri umori.
Dimostrazione: Tutto ciò che spetta all'integrità dell'umana natura verrà restaurato completamente in chi risorge, per il motivo già indicato [aa. 1, 2]. Quindi quegli umori che appartengono all'integrità dell'uomo risorgeranno.
Ci sono però nell'uomo tre tipi di umori. Alcuni di essi risultano da un processo di rigetto da parte dell'individuo: o perché sono sulla via della corruzione, per cui vengono espulsi dalla natura, come l'orina, il sudore, il pus e simili, o perché sono ordinati alla conservazione della specie in un altro individuo, sia nell'atto generativo, come il seme, sia in quello nutritivo, come il latte. Ora, nessuno di questi umori risorgerà, poiché nessuno fa parte dell'integrità individuale del risorto.
Gli umori della seconda specie sono quelli che non hanno raggiunto l'ultima perfezione per integrarsi nell'individuo, ma sono a ciò ordinati dalla natura. E questi sono di due tipi. Poiché alcuni hanno una forma determinata, per cui fanno parte del corpo organico: come il sangue e gli altri tre umori destinati dalla natura alle membra che da essi derivano. Avendo dunque essi delle forme determinate come le altre parti del corpo, risorgeranno allo stesso

modo.
Altri umori invece sono in via di trasformazione dalla forma di liquido a quella di membra. E questi non risorgeranno. Poiché con la risurrezione ogni parte del corpo avrà una forma stabile, così da rendere impossibile ogni reciproca trasformazione: per cui sono esclusi gli umori che sono in fase di transizione.
– Tale stato umorale può poi presentarsi in due forme. Può trovarsi allo stato di trasmutazione iniziale, come il liquido che si trova nei tessuti delle piccole vene e che viene detto rugiada, oppure allo stato di trasmutazione avanzata e sbiancamento iniziale, per cui viene detto ricambio. Ora, nessuno di questi due tipi di umori risorgerà.
Il terzo tipo di umori è quello che ha già raggiunto nel corpo dell'individuo la perfezione intesa dalla natura, e quindi è già divenuto bianco ed è stato incorporato alle varie membra. Esso è denominato glutine, e appartenendo alla sostanza delle membra risorgerà come queste.
Analisi delle obiezioni: 1. «La carne e il sangue» di cui parla l'Apostolo non significano la sostanza della carne o del sangue, ma le opere della carne, cioè i peccati, oppure le opere della vita animale. – Oppure ancora, come spiega S. Agostino [Epist. 205, 2], «carne e sangue» sono qui sinonimi della corruzione che adesso domina nella carne e nel sangue: infatti l'Apostolo aggiunge: «né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità».
2. Come dopo la risurrezione sussisteranno le membra poste al servizio della generazione, non però in vista della riproduzione, ma solo per l'integrità della natura umana, così sussisteranno anche gli umori: non per restaurare le perdite, ma per l'integrità della natura umana e come segno della virtù naturale.
3. Gli umori stanno alle membra del corpo come gli elementi ai corpi composti di cui sono la materia. Ora, gli elementi non sono sempre in fase di transizione nel composto. Come quindi i corpi elementari quali parti dell'universo hanno, alla pari dei corpi misti, delle forme determinate mediante le quali concorrono alla perfezione dell'universo, così anche gli umori del corpo umano concorrono come le altre parti alla perfezione di questo, benché essi non raggiungano la perfezione totale come le altre parti. Del resto neppure i corpi elementari hanno delle forme così perfette come i corpi misti.
Ora, come tutte le parti dell'universo ricevono da Dio una propria perfezione che non è identica per tutte, ma è diversificata per ciascuna, così gli umori del corpo ricevono in qualche modo la loro perfezione dall'anima razionale, non però allo stesso modo delle parti più perfette.

Articolo 4
Se tutto ciò che nel corpo è appartenuto alla verità della natura umana debba risuscitare con esso
Sembra che tutto ciò che nel corpo è appartenuto alla verità della natura umana non debba risuscitare con esso. Infatti:
1. Il cibo si trasforma nella verità della natura umana. Ora, capita talvolta di cibarsi di carne di bue. Se dunque risorgerà quanto è appartenuto alla verità della natura umana, risorgerà anche la carne del bue. Il che è assurdo.

2. La costola di Adamo apparteneva veramente alla sua natura umana, come anche la nostra costola appartiene a noi. Ora, la costola di Adamo risorgerà non in lui, ma in Eva, che fu formata con quella [Gen 2, 22]: altrimenti Eva non risorgerebbe. Quindi non è vero che nell'uomo risorgerà tutto ciò che in lui appartenne veramente alla natura umana.
3. È impossibile che una stessa cosa risorga in uomini diversi. Eppure è possibile che qualcosa sia appartenuto sostanzialmente a diversi uomini, come nel caso del cannibale il quale si ciba di carne umana, che trasforma nella sua stessa sostanza. Quindi almeno in qualcuno non è possibile che risorga tutto ciò che appartenne veramente alla sua natura umana.
4. Se uno poi rispondesse che nelle carni di cui uno si ciba non tutto si trasmuta nella verità della natura umana, cosicché parte del cibo potrà risorgere nel primo e parte nel secondo, potremmo replicare, in contrario: Appartiene in modo particolare alla verità della natura umana ciò che a noi viene trasmesso dai genitori. Ora, nel caso in cui uno abituato a mangiare solo carne umana generi un figlio, quello che questi prende da lui appartenne certamente alla carne di altri uomini, di cui si era cibato suo padre: poiché, come insegna Aristotele [De gen. animal. 1, 18], «il seme è il superfluo dell'alimento».
E così quanto appartiene alla verità della natura umana in questo figlio ha fatto veramente parte anche della natura umana di altri uomini, le cui carni furono mangiate da suo padre.
5. Se poi uno volesse replicare che nel seme può non essere passato quanto nelle carni umane apparteneva alla verità della natura umana, ma altri elementi, insistiamo con un altro argomento. Poniamo che uno mangi soltanto degli uomini allo stato embrionale, dove tutto certamente appartiene alla natura umana, poiché quanto si trova in essi è tratto dai genitori. Se quindi il superfluo del cibo diventa seme, è impossibile negare che qualcosa che era già appartenuto alla verità della natura umana dell'embrione, e che risorgerà se era già stata infusa l'anima razionale, non appartenga insieme alla verità della natura umana nel figlio generato da tale seme. Non potendo quindi ciò risorgere simultaneamente in due individui, è impossibile che in ciascuno risorga quanto appartenne in esso alla verità della natura umana.
In contrario: 1. Tutto ciò che appartenne alla verità della natura umana fu perfezionato dall'anima razionale. Ora, il corpo umano è destinato alla risurrezione in quanto è informato e attuato dall'anima. Quindi tutto ciò che in ciascuno appartenne veramente alla natura umana è destinato a risorgere.
2. Se dal corpo di un uomo si toglie qualcosa che in lui appartiene veramente alla sua natura, non abbiamo più un corpo umano perfetto. Ma con la risurrezione, specialmente quella gloriosa, sparirà ogni imperfezione, secondo la promessa del Signore [Lc 21, 18]: «Neppure un capello del vostro capo perirà ». Perciò quanto nell'uomo è appartenuto alla verità della sua natura umana dovrà risorgere.
Dimostrazione: «Ogni cosa sta alla verità così come sta all'essere», dice Aristotele [Met. 2, 1]: poiché una data cosa è vera quando appare come è a chi la conosce attualmente. Per cui Avicenna [Met. 8, 6] afferma che «la verità di ciascuna cosa è il possesso di quell'essere che è stato ad essa

assegnato». Secondo questo principio dunque diremo che appartiene alla verità della natura umana tutto ciò è proprio del suo essere. Vale a dire ciò che partecipa alla forma della natura umana: come si dice vero oro quello che ha la vera forma dell'oro, da cui deriva l'essere proprio dell'oro.
Ora, per discernere quanto appartiene veramente alla natura umana si deve notare che ci sono in proposito tre opinioni. Alcuni hanno affermato che quanto appartiene veramente alla natura umana essa lo ebbe fin dall'inizio della sua costituzione, cosicché nulla di nuovo vi si può mai aggiungere. E tale principio radicale si moltiplica per se stesso, in modo che si possa separare il seme da cui viene generato il figlio, nel quale ancora quella parte separata si moltiplica e giunge alla quantità perfetta mediante l'aumento, e così di seguito; così dunque si sarebbe moltiplicato tutto il genere umano. Secondo questa opinione quindi tutto ciò che è generato dal cibo ha solo l'apparenza della carne e del sangue, ma non appartiene realmente alla verità della natura umana.
Altri invece opinarono che la trasformazione naturale del cibo in corpo umano aggiunga qualcosa di nuovo che rientra nella vera natura umana considerata quale specie, alla cui conservazione è ordinato l'atto generativo. Se però si esamina la verità della natura umana nell'individuo, alla cui conservazione e perfezione è ordinata la nutrizione, allora gli alimenti non aggiungono nulla di nuovo che appartenga alla vera natura umana dell'individuo di per sé e primariamente, ma solo in maniera secondaria. Dicono infatti che la verità della natura umana si trova prima di tutto nell'umido radicale, da cui primariamente è costituito il genere umano, mentre le parti dell'alimento che si trasformano in carne e sangue rientrano in modo non principale, ma solo secondario, nella struttura essenziale della natura di tale individuo. Però tali parti possono essere un elemento principale nella natura umana di un altro individuo generato dal seme del primo. Questi autori infatti ritengono tutti che il seme sia il superfluo dell'alimento: alcuni però richiedono che vi si mescoli qualcosa che rientri in modo primario nella vera natura umana del generante; altri invece non lo ritengono necessario. E così ciò che è umido nutritivo in uno, diventa invece umido radicale in un altro.
La terza opinione infine ammette che anche in un dato individuo possa introdursi qualcosa di nuovo che in modo principale appartiene alla verità della sua natura umana. E ciò perché non esiste nel corpo umano una certa quantità fissa che rimanga inalterata per tutta la vita: infatti qualsiasi parte determinata del nostro corpo rimane fissa per ciò che ha di specifico, ma ha un continuo flusso e riflusso per quanto riguarda la materia. Per questo l'umido nutritivo si distingue da quello radicale non già quanto all'origine, ossia perché quest'ultimo proviene dal seme e l'altro dal cibo, ma piuttosto in rapporto al termine a cui tende: poiché l'umido radicale è quello che giunge a generare la sostanza umana mediante l'atto della potenza generativa o anche di quella nutritiva, mentre l'umido nutritivo è quello che non ha raggiunto ancora questo termine e continua a svolgere la funzione di nutrimento.
Queste tre opinioni sono state esposte e discusse più a lungo nel secondo libro delle Sentenze [d. 30, q. 2, a. 1]: basterà dunque ripetere solo ciò che

riguarda il nostro argomento. Notiamo dunque che la soluzione del problema è diversa secondo le tre opinioni sopra riferite. La prima opinione, partendo dalla sua teoria della moltiplicazione del genere umano, può sostenere che la natura umana è perfetta quanto al numero degli individui e secondo la quantità conveniente a ciascuno indipendentemente dall'apporto degli alimenti: poiché questi hanno per scopo di riparare la perdita causata dal calore naturale, come il piombo aggiunto all'argento impedisce che esso si consumi nella colata. Perciò, dato che nella risurrezione la natura umana sarà perfettamente reintegrata e il calore naturale non consumerà più l'umido naturale, non si vede la necessità che nell'uomo risorga qualcosa che sia stato prodotto dagli alimenti, ma risorgerà soltanto ciò che rientra nella vera natura umana dell'individuo, e che trasmesso e moltiplicato ha raggiunto la perfezione suddetta nel numero e nella quantità.

La seconda opinione invece, partendo dal presupposto che quanto è generato dal nutrimento è necessario per il raggiungimento della perfezione quantitativa dell'individuo e per la moltiplicazione della specie che avviene mediante la generazione, non può fare a meno di ammettere che risorga anche quella parte di nutrimento che è stata assimilata: però non tutta, ma solo quanto basta per la perfetta reintegrazione della natura umana in ogni individuo. Perciò questa opinione afferma che quanto è appartenuto alla sostanza del seme risorgerà in quell'uomo che da quello è stato generato, poiché appartiene alla verità della sua natura umana in maniera principale. Di quanto si è aggiunto poi attraverso il nutrimento risorgerà invece solo quanto è necessario alla perfezione delle dimensioni, e non tutto: infatti appartiene alla vera natura umana solo in quanto la natura lo richiede per raggiungere la perfezione quantitativa. Siccome poi questo umido nutritivo è in continuo flusso e riflusso, nella risurrezione avremo un ordine di precedenza, in modo che quello che è appartenuto per primo alla sostanza del corpo umano sarà tutto reintegrato, mentre quanto si è aggiunto in secondo, in terzo luogo e così via, sarà reintegrato solo nella misura necessaria a ricostruire la quantità. E ciò per due motivi.

Primo, poiché quanto viene assimilato successivamente serve sempre per riparare ciò che vi era prima e che è andato perduto: quindi non può vantare un'appartenenza primaria alla vera natura umana come ciò che vi era prima.

Secondo, poiché l'aggiunta di un umido estraneo al primo umido radicale fa sì che non tutto il miscuglio partecipi perfettamente come il primo umido alla verità della specie. E si adduce in proposito l'esempio aristotelico [De gen. et corr. 1, 5] dell'acqua che viene mescolata al vino, e che sempre più ne diminuisce il vigore fino a renderlo acquoso. Per cui come l'acqua aggiunta al vino già annacquato non acquista le qualità specifiche del vino come la prima acqua mescolata, così gli alimenti che successivamente si trasformano in carne non partecipano allo stesso modo delle qualità specifiche della vera carne. Quindi non sono partecipi allo stesso modo della vera natura umana, e quindi della risurrezione. Così dunque è chiaro che, secondo questa opinione, del corpo risorgerà soltanto ciò che appartiene alla verità della natura umana in modo principale, e non invece tutto ciò che le appartiene secondariamente.

La terza opinione infine in qualcosa si scosta dalla seconda e in qualche altra conviene con essa. La differenza sta nel fatto che per essa tutto ciò che è carne o ossa appartiene per lo stesso titolo alla verità della natura umana. Essa infatti non ammette che si possa distinguere nell'uomo una parte che rimane stabile in lui per tutto il tempo della sua vita, la quale per se stessa apparterrebbe in modo primario alla verità della natura umana, e una parte fluttuante che le apparterrebbe solo per la sua perfezione quantitativa e non per la perfezione specifica, come invece sostiene la seconda opinione. Essa dice al contrario che tutte le parti che non sono estranee alle finalità naturali appartengono alla verità della natura umana per le loro qualità specifiche, e come tali sono stabili; sebbene non lo siano quanto alla loro materia, poiché sotto questo aspetto sono soggette a un flusso e riflusso continuo, per cui nelle parti che compongono un uomo avviene quanto avviene nel popolo che forma una città, dove i singoli individui muoiono e se ne vanno, ma altri subentrano al loro posto. Cosicché materialmente i componenti del popolo si susseguono, ma formalmente il popolo rimane: poiché nei medesimi uffici e gradi subentrano altri, in modo che possiamo dire che la città è sempre numericamente la stessa. Parimenti anche nel corpo umano ci sono delle parti che sostituiscono altre parti nella medesima struttura e dislocazione, cosicché secondo la materia cambiano e si rinnovano, ma rimangono secondo la specie: per cui rimane pur sempre lo stesso identico uomo.

Questa terza opinione concorda invece con la seconda nel ritenere che nel corpo le parti successive di ricambio non arrivano alla perfezione specifica delle prime. E così le parti destinate alla risurrezione sono le stesse per ambedue le opinioni, quantunque i motivi [addotti per tale affermazione] non siano del tutto uguali. Poiché secondo la terza opinione tutto ciò che è stato generato dal seme risorgerà non perché appartiene alla verità dell'umana natura per una ragione diversa da quella per cui vi appartiene ciò che vi si aggiunge dopo, ma perché partecipa in modo più perfetto alla verità della specie. Ordine questo che la seconda opinione ammetteva per ciò che proveniva successivamente dagli alimenti. E anche in questo le due opinioni hanno un punto di contatto.

Analisi delle obiezioni: 1. Gli esseri naturali sono quello che sono in forza non della loro materia, ma della loro forma. Sebbene quindi la materia che ebbe dapprima la forma di carne bovina risorga poi nell'uomo con la forma di carne umana, non segue tuttavia che sarà carne bovina, ma carne umana. Altrimenti bisognerebbe dire che risorgerà anche il fango da cui fu tratto il corpo di Adamo [Gen 2, 7]. – Tuttavia la prima opinione concede questo argomento.

2. Quella costola appartenne ad Adamo non come perfezione individuale, ma come destinata alla moltiplicazione della specie. Essa quindi non risorgerà in Adamo, ma in Eva: esattamente come il seme, che non risorgerà nel generante, ma nel generato.

3. Secondo la prima opinione è facile risolvere questa obiezioni, poiché le carni ingerite non appartengono mai alla verità della natura umana di chi le mangia, ma a quella di colui che è stato mangiato. Perciò le carni suddette

risorgeranno in quest'ultimo e non nel primo.
Stando invece alla seconda e alla terza opinione, ogni particella risorgerà in colui che più perfettamente la rese partecipe della virtù della specie. E a parità di condizioni risorgerà nel primo in cui venne a trovarsi: poiché in lui fu ordinata per la prima volta alla risurrezione in forza dell'unione con l'anima razionale. Perciò se nelle carni mangiate c'era qualche residuo che non apparteneva alla verità della natura umana in quel primo individuo, esso potrà risorgere nel secondo. Altrimenti quanto era indispensabile alla risurrezione del primo, risorgerà nel primo e non nel secondo, e nel secondo in sostituzione sarà desunto qualcosa o dagli altri cibi assimilati dal secondo oppure, nel caso in cui questi non abbia ingerito altro cibo che carne umana, la potenza di Dio supplirà con dell'altra materia nella misura necessaria per la perfetta grandezza dell'individuo; come la supplisce anche in coloro che muoiono prima di raggiungere l'età matura. Né ciò pregiudica l'identità numerica: come non la pregiudica il fatto che le parti materiali sono in continuo divenire.
4. Stando alla prima opinione, la soluzione è facile. Poiché in essa si esclude che il seme derivi dal superfluo degli alimenti. E così le carni umane ingerite non si trasformerebbero nel seme dal quale viene generato il bambino.
Stando invece alle altre due opinioni dobbiamo rispondere che è impossibile che tutta la sostanza esistente nelle carni mangiate si converta in seme: poiché alla formazione di questo, che è il superfluo dell'ultimo cibo, si arriva solo dopo una lunga depurazione del cibo ingerito. Ora, il cibo che si trasforma in seme appartiene alla vera natura umana più in chi nasce da esso che non in colui che digerendo quelle carni lo produce. Perciò, stando alla norma già enunciata sopra [nel corpo], la sostanza che si è trasformata in seme risorgerà in colui che nasce da esso, mentre il resto di tale materia risorgerà in colui le cui carni sono servite a generare quel seme.
5. Gli embrioni non prenderanno parte alla risurrezione se non erano animati dall'anima razionale. Ma giunti a tale stadio di sviluppo, oltre alla sostanza del seme era sopravvenuta in essi molta altra sostanza dal nutrimento che il bambino riceve nel seno materno. Perciò, quand'anche uno si cibasse di embrioni umani e generasse dal superfluo di tale cibo, la sostanza esistente nel seme risorgerebbe certamente in colui che viene generato da esso; a meno che in quel seme non fossero contenuti degli elementi appartenenti alla sostanza del seme in coloro dalle cui carni prese in cibo fu generato il seme: poiché tali elementi risorgeranno nel primo e non nel secondo. I resti poi delle carni umane ingerite che non si sono trasformati in seme, è evidente che risorgeranno nell'individuo precedente, mentre la potenza divina interverrà a supplire le parti mancanti.
La prima delle tre opinioni non trova poi alcuna obiezioni in questa obiezione: poiché non ammette che il seme derivi dal superfluo degli alimenti.
Però molti sono gli argomenti contro di essa, come si è visto a suo tempo [In 2 Sent., d. 30, q. 2, a. 1; cf. I, q. 119, a. 1].

Articolo 5

Se risorgerà tutto ciò che fu materialmente nelle membra umane
Sembra che risorgerà tutto ciò che fu materialmente nelle membra umane.
Infatti:
1. Alla risurrezione sono destinati molto meno i capelli che tutte le altre membra. Eppure quanto fece parte dei capelli dovrà risorgere tutto, se non nei capelli, almeno in altre parti del corpo, come scrive S. Agostino [Enchir. 89]. Perciò a maggior ragione risorgerà tutto ciò che fu presente anche solo materialmente nelle altre membra del corpo.
2. Come le varie particelle di carne sono attuate dall'anima razionale specificamente, così lo sono anche materialmente. Ora, il corpo umano è ordinato alla risurrezione in quanto fu attuato dall'anima razionale. Quindi le parti risorgeranno non solo come parti specifiche, ma anche come parti materiali.
3. La totalità del corpo umano è data da quel medesimo principio da cui dipende la sua divisione in parti. Ora, la divisione in parti è dovuta al corpo umano secondo la materia, la cui disposizione è la quantità, in base alla quale essa è divisibile. Perciò la stessa integrità del corpo richiede la totalità delle parti materiali. Se quindi non risorgessero tutte le parti della materia, non risorgerebbe il corpo nella sua totalità. Il che è inammissibile.
In contrario: 1. Le varie parti del corpo secondo la materia non rimangono, ma vanno e vengono, come spiega Aristotele [De gen. et corr. 1, 5]. Se quindi tutte le parti risorgessero secondo la materia, il corpo che risorge sarebbe o densissimo, oppure di una grandezza spropositata.
2. Tutto ciò che appartiene alla verità della natura umana in un dato individuo può essere materialmente parte di un altro che si cibi delle sue carni. Se quindi in uno risorgessero tutte le parti che gli sono appartenute secondo la materia, ne seguirebbe che in lui verrebbe a risorgere quanto appartiene alla verità della natura umana nell'altro. Il che è inammissibile.
Dimostrazione: Ciò che è nell'uomo materialmente è ordinato alla risurrezione solo in quanto appartiene alla verità della natura umana: poiché è sotto questo aspetto che ha rapporto con l'anima razionale. Ora, tutto ciò che si trova materialmente nell'uomo appartiene alla verità della natura umana per la propria natura specifica, ma non le appartiene tutto nella totalità della sua materia, poiché tutta la materia che è stata in un uomo dall'inizio della sua vita sino alla sua fine sorpassa la quantità richiesta dalla specie: come dice la terza opinione [cf. a. prec.], che io ritengo più probabile delle altre. Perciò quanto viene a trovarsi nell'uomo risorgerà secondo la totalità richiesta dalla specie, considerata la quantità, la figura, la dislocazione e l'ordine delle parti, ma non risorgerà tutto secondo la totalità della materia.
La prima e la seconda opinione invece non badano a questa distinzione, ma distinguono tra parti che hanno entrambe la specie e la materia. Ed entrambe queste opinioni convengono nel dire che quanto deriva direttamente dal seme risorge integralmente, anche sotto l'aspetto della totalità materiale. Invece differiscono nel fatto che mentre la prima esclude la risurrezione di qualsiasi parte assimilata dagli elementi, la seconda invece parzialmente la ammette, come risulta chiaro da quanto abbiamo detto [ib.].
Analisi delle obiezioni: 1. Come quanto si riscontra nelle altre parti del

corpo risorge secondo una totalità specifica, ma non secondo una totalità materiale, così avverrà anche per i capelli. Ora, nelle altre parti del corpo certi apporti della nutrizione servono per la crescita: e questi apporti vanno considerati come una parte nuova in rapporto alla totalità specifica, poiché vengono a occupare nel corpo una dislocazione a parte, e sottostanno ad altre parti della dimensione. C'è invece qualche apporto che non produce una crescita, ma con la nutrizione serve a restaurare soltanto qualche elemento perduto: e questo non viene considerato come una parte nuova del tutto sotto l'aspetto specifico, non ottenendo esso nel corpo se non la dislocazione e lo spazio occupati prima dalla parte scomparsa; sebbene possa essere considerato come una parte nuova sotto l'aspetto della totalità materiale. E lo stesso discorso vale per i capelli. S. Agostino quindi parla del taglio di quei capelli che producevano una crescita. E questi è necessario che risorgano: però non in tutta la loro lunghezza, che sarebbe esagerata, ma trasformandosi in altre parti del corpo secondo che la divina provvidenza giudicherà necessario.
– Oppure egli parla del caso in cui altre parti del corpo si trovino menomate. In tal caso infatti la loro menomazione può essere riparata con il sovrappiù dei capelli.
2. Secondo la terza opinione non c'è distinzione tra parti specifiche e parti materiali. Poiché il Filosofo [l. cit. nel s. c. 1] ricorre a quella distinzione non per distinguere tra loro queste parti, ma per spiegare che le medesime parti possono essere considerate sia secondo la specie, rispetto a quanto c'è di formale e di specifico in esse, sia secondo la materia, rispetto a ciò che fa da sostrato alla forma e alla specie. Ora, è evidente che la materia della nostra carne non è ordinata all'anima razionale se non in quanto è attuata da tale forma. Perciò in forza di essa è ordinata alla risurrezione.
Invece la prima e la seconda opinione, che distinguono le parti di ordine specifico da quelle di ordine materiale, affermano che l'anima, sebbene attui le une e le altre, tuttavia attuerebbe le parti di ordine materiale mediante quelle di ordine specifico. Per cui esse non sarebbero ordinate ugualmente alla risurrezione.
3. Nella materia delle realtà generabili e corruttibili è necessario concepire le dimensioni interminate prima dell'infusione della forma sostanziale. Perciò alla materia va attribuita propriamente la divisibilità secondo queste dimensioni. Ma la quantità completa e terminata sopraggiunge nella materia dopo la forma sostanziale. La divisione quindi che viene fatta secondo le dimensioni terminate riguarda la specie: soprattutto quando la natura della specie esige una determinata dislocazione delle parti, come avviene nel corpo umano.

## QUAESTIO 81
## DE QUALITATE RESURGENTIUM

Deinde considerandum est de qualitate resurgentium.
Circa quod quaeruntur quatuor. Primo: utrum resurgent omnes in aetate iuvenili. Secundo: utrum in aequali statura. Tertio: utrum omnes in eodem sexu. Quarto: utrum in vita animali.

ARGOMENTO 81
LE QUALITÀ DEI CORPI RISORTI
Veniamo quindi a parlare delle qualità dei corpi risorti.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se tutti risorgeranno in età giovanile; 2. Se tutti avranno l'identica statura; 3. Se tutti saranno del medesimo sesso; 4. Se avranno le funzioni della vita animale.

Articolo 1
Se tutti risorgeranno della stessa età, ossia in età giovanile
Sembra che non tutti risorgeranno della stessa età, ossia in età giovanile.
Infatti:
1. Ai risorti, e specialmente ai beati, Dio non toglierà nulla che rientri nella perfezione dell'uomo. Ora, l'età rientra in questa perfezione: poiché la vecchiaia è «un'età venerabile» [Sap 4, 8 s.]. Quindi i vecchi non risorgeranno in età giovanile.
2. L'età viene misurata in base al tempo passato. Ma il tempo passato è impossibile che non sia passato. Quindi è impossibile che quanti hanno raggiunto un'età avanzata ridiventino giovani
3. In ciascuno dovrà risorgere soprattutto ciò che è appartenuto maggiormente alla verità della natura umana. Ma una cosa appartiene tanto più alla verità della natura umana quanto prima ha fatto parte dell'uomo: poiché verso la fine, dato l'indebolimento della perfezione della specie, il corpo umano sarà come il vino annacquato, secondo l'immagine del Filosofo [De gen. et corr. 1, 10].
Se tutti quindi dovranno risorgere della stessa età, è più giusto che risorgano bambini piuttosto che giovani.
In contrario: 1. S. Paolo [Ef 4, 13] scrive: «Finché arriviamo allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo». Ora, Cristo risuscitò nell'età giovanile, che stando alle parole di S. Agostino [De civ. Dei 22, 15] comincia intorno ai trent'anni. Quindi anche gli altri risorgeranno in età giovanile.
2. L'uomo risorgerà nella massima perfezione della sua natura. Ma la natura umana ha il suo stato più perfetto nell'età giovanile. Perciò tutti dovranno risorgere giovani.
Dimostrazione: L'uomo risorgerà senza alcun difetto naturale: poiché Dio, come ha creato la natura umana senza difetti, così la restaurerà senza difetti. Ora, la natura umana può essere menomata in due modi: primo, perché non ha ancora raggiunto la sua ultima perfezione; secondo, perché si è allontanata da essa. Il primo tipo di menomazione si riscontra nei bambini, il secondo nei vecchi. Perciò negli uni e negli altri la natura umana sarà ricondotta con la risurrezione allo stato della sua perfezione piena, ossia all'età giovanile, in cui ha termine il moto di crescita e inizia il declino.
Analisi delle obiezioni: 1. La vecchiaia è venerabile non per le condizioni del corpo, che sono difettose, ma per la sapienza dell'anima, che a quell'età viene supposta, dato il numero degli anni. Quindi negli eletti, per la pienezza della sapienza divina che si riscontrerà in essi, rimarrà l'aspetto venerabile della vecchiaia, ma ne verranno eliminati i difetti.

2. L'età di cui parliamo non è relativa al numero degli anni, ma alle condizioni che si determinano nel corpo umano col passare degli anni. Per cui si dice che Adamo fu formato nell'età giovanile per tale condizione del corpo, che egli ebbe nel primo giorno della sua esistenza. Quindi l'argomento non vale.
3. Si dice che la virtù della specie è più perfetta nel bambino che nel giovane rispetto alla capacità di assimilare gli alimenti in un certo modo: come del resto è più accentuata nel seme che nell'uomo completo. Ma nei giovani la virtù della specie è più perfetta rispetto alla completezza. Perciò quanto è appartenuto maggiormente alla verità della natura umana verrà portato alla perfezione che ha nell'età giovanile, non già a quella che ha nell'infanzia, in cui gli umori non sono ancora giunti alla loro ultima elaborazione.

Articolo 2
Se tutti risorgeranno di un'unica statura
Sembra che tutti risorgeranno di un'unica statura. Infatti:
1. Come l'uomo è misurato dalla quantità dimensiva, così è misurato dalla durata. Ora, le dimensioni della durata verranno ridotte alla stessa misura: poiché tutti risorgeranno della stessa età [a. 1]. Perciò anche la grandezza sarà ridotta per tutti alla stessa misura, cosicché tutti risorgeranno con l'identica statura.
2. Il Filosofo [De anima 2, 4] afferma che «in tutti gli esseri naturali c'è un termine e una ragione della loro grandezza e della loro crescita». Ma tale termine non può derivare che dalla forma, a cui deve corrispondere la quantità, come anche tutti gli altri accidenti. Avendo dunque tutti gli uomini l'identica forma specifica, in tutti deve riscontrarsi secondo la materia un'identica misura della quantità, se non interviene un errore. Ma nella risurrezione gli errori della natura verranno corretti. Quindi tutti risorgeranno di una medesima statura.
3. La corporatura dei risorti non potrà essere proporzionata alla virtù naturale che aveva formato i loro corpi mortali: altrimenti coloro che non ebbero la possibilità di raggiungere una corporatura superiore in virtù della natura non risorgerebbero mai con una statura più grande; il che è falso. Perciò è necessario che tale corporatura sia proporzionata alla virtù che restaurerà i corpi umani mediante la risurrezione, e alla materia di cui essa dovrà servirsi. Ma la virtù che ripararà tutti i corpi è identica, essendo la virtù divina; le ceneri poi delle quali essa si servirà per ripararli sono tutte ugualmente predisposte a ricevere l'influsso di tale virtù. Quindi la risurrezione umana terminerà per tutti nell'identica quantità. Da cui la conclusione precedente.
In contrario: 1. La corporatura naturale è conforme alla natura di ciascun individuo. Ma nella risurrezione la natura di ciascun individuo non verrà cambiata. Quindi neppure la sua corporatura naturale. Ora, questa non è identica per tutti gli uomini. Quindi non tutti risorgeranno con l'identica statura.
2. Con la risurrezione la natura umana verrà restaurata o per la gloria o per il castigo. Ma la misura della gloria e del castigo non sarà identica per tutti i risorti. Perciò non sarà identica neppure la grandezza naturale.
Dimostrazione: Nella risurrezione la natura umana verrà riparata non solo nell'identità

specifica, ma anche nell'identità numerica [q. 79, aa. 1, 2]. Perciò qui non si deve considerare soltanto ciò che spetta alla natura specifica, ma anche ciò che è richiesto dalla natura di ciascun individuo. Ora, la natura specifica esige una certa quantità da cui non si scosta senza un errore; però questa quantità ha una certa elasticità, e non va presa secondo un'unica misura fissa. Ogni individuo della specie umana raggiunge dunque entro tali limiti una certa misura della quantità, che si addice alla sua natura individuale; e ad essa egli giunge al termine della crescita, se non interviene un errore nell'opera della natura per cui c'è un più o un meno rispetto a tale quantità, la cui misura dipende dal rapporto tra la dilatazione del calore e l'umidità disponibile. Ora, queste cose non sono identiche in tutti. Perciò non tutti risorgeranno con la medesima corporatura, ma ciascuno risorgerà con quella corporatura che egli avrebbe raggiunta al termine del suo sviluppo qualora in natura non ci fossero stati errori o mancamenti. Quello invece che in ciascuno è in eccesso o in difetto verrà eliminato o supplito dalla potenza di Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già notato [a. 1, ad 2], si dice che tutti risorgeranno della stessa età non perché a tutti spetti la medesima durata, ma perché in tutti ci sarà il medesimo grado di perfezione. Ora, tale stato è compatibile sia con una corporatura grande che con una piccola.
2. La quantità individuale corrisponde non soltanto alla forma della specie, ma anche alla natura dell'individuo. Quindi l'argomento non regge.
3. La statura dei risorti non sarà proporzionata alla virtù riparatrice, poiché essa non rientra nella natura del corpo umano, e neppure sarà in tutti così com'era prima della risurrezione, ma sarà conforme alla natura che ciascun individuo possedeva inizialmente. Tuttavia se la virtù formativa, per un difetto qualsiasi, come nel caso dei nani, non avrà potuto condurre alla debita statura richiesta dalla specie, nella risurrezione la potenza di Dio ne supplirà il difetto. E lo stesso si dica per coloro che furono di statura spropositata, oltre i limiti naturali.

Articolo 3
Se tutti risorgeranno di sesso maschile
Sembra che tutti risorgeranno di sesso maschile. Infatti:
1. S. Paolo [Ef 4, 13] afferma che «giungeremo tutti allo stato di uomo [vir] perfetto». Perciò allora non vi sarà se non il sesso maschile.
2. Nel secolo futuro, dice la Glossa [ord. su 1 Cor 15, 24], cesserà «ogni prerogativa di comando». Ora, nell'ordine naturale la donna è sottoposta all'uomo. Quindi le donne non risorgeranno donne, ma uomini.
3. Ciò che è solo occasionale ed estraneo all'intenzione della natura non risorgerà: poiché nella risurrezione ogni errore verrà riparato. Ma il sesso femminile è estraneo all'intenzione della natura, derivando dalla sola limitazione della virtù plasmatrice esistente nel seme, la quale non è in grado di dare alla materia del concepimento la perfezione del sesso virile: per cui il Filosofo [De gen. animal. 2, 3] afferma che la femmina è «un maschio mancato ». Quindi il sesso femminile non è destinato a risorgere.
In contrario: 1. S. Agostino [De civ. Dei 22, 17] ha scritto: «Sembrano più

assennati quanti non dubitano che risorgerà l'uno e l'altro sesso».
2. Nella risurrezione Dio restaurerà quanto fece all'inizio della creazione. Ma allora egli formò la donna dalla costola dell'uomo, come risulta dalla Genesi [2, 22]. Quindi nella risurrezione restaurerà anche il sesso femminile.
Dimostrazione: La natura individuale, come richiede per i diversi uomini una corporatura diversa, così richiede anche la diversità del sesso tra i vari individui della specie umana. E anche questa diversità contribuisce alla perfezione della specie, in quanto la diversità di sesso o di statura ne costituisce i vari gradi. Come quindi gli uomini risorgeranno di statura diversa [a. 2], così risorgeranno di sesso diverso. E tuttavia, nonostante questa diversità, non ci sarà alcun imbarazzo nel reciproco vedersi: poiché sarà scomparsa la concupiscenza che spinge ad atti turpi, dai quali appunto quell'imbarazzo deriva.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che tutti raggiungeranno Cristo «nello stato di uomo perfetto» non a motivo del sesso virile, ma per la virtù dell'animo che si riscontrerà in tutti, sia uomini che donne.
2. La donna è sottoposta all'uomo per la debolezza della sua natura sia quanto alla vigoria dell'animo che quanto alla forza fisica. Ma dopo la risurrezione non ci sarà in queste qualità alcuna differenza secondo la diversità del sesso, ma piuttosto secondo la diversità dei meriti. Perciò l'argomento non regge.
3. Sebbene la generazione della donna sia estranea all'intenzione della natura particolare, o individuale, è però secondo l'intenzione della natura universale, che per la perfezione della specie umana richiede l'uno e l'altro sesso. Né la differenza di sesso, come si è detto [ad 2], implicherà una qualche menomazione.

Articolo 4
Se i risuscitati avranno le funzioni della vita animale, cioè la nutrizione e la generazione
Sembra che i risuscitati avranno le funzioni della vita animale, cioè la nutrizione e la generazione. Infatti:
1. La nostra risurrezione sarà conforme a quella di Cristo. Ma di Cristo si legge nel Vangelo [Gv 21, 12 ss.; Lc 24, 43] che mangiò dopo la risurrezione. Quindi anche gli altri uomini dopo la risurrezione mangeranno. E per lo stesso motivo potranno anche generare.
2. La distinzione dei sessi è ordinata alla generazione, e similmente gli organi che servono alla potenza nutritiva sono ordinati alla nutrizione. Ora, l'uomo risorgerà con tutte queste cose. Quindi egli eserciterà le funzioni della nutrizione e della generazione.
3. L'uomo sarà reso beato sia nell'anima che nel corpo. Ma secondo il Filosofo [Ethic. 1, cc. 7, 13; 10, 7] la beatitudine, o felicità, consiste nella perfezione dell'operare. Perciò nei beati tutte le potenze dell'anima e tutte le membra dovranno esplicare i loro atti dopo la risurrezione. Da cui la stessa conclusione di sopra.
4. Nei beati dopo la risurrezione ci sarà una gioia perfetta. Ma una tale gioia include tutti i piaceri: poiché la beatitudine è «uno stato reso perfetto dall'insieme

di tutti i beni» [Boezio, De consol. 3, pr. 2], e d'altra parte è perfetto «ciò a cui non manca nulla» [Arist., Phys. 3, 6]. Siccome dunque nelle funzioni della generazione e della nutrizione c'è un grande piacere, sembra che tali funzioni della vita animale non mancheranno nei beati. E saranno molto più forti negli altri, che avranno dei corpi meno spirituali.

In contrario: 1. Nel Vangelo [Mt 22, 30] si legge: «Nella risurrezione non prenderanno né moglie né marito».

2. La generazione è ordinata a supplire i vuoti prodotti dalla morte con la moltiplicazione del genere umano, mentre la nutrizione è ordinata a riparare le perdite e ad accrescere il corpo. Ma nello stato successivo alla risurrezione il genere umano avrà già raggiunto il numero degli individui stabilito da Dio, in vista del quale perdura la generazione. E così pure ognuno risorgerà nella sua debita statura. «Né ci sarà più la morte» [Ap 21, 4], o altre perdite nel corpo umano. Quindi le funzioni della generazione e della nutrizione sarebbero inutili.

Dimostrazione: La risurrezione sarà necessaria all'uomo non in vista della sua prima perfezione, che consiste nel possesso integrale di quanto la sua natura fisica richiede: poiché a ciò l'uomo può giungere nello stato della vita presente mediante l'azione delle cause naturali. La risurrezione è invece necessaria per conseguire l'ultima perfezione, che consiste nel raggiungimento dell'ultimo fine. Perciò quelle attività naturali che sono ordinate a produrre o a conservare la prima perfezione della natura umana non ci saranno dopo la risurrezione. E tali sono appunto le funzioni della vita animale nell'uomo, le mutue interferenze tra gli elementi e il moto dei cieli. Perciò tutte queste cose cesseranno con la risurrezione. E poiché mangiare, bere, dormire e generare sono funzioni della vita animale, essendo ordinate alla prima perfezione della natura, dopo la risurrezione esse non avranno più ragione di esistere.

Analisi delle obiezioni: 1. Il pasto che Cristo fece dopo la risurrezione non fu dovuto a necessità, come se la natura umana avesse bisogno di mangiare dopo la risurrezione, ma per mostrare che egli aveva assunto di nuovo la vera natura umana che aveva prima, quando mangiava e beveva con i suoi discepoli. Ma tale dimostrazione non sarà necessaria nella risurrezione universale: poiché allora ciò sarà evidente per tutti. Per questo si suol dire che Cristo allora mangiò e bevve per una «dispensa», secondo la terminologia dei giuristi, per i quali «la dispensa è un'eccezione alla legge comune» [Raimondo, Summa 3, 29, 2]: poiché Cristo risorto si sottrasse momentaneamente all'uso comune dei risorti, che è quello di non cibarsi, per i motivi già indicati. Perciò l'argomento non regge.

2. La differenza dei sessi e la varietà delle membra servirà a reintegrare la perfezione umana nella specie e nei vari individui. Perciò non ne segue che esse siano inutili, sebbene manchino le funzioni della vita animale.

3. Le funzioni suddette non appartengono all'uomo in quanto uomo, come nota anche il Filosofo [Ethic. 10, 7]. Quindi la felicità del corpo umano non consiste in esse, ma il corpo umano sarà beatificato per la ridondanza dalla ragione a cui è sottomesso, e in forza della quale l'uomo è uomo.

4. I piaceri del corpo, come dice il Filosofo [Ethic. 7, 14; 10, 5], sono «medicinali

», poiché servono a togliere la stanchezza; oppure sono anche delle «malattie», poiché l'uomo si getta su di essi in modo disordinato, come se fossero dei piaceri autentici: nello stesso modo in cui un uomo dal gusto deviato prova piacere in cose che non sono piacevoli per i sani. Quindi non è necessario che tali piaceri rientrino nella perfezione della beatitudine, come pensano i Giudei, i Saraceni e certi eretici chiamati Chiliasti. I quali hanno un sentimento guasto anche secondo l'insegnamento del Filosofo: poiché a suo giudizio [ib.] i soli piaceri spirituali sono piaceri autentici, e da ricercarsi per se stessi. Quindi solo questi piaceri sono richiesti dalla beatitudine.

QUAESTIO 82
DE CONDITIONIBUS BEATORUM RESURGENTIUM
Deinde considerandum est de conditionibus beatorum resurgentium. Et primo, de eorum corporum
impassibilitate; secundo, de subtilitate (q. 83); tertio, de agilitate (q. 84); quarto, de claritate (q. 85).
Circa primum quaeruntur quatuor. Primo: utrum sancti resurgentes resurgant quoad corpora impassibiles. Secundo: utrum aequalis impassibilitas omnibus inerit. Tertio: utrum illa impassibilitas
sensum in actu a corporibus gloriosis excludat. Quarto: utrum sint in eis omnes sensus in actu.

ARGOMENTO 82
LE CONDIZIONI DEI BEATI DOPO LA RISURREZIONE
Passiamo ora a considerare le condizioni dei beati dopo la risurrezione.
Primo, l'impassibilità dei loro corpi; secondo, la loro sottigliezza [q. 83];
terzo, l'agilità [q. 84]; quarto, la chiarezza o splendore [q. 85].
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se i santi risorgeranno impassibili quanto al corpo; 2. Se tutti saranno ugualmente impassibili;
3. Se tale impassibilità escluderà nei corpi gloriosi l'esercizio della sensibilità;
4. Se in essi tutti i sensi eserciteranno le loro funzioni.

Articolo 1
Se dopo la risurrezione i corpi dei santi diventeranno impassibili
Sembra che dopo la risurrezione i corpi dei santi non diventeranno impassibili.
Infatti:
1. Ogni essere mortale è passibile. Ma l'uomo anche dopo la risurrezione sarà «un animale razionale mortale»: poiché questa è la definizione dell'uomo, che non può mai separarsi da lui. Quindi il corpo sarà passibile.
2. Ciò che è in potenza alla forma di un altro essere è passibile rispetto ad esso: poiché è in questo modo, come spiega Aristotele [De gen. et corr. 1, 7], che si manifesta la sua passibilità. Ora, i corpi dei santi dopo la risurrezione saranno in potenza alla forma di altri esseri. Prova della media. Tutte quelle cose che comunicano nella materia sono tali che una di esse è in potenza alla forma di un'altra: infatti la materia per il fatto che è attuata da una forma non perde la sua potenzialità ad altre forme. Ma dopo la risurrezione i corpi dei santi avranno la stessa materia degli elementi: poiché verranno restaurati con

la stessa materia di cui sono formati adesso. Quindi saranno in potenza ad altre forme, e di conseguenza saranno passibili.
3. «I contrari sono fatti per affrontarsi in azioni e passioni reciproche», come insegna il Filosofo [ib.]. Ma i corpi dei santi anche dopo la risurrezione saranno composti di elementi contrari, come adesso. Quindi saranno passibili.
4. Nel corpo umano risorgeranno sia il sangue che gli altri umori, come si è detto [q. 80, a. 3]. Ma dalla lotta reciproca dei diversi umori nascono nel corpo le infermità e le altre sofferenze. Quindi dopo la risurrezione i corpi dei santi saranno passibili.
5. Alla perfezione ripugna più un difetto attuale che un difetto in potenza. Ora, la passibilità implica soltanto un difetto in potenza. Siccome dunque nei corpi dei beati ci saranno dei difetti in atto, quali le cicatrici delle ferite nei corpi dei martiri, come ci furono in quello di Cristo [Lc 24, 39; Gv 20, 20. 27], sembra che non tolga nulla alla loro perfezione il fatto di avere dei corpi passibili.
In contrario: 1. Tutto ciò che è passibile è corruttibile: poiché «la passione accentuandosi distrugge la natura» [Topic. 6, 6]. Ma dopo la risurrezione i corpi dei santi saranno incorruttibili, come insegna S. Paolo [1 Cor 15, 42]: «Si semina corruttibile e risorge incorruttibile». Quindi essi saranno impassibili.
2. Ciò che è più forte non subisce l'azione di ciò che è più debole. Ma nessun corpo sarà più forte di quello dei santi, del quale sta scritto [ib., v. 43]: «Si semina debole, e risorge pieno di forza». Quindi i corpi dei santi saranno impassibili.
Dimostrazione: Il termine «passione» può avere due significati. Primo, quello comune, secondo il quale qualsiasi ricettività è denominata passione: sia nel caso in cui quanto si riceve è conveniente e perfettivo per chi lo riceve, sia nel caso in cui è contrario e distruttivo. Ora, i corpi gloriosi non sono detti impassibili per la negazione di questo tipo di passione: poiché non si deve togliere loro nulla di quanto può essere una perfezione.
Secondo, può avere il significato proprio, che il Damasceno [De fide orth. 2, 22] così definisce: «La passione è un moto in contrasto con la natura». Per cui il moto eccessivo del cuore può dirsi una sua passione, mentre il moto normale ne è un'operazione. E ciò perché quanto è passibile rientra nell'ambito dell'agente, dato che l'agente tende a rendere simile il paziente: perciò il paziente come tale viene strappato dal suo proprio ambito nel quale si trovava. Così dunque se prendiamo il termine passione in senso proprio dobbiamo escludere tale potenzialità dai corpi dei santi dopo la risurrezione. Quindi essi vanno denominati impassibili.
Ma la ragione di questa impassibilità è assegnata diversamente dai vari autori. Alcuni infatti la attribuiscono alla condizione degli elementi, che allora sarà diversa da quella attuale. Poiché a loro giudizio gli elementi rimarranno quanto alla sostanza, ma senza le qualità attive e passive loro proprie.
Ma ciò non sembra essere vero. Infatti le qualità attive e passive costituiscono la perfezione degli elementi. Qualora dunque nel corpo dei risorti gli elementi venissero ricostituiti senza di esse, tali corpi sarebbero meno perfetti di quanto lo sono ora. – Inoltre, essendo tali qualità gli accidenti propri degli elementi, causati dalla loro forma e dalla loro materia, sembra veramente

assurdo che rimanga la causa e vengano tolti gli effetti.
E così altri dicono che rimarranno le qualità, però la potenza di Dio farà in modo che non abbiano le funzioni loro proprie, per non pregiudicare la conservazione del corpo umano.
Ma anche questo discorso non regge. Poiché la costituzione di un corpo misto richiede le funzioni delle qualità attive e passive: e secondo il predominio dell'una o dell'altra tali corpi ottengono la loro diversa complessione.
E ciò è richiesto anche nel corpo dei risorti: poiché in esso ci saranno le carni, le ossa e le altre parti che non hanno tutte l'identica complessione. –
Inoltre stando a questa opinione non si potrebbe parlare per tali corpi dell'impassibilità come dote. Poiché essa non porrebbe alcuna disposizione nella sostanza impassibile, ma solo la preservazione dalla passibilità dall'esterno, in forza della potenza di Dio, la quale potrebbe produrre lo stesso effetto sul corpo umano anche nello stato della vita presente.
Perciò altri affermano che nel corpo stesso ci sarà qualcosa che impedirà il patire dei corpi gloriosi, cioè la materia della quinta essenza, che secondo loro entra nella composizione del corpo umano per conciliare i quattro elementi in una certa armonia, così da renderli materia adatta per l'anima razionale.
Però nello stato della vita presente, per il predominio dei quattro elementi, il corpo umano è passibile come gli altri corpi elementari; nella risurrezione invece dominerà la natura della quinta essenza. E allora il corpo umano diventerà impassibile, a somiglianza dei corpi celesti.
Ma questa opinione non regge. Poiché la quinta essenza non può essere uno dei componenti del corpo umano, come si è già dimostrato [In 2 Sent., d. 17, q. 3, a. 1; cf. I, q. 76, a. 7; q. 91, a. 1, ad 2]. – Inoltre è impossibile affermare che una virtù naturale, quale è la virtù dei corpi celesti, trasferirà il corpo umano in una proprietà della gloria, quale è l'impassibilità del corpo glorioso: infatti tale trasformazione è attribuita dall'Apostolo alla virtù di Cristo, poiché «quale è il celeste [cioè il nuovo Adamo], così anche i celesti» [1 Cor 15, 48]; ed «egli [Cristo] trasformerà il nostro misero corpo», ecc. [Fil 3, 21]. – Tanto più che nel corpo umano la natura celeste non potrebbe dominare al punto di sopprimere quella degli elementi, che nei loro princìpi essenziali implicano la passibilità.
Perciò bisogna rispondere diversamente, ricordando che ogni passione consiste nella vittoria dell'agente sul paziente: altrimenti l'agente non potrebbe attrarre il paziente nella sua sfera d'influenza. Ora, è impossibile che qualcosa influisca sul paziente se non perché in quest'ultimo il dominio della propria forma sulla materia è venuto a debilitarsi, parlando come facciamo adesso di passioni che sono contrarie alla natura. Infatti la materia non può subire l'influsso di uno dei contrari senza che quello dell'altro venga eliminato, o per lo meno diminuito. Ora, [nella risurrezione] il corpo umano con quanto in esso si trova sarà perfettamente soggetto all'anima razionale, come quest'ultima lo sarà a Dio. Perciò nei corpi gloriosi non ci potrà essere alcuna mutazione contro le disposizioni che essi ricevono dall'anima. E così tali corpi saranno impassibili.
Analisi delle obiezioni: 1. Si può rispondere con S. Anselmo [Cur Deus

homo 2, 11] che «mortale fu posto nella definizione dell'uomo dai filosofi, i quali non credevano che tutta l'umanità un tempo sarebbe stata immortale»: poiché essi non conobbero gli uomini che nello stato presente di mortalità. Oppure possiamo rispondere che, essendo a noi ignote le differenze essenziali, talora, come nota il Filosofo [Met. 7, 12], noi ci serviamo delle differenze accidentali per indicare quelle essenziali, che ne sono la causa. Per cui il termine mortale è posto nella definizione dell'uomo non perché la mortalità rientri nella sua essenza, bensì perché ciò che attualmente è causa della passibilità e della mortalità, ossia la composizione di elementi contrari, appartiene all'essenza dell'uomo. Ma dopo la risurrezione tale composizione non sarà più causa di ciò, per la vittoria dell'anima sul corpo.

2. La potenza può trovarsi in due condizioni diverse: legata o libera. E ciò è vero non solo per la potenza attiva, ma anche per quella passiva: poiché la forma lega la potenza della materia, determinandola a una sola cosa ed esercitando così un dominio su di essa. Ma poiché negli esseri corruttibili la forma non domina perfettamente la materia, essa non è in grado di legarla perfettamente così da impedirle di ricevere da certe passioni qualche disposizione contraria alla forma. Invece nei santi dopo la risurrezione l'anima avrà un dominio totale sul corpo: né tale dominio le potrà essere in qualche modo sottratto, poiché essa sarà soggetta a Dio in maniera immutabile, diversamente da come lo era nello stato di innocenza. Cosicché in quei corpi rimarrà sostanzialmente la stessa potenzialità ad altre forme che esiste in essi attualmente, ma essa sarà legata per la vittoria dell'anima sul corpo, in modo da non poter mai subire attualmente una passione.

3. Le qualità degli elementi sono strumenti dell'anima: come il calore del fuoco nel corpo umano viene regolato dalla virtù dell'anima nell'atto della nutrizione, secondo quanto dice Aristotele [De anima 2, 4]. Ora, quando l'agente principale è perfetto, e lo strumento non è difettoso, dallo strumento non può procedere operazione alcuna che non sia secondo la disposizione dell'agente principale. E così nei corpi dei santi dopo la risurrezione non potrà scaturire dalle qualità elementari azione o passione alcuna che sia contraria alla disposizione dell'anima, la quale tende a conservare il proprio corpo.

4. Come spiega S. Agostino [Epist. 205, 1], «la potenza divina è in grado di togliere da questi corpi visibili e tangibili certe loro qualità, lasciandovene altre». Come quindi tolse al fuoco della fornace dei Caldei la virtù di bruciare certe cose, poiché i corpi dei tre fanciulli vi furono conservati illesi, e invece gli conservò quella di bruciarne altre, dato che quel fuoco bruciava la legna [Dan 3, 46, 94], così toglierà agli umori la loro passibilità, e ne conserverà la natura. Il modo poi in cui ciò avverrà lo abbiamo già visto sopra [nel corpo].

5. Le cicatrici delle ferite non ci saranno nei santi, come non ci furono in Cristo, in quanto implicano un difetto, ma in quanto sono segni di quella costantissima virtù per cui essi soffrirono per la giustizia e per la fede, in modo che cresca con ciò la gioia sia in loro che negli altri. Da cui le parole di S. Agostino [De civ. Dei 22, 19]: «Non so come avvenga che noi siamo presi

da tanto amore per i santi martiri da desiderare di vedere nel regno dei beati le cicatrici delle ferite da essi sofferte nei loro corpi per il nome di Cristo. E forse le vedremo realmente. Infatti per essi non saranno una deformità, ma un onore; e grazie ad esse brillerà, sia pure nel corpo, una bellezza che non sarà del corpo, ma della virtù. Tuttavia se ad essi furono amputate o asportate delle membra, essi non ne resteranno privi nella risurrezione dai morti, poiché in proposito si legge: "Neppure uno dei vostri capelli perirà"».

Articolo 2

Se l'impassibilità sarà uguale in tutti

Sembra che l'impassibilità sarà uguale in tutti. Infatti:

1. Una Glossa [ord. su 1 Cor 15, 42] afferma che tutti i beati avranno ugualmente il privilegio di non poter patire. Ora, ciò dipende dalla dote dell'impassibilità. Quindi l'impassibilità è uguale per tutti.

2. La negazione non è suscettibile di gradazioni. Ma l'impassibilità è la negazione o la privazione della passibilità. Quindi non può essere in uno maggiore che in un altro.

3. Una cosa si dice più bianca perché ha meno mescolanza di nero. Ma in nessuno dei corpi gloriosi si mescoleranno degli elementi di passibilità. Quindi tutti saranno ugualmente impassibili

In contrario: 1. Il premio deve essere proporzionato al merito. Ora, certi santi furono nel merito superiori ad altri. Essendo quindi l'impassibilità un premio, è chiaro che in alcuni sarà maggiore che in altri.

2. L'impassibilità appartiene alle doti dei beati come la chiarezza. Ma questa, come dice S. Paolo [1 Cor 15, 41 s.], non sarà uguale per tutti. Quindi neppure l'impassibilità.

Dimostrazione: L'impassibilità può essere considerata sotto due aspetti: in se stessa o nella sua causa. Se la consideriamo in se stessa, poiché implica soltanto una negazione o una privazione, non può essere maggiore o minore, ma è uguale in tutti i beati. Se invece la consideriamo nella sua causa, allora può essere in uno maggiore che in un altro. Infatti la sua causa è il dominio dell'anima sul corpo, il quale dominio è causato dalla fruizione immobile di Dio. Perciò in colui che fruisce di Dio più perfettamente, la causa dell'impassibilità è più forte.

Analisi delle obiezioni: 1. La Glossa riferita parla dell'impassibilità in se stessa, non nella sua causa.

2. Sebbene le negazioni e le privazioni considerate in se stesse non ammettano gradazioni, tuttavia le ammettono nelle loro cause: per cui si dice che un luogo è più tenebroso se presenta ostacoli più numerosi alla penetrazione della luce.

3. Certe qualità possono essere più intense non solo per il loro allontanarsi dal contrario, ma per l'avvicinamento al termine: è così, ad es., che si intensifica la luce. Per questo anche l'impassibilità può essere maggiore in uno che in un altro, sebbene in nessuno si riscontri qualche passibilità.

Articolo 3

Se l'impassibilità impedisca nei corpi gloriosi l'esercizio dei sensi

Sembra che l'impassibilità impedisca nei corpi gloriosi l'esercizio dei sensi. Infatti:

1. «Sentire è un certo patire», come dice il Filosofo [De anima 2, 11]. Ora, i corpi gloriosi saranno impassibili. Quindi neppure potranno sentire.

2. La mutazione fisica precede quella psichica, come l'essere fisico precede l'essere intenzionale. Ma i corpi gloriosi, a motivo della loro impassibilità, non subiranno trasmutazioni fisiche. Perciò neppure subiranno la trasmutazione psichica richiesta per la sensazione.

3. In ogni sensazione, a ogni nuova impressione si produce un nuovo giudizio. Ma dopo la risurrezione non ci saranno nuovi giudizi: poiché «allora non ci saranno pensieri fluttuanti» [Agost., De Trin. 15, 16]. Quindi non ci saranno sensazioni in atto.

4. Quando l'anima esercita attualmente una data facoltà, è meno attenta alle funzioni delle altre. Ma allora l'anima sarà tutta presa dall'atto della facoltà intellettiva, con la quale contemplerà Dio. Quindi in nessun modo attenderà alle funzioni delle potenze sensitive.

In contrario: 1. Nell'Apocalisse [1, 7] si legge: «Ogni occhio lo vedrà». Quindi allora ci sarà l'esercizio dei sensi.

2. Il Filosofo [De anima 1, 2] insegna che «un corpo animato si distingue da un corpo inanimato per la sensazione e per il moto». Ma allora non mancherà l'esercizio del moto: poiché, come si legge nella Sapienza [3, 7], «[i giusti] correranno come le scintille in un canneto». Quindi non mancherà neppure l'esercizio dei sensi.

Dimostrazione: Tutti ammettono che nei corpi dei beati ci sarà la sensazione. Altrimenti la vita corporea dei santi dopo la risurrezione sarebbe più simile al sonno che alla veglia. Il che non si addice a quello stato di perfezione: poiché nel sonno il corpo non è nel suo atto vitale ultimo, essendo il sonno, come dice Aristotele [Ethic. 1, 13] «una vita a metà». Però molte sono le opinioni circa il modo in cui avverrà la sensazione.

Alcuni infatti affermano che non ci sarà la sensazione mediante una ricezione di immagini a partire dalle realtà sensibili, ma piuttosto mediante un'emissione: poiché i corpi gloriosi saranno impassibili, e quindi «refrattari a impressioni estranee» [q. 74, a. 4, s. c. 1], molto più dei corpi celesti.

Ma ciò non è ammissibile. Poiché nella risurrezione la natura specifica resterà identica nell'uomo e in tutte le sue parti. Ora, la natura del senso è di essere una potenza passiva, come dimostra il Filosofo [De anima 2, 5].

Se quindi nella risurrezione i santi dovessero sentire mediante un'emissione, piuttosto che mediante una ricezione, i loro sensi non sarebbero delle potenze passive, ma attive. E allora non sarebbero della medesima specie dei sensi attuali, ma sarebbero delle facoltà nuove concesse ai santi: poiché come la materia non diventerà mai forma, così una potenza passiva non diventerà mai attiva.

Per questo altri dicono che i sensi eserciteranno le loro funzioni mediante una ricezione, ma non a partire dai corpi sensibili esterni, bensì per un efflusso delle facoltà superiori: nel senso cioè che come adesso le facoltà superiori

ricevono il loro oggetto dalle inferiori, così al contrario allora le facoltà inferiori lo riceveranno dalle superiori.
Ma questo modo di ricezione non è sufficiente a dare una vera sensazione. Poiché ogni potenza passiva in forza della sua natura specifica è proporzionata a un principio attivo speciale: infatti la potenza in quanto tale dice ordine al proprio agente correlativo. Essendo quindi l'agente proprio correlativo alla sensazione la realtà esistente fuori dell'anima, e non la sua rappresentazione esistente nella fantasia o nella ragione, se l'organo della sensazione non è mosso dalle realtà esterne, ma dalla fantasia o da altre facoltà superiori, il suo non sarà un vero sentire. Infatti parlando dei pazzi e degli altri alienati di mente, nei quali la forza dell'immaginativa imprime le immagini negli organi dei sensi nel modo suddetto, non diciamo che sentono realmente, ma che hanno l'impressione di sentire.
Perciò dobbiamo concludere, con altri, che la sensazione dei corpi gloriosi avverrà mediante l'influsso delle realtà esistenti fuori dell'anima. Si noti però che gli organi sensitivi vengono trasmutati dalle cose esistenti fuori dell'anima in due modi. Primo, con una trasmutazione fisica; e ciò avviene quando l'organo subisce la medesima qualità fisica della realtà esterna, la quale agisce su di esso: come quando la mano diventa calda o bruciata per il contatto con una cosa calda, oppure odorifera per il contatto con una cosa profumata. Secondo, con una trasmutazione spirituale: e ciò avviene quando una qualità sensibile viene ricevuta nell'organo secondo il proprio essere spirituale, che è l'immagine oppure l'idea della qualità, e non la qualità stessa: come quando la pupilla riceve l'immagine della bianchezza senza diventare bianca. Ora, di per sé non è il primo tipo di ricezione a causare la sensazione: poiché, come dice Aristotele [De anima 2, 12], «il senso è fatto per ricevere le specie» della materia «senza la materia», cioè senza la materialità che esse hanno fuori dell'anima. E questo tipo di ricezione trasmuta la natura di chi la riceve, poiché la qualità viene ricevuta secondo il suo essere materiale.
Perciò una tale ricezione va esclusa nei corpi gloriosi, mentre ci sarà in essi la seconda, che per se stessa causa l'atto della sensazione, e non altera la natura di chi la riceve.
Analisi delle obiezioni: 1. Come si è già spiegato [nel corpo], con la passione che si riscontra nell'esercizio dei sensi, che è un ricevere di ordine conoscitivo, il corpo non viene alterato nelle sue qualità naturali, ma viene perfezionato spiritualmente. Perciò l'impassibilità dei corpi gloriosi non esclude una simile passione.
2. Tutto ciò che è passivo riceve l'azione dell'agente in conformità con la propria natura. Se quindi una cosa è fatta per ricevere una trasmutazione fisica e insieme spirituale, allora la trasmutazione fisica precede quella spirituale, come l'essere fisico precede l'essere intenzionale. Se invece è fatta per essere trasmutata solo spiritualmente, allora non è necessario che lo sia anche fisicamente. Come l'aria non è fatta per ricevere il colore secondo il suo essere fisico, ma secondo il suo essere spirituale, e quindi viene trasmutata solo in questo modo, mentre al contrario i corpi inanimati vengono alterati dalle qualità sensibili solo fisicamente, e non spiritualmente. Ora, nei

corpi gloriosi non ci potrà essere alcuna trasmutazione fisica: quindi in essi ci sarà solo una trasmutazione spirituale.
3. Con l'esercizio della sensibilità, come ci saranno nuove ricezioni di specie nei vari organi sensitivi, così ci saranno nuovi giudizi del senso comune, ma non nuovi giudizi dell'intelletto in proposito: come avviene in chi vede una cosa che già conosceva. Ora, l'affermazione di S. Agostino, che esclude «pensieri fluttuanti», si riferisce alle facoltà intellettive. Essa quindi non è a proposito.
4. Quando di due cose l'una è la ragione dell'altra, l'attenzione dell'anima verso l'una non impedisce né riduce la sua attenzione per l'altra. Come il medico nell'esaminare l'urina non pensa di meno, ma di più ancora alle regole della sua arte circa i colori delle urine. E poiché Dio viene contemplato dai santi come la ragione di quanto essi compiono e conoscono, così il loro interessamento per le realtà sensibili, o per le altre cose da considerare o da compiere, in nessun modo impedisce loro la contemplazione di Dio, e viceversa.
Oppure si può anche rispondere che una facoltà viene ostacolata nelle sue funzioni quando un'altra viene applicata intensamente per il fatto che una data facoltà di per sé non basta a un'operazione così intensa senza che il principio vitale influisca convogliando su di essa l'energia sparsa nelle altre potenze o nelle altre membra. Ma poiché nei santi tutte le facoltà saranno perfettissime, ognuna potrà agire intensamente senza essere di impedimento alle altre: esattamente come avveniva anche in Cristo.

Articolo 4
Se tutti i sensi eserciteranno le loro funzioni
Sembra che non tutti i sensi eserciteranno le loro funzioni. Infatti:
1. Fra tutti i sensi il primo è quello del tatto, come insegna Aristotele [De anima 2, 2]. Ora, i corpi gloriosi non potranno esercitarlo: poiché il tatto si attualizza mediante una trasmutazione fisica del corpo, prodotta da un corpo esterno predominante in qualcuna delle qualità attive o passive, che il tatto ha la capacità di discernere. Ma tale trasmutazione va esclusa dopo la risurrezione. Perciò allora non tutti i sensi eserciteranno le loro funzioni.
2. Il senso del gusto serve alle funzioni della nutrizione. Ma nei risorti tali funzioni non ci saranno [q. 81, a. 4]. Quindi allora il gusto sarebbe inutile.
3. Dopo la risurrezione nulla potrà corrompersi: poiché tutte le creature si rivestiranno di una certa incorruttibilità. Ora, il senso dell'odorato non può funzionare senza che ci sia una qualche corruzione: poiché l'odore scaturisce solo da un'evaporazione, che si riduce a un dissolvimento. Quindi allora non ci potrà essere in atto il senso dell'odorato.
4. «L'udito serve per apprendere», dice Aristotele [De sensu et sens. 1]. Ma dopo la risurrezione i beati non avranno bisogno di apprendere nulla attraverso i sensi: poiché saranno riempiti di sapienza divina grazie alla visione diretta di Dio. Quindi allora non ci sarà l'udito.
5. Perché ci sia la visione bisogna che l'immagine dell'oggetto sia ricevuta nella pupilla. Ora, nei beati dopo la risurrezione ciò sarà impossibile. Quindi

essi non potranno avere l'esercizio della vista, che pure è il più nobile dei sensi. - Prova del termine medio [del sillogismo]. Ciò che è luminoso in atto non può ricevere un'immagine visiva: per cui uno specchio esposto direttamente ai raggi del sole non riflette l'immagine del corpo che gli è posto dinanzi. Ora, nei risorti la pupilla, come anche le altre parti del corpo, sarà dotata di luminosità. Quindi in essa non potrà essere ricevuta alcuna immagine di corpi colorati.

6. Stando agli studiosi di prospettiva, tutto ciò che è visto, è visto sotto un dato angolo [di visione]. Ma ciò non può valere per i corpi gloriosi. A questi dunque non si può attribuire l'esercizio della vista. - Prova del termine medio [del sillogismo]. Quando una cosa è vista sotto un dato angolo è necessario che ci sia una proporzione tra l'angolo e la distanza della cosa vista: poiché ciò che è visto più da lontano è visto meno e sotto un angolo più ristretto. Per cui tale angolo potrebbe essere così piccolo da non farci vedere per nulla una data cosa. Se quindi l'occhio glorificato vedesse sotto un dato angolo, bisognerebbe che vedesse a una determinata distanza: quindi, come adesso, non potrebbe vedere certi oggetti troppo distanti. Ma ciò è inammissibile. Quindi nei corpi gloriosi non ci potrà essere l'esercizio della vista.

In contrario: 1. Una facoltà è più perfetta quando è in atto che quando è solo in potenza. Ma nei beati la natura umana sarà nella sua massima perfezione. Quindi in essi tutti i sensi saranno nell'esercizio dei loro atti.

2. All'anima sono più prossime le potenze sensitive che non il corpo. Ora, il corpo sarà premiato o punito per i meriti o per i demeriti dell'anima. Quindi anche i sensi nei beati saranno tutti premiati e nei cattivi tutti puniti mediante il piacere o il dolore connesso con l'esercizio delle loro funzioni.

Dimostrazione: Esistono sull'argomento due opinioni. Alcuni affermano che nei corpi gloriosi ci saranno tutte le potenze sensitive, ma che due soli sensi saranno in esercizio: il tatto e la vista. E questo non per un difetto dei sensi, ma per la mancanza del mezzo ambiente e dell'oggetto. E tuttavia queste facoltà non saranno inutili, poiché contribuiranno alla verità della natura umana e alla glorificazione della sapienza del Creatore.

Questa opinione però non sembra vera. Poiché ciò che costituisce il mezzo ambiente per questi sensi lo è anche per gli altri. Per la vista infatti il mezzo ambiente è l'aria, che lo è pure per l'udito e per l'odorato, come spiega Aristotele [De anima 2, cc. 7, 9]. E così il gusto ha un mezzo congiunto, al pari del tatto, non essendo, secondo Aristotele [ib., c. 9], che «una specie di tatto». Inoltre avremo allora anche gli odori, che sono l'oggetto dell'odorato: poiché secondo la liturgia della Chiesa i corpi dei santi saranno un odore soavissimo. Inoltre nella patria non mancherà la lode vocale: infatti S. Agostino [Glossa ord.], nel commentare le parole del Salmo [149, 6]: «Le lodi di Dio sulla loro bocca», afferma che «il cuore e la lingua» non cesseranno di lodare Dio. E la stessa cosa risulta dalla Glossa [ord.] su un passo del secondo libro di Esdra [12, 27]: «Con cantici e cembali», ecc.

Perciò secondo altri si deve ritenere che allora avremo l'esercizio anche dell'odorato e dell'udito. Non ci sarà invece l'esercizio del gusto mediante l'ingerimento di cibi o di bevande, come risulta dalle cose già dette [q. 81, a. 4]:

a meno che non si dica che ci sarà l'esercizio del gusto per una qualche umidità da cui sarebbe trasmutata la lingua.
Analisi delle obiezioni: 1. Le qualità che il tatto percepisce sono quelle che costituiscono il corpo animale, o sensibile. Per cui nello stato presente esso è naturalmente mutato dalle qualità tangibili con una mutazione sia fisica che spirituale che procede dall'oggetto del tatto. E così il tatto è il più materiale tra i vari sensi: poiché implica una maggiore trasmutazione materiale. Tuttavia l'alterazione fisica nell'atto della sensazione, che si compie mediante una trasmutazione spirituale, è solo accidentale. Perciò nei corpi gloriosi, dai quali l'impassibilità esclude l'alterazione fisica, ci sarà solo l'alterazione spirituale da parte delle qualità sensibili: come c'era anche nel corpo di Adamo, il quale non poteva essere né bruciato dal fuoco né tagliato da una spada, e tuttavia di tali cose avrebbe avuto la sensazione.
2. Il gusto allora non sarà in esercizio quale senso dell'alimentazione. Tuttavia quale senso del discernimento dei vari sapori forse potrà attualizzarsi nel modo che abbiamo indicato [ad 1].
3. Alcuni ritengono che l'odore non sia altro che una specie di evaporazione. La loro opinione però non può essere vera: come appare evidente dal fatto che gli avvoltoi corrono verso i cadaveri, dopo averne percepito l'odore, da luoghi lontanissimi, e d'altra parte non è possibile che un'evaporazione giunga a luoghi così remoti anche se il cadavere si risolvesse tutto in vapore: soprattutto se pensiamo che i corpi sensibili trasmutano lo spazio circostante a uguale distanza in tutte le direzioni. Perciò l'odore talora trasmuta il mezzo ambiente e gli organi della sensazione con una trasmutazione spirituale, senza che alcuna evaporazione raggiunga il senso. Che poi si richieda una certa evaporazione deriva dal fatto che l'odore è impregnato di umidità, per cui deve dissolversi per essere percepito.
Ma nei corpi gloriosi l'odore sarà nella sua ultima perfezione, e in nessun modo condizionato dall'umidità. Esso quindi darà solo una trasmutazione spirituale, come fa l'odore dei vapori. E il senso dell'odorato, dato che nei santi non sarà impedito da alcuna umidità, non conoscerà solo gli odori più intensi, come avviene ora in noi data l'eccessiva umidità del cervello, ma ne percepirà anche le più piccole differenze.
4. Nella patria beata non mancherà la lode vocale, sebbene altri dicano il contrario, dal momento che nei beati l'organo dell'udito sarà alterato solo da una trasmutazione spirituale. E questi suoni non avranno lo scopo di fare acquistare la scienza, ma quello di dare ai sensi perfezione e diletto. In che modo poi potrà allora formarsi la voce lo abbiamo già spiegato in precedenza [In 2 Sent., d. 2, q. 2, a. 2, ad 5].
5. L'intensità della luce non impedisce la ricezione spirituale del colore, purché essa rimanga in un corpo trasparente. Per quanto infatti l'aria venga illuminata, può sempre servire quale mezzo per la vista; anzi, quanto più essa viene illuminata, tanto più chiaramente permette la visione, a meno che non ci sia un difetto per la debolezza della vista. Il fatto poi che nello specchio esposto direttamente al raggio del sole non appaia l'immagine del corpo che c'è dinanzi non è dovuto all'impossibilità di riceverla, ma al fatto che viene

impedita la rifrazione. Perché infatti un'immagine possa comparire nello specchio è necessario che essa venga riflessa su un qualche corpo oscuro: ed è per questo che negli specchi il vetro viene placcato col piombo. Ora, il raggio solare elimina tale oscurità: e così nello specchio non può apparire nulla.
Ma la luminosità del corpo glorioso non toglie la trasparenza della pupilla: poiché la gloria non eliminerà la natura. Perciò l'intensità della luminosità della pupilla servirà più ad acuire la vista che ad attutirla.
6. Più il senso è perfetto, minore è la trasmutazione con cui esso è capace di percepire il proprio oggetto. Ora, quanto più si restringe l'angolo visuale, tanto minore è la trasmutazione visiva: per cui una vista più perfetta è in grado di vedere più lontano di una vista più debole, poiché quanto più da lontano si vede, tanto più si restringe l'angolo visuale. E poiché la vista nei corpi gloriosi sarà perfettissima, essa potrà vedere con una trasmutazione minima. Sarà quindi possibile vedere sotto un angolo visuale molto minore di adesso, e quindi molto più lontano.

QUAESTIO 83
DE SUBTILITATE CORPORUM BEATORUM
Deinde considerandum est de subtilitate corporum beatorum. Circa quod quaeruntur sex. Primo: utrum subtilitas sit proprietas corporis gloriosi. Secundo: utrum ratione huius subtilitatis possit esse in eodem loco cum alio non glorioso. Tertio: utrum per miraculum duo corpora possint simul esse in eodem loco. Quarto: utrum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco. Quinto: utrum corpus gloriosum necessario requirat aequalem sibi locum. Sexto: utrum corpus
gloriosum sit palpabile.
ARGOMENTO 83
LA SOTTIGLIEZZA DEI CORPI DEI BEATI
Veniamo ora a considerare la sottigliezza dei corpi dei beati.
Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la sottigliezza sia una proprietà dei corpi gloriosi; 2. Se per tale sottigliezza un corpo glorioso possa occupare il medesimo luogo di un corpo non glorioso; 3. Se per miracolo due corpi possano occupare insieme il medesimo luogo; 4. Se un corpo glorioso possa occupare il medesimo luogo di un altro corpo glorioso. 5. Se un corpo glorioso richieda necessariamente un luogo; 6. Se il corpo glorioso sia palpabile.

Articolo 1
Se la sottigliezza sia una proprietà dei corpi gloriosi
Sembra che la sottigliezza non sia una proprietà dei corpi gloriosi. Infatti:
1. Le proprietà della gloria superano quelle della natura: come la luminosità della gloria sarà superiore a quella del sole, che è la più intensa in natura. Se quindi la sottigliezza fosse una delle doti del corpo glorioso, tale corpo diventerebbe più sottile di qualsiasi altro elemento naturale. E così sarà«più sottile dei venti e dell'aria». Ora, questa è un'eresia che S. Gregorio dovette condannare a Costantinopoli, come egli stesso riferisce [Mor. 14, 56].
2. Il calore e la frigidità sono qualità dei corpi semplici, cioè degli elementi, al pari della sottigliezza. Ma il calore e le altre qualità degli elementi non si

intensificheranno nei corpi gloriosi: anzi, si ridurranno a un valore medio. Quindi neppure la sottigliezza sarà allora superiore a quella attuale.
3. La sottigliezza si riscontra nei corpi per la scarsità della materia: per cui i corpi che entro uguali dimensioni sono meno densi di materia li diciamo più sottili: come il fuoco lo è più dell'aria, l'aria più dell'acqua e l'acqua più della terra. Ma nei corpi gloriosi ci sarà tanta materia quanta ce n'è attualmente, e le dimensioni non saranno maggiori, come si è spiegato sopra [q. 80, aa. 4, 5; q. 81, a. 2]. Quindi essi non saranno più sottili di adesso.
In contrario: 1. S. Paolo [1 Cor 5, 44] afferma: «Si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale», cioè simile allo spirito. Ma la sottigliezza dello spirito è superiore a quella di qualsiasi corpo. Quindi i corpi gloriosi saranno sottilissimi.
2. Quanto più i corpi sono sottili, tanto più sono nobili. Ma i corpi gloriosi sono i corpi più nobili. Quindi saranno anche i più sottili.
Dimostrazione: Il termine sottigliezza deriva dalla penetrabilità: infatti Aristotele [De gen. et corr. 2, 2] ha scritto che è sottile ciò che è capace di riempire le parti e le parti delle parti. Ora, il fatto che un corpo sia penetrativo può dipendere da due cose. Primo, dalla piccolezza del suo spessore: soprattutto in profondità e in larghezza, non però in lunghezza, poiché la penetrazione si fa in profondità, e quindi la lunghezza non può ostacolarla. Secondo, dalla scarsità della materia: infatti i corpi rarefatti li diciamo sottili. E poiché nei corpi rarefatti la forma domina maggiormente sulla materia, così il termine sottile viene attribuito anche a quei corpi che sottostanno pienamente alla loro forma, e sono da essa attuati perfettamente: come attribuiamo la sottigliezza al sole, alla luna e agli altri corpi celesti, oppure all'oro o ad altre sostanze che si dicono sottili in quanto sono attuate in modo perfettissimo nell'essere e nella virtù della loro specie.
E poiché le realtà incorporee sono prive di quantità e di materia, la sottigliezza viene attribuita anche ad esse: a motivo non solo della loro natura, ma anche della loro efficacia. Come infatti si dice sottile quanto è capace di penetrare perché arriva fino all'intimo di una data cosa, così viene denominato sottile un intelletto perché arriva a conoscere i princìpi intrinseci e le proprietà naturali occulte delle cose. Parimenti si dice che uno ha una vista sottile perché è capace di vedere degli oggetti piccolissimi. E così per gli altri sensi.
In base dunque a queste accezioni, diverse furono le opinioni circa la sottigliezza da attribuire ai corpi gloriosi. Alcuni eretici, come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 13, 22], attribuivano ad essi una sottigliezza uguale a quella per cui si dicono sottili gli esseri spirituali, affermando che nella risurrezione il corpo si trasformerà in ispirito: e per questo l'Apostolo [1 Cor 15, 44. 46] avrebbe detto che i corpi dei risorti sono «spirituali».
Ma questa spiegazione è inammissibile. Primo, perché un corpo non può trasformarsi in uno spirito, non avendo in comune con esso la materia. Il che è spiegato anche da Boezio [De duab. nat. 6]. – Secondo, perché se ciò fosse possibile, allora una volta che il corpo si è trasformato in ispirito non risorgerebbe più l'uomo, il quale per natura è composto di anima e di corpo. –

Terzo, perché se l'Apostolo avesse voluto dire questo, allora come parla di «corpi spirituali», così avrebbe parlato anche di «corpi animali», dal momento che i corpi si trasformerebbero in anime. Il che è manifestamente falso.
E così altri eretici, come riferisce S. Gregorio [Mor. 14, 56], dissero che alla risurrezione il corpo resterà, però sarà sottile per rarefazione, cosicché i corpi umani risuscitati saranno simili all'aria o al vento.
Ma anche questa tesi non è sostenibile. Poiché, come riferisce S. Luca [24, 39], dopo la risurrezione il Signore ebbe un corpo palpabile, pur dovendosi credere che esso fosse quanto mai sottile. – Inoltre il corpo umano risorgerà con le carni e le ossa, come il corpo del Signore, secondo quanto si legge nel Vangelo [ib.]: «Uno spirito non ha carne e ossa come vedete che io ho».
E Giobbe [19, 26] dice: «Nella mia carne vedrò Dio mio Salvatore». Ora, un essere di carne e ossa è incompatibile con la rarefazione suddetta.
Perciò ai corpi gloriosi va attribuito un altro tipo di sottigliezza, in modo che vengano detti sottili per la loro completissima perfezione. Alcuni però attribuiscono loro questa completezza in forza della quinta essenza, che allora avrebbe in essi l'assoluto predominio.
Ma questa opinione è insostenibile. Primo, poiché nessuna porzione della quinta essenza può entrare nella composizione di un corpo umano, come si è già dimostrato sopra [In 2 Sent., d. 17, q. 3, a. 1]. – Secondo, poiché nell'ipotesi di una tale composizione non si capisce come il predominio della quinta essenza sui quattro elementi debba essere più accentuato allora di quanto non lo sia adesso, se non vi sarà un aumento quantitativo della materia celeste nei corpi risorti. Nel quale caso i corpi umani non sarebbero più della stessa statura, se non forse per una diminuzione della materia elementare nell'uomo, con conseguente pregiudizio dell'integrità dei risorti. Oppure perché la natura elementare assumerebbe le proprietà della natura celeste in base al predominio di quest'ultima nel corpo umano. Ma allora una virtù naturale sarebbe causa di una dote del corpo glorioso. Il che è assurdo.
E così altri dicono che quel completamento per cui i corpi risuscitati sono denominati sottili dipenderà dal predominio sul corpo dell'anima glorificata, che ne è la forma, per cui il corpo glorioso è detto spirituale, ossia del tutto soggetto allo spirito. Ora, la prima sottomissione del corpo all'anima si ha con la partecipazione al suo essere specifico, in quanto il corpo si sottomette ad essa come la materia alla forma; poi segue la sottomissione a tutte le operazioni dell'anima, in quanto l'anima muove il corpo. Quindi la prima ragione della spiritualità attribuita al corpo glorioso deriva dalla sua sottigliezza, e in secondo luogo dall'agilità e dalle altre proprietà del corpo glorioso. Per questo, come spiegano i Maestri, l'Apostolo attribuendo a tale corpo la spiritualità ha accennato alla dote della sottigliezza. E per questo S. Gregorio [l. cit.] afferma che il corpo glorioso «è denominato sottile per l'efficacia della virtù dello spirito».
Sono così risolte anche le obiezioni, che si riferiscono alla sottigliezza intesa come rarefazione.

Articolo 2

Se grazie a tale sottigliezza competerà al corpo glorioso di occupare simultaneamente il luogo occupato da un corpo non glorioso

Sembra che grazie a tale sottigliezza un corpo glorioso potrà occupare simultaneamente il luogo occupato da un corpo non glorioso. Infatti:

1. S. Paolo [Fil 3, 21] afferma: «Egli [Cristo] trasformerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso». Ora, il corpo di Cristo ebbe la capacità di trovarsi simultaneamente con un altro corpo nel medesimo luogo: come appare evidente dal fatto che dopo la risurrezione entrò dai suoi discepoli «a porte chiuse» [Gv 20, 19. 26]. Perciò i corpi gloriosi in forza della loro sottigliezza potranno trovarsi simultaneamente nel medesimo luogo con altri corpi non gloriosi.

2. I corpi gloriosi saranno più nobili di ogni altro corpo. Ma ci sono dei corpi, ad es. i raggi solari, che per la loro nobiltà possono trovarsi simultaneamente con altri corpi. Quindi a maggior ragione ciò va attribuito ai corpi gloriosi.

sfere: infatti in Giobbe [37, 18] si legge che «i cieli sono solidissimi come il bronzo». Se quindi i corpi gloriosi con la loro sottigliezza non possono occupare simultaneamente il luogo di altri corpi, non potranno mai salire al cielo empireo. Il che è falso.

4. Un corpo che non può occupare simultaneamente il luogo occupato da altri corpi può esserne impedito nel suo moto e persino venire racchiuso da essi. Ma ciò non può mai capitare ai corpi gloriosi. Quindi essi possono trovarsi simultaneamente nel luogo occupato da altri corpi.

5. I rapporti esistenti fra due punti, due linee e due superfici esistono anche fra due corpi. Ora, due punti possono coincidere, come nel caso di due linee che si toccano, e così pure possono coincidere due linee nel contatto fra due superfici, e due superfici nel contatto fra due corpi: poiché sono contigue due cose «i cui estremi coincidono», come nota il Filosofo [Phys. 6, 1]. Perciò non è contro la natura di un corpo trovarsi simultaneamente nello stesso luogo con un altro corpo. Ma quanto di nobile è compatibile con la natura di un corpo va attribuito senza limitazioni al corpo glorioso. Quindi il corpo glorioso, in forza della sua sottigliezza, ha la capacità di coesistere con un altro corpo nel medesimo luogo.

In contrario: 1. Boezio [De Trin. 1] scrive: «La differenza numerica dipende dalla diversità degli accidenti. Tre uomini infatti non differiscono tra loro né per il genere, né per la specie, bensì per i loro accidenti. Poiché anche se facciamo astrazione con l'intelletto dagli altri accidenti, il luogo almeno sarà diverso per ciascuno, ed è impossibile immaginarlo identico». Se quindi si ammette che due corpi coesistono nel medesimo luogo non saranno più due, ma un unico corpo.

2. I corpi gloriosi avranno sempre con lo spazio un legame più stretto che gli spiriti angelici. Ora, secondo alcuni gli spiriti angelici devono la loro distinzione numerica al fatto che sono in luoghi distinti: perciò essi ritengono necessario ammettere che sono localizzati, e che non poterono essere creati prima del mondo. Perciò a maggior ragione essi dovranno dire che due corpi qualsiasi non possono mai trovarsi nell'identico luogo.

Dimostrazione: Non si può affermare che il corpo glorioso abbia per la sua sottigliezza l'attitudine a trovarsi simultaneamente con un altro corpo nel medesimo luogo, a meno che con la sottigliezza esso non perda quanto gli impedisce questa localizzazione simultanea. Ora, alcuni dicono che nello stato presente tale impedimento è dato dalla corpulenza, in forza della quale il corpo riempie il luogo, corpulenza che verrebbe eliminata dalla dote della sottigliezza.
Ma ciò è insostenibile per due ragioni. Primo, perché la corpulenza eliminata dalla sottigliezza è un difetto: vale a dire è solo un certo disordine della materia non perfettamente dominata dalla forma. Infatti quanto rientra nell'integrità del corpo risorgerà sia dal lato della forma che da quello della materia. Ora, il fatto di riempire il luogo è dovuto all'integrità della natura corporea, e non a un suo difetto. Essendo infatti ciò che è pieno il contrario del vuoto, a non riempire il luogo sarà solo ciò che collocato in esso lascia il luogo vuoto. Ora, Aristotele [Phys. 4, cc. 6, 7] definisce il vuoto come «un luogo che non è riempito da un corpo sensibile». Ma un corpo composto di materia, di forma e di tutti gli accidenti naturali che contribuiscono all'integrità della natura, è un corpo sensibile. Ora, è certo che il corpo glorioso sarà sensibile, anche al tatto, come si legge nel Vangelo a proposito del corpo del Signore [Lc 24, 39]: infatti non mancherà né di materia né di forma, né degli accidenti naturali secondo il caldo, il freddo e simili. Perciò è evidente che il corpo glorioso, nonostante la sottigliezza, riempirà il luogo. Sarebbe quindi una sciocchezza affermare che il luogo occupato dal corpo glorioso verrebbe a essere vuoto.
Secondo, la ragione sopra invocata non vale, poiché impedire la coesistenza di due corpi nel medesimo luogo è più che riempire tale luogo. Se infatti immaginiamo delle dimensioni separate dalla materia, tali dimensioni non riempiono il luogo. Per cui alcuni che affermavano l'esistenza del vuoto dicevano che esso sarebbe il luogo in cui esistono tali dimensioni senza un qualche corpo percettibile dai sensi. E tuttavia tali dimensioni non possono esistere con un altro corpo nel medesimo luogo, come dimostra Aristotele sia nella Fisica [4, cc. 1, 8] che nella Metafisica [3, 2], in cui afferma l'impossibilità che un corpo matematico, ossia costituito delle sole dimensioni separate, possa coesistere con un corpo fisico sensibile. Anche ammettendo quindi che la sottigliezza di un corpo glorioso elimini la sua attitudine a riempire il luogo, non ne seguirebbe tuttavia la sua capacità a coesistere con un altro corpo nel medesimo luogo: poiché eliminando il meno non si elimina il più.
Perciò sembra che ciò che impedisce al nostro corpo di coesistere con un altro corpo entro l'identico luogo in nessun modo possa essere eliminato dalla dote della sottigliezza. Infatti a impedire che un corpo si trovi con un altro corpo nel medesimo luogo non può essere altro che una proprietà richiedente un luogo diverso: poiché a impedire l'identità non può essere se non ciò che implica una diversità.
Ora, questa distinzione di luogo non può essere richiesta da una qualità corporea: poiché il corpo non richiede un luogo qualsiasi a motivo di una sua qualità. Perciò anche se il corpo cessa di essere caldo o freddo, grave o leggero, rimane sempre in esso l'esigenza alla predetta distinzione, come si rileva

dalle parole di Aristotele [Phys., l. cit] e come è evidente di per sé.
Similmente non può essere la materia a esigere un luogo diverso: poiché alla materia non viene determinato un luogo se non mediante la quantità estesa. Parimenti anche la forma non esige il luogo se non in forza della materia. Perciò rimane che a esigere la distinzione di due corpi quanto al luogo sia la natura della quantità estesa, alla quale per se stessa si addice il luogo: lo riscontriamo infatti nella sua definizione, essendo la quantità estesa «la quantità che occupa un luogo». Così dunque, eliminando tutte le altre proprietà che si riscontrano nella cosa, l'esigenza di tale distinzione si riscontra nella sola estensione, o quantità estesa. Se infatti si prende una linea separata è necessario, se si tratta di due linee o di due parti di una medesima linea, che siano posizionalmente distinte: altrimenti una linea aggiunta all'altra non ne darebbe una maggiore, contro il modo comune di concepire le cose. E lo stesso si dica delle superfici e dei corpi matematici.
Poiché dunque il luogo va attribuito alla materia in quanto è soggetta all'estensione, l'esigenza predetta si riversa sulla materia localizzata: per cui come è impossibile che esistano due linee o due parti di linea che non siano distinte secondo la posizione, così è impossibile che esistano due materie o due parti di materia senza la distinzione del luogo rispettivo. E poiché la distinzione della materia è il principio della distinzione dell'individuo, Boezio [l. cit.] afferma che «è impossibile per noi immaginare due corpi nell'identico luogo», cosicché la distinzione degli individui richiede almeno questa diversità di accidenti.
Ora, la sottigliezza non toglie ai corpi gloriosi l'estensione. Perciò in nessun modo toglie loro la necessità di distinguersi localmente da altri corpi. Quindi un corpo glorioso in forza della sua sottigliezza non può localmente coesistere con un altro corpo. Potrà comunque trovarsi con esso simultaneamente per opera della virtù di Dio. Come anche il corpo di S. Pietro, quando col suo passaggio sanava gli infermi, lo faceva non per una sua proprietà, ma per l'intervento della virtù di Dio, allo scopo di confermare la fede. Così dunque la virtù divina farà sì che il corpo glorioso possa occupare il medesimo luogo di un altro corpo allo scopo di raggiungere la perfezione della gloria.
Analisi delle obiezioni: 1. Il fatto che il corpo di Cristo poté trovarsi nell'identico luogo occupato da un altro corpo non fu dovuto alla sua sottigliezza, ma va attribuito alla virtù di Dio, sia dopo la risurrezione che alla sua nascita. Da cui le parole di S. Gregorio [In Evang. hom. 26]: «Entrò dai discepoli a porte chiuse quel medesimo corpo del Signore che alla sua nascita era uscito dal seno chiuso della Vergine». Non è quindi necessario che ciò venga attribuito ai corpi gloriosi in forza della loro sottigliezza.
2. Come si è spiegato nella Prima Parte [I, q. 67, a. 2], la luce non è un corpo. Perciò l'obiezione parte da un falso presupposto.
3. Il corpo glorioso attraverserà le sfere celesti senza infrangerle, ma non per la propria sottigliezza, bensì per la virtù divina che sarà sempre in tutto a disposizione dei beati.
4. Per il fatto che Dio sarà sempre disposto a tutto ciò che essi vogliono, sarà impossibile che i beati possano essere impediti o rinchiusi.

5. Come dice Aristotele [Phys. 4, 5], «al punto non si può attribuire di essere in un luogo». Perciò quando si dice che è in un luogo, ciò va inteso solo indirettamente, cioè per il fatto che è in un luogo il corpo di cui quel punto è un termine. Ora, come la totalità del luogo corrisponde alla totalità del corpo, così il termine del luogo corrisponde al termine del corpo. D'altra parte, può capitare che due luoghi abbiano una terminazione comune: come due linee possono terminare in un identico punto. Sebbene quindi due corpi non possano trovarsi che in due luoghi distinti, tuttavia le loro due terminazioni possono corrispondere ai termini dei loro due luoghi. E in questo senso si dice che le estremità dei corpi che si toccano possono coincidere.

Articolo 3
Se per miracolo due corpi possano trovarsi nell'identico luogo
Sembra che neppure per miracolo due corpi possano trovarsi nell'identico luogo. Infatti:
1. Neppure per miracolo può avvenire che due corpi siano insieme due e uno: poiché ciò equivarrebbe ad ammettere insieme due cose contraddittorie. Ora, se noi concedessimo che due corpi possono coincidere nel medesimo luogo, ne seguirebbe che quei due corpi sono un unico corpo. Quindi non è possibile che ciò avvenga [neppure] per miracolo.
Prova della minore [del sillogismo]. Ammettiamo che esistano due corpi nel medesimo luogo, che chiameremo A e B. Ora, o le dimensioni di A si identificano con le dimensioni di quel luogo o sono diverse. Se sono diverse dovranno essere delle dimensioni separate. Ma ciò non si può ammettere: poiché le dimensioni poste entro i limiti di un luogo non hanno alcun soggetto se non sono nel corpo locato. Se poi sono le stesse, allora per la stessa ragione anche le dimensioni di B dovranno identificarsi con quelle del luogo indicato. Ora, «due realtà identiche a una terza sono identiche fra loro». Perciò le dimensioni di A e di B sono identiche. Ma due corpi non possono avere in comune le stesse dimensioni, come non possono avere in comune la stessa bianchezza. Quindi A e B sono un unico corpo. Ma d'altra parte sono due. Quindi sono insieme un corpo solo e due corpi.
2. Nessun miracolo è possibile se è incompatibile con «i primi princìpi della mente umana»: ad es. non si può far sì che la parte non sia minore del tutto; poiché ciò che è incompatibile con i princìpi più comuni implica direttamente contraddizione. E lo stesso si dica per le conclusioni della geometria, che sono dedotte rigorosamente dai princìpi universali: è impossibile, ad es., che un triangolo non abbia i tre angoli uguali a due angoli retti. E così pure non sarà mai possibile compiere in una linea ciò che contrasta con la sua definizione: poiché separare la definizione dal definito implica contraddizione.
Ora, la presenza di due corpi entro il medesimo luogo è contrario alle conclusioni della geometria ed è contro la definizione della linea. Quindi è impossibile che ciò possa avvenire per miracolo.
Prova della minore. È una conclusione della geometria che due cerchi si toccano solo in un punto. Ma se due corpi circolari si trovassero nel medesimo luogo, due cerchi disegnati in essi verrebbero a toccarsi lungo tutta la circonferenza.

– Inoltre è certo contro la definizione della linea che tra due punti ci sia più di una linea retta. Eppure ciò avverrebbe se due corpi si trovassero nell'identico luogo: poiché entro due punti determinati in superfici diverse di tale luogo verrebbero a trovarsi due linee rette, relative ai due corpi locati.
3. È impossibile che avvenga per miracolo che un corpo incluso in un altro corpo non sia provvisto del suo luogo: infatti esso avrebbe allora una localizzazione comune e non propria, il che non è ammissibile. Eppure bisognerebbe concludere così se due corpi si trovassero nell'identico luogo. Quindi ciò non può avvenire neppure per miracolo.
Prova della minore. Supponiamo che nell'identico luogo vengano a trovarsi due corpi di cui l'uno sia più esteso dell'altro. Il corpo più piccolo sarà allora incluso in quello più grande e il luogo di quello più grande sarà il luogo comune anche del più piccolo: il quale però non avrà un luogo proprio. Infatti in tal caso nessuna superficie corporea attualmente determinata verrebbe a contenerlo: eppure è proprio questa la nozione di luogo [Phys. 4, 4]. Perciò tale corpo sarebbe sprovvisto di un luogo proprio.
4. Il luogo corrisponde proporzionalmente al corpo che lo occupa. Ora, neppure per miracolo si può far sì che l'identico corpo si trovi simultaneamente in più luoghi, se non mediante una qualche conversione, come accade nel sacramento dell'Altare [cf. III, q. 75, a. 2]. Perciò in nessun modo un miracolo può far sì che due corpi occupino simultaneamente l'identico luogo.
In contrario: 1. La Vergine Santissima diede alla luce il suo figlio in modo miracoloso. Ma in tale parto due corpi dovettero occupare simultaneamente l'identico luogo: poiché il corpo del bambino nell'uscire non infranse l'integrità verginale. Quindi per miracolo è possibile che due corpi vengano a occupare l'identico luogo.
2. La stessa cosa può essere dimostrata dal fatto che il Signore entrò dai suoi discepoli «a porte chiuse», come dice il Vangelo [Gv 20, 19. 26].
Dimostrazione: Due corpi, come si è detto sopra [a. 2], debbono avere due luoghi distinti, poiché la diversità della loro materia richiede una distinzione di posizione. Per cui vediamo che quando due corpi convengono nel medesimo luogo viene a distruggersi il loro essere distinto, con la produzione di un unico essere: come si riscontra nelle combinazioni tra i vari elementi. Non è quindi possibile che due corpi occupino simultaneamente il medesimo luogo, pur rimanendo due, a meno che il loro essere non rimanga identico al precedente, secondo che ognuno di essi era «un'entità indivisa in se stessa e divisa dalle altre». Ora, questo essere distinto dipende dai princìpi essenziali di ciascuna cosa come dalla causa prossima, ma dipende da Dio come dalla causa prima. E poiché la causa prima ha il potere di conservare le cose nell'essere se vengono a cessare le cause seconde, come è affermato nel Liber De Causis [1], ne segue che per la virtù divina, e per essa soltanto, è possibile che un accidente rimanga senza soggetto, come è evidente nel caso dell'Eucaristia [cf. III, q. 77, a. 1]. Ora allo stesso modo, per la virtù divina, e solo per essa, può avvenire che un corpo conservi il proprio essere distinto da quello di un altro corpo sebbene la sua materia non sia distinta localmente da quella dell'altro corpo. E così per miracolo può avvenire che due corpi

occupino il medesimo luogo.
Analisi delle obiezioni: 1. L'argomento è un sofisma: poiché parte da una falsa supposizione, e cade in una petizione di principio. Si argomenta infatti come se tra le due superfici opposte di un dato luogo ci fosse una dimensione propria del luogo medesimo, a cui dovrebbe unirsi la dimensione del corpo che sopravviene in esso. Allora infatti seguirebbe che le dimensioni dei due corpi così localizzati non sarebbero che un'unica dimensione, dal momento che ognuna di esse verrebbe a identificarsi con la dimensione di tale luogo. Ma questa supposizione è falsa, perché allora ogni volta che un corpo acquista una nuova localizzazione verrebbero a mutare le dimensioni del luogo, o quelle del corpo localizzato: infatti è impossibile che due cose vengano a identificarsi senza la trasmutazione dell'una o dell'altra. Se invece, come accade nella realtà, al luogo non appartengono altre dimensioni oltre a quelle del corpo localizzato, è evidente che l'argomento non dimostra nulla.
Ma si ha anche una petizione di principio: poiché secondo questo discorso dire che le dimensioni del corpo localizzato sono identiche a quelle del luogo da esso occupato equivale a dire che le dimensioni del locato sono contenute entro i termini del luogo, e secondo la loro misura i termini del luogo distano come disterebbero per le dimensioni proprie, se le avessero. E così dire che le dimensioni di due corpi coincidono con le dimensioni di un dato luogo equivale a dire che due corpi occupano l'identico luogo.
Ma è appunto questo che si vuole dimostrare.
2. Posto che due cose si trovino simultaneamente «per miracolo» nell'identico luogo, non ne segue nulla né contro i princìpi universali della mente umana, né contro la definizione della linea, né contro le qualche conclusione della geometria. L'estensione infatti, come si è detto sopra [a. 2], differisce da tutti gli altri accidenti per il fatto che ha una ragione speciale della sua individuazione e distinzione, cioè la dislocazione delle parti, a prescindere dalla ragione dell'individuazione e della distinzione che è comune a tutti gli accidenti, cioè l'essere in una data materia. Perciò una linea può considerarsi diversa da un'altra o perché risiede in un soggetto diverso, il che non può applicarsi che alla linea materiale, oppure perché posizionalmente è distinta dall'altra: e ciò vale anche per la linea geometrica, che prescinde dalla materia. Se quindi si prescinde dalla materia non può concepirsi altra distinzione tra due linee che quella derivante dalla diversità posizionale; e lo stesso si dica dei punti, delle superfici e di qualsiasi altra dimensione. Perciò la geometria non può ammettere che una linea si sovrapponga a un'altra restandone distinta, a meno che non sia diversamente posizionata. Ammessa invece la distinzione dei supposiți, per miracolo si possono trovare due linee distinte senza che si distinguano posizionalmente, proprio per la diversità dei supposiți; e così pure vengono a essere distinti i punti.
E così disegnando due linee in due corpi che occupano l'identico luogo, esse corrono da punti diversi ad altri punti diversi: poiché noi non consideriamo il punto nel luogo, ma nel corpo che lo occupa. E lo stesso si dica per due cerchi disegnati in due corpi sferici presenti nell'identico luogo, che sono due non per la diversità di posizione, altrimenti non potrebbero toccarsi lungo

tutta la circonferenza, ma sono due per la diversità dei soggetti o suppositi, e quindi pur toccandosi totalmente rimangono due. E allo stesso modo un cerchio disegnato in un corpo sferico locato può toccare lungo tutta la circonferenza un altro cerchio disegnato nel corpo locante.
3. Dio potrebbe far sì che un corpo non sia in alcun luogo. E tuttavia anche in questo caso non ne seguirebbe che un corpo incluso in esso non abbia la sua localizzazione: poiché il corpo più esteso sarebbe il luogo del corpo meno esteso, a motivo di quella superficie che verrebbe designata dal contatto della superficie esterna del corpo minore.
4. Che un corpo sia simultaneamente in due luoghi non è possibile neppure per miracolo: infatti il corpo di Cristo non è nell'Eucaristia localmente [cf. III, q. 76, a. 5]; invece è possibile per miracolo che due corpi vengano a trovarsi nell'identico luogo. E questo perché trovarsi in più luoghi simultaneamente ripugna all'individuo per il fatto che «è indiviso in se stesso»: poiché nel caso verrebbe a essere diviso quanto allo spazio. Invece trovarsi con un altro corpo nel medesimo luogo ripugna all'individuo in quanto «è diviso da altro». Ora, l'essenza dell'unità, o dell'uno, sta nell'indivisione, come spiega Aristotele [Met. 4, 6], mentre la divisione dagli altri enti è tra le sue conseguenze. Perciò il trovarsi localmente in più luoghi implica contraddizione, come il fatto che l'uomo manchi di razionalità. Invece la coincidenza di due corpi nel medesimo luogo non implica contraddizione, come si è spiegato [nel corpo e ad 2]. Perciò il paragone non regge.

Articolo 4
Se due corpi gloriosi possano occupare insieme il medesimo luogo
Sembra che due corpi gloriosi possano occupare insieme il medesimo luogo. Infatti:
1. Una maggiore sottigliezza presenta una minore resistenza. Essendo quindi il corpo glorioso più sottile di quello non glorioso, offrirà meno resistenza ai corpi gloriosi. Potendo quindi un corpo glorioso occupare il medesimo luogo di un corpo non glorioso, molto più potrà occupare il medesimo luogo di un altro corpo glorioso.
2. Come il corpo glorioso è più sottile del corpo non glorioso, così tra i corpi gloriosi l'uno è più sottile dell'altro. Se dunque un corpo glorioso può trovarsi insieme con un corpo non glorioso, un corpo glorioso più sottile potrà inserirsi localmente in un corpo glorioso meno sottile.
3. I corpi celesti sono sottili, e saranno allora glorificati. Ma il corpo di qualsiasi santo potrà allora compenetrarsi con tali corpi celesti: poiché i santi potranno salire e scendere a piacimento dal cielo alla terra. Quindi due corpi sottili o gloriosi potranno occupare insieme il medesimo luogo.
In contrario: 1. I corpi gloriosi saranno «spirituali» [1 Cor 15, 44], simili cioè agli spiriti in certe cose. Ora, come si è spiegato in precedenza [In 1 Sent., d. 37, q. 3, a. 3; cf. I, q. 52, a. 3], due spiriti non possono trovarsi insieme nel medesimo luogo, sebbene lo spirito e il corpo lo possano. Quindi neppure due corpi gloriosi.
2. Quando due corpi coesistono nell'identico luogo, l'uno è penetrato dall'altro.

Ora, subire questa penetrazione è qualcosa di ignobile, e quindi del tutto incompatibile con i corpi gloriosi. Quindi due corpi gloriosi non potranno coincidere localmente.
Dimostrazione: Un corpo glorioso, in forza delle sue proprietà, non può occupare il medesimo luogo di un altro corpo glorioso, come non può occupare nemmeno quello di un corpo non glorioso. La virtù divina però può far sì che vengano a trovarsi insieme due corpi gloriosi, oppure due corpi non gloriosi, come anche un corpo glorioso e un corpo non glorioso. Tuttavia questa compenetrazione di due corpi gloriosi non è conveniente. Sia perché in tali corpi verrà conservato il debito ordine, il quale richiede la reciproca distinzione, sia perché un corpo glorioso non farà mai ostacolo agli altri. Perciò due corpi gloriosi non si troveranno mai a coincidere localmente.
Analisi delle obiezioni: 1. L'obiezione argomenta come se il corpo glorioso avesse la capacità di trovarsi insieme con un altro corpo in forza della sua sottigliezza. Il che è falso.
2. Vale la stessa risposta.
3. I corpi celesti e tutti gli altri corpi saranno detti gloriosi in senso analogico, in quanto parteciperanno in qualche modo alla gloria [degli eletti], e non perché ad essi si addicano le doti dei corpi umani glorificati.

Articolo 5
Se la sottigliezza elimini nel corpo glorioso la necessità di adeguarsi a un luogo pari alla propria grandezza
Sembra che la sottigliezza elimini nel corpo glorioso la necessità di adeguarsi a un luogo pari alla propria grandezza. Infatti:
1. I corpi gloriosi saranno conformi al corpo di Cristo, come afferma S. Paolo [Fil 3, 21]. Ora, il corpo di Cristo non è costretto ad adeguarsi a un luogo di uguale grandezza: anzi, esso è contenuto per intero entro le dimensioni piccole o grandi dell'ostia consacrata [III, q. 76, a. 3]. Quindi la stessa cosa avverrà nei corpi gloriosi.
2. Il Filosofo [Phys. 4, 6] dimostra che ammettendo la possibilità che due corpi vengano a trovarsi nel medesimo luogo, un corpo grandissimo potrebbe occupare un luogo piccolissimo, poiché le sue varie parti potrebbero entrare tutte nell'identica parte del medesimo luogo: una volta ammesso infatti che i corpi presenti nell'identico luogo possano essere due, essi potranno essere anche di più. Ma il corpo glorioso, come si dice comunemente, può trovarsi nello stesso luogo di un altro corpo. Quindi può trovarsi in uno spazio anche molto ristretto.
3. Come un corpo è visibile in forza del suo colore, così è commensurabile a un luogo in forza della sua estensione. Ma il corpo glorioso è così soggetto allo spirito da poter essere a suo piacimento visto e non visto, soprattutto dagli occhi non glorificati [cf. più avanti, q. 85, a. 3]: la qual cosa fu evidente nella risurrezione di Cristo [Lc 24, 31]. Perciò la quantità sarà così soggetta al volere dello spirito da poter essere in un luogo piccolo come in uno grande, e da avere a suo piacimento un'estensione piccola o grande.
In contrario: 1. Aristotele [Phys. 4, 4] insegna che ogni essere localizzato si

estende in un luogo ad esso uguale. Ora, il corpo glorioso sarà localizzato. Quindi si estenderà in un luogo pari alla propria grandezza.

2. Come dimostra Aristotele [ib., c. 8], le dimensioni del luogo e quelle del corpo che lo occupa sono identiche. Se quindi il luogo fosse più esteso del locato, sarebbe maggiore e minore di se stesso. Il che è assurdo.

Dimostrazione: Un corpo non è commisurato al luogo se non mediante le proprie dimensioni, in forza delle quali viene circoscritto dal contatto del corpo locante. Perché dunque un corpo possa stare in un luogo più ristretto della propria grandezza è indispensabile che tale grandezza in qualche modo diventi più piccola di se stessa.

Ora, ciò può spiegarsi in due soli modi. Primo, mediante la variazione della grandezza nella materia stessa: ossia per il fatto che la materia che prima riveste un'estensione maggiore poi ne rivestirebbe una minore. E alcuni dissero questo dei corpi gloriosi, affermando che nei risuscitati la grandezza sarebbe sottomessa al loro volere, nel senso che essi potrebbero essere grandi o piccoli a loro piacimento.

Ma ciò non è ammissibile. Poiché non ci può essere mutazione in ciò che è intrinseco a una cosa «senza che la mutazione ne alteri la sostanza». Infatti nei corpi incorruttibili, ossia nei corpi celesti, non esiste altro che il moto locale, il quale non riguarda ciò che è intrinseco. Perciò è evidente che la mutazione quantitativa della materia è incompatibile con l'impassibilità e l'incorruttibilità dei corpi gloriosi. – Inoltre ne seguirebbe che i corpi gloriosi sarebbero ora più rarefatti e ora più densi: poiché non potendo essi perdere nulla della loro materia, questa dovrebbe essere a intermittenza sotto proporzioni piccole e grandi, e quindi soggetta a rarefarsi e a condensarsi. Il che è inammissibile.

Secondo, si può pensare che la grandezza del corpo glorioso diventi più piccola mediante una variazione nel dislocamento delle sue parti: cioè per il fatto che le parti del corpo glorioso si compenetrano fra loro, in modo da ridursi a un' estensione comunque piccola. E fu questa l'opinione di alcuni, i quali dicevano che il corpo glorioso, avendo a motivo della sua sottigliezza la capacità di coesistere con un corpo non glorioso nell'identico luogo, avrebbe anche quella di far rientrare una sua parte nell'altra, in modo che il corpo glorioso potrebbe passare tutto intero attraverso i pori di un altro corpo. E in questo modo secondo costoro il corpo di Cristo sarebbe uscito dal seno verginale, e sarebbe entrato «a porte chiuse» dove erano i discepoli [Gv 20, 19. 26].

Ma anche questa spiegazione è inaccettabile. Sia perché il corpo glorioso non ha la proprietà di trovarsi con un altro corpo nel medesimo luogo a motivo della sua sottigliezza [aa. 2, 4]. – Sia perché, quand'anche avesse tale capacità, non la avrebbe nei riguardi di un altro corpo glorioso, secondo l'opinione più comune. – Sia ancora perché la cosa ripugna alla buona disposizione del corpo umano, la quale richiede la debita dislocazione e la debita distanza tra le parti. Quindi ciò non potrà mai avvenire neppure per miracolo. Perciò si deve concludere che il corpo glorioso occuperà sempre un luogo pari alla propria grandezza.

Analisi delle obiezioni: 1. Il corpo di Cristo, come si è spiegato sopra [a. 3, ad 4], non è presente localmente nel sacramento dell'Altare.
2. In quella prova [per assurdo] il Filosofo sostiene che, una volta ammesso il fatto della compenetrazione, una parte potrebbe per lo stesso motivo compenetrarsi nell'altra. Ma tale compenetrazione nei corpi gloriosi non è ammissibile, come si è spiegato [nel corpo]. Perciò l'argomento non vale.
3. Un corpo è visibile per il fatto che agisce sulla vista [De anima 2, 7]. Ora, il fatto di agire o non agire sulla vista non modifica nulla nel corpo stesso. Quindi non ripugna che esso possa essere visto o non visto a piacimento. Ma la localizzazione in un dato luogo non è un'azione derivante dalla quantità come la visibilità deriva dal colore. Perciò il paragone non regge.

Articolo 6
Se la sottigliezza renda impalpabili i corpi gloriosi
Sembra che la sottigliezza renda impalpabili i corpi gloriosi. Infatti:
1. S. Gregorio [In Evang. hom. 26] afferma: «Ciò che è palpabile è necessariamente corruttibile». Ma i corpi gloriosi sono incorruttibili. Quindi essi saranno impalpabili.
2. Ogni essere palpabile oppone resistenza a chi lo palpa. Ma l'essere che può occupare l'identico luogo di un altro non oppone resistenza. Avendo quindi il corpo glorioso la capacità di coincidere localmente con un altro corpo, non potrà essere palpabile.
3. Tutti i corpi palpabili sono anche tangibili. Ora, tutti i corpi tangibili hanno delle qualità tangibili che superano le qualità di ciò che li tocca. Ma nei corpi gloriosi le qualità tangibili non saranno in eccesso, bensì ridotte al massimo equilibrio: quindi questi corpi non saranno palpabili.
In contrario: 1. Il Signore risuscitò con un corpo glorioso, e tuttavia esso era palpabile, come dice il Vangelo [Lc 24, 39]: «Palpate e guardate, poiché uno spirito non ha carne e ossa come vedete che io ho». Perciò anche i corpi gloriosi saranno palpabili.
2. Questa, come riferisce S. Gregorio Magno [Mor. 14, 56], fu l'eresia di Eutichio, vescovo di Costantinopoli, il quale affermava che «il nostro corpo nella gloria della risurrezione sarà impalpabile».
Dimostrazione: Ogni corpo palpabile è tangibile, ma non viceversa. Infatti è tangibile qualsiasi corpo che abbia le qualità fatte per impressionare il senso del tatto: cosicché l'aria, il fuoco e altre realtà consimili sono corpi tangibili. Ma per essere palpabile si richiede inoltre che un corpo opponga resistenza a chi lo tocca: e così l'aria, che non oppone resistenza a chi la attraversa, ma è facilissima a dividersi, è tangibile ma non palpabile. È evidente quindi che un corpo deve la sua palpabilità a due cose: alle qualità tangibili e al fatto di opporre resistenza, così da non poter essere attraversato. E poiché le qualità tangibili sono il caldo, il freddo e altre cose del genere, che si riscontrano solo nei corpi gravi o leggeri, i quali per la contrarietà reciproca sono corruttibili, ne viene che i corpi celesti che per natura sono incorruttibili sono certamente tangibili alla vista, ma non tangibili, e di conseguenza non palpabili.
Da cui l'affermazione di S. Gregorio [l. cit. nell'ob. 1], secondo la quale

«tutto ciò che è palpabile è necessariamente corruttibile».
Perciò i corpi gloriosi hanno dalla loro natura le qualità capaci di impressionare il tatto: siccome però questi corpi sono totalmente soggetti allo spirito, è lasciato all'arbitrio dei santi risuscitati impressionare il tatto o non impressionarlo.
Parimenti essi in base alla loro natura hanno la facoltà di resistere all'attraversamento di qualsiasi altro corpo in modo da non farsene compenetrare localmente: tuttavia, per miracolo, a loro arbitrio, ciò è possibile con la potenza di Dio. Quindi secondo la sua natura un corpo glorioso è palpabile, ma per virtù soprannaturale gli è data la facoltà di rendersi impalpabile ai corpi non gloriosi. Per cui S. Gregorio [ib.] afferma che «il Signore presentò ai discepoli come palpabile la carne che aveva introdotto a porte chiuse, per dimostrare che dopo la risurrezione il suo corpo era uguale nella natura, ma diverso nella gloria».
Analisi delle obiezioni: 1. L'incorruttibilità del corpo glorioso non dipenderà dalla natura dei suoi componenti, secondo la quale «tutto ciò che è palpabile è necessariamente corruttibile», come si è spiegato [nel corpo]. Perciò la conclusione non segue.
2. Sebbene sia possibile in qualche modo che un corpo glorioso occupi l'identico luogo di un altro corpo, tuttavia il corpo glorioso ha pure la facoltà di resistere a piacimento a chiunque lo tocchi. E così può essere palpato.
3. Le qualità tangibili nei corpi gloriosi non avranno un equilibrio di equidistanza dagli eccessi opposti, ma avranno un equilibrio di proporzione, in quanto saranno adattissime alla complessione umana nelle singole parti. Perciò tali corpi saranno piacevolissimi al tatto: poiché le facoltà godono sempre degli atti ad esse proporzionati e soffrono per quelli eccessivi [De anima, 3, 2].

## QUAESTIO 84
## DE AGILITATE BEATORUM CORPORUM RESURGENTIUM

Deinde considerandum est de agilitate beatorum corporum resurgentium.
Circa quod quaeruntur tria. Primo: utrum corpora gloriosa sint futura agilia. Secundo: utrum movebuntur. Tertio: utrum movebuntur in instanti.

## ARGOMENTO 84
## L'AGILITÀ DEI CORPI RISORTI DEI BEATI

Veniamo ora a parlare dell'agilità dei corpi risorti dei beati.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se i corpi gloriosi saranno dotati di agilità; 2. Se essi si muoveranno; 3. Se il loro moto sarà istantaneo.

### Articolo 1
### Se i corpi gloriosi saranno dotati di agilità

Sembra che i corpi gloriosi non saranno dotati di agilità. Infatti:
1. Quanto è di per sé agile al moto non ha bisogno di nulla che lo porti. Invece i corpi glorificati saranno portati dopo la risurrezione «sulle nubi incontro a Cristo nell'aria» [1 Ts 4, 17], «dagli angeli», come dice la Glossa [interlin.]. Quindi i corpi gloriosi non saranno agili.

2. Non può dirsi agile nessun corpo che si muove con sforzo e con pena. Ora, i corpi gloriosi si muoveranno in questo modo: poiché il loro motore, cioè l'anima, dovrà muoverli in senso contrario alla loro natura: altrimenti essi tenderebbero sempre verso un'unica direzione. Quindi non saranno agili.
3. Fra tutte le funzioni dell'animale la sensazione è più nobile e più specifica del moto. Ma ai corpi gloriosi non viene attribuita alcuna proprietà che ne perfezioni la sensibilità. Quindi non si deve loro attribuire neppure l'agilità che ne perfezionerebbe il moto.
4. La natura assegna ai vari esseri organi diversi secondo le loro diverse proprietà: per cui non attribuisce organi delle stesse capacità a un animale lento e a uno veloce. Ora, Dio agisce più ordinatamente della natura. Avendo quindi i corpi gloriosi le membra identiche a quelle attuali, sia nella figura che nella grandezza, sembra che non debbano avere un'agilità diversa da quella attuale.
In contrario: 1. A proposito del testo di S. Paolo [1 Cor 15, 43]: «Si semina debole e risorge pieno di forza», la Glossa [interlin.] aggiunge: «cioè dotato di moto e di vita». Ora, la mobilità non esprime altro che l'agilità nel moto. Quindi i corpi gloriosi saranno dotati di agilità.
2. La lentezza sembra opporsi in modo particolare alla spiritualità. Ma i corpi gloriosi saranno «spirituali», come dice S. Paolo [1 Cor 15, 44]. Quindi saranno agili.
Dimostrazione: Il corpo glorioso sarà del tutto soggetto all'anima glorificata: non solo per l'esclusione di ogni resistenza alla volontà dello spirito, poiché ciò si riscontrava anche nel corpo di Adamo, ma anche per la presenza di una perfezione che dall'anima ridonderà sul corpo, così da renderlo predisposto a tale perfetta sudditanza, perfezione che è denominata dote del corpo glorificato. Ora, l'anima è unita al corpo non solo come forma, bensì anche come motore, per cui è necessario che il corpo glorioso sia del tutto soggetto all'anima glorificata nell'uno e nell'altro modo. Come quindi mediante la dote della sottigliezza il corpo si rende soggetto all'anima quale sua forma, così mediante la dote dell'agilità il corpo si rende soggetto all'anima in quanto questa ne costituisce il motore: in modo cioè da essere spedito e pronto a ubbidire allo spirito in tutti i moti e azioni dell'anima.
Alcuni però attribuiscono la causa di questa agilità alla quinta essenza, che allora sarebbe predominante nei corpi gloriosi. – Ma abbiamo già detto più volte in proposito che questa non è una spiegazione accettabile [q. 82, a. 1; q. 83, a. 1; In 2 Sent., d. 17, q. 3, a. 1]. Perciò è più giusto attribuire tale causa all'anima, la cui gloria ridonda sul corpo.
Analisi delle obiezioni: 1. I corpi gloriosi si dice che verranno portati dagli angeli, e anche sulle nubi, non perché ne abbiano bisogno, ma per esprimere la riverenza verso questi corpi sia da parte degli angeli che da parte di tutte le creature.
2. Quanto più la virtù dell'anima movente predomina sul corpo, tanto minore è lo sforzo nel moto compiuto anche contro la natura del corpo. Coloro infatti nei quali la facoltà di moto è più forte, oppure sono più allenati a subire nel corpo l'impulso dello spirito, provano meno fatica nel moto. Poiché dunque

dopo la risurrezione l'anima avrà un dominio perfetto sul corpo, sia per la perfezione della propria virtù che per la prontezza del corpo glorioso, dovuta alla ridondanza della gloria su di esso, così non ci sarà alcuno sforzo nel moto dei santi. E in questo senso i corpi dei santi potranno dirsi agili.
3. La dote dell'agilità non si limiterà a rendere il corpo adatto al moto locale, ma anche alla sensazione e a tutte le altre operazioni volute dall'anima.
4. Come la natura dà agli animali più veloci organi di diversa struttura e grandezza, così Dio darà ai corpi dei santi una disposizione diversa da quella attuale, non già quanto alla struttura e alla grandezza, ma quanto a quella proprietà della gloria che sarà appunto l'agilità.

Articolo 2
Se essi faranno uso della loro agilità
Sembra che essi non faranno mai uso della loro agilità. Infatti:
1. Come dice il Filosofo [Phys. 3, 2], «il moto è l'atto di un essere imperfetto». Ma nei corpi glorificati non ci sarà alcuna imperfezione. Quindi nemmeno alcun moto.
2. Ogni moto è per un'indigenza: poiché tutto ciò che si muove, si muove per raggiungere un fine. Ora, i corpi gloriosi non avranno alcuna indigenza: poiché, come dice S. Agostino [De spir. et anima 64], «là ci sarà tutto ciò che vuoi, e non ci sarà ciò che non vuoi». Perciò i corpi glorificati non si muoveranno.
3. Come nota il Filosofo [De coelo 2, 12], ciò che partecipa la bontà divina senza il moto ne partecipa in modo più eccellente di ciò che ne partecipa con il moto. Ma i corpi gloriosi partecipano la bontà divina più di qualsiasi altro corpo. Siccome quindi certi altri corpi, come ad es. i corpi celesti, saranno allora del tutto privi di moto, sembra che molto più dovranno essere immobili i corpi umani.
4. S. Agostino [De vera relig. 12] afferma che «l'anima stabilita in Dio avrà per conseguenza la stabilità anche nel proprio corpo». Ora, l'anima sarà così stabilita in Dio da non essere in alcun modo mossa da lui. Quindi anche nel corpo non vi sarà alcun movimento proveniente dall'anima.
5. Più un corpo è nobile, più deve essere nobile il luogo ad esso destinato: infatti il corpo di Cristo, essendo il corpo più nobile, occupa il luogo più eminente dell'universo, secondo l'espressione di S. Paolo [Eb 7, 26]: «elevato sopra i cieli», ossia, come dice la Glossa [interlin.], «per luogo e per dignità». Analogamente ogni corpo glorioso avrà per lo stesso motivo il luogo a sé conveniente nella misura della propria dignità. Ma il luogo conveniente è tra i requisiti della gloria. Siccome quindi dopo la risurrezione la gloria dei santi non avrà variazioni né in più né in meno, poiché ciascuno sarà totalmente nel suo termine, sembra che i corpi dei santi non si muoveranno mai dal luogo loro assegnato. Perciò saranno privi di moto.
In contrario: In Isaia [40, 31] si legge: «Correranno senza affannarsi, cammineranno senza stancarsi»; e nella Sapienza [3, 7]: «Come scintille nella stoppia correranno qua e là». Quindi ci saranno allora dei moti nei corpi gloriosi.

Dimostrazione: È necessario affermare che i corpi gloriosi talora si muoveranno: poiché anche il corpo di Cristo nell'ascensione compì un movimento; e similmente anche i corpi dei santi che risorgeranno dalla terra dovranno salire al cielo empireo. Ma è verosimile che anche dopo la loro ascensione al cielo essi talora si muovano a loro talento: sia perché esercitando le loro facoltà diano lode alla sapienza di Dio, sia perché la loro vista possa rallegrarsi per la bellezza delle diverse creature, nelle quali risplenderà eminentemente la sapienza divina. I sensi infatti richiedono la presenza, sebbene i corpi gloriosi possano vedere molto più lontano di quelli non gloriosi. Però questo moto non toglierà nulla alla loro beatitudine consistente nella visione di Dio, che avranno presente ovunque, come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 34] a proposito degli angeli: «Essi corrono in Dio, ovunque siano inviati».

Analisi delle obiezioni: 1. Il moto locale non implica un cambiamento interno, ma solo esterno all'essere che si muove, cioè una mutazione di luogo. Perciò gli esseri dotati [solo] di moto locale sono perfetti in se stessi, come nota Aristotele [Phys. 8, 7], sebbene siano imperfetti rispetto al luogo: poiché mentre sono in un luogo sono in potenza rispetto a quello successivo, non potendo trovarsi contemporaneamente in più luoghi, il che è proprio di Dio soltanto. Ma questa limitazione non è incompatibile con la perfezione della gloria: come non ne è un ostacolo il fatto che la creatura venga dal nulla. Perciò tali limiti rimarranno anche nei corpi gloriosi.

2. Si può aver bisogno di una cosa in senso assoluto o in senso relativo. Uno ha bisogno in senso assoluto di ciò senza di cui non può conservarsi nel suo essere, o nella sua perfezione. Ora, i corpi gloriosi non avranno bisogno del moto in questo senso: poiché a soddisfare ogni indigenza basterà ad essi la loro beatitudine. Invece in senso relativo uno ha bisogno di quelle cose senza delle quali non può conseguire uno scopo prefisso, oppure non può conseguirlo altrettanto bene e nella stessa misura. E in questo senso i beati avranno bisogno del moto: infatti non potrebbero sperimentare in se stessi la propria facoltà di muoversi senza muoversi. Ma una simile indigenza non toglie nulla alla gloria dei corpi gloriosi.

3. Il terzo argomento sarebbe valido se il corpo glorioso non potesse partecipare anche senza moto la bontà divina molto più dei corpi celesti: il che è falso. Infatti i corpi gloriosi si muoveranno non per raggiungere la perfetta partecipazione della bontà divina che ottengono grazie allo stato di gloria, ma per mostrare la virtù della loro anima. Invece i corpi celesti non potrebbero dimostrare la loro virtù se non operando nei corpi inferiori i fenomeni della generazione e della corruzione, il che va escluso nello stato successivo alla risurrezione. Perciò l'argomento non regge.

4. Il moto locale non toglierà nulla alla stabilità secondo la quale l'anima è fissa in Dio: poiché esso non incide sulla struttura intrinseca di ciò che è in moto, come si è detto [ad 1].

5 Il luogo congruente, assegnato a ciascun corpo glorioso secondo il grado della sua dignità, rientra nel premio accidentale. Tuttavia non è detto che tale premio diminuisca in qualche modo quando [il santo] non risiederà in tale

luogo: poiché quest'ultimo costituisce un premio non in quanto localizza attualmente il corpo glorioso, dato che non influisce in nulla su di esso, ricevendone piuttosto un particolare splendore, ma in quanto gli è dovuto per i meriti acquisiti. Perciò il godimento di tale luogo non abbandona il corpo glorioso neppure quando questo se ne allontana.

Articolo 3

Se il loro moto sia istantaneo

Sembra che il loro moto sia istantaneo. Infatti:

1. S. Agostino [De civ. Dei 22, 30] afferma che «il corpo sarà dovunque vorrà lo spirito». Ora il moto della volontà, col quale lo spirito vuole essere in un posto, è istantaneo. Quindi anche il moto del corpo sarà istantaneo.

2. Nella Fisica [4, 8] il Filosofo dimostra che se il moto avvenisse nel vuoto dovrebbe essere istantaneo, poiché il vuoto non resiste in alcun modo al corpo mobile, mentre lo spazio pieno oppone resistenza: per cui non vi può essere alcuna proporzione di velocità tra il moto nel vuoto e il moto nel pieno, poiché la velocità dei vari moti dipende dalla resistenza del mezzo; ora, tra due moti che avvengono nel tempo ci deve essere un rapporto di velocità, poiché i tempi sono proporzionali. Ora, in modo analogo, nessuno spazio pieno può opporre resistenza a un corpo glorioso, potendo tale corpo coesistere localmente con altri corpi, comunque ciò avvenga [q. 83, aa. 2, 3, 4]: esattamente come il vuoto non resiste a un altro corpo. Se quindi il corpo glorioso si muove, il suo moto sarà istantaneo.

3. La potenza dell'anima glorificata supera incomparabilmente quella dell'anima non glorificata. Ora, l'anima non glorificata muove il corpo nei limiti del tempo. Quindi l'anima glorificata lo muove in maniera istantanea.

4. Ciò che percorre nello stesso tempo una piccola e una grande distanza ha un moto istantaneo. Ora, gli spostamenti dei corpi gloriosi sono di questo tipo: poiché essi attraversano qualsiasi distanza in un tempo impercettibile; per cui S. Agostino [Epist. 102, 1] può affermare che il corpo glorioso «raggiunge i due estremi con l'identica velocità, come un raggio di sole». Quindi il corpo glorioso ha un moto istantaneo.

5. Tutto ciò che si muove o ha un moto misurato dal tempo, oppure ha un moto istantaneo. Ma il moto dei corpi gloriosi non è misurato dal tempo: poiché, come dice l'Apocalisse [10, 6], allora «il tempo non ci sarà più». Quindi tale moto sarà istantaneo.

In contrario: 1. Nel moto locale lo spazio, il moto e il tempo sono suddivisi secondo la stessa misura, come dimostra Aristotele [Phys. 6, 4]. Ora, lo spazio che i corpi gloriosi attraverseranno con il loro moto è divisibile. Perciò saranno divisibili anche il moto e il tempo. L'istante invece non è divisibile. Quindi tale moto non sarà istantaneo.

2. È impossibile che una cosa sia per intero in un dato luogo e insieme si trovi parzialmente in esso e in un altro luogo - poiché una delle due parti dovrebbe trovarsi simultaneamente in due luoghi, il che è impossibile [q. 83, a. 3, ad 4] -, ma ciò che si muove si trova in parte nel punto di partenza e in parte in quello di arrivo, come dimostra Aristotele [Phys. 6, 6]. Invece

quanto è già stato mosso si trova per intero nel punto di arrivo. Quindi è impossibile che una cosa si muova e insieme sia stata già mossa. Ora, ciò che ha un moto istantaneo, mentre si muove è già stato mosso. Perciò il moto locale di un corpo glorioso non può essere istantaneo.

Dimostrazione: Molte sono le opinioni in proposito. Alcuni affermano che il corpo glorioso passa da un luogo all'altro senza attraversare lo spazio intermedio, come anche la volontà passa da un luogo all'altro in tal modo. Per cui il moto del corpo glorioso potrebbe essere istantaneo come quello della volontà. Ma questa spiegazione non regge. Poiché il corpo glorioso non arriverà mai alla nobiltà della natura spirituale, come non cesserà mai di essere un corpo. – Inoltre la volontà, quando si dice che passa da un luogo a un altro luogo, non compie un trasferimento sostanziale da un luogo all'altro, non essendo essa contenuta sostanzialmente in nessun luogo, ma si volge verso uno dei due luoghi dopo essersi rivolta verso l'altro; e in questo senso si dice che si muove da un luogo all'altro.

Perciò altri affermano che il corpo glorioso deve alla proprietà della sua natura corporea la necessità di attraversare lo spazio intermedio, e quindi di muoversi entro i limiti del tempo; tuttavia per la virtù della sua gloria, per cui ha una certa infinità rispetto alla natura, avrebbe la facoltà di non attraversare lo spazio intermedio, e quindi di potersi muovere in un istante.

Ma anche questa spiegazione non regge, poiché implica una contraddizione. Ed eccone la prova. Ammettiamo un corpo che si muova da A verso B, e chiamiamo Z tale corpo. È evidente che Z, fino a che è tutto in A, non è in moto. E così pure quando sarà tutto in B: perché allora è già stato mosso. Per cui, se si muove, è necessario che non sia né tutto in A, né tutto in B. Quindi, quando si muove, o non si trova in nessun luogo, oppure è parte in A e parte in B, oppure sarà tutto nello spazio intermedio, che chiameremo C; oppure ancora parte in C e parte in A o in B. Ma non si può ammettere che non si trovi in nessun luogo: perché allora avremmo una quantità estesa non avente posizione, il che è assurdo. E neppure si può pensare che sia parte in A e parte in B senza essere in qualche modo nello spazio intermedio: poiché essendo B un luogo distante da A, ne seguirebbe che nello spazio intermedio la parte di Z che è in B non sarebbe unita a quella sua parte che è in A. Perciò tale corpo o sarà tutto in C, oppure parzialmente in esso e parzialmente in un altro luogo intermedio, mettiamo tra C e A, che chiameremo D, e così via. Quindi perché Z passi da A a B è indispensabile che prima passi per tutti i luoghi intermedi: a meno che non si dica che arriva da A a B senza muoversi affatto; il che implica contraddizione, poiché la successione stessa dei luoghi costituisce il moto locale. E lo stesso si dica di qualsiasi altra mutazione che presenti due termini contrari di carattere positivo.

Diverso è invece il caso di quelle mutazioni che hanno un solo termine positivo, partendo da una pura privazione: poiché tra l'affermazione e la negazione, o privazione, non esiste alcuna distanza determinata; cosicché il termine negativo è più o meno vicino all'affermazione, e viceversa, solo in forza di ciò che prepara o causa il movimento. E così capita che ciò che è in moto, mentre perdura tutto sotto la negazione, viene a mutarsi nell'affermazione, e

viceversa. Per cui anche in questi casi l'atto del mutare precede la mutazione avvenuta, come spiega Aristotele [Phys. 6, 5]. Nulla di simile invece accade nel moto degli angeli: poiché la localizzazione corporea viene attribuita agli angeli solo in senso equivoco [cf. I, q. 52, a. 1]. È evidente quindi che in nessun modo un corpo può passare da un luogo a un altro senza attraversare tutti i luoghi intermedi.

Perciò altri concedono questo, però affermano ugualmente che il corpo glorioso ha un moto istantaneo. – Ma da ciò seguirebbe che tale corpo nel medesimo istante verrebbe a trovarsi insieme in due o più luoghi: cioè nel punto di arrivo e in tutti i luoghi intermedi. Il che è inammissibile.

Essi però Rispondono che un istante, pur essendo unico nella realtà, tuttavia è molteplice secondo la ragione: come un unico punto in cui terminano diverse linee. – Ciò però non basta. Poiché l'istante misura ciò che esiste in esso secondo la realtà, non secondo la nostra considerazione. Per cui una diversa considerazione dell'istante non può far sì che esso sia capace di misurare delle realtà che non coincidono nel tempo: come la diversa considerazione di un punto non può far sì che in un determinato punto dello spazio coincidano cose tra loro distanti.

E così altri ritengono con più probabilità che il moto dei corpi gloriosi sia misurato dal tempo, svolgendosi però in un tempo impercettibile per la sua brevità. E tuttavia un corpo glorioso potrà percorrere una data distanza in meno tempo che un altro: poiché il tempo, per quanto breve, è divisibile all'infinito.

Analisi delle obiezioni: 1. «Quando manca poco sembra che non manchi nulla», nota il Filosofo [Phys. 2, 5]. Per cui diciamo: «Lo faccio subito», quando pensiamo di fare qualcosa entro pochissimo tempo. Ora, dicendo che «il corpo sarà dovunque vorrà lo spirito», S. Agostino ricorre a questo modo di parlare.

Oppure si può rispondere che la volontà dei beati non sarà mai disordinata. Perciò essi non vorranno mai che il loro corpo venga a trovarsi in un certo istante là dove non può trovarsi. Perciò è vero che, qualunque sia l'istante determinato dalla volontà, là il corpo glorioso verrà a trovarsi.

2. Alcuni, come riferisce Averroè [Comm. 71], respingono la suddetta affermazione del Filosofo, dicendo che non esiste soltanto la relazione fra il moto nella sua totalità e la resistenza del mezzo, ma che bisogna tenere conto anche dello spazio percorso. Infatti qualsiasi moto ha una determinata velocità in base alla vittoria del motore sul mobile, anche se non esiste alcuna resistenza da parte del mezzo: come è evidente nei corpi celesti, i quali non incontrano ostacoli al loro movimento, e tuttavia non si muovono in modo istantaneo, ma in un tempo determinato secondo il rapporto tra la virtù che muove e il corpo mobile. Di conseguenza quindi anche nell'ipotesi di un moto nel vuoto non sarebbe necessario che il moto sia istantaneo, ma solo che non aumenti la durata del suo tempo rispetto a quello che è dovuto al solo rapporto tra il motore e il mobile, dato che il moto non subisce alcuna resistenza.

Però questa osservazione, come nota Averroè [ib.], deriva da un'idea sbagliata, cioè dal pensare che il ritardo causato dalla resistenza del corpo intermedio

faccia parte del moto come un'aggiunta al moto naturale, che deve la sua grandezza alla proporzione esistente tra il motore e il mobile, come quando una linea si aggiunge a un'altra linea, per cui accade nelle linee che la proporzione del tutto rispetto a tutta la linea non rimane più quella che esisteva reciprocamente fra le linee aggiunte; di modo che la proporzione di tutto il moto a tutto il moto sensibile non è uguale a quella dei ritardi dovuti alla resistenza del mezzo. Ora, questa immaginazione è falsa. Poiché qualsiasi parte di un determinato moto ha l'identica velocità del moto nel suo insieme, mentre qualsiasi parte di una linea non ha l'estensione di tutta la linea. Perciò il ritardo o la velocità che viene impressa a un moto ridonda su qualsiasi parte di esso: il che non avviene invece nel prolungamento di una linea. Perciò il ritardo imposto a un moto non determina una parte supplementare di moto, come invece avviene nel caso della linea, in cui l'aggiunta viene a essere una parte di tutta la linea.

Per comprendere quindi l'argomentazione del Filosofo, spiega Averroè, bisogna prendere il tutto come un'unica cosa: sia la resistenza del corpo mobile all'impulso del motore, sia la resistenza del mezzo in cui il moto si svolge, sia quella di qualsiasi altra cosa che opponga resistenza. Cosicché la grandezza del ritardo dell'intero moto è proporzionale alla virtù esercitata dal motore sul corpo mobile, che resiste in qualsiasi modo, sia per se stesso, sia a motivo di qualcos'altro. Bisogna infatti che il mobile resista sempre in qualche modo al suo motore: poiché il movente e il mosso, l'agente e il paziente in quanto tali sono contrari. Ora, talvolta il mobile presenta al suo motore una resistenza per se stesso: o perché è dotato di una virtù che lo spinge nella direzione opposta, come appare evidente nei moti violenti, oppure perché la sua localizzazione è contraria a quella che è nell'intenzione di chi lo muove; e tale resistenza si riscontra persino nei corpi celesti rispetto ai loro motori. – Talora invece il mobile resiste alla virtù del motore non per se stesso, ma solo per dei coefficienti estranei: come accade, ad es., nel ritardo del moto naturale dei corpi gravi o lievi. Poiché la loro stessa forma li spinge a tale moto: la forma infatti non è che l'impronta del generante, che nel caso dei corpi gravi o lievi è il loro motore. D'altra parte nessuna resistenza può venire dalla materia [prima], né come impulso contrario al moto, né come ripugnanza a una data localizzazione, poiché una determinazione di luogo non è dovuta alla materia [prima] se non in modo indiretto, cioè in quanto, esistendo sotto certe dimensioni, essa viene attuata da una forma corporea.

Perciò la resistenza non può venire che da parte del mezzo: la quale resistenza è connaturale al moto di questi corpi. – Talora poi la resistenza deriva dall'una e dall'altra causa: come è evidente nei moti degli animali.

Perciò quando nel moto non si riscontrano resistenze che da parte del mobile, come nel caso dei corpi celesti, allora il tempo in cui il moto si svolge è misurato in base al rapporto esistente tra il motore e il mobile. E nel caso non è valida l'affermazione del Filosofo: perché anche eliminando ogni corpo intermedio, tale moto è sempre misurato dal tempo. – In quei moti invece in cui si ha una resistenza solo da parte del mezzo, la misura del moto deriva solo dall'impedimento offerto da tale mezzo. Perciò, eliminando totalmente

tale corpo, non rimane alcun impedimento. E allora o il moto sarà istantaneo, oppure si svolgerà nello stesso tempo di quando lo spazio suddetto era pieno. Posto infatti che il moto avvenga secondo la misura del tempo anche attraverso il vuoto, il tempo suddetto sarà proporzionale a quello del moto che si svolge nello spazio pieno. Però se immaginiamo un corpo proporzionalmente più sottile del corpo che riempie lo spazio intermedio, allora in uno spazio di uguale grandezza un corpo potrà muoversi attraverso il corpo intermedio in un tempo così piccolo come prima attraverso il vuoto: poiché aumentando la sottigliezza del corpo intermedio si viene a ridurre la durata del tempo; e più quel corpo è sottile, meno offre resistenza.

Negli altri moti invece, in cui si assommano la resistenza del corpo mobile e quella del mezzo, la durata del tempo va desunta dalla proporzione tra la potenza che muove e la somma delle due resistenze suddette. Perciò, pur eliminando il mezzo, od ogni sua resistenza, non ne segue che il moto avvenga in modo istantaneo, ma che il tempo richiesto dal moto deve essere misurato solo in base alla resistenza del mobile. Né c'è obiezioni se un corpo impiega lo stesso tempo ad attraversare il vuoto o un corpo sottilissimo: poiché più la sottigliezza del corpo intermedio si accentua, più si riduce il ritardo del moto; cosicché è possibile immaginare una sottigliezza così grande da offrire un ritardo meno grande di quello prodotto dalla resistenza del mobile: e in tal caso la resistenza del mezzo non incide sul ritardo del moto. Perciò è evidente che, sebbene lo spazio intermedio non opponga resistenza alcuna ai corpi gloriosi, potendo essi coesistere localmente con altri corpi, tuttavia il loro moto non potrà essere istantaneo: poiché lo stesso corpo mobile oppone resistenza alla virtù motrice per il fatto che occupa una posizione determinata, come si è detto a proposito dei corpi celesti.

3. Sebbene la potenza dell'anima glorificata superi senza confronto quella dell'anima non glorificata, tuttavia non la supera all'infinito, poiché entrambe tali potenze sono finite. Perciò non ne segue che possa imprimere un moto istantaneo. E se anche l'anima avesse una potenza assolutamente infinita, non ne seguirebbe tuttavia la capacità di muovere in un solo istante se non viene superata ogni resistenza da parte del mobile. Ora, sebbene tale resistenza in quanto è dovuta all'inclinazione verso un moto contrario possa essere superata del tutto da un motore di potenza infinita, tuttavia, in quanto deriva dalla contrarietà al luogo verso il quale chi muove intende condurre il mobile, non può essere del tutto superata se non si toglie dal corpo mobile il suo essere in tale luogo, o in tale posizione. Come infatti il bianco resiste al nero a motivo della bianchezza, così il corpo resiste a una nuova localizzazione per il fatto che ne ha attualmente un'altra, e la resistenza è proporzionata alla distanza. Ora, non è possibile togliere a un corpo il suo essere in un luogo o in una posizione se non togliendogli la sua corporeità. Per cui finché esso rimane un corpo non può in alcun modo muoversi di moto istantaneo, per quanto grande sia la virtù movente. Ma il corpo glorioso non perderà mai la corporeità. Quindi non potrà mai avere un moto istantaneo.

4. «L'identica velocità» di cui parla S. Agostino va intesa nel senso che la differenza è impercettibile: come del resto è già impercettibile il tempo di

tutto il movimento.
5. Sebbene dopo la risurrezione venga a cessare il tempo che è il numero del moto dei cieli, tuttavia rimarrà il tempo che nasce dalla successione del prima e del poi in qualsiasi moto.

QUAESTIO 85
DE CLARITATE CORPORUM BEATORUM
Deinde considerandum est de claritate corporum beatorum resurgentium.
Circa quod quaeruntur tria. Primo: utrum claritas inerit corporibus gloriosis. Secundo: utrum claritas
illa videri poterit ab oculo non glorioso. Tertio: utrum corpus gloriosum necessario videatur a corpore non glorioso.

ARGOMENTO 85
LO SPLENDORE DEL CORPO DEI BEATI
Veniamo ora a esaminare la chiarezza o splendore del corpo dei beati dopo la risurrezione.
Sull'argomento si pongono tre quesiti; 1. Se lo splendore sarà una dote dei corpi gloriosi; 2. Se tale splendore potrà essere visto da un occhio non glorificato; 3. Se i corpi gloriosi saranno visti necessariamente dai corpi non gloriosi.

Articolo 1
Se lo splendore si addica ai corpi glorificati
Sembra che lo splendore non si addica ai corpi glorificati. Infatti:
1. Come nota Avicenna [Natural. 6, 3, 2], «tutti i corpi luminosi sono composti di parti trasparenti». Ma le parti del corpo glorioso non sono trasparenti: poiché in alcune di esse, ossia nelle carni e nelle ossa, predomina la terra. Quindi i corpi glorificati non saranno luminosi.
2. Ogni corpo luminoso impedisce di vedere al di là di esso: cosicché l'astro che è dietro un altro viene eclissato, e la fiamma stessa impedisce di vedere gli oggetti retrostanti. I corpi gloriosi invece non nasconderanno quanto è dentro di essi: poiché, come dice S. Gregorio [Mor. 18, 48] nel commentare quel passo di Giobbe [28, 17]: «Non sono paragonabili ad essa né l'oro né il vetro», nella patria celeste «la corporeità delle membra non nasconderà il pensiero di ciascuno alla vista dell'altro, e apparirà agli occhi corporei la stessa armonia interiore del corpo umano». Perciò i corpi gloriosi non saranno luminosi.
3. La luce richiede nel soggetto una disposizione contraria a quella richiesta dal colore: poiché, come spiega Aristotele [De sensu et sensato 3], «la luce è l'estremità di ciò che è trasparente in un corpo non delimitato, il colore invece in un corpo delimitato». Ma i corpi gloriosi avranno i loro colori; poiché, come dice S. Agostino [De civ. Dei 22, 19], «la bellezza del corpo è l'armonia delle parti con una certa delicatezza di colori». Ora, nei corpi gloriosi non potrà mancare la bellezza. Quindi essi non saranno luminosi.
4. Se i corpi gloriosi saranno dotati di luminosità, tale dote dovrà essere

uguale in tutte le parti del corpo, poiché tutte le parti sono ugualmente impassibili, sottili e agili. Ma ciò non è giusto, poiché certe membra hanno una maggiore disposizione alla luminosità di altre: gli occhi, ad es., vi sono più disposti delle mani, gli spiriti vitali più delle ossa e gli umori più della carne e dei nervi. Perciò sembra che i corpi gloriosi non debbano essere luminosi.

In contrario: 1. Nel Vangelo [Mt 13, 43] si legge: «I giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro»; e nella Sapienza [3, 7]: «I giusti risplenderanno, e come scintille», ecc.

2. S. Paolo [1 Cor 15, 43] afferma [a proposito del corpo degli eletti]: «Si semina ignobile e risorge glorioso». Ora, queste parole accennano allo splendore, come risulta dal contesto, dove si paragona la gloria dei risorti «allo splendore delle stelle» [vv. 41 s.]. Quindi i corpi dei santi risorgeranno luminosi.

Dimostrazione: Che i corpi dei santi dopo la risurrezione saranno splendenti deve essere affermato per l'autorità della Scrittura che lo promette. Alcuni però ne attribuiscono la causa alla quinta essenza, che allora prenderebbe il predominio sul corpo umano. Ma ciò è assurdo, come abbiamo più volte spiegato [q. 82, a. 1; q. 83, a. 1; q. 84, a. 1]: perciò è meglio affermare che tale splendore sarà causato dalla ridondanza della gloria dell'anima sul corpo. Infatti ciò che un essere riceve lo riceve secondo la propria natura, e non secondo la natura di chi glielo comunica. E così lo splendore che nell'anima è spirituale viene ricevuto dal corpo come splendore corporale. Perciò in base al grado di luminosità dovuto all'anima secondo i suoi meriti ci sarà pure una differenza di luminosità nei corpi, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 15, 41 s.]. Cosicché nel corpo glorioso si conoscerà la gloria dell'anima, allo stesso modo in cui attraverso il vetro si conosce il colore del corpo contenuto in un vaso di vetro, come nota S. Gregorio [l. cit. nell'ob. 2] nell'esegesi di quel testo di Giobbe [28, 17]: «Non sono paragonabili ad essa né l'oro né il vetro».

Analisi delle obiezioni: 1. Avicenna parla di quei corpi che devono la loro luminosità alla natura degli elementi componenti. Ma non è per questa via che il corpo glorioso avrà tale dote, bensì per il merito della virtù.

2. S. Gregorio paragona i corpi gloriosi all'oro e al vetro: all'oro per lo splendore, al vetro per la trasparenza. Perciò essi saranno insieme luminosi e trasparenti. Se infatti i corpi luminosi non sono di per sé trasparenti è a motivo della densità delle particelle luminose, dato che la densità è incompatibile con la trasparenza. Ma allora la luminosità sarà prodotta da un'altra causa, come si è detto [nel corpo]. La densità poi dei corpi gloriosi non pregiudica la loro trasparenza: come la densità del vetro non pregiudica la sua trasparenza. Alcuni però dicono che i corpi gloriosi vengono paragonati al vetro non perché sono trasparenti, ma per il fatto che come quanto viene racchiuso nel vetro è sempre visibile, così non resterà nascosta la gloria dell'anima racchiusa nel corpo glorificato. – Però la prima spiegazione è migliore: poiché salva meglio la dignità del corpo glorioso, ed è più aderente alle parole di S. Gregorio.

3. La gloria del corpo non ne distruggerà la natura, ma la perfezionerà. Quindi il colore dovuto al corpo per la natura dei suoi componenti rimarrà in esso, ma vi si aggiungerà lo splendore derivante dalla gloria dell'anima. Come anche vediamo che i corpi colorati risplendono naturalmente, sia per lo splendore del sole, sia per altre cause estrinseche o intrinseche.
4. Come lo splendore della gloria ridonda dall'anima sul corpo secondo la natura di quest'ultimo, e quindi si trova lì in modo diverso che nell'anima, così in ciascuna parte del corpo esso ridonderà a suo modo. Perciò non vi sono obiezioni ad ammettere che le varie membra abbiano uno splendore diverso, secondo la loro diversa disposizione a tale luminosità. Non si può invece dire altrettanto delle altre doti del corpo, rispetto alle quali le varie membra non presentano diversità di disposizioni.

Articolo 2
Se lo splendore dei corpi gloriosi sia visibile agli occhi non glorificati
Sembra che lo splendore dei corpi gloriosi non sia visibile agli occhi non glorificati. Infatti:
1. Tra la vista e il proprio oggetto ci deve essere proporzione. Ora, un occhio non glorificato non è proporzionato alla visione dello splendore della gloria: poiché è di un genere diverso dallo splendore naturale. Perciò lo splendore del corpo glorioso non sarà visibile all'occhio non glorificato.
2. Lo splendore dei corpi gloriosi sarà superiore all'attuale splendore del sole: poiché allora, come si dice [Is 30, 26; Sent. 4, 48, 5], anche lo splendore del sole sarà superiore a quello attuale; e molto più forte ancora sarà lo splendore dei corpi gloriosi, a motivo dei quali il sole e il mondo intero avranno uno splendore più grande. Ma gli occhi non glorificati non sono in grado adesso di guardare il sole nella sua pienezza, per l'intensità del suo splendore. Molto meno dunque potranno guardare lo splendore di un corpo glorioso.
3. Un oggetto visibile posto di fronte agli occhi di chi guarda è visto necessariamente, se non c'è una lesione degli occhi. Ora, lo splendore dei corpi gloriosi posto di fronte a degli occhi non glorificati non è da essi visto necessariamente, come i discepoli dopo la risurrezione videro il corpo del Signore senza vederne lo splendore. Quindi tale splendore non è visibile agli occhi non glorificati.
In contrario: 1. A commento di quel testo di S. Paolo [Fil 3, 21]: «per conformarlo al corpo del suo splendore», la Glossa [interlin.] spiega: «Saremo simili allo splendore che egli ebbe nella trasfigurazione». Ma quello splendore fu visto dagli occhi non glorificati dei discepoli. Perciò anche lo splendore dei corpi gloriosi sarà visibile agli occhi non glorificati.
2. Gli empi nel giudizio saranno tormentati al vedere la gloria dei giusti, come risulta dal libro della Sapienza [5, 1 s.]. Ma essi non ne vedrebbero pienamente la gloria se non potessero scorgere lo splendore dei loro corpi.
Quindi, ecc.
Dimostrazione: Alcuni affermano che lo splendore dei corpi gloriosi non è visibile agli occhi non glorificati se non per miracolo. Ma questa opinione è insostenibile,

a meno che non si dica che tale splendore è solo metaforico. Poiché la luce per sua natura è fatta per impressionare la vista, e la vista per sua natura è fatta per percepire la luce: come il vero è fatto per l'intelligenza e il bene per la volontà. Per cui se esistesse una vista del tutto incapace di percepire la luce, si tratterebbe o di una vista o di una luce metaforica. Ma ciò non può applicarsi al caso nostro, poiché allora l'affermazione che i corpi glorificati saranno luminosi non ci direbbe nulla: come l'affermazione che c'è un cane nei cieli non dice nulla a chi conosce solo il cane che è un animale. Quindi è necessario concludere che lo splendore dei corpi gloriosi è naturalmente visibile anche per degli occhi non glorificati.

Analisi delle obiezioni: 1. Lo splendore della gloria sarà di un genere diverso da quello della natura a motivo della sua causa, non già a motivo della sua specie. Come quindi è proporzionato alla vista per il suo essere specifico lo splendore naturale, così lo è anche lo splendore della gloria.

2. Come un corpo glorioso non può subire alcuna passione naturale, ma solo una passione dell'anima, così con le sue doti di gloria non può agire che mediante l'azione dell'anima. Ora, lo splendore intenso non ferisce la vista in quanto agisce sotto l'influsso dell'anima, dato che sotto questo aspetto al contrario è motivo di diletto, ma la ferisce in quanto agisce sotto l'influsso della natura, bruciando e rovinando l'organo della vista, e disgregandone gli spiriti. Perciò lo splendore del corpo glorioso, pur superando lo splendore del sole, per sua natura non ferisce la vista, ma la rallegra. Per cui tale splendore è paragonato dall'Apocalisse [21, 11] a quello del diaspro.

3. Lo splendore dei corpi gloriosi proviene dal merito della volontà. Perciò sarà governato dalla volontà, in modo da essere visto o non visto secondo il suo arbitrio; e sarà in potere del corpo glorioso mostrare o nascondere la propria luminosità. E tale era l'opinione del Prepositino.

## Articolo 3

### Se i corpi gloriosi siano visti necessariamente dai corpi non gloriosi

Sembra che i corpi gloriosi siano visti necessariamente dai corpi non gloriosi. Infatti:

1. I corpi gloriosi saranno luminosi. Ora, un corpo luminoso manifesta se stesso e le altre cose. Quindi i corpi gloriosi saranno visti necessariamente.

2. Un corpo che nasconde altri corpi situati dietro a sé viene necessariamente percepito dalla vista, proprio per il fatto che nasconde gli oggetti retrostanti. Ora, il corpo glorioso nasconderà alla vista i corpi situati dietro di esso, poiché è un corpo colorato [a. 1, ad 3]. Quindi esso sarà visto necessariamente.

3. La qualità per cui un corpo è visibile risiede in esso come la quantità. Ma la quantità, o estensione, non sarà soggetta alla volontà, in modo cioè che il corpo glorioso possa essere più o meno esteso a piacimento. Perciò neppure la qualità per cui è visibile può dipendere dalla volontà.

In contrario: 1. Il nostro corpo verrà glorificato alla maniera del corpo di Cristo dopo la sua risurrezione [Fil 3, 21]. Ma allora il corpo di Cristo non era necessariamente visibile; anzi, esso disparve dalla vista dei due discepoli a Emmaus, come riferisce S. Luca [24, 31]. Quindi anche i corpi glorificati

non saranno necessariamente visibili.
2. Allora il corpo sarà assolutamente obbediente all'anima. Perciò esso sarà visibile o invisibile secondo il volere dell'anima.
Dimostrazione: Un oggetto visibile è visto in quanto esercita un influsso sulla vista [De anima 2, 7]. Ma il fatto che un essere esercita o non esercita un influsso sulle realtà esterne non determina in esso alcuna mutazione. Perciò senza alcuna mutazione di qualsiasi proprietà richiesta dalla perfezione del corpo glorificato può accadere che esso sia visto e non visto. Resterà quindi in potere dell'anima glorificata far sì che il suo corpo sia visibile o non visibile, come sarà in suo potere anche qualsiasi altra azione del corpo: altrimenti il corpo glorioso non sarebbe uno strumento del tutto obbediente all'agente principale.
Analisi delle obiezioni: 1. Di quella luminosità sarà arbitro il corpo glorioso, così da poterla manifestare o nascondere.
2. Il colore di un corpo ne impedisce la trasparenza solo perché impressiona la vista, non potendo questa essere impressionata contemporaneamente da due colori in modo da vederli entrambi in modo perfetto. Ma il colore del corpo glorioso è lasciato all'arbitrio dell'anima, in modo da impressionare o non impressionare la vista. Perciò sarà in potere dell'anima il fatto di nascondere o meno i corpi retrostanti.
3. La quantità è inerente al corpo glorificato, e quindi non potrebbe essere modificata senza una mutazione intrinseca del corpo glorioso, che è incompatibile con la sua impassibilità. Perciò la quantità non può essere paragonata alla visibilità. Infatti anche la qualità che rende visibile il corpo non dipende dall'arbitrio dell'anima, però viene sospeso il suo influsso, così da nascondere il corpo secondo il volere dell'anima.

## QUAESTIO 86
## DE CONDITIONIBUS CORPORUM DAMNATORUM RESURGENTIUM

Consequenter considerandum est de conditionibus damnatorum resurgentium. Circa quod quaeruntur
tria. Primo: utrum corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgant. Secundo: utrum eorum corpora erunt corruptibilia. Tertio: utrum erunt impassibilia.

## ARGOMENTO 86
## LE CONDIZIONI DEI CORPI DEI DANNATI DOPO LA RISURREZIONE

Passiamo ora a considerare le condizioni dei corpi dei dannati dopo la risurrezione. Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se i corpi dei dannati risorgeranno con le loro deformità; 2. Se saranno corruttibili; 3. Se saranno impassibili.

### Articolo 1
### Se i corpi dei dannati risorgeranno con le loro deformità

Sembra che i corpi dei dannati risorgeranno con le loro deformità. Infatti:
1. Quanto fu inflitto come castigo di un peccato non deve cessare se non dopo la remissione della colpa. Ora, la mutilazione delle membra fu inflitta

come castigo di qualche peccato; e così pure tutte le altre deformità corporali. Perciò esse nella risurrezione non saranno riparate nei dannati, che non hanno conseguito la remissione delle colpe.
2. Come la risurrezione dei santi servirà alla loro ultima felicità, così la risurrezione dei peccatori servirà alla loro suprema miseria. Ma ai santi che risorgono non viene tolto nulla di quanto può cooperare alla loro perfezione. Quindi neppure ai peccatori che risorgono verrà tolto alcunché di quanto coopera alla loro miseria. Ma tali sono appunto le deformità. Quindi, ecc.
3. La deformità rientra fra i difetti dei corpi passibili come vi rientra la lentezza. Ora, dai corpi risorti dei dannati non verrà eliminata la lentezza: poiché essi non saranno dotati di agilità. Quindi per lo stesso motivo non verrà eliminata in essi la deformità.
In contrario: 1. «I morti risorgeranno incorrotti», dice S. Paolo [1 Cor 15, 52]; e la Glossa spiega: «i morti, cioè i peccatori, o genericamente tutti i morti, risorgeranno incorrotti; ossia senza alcuna menomazione delle loro membra». Perciò i malvagi risorgeranno senza le loro deformità.
2. Nei dannati non ci sarà nulla che impedisca in essi la sensazione del dolore. Ma la malattia attutisce il senso del dolore, poiché debilita gli organi della sensazione. E così pure la privazione di un membro verrebbe a impedire la diffusione del dolore in tutto il corpo. Quindi i dannati risorgeranno senza questi difetti.
Dimostrazione: Nel corpo umano ci possono essere due tipi di deformità. Primo, quella dovuta alla mancanza di qualche membro, per cui nei mutilati parliamo di deturpazione: poiché viene a mancare in essi la debita proporzione fra le parti e il tutto. E tale deformità senza dubbio non ci sarà nei corpi dei dannati: poiché tutti i corpi, sia dei buoni che dei cattivi, risorgeranno nella loro integrità. Secondo, la deturpazione può dipendere da una cattiva disposizione delle parti, sia quanto alla grandezza, sia quanto alla qualità o alla dislocazione, che risulta incompatibile con la debita proporzione tra il tutto e le parti. Ora, per tali deformità e altri simili difetti, quali la febbre e le malattie, che talora causano tali deformità, S. Agostino [Enchir. 92] non risolve la ARGOMENTO, come riferisce il Maestro delle Sentenze [4, 44, 4]. Ma presso i maestri moderni ci sono in proposito due opinioni.
Alcuni infatti affermano che questi difetti e deformità nei corpi dei dannati rimarranno: considerando che la loro dannazione, per cui essi sono destinati alla suprema infelicità, esige che non sia risparmiata ad essi alcuna incomodità.
Ma tale spiegazione non sembra ragionevole. Infatti nella restaurazione dei corpi che risorgono si deve badare più all'integrità della natura che alla condizione precedente: per cui anche i morti deceduti in tenera età risorgeranno con la statura dell'età giovanile. E così anche quanti ebbero nel corpo dei difetti fisici, oppure delle deformità da essi provenienti, nella risurrezione verrebbero restaurati senza quelle menomazioni se la retribuzione del peccato non lo impedisse: cosicché se uno risorgerà con quelle menomazioni, ciò dovrà costituire una pena. D'altra parte però «la misura della pena segue la misura della colpa» [Dt 25, 2]. Ora, può capitare che un peccatore che merita

di essere condannato per dei peccati minori abbia delle deformità e dei difetti di cui è privo un peccatore che si è dannato per dei peccati più gravi.
Se quindi colui che in vita ebbe delle deformità dovesse risorgere con esse, mentre chi è più colpevole e non le ha avute in questa vita dovesse risorgere senza di esse, la misura della pena non corrisponderebbe alla gravità della colpa, ma uno verrebbe a essere punito per le pene sofferte in questa vita: il che è assurdo.
Perciò altri con più ragione affermano che colui che ha creato la natura, nella risurrezione restaurerà la natura del corpo nella sua integrità. Cosicché nella risurrezione verranno eliminati tutti i difetti e le deturpazioni dovute alla corruzione o alla debolezza della natura o dei princìpi naturali, come la febbre, la cisposità e altre miserie consimili; invece i difetti che sono inerenti al corpo umano per natura, come la pesantezza, la passibilità e simili, nei corpi dei dannati resteranno, mentre la gloria della risurrezione li escluderà dai corpi degli eletti.
Analisi delle obiezioni: 1. Essendo la pena inflitta da un tribunale determinato eseguita entro i limiti della sua giurisdizione, le pene inflitte per un certo peccato nella vita temporale sono di ordine temporale, e non si estendono oltre i limiti della vita presente. Perciò anche se ai dannati il peccato suddetto non è stato rimesso, non è tuttavia necessario che essi subiscano all'inferno le stesse pene subite in questo mondo, ma la giustizia divina esige che là essi siano puniti eternamente con pene più gravi.
2. Non regge perfettamente il paragone tra i buoni e i cattivi: poiché una cosa può essere assolutamente buona, mentre non può essere assolutamente cattiva. Perciò l'ultima felicità dei santi richiede che essi siano immuni da qualsiasi male, mentre l'ultima infelicità dei malvagi non esclude qualsiasi bene: poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 4, 5], «se il male fosse totalmente male, distruggerebbe se stesso». Per cui all'infelicità dei dannati si deve dare come base il bene naturale in essi esistente: e questo è opera del Creatore perfetto, che restaurerà la natura stessa nella perfezione della sua specie.
3. La lentezza è uno di quei difetti che sono inerenti ai princìpi costitutivi del corpo umano; non così invece la deformità. Perciò il paragone non regge.

Articolo 2
Se i corpi dei dannati saranno incorruttibili
Sembra che i corpi dei dannati saranno corruttibili. Infatti:
1. Tutto ciò che è composto di elementi contrari deve corrompersi. Ma i corpi dei dannati saranno composti di quegli stessi elementi contrari che attualmente li compongono: altrimenti non si avrebbe la medesima specie, e quindi nemmeno l'identità numerica. Quindi saranno corruttibili.
2. Se i corpi dei dannati dovranno essere incorruttibili, non lo saranno per natura, dovendo essi avere la medesima natura che hanno adesso. E neppure lo saranno per grazia o per gloria, essendo essi privi di queste cose. Quindi in nessun modo potranno essere incorruttibili.
3. Non sembra giusto togliere a quanti sono condannati alla suprema infelicità la più grave delle pene. Ora, la pena più grave è la morte, come nota il

Filosofo [Ethic. 3, 6]. Quindi ai dannati non deve essere risparmiata la morte. Perciò i loro corpi sono corruttibili.
In contrario: 1. Nell'Apocalisse [9, 6] si legge: «In quei giorni gli uomini cercheranno la morte, ma non la troveranno; brameranno di morire, ma la morte li fuggirà».
2. I dannati saranno puniti nell'anima e nel corpo con una pena eterna; poiché sta scritto [Mt 25, 46]: «Andranno al supplizio eterno». Ora, ciò sarebbe impossibile se i loro corpi fossero corruttibili. Quindi tali corpi saranno incorruttibili.
Dimostrazione: Poiché ogni moto va attribuito a una causa, l'esclusione del moto o mutamento in un determinato essere può dipendere da due fattori: primo, dall'assenza della causa del moto; secondo, da un impedimento posto a tale causa. Ora, la corruzione non è altro che una mutazione. Perciò può capitare in due modi che un corpo soggetto alla corruzione quanto ai suoi princìpi sia reso incorruttibile. Primo, per il fatto che viene del tutto eliminata la causa che porta alla corruzione. Ora, è così che saranno incorruttibili i corpi dei dannati. Siccome infatti la prima causa delle alterazioni è il cielo mediante il suo moto di rotazione, mentre tutte le altre cause seconde agiscono per il suo influsso, e quasi sotto la sua mozione, venuto a cessare il moto dei cieli è necessario che nessuna causa agente possa più trasmutare un corpo dalle sue proprietà naturali con una qualsiasi alterazione. E così dopo la risurrezione, venuto a cessare il moto dei cieli, nessuna qualità sarà capace di alterare il corpo umano nelle sue qualità naturali. Ora la corruzione, come anche la generazione, non è che il termine di un'alterazione. Perciò i corpi dei dannati non potranno corrompersi. E ciò serve alla giustizia di Dio, come vedremo [a. 3; q. 99, a. 1], per punire eternamente degli esseri fatti per durare eternamente, come anche adesso la corruttibilità dei corpi serve alla divina provvidenza, che dalla corruzione di certe cose viene a produrne altre.
Secondo, l'incorruttibilità può dipendere dal fatto che la causa della corruzione viene impedita. E fu così che fu incorruttibile il corpo di Adamo [I, q. 97, a. 1]: poiché le qualità contrarie esistenti nel corpo umano vennero allora trattenute per la grazia dell'innocenza dal produrre la disoluzione del corpo. E molto più esse ne saranno trattenute nei corpi glorificati, che saranno del tutto soggetti allo spirito. Cosicché nei corpi dei beati dopo la risurrezione i due tipi di incorruttibilità si troveranno accomunati.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli elementi contrari di cui i corpi sono composti sono soltanto delle cause seconde della corruzione: poiché la causa prima è il moto dei cieli. Supposto quindi il moto del cielo è necessario che un corpo composto di elementi contrari si corrompa, se non interviene una causa superiore a impedirlo. Tolto invece il moto del cielo, gli elementi contrari che compongono il corpo non bastano a produrre la corruzione neppure nell'ordine naturale, come risulta dalle spiegazioni date sopra [nel corpo]. Ora, i filosofi non sapevano che un giorno il moto dei cieli si sarebbe arrestato. Perciò essi ritenevano indubitabile che un corpo composto di elementi contrari si dovesse per natura corrompere.
2. L'incorruttibilità dei dannati sarà naturale; non per la presenza di un principio

di incorruzione nei loro corpi, ma per l'assenza della prima causa movente della corruzione.
3. Sebbene la morte, assolutamente parlando, sia il più grave dei castighi, tuttavia da un certo punto di vista nulla impedisce che sia un rimedio alle sofferenze, per cui l'eliminazione della morte può costituire un aumento della pena. Il Filosofo [Ethic. 9, 9] infatti scrive che «vivere sembra piacevole a tutti, poiché tutte le cose desiderano l'esistenza; tuttavia non si deve pensare a una vita miserabile e stentata, che si svolge in mezzo ai dolori». Come quindi di per sé la vita è piacevole, non però una vita condotta in mezzo ai dolori, così la morte, che è la privazione della vita, di per sé è penosa ed è il più grave dei castighi, in quanto toglie il primo bene che è l'esistenza, insieme col quale spariscono anche tutti gli altri; in quanto però essa toglie una vita miserabile, che si svolge in mezzo ai dolori, è un rimedio alle sofferenze, che finiscono con essa. Di conseguenza l'eliminazione della morte comporterà un aumento delle sofferenze, che verranno rese interminabili.
Se poi si vuol dire che la morte è penosa per i dolori che la accompagnano, allora non c'è dubbio che sarà molto più grave il dolore che sentiranno di continuo i dannati. Per cui essi vengono considerati come in una morte eterna, secondo le parole del Salmo [48, 15]: «Sarà loro pastore la morte»

Articolo 3
Se i corpi dei dannati saranno impassibili
Sembra che i corpi dei dannati saranno impassibili. Infatti:
1. Come dice il Filosofo [Topic. 6, 6], «ogni passione che si subisce, qualora aumenti, distrugge la sostanza». Ora, «se da un'entità finita si toglie sempre qualcosa, alla fine questa necessariamente si consuma» [Phys. 1, 4]. Se quindi i corpi dei dannati saranno passibili e sempre soggetti a patire, arriveranno alla fine a sparire e a corrompersi: il che è falso, come si è dimostrato sopra [a. 2]. Quindi essi saranno impassibili.
2. La causa agente tende a rendere simile a sé il paziente. Se quindi i corpi dei dannati dovessero patire l'azione del fuoco, questo li renderebbe simili a sé. Ma il fuoco, rendendo simili a sé i corpi che brucia, finisce col dissolverli. Se quindi i corpi dei dannati fossero passibili, ne sarebbero alla fine distrutti. Da cui la stessa conclusione precedente.
3. Gli animali che si pensa siano capaci di vivere nel fuoco senza bruciarsi, come ad es. la salamandra [Arist., De hist. animal. 5, 19], non patiscono per il fuoco: infatti l'animale non soffre dolore nel corpo se il corpo in qualche modo non viene leso. Se quindi i corpi dei dannati possono rimanere nel fuoco senza consumarsi, come anche gli animali suddetti, secondo l'affermazione di S. Agostino [De civ. Dei 21, cc. 2, 4], sembra che non sosterranno in esso alcuna afflizione. Ciò però non avverrebbe se i loro corpi non fossero impassibili. Quindi ecc.
4. Se i corpi dei dannati sono passibili, il dolore dovuto alle loro sofferenze dovrà superare qualsiasi dolore corporale della vita presente: come anche la gioia dei santi supererà qualsiasi gioia attuale. Ma per l'immensità del dolore nello stato presente capita talora che l'anima si separi dal corpo. Molto più

dunque, se quei corpi saranno passibili, per l'immensità del dolore l'anima dovrà separarsi dal corpo: e così i corpi verranno a corrompersi. Il che è falso. Quindi quei corpi saranno impassibili.
In contrario: 1. A commento di quel testo di S. Paolo [1 Cor 15, 52]: «Noi saremo trasformati», la Glossa [interlin.] afferma: «Soltanto noi buoni saremo trasformati nella gloria dell'immutabilità e dell'impassibilità». Perciò i corpi dei dannati non saranno impassibili.
2. Come il corpo coopera ai meriti dell'anima, così coopera anche ai suoi peccati. Ora, per la cooperazione suddetta non solo l'anima, ma anche il corpo viene premiato dopo la risurrezione. Quindi per lo stesso motivo i corpi dei dannati devono essere puniti. Ma ciò non avverrebbe se essi fossero impassibili. Quindi saranno passibili.
Dimostrazione: La causa principale per cui i corpi dei dannati non saranno consunti dal fuoco sarà la giustizia di Dio, la quale esige che essi siano sottoposti a una pena eterna. Ma alla divina giustizia servono anche le disposizioni naturali da parte del paziente e delle cause agenti. Essendo infatti il patire un modo di ricevere, possiamo distinguere due tipi di passività in base alle due diverse maniere di ricevere [una data forma]. Poiché una forma può essere ricevuta materialmente dal soggetto nella sua entità fisica, o naturale, come il calore del fuoco viene ricevuto dall'aria: e in base a questa maniera di ricevere esiste un primo tipo di passività, che si denomina passione naturale. -
Una cosa invece può essere ricevuta in un soggetto in una seconda maniera, cioè spiritualmente, nel suo essere intenzionale, ossia come l'immagine della bianchezza può essere ricevuta nell'aria o nella pupilla: e questo tipo di ricezione assomiglia al modo in cui l'anima riceve le immagini delle cose. E in base a questa maniera di ricevere esiste un secondo tipo di passività, che viene detta passione «animale», o psichica.
Ora, poiché dopo la risurrezione, come si è spiegato sopra [a. 2], venuto a cessare il moto dei cieli, nessun corpo potrà più essere alterato nelle sue disposizioni naturali, di conseguenza nessun corpo sarà soggetto a delle passioni naturali, o fisiche. Perciò in questo senso i corpi dei dannati saranno impassibili, come sono anche incorruttibili. - Ma nonostante la cessazione del moto dei cieli, perdureranno le passioni di ordine psichico, o spirituale: poiché l'aria sarà ancora illuminata dal sole, e apporterà agli occhi la varietà dei colori.
Ora, secondo questo tipo di passioni i corpi dei dannati saranno passibili.
E poiché con queste passioni verranno attuati i sensi, nei corpi dei dannati ci sarà la pena del senso, però senza un'alterazione delle disposizioni fisiche, o naturali. I corpi gloriosi invece, pur ricevendo in qualche modo passivamente gli oggetti nella sensazione, non saranno passibili: poiché non riceveranno nulla in modo afflittivo o lesivo, come al contrario avverrà nei dannati, che per questo sono detti passibili.
Analisi delle obiezioni: 1. Il Filosofo parla di quella passione in cui il paziente viene alterato nelle sue disposizioni fisiche o naturali. Ma tali passioni, come si è spiegato [nel corpo], non ci saranno nei corpi dei dannati.
2. Il paziente può venire reso simile alla causa agente in due modi. Primo,

subendone la somiglianza nel modo stesso in cui questa si riscontra nell'agente, come avviene per l'influsso di tutte le cause univoche: cosicché il calore produce il calore, e il fuoco genera il fuoco. – Secondo, in un modo diverso da come la somiglianza si trova nella causa agente: il che avviene per l'influsso di tutti gli agenti analoghi. In questi infatti capita talora che quella data forma si trovi spiritualmente nella causa e venga ricevuta materialmente nel paziente; come la forma di una casa si trova materialmente in essa, e spiritualmente nella mente dell'architetto. Talora invece avviene il contrario: la forma cioè esiste materialmente nella causa agente e spiritualmente nel paziente: come la bianchezza esiste materialmente nella parete da cui viene ricevuta, e spiritualmente nella pupilla e nell'aria. E la stessa cosa vale nel nostro caso. Poiché la specie o somiglianza esistente materialmente nel fuoco viene ricevuta spiritualmente nei corpi dei dannati. Ed è così che il fuoco rende simili a sé i corpi dei dannati, senza tuttavia consumarli.

3. Come insegna il Filosofo [Ps. Arist., De proprietate elementorum], nessun animale può vivere nel fuoco. E anche Galeno [De simpl. medicinis] afferma che non esiste un corpo che alla fine non sia consunto dal fuoco, sebbene ci siano dei corpi capaci di rimanere nel fuoco per un certo tempo senza bruciarsi, come avviene per l'ebano. Perciò l'esempio della salamandra non vale: poiché essa non può durare a lungo nel fuoco senza soccombere, come invece avverrà per i corpi dei dannati nell'inferno.

E tuttavia non è necessario che i corpi dei dannati non soffrano alcuna pena dal fuoco per il fatto che non ne subiscono una lesione. Poiché l'oggetto sensibile non è fatto solo per dilettare o affliggere i sensi mediante un influsso fisico, che corrobora o distrugge l'organo rispettivo, ma anche mediante un influsso spirituale. Poiché quando un oggetto sensibile è nella debita proporzione per essere percepito, è piacevole, mentre avviene il contrario quando c'è un eccesso o un difetto. Infatti i colori temperati e i suoni armoniosi sono piacevoli, mentre i suoni discordanti offendono l'udito.

4. Il dolore non può separare l'anima dal corpo quando rimane esclusivamente nelle potenze dell'anima che sente il dolore, ma solo quando una passione dell'anima toglie il corpo dalle sue disposizioni naturali: come quando ad es. il corpo si riscalda per l'ira, o si raffredda per la paura. Ma dopo la risurrezione il corpo non potrà più essere rimosso dalle sue disposizioni naturali, come risulta da quanto si è detto [a. 2]. Così dunque il dolore, per quanto grande, non potrà separare l'anima dal corpo.

## QUAESTIO 87
## DE COGNITIONE QUAM HABEBUNT RESUSCITATI IN IUDICIO RESPECTU MERITORUM ET DEMERITORUM

Post hoc agendum est de his quae sequuntur resurrectionem. Quorum prima consideratio est de cognitione quam habebunt resuscitati in iudicio respectu meritorum et demeritorum; secundo, de ipso iudicio in generali, tempore et loco in quo erit (q. 88); tertio, de iudicantibus et iudicatis (q. 89); quarto, de forma in qua iudex veniet ad iudicandum (q. 90); quinto, de statu mundi et resurgentium post iudicium (q. 91) .

Circa primum quaeruntur tria. Primo: utrum cognoscat quilibet homo in iudicio omnia peccata

sua. Secundo: utrum possit quilibet legere conscientiam alterius. Tertio: utrum omnia merita et demerita uno intuitu quis videre possit.

## ARGOMENTO 87
## LA CONOSCENZA CHE NEL GIUDIZIO AVRANNO I RISUSCITATI RISPETTO AI MERITI E AI DEMERITI

Passiamo ora a trattare di ciò che seguirà la risurrezione. Per prima cosa tratteremo della conoscenza che nel giudizio avranno i risuscitati rispetto ai meriti e ai demeriti; secondo, del giudizio stesso in generale, ossia del tempo e del luogo in cui avverrà [q. 88]; terzo, dei giudicanti e dei giudicati [q. 89]; quarto, dell'aspetto sotto il quale il giudice comparirà nel giudizio [q. 90]; quinto, delle condizioni del mondo e dei risuscitati dopo il giudizio [q. 91].

Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se nel giudizio ognuno verrà a conoscere tutti i propri peccati; 2. Se ognuno potrà leggere la coscienza dell'altro; 3. Se uno potrà vedere allora con una sola intuizione tutti i meriti e tutti i demeriti.

### Articolo 1
### Se chiunque dopo la risurrezione verrà a conoscere tutti i propri peccati

Sembra che non tutti dopo la risurrezione verranno a conoscere tutti i loro peccati. Infatti:

1. Tutto ciò che conosciamo, o lo riceviamo come conoscenza nuova dal senso, o lo estraiamo dal tesoro della memoria. Ma dopo la risurrezione gli uomini non potranno percepire i loro peccati con i sensi, poiché sono cose passate, mentre la sensazione si limita alle cose presenti [In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 1, sol. 4]. Inoltre molti peccati saranno svaniti dalla memoria del peccatore, e quindi questi non potrà estrarli dal tesoro della memoria. Perciò i resuscitati non potranno avere la conoscenza di tutti i peccati da loro commessi.

2. Come si legge nel testo delle Sentenze [4, 43, 3], esistono dei «libri della coscienza», nei quali si possono leggere i meriti di ciascuno. Ma nei libri non si può leggere nulla se in essi non si riscontrano dei segni. Ora, stando alla Glossa [P. Lomb. su Rm 2, 15], nella coscienza rimangono «alcuni segni» dei peccati: i quali però non possono essere altro che il reato o la macchia. Poiché dunque in molti la macchia e il reato dei peccati saranno stati cancellati dalla grazia, sembra che alcuni non potranno leggere i propri peccati nella loro coscienza. Si torna così alla conclusione precedente.

3. L'effetto aumenta in proporzione della causa. Ora, la causa che ci spinge a dolerci dei peccati rievocati dalla memoria è la carità. Siccome dunque nei santi che risorgono la carità sarà perfetta, essi dovranno dolersi sommamente dei peccati, se li ricorderanno. Ma ciò non può essere: poiché, come dice l'Apocalisse [21, 4; Is 35, 10], da essi «fuggiranno tristezza e pianto». Quindi essi non ricorderanno i loro peccati.

4. I risorti beati staranno ai peccati da loro commessi in passato come i risorti dannati staranno al bene compiuto da loro qualche volta. Ma non pare che i dannati avranno allora la conoscenza del bene talora da essi compiuto: poiché

ciò allevierebbe molto la loro pena. Quindi neppure i beati avranno più la conoscenza dei peccati commessi.
In contrario: 1. S. Agostino [De civ. Dei 20, 14] afferma che «ci sarà una virtù divina che farà tornare alla memoria tutti i peccati».
2. Come il giudizio umano si fonda sulle testimonianze esterne, così il giudizio di Dio si fonda sulla testimonianza della coscienza, secondo le parole della Scrittura [1 Sam 16, 7]: «Mentre l'uomo guarda l'apparenza, il Signore guarda il cuore». Ora, il giudizio umano su una persona non potrebbe essere perfetto se i testimoni non facessero la loro deposizione su tutte le cose da giudicare. Essendo quindi il giudizio di Dio perfettissimo, è necessario che la coscienza ritenga tutto ciò di cui deve giudicare. Ma il giudizio abbraccerà tutte le opere, buone e cattive, secondo l'affermazione dell'Apostolo [2 Cor 5, 10]: «Tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo», ecc. È quindi necessario che la coscienza di ciascuno abbia presenti tutte le opere compiute, sia buone che cattive.
Dimostrazione: Come dice S. Paolo [Rm 2, 15 s.], «in quel giorno, quando il Signore giudicherà, ciascuno avrà la testimonianza della propria coscienza, e i pensieri saranno là ad accusare e a difendere». Poiché dunque in ogni giudizio i testimoni, gli accusatori e i difensori sono a conoscenza di quanto viene dibattuto, e nel giudizio universale verranno giudicate tutte le opere compiute dagli uomini, è necessario che allora ciascuno abbia coscienza di tutte le proprie azioni. E così le coscienze dei singoli saranno come dei libri in cui sono descritte le cose compiute, e dai quali procederà il giudizio: esattamente come nel giudizio umano si ricorre ai registri. E questi sono i libri di cui si legge nell'Apocalisse [20, 12]: «Furono aperti dei libri, e fu aperto anche un altro libro, quello della vita. I morti furono giudicati in base a ciò che era scritto in quei libri, ciascuno secondo le sue opere». Ora, «i libri così aperti», spiega S. Agostino [De civ. Dei 20, 14], «stanno a indicare i santi del nuovo e dell'antico Testamento, nei quali Dio mostrerà quali comandamenti egli aveva dati»; (per cui Riccardo di S. Vittore [De iudic. potest.] scrive che «i loro cuori saranno come i canoni di un codice»); «il libro della vita» invece indica le coscienze dei singoli, e di esso si parla al singolare perché mediante l'unica virtù di Dio tutti ricorderanno le opere da essi compiute; e questa virtù è detta appunto «libro della vita» in quanto farà ricordare a ciascun uomo le proprie azioni. – Oppure si può ritenere che i libri nominati per primi siano quelli della coscienza, e quello ricordato dopo stia a indicare la sentenza già pronunciata dal Giudice divino nella sua provvidenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene molti meriti e demeriti possano svanire dalla memoria, di essi tuttavia non ce n'è uno che non rimanga in qualche modo nei suoi effetti. Poiché i meriti che non sono andati perduti col peccato resteranno nel premio corrispettivo, mentre quelli che sono andati perduti rimangono nel reato d'ingratitudine, il quale aumenta per il fatto che uno ha peccato dopo aver ricevuto la grazia. E così pure i demeriti che non sono stati cancellati dalla penitenza rimangono nel reato della pena ad essi dovuta, mentre quelli cancellati dalla penitenza rimangono nel ricordo della penitenza stessa, assieme agli altri meriti. E così in ciascun uomo ci sarà qualcosa

da cui è possibile ricavare la memoria delle opere da lui compiute. Tuttavia, come dice S. Agostino [l. cit.], ciò sarà dovuto principalmente alla «virtù di Dio».
2. Da quanto abbiamo già detto [ad 1] risulta evidente che nella coscienza di ognuno resteranno dei segni delle opere compiute. E non è necessario che tali segni siano soltanto il reato, stando alle spiegazioni date [ib.].
3. Sebbene adesso la carità produca il dolore dei peccati, tuttavia allora i santi saranno nella patria beata così colmi di gioia da non ammettere il dolore. Perciò essi non si dorranno dei peccati, ma piuttosto godranno della misericordia di Dio che li ha perdonati. Esattamente come fin da ora gli angeli godono della giustizia di Dio, la quale ha disposto che abbandonati dalla grazia cadano in peccato coloro di cui sono i custodi, e dei quali tuttavia essi si prendono cura con sollecitudine.
4. I malvagi conosceranno tutte le opere buone da essi compiute, ma ciò non allevierà il loro dolore, bensì lo accrescerà, poiché il dolore più grande è quello di aver perduto molti beni. Per cui Boezio [De consol. 2, pr. 4] afferma che «la più grande infelicità è quella di ricordare di essere stati felici».

## Articolo 2
## Se ognuno allora sarà in grado di leggere tutto ciò che passa nella coscienza altrui

Sembra che allora non tutti saranno in grado di leggere ciò che passa nella coscienza altrui. Infatti:
1. I risuscitati non avranno una conoscenza più limpida di quella attuale degli angeli, essendo stata promessa loro l'uguaglianza con gli angeli [Mt 22, 30]. Ora, questi non sono in grado di leggere reciprocamente nei loro cuori le decisioni che dipendono dal loro libero arbitrio, per cui hanno bisogno della locuzione per comunicarle. Quindi i risorti non potranno vedere ciò che passa nella coscienza altrui.
2. Tutto ciò che conosciamo o lo conosciamo in se stesso, o nella sua causa, o nei suoi effetti. Ora, i meriti e i demeriti, che risiedono nella coscienza di ciascuno, un altro non può conoscerli in se stessi: poiché Dio soltanto penetra nel cuore e ne vede i segreti. E nemmeno è possibile conoscerli nella loro causa: poiché non tutti vedranno Dio, che è il solo a muovere la volontà, dalla quale dipendono i meriti e i demeriti. E neppure è possibile vederli nei loro effetti: poiché molti demeriti non lasceranno alcun effetto, essendo stati cancellati dalla penitenza. Quindi non tutto ciò che si trova nella coscienza altrui potrà essere conosciuto dagli altri.
3. Il Crisostomo [In Heb. hom. 31] afferma: «Se adesso ricordi i tuoi peccati, e spesso li confessi al cospetto di Dio supplicando per essi, subito li puoi cancellare. Se invece li dimentichi, allora sarai costretto tuo malgrado a ricordarli quando saranno pubblicati e proclamati dinanzi a tutti, amici e nemici, e agli angeli santi». Dal che si rileva che tale pubblicazione è il castigo della negligenza che ne ha fatto trascurare la confessione. Quindi i peccati di cui uno si è confessato non saranno resi pubblici agli altri.
4. Uno si consola se conosce di avere molti compagni nel peccato, e ne sente

meno vergogna. Se quindi ognuno conoscesse i peccati altrui, diminuirebbe molto la vergogna di ogni peccatore. Ma ciò non è giusto. Quindi non è vero che tutti potranno conoscere i peccati di tutti gli altri.
In contrario: 1. La Glossa [P. Lomb.], spiegando quel testo di S. Paolo [1 Cor 4, 5]: «Metterà in luce i segreti delle tenebre», afferma: «Atti e pensieri, buoni e cattivi, saranno allora manifestati a tutti».
2. I peccati di tutti i salvati saranno cancellati tutti allo stesso modo. Ora, di alcuni santi i peccati saranno conosciuti: ad es. quelli della Maddalena [Lc 7, 37 ss.], di Pietro [Mt 26, 69 ss.; Mc 14, 66 ss.; Lc 22, 55 ss.; Gv 18, 17-27] e di Davide [2 Sam 11, 2 ss.; 24, 10 ss.]. Quindi per lo stesso motivo si dovranno conoscere i peccati degli altri eletti. E ancora di più quelli dei dannati.
Dimostrazione: Nel giudizio finale la giustizia divina deve apparire evidente per tutti, mentre adesso è oscura per molti. Ma la sentenza di condanna o di premio non può essere giusta se non viene proferita secondo i meriti o i demeriti. Come quindi è indispensabile che conoscano le risultanze del giudizio il giudice e l'assessore, per proferire la giusta sentenza, così è necessario, affinché appaia giusta la loro sentenza, che tutti quelli che la vengono a conoscere abbiamo la conoscenza dei meriti [che l'hanno provocata]. Dato quindi che ciascuno, come conosce la salvezza o la dannazione personale, così conosce anche quella di tutti gli altri, necessariamente occorre che ciascuno, come ricorda i propri meriti o demeriti, così abbia la conoscenza anche di quelli altrui.
E questa è l'opinione più probabile e comune, sebbene il Maestro nelle Sentenze [4, 43, 5] dica il contrario, cioè che «i peccati cancellati con la penitenza» non sarebbero resi pubblici nel giudizio. Ma da ciò seguirebbe che non si verrebbe a conoscere neppure la penitenza compiuta per quei peccati. E così si toglierebbe molto alla gloria dei santi e alla lode di Dio, il quale li ha salvati con tanta misericordia.
Analisi delle obiezioni: 1. Tutti i meriti o i demeriti precedenti produrranno un certo grado di gloria o di pena nei risorti. Perciò osservando l'esterno sarà possibile vedere nelle coscienze. Ma soprattutto ciò sarà possibile per la virtù di Dio, affinché la sentenza del Giudice possa apparire giusta a tutti.
2. I meriti o i demeriti potranno apparire nei loro effetti, come si è notato [ad 1]. Oppure potranno essere mostrati in se stessi dalla virtù di Dio, sebbene la capacità dell'intelletto creato non arrivi a tanto.
3. La pubblicazione dei peccati fatta per l'ignominia del peccatore è un effetto della sua negligenza nel confessarli. Ma la manifestazione dei peccati dei santi non potrà essere di confusione o di vergogna per essi, come non è di confusione per S. Maria Maddalena il fatto che i suoi peccati siano ricordati pubblicamente nella Chiesa: la vergogna infatti, come dice il Damasceno [De fide orth. 2, 15; Arist., Ethic. 4, 9] è «il timore del disonore», il quale non potrà trovarsi nei beati. Anzi, tale pubblicazione procurerà loro una grande gloria, per la penitenza che ne hanno fatto: come anche il confessore elogia il penitente che confessa coraggiosamente dei gravi delitti. Si dice poi che i peccati sono stati cancellati nel senso che Dio non li considera per

castigarli.
4. Il fatto che un peccatore veda i peccati altrui in nessun modo farà diminuire la sua vergogna, anzi la farà crescere, vedendo egli meglio nel disonore altrui il proprio disonore. La diminuzione infatti della vergogna prodotta da tale causa dipende dal fatto che adesso la vergogna si fonda sul giudizio degli uomini, che con la consuetudine perde di severità. Allora invece il disonore si fonderà sul giudizio di Dio, il quale sarà secondo verità su ciascun peccato, sia esso di un solo uomo o di molti.

Articolo 3
Se tutti i meriti o i demeriti propri e altrui verranno conosciuti con una sola intuizione
Sembra che i meriti o i demeriti propri e altrui non verranno conosciuti tutti con un'unica intuizione. Infatti:
1. Le cose che sono considerate distintamente una per una non possono essere viste con un'unica intuizione. Ma i dannati considereranno e piangeranno distintamente i loro peccati, poiché sta scritto [Sap 5, 8]: «Che cosa ci ha giovato la nostra superbia?», ecc. Quindi essi non li vedranno tutti con una sola intuizione.
2. Il Filosofo [Topic. 2, 10] afferma che «non è possibile avere l'intellezione simultanea di più cose». Ora, i meriti e i demeriti propri e altrui non sono percettibili che con l'intelletto. Quindi non potranno essere visti tutti simultaneamente.
3. L'intelletto degli uomini dannati dopo la risurrezione non sarà più elevato di quanto lo è ora l'intelletto degli angeli buoni rispetto alla conoscenza naturale, con la quale essi conoscono le cose mediante le idee innate. Ora, con tale conoscenza gli angeli non sono in grado di vedere più cose simultaneamente. Quindi neppure i dannati potranno allora vedere simultaneamente tutte le azioni compiute.
In contrario: 1. A commento di quelle parole del libro di Giobbe [8, 22]: «Saranno coperti di vergogna», la Glossa [ord.] afferma: «Alla vista del giudice apparirà davanti agli occhi della mente tutto il male commesso. Ma il giudice lo vedranno all'istante. Quindi anche il male commesso. E per la stessa ragione tutto il resto.
2. S. Agostino [De civ. Dei 20, 14] giudica inammissibile la lettura nel giudizio di un libro materiale in cui siano scritte le azioni di ognuno, per il fatto che nessuno può farsi un'idea della grandezza di tale libro, o del tempo necessario per leggerlo. Ma per lo stesso motivo non è possibile farsi un'idea del tempo necessario per considerare tutti i meriti e i demeriti propri e altrui, se uno dovesse conoscerli successivamente. Perciò è necessario ammettere che ognuno li vedrà tutti in modo simultaneo.
Dimostrazione: Sull'argomento ci sono due opinioni. Alcuni infatti ritengono che ciascuno vedrà tutti i meriti e i demeriti, propri e altrui, in maniera istantanea.
– E questo è facile crederlo dei beati: poiché essi vedranno tutte le cose nell'unica essenza divina, per cui non ci saranno ostacoli a vedere più cose simultaneamente. Ma per i dannati è più difficile, non essendo il loro intelletto elevato al punto di vedere Dio, e in lui tutte le cose.

Perciò altri affermano che i malvagi vedranno tutti i loro peccati, ma in generale; e ciò basterebbe per l'accusa che dovrà esserci nel giudizio, oppure per l'assoluzione. Essi però non vedranno simultaneamente tutto scendendo alle singole azioni. - Ma anche questa opinione non sembra conciliabile con le affermazioni di S. Agostino [ib.], il quale dice che tutte le cose saranno enumerate con l'intuizione della mente: ora, ciò che si conosce in generale non viene enumerato.

Perciò si può scegliere una via intermedia: che cioè essi considereranno le singole azioni, però non in un istante, bensì in un tempo brevissimo, con l'aiuto della virtù di Dio. Per questo S. Agostino [ib.] scrive che le enumereranno «con mirabile celerità». Né ciò è impossibile: poiché in qualsiasi frazione di tempo ci sono in potenza infiniti istanti.

Sono così risolte anche le obiezioni, presentate nei due sensi opposti.

## QUAESTIO 88
## DE IUDICIO GENERALI, TEMPORE ET LOCO IN QUO FIET

Deinde considerandum est de iudicio generali, tempore et loco in quo fiet.

Circa quod quaeruntur quatuor. Primo: utrum generale iudicium sit futurum. Secundo: utrum quantum ad disceptationem fiet per vocalem locutionem. Tertio: utrum fiet tempore ignoto. Quarto: utrum fiet in valle Iosaphat.

## ARGOMENTO 88
## IL GIUDIZIO UNIVERSALE E IL TEMPO E IL LUOGO IN CUI ESSO AVVERRÀ

Passiamo ora a considerare il giudizio universale, e il tempo e il luogo in cui esso avverrà.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se ci dovrà essere un giudizio universale; 2. Se la discussione avverrà mediante la locuzione orale; 3. Se avverrà in un tempo che ignoriamo; 4. Se avverrà nella valle di Giosafat.

### Articolo 1
### Se ci sarà un giudizio universale

Sembra che non ci sarà un giudizio universale. Infatti:

1. Nella Scrittura [Na 1, 9 Vg] si legge che «Dio non giudicherà due volte la stessa cosa». Ora, Dio già adesso giudica ciascuna delle opere dell'uomo: poiché dopo la morte egli distribuisce a ciascuno le pene o i premi secondo i meriti; e anche durante la vita presente talora premia o castiga per le opere buone o cattive. Quindi non ci sarà in avvenire un altro giudizio.

2. Nessun giudizio viene preceduto dall'esecuzione della sentenza. Ora, la sentenza del giudizio di Dio riguarda o il conseguimento del Regno o l'esclusione da esso, come risulta dal Vangelo [Mt 25, 31 ss.]. Siccome quindi alcuni hanno già conseguito il regno eterno, e altri ne sono esclusi in perpetuo, sembra che non ci debba essere un altro giudizio.

3. Certe cose devono essere sottoposte a giudizio perché è dubbio ciò che se ne deve decidere. Ma già prima della fine del mondo per ciascuno dei dannati

è determinata la condanna, e per ognuno dei santi la rispettiva beatitudine. Quindi sembra che non ci debba essere in seguito un altro giudizio.
In contrario: 1. In S. Matteo [12, 41] si legge: «Quelli di Ninive si alzeranno nel giorno del giudizio a giudicare questa generazione e la condanneranno». Perciò è evidente che dopo la risurrezione ci dovrà essere un giudizio.
2. In S. Giovanni [5, 29] sta scritto: «E ne usciranno quanti fecero il bene per la risurrezione della vita, e quanti fecero il male per la risurrezione del giudizio». Quindi dopo la risurrezione ci dovrà essere un giudizio.
Dimostrazione: Come l'operazione riguarda il principio delle cose, mediante il quale esse vennero prodotte nell'essere, così il giudizio riguarda il termine, mediante il quale la cosa viene ricondotta al suo fine. Ora, in Dio si distinguono due operazioni. La prima con la quale inizialmente ha prodotto le cose nell'essere, istituendo la natura e distinguendo quanto rientra nella perfezione di essa: opera dalla quale si dice nella Genesi [2, 2] che Dio «si riposò».
La seconda è invece quella che egli compie governando le creature, e di cui il Signore dice nel Vangelo [Gv 5, 17]: «Il Padre mio opera sempre, e anch'io opero». Allo stesso modo dunque si devono distinguere due giudizi, però nell'ordine inverso. Il primo corrisponde all'opera del governo, che non può svolgersi senza un giudizio. E con questo giudizio ognuno viene giudicato singolarmente per le proprie azioni non solo per quanto riguarda lui, ma anche in rapporto al governo dell'universo: per cui il premio individuale viene differito per il bene degli altri, come nota la lettera agli Ebrei [11, 39 s.], e le pene dell'uno vengono ordinate a vantaggio degli altri. È quindi necessario che ci sia anche un qualche giudizio universale, il quale corrisponda invece alla prima produzione di tutte le cose nell'essere: per cui come allora tutti gli esseri derivarono immediatamente da Dio, così venga dato al mondo il suo ultimo completamento, col ricevere ciascuno alla fine quanto a lui è dovuto personalmente.
Perciò in tale giudizio apparirà evidente la divina giustizia in tutte quelle cose che adesso rimangono occulte per il fatto che talvolta si dispone di uno, a vantaggio degli altri, contrariamente a quanto appare dalle opere esterne. Inoltre ci sarà la separazione totale dei buoni dai cattivi: poiché allora non ci sarà più la possibilità di vantaggi reciproci provenienti dalla loro convivenza, vantaggi che attualmente la giustificano, mentre la vita presente è governata dalla divina provvidenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Ogni uomo è insieme persona singolare e parte di tutto il genere umano. Perciò egli deve subire due giudizi. Il primo individuale, che avverrà dopo la morte, quando ognuno «riceverà la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo» [2 Cor 5, 10]: sebbene non totalmente, poiché verrà rimunerato non nel corpo, ma solo nell'anima. Il secondo giudizio deve riguardarlo invece in quanto è parte di tutto il genere umano: come anche secondo la giustizia umana si dice che uno è giudicato quando si dà un giudizio anche della comunità di cui uno fa parte. Perciò quando si farà il giudizio universale di tutto il genere umano mediante la separazione totale dei buoni dai cattivi, ciascuno verrà per conseguenza sottoposto al giudizio. Tuttavia Dio non giudicherà «due volte la stessa cosa»,

poiché non infliggerà due castighi per un unico peccato, ma il castigo che prima del giudizio non era stato inflitto completamente, lo sarà invece nell'ultimo giudizio, con il tormento dei malvagi sia nel corpo che nell'anima.
2. La sentenza propria del giudizio universale è la separazione totale dei buoni dai cattivi, la quale non precederà tale giudizio. Ma neppure rispetto alla sentenza individuale l'effetto del giudizio è anticipato: poiché i buoni verranno premiati più abbondantemente dopo il giudizio [universale], sia per la gloria del corpo, sia per il completamento del numero degli eletti; e i cattivi saranno maggiormente tormentati per l'aggiunta della pena del corpo e per il completamento nell'inferno del numero dei dannati: poiché bruceranno di più quanti più saranno.
3. Il giudizio universale riguarda più direttamente l'insieme dell'umanità che non i singoli sottoposti a giudizio. Perciò, sebbene prima del giudizio finale ognuno sia certo della propria dannazione o salvezza, non tutti però ne saranno a conoscenza. Per cui sarà necessario tale giudizio.

Articolo 2
Se il giudizio suddetto quanto alla discussione e alla sentenza avverrà mediante una locuzione orale
Sembra che il giudizio suddetto quanto alla discussione e alla sentenza avverrà mediante una locuzione orale. Infatti:
1. Come dice S. Agostino [De civ. Dei 20, 1], «è incerto quanti giorni durerà il giudizio». Ciò invece sarebbe noto con certezza se quanto avverrà nel giudizio si compirà solo mentalmente. Quindi il giudizio si farà a voce e non solo mentalmente.
2. S. Gregorio [Mor. 26, 29], come riferisce il testo delle Sentenze [4, 47, 3], afferma: «Ascolteranno le parole del Giudice almeno quelli che con la parola professarono la sua fede». Ma ciò non può intendersi della parola interiore, poiché così tutti ascolteranno le parole del Giudice, inquantoché tutti, buoni e cattivi, avranno la possibilità di conoscere tutti i fatti degli altri [q. 87, a. 2]. Quindi sembra che tale giudizio si svolgerà vocalmente.
3. Cristo giudicherà nella sua forma di uomo [cf. più avanti q. 90, a. 1], nella quale potrà essere visto da tutti corporalmente. Quindi per lo stesso motivo dovrà anche parlare con la voce corporale, in modo da farsi ascoltare da tutti.
In contrario: Scrive S. Agostino [De civ. Dei 20, 14] che «il libro della vita», di cui parla l'Apocalisse [20, 12], «è una certa virtù intellettiva data da Dio, la quale farà sì che ognuno possa ricordare e discernere le proprie azioni buone o cattive con mirabile celerità, in modo che questa conoscenza possa accusare o scusare la coscienza: e così saranno giudicati simultaneamente tutti e ciascuno in particolare». Ma se i meriti di ciascuno fossero discussi oralmente, sarebbe impossibile che venissero giudicati tutti singolarmente in maniera simultanea. Quindi tale discussione non sarà fatta vocalmente.
2. La sentenza deve essere conforme alla testimonianza. Ma allora la testimonianza e l'accusa o la difesa saranno mentali, poiché sta scritto [Rm 2, 15 s.]: «Lo testimonieranno la loro coscienza e i loro ragionamenti, che ora li accusano e ora li difendono, nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini».

Perciò sembra che sia la sentenza, sia tutto il giudizio, si compiranno solo mentalmente.
Dimostrazione: Non si può definire con certezza la soluzione del presente quesito. Tuttavia si ritiene più probabile che quel giudizio debba svolgersi per intero mentalmente, sia quanto al dibattito, sia quanto all'accusa dei malvagi e la difesa dei buoni, sia quanto alla sentenza sugli uni e sugli altri. Se infatti si dovessero narrare vocalmente le azioni di ciascuno, si esigerebbe un tempo incalcolabile. Ed è quanto notava già S. Agostino [De civ. Dei 20, 14]: «Se il libro in base al quale tutti saranno giudicati», come si legge nell'Apocalisse [20, 12], «fosse inteso materialmente, chi ne potrebbe valutare la grandezza o la lunghezza? E in quanto tempo sarebbe possibile leggere questo libro, in cui sono descritte le biografie di tutti?». Ora, non si richiede minor tempo per narrare a voce le azioni di ciascuno che per leggerle materialmente in un libro. Per cui è probabile che quanto è detto in proposito nel Vangelo [Mt 25, 34 ss.] non debba essere inteso come da attuarsi oralmente, ma solo mentalmente
Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino afferma che «è incerto quanti giorni durerà il giudizio» inquantoché non sappiamo se debba svolgersi mentalmente od oralmente. Se infatti dovesse svolgersi vocalmente si esigerebbe un tempo più lungo. Invece mentalmente potrebbe farsi in un momento.
2. Anche se il giudizio si compie solo mentalmente, le parole di S. Gregorio possono tuttavia essere valide. Poiché sebbene tutti conoscano le azioni proprie e quelle altrui per una virtù divina, che nel Vangelo è descritta come una locuzione, tuttavia coloro che ebbero la fede, concepita da essi grazie alla parola di Dio, saranno giudicati da questa medesima parola: S. Paolo [Rm 2, 12] infatti afferma che «quanti hanno peccato sotto la legge saranno giudicati con la legge». E così a quanti ebbero la fede sarà detto qualcosa che non sarà detto ai non credenti.
3. Cristo apparirà corporalmente in modo da essere riconosciuto da tutti fisicamente come giudice: e ciò potrà avvenire in un istante. Invece la locuzione, essendo misurata dal tempo, richiederebbe un tempo lunghissimo, se il giudizio dovesse svolgersi oralmente.

Articolo 3
Se il tempo del futuro giudizio sia sconosciuto
Sembra che il tempo del futuro giudizio non sia sconosciuto. Infatti:
1. Come gli antichi Padri aspettavano la prima venuta [di Cristo], così noi ne aspettiamo la seconda. Ma quei Padri conobbero il tempo della prima venuta, come risulta dal numero delle settimane descritte da Daniele [9, 24 ss.]. Per cui i Giudei vengono rimproverati per non aver riconosciuto il tempo della venuta di Cristo, come si legge nel Vangelo [Lc 12, 56]: «Ipocriti! Sapete giudicare l'aspetto della terra e del cielo; come mai questo tempo non sapete giudicarlo?». Quindi sembra che anche per noi debba essere determinato il tempo della seconda venuta, in cui «Dio verrà per giudicare» [Is 3, 14].
2. Mediante i segni noi arriviamo a conoscere le realtà significate. Ora, del giudizio finale sono indicati molti segni nella Scrittura, come risulta dai Vangeli

[Mt 24, 3 ss.; Lc 21, 7 ss.; Mc 13, 3 ss.]. Perciò noi possiamo giungere a conoscerne il tempo.
3. L'Apostolo [1 Cor 10, 11] afferma: «A noi è arrivata la fine dei tempi».
E S. Giovanni [1 Gv 2, 18] ammonisce: «Figlioli, questa è l'ultima ora», ecc.
Essendo dunque trascorso molto tempo da quando queste cose sono state dette, sembra che almeno adesso possiamo sapere che l'ultimo giudizio è imminente.
4. Il tempo del giudizio è giusto che sia nascosto solo perché ciascuno vi si prepari con sollecitudine, ignorando il tempo in cui esso avverrà. Ma tale sollecitudine rimarrebbe ugualmente anche se il tempo fosse ben noto: poiché per ciascuno rimane incerto il tempo della sua morte; e come scrive S. Agostino [Epist. 199, 1], «nella condizione in cui uno è sorpreso dal suo ultimo giorno, sarà sorpreso anche dall'ultimo giorno del mondo».
Quindi non è necessario che il tempo del giudizio rimanga nascosto.
In contrario: 1. Nel Vangelo [Mc 13, 32] si legge: «Quanto poi a quel giorno e a quell'ora nessuno li conosce, neanche gli angeli nel cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre». Si dice però che il Figlio non lo conosce in quanto non lo fa conoscere a noi.
2. S. Paolo [1 Ts 5, 2] afferma: «Come un ladro di notte, così verrà il giorno del Signore». Come quindi la venuta di un ladro notturno è del tutto ignota, così è del tutto ignoto il giorno del giudizio finale.
Dimostrazione: Dio è causa delle cose mediante la sua conoscenza [cf. I, q. 14, a. 8]. Ora, egli comunica alle creature sia l'uno che l'altro potere: poiché conferisce ad esse la virtù di causare altre cose; e ad alcune di esse concede anche la conoscenza delle cose. Ma in entrambi i casi egli riserva qualcosa per sé: produce infatti alcuni effetti senza la cooperazione di alcuna creatura; e similmente conosce alcune cose che nessuna pura creatura conosce. Ora, queste cose sono soprattutto quelle soggette al solo potere di Dio, nelle quali nessuna creatura coopera con lui. E tale è appunto la fine del mondo, con la quale coinciderà il giorno del giudizio: infatti il mondo non finirà per una causa creata; come anche ebbe inizio immediatamente da Dio. Per cui è giusto che la conoscenza della fine del mondo sia riservata a Dio soltanto.
E a questo motivo sembra alludere il Signore stesso quando dice [At 1, 7]: «Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato al suo potere»; come per dire: «Voi, non potete conoscere le cose che sono riservate esclusivamente alla potenza di Dio».
Analisi delle obiezioni: 1. Nella sua prima venuta Cristo venne nascostamente, secondo le parole di Isaia [45, 5]: «Veramente tu sei un Dio nascosto, Dio di Israele, Salvatore». Affinché dunque potesse essere riconosciuto dai credenti, fu necessario predirne il tempo in maniera determinata. Ma nella seconda venuta egli verrà manifestamente, secondo le parole del Salmo [49, 3]: «Dio verrà manifestamente». E così non ci potrà essere errore circa tale venuta. Quindi il paragone non regge.
2. Come nota S. Agostino [Epist. 199, 9], i segni ricordati nel Vangelo non riguardano tutti la seconda venuta, che si avrà alla fine del mondo, ma alcuni si riferiscono alla distruzione di Gerusalemme, che appartiene già al passato,

e molti altri si riferiscono alla venuta con la quale egli assiste quotidianamente la sua Chiesa, visitandola spiritualmente, in quanto inabita in noi mediante la fede e la carità.
E nemmeno i segni che nei Vangeli e nelle Epistole sono riferiti al giudizio finale sono in grado di farci conoscere determinatamente il tempo del giudizio. Poiché le calamità predette quali segni premonitori del vicino ritorno di Cristo si verificarono fin dai tempi della Chiesa primitiva, talora in modo più grave, talora in modo meno grave: cosicché persino il tempo degli Apostoli venne chiamato «ultimo», come risulta dagli Atti [2, 16 ss.], là dove S. Pietro interpreta quel testo di Gioele [2, 28 ss.]: «E avverrà negli ultimi giorni», ecc., applicandolo al proprio tempo. Eppure da allora è trascorso molto tempo; e nella Chiesa le tribolazioni ci furono sempre, ora più, ora meno. Perciò non è possibile determinare il tempo in cui avverrà il giudizio indicando il mese, l'anno, il secolo o il millennio, come scrive ancora S. Agostino [ib.]: sebbene sia da credere che alla fine del mondo le suddette calamità saranno più numerose. Non è però possibile determinare il numero delle calamità che precederanno immediatamente il giorno del giudizio, o la venuta dell'Anticristo: poiché anche nei primi secoli della Chiesa ci furono delle persecuzioni così gravi e un'abbondanza di errori così grande che alcuni allora si aspettavano come vicina o imminente la venuta dell'Anticristo, come si legge nella Storia Ecclesiastica [6, 7] di Eusebio e nel De Viris illustribus [52] di S. Girolamo.
3. Dall'espressione: «È l'ultima ora», e da altre consimili che si riscontrano nella Scrittura, non è possibile determinare alcuna misura di tempo. Poiché esse non stanno a indicare un periodo breve, ma lo stato ultimo del mondo, che equivale all'ultima era; la quale non è definito quanto debba durare, come non è definito quanto duri la vecchiaia, che è l'ultima età dell'uomo: poiché talora essa dura quanto tutte le età precedenti, o anche di più, come nota S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 58]. Per cui anche l'Apostolo rifiuta, scrivendo ai Tessalonicesi [2 Ts 2, 2], l'interpretazione che alcuni davano delle sue parole, così da credere che «il giorno del Signore fosse imminente».
4. Anche ammettendo l'incertezza della morte, l'incertezza del giudizio serve a far raddoppiare la vigilanza. Primo, per il fatto che si ignora persino se il giudizio verrà differito più della durata della vita di un uomo: e così, basata su due motivi, l'incertezza rende maggiore la vigilanza. – Secondo, per il fatto che l'uomo non ha sollecitudine solo della propria persona, ma anche della famiglia, della città, del regno intero e di tutta la Chiesa, che non hanno la durata della vita di un uomo: e tuttavia è necessario che ciascuna di queste realtà venga disposta in modo da non essere impreparata alla venuta del Signore.

## Articolo 4
## Se il giudizio debba avvenire nella valle di Giosafat, o nei suoi dintorni

Sembra che il giudizio non debba avvenire nella valle di Giosafat, o nei suoi dintorni. Infatti:

1. Almeno quanti dovranno essere sottoposti al giudizio dovranno stare sulla terra, mentre potranno essere elevati sulle nubi quelli che avranno il compito di giudicare. Ora, neppure tutta intera la terra promessa sarebbe in grado di contenere la moltitudine degli uomini da sottoporre al giudizio. Quindi il giudizio non potrà avvenire presso la valle suddetta.
2. A Cristo in quanto uomo è stato dato di giudicare con giustizia, essendo egli stato giudicato ingiustamente. Ma egli fu giudicato ingiustamente nel pretorio di Pilato [Gv 19, 13 ss.], e subì la condanna ingiusta sul Golgota [ib., v. 17]. Quindi per il giudizio dovrebbero essere piuttosto preferiti questi luoghi.
3. Le nubi si formano per l'esalazione dei vapori. Ma allora non ci sarà alcuna evaporazione né esalazione. Quindi è impossibile che i giusti «vengano rapiti nell'aria incontro a Cristo sulle nubi» [1 Ts 4, 76]. E così i buoni e i cattivi dovranno dislocarsi necessariamente sulla terra. Si richiederà quindi un luogo molto più ampio di quella valle.
In contrario: 1. In Gioele [4, 2; Vg 3, 2] si legge: «Riunirò tutte le nazioni e le farò scendere nella valle di Giosafat, e là verrò a giudizio con esse».
2. Negli Atti degli Apostoli [1, 11] si afferma: «Come l'avete visto salire al cielo, così ritornerà». Ora, Cristo ascese al cielo dal monte degli Ulivi, che domina la valle di Giosafat: quindi egli verrà a giudicare presso il medesimo luogo.
Dimostrazione: Non è possibile conoscere con certezza il modo in cui avverrà l'ultimo giudizio, e come gli uomini si raduneranno in vista di esso. Tuttavia si può dedurre dalla Scrittura con una certa probabilità che Cristo discenderà presso il monte degli Ulivi, così come da esso ascese al cielo: in modo cioè da mostrare che è lo stesso «colui che ascese e colui che discese» [Ef 4, 10].
Analisi delle obiezioni: 1. È sempre possibile raccogliere una grande moltitudine in uno spazio ristretto. Basta infatti lasciare uno spazio indefinito presso il luogo suddetto per accogliere tale moltitudine, purché da tale spazio tutti possano vedere Cristo, che librato nell'aria e rifulgente del massimo splendore sarà visibile da lontano.
2. È vero che Cristo ha meritato il potere di giudicare per il fatto che è stato giudicato ingiustamente, ma egli non giudicherà sotto l'aspetto della sua debolezza, nella quale subì l'ingiusto giudizio, bensì sotto l'aspetto glorioso in cui ascese al Padre. Per cui al giudizio [finale] si addice più il luogo dell'ascensione che non il luogo in cui fu condannato.
3. Secondo alcuni per «nubi» qui si intendono certe condensazioni della luce emanante dai corpi dei santi, e non certe evaporazioni sprigionate dalla terra e dall'acqua.
Oppure si può rispondere che tali nubi saranno prodotte per virtù divina, per mostrare la conformità tra l'ultima venuta e l'ascensione: in modo cioè che colui che ascese su una nube venga anche a giudicare su una nube. – Inoltre la nube, per il refrigerio che apporta, indica la misericordia del Giudice.

## QUAESTIO 89
## DE IUDICANTIBUS ET IUDICATIS IN IUDICIO GENERALI

Deinde considerandum est de iudicantibus et iudicatis in iudicio generali.
Circa quod quaeruntur octo. Primo: utrum aliqui homines iudicaturi sint cum Christo.
Secundo: utrum voluntariae paupertati correspondeat iudiciaria potestas. Tertio: utrum angeli sint etiam iudicaturi. Quarto: utrum daemones exequantur sententiam iudicis. Quinto: utrum omnes homines in iudicio comparebunt. Sexto: utrum aliqui boni iudicandi sint. Septimo: utrum aliqui mali. Octavo: utrum etiam angeli sint iudicandi.

ARGOMENTO 89
I GIUDICANTI E I GIUDICATI NEL GIUDIZIO UNIVERSALE
Passiamo ora a esaminare i giudicanti e i giudicati nel giudizio universale. Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se alcuni uomini saranno chiamati a giudicare con Cristo; 2. Se il potere di giudicare sarà il premio della povertà volontaria; 3. Se anche gli angeli saranno chiamati a giudicare; 4. Se i demoni saranno deputati a eseguire la sentenza del giudice; 5. Se tutti gli uomini dovranno comparire in giudizio; 6. Se i buoni dovranno essere giudicati; 7. Se lo dovranno essere i cattivi; 8. Se anche gli angeli dovranno essere giudicati.

Articolo 1
Se alcuni uomini saranno chiamati a giudicare con Cristo
Sembra che nessun uomo sarà chiamato a giudicare con Cristo. Infatti:
1. Nel Vangelo [Gv 5, 22 s.] si legge: «Il Padre ha rimesso ogni giudizio al Figlio, perché tutti [onorino il Figlio come onorano il Padre]». Ora, tale onore è dovuto esclusivamente a Cristo. Quindi, ecc.
2. Chi giudica ha autorità su ciò che giudica. Ma le cose da sottoporre al giudizio finale sono i meriti e le ricompense dovute agli uomini, che sottostanno esclusivamente all'autorità di Dio. Quindi a nessun uomo spetta giudicarne.
3. Il giudizio suddetto non si svolgerà vocalmente, ma mentalmente, come vuole l'opinione più probabile [cf. q. 88, a. 2]. Ora, il notificare alle menti umane i meriti e i demeriti, che corrisponde all'accusa e alla difesa, oppure l'assegnare il castigo e il premio, che equivale alla sentenza, avverrà solo per virtù divina. Perciò nessun altro sarà chiamato a giudicare all'infuori di Cristo, che è Dio.
In contrario: 1. Nel Vangelo [Mt 19, 28] si legge: «Siederete anche voi su dodici troni per giudicare le dodici tribù di Israele».
2. Isaia [3, 14] ha scritto: «Il Signore inizia il giudizio con gli anziani e i capi del suo popolo». Perciò sembra che anche altri giudicheranno assieme a Cristo.
Dimostrazione: Giudicare può avere molti significati. Primo, può prendere un senso causale: un essere cioè giudica perché mostra che un individuo è degno di giudizio; e in questo senso si dice che alcuni giudicano per comparazione, inquantoché dal confronto con essi altri appaiono degni di essere giudicati. Come appare dalle parole evangeliche [Mt 12, 41]: «Quelli di Ninive si alzeranno a giudicare», ecc. Ma questo tipo di intervento in giudizio è comune ai buoni e ai cattivi.
Secondo, giudicare può prendere un senso interpretativo. Noi riteniamo

infatti che uno compia una cosa quando acconsente con chi la compie. Coloro quindi che approveranno la sentenza di Cristo giudice, in questo senso si può dire che giudicano. E questo tipo di giudizio appartiene a tutti gli eletti, secondo l'espressione della Sapienza [3, 8]: «I santi giudicheranno le genti».

Terzo, si può parlare di giudizio per somiglianza: cioè perché uno ha un punto di somiglianza col giudice in quanto siede come lui in un luogo eminente: ed è in questo senso che si attribuisce l'atto di giudicare agli assessori. E secondo alcuni questo sarebbe il potere giudiziario promesso ai perfetti dalle parole evangeliche [Mt 19, 27 s.], vale a dire «un posto eminente»: poiché nel giudizio essi appariranno al di sopra degli altri, «andando incontro a Cristo nell'aria» [1 Ts 4, 17]. - Ma ciò non sembra bastare per realizzare la promessa di Cristo, nella quale si dice: «Siederete a giudicare»: sembra infatti che il giudizio aggiunga qualcosa al fatto di sedersi.

Perciò esiste un quarto significato del termine giudicare, il quale indica il modo che si addice ai perfetti in quanto essi incarnano i decreti della divina giustizia, in base ai quali gli uomini saranno giudicati: come se si dicesse che giudica il libro che contiene la legge, secondo le parole dell'Apocalisse [20, 12; Dn 7, 10]: «Sedette in giudizio e i libri furono aperti». Ed è in questo senso che parla dell'atto di giudicare Riccardo di S. Vittore [De iudic. potest.]: «Coloro che sono ammessi alla contemplazione di Dio, e che leggono quotidianamente nel libro della sapienza, trascrivono in qualche modo nei volumi dei loro cuori quanto già comprendono con la penetrazione della verità». E aggiunge: «Che cosa sono i cuori dei giudicanti, istruiti da Dio in ogni verità, se non come dei decreti dei Canoni?».

Ma poiché il giudicare implica un atto che ha altri per oggetto, a tutto rigore giudica solo chi proferisce la sentenza su altri. Ora, ciò può avvenire in due modi. Primo, per autorità propria. E questo è caratteristico di chi ha il dominio e la potestà su altri, al cui governo sono soggetti coloro che vengono giudicati, e a cui quindi spetta dare le leggi. Ora, giudicare in questo senso è solo di Dio.

Secondo, giudicare può indicare l'atto di chi porta a conoscenza di altri la sentenza pronunziata dall'autorità di un altro, e ciò equivale a proclamare la sentenza. Ed è in questo senso che giudicheranno i perfetti: poiché faranno conoscere agli altri le disposizioni della giustizia di Dio, in modo che questi sappiano quanto è dovuto ai loro meriti secondo giustizia; cosicché la manifestazione della giustizia potrà considerarsi un giudizio. Di qui le parole di Riccardo di S. Vittore [l. cit.]: «Toccherà ai giudici aprire i libri dei loro decreti a chi è sottoposto al giudizio, cioè ammettere tutti gli inferiori a scrutare i loro cuori, rivelando ad essi il loro modo di valutare le cose riguardanti il giudizio».

Analisi delle obiezioni: 1. La prima obiezione è valida per il giudizio di autorità, il quale spetta soltanto a Cristo.

2. È così risolta anche la seconda obiezioni.

3. Non c'è alcun inconveniente nel fatto che alcuni santi rivelino qualcosa ad altri santi: o a modo di illuminazione, come gli angeli superiori fanno con gli

inferiori [cf. I, q. 106, a. 1], oppure a modo di locuzione, come quando gli angeli inferiori parlano ai superiori [cf. I, q. 107, a. 2].

Articolo 2
Se il potere di giudicare sia il premio corrispondente alla povertà volontaria

Sembra che il potere di giudicare non sia il premio corrispondente alla povertà volontaria. Infatti:

1. Ciò fu promesso solo ai dodici apostoli [Mt 19, 28]: «Siederete su dodici troni per giudicare», ecc. Ora, non essendo i poveri volontari tutti apostoli, sembra che la facoltà di giudicare non corrisponda alla loro povertà.

2. È un sacrificio più grande quello del proprio corpo che quello dei beni esterni. Ora, i martiri e anche i vergini fanno a Dio il sacrificio del proprio corpo, mentre i poveri volontari sacrificano solo i beni esterni. Quindi la sublimità del potere giudiziario si addice più ai martiri e ai vergini che non ai poveri volontari.

3. La Glossa [interlin.], commentando le parole evangeliche [Gv 5, 45]: «Chi vi accusa è Mosè, nel quale voi sperate», aggiunge: «perché non credete al suo insegnamento». Inoltre il Signore [Gv 12, 48] afferma: «La parola che ho annunziato lo giudicherà nell'ultimo giorno». Quindi per il fatto che uno propone la legge o una parola di esortazione per l'edificazione dei costumi, acquista la facoltà di giudicare chi disprezza tali cose. Ma questo è il compito dei dottori. Quindi la facoltà suddetta spetta più ai dottori che ai poveri.

4. Cristo, per il fatto che fu giudicato ingiustamente in quanto uomo, meritò di essere il giudice di tutto il genere umano, secondo le parole evangeliche [Gv 5, 27]: «Gli ha dato il potere di giudicare, perché è Figlio dell'uomo». Ora, coloro che soffrono persecuzione a causa della giustizia sono giudicati ingiustamente. Quindi tale facoltà si addice più a loro che ai poveri.

5. Un superiore non può essere giudicato dall'inferiore. Ora, saranno molti coloro che, usando bene delle ricchezze, saranno più meritevoli di tanti poveri volontari. Perciò i poveri volontari non giudicheranno dove gli altri saranno giudicati.

In contrario: 1. In Giobbe [36, 6] si legge: «Egli non salva gli empi, e ai poveri attribuirà il giudizio». Quindi giudicare spetta ai poveri.

2. Nel commentare quel testo evangelico [Mt 19, 28]: «Voi che avete abbandonato ogni cosa», ecc., la Glossa [ord.] afferma: «Coloro che avranno abbandonato ogni cosa e avranno seguito Dio, saranno giudici; coloro che avranno usato bene delle ricchezze lecite, saranno giudicati». Da cui l'identica conclusione.

Dimostrazione: La facoltà di giudicare va attribuita specialmente alla povertà per tre motivi. Primo, in ragione della congruenza. Poiché la povertà volontaria è propria di coloro che, disprezzando tutte le cose del mondo, si dedicano esclusivamente a Cristo. Perciò in essi non si riscontra nulla che possa farli deflettere dalla giustizia. Quindi essi sono resi idonei a giudicare, in quanto amano più di tutte le cose la verità della giustizia.

Secondo, a motivo del merito. Poiché all'umiltà corrisponde il merito dell'esaltazione.

Ora, tra le cose che in questo mondo rendono un uomo disprezzato, la prima è la povertà. E così ai poveri è promessa la preminenza della potestà giudiziaria, in modo che «chi si umilia per Cristo, venga esaltato» [Mt 23, 12; Lc 14, 11; 18, 14].

Terzo, poiché la povertà dispone al modo di giudicare di cui abbiamo parlato. Infatti da quanto si è detto [a. 1] risulta che a un santo viene riconosciuta la funzione di giudice perché il suo cuore sarà compenetrato di tutta la verità divina, così da poterla manifestare agli altri. Ora, nel progresso verso la perfezione la prima rinunzia che si incontra è quella delle ricchezze esterne: poiché queste sono le ultime a essere acquisite; e «ciò che è ultimo nella produzione è primo nella distruzione» [Ethic. 3, 5]. E così tra le beatitudini, che segnano la via della perfezione, al primo posto troviamo la povertà. Perciò alla povertà corrisponde come premio il potere di giudicare, in quanto essa è la prima disposizione all'esercizio di tale potere. - Ed è per questo che il potere suddetto non è promesso a tutti i poveri, anche se volontari, ma solo a quelli che «abbandonata ogni cosa seguono Cristo» [Mt 19, 27 s.] nella via della perfezione.

Analisi delle obiezioni: 1. Giustamente scrive S. Agostino [De civ. Dei 20, 5]: «Per il fatto che il Signore ha parlato di dodici troni non dobbiamo pensare che solo i dodici saranno chiamati a giudicare con lui: altrimenti, essendoci stata la sostituzione del traditore Giuda con l'Apostolo Mattia, S. Paolo, il quale ha lavorato più degli altri, non otterrebbe un posto dove sedersi per giudicare». Perciò «col numero dodici è stata indicata tutta la moltitudine dei giudicanti, poiché esso abbraccia i due addendi del sette, cioè il tre e il quattro, che moltiplicati fanno dodici»; e d'altra parte il dodici è un numero di perfezione. Oppure per il fatto che esso è composto di una coppia di sei, che è un numero perfetto. O anche perché, stando al senso letterale, il Signore parlava ai dodici Apostoli, nella persona dei quali faceva tale promessa a tutti i suoi seguaci.

2. La verginità e il martirio non predispongono come la povertà a ritenere nel cuore i decreti della giustizia di Dio. Come al contrario le ricchezze per la loro sollecitudine «soffocano la parola di Dio», secondo l'espressione evangelica [Lc 8, 14].

Oppure si deve rispondere che la povertà non basta da sola ad acquistare il merito del potere giudiziario, ma ad essa corrisponde tale merito poiché è il primo passo verso la perfezione. Perciò tra i passi successivi alla povertà, quali elementi della perfezione, si possono computare e la verginità e il martirio e tutte le altre opere di perfezione. Queste cose però non sono così principali come la povertà: poiché in ogni cosa la parte più importante è quella iniziale.

3. Colui che ha promulgato la legge, o che ha esortato al bene, eserciterà la funzione di giudice causalmente: poiché altri giudicheranno riferendosi alle sue parole. Perciò propriamente la facoltà di giudicare non corrisponderà quale merito alla predicazione o all'insegnamento.

Oppure si può notare, secondo alcuni, che per la facoltà di giudicare si richiedono tre cose: primo, la rinunzia ai beni temporali, perché l'animo non sia impedito nel tendere alla perfezione della sapienza; secondo, la conoscenza e l'osservanza abituale della divina giustizia; terzo, l'insegnamento di tale

giustizia impartito ad altri. E così l'insegnamento sarebbe il coronamento di quanto serve ad acquistare il merito del potere giudiziario.
4. Cristo per il fatto di essere stato giudicato ingiustamente «umiliò se stesso» [Fil 2, 8] (egli infatti «fu immolato perché lo volle» [Is 53, 7]); e il merito corrispondente alla sua umiltà è l'esaltazione implicita nel potere di giudicare, per cui, come dice S. Paolo [Fil 3, 21], tutte le cose sono a lui soggette. Perciò il potere giudiziario è dovuto più a coloro che volontariamente si umiliano rinunziando ai beni temporali per i quali gli uomini vengono onorati dai mondani, che non a quanti vengono umiliati dagli altri.
5. L'inferiore non può giudicare chi gli è superiore con l'autorità propria; egli però può farlo con l'autorità del superiore, come è evidente nel caso dei giudici delegati. Perciò nulla impedisce che ai poveri [volontari] venga concesso come premio accidentale di giudicare gli altri, anche se questi hanno dei meriti superiori quanto al premio essenziale.

Articolo 3
Se gli angeli siano chiamati a giudicare
Sembra che gli angeli siano chiamati a giudicare. Infatti:
1. Nel Vangelo [Mt 25, 13] si legge: «Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli». Ora, qui si parla della sua venuta come giudice. Quindi anche gli angeli sono chiamati a giudicare.
2. Gli ordini angelici prendono il nome dall'ufficio che esercitano. Ma tra questi ordini c'è anche quello dei Troni, che sembra avere rapporto con il potere giudiziario: infatti il trono è il seggio del giudice, il soglio quello del re e la cattedra quello di chi insegna. Perciò alcuni angeli saranno chiamati a giudicare.
3. Dopo la vita presente ai santi è promessa l'uguaglianza con gli angeli [Mt 22, 30]. Ora, se gli uomini avranno la facoltà di giudicare, a più forte ragione l'avranno anche gli angeli.
In contrario: 1. Sta scritto [Gv 5, 27]: «Gli ha dato il potere di giudicare, perché è Figlio dell'uomo». Ma gli angeli non hanno in comune con Cristo la natura umana. Quindi neppure la facoltà di giudicare.
2. Non appartiene all'identica persona giudicare ed essere ministro del giudice. Ora, nel giudizio finale gli angeli saranno chiamati a essere i ministri, come dicono le parole evangeliche [Mt 13, 41]: «Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli, i quali raccoglieranno dal suo regno tutti gli scandali». Quindi gli angeli non saranno chiamati a giudicare.
Dimostrazione: Gli assessori devono essere in tutto conformi al giudice. Ora, il giudizio viene demandato al Figlio poiché questi dovrà apparire a tutti, buoni e cattivi, secondo la natura umana; sebbene giudicare autoritativamente spetti a tutta la Trinità. Quindi anche gli assessori del giudice devono avere la natura umana, nella quale possano essere visti da tutti, buoni e cattivi. Perciò agli angeli non spetta il compito di giudicare. – Sebbene in un certo senso si può dire che giudicano anche gli angeli, cioè mediante l'approvazione della sentenza.
Analisi delle obiezioni: 1. Come nota la Glossa [ord.] sul testo citato, gli

angeli verranno con Cristo non come giudici, ma «come testimoni delle azioni umane, poiché gli uomini, nell'agire bene o male, sono sotto la loro custodia».
2. Agli angeli viene dato il nome di Troni per il giudizio che Dio esercita di continuo governando con giustizia tutte le cose, del quale giudizio gli angeli sono in qualche modo esecutori e promulgatori. Invece il giudizio che degli uomini farà Cristo esige che anche gli assessori siano uomini.
3. Agli uomini è promessa l'uguaglianza con gli angeli nel premio essenziale. Nulla però impedisce che agli uomini venga concesso un premio accidentale non accordato agli angeli: il che è evidente per l'aureola delle vergini e dei martiri. La stessa cosa può dunque dirsi anche della facoltà di giudicare.

Articolo 4

Se dopo il giorno del giudizio i demoni saranno gli esecutori della sentenza sui dannati

Sembra che dopo il giorno del giudizio i demoni non saranno gli esecutori della sentenza sui dannati. Infatti:
1. L'Apostolo [1 Cor 15, 24] insegna che Cristo allora «ridurrà al nulla ogni principato, e ogni potestà e potenza». Quindi «cesserà ogni prelazione» [Glossa ord.]. Ma eseguire la sentenza del giudice implica una certa prelazione. Quindi dopo il giorno del giudizio i demoni non saranno gli esecutori della sentenza del giudice.
2. I demoni hanno peccato più gravemente degli uomini. Perciò non è giusto che gli uomini siano tormentati dai demoni.
3. Come i demoni suggeriscono agli uomini il male, così gli angeli suggeriscono il bene. Ma premiare i buoni non sarà compito degli angeli, poiché Dio farà ciò senza intermediari. Quindi anche punire non sarà compito dei demoni.
In contrario: Gli uomini peccando si sono assoggettati al demonio. Perciò è giusto che gli siano assoggettati nel castigo, come per essere puniti da lui [2 Pt 2, 19].
Dimostrazione: A questo proposito il Maestro nelle Sentenze [4, 47, 5] riferisce due opinioni: ed entrambe sembra che si addicano alla divina giustizia. Poiché per il fatto che l'uomo pecca è giusto che venga assoggettato al demonio; d'altra parte però tale dominio del demonio è ingiusto. Perciò l'opinione secondo la quale dopo il giorno del giudizio i demoni non domineranno sugli uomini con i castighi salva l'ordine della divina giustizia rispetto ai demoni che puniscono. L'opinione contraria invece salva l'ordine della giustizia divina rispetto agli uomini da punire.
Ora, quale delle due opinioni sia la più vera non possiamo saperlo con certezza. Tuttavia io ritengo più probabile che come verrà mantenuto un ordine tra gli eletti, in modo che alcuni siano illuminati e perfezionati da altri [cf. I, q. 108, a. 7, ad 2], poiché gli ordini della gerarchia celeste dureranno in perpetuo, così verrà mantenuto un ordine nel castigo, in modo che gli uomini siano puniti dai demoni, affinché l'ordine divino, che ha stabilito gli angeli come esseri intermedi tra la natura umana e quella divina, non venga annullato. Come quindi per mezzo degli angeli giungono agli uomini le illuminazioni di Dio [ib., ad 3], così anche i demoni sono gli esecutori della giustizia

divina sui malvagi. Né per questo viene sminuita la pena dei demoni.
Poiché per il fatto stesso che tormenteranno altri saranno tormentati essi stessi: là infatti la compagnia dei miserabili non diminuirà, ma piuttosto accrescerà la miseria propria.
Analisi delle obiezioni: 1. La prelazione che Cristo verrà a sopprimere è quella basato sui rapporti di superiorità esistenti nello stato attuale del mondo, secondo i quali certi uomini dominano su altri uomini, gli angeli sugli uomini e gli angeli stessi su altri angeli, i demoni su altri demoni e i demoni sugli uomini, sempre per condurre al fine o per allontanare dal fine. Allora invece, essendo tutte le cose giunte al loro ultimo fine, non ci sarà più la prelazione che tende a stornare dal fine, o a condurre verso il fine, ma solo quella che è fatta per conservare il fine raggiunto, sia buono che cattivo.
2. Sebbene i demoni non meritino di dominare sugli uomini, poiché tale dominio fu acquistato ingiustamente, tuttavia ciò è richiesto dall'ordine della loro natura rispetto alla natura umana. Infatti, come insegna Dionigi [De div. nom. 4], rimangono «integre» in essi le doti naturali.
3. Gli angeli buoni non sono la causa del premio principale degli eletti, poiché questo lo riceveranno tutti immediatamente da Dio. Tuttavia gli angeli possono essere causa di certi premi accidentali: poiché gli angeli inferiori e gli uomini vengono illuminati dagli angeli superiori intorno a certi segreti divini che non rientrano nella sostanza della beatitudine. E parimenti i dannati ricevono immediatamente da Dio il castigo principale, che è l'esclusione perpetua dalla visione di Dio, ma nulla impedisce che le pene del senso siano inflitte agli uomini dai demoni.
C'è però una differenza, poiché il merito esalta, mentre il peccato deprime. Quindi, pur essendo la natura angelica superiore a quella umana, alcuni per l'eccellenza dei loro meriti verranno tanto esaltati da superare la natura e la gloria di certi angeli: per cui alcuni angeli saranno illuminati da alcuni uomini. Invece nessun uomo peccatore per il grado della sua malizia raggiungerà l'eccellenza dovuta alla natura dei demoni.

Articolo 5
Se tutti gli uomini dovranno comparire nel giudizio
Sembra che non tutti gli uomini dovranno comparire nel giudizio. Infatti:
1. Nel Vangelo [Mt 19, 28] si legge: «Siederete su dodici troni per giudicare le dodici tribù di Israele». Ma non tutti gli uomini appartengono a quelle dodici tribù. Quindi non tutti gli uomini compariranno nel giudizio.
2. La stessa cosa va detta a proposito di quel testo dei Salmi [1, 5]: «Non risorgeranno gli empi nel giudizio». Ora, questi sono molti. Quindi non tutti compariranno nel giudizio.
3. Uno è chiamato in giudizio per la discussione dei suoi meriti. Ma ci sono alcuni che non hanno meriti di alcun genere: come i bambini morti prematuramente. Perciò non è necessario che essi compaiano nel giudizio.
In contrario: 1. Nella Scrittura [At 10, 42] è detto che «Cristo fu costituito da Dio giudice dei vivi e dei morti». Ma sotto questi due termini, comunque essi vengano interpretati, sono compresi tutti gli uomini. Perciò tutti gli

uomini dovranno comparire nel giudizio.
2. L'Apocalisse [1, 7] afferma: «Ecco, viene sulle nubi e ognuno lo vedrà».
Ora, ciò non avverrebbe se gli uomini non dovessero tutti comparire nel giudizio.
Quindi, ecc.
Dimostrazione: A Cristo in quanto uomo il potere di giudicare fu conferito come premio dell'umiltà mostrata nella sua passione. Ora, egli nella passione sparse efficacemente il proprio sangue per tutti, sebbene non in tutti esso abbia portato i suoi frutti, per l'ostacolo incontrato in alcuni. È quindi giusto che tutti gli uomini siano presenti al giudizio, per vedere la sua esaltazione nella natura umana, secondo la quale egli «è stato costituito da Dio giudice dei vivi e dei morti».
Analisi delle obiezioni: 1. Come dice S. Agostino [De civ. Dei 20, 5], «non perché fu detto: "Giudicherete le dodici tribù di Israele" la tribù di Levi, che è la tredicesima, resterà fuori del giudizio; oppure sarà giudicato solo quel popolo, e non anche tutte le altre nazioni». Perciò nelle dodici tribù sono state raffigurate tutte le genti, poiché da Cristo tutte le genti sono state chiamate a condividere la sorte delle dodici tribù.
2. L'espressione: «Non risorgeranno gli empi nel giudizio», se si riferisce a tutti i peccatori, va intesa nel senso che essi non risorgeranno per giudicare. Se invece per empi si intendono gli increduli, allora essa va intesa nel senso che non risorgeranno per essere giudicati, poiché «sono già stati giudicati» [Gv 3, 18]. Tutti però risorgeranno per comparire nel giudizio, e così vedere la gloria del Giudice.
3. I bambini morti prematuramente compariranno nel giudizio non per essere giudicati, ma per vedere la gloria del Giudice.

Articolo 6
Se i buoni debbano essere giudicati
Sembra che nessuno dei buoni debba essere giudicato. Infatti:
1. Nel Vangelo [Gv 3, 18] si legge: «Chi crede in lui [Cristo] non sarà giudicato ». Ora, tutti i buoni hanno creduto in lui. Quindi essi non saranno giudicati.
2. Coloro che non sono certi della propria beatitudine non sono beati: e proprio da questo fatto S. Agostino [De Gen. ad litt. 11, 17] dimostra che i demoni non furono mai beati. Invece i santi già adesso sono beati. Quindi sono certi della loro beatitudine. Ma quanto è certo non deve essere sottoposto a giudizio. Quindi i buoni non saranno giudicati.
3. Il timore è incompatibile con la beatitudine. Ora il giudizio finale, che viene definito « la cosa più terribile», non potrà compiersi senza il timore di coloro che dovranno esservi giudicati. Infatti anche S. Gregorio [Mor. 34, 7], nel commentare le parole del libro di Giobbe [41, 17]: «Quando si alza, si spaventano i forti», afferma: «Consideriamo come allora sarà scossa la coscienza dei malvagi, dal momento che sarà turbata anche la vita dei giusti». Quindi i beati non saranno giudicati.
In contrario: Sembra che tutti i buoni debbano essere giudicati. Infatti:
1. S. Paolo [2 Cor 5, 10] afferma: «Tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale

di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene che in male». Ma ciò significa appunto essere giudicati. Quindi tutti saranno giudicati.
2. Ciò che è universale abbraccia tutto. Ora, questo giudizio è detto universale. Quindi tutti saranno giudicati.
Dimostrazione: Il giudizio abbraccia due cose: l'esame del merito e la retribuzione del premio. Perciò quanto alla retribuzione del premio tutti, compresi i buoni, saranno giudicati: poiché ciascuno riceverà dalla sentenza divina il premio corrispondente al merito.
Invece l'esame del merito non ci sarà se non dove si riscontra nei meriti una mescolanza di bene e di male. Coloro infatti che «sopra il fondamento della fede costruiscono con oro, argento e pietre preziose» [1 Cor 3, 12 ], dedicandosi interamente al servizio di Dio senza notevoli mescolanze di male nel proprio merito, non subiranno l'esame o la discussione dei meriti: come coloro che, abbandonate del tutto le cose del mondo, «si preoccupano solo delle cose del Signore» [ib. 7, 32]. Essi perciò verranno salvati, ma non giudicati. Coloro invece che «sopra il fondamento della fede costruiscono con legno, fieno e paglia» [ib. 3, 12], ossia coloro che amano le cose del secolo, e «si intralciano nelle faccende della vita comune» [2 Tm 2, 4], però senza anteporre nulla a Cristo, sforzandosi anzi di «espiare i peccati con le elemosine» [Dn 4, 24], si troveranno ad avere una mescolanza di bene e di male nei loro meriti: e così per essi ci sarà l'esame del merito. Perciò questi, per il motivo indicato, saranno giudicati; e tuttavia saranno salvi.
Analisi delle obiezioni: 1. Essendo la punizione l'effetto della giustizia, mentre la premiazione lo è piuttosto della misericordia, al giudizio, che è per antonomasia l'atto della giustizia, si attribuisce senz'altro la punizione: fino al punto che talora per giudizio si intende la punizione stessa. Ed è in questo senso che va interpretato il testo addotto, come spiega la Glossa [ord. di Agost.].
2. L'esame dei meriti che nel giudizio avverrà per gli eletti non varrà a togliere dai loro cuori la certezza della beatitudine, ma a mostrare a tutti chiaramente la prevalenza in essi dei meriti sui demeriti, così da comprovare la giustizia di Dio.
3. S. Gregorio parla dei giusti ancora esistenti nei loro corpi mortali. Infatti poco prima aveva scritto: «Coloro che saranno riscontrati ancora viventi nei loro corpi, per quanto siano coraggiosi e perfetti, essendo ancora nella carne non potranno nel turbine di tanto terrore non essere spaventati da qualche timore». Perciò è evidente che tale terrore va riferito al tempo immediatamente precedente il giudizio, che sarà certamente tremendo soprattutto per i cattivi, diversamente che per i buoni, i quali non avranno da temere alcun male.
Gli argomenti in contrario valgono per il giudizio quale retribuzione del premio.

## Articolo 7
## Se i cattivi debbano essere giudicati
Sembra che nessuno dei cattivi debba essere giudicato. Infatti:
1. Come è certa la dannazione degli increduli, così è certa anche quella di

coloro che muoiono in peccato mortale. Ma in base alla certezza della dannazione il Vangelo [Gv 3, 18] afferma: «Chi non crede è già giudicato». Quindi per lo stesso motivo non saranno giudicati neppure gli altri peccatori.
2. La voce del giudice sarà sommamente terribile per coloro che nel giudizio saranno condannati. Ora secondo S. Gregorio [Mor. 26, 27], come riferiscono le Sentenze [4, 47, 3], il giudice non rivolgerà la sua parola agli infedeli. Se quindi la rivolgerà solo ai fedeli dannati, gli infedeli avranno un vantaggio dalla loro incredulità. Il che è assurdo.
In contrario: Sembra che tutti i cattivi debbano essere giudicati, poiché a tutti i cattivi verrà inflitta una pena secondo la gravità della loro colpa. Ora, a ciò non si può procedere senza il risultato del giudizio. Perciò tutti i peccatori saranno giudicati.
Dimostrazione: Il giudizio quale retribuzione dei castighi dovuti al peccato non sarà risparmiato a nessuno dei malvagi; invece il giudizio che consiste nell'esame dei meriti è riservato solo ai fedeli. E questo perché negli infedeli o increduli manca il fondamento della fede, tolto il quale tutte le opere vengono a mancare della perfetta rettitudine dell'intenzione. Per cui in essi non c'è una mescolanza di bene e di male tale da richiedere un esame. Nei fedeli invece, che hanno conservato il fondamento della fede, esiste almeno l'atto lodevole del credere, sebbene esso non sia meritorio senza la carità. Tuttavia di per sé tale atto è ordinato al merito. Quindi in essi c'è la materia per un esame nel giudizio. Perciò i fedeli, i quali almeno materialmente fecero parte della Città di Dio, verranno giudicati come cittadini, sui quali non si può pronunziare una sentenza di morte senza discuterne le responsabilità e i meriti.
Invece i non credenti saranno condannati come nemici, i quali secondo le usanze degli uomini vengono sterminati senza discussione dei meriti.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene sia certo che quanti muoiono in peccato mortale sono dannati, tuttavia, avendo essi in sé degli elementi connessi con il ben meritare, per la manifestazione della giustizia di Dio è necessario che vengano esaminati quanto ai loro meriti, per mostrare che vengono esclusi giustamente dalla città dei santi di cui sembravano esternamente fare parte.
2. L'allocuzione suddetta, intesa spiritualmente, non sarà dura per i fedeli degni di condanna nella misura in cui rivelerà in essi qualcosa di lodevole; che invece non si troverà negli increduli, poiché «senza la fede è impossibile piacere a Dio» [Eb 11, 6]. In ogni modo però la sentenza di condanna, pronunziata contro ogni categoria di dannati, sarà terribile per tutti.
3. L'argomento in contrario vale per il giudizio quale retribuzione.

Articolo 8
Se nel giudizio finale debbano essere giudicati gli angeli
Sembra che nel giudizio finale debbano essere giudicati anche gli angeli.
Infatti:
1. S. Paolo ha scritto ai Corinzi [1 Cor 6, 3]: «Non sapete che giudicheremo gli angeli?». Ora, ciò non può riferirsi allo stato presente. Quindi va riferito al giudizio finale.

2. A proposito di Behemoth, che sta a indicare il diavolo, sta scritto [Gb 40, 28 Vg]: «Sotto gli occhi di tutti sarà precipitato». E come riferisce il Vangelo [Mc 1, 24], un demonio gridò a Cristo: «Sei venuto a rovinarci prima del tempo?». Parole che la Glossa [ord. di Beda] commenta dicendo che «i demoni, vedendo il Signore sulla terra, pensavano di dover subire subito il giudizio». Perciò ad essi è riservato il giudizio finale.
3. S. Pietro [2 Pt 2, 4] ha scritto: «Dio non risparmiò gli angeli che avevano peccato, ma li precipitò negli abissi tenebrosi dell'inferno, serbandoli per il giudizio». Quindi anche gli angeli saranno giudicati.
In contrario: 1. Dio «non giudica due volte la stessa cosa» [Na 1, 9]. Ma gli angeli cattivi sono già stati giudicati, secondo le parole evangeliche [Gv 16, 11]: «Il principe di questo mondo è già stato giudicato». Perciò gli angeli non saranno più giudicati.
2. La bontà o la malizia degli angeli è superiore a quella degli uomini esistenti nello stato di via. Ora, ci sono degli uomini, buoni e cattivi, che non saranno giudicati. Quindi neppure gli angeli, sia buoni che cattivi, saranno giudicati.
Dimostrazione: Al giudizio sotto l'aspetto di esame in nessun modo saranno sottoposti gli angeli, né buoni né cattivi: poiché nei buoni non ci potrà essere nulla di male e nei cattivi nulla di bene da sottoporre al giudizio.
Se invece parliamo del giudizio sotto l'aspetto della retribuzione, allora bisogna distinguere due tipi di retribuzione. La prima corrisponde ai meriti personali degli angeli. E questa fu fatta fin da principio, quando alcuni di essi furono sublimati alla beatitudine, e altri sprofondati nella miseria. – La seconda corrisponde ai meriti e ai demeriti procurati dagli angeli. E questa retribuzione verrà fatta nell'ultimo giudizio: poiché gli angeli buoni avranno un aumento di gioia in seguito alla salvezza di coloro che indussero a ben meritare, e quelli cattivi avranno un sovrappiù di tormento in seguito alla rovina dei malvagi che essi incitarono al male.
Perciò, a rigore di termini il giudizio non riguarda gli angeli, né come giudicanti né come giudicati, ma gli uomini. Però indirettamente in qualche modo riguarda anche gli angeli, in quanto furono impegnati nelle azioni degli uomini.
Analisi delle obiezioni: 1. Quelle parole dell'Apostolo si riferiscono al giudizio di comparazione [a. 1]: poiché alcuni verranno a essere superiori a certi angeli.
2. I demoni «saranno precipitati sotto gli occhi di tutti», poiché verranno chiusi per sempre nel carcere dell'inferno, in modo che non sarà loro più concesso di uscirne. Ciò infatti era loro concesso solo in quanto ordinato dalla divina provvidenza a tenere in esercizio la vita degli uomini.
3. Con ciò è risolta anche la terza obiezioni.

## QUAESTIO 90
## DE FORMA IUDICIS VENIENTIS AD IUDICIUM

Deinde considerandum est de forma iudicis venientis ad iudicium.
Circa quod quaeruntur tria. Primo: utrum Christus in forma humanitatis sit iudicaturus.

Secundo: utrum apparebit in forma humanitatis gloriosa. Tertio: utrum divinitas possit sine gaudio videri.

ARGOMENTO 90

L'ASPETTO DEL GIUDICE NEL GIUDIZIO

Veniamo quindi a considerare l'aspetto del giudice nel giudizio.

Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se Cristo giudicherà sotto l'aspetto di uomo; 2. Se apparirà sotto l'aspetto dell'umanità glorificata; 3. Se sia possibile vedere la divinità senza goderne.

Articolo 1

Se Cristo verrà a giudicare sotto l'aspetto di servo

Sembra che Cristo non verrà a giudicare sotto l'aspetto di servo. Infatti:

1. Il giudizio richiede l'autorità da parte di colui che giudica. Ora, Cristo ha l'autorità sui vivi e sui morti in quanto Dio: è così infatti che egli è Signore e Creatore di tutte le cose. Quindi egli giudicherà presentandosi come Dio.

2. Nel giudice si richiede un potere invincibile. Da cui le parole dell'Ecclesiastico [Sir 7, 6]: «Non cercare di divenire giudice, se poi ti manca la forza di estirpare l'ingiustizia». Ora, a Cristo spetta una virtù invincibile in quanto Dio. Quindi egli giudicherà sotto l'aspetto della sua divinità.

3. Nel Vangelo [Gv 5, 22 s.] si legge: «Il Padre ha rimesso ogni giudizio al Figlio, perché tutti onorino il Figlio come onorano il Padre». Ma al Figlio non è dovuto un onore uguale a quello del Padre, secondo la natura umana. Perciò egli non verrà a giudicare sotto l'aspetto di uomo.

4. Daniele [7, 9] ha scritto: «Io continuavo a guardare, quand'ecco furono collocati dei troni, e un vegliardo si assise». Ora, i troni stanno a indicare il potere giudiziario; l'anzianità poi è attribuita a Dio, come spiega Dionigi [De div. nom. 10], a motivo della sua eternità. Quindi giudicare spetta al Figlio in quanto è eterno. Perciò non in quanto è uomo.

5. S. Agostino [In Ioh. ev. tract. 19], come riferisce il testo delle Sentenze [4, 48, 3], scrive che «per il Verbo di Dio si compie la risurrezione delle anime, mentre per il Verbo fattosi nella carne Figlio dell'uomo si compie la risurrezione dei corpi». Ora, il giudizio finale riguarda più l'anima che il corpo. Perciò giudicare spetta a Cristo più come Dio che come uomo.

In contrario: 1. Sta scritto [Gv 5, 27]: «Gli ha dato il potere di giudicare perché è Figlio dell'uomo».

2. Sta scritto inoltre [Gb 36, 17 Vg]: «La tua causa come quella di un empio fu giudicata»: «da Pilato», aggiunge una Glossa, «per cui sarai incaricato del giudizio e della sentenza»; «per giudicare con giustizia», dice ancora la Glossa. Ora, Cristo fu giudicato da Pilato nella sua natura umana. Quindi egli giudicherà sotto l'aspetto della sua natura umana.

3. Giudicare spetta a chi ha il diritto di fare le leggi. Ma Cristo ci ha dato la legge evangelica mostrandosi nella natura umana. Perciò egli giudicherà secondo tale natura.

Dimostrazione: Giudicare implica un dominio su chi è sottoposto al giudizio. Da cui le parole di S. Paolo [Rm 14, 4]: «Chi sei tu per giudicare un servo che non è tuo?». E così a Cristo spetta giudicare in quanto ha un dominio sugli

uomini, che saranno i principali imputati nel giudizio finale. Ora, egli è il Signore nostro non solo per la creazione, poiché «il Signore è Dio, egli ci ha fatti e noi siamo suoi», ma anche per la redenzione, che gli va attribuita per la sua natura umana, secondo le parole di S. Paolo [Rm 14, 9]: «Per questo Cristo è morto e risorto, per essere il Signore dei morti e dei vivi». Ora, per il premio della vita eterna non potrebbero bastare i beni a noi concessi con la creazione se non fosse sopravvenuto il beneficio della redenzione, dato l'impedimento frapposto dal peccato di Adamo. Siccome quindi il giudizio finale è ordinato a introdurre certuni nel Regno [dei cieli] e ad escluderne altri, è giusto che Cristo medesimo presieda a tale giudizio sotto l'aspetto della sua natura umana, dalla quale si ottiene di essere ammessi al Regno mediante il beneficio della redenzione. Per questo è scritto che «egli è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio» [At 10, 42]. E poiché con la redenzione del genere umano egli ha restaurato non solo la natura umana, ma anche tutto l'universo, in quanto tutta la creazione ottiene un perfezionamento con la riparazione dell'uomo, come dice S. Paolo [Col 1, 20] quando parla della «rappacificazione nel sangue della sua croce sia delle cose della terra che di quelle dei cieli», ne viene che Cristo con la sua passione ha meritato il dominio e il potere giudiziario non solo sugli uomini, ma anche su tutta la creazione, secondo quelle parole [Mt 28, 18]: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra».

Analisi delle obiezioni: 1. Cristo sotto l'aspetto della natura divina ha l'autorità di dominio su tutte le creature per diritto di creazione. Ma sotto quello della sua natura umana egli ha l'autorità di dominio che ha meritata con la sua passione: autorità, quest'ultima, quasi secondaria e acquisita, mentre la prima è naturale ed eterna.

2. Sebbene Cristo in quanto uomo non abbia di per se stesso un potere invincibile in base alla virtù naturale della specie umana, tuttavia egli per un dono della divinità ha un potere invincibile anche nella natura umana, per cui «tutte le cose sono sotto i suoi piedi», come dice S. Paolo [1 Cor 15, 26; Eb 2, 8]. Egli quindi giudicherà nella natura umana, però in forza della divinità.

3. Se Cristo fosse stato un puro uomo non sarebbe stato in grado di redimere il genere umano. Quindi il fatto che egli abbia potuto con la natura umana redimere il genere umano e così conquistare la facoltà di giudicare dimostra in modo evidente che egli è Dio, e che va onorato alla pari del Padre, non come uomo, ma come Dio.

4. Nell'accennata visione di Daniele viene mostrato tutto l'ordine del potere giudiziario. Esso risiede come nella sua prima origine in Dio, e più specialmente nel Padre, che è la fonte di tutta la divinità. Per questo si dice innanzi tutto che «un vegliardo si assise». Il potere giudiziario però dal Padre è passato nel Figlio, non solo dall'eternità secondo la natura divina, ma anche nel tempo secondo la natura umana, nella quale egli lo meritò. Per questo in quella visione si aggiunge [vv. 13 s.]: «Ecco apparire sulle nubi del cielo uno simile a un figlio di uomo; giunse fino al vegliardo che gli diede potere, gloria e il regno».

5. S. Agostino afferma tali cose basandosi su una certa appropriazione: in

modo cioè da ridurre gli effetti prodotti da Cristo nella natura umana a delle cause in certo qual modo consimili. E poiché secondo l'anima noi siamo «a immagine e somiglianza di Dio» [Gen 1, 26 s.], mentre secondo il corpo siamo dell'identica specie di Cristo, così ciò che Cristo ha compiuto nelle nostre anime egli lo attribuisce alla divinità, mentre ciò che compirà nel nostro corpo lo attribuisce alla sua carne. Sebbene la sua carne, in quanto, come dice il Damasceno [De fide orth. 3, 15], è «strumento della divinità», eserciti la sua efficacia anche sulle nostre anime: e ciò secondo l'affermazione dell'Apostolo [Eb 9, 14] che «il suo sangue ha purificato le nostre coscienze dalle opere morte». Perciò anche «il Verbo fatto carne» è causa della risurrezione delle nostre anime. Quindi è giusto che anche secondo la natura umana egli sia giudice non solo dei valori corporali, ma anche di quelli spirituali.

Articolo 2

Se nel giudizio Cristo apparirà nella sua umanità glorificata

Sembra che nel giudizio Cristo non apparirà nella sua umanità glorificata. Infatti:

1. Nel Vangelo [Gv 19, 37] si legge: «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto»; «poiché», spiega la Glossa [interlin.], «egli tornerà con quella carne in cui è stato crocifisso». Ora, egli fu crocifisso nel suo aspetto di debolezza. Quindi apparirà nella sua debolezza e non nella sua umanità glorificata.

2. Sta scritto [Mt 24, 30] che «apparirà nel cielo il segno del Figlio dell'uomo », cioè il segno della croce. E il Crisostomo [In Mt hom. 76] spiega che «Cristo nel giudizio non solo mostrerà le cicatrici delle sue piaghe, ma la sua stessa morte ignominiosa». Perciò sembra che non apparirà nella gloria.

3. Nel giudizio Cristo apparirà in modo da poter essere visto da tutti. Ma nella sua umanità glorificata egli non potrà essere visto da tutti, ossia dai buoni e dai cattivi: poiché un occhio non glorificato non è proporzionato a vedere lo splendore di un corpo glorioso. Quindi Cristo non apparirà nella sua gloria.

4. Quanto è promesso ai giusti come premio non sarà concesso ai peccatori. Ora, vedere la gloria della santa umanità è stato promesso ai giusti come premio: infatti «entrerà e uscirà e troverà pascolo», dice il Vangelo [Gv 10, 9]; cioè, spiega S. Agostino [De spir. et anima 9], «troverà di che nutrirsi nella divinità e nell'umanità». E in Isaia [33, 17] si legge: «Vedranno un re nel suo splendore». Quindi nel giudizio Cristo non apparirà nel suo aspetto glorioso.

5. Cristo giudicherà sotto l'aspetto in cui fu giudicato. Infatti la Glossa [ord. di Agost.], a commento delle parole evangeliche [Gv 5, 21]: «Così anche il Figlio dà la vita a chi vuole», spiega: «Sotto l'aspetto in cui fu ingiustamente giudicato giudicherà con giustizia, in modo da poter essere visto dai malvagi». Ma egli fu giudicato sotto l'aspetto della sua debolezza. Quindi sotto tale aspetto comparirà anche nel giudizio.

In contrario: 1. Nel Vangelo [Lc 21, 27] si legge: «Vedranno il Figlio dell'Uomo venire su una nube con grande potenza e maestà». Ora, la maestà e la potenza sono proprietà della gloria. Perciò Cristo apparirà nel suo aspetto glorioso.

2. Chi giudica deve essere superiore a quelli che deve giudicare. Ma gli eletti che dovranno essere giudicati da Cristo avranno i corpi gloriosi. A maggior ragione quindi il giudice dovrà apparire nel suo aspetto glorioso.
3. Come essere giudicato è un segno di debolezza, così giudicare è un segno di potenza e di gloria. Ora, nella sua prima venuta, in cui venne per essere giudicato, Cristo apparve nel suo aspetto di debolezza. Perciò nella seconda venuta, in cui verrà per giudicare, apparirà nel suo aspetto glorioso.
Dimostrazione: Cristo è denominato «mediatore fra Dio e gli uomini» [1 Tm 2, 5] sia perché ha soddisfatto per gli uomini e intercede per essi presso il Padre, sia perché comunica agli uomini le cose del Padre, secondo le sue parole [Gv 17, 22]: «La gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro». Ora, in base a questi due aspetti è giusto che egli comunichi con entrambe le parti: in quanto infatti comunica con gli uomini egli fa le veci degli uomini presso il Padre; in quanto invece comunica col Padre egli ne trasmette agli uomini i doni. Siccome quindi nella sua prima venuta egli venne per soddisfare per noi presso il Padre, apparve sotto l'aspetto della nostra debolezza. Siccome invece nella seconda venuta verrà per eseguire sugli uomini la giustizia del Padre, dovrà mostrare la gloria che egli possiede per la sua comunione con il Padre. Perciò egli apparirà nel suo aspetto glorioso.
Analisi delle obiezioni: 1. Apparirà con la medesima carne, ma non nelle stesse condizioni.
2. Il segno della croce apparirà nel giudizio come segno non di una debolezza attuale, ma di quella passata: così da mostrare più che mai giusta la condanna di coloro che avranno disprezzata una così grande misericordia,
e soprattutto di coloro che ingiustamente perseguitarono Cristo. Le cicatrici poi che appariranno nel suo corpo non implicheranno una qualche debolezza, ma saranno il segno della grande virtù con la quale Cristo trionfò dei nemici mediante la sua passione. E la sua morte obbrobriosa verrà mostrata non già presentandola visibilmente, come se egli la soffrisse allora, ma in modo che dalle cose che allora appariranno, cioè dai segni della passione sofferta, gli uomini siano indotti a ricordare quella morte.
3. I corpi gloriosi avranno il potere di mostrarsi o di non mostrarsi agli occhi non glorificati, come risulta dalle spiegazioni date in precedenza [q. 85, a. 2, ad 3]. Perciò Cristo potrà essere visto da tutti nel suo aspetto glorioso.
4. Come la gloria di un amico è piacevole, così la gloria e la potenza di chi è oggetto di odio produce somma tristezza. Quindi la visione dell'umanità gloriosa di Cristo, come sarà un premio per i giusti, così per i nemici di Cristo sarà un supplizio. Da cui le parole di Isaia [26, 11]: «Vedano, arrossendo, il tuo amore geloso per il popolo, e il fuoco», dell'invidia, precisa la Glossa [interlin.], «divori i tuoi nemici».
5. L'«aspetto» in quel testo sta a indicare la natura umana, secondo la quale egli fu giudicato e giudicherà, non già la condizione di tale natura, che nel giudicante non sarà identica a quella debole del giudicato.

## Articolo 3
## Se i reprobi possano vedere la divinità senza godimento

Sembra che i reprobi possano vedere la divinità senza godimento. Infatti:
1. È certo che gli empi conosceranno in modo evidentissimo che Cristo è Dio. Perciò essi vedranno la sua divinità. E tuttavia non godranno nel vedere Cristo. Quindi è possibile vedere la divinità senza goderne.
2. La perversa volontà degli empi non è più contraria all'umanità di Cristo di quanto lo sia alla sua divinità. Ora, per gli empi vedere la gloria dell'umanità sarà una pena, come si è spiegato [a. 2, ad 4]. A più forte ragione dunque essi saranno più rattristati che rallegrati se vedranno la sua divinità.
3. Le cose esistenti nell'affetto non seguono necessariamente quelle esistenti nell'intelligenza. Infatti S. Agostino [Enarr. in Ps. 118, serm. 8] ha scritto: «L'intelletto precede, mentre l'affetto lo segue o tardo o inesistente». Ma la vista spetta all'intelletto e il godimento all'affetto. Quindi è possibile la vista della divinità senza il godimento.
4. «Ciò che si riceve è ricevuto alla maniera del ricevente» [De causis 12], e non alla maniera di ciò che è ricevuto. Ora, ciò che è visto, in qualche modo è ricevuto in chi lo vede. Sebbene quindi la divinità sia in se stessa sommamente dilettevole, tuttavia vista da coloro che sono immersi nel dolore non darà diletto, bensì una maggiore tristezza.
5. Le realtà sensibili stanno ai sensi come le realtà intelligibili all'intelletto. Ma nelle sensazioni, come nota S. Agostino [Conf. 7, 16], capita che «per il palato non sano sia disgustoso il pane, che invece è piacevole per quello sano». Siccome dunque i dannati hanno l'intelletto indisposto, sembra che la visione della luce increata produca in essi più pena che gioia.
In contrario: 1. Sta scritto [Gv 17, 3]: «Questa è la vita eterna, che conoscano te, solo vero Dio»; dalle quali parole risulta che l'essenza della beatitudine consiste nella visione di Dio. Ma la beatitudine implica il godimento. Quindi non sarà possibile vedere la divinità senza godimento.
2. L'essenza di Dio è l'essenza della verità. Ma per chiunque contemplare la verità è un godimento: poiché, come dice Aristotele [Met. 1, 1], «tutti gli uomini per natura desiderano conoscere». Quindi non si può vedere Dio senza goderne.
3. Se una data visione non è sempre piacevole, capita qualche volta che sia dolorosa. Ma la visione intellettiva non è mai dolorosa: poiché, come nota il Filosofo [Topic. 1, 13], «al piacere dell'intellezione non si contrappone alcuna sofferenza». Siccome quindi la divinità non può essere vista che dall'intelletto, sembra che la divinità non sia mai visibile senza godimento.
Dimostrazione: In ogni cosa appetibile o piacevole possiamo distinguere due elementi: l'oggetto appetibile o piacevole e la ragione dell'appetibilità o del diletto che in esso si trova. Però, come fa rilevare Boezio [De hebdom.], «ciò che è può avere qualche cosa oltre a ciò che esso stesso è; ma l'essere stesso non ammette alcuna aggiunta»: e così, analogamente, ciò che è appetibile o piacevole può sempre avere qualche aspetto per cui non è appetibile o piacevole, ma ciò che costituisce la ragione dell'appetibilità non ha e non può avere nulla per cui non sia piacevole o appetibile. Le cose dunque che sono piacevoli per una partecipazione della bontà, che è la ragione dell'appetibilità e del diletto, possono essere apprese senza godimento, ma ciò che è

buono per la sua essenza è impossibile che sia appreso nella sua essenza senza godimento. Essendo quindi Dio essenzialmente la stessa bontà, non è possibile vederlo senza godimento.
Analisi delle obiezioni: 1. Gli empi conosceranno con evidenza che Cristo è Dio non perché ne vedranno la divinità, ma per gli indizi evidentissimi della divinità stessa.
2. Vista in se medesima la divinità non può essere odiata da nessuno, come da nessuno può essere presa in odio la stessa bontà. Si dice tuttavia che alcuni odiano la divinità per certi suoi effetti: ad es. perché compie o comanda cose che sono contrarie alla loro volontà. Quindi la visione della divinità non può non costituire un godimento.
3. Le parole di S. Agostino si riferiscono ai casi in cui ciò che viene percepito dall'intelletto è una cosa buona per partecipazione e non per essenza, come sono appunto tutte le creature: per cui può trovarsi in esse qualcosa che non muove l'affetto. E similmente nella vita presente anche Dio è conosciuto dagli effetti, e l'intelletto non raggiunge l'essenza della sua bontà. Per cui non è necessario che l'affetto segua l'intelligenza, come invece la seguirebbe se ne vedesse l'essenza, che è la stessa bontà.
4. Il dolore, o tristezza, non è una disposizione, ma una passione. Ora, ogni passione viene eliminata dal sopravvento di una causa più forte, e non è essa invece a eliminarla. Quindi il dolore dei dannati verrebbe eliminato se essi vedessero Dio per essenza.
5. L'indisposizione dell'organo elimina la proporzione naturale esistente tra l'organo e l'oggetto che per natura gli è gradito: ed è per questo che il piacere viene compromesso. Ma l'indisposizione che si riscontra nei dannati non elimina la proporzione naturale con la quale essi sono ordinati alla bontà di Dio: poiché in essi rimane per sempre la sua immagine. Perciò il paragone non regge.

## QUAESTIO 91
## DE QUALITATE MUNDI ET RESURGENTIUM POST IUDICIUM

Consequenter agendum est de qualitate mundi et resurgentium post iudicium. Ubi triplex consideratio occurrit: prima, de statu et qualitate mundi; secunda, de statu beatorum (q. 92); tertia, de statu malorum (q. 97).
Circa primum quaeruntur quinque. Primo: utrum innovatio mundi sit futura. Secundo: utrum motus corporum caelestium cessabit. Tertio: utrum corpora caelestia tunc magis fulgeant. Quarto: utrum elementa maiorem claritatem recipient. Quinto: utrum animalia et plantae remanebunt.

## ARGOMENTO 91
## LE CONDIZIONI DEL MONDO E DEI RISUSCITATI DOPO IL GIUDIZIO

Passiamo ora a trattare delle condizioni del mondo e dei risuscitati dopo il giudizio. In proposito esamineremo tre argomenti: primo, lo stato o condizione

del mondo; secondo, le condizioni dei beati [q. 92]; terzo, le condizioni dei dannati [q. 93].
Sul primo argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se il mondo sarà rinnovato; 2. Se verrà a cessare il moto dei corpi celesti; 3. Se i corpi celesti saranno più splendenti; 4. Se gli elementi riceveranno uno splendore più grande; 5. Se le piante e gli animali rimarranno.

## Articolo 1
## Se il mondo debba essere rinnovato

Sembra che il mondo non debba mai essere rinnovato. Infatti:
1. In futuro non ci potrà essere nulla che non sia già stato lo stesso secondo la specie, poiché sta scritto [Qo 1, 9]: «Ciò che è stato sarà, e ciò che si è fatto si rifarà». Ora, il mondo non ebbe mai una disposizione diversa da quella attuale quanto alle parti essenziali, ai generi e alle specie. Perciò non sarà mai rinnovato.
2. Il rinnovamento non è che un'alterazione. Ma è impossibile che l'universo intero venga alterato: poiché ogni alterazione è dovuta a un alterante non alterato che però si muove localmente, e che non può essere posto fuori dell'universo. Quindi è impossibile che il mondo venga rinnovato.
3. Nella Genesi [2, 2] si legge che «Dio si riposò da tutte le opere che aveva compiute»; e i Santi Padri spiegano che egli smise di creare nuove creature. Ora, in quella prima creazione non fu imposto alle cose un modo diverso dall'ordine naturale attuale. Quindi esse non ne avranno mai uno diverso.
4. L'attuale disposizione delle cose è per esse naturale. Se quindi esse venissero a subirne un'altra, quest'ultima sarebbe per esse innaturale. Ora, ciò che è innaturale è accidentale e non può essere perpetuo, come dimostra Aristotele [De caelo 1, 2]. Perciò questa nuova disposizione dovrà alla fine cessare. E così bisognerà porre nell'universo un moto ciclico, come fecero Empedocle e Origene [Peri Arch. 2, 3]: per cui dopo il mondo attuale ci sarebbe un altro mondo, e dopo di quello un altro ancora.
5. La novità della gloria viene data come un premio alla creatura razionale. Ma dove non esiste il merito non ci può essere il premio. Non avendo quindi le creature insensibili meritato nulla, sembra che non verranno rinnovate.
In contrario: Si legge in Isaia [65, 17]: «Ecco, io creo nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderà più il passato». E nell'Apocalisse [21, 1]: «Vidi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi».
2. Un'abitazione dev'essere adatta a chi vi abita. Ora, il mondo è stato fatto per essere l'abitazione dell'uomo. Ma l'uomo sarà rinnovato. Quindi dovrà esserlo anche il mondo.
3. Come nota l'Ecclesiastico [Sir 13, 15], «ogni creatura vivente ama il suo simile»: per cui è evidente che la somiglianza è il movente dell'amore. Ora, l'uomo ha una certa somiglianza con l'universo, tanto che viene denominato «microcosmo» [Phys. 8, 2]. Perciò l'uomo per natura ama l'universo. Quindi desidera anche il suo bene. Così dunque, per soddisfare il desiderio dell'uomo, anche l'universo deve raggiungere una perfezione maggiore.
Dimostrazione: Noi crediamo che tutte le cose materiali sono state fatte per

l'uomo: infatti si dice che sono a lui «sottomesse» [Sal 8, 8]. Ora, esse servono all'uomo in due modi: primo, per il sostentamento della vita corporale; secondo, per il progresso nella conoscenza di Dio, poiché, come dice S. Paolo [Rm 1, 20], l'uomo «conosce le perfezioni invisibili di Dio mediante le opere da lui compiute». Ora, di quel primo servizio delle creature l'uomo glorificato non avrà più alcun bisogno: poiché il suo corpo sarà reso del tutto incorruttibile dalla virtù divina mediante l'anima, che Dio glorifica direttamente.

E neppure avrà bisogno dell'altro aiuto per la conoscenza intellettiva: poiché i santi vedranno Dio per essenza immediatamente [cf. I, q. 12, a. 1]. Ma a questa visione dell'essenza divina non potrà giungere l'occhio corporeo [ib., a. 3]. Per offrire quindi anche a quest'ultimo una gioia proporzionata relativa alla visione suddetta, gli sarà concesso di vedere la divinità nei suoi effetti corporali, in cui appariranno degli indizi evidenti della maestà divina: e innanzitutto nel corpo di Cristo, poi nei corpi dei beati e finalmente in tutti gli altri corpi. Sarà quindi necessario che anche gli altri corpi ricevano un influsso più marcato da parte della bontà divina: non tale da far mutare la specie, ma capace di aggiungere una certa perfezione di gloria. E questo sarà il rinnovamento del mondo. Perciò il rinnovamento del mondo coinciderà con la glorificazione dell'uomo.

Analisi delle obiezioni: 1. Salomone qui parla del corso naturale delle cose. Il che è evidente dalle parole che seguono: «nulla di nuovo sotto il sole». Ora, avendo il sole un moto circolare, è necessario che quanto è soggetto alla virtù del sole abbia una certa rotazione, in modo cioè che le cose che già furono tornino a esistere «identiche nella specie e diverse nel numero», come dice Aristotele [De gen. et corr. 2, 11]. Ma quanto si riferisce allo stato di gloria non è soggetto alla virtù del sole.

2. L'argomento vale per l'alterazione naturale, che dipende da una causa agente naturale che agisce per necessità di natura: infatti una simile causa non può produrre disposizioni diverse se non perché in essa si è prodotta una variazione. Ma le cose che vengono compiute da Dio derivano dalla sua libera volontà. Perciò senza alcuna mutazione in Dio che lo vuole può determinarsi nell'universo ora una disposizione e ora un'altra. Perciò questo rinnovamento non risale a un principio soggetto al moto, bensì a un principio immobile, cioè a Dio.

3. Si dice che il settimo giorno Dio cessò di produrre nuove creature poiché in seguito non fu fatto nulla che non abbia avuto un precedente simile o nel genere, o nella specie, o almeno nelle ragioni seminali, oppure anche nella potenza obedienziale. Perciò dico che il rinnovamento futuro del mondo ha avuto un precedente durante l'opera dei sei giorni in qualcosa di remotamente simile, cioè nella gloria e nella grazia degli angeli. Inoltre esso ebbe un precedente nella potenza obedienziale che fu data allora alla creatura, in modo che essa potesse ricevere [in seguito] il rinnovamento sotto l'azione di Dio.

4. La nuova disposizione non sarà né naturale, né contro la natura, ma sopra la natura, come sono sopra la natura dell'anima la grazia e la gloria. Ed essa

dipenderà da un agente perenne che la conserverà perennemente.
5. Sebbene i corpi insensibili, propriamente parlando, non abbiano meritato quella gloria, tuttavia l'uomo ha meritato che quella gloria venisse conferita a tutto l'universo, in quanto essa ridonda a gloria dell'uomo: come un uomo merita di indossare delle vesti più decorose sebbene le vesti stesse non abbiano meritato tale decoro.

Articolo 2
Se nel rinnovamento del mondo
verrà a cessare il moto dei corpi celesti
Sembra che nel rinnovamento del mondo non verrà a cessare il moto dei corpi celesti. Infatti:
1. Nella Genesi [8, 22] si legge: «Finché durerà la terra, il freddo e il caldo, l'estate e l'inverno, la notte e il giorno non verranno mai meno». Ma la notte e il giorno, come anche l'inverno e l'estate, sono determinati dal moto del sole. Quindi il moto del sole non cesserà.
2. Geremia [31, 35 s.] afferma: «Così dice il Signore, che ha fissato il sole come luce del giorno, la luna e le stelle come luce della notte, che solleva il mare e ne fa mugghiare le onde: Quando verranno meno queste leggi dinanzi a me, allora anche la progenie di Israele cesserà di essere un popolo davanti a me in tutto il corso dei giorni». Ora, la progenie di Israele non verrà mai meno, ma rimarrà in perpetuo. Quindi le leggi del giorno e della notte e dei flutti del mare, regolate dal moto del cielo, resteranno in perpetuo. Perciò il moto del cielo non cesserà mai.
3. La sostanza dei corpi celesti resterà per sempre. Ma è inutile porre l'esistenza di una cosa senza porre lo scopo per cui essa esiste. Ora, i corpi celesti furono creati «per dividere il giorno dalla notte, e per contrassegnare le stagioni, i giorni e gli anni» [Gen 1, 14]: compito che essi non possono svolgere senza il moto. Quindi il loro moto rimarrà sempre: altrimenti sarebbe inutile la loro permanenza.
4. In quel rinnovamento del mondo tutto dovrà avere un miglioramento. Perciò a nessun corpo verrà tolto quanto rientra nella sua perfezione. Ma il moto rientra nella perfezione dei corpi celesti: poiché, come dice Aristotele [De caelo 2, 12], quei corpi partecipano la bontà divina mediante il moto. Perciò il moto dei cieli non potrà cessare.
5. Il sole illumina successivamente le varie parti del mondo col suo moto circolare. Se quindi il moto circolare del cielo dovesse cessare, ne seguirebbe che in qualche zona della terra ci sarebbe una perpetua oscurità. Il che è incompatibile col rinnovamento suddetto.
6. Se il moto dei cieli cessasse, ciò dipenderebbe dal solo fatto che il moto implica per il cielo una certa imperfezione di fatica e di sforzo. Ora, ciò non può essere, trattandosi di un moto naturale ed essendo i corpi celesti impassibili: per cui nel loro moto essi non si affaticano, come nota Aristotele [ib., c. 1]. Quindi il moto dei cieli non cesserà mai.
7. «È inutile una potenza che non può ridursi in atto». Ma un corpo celeste, in qualunque posizione si trovi, è in potenza a un'altra posizione. Se quindi

non si riducesse in atto, questa potenza verrebbe a essere frustrata, e resterebbe perennemente imperfetta. Ma essa non può attuarsi che mediante il moto locale. Quindi tale corpo dovrà muoversi sempre.
8. A ciò che è indifferente a più cose, o si attribuiscono tutte, o non se ne può attribuire nessuna. Ora, per il sole è indifferente trovarsi sia a oriente che a occidente: altrimenti non avrebbe una velocità uniforme in tutto il suo corso, ma si muoverebbe con più velocità verso il luogo ad esso più naturale. Perciò al sole non va attribuita nessuna delle due posizioni, oppure tutte e due. Ma sia l'una che l'altra attribuzione non gli si addice che successivamente: poiché se è fermo non può avere che una sola posizione. Quindi il sole deve muoversi in perpetuo. E per lo stesso motivo tutti gli altri corpi celesti.
9. Il moto del cielo è la causa del tempo. Se quindi tale moto cessasse, verrebbe a cessare necessariamente anche il tempo, e dovrebbe cessare in un dato istante. Ma Aristotele [Phys. 8, 1] definisce l'istante come «l'inizio del futuro e la fine del passato». Cosicché dopo l'ultimo istante del tempo il tempo continuerebbe a esistere. Il che è impossibile. Quindi il moto dei cieli non può mai cessare.
10. La gloria non distrugge la natura. Ma il moto dei cieli è naturale. Quindi la gloria non potrà eliminarlo.
In contrario: 1. Nell'Apocalisse [10, 6] si legge che l'angelo che apparve «giurò per Colui che vive nei secoli che il tempo non ci sarà più»; cioè dopo che il settimo angelo avrà suonata la tromba [v. 7], al cui suono «i morti risorgeranno», come dice S. Paolo [1 Cor 15, 52]. Ma se non ci sarà più il tempo non ci sarà nemmeno il moto dei cieli. Quindi il moto dei cieli verrà a cessare.
2. Isaia [60, 20] afferma: «Il tuo sole non tramonterà più, né la tua luna si dileguerà». Ora, il tramontare del sole e il dileguarsi della luna sono causati dal moto dei cieli. Quindi il moto del cielo un giorno cesserà.
3. Come dimostra Aristotele [De gen. et corr. 2, 10], il moto dei cieli serve alla continua generazione che avviene sulla terra. Ma una volta compiuto il numero degli eletti, la generazione cesserà. Quindi cesserà il moto dei cieli.
4. Ogni moto è per un dato fine, come insegna Aristotele [Met. 2, 2]. Ma ogni moto motivato da un fine, una volta raggiunto tale fine, si ferma. Quindi o il moto dei cieli non raggiungerà mai il suo fine, e allora sarebbe inutile, oppure alla fine dovrà cessare.
5. La quiete è più nobile del moto: poiché con l'immobilità le cose sono rese simili a Dio, in cui l'immobilità è assoluta. Ora, il moto dei corpi inferiori ha come termine naturale la quiete. Essendo quindi i corpi celesti molto più nobili, il loro moto deve per natura finire nella quiete.
Dimostrazione: Circa il problema discusso esistono tre opinioni. La prima è quella dei naturalisti, o filosofi [Arist., Phys. 8, cc. 1, 2; De caelo, 2, 1], i quali affermano che il moto dei cieli durerà sempre. Ma ciò non concorda con la nostra fede, la quale afferma che Dio ha già fissato il numero degli eletti, per cui la generazione non può durare in perpetuo; e per lo stesso motivo non possono durare in perpetuo le realtà ordinate alla generazione degli uomini, quali il moto dei cieli e le variazioni degli elementi.

Altri invece affermano che il moto dei cieli dovrà cessare naturalmente. – Ma anche questo è falso. Poiché ogni corpo che è in istato di quiete o di moto per natura ha un luogo in cui per natura trova riposo, verso il quale si muove naturalmente e dal quale non viene rimosso che per violenza. Ora, non è possibile assegnare un luogo di tal genere ai corpi celesti: poiché per il sole non è più naturale accedere all'oriente che allontanarsene. Perciò o il suo moto non è naturale nel suo complesso, oppure non termina naturalmente nella quiete.

Perciò dobbiamo concludere con altri che il moto dei cieli cesserà nel rinnovamento finale del mondo non per una causa naturale, ma per una disposizione della volontà di Dio. Questi corpi infatti, come anche le altre cose, furono creati per servire all'uomo in due modi, come si è detto [a. 1]. Ma nello stato di gloria l'uomo non avrà più bisogno di uno di tali servizi, cioè di quello secondo cui tali corpi sostengono la sua vita corporale. Ora, i corpi celesti compiono questo servizio mediante il moto, inquantoché tale moto influisce sulla moltiplicazione del genere umano; e anche sulla generazione delle piante e degli animali necessari all'uso dell'uomo, e sulle condizioni del clima, adatte per conservare la salute. Quindi dopo la glorificazione dell'uomo il moto dei cieli dovrà cessare.

Analisi delle obiezioni: 1. Le parole riferite valgono per la terra nello stato attuale, in cui può avere inizio la generazione e la corruzione delle piante. Il che risulta da quelle altre parole: «Tutti i giorni della terra, della semina e della mietitura». E ciò va ammesso senz'altro: che cioè finché la terra sarà adatta per la seminagione e per la messe, il moto dei cieli non cesserà.

2. In quell'oracolo il Signore parla della durata della progenie di Israele nello stato presente. Il che appare evidente dalle parole: «anche la progenie di Israele cesserà di essere un popolo davanti a me in tutto il corso dei giorni». Infatti nello stato futuro non ci sarà successione di giorni. Perciò anche le leggi ricordate non sussisteranno dopo lo stato presente.

3. Il fine ivi indicato per i corpi celesti è il fine prossimo: poiché si tratta del loro proprio atto. Però a sua volta tale atto è ordinato a un altro fine, cioè al servizio dell'uomo; come risulta da quelle parole della Scrittura [Dt 4, 19]: «Alzando gli occhi al cielo, e vedendo il sole la luna e tutti gli astri, non ti lasciare sedurre, non adorare cose che il Signore tuo Dio ha create in servizio di tutti i popoli che stanno sotto il cielo». Si deve quindi dare un giudizio sui corpi celesti più in base al servizio che essi rendono all'uomo che in base al fine indicato dalla Genesi. Ora i corpi celesti, come si è visto sopra [a. 1], avranno un altro servizio da rendere all'uomo glorificato. Perciò non ne segue che la loro permanenza sia inutile.

4. Il moto è una perfezione dei corpi celesti solo in quanto essi possono in tal modo essere causa della generazione nei corpi sottostanti; e sotto tale aspetto questo moto rende partecipi i corpi celesti della bontà divina per una somiglianza nel causare. Il moto però non rientra nella perfezione della sostanza dei cieli, la quale dovrà perdurare. Quindi non segue che venendo a cessare il moto verrà tolta ai cieli una loro perfezione quanto a ciò che di essi resterà.

5. Allora tutti i corpi avranno in se stessi un certo splendore di gloria. Perciò se anche una regione della terra non verrà illuminata dal sole, in nessun modo tuttavia vi rimarrà l'oscurità.
6. A proposito di quel passo di S. Paolo [Rm 8, 22]: «Tutta la creazione geme», ecc., S. Ambrogio [Glossa ord.] scrive che «tutti gli elementi compiono con fatica le loro funzioni; cosicché il sole e la luna riempiono gli spazi loro assegnati non senza fatica. E ciò per causa nostra. Per cui essi si fermeranno quando noi saremo sublimati». Ma questa fatica, io penso, non indica un affaticamento o una menomazione di tali corpi derivanti dal loro moto, poiché tale moto è naturale, senza ombra di violenza, come spiega Aristotele [De caelo 1, 2; 2, 1], ma per fatica si deve intendere la privazione del termine a cui qualcosa tende. Siccome quindi quel moto dei cieli è ordinato dalla divina provvidenza a completare il numero degli eletti, finché questo non è completo non si ha il raggiungimento del termine a cui tale moto è ordinato: per questo si parla in senso figurato di affaticamento, a somiglianza dell'uomo che non ha ciò a cui tende. E anche questa privazione sarà eliminata dai cieli una volta compiuto il numero degli eletti.
Oppure l'espressione può riferirsi al desiderio della rinnovazione futura, che i cieli aspettano dalla disposizione divina.
7. Nei corpi celesti non esiste una potenza che si attui mediante un luogo, o che sia finalizzata a un dato luogo, ma la loro potenza alla localizzazione è simile a quella che ha un artefice rispetto alla costruzione di diverse case di uno stesso modello: per cui basta che egli ne costruisca una perché quella sua potenza possa dirsi non frustrata. E allo stesso modo in qualunque posizione si collochi un corpo celeste, la sua potenza alla localizzazione non resterà né incompleta, né frustrata.
8. Sebbene i corpi celesti secondo la loro natura siano indifferenti a tutte le posizioni loro possibili, tuttavia in rapporto alle creature che sono fuori di essi non hanno la stessa indifferenza, ma in una data posizione hanno più nobiltà che in un'altra: rispetto a noi, ad es., il sole ha di giorno una dislocazione più nobile che di notte. In base quindi al fatto che tutto il rinnovamento del mondo è ordinato all'uomo, è probabile che il cielo avrà allora la posizione più nobile possibile rispetto alla nostra abitazione sulla terra.
Oppure, secondo alcuni, il cielo si fermerà nella posizione in cui fu creato: altrimenti qualche rivoluzione del cielo rimarrebbe incompleta. – Questa ragione però non sembra accettabile. Essendoci infatti nei cieli una rivoluzione che viene completata solo in trentaseimila anni, ne seguirebbe che il mondo dovrebbe durare così a lungo. Il che non sembra probabile. – Inoltre, stando a questa ipotesi, si potrebbe anche sapere quando il mondo dovrà finire. Infatti gli astronomi sono in grado di stabilire in quale posizione i corpi celesti furono creati, considerato il numero degli anni trascorso dall'origine del mondo. E con lo stesso procedimento si potrebbe venire a conoscere il periodo determinato di anni in cui essi torneranno a una posizione consimile. Noi sappiamo invece che il tempo della fine del mondo rimane ignoto.
9. Il tempo a un certo momento finirà, venendo a cessare il moto dei cieli, ma tale istante ultimo non sarà il principio di un tempo successivo. Infatti la

suddetta definizione dell'istante vale solo per quello che è continuativo delle parti del tempo, non per quello che termina tutto il tempo, come si è detto a suo tempo parlando dell'eternità.

10. Il moto dei cieli viene detto naturale non nel senso che faccia parte della loro natura, ossia come si dicono naturali i princìpi o le cause naturali.

E neppure nel senso che esso abbia il suo principio attivo nella natura dei corpi, ma solo il soggetto ricettivo: poiché il principio attivo del moto è nelle sostanze spirituali, come insegna Averroè [De caelo, comm. 5]. Perciò nulla impedisce che il rinnovamento della gloria elimini tale moto: infatti la sua eliminazione non cambia la natura dei corpi celesti.

I primi tre argomenti in contrario li accettiamo, poiché concludono in modo esatto. Ma poiché gli ultimi due sembrano concludere che il moto dei cieli verrà a cessare naturalmente, dobbiamo dare ad essi una risposta.

S. c. 4. Una volta raggiunto il fine il moto che lo perseguiva viene a cessare se tale fine è posteriore al moto stesso, non già se è concomitante. Ora, il fine del moto dei cieli, secondo i filosofi, è concomitante a tale moto: esso consiste infatti nell'imitare la bontà divina quanto alla causalità sui corpi inferiori. Perciò non segue che tale moto venga a cessare naturalmente.

S. c. 5. Sebbene l'immobilità sia in senso assoluto più nobile del moto, tuttavia se il moto porta un soggetto a conseguire una qualche perfetta partecipazione della bontà divina, allora esso è più nobile della quiete in un soggetto che non può in alcun modo conseguire tale perfezione mediante il moto. Per questo motivo la terra, che è l'infimo dei corpi, è priva di moto; sebbene anche Dio, che è la più nobile delle realtà e comunica il moto a corpi più nobili, sia privo di moto. Per cui si potrebbe pensare che il moto dei corpi superiori secondo l'ordine di natura sia perpetuo, e mai soggetto a finire, sebbene il moto dei corpi inferiori termini nello stato di quiete.

## Articolo 3

### Se nel rinnovamento finale ci debba essere un aumento di splendore nei corpi celesti

Sembra che al rinnovamento finale non ci debba essere un aumento di splendore nei corpi celesti. Infatti:

1. Il rinnovamento nei corpi più nobili avverrà mediante il fuoco purificatore. Ma tale fuoco non raggiungerà mai i corpi celesti [q. 74, a. 4]. Quindi i corpi celesti non saranno rinnovati ricevendo uno splendore più grande.

2. I corpi celesti sono causa della generazione nei corpi inferiori sia con il moto che con la luce. Ora, col cessare della generazione cesserà il moto, come si è visto sopra [a. 2]. Quindi anche la luce dei corpi celesti verrà a cessare piuttosto che ad aumentare.

3. Se al rinnovamento dell'uomo i corpi celesti dovranno rinnovarsi, alla rovina dell'uomo avrebbero dovuto deteriorarsi. Ma ciò non sembra probabile: poiché nella loro sostanza tali corpi sono immutabili. Quindi nemmeno al rinnovamento dell'uomo si rinnoveranno.

4. Se poi allora essi furono deteriorati, è necessario che lo siano stati tanto quanto si dice che dovranno essere perfezionati nel rinnovamento dell'uomo.

Ora, in Isaia [30, 26] si legge che in quel tempo «la luce della luna sarà come quella del sole». Quindi nello stato primitivo anteriore al peccato la luna risplendeva come ora il sole. Perciò quando la luna si trovava sopra la terra avrebbe dovuto realizzare il giorno, come fa ora il sole. Ma ciò è evidentemente falso, poiché nella Genesi [1, 16] sta scritto che la luna fu creata per presiedere alla notte. Quindi col peccato dell'uomo i corpi celesti non diminuirono di luminosità. Di conseguenza sembra che neppure dovrà aumentare il loro splendore nella glorificazione dell'uomo.

5. Lo splendore dei corpi celesti è ordinato all'uomo, come anche le altre creature. Ma dopo la risurrezione lo splendore del sole non servirà più all'uomo, poiché in Isaia [60, 19] si legge: «Il sole non sarà più la tua luce di giorno, né ti illuminerà più il chiarore della luna»; e nell'Apocalisse [21, 23]: «La città non ha bisogno che risplendano per essa né la luce del sole, né quella della luna». Perciò il loro splendore non dovrà aumentare.

6. Un artigiano non sarebbe sapiente se costruisse strumenti enormi per fabbricare un piccolo manufatto. Ora, l'uomo è una realtà minima in confronto ai corpi celesti, che con la loro grandezza smisurata superano quasi all'infinito la grandezza dell'uomo; anzi, anche quella della terra, che a detta degli astronomi sta al cielo come un punto a una sfera. Essendo dunque Dio sapientissimo, non sembra che il fine della creazione del cielo possa essere l'uomo. Quindi non sembra che per il suo peccato il cielo abbia sofferto una menomazione, e per la sua glorificazione debba avere un miglioramento.

In contrario: 1. Sta scritto [Is 30, 26]: «La luce della luna sarà come la luce del sole, e la luce del sole sarà sette volte più intensa».

2. Il mondo intero sarà rinnovato in meglio. Ora, i cieli sono la parte più nobile del mondo corporeo. Quindi dovranno cambiare in meglio. Ma ciò non può essere se non brilleranno con un maggiore splendore. Quindi il loro splendore aumenterà.

3. Secondo S. Paolo [Rm 8, 19. 22], «la creazione geme e soffre nelle doglie del parto attendendo la manifestazione della gloria dei figli di Dio». Ora, anche i corpi celesti sono in tale condizione, come spiega la Glossa [ord.]. Quindi anch'essi attendono la gloria dei santi. Ma non la attenderebbero se ciò non arrecasse loro un qualche vantaggio. Quindi essi ne riceveranno un aumento di splendore, che è il loro massimo decoro.

Dimostrazione: Il rinnovamento del mondo è ordinato a far sì che nel mondo rinnovellato Dio venga percepito dall'uomo quasi sensibilmente con indizi evidenti.

Ora, le creature portano alla conoscenza di Dio soprattutto con la loro bellezza e il loro decoro, che manifestano la sapienza del loro creatore e governatore. Da cui le parole della Sapienza [13, 5]: «Dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore». Ma la bellezza dei corpi celesti consiste soprattutto nella luce, cosicché l'Ecclesiastico [Sir 43, 9] afferma: «Bellezza del cielo la gloria degli astri, ornamento splendente nelle altezze del Signore». Perciò i corpi celesti verranno perfezionati soprattutto nello splendore. Il grado però e il modo di tale perfezionamento è noto solo a colui che ne sarà l'Autore.

Analisi delle obiezioni: 1. Il fuoco purificatore non produrrà direttamente

la nuova forma del rinnovamento, ma disporrà soltanto ad essa, purificando dalla sozzura del peccato e dalle impurità delle combinazioni o mescolanze, che nei corpi celesti non esistono. Sebbene quindi i corpi celesti non debbano essere purificati dal fuoco, dovranno tuttavia essere rinnovati da Dio.
2. Il moto non implica una perfezione nel soggetto in movimento considerato in se stesso, essendo «l'atto di una realtà imperfetta» [Phys. 3, 2], sebbene possa rientrare nella perfezione di un dato corpo in quanto causa di qualcosa. La luce invece rientra nella perfezione del corpo luminoso anche considerato nella sua sostanza. Perciò quando i corpi celesti avranno cessato di causare la generazione verrà a cessare il moto, ma lo splendore rimarrà.
3. Nel commentare quel testo di Isaia [30, 26]: «La luce della luna sarà come la luce del sole», la Glossa [interlin.] afferma: «Tutto ciò che era stato fatto per l'uomo, nella sua caduta ha subito un deterioramento, e anche il sole e luna ebbero un calo di luminosità». E questa minorazione secondo alcuni fu una reale diminuzione di luce. Né fa obiezioni il fatto che i corpi celesti per loro natura siano inalterabili: poiché questa alterazione fu prodotta dalla virtù di Dio.
Altri però pensano, con più ragione, che il calo suddetto non avvenne secondo una reale diminuzione di luce, ma solo quanto all'uso dell'uomo, il quale dopo la colpa non ebbe dalla luce dei corpi celesti un beneficio così grande quale quello che ne aveva in precedenza. Per cui la frase si spiegherebbe come quell'altra della Genesi [3, 17 s.]: «Maledetto sia il suolo per causa tua; esso ti produrrà triboli e spine». Esso infatti anche prima germinava triboli e spine, ma non quale castigo dell'uomo.
Dal fatto poi che la luce dei corpi celesti non ebbe una minorazione essenziale col peccato dell'uomo non segue che essa non debba avere un aumento reale nella sua glorificazione. Poiché il peccato dell'uomo non mutò lo stato dell'universo: infatti sia prima che dopo [il peccato] l'uomo aveva la vita animale, la quale richiede il moto e la generazione delle creature corporee. Invece la glorificazione dell'uomo muterà lo stato di tutte le creature corporee, come si è notato [a. 1]. Perciò il paragone non regge.
4. La menomazione accennata, secondo l'opinione più probabile, non incise sulla sostanza dei corpi celesti, ma sui loro effetti [cf. ad 3]. Perciò non ne segue che quando la luna appariva sulla terra la illuminasse a giorno, ma che l'uomo allora avrebbe ricavato dalla luce della luna tanto vantaggio quanto adesso ne ritrae dalla luce del sole. Invece dopo la risurrezione, quando la luminosità della luna aumenterà realmente, in nessuna parte della terra ci sarà notte (ma solo nel centro della terra, dove ci sarà l'inferno): poiché allora, come si dice, la luna illuminerà come ora il sole, e il sole illuminerà sette volte più di adesso; i corpi dei beati poi sette volte più del sole (sebbene ciò non abbia alcuna prova né di autorità né di ragione).
5. In due modi una cosa può servire all'uomo. Primo, quale mezzo che soddisfa a una necessità. E in questo senso nessuna creatura allora servirà all'uomo: poiché questi sarà pienamente soddisfatto da Dio. Il che è espresso dalle surriferite parole dell'Apocalisse, dove si dice che quella città «non ha bisogno della luce del sole e della luna». – Il secondo tipo di servizio è invece per

un aumento di perfezione. E in questo senso l'uomo si servirà delle altre creature: ma non usandone come adesso quali mezzi necessari per raggiungere il fine.
6. Il sesto argomento è di Mosè Maimonide, il quale respinge del tutto l'idea che il mondo sia stato fatto per l'uomo [Dux neutr. 3, 13]. Per cui egli afferma [ib. 2, 29] che quanto si legge nell'antico Testamento circa il rinnovamento del mondo, come nel passo riferito di Isaia, ha un significato metaforico: come si dice ad es. che si oscura il sole quando uno è colpito da un grave dolore per cui non sa più che cosa fare. E questo modo di esprimersi è usuale nella Scrittura. Oppure anche, al contrario, si dice che per uno il sole risplende maggiormente e tutto il mondo si rinnova quando egli da uno stato di tristezza passa a una grandissima esultanza.
Ciò però è in disaccordo con i testi e con le spiegazioni dei Santi Padri.
Per cui a questo argomento si deve rispondere che sebbene i corpi celesti superino enormemente il corpo umano, tuttavia l'anima razionale supera i corpi celesti molto più di quanto essi non superino il corpo umano. Perciò nulla impedisce di affermare che tali corpi sono fatti per l'uomo: non però quale loro fine principale, poiché il fine principale di tutti gli esseri è Dio.

Articolo 4
Se gli elementi saranno rinnovati con un arricchimento di splendore
Sembra che gli elementi non saranno rinnovati con un arricchimento di splendore. Infatti:
1. Come la luce è la qualità propria dei corpi celesti, così il caldo e il freddo, e l'umido e il secco, sono le qualità proprie degli elementi. Come quindi i cieli verranno rinnovati con un accrescimento di splendore [a. 3], così gli elementi dovranno essere rinnovati con un incremento delle virtù attive e passive.
2. La rarefazione e la densità sono delle qualità proprie degli elementi che nel rinnovamento finale non potranno venir loro a mancare. Ma la rarefazione e la densità degli elementi sembrano incompatibili con lo splendore: poiché il corpo che risplende deve essere denso, per cui la rarefazione dell'aria sembra incompatibile con la luminosità. E così pure la densità della terra, che esclude la trasparenza. Quindi non è possibile che gli elementi vengano rinnovati mediante un qualche arricchimento di splendore.
3. È certo che i dannati resteranno in terra. Ora, essi saranno «nelle tenebre» non solo interiori, ma anche «esteriori» [Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30]. Quindi la terra non sarà dotata di splendore in quel rinnovamento. E per lo stesso motivo neppure gli altri elementi.
4. L'aumento di luminosità fa incrementare negli elementi anche il calore. Se dunque in quel rinnovamento lo splendore degli elementi sarà maggiore di quello attuale, sarà più intenso anche il loro calore. E allora sembra che essi verranno trasmutati nelle loro qualità naturali, che appartengono ad essi secondo una certa misura. Il che è assurdo.
5. Il bene dell'universo, che consiste in un certo ordine e armonia, è superiore al bene di una qualsiasi singola natura [Ethic. 1, 2]. Ma se una creatura

diventa migliore, viene compromesso il bene dell'universo: poiché l'armonia precedente viene turbata. Se quindi i corpi elementari, che per il grado che occupano nell'universo devono essere privi di splendore, ne vengono invece dotati, la perfezione dell'universo diminuirà invece che aumentare.
In contrario: 1. Nell'Apocalisse [21, 1] si legge: «Vidi un nuovo cielo e una nuova terra». Ora, il cielo sarà rinnovato con un aumento di splendore. Quindi anche la terra. E allo stesso modo gli altri elementi.
2. I corpi inferiori furono deputati all'uso dell'uomo come anche quelli superiori. Ma le creature materiali saranno rimunerate per i servizi resi all'uomo, come sembra dire la Glossa [ord. su Rm 8, 22]. Quindi anche gli elementi verranno arricchiti di splendore come i corpi celesti.
3. Il corpo umano è composto dei [quattro] elementi. Perciò quella porzione degli elementi che fa parte del corpo umano, alla glorificazione dell'uomo verrà glorificata con un arricchimento di splendore [q. 85, a. 1]. Ma la disposizione del tutto è conveniente che sia identica a quella delle parti. È quindi giusto che gli elementi stessi vengano dotati di splendore.
Dimostrazione: Come c'è un ordine tra gli spiriti celesti e quelli umani esistenti sulla terra, così c'è anche un ordine tra i corpi celesti e quelli terrestri. Ora, dato che le creature materiali sono state fatte per quelle spirituali, e sono guidate da esse [Agost., De Trin. 3, 4.], è necessario che gli esseri materiali ottengano delle disposizioni analoghe a quelle degli esseri spirituali. Ora, nel rinnovamento finale delle cose gli spiriti inferiori assumeranno le proprietà degli spiriti superiori: poiché, come dice il Vangelo [Mt 22, 30], gli uomini «saranno come gli angeli nel cielo». E questo perché giungerà alla massima perfezione quanto lo spirito umano ha in comune con quello angelico. Perciò, analogamente, non potendo i corpi inferiori comunicare con quelli celesti che mediante la luce e la diafaneità, come nota Aristotele [De anima 2, 7], è necessario che i corpi inferiori vengano perfezionati mediante lo splendore. Per cui tutti gli elementi saranno rivestiti di un certo splendore. Però non della stessa intensità, ma secondo la loro natura: la terra infatti si dice che nella sua superficie esterna sarà diafana come il vetro, l'acqua sarà come il cristallo, l'aria come il cielo e il fuoco come gli astri del cielo.
Analisi delle obiezioni: 1. Il rinnovamento del mondo è ordinato a far sì che l'uomo anche mediante i sensi possa scorgere in qualche modo nelle realtà corporali degli indizi evidenti della divinità [a. 1]. Ora, tra i nostri sensi quello più spirituale e sottile è la vista. Perciò i corpi inferiori dovranno raggiungere tutti un perfezionamento soprattutto nelle qualità visibili. Invece le qualità elementari sono oggetto del tatto, che è il senso più materiale; e l'eccessivo intensificarsi della loro contrarietà dà più dolore che piacere. Al contrario l'intensificarsi della luce sarà gradevole: poiché non presenta contrarietà se non per la debolezza dell'organo visivo, che allora sarà scomparsa.
2. L'aria allora non sarà luminosa come una sorgente di luce, ma come un corpo diafano illuminato. La terra invece, sebbene per sua natura sia opaca per mancanza di luce, tuttavia per virtù divina sarà rivestita in superficie

della bellezza dello splendore, senza pregiudizio della sua densità.
3. Nel luogo occupato dall'inferno la terra non otterrà la gloria dello splendore, ma al posto di essa quella porzione di terra accoglierà gli spiriti intelligenti sia degli uomini che dei demoni, i quali, sebbene a motivo della colpa siano gli esseri più abbietti, tuttavia per la dignità della loro natura sono superiori a qualsiasi qualità di ordine materiale.
Oppure si può rispondere che, sebbene tutta la terra debba essere glorificata, tuttavia i reprobi saranno «nelle tenebre esteriori»: poiché anche il fuoco dell'inferno, che da una parte li illumina, dall'altra non sarà in grado di illuminarli [q. 97, a. 4].
4. Lo splendore suddetto verrà a trovarsi nei corpi terrestri nelle condizioni in cui si trova in quelli celesti, ossia senza causare calore: perché allora anche i corpi terrestri saranno inalterabili, come lo sono attualmente quelli celesti.
5. L'ordine dell'universo non sarà menomato dal miglioramento degli elementi. Poiché anche le altre parti verranno tutte perfezionate, e quindi rimarrà tra di esse l'identica armonia.

Articolo 5
Se nel rinnovamento finale rimarranno le piante e gli altri animali
Sembra che nel rinnovamento finale rimarranno le piante e gli altri animali. Infatti:
1. Agli elementi non deve essere tolto nulla di quanto ne costituisce l'ornamento. Ora, gli elementi hanno il loro ornamento negli animali e nelle piante. Quindi questi non verranno eliminati nel rinnovamento finale.
2. Come sono a servizio dell'uomo gli elementi, così lo sono pure gli animali, le piante e i minerali. Ma per questo servizio gli elementi saranno glorificati [a. 4, s. c. 2]. Quindi saranno glorificati anche gli animali, le piante e i minerali.
3. L'universo rimarrà imperfetto se gli verrà tolto qualcosa che rientra nella sua perfezione. Ora, le specie degli animali, delle piante e dei minerali rientrano nella perfezione dell'universo. Siccome quindi non si può ammettere che nel suo rinnovamento il mondo rimanga imperfetto, si deve affermare che le piante e gli animali rimarranno
4. Gli animali e le piante hanno una natura più nobile degli elementi. Ma nel rinnovamento finale il mondo sarà mutato in meglio. Quindi è più giusto che rimangano gli animali e le piante piuttosto che gli elementi, trattandosi di esseri più nobili.
5. Non è possibile affermare che un appetito naturale sia frustrato. Ora, secondo l'appetito naturale gli animali e le piante desiderano di esistere in perpetuo, se non come individui, almeno nella loro specie; a ciò infatti è ordinata in essi la generazione, come scrive Aristotele [De gen. et corr. 2, 10]. Perciò non si può affermare che queste specie a un certo momento finiranno.
In contrario: 1. Se le piante e gli animali dovessero rimanere, rimarrebbero o tutti gli individui o solo alcuni. Se rimanessero tutti, dovrebbero risorgere anche gli animali già morti, come avverrà per gli uomini. Ma ciò non può

essere affermato: poiché, riducendosi al nulla le loro forme, è impossibile che esse vengano riassunte numericamente identiche. – Se poi non rimanessero che alcuni esemplari, non essendoci una ragione della perpetuità dell'uno piuttosto che dell'altro, sembra che nessuno di essi rimarrebbe in perpetuo.
Ma qualsiasi essere che rimarrà dopo la rinnovazione del mondo dovrà durare in perpetuo, poiché verrà a cessare la generazione e la corruzione. Quindi le piante e gli animali verranno a mancare del tutto dopo il rinnovamento del mondo.
2. Come insegna il Filosofo [l. cit., n. 1], negli animali, nelle piante e negli altri esseri corruttibili la perpetuità della specie non è causata che dalla continuità del moto dei cieli. Ma allora tale moto verrà a cessare. Quindi la perpetuità di tali specie non potrà essere conservata.
3. Cessando il fine, dovrà cessare anche quanto ad esso è ordinato. Ora, gli animali e le piante esistono per sostentare la vita animale dell'uomo; poiché sta scritto [Gen 9, 3]: «Come già le erbe verdeggianti, così vi ho dato quale cibo tutte le carni». Ma dopo il finale rinnovamento nell'uomo non ci sarà più la vita animale. Quindi le piante e gli animali non dovranno rimanere.
Dimostrazione: Poiché il rinnovamento del mondo avverrà per l'uomo, è necessario che esso sia adeguato al rinnovamento dell'uomo. Ora, l'uomo rinnovandosi passerà dallo stato di corruzione a quello di incorruttibilità e di quiete perpetua, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 15, 53]: «Bisogna che questo corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità». Perciò il mondo verrà rinnovato in modo da restare nella quiete perpetua dopo aver perduto ogni corruttibilità. Quindi a quel rinnovamento non potrà essere ordinato se non quanto è ordinato all'incorruttibilità. Ora, gli esseri a ciò destinati sono i corpi celesti, gli elementi e gli uomini. I corpi celesti sono per loro natura incorruttibili sia nella loro totalità che nelle loro parti. Gli elementi invece sono corruttibili nelle loro parti, ma incorruttibili nella loro totalità. Gli uomini infine sono corruttibili sia nella loro totalità che nelle loro parti: ciò però secondo la materia, non già secondo la forma, cioè secondo l'anima razionale, che resterà incorrotta dopo la distruzione del corpo. Al contrario gli animali bruti, le piante, i minerali e tutti i corpi misti si corrompono, sia nella loro totalità che nelle loro parti, tanto secondo la materia, che perde la sua forma, quanto secondo la forma, che non rimane in atto. Quindi questi esseri non hanno alcun ordine all'incorruttibilità. E così nel rinnovamento finale non rimarranno, diversamente dalle creature sopra ricordate.
Analisi delle obiezioni: 1. I corpi suddetti vengono considerati un ornamento degli elementi in quanto le virtù attive e passive che si trovano in questi nella loro universalità vengono concretate a delle azioni specifiche. Essi perciò sono un ornamento degli elementi nel loro stato attuale di azione e di passione. Ma questo stato non rimarrà negli elementi. Quindi non è possibile che rimangano gli animali e le piante.
2. Nel rendere i loro servizi all'uomo né gli animali, né le piante, né gli altri corpi possono meritare qualcosa, essendo degli esseri privi di libero arbitrio, ma si dice che certi corpi vengono rimunerati nel senso che l'uomo ha meritato che venissero rinnovati quegli esseri che hanno una predisposizione al

rinnovamento. Ora, le piante e gli animali non hanno una tale predisposizione. Perciò l'uomo non ha meritato il rinnovamento per tali esseri: poiché uno non può meritare per se stesso e per gli altri se non ciò di cui un soggetto è capace. Quindi, anche posto che gli animali bruti meritassero nel servire all'uomo, tuttavia non dovrebbero essere rinnovati.
3. Come esistono diversi tipi di perfezione per l'uomo, come ad es. la perfezione della natura creata e quella della natura glorificata, così esistono due tipi di perfezione per l'universo: la prima in conformità allo stato attuale di mutabilità, la seconda in conformità allo stato del rinnovamento futuro. Ora, le piante e gli animali rientrano nella perfezione dell'universo secondo lo stato presente, non già secondo lo stato del rinnovamento futuro, non avendo alcun ordine ad esso.
4. Gli animali e le piante, pur essendo superiori sotto certi aspetti agli elementi, quanto alla predisposizione all'incorruttibilità sono inferiori ad essi, come risulta dalle spiegazioni date [nel corpo].
5. Il desiderio naturale della perpetuità che si riscontra negli animali e nelle piante va considerato in rapporto al moto del cielo, riferendosi cioè a una durata pari a quella del moto celeste: poiché nell'effetto non ci può essere l'appetito di durare oltre la propria causa. Se quindi col cessare del moto del primo ente mobile le piante e gli animali non perdurano nella loro specie, non segue che l'appetito naturale venga frustrato.

## QUAESTIO 92
## DE VISIONE DIVINAE ESSENTIAE PER COMPARATIONEM AD BEATOS

Consequenter considerandum est de his quae spectant ad beatos post iudicium generale.
Et primo, de visione eorum respectu divinae essentiae, in qua eorum beatitudo principaliter consistit; secundo, de eorum beatitudine et eorum mansionibus (q. 93); tertio, de modo quo se erga damnatos habebunt (q. 94); quarto, de dotibus ipsorum, quae in beatitudine eorum continentur
(q. 95); quinto, de aureolis, quibus eorum beatitudo perficitur et decoratur (q. 96).
Circa primum quaeruntur tria. Primo: utrum sancti videbunt Deum per essentiam. Secundo: utrum videbunt eum oculo corporali. Tertio: utrum, videndo eum, videant omnia quae Deus videt.

## ARGOMENTO 92
## LA VISIONE DELL'ESSENZA DIVINA DA PARTE DEI BEATI

Rimane ora da esaminare quanto riguarda i beati dopo il giudizio finale.
Primo, la loro visione dell'essenza divina, in cui principalmente consiste la loro beatitudine; secondo, la loro beatitudine e le loro dimore [q. 93]; terzo, il loro atteggiamento verso i dannati [q. 94]; quarto, le doti incluse nella loro beatitudine [q. 95]; quinto, le aureole con le quali tale beatitudine verrà completata e decorata [q. 96].
Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se i santi vedranno Dio per essenza; 2. Se lo vedranno con gli occhi del corpo; 3. Se nel vedere Dio vedranno tutto quanto vede Dio stesso.

Articolo 1

Se l'intelletto umano possa giungere a vedere Dio per essenza

Sembra che l'intelletto umano non possa giungere a vedere Dio per essenza. Infatti:

1. Nel Vangelo [Gv 1, 18] si legge: «Dio nessuno l'ha mai visto». E il Crisostomo spiega che neppure gli spiriti celesti, cioè neppure i Cherubini e i Serafini, hanno mai potuto vederlo così come egli è. Ora, agli uomini non è promessa se non l'uguaglianza con gli angeli [Mt 22, 30]: «Saranno come gli angeli di Dio nel cielo». Quindi neppure i santi in paradiso vedranno Dio per essenza.

2. Dionigi così argomenta nel De Divinis Nominibus [1]: la conoscenza non ha altro oggetto che le realtà esistenti. Ma ogni esistente è finito: essendo in qualche genere determinato. Perciò Dio, essendo infinito, è «al di sopra di tutte le realtà esistenti». Quindi non è oggetto di conoscenza, ma supera ogni conoscenza.

3. Nel De Mystica Theologia [1] Dionigi dimostra che il modo più perfetto in cui la nostra intelligenza può unirsi a Dio sta nell'unirsi a lui come a uno sconosciuto. Ora, ciò che è visto per essenza non è sconosciuto. Quindi è impossibile che il nostro intelletto possa vedere Dio per essenza.

4. Scrivendo al monaco Caio [Epist. 1], Dionigi afferma che «le tenebre che coprono Dio», da lui denominate «sovrabbondanza di luce», «oscurano ogni lume e si nascondono a ogni conoscenza; e se uno vedendo Dio intende ciò che vede, non vede lui, ma qualcuno dei suoi effetti». Perciò nessun intelletto creato potrà vedere Dio per essenza.

5. A Ieroteo [Epist. 5] inoltre egli scrive: «Dio rimane invisibile per l'eccesso del suo splendore». Ma come il suo splendore sorpassa l'intelligenza dell'uomo viatore, così sorpassa anche quella dell'uomo che ha raggiunto la patria. Come quindi Dio è invisibile sulla terra, così sarà invisibile anche nella patria beata.

6. L'oggetto intelligibile, essendo la perfezione dell'intelletto, esige una proporzione tra l'intelligibile e l'intelletto, e tra l'oggetto visibile e la vista. Ora, non si scorge alcuna possibile proporzione fra il nostro intelletto e l'essenza divina: poiché distano all'infinito. Perciò il nostro intelletto non può giungere a vedere l'essenza divina.

7. È più lontano Dio dal nostro intelletto che un oggetto intelligibile creato dal senso. Ma il senso in nessun modo può giungere a vedere una creatura spirituale. Quindi neppure il nostro intelletto potrà giungere a vedere l'essenza di Dio.

8. Ogni qual volta l'intelletto intende attualmente un oggetto esige di assumere come forma l'immagine della cosa conosciuta, immagine che diviene come il principio di quell'atto intellettivo determinato rispetto a quell'oggetto, come il calore è il principio del riscaldamento. Perciò il nostro intelletto, per intendere Dio, dovrebbe essere attuato da un'immagine che informi l'intelletto stesso. Ora, questa non può essere la stessa essenza divina, poiché tra la forma e il soggetto informato c'è unità di essere, e la divina essenza differisce

dal nostro intelletto sia nell'essenza che nell'essere. Quindi è necessario che la forma informante il nostro intelletto nell'intendere Dio sia un'immagine, o somiglianza, che Dio imprime nella nostra intelligenza. Ma questa somiglianza, essendo qualcosa di creato, non può condurre a conoscere Dio se non come un effetto la sua causa. Quindi è impossibile che il nostro intelletto veda Dio se non mediante i suoi effetti. Ma la visione di Dio mediante i suoi effetti non è la visione di Dio per essenza. Quindi il nostro intelletto non potrà vedere Dio per essenza.

9. L'essenza divina è distante dal nostro intendimento più di qualsiasi angelo o intelligenza [creata]. Eppure, come dice Avicenna [Met. 3, 8], la presenza di un'intelligenza angelica nel nostro intelletto non implica che la sua essenza sia nell'intelletto (perché allora la nostra conoscenza di tali intelligenze sarebbe una sostanza e non un accidente), ma implica che vi sia una specie, o immagine, dell'intelligenza suddetta. Quindi neppure Dio è nel nostro intelletto, per essere da noi conosciuto, se non attraverso una sua immagine. Ma tale immagine non può portare l'intelletto a conoscere l'essenza divina: poiché distandone infinitamente degenera in un'altra specie, molto più che se la specie del bianco degenerasse nella specie del nero. Perciò, come colui nella cui vista la specie del bianco si cambia nella specie del nero per l'indisposizione dell'organo non vede il bianco, così il nostro intelletto che conosce Dio solo mediante tale immagine impressa non potrà vedere Dio per essenza.

10. «Negli esseri separati dalla materia c'è identità tra chi intende e l'oggetto conosciuto», come spiega Aristotele [De anima 3, 4]. Ora, Dio è la realtà più lontana dalla materia. Non potendo quindi l'intelletto creato giungere a essere l'essenza increata, è impossibile che il nostro intelletto veda Dio per essenza.

11. Di tutto ciò che si vede per essenza si conosce la quiddità. Ora, di Dio il nostro intelletto non è in grado di vedere «ciò che è», ma solo «ciò che non è», come affermano Dionigi [De cael. hier. 2, 3] e il Damasceno [De fide orth. 1, 4]. Quindi il nostro intelletto non può vedere Dio per essenza.

12. «Ogni infinito in quanto infinito è sconosciuto» [Phys. 1, 4]. Ora, Dio è infinito in tutti i modi. Perciò è del tutto sconosciuto. Quindi non può essere conosciuto per essenza da un intelletto creato.

13. S. Agostino [Epist. 147, cc. 7, 8, 15] afferma: «Dio è per sua natura invisibile ». Ma le cose che competono a Dio per natura non possono essere diversamente. Quindi è impossibile che egli possa essere visto per essenza.

14. Tutto ciò che appare diverso da ciò che è, non è visto così come è. Ora, in Dio il modo in cui egli è non è il modo in cui è visto dai santi nella patria beata: infatti egli è secondo il suo modo di essere, mentre è visto dai santi secondo il loro modo di conoscere. Perciò egli non è visto dai santi secondo il suo modo di essere. Quindi non è visto per essenza.

15. Ciò che è visto attraverso un mezzo non è visto per essenza. Ma nella patria Dio sarà visto attraverso un mezzo, che è la luce della gloria, come risulta dalle parole del Salmo [35, 10]: «Nella tua luce vedremo la luce». Quindi egli non sarà visto per essenza.

16. Nella patria beata Dio sarà visto «a faccia a faccia», come dice S. Paolo

[1 Cor 13, 12]. Ora, l'uomo che vediamo a faccia a faccia lo vediamo mediante una sua immagine rappresentativa. Perciò in patria vedremo Dio mediante un'immagine. Quindi non per essenza.
In contrario: 1. S. Paolo [ib.] afferma: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa, ma allora vedremo a faccia a faccia». Ma ciò che vediamo faccia a faccia lo vediamo per essenza. Quindi nella patria Dio sarà visto dai santi per essenza.
2. Sta scritto [1 Gv 3, 2]: «Quando egli si sarà manifestato saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è». Quindi vedremo Dio per essenza.
3. A proposito di quel testo di S. Paolo [1 Cor 15, 24]: «Quando avrà consegnato il regno a Dio Padre», la Glossa [ord.] spiega: «Là», ossia nella patria, «sarà vista l'essenza del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo: il che sarà concesso solo ai puri di cuore, ed è la beatitudine suprema». Perciò i beati vedranno Dio per essenza.
4. Nel Vangelo [Gv 14, 21] si legge: «Se uno mi ama, sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui». Ora, ciò che viene manifestato è visto per essenza. Quindi Dio nella patria sarà visto dai santi per essenza.
5. Nel commentare le parole dell'Esodo [33, 20]: «Nessun uomo può vedermi e restare vivo», S. Gregorio [Mor. 18, 54] respinge l'opinione di quanti affermavano che «nella regione della beatitudine sarà possibile vedere Dio nella sua chiarezza, ma non nella sua natura», poiché «la sua chiarezza non è altro che la sua natura». Ma la natura di Dio è la sua essenza. Quindi egli sarà visto per essenza.
6. È assolutamente impossibile che venga frustrato il desiderio dei santi. Ma è comune desiderio dei santi il vedere Dio per essenza; infatti nell'Esodo [33, 18] si legge: «Mostrami la tua gloria»; e nei Salmi [79, 20]: «Mostraci il tuo volto e saremo salvi»; e nel Vangelo [Gv 14, 8]: «Mostraci il Padre e ci basta». Quindi i santi vedranno Dio per essenza.
Dimostrazione: Come noi, in conformità con la fede, affermiamo che l'ultimo fine della vita umana è la visione di Dio, così i filosofi hanno affermato che l'ultima felicità dell'uomo è intendere le sostanze separate nel loro essere dalla materia. Perciò nel presente argomento si riscontrano le stesse obiezioni e varietà di opinioni sia presso i filosofi che presso i teologi. Ora, alcuni filosofi pensarono che il nostro intelletto possibile non possa mai giungere a intendere le sostanze separate: tale è ad es. l'affermazione di Alfarabi al termine della sua Etica; sebbene altrove [De intellectu] dica il contrario, come riferisce Averroè [De anima 3, comm. 36]. Parimenti alcuni teologi ritennero che l'intelletto umano non possa mai giungere a vedere Dio per essenza. E gli uni e gli altri furono spinti a questa conclusione a motivo della distanza esistente fra il nostro intelletto e l'essenza divina, o le altre sostanze separate. Essendo infatti «l'intelletto in atto» in qualche modo un'unica cosa con «l'intelligibile in atto» [De anima 3, 8], sembra difficile che un intelletto creato diventi in qualche modo l'essenza increata. Da cui le parole del Crisostomo [In Ioh. hom. 15]: «In che modo un essere creato vedrà l'increato?». –
E la obiezioni è anche maggiore per coloro che ritengono l'intelletto possibile

soggetto alla generazione e alla corruzione, in quanto facoltà dipendente dal corpo; e ciò non solo rispetto alla visione dell'essenza divina, ma anche rispetto alla visione di qualsiasi sostanza separata.

Quest'ultima opinione però è del tutto insostenibile. Primo, perché è incompatibile con i testi della Sacra Scrittura, come notava già S. Agostino [Epist. 147, 5]. – Secondo, perché essendo l'intellezione l'operazione più propria e specifica dell'uomo, è necessario che in base ad essa ne venga determinata la beatitudine, quando cioè l'intellezione raggiunge in lui la perfezione. Ora, dal momento che la perfezione di chi intende è in quanto tale l'oggetto stesso intelligibile, se nella sua operazione intellettiva più perfetta l'uomo non giungesse a vedere l'essenza divina, ma un altro oggetto, bisognerebbe dire che a rendere beato l'uomo è tale oggetto, e non Dio. E poiché l'ultima perfezione di ogni essere consiste nel ricongiungersi al proprio principio, bisognerà dire che il principio efficiente dell'uomo non è Dio, ma un altro essere. Cosa questa assurda per noi. E assurda anche per quei filosofi che affermano che le nostre anime emanano dalle sostanze separate in modo che possiamo alla fine averne l'intellezione. Perciò secondo noi [credenti] è necessario ammettere che il nostro intelletto giungerà alla fine a vedere l'essenza divina; e secondo i filosofi che giungerà a vedere l'essenza delle sostanze separate.

Rimane ora da indagare come ciò possa avvenire. Alcuni infatti, come Alfarabi e Avempace, affermano che dal momento che il nostro intelletto intende tutto ciò che è intelligibile, deve giungere a vedere l'essenza delle sostanze separate. E per dimostrarlo usano due argomentazioni. La prima parte dal fatto che come la natura specifica non viene suddivisa nei diversi individui se non in quanto viene a congiungersi con i principi individuanti, così la forma percepita intellettualmente dall'uomo non è diversa in me e in te se non in quanto è legata alle diverse forme immaginative [di ciascuno]. Perciò quando l'intelletto astrae la forma intelligibile dalle forme immaginative non rimane che la quiddità intellettiva astratta, che è una e identica per tutti i soggetti dotati d'intelligenza. E tale è la quiddità delle sostanze separate. Quando perciò il nostro intelletto raggiunge la massima astrazione di una qualsiasi quiddità intelligibile, viene a intendere per ciò stesso la quiddità della sostanza separata che è simile ad essa. – La seconda argomentazione sottolinea invece il fatto che il nostro intelletto è fatto per astrarre la quiddità da tutti gli esseri intelligibili che la possiedono. Se dunque la quiddità che esso astrae da questo singolare che possiede una quiddità è già una quiddità che non possiede una quiddità, nell'intenderla non si fa che percepire la quiddità di una sostanza separata dotata di tale disposizione: poiché le sostanze separate sono quiddità sussistenti prive di quiddità. Infatti, come dice Avicenna [Met. 5, 5], «la quiddità di ciò che è semplice è il semplice stesso».

Se invece la quiddità astratta da questo particolare essere sensibile è una quiddità dotata [ancora] di quiddità, allora l'intelletto è fatto per astrarre tale quiddità. Così dunque, dato che non si può procedere all'infinito, si dovrà giungere a una quiddità priva di quiddità, cioè a una quiddità separata.

Ma queste spiegazioni non sembrano sufficienti. Primo, perché la quiddità delle sostanze materiali che l'intelletto astrae non ha la stessa natura delle quiddità delle sostanze separate. E così per il fatto che il nostro intelletto astrae le quiddità delle realtà materiali e le conosce non ne segue che esso conosca la quiddità della sostanza separata, e soprattutto dell'essenza divina, che ha una natura del tutto diversa da qualsiasi quiddità creata. –
Secondo, perché dato anche che fosse della stessa natura, tuttavia conoscendo la quiddità di una realtà composta non si verrebbe a conoscere la quiddità della sostanza separata se non secondo il genere remotissimo, che è la sostanza. Ora, tale conoscenza è imperfetta, se non si giunge ai dati propri della cosa: chi infatti conosce l'uomo solo in quanto animale lo conosce solo in modo parziale e potenziale, e molto meno lo conoscerebbe se conoscesse solo la sua natura di sostanza. Perciò conoscere Dio o le altre sostanze separate in tal modo non significa vedere l'essenza divina, o la quiddità delle sostanze separate, ma significa conoscerle attraverso gli effetti, e «come in uno specchio».
Per questo Avicenna [Met. 3, 8] pone un'altra via per l'intellezione delle sostanze separate: queste cioè sarebbero conosciute intellettualmente da noi mediante intenzioni o idee che rispecchiano le loro quiddità, e che sono immagini rappresentative non astratte da esse, poiché si tratta di realtà in se stesse immateriali, ma impresse dalle sostanze stesse nelle nostre anime.
Ma anche questa spiegazione non sembra sufficiente per la visione di Dio che noi cerchiamo. È infatti evidente che «tutto ciò che si riceve è ricevuto alla maniera del ricevente» [De causis 12]. Perciò la somiglianza dell'essenza divina che viene impressa nel nostro intelletto sarà secondo il modo del nostro intelletto. Ora, tale modo è inadeguato alla ricezione perfetta della somiglianza divina. D'altra parte questa inadeguatezza può verificarsi secondo tutti i modi di dissomiglianza. La somiglianza infatti è prima di tutto inadeguata quando la forma viene partecipata secondo l'identica natura della specie, ma non secondo il medesimo grado di perfezione: come la somiglianza nella bianchezza fra un soggetto dotato di poca bianchezza e uno che è molto bianco. Si ha poi una inadeguatezza ancora maggiore quando non si raggiunge l'identica natura specifica, ma solo quella generica: come la somiglianza tra chi ha il colore del limone e chi ha il colore bianco. C'è finalmente un grado sommo di inadeguatezza quando l'identità generica è raggiunta solo secondo un'analogia: ossia come c'è somiglianza tra la bianchezza e l'uomo per il fatto che entrambi sono enti.
Ora, è in quest'ultimo modo che è inadeguata qualsiasi somiglianza che si riscontra nella creatura rispetto all'essenza divina. Perché d'altra parte la vista possa conoscere il bianco è necessario che riceva la somiglianza o immagine del bianco secondo la natura specifica del bianco (sebbene non secondo l'identico modo di essere, poiché la forma nel senso ha un modo di essere diverso da quello esistente nelle realtà fuori del soggetto): se infatti si producesse nell'occhio la forma del giallo, non si potrebbe dire che l'occhio vede la bianchezza. Parimenti, affinché l'intelletto possa intendere una quiddità, bisogna che si produca in esso una somiglianza dell'identica natura specifica:

sebbene il modo di essere non sia identico. Infatti la forma esistente nell'intelletto o nel senso è principio di conoscenza non secondo il medesimo modo di essere, ma secondo la natura o ragione che tale forma ha in comune con la realtà esterna. È quindi evidente che attraverso nessuna immagine ricevuta in un intelletto creato Dio può essere conosciuto in modo che si veda immediatamente la sua essenza. Per questo alcuni, pur ammettendo che Dio è visibile in questo modo, hanno affermato che si avrà la visione non dell'essenza divina, ma di un certo fulgore o raggio della medesima. Quindi neppure questo modo basta per la visione di Dio che stiamo cercando.

Perciò si deve accettare un'altra spiegazione, escogitata anche da alcuni filosofi, quali Alessandro [di Afrodisia] e Averroè [De anima 3, comm. 36].

Posto infatti che in qualsiasi cognizione è necessaria una forma mediante la quale l'oggetto viene conosciuto o visto, tale forma, con la quale l'intelletto è in grado di vedere le sostanze separate, non è certamente la quiddità che l'intelletto astrae dalle realtà composte, come diceva la prima opinione; e neppure è un'impronta lasciata nel nostro intelletto dalla sostanza separata, come diceva la seconda, ma è la stessa sostanza separata che viene a unirsi al nostro intelletto come forma, in modo che essa sia insieme l'oggetto e il mezzo col quale si compie l'intellezione. E checché ne sia delle altre sostanze separate, tuttavia noi dobbiamo accettare tale spiegazione nel caso della visione di Dio per essenza: perché se il nostro intelletto venisse informato da qualsiasi altra forma non potrebbe giungere con essa a percepire l'essenza divina.

Ciò però non va inteso nel senso che l'essenza divina diventi realmente la forma propria del nostro intelletto; oppure nel senso che l'unione di essa col nostro intelletto costituisca un'unica realtà in senso assoluto, come avviene nel mondo fisico per l'unione tra la materia e la forma, ma nel senso che il rapporto fra l'essenza divina e il nostro intelletto è paragonabile a quello tra la forma e la materia. Poiché ogniqualvolta due cose di cui l'una è più perfetta dell'altra vengono ricevute nel medesimo soggetto, il loro rapporto, cioè la relazione tra la più perfetta e la meno perfetta, è come il rapporto tra la materia e la forma.

La luce e il colore, ad es., vengono ricevuti insieme in un corpo diafano, e la luce sta al colore come la forma sta alla materia. Analogamente, quando nell'anima vengono ricevute insieme la luce intellettuale e l'essenza stessa di Dio inabitante in essa, sebbene non allo stesso modo, l'essenza divina sta all'intelletto come la forma sta alla materia.

E che ciò basti a che l'intelletto mediante l'essenza divina sia in grado di vedere tale essenza medesima può essere spiegato nel modo seguente. Come infatti dalla materia e da una forma di ordine fisico, in forza della quale un corpo riceve l'esistenza, risulta una realtà unica nell'essere, così dalla forma con cui l'intelletto conosce e dall'intelletto medesimo risulta una realtà unica nell'intendere. Ora, nel mondo fisico una realtà per sé sussistente non può essere la forma di una materia, se tale realtà è composta di materia: poiché è impossibile che la materia sia la forma di un qualsiasi essere. Se invece la realtà per sé sussistente è soltanto forma, allora nulla impedisce che possa diventare la forma di una qualche materia, ed essere l'elemento costitutivo di

un composto, come è evidente nel caso dell'anima umana. Ora, nell'intellezione si deve considerare l'intelletto stesso in potenza come la materia, la specie intelligibile come la forma e l'intelletto in atto come il loro composto. Se quindi esiste una realtà per sé sussistente che non ha in se stessa nulla all'infuori di quanto in essa è intelligibile, tale realtà potrà essere la forma con cui si ha l'intellezione.

Ora, ogni cosa è intelligibile per quanto è in atto, non per quanto c'è in essa di potenzialità, come spiega Aristotele [Met. 9, 9]: e un segno di ciò sta nel fatto che la forma intelligibile va astratta dalla materia e da tutte le proprietà della materia. Perciò l'essenza divina, essendo puro atto, potrà essere la forma con la quale l'intelletto compie l'intellezione. E questa sarà appunto la visione beatifica. Per cui il Maestro afferma nelle Sentenze [2, 1, 6] che l'unione tra l'anima e il corpo è «un certo esempio dell'unione beata con cui lo spirito si unirà a Dio».

Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo evangelico, come nota S. Agostino [Epist. 147, cc. 6 ss.], può essere spiegato in tre modi. Primo, in modo da escludere la visione corporea, con la quale nessuno ha mai visto né vedrà Dio nella sua essenza. Secondo, in modo da escludere la visione intellettiva di Dio per essenza da parte di coloro che vivono questa vita mortale. Terzo, in modo da escludere la visione comprensiva da parte di un intelletto creato. Ed è così che lo interpreta il Crisostomo. Egli infatti aggiunge: «Per conoscenza qui» l'Evangelista «intende tutta quella percezione e comprensione certissima che il Padre ha del Figlio». E questo è il senso inteso dall'Evangelista, il quale aggiunge: «Il Figlio unigenito che è nel seno del Padre», ecc.; volendo così dimostrare in base alla visione comprensiva ed esauriente che il Figlio è Dio.

2. Come Dio con la sua essenza infinita sorpassa tutte le realtà esistenti che hanno un essere determinato, così con la sua conoscenza sorpassa qualsiasi cognizione. Per cui tra la conoscenza di Dio e la sua essenza c'è lo stesso rapporto che c'è fra la nostra conoscenza e gli enti creati. Ma alla conoscenza concorrono due cose: il soggetto conoscente e il mezzo col quale esso conosce. Ora, la visione con la quale vedremo Dio per essenza, quanto al mezzo conoscitivo, è identica a quella con la quale Dio vede se stesso: poiché come egli vede se stesso mediante la propria essenza, così lo vedremo anche noi. Quanto però al soggetto conoscitivo c'è la differenza che passa fra l'intelletto divino e il nostro. Ora, nell'atto conoscitivo ciò che è conosciuto segue la forma mediante la quale esso è conosciuto, poiché è mediante la forma o immagine della pietra che vediamo la pietra; l'efficacia invece di tale atto dipende dalla virtù del soggetto conoscente, come chi ha una vista più acuta vede più distintamente. Perciò nella visione suddetta noi vedremo ciò che Dio vede, cioè la sua essenza, ma non con la medesima efficacia.

3. In quel testo Dionigi parla della conoscenza che di Dio noi abbiamo nella vita presente mediante una qualche immagine creata, di cui il nostro intelletto si serve per conoscerlo. Ora, come nota S. Agostino [Serm. 117], Dio sfugge a qualsiasi immagine del nostro intelletto: poiché qualunque sia l'immagine concepita, questa non può raggiungere l'intima natura dell'essenza

divina. Perciò Dio non può essere alla portata del nostro intelletto, ma il modo più perfetto di conoscerlo nello stato presente sta nel conoscere che egli è superiore a tutto ciò che l'intelletto nostro è capace di concepire; cosicché ci uniamo a lui come a uno sconosciuto. Ma nella patria beata vedremo Dio mediante la forma che è la sua stessa essenza, e ci uniremo a lui come a uno che è conosciuto.

4. «Dio è luce», come si legge nella Scrittura [1 Gv 1, 5]. Il lume è invece piuttosto il riflesso della luce su un oggetto illuminato. Poiché dunque l'essenza divina è di un altro genere rispetto a qualsiasi sua immagine impressa nell'intelletto, Dionigi afferma che «le tenebre divine oscurano ogni lume»: e ciò perché l'essenza divina, che egli denomina tenebra per l'eccesso del suo splendore, rimane inevidente secondo l'immagine che può riceverne il nostro intelletto. Da cui segue che egli «si nasconde a ogni conoscenza». Perciò chiunque nel vedere Dio concepisce mentalmente qualcosa, non concepisce veramente Dio, ma uno degli effetti di Dio.

5. Sebbene lo splendore di Dio sorpassi ogni immagine che informa attualmente l'intelletto, non sorpassa però l'essenza stessa di Dio, che nella patria beata avrà la funzione di forma per il nostro intelletto. E così tale essenza, sebbene ora sia invisibile, allora sarà visibile.

6. Anche se tra il finito e l'infinito non ci può essere una proporzione, poiché l'eccedenza dell'infinito sul finito non è determinata, tuttavia ci può essere una proporzionalità, che è una somiglianza tra proporzioni: come infatti il finito sta a qualcosa di finito, così l'infinito sta all'infinito. Ora, perché una cosa sia totalmente conosciuta si richiede talora che ci sia una proporzione tra il conoscente e il conosciuto: poiché la virtù del soggetto conoscente deve essere adeguata alla conoscibilità dell'oggetto, e l'uguaglianza è appunto una certa proporzione. Talora invece la conoscibilità dell'oggetto supera la virtù del soggetto conoscente, come quando noi conosciamo Dio; o al contrario, come quando Dio conosce le creature. E allora non è necessario che ci sia una proporzione tra il conoscente e il conosciuto, ma basta una proporzionalità: in modo cioè che il conoscibile stia al suo essere conosciuto come il conoscente al conoscere. E tale proporzionalità è sufficiente perché l'infinito sia conosciuto dal finito, e viceversa.

Oppure si può rispondere che il termine proporzione secondo la sua accezione originaria indica il rapporto di una quantità all'altra, secondo un determinato scarto o una determinata adeguazione, ma in seguito è passato a indicare un rapporto qualsiasi esistente tra una cosa e un'altra. E in questo senso si dice, ad es., che la materia deve essere proporzionata alla forma. Ora, in questo medesimo senso nulla impedisce che il nostro intelletto, sebbene finito, possa dirsi proporzionato alla visione dell'essenza divina: non però ad averne la comprensione, data la sua immensità.

7. Ci sono due tipi di somiglianza e di lontananza. La prima è basata sull'affinità di natura. E in base a questa Dio è più lontano dall'intelletto creato di quanto un intelligibile creato è lontano dal senso. – La seconda invece è basata su una proporzionalità. E allora si verifica il contrario: poiché il senso non ha alcuna proporzione a conoscere un oggetto immateriale, mentre l'intelletto

è proporzionato a conoscere qualunque realtà immateriale. Ed è questa affinità che si richiede per conoscere, non la prima: poiché è evidente che nell'intendere la pietra l'intelletto non diviene simile alla pietra secondo il suo essere fisico. Del resto anche la vista percepisce sia il miele che il fiele di colore rossastro, sebbene non possa percepire il primo come dolce: e ciò perché rispetto alla vista il colore del fiele è più affine al miele di quanto la dolcezza del miele è affine al miele stesso.

8. Nella visione di Dio per essenza, l'essenza divina stessa sarà come la forma o l'immagine mediante la quale l'intelletto compirà il proprio atto. Né per questo tale forma dovrà costituire con l'intelletto un unico essere in senso assoluto, ma formerà un'unica realtà con esso solo quanto all'atto dell'intellezione.

9. Su questo punto non possiamo accettare la posizione di Avicenna: poiché anche altri filosofi ne respingono l'opinione. A meno che non si voglia dire che Avicenna intendeva parlare della conoscenza delle sostanze separate che si ha mediante gli abiti delle scienze speculative, e le immagini rappresentative delle altre cose. Per cui si servirebbe di questo argomento per dimostrare che il sapere in noi non è una sostanza, ma un accidente.

E tuttavia l'essenza divina, pur essendo secondo la sua propria natura più lontana dal nostro intelletto della sostanza dell'angelo, tuttavia è superiore a questa quanto all' intelligibilità: poiché è atto puro, senza alcuna mescolanza di potenzialità, il che non si riscontra nelle altre sostanze separate. Né la cognizione con cui vedremo Dio per essenza sarà un accidente dalla parte dell'oggetto visto, ma solo dalla parte dell'atto del soggetto conoscente, il quale atto non sarà la sostanza stessa né del conoscente né del suo oggetto d'intellezione.

10. Una sostanza separata dalla materia ha l'intellezione di sé e delle altre cose: e in tutti e due i casi si riscontra la verità dell'affermazione riferita. Essendo infatti l'essenza delle sostanze separate per se stessa intelligibile in atto, in quanto separata dalla materia, è evidente che quando tali sostanze intendono se stesse c'è identità perfetta tra il soggetto intellettivo e il suo oggetto: poiché esse non intendono mediante un'idea astratta da esse stesse, nel modo in cui noi intendiamo le realtà materiali. Sembra perciò questo il significato di quel testo del Filosofo [l. cit. nell'ob.], come risulta dal Commentatore.

In quanto poi esse intendono le altre cose, allora l'oggetto intelligibile in atto è identico all'intelligenza in atto, dato che la forma dell'oggetto concepito diventa la forma dell'intelligenza nella sua attualità; ma ciò non nel senso che sia l'essenza medesima dell'intelletto, come nota Avicenna [De natural. 6, 5, 6], poiché l'essenza dell'intelletto rimane unica sotto due forme nell'intendere successivamente due cose, come la materia prima rimane unica sotto le diverse forme [successive]. Per cui anche Averroè [De anima 3, 5] paragona da questo punto di vista l'intelletto possibile alla materia prima. Quindi non segue in alcuna maniera che il nostro intelletto nel vedere Dio debba divenire l'essenza divina, ma che l'essenza divina sarà per esso come la sua perfezione e la sua forma.

11. I testi a cui si accenna, e tutti gli altri consimili, vanno riferiti alla conoscenza

che abbiamo di Dio nella vita presente, per le ragioni già esposte [nel corpo e ad 3].

12. L'infinito in senso privativo è in quanto tale sconosciuto: poiché una cosa è detta infinita in tale senso per l'eliminazione di ciò che le dà completezza, e quindi conoscibilità. Cosicché tale infinito si riduce alla materia soggetta alla privazione, come spiega Aristotele [Phys. 3, 7]. – Invece l'infinito in senso negativo va concepito mediante l'eliminazione di ogni materia coartante: poiché anche la forma viene in qualche modo delimitata dalla materia. Per cui questo infinito è di per sé sommamente conoscibile. E Dio è un infinito di questo genere.

13. S. Agostino parla della visibilità corporale, che non potrà mai essere attribuita a Dio. Il che appare evidente dal testo che precede [l. cit. nell'ob., c. 15]: «Nessuno ha mai visto Dio nella maniera in cui vediamo e denominiamo le realtà visibili; egli è per natura invisibile, come è anche incorruttibile». Però come per natura egli è sommamente ente, così di per sé è anche sommamente intelligibile; e che talora non sia conosciuto da noi dipende dalla nostra incapacità. Il fatto quindi che egli venga visto da noi dopo un periodo di invisibilità dipende da una mutazione non sua, ma nostra.

14. Nella patria beata Dio sarà visto dai santi «così come egli è» [1 Gv 3, 2] se l'espressione si riferisce al modo di essere dell'oggetto visto: infatti egli sarà visto dai santi in possesso del modo di essere che possiede. Se però il modo viene riferito al soggetto conoscente, allora egli non sarà visto così come egli è: poiché l'efficacia dell'intelletto creato nel vedere non uguaglierà l'efficacia dell'essenza divina a essere intesa.

15. Nella visione sia corporale che intellettuale si riscontrano tre tipi di mezzo. Il primo è il mezzo sotto il quale si vede. E questo è quello che prepara la vista a vedere in generale, senza determinarla a un oggetto speciale: come la luce materiale si rapporta alla visione corporale, e la luce dell'intelletto agente all'intelletto possibile. – Il secondo mezzo è quello mediante il quale si vede, e questo è la forma o immagine visiva con la quale i due tipi di vista vengono determinati a un oggetto speciale: come mediante l'immagine della pietra uno è determinato a conoscere la pietra. – Il terzo tipo è il mezzo nel quale si vede. E questo è quel dato mediante la cui percezione la vista è condotta a conoscere un'altra cosa: come guardando uno specchio uno giunge a conoscere le cose in esso rappresentate, oppure da un'immagine uno è portato a conoscere la cosa rappresentata. Ed è in questo senso che l'intelletto attraverso la conoscenza degli effetti raggiunge la causa, o viceversa.

Nella patria beata dunque non avremo il terzo tipo di mezzo, con il quale si conosce Dio mediante le specie intenzionali delle altre cose, come cioè lo conosciamo adesso, per cui si dice che adesso lo conosciamo «come in uno specchio» [1 Cor 13, 12]. – E neppure ci sarà il secondo tipo di mezzo: poiché sarà mediante l'essenza divina stessa che il nostro intelletto vedrà Dio. –

Ci sarà invece allora solo il primo tipo di mezzo, il quale eleverà il nostro intelletto in modo che si possa unire alla sostanza increata nel modo che abbiamo indicato. Ma per tale mezzo la conoscenza non viene detta mediata: poiché esso non si interpone tra il soggetto conoscente e l'oggetto, ma è

quello che dà al soggetto la capacità di conoscere.
16. Delle creature corporali non si dice che sono viste immediatamente se non quando ciò che in esse può unirsi con la vista le si unisce di fatto. Esse però non possono unirsi in questo modo nella loro essenza, a motivo della loro materialità. Per cui esse sono viste immediatamente quando la loro immagine rappresentativa si unisce all'intelletto. Dio invece può unirsi all'intelletto mediante la propria essenza [cf. corpo]. Egli quindi non è visto immediatamente se la sua essenza non si unisce all'intelletto. E solo tale visione immediata può dirsi «a faccia a faccia».
Inoltre l'immagine di una realtà corporea viene ricevuta nella vista secondo la natura specifica che ha nella realtà, per quanto secondo un diverso modo di essere: per cui tale immagine porta direttamente a conoscere quella data cosa. Invece nessuna immagine è in grado di portare la nostra intelligenza a una simile cognizione di Dio, come risulta da quanto abbiamo detto [ib.]. Perciò il paragone non regge.

Articolo 2
Se i santi dopo la risurrezione vedranno Dio con gli occhi del corpo
Sembra che i santi dopo la risurrezione vedranno Dio con gli occhi del corpo. Infatti:
1. L'occhio glorificato avrà una virtù superiore a quella di qualsiasi occhio non glorificato. Ora, il santo Giobbe vide Dio con i suoi occhi [Gb 42, 5]: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono». Perciò a maggior ragione potrà vedere Dio per essenza l'occhio glorificato.
2. Sempre nel libro di Giobbe [19, 26] si legge: «Nella mia carne vedrò Dio, mio Salvatore». Sembra dunque che nella patria Dio sarà visto con gli occhi del corpo.
3. S. Agostino [De civ. Dei 22, 29] così si esprime a proposito della vista degli occhi glorificati: «La potenza di quegli occhi sarà ben più forte non nel senso che vedranno con l'acutezza maggiore che alcuni attribuiscono ai serpenti e alle aquile, poiché per quanto acuta sia la vista di questi animali, essi tuttavia non possono vedere altro che i corpi, ma nel senso che vedranno le realtà incorporee». Ora, ogni potenza conoscitiva adatta a vedere le realtà incorporee può essere elevata a vedere Dio. Quindi gli occhi glorificati potranno vedere Dio.
4. La distanza fra le realtà corporee e quelle incorporee è identica reciprocamente. Ma l'occhio incorporeo è capace di vedere le realtà corporee. Quindi l'occhio corporeo è in grado di vedere le realtà incorporee. Da cui l'identica conclusione.
5. S. Gregorio [Mor. 5, 34] a proposito di quel testo di Giobbe [4, 16]: «Stava lì zitto uno di cui non conobbi l'aspetto», ecc., afferma: «L'uomo, che se avesse osservato il precetto sarebbe divenuto spirituale anche nella carne, peccando divenne carnale anche nell'anima». Ma per il fatto che è divenuto carnale nell'anima, come spiega il Santo [ib.], «egli pensa solo alle cose che riceve nell'anima traendole dalle immagini dei corpi». Quando perciò

egli, secondo la promessa fatta agli eletti, diventerà spirituale anche nel corpo, potrà vedere anche con la carne le realtà spirituali. Quindi si torna alla conclusione precedente.
6. L'uomo può essere reso felice soltanto da Dio. Egli però lo diventerà non solo nell'anima, ma anche nel corpo. Quindi potrà vedere Dio non solo con l'intelletto, ma anche con il corpo.
7. Come Dio sarà presente con la sua essenza nell'intelletto, così lo sarà pure nel senso: poiché egli «sarà tutto in tutti», come dice S. Paolo [1 Cor 15, 28]. Ora, egli sarà visto dall'intelletto per il fatto che la sua essenza viene a congiungersi con esso. Quindi potrà essere visto anche dal senso.
In contrario: 1. S. Ambrogio [In Lc 1, 11] afferma: «Non si cerca Dio con gli occhi del corpo, né lo si abbraccia con la vista, né lo si afferra col tatto». Quindi Dio non sarà visto da alcuno dei sensi del corpo.
2. S. Girolamo [In Is 3, su 6, 1] insegna: «Gli occhi del corpo non solo non possono percepire la divinità del Padre, ma neppure quella del Figlio e dello Spirito Santo; la percepiscono invece gli occhi della mente, di cui sta scritto: "Beati i puri di cuore"».
3. Il medesimo Santo [Agost., Epist. 147, 23] ha pure affermato: «Una realtà incorporea non è vista con gli occhi del corpo». Ora, Dio è sommamente incorporeo. Quindi, ecc.
4. S. Agostino [Epist. 147, 11] spiega: «"Dio nessuno l'ha mai visto", né in questa vita così come egli è, e neppure nella vita angelica nel modo in cui sono visibili le realtà che vediamo con la vista del corpo». Ma è detta angelica la vita beata in cui vivranno i risuscitati. Quindi, ecc.
5. «L'uomo», scrive S. Agostino [De Trin. 14, 4], «si dice che è fatto a immagine e somiglianza di Dio poiché è in grado di vedere Dio». Ma l'uomo è a immagine di Dio secondo l'anima, non secondo il corpo. Quindi egli vedrà Dio con l'anima e non con il corpo.
Dimostrazione: Una cosa può essere vista dai sensi del corpo in due modi: per se e per accidens. Viene percepito per se ciò che è in grado di produrre un'impressione nel senso corporeo. Ora, una cosa può produrre per se tale impressione o sul senso come tale, o su questo o quell'altro senso particolare; e ciò che produce per se l'impressione sul senso è il sensibile proprio: come il colore rispetto alla vista e il suono rispetto all'udito. – Siccome però il senso in quanto tale si serve di un organo corporeo, esso non può ricevere qualcosa se non corporalmente: poiché «tutto ciò che è ricevuto lo è secondo la natura del ricevente» [De causis 12]. Per cui tutte le realtà sensibili producono un'impressione nel senso come tale secondo la loro estensione o grandezza. Così dunque l'estensione e tutto ciò che la accompagna, come il moto, la quiete, il numero e le altre cose del genere, sono denominate sensibili comuni, ma sempre sensibili per se –. Viene sentito invece per accidens ciò che non produce un'impressione sul senso, né in generale in quanto è un senso né in quanto è questo senso particolare, ma è unito a ciò che per se lascia un'impressione sul senso: come «Socrate», «il figlio di Diaris», «un amico» e altre cose del genere, che direttamente e in genere sono conosciute dall'intelletto, e in particolare sono conosciute dalla cogitativa nell'uomo e dall'estimativa

negli altri animali.
E queste cose si dice che il senso esterno le sente, anche se per accidens, quando in base a ciò che è oggetto diretto della sensazione la facoltà chiamata a conoscerle direttamente le afferra immediatamente senza dubbi e senza procedimenti discorsivi: come vediamo che uno vive in base al fatto che parla. In caso diverso invece non si dice che un dato senso vede, neppure per accidens.
Dico dunque che Dio non può essere visto in alcun modo con la vista del corpo, né sentito con altri sensi, come visibile per se, né qui in vita, né in patria. Se infatti si toglie al senso ciò che gli appartiene come senso, non sarà più il senso; e così se alla vista si toglie ciò che è la vista in quanto vista, non avremo più la vista. Siccome dunque il senso come tale percepisce l'estensione, e la vista come senso particolare percepisce il colore, è impossibile che la vista percepisca quanto non è né colore né estensione, a meno che non si parli di senso in modo equivoco. Dato quindi che la vista e i sensi saranno specificamente identici nei corpi gloriosi, non sarà possibile che il senso veda l'essenza divina come un oggetto visibile per sé.
La vedrà invece come visibile per accidens, poiché da una parte la vista corporea vedrà una così grande gloria di Dio nei corpi, specialmente in quelli gloriosi, e soprattutto nel corpo di Cristo, e dall'altra l'intelletto vedrà tanto chiaramente Dio che egli sarà percepito nelle realtà viste corporalmente come nella locuzione si percepisce la vita. Per quanto infatti allora il nostro intelletto non vedrà Dio a partire dalle creature, tuttavia lo scorgerà nelle creature viste corporalmente. E di questa visione corporale di Dio parla S. Agostino al termine del De Civitate Dei [c. 29], come risulta evidente a chi esamina queste sue parole: «È assai credibile che allora noi vedremo i corpi del nuovo cielo e della nuova terra in modo da scorgervi Dio dovunque presente, e da percepirlo con assoluta chiarezza nell'atto di guidare tutto l'universo materiale; non già come adesso "intendiamo le realtà invisibili di Dio partendo dalle cose che egli ha fatto", ma come quando non appena guardiamo gli uomini non già crediamo, bensì subito vediamo che essi vivono».
Analisi delle obiezioni: 1. Quelle parole di Giobbe si riferiscono agli occhi dello spirito, ai quali l'Apostolo allude in quell'espressione [Ef 1, 18]: «Possa egli illuminare gli occhi della vostra mente».
2. L'affermazione riferita va intesa non nel senso che vedremo Dio con gli occhi del corpo, ma nel senso che vedremo Dio tornando a esistere nel nostro corpo.
3. S. Agostino con quelle parole si esprime condizionalmente e in tono di ricerca. Il che appare evidente da quanto precede: «Saranno quindi di una virtù ben diversa, se con essi vedremo quelle nature incorporee»; e poi continua: «La potenza», ecc.; e finalmente conclude con le parole da noi riferite sopra [nel corpo].
4. Qualsiasi conoscenza si compie mediante una qualche astrazione dalla materia. Più quindi una forma corporea è astratta dalla materia, più è un principio conoscitivo. Per questo una forma che ha tutta la sua esistenza nella materia non è in alcun modo un principio di conoscenza; nel senso invece ciò

si riscontra in qualche modo, in quanto esso viene a separarsi dalla materia; e nel nostro intelletto ancora di più. Così dunque un occhio spirituale dal quale viene rimosso ogni impedimento a conoscere è in grado di vedere la realtà materiale. Ma da ciò non segue che un occhio corporeo, nel quale c'è una mancanza di capacità conoscitiva nella misura in cui è materiale, possa conoscere perfettamente dei conoscibili incorporei.
5. Sebbene la mente divenuta carnale non possa pensare che agli oggetti ricevuti dai sensi, tuttavia li pensa in modo immateriale. E similmente è indispensabile che la vista apprenda in maniera corporea tutto ciò che vede. Essa quindi non può conoscere ciò che non può essere percepito corporalmente.
6. La beatitudine è la perfezione dell'uomo in quanto uomo. E poiché l'uomo non è tale in forza del corpo, bensì in forza dell'anima, mentre il corpo rientra nell'essenza dell'uomo in quanto questi è reso perfetto dall'anima, così la beatitudine dell'uomo non consiste principalmente che in un atto dell'anima, derivando da questa al corpo come per una certa ridondanza, come risulta evidente da quanto abbiamo già detto [q. 85, a. 1]. Ci sarà tuttavia una certa felicità anche per il nostro corpo per il fatto che esso vedrà Dio nelle creature sensibili, e specialmente nel corpo di Cristo.
7. L'intelletto ha la capacità di percepire le realtà spirituali, non così invece la vista corporale. Perciò l'intelletto potrà conoscere l'essenza divina ad esso presente e unita; non così invece la vista corporale.

Articolo 3
Se i santi nel vedere Dio per essenza vedano tutto ciò che Dio vede in se stesso
Sembra che i santi nel vedere Dio per essenza vedano tutto ciò che Dio vede in se stesso. Infatti:
1. Come insegna S. Isidoro [De summo bono 1, 10], «gli angeli nel Verbo di Dio conoscono tutte le cose prima che avvengano». Ma i santi, come dice il Vangelo [Mt 22, 30], «saranno uguali agli angeli». Quindi anche i santi vedendo Dio vedranno tutte le cose.
2. S. Gregorio [Dial. 4, 33] scrive: «Poiché allora tutti vedranno Dio con l'identica chiarezza, che cosa non conosceranno conoscendo chi sa tutto?».
Ora, egli si riferisce ai beati che vedono Dio per essenza. Perciò chi vede Dio per essenza conosce ogni cosa.
3. Come nota Aristotele [De anima 3, 4], «quando un intelletto conosce le cose più grandi può conoscere ancora meglio le più piccole». Ora, Dio è l'intelligibile massimo. Egli perciò fa aumentare al massimo la virtù dell'intelletto nel conoscere. Perciò l'intelletto che vede lui vede ogni cosa.
4. L'intelletto non trova ostacolo a intendere una cosa se non in quanto quest'ultima gli è superiore. Ma nessuna creatura è superiore all'intelletto che vede Dio, poiché, come dice S. Gregorio [Dial. 2, 35], «per l'anima che vede Dio diventa angusta qualsiasi creatura». Quindi coloro che vedono Dio per essenza conoscono tutte le cose.
5. Ogni potenza passiva che non passa all'atto è imperfetta. Ora, nell'intelletto possibile dell'anima umana c'è come una potenza passiva a conoscere

tutte le cose: poiché l'intelletto possibile «è quello fatto per diventare ogni cosa», come dice Aristotele [De anima 3, 5]. Se quindi in quella beatitudine esso non conoscesse tutte le cose, rimarrebbe imperfetto. Il che è assurdo.
6. Chi vede uno specchio vede le cose che vi si riflettono. Ora, nel Verbo di Dio si riflettono come in uno specchio tutte le cose: poiché egli è la ragione e l'archetipo di ogni cosa. Quindi i santi che vedono il Verbo per essenza vedono tutte le creature.
7. Nei Proverbi [10, 24] si legge che «il desiderio dei giusti è soddisfatto». Ora, i santi desiderano conoscere tutte le cose: poiché «tutti gli uomini per natura desiderano di conoscere», e d'altra parte la natura non viene distrutta dalla gloria. Perciò Dio concederà loro di conoscere tutte le cose.
8. L'ignoranza è una delle penalità della vita presente. Ma la gloria toglierà ai santi ogni penalità. Quindi anche qualsiasi ignoranza. Quindi essi conosceranno ogni cosa.
9. La beatitudine dei santi sarà prima nell'anima che nel corpo. Ma i corpi dei santi verranno trasformati nella gloria a somiglianza del corpo di Cristo, come insegna S. Paolo [Fil 3, 21]. Perciò anche le anime saranno perfette a somiglianza dell'anima di Cristo. Ora, l'anima di Cristo vedrà nel Verbo tutte le cose. Quindi anche tutte le anime dei santi vedranno nel Verbo tutte le cose.
10. L'intelletto, al pari del senso, conosce tutto ciò di cui riceve la forma. Ma l'essenza di Dio esprime qualsiasi cosa meglio di qualunque altra sua immagine. Siccome quindi in quella visione beata l'essenza divina diviene quasi la forma del nostro intelletto [a. 1], sembra che i santi nel vedere Dio vedano tutte le cose.
11. Averroè [De anima 3, 36] afferma che se l'intelletto agente fosse la forma dell'intelletto possibile, noi conosceremmo ogni cosa. Ora, l'essenza divina rappresenta tutte le cose più chiaramente dell'intelletto agente. Quindi l'intelletto che vede Dio per essenza conosce tutte le cose.
12. Gli angeli inferiori vengono adesso illuminati da quelli superiori sulle cose che ignorano in quanto non conoscono tutte le cose. Ma dopo il giorno del giudizio gli angeli non avranno più queste illuminazioni, poiché allora, come dice la Glossa [ord. su 1 Cor 15, 24], «cesserà ogni superiorità». Perciò gli angeli inferiori conosceranno tutte le cose. E per la stessa ragione le conosceranno tutti gli altri santi che vedranno Dio per essenza.
In contrario: 1. Come insegna Dionigi [De cael. hier. 6, 3], gli angeli superiori purgano gli inferiori «dalla loro nescienza». Ma gli angeli inferiori vedono anch'essi l'essenza divina. Quindi un angelo che vede l'essenza di Dio può non sapere qualcosa. Ora, le anime non vedranno Dio più perfettamente degli angeli. Quindi non è necessario che vedendo Dio le anime vedano tutte le cose.
2. Solo Cristo «possiede lo Spirito senza misura» [Gv 3, 34]. Ora, a Cristo spetta di conoscere ogni cosa nel Verbo in quanto possiede lo Spirito senza misura; per cui l'Evangelista [v. 35] aggiunge: «Il Padre ha riposto tutto nelle sue mani». Quindi a nessun altro all'infuori di Cristo spetta di conoscere nel Verbo tutte le cose.

3. Quanto più perfettamente si conosce un principio, tanto più numerosi sono gli effetti che di esso si conoscono. Ma alcuni di coloro che per essenza vedono Dio, che è la causa di tutte le cose, lo conoscono più perfettamente di altri. Quindi alcuni conoscono più cose di altri. Perciò non tutti conosceranno ogni cosa.

Dimostrazione: Dio vedendo la propria essenza conosce tutte le cose che sono, che saranno o che sono state: e ciò si dice che egli lo conosce «con la scienza di visione» [cf. I, q. 14, a. 9], poiché a somiglianza della vista corporale conosce queste cose come presenti. Inoltre vedendo la propria essenza egli conosce tutte le cose che può compiere, anche se non le ha fatte e non le farà mai: altrimenti non conoscerebbe perfettamente la propria potenza. Non si può infatti conoscere una potenza se non si conoscono i suoi oggetti. E questo si dice che egli lo conosce «con la scienza di semplice intelligenza» [ib.].

Ora, è impossibile che l'intelletto creato vedendo l'essenza divina conosca tutte le cose che Dio può fare. Poiché quanto più perfettamente si conosce un principio, tante più cose si conoscono in esso: come in un principio dimostrativo chi ha un ingegno più perspicace vede più conclusioni di quante ne veda chi è di ingegno più limitato. Essendo quindi la grandezza della potenza divina pari alle cose di cui essa è capace, se un intelletto vedesse nell'essenza divina tutto ciò che Dio può fare, ne verrebbe che la misura della sua perfezione nell'intendere sarebbe identica alla grandezza della potenza divina nel produrre gli effetti: e così esso avrebbe la comprensione dell'essenza divina. Il che è impossibile a qualsiasi intelletto creato.

Invece tutte le cose che Dio conosce con la scienza di visione un certo intelletto creato, cioè l'anima di Cristo, le conosce nel Verbo. Circa gli altri poi che sono ammessi a vedere l'essenza divina ci sono due opinioni. Alcuni infatti dicono che tutti, vedendo Dio per essenza, vedranno tutte le cose che Dio vede con scienza di visione. – Ma ciò è incompatibile con le affermazioni dei Santi Dottori, i quali affermano che gli angeli non conoscono alcune cose; e tuttavia è certo, secondo la fede, che essi vedono tutti Dio per essenza.

E così altri sostengono che i beati, a eccezione di Cristo, pur vedendo Dio per essenza, non vedono tutto ciò che Dio vede, appunto perché non hanno la comprensione della sua essenza. Infatti non è necessario che chi conosce una causa ne conosca tutti gli effetti, a meno che non ne abbia la comprensione: il che non compete a un intelletto creato. Perciò vedendo Dio per essenza ognuno vedrà tanti più oggetti quanto più chiaramente vedrà l'essenza divina. Così dunque uno potrà dare istruzioni ad altri. E così la scienza degli angeli e quella delle anime sante potrà crescere fino al giorno del giudizio: come anche le altre perfezioni che rientrano nel premio accidentale. Ma dopo non ci sarà più aumento: poiché allora avremo lo stato definitivo di tutte le cose. E in quello stato sarà possibile che tutti conoscano tutte le cose che Dio conosce con la sua scienza di visione.

Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione di S. Isidoro secondo cui «gli angeli nel Verbo di Dio conoscono tutte le cose prima che avvengano» non si può riferire alle cose che Dio conosce con la scienza di semplice intelligenza, poiché queste non avverranno mai, ma va riferita solo alle cose che Dio

conosce con la scienza di visione. A proposito delle quali egli dice anche che non tutti gli angeli le conoscono tutte, ma forse alcuni. E anche quelli che le conoscono non le conoscono tutte perfettamente. Infatti in ciascuna cosa si possono considerare molteplici ragioni intelligibili, come le sue diverse proprietà e le relazioni con le altre cose; ed è possibile che di due individui che conoscono insieme la medesima cosa uno percepisca più nozioni dell'altro, e che uno le riceva dall'altro. Per cui anche Dionigi [De div. nom. 4] afferma che gli angeli inferiori apprendono da quelli superiori le ragioni conoscibili delle cose. Perciò anche gli angeli che conoscono tutte le creature non è detto che scorgano in esse tutto ciò che può essere conosciuto.

2. Le parole di S. Gregorio dimostrano che in quella visione beata l'essenza divina, nella quale Dio vede tutte le cose e della quale noi ci serviremo per vedere, è sufficiente a far vedere tutte le cose. Ma il fatto che non si vedano tutte dipende dalla limitazione dell'intelletto creato, che è incapace di comprendere l'essenza divina.

3. L'intelletto creato non vede l'essenza divina secondo la capacità di Dio, ma secondo la capacità propria, che è finita. Perciò dalla visione suddetta non segue che la sua efficacia nel conoscere venga ampliata all'infinito, così da poter conoscere tutte le cose.

4. La mancanza di conoscenza può dipendere non solo dall'eccesso del conoscibile sull'intelletto, ma anche dal fatto che all'intelletto non viene a unirsi la ragione dell'oggetto conoscibile: come la vista talvolta non vede la pietra per il fatto che l'immagine della pietra non si trova in essa. Ora, sebbene all'intelletto che vede Dio sia unita la stessa essenza divina, tuttavia questa non gli viene unita in quanto ragione di tutte le cose, ma solo di alcune: e queste saranno tanto più numerose quanto più completa sarà l'intuizione della divina essenza.

5. Quando una potenza passiva è perfettibile da varie perfezioni tra loro ordinate, se viene perfezionata dalla sua ultima perfezione non può dirsi imperfetta, anche se certe predisposizioni precedenti sono venute a mancare. Ora, ogni conoscenza con la quale viene a perfezionarsi l'intelletto creato è ordinata come al suo fine alla conoscenza di Dio. Perciò chi vede Dio per essenza, anche se non conoscesse altro, avrebbe l'intelligenza in istato di perfezione. Né questa è più perfetta per il fatto che vede altre cose oltre a Dio se non in quanto vede Dio più perfettamente. Da cui le parole di S. Agostino [Conf. 5, 4]: «Infelice l'uomo che conosce tutte quelle cose», cioè le creature, «senza conoscere te [o Signore]. Beato invece chi conosce te, anche se non conosce quelle. Chi poi conosce te e quelle, non è più felice per quelle, ma è felice e beato solo per te».

6. Lo specchio suddetto è dotato di volontà: perciò come si mostra a chi vuole, così mostra in sé ciò che vuole. La cosa è invece diversa per uno specchio materiale, il quale non ha la facoltà di mostrarsi o di non mostrarsi.

Oppure si può rispondere che in uno specchio materiale tanto la cosa quanto lo specchio sono visti nella loro forma propria: sebbene lo specchio sia visto mediante la forma che esso riceve dalla cosa, mentre la pietra ivi riflessa è vista mediante la sua forma che si riflette in un'altra cosa. Per cui è identica

la ragione per cui si conosce l'uno e l'altra. Nello specchio increato invece le cose sono viste mediante la forma dello specchio medesimo, come l'effetto è visto mediante la similitudine della causa, e viceversa. Quindi non segue che chiunque contempla lo specchio eterno veda tutto ciò che si riflette in esso. Infatti non è necessario che chi vede la causa veda tutti i suoi effetti, a meno che non ne abbia la comprensione.

7. Il desiderio dei santi di conoscere tutte le cose sarà colmato per il solo fatto che vedranno Dio; come il loro desiderio di possedere ogni bene sarà colmato per il fatto che possederanno Dio. Come infatti Dio sazia la volontà in quanto possiede la perfetta bontà, cosicché il suo possesso assicura in qualche modo il possesso di tutti i beni, così la sua vista sazierà l'intelligenza, secondo le parole evangeliche [Gv 14, 8]: «Signore, mostraci il Padre, e ci basta».

8. L'ignoranza in senso proprio implica privazione, e quindi penalità: infatti così intesa l'ignoranza è il non sapere cose che si dovrebbero sapere, o che è necessario sapere. Ora, nella patria non mancherà nulla di tutto ciò.

Talora invece l'ignoranza sta a indicare qualsiasi nescienza. E in questo senso gli angeli e i santi ignoreranno certe cose nella patria: per cui Dionigi afferma che gli angeli vengono purificati dalla «nescienza». Ma in questo senso l'ignoranza non è una penalità, bensì solo una deficienza. E non è detto che ogni deficienza del genere sia eliminata dalla gloria: allora infatti si potrebbe dire che c'è una deficienza in S. Lino per il fatto che non ha raggiunto la gloria di S. Pietro.

9. Il nostro corpo sarà reso conforme al corpo di Cristo nella gloria secondo una somiglianza, non secondo una perfetta uguaglianza: sarà infatti splendente allo stesso modo, ma non nello stesso grado del corpo di Cristo.

E similmente la nostra anima avrà la gloria a somiglianza dell'anima di Cristo, ma non alla pari. E così pure avrà la scienza come l'anima di Cristo; però non con la stessa misura, in modo cioè da conoscere ogni cosa come l'anima di Cristo.

10. L'essenza divina, pur essendo la ragione o archetipo di tutte le realtà conoscibili, tuttavia non si unisce a ciascun intelletto creato quale ragione o archetipo di esse. Perciò l'argomento non regge.

11. L'intelletto agente è la forma proporzionata all'intelletto possibile, come anche la potenza della materia è proporzionata alla virtù della causa agente naturale: cosicché tutto ciò che è nella potenza passiva della materia o dell'intelletto possibile è anche nella potenza attiva dell'intelletto agente o della causa agente naturale. Per cui se l'intelletto agente diventasse la forma dell'intelletto possibile, l'intelletto possibile verrebbe necessariamente a conoscere tutte le cose alle quali si estende la virtù dell'intelletto agente. Ma l'essenza divina non è una forma proporzionata in questo modo al nostro intelletto. Perciò il paragone non regge.

12. Nulla impedisce di affermare che dopo il giorno del giudizio, quando la gloria degli uomini e degli angeli sarà del tutto completa, tutti i beati conosceranno tutto ciò che Dio conosce con la scienza di visione: però non nel senso che tutti vedano tutte le cose nell'essenza divina. L'anima di Cristo

infatti vedrà in essa pienamente ogni cosa, come già la vede adesso; gli altri invece vedranno in essa più o meno cose secondo il grado della loro visione di Dio. Cosicché l'anima di Cristo illuminerà tutte le altre circa le cose ad esse nascoste che egli vede nel Verbo: per questo nell'Apocalisse [21, 23] si legge che «la gloria di Dio illumina la città dei beati, e la sua lampada è l'Agnello». E in modo analogo i santi superiori illumineranno gli inferiori: non già con una nuova illuminazione, così da accrescerne la scienza, ma per un certo prolungamento dell'illuminazione, come il sole in riposo illumina l'aria. Per questo Daniele [12, 3] afferma che «coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre». Si dice poi che allora verrà a cessare ogni superiorità degli ordini angelici quanto ai ministeri subordinati l'uno all'altro che essi attualmente esercitano verso di noi, come risulta dalla Glossa citata.

## QUAESTIO 93
## DE SANCTORUM BEATITUDINE ET EORUM MANSIONIBUS

Deinde considerandum est de sanctorum beatitudine et eorum mansionibus.
Circa quod quaeruntur tria. Primo: utrum sanctorum beatitudo augeatur post iudicium. Secundo: utrum gradus beatitudinis appellentur mansiones. Tertio: utrum diversae mansiones distinguantur penes diversos gradus caritatis.

## ARGOMENTO 93
## LA BEATITUDINE DEI SANTI E LE LORO DIMORE

Passiamo ora a considerare la beatitudine dei santi e le loro dimore.
Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la beatitudine dei santi debba essere maggiore dopo il giudizio [finale]; 2. Se i gradi di beatitudine siano denominati «dimore»; 3. Se le diverse dimore si distinguano secondo i gradi di carità.

### Articolo 1
### Se la beatitudine dei santi dopo il giudizio sarà maggiore che prima

Sembra che la beatitudine dei santi dopo il giudizio non sarà maggiore che prima. Infatti:
1. Più una cosa si approssima alla somiglianza con Dio, più perfettamente partecipa la beatitudine. Ora, l'anima è più simile a Dio quando è separata dal corpo che quando è unita ad esso. Quindi la sua beatitudine è maggiore prima di riassumere il corpo che dopo.
2. Una virtù è più potente unita che frazionata. Ora, l'anima disincarnata è più unita che nello stato di unione con il corpo. Quindi la sua virtù è maggiore nell'operare, per cui partecipa anche più perfettamente la beatitudine, che consiste in un'operazione [cf. I-II, q. 3, a. 2].
3. La beatitudine consiste in un atto dell'intelletto speculativo [ib., a. 5]. Ma l'intelletto nel suo atto non si serve di un organo corporeo, per cui la riassunzione del corpo non farà sì che l'anima possa intendere più perfettamente.
Quindi la beatitudine dell'anima non sarà maggiore dopo la risurrezione.
4. Nulla può essere maggiore dell'infinito: perciò la somma dell'infinito con

una realtà finita non è maggiore dell'infinito stesso. Ora, l'anima beata prima di riprendere il proprio corpo gode di un bene infinito, cioè di Dio; e dopo la risurrezione del corpo non godrà di altro, se non forse della gloria del corpo, che è un certo bene finito. Perciò il suo godimento dopo la risurrezione del corpo non sarà maggiore di quello antecedente.

In contrario: 1. A proposito di quelle parole dell'Apocalisse [6, 9]: «Vidi sotto l'altare le anime di coloro che furono immolati», ecc., la Glossa [ord.] afferma: «Attualmente le anime dei santi stanno sotto, cioè in una dignità inferiore a quella che avranno in futuro». Quindi dopo il giudizio la loro beatitudine sarà più grande.

2. Ai buoni viene concessa in premio la beatitudine come ai cattivi lo stato di miseria. Ora, dopo la risurrezione dei corpi la miseria dei malvagi sarà maggiore che prima: poiché saranno puniti non solo nell'anima, ma anche nel corpo. Perciò la beatitudine dei santi sarà maggiore dopo la risurrezione dei corpi.

Dimostrazione: Che la beatitudine dei santi dopo la risurrezione aumenti in estensione è evidente: perché allora non sarà solo nell'anima, ma anche nel corpo.

Però anche la stessa beatitudine dell'anima avrà un aumento in estensione: poiché l'anima non godrà solo del proprio bene, ma anche di quello del corpo.

Anzi, si può anche dire che la beatitudine della stessa anima aumenterà in intensità. Infatti il corpo dell'uomo può essere considerato sotto due punti di vista: primo, in quanto è perfettibile da parte dell'anima; secondo, in quanto possiede qualcosa che ostacola l'anima nelle sue operazioni, dato che il corpo non si lascia perfezionare completamente dall'anima. Ora, se la consideriamo dal primo punto di vista l'unione del corpo con l'anima apporta all'anima una perfezione. Poiché ogni parte è imperfetta e viene completata nel suo tutto: per cui il tutto sta alla parte come la forma sta alla materia. Perciò anche l'anima è più perfetta nel suo essere naturale quando è nel tutto, cioè nell'uomo composto attualmente di anima e di corpo, che quando ne è separata. Se invece la consideriamo dal secondo punto di vista, allora l'unione del corpo impedisce la perfezione dell'anima; da cui le parole della Sapienza [9, 15]: «Un corpo corruttibile appesantisce l'anima». Se quindi si elimina dal corpo tutto ciò per cui esso resiste all'azione dell'anima, allora l'anima sarà puramente e semplicemente più perfetta esistendo in tale corpo che separata da esso.

Ora, quanto più una cosa è perfetta nell'essere, tanto più perfettamente è in grado di agire. Perciò l'agire dell'anima unita a un tale corpo sarà più perfetto di quello dell'anima separata. Ma tale è appunto il corpo glorioso, che sarà in tutto sottomesso allo spirito. Consistendo dunque la beatitudine in un'operazione, la beatitudine dell'anima sarà più perfetta dopo la riassunzione del corpo che prima: come infatti l'anima separata dal corpo corruttibile può agire con più perfezione di quando è ad esso congiunta, così dopo il ricongiungimento con il corpo glorioso agirà più perfettamente di quando ne era separata. Ora, ogni essere imperfetto desidera la propria perfezione. Quindi l'anima separata desidera naturalmente di ricongiungersi al corpo. E a

motivo di questo desiderio, che procede da uno stato di imperfezione, la sua operazione con cui tende verso Dio è meno intensa. Per cui S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 35] afferma che «dal desiderio del corpo l'anima viene ritardata nel suo tendere totalmente verso il sommo bene».

Analisi delle obiezioni: 1. L'anima è più simile a Dio quando è unita al corpo glorioso che quando ne è separata, poiché con tale unione ha un essere più perfetto: infatti più una cosa è perfetta, più è simile a Dio. Come anche il cuore, la cui perfezione vitale consiste nel moto, è più simile a Dio quando si muove che quando è fermo, sebbene Dio non si muova mai.

2. Una virtù che per sua natura è fatta per essere nella materia è più potente esistendo nella materia che separata da essa; sebbene assolutamente parlando una virtù separata dalla materia abbia una potenza maggiore.

3. Sebbene nell'atto dell'intendere l'anima non si serva del corpo, tuttavia la perfezione del corpo in qualche modo coopererà alla perfezione dell'atto intellettivo, in quanto per l'unione con il corpo glorioso l'anima sarà naturalmente più perfetta, e quindi più efficace nell'operare. E in tal modo il bene stesso del corpo coopererà strumentalmente all'operazione in cui consiste la beatitudine: analogamente a quanto dice il Filosofo [Ethic. 1, cc. 8, 9] a proposito dei beni esterni, che strumentalmente cooperano alla felicità della vita [presente].

4. Sebbene l'aggiunta del finito all'infinito non lo renda maggiore, tuttavia dà qualcosa di più: poiché il finito e l'infinito sono due realtà, mentre l'infinito di per sé è una cosa sola. Ora, l'estensione del godimento riceve un aumento non di intensità, ma di motivazioni. Perciò il godimento aumenterà in estensione rispetto al solo godimento di Dio, poiché avrà per oggetto Dio e la gloria del corpo. – Inoltre la gloria del corpo farà crescere anche in intensità il godimento di Dio in quanto coopererà alla perfezione di quegli atti con i quali l'anima si volge a Dio: più infatti l'operazione connaturale è perfetta, più intenso è il piacere, come spiega Aristotele [Ethic. 10, 4].

## Articolo 2

### Se i gradi di beatitudine debbano essere denominati «dimore»

Sembra che i gradi di beatitudine non debbano essere denominati «dimore». Infatti:

1. La beatitudine implica l'idea di premio [Ethic. 1, 10]. Ora, la dimora non accenna affatto all'idea di premio. Quindi i diversi gradi di beatitudine non vanno detti dimore.

2. Dimora sembra indicare una sede locale. Ma il luogo dal quale i santi saranno beatificati non è di ordine corporale, bensì spirituale: infatti è Dio, il quale è uno. Perciò non esiste che una sola dimora. Quindi i diversi gradi di beatitudine non vanno denominati dimore.

3. Come ci saranno nella patria beata degli uomini di meriti diversi, così ce ne sono anche attualmente in purgatorio, e un tempo ce ne furono nel limbo dei Patriarchi. Ma in purgatorio e nel limbo non si riscontra una diversità di dimore. Quindi non ci dovrà essere neppure in patria.

In contrario: 1. Sta scritto [Gv 14, 2]: «Nella casa del Padre mio ci sono

molti posti»; e S.Agostino [In Ioh. ev. tract. 67] spiega che si tratta delle varie gradazioni dei premi.
2. In ogni città c'è un'ordinata distinzione di dimore. Ora, la patria celeste è paragonata a una città, come risulta evidente dall'Apocalisse [21]. Quindi in essa si devono distinguere diverse dimore, secondo i diversi gradi di beatitudine.
Dimostrazione: Essendo il moto locale il primo di tutti i moti, come dice il Filosofo [Phys. 8,7], il termine moto, come anche quello di distanza e di altre cose del genere, è passato dal moto locale a tutti gli altri tipi di movimento. Ora, il fine o termine del moto locale è il luogo in cui una cosa si ferma e si mantiene dopo averlo raggiunto. Perciò in qualsiasi moto il quietarsi di esso nel suo termine viene detto collocamento o dimora. Così dunque, giungendo l'uso del termine moto anche agli atti dell'appetito e della volontà, anche il conseguimento del fine del moto affettivo viene denominato dimora, o collocamento nel fine. E così i diversi gradi nel conseguimento del fine ultimo vengono denominati «dimore diverse»: cosicché l'unica casa sta a indicare la comune e universale beatitudine dalla parte dell'oggetto, mentre la pluralità delle dimore indica le differenze che nella beatitudine si riscontrano dalla parte dei beati. Come anche negli esseri corporei vediamo che è identico il luogo elevato verso il quale tendono tutti i corpi leggeri, ma ciascuno di essi vi giunge più o meno vicino secondo la propria leggerezza: per cui ci sono varie dimore o collocazioni secondo la differenza di leggerezza.
Analisi delle obiezioni: 1. La dimora implica l'idea di fine o termine: per cui implica quella di premio, che è il fine del merito.
2. Sebbene sia unico il luogo di ordine spirituale, tuttavia sono diversi i gradi di approssimazione ad esso. E in base a questi si hanno diverse dimore.
3. Coloro che furono nel limbo, o che adesso sono in purgatorio, non hanno ancora raggiunto il loro termine finale. Per cui sia nel purgatorio che nel limbo non c'è distinzione di dimore, ma solo nel paradiso e nell'inferno, che sono il termine rispettivo dei buoni e dei cattivi.

Articolo 3
Se le diverse dimore si distinguano secondo i diversi gradi di carità
Sembra che le diverse dimore non si distinguano secondo i diversi gradi di carità. Infatti:
1. Nel Vangelo [Mt 25, 15] si legge: «Diede a ciascuno secondo la propria virtù». Ora, la virtù propria di ciascuno è la sua capacità naturale. Perciò i doni della grazia e della gloria vengono distribuiti secondo i diversi gradi della virtù naturale.
2. Il Salmo [61, 13] afferma: «Secondo le sue opere tu ripaghi ogni uomo». Ora, ciò che viene dato come ricompensa è la misura della beatitudine. Quindi i gradi della beatitudine si distingueranno secondo la diversità delle opere, non secondo il diverso grado di carità.
3. Il premio è dovuto all'atto e non all'abito: per cui, secondo Aristotele [Ethic. 1, 8], «non sono coronati i più forti, ma i lottatori»; e S. Paolo [2 Tm 2, 5] afferma: «Non riceve la corona se non chi ha lottato secondo le

regole». Ma la beatitudine è un premio. Quindi i diversi gradi della beatitudine saranno secondo il diverso valore delle opere compiute, non secondo il grado di carità.
In contrario: 1. Più uno è unito a Dio, più sarà beato. Ma la misura dell'unione con Dio è secondo la misura della carità. Quindi secondo la differenza nella carità ci sarà anche la diversità nella beatitudine.
2. Come l'assoluto segue all'assoluto, così il più sta al più. Ora, l'avere la beatitudine segue all'avere la carità. Perciò anche l'avere una maggiore beatitudine segue all'avere una maggiore carità.
Dimostrazione: I princìpi distintivi delle dimore o gradi della beatitudine sono due: quello prossimo e quello remoto. Il principio prossimo è la diversa disposizione esistente nei beati, dalla quale dipende in tutti la diversità di perfezione nell'atto proprio della beatitudine, ma il principio remoto è il merito, con il quale essi hanno conseguito tale beatitudine.
Ora, nel primo modo vengono distinte le dimore secondo la carità della patria: la quale quanto più sarà perfetta, tanto più renderà chi la possiede capace della luce divina, secondo il cui aumento aumenterà la perfezione della visione di Dio.
Nel secondo modo invece vengono distinte le dimore secondo la carità della via. Infatti i nostri atti non sono meritori per la sostanza stessa dell'atto, ma solo per l'abito della virtù da cui sono informati. Ora la capacità di meritare, in tutte le virtù, deriva dalla carità, che ha per oggetto il fine stesso [cf. II-II, q. 23, a. 7]. Perciò la diversità nel meritare risale interamente al diverso grado di carità. E così la carità della via distinguerà le varie dimore secondo il merito.
Analisi delle obiezioni: 1. La virtù di cui parla quel testo non è la sola capacità naturale, ma la capacità naturale unita allo sforzo di conseguire la grazia. E allora la virtù così concepita è come la disposizione materiale alla misura della grazia e della gloria da riceversi; ma la carità costituisce formalmente l'elemento completivo del merito alla gloria. Perciò la distinzione dei gradi nella gloria viene desunta dai gradi della carità più che dai gradi della virtù suddetta.
2. Le opere non meritano la retribuzione della gloria se non in quanto sono informate dalla carità. Perciò i diversi gradi di gloria saranno secondo i diversi gradi di carità.
3. Sebbene l'abito della carità, o di qualsiasi altra virtù, non sia il merito a cui è dovuto il premio, è tuttavia il principio e la ragione unica per cui si merita nell'atto. Così dunque i premi si distinguono in base alle sue diversità.
- Sebbene anche nel genere stesso dell'atto si possa considerare un certo grado di merito, non già rispetto al premio essenziale, che è il godimento di Dio, ma rispetto a un certo premio accidentale, che è il godimento di qualche bene creato.

## QUAESTIO 94
## DE MODO QUO SE SANCTI HABEBUNT ERGA DAMNATOS

Deinde considerandum est de modo quo se sancti habebunt erga damnatos.

Circa quod quaeruntur tria. Primo: utrum sancti poenas damnatorum videant. Secundo: utrum eis compatiantur. Tertio: utrum de eorum poenis laetentur.

ARGOMENTO 94
L'ATTEGGIAMENTO DEI SANTI VERSO I DANNATI
Veniamo ora a considerare l'atteggiamento dei santi verso i dannati.
In proposito si pongono tre quesiti. 1. Se i santi vedano le pene dei dannati;
2. Se ne abbiano compassione; 3. Se godano dei loro castighi.

Articolo 1
Se i beati che hanno raggiunto la patria vedano le pene dei dannati
Sembra che i beati che hanno raggiunto la patria non vedano le pene dei dannati. Infatti:
1. I beati sono più distanti dai dannati che dai viatori. Ora, i beati non sempre vedono i fatti di noi viatori; si legge infatti in Isaia [63, 16]: «Abramo non ci riconosce». E la Glossa [interlin.] spiega: «I morti, anche se santi, ignorano ciò che fanno i vivi, anche i loro figli». Molto meno quindi essi vedono le pene dei dannati.
2. La perfezione della visione dipende dalla perfetta visibilità dell'oggetto: infatti il Filosofo [Ethic. 10, 4] afferma che «l'operazione più perfetta del senso è quella del senso ottimamente disposto circa l'oggetto più bello che possa brillare sotto il senso stesso». Perciò al contrario la bruttezza dell'oggetto ricade sulla visione come un'imperfezione. Ma nei beati non ci sarà alcuna imperfezione. Quindi essi non vedranno la miseria dei dannati, in cui si riscontra il massimo di bruttura.
In contrario: In Isaia [66, 24] il Signore afferma: «Uscendo vedranno i cadaveri degli uomini che si sono ribellati contro di me». E la Glossa [ord.] commenta: «Usciranno gli eletti mediante un'intellezione e una visione evidente, per accendersi maggiormente nella lode di Dio».
Dimostrazione: Ai beati non si può negare nulla che contribuisca alla perfezione della loro beatitudine. Ora, dal confronto con i contrari le cose vengono conosciute maggiormente: poiché «i contrari posti l'uno accanto all'altro si illuminano a vicenda». Perché quindi la beatitudine dei santi venga da essi più apprezzata, e maggiormente essi ne rendano grazie a Dio, viene loro concesso di vedere perfettamente la pena dei reprobi.
Analisi delle obiezioni: 1. La Glossa suddetta parla dei santi defunti secondo le limitazioni della natura: infatti non è necessario che essi per conoscenza naturale conoscano tutto ciò che viene compiuto tra i vivi. Ma i santi che sono in paradiso conoscono chiaramente ciò che avviene sia presso i viatori che presso i dannati. Per cui S. Gregorio [Mor. 12, 21] scrive: «Ciò non va pensato dei santi», che cioè, come dice Giobbe [14, 21], «essi non sanno se i loro figli siano nobili o ignobili», ecc., «poiché chi ha dentro di sé la luce di Dio non si può credere che ignori qualcosa di ciò che è al di fuori di lui».
2. Sebbene la bellezza dell'oggetto contribuisca alla perfezione della visione, tuttavia la sua bruttezza può non inficiarla in alcun modo: poiché le specie

intenzionali delle cose esistenti nell'anima con le quali si ha la conoscenza dei contrari non sono contrarie fra di loro. Anche Dio infatti, che ha la conoscenza più perfetta, vede tutte le cose belle e tutte quelle brutte.

Articolo 2

Se i beati sentano compassione per le sofferenze dei dannati

Sembra che i beati sentano compassione per le sofferenze dei dannati. Infatti:

1. La compassione deriva dalla carità. Ma nei beati la carità sarà perfettissima. Quindi essi avranno la massima compassione per le sofferenze dei dannati.

2. I beati non potranno mai essere tanto alieni dalla compassione quanto lo è Dio. Ora Dio, in qualche modo, ha compassione delle nostre miserie, per cui è anche detto misericordioso; e così pure gli angeli. Perciò i beati avranno compassione per le sofferenze dei dannati.

In contrario: Chi ha compassione per un altro è in qualche modo compartecipe della sua sofferenza. Ma i beati non possono essere partecipi di alcuna sofferenza. Quindi non possono avere compassione dei dannati.

Dimostrazione: La misericordia e la compassione possono trovarsi in una persona in due modi: primo, sotto la forma di passione; secondo, sotto la forma di atto deliberato. Ora, nei beati non ci sarà alcuna passione nella loro parte inferiore se non in seguito a una deliberazione della ragione. Perciò in essi non ci sarà la compassione o la misericordia se non sotto la forma di un atto deliberato della ragione. E questa deliberazione nasce dal fatto che uno vuole allontanare il male altrui: per cui non si ha compassione per quei mali che secondo il giudizio della ragione non si vogliono allontanare. Ora i peccatori, fino a che sono in questo mondo, sono in una condizione tale da poter essere liberati dallo stato di miseria e di peccato, senza pregiudizio della giustizia di Dio. Perciò verso di essi può aver luogo la compassione dei beati: sia sotto forma di deliberazione volontaria, come si dice che Dio, gli angeli e i beati hanno compassione di essi volendo la loro salvezza; sia sotto forma di passione, come hanno compassione di essi i buoni nella vita presente. Ma nel loro stato futuro costoro non potranno più essere liberati dalla loro miseria. Perciò secondo una deliberazione retta non ci potrà essere compassione per le loro sofferenze. Quindi i beati dopo la loro glorificazione non potranno avere compassione alcuna per i dannati.

Analisi delle obiezioni: 1. La carità è causa della compassione fino a che possiamo volere l'eliminazione della sofferenza in un dato individuo. Ma i santi non possono più volere questo per i dannati, essendo ciò incompatibile con la giustizia di Dio. Perciò l'argomento non regge.

2. Si dice che Dio è misericordioso nel senso che soccorre quanti è opportuno che vengano liberati dalla miseria secondo l'ordine della sapienza e della giustizia divina; non invece nel senso che egli usi misericordia verso i dannati, se non forse perché li punisce al disotto di quanto meriterebbero.

Articolo 3

Se i beati si rallegrino delle pene dei dannati

Sembra che i beati non si rallegrino delle pene dei dannati. Infatti:
1. Rallegrarsi del male altrui deriva dall'odio. Ma nei beati non vi sarà alcun odio. Quindi essi non si rallegreranno delle sofferenze dei dannati.
2. I beati in patria saranno sommamente conformi a Dio. Ora, «Dio non gode delle nostre pene» [Tb 3, 22 Vg]. Quindi neppure i beati godranno delle pene dei dannati.
3. Ciò che è riprovevole in un viatore non può in alcun modo trovarsi in un comprensore. Ma in un uomo viatore è sommamente riprovevole rallegrarsi delle sofferenze altrui, mentre è sommamente lodevole rattristarsene. Quindi i beati non si rallegrano in alcun modo delle pene dei dannati.
In contrario: 1. Sta scritto [Sal 57, 11 Vg]: «Il giusto si rallegrerà nel vedere la vendetta».
2. Isaia [66, 24 Vg] afferma che «[gli empi] daranno spettacolo del loro scempio fino a saziare la vista di ognuno». Ora, la sazietà indica una refezione dello spirito. Quindi i beati godranno delle sofferenze degli empi.
Dimostrazione: Una cosa può essere oggetto di godimento in due modi. Primo, direttamente: quando cioè si gode di una cosa in quanto tale. E in questo modo i santi non si rallegreranno delle sofferenze dei peccatori. - Secondo, indirettamente, o per accdens, cioè a motivo di qualcosa di aggiunto. E in questo modo i santi godranno delle sofferenze degli empi, considerando in essi l'ordine della divina giustizia e la propria liberazione, della quale godranno. E così la divina giustizia e la propria liberazione saranno la causa del godimento dei beati direttamente, mentre le sofferenze dei dannati lo saranno indirettamente.
Analisi delle obiezioni: 1. Rallegrarsi del male altrui in quanto tale deriva dall'odio; non così invece rallegrarsi del male altrui per qualcosa di aggiunto. Anzi, in questo modo talora ci si rallegra persino del male proprio: come quando uno gode delle proprie afflizioni in quanto giovano per meritare la vita eterna. Da cui le parole di S. Giacomo [1, 2]: «Considerate perfetta letizia, miei fratelli, quando subite ogni sorta di prove».
2. Sebbene Dio non goda dei castighi come tali, ne gode tuttavia in quanto sono ordinati dalla sua giustizia.
3. Non è lodevole che l'uomo viatore goda delle sofferenze altrui come tali; però è lodevole che ne goda in quanto sono connesse con qualche altra cosa. - Tuttavia la situazione del viatore è diversa da quella del comprensore. Poiché nel viatore insorgono spesso delle passioni senza un previo giudizio della ragione. E tuttavia in qualche caso tali passioni sono lodevoli, in quanto indicano una buona disposizione d'animo: come è evidente nel caso della vergogna, della misericordia e del pentimento per il male fatto. Invece nei comprensori non ci può essere una passione che non sia preceduta da un giudizio della ragione.

## QUAESTIO 95
## DE DOTIBUS BEATORUM

Deinde considerandum est de dotibus beatorum.
Circa quod quaeruntur quinque. Primo: utrum beatis sint assignandae aliquae dotes.

Secundo: utrum dos a beatitudine differat. Tertio: utrum Christo insint dotes. Quarto: utrum angelis. Quinto: utrum convenienter assignentur dotes.

ARGOMENTO 95
LE DOTI DEI BEATI
Passiamo così a esaminare le doti dei beati.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se ai beati si debbano attribuire delle doti; 2. Se le doti differiscano dalla beatitudine; 3. Se anche in Cristo ci siano tali doti; 4. Se ci siano negli angeli; 5. Se le doti siano ben elencate.

Articolo 1
Se nei beati si debbano ammettere delle doti
Sembra che nei beati non si debbano ammettere delle doti. Infatti:
1. Secondo le leggi la dote va data allo sposo per sostenere i pesi del matrimonio. Ora, i santi non rappresentano lo sposo, bensì la sposa, poiché sono membri della Chiesa. Quindi ad essi non vengono date delle doti.
2. La dote, secondo la legge, non è data dal padre dello sposo, bensì dal padre della sposa. Invece i doni della beatitudine vengono dati dal Padre dello Sposo, cioè di Cristo, secondo le parole di S. Giacomo [1, 17]: «Ogni buon regalo e ogni dono perfetto [viene dal Padre della luce]». Quindi tali doni che vengono fatti ai beati non vanno chiamati doti.
3. Nel matrimonio vengono offerte le doti per renderne più tollerabili i pesi. Ma nel matrimonio spirituale non ci sono pesi: soprattutto nello stato della Chiesa trionfante. Perciò in questo non si devono assegnare delle doti.
4. Le doti non vengono date che in occasione di un matrimonio. Ora, il matrimonio spirituale con Cristo mediante la fede viene contratto nello stato della Chiesa militante. Se quindi certe doti spettano ai beati, per la stessa ragione spetteranno anche ai santi che vivono sulla terra. Ma a questi non spettano. Quindi neppure ai beati.
5. Le doti rientrano tra i beni esterni, che vengono denominati beni di fortuna. Invece i premi dei beati appartengono ai beni interiori. Quindi non meritano il nome di doti.
In contrario: 1. S. Paolo [Ef 5, 32] scrive: «Questo mistero è grande: lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa»; dal che si rileva che il matrimonio spirituale viene significato da quello carnale. Ora, nel matrimonio carnale la sposa è condotta dotata nella casa dello sposo. Quindi, venendo i santi condotti nella dimora di Cristo quando entrano nella beatitudine, sembra che allora vengano dotati di certe doti.
2. Nel matrimonio carnale vengono assegnate delle doti per rendere gradevole il matrimonio. Ma il matrimonio spirituale è più gradevole di quello carnale. Quindi soprattutto ad esso spettano delle doti.
3. Gli ornamenti della sposa rientrano nella dote. Ora, i santi entreranno nella gloria con i loro ornamenti, secondo le parole di Isaia [61, 10]: «Mi ha rivestito delle vesti di salvezza, come una sposa che si adorna dei suoi gioielli».
Perciò nella patria i santi avranno delle doti.
Dimostrazione: Senza dubbio quando i beati sono introdotti nella gloria ricevono

da Dio dei doni a loro ornamento: e questi ornamenti sono stati dai maestri denominati «doti». Per cui della dote di cui ora parliamo viene data la seguente definizione: «La dote è un ornamento perpetuo dell'anima e del corpo, sufficiente alla vita e duraturo per sempre nell'eterna beatitudine».
E questa descrizione ricalca il modello della dote materiale con cui la sposa viene ornata e provveduta nei riguardi del marito, in modo che questi possa nutrire la sposa e i figli; e tuttavia tale dote è conservata durevolmente dalla sposa, in modo da tornare ad essa in caso di dissoluzione del matrimonio.
Sul significato del nome ci sono però diverse opinioni. Alcuni infatti affermano che il termine dote non deriva da alcuna analogia col matrimonio carnale, ma è desunto dall'uso comune di denominare dote ogni perfezione od ornamento di qualsiasi uomo: come ad es. chi possiede il sapere si dice che è «dotato di scienza». E in questo senso Ovidio [Ars amat. 1, 596] si è servito del termine dote in quel verso: «E con qualsiasi dote tu puoi piacere, cerca di piacere».
Ciò però non è del tutto esatto. Poiché ogniqualvolta un nome è posto a significare principalmente una data cosa, non c'è consuetudine di usarlo per altre cose se non secondo una certa analogia. Ora, poiché secondo la sua prima istituzione il termine dote si riferisce al matrimonio carnale, è necessario che in qualsiasi altra accezione si riscontri un'analogia col significato principale.
Perciò altri dicono che l'analogia sta nel fatto che nel matrimonio si intende propriamente per dote il dono che viene fatto alla sposa da parte dello sposo quando questa viene condotta nella casa dello sposo, e che riguarda l'ornamento della sposa. Ciò risulta ad es. dalle parole rivolte da Sichem a Giacobbe e ai suoi figli [Gen 34, 12]: «Aumentate pure molto la dote nuziale, e il valore del dono»; oppure da quel testo dell'Esodo [22, 15]: «Se uno seduce una vergine ne pagherà la dote nuziale, e la prenderà in moglie».
E così anche gli ornamenti donati da Cristo ai santi quando vengono introdotti nella dimora della gloria sono denominati doti.
Ciò però è in evidente contrasto con quanto dicono i giuristi, che sono competenti in questo campo. Essi infatti dicono che la dote propriamente è «un donativo fatto dalla parentela della moglie a favore del marito, come contributo per l'onere del matrimonio che il marito sostiene» [Raym. de Penn., Summa 4, 25, 1]. Invece ciò che lo sposo dona alla sposa viene chiamato «donativo in vista delle nozze». Ed è in questo senso che il termine dote è usato in quel passo del primo libro dei Re [9, 16] in cui si dice che «il Faraone, re d'Egitto, si impadronì di Gazer e la assegnò in dote alla figlia, moglie di Salomone». – Né contro questa interpretazione si possono invocare i testi citati sopra. Sebbene infatti le doti vengano ordinariamente assegnate dai genitori della fanciulla, tuttavia talora capita che lo sposo, o il padre dello sposo, assegni lui la dote, sostituendosi al padre della fanciulla.
E ciò può capitare per due motivi. O per un affetto straordinario verso la sposa: come nel caso di Hemor, il quale volle dare la dote che avrebbe dovuto ricevere per l'amore ardente di suo figlio verso la ragazza. Oppure ciò può capitare come punizione per lo sposo, che debba cioè dare lui alla vergine da

lui violata la dote che avrebbe dovuto dare invece il padre della ragazza. E di ciò parla appunto Mosè nel testo citato.
Perciò secondo altri si deve concludere che la dote nel matrimonio carnale è propriamente quella assegnata dai parenti della sposa alla parentela dello sposo, per sostenere, come si è detto, gli oneri del matrimonio.
Ma allora rimane la obiezioni di vedere come tale assegnazione possa adattarsi al nostro caso: poiché gli ornamenti che si riscontrano nella beatitudine sono conferiti alla mistica sposa dal suo sposo. Ciò verrà dunque chiarito nelle risposte alle obiezioni.
Analisi delle obiezioni: 1. Nel matrimonio carnale, sebbene la dote venga assegnata allo sposo quanto all'uso, tuttavia appartiene alla sposa quanto alla proprietà e al dominio: il che appare evidente dal fatto che in caso di dichiarazione di nullità del matrimonio la dote secondo le leggi rimane alla sposa.
E così anche nel matrimonio spirituale gli ornamenti concessi alla mistica sposa, ossia alla Chiesa nei suoi membri, appartengono al suo sposo in quanto ridondano a sua gloria e onore, ma spettano alla sposa quali suoi ornamenti.
2. Il Padre dello Sposo, ossia di Cristo, è la sola persona del Padre: invece il padre della sposa è tutta la Trinità. Ora, gli effetti prodotti nelle creature spettano alla Trinità tutta intera, e quindi nel matrimonio spirituale le doti in parola, propriamente parlando, sono date più dal padre della sposa che dal Padre dello Sposo.
Questo conferimento però, sebbene venga prodotto da tutte le Persone, può essere appropriato a ognuna di esse sotto qualche aspetto. Alla Persona del Padre quale donatore: poiché in lui risiede l'autorità; a lui inoltre va appropriata la paternità anche rispetto alle creature, per cui egli è insieme il Padre dello Sposo e della sposa. Al Figlio invece in quanto il conferimento delle doti è a motivo di lui e per lui. Allo Spirito Santo infine in quanto le doti vengono conferite in lui e in conformità con lui: infatti l'amore è la ragione di ogni dono.
3. Alle doti va attribuito di per sé ciò di cui di per sé sono causa, cioè il fatto di rendere gradevole il matrimonio; va invece loro attribuito per accidens ciò che da esse viene eliminato, cioè il peso del matrimonio, che viene appunto alleviato dalle doti: come alla grazia spetta per se il rendere giusta una persona, mentre il rendere giusto un peccatore le spetta per accidens. Sebbene quindi nel matrimonio spirituale non ci siano oneri, tuttavia si riscontra in esso un sommo godimento. Ed è per rendere perfetto tale godimento che vengono conferite alla sposa delle doti, in modo che con esse si possa unire gioiosamente allo sposo.
4. Non c'è l'uso di assegnare la dote alla sposa nel fidanzamento, ma quando viene portata in casa dello sposo per godere della sua presenza. Ora, fino a che siamo in questa vita «siamo in esilio lontano dal Signore» [2 Cor 5, 6].
E così i doni concessi ai santi in questa vita non sono denominati doti: lo sono invece quelli che vengono loro conferiti quando sono trasferiti nella gloria, dove godono della presenza dello Sposo.
5. Nel matrimonio spirituale si richiede la bellezza interiore, secondo le parole del Salmo [44, 14 Vg]: «Tutta la gloria della figlia del re è nell'interno», ecc.

Invece nel matrimonio carnale si richiede anche la bellezza esteriore. Perciò non è necessario che nel matrimonio spirituale vengano assegnate doti di quel genere, come nel matrimonio carnale.

Articolo 2
Se le doti si identifichino con la beatitudine
Sembra che le doti si identifichino con la beatitudine. Infatti:
1. Come risulta dalla definizione data [a. 1], «la dote è un ornamento dell'anima e del corpo che durerà per sempre nell'eterna beatitudine». Ora, la beatitudine è per l'anima un certo ornamento. Quindi la beatitudine è una dote.
2. La dote è ciò per cui la sposa si unisce allo sposo gradevolmente [a. 1, ad 3]. Ma nel matrimonio spirituale ciò è appunto la beatitudine. Quindi la beatitudine è una dote.
3. Secondo S. Agostino [Enarr. in Ps. 90, 2], la visione costituisce tutta la sostanza della beatitudine. Ora, la visione è posta nell'elenco delle doti [a. 5]. Quindi la beatitudine è una dote.
4. La fruizione rende beati. Ora, la fruizione è una delle doti. Quindi una dote rende beati. E così la beatitudine è una dote.
5. Come dice Boezio [De consol. 3, pr. 2], la beatitudine «è lo stato perfetto risultante dall'insieme di tutti i beni». Ma lo stato dei beati è reso perfetto dalle loro doti. Quindi le doti sono parti della beatitudine.
In contrario: Le doti sono date senza meriti. Invece la beatitudine non è data, ma retribuita. Quindi non è una dote.
2. La beatitudine è una soltanto. Le doti invece sono molteplici [a. 5]. Perciò la beatitudine non è una dote.
3. La beatitudine si trova nell'uomo secondo la sua parte più nobile, come nota Aristotele [Ethic. 1, 10]. Invece le doti vengono assegnate anche al corpo. Quindi le doti e la beatitudine non si identificano.
Dimostrazione: Sull'argomento ci sono due opinioni. Alcuni infatti dicono che la beatitudine e le doti si identificano nella realtà ma differiscono concettualmente: poiché mentre la dote si riferisce al matrimonio spirituale tra Cristo e l'anima, la beatitudine invece non gli si riferisce. – Ma ciò non sembra accettabile: poiché la beatitudine consiste in un'operazione, mentre la dote non è un'operazione, bensì una certa qualità o disposizione.
Perciò secondo altri si deve rispondere che la beatitudine e le doti differiscono anche realmente, inquantoché per beatitudine si intende l'operazione perfetta con la quale l'anima beata si unisce a Dio, mentre per doti si intendono degli abiti o disposizioni, o altre qualità qualsiasi, ordinate a tale perfetta operazione. Cosicché le doti risultano ordinate alla beatitudine, più che rientrare in essa come sue parti.
Analisi delle obiezioni: 1. Propriamente parlando la beatitudine non è un ornamento dell'anima, ma è qualcosa di proveniente da tale ornamento: poiché consiste in un'operazione, mentre per ornamento si intende una certa bellezza che decora il beato stesso.
2. La beatitudine non è ordinata all'unione, ma è l'unione stessa dell'anima con Cristo, che si effettua mediante un atto. Le doti invece sono dei doni che

predispongono a tale unione.
3. Si può parlare di visione in due modi. Primo, in senso attuale, cioè per indicare l'atto stesso del vedere. E allora la visione non è una dote, ma è la stessa beatitudine. – Secondo, in senso abituale, cioè per indicare l'abito da cui viene emesso tale atto, ossia lo splendore stesso della gloria con la quale l'anima viene illuminata da Dio perché lo possa vedere. E in questo senso essa è una dote e il principio della beatitudine, ma non la beatitudine stessa.
4. Lo stesso si dica a proposito della fruizione.
5. La beatitudine abbraccia tutti i beni non quali sue parti essenziali, ma in quanto in certo qual modo ad essa ordinati.

Articolo 3
Se anche Cristo debba avere delle doti
Sembra che anche Cristo debba avere delle doti. Infatti:
1. I santi mediante la gloria sono resi conformi a Cristo, secondo le parole di S. Paolo [Fil 3, 21]: «Egli trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso». Perciò anche Cristo deve avere delle doti.
2. Nel matrimonio spirituale vengono assegnate delle doti per analogia con il matrimonio carnale. Ora, in Cristo si riscontra un matrimonio spirituale singolarissimo, cioè l'unione di due nature in una sola persona: per cui si dice che la natura umana in lui è stata sposata dal Verbo, come risulta dalla Glossa [ord.] su quelle parole del Salmo [18, 6 Vg]: «Nel sole ha posto la sua tenda», ecc.; e su quelle altre dell'Apocalisse [21, 3]: «Ecco la dimora di Dio con gli uomini». Perciò anche a Cristo spettano delle doti.
3. S. Agostino [De doctr. christ. 3, 31], in base a una delle regole di Ticonio, insegna che per l'unità del corpo mistico, risultante dall'unione tra il capo e le membra, Cristo viene denominato anche sposa oltre che sposo; il che risulta anche dall'espressione di Isaia [61, 10]: «Come uno sposo che si cinge il diadema, e come una sposa che si adorna di gioielli». Ora, poiché alla sposa sono dovute delle doti, sembra necessario che queste ci siano anche in Cristo.
4. La dote è dovuta a tutte le membra della Chiesa, essendo la Chiesa la sposa [di Cristo]. Ma anche Cristo è membro della Chiesa, come appare evidente dalle parole di S. Paolo [1 Cor 12, 27]: «Voi siete corpo di Cristo, e membra di questo membro», «cioè di Cristo», aggiunge la Glossa [interlin.]. Quindi anche a Cristo sono dovute delle doti.
5. Cristo ha una visione, una fruizione e un godimento perfetti. Ora, queste cose sono elencate tra le doti [a. 5]. Quindi Cristo deve avere delle doti.
In contrario: 1. Tra lo sposo e la sposa ci deve essere distinzione di persone. Ora, in Cristo non c'è nulla che personalmente si distingua dal Figlio di Dio, che è lo sposo, come dice il Vangelo [Gv 3, 29]: «Chi possiede la sposa è lo sposo». Siccome quindi le doti sono assegnate alla sposa o per la sposa, è chiaro che a Cristo non spetta di avere delle doti.
2. Non spetta all'identica persona dare e ricevere le doti. Ora, Cristo è colui che dà le doti spirituali. Quindi non spetta a Cristo ricevere le doti.
Dimostrazione: Su questo punto esistono due opinioni. Alcuni infatti affermano

che ci sono tre forme di unione: la prima, detta consentanea, è quella con cui Cristo è unito a Dio col vincolo dell'amore; la seconda, detta di degnazione, è quella con cui la natura umana è unita alla natura divina; la terza è quella con cui Cristo medesimo è unito alla Chiesa. Ora, essi dicono che secondo le prime due forme di unione a Cristo spetterebbe di avere delle doti in quanto doti; invece quanto alla terza gli converrebbe ciò che costituisce la dote in modo eccellentissimo, però non sotto l'aspetto di dote: poiché in tale unione Cristo fa la parte dello sposo, e la Chiesa quella della sposa; ora, la dote quanto a proprietà e dominio spetta alla sposa, sebbene sia data allo sposo quanto all'uso.

Ma ciò non persuade. Poiché nell'unione in cui Cristo si unisce al Padre per consenso d'amore anche come Dio non si può dire che ci sia un matrimonio: poiché non vi si riscontra alcuna sottomissione, che invece deve esserci nei rapporti tra sposa e sposo.

E così pure non può riscontrarsi una dote nell'unione della natura umana con quella divina, che avviene nell'unità della persona, o anche per conformità di voleri: e ciò per tre motivi. Primo, perché nel matrimonio in cui si dà la dote si richiede la conformità di natura fra lo sposo e la sposa. E questa manca nell'unione fra la natura umana e quella divina

Secondo, perché in tale matrimonio si richiede la distinzione delle persone. Invece la natura umana quanto alla persona non è distinta dal Verbo. – Terzo, perché la dote viene data quando la sposa viene introdotta per la prima volta nella casa dello sposo: e quindi spetta solo alla sposa che prima di essere unita era non unita. Ora, la natura umana assunta dal Verbo nell'unità della persona non esisteva in alcun modo prima di essergli perfettamente unita.

Perciò secondo altri si deve concludere che a Cristo le doti non si addicono in alcun modo; oppure non così propriamente come agli altri santi. Tuttavia le qualità che sono denominate doti gli spettano nella maniera più eccellente.

Analisi delle obiezioni: 1. La conformità ricordata va intesa secondo ciò che costituisce la dote, e non secondo l'aspetto di dote che dovrebbe trovarsi anche in Cristo. Infatti ciò in cui siamo resi conformi a Cristo non è necessario che si trovi in lui e in noi allo stesso modo.

2. La natura umana nella sua unione con il Verbo non è denominata sposa in senso proprio: poiché non si riscontra in essa la distinzione di persone che invece è richiesta tra lo sposo e la sposa. Che poi talora questa natura venga denominata sposa in quanto è unita al Verbo si spiega col fatto che essa ha certe caratteristiche della sposa: cioè perché è a lui unita inseparabilmente; e perché in detta unione la natura umana è inferiore al Verbo, ed è governata dal Verbo come la sposa dallo sposo.

3. Che Cristo talora abbia l'appellativo di sposa non dipende dal fatto che egli lo sia realmente, ma dal fatto che egli assume la persona della sua sposa, cioè della Chiesa, che è unita a lui spiritualmente. Perciò nulla impedisce, secondo questo modo di esprimersi, che gli si possano attribuire delle doti: non perché le abbia lui stesso, ma perché le ha la Chiesa.

4. Il termine Chiesa può avere due significati. Talora infatti indica soltanto il corpo unito a Cristo come al proprio capo. E solo così la Chiesa ha l'aspetto di

sposa. In questo senso però Cristo non è una delle membra, ma è il capo che fa giungere il suo influsso a tutte le membra della Chiesa [cf. III, q. 8, a. 1].
Altre volte invece il termine Chiesa è usato per indicare il capo e le membra congiunte con lui. E allora Cristo può dirsi membro della Chiesa, in quanto ha un ufficio distinto da ogni altro, cioè quello di comunicare agli altri la vita. – Però questa sua denominazione di membro non è molto appropriata: poiché il membro implica l'idea di parte, mentre in Cristo il bene spirituale non è parziale, ma totalmente integro; per cui egli è il bene totale della Chiesa, e gli altri più lui non costituiscono qualcosa di più grande che lui solo. Parlando dunque della Chiesa in questo modo, il termine Chiesa non indica solo la sposa, ma «lo sposo e la sposa», in quanto dalla loro unione spirituale risulta un unico effetto. Per cui sebbene Cristo possa dirsi in qualche modo membro della Chiesa, in nessun modo tuttavia può dirsi membro della sposa. E così sotto questo aspetto le doti come tali non gli convengono.
5. Nell'argomentazione si ha una «fallacia di accidente». Poiché quelle perfezioni non spettano a Cristo sotto l'aspetto di doti.

Articolo 4
Se gli angeli abbiano delle doti
Sembra che gli angeli abbiano delle doti. Infatti:
1. A commento delle parole del Cantico [6, 8]: «Unica è la mia colomba», la Glossa afferma: «Unica è la Chiesa per gli uomini e per gli angeli». Ora, la Chiesa è sposa, e quindi ai suoi membri spettano le doti. Quindi gli angeli hanno anch'essi delle doti.
2. Spiegando le parole evangeliche [Lc 12, 36]: «Siate simili a coloro che aspettano il padrone quando torna dalle nozze», la Glossa [ord.] scrive: «I1 Signore andò alle nozze quando dopo la risurrezione, quale uomo nuovo, uni a sé la moltitudine degli angeli». Perciò la moltitudine degli angeli è sposa di Cristo. Quindi agli angeli spettano delle doti.
3. Il matrimonio spirituale consiste in un'unione spirituale. Ma l'unione spirituale tra gli angeli e Dio non è minore di quella che unisce a Dio i beati.
Essendo quindi le doti di cui parliamo assegnate a motivo del matrimonio spirituale, sembra che le doti si addicano anche agli angeli.
4. Il matrimonio spirituale richiede uno sposo spirituale e una sposa spirituale. Ora a Cristo, quale spirito sommo, sono per natura più conformi gli angeli che gli uomini. Perciò il matrimonio spirituale di Cristo può esserci più con gli angeli che con gli uomini.
5. Si esige più affinità tra il capo e le membra che tra lo sposo e la sposa. Ma l'affinità esistente tra Cristo e gli angeli è sufficiente a far sì che Cristo sia denominato «capo degli angeli» [cf. III, q. 8, a. 4]. Quindi per lo stesso motivo essa basta a far sì che possa dirsi sposo in relazione ad essi.
In contrario: 1. Origene nel commento al Cantico dei cantici [Prol.] distingue quattro tipi di personaggi: lo sposo e la sposa, le vergini e gli amici dello sposo. E dice che gli angeli sono «gli amici dello sposo». Poiché dunque le doti non sono dovute che alla sposa, sembra che esse non si addicano agli angeli.

2. Cristo celebrò le nozze con la Chiesa mediante l'incarnazione e la passione, per cui si applicano a lui figuratamente le parole dell'Esodo [4, 25]: «Tu sei per me uno sposo di sangue». Ma con la passione e l'incarnazione Cristo non si è unito agli angeli in un modo diverso dal precedente. Quindi gli angeli non appartengono alla Chiesa in quanto questa è chiamata sposa. Perciò agli angeli non si addicono le doti.

Dimostrazione: Non c'è dubbio che agli angeli convengono come agli uomini le perfezioni che rientrano nelle doti dell'anima. Però esse non convengono loro sotto l'aspetto di doti, come invece convengono agli uomini: poiché agli angeli l'aspetto di sposa non si applica così propriamente come agli uomini. Infatti tra lo sposo e la sposa si richiede la conformità di natura, in modo che siano entrambi della medesima specie. Ora, gli uomini convengono in questo modo con Cristo: poiché egli ha assunto la natura umana, con la quale è divenuto conforme nella specie umana a tutti gli uomini. Egli invece non è conforme agli angeli secondo l'unità della specie, né secondo la natura divina, né secondo la natura umana. Perciò le doti non si addicono agli angeli col rigore con cui si addicono agli uomini.

Tuttavia in ciò che si predica metaforicamente, dato che non si richiede la somiglianza sotto tutti gli aspetti, non si può concludere in base a una certa dissomiglianza che una data cosa non si può predicare metaforicamente di un certo soggetto. Perciò dalla ragione addotta non si può concludere in senso assoluto che agli angeli non convengono le doti, ma solo che ad essi non convengono così propriamente come agli uomini, data la dissomiglianza suddetta.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene gli angeli facciano parte dell'unità della Chiesa, tuttavia non sono membri della Chiesa in quanto questa viene denominata sposa per la conformità della natura. E in questo senso ad essi non conviene propriamente di avere delle doti.

2. Lo sposalizio accennato è preso in senso lato per un'unione che non implica conformità di natura nella specie. E sotto questo aspetto nulla impedisce che le doti in senso lato vengano attribuite anche agli angeli.

3. Sebbene nel matrimonio spirituale non ci sia alcun'altra unione oltre a quella spirituale, tuttavia coloro che vengono a unirsi devono concordare nella loro specie naturale, perché ci sia la perfetta nozione di matrimonio. E per questo motivo appunto lo sposalizio propriamente non appartiene agli angeli.

4. L'affinità con la quale gli angeli sono conformi a Cristo in quanto Dio non basta a costituire la perfetta ragione di matrimonio, non essendoci conformità nella specie; anzi, rimane piuttosto una distanza infinita.

5. Cristo non viene detto neppure capo degli angeli in senso proprio, nella misura in cui il concetto di capo richiede la conformità di natura.

Si noti però che sebbene il capo e le altre membra siano le parti di un individuo di una data specie, tuttavia ogni membro considerato per se stesso non è della stessa specie degli altri: la mano infatti ha in quanto parte una specie diversa dalla testa. Per cui, parlando dei rapporti tra le membra, non si richiede tra di esse altra conformità che quella di proporzione, in modo cioè che

una riceva dall'altra, e che l'una serva all'altra. Così dunque l'affinità che c'è tra Dio e gli angeli è più adeguata all'idea di capo che a quella di sposo.

Articolo 5

Se sia conveniente porre che le doti dell'anima sono tre: la visione, la dilezione e la fruizione

Sembra che non sia conveniente porre che le doti dell'anima sono tre, cioè la visione, la dilezione e la fruizione. Infatti:

1. L'anima si unisce a Dio con lo spirito, o mente, in cui c'è l'immagine della Trinità, secondo la memoria, l'intelligenza e la volontà [Agost., De Trin. 15, cc. 21, 23]. Ora, la dilezione spetta alla volontà e la visione all'intelligenza. Quindi si deve assegnare qualcosa che corrisponda alla memoria: poiché la fruizione non appartiene alla memoria, ma piuttosto alla volontà.

2. Le doti della beatitudine si dice che corrispondono alle virtù con le quali ci uniamo a Dio in questa vita, ossia alla fede, alla speranza e alla carità, che hanno Dio stesso per oggetto [cf. I-II, q. 62, aa. 1, 2]. Ora, la dilezione corrisponde alla carità e la visione alla fede. Perciò si deve ammettere qualcosa che corrisponda alla speranza: poiché la fruizione spetta piuttosto alla carità.

3. Di Dio non possiamo fruire se non con la dilezione e la visione: diciamo infatti che noi abbiamo la fruizione di quelle cose che amiamo per se stesse, come spiega S. Agostino [De doctr. christ. 1, 4]. Quindi la fruizione come dote non va distinta dalla dilezione.

4. Per la perfezione della beatitudine si richiede la comprensione, come mostrano le parole di S. Paolo [1 Cor 9, 24]: «Correte in modo da poter comprendere, o conseguire». Quindi si deve aggiungere una quarta dote.

5. S. Anselmo [Eadm., De similitud. 48] scrive che alla beatitudine dell'anima appartengono: «la sapienza, l'amicizia, la concordia, il potere, l'onore, la sicurezza e il godimento». Da cui risulta che le doti predette non sono elencate convenientemente.

6. S. Agostino [De civ. Dei 22, 30] afferma che Dio in quella beatitudine «sarà visto senza fine, sarà amato senza sazietà, sarà lodato senza stanchezza». Quindi alle doti suddette va aggiunta la lode.

7. Boezio [De consol. 3, pr. 10] elenca cinque requisiti per la beatitudine: la sufficienza, che è promessa dalle ricchezze; la giocondità, promessa dal piacere; la celebrità, promessa dalla fame; la sicurezza, promessa dalla potenza; il rispetto, promesso dalla dignità. Sembra quindi che siano queste le doti da elencare, e non quelle sopra ricordate.

Dimostrazione: Tutti ammettono comunemente che le doti dell'anima sono tre, però esse vengono elencate diversamente. Alcuni infatti affermano che le tre doti dell'anima sono la visione, la dilezione e la fruizione; altri invece che sono la visione, la comprensione e la fruizione; altri infine che sono la visione, il godimento e la comprensione. Però tutti questi elenchi si riducono alle stesse cose, ed è identico il numero assegnato.

Sopra [a. 2] infatti si è detto che la dote è qualcosa di inerente all'anima per cui essa è ordinata a quell'operazione nella quale consiste la beatitudine.

Ora, in quest'ultima operazione si richiedono due cose: la sostanza stessa dell'atto, che è la visione, e la perfezione di esso, che è il godimento. Infatti la beatitudine deve essere «un'operazione perfetta» [Ethic. 1, cc. 7, 13]. Ora, una visione può essere dilettevole in due modi: primo, dalla parte dell'oggetto, in quanto ciò che si vede è piacevole; secondo, dalla parte della visione, in quanto il vedere stesso è piacevole, per cui noi proviamo piacere anche nel conoscere il male, sebbene il male non ci piaccia. Poiché dunque l'atto finale, in cui consiste l'ultima beatitudine, deve essere perfettissimo, si richiede che quella visione sia piacevole in tutti e due i sensi. Ma affinché la visione stessa sia piacevole dalla parte della visione si richiede che essa sia divenuta connaturale a chi vede mediante qualche abito, mentre affinché sia piacevole dalla parte dell'oggetto si richiedono due cose, che cioè l'oggetto sia conforme, o conveniente, e che sia unito a chi vede.

Perché dunque la visione sia piacevole in quanto visione, si richiede l'abito che eserciti la funzione del vedere. E così abbiamo la prima dote, che tutti chiamano visione. – Invece dalla parte dell'oggetto visibile si richiedono due cose. Innanzi tutto la convenienza o conformità, che si ha mediante l'affetto: e per questo alcuni assegnano come dote la dilezione e altri la fruizione, in quanto la fruizione appartiene all'affetto; poiché quanto prediligiamo o amiamo sommamente lo riteniamo convenientissimo. – Inoltre dalla parte dell'oggetto si richiede anche l'unione [col soggetto]. E così alcuni parlano di comprensione, la quale non è altro che il possedere Dio come presente in se stessi; altri invece parlano di fruizione, in quanto la fruizione è il frutto non della speranza, come nella vita presente, ma della realtà posseduta, come nella patria beata.

In tal modo le tre doti corrispondono alle tre virtù teologali: la visione alla fede; la comprensione, o la fruizione secondo una delle spiegazioni, alla speranza; il godimento, o la fruizione secondo l'altra spiegazione, alla carità. Infatti la fruizione perfetta, quale si avrà nella patria, include sia il godimento che la comprensione. Per questo alcuni la confondono con l'uno e altri con l'altra.

Alcuni poi attribuiscono queste tre doti alle tre potenze dell'anima: la visione alla ragione, la dilezione al concupiscibile e la fruizione all'irascibile, in quanto tale fruizione è conquistata mediante una vittoria. – Ma questo è un parlare improprio. Poiché l'irascibile e il concupiscibile non sono nella parte intellettiva, ma in quella sensitiva [cf. I, q. 81, a. 2; q. 82, a. 5], mentre le doti dell'anima sono nella mente [o spirito].

Analisi delle obiezioni: 1. La memoria e l'intelligenza non hanno che un'unica operazione: o perché l'intelligenza stessa è l'operazione della memoria; oppure, se per intelligenza si intende una facoltà, perché la memoria non entra in azione se non mediante l'intelligenza, dato che alla memoria spetta solo di conservare le nozioni. Infatti alla memoria e all'intelligenza non corrisponde che un unico abito, cioè il sapere. Perciò all'una e all'altra corrisponde una dote soltanto, cioè la visione.

2. La fruizione corrisponde alla speranza in quanto include la comprensione, che succederà appunto alla speranza. Infatti ciò che è sperato non è ancora posseduto: per cui la speranza dà una certa tristezza, per la lontananza dell'amato. E così nella patria essa viene a cessare, mentre viene a succedere la

comprensione.
3. La fruizione in quanto include la comprensione si distingue sia dalla visione che dalla dilezione: però diversamente da come la dilezione si distingue dalla visione. Poiché la dilezione e la visione indicano abiti diversi, di cui uno appartiene all'intelletto e l'altro alla volontà. La comprensione invece, o la fruizione in quanto sta per la comprensione, non implica un abito distinto dai due precedenti, ma l'eliminazione di quegli impedimenti dai quali risultava che l'anima non poteva unirsi a Dio come a un oggetto presente. Il che avviene per il fatto che l'abito stesso della gloria libera l'anima da ogni difetto: ad es. rendendola capace di conoscere senza i fantasmi, di dominare pienamente sul corpo e di altre cose simili, che escludono tutti quegli ostacoli per i quali adesso noi «siamo in esilio lontano dal Signore» [2 Cor 5, 6].
4. La obiezioni è risolta in base alle cose già dette [nel corpo].
5. Propriamente le doti sono i princìpi immediati di quell'operazione costitutiva della perfetta beatitudine nella quale l'anima si unisce a Cristo. Non così invece le perfezioni elencate da S. Anselmo, che invece in qualche modo accompagnano o seguono la beatitudine, non solo in rapporto allo sposo, al quale tra le cose enumerate appartiene solo la sapienza, ma anche in rapporto agli altri. In rapporto agli uguali, a cui si riferisce l'amicizia quanto all'unione degli affetti, e la concordia quanto all'accordo nell'operare. In rapporto agli inferiori, a cui si riferisce il potere quanto alla facoltà che i superiori hanno di disporre degli inferiori, e l'onore quanto all'ossequio che gli inferiori prestano ai superiori. E anche in rapporto a se stessi: poiché a ciò si riferisce la sicurezza con l'eliminazione del male, e il godimento con il conseguimento del bene.
6. La lode, che S. Agostino mette al terzo posto fra le cose che ci saranno nella patria, non è una disposizione alla beatitudine, ma una sua conseguenza: dal momento infatti che l'anima si unisce a Dio, nel che consiste la beatitudine, segue che prorompa nella lode. Perciò la lode non ha l'aspetto di dote.
7. Le cinque cose enumerate da Boezio sono certe condizioni della beatitudine, e non delle disposizioni all'atto della beatitudine. Poiché la beatitudine, data la sua perfezione, possiede da sola e per se stessa tutto ciò che gli uomini cercano nelle diverse cose, come spiega ripetutamente il Filosofo [Ethic. 1, 7; 10, cc. 7, 8]. E in base a ciò Boezio dimostra che nella vera beatitudine ci devono essere quelle cinque cose inquantoché esse sono cercate dagli uomini nella felicità temporale. Esse infatti o rientrano nell'immunità dal male, come la sicurezza, oppure nel conseguimento del bene: del bene conveniente, nel caso della giocondità, o di quello perfetto, nel caso della sufficienza; oppure rientrano tra le manifestazioni del bene: come la celebrità, quando il bene di un individuo viene a conoscenza di molti, o il rispetto, quando vengono prestati i segni di tale conoscenza o di tale bene; il rispetto infatti consiste nel rendere onore, il che è una testimonianza resa alla virtù. Perciò è evidente che queste cinque cose non vanno considerate doti, ma condizioni della beatitudine.

QUAESTIO 96
DE AUREOLIS
Consequenter considerandum est de aureolis.
Circa quod quaeruntur tredecim. Primo: utrum aureola differat a praemio essentiali.
Secundo: utrum differat a fructu. Tertio: utrum fructus soli virtuti continentiae debeatur.
Quarto: utrum convenienter assignentur tres fructus tribus partibus continentiae. Quinto: utrum virginibus debeatur aureola. Sexto: utrum debeatur martyribus. Septimo: utrum debeatur doctoribus.
Octavo: utrum Christo aureola debeatur. Nono: utrum angelis. Decimo: utrum corpori humano debeatur. Undecimo: utrum convenienter tres aureolae assignentur. Duodecimo: utrum aureola virginum sit potissima. Decimotertio: utrum unus alio intensius eandem aureolam habeat.

ARGOMENTO 96
LE AUREOLE
Dobbiamo ora trattare delle aureole.
Sull'argomento si pongono tredici quesiti: 1. Se le aureole differiscano dal premio sostanziale; 2. Se differiscano dai frutti; 3. Se i frutti siano dovuti solo alla continenza; 4. Se sia giusto assegnare tre frutti alle tre parti della continenza; 5. Se l'aureola spetti ai vergini; 6. Se sia dovuta ai martiri;
7. Se sia dovuta ai dottori; 8. Se sia dovuta anche a Cristo; 9. Se sia dovuta agli angeli; 10. Se sia dovuta al corpo umano; 11. Se sia giusto distinguere tre aureole; 12. Se l'aureola principale sia quella dei vergini; 13. Se la medesima aureola l'uno l'abbia più intensamente dell'altro.

Articolo 1
Se l'aureola sia distinta dal premio essenziale,
che ha il nome di corona aurea
Sembra che l'aureola non si distingue dal premio essenziale, denominato corona aurea. Infatti:
1. Il premio essenziale non è altro che la beatitudine. Ma secondo Boezio [De consol. 3, pr. 2] la beatitudine «è lo stato perfetto risultante dall'insieme di tutti i beni». Quindi il premio essenziale include ogni bene della patria beata. E così l'aureola è inclusa nella corona aurea.
2. «Il più e il meno non mutano la specie». Ora, coloro che osservano i consigli e i precetti vengono premiati più di quelli che osservano solo i precetti; e d'altra parte il loro premio non sembra differire se non per il fatto che uno è maggiore dell'altro. Siccome dunque l'aureola indica il premio dovuto alle opere di perfezione, sembra che essa non indichi nulla di distinto dalla corona aurea.
3. Il premio corrisponde al merito. Ma la radice di tutto il merito è la carità. Corrispondendo dunque la corona aurea alla carità, sembra che nella patria non ci debba essere un premio distinto dalla corona aurea.
4. «Gli uomini beati», scrive S. Gregorio [In Evang. hom. 34], «vengono assunti agli ordini degli angeli». Ma nella società degli angeli, «sebbene ad alcuni certi doni siano dati in modo più eccellente, tuttavia nulla è posseduto in modo esclusivo: infatti tutti i doni sono in tutti, anche se non nella stessa

misura, poiché alcuni possiedono in modo più eccelso di altri ciò che tutti possiedono», come dice sempre S. Gregorio [ib.]. Perciò neppure nei beati ci sarà un premio diverso da quello comune a tutti. Quindi l'aureola non è un premio distinto dalla corona aurea.

5. A un merito più eccelso si deve un premio più eccellente. Se quindi la corona aurea è dovuta alle opere di precetto, e l'aureola a quelle di consiglio, l'aureola sarà superiore alla corona. Ma allora non dovrebbe essere indicata col diminutivo. Perciò sembra che l'aureola non sia un premio distinto dalla corona aurea.

In contrario: 1. A proposito di quelle parole dell'Esodo [25, 25]: «Farai un'altra corona d'oro più piccola [aureolam]», la Glossa [ord. di Beda] afferma: «In questa corona rientra il cantico nuovo che soltanto i vergini canteranno al cospetto dell'Agnello»; dal che risulta che l'aureola non è una corona comune a tutti, ma è offerta ad alcuni in particolare. Ora, la corona aurea è data a tutti i beati. Quindi l'aureola è un'altra cosa.

2. Alla battaglia seguita dalla vittoria è dovuta una corona, secondo le parole di S. Paolo [2 Tm 2, 5]: «Non riceve la corona se non chi avrà lottato secondo le regole». Laddove quindi si riscontra un aspetto particolare di lotta ci deve essere una corona speciale. Ora, in certe opere buone si riscontra un aspetto particolare di lotta. Ad esse quindi è dovuta una corona distinta dalle altre. Ed è appunto questa che chiamiamo aureola.

3. La Chiesa militante deriva da quella trionfante, secondo le parole dell'Apocalisse [21, 2]: «Vidi la città santa», ecc. Ma nella Chiesa militante a coloro che vantano opere speciali vengono attribuiti dei premi speciali: come ai vincitori la corona e ai corridori il trofeo. Quindi anche nella Chiesa trionfante ci deve essere qualcosa di simile.

Dimostrazione: Il premio essenziale dell'uomo, che è la sua beatitudine, consiste nell'unione perfetta dell'anima con Dio, in quanto questa è ammessa a fruirne perfettamente con la visione e con l'amore. Ora, questo premio è denominato metaforicamente corona, ovvero corona aurea: sia a motivo del merito, che viene acquistato con un combattimento, poiché «la vita umana sulla terra è un combattimento» [Gb 7, 1], sia a motivo del premio, mediante il quale l'uomo è reso partecipe in qualche maniera della divinità [2 Pt 1, 4], e quindi del potere regale, secondo le parole dell'Apocalisse [5, 10]: «Li hai costituiti per il nostro Dio un regno di sacerdoti, e regneranno sopra la terra»; ora, la corona è appunto il simbolo del potere regale. Di conseguenza anche il premio che viene ad aggiungersi a quello essenziale ha l'aspetto di corona.

Inoltre la corona indica una certa perfezione, a motivo della sua forma circolare: per cui anche per questo si addice alla perfezione dei beati. Non essendo però possibile che quanto viene ad aggiungersi non sia meno perfetto, ne viene che il premio aggiuntivo è detto «aureola».

Al premio essenziale però, che è denominato corona aurea, si può fare un'aggiunta in due modi. Primo, in base alla condizione della natura di colui che viene premiato: come alla beatitudine dell'anima viene ad aggiungersi la gloria del corpo. Per cui anche la gloria del corpo talora viene denominata aureola: spiegando infatti quel testo dell'Esodo [25, 25]: «Farai un'altra

corona d'oro più piccola», [la Glossa ord. di Beda] afferma che «alla fine sopravverrà un'aureola, poiché nella Scrittura si legge che ai beati è riservata una gloria più sublime nella riassunzione dei loro corpi». Ma adesso noi non parliamo di questo tipo di aureola.

Secondo, l'aggiunta può avvenire in base al valore delle opere meritorie. Queste ultime infatti possono avere l'aspetto meritorio in rapporto a due cose, dalle quali deriva anche la loro bontà: cioè in rapporto alla radice della carità, che si riferisce al fine ultimo e in base alla quale è loro dovuto il premio essenziale, ossia il raggiungimento del fine, e questa è la corona aurea, oppure in rapporto alla natura stessa dell'atto, il quale può essere degno di lode sia per le debite circostanze, sia per la virtù da cui promana, sia per il suo fine immediato. E sotto questo aspetto si deve alle opere meritorie un premio accidentale che è denominato aureola. Ed è in questo senso che adesso parliamo dell'aureola. Per cui dobbiamo concludere che l'aureola esprime qualcosa che si aggiunge alla corona aurea: cioè una certa gioia per quelle opere compiute che hanno un aspetto di vittoria eccellente; gioia che è distinta da quella con cui godiamo dell'unione con Dio, e che è invece la corona aurea.

Analisi delle obiezioni: 1. La beatitudine include tutti i beni che sono necessari alla perfetta vita dell'uomo, la quale consiste nell'attività umana più perfetta. Ma a questi beni se ne possono aggiungere altri, non perché necessari all'attività perfetta, quasi che questa non possa essere concepita senza di essi, ma perché la loro aggiunta rende la beatitudine più splendente. Essi quindi costituiscono il coronamento e l'ornamento della beatitudine. Come anche la felicità politica, al dire di Aristotele [Ethic. 1, 8], viene decorata dalla nobiltà, dalla bellezza fisica e da altri beni consimili, pur potendo sussistere senza di essi. E tale è appunto il rapporto fra l'aureola e la beatitudine della patria.

2. Chi osserva i consigli e i precetti merita sempre in grado maggiore di chi osserva solo i precetti, considerando il merito in base alla natura stessa delle opere; ciò però non è sempre vero se si considera il merito in base alla radice della carità, poiché talora uno osserva i precetti con una carità maggiore di chi osserva i precetti e i consigli. Sebbene normalmente accada l'inverso: poiché, come dice S. Gregorio [In Evang. hom. 30], «la prova dell'amore è la pratica delle opere». Perciò il termine aureola non indica un premio essenziale più intenso, ma ciò che è aggiunto al premio essenziale: sia che il premio essenziale di chi ha l'aureola sia maggiore, sia che sia minore o uguale a quello di chi non ha l'aureola.

3. La carità è il principio del merito, ma i nostri atti sono come gli strumenti con i quali si merita. Ora, per conseguire l'effetto non si richiede solo la debita disposizione nel primo motore, ma anche la buona disposizione degli strumenti. Perciò negli effetti si riscontra qualcosa di derivante dal primo principio, che è la causa principale, e qualcosa di derivante dagli strumenti, che sono le cause secondarie. Quindi anche nel premio c'è qualcosa che deriva dalla carità, cioè la corona d'oro, e qualcosa che deriva dalle opere, cioè l'aureola.

4. Gli angeli hanno meritato la loro beatitudine tutti col medesimo genere di

atto, cioè mediante la loro conversione a Dio: perciò nessuno di essi ha un premio singolare per qualcosa che in qualche modo non appartenga agli altri. Invece gli uomini meritano la beatitudine con atti di generi diversi. Perciò il paragone non regge.
Tuttavia ciò che tra gli uomini uno sembra avere singolarmente appartiene in qualche modo a tutti, in quanto cioè per la perfetta carità ognuno reputa proprio il bene altrui. Però questa gioia, con la quale uno partecipa alla gioia altrui, non può essere detta aureola, poiché non viene data in premio della vittoria propria, ma di quella altrui: infatti la corona viene concessa ai vincitori, non a coloro che con essi si rallegrano.
5. L'eccellenza del merito derivante dalla carità è superiore a quella del merito che deriva dalla natura dell'atto: infatti, come dice Aristotele [Reth. 1, 7], «il fine», a cui ordina la carità, «è superiore ai mezzi», i quali costituiscono l'oggetto dei nostri atti. Perciò il premio che corrisponde al merito dovuto alla carità, per quanto piccolo, è sempre superiore al premio dovuto all'atto in ragione della sua natura. Per questo l'aureola si presenta quale diminutivo della corona aurea.

Articolo 2
Se le aureole differiscano dai frutti
Sembra che le aureole non differiscano dai frutti. Infatti:
1. All'identico merito non sono dovuti premi diversi. Ora, all'identico merito corrispondono un'aureola e il frutto del centuplo, che è quello della verginità, come risulta dalla Glossa [ord. su Mt 13, 23]. Quindi l'aureola si identifica col frutto.
2. S. Agostino [De virginit. 45] scrive che il frutto del centuplo è dovuto ai martiri, e così pure ai vergini [a. 4]. Perciò il frutto è un premio comune ai vergini e ai martiri. Ma a costoro è dovuta pure l'aureola [aa. 5, 6]. Quindi le aureole si identificano con i frutti.
3. Nella beatitudine non si riscontrano che due tipi di premio, cioè quello essenziale e quello accidentale, che gli si aggiunge. Ma il premio che si aggiunge a quello essenziale si dice aureola, come appare evidente dal testo dell'Esodo [25, 25] in cui si afferma che l'aureola si sovrappone alla corona aurea. D'altra parte il frutto non è il premio essenziale, perché altrimenti sarebbe dovuto a tutti i beati. Esso dunque si identifica con l'aureola.
In contrario: 1. Le cose che non rientrano nell'identica suddivisione non appartengono al medesimo genere. Ora, i frutti e le aureole non rientrano nell'identica suddivisione, poiché l'aureola si divide in aureola dei vergini, dei martiri e dei dottori [a. 11], mentre il frutto si divide in frutto dei coniugati, dei vedovi e dei vergini [a. 4]. Perciò i frutti e le aureole non si identificano.
2. Se il frutto e l'aureola fossero la stessa cosa, a chi è dovuto un frutto sarebbe dovuta anche un'aureola. Ora, ciò è chiaramente falso, poiché alla vedovanza è dovuto un frutto, ma non è dovuta alcuna aureola. Quindi, ecc.
Dimostrazione: I termini che vengono usati in senso metaforico possono avere accezioni varie secondo l'adattamento alle varie proprietà di quanto è predicato metaforicamente. Ora, poiché in senso proprio il frutto indica un essere

corporeo che nasce dalla terra, si può parlare dei frutti spirituali secondo le diverse condizioni che si riscontrano nei frutti corporali. Infatti il frutto materiale possiede la dolcezza, con la quale ristora l'uomo che se ne serve; inoltre è il termine ultimo a cui giunge l'operazione della natura, e finalmente è il prodotto che si attende dalla coltivazione, sia mediante la semina che mediante altri lavori campestri.

Perciò in senso spirituale il frutto può essere preso per ciò che ristora quale ultimo fine. E in questo senso si dice che noi abbiamo la fruizione di Dio, perfetta nella patria e imperfetta nella vita presente. E secondo questo significato la fruizione coincide con la dote [q. 95, a. 5]. Ma qui noi non parliamo del frutto in questo senso.

Talora invece per frutto in senso spirituale intendiamo quanto semplicemente ristora, sebbene non sia l'ultimo fine. E in questo senso denominiamo frutti le virtù stesse, in quanto «ristorano l'anima con una sincera dolcezza», come dice S. Ambrogio [P. Lomb. Sent. 1, 1, 3]. Ed è così che dei frutti parla S. Paolo nella lettera ai Galati [5, 22 s.]: «Frutto dello spirito è carità, gioia», ecc. Ma adesso noi non parliamo dei frutti neppure in questo senso.

Inoltre per frutto spirituale, a somiglianza con quello materiale, si può intendere il provento che si attende dalla coltivazione: per cui viene detto frutto il premio che l'uomo consegue con la fatica sofferta nella vita presente. E in questo senso qualsiasi premio che avremo in futuro per le nostre fatiche può essere detto frutto. Da cui le parole di S. Paolo ai Romani [6, 22]: «Voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione, e come destino avete la vita eterna». Non è però neppure in questo senso che ora parliamo del frutto.

Parliamo invece adesso del frutto in quanto deriva dalla seminagione: così infatti ne parla il Signore nel Vangelo [Mt 13, 3 ss.], là dove distingue il frutto del trenta, del sessanta e del cento per uno. Ora, un frutto di questo genere ha la capacità di derivare dal seme per il fatto che la virtù della semente è efficace nel trasformare gli umori della terra nella propria natura: e quanto più questa virtù è efficace, e quanto più la terra è a ciò preparata, tanto maggiore è il frutto che ne deriva. Ora, il seme spirituale seminato in noi è «la parola di Dio» [Lc 8, 11]. Perciò quanto più uno si trasforma nello spirito allontanandosi dalla carne, tanto maggiore è in lui il frutto della parola.

Quindi il frutto differisce sia dalla corona aurea che dall'aureola: infatti la corona consiste nel godimento che si ha di Dio, e l'aureola nel godimento che si ha delle opere di perfezione, mentre il frutto consiste nel godimento che si ha della disposizione stessa dell'operante secondo il grado di spiritualità raggiunto in seguito alla seminagione della parola di Dio.

Alcuni invece distinguono le aureole dai frutti dicendo che l'aureola è dovuta al combattente, secondo l'espressione di S. Paolo [2 Tm 2, 5]: «Non riceve la corona se non chi ha lottato secondo le regole», mentre il frutto è dovuto al lavoratore, secondo l'espressione della Sapienza [3, 15]: «Il frutto del buon lavoro è glorioso». – Altri poi ritengono che la corona aurea riguardi la conversione a Dio, mentre l'aureola e il frutto riguarderebbero i mezzi ordinati al fine; in modo però che il frutto riguarderebbe principalmente la volontà, e l'aureola il corpo.

Ma poiché la fatica e il combattimento hanno lo stesso oggetto e sotto lo stesso aspetto, e d'altra parte il premio del corpo dipende dal premio dell'anima, stando alle predette opinioni tra il frutto, la corona e l'aureola non ci sarebbe altro che una differenza di ragione. Ora, ciò non può essere, poiché certi frutti vengono attribuiti ad alcuni a cui non viene attribuita un'aureola.
Analisi delle obiezioni: 1. Nulla impedisce che all'identico merito, secondo i vari aspetti che esso implica, corrispondano premi diversi. Alla verginità infatti corrisponde la corona aurea in quanto viene custodita per amore di Dio, l'aureola in quanto è un'opera di perfezione che riveste l'aspetto di un'eccellente vittoria, il frutto in quanto con la verginità l'uomo acquista una certa spiritualità, allontanandosi dalla carnalità.
2. Il frutto, nel senso rigoroso secondo il quale ora ne parliamo, non indica il premio comune al martirio e alla verginità, ma quello dovuto ai tre gradi della continenza. Invece quella Glossa che attribuisce il frutto del centuplo ai martiri prende il termine frutto in senso lato per qualsiasi rinumerazione; e in questo senso il centuplo sta a indicare la retribuzione dovuta a ognuna delle opere di perfezione.
3. Sebbene l'aureola sia un premio accidentale aggiunto a quello essenziale, tuttavia non ogni premio accidentale è un'aureola, ma lo è solo quel premio dovuto a delle opere di perfezione con cui uno si rende conforme a Cristo mediante una perfetta vittoria. Non c'è quindi obiezioni ad ammettere che al trionfo sulla vita carnale sia dovuto qualche altro premio accidentale, che è appunto denominato frutto.

Articolo 3
Se il frutto sia dovuto solo alla virtù della continenza
Sembra che il frutto non sia dovuto solo alla virtù della continenza. Infatti:
1. A commento di quel testo di S. Paolo [1 Cor 15, 41]: «Altro è lo splendore del sole», ecc., la Glossa [ord.] afferma che «allo splendore del sole è paragonata la dignità di coloro che danno il frutto del cento per uno, a quello della luna [la dignità di] coloro che danno il sessanta per uno e a quello delle stelle [la dignità di] coloro che danno il trenta». Ma quella diversità di splendore, secondo l'intenzione dell'Apostolo, riguarda ogni gradazione di beatitudine. Quindi i diversi frutti non devono corrispondere alla sola virtù della continenza.
2. Frutto deriva da fruizione. Ma la fruizione si riferisce al premio essenziale, che corrisponde a tutte le virtù. Quindi [anche i frutti corrispondono a tutte le virtù].
3. Il frutto è dovuto al lavoro, secondo le parole della Sapienza [3, 15]: «Il frutto del buon lavoro è glorioso». Ma nella fortezza il lavoro è più gravoso che nella temperanza o nella continenza. Quindi il frutto non corrisponde solo alla continenza.
4. È più difficile non eccedere nel cibo necessario alla vita che negli atti sessuali, senza i quali la vita si conserva ugualmente. Perciò il travaglio della parsimonia è superiore a quello della continenza. Quindi i frutti devono corrispondere più alla parsimonia che alla continenza.

5. Il frutto implica ristoro. Ma il ristoro si ha soprattutto nel fine. Siccome quindi le virtù teologali hanno per oggetto il fine, cioè Dio stesso, sembra che il frutto corrisponda specialmente a tali virtù.
In contrario: La Glossa [ord. su Mt 13, 23] attribuisce i frutti alla verginità, alla vedovanza e alla continenza coniugale, che fanno parte della continenza.
Dimostrazione: Il frutto è un premio dovuto all'uomo per il fatto che dalla vita carnale passa a quella spirituale [a. 2]. Perciò esso corrisponde soprattutto a quella virtù che più di ogni altra libera l'uomo dal dominio della carne. Ora, questo è il compito della continenza, poiché l'anima viene assoggettata alla carne soprattutto in seguito ai piaceri sessuali: per cui secondo S. Girolamo [Orig., In Nm hom. 6] durante quell'atto lo spirito di profezia si ritrae dal cuore dei profeti; e secondo il Filosofo [Ethic. 7, 11] «in questo piacere è impossibile capire intellettualmente qualcosa». Perciò i frutti si riferiscono più alla continenza che a qualsiasi altra virtù.
Analisi delle obiezioni: 1. Quella Glossa parla del frutto in senso lato, in quanto qualsiasi retribuzione può essere denominata frutto.
2. Dalle cose già dette risulta che al frutto, nel significato in cui adesso ne parliamo, non è connessa l'idea di fruizione.
3. I frutti, secondo l'accezione che qui ci interessa, non corrispondono al lavoro a motivo della fatica, ma per il fatto che col lavoro il seme fruttifica. Per cui anche le messi vengono dette «lavori» [Sal 127, 2; Gv 4, 38]: in quanto cioè si lavora per esse, e vengono ottenute col lavoro. Il paragone con il frutto in quanto derivante dal seme si adatta invece meglio alla continenza che alla fortezza, poiché l'uomo è reso schiavo della carne non in seguito alle passioni regolate dalla fortezza, ma in seguito a quelle che sono l'oggetto della continenza.
4. I piaceri connessi con il cibo, sebbene siano più necessari di quelli sessuali, sono però meno violenti. Per cui in seguito ad essi l'anima non è così assoggettata alla carne.
5. Il termine frutto qui non deriva dalla fruizione, e quindi dal ristoro che si ha nel fine, ma da un altro aspetto del frutto. Perciò l'argomento non regge.

## Articolo 4
## Se sia giusto assegnare tre frutti alle tre parti della continenza

Sembra che non sia giusto assegnare tre frutti alle tre parti della continenza. Infatti:
1. S. Paolo [Gal 5, 22 s.] enumera dodici frutti dello spirito, cioè «gioia, pace», ecc. Sembra quindi che non si debbano elencare solo tre frutti.
2. I frutti stanno a indicare dei premi speciali. Ma un premio che viene assegnato ai vergini, ai vedovi e ai coniugati non è speciale, poiché tutti i salvati sono contenuti in qualcuna di queste tre categorie: poiché nessuno può salvarsi se è privo della continenza, e la continenza è esaurita da queste tre categorie. Perciò non è ragionevole assegnare tre frutti alle tre categorie suddette.
3. Come la vedovanza supera la continenza coniugale, così la verginità supera la vedovanza. Invece il sessanta non supera il trenta come il cento supera il sessanta: e ciò sia secondo la proporzione aritmetica, poiché il sessanta

supera il trenta di trenta unità, mentre il cento supera il sessanta di quaranta unità, sia secondo la proporzione geometrica, poiché il sessanta è il doppio rispetto al trenta, mentre il cento supera il sessanta di due terzi del sessanta medesimo, contenendo l'intero più i suoi due terzi. Perciò non è ragionevole adattare i frutti suddetti ai tre gradi della continenza.

4. Le affermazioni della Scrittura valgono per sempre, secondo le parole evangeliche [Lc 21, 33]: «I cieli e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno». Invece le cose che dipendono dall'istituzione umana possono cambiare tutti i giorni. Perciò non si deve mai far derivare la ragione di quanto è detto nella Scrittura da cose dipendenti dall'istituzione umana. Quindi non sembra giusta la ragione che S. Beda [In Lc 3, su 8, 15] assegna per i frutti suddetti, affermando che il trenta per uno è dovuto ai coniugati inquantoché nella rappresentazione simbolica che se ne fa nell'abaco il trenta è rappresentato dal contatto fra l'estremità del pollice e quella dell'indice, cosicché in qualche modo essi si baciano tra loro, per cui il trenta sta a indicare il bacio dei coniugati. Il sessanta invece viene rappresentato dal contatto dell'indice con l'articolazione intermedia del pollice: cosicché la pressione dell'indice sul pollice sta a indicare l'oppressione che le vedove soffrono in questo mondo. Quando poi nel contare noi arriviamo a cento, passiamo gradatamente da sinistra a destra: e così il cento per uno designa la verginità, la quale raggiunge la dignità degli angeli, i quali sono a destra, cioè nella gloria, mentre noi siamo a sinistra, data l'imperfezione della vita presente.

Dimostrazione: La continenza, alla quale corrisponde il frutto [a. 3], eleva l'uomo a una certa spiritualità, col rigetto della vita carnale. Perciò secondo il diverso grado di spiritualità raggiunto con la continenza si distinguono vari frutti. C'è infatti una certa spiritualità necessaria e una certa spiritualità sovrabbondante. Quella necessaria sta nel fatto che la rettitudine dello spirito non viene pervertita dai piaceri della carne; e ciò avviene quando uno fa uso di tali piaceri secondo il retto ordine della ragione. E questa è la spiritualità dei coniugati. La spiritualità è invece sovrabbondante quando uno si astiene del tutto da tali piaceri della carne, che soffocano lo spirito. Il che però può attuarsi in due modi. O in rapporto a qualsiasi tempo, passato, presente e futuro: e questa è la spiritualità dei vergini. Oppure per un certo tempo: e questa è la spiritualità delle vedove.

Perciò a chi osserva la continenza coniugale è dato il frutto del trenta per uno, a chi osserva quella vedovile è dato il sessanta e a chi osserva quella verginale è dato il cento, per il motivo sopra indicato da S. Beda.

Però si potrebbe assegnare anche un altro motivo, partendo dalla natura stessa dei numeri suddetti. Il trenta infatti deriva dalla moltiplicazione del tre per dieci. Ora, come nota Aristotele [De caelo 1, 1], il tre è «il numero di ogni cosa», e contiene una certa perfezione comune a tutti gli esseri, cioè l'inizio, la metà e la fine. È giusto quindi che il trenta venga attribuito ai coniugati, nei quali non si riscontra, oltre all'osservanza del Decalogo, che è indicato dal numero dieci, alcun'altra perfezione se non quella comune, senza della quale è impossibile la salvezza. – Il sei invece, dalla cui moltiplicazione per dieci deriva il sessanta, deve la perfezione alle sue parti, poiché

nasce dall'addizione di tutti i suoi divisori. Perciò il sessanta ben si addice alla vedovanza, in cui si riscontra un perfetto distacco dai piaceri della carne rispetto a tutte le circostanze, che sono come le parti in cui si divide l'atto virtuoso: infatti il vedovo non fa uso dei piaceri carnali con nessuna persona, in nessun luogo e in nessuna delle altre circostanze. Il che non si verificava nella continenza coniugale. – Il cento poi ben corrisponde alla verginità, poiché il dieci, la cui moltiplicazione per se stesso dà il numero cento, è il limite dei numeri; e analogamente la verginità è il limite massimo della spiritualità, non potendosi aggiungere ad essa una spiritualità ulteriore. Inoltre il cento, in quanto numero quadrato, possiede la perfezione della sua figura. Infatti la figura quadrata è perfetta in quanto è uguale in tutte le sue parti, avendo uguali tutti i suoi lati. Quindi si addice alla verginità, in cui si riscontra in modo uguale l'integrità rispetto a qualsiasi tempo.

Analisi delle obiezioni: 1. Nel testo citato i frutti non sono presi secondo l'accezione che ci interessa al presente.

2. Nulla obbliga a ritenere che i frutti siano un premio non conveniente a tutti coloro che si salvano. Infatti è comune a tutti non solo il premio essenziale, ma anche qualche premio accidentale: quale ad es. la gioia di quelle opere buone senza le quali è impossibile salvarsi. Però si può anche rispondere che i frutti non spettano a tutti i salvati, come appare evidente nel caso di coloro che si pentono in fin di vita dopo essere vissuti nell'incontinenza: infatti per costoro non c'è il frutto, ma solo il premio essenziale.

3. La distinzione dei frutti si desume più dalle specie e dalle figure dei numeri suddetti che dalle rispettive quantità. Tuttavia anche in rapporto alle differenze di quantità si può trovare una qualche ragione. Infatti chi è coniugato si astiene soltanto dalla donna non propria; la vedova invece sia dal proprio marito che da un estraneo: cosicché si riscontra una specie di raddoppiamento, come sessanta è il doppio di trenta. Il cento poi aggiunge al sessanta il quaranta, che risulta dalla moltiplicazione del quattro per dieci. Ora, il quattro è il primo dei numeri solidi e cubici. Perciò tale addizione si addice alla verginità, che alla perfezione della vedovanza aggiunge la perpetua integrità.

4. Sebbene quella rappresentazione dei numeri derivi da un'istituzione umana, tuttavia si fonda in qualche modo sulla natura, poiché i numeri vengono designati gradatamente secondo l'ordine delle dita, delle articolazioni e dei contatti.

## Articolo 5

### Se l'aureola sia dovuta alla verginità

Sembra che alla verginità non sia dovuta l'aureola. Infatti:

1. All'opera che incontra una obiezioni maggiore è dovuto un premio più grande. Ora, nella continenza dai piaceri della carne incontrano più obiezioni le vedove che le vergini. Infatti S. Girolamo [Epist. 123] scrive che «quanto è maggiore la obiezioni che alcuni incontrano nell'astenersi dai piaceri illeciti, tanto maggiore è il loro premio», e parla così per esaltare le vedove.

Inoltre il Filosofo [De animal. 7, 1] afferma che «le giovani già violate desiderano maggiormente il rapporto sessuale, per il ricordo del piacere provato».

Quindi l'aureola, che costituisce il premio più grande, è dovuta più alle vedove che alle vergini.
2. Se l'aureola fosse dovuta alla verginità, essa dovrebbe riscontrarsi soprattutto dove si riscontra la verginità più perfetta. Ora, nella Beata Vergine la verginità è allo stato più perfetto, tanto che [nelle litanie] essa viene denominata «la Vergine delle vergini». E tuttavia a lei non è dovuta l'aureola, poiché essa non sostenne alcuna lotta per la continenza, non essendo stata toccata in alcun modo dalla corruzione del fomite. Quindi l'aureola non è dovuta alla verginità.
3. Un premio eccellente non può essere dovuto a ciò che non è degno di lode in tutti i tempi. Ora, nello stato di innocenza l'osservanza della verginità non sarebbe stata lodevole, poiché allora vigeva il comando [Gen 1, 28]: «Crescete e moltiplicatevi, riempite la terra». E neppure lo sarebbe stata nel tempo dell'antica legge, in cui le sterili erano maledette. Quindi l'aureola non è dovuta alla verginità.
4. Non si può attribuire l'identico premio alla verginità conservata e alla verginità perduta. Ora, alla verginità perduta talvolta spetta l'aureola, come quando una donna viene prostituita da un tiranno perché confessa la fede in Cristo. Perciò l'aureola non è dovuta alla verginità.
5. Un premio eccellente non può essere dovuto per una dote che ci spetta per natura. Ora, la verginità è una dote con cui gli uomini nascono, siano essi buoni o cattivi. Quindi l'aureola non può essere dovuta alla verginità.
6. La verginità sta al centuplo e all'aureola come la vedovanza sta al frutto del sessanta per uno. Ora, come alcuni insegnano, non a tutte le vedove si deve il sessanta per uno, ma solo a quelle che fanno voto di vedovanza. Perciò anche l'aureola non è dovuta a qualsiasi tipo di verginità, ma solo alla verginità osservata per voto.
7. Il premio non viene corrisposto a uno stato di necessità, poiché ogni merito si fonda sulla volontà. Invece alcuni sono vergini per necessità, come i frigidi per temperamento e gli eunuchi. Quindi non sempre alla verginità è dovuta l'aureola.
In contrario: 1. A proposito di quel testo dell'Esodo [25, 25]: «Farai un'altra corona d'oro più piccola [o aureola]», la Glossa [ord. di Beda] afferma: «In questa corona rientra il cantico nuovo che cantano davanti all'Agnello i vergini, cioè coloro che seguono l'Agnello dovunque egli vada». Perciò il premio dovuto alla verginità è denominato aureola.
2. In Isaia [56, 4] si legge: «Così dice il Signore: "Agli eunuchi io concederò nella mia casa un posto e un nome migliore che ai figli e alle figlie"». E la Glossa [Agost., De sancta virginit. 25] spiega: «Ciò significa una gloria singolare ed eccelsa». Ma gli eunuchi che si sono mutilati per il regno dei cieli stanno a indicare i vergini [Mt 19, 12]. Quindi alla verginità è dovuto un premio eccellente, che è denominato aureola.
Dimostrazione: Dove c'è una forma eccellente di vittoria, lì ci deve essere una corona speciale [a. 1]. Ora, dato che con la verginità si ottiene una certa vittoria singolare sulla carne, contro la quale si ha una guerra continua, secondo le parole di S. Paolo [Gal 5, 17]: «Lo spirito ha desideri contrari alla carne»,

ecc., così alla verginità è dovuta una corona speciale, denominata aureola.
E questa è una dottrina sostenuta da tutti. Non tutti invece concordano nel dire a quale tipo di verginità essa sia dovuta. Alcuni infatti affermano che essa è dovuta al fatto stesso di essere vergini. Per cui chi è attualmente vergine avrà l'aureola, se è nel numero dei salvati. – Ma ciò non sembra ragionevole. Così infatti chi ha il proposito di sposarsi, e muore prima del matrimonio, avrebbe l'aureola. Perciò altri dicono che l'aureola è dovuta allo stato e non al fatto della verginità: per cui meriterebbero l'aureola solo quelle vergini che si sono poste nello stato di verginità perpetua mediante un voto. – Ma anche questo discorso non persuade, poiché uno con la medesima volontà può conservare la verginità con o senza il voto.
Si può quindi rispondere diversamente, cioè che il merito è dovuto a ogni atto di virtù imperato dalla carità [cf. I-II, q. 114, a. 4]. Ora, la verginità rientra nella virtù in quanto l'integrità perpetua della mente e del cuore è oggetto di una scelta, come risulta evidente da quanto si è detto [In 4 Sent., d. 33, q. 3, aa. 1, 2]. Perciò l'aureola propriamente è dovuta solo a quelle vergini che hanno fatto il proposito di conservare in perpetuo la verginità, sia che abbiano confermato questo proposito con un voto oppure no (e dico questo in quanto l'aureola propriamente è considerata come un premio concesso per un merito); anche se tale proposito è stato interrotto per un certo tempo (restando però intatta l'integrità della carne), purché esso si riscontri al termine della vita: poiché la verginità della mente è riparabile, diversamente dalla verginità della carne.
Se invece per aureola si intende in senso lato qualsiasi godimento aggiunto nella patria a quello essenziale, allora anche alle vergini integre solo fisicamente sarà concessa un'aureola, pur essendo mancato in esse il proposito di conservare per sempre la verginità. Infatti non c'è dubbio che esse godranno dell'integrità del loro corpo, come anche gli innocenti godono del fatto che sono stati immuni dal peccato nonostante che non abbiano avuto la possibilità di peccare: come appare chiaro nel caso dei bambini battezzati. Però questa accezione del termine aureola non è propria, bensì molto generica.
Analisi delle obiezioni: 1. Nella custodia della continenza sotto un aspetto la lotta è più dura per le vergini, e sotto un altro è più dura per le vedove, a parità di condizioni. Infatti la concupiscenza sollecita le vergini sia per il desiderio di fare un'esperienza, il che procede da una specie di curiosità, per cui anche l'uomo vede più volentieri le cose che non ha mai visto, sia anche perché talora in esse la concupiscenza fa considerare il piacere più grande di quello che è in realtà; e in più c'è in esse l'inconsiderazione degli inconvenienti connessi con tale piacere. Perciò sotto questo aspetto le vedove sostengono una lotta meno grave, mentre la loro lotta è più dura per il ricordo del piacere provato. E in cose diverse gli uomini differiscono nei loro giudizi secondo le diverse condizioni, o disposizioni: poiché alcuni sono più spinti da una cosa e altri da un'altra. Qualunque sia comunque la gravità della lotta, è tuttavia certo che la vittoria delle vergini è più perfetta di quella delle vedove. Poiché la vittoria più grande e più bella è certamente quella in non si è mai ceduto al nemico. Ora, la corona non è dovuta al combattimento, bensì

alla vittoria riportata nel combattimento.
2. Esistono sull'argomento due opinioni. Alcuni dicono che la Beata Vergine quale premio della verginità non ha l'aureola, se questa viene presa in senso proprio, cioè in riferimento alla lotta. Tuttavia essa possiede qualcosa che è più grande dell'aureola, dato il suo proposito perfettissimo di conservare la verginità.
Altri invece dicono che essa ha ricevuto anche l'aureola, proprio sotto l'aspetto di aureola, e in modo eccellentissimo: pur non avendo infatti sentito la lotta, tuttavia ebbe una certa lotta della carne; ma per la veemenza della virtù ebbe la carne talmente sottomessa che tale lotta non veniva da lei percepita. – Ma questo discorso non sembra accettabile, poiché credendo noi che la Beata Vergine fu del tutto immune dall'inclinazione del fomite, data la sua perfetta santificazione [cf. III, q. 27, a. 3], non è secondo la pietà ammettere che in essa ci sia stata una qualche ribellione della carne: una tale lotta infatti non dipende che dall'inclinazione del fomite; e d'altra parte la tentazione della carne non può essere senza peccato, come risulta dalla Glossa [ord.] su quelle parole di S. Paolo [2 Cor 12, 7]: «Mi è stata messa una spina nella carne», ecc. Perciò si deve concludere che essa ha una vera e propria aureola, per essere conforme in ciò a tutti gli altri membri della Chiesa in cui si riscontra la verginità. E sebbene non abbia sperimentato la lotta della carne, ebbe però la lotta derivante dalla tentazione da parte del nemico, il quale non ebbe riguardo neppure di Cristo, come risulta dal Vangelo [Mt 4, 1 ss.].
3. Alla verginità non è dovuta l'aureola se non in quanto essa aggiunge una certa eccellenza al di sopra degli altri gradi della continenza. Ora, se Adamo non avesse peccato, la verginità non avrebbe avuto alcuna superiorità sulla continenza coniugale, poiché allora le nozze sarebbero state sempre «degne d'onore, e il talamo senza macchia» [Eb 13, 4], mancando ogni inquinamento della concupiscenza. Perciò allora la verginità non sarebbe stata conservata; e non avrebbe avuto diritto ad alcuna aureola. Ma dopo la mutazione della condizione umana la verginità ha acquistato un pregio speciale. Perciò le è dovuto [anche] un premio speciale.
E anche sotto la legge mosaica, quando il culto di Dio doveva essere propagato mediante la generazione carnale, non era del tutto lodevole astenersi dalle nozze. Perciò neppure allora a un tale proposito sarebbe stato assegnato un premio speciale, a meno che non lo si fosse concepito per ispirazione divina, come si pensa che sia avvenuto nel caso di Geremia e di Elia [cf. Gir., Epist. 22, 21], a proposito dei quali non si parla di matrimonio.
4. Se una vergine viene violentata, non per questo perde la sua aureola (purché conservi saldo il proposito di custodire in perpetuo la verginità), se non acconsente in alcun modo a tale atto. Anzi, non perde per questo neppure la verginità [cf. II-II, q. 152, a. 1, ad 4]. E ciò vale sia che venga violentata a motivo della fede, sia per qualsiasi altro motivo. Se però subisce la violenza per la fede, allora l'atto è meritorio, e rientra tra le specie del martirio. Per cui S. Lucia disse: «Se mi farai violare contro la mia volontà, la corona della mia castità sarà raddoppiata»; non perché allora avrebbe avuto due aureole di verginità, ma perché avrebbe avuto due premi: uno per la verginità custodita,

l'altro per l'ingiuria subìta. E anche nel caso che una vergine così oppressa concepisse, non per questo perderebbe il merito della verginità. Tuttavia non sarebbe da paragonarsi alla madre di Cristo, nella quale con l'integrità della mente si ebbe anche l'integrità della carne.
5. La verginità è innata in noi dalla nascita quanto al suo dato materiale, ma il proposito di conservare l'integrità perpetua, in forza del quale la verginità acquista il suo merito, non è innato, bensì deriva da un dono della grazia.
6. Il frutto del sessanta per uno non è dovuto a qualsiasi vedova, ma solo a quelle che hanno fatto il proposito di rimanere vedove, anche se non l'hanno confermato con un voto, come si è anche detto [nel corpo] per la verginità.
7. Se i frigidi e gli eunuchi hanno il desiderio di custodire l'integrità in perpetuo anche nel caso in cui fossero in grado di compiere l'atto sessuale, vanno detti vergini e meritano l'aureola: essi infatti «fanno di necessità virtù» [Gir., Epist. 54, 6]. Se invece nutrono il desiderio di sposarsi, qualora lo potessero, allora non meritano l'aureola. Da cui le parole di S. Agostino [De sancta virginit. 24]: «Coloro che sono impotenti così da non poter generare, come sono appunto gli eunuchi, se diventano cristiani e osservano i precetti del Signore con l'intenzione però di sposarsi se ne avessero la facoltà, vanno equiparati ai credenti coniugati».

Articolo 6
Se l'aureola sia dovuta ai martiri
Sembra che l'aureola non sia dovuta ai martiri. Infatti:
1. L'aureola è un premio dato alle opere supererogatorie, per cui S. Beda [De tabernac. et vasis eius 1, 6], a commento di quel testo dell'Esodo [25, 25]: «Farai un'altra corona», ecc., afferma: «Ciò può essere applicato al premio di coloro che ai precetti comuni per tutti aggiungono spontaneamente le pratiche di una vita più perfetta». Ora, morire per confessare la fede spesso è un'opera necessaria e non supererogatoria, come risulta da quelle parole di S. Paolo [Rm 10, 10]: «Con il cuore si crede per ottenere la giustizia, ma con la bocca si fa la professione di fede per raggiungere la salvezza». Quindi al martirio non sempre è dovuta l'aureola.
2. Secondo S. Gregorio [Decr. di Graz. 2, 23, 6, app. can. 4], «quanto più i servizi sono liberi, tanto più sono graditi». Ora, il martirio presenta il minimo di libertà, essendo una pena inflitta da altri. Perciò al martirio non è dovuta l'aureola, che corrisponde a un merito eccellente.
3. Il martirio si ha non soltanto nell'accettazione esterna della morte, ma anche nell'atto interiore della volontà. Infatti S. Bernardo [Sermo in nat. SS. Innoc.] distingue tre generi di martiri: con la volontà ma non con la morte, come S. Giovanni; con la volontà e con la morte, come S. Stefano; con la morte ma non con la volontà, come i Santi Innocenti. Se quindi al martirio fosse dovuta l'aureola, essa spetterebbe soprattutto al martirio di volontà, poiché il merito procede dalla volontà. Ma questo nessuno lo sostiene. Quindi al martirio non è dovuta l'aureola.
4. L'afflizione del corpo è meno grave di quella dello spirito, che è provocata dalle sofferenze interiori e dalle passioni dell'anima. Ma l'afflizione interiore

è anch'essa un martirio, come accenna S. Girolamo nel discorso sull'Assunzione [di Maria]: «Io posso dire con ragione che la Vergine madre di Dio fu martire, sebbene abbia finito in pace la sua vita. Poiché "la sua anima fu trapassata da una spada"», ossia dal dolore per la morte del Figlio. Non essendo quindi l'aureola conferita per il dolore interiore, essa non va conferita neppure per quello esteriore.

5. Anche la penitenza è una specie di martirio, stando a quelle parole di S. Gregorio [In Evang. hom. 3]: «Sebbene manchi l'occasione della persecuzione, anche la nostra pace ha tuttavia il suo martirio: pur senza offrire infatti il collo alla spada, noi uccidiamo tuttavia nella nostra anima con la spada dello spirito i desideri della carne». Ora, alla penitenza che si concreta in atti esterni non è dovuta l'aureola. Quindi questa non è dovuta neppure al martirio esteriore.

6. L'aureola non può essere dovuta a un atto illecito. Ora, come spiega S. Agostino [De civ. Dei 1, cc. 17, 20, 26], a nessuno è lecito suicidarsi. E tuttavia nella Chiesa sono stati esaltati dei martiri che si sono dati la morte per sfuggire alla crudeltà dei tiranni, come è riferito [da Eusebio] nella Storia Ecclesiastica [8, 12] a proposito di alcune donne di Alessandria. Perciò non sempre al martirio è dovuta l'aureola.

7. Talora capita che uno venga ferito per la fede, ma che poi sopravviva per un certo tempo. Ora, è evidente che costui è un martire. Tuttavia non sembra che gli spetti l'aureola, poiché il suo combattimento non è durato fino alla morte. Quindi al martirio non sempre è dovuta l'aureola.

8. Alcuni soffrono di più per la perdita dei beni temporali che per le sofferenze del proprio corpo: e lo dimostra il fatto che affrontano molti disagi per l'acquisto delle ricchezze. Se quindi costoro perdono per Cristo i beni temporali, sembra che siano dei martiri. E tuttavia non sembra che sia loro dovuta l'aureola. Da cui la conclusione precedente.

9. Sembra che sia martire soltanto colui che viene ucciso per la fede. Da cui le parole di S. Isidoro [Etymol. 7, 11]: «Il termine greco "martiri" in latino suona "testimoni", poiché costoro hanno sofferto per dare testimonianza a Cristo, e hanno combattuto per la verità fino alla morte». Ora, ci sono delle virtù che sono superiori alla fede, come ad es. la giustizia, la carità e altre virtù del genere, che non possono sussistere senza la grazia. Eppure a queste non è dovuta l'aureola. Quindi l'aureola non è dovuta al martirio.

10. Viene da Dio non solo la verità della fede, ma anche ogni altra verità: poiché, come dice S. Ambrogio [Ambrosiaster, In 1 Cor, su 12, 3], «ogni verità, da chiunque sia affermata, viene dallo Spirito Santo». Se quindi a chi affronta la morte per una verità di fede è dovuta l'aureola, analogamente essa sarà dovuta anche a coloro che la affrontano per qualsiasi verità. Ma ciò non sembra ammissibile.

11. Il bene comune è superiore al bene particolare [Ethic. 1, 2]. Ma se uno muore in una guerra giusta per la difesa dello stato non ha diritto all'aureola. Quindi non ha diritto ad essa neppure se viene ucciso per la conservazione della fede in se stesso. Quindi al martirio non è dovuta l'aureola.

12. Qualsiasi merito deriva dal libero arbitrio. Ora, la Chiesa celebra il martirio

di alcuni che non ebbero il libero arbitrio. Quindi costoro non hanno meritato l'aureola. Quindi l'aureola non è dovuta a tutti i martiri.
In contrario: 1. S. Agostino [De sancta Virginit. 46] afferma: «Per quanto io sappia, nessuno ha osato preferire la verginità al martirio». Ma alla verginità è dovuta l'aureola. Quindi anche al martirio.
2. La corona è dovuta a chi combatte. Ora, nel martirio c'è un combattimento di particolare obiezioni. Quindi spetta ad esso un'aureola speciale.
Dimostrazione: Come lo spirito lotta contro le concupiscenze interiori, così l'uomo deve lottare contro le passioni che premono dall'esterno. Come quindi alla vittoria più perfetta con la quale si trionfa delle concupiscenze carnali è dovuta una corona speciale chiamata aureola, così questa è dovuta anche alla vittoria più perfetta che si ha contro le impugnazioni dall'esterno.
Ora, per determinare la vittoria più perfetta sulle passioni esteriori si devono considerare due cose. Primo, la gravità della passione. Ma fra tutte le passioni che affliggono dall'esterno occupa il primo posto la morte, come anche fra le passioni interiori occupa tale posto la concupiscenza dei piaceri sessuali. Così dunque quando uno riporta la vittoria sulla morte e sui supplizi che la preparano, ottiene la vittoria più perfetta. – Secondo, questa perfezione della vittoria dipende dal motivo del combattimento: cioè dal fatto che si combatte per la causa più nobile, che è Cristo medesimo.
Ora, queste due cose si riscontrano nel martirio, cioè la morte e la sua accettazione per Cristo: infatti «non è la pena che fa il martire, ma la causa» [Agost., Enarr. in Ps. 34, serm. 2]. Perciò al martirio è dovuta l'aureola come anche alla verginità.
Analisi delle obiezioni: 1. Subire la morte per Cristo è di per sé un'opera supererogatoria: non tutti infatti sono tenuti a confessare la fede dinanzi al persecutore. Ma in qualche caso ciò è necessario per la salvezza: quando cioè uno è catturato dal persecutore, e interrogato sulla sua fede è tenuto a confessarla. Da ciò non segue tuttavia che non meriti l'aureola. Poiché questa è dovuta all'opera non in quanto supererogatoria, ma in quanto singolarmente perfetta. Restando quindi tale perfezione, uno merita l'aureola anche se cessa l'aspetto supererogatorio.
2. Al martirio è dovuto un premio non in quanto esso è inflitto dall'esterno, ma in quanto viene subìto volontariamente: poiché noi non possiamo meritare se non con gli atti che sono in noi. E più la cosa subìta volontariamente è difficile, e quindi più ripugnante alla volontà, tanto maggiormente la volontà che la subisce per amore di Cristo si mostra ferma nell'adesione a Cristo. Quindi le è dovuto un premio più grande.
3. Ci sono degli atti esterni che proprio in quanto tali presentano una particolare violenza nel piacere o nella obiezioni. Ora, in questi casi l'atto esterno fa aumentare sempre o il merito o il demerito, in quanto nell'atto la volontà subisce una variazione, per la violenza dell'atto. Perciò, a parità di condizioni, chi compie un atto di lussuria commette un peccato più grave di chi vi acconsente solo con la volontà: poiché nell'atto stesso la volontà si intensifica. Parimenti, poiché l'atto esterno del martirio presenta la più grave obiezioni, volere il martirio non raggiunge quel merito che è dovuto all'atto del

martirio a motivo della sua obiezioni. Sebbene tale volere possa raggiungere anche un premio più alto in base alla radice del merito: poiché uno potrebbe desiderare di subire il martirio con una carità più grande di un altro che lo subisce [effettivamente]. Perciò chi è martire di volontà o di desiderio può meritare col suo volere un premio essenziale uguale o maggiore a quello dovuto a un martire. Ma l'aureola è dovuta alla obiezioni che viene sperimentata nella lotta stessa del martirio. E così l'aureola non è dovuta a coloro che sono martiri solo con il desiderio.

4. Come i piaceri del tatto, che sono l'oggetto della temperanza, occupano il primo posto fra tutti i piaceri sia interni che esterni, così i dolori del tatto superano tutti gli altri dolori. Perciò alla obiezioni che si incontra nel sopportare i dolori del tatto, come le percosse e altre pene consimili, è dovuta l'aureola più che alla obiezioni che si prova nel sopportare i dolori interiori. Per questi ultimi poi uno non può essere denominato martire in senso proprio, ma solo secondo una certa somiglianza. Ed è in questo senso che si esprime S. Girolamo.

5. Le afflizioni della penitenza, propriamente parlando, non sono un martirio, poiché non si tratta di tormenti ordinati a dare la morte, ma solo di mortificazioni ordinate a domare la carne: per cui se uno passa questa misura le sue penitenze sono colpevoli. Vengono tuttavia dette martirio per un certa somiglianza. Ora, tali afflizioni superano il martirio per la durata, ma sono da esso superate nell'intensità.

6. Come spiega S. Agostino [l. cit. nell'ob.], non è lecito ad alcuno suicidarsi per nessun motivo; a meno forse che ciò non venga fatto per ispirazione divina quale esempio di fortezza, per far disprezzare la morte [ib., c. 26]. Ora, nei casi accennati nell'obiezione si crede che il suicidio di quei santi sia stato compiuto per ispirazione divina. Per questo la Chiesa commemora il loro martirio.

7. Se uno riceve per la fede una ferita mortale e non muore subito, non c'è dubbio che merita l'aureola: come è evidente nel caso di S. Cecilia, che sopravvisse tre giorni, e di molti martiri, che morirono in carcere. – Ma anche se la ferita non è mortale, e tuttavia per essa uno incorre nella morte, c'è da credere che meriti l'aureola, sebbene alcuni dicano che non la meriti qualora la morte dipenda dalla propria incuria o negligenza. Infatti tale negligenza non l'avrebbe portato alla morte senza la ferita precedente, ricevuta per la fede: cosicché la ferita suddetta rimane l'occasione prima della morte. Per cui non sembra che uno perda l'aureola, a meno che la negligenza non sia tanto grave da costituire un peccato mortale, che toglie insieme la corona e l'aureola. – Se invece in seguito a una ferita mortale uno non muore, per qualche circostanza fortuita; oppure, anche se riceve delle ferite non mortali, tuttavia muore in carcere, merita ancora l'aureola. Per cui nella Chiesa viene celebrato il martirio di alcuni santi che morirono in carcere avendo ricevuto delle ferite molto tempo prima: come nel caso di S. Marcello papa.

Perciò in qualsiasi modo la sofferenza per Cristo venga continuata fino alla morte, sia che questa segua immediatamente oppure no, uno è costituito martire e merita l'aureola. Se invece la violenza non dura sino alla morte, uno non può in base a ciò essere detto martire, come è evidente nel caso di

S. Silvestro, che la Chiesa non celebra come martire poiché finì la vita in pace, pur avendo in precedenza sofferto dei tormenti.

8. Come la temperanza non riguarda i piaceri procurati dalle ricchezze, dagli onori e da altre cose del genere, ma solo i piaceri del tatto, che sono i principali [cf. II-II, q. 141, a. 4], così la fortezza riguarda i pericoli di morte, che sono appunto i principali, come si legge in Aristotele [Ethic. 3, 6]. Perciò l'aureola è dovuta solo alle ingiurie che colpiscono il proprio corpo, e a cui è solita seguire la morte. Se uno quindi viene a perdere per Cristo i beni temporali, o la fama, o altre cose del genere, non per questo diventa propriamente un martire, né merita l'aureola.

D'altra parte uno non può amare onestamente i beni esterni più del proprio corpo. Ora, l'amore disordinato non contribuisce al merito dell'aureola. Né il dolore per la perdita dei beni materiali è paragonabile al dolore causato dall'uccisione del corpo, o da sofferenze analoghe.

9. La causa adeguata del martirio non è soltanto la confessione della fede, ma qualsiasi altra virtù, non politica ma infusa, che abbia Cristo come fine. Infatti uno può divenire testimone di Cristo con qualsiasi atto di virtù, poiché le opere che Cristo compie in noi sono la testimonianza della sua bontà. Ed è così che alcune vergini furono uccise per la verginità che esse volevano conservare: come S. Agnese e alcune altre, di cui la Chiesa celebra il martirio.

10. La verità della fede ha Cristo come fine e come oggetto. Per questo la sua confessione merita l'aureola, qualora ne segua un castigo, non solo dalla parte del fine, ma anche dalla parte della materia. La confessione invece di qualunque altra verità non può essere una causa sufficiente per il martirio a motivo della materia, ma solo a motivo del fine: qualora uno, cioè, preferisse essere ucciso per Cristo piuttosto che peccare contro di lui dicendo una menzogna.

11. Il bene increato sorpassa tutto il bene creato. Quindi qualsiasi fine creato, sia che si tratti del bene comune, sia che si tratti di quello privato, non può offrire all'atto tanta bontà quanto il fine increato, quando cioè uno agisce per Dio. Perciò quando uno subisce la morte per il bene comune senza riferimento a Cristo, non merita l'aureola. Se invece riferisce ciò a Cristo, allora merita l'aureola ed è martire: come quando ad es. uno subisce la morte nel difendere lo stato dall'assalto di nemici che si propongono di distruggere la fede di Cristo.

12. Alcuni hanno affermato che nei bambini innocenti uccisi per Cristo per virtù divina fu anticipato l'uso della ragione: come avvenne anche nel caso di S. Giovanni Battista mentre era ancora nel seno materno. E in questo modo essi furono dei veri martiri, sia con l'atto esterno che con la volontà, e hanno quindi l'aureola.

Altri invece affermano che essi furono martiri solo per l'atto esterno, non per la volontà: e questa sembra l'opinione di S. Bernardo, il quale distingue tre generi di martirio, come si è già notato [ob. 3]. Così dunque, come gli innocenti non raggiungono la perfezione del vero martirio, ma ne partecipano qualche aspetto per il fatto che hanno sofferto per Cristo, così sono anche in possesso dell'aureola non in modo perfetto, ma per una certa partecipazione: cioè in quanto godono di essere stati uccisi in ossequio a Cristo, analogamente

a quanto si è detto sopra [a. 5] per i bambini battezzati, i quali godono della propria innocenza e della propria integrità.

Articolo 7
Se l'aureola sia dovuta ai dottori
Sembra che l'aureola non sia dovuta ai dottori. Infatti:
1. Qualsiasi premio futuro corrisponde a qualche atto di virtù. Ma predicare o insegnare è un atto che non appartiene ad alcuna virtù. Quindi all'insegnamento e alla predicazione non è dovuta l'aureola.
2. L'insegnare e il predicare derivano dallo studio e dall'arricchimento dottrinale. Ma le cose che saranno premiate nella vita futura non sono quelle acquistate con l'industria umana, poiché noi non meritiamo con le virtù naturali o acquisite. Perciò nessuno merita l'aureola per la vita futura con l'insegnamento e la predicazione.
3. L'esaltazione futura corrisponde all'umiliazione nella vita presente, poiché «chi si umilia sarà esaltato» [Mt 23, 12; Lc 14, 11]. Ora, nell'insegnare e nel predicare non si trova un'umiliazione, ma piuttosto un'occasione per insuperbirsi: per cui la Glossa [ord. su Mt 4, 5] scrive che «il demonio ingannò molti che si erano inorgogliti per l'onore del magistero». Sembra quindi che alla predicazione e all'insegnamento non sia dovuta l'aureola.
In contrario: 1. Spiegando le parole di S. Paolo [Ef 1, 18 s.]: «Per farvi comprendere qual è la straordinaria grandezza», ecc., la Glossa afferma: «I santi dottori avranno un aumento di gloria, oltre a quello che è comune a tutti».
2. Spiegando quel testo del Cantico [8, 12]: «La mia vigna mi sta davanti», la Glossa [ord. sul v. 11] dichiara: «Egli mostra quale premio singolare prepari ai suoi dottori». Quindi i dottori avranno un premio speciale. Ed è appunto questo che noi chiamiamo aureola.
Dimostrazione: Come si ottiene la più perfetta vittoria sulla carne e sul mondo mediante il martirio e la verginità, così si ottiene la più perfetta vittoria contro il demonio quando uno non solo non cede ai suoi assalti, ma addirittura lo scaccia, e non solo da sé, bensì anche da altri. E ciò avviene mediante la predicazione e l'insegnamento. Perciò alla predicazione e all'insegnamento è dovuta l'aureola, come anche alla verginità e al martirio.
Né si può dire, come alcuni affermano, che essa è dovuta solo ai prelati ai quali compete per ufficio di predicare e di insegnare: essa è dovuta infatti a chiunque eserciti con la debita licenza queste funzioni. Anzi ai prelati, anche se hanno l'ufficio di predicare, tale aureola non è dovuta se di fatto non predicano; poiché la corona non è dovuta all'abito, ma al combattimento attuale, secondo le parole di S. Paolo [2 Tm 2, 5]: «Non riceve la corona se non chi avrà combattuto secondo le regole».
Analisi delle obiezioni: 1. Predicare e insegnare sono atti di una virtù, cioè della misericordia. Per cui tali atti vengono elencati anche fra le elemosine spirituali.
2. Sebbene la capacità di predicare e di insegnare talora provenga dallo studio, tuttavia l' esercizio dell'insegnamento proviene dalla volontà, che è animata

dalla carità infusa da Dio. E così il suo atto può essere meritorio.
3. L'esaltazione nella vita presente non diminuisce il premio di quella futura se non in colui che cerca in tale esaltazione «la propria gloria» [Gv 7, 18]. Chi invece volge tale esaltazione al bene degli altri, ne riceve la ricompensa. Però quando si dice che all'insegnamento è dovuta un'aureola ci si riferisce a quell'insegnamento che riguarda il mistero della salvezza, e che sconfigge il demonio nel cuore degli uomini con quelle armi spirituali di cui parla S. Paolo [2 Cor 10, 4]: «Le armi della nostra battaglia non sono carnali, ma spirituali».

Articolo 8
Se l'aureola sia dovuta a Cristo
Sembra che l'aureola sia dovuta anche a Cristo. Infatti:
1. L'aureola è dovuta alla verginità, al martirio e all'insegnamento. Ma in Cristo queste tre prerogative esistettero in modo eccellente. Quindi a lui l'aureola si addice più che a ogni altro.
2. Tutto ciò che di più perfetto si trova negli atti umani va attribuito a Cristo più che a chiunque altro. Ora, il premio dell'aureola è dovuto ai meriti più eccellenti. Quindi esso è dovuto anche a Cristo.
3. S. Cipriano [De habitu virg.] afferma che «la verginità porta l'immagine di Dio». Perciò l'esemplare della verginità è in Dio. E così sembra che a Cristo, anche come Dio, sia dovuta l'aureola.
In contrario: 1. L'aureola, come si dice, è la gioia della conformità a Cristo. Ora, nessuno viene a conformarsi o ad assomigliare a se stesso, come dice il Filosofo [Met. 9, 3]. Perciò l'aureola non è dovuta a Cristo.
2. Il premio dovuto a Cristo non fu mai suscettibile di aumento. Ora, Cristo nell'istante del suo concepimento non ebbe l'aureola, poiché allora non aveva ancora combattuto. Quindi non la ebbe mai neppure in seguito.
Dimostrazione: Sull'argomento ci sono due opinioni. Infatti alcuni affermano che in Cristo si riscontra l'aureola nel suo aspetto specifico, poiché in lui ci fu la lotta e la vittoria, e per conseguenza egli meritò una vera e propria corona. Ma considerando meglio la cosa si vede che, sebbene a Cristo si addica propriamente la corona aurea, non gli si può tuttavia attribuire l'aureola. Questa infatti, proprio in quanto espressa col diminutivo, implica qualcosa di partecipato che non è posseduto nella sua pienezza. Perciò il possesso dell'aureola spetta a coloro in cui c'è una partecipazione alla perfezione della vittoria a imitazione di Cristo, nel quale si ha pienamente la vittoria perfetta. Riscontrandosi quindi in Cristo l'essenza piena e principale della vittoria, in riferimento alla quale tutti gli altri sono costituiti vincitori, secondo le parole evangeliche [Gv 16, 33]: «Abbiate fiducia, io ho vinto il mondo», e quelle dell'Apocalisse [5, 5]: «Ecco, ha vinto il Leone della tribù di Giuda», ne consegue che a Cristo non compete l'aureola, ma qualcosa da cui tutte le aureole traggono la loro origine. Da cui l'altra affermazione dell'Apocalisse [3, 21]: «Il vincitore lo farò sedere presso di me, sul mio trono, come io ho vinto e mi sono assiso presso il Padre mio sul suo trono». Per cui, secondo altri, si deve concludere che pur non riscontrandosi in Cristo ciò che ha l'aspetto

proprio dell'aureola, vi si trova tuttavia qualcosa di più eccellente di ogni aureola.
Analisi delle obiezioni: 1. Cristo fu vergine, martire e dottore in modo verissimo. Ma il premio accidentale corrispettivo a queste qualifiche in Cristo non aveva un qualche particolare rilievo in confronto alla grandezza del premio essenziale. Per cui egli non ha l'aureola nel suo aspetto essenziale di aureola.
2. Sebbene l'aureola sia dovuta alle opere più perfette, tuttavia in quanto diminutivo significa una certa partecipazione alla perfezione di un altro che possiede tale perfezione nella sua pienezza. E da questo lato essa implica una certa inferiorità, per cui non la si trova in Cristo, nel quale ogni perfezione si trova nella sua assoluta pienezza.
3. La verginità, pur avendo in qualche modo il suo modello in Dio, non trova tuttavia in lui un modello della stessa natura. Poiché l'integrità o incorruzione che la verginità cerca di imitare non ha in Dio la stessa forma che in un vergine.

Articolo 9
Se l'aureola sia dovuta agli angeli
Sembra che l'aureola sia dovuta agli angeli. Infatti:
1. S. Girolamo [Epist. 9, 5] parlando della verginità scrive: «Vivere nella carne liberi dalla carne è una vita più angelica che umana». E la Glossa [ord. su 1 Cor 7, 26] afferma che «la verginità è una porzione angelica». Siccome quindi alla verginità corrisponde l'aureola, sembra che questa sia dovuta [anche] agli angeli.
2. È più nobile l'incorruzione dello spirito che l'incorruzione della carne. Ora, negli angeli si riscontra l'incorruzione dello spirito, poiché essi non hanno mai peccato. Quindi ad essi l'aureola è dovuta più che agli uomini incorrotti nella carne che hanno commesso qualche altro peccato.
3. L'aureola è dovuta anche all'insegnamento [a. 7]. Ma gli angeli insegnano a noi «purificando, illuminando e perfezionando», come scrive Dionigi [De cael. hier. 10, 3]. Quindi è loro dovuta almeno l'aureola dei dottori
In contrario: 1. S. Paolo [2 Tm 2, 5] scrive: «Non riceve la corona se non chi avrà combattuto secondo le regole». Ma negli angeli non c'è combattimento. Quindi ad essi non è dovuta l'aureola.
2. L'aureola non è dovuta a un atto che non sia compiuto con il corpo: infatti a coloro che amano la verginità, il martirio e l'insegnamento, l'aureola non è dovuta se non possiedono esternamente queste cose. Ma gli angeli sono incorporei. Quindi non hanno l'aureola.
Dimostrazione: L'aureola non è dovuta agli angeli. E la ragione sta nel fatto che l'aureola corrisponde propriamente a una perfezione eccezionale nel merito. Ora, quanto negli uomini rientra nella perfezione del merito è connaturale agli angeli, oppure spetta al loro stato comune, oppure anche al premio essenziale. Per cui gli angeli non hanno l'aureola per gli stessi motivi per cui essa è dovuta agli uomini.
Analisi delle obiezioni: 1. Si dice che la verginità è una vita angelica in

quanto i vergini imitano per grazia ciò che gli angeli hanno per natura. Infatti per gli angeli non è un atto di virtù l'astenersi del tutto dai piaceri della carne, non potendo questi ultimi esistere in essi.
2. La perpetua incorruzione dello spirito merita agli angeli il premio essenziale. Essa è infatti indispensabile per la salvezza: poiché in essi la rovina non può essere seguita da una riparazione.
3. Gli atti con i quali gli angeli ci ammaestrano rientrano nella loro gloria e nel loro stato comune. Quindi con tali atti essi non meritano l'aureola.

Articolo 10
Se l'aureola sia dovuta anche al corpo
Sembra che l'aureola sia dovuta anche al corpo. Infatti:
1. Il premio essenziale è superiore a quello accidentale. Ora la dote, che pure rientra nel premio essenziale, non è soltanto nell'anima, ma anche nel corpo. Perciò in questo vi sarà anche l'aureola, che rientra nel premio accidentale.
2. Un peccato che si commette con il corpo riceve un castigo nell'anima e nel corpo. Quindi anche il merito acquistato con il corpo esige un premio nell'anima e nel corpo. Ora, il merito corrispondente all'aureola viene acquistato con il corpo. Quindi l'aureola è dovuta anche al corpo.
3. Nei corpi dei martiri apparirà una certa bellezza soprannaturale nelle stesse cicatrici. Da cui le parole di S. Agostino [De civ. Dei 22, 19]: «Siamo talmente presi, io non so come, dall'amore per i santi martiri, che nel regno dei beati vorremmo vedere nei loro corpi le cicatrici delle ferite ricevute per il nome di Cristo. E forse le vedremo. Esse infatti non saranno per essi delle deformità, ma degli ornamenti, e nel loro corpo splenderà una bellezza non corporea, ma spirituale». Perciò l'aureola dei martiri sarà anche nel corpo. E lo stesso si dica delle altre aureole.
In contrario: 1. Le anime che sono attualmente in paradiso hanno le aureole, e tuttavia esse non hanno il corpo. Quindi il soggetto dell'aureola non è il corpo, ma l'anima.
2. Tutto il merito deriva dall'anima. Perciò anche il premio deve essere tutto nell'anima.
Dimostrazione: Propriamente l'aureola è nell'anima: essa è infatti la gioia per quelle opere a cui è dovuta l'aureola. Tuttavia come dal gaudio del premio essenziale, che è la corona aurea, ridonda una certa bellezza nel corpo, che è la gloria del corpo, così dal gaudio dell'aureola risulta nel corpo una certa bellezza. E così l'aureola principalmente è nell'anima, tuttavia per una certa ridondanza rifulge anche nel corpo.
Sono così risolte anche le obiezioni.
Si deve però notare che l'ornamento delle cicatrici che appariranno nel corpo dei martiri non può confondersi con l'aureola. Ci sono infatti dei martiri che pur avendo l'aureola non avranno tali cicatrici: come ad es. quelli che morirono per annegamento, o per fame, o per l'asprezza del carcere.

Articolo 11
Se sia giusto distinguere tre aureole:

dei vergini, dei martiri e dei predicatori

Sembra che non sia giusto distinguere tre aureole: dei vergini, dei martiri e dei predicatori. Infatti:

1. L'aureola dei martiri corrisponde alla virtù della loro fortezza, quella dei vergini alla virtù della temperanza e quella dei dottori alla virtù della prudenza. Quindi doveva esserci una quarta aureola corrispondente alla virtù della giustizia.

2. La Glossa [ord. di Beda su Es 25, 25] afferma che «la corona viene concessa laddove il Vangelo promette la vita eterna a chi osserva i comandamenti [Mt 19, 17]: "Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti". Ad essa poi viene aggiunta l'aureola là dove si afferma [ib., v. 21]: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quanto possiedi e dallo ai poveri"». Perciò alla povertà è dovuta l'aureola.

3. Col voto di obbedienza uno si sottomette a Dio totalmente. Quindi nel voto di obbedienza si ha la massima perfezione. Così dunque sembra che ad esso sia dovuta l'aureola.

4. Esistono molte altre opere supererogatorie di cui l'uomo avrà nel secolo futuro uno speciale gaudio. Esistono dunque molte altre aureole oltre alle tre ricordate.

5. Si può divulgare la fede sia predicando che scrivendo. Perciò per quest'ultimo compito ci vuole una quarta aureola.

Dimostrazione: L'aureola è un certo premio privilegiato che corrisponde a una vittoria privilegiata. Così dunque secondo le vittorie privilegiate nei tre combattimenti che possono impegnare qualsiasi uomo si desumono tre aureole.

Infatti nella lotta contro la carne la vittoria più splendida è quella di colui che si astiene del tutto dai piaceri venerei, che sono i più violenti. Quindi alla verginità è dovuta un'aureola. – Nella lotta contro il mondo la vittoria più bella è invece quella di sostenerne la persecuzione fino alla morte. Perciò ai martiri che ottengono la vittoria in tale combattimento è dovuta una seconda aureola. – Nella lotta contro il demonio infine la vittoria più bella si ha quando uno ricaccia il nemico non solo da se medesimo, ma anche dal cuore degli altri, il che avviene mediante l'insegnamento e la predicazione. Perciò ai dottori e ai predicatori è dovuta una terza aureola.

Alcuni però distinguono le tre aureole secondo le tre potenze dell'anima, dicendo che esse corrispondono ai tre atti principali delle tre facoltà dell'anima. Infatti l'atto principale della ragione consiste nel diffondere anche in altri la verità della fede. E a questo atto è dovuta l'aureola dei dottori. – Il principale atto dell'irascibile è invece quello di superare anche la morte per Cristo. E a questo atto è dovuta l'aureola dei martiri. – Infine l'atto più importante del concupiscibile è l'astenersi totalmente dai piaceri più grandi. E a questo atto è dovuta l'aureola dei vergini.

Altri poi distinguono le tre aureole in base ai tre aspetti in cui più nobilmente ci conformiamo a Cristo. Egli infatti fu il mediatore fra il Padre e il mondo [1 Tm 2, 5]. Perciò fu maestro, o dottore, in quanto manifestò al mondo la verità ricevuta dal Padre. Fu invece martire in quanto sostenne la persecuzione del mondo. Fu infine vergine in quanto conservò in sé la purezza. Perciò i

dottori, i martiri e i vergini hanno con lui la conformità più perfetta. Per cui ad essi è dovuta l'aureola.
Analisi delle obiezioni: 1. Nell'atto della giustizia non si riscontra alcun combattimento, al contrario di quanto accade nelle altre virtù. – Tuttavia non è vero che insegnare sia un atto della prudenza, essendo piuttosto un atto di carità o di misericordia, poiché sono queste virtù che ci spingono a tale esercizio; oppure è un atto della sapienza, alla quale spetta dirigerlo.
Oppure si può rispondere, secondo altri, che la giustizia abbraccia tutte le virtù [Ethic. 5, 3], per cui ad essa non è dovuta un'aureola speciale.
2. La povertà, pur essendo un'opera di perfezione, non occupa il primo posto in una data lotta spirituale: poiché l'amore dei beni temporali è un nemico meno pericoloso della concupiscenza della carne, o della persecuzione che infierisce sul proprio corpo. Per cui alla povertà non è dovuta l'aureola.
È invece dovuto ad essa il potere di giudicare, a motivo dell'umiliazione che la accompagna [q. 89, a. 2]. Ma la Glossa addotta prende il termine aureola in senso lato, per un premio qualsiasi dovuto a un merito eccezionale.
3, 4. Vale la stessa risposta.
5. Anche a coloro che divulgano con gli scritti la sacra dottrina è dovuta un'aureola. Ma essa non si distingue da quella dei dottori: poiché scrivere è una certa maniera di insegnare.

Articolo 12
Se l'aureola dei vergini sia superiore alle altre
Sembra che l'aureola dei vergini sia superiore alle altre. Infatti:
1. Nell'Apocalisse [14, 4] si legge che i vergini «seguono l'Agnello dovunque egli vada», e «nessun altro può cantare il loro canto» [v. 3]. Quindi l'aureola più eccellente è quella dei vergini.
2. S. Cipriano [De habitu virg.] afferma che le vergini sono «la porzione più illustre del gregge di Cristo». Perciò ad esse è dovuta un'aureola più grande.
3. Al contrario sembra che l'aureola più eccellente sia quella dei martiri. Infatti Aimone [In Apoc. 4, su 14, 3] afferma che «non tutte le vergini precederanno le donne sposate, ma solo quelle che sopportando i tormenti e conservando la verginità possono reggere il confronto delle martiri coniugate».
Quindi è il martirio a porre la verginità al disopra degli altri stati. Perciò il martirio merita un'aureola superiore
4. Anzi, sembra ancora che l'aureola più nobile spetti ai dottori. Infatti la Chiesa militante è modellata su quella trionfante. Ora, nella Chiesa militante il massimo onore è dovuto ai dottori, secondo le parole di S. Paolo [1 Tm 5, 17]: «I presbiteri che esercitano la presidenza siano trattati con doppio onore, soprattutto quelli che si affaticano nella predicazione e nell'insegnamento».
Quindi nella Chiesa trionfante è dovuta a costoro la più nobile delle aureole.
Dimostrazione: La superiorità di un'aureola sull'altra può essere rilevata da due punti di vista. Primo, dal lato del combattimento: intendendo cioè come principale l'aureola dovuta alla lotta più dura. E da questo punto di vista è superiore alle altre sotto un certo aspetto l'aureola dei martiri, e sotto un altro quella dei vergini. Infatti la lotta dei martiri è più dura per se stessa e più

dolorosa. Ma la lotta della carne è più pericolosa, essendo più lunga e assalendoci più da vicino. – Secondo, dal lato dell'oggetto del combattimento. E da questo punto di vista l'aureola più nobile è quella dei dottori. Infatti il loro combattimento ha per oggetto i beni spirituali, mentre gli altri combattimenti riguardano le passioni sensibili.

Però la superiorità che deriva dal combattimento è più essenziale all'aureola, poiché l'aureola per sua natura dice rapporto alla vittoria e al combattimento. E d'altra parte la obiezioni della lotta dal lato della lotta stessa è superiore alla obiezioni considerata dal nostro punto di vista, ossia in quanto ci riguarda più da vicino. Perciò, assolutamente parlando, l'aureola più nobile fra tutte è quella dei martiri. Per questo la Glossa [ord. su Mt 5, 10], a proposito dell'ottava beatitudine evangelica, che è quella riguardante i martiri: «Beati i perseguitati», ecc., dice che essa è il coronamento di tutte le altre. E per lo stesso motivo la Chiesa, nell'enumerare i santi, pone i martiri prima dei dottori e delle vergini. Ma nulla impedisce che sotto qualche aspetto le altre aureole siano superiori.

Sono così risolte anche le obiezioni.

## Articolo 13

### Se uno possa avere l'aureola di vergine, di martire o di dottore più perfettamente di un altro

Sembra che uno non possa avere l'aureola di vergine, di martire o di dottore più perfettamente di un altro. Infatti:

1. Le cose che hanno raggiunto il loro termine non subiscono né aumento né diminuzione. Ora, l'aureola è dovuta a delle opere che hanno raggiunto il termine della perfezione. Quindi l'aureola non può né aumentare né diminuire.
2. La verginità non può essere maggiore o minore: poiché implica una privazione, e le negazioni non ammettono un più e un meno. Perciò neanche il premio della verginità, cioè l'aureola dei vergini, può avere un più e un meno.

In contrario: L'aureola si sovrappone alla corona aurea. Ma quest'ultima è in uno maggiore che in un altro. Quindi anche l'aureola.

Dimostrazione: Poiché la causa del premio è in qualche modo il merito, i premi devono variare secondo la diversità dei meriti: infatti una cosa aumenta o diminuisce secondo l'aumento o la diminuzione della propria causa. Ora, il merito corrispondente all'aureola può essere maggiore o minore. Quindi anche l'aureola può essere maggiore o minore.

Si noti però che il merito corrispondente all'aureola può aumentare in due modi: primo, in base alla radice dell'atto; secondo, in base all'opera esterna. Ci possono essere infatti due persone una delle quali subisce con una carità minore un martirio più doloroso; oppure attende più intensamente alla predicazione, o anche allontana maggiormente da sé i piaceri della carne. Però all'aumento del merito che dipende dalla radice non corrisponde un aumento dell'aureola, bensì un aumento della corona aurea, mentre all'aumento del merito che dipende dalla natura dell'atto corrisponde un aumento dell'aureola. Per cui può darsi che chi merita meno nel martirio quanto al premio

essenziale, meriti per l'atto del martirio un'aureola maggiore.
Analisi delle obiezioni: 1. I meriti a cui corrispondono le aureole raggiungono il termine della perfezione non in senso assoluto, ma secondo la specie: come il fuoco per la sua specie è il più sottile dei corpi. Perciò nulla impedisce che un'aureola sia più eccellente dell'altra: come un fuoco è più sottile di un altro.
2. Una verginità può essere più pura dell'altra per un maggiore distacco da quanto è contrario alla verginità: per cui si può dire che è più grande la verginità in colei che evita maggiormente le occasioni di perderla. Infatti in questo senso le privazioni possono avere un aumento: come quando si dice che un uomo è più cieco perché è più lontano dalla vista.

## QUAESTIO 97
## DE POENA DAMNATORUM

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad damnatos post iudicium. Et primo, de poenis
damnatorum, et igne quo eorum corpora cruciabuntur; secundo, de his quae pertinent ad eorum affectum et intellectum (q. 98); tertio, de iustitia et misericordia Dei respectu damnatorum (q. 99).
Circa primum quaeruntur septem. Primo: utrum damnati in inferno sola poena ignis affligantur. Secundo: utrum vermis quo affliguntur sit corporalis. Tertio: utrum fletus in eis existens sit corporalis.
Quarto: utrum tenebrae eorum sint corporales. Quinto: utrum ignis quo affliguntur sit corporalis. Sexto: utrum sit eiusdem speciei cum igne nostro. Septimo: utrum ignis ille sit sub terra.

## ARGOMENTO 97
## LA PENA DEI DANNATI

Passiamo ora a considerare ciò che riguarda i dannati dopo il giudizio.
Primo, la pena dei dannati e il fuoco col quale saranno tormentati i loro corpi; secondo, ciò che si riferisce al loro affetto e alla loro conoscenza [q. 98]; terzo, la giustizia e la misericordia di Dio riguardo ai dannati [q. 99].
Sul primo argomento si pongono sette quesiti: 1. Se nell'inferno i dannati siano puniti solo con il fuoco; 2. Se il verme che li tormenta sia corporale; 3. Se il loro pianto sia materiale; 4. Se le loro tenebre siano anch'esse materiali; 5. Se sia materiale il fuoco che li tormenta; 6. Se esso sia della medesima specie del nostro fuoco; 7. Se tale fuoco sia sotto terra.

### Articolo 1
### Se nell'inferno i dannati soffrano soltanto la pena del fuoco

Sembra che nell'inferno i dannati soffrano soltanto la pena del fuoco. Infatti:
1. Nel Vangelo, là dove si accenna alla loro condanna [Mt 25, 41], viene ricordato solo il fuoco: «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno!».
2. Come al peccato veniale è dovuta la pena del purgatorio, così al mortale è dovuta la pena dell'inferno. Ma nel purgatorio non si legge che ci sia un'altra pena oltre a quella del fuoco, come risulta dalle parole di S. Paolo [1 Cor 3, 13]: «Quale sia l'opera di ciascuno, lo mostrerà il fuoco». Perciò anche nell'inferno non ci sarà altro che la pena del fuoco.
3. La variazione delle pene implica un certo refrigerio, come quando uno dal

caldo passa al freddo. Ora, nei dannati non è ammissibile alcun refrigerio. Quindi in essi non ci saranno diversi castighi, ma solo la pena del fuoco.
In contrario: 1. Nei Salmi [10, 7] si legge: «Farà piovere sugli empi brace, fuoco e zolfo, vento bruciante toccherà loro in sorte».
2. E in Giobbe [24, 19 Vg]: «A eccessivo calore passi l'empio dalle acque delle nevi».
Dimostrazione: Come dice S. Basilio [Hom. in Ps. 28], nell'ultima purificazione del mondo ci sarà una separazione negli elementi, in modo che quanto è puro e nobile rimanga nelle parti superiori a gloria dei beati, e quanto è ignobile e lurido precipiti nell'inferno per il castigo dei dannati. Per cui, come ogni creatura sarà per i beati oggetto di gioia, così per i dannati da tutte le creature proverrà un aumento del tormento, secondo le parole della Sapienza [5, 21]: «Il mondo combatterà con lui contro gli insensati».
Del resto ciò si addice alla divina giustizia: che cioè come essi allontanandosi col peccato dall'unico [vero bene] riposero il loro fine nelle cose materiali, che sono molteplici e varie, così vengano tormentati in vari modi da molte cose.

Analisi delle obiezioni: 1. Essendo il fuoco la pena più lancinante, per la sua virtù attiva, col termine «fuoco» viene designato qualsiasi tormento, quando è veemente.
2. La pena del purgatorio serve principalmente a purificare, non a tormentare, per cui deve dipendere solo dal fuoco, che eccelle nella virtù purificatrice. Ma la pena dei dannati non è ordinata a purificare. Perciò il paragone non regge.
3. I dannati passeranno da un violentissimo calore a un violentissimo freddo senza provarne alcun refrigerio. Poiché la diversa impressione prodotta allora dalle cause esterne non avverrà mediante la trasmutazione del corpo dalla sua primitiva disposizione naturale, in modo cioè che l'impressione contraria riportando il corpo al suo giusto equilibrio causi un refrigerio, come si verifica adesso, ma avverrà per un'azione spirituale, simile a quella delle realtà sensibili quando influiscono sui sensi, con l'impressione di quelle forme negli organi sensitivi secondo il loro essere spirituale, e non secondo il loro essere materiale.

Articolo 2
Se il verme che tormenta i dannati sia corporeo
Sembra che il verme che tormenta i dannati sia corporeo. Infatti:
1. La carne non può essere tormentata da un verme spirituale. Ora, la carne dei dannati sarà tormentata dai vermi, secondo le parole di Giuditta [16, 17]: «Immettendo fuoco e vermi nelle loro carni» e quelle dell'Ecclesiastico [Sir 7, 17]: «Castigo dell'empio sono il fuoco e i vermi». Perciò tale verme sarà corporeo.
2. S. Agostino [De civ. Dei 21, 9] afferma: «L'una e l'altra cosa, cioè il fuoco e il verme, saranno il castigo della carne». Quindi come prima.
In contrario: S. Agostino [ib. 20, 22] ha scritto: «Gli autori danno spiegazioni diverse a proposito delle pene dei dannati circa la natura del fuoco inestinguibile

e del verme che non muore. Alcuni li riferiscono entrambi al corpo; altri entrambi all'anima; altri poi attribuiscono il fuoco in senso proprio al corpo, e il verme in senso metaforico all'anima, il che sembra più accettabile».

Dimostrazione: Dopo il giorno del giudizio nel mondo rinnovato non rimarrà alcun animale e alcun corpo misto all'infuori del corpo umano, non avendo tali corpi alcun ordine all'incorruttibilità; e d'altra parte allora non ci sarà più né la generazione né la corruzione. Perciò il verme che viene attribuito ai dannati non va inteso come una realtà corporea, ma [come qualcosa di] spirituale: si tratta cioè del rimorso della coscienza; il quale è denominato verme poiché nasce dalla putredine del peccato e tormenta l'anima, come il verme corporeo nato dalla putredine tormenta col suo morso.

Analisi delle obiezioni: 1. Le anime stesse dei dannati sono denominate loro carni, poiché furono soggette alla carne.

Oppure si può rispondere che il corpo viene tormentato anche dal verme spirituale: poiché le passioni dell'anima ridondano sul corpo, sia adesso che nel futuro.

2. S. Agostino in quel testo parla facendo un paragone. Infatti egli non intende asserire in modo assoluto che il verme suddetto è di ordine materiale, ma che è preferibile intendere il fuoco e il verme come entrambi di ordine materiale piuttosto che pensarli entrambi di ordine spirituale: poiché in tal caso i dannati non avrebbero alcun castigo corporale. E ciò risulta dall'esame del contesto.

Articolo 3

Se il pianto dei dannati sarà di ordine materiale

Sembra che il pianto dei dannati sarà di ordine materiale. Infatti:

1. Una Glossa [ord. su Lc 13, 28] afferma che il pianto minacciato dal Signore ai reprobi può già dimostrare la realtà della risurrezione dei corpi. Ora, ciò non sarebbe vero se quel pianto fosse soltanto di ordine spirituale.

2. Il dolore del castigo corrisponde al piacere provato nella colpa, secondo le parole dell'Apocalisse [18, 7]: «Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituiteglielo in tanto tormento e afflizione». Ma i peccatori ebbero un piacere sia interno che esterno. Quindi essi dovranno avere un pianto anche esteriore.

In contrario: Il pianto corporeo avviene con spargimento di lacrime. Ora, dal corpo dei dannati è impossibile l'emissione continua di lacrime, non essendoci in essi alcuna reintegrazione mediante il cibo; e d'altra parte ogni realtà finita viene a consumarsi, se viene a subire una sottrazione continua. Perciò nei dannati il pianto non sarà di ordine materiale.

Dimostrazione: Nel pianto materiale si riscontrano due cose. La prima è l'emissione delle lacrime. E quanto a ciò il pianto dei dannati non potrà essere di ordine materiale, poiché dopo il giorno del giudizio, col cessare del moto del primo ente mobile, cesserà qualsiasi generazione o corruzione o alterazione corporale. Ora, l'emissione delle lacrime richiede la generazione di quell'umore che forma le lacrime. Perciò sotto questo aspetto il pianto dei dannati non può essere di ordine materiale.

La seconda cosa che si riscontra nel pianto materiale è una certa commozione

e turbamento del capo e degli occhi. E sotto questo aspetto il pianto nei dannati ci potrà essere [anche] dopo la risurrezione. Infatti i corpi dei dannati non saranno tormentati solo dall'esterno, ma anche dall'interno, secondo che il corpo viene trasmutato in bene o in male dalle passioni dell'anima. E sotto questo aspetto il pianto materiale mostra la risurrezione della carne; e inoltre corrisponde al piacere della colpa, che si era prodotto sia nell'anima che nel corpo.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 4
Se i dannati saranno immersi nelle tenebre materiali
Sembra che i dannati non saranno immersi nelle tenebre materiali. Infatti:
1. A commento di quelle parole di Giobbe [10, 22 Vg]: «Ma vi abita un orrore sempiterno», S. Gregorio [Mor. 9, 66] scrive: «Sebbene il fuoco suddetto non illumini per rallegrare, ma piuttosto per tormentare, tuttavia dà luce per certe cose: infatti i reprobi vedranno alla luce della fiamma i seguaci che hanno trascinato con sé da questo mondo». Quindi non ci saranno là le tenebre materiali.
2. I dannati vedranno il loro castigo: ciò infatti apporta un aumento di pena. Ma non si può vedere nulla senza la luce. Quindi là non ci saranno le tenebre materiali.
3. I dannati dopo la riassunzione dei corpi avranno la potenza visiva. Ora, questa sarebbe inutile se non vedessero nulla. Quindi, nulla essendo visibile senza la luce, è chiaro che essi non saranno del tutto immersi nelle tenebre.
In contrario: 1. Nel Vangelo [Mt 22, 13] si legge: «Legatelo mani e piedi e gettatelo fuori nelle tenebre». E S. Gregorio [Mor. 9, 65] commenta: «Se il fuoco suddetto fosse luminoso, non sarebbe stato detto di gettarlo nelle tenebre esteriori».
2. S. Basilio [Hom. in Ps.], a proposito di quel testo del Salmo [28, 7 Vg]: «La voce del Signore separa la fiamma del fuoco», afferma che «per virtù divina la luce del fuoco sarà separata dal suo potere comburente, cosicché la sua luce servirà alla gioia dei beati e la sua combustione al tormento dei dannati ». Quindi ai dannati saranno riservate le tenebre materiali.
Le altre cose poi relative alla pena dei dannati sono già state determinate in precedenza [q. 70, a. 3; q. 86, a. 3].
Dimostrazione: La disposizione dell'inferno sarà tale da essere la più adatta alla miseria dei dannati. Perciò la luce e le tenebre vi si troveranno nel modo che più si addice alla loro dannazione. Ora, vedere è di per sé piacevole, poiché, come nota Aristotele [Met. 1, 1], «il senso degli occhi è quello più desiderabile, dato che con esso veniamo a conoscere un gran numero di cose». Ma accidentalmente può capitare che il fatto di vedere rattristi, poiché vediamo che alcune cose sono per noi nocive, o ripugnanti alla nostra volontà. Perciò nell'inferno, quanto alla luce e alle tenebre, il luogo deve essere disposto in modo che non si veda nulla con chiarezza, ma si vedano solo in una certa penombra le cose capaci di affliggere il cuore. Parlando quindi in senso assoluto, il luogo è tenebroso; tuttavia per una disposizione divina vi è una certa

luce, quanto basta perché si vedano le cose capaci di tormentare l'anima. E a tale scopo la posizione naturale di tale luogo è sufficiente: poiché nel centro della terra, dove viene posto l'inferno, non ci può essere se non un fuoco torbido e fumoso.
Alcuni però assegnano come causa di queste tenebre l'ammassamento dei corpi dei dannati, che per il loro grande numero riempiranno la cavità dell'inferno al punto di non lasciare nemmeno un poco d'aria. E così non vi sarà alcuna sostanza diafana che possa essere il soggetto della luce e delle tenebre all'infuori degli occhi dei dannati, che saranno ottenebrati.
Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 5
Se il fuoco dell'inferno da cui saranno tormentati i corpi dei dannati sia corporeo
Sembra che il fuoco dell'inferno da cui saranno tormentati i corpi dei dannati non sia corporeo. Infatti:
1. Il Damasceno [De fide orth. 4, 27] afferma: «Il diavolo, i suoi demoni e il suo uomo, cioè l'Anticristo, con gli empi e i peccatori, saranno consegnati al fuoco eterno, non già materiale, qual è quello esistente presso di noi, ma della specie che Dio conosce». Ora, ogni entità corporea è materiale. Quindi il fuoco dell'inferno non potrà essere corporeo.
2. Le anime dei dannati, appena si separano dal corpo, vengono gettate nell'inferno. Ora, S. Agostino [De Gen. ad litt. 13, 32] ha scritto: «Penso che sia spirituale e non corporeo» il luogo in cui viene trasportata l'anima dopo la morte. Quindi quel fuoco non sarà corporeo.
3. Il fuoco corporeo nel suo modo di agire non segue la gravità della colpa di colui che ne è tormentato, ma piuttosto il grado di umidità o di secchezza: infatti vediamo che il giusto e l'empio sono bruciati allo stesso modo dal fuoco materiale. Invece il fuoco dell'inferno nel suo modo di agire segue il grado di colpevolezza di colui che ne viene tormentato. Per cui S. Gregorio [Dial. 4] scrive: «Il fuoco della geenna è unico, ma non è unico il modo in cui esso tormenta i peccatori, poiché ognuno soffrirà tanta pena quanta ne esige la colpa». Perciò il fuoco suddetto non può essere corporeo.
In contrario: 1. In S. Gregorio [ib., c. 29] si legge: «Io non dubito affatto che il fuoco della geenna, nel quale certamente sono tormentati i corpi, sia corporeo».
2. Sta scritto [Sap 5, 20]: «Il mondo combatterà con lui contro gli insensati». Ma il mondo non combatterebbe tutto intero contro gli insensati se essi fossero puniti con delle pene solo spirituali e non corporali. Quindi essi saranno puniti col fuoco materiale.
Dimostrazione: Circa il fuoco dell'inferno ci furono molte opinioni. Infatti alcuni filosofi, tra i quali Avicenna [Met. 9, 7], non credendo alla risurrezione dei corpi, pensarono che dopo la morte non ci sia altra punizione che quella dell'anima. E poiché pareva ad essi impossibile che l'anima, essendo incorporea, venisse punita col fuoco materiale, negarono l'esistenza del fuoco materiale per la punizione dei reprobi, interpretando tutti i castighi di ordine

materiale relativi alla pena delle anime dopo la morte in senso metaforico. Come infatti il piacere e la gioia delle anime buone non avrà per oggetto alcuna realtà materiale, ma solo delle realtà spirituali, connesse col conseguimento del fine, così il tormento dei malvagi sarebbe soltanto spirituale, nel senso cioè che essi si addoloreranno per il mancato conseguimento del fine, di cui hanno il desiderio naturale. Per cui come tutto ciò che viene detto sui piaceri delle anime dopo la morte, e sembra appartenere ai piaceri corporali, come ad es. rifocillarsi, ridere e altre cose del genere, così anche tutto ciò che viene detto circa la loro sofferenza, e sembra indicare un castigo corporale, va inteso in senso figurato: come quando si dice che bruciano nel fuoco, che sono tormentati dal fetore, e altre cose del genere. Infatti i piaceri e i dolori spirituali, essendo sconosciuti alla massa, vanno presentati sotto la figura dei piaceri e dei dolori materiali, affinché gli uomini siano spinti maggiormente dal desiderio o dal timore di essi.

Ma poiché nel castigo dei dannati va considerata non solo la pena del danno, che corrisponde all'allontanamento [da Dio] che ci fu nella colpa, bensì anche la pena del senso, che corrisponde alla conversione [alle creature], non basta ammettere questo tipo di punizione. Per cui lo stesso Avicenna [l. cit.] ne aggiunge un secondo, affermando che le anime dei malvagi dopo la morte saranno punite non dai corpi, ma dalle loro immagini: come nel sogno, per le suddette immagini presenti nell'immaginazione, all'uomo può sembrare di essere colpito da vari generi di sofferenze. E a questo tipo di punizione sembra ricorrere anche S. Agostino nel De Genesi ad litteram [12, cc. 32, 33].

Ciò però non sembra accettabile. Poiché l'immaginazione è una facoltà che si serve di un organo corporeo, per cui è impossibile che tali immagini si producano nell'anima separata dal corpo come nell'anima di chi sogna. E così lo stesso Avicenna [l. cit.], per evitare questo inconveniente, afferma che le anime separate dal corpo si servono come di un organo di qualche parte di un corpo celeste, a cui il corpo umano deve essere conforme per essere perfezionato dall'anima razionale, che è simile agli spiriti motori dei corpi celesti.

E in ciò egli segue in qualche modo l'opinione degli antichi filosofi, i quali affermavano che le anime ritornano alle stelle corrispettive

Ma ciò è del tutto assurdo, secondo l'insegnamento del Filosofo. Poiché l'anima si serve di determinati organi corporei come l'arte si serve di determinati strumenti. Essa quindi non può passare da un corpo a un altro, come voleva Pitagora, stando alle informazioni di Aristotele [De anima 1, 3]. – In che modo poi si deve rispondere a S. Agostino, lo vedremo più avanti [ad 2].

Comunque però venga inteso il fuoco che tormenta le anime separate, si deve tuttavia in ogni modo affermare che il fuoco col quale saranno tormentati i corpi dei dannati dopo la risurrezione è corporeo: poiché a un corpo non può essere convenientemente applicata che una pena corporale. Per cui S. Gregorio [Dial. 4, 29] prova che il fuoco dell'inferno deve essere corporeo in base al fatto stesso che i reprobi dopo la risurrezione vi saranno imprigionati. E anche S. Agostino [De civ. Dei, 21, 10], come riferisce il testo delle Sentenze [4, 44, 6], dice chiaramente che il fuoco in cui saranno tormentati i corpi dovrà essere corporeo. E di questo appunto noi ora stiamo

trattando. – Invece del modo in cui le anime dei dannati sono punite da questo fuoco corporeo abbiamo già parlato in precedenza [q. 70, a. 3].
Analisi delle obiezioni: 1. Il Damasceno non nega in modo assoluto che il fuoco suddetto sia materiale, ma dice che «non è materiale come quello che è presso di noi»: poiché se ne distingue per alcune proprietà.
Oppure si può rispondere che dal momento che tale fuoco non altera i corpi, ma esercita su di essi una funzione punitiva mediante un influsso spirituale, esso non è materiale: non già per la sua natura, ma per l'effetto punitivo sui corpi, e più ancora sulle anime.
2. La frase di S. Agostino può spiegarsi nel senso che il luogo dove vengono trasportate le anime dopo la morte non può essere detto materiale inquantoché l'anima esiste in esso non materialmente, ossia nel modo in cui i corpi si trovano in un luogo, ma in un modo diverso o spirituale, come possono essere localizzati gli angeli.
Oppure si può rispondere che S. Agostino parla in questo caso non già determinando, bensì esprimendo un'opinione: come fa spesso nel libro citato.
3. Il fuoco suddetto sarà uno strumento punitivo della giustizia divina. Ora, uno strumento non agisce soltanto secondo la propria virtù e il proprio grado, ma anche in virtù dell'agente principale e in quanto è regolato da esso. Perciò, sebbene il fuoco secondo la propria virtù non abbia la facoltà di tormentare di più o di meno secondo la gravità del peccato, riceve però tale facoltà per il fatto che la sua azione è regolata secondo l'ordine della divina giustizia. Come anche il fuoco di una fornace viene regolato nella sua azione dall'abilità dell'artigiano, secondo le esigenze dell'effetto voluto dall'arte.

Articolo 6
Se tale fuoco sia della stessa specie del fuoco che ora vediamo
Sembra che tale fuoco non sia della stessa specie del fuoco che ora vediamo. Infatti:
1. S. Agostino [De civ. Dei 20, 16] scrive: «Penso che nessuno sappia, se non per un'illuminazione dello Spirito Santo, come sia il fuoco eterno». Invece la natura di questo fuoco la conoscono tutti, o quasi tutti. Perciò tale fuoco non ha l'identica natura o specie del fuoco che ora vediamo.
2. S. Gregorio [Mor. 15, 29], spiegando quel passo del libro di Giobbe [20, 26]: «Lo divorerà un fuoco non acceso da uomo», scrive: «Il fuoco corporeo per esistere ha bisogno del combustibile; e una volta acceso non può durare se non viene alimentato. Invece il fuoco della geenna, pur essendo corporeo e pur bruciando corporalmente i reprobi, non viene acceso dall'intervento dell'uomo e non è alimentato dalla legna, ma una volta creato dura inestinguibilmente, non avendo bisogno di accensione e non mancando mai di ardere». Quindi esso non è della stessa natura del fuoco che vediamo.
3. L'eterno e il corruttibile non sono riducibili a un identico concetto: anzi, non appartengono neppure a un genere comune, come dice il Filosofo [Met. 10, 10]. Ora, il fuoco che noi conosciamo è corruttibile, mentre quello è eterno, secondo l'espressione evangelica [Mt 25, 41]: «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno!». Perciò non sono della medesima specie.

4. La natura del nostro fuoco implica il fatto di risplendere. Invece il fuoco dell'inferno non risplende, come si rileva da quel passo del libro di Giobbe [18, 5]: «Certamente la luce del malvagio si spegnerà». Esso quindi non ha la stessa natura del nostro fuoco.

In contrario: 1. Secondo il Filosofo [Topic. 1, 5] «qualsiasi acqua è dell'identica specie di tutte le acque». Così dunque per lo stesso motivo qualsiasi fuoco è specificamente identico a ogni altro fuoco.

2. Nella Sapienza [11, 16] si legge: «Con quelle stesse cose con cui uno pecca, con esse sarà poi castigato». Ora, gli uomini peccano servendosi delle realtà sensibili di questo mondo. Quindi è giusto che siano puniti per mezzo di esse.

Dimostrazione: Il fuoco, essendo fra tutti gli elementi quello che possiede una più grande virtù nell'agire, può avere per materia gli altri corpi, come nota Aristotele [Meteor. 4, 1]. Perciò il fuoco può riscontrarsi sotto due forme: nella materia propria, come si trova nella propria sfera, oppure in una materia estranea, o terrestre, come nel carbone, o aerea, come nella fiamma. Però sotto qualsiasi forma si presenti, il fuoco è sempre dell'identica specie, quanto alla natura del fuoco: ci può essere invece diversità di specie quanto ai corpi che sono la sua materia. Infatti il carbone e la fiamma sono specificamente diversi, come pure sono diversi il legno infuocato e il ferro infuocato.

E da questo punto di vista non incide il fatto che essi siano infuocati in modo violento, come nel caso del ferro, oppure per un principio intrinseco naturale, come nel caso dello zolfo.

Ora, è evidente che il fuoco dell'inferno, quanto alla sua natura di fuoco, è dell'identica specie del nostro fuoco. Se poi il suddetto fuoco sia nella sua propria materia o in una materia estranea, e in questo caso in quale, non lo sappiamo. Così dunque, se è considerato sotto l'aspetto della materia, tale fuoco può essere specificamente diverso dal nostro.

Tuttavia esso ha delle proprietà differenti: non ha ad es. bisogno di essere acceso, e non è alimentato dalla legna. Ma queste differenze non rivelano una diversità specifica quanto alla natura del fuoco.

Analisi delle obiezioni: 1. S. Agostino in quel testo si riferisce all'elemento materiale di quel fuoco, non già alla sua natura di fuoco.

2. Il nostro fuoco viene alimentato dalla legna ed è acceso dall'uomo poiché viene introdotto artificialmente e con violenza in una materia estranea. Ma il fuoco suddetto non ha bisogno di essere alimentato con la legna: o perché risiede nella propria materia, oppure perché si trova in una materia estranea in maniera non violenta, ma naturale, in forza di un principio intrinseco. Perciò non è acceso dall'uomo, ma da Dio, il quale ha creato tale natura. Da cui le parole di Isaia [30, 33]: «Lo accenderà, come torrente di zolfo, il soffio del Signore».

3. Come i corpi dei dannati saranno dell'identica specie di quelli attuali, sebbene adesso siano corruttibili mentre allora saranno incorruttibili, per una disposizione della giustizia divina e per il quietarsi del moto dei cieli, così sarà anche per il fuoco dell'inferno destinato a punire tali corpi.

4. Risplendere non spetta al fuoco in tutti i suoi modi di esistere. Poiché

quando è nella propria materia esso non risplende: per cui non risplende nella propria sfera, come dicono i naturalisti. E anche in alcune materie estranee il fuoco non risplende: come quando si trova in una materia opaca terrosa, quale ad es. lo zolfo. E lo stesso si dica quando il suo splendore viene offuscato da qualche fumo denso. Perciò il fatto che il fuoco dell'inferno non risplenda non è un argomento sufficiente per dire che non è della medesima specie.

Articolo 7

Se tale fuoco sia sotto terra

Sembra che tale fuoco non sia sotto terra. Infatti:

1. Dell'uomo dannato sta scritto [Gb 18, 18 Vg]: «Dio lo toglierà dall'orbe». Perciò il fuoco che punirà i dannati non è sotto terra, ma fuori dell'orbe.

2. «Niente di ciò che è violento e per accidens può essere sempiterno» [De caelo 1, 2]. Ora, nell'inferno quel fuoco durerà per sempre. Quindi non vi si troverà in modo violento, ma naturale. Però sotto terra il fuoco non può trovarsi che in modo violento. Quindi detto fuoco non può essere sotto terra.

3. Nel fuoco dell'inferno saranno tormentati tutti i corpi dei dannati dopo il giorno del giudizio. Ma tali corpi occuperanno spazio. Perciò, essendo grandissimo il numero dei dannati, poiché come dice la Scrittura [Qo 1, 15 Vg] «è infinito il numero degli stolti», dovrà essere grandissimo anche lo spazio in cui sarà contenuto tale fuoco. Ora, non sembra possibile che sotto terra ci sia una cavità così immensa: poiché tutte le parti della terra per natura tendono al centro. Quindi il fuoco suddetto non sarà sotto terra.

4. Sta scritto [Sap 11, 16]: «Con quelle stesse cose con cui uno pecca, con esse sarà poi castigato». Ora, i malvagi hanno peccato sulla terra. Quindi il fuoco che li punisce non deve essere sotto terra.

In contrario: 1. In Isaia [14, 9] si legge: «Gli inferi di sotto si agitano per te». Quindi il fuoco dell'inferno è sotto di noi.

2. S. Gregorio [Dial. 4, 42] scrive: «Non vedo alcun inconveniente nel credere che l'inferno sia sotto terra».

3. A commento di quel passo di Giona [2, 4]: «Mi hai gettato nell'abisso, nel cuore del mare», la Glossa [interlin.] scrive: «Cioè nell'inferno, ossia, come dice il Vangelo [Mt 12, 40], "nel cuore della terra": poiché come il cuore è nel centro dell'animale, così l'inferno è nel centro della terra».

Dimostrazione: Come dice S. Agostino [De civ. Dei 20, 16] nel testo riferito dalle Sentenze [4, 44, 6], «in quale parte del mondo si trovi l'inferno penso che nessuno lo sappia, all'infuori di chi ne ha avuto una rivelazione dallo Spirito di Dio». Per cui S. Gregorio [Dial. 4, 42], interpellato sull'argomento, risponde: «Su questo argomento non oso pronunciarmi alla leggera. Poiché alcuni hanno pensato che l'inferno sia in qualche parte della terra; altri invece pensano che sia sotto terra». Egli poi dimostra che quest'ultima opinione è più probabile per due ragioni. Primo, in base all'etimologia del termine: «Se infatti noi lo chiamiamo inferno poiché giace in un luogo inferiore, allora come la terra sta sotto il cielo, così l'inferno deve stare sotto la terra». – Secondo, in base alle parole dell'Apocalisse [5, 3]: «E nessuno, né in cielo,

né in terra, né sotto terra era in grado di aprire il libro», dove «in cielo» si riferisce agli angeli, «in terra» si riferisce agli uomini viventi nel loro corpo e «sotto terra» si riferisce alle anime esistenti nell'inferno.
Inoltre S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 34] accenna a due ragioni per cui sembra giusto che l'inferno sia sotto terra. La prima è che «avendo le anime dei defunti peccato per amore della carne, è giusto che venga loro attribuito ciò che si suole riservare alla carne», cioè il seppellimento sotto terra.
La seconda sta nel fatto che la tristezza sta agli spiriti come la gravità sta ai corpi, mentre la gioia ne è come la levità. Perciò «come secondo il corpo, stando alla sua intrinseca gravità, tutte le sostanze più gravi sono più in basso, così secondo lo spirito sono più in basso tutte le creature più tristi». Per cui, come il luogo conveniente per la felicità degli eletti è il cielo empireo, così il luogo adatto per la sofferenza dei dannati è quello più basso della terra. – Né deve far nascere dubbi il fatto che S. Agostino nel medesimo libro [c. 33] afferma che «gli inferi si dice e si crede che siano sotto terra». Perché nelle Ritrattazioni [2, 24] egli scrive: «Mi sembra che avrei dovuto affermare che gli inferi sono sotto terra piuttosto che riferire le ragioni per cui si dice e si crede che siano sotto terra».
Tuttavia alcuni filosofi hanno pensato che il luogo dell'inferno sarebbe sotto l'orbe terraqueo, però sulla superficie della terra, dalla parte opposta al nostro emisfero. E pare che questa sia anche l'opinione di S. Isidoro [Glossa ord. su Is 60, 19], quando afferma che «il sole e la luna si fermeranno nella posizione in cui furono creati, affinché gli empi colpiti dalla punizione non godano della loro luce»: argomento questo che risulterebbe privo di senso nell'ipotesi che l'inferno sia nel seno della terra. Come si possano però intendere queste parole è evidente da quanto si è detto sopra [q. 91, a. 2]. –
Pitagora invece, come riferisce Aristotele [De caelo 2, 13], riteneva che il luogo del castigo fosse la sfera del fuoco, che egli poneva al centro dell'intero orbe. Comunque si accorda meglio con quanto dice la Scrittura l'affermare che l'inferno è sotto terra.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo del libro di Giobbe: «Dio lo toglierà dall'orbe», va inteso dell'orbe terraqueo, ossia va riferito a questo mondo. E in questo senso lo interpreta anche S. Gregorio [Mor. 14, 22], dicendo: «Sarà tolto dall'orbe quando all'apparire del Giudice supremo sarà tolto da questo mondo, in cui egli viene glorificato ingiustamente ». Né per orbe qui si intende l'universo, quasi che il luogo del castigo sia al di fuori di tutto l'universo.
2. In detto luogo il fuoco viene conservato in eterno per una disposizione della divina giustizia; sebbene secondo la sua natura un elemento non possa durare fuori del suo luogo naturale, soprattutto mentre perdura lo stato attuale di generazione e corruzione. Anzi, il fuoco che vi si troverà sarà intensissimo: poiché esso si concentrerà là da tutte le parti, per il freddo della terra che lo circonderà da ogni lato.
3. L'inferno non verrà mai meno nella sua ampiezza, così da non poter ricevere i corpi dei dannati: poiché l'inferno è presentato dai Proverbi [30, 15 s.] come una delle «tre cose che non si saziano mai». E nulla impedisce che nelle viscere della terra si conservi per virtù divina una cavità così ampia da

contenere i corpi di tutti i dannati.
4. L'affermazione secondo cui «le cose con le quali uno pecca serviranno a punirlo» non vale rigorosamente se non per gli strumenti principali del peccato. Poiché infatti l'uomo pecca sia col corpo che con l'anima, sarà punito nell'uno e nell'altra; ma non è necessario che sia punito nello stesso luogo in cui ha peccato, essendo il luogo dovuto ai viatori diverso da quello dovuto ai dannati.
Oppure si può rispondere che ciò vale per i castighi con i quali si è puniti in questo mondo, inquantoché qualsiasi colpa ha come immanente il proprio castigo: come infatti nota S. Agostino [Conf. 1, 12], «ogni disordine spirituale è un castigo a se stesso».

## QUAESTIO 98
## DE VOLUNTATE ET INTELLECTU DAMNATORUM

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad affectum et intellectum damnatorum. Circa quod quaeruntur novem. Primo: utrum damnatorum voluntas sit mala. Secundo: utrum aliquando
poeniteant de malis quae fecerunt. Tertio: utrum magis vellent non esse quam esse. Quarto: utrum vellent alios non esse damnatos. Quinto: utrum impii habeant Deum odio. Sexto: utrum ipsi demereri possint. Septimo: utrum possint uti scientia hic acquisita. Octavo: utrum cogitent aliquando de Deo. Nono: utrum ipsi videant gloriam beatorum.

## ARGOMENTO 98
## LA VOLONTÀ E L'INTELLIGENZA DEI DANNATI

Passiamo ora a esaminare quanto riguarda la volontà e l'intelligenza dei dannati.
Sull'argomento si pongono nove quesiti: 1. Se ogni volere dei dannati sia cattivo; 2. Se essi talora si pentano del male commesso; 3. Se preferirebbero non esistere che esistere; 4. Se desiderino che gli altri si dannino; 5. Se i reprobi abbiano odio verso Dio; 6. Se possano demeritare; 7. Se possano servirsi della scienza acquisita in questo mondo; 8. Se qualche volta pensino a Dio; 9. Se vedano la gloria dei beati.

### Articolo 1
### Se ogni volere dei dannati sia cattivo

Sembra che non ogni volere dei dannati sia cattivo. Infatti:
1. Dionigi [De Div. nom. 4, 23] scrive che «i demoni bramano il bene e l'ottimo, cioè l'essere, il vivere e l'intendere». Ora, non essendo i dannati in condizioni peggiori dei demoni, è chiaro che essi possono avere degli atti di volontà buoni.
2. «Il male», come afferma Dionigi [ib., c. 32], «è del tutto involontario». Se quindi i dannati vogliono qualcosa, la vogliono in quanto buona. Ora, la volontà che per sé è ordinata al bene è buona. Quindi i dannati possono avere una volontà buona.
3. Ci saranno dei dannati che da questo mondo porteranno con sé degli abiti di virtù: come certi pagani che in questo mondo ebbero le virtù politiche. Ma

dagli abiti virtuosi promanano degli atti volontari lodevoli. Quindi in alcuni dannati ci potrà essere un volere lodevole.
In contrario: 1. Una volontà ostinata non può piegarsi che al male. Ma i dannati saranno ostinati come i demoni. Quindi il loro volere non potrà mai essere buono.
2. La volontà dei dannati starà al male come quella dei beati al bene. Ora, i beati non avranno mai un volere cattivo. Quindi i dannati non ne avranno mai uno buono.
Dimostrazione: Nei dannati si possono considerare due voleri: il volere deliberato e il volere naturale. Il volere naturale non dipende da essi, ma dall'Autore della natura, il quale ha posto in essa quell'inclinazione che viene detta appunto volere naturale. Siccome quindi nei dannati la natura rimane, da questo lato essi potranno avere dei voleri naturali buoni.
Ma il volere deliberativo deriva da essi stessi, in quanto è in loro potere di inclinarsi con l'affetto verso questa o quell'altra cosa. E tale volere in essi è solo cattivo: infatti essi sono del tutto stornati dall'ultimo fine del retto volere; e d'altra parte non ci può essere un atto buono della volontà se non in ordine a tale fine. Per cui anche se vogliono un bene, tuttavia non lo vogliono bene, cosicché anche in tal caso il loro volere non potrà dirsi buono.
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole di Dionigi si riferiscono al volere naturale, che è un'inclinazione della natura verso qualche bene. Tuttavia questa inclinazione naturale è viziata dalla malizia dei dannati: inquantoché il bene che essi desiderano naturalmente, lo bramano per degli scopi cattivi.
2. Il male muove la volontà non in quanto è male, ma in quanto è ritenuto un bene. E tuttavia deriva dalla loro malizia che ciò che è un male venga da essi ritenuto un bene. E così il loro volere è malvagio.
3. Gli abiti delle virtù politiche non rimangono nelle anime separate, poiché tali virtù valgono soltanto nella vita civile, che cesserà dopo la vita presente. E se anche restassero non passerebbero mai all'atto, in quanto impedite dall'ostinazione dell'anima.

Articolo 2
Se i dannati si pentano del male commesso
Sembra che i dannati non si pentano mai del male commesso. Infatti:
1. S. Bernardo [De consid. 5, 12, 25] afferma che «il dannato vuole per sempre l'iniquità da lui commessa». Quindi i dannati non si pentono mai dei peccati commessi.
2. Volere non aver peccato è un volere buono. Ma i dannati non hanno mai una volontà buona [a. 1]. Quindi non vogliono mai non aver peccato. Da cui l'identica conclusione.
3. Come si esprime il Damasceno [De fide orth. 2, 4], «la morte è per l'uomo ciò che per l'angelo fu la caduta». Ora, dopo la caduta la volontà dell'angelo è talmente fissa da non poter recedere dalla deliberazione con la quale peccò. Perciò neanche i dannati possono pentirsi dei peccati commessi.
4. La perversità dei dannati che sono all'inferno è peggiore di quella dei peccatori esistenti in questo mondo. Ma in questo mondo certi peccatori non si

pentono dei peccati commessi: o per l'accecamento della mente, come gli eretici, o per l'ostinazione, come «coloro che godono nel fare il male, e gioiscono dei loro propositi perversi», secondo le parole della Scrittura [Pr 2, 14].
Quindi nemmeno i dannati nell'inferno si pentiranno dei peccati.
In contrario: 1. Nella Sapienza [5, 3] è scritto a proposito dei dannati che «si pentono dentro di sé».
2. Il Filosofo [Ethic. 9, 4] afferma che «i perversi sono pieni di pentimento»: essi infatti subito si rattristano di ciò in cui prima avevano trovato il piacere. Essendo quindi i dannati sommamente perversi, si pentono anche più di costoro.
Dimostrazione: In due modi ci si può pentire del peccato: primo, direttamente; secondo, indirettamente. Si pente direttamente del peccato colui che detesta il peccato in quanto peccato. Se ne pente indirettamente invece colui che l'ha in odio a motivo delle sue conseguenze, quale il castigo o altre cose del genere. I reprobi dunque non si pentiranno del peccato direttamente e in senso proprio, poiché resterà in essi l'attaccamento alla malizia del peccato, ma se ne pentiranno indirettamente, in quanto si rattristeranno del castigo che soffrono per il peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. I dannati vogliono l'iniquità, però ne detestano il castigo. E così, indirettamente, si pentono dell'iniquità commessa.
2. È un volere buono quello per cui si vorrebbe non aver peccato per la bruttezza dell'iniquità. Ma ciò non si riscontra nei dannati.
3. I dannati si pentiranno dei peccati senza alcuna inversione della volontà: poiché nei peccati essi non detesteranno ciò che allora bramarono, ma un'altra cosa, cioè il castigo.
4. In questo mondo gli uomini, per quanto ostinati, si pentono indirettamente dei loro peccati se per essi vengono puniti: poiché, come nota S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 36], «vediamo che anche le bestie più feroci si astengono dai piaceri più grandi per il dolore dei castighi».

Articolo 3
Se i dannati mediante un atto retto e deliberato della ragione possano volere non esistere
Sembra che i dannati mediante un atto retto e deliberato della ragione non possano volere non esistere. Infatti:
1. S. Agostino [De lib. arb. 3, 7] ha scritto: «Considera che gran bene è l'essere, il quale è voluto dai beati e dai miseri»: infatti esistere, anche se miseri, è più che non esistere in alcun modo.
2. Nel medesimo libro [c. 8] il Santo così argomenta. La preferenza presuppone una scelta. Ora, il non essere non è materia di scelta: poiché non ha un aspetto di bene, essendo nulla. Quindi il non esistere non può essere per i dannati più appetibile dell'esistere.
3. Più il male è grave e più deve essere fuggito. Ora, la non esistenza è il massimo dei mali, poiché toglie radicalmente ogni bene, non lasciando più nulla. Quindi la non esistenza va fuggita più di un'esistenza infelice. Perciò vale la conclusione precedente.

In contrario: 1. Nell'Apocalisse [9, 6] si legge: «In quei giorni gli uomini cercheranno la morte, ma non la troveranno».
2. La miseria dei dannati supera ogni miseria di questo mondo. Ma per fuggire la miseria di questo mondo per alcuni è desiderabile la morte, per cui si legge [Sir 41, 2]: «O morte, è gradita la tua sentenza all'uomo indigente e privo di forze, al vecchio decrepito e preoccupato di tutto, al ribelle che ha perduto la sapienza». Quindi molto più è desiderabile non esistere per i dannati, secondo un atto deliberato della ragione.
Dimostrazione: La non esistenza può essere considerata sotto due aspetti. Primo, in se stessa. E da questo lato non è desiderabile, non avendo essa alcun aspetto di bene, ma essendo pura privazione del bene. – Secondo, può essere considerata quale eliminazione di una vita penosa, o di qualche sciagura.
E da questo lato la non esistenza ha un aspetto di bene: infatti «la privazione di un male è un certo bene», come dice il Filosofo [Ethic. 5, 1]. Da questo punto di vista dunque per i dannati è meglio non esistere che esistere miseramente. Da cui le parole evangeliche [Mt 26, 24]: «Sarebbe stato meglio per lui non essere mai nato»; e a commento di quel testo di Geremia [20, 14]: «Maledetto il giorno in cui nacqui», ecc., la Glossa [ord. di Gir.] scrive: «È meglio non esistere che esistere malamente». E da questo punto di vista i dannati possono preferire di non esistere, con un atto deliberato della ragione.
Analisi delle obiezioni: 1. Le parole di S. Agostino vanno intese nel senso che la non esistenza non è eleggibile per se stessa, ma solo per accidens, in quanto termine di uno stato di miseria. Infatti l'affermazione che l'essere e il vivere sono desiderati per natura da tutti non va intesa in riferimento a una vita miserabile, fatiscente e piena di sofferenze, ma in senso assoluto, come spiega il Filosofo [Ethic. 9, 9].
2. La non esistenza non è eleggibile per se stessa e direttamente, ma può esserlo indirettamente, come si è spiegato [ad 1].
3. Sebbene la non esistenza sia il supremo dei mali, in quanto toglie l'esistenza, è tuttavia un grande bene in quanto toglie la miseria, che è il supremo dei mali. E così può essere desiderabile.

Articolo 4
Se nell'inferno i dannati desiderino la dannazione anche degli altri che non sono dannati
Sembra che nell'inferno i dannati non desiderino la dannazione anche degli altri che non sono dannati. Infatti:
1. Nel Vangelo [Lc 16, 27] si legge che il ricco epulone pregava per i suoi fratelli, affinché non venissero nel medesimo luogo di tormenti. Quindi per lo stesso motivo anche gli altri dannati vogliono che almeno i loro amici carnali non vadano all'inferno.
2. Ai dannati non vengono tolti i loro affetti disordinati. Ora, certi dannati hanno amato disordinatamente certe persone. Quindi non possono volere il loro male, desiderando che siano dannate.
3. I dannati non desiderano l'aumento della loro pena. Ma se molti altri si

dannassero, la loro pena aumenterebbe, come anche il moltiplicarsi dei beati accresce la loro gioia. Perciò i dannati non possono volere che i salvati si dannino.
In contrario: 1. A commento delle parole di Isaia [14, 9]: «Si alzarono dai loro troni», la Glossa [ord. di Gir.] afferma: «È un sollievo per i malvagi avere molti compagni di pena».
2. Tra i dannati regna al massimo grado l'invidia. Perciò essi si rattristano della felicità dei beati, e ne bramano la dannazione.
Dimostrazione: Come nella patria esiste fra i beati la più perfetta carità, così ci sarà fra i dannati un odio perfettissimo. Per cui come i santi godranno di ogni bene, così i reprobi se ne rattristeranno. Quindi anche la felicità dei santi farà molto soffrire questi ultimi, secondo le parole di Isaia [26, 11]: «Vedano, arrossendo, il tuo amore geloso per il popolo, e il fuoco preparato per i tuoi nemici». Dunque essi vorrebbero che tutti i beati fossero dannati.
Analisi delle obiezioni: 1. L'invidia nei dannati sarà così grande che raggiungerà anche la gloria dei loro congiunti, essendo essi nella somma miseria: cosa del resto che avviene anche nella vita presente, col crescere dell'invidia. Tuttavia essi avranno meno invidia per i propri congiunti che per gli altri; e la loro pena sarebbe maggiore se tutti i loro congiunti si dannassero e gli altri si salvassero, che non se alcuni dei loro congiunti si salvassero. Per questo il ricco epulone chiese che i suoi fratelli scampassero dalla dannazione: sapeva infatti che alcuni sarebbero scampati. Tuttavia egli avrebbe preferito che anche i suoi fratelli si dannassero con tutti gli altri.
2. L'amore che non è fondato sull'onestà facilmente si dilegua, specialmente tra i malvagi, come nota il Filosofo [Ethic. 8, 10]. Perciò i dannati non conserveranno l'amicizia verso coloro che hanno amato disordinatamente.
Tuttavia la loro volontà rimarrà perversa per il fatto che ameranno ancora la causa del loro amore perverso.
3. Sebbene in seguito al moltiplicarsi dei dannati aumenti la pena di ciascuno, tuttavia tanto crescerà in essi l'odio e l'invidia che preferiranno essere tormentati di più con molti che meno da soli.

Articolo 5
Se i dannati abbiano odio verso Dio
Sembra che i dannati non abbiano odio verso Dio. Infatti:
1. Come insegna Dionigi [De div. nom. 4, 10], il bene e il bello che è la causa di ogni bene e di ogni bellezza è amabile per tutti. Ora, tale è appunto Dio. Quindi nessuno può odiare Dio.
2. Nessuno può avere in odio la bontà stessa: come anche nessuno può desiderare la malizia in se stessa, poiché il male, come nota Dionigi [ib., c. 32], è del tutto «involontario». Ma Dio è la stessa bontà. Quindi nessuno può odiarlo.
In contrario: Sta scritto [Sal 73, 23]: «Il tumulto dei tuoi avversari cresce senza fine».
Dimostrazione: I nostri affetti sono mossi dalla percezione del bene o del male. Ora, noi possiamo percepire Dio in due modi: primo, in se stesso, come accade ai beati, che lo vedono per essenza; secondo, nei suoi effetti, come

accade a noi e ai dannati. Perciò egli in se stesso non può dispiacere ad alcuna volontà, essendo la bontà per essenza. Chiunque perciò lo vede per essenza non può prenderlo in odio. – Invece certi suoi effetti sono ripugnanti alla volontà, essendo in contrasto con certi desideri. E sotto questo aspetto uno può odiare Dio: non in se stesso, ma a motivo dei suoi effetti.
Così dunque i dannati, percependo Dio in quell'effetto della sua giustizia che è il castigo, hanno odio verso di lui, come anche verso la sofferenza che subiscono.
Analisi delle obiezioni: 1. L'affermazione di Dionigi va riferita all'appetito naturale. Questo però nei dannati viene pervertito dalle successive deliberazioni della volontà, come si è notato sopra [a. 1, ad 1].
2. L'argomento varrebbe se i dannati vedessero Dio in se stesso, in quanto è buono per essenza.

Articolo 6
Se i dannati possano demeritare
Sembra che i dannati possano demeritare. Infatti:
1. I dannati hanno «la volontà perversa», come dice il testo delle Sentenze [4, 50, 1]. Ma per la cattiva volontà che ebbero nella vita presente essi demeritarono. Se quindi là non demeritassero, ricaverebbero un vantaggio dalla loro dannazione.
2. I dannati si trovano nella condizione dei demoni. Ora, i demoni possono demeritare dopo la loro caduta: infatti al serpente che indusse l'uomo a peccare Dio inflisse un castigo, come si legge nella Genesi [3, 14 s.]. Quindi anche i dannati demeritano.
3. Un atto disordinato che deriva dal libero arbitrio non cessa di essere demeritorio anche se è dovuto a una necessità, qualora di tale necessità sia causa il soggetto medesimo: come scrive infatti Aristotele [Ethic. 3, 5], «l'ubriaco merita un duplice castigo», se per l'ubriachezza commette una colpa. Ora, i dannati furono causa essi stessi della loro ostinazione, per cui sono nella necessità di peccare. Siccome quindi i loro atti disordinati derivano dal libero arbitrio, non cessano di essere demeritori.
In contrario 1. La pena si contrappone alla colpa. Ma nei dannati la volontà perversa deriva dall'ostinazione, che è per essi una pena. Quindi nei dannati la volontà perversa non è una colpa con la quale possano demeritare.
2. Raggiunto l'ultimo termine non rimane alcun moto o progresso, sia nel bene che nel male. Ora i dannati, specialmente dopo il giorno del giudizio, raggiungeranno l'ultimo termine della loro dannazione: poiché, come dice S. Agostino [Enchir. 111], allora «le due città raggiungeranno il loro fine». Perciò i dannati dopo il giorno del giudizio non demeriteranno col loro volere perverso: altrimenti la loro dannazione aumenterebbe.
Dimostrazione: Nel caso dei dannati si deve distinguere tra prima e dopo il giorno del giudizio. Tutti infatti ammettono comunemente che dopo il giorno del giudizio non ci sarà più alcun merito o demerito. E ciò perché il merito e il demerito sono ordinati a un bene o a un male da conseguire in seguito. Ora, dopo il giorno del giudizio si avrà l'ultimo stadio dei buoni e dei cattivi, per

cui non si potrà aggiungere nulla, di bene o di male. Perciò il buon volere nei beati non sarà un merito, ma un premio, e il mal volere nei dannati non sarà un demerito, ma solo un castigo: come infatti nota Aristotele [Ethic. 1, 10], «gli atti virtuosi sono in relazione con la felicità, mentre gli atti contrari alla virtù sono connessi con la miseria».

Tuttavia alcuni dicono che prima del giudizio i beati potrebbero meritare e i dannati demeritare. – Ora, ciò è impossibile rispetto al premio essenziale o alla pena principale: poiché da questo punto di vista gli uni e gli altri sono ormai al loro termine. Ciò può invece accadere rispetto al premio accidentale, o alla pena secondaria, potendosi avere qui una crescita fino al giorno del giudizio. E specialmente ciò può accadere nei demoni e negli angeli buoni: infatti per la loro opera alcuni vengono salvati, per cui cresce la gioia degli angeli buoni, e altri vengono spinti alla dannazione, per cui cresce la pena dei demoni.

Analisi delle obiezioni: 1. La somma sventura consiste nell'essere arrivati al fondo della miseria, dal che deriva nei dannati l'impossibilità di demeritare. Per cui è evidente che dal peccato essi non traggono un vantaggio.

2. Agli uomini dannati non spetta il compito di attirare gli altri alla dannazione, come invece spetta ai demoni, che con tale attività demeritano rispetto alle pene secondarie.

3. I dannati cessano di demeritare non perché si trovino nella necessità di peccare, ma perché sono giunti al fondo della miseria.

Del resto quella necessità di peccare di cui siamo responsabili, in quanto è una necessità, scusa dalla colpa: poiché ogni peccato deve essere volontario. Se dunque non scusa, ciò è dovuto al fatto che essa proviene dalla volontà precedente. E allora tutto il demerito della colpa successiva si riduce evidentemente a quello della colpa precedente.

## Articolo 7

### Se i dannati possano servirsi delle nozioni acquisite in questo mondo

Sembra che i dannati non possano servirsi delle nozioni acquisite in questo mondo. Infatti:

1. Nella considerazione del sapere si ha un piacere grandissimo. Ma nei dannati non si può ammettere alcun godimento. Quindi essi non possono fare delle considerazioni servendosi del sapere che avevano in precedenza.

2. I dannati sono soggetti a delle pene più gravi di qualsiasi pena di questo mondo. Ora in questo mondo, mentre uno è sottoposto alle più gravi torture, non può pensare a delle conclusioni di ordine intellettivo, essendo assorto nelle pene che patisce. Molto meno quindi ciò sarà possibile nell'inferno.

3. I dannati sono soggetti al tempo [cf. I, q. 10, a. 3, ad 2]. Ma il passare del tempo causa la dimenticanza, come nota Aristotele [Phys. 4, 13]. Quindi i dannati dimenticheranno le nozioni che avevano in vita.

In contrario: 1. Nel Vangelo [Lc 16, 25] al ricco [epulone] dannato vengono rivolte le parole: «Ricordati che hai ricevuto i tuoi beni», ecc. Perciò i dannati possono ripensare alle cose apprese in questo mondo.

2. Nell'anima separata, come si è visto sopra [q 70, a. 2, ad 3], resteranno le

specie intelligibili. Ora, se i dannati non potessero usarne, la loro permanenza in essi sarebbe inutile.
Dimostrazione: Come per la perfetta beatitudine dei santi non mancherà in essi nulla che possa essere materia di gioia, così nei dannati non vi sarà nulla che non sia materia e causa di dolore, o che non contribuisca alla sofferenza, affinché la loro miseria sia completa. Ora, la riflessione su certe conoscenze da un lato causa piacere: o dalla parte delle stesse cose conosciute, in quanto sono amate, o dalla parte della conoscenza stessa, in quanto è conveniente e perfetta. Ma può essere anche causa di tristezza: sia dalla parte delle cose conosciute, che possono essere capaci di rattristare, sia dalla parte della conoscenza stessa, in quanto se ne percepisce l'imperfezione, come quando uno avverte la propria deficienza nella conoscenza di una cosa che invece vorrebbe conoscere perfettamente.
Perciò nei dannati ci sarà il pensiero attuale delle cose conosciute in precedenza quale materia di tristezza, non già quale causa di piacere. Essi infatti penseranno sia al male commesso, per cui sono dannati, sia ai beni amati che hanno perduti; e da entrambe queste riflessioni trarranno motivo di tormento. E così pure saranno tormentati dal pensiero che delle conoscenze speculative hanno raggiunto solo una nozione imperfetta, perdendo la somma perfezione che avrebbero potuto raggiungere.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene la riflessione sia di per sé piacevole, tuttavia accidentalmente può essere causa di tristezza. E così appunto avverrà nei dannati.
2. In questo mondo l'anima è unita a un corpo corruttibile. Perciò l'afflizione del corpo impedisce la riflessione dell'anima. Invece nel secolo futuro l'anima non sarà soggetta in tal modo alle condizioni del corpo, cosicché per quanto il corpo sia afflitto, l'anima tuttavia considererà in maniera lucidissima le cose che potranno esserle causa di sofferenza.
3. Il tempo causa la dimenticanza indirettamente, in quanto il moto, di cui esso è la misura, causa delle trasmutazioni. Ma dopo il giorno del giudizio il moto dei cieli verrà a cessare, per cui non si avrà più alcuna dimenticanza nonostante il corso indefinito del tempo. E d'altra parte prima del giudizio l'anima separata non muta la sua disposizione in seguito al moto dei cieli.

Articolo 8
Se i dannati pensino a Dio
Sembra che i dannati talora pensino a Dio. Infatti:
1. Non si può odiare in modo attuale se non ciò a cui si pensa. Ora i dannati, come dice il testo delle Sentenze [4, 50, 2], odiano Dio. Quindi essi talora pensano a Dio.
2. I dannati avranno il rimorso della coscienza [q. 97, a. 2]. Ma la coscienza sente il rimorso per gli atti compiuti contro Dio. Perciò essi qualche volta dovranno pensare a Dio.
In contrario: Il pensiero più perfetto di un uomo è quello rivolto a Dio. Ora, i dannati saranno nello stato più imperfetto. Quindi essi non penseranno a Dio.

Dimostrazione: A Dio si può pensare in due modi. Primo, in se stesso e nelle sue proprietà, cioè quale principio di ogni bene. E in questo modo non si può pensare a lui senza goderne. Perciò in questo modo i dannati non penseranno a lui. Secondo, quanto a ciò che gli è quasi accidentale nei suoi effetti, come il punire e altre cose del genere. E sotto questo aspetto il pensiero di Dio può provocare tristezza. Ed è in questo modo che i dannati pensano a Dio.
Analisi delle obiezioni: 1. I dannati non odiano Dio se non a motivo della punizione e della proibizione di ciò in cui si compiace la loro cattiva volontà. Perciò essi non lo pensano se non in quanto castiga e proibisce.
2. È così risolta anche la seconda obiezioni. Poiché la coscienza non rimorde per il peccato se non in quanto esso è in contrasto con il precetto di Dio.

Articolo 9
Se i dannati vedano la gloria dei beati
Sembra che i dannati non vedano la gloria dei beati. Infatti:
1. Da essi dista maggiormente la gloria dei beati che non le cose attualmente compiute in questo mondo. Ora, i dannati non vedono le cose che si compiono tra noi; per cui S. Gregorio [Mor. 12, 21], a commento di quelle parole di Giobbe [14, 21]: «Siano pure onorati i suoi figli, non lo sa», ecc., scrive: «Come i vivi ignorano in che luogo si trovino le anime dei morti, così i morti che vissero in maniera carnale ignorano le circostanze in cui si svolge la vita dei viventi». Perciò molto meno essi potranno vedere la gloria dei beati.
2. Ciò che in questa vita viene concesso ai santi come un grande dono, in nessun modo verrà concesso ai dannati. Ora, il vedere la vita in cui i santi vivono eternamente con Dio fu concesso a S. Paolo come un grande dono, secondo l'espressione della Glossa [interlin. su 2 Cor 12, 2]. Quindi i dannati non vedranno la gloria dei santi.
In contrario: Come dice il Vangelo [16, 23], «il ricco posto nei tormenti vide Abramo e Lazzaro accanto a lui».
Dimostrazione: Prima del giorno del giudizio i dannati vedranno i beati nella gloria, non in modo però da conoscere quale sia la loro gloria, ma solo venendo a sapere che essi sono in una certa gloria inestimabile. E questa conoscenza li turberà: sia per l'invidia, che li farà soffrire dell'altrui felicità, sia perché hanno perduto tale gloria. Da cui le parole della Sapienza [5, 2]: «Al vederli saranno presi da terribile spavento». Ma dopo il giorno del giudizio essi saranno privati del tutto della visione dei beati. Ciò però non diminuirà la loro pena, ma la accrescerà. Poiché avranno il ricordo della gloria dei beati, da essi vista il giorno del giudizio, o prima del giudizio: e questo sarà per loro un tormento. Inoltre soffriranno per il fatto che sono considerati indegni anche solo di vedere la gloria meritata dai santi.
Analisi delle obiezioni: 1. La visione delle cose che avvengono in questa vita non rattrista i dannati dell'inferno come la visione della gloria dei santi. Per questo ai dannati non vengono mostrati gli avvenimenti presenti così come viene mostrata la gloria dei santi. Tuttavia anche tra gli avvenimenti presenti vengono loro mostrati quelli che possono accrescere la loro sofferenza.
2. S. Paolo contemplò la vita che i santi vivono con Dio sia sperimentandola,

sia sperando di goderla più perfettamente nel futuro. Il che invece non accade nei dannati. Perciò il paragone non regge.

## QUAESTIO 99
## DE MISERICORDIA ET IUSTITIA DEI RESPECTU DAMNATORUM

Deinde considerandum est de iustitia et misericordia Dei respectu damnatorum.
Circa quod quaeruntur quinque. Primo: utrum ex divina iustitia inferatur peccatoribus poena aeterna. Secundo: utrum per divinam misericordiam omnis poena tam hominum quam daemonum terminetur. Tertio: utrum saltem poena hominum terminetur. Quarto: utrum saltem poena Christianorum. Quinto: utrum illorum qui opera misericordiae fecerunt.

## ARGOMENTO 99
## LA MISERICORDIA E LA GIUSTIZIA DI DIO VERSO I DANNATI

Passiamo ora a considerare la giustizia e la misericordia di Dio verso i dannati. Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se dalla divina giustizia venga inflitta ai peccatori una pena eterna; 2. Se per divina misericordia ogni pena sia degli uomini che dei demoni debba avere un termine; 3. Se termini almeno la pena degli uomini; 4. Se termini almeno quella dei cristiani;
5. Se termini quella di coloro che hanno fatto opere di misericordia.

### Articolo 1
### Se dalla divina giustizia sia inflitta ai peccatori una pena eterna

Sembra che dalla divina giustizia non sia inflitta ai peccatori una pena eterna.
Infatti:
1. La pena non deve superare la colpa, poiché sta scritto [Dt 25, 2]: «Secondo la gravità del delitto sarà la misura del castigo». Ma la colpa è temporanea. Quindi la pena non deve essere eterna.
2. Di due peccati mortali uno è più grave dell'altro. Quindi l'uno deve essere punito con una pena maggiore dell'altro. Ma nessuna pena può essere maggiore della pena eterna, essendo questa infinita. Quindi la pena eterna non è dovuta a tutti i peccati mortali. Ma se non è dovuta a uno di essi, non è dovuta a nessuno: poiché la loro distanza non può essere infinita.
3. Un giudice giusto non infligge delle pene che per correggere: poiché, come nota Aristotele [Ethic. 2, 3], «i castighi sono delle medicine». Ma punire i reprobi per l'eternità non serve alla loro correzione; e neppure serve alla correzione di altri, poiché allora non ci saranno più dei soggetti che possano essere corretti in questo modo. Perciò la divina giustizia non può infliggere per i peccati una pena eterna.
4. Ciò che non è desiderato per se stesso nessuno lo vuole se non per una qualche utilità. Ora, le punizioni non sono volute da Dio per se stesse: poiché egli non gode dei castighi. Siccome quindi non può ricavarsi alcuna utilità dalla perpetuità delle pene, sembra che per il peccato non venga inflitta una pena perpetua.
5. Come dice il Filosofo [De caelo 1, 2; 2, 3], nulla di ciò che è per accidens può essere perpetuo. Ma il castigo è tra le cose per accidens, essendo contro

natura. Quindi non può essere perpetuo.
6. La giustizia di Dio sembra esigere che i peccatori vengano annichilati. Infatti per l'ingratitudine uno merita di perdere i benefici ricevuti. Ora, tra gli altri benefici di Dio c'è anche l'esistenza. Perciò sembra giusto che il peccatore, per l'ingratitudine verso Dio, perda la stessa esistenza. Ma se egli viene annichilato la pena non può essere perpetua. Quindi non sembra consono alla divina giustizia che i peccatori vengano puniti per l'eternità.
In contrario: 1. Nel Vangelo [Mt 25, 46] si legge: «E se ne andranno questi», cioè i peccatori, «al supplizio eterno».
2. Il castigo sta alla colpa come il premio al merito. Ora, secondo la divina giustizia a un merito temporale è dovuto un premio eterno [Gv 6, 40]: «Chiunque vede il Figlio e crede in lui, ha la vita eterna». Quindi secondo la divina giustizia per una colpa temporale è dovuta una pena eterna.
3. Come nota il Filosofo [Ethic. 5, 5], la pena va determinata in base alla dignità della persona contro la quale si pecca: per cui chi dà uno schiaffo al sovrano viene punito con una pena più grave di chi schiaffeggia un privato qualsiasi. Ma chi pecca mortalmente pecca contro Dio, di cui trasgredisce i comandamenti, e dà ad altri l'onore a lui dovuto, mettendo il proprio fine in altre cose. Ora, la maestà di Dio è infinita. Perciò chi pecca mortalmente è degno di una pena infinita. Quindi è giusto che per il peccato mortale uno venga punito in perpetuo.
Dimostrazione: Avendo la pena due dimensioni, cioè l'intensità del dolore e la durata, la gravità della pena corrisponde alla gravità della colpa sotto l'aspetto dell'intensità del dolore, per cui in base alla maggiore gravità del peccato uno riceve un castigo più doloroso, secondo le parole dell'Apocalisse [18, 7]: «Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituiteglielo in tanto tormento e afflizione». Ma la durata della pena non corrisponde alla durata della colpa, come nota S. Agostino [De civ. Dei 21, 11]: infatti l'adulterio, che viene perpetrato in un momento, nemmeno secondo le leggi umane viene punito con una pena momentanea. La durata della pena si riferisce invece alla disposizione di chi pecca. Chi pecca infatti in una data città, o stato, per ciò stesso diviene talora degno di essere eliminato del tutto da quella comunità, o con l'esilio perpetuo, oppure anche con la morte. Talora invece non diventa degno di essere escluso del tutto dal consorzio civile: e così per renderlo un membro degno della collettività gli viene inflitta una pena più lunga o più breve secondo che lo richiede la sua guarigione, in modo che possa vivere nel consorzio civile in maniera conveniente e pacifica.
Ora, anche secondo la divina giustizia uno per il peccato può rendersi degno di essere del tutto separato dalla città di Dio: e ciò avviene per ogni peccato con cui uno pecca contro la carità, che è il vincolo che tiene unita la città suddetta. Così per il peccato mortale, che è contrario alla carità, uno viene escluso in eterno dalla società dei santi, e condannato alla pena eterna: poiché, come nota ancora S. Agostino [ib.], «quello che per gli uomini nella città dei mortali è il supplizio della prima morte, nella città immortale è il supplizio della seconda morte». Il fatto poi che la pena inflitta dalla città terrestre non viene considerata perpetua è solo per accidens, sia perché l'uomo

qui non dura in perpetuo, sia perché la città stessa ha un termine. Ma se un uomo vivesse in perpetuo, allora la pena dell'esilio o della schiavitù inflitte dalla legge umana resterebbero in lui in perpetuo. - Per coloro invece che non peccano in modo così grave da essere degni della totale separazione dalla città dei santi, che cioè peccano venialmente, la pena sarà più breve o più lunga secondo che lo richiede la loro purificazione, ossia in base al loro attaccamento al peccato. E questo criterio è seguito dalla divina giustizia per le pene di questo mondo e per quelle del purgatorio.

I Santi poi portano anche altre ragioni per mostrare che per una colpa temporale si può essere giustamente puniti con una pena eterna. La prima sta nel fatto che i dannati hanno peccato contro un bene eterno, disprezzando la vita eterna. E accenna a questa ragione anche lo stesso S. Agostino quando scrive [ib., c. 12]: «Si è reso degno di un male eterno colui che ha distrutto in se stesso un bene che sarebbe dovuto essere eterno».

La seconda ragione sta nel fatto che l'uomo ha peccato con un atto che in lui è eterno. Da cui le parole di S. Gregorio [Dial. 4, 44]: «Spetta alla grande giustizia del giudice che non cessi mai il supplizio per coloro che non hanno mai voluto cessare dal peccato». - E se poi uno replicasse che alcuni nel peccare mortalmente hanno il proposito di convertirsi, per cui non sembrano degni di un castigo eterno, si deve rispondere, secondo alcuni, che S. Gregorio parla del volere che si manifesta nelle azioni. Chi infatti cade nel peccato di propria volontà si pone in uno stato dal quale non può essere risollevato che dall'intervento di Dio. Perciò per il fatto che vuole peccare, vuole rimanere perpetuamente nel peccato: l'uomo infatti è «uno spirito che va» verso il peccato «e non ritorna» da se stesso [Glossa P. Lomb. sul Sal 77, 39]. Come se uno si gettasse in una fossa dalla quale non può uscire senza essere aiutato, si potrebbe dire che vuole rimanere là in eterno, per quanto egli pensi diversamente.

Oppure si può rispondere che per il fatto stesso di peccare mortalmente, uno mette il proprio fine in una creatura. E poiché tutta la vita è ordinata al fine, così facendo ordina tutta la propria vita a quel peccato; e vorrebbe restare in perpetuo in tale colpa, se potesse farlo impunemente. Per questo S. Gregorio [Mor. 34, 19], a commento di quel passo del libro di Giobbe [41, 24]: «L'abisso appare canuto», scrive: «Gli iniqui hanno peccato fino a un dato termine perché la loro vita ha avuto termine. Ma essi avrebbero voluto vivere senza fine per poter rimanere senza fine nelle loro iniquità: bramano infatti più di peccare che di vivere».

Si può addurre anche una terza ragione per l'eternità della pena del peccato mortale: il fatto cioè che in tale colpa si pecca contro Dio, che è infinito. Non potendo quindi la pena essere infinita in intensità, poiché la creatura non è capace di una grandezza infinita, non rimane se non che essa sia infinita per la durata.

C'è infine una quarta ragione nel fatto che la colpa rimane in eterno: non può infatti essere rimessa se non con la grazia, che l'uomo non può ricuperare dopo la morte. E d'altra parte la pena non deve cessare fino a che rimane la colpa.

Analisi delle obiezioni: 1. La pena deve essere uguale alla colpa, ma non nella durata: come accade anche secondo le leggi umane.
Oppure si può rispondere con S. Gregorio che la colpa, pur essendo temporanea nell'atto, è però eterna nella volontà.
2. Alla gravità del peccato corrisponde la gravità della pena secondo l'intensità. Perciò per dei peccati mortali di gravità differente ci saranno dei castighi di intensità differente, ma uguali per la durata.
3. I castighi inflitti a coloro che non vengono del tutto eliminati dalla collettività sono ordinati alla loro correzione, ma quelli che li eliminano totalmente dal consorzio civile non sono ordinati alla loro correzione. Tuttavia possono servire alla correzione e alla tranquillità di coloro che rimangono. Perciò anche la dannazione eterna dei reprobi serve alla correzione di coloro che attualmente fanno parte della Chiesa: poiché i castighi servono a correggere non solo quando sono inflitti, ma anche quando sono determinati.
4. Le pene dei reprobi che dureranno in eterno non saranno del tutto inutili. Infatti esse servono a due cose. Primo, a mantenere la divina giustizia: la quale piace a Dio per se stessa. Da cui le parole di S. Gregorio [Dial. 4, 44]: «Dio onnipotente, essendo pio, non gode delle sofferenze dei miseri. Ma essendo giusto non desisterà in eterno dalla vendetta sui perversi».
Secondo, tali pene servono al godimento degli eletti, in quanto costoro contemplano in esse la giustizia di Dio, e insieme si rendono conto di averle evitate. Da cui le parole del Salmo [57, 11]: «Il giusto godrà nel vedere la vendetta »; e quelle di Isaia [66, 24 Vg]: «Gli empi esisteranno fino a saziare la vista», cioè la vista «dei santi», come spiega la Glossa [interlin.]. E l'identico concetto è così espresso da S. Gregorio [l. cit., c. 41]: «Tutti i perversi, condannati all'eterno supplizio, sono puniti per la loro iniquità; e tuttavia essi bruceranno per uno scopo: cioè perché i giusti, mentre vedono in Dio la felicità raggiunta, vedano in quelli i supplizi da cui essi sono scampati; per cui tanto più si sentiranno debitori verso la divina grazia quanto più vedranno punite eternamente quelle iniquità che essi hanno superato con l'aiuto di Dio».
5. Sebbene il castigo abbia con l'anima una relazione per accidens, tuttavia con l'anima infetta dalla colpa ha una relazione per se. E poiché la colpa rimane in essa in perpetuo, di conseguenza anche la pena dovrà essere perpetua.
6. Il castigo corrisponde alla colpa, propriamente parlando, secondo il disordine che si riscontra in quest'ultima, non già secondo la dignità della persona offesa: perché allora a qualsiasi peccato corrisponderebbe una pena intensivamente infinita. Sebbene quindi per il fatto che pecca contro Dio, che è l'Autore dell'essere, uno meriti di perdere la stessa esistenza, tuttavia, considerato il disordine intrinseco dell'atto, non è giusto che perda l'esistenza: poiché l'esistenza è il presupposto sia del merito che del demerito, e d'altra parte essa non viene distrutta o compromessa dal disordine del peccato. Perciò la privazione dell'esistenza non può essere la pena dovuta a una colpa.

Articolo 2

## Se per la divina misericordia debba terminare ogni pena, sia degli uomini che dei demoni

Sembra che per la divina misericordia debba terminare ogni pena, sia degli uomini che dei demoni. Infatti:

1. Nella Sapienza [11, 23] si legge: «Tu, Signore, hai compassione di tutti, perché su tutte le cose si estende il tuo potere». Ora, in «tutte le cose» rientrano anche i demoni, che sono creature di Dio. Quindi anche la pena dei demoni verrà a finire.

2. Secondo S. Paolo [Rm 11, 32], «Dio ha rinchiuso tutti nel peccato per usare a tutti misericordia». Ma Dio rinchiuse nel peccato anche i demoni, ossia permise che vi si rinchiudessero. Perciò alla fine avrà misericordia anche dei demoni.

3. Come dice S. Anselmo [Cur Deus homo 2, 4], «non è giusto che Dio permetta la perdita totale di una creatura da lui creata per la beatitudine». Poiché dunque ogni creatura dotata di ragione è stata creata per la beatitudine, non è giusto che sia perduta per sempre.

In contrario: 1. Nel Vangelo [Mt 25, 41] si legge: «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli». Perciò saranno puniti eternamente.

2. Come gli angeli buoni divennero beati col loro volgersi a Dio, così gli angeli cattivi divennero miserabili con il loro allontanarsi da Dio. Se quindi la miseria degli angeli cattivi dovesse finire, dovrebbe avere un termine anche la beatitudine di quelli buoni. Il che è inammissibile.

Dimostrazione: Come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 21, cc. 17, 23], fu un errore di Origene il pensare che dopo un certo tempo anche i demoni sarebbero stati liberati dalle pene per la misericordia di Dio. Ma questo errore fu riprovato dalla Chiesa per due motivi. Primo, poiché è manifestamente contrario all'autorità della Scrittura, nella quale leggiamo [Ap 20, 10]: «E il diavolo che li aveva sedotti fu gettato nello stagno di fuoco e di zolfo, dove sono anche la bestia e il falso profeta: saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli»: espressione quest'ultima che nella Scrittura sta a indicare l'eternità.

Secondo, perché se da una parte Origene estendeva eccessivamente la misericordia di Dio, dall'altra la restringeva eccessivamente. Infatti è identica la ragione per cui si ammette che gli angeli buoni permangono nell'eterna beatitudine e gli angeli cattivi sono puniti eternamente. Per cui come pensava che i demoni e le anime dei dannati venissero a un dato momento liberati dalle pene, così riteneva che gli angeli e le anime dei beati dovessero a un certo momento passare dalla beatitudine alle miserie della vita presente.

Analisi delle obiezioni: 1. Dio per parte sua ha misericordia di tutti; siccome però la sua misericordia è regolata secondo l'ordine della saggezza, non si estende a quanti si sono resi indegni di riceverla, come sono appunto i demoni e i dannati, che sono ostinati nel male. – Tuttavia si può dire che anche verso costoro viene usata la misericordia, in quanto sono puniti meno di quanto meriterebbero: non però al punto di essere del tutto liberati dalla pena.

2. Il termine «tutti» in quel testo va riferito ai generi dei singoli esseri, non ai singoli soggetti dei vari generi; e così l'affermazione vale per gli uomini viatori, nel senso cioè che Dio ha avuto misericordia sia dei Giudei che dei gentili, ma non di tutti i gentili o di tutti i Giudei.
3. S. Anselmo intende dire che ciò non è giusto secondo la convenienza della bontà divina, e parla della creatura nel suo genere. Infatti non si addice alla bontà divina che tutto un genere di creature non raggiunga il fine per cui è stato creato. Perciò non sarebbe stato conveniente che tutti gli uomini, o tutti gli angeli, si dannassero. Ma nulla impedisce che alcuni tra gli uomini o tra gli angeli periscano eternamente: poiché l'intento della volontà divina viene raggiunto negli altri che si salvano.

Articolo 3
Se la misericordia divina
risparmi almeno gli uomini dalla pena eterna
Sembra che la divina misericordia risparmi almeno gli uomini dalla pena eterna. Infatti:
1. Nella Genesi [6, 3] si legge: «Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne»; ora, qui spirito sta per indignazione, come fa rilevare la Glossa [interlin.]. Non essendo dunque l'indignazione di Dio altro che il suo castigo, l'uomo non sarà punito in eterno.
2. La carità spinge attualmente i santi a pregare per i loro nemici. Ma i santi avranno allora una carità più perfetta. Quindi essi pregheranno per i nemici che si sono dannati. Ora, le loro preghiere non possono essere inutili, essendo sommamente accette a Dio. Quindi per le preghiere dei santi la divina misericordia libererà alla fine i dannati dalla pena.
3. La predizione divina circa la pena eterna dei dannati rientra nelle profezie «comminatorie». Ma la profezia comminatoria non sempre si realizza [cf. II-II, q. 171, a. 6, ad 2; q. 174, a. 1]: come appare evidente nella predizione della rovina di Ninive, che non fu distrutta come era stato predetto dal profeta, il quale anche se ne rattristò [Gn cc. 3, 4]. Perciò sembra che a maggior ragione la minaccia della pena eterna sarà mutata dalla misericordia divina in una sentenza più mite, quando ciò potrà avvenire senza contristare nessuno, ma anzi essendo di consolazione per tutti.
4. Alla stessa conclusione portano le parole del Salmo [76, 8]: «Forse il Signore sarà adirato per sempre?». Infatti l'ira di Dio non è altro che la sua punizione. Quindi Dio non punirà gli uomini per l'eternità.
5. A commento delle parole di Isaia [14, 19]: «Tu invece fosti gettato fuori», ecc., la Glossa [interlin.] afferma, parlando del demonio: «Se tutte le anime avranno finalmente riposo, tu non l'avrai giammai». Sembra quindi che tutte le anime umane troveranno un giorno la cessazione delle loro pene.
In contrario: 1. Il Vangelo [Mt 25, 46] così parla insieme degli eletti e dei reprobi: «E se ne andranno questi al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna». Ora, è da escludere che la vita dei giusti a un certo punto debba finire. Quindi va anche escluso che termini il supplizio dei reprobi.
2. Come dice il Damasceno [De fide orth. 2, 4], «per gli uomini la morte è

ciò che per gli angeli fu la caduta». Ma gli angeli dopo il peccato furono irreparabili. Quindi anche gli uomini dopo la morte. Così dunque il supplizio dei reprobi sarà senza fine.

Dimostrazione: Come scrive S. Agostino [De civ. Dei 21, cc. 17 s.], alcuni furono indotti dall'errore di Origene a pensare che i demoni saranno puniti in perpetuo, ma gli uomini alla fine saranno liberati dalla pena, compresi gli increduli. – Ma questa opinione è del tutto irragionevole. Come infatti sono ostinati i demoni, che perciò meritano di essere puniti eternamente, così sono ostinate nel male anche le anime degli uomini che muoiono senza la carità: poiché «per gli uomini la morte è ciò che per gli angeli fu la caduta», come dice il Damasceno [l. cit.].

Analisi delle obiezioni: 1. La suddetta affermazione si riferisce all'uomo considerato come genere: poiché dal genere umano fu alla fine tolta l'indignazione di Dio con la venuta di Cristo. Ma coloro che non hanno voluto aver parte o perseverare nella riconciliazione compiuta da Cristo hanno perpetuato in se stessi l'ira di Dio: poiché non ci è possibile alcuna riconciliazione se non attraverso Cristo.

2. Come spiegano S. Agostino [De civ. Dei 21, 24] e S. Gregorio [Mor. 34, 19; Dial. 4, 44], i santi in questa vita pregano per i loro nemici perché si convertano a Dio poiché sono ancora in grado di farlo. Se infatti noi sapessimo che essi sono tra i prescìti alla [seconda] morte, allora non pregheremmo per essi più che per i demoni. E poiché per coloro che sono morti senza la grazia dopo la vita presente non c'è più tempo per la conversione, così non si farà per essi alcuna preghiera, né da parte della Chiesa militante, né da parte di quella trionfante. Adesso invece dobbiamo pregare per loro, secondo le parole dell'Apostolo [2 Tm 2, 25 s.], «affinché Dio conceda loro di convertirsi, e ritornino in sé sfuggendo al laccio del diavolo».

3. La profezia comminatoria di un castigo viene revocata solo quando cambia il merito di colui contro il quale era stata fatta. Da cui le parole di Geremia [18, 7-8]: «Talvolta nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di sradicare, di abbattere e di distruggere; ma se questo popolo, contro il quale avevo parlato, si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di fargli». Siccome dunque i meriti dei dannati non possono mutare, così la comminazione della pena si compirà in essi per sempre. Tuttavia anche la profezia comminatoria in un certo senso si avvera sempre. Poiché, come nota S. Agostino [De civ. Dei 21, 24], «la Ninive che era perversa fu distrutta, e fu edificata la Ninive buona che non esisteva: pur restando infatti intatte le mura e le case, la città fu distrutta nei suoi costumi depravati».

4. Le parole del Salmo si riferiscono ai «vasi di misericordia» che non si resero indegni della misericordia divina: poiché nella vita presente, che è come una certa ira di Dio a motivo delle miserie di quaggiù, i vasi di misericordia sono trasmutati in meglio. Da cui le successive parole del Salmista [v. 11]: «è un mutamento della destra dell'Altissimo».

Oppure le suddette parole vanno riferite alla misericordia che condona qualcosa, e non a quella che libera totalmente, se vogliamo applicarle anche ai dannati. Per cui il Salmista non si domanda se Dio «distoglierà le sue misericordie

dall'ira», bensì «nell'ira» [v. 10]: poiché la pena non verrà eliminata del tutto, ma mentre essa perdura la misericordia interverrà a diminuirla.
5. La Glossa suddetta non parla in senso assoluto, ma sotto un'ipotesi impossibile, per mettere in risalto la gravità del peccato del diavolo stesso, o di Nabucodonosor.

Articolo 4
Se almeno la pena dei cristiani venga abbreviata dalla divina misericordia
Sembra che almeno la pena dei cristiani venga abbreviata dalla divina misericordia. Infatti:
1. Nel Vangelo [Mc 16, 16] sta scritto: «Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo». Ora, ciò si è verificato per tutti i cristiani. Quindi tutti i cristiani dovranno alla fine salvarsi.
2. Il Signore [Gv 6, 54] ha detto: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna». Ma questo cibo e questa bevanda sono comuni a tutti i cristiani. Perciò tutti i cristiani in definitiva dovranno salvarsi.
3. S. Paolo [1 Cor 3, 15] scrive: «Se l'opera di qualcuno finirà bruciata, egli ne soffrirà un danno; tuttavia si salverà, però come attraverso il fuoco»; e parla di coloro che hanno avuto il fondamento della fede cristiana [v. 11 s.]. Perciò tutti costoro alla fine si salveranno.
In contrario: 1. Sta scritto [1 Cor 6, 9]: «Gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio». Ora, certi cristiani sono ingiusti. Quindi non tutti i cristiani raggiungeranno quel regno. E così saranno puniti eternamente.
2. S. Pietro [2 Pt 2, 21] scrive: «Meglio sarebbe stato per loro non aver conosciuto la via della giustizia piuttosto che, dopo averla conosciuta, voltare le spalle al santo precetto». Ora, quelli che non hanno conosciuto la via della giustizia saranno puniti eternamente. Quindi lo saranno anche i cristiani che se ne scostarono dopo averla conosciuta.
Dimostrazione: Ci furono alcuni, riferisce S. Agostino [De civ. Dei 21, 19], che promisero il condono della pena eterna non a tutti gli uomini, ma ai soli cristiani. Però essi si divisero secondo varie opinioni. Alcuni infatti affermarono che chiunque ha ricevuto i sacramenti della fede sarebbe immune dalla pena eterna [ib.]. – Ma ciò è contro la verità: poiché alcuni, pur avendo ricevuto i sacramenti della fede, non hanno la fede, «senza la quale è impossibile piacere a Dio», come dice S. Paolo [Eb 11, 6].
Perciò altri affermarono che saranno immuni dalla pena eterna solo quelli che hanno ricevuto i sacramenti della fede e professato la fede cattolica [c. 20]. – Ma contro di essi sta il fatto che alcuni per un dato tempo professano la fede cattolica e poi la perdono: e questi non sono certo degni di una pena più piccola, ma più grave; poiché, come dice S. Pietro [2 Pt 2, 21], «sarebbe stato meglio per loro non aver conosciuto la via della giustizia piuttosto che, dopo averla conosciuta, voltare le spalle al santo precetto». –
Inoltre è evidente che peccano più gravemente gli eresiarchi, che allontanandosi dalla fede cattolica inventano delle nuove eresie, che non quanti ne hanno seguita qualcuna sin dall'inizio.

Così dunque altri affermarono che saranno immuni dalla pena eterna quanti perseverano sino alla fine nella fede cattolica, per quanto siano colpevoli di altri delitti [c. 21]. – Ciò però è manifestamente contrario alla Scrittura. Poiché S. Giacomo [2, 20. 26] dichiara che «la fede senza le opere è morta»; e nel Vangelo [Mt 7, 21] si legge: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli»; e in molti altri testi la Scrittura minaccia le pene eterne a coloro che peccano.

Perciò non tutti coloro che perseverano nella fede sino alla fine saranno immuni dalla pena eterna, a meno che non siano trovati assolti anche dagli altri peccati gravi.

Analisi delle obiezioni: 1. Il Signore in quel passo parla della fede formata «che opera per mezzo della carità» [Gal 5, 6]: cosicché chiunque muore in essa sarà salvo. Ma con tale fede è incompatibile non solo il peccato di incredulità, ma qualsiasi peccato mortale.

2. Quelle parole del Signore non vanno applicate a coloro che mangiano [l'Eucaristia] solo sacramentalmente, e che ricevendola talora indegnamente «mangiano e bevono la propria condanna», come dice S. Paolo [1 Cor 11, 29]; il Signore parla invece di coloro che se ne cibano spiritualmente, e che vengono a lui incorporati con la carità; la quale incorporazione viene effettuata dalla consumazione del sacramento se uno vi accede degnamente. Perciò, quanto alla virtù del sacramento, esso certamente introduce alla vita eterna; tuttavia uno può essere privato di tale frutto a motivo del peccato, anche dopo aver ricevuto degnamente il sacramento.

3. Nelle parole dell'Apostolo per «fondamento» si intende la fede formata: sopra la quale se uno edifica dei peccati veniali «ne soffrirà un danno», poiché per essi sarà punito da Dio; «egli però si salverà» alla fine, «come attraverso il fuoco»: o della tribolazione temporale, o della pena del purgatorio, che si avrà dopo la morte.

## Articolo 5

### Se siano puniti per l'eternità anche coloro che compiono opere di misericordia, oppure solo coloro che trascurano queste opere

Sembra che tutti coloro che compiono opere di misericordia non siano puniti per l'eternità, ma solo quelli che trascurano queste opere. Infatti:

1. S. Giacomo [2, 13] afferma: «Il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia». E nel Vangelo [Mt 5, 7] si legge: «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia».

2. S. Matteo [25, 31 ss.] riferisce l'esame che il Signore farà degli eletti e dei reprobi. Ora, questo esame non ha altro oggetto che le opere di misericordia. Perciò solo per le opere di misericordia omesse alcuni verranno puniti con la pena eterna.

3. Nella preghiera il Signore ci insegna a dire [Mt 6, 12]: «Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori»; e prosegue [v. 14]: «Se voi infatti perdonerete agli uomini», ecc. Perciò sembra che i misericordiosi, i quali perdonano i peccati altrui, otterranno il perdono dei propri peccati.

Quindi non saranno puniti per l'eternità.
4. Commentando il testo di S. Paolo [1 Tm 4, 8]: «La pietà è utile a tutto», S. Ambrogio [Glossa P. Lomb.] dice che «tutto l'insieme della disciplina cristiana si riduce alla misericordia e alla pietà: seguendo la quale, anche se uno patisce la debolezza della carne, certamente sarà castigato, ma non perirà. Se invece avrà coltivato solo il corpo, dovrà subire le pene eterne». Perciò coloro che si danno alle opere di misericordia, pur essendo irretiti nei peccati carnali, non saranno puniti eternamente. E così come sopra.
In contrario: 1. S. Paolo [1 Cor 6, 9 s.] dichiara che «né i fornicatori né gli adulteri erediteranno il regno di Dio». Ora, molti di coloro che si esercitano nelle opere di misericordia si trovano fra questi. Quindi non tutti i misericordiosi raggiungeranno il regno eterno. Perciò alcuni di essi saranno soggetti alla pena eterna.
2. Sta scritto [Gc 2, 10]: «Chiunque osserva tutta la legge, ma la trasgredisce anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto». Chi dunque osserva la legge quanto alle opere di misericordia e trascura le altre opere incorre nel reato di trasgressione della legge. E così sarà punito eternamente.
Dimostrazione: Come riferisce S. Agostino [De civ. Dei 21, 22], alcuni pensarono che non tutti coloro che professano la fede cattolica debbano essere liberati dalla pena eterna, ma solo quelli che attendono alle opere di misericordia, anche se sono soggetti ad altri peccati. – Ma ciò è insostenibile. Infatti senza la carità nulla può essere accetto a Dio, e senza di essa nulla può giovare per la vita eterna. Ora, capita che alcuni attendano alle opere di misericordia senza avere la carità. Così dunque a costoro tutto ciò non giova a nulla per il possesso della vita eterna, o per sfuggire alla pena eterna, come appare evidente dall'insegnamento di S. Paolo [1 Cor 13, 1 ss.]. E soprattutto ciò appare assurdo nel caso di quei briganti che rapiscono molti beni e tuttavia ne elargiscono una parte in opere di misericordia.
Perciò si deve concludere che chiunque muore in peccato mortale non sarà liberato dalla pena eterna né per la fede, né per le opere di misericordia; e ciò neppure dopo uno spazio indefinito di tempo.
Analisi delle. obiezioni: 1. Troveranno misericordia coloro che esercitano la misericordia ordinatamente. Ora, non la esercitano ordinatamente coloro che non hanno misericordia di se stessi, ma piuttosto sono ostili a se stessi commettendo il male. Perciò costoro non conseguiranno la misericordia che condona ogni pena; sebbene conseguano quella che condona in parte le pene meritate.
2. Il Vangelo limita l'esame alle opere di misericordia non perché soltanto per la loro omissione alcuni sono puniti eternamente, ma perché saranno liberati da tale pena eterna dopo il peccato soltanto coloro che avranno impetrato il perdono con le opere di misericordia, «procurandosi degli amici con la disonesta ricchezza» [Lc 16, 9].
3. Il Signore si riferisce a coloro che chiedono il condono dei loro debiti, non già a coloro che persistono nel peccato. Perciò soltanto i peccatori pentiti otterranno mediante le opere di misericordia la misericordia che libera da ogni pena.

4. La Glossa di S. Ambrogio parla della debolezza del peccato veniale, da cui uno viene assolto dopo le pene purificatrici, che qui vengono chiamate «castighi», mediante le opere di misericordia.
Oppure, se intende parlare della debolezza del peccato mortale, allora l'affermazione va intesa nel senso che colui che cade per fragilità nei peccati della carne, fino a che è in vita, viene predisposto al pentimento dalle opere di misericordia. Per cui «non perirà»: cioè da tali opere verrà disposto a non perire.

APPENDIX
AD SUPPLEMENTUM TERTIAE PARTIS SUMMAE THEOLOGIAE
1
QUAESTIO DE PURGATORIO
Ex Commentario B. Thomae, in lib. In 4 Sent., dist. 21, quaest. 1
Circa Purgatorium quaeruntur octo. Primo: utrum sit purgatorium post hanc vitam. Secundo: utrum sit idem locus quo animae purgantur, et quo damnati puniuntur. Tertio: utrum poena purgatorii excedat omnem poenam temporalem huius vitae. Quarto: utrum illa poena sit voluntaria. Quinto: utrum animae in purgatorio per daemones puniantur. Sexto: utrum per poenam
purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam. Septimo: utrum ignis purgatorius liberet a reatu poenae. Octavo: utrum ab illa poena unus liberetur alio citius.
APPENDICI
AL SUPPLEMENTO DELLA TERZA PARTE DELLA SOMMA TEOLOGICA
1
ARGOMENTO SUL PURGATORIO
A proposito del Purgatorio si pongono otto quesiti: 1. Se ci sia un purgatorio dopo questa vita; 2. Se il luogo in cui le anime si purificano sia identico a quello in cui sono puniti i dannati; 3. Se la pena del purgatorio superi ogni pena temporale della vita presente; 4. Se tale pena sia volontaria; 5. Se le anime nel purgatorio siano punite dai demoni; 6. Se con la pena del purgatorio venga espiato il peccato veniale in quanto colpa; 7. Se il fuoco del purgatorio liberi dal reato della pena; 8. Se da tale pena uno possa essere liberato prima di un altro.

Articolo 1
Se dopo questa vita ci sia un purgatorio
Sembra che dopo questa vita non ci sia un purgatorio. Infatti:
1. Nell'Apocalisse [14, 13] si legge: «Beati i morti che muoiono nel Signore. Sì, dice lo Spirito, riposeranno dalle loro fatiche». Così dunque per quelli che muoiono nel Signore non rimane da compiere alcuna opera di purgazione dopo la vita presente. E neppure rimane per quelli che non muoiono nel Signore: poiché questi non possono purificarsi. Quindi dopo la vita presente non c'è un purgatorio.
2. La carità sta al premio eterno come il peccato mortale sta alla pena eterna. Ora, coloro che muoiono in peccato mortale sono colpiti immediatamente dalla pena eterna. Perciò coloro che muoiono nella carità sono subito ammessi

al premio eterno. Quindi per essi non c'è un purgatorio dopo questa vita.
3. Dio, che è sommamente misericordioso, è più incline a premiare il bene che a punire il male. Ora, come coloro che vivono nella carità possono compiere del male che non è degno della pena eterna, così coloro che sono in peccato mortale talora fanno oggettivamente del bene, che però non è degno del premio eterno. Perciò come questo bene non viene premiato nei dannati dopo la vita presente, così dopo questa vita non deve essere punito neppure il male suddetto. Da cui la conclusione precedente.
In contrario: 1. Nel libro dei Maccabei [2 Mac 12, 46 Vg] si legge: «Santo e salutare è il pensiero di pregare per i morti, affinché siano liberati dai loro peccati». Ma per i defunti che sono in paradiso non si deve pregare, poiché essi non hanno bisogno di nulla. E neppure si può pregare per quelli che sono all'inferno, poiché questi non possono essere liberati dai loro peccati. Perciò dopo questa vita ci sono alcuni non ancora liberati dai peccati, ma capaci di esserne liberati. E costoro hanno la carità, senza la quale non c'è remissione dei peccati: poiché, come dicono i Proverbi [10, 12], «l'amore ricopre ogni colpa». Quindi essi non sono destinati alla morte eterna: poiché, come dice il Signore [Gv 11, 26], «chi vive e crede in me non morirà in eterno». Essi però non verranno introdotti nella gloria se non purificati: poiché nulla di impuro vi può giungere, come risulta dall'Apocalisse [21, 27]. Quindi non resta che compiere un purgatorio dopo la vita presente.
2. S. Gregorio Nisseno [Orat. de mortuis] ha scritto: «Se uno, in rapporto di amicizia con Cristo, non può in questa vita purificarsi del tutto dai suoi peccati, potrà farlo dopo la morte mediante il fuoco del purgatorio». Quindi dopo la vita presente rimane ancora un'eventuale purificazione.
Dimostrazione: In base a quanto si è spiegato sopra [III, q. 86, a. 4], risulta già a sufficienza che dopo questa vita ci deve essere un purgatorio. Se è vero infatti che la contrizione cancella la colpa, tuttavia non [sempre] viene eliminato del tutto il reato o debito della pena; inoltre con la cancellazione dei peccati mortali non sempre viene compiuta anche quella dei veniali, e d'altra parte la giustizia di Dio esige che ogni peccato venga ricondotto all'ordine dalla debita pena. Perciò è necessario che chi muore dopo essersi pentito dei peccati e dopo l'assoluzione, prima però della dovuta soddisfazione, venga punito dopo la vita presente.
Perciò coloro che negano il purgatorio parlano contro la divina giustizia. Quindi la loro opinione è erronea e contraria alla fede. Da cui le altre parole di S. Gregorio Nisseno [cf. s. c. 2]: «Questo noi predichiamo per custodire il dogma della verità, e così crediamo ».
Ciò inoltre è ritenuto dalla Chiesa universale, la quale «prega per i morti affinché siano liberati dai loro peccati» [cf. s. c. 1]: il che non può intendersi se non di coloro che sono in purgatorio. Ora, chi si oppone all'autorità della Chiesa cade nell'eresia.
Analisi delle obiezioni: 1. Quel testo intende escludere la fatica delle opere meritorie, non già quella della sofferenza purificatrice.
2. Il male non esige una causa perfetta, ma «è dovuto ai singoli difetti»; «il bene», invece, «deriva da una causa perfetta», come insegna Dionigi

[De div. nom. 4, 30]. Perciò ogni singolo difetto impedisce la perfezione del bene, mentre non è detto che ogni singolo bene impedisca una certa completezza del male: poiché il male non è mai privo di qualche bene. Quindi un peccato veniale impedisce a chi possiede la carità di giungere al bene perfetto, che è la vita eterna, fino a che non venga espiato. Invece un peccato mortale non trova ostacoli nel condurre al supremo dei mali in seguito all'eventuale presenza di qualche bene.

3. Chi commette un peccato mortale uccide tutte le opere buone compiute in precedenza; e quelle compiute in peccato mortale sono opere morte: poiché offendendo Dio uno merita di perdere tutto il bene da Dio ricevuto. Perciò a chi muore in peccato mortale non rimane alcun premio dopo questa vita, mentre talora a chi muore nella carità può rimanere una pena: poiché la carità non sempre elimina tutto il male che trova, ma solo quello che è incompatibile con essa.

## Articolo 2

### Se il luogo in cui le anime si purificano sia identico a quello in cui sono puniti i dannati

Sembra che il luogo in cui le anime si purificano non sia identico a quello in cui sono puniti i dannati. Infatti:

1. La pena dei dannati è eterna, come si legge nel Vangelo [Mt 25, 46]: «E questi andranno al fuoco eterno». Invece il fuoco purificatore è temporaneo, come afferma il Maestro delle Sentenze [4, 21, cc. 1, 3]. Perciò questi e quelli non possono essere puniti nel medesimo fuoco. Quindi i due luoghi devono essere distinti.

2. La pena dell'inferno viene indicata con molti nomi [Sal 10, 6]: «Brace, fuoco e zolfo, vento bruciante». Invece la pena del purgatorio è indicata solo col termine «fuoco». Perciò i dannati e le anime purganti non sono puniti né dallo stesso fuoco, né nell'identico luogo.

3. Ugo di S. Vittore [De sacram. 2, 16] ha scritto: «È probabile che essi vengano puniti nel luogo in cui commisero le loro colpe». – E anche S. Gregorio [Dial. 4, 40] riferisce che S. Germano, vescovo di Capua, trovò Pascasio che faceva il suo purgatorio nei bagni pubblici. Perciò le anime non si purificano nell'inferno, ma in questo mondo.

In contrario: 1. S. Gregorio [Dial. 4, 43] afferma che «come sotto l'azione del medesimo fuoco l'oro risplende e la paglia emette fumo, così dal medesimo fuoco i peccatori vengono bruciati e gli eletti purificati». Quindi il fuoco del purgatorio è identico a quello dell'inferno. E così si tratta del medesimo luogo.

2. I santi patriarchi prima della venuta di Cristo erano in un luogo più nobile di quello che attualmente serve a purgare le anime dopo la morte: poiché essi non soffrivano alcuna pena sensibile. Eppure quel luogo confinava con l'inferno, o si identificava con esso: altrimenti non si sarebbe potuto dire che Cristo, discendendo al limbo, «discese agli inferi». Perciò anche il purgatorio o è nell'identico luogo dell'inferno, o confina con esso.

Dimostrazione: Riguardo al luogo del purgatorio non vi è nulla di determinato

espressamente nella Scrittura, e le ragioni che si possono addurre non possono risolvere il problema. Tuttavia probabilmente, e in maggiore consonanza con quanto dicono i Santi Dottori e con le rivelazioni fatte a molti, il luogo del purgatorio è duplice. Il primo luogo è secondo la legge comune. E questo è un luogo sotterraneo contiguo all'inferno, al punto che l'identico fuoco che tormenta i dannati nell'inferno purifica i giusti che sono in purgatorio; sebbene i dannati, essendo inferiori nel merito, vadano posti anche localmente al di sotto di essi. Il secondo luogo del purgatorio è quello accordato per una dispensa. E così si legge di alcuni che furono puniti in diversi luoghi: o per ammaestramento ai vivi, o per aiuto ai morti, in modo cioè che la loro pena, rendendosi nota ai vivi, venisse mitigata dai suffragi della Chiesa.
Alcuni però dicono che secondo la legge comune il luogo del purgatorio è quello in cui uno ha peccato. – Ma ciò non sembra ammissibile: poiché un uomo può essere punito contemporaneamente per dei peccati commessi in più luoghi.
Altri ancora sostengono che secondo la legge comune le anime purganti sarebbero punite in un luogo superiore al nostro: poiché esse sono in uno stato intermedio fra noi e Dio. – Ma questo ragionamento non ha alcun valore. Poiché tali anime non sono punite per ciò che le costituisce superiori a noi, ma per ciò che è infimo in esse, cioè per il peccato.
Analisi delle obiezioni: 1. Il fuoco del purgatorio è eterno nella sua essenza, ma è temporaneo quanto all'opera di purificazione.
2. La pena dell'inferno mira ad affliggere: perciò viene denominata con tutte quelle cose che attualmente sono solite affliggerci. La pena del purgatorio invece mira principalmente a purgare le scorie del peccato. Al purgatorio quindi viene attribuita la sola pena del fuoco: poiché il fuoco ha la funzione di purificare e di consumare.
3. L'argomento vale per i casi di particolari dispense, ma non per quanto riguarda la legge comune.

Articolo 3
Se la pena del purgatorio superi qualsiasi pena temporale della vita presente
Sembra che la pena del purgatorio non superi qualsiasi pena temporale della vita presente. Infatti:
1. Più un soggetto è passibile, più soffre, qualora abbia «la sensazione della lesione» subita. Ora, il corpo è più passibile dell'anima separata: sia perché non resiste al fuoco che brucia, sia perché è composto di una materia che subisce le qualità dell'agente; il che non può dirsi dell'anima. Perciò la pena che il corpo soffre in questo mondo è più grave di quella con la quale l'anima viene purgata dopo la vita presente.
2. La pena del purgatorio è ordinata direttamente contro i peccati veniali. Ma ai peccati veniali, che sono lievissimi, è dovuta una pena lievissima, se è vero che «secondo la gravità del delitto sarà la misura del castigo» [Dt 25, 2]. Quindi la pena del purgatorio sarà lievissima.
3. Essendo il reato, o debito di pena, un effetto della colpa, esso non può

aumentare se non aumenta la colpa. Ora, in chi ha già ricevuto l'assoluzione dalla colpa, quest'ultima non può aumentare. Perciò in chi è stato assolto da un peccato mortale per il quale non ha soddisfatto pienamente, il reato non aumenta con la morte. Ma in questa vita egli non aveva da scontare una pena gravissima. Quindi la pena che soffrirà dopo morte non sarà per lui più grave di ogni pena della vita presente.

In contrario: 1. S. Agostino [Serm. supp. 104, 5] afferma: «Il fuoco del purgatorio sarà più duro di qualsiasi pena che si possa sentire, vedere o pensare in questo mondo».

2. Quanto più una pena è universale, tanto più è grande. Ora, l'anima separata viene punita tutta intera, data la sua semplicità. Invece non è così per il corpo. Dunque quella pena dell'anima separata è superiore a qualsiasi pena patita dal corpo.

Dimostrazione: In purgatorio ci saranno due tipi di pena: la prima sarà quella del danno, in quanto cioè alle anime viene ritardata la visione di Dio; la seconda sarà quella del senso, per cui esse saranno punite dal fuoco corporale. Ora, sotto ambedue gli aspetti la più piccola pena del purgatorio supera la più grave pena della vita presente.

Più una cosa infatti è desiderata, più la sua assenza è penosa. Poiché dunque l'affetto col quale è desiderato il sommo bene è intensissimo nelle anime sante dopo questa vita, dato che esso non è ritardato dal peso del corpo, e anche perché il tempo di fruirne sarebbe già venuto se non ci fosse qualcosa a impedirlo, ne viene che queste anime hanno un sommo dolore di questo ritardo.

Parimenti, non essendo il dolore la lesione, bensì «la sensazione della lesione» [Top., 6, 6], tanto più uno soffre per qualcosa di lesivo quanto più è sensibile: infatti le lesioni prodotte negli organi più sensibili causano il più grande dolore. Poiché dunque tutta la sensibilità del corpo deriva dall'anima, se qualcosa di lesivo agisce sull'anima, necessariamente si avrà la massima sofferenza. Che poi l'anima possa subire l'azione del fuoco materiale lo abbiamo già dimostrato. – È necessario quindi che la pena del purgatorio, quanto alla pena del danno e del senso, superi ogni sofferenza della vita presente.

Alcuni poi adducono la ragione che l'anima viene punita tutta intera, non invece il corpo. – Ma questo argomento non prova nulla. Perché allora la pena dei dannati dopo la risurrezione verrebbe a diminuire. Il che è falso.

Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene l'anima sia meno passibile del corpo, tuttavia essa conosce meglio tale passibilità. E dove è maggiore la sensazione della sofferenza, là il dolore è più grande, anche se la passibilità è minore.

2. L'acerbità di quella pena non dipende tanto dalla gravità del peccato, quanto piuttosto dalle disposizioni del paziente: poiché l'identico peccato sarà punito più gravemente là che qua. Come chi è di complessione più delicata risulta punito più di un altro, pur ricevendo lo stesso castigo; e tuttavia il giudice infliggendo per le medesime colpe lo stesso castigo agisce con giustizia.

3. È così risolta anche la terza obiezioni.

## Articolo 4

Se tale pena sia volontaria

Sembra che la pena suddetta sia volontaria. Infatti:

1. Coloro che sono in purgatorio sono retti di cuore. Ma la rettitudine di cuore, spiega S. Agostino [Enarr. in Ps. 32], consiste nel conformare la propria volontà a quella di Dio. Siccome dunque Dio vuole che essi siano puniti, essi stessi volontariamente soffrono tale punizione.

2. Ogni persona saggia vuole ciò che è indispensabile al raggiungimento del fine che si propone. Ma coloro che sono in purgatorio sanno di non poter giungere alla gloria senza prima scontare la pena. Quindi vogliono subire il castigo.

In contrario: Nessuno chiede di essere liberato da una pena che soffre volontariamente. Ora invece quelli che sono in purgatorio chiedono di esserne liberati, come risulta da molti episodi narrati nei Dialoghi [4, cc. 40, 55]. Quindi costoro non soffrono volontariamente la pena suddetta.

Dimostrazione: Una cosa può dirsi volontaria in due diversi modi. Primo, di volontà assoluta. E in questo senso nessuna pena è volontaria: poiché la nozione stessa di pena implica un contrasto con la volontà.

Secondo, una cosa può essere volontaria di volontà condizionata: come è volontario il cauterio per riacquistare la salute. E in questo senso una pena può essere volontaria in due modi. Primo, perché mediante la pena acquistiamo un dato bene: e allora la volontà stessa prende su di sé una qualche pena, come è evidente nel caso della soddisfazione. Oppure anche perché uno la accetta volontieri, e non vorrebbe che non ci fosse: come avviene nel martirio. – Secondo, perché pur non ricevendo nulla da una data pena, tuttavia non possiamo raggiungere un dato bene senza di essa: come è chiaro nel caso della morte naturale. E allora la volontà non va in cerca della pena, e vorrebbe [anche] esserne liberata, però la sopporta: e da questo lato la pena è detta volontaria. In questo senso dunque la pena del purgatorio è volontaria.

Alcuni però dicono che essa non è volontaria in alcun modo: poiché le anime purganti sono così sopraffatte dalle pene da non sapere che si stanno purificando, pensando di essere dannate. – Ma ciò è falso. Perché se non sapessero di dover essere liberate non chiederebbero i suffragi, come invece fanno spesso.

Sono così risolte anche le obiezioni.

Articolo 5

Se nel purgatorio le anime siano tormentate dai demoni

Sembra che nel purgatorio le anime siano tormentate dai demoni. Infatti:

1. Come dice il Maestro delle Sentenze [4, 47, 3], le anime «avranno come carnefici nelle loro pene coloro che le incitarono alla colpa». Ora, i demoni incitano non solo alla colpa mortale, ma anche a quella veniale, quando non possono fare altro. Perciò anche in purgatorio essi tormenteranno le anime per i peccati veniali.

2. I giusti vengono purificati dai peccati sia in questa vita che dopo di essa. Ma in questa essi vengono talora purificati con le sofferenze inflitte dal diavolo, come è evidente nel caso di Giobbe [cc. 1, 2]. Quindi anche dopo questa

vita le anime purganti saranno tormentate dai demoni.
In contrario: È ingiusto che uno dopo aver trionfato di un nemico venga a lui assoggettato dopo la vittoria. Ora, quelli che sono in purgatorio hanno vinto i demoni, morendo senza il peccato mortale. Quindi essi dopo questa vita non saranno assoggettati ai demoni per essere da loro purificati.
Dimostrazione: Come dopo il giorno del giudizio universale la giustizia di Dio accenderà il fuoco con cui i dannati saranno puniti eternamente, così fin da adesso la sola giustizia divina provvede a purificare gli eletti dopo questa vita: senza servirsi dei demoni, di cui essi furono vincitori; e senza servirsi degli angeli, i quali non tormenterebbero così duramente i loro concittadini. Tuttavia è possibile che essi li accompagnino nel luogo della pena. E anche i demoni, i quali si rallegrano delle sofferenze umane, li accompagnano e assistono alla loro purificazione: sia per godere delle loro pene, sia per riscontrare nella loro uscita dal corpo qualcosa che appartiene ad essi.
Invece in questo mondo, quando ancora si svolge il combattimento, gli uomini vengono tormentati sia dagli angeli cattivi, come appare evidente nel caso di Giobbe [l. cit.], sia dagli angeli buoni, come è evidente nel caso di Giacobbe [Gen 32, 25], il cui nervo femorale rimase senza forza dopo essere stato percosso dall'angelo. E anche Dionigi [De div. nom. 4, 22] insegna espressamente che talora gli angeli buoni puniscono.
Sono così risolte anche le obiezioni.

## Articolo 6
## Se con la pena del purgatorio venga espiato il peccato veniale in quanto colpa

Sembra che con la pena del purgatorio non venga espiato il peccato veniale in quanto colpa. Infatti:
1. A commento delle parole di S. Giovanni [1 Gv 5, 16]: «Vi è un peccato che conduce alla morte», ecc., la Glossa [interlin.] afferma: «Di ciò che non si corregge in questa vita inutilmente si chiede il perdono dopo la morte». Quindi nessun peccato viene perdonato quanto alla colpa dopo la vita presente.
2. Spetta al medesimo soggetto cadere nel peccato e venirne liberato. Ma l'anima dopo la morte non può cadere nel peccato veniale. Quindi neppure è in grado di esserne assolta.
3. S. Gregorio [Dial. 4, 39] afferma che al giudizio ognuno si troverà quale uscì dal corpo: poiché, come dice la Scrittura [Qo 11, 3], «l'albero là dove cade rimane». Se quindi uno esce da questa vita col peccato veniale, al giudizio comparirà col peccato veniale. Perciò nel purgatorio nessuno espia il peccato veniale in quanto colpa.
4. Un peccato attuale non viene cancellato che dalla contrizione, come si è visto sopra [q. 2, a. 3]. Ma dopo la vita presente non ci sarà la contrizione, che è un atto meritorio: poiché allora non ci sarà più né merito né demerito; infatti, come dice il Damasceno [De fide orth. 2, 4], «per gli uomini la morte costituisce ciò che per gli angeli fu la caduta». Quindi dopo la vita presente il peccato veniale non sarà perdonato sotto l'aspetto della colpa.
5. Il peccato veniale non è in noi se non per il fomite: come infatti si è spiegato

sopra [In 2 Sent., d. 21, q. 2, a. 3; cf. I-II, q. 89, a. 3], Adamo nello stato di innocenza non avrebbe potuto commettere un peccato veniale. Ora dopo la vita presente, nel purgatorio, non ci potrà essere la sensualità, con la distruzione del fomite nelle anime separate: poiché il fomite viene chiamato da S. Paolo [Rm 7, 18 ss.] «legge della carne». Quindi non ci potranno essere delle colpe veniali. Così dunque il peccato veniale non potrà essere espiato dal fuoco del purgatorio.

In contrario: 1. S. Gregorio [Dial. 4, 39] e S. Agostino [De vera poenit. 4] affermano che certe colpe leggere saranno rimesse nel secolo futuro. Ora, non è possibile che essi affermino ciò della pena: poiché in tale senso anche le colpe più gravi vengono espiate nel purgatorio quanto al loro debito o reato di pena. Perciò i peccati veniali vengono espiati col fuoco del purgatorio anche sotto l'aspetto della colpa.

2. Con i termini «legna, fieno e paglia» S. Paolo [1 Cor 3, 12] denomina i peccati veniali, come si è detto [In 4 Sent., d. 21, q. 1, a. 2, sol. 1; cf. I-II, q. 89, a. 2]. Ma la legna, il fieno e la paglia vengono consumati nel purgatorio [1 Cor 3, 15]. Quindi le stesse colpe veniali vengono rimesse dopo la vita presente.

Dimostrazione: Alcuni hanno affermato che dopo la vita presente nessun peccato viene rimesso sotto l'aspetto della colpa. Per cui se uno muore in peccato mortale si danna, e non è più in grado di ottenere il perdono. D'altra parte non può essere che uno muoia nel peccato veniale e non in quello mortale: poiché la grazia finale basta a purificare dal peccato veniale. Infatti il peccato veniale si verifica per il fatto che uno, pur avendo Cristo come fondamento, ama eccessivamente un bene temporale: e tale eccesso è dovuto alla corruzione della concupiscenza. Per cui se la grazia vince del tutto tale corruzione, come avvenne nella Beata Vergine, il peccato veniale non può verificarsi. Ora, siccome al momento della morte questa concupiscenza viene del tutto sminuita e annientata, di conseguenza le potenze dell'anima saranno totalmente soggette alla grazia, e il peccato veniale sarà eliminato.

Ma questa opinione è frivola, sia in se stessa che nei suoi motivi. In se stessa perché va contro le affermazioni dei Santi e del Vangelo. Le quali non possono essere applicate alla remissione dei peccati veniali quanto alla pena, come dice il Maestro nel testo delle Sentenze [4, 21, 6]: perché allora nel secolo futuro verrebbero rimesse ugualmente sia le colpe leggere che quelle gravi; e invece S. Gregorio [cf. s. c. 1] insegna che dopo questa vita verranno rimesse solo le colpe leggere. - Né convince la spiegazione che essi portano dicendo che ciò viene detto in particolare per quelle leggere affinché non si pensi che non soffriremo per esse nulla di grave: poiché il fatto che le pene vengano rimesse viene più a diminuire che ad accrescere la loro gravità. Inoltre l'opinione appare frivola nei suoi motivi, poiché la debolezza fisica che si verifica al termine della vita non toglie e non diminuisce la corruzione della concupiscenza nella sua radice, ma solo nei suoi atti: come capita a tutti quelli che si ammalano gravemente. Né ciò acquieta le potenze dell'anima così da assoggettarle alla grazia: poiché ciò avviene quando le potenze inferiori obbediscono alle potenze superiori «che si adeguano con gioia alla

legge di Dio» [Rm 7, 22]; il che non può avvenire in tale stato, venendo impedite le funzioni delle une e delle altre. – A meno che per tranquillità non si intenda la mancanza di combattimento, quale si verifica nei dormienti. Nei quali però non si dice che il sonno diminuisce la concupiscenza, o tranquillizza le potenze dell'anima, o le assoggetta alla grazia.

Inoltre, anche ammettendo che quella debolezza fisica diminuisca radicalmente la concupiscenza sottomettendo le facoltà dell'anima alla grazia, ciò non basterebbe ancora a purgare dalle colpe veniali già commesse, sebbene basti a evitare quelle future: poiché un peccato attuale, anche veniale, non viene perdonato senza un moto attuale di contrizione, come si è detto sopra [In 4 Sent., d. 17, q. 2, a. 3, sol. 3], per quanto possa essere intensa la disposizione abituale.

Ora, capita talora che uno muoia nel sonno, essendo in grazia di Dio ma con qualche peccato veniale: costui quindi non può avere prima della morte un atto di contrizione del peccato veniale. – Né vale dire, come essi fanno, che se uno non è pentito con l'atto o col proposito, generale o speciale, il suo peccato si trasforma in mortale, poiché il veniale diventa mortale quando c'è la compiacenza. Infatti non ogni compiacenza veniale costituisce un peccato mortale, altrimenti ogni peccato veniale sarebbe mortale: poiché ogni colpa veniale piace, essendo volontaria; costituisce invece un peccato mortale la sola compiacenza che arriva alla fruizione, nella quale si concreta «ogni perversità umana», come scrive S. Agostino [Lib. LXXXIII quaest. 30], «venendo noi a fruire delle cose che dovremmo usare». Perciò la compiacenza che costituisce il peccato mortale è una compiacenza attuale: poiché ogni peccato mortale consiste in un atto. Ora, può capitare invece che dopo aver commesso un peccato veniale uno non ci pensi in alcun modo, né per detestarlo né per approvarlo, ma pensi ad es. che il triangolo ha i tre angoli uguali a due angoli retti, e in questo pensiero si addormenti e muoia. – È quindi chiaro che questa opinione è del tutto irragionevole.

Perciò bisogna affermare con altri che la colpa veniale, in colui che muore in grazia, viene rimessa dopo la vita presente mediante il fuoco del purgatorio: poiché questa pena, che in qualche modo è volontaria, in virtù della grazia avrà la capacità di espiare ogni colpa che sia compatibile con lo stato di grazia.

Analisi delle obiezioni: 1. La Glossa riferita parla del peccato mortale.

Oppure si può rispondere che sebbene [il peccato veniale] non venga corretto in questa vita direttamente, tuttavia è qui che viene corretto quanto al merito: poiché le anime hanno meritato qui di rendere meritoria in purgatorio la loro pena.

2. Il peccato veniale si verifica nell'uomo per la corruzione del fomite, che non ci sarà più nelle anime separate che si trovano in purgatorio. Perciò queste non potranno peccare venialmente. La remissione dei peccati invece si produce nella volontà informata dalla grazia, che non mancherà nelle anime purganti. Perciò il parallelismo non sussiste.

3. I peccati veniali non incidono sullo stato di un uomo: poiché essi né tolgono né diminuiscono la carità, che è la misura della bontà [soprannaturale e] gratuita di un'anima [In 1 Sent., d. 17, q. 2, a. 5; cf. II-II, q. 24, a. 10].

Per il fatto quindi che i peccati veniali vengono commessi o vengono rimessi, l'anima rimane tale quale era prima.
4. Dopo la vita presente non ci può essere merito rispetto al premio essenziale, ma ci può essere rispetto a qualcosa di accidentale, fino a che l'uomo rimane in qualche modo nello stato di via. E così in purgatorio ci può essere un atto meritorio quanto alla remissione dei peccati veniali.
5. Sebbene il peccato veniale derivi dall'inclinazione del fomite, tuttavia la colpa si produce nell'anima. Perciò dopo la distruzione del fomite la colpa può ancora sussistere.

Articolo 7
Se il fuoco del purgatorio liberi dal debito o reato della pena
Sembra che il fuoco del purgatorio non liberi dal debito o reato della pena. Infatti:
1. Ogni purificazione riguarda un'impurità. La pena invece non implica alcuna impurità. Quindi il fuoco del purgatorio non libera dalla pena.
2. Ogni cosa viene purificata solo dal suo contrario. Ma una pena non ha come suo contrario un'altra pena. Perciò con la pena del purgatorio uno non può essere purificato dal reato della pena.
3. A proposito di quel passo di S. Paolo [1 Cor 3, 15]: «Egli però si salverà», ecc., la Glossa [ord. e P. Lomb.] afferma: «Il fuoco di cui si parla è la tribolazione, di cui sta scritto [Sir 27, 5]: "La fornace prova gli oggetti del vasaio"», ecc. Perciò l'uomo espia ogni debito di pena con le sofferenze di questo mondo, o almeno con la morte, che è la più grave di esse, e non con il fuoco del purgatorio.
In contrario: La pena del purgatorio è più grave di tutte le pene di questo mondo, come si è visto sopra [a. 3]. Ora, con le pene soddisfattorie sofferte in questo mondo uno può espiare il debito o reato della pena. A maggior ragione quindi può farlo con la pena del purgatorio.
Dimostrazione: Chi è debitore di una cosa viene liberato dal debito quando lo paga. Ora, non essendo il reato altro che il debito della pena, subendo la pena dovuta uno viene assolto dal reato. Così dunque la pena del purgatorio purifica dal reato.
Analisi delle obiezioni: 1. Sebbene il reato non implichi un'impurità in se stesso, tuttavia dice relazione all'impurità in quanto questa ne è la causa.
2. La pena, pur non essendo contraria a un'altra pena, è tuttavia contraria al reato o debito della pena: uno infatti rimane obbligato alla pena perché non ha subito la punizione meritata.
3. Nella Scrittura le medesime parole hanno molteplici significati. Perciò il «fuoco» di cui parla S. Paolo può indicare sia le tribolazioni della vita presente, sia le pene successive. E i peccati veniali possono essere soddisfatti con le une e con le altre. Sopra [a. 6] però abbiamo visto che a ciò non basta la morte naturale.

Articolo 8
Se da tale pena uno possa essere liberato più presto di un altro
Sembra che da tale pena uno non possa essere liberato più presto di un altro.

Infatti:
1. Quanto più grave è la colpa e maggiore il reato della pena, tanto più acerba è la pena da soffrire in purgatorio. Ora, le pene più acerbe stanno alle colpe più gravi come le pene più miti stanno alle colpe più leggere. Perciò uno è liberato dalle pene del purgatorio così presto come qualsiasi altro.
2. A meriti disuguali vengono applicate retribuzioni uguali quanto alla durata sia nel cielo che nell'inferno. Quindi sembra che così debba avvenire anche nel purgatorio.
In contrario: L'Apostolo [1 Cor 3, 12] paragona le differenze dei peccati veniali a quelle tra «il legno, il fieno e la paglia». Ora, è evidente che il legno rimane nel fuoco più a lungo del fieno e della paglia. Quindi in purgatorio un peccato veniale è punito più a lungo di un altro.
Dimostrazione: Certi peccati veniali aderiscono all'anima più che altri, a seconda che l'affetto vi è inclinato maggiormente e vi si immerge con più forza.
E poiché le macchie che più aderiscono vengono purificate con maggiore obiezioni, così alcuni nel purgatorio sono puniti più a lungo che altri, secondo che il loro affetto fu più immerso nei peccati veniali.
Analisi delle obiezioni: 1. L'acerbità della pena corrisponde propriamente alla gravità della colpa, ma la sua durata corrisponde alla radicazione della colpa nel soggetto. Perciò può capitare che rimanga più a lungo in purgatorio un'anima che soffre di meno, o viceversa.
2. Il peccato mortale, a cui è dovuta la pena dell'inferno, e la carità, a cui è dovuto il premio del paradiso, dopo questa vita vengono a radicarsi nel soggetto in maniera inamovibile. Così dunque in entrambi i luoghi la durata è uguale per tutti. Diverso è invece il caso del peccato veniale, che è punito nel purgatorio, come risulta chiaro da quanto si è detto [a. 6].

2
QUAESTIO DE POENA ORIGINALIS PECCATI
Ex Commentariis s. Thomae in lib. 2 Sent., dist. 33, q. 2.
Circa hoc duo quaeruntur. Primo: utrum peccato originali post mortem debeatur poena sensibilis in illis qui in originali tantum peccato decedunt. Secundo, utrum aliquem interiorem dolorem sentiant
in anima spiritualem qui pro peccato originali tantum puniuntur.

2
ARGOMENTO SULLA PENA DEL PECCATO ORIGINALE
Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se al peccato originale dopo la morte sia dovuta la pena del senso per coloro che muoiono col solo peccato originale; 2. Se coloro che sono puniti per il solo peccato originale sentano nell'anima un dolore interno spirituale.

Articolo 1
Se al peccato originale sia dovuta di per sé una pena sensibile
Sembra che al peccato originale sia dovuta di per sé una pena sensibile.
Infatti:

1. S. Agostino [Fulg., De fide ad Petrum 27] ha scritto: «Fermissimamente credi, e non dubitare affatto, che i bambini morti senza il sacramento del battesimo saranno soggetti a un eterno supplizio». Ora, il termine «supplizio» indica una pena sensibile. Quindi i bambini, che saranno puniti per il solo peccato originale, soffriranno una pena sensibile.
2. A una colpa più grave è dovuta una pena più grave. Ora, il peccato originale è un peccato più grave di quello veniale: poiché implica un maggiore allontanamento, in quanto toglie la grazia, mentre il peccato veniale è compatibile con essa. Inoltre il peccato originale è punito con una pena eterna, mentre quello veniale è punito con una pena temporanea. Siccome dunque al peccato veniale è dovuta una pena sensibile, a maggior ragione questa sarà dovuta al peccato originale.
3. I peccati sono puniti più gravemente dopo che durante la vita, dove si può ottenere misericordia. Ora, in questa vita al peccato originale corrispondono delle pene sensibili: infatti i bambini, che hanno solo il peccato originale, soffrono molte pene sensibili, e ciò senza ingiustizia. Quindi anche dopo questa vita è loro dovuta una pena sensibile.
4. Come nel peccato attuale c'è l'allontanamento e la conversione, così anche nel peccato originale qualcosa corrisponde all'allontanamento, ossia la privazione della giustizia originale, e qualcosa alla conversione, ossia la concupiscenza. Ma al peccato attuale, a motivo della conversione, è dovuta una pena sensibile. Perciò questa è dovuta anche al peccato originale a motivo della concupiscenza.
5. I corpi dei bambini suddetti, dopo la risurrezione, o saranno passibili o saranno impassibili. Se saranno impassibili, non potendo un corpo umano essere impassibile se non per la dote dell'impassibilità, come nel caso dei beati, o per la giustizia originale, come accadeva nello stato di innocenza, ne verrà che i corpi dei bambini suddetti o avranno la dote dell'impassibilità e saranno gloriosi, e allora non ci sarà differenza tra i bambini battezzati e quelli non battezzati, il che è eretico, oppure riceveranno la giustizia originale, e quindi non saranno puniti per il peccato originale, il che è ugualmente eretico. – Se invece saranno passibili, allora, dovendo ogni essere passibile patire l'influsso delle cause agenti, alla presenza di corpi sensibili attivi essi soffriranno delle pene sensibili.
In contrario: 1. S. Agostino [Enchir. 93] afferma che la pena dei bambini soggetti al solo peccato originale «sarà la pena più mite di tutte». Ma ciò non sarebbe se essi fossero tormentati dalla pena del senso: poiché la pena del fuoco dell'inferno è gravissima. Quindi essi non soffrono la pena del senso.
2. Il dolore della pena del senso corrisponde al piacere della colpa, secondo le parole dell'Apocalisse [18, 7]: «Quanto si è gloriata ed è stata nelle delizie », ecc. Ora, nel peccato originale non c'è alcun piacere, come non c'è nemmeno alcuna operazione: infatti il piacere accompagna l'operare, come nota Aristotele [Ethic. 10, 4]. Perciò al peccato originale non è dovuta una pena sensibile.
Dimostrazione: La pena deve essere proporzionata alla colpa, secondo l'affermazione di Isaia [27, 8 Vg]: «In misura rimisurata la punirai, gettandola nell'esilio

». Ora, il difetto che si trasmette mediante l'origine, e che ha l'aspetto di colpa, non è costituito dalla sottrazione o distruzione di un bene congenito alla natura umana in forza dei suoi princìpi, ma dalla sottrazione o distruzione di un bene aggiunto alla natura. E d'altra parte tale colpa non appartiene a questo individuo se non in quanto egli possiede una natura destituita di questo bene, che in lui sarebbe dovuto esistere e che sarebbe stato possibile conservare. Perciò a lui non è dovuta altra pena all'infuori della privazione di quel fine a cui lo ordinava il bene sottratto, e al quale la natura umana da sé non può giungere. E questo è la visione di Dio. Quindi la privazione di questa visione è la pena unica e propria del peccato originale dopo la morte. Se infatti venissero allora inflitte per il peccato originale delle altre pene sensibili, ne verrebbe che questo individuo sarebbe punito non secondo la sua colpa: poiché la pena sensibile riguarda ciò che è proprio della persona singola, consistendo essa nella sofferenza di un dato soggetto particolare. Come quindi la colpa originale non avvenne mediante una sua operazione, così il suo castigo non deve realizzarsi mediante la sua sofferenza, ma solo mediante la mancanza di ciò che la natura da sé non era capace di raggiungere. Invece negli altri beni e perfezioni che accompagnano la natura umana in forza dei suoi princìpi, i bambini condannati per il peccato originale non subiranno alcuna menomazione.

Analisi delle obiezioni: 1. Il termine «supplizio» in quel testo non indica la pena del senso, ma solo la pena del danno, che è la privazione della visione di Dio: come del resto nella Sacra Scrittura c'è la consuetudine di presentare qualsiasi pena sotto il nome di «fuoco».

2. Fra tutti i peccati quello originale è il minimo, poiché ha il minimo di volontarietà: non è infatti volontario per il volere di questa data persona, bensì solo per il volere esistente nel principio della natura umana. Invece i peccati attuali, compresi i veniali, sono volontari per la volontà del soggetto in cui si trovano. Perciò al peccato originale è dovuta una pena minore che al peccato veniale.

Né fa obiezioni il fatto che il peccato originale è incompatibile con la grazia. Poiché la privazione della grazia è un castigo e non una colpa, a meno che non dipenda dalla volontà. Quindi dove c'è meno volontarietà, c'è meno colpa.

E neppure fa obiezioni il fatto che al peccato veniale attuale sia dovuta solo una pena temporanea. Ciò infatti è per accidens: inquantoché colui che muore col solo peccato veniale ha la grazia, che è sufficiente a fare espiare la pena. Se però il peccato veniale si trovasse in uno privo di grazia, allora comporterebbe una pena eterna.

3. Le pene sensibili prima della morte e dopo la morte non sono sullo stesso piano. Poiché prima della morte le pene sensibili derivano dall'azione degli agenti naturali: sia che si tratti di pene sensibili interiori, come la febbre e altri mali consimili, sia anche che si tratti di pene esteriori, come le ustioni e altre cose del genere. Dopo la morte invece nulla agirà in virtù della natura, ma solo secondo l'ordine della giustizia divina: tanto nell'anima separata, sulla quale è chiaro che il fuoco non può agire fisicamente, quanto anche nei

corpi dopo la risurrezione, poiché allora cesserà ogni azione naturale e fisica col cessare del moto del primo mobile, che è la causa di ogni moto e di ogni alterazione corporale [q. 86, aa. 2, 3].
4. Il dolore sensibile corrisponde al piacere sensibile insito nel moto di conversione alla creatura proprio del peccato attuale. Ma la concupiscenza abituale insita nel peccato originale è priva di piacere. Perciò ad essa non può corrispondere come castigo un dolore sensibile.
5. I corpi dei bambini suddetti saranno impassibili non per una mancanza di passività in essi, ma per la mancanza di agenti esterni che li affliggano: poiché dopo la risurrezione nessun corpo potrà agire sull'altro, specialmente per corromperlo, mediante un'azione naturale, ma ci sarà solo l'azione punitiva dovuta all'ordine della giustizia divina. Perciò quei corpi ai quali secondo la giustizia divina non è dovuta una pena sensibile, non potranno soffrire.
I corpi dei santi invece saranno allora impassibili poiché mancherà in essi la capacità di soffrire [q. 82, a. 1]. Quindi in essi l'impassibilità sarà una dote. Non così invece nei bambini [non battezzati].

Articolo 2
Se i bambini non battezzati soffrano nella loro anima un'afflizione spirituale
Sembra che i bambini non battezzati soffrano nella loro anima un'afflizione spirituale. Infatti:
1. Come dice il Crisostomo [In Mt hom. 23], nei dannati è più grave la sofferenza per la privazione della visione di Dio che quella dovuta al fuoco dell'inferno da cui sono tormentati. Ma quei bambini saranno privati della visione di Dio. Perciò avranno per questo una sofferenza spirituale.
2. Mancare di ciò che si vorrebbe avere non può essere senza sofferenza. Ora, quei bambini vorrebbero avere la visione di Dio: altrimenti la loro volontà sarebbe attualmente perversa. Poiché dunque ne sono privi, sembra che ne provino dolore.
3. Se si replicasse che essi non se ne affliggono poiché sanno di non esserne privati per colpa propria, si potrebbe sussumere: l'immunità dalla colpa non diminuisce il dolore della pena, ma lo accresce. Se infatti uno viene diseredato o mutilato senza sua colpa, non per questo sente meno dolore. Perciò, sebbene quei bambini non siano privati di un bene così grande per colpa propria, tuttavia non per questo viene eliminato il loro dolore.
4. I bambini non battezzati stanno ai meriti di Adamo come quelli battezzati stanno ai meriti di Cristo. Ma i bambini battezzati per i meriti di Cristo ricevono il premio della vita eterna. Quindi i non battezzati subiranno il dolore per il fatto che per i demeriti di Adamo vengono privati della vita eterna.
5. L'assenza di ciò che si ama non può non essere dolorosa. Ora, i bambini suddetti avranno una conoscenza naturale di Dio, e quindi un amore naturale. Perciò, essendo essi separati per sempre da lui, sembra che non potranno non sentirne dolore.
In contrario: 1. Se i bambini non battezzati soffrissero interiormente dopo la morte, soffrirebbero o per la colpa, o per la pena. Se per la colpa, non potendosi

essa più cancellare, quel dolore porterebbe alla disperazione. Ora, nei dannati tale dolore è il verme della coscienza. Quindi quei bambini avrebbero il verme della coscienza. Ma allora la loro pena non sarebbe «la più mite», come dice il testo [delle Sentenze 2, 33, 2]. - Se poi soffrissero per la pena, essendo la loro pena inflitta giustamente da Dio, la loro volontà sarebbe ribelle alla giustizia divina. Quindi sarebbe attualmente perversa. Ma ciò nessuno lo ammette. Quindi essi non sentiranno alcuna pena interiore.

2. La retta ragione non tollera che uno venga turbato per delle cose inevitabili da parte sua: dal che appunto Seneca [Epist. 85] dimostra che il turbamento va escluso dal sapiente. Ora, in quei bambini c'è la retta ragione non distorta da alcun peccato attuale. Perciò essi non saranno turbati dal fatto di dover soffrire una pena che in nessun modo potevano evitare.

Dimostrazione: Ci sono a questo proposito tre opinioni. Alcuni affermano che i bambini suddetti non soffriranno alcun dolore per il fatto che in essi la ragione sarà così ottenebrata che essi non avranno coscienza di avere perso ciò che hanno perso. -Non sembra però accettabile l'idea che delle anime libere dal peso del corpo non conoscano almeno quelle cose che si possono investigare con la ragione, e molte altre ancora.

Perciò altri dicono che in essi è perfetta la cognizione delle realtà che soggiacciono alla conoscenza di ordine naturale, che conoscono Dio e sanno di essere stati privati della sua visione, per cui ne sentono un certo dolore: tuttavia il loro dolore sarebbe mitigato dal fatto che non sono incorsi di propria volontà in quella colpa di cui soffrono il danno. - Ma anche questa opinione non sembra accettabile. Infatti il dolore per la perdita di un bene così grande non può essere piccolo, soprattutto mancando la speranza di ricuperarlo. Per cui la loro pena non sarebbe «la più mite». - Inoltre, per la medesima ragione per cui non saranno puniti con un dolore sensibile che li affligge dall'esterno, non soffriranno nemmeno un dolore interiore. Infatti il dolore della pena corrisponde al piacere della colpa. Per cui mancando ogni piacere nel peccato originale, viene escluso ogni dolore dalla sua pena. E così altri affermano che i bambini non battezzati avranno la conoscenza perfetta di quanto rientra nella conoscenza naturale, sapranno di essere stati esclusi dalla vita eterna e conosceranno la causa di tale esclusione, senza tuttavia provare afflizione alcuna per questo. Dobbiamo ora vedere come ciò sia possibile

Si deve dunque considerare che se uno è dotato di retta ragione non si affligge per la carenza di ciò che sorpassa la propria condizione, ma solo per la carenza di ciò che in qualche modo era a lui proporzionato. Come nessun uomo saggio si affligge perché non può volare come un uccello, oppure perché non è re o imperatore, non essendo ciò a lui dovuto; si affliggerebbe invece se venisse privato di ciò a cui era in qualche modo predisposto. Ora, tutti gli uomini dotati dell'uso del libero arbitrio sono proporzionati a conseguire la vita eterna: poiché sono in grado di prepararsi alla grazia, con la quale si consegue la vita eterna. Se quindi costoro non la raggiungono ne devono provare un dolore grandissimo, poiché perdono quanto sarebbe stato loro possibile possedere. I bambini invece non furono mai proporzionati a conseguire la vita eterna: poiché essa non era loro dovuta per i princìpi naturali,

superando ogni capacità della natura; né essi ebbero mai la possibilità di avere degli atti propri, con i quali conseguire un bene così grande. Perciò tali bambini non si addoloreranno in alcun modo per la mancanza della visione di Dio: anzi, godranno di partecipare in molte cose della bontà divina e delle perfezioni naturali.
Né si può dire che essi erano proporzionati a conseguire la vita eterna per l'opera altrui, sebbene non per la propria, inquantoché avrebbero potuto essere battezzati da altri, come anche molti bambini nelle stesse condizioni conseguirono con il battesimo la vita eterna. Infatti si deve a una grazia sovrabbondante il fatto che uno sia premiato senza un atto personale. Perciò la mancanza di una tale grazia non causa, nei bambini non battezzati, una tristezza maggiore di quella causata nei sapienti dal fatto che non vengano ad essi concesse molte grazie che invece furono concesse ad altri loro simili.
Analisi delle obiezioni: 1. In coloro che avendo l'esercizio del libero arbitrio si sono dannati per una colpa attuale ci fu una vera attitudine a conseguire la vita eterna. Questa non ci fu invece nei bambini, come si è spiegato [nel corpo]. Perciò il caso è diverso.
2. Sebbene la volontà abbia per oggetto le cose possibili e quelle impossibili, come dice Aristotele [Ethic. 3, 2], tuttavia un volere ordinato e completo non può aversi che per quelle cose a cui in qualche modo uno è preordinato. E gli uomini si addolorano se vengono frustrati in un volere di questo tipo, non già se vengono frustrati in quei voleri che hanno per oggetto delle cose impossibili. Questi infatti, più che dei voleri, sono delle velleità: poiché tali cose uno non le vuole puramente e semplicemente, ma le vorrebbe se fossero possibili.

3. Ad avere il proprio patrimonio, o le membra del proprio corpo, ciascuno si sente preordinato. Per cui non c'è da meravigliarsi se uno si addolora della perdita di queste cose, comunque ne sia privato, o per colpa propria, o per colpa altrui. È evidente quindi che il paragone non regge.
4. Il dono di Cristo sopravanza il peccato di Adamo, come dice S. Paolo [Rm 5, 15 ss.]. Quindi non è necessario che i bambini non battezzati abbiano tanto nel male quanto quelli battezzati hanno nel bene.
5. I bambini non battezzati, pur essendo separati da Dio quanto all'unione che si consegue mediante la gloria, non sono tuttavia da lui separati totalmente. Anzi, gli sono uniti mediante la partecipazione dei beni di natura.
E così possono anche godere di Dio con una conoscenza e un amore di ordine naturale.

INDICE ANALITICO

ABBELLIMENTO DELLA CREAZIONE
I, 70–74
ABBIGLIAMENTO

- II-II, 169
ABITO
- in generale I-II, 49
- soggetto I-II, 50
- causa I-II, 51
- accrescimento I-II, 52
- diminuzione e perdita I-II, 53
- distinzione I-II, 54
ABITUDINE V. ABITO
ACCECAMENTO (DELL'ANIMA)
- I-II, 79, 3 s.
ACCETTAZIONE DI PERSONE
- II-II, 63
ACCIDENTI (ESCLUSI IN DIO)
- I, 3, 6
ACCIDENTI EUCARISTICI
- III, 77
ACCIDIA
- II-II, 35
ACCUSA DEI PECCATI - V. CONFESSIONE
ACCUSATI IN GIUDIZIO (DOVERI DEGLI)
- II-II, 69
ACCUSATORI (DOVERI DEGLI)
- II-II, 68
ACQUA
- nella creazione I, 68, 2 s.; 69, 1
- nel battesimo III, 66, 3 s.
- nell'Eucaristia III, 74, 6-8
ADORAZIONE
- di Dio II-II, 84
- di Cristo III, 25
ADOZIONE DIVINA
- III, 23
ADULAZIONE
- II-II, 115
ADULTERIO
- peccato II-II, 154, 8
- impedimento matrimoniale e motivo di separazione Spl 62
AFFABILITÀ
- II-II, 114
AFFINITÀ
- (impedimento matrimoniale) Spl 55
AGILITÀ (DEI CORPI GLORIOSI)
- Spl 84
AGNELLO PASQUALE
- (figura dell'Eucaristia) III, 73, 6

ALBERO DELLA VITA
– I, 97, 4
ALLEANZA
– antica I–II, 98–105
– nuova I–II, 106–108
AMBIZIONE
– II–II, 131
AMICIZIA – V. AFFABILITÀ
AMORE
– in Dio I, 20
– nome dello Spirito Santo I, 37
– negli angeli I, 60
– nell'uomo I–II, 26
– cause I–II, 27
– effetti I–II, 28
– atto principale della carità II–II, 27
AMPUTAZIONE – V. MUTILAZIONE
ANALOGIA
– I, 13, 5
ANGELI
– natura I, 50
– e i corpi I, 51
– e i luoghi I, 52
– moto locale I, 53
– scienza I, 54
– mezzo di conoscenza I, 55
– conoscenza delle realtà immateriali I, 56
– conoscenza delle realtà materiali I, 57
– modalità della scienza I, 58
– volontà I, 59
– amore I, 60
– creazione degli I, 61
– perfezione di grazia e di gloria I, 62
– malizia I, 63
– pena I, 64
– azioni reciproche I, 106
– locuzione I, 107
gerarchia I, 108
– gerarchia dei demoni I, 109
– governo delle cose I, 110
– azione sugli uomini I, 111
– missione I, 112
– custodia I, 113
– ostilità dei demoni I, 114 v. DEMONI
ANIMA
– essenza e immortalità I, 75

- unione con il corpo I, 76
- potenze in generale I, 77
- potenze in particolare I, 78
- potenze intellettive I, 79
- potenze appetitive I, 80
- sensualità I, 81
- volontà I, 82
- libero arbitrio I, 83
- modo di conoscenza I, 84-88
- conoscenza dell'anima separata I, 89
- sensibilità dell'anima separata Spl 70
- creazione dell'anima del primo uomo I, 90
- creazione delle anime I, 118
- dimora dopo la morte Spl 69
ANIMALI
- nel Paradiso terrestre I, 96, 1
- dopo la risurrezione Spl 91, 5
ANNICHILAZIONE
- I, 104, 3 S.
ANNIENTAMENTO - V. ANNICHILAZIONE
ANTICRISTO
- III, 8, 8
APOSTASIA
- II-II, 12
APPLICAZIONE - V. STUDIOSITÀ
APPROPRIAZIONE
- I, 39, 7 S.
ARTE
- I-II, 57, 3
ARTICOLI DI FEDE
- II-II, 1, 6 SS.
ASSOLUZIONE
- dai peccati (colpa e pena) Spl 18
- dalla scomunica Spl 24 V. CHIAVI, PENITENZA, SCOMUNICA
ASTINENZA
- II-II, 146
ASTRI (INFLUSSO DEGLI)
- I, 115, 3 SS.; II-II, 95, 5
ASTROLOGIA
- II-II, 95, 5
ASTUZIA
- II-II, 55, 3
ATTACCAMENTO AI BENI MATERIALI - V. AVARIZIA, PRUDENZA DELLA CARNE, SOLLECITUDINE
ATTI UMANI
- volontarietà I-II, 6

- circostanze I-II, 7
- oggetti della volontà I-II, 8
- moventi della volontà I-II, 9
- mozione della volontà I-II, 10
- appagamento della volontà I-II, 11
- intenzione I-II, 12
- scelta I-II, 13
- deliberazione o consiglio I-II, 14
- consenso I-II, 15
- uso dei mezzi I-II, 16
- atti imperati I-II, 17
- bontà e malizia I-II, 18
- bontà e malizia degli atti interni I-II, 19
- bontà e malizia degli atti esterni I-II, 20
- conseguenze degli atti buoni o cattivi I-II, 21
ATTIVA (VITA)
- II-II, 181
ATTO PURO (DIO)
- I, 3
ATTO SESSUALE - V. DEBITO CONIUGALE, RAPPORTO CONIUGALE
ATTRIZIONE
- Spl 1; 3
AUDACIA
- passione I-II, 45
- vizio II-II, 127
AUMENTO
- degli abiti in genere I-II, 52
- della carità in particolare II-II, 24, 4 ss.
AUREA CORONA
- Spl 96, 1
AUREOLA
- e premio essenziale Spl 96, 1
- e frutti Spl 96, 2-4
- dei vergini Spl 96, 5
- dei martiri Spl 96, 6
- dei dottori Spl 96, 7
- soggetto Spl 96, 8-10
- numero Spl 96, 11
- confronto Spl 96, 12
- intensità Spl 96, 13
AUTENTICITÀ - V. VERACITÀ
AUTODIFESA - V. DIFESA PERSONALE
AUTORITÀ (DOVERI VERSO L') - V. OSSERVANZA, OBBEDIENZA
AVARIZIA
- II-II, 118
AVVOCATI (DOVERI DEGLI)

– II–II, 71
AZIONI UMANE – V. ATTI UMANI
AZZIMO (PANE)
III, 74, 4

BACIO (MORALITÀ)
– II–II, 154, 4
BAMBINI
– e stato di innocenza I, 99; 101
– e battesimo II–II, 10, 12; III, 68, 9–11
– e vita religiosa II–II, 88, 9; 189, 5
BATTESIMO
– sacramento III, 66
– ministro III, 67
– soggetto III, 68
– effetti III, 69
– rito III, 71
BATTESIMO DI GIOVANNI
– III, 38
BEATI – V. SANTI, RISURREZIONE FINALE
BEATITUDINE
– di Dio I, 26
– fine ultimo (v.) I–II, 1–5
– dei Santi Spl 93
BEATITUDINI EVANGELICHE
– I–II, 69
BENE
– in sé I, 5
– in Dio I, 6
– in relazione agli atti umani I–II, 18–21
– in relazione alle passioni I–II, 24
BENE COMUNE E FINE DELLA LEGGE
– I–II, 90, 2
BENEFICENZA
– II–II, 31
BENEVOLENZA
–II–II, 27, 2
BESTEMMIA
– II–II, 13
BESTEMMIA CONTRO LO SPIRITO SANTO
– II–II, 14
BESTIALITÀ
– II–II, 154, 11 S.
BETLEMME
– III, 35, 7
BIBBIA – V. SACRA SCRITTURA

BIGAMIA
- Spl 66
BONTÀ E MALIZIA DEGLI ATTI UMANI
- I-II, 18-20
BUGIA - V. MENZOGNA
CALUNNIA - V. MALDICENZA
CALVARIO
- III, 46, 10
CANTO
- II-II, 91, 2
CARATTERE SACRAMENTALE
- III, 63
CARISMI - V. GRAZIE GRATUITE
CARITÀ
- in sé II-II, 23
- soggetto II-II, 24
- oggetto II-II, 25
- ordine II-II, 26
- atto principale II-II, 27
- peccati contrari II-II, 34-43
- precetti II-II, 44
- dono della sapienza II-II, 45
CASTIGO - V. PENA
CASTITÀ
- II-II, 151
CASTITÀ RELIGIOSA
- II-II, 186, 4
CATECHESI BATTESIMALE
- III, 71
CAUSA PRIMA
- I, 44
CAUTELA (PARTE DELLA PRUDENZA)
- II-II, 49, 8
CECITÀ DELLA MENTE
- II-II, 15
CENA - V. ULTIMA CENA
CENERI E RISURREZIONE
- Spl 78, 2 ss.
CHIAREZZA DEI CORPI GLORIOSI - V. SPLENDORE
CHIAROVEGGENZA - V. CHIROMANZIA, DIVINAZIONE
CHIAVI (POTERE DELLE)
- in sé Spl 17
- effetto Spl 18
- ministri Spl 19
- soggetti Spl 20
CHIESA - V. CORPO MISTICO

CHIESA (CRISTO CAPO DELLA)
– III, 8
CHIROMANZIA
– II-II, 95, 3
CICATRICI (DEL RISORTO)
–III, 54, 4
CIRCONCISIONE
– III, 70
CIRCOSPEZIONE (PARTE DELLA PRUDENZA)
– II-II, 49, 7
CIRCOSTANZE DEGLI ATTI UMANI
– I-II, 7
CIRCUMINSESSIONE
– I, 42, 5
CLEMENZA
– II-II, 157
COGNAZIONE
– (impedimento matrimoniale) Spl 56-57
COLLERA – V. IRACONDIA
COLOMBA (DEL BATTESIMO DI GESÙ)
– III, 39, 6 S.
COMMERCIO
– II-II, 77, 4
COMMUTAZIONE
– dei voti II-II, 88, 10
COMPASSIONE – V. MISERICORDIA
COMPRAVENDITA
– II-II, 77
COMUNIONE EUCARISTICA
– III, 80 v. EUCARISTIA
CONCELEBRAZIONE EUCARISTICA
– III, 82, 2
CONCILIO
– II-II, 1, 10
CONCORDIA
–II-II, 29, 1
CONCUBINA
– Spl 65, 3 ss.
CONCUPISCENZA – V. DESIDERIO
CONDIZIONE SERVILE – V. SCHIAVITÙ
CONFERMAZIONE
– III, 72
CONFESSIONE
– necessità Spl 6
– essenza Spl 7
– ministro Spl 8

- qualità Spl 9
- effetti Spl 10
- sigillo Spl 11 v. PENITENZA
CONNESSIONE (DELLE VIRTÙ)
-I-II, 65
CONOSCENZA - V. ANIMA, INTELLETTO, SCIENZA
CONOSCENZA DIVINA DEL FUTURO - V. PRESCIENZA DIVINA
CONOSCIBILITÀ
- di Dio I, 12
- della Trinità I, 32
CONSANGUINEITÀ
- (impedimento matrimoniale) Spl 54
CONSENSO (NELL'ATTO UMANO)
- I-II, 15
CONSENSO MATRIMONIALE
- giurato Spl 46
- coatto o condizionato Spl 47
- oggetto del Spl 48
CONSERVAZIONE
- delle creature I, 104
- della specie I, 98
CONSIGLIO
- o deliberazione I-II, 14
- dono dello Spirito Santo II-II, 52
CONTEMPLATIVA (VITA)
- II-II, 180
CONTEMPLAZIONE
- II-II, 180, 4 SS.
CONTESA
- II-II, 38
CONTINENZA
- II-II, 155
CONTRACCEZIONE
- II-II, 154, 11 S.; Spl 49, 5 s.
CONTRAPPASSO
II-II, 61, 4
CONTRIZIONE
- in sé Spl 1
- oggetto Spl 2
- intensità Spl 3
- durata Spl 4
- effetti Spl 5 - v. PENITENZA
CONTUMELIA
- II-II, 72
CONVERSIONE - V. GIUSTIFICAZIONE
CONVIVENZA - V. CONCUBINA, FORNICAZIONE, MATRIMONIO

CORAGGIO – V. AUDACIA, FORTEZZA
CORDIALITÀ – V. AFFABILITÀ
CORPI DEI DANNATI
– Spl 86
CORPI GLORIOSI – V. RISURREZIONE FINALE
CORPO MISTICO
– III, 8
CORREZIONE FRATERNA
– II-II, 33
CORTESIA – V. AFFABILITÀ
COSCIENZA
– I, 79, 13; I-II, 19, 5 S.
COSTANZA
– II-II, 137, 3
COSTOLA DI ADAMO
– I, 92, 3
CREAZIONE
– in sé I, 44
– modo I, 45
– tempo I, 46
– degli angeli I, 61
– delle creature corporali I, 65
– distintiva I, 66-69
– adornativa I, 70-72
– dell'anima I, 90
– del primo uomo I, 91
– della prima donna I, 92
CRESIMA – V. CONFERMAZIONE
CRISMA
– III, 66, 10; 72, 2 S.
CRISTO
– grazia III, 7
– Capo della Chiesa III, 8
– scienza III, 9
– scienza beata III, 10
– scienza infusa III, 11
– scienza acquisita III, 12
– potenza III, 13
– limiti del corpo III, 14
– limiti dell'anima III, 15
– conseguenze dell'unione ipostatica III, 16
– unità di esistenza III, 17
– volontà III, 18
– operazioni III, 19
– sottomissione al Padre III, 20
– preghiera III, 21

- sacerdozio III, 22
- adozione III, 23
- predestinazione III, 24
- oggetto di adorazione III, 25
- mediazione III, 26
- concepimento III, 32-34
- nascita III, 35
- manifestazione III, 36
- osservanze legali III, 37
- battesimo III, 39
- genere di vita III, 40
- tentazione III, 41
- insegnamento III, 42
- miracoli in genere III, 43
- miracoli in specie III, 44
- trasfigurazione III, 45
- passione III, 46
- cause della passione III, 47
- effetti della passione III, 49
- morte III, 50
- sepoltura III, 51
- discesa agli inferi III, 52
- risurrezione III, 53
- qualità del corpo risorto III, 54
- manifestazione della risurrezione III, 55
- causa della risurrezione III, 56
- ascensione III, 57
- sessione alla destra del Padre III, 58
- potere giudiziario III, 59 - v. INCARNAZIONE

CROCE
- III, 25, 4; 46, 4

CRUDELTÀ
- II-II, 159

CUORE (PUREZZA DI)
- II-II, 8, 7

CUPIDIGIA
- I-II, 84, 1

CURIOSITÀ
- II-II, 167

CUSTODIA DEGLI ANGELI
- I, 113

DANNATI
- corpi Spl 86
- rapporti con i santi Spl 94
- pena Spl 97
- intelletto e volontà Spl 98

- misericordia e giustizia di Dio Spl 99
DANNAZIONE ETERNA
- I-II, 87, 3; III, 86, 4; Spl 99
DEBITO CONIUGALE
- Spl 64
DECALOGO
- I-II, 100; II-II, 122
DECIME
- II-II, 87
DEICIDIO
- III, 47, 5 s.
DELIBERAZIONE - V. CONSIGLIO
DEMONI
- origine I, 63
- pena I, 64
- gerarchia I, 109
- ostilità I, 114 v. ANGELI
DENIGRAZIONE - V. MALDICENZA
DERISIONE
- II-II, 75
DESERTO (E TENTAZIONE DI CRISTO)
- III, 41, 2
DESIDERIO
- I-II, 30
DESIDERIO DI VEDERE DIO
- I, 12, 1; I-II, 3, 8
DESTINO - V. FATO
DETRAZIONE - V. MALDICENZA
DEVOZIONE
- II-II, 82
DIFESA PERSONALE
- II-II, 64, 7 V. GUERRA
DIFETTO DI ETÀ
- (impedimento matrimoniale) Spl 58, 5
DIFFAMAZIONE - V. MALDICENZA
DIGIUNO
- II-II, 147
DIGIUNO EUCARISTICO
-III, 80, 8
DIGNITÀ
- III, 89, 3
DILETTAZIONE MOROSA
- I-II, 74, 8
DIMINUZIONE
- degli abiti in genere I-II, 53
- della carità in particolare II-II, 24, 10

DIMORE DEI BEATI
-pl 93
DIO
- esistenza I, 2
- semplicità I, 3
- perfezione I, 4
- bontà I, 6
- infinità I, 7
- ubiquità I, 8
- immutabilità I, 9
- eternità I, 10
- unicità I, 11
- conoscibilità I, 12
- nomi divini I, 13
- scienza I, 14
- idee divine I, 15
- verità I, 16
- vita I, 18
- volontà I, 19
- amore I, 20
- giustizia e misericordia I, 21
- provvidenza I, 22
- predestinazione I, 23-24
- onnipotenza I, 25
- beatitudine I, 26 v. TRINITÀ
DIRITTO
- II-II, 57
DISCORDIA
- II-II, 37
DISCORSO (DONO DEL)
- II-II, 177
DISOBBEDIENZA
- II-II, 105
DISPARITÀ DI CULTO
- (impedimento matrimoniale) Spl 59
DISPENSA (DAI VOTI)
- II-II, 88, 10
DISPERAZIONE
- passione I-II, 40
- peccato II-II, 20
DISPREZZO (CAUSA DELL'IRA)
- I-II, 47, 2. 4
DISPUTE (CON GLI INFEDELI)
- II-II, 10, 7
DISTANZA
- e conoscenza dell'anima separata I, 89, 7

- e locuzione angelica I, 107, 4
DISTINZIONE (DELLE COSE)
- comune I, 47
- speciale I, 48
DISUGUAGLIANZA (DELLE COSE)
- I, 47, 2
DIVERTIMENTO - V. EUTRAPELIA
DIVINAZIONE
- II-II, 95
DIVORZIO - V. INDISSOLUBILITÀ DEL MATRIMONIO, LIBELLO DI RIPUDIO
DOCILITÀ (PARTE DELLA PRUDENZA)
- II-II, 49, 3
DOLORE (E TRISTEZZA))
- in sé I-II, 35
- cause I-II, 36
- effetti I-II, 37
- rimedi I-II, 38
- bontà e malizia I-II, 39
DOLORE DEI PECCATI - V. CONTRIZIONE
DOMENICA - V. RIPOSO FESTIVO
DOMINIO (DEL PRIMO UOMO)
- I, 96
DONI DELLO SPIRITO SANTO
- I-II, 68
DONNA (CREAZIONE DELLA)
-I, 92
DONO (NOME DELLO SPIRITO SANTO)
- I, 38
DOTI DEI BEATI
- Spl 95
DOTTRINA SACRA
- in generale I, 1
- e filosofia I, 1, 1
- se è una scienza I, 1, 2
- se è una scienza unica I, 1, 3
- se è una scienza pratica I, 1, 4
- se è superiore alle altre scienze I, 1, 5
- se è una sapienza I, 1, 6
- oggetto I, 1, 7
- modo di procedere I, 1, 8
- la Sacra Scrittura e le metafore I, 1, 9
- i sensi della Sacra Scrittura I, 1, 10
DULIA
-II-II, 103
ECCEZIONE ALLA LEGGE
- I-II , 96, 6 v. GNOME

EDONISMO (NEL MATRIMONIO)
– Spl 49, 6
ELEMOSINA
– II–II, 32
ELETTI (NUMERO DEGLI)
– I, 23, 7
ELEZIONE – V. SCELTA
EPICHEIA
– II–II, 120
EPIFANIA
–III, 36
EPISCOPATO
– stato di perfezione II–II, 120
– non è un ordine Spl 40, 5
– il ministro dell'ordine Spl 38
EQUITÀ – V. EPICHEIA
EREMITI
– II–II, 188, 8
ERESIA
– II–II, 11
EROTISMO – V. EDONISMO
ERRORE
– in genere I, 17
– impedimento matrimoniale Spl 51
ESEQUIE
– Spl 71, 11
ESORCISMO BATTESIMALE
– III, 71
ESSERE SUSSISTENTE (DIO)
– I, 3, 4
ESTASI
– I–II, 28, 3
ESTREMA UNZIONE
– sacramento Spl 29
– effetti Spl 30
– ministro Spl 31
– soggetto Spl 32
– ripetizione Spl 33
ETÀ (IMPEDIMENTO MATRIMONIALE)
– Spl 58, 5
ETÀ DEI RISORTI
–pl 81, 1
ETERNITÀ
– I, 10
ETERNITÀ DELL'INFERNO – V. DANNAZIONE ETERNA
EUBULIA (PARTE DELLA PRUDENZA)

– I–II, 57, 6; II–II 51, 1 S.
EUCARISTIA
– sacramento III, 73
– materia III, 74
– transustanziazione III, 75
– modo della presenza III, 76
– specie sacramentali III, 77
– forma III, 78
– effetti III, 79
– comunione III, 80
– uso da parte di Cristo III, 81
– ministro III, 82
– rito III, 83
EUTRAPELIA
– II–II, 168, 2
EVIDENZA
– I, 2, 1
EVO
– I, 10, 5 S.
FALSA TESTIMONIANZA
– II–II, 70, 4
FALSITÀ
– I, 17
FANGO (DA CUI FU TRATTO ADAMO)
– I, 91, 1
FATO
– I, 116
FAVORITISMO – V. ACCETTAZIONE DI PERSONE
FEDE
– in sé II–II, 1
– atto di fede II–II, 2
– professione della fede II–II, 3
– virtù II–II, 4
– soggetto II–II, 5
– causa II–II, 6
– effetti II–II, 7
– dono dell'intelletto II–II, 8
– dono della scienza II–II, 9
– infedeli II–II, 10
– peccati contro la fede II–II, 11–15
– precetti II–II, 16
FERITE (DEL PECCATO ORIGINALE)
– I–II, 85, 3
FEROCIA
– II–II, 159, 2
FIDANZAMENTO

-pl 43
FIDUCIA
- II-II, 129, 6
FIGLI (DOVERI DEI) - V. PIETÀ
FIGLI ILLEGITTIMI
- Spl 68
FIGLIO (SECONDA PERSONA DELLA SS. TRINITÀ)
- I, 34 V. IMMAGINE, TRINITÀ
FILIAZIONE (IN CRISTO)
- III, 35, 5
FILIOQUE
- I, 36, 2 SS.
FILOSOFIA (E TEOLOGIA)
- I, 1,1
FINE (DELLA CREAZIONE)
-I, 44, 4
FINE ULTIMO DELL'UOMO
- esistenza I-II, 1
- beatitudine oggettiva I-II, 2
- beatitudine soggettiva I-II, 3
- requisiti I-II, 4
- conseguimento I-II, 5
FIRMAMENTO
- I, 68
FOLLIA
- (impedimento matrimoniale) Spl 58, 3
FORNICAZIONE
- II-II, 154, 2 S.
FORTEZZA
- in sé II-II, 123-127
- parti potenziali e vizi contrari II-II, 128-138
- dono II-II, 139
-precetti II-II, 140
FRATELLI DI GESÙ
- III, 28, 3
FRAZIONE (DELLE SPECIE EUCARISTICHE)
- III, 77, 7
FRODE
- II-II, 55, 5; II-II, 77
FRUIZIONE (NELL'ATTO UMANO)
- I-II, 11
FRUTTI DELLO SPIRITO SANTO
- I-II, 70
FUOCO
- della conflagrazione finale Spl 74
FUOCO DELL'INFERNO

–pl 70, 3; 97, 1. 5 ss.
FURTO
– II–II, 66
FUTURO (CONOSCIUTO DA DIO)
14, 13
GENEALOGIA (DI CRISTO)
– III, 31, 3
GERARCHIA
– degli angeli I, 108
– dei demoni I, 109
GEREMIA (SANTIFICATO NEL SENO MATERNO)
– III, 27, 6
GERUSALEMME (LUOGO DELLA MORTE DI CRISTO)
– III, 46, 10
GESÙ – V. CRISTO
GESÙ (NOME DI)
– III, 37, 2
GIOCO
–I–II, 168, 2 SS.
GIOIA
– II–II, 28
GIOIELLI – V. ORNAMENTI DELLE DONNE
GIORDANO
– III, 39, 4
GIORNI DELLA CREAZIONE
– I, 66–74
GIOSAFAT (VALLE DI)
– Spl 88, 4
GIOVANNI BATTISTA (SANTIFICATO NEL SENO MATERNO)
– III, 27, 6
GIUDA (COMUNIONE DI)
– III, 81, 2
GIUDICE (DOVERI DEL)
– II–II, 67
GIUDIZIO (UMANO)
– II–II, 60
GIUDIZIO UNIVERSALE
– necessità III, 59, 5
– segni precursori Spl 73
– conoscenza dei meriti e dei demeriti Spl 87
– tempo e luogo Spl 88
– giudicanti e giudicati Spl 89
– l'aspetto del giudice Spl 90
– il mondo dopo il giudizio Spl 91
GIURAMENTO
– II–II, 89

GIUSEPPE (S.)
- III, 29, 2
GIUSTIFICAZIONE
-I-II, 113
GIUSTIZIA
- il diritto II-II, 57
- la giustizia in sé II-II, 58
- l'ingiustizia II-II, 59
- il giudizio II-II, 60
- distinzioni II-II, 61
- la restituzione II-II, 62
- i peccati contro la giustizia II-II, 63- 78
- parti integrali II-II, 79
- parti potenziali II-II, 80-120
- il dono della pietà II-II, 121
- i precetti II-II, 122
GIUSTIZIA ORIGINALE - V. STATO DI INNOCENZA
GIUSTO MEZZO (DELLE VIRTÙ)
- I-II, 64
GNOME
- I-II, 57, 6; II-II, 51, 4
GODIMENTO - V. PIACERE
GOLA
- II-II, 148
GOVERNO DELL'UNIVERSO
- I, 103-119
GRADI (DELLA CARITÀ)
- II-II, 24, 9
GRATITUDINE
- II-II, 106
GRAZIA
- necessità I-II, 109
- essenza I-II, 110
- divisione I-II, 111
- causa I-II, 112
- effetti I-II, 113-114
- del primo uomo I, 95-96
- di Cristo III, 7
- di Cristo Capo della Chiesa III, 8
- sacramentale III, 62, 2
GRAZIE GRATUITE
- profezia II-II, 171
- rapimento II-II, 175
- dono delle lingue II-II, 176
- dono del discorso II-II, 177
- dono dei miracoli II-II, 178

GRETTEZZA
– II-II, 135
GUERRA
II-II, 40
IAHWÈ
– I, 13, 9
IDEE (IN DIO)
– I, 15
IDENTITÀ DEI RISORTI
– Spl 79
IDOLATRIA
– II-II, 94
IGNORANZA
– e volontarietà I-II, 6, 8
– causa del peccato I-II, 76
– ferita del peccato originale I-II, 85, 3
– esclusa in Cristo III, 15, 3
IMMAGINE
– nome della 2ª Persona della SS. Trinità I, 35
– uomo immagine di Dio I, 1, 93
IMMORTALITÀ DELL'ANIMA
– I, 75, 6
IMPASSIBILITÀ DEI RISORTI
– Spl 82
IMPAVIDITÀ – V. FORTEZZA, INSENSIBILITÀ [AL TIMORE]
IMPEDIMENTI ALL'ORDINE SACRO
– Spl 39
IMPEDIMENTI MATRIMONIALI
– in generale Spl 50
– errore Spl 51
– condizione servile Spl 52
– ordine sacro Spl 53
– voto Spl 53; 61
– consanguineità Spl 54
– affinità Spl 55
– pubblica decenza Spl 55, 4; 56 s.
– impotenza Spl 58, 1
– maleficio Spl 58, 2
– follia Spl 58, 3
– incesto Spl 58, 4
– difetto di età Spl 58, 5
– disparità di culto Spl 59
– crimine Spl 60
– voti solenni Spl 61
– adulterio Spl 62
IMPENETRABILITÀ

- dei corpi gloriosi Spl 83
IMPETRAZIONE (E PREGHIERA)
- II-II. 83, 15
IMPOTENZA
- (impedimento matrimoniale) Spl 58, 1
IMPRUDENZA
- II-II, 53
IMPUDICIZIA
- II-II, 154, 4
INABITAZIONE
- (dello Spirito Santo) I, 43, 3
INCARCERAZIONE
- II-II, 65, 3
INCARNAZIONE
- convenienza III, 1
- modo III, 2
- da parte della persona assumente III, 3
- da parte della persona assunta III, 4
- relativamente all'anima e al corpo III, 5
- ordine dell'assunzione III, 6 v. CRISTO
INCESTO
- peccato II-II, 154, 9
- impedimento matrimoniale Spl 58, 4
INCLINAZIONI NATURALI
- (fondamento della legge naturale) I-II, 94, 2
INCONSIDERAZIONE
II-II, 53, 4
INCONTINENZA
- II-II, 156
INCOSTANZA
- II-II, 53, 5
INCREDULITÀ
- in generale II-II, 10
- l'eresia II-II, 11
- l'apostasia II-II, 12
INDISSOLUBILITÀ DEL MATRIMONIO
- Spl 67, 1
INDULGENZE
- in sé Spl 25
- chi può concederle Spl 26
- chi può ottenerle Spl 27
INDURIMENTO (NEL PECCATO)
-I-II, 79, 3 S.
INFALLIBILITÀ DEL PAPA
- II-II, 1, 10
INFEDELTÀ - V. INCREDULITÀ

INFERI (DISCESA DI CRISTO)
- III, 52
INFERNO - V. DANNATI, DANNAZIONE ETERNA
INGANNO
- II-II, 55, 4
INGIURIA - V. CONTUMELIA
INGIUSTIZIA
- in sé II-II, 59
- nel giudice II-II, 67
- nell'accusa II-II, 68
- nel reo II-II, 69
- nel teste II-II, 70
- negli avvocati II-II, 71 v. GIUSTIZIA
INGRATITUDINE
- II-II, 107
INIZIO (DEL MONDO)
- I, 46; 61, 2 S.; 65 SS.
INNASCIBILITÀ (DEL PADRE)
- I, 33, 4
INQUISIZIONE
- II-II, 11, 3
INSEGNAMENTO
- I, 117, 1 s.; II-II, 181, 3; Spl 96, 7
INSENSIBILITÀ
- II-II, 126, 142, 1
INSULTO - V. CONTUMELIA
INTEGRITÀ DEI CORPI RISORTI
Spl 80
INTELLETTO
- dono dello Spirito Santo II-II, 8
- parte della prudenza II-II, 49, 2
INTELLETTO ANGELICO
- I, 54-58
INTELLETTO UMANO
- in sé I, 79
- modo di conoscenza I, 84-89
INTEMPERANZA - V. INCONTINENZA
INTERPRETAZIONE (DELLA LEGGE)
- I-II, 96, 6
INVIDIA
- II-II, 36
INVOLONTARIETÀ - V. ATTI UMANI
-I-II, 6, 5-8
IPOCRISIA - V. SIMULAZIONE
IPOSTASI
- I, 29, 2

IRA
- in sé I-II, 46
- cause I-II, 47
- effetti I-II, 48
IRACONDIA
- II-II, 158
IRONIA
- II-II, 113
ISTITUZIONE DEI SACRAMENTI
-III, 64, 2
LADRONI (E CROCIFISSIONE)
- III, 46, 11
LATRIA - V. ADORAZIONE
LAVORO MANUALE (DEI RELIGIOSI)
- II-II, 187, 3
LEGGE
- in sé I-II, 90
- divisione I-II, 91
- effetti I-II, 92
- eterna I-II, 93
- naturale I-II, 94
- umana I-II, 95 s.
- mutazione I-II, 97
- antica I-II, 98-105
- nuova I-II, 106-108
LIBELLO DI RIPUDIO
-Spl 67
LIBERA UNIONE - V. FORNICAZIONE, MATRIMONIO
LIBERALITÀ
- II-II, 117
LIBERTÀ O LIBERO ARBITRIO
- I, 83
LIBRO DELLA VITA
- I, 24
LIMBO
- Spl 69, 4 ss.; app. 2
LINGUE (DONO DELLE)
- II-II, 176
LITIGIO
- II-II, 116
LOCALIZZAZIONE DEI CORPI GLORIOSI
Spl 83, 5
LOCUZIONE ANGELICA
- I, 107
LODE DI DIO
- II-II, 91

LONGANIMITÀ
– II–II, 136, 5
LUCE
– I, 67
LUCENTEZZA DELL'ANIMA – V. MACCHIA
LUME DI GLORIA
– I, 12, 5
LUSSURIA
– in sé II–II, 153
– parti II–II, 154
MACCHIA
– I–II, 86; 89, 1
MAESTRO (COMPITO DEL)
– I, 117, 1
MAGI
– III, 36, 7
MAGISTERO – V. INFALLIBILITÀ
MAGNANIMITÀ
– II–II, 129
MAGNIFICENZA
– II–II, 134
MALDICENZA
II–II, 73
MALE
– in sé I, 48
– la causa del male I, 49
– conosciuto da Dio I, 14, 10
MALEDIZIONE
– II–II, 76
MALEFICIO (IMPEDIMENTO MATRIMONIALE)
– Spl 58, 2
MANSUETUDINE
– II–II, 157
MARIA SANTISSIMA
– santità III, 27
– verginità III, 28
– sposalizio III, 29
– annunciazione III, 30
– formazione del corpo di Cristo III, 31
– principio del concepimento di Cristo III, 32
– modo del concepimento di Cristo III, 33
– maternità divina III, 35, 4
MARTIRIO
– II–II, 124
MASTURBAZIONE
– II–II, 154, 11 S.

MATERIA PRIMA (CREATA DA DIO)
– I, 44, 2
MATERIA PRIMORDIALE
– I, 44, 2; 66
MATERNITÀ DIVINA
– III, 35, 4
MATRIMONIO
– ufficio di natura Spl 41
– sacramento Spl 42
– fidanzamento o sponsali Spl 43
– definizione Spl 44
– consenso Spl 45-48
– beni Spl 49
– impedimenti Spl 50-62
– seconde nozze Spl 63
– annessi Spl 64
– poligamia Spl 65
– bigamia Spl 66
– libello di ripudio Spl 67
– prole illegittima Spl 68
MEDITAZIONE
– II-II, 82, 3
MELCHISEDEC
III, 22, 6
MEMORIA
– facoltà I, 79, 6 S.
– parte della prudenza II-II, 49, 1
MENDICANTI (ORDINI)
– II-II, 187, 4 S.
MENZOGNA
– II-II, 110
MERITO – V. PREVISIONE DEI MERITI
– I-II, 114
MESSA
– III, 83
METAFORE (E SACRA SCRITTURA)
– I, 1, 9
MILITARI (ORDINI RELIGIOSI)
II-II, 188, 3
MILLANTERIA
– II-II, 112
MINISTRO DEI SACRAMENTI
– III, 64
MIRACOLO
– in sé I, 105, 6 SS.
– dono dei miracoli II-II, 178

- miracoli di Cristo III, 43 s.
MISERICORDIA
- di Dio I, 21
- virtù II-II, 30
MISSIONE
- delle Persone divine I, 43
- degli angeli I, 112
MISTERI PRINCIPALI DELLA FEDE
- II-II, 1, 7 S.
MODERAZIONE DEI DESIDERI - V. CONTINENZA
MODESTIA
- interna II-II, 160
- esterna II-II, 168
- nel vestire II-II, 169
MOLLEZZA
- II-II, 138, 1
MONOGAMIA - V. POLIGAMIA, BIGAMIA
MONOTELISMO (ERESIA)
- III, 18
MORMORAZIONE
- II-II, 74
MOSÈ
-I-II, 174, 4
MOZIONE DIVINA
- I, 105
MUTILAZIONE
- II-II, 65, 1
MUTUO E USURA
-II-II, 78
NEGLIGENZA
- II-II, 54
NEGOZIAZIONI - V. COMPRAVENDITA
NEMICI
- II-II, 25, 8 S.; 27, 7; 83, 8
NOMI DIVINI
- I, 13
NOZIONI TRINITARIE
- I, 32
NOZZE - V. MATRIMONIO
OBBEDIENZA
- II-II, 104
OBBEDIENZA RELIGIOSA
- II-II, 186, 5
OBBLIGAZIONE (DELLA LEGGE UMANA)
- I-II, 96, 4
OBLAZIONI

- II-II, 86
ODIO
- passione I-II, 29
- vizio II-II, 34
ODIO VERSO DIO
- II-II, 34, 1; Spl 98, 5
OFFERTA - V. OBLAZIONI
OLIO (MATERIA DELL'ESTREMA UNZIONE)
-Spl 29, 4 s.
OLIO SANTO - V. ESTREMA UNZIONE
OMICIDIO
- II-II, 64
OMISSIONE
- I-II, 72, 6; II-II, 79, 3 S.
ONESTÀ
- II-II, 145
OPERE SODDISFATTORIE
- Spl 15
ORAZIONE
-II-II, 83
ORDINE SACRO
- in sé Spl 34
- effetti Spl 35
- soggetto Spl 36
- distinzione Spl 37
- ministro Spl 38
- impedimenti Spl 39
- annessi Spl 40
ORDINE SACRO (IMPEDIMENTO MATRIMONIALE)
- Spl 53
ORGOGLIO - V. SUPERBIA
ORIGINE
- delle Persone divine I, 27
- delle creature in genere I, 44 ss.
- degli angeli I, 61
- delle creature corporali I, 65 ss.
- del primo uomo I, 90 s.
- della prima donna I, 92
ORNAMENTI (DELLE DONNE)
- II-II, 169, 2
OSSERVANZA
- II-II, 102
OSSERVANZA VANA
- II-II, 96
OSTENTAZIONE - V. MILLANTERIA
OSTINAZIONE - V. INDURIMENTO, PERTINACIA

OTTUSITÀ
-II-II, 15
PACE
- II-II, 29
PADRE (PRIMA PERSONA DELLA TRINITÀ)
- I, 33 V. TRINITÀ
PADRE NOSTRO (PREGHIERA)
- II-II, 83, 9
PALPABILITÀ DEI CORPI GLORIOSI
- Spl 83, 6
PANE (MATERIA DELL'EUCARISTIA)
- III, 74, 3 S.
PAOLO (S.) (RAPIMENTO DI)
- II-II, 175, 3 SS.
PAPA
Spl 40, 6 V. INFALLIBILITÀ DEL PAPA
PARADISO
- terrestre I, 102
- dopo il giudizio universale Spl 91-96
PARENTELA LEGALE (IMPEDIMENTO MATRIMONIALE)
- Spl 57
PARENTELA SPIRITUALE (IMPEDIMENTO MATRIMONIALE)
- Spl 56
PAROLA (CARISMA)
- II-II, 177
PARTECIPAZIONE (DELL'ESSERE)
- I, 44, 1
PARUSIA
- Spl 90
-PARZIALITÀ - V. ACCETTAZIONE DI PERSONE
PASSIONI
- sede I-II, 22
- distinzioni I-II, 23
- bontà e malizia I-II, 24
- rapporti reciproci I-II, 25
- le singole passioni I-II, 26-48
PATRIA (DOVERI VERSO LA) - V. PIETÀ
PAZIENZA
- II-II, 136
PECCATI CONTRO LO SPIRITO SANTO
- II-II, 14
PECCATI CONTRO NATURA
II-II, 154, 11 S.
PECCATO
- essenza I-II, 71
- distinzione specifica I-II, 72

- gravità I-II, 73
- soggetto I-II, 74
- cause in generale I-II, 75
- e ignoranza I-II, 76
- e passioni I-II, 77
- di malizia I-II, 78
- e Dio I-II, 79
- e il demonio I-II, 80
- del primo uomo II-II, 163
- originale: propagazione I-II, 81
- originale: essenza I-II, 82
- originale: soggetto I-II, 83
- originale: pene II-II, 164
- causato da altri peccati I-II, 84
- effetti sulla natura I-II, 85
- macchia I-II, 86
- reato di pena I-II, 87
- veniale e mortale I-II, 88
- veniale I-II, 89 v. GIUSTIFICAZIONE, PENITENZA, REMISSIONE DEI PECCATI
PELAGIANESIMO
- II-II, 6, 1
PENA
- dei demoni I, 64
- del peccato in genere I-II, 87
- del peccato dei progenitori II-II, 164
- dei dannati Spl 97
PENA DI MORTE
- II-II, 64, 2
PENITENTI
Spl 16
PENITENZA
- sacramento III, 84
- virtù III, 85
- effetti III, 86
- e peccati veniali III, 87
- ritorno dei peccati già rimessi III, 88
- ricupero dei meriti e delle virtù III, 89
- parti III, 90
- contrizione (v .) Spl 1-5
- confessione (v .) Spl 6-11
- soddisfazione (v .) Spl 12-15
- ministro Spl 8
- soggetto Spl 16
- potere delle chiavi Spl 17-20
- solenne Spl 28
PENSIERI CATTIVI - V. DILETTAZIONE MOROSA

PENTIMENTO - V. ATTRIZIONE, CONTRIZIONE
PERCOSSE
II-II, 65, 2
PERDITA (DELLA CARITÀ)
- II-II, 24, 11 S.
PERFEZIONE (DELLA CARITÀ)
- II-II, 24, 8
PERFEZIONE (STATO DI)
- in genere II-II, 184
- l'episcopato II-II, 185
- lo stato religioso II-II, 186-189
PERFEZIONI DIVINE - V. NOMI DIVINI
PERSEVERANZA
- virtù II-II, 137
- nella grazia I-II, 109, 10
- finale I-II, 114, 9; II-II, 137, 4
PERSONA UMANA - V. UOMO
-PERSONE DIVINE - V. TRINITÀ
PERTINACIA
- II-II, 138, 2
PETTEGOLEZZO - V. MORMORAZIONE
PIACERE (PASSIONE)
- in sé I-II, 31
- cause I-II, 32
- effetti I-II, 33
- bontà e malizia I-II, 34
PIACERI (E TEMPERANZA)
- II-II, 141
PIANTE (DOPO LA RISURREZIONE)
- Spl 91, 5
PIANTO (DEI DANNATI)
Spl 97, 3
PIETÀ
- virtù II-II, 101
- dono dello Spirito Santo II-II, 121
PIGRIZIA - V. ACCIDIA
POLIGAMIA
- Spl 65
POLLUZIONE NOTTURNA
- II-II, 154, 5
POTERE DELLE CHIAVI - V. CHIAVI
POVERTÀ RELIGIOSA
- II-II, 186, 3
PRECETTI DELLA CARITÀ
- II-II, 44
PRECETTI DELLA LEGGE MOSAICA

- in genere I-II, 99
- morali I-II, 100
- cerimoniali I-II, 101-103
- giudiziali I-II, 104 s.
PRECIPITAZIONE (IMPRUDENZA)
- II-II, 53, 3
PREDESTINAZIONE
- I, 23
PREGHIERA
- II-II, 83
PRESCIENZA DIVINA
- I, 14, 13
PRESENZA DI DIO
I, 8
PRESUNZIONE
- peccato contro lo Spirito Santo II-II, 21
- vizio opposto alla magnanimità II-II, 130
PREVIDENZA (PARTE DELLA PRUDENZA)
- II-II, 49, 6
PREVISIONE DEI MERITI
- I, 23, 5
PRIMIZIE
- II-II, 85
PRIVILEGIO PAOLINO
- Spl 59, 4 s.
PROCESSIONE
- delle Persone divine I, 27
- delle creature da Dio I, 44 ss.
PRODIGALITÀ
- II-II, 119
PROFEZIA
- in sé II-II, 171
- cause II-II, 172
- mezzi II-II, 173
- divisione II-II, 174
PROLE ILLEGITTIMA
- Spl 68
PROPRIETÀ PRIVATA
- II-II, 66, 2
PROVVIDENZA DI DIO
I, 22

PRUDENZA
- in sé I-II, 57, 4 S.; II-II, 47
- parti in genere II-II, 48
- parti integrali II-II, 49

- parti soggettive II-II, 50
- parti potenziali II-II, 51
- dono del consiglio II-II, 52
- vizi contrari II-II, 53-55
- precetti II-II, 56
PRUDENZA DELLA CARNE
- II-II, 55, 1 S.
PUDICIZIA
- II-II, 151, 4
PUDORE - V. VERGOGNA
PUNIZIONI
II-II, 108
PUREZZA - V. CASTITÀ
PURGATORIO
- esistenza Spl app. 1, 1
- luogo Spl app. 1, 2
- pena Spl app. 1, 3
- espiazione Spl app. 1, 6 ss. v. SUFFRAGI
PURIFICAZIONE
- del cuore II-II, 7, 2
- di Maria III, 37, 3 s.
PUSILLANIMITÀ
II-II, 133
RAGIONE (PARTE DELLA PRUDENZA)
- II-II, 49, 5
RAPIMENTO - V. RATTO
RAPIMENTO MISTICO
- II-II, 175
RAPINA
- II-II, 66
RAPPORTI PREMATRIMONIALI - V. FORNICAZIONE
RAPPORTO CONIUGALE (MORALITÀ)
- Spl 49, 4 ss. V. DEBITO CONIUGALE
RATTO
- II-II, 154, 7
REATO (DEL PECCATO)
I-II, 87
REDENZIONE
- III, 48, 4 S.
REINCARNAZIONE
- (impossibilità della) Spl 79, 1
RELAZIONI IN DIO - V. TRINITÀ
RELIGIONE
- virtù II-II, 80-100
- stato religioso II-II, 186
RELIGIOSI

- condizione II-II, 186
- attività II-II, 187
- diversità II-II, 188
- vocazione II-II, 189
RELIQUIE
III, 25, 6
REMISSIONE DEI PECCATI
- mortali I-II, 113
- veniali III, 87 v. PENITENZA
RESTITUZIONE
- II-II, 62
REVIVISCENZA (DEI MERITI)
- III, 89
RIBELLIONE - V. SEDIZIONE
RICONCILIAZIONE (DEI CONIUGI SEPARATI)
- Spl 62, 6
RICONOSCENZA - V. GRATITUDINE
RICORDO COLPEVOLE - V. DILETTAZIONE MOROSA
RICUPERO DELLE VIRTÙ
III, 89
RINNOVAMENTO COSMICO FINALE
- Spl 91
RIPOSO
- di Dio I, 73, 2
- festivo II-II, 122, 4
RIPROVAZIONE
- I, 23, 3
RIPUDIO - V. LIBELLO DI
RISPETTO - V. OSSERVANZA
RISSA
- II-II, 41
RISURREZIONE DI CRISTO
- III, 53
RISURREZIONE FINALE
- in sé Spl 75
- causa Spl 76
- tempo e modo Spl 77
- materia Spl 78
- identità dei risorti Spl 79
- integrità dei corpi risorti Spl 80
- qualità dei corpi risorti Spl 81
- impassibilità Spl 82
- sottigliezza Spl 83
- agilità Spl 84
- chiarezza o splendore Spl 85
- i corpi dei dannati Spl 86

RITORNO DI CRISTO - V. PARUSIA
RIVELAZIONE
- I, 1
RIVERENZA - V. DULIA
SACRA SCRITTURA
- I, 1, 9 S.
SACRAMENTI
- natura III, 60
- necessità III, 61
- la grazia III, 62
- il carattere III, 63
- causa III, 64
- numero III, 65
SACRIFICIO
- in sé II-II, 85
- di Cristo III, 48, 3
- eucaristico III, 83, 1
SACRILEGIO
- II-II, 99; 154, 10
SANTI
- invocazione dei Spl 72
- rapporti coi dannati Spl 94
SANTIFICAZIONE NEL SENO MATERNO
- III, 27, 6
SANTITÀ
- II-II, 81, 8 V. PERFEZIONE
SAPIENZA
- (dono dello Spirito Santo) II-II, 45
SCANDALO
- II-II, 43
SCELTA
- I-II, 13
SCHIAVITÙ
-(impedimento matrimoniale) Spl 52
SCIENZA
- di Dio I, 14
- degli angeli I, 54-58
- del primo uomo I, 94
- di Cristo III, 9 ss.
- dono dello Spirito Santo II-II, 9
- sacra rivelata I, 1
SCISMA
- II-II, 39
SCOMUNICA
- in sé Spl 21
- scomunicanti e scomunicati Spl 22

- condotta con gli scomunicati Spl 23
- assoluzione Spl 24
SCONGIURO
- II-II, 90
SCONSIDERATEZZA - V. INCONSIDERAZIONE
SCUSANTE - V. EPICHEIA
SECONDE NOZZE
- Spl 63
SEDIZIONE
- II-II, 42
SEGNI PRECORRITORI DEL GIUDIZIO
- Spl 73
SEGRETI DEI CUORI (E ANGELI)
- I, 57, 4
SEGRETO DI CONFESSIONE
- Spl 11
SENO DI ABRAMO
- Spl 69, 4
SENSI
- esterni I, 78, 3
- interni I, 78, 4
SENSIBILITÀ DEI RISORTI
- Spl 82, 3 s.
SENSUALITÀ
- I, 81
SEPARAZIONE LEGALE
- Spl 62
SESSO DEI RISORTI
- Spl 81, 3
SICUREZZA
- II-II, 129, 7
SIGILLO SACRAMENTALE - V. SEGRETO DI CONFESSIONE
SIMBOLO DELLA FEDE
- II-II, 1, 9 S.
SIMONIA
II-II, 100
SIMULAZIONE
- II-II, 111
SINCERITÀ - V. VERACITÀ
SINDERESI
- I, 79, 12
SYNESIS (PARTE DELLA PRUDENZA)
- I-II, 57, 6; II-II, 51, 3
SOBRIETÀ
- II-II, 149
SODDISFAZIONE DI CRISTO

- III, 48, 2
SODDISFAZIONE SACRAMENTALE
- in sé Spl 12
- possibilità Spl 13
- modalità Spl 14
- opere di Spl 15 v. PENITENZA
SOGNI (E CONOSCENZA DEL FUTURO)
- II-II, 95, 6
SOLERZIA (PARTE DELLA PRUDENZA)
- II-II, 49, 4
SOLLECITUDINE (VIZIO)
- II-II, 55, 6 S.
SORTILEGIO
- II-II, 95, 8
SOSPETTO TEMERARIO
- II-II, 60, 3 S.
SOSTENTAMENTO DEL CLERO - V. DECIME
SOTTIGLIEZZA DEI CORPI GLORIOSI
- Spl 83
SPECIE EUCARISTICHE - V. ACCIDENTI EUCARISTICI
SPERANZA (PASSIONE)
- I-II, 40
SPERANZA (VIRTÙ)
- in sé II-II, 17
- soggetto II-II, 18
- dono del timore II-II, 19
- disperazione II-II, 20
- presunzione II-II, 21
- precetti II-II, 22
SPERGIURO
- II-II, 98
SPIRITO SANTO
- la Persona I, 36
- il nome "Amore" I, 37
- il nome "Dono" I, 38
- doni I-II, 68
- frutti I-II, 70 v. TRINITÀ
SPLENDORE DEI CORPI GLORIOSI
Spl 85
SPONSALI
- Spl 43
STATI E UFFICI DEGLI UOMINI
- in genere II-II, 183
- stati di perfezione II-II, 184
- stato religioso II-II, 186-189 v. RELIGIOSI
STATO DI INNOCENZA DEI PROGENITORI

- intelletto I, 94
- volontà I, 95
- dominio I, 96
- conservazione I, 97
- conservazione della specie I, 98
- la prole quanto al corpo I, 99
- la prole quanto alla santità I, 100
- la prole quanto alla scienza I, 101
- luogo I, 102
STATURA DEI RISORTI
-pl 81, 2
STELLA DEI MAGI
- III, 36, 7
STOLTEZZA
- II-II, 46
STUDIO E VITA RELIGIOSA
- II-II, 188, 5
STUDIOSITÀ
- II-II, 166
STUPRO
- II-II, 154, 6
SUFFRAGI
- Spl 71
SUICIDIO
II-II, 64, 5
SUPERBIA
- II-II, 162
SUPERSTIZIONE
- in genere II-II, 92
- in specie II-II, 93
SUPPLICA - V. IMPETRAZIONE
SUPPOSITO
-I, 29, 2
TEMERARIETÀ
- II-II, 126
TEMPERANZA
- in sé II-II, 141
- intemperanza II-II, 142
- parti II-II, 143-169
- precetti II-II, 170
TENEBRE (DELL'INFERNO)
- Spl 97, 4
TENTAZIONE
- dei progenitori II-II, 165
- tentare Dio II-II, 97
TEOLOGIA - V. DOTTRINA SACRA

TESTIMONI (DOVERI DEI)
II-II, 70
TIMIDEZZA - V. VILTÀ
TIMORE
- (dono dello Spirito Santo) II-II, 19
TIMORE (PASSIONE)
- in sé I-II, 41
- oggetto I-II, 42
- cause I-II, 43
- effetti I-II, 44
TIMORE (VIZIO) - V. VILTÀ
TIRANNICIDIO
- II-II, 64, 3
TOCCAMENTI (MORALITÀ)
- II-II, 154, 4
TOLLERANZA
- del culto degli infedeli I-II, 10, 11
- degli eretici I-II, 11, 3
TONSURA
Spl 40, 1 ss.
TRANSUSTANZIAZIONE
- III, 75 V. EUCARISTIA
TRASMISSIONE DELLA NATURA UMANA
- I, 118-119
TRINITÀ
- processioni I, 27
- relazioni I, 28
- persone in comune I, 29-31
- conoscenza della I, 32
- la persona del Padre I, 33
- la persona del Figlio I, 34-35
- la persona dello Spirito Santo I, 36-38
- le persone in relazione all'essenza I, 39
- persone e relazioni I, 40
- persone e atti nozionali I, 41
- uguaglianza delle persone I, 42
- missioni I, 43
TRISTEZZA - V. DOLORE
TROMBA DEL GIUDIZIO
- Spl 76, 2
TRUCCO - V. ORNAMENTI DELLE DONNE
UBRIACHEZZA
- II-II, 150
UCCISIONE DI CRISTO - V. DEICIDIO
UFFICI (DEGLI UOMINI)
- II-II, 183 V. STATI

ULTIMA CENA
– III, 73, 5
UMILTÀ
– II–II, 161
UNICITÀ (DEL MONDO)
– I, 47, 3
UNIONE IPOSTATICA – V. INCARNAZIONE
UNZIONE DEGLI INFERMI – V. ESTREMA UNZION
UOMO
– essenza dell'anima I, 75
– unione fra l'anima e il corpo I, 76
– potenze dell'anima I, 77–83
– ambito e modo della conoscenza dell'anima I, 84–89
– creazione del primo uomo I, 90–91
– creazione della prima donna I, 92
– immagine di Dio I, 93
– stato e condizione dei progenitori I, 94–102
– azione sulle altre creature I, 117
– propagazione I, 118–119
USO DEI MEZZI (NELL'ATTO UMANO)
– I–II, 16
USURA
– II–II, 78
UXORICIDIO
– peccato Spl 60, 1
– impedimento matrimoniale Spl 60, 2
VANAGLORIA
– II–II, 132 V. MILLANTERIA
VENDETTA
– II–II, 108
VENDITA (FRODI NELLA)
– II–II, 77
VENERAZIONE DEI SANTI – V. DULIA
VENERDÌ SANTO
– III, 46, 9
VERACITÀ
– II–II, 109
VERBO (NOME DELLA 2ª PERSONA DELLA SS. TRINITÀ) – V. FIGLIO,
TRINITÀ
VERGINITÀ
II–II, 152
VERGINITÀ DI MARIA SANTISSIMA. – V. MARIA SS.
VERGOGNA
– II–II, 144
VERITÀ
– I, 16

VESCOVI – V. EPISCOPATO
VESTI SACRE
– Spl 40, 7
VESTIGIO DELLA TRINITÀ
– I, 45, 7
VILTÀ
– II–II, 125
VINCOLO DI PARENTELA – V. COGNAZIONE
VINO (MATERIA DELL'EUCARISTIA)
–III, 74, 5
VIOLENZA (E VOLONTARIETÀ)
– I–II, 6, 4 S.
VIRTÙ (IN GENERE)
– essenza I–II, 55
– soggetto I–II, 56
– morali e intellettuali I–II, 57–58
– e passioni I–II, 59–60
– cardinali I–II, 61
– teologali I–II, 62
– causa I–II, 63
– giusto mezzo I–II, 64
– connessione I–II, 65
– grado I–II, 66
– permanenza I–II, 67
– ricupero delle III, 89 v. ABITO
VIRTÙ (IN SPECIE)
– II–II, 1–170
VISIBILITÀ DEI CORPI GLORIOSI
–Spl 85, 2 ss.
VISIONE BEATIFICA
– Spl 92 v. CONOSCIBILITÀ DI DIO
VITA (DI DIO)
– I, 18
VITA CONTEMPLATIVA E ATTIVA
distinzione II–II, 179
vita contemplativa II–II, 180
vita attiva II–II, 181
confronto II–II, 182
VITA RELIGIOSA
– II–II, 186 SS.
VIZI V. ABITO, PECCATO
VIZI CAPITALI
I–II, 84
VOLONTÀ
– di Dio I, 19
– di Cristo III, 18

- degli angeli I, 59
- dell'uomo I, 82
- del primo uomo I, 95
- dei dannati Spl 98
- oggetto I-II, 8
- moventi I-II, 9
- mozione I-II, 10
- appagamento I-II, 11
VOLONTÀ DI BENEPLACITO
- I, 19, 11
VOLONTÀ SIGNIFICATA
- I, 19, 11 S.
VOLONTARIO E INVOLONTARIO
I-II, 6 V. ATTI UMANI
VOTO
- in sé II-II, 88
- impedimento matrimoniale Spl 53; 61
- voti religiosi II-II, 186, 6 ss.
ZELO
- II-II, 28, 4

---

ABBREVIAZIONI

| | |
|---|---|
| (ad) Rom., I Cor., etc. | = In Epistolas S. Pauli Commentarium |
| Cat. Aur. | = Catena Aurea super IV Evangelia |
| Comm. | = Commentarium |
| 1 (2, 3, 4) Cont. Gent. | = Summa Contra Gentiles, Libro 1° (2°, 3°, 4°) |
| Compend. Theol. | = Compendium Theologiae |
| Contra retrahent. ab Ingr. Relig. | = Contra retrahentes ab ingressu in Religionem |
| Contra errores Graec. | = Contra errores Graecorum |
| Contra impugn. Relig. | = Contra impugnantes Dei cultum et religionem |
| De Aetern. Mund. | =De aeternitate mundi contra murmurantes |
| De Anima | = Comm. in Libros De anima - vel = Qu. di- SP. De anima |
| De Causis | = Expositio super librum De Causis |
| De Cael. et Mund. | = De Caelo et Mundo |
| De Div. Nom. | = Expositio super Dionysium De Divinis Nominibus |
| De ente et ess. | = De ente et essentia |
| De hebdom. | = Expositio super Boetium De hebdomàdibus |
| De Malo | =De Malo |
| De Perf. Vitae Spirit. | = De Perfectione Vitae Spiritualis |

De Pot. = De Potentia
De Regim. Princ. = De Regimine Principum

De Spirit. Creat. = De Spiritualibus Creaturis
De Trinit. = Expositio super Boetium De Trinitate
De Unitate Intell. = De Unitate Intellectus
De un. Verbi = De unione Verbi Incarnati
De Verit. = De Veritate
De Virt. = De Virtutibus in communi
Ethic. = Comm. in X Lib. Ethicorum Anistotelis
in Isaiam =Expositio super Isaiam
in Ierem. = » Ieremiam
in Ioann. = Ioannem
in Iob = » » Iob
in Matth. = » Mattheum
in Psalm. = » » Psalmos
in Thren. = » Threnos
Metaphys. = Comm. in libros Metaphysicorum
Metereol. = » Metereologicorum
Peri herm. = » » Perihermeneias »
Physic. = » Physicorum
Polit. = » Politicorum

Post. Analyt. = Comm. In libros Posteriorum Analyticorum

Qu. (Qq.) dsp. = Quaestio (Quaestiones) disputata (ae)
Quodl. = Quaestio de quodlibet
1 (2, 3, 4) Sent. = In Primum (Secundum, Tertium, Quartum) Librum Sententiarum

S. Teol. = Somma Teologica
I–I, q..., a.., ad.... = » Parte 1, questione..., ar ticolo... soluzione....
I–II, q..., a..., ad.... = » » Prima Secundae, cioè sezione I della Seconda Parte, ecc.

II–II, a..., = Secunda Secundae, ecc.
III, » = Parte III, ecc.
Suppl. = » » Supplemento della Par t III, ecc.

OPERA MAIORA

Scriptum super Sententiis

| | |
|---|---|
| *Super Sent.*, pr. | A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la «Sacra Doctrina». Édition du prologue de son «Commentaire des Sentences» de Pierre Lombard*. (Bibliothèque Thomiste, 58: J. Vrin, Paris, 2006) 303-340. |
| *Super I Sent.* | S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1. Ed. P. MANDONNET (P. Lethielleux, Parisiis, 1929) VIII, 1116 pp. |
| *Super II Sent.* | S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2. Ed. P. MANDONNET (P. Lethielleux, Parisiis, 1929) 1159 pp. |
| *Deleta Super III Sent.* | P. M. GILS, *Textes inédits de st. Thomas: Les premières rédactions du "Scriptum super tertio Sententiarum"*. «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 45 (1961) 201-228; 46 (1962) 445-462, 609-628. |
| *Super III Sent.* | S. THOMAE AQUINATIS *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 3. Ed. M. F. MOOS (P. Lethielleux, Parisiis, 1956) XIV, 1356 pp. in 2 vol. |
| *Super IV Sent.*, d. 1-22 | S. THOMAE AQUINATIS *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 4. Ed. M. F. MOOS (P. Lethielleux, Parisiis, 1947) VI, 1142 pp. |
| *Super IV Sent.*, d. 23-50. | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 7/2: Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi* (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1858) p. 872-1259. |

Summa contra Gentiles

| | |
|---|---|
| *Contra Gentiles* | S. THOMAE AQUINATIS *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3. Ed. P. MARC, C. PERA, P. CARAMELLO (Marietti, Taurini-Romae, 1961). |
| *Deleta Contra Gentiles*, lib. 1-2 | S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 13: Appendix ad primum et secundum librum Summae S. Thomae de Aquino contra Gentiles in quo textus autographi Vaticani a prima sua forma usque ad ultimam integre reproducitur* (Typis Riccardi Garroni, Romae, 1918) p. 3*-61*. |

| | |
|---|---|
| *Deleta Contra Gentiles*, lib. 3 | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M., t. 14: Appendix ad tertium librum Summae S. Thomae de Aquino contra Gentiles in quo textus autographi Vaticani a prima sua forma usque ad ultimam integre reproducitur* (Typis Riccardi Garroni, Romae, 1926) p. 3*-49*. |

Summa Theologiae

| | |
|---|---|
| Iª | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889). |
| Iª-IIae | S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 6-7: Prima secundae Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1892). |
| IIª-IIae | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 8-10: Secunda secundae Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1895-1897-1899). |
| IIIª | S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 11-12: Tertia pars Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1903-1906). |

---

OPUSCULA

Opuscula philosophica

| | |
|---|---|
| *De ente et essentia* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De ente et essentia* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 315-381. |
| *De principiis naturae* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 1-47. |
| *De unitate intellectus* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De unitate intellectus contra Averroistas* (Editori di San Tommaso, Roma, |

1976) p. 243–314.

*De aeternitate mundi* — SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De aeternitate mundi* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 49–89.

*De substantiis separatis* — SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 40 D: De substantiis separatis* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969).

Opuscula theologica

*Compendium theologiae* — SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum* (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 5–191.

*Super Decretales* — SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 40 E: Expositio super primam et secundam Decretalem ad archidiaconum Tudertinum* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969).

*De articulis Fidei* — SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum* (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 207–257.

*De rationibus Fidei* — SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 40 B: De rationibus Fidei ad cantorem Antiochenum* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969).

Opuscula polemica pro mendicantibus

*Contra retrahentes* — SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 41 C: Contra doctrinam retrahentium a religione* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1970).

*De perfectione* — SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 41 B: De perfectione spiritualis vitae* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1970).

*Contra impugnantes* — SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 41 A: Contra impugnantes* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1970).

Recensiones

| | |
|---|---|
| *Contra errores Graecorum* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 40 A: Contra errores Graecorum ad Urbanum papam* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969). |
| *De forma absolutionis* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 40 C: De forma absolutionis* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969). |

Rescripta

| | |
|---|---|
| *Ad ducissam Brabantiae* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Epistola ad ducissam Brabantiae* (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 357-378. |
| *De regno* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: De regno ad regem Cypri* (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 417-471. |
| *De emptione* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: De emptione et venditione ad tempus* (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 379-394. |
| *Ad Bernardum* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem* (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 395-415. |
| *De mixtione elementorum* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De mixtione elementorum ad magistrum Philippum de Castro Caeli* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 131-157. |
| *De operationibus occultis* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De operationibus occultis naturae ad quendam militem ultramontanum* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 159-186. |
| *De motu cordis* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 91-130. |
| *De iudiciis astrorum* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43:* |

| | |
|---|---|
| | *De iudiciis astrorum* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 187-201. |
| *De sortibus* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: Liber de sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 203-238. |
| *De sortibus** | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: Liber de sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo. Brevior recensio* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 239-241. |
| *De secreto* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: De secreto* (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 473-488. |

Responsiones

| | |
|---|---|
| *De 6 articulis* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Responsio ad lectorem Bisuntinum de 6 articulis* (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 347-356. |
| *De 30 articulis* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Responsio de 30 articulis* (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 321-324. |
| *De 36 articulis* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Responsio ad lectorem Venetum de 36 articulis* (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 337-346. |
| *De 43 articulis* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis* (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 297-335. |
| *De 108 articulis* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis* (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 259-294. |

---

QUAESTIONES DISPUTATAE ET DE QUOLIBET

Quaestiones disputatae

| | |
|---|---|
| *De veritate* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: Quaestiones disputatae de veritate* (Editori di San Tommaso, Roma, 1975-1970-1972-1976) 3 vol. 4 fascicula. |
| *De potentia* | S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de potentia*. Ed. P. M. PESSION (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 1-276. |
| *De unione Verbi* | S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae, t. 2: De unione Verbi incarnati*. Ed. M. CALCATERRA, T. S. CENTI (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 417-435. |
| *De spiritualibus creaturis* | THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 24/2: Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Ed. J. COS (Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 2000). |
| *QQ. de anima* | THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 24/1: Quaestiones disputatae de anima*. Ed. B. C. BAZÁN (Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 1996). |
| *De malo* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 23: Quaestiones disputatae de malo* (Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1982). |
| *De virtutibus*, q. 1 | S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*. Ed. E. ODETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 707-751. |
| *De virtutibus*, q. 2 | S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestio disputata de caritate*. Ed. E. ODETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 753-790. |
| *De virtutibus*, q. 3 | S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestio disputata de correctione fraterna*. Ed. E. ODETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 793-802. |
| *De virtutibus*, q. 4 | S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestio disputata de spe*. Ed. E. ODETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 803-812. |

| | |
|---|---|
| *De virtutibus*, q. 5 | S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de virtutibus cardinalibus*. Ed. E. ODETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 813-828. |

Quaestiones de quolibet

| | |
|---|---|
| *Quodlibet* | THOMAE DE AQUINO *Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita, t. 25/1: Quaestiones de quolibet. Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI; t. 25/2: Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII* (Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris, 1996). |

---

COMMENTARIA PHILOSOPHICA ET THEOLOGICA

In Aristotelem

| | |
|---|---|
| *Expositio Peryermeneias* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 1*/1: Expositio libri Peryermeneias* (2ª ed.: Commisio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1989). |
| *Expositio Posteriorum* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 1*/2: Expositio libri Posteriorum* (2ª ed.: Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1989). |
| *In Metaphysic.* | S. THOMAE AQUINATIS *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Ed. M. R. CATHALA, R. M. SPIAZZI (2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1971). |
| *In Physic.* | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita, t. 2: Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1884). |
| *In De caelo* | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 3: In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1886) p. 1-257. |
| *In De generatione* | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.* |

| | |
|---|---|
| | *M. edita, t. 3: In librum primum Aristotelis De generatione et corruptione expositio* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1886) p. 259-322. |
| *In Meteor.*, lib. 1-2, l. 5 | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 3: In libros Aristotelis Meteorologicorum expositio* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1886) p. 323-421. |
| *In Meteor.*, lib. 2, l. 13-15 | K. WHITE, *Three Previously Unpublished Chapters from St. Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Meteora: "Sentencia super Meteora" 2.13-15*. «Mediaeval Studies» 54 (1992) p. 49-93. |
| *Sentencia De anima* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/1: Sentencia libri De anima* (Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1984). |
| *Sentencia De sensu* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/2: Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia* (Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1984). |
| *Sententia Ethic.* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47: Sententia libri Ethicorum* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969) 2 vol. |
| *Tabula Ethic.* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 48 B: Tabula libri Ethicorum* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1971). |
| *Sententia Politic.* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 48 A: Sententia libri Politicorum* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1971). |
| In neoplatonicos | |
| *Super De causis* | S. THOMAE AQUINATIS *Super librum De Causis expositio*. Ed. H. D. SAFFREY (Société Philosophique-Nauwelaerts, Fribourg [Suisse]-Louvain, 1954). |
| *In De divinis nominibus* | S. THOMAE AQUINATIS *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Ed. C. PERA, P. CARAMELLO, C. MAZZANTINI (Marietti, Taurini-Romae, 1950). |
| In Boethium | |

| | |
|---|---|
| *Super De Trinitate* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 50: Super Boetium De Trinitate* (Commissio Leonina–Éditions Du Cerf, Roma–Paris, 1992) p. 1–230. |
| *Deleta Super De Trinitate* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Expositio super librum Boethii De Trinitate: Liturae in autographo*. Ed. B. DECKER (2ª ed.: E. J. Brill, Leiden, 1965) p. 230–234. |
| *Expositio De ebdomadibus* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 50: Expositio libri Boetii De ebdomadibus* (Commissio Leonina–Éditions Du Cerf, Roma–Paris, 1992) p. 231–297. |

---

COMMENTARIA BIBLICA

In Vetus Testamentum

| | |
|---|---|
| *Super Iob* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 26: Expositio super Iob ad litteram* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1965). |
| *Super Ps.* 1–51 | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 14: In psalmos Davidis expositio* (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1863) p. 148–312. |
| *Super Ps.** 19, v. 8 | L. J. BATAILLON, *Thomas d'Aquin, lecteur de Guillaume Breton*. «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 78 (1994) 580–582. |
| *Super Ps.* 52–54 | S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus, t. 6, codex 084: In Psalmos, n. 52–54*. Ed. R. BUSA (Frommann–Hoolzbog, Stuttgart–Bad Cannstadt, 1980) p. 127–130. |

Commentaria cursoria

| | |
|---|---|
| *In Jeremiam* | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 14: In Jeremiam prophetam expositio* (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1863) p. 577–667. |

| | |
|---|---|
| *Super Threnos* | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 14: In Threnos Jeremiae expositio* (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1863) p. 668-685. |
| *Super Is.* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 28: Expositio super Isaiam ad litteram* (Editori di San Tommaso, Romae, 1974). |

In Novum Testamentum

| | |
|---|---|
| *Super Mt.**, cap. 6, v. 10-15 | S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus, t. 6, codex 087, n. 2: Ex lectura super Matth*. [Reportatio Petri de Andria]. Ed. R. BUSA (Frommann-Hoolzbog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980) p. 364-365. |
| *Super Mt.**, cap. 6, v. 9 | H. V. SHOONER, *La Lectura in Matthaeum de S. Thomas (Deux fragments inédits et la Reportatio de Pierre d'Andria)*. «Angelicum» 33 (1956) 156. [Reportatio Petri de Andria]. |
| *Super Mt.*, cap. 1-5, v. 10 ("...causa:") | S. THOMAE AQUINATIS *Super Evangelium S. Matthaei lectura* [Reportatio Petri de Andria]. Ed. R. CAI (5ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1951) n. 1-443. |
| *Super Mt.*, cap. 5, v. 10 ("unde...")-12, 17-19 | S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus, t. 6, codex 087, n. 1: Ex lectura super Matth*. [Reportatio Petri de Andria]. Ed. R. BUSA (Frommann-Hoolzbog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980) p. 360-362. |
| *Super Mt.*, cap. 5, v. 13-16 | H. V. SHOONER, *La Lectura in Matthaeum de S. Thomas (Deux fragments inédits et la Reportatio de Pierre d'Andria)*. «Angelicum» 33 (1956) 138-142. |
| *Super Mt.*, cap. 5, v. 20-48 | J. P. RENARD, *La Lectura super Matthaeum V, 20-48 de Thomas d'Aquin (Édition d'après le ms. Bâle, Univ. Bibl. B. V. 12)*. «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 50 (1983) 153-189. [Reportatio Petri de Andria]. |
| *Super Mt.*, cap. 6, v. 9-13, 19-cap. 28, v. 20 | S. THOMAE AQUINATIS *Super Evangelium S. Matthaei lectura* [Reportatio Leodegarii Bissuntini]. Ed. R. CAI (5ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1951) n. 583-602, 611-2469 . |
| *Super Io.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Ed. R. CAI (6ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1972). |

Catena aurea

| | |
|---|---|
| *Catena in Mt.* | S. THOMAE AQUINATIS *Catena aurea in quatuor Evangelia, t. 1: Expositio in Matthaeum*. Ed. A. GUARENTI (2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 1-425. |
| *Catena in Mc.* | S. THOMAE AQUINATIS *Catena aurea in quatuor Evangelia, t. 1: Expositio in Marcum*. Ed. A. GUARENTI (2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 427-566. |
| *Catena in Lc.* | S. THOMAE AQUINATIS *Catena aurea in quatuor Evangelia, t. 2: Expositio in Lucam*. Ed. A. GUARENTI (2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 1-319. |
| *Catena in Io.* | S. THOMAE AQUINATIS *Catena aurea in quatuor Evangelia, t. 2: Expositio in Ioannem*. Ed. A. GUARENTI (2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 321-593. |

In Epistolas S. Pauli

| | |
|---|---|
| *Super Rom.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super Epistolam ad Romanos lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 1-230. |
| *Super I Cor.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953). |
| *Super I Cor.**, cap. 11, l. 1-cap. 13, l. 11 | S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus, t. 6, codex 087, n. 3: Super Epistolam 1 ad Cor.* Ed. R. BUSA (Frommann-Hoolzbog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980) p. 365-374. |
| *Super II Cor.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 437-561. |
| *Super Gal.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super Epistolam ad Galatas lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 563-649. |

| | |
|---|---|
| *Super Eph.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Ephesios lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 1-87. |
| *Super Philip.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Philipenses lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 89-123. |
| *Super Col.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Colossenses lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 125-161. |
| *Super I Thes.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super primam Epistolam ad Thessalonicenses lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 163-190. |
| *Super II Thes.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super secundam Epistolam ad Thessalonicenses lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 191-209. |
| *Super I Tim.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super primam Epistolam ad Timotheum lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 211-264. |
| *Super II Tim.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super secundam Epistolam ad Timotheum lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 265-299. |
| *Super Tit.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Titum lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 301-326. |
| *Super Philem.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Philemonem lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 327-333. |
| *Super Heb.* | S. THOMAE AQUINATIS *Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Hebraeos lectura*. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 335-506. |
| *Super Heb.**, pr. | S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus, t. 6, codex 087, n. 4: Super Epistolam* |

*ad Hebraeos*. Ed. R. BUSA (Frommann-Hoolzbog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980) p. 374-375.

---

COLLATIONES ET HOMILIAE

Collationes

| | |
|---|---|
| *In Symbolum Apostolorum* | S. THOMAE AQUINATIS *Opuscula theologica, t. 2: In Symbolum Apostolorum, scilicet "Credo in Deum" expositio*. Ed. R. M. SPIAZZI (2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 191-217. |
| *In orationem dominicam* | S. THOMAE AQUINATIS *Opuscula theologica, t. 2: In orationem dominicam, videlicet "Pater noster" expositio*. Ed. R. M. SPIAZZI (2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 219-235. |
| *De decem praeceptis* | J. P. TORRELL, *Les "Collationes in decem praeceptis" de saint Thomas d'Aquin. Édition critique avec introduction et notes*. J. P. Torrell, «Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées» (Bibliothèque Thomiste, 52: J. Vrin, Paris, 2000) p. 65-117. |
| *Super Ave Maria* | ROSSI, I. F., *S. Thomae Aquinatis expositio Salutationis angelicae. Introductio et textus*. «Divus Thomas» (Piacenza) 34 (1931) 445-479. |

Sermones

| | |
|---|---|
| *Rigans montes* | S. THOMAE AQUINATIS *Opuscula theologica, t. 1: Breve principium fratris Thomae de commendatione Sacrae Scripturae*. Ed. R. A. VERARDO (Marietti, Taurini-Romae, 1954) p. 441-443. |
| *Attendite a falsis* | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 24: Sermo III. in III. Dominica post festum Apostolorum Petri et Pauli* (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1869) p. 226-230. |
| *Ecce Rex tuus venit* | J. LECLERCQ, *Un sermon inédit de Saint Thomas sur la royauté de Christ*. «Revue Thomiste» 46 (1946) 152-166. |

| | |
|---|---|
| *Exiit qui seminat* | T. KAEPPELI, *Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino*. «Archivum Fratrum Praedicatorum» 13 (1943) 75-88. |
| *Homo quidem* | L. J. BATAILLON, *Le sermon inédit de saint Thomas "Homo quidem fecit cenam magnam". Introduction et édition*. «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 67 (1983) 353-369. |
| *Osanna Filio David* | T. KAEPPELI, *Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino*. «Archivum Fratrum Praedicatorum» 13 (1943) 72-75. Edición parcial. |
| *Puer Jesus* | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 24: Sermo I. in I. Dominica post Epiphaniam* (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1869) p. 220-224. |

---

OPERA PROBABILIA AUTHENTICITATE

Lectura Romana in primum Sententiarum Petri Lombardi

| | |
|---|---|
| Lectura Romana | THOMAS AQUINAS, *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*. Ed.: L. E. Boyle; J. F. Boyle (Studies and Texts, 152: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2006) X, 222 pp. |

Quaestiones

| | |
|---|---|
| *De libro vitae* | (=*De veritate*, q. 7, a. 9) |

Sermones

| | |
|---|---|
| *Hic est liber* | S. THOMAE AQUINATIS *Opuscula theologica, t. 1: Principium fratris Thomae de commendatione et partitione Sacrae Scripturae*. Ed. R. A. VERARDO (Marietti, Taurini-Romae, 1954) p. 435-439. |
| *Abjiciamus opera* | DIVI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 32: Sermo S. Thomae de Aquino, in dominica prima Adventus in domo Praedicatorum Bononiae coram Universitate*. Ed. E. FRETTÉ, P. MARÉ (Apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1889) p. 693. |

| | |
|---|---|
| *Beata gens* | DIVI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 32: Sermo in festo Omnium Sanctorum Sancti Thomae de Aquino*. Ed. E. FRETTÉ, P. MARÉ (Apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1889) p. 797-803. |
| *Beati qui habitant* | T. KAEPPELI, *Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino*. «Archivum Fratrum Praedicatorum» 13 (1943) 88-94. |
| *Beatus vir* | DIVI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 32: Sermo S. Thomae de Aquino, in festo Beati Martini*. Ed. E. FRETTÉ, P. MARÉ (Apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1889) p. 803-807. |
| *Coelum et terra* | DIVI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 32: Sermo S. Thomae Aquinatis in Dominica prima Adventus coram Universitate Parisiensi*. Ed. E. FRETTÉ, P. MARÉ (Apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1889) p. 692-693. |
| *Ecce ego* | DIVI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 32: Sermo S. Thomae Aq. Mediolani coram clero et populo civitatis*. Ed. E. FRETTÉ, P. MARÉ (Apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1889) p. 815. |
| *Germinet terra* | S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus, t. 6, codex 083, n. 14: Germinet terra*. Ed. R. BUSA (Frommann-Hoolzbog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980) p. 46-48. |
| *Homo quidam* | DIVI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 32: Sermo in IX Dominica post Trinitatem Sancti Thomae de Aquino*. Ed. E. FRETTÉ, P. MARÉ (Apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1889) p. 791-797. |
| *Lux orta* | SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia, t. 24: Sermo V. in Nativitate B. M. Virginis* (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1869) p. 231-234. |

Officia Corporis Christi

| | |
|---|---|
| *Officium Sacerdos* | B. R. WALTERS; V. J. CORRIGAN; P. T. RICKETTS, *The Feast of Corpus Christi* (Pennsylvania State University Press, University Park [Pennsylvania], 2007) 240-361, 362-381. |
| *Officium Sapiencia* | B. R. WALTERS; V. J. CORRIGAN; P. T. RICKETTS, *The Feast of Corpus Christi* (Pennsylvania State University Press, University Park [Pennsylvania], 2007) |

184-239.

Preces

| | |
|---|---|
| *Adoro te deuote* | R. WIELOCKX, *Adoro te deuote. Zur Lösung einer alten Crux*. «Annales Theologici» 21/1 (2007) 137. |

---

OPERA DUBIA AUTHENTICITATE

Opuscula philosophica

| | |
|---|---|
| *De fallaciis* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De fallaciis* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 383-418. |
| *De propositionibus modalibus* | SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De propositionibus modalibus* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 419-422. |

Quaestiones

| | |
|---|---|
| *De immortalitate animae* | L. A. KENNEDY, *A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Inmortality of the Soul*. «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 45 (1978) 205-223. |
| *Utrum anima cognoscat seipsam* | L. A. KENNEDY, *The Soul's Knowledge of Itself. An Unpublished Work Attributed to St. Thomas Aquinas*. «Vivarium» (Leiden) 15 (1977) 34-45. |

Sermones

| | |
|---|---|
| *Petite et accipietis* | B. HAURÉAU, *Notices et extraites de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. 4 (Paris, 1892) p. 81-88. |
| *Sapientia confortabit* | A. GARDEIL, *Trois exordes inédites de sermons de S. Thomas d'Aquin*. |

«Revue Thomiste» 1 (1893) 379-386.

*Tria retinent*

L. J. BATAILLON, *Fragments de sermons de Gérard d'Abbeville, Eudes de Rosny et Thomas d'Aquin*. «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 51 (1984) 267-268.

Preces

*Concede michi*

C. LE BRUN-GOUANVIC, *"Ystoria sancti Thome de Aquino" de Guillaume de Tocco (1323). Édition critique, introduction et notes* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1996) cap. 29, p. 156.

---

LETTERA
LUMEN ECCLESIAE
DEL SOMMO PONTEFICE
PAOLO VI
AL DILETTO FIGLIO
VINCENZO DE COUESNONGLE
MAESTRO GENERALE
DELL'ORDINE DEI FRATI PREDICATORI

Diletto Figlio, salute ed Apostolica Benedizione.

1. Giustamente salutato col titolo di Luminare della Chiesa e del mondo intero, San Tommaso d'Aquino viene particolarmente celebrato quest'anno per il settimo centenario della sua morte, avvenuta nel cenobio di Fossanova il 7 marzo 1274, mentre per ordine del Nostro Predecessore, il B. Gregorio X, egli si recava al II Concilio Generale di Lione. Un nuovo fervore di ricerche, di pubblicazioni, di convegni si è acceso in questo centenario presso molte università e altri centri di studio, e specialmente in questa città di Roma, dove ad opera dell'ordine dei Frati Predicatori, di cui San Tommaso fu figlio, si è riunito quest'anno un imponente Congresso. Abbiamo ancora negli occhi lo spettacolo dell'Aula Magna della Pontificia Università, che si intitola a San Tommaso, gremita di illustri studiosi venuti da ogni parte del mondo, ai quali Noi abbiamo voluto portare una parola di incoraggiamento e di plauso per i loro lavori, e insieme di esaltazione del grande Dottore

della Chiesa. Noi stessi, qualche tempo dopo, abbiamo creduto di poter segnalare «il ritorno di San Tommaso, in modo certo inaspettato, ma formidabile, a convalidare la saggia indicazione che il Supremo Magistero ha dato di lui come di guida autorevole e insostituibile degli studi filosofici e teologici» (1), perché per molti segni ci è apparso, ancora una volta, quanto vivo interesse suscita il suo pensiero, anche nel nostro tempo.

2. Ora vorremmo chiarire meglio quella Nostra espressione, mettendo in risalto numerosi elementi che nella dottrina dell'Aquinate rivestono grande importanza in ordine alla salvaguardia ed all'approfondimento della rivelazione divina; ciò che ancora impone di raccomandarlo - come ha fatto e fa tuttora la Chiesa - anche ai nostri contemporanei come maestro nell'arte del ben pensare, quale Noi stessi lo abbiamo definito (2), e come una guida nell'accostamento dei problemi filosofici e teologici e, potremmo aggiungere, nella stessa impostazione generale del sapere scientifico.
Intendiamo così manifestare il Nostro consenso a quanti hanno ritenuto che, anche settecento anni dopo la sua morte, San Tommaso sia da celebrare non solo come un grande pensatore e dottore del passato, ma anche per l'attualità dei suoi principi, della sua dottrina e del suo metodo; e vogliamo insieme illustrare le ragioni dell'autorità scientifica a lui riconosciuta dal Magistero e dalle istituzioni della Chiesa, e specialmente da moltissimi Nostri Predecessori, i quali non esitarono a riconoscergli il titolo di «Dottore Comune della Chiesa», attribuito fin dal 1317 (3).
Confessiamo che nel confermare e nel rinverdire una sì lunga e veneranda tradizione del Magistero della Chiesa, oltre all'ossequio per l'autorità dei Nostri Predecessori, ci muovono sia l'oggettivo esame della validità intrinseca della dottrina dell'Aquinate, sia l'esperienza personale dei benefici tratti dallo studio e dalla consultazione delle sue opere, sia la constatazione del potere di convinzione e di formazione dello spirito che egli esercita sui suoi alunni, specialmente sui giovani, come potemmo osservare negli anni del Nostro apostolato in mezzo agli universitari cattolici che, incoraggiati dallo stesso Nostro Predecessore Pio XI, di venerata memoria, si erano dedicati allo studio di San Tommaso (4).

3. Sappiamo che non tutti, oggi, condividono questo convincimento. Ma non Ci sfugge il fatto che, spesso, la diffidenza o l'avversione a San Tommaso dipendono da un superficiale e saltuario accostamento e, in alcuni casi, da una completa assenza diretta lettura e studio delle sue opere. Perciò anche Noi, come Pio XI, raccomandiamo a chiunque voglia formarsi una maturata coscienza circa la posizione da prendere in tale materia: Andate a Tommaso! (5) Cercate e leggete le opere di San Tommaso - vogliamo ripetere - non solo per trovare in quei ricchi tesori un sicuro nutrimento per lo spirito, ma anche, e prima ancora, per rendervi conto personalmente della incomparabile profondità, abbondanza e importanza della dottrina che vi è contenuta.

## I. SAN TOMMASO NEL CONTESTO SOCIOCULTURALE E RELIGIOSO DEL SUO TEMPO

4. Oltre alla conoscenza diretta e completa dei testi, una valutazione esatta del valore permanente del magistero di San Tommaso nella Chiesa e nel mondo del pensiero suppone una considerazione del contesto storico-culturale in cui egli visse e svolse la sua opera di maestro e di scrittore.

Qui vogliamo semplicemente ricordare i tratti essenziali di quel periodo, come cornice entro la quale meglio risaltano le posizioni fondamentali del Santo Dottore nel campo religioso e teologico, e in quello filosofico e sociale.
Qualcuno ha parlato di quel tempo come di un Rinascimento anticipato; ed in realtà i fermenti, che manifesteranno più tardi tutta la loro forza innovatrice, già s'agitano in quell'arco di tempo che, tra il 1225 e il 1274, abbraccia la vita di San Tommaso.

5. Dal punto di vista sociopolitico sono note le vicende che cambiarono profondamente il volto dell'Europa: la vittoria dei Comuni italiani sull'antica dominazione dell'impero medioevale ormai avviato al tramonto; la promulgazione della Magna Charta in Inghilterra; la confederazione anseatica delle libere città marinare e commerciali del nord-Europa; il progressivo mutamento della monarchia francese, lo sviluppo della economia delle città più industriose, come Firenze, e della cultura nei grandi centri universitari, tra i quali la scuola teologica di Parigi, quella giuridica di Bologna e quella medica di Salerno; la diffusione delle scoperte scientifiche e delle elucubrazioni filosofiche degli arabi spagnoli; i nuovi rapporti con l'Oriente conseguenti alle crociate.
Ha inizio allora, sia con i Comuni, sia con le monarchie nazionali, il processo culturale e politico che tra i secoli XII e XIV porta alla formazione dello Stato moderno. La respublica christiana, fondata sull'unità della fede religiosa in Europa, cede il posto a un nuovo sentimento nazionalistico, che determina ormai l'andamento de1 mondo civile europeo, fuori del quadro medioevale dominato dal rapporto delle due supreme autorità - quella papale e quella imperiale, mutuamente associate e collaboranti - che invano Dante Alighieri, dopo la morte di San Tommaso, cercherà ancora di presentare come lo schema archetipo dell'ordinamento politico.

Proprio nel XIII secolo comincia a profilarsi una tendenza spiccata verso l'autonomia dell'ordine temporale nei confronti di quello sacro e spirituale, e quindi dello Stato nei confronti della Chiesa; come, in quasi tutte le sfere della vita e della civiltà umana, si risveglia la passione per i valori terreni e una nuova attenzione alla realtà del mondo, con lo svincolo della ragione dalla egemonia della fede. D'altra parte, nello stesso secolo con la diffusione degli Ordini Mendicanti, si affermò in maniera crescente un vastissimo movimento di rinnovamento spirituale, che, traendo ispirazione ed impulso dall'amore della povertà e dallo zelo dell'evangelizzazione, fece sì che in seno al popolo cristiano si avvertisse più intensamente la necessità di un ritorno al vero e genuino spirito del Vangelo.
San Tommaso, al centro del grande dibattito culturale - religioso ed umano - con l'occhio attento allo svolgimento della realtà politica, non ha obiezioni a prendere atto delle nuove condizioni dei tempi e a discernere in esse i « segni » dei principii universali - di ragione e di fede - con cui vanno confrontate le cose umane e giudicati gli avvenimenti.
E riconosce la relativa autonomia dei valori e delle istituzioni di questo mondo, pur riaffermando senza esitazione la trascendente supremazia del fine ultimo a cui tutto, nel mondo, deve essere ordinato e subordinato: il regno di Dio, che è insieme il luogo della salvezza dell'uomo e la base della sua dignità e libertà (6).

6. Questa posizione s'inquadra nella teoria generale dei rapporti tra cultura e religione, ragione e fede, delineata da Tommaso in relazione ai nuovi problemi che si presentano e alle nuove

esigenze che si affermano sul piano filosofico e teologico in quella fase di evoluzione socioculturale.
È quello, infatti, il tempo in cui si impone sempre più l'imperativo della ricerca razionale, già avviata in modo nuovo, prettamente dialettico, da Abelardo nell'università di Parigi un secolo prima. All'accettazione dell'autorità tradizionale si sostituiscono cos1 il confronto tra i suoi dati e le conquiste della ragione, la discussione delle opinioni, il procedimento logico nella dimostrazione delle tesi, la passione per le «quaestiones», l'analisi del linguaggio in forma sistematica e con intenti che sembrano anticipare la trattazione scientifica della semantica moderna.
In questo clima culturale si ha il primo sviluppo delle scienze che tentano di spiegare il corso ordinario di questo mondo visibile in chiave naturale, pur senza negare la presenza e l'azione di Dio nell'universo, come si vede in non pochi autori cristiani dell'epoca, tra i quali spicca il maestro di S. Tommaso, Sant'Alberto Magno, che il Nostro Predecessore Pio XII proclamò Protettore dei cultori delle scienze naturali (7).

7. Anche se è appena iniziale l'impiego del metodo sperimentale nella conoscenza della natura e mancano gli strumenti per l'applicazione della scienza al cambiamento e allo sfruttamento del creato, quali presagirà più tardi Ruggero Bacone, tuttavia è ormai acquisito il valore della ragione nello studio della realtà concreta e nella spiegazione del mondo.
Per questo vengono accolte con favore nei nuovi ambienti culturali le opere di Aristotele, diffuse prima dagli arabi e poi dai nuovi traduttori cristiani, tra i quali Guglielmo di Moerbeke, penitenziere papale, confratello e collaboratore di S. Tommaso (8). In esse infatti si scoprono quel senso della natura e quel realismo nei quali molti trovano dei preziosi strumenti di lavoro e anzi delle basi ideali per il nuovo impianto della speculazione filosofica e della ricerca scientifica.

8. Ma qui nasce il grave problema del nuovo modo di concepire il rapporto tra la ragione e la fede e, su di un raggio più ampio – come abbiamo accennato – tra tutto l'ordine delle realtà terrene e la sfera delle verità religiose e specialmente del messaggio cristiano.
È evidente il pericolo di cadere in una duplice morsa: quella del naturalismo che svuota il mondo – e specialmente la cultura – di ogni riferimento a Dio, e quella di un falso soprannaturalismo o di un fideismo che, per impedire quella degradazione culturale e spirituale, pretende bloccare le legittime istanze della ragione e l'impeto di sviluppo dell'ordine della natura, in nome del principio di autorità estrapolato della sfera sua propria, cioè quella delle verità di fede rivelate agli uomini da Cristo come germi di una vita futura oltre tutti i limiti del pensiero. Quel duplice pericolo si ripresenta più volte nei secoli, prima e dopo San Tommaso, e si può dire che anche oggi è la falsa alternativa, in cui inciampano gli incauti che affrontano i numerosi problemi connessi col rapporto tra la ragione e la fede, accampando spesso l'esempio di coraggio innovatore dato da San Tommaso nel suo tempo, ma senza possedere la sua finezza di intuito né l'equilibrio della sua mente sovrana.

Senza dubbio, Tommaso possedette al massimo grado il coraggio della verità, la libertà di spirito nell'affrontare i nuovi problemi, l'onestà intellettuale di chi non ammette la contaminazione del Cristianesimo con la filosofia profana, ma nemmeno il rifiuto aprioristico di questa. Perciò, egli passò alla storia del pensiero cristiano come un pioniere sul nuovo cammino della filosofia e della cultura universale. Il punto centrale e quasi il nocciolo della Analisi che egli diede al problema del nuovo confronto tra la ragione e la fede con la genialità del suo intuito profetico, è stato quello

della conciliazione tra la secolarità del mondo e la radicalità del Vangelo, sfuggendo così alla innaturale tendenza negatrice del mondo e dei suoi valori, senza peraltro venir meno alle supreme e inflessibili esigenze dell'ordine soprannaturale.
Tutta la costruzione dottrinale di San Tommaso è infatti fondata su quell'aureo principio, da lui enunciato fin dalle prime pagine della Summa Theologiae, secondo il quale la grazia suppone e perfeziona la natura e la natura si subordina alla grazia, la ragione alla fede, l'amore umano alla carità (9). Tutta l'ampia sfera di valori in cui si sviluppa l'impulso vitale della natura umana (10) – essere, intelligenza, amore – è supposta e penetrata di energie nuove dall'infusione della grazia, che è principio di vita eterna (11). Così la stessa perfezione completa dell'uomo naturale si attua – attraverso un processo di purificazione redentiva e di elevazione santificatrice – nell'ordine soprannaturale, che ha il suo definitivo compimento nella beatitudine celeste, ma che già in questa vita dà luogo a una armonica composizione di valori, difficile da attuare come la stessa vita cristiana, ma affascinante.

9. Si può dire che superando una certa fase di esagerato soprannaturalismo delle scuole medioevali, e insieme resistendo al secolarismo che si diffondeva nelle scuole europee mediante la versione naturalistica dell'aristotelismo, Tommaso seppe mostrare – in sede di teoria della cultura e con la pratica attuazione del suo lavoro scientifico – come si uniscano nel pensiero e nella vita l'assoluta fedeltà alla Parola di Dio e la massima apertura al mondo e ai suoi valori, lo slancio dell'innovazione e del progresso e la fondazione d'ogni costruzione sul terreno solido della tradizione.
Egli, infatti, non solo si preoccupò di conoscere le nuove idee, i nuovi problemi, le nuove proposte e contestazioni della ragione di fronte alla fede, ma anche di investigare il contenuto, anzitutto, della Sacra Scrittura, che spiegò fin dai primi anni del suo insegnamento a Parigi, dei Padri e scrittori cristiani, della tradizione teologica e giuridica della Chiesa, e insieme di ogni filosofia precedente e contemporanea, non solo aristotelica, ma anche platonica, neo-platonica, romana, cristiana, araba, giudaica, senza pretendere di operare una rottura col passato, la quale lo avrebbe privato della sua radice; si può dire che egli avesse assimilato questa massima di San Paolo: non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te (Rom. 11, 18).
Per questa stessa ragione egli fu fedelissimo al Magistero della Chiesa, che custodisce e determina la regola della fede (12) per tutti i credenti, e prima di tutto per i teologi, in forza della istituzione divina e dell'assistenza assicurata da Cristo ai Pastori del suo gregge (13). Ma, soprattutto nel Magistero del Pontefice Romano egli riconosceva la definitiva autorità direttiva e risolutrice delle questioni riguardanti la fede (14), e, proprio per questo, al suo giudizio, in punto di morte, forse perché consapevole dell'ampia e ardita azione innovatrice da lui svolta, sottomise tutta la propria opera (15).

10. Un tale impegno nella ricerca della verità e nella piena dedizione al servizio di essa – impegno che S. Tommaso considerò una specifica missione di tutta la sua vita e che egregiamente assolse col suo insegnamento e coi suoi scritti – fa sì che egli possa essere, a buon diritto, chiamato «apostolo della verità» e proposto quale esempio a tutti coloro che hanno il compito di insegnare. Ma egli rifulge ai nostri occhi anche come una meravigliosa figura di dotto cristiano, il quale, per cogliere i nuovi fermenti e rispondere alle nuove esigenze della cultura che si evolve, non sente il bisogno di uscir fuori dalla via della fede, della tradizione, del Magistero che gli porta la ricchezza del passato e insieme il sigillo della verità divina, e, per essere fedele a questa verità, non ricusa le molteplici verità della ragione scoperte nel passato e nel presente, anche perché in esse, da

chiunque siano proposte, egli scopre - come ricorda lo stesso Angelico - la provenienza dello Spirito Santo: Il vero, da chiunque sia detto, deriva dallo Spirito Santo, come da colui che infonde la luce naturale e muove alla comprensione e alla espressione della verità (16).

11. Piuttosto, la solida radicazione nella fede divina impedisce a Tommaso di rendersi schiavo dei maestri umani, nuovi ed antichi, compreso Aristotele. Certamente egli è aperto a tutti gli apporti di verità che gli provengono da ogni fonte del pensiero: è il primo aspetto del suo universalismo. Ma è altrettanto vero, e forse più originale della sua personalità, l'altro aspetto: quello cioè della libertà sovrana con cui si è accostato a tutti senza rendersi servi di nessuna affermazione di terrena autorità. Questa libertà e indipendenza di spirito nel campo filosofico costituisce la sua vera grandezza di pensatore.
Egli, infatti, dimostrandosi obbediente in materia filosofica in primo luogo alla verità e valutando tutto non (...) per l'autorità di coloro che affermano, ma per il valore delle affermazioni (17), ha potuto maneggiare con grande libertà le tesi di Aristotele, di Platone e degli altri, senza diventare aristotelico e platonico nel senso stretto della parola.
Grazie ad una tale indipendenza di spirito - che lo rende particolarmente vicino a coloro che impiegano i metodi severi delle scienze positive - l'Aquinate è riuscito a scoprire e a superare le insidie nascoste nell'averroismo, a colmare le insufficienze e le lacune di Platone e di Aristotele, ed a costruire così una gnoseologia e una ontologia che sono un capolavoro di oggettività e di equilibrio (18).

Il sentimento del suo animo dinanzi a tutti i maestri dello spirito umano, è triplice: l'ammirazione per l'immenso patrimonio culturale che, integrandosi l'un l'altro, hanno riunito e consegnato all'umanità (19); il riconoscimento del valore ma anche dei limiti delle conquiste di ciascuno (20); una certa tenerezza nei confronti di coloro che, come gli antichi, non possedendo la luce della fede, si trovavano in una angoscia umanamente insolubile di fronte ai supremi interrogativi dell'esistenza, e soprattutto al problema dell'ultimo fine dell'uomo (21), mentre una semplice vecchietta che possiede le certezze della fede, è libera da quelle ansietà e gode della luce divina ben più di quegli altissimi ingegni (22).

12. Anche San Tommaso, pur elevandosi con la sua acutissima speculazione alle vette più alte della ragione, sapeva farsi piccolo dinanzi agli eccelsi e ineffabili misteri della fede: e così si inginocchiava ai piedi del Crocifisso e dell'altare per implorare la luce dell'intelligenza e la purezza del cuore, che permettono di scrutare con occhi limpidi le grandi cose di Dio (23); riconosceva di avere appreso la sua scienza ben più con la preghiera che con lo studio (24); e conservava vivo il senso della divina trascendenza, tanto da stabilire come premessa fondamentale della ricerca teologica il riconoscimento che in questa vita tanto più perfettamente conosciamo Dio, quanto più capiamo che egli sorpassa tutto quello che è compreso dall'intelletto (25). E questo era non solo il principio-base di quel procedimento di ricerca che dà luogo alla cosiddetta teologia «apofatica», ma anche l'espressione dell'umiltà della sua intelligenza e del suo spirito di adorazione.
Per l'equilibrio raggiunto tra questo spirito profondamente cristiano e l'acutezza del suo genio speculativo, aperto a tutte le acquisizioni del pensiero antico e contemporaneo, non desta meraviglia che S. Tommaso, nel pieno della crisi del secolo XIII, abbia saputo trovare i nuovi modi del confronto tra la ragione e la fede, tempestivamente impedire la degenerazione della dottrina teologica sotto la pressione delle nuove tendenze filosofiche, sgominare l'ambiguità di ogni falso accomodamento tra le verità di ragione e quelle di fede, battere in breccia le posizioni dualistiche

che, sostenendo la dottrina delle «due verità», – di ragione e di fede, contrastanti tra loro ma ammesse per diversi motivi dal credente –, minavano dall'interno l'unità intima dell'uomo-cristiano e pretendevano di canonizzare già allora le tensioni che, in seguito, abbandonato l'equilibrio raggiunto da San Tommaso, avrebbero dilaniato la cultura europea (26).

13. Nel compiere l'opera che segna come il culmine del pensiero cristiano medioevale, San Tommaso non fu solo. Prima e dopo di lui molti altri illustri dottori lavorarono allo stesso scopo: tra i quali sono da ricordare San Bonaventura – del quale pure si celebra il settimo secolo della morte, avvenuta nello stesso anno di San Tommaso – e Sant'Alberto Magno, Alessandro d'Hales, Duns Scoto. Ma senza dubbio San Tommaso, per disposizione della divina Provvidenza, raggiunse il vertice di tutta la teologia e la filosofia «scolastica», come si suole chiamarla, e fissò nella Chiesa il cardine centrale intorno al quale allora e in seguito si è potuto svolgere il pensiero cristiano con sicuro progresso.
A lui, Dottore Comune della Chiesa, va dunque il Nostro plauso in quest'anno sette volte centenario della sua morte, come tributo di gratitudine per quanto egli ha operato a beneficio di tutto il popolo cristiano, e come riconoscimento ed esaltazione della sua imperitura grandezza.

## II. I VALORI PERMANENTI DELLA DOTTRINA E DEL METODO DI SAN TOMMASO

14. Oltre il contesto storico-culturale in cui visse San Tommaso, la sua figura emerge per collocarsi su un piano di ordine dottrinale, il quale trascende i periodi storici che si succedono dal secolo XIII al nostro tempo. La Chiesa in questi secoli ha riconosciuto il valore permanente della dottrina di San Tommaso, particolarmente in alcuni momenti salienti, come durante i concili di Firenze, di Trento e il Vaticano I (27), nella codificazione del Diritto Canonico (28), e nel Concilio Vaticano II, come ancora ricorderemo.
Dai Nostri Predecessori e da Noi stessi, più volte, è stata riaffermata tale validità. Non si tratta – sia ben chiaro – di un conservatorismo chiuso al senso dello sviluppo storico e timoroso di fronte al progresso, ma di una scelta fondata su ragioni obiettive e intrinseche alla dottrina filosofica e teologica di San Tommaso, che ci permettono di riconoscere in lui un uomo donato alla Chiesa non senza un superiore disegno, il quale, con l'originalità del suo lavoro creativo, ha determinato una svolta decisiva nella storia del pensiero cristiano e principalmente dei rapporti tra intelligenza e fede.

15. Per riassumere in breve, qui, le ragioni a cui abbiamo accennato, ricorderemo anzitutto il realismo gnoseologico e ontologico che è 1a prima caratteristica fondamentale della filosofia di San Tommaso.

Possiamo anche definirlo un realismo critico, che, legato com'è alla percezione sensoriale e quindi alla oggettività delle cose, dà il senso positivo e solido dell'essere. Esso così permette una ulteriore elaborazione mentale che, pur universalizzando i dati conosciuti, non se ne allontana per lasciarsi travolgere nel vortice dialettico del pensiero soggettivo, e per finire quasi fatalmente in un agnosticismo più o meno radicale. Primo in intellectu cadit ens, dice l'Angelico in un suo testo famoso (29).

Su questo principio fondamentale poggia la gnoseologia di San Tommaso, la cui genialità consiste nell'equilibrata valutazione della esperienza sensoriale e dei dati autentici della coscienza nel processo della conoscenza, che, sottoposto a riflessione critica, diventa il punto di partenza di una sana ontologia e, per riflesso, di tutta la costruzione teologica.

Si è perciò potuto definire il pensiero di San Tommaso come la filosofia dell'essere, considerato, beninteso, sia nel suo valore universale, sia nelle sue condizioni esistenziali; e parimenti è noto che da questa filosofia egli sale alla teologia dell'Essere divino, quale sussiste in se stesso e quale si rivela sia nella sua Parola sia negli eventi della economia della salvezza e specialmente nel mistero dell'Incarnazione.

In lode di questo realismo dell'essere e del pensiero il Nostro Predecessore Pio XI, in una allocuzione ai giovani universitari, poté pronunciare quelle significative parole: È nella Tomistica, per così dire, un certo Vangelo naturale, un fondamento incomparabilmente solido per tutte le costruzioni scientifiche, perché la caratteristica del Tomismo è quella di essere anzitutto oggettivo: le sue non sono costruzioni o elevazioni dello spirito semplicemente astratte, ma sono le costruzioni dello spirito che seguono l'invito reale delle cose (...). Non verrà mai meno il valore della dottrina tomistica, perché bisognerebbe che venisse meno il valore delle cose (30).

16. A rendere possibili tale filosofia e teologia è senza dubbio il riconoscimento della capacità conoscitiva dell'intelletto umano fondamentalmente sano e dotato di un certo gusto dell'essere, col quale tende a prendere contatto in ogni grande o piccola scoperta della realtà essenziale, per assimilarne tutto il contenuto e salire alla considerazione delle ragioni e cause supreme, che ne danno la definitiva spiegazione. San Tommaso, invero, come filosofo e teologo cristiano, scopre in ogni essere la partecipazione dell'Essere assoluto che crea, sostiene e dinamizza ex alto tutta la realtà creata, tutta la vita, ogni pensiero, ogni atto di fede.

Partendo, appunto, da una tale prospettiva, l'Aquinate, mentre esalta al massimo la dignità della ragione umana, offre uno strumento validissimo alla riflessione teologica e, nello stesso tempo, consente di sviluppare e approfondire sempre più molti temi dottrinali, sui quali agli ha avuto intuizioni folgoranti. Così quelli che riguardano i valori trascendentali e l'analogia dell'essere, la struttura dell'essere limitato composto di essenza e di esistenza, il rapporto tra gli esseri creati e l'Essere divino, la dignità della causalità nelle creature in dipendenza dinamica della causalità divina, la reale consistenza dell'azione degli esseri finiti sul piano ontologico, ma con riflessi in tutti i campi della filosofia, della teologia, della morale, dell'ascetica, l'organicità e il finalismo dell'ordine universale.

E, per salire, poi, alla sfera della verità divina, la concezione di Dio come Essere sussistente di cui la rivelazione fa conoscere la misteriosa vita ad intra, la deduzione degli attributi divini, la difesa della trascendenza divina contro ogni forma di panteismo, la dottrina della creazione e della provvidenza con cui San Tommaso, superando le immagini e le penombre del linguaggio antropomorfico, compie, con l'equilibrio e lo spirito di fede che gli sono propri, un'opera che oggi si vorrebbe forse dire di «demitizzazione», ma che basterà definire come una penetrazione razionale, guidata, sorretta e spinta dalla fede, del contenuto essenziale della rivelazione cristiana.

Su questa via e per queste ragioni San Tommaso, come giunge alla esaltazione della ragione, così presta insieme un efficacissimo servizio alla fede, come già proclamava il Nostro Predecessore Leone XIII con quella memorabile sentenza secondo la quale il Dottore Angelico distinguendo nettamente, come conviene, la ragione dalla fede, ed associandole d'altra parte armonicamente tra loro, salvaguardò i diritti dell'una e dell'altra e ne tutelò la rispettiva dignità, in maniera tale che la ragione, elevata dalle ali del suo genio alle più alte possibilità umane, ormai non può quasi innalzarsi più in alto; e la fede non possa quasi aspettarsi dalla ragione più numerosi e più validi aiuti di quanti ne abbia raggiunti per opera di Tommaso (31).

17. Altro motivo della validità permanente del pensiero di San Tommaso è ancora offerto dal fatto che egli proprio per l'universalità e trascendenza delle ragioni supreme poste al centro della sua filosofia dell'essere - e della sua teologia - l'Essere divino - non ha preteso di costituire un sistema di pensiero chiuso in se stesso, ma al contrario ha elaborato una dottrina suscettibile di un continuo arricchimento e progresso. Ciò che egli stesso ha compiuto accogliendo gli apporti delle filosofie antiche e medioevali e quelli assai rari della scienza antica, è sempre ripetibile, per rapporto ad ogni dato veramente valido espresso sia dalla filosofia sia dalla scienza anche più avanzata, come comprova l'esperienza dei molti che proprio nella dottrina di San Tommaso hanno trovato i migliori punti d'innesto di molti risultati particolari della riflessione filosofica e scientifica in un contesto di valore universale.

18. A questo proposito vogliamo ripetere che la Chiesa, mentre non esita ad ammettere taluni limiti della dottrina di San Tommaso, specialmente dove questa è più legata alle concezioni cosmologiche e biologiche medioevali, avverte pure che non tutte le teorie filosofiche e scientifiche possono ugualmente pretendere di trovar posto nell'ambito della visione cristiana del mondo o addirittura di essere considerate pienamente cristiane. In realtà, nemmeno gli antichi filosofi, tra i quali Aristotele, il suo preferito, sono stati promossi in questo senso o accolti integralmente e acriticamente da San Tommaso. Egli ha seguito nei loro confronti dei criteri che sono validi anche per giudicare l'accettabilità cristiana del pensiero filosofico-scientifico moderno.

Mentre, infatti, Aristotele e altri filosofi erano e sono accettabili salvo le necessarie correzioni particolari - per l'universalità dei loro principii, il loro rispetto della realtà oggettiva e il loro riconoscimento di un Dio distinto dal mondo, non altrettanto si può dire di ogni filosofia o concezione scientifica, i cui principii fondamentali siano inconciliabili con la fede religiosa, vuoi per il monismo su cui si basano, vuoi per la loro chiusura alla trascendenza, o il loro soggettivismo o agnosticismo.

Purtroppo non pochi sistemi moderni si trovano in questa posizione di irriducibilità radicale alla fede cristiana e alla teologia. Tuttavia, anche in questi casi, San Tommaso ci insegna come si possano cogliere da questi sistemi, o degli apporti particolari, utili alla integrazione e allo sviluppo incessante del pensiero tradizionale, o almeno degli stimoli alla riflessione su punti prima ignorati o insufficientemente sviluppati.

19. Il metodo seguito da San Tommaso in questo lavoro di confronto e di assimilazione è esemplare anche per gli studiosi del nostro tempo. Si sa infatti che egli apriva con tutti i pensatori del passato e del suo tempo - cristiani e non cristiani - una specie di dialogo dell'intelligenza. Egli ne studiava le sentenze, le opinioni, i dubbi, le obiezioni, e cercava di capirne l'intima radice

ideologica, e non di rado il condizionamento socioculturale. Poi ne esponeva il pensiero, specialmente nelle «Quaestiones» e nelle «Summae». Non si trattava solo di un elenco di obiezioni da risolvere e di obiezioni da confutare, ma di una impostazione dialettica del procedimento, che lo spingeva alla ricerca e alla elaborazione di tesi sicure sui punti, che erano oggetto di riflessione e di discussione. A volte il confronto era serenamente e nobilmente polemico, come quando si trattava di difendere una verità impugnata: «contra errores», «contra gentes», «contra impugnantes», ecc.; ma, in ogni caso, egli apriva un dialogo, che avveniva nella piena e generosa disponibilità dello spirito a riconoscere e ad accogliere la verità da chiunque fosse detta, e che anzi spingeva San Tommaso, in non pochi casi, a dare una interpretazione benigna di sentenze, che nel dibattito risultavano erronee. Per questa via San Tommaso pervenne ad una sintesi grandiosa ed armonica del pensiero, di valore veramente universale, per la quale egli è maestro anche nel nostro tempo.

20. Vogliamo infine segnalare un ultimo pregio, che conferisce non poco alla validità perenne della dottrina di San Tommaso: ed è la qualità del linguaggio limpido, sobrio, essenziale, che egli riuscì a forgiarsi nell'esercizio dell'insegnamento, nella discussione e nella composizione delle sue opere. Basti ripetere, a questo proposito, ciò che si legge nell'antica liturgia domenicana della festa dell'Aquinate: Stilus brevis, grata facundia: celsa, firma, clara sententia («Uno stile conciso, un'esposizione piacevole, un pensiero profondo, limpido, robusto») (32).
Non è questa l'ultima ragione dell'utilità di volgersi a San Tommaso in un tempo come il nostro, nel quale si usa spesso un linguaggio o troppo complicato e contorto, o troppo rozzo, o addirittura ambiguo, perché vi si possano riconoscere lo splendore del pensiero e un tramite tra gli spiriti chiamati allo scambio e alla comunione nella verità.

## III. L'ESEMPIO DI SAN TOMMASO PER LA NOSTRA ETÀ

21. Nel settimo centenario della morte di San Tommaso, vogliamo richiamare ciò che la Chiesa pensa della sua funzione nell'orientamento degli studi teologici e filosofici. Si vedrà così perché la Chiesa ha voluto che l'Aquinate fosse riconosciuto e seguito in questi settori come «Dottore Comune» dalle scuole cattoliche.

Fin quando egli era ancora in vita, i Pontefici Romani sostennero con la loro autorità la dottrina di San Tommaso: essi protessero il Maestro e ne difesero anche l'insegnamento dagli avversari. Pur dopo la morte, allorché vennero condannate da autorità locali, alcune sue proposizioni, la Chiesa non cessò dall'onorare il fedele servitore della verità, e ne confermò la venerazione inscrivendolo nell'albo dei Santi (18 luglio 1323), ed insignendolo del titolo di Dottore della Chiesa (11 aprile 1567).

22. La Chiesa, in tal modo, ha inteso riconoscere nella dottrina di San Tommaso, l'espressione particolarmente elevata, completa e fedele sia del suo magistero, sia del «sensus fidei» dell'intero popolo di Dio, quali felicemente si erano manifestati in un uomo fornito di tutte le doti necessarie e in un momento storico particolarmente propizio.

La Chiesa insomma con la sua autorità convalida la dottrina di San Tommaso e se ne serve come di uno strumento elettissimo, sicché estende in qualche modo a lui, come e più che ad altri insigni

suoi Dottori, il raggio del suo stesso magistero. Lo riconosceva il Nostro Predecessore Pio XI, quando nell'Enciclica Studiorum Ducem scriveva: È interesse di tutto il mondo cristiano che questa commemorazione centenaria sia degnamente celebrata, poiché nelle onoranze a San Tommaso c'è qualcosa di più che un atto di stima per lui, cioè il riconoscimento dell'autorità della Chiesa docente (33).

23. Ora, essendo lungo elencare tutte le attestazioni della grande venerazione della Chiesa e dei Pontefici per San Tommaso, qui ricorderemo solo che verso la fine del secolo scorso - proprio quando più evidenti erano ormai le conseguenze della rottura dell'equilibrio tra ragione e fede - di nuovo fu da essi proposto il suo esempio e il suo magistero come fattori positivi per l'unità tra la fede religiosa, la cultura, la vita civile, da attuare sia pure in modi nuovi e rispondenti ai nuovi tempi.

La Sede Apostolica invitò ed incoraggiò gli spiriti ad una autentica rifioritura degli studi tomistici. I nostri Predecessori, fin da Leone XIII e per il forte impulso da lui dato con l'Enciclica Aeterni Patris, hanno raccomandato l'amore dello studio e dell'insegnamento di San Tommaso, per manifestare la consonanza della sua dottrina con la rivelazione divina (34), l'armonia tra fede e ragione, conservandone i rispettivi diritti (35); il fatto che il prestigio riconosciuto alla sua dottrina, lungi dal sopprimere l'emulazione nella ricerca, la stimola piuttosto e la guida con sicurezza (36). La Chiesa inoltre, ha voluto preferire la dottrina di San Tommaso, proclamando che essa è la propria (37) - non intendendo con ciò affermare che non sia lecito aderire a un'altra scuola, avente diritto di cittadinanza nella Chiesa (38) - e di favorirla a motivo della plurisecolare esperienza (39). Anche oggi l'Angelico e lo studio della sua dottrina stanno, per legge, alla base della formazione teologica di coloro che sono chiamati alla funzione di confermare e confortare i fratelli nella fede (40).

24. Lo stesso Concilio Vaticano II due volte ha raccomandato San Tommaso alle scuole cattoliche. Trattando, infatti, della formazione sacerdotale ha affermato: Per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della speculazione, avendo San Tommaso per maestro (41). Lo stesso Concilio Ecumenico nella Dichiarazione sull'educazione cristiana, mentre esorta le scuole di grado superiore ad aver cura che, indagando accuratamente le nuove questioni poste dall'età che si evolve, si colga più chiaramente come fede e ragione si incontrino nell'unica verità, subito afferma che a questo fine è necessario seguire le orme dei Dottori della Chiesa, specialmente di San Tommaso (42). È, così, la prima volta che un Concilio Ecumenico raccomanda un teologo, e questi è San Tommaso. Quanto a Noi, basti ricordare, tra l'altro, quel che un giorno affermammo: Coloro, ai quali è stato affidato il compito di insegnare . ..~ ascoltino con reverenza la voce dei Dottori della Chiesa, tra i quali occupa un posto eminente San Tommaso; così grande è infatti la forza dell'ingegno del Dottore Angelico, il suo sincero amore della verità, la sapienza nell'indagare le altissime Verità, nell'illustrarle e nel collegarle in profonda coerenza, che la sua dottrina è uno strumento efficacissimo, non soltanto per porre al sicuro i fondamenti della Fede, ma anche per ricavarne in modo utile e sicuro frutti di sano progresso (43).

25. Ci si chiede, ora, se San Tommaso d'Aquino, il quale - come abbiamo esposto - ha lasciato la propria impronta nei secoli, abbia ancora qualcosa da offrire al nostro tempo. Molti uomini di oggi, più apertamente che nel passato, o negano o dubitano che il messaggio evangelico li possa

riguardare. Né soltanto i non cristiani si pongono tale problema. Esso sfiora anche il pensiero di un certo numero di cattolici, i quali confrontano le proprie credenze con l'odierna civiltà e con ciò che costituisce quasi la sostanza della loro cultura profana. Spesso, però, obiezioni del genere sono formulate in nome della moderna critica del linguaggio, e si afferma volentieri che il linguaggio, ossia il vocabolario della fede ha perduto la sua trasparenza e la sua capacità di significazione.

Bisogna aggiungere che non è estranea a queste contestazioni anche la rimessa in questione delle grandi opere, in cui si ritrova la sintesi della dottrina scolastica; né sempre si fa una sufficiente distinzione tra la fede stessa e l'elaborazione teologica. Difatti, lo stesso linguaggio della teologia scolastica, associato a quello di una filosofia antica, funzione di concezioni superate di un mondo e di una condizione umana, che differiscono completamente dalle nostre, è troppo spesso considerato come inaccettabile ed incomprensibile. Né potrebbe essere altrimenti – come si crede – in quanto le scienze, la tecnica, i rapporti sociali, la cultura, la vita politica, ecc. hanno determinato profondi mutamenti. Trasformazioni sono avvenute a livello del processo razionale del pensiero, circa il modo di affrontare filosoficamente le questioni e di trattare con le forze umane le cose della fede. I sistemi teologici d'allora non trovano più nella cultura moderna la naturale corrispondenza delle cose con le parole, di cui facevano uso per designarle gli autori e gli uomini dell'epoca. Ne consegue che, vicino com'era alla forma mentale propria dell'epoca medioevale, il pensiero teologico di San Tommaso – come di qualsiasi altro autore dell'epoca scolastica – è divenuto piuttosto difficile e tale da richiedere tempo e fatica da chi se ne voglia familiarizzare, e più che mai resta riservato agli specialisti. Consapevole di questa evoluzione, il recente Concilio Ecumenico di proposito ha approfondito con un'ottica tutta nuova la sua riflessione sulla Chiesa, intenta all'esame di se stessa, in un mondo di cui tanto potentemente percepiva la novità. È lecito per questo affermare che San Tommaso va classificato tra coloro che, lungi dal favorire la fede e la propagazione della verità cristiana, la ostacolano?

Eludere questo problema e ignorarne la portata, significherebbe tradire lo stesso spirito di San Tommaso, sempre proteso alla scoperta di ogni fonte di sapere. Siamo convinti che non altrimenti egli sarebbe oggi alla scoperta di tutto ciò che cambia l'uomo, le sue condizioni, la mentalità, il comportamento. Egli certo gioirebbe di tutti i mezzi oggi a disposizione per parlare di Dio in maniera più degna e convincente che in passato, senza scostarsi da quella tranquilla e superiore sicurezza che solo la fede può dare all'intelletto umano.

In seno alla Chiesa, gli intellettuali, non esclusi professori e studiosi di scienze sacre, consapevoli ora più che mai dei vasti e gravi mutamenti intervenuti e della necessità di confrontare seriamente il presente con ciò che nel corso dei secoli era come l'anima del cristianesimo, sono meno inclini ad ascoltare San Tommaso. Pertanto, sembra opportuno che, al giusto elogio reso a questo genio, aggiungiamo anche qualche esortazione circa il retto uso della sua opera, necessario ancor oggi per farne rivivere lo spirito ed il pensiero.

26. Non si pensi, come troppo spesso accade, che la dottrina scolastica sia facilmente accessibile, così come lo fu nel corso dei secoli. Non basta, infatti, riprendere materialmente quella dottrina, con le formule, i problemi, il tipo di esposizione, quali un tempo si usavano nel trattare simili questioni. Riprenderle a questo modo non solo sviserebbe il pensiero vero dell'autore, ma ne

comprometterebbe altresì la comprensione, particolarmente necessaria nel nostro tempo, ed anzi potrebbe neutralizzare quei germi di idee, che lo spirito è chiamato a sviluppare.

Pertanto, gli studiosi e i maestri di teologia in primo luogo si adoperino alacremente perché il pensiero del Dottore Angelico anche fuori del ristretto contesto della scuola, possa essere compreso nella sua vitalità; di modo che siano in grado di essere guide per quanti, impossibilitati a questo lavoro di approfondimento, hanno bisogno di apprendere le grandi linee, l'equilibrio e, soprattutto, lo spirito che ne informa tutte le opere. Naturalmente, quest'opera di aggiornamento dell'eredità scolastico-tomistica va compiuta secondo la più ampia prospettiva indicata dal Concilio Vaticano II, nello stesso passo sopra citato del Decreto Optatam totius, n. 16: bisogna, cioè, procurare che la teologia dogmatica sia ulteriormente ed interiormente nutrita delle ricchezze della S. Scrittura, più aperta agli apporti della Patristica orientale ed occidentale, più attenta alla storia del dogma, più aderente alla vita della Chiesa ed alla liturgia, più sensibile ai concreti problemi umani nel variare delle situazioni.

27. Un secondo dovere spetta a coloro che al nostro tempo vogliono essere seguaci di San Tommaso: è necessario, cioè, considerare attentamente ciò che propriamente oggi interessa quanti si sforzano di acquisire una migliore intelligenza della fede, senza di che essa non potrebbe scuotere e interessare gli spiriti. Infatti, se non si penetra bene il pensiero contemporaneo, non si può distinguere, né tanto meno esporre, - mettendone in rilievo con un appropriato confronto le diversità e le affinità - l'uno o l'altro argomento, cui ci si accosta, e che la teologia illumina profondamente.

Che se si reca grave danno all'autentica scienza di Dio e dell'uomo, ignorando le nuove forme di dottrina e costringendo la mente entro i soli confini del passato, altrettanto bisogna dire che si verifica, quando si respingono a priori la dottrina o la scuola dei grandi Dottori, a nessun'altra alimentandosi se non a quelle, talvolta, così speciose, dei nostri tempi. I veri seguaci di San Tommaso mai omisero dall'istituire questo necessario confronto. Quanti di essi, infatti, e in particolar modo, specialisti in Sacra Scrittura, filosofia, storia, antropologia, scienze naturali, questioni economiche, sociali, ecc., testimoniano con le loro opere che anche sotto questo aspetto essi debbono moltissimo a sì grande Dottore.

28. A queste due esortazioni ne aggiungiamo una terza: la necessità, cioè, di ricercare, come in un perenne dialogo, una vitale comunione con lo stesso San Tommaso. Egli, infatti, si presenta per la nostra età, quale maestro di una via efficacissima di pensiero, nel penetrare direttamente la radice di ciò che è essenziale, nell'accogliere con animo umile e ben disposto la verità, da qualunque parte essa provenga; dando così un singolare esempio del modo con cui tra loro devono corrispondere i tesori e le supreme esigenze della mente umana con le profonde realtà contenute nella parola di Dio. Egli, ancora, ci insegna ad essere intelligenti nella fede, ad esserlo pienamente e coraggiosamente. In tal modo si verifica un ulteriore avanzamento della ragione, poiché l'intelligenza, mettendosi a servizio di tutti coloro, grandi o piccoli, di cui il teologo è fratello per la fede ne ricava - per la sua qualità spirituale e per la gloria che ne viene a Dio - onore per onore, luce per luce.

29. Come abbiamo sopra spiegato, per essere oggi un fedele discepolo di San Tommaso, non basta voler fare, nel nostro tempo e con i mezzi oggi a disposizione, ciò che egli fece nel suo.

Contentarsi di imitarlo, camminando come su una via parallela, senza nulla attingere da lui, difficilmente si potrebbe arrivare a un risultato positivo o, per lo meno, offrire alla Chiesa ed al mondo quel contributo di sapienza, di cui hanno bisogno. Non si può, infatti, parlare di fedeltà vera e feconda, se non si accolgono, quasi dalle stesse sue mani, i suoi principii, che sono altrettanti fari per illuminare i più importanti problemi della filosofia e per meglio intendere la fede in questi nostri tempi; e del pari, le nozioni fondamentali del suo sistema e le sue idee-forza. Solo così il pensiero del Dottore Angelico, messo a confronto con i sempre nuovi apporti delle scienze profane, conoscerà - per una sorta di reciproca osmosi - nuovo rigoglioso sviluppo vitale. Come recentemente ha scritto un'insigne teologo, membro del Sacro Collegio: Il miglior modo per onorare San Tommaso è di penetrarci incessantemente della verità che egli ha voluto servire, e, per quanto è possibile, di metterne in rilievo la capacità, di accogliere le scoperte che, con il progresso dei tempi, l'ingegno umano sa realizzare (44).

30. Tutto questo è quanto San Tommaso ha fatto di meraviglioso e che noi abbiamo pensato di dover ricordare in questa ricorrenza centenaria, nella certa speranza che possa giovare molto alla Chiesa. Non vogliamo, però, concludere questa Lettera senza richiamare anche alla mente che il santo Dottore - secondo la narrazione che ne fa il suo primo biografo - non solo con la chiarezza della sua dottrina attrasse più discepoli degli altri all'amore della scienza (45) - ma lasciò inoltre un esempio stupendo di santità, degno di essere imitato dai contemporanei e dai posteri. Basti riferire le parole famose, che egli pronunciò nel momento in cui si concludeva il suo breve pellegrinaggio terreno, e che appaiono come il coronamento degnissimo della sua vita: Ricevo Te, prezzo della redenzione dell'anima mia, ricevo Te, viatico del mio pellegrinaggio, per il cui amore ho studiato, vegliato, e lavorato. Ti ho predicato ed insegnato; ma non ho mai detto nulla contro di Te. E se per caso l'avessi detto, l'ho fatto in buona fede, né sono attaccato al mio giudizio. Che se avessi detto qualche cosa di meno retto su questo e gli altri Sacramenti, ne affido completamente la correzione alla Santa Chiesa Romana, nella cui obbedienza ora passo da questa vita (46). Senza dubbio, perché era un Santo - il più santo tra i dotti e il più dotto tra i Santi, come fu detto di lui (47) - il nostro Predecessore Leone XIII, oltre che additarlo come maestro e guida, lo proclamò Patrono di tutte le scuole cattoliche di ogni ordine e grado (48): titolo che noi siamo lieti di confermare.

Desideriamo, dunque, che da questa fausta celebrazione di un uomo così grande, derivino frutti salutari non solo per l'Ordine dei Frati Predicatori, ma anche per il vantaggio e il progresso di tutta la Chiesa, ben volentieri impartiamo a te, diletto Figlio, ai tuoi confratelli e a tutti gli insegnanti ed alunni delle scuole ecclesiastiche, i quali corrisponderanno ai nostri voti, l'Apostolica Benedizione, quale augurio di luce e di vigore celeste.

Dato a Roma, presso San Pietro, il 20 novembre dell'anno 1974, dodicesimo del nostro Pontificato.

PAULUS PP. VI

= Quaestio de quodhibet

.

(1) Discorso al Comitato promotore dell'«Index Thomisticus» : L'Osservatore Romano, 20-21 maggio 1974

(2) Allocuzione al Congresso su «San Tommaso d'Aquino nel VII Centenario della morte»: cfr. L'Osservatore Romano, 22-23 aprile 1974

(3) PIO PP. XI, Encicl. Studiorum Ducem: AAS 15, 1923, p. 314. Cfr. J. J. BERTHIER, Sanctus Thomas Aquinas «Dottor Communis» Ecclesiae, Romae 1914, p. 177 SS.; J. KOCK, Philosophische und theologische Irrtumlisten voz 1270-1239: Mélanges Mandonnet, Paris 1930, t. II, p. 328, n. 2; J. RAMIREZ, De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis, Salmanticae 1952, pp. 35.107

(4) Cfr. M. CORDOVANI, San Tommaso nella parola di S. S. Pio XI: Angelicum VI, 1929, p. 10

(5) Encicl. Studiorum Ducem: AAS 15, 1923, p. 323

(6) Cfr. Summa Theologiae, I-IIæ, q. 21, a. 4, ad 3: Ed Leonina, VI, p. 167

(7) Breve Ad Deum per rerum naturae: AAS 34, 1942, pp. 89-91

(8) Cfr. M. D. CHENU, Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1950, p. 183 ss.

(9) Cfr. Summa Theologiae, I-IIæ, q. 94, a. 2: Ed. Leonina, VII, pp. 169-170

(10) Cfr. Summa Theologiae, I, q. 1, a. 8, ad 2: Ed. Leonina, IV, p. 22

(11) Cfr. Summa Theologiae, II-IIæ, q. 24, a. 3, ad 2: Ed. Leonina, VIII, p. 176

(12) Cfr. Summa Theologiae, II-IIæ, q. 1, a. 10, ad 3: Ed. Leonina, VIII, p. 24

(13) Cfr. Summa Theologiae, ibidem, a. 10: 1. c.; Luc. 22, 32 ivi citato

(14) Cfr. Summa Theologiae, II-IIæ, q, 1, a. 10: Ed. Leonina, VIII, pp. 23-24
Da notare ciò che scrive San Tommaso nell'opuscolo In Symbolum Apostolorum Expositio circa la Chiesa Romana: «Dominus dixit . . . . "Non praevalebunt". Et inde est quod sola Ecclesia Petri (in cuius partem venit tota Italia, dum discipuli mitterentur ad praedicandum) semper fuit firma in fide: et cum in aliis partibus vel nulla fides sit, ve1 sit commixta multis erroribus, Ecclesia tamen Petri et fide viget, et ab erroribus munda est. Nec mirum, quia Dominus dixit Petra (Luc. 22, 32): "Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua" » (a. 9: Ed. Parmensis, t. XVI, 1865, p. 148)

(15) Cfr. Vita S. Thomae Aquinatis, auctore GUILLELMO DE Tocco, cap. XIV: Fontes vitae S. Thomas Aquinatis, ed. D. Prümmer O.P., fasc. II, Saint-Maximin (Var) 1929, p. 81

(16) Summa Theologiae, I-IIæ, 9. 109, a. 1, ad 1: Ed. Leonina, VII, p. 290

(17) Expositio super librum Boethii de Trinitate, 4. 2, a. 3 ad 8: ree. B. Decker, Leiden 1955, p. 97. Cfr. Summa Theologiae, I, q. 1, a. 8, ad 2: Argumentum ab auctoritate fidei est firmissimum, sed ab auctoritate humana est debilissimum (Ed. Leonina, IV, p. 22). Altro testo da cui risulta l'atteggiamento non servile né puramente storicistico o eclettico, ma sanamente critico di S. Tommaso in filosofia: Studium philosophiae non est ad hoc quad sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum: In librum Aristotelis de coelo et mundo commentarium, I, lect. XXII: ed. Parmensis, t. XIX, 1865, p. 58. Cfr. Tractatus de spiritualibus creaturis, a. 10, ad 8: ed. L. W. Keeler, Romae 1938, pp. 131-133

(18) Cfr. E. GILSON, L'esprit de la philosophie médiévale, Gifford Lectures, Paris 1932, I, p. 42; Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1965, 6ª ed., passim. Cfr. anche F. VAN STEENBERGHEN, Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle: FLICHE-MARTIN, Histoire de l'Eglise, vol. XIII, p. 270

(19) Cfr. In XII Libros Metaphisicorum Aristotelis Expositio, II, lect. I: ed. Taurinensis, 1950, n. 287, p. 82

(20) Cfr. Ibid.

(21) Cfr. Summa contra gentiles, L. III, c. 48: Ed. Leonina, XIV, pp. 131-132

(22) Cfr. In Symbolum Apostolorum Expositio, a. 1: Ed. Parmensis, t. XVI, 1865, p. 35: Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuti tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit vetula per fidem

(23) Cfr. Summa Theologiae, II-IIæ, q. 8, a. 7: Ed. Leonina, VIII. p. 72; Vita S. Thomae Aquinatis auctore GUILLELMO DE TOCCO, capp. XXVIII, XXX, XXXIV: Fontes vitae S. Thomae Aquinatis, ed. cit., pp. 102-103, 104-105, 108

(24) Vitae S. Thomae Aquinatis auctore GUILLELMO DE TOCCO, cap. XXX1: ed. cit., pp. 105-106; cfr. J. PIEPER, Einführung zu Thomas von Aquin, München 1958, p. 172 ss.

(25) Summa Theologiae, II-IIæ, 4. 8, a. 7: Ed. Leonina, VIII, p. 72

(26) Cfr. J. PIEPER, op. cit., p. 69 ss.

(27) Cfr. LEONE PP. XIII, Encicl. Aeterni Patris: Leonis XIII Pont. Max. Atta, I, Romae 1881, pp. 255-284

(28) Codex Iuris Canonici, can. 1366, par. 2. cfr. can. 589, par. 1

(29) Cfr. Quaestiones Disputatae De Veritate, q. 1, a. 1: Ed. Leonina, XXII, vol. I, fasc. 2, p. 5

(30) Discorsi di Pio XI, vol. I, Torino 1960, pp. 668-669

(31) Encicl. Aeterni Patris: Leonis XIII Pont. Max. Atta, I, Romae 1881, p. 274

(32) In festo S. Thomae Aquinatis, II Noct., IV Resp.; cfr. P. PIEPER, op. cit., pp. 116

(33) Encicl. Studiorum Ducem: AAS 15, 1923, p. 324. Da notare ciò che S. Tommaso scriveva a proposito del rapporto tra i Dottori della Chiesa (e teologi) e il Magistero; Ipsa doctrina Catholicorum Doctorum ab Ecclesiae auctoritatem habet: unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronyni vel cuiuscumque Doctoris: Summa Theologiae, II-IIæ, q. 10, a. 12: Ed Leonina, VIII, p. 94

(34) PIO PP. XII, Encicl. Humani Generis: AAS 42, 1950, p. 537

(35) Cfr. LEONE PP. XIII, Encicl. Aeterni Patris 1. c., ibidem.

(36) Cfr. PIO PP. XII, Discorso agli alunni dei Seminari dei Collegi e degli Istituti del clero secolare e regolare di Roma, 24 giugno 1939: AAS 31, 1939, p. 247

(37) Cfr. BENEDETTO PP. XV, Epist. Encicl. Fausto appetente die: AAS 13, 1921, p. 332

(38) Cfr. PIO PP. XII, Discorso per il quarto centenario della fondazione della Pontificia Università Gregoriana, 17 ottobre 1953: AAS 45, 1953, pp. 685-686

(39) Cfr. PIO PP. XII, Encicl. Humani Generis: AAS 42, 1950, p. 573

(40) Codex Iuris Canonici, can. 1366, par. 2

(41) Optatam totius, 16; AAS 58, 1966, p. 723

(42) Cfr. Dichiarazione sulla educazione cristiana Gravissimum Educationis, n. 10: AAS 58, 1966, p. 737

(43) Discorso ai Superiori, ai Professori e agli Alunni della Pontificia Università Gregoriana, 12 marzo 1964: AAS 56, 1964, p. 365

(44) CHARLES Card. JOURNET, Actualité de saint Thomas, Prefaz., Paris-Bruxelles 1973

(45) Vita S. Thomae Aquinatis auctore GUILLELMO DE TOCCO, cap. XIV: ed. cit., . 81

(46) In Ibid., cap. LVIII: ed. cit., p. 132

(47) Cfr. Discorsi di Pio XI, Torino 1960, vol. I p. 783

(48) Breve Cum hoc sit de Sancta Thoma Aquinate Patrono coelesti studiorum optimorum cooptando: Leonis XIII Pont. Max. Atta, II, Romae 1882, pp. 108-113

**SANTI DI TITO: Crocefisso e San Tommaso, D'Aquino, San Marco, Firenze**

Preticattolici.it
© Copyright 2009